نوع گزارش :نمایش متن
روز:۱۳۸۷/۷/۲۵ ساعت:۱۸:۱۰

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲

الجزء الثالث

[تتمة السفر الأول]

[تتمة المسلك الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة في القوة و الفعل

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا و في تناهي المحركات و في إثبات القدرة و في إثبات قوى من قوى النفس و الإشارة إلى أن النفس ليست بمزاج و الإشارة إلى أن المفارق لا يموت و لا يطلب شيئا بالحركة و في أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم و في أن الإمكان الوقوعي عرض- و في تقدم القوة على الفعل بالزمان و تقدم الفعل عليها به و بالوجوه الكثيرة الأخرى- و في إثبات تجدد الطبيعة و وقوع الحركة في الجوهر و بيان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشارة إلى حدوث العالم كله و نحو وجود العقليات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه و فيه فصول

فصل (۱) في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة و لكنها يشبه أن تكون موضوعة أولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳

مصدرا لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زيادة و شدة في المعنى الذي هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدرة و هي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة و ذلك لأن الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدإ و هو القدرة و إلى ذلك اللازم و هو اللاانفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴

و الوجود فعلا و إن لم يكن بالحقيقة فعلا و تأثيرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان بالقوة- سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع خاص و بعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه و إذا عرفت القوة عرفت القوي و عرفت أن ضد القوي إما الضعيف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضروري و إما غير المؤثر و إما أن لا يكون المقدار الخطي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥

ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى- فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم أعني الوجوب و الامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكل ذي حدوث و تجدد و أما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتي تفصيل القول فيه و أما القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل (٣) في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدإ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر- و إنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب و إلا لكان ذلك الواحد قابلا و فاعلا معا من جهة واحدة و ذلك ممتنع في المركب أيضا فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر في لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلا و قابلا بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا مع أن التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة و متى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره و بهذا يثبت أن لكل متحرك محركا غيره.

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة و قد لا تكون و كل واحدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٦

تنقسم أقساما و قوة المنفعل أيضا قد تكون في الأجسام و قد تكون في الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى و كذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد و قد

تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير.

و ضابطه القول في القبيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا و أقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود و شدة التحصل كان فاعلا للكل و غاية للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود- غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة

و أما تقسيم القوة الفاعلة

فهو أن نقول من رأس القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٧

الأول القوة التي يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة و إما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا- فإن كانت صورة مقومة فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و المائية و إما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب- مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون و المسخنة في الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلك مثل الحرارة و البرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة

من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة

مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة و يظهر مما قلناه أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهرية و بعض أقسامها أعراض و لا يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة و الصورة و أما القسم الثاني و الثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات و الذي يجب أن يعلم هاهنا بعد أن علمت- أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة- فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل و ما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص و نسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبة كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل (۳) في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى و على أن يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

و العجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندي هذا الاستبعاد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹

الذي ذكره الشيخ في موضعه لأن الذي فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير- و مبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل و لم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مؤثريته و مبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر و استحال تقدمه على الأثر و حينئذ يصح قولنا إن القوة مقارنة للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة و لا شك أن الكيفية المسماة بالقدرة- حاصلة قبل الفعل و بعده و لكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة و إذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة التي تقابل الفعل و يصحبه الإمكان- و بين القوة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية و كأنه نسي ما كان قد اعترف به من أن تلك القوة لها لازم و هو الإمكان و لم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات- سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط- حينما هي موجودة بعين ذلك الوجود و لفظ المبدإ أيضا مشترك بين مبدإ إمكان الشيء و مبدإ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانية و لا يمكن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰

أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان و إلا لزم أن تكون القوة بما هي قوة- فعلا بالقياس إلى شيء واحد و هو مع التيا و التي معترف بأن مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر و إذا كمل وجب منه صدور الأثر فموضوع

النقصان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل و الترك معا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدءا للفعل بخصوصه فمبدأ القوة و القدرة على الصحة و الإمكان شيء و مبدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل و دين الفطرة أن يقول القوة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدإ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوبا للعدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدأ التغير في شيء آخر- و سنزيدك إيضاحا

فصل (٤) في إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها و القوة الفعلية قد تسمى قدرة و هي إذا كانت مع شعور و مشيئة سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل و الترك- فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل و يمكن و يصح منه الترك حتى يكون في كل من الأمرين ممكنا ناقصا- كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح و داع ينضم إليها فيتم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١١

معه فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال و صدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجة الآكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن و هو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٢

و منها الفاعل بالعناية

و هو الذي منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

و منها الفاعل بالرضا

و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير و يكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورا عندهم و نوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية و بواسطتها الأنوار العرضية و مواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه في زبرهم و هذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئة و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين ذاته و ما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر و هي أيضا ثلاثة أقسام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳

منها الفاعل بالطبع

و هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى و طبعه- من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر

و هو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها- فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانية و النباتية- فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضا للإرادي من حيث إنه إرادي مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس و لها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية و هذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها و لو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن يفعل لا محالة- كيف و كما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة- فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة و الألم و أن يتخيل الملذ و المؤلم و يتصور الشيء و ضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء و ضده- و بالحقيقة لا تكون تلك القوى تامة

الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد- أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي التي تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق و التخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵

تامة رفع عنها المانع و لاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ و القوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال و هي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هي البعيدة و الأولى هي القريبة و مراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية و ثانيتها المحركة إياها إلى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محركة إلى الرجلية فقط و أبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

و هو أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ الحركة- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده و الطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة و لذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت الحق فالحقيق باسم الفاعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو الباري جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعة قبول كل مستعد و أما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئة المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد

فصل (٦) في طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة و المعلول أن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة و ذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و الباني للأبنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهة تسببها و علل بالعرض لا بالذات و المعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله **أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ**

تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ فأشار إلى أن الجمهور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٧

ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات و مبدأ التغيرات في الموارد و محركها و أما فاعل الصور و معطي الوجودية فهو الحق عز اسمه

فصل (٧) في طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصناعة و بعضها يحصل بالاتفاق أما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة و تلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد و ستعلم في مبحث المعاد أن الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس و تبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث و أما التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي ثم يتبعها غاية هي العادة و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل- و لا يلزم أيضا أن يكون عادة آلات و مواد معينة فإن عادة المشي و عادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العادة و الصناعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨

إلى جهة واحدة و القوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية- و منها ما يكون في الأجسام الحيوانية و ستعلم معنى الاتفاق و الجزاف و العبث- في مباحث العلة الغائية

فصل (٨) في أنه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا

اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا أن يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون و ذلك لذهابهم أن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٩

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل و هو التأثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان و أما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة و الزمان و كذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا في الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود

تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة و لا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضروري غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذي فاقة و غاية كل حركة و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰

فصل (۹) في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه أن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعني الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و هي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها و إذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية و هو فاتر ضعيف و لما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا و جبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع- فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة و التدبير و الجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (۱۰) في الحركة و السكون

فإنهما يشبهان القوة و الفعل

و هما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو تعليميا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- و إما بالقوة من كل جهة و هذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة- فيكون فعله مضمنا في قوته و لهذا من شأنه أن يتقوم و يتحصل بأي شيء كان- كالهيولى الأولى و إما بالفعل من جهة و بالقوة من جهة أخرى و لا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوة و له من حيث هو بالفعل سبق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٢

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير و الخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- و مع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء و تمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- و الذي هو بالفعل من وجه و بالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة و هذا الخروج إما بالتدريج أو دفعة و الخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقولة إلا و فيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة و عدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي- أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعة و كل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لك أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن و الآن عبارة عن طرف الزمان و الزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة و هو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه و هو الدور المستحيل- و كذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة.

لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة و التدريج و نحوه بديهية بإعانة الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان و الآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأولية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣

التصور و هكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة الإنية خفية الماهية- و حينئذ لا يلزم الدور و هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- و لذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول و كل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإذن الحركة كمال لما يتحرك و لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها- إلا التعدي إلى الغير و السلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه الثانية أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة- فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة و بأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعية هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي و يستعقب شيئا و أيضا فعند حصوله

لا يبقى منه شيء بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان و هو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان و الثاني إمكان التوجه إليه و قد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالا له فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب- و إلا لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالا في جسميته و إنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس- و أما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن و بعده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵

فيه إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة و فيثاغورس عبر عنه بالغيرية و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال في الشفاء إن الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادة لغير ما كان و لم يعلم أنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو إياه و لو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا و ليس كذلك- و قال قوم إنها طبيعة غير محدودة و الأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك أيضا كاللانهاية و الزمان و قيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- و إن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة فإن المتحرك في الأين في كل آن له أين آخر و المستحيل في كل آن له كيف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركة ليست نفس الغيرية و إنما هي مفيدة الغيرية فليس

بذلك إذ الحركة نفس التجدد- و الخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء و يخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق و الثبوت و إن تغايرا في المفهوم و ذلك كاف في الرسوم- و أما الذي نقل من قوم و زيفه و هو أنها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعة السارية في كل جسم و أن تجددها و تبدلها في ذاتها و جوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضية العرضية.

عقدة و حل:

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية و شرحه لعيون الحكمة- إن لي في خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٧

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فإن الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما و لم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير و قد فرض ذلك هذا خلف فإذن الشيء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد و كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء و ذلك الابتداء غير منقسم و إلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجودا أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء بالقوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا و إن بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد و هو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد- موجودا و معدوما دفعة واحدة و إما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولا فقد حصل بتمامه و الذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم و ليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدريج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل في حين بعد حين- و أما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إياها عمن سبقه من الأقدمين- و أبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع و هي غير موجودة في الأعيان- و الموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور و هو ليس إلا أمرا سيالا لا يكون متقضيا و لاحقا و جمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة إلا مولانا و سيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد أن النافين للحركة بمعنى القطع- قائلون بأن التوسط المذكور يرسم في الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨

و إن اجتمعت هناك أجزاؤه الحادثة على التدريج و إذا كان حصول الشيء الواحد- على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام- و هذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك أيضا إذ لا

اختصاص له بأحد الوجودين أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف و قد برهن على اتصال الجسم و عدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس و ذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة و لو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها فالحري قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه و ذلك غير متعسر على من وفق له- بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان و ليس وجوده و لا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه و نهاية الشيء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلا لأن الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره و التدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء- الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضا متصل واحد شخصي في نفسه- بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء و نهايته و قد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات أولا و الحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحركة أيضا حركة بل لها طرف و نهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة و هو أن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل.

فلنبين قيود هذا التعريف و احترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة و الانتقال منها ليس حركة كما أن التلبس بها ليس بسكون و قوله في الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة- لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة في استعداداتها و انفعالاتها و قد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته و قوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰

و تبدل الهيولى في صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج و سينكشف لك الحق الذي فيه و قوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء و أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية- احترازا عن تبدل أحوال قارة تدريجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية و قد تكون

عرضية و بذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة- إذ كل منهما و إن كان تدريجيا إلا أن شيئا منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما و إنما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين و هو أن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل و في الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره

فصل (۱۱) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدإ إلى المنتهى و ذلك مما لا حصول له في أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلا بل في الذهن و ذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه- و إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد و أما في الخارج- فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود و الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲

الثاني و هو الأمر الوجودي في الخارج و هو كون الجسم متوسطا بين المبدإ و المنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه و هو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا و ليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه في حد معين من الوسط و إلا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة- و تلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط و هذه الصفة توجد في المتحرك و هو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل يفرض في حد متوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه.

و الذي يقال من أن كل حركة في زمان فإما أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان و وجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي و إن كان يباينها بوجه فإن الأمور الموجود في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي- كان حاضرا فيه و لا كذلك هذا و إن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع و ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

و فيه موضع أبحاث نقضا و إحكاما.

الأول أنا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود

و كونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳

و إنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه و لا يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك و من هذا القبيل ماهية الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادات و غيرها و العجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج لأنه الذي ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات و الحركة بالمعنى الأول يطابقه- و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود و علة له.

الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده- و الحركة لا وجود لها في الآن و لو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول إن محل الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة- المتأثرة آنا فآنا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد و أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لأن علة المتغير متغير و علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴

الثابت ثابت لا محالة و كذلك حكم القابل للشيء

الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة و يرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعني قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن- إذ الطرفان إلى آخره فإن ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث و البقاء جميعا.

الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء

في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة- و أما الزمان فإن جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا وجود له في الآن و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقا و بين أن يقال لا وجود له في آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار

إمكان لحركة على حد من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن في آن أو على جهة ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هي محققة الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه.

و الشيخ قدس سره أجل شأنا و أرفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة كيف و هو علة الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه.

الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلي و الكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم و الاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين و ذلك أمر آني- و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية- فيلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود و هو باطل كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا أوليا بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية و الزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع و وحدة المسافة و وحدة الزمان و الفاعل المعين و المبدأ الخاص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶

و المنتهى الخاص و هي أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي و نسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل.

السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين في مباحث الجسم و المقادير- و الثاني أي كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة- لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازي و هي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جوابا و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقا أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغا ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة و القسمة.

السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها و فعليتها تقارن قوتها و حدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء و حدوث شيء قبل شيء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود و في وجود الحركة شكوك و شبه كثيرة و لها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸

فصل (۱۲) في إثبات المحرك الأول

إنك قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له- و يقابله السكون تقابل العدم و العينية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية- لا بد لها من قابل و لكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين و هما مقولة أن يفعل و أن ينفعل و المقولات أجناس عالية متباينة و لاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹

لا يكون في نفسه متحركا و المتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال و المسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة و إن لم يكن بالفعل في نفس الحركة و لا بالقوة إذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة مستعلم بها و هي أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰

و ذاتياته و ذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركا و إلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور و سنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة و لا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات

القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن في الوجود طرفين أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذكره و الآخر الهيولى الأولى و الأول خير محض و هذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض و لكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى و صورة لأن الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهري و هو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة- يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل و هذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤١

فصل (١٣) في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكثرة.

الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه

لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات و فساد التالي يستلزم فساد المقدم.

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة

لأن معلوم الثابت ثابت و لو كان ثابتا لم يكن حركة.

الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركا و لا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف و إن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته.

الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك

لاشتراك الكل في الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامسة ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة و الفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك و على الثاني فمعنى أنه يتحرك أنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٢

فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معا هذا محال.

السادسة أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان

و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب و الوجوب و الإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلاث الأول أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا و لا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة- و هي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته و لم يلزم شيء

مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلك الحالة الملائمة- و السكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم و العلة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد من تلك الحالة المنافرة و ينقطع الحركة عند زوالها و حينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا و هذا هو الحجة الرابعة فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار و له صورة و له هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة و لا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها و أما الصور الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها و ذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافي و الجسمية من مقولة الجوهر- فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳

هذه القابلية و إذا ثبت أن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفا في الأجسام و إن كانت مشتركة في هذا الحكم و هو قابلية هذه الأبعاد و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال و إن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية و لكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب أن الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة.

أقول كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه و ذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعة و المحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأيون كلها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض و إلى أمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴

خارج و كذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على إثبات الإمكان و القوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز أن يكون الفاعل و القابل فيه أمرا واحدا و بعضها يبتني على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقا في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام و أجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه و نحن نعلم يقينا أن قابلية الأبعاد و إن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة و اتفاقا و إن كانت الأجسام

متخالفة الماهيات و بعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات و الآثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد و ليست هي أيضا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع و الصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها- و ستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم.

ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد

فيكون ما له من الشكل و الوضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵

و المقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركا- و إن كان لأمر موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته و إن كان ملازما عاد التقسيم و لا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق و الفساد أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك و إن قيل إن تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية و هو المادة فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد و كانت مقتضية لتلك الأشكال و المقادير الجسمية أيضا حصلت الملازمة بين الجسمية و تلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة- مخالفة لسائر المواد و هي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة و لا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

أقول أما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية و كيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن و عن كيفية الملازمة بين مادتها و صورتها في النوع المركب في الخارج و عن معرفة أن الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصلة لجسميتها لا أن الجسمية فيها و في غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور و أما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة و سائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة و المعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة و لا نعني بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتية و لا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى و الطبائع إلا إذا بينا أن المادة مشتركة و متى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة.

فإن قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنها من حيث هي هي قابلة و الشيء الواحد لا يكون قابلا و فاعلا.

قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل و بتقدير صحته يكون كافيا في إثبات المطلوب و هو الطريقة الخامسة و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعلة للوازمها و قابلة لها و ذلك يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل و أن ينفعل و اختلاف جهتي القوة و الفعل أعني الإمكان الوقوعي و

الإيجاب بلا مرية و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تارة- بمعنى الانفعال التغيري و تارة بمعنى الاتصاف اللزومي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷

فصل (١٤) في تقسيم القوة المحركة و في إثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات و منه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم و منه ما يحرك على سبيل المباشرة و أن يفيد صفة الحركة و منه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم و أيضا منه ما يحرك بأن يتحرك و منه ما يحرك لا بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق و المعلم إذا حرك المتعلم و لاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهاية و بيان ذلك أما أولا فإن المتحرك يجب أن يكون جسما أو ماديا- و يلزم لا تناهي الأجسام و أما ثانيا فلأن العلل يجب أن تتناهى و ذلك لأنه إن كان متحرك أخير و يحركه محرك و هو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان و له من بينها هذه الخاصية و هو أنه يحرك و يتحرك و سواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهي إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة و هذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل- و الموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها و خير يتوجه إليه و معشوق و معلوم أن كل قوة في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية و قد علمت إثبات أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصة ليس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهي إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقة و على التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم- و لا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له و هذا باطل كما علمت فإذن إن كان مفارق مشاركا له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل (١٥) في أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل و الحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عن المادة

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما لأنه جسم أو لقوة فيه أو لقوة في المفارق أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹

و ليس الأمر كذا و أما الثاني و هو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب و أما الثالث فتلك القوة في المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق و قد مر و إن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون

الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثري- إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة و لا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة و ليس فيها شيء بالاتفاق و الجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه و يكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة و هي القوة و الطبيعة و هي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة- كمالاتها الثانية من أحيازها و أشكالها و غير ذلك و سنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدإ الغريب- و القاسر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته- و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رقته و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق و من هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدوم

فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه

و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة و ذلك لأنه قبل وجوده يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٠

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد أصلا و لو كان واجبا لم يكن معدوما فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأن كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن و هذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة و الاعتبارية الصرفة لأنه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥١

فيكون الإضافة مقومة له و ليس إمكان الوجود المطلق جوهرا و لا عرضا غير نفس الإضافة و لو كان الإمكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه و كذا لو كان عرضا قارا فقد علم أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا لا حقيقيا فهي أعراض لموضوعات و الإضافة مقومة لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب أن يكون موجودا في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٢

موضوع فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود و حامله موضوعا و مادة و هيولى باعتبارات فهذا الإمكان أمر وجودي و أن صحبة العدم و هو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذن كل حادث قد سبقه المادة و المادة هي سبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث

و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل و هذا محال إلا على وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- و مما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب و لا محالة يكون حادثا و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد و إمكان الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۳

هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۴

إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه و إن قيل إن سعة الحوض و صحن الدار كل منهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۵

معنى وجودي و القوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده

بأن يكون موجودا في المادة و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية و الثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة و لكن مع المادة- كما ستعلم في علم النفس و المادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقية و الثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه و المحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۶

ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن في بعض الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة و أما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث و زيادة التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع و إلا لكان لوجوده حامل- و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر

فصل (۱۷) في أن الفعل مقدم على القوة

إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهية الممكن قبله وجوده و ليس الأمر كذلك.

و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل و هم تفرقوا في هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم ألبسها الفاعل كسوة الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۷

إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها الباري فأحسن تصويرها.

و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك.

و منهم من قال بالخليط الذي يقول به أنكساغورس و ذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني و الإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فإن ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا أن يقبل شيئا- ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوة أصلا كالأول تعالى و العقول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۸

الفعالة ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوة نقص و كل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها و الخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناك ما بالقوة و الشيء لا يكون من كل وجه شرا و إلا لكان معدوما و كل شيء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال

مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم- فالقوة لأن لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت مقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان و بالحقيقة كما أومأنا إليه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۹

وهم و اندفاع

فإن قلت إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل و الفعل شر من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي بإزائه و الكون بالفعل شر أشر من الكون بالقوة شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت و لكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة و القوة عدم ما فهي شر كما أن الفعل الذي بإزائها كالظلم و المرض و أشباههما من حيث هو بالفعل و الفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة

فصل (۱۸) في تحقيق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم أم غيره

لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة و الفعل المحض- يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور و الجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل و محال أن يكون بالقوة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا لا بالقوة و لا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمرا ثابتا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۰

بالفعل و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك و الأول محال- إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه و بين المادة أصلا- و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمرا و أيضا الحركة أمر طار على الشيء المتحرك- و يجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة و المفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعا و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان.

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهري و لا يتحصل الشيء بما هو أنقص وجودا منه.

و الثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا في العقل بل الموجود من

الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

و الثالث لأن الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة و ما يوجد بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۱

لا ينوع أمرا بالفعل.

و الرابع أن الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون و لعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت أن الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام و ستسمع كلاما فيه تنوير القلب

فصل (۱۹) في حكمة مشرقية

اعلم أن الحركة لما كانت متحركية الشيء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فيجب أن يكون علته القريبة أمرا غير ثابت الذات و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجددا بل سكونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودا و كل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهية متجدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۲

الوجود و ستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة و هي جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعا و هي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية و إن كان ثابت الماهية و بهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسماني و جميع الجواهر الجسمانية و سائر أعراضها فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد و أن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة و الاستحالة و النمو و ما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل و هو أن الموضوعية و العروض إن كانا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۳

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها مركب في الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة و من أمر يكون بالقوة متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد و القوة و الفعلية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر و كما أن ثبات الحركة عين تجددها- و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- و هي الطبيعة الكائنة في الأجسام

فإنه عين تجددها الذاتي و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كل آن صورة أخرى بالاستعداد و لكل صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة و تلك الهيولى أيضا مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا و تأخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد و دوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۴

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور في الجسم البسيط- ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل (۳۰) في إثبات الطبيعة لكل متحرك و أنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة و أما إذا كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة و المعد علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة و أما إذا كانت إرادية- فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة و كثير من أولي البحث و إن زعموا أن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإرادة و الشوق هو القوة المحركة للعضلة و الأوتار و الرباطات و تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به و هي المسماة بالطبيعة- فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۵

تابعة للصورة المقومة و هي الطبيعة و لهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و قد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد و أن يكون فيه ميل طباعي فثبت أن مزاول الحركة مطلقا لا يكون إلا طبيعة و قد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية و لو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية- و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة.

أقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد

عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة- و علمت أن النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها البتة.

فإن قيل إنهم صححوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة و الأخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۶

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها و لا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها و كلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفك و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يذعن بأن الطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة و الإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محالة أنهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام في لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعة و هذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركة جعلا وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدلة سيالة في ذاتها و حقيقتها و هي الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقلية و أما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۷

سيجيء و أما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية و أما نفس الحركة فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي به التجدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۸

فصل (۳۱) في كيفية ربط المتغير بالثابت

لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته و هكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدإ الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعة و عند القوم الحركة و الزمان و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه- هذا النحو من الثبات و الفعلية كما أن لكل شيء نحوا من الوحدة و هي مساوقة للوجود و عينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة و الذي فعليته عين القوة الهيولى و الذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد و الذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم و ما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدإ الثابت و بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات- و حدوث الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدإ الفعال بانضمام الصورة إبداعا و من حيث إنها قوة و إمكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۹

و الزوال في الأمور الجسمانية و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه

فصل (۳۲) في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها و الثاني أن الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقولة- الثالث أن المقولة جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيرا على التدريج و الحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۰

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت و إن حدثت فيه صفة زائدة و ذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته و صفاته غير ذاته و قد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل و لأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان و كلامنا فيه و الثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال

خط بخط ما زاد شيء منهما و لا المجموع على ما كان أولا و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة.

و اعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرجه إلى غير السواد و لأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۱

اشتداد السواد يخرجه من نوعه و يكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا و جميع الحدود المقاربة من البياض بياضا و السواد المطلق في الحقيقة واحد و هو طرف خفي و البياض كذلك و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه و الحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية.

أقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده و البواقي كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأي شيء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك في المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين و إلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال و الذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۲

ممكنا أن يتحرك و إن كانت موجودة بالفعل و قد دل الدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجد في غير آن و هي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه و التي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا أصفى و أشفى من هذا الكلام و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود و ذلك مستمر و له فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة و لها أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۳

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية و لا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لأنواع كثيرة و هذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في

النبات و الموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة و كذا المقدار العظيم هذا حكمه و معنى بالقوة و بالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع و التفصيل ثم إن الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام أن للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له في كل آن فردا آخر و هكذا في الكم- و بالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين.

أقول و هذا مما لا فائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في الأين و في الوضع أيضا إلا أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۴

الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

و أما بطلان القسم الثاني

فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعني بكونه واسطة معنى آخر و هو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها و بين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

و أما القسم الثالث

و هو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأن الأين منه قار و منه غير قار و هو الحركة المكانية و الكيف منه قار و منه سيال و هو الاستحالة و الكم منه قار و منه سيال و هو النمو و الذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة و هذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هاهنا شيء و هو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من العوارض التحليلية و العوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس و كذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و أن الكيف السيال حركة- بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.

ثم إن هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأن السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۵

و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط و الحجتان كلتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على ما احتججنا به و أما الثانية فيرد عليها أنه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة و إذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع- و هو أن المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيرا من نوع إلى نوع

أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل (۲۳) في تعيين أن أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة الفاعل و القابل و ما فيه الحركة و ما منه الحركة و ما إليه الحركة و الزمان أما تعلقها بالقابل فبينا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن ينفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط من حدها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال و ربما كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۶

ما منه و ما إليه ضدين و ربما كانت أمورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة و ربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار أن منه الحركة هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركة هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص و الهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسة إلى السابق و اللاحق كما في جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشيء و منتهى لشيء آخر و اعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۷

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل و لهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۸

و الترك لهيئة فهي يجب أن يكون خروجا عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۹

قارة لما كان خروجا عنها بل إمعانا فيها و بالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة و ليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركا فيه و إن كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل و كذا لا

يمكن الحركة في مقولة متى و أما الإضافة فإنها و إن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر و كذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع و السكون يقابلها تقابل الضد أو العدم و تفصيله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۰

في كتاب الشفاء و لكن هذا العدم يصح أن يعطي رسما من الوجود لأن الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلا و الجسم الذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره و لو لم يكن زائدا لما فارقه إذا تحرك- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل و ليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشي و له وجود بنحو من الأنحاء و له علة هي بعينها علة الوجود بالقوة و من هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة و هي كونه بالقوة

فصل (٣٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أما الأين

فوجود الحركة فيه ظاهر

و كذا الوضع

فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه-

أما الجسم الذي لا يحيط به مكان

كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلاء و لا ملء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع إذ لا مكان له عندهم و أما الذي في مكان فإما أن يباين كليته كلية مكانه أو يلزم كليته كلية المكان و يباين أجزاؤه أجزاء المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد أن يقبل الاشتداد و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۱

الاستكمال و هذا في الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس و ذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۲

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا و قد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة أقول إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فهاهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط و نقط أخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة- و أشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر و له وحدة ضعيفة و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زيادة و لكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج و من هذا يظهر أن السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين و قولهم إن الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه و إن له في كل حد نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج- لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة و معنى بالقوة أن كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما أن النقط و الأجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل و كل إنسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۳

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر.

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزماني- لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل و ستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم إن مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه و توضيح:

اعلم أن السواد مثلا كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرارات- أنواع متخالفة عند المشاءين فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثة.

الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد- و لو كانت الماهية موجودة و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۴

محصورة بين حاصرين و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية

ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تتبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجز مثله في الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم في الوهم

إلى سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين و عدم في غيره و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض و الأفراد الآنية فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن و الناس في ذهول عن هذا- مع أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقي و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه و لنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۵

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية و له كمالية و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الازدياد الكمي و مقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي و استدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي و قابل شخصي بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة- فنقول إذا جاز في الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده و استكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض و أما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر و كذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۶

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى.

فأقول فيه تحكم و مغالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود و الاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني و الاشتداد كمالية في ذلك الوجود و التضعف بخلافها و إن أريد به أن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار أنه غير باق بتلك الصفة و لا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل و ذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين- فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة و المعنى لا بالفعل و الوجود و لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة و الكمي المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا و حركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفا أو جوهرا- و دعوى الفرق بأن الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۷

الأصل في كل شيء هو وجوده و الماهية تبع له كما مر مرارا و موضوع كل حركة و إن وجب أن يكون باقيا بوجوده و تشخصه إلا أنة يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما و كيفية ما و كمية ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۸

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها أ و لا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية و هي نوع أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۹

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية- التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية و بذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراق و متابعوه- حيث قالوا إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۰

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه- و قد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان و لي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف- و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسيها مادة و أكثر منها- و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص و كيف يكون هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۱

و أجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان و القوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية- دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس و لعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح في النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه أو لعل للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل المتشابه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۲

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة و الجوهر الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساما لا يعدمه مع ذلك اتصالا و فيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنة أعظم فكتب في جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و تشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي- و الحركة واقعة في خصوصيات المقادير و مراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى

آخرها غير ما هو المتبدل و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۳

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا و أما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية و صورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب و الجنس يعتبر مبهما و الفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية

فصل (۳۵) في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية

اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو

كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين و باقي المقومات لماهية من الأجناس و الفصول التي هي من لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۴

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال و قبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذي هو به مادة و هو في ذاته نوع برأسه و له قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط و كذلك النامي فصل للجسم النامي و به تمامية ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته و حامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم و الإطلاق لا على وجه الخصوصية و التقييد و هكذا حكم الحيوان و تقومه من النامي و الحساس- و كذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة و من شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسة- ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية و الشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم و أن الموضوع في النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي و أما في التخلخل و التكاثف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۵

فهي الهيولى الأولى و علمت أيضا أن جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون و هو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظا فيها شيء كالأصل و العمود و هو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة

لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع- التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع و تمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد و نحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا أيضا بأن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالأصل و جوهرا يتبدل وجوده و نسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص و نسبة الأصل إلى الفرع و الله أقرب إلينا من كل قريب و تلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء و أشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله و ليست لها وجودات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۶

مستقلة بأنفسها لأنفسها و إنما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في أذهاننا و لهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمأز عنه طبائع القاصرين و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم و الكيف يجوز في الصور الجسمانية و كما أن كلا من هذه الأعراض القارة و غير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين و المتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري و كما أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۷

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدإ و المنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة فإن المتحرك في السواد- لا بد أن يكون جسما أسود لا غير و له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين- متخالفة بالمعنى و الماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي- كون واحد زماني مستمر باعتبار و متصل تدريجي باعتبار و له حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زماني و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين الهوية الشخصية عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة و لو لم يكن الحركة متصلة واحدة- كان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق حقا و كذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة- منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد.

تفريع فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أن الزمان شخص روحه الدهر

فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۸

بحث و تحصيل:

و لعلك تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير أنه لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس- التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و أعضائه بالعدد فإن تسخير النفس و استخدامها للأولى ذاتي لأنها قوة منبعثة عن ذاتها و للأخرى عرضي قسري و إنما يقع الإعياء و الرعشة و نحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۹

و الأخرى كرها و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية و الكمية من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحالة و النمو و التوليد و غيرها و هي التي تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۰

الاختيارية الأينية و الوضعية كالكتابة و المشي و القعود و القيام و هي التي تخدمها كرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية- و لها بما هي نفس عقلية جنود و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا و رضا و هي كمبادئ الإدراكات الوهمية و الخيالية و الحسية و مبادئ الأشواق و الإرادات الحيوانية و النطقية و هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها و فروعها التابعة لها باقية مع النفس و الأخرى بائدة هالكة و في هذا سر المعاد الجسماني- كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۱

فصل (٣٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعية فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم- و التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية و لو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة و أما بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع و القوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة و الوضع و برهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي و توسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها- و كل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف و يلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي

وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حل في ذاتها و إلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها و إلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۲

فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية و الكيفيات الطبيعية- كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة و لوازمها و آثارها- و من جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة و الحركة معين في الوجود فالطبيعة يلزم أن تكون أمرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم و كذا الكيف الطبيعي و الكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة و بقاؤها مع بقائها و كذلك في سائر الأحوال الطبيعية و معيتها مع الطبيعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۳

في الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها و هذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى- لا أن الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معا في الوجود و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها في جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط و المركبات.

برهان آخر مشرقي:

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات- و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية و الثاني للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۴

منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي و هي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء و الحرارة من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضا كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني

لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني و هذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلي:

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة و له أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد و هذا كما أن الروح الإنساني لتجرده باق و طبيعة البدن أبدا في التحلل و الذوبان و السيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال و الخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني و لها كون تدريجي غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلي و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۵

أزلا و أبدا في علم الله تعالى و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه- فالأول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له و الثاني وجود ثابت عند الله غير داثر و لا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين

فصل (۳۷) في هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۶

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها و إن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة و إن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود- و يمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالي الآنات و هي منقوضة بالحركة في الكيف و غيره الثانية أن الحركة تستدعي وجود الموضوع- و المادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول لغوا ضائعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة و بيانها أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن- و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا و كل متحرك باق في زمان الحركة و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها و من محلها فذلك حق و لكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما و إن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك و إلا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية و

كل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية و ذلك محال و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة- و إن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۷

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى و الصورة و هو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.

أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة- لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة- فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية و الصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية و قولهم أن كل مرتبة من الشدة و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود و هذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة و كذا حال الصور في تبدلها الاتصالي.

ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما و بين ضعفها هي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى ضد ثم قدح فيها بأنا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها و إن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية و النارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۸

فصل (۳۸) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية و الأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان و الحركة و اختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور على أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا أن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة و الزمان أمر ماهيته ماهية التجدد و الانقضاء و الطبيعة إنما وجودها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۹

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة.

و ثالثا أن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبي و الأمور النسبية و الإضافية تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبة و الإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شيء و شيء به التجدد و شيء متجدد و الأول معنى الحركة و الثاني المقولة و الثالث الموضوع و كذا خروج الشيء من القوة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى

الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الذي به الخروج و الحدوث و كما أن في الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية و هي معنى نسبي انتزاعي و بياض و شيء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها في الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۰

الطبيعة و أما الشيء القابل للخروج فهي المادة و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي و عدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال **وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ** و قال **بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** و قوله إشارة إلى تبدل الطبيعة **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ** و قوله تعالى **فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ** و قوله **كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ** و قوله **عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** و قوله **إِنْ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۱

يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* و قوله **كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ** إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى **وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ- تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ** وجه الإشارة أن ما وجوده مشابك لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما و إفراط في الآخر و في كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك أن من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياة لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه و قال في موضع آخر منه إن كانت النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۲

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورة تصورها و هي علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح في تجدد الأجسام كلها و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدإ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأي زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقية داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها

فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل و النحل- و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رسالة معمولة في حدوث العالم- بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة- و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان في الترقي دائما و هو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و رقته و تشابه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۳

الصور مثل قوله تعالى **وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً** و قال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لا تنفد و قوله **وَ ما عِنْدَ اللهِ باقٍ** إشارة إلى ما ذكرناه- من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية

فصل (۳۹) في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية و أدومها هي الوضعية المستديرة و هي أيضا أتمها و أشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة في الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي و الذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه و هي و الوضعية تستغنيان عن الكمية و التخلخل و التكاثف أيضا لا يخلو عن حركة كيفية و هي الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد و الاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكن المكانية إما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۴

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة و السكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مر و قوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا و الزمان يفتقر إلى حركة حافظة له و هو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي و التي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات العرضية و هي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات و أما أن المستديرة أدومها فلما مر أن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة أو ملكة- مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور و أما أنها أتمها فلأنها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات و لا الاشتداد و لا التضعف في السرعة و البطء لما ستعلم في مباحث الأفلاك و لأن فاعلها و غايتها ليس أمرا محسوسا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية و تشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي و القسرية يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامة و التام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ

قد ظهر أن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعي شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية- الأينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات- و مباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۵

فصل (۳۰) في إثبات حقيقة الزمان و أنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترك تارة- ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأن في الوجود كونا مقداريا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه- غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار و هو [هي] الحركة و شرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة و أما على طريقة الإلهيين- فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع و لا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۶

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الذي هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حد- و مثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم و لكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية متصلة غير قارة و على التقديرين فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة و القوة الإمكانية- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده و عدم قراره و بالجملة إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله- و يتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۷

فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبري الذات عن المادة و علائقها و إلا لاحتاج في تجسمه و تكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى و زمان آخر و مادة سابقة و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها

إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري و لا يكون في طبيعته حركة مكانية و لا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و لا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام و أما من جهة كونه ذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۸

حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرم و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة و كذا الكلام في غايته و لنبين هذا المعنى بوجه أبسط

فصل (۳۱) في أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

و اعلم أنه سيجيء إثبات أن الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للأشواق و الإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضرورة و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة- فإنها واحدة بالاتصال و الدوام و من هذه الجهة و على هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۹

و قال في موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئية و أما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأول للثاني و يصح أن يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثاني مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا و لو كانا مثلين لكانا واحدا و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا و سببه تجدد توهم بعد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۰

توهم هذه عباراته بألفاظه و هي في قوة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي و هو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ و غيره أن صورة الجوهر جوهر و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتها صورا جوهرية أشرف من

الجواهر العنصرية.

و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات و قد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة و التحقيق أن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص و وجود بعد وجود على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۱

نعت الاتصال التدريجي.

و قال أيضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا أينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا.

و قال أيضا هذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعية له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي و كل أين من أيونه طبيعي و مع كونه طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية و كثرة اتصالية و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ و متابعوه إلا أنه الحق الذي لا محيص عنه و الذي يناسب آراءهم أن طبيعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۲

الفلك تقتضي أولا و بالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات و هذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى و أنواعها بالثانية و أجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانيا و بالجنس ثالثا و أما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود أن الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه أما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج و لا في الذهن إلا بتبعية الوجود و الحاصل أن الوضع و الأين من جملة المشخصات و لوازم الوجودات و التبدل فيهما إما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له و ليس كما ظن في المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة و إلا لم يكن زمانيا و كل جسم و جسماني زماني فهو متشخص بالزمان و فاعل الشيء غير متشخص به- و لا مفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۳

إلى أجزائه المتقدمة و المتأخرة نسبة واحدة و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و يكون علة حدوثه و علة بقائه شيئا واحدا إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات- بقاؤه عين حدوثه و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعة

جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين و سائر العوارض المادية أمور سائلة زائلة إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد و أن يكون أمرا ذا اعتبارين و له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجدده ينفعل تارة عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه و به يتجدد و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان و الحركة في إمكانه الاستعدادي و حدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۴

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمانا قبله و لا علة المكان مكانا قبله و علة الوضع وضعا آخر و هكذا في الكم و غيره فهذه الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون

فصل (۳۲) في أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركة شيء إلا الباري عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجية و أكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركة حركة و قد ثبت أيضا فيما مر أن علة الشيء لا بد و أن تكون- غير متعلقة الذات و الوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان إلا الباري و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۵

قدرته و أمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي و تارة بالصفات عند قوم و أخرى بالملائكة عند آخرين و بالصور الإلهية عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشقون مذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم و لحوق الوجود و ذلك مستحيل و موضوع إمكان الحركة لا بد و أن يكون من شأنه الحركة كما مر و لكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة و الكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة و هكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت

مجتمعة معا أو متعاقبة على التوالي و كلاهما محال عندنا و عند محققي الفلاسفة أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذي الوسط و الطرفين و غيرها و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة و أما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود و ستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة و ما في حكمها و إن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۶

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات- متكثرة غير متناهية بالعدد و على تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهاهنا أمر عقلي هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركة فهو إما نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۷

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم- حكمها حكم الطبيعة المادية و الصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان و الزمانيات- المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله **وَ مٰا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ** و نسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم- ف**لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ** فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحة كالأجسام و الجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل و لا يزال و هو آمر خالق أبدا سرمدا إلا أن أمره قديم و خلقه حادث- لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها المادية و لهذا قال في كتابه العزيز **وَ كٰانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً*** و لم يقل خلق الله مفعولا و نسبة عالم أمره إليه- نسبة الضوء إلى المضيء بالذات و نسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب- فإن وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۸

فصل (۳۳) في ربط الحادث بالقديم

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين و الحكماء و اضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم

[اسد الاقوال في المسألة]

و الذي هو أسد الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية و لا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار و به استندت إلى علة قديمة و حادثة باعتبار و به كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كليا أن كل حادث فله علة حادثة- قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث- من حيث هي معروضة له و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدوث و التجدد فإن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلى أن يكون علته حادثة و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي يتجدد أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد و تغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا و إلا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علتها حادثة و لكونها نفس التغير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۹

صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة و لهذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.

[اشكالات اين قول]

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير-

الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئا فشيئا- فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة و الحركة هي تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث.

الثاني أن الحركة لكونها أمرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۰

و الكلام في العلة الموجبة للشيء و العلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجودة بالفعل.

الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات

باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة و هذا غير صحيح إذ الأمر التجددي البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن

كونه قديما و أما الماهية الكلية فهي غير مجعولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۱

و لا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق.

الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية و غيرها و علة الحركة و موضوعها الجسم الشخصي و هو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح و كذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح أيضا فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله و لها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة و الاستعداد و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع و وجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية و الأضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته- لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة- المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۲

إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضي التجدد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها و لا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها و ذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء و وجوده لأن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك و العموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا و الخارج ذهنا و الوجود ماهية و الكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل الزمان و الحركة و الدائرة و القوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلك المقادير و التعليميات كالجسم التعليمي فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي- سواء كان في مادة و طبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلا عن مادة و طبيعة مخصوصة- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي و الكلي لا يكون ممتدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۳

متقدرا و لا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده و إن

سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لا مطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتمل الشركة و ما في العقل أمور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية و ذلك لأن الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي آنيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت و نحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر و لا تحت شيء من مقولات الأعراض- بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الأول و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقاته النورية.

بحث و تحصيل:

و لك أن ترجع و تقول إن هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية و هذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض و التناقض- إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي و إن صدرت عنه في قابل مستعد فإن كان القابل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۴

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل إلى لا نهاية و إن كان قديما فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضا لا متجددة و المفروض أنها متجددة و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة- فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة و لزوم التسلسل في المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۵

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك أن ما أسلفناه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۶

من الكلام يفي بحل هذه الشبهة و نظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى أولى- فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة و الجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا و القوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت و إن كانت مادة أخرى فهي أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۷

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة و النقص راجعة إلى معنى واحد فهي أيضا إنما تتحصل و تتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق و كل صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية و أما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة و تتعدد بتعددها و تتحدد بتحددها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- و بالجملة لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه و هي بحقيقتها العقلية لا يحتاج إلى مادة و لا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي و لها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال و هي بوحدتها الاتصالية لازمة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۸

لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفتقر إلى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعداده و قوته القريبة على أمر مخصوص و صورة مخصوصة فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه و إمكان له و هكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددي و أما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي- فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا و لا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص- و أما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين و ذلك السبب لا بد و أن يكون معه و في وقته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۹

و هكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته و هويته لا بأمر زائد- لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية و حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثاني وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على

الإنسانية و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية و قد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية- المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة و بعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات و المتأخرات- المتفاوتة في القبلية و البعدية و ذلك كالزمان المتصل عند القوم فإن له عندهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۰

هوية متفاوتة في التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضي و الاستقبال و الصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية و الزمان عرض و الحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم و هما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار و كما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۱

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا و من تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل و ليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات و مثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية و لا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني و كما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم إلا أن عنوا بذلك أن ماهية الحركة ماهية التجدد و الانقضاء لشيء و الزمان كميتها- و لهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط

تعقيب و إحصاء:

ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا.

و منهم من أثبت له وجودا إلا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۲

أنه أمر متوهم.

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۳

و منهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى.

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۴

و منهم من جعل عودة الفلك زمانا أي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة- في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات و ذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان مقدار الوجود و الأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب و من الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته و إليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة و منهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة و هذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي و بعض أشياعه و مشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان و المدة أصلا ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغييرات لم يكن فيها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبليات و بعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان و المدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات- الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۵

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة إياه فذلك هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان و تشبث في شرحه لعيون الحكمة- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوك و اعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسألة.

و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندي في الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا و دهرا و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي و أنه الآن موجود معه و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۶

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية و المعية و البعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود و ذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لو لا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية و المعية و البعدية فنقول قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية و البعدية و المعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات التي أوردها و استصعب حلها في باب الزمان و الحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية و البعدية بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية و لا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية و هي المعية القيومية المنزهة عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۷

إليه و من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية و الذات الموجودة بذلك الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه

أراد به الحقيقة العقلية- المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددي المادي- لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد في الحديث: لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و في الأدعية النبوية: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة الثابت إلى المتغير دهر و نسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه و علومه و بالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۸

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية

فصل (٣٤) في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده و ما به القبلية ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضا و ليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و ليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنة أيضا و لا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية- فإذن كون العدم سابقا هو أن ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر و هكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية و لا نهاية و لهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعة عندنا و الطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۹

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع و إفاضته و خيره لا ينقضي و لا يحصى **وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاٰ تُحْصُوهٰا** مع أن كل زمان و كل حركة حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب.

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي مقدر كما أن فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شيء و عدمه حيث لا يجتمعان و ليس ذلك الترتب بالعلية لأن العلة و المعلول يجب أن يكونا معين- و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۰

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة و أما الفرق

بين ذلك و بين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو أن الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزاولة و لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۱

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشوءه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا في الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله و زمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان و الزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعية بين الزمان و شيء فلا يقتضي زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فإذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر و أما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- و كذا القياس في التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم و التأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل و قبليته بالنسبة إلى آخر و كذلك بعد و بعديته بالنسبة إلى آخر و مع و معيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف.

لأنا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء و وجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم و هو في نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شيء و يتأخر لذاته عن شيء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۲

وجودها وجود التقدم و التأخر و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهة و ذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون

يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضي ماهية الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان و اتصاله

فصل (۳۵) في احتجاج من يضع للزمان بداية

أن المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة و النقصان و كل ما كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۳

كذلك فله بداية فللحوادث بداية.

الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي- على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم.

و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هذا خلف.

و الخامس أن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد و الأول محال و إلا لم يكن الحادث حادثا و إن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حاله لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فإذن كل الحوادث مسبوق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود و ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية.

و السابع أن كل واحد من الحوادث إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلي فإذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۴

فرضنا جسما قديما و فرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق و المسبوق في التقدم حكما واحدا.

الثامن أن العالم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان و الحركة و ما يتعلق بهما.

أما ما يحتجون به أولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد حاصله أنا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزيادة مبلغا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۵

آخر و نقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنة و الحوادث لا كل لها و أنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهاية في الأزمنة و الحركات لاستحالة اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركة و كذا اتصالهما و تماديهما على عدم الاجتماع في الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعكس و اقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته- و هو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبوقا بما لا يتناهى- و إن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشأت من إجراء حكم كل واحد على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۶

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية مجموعها- يجب أن يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۷

حين و لا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت و الجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذي يلينا و ثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.

و الجواب عما ذكروه خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي و ذلك محال و إن لم يكن فللصحة مبدأ و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۸

القدرة فكذا هاهنا.

و عما ذكروه سادسا أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- و عما ذكروه سابعا أنه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث و يكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها و إن عنيتم به أنه في كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.

و عما ذكروه ثامنا و هو قريب المأخذ مما سبق أن في مقدماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل.

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات و غيرها و إن عنوا به المجموع بما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۹

هو مجموع فقد مر أن ذلك و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمورا لا تتغير أصلا فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة.

و أما المقدمة الأخرى و هي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة و إن أريد به أنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقية كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزماني السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين أعني كون جواهر العالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۰

لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني- فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقي البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و آكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفة و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي و هو مستمر الوجود زمانا

طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلي- يستفسر الأزلي و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذي في الذهن متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع ما فهي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۱

أيضا حادثة و إن قال أعني بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم و إن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما و إن قال إن الباري مقدم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري و هو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۲

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف في وجوده ذاته و صفاته و يقول الآخر يكفي- و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك و اعلم أن مسألة إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده في الذات و لا في صفة وجوب الوجود و لا القدرة و لا العلم و لا الإرادة و لا الحكمة و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسألة و علم وجود النفس و بقاءها و كيفية معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالي بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسألة إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الداثرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلي تمهيدا بأوضح طريقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۳

و أحكم سبيل و الناس يتحيرون في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث و لا يكون الإنسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عني بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان و إن عني به

المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان سابق على الأجسام في الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبة و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذرة من ذرات العالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۴

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن و لا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق و هذا يقيني عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية و أمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجده و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة و أقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أن العالم متناهي القوة و كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۵

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر أن العالم متناهي قوة البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمة و هي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار و الحركات و غيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف و هي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة و إن أراد به أن ذاتها الوجودية و هويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى و الآثار فنقول هذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي المتناهي في القوة و القدرة لا يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدإ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده و الشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار و المعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعا و لا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات و القوى الغير المتناهية- و ليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور و القوى- و ثانيهما أن وجودها في كل وقت و إن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۶

المبدإ في كل وقت على مادتها قوة أخرى و هوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني أزلي و هو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم و جميع ما فيه متناهي القوة غير باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصي و الهوية

فصل (٣٦) في حقيقة الآن و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثاني ما يتفرع عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده و كيفية عدمه.

أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة و كل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة- القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت- فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدإ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية.

و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء و غيره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۷

و هي أن وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعيا بأن يحصل- أو يعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم و إن لم يبق كالأمور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول- و أما أن يكون تدريجيا بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه و يعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج و لا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد- من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد و لا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن وجوده ممتنع الحصول- في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان- و أما بعد

عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء- فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول- بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه و إما أن يكون زمانيا بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه و لا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۸

الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا و يكون ذلك الشيء حاصلا فيه و لا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و كذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل دفعة فيكون في آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه- فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرا يسيرا و وجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا إما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۹

لا يوجد يسيرا يسيرا و هو أعم من أن يوجد مختصا حدوثه بآن و من أن يوجد لا كذلك و كذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا- و من أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة و هي أن يكون الشيء موجودا بتمامه- في جميع الزمان و في كل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا على الانطباق و لا يكون موجودا في مبدإ ذلك الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحال و في الآخر بحال أخرى و من المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الأمور ما يحصل في آن و يتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده و لا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماسة و التربيع و غير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۰

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن- قرب جديد إلى الغاية و بعد عن

المبدإ و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده و في جميع آناته و كذلك ما لا يقع إلا بالحركة- كاللامماسة التي هي الفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق- و إلا فإما أن يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسة و اللامماسة مثلا و بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا و لا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السكون- و أيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة و مبدإها فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافة و منتهاها و أما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما و في كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة و لا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية و أيضا ما يختص وجوده بآن فقط كالأمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۱

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن و في جميع الآنات- الذي فيه بعد ذلك الآن و لا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجيا و كان منقسما فيكون الآن زمانا و الآني زمانيا هذا خلف و إن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده و هو تتالي الآنين و ذلك ممتنع و إما أن يكون متراخيا عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط و إما أن لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول و يلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية و الكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه و من المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجا أو دفعة فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۲

الشيء و ثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولا فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى و قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون و اعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن و جميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات و الوصول إلى ما إليه الحركة و التربيع- و التسديس و سائر الأشكال و التماس و انطباق إحدى الدائرتين على الأخرى و أحد الخطين على الآخر و كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا و يقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي الحركات القطعية و مقاديرها من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۳

الأزمنة و كل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية و ما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسة و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا في الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي التوسطي منها و هو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۴

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال و هو مطابق للحركة التوسطية و كما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه و اعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيلانه الزمان فتلطف في سرك

فصل (۳۷) في كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول في عدم الحركة القطعية و الزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلا و أبدا قائلا إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من الزمان و لا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلا و أبدا.

و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام في زوالها أي طريان عدمها و نحو حدوث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۵

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزل و الأبد.

و أما ثانيا فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود و إن وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي ألا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجيا- و إلا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود

الشيء إذا كان تدريجيا كان عدمه أيضا كذلك فوقع الإشكال و احتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولا يجب أن يعلم أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من أفراد المقولة كالسواد المتدرج و الكم المتزيد فيه و غيرهما- وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۶

اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شيء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا- فالمنظور إليه حال تلك المقولة و نحو وجودها التدريجي و الثاني اعتبار الحركة في نفسها و النظر في نحو وجودها و هو غير النظر في نحو وجود المقولة و الشيء الزماني التدريجي و الحركة بهذا الاعتبار و في هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود و لها ماهية هي تدريج شيء آخر- و ليست تدريجا لنفسها فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مر و كذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۷

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشيء تدريجا و ليس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهية كون الشيء التدريجي الوجود و معناه ففي كل من الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما يعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج و ثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج- على قياس الكلي المنطقي و العقلي و الأول تدريجي و الثاني دفعي و بهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجي و عدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غير زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه ليس للمتحرك- و الساكن و المتكون و الفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.

و اعترض عليه صاحب الملخص و قال أما أنه ليس للمتحرك و الساكن أول- يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق و أما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون و الفساد إنما يكون بحدوث الصورة و عدمها و الشيخ معترف بأن حدوث الصورة و عدمها يكون دفعه و في الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.

أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي و أما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي- هو واسطة بين الدفعي و التدريجي لكن الحق عندنا أن الكون و الفساد كلاهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۸

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء و لا

في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالي الآنين و هو محال و إما تعري المادة عنهما جميعا و هو الذي ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل (٣٨) في أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة و معط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشيء من أجزائه- كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن و إلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر- أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل و أما كونه واصلا فإنه حد مشترك بين الماضي و المستقبل و لأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل و يجب أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٧٩

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات و اثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل و أما من حيث كونه واصلا- فهو يكون واحدا بالذات و الاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (٣٩) في كيفية تعدد الزمان بالحركة و الحركة بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان و لا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى أنها توجد أجزاؤه المتقدمة و المتأخرة و الزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة و أما وجود عددهم و عشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها و المعدود بالعشرة عشرة بواسطتها و كذا الزمان و الزماني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨٠

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده- لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر و الثاني بدلالتها على كمية قدرها و الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم و التأخر و بين الأمرين فرق و أما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل- و تارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر

الحركة- فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما و هو الذي بذاته قدر و كمية و لأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل.

حكمة مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هي تجددها و خروجها من القوة إلى الفعل و هي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعينه أو هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل- بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۱

فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة و لا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة- فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء و أما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل و الماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة و علته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان

ذكر في الشفاء و غيره أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر و هما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركة و لذي الحركة ثانيا و بالعرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشيء و أجزائه إنها فيه و الآن في الزمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۲

كالوحدة في العدد و المتقدم و المتأخر كالزوج و الفرد فيه و الساعات و الأيام كالاثنين و الثلاثة فيه و الحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية و المتحرك في الزمان- كموضوع المقولات العشر في العشرية و أما السكون فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته و لكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم و التأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

أقول ما من جوهر إلا و له أو فيه ضرب من التغير كيف و قد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى و بتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة- التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينية و الوضعية و بواسطتها يتقدر التي في الكيف و الكم و أما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة و الملك و ما يجري مجراهما حتى الأعدام و الإمكانات- فهي حركة بالعرض لا بالذات و فيها تقدم و تأخر في الزمان بالعرض و أما الموجودات التي ليست بحركة

و لا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨٣

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلا و له نحو من الثبات و إن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر- و لا استحالة في ذلك فإن شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨٤

المرحلة الثامنة في تتمة أحوال الحركة و أحكامها

فصل (١) في ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة و الذي إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين

أما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض و هما متضادان بالحقيقة و كالحركة من الصفرة إلى النيلية و هما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- و الآخر إلى السواد و أما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجما في طبيعته إلى الأقل حجما فيها و هما الطرفان و كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية و هما بين المتضادين و أما في الأين فالأيون و إن كانت في ذاتها متشابهة- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨٥

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا جهة طبيعية إلا هاتين و إن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين و أما التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد و ثانيهما مبدئية المبدإ و منتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض و أما الحركات المستديرة فليس المبدأ و المنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدأ و منتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة و قد يكون وجوده بالفعل و كذا مبدئيته و منتهائيته و لكل منهما قياس إلى الحركة و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذي المبدإ و أما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى و من الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها كحركات أهل الجنة و إذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكة فلم يبق إلا التضاد.

فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها و الموضوع القريب للمبدئية و المنتهائية ليس الجسم بل أطرافه و

حالاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۶

فصل (۲) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مر كلام إجمالي في هذا و نزيدك بيانا فنقول

أما المضاف

فطبيعة غير مستقلة- بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات.

و أما متى

فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فإذ كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۷

هذا خلف و قال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة و من شهر إلى شهر يكون دفعة أقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا و استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال و قد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة- في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون أولا في كيف أو كم و يكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار أقول تابعية الزمان للمقولة- ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية و الزمانية و الزمان لا يحتملهما و لا أحدهما فإن الحركة نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۸

تجدد المقولة التي فيها الحركة لا أنها تابعة لها في التجدد و كذا حكم متى.

و أما الجدة

فصح القول بأنها تابعة في الثبات و التجدد لموضوعها.

و أما مقولة أن يفعل و أن ينفعل

فبعضهم أثبت الحركة فيهما و هو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أي الحركة من جهة نسبتها إلى المحرك تارة و إلى المتحرك أخرى و أما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقيا فيه فهو محال- و إلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد و إن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد و بينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.

أقول و يمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحركة في مقولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۹

عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه و إلا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا.

و لقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل.

فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا- و في جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

فصل (۳) في حقيقة السكون و أن مقابل الحركة أي سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۰

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي و لهم في ذلك حجتان.

الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة و إلا لم يكن ثانيا و على الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمي لا محالة و أما إذا رسمنا السكون أولا و عنينا به الأمر الوجودي و هو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون فيلزم الدور و هو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

و أما الحجة الثانية

فهي أن في كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدميا يقابله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۱

فللنمو وقوف يقابله و للاستحالة سكون يقابله و للنقلة عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم

المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدإ الحركة لا في نهايتها و قيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحة رأيه و الحق أن السكون في المكان مقابل للحركة منه و للحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة و إلا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت- و المقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة و السكون جميعا

فذلك في ثلاثة أمور.

الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك و العناصر فهي غير متحركة عن مكانها و لا ساكنة أيضا لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة و لا متحركة.

و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه و لا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا- و السكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا و لا متحركا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۲

أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكونا.

و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحا- يمكن أن يقال إن كلا من السمك و الطير ساكن في مكانه و إن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة فإن الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك إلا السكون فقط.

و أما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون و إن لم يتصف بالحركة في الآن.

فإن قلت إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة و هو السكون.

قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم في كل آن من زمان

حركته من الحركة في ذلك الآن و السكون في ذلك الآن و هما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة و سكون لأن الزمان مأخوذ في حد كل منهما.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم و الحركة في الآن أخص من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۳

الحركة مطلقا و التي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعة الأخص و لا يلزم منه رفع طبيعة الأعم

فصل (٤) في الوحدة العددية و النوعية و الجنسية للحركة

قد عرفت أن الحركة كمال و صفة وجودية لموضوعها و عرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع و وحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر و إذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال و كما أن البياض لا يتكثر بالنوع أو بالجنس- لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا- تكثر الحركة بهما و ذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية- و الإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها و لذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها و زمانها و مسافتها واحدة و إذا اختلف شيء منها تعددت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۴

الحركة شخصا لا نوعا و إنما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها و هي ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدإ إلى منتهى بالاستقامة و يكون الأخرى بالاستدارة و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط و أحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبيض و إن اختلفا في المبدإ و المنتهى طريقهما واحدة و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيمة و المستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أن الحركات المتفقه في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة و الحركات المتفقه في النوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۵

لا تتضاد و أما السرعة و البطء فلا يختلف بهما الحركة في النوع إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة و أما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف و التي في الكم.

شك و إزالة:

قول من قال إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شيء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أن العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي و إن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها و قد مر أن لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعدم منها أشياء و يكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها و سد الخلل بما يقوم مقامها و كذلك صورة كل شخص من الحيوان و النبات.

أقول حال الحركة و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل- بخلاف ما ذكره من البيت و الشخص المغتذي.

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي و ليس يعجبني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۶

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق و لا تبطل و تكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البدل و البيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها و لا يصح عليها الانتقال و كذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت و ما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها و أما بقاء وحدة الموضوع في النمو و الذبول فقد مر بيانه و الحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض و مستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدا و هي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله و هي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة و اللاحقة و أما هذه التي بمعنى القطع- فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض و وحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية و هذه اتصالية منقسمة بالقوة و العلم عند الله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۷

فصل (٥) في حقيقة السرعة و البطء و أنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى و لو بالقوة- فاستحال كون السرعة و البطء بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية و اللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم و بيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة و المسافة اتصالها باتصال الجسم و هو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة و أما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة و الأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا و الرحى متفككا و ذلك لأن نسبة زمان السريع- من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر و كان المقطوع

من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى و اتفقا في الأخذ و الترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس و حركة الفرس الشديد العدو و لغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

فصل (٦) في أحوال متعلقة بالسرعة و البطء

منها أن كلا منهما مشترك معنوي

بين ما يوجد منه في المستقيمة و المستديرة- و الكمية و الكيفية لاتحادها في الحد المشترك و هو القطع للمسافة في زمان أقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٩٨

و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق

و في القسرية ممانعة الطبيعة و في الإرادية هما جميعا.

و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضايف

لأن المضافين متلازمان في الوجودين و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميا أولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٩٩

و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوة المزاولة للتحريك لا بد و أن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها و أما الغاية في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية و غير ذلك.

و منها أن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة و البطء وجب أن يكون للسرعة و البطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية و السرعة و البطء غير متحصلي الماهية إلا بالزمان فإذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان و لا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان و من حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى و من حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۰

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعين و هي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا علة و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شيء واحد

فصل (۷) في تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة و النمو- و النقلة في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبيض فهما متضادتان و كذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۱

النمو و الذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بد و أن يكون متعلقا بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا و الماء في حركته إليه قسرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا و الحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد و الحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- و كذا تضادها لتضاد الفاعل و بالجملة فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد و البياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركة و ليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف و يكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية- داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضيهما- و هما التسخين و التبريد و التضاد بينهما بالحقيقة و على هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ و منتهى- فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقة و قصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ و المنتهى فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٢

الحركة فهي متقابلة و مع تقابلها مقومة للحركة و إن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين

فصل (٨) في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة و لا المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامة و الاستدارة ليس اختلافا في أمرين- يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة و الاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة و المستديرة و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة و لو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين أمكن أن يكون لمستديرات و قسي لا نهاية لها بالقوة و تر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٣

و هو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى و في معان أخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما و النقض و الإفراط متضادان تضادا ذاتيا و تضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هي الرذيلة فيهما و الفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما و ضدها و هي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر و ذانك الطرفان طرفان باعتبار و هما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة- و إن اختلفت بالشرقية و الغربية لعدم اختلافها في النهايات و كل حركتين متضادتين- فلا بد أن يختلفا في النهايات و هاهنا ليست كذلك و فيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات و عرفت أن الصاعدة و الهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان و لهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة و هو كون أحد الطرفين علوا و الآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل و ضدها هي التي يبتدئ من منتهاها ذاهبة إلى مبدإها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي و لا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس و مع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- و المطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٤

فصل (٩) في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا في آنين

و بين الآنين زمان لاستحالة التتالي و ذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.

و ثانيا بالحل لأن المباينة حركة و كل حركة لا توجد إلا في زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان و هو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط و لا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة و هو المماسة.

الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال

فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

و أجيب بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۵

واحدا سيما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.

الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته

فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.

و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما و بطلان الحد المشترك بين الصاعد و الهابط و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

الرابعة و هي أيضا قريبة المأخذ مما سبق

أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض- فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلك محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض و لا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض و لو بعيدا و لو سلمنا أنه حالكونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۶

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة

و الحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول- و لا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين و للمفارقة عنه و الميل حدوثه في

الآن و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة و الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٧

و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه و الرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله و لا بعده في تلك الدورة.

ثم أجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية و إن تساويتا كان الحجر ساكنا.

فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب أن لا ينعدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٨

ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز و هذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة و لم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانيهما أن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع و هي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة و إما عند تكافؤهما فأي حاجة إلى القوة المسكنة فوجب أن يبقى ذلك

التساوي و لا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي و العجب أن الشيخ ذكر في باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك و هاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز و الجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر و علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۹

ضعفه وجود الطبيعة مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء و سبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون و هذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني أن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

و أما الذي أفاده الإمام في الجواب و هو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعي علة و على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة كيف و لا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا و إما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة و لا يكفي فيه عدم علة الحركة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۰

الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة.

الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض و معلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر- و لعله الماهية عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلولة بالعرض و على أي تقدير- لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية.

و من الإشكالات أن السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافة و اللطافة- و الثقل و الخفة و غير ذلك فهي يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.

و مما تمسك به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة.

و أجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

قال الإمام الرازي هذا و إن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول و أي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة و حركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون و لا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۱

فصل (۱۰) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها أما الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية و إرادية و قسرية و أما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة و التي بالعرض و إن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية و الذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية و إلا فطبيعية و قد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات- أنها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية و على التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية و لكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون.

و قال بعض العلماء أما حركة النفس فإرادية باعتبار و طبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه و تأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها و هذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۲

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية و لا يتذكر بشعور و أما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإرادة و لا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية و ميل الجمهور إلى أنها مكانية و قيل بل وضعية و قيل بل كمية.

فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية و أما في غيرها كالطبيعة النباتية و الحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفة و طبيعة القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط و هي الانبساط- و أخرى من المحيط إلى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۳

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف و لا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه و الاحتياج إلى هذين

مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

أقول الأولى تخميس الأقسام في الحركة فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية و هي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد و لأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة و من هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين.

أحدهما أن حركات الأفلاك و إن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعة.

و ثانيهما أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل و ذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس و لا إرادة و لا أمر حصل من خارج و لا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة و لا أيضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۴

سميت هذا طبيعة كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة و على هذا قال بطلميوس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم يكن بينه و بين الطبيعي فرق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية و لها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري و ليست طبائعها مباينة لنفوسها و عقولها و موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل (۱۱) في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة و في وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها- و كذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في الحركة الأينية إشكال و هو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز و كذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز و كذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك- و المطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرا ممتنعا و لأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا و كذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء و لا يجوز أيضا أن يكون مطلوب كل منهما المكان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۵

مطلقا و هو ظاهر و لا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة و لا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من

الكلية و إلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن يلتصق بشفيره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال أن مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبة البرودة و الاقتصاد في القوام للأرض و مناسبة الرطوبة و الميعان للهواء و هكذا قياس أحياز البواقي و لو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية و الهرب عن مقابلاتها و الدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا و الترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب- فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۶

فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي.

قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما و لا يجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حينئذ و ذلك باطل قطعا

فصل (۱۲) في أن مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ المستديرة الوضعية و الكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية و الكمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و سائر الاستحالات كالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه و إلا لزم التعطيل في الطبيعة و هو محال و أما الأجسام الكائنة سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة و مبدأ حركة مستديرة في جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و في طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب و منصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع و هو محال- اللهم إلا أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا و لا يمكن أيضا إسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعة و لأنه قد ثبت أن التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتي له.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۷

لا يقال أ ليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه و المستدير إذا كان فيه.

لأنا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد و هو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة و بالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه و لا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة

فصل (۱۳) في تحقيق مبدإ الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما

الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية أما التي حصلت من القاسر فغير باقية و أما التي تحصل شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة و هذا كالمرض و الحرارة الغريبة- التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة- فيفيد ما كان ملائما لها و كالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمي إلا بعد مصاكة سطح الفلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۸

أقول و في كلامه إشكال و هو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيرا و توهن الميل القسري و يمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل و الازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية و يحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية و هو أن الصورة المقسوره تتحول في جوهرها و ذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها و الحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة و اجتمعت مع حجريتها- و أنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة و بذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر و قد كانت جوهرا و المذاهب الممكنة في علة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۹

أم في الخارج عنه و على الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى و إن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك و أما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة و الأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمي جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه و المذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما و الكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة و أما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العلة عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضية أشبه و أما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم

مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدحرجة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٢٠

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل و أما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا و في النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية و أما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال و الملكة كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية و قد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة و النبات من البذر و أما القسرية فكإحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا و القلع فضة و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدإ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة أن الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة و اللازم ضروري البطلان و هو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٢١

و قد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر.

فنزيدك إيضاحا فنقول إن كل قوة جسمانية فإنها تتصف بالزيادة و النقصان- و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تناهيها بحسب العدة و المدة و الشدة بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهيا و كذا زمانها في جانبي الازدياد و الانتقاص و ذلك لأن زمان الحركة مقدار- و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي و اللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما في جانب الازدياد و هو الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشدة و توضيحه أن الشيء الذي تعلق به شيء- ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد- ففرض النهاية و اللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته و بهذه الاعتبارات يصير

القوى أصنافا ثلاثة.

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة

كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة و لا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۲

زمانها أكثر و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان.

و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة

كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء و لا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه.

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة و الثاني بالمدة و الثالث بالعدة و لما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة و هو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسري- يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته و هي في الجسم الكبير أقوى و في الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان و مسافة و مرتبة من السرعة و البطء و كل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركة القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل و إلا لكانت الحركة مر العائق كهي لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۳

القوة و له ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل و زمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك و إزاحات: قد أوردت في هذا المقام شبه-

منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى

ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري

و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوة بحيث لا يتعداها إلى ما دونها.

و منها أن نسبة الزمانين مقدارية و نسبة المعاوقتين عددية

فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.

و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة و الضعف في القوى و الكيفيات كمراتب الزيادة و النقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۴

لها التجاوز بحسب الذات و كما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة و لا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسمية- فكذلك الميول و الاعتمادات في تنقصها و ازديادها فالميل و إن بلغ غاية الضعف- فلوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة و إن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة و المفاوتة و العادية و المعدودية و التشارك و الصمم و غير ذلك- و الفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات و لما يتعلق به بالعرض.

و أقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير و لا يلزم منه بطلان الاستدلال- و ذلك لأن حاصل البرهان أن وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق و حركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال و من هذا يلزم أن حركة عديم المعاوق مطلقا محال و هو المطلوب.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۵

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق و ذي المعاوق و أنه محال فلم يكن في زمان و هو أيضا محال- فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلك الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات و تبعه الإمام الرازي بوجه آخر و هو أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا و بسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و كثرتها و يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات

المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زمانا إن عنى به أنها لا مع حد من السرعة و البطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما و ما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشيء و إن لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء و إن عنى به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطء تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۶

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها و اعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس إن تحدد حالها من السرعة و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركة السريعة و البطيئة و أما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملائمة و غيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت و الميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعة و البطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و الماء بالرقة و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئا و يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذي يعاوق القسرية و هو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي و الداخلي ارتفاع السرعة و البطء و يلزم منه انتفاء الحركة و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تارة على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۷

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان- و بسبب السرعة و البطء شيئا آخر لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا.

و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية و أكثر مقدماته في محل المنع و ادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهي أن قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة و بطءا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب

المعترض فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان و حدا من السرعة و البطء و هو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعا و إبطاء فذلك ظاهر البطلان و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۸

أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات إن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و البطء- و هو كيفية قابلة للشدة و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعة التي هي مبدة الحركة شيئا لا يقبل الشدة و الضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف إليها واحدة و كان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر و الصغر أو الكيف أعني التكاثف و التخلخل و الوضع أعني اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل و هذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه في الحركة قوة المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئا و تقتضي عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة و النفس فأحدهما يقتضي الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي أعني الخلاء لأن المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفا و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية- على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاوق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۹

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاوق لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانية هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه فكان

منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفلة عن سوق كلامه فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة و البطء لا بد و أن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبيعة ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعة إليها بالآخره كما يطول شرحه و لنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۰

له و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض و أما إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل و انضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء و أما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بأنا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة و أما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية و الذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئا و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالي بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية و قد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۱

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية.

تتمة

و اعلم أنك قد سمعت منا مرارا أن المباشر القريب لكل حركة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۲

سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض.

و أيضا إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته و مكمل مادته و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادو هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات و الميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر و قوة باعتبار و كمالا باعتبار

فصل (١٥) في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التي هي فيها أو عليها

أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار و العدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله و أما الثاني فهو أن المقوي عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية و قد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة و العدة و المدة و عرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول أما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۳

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا في زمان و الأول محال و إلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة و الثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة و أما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة و المدة فلأنها أما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۴

كانت طبيعية وجب أن يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل و لا بأمر طبيعي- لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف و لا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة- بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة و زيادة مقدرة

و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير

لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير- فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدإ مفروض حركتين بغير نهاية- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل و هو ممتنع و إن حرك الأصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية و هو المطلوب و هكذا الكلام في تحريك القوة القسرية

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحدة و الوجود و النقطة و الإضافات.

أقول أما الوحدة و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد و هما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات و هما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۵

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة و مثل ذلك في الإضافة و لو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا و المحاذاة و نحوهما.

الثاني أن كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من أثر الكل

منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير و إن فرض أن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة و لا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة و القوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية و لا المادة القابلة على صفتها و مع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۶

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل و النقل لذلك الثقيل كما وقع أولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر و غلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها و لا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان و هي غير موجودة- و سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.

أقول في الجواب إن المقوي عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجودة بالقوة و على الإجمال فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلي- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۷

و آكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر و كل القوة كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا و نحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق و المقوي عليه بل حال حصول القوة و استحقاقها و حكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل و من هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة.

الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة في حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه أن يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه و فعله و حاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا و الذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس مما لا ينقسم بالزمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۸

و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمي لكن حصول الأرض في حيزه- من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة بدورات الأفلاك

فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان و هي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين و إن لم يلزم من ذلك

تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالماهية و النوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإنا بينا أن جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار و أما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزأ من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكمية و هذا كما أن الخط المستقيم و الدائرة لا نسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۹

مقدارية و عددية بينهما و قد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان- فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزأ لغيره.

السادس المعارضة بالنفوس الفلكية

فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات و التحريكات و قول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر أن الفاعل القريب للحركة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۰

لا بد له من تغير حال و سنوح أمر و المفارق لا يكون كذلك.

و أيضا الأجسام متشاركة في الجسمية و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق و لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات- لا على الواسطة.

أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية- و كونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۱

أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية قال الإمام الرازي قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر أن القوة الجسمانية

يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك و إن عنيتم به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق و بين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة و تجويزه أخرى.

أقول قد أجاد و أصاب في هذا البحث و لا مدفع له إلا بالرجوع إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۲

إلى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها و دثورها و من جهة كونها عاقلة و معقولة- حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجددة الوجود و الهوية و لها أيضا حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية و توجها غريزيا إليه لأنه الوجهة الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجددة حادثة دائرة- و ما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكني التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنة البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتنعة البقاء أبدا و متى كانت باقية كانت مؤثرة- فإذن القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود.

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود و البقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية و هذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها و تضمنها لشوائب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۳

العدم و الدثور و أما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فإن القوة و إن كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية و مصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشيء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۴

المرحلة التاسعة في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

فصل (۱) في بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۵

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان و أما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانيين و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل و لا يتقرر- إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لذلك قال المعلم الأول للمشائيين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلية و البعدية- إنما يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين- بالقياس إلى ما سيأتي منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدوث و التجدد عين ذات الزمان و الحركة و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة و معنى القدم الزماني- هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده و الزمان بهذا المعنى ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۶

بقديم لأن الزمان ليس له زمان آخر و كذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتي و القدم الذاتي- فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره- سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحركة و هذا هو الحدوث الذاتي

فصل (۲) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۷

و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو موجود و لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود و

الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكورة أن الممكن يستحق من ذاته لااستحقاقية الوجود و العدم و هذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۸

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أي مغايرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفرادها هو لا كونها- و هذا معنى استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معا و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد- ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى و اعلم أنك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۹

وجودها و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها- ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه و هو أن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها و عن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي- و الانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حيث إن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود.

و أما الوجه الثاني

فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايرة لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذن لا بد و أن يكون وجوده مستفادا من غيره و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات و كل ما كان كذلك كان محدثا بالذات و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له

و شكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى و قد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۰

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتي أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله و بعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- و الماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل و ليست هي أيضا بما هي هي موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنى و لا قدم و لا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب و لا بأس- بأن يصطلح في القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم

فصل (۳) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و إلا لكان كل موجود حادثا و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم و هي كيفية زائدة على وجوده و عدمه.

ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أ هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائدة- على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۱

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها.

و أيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة و لا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة و لا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۲

هوياتها الشخصية حادثة و ليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له و الذاتي ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق و

الوجود المطلق- مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت في بحث الوجود

فصل (٤) في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة و العلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات

أما أنه ليس الحدوث إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك- لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لإمكانها و لا ضرورة طرفيها- يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم و هي صفة لاحقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه و تأثير العلة فيه متأخر- عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطا أو جزأ للعلة و إلا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلك ممتنع.

أقول و في قولهم إن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث و قد مر أيضا أن كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما و هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٥٣

الشيء لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث- و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقي الآخر و هو كون الإمكان محوجا لا غير- أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا و لا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه و قولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا و الوجود أيضا كما مر عين التشخص و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء و هي الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه و الذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أي اتصافها بالوجود لأن هذا الاتصاف أيضا في الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود و هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا و القريب استعداد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٥٤

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرا أو عرضا و لا يجوز أن يكون جوهرا يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شيء و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضا في موضوع و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده لكن لا يجوز أن يكون

ما يقوم به إمكان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانا لغيره فحامل قوة الحادث و إمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمرا وجوديا لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لا بد و أن لا يجامع وجوده و فعليته و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتية بل علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۵

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود- الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

فصل (٥) في ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبة و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العلية و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

أما الذي بالمرتبة

فكلما كان أقرب من المبدإ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفة و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذي يوجد في الأحياز و الأمكنة فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثاني كتقدم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلك إن جعلت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۶

الإنسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى و إذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك و على هذه السلاسل- يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها.

و أما الذي بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه.

و أما الذي بالعلية

و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذي بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمدا ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

و أما الذي بالزمان

فهو معروف و لا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۷

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية و كذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

التقدم بالحقيقة

كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العلية أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة.

فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما- موجودا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية- كما إن له شئونا ذاتية أيضا لا ينثلم بها أحديته الخاصة و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۸

بالعلية

و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و

أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي- و إذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التي بإزائهما بحسب المفهوم

فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام

قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر- و لا شيء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان- الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۹

من الزمان ليس بموجود للمتقدم و لا كان موجودا له كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الإطلاق و لا يوجد شيء للمتأخر إلا و قد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم- كالإمكان و الجوهرية و غيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم و هو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان و غيره.

و قال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر و هذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني أما بالنسبة إلى زمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۰

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية و لا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقية بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني- متقدم من جميع الوجوه و الثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما و أما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك و مع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۱

هو المتقدم و المتأخر في المكان و الزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدإ محدود و قد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع و قد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة و إما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخر- فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضا و لو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة و من شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا و ليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراق في المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقي فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازي و أما الرتبي الوضعي و إن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۲

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدإ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور و يرجع حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع في الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۳

غيره باشتراك الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق و إذا تبين لك ما ذكرناه

تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار

الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح

لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۴

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش في أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق.

الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها لا بسبب أمر عارض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۵

له و غيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهية به موجودة و لهذا نظائر و أمثله كثيرة كالمقدارية في المقدار و الكثرة في العدد و الأبيضية في البياض.

الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع و في الذي بالعلية واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم و التأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لا يمكن وجوده إلا و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل لست أقول من حيث وصف الجزئية و الكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة و لذلك قال الشيخ و قد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود و أما في التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول و في الأول التفاوت- كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي و هو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده و من زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول و ما تجوهرت هذه إلا و تلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۶

التفاوت في الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه و الحاصل أن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبية الانتزاعية و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح

لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيلة و الخير و الشر و نظائرها- مما يقبل الزيادة و النقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا في كونه أبيض- و الأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة و ملاك هذا التقدم و التأخر- شيء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم و التأخر في غاية الاستحسان

فصل (۷) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت

و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا أمر ضروري معلوم و أما أن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبة و لهذا لم يتعرضوا له و ليس أيضا من المهمات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۷

كثيرا و الذي ذكروا هو أن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان.

و قال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع و العلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم و الفرض كما عرفته و أما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى و ليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد في الخارج ليس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمية و ما لا ينقسم لا يكون لأجزائه تقدم و تأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى أنه ليس بموجود في الخارج لا أنه ليس قسما آخر من التقدم و هكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق إلا في الوهم و الحق أن التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنى أن ما في الخارج- بحيث للعقل أن يحكم بالتقدم و التأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن- بحسب الخارج كزوجية الأربعة و فوقية السماء و هذا لا ينافي أيضا كون الأجزاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۸

متشابهة الحقيقة لأن ما به التشابه و التماثل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما في أصل الوجود.

و بهذا يندفع ما قيل إن التقدم و التأخر متضايفان و المتضايفان يجب أن يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان.

و ذلك لأنا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه و المتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

فصل (۸) في أقسام المعية

و اعلم أن أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنية إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا في زمان و لا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۹

و تأخر بالطبع لا بد و أن يكونا معا في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معية أيضا بينها بحسب الزمان و كذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زماني و تأخر و لا أيضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما في الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم و التأخر الزمانيين و لا أيضا بالمعية الزمانية و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد و أن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايفان من حيث تضايفهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن علة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا في الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر في طباعهما و قد يكونان معا في الرتبة أيضا إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۰

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه و لا يمكن أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين و اليسار و لا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان و ربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان و ليست هذه المعية بضارة للتقدم و التأخر بين ذاتيهما و ليسا إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمة للعلة و المعلول من حيث هما علة و معلول و يتقدم العلة بهذا التقدم.

و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا و يوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد أن يكون

وجوداهما معا و ذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجودا و إن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان و القوة و ما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك- و ليسا معا في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۱

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول و يجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العلة و إثباتها و المعلول وجوده مع العلة و بالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول

فصل (۹) في تحقيق الحدوث الذاتي

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته و لا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معا في الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعاني و الماهيات معراة عن الوجود و لا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي و ليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۲

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود و أنه الحقيقة و المجعول و الكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء و عن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور و لها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الأيس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق

عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها- و سيأتي بيان أن هذه السابقية و المسبوقية ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم بالطبع.

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة و هو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم و إلا لم يكن متأخرا عنها و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۳

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة و هي جهة فعليته و تحصله و مبدإ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و القصور و الإمكان لا يتحقق في العلة و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبي إذ علم أن جهة الوجود و الفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة و جهة العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهة مسلوبة عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطة و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية و المعلولية فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۴

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و كما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة و إيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطة و يكذب الإيجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين و ارتفاعهما- و أما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لا محالة و هكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي

في كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة و الماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكنا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۵

كما أن كونها هي هي لا غير و كونها ليست بموجودة و لا معدومة ضرب من التقرر- و السبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شيء و ما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى و ماهية فللعقل أن ينظر إليها- و يعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها و كل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة و على الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود و إن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد- فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقة كما مر.

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة- إلا إمكان الوجود و العدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما و الإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها و هذا لا محالة يستدعي ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم في مقام و عدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة و لوجودها عدم فيها كيف و الماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت.

عقدة و حل-

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية و ما بالطبع و لا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۶

العلة البسيطة و هو خلاف مذهبهم قالوا و يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.

أقول هذا الجواب ركيك جدا فإن أجزاء الماهية كالجنس و الفصل بل كالمادة و الصورة و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و تخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية و صرحوا أيضا بأن الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب- فالحق الحري بالتحقيق هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۷

شيء و صيرورة الماهية موجودة شيء و قد مر أن الأصل في الموجودية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية- و لا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله- من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان و أما جعل الماهية موجودة- فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لأن الوجود المجعول إليه حال للماهية- و لا محالة حال الشيء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوة قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل و ماهية المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة و صارت معها شيئا واحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۸

المرحلة العاشرة في العقل و المعقول

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا- متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود و الكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة

الطرف الأول في ماهية العلم و عوارضه الذاتية و فيه فصول

فصل (۱) في تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم- لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفا و وضوحا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء و أما ما استدل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۹

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان و نظر و العلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف و الصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء- لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبة كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۰

فصل (۳) في أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا

قد مر في مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و الجبل من الذهب و البحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين و صدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين.

و أما الشبهة بأن الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون- لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة و هي عين ماهياتها أيضا ممتنعة لاستحالة حصولها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۱

بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها.

فمندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية و بالجملة كل من الوجود الذهني و الخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر و ذلك لا يقتضي أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي و يقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي و الظهور الكشفي إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك و العموم و النوعية و الجنسية و ما يجري مجراها و ليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى- و نحو آخر من

الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية أن المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۲

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة و إلا لأحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس و كذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و إلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية و إلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية و كذا البرودة الذهنية و اللون الذهني و الحروف و الأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۳

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام و لواحقها و أما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر و الماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد و التفاسد و التزاحم و غير ذلك.

و أما ما تفصى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة و متى حلت النفس المجردة عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شيء من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۴

هذه الآثار و تكون الماهية في الحالين واحدة.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب

المصير إلى ما مهدناه في مباحث الوجود الذهني

فصل (۳) في حال التفاسير المذكورة في باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل و المعقول غاية الاضطراب

فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- و ذلك عند ما بين أن كون الباري عاقلا و معقولا لا يقتضي كثرة في ذاته و لا في صفاته لأن معنى عاقليته و معقوليته تجرده عن المادة و هو أمر عدمي و تارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و ذلك عند ما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته و أيضا نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۵

و تارة يجعله مجرد إضافي و ذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدإ الخلاق للصور المفصلة و كذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدإ الخلاق لعلومنا النفسانية و تارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي و ذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية- داخل في مقولة الكيف بالذات و في مقولة المضاف بالعرض و أيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة.

و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق-

فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه و قد يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۶

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثاني فهو إما أن يكون مظلما في نفسه أو لا و على الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له و على التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه و علم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين و هذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإنا إذا رجعنا إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۷

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شيء لا أنه زال عنا شيء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل و الجهل قد يكون بسيطا و قد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا و إن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشيء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه و لو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.

أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو و لو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.

و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع و الإشارة علما بكون ذلك الشيء علما بشيء و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۸

ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بشيء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما في زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة و الغضب و غير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشيء ليس مجرد العدم.

و أما المذهب الثاني و هو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثة.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا و كلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا و كذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلك و أما الثاني فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصورة لا بد و أن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالا و

الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۹

الآخر بالمحلية و أما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا و عرضا لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا و أما ثالثا فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية و احتمال الاشتراك بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هوية شخصية غير قابلة للاشتراك و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد و الأين و الكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا و إلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها و نحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلك و لو قالوا إن الإدراك حصول صورة- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيرا للشيء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية و التجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء و ثبوته أو حالة أخرى و لكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلك الحالة هي الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۰

و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه و بالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة

و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافة ما بين العالم و المعلوم

من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها.

فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها في الوجود- و لا يتحصل إلا عند وجود المتضايفين و نحن كثيرا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان و ندرك ذواتنا و لا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار و المقايسة و ليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة و غفل عن

استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين فلزمه أن ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل أن يكون معلوما و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.

و أما المذهب الرابع و هو الذي اختاره صاحب الملخص

و هو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۱

فهو أيضا في سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته- و بغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطي لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة و صحاري واسعة و سماء و أرضا و هي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها و إن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلي و الجزئي و الإضافة ليست كذلك و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية و مذهبه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۲

أن كل مدرك لشيء لا بد و أن يكون نورا لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل- فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضا من مذهبه أن الأجسام و المقادير- مدركة بالعلم الإشراقي الحضوري و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي و عندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك و لا شعور لا التعقل و لا غيره

و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة

في ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعة عند إمعان النظر.

منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا

و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج و هي العلم- و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل و أما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما و لا جهلا.

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٩٣

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم و الجهل بين المعنيين و إلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير الإضافة.

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج

و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها.

و الجواب أن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعا أنه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٩٤

و منها أن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا

. و الجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية.

و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة

لكنا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف و لكنا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به و ما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم و لا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا يحتاج حينئذ إلى برهان.

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا

إن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۵

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه و هلم جرا في التركيبات الغير المتناهية و أما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و هذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات و ذكر أنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالأولى أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية و لها هوية ذهنية أخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۶

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور و لا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له و لا صورة علمية يطابقه بعينه و بهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا و كذلك الحال في العلم بكل علم لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى- فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج و القول بأنه مثاله و شبحه يقتضي الشك في الأوليات.

و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك و لا نزاع فيه و أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و عدم التميز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا إن ما به الإبصار و المبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم و ما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه و نشيد قاعدته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۷

فصل (٤) في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما و بيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته و هي غير موجودة بالفعل و إنما يتحصل و يتقوم ذاتا- متحققة بالجسم و لواحقه كالحركة و ما ينشأ منها و الجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له و كذا الحمل و الهوهوية من لوازم الوحدة فما لا

هوهوية له فلا وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۸

له لشيء و شيء من أجزاء الجسم المتصل و لو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- و لا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه و ما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا و بالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها و في عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثرة في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء و الفرق بين الهيولى الأولي و بين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة و أما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر و النيل و الدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها و حكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهاية الشيء خارجة عن ذاته و الإدراك يتعلق بذوات الأشياء و أجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا و منالا لشيء يدركه و يناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۹

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء و حالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود و تأكده في الجملة بأن يكون منقسما و لا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي و هذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة و لا التي تسمى بأوائل الملموسات و هي الحرارة الخارجية و البرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- و هذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها و إن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك و الشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة- و هذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه و ذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية و ليس أيضا حصول الصورة الإدراكية للمشاعر و المشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۰

فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها في المادة و ذلك من ثمانية أوجه-

أولها أن الصورة المادية متزاحمة متمانعة

فإن المشكل بشكل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول- و لا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول و كذا الحال في الطعوم- و الروائح و الأصوات المتخالفة المتضادة و أما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع و يحضرها عنده و كل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضادة و الذوق للطعوم المتضادة و كذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة

فلا يحصل الجبل في خردلة و لا يسع البحر في حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۱

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش و ما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به و السبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها و إلا لكانت محدودة بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما و غير معلوم أو عالما و غير عالم في آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإنا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

و ثالثها أن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة

بخلاف الصور النفسانية فإن القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل و التعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوي و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

و رابعها أن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس و هي واقعة في جهة من جهات هذا العالم

و ليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها و لا وضع لها- بمعنى المقولة و لا جزء منها.

و خامسها أن صورة واحدة مادية

يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة- لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة و ليس كذلك وجود الصورة الإدراكية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۲

فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري و ما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري و لذلك قيل النار النفسانية لا تحرق و حرقة قلب العاشق لا تسخن- و ثلجة صدره لا تبرد و العقل إذا حكم بأن النار محرقة و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره و لا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد و تأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولا بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنمية و الحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله- و كذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية التي تكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۳

في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.

و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها

فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار و السواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي و الجسم الموجود في النفس ليس بجسم و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان و السر في ذلك أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۴

وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدإها و أصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة و أما سلب هذه عنها فلأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد و الصور الدائرة المستحيلة مثال و ظل لذلك الحيوان النفساني البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه و هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص- و الأصناف المادية و النفسانية التي تحته من نوعه و هو مثالها الكلي النوعي و هو الفرس العقلي و هكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر في مباحث الماهية و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسألة الأشد و الأضعف و أن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي

كان فيه- و في المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده و من هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۵

فصل (٦) في قولهم أن العلم عرض

أما العلوم الخيالية و الحسية

فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل و آلة الحس- بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره.

و أما العلوم العقلية

فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هي صور جواهر و صور أعراض.

و يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له و داخلا في نوعه و الداخل في نوع الشيء لا بد و إن يكون مندرجا معه- تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرا أيضا مع أن العلم به- من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا و عرضا و لا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقا و لاحقا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع و هذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية- شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي هي معقولة عن أمر وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۶

في الأعيان أن لا يكون في موضوع و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر و الحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة و ليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أي معنى لها- بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه و لو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن- إذا لم يكن جوهرا و لا جسما و لا ناميا و لا حساسا و لا متحركا و لا متحيزا و لا شيئا من مقومات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبة و لم يثبت

فيه شيء من الحيوانية- فبما ذا يكون حيوانا أ حيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيوانا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية و الاشتراك لا يمكن خروجه من العقل و صيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع و إشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- و تضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم و الاشتراك بين كثيرين و الشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك و إن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك- فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضا كيفية نفسانية لا جوهرا و لا كما و لا كيفا آخر و لو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۷

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانا و فرسا و فيلا و أشجارا و أنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور و لكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق و ذواتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۸

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صورة محسوسة و صورته المحسوسة هي الجوهر الحسي و صورته المعقولة هي معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامي المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات و لا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهوهو و ذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة و ليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية- على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به في الوجود العقلي- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به في الوجود الحسي و العجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۹

أن للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها و الناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها و أنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته و لا منافاة بين الجوهر و العرض في الوجود الذهني إنما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي- و ماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر- كما عرض لسائر المقولات و أفرادها في الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه أولا أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۰

معناها كون الشيء في موضوع و الكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد و الحرارة و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- و بالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ- في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۱

مع أن العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرا و عرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا و كيفا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتي ذاتيا و لم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا و عرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا و كيفا فإن منشأ المنافاة بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما و اللاعروض في الآخر و أما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشترك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفا.

ثم لو أجيب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضا غير قابل للقسمة و النسبة- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣١٢

و مفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين.

و يرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية و الموجود في نفس جزئية- لا يكون إلا موجودا جزئيا واقعا في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا و كيفا و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث إنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية- و لكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر و الحرارة العينية من شأنها التسخين و لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا و الثاني وجودا ذهنيا و الإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه و لنأخذ في تشييده

فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرا و عرضا و لم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء و النجاة و الإشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل بل وجدناه و كل من في طبقته و أشباحه- و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ أتباع الرواقيين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه و إذا كان هذا حال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣١٣

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى وساوس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب- و تضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية- لمستحقيه و محتاجيه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجيته الكرم و الإعلام و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا- و ذلك فضل الله

يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى **وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ** إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل و لا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض- و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريدا أما تاما فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۴

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية و المحلية كالسواد و الجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين- أن يكون لكل منهما وجود في نفسه و إن قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر و كون الشيء معقولا لا يتصور إلا بكون شيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۵

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي و هو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة و لا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۶

و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة و إن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا و هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة و إلى ما هو محسوس بالفعل- و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس

بالفعل و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.

و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلى تلك الصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۷

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام- ليست إدراكا لها و الإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوة و أما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة و الحاسة بالفعل و الكلام في كون هذه الصورة- حسا و حاسا و محسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه و لا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو و هي شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحد الحس بالمحسوسات و البصر كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة و مفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل- و كذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل- يلزم في علم النفس بالجوهر و بالكم و غيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و في علم الباري كونه محلا للممكنات و يلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلا و معقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية و يدركها إدراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أ تدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۸

نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية و العين العمياء كيف تبصر و ترى- ف**مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** و إن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى و إلا لكان الكلام عائدا و يلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول و العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.

و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها- و هي معقولة للنفس بذاتها بمعنى أن ما

وراءها مما هي مطابقة إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.

لأنا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها و ليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره.

على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها و كذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۹

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و ليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۰

نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حاك النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۱

لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشي القوم- كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك و اضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل (۸) في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

[أدلة المانعين لذلك]

اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار و استبعد ذلك غاية الاستبعاد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۲

و نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته و احتجاجاته على ذلك و تشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

و قال أيضا زيادة تنبيه و أيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

و قال فيه أيضا و كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثني عليه المشاءون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه- و لا فرفوريوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۳

من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا.

و قال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم إن يصير شيء شيئا آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى و يكون هو مع الصورة الأولى شيئا- و مع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل و إنما بقي موضوعه أو جزء منه و إن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء- موجودا أو معدوما فإن كان موجودا و الثاني الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء و أكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل و المعقولات و كتبه في النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس- و يحليه و يزينه و يكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني و لو كانت النفس- صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل و الصورة هي الفعل و هي بذاتها فعل و ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء إنما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۴

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى و أمر آخر و قد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب- فيكون القبول و اللاقبول واحدا و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها و ليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة و العقل إنما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صورة هذه المعقولات في نفسها و لأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا في أنفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه و كذلك العقل الهيولاني- إن عني به مطلق الاستعداد للنفس و هي باقية فينا أبدا ما دمنا في البدن و إن عني بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه

[مقدمة الجواب]

أقول و الذي يجب أن يعلم أولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو- أ لا ترى أن الإنسان من مبدإ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته.

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۵

و هذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

و الثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر- مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا و هذا أيضا لا شك في استحالته فإن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهوما واحدا- أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة أن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل و يصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- و المعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية.

و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد و النبات و الحيوان- يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد.

لا يقال هذه المعاني الحيوانية و النباتية و الجمادية إنما وجدت في الإنسان- بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة و المحركة يفيض على مادة البدن و مواضع الأعضاء عن مبدإ واحد بسيط هو نفسه و ذاته الحقيقية و تلك القوى كلها فروع ذلك الأصل و هو حس الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۶

و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة- و سينكشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم و بالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد.

[الجواب عن الأدلة]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى- موجودة بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان و كذا دليله العام المذكور في الشفاء فإن قوله إذا صار الشيء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثاني الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرا موجودا- عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية و الصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۷

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شيء إلا ما هو أمر عدمي- كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشيء من شيء- حيث قال هناك إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهري و لا أيضا أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته و إذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة

المائية و يحصل لها صورة الهوائية و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني و القسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني و هو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدإ كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس و التخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۸

الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية و ماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست إلا بحسب التصور و المفهوم لا بحسب الحقيقة و الكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق و الماهية تابعة له و قوله و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته و لا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص و العدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

قلنا قد مر أن الذي قد بطل كان أمرا عدميا من قبيل القوة و الاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة و أن أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف و الكم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۹

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات و تركب المسافة و الحركة من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر و له في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل و كذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص

بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه و كذا كل ماهية لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف و كل ماهية من حيث هي ليست إلا هي- و أما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى و المفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب و الممكن و القوة و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضي هيولى مشتركة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۰

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة و الزمان و أما قوله و تجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجي المركب منه و من المادة البدنية فهو مسلم و لا انتقاض في ذلك و أما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس- صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله و قد نراها تقبل صورة أخرى.

قلنا في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء كيف و من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة إذ ذاك عندي من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل- للجنس القريب إليه فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أولا صورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۱

شيء من الموجودات الجسمانية و في قوتها قبول الصور العقلية و لا منافاة بين تلك الفعلية- و هذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسلة الطولية و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية و هي كمادة للصور العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحا أيضا.

فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء.

قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط.

قوله إنما القبول في القابل للشيء.

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار

منفصلا و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية و بالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهني له و الأول شأن المادة القابلة و الثاني شأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۲

الصورة المتعلقة بها و أما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لأن المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية و قد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۳

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي و إذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام و ما فيها.

و قوله و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة- قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذي كان و قد صار أفضل و أشرف.

و قوله بل النفس هي العاقلة و العقل إنما يعني به قوتها التي بها يعقل أو يعني به صور هذه المعقولات و لأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا.

قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۴

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شيء واحد بعينه قوة و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها و هو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين- أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشيء

للشيء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإن الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا و له في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة و هو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأجسام و المقادير التي هي ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات- اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية و الوهمية قبل أن أشرقت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها و هذا هو مطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين في إنكار القول باتحاد العاقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٣٥

و المعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت و الذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك و قد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل- لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين و شرح صدره بقوة العزيز الحكيم

فصل (٩) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

[أدلة المانعين عن ذلك]

إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أن هذا المذهب أيضا كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه أن العقل الفعال إما أن يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر أو يكون ذا أجزاء و أبعاض- و الأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لأن المتحد بالعاقل و لجميع المعقولات لا بد و أن يعقل كل ما يعقله و إن كان يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٣٦

ببعضه لا بكله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة

الحقائق غير متناهية- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية- متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع- و هذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى و هو أن تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية و لوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق و ذلك لا يجوز إلا بسبب المادة و العقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط و قد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب و إليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة و التعليم لا بد و أن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفية للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه و قد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنة- لا أيدينا الداثرة فقط و بسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسألة و أمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم و منه بدؤها و إليه معادها و هو أصل المعقولات و كل الماهيات- من غير أن يتكثر و يتجزى و لا أن ينقص بفيضان شيء منه و لا أن يزداد باتصال شيء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۷

قبل أن شاء الله تعالى و الذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين- لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول و يضعف به شدة استبعادهم إياه- عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التي فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار و وضع و لون و مادة و لها أيضا وجود عقلي خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به أشخاصها و يتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص- يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعلا و وجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية و في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۸

مثلا و وحدة السواد و اللون أو الحركة بل وحدة أخرى و الفرق بين الوحدتين في المعنى أن هذه الوحدة التي في الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير في الوجود و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته و لا المجموع في اثنينيته إلا كما تجد الأول في وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في صرف شيء فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۹

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا و قد قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد و النوع دون التشخص و الوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه و حده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال و الفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقة بل من جهة زائدة على الحد و الحقيقة فما في النفس و ما في العقل الفعال- من الفرس العقلي أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة و لما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة و التجزئة- فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال- تجزية العقل الفعال و لا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيلة- و من أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية و قياسها على الوحدة العددية ألا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور و الأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض و ذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسلة و الوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۰

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية

[كلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحي التام- الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى و حياة- كأنها حياة تغلي و تفور و جرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية- و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال في العقول الأولى فالعقل الأول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۱

إذا عقل شيئا كان هو و ما عقله شيئا واحدا فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا و حياة نوعية و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل- هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة- فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل و إذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا و ذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه في هذا الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه و عدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة و العقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشدة و الضعف و اختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۲

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان و أما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالي القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و ثوانيها كالحيوانية و

ثوالثها كالنباتية و قوله فإن ذلك محال في العقول الأولى- أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة و قوله و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۳

العقلية الكلية و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم- و غير ذلك من الأحوال و أما صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنها متحدة به و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان- المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولية و المحسوسية و قوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل اعلم أن المراد بالقوة و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۴

الواحد مشتملا بوحدته على ماهيات و معان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية و باقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة

فصل (۱۰) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم و الشعور حالة إضافية و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هي التعقل و أما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۵

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و على هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء و أما ركاكة كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع الإضافات فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات و عوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة و كالشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۶

ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد و تلك الإضافة هي الإرادة و أما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو- حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما و كذا في سائر الصفات- حتى القدرة و التحريك و الغضب.

فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا و مقدورا و كذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- و لكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم و كذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء و سنعود إلى إيضاحه

فصل (۱۱) في تحقيق أن كون الشيء عقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب كثرة في الذات و لا في الاعتبار

قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد و أن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۷

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شيء واحد.

أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله فإنا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته و معقولا لها من غير تكثر فيه- و لا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا فالبريء عن المادة و

العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثرة و ذلك لأنه بما هوهوية مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء و العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل و باعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول و هذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۸

لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس المتحرك و المحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو و كذلك المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبة و الإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية و المعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إن الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية و الذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزأ من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۹

فنقول إن للعاقلية حقيقة و للمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع- ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا

كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى و أما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده و توهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل و لا في الخارج و لا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهة في أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي و إن كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۰

تغايرها في الوجود في موضع آخر و لم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها و ذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية و أيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقولية و بين الأبوة و البنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية و الذات فليجز عنده كون الشيء أبا لنفسه و ابنا لنفسه و كذا الحال في كون الشيء محركا لنفسه و متحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما و ذاتا و ماهية و وجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركا لذاته و لا أبا لذاته و لا معلما لذاته و قد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني كثيرة- و صدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته و وحدة جهة ذاته- و في كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوة و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحدة و الكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و الماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء و قوة نعقل بها هذه القوة- ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر- و بهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۱

و قال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا يوجب اثنينيه في الذات و لا اثنينيه في الاعتبار فالذات واحدة و الاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الغرض المحصل منهما شيء واحد

انتهى.

فقد ظهر و تبين أن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله أنها مترادفة الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول و كذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته و ذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي و ذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك و أيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية و ذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل و لذلك نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و إلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو إذن أمر غير مطابق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۲

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم و الإدراك و الشعور هو تلك النسبة و إن لم يكن إليه نسبة و تلك الصورة غير مطابقة و لا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما- لأن حقيقته غير حاضرة و لا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي و فضيلة كل ذي فضل و النور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود أ ما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء **نُورُهُمْ يَسْعىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمٰانِهِمْ** أ ما تدبر في قول الله سبحانه **وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمٰا لَهُ مِنْ نُورٍ** و في قوله تعالى **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاٰ يَعْلَمُونَ** أ لم ينظر في معنى

قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن

فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء و وجوده و قد نبهنا مرارا على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية و قد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا و اعتبارا فقوله لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك

و كل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات أقول في الجواب إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته و كلما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۳

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق و صواب و قوله و كان لا يثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين و إن أراد بالحقيقة الماهية و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم و كذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهية و الهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا و أحضر باله و تفكر أن هذه الإضافة التي سماها الإدراك- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاكه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودي متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية

فصل (۱۲) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته

قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية

أو قلنا إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۴

عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته و إن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود و الماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۵

و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا

واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة و بحسبها و هذا القسم الثاني على وجهين.

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية و الوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض و هو التصور و هناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين.

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج و لا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شيء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة و لا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عينا و لا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة و موصوفا و إضافة بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادة و ذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود- و كمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۶

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب و الكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج و لا في الذهن و ذلك لأن تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة و الذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما أن موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات و لا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات و لا في الجهات و الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود و الحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحد في الوجود فيه و إن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم

المعقول و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود بريء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۷

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها

فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية و هي لا تعقل إلا بين الشيئين- أ رأيت لو أن قائلا يقول المحركية للشيء أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته و كذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه و هل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه إنسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاة و إزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- و ينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۸

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا بد و أن يكون مغايرا للمتحرك و الموجد و المفعول في الوجود و الهوية- و لا يكفي فيها المغايرة في الماهية و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان و بالجملة الاتحاد بين العاقل و المعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير و كذا المعاندة بين كون الشيء علة و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار

تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة و شخصية- و تلك الشخصية زائدة أبدا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص و إلا وقعت الكثرة فيه- و لا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة و تلك الشخصية- و لما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۹

من حيث هي إضافه العالمية إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقة.

أقول إني ما رأيت نسخة المباحثات و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ و ذلك لأن العالمية و المعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود و وجود الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأنا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به و الصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۰

فصل (۱۳) في أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسبا له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسا به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به و لكن في حالتي حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئي محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي و التعقل هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۱

إدراك للشيء من حيث ماهيته و حده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك و كل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك و اكتناف الهيئات و كون المدرك جزئيا و الثاني مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولين و الرابع عن الجميع و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۲

الجزئي و عدمها فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته و كل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة و الصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا و لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدإ الأول- إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هيئة الكل و طبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و كذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد- و هي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا و ملكا كبيرا عريضا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۳

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء و تعقل صفة أخرى معه و كذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقا و كذا الكون في الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غير إدراكية و أما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة إنسانا شخصيا ماديا و تارة إنسانا نفسانيا و تارة إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم و هو أن الصورة العقلية- من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها و هذا يناقض

قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة.

و قد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلي يقال له إنه علم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۴

كلي لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين و لم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورة مجردة كلية و رد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما و لا هي فيهما معا لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منهما أي من الإنسانيتين و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزأ من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة و لا كثيرة و لا كلية و لا جزئية و لا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية و مع الكلي كلية و مع الواحد واحدة و مع الكثير كثيرة و أما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية و من حيث إنها متعلقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية و معنى تعلقها إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۵

كثيرة و لأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها و أما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة- التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية و إن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر و يدرك به شيء آخر و بالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلي و بين الكلية و الاشتراك بين كثيرين و قد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها- حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن و بالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية و المعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود و صار وجودها وجودا آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۶

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات و بالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة و الغضب و الخوف

و الحزن و الشجاعة و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد في التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل

فصل (١٤) في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۷

مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها و سائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة و حقيقة واحدة و الثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي و الفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات و تنزيلها في قوالب الصور المثالية و قيل بتميزها الذاتي عن العرضي و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيرة في العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل و يغوص في ماهية الشيء و حقيقته و يستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها و أما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۸

فصل (١٥) في درجات العقل و المعقول

قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثة

أحدها أن يكون العقل بالقوة

أي لا يكون شيئا من المعقولات و لا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل و لكن النفس تقوى على استحصال المعقولات و اكتسابها كلها و مراتبها فإن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركا للحقائق كلها و تحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الأصلية عن المادة و ما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أو في حس أو في خيال- لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء و سنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة و قابلة لها و العالم الصوري عالمان عالم عقلي و عالم حسي و كل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۹

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي و بصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم و هذا مثل الهيولى و الحركة و الزمان و القوة و اللانهاية و إما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره و هذا مثل مبدإ الكل و العقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا في طبائعها و ذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى و في علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبه بالمبدإ الأول و مراتب القوة مختلفة كما و كيفا فقد تكون قريبة من الفعل و قد تكون بعيدة و قد تكون بالقياس إلى الكل و قد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعد و لا تحصى و للكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة و خمود القريحة و من شديد الذكاء متوقد الفطرة و هو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية

بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل.

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات

حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة- مقدسا عن الكثرة و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۰

المعقولات على وجوه ثلاثة أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما- و الثاني أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضة عنه و ليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعة واحدة و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضرك جوابها في الوقت- و أنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدإ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوة- لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۱

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلا بالفعل لأنه من

المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا و الأمر من جهة ما يتيقنه معلوم و إذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني- فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكري و الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة- و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس- فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة و لا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۲

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس و كل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به و للعقل بأنه جوهر مبدإ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذي أقمنا البرهان و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني- و في الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له و كيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية و المعقولات التي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۳

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- و تلك الخزانة إما ذاتها و إما بدنها أو شيء بدني لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه و العقل ينظر إليها مرة و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة و هي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها و تارة لا تلوح و ذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقي الشقوق و ذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة و أشار

بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت و اجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد و بالجملة هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية و فيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية و الماهية منتزعة منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية و حيطة بالمعاني الكلية و الماهيات الانتزاعية العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هي عليه و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۴

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية و لذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية و غيرها استصعبوه و لم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات و التلويحات و حكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا و كذا الإمام الرازي و من في حالهم و طبقتهم.

فلقد قال في المطارحات ثم جاءوا أي المشاءون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا و إذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فإنا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و فرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة و بين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة و لا يكون الصورة حاصلة و بين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة و ليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا و كذا إلى الآخر كلامه- و قال أيضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته و لازمة جميعا أم لا فإن لم يعلم فذلك حديث آخر و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۵

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعني ما قبل السؤال و ما بعده فإحداهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي و التفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون و ليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن

العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۶

لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة- لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة و أرادوا بالتعقل التفصيلي- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح و لا منازعة فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة و الفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد و قد لا تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۷

في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فأما حقيقة ذلك الشيء- فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقة و ماهية و له لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة و اللازم معلوم على التفصيل و هذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم على التفصيل و إن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل- بقوة فكره و كثرة جولانه في العلوم البحثية و وفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة و أمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري و التتبع للأنظار الموروثة من المشايخ و المعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس و من هو في تلوه أو قريب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط و من إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا و توضيح ذلك أن العلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۸

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهية و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوي و الخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن

عظمت سموكه و جسمت انبساطه في الجهات و الشريف لب كثير الحيطة بالمعاني و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعددة و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط و بالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطة بالمعلومات و أشد جمعية للماهيات و أما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۹

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فإنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشيئين لا بد أن يحضر المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافي الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقية شيء في وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد و مما يؤكد ذلك و يحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- و تجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا و وضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي و الوجود الحسي فإنا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۰

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة و تخيلات مختلفة هي صور و حكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية و أما العقل فإنه يقوى على ذلك و الذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة و مع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة و لذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۱

فصل (۱۷) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد و يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات في أنفسها- و النفس الناطقة جوهر بسيط و لو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية و لا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض و بالعكس و كذلك في كثير من التصورات و كثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات- كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۲

و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض- و هي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر

فصل (۱۸) في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة- غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية و هذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية و عند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية و أعراضها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۳

أعراض ذهنية و من حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل و كل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بينا وهن هذه القاعدة و فساد قولهم إن شيئا واحدا- يكون جوهرا و عرضا و بينا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة و قسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي و منه ما هو انفعالي و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته و كعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها و ما ليس بفعلي و لا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأمور التي لا تغيب صورها عنها و لا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة و لا يخفى أن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية و غير الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا في ذاته و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلائه و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۴

أشد من العلم بحقيقة كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافة كالتعليم و التعلم و العالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل (۱۹) في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- و عند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات و الثواني فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب و وجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا و قد يكون باطنا مستورا و الملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى و فعله في النفوس في غاية الخفاء- و لكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر و قد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة و الأول كما للأنبياء و الثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين و أما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث و التكرار و السماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف و قد يتخلف و بيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد و أن ينتهي بالأخرة- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۵

إلى غير النهاية و لأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بد و أن يستخرج

بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه و أستادوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه و يستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- و كيف لا و قد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية و عرفت أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس- فرب إنسان بالغ في جمود القريحة و خمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۶

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاء و كدورة و قوة و ضعفا في الذكاء و كثرة و قلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى- و كذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية و نهايات الدرجات البشرية و تلك القوة تسمى قوة قدسية و هي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى و أما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادي إلى الغايات- و ثانيها أنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و ماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية و إن كانت هي أيضا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها في النفس و لذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۷

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللمية

فصل (۳۰) في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد

آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۸

على الجهة التي بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق في هذا المقام أن العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج و المثلث لذي الزوايا و مثل هذه العلة متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هي هي و علة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي و مثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول- ليست هي نفس ماهيتها و لا مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۹

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته و إن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك و إن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضايفين كانا و لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة و المعلول و إن أريد به أن العلم بالعلة بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه فإذا علم جميع جهات العلة فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول و الكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى لأن الجزء من أسباب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۰

تحقق الكل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية

المعلول و ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء و إلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف- و إذا ثبت المغايرة بينهما و ثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة و وجودها و إلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا زائدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۱

على ذات العلة و لزم من ذلك التسلسل فإذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة و أما كون المضاف من جملة الأعراض و ذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا و عرضا فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشيء أو مرتبطا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف و كأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج و إلا لزم الكذب في قولنا هذا علة و ذاك معلول و هذا أب و ذاك ابن.

فإن رجعت و قلت إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا في الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول هيهات ليست مغايرة العلة و المعلول كمغايرة زيد و عمرو و كمغايرة جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة و لوازمها و نسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۲

لوازم الماهية إلى الماهية و وجود العلة ليس إلا تمام وجود المعلول و كماله- و المغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد و الأنقص و بالجملة التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فإذا كان الشيء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة

و أما المطلب الثاني

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه أن موجب الشيء لا بد أن يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء- فذلك العلم لا بد و أن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۳

كما مر فلا بد و أن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته و إذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع

العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علته- لأجل أنه في ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم يقتضي مرجحا ما و علة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما و علة ما و لذلك قيل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجا إلى العلة و الإمكان موجبا للحاجة إلى العلة المطلقة- فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة و أما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصة فإذن عليتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينة و العلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا و إلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت إذن أن العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة- من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته و إلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۴

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته و كذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبداعيات- نوعها مقتض للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود و قد مر في مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية و الفصل يقتضي الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهية و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذي هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۵

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد و أن يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة و العلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة و لا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها و لا نيل مرتبتها في الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشد استغراقا لنا و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۶

فصل (۳۱) في أن العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن كانت الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۷

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلى السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعلية و المجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها و إلا لكانت المعلولات كلها من لوازم الماهيات و لكان المبدأ الأول ذا ماهية و لكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده و بجميع أسباب تلك الماهية و لكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك و الكل محال فكل معلول له ماهية و له وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته- إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه و فصله و إذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية- مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۸

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة و لا واجبة و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما

أن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى و هي غير جهة العلم بسببه و إلا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمباديها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علة للباني بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوما لكون العلم بالإضافة إليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۹

حاصلا و جميع البراهين الإنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافه العلة إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة و أثرا من آثارها كما حقق في مقامه و بالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه و علله و إن كان في غاية الجودة و نهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير و الزوال و أما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده و هذا من غوامض مسائل الإلهية- التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله تعالى و أما الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۰

الذي يكون غنيا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا و إما أن يكون مأيوسا عن معرفته و إما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره و لوازمه- و حينئذ لا يعرف كنه حقيقته و ماهيته و الواجب سبحانه لا برهان عليه و لا حد له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل و الغاية و لا سبب القوام كالمادة و الصورة و لا سبب الماهية كالجنس و الفصل و مع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء و هو البرهان على كل شيء و أقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال- **وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** و قال **وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** و هو البرهان على ذاته كما قال **شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاٰ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ** و قال **أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** و قال **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهٰادَةً قُلِ اللهُ** و اعلم أن في هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية و المعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود و الماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذوات المبادي و قد ثبت أن العلم بذي المبدإ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه و إذا كان العلم بذي المبدإ في غاية الوثاقة و القوة يجب أن يكون العلم

بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة و القوة ثم لا أوثق و لا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا و لا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدإ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۱

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال **وَ لاٰ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ**.

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقراء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه و خفاء سبيله و مع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدإ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدإ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدإ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۲

عين المبدإ و حصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- و كذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا و لما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد و الفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا و بالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة و الضعف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۳

و العلية و المعلولية و للأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة و كينونية عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا و كون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدإ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و في الأدعية النبوية على الداعي بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (۳۲) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلله و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمة بذواتنا و علم الباري جل مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى و كل علم صوري فهو كلي- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا.

و أما بيان ذلك و كيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۴

الحصولي كالشيخ الرئيس و أتباعه مثل بهمنيار و غيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و النجاة هكذا و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء و إما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه و هذا محال و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا و بتوسط ذلك بأشخاصها و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة و تارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و ما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة و إن أدركت بما هي مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص و تركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة و نحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس و كل صورة خيالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۵

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة متجزية و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي- و **لاٰ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقٰالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ لاٰ فِي الْأَرْضِ** و هذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة و أما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنة و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئي يكون بعينه و لكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا و كذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته و لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۶

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي و ليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كلية نوعها منحصر في شخص منها و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسي و من في طبقته و إن خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته و طعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتمموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و بينا وجه القصور في إيراداتهم عليه و كيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه و لا كما قرره الشيخ بل كما حققناه- و موعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۷

فصل (۳۳) في أن العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها

[كلام الشيخ في ذلك]

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئية كيف تعلم و تدرك علما و إدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت أمر الكسوف- كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحدا لا يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا و هو أن كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا- أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا و يكون بعد كذا و بعده كذا و يكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر- أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيك التغير الذي أشرنا إليه و لم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زماني و آني و الأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان و في ذلك الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد و معرفة جديدة انتهى كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۸

العلم بأسبابها القصوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى- فإن بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح.

و قال بعض الناس

العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن في مكان لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم

بذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۹

و لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضياءها إذ فينا علم بذلك و التالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثاني أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم و كما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد- أن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل و إذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن- متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بد و أن يكون متغيرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهة أخرى و مبدإ أعلى فهو غير تابع لمعلومه و لا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم-

فلا بأس بأن تكثر الأشياء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة و الكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معا أو قارة و الأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان فإن العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد و يتصرم على الاتصال و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه و الثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۰

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية و يلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات و على بعد من الأبعاد و كل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي و الطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هي إما الزمان كما للحركات و إما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع و ما لا يكون مكانيا و لا زمانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون و أي بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة و العشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما و كون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني و غير مكاني فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان و المكان كالأجرام العلوية بأسرها- و كليات العناصر السفلية و إذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة و الباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه- و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن و يدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها في أي جهة منه و على أي مسافة إن بعد عنه أما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۱

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه و لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده- و يكون عالما بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان و أي نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع في جميع جهاته و كم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزماني و لا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين و مكان معين- و علمه بجميع الموجودات أتم العلوم و أكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلي و إليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة و الأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شيء منها و ظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زماني و غير مكاني و يدرك لا بآلة من الآلات و لا بتوسط شيء من الصور و لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أي وجه كان إلا و هو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور- فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين و مكان معين- و كما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۲

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية و لا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته- و الإضافات التي بينه و بينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان و المكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية و المكانية- كما هي عليه كلا في زمانه و مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء و تجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير و بالجملة هي في أنفسها و إن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات و المكانيات ثابتة غير متغيرة و لا مختلفة بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبة.

[مواضع النظر في كلامه]

أقول فيه موضع أنظار

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسمية مناط العدم و الجهالة

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات و الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۳

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات و الحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانات و سائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور و استعدادها و استعداد الصورة غير الصور و كل معقول الذات له صورة لا محالة- و هكذا القول في الأجسام المادية و ذوات الأوضاع.

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآلة جسمانية

و أقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها

بحسب ما هو الأمور عليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۴

في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه مادي أبدا و المتغير بالذات متغير دائما و حقيقة المكان و المكانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور و هذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه و المدرك في القرب و البعد و الانقسام بحاله و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۵

أو بالقياس إلى شيء آخر و نحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود و الحدوث و لها التجدد و الحدوث في كل آن من الآنات و ما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها و عللها على ترتيبها السببي و المسببي أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثاني فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس و من يقتفي أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على

ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب و علل كلية ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية و لا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم و في هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود و للمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية و هي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية و الحسية و به حياة جميع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۶

الموجودات حتى الجمادات و ما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة في المكان و الزمان من أي قسم من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صورا علمية فهي إما محسوسة أو متخلية أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلا منها و ذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعا كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها- فضلا عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۷

و إلا لكان كل مبدإ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد و غيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الإضافة له إليها و هي بحال معقولة- و لو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت و لا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة

العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه و الوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۸

فصل (٣٤) في تفسير معاني العقل

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة و عاملة- و العاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة و بالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۹

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة.

و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة.

و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي

فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل

و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلا و ربما يمتنعون أن يسموه عاقلا و يقولون إن العاقل من له دين و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم

فيقولون هذا ما يوجبه العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل-

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق

و يراد به المواظبة على الأفعال التجربية و العادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا و عادة و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية و التصديقية- إلى العقل النظري و أما القوة العالمة و هي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة و تارة على إدراكات هذه القوة- و أما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب و قد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب و أما القوة فنقول لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلا القوة و الاستعداد من غير أن يخرج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۰

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا و أن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب- و ملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل و إنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل و لا يحصل بإدراك الأوليات و المفهومات العامية لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجمسية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما أن الشيء الجسماني- لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام و القضايا الأولية كمفهوم الوجود و الشيئية و كقولنا الواحد نصف الاثنين- و الكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات و شدة الاستعداد و سرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى **يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ** سميت القوة القدسية و إلا فلا و إن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة و لا مشاهدة بالفعل- و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۱

في الثانية عقلا مستفادا و في هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعالا و الاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها- ليس فيه كثيرة فائدة لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة و عقل بالفعل- و عقل مستفاد و عقل فعال و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها أو قوة من قواها معدة أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۲

الموجودات كلها أو صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها أو صورا لها و تلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صورا في هذه الذات و تلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة- صورا في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات- فصارت صورا لها و تلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها و عمقها جميعا و احتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها- كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء

في تلك الذات التي تشبه مادة و موضوعا لتلك الصور و يفارق سائر المواد الجسمانية بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۳

فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها و يشيع و يحتوي على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات- في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه و معنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئا غير أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۴

المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين و مرة ذات وضع و أحيانا هي كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسمية و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء أخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئا من معاني الأين أصلا و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صورا لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضا فيكون الذي يعقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۵

حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- و بالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثاني- صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثاني جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم

يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۶

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل و هذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها و هي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل و الذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنها في العالم و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة و يحصل العقل المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد و العقل المستفاد شبيه لموضوع تلك- و يكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل و العقل بالفعل شبيه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۷

موضوع و مادة للعقل المستفاد و العقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية و من قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال و المفارقة و كان لها ترتيب في الوجود و كان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات و إلى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التي هي أخس الصور في الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني و فيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات و على إمكان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم و كذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس و ما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس أنه صنف كتابا في العقل و المعقولات و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغة في رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام- أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۸

فصل (۳۵) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس

قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب

أحدها العقل الهيولاني

و قولي هيولاني أعني به شيئا ما موضوعا ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه و لكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه كذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإن العقل أيضا الذي لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هيولاني و قوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني و ليس هو واحدا من الموجودات بالفعل- إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير متصورا للأشياء الموجودة كلها و لا ينبغي المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحدا من المدركات لأنه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصه عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضا لا تدرك الأشياء التي وجودها إنما هو فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۹

و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها و بها هذا الإدراك- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هكذا ليست له رائحة و به يدرك الأرائيح و اللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة و البرودة أو اللين و الخشونة و ذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد لأن كل جسم طبيعي متكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۰

فهو ملموس و كما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئا هو له و لا أن يميزه كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحدا من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل فليس هو إذن واحدا من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولاني فإن الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها و لكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما ينفعل و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم و لا هو قوة لجسم ما و لا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل و لا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني و هو في جميع من له النفس التامة أعني الناس.

و للعقل ضرب آخر و هو الذي قد صار يعقل و له ملكة أن يعقل

و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۱

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة و استفاد أن يعقل و أن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني

و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال و هو الذي به يصير الهيولاني ملكة و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو

قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل- كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي و هذا هو بطبيعته معقول و هو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي و سائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهيولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة- و ذلك أن العقل يفردها من الهيولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة- و حينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا و عقلا و لم يكن من قبل و لا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل و المعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا بردها إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۲

الأجزاء الإلهية و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضا و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين و بحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة و تكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلك أن العقل و هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة و أن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية و أنه ليس إلينا أن نعقل و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى و فعل العقل الذي من خارج به و ليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل فقد بدل مكانا دون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۳

مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها و إنما يقال في العقل الذي من خارج أنه مفارق و هو يفارقنا لا على أنه ينتقل و يبدل الأماكن و لكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى و مفارقته إيانا بأنه لا يعقل و لا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة و الغرض في نقلها زيادة التحقيق و التأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال و بالمعقولات- و لكون المطلب في غاية الغموض و الدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط و تفصيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

فصل (٣٦) في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا و صورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية و الوجود يجوز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۴

فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد و الحرارة و غيرها.

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصورة- من جهة أن في الجسم صورة اتصالية و فيه أيضا قوة أشياء أخر و الشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر و قوة أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزءين يكون بأحدهما بالقوة و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضا قوة أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطة ليس فيها تركب من مادة و صورة خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية.

و الجواب أن التركب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة و فعلا بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن فعلية الصور الجسمانية و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشيء بالفعل- بحسب الصورة الجسمية و بالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها و كذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۵

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية و الجمادية و النباتية و الحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا و يمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي- بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقسات و الجماد و النبات و هي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۶

الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين و الحلزونات و الأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و هي العقل الهيولاني و هو كما أنه عاقل بالقوة معقول أيضا بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة و معقولة بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۷

فصل (۳۷) في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدإ و المعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما و لا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل و إن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۸

فقط فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية و إن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة و حاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب أن يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة- موجودة في الأعيان الطبيعية و لكن مخالطة بغيرها لا مجردة و المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته و إما لا على الإطلاق و لكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل و قد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل و لا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة و الصورة المذكورتين و لا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا و أما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۹

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد و هو عقل بالقوة و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هي المادة و الصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة و لا

يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما و أنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته و معقول لذاته- و لا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الذي كالمادة- بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة و الجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة و الفعل و هذا عكس الواجب و إن كان يعقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۰

الجزء الذي كالمادة بالجزءين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة و بالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف و اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة و صح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر و ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقل و لا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه

[**بيان الإشكال في كلام الشيخ**]

أقول و لعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف و المداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۱

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.

قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير و هو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل.

و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد أو اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل

الشيء بنفسه بل المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشي للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة و لا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۲

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود.

الثاني أن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية و إذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة و الفعل و مباحث الحركة و غيرها.

الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة و تعلق بالمادة و تلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية.

الرابع أن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الذي ذكره و بالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۳

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد في كثير من الأصول الحكمية و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

فصل (۳۸) في الأوليات و نسبتها إلى الثواني و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان أما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشيئية و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها و لا شيء أعرف منها و أما في باب التصديقات فكقولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان في شيء و لا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلا على شيء آخر- فهو الذي يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشيء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوة عن النفي و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية و ما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري و هو ممتنع و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و

احتمل لم يكن إقامة الدلالة- على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه- فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن و أما سائر القضايا و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۴

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية و متقومة بها و نسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكي لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي- لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا و هو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضية الأولية لكن مع قيد خاص و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين و كذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية و قد تخصصت في مادة وجود المساواة و عدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين و كذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين و إذا لم يتميز الواحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۵

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود و العدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان و كذا القياس في سائر القضايا البديهية و النظرية في رجوعها عند التحليل إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء و غيرهم من أهل النظر- على أن المنازع لها لا يستحق المكالمة و المناظرة قالوا و إذ لا يمكن إقامة البرهان- على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية و إما لكونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة- المنتجة للنتائج المتناقضة و المتقابلة و لم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها و نفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية و إن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب و الحرق و أن يقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا

القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۶

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أولا ثم بأحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات و منها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة و بعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۷

الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول

فصل (۱) في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته

[في سهولة بيان هذا]

إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و أن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم و الفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنة و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء و لا لكل و لا يوجد كل لكل و لا لجزء- و لا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۸

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقيقة و عدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها في العالم و لا شبهة في أن كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.

إحداها ما أفاده الشيخ في كتاب المبدإ و المعاد

فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۹

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصر و قد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء و المبنى.

الطريقة الثانية و هي قريبة المأخذ مما أشرنا إليه أولا

و هي أن كل ما كان مجردا عن المادة و لواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشيء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شيء موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صحة هذه الإضافة و دفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي و ذاتك و أيضا فإنا نعقل ذواتنا و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۰

معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير و أما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد و ذلك لأن المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة و قد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط كونه معقولا و الجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية- و إن تركبت أيضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها و إن فرض منعها تلك فلمانع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۱

يمنع وقوع الشركة فيه و قد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي- و هذا و أنا و نحن و هو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق و لا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها و أما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تنطبع في الأجرام و المدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم و الإدراك و حاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها و أما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا و كذا في تتمة كلماته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۲

التي تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق-

الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد و أما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح و الظهور بل من جهتنا لتناهي قوة إدراكنا و قصورها عن الإحاطة و الاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية الباري تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورا و حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود و إذا كان الوجود متصورا و تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۳

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري و أن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة و الضعف و حقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات- و إن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين الباري و الممكنات- بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها و مسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا و وجودا من الباري مع أن كل وجود و كل كمال وجود فهو

رشح من رشحات وجوده و الوجود خير محض- و خير الخيرات هو ذات الباري و كل خير بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هي أعدام و سلوب شرور محضة و كل سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه إلى سلب سلب و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۴

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و الأعدام و الاستحالات- و كذا سائر الصفات السلبية و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فتور و خير محض بلا تغير و زوال و إذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر و قد عرفت أن كون شيء معقولا- هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة و عقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده و ذلك محال لأن إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده و أما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما- فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات و ذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت أن كل ذات مجردة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۵

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لأن كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته و لغيره و كل ما يمكن و يصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة و الحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر- و بهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات و كل ما يمكن له بالإمكان العامي- فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلا لما سواه و بهذه الطريقة يثبتون أولا كونه عاقلا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة.

و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة و إشكال على مقتضى القوانين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۶

المشهورة من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد و أن استلزم إمكان الماهية و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها فإذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل و أيضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية و النوعية و الاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجي منها بل نقول إن مطلق المقارنة- طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة ألا ترى أن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة.

و ثانيها أن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على قاعدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۷

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته.

و ثالثها أنه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل و ذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأول و ذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم و لو تم لا يتم إلا بالقول بأن العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول و أن الباري جلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى

فصل (۲) في أن كل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جميع الطرق المذكورة أن كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۸

لذاته و يمكن أيضا بيانه بالطريقة الأخيرة بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب أن يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال و التجدد- فليس فيه شيء بالقوة و لا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب أن يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالا و هو أن الذي يدرك منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلك.

فإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات و ليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۹

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل و البرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء- يمكن من شيء و الذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية و لا يكتنفه شيء من العوارض المادية و المادة البدنية و إن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتا- و حقيقة و ماهية و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإنا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۰

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها و إن تجردت عن المادة الطبيعية و صورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي و الذي يدل على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية و البسائط العلمية من حيث وحدتها و وجودها العقلي- و هذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال و بالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال و نشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۱

حتى يصير خيالا بالفعل و متخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية و إذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية و الحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا و معقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل (۳) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية

المطلقة إلى الصور الأسطقسية و منها إلى المعدنية و النباتية و منها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بينه و بين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار و العقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا و لا يمكن أن يكون إلا مفارقة و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنه متحد به إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۲

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل و جعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة و هي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل و إلا لكان الشيء الواحد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل و الجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره و لا يستنير إلا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية و هيئة ما في مادة و هو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة و ليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل- و لا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به و تعطي الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذي هو سبب إبصاره و يبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني- فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود و به يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني و به يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل و به يصير أيضا هو عقلا بالفعل و هي أيضا عقولا بالفعل و قد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات و أن الجوهر الحساس- منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات- بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۳

للأجسام المادية و أعراضها عند شيء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية و نسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي

الفائض على الصور الطبيعية من المبدإ المفارق و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ۴۶۴

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- في باب العقل و المعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال و مرتبته في الأشياء المفارقة الذوات- التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل و ثواني و الفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدإ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبة- و هذا أيضا من العجائب و ترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد- و ذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولا و الطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ۴۶۵

الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقلية و الدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور على نعت الاتحاد و هذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة و هي في المادة منقسمة و نقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس- أنه قال في كتاب النفس و ليس بمستنكر أن يكون العقل و هو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهرة فلا يقبله المادة إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته [برهان القوم في ذلك]

الذي ذكروه في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته و الثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها- و الأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية و لا بلوازمها و لا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك

الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۶

[الجواب عن ذلك و البرهان المرضي]

أقول و هو عندي من أسخف الدلائل و ذلك لأن الامتياز بين الذوات المتساوية- في الحقيقة النوعية و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها و كذا الامتياز بين الصورة العقلية من الإنسان و أشخاصها الخارجية بنحو الوجود فإن وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها في الخارج لا في موضوع و كون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري و تارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال- و أيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا و نتصور تصورنا لذاتنا و لو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقة كل شيء و ذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأن ذاته جوهر و تلك الصورة عرض وجود الجوهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۷

غير وجود العرض بالذات و الهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها له في الماهية.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة و إن تخصصت بقيود أخرى كثيرة و الذات العاقلة شخص خارجي و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية.

و قال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها إنية و وجودا ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية و إضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها و أما أنها لا في موضوع فأمر سلبي و الجوهرية إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتي و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها و لو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب مني إلي و لست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود ثم الإدراك إن أخذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۸

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء و هي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضي و كل من أدرك ذاته على مفهوم أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا

عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه و غبت عن ذاتي و هو محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود و ليس لماهيتي في العقل تفصيل- إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية و إضافات سؤال لك فصل مجهول- جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هو فيكون خارجا عني.

قيل لي فإذا ينبغي أن يجب وجودك و ليس كذا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۹

قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه و وجودي ناقص و هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي و الاختلاف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصلي و إمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين في غاية الإحكام و التحقيق و نحن قد دفعنا الوجوب الذاتي- في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات و الضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتيه ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط و بتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه و هو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته- و ذاته دائمة الإدراك لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه و يحصل له و كذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بل من حر مخصوص- أصابه و وصل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضمن العلم به و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به و كل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها و هو حاضر دائما غير منفك عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدل بفعلي على ذاتي و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي- فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن استدللت علي بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۰

إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور و هو باطل- فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله و أما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلته كما في البرهان اللمي و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهاني الإني و أما ما لا يكون سببا لشيء و لا مسببا عنه و لا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء

فصل (۵) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل و الصورة

المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالذات و لا بالعرض كالسواد فإنه و إن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة و لا بالفعل و لكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل و كالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمة و لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۱

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة- فهو مجرد عن المادة و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسية و النوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية و هي أمر غير منقسم و غير ذي وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد و كذا الطبيعة النوعية و الفصلية و غيرهما من المعقولات غير محمولة و لا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۲

الخارجية و التي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة و لا لا منقسمة و إن كانت منقسمة في الواقع كما أنها لا موجودة و لا معدومة من تلك الحيثية و إن كانت موجودة في الواقع و هذا لا ينافي ما ذكرناه فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه.

فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع و لا منقسم و كون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع و الصورة المعقولة مجردة.

قلت جوابه بمثل ما مر و هو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها و ليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير و الأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة و أما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۳

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ و غيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرك ذلك الواحد و الثاني محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل- مباينة الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف.

و ثانيها أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۴

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثاني و هو أن يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم و ذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه و نوعه منحفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففي كل منقسم و في كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالته و إن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته و النهاية عدمية و التعقل أمر وجودي.

و أيضا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية و هكذا الكلام في تلك النهاية فإنها بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۵

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي و لهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا الخط للسطح كذلك و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحله

من حيث انقطاعه و انتهائه و العلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة- لم يكن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهة عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما و جاهلا بشيء واحد هذا محال

فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيلة أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم

هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم

فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع عن موجود خارجي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۶

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له و المادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر و لا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة.

و أيضا شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له و هذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية و لا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدراكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها و لا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة و المحاذاة- و ما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية و إما غير وضعية و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا في يمينه أو يساره و لا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني و قد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر و لا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي أن يكون العلاقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۷

بينهما بالفاعلية و المفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين.

و أيضا هذه القوة باقية فينا و تلك الصورة و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقي أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو

شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع و كل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها و الشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها و الصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

و أيضا هي مما يحدث دفعة و القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى ما لم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۸

يوجد بعد غير ممكنة و قد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد و أن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار و الشمس في تأثيرهما- فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية- الحادثة بالقياس إلى مادتها و قد ثبت أن تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية و لا هي عديمة العلاقة إليها- فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة و علائقها هذا ما أوردناه- و تلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع و كل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول و لا بوجه المباينة الوضعية- فالمدرك لها قوة مجردة و هي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة- كما مر لأنها كلية.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل و ما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فإذن القوة المدركة للصور المتخيلة- قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة

حجة أخرى و هي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إنا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق و جبل من ياقوت و نميز بين هذه الصور الخيالية و بين غيرها فهذه الصور أمور وجودية و كيف لا يكون كذلك و نحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا أن بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۹

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقا البتة و لو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئا جسمانيا أي من هذا العالم المادي فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا و لا أيضا آلة لنفوسنا في أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسماني- و ذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة و نظائرها و لم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها

عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعا و هذه من جملة ما آتاني الله و هداني ربي إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد و أن يكون لها امتداد في الجهات و زيادة و إلا لم تكن صورة خيالية فإنا إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعا و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۰

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة و أما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلا- فهي غير مجردة بل هي جسمانية و إن لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوي جدا و لم يظهر لي بعد عنه جواب- يمكنني أذكره في كتابي هذا.

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها و كما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من القسم الثالث.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۱

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة- مستديرة مربعة و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية- فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كرة و بين أن يقال فيه صورة الكرة و وجه الاندفاع- أن تمثل صورة الكرة و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآة فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه و لا بوجودها في الهواء و ليست هي عين الصورة المادية لأنا قد برهنا على أن الصور المادية- ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل و لا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم و لا جسماني كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجردة و لا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۲

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل أما تحصل شيء عديم المقدار بالذات- كالوحدة و النقطة أو تحصل شيء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات و ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى- كما مر مرارا

حجة أخرى على تجرد الخيال

هي أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشيئين لا بد و أن يحضراه فقد برهنا على أنه لا بد من حصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۳

السواد و البياض في الذهن أو للذهن و البداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام و المواد فإذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسما و لا جسمانيا- و المدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية و الاشتراك بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد و البياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد و أن يتضادا.

فنقول إنه من المحتمل أن يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة- كقبض الأبصار و نحوه و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار و أما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات و الاستحالات- و كل منهما يطرأ و يزول و يجتمع معا و يفترق معا و هو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما و أما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي و لو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات و بالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۴

الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فأعلى.

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد و البياض و الحرارة و البرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول هذه الأمور التي سميتموها بأنها صور السواد و البياض و غيرهما- هل لها حقيقة السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما و قد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد و بياض و حرارة و برودة و استدارة و استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة و باردة و أسود و أبيض مستقيمة و مستديرة فيكون جسما و إن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد و البياض و الحرارة و البرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع

ماهية المدرك في المدرك.

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتلك الأمور أنا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية و الإيجاد و هذه النسبة أشد و آكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالإمكان و الوجوب- آكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم و جسماني يصح اجتماع المتضادين فيه

من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۵

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه- و ليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي و جاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد و جهلنا به و كذلك الشهوة لشيء و الغضب عليه و المحبة و العداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئا و يغضب عليه أو يشتاق إلى شيء و يتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية و ليست أيضا عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات و أما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية و نهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهاية.

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان و إذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۶

قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسة و عدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكرة عطارد و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب و لهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى و به ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل- هالكة غير باقية و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر و لو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية- خارجة في

بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فيه عندنا و ذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه و إما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه و بالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فإذن لو لم تكن في الإنسان إلا صورة طبيعية يقوم بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۷

قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة

فصل (۷) في أن تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون و من كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن للنفس الإنسانية أطوارا و نشأت بعضها سابقة على حدوثها و بعضها لاحقة عن حدوثها و لا شبهة في أن المعتبرين من الحكماء- الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريوس و الإسكندر الأفريدوسي و كأتباعه مثل الفارابي و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقة الإنسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته و لا يعقل ما ليس ذاته و لا لازم ذاته

و برهان ذلك

أن العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۸

ذاتية و قد عرفت من الطريقة التي سلكناها أن النفس تصير عين المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها و أما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة- فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص- حيواني أشخاصها قديمة كيف و هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنة و الحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات- من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب إلى ذلك المذهب- حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة و هي أنهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال و لو كان عرضيا مفارقا و الأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة بالأشياء

أمر ذاتي و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۹

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها و هذه الحجة في غاية الوهن و الركاكة فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا و لكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم و إلا لكان كل ممكن معدوما.

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.

قالوا إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۰

و استغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.

و نقول هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور و إن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.

فإن قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.

قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاج لها إياه- باتصالها بتلك الخزانة و هذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوة بهذا المعنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۱

فصل (۸) في أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أي كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و كأن المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك و زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا التفكر طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه و لو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة و

التفكر تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد و أن يعرف أنها التي كانت مطلوبة له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتي و أما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها و هو أن كل قضية لها موضوع و محمول و نسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة و تأدت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور و إن كان مجهولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۲

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصورة معلومة و ليست هي مطلوبة و الذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كذا في باب التصور فإن الذي يكتسب بالطلب و التفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و الطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و لصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۳

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم و فيه فصول

فصل (۱) في أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية- و لا بقوة في جسم بوجه من الوجوه و برهانه أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة و قد فرضنا أنها معقولة هذا خلف و إن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم- الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد و أن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانية و انفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۴

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكان وجودها لا في مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا و إدراكا و قد فرضت قوة جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع و كل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة و لا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة و بعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة و معنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول لكن

قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۵

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها و القسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس و فصول بلا نهاية هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد في الوجود- فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل و طبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس و طبيعته ألا ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقية- لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام و لا في مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أليست حقيقة السواد و البياض و الحيوان و الشجر و غيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۶

معقولة لنا و هي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا.

قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج و أما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.

و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لأن بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۷

المقداري كالحيوان و الفلك و غيرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجي و العقلي فيقوى الإشكال و يعسر الانحلال.

و أما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها و معناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود في الخارج و وجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود- و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية- أنها ماهية كذا حملا أوليا و لكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقداري و كذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود و إذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللونية و القبض للبصر غير تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهوية مع كونها واحدة المعنى و الماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلي صرف و بعضها متوسط بينهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۸

فصل (۳) في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فإن لامسة أيدينا مثلا إنما تحس بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها و البصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه و ليس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا في الخارج إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس و لا الخيال و الدليل على صحة ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك- صور يراها فيه و لا يكون لها وجود من خارج و يقول ما هذه المبصرات التي أراها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۹

و يقول إني أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجودة في الخارج- كما هي مرئية له و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله و حسه المشترك و هي في النوم كما هي عند اليقظة و لتعطل القوة العقلية عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أي قبيل و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون في

جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية و كذلك إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كيفيات محسوسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۰

حكاية و هي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان و الفرس و الفلك و الكوكب و الماء و النار هي إنسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكاية و هي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

فصل (۳) في أقسام العلوم

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري و الوجود على ثلاثة أقسام تام و مكتف و ناقص.

الأول التام

و هو عالم العقول المحضة و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۱

و الثاني المكتفي و هو عالم النفوس الحيوانية

و هي الصور المثالية و الأشباح المجردة.

و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها و هي الصور الحسية و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركة و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا في آن واحد و الآنات وجودها بالقوة و كل ما لا وجود لشخص منه إلا في آن واحد و هي الأجسام و الجسمانيات- المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته و إليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشيء الكائن و لا وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له لأنه عنى بالأول الماديات و بالثاني المفارقات و بالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة كل منها قسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۲

من العلم بمعنى الصورة العلمية و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية

حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات و حضرة الأسماء و حضرة الصفات و حضرة الأفعال و حضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية و لا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام

أحدها تام الوجود و المعلومية

و هي العقول و المعقولات بالفعل و هي لشدة وجودها و نوريتها و صفائها برئية عن الأجسام و الأشباح و الأعداد و هي مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية- و إليها أشار بقوله تعالى **مٰا لاٰ تُبْصِرُونَ** و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكية و الأشباح المجردة و المثل المقدارية

و هي مكتفية بذاتها و بمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها و ينخرط معها.

و ثالثها عالم النفوس الحسية و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسة بالفعل

المدركة بواسطة المشاعر و الآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل و هي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۳

و رابعها عالم المواد الجسمانية و صورها السائلة الزائلة

المستحيلة الكائنة الفاسدة و هي في الموجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمة في الإيجاد المعرفة و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام.

أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الفلكية و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة و تكميلا للأقسام المحتملة عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى **وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرٰاتِ زَجْراً فَالتَّالِيٰاتِ ذِكْراً** و بقوله تعالى **وَ السَّابِحٰاتِ سَبْحاً فَالسَّابِقٰاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّرٰاتِ أَمْراً** و يحتمل أن يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى **كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ*** و السابقات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية و النفسية و عالم الأجسام النورية و الظلمانية و لما كان عالم المجردات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۴

هو عالم العلم و الحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته و مرآة مشاهدته و إليهما أشير في الكتاب الإلهي **وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ** و لهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية و يسمى العالم الأول كليس و العالم الثاني كأيس و نقل أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس و تعليم كأيس و الأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة و التحدس و الثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة و الاستفادة الفكريتين و ليسية ذلك العالم إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة و إلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات و مقومها و فاعلها و غايتها و إنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها و احتجابنا عنها لشواغل المواد و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم و بساطة ما فيه و كثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية و ليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۵

في ذاتها و وجودها و هي أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هي حقائق هذه المحسوسات المادية و الذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة في أن في العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الإنسان الطبيعي- و قد ثبت أن له وجودا في الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصي- و إن لم يكن مادته موجودة في الخارج و ثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان- بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمة و المفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۶

أوصافه و لا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها و إن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي- فثبت أن للإنسان وجودا في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا في الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا و وجودا في العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي- و يتحد العاقل و المعقول و علم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك و لذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية و هي لا محالة جوهر و المتحد في الوجود مع الجوهر جوهر- فللإنسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح و مثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول و هكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات أحدها عقلي و ثانيها مثالي و ثالثها مادي و اعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد و ذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۷

أسباب خارجية اتفاقية و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صورة في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني أن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي و لا أظن أحدا في هذه الأعصار الطويلة- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهاني- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب

متقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة و هي كثيرة.

منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول

فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول و حصلتها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الإدراك و اللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي و أما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة و قوله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۸

تعالى **قٰالَ أَصْحٰابُ مُوسىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ** و قولهم أدرك الغلام و أدركت الجارية إذا بلغا و أدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول.

و منها الشعور

و هو إدراك بغير استثبات و هو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة و كأنه إدراك متزلزل و لهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.

و منها التصور

إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى و إدراكه بتمامه فذلك هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصورة و هي عند العامة من الناس أنها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل و عند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها و ماهياتها كما عرفت.

و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور في العقل و تأكدت و استحكمت و صارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها و

استعوادها سميت تلك الحالة حفظا- و اعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة و الثاني أولى فإن مبادي آثار النفس و صفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة.

و قيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا و لأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله و لما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا.

أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف أما أن علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم و المستند قوله تعالى **وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** و قوله **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ** و قوله **إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**.

لا يقال ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصفة أو قوة و يحفظها بصفة أو قوة أخرى- لأنا نقول علمه تعالى بعينه قدرته و سيأتي أن العالم كله صورة علمه التام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۹

كما أنه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء و مراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعلية لا انفعالية- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية- و أما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى و اللوح المحفوظ- و المراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

و منها الذكر

و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر و عند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات و هو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية و اختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازي و غيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلي- من المعقولات الثانية و لا يكون شيء منها أشد و شيء أضعف و لا أيضا أن لشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۰

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا العلم الذي هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناه من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى و هو أن النفس ذات مقامات متعددة و نشآت مختلفة نشأة الحس و نشأة الخيال و نشأة العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوتة قوة و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة و بعضها دون ذلك و بعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس- مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة في القوة و الكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأة الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبيعية و إذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية و يبقى معها شيء كخيال ضعيف منها و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها و تمام جوهرها العقلي و قوله إن لم يكن الصورة- التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه و لا بوجه الحكاية و لا حصلت أيضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها- فمسلم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها و ليس الكلام في مثلها و إن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۱

أولا و بالتفكر أو ثانيا و بالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية و نحن قد فككنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

و منها الذكر الصورة الزائلة

إذا عادت و حضرت سمي وجدانها ذكرا و إن لم يكن الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أني لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا- من جهة أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هدانا لنتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته- و نشاهد حضرة إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله و لأجل ذلك بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.

و منها المعرفة

و قد اختلفت الأقوال في تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكليات و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة و أما تصور حقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۲

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأن الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم و لا عكس و لذلك كان الرجل لا يسمى عارفا- إلا إذا توغل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية و قال آخرون من أدرك شيئا و انحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا و عرف أن هذا ذاك الذي قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح و يقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهية و اعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها و إذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت أنها كانت عارفة- فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا.

و منها الفهم

و هو تصور الشيء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۳

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى **لاٰ يَكٰادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً** لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب.

و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل و هو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان.

و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي.

و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة و درجاتها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۴

و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي و ما بعد الطبيعة و قد مر بيان بعض هذه المعاني.

و منها الحكمة

و هي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري و تارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه و حكم بهذا حكما و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم في الحال أو في المال و من العباد أيضا كذلك

ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

فقيل هي معرفة الأشياء و هذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه- لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير و النسخ و هي المسماة بأم الكتاب في قوله تعالى **يَمْحُوا اللهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ**.

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.

و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية و قالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم و العمل و ذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذير و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطالة و الجسارة و حياءه عن الوقاحة و التعطيل و محبته عن الغلو و التقصير و بالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۵

و منها الدراية

و هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة و هو تقديم المقدمات و استعمال الروية و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله- لامتناع الفكر و الحيلة عليه تعالى

و منها الذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة- و الوجود الذهني غير وجود الذهن فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية- و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء و هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي- و تحقيق الكلام فيه أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى **أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهٰاتِكُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ شَيْئاً** لكنه ما خلقه إلا للمعرفة و الطاعة **وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ** و لو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغاية و التعبد هو التقرب إليه و السلوك نحوه و أن كانت العبادة أيضا مشروطة به نتيجة له كما قال تعالى **أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِذِكْرِي** فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۶

المعارف و هي الذهن.

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصورية و التصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة و تخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق و في بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أيضا في بعض رسائله إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدإ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونة و إلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس و بين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى- **وَ عَلَّمَكَ مٰا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ** الآية.

و منها الحدس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة و كذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشاركان في الأطراف و الحدود و النفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس.

و منها الذكاء

و هو شدة هذا الحدس و كماله و بلوغه و غايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى **يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ** و ذلك لأن الذكاء هو الإمضاء في الأمور و سرعة القطع بالحق و أصله من ذكت النار و ذكي الذبح و شاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدة السكين.

و منها الفطنة

و هي عبارة عن التنبه بشيء قصد تعريفه و لذلك فإنها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي و الألغار.

و منها الخاطر

الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل و في الحقيقة ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۷

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر في النفس و لذلك يقال هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال.

و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم و عداوة الذئب و قد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى و هي الواهمة و اعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل و الخيال بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال و الحس و كذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية- المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبة إلى الأجسام و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة و بالجملة الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه و الموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى

مادة مخصوصة.

و منها الظن

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوة و ضعفا ثم إن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۸

اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى **يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ** و لهم في ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم الثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا- لا يكاد يحصل إلا للنبيين و الصديقين الذين ذكرهم الله في قوله **الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا** و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات و منها البداهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة و منها الخيال و هو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس- سواء كانت في المنام أو في اليقظة و عندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم و لا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها و القوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس و درجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هي بحسب كل منها في عالم آخر.

و منها الروية

و هي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير و هي من روي.

و منها الكياسة

و هي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۹

قال النبي ص: الكيس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت

و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

و منها الخبر بالضم

و هو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة و التفتيش.

و منها الرأي

و هو إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب- و قد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأي و الرأي للفكرة كالآلة للصانع و لهذا قيل إياك و الرأي الفطير و قيل دع الرأي الغب.

و منها الفراسة

و هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و قد نبه الله تعالى عليه بقوله **إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ** و قوله **تَعْرِفُهُمْ بِسِيمٰاهُمْ** و قوله **وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ** و اشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف و ذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب- و ذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي و إياه عنى رسول الله ص بقوله كما هو المشهور

: إن من أمتي لمحدثين

و بقوله ص: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله

و يسمى ذلك نفثا في الروع و ضرب آخر ما يكون بصناعة و تعلم و هي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة و قال أهل المعرفة في قوله تعالى **أَ فَمَنْ كٰانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شٰاهِدٌ** إن البينة هو القسم الأول و هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثاني و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال

نوع گزارش :نمایش متن
روز:۱۳۸۷/۷/۲۵ ساعت:۱۸:۲۲

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲

[الجزء التاسع]

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتمة السفر الرابع]

القسم الثاني في علم النفس

الباب الثامن في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول

فصل (۱) في إبطاله بوجه عرشي

اعلم أن هذه المسألة من مزال الأقدام و مزالق الأفهام و منشأها أن الذي ورد في كلام السابقين الأولين من الأولين من الأنبياء الكاملين و الأولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل و التناسخ و الذي يحكى عن الأوائل كأفلاطون و سقراط و غيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين و نحن بفضل الله و إلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول أو الصعود و هو أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية و النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال و كذا البدن و لها في كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتية بإزاء سن الصبا و الطفولية و الشباب و الشيخوخة و الهرم و غيرها و هما معا يخرجان من القوة إلى الفعل و درجات القوة و الفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة و الفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني و ما نفس إلا و تخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية و التحصل في الوجوب [الوجود] سواء كان في السعادة أو الشقاوة فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳

الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة و علقة لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية- لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل و كون الشيء بما هو بالفعل بالقوة و ذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي و التركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة.

هذا ما سنح لنا بالبال و بيانه على الوجه المقرر عند القوم أن الصورة في كل مركب طبيعي من مادة و صورة سواء كانت نفسا أو طبيعة بينها و بين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا أو جسما طبيعيا آخر أو أمرا آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما و بقاء الأخرى- بما هما مادة أو صورة فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص كما برهن عليه بالبيانات الحكمية و التعليمات الإلهية فوجود كل مادة أنما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة إلى الفعل و هذية كل صورة من

حيث ذاتها و ماهياتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها و مخصصة أحوالها و أفعالها الخاصة فإذا تكونت مادة من المواد فهي أنما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها و إذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صورة كل شيء تمامه و كماله فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشيء مقومه و علته و كذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما تكون الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة و صورة لذاتهما لها وجود آخر و حينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها و كذلك قد تكون لمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة أخرى غير تلك الصورة فتوجد معها و تتحد بها في نحو آخر من الوجود و ذلك لأن حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صور نوعية فكما أن كل حصة من الجنس إذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها و كذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها و يتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون و الفساد فإن النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن- و علة صورية لماهية النوع المحصل النفساني و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ۴

و علة مادية للنوع و قد علمت غير مرة أن النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور و الأعراض فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود و المعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر- و لكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي- سواء كان عقليا محضا أو غيره ففسادها من حيث كونها نفسا أو صورة آخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي و ذلك الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت و تحقق أن انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل- و هذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك.

و ستعلم الفرق بين التناسخ و المعاد الجسماني بوجه مشرقي و كذا بينه و بين ما وقع في قوم موسى ع كما حكى الله تعالى عنه بقوله **وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ** فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان في النزول إنسانيا و هو النسخ أو حيوانيا و هو المسخ أو نباتيا و هو الفسخ أو جماديا و هو الرسخ أو في الصعود و هو بالعكس من الذي ذكرناه- و إن كان إلى الجرم الفلكي كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه و صوب ما قاله في نفوس البله و المتوسطين من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن إلى جرم فلكي.

و أما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية و صيرورتها بحسب ملكاتها و أحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهية نورية أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها و أفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة و الهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أئمة الكشف و العيان مستفاد من أرباب الشرائع الحقة و سائر الأديان دلت عليه ظواهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵

النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية بل الكتاب و السنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور أخلاقها و عاداتها و نياتها و اعتقاداتها تصريحا و تلويحا كما في قوله تعالى- **مٰا مِنْ دٰابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ طٰائِرٍ يَطِيرُ بِجَنٰاحَيْهِ إِلاّٰ أُمَمٌ أَمْثٰالُكُمْ مٰا فَرَّطْنٰا فِي الْكِتٰابِ مِنْ شَيْءٍ** و قوله تعالى **وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنٰازِيرَ وَ عَبَدَ الطّٰاغُوتَ** و قوله تعالى **فَقُلْنٰا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خٰاسِئِينَ** و قوله تعالى **شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصٰارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ** و شهادة الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر أفعالها في الدنيا و قوله تعالى **يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ- بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ** فصورة الكلب مثلا و لسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر و على سوء باطنه و عادته و كذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئة و كقوله تعالى **وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ عَلىٰ وُجُوهِهِمْ** و كقوله تعالى **فِيهٰا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ** و كقوله تعالى **قٰالَ اخْسَؤُا فِيهٰا وَ لاٰ تُكَلِّمُونِ** إلى غير ذلك من آيات النسخ.

و أما ما وقع في الحديث

فكقوله ص: يحشر الناس على وجوه مختلفة

أي على صور مناسبة لأعمالها المؤدية إلى ضمائرها و نياتها و ملكاتها المختلفة و

كقوله ص: كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون

و روي عنه أنه قال ص: يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير

و في الحديث أيضا ما معناه

: من خالف الإمام في أفعال الصلاة- يحشر و رأسه رأس حمار

فإنه إذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه- و لتمكن صفة الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار و في حديث آخر في صفة المنافقين-

: يلبسون الناس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب

هذا كله بحسب تحول الباطن من حقيقة الإنسانية قوة أو فعلا إلى حقيقة أخرى بهيمية أو سبعية و بالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن ثم حشر الأرواح إلى صورة تناسبها في الآخرة أمر ورد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶

في جميع الأديان و لذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ و ظني أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله من أعاظم الفلاسفة مثل سقراط و فيثاغورث و أغاثاذيمون و أنباذقلس من إصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه إلا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة.

و كذا ما نقل عن المعلم الأول من رجوعه من إنكار التناسخ إلى رأي أستاذه أفلاطون- كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الإنسانية الردية الناقصة في العلم و العمل أو في العلم فقط إلى صور تناسب نفوسها أما المجرمة الشقية فإلى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لأخلاقها و عاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا و أما السليمة المتوسطة فيهما أو الناقصة في العلم الكاملة في العمل فإلى صورة حسنة بهية مناسبة لأخلاقهم أيضا و ذلك لأن التناسخ على المعنى

المشهور الذي ذهب إليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد و أما النفوس المبالغة إلى حد العقل بالفعل أي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل أو توسطوا فيه- فالجميع متفقون على خلاصهم عن الأبدان طبيعية كانت أو أخروية و سواء كان النقل الذي قالوا به حقا أو باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الأجرام و الأبعاد كما عن الحركات و المواد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷

فصل (۳) في إبطال التناسخ بأقسامه و الإشارة إلى مذاهب أصحابه و هدم آرائهم

أما إبطال ما قاله بعض التناسخية-

و هو انتقال النفوس الإنسانية من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق و الأعمال من غير خلاف كما ذهب إليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية و هم أقل الحكماء تحصيلا و أسخفهم رأيا حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لأنها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات و غيرها فهو أخف مئونة و أسهل مأخذا و ذلك لأنا نقول لا يخلو إما أن تكون منطبعة في الأبدان أو مجردة و كلاهما محال أما الأول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الإنسانية و مع استحالته مناف لمذهبهم أيضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت أو أعراضا من محل إلى محل آخر مباين للأول- و إنما قيدنا المحل الآخر بالمباين لأن للصور الطبيعية استحالات و انتقالات ذاتية و استكمالات جوهرية من طور إلى طور و الأبدان أيضا تتحول بحسب الكمية و الكيفية بل النوعية أيضا على وجه الاتصال و ذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب- و أما الثاني فلأن العناية الإلهية تأبى ذلك لأنها مقتضية لإيصال كل موجود إلى غايته و كماله و كمال النفس المجردة أما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات و أما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات و تخليتها عن رذائل الأخلاق و مساوي الأعمال و صفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الأخرى و لا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر و العناية تأبى ذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸

و أما إبطال ما ذهب إليه طائفة أخرى

غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه و هو ضربان آخران.

أحدهما ما نسب إلى المشرقيين

أن أول منزل للنور الأسفهبد الصيصية الإنسانية- و يسمونها باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية و النباتية و هذا هو رأى يوذاسف التناسخي القائل بالأكوار و الأدوار و هو الذي حكم بأن الطوفان النوحي يقع في أرضها و حذر بذلك قومه و قيل هو الذي شرع دين الصابئية لطهمورث الملك فقالوا إن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي و الملإ الأعلى و تنال من السعادة ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر و أما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم و الناقصين في الغاية و الأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع

الإنساني لا إلى غيره و بعضهم جوز ذلك و لكن اشترط أن يكون إلى بدن حيواني و بعضهم جوز النقل من البدن الإنساني إلى البدن النباتي أيضا و بعضهم إلى الجماد أيضا و إليه ميل إخوان الصفا.

و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود

فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير و أن المزاج الإنساني يستدعي نفسا أشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية فكل نفس إنما يفيض على النبات فتنتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهي إلى المرتبة المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنحل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالدود مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها.

و لنذكر حججا على إبطال هذين المذهبين

بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹

و بعضها خاصة يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة.

أما الحجة العامة

فهي أن النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخروية- أو إلى بدن طبيعي آخر من هذا العالم أو تصير معطلة عن تدبير نفساني فالاحتمالات لا تزيد هذه الأربعة و الأخيران باطلان فبقي أحد الأولين أحدهما للمقربين و ثانيهما لأصحاب اليمين و أصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فأما بطلان الأخيرين أما التعطيل فلما تقرر من أن التعطيل محال و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد أن يحدث فيه استعداد خاص و قد مر فيما سبق أن النفوس بما هي نفوس حادثة و أن حدوث الأشياء سيما الجواهر لا بد و أن ينتهي إلى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة للنفس و لا كون صورة طبيعية علة لها- و لا أيضا كون نفس علة لها فإذا لم يكن جسم و لا صورة و لا نفس علة للنفس فالأعراض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰

كذلك على الوجه الأولى و لأنها تابعة للأمور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الأمزجة و غيرها مخصصات و ماهيات لتأثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة أو نفس من المبدإ الدائم الفيض لا يتوقف إلا على استعدادات القوابل و الذي يقبل النفس هو البدن- فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة و لا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فإذا حدث البدن و فرضنا أن نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدإ على الوجه الذي بيناه فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان و ذلك باطل لما مضى أن لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها و تشخصه و لا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان و وجودان- و ما من شخص إلا و يشعر بنفس و ذات واحدة له و ليس لأحد منهم أن يقول النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع

أولى من الأخرى- و قد أشرنا إلى أن استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة أو انعكاسا إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي و الانعكاسي و لا يمنع في وقوع النور الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود أو لا.

و أما منع كلية المقدمة المذكورة أي فيضان الأمر على القابل الإنساني من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱

المبدإ ابتداء عند استعداده مستندا بأن نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى مرتبة الإنسان فساقط لأن ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الإنسانية من مبدإ تكونها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه إنما الكلام في تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مباين و ذلك لأن مادة النبات إذا استدعى بحسب مزاجه و استعداده نفسا فاستدعاء المادة الإنسانية بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس أولى.

لا يقال مثل هذه الأولويات في عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعة فإن لبعض الأشياء أسبابا قدرية غائبة عن شعورنا و لو اتفق الناس على أن يعرفوا أن المغناطيس- بأي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لأحد أن يقول إذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجع.

لأنا نقول المزاج الأشرف الأكمل يستدعي النوع الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدإ الأعلى و البعد من المادة الأولى فكلما كان أشد تجردا و أكثر براءة من عوارض الجسمية و اللواحق المادية فهو أكمل وجودا- و أقرب إلى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص و الحاجة و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و الكمال يكون في الإنسان أكثر و أولى من الجماد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲

فإن قالوا إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأتم و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية فيجب أن النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها- قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فإن نفوس الأفلاك شريفة في الغاية و لم تنتقل إليها من الحيوان و الإنسان نفس و لو سلم فالتجاوز و الانتقال لا يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيا و جنينا إلى أن تبلغ إلى مرتبة الإنسانية قد صادفت الدرجات النباتية و الحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة و الصورة و البدن و النفس و قد سبق أن استكمالات النطفة الإنسانية و تحولاتها في أطوار الخلقة- حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا يكون على هذا الوجه لا الذي زعمه الجمهور- من أن هاهنا كونا بعد فساد و فسادا بعد كون من صورة إلى صورة أخرى متباينة الوجود- فإن ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة إلى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم و كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن أحد

فاعلين طبيعيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي إلى فعل طبيعي مباين للأول من غير جهة اتحاد بينهما و هو المعنى بالتناسخ فيكون محالا

حجة أخرى عامة

هي أن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول- غير آن اتصالها بالبدن الثاني و بين كل آنين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير و التعطيل محال و هذا تمام على طريقتنا من أن نفسية النفس نحو وجودها الخاص- ليست كإضافة عارضة لها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳

و أما الحجة الخاصة

على إبطال النقل في جهة النزول فهي أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقا لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن حيوان صامت- و اللازم باطل فالملزوم كذلك.

أما بيان الملازمة فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل النور الأسفهبدي أي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الإنسانية أي البدن الإنساني الذي خلق تام القوى و الآلات- و هو باب الأبواب عندهم لحياة جميع الأبدان العنصرية لأن حياة جميع الحيوانات الأرضية بانتقال النفوس الإنسانية إليه فلا حيوان عند هؤلاء و هم يوذاسف التناسخي و من قبله من حكماء بابل و فارس كما هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض و بقي البعض و يستنسخ الباقي في عالم الغرور إن كان من الناقصين أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين فأي خلق يغلب على الجوهر النطقي و أية هيئة ظلمانية يتمكن فيها و يركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴

المنتكسة الرءوس فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق و لكل باب منه جزء مقسوم أي لكل بدن من الحيوانات التي هي أبواب الجحيم و هي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فإن نوعي الخنزير و النمل و إن اشتركا في خلق الحرص إلا أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير- و كذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها كحرص الباقي و قس عليه سائر ذمائم الأخلاق- و اختلافها شدة و ضعفا و إفرادا و تركيبا كما سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقائق أنما هو لأجل اختلاف الناس في الأخلاق المحمودة و المذمومة و في شدتها و ضعفها و اختلاف تركيبها فإن الأخلاق كلها واردة إليها من المنزل الأول باب الأبواب الذي هو الإنسان لأنها التي كانت موجودة فيه أولا و صارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها إليها من غير تعطلها في البين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين- أحدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت و منع ذلك مستندا بأن هذه الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا كما يجب في خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد و مثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقادا و لا يصادم برهانا و مع تمكينها لا يبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمة و على

آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائما عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية- على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية و ذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان- لازدحمت عدة منها على بدن واحد فإن لم تتمانع و تتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس و قد بين بطلانه و إن تمانعت و تدافعت بقيت كلها أو بعضها معطلة و لا معطل في الوجود و إن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلقت نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد بعينه غيره و إن لم يتعلق فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديدة و للبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح و إن لم يحدث لبعضها نفوس بقي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵

بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس و الكل محال.

و أما بطلان التالي فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان في سنين شتى [بشيء] لا يتقايس فضلا عن أموات أهل الحرص منهم في ذلك اليوم و قد تكون الفاسدات أكثر كما في الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أجيب عنه بأنه لا نسلم أن عدد الكائنات أكثر من الفاسدات و إنما يلزم ذلك- لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم إليه و هو غير لازم- لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات في ألوف من السنين و قد فارقت أبدانا كثيرة- إلى أن وصلت إلى هذه النملة فإن نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الأولى بل بعد موتات كثيرة فإن من فيه هيئات ردية تتعلق بعد المفارقة بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق بأعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الأولى في القوة متدرجا في النزول إلى أن يفنى كل تلك الهيئات و حينئذ تفارق عالم الكون و الفساد و تتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية- و الهيئات الردية الجسمانية و لا نسلم أيضا أن الفاسدات تكون أكثر من الكائنات و إنما يلزم ذلك لو جاز أن يرتقي من أبدان الحيوانات إلى الإنسان شيء من نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيرة الأعداد قصيرة الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و الحشرات و أمثالها إذ بأقل حرارة أو برودة أو ريح يموت و ينفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الإنسان إلا في ألوف من السنين.

لا يقال قد يحصل وباء عام أو طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۶

على الكائن ضرورة لأنا نقول هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات- الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان أصلا غير متيقن و المتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها و كذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضا أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان و نحوها أو الحشرات الأرضية كالدود و أمثالها و لا استبعاد في أن يكون لكل قوم من

أرباب الصناعات الدنيوية أمة من الصوامت البرية و البحرية يشبههم خلقا و خلقا و عيشة كالجند من الأتراك التي يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها- فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيرة ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيرة و أزمنة متطاولة إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الردية فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مر.

أقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أن الموجودات الصورية كالطبائع و النفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية إلى الفعلية و النفس ما دامت في بدنها يزيد بجوهرها و فعليتها فيصير شيئا فشيئا أقوى وجودا و أشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشأة الأخرى أو من الأشقياء- و قوة الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر و الاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا و المقارن مفارقا فكون النفس الإنسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل و عند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات و الفعل جميعا كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا و فعلا كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده و يصادمه القول بأن للأشياء غايات ذاتية- و أنها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرائزها إلى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشد إلى الأنقص و من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع جدا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷

فإن قلت صيرورة الإنسان بهيمة ناقصة لا يلزم أن يكون بحسب الحركة الذاتية- بل ربما يكون قسرا و إجبارا.

أقول هذا غير جائز بوجهين- الأول أن مثل هذه الأشياء لا يكون دائميا و لا أكثريا كما بين في موضعه- و الذي ذهبوا إليه من الانتقال النزولي إنما يكون في أكثر أفراد النفوس الإنسانية- و أهل الارتقاء الاستكمالية إلى الملكوت الأعلى قليل عندهم كما أن عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا أيضا.

و الثاني أن هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر و لا إجبار و لا اتفاق إلا القواطع التي يوجب العدم و الهلاك و الانقطاع- و عند ذلك لم يبق للشيء حركة و استكمال غير ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط و النزول عما كان سابقا.

فإن قلت فإذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة و الجهال و الأرذال فما وجه الشقاوة الأخروية.

أقول منشأ الشقاوة أيضا ضرب من الكمال لأن النفس و إن استقلت بضرب من الوجود لكن لما اعتادت في هذه النشأة بأفعال و أعمال قبيحة شهوية أو غضبية أو تمكنت فيه العقائد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا و رفع الغشاوة عن بصرها تتعذب بما يتبعها من سوء العادات و الشوق إلى المشتهيات الخسيسة الدنياوية و بالاعتقادات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸

الفاسدة و الجهالات الراسخة.

و توضيح ما ذكرناه أنه ما من نفس إنسانية إلا و لها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي- عن هذا البدن و لها بحسب ما

لها من الأفعال و الأعمال المؤدية إلى الأخلاق و الملكات- نوع تحصل في الوجود و الفعلية سواء كانت تلك الأخلاق فاضلة ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية فإن خرجت النفس الإنسانية في مدة كونها العنصري و حياتها الطبيعية و نشأتها الدنيوية عن القوة الهيولانية التي كانت لها في أصل هذه الفطرة- و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بصورة شيء من هذه الأجناس التي تحتها أنواع كثيرة تصورا غير طبيعي و لا مادي لأنها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة و فعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة أو شقية متنعمة بلوازم أخلاقها الشريفة- و نتائج أعمالها الحسنة أو معذبة بلوازم أخلاقها الردية و نتائج أعمالها السيئة.

فإن قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرا كاملا في عالم القدس فكيف يكون من الأشقياء.

قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات و الحركات للأمور الكائنة الفاسدة و للتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير و الأبعاد مطلقا كما في الصور العقلية و أما الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها و هيئاتها بل هي أشباح ظلية و قوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٩

ذي الظل إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية و حيثيات إيجابية لا بحسب جهات قابلية و حركات مادية و كل ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية و الهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها و لا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير و التحريك بل يكون من اللازم لها و وجوده منها وجود الظل من ذي الظل- فإن ذي الظل لا يستكمل بظله و لا ينفعل منه و لا يتغير عن حاله بسببه بل و لا يلتفت إليه فهذه الأحكام التي زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلى بدن آخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حياتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي- صائرة نوعا آخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية.

فإن قلت أ ليس الإنسان نوعا واحدا و أفراد النفوس البشرية كلها أفراد نوع واحد فكيف يصير أنواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة و غيرها سواء كانت هاهنا أو في نشأة أخرى و هل هذا إلا قلب الماهية و هو محال.

قلنا الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقي و كذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لأنها مبدأ فصله المقوم لماهيته و هو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس و معنى الناطق ما له قوة إدراك الكليات و هو في جميع الأفراد على السواء فهذه النفس و إن كانت صورة هذا النوع الطبيعي و تمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي كما أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢٠

الهيولى الأولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوة إلى الفعل في هذا الوجود الطبيعي و لا منافات بين وحدتها و كثرتها من جهتين فكذا حال النفس و بالجملة الإنسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري- و من صورة كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه و فاعلة لأفعال و أعمال يخصه- و له ماهية نوعية محصلة من جنس قريب مأخوذ من مادته و فصل قريب مأخوذ من صورته التي هي نفسه و هي كماله الأول

لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الأفاعيل الخاصة به و يدرك أوائل الكليات فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود و هذه النشأة- مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود- قابلة لهيئات و ملكات نفسانية يخرج لها من القوة إلى الفعل في وجود آخر من جهة أفعال و أعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا آخر من تلك الهيئات الباطنة فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل و اتحدت بها فتصورت بصورة أخرى و وجدت بها وجودا آخر غير هذا الوجود في نشأه ثانية و هي لا محالة تصير أنواعا مختلفة و حقائق متخالفة- و يتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال و الهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره.

و هذا المذهب أي كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية أنواعا و أجناسا كثيرة و إن لم يكن مشهورا من أحد من الحكماء- لكنه ما ألهمنا الله تعالى و ساق إليه البرهان و يصدقه القرآن كقوله تعالى **وَ مٰا كٰانَ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢١

النّٰاسُ إِلاّٰ أُمَّةً وٰاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا و قوله تعالى **تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتّٰى** و كقوله تعالى **اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيٰاؤُهُمُ الطّٰاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمٰاتِ** و مما يدل على أن نوع العلماء من البشر- مباين لغيرهم قوله تعالى **وَ مِنَ النّٰاسِ وَ الدَّوٰابِّ وَ الْأَنْعٰامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوٰانُهُ** كذلك **إِنَّمٰا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبٰادِهِ الْعُلَمٰاءُ** فالنفس ما دامت تكون بالقوة و في أول الفطرة يمكن لها اكتساب أي مرتبة و مقام شائت لمكان استعدادها الأصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الأشياء المتحصلة و أما إذا صارت مصورة بصورة باطنية و استحكمت فعليتها و رسخت و قوى تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال و تطور من حال إلى حال فإن هذا الرجوع إلى الفطرة الأولى- من الفطرة الثانية ممتنع كما مر و العود إلى مرتبة التراب و الهيولى مجرد تمني أمر مستحيل و المحال غير مقدور عليه

حكمة عرشية: إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاثة إدراكية

النشأة الأولى

هي الصورة الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة- و يقال لها الدنيا لدنوها و قربها لتقدمها على الأخيرتين و عالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس و شرورها و خيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى البيان و في هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته و استحالته و وجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها-

و النشأة الثانية

هي الأشباح و الصور الغائبة عن هذه الحواس و مظهرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢٢

الحواس الباطنة و يقال لها عالم الغيب و الآخرة لمقايستها إلى الأولى لأن الآخرة و الأولى من باب المضاف و لهذا لا يعرف إحداهما إلا مع الأخرى كالمتضايفين كما قال تعالى **وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولىٰ فَلَوْ لاٰ تَذَكَّرُونَ** و هي تنقسم

إلى الجنة و هي دار السعداء و الجحيم و هي دار الأشقياء و مبادي السعادات و الشقاوات فيهما هي الملكات و الأخلاق الفاضلة و الرذيلة.

و النشأة الثالثة

هي العقلية و هي دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل و هي لا تكون إلا خيرا محضا و نورا صرفا فالنشأة الأولى دار القوة و الاستعداد و المزرعة لبذور الأرواح و نبات النيات و الاعتقادات و أخريان كل منهما دار التمام و الفعلية و حصول الثمرات و حصاد المزروعات فإذا تقرر هذا و لم تكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور و الأوصاف و الملكات النفسانية إلا في أول كونها الدنياوي و مبدإ فطرتها الأصلية قبل أن تخرج قوتها الهيولانية النفسانية إلى فعلية الآراء و الملكات و الأخلاق فلا يمكن لها- بعد أن يخرج في شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضا في هذا العالم و تكون آخر لأجل تعلق بمادة أخرى حيوانية- لأن عروض الحالة الهيولانية لا يمكن إلا بانخلاعها عن جملة الأوصاف و الملكات الباطنة- و هذا مع استحالتها ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية إلى أبدان حيوانات أخرى.

و أما الحجة الخاصة

بإبطال النقل من جهة الصعود فهي أن الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن- لكونها جوهرا ناعتيا انطباعيا و البرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات- أعراضا كانت أو صورا و إن كانت نفسه مجردة فمن أين يحصل لها الكمال و الترقي إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢٣

رتبة الإنسان و ليست لها من الآلات و القوى إلا ما هي مبادي الآثار و الأفعال الهيولانية- و العلائق الأرضية من الشهوة و الانتقام و اللذين هما كمال نفوس الدواب و الأنعام- و هما أصلان عظيمان للتجرم و الإخلاد إلى الأجساد كيف و شيء منهما إذا غلب على الإنسان الذي هو أشرف أنواع العامرات من الكائنات يوجب أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون إليه أو في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشف و يراه أهل الحق من بطلان النقل فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة أو الغضب الغالب شقاوة النفس و هبوط نشأتها و نزولها إلى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال إحدى هاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين و أفعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجتها البهيمية و السبعية إلى درجة الإنسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوتين.

و أما ما قيل إن في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره و لا شيء من أعضاء بدنه إلا و للتحلل فيه سبيل لأجل الحرارة الغريزية و الغريبة الداخلة و الخارجة- من الهواء المحيط و لو يسيرا يسيرا و ليس لأحد أن يقول فرسية هذا الفرس و نفسه في الانتقال و التبدل على أن لنفسه إدراكات كلية لأنا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جررت له خشبة يهرب و لو لا أنه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق- لضرب من ذلك النوع لم يهرب و لما امتنع إعادة عين الضرب الماضي بل العائد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴

مثله لا عينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنساني و بعدها حتى أن بعضها في غاية القرب من أفق الإنسان كالقرد المحاكي له في الأفعال و الطوطي المحاكي له في الأقوال- ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملي و في بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوانات و ملكاتها- كتكبر الأسد و حقد الجمل و هندسة النحل و سماع الإبل المنسي له مشتهياته يشهد بأن لها نفوسا غير منطبعة ينبغي أن يرتقي إلى الإنسانية و بالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية إلى غاية فإن كان ارتفاعا إلى غاية فإلى الإنسانية ثم إلى الملكية و إن لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية فغير لائق بالجود الإلهي منع المستحق عن كماله.

فالجواب أن لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له إلى خصائص أفعاله و كماله متصلا به ضربا من الاتصال و هو الذي سماه الفرس رب الصنم و نحن قد أوضحنا سبيل إثبات الصور المفارقة للطبائع المادية و أن لكل نوع من أنواع الأجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده أصلا لأفراد ماهيته ذا عناية بها و اختلافها في الشرف و الخسة لأجل اختلاف مبادئها المفارقة النورية في شدة نوريتها و ضعفها و قربها و بعدها- من نور الأنوار و أما على طريقة المشائيين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات و تفنن حركاتها أنما تكون بمعاونة قوى طبيعية فلكية و إلهامات سماوية و يجوز أن تصدر عن قوة جرمية بمناسبات مزاجية حركات إدراكية كحال الإبل في تلذذه بالسمعيات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۵

و أقول على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم أن يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الإنسانية و ارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية إلى عالم العقل على أن كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية و لهم مع ذلك لذات خيالية و ابتهاجات حيوانية و سعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم إذ لا شوق لهم إلى العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى- و ليس لكل ذي نفس أن يتوجه إلى غاية عقلية و كمال مطلق و التوجه إلى كمال ما لا يوجب الدخول إلى باب الإنسان و لا يلزم منه منع عن الكمال إذ من المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه و عن الكمال اللائق بحاله كالكمال المطلق و الخير المحض إذ ربما لا يناسبه و لا يستعده لا بشخصه و لا بنوعه كالإنسان ثم على تسليم أن لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم أن ذلك يستدعي اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية- و تخطيها إياها فإن الطرق إلى الله و إلى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال تعالى **وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهٰا** و كقوله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶

مٰا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنٰاصِيَتِهٰا إِنَّ رَبِّي عَلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ و هو صراط الإنسان المؤدي بسالكه إلى رب محمد ع و جميع الأنبياء و آله ع و هو اسم الله الجامع لكل الأسماء الإلهية و مظاهرها دون سائر الصراط المنتهية إلى أرباب الأنواع و أسمائها كالمنتقم و المذل و الجبار و المضل و غيرها كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء

فصل (۳) في دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل و حلها

اعلم أن لأصحاب النقل متشبثات أخرى ينبغي إيرادها و ردها ليكون السالك على بصيرة و رسوخ في تحقيق الحق و إبطال الباطل لأن مسألة النقل كثيرة الاشتباه- دقيقة المسلك و لذلك اشتهر بين الناس أن قدماء الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ و نسبة القول به إليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الإنسانية و تناسخها.

فمنها أن احتياج النفوس إلى الأبدان

لأنها أي النفوس ناقصة بالقوة بحسب أول الفطرة و لا شك أن العصاة من الأمم الشقية الجاهلة التي كفرت بأنعم الله صارت أنقص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷

و أبخس مما كانت في أوائل فطرها فهي أشد احتياجا و أقوى انجذابا إلى المواد البدنية مما كانت و هذه الشبهة مما أوردها بعض أهل الحكمة و لم يقدر على حلها و الذي أفادنا الله و ألقى في ذهني أن كل نفس و إن كانت في أول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات و الصفات النفسانية الخيالية أو العقلية مع كونها بالفعل صورة و كمالا- لجسم طبيعي مادي و لذلك لم يقم بلا مادة كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعي و في مدة تكونها البدني تكتسب أخلاقا و ملكات شريفة أو خسيسة و آراء و اعتقادات حقة أو باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية أما في السعادة الأخروية و ذلك إذا اقتنت ملكات فاضلة و اعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة و الأخيار و انخرطت في سلكهم و أما في الشقاوة الأخروية و ذلك إذا اكتسبت ملكات رذيلة و اعتقادات باطلة فشبهت بالشياطين و الأشرار لأنها من أهل الشر و الفساد- و بالجملة النفوس التي كانت في أول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها- و متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة إلى الفعل و تصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة أخرى لأنها في هذه النشأة كاملة بالفعل لأنها صورة و كمال لجسم طبيعي و لا يمكن أن يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة و مادة أو فعلا و قوة أو كمالا و نقصا معا- فحاجة النفس الإنسانية إلى البدن إنما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فإذا خرجت في شيء منها من القوة إلى الفعل و تصورت ذاتها بصورتها الباطنة- لأجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فتنفصل عن البدن- و تنفرد بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة و استعداد و أما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة و الأخلاق الفاضلة فتصير محشورة إلى عالم القدس موطن الملائكة المقربين و أما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل و الغواية و الضلالة فحشرت مع الشياطين أو الشهوية و الغضبية فحشرت مع البهائم و السباع و إليه الإشارة بقوله تعالى **وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ** و قد أشرنا إلى أن خروج النفس من القوة إلى الفعل لا ينافي الشقاوة الأخروية فالنفوس المتمردة الكافرة و الشقية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۸

و إن صارت في حياتها الدنيوية أبخس مما كانت و أشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة و الإمكان و بطل عنها الاستعداد و بلغت حد الكمال في الشقاوة.

و منها أن الفسقة و الجهال ربما قلت شواغلهم الحسية

لنوم أو مرض كما للممرورين فيطلع نفوسهم أمورا غيبية و ذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للأشقياء بمفارقة البدن أدنى مفارقة الاتصال بالمبادي و الاستسعاد بها حين اقترافها بالمعاصي و الشهوات فعند فساد البدن و انقطاعها بالكلية عن شواغله و عدم اشتغالها بشيء من أفعاله الطبيعية و الحسية كان ذلك الاتصال أولى فأين يتحقق الشقاوة و النكال و العقوبات التي توعد عليها في لسان الشرائع الحقة و النبوات فلا محالة ينبغي أن لا ينقطع علاقة الأشقياء و العصاة عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد أن تنتقل نفوس العصاة و المذنبين إلى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب أخلاقهم و عادتهم المناسبة لذلك الحيوان لتبقى معذبة جزاء لأعمالهم.

الجواب لا نسلم أن نفوس الأشقياء تتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما يصل إليه نفوس الممرورين و النائمين و ما يجري مجراهم من الكهنة و المجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم و عالم القدس و لا نسلم أيضا أنه إذا جاز اتصال نفوس الأشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل و تعطل الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹

يجب أن يحصل لها ذلك أيضا في الآخرة لجواز أن تكون نفوسهم هناك أشد اشتغالا عنه- بما غشيهم من عظائم الأهوال و الشدائد و الدواهي التي لم يبق لهم التفات إلى شيء غيرها لأنهم المقيدون بالسلاسل و الأغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الأنوار كما أشير إلى أحوالهم في الكتاب الإلهي **وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا- فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ كَلاَّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** و قد حيل بينهم و بين ما يشتهون.

و منها أنهم تشبثوا بكلام الأوائل من الحكماء

كأفلاطون و من قبله من الأساطين- و بإشارات الأنبياء المعصومين من الخطاء و الكذب و بآيات الصحيفة الإلهية كقول القائل الحق **كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ** و قوله تعالى **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ** و قوله تعالى- **رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ** و قوله تعالى **رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإِنْ عُدْنا فَإِنَّا ظالِمُونَ** و قوله تعالى **قالَ اخْسَؤُا فِيها وَ لا تُكَلِّمُونِ**.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰

و الجواب أن الذي ورد من الأقدمين في نقل النفوس الإنسانية إلى الأبدان الحيوانية وجهناه إلى غير ما وجهوه إليه و حملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسخ- و كذا ما ورد في الرموز القرآنية و الكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب فإن أكثر مواعيد النواميس الإلهية إنما يتحقق في دار أخرى غير هذه الدار و ليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير و الأشكال و الصور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقل نوري و عالم حسي منقسم إلى دار النعيم و دار الجحيم أحدهما نوراني و الآخر ظلماني فالأول للمقربين و الثاني للسعداء الصالحين و أصحاب اليمين و الثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين و أصحاب الشمال و المغالطة في حمل

كلام الأنبياء و الحكماء على التناسخ أنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر و النسخ و من الغفلة و الجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة و عالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة و الهيئات الردية المتمكنة في النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب- لأبدان الأسود و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها و المحاكاة و السخرية لأبدان القرود و أشباهها و العجب للطواويس و الحرص للخنازير إلى غير ذلك و كما أن لكل خلق رديء أنواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لأنواع ذلك الخلق فكذلك بإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة و صغير الجثة لضعيفها و ربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه و ضعف ذلك و ما ينظم إليه من باقي الأخلاق المذمومة القوية و الضعيفة و اختلاف تراكيبها الكبيرة التي لا يقدر على حصرها أحد إلا الله تعالى- يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية و الضعيفة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها و كذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي ثم إذا زال ذلك الخلق رأسا أو زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱

في الرداءة نوعا أو مرتبة إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها إن كانت قابلة للزوال و إن لم تكن بقي فيها و الأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلى بعض أحقابا كثيرة إلى ما شاء الله و هذه كلها إنما يستصح و يستقيم عندنا في غير النشأة الدنياوية بل في عالم الآخرة فقوله تعالى **كُلَّمٰا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهٰا لِيَذُوقُوا الْعَذٰابَ** إشارة إلى تبديل أبدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمته التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية إلى أخرى لاستحالته كما بيناه و قررناه و ليس لقائل أن يقول ما قررتم في إبطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة فإن البدن الأخروي إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة إياه فإذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد و هذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا.

لأنا نقول الأبدان الأخروية ليست وجودها وجودا استعداديا و لا تكونها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيؤاتها و استكمالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة- و لواحق مفارقة بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل و جهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبحا مثاليا ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات و حركات المواد كما في هذا العالم شيئا فشيئا و ليس وجود البدن الأخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل الجعل- بينهما كمعية اللازم و الملزوم و الظل و الشخص فكما أن الشخص و ظله لا يتقدم أحدهما على الآخر و لم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم- فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها.

فإن قلت النصوص القرآنية دالة على أن البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲

قلنا نعم و لكن من حيث الصورة لا من حيث المادة و تمام كل شيء بصورته لا بمادته ألا ترى أن البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لأنها أبدا في التحول و الانتقال و التبدل و الزوال- بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته و وجوده و تشخصه و كذا الكلام في كل عضو من أعضائه مع تبدل المقادير و الأشكال و الهيئات العارضة و الكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته و ذاته مع مادة مبهمة- لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما أن جهة الوحدة و التشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء و الآلات هي النفس و مرتبة مبهمة من المادة غاية الإبهام و لهذا لا يقال- لمن جنى في الشباب و عوقب في المشيب إنه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي و البدن الأخروي هي النفس و ضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس و تعاقب باللذات و الآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال و الأفعال البدنية بهذه الجوارح و الأعضاء مع تبديلها في الآخرة إلى نوع آخر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳

و الذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان ما ورد في صفة أهل الجنة أنهم جرد مرد أبناء ثلاثين سنة و أن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كأشد كوكب دري في السماء إضاءة و في صفة أهل النار أن ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد و فخذه مثل البيضاء و مقعده من النار مسيرة ثلاث مثل البريدة الربذة و في رواية أن غلظ جلد الكافر اثنان و أربعون ذراعا و أن مجلسه في جهنم ما بين مكة و المدينة و في رواية أخرى أن الكافر يسحب لسانه الفرسخ و الفرسخين- يتوطاه الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة.

و منها أن العالم الذي فيه الآفات

و العاهات و العقوبات و الشرور و الآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد و التفاسد و التزاحم و الأمور الاتفاقية و القسرية- دون غيره من العوالم لأنه أكثفها و أكدرها و أظلمها فينبغي أن يكون هذا العالم جهنم الأشقياء و الكفار و الأشرار و جحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد و دركاتها هي أبدان الحيوانات التي كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها لتراكم جهالاتهم و رداءة أخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم- **لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولىٰ وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ** و ذلك لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة التي هي أبواب الجحيم و **لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ** و ذلك لغلبة الأخلاق المرضية و الهيئات المحمودة لها و إذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون **إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولىٰ** التي هي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴

و الجواب أن اختصاص التعذيب التام و العقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها أحسن النشئات فإن النشأة التي يقع

فيها العذاب الأليم للأشقياء و الثواب العظيم للسعداء نشأة إدراكية هي أصفى و ألطف من هذه النشأة الكثيفة و هي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان و ذلك لأن الملذ و المؤذي في الحقيقة ليسا من الأمور الخارجة عن الصور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها فكل مؤلم أو ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجة و لا يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي- بل بالحواس الباطنة الأخروية و تلك الحواس هي التي بها يسمع و يبصر و يذوق و يشم و يلمس ما لا وجود له و نقول أيضا إن سكر الطبيعة و خدر النفس في هذه الدار لأجل اشتغالها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٣٥

بأعمال البدن يمنعها أن تدرك آفات النفس و آلامها الحاصلة لها المكتسبة من نتائج أعمالها و لوازم أخلاقها و ملكاتها الردية إدراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها- و تشتغل به و تلهو و تنسى فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت و انكشف الغطاء وقع بصره يومئذ إلى تبعات أفعاله و لحقات أعماله فيقع لها حينئذ إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال رديء الاعتقاد الألم الشديد و الداهية العظيمة كما في قوله تعالى **فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** فجحيم الآخرة و إن كانت ألطف من نعيم هذه الدنيا إلا أن عذاب الأشقياء و آلامها على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها لا في هذه الدار لأن لطافتها توجب ذلك لكون الإدراك الذي هو ملاك العذاب و مبنى التألم فيها أصدق و أصفى و قوله تعالى **وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ*** يشير إلى أن باعث الألم و العذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار و هم لا يدركونه لسكر طبيعتهم و تخدر أذواقهم و عمى بصيرتهم من إدراكه و من تأمل في الأهوال العظيمة التي قد يراها الإنسان في نومه أو يتوهمها من غير سبب خارجي و لا جهة محسوسة مع أنه لم يقصر إيلامها عن إيلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا أن عذاب الآخرة- **أَشَدُّ وَ أَبْقى** من عذاب الدنيا لأنه أشد استقرارا و أوصل إلى النفس و أغرز فيها من هذه الحسيات.

و منها أن التعذيب بالجهل المركب و غيره

من الأحوال التي وعدها الشارع- إن كان يلحق الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوة التخيل و الجهل المركب لا بد فيه من تصورات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٣٦

و تصديقات خلاف ما ينبغي منشؤها المتخيلة و معلوم أن الفائض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون إلا ما طابق الواقع من الاعتقاديات و غيرها فإن جهات الشر و الآفة و الكذب و الجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية و غيرها راجع إلى هيئات مادية- فموضع التعذب بالآلام و الشدائد الأخروية إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الأجرام- فلا تعذيب بالجهل المركب و غيره لعدم التخيل غاية ما في الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات فإذا لم يبق فيه مدد إدراكي زالت بالكلية و لا شوق إلى ما لا تصور له بوجه- و لا تخصص و لا قوة شوقية فلا تألم بالشوق أيضا إلى مشتهياتها و لذاتها الدنياوية و قد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله حينئذ كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس و الرحمة و إن كان موضوع التخيل هو الدماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت و يفسد مع فساده التصور و الحفظ و الذكر و الفكر و إن كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم أن علاقة

الجوهر الروحاني أنما هي لنسبة بين المادة البدنية و بين الجوهر الروحاني فأية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى أوجب اختصاصه به و انجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقية الأحياز من نوع ذلك الحيز.

ثم إن الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب أن تتصرف فيه النفس- و تحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية و الانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات و إلا فلو لم ينفعل و لم يتغير الجسم الذي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷

تصرفت فيه النفس بانفعالاتها و تغيراتها لم تكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الأجسام و ظاهر أن الجسم الفلكي يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة إياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد- و إن كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الأثير و تحت فلك القمر المائل كما زعمه قوم آخر فهو أيضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فإنه إن قرب من النار أو من الفلك في حر النار فيحيله النار بسرعة إلى جوهرها أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهر النار و إن بعد منها و يكون في حيز الهواء فإما أن يتخلخل به فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل ببرد و ليس فيه جرم محيط- يغلب عليه من اليبس و الصلابة ما يحفظه من التبرد و يحرسه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به و لا بد فيه من جوهر يابس لتنحفظ فيه الصور و جوهر رطب لتقبل.

ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانية غير متناهية لزم مما ذكروا- من اجتماع المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهاية تلك الجواهر أو عدم نهاية ذلك و كلاهما محال.

و الجواب أن التجرد الواقع في كلام المشكك إن أراد به التجرد عن الأجسام الحسية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۸

و الأشباح البرزخية جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين و المتوسطين لأنها و إن تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية و إن أراد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح و لا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد و أما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوة التخيل فهو ممنوع لأن الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية و عن الحواس الظاهرة دون الباطنة له إدراكات جزئية تخيلية و له قوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما أشرنا سابقا أن للنفس في ذاتها سمعا و بصرا- و قوة باطنية و تحريكية لكن قوة تحريكها و قوة إدراكها ترجع إلى أمر واحد و كذا ترجع بعض إدراكاتها إلى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها إلى إدراكها- و يرجع تخيلها إلى بصرها الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات و الحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي و قد تفرقت و تكثرت و امتدت ظلالها في مادة البدن و تشكلت بأشكال الأعضاء و الأدوات فلها في ذاتها عين باصرة و أذن سامعة و ذوق و شم و لمس و قوة فعلية من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فإن المعرفة و التصور هاهنا بذر المشاهدة في العقبى و التفاوت

بين التصور هاهنا و المشاهدة هناك يرجع إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۹

القوة و الضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فإن كان تأملات الرجل و تصوراته في هذا العالم من باب الخيرات و الحسنات و النيات الصالحة صارت مادة لجنات و رضوان و روح و ريحان و ملائكة يسر بمنادمتها في الدنيا و يرتاح برؤيتها و معاشرتها في أخراه- و إن كانت من الشرور و القبائح و النيات الفاسدة و الأماني الكاذبة و المؤذيات الباطنة صارت مادة لحيات و عقارب و نيران في قبره و مالك غضبان و شياطين يتضرر بمنادمتها في أولاه- و يتأذى برؤيتها و مصاحبتها في أخراه و أما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها إلخ.

فهو مدفوع أما أولا فلأن الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل إنما هو في نفوس الأشقياء و لا يلزم ما ذكره فإن النفوس بعضها مما لا يتعلق بالأجرام- و ما يتعلق منها بالأشباح المثالية و إن فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الأشباح المثالية على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها و على هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر و لا عدم نهاية الأجسام و أما باقي مقدماته فبعضها مما يحكم بصحتها و نعين عليها لموافقتها لما نحن فيه و بعضها مما لا يضرنا صحتها و لا فسادها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۰

فلا نتعرض لها نفيا و إثباتا و لا قدحا و تصويبا.

ثم إني لأتعجب من بعض الموصوفين بفقه المعارف الإلهية و الاستشراف للأنوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضيات الحكمية و فهم الأسرار و اعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء لأنهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۱

لم يتصور لهم العالم العقلي و لم ينقطع علاقتهم عن الأجرام و هم بعد في عقولهم بالقوة- التي لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل و احتاجت إلى علاقة البدن.

فقال إنه كلام حسن إلا أنه خالف ذلك القول في تعلق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية و قال و القوة تحوجهم إلى التخيل الجرمي- و ليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كروي غير متخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيري و العنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من أعمالهم السيئة مثلا من نيران و عقارب تلذع و حيات تلسع و زقوم يشرب و غير ذلك.

و قال و بهذا يندفع ما بقي من شبه أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۲

الرياضات أن الجهال و الفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لأحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصصة

لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر انتهى و أنت قد دريت أن كون جسم من الأجسام فلكيا أو غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا تستتم إلا بأن يكون له معها علاقة علية و معلولية بالذات أو بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بأن تكون النفس صورة كمالية له بذاتها أو بحسب بعض قواها الذاتية أو العرضية و بالجملة لا بد أن يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه و أقل ذلك كما يكون لها بالنسبة إلى آلة وضعية كالمرائي أو الأشياء الصقيلة- التي قد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة إلى المادة البدنية- التي هي موضوعة لأفاعيل النفس و مادة لقواها و مطرح لأنوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة إليه و ليس الجرم الفلكي أو ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه و قد أشرنا سابقا إلى أن الأجرام العلوية ليست متأثرة عن غير مبادئها العقلية لا منطبعة و لا قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية و الأسباب الاتفاقية و كذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق و لما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أبدان عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم- حتى يكون لأبدانهم علاقة وضعية إلى تلك الأجرام العالية لتصير تلك الأجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين إحداهما طبيعية و الأخرى وضعية متوقفة على الطبيعة فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة إلى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة إلى جرم من الأجرام إذ الثانية متفرعة على الأولى فإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه و أيضا على أن يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه و ليست الصور المتمثلة في الأفلاك إلا ما هي من تخيلات الأفلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس و محال أن يكون جرم علوي- نسبته إلى نفسه نسبة جوهر الدماغ إلينا ثم يتصور بنقوش و صور خيالية غير التي أنشأتها نفسه الشريفة العلوية و إذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون في الأجرام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۳

العالية هيئات مؤلمة شريرة و أوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الأشقياء- و ما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا هيئاتها الردية و تخيلاتها الكاذبة و عقائدهم الباطلة و آرائهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لأن الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص و الصفاء كالأجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف و التقدس كالمبادي العقلية لا يكون إلا صورا حقة و مثلا عينية مطابقة للأمور الواقعة في نفس الأمر فلا يستتم ما قالوه و لا يستقيم ما تصوروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الأشقياء كما أن هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الإبداعي- المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لأن هذا الجرم أيضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوره و إن كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما- و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم أي لتصرفات نفوسهم فيه و في صورها الإدراكية الغير المتناهية- المنقوشة فيه كما هو رأي هؤلاء القوم و لا أقل من أن يكون ذا قوة غير متناهية إذ لا بد أن يكون بإزاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية أو انفكاك في ذلك الجسم- و هو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من أن الصور الملذة للسعداء أو المؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الإلهية و أوعد عليها هي واقعة في نشأة أخرى و في صقع آخر غير حالة في جرم من الأجرام و لا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها إنما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير كما أن الصور و الأشباح التي في المرآة ليست

قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول- و لا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة و انفعالها إلذاذا و إيلاما بجهة أخرى كما أن الصحة و المرض البدنيين ينشئان من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۴

النفس عنهما و يكون من أحدهما في لذة و راحة و من الآخر في ألم و مشقة و ذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية و جهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصي المؤدية للصور الحسنة و القبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداهما و يتعذب بالأخرى و تانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء و منفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل أن تصير عقلا محضا- و حينئذ يكون فعالا و دراكا بجهة واحدة كما أشير عليه سابقا من أن فيه و عنه في العقل البسيط و هو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها و النفوس الغير الكاملة علما و عملا أو علما فقط أي نفوس السعداء المتوسطين أو الناقصين في العلم و العمل أو الناقصين في العلم أو الأشقياء الناقصين فيهما و إن تجردوا عن المواد و الأجرام الدنياوية الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالأشباح الأخروية التي هي في باب الإلذاذ و الإيلام أشد و أدوم من هذه الأجرام المستحيلة كما في قوله تعالى **وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَ أَبْقى** بل هذه النار و إيلامها- من جملة آثار النار الآخرة و عذابها أو عينها لكنها تنزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها

كما روي عنه ص: أن ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت

و قس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة شيء حقير.

تأييد و تذكرة

و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري و ينور ما قررناه من أن الصور الأخروية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۵

التي بها نعيم السعداء و جحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي بل هي صور معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال و أفعال- حدث عنها في دار الدنيا و أثمرت في ذاتها أخلاقا و ملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة- هو ما قاله قدوة المكاشفين محي الدين العربي عليك أن تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة و الأجسام لأن تنزلات الوجود و معارجه دورية و المرتبة التي قبل النشأة الدنياوية- هي من مراتب التنزلات و لها الأولية التي بعدها من مراتب المعارج و لها الآخرية.

و أيضا التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۶

و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما

عالما روحانيا و جوهرا نورانيا غير مادي انتهى.

و يؤيدها أيضا ما قد صرح به في الفتوحات أيضا في الباب الحادي و العشرين و ثلاثمائة من أن هذا البرزخ غير الأول و يسمى الأول بالغيب الإمكاني و الثاني بالغيب المحالي لإمكان ظهور ما في الأول في الشهادة و امتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة و قليل من يكاشفه بخلاف الأول و لذلك يشاهد كثير منها و يكاشف بالبرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث و لا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى و كذا قوله في الباب الثالث و الستين منها بعد تبيين ما يراه الإنسان في المرآة و إلى مثل هذه الحقيقة يصل الإنسان في نومه و بعد موته- فيرى الإعراض صورا قائمة بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجسادا حاملة أرواحا لا يشك فيها- و المكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه و الميت بعد موته كما يرى في الآخرة صور الأعمال مع كونها أعراضا و يرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۷

اجتماع و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس و منهم من يدركه بعين الخيال أعني في حال اليقظة و أما في النوم فبعين الخيال قطعا و قوله أيضا فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور بعين الصور التي هي بها في الدنيا و قوله أيضا في آخر هذا الباب و كل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله- إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة

فصل (٤) في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس إلى البدن و الإشارات إلى الموت الطبيعي و أجله و الفرق بينه و بين الأجل الاخترامي

اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها

كما ظنه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنها زبدة العناصر و صفوة الطبائع و ظنوا أيضا أن النفس تحصل من الجسم و أنها تقوى بقوة الغذاء و تضعف بضعفه و ليس كما توهموه إنما النفس تحصل الجسم و تكونه- و هي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة و هي معه و مع قواه و أعضاه تدبره حيث ما أرادت و تذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن و ثقله فمتى أرادت صعوده تصير صاعدا و يتبدل ثقله خفة و إذا أرادت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۸

هبوطه يهبط و يتبدل خفته ثقلا و أما الطلوع إلى عالم السماء و جنة الأرواح و السعداء و المنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقي إلى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار إذا تخلصت من هذه البنية المظلمة كما أن الطلوع إلى جنة المقربين و صقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية و مثل الأفلاطونية النورية لا يتيسر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۴۹

لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد و الأجرام و انقطعت عن الأمثال و الأشباح- و تجردت عن الكونين و رفضت العالمين و الغرض من هذا الكلام أن النفس لترقيها- إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها بل البدن من

توابع وجودها في بعض المراتب السفلية و بهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ و مذهب من يرى أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۰

منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن و نفاد حرارته الغريزية و كلال آلاته و تعطل نظامه و تزلزل أركانه كما ظنه الجمهور من الأطباء و الطبيعيين أن انقطاعها من البدن لاختلال البنية و فساد المزاج بل الحق أن النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۱

تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج و تنقطع شيئا فشيئا من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور و تشتد في تجوهرها من ضعف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۲

إلى قوة و كلما قويت النفس و قلت إفاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه و نقص و ذبل ذبولا طبيعيا حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية و تدبيرها إياه و إفاضتها عليه فعرض موت البدن و هذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأة الثانية التي هي نشأة توحدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعي و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها في الوجود و هذه الحالات البدنية المشاهدة من الإنسان من الطفولية و الشباب و الشيب و الهرم و الموت كلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس في القوة و الفعل و الشدة و الضعف على التعاكس- فكلما حصلت للنفس قوة و تحصل حصل للبدن وهن و عجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفرس نظما-

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چه كنم خانه فرو مى‌آيد

أنما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي و بالجملة أكثر القوم لما لم يتفطنوا في النفس بهذه الحركة الرجوعية و هي السفر إلى الله الذي أثبتناه في أكثر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۳

الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة في حكمة الموت و في ما بيناه يظهر المناسبة في إطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه و قد سبق أيضا أن الذي بيناه- لا ينافي الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس و تعذبهم في الآخرة بالجحيم و النيران و غضب الرحمن و سائر ما سيجري عليهم جزاء لأعمالهم و تبعات لأفعالهم و نتائج لأخلاقهم- و ملكاتهم السيئة و اعتقاداتهم الردية الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف- و إذا تحقق ما ذكرناه في الموت

الطبيعي و أن منشأه توجه جبلي إلى جانب الآخرة- و القرب من الله تعالى ظهر و تبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع أقسامه و استحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالأجل الطبيعي أو بغيره ببدن طبيعي آخر و انتقالها من بدن إلى آخر إذ لو انتقلت من بدن و تعلقت بآخر لكان تعلقها به عند أول تكونه حين كونه نطفة حيوان أو جنين في رحم كما اعترفوا به فيلزم على ما أصلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمالات النفس و البدن- على الوجه المذكور

تذكرة فيها تبصرة:

اعلم أيها السالك إلى الله الراغب إلى دار كرامته بقوة الحدس أنك قاصد إلى ربك صاعد إليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين و ربطت بها نفسك تنقل من أدون حال إلى حال أكمل و من مرتبة هي أنقص إلى مرتبة هي أعلى و أحكم و إلى درجة هي أرفع و أشرف إلى أن تلقى ربك و تشاهده- و يوفيك حسابك و يوزن حسناتك أو سيئاتك فتبقى عنده إما فرحانة مسرورة مخلدة أبدا سرمدا مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا و إما محزونة متألمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة مع الكفرة و الشياطين- و الفجرة و المنافقين فبئس القرين و نحن قد بينا من قبل أن جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك إلى الله تعالى و هم لا يشعرون لغلظة حجابهم و تراكم ظلماتهم- لكن هذه الحركة الذاتية و هذا السير إلى الله تعالى في الإنسان أبين و أظهر سيما في الإنسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق إلى الحق كما يعرفه أهل الكشف و الشهود من العلماء الذين لم تعم أبصارهم الباطنية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۴

عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد و الامتراء و حجب الهوى و الدنيا- و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تمثيل:

مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر بما فيها من القوى النفسانية و الجنود العمالة فيها المسخرة بإذن الله المرتبة في أمر هذه السفينة المصلحة بحالها فإن سفينة البدن لا يتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات فإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير و الجريان و بسم الله مجراها و مرساها فكما أنه إذا سكنت الريح التي نسبتها إلى السفينة نسبة النفس إلى البدن وقفت السفينة قبل أن يتعطل شيء من أركانها- و يختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الإنسان و آلاته إذا فارقتها النفس لا يتهيأ له الحس و الحياة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة و إن لم يعدم بعد شيء من مواد البدن و آلاته و أعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الذي بمنزلة ريح السفينة و البرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته و لا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها و محركها بإذن الله و مجراها باسم الله و لا تقدر السفينة و من عليها من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۵

الجنود و القوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة تعملونها أو صنعة يصنعونها كذلك الروح و

نفخة ليس من جوهر الجسد و لا الجسد حامل الروح و لا يقدر أحد من القوى و الكيفيات المزاجية على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد فهذا مثال أن حياة البدن و حركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما و لهذا بطل مذهب التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه و استعداد مادته لأن المزاج تابع للنفس كما سبق- من أنها الحافظة للمزاج الجامعة لأجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له و لعناصره.

و أما الفرق بين الأجل الطبيعي و الاخترامي في مثال السفينة هو أنك إذا علمت- أن هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين إما بفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها- فيدخلها الماء و يغرق و يهلك من فيها إن غفلوا عنها و لم يتداركوا بإصلاح حالها- كهلاك الجسد و قواه من جهة غلبة إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به و غفلته عنه- فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه و تعطل نظامه و تعوجت نسبته و انحرفت عن الاعتدال و ضعفت آلته كما لا يبقى الريح للسفينة بسب اختلال آلتها و الريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فتلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في أفقها و عالمها بعد تلف الجسم و أما الجهة الثانية و هي بأن يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها و وسع آلاتها حمله فتضعف الآلة و تكسر الأداة لضيق طاعتها عن حمل ما يرد عليها- كذلك النفس إذا قويت جوهرها و اشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها إلى البدن ضعف البدن عن حملها و انحل تركيبه و جفت آلاته و فنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة- فإن التحقيق عندنا أن الحرارة الغريزية في المشايخ أكثر و أشد من حرارة الشبان- و إنما لم يظهر أثرها فيهم لقلة الحامل و ذبول المادة عكس ما هو المشهور من أن حرارتهم- أقل من حرارة الشبان و كذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لإفناء الرطوبة المؤدي إلى فناء الحرارة عن البدن بالعرض فيقع الموت ضرورة فعروض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۶

الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث أقسام العلل و الغاية الذاتية هاهنا هي قوة النفس و كمالها و اشتداد جوهر الروح و قوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك أن أحوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن أمرين فإن كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم و سلموا إلى ربهم قبل أن ينكشف الغطاء و ارتحلوا من الدنيا و وعظ بعضهم بعضا بالصبر و قلة الجزع و شوق الارتحال إلى دار المعاد فإذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية و الحكمة القضائية و العمل بموجب العقل و الإيمان فقد استراحوا من الغم و الحزن و وصلوا إلى النعيم الدائم و إن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي و أن كل ما يفعله الحكيم خير و صواب- و لا مستمعين لحديث الانقياد و التسليم فجزاؤهم الجحيم و الحرمان عن النعيم و البعد عن رضوان الله العليم الحكيم

فصل (۵) في أن لكل شخص إنساني ذاتا واحدة هي نفسه و هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل و هي أيضا الغاذي و المنمي و المولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه

اعلم أنا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن نوضح ذلك- زيادة إيضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الأفعالي للحق الأول- فنقول إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان

أن ذاته و حقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة و مع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس المشتهي و الغضبان و المتحيز و المتحرك و الساكن الموصوف بمجموع صفات و أسماء بعضها من باب العقل و أحواله و بعضها من باب الحس و التخيل و أحوالهما و بعضها من باب الجسم و عوارضه و انفعالاته و هذا و إن كان أمرا وجدانيا لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته- من باب الصناعة العلمية بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاءوا إلى البحث و التفتيش إلا من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۷

أيده الله بنور منه و من عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه و الذي وصل إلينا من القدماء في هذه المسألة أنهم لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى و نسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أن في جملتها شيء كالأصل و المبدأ- و أن سائر القوى كالتوابع و الفروع.

و لنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب

و دليل كل فريق فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة و هم على قسمين.

فمنهم من قال إن النفس تفعل الأفاعيل بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة- يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها و هو مذهب الشيخ الرئيس و من في طبقته.

و منهم من قال إن النفس ليست بواحدة و لكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة و بعضها مفكرة و بعضها شهوانية و بعضها غضبية.

أما المنكرون لوحدة النفس

فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنا نجد النبات و لها النفس الغذائية و الحيوانات و لها النفس الغذائية و الحساسة دون المفكرة و العقلية- فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة و الحساسة موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا أنها متغايرة إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول كلها بالاسم و لما ثبت تغايرها و استغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعة في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

و هذا الاحتجاج ردي فإن كثيرا من الأنواع البسيطة كالسواد قد يوجد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۸

بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر و لا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد.

و أيضا ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلا هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان متحدة بالنوع و كذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الإنسان متحدة في الحقيقة النوعية بل إنهما متحدان في المعنى الجنسي أعني إذا أخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط و التجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي و إن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فإذا أخذ هذا المعنى أي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد و استدعاء لأن يكون له تمام آخر و هذا كما في سائر الحيوانات و إذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده و حقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته و يكمل وجوده فهذا

المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع و إن كان واحدا معه بالجنس فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق أنما يصح في القسم الأول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة و لكنها شيء واحد في الإنسان و هكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات و التي في الحيوان و الإنسان بالنسبة إلى النفس الحساسة أو الناطقة فاعلم هذه القاعدة فإنها تنفعك جدا-

و أما الموحدون

فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۵۹

المتخالفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة و أن كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنه إلا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات و الشهوية لا تتأثر عن المؤذيات و لا تكون القوة المدركة متأثرة مما تأثر عنه هاتان القوتان و إذا ثبت ذلك فنقول إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل و تارة تكون متدافعة أما المتعاونة فلأنا نقول متى أحسسنا الشيء الفلاني اشتهينا أو غضبنا و أما المتدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة و إذا ثبت ذلك فنقول لو لا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأسرها و إلا لامتنع وجود المعاونة و المدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن مرتبطا بالقوة الأخرى و ليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب أن لا تحصل بينها هذه المعاونة و إذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسما أو حالا في الجسم أو لا جسما و لا حالا فيه و القسمان الأولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث و هو أن يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما و لا جسمانيا و هو النفس.

أقول هذا كلام غير مجد في هذا الباب و لا واف بحل الإشكال فإن لأحد أن يقول ما دريتم بكون النفس رباطا لهذه القوى فإن عنيتم به أن النفس علة لوجودها- فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للآخر على فعله أو معاوقا له فإن العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة و أعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى غنية عنها متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أ ليس أن العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة في الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدإ واحد و علة واحدة أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۰

و إن عنيتم به أن النفس مدبرة لهذه القوى و محركة لها فهذا يحتمل وجهين- أحدهما أن يقال إن النفس تبصر المرئيات و تسمع المسموعات و تشتهي المشتهيات- و تكون ذاتها محلا لهذه القوى و مبدأ لهذه الأفعال و متصفة بصفاتها و هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لكن من الذي أحكمه و أتقنه و دفع الشكوك و أزاح العلل المانعة لإدراكه فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع و يسوغ القول بتعدد القوى و يحصل التدافع تارة في فعلها إذا كان الكل جوهرا واحدا له هوية واحدة و بالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي أثبتها الشيخ و غيره من

الحكماء في الأعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فإن النفس إذا كانت هي الباصرة و السامعة و المشتهية فأي حاجة إلى إثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين و إلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش الصماخي.

و أيضا يلزم أن يكون الإنسان إنما أبصر و سمع لا بإبصار و سماع قائم بذاته بل بإبصار و سماع قائم بغيره و الوجه الثاني أن يقال إن المعنى بكون النفس رباطا أن القوة الباصرة إذا أدركت صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أن في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا و شكل كذا و وضع كذا و كل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض في شيء من ذلك الشيء عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قيد بصفات كلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۱

و إن كانت ألف صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا و بالجملة فالإحساس بذلك الجزئي- سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سببا باعثا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب و يصير جزئيا لتخصص القابل و ذلك الطلب الجزئي هو الشهوة و كذا قياس الغضب و سائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية فهذا غاية ما يمكن أن يقرر في كون النفس رباطا للقوى الجسمانية و مجمعا على مذهب الشيخ و أتباعه.

و أقول ليس هذا بسديد لأن نسبة الشهوة و الغضب و الحس و الحركة و سائر الأفعال الجزئية و الانفعالات الشخصية إلى النفس ليست كنسبة فعل أمر مباين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الآخر على وجه جزئي و إلا لكان العقل الفعال أيضا ذا شهوة و غضب و حس و حركة كما أن الإنسان كذلك مع أنا نعلم ضرورة أنه بريء من هذه الآثار و الشواغل و الانفعالات و أنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتا واحدة تعقل و تحس و تدرك و تتحرك و تعتريه الشهوة و الغضب و غيرهما من الانفعالات و نعلم أن الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات و أن الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب و كذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة و لا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك و جنوده و صاحب البيت و أولاده و عبيده و إمائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس و منازلها و في معرفة الوجود الحق و شئونه الإلهية المستفادة من علم الأسماء الذي علم الله به آدم ع المشار إليه في قوله تعالى **وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمٰاءَ كُلَّهٰا** و قد أشرنا إلى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد حيث بينا أن الوجود كلما كان أشد قوة و بساطة كان أكثر جمعا للمعاني و أكثر آثارا و أن العوالم ثلاثة عالم العقل و عالم النفس الحيواني و عالم الطبيعة و الأول مصون عن الكثرة بالكلية و الثاني مصون عن الكثرة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۲

الوضعية و الانقسام المادي و الثالث مناط الكثرة و التضاد و الانقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هذا فنقول إن النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل و القدس و مقام النفس و الخيال و مقام الحس و الطبيعة- و كلما يوجد لها من الصفات و الأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في

مقام آخر- لكن كل بحسبه من الوحدة و الكثرة و الشرف و الخسة و البراءة و التجسم- فهذه الحواس و القوى الإدراكية و التحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة- لأن المادة موضوع للاختلاف و الانقسام و محل للتضاد و التباين فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع و لا محل الشهوة هو محل الغضب و لا آلة البطش آلة المشي كذا يقوم بعضو من الإنسان ألم حسي لمسي كتفرق الاتصال و بعضو آخر راحة لمسية كالالتيام ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال و عالم النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع و يرى و يشم و يذوق و يلمس سمعا جزئيا و بصرا جزئيا و شما و ذوقا و لمسا جزئيا من غير أن ينقسم و يفترق مواضعها كما في الحواس الظاهرة و كذا يشتهي و يغضب و يتألم و يسر من غير تفرق اتصال و لا التيام تفرق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۳

كل ذلك متكثر في عالم الحس الظاهر غير متكثر في عالم الحس الباطن ثم نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة و تفصيل معرى عن شوب تفرقة و قسمة وضعية جسمية أو خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى و الحقيقة غير مفقود منها شيء فالإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه عقلية موجودة في ذلك الإنسان- بوجود واحد الذات كثيرة المعنى و الحقيقة فله وجه عقلي و بصر عقلي و سمع عقلي- و جوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس في أثولوجيا.

فإن قلت إذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الإدراكات العمالة لجميع الأعمال فما الحاجة إلى إثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الإدراك كالسمع و البصر و غيرهما و بعضها من باب التحريك كالجاذبة و الدافعة و الشهوة و الغضب.

قلنا هي و إن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى و ظهورها في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۴

عالم المواد لا يمكن إلا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لأن عالم الجسم عالم التفرقة و الانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسمع و البصر و غيرهما من صفات الإدراك و هيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن أن يكون سمعا و بصرا و جاذبة و دافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني- بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الأفاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد و الجمعية و كذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات- و المعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية و الحسية و الطبيعية لكن على وجه أشرف و أعلى و على وجه يليق بوجودها العقلي كما بيناه مرارا.

فإن قلت ما الفرق بين العقل المفارق و بين النفس في هذه الجمعية حيث إن النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود آلات و أعضاء مختلفة و لم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى و موادها المختلفة و أعضائها و أما العقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۵

فلم يقع له في صدور أفعاله و ظهور معانيه و حالاته حاجة إلى مواد و آلات عديدة.

قلنا صفات العقل و كمالاته تنزل منه إلى المواد الخارجية على سبيل الإفاضة و الإيجاد من غير أن يتأثر منها أو ينفعل و يستكمل بسببها و أما النفس فليس لها أن تستقل بذاتها و تتبرأ عن التغير و الانفعال من خوادمها و آلاتها إلا بعد أن تصير عقلا محضا ليس له جهة نقص و لا كمال منتظر و أما قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفة- تحتاج إلى كلها فتارة في مقام الحس و الطبيعة و تارة في مقام النفس و التخيل و طورا في مقام العقل و المعقول و هذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فإذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها إما المقام العقلي المجرد إن كانت من الكاملين في العلم و العمل و إما المقام الثاني المثالي الأخروي إن لم يكن كذلك على اختلاف أنواعها بحسب غلبة الملكات و الأحوال و تصورها بصورة ما يناسبها من الأنواع الأخروية

فصل (٦) في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير أن يرجع إلى ذات واحدة كما بزغ نور الحق عليك من أفق تباينه حسب ما نبهناك عليه مرارا

اعلم أن بعض المكثرين لمبادي الأفعال الصادرة عن الإنسان التي بعضها جسمانية و بعضها روحانية

قال بما حاصله أن النفس و قواها لو كانت شيئا واحدا لوجب أن يكون من شأنها- مخالطة المادة تارة و ذلك عند ما يتصرف في الغذاء و ينمي و يولد و يدرك إدراك الجسمانيات و التجرد عنها تارة أخرى و ذلك عند إدراك المعقولات و هو ممتنع- و أيضا كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها أبدا- كما هو حال القوة العقلية بالفعل.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۶

فأجاب عنه في المطارحات أما أن الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به و إن كان فيه ضروب من التحقيق لا يلائم هذا الموضع و إن كان فيه للحواس الظاهرة مدخل- و هذه إلى البيان أقرب و أما أن النفس تحتاج إلى مخالطة المادة عند ما تتصرف في الغذاء و غيره فلعله لا يتمشى و ربما يجوز أن يكون غير المخالط يتصرف تصرفا ما في الغذاء و نحوه و ربما يعتمد على بقاء أثر قوة مع انتفاء قوة أخرى و بطلان التوليد و النمو ربما يعلل في بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل و كما أن الروح الذي في التجاويف مع قرب الأمكنة اختلف مزاجه للاختلاف الذي أوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز أن يكون أمزجة الأوقات من العمر تختلف بها استعداد التأثر عن مبدإ واحد بآثار كثيرة أو أثر واحد مطلقا أو أثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما أن مزاج السن اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس أو العقل على ما جوزت فأجوز أن يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ أفاعيل أخرى و بطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى أضيف إليها أفعال لا يصح حصولها إلا من واهب الصور فإذا كانت الهيئات كلها منه و القوة معدة فيجوز أن يحصل الاستعداد- من أمور هي قوى غير جوهرية فعالة انتهى قوله بألفاظه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۷

و فيه أبحاث تحقيقية.

منها أن تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية

على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من أنها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما أقمنا البراهين عليه.

و منها أن تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة

في الغذاء على وجه الافتقار- في بقائه إليه شخصا ليس بحق فإن الجوهر المفارق و إن جاز تدبيره للأمور السفلية- لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها أو يستكمل بها بوجه من الوجوه.

و منها أن إسناده بطلان التولد و النمو في بعض الأوقات

إلى بطلان الاستعداد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۸

في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين أحوال النوع و لوازمه و أحوال الشخص و عوارضه- و أن الأولى لا يمكن أن تكون مستندة إلى استعداد المادة و أحوالها الاتفاقية- فإن الذي يحصل بمجرد حال المادة و عوارضها لا يكون دائميا و لا أكثريا أيضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الأمور المطردة في أشخاص النوع كلها أو أكثرها- و من هذا القبيل وقوف النامية و المولدة مطلقا و عروض الموت الطبيعي كما بيناه فإنها أحوال منشؤها أسباب فاعلية مقتضية لأحوال مطردة إما بالذات كالاستكمالات و الانتقالات إلى الغايات الذاتية و إما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض أخرى أو انصراف القوة عن فعل لأجل توجهها إلى فعل آخر كالنفس إذا انتقلت إلى نشأة أخرى انصرفت قوتها عن هذه النشأة البدنية- فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس أولى فإن اختلاف أحوال الأسنان كالشباب و الشيب و الموت الطبيعي- تابعة لاختلاف أحوال النفس في تقلباتها في الأطوار الذاتية و انتقالاتها في نشئات الطبيعة من بعضها إلى بعض ثم في نشئات الحياة من بعضها إلى بعض ثم في نشئات العقل فللنفس في كل وقت تجوهر آخر يقتضي فعلا آخر يناسبه و استعدادات أيضا كما علمت تابعة لمبادئها و القوة تابعة للفعل فالقول بأن المبدأ بصفة المبدئية باق- و الأثر غير موجود إنما يصح لأجل عائق خارجي على سبيل الندرة و الاتفاق في بعض أشخاص النوع لا في كلها فيمتنع أن تكون النامية موجودة و النمو غير حاصل إلا لمانع اتفاقي يقع عن الشذوذ و الواقع خلافه فإن وقوف النمو و التوليد في سن الشيخوخة- أمر مطرد في جميع الأشخاص كلها-

و منها أن قوله القوى أضيف إليها أفعال

لا يصح صدورها إلا من واهب الصور إلخ بناء على ما ذهب إليه من إنكار الصور الجوهرية و قد علمت وهن قاعدته و بطلان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۶۹

إنكاره للصور و القوى حيث ذهب إلى أن الغاذي و المنمي و المولد في الأجسام النباتية- و الحيوانية ليست نفوسها و

قواها و لا في الإنسان نفسه بل جوهر مفارق فإنا قد بينا في مواضع أن مباشر التحريكات و الإحالات هي الطبائع المتعلقة بالأجسام و قواها- و كون المفارق العقلي مبدأ للكل و إن كان صحيحا لكن ليست مبدئيته على سبيل المباشرة و المزاولة و الفرق بين المعد و المقتضي مما لا يخفى على من أمعن في الأبحاث الحكمية فالقوة النارية في التسخين و الماء في التبريد و غيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما بل مقتضيات و موجبات و أسباب فاعلية بلا شبهة سيما في ما ينشأ في موادها المنفعلة عنها دائما و كذلك القوى النباتية و الحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس إلى ما ذكرناه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۰

فصل (۷) في أن هذه القوى البدنية كلها ظل لما في النفس من الهيئات النفسانية

و اعلم أن القوى القائمة بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها و هي الإنسان النفسي الأخروي و ذلك الإنسان البرزخي بقواه و أعضائه النفسانية ظلال و مثل للإنسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي و أعضاؤه و هيأته ظلال ظلال و مثل مثل لما في العقل الإنساني أما أن قوى الإنسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر و غلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة لقوله تعالى **وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ** فالدليل عليه أن الإنسان إذا ركدت قواه الظاهرة و حواسه البدنية بالنوم أو الأعمال [الإغماء] أو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۱

غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه أنه يسمع و يرى و يشم و يلمس و يبطش و يمشي- فله في ذاته هذه المشاعر و القوى و الآلات من غير نقصان و عوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم أي عالم الحس و الشهادة و إلا لشاهدها كل سليم الحس و ليس كذلك فعلم أن موطنها عالم آخر هو عالم الغيب و الباطن و أما أن تلك القوى و الآلات الباطنية ظلال و أشباح لما في العقل الإنساني فلأن العقل بسيط و هو منشأ هذه القوى في النفس و بتوسطها في البدن و لو لم يكن فيه من الاعتبارات و الجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط و ذلك لأن كل جوهر عال في الشرف مبدأ لجميع الكلمات الموجودة فيما دونه من الجوهر النازلة على وجه الجمعية.

و قد نقلنا عن المعلم الأول صريح القول بأن الإنسان العقلي فيه جميع الأعضاء- التي في الإنسان الحسي على وجه لائق به.

و قال أيضا في مواضع أخر من كتابه أن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الإنسان العقلي و لست أعني هو هما لكن أعني به أنه يتصل بهما لأنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي و بعض أفاعيل الإنسان النفساني- و ذلك أن في الإنسان الحسي كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي فقد جمع الحسي كلتا الكلمتين إلا أنها فيه ضعيفة قليلة نزرة لأنه صنم الصنم فقد بان أن الإنسان الأول العالي حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي و أنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه- فما أشد نور عقله و قوة عرفانه و ما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية و أعلى مرتبته حيث حقق هذه المسألة على

وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شأوه- و جمهور الحكماء الإسلاميين كالشيخ أبي علي و من في طبقته لفي ذهول عما ذكره- فإن الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب إلى أفلاطون و معلمه سقراط بأن في الوجود إنسانين إنسان فاسد و إنسان مفارق أبدي فكيف لو سمع أن في كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۲

إنسان ثلاثة أناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد و عقلي دائم و نفساني بينهما فقد ظهر أن هذا الهيكل الحسي الإنسي بجميع أعضائه طلسم و صنم للإنسان النفسي و هو أيضا صنم للإنسان العقلي و مثال له و هو المحشور إما في زمرة السعداء و أهل الجنة- أو في زمرة الأشقياء و أهل الجحيم و أما الإنسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر و الإنسان النفسي له الإحساس بذاته للأشياء و الحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج إليها في إدراكه و فعله فإدراكه للخارجيات من المحسوسات و إن كان بصورة زائدة حاضرة عنده أو حاصلة فيه إلا أن إدراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة أخرى و إلا لزم التسلسل في تضاعف الصور الإدراكية فذاته بذاته لإدراك المبصرات بصر و لإدراك المسموعات سمع و هكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و قد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس و أيضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية و غيرها لا بأمر زائد من صور القضايا و هو الشهوة لذاته للمشتهيات و الغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة و غضب زائد و كذا قياس الإنسان العقلي البسيط في نظائر ما ذكرناه.

قال الفيلسوف الأعظم إن هذه الحسائس عقول ضعيفة و تلك العقول حسائس قوية.

ثم لقائل أن يقول إن الإنسان إذا كان في العالم الأعلى يكون حساسا و الحساس فصل جنسه و الحس ليس إلا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون- في الجوهر الكريم العالي حس و هو موجود في الجوهر الدني السافل.

فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف أن نسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي و كذا نسبة المحسوس هاهنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۳

إلى الأمر المحسوس هناك و لذا قيل الحس الذي في هذا العالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به.

أقول و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه الأنواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة في العالم الأعلى و في علم الله الأزلي-

كما ورد في الحديث النبوي: على قائله و آله الصلاة و السلام أن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت

إشارة إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية و كان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنية الأخروية يدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة- حيث قال في الذوق

: أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني

و في الشم

: إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن

و في البصر

: زويت لي الأرض فأريت مشارقها و مغاربها

و في اللمس

: وضع الله بكتفي يده فأحس الجلد بردها بين ثديي

و في السمع

: أطت السماء و حق لها أن تأط ليس فيها موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد و راكع

و بالجملة الإنسان العقلي يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعي السفلي بواسطة الإنسان النفسي المتوسط بين العقلي و الطبيعي.

و اعلم أيضا أن إشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام و غيره بوجه فإن مقتضى الأول إفادة ذات المرئي الإشراقي و مقتضى الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۴

إفادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها لا في هذا العالم و يدركها بذاتها لا بصورة أخرى و أما إدراكها للمبصرات الخارجية فهو أيضا كما حققناه سابقا في مباحث الإبصار من أن المادة و وضعها بالنسبة إلى آلة الإبصار- مخصص لأن يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية و هي مجردة عنها و عن غواشيها موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية و الفرق بينهما باشتراط المادة و عوارضها الخارجية في المبصرة و عدم الاشتراط بها في المتخيلة

فصل (۸) في المتعلق الأول للنفس

إن النفس لا تتصرف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفين- و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ في الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية و هذه الدعوى أي كون النفس غير متصرف أولا إلا لذلك الروح الذي قيل إنه مخلوق من لطافة الأخلاط و بخاريتها كما أن البدن مخلوق من كثافة الأخلاط و رديئها قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان إذ درجات الوجود متتالية مترتبة في اللطافة و الكثافة فيما يتصف بهما كما أنها مترتبة في الشرف و الخسة ففي الحيوان الواحد جزء هو ألطف أجزائه و هو الروح المحوي بالشرايين و جزء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۵

هو أكثف أجزائه هو كالمقيم في الورك و ما بين ألطف لطيفه و أكثف كثيفه وسائط مناسبة قد نضد بعضها بالبعض كما في طبقات الأجرام الفلكية و العنصرية على تدبير المحكم الإلهي و النظم البديع العلوي و لا شك أن ألطفها أبين فعلا و أقل انفعالا- و أكثفها بعكس ذلك مثاله أن الروح الغريزي مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي إذ هو في أفق الدم ثم لا ينعكس الأمر و الدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية إذ هو في أفقها و لا ينعكس و تلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس و هكذا في كل جزء بعد جزء إلى أن ينتهي إلى أصلب الأجزاء و هو القابل المتأثر على الإطلاق

من غير أن يؤثر في شيء مما عداه و كذلك يجب أن يتصور النضد و الترتيب في الروحانيات- كما تصورت في الجسمانيات و كذلك الحال في أجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فإن في جسمياته جزء هو ألطف أجزائه و هو الفلك الأعلى الجسماني- و جزء هو أكثف أجزائه و هو الأرض السفلي و بين ألطف لطيفه و أكثف كثيفه وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الإلهي و النظم الحكمي و قد دلت الأدلة على أن ألطفها ذاتا أبينها تفعيلا و أكثفها ذاتا أبينها انفعالا و لهذا ما ورد في الأدعية- التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات و استجلاب الخيرات و استجابة الدعوات- و هذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء أن النور الإلهي معنى أحدي إنما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة و المراد أن الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني أمر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب و البعد من الأول تعالى.

إذا تقرر هذا فاعلم أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني إلا بمتوسط و المتوسط بينهما و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۶

بالروح عند الأطباء و المتوسط بين كل واحد من الطرفين و لذلك المتوسط أيضا متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة و الروح الحيواني و الدم الصافي اللطيف بينه و بين البدن ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمى بالروح أن سد الأعصاب يوجب إبطال قوة الحس و الحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ- و السد لا يمنع إلا نفوذ الأجسام و التجارب الطبية أيضا شاهده بوجوده فإن كثرته يوجب الفرح و النشاط و القوة و الشجاعة و الشهوة و قلته يوجب الصرع و السكتة- و الغم و الحزن و الماليخوليا و عند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة و كما أن تعلق النفس بالبدن لأجله فلا بد أيضا من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري و سائر الأعضاء يكون متعلقا بها بواسطة ذلك العضو الذي هو الرئيس.

و قد اختلفوا أن ذلك العضو الرئيسي المعطي لقوة سائر الأعضاء و روحها هو القلب أو الدماغ و عند الأكثرين من الأطباء و الطبيعيين أنه هو القلب لكونه أحر ما في البدن و الدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح الحار الغريزي.

و أيضا الحركات الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في أصله- لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح و تسخين الحركة الفكرية.

و أيضا أول ما يتخلق في البدن هو القلب و هو أول ما يتحرك من الأعضاء و آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۷

ما يسكن فهو المتعلق الأول للنفس ثم بواسطته بالدماغ و الكبد و بسائر الأعضاء على الترتيب.

فإن قيل لو كان القلب عضوا رئيسيا معطيا و كانت الأرواح النفسانية فائضة منه إلى الدماغ لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ لأن منبت الآلة يكون من المبدأ لا من الأخذ و لما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

قلنا قد قال بعض شراح القانون إنه لم يقم دليل قطعي على أن منبت الأعصاب هو الدماغ البتة و مع قطع النظر عن ذلك

القول لمانع أن يمنع كون منبت الآلة واجبا- أن يكون هو المبدأ لم لا يجوز أن يكون العضو المستفيد منبتا لآلة و كانت استفادته القوة من المبدأ بعد أن وصلت الآلة إلى العضو المفيد فحينئذ يتأدى فيه الأرواح الحاملة- للقوى الأحساسية و التحريكية و الاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۸

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الإنسانية

و أفعالها و انفعالاتها و منازل الإنسان و مقاماته و أن قواه بعضها أرفع وجودا و أقل قبولا للتجزي من بعض و فيه فصول

فصل (۱) في خواص الإنسان

فمنها النطق

اعلم أن من عظيم حكمة الله في خلق الإنسان من العناصر و الأركان- إحداثه الموضوعات اللغوية فيه و الداعي إلى ذلك أن الإنسان مفتقر في معيشته الدنياوية- إلى مشاركة ما و معاونة من بني نوعه فإن الواحد من الإنسان لو تفرد في وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم يكن في الوجود إلا هو و الأمور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعا أو ساءت معيشته لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول و الملبوس المصنوع فإن الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه و الملابس الطبيعية أيضا لا تصلح له إلا بعد صيرورتها صناعية بأعمال إرادية فلذلك يحتاج إلى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته و الشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات- بل لا بد من مشاركة و معاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك و ذاك ينسج لهذا و هذا ينقل لذاك و ذاك يعطيه بإزاء عمله أجرة فلهذه الأسباب و أمثالها احتاج الإنسان في المعاملات و غيرها أن يكون له قوة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية و أصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غيره مئونة يلحق البدن و الصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفسه المضطر إليه في ترويح حرارة القلب و أيضا الهيئات الصوتية لا يثبت و لا يدوم عدده فيؤمن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۷۹

وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه و بعد الصوت في صلاحية أمر الإعلام هي الإشارة إلا أنه أدل منها لأنها لا ترشد إلا من حيث يقع عليه البصر و ذلك أيضا من جهة مخصوصة- و يحتاج المعلم أن يحرك حدقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الإشارة- ففائدة الإشارة أقل و مئونتها أكثر و أما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير و أما الحيوانات الأخرى فإن أغذيتها طبيعية أو قريب منها و ملابسها مخلوقة معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف فما كان لها حاجة إلى الكلام و مع ذلك فإن لها أصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب روية و إعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها و ضمائرها و لكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفي لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر و أما الأصوات الإنسانية فلها دلالة تفصيلية- و لعل الأمور التي يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان في أغراضه يكاد أن

لا يتناهى- فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهاية فلأجل ذلك و لضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

و من خواصه العجيبة استنباط الصنائع العملية الغريبة

و أما الحيوانات الأخرى- و خصوصا الطير في صنائع بيوتها و مساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة- فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة و أشبهها بالدائرة من جهة أن مساحته يحصل- من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة و إنما ترك الاستدارة لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا و كذا المربع لئلا يبقى زوايا ضائعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيأة أشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فإن النحل مستدير مستطيل- و لو كانت مستديرة لم تتراص و لو كانت مضلعة غير المسدسة فإما أن يتراص أيضا كالمخمس و المسبع و غيرهما أو يقع لها الفرج داخلا كحاد الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۰

كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط و إلا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبرات أمرها و ملائكة نوعها و أكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذي كأنه الصفوة و الغاية في فعلها و وجودها و وجود صنائعها- و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه فإن جميع ما يقصده و يكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية و العلة في ذلك أن حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في أن لها الديمومة الأخروية بشخصها و البقاء العقلي بذاتها و الحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

و من خواصه أيضا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادرة حالة انفعالية

يسمى بالتعجب و يتبعه الضحك و يتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة و يتبعه البكاء.

و منها أن المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال

و الحث على بعضها ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر و ركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحا و الثاني حسنا جميلا و أما سائر الحيوانات- فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيأة نفسانية أخرى و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يلذه و الشخص الذي يطعمه محبوب عنده- فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص و كذا نشوه عند أمه من أول صغره ألفه بها ضربا آخر من الألفة يزجره عن الشهوة إلى إتيانها و ربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۱

و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا

فإنه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة.

و منها أنه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضره

فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء و لا يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر و ما يتصل به و الذي تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل- و ما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة إلى جحرها منذرة بالمطر فإنها إما أن يتخيل أن هناك مؤذ يكون أو مطر ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضربه و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام و بالجملة أن الأفعال الحكمية و العقلية- أنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا.

و منها ما يتصل بما ذكر

من أن الإنسان له أن يروي في أمور مستقبلة هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته و تدبيره أن يفعله و لا يفعل هذا وقتا آخر بحسب ما يقتضي رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول و كذا العكس و أما الحيوانات الأخرى فليس لها ذلك و إنما لها من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

و منها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن

فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك أعني الاسترجاع و التدبر.

و منها و هو أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية

المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل و المعقول و غيره من المواضع و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات الحاضرة و أخص من هذا كله هو اتصال بعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۲

النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته و يبقى ببقائه و حينئذ يكون الحق سمعه و بصره و يده و رجله و هناك التخلق بأخلاق الله تعالى.

فهذه جملة من خواص الإنسان و صفاته

بعضها بدنية و لكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما و بعضها نفسية تعرض من جهة البدن- كالخوف و الرجاء و الخجلة و الحزن و غير ذلك و بعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية و العملية و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا على الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعة و بعضها نفسانية و بعضها عقلية.

قال الشيخ الرئيس للإنسان تصرف في أمور جزئية و تصرف في أمور كلية- و الأمور الكلية أنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل فإن من اعتقد اعتقادا كليا- أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمور جزئية و تصدر عن أجزاء جزئية و ذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية و قوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر و مما هو جميل و قبيح و مما هو خير و شر و يكون ذلك بضرب

من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزوي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم و ما مضى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۳

أيضا لا يروى في إيجاده على أنه ماض فإذا أحكمت هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى في الحيوان- أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروي و ينتج في الجزويات فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي- و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر في الجزئيات و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح و مبادي تلك من المقدمات الأولية و مبادي هذه من المشهورات و المقبولات و التجربيات الواهنة دون الوثيقة و لكل واحدة من هاتين القوتين رأي و ظن فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر و ليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حسي- و حاكم من باب التخيل وهمي و حاكم نظري و حاكم عملي و تكون المبادي الباعثة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۴

لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي و عقلي عملي و شهوة أو غضب و تكون للحيوانات ثلاثة من هذه و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوة البدنية و أما العقل النظري فله حاجة إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته و ليس واحد منها هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكلية و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة و هذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيرة لو لا مخافة الإطناب لأوردتها و لكن فيما ذكرناه من معرفة النفس و شرح أطوارها و كيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها و درجاتها كفاية للطالب المهتدي و السامع الذكي و لو تأمل أحد في قوله فيكون في الإنسان حاكم حسي- و حاكم من باب التخيل وهمي و حاكم نظري و حاكم عملي إلى قوله بل قد يستغني بذاته تأملا شافيا يستنبط منه أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره أنه ليس و لا واحد منها هو النفس الإنسانية بل الشيء الذي له هذه القوى إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود و أطوارها فإن هذه القوى و إن تكثرت و تعددت بحسب تعدد آلاتها و أفعالها و انفعالاتها في عالم الطبيعة و الحس لأنه عالم التفرقة و التزاحم و الانقسام إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة إذ لا شبهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۵

لأحد في أن كل شخص من الإنسان له هوية واحدة و نفس واحدة منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه و مع ذلك لا شبهة أيضا لمن له تدرب في الصناعة أن الحاكم الحسي لا بد أن يكون من باب الحس و المحسوس و الحاكم الخيالي

لا بد أن يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية و الحاكم العقلي العملي لا بد أن يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة و إضافة إلى الصور الجزئية كما ذكرناه في باب الوهم و الموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس و كذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض- فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور إلى طور حسبما ادعيناه و كذا يستفاد من قوله فله حاجة إلى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فإن حاجة النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن و قواه الحسية و الطبيعية و قد مر أيضا أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلا بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلا بالقوة إلى حد كونها عقلا بالفعل- صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها و أين صورة البدن العنصري المادي و الصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها فهل ذلك إلا بتقلبها في الوجود و استحالتها في الجوهرية و اشتدادها في الكون و ترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات و المعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي ص و ترقيه إلى كل مقام و استحالتها حتى بلغ المنتهى و رأى من آيات ربه الكبرى و كذا ما حكى الله عن الخليل ع **وَ كَذٰلِكَ نُرِي إِبْرٰاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ** و قوله حكاية عنه **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ** فأين مرتبته البشرية كما قال تعالى **قُلْ إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ*** و هذه المرتبة الإلهية التي أشار إليه

بقوله ص: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۶

فصل (۲) في أوصاف النفس الإنسانية و مجامع أخلاقها و اختلافها في الشرف و الرداءة

أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس و شرفها

و مقابلها أعني الضعف و الخسة و هذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود و إن شدته و ضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتا و صفة فنقول إن النفوس الإنسانية لها تفاوت عظيم في الكمال و النقص و الشرف و الخسة فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها و الشديدة في أبواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشئات الوجودية و النفس الضعيفة في مقابلها.

مثال ذلك إنا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انصبت إلى الفكر اختل إحساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها و إذا اشتغلت بالتحريكات الإرادية اختل أمر إدراكها و ترى نفوسا قوية تجمع بين أوصاف من الإدراكات و التحريكات سيما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۷

ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة و الثاني صاحب النفس القوية.

ثم هذه القوة و هذا الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة و قد يكون لها بما هي عقل فالأول كما لأصحاب

التخيلات القوية كالكاهن و كصاحب العين- و الثاني كما لأصحاب العلوم الكثيرة و أما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة و الحرية أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا و الأحكام- و هذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة المكتسبة و النفوس الإنسانية متفاوت فيها حتى أن البالغ منها إلى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار إليه بقوله تعالى **يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ** إشارة إلى عدم احتياجه في اكتساب العلم إلى معلم بشري و يقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلم أما الحرية فشرحها أن النفس إما أن لا تكون مطيعة بغريزتها إلى الأمور البدنية و مستلذات القوى الحيوانية و إما أن تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة و إنما سميت بها لأن الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية- و معلوم أن الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الأمور البدنية سواء تركها أم لم تتركها بل الشائق التارك أسوأ حالا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۸

و أدنى درجة من الشائق الواجد في الحال و إن كان أحسن حالا منه في المال لأن عدم وجدانه في الحال و اشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا أن الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد و التعليم- و إن كانت أيضا فاضلة و هو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية و بالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف و علاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية و من كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات و إلى هذا أشار أفلاطون بقوله الأنفس المرذولة في أفق الطبيعة و ظلها و الأنفس الفاضلة في أفق العقل و إذا علمت معنى الحكمة و الحرية- و حاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين و كذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين و لا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتى تزكي عن جميعها و لو تركت البعض غالبا عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقية و لا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضا **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاهٰا وَ قَدْ خٰابَ مَنْ دَسّٰاهٰا**

و قال النبي ص: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

و كما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمة و الحرية و هي أربعة معان قوة العلم و قوة الغضب و قوة الشهوة و قوة العقل و العدل بين هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۸۹

الأمور فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق التي تتشعب منها أخلاق غير محصورة اعتدلت و تناسقت و حصل حسن الخلق أما قوة العلم فأعدلها و أحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق و الكذب في الأقوال و بين الحق و الباطل في الاعتقادات و بين الجميل و القبيح في الأعمال فإذا انصلحت هذه القوة و اعتدلت من غير غلو و تقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة أصل الخيرات و رأس الفضائل و روحها قال الله تعالى **وَ مَنْ يُؤْتَ**

الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً و قال أيضا ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْحِكْمَةَ فهذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۰

الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول و هي كلما كانت أكثر و أشد فهي أفضل بخلاف المعنى الأول و أما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها و انبساطها على موجب إشارة الحكمة و الشريعة و كذلك قوة الشهوة و أما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب و الشهوة تحت إشارة الدين و العقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح و قوة العدل و هي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ و الممضي لأحكامه و إشاراته و قوتا الغضب و الشهوة هما اللذان تنفذ فيهما الحكم و الإشارة و هما كالكلب و الفرس للصياد حيث ينبغي أن يكونا في الحركة و السكون و القبض و البسط و الأخذ و الترك مطيعين له منقادين لحكمه و أما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة و الله تعالى يحب الشجاع فإن مالت إلى طرف الإفراط سمي تهورا و إن مالت إلى النقصان سمي جبنا و يتشعب من اعتدالها و هو الشجاعة خلق الكرم و النجدة و الشهامة و الحلم و الثبات- و كظم الغيظ و الوقار و غير ذلك و أما إفراطها فيحصل منه خلق التهور و الصلف- و البذخ و الاستشاطة و الكبر و العجب و أما تفريطها فيحصل منه الجبن و المهانة و الذلة و الخساسة و ضعف الحمية على الأهل و عدم الغيرة و صغر النفس و أما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة و عن إفراطها بالشره و عن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء و الحياء و الصبر و المسامحة و القناعة و الورع و قلة الطمع و المساعدة- و يصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحة و التبذير و الرياء و الهتك و المجافة و الملق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۱

و الحسد و الشماتة و التذلل للأغنياء و استحقار الفقراء و غير ذلك و أما قوة العقل و الحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جودة الذهن و ثقابة الرأي- و إصابة الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس و أما إفراطها فتحصل منه الجربزة و المكر و الخدع و الدهاء و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوة و الانخداع فهذه هي رءوس الأخلاق الحسنة و الأخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برءوس التنين و معنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة- و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلو و التقصير فخير الأمور أوسطها- و كلا طرفي قصد الأمور ذميم قال تعالى وَ لاٰ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ- وَ لاٰ تَبْسُطْهٰا كُلَّ الْبَسْطِ و قال وَ الَّذِينَ إِذٰا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كٰانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوٰاماً و قال أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفّٰارِ رُحَمٰاءُ بَيْنَهُمْ و مهما انحرف بعض هذه الأمور- عن الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد لم تتم مكارم الأخلاق

و مما يجب أن يعلم في هذا المقام

أن قوة النفس غير شرفها كما أشير إليه- و كل منهما قد يزيد في الآخر و قد يتفق لوازمها أما أن كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد على الآخر فلأن الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به و قد يصدر لشرف النفس و الترفع عن المهانة و الذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة و ترى حياتها في ذلك موتها و موتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۲

فيها حياتها فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الإقدام و الإحجام و الجبن و هو أن تطاوع في الإحجام و لا تطاوع في الإقدام و ذلك إما للجهل أو للتضعيف- و التهور هو أن تطاوع في الإقدام و لا تطاوع في الإحجام و هو لازم لقوة النفس مع جهلها و أما أن القوة و الشرف قد يتفقان في اللوازم فتلك مثل حب الرئاسة في النفس الشريفة و في النفس القوية الجاهلة فإن الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له و لقوة نفسه يقدم على طلبها و غنى النفس قد يكون لقوتها و علمها بالقدرة على رفع الحاجات في أوقاتها و قد يكون لشرفها و قلة التفاتها إلى الموجود و اهتمامها بالمفقود و فقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و ظنها الفقد عند الحاجة و قد يكون لخستها و احتكارها و العدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة و الجور لخستها في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال و الصدق قد يلزم شرف النفس و الكذب خستها و الكرم للقوة مع الشرف و السفه للضعف مع الخسة و كبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضا و الفشل و صغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۳

فصل (۳) في منازل الإنسان و درجاته بحسب قوى نفسه

إن كل إنسان بشري باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية و بعضها سبعية و بعضها شيطانية و بعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة و الشره و الحرص و الفجور و من السبعية الحسد و العداوة و البغضاء و من الشيطانية المكر و الخديعة و الحيلة و التكبر و العز و حب الجاه و الافتخار و الاستيلاء و من الملكية العلم و التنزه أو الطهارة و أصول جميع الأخلاق هذه الأربعة و قد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها و إنما يخلص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهداية المستفاد من الشرع و العقل و أول ما تحدث في نفس الآدمي البهيمية فتغلب عليه الشهوة و الشره في الصبي ثم تخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعاداة و المناقشة ثم تخلق فيه الشيطانية- فيغلب عليه المكر و الخديعة أولا إذ تدعوه البهيمية و الغضبية إلى أن يستعمل كياسته في طلب الدنيا و قضاء الشهوة و الغضب ثم تظهر فيه صفات الكبر و العجب و الافتخار و طلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الإيمان و هو من حزب الله تعالى و جنود الملائكة و تلك الصفات من جنود الشيطان و جند العقل يكمل عند الأربعين و يبدو أصله عند البلوغ و أما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ و استولى عليه و ألفته النفس و استرسل في الشهوات متابعا لها إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال و التطارد في معركة القلب فإن ضعف العقل استولى عليه الشيطان و سخره و صار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت إلى النزول في البداية فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس و جنوده أجمعين و إن قوي العقل بنور العلم و الإيمان صارت القوى مسخرة و انخرطت في سلك الملائكة محشورة إليها **وَ مٰا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۴

فصل (٤) في كيفية ارتقاء المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها و الكلام في مراتب التجرد

اعلم أن لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك و العموم كالإنسان مثلا- فإن الماهية الإنسانية من حيث هي إنسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين و هي من حيث هي لا تقتضي التوحيد و التكثير و لا المعقولية و لا المحسوسية و لا الكلية و لا الشخصية و إلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت في مباحث الماهية.

ثم إن هذه الطبيعة إذا حصلت في مادة خارجية يقارنها بعض من الكيف و الكم و الأين و الوضع و متى و جميع هذه الأمور زائدة على ماهيتها كما عرفت إلا أنها داخلة في التشخصات و أنحاء الوجودات و ليس كما زعمه الجمهور أن للماهية وجودا في الخارج و لأحوالها الشخصية وجودا آخر و ذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود و أنحائه بل وجود الإنسان بما هو إنسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم و الكيف و غيرهما لا أن هذه أمور زائدة على وجوده المادي لكن لما رأوا أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۵

هذه الأمور متبدلة و الإنسانية باقية زعموا أن وجودها غير وجود الماهية و لم يتفطنوا أنه كما يجوز للماهية الواحدة أعداد من الوجود و أشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية و لا وحدتها العقلية التجردية كذلك لا ينافي وحدتها العددية- استحالتها في الوجود الشخصي من طور إلى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه.

ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا في كتب أسلافهم من الحكماء الأقدمين أن أنواع الإدراكات كالحس و التخيل و الوهم و العقل أنما تحصل بضرب من التجريد زعموا أن التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات و الأجزاء و إبقاء البعض بل كل إدراك إنما يحصل بضرب من الوجود و يتبدل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهية و العين و الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص و مادة معينة ذات كم و كيف خاص و أين معين و الوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع و لا قابل لهذه الإشارات الحسية إلا أنه مشروط بوجود المادة الخارجية و صورتها المماثلة لهذه الصور المحسوسة- ضربا من المماثلة حتى أنه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس و أما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة و لا الإدراك الحسي إلا عند الحدوث و هو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق- و الحمل على الكثرة و أما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة و الحمل [و الصدق] عليها إذا أخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالإنسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۶

العقلي المشترك بين كثيرين و كذا أجزاؤه العقلية كالسمع العقلي و البصر العقلي و اليد العقلية و جميع الأعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها في بساطه تلك الصور العقلية بحسب الوجود فإن الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود.

ثم إنك قد علمت مما ذكرناه مرارا أن الأشياء ذوات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها و غاياتها فاعلم أن الإنسان من جملة

الأكوان الطبيعية مختص بأن واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال و ليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج- لأن المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى فلا تنحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل و لا النوعية أيضا بخلاف الشخص الإنساني إذ ربما يكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي و بعضها نفساني و بعضها عقلي و لكل من هذه الأكوان الثلاثة أيضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم و الفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها إلى بعض أي من الأدون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۷

إلى الأرفع و من الأخس إلى الأشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة الأولى من هذه النشئات الثلاث أعني الطبيعية و النفسية و العقلية لم ينحط إلى النشأة الثانية و هكذا من الثانية إلى الثالثة فالإنسان من مبدإ طفوليته إلى أوان أشده الصوري إنسان بشري طبيعي و هو الإنسان الأول فيتدرج في هذا الوجود و يتصفى و يتلطف حتى يحصل له كون أخروي نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني و هو الإنسان الثاني و له أعضاء نفسانية لا تحتاج في وجودها النفساني إلى مواضع متفرقة- كما إذ ظهرت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فإن الحواس في هذا الوجود متفرقة تحتاج إلى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع و لا موضع الذوق موضع الشم و بعضها أكثر تجزيا من البعض و أشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة و هي أول درجات الحيوانية و لذا لا يخلو منها حيوان و إن كان في غاية الخسة و الدناءه قريبا من أفق النباتية كالأصداف و الخراطين و هذا بخلاف وجودها النفساني فإنه أشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا و هكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد و بعضها في الدماغ و بعضها في القلب و بعضها في الأنثيين و بعضها في غير ذلك من الأعضاء و في العالم النفساني مجتمعة ثم إذا انتقل من الوجود النفساني إلى الوجود العقلي و صار عقلا بالفعل و ذلك في قليل من أفراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلي و له أعضاء عقلية كما أومأنا إليه و هو الإنسان الثالث هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم و أما إذا أخذ من عالم العقل فالإنسان الأول هو العقلي و بعده النفساني و الثالث هو الطبيعي كما فعله إمام المشائيين و معلمهم و لا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب أثولوجيا الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفساني و الإنسان الثاني يشرق بنوره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۸

على الإنسان الثالث و هو الذي في العالم الجسماني الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الإنسان العقلي و لست أعني هو هما لكنه أعني أنه متصل بهما و أنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي و بعض أفاعيل الإنسان النفساني و ذلك أن في الإنسان الجسماني- كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين أعني النفساني و العقلي إلا أنهما فيه قليلة ندرة لأنه صنم الصنم انتهى كلامه.

و لا منافاة بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعي ثم يصير إنسانا نفسانيا- ثم يصير على سبيل الندرة و

الشذوذ إنسانا عقليا و بين ما ذكره من أن في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين إن نظرنا فيما خرج من القوة إلى الفعل و صار مقامه ذلك المقام يعني مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة و من جهة مجرد الارتباط و الاتصال و قبول الآثار و حكاية الأفعال و مما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل داثر فان و هو كالفرع و الآخر ثابت باق و هو كالأصل و كلما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى و ألطف و صار أشد اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة و ليس الأمر كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۹۹

ظنه الجمهور أن النفس عند تبدل وجودها الدنيوي إلى وجودها الأخروي تنسلخ عن بدنها و تصير كعريان يطرح ثوبه و ذلك لظنهم أن البدن الطبيعي الذي تدبره و تتصرف فيه تدبيرا ذاتيا و تصرفا أوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت و ليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف و التدبير و إنما هو كثفل و دردي يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة كالأوساخ و ما يجري مجراها أو كالأشعار و الأوبار و القرون و الأظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لأغراض خارجية كالدار يبنيها الإنسان لا لأجل الوجود بل لدفع الحر و البرد و سائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع أنها لا تسري فيها الحياة الإنسانية فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس و الحياة فيه بالذات لا بالعرض و نسبته إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس- و لو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحياة بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها و بالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي إذا صارت محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما أن قولهم لكل إدراك ضرب من التجريد و إن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فكذلك تجرد الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۰

نشأة ثانية و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلا بالفعل ليس بأن يسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة و التفرقة فيه أقل و أضعف و الوحدة و الجمعية فيه أشد و أقوى.

و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي- و أن الإنسان السفلي إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه و أوضحناه فإنا بينا كيف يكون الحس في الإنسان و كيف لا تستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الأشياء متشبثة بتلك الأشياء في جميع حالاتها و أن قوى هذا الإنسان أنما هي مستفادة من الإنسان العالي و أنها متصلة بتلك القوى غير أن لقوى هذا الإنسان محسوسات- غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى و ليست تلك المحسوسات أجساما و لا ذلك الإنسان يحس و يبصر مثل هذا

الإنسان لأن تلك المحسوسات و ذلك البصر خلاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۱

هذه لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل و أرفع من هذا النوع و هذا البصر و لذلك صار ذلك البصر أقوى و أكثر نيلا للأشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر الكليات- و هذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه و إنما صار ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم و أشرف و أبين و أوضح من الأبدان فلذلك صار ذلك الحس- و ذلك البصر أقوى و أكثر معرفة و صار هذا البصر ضعيفا لأنه إنما ينال أشياء خسيسة دنية و هي أصنام لتلك الأشياء العالية و نصف تلك الحسائس فأقول إنها عقول ضعيفة- و نصف تلك العقول فنقول إنها حسائس قوية على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس في الإنسان العالي انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من ذلك الكتاب فإن كانت النفس على هذه الصفة أي إن فيها كلمات الفواعل فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة و النطق و إذا صارت النفس الهيولانية أي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل أن يسكن فيه فهو إنسان هناك لا محالة فإذا صارت في البدن صنم إنسانا آخر- و نفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق و كما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسماني في مادتها و في بعض ما يمكنه أن يصور فيه و يحرص على أن يتقن تلك الصورة و يشبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر- الذي يصورها فيه فتكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذا الإنسان إلا أنها أدون و أنقص منه بكثير و ذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل و لا حياته و لا حركته و لا حالاته و لا قواه فكذلك هذا الإنسان الحسي إنما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هي النفس فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق و ذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذرة و ذلك أن قوى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۲

هذا الإنسان حياته و حالاته ضعيفة و هي في الإنسان الأول قوية جدا و للإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى و أبين و أظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه أنما هي أصنام لتلك كما قلناه مرارا فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيرا فاضلا و أن يكون له حواس قوية لا تنخفش عند إشراق الأنوار الساطعة عليها لأن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل و أشرف و أقوى و هذا الإنسان و هو الإنسان الذي حده أفلاطون الإلهي لأنه زاد في حده فقال إنه الذي يستعمل البدن و تعمل أعماله بأداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن أولا فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانيا أي بتوسط النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۳

الحيوانية و ذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية أتبعتها النفس الناطقة الحية- و أعطتها حياة أشرف و أكرم و لست أقول إنها انحدرت من العلو لكني أقول إنها زادتها حياة أشرف و أعلى من حياتها لأن النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحياة و تكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و لذلك

صارت كلمة هذا الإنسان و إن كانت ضعيفة خفية أقوى و أظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها و اتصالها بها.

فإن قال قائل إن كانت النفس هي في العالم الأعلى حساسة فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس و هو موجود في الجوهر الأدنى.

قلنا إن الحس الذي في العالم الأعلى أي في الجوهر الأكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني و ذلك إنه لا يحس هناك هذا الحس الدني لأنه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك و لذلك صار حس هذا الإنسان السفلي- متعلقا بحس الإنسان الأعلى و متصلا به فإنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية و الحس الكائن في النفس التي هناك- متصل بالحس الكائن في النفس التي هاهنا و لو كانت في العالم الأعلى أجسام كريمة- مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها و تنالها و لكان الإنسان الذي يحس بها و ينالها أيضا فلذلك صار الإنسان الثاني الذي هو صنم للإنسان الأول في عالم الأجسام- يحس بالأجسام و يعرفها بأن في الإنسان الآخر الذي هو صنم للإنسان الأول كلمة الإنسان الأول و في الإنسان كلمات الإنسان العقلي انتهى كلامه و أراد بالإنسان الأول هاهنا الإنسان النفساني فإنه أول بالإضافة إلى هذا الإنسان الجسماني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۴

فصل (٥) في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولا للتجزي و بعضها أكثر قبولا للتجزي و أنها كيف تكون مع تبدلها و تبدل أفاعيلها شخصية منسوبة إلى نفس شخصي و كذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين

قد علمت أن وجودات الأشياء متفاوتة في الكمال و النقص و أن قاعدة الإمكان- دلت على أن كل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين أعلى الموجودات و أدناها هي واجبة التحقيق في العالم و قد أوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا أنواع الجمادات و النباتات و الحيوانات و أن أنواعها متفاوتة الوجود و آخر كل أفق من الثلاثة متصل بأول الأفق الذي بعده.

فاعلم هاهنا أن كل حقيقة جمعية تأليفية

كالحقيقة الإنسانية المشتملة على جزء أعلى كالنفس و جزء أدنى كمادة البدن فلا بد أن يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين و كذا بين كل من الطرفين و الواسطة فإذن في الإنسان قوى مختلفة بعضها إدراكية و بعضها تحريكية و الإدراكية بعضها عقلية و بعضها وهمية و بعضها خيالية و بعضها حسية و التفاوت بين هذه الأقسام بالشدة و الضعف ظاهر مكشوف و إن أشد منها تجردا هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية و الحسيات خمسة مشهورة و فيها أيضا تفاوت بالكمال و النقص و أشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية و كل من هذه الأقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين أفرادها و كذلك القوى التحريكية كالغضبية و الشهوية و النباتية بعضها أشد تعلقا بالمادة من البعض و كلما كانت أشد تعلقا بالمادة كانت أكثر تجزيا و كلما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۵

كانت أقل تعلقا بها كانت أقل انقساما و النفس و إن كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي و الانقسام لكنها من

جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي و الانقسام.

قال الفيلسوف الأكرم إن النفس تتجزى بالعرض و ذلك أنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزي الجسم كقولك إن الجزء المفكري غير الجزء البهمي و جزأها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس إنما تقبل التجزئة بالعرض لا بذاتها أي بتجزي الجسم الذي هي فيه- فأما هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فإذا قلنا إن النفس متجزئة فإنما نعني بذلك أنها في كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزى بتجزي الجسم و الدليل على ذلك أعضاء البدن و ذلك أن كل عضو من أعضاء البدن حساس و إنما يكون حساسا دائما إذا كانت قوة النفس فيه فإذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع الأعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة إنها تتجزى بتجزي الأعضاء التي هي فيها و قوة النفس و إن كانت منبثة في جميع الأعضاء لكنها في كل عضو تامة كاملة و ليست متجزئة كتجزي الأعضاء- و إنما يتجزى بتجزي الأعضاء كما وصفناه مرارا انتهى قوله.

و اعلم أن هذه القوى المتعددة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن و سبب افتراقها في البدن أنه لا بد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء فإن العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن أن يكون مثل العضو الذي هو آلة للسمع و كذا العضو الذي يصلح- لأن يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح أن يكون محل الشهوة و هكذا القياس في غيرها من الأعضاء و أما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس أوائل الكيفيات العنصرية فأكثر الأعضاء صالحة لقبولها و لهذا تنبت فيها.

قال الفيلسوف إن لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا إنها تحتاج إلى المواضع لثباتها و قوامها لكنها تحتاج إليها لظهور فعلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٠٦

من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لأنها إنما يتهيأ العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملاءمة لقبول قوتها أظهرت قوتها من ذلك العضو و إنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء و ليس للنفس قوى مختلفة و لا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الأبدان القوى إعطاء دائما و ذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الأبدان القوى و بسبب تلك القوى آلاتها لأنها علة لها و صفات المعلول أحرى بأن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول نرجع إلى ما كنا فيه فنقول إنه إن لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن و كانت كلها في غير مكان لم يكن بينها في أن يكون داخل البدن- أو خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغير لها و هذا قبيح و يعرض من هذا أيضا إذا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قواها ليست في البدن انتهى قوله.

و أما الإشكال في أن قوى المتبدلة الوجود كيف تكون باقية بالعدد

لنفس واحدة شخصية فإنما ينحل بأن الأشياء المتبدلة الهويات تنحفظ وحدتها الشخصية بأمر وحداني الذات نسبته إليها نسبة الروح إلى البدن و نسبة الصورة إلى المادة و قد مرت الإشارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۷

مرارا إلى أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي و كذا النفس و البدن لأنها تمامه- و تمام الشيء هو هو على وجه أقوى و أكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية- تنحفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هي أصل هويتها و هي قوة أخرى فوقها و هكذا إلى أن ينتهي إلى أمر ثابت الذات من كل وجه.

و بهذا يندفع الإشكال الذي يرد في اللامسة من أن اللمس لا يكون إلا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة.

أيضا لأن المثل لا يدرك المثل إذ كل إحساس انفعال و الشيء لا ينفعل عن مثله- و أيضا يلزم اجتماع المثلين و هو أيضا محال كاجتماع الضدين فعلى أي تقدير منها يلزم بطلان الكيفية الأولى عند ورود الثانية و يبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها و الإدراك لا يكون إلا ببقاء المدرك من الصور المدركة.

و وجه دفعه أن القوة اللمسية و إن انعدمت و تجددت أمثالها لكن القوة الإدراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الأمر اللاحق و تحفظهما معا- و إن بطل السابق حين ورود اللاحق.

قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين

أحدهما يتجزى بتجزي الجسم مثل القوة النامية و القوة التي هي شهوانية فإنهما منبثتان في سائر الجسم من النبات و الحيوان- و القوى المتجزئة بتجزي الجسم تجمعها قوة أخرى أرفع منها و أعلى فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزئة بتجزي الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى- و هي أقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس فإنها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية و كلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس و هي ترد عليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۸

بتوسط الحواس و هي قوة لا تتجزى لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها و لذلك صارت الحسائس كلها ينتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدى إليها الحسائس و تميزها معا من غير أن تنفعل آثار الأشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات و تميزها معا في دفعة واحدة انتهى قوله.

أقول إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب

منها إثبات المعاد الجسماني

و حشر الأجساد كلها حتى النبات و الجماد-

و منها كيفية ارتباط المعلومات

بعللها

و منها كيفية بقاء الإنسان

مع تبدل ذاته في كل آن و هي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه و شدة فهمه و لطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لأني لست بمسئول عنه حين الجواب.

و اعلم أن هذه الدقيقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرية و معاينات وجودية و لا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية- و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية و هذه المكاشفات و

المشاهدات لا تحصل إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۰۹

برياضات و مجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمية و أمانيها الكاذبة و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوة كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عند الله و أنه من الأولياء الكاملين و لعل اشتغاله بأمور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات و بعد أن كملت نفسه و تمت ذاته و صار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تكميل النشأتين.

فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقربا إلى رب العباد.

و أما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج- و العجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة و الأحكام الشاملة تبلد ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك في كثير من المواضع.

منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أخرى فلو تحرك زيد مثلا في إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر مع أنه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع و ذلك لذهوله عن أحوال الوجودات و أن لماهية واحدة قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتم من بعض- بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء و أطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين أمرا انتزاعيا كان الأمر كما زعمه و ليس كذلك كما علمت.

و منها إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق تحقيقها في مباحث الماهية.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول و كذا اتحاد النفس بالعقل الفعال و قد مر إثباتهما في مباحث العقل و المعقول.

و منها تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة و قد أثبتناه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۰

و منها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة الكيفية و قد علمت في مبحث المزاج بيانه.

و منها عجزه عن إثبات حشر الأجساد و سيأتي بيانه.

و منها رسوخ اعتقاده في تسرمد الأفلاك و الكواكب و أزليتها بأشخاصها مع صورها و موادها و مقاديرها و أشكالها و ألوانها و أنوارها كل منها بحسب الشخص إلا الحركات و الأوضاع فإنها قديمة عنده بالنوع و كذا هيولى العنصريات و قد مر بيان حدوثها بالبراهين.

و منها أنه سأله بهمنيار في بعض أسئلته ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركة- و بعضها غير مدركة مع أن الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب أني لست احصل هذا و ذلك لأنه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة و قد مر في مباحث النفس أنها العاقلة و المتخيلة و الحاسة و المحركة.

و منها أيضا سأله قائلا لو أنعم بشيء ثابت في سائر الحيوان و النبات كانت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۱

المنة أعظم فقال لو قدرت.

و منها أنه سئل هل يشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها و ما البرهان عليه إن كان كذلك فقال يحتاج أن أتفكر في ذلك و لعلها لا تشعر إلا بما تحس أو تتخيل و لا تشعر بذواتها أو لعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعورا ما يشترك من بين الأظلال يجب أن يفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام و قد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأن ذواتها لها ليست لغيرها و كلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث العلم و لا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية إذ التجرد عن المادة أعم من العقلية و العام لا يوجب الخاص و يقرب من ذلك أنه سئل إن جاز أن تدرك قوة جسمانية أن هذا الذئب مهروب عنه و أن هذا الشيء مخوف منه فجاز أن تدرك المعاني المعقولة لأن هذه أيضا معان لا يجوز أن تحل جسما إذ لا مقدار لها و الذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانية هو أنها ليست ذوات مقدار و صورة الخوف و الأذى كلها لا مقدار لها فأجاب عنه بأنه من يقول هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۲

الخوف و الهرب كلها معان جسمانية يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية- و هذا جواب غير نافع و كلام مجمل فإن أصل الإشكال بأن الخوف و الهرب و الشهوة و الغضب و المحبة و ما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة- و ليست من قبيل الأمور ذوات الأوضاع و الأشكال و المقادير و الأطراف فكيف تحل في الجسم و هي لا تقبل الوضع و الانقسام لا بالذات و لا بالعرض كالسواد و الطعم و الرائحة و حكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد فالحق في الجواب أن يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد أن يكون قوة حيوانية غير حالة في الأجسام و لا يلزم أن يكون عقلية كما مر

و منها أنه سئل أن ما قيل

إن الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا أمر عجيب فإن الشيء إنما يصير عقلا بأن يتجرد غاية التجرد و كيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فإن قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صار حينئذ بل معناه أنه دل على كونه كذلك- و هذه كلمة يستعمل مجازا.

أقول إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لأن النفس الإنسانية عنده مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين و ليست كذلك كما سبق بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الإدراكات و انتزاع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۳

المعقولات من المحسوسات و الكليات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فتتحول و تنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية ثم لا يخفى أن الكلمات المنقولة من القدماء الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل و لا يمكن حملها على المجازات.

و منها أنه قال في مراسلة

وقعت بينه و بين بعض تلامذته و قد سأله عن أشياء- أني قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها و أجبت عن بعضها بالمقنع و عن بعضها بالإشارة- و لعلي عجزت عن جواب بعضها أما الشيء الثابت في الحيوان و لعله أقرب إلى درك البيان و لي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها و تلبسها مادة و أكثر منها و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص و كيف يكون هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۴

و أجزاء النامي يتزايد على السواء فتصير كل واحدة من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان- و القوة سارية في الجميع ليست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل و المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثاني شبيها له فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس و لعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح في النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منه قد يستقل في نفسه أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه- فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرع إليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصا إلى جانب الحق انتهت عبارته.

أقول قد ظهر من هذه الترديدات أنه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضا بناء على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة لأن النفس لهما حالة عنده في مادتهما الجسمانية و الجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه و أنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق و العجب أنه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات و الشقوق الفاسدة و لم يثبت فيه على الترديد و هو قوله أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط و لم يعلم أن هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتريه شك و لا ريب أما الحيوان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۵

فلما ظهر بالبراهين القطعية أن له نفسا غير مخالطة بجسمه و أما النبات فلما مر من أن القوة المتجددة في الأمور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة- و قد سبق أيضا أن المادة المقدارية داخلة في هوية ما له صورة طبيعة كاملة على سبيل الإبهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هوية شخصية.

و منها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان

صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن فاضطر تارة إلى القول ببطلانها كما في بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعة على أنه معترف بأن الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد و تارة إلى القول بأنها باقية من جهة إدراكها ببعض الأوليات و العمومات- و كل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم أن النشأة الآخرة نشأة إدراكية علمية و النفوس العقلية قوامها بإدراك العقليات و الشيء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين و لم يتذوت و أي سعادة للنفس في إدراك الشيء و الممكن العام أو الخاص أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن المساوي للمساوي مساو و ما يجري مجرى هذه و كما أن في هذا العالم لا يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرا مطلقا أو كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي- بأن يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئا ما أو ممكنا ما أو جوهرا ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۶

لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة

و منها أنه زعم أن النفوس الفلكية

لم يبق لها كمال منتظر إلا في أسهل غرض و أيسر عرض و هي النسب الوضعية لأجسادها و هذا عند البصير المحقق رأي سخيف و اعتقاد فاسد فإن النفس ما دام وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة إلى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها و لتتهيأ باستعمالها و تحريكها إياه للخروج من القوة إلى الفعل في تجوهرها لا في أمر خارج عن تجوهرها و وجودها غاية الخروج كالإضافات و كيف يسوغ عند العارف البصير أن ينحبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالم النوري إلى عالم الظلمات لأجل تحصيل إضافات و نسب وضعية مع أن عندهم أن العالي لا يلتفت إلى السافل.

و منها أنه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية

و مع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت و تجردت عن البدن تصير عقلا و سقط عنها اسم النفس و لم يعرف أن نفسية النفس ليست إضافة زائدة على وجودها كالملك و الربان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس أنما هي نحو وجودها و إذا اشتدت في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۷

وجودها و كملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا آخر و هذا بعينه استحالة ذاتية و انقلاب جوهري و قد أنكرها.

و منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط

و لم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب زماني بل بترتب علي و معلولي و بأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها و عللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض بل بأنه يعقل كل شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه فإذا قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنه يعقل الأشياء بعللها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها

إضافة المبدإ لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء المعقولة في ذاته و كأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضه عن عقليته و المعقولات البسيطة هي أن يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض و علية بعضها لبعض حاصلة له دفعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۸

واحدة على أنها صادرة عنه إذ هو مبدأ لها و المثال في ذلك كما تقرأ كتابا فتسأل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم إذ كنت تتيقن أنك تعلم و يمكنك تأديته على تفصيل و العقل البسيط هو المتصور بهذه الصور و ليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال و يكون متصورا بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللهم إلا أن يكون نبيا و العلم العقلي هو بلا تفصيل زماني و النفساني هو بالتفصيل انتهى كلامه- و لقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط و أكثر ذكر ذلك إلا أنه لم يزد في الفرق بينه و بين العلم النفساني إلا بأن المعقولات هاهنا مترتب بترتيب زماني و هناك مترتب ترتيبا سببيا و مسببيا و أن العاقل لها هاهنا مبدأ قابلي- و هناك مبدأ فاعلي و لم يتيسر له حقيقة معناه و أنه كل المعقولات مع بساطته كما مر و فوت معنى البساطة لأن ذلك مدرك عزيز المنال و مرتقى صعب شريف المثال و الله ولي الفضل و الإفضال و بيده مفتاح الآمال.

و منها أنه أبطل و أحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية

للواجب تعالى بالأشياء بناء على زعمه أنها أمور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته- فكيف يكون لوازم الأول تعالى فإذا لم يكن من اللوازم كان صدورها عنه مسبوقا بصور أخرى فيتسلسل و يتضاعف الصور إلى غير نهاية فجعل علمه تعالى أعراضا حالة في ذاته معتذرا بأن ذاته لا تنفعل منها و لا تستكمل بها.

و قد علمت فساد ما زعمه و أن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۱۹

ذاته كما مر مستقصى فهذه و أمثالها من الزلات و القصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود و أحكامها و أحكام الهويات الوجودية و صرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة و دقائق الحساب و فن أرثماطيقى و موسيقى و تفاصيل المعالجات في الطب و ذكر الأدوية المفردة و المعاجين و أحوال الدرياقات و السموم و المراهم و المسهلات و معالجة القروح و الجراحات و غير ذلك من العلوم الجزوية- التي خلق الله لكل منها أهلا و ليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها- و لهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية قال إني كنت مشتغلا بأشرف العلوم يعني به العلم الإلهي و بالجملة رأس الأمر و سنامه لمن أعطاه الله فطرة صافية و طبعا لطيفا و ذكاء شديدا و فهما ثاقبا و استعدادا بالغا أن لا يشتغل بأمور الدنيا و طلب الجاه و الرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب و اجتماع الهمة و صرف الفكر في الأمور الإلهية بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية و المنطقية و الطبيعية و الخلقية مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين إليه تعالى في أول الأمر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين و أما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي و الشهود القلبي في المعارف الإلهية و أحوال المبدأ و المعاد و معرفة النفس و

مقاماتها و معارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمور الدنيا و علائقها و حبائلها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۰

قال الشيخ في بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار ثم من هذا المعيد و من هذا المتفرغ من الباطل للحق و عن الدنيا للآخرة و عن الفضول للفضل فقد أنشب القدر في مخاليب الغير فما أدرى كيف أتخلص لقد دفعت إلي أعمال لست من رجالها و قد انسلخت من العلم فإنما ألحظه من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفة و الأهوال المتضاعفة و الأسفار المتداخلة لا يخليني عن وميض يحيي قلبي و يثبت قدمي إياه أحمده على ما ينفع و يضر و يسوء و يسر انتهى أقول فرضنا أن هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر و الاضطرار من غير إرادة منه و اختيار فمن الذي صنف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات و الحرف مجلدات أليس الاشتغال الشديد بها و الخوض في غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق عائقا من ملازمته و العكوف على بابه و الاستجلاب لأنوار علمه و مزيد إحسانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۱

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني و الإشارة إلى السعادة العقلية و الشقاوة

التي بإزائها و إلى السعادة و الشقاوة الغير الحقيقيتين و ما قيل في بيانهما و فيه فصول

فصل (۱) في ماهية السعادة الحقيقية

اعلم أن الوجود هو الخير و السعادة و الشعور بالوجود أيضا خير و سعادة- لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر و السعادة فيه أوفر و كلما كان أنقص كان مخالطته بالشر و الشقاوة أكثر و أكمل الوجودات و أشرفها هو الحق الأول و يليه المفارقات العقلية و بعدها النفوس و أدون الموجودات هي الهيولى الأولى و الزمان و الحركة ثم الصور الجسمية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۲

ثم الطبائع ثم النفوس وجود كل شيء لذيذ عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لكان ألذ لأنه وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه و حيث كانت الوجودات متفاوتة- فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضا و كما أن وجود القوى العقلية- أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية و الغضبية التي هي نفوس البهائم و السباع- و غيرهما من الحيوانات فسعادتها أجل و لذتها و عشقها أتم فنفوسنا إذا استكملت و قويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت إلى ذاتها الحقيقية و ذات مبدعها تكون لها من البهجة و السعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أتم و أكثر و ألزم للذات المبتهجة أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذة هي الإدراك و المدرك و المدرك و قوة الإدراك بقوة المدرك و القوة العقلية أقوى من القوى الحسية و مدركاتها أقوى فلا جرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم و نائلة للبهاء المحض و الخير الصرف و الوجود الذي هو أصل كل موجود و فياض كل خير و نظام و كذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها أم لم يعشق و أما

المشتهيات الحسية فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكوان و هو يتعلق بالظواهر و الأطراف غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم و المدركات هي من باب المأكولات و الملموسات و الروائح و الألوان و ما أشبهها و أما أنها أكثر فإن مدركات القوة العقلية هي كل الأشياء- و مدركات القوى الحسية هي بعضها و هو المحسوسات فقط دون المعقولات.

و أيضا ليس كل المحسوسات ملائما لذيذا للحس بل بعضها ملائم له و بعضها مناف بخلاف العقل فإن كل معقول ملائم له و به كمال ذاته و ذلك لأن الحسيات يقع فيها التضاد و المنافرة لقصور وجوداتها و قبولها النقص و الآفة و أما العقليات فلها الفسحة و السعة في الوجود من غير تزاحم و تضايق و أما أنها ألزم للذات فإن الصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۳

العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها و يصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوما لذات العقل و كان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فإذا استشعر و تنبه- يرى ذلك البهاء و الجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال معلم الأول فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الأشياء فأدى في ذاتي من الحسن و البهاء و السناء- ما تكل الألسن عن وصفه فوصول سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذ العقلي أشد و أوغل إذ لا أوصل إلى الشيء من ذاته إلى ذاته و هذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدإ الأول بذاته و بلذات المقربين بذواتهم و ذات مبدئهم و معلوم أن لذة الملائكة الروحانيين- بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع و القضيم و نحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال و البرهان- إذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها- و مفهوم الشيء و ماهيته و معناه غير حقيقة وجوده و هويته العينية فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوا و ماهية السلطنة ليست سلطانا إلا أن البرهان و العقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية و معرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبى لما مر أن المعرفة بذر المشاهدة و ذلك لأن الحجاب بيننا و بين العقليات إما عدم التفطن لها و هو الجهل و إما الاشتغال بغيرها كالبدن و المواد الحسية و قواها المنطبعة فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا- لقبول صورها العقلية من المبدإ المفارق فإذا زال المانع الخارجي بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن و شواغله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۴

فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول إليه و الالتذاذ به عند رفع المانع و هو الاشتغال بالبدن و قد انقطع بالموت و هذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فإنه غير كاف للوصول إليها و الإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانية بين الحواس و محسوساتها اللذيذة و السبب فيه ضيق وجودها و ضعف حصولها و فقد بعض أجزائها عن بعض و غيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه و لا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة و لا شعور و أما الأجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها حية إنما الحياة لها بسبب كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية و لو كان وجود الجسم حياة له كان وجود كل جسم

حياة له و ليس كذلك و أما ما ليس بجسم و إن كان ذا تعلق به فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى و العقول و النفوس الفلكية- و الإنسانية و الحيوانية و ليست الحياة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياة الشيء حييته كما هو طريقتنا في باب الوجود و كذا المضاف و الأين و الاتصال في الصورة الجسمية- و النفسية في النفس و النورية في المفارقات و التقدم و التأخر الزمانيتين في الأكوان المتجددة.

و الغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أن الوجود الجسماني يصحبها الموت و الغفلة و الهجران و الفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو في طرف المشتاق إليه لما فيه من قلة الحضور و الوجدان و بقدر تعلق الشيء سواء كان مدركا أو مدركا كان الحضور أقل و الإدراك أنقص حتى أن شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد لأن حضورنا لنا أتم و أوكد و أكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية و شواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالى **نَسُوا اللهَ فَأَنْسٰاهُمْ أَنْفُسَهُمْ** و ذلك لأنهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطا بالشعور بأبدانهم لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۵

اتصال النفس بالبدن و ارتباطها به كاتصال النور بالظل و الشعلة بالدخان و الشخص بالعكس إذا قابلته مرآة لأنا لا نعقل شيئا و نحن بدنيون إلا و التعقل منا يشوب بالتخيل- فإذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة- و الشعور بها حضورا و العلم عينا و الإدراك رؤية عقلية فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم و أفضل من كل خير و سعادة و قد عرفت أن اللذيذ بالحقيقة هو الوجود و خصوصا الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم و خصوصا المعشوق الحقيقي و الكمال الأتم الواجبي لأنه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو أفضل اللذات و أفضل الراحات بل هي الراحة التي لا ألم معها

فصل (۳) في كيفية حصول هذه السعادة و منشإ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم

اعلم أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجة و السعادة بمزاولة أعمال و أفعال مطهرة

للنفس مزيلة لكدوراتها و مهذبة لمرآة القلب عن أرجاسها و أدناسها و بمباشرة حركات فكرية و أنظار علمية محصلة لصور الأشياء و لماهياتها فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها و خرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية إلى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس و استعمال البدن و قواه و لكن لا يزال يحاذيها البدن و القوى- و يشغلها و يمنعها عن تمام الاتصال و روح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۶

و وساوس الوهم و دعابة المتخيلة ارتفع الحجاب و زال المانع الخارجي و دام الاتصال لأن النفس باقية و المبدأ الفعال باق و الفيض من جهته مبذول و النفس متهيأة- و الحجابان أعني الداخلي و الخارجي مرتفعان أما الداخلي و هو قصور النفس و هيولانيتها و وغولها في البدن و اتحادها به فبخروجها من القوة إلى الفعل و صيرورتها راجعة إلى ذاتها العقلية و تميزها عن البدن و قواه غاية التميز و أما الخارجي و هو البدن و حواسه كغلاف فيه مرآة مصيقلة فبخروجها عن غلاف البدن بالموت فإن البدن و الحواس و إن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى

تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة و تتفطن بها و تتنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس و لهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد و الدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا- و معينا شاغلا و وبالا.

و اعلم أن سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها

من غير عائق و حصول كمالها من غير آفة و لا شك أن كمال كل ما هو من باب نوعه و جنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها و كمال القوة الغضبية هو الغلبة و الانتقام و كمال الوهم و سعادته هو الرجاء و التمني و لكل حاسة الإحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه- فللمس إدراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين أوائل الكيفيات الأربع اعتدالا و توسطا قريبا من اعتدال اللامسة و توسطها و للذوق إدراك الطعوم المناسبة لمزاج الآلة و البدن كالحلاوات و الدسومات و غيرها و للشم الروائح الطيبة و للبصر الأنوار و الألوان و للسمع الأصوات المؤتلفة و النغمات المطربة و للخيال تصور المستحسنات و هي إما مثل المحسوسات المرتفعة إلى الخيال أو حكايات المعقولات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۷

المتنزلة إليه و للنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات الصرفة و صيرورتها موضوعة- للصور الإلهية و نظام الوجود و هيئة الكل من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود.

و أما كمال النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها في هذا العالم- و دار البدن فبحصول العدالة بصدور أفعال سائقه إليها محصلة إياها و هي أن تتوسط بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي و لا تشتهي و تغضب و لا تغضب لئلا تنفعل عن البدن و قواه فإن المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها فإن الخلو المحض و البراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها و لا تذعنها- بل تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها و تأتمر بأمرها و تنزجر بزجرها- و تطيعها في جميع ما تأتي و تذر و تأتمر و تنزجر فإن إذعان النفس للبدن و قواه- و انفعالها عنها من موجبات شقاوتها و الحرمان عن سعادتها فإن ارتباط الذي بين النفس و البدن يوجب أولا انفعال كل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تأييدا من الله و ملكوته و تارة تسلم للبدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشيطان- بوساطة تلبيس الوهم و تزيينه المشتهيات الحيوانية فإذا تكرر تسليمها له انفعلت عنه انفعالا قويا و حدثت فيها هيئة انقيادية و عادة ردية حتى أنه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده و كف أذاه و إذا تكرر قمعها له و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل- و هذه القوة الاستعلائية أنما تحصل بأن تفعل الأفعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن الإفراط و التفريط كما أن هيئة الخضوع و الدناءه أنما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو و التقصير فإن الأطراف مؤثرات و الأوساط بخلافها فإنها في حكم اللامؤثر فأفعال التوسط بمنزلة ترك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۸

الأفعال البدنية و عدم الالتفات إليها كما أن الفاتر من الماء لا حار و لا بارد و هيئة الاستعلاء و الرفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد و التفرد بذاتها و الهيئة الإذعانية كأنها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس و كمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد و التصور للمعقولات و العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها و مشاهدة الأمور العقلية و الذوات النورانية و لا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة و المشتهيات الجرمية الداثرة- و المرغوبات الكثيفة الزائلة و سبب خلونا و عدم وجداننا لذة العلوم و المعارف التي قد حصلناها و نحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم و الحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة العقلية و خاصيتها و النفس غير مستغرقة في شغل البدن و لا مشتغلة بما تورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فإنما لا يشتد الشوق و الابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق و الوجدان التام فإن اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه أو وجوده الذهني- و إنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني- و إنما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها في البدن و إما لضعف تحصيل النفس إياها كما يكون بطريق الظن و القياس الغير المنتج لليقين- و إلا فهي قوية الوجود شديدة الظهور و الوضوح بحسب أنفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن لا من ضعف التحصيل و عدم البراهين و الحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقربين و مصاحبة القديسين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۲۹

التي لا سعادة فوق مشاهدتهم فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة كما مر فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل الصور الملذة الموعودة فينجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لأنه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة و الحساسة- فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات و هذه جنة المتوسطين و سعادة الصالحين و أصحاب اليمين و تلك جنة الكاملين المقربين و بالجملة البهجة تابعة للمشاهدة و حيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة- فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها و لا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم أنها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا و آنست لذكر الله و فرحت بذكر صفاته العليا و أفعاله العظمى و كيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام و أحسن ترتيب على اتساق- و دوام و كمال و تمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على أن تنال من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۰

السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدرا يعتد به و خصوصا إذا أحكمت المسائل و أتقنت العلوم و المعارف على أتم وجه و أبلغه كما وقع للراسخين في العلم و أقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الإنسان لهذه السعادة الحقيقة على وجه الظن و التقريب لا على وجه النصوصية و التحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدإ الأعلى- و الوجود الذي يليق به و يخصه و يعرف أيضا علمه بجميع الأشياء على وجه- لا يلزم منه انفعال و قدرته على جميع

المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا و لا تكثرا في ذاته و يعرف عنايته بالأشياء الخالية عن الالتفات بغيره و عود الغرض إلى ذاته- و يعرف سعة رحمته و جوده و سائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته إلا الإضافات فإنها زائدة لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالقادرية و العالمية و الرازقية و المبدئية و غيرها كلها إضافة واحدة بسيطة في الوجود و إن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبارات فكما أن جميع صفاته الحقيقية راجعة إلى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفات الإضافية راجعة إلى الموجدية التامة كما سبق و يعرف العقول الفعالة- التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد و لا تنفذ و ملائكته العلمية و يعرف النفوس الكلية التي هي كتبه و ملائكته العملية و يعرف ترتيب النظام في البداية و العود- و أن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل و منه إلى النفوس و منها إلى الطبائع- حتى تنتهي إلى المواد و الأجسام ثم يترتب منها صاعدا إلى المعادن ثم النبات ثم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۱

الحيوان و هلم إلى درجة العقل المستفاد فانتهى إلى ما ابتدأ منه و عاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما و ينال من السعادة قدرا جسيما و خلص من الشقاوة التي منشؤها إما الإعراض عن تحصيلها مع المكنة و الاستعداد و الانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق إلى كسب العلوم أو إنكار هذه المعلومات بالجحود و الاستكبار و العناد.

و لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما أو يشتد كيفا كانت سعادته أكمل و أتم فإني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أمورا يقصر الأفهام الذكية عن دركها و لم يوجد مثلها في زبر المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و العلماء لله الحمد و له الشكر.

ثم إنك قد علمت أن الشرف و السعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها و أما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن و إضافتها و نفسيتها فليس لها بحسبه من الاغتباط إلا السلامة عن المحنة و البلاء و الطهارة عن الشين و الرجس و الصفا عن الكدورة و الرذيلة- و الخلاص عن العقوبة و الجحيم و العذاب الأليم و ذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي و الابتهاج العقلي إلا أن لأهل السلامة كالزهاد و الصلحاء ضربا آخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود إلى شرحه

فصل (۳) في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية

اعلم أن هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية و لا للنفوس الساذجة و لا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقلية و الكلامية- و لا محبة الترفع و الرئاسة كأكثر أرباب الحرف الدنيوية و العوام و النساء و الصبيان- فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوة كما أن لهم إذا سعدوا نوع آخر من السعادة- إذ **الأشقياء فريقان.**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۲

فريق حق عليهم الضلالة

و حق عليهم القول في الأزل لأنهم أهل الظلمة و أهل الدنيا و الحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى **لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ*** و قوله **وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا**

يَفْقَهُونَ بِهٰا الآية.

و الفريق الآخر هم المنافقون

الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة و النشأة الأولى و لكن ضلوا عن الطريق و احتجبت قلوبهم بالرين- المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي و مباشرة الأعمال البهيمية و السبعية- و مزاولة المكايد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الغاسقة و الملكات المظلمة و ارتكمت على أفئدتهم و انتقشت نفوسهم برسوم سفسطية و صور جهلية و خيالات باطلة و أوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم إلى أقفيتهم و حبطت أعمالهم و بقيت نفوسهم في غصة و عذاب أليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا و قد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشهوات و آلاتها تلذعها عقارب الهيئات السوأى و حياتها خالدين فيها ما دامت السماوات و الأرض و كانت قد ناداها منادى الحق فتغافلت و غوت و أعرضت و جحدت فحل عليها غضب الحق و قيل فيها وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ أَعْمىٰ قٰالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۳

أَعْمىٰ وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قٰالَ كَذٰلِكَ أَتَتْكَ آيٰاتُنٰا فَنَسِيتَهٰا وَ كَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسىٰ و من أعظم الآلام لهم أنهم عن ربهم لمحجوبون و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون- و أحاطت به خطيئاتهم فهم في الدرك الأسفل من النار متقاعدون فلا شك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالا من الفريق الأول فالأولى أهل الحجاب و الأخرى أهل العقاب- و في الكتاب الإلهي قد تكررت و تكثرت الإشارة إليهما جميعا و إلى كل منهما منفردا.

منها ما وقع في أوائل البقرة فالإشارة إلى القسم الأول قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوٰاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ إلى قوله وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ فهؤلاء لا سبيل إلى خلاصهم من النار- و هم أصحاب النار بالحقيقة كأكثر الكفرة طبعا و قد تأكدت القوة بمزاولة المعاصي و الشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا إنهم لا يؤمنون و كذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار لأنهم سدت عليهم الطريق- و أغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعني القوة العاقلة هو مشعر الإلهي الذي هو محل الإعلام و الإلهام فحجبوا عنه بختمه و الحواس سيما السمر و البصر و هما المشعران- اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم و الاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب فلا سبيل لهم في الباطن إلى العلوم الحقيقية و لا في الظاهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۴

إلى العلوم الرسمية كما قال تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنٰا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ- لَهُمْ قُلُوبٌ لاٰ يَفْقَهُونَ بِهٰا الآية فحبسوا في سجون الظلمات فما أعظم عذابهم- و الإشارة إلى القسم الثاني قوله تعالى وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنّٰا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إلى قوله وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ و هؤلاء مرضى القلوب متألمو النفوس بالحقد و الحسد و الكبر و النفاق و العداوة و البغضاء و الرعونة و الرياء و هم أهل الكيد و النفاق و الغدر و الخداع و الشقاق و المكر و الحيلة و قد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة- و اعتقادات فاسدة و نعوذ بالله إذا حفظوا مع شرارة النفس أقوالا شرعية و علوما

ناموسية- جعلوها من أسباب الترفع و الرئاسة بادعائهم الإيمان بالله و باليوم الآخر و لم يدخل في قلوبهم الإيمان أصلا فهذه الأمراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء و العقائد- أم لا كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب و لكن الاعتقادات الردية و العلوم الفاسدة- أشد تعذيبا و أكثر إيلاما للنفوس فإنها نيرانات ملتهبة في نفوس معتقديها و حرقات مشتعلة في قلوبهم فإيلامها أشد من إيلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله- **نٰارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّهٰا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ** لأنها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصي و السيئات الموجبة لتعذب النفوس إلى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية و سيأتي شرح السعادة و الشقاوة الحسيتين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أن الشقاوة الأخروية إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية- من المعاصي الحسية الشهوية و الغضبية و إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد و الرياء و الجحود للحق و الإنكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۵

الشقاوة التي تحصل من الجهة الأولى أن هذه الهيئات الانقيادية و الانفعالات الانقهارية للنفس إذا تأكدت يمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأخروية و تصدها عن درك النعيم الأخروي و هي مع ذلك تحدث نوعا من الأذى عظيما لفقد المألوفات العادية- و وجود الملكة الشوقية إليها و عدم ما يشغل النفس عن تذكرها فإن هذه الهيئات و إن كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقتها لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائحها و قبائحها و مضادتها لجوهر النفس ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال و الاشتغال فيجب أن تحس بإيلامها و إيذائها كما قال تعالى **فَكَشَفْنٰا عَنْكَ غِطٰاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** فتأذى النفس عند رفع الحجاب و الموت أذى عظيما و عذابا شديدا كمن به آفة مؤلمة و مرض أليم و له شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك فإذا فزع عن ذلك أحس به فتأذى منه غاية الأذى و لكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما أشرنا إليه فكذا ما يلزمها و يتفرع عنها من الأشباح الجهنمية فلا يبعد أن يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق و قلتها إن شاء الله تعالى و يشبه أن تكون الشريعة الحقة قد أشارت إليه حيث ورد أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النارو أما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال و المرض المؤلم للشاعر بالعلوم و الكمال العقلي في الدنيا و الكاسب شوقا لنفسه إليها ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت ملكة الاعوجاج- و الصور الباطلة المخالفة للواقع و القول على العصبية و الجحد فهذه الداء العياء مما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۶

أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه و هذا الألم الكائن عنها- بإزاء اللذة الكائنة عن مقابلها و كما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بدن بالزمهرير أو ضرب عنق و قطع عضو و عدم تصور ذلك لأهله في الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له و كما أن الصبيان لا يحسون باللذات و الآلام- التي يخص المدركين و يستهزءون بهم و إنما يستلذون ما هو غير لذيذ و يكرهه المدركون كذلك صبيان العقول و هم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه ذو العقول

البالغة الذين يخلصون عن المادة و علائقها

فصل (٤) في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعادة الأخروية

اعلم أن القوة التي هي محل العلوم و المعارف في الإنسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح و الأعضاء المستخدمة لجميع المشاعر و القوى و هي بحسب ذاتها قابلة للمعارف و العلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلمية نسبة المرآة إلى صور الملونات و المبصرات و إنما

المانع من انكشاف الصور العلمية لها أحد أمور خمسة كما ذكره- بعض أفاضل العلماء في مثال المرآة.

أولها نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى

كنفس الصبي فإنها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها و كونها بالقوة و هذا بإزاء نقصان جوهر المرآة و ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب و يشكل و يصيقل.

و الثاني خبث جوهرها و ظلمة ذاتها

ككدورة الشهوات و التراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فإنه يمنع صفاء القلب و طهارة النفس و جلاءها فمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصداء المرآة و خبثها و كدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها و إن كانت قوية الجوهر تامة الشكل و اعلم أن كل حركة أو فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها أثر منها فإن كانت شهوية أو غضبية صارت بحسبها عائقة من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۳۷

الكمال الممكن في حقها و إن كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بأمر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فإذا تكثرت و تراكمت أفسدتها و غيرتها عما خلقت لأجله كتراكم الغبارات و البخارات و الأصدية في المرآة- الموجبة لفساد جوهرها.

و الثالث أن تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة و الغاية المطلوبة

فإن نفوس الصلحاء و المطيعين و إن كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر و الخديعة و غيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لأنها ليست تطلب الحق و لم تحاذ شطر المطلوب و عدلت عن الطريق المؤدي إلى جانب الملكوت و هو صرف الفكر في المعارف الحقيقية و التأمل في آيات الربوبية و إدراك الحضرة الإلهية- بصرف الهم إلى أعمال بدنية و نسك شرعية و أوراد و أذكار وضعية من غير تدبر و تأمل فيها و في الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم إلا ما توجهت إليه هممهم من تصحيح صورة الأعمال و الطاعات و دفع مفسدات النسك من القيام و الصلوات و غيرهما إن كانوا متفكرين فيها و إذا كان تقيدهم بترجيح الطاعات و تفضيل حسنات الأعمال- مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة إلى شهوات الدنيا و علائقها- فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي و هذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة إلى غيرها.

الرابع الحجاب المرسل

فإن المطيع القاهر للشهوة المتحرى للفكر القاصد لتحصيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۸

العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبة الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق إليه منذ الصبا على وجه التقليد و حسن الظن يحول بينه و بين حقيقة الحق- و يمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد و هذا أيضا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين و المتعصبين للمذاهب بل أكثر المنسوبين إلى العلم و الصلاح فإنهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم و تأكدت في قلوبهم و صارت حجابا بينهم و بين درك الحقائق و هذا في مثالنا حجاب المرسل بين المرآة و الصورة.

الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب

و العثور على الحق المقصود فإن طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أي طريق كان بل بالتذكر المعلوم و المقدمات التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها و رتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة- فيتجلى له حقيقة المطلوب فإن العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الأخروية- ليست فطرية فلا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة أولا بل كل علم غير أولي لا يحصل إلا بعلمين سابقين يأتلفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث- على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل و الأنثى فإن لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل و الأسباب إلا من طريق سببه و علته فكذلك العلم بها لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها و عللها فالجهل بأصول المعارف و بكيفية ترتيبها و ازدواجها هو المانع من العلم بها و مثاله في المرآة هو عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة- بل مثاله أن يريد الإنسان مثلا أن يرى قفاه في المرآة فيحتاج إلى مرآتين ينصب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۹

أحدهما وراء القفا و الأخرى في مقابلتها بحيث يبصرها و يراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات أعجب مما ذكر في المرآة و يعز على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الأسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأمور- و إلا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لأن تعرف حقائق الأشياء لأنها أمر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية و ما

ورد عنه ص: لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء

إشارة إلى هذه القابلية و هذه الحجب الحائلة بين النفوس الإنسانية و عالم الملكوت فإذا ارتفع هذه الحجب و الموانع عن قلب الإنسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك و الملكوت- و هيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السماوات و الأرض بل يرى في ذاته جنة عرضها أوسع من عرض السماوات و الأرض لأنهما عبارة عن عالم الملك و الشهادة و هو محدود و أما عالم الملكوت و الحقائق العقلية و هو الأسرار الغائبة من مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة فلا نهاية لها و جملة عالم الملك و الملكوت إذا أخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لأن الله محيط بكل الموجودات إذ ليس في الوجود سوى ذات الله و أفعاله و مملكته من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم و هو سبب استحقاق الجنة عند آخرين و يكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة و

بمقدار ما يتجلى للإنسان من الله و صفاته و أفعاله و إنما المراد من الطاعات و أعمال الجوارح كلها تصفية القلب و تطهير النفس و جلاؤها بإصلاح الجزء العملي منها **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهٰا وَ قَدْ خٰابَ مَنْ دَسَّاهٰا** و نفس الطهارة و الصفاء ليست كمالا بالحقيقة لأنها أمر عدمي و الأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعني إشراق نور المعرفة بالله و أفعاله و كتبه و رسله و اليوم الآخر و هو المراد بقوله تعالى **فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاٰمِ ... فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۰

فشرح الصدر غاية الحكمة العملية و النور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما و هو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة و ذلك الفوز العظيم

فصل (٥) في كيفية حصول العقل الفعال في أنفسنا

اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا في أنفسنا فإن كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه- فإن ما لا وصول لشيء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول و كأنا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال العقل و المعقول إيضاحا يكفي لأهل العرفان و أصحاب الذوق و الوجدان- و إن لم يكن نافعا لأهل الجحود و الطغيان فمن استشكل عليه أن شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء و غاية متأخرة عنه مترتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته و ترقياته في الوجود فعليه أن يرجع و ينظر إلى ما حققناه و يسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفناه بقوة البرهان و نور الكشف و العيان أن المبدأ الأعلى له الأولية و الآخرية لأجل سعة وجوده المنبسط و قوة وحدته الجامعة- و شدة نوريته الساطعة و تمام هويته التي انبعث منها الهويات و عينه التي انبجست منها أعيان الوجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الآنيات هو غايتها و كمالها فهو أصل شجرة الوجود و ثمرتها لأن وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الأعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة جامعة للكثرات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۱

سارية في الوحدات و نور وجوده نافذ في الهويات

كما قال أمير الموحدين علي ع:

مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة

فلا يدفع وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه يتنزل الموجودات في الابتداء و إليه تصعد الآنيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيومية و صور المفارقة الإلهية فإن وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده و وحداتها مثل لوحدته فسعتها و جمعيتها أنموذج لسعته و جمعيته فإنما هي وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالى و وسائل رجوع الموجودات إليه فلها الأولية بأوليته و الآخرية بآخريته كما أنها موجودة بوجوده لا بإيجاده- باقية ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره و لوازم هويته.

ثم إن النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الأولى قد مر ذكره في الربوبيات إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان و ليس النظر فيه الآن إلا من حيث كونه كمالا للنفس الإنسانية و تماما لها و البرهان على وجوده في النفس أن النفس في مبادي الأمر- و إن كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوة و لها أن تصير عقلا بالفعل لأجل تصور المعقولات و التفطن بالثواني بعد الأوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل و كلما خرج من حدود القوة و الاستعداد إلى حد الفعل فلا بد له من أمر يخرجه منها إليه فهو إن كان أمرا غير عقلي كجسم أو قوة جسمانية فيلزم أن يكون الأخس وجودا علة مفيدة للأشرف وجودا و كان غير العقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۲

أفاده العقل لغيره و ذلك محال و إن كان عقلا فلا يخلو إما أن يكون عقلا في أصل الفطرة فهو المطلوب و إن لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة إلى أمر يخرجه من القوة إلى الفعل- و يجعله عقلا بالفعل فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة و النقص الاستعدادي.

و من سبيل آخر أن النفس الإنسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة و لها قوة الاسترجاع و الاستذكار فهي مخزونة فلها قوة الإدراك و قوة الحفظ و هما متغايرتان لأن الحافظ فاعل و المدرك قابل فيمتنع اتحادهما- و لا شك أن المدرك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجل منها وجودا و هذا النحو من الوجود عقل فعال و ظاهر مكشوف أنه ليس جسما من الأجسام و لا قوة في جسم لأن شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل و لا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم و لا في جسم و الكلام في وجود سبب تصير به النفس عقلا بالفعل و أما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي- فبالجسم لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الأمور التي ليست داخلة في مكان- و لا منطبعة في ذي وضع و حيز حتى يجاورها أو يحاذيها جسم أو صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم أن تأثير الأجسام و الجسمانيات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية- فإن القرب الوضعي و الاتصال المقداري في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي و الارتباط العقلي في الروحاني في قبول الأثر و استجلاب الفيض و أما الأول تعالى فهو و إن كان هو الفياض المطلق و الجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود إلا أن في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه من الصور المجردة و الجواهر العقلية و هم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية و الصور الإلهية لأنها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۳

الخارجة كما مر و لا شك أن أليقها و أنسبها في أن يعتني تكميل النفوس الإنسانية- هو أبوها القدسي و مثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل روح القدس و في ملة الفرس كان يسمى روانبخش و في كثير من الآيات القرآنية تصريح بأن هذه المعارف في الناس و في الأنبياء ع يحصل بتعليم الملك و إلهامه كقوله تعالى **عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوىٰ** و

قوله **قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ** و كيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني- في استكمالاتنا العلمية أن المتخيلات المحسوسة إذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات و المباينات المعاني الكلية و لكنها في أوائل الأمر مبهمة الوجود- ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فإذا كمل استعداد النفس و تأكد صلاحيتها بواسطة التصفية و الطهارة عن الكدورات و تكرر الإدراكات و الحركات الفكرية- أشرق نور العقل الفعال عليها و على مدركاتها الوهمية و صورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل و بجعل مدركاتها و متخيلاتها معقولات بالفعل و فعل العقل الفعال في النفس و صورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة و ما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند إشراقها على العين و على مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال و قوة الإبصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس و الصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوة و المبصرات مبصرات بالقوة فإذا طلعت الشمس و أشرق عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل و تلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي و أشرق ضوؤه عليها و على مدركاته الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا و عاقلا بالفعل و صارت المتخيلات معقولات بالفعل و ميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۴

و حقائقها عن لواحقها و رقائقها و أصولها عن فروعها و أخذتها مجردة عن الأعداد و الأفراد فيصير الإنسان عند ذلك إنسانا عقليا إذ بطلت جزئيته و ضيق وجوده بقطع التعلقات و القيود و إذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الإنساني المسمى بروح القدس و العقل الفعال و المبدأ الفاعلي الذي سعته وجوده و بسط هويته بحيث يكون نسبته إلى جميع الأشخاص و الأعداد و الأنداد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم و المعنى إلا أن المفهوم عنوان للأفراد و هذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها و حامل لها حافظ إياها- و كذا الطبائع الكلية عنوانات لذوات نورية و هويات عقلية و ملائكة قدسية و أرباب أنواع طبيعية و بالجملة مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات بالفعل و عاقلات أيضا لما مر من طريقتنا أن كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

فصل (٦) في إظهار نبذ من أحوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز و الإشارة

العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۵

البيضاء و هو طائر قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات- و صوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي إلى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى و الهاوية الظلماء- و القرية الظالم أهلها و لكن قل من يستمع إليه و يصغي نداءه و يعرف صداه لأن أكثرهم عن السمع لمعزلون و عن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو مع جميع الخلق و هم لا معه و نعم ما قيل بالفارسية.

با مائی و با ما نه‌ای جائی از آن تنها نه‌ای

و كل من له علة الاستسقاء أو فيه مرض السوداء يستسقي بظلاله و كذا من به من علة ماليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الأمراض المختلفة و العلل الممرضة كلها يزول بخواص أجنحته و رياشه إلا مرض واحد مهلك و هو الجهل الراسخ المركب بالعناد- و له الطيران صعودا و نزولا من غير حركة و انتقال و له الذهاب و المجيء من غير تجدد حال و ارتحال و إليه القرب و البعد من دون مسافة و مكان و لا تغير و زمان- منه ظهرت الألوان في ذوات الألوان و هو مما لا لون له و كذا الأمر في باب الطعوم و الروائح و من فهم لسانه يفهم جميع ألسنة الطيور و يعرف كل الحقائق و الأسرار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۶

مستوكره المشرق و لا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل و هو من الكل فارغ و الأمكنة مملوءة منه و هو خال عن المكان العلوم و الصنائع مستخرجة من صفيره و النغمات اللذيذة و الأغاني العجيبة و الأرغنونات و الموسيقارات المطربة و غيرها مستنبطة من أصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم.

چون ندیدی شبی سلیمان را تو چو دانی زبان مرغان را

كل من يتعوذ بريشه من رياشه يجوز في النار آمنا من الحرق و يعبر على الماء مصونا من الغرق بل استكمال جميع الخلق بأنحاء كمالاتهم و وصول السالكين إلى مآربهم و حاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۷

فصل (۷) في بيان السعادة و الشقاوة الحسيتين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين

إن النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق إن كانت هيولانية محضة و لم تحدث هيئة عقلية و لا علم أولى ففي بقائها وقع التردد و الاختلاف بين الفلاسفة- و المنقول من الإسكندر الأفروديسي و هو من أعاظم تلامذة معلم المشائيين القول بعدمها و فسادها و الشيخ الرئيس أيضا مال إلى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة و قد أشرنا إلى أن النشأة الآخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه الساذجة لازما اضطراريا لأن وجود الشيء في كل نشأة أنما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت أن بعد هذه النشأة التعلقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين أحدهما دار المعقولات و الثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها و لا حافظ إياها إلا النفس لأن وجودها وجود إدراكي و هو نفس محسوسيتها و المحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس و هو النفس فالنفس هي الحافظة و المبقية للصور الحسية هناك من غير مادة كما أن العقل هو الحافظ المبقى بإذن الله للنفس من غير حامل أو بدن فلا حاجة للأشياء الموجودة في هذا العالم إلا بأسبابها الفاعلة و جهاتها دون الأسباب القابلة و القوى و الاستعدادات فإذن هذه النفس باقية بعد البدن و لم يترسخ فيها هيئات بدنية و رذائل نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها و مضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانية و لا يمكن أيضا أن تكون معطلة لا تفعل و لا تنفعل إذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة و السعادة و قد مر أن الوجود لذيذ إن حصل و كماله ألذ و هذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير مادية- فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها و وجود ما معها إن كان بلا مانع أو مشوش لكنها ضعيفة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۸

إذ لا كمال لها و إن كانت خارجة عن القوة المحضة و الهيولانية بحصول الأوليات و بعض الآراء المشهورة و المقدمات الذائعة و لم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات و لا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكد و الجزم فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته و تخيلته و بلغت إليه همته و سمعت من أهل الشرائع من الحور و القصور و السدر المخضود و الطلح المنضود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما يكون لذيذا بهيجا عنده و هذا مما لا إشكال في إثباته عندنا لأن الصور الأخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع و مادة كما أشرنا إليه و سيأتي بيان ذلك على مسلك البرهان و الفحص البالغ و البحث اللائق.

و أما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولا ممكنا على زعمه و قد وصفه بأنه لا يجازف في الكلام من أن هؤلاء إذا فارقو الأبدان و هم بدنيون و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها و التعلق بها عن الأشياء البدنية و إنما لأنفسهم أنها زينة لأبدانهم فقط و لا يعرف غير الأبدان و البدنيات- أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع و هذه ماهيات هيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية و الحيوانية للعذر الذي ذكرناه و لو تعلق بها لم يكن إلا نفسا لها فيجوز أن يكون ذلك جرما سماويا لا أن تصير هذه الأنفس أنفسا لذلك الجرم أو مدبرة لها فإن هذه لا يمكن بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده و في وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه و في أفعاله الخير و موجب السعادة رأي الجميل و تخيله فيتخيل أنه مات و قبر و سائر ما كان في اعتقاده للأخيار- قال و يجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء و الأدخنة و يكون مقارنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۴۹

لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن- و أنه لو جاز أن لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن و الأخلاط و يقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.

و قال و أضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضا و يتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للأشرار و إنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة و الشقاوة بسبب أن التخيل و التوهم أنما يكون بآلة جسمانية- و كل صنف من أهل السعادة و الشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة و يعقل كل واحد ذاته و ذات ما يتصل به و يكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام.

هذا ما بلغ إليه نظر الشيخ و أترابه في إثبات السعادة و الشقاوة الأخرويتين المحسوستين و في كيفية جنة السعداء و جحيم الأشقياء في المعاد و قد مرت الإشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية- لأصحاب النقل إلى سخافة هذا الرأي و ما يلزمه من المفاسد و الذي نذكر هاهنا أن القول بتجويز أن يكون موضوع تصور النفس و تخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء و الدخان كيف يصح من رجل

ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الإلهية أ ليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق و يتحلل بأدنى سبب إذا لم يكن له طبيعة حافظة إياه عن التبدد و عن التحلل شيئا فشيئا بإيراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتا بل حيوانا لكونه موضوع الإدراك التخيلي فإذن أ ليس هذا عين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٥٠

التناسخ و أ ليس صار هذا الجرم الدخاني حيوانا غير إنسان تعلقت به نفس إنسانية- فصار هذا الإنسان منسلخا عن إنسانيته إلى حيوان آخر و ذلك لأن شرط الإنسانية- أن يكون له قوة إدراك المعقولات إما بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له و ليس فيه شيء منها إذ قد بطل استعداده الأول بالموت من غير أن تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان إنسانا آخر فعلى أي وجه يلزم التناسخ و هو مع بطلانه في نفسه كما مر قد أحاله الشيخ و غيره من توابع المشائيين و هذا اللزوم لا يدفع بمجرد قوله تستعمله من غير أن تصير نفسا لها إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكي- المستعمل لجرم حيواني ذي حياة بالقوة موضوع لإدراكاته سيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صورة المحسوسات و المتخيلات في الأجرام التي هي آلة لها و بالجملة هذا مذهب رديء و قول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية و مدركاتها عن المواد الطبيعية و العجب من الشيخ أبي علي أيضا أنه ذكر في هذا الكلام المنقول أن السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال معقول بمعقول مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلي و الاتحاد الذاتي بين العاقل و المعقول و لم يقدر على إثباته بل أنكره في أكثر كتبه غاية الإنكار و شنع على القائل به كفرفوريوس و متابعيه غاية التشنيع.

ثم قال في أواخر إلهيات الشفاء و في الرسالة الأضحوية إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا و صفاء كما نشاهد في المنام و ربما كان المحلوم به أعظم شأنا في بابه من المحسوس على أن الأخروي أشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل و ليست الصور التي ترى في المنام- بل و التي تحس في اليقظة كما علمت إلا المرتسم في النفس إلا أن إحداهما تبتدئ من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٥١

باطن و تنحدر إليه و الثانية تبتدئ من خارج و ترتفع إليه فإذا ارتسم في النفس ثم هناك الإدراك المشاهد و إنما يلذ و يؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج و كلما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتي هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب فهذه هي السعادة و الشقاوة- الخسيستان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة و أما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالها بالذات و تنغمس في اللذة الحقيقية و تبرئ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكة التي كانت لها كل التبري و لو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت به و تخلفت لأجله عن درجة العليين إلى أن ينفسخ انتهى كلامه.

فهذه غاية ما وصلت إليه أفكار الفلاسفة الإسلاميين أعني صاحب الشفاء و الفارابي- و من كان في طبقتهم و يحذو حذوهم و هي قاصرة عن درجة التحقيق غير بالغة حد الإجداء بل باطلة في نفسها كما سبق و ستعلم مخ القول و لب

الكلام فيما سيأتي عند تجريدنا البحث إلى إثبات معاد الأنفس الغير الكاملة و لا الواصلة إلى درجة العليين.

ثم العجب أن الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة و نقله من بعض العلماء و هو أبو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الإشارات أحسن و أجود مما ذكر في كتب غيرهم من الإسلاميين و لهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الإحياء و غيره و قال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها إن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۲

اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها- و اللذات كما تقدم حسية و خيالية و عقلية أما الحسي فلا يخفى معناه و إمكانه في ذلك كإمكانه في هذا العالم فإنه بعد رد الروح إلى البدن و قام البرهان على إمكانه- و أما الخيالي فلذة كما في النوم إلا أن النوم غير مستقر لأجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي و الحسي لأن التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال و الحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجدت في الخارج و لم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له و لو بقي المنطبع و عدم في الخارج لدامت اللذة و للقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم إلا أن الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة و لا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الكمال و توهم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنه ليس يصير مبصرا كما في المنام- فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة- لعظمت لذته و نزلت منزلة الصور الموجودة و لم يفارق الدنيا الآخرة في هذا المعنى- إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة و لا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا و يوجد له في الخيال حيث يرى و إليه الإشارة

بقوله ع: إن في الجنة سوقا يباع فيه الصور

و السوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب الشهوة و هذه القدرة أوسع و أكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس و حمل أمور الآخرة على ما هو أتم و أوفق للشهوات أولى و لا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس و انتفاء وجودها في الخارج فإن وجودها مراد لأجل حظه و حظه من وجوده في حسه فإذا وجد فيه فقد توفر حظه- و الباقي فضل لا حاجة إليه و إنما يراد لأنه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر أما في ذلك العالم فيتسع الطريق و لا يتضيق و أما الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۳

الثالث العقلي فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات عقلية التي ليست بمحسوسة- فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيات فتكون هي أمثلة لها كل واحد مثالا للذة أخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه.

و أكثر موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء و كأنه مأخوذ منه و أنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد و حشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام كالإمام الرازي- و نظرائه بناء على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم و تصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة ليتعلق النفس بها مرة أخرى و لم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى و عود إلى الدار الأولى دار العمل و التحصيل لا إلى الدار العقبى دار الجزاء

و التكميل فأين استحالة التناسخ و ما معنى قوله تعالى إِنَّا لَقادِرُونَ عَلى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْراً مِنْهُمْ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ و قوله تعالى نَحْنُ قَدَّرْنا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ و قوله تعالى نَحْنُ خَلَقْناهُمْ وَ شَدَدْنا أَسْرَهُمْ وَ إِذا شِئْنا بَدَّلْنا أَمْثالَهُمْ تَبْدِيلاً و لا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطين و أن الموت و البعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقة المادية و البدن الترابي الكثيف الظلماني.

[بيان كلام الفخر في الحشر]

ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه و تصوره من معنى الحشر و المعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيامة و البعث و يحملها على ما وافق طبعه و رأيه فقال إن قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات إشارة إلى جواب شبهة المنكرين الذين هم من أصحاب الشمال المجادلين فإنهم قالوا أَ إِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۴

وَ عِظاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آباؤُنَا الْأَوَّلُونَ و أشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعة- أولها قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ وجه الاستدلال بهذا أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع و هو كالطل المنبث في أطراف الأعضاء و لهذا يشترك كل الأعضاء و يجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطلية فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدا أولا في أطراف العالم ثم إن الله جمعها في بدن ذلك الحيوان و جمعها الله في أوعية المني ثم إنه أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها و كون منها هذا الشخص فإذا افترقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى و هذا تقرير الحجة و إن الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ إلى قوله- ذلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى وَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها وَ أَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.

و منها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذلِكَ لَمَيِّتُونَ- ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ.

و منها في سورة لا أقسم أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى و منها في سورة الطارق فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ إلى قوله إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقادِرٌ و ثانيها قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وجه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۵

الاستدلال به أن الحب و أقسامه من بطون مشقوقة و غير مشقوقة كالأرز و الشعير مدور و مثلث و مربع و غير ذلك من الأشكال إذا وقع في أرض البذر و استولى عليه الماء و التراب فبالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن و يفسد لأن أحدهما يكفي لحصول العفونة و الفساد فهما جميعا أولى ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم إذا ازداد في الرطوبة- تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من رأسها صاعدة إلى فوق و أخرى من تحتها يتشبث بها في الأرض و كذا النوى بما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق بإذن الله مجموعة على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثاني الهابط

فيكون أحدهما خفيفا صاعدا و الآخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما في الطبيعة و العنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة و حكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء.

و ثالثها قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمُ الْماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ وجه الاستدلال بوجوه.

أولها أن الماء جسم ثقيل بالطبع و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع و يسخره و يبطل الخاصية و يصعد الذي من شأنه الهبوط و النزول.

و ثانيها أن تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الأجزاء الرشية المائية للإنزال قادر على أن يجمع الأجزاء المبثوثة الترابية للبعث.

و ثالثها تسييرها بالرياح.

و رابعها إنزالها في مظان الحاجة و الأرض الجرز و كل ذلك دليل الحشر.

و الرابع من تلك الوجوه قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ وجه الاستدلال أن النار صاعدة بالطبع و الشجرة هابطة و أيضا النار نورانية و الشجرة ظلمانية و النار حارة يابسة و الشجر بارد رطب فإذا أمسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الأجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۶

الأجزاء المتنافرة فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب أجزاء الحيوان- و جمع أعضائه انتهى كلامه.

[كلام المصنف في ذلك]

و هذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام و غاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة و حشر الأجسام و نشر الأرواح و النفوس و فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع و الخدش و عن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها- و الأغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساقة هي إليها و لأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره و صوره ليس من إثبات النشأة الأخرى و بيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلا- فإن الذي يثبت من تصوير كلامه و تحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعددة و جهات مختلفة من الدنيا و يقع منظما بعضها إلى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح و راحة تارة أخرى إلى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم و إنما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته و بذات مبدعه و منشئه و البدن الأخروي قائم بالروح هناك و الروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف وجوده الدنيوي و قوة وجوده الأخروي و بالجملة كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها فإن أكثر الطباعية و الدهرية هكذا كانوا يقولون يعني أن المواد العنصرية- تجتمع بواسطة هبوب الرياح و نزول الأمطار على الأرض و وقوع الأشعة الشمسية و القمرية و غيرهما عليها فيحصل من تلك المواد إنسان و حيوان و نبات ثم تموت و تنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مرة أخرى على هذه الهيئة أو على هيئة أخرى قريبة منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تارة أخرى إما مع بقاء النفوس و الأرواح- كما يقوله التناسخية أو مع حدوث طائفة منها و بطلان طائفة سابقة و ليت شعري من الذي أنكر أن

يحدث من ماء و تراب و مادة بعينها تارة بعد أخرى صورة شبيهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۷

بالصورة الأولى حتى يكون المطلوب إثبات قدرة الله في ذلك و جملة الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقلقة و الكلام و أهل المجادلة و الاختصام لم يعلموا أن مقصود التكاليف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية و تخليصها عن هذا العالم و دار الأضداد و إطلاقها عن أسر الشهوات و قيد الأمكنة و الجهات و هذا التكميل و التجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة إلى النشأة الباقية الثابتة و هذا التبديل إلى النشأة الباقية موقوف أولا على معرفتها و الإيمان بوقوعها و ثانيا على أنها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان التي يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات و ارتكاب السيئات و ثالثا على العمل بمقتضاها و ما يسهل السبيل إليها- و تدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الإلهي من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد- هو التنبيه على نحو آخر من الوجود و الهداية إلى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق و هو مسمى بعالم الغيب و هذا بعالم الشهادة و هو عالم الأرواح و هذا عالم الأجساد و كما أن الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم ثم لما كان إثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي- و نشأة أخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة أمرا صعب الإدراك متعصيا على أذهان أكثر الناس جحدوه و أنكروه و أيضا لا لفهم بهذه الأجساد و شهواتها و لذاتها يصعب عليهم تركها و طلب نشأة تضاد هذه النشأة و لذلك لم يتدبروا في تحقيقها و كيفيتها- بل أعرضوا عنها و عن آياتها كما قال تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۸

وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهٰا وَ هُمْ عَنْهٰا مُعْرِضُونَ و رضوا بالحياة الدنيا و اطمأنوا بها و أخلدوا إلى الأرض كما قال **وَ لٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوٰاهُ** و نحن رأينا كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الشريعة انقبضوا عن إثبات عالم التجرد و اشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل و النفس و الروح و مدح ذلك العالم و مذمة الأجساد و شهواتها المحسوسة و دثورها و انقطاعها و أكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا و نعيمها كنعيم الدنيا إلا أنها أوفر و أدوم و أبقى و لأجل ذلك رغبوا إليها و فعلوا الطاعات لأجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن و الفرج و لأجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة الآخرة و البعث و القيام ليتنبه الإنسان من نوم الجهالة و رقدة الغفلة فيتوجه نحو الآخرة و يتبرأ من البدن و قيوده من الدنيا و تعلقاتها متطهرا عن الأدناس و الأرجاس متشوقا إلى لقاء الله و مجاورة المقربين و الاتصال بالقديسين.

و اعلم أن المراد من الآيات المنقولة ليس ما فسره صاحب الكبير من إثبات القدرة الجزافية الأشعرية التي مبناها على إبطال الحكمة و نفي العلة و المعلول- و أعجب الأمور أن هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أصول الدين كإثبات قدرة الصانع أو إثبات النبوة و المعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطبائع التي أودعها الله فيها- و نفي الرابطة العقلية بين الأشياء و الترتيب الذاتي الوجودي و النظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها و لا تبديل لها و هذه عادتهم في إثبات أكثر الأصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو إمام أهل البحث و الكلام.

فإن قلت فما معنى هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة و ابتداء الخلقة فهل المراد منها إلا أن الله تعالى كما أنه قادر على الابتداء و الإنشاء قادر على الإعادة و التكوين مرة أخرى.

قلت الغرض الأصلي من الآيات المعادية يحوم حوم بيان منهجين شريفين في بيان المعاد و حشر النفوس و الأجساد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۵۹

أحدهما إثبات ذلك من جهة المبدأ الغائي و لزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية و ثانيهما إثباته من جهة المبدأ الفاعلي و لا شك أن البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة و هي ثبوت الأكبر للأصغر و هو المسمى ببرهان اللم أوثق من الذي يكون الأوسط معلولا للحكم المذكور و هو المسمى بالدليل ثم أوثق البراهين اللمية و أحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا أو سببا غائيا دون سائر الأسباب فإذن نقول الآيات التي فيها ذكرت النطفة و أطوارها الكمالية و تقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل و من حال أدون إلى حال أعلى فالغرض من ذكرها إثبات أن لهذه الأطوار و التحولات غاية أخيرة فللإنسان توجه طبيعي نحو الكمال و دين إلهي فطري في التقرب إلى المبدأ الفعال و الكمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولا من هذه المواد الطبيعية و الأركان لا يوجد في هذا العالم الأدنى- بل في عالم الآخرة التي إليها الرجعي و فيها الغاية و المنتهى فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية و النباتية و الحيوانية و بلغ أشده الصوري و تم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة و يخرج من القوة إلى الفعل و من الدنيا إلى الأخرى ثم المولى و هو غاية الغايات منتهى الأشواق و الحركات و هو المراد من قوله تعالى **يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ** إلى قوله **وَ أَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ** قبور الأجساد و قبور الأرواح أعني الأبدان و كذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة و أكوان النطفة فإن الغرض من الكل- إثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده و حركته الفطرية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۶۰

فإن قلت هذه التحولات و التطورات مما يوجد في غير مادة الإنسان أيضا كالنبات و الحيوان فيلزم أن يكون لها أيضا نشأة أخروية.

قلت بعض هذه الأحوال و الأطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الإنسانية فغايتها أيضا تكون بعد تلك الأطوار و سائر الأكوان الحيوانية ما لم يصل إلى حد الإنسانية و لم يدخل بابها لا يمكنه الولوج إلى ملكوت السماوات- و الصعود إلى باب القدس كما أن الأكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية- لم يمكنه الدخول إلى الإنسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر يعلمه أهل البصيرة و الحكمة ثم إنه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل إليها بل ربما يعوق عنها لأمر خارجي فإن هاهنا قواطع للطريق و حجبا عن الوصول و الغرض أن للطبائع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الأصلية البلوغ إليها و ربما يقع المنع و الحجاب.

و أما الآيات التي يستدل فيها على إثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة و الأنواع الطبيعية فالغرض فيها إثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فإن أكثر الناس يزعمون أنه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية و طينة لأن حصول

شيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٦١

لا من أصل محال فينكرون حدوث عالم آخر و إشكال و صور فيها و لم يعلموا أن وجود الأكوان الأخروية أنما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من أصل مادي و جهات قابلية فالله تعالى بينه على أن شأنه الأصلي في الفاعلية هو الإبداع و الإنشاء لا التكوين و التخليق من مادة و كذلك خلق السماوات و الأرض و أصول الأكوان فإن وجودها لم يخلق من مادة أخرى بل أوجدها على سنة الاختراع و الإنشاء و هكذا يكون إنشاء الجنة و النار و الأجسام الموعودة في الآخرة فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أنها في أي مادة توجد و في أي قطر و جهة و أين مكانها و متى زمانها و وقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا- و يسألون عن الساعة أيان مرساها أي في أي مكان من أمكنة هذه الأجسام **وَ يَقُولُونَ مَتىٰ هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ*** أي في أي زمان معين من أزمنة الدنيا و لم يعلموا أن مكان الآخرة و زمانها ليس من جنس مكان الدنيا و زمانها و لا أن وجودها و إيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيوية و إيجادها فلها نشأة أقوى حاصل من الإنشاء و لهذه خلقة حاصلة من التخليق و هذا أيضا منهج دقيق شريف و حمل الآيات القرآنية على ما هو أشرف و أحكم أولى فالغرض من هذه الآيات التي أشير فيها إلى هذا المنهج أن إبداع الصور و إنشاءها من غير مادة سابقة أنسب و أقرب إلى العلة الأولى و أهون عليها من تركيب المواد و جمع أجزائها و متفرقاتها لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب- كما قال **وَ مٰا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ** و قوله **وَ مٰا أَمْرُنٰا إِلاَّ وٰاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ** فإذا كان الأليق و الأحرى بمبدع البدائع و مكون الصنائع إنشاء الصور و إبداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج و امتزاج و تركيبها من أجزاء مختلفة حاصل بازدواج- ففعله الخاص الذي هو الإبداع و الإنشاء أشرف و أرفع من جمع متفرقات و تركيب مختلفات فإن هذا شأن القوى و الطبائع التي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية و التأثير فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التركيب من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٦٢

الأركان و الأمشاج فليجز صدوره منه تارة أخرى على سبيل الإنشاء مجردا عن الهيولى.

على أنك قد علمت أن الإيجاد مطلقا منه تعالى و أن الوسائط هي مخصصات و مرجحات لإيجاده أو جهات مكثرات لفعله و إفاضة وجوده و لكن ما هو أبسط في الوجود و أرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي و قد أشرنا إلى أن وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب و أعلى من الامتزاج و أقرب إلى الوحدة الخالصة- من هذه الأمور الدنيوية فكما أن فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات و جمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد و الفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية و هو أهون عليه من إيجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد و الاستحالات في المواد لأن الآخرة خير و أبقى و أدوم و أعلى و ما هو كذلك فهو أولى و أنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى و أهون عليه تعالى كما قال **وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ**.

و اعلم أن الآخرية و الثانوية أنما هي بالقياس إلى حدوثنا و إلا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم و أسبق لأنها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا و شرفا و ما بعد الطبيعة نظرا إلى حدوثنا و استكمالاتنا فهذا أيضا يدل على أن الدار

الآخرة موجودة بالفعل و أن الجنة و النار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات و الأحاديث الكثيرة.

و مما يدل أيضا على أن إيجاد الأكوان الأخروية أشبه لسنة الله التي هي الإبداع من إيجاد المكونات الدنيوية أن إيجاد هذه المواليد و تبليغها إلى كمالها حاصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۳

بالتدريج و هي أيضا تدريجية الوجود حدوثا و كمالا و الأخرويات أمور دفعية الوجود حدوثا و كمالا و أن أفراد الأنواع و أشخاص الطبائع المتكثرة الأعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل و بعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد و ما لم تنعدم أمة لا توجد أمة أخرى كما قال تعالى **لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ** بخلاف وجود الصور الأخروية و أشخاصها المنشأة لا على وجه التولد و التوالد **قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ** لأن وجوده أنما يقع دفعة واحدة بإذن الله في نفخ إسرافيل أرواحهم في صور أجسادهم الكائنة من تلك الأرواح **فَإِنَّما هِيَ زَجْرَةٌ واحِدَةٌ فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ**

فصل (۸) في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد

إن من الأوهام العامية و الآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر النفوس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۴

و الأجساد و امتناع أن يتحقق في شيء منهما المعاد و هم الملاحدة و الطباعية و الدهرية و جماعة من الطبيعيين و الأطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة و لا اعتداد برأيهم في الحكمة زعما منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية و ما يتبعها من القوى و الأعراض و أن جميعها مما يعدم بالموت- و يفنى بزوال الحياة و لا يبقى إلا المواد المتفرقة فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فات و سعادته و شقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات و الآلام البدنية الدنياوية و في هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفة و للشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة و المنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه في أمر النفس أنها هل هي المزاج فتفنى بالموت و لا يعاد أم هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر و المتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المعدوم تارة و بمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى فقالوا إن للإنسان أجزاء باقية إما متجزئة أو غير متجزئة ثم حملوا الآيات و النصوص الواردة في بيان الحشر على أن المراد جمع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان و الحاصل أن أصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم شيء منهما- بل العقل و النقل حاكمان بأن المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر الأفعال و مبدأ الأعمال مكلفا بالتكاليف و الواجبات و الأحكام العقلية و الشرعية ثم لا يخفى أن عرق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۵

الشبهة لا تنقلع عن أراضي أوهام الجاحدين المنكرين للحشر و القيامة إلا بقطع أصلها و هو أن الإنسان بموته يفنى و

يبطل و لا يبقى لأنه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صورة حالة فيه و قد مر قطع هذا الأصل مستقصى و قد اتفق المحققون من الفلاسفة و الملليين على حقية المعاد و ثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الإسلاميين و عامة الفقهاء و أصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم و الماء في الورد و الزيت في الزيتونة و ذهب جمهور الفلاسفة و أتباع المشائيين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط لأن البدن ينعدم بصوره و أعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة أخرى إذ المعدوم لا يعاد و النفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعة من المتكلمين كحجة الإسلام الغزالي و الكعبي و الحليمي و الراغب الإصفهاني و كثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد و أبي جعفر الطوسي و السيد المرتضى و العلامة الحلي و المحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين جميعا ذهابا إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن و به يقول جمهور النصارى و التناسخية إلا أن الفرق بأن محققي المسلمين و من يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح و ردها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة و التناسخية بقدمها و ردها إلى البدن في هذا العالم و ينكرون الآخرة و الجنة و النار الجسمانيتين.

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن- أ هو هذا البدن بعينه أو مثله و كل من العينية أو المثلية أ يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و التخاطيط أم لا و الظاهر أن هذا الأخير لم يوجبه أحد بل كثير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٦٦

من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الخلقة و الشكل- و ربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة و النار ككون أهل الجنة جردا مردا و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد و بقوله تعالى **كُلَّمٰا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهٰا لِيَذُوقُوا الْعَذٰابَ** و بقوله تعالى **أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ بِقٰادِرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ**.

فإن قلت فعلى هذا يكون المثاب و المعاقب باللذات و الآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية.

قيل في الجواب العبرة في ذلك بالإدراك و إنما هو للروح و لو بواسطة الآلات و هو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة إنه هو بعينه و إن تبدلت الصور و المقادير و الأشكال و الأعراض بل كثير من الأعضاء و القوى و لا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب إنها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب و الآراء و الحق كما ستعلم أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا فالنفس هذه النفس بعينها- و البدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا- و إن وقعت التحولات و التقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب و هذا حديد و ربما ينتهي في كلاهما إلى حيث يتحدان و يصيران عقلا محضا واحدا و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٦٧

فصل (۹) في احتجاج المنكرين للمعاد

احتج المنكرون تارة بامتناع إعادة المعدوم كما مر و تارة بأنه لو أكل إنسان إنسانا فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول معادا و إن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الأكل معادا و إن أعيدت فيهما لزم أن يكون أجزاء بعينها منعمة و معذبة إذا أكل مؤمن كافرا و أجيب في الكتب الكلامية عن الأول بمنع الامتناع في إعادة المعدوم أو بمنع توقف العود عليها و عن الثاني بأن المعاد هو الأجزاء- التي منها ابتداء الخلق و هي الأعضاء الأصلية عندهم و الله تعالى يحفظها و لا يجعلها جزءا كذلك لبدن آخر.

إن للناظرين في أمر المعاد إثباتا و نفيا مشاجرات و مباحثات في الجانبين- ذكرها يؤدي إلى التطويل من غير فائدة و ما أورده المتكلمون من الكلام لا يفي بالإلزام و الإفحام فكيف يتبين المرام و تحقيق المقام و الأولى بحال من اقتصر في تحقيق- هذه الأمور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي أن يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد- الجاحدين لأحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها أنهم هل يدعون الامتناع أو يمنعون الإمكان و الجواز فعلى الأول يقال لهم إن عليكم البينة و إثبات ما ادعيتم- و ما لكم فيما قلتم به من هذا عين و لا أثر و على الثاني كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة و الامتناع قام التنزيل الإلهي و الأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۸

و الكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية و الدعاوي الحسابية.

بحث و تحصيل:

إن من الباحثين من حصل وجه الإعادة البدنية بما حاصله أن الشخص إنما يتشخص و يتخصص بخصوصية أجزائه مادة و صورة و بدنا و روحا و ليس خصوص التأليف معتبرا في الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باق بعينه ثم إذا بطل التأليف و انحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء فإنها باقية بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التأليف المعتبر بينها نوعا ثم إذا حصل مرة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأول بعينه هذا كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم و ذهبت الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعها و هؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لإعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزاؤها و خروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد أن هذا بناء على نفي الجزء الصوري للأجسام و حصر أجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين و كذا على ما ذهب إليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية و إنها تبقى بعينها حال الانفصال و لو أثبت الجزء الصوري في الأجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها و لا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

فإن قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة فإن سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۶۹

النزاع أنما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله.

و قال في موضع آخر دليلنا على امتناع التناسخ هو الدلائل السمعية.

و أقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة و الركاكة مع أنه أقرب إلى الصواب من كلام غيرهما من أهل الكلام في هذا الباب و ذلك لوجوه.

الأول أنه مبني على أن شخص زيد لم ينعدم منه بالموت إلا نسب و إضافات بين أجزائه و نظم و ترتيب بين أعضائه فيلزم أن تكون الحياة من مقولة المضاف و هو ظاهر الفساد.

و الثاني كون أجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم أن تكون تلك الجواهر إذا ركبت تكون زيدا سواء كان تركيبا و ترتيبا مطلقا على أي وجه كان أو على نظم مخصوص و إلا لزم على الأول أنها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا و على الثاني أن يكون زيدا الميت في بعض من الأحيان حيا إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه أو شرطا خارجا عنه- و المحقق الطوسي لم يذهب و لا غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولى إلى أن الجسم المعين- الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق إنما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة و هو الذي يكون مستمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۰

الوجود في مراتب الاتصالات و الانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا إلا بصورة أخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا تميزه من بين سائر الأنواع تميزا ذاتيا و قد اتفق جمهور الحكماء و أتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق- لا وجود له في الأعيان و لا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن أن يوجد في الخارج و إنسانية الإنسان ليست بمجرد الجسمية و إلا لكان كل جسم إنسانا و كذا زيدية زيد ليس بمجرد أجزاء مادية كيف كانت و إلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في أطراف العالم زيدا و كيف يصح لعاقل أن يذهب- إلى أن جسما مخصوصا كهذا الفرس إذا قسم أقساما و فرقت أجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق.

الثالث أن مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكره واردة هاهنا بلا مرية و هي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فإن تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا و قد فرض ميتا و إن لم تكن باقية فاحتاجت في قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليه به يستعد للقبول فإذا انضم إليها ذلك الأمر و صارت مستعدة باستعداد آخر جديد لا بد أن يفيض عليها من المبدإ الجواد فيض جديد و روح مستأنف فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضا كان لبدن واحد روحان و هو ممتنع ثم أي تخصص و مناسبة بقي لأجزاء ترابية متفرقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطا ضعيفا فإن كل علاقة و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر و نحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج قريب من مزاج الحيوان و كيفية قريبة من كيفيته يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرمادية التي لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الحيوانية- فضلا عن الإنسانية فضلا عن

الزيدية و كل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقينا أن لا التفات و لا اشتياق و لا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسمية من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكون له أو لها كيفية محسوسة ملاءمة أو هيئة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۱

مناسبة قل لي أيها العاقل المتأمل أي تعلق و تشوق يكون للنفس بأجزاء مبثوثة في الهواء أو مغمورة في باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميز عند الحس أو الخيال عن غيرها من الأجزاء و إن كان لها تميز في نفس الأمر و في علم الله امتيازا لا يوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلا و ليست أيضا عند انحلال التركيب و فساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالأجزاء التي منها ركب البدن و بعد تسليم وجود الذكر و كونه مخصصا فهو إنما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان لا لتعلق هذه النفس به دون نفس أخرى و الذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الأول- إذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد و هو آت بعينه هاهنا على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد و التكلفات البعيدة- و التمحلات الركيكة كلها إلى ما تفردنا بتحقيقة و جعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية- كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها و يعرف شرف قدرها و نوريتها من بين كلمات أصحاب الأفكار و أرباب الأنظار كل من سلك سبيل الله و كوشف بالأنوار الإلهية و الأسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة و الدرر الزاهرة من بين سائر الأحجار

فصل (۱۰) في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد و تفاضل مقاماتهم في ذلك

اعلم أن لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقية الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات.

المقام الأول

أدناها في التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۲

أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر و الضغطة و المنكر و النكير و الحيات و العقارب و غيرها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن يحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا لحكمة و مصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات و صورة الروايات.

المقام الثاني

أن تلك الأمور الموعودة بها أو المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها أمور خيالية و صور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا وجود لها عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيات و العقارب التي تلدغها إلا أنها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه و يعرق و ينزعج من مكانه انزعاجا شديدا و كذا في جهة اللذة فإنه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ و السرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه و يتأذى أو يلتذ به و يشاهد كثيرا من الصور و الأشكال و يفعل أفاعيل خيالية و أنت ترى ظاهره ساكنا و لا يرى حواليه حية موجودة- و هي موجودة في حقه و العذاب حاصل في حقه و لكنه غير مشاهد و إذا كان العذاب في ألم اللدغ فلا فرق

بين حية يتخيل أو يشاهد و كذا الحال في الجنات و الأشجار و الأنهار- و المواضع النزهة و الأشخاص الكريمة التي يراها و يسر بها في نومه حاصلة له موجودة في حقه إدراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا و لا مشاهدة بالحواس الظاهرة و هذا هو الذي مال إليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم و نار القاصرين في العمل من الفساق و غيرهم و تبعة الغزالي على ما مر كما يظهر من كتبه و رسائله و قد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك.

المقام الثالث

في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد و توجيهه بأحد وجهين.

الأول أن تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع إشارة إلى صور عقلية

مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب إليه أفلاطون و شيعته من أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۷۳

لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثلا عقليا و صورة مفارقة في عالم العقل و لا يخفى أن مشاهدة الأمور الأخروية على هذا الوجه العقلي مختص بأهل المعرفة و الكاملين في العلم- دون المتوسطين و الناقصين من العقول الساذجة و النفوس الساكنة و هم أكثر أهل الجنة كما ورد في الخبر أكثر أهل الجنة البله و عليون ذوو الألباب و لذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاما بهذه العبارة و جميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحمود على الصورة المشعوف بالتقليد لن ينفتح له طريق الحقائق و لا يتمثل له هذه الصور العقلية و العارفون المستصغرون بعالم الصور و اللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور و اللذات العقلية- ما يليق بهم و يشفي شرههم و شهوتهم إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات و اللذات و القدرة واسعة و القدرة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة و الرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملت أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه.

و الوجه الثاني أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور

أو الآلام- و هو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة إنه لو رأى أحد في المنام الخضرة و الماء الجاري و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطرة باللبن و العسل و الخمر و الأشجار المزينة بالجواهر و اليواقيت و اللئالي و القصور المبنية من الذهب و الفضة و الأسورة المرصعة بالجواهر و الغلمان المتمثل بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور و لا يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۷۴

سرور المملكة و بعضه إلى مشاهدة الأصدقاء و إن اشتمل الجميع اسم اللذة و السرور- فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك و إن كانت مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر انتهى.

ثم بين كون تلك الأمور الموعودة كناية عن اللذات و الآلام العقلية بأن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو

السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر- الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم لكان العذاب قد يؤثر و كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي هو يفضي إليه في العادة فإنه لو خلق في الإنسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب و يكون ثمرة السبب حاصلة و إن لم يحصل صورة السبب و السبب لثمرته لا لذاته و هذه الصفات المهلكات- تنقلب مؤذيات و مؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كألم اللدغ و اللسع من غير وجود حيات و عقارب و انقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذيا عند موت المعشوق فإنه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه مؤلما حتى نزل بالقلب من أنواع العذاب ما يتمنى معه أنه لم يكن قد تنعم بالعشق و الوصال بل هذا بعينه أحد أنواع عذاب الميت.

المقام الرابع

في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۵

الجامعين بين الذوق و البرهان و هو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة و أنذرت بها النبوة موجودات عينية و ثابتات حقيقية و هي في باب الموجودية و التحقق أقوى و أتم و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم و هي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه و هي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين و بعضها صور حسية ملذة هي جنة أصحاب اليمين و أهل السلامة و المسلمين أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالين و المكذبين بيوم الدين و لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية و الحواس الداثرة البالية كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون و لا أنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون و لا أنها أمور عقلية أو حالات معنوية و كمالات نفسانية و ليست بصور و أشكال جسمانية و هيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائيين بل إنما هو صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخروية نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس و عالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم و كذلك للإنسان و حواسه نشئات كثيرة غير هذه النشأة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة و لذلك قال تعالى **عَلىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** و قال تعالى **وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً** و قال تعالى بعد خلق النطفة و العلقة و المضغة و هي أطوار طبيعية مادية **ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ** إشارة إلى شرف نشأة الروح و قال تعالى **وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً** ثم نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة أخرى أعلى عن نشأة أصل الروح ثم نشأة النبوة و ظهور خاصيتها أشرف من نشأة أصل الولاية و الله تعالى منشئ النشئات و باعث الأموات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۶

و ناشر الكتب و الصحائف و الرسائل يوم النشور و هو محصل ما في الصدور و مخرج ما في القبور و حقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموتى و نزع الصور من المواد و إخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأة أخرى و تبديل وجودهم بوجود أرفع و أنور و أعلم فإن الجهل هو الموت الأكبر و العلم هو الحياة الأشرف و قد ذكر الله تعالى في كتابه العلم و الجهل و سماهما حياة و موتا كما سماهما نورا و ظلمة بقوله تعالى **أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ** الآية و اعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة- و عالما أعظم و أوسع مما في السماوات و الأرضين و هي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته و مماليكه و خدمه و حشمه و بساتينه و أشجاره و حوره و غلمانه كلها قائمة به و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوته و وجود الأشياء الأخروية و إن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات و الحقيقة أما وجه المشابهة فهو أن كلا منها بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى و لا في الأمكنة و الجهات لهذه المواد و أن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منهما و أن شيئا منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه أو زمانه فإن النائم ربما يرى أفلاكا عظيمة و صحارى واسعة و مفاوز نائية مثل الذي يراه في يقظة هذا العالم و هي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم و لا تضايق بينها فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت و في القبر لا تزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من أجرام هذا العالم و أما وجه المباينة فهو أن نشأة الآخرة و الصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير إلذاذا و إيلاما و هي أقوى و أشد و آكد و أقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية و المرآتية و نسبة النشأة الآخرة إلى الدنيا كنسبة الانتباه إلى نشأة النوم

كما في قوله ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و قد سبقت الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۷۷

و أما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني و المسلك التعليمي اللمي على النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات و الأصول الضرورية و القواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث و الإنكار و لا مساغ للمنع و الاستنكار إلا لقصور الطبع أو سوء الفهم و الاعوجاج أو مرض العناد و الاستنكار فقد قرب إنجاز موعده و إبراز سره و مقصده إن شاء الله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت و نشأة القدرة و القوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الأضداد و ما يحتاج إليه من جلب المنافع و دفع المضار و غير ذلك من التدابير و التصرفات الشاغلة لا تكون إلا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها و لا تكون أيضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لأن مظهرها الآن جرم بخاري في الدماغ و هو دائم التحلل و التجدد و الزوال و الانتقال حسب اختلاف أمزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية و الخارجية- حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى و أدوم مما كانت من جهة عدم الشواغل و جمع الهمة- و عزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها و لم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة و الموجودة في العين و لكان الخيال حسا و المتخيل محسوسا- أ لا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال و

الحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك و تعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها- إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبة العالية بقوة فطرية- أو مكتسبة اغتنمت الفرصة و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كله لأن القوى الطبيعية و النباتية و غيرها مستعملة و إلا لحدث الموت و تعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع أصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة إياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن- فإن لها في ذاتها سمعا و بصرا و شما و ذوقا و لمسا إذ لو لم تكن لها في ذاتها هذه الخمسة- فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها بل هي أتم و أصفى لأن هذه كالقشور لها و كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۸

أن هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس و قواها المدركة و المحركة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بإذن الله و بحوله و قوته و يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها للأشياء عين قدرتها- فإذا كان رجوعها إلى ذاتها و هي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك إذا انقطعت العلائق و العوائق كلها و رجعت إلى ذاتها و ذات مبدعها كل الرجوع ثم أ و لا تنظر و لا تتأمل في أن هذه النفوس الإنسانية كلما كانت أتم قوة و أقوى تجوهرا كانت أقل مزاحمة و معاوقة لقواها إما لفتورها و ضعفها كما للمجانين و المرضى أو بسبب آخر قدسي كما للأنبياء و الأولياء أو باستعمال أمور مدهشة للحواس- محيرة لها كما للكهنة و السحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة و مشاهدتها إياها أقوى- و تأثيرها رغبة و رهبة و تلذذا و تألما أكثر و أعظم و ربما يوجد بعض النفوس المستعلية- عن القيود الدنيوية النافضة عن أذيالنا غبار المحسوسات من الذين يلتفتون إلى أغراض هذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار و الاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن- و لا يحجبهم مقام عن مقام و لا يلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و تذكر عالم الآخرة- فقوتهم يفي بضبط الجانبين و حفظ النشأتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا و فعلا فتقدر على إيجاد أمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها و ربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة و سلامة الآلات على عكس حال المحجوبين و إن كان ذلك أيضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا حجبت عيونهم بالأخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سلطان الآخرة- على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا أنموذج من معرفة أحوال الآخرة و أحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت و خلت و بخراب البيت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۷۹

ارتحلت تصير حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد و أقوى فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار و لا يختص ذلك بنفس دون نفس كما لا يختص قوة الإحساس بهذه الحواس في الدنيا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطرارا أو اختيارا يجب لها انكشاف الأمور المناسبة لأعمالها و أفعالها و نياتها و اعتقاداتها كما في قوله تعالى- **فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** فإن كانت أفعالها حسنة و نياتها صحيحة فروح و ريحان و جنة

نعيم و إن كانت أفعالها قبيحة و اعتقاداتها ردية فنزل من حميم و تصلية جحيم

فصل (۱۱) في التنبيه على شرف علم المعاد و علو مكانه و سمو معرفة بعث الأرواح و الأجساد و عظم شأنها

اعلم أن هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر و البعث و الحشر و النشر و الحساب- و الكتاب و الميزان و مواقف العرض و الصراط و الجنة و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و دركاتها هي ركن عظيم في الإيمان و أصل كبير في الحكمة و العرفان و هي من أغمض العلوم و ألطفها و أشرفها مرتبة و أرفعها منزلة و أسناها قدرا و أعلاها شأنا- و أدقها سبيلا و أخفاها دليلا إلا على ذي بصيرة ثاقبة و قلب منور بنور الله قل من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين و اللاحقين و مشاهير الفضلاء المتقدمين و المتأخرين فأكثر الفلاسفة و إن بلغوا جهدهم في أحوال المبدإ من التوحيد و التنزيه في الذات و الصفات و سلب النقائص و التغيرات في الأفعال و الآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد و مواقف الأشهاد لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه و على آله الصلاة الكبرى و التقديس الأشرف الأتم الأوفى- حتى أن رئيسهم اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸۰

الذي لمعظم الخلائق و جل النفوس و الأرواح بل كلهم إلا عددا قليلا في كل زمان من المقربين و عجزوا أيضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم إلى القول بتعلقها بعد الموت بأجرام فلكية و عن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الإسكندر الأفروديسي إلى القول ببطلانها و إنما ذهب أكثرهم إلى إثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة و نعيمها و حورها و قصورها و أشجارها و أنهارها ليست إلا إدراك المعقولات و الابتهاج بها و النار و قيودها و سلاسلها و حميمها و زقومها كناية عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب و التعذب بها ثم إن أكثر الإسلاميين يرون و يعتقدون- بأن الإنسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة أعني الجسد المركب من اللحم- و الدم و العظم و العروق و ما شاكلها من الأجسام و ما يحلها من الأعراض و الكيفيات الفعلية و الانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك الأجساد مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون أمر البعث و لا يتصورون حقيقة القيامة ضميرا و قلبا و إن أقروا بها لسانا و بذلك جرى عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد المعدومة برمتها و الأعراض بعينها على هذه الحال- التي هي عليها في الدنيا و أكثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن إنيتها و كيفية درجاتها و دركاتها و منازلها و مصاعدها و أنها من الله مطلعها و إليه مغيبها و مرجعها إما مشرقة زاهرة في عليين أو مظلمة ناكسة رأسها إلى أسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس و ماهيتها و إنيتها و كيفية تعلقها بالبدن أولا ثم ارتفاعها و اشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الأحدية فهو العارف الرباني و من جهل نفسه و لم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعا و هو بمعرفة خالقه أجهل.

و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام و الناقصين كالنساء و الصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس و أنها كيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية

نادرة الوقوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸۱

فتركوا الواجب العيني و اشتغلوا بفروض الكفايات.

و اعلم أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال و العوام و أرباب الحرف و الصنائع و أهل المعاملات و التجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الأمور و لا التأمل في المبادي الذاتية و الغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة و ذلك لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد و تحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير و ترك الشرور و اجتناب المعاصي و فعل الطاعات و أداء الأمانات و ترك الخيانات و الوفاء بالعهود و صحة المعاملة و النصيحة فيها و حسن العشيرة و خصال كثيرة محمودة في هذا الباب.

و أما ما تزين به محققو الملبين و أفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف و أنور و ليست هي بأجسام كثيفة بل هي أرواح لطيفة تخرج عن هذه الأبدان عند الموت فلا يتصور عندهم أمر البعث و القيامة إلا برد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد أو أجساد أخر مثلها يقوم مقامها يحشرون و يثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شر فهذا الرأي أجود و أقرب إلى الحق.

و أما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة و اليقين لرسوخه في العلم و شدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى و يعتقد في أمر المعاد شيئا لا يعرف كنهه إلا الله و الراسخون في العلم.

و اعلم أن الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء ع مختلفة الظواهر في باب البعث و القيامة و إن كانت بواطنها متفقة الأصل و ذلك لدقة المطلب و غموضه كما مر ذكره ففي التوراة أن أهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر ألف سنة ثم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸۲

يصيرون ملائكة و أن أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين- و في الإنجيل أن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون و في القرآن من الآيات ما تدل على أن أفراد البشر يبعثون على صفة التجرد و الفردانية كقوله تعالى **كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَرْداً** و أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة لقوله تعالى **كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** و في بعضها ما يدل على أنهم يكونون على صفة التجسم كقوله تعالى **يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلى وُجُوهِهِمْ** و قوله تعالى **يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ** و كذلك سؤال إبراهيم ع عن الله تعالى **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى** و الجواب بقوله تعالى **فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ** الآية و قول عزير كما حكى الله عنه- **أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ** الآية و مكث أصحاب الكهف في النوم ثلاثمائة و تسع سنين و قول الله فيهم **وَ كَذلِكَ أَعْثَرْنا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ** فبعض هذه النصوص يدل على أن المعاد للأرواح و بعضها على أنه للأبدان و قد جل كلام الله و كتبه النازلة على رسله عن أن يشتمل على التناقض و سنشير إلى وجه الموافقة- و قد وقع شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب الإلهية منقولا في الأحاديث النبوية- و كذا في كلام أساطين الحكمة المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة النبوة و مبادي الوحي- دون متأخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم أفلاطون و أما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٨٣

الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون في طرطاوس و لا يخرجون منه أبدا و أما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم أو قلت آثامهم و قصرت عن تلك الدرجة فإنهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقدون ثم يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الاتقاد فإن رضوا و إلا أعيدوا إلى طرطاوس و لم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم و الذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض و يستريحون من هذه المحابس و يسكنون الأرض النقية.

قال المترجم طرطاوس شق كبير و أهوية يسيل إليه الأنهار على أنه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى **وَ إِذَا الْبِحٰارُ سُجِّرَتْ** و قوله **وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ**.

و قال أستاد الفلاسفة النفس إذا سلكت علوا و لم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين و كانت بين الأشياء العقلية و الحسية متوسطة بين العقل و الحس- غير أنها إذا أرادت أن يسلك علوا سلكت بأهون سعي و لم يشتد عليها ذلك بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتد عليها.

و أما بيان رفع التناقض بين الآيات و الكلمات المنقولة و التحقيق في التوفيق بينها- فهو أن الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد و التجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية فإن البدن الأخروي كظل لازم للروح- و كحكاية و مثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة- و إن الدار الآخرة و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان التي فيها كلها صور إدراكية وجودها عين مدركيتها و محسوسيتها و قد علمت مرارا أن الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها و محسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٨٤

و كذلك حكم الصور المعقولة في أن وجودها في نفسها و معقوليتها و وجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة و لذلك قال تعالى **إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوٰانُ لَوْ كٰانُوا يَعْلَمُونَ** معناه أن الحياة ذاتية لتلك الأجسام بخلاف أجسام الدنيا و أبدانها فإنها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الأكوان في أنفسها إلا بصور إدراكية زائدة عليها و إن الحياة واردة عليها من خارج و قد علمت أيضا منا في مباحث العقل و المعقول من الفن الكلي من الحكمة أن الصورة العقلية متحدة بالعاقل- و كذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالأبدان الأخروية عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية.

و وجه آخر في الموافقة أن نحو وجود السعداء و أهل الجنة أرفع و أعلى من نحو وجود الأشقياء و أصحاب النار و الكاملون المقربون أعلى و أرفع منها جميعا- فالتجرد لقوم و التجسم لقوم آخرين و هاهنا أوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني و بعث الأبدان و ما ينوط بذلك من أحوال الآخرة بمقدمات يقينية و أصول برهانية تناسب أهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله و ملكوته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٨٥

الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني و ما يرتبط به من أحوال الآخرة و مقاماتها و فيه فصول

فصل (۱) في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصد أو ينتفع بها فيه

و هذه الأصول و المقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها و اجتماعها لئلا يذهل عنها و يقع إعمال الروية فيها و هي هذه.

الأصل الأول أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية و الماهية تبع له

و أن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته و شيئيته و ليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانية و الأمور الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني و لا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي.

الأصل الثاني أن تشخص كل شيء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص

و أن الوجود و التشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما و اسما و أما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست إلا أمارات و لوازم للهوية الشخصية الوجودية لا بأعيانها و أشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد إلى حد فيتبدل كثير منها بل كلها و الشخص هو هو بعينه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸۶

الأصل الثالث أن طبيعة الوجود قابلة للشدة و الضعف

بنفس ذاتها البسيطة- التي لا تركيب فيها خارجا و لا ذهنا و لا اختلاف بين أعدادها بمميز فصلي ذاتي أو بمصنف عرضي أو بمشخص زائد على أصل الطبيعة و إنما تختلف أفرادها و آحادها بالشدة و الضعف الذاتيين و التقدم و التأخر الذاتيين و الشرف و الخسة الذاتيين إلا أن المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها و هي المسماة بالماهيات- متخالفة بحسب الذات اختلافا جنسيا أو نوعيا أو عرضيا و لهذا يقال إن الوجود مختلف الأنواع و إن مراتب الأشد و الأضعف أنواع متخالفة.

الأصل الرابع أن الوجود مما يقبل الاشتداد و التضعف

يعني أنه يقبل الحركة الاشتدادية و أن الجوهر في جوهريته أي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية و قد ثبت أن أجزاء الحركة الواحدة المتصلة و حدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز- بل الكل موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقا.

الأصل الخامس أن كل مركب بصورته هو هو

لا بمادته فالسرير سرير بصورته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۸۷

لا بمادته و السيف سيف بحدته لا بحديده و الحيوان حيوان بنفسه لا بجسده و إنما المادة حاملة قوة الشيء و إمكانه و موضوعة انفعالاته و حركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودا و بالجملة

نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لا يحتاج إلى النقص و كذلك الفصل الأخير في الماهيات المركبة من الأجناس و الفصول كالناطق في الإنسان هو أصل الماهية النوعية و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الأصل فقد يقع في تعريفه الحدي و إنما دخولها في الحد بما هو محدود و توضيح هذا المقام أن الماهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي أجناسها و فصولها بحذاء أجزائها المادية و الصورية كما مر في مبحث الماهية فنقول لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهة التي هي بها واحد و هي صورتها الكمالية و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء- لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا و لا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها و هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٨٨

مع ذلك ليست داخلة في ماهيتها إذ لا ماهية لها غير الإنية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الموجودية و قد مر أن الوجود لا حد له- لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدي بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحدة بها منتزعة منها و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أن البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى و سر هذا القول- و هاهنا أيضا من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره و تعريف المبادي الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه و هكذا تعريف القوى بأفاعيلها فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركة الاختيارية و أخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال- و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألطف الأبسط و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى.

الأصل السادس أن الوحدة الشخصية في كل شيء

و هي عين وجوده ليست على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ١٨٩

وتيرة واحدة و درجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها و امتدادها و في الزمان و المتدرجات الوجود عين تجددها و تقضيها- و في العدد عين كثرتها بالفعل و في الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة و أيضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعا لأوصاف متضادة كالسواد و البياض و الحلاوة و المرارة و الألم و اللذة و ذلك لنقص وجوده و ضيق

وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة فموضع البصر في بدن الإنسان غير موضع السمع و موضع الشم غير موضع الذوق و أما الجوهر النفساني فإنه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد و البياض و غيرهما من المتقابلات و كلما زاد الإنسان تجردا و تجوهرا و اشتد قوة و كمالا صار إحاطته بالأشياء أكثر و جمعيته للمتخالفات أتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه أي ذاته هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره و مما يبين ذلك و يوضحه أن المدرك بجميع الإدراكات الحسية و الخيالية و العقلية و الفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعية و الحيوانية و الإنسانية الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبرة فلها النزول إلى مرتبة الحواس و الآلات الطبيعية و لها الصعود إلى مرتبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۰

العقل الفعال و ما فوقه في آن واحد و ذلك لسعة وجودها و وفور نورها المنتشرة في الأطراف و الأكناف فذاتها تتطور بالشئون و الأطوار و تتنزل بأمر الله إلى منازل القوى و الأعضاء- فإذا نزلت بساحة المواد و الأجساد كان حكمها حكم القوى و إذا رجعت إلى ذاتها و حاق جوهرها و ذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة فمن هذا الأصل يتبين أن شيئا واحدا- يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة و مجردا عنها أخرى و أما ما اشتهر عند أتباع المشائيين- أن نحوي الوجود الرابطي و الاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه إلا أن يراد في وقت واحد من جهة واحدة

الأصل السابع أن هوية البدن و تشخصه أنما يكونان بنفسه لا بجرمه

فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده و لأجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه ما دامت النفس باقية فيه و إن تبدلت أجزاؤه و تحولت لوازمه من أينه و كمه و كيفه و وضعه و متاه كما في طول عمره و كذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام و في عالم القبر و البرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخروية كما في الآخرة فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات و التقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي و لا عبرة بخصوصيات جوهرية و حدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية و إنما العبرة بما يستمر و يبقى و هي النفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان- التي هي أصل هويته و ذاته و مجمع ماهيته و حقيقته و منبع قواه و آلاته و مبدأ أبعاضه و أعضائه و حافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية و هكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني و جذبة إلهية و إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۱

فإلى أي حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها فإذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية و عند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي و الإثبات صحيحا باعتبارين أحدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة و هو في نفسه أمر محصل و الثاني اعتبار كونه جسما- بالمعنى الذي هو جنس و هو أمر مبهم فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه و بالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه و أما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا و سيصير هو بعينه كهلا و شيخا كان الجواب

واحدا و هو نعم لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لأن المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية و التعين بل على وجه الجنسية و الإبهام و قد مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي و الفلسفة العامة- بين الجنس و المادة و هو كالفرق بين الماهية المطلقة و المأخوذ بشرط التجريد و نظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل و الصورة و العرضي و العرض بكل من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني.

الأصل الثامن أن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن و أعضائه

و لا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي و إنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية و عالم الطبيعيات المادية- و قد تفردنا بإثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة و حجج قاطعة كما مرت.

الأصل التاسع أن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالة في موضوع النفس و لا في محل آخر و إنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل و كذا الإبصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية و نحوها كما ذهب إليه الطبيعيون و لا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون و لا بإضافة علمية تقع للنفس إلى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الإشراقيون لأن هذه الآراء كلها باطلة كما بين في مقامه أما المذهبان الأولان فإبطال كل منهما مذكورة في الكتب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۲

المشهورة على وجوه عديدة و قد تصدى كل من الفريقين لإبطال رأي صاحبه و نقضه و جرحه و كفى الله المؤمنين القتال و أما المذهب الأخير الذي اختاره الشيخ أبو نصر في الجمع بين الرأيين و الشيخ المقتول في حكمة الإشراق فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره- و اعلم أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقا غير تخيله لأن في الأول يحتاج إلى مادة خارجية و شرائط مخصوصة و في الثاني لا يفتقر إليها و أما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل و الإحساس إذ القوة الخيالية و هي خزانة الحس قد قويت و خرجت عن غبار البدن و زال عنها الضعف و النقص- و اتحدت القوى و رجعت إلى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوته الخيالية ما تفعله بغيرها- و ترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شيئا واحدا فإدراكها للمشتهيات نفس قدرتها و إحضارها إياها عندها بل ليس في الجنة إلا شهوات النفس و مراداتها كما قال تعالى **فِيهٰا مٰا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ** و قوله **فِيهٰا مٰا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ**.

الأصل العاشر أن الصور المقدارية و الأشكال و الهيئات الجرمية

كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها و انفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية و حيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة و من هذا القبيل وجود الأفلاك و الكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات إذ قبل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۳

الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها و من هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الأجرام و

الأعظام المشكلة التي ربما تكون أعظم من الأفلاك- الكلية الخارجية و كذلك الصحارى و المفاوز الواسعة و الجبال العظيمة و البلاد و الجنات و الأشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد و إنها ليست قائمة بالجرم الدماغي و لا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه و لا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس و عالمها و صقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني و قد سبق أن الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة و تراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم و إلا ليراها كل سليم الحس و ليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم و لا فرق بينها و بين ما تراها النفس بقوة الحس إلا بعدم ثباتها و ضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۴

و تفرق همتها و توزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية و تشتغل بها حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانية و الطبيعية و تكون مصروفة الهمة إلى فعل التخيل و التصور تكون الصور و الأجسام التي تتصورها و تفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام و تأكد الوجود و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات و إذا كان حال النفس في تصوير الأشياء على هذا الوجه و هي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علائقها عن الدنيا بالكلية و قويت قوتها و تأكدت فعليتها فكل نفس إنسانية فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامة- عن الأمراض النفسانية و ذمائم الأخلاق و الملكات غير مرتهن بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده و تشتهيه و هذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء فإن كل أحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات و منازل الأبرار و المقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى

الأصل الحادي عشر أنك قد علمت أن أجناس العوالم و النشئات

مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة و إن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة و أوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للإمكانات و الاستعدادات القابلة للمتضادات و أعلاها عالم الصور العقلية و المثل الإلهية فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها فللإنسان الواحد من مبدإ طفوليته كون طبيعي و هو بحسبه إنسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود و يتصفى و يتلطف شيئا فشيئا في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث و القيام- و له أعضاء نفسانية و هو الإنسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضا على التدريج- فيحصل له كون عقلي و هو بحسبه إنسان عقلي و له أعضاء عقلية و هو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب أثولوجيا و هذه الانتقالات و التحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى مختصة بنوع الإنسان فإن الأشياء و إن كانت كلها متوجهة إلى الحضرة الإلهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۵

النهاية الأخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسية أن

ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون و الفساد و أن يصل أولا إلى باب الإنسانية ثم منها إلى باب الحضرة القدسية و هذه النشئات الثلاث ترتيبها- في الرجوع الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى- لكن على نحو آخر فإن سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا زمان و حركة و سلسلة الرجوع تكون بحركة و زمان فللإنسان أكوان سابقة على حدوثه الشخصي المادي- و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهي للنفوس الإنسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن و كذلك ثبت في شريعتنا الحقة لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي- كما أشار إليه بقوله تعالى **وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ** إلخ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيرة دالة على أن أرواح الأنبياء و الأوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السماوات و الأرضين و أن أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة- كأرواح متابعيهم و شيعتهم و أن قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم و كذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أكوانا سابقة على هذا الكون فالإنسان بحسب الفطرة الأصلية يتوجه نحو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۶

الآخرة على التدريج و يرجع إلى غاية مقصوده فيبتدي بوجوده الدنيوي المادي إلى وجوده الأخروي الصوري إذ نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص إلى الكمال و نسبة الطفل إلى البالغ و لهذا يحتاج في هذا الوجود كالأطفال لضعفهم و نقصهم إلى مهد هو المكان و داية هو الزمان فإذا بلغ أشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود أخروي و يستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار و إلى هذا الحد من الوجود النفساني و الاستقلال الجوهري الصوري المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعي و الخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن و الكافر و الموحد و المشرك و المعطل إذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودي و الاستغناء عن المادة البدنية و بين الشقاوة و التعذيب بنار الجحيم و إدراك العذاب الأليم بل يؤكدها فإن شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشي و الملابس المادية و هو يوجب شدة الإدراك للمؤلمات و المؤذيات- و نتائج الأعمال القبيحة و السيئات و الأمراض و العلل النفسانية التي كان الذهول عنها في الدنيا لخدر الطبيعة و غشاوة على البصيرة فإذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم تقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل إلى جوار الله و لم يستحق مقام العندية فالموت أول منازل الآخرة و آخر منازل الدنيا و الإنسان بعد خروجه عن الدنيا- قد يكون محبوسا في البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا و العقبى مدة طويلة أو قصيرة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۱۹۷

و ربما يرتقى سريعا بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بجذبة ربانية أو بشفاعة الشافعين- و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين

فصل (۳) في نتيجة ما قدمناه و ثمرة ما أصلناه

أقول أن من تأمل و تدبر في هذه الأصول و القوانين العشرة التي أحكمنا بنيانها و شيدنا أركانها ببراهين ساطعة و حجج قاطعة لامعة مذكورة في كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب تأملا كافيا و تدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية و

الاعوجاج- و مرض الحسد و العناد و عادة العصبية و الافتخار و الاستكبار لم يبق له شك و ريب في مسألة المعاد و حشر النفوس و الأجساد و يعلم يقينا و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد و ينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و أن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثاليا كما ذهب إليه الإشراقيون فهذا هو الاعتقاد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٩٨

الصحيح المطابق للشريعة و الملة الموافق للبرهان و الحكمة فمن صدق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء و قد أصبح مؤمنا حقا و النقصان عن هذا الإيمان خذلان و قصور عن درجة العرفان و قول بتعطل أكثر القوى و الطبائع عن البلوغ إلى غاياتها و الوصول إلى كمالاتها و نتائج أشواقها و حركاتها و يلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية و جبلاتها من طلب الكمال و التوجه إلى ما فوقها هباء و عبثا و باطلا و هدرا- فلكل قوة من القوى النفسانية و غيرها كمال يخصها و لذة و ألم و ملائمة و منافرة تليق بها- و بحسب كل ما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء و الوفاء كما قررته الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي و القوى عالية كانت أو سافلة **فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ أَيْنَ مٰا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعاً** و قوله **وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهٰا** و إليه الإشارة بقوله تعالى **مٰا مِنْ دٰابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنٰاصِيَتِهٰا إِنَّ رَبِّي عَلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ** و كل ما في الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها و طبائعها و هو موليها نحوه و جاذبها إليه و من تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل- و لم يشتبه عليه ذلك و هذا مقتضى الحكمة و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم المكافاة في الطبيعة و المجازاة و لنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة- حتى الجماد و النبات إلى الدار الآخرة و حشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحة و قواعد صحيحة برهانية مبناها على أن لا معطل في الطبيعة و لا ساكن في الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانسه فللإنسان بحسبه- و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ١٩٩

أفراد الناس **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلىٰ جَهَنَّمَ وِرْداً** و في الشياطين **فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيٰاطِينَ** و في الحيوانات **وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ** و في النبات **وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدٰانِ** و قوله تعالى **وَ تَرَى الْأَرْضَ هٰامِدَةً فَإِذٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْهَا الْمٰاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** إلى قوله **وَ أَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ** و في حق الجميع **وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبٰالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بٰارِزَةً وَ حَشَرْنٰاهُمْ فَلَمْ نُغٰادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً وَ عُرِضُوا عَلىٰ رَبِّكَ صَفّاً** و قوله **إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهٰا وَ إِلَيْنٰا يُرْجَعُونَ** و قوله تعالى **كَمٰا بَدَأْنٰا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ**

فصل (٣) في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد

إن هذه المقدمات و الأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق- كذلك هي وافية بدفع تلك الشبهة و الشكوك و لا بأس بذكرها على التفصيل و الإشارة إلى دفعها.

منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر

فالأجزاء المأكولة إما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢٠٠

أن يعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول و أيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه و أيضا إذا كان الآكل كافرا و المأكول مؤمنا يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافرا معذبا و مؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا و اندفاعه ظاهر بما مر من أن تشخص كل إنسان إنما يكون بنفسه لا ببدنه و إن البدن المعتبر فيه أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه و ليس له من هذه الحيثية تعين و لا ذات ثابتة و لا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولا لسبع أو إنسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذي كان فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه و هذا بهمان بعينه أو هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه و لا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود و الهوية كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق- و الأقطع و الأعمى و الهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة و تشويه البنية كما و الأحاديث و المتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة إلى ذكره لركاكته-

و منها أن جرم الأرض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و الذراع- و عدد النفوس غير متناه

فلا يفي مقدار الأرض و لا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهية.

و الجواب الحق بما مر من الأصول أن لا عبرة بخصوصية البدن و أن تشخصه و المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما أية جسمية كانت و أن البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس يحدث من المادة بحسب هيئاتها و استعداداتها كما في الدنيا.

و لك أن تجيب أن المقادير قد يزداد حجما و عددا من مادة واحدة فإن هيولى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٩، ص ٢٠١

قوة قابلة محضة لا مقدار لها في نفسها و لا لها اختصاص بحد خاص و عدد معين بل يعرض لها المقادير و الانقسامات من خارج و هي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية و ليس أيضا من شرطها في أن يكون أبدانا أن تكون صورة الأرضية باقية بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام حسب ما شاء الله و أيضا لا يلزم أن يكون كل نفس محشورة بالبدن- فإن من النفوس ما فارقت الأجسام صاعدة إلى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين- و الجواب الأول هو العمدة.

و منها أن الجنة و النار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين فأين مكانهما

و في أي جهة من جهات العالم حصولهما فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات- فيلزم أن يكون في اللامكان مكان و في اللاجهة جهة و إن كان في داخل طبقات السماوات و الأرض أو فيما بين طبقة و طبقة فيلزم إما التداخل و إما الانفصال بين سماء و سماء و الكل مستحيل و مع هذا ينافي قوله تعالى **وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ**

الأَرْضُ.

هذا تقرير هذه الشبهة و طريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الأصول التي بيناها.

أما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الإشكال فأجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء و تارة بعدم كون الجنة و النار مخلوقتين بعد و تارة بانفتاق السماوات على قدر يسع بينها الجنة و ليتهم قنعوا بدين العجائز و اكتفوا بالتقليد و لم يستنكفوا أن يقولوا لا ندري الله و رسوله أعلم.

ثم العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات و هم لا يعرفون المحسوسات- و يتكلمون في الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات و يتعاطون الحجج و القياسات و لا يحسنون المنطق و الرياضيات و لا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات و ليس غرضهم في العلم إصلاح النفس و تهذيب الباطن و تطهير القلب عن أدناس الصفات و الملكات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۰۲

بل طلب الرئاسة و الجاه و إرجاع الخلائق إلى فتاواهم و حكوماتهم و لأجل ذلك يضمرون النفاق و يعادون أهل الحكمة و المعرفة و من أعظم الفتن و المصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة و الآراء السخيفة يخاصمون و يعادون الحكماء و العرفاء أكثر من الخصومة و العداوة- مع الكفار و اليهود و النصارى و يعدون هذا من تقوية الدين و حفظ عقائد المسلمين و غاية تقويتهم للدين أن يقولوا إن الحكمة ضلال و إضلال و إن تعلمها بدعة و وبال و إن علم النجوم باطل في أصله و إن الكواكب جمادات و إن الأفلاك لا حياة لها و لا نطق و إن الطلب لا منفعة له و إن الهندسة لا حقيقة لها و إن علوم الطبيعات أكثرها كفر و زندقة و أهلها ملاحدة و كفرة إلى غير ذلك من مقالاتهم و هوساتهم المشحونة بالتدليس و التلبيس لمخالفة أكثرها لما في كتاب الله و سنة نبيه من تعظيم الحكمة و توقير أهلها و تعظيم النجوم و السماء و الأقسام في كثير من الآيات بها و مدح الناظرين المتفكرين في خلقها و ذم المعرضين عن آياتها لقوله تعالى- **يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ** الآية و قوله **وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهٰا وَ هُمْ عَنْهٰا مُعْرِضُونَ** فإذا جاءوا إلى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل و الطين و لنرجع إلى ما فارقناه

كشف مقال لدفع إشكال:

أن أعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني و أعظم إشكالات المنكرين للجنة و النار المحكوم بثبوتهما و تحققهما في الشريعة الحقة التي أتى بها أهل النبوة و الحكمة المؤسسة على الأصول و المباني المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما و التزام كونهما في جهة من الجهات- الامتدادية الوضعية و في زمان من الأزمنة المتصرمة و استيجاب كونهما داخل حجب السماوات و تحت حيطة محدد الجهات و عرش المتماديات.

فالجواب كما يستعلم من الأصول المؤسسة عن أصل هذه الشبهة و قلع مادتها- و فسخ صورتها هو أن يقال على منهج أبحاث المتألهين و طريقة إنظار السالكين إلى الله- بأقدام المعرفة و اليقين إن حجتكم هذه مبنية على أن للجنة و النار مكانا من جنس أمكنة هذه الدنيا لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة و النار باطل فالشبهة منهدمة الأساس منحسمة الأصل و مما يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أن عالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٠٣

الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهرة و ما هذا شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم أيضا مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجة أو داخلة لأن مكان الشيء إنما يتقرر بحسب نسبته و إضافته إلى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في إضافته و ليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه و إلا لم يوجد بتمامه و لا في داخله أيضا ما يكون مفصولا عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيثية فلا إشارة حسية إلى هذا العالم عند أخذه تاما كاملا لا من داخله و لا من خارجه فلا يكون له أين و وضع- و لهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بأن العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح أن ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل و المغالطة نشأت من قياس الجزء على الكل و الاشتباه بين الناقص و الكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار الآخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد و المجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا أو كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر و الذات للآخر غير منسلك معها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٠٤

في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح و أنت تعلم أن الحق هو الثاني إلا أن يراد بكونهما واحدا ضربا آخر من الوحدة فإن العوالم و النشئات متداخلة في المعنى و القوام لا في الوضع و الامتداد مع كون كل منهما عالم تام أ و لا ترى أن أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم و ذلك العالم حسبما ورثوه من أسلافهم و مقدميهم و لو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا و لا يصح أن يقال هذا الإطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر و عالم الأفلاك و عالم الحيوان لأن هذه أقوال مجازية على سبيل التشبيه فإن الدنيا و الآخرة لو لم يكونا عالمين تامين- فلا يكون في الوجود عالم تام لأن المجموع ليس منتظما في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن الآخر و الآخر ظاهره كما أشرنا إليه و هذا كلام آخر فيه غموض فإذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للآخر في الوجود مما يشملهما عالم آخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما أطلق القول عليه في ألسنة الشريعة إن لله سبحانه عالمين الدنيا و الآخرة و مما يوضح أيضا القول بأن الآخرة ليست من جنس هذا العالم إن الآخرة نشأة باقية يتكلم الإنسان فيها مع الله و هذه نشأة داثرة بائدة أهلها هالكة الذوات و لا ينظر إليهم و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و أما مكالمة الأنبياء مع الله تعالى و مخاطبة سيد الرسل ص معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم و مما يدل على ذلك قوله تعالى **وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** فإنه صريح في أن نشأة الآخرة غير نشأة الدنيا و بالجملة فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا و لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال إن الدنيا يخرب و الآخرة دار القرار لأن الدنيا إنما هي دنيا بالجوهر و الوجود لا بالعوارض الشخصية و المخصصات الخارجية و إلا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا أخرى لتبدل الأشكال و الهيئات و التشخصات و لكان القول بالآخرة تناسخا و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها و إجماع العقلاء على أن الدنيا تضمحل و تفنى ثم لا تعود و لا تعمر أبدا فقد ثبت و تحقق أن الدنيا و الآخرة مختلفتان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۰۵

في الجوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للآخرة و صاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على أن من نظر إلى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج إلى زيادة مئونة و تفتيش و إنما بسطنا القول في زيادة الكشف و التوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم في النسك و العبادات طلب قضاء شهوة البطن و الفرج في الآخرة على وجه ألذ و أدوم فهم في الحقيقة طلاب الدنيا و عند أنفسهم أنهم يطلبون ثواب الآخرة و التقرب إلى الله تعالى.

و منها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره

و هذا أيضا شبهة قوية عسرة الانحلال- صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و سلك مسلكنا.

و الجواب الذي ذكروه و قرروه في غاية الضعف و القصور و ما تيسر إلى الآن لأحد من الإسلاميين في حل هذا الإشكال شيء يمكن التعويل عليه حتى أن بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع أن استحالته مبرهن عليها و غاية ما تفصوا به عن إشكال التناسخ ما ذكره بعض الأعلام في رسالة لفقها في تحقيق المعاد إن للنفس الإنسانية ضربين من التعلق بهذا البدن أولهما أولى و هو تعلقها بالروح البخاري- و ثانيهما ثانوي و هو تعلقها بالأعضاء الكثيفة فإذا انحرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوي من جانب النفس بالأعضاء و بهذا يتعين الأجزاء تعينا ما ثم عند المحشر إذا جمعت و تمت صورة البدن ثانيا و حصل الروح البخاري مرة أخرى عاد تعلق الروح كالمرة الأولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى قوله.

و قد سبقت الإشارات إلى بطلانه من أن تعلق النفس بالبدن أمر طبيعي منشؤه المناسبة التامة و الاستعداد الكامل للمادة المخصص لها بهذه النفس دون غيرها و لا بد أن يكون هذا التخصص و الاستعداد مما لم يوجد إلا لهذه المادة الواحدة بالقياس إلى النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص أو تعلق نفس واحد ببدنين على أنك قد علمت أن منشأ حدوث النفس و ما يجري مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۰۶

لمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقي من الأدنى إلى الأعلى حتى يقع انتهاء الأكوان الصورية إلى النفس و ما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للأجزاء الترابية إليها و مع قطع النظر عما ذكرناه و أصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكمي- يعلم أن الجسم الذي يتعلق به النفس سيما الناطقة التي هي أخيرة مراتب الشرف و الكمال- للأجسام الطبيعية في سلسلة العود إلى العقل الفعال يجب أن يكون مختصا بمزيد استعداد- و تهيؤ مزاج و حرارة غريزية لروح بخاري شبيه بالجرم السماوي و أن التعلقات الطبيعية و الذاتية ليست كالتعلقات الإرادية الواقعة من الإنسان لأجل مصلحة خارجية أو داعية جزافية أو عادية ترغبه و تدعوه إلى التوجه و الالتفات نحو شيء كمن توجه إلى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فيلتفت إليها مرة أخرى بعد خرابها- و يريد تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات و التنعمات التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية و غاية عقلية أو لملاحظة مصلحة رآها أو فائدة و حكمة راعاها فإن شيئا من هذه الأمور لا يجري في الأسباب الذاتية للغايات الطبيعية ثم إن قولهم إن النفس تتعلق أولا بالأرواح اللطيفة و ثانيا بالأعضاء الكثيفة معناه أن تعلقها

بالذات ليس إلا بالأرواح لأنها القريبة الشبه إلى جوهر النفوس دون الأعضاء لكثافتها و ظلمتها و بعد مناسبتها إلى الجواهر النورانية إلا بالعرض لأجل كونها كالقشر و الغلاف و الوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لأجل اعتداله و لطافته لأن يستوكره الحمام القدسي و الطائر الملكوتي فإذا تمزقت هذه الشبكة و استحالت ترابا و رمادا و طار طائرها السماوي و خلص من هذا المضيق فأي تعلق بقي له بالأجزاء المتفرقة و الذرات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٠٧

المثبوتة و أي تعلق للنفس بالتراب و الرماد و إن فرض مجتمع الأجزاء و لو كان كذلك لكان كل تراب و رماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية و الرمادية و الإضافة إلى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية أيضا لأن الزمان غير باق

تنبيه تفضيحي:

إن الشيخ الغزالي قد صرح في كثير من مواضع كتبه أن المعاد الجسماني هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر و استبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول و قال إن زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا و هو بعينه الذي كان طفلا صغيرا و جنينا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففي الحشر أيضا كذلك و الملتزمون بعود الأجزاء مقلدون من غير دراية.

أقول هذا الكلام في غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر و قد بينا أن الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح- الصريح من غير تأويل و يحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل.

ثم قال و ليس هذا بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر و الفرق بين الحشر و التناسخ أن الروح إذا صار مرة أخرى متعلقا ببدن آخر- فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرا واقعا لا تناسخا.

أقول تقريره للمعاد الجسماني بأنه عود للشخص مع عدم عود البدن و تصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن ظاهره متناقض مشكل و أشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ و الحشر أن الشخص الثاني في الأول غير الأول و في الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٠٨

عينه إذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى.

و أعجب من هذه كلها أنه قال في موضع آخر بهذه العبارة إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول و لا يشارك له في شيء من الأجزاء.

ثم قال فإن قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا و لا مشاحة في الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع غيره.

أقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول و لعلهم زعموا أن الإشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم و إطلاق اللفظ أو توهموا أن محالية التناسخ من جهة الشرع إنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا أو حشرا.

و قال في موضع آخر اعلم أن هذا يستنكره من يبطل حشر الأجساد و يحيل رد النفوس إلى الجسد و ليس يقوم على

استحالته برهان يقيني و كلما ذكره الأوائل في الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق و الشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أن ذلك ليس مبرهنا أن أفضل متأخري الفلاسفة أبا علي ابن سينا قد أثبت ذلك في كتاب النجاة و الشفاء قال لا يبعد أن يكون بعض الأجسام السماوية- موضوعا لتخيل النفس بعد الموت و حكى ذلك عمن عظمت رتبته إذ قال و قد قال من لا يجازف في الكلام من العلماء إن ذلك غير ممتنع و هذه القضية تدل على أنه شاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۰۹

في هذا الأصل و لم يقم عنده برهان عليه و لو كان محالا عنده لما وصف قائله بأنه لا يجازف في الكلام بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال.

و ربما يقول قائل إن ذلك إنما ذكره على سبيل المجاملة و التقية و إلا فقد ذكر في مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الأبدان لنفس واحدة و ذلك بعينه دليل إبطال الحشر للأجساد.

فنقول ما ذكره في استحالة التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فإنه قال لو عادت النفس جسدا و استعد للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور فإن المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي إلى أن يفيض إليه نفس و يتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد و هو محال هذا ما ذكره و يمكن أن يستعمل في إعادة حشر الأجساد- لكنه دليل ضعيف إذ يقال يجوز أن يختلف الاستعدادات فيكون للمادة من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها و لا يحتاج إلى إفاضة نفس جديدة فإنه لو استعدت في الأرحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة- فاضت إليهما نفسان من واهب الصور و اختص كل واحد منهما بنفس و ليس اختصاصه بالحلول فيه فإن النفس لا تحل في الجسد حلول الأعراض لكن اختصاص النفس بأحد الجسمين لمناسبة بينهما في الأوصاف في أحد المستعدين اختصاص إحدى النفسين دون الأخرى فإذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلتين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة- فإذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض إليه نفس جديدة من واهب الصور و لتقرير هذا الكلام عرض لست أخوض فيه و إنما المقصود بيان أن من أنكر حشر الأجساد لا برهان معه انتهت عبارته.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۰

أقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه و أما ما جوزه الشيخ و نقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس و صرح بأن هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم و إلا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين و هذا أمر محال في نفسه و عند التناسخية أيضا فإن القائلين بالتناسخ فكيف جوز مثل الشيخ أمرا لم يجوزه أحد من العقلاء و أما الذي قررناه و ألزمناه عليه فذلك حديث آخر و هو مسلك عميق دقيق و منهج يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاء.

و أما ما تفصى به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند التأمل فإن الواقف بالقوانين العقلية يعلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۱

أن المادة لا تتهيأ و لا تستعد لفيضان صورة إلا عند تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة للاحقة و تلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا تستعدها إلا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية و الاستعداد و هذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة و الوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب و أشكل فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب في طريقتنا و هو طريق أهل الله و الراسخين في العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة و الله ذو الفضل العظيم

و منها أن الإعادة لا لغرض عبث و جزاف لا يليق بالحكيم

و الغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه و إن كان عائدا إلى العبد لزم العجز و خلاف الحكمة و العدالة فإن ذلك الغرض إن كان إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خالق الحكمة و العدل و إن كان إيصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فإن أكل الطعام و إن كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتلئا شبعا و إنما يستلذه الجائع و كذا سائر اللذات الحسية فإن العلماء و الأطباء بينوا و قرروا- أنها دفع الآلام فلزم أنه تعالى يؤلم العبد أولا حتى يوصل إليه لذة حسية و ذلك أيضا لا يليق بالحكيم العادل و كيف يليق به أن يؤلم أولا أحدا ليدفع عنه هذا و من ذا الذي يريد إحسانا بأحد فيقطع بعض أعضائه و يجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۲

و الأشاعرة أجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في أفعال الله و قبح الخلو عنه- ثم بمنع كون الغرض منحصرا في إيصال اللذة و الألم ثم بمنع كون اللذة دفعا للألم- ثم بمنع كون اللذات الأخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها أيضا دفع آلام كهذه.

و أجابت المعتزلة عنه بأن الغرض في المعاد نيل الجزاء و ظهور صدق الأنبياء- أقول قد عرفت الفرق بين الغرض و الضروري و أن للأفعال غايات طبيعية و لوازم ضرورية و أن الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى فوقها و أن اللذات الأخروية و مقابلها من الآلام هي مما كسبته أو اكتسبته أيدي النفوس إرادة أو عادة- فلحقته اللوازم و التبعات و الله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين و قبح سيئة المسيئين- و ليس فعل الله في عباده من إثابة أهل الثواب و عقوبة أهل العقاب يضاهي أفعال الملوك و السلاطين لأنهم ذوي أغراض و حاجات فينفعلون من أفعال أصدقائهم و أعدائهم- فيكرمون صديقهم طلبا للكرامة و تخلصا من الدناءة و ينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ و إنما يضاهي فعله تعالى فعل الطبيب في المرضى أمر بالاحتماء و تناول الدواء- و نهى عن ترك الاحتماء و فعل ما يزيد في الداء فمن أطاع أمره خلص و نجا و من تمرد هلك و هوى و هو فارغ من إطاعة المريض و تعصيه فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى و الأرض دار المرض و الأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله- فمنهم من أطاع و منهم من عصى و الله بريء من المشركين و رسوله **وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ** ثم نقول لذات الآخرة و آلامها ليست من مقولة لذات الدنيا و آلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فإن هذه اللذات

الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج و يؤثر فيها بخلاف اللذات الأخروية فإنها ابتهاجات للنفس بذاتها و بلوازمها و أفعالها من حيث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۳

إنها أفعالها و لما كان الفعل و الانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في أمر ذاتي- فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس و الحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس إحداهما بالأخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه أعلى و أتم و أشرف مبناها على ترك هذه اللذات الفانية- التي إذا أمعن فيها ينقلب هناك بعينها آلام و مؤذيات فينبغي للإنسان أن يلطف نفسه و يصفي جوهرة و يزهد في الدنيا و يحصل هاهنا قوة إدراك الخيرات و الشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتى إذا خرج من القوة إلى الفعل و انتقل من النقص إلى الكمال- و برز من الأغشية و القشور و الأجداث و القبور و يحصل له ما في الصدور و كان جميع ما يتمناه و يهواه حاضرا لديه و متمثلا بين يديه بل ليس في القيامة للنفوس إلا ما قصدته و نوته فإن كان مقصودها و مناها أمورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما- و إن كانت أمورا زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية و المطالب الشهوية و الغضبية و العقائد الوهمية الشيطانية فأتتها فانفسخت صورتها و اضمحلت مادتها و بقيت الحسرة و الندامة و الغصة و العذاب الأليم لأجل الركون إليها و الاعتياد بها و أنت تعلم أن الدنيا و ما فيها مضمحلة في جنبة الآخرة اضمحلال الجمد و ذوبان الثلج عند طلوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۴

الشمس و سلطان نورها و شدة حرارتها و حال أهل الدنيا و استيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش و استيناسها بظلمات الليل فإذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة- بعد غروبها في أفق الأجسام الكائنة في ليل الدنيا يلحقهم من التوحش و الاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش و الغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح و الانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الأكوان و النشئات و إلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل و كذلك جميع الأمثال الواردة في القرآن و لسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن أحوال الآخرة كما قال تعالى **وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ** و لعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية- أنما كان لضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى و حقيقته إلا في قالب محسوس محاك لها فإن كلا من أشخاص الحقيقة الإنسانية مثال محسوس مطابق لها و كذلك جميع المحسوسات الطبيعية مثل و أشباح لأنواعها العقلية و كذلك الدنيا و ما فيها مثال الآخرة و ما فيها فإن العوالم متطابقة متحاذية و من أراد تعريف نشأة أخرى- لمن لم يصر بعد من أهلها و لم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل و لأجل ذلك بناء الشرائع الحقة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات.

ردع و تفريع:

إن من الفلاسفة الإسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الأجسام و يصرف الأحكام الأخروية على الجسمانيات إلى الروحانيات قائلا أن الخطاب للعامة و أجلاف العرب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۵

و العبرانيين و هم لا يعرفون الروحانيات و اللسان العربي مشحون بالمجازات و الاستعارات- و العجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام و إشكال أخروية مع أعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة- في أحوال المعاد الجسماني على الأمور العقلية مع تصديقه للرسول و إيمانه بما في القرآن.

و فيه مبالغات و تأكيدات لما ذكرناه أقول منشأ ذلك أنه عجز عن إثبات هذا المقصد بالدليل العقلي و كذا عن إمكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره- من علماء الإسلام في كثير من الآيات الواردة في أحوال المبدإ الظاهرة في التشبيه و التجسيم فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما فعله غيره.

و أما ما أورده عليه بعض المتأخرين من أن الأمر في باب المعاد و لو كان كما زعمه يلزم أن يكون هادي الخلائق و الداعي لهم إلى الحق مضلا لهم و مقررا لأكاذيب- فإن الأجلاف و العبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الألفاظ إلا الظواهر التي زعم أنها غير مقصودة و هذا كما ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان- بصدق الرسول و حقية القرآن.

فأقول فيه نظر من وجهين الأول أن القرآن يشتمل على المنافع الدنيوية و الأخروية متاعا لكم و لأنعامكم و لا يلزم أن يعود منفعته الأخروية إلى أهل الجلافة و القسوة بل المنافع الأخروية يختص بنيلها أهل الصفوة و انشراح الصدر و هؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية و الضلال جميعا كما قال تعالى **وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ** الآية.

و الثاني أن هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن أمثالا و حكايات فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۶

تصوير الحقائق و تمثيل الأمور الأخروية لكان الأمر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق و تصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره و إلا فجميع باب التمثيل- يلزم أن يكون إضلالا.

و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين و الدهريين

المتشبهين بالفلاسفة أن حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصرية لا يكون إلا من الأسباب السماوية و القوابل الأرضية و بإعداد حركات فلكية و استحالات مادية و انقلابات زمانية تحتاج إلى مضي أزمنة و دهور كثيرة- لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة أخرى يحصل الأشياء الصورية فيها بمجرد الأسباب الفاعلية لا جرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا على نهج التحريك و الإعداد للاستعداد و لو يعلموا الفرق أيضا بين الوجودين اللذين للإنسان فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الأولى في جميع الأحكام و قد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على أن إنشاء الآخرة و إيجاد الأمور الأخروية على وجه الإعادة كإيجاد هذا العالم في الابتداء بمحض إفاضة الله تعالى كقوله **كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ** فكما أن وجود الأفلاك و الكواكب و الأركان ليس بحركة و زمان و استعداد و إعداد- لأسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الأخروية لأن الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور و الصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا.

و منها أن الحشر و بعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها

فالأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب و العقاب مشترك بين الناس أجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض و الثاني يوجب التزاحم المكاني لأجساد الناس و حسابهم و كتابهم- و إليه الإشارة بقوله تعالى **أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ** فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد و الاستنكار بقوله تعليما لنبيه ص **قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ** فنبه تعالى عباده بأن لا تزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الأخروي لما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۷

ذكرناه أن الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية و أنها ناشئة من تصورات نفسانية كما لا تزاحم في الصور الموجودة في أذهاننا هاهنا لأن لها نحوا آخر من الكون و كذا ميقات الآخرة و ساعة القيامة يوم معلوم عند الله و خواص عباده- لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بأمكنة الدنيا و أزمنتها- و ليس يصلح لإدراك أمور الآخرة هذه المشاعر و الحواس فإن أمور القيامة كلها أسرار- غائبة عن هذا العالم البشري فلا يتصور أن يحيط بها إنسان ما دام في الدنيا و لم يتخلص عن أسر الحواس و تغليظ الوهم و لذلك أكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخرة بالأولى و قول المنكرين **مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*** سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجبه فإن أمر الساعة إذا كان خارجا عن سلسلة الزمان و كان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب و كان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال جواب السائل عنه إلا بشيء مجمل و هو أن علمه عند الله كقول الأكمه إذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف يدرك هذه الألوان فالجواب الحق من ذلك أن يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق من الكفار و أصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة أن يقال لهم الجواب الإلهي قل علمها عند الله و عنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا و رجع إلى الله و حشر عنده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۱۸

فلا بد أن يعرف حقيقة الساعة بالضرورة و لذلك قال أعلم الخلق لا تقوم الساعة و في وجه الأرض من يقول الله الله فإن من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله- لأن القيامة من داخل حجب السماوات و الأرض و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم فالنفس الإنسانية ما دام لم تولد ولادة ثانية و لم تخرج عن بطن الدنيا- و مشيمة البدن لم تصل إلى فضاء الآخرة و ملكوت السماوات و الأرض

كما قال المسيح ع: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و هذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي و لغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السماوات و الأرض فلا تقوم له القيامة لأنها داخل هذه الحجب و إنما الله داخل الحجب و الله عنده غيب السماوات و الأرض و عنده علم الساعة فإذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب- و تبحبح حضرة العندية صار سر القيامة عنده علانية و علمه عينا

فصل (٤) في القبر الحقيقي و أنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران

قد علمت أن الموت حق و أن الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا و ابتداء الرجوع إلى الله فاعلم أن الروح إذا فارقت البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢١٩

بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورته و هيئة هيكله الباقية في ذكره فإن النفس إذا فارقت البدن و حملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها و للصور الجسمانية باستخدام الخيال و قد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية في الوجود و أنها باقية بعد البدن- و إنما حاجتها إلى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات و الماديات بصورهما كما كانت مدركة في الدنيا فإذا مات الإنسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا و يتوهم عين الإنسان الميت و المقبور الذي مات على صورته و تجد بدنها في القبر و تدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر و إن كانت سعيدة تخيلت الموائد الشرعية على صورة ملاءمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات و الأنهار و الحدائق و الولدان و الحور العين- و الكأس من المعين فهذا ثواب القبر

كما قال ص: القبر إما روضة من رياض الجنة- أو حفرة من حفر النيران

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات و عذاب القبر و ثوابه ما ذكرناه- و البعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين- و الفرق بين حالة القبر و حالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان في الرحم و عند الخروج منه فإن حالة القبر أنموذج من أحوال القيامة فإن الإنسان لكونه قريب العهد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٢٠

من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف و إدراكه كإدراك النائم يقال إنها في عالم القبر و البرزخ و إذا اشتدت قوتها قامت قيامتها و الذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر و إن كان جسد الميت ساكنا أو كان في الهواء- أو الماء أن من كان في ضيق شديد أو تفرق اتصال بالنار و غيرها أو وقع بين حجرين عظيمين- فإن الذي يؤلمه و يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الأمور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة إلى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى أنه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس- من سبيل آخر لا من جهة هذه الأسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا أم لا فضغطة القبر و عذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه و كذلك ثوابه و راحته فسعة القبر و ضيقه تابعان لانشراح الصدر و ضيقه

فصل (٥) في الإشارة إلى عذاب القبر

قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بأنواع المؤذيات و السباع كالشهوة و الغضب و المكر و الحسد و الحقد و العجب و الرياء و هي التي لا تزال تفترسه و تنهشه إن سها عنها بلحظة إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فإذا انكشف عنه الغطاء و وضع في قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و أشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب و الحيات قد أحدقت به و إنما هي ملكاته و صفاته الحاضرة الآن في نفسه و قد انكشف

له صورها الباطنية الحقيقية فإن لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر إن كان شقيا و إن كان سعيدا كان بخلافه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۱

فصل (٦) في الأمر الباقي من الإنسان

قد أشرنا إلى أن النفس إذا فارقت البدن بقي لها من البدن أمر ضعيف الوجود- فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب و اختلفت العلماء في معناه فقيل- هو العقل الهيولاني و قيل بل الهيولى و قال أبو حامد الغزالي إنما هو النفس و عليها تنشأ النشأة الآخرة و قال أبو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير و قال الشيخ العربي في الفتوحات إنه العين الثابت من الإنسان و قال المتكلمون إنه الأجزاء الأصلية و عندنا القوة الخيالية لأنها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الإنسانية في هذا العالم- و هي أول الأكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة و بيان ذلك أن شيئا من أشياء الدنيا- و موادها و صورها و قواها لا يمكن أن ينتقل بعينه و شخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولات و تكونات فالإنسان لا يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورة أخيرة للطبائع الكونية و الصور الهيولانية و هي العنصرية و الجمادية و النباتية- و الحيوانية اللمسية أولا ثم الذوقية ثم الشمية إلى السمعية و البصرية فإنه إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصرية و الجمادية قوة بها يغتذي و هي القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس و هي أوائل الكيفيات المحسوسة- مثل الحرارة و البرودة و غيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يحس الروائح ثم التي بها يحس الأصوات و التي بها يحس الألوان و المبصرات كلها مثل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۲

الشعاعات و يحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق و الكراهة ثم ينتهي إلى قوة من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان و الفساد و إن بطلت أو فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الأبدان لها لأن نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال- كما أن نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة لأنها صورة الصور الدنيوية و الكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبة- و هي المادة الأولى للصور و الكمالات الأخروية المتفاضلة في الشرف و الدنو من المبدإ الفعال فهي من شأنها أن تكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا و الآخرة و تكون سقف الدنيا و فرش الآخرة

فصل (٧) في مادة الآخرة و هيولى صورها الباقية

اعلم أن كل هيولى هي ألطف وجودا فهي أسرع قبولا للصورة و أيضا كل هيولى هي أبسط جوهرا و أشد روحانية فهي أشرف صورة و كما لما سبق من أن التركيب بين المادة و صورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس و الفصل فلا بد أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد و لنوضح ذلك بمثال ألا ترى أن الماء العذب لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا و أحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الأشكال و الأصباغ و الطعوم و غيرها و هكذا لما كان الهواء ألطف منهما- و أشرف و أشد سيلانا صار أسرع انفعالا و أسهل قبولا لما يقبله و جميع مقبولاته

أشرف و ألطف من مقبولات الأرض و الماء و هي الروائح و الأصوات و هكذا الشعاع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۳

و الضياء يكون قبوله لما يقلبه في أسرع زمان بل في آن و ما يقبله من الألوان و الأشكال- هي أشد روحانية و قربا من عالم الروحانيات و كذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى تجويف الدماغ هو ألطف و أشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة- فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثة من الكيفيات و الطعوم و الروائح و الألوان على وجه ألطف و أشرف و إلى هاهنا تنتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية و هذا أيضا باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون إعمال رؤيتهم فيه و لا ينظرون بعين التأمل و الاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود و ضعفه و كمال اللطافة و نقصها و أن أدنى مراتب اللطافة في النفس هو أشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي و لذلك يقبل رسوم سائر المحسوسات و المتخيلات و المعقولات عند تكونها في مراتب أنوار الحس و الخيال و العقل فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها و تقوم بها أمثلة المحسوسات- و صورها المفارقة عن موادها.

و اعلم أن الفرق بين هيولى الصور الدنيوية و هيولى الآخرة غير ما ذكرناه بأمور أخرى.

و منها أن ما يحل هذه الهيولى لا يحلها إلا بعد حركة استعدادية

و زمان سابق و جهات قابلية و أسباب خارجية بخلاف المادة الأخروية فإن الصور الفائضة عليها- إنما تفيض عليها من المبدإ الفياض من جهة المقومات و الأسباب الداخلية و جهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكدها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۴

و منها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى استيناف تأثير

من سبب خارجي مصور للمادة بها تارة أخرى كصورة البياض و الحلاوة و غيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكتفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار و الاسترجاع إلى كسب جديد و تحصيل مستأنف بل يكتفي بذاتها و مقوماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل و إليه أشير بقوله تعالى **لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ** إشارة إلى أن الأسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم و سلسلة الإيجاد منحصرة في الأمور الداخلة الناشئة من المبدإ الأول دون العرضيات و المعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات و الحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى **الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ** و قال **فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ**

فصل (۸) في البعث

أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين و قد مرت الإشارة إلى أن القبر الحقيقي هو انغمار النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۵

و انحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتفنة فهي ما بين الموت و البعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقو قواها و مشاعرها لإدراك المدركات الآخرة فإذا جاء وقت القيام- انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادما إلى الله تعالى متوجها إلى الحضرة الإلهية إما مطلقا حرا عن قيد التعلقات و أسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه تعالى و من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و إما مقبوضا مأسورا بأيدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى و من كره لقاء الله كره لقاءه

فصل (۹) في الحشر

قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم و أما في النشأة الآخرة فأنواعه متكثرة كثرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخروية شتى بحسب هيئات و ملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها و بها كما قال تعالى **يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجاً** فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال و الملكات و الآراء فلقوم على سبيل الوفود **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً** و لقوم على سبيل التعذيب **وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللهِ إِلَى النَّارِ** و لقوم كما قال تعالى **وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى** و لقوم كما قال **وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً** و لقوم **إِذِ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ السَّلاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ** و لقوم على سبيل التعظيم و التكريم كقوله **سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ** و قوله **ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ** و لقوم و هم الأسارى كما قال تعالى **خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۶

صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ و بالجملة كل أحد إلى غاية سعيه و عمله و إلى ما يحبه و يهواه حتى أنه لو أحب أحد حجرا لحشر معه لقوله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۷

إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ و قوله تعالى **احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْواجَهُمْ** فإن تكرر الأفاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات و كل ملكة تغلب على نفس الإنسان تتصور في القيامة بصورة تناسبها **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ** و لا شك أن أفاعيل الأشقياء المردودين أنما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية و تصوراتهم مقصورة على الأغراض الشهوية البهيمية و الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيامة على صور تلك الحيوانات و هيئاتها فإن الأبدان سيما الأخروية بهيئاتها و أشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها و صفاتها المعنوية و أشير إليه بقوله تعالى **وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ** و قوله **يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ** و في الحديث

قوله ص: يحشر الناس على صور نياتهم

و قوله ص: يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة و الخنازير

. تبصرة أخروية:

إن في داخل بدن كل إنسان و مكمن جوفه حيوانا صوريا بجميع أعضائه و أشكاله و قواه و حواسه هو موجود قائم بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۸

لا يموت بموت هذا البدن و هو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه و هو الذي يثاب و يعاقب و ليست حياته كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج و إنما حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي و الحيوان الحسي يحشر في القيامة على صورة هيئات و ملكات كسبتها النفس بيدها العمالة و بهذا يرجع و يأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كأفلاطون و من سبقه مثل سقراط و فيثاغورس- و غيرهما من الأساطين كما مرت الإشارة إليه و كذا ما ورد في لسان النبوات و عليه يحمل الآيات المشيرة إلى التناسخ و كذا قوله تعالى **وَ إِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كانُوا بِآياتِنا لا يُوقِنُونَ** و قوله تعالى **وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ** و قوله تعالى **يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ** كل ذلك إشارة إلى انقلاب النفوس في جوهرها و صيرورتها من أفواج الأمم الصامتة- و خروجها يوم النشور إذا بعثر ما في القبور و حصل ما في الصدور على صورة أنواع الحيوانات من السباع و المؤذيات و البهائم و الوحوش و الشياطين

تذكرة توضيحية: ظن أجناس العوالم و النشئات ثلاثة

إحداها النشأة الأولى

و هي عالم الطبيعيات و الماديات الحادثات و الكائنات الفاسدات.

و ثانيها النشأة الوسطى

و هي عالم الصور المقداريات و المحسوسات الصوريات بلا مادة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۲۹

ثالثها النشأة الثالثة

و هي عالم الصور العقليات و المثل المفارقات فالنشأة الأولى بائدة داثرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين و خصوصا الثالثة و هي مأوى للكمل و مرجع الكاملين و معاد المقربين و الإنسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم و النشئات بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس و مبدؤه الطبع و مشعر التخيل و مبدؤه النفس و مشعر التعقل و مبدؤه العقل و النفس الإنسانية في بداية تكونها و أول خلقتها هي بالقوة في نشئاتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في مكمن الإمكان و كتم الخفاء كما قال تعالى **وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً** و قوله تعالى **هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ- لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً** و كلما كان وجوده أولا بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول- في أصل الوجود و كمالاته و يكون مترقيا من الأدنى إلى الأعلى و متدرجا من الأضعف إلى الأقوى فلها في كل من نشئاتها الثلاث مراتب و هي قوة و استعداد و كمال مثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل و استعداد كما للأمي المتعلم المحصل لأسباب الكتابة و آلاتها و لكن لم يتعلم بعد و الكمال للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد- لأجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة و هو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لا مانع داخلي بل لمانع و حجاب خارجي كما للعين الصحيحة إذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج و قد لا يكون كذلك لزوال المانع و الحجب الخارجية فالقوة في الإحساس كما للجنين عند كونه في الرحم و الاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس- و الكمال فيه كما

للصبي حين ترعرعه و كذا قياس مراتب التخيل و مراتب التعقل و يقال لها العقل الهيولاني و العقل بالفعل و العقل الفعال فالأول قوة و الثاني استعداد- و الثالث كمال و الرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الإنسان بحسب جوهره و ذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة أعني الحسي و النفسي و العقلي كان مآله إلى عالمه و أحكام نشأته و لوازمها فمن غلبت عليه نشأة الحس و الاستكمال- بالمستلذات الحسية و المألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته أليف غصة شديدة و رهين عذاب أليم لا أن الدنيا و لذاتها أمور مجازية لا حقيقة لها و الإحساس بها انفعالات تنفعل النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۳۰

بها عند الحدوث و يزول بسرعة عنها و لا تدوم و لكن يبقى الأثر و العادة في المحبة و الاشتياق- فمن عشقها و اشتاقها كان كمن أحب أمرا معدوما محبة مفرطة و طلب شيئا باطلا طلبا شديدا- و حيث لم يكن لمحبوبه أثر و لا لطلبه ثمر فهو في هذه الحال في غصة شديدة و ألم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها إلا أنهم ما داموا في الدنيا يشتبه ذلك عليهم و يزعمون أن لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون و يتمتعون كما تأكل الأنعام و النار مثوى لهم- لأنه إذا طلعت شمس الآخرة و قامت اضمحلت بها رسوم المجازات و ذابت بإشراقها أكوان المحسوسات اضمحلال الظلال و ذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس في أوان الصيف فبقي المحب للدنيا و المحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الأليم- فيكون حشره إلى دار البوار و مرجع الأشرار و مهوى الفسقة و الكفار و إن غلب عليه رجاء يوم الآخرة و الميل إلى ما وعده الله و رسوله من الجنة و نعيمها و سرورها و حورها و قصورها- و الخوف من عذاب الآخرة و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضى الوعد و الوعيد فمآله الوصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۳۱

إلى نعيم الجنة و الخلاص من عذاب النار و إن غلبت عليه القوة العقلية و استكملت بإدراك العقليات المحضة و العلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين و الأسباب العقلية الدائمة- فمآله إلى عالم الصور الإلهية و المثل النورية و الانخراط في سلك المقربين و القيام في صف الملائكة العليين بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن أغراض النفس و الهوى و عن مشتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق و ذلك هو الفضل العظيم و المن الجسيم.

و ليعلم أن الزهد الحقيقي و النية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر إلا للطائفة الأخيرة و هم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع أن الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل و التوجه التام إلى المبدإ الأصلي- و الاشتياق إلى رضوان الله تعالى و ليت شعري كيف يشتاق و يتوجه نحو المبدإ الأول و دار كرامته من لا يعرفهما و لا يتصورهما.

فإن قلت فيلزم الدور مما ذكرت لأن الاشتياق و السلوك إليه تعالى يتوقف على العلم به و العلم به يتوقف على السلوك نحوه و الاشتياق نحوه لأن العلم هو الغاية القصوى- قلت نعم العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهى و لكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة و الضعف فالذي هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق

الظني أو الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فإن ذلك مما يصلح لأن يصير مبدأ لعمل الخير و الذي هو الغاية القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضورية و الاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۳۲

فصل (۱۰) في أن للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي و بعضها بعده

قد سبق أن للنفس الإنسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفساني كما دلت عليه الأحاديث النبوية من طريق أهل بيته ع و ذهب إليه أفلاطون كما هو المشهور- و من قدح على مذهبه من أتباع المشائيين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه و زعم أن مراده أن النفس من حيث نفسيتها و نحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم إما التناسخ و إما وحدة النفوس و إما تكثر أفراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية و مادة متخصصة بها حاملة لها و قد مرت الإشارة إلى أن مقصوده ليس كما زعموه بل الحق أن للنفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة أنحاء أخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية و بعضها قبل هذه النشأة و بعضها بعد هذه النشأة- أما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية و بعضها طبيعية نباتية و غير نباتية و الانتقالات التي تقع من بعضها إلى بعض لا تكون إلا بحركة و زمان و مادة مستحيلة كائنة فاسدة و أما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية و الانتقالات الواقعة هناك- على سبيل النزول الوجودي بالإفاضة و الإبداع من غير زمان و حركة و أما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية و بعضها نفسانية خيالية و بعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر و تأمل فيما ذكرناه سابقا و لاحقا بالنهج البرهاني أن للإنسان أنواعا من الحشر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۳۳

و مما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب الرابع و الثمانين و مأتين اعلم أن الروح الإنساني أوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان فأول صورة لبسها- الصورة التي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بربوبية الحق عليه ثم إنه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنياوية و حبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده- في بطن أمه إلى ساعة موته فإذا مات حشر إلى صورة أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيي به و يؤخذ بأسماع الناس و أبصارهم عن حياته بذلك الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبي أو ولي ثم يحشر بعد السؤال إلى صورة أخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ و النوم و الموت في ذلك على السواء إلى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة و يحشر إلى الصورة التي كان فارقها في الدنيا إن كان بقي عليه سؤال- فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة و المسئول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصورة التي يدخل بها الجنة أو النار و أهل النار كلهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۴

مسئولون فإذا دخلوا الجنة و استقروا فيها ثم دعوا إلى الرؤية و نودوا حشروا في صورة لا تصلح إلا للرؤية فإذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة و في كل صورة تنسى صورته التي كان عليها و يرجع حكمه إلى حكم الصورة التي انتقل إليها و حشر فيها- فإذا دخل سوق الجنة و رأى ما فيه من الصور فأية صورة رآها و استحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الإلهي فلا يزال يحشر في الصور دائما يأخذها من سوق الجنة و لا يقبل منها إلا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لأن تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فإنه من لباب المعرفة الإلهية و لو تفطنت لعرفت أنك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي أنت عليها و لكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة و إن كنت تحس بانتقالك في أحوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك و باطنك- و لكن لا تعلم أنها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن و يحشر فيها و يبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف الذي يئول إليها جميع الناس فيزن على نفسه أعماله و يحاسب نفسه هاهنا قبل الانتقال كما حرص الشرع عليه فقال حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا و لنا فيه مشهد عظيم عايناه و انتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارتهو إنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة و للاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه و إن وقعت المخالفة في البعض لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه و أما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا و لا نذكره في كتبنا الحكمية.

تذكرة فيها تبصرة:

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى و الراغب في دار كرامته أن هذه الأمور الجسمانية و الصور المادية جعلها الله كلها مثالات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۵

دالات على الأمور الروحانية القدرية كما أنها مثالات دالات على الأمور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت و حضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة و ذي الغاية على الغاية و دلالة الناقص على كماله و الصورة على حقيقتها و معناها لأن العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل و جميعا منازل و مراحل إلى الله تعالى- و هي أيضا صورة الأسماء الإلهية فإن الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذي هو أحدي محض لا اختلاف فيه أصلا كما سبق بيانه- فهي إنما تنزلت أولا إلى عالم العقول المقدسة و الأنوار المجردة الإلهية و العلوم التفصيلية الإلهية ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانية و المثل المقدارية ثم إلى عالم الصور المادية و هي ذوات الجهات و الأوضاع المكانية فكما أن النزول و الصدور من المبدإ الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع و الحشر إليه و الورود عليه لا بد أن يكون بتلك الدرج و المراقي على عكس الترتيب النزولى

فصل (۱۱) في أن للإنسان حشرا كثيرا كثرة لا تحصى

قد سبق أنه جعل الله مقامات الحواس و التخيلات و التعقلات درجا و مراقي يرتقي بها السالك إليه تعالى فلا بد أن ينزل أولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال لضرورة

الحس خيالا ثم في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلا بالفعل و في كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة و الكثافة و ما هو أعلى من هذه العوالم يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۶

عدد طبقاته أكثر و التفاوت بين أسفله و أعلاه أشد فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طي درجات عالم الأوساط كلها و لا يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا بعد طي درجات عالم البدايات كلها و هو عالم المحسوسات المادية- فجميع العوالم و درجاتها هي منازل السائرين إلى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع و لبس جديد و موت و بعث منه و حشر إلى ما بعده فعدد الموت و البعث و الحشر كثير لا يحصى و قيل بعدد الأنفاس و هو الصحيح عندنا بالبرهان الذي أقمنا على أن لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الإنساني المتحرك في ذاته إلى عالم الآخرة ثم إلى الحضرة الإلهية و لا بد من وروده أولا إلى أولى مراتب المحسوسات ثم يرتقي قليلا قليلا إلى أن يتخلص منها و إليه الإشارة بقوله تعالى- **وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا** فإن كل واحد من أفراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعية الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشأته و لم ينجبر سيئته الفطرية بفعل الطاعات و ترك الشهوات كما قال تعالى **فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ**.

فإن قلت هذا الذي ذكرت ينافي معنى

قوله ع: كل مولود يولد على الفطرة الحديث

. قلت لا منافاة بينهما لأن المذكور في الحديث هو فطرة الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس و الطهارة و الذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن و وقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الأجسام الحسية المادية التي وجودها أخس الوجودات و أظلمها و أبعدها عن الله و ملكوته

و قد ورد في الحديث النبوي ص: أنه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذ خلقها

و بما ذكرناه أيضا اندفع التدافع بين حديثين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۷

مشهورين أحدهما كل مولود يولد على الفطرة و الآخر أن الله قد خلق الخلق في ظلمة- ثم رش عليها من نوره الحديث و اعلم يا حبيبي أنه كما لا بد من ورودك إلى هذا العالم الحسي فلا بد لك في الخلاص عنه و عن علائقه من معرفة الأمور المحسوسة لأن المهاجرة عنها أنما يكون بالزهد فيها و هو لا يحصل إلا بمعرفتها و العلم بدناءتها و خستها و لأن الدنيا و الآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو و العلو و الدناءة و الشرف- و الأولوية و الأخروية و معرفة أحد المضافين يستلزم معرفة الآخر معا و كذا جهالة أحدهما مع جهالة الآخر فمن لم يعرف الدنيا و خستها لم يعرف الآخرة و شرفها و من لم يعرف الآخرة و شرفها كيف اختارها و اشتاق إليها و لهذا و لوجوه أخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام الطبيعية و أحوال المحسوسات لينتقلوا منها إلى ما وراء المحسوسات- و ما بعد الطبيعيات كما قال تعالى **وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ**

فصل (۱۲) في تذكر أن الموت حق و البعث حق

قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من أن لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الآخرة و تشوقا طبيعيا إلى عالم القدس و الملكوت و له عبادة ذاتية تقربا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۸

إلى الله تعالى سيما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون و الفساد فله كما سبق مرارا انتقالات و تحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي إلى آخر نشأته الطبيعية ثم منها إلى آخر نشأته النفسانية و هلم إلى آخر نشأته العقلية و علمت أيضا أنه أول ما اقتضت النفس و توجهت إليه تكميل هذه النشأة الحسية و تعمير مملكة البدن بالقوى البدنية و الآلات و البدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس في السفر إلى الله تعالى في بر الأجسام و بحر الأرواح ثم إذا كملت هذه النشأة و عمرت هذه المرحلة عبرت منها و أخذت في تحصيل نشأة ثانية و دخلت في منزل آخر أقرب إلى مبدئها و غايتها و هكذا يتدرج في تكميل ذاتها و تعمير باطنها و تقوية وجودها بإمداد الله و عنايته و كلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي و اشتدت نقصت في صورتها الظاهرية و ضعف وجودها الحسي فإذا انتهت بسيرها الذاتي و حركتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة و الولادة في النشأة الثانية فالموت نهاية السفر إلى الآخرة و بداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة و قد مر أيضا أن النفس الإنسانية في مبدإ تكونها كالجنين في بطن الدنيا و مشيمة البدن فيتربى شيئا فشيئا في هذه الدنيا كما يتربى الجنين في بطن أمه- و الموت سواء كان طبيعيا أو إراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة- فاتضح و انكشف بما ذكرناه سابقا و لاحقا أن الموت أمر طبيعي للنفس و كل أمر طبيعي لشيء يكون خيرا و تماما له و كل ما هو خير و تمام لشيء فهو حق له فثبت أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۳۹

الموت حق للنفس فأما الفساد و الهلاك الذي يطرأ البدن فإنما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات و الغايات الطبيعية- فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشرف و الأفضل فالحياة الروحانية للإنسان- أشرف من هذه الحياة الطبيعية البدنية على أنك لو نظرت نظرا حكميا في البدن- من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه و تمامه بالنفس و قواها و هذيته و تشخصه بها- بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة و اتحاد الناقص بالتام و القوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس و قواها لم يبق له إنية و حقيقة إلا العناصر و الأجزاء المتداعية للافتراق و هي بحالها كما كانت قبل الموت و بعده.

و اعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس و الأرواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة و كلما كانت النفوس أشرف و أقوى كانت الأبدان المتصرفة فيها أضعف قوة و أقل إنانية و أنقص وجودا و كلما أمعنت النفس في القوة و الحياة و الكمال أمعن البدن في الضعف و الموت و الزوال حتى إذا بلغت غايتها من الاستقلال- انعدم البدن بالكلية و زال و هذا المعنى مشاهد في الأجسام الطبيعية ألا ترى أن جسمية الجماد أقوى و أحكم من جسمية النبات و هي أقوى من جسمية الحيوان- و هي من جسمية الإنسان بحسب تفاوت نفوسها و أرواحها في القوة و التمام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴۰

قال بعض العرفاء إن الموت أثر تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل إنية البدن اندكاكا و تجليه تعالى أنما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها إلى ذلك العالم فعند ما قويت لشيء جهة الروحانية و الملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية و الملك لأنهما ضدان و إن الدنيا و الآخرة ككفتين رجحان إحداهما يوجب نقصان الأخرى و هذا الذي ادعيناه غير منقوض بالفلك و ما فيه لأن كمالات الأفلاك و الكواكب و خصائصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها- فإن امتناعها عن قبول الانقسام و دخول جسم فيها من خارج و ورود آفة و فساد و استحالة- و غير ذلك كلها ليس إلا من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها و لأجل قوة أو صلابة في جسميتها إذ لا طبيعة أخرى لها و لا قوة فيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا بما هي جنس و قد علمت الفرق بينهما مرارا هي أضعف الأجسام بل الفلك كله نفس إلا أمرا شبيها بالهيولى الأولى أو أرفع منها قليلا لتمكن فيه قبول الأوضاع و الحركات و أما أجسام الآخرة فقد علمت أنها بعينها نفوسها و علمت أن وجودها وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴۱

إدراكي نفساني و حياتها حياة ذاتية لا عرضية كهذه الأجسام المادية

حكمة إلهية:

إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود و البقاء و جعل في جبلتها كراهة الفناء و العدم- و هذا حق لما علمت أن طبيعة الوجود خير محض و نور صرف و بقاؤه خيرية الخير و نورية النور و الطبيعة لم تفعل شيئا باطلا و كلما ارتكز فيها لا بد أن يكون له غاية- يترتب عليه و ينتهي إليها فعلم من هذا أن محبة النفوس للبقاء و كراهتها للموت ليست إلا لحكمة و غاية هي كونها على أتم الحالات و أكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء و محبة الدوام دليل على أن لها وجودا أخرويا باقيا أبد الدهر و ذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس و أودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي و الحياة الأبدية باطلا ضائعا و لا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون.

عقد و حل:

و لك أن تقول إذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية- حياة النفس في النشأة الباقية و إن للنفس توجها جبليا إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم و حركة ذاتية جوهرية إلى القرب من الله تعالى و الدخول في عالم الأرواح و الاجتناب عن دار الظلمات و الحجب الجسمانية فإن التجسم عين الحجاب و الظلمة و الجهل فما سبب كراهة النفوس و توحشها عن الموت و طرح الجسد و فيه تعري النفس عن ثقله و كثافته و خلاصها عن الحبس و انطلاقها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴۲

عن السجن و قيده.

فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسانية سببان فاعلي و غائي أما السبب الفاعلي فهو أن أول نشئات النفس هي

هذه النشأة الطبيعية البدنية و لها الغلبة على النفوس- ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها أحكام الطبيعة البدنية و يؤثر فيها كلما يؤثر في الجوهر الحسي و الحيوان الطبيعي من الملائمات و المنافيات البدنية- و لهذا تتألم و تتضرر بتفرق الاتصال و الاحتراق بالنار و أشباه ذلك لا من حيث كونها- جواهر نطقية و ذواتا عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية و قوى تعلقية فتوحشها من الموت البدني و كراهتها إنما يكون لحصة لها من النشأة الطبيعية و هي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن و الانكباب فيه على أنا لا نسلم الكراهة عند الموت الطبيعي الذي يحصل في آخر الأعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية و أما ما يقتضيه العقل التام و قوة الباطن و غلبة نور الإيمان بالله و اليوم الآخر و سلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوي و التشوق إلى الله و مجاورة مقربيه و ملكوته و التوحش عن حياة الدنيا و صحبة الظلمات و مجاورة المؤذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا- توحش الإنسان الحي من مقارنة الأموات و أصحاب القبور و أما السبب الغائي و الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة و صيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية و العملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن و كذا إرادة الله تعالى تعلقت بإبداع الألم و الإحساس به في غرائز الحيوانات و الخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضة و العاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ أبدانها و كلالة أجسادها و صيانة هياكلها من الآفات العارضة لها إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها و لا قدرة على جر منفعة أو دفع مضرة- فلو لم يكن الألم و الخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۴۳

المهالك قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها و لهلكت في أسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية و تعمير الباطن و ذلك ينافي المصلحة الإلهية و الحكمة الكلية في إيجادها و ليس الأمر في الآلام و الأوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من أنها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه

فصل (۱۳) في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد و النبات إلى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية

اعلم أن الممكنات كما مر على طبقات

أولاها المفارقات العقلية و هي صور علم الله- و ثانيها هي الأرواح المدبرة تدبيرا كليا للأجرام العلوية و السفلية المتعلقة بها ضربا من التعلق.

و ثالثها الأرواح المدبرة تدبيرا جزئيا و النفوس الخيالية المتعلقة بالأجسام السفلية البخارية و الدخانية أو النارية منها و ضرب من الجن و الشياطين.

و رابعها هي النفوس النباتية.

و خامسها الطبائع السارية في الأجسام المنقسمة بانقسامها.

و سادسها الأجسام الهيولوية و هي الغاية في الخسة و البعد عن المبدإ الأول- و جميعها محشورة إليه تعالى و نحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالا و تفصيلا بتوفيق ربنا الأعلى.

فنقول أما الوجه الإجمالي

فهو كما مر أنه تعالى لم يخلق شيئا إلا لغاية و ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴۴

من ممكن إلا و له فاعل و غاية و من الموجودات و هي المركبات ما له علل أربع الفاعل و الغاية و المادة و الصورة و لكل غاية غاية أخرى و لا يتسلسل إلى غير النهاية بل ينتهي إلى غاية أخيرة لا غاية لها كما أن لكل مبدإ مبدأ حتى ينتهي إلى مبدإ أول لا مبدأ له و قد ثبت بالبرهان أن بارئ الكل لا غاية في فعله سوى ذاته و أنه غاية الغايات كما أنه مبدأ المبادي و لا شك أن غاية الشيء ما له أن يصل إليه إلا لمانع خارجي- و كلما لا يمكن الوصول إليه لم يكن إطلاق الغاية عليه إلا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة و قد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرناه أن جميع الممكنات بحسب الطبائع و الغرائز طالبة إياه تعالى منساقة إليه متحركة نحوه انسياقا معنويا و حركة ذاتية و هذه الحركة و الرغبة لكونهما مرتكزين في ذاتها من الله لم تكونا هباء و عبثا و لا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها إلا لعائق قاصر و القسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر و الموانع و لو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلها إلى غاياتها الأصلية و غاية الشيء أشرف لا محالة من ذلك الشيء فغاية كل جوهر هي أقوى جوهرية و أتم وجودا و أشرف مرتبة من ذلك الجوهر و هكذا ننقل الكلام إلى تلك الغاية حتى تنتهي إلى غاية أخيرة لا أشرف منها- و لا غاية بعدها دفعا للتسلسل و هي غاية الغايات و منتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشاق الإلهيين و المشتاقين و ذوي الحاجات فالكل محشور إليه تعالى و هو المطلب.

و أما البيان التفصيلي فلنورده في دعاو

الدعوى الأولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى

قد سبق مرارا أنها مستهلكة الهويات في هويته تعالى و أنها باقية ببقاء الله راجعة إليه و لنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۴۵

[البرهان] الأول

أن هوياتها وجودات صرفة و إنيات محضة لا يشوبها عدم و أنوار خالصة لا يخالطها ظلمة و إنما التفاوت بينها و بين نور الأنوار بالنقص و التمام و كذا بين بعضها مع بعض ليس إلا بالشدة و الضعف و متى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي و لم تكن معزولة الهويات عن الهوية الإلهية و لأن تمام هو بالحقيقة ذلك الشيء و أحق به منه.

البرهان الثاني

أن قاعدة إمكان الأشرف يقتضي أن يكون بين المبدإ الأول- و ما فرض أقرب الموجودات إليه اتصال معنوي و كذا بين الموجود و ما يتلوه و هكذا إلى آخر الإنيات المحضة و الأنوار الصرفة فيكون الكل كأنه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الإشراق و كمالية الوجود و لها جنبة عالية غير متناهية في الشدة و جنبة أخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة و العدة و ذلك لأنه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه و لا مخلص إلا بكونها من مراتب الإلهية و درجات الربوبية كما أشير إليه بقوله تعالى- **رَفِيعُ**

الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ فهي واصلة إليه راجعة إلى ذاته.

البرهان الثالث

أن العقل حيث لا حجاب بينه و بين الحق تعالى له أن يشاهد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۴۶

بذاته ذات الأول لكن لا على وجه الاكتناه و إلا لكان محيطا به قاهرا عليه هذا محال- و إذ لا واسطة بينهما و لا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات- إذ لا جهة أخرى و لا صفة زائدة فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الأول فذات العقل الأول هي صورة هذا التجلي إذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته فما به التجلي و المتجلي و المتجلى له كلها شيء واحد و ليس هناك أمران ذات العقل و تجلي الحق له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل و صورة التجلي و يستحيل أن يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه و صورة ذات الحق ليست بأمر مغاير لذاته فذات العقل كأنها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الأول و كما ليس في صفحة المرآة لون و لا شيء وجودي إلا الصورة المرئية و لا الصورة المرئية أمر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية إلا صورة هوية الأول و الصورة ليست بأمر مفارق لذي الصورة و لا تفاوت جهة فيها إلا كونها مثالا له و حكاية عنه و هو ذاتها و حقيقتها فالذات الإلهية هي حقيقة العقل و العقل مثالها و كل ذي حقيقة راجع إلى حقيقته فالعقل الأول محشور إليه تعالى- و كذا العقول البواقي محشورة إليه بالبيان المذكور لأن المحشور إلى المحشور إلى شيء محشور إلى ذلك الشيء.

البرهان الرابع

قد مر في مباحث العقل و المعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل و معقوله بالذات و ثبت في مباحث علمه تعالى أن المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالأشياء لا بصورة زائدة عليها فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات و عقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۴۷

محشورة إليه تعالى صائرة إياه.

البرهان الخامس

قد سبق في مباحث علم الله تعالى أن الصور العقلية الإلهية- قائمة بذاته تعالى قواما ذاتيا لا على وجه الحالية و المحلية و أنها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة إليه تعالى فثبت بهذه البراهين أن عالم العقل و الصور الإلهية و الأنوار المفارقة كلها عائدة إليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله و الله معادها كما أنه مبدؤها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة

إلى الله تعالى هذه النفوس إما كاملة كمالا عقليا أو ناقصة أما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل و كلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت

بالعقل الذي هو كمالها فحشرت إليه و كلما كان محشورا إلى العقل كان محشورا إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شيء كان محشورا إلى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى و هو المطلوب و أما النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو إما أن تكون مشتاقة إلى الكمال العقلي أو لا و النفوس الغير المشتاقة إلى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطرة كما هو حال الأنعام أو من جهة أمر عارض عليها كما قال تعالى **نَسُوا اللهَ فَأَنْسٰاهُمْ أَنْفُسَهُمْ** فهي محشورة إلى عالم متوسط بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٤٨

العقلي و المادي و هو عالم الأشباح المقدارية و عالم الصور المحسوسة المجردة و هي قوالب و حكايات و ظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية و بها قوامها و دوامها و كيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية و السبعية **إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعٰامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً** و سيجيء حال معاد النفوس الحيوانية و أما النفوس المشتاقة إلى العقليات- الغير البالغة إلى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا و قصيرا بالعذاب الأليم ثم يزول عنها الشوق إلى العقليات إما بالوصول إليها إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربانية أو شفاعة ملكية أو إنسانية لقوة الشوق و ضعف العلائق أو بطول المكث في البرازخ السفلية و الاستيناس إليها فيزول عنها العذاب و يسكن عند المآب إما إلى الدرجة العليا و إما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية

هذه النفوس الحيوانية إن كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية- و أشخاص كل نوع منها مع كثرتها و تميزها و تشكلها بأشكالها و أعضائها المناسبة لها المتفقه بحسب نوعها المختلفة بشخصياتها واصلة إلى مبدإ نوعها و رب طلسمها و هو من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٤٩

العقول النازلة في الصف الأخير من العقليات فإن لكل نوع من أنواع الحيوانات- و غيرها من الأجسام الطبيعية عقلا هو مبدؤها و غايتها كما سبق بيانه فإذا كان الأمر هكذا فلا محالة يكون أفراد كل نوع طبيعي متصلة إلى مبدئها الفاعلي و الغائي لكن هذه العقول العرضية الأخيرة التي ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض و لأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعية بعضها أشرف لأن شرافة العلة المؤثرة يوجب شرافة المعلول- فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه و بين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للأجسام إلا أن النفس ليست لها رتبة الإبداع للجسم بل التدبير و التصريف بخلاف العقل و منها ما يتوسط بينها و بين طبيعة معلوله نفس إنسانية إن كان في غاية الشرف و هو رب نوع الإنسان أو نفس حيوانية و هو دونه في الشرف أو نفس نباتية و هو أنزل منهما جميعا و أرفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبائع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبائع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل ترجع تلك النفوس إليها مع بقاء تعددها و امتياز هوياتها الشخصية فهي بشخصياتها محشورة كل طائفة من أفراد نوع واحد إلى العقل الذي هو مبدأ نوعها و أما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط و ليست ذات تخيل و حفظ بالفعل

فهي عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلي لكن لا يبقى امتيازها الشخصي و كثرة هويتها المتعددة بتعدد أجسادها- بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها لأنها بمنزلة أشعة نير واحد- انقسمت و تعددت بتعدد الروازن الداخلة هي فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها- و رجعت إلى وحدتها التي كانت لها عند المبدإ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة- و ذلك كرجوع القوى الحساسة و غير المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس- و من نظر إلى حال الحواس الخمس و افتراقها في أعضاء البدن و اتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بأن النفوس الحساسة الجسمانية المتعددة بتعدد الأبدان- و هي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل إذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها- و اتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل و إنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فإذا فسدت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۵۰

القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فإنه نافع جدا فإذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية لذات واحدة في أن وجودها وجود رابطي و أنها غير مدركة لذاتها كقوة البصر و السمع و غيرهما فينا فإن قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة و للسمع هوية أخرى مستقلة و إلا لأدركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس الدراكة الحاضرة لذاتها- هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدرك بها غيرها فالباقية بذاتها في القيامة و في النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها و أما سائر قواها فهي باقية ببقائها لأنها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها و لا الشاعرة لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها و أصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر و القوى بمبدئها الجامع الإدراكي عند فساد مواضعها و آلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه:

اعلم أن من الناس من زعم أن الأرواح الإنسية أيضا كالأرواح الجزئية للحيوانات الدنية و النباتات تتحد بعد خراب أجسادها و شبهها بالمياه الواقعة في الكيزان و الجرات إذا انكسرت الأوعية و صارت هي متصلة واحدة و واصلة إلى الحوض العظيم و هذا زعم باطل و وهم فاسد و قياس تلك الأرواح بهذه الأرواح الجزئية السارية في الأجسام قياس مغالطي وهمي مبناه عدم الفرق بين الانقسام و التعدد الحاصل بسبب القوابل و بين الانفصال و التكثر الذي بسبب المبادي الذاتية و ذلك لأنه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني و ثلاثمائة من الفتوحات بقوله اعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة يعني في أرواح صور العالم هل هي موجودة- عن الصور أو قبلها أو معها و أن منزلة الأرواح من صور العالم كمنزلة أرواح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۵۱

صور أعضاء الإنسان الصغير كالقدرة روح اليد و السمع روح الأذن و البصر روح العين- و التحقيق في ذلك عندنا أن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال غير مفصلة بأعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لأنفسها و إن كانت متميزة عند الله مفصلة في حال

إجمالها- فإذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد- فقيل هذا ألف و دال و جيم في البسائط و هي أرواح البسائط و قيل هذا قام و هذا زيد و هذا خرج و هذا عمر و هي أرواح الأجسام المركبة و لما سوى الله صور العالم أي عالم شاء و أراد كان روح الكل كالقلم في اليمين الكاتبة و الأرواح كالمداد في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۵۲

القلم و الصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الأرواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد و هذا عمر و هذا فرس و هذا فيل و هذه حية- و كل ذي روح و ما ثم إلا ذو روح لكنه مدرك و غير مدرك فمن الناس من قال إن الأرواح في أصل وجودها متولدة من مزاج الصور و من الناس من منع ذلك و لكل واحد وجه يستند إليه في ذلك و الطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا إليه و هو قوله تعالى **ثُمَّ أَنْشَأْنٰاهُ خَلْقاً آخَرَ** و إذا سوى الله الصورة الجسمية ففي أي صورة شاء من الصور الروحية ركبها إن شاء في صورة خنزير أو كلب أو إنسان أو فرس على ما قرره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة و البهيمية فروحه روح حمار و به يدعى إذ ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار و كذا كل ذي صفة يدعى إلى كتابها فيقال فلان كلب و فلان أسد و فلان إنسان و هو أكمل الصفات و أكمل الأرواح قال تعالى **الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ** و تمت النشأة الظاهرة في أي صورة ما شاء ركبك من صورة الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه و هي معينة عند الله فامتازت الأرواح بصورها ثم إنها إذا فارقت هذه المواد فطائفة من أصحابنا يقول إن الأرواح تتجرد عن المواد تجردا كليا- و تعود إلى أصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل إذا صدأ إلى الشمس و اختلفوا هاهنا على طريقين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لأنفسها كما لا تمتاز ماء الأوعية التي على شاطىء النهر إذا انكسرت فرجع ماؤها إلى النهر و قالت طائفة أخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية و حسنة فيمتاز بتلك الهيئات إذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۵۳

فارقت كما أن ذلك الماء إذا كان في الأوعية أمور تغيره من حالته إما في لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارق الأوعية صحبته في ذاته ما اكتسبته من الصفة و حفظ الله عليها تلك الهيئات المتكسبة و وافقوا في ذلك بعض الحكماء و طائفة قالت الأرواح المدبرة- لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دبرت أجساما برزخية و هي الصور التي يرى الإنسان نفسه فيها في النوم و كذلك الموت و هو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيامة في الأجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا و إلى هنا انتهى خلاف أصحابنا- في الأرواح بعد المفارقة و أما اختلاف غير أصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه.

و إنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية و إن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها.

منها أنه حكم بتقدم وجود الصورة الجسمية على وجود الأرواح المدبرة لها- و قد علمت أن تلك الأرواح أعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الأبدان ضربا من التقدم و هي المخصصة للأبدان بهيئاتها و أشكالها و أعضائها التي تناسب لمعانيها و صفاتها الذاتية و فصولها المنوعة لتكون مظهرا لحقائقها و موضوعة لأفاعيلها و قابلة لأعمالها التي بها يخرج

كمالاتها من القوة إلى الفعل فالأبدان تابعة في الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس و إن كانت هي أيضا مفتقرة إليها في طلب الكمال و ظهور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۴

الأفعال و المراد من الصورة في قوله تعالى **فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ** هي الصورة الجسمية الدنيوية و الذي ذكره من أن الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار- صحيح لكن جسده أيضا جسد حمار تابع لروحه و ذلك أعم من أن يكون في هذه النشأة بحسب الفطرة الأصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا أو في النشأة الآخرة بحسب ما اكتسبته النفس الآدمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الآخرة بصورة تلك البهيمة و بالجملة هيئات الأبدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين.

و منها أنه يظهر من كلامه أن الصورة التي يبعث فيها الإنسان يوم القيامة- هي بعينها الصورة الطبيعية التي كانت في الدنيا و قد علمت أنه ليس كذلك و أن الدنيا و الآخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود و أن الصورة المبعوثة من الإنسان في القيامة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الآخرة كما مر.

و منها أنه كان يجب عليه أن يفرق بين الأرواح الكلية و الأرواح الجزئية في الأحكام التي ذكرها بل بين الأرواح الثلاثة أعني الأرواح العقلية النطقية و الأرواح الحيوانية الخيالية و الأرواح الحيوانية الحسية على مراتبها و أن أيها متميزة الوجود بعد مفارقة الأجساد و أيها غير متميزة بعدها و الذي ذكره طائفة من أن الأرواح غير متميزة بعد المفارقة لأنفسها بل هي كمياه الأوعية إذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح- إلا أنه مختص بالأرواح الجزئية الحسية و ما دونها من الأرواح النباتية و غيرها- و ليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين أعني العقلية و الخيالية لأنهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الأجساد ليكون تميزهما و تعددهما تابعين لتعدد الأجساد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۵

و تميزها فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثرة الأفراد متميزة الذوات و الوجودات- نعم لهما و لغيرهما كينونة أخرى فوق العالمين و هي وجودها الإجمالي في مبدإ عقلي- و جوهر قدسي مسمى بالقلم الإلهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره و قد سبق تحقيقه

الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية

أما نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها و هي أرفع درجة من الطبائع الجمادية و العنصرية لأن لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من أفاعيلها و لهذا يستحق إطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية إذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي و الاستكمال و التقرب إلى المبدإ الفعال- و نوع منها و هي السارية في النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال إلى درجة الحيوان- و نوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة أيضا خطوة أخرى إلى مقام الإنسانية فيكون حشرها أتم و قيامها في القيامة أرفع و دنوها عند الله أقرب و أما ما سوى هذين النوعين و هي المقتصرة في حركاتها و سعيها على تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل و حشرها إلى مدبر عقلي أدنى بالقياس إلى المدبرات العقلية- التي

لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي.

قال معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فإن قال قائل إن كانت قوة النفس- تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس.

قلنا تصير إلى المكان الذي لم يفارقه و هو العالم العقلي و كذا إذا فسد الجزء البهيمي تسلك النفس التي فيها إلى أن تأتي العالم العقلي و إنما تأتي ذلك العالم- لأن ذلك العالم هو مكان النفس و هو العقل و العقل ليس في مكان فالنفس إذن ليست

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٥٦

في مكان فإن لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق و أسفل و في الكل من غير أن تنقسم و تتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان و ليست في مكان انتهى كلامه.

أقول ينبغي أن يعلم أن صورة النبات إذا قطع من أصله أو جف تسلك أولا إلى عالم الصور المقدارية بلا هيولى و ينتهي منه إلى العالم العقلي كما ذكره المعلم فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصوري فتصير إما من أشجار الجنة إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوة و نحوها طيبة الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الأثيم و أصول هذه الأشجار تنتهي إلى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى كما أن جميع النفوس تنتهي أولا إلى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي و هو مأوى النفوس الكلية كما أنها منتهى النفوس الجزئية.

قال الفيلسوف الأعظم إن كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم إلا أن هناك بنوع أفضل و أعلى و ذلك أنها هاهنا متعلقة بالهيولى و هي هناك بلا هيولى و كل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء و أرض و هواء و نار و ماء- و إن كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات أيضا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٥٧

فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك و إن كانت ثمة نار و أرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا إما حيين أو ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناك و إن كانا حيين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي لأنه هاهنا أيضا حي- و ذلك أن في النبات كلمة محمولة على حياة و إن كانت كلمة النبات الهيولاني حياة- فهي إذن لا محالة نفس ما أيضا فأحرى أن يكون في النبات الذي في العالم الأعلى- و هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف انتهى كلامه و استفيد من كلامه في هذا الموضع و في غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعي صورتان آخرتان إحداهما موجودة في عالم النفوس أعني الصور المحسوسة بلا مادة و الأخرى و هي المراد بالنبات الأول و سننقل من كلامه ما يدل على أن لهذه الأرض و الماء و غيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت و تحقق أن لصور هذه الأجسام الميتة هاهنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثا و حشرا في عالم و عودا إلى النشأة الثانية و منها إلى معاد النفوس و سنزيدك لهذا إيضاحا.

الدعوى الخامسة في حشر الجماد و العناصر

يجب عليك أيها الحبيب الراغب- إلى إدراك هذه الغوامض و كشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها أذهان أكثر الحكماء و الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي أكثرنا ذكرها في هذا الكتاب الذي فيه قرة أعين أولي الألباب فتذكر أولا أن للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و هي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم و القدرة و الإرادة و غيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات الأحدية الإلهية مقدسة عن شوب العدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۸

و القصور من كل الوجوه و كذلك في الثواني العقلية و المقامات القدسية و السرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها إلى تمامه العلى و كمالها الوجوبي فلم تبق فيها شائبة قصور إمكاني أو فقر نقصاني في نفس الأمر لأنها قد انجبرت بالكمال القيومي و التسلط الإشراقي و لهذا يقال لها الكلمات التامات و بعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي يشوبها أعدام خارجية و هي الحرية بأن يسمى بما سوى الله و لا يخلو شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي و عدم زماني و آخر الدرجات الوجودية نقصانا و قصورا هي الأجسام الطبيعية و هي مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم و القدرة و الحياة إلا أنها لما انتشرت و تفرقت في الأقطار المكانية و الجهات المادية و تباعدت أجزاؤها في الامتدادات الزمانية و تعانقت مع الأعدام و امتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلا حضور و نسيت ذواتها بلا شعور و غرقت في بحر الهيولى و لن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذاتها و مفارقتها من حيزها الأصلي و مقامها الجمعي و موطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف و نورها القليل من حقيقة الوجود و سنخ النور قابلة لأن تقبل عن عناية الله و إمداد فيضه ضربا من الحياة و قسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم و قهر الظلمات و لا يلتحق بالعدم الصرف و الهلاك البحت و ينطلق من قيد الظلمات الفاشية و الحجب الغاشية و القبور الداثرة فأول كسوة صورة ألبستها الرحمة الأزلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق و السيلان ثم الحافظة لتركيبها عن المسفد المضاد ثم المواتية لها ما يقويها و يعديها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل و مكملها بما يزيدها في الإعظام و الأحجام- التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها بتوليد أمثالها ثم العناية الإلهية عاطفة على المواد بعد هذا الإمداد بالهداية لصورها إلى سبيل القرب و الاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا إلى أن ترجع إلى عالم المعاد و رتبة العقل المستفاد فهذا أصل.

ثم تذكر و تدبر فيما أشرنا إليه سابقا من أن الأجسام كلها قابلة للحياة الأشرف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۹

و الكمال الأرفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل و التنزل في منزلة [منزل] التفرقة و التضاد و التقيد بهوية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها و تفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتأكد في النزول إلى منزل التفاسد و التعاند استعدت المادة لصورة أرفع منزلة و أقل تفرقة و انقساما و أكثر جمعية و اتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها و تفرقها و بعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد و شدة كيفياتها المتضادة و صورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحياة النفسانية و العقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها و تأكدت وجوداتها الخاصة و

انهدمت قوة تضادها بالضعف و الفتور قبلت ضربا آخر من الوجود و نمطا آخر من الصورة الكمالية أرفع و أبسط كأنها لاعتدالها و استوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه ألطف من غير تفاسد و تضاد ثم كلما أمعنت في الخروج عن هويات الأطراف المتضادة بالانكسار و الانتقاص فيها استحقت حياة أشرف و نالت صورة أبسط و أجمع و هكذا متدرجة في الاستكمال متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله و مثال منه أكرم و كلمة أتم و اسم أعظم فهذا أيضا أصل ثم استحضر في ذهنك و تأمل إن كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور- التي دونها على وجه ألطف و أشرف و أبسط و إن كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها إلا بصورة أخرى متممة لها محيطة بها حافظة إياها مخرجة لها من القوة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود إذ الناقص لا يقوم بذاته إلا بكامل- و القوة و الإمكان لا يتحققان إلا بفعل و وجوب فالكمال أبدا قبل النقص و الوجوب قبل الإمكان و الوجود قبل العدم و ما بالفعل قبل ما بالقوة و التعين قبل الإبهام و الذي يوقع الناس في الغلط و الاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الأعدام و الإمكانات و الاستعدادات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٦٠

بحسب الزمان على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة و النطفة على الحيوان- و لم يعلموا أن المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتية للمتأخر المعلول بل من المعدات و المهيئات للمادة و لم يعلموا أن تلك الأعدام و القوى و الإمكانات لا بد لها من أمر صوري وجودي يكون هي متعلقة به قائمة بذاته فإذا تحققت هذه الأصول و المباني ثبت و تبين أنه لا بد لكل صورة من هذه الصور العنصرية و الجمادية من صورة أخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا و ليست بعينها العقل الفعال بلا واسطة كما هو عند أتباع المشائيين و لا أيضا عقولا أخرى عرضية من أرباب الأنواع بلا وسائط كما عليه الإشراقيون لما مر من أن الأدنى لا يصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما و إلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بين هذا المتوسط و كل من الطرفين و هكذا إلى أن ينتهي إلى التجاوز في الارتباط و ضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم و ما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها [شهادتها] و ثانية هذه أولاها و آخره هذه دنياها إلا أن منازل الآخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة و الدناءة و العلو و الدنو و ميعاد الخلائق في الآخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالأشرف يعاد إلى الأشرف و الأخس إلى الأخس و متى انتقلت صورة شيء في هذا العالم من خسة إلى شرف و من نقص إلى كمال كما انتقلت صورة الجماد إلى صورة النبات أو صورة النبات إلى صورة الحيوان تبدلت في معادها إلى معاد ما انتقلت إليه كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان إلى بعض طبقات الجحيم و أبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان و أبوابها على حسب مقامه و حاله في الدنيا فإذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية إلا و له صورة نفسانية في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٦١

الآخرة و لصورته النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين و مقعد العليين- و كل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثيرة بين الموجودات التي فيه لأنه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم و أعلى

طبقة كل عالم متصل بأدنى طبقة العالم الذي هو فوقه و بالعكس و كل صورة في العالم الأدنى يكون هيولى في العالم الأعلى و بالعكس و قد علمت أن كل هيولى متحدة بصورتها و هي تمامها و كمالها و مرجعها و معادها فالصور الحسية إذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية و هي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس و بقاء النفس بالعقل و بقاء العقل بالمبدع الحق.

قال الفيلسوف الأعظم إن هيولى العقل شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية غير أن العقل أشد منها انبساطا و هو محيط بها و إن كان هيولى النفس شريفة لأنها بسيطة نفسانية غير أن النفس أشد انبساطا منها و هي محيطة بها و مؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت أشرف و أكرم من الهيولى لأنها تحيط بها و تصور فيها الصور العجيبة و الدليل على ذلك العالم الحسي فإن من رآه يكثر منه عجبه و لا سيما إذا رأى عظمه و حسنه و شرفه و حركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها و الخفية و الأرواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان و الهواء و النبات و سائر الأشياء كلها فإذا رأى هذه الأشياء الحسية في هذا العالم السفلي الحسي فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذي إنما هذا العالم مثاله و يلقى بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير أنها يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل و حياة نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس و يرى هناك الأشياء ممتلئة عقلا و حكمة من أجل النور الفائض عليها و كل واحد منهم يحرص على الترقي إلى درجة صاحبه و أن يدنو من النور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۲

الأول الفائض على ذلك العالم العلم و ذلك العلم محيط بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت- و محيط بجميع العقول و الأنفس انتهى كلامه الشريف و فيه ما لا يخفى من التأييد لما نحن فيه.

و من الشواهد العرشية الدالة على أن لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هي معادها و باطنها و أخرى عقلية هي معاد معادها و باطن باطنها إنا متى أحسسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فإذا وقعت تلك الصورة في حسنا و استكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة أخرى ألطف و أشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي أقمناها مرسومة في هذا الكتاب على تجردها و تجرد ما ارتسم فيها و تمثل لها و كذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة أخرى عقلية إلى قوة عقلنا فلو لا أن بين محسوس كل طبيعة و متخيله و معقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا و خيالنا و عقلنا من الرابطة الاتحادية لما كان كذلك و كذلك الأمر على عكس ذلك- الصعود في سلسلة النزول فإنا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا و إذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس و تمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى **فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيًّا** و من هذا القبيل رؤية النبي ص صورة جبرئيل و الملائكة ع في هذا العالم كما سيتضح لك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۳

في مباحث النبوات فإذن قد ثبت و تحقق من جميع ما نقلناه و ذكرناه أن لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها و مرجعها الذي يحشر إليه بعد زوال المادة و دثورها و هي الآن أيضا متصلة بها

متقومة بقوامها راجعة إليها- لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات و الأعدام غريقة في بحر الهيولى و الأجسام لا يستبين حشرها إلى تلك الصور النفسانية المقيمة لها إلا لأهل المعرفة و الشهود فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها و تجردت عن غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن و المقابر إلى ذلك العالم عالم المعرفة و الكشف و اليقين و حشرت إليه- كما قال تعالى **وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى** و قوله تعالى **كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ- كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ** و اعلم أن صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الآخرة بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الأبدان و تبدل الجلود بالاستحالة و الذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فإذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها و سلاسلها و أغلالها و عقاربها و حياتها و ترى شهواتها و لذاتها بصورة نيرانات ذات لهب- و شعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس و مطعوماتها و مشروباتها كالزقوم و الحميم تزيد في الجوع و العطش للنفس و الالتهاب و الاحتراق

الدعوى السادسة في معاد الهيولى و الأجسام المادية

و الإشارة إلى غاية الأشرار و الشياطين لما علمت أن الموجودات التي لها حظ من الوجود و لها صورة محصلة كلها متوجهة- بحسب فطرتها نحو الغايات و الكمالات و الأغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها إلى غايات أخرى فوق تلك الغايات إلى أن ينتهي إلى غاية لا غاية لها فاعلم هاهنا أن من الأشياء ما لا حظ لها من الوجود إلا كونها استعدادات و إمكانات لأشياء أخرى- هي الصور و الكمالات دونها و هي مثل الحركة و الهيولى و القوة و الزمان و كذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶۴

الامتداد الجسماني الذي شأنه الانقسام و الانعدام و الاضمحلال و السيلان لو لا النفوس و الطبائع الممسكة إياه عن التفرق و الانفصال المعطية له الوحدة و الاتصال فإن الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضربا من الوحدة و الرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة و الفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه و بعده و ما لا وحدة له في ذاته لا وجود له و كذا الزمان الذي ذاته عين السيلان و الانقضاء- فإذن معاد هذه الأشياء إلى البوار و الهلاك و لا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلى تلك الدار التي هي دار القرار و دار الحياة و إلا لكان اللاقرار قرارا و العدم وجودا و التجدد ثباتا و الموت حياة فمآل الحركة و الهيولى و الزمان إلى العدم و البطلان و كذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو- فكما أن مبدأ مثل هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان و القصور فإن منبع الهيولى هو الإمكان و منبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها و مرجعها إلى الزوال و البطلان فإن الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فإن غاية الجبن و الجهل و البلادة و أشباهها إلى الهلاك و البطلان- من غير تعذيب و إيلام إن كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي و إن كانت ممزوجة بعناد و استكبار و نفاق كان مع عذاب شديد و عقاب أليم و قد مر في مباحث العلة و المعلول من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶۵

العلم الكلي و الفلسفة الأولى أن هاهنا غايات وهمية زينت لطوائف من الناس مبادئها أغاليط وهمية و أماني باطلة و أهوية رديئة و لكل نوع من الهوى و الشهوات الذميمة طاغوت يؤدي بصاحبه إلى غاية جزئية في هذا العالم و قد علمت أن هذه الغايات الجزئية و الأغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت و إضلاله و الهوى و اتباعه و كل هذه الأمور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلما أمعنت هذه النشأة في الدثور- ازداد الطاغوت و جنوده اضمحلالا فيذهب به ممعنا في وروده العدم متقلبا به في الدركات- حتى يحله دار البوار و مرجع الأشرار.

تعقيب فيه تأييد:

لما حصلناه و تأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجددة إلى دار أخرى باقية قد ذكرنا أن القوة الإلهية لم تقف و لا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة و المدة و العدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل أفاض أولا على العقل و صورة على مثاله تعالى عن المثل و الشبيه قبل أن يفيض على غيره إذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الأخس قبل الأشرف كما علمت بل لا بد من إفاضة الأشرف أولا و بعده الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى ينتهي إلى ما لا أخس منه فلا جرم صدر من الباري أولا إنية العقل تاما كاملا و لما كان العقل أيضا تاما كاملا بعد الأول غير متناه عدة و مدة لا شدة لم يجز أيضا وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه و يقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض و المفاض عليه فأفاض من نوره و قوته على النفس و كذلك النفس لما امتلأت نورا و قوة و غيرها من الفضائل و الخيرات و غاية ما يمكن للنفس أن تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلة أن تلك الفضائل و الخيرات التي أفادها العقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶۶

تشوقها إلى التشبه بالعقل و الاتصال به فأفاضت من نورها و فضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني إذ ليست تامة الوجود و إلا لكانت عقلا لا نفسا و هي نفس هذا خلف فملأت هذا العالم من نورها و بهائها و حسنها من صورة الأنواع و طبائع الجسمانيات- كالأفلاك و الكواكب و الحيوانات و النبات و المعادن و الأسطقسات فتلك الصور أيضا في غرائزها و جبلاتها الجود على ما تحتها و الفعل فيما دونها بالناموس الإلهي و الاقتداء بالسنة الواجبة لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجواهر الصورية و أدناها لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شأنها غير إمكان الأشياء و استعدادها و غير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة إلى الفعل فالهيولى و الحركة شأنهما الحدوث و الدثور و الأخذ و الترك و التجدد و الانقضاء و الشروع و الانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم و يزول جميع ما في الأرض و تئول إلى العدم و الفناء كما قال سبحانه **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الإِكْرَامِ** فتكر الطبيعة راجعة إلى النفس و النفس راجعة إلى العقل و العقل راجع إلى الواحد القهار كما قال تعالى سائلا و مجيبا **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** و قوله **وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ** فإذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارها الأصلية- بعد خروجها عن عالم الحركات و الاستحالات و الشرور و الآلام بالموت و الفساد للأجسام- و الفزع و الصعق للنفوس تعطف عليها الرحمة الإلهية تارة أخرى بالحياة التي لا موت فيها- و البقاء الذي لا انقطاع لها و لهذا قال تعالى **ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ** و قال **وَ أَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا** و تلك الأرض الأخروية هي صورة نفسانية ذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶۷

حياة و قبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى و يمكن أن يراد بها هذه الأرض بعد قبضها فإنها إذا صارت مقبوضة بأيدي سدنة الملائكة الجاذبة يصير صورة نفسانية قابلة- لأن تجذبها و تقبضها أيدي الرحمن كما قال **وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ- وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ** و الفرق بين القبض و الطي أن القبض يستدعي أن يكون- للمقبوض وجود عند يد القابض أشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء إذا جذبته و قبضته القوة الغاذية فإنها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي و هي أشرف- و أما الطي فيستدعي أن لا يبقى للمطوي وجود و إنانية فقبض الأرض إشارة إلى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أخروية كما قال تعالى **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ** و طي السماء إشارة إلى فنائها بنفسها عن نفسها و اتحادها بالعقل و هو المشار إليه بيمينه تعالى و العقل الصرف مما قد علمت أنه فان عن نفسه و باق بالحق تعالى.

و اعلم أن جميع ما في عالم الآخرة صورة إدراكية ليس لها موضوع أو مادة لا حياة لها كهيوليات هذا العالم و موضوعاتها التي لا حياة لها في ذاتها إلا عرضية واردة عليها من غيرها و أدنى موجودات ذلك العالم و هو أرض الآخرة صورة ذات حياة و هي أعلى من سماء هذا العالم

كما ورد في الحديث: أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن

و كذلك الماء و الهواء و النار و الشجر و الجبال و الأبنية و البيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۶۸

بلا مادة و حركة و قوة استعدادية و إذا كان حال الموجودات الدنية الأرضية التي لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية و بالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الآخرة و التفاوت بين سمائها و أرضها و حيواناتها و أشجارها و أحجارها و مياهها و غيرها على نسبة هذا التفاوت لأنها بواطن هذه الأمور فيكون التفاوت فيها أشد و أكثر- كما قال تعالى **وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً** على أن الكل حيوان بحياة ذاتية فقد ظهر و انكشف أن لهذه الصور الهيولية من العناصر و غيرها صور أخروية محسوسة هناك مشهودة بحواس غير داثرة و لا فانية و لا متجزئة لأنها كلها في موضوع النفس- كأنها قوة واحدة مع أنها متخالفة المدركات كثيرة الصور و هذا من العجائب التي يختص بدركها أولو البصائر و تلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع إليها بعد دثورها و انقطاع وجودها عن هذا العالم محشورة إليها باقية هناك حية بحياتها النفسانية لما مر من أنه لا صورة طبيعية إلا و له نفس و عقل قال الفيلسوف المعلم للمشائيين في الميمر الثامن من كتابه و صفة النار هي مثل صفة الأرض أيضا و ذلك أن النار إنما هي كلمة ما في الهيولى و كذلك سائر الأشياء الشبيهة بها و النار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل و لا من احتكاك الأجسام كما ظن- و ليست الهيولى أيضا نارا بالقوة و لا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار و صورة سائر الأشياء و الهيولى قابلة لذلك الفعل و الكلمة التي فيها هي النفس تقوى أن تصور فيها صورة النار و سائر الصور و هذه النفس إنما هي حياة النار و كلمة فيها و كلتاهما أعني الحياة و الكلمة شيء واحد و لذلك قال أفلاطون إن في كل جرم من الأجرام المبسوطة نفسا و هي الفاعلة لهذه النار الواقعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۶۹

تحت الحس فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الذي يفعل هذه النار إنما هي حياة ما نارية و هي النار الخفية فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أحرى أن تكون نارا فإن كانت نارا خفية فلا محالة أنها حياة فحياتها أرفع و أشرف من حياة هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك فقد بان و صح أن النار التي في العالم الأعلى هي حية و أن تلك الحياة هي القيامة بالحياة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هي في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك الحياة هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة انتهى.

و قال في الميمر العاشر إن لهذه الأرض حياة ما و كلمة فعالة و الدليل على ذلك صورها المختلفة فإنهما تنمو و تنبت الكلأ و الجبال و المعادن فإنها نبات أرضي و إنما يكون هذه فيها لأجل الكلمة ذات النفس التي فيها فإنها هي التي تفعل فيها و تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه الكلمة هي صورة الأرض التي تنفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الأرض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض- فإن كانت هذه الأرض التي هي صنم حية فبالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضا و أن تكون هي الأرض الأولى و تكون هذه أرضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه و قال الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب السابع عشر و ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم أن الحياة في جميع الإنسان حياتان حياة عرضية عن سبب و هي الحياة التي نسبناها إلى الأرواح و حياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۷۰

للأرواح غير أن حياة الأرواح تظهر لها في الأجسام بانتشار ضوئها فيها و ظهور قواها و حياة الأجسام الذاتية ليست كذلك إذ ما خلقت مدبرة فبحياتها الذاتية تسبح ربها دائما- لأنها صفة ذاتية سواء كانت الأرواح فيها أو لا و ما يعطيها أرواحها فيها إلا هيئة أخرى عرضية في التسبيح بوجودها و إذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحياة التي في الأجسام كلها و إذا اتفق على أي جسم كان أمر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية أو كسر حجر أو قطع شجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياة الروح المدبرة له- و يبقى عليه حياته الذاتية له فإنه لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة و حياة ذاتية- تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل و تزول الصورة بزوال ذلك الروح الصورة كالميت الذي مات على فراشه و لم يغرب عنقه و الحياة الذاتية الذي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه.

أقول يجب أن يعلم أن الكشف و البرهان شاهدان على أن الجسم الذي حياته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۷۱

ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا و قد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية و الحجج السمعية الشرعية و باتفاق عظماء الفلاسفة و أئمة الحكمة- من أن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه

و أرضه و ما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين و كلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح و النطق إنما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة و موضوع و لا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره و نفس تتعلق به و يخرجه من القوة إلى الفعل و تفيده الحياة لأنها عين الحياة و عين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى و قد قلنا مرارا أن ذلك الجسم جسم إدراكي و صورة إدراكية و كل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة و لا معقولة إلا بتجريد مجرد يجردها و ينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة و قد علمت فيما سبق أن كل صورة محسوسة أو معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس أو العاقل فإذن الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي أفاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا و قوله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۲

تعالى **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** و غير ذلك من الآيات إنما يدل على أن الأجسام كلها ذا حياة و نطق سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك و لا يدل على أنها من حيث جسميتها و ماديتها مع قطع النظر عن أرواحها و صورها المدبرة- ناطقة مسبحة و قد علمت أن لكل جسم صورة نفسانية و مدبرا عقليا بهما يكون ذات حياة و نطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا في آن لكن هاهنا دقيقة أخرى يمكن أن يستتم و يستصح بها كلامه- و هي أن المكشوف عند البصيرة و المعلوم بالبرهان أن في باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور و هي بتوسطة تقبل الحياة- و تصرف النفوس و الأرواح و ليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني و هو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب و الكبد و يسري في البدن بواسطة العروق الشريانية و ذلك لأن ذلك مركب و الذي كلامنا فيه بسيط و هو ظلماني مادي و هذا نوراني مجرد الذات و هو مختص ببعض الأجسام و تقبل الحياة من خارج بخلاف هذا فإنه سار في جميع الأجسام و حية بحياة ذاتية لأن وجوده وجود إدراكي هو عين النفس الدراكة بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۳

فصل (١٤) في معنى الساعة

قال تعالى **يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسٰاهٰا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرٰاهٰا إِلىٰ رَبِّكَ مُنْتَهٰاهٰا** قيل إنما سميت الساعة ساعة لأنها تسعى إليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية و توجه غريزي إلى الله و ملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت إليه ساعته و قامت قيامته و هي ساعة القيامة الصغرى و يقاس عليها يوم القيامة الكبرى التي لساعات الأنفاس كاليوم للساعات أو كالسنة للأيام و اعلم أن أهل المعرفة و اليقين لا يشكون و لا يمترون في أمر الساعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۴

و يعلمون أنها الحق و لا ينتظرون قيامها كانتظار أهل الحجاب و الغفلة الذين يشكون في وقوعها و يستبعدونها و يسألون عن وقتها و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين- و لكن أهل اليقين يستعدون لقاءها و يرونها كأنها قائمة عليهم واقعة بهم أو قريبة منهم كما في قوله تعالى **وَ مٰا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِهٰا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهٰا وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلاٰ إِنَّ الَّذِينَ يُمٰارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلاٰلٍ بَعِيدٍ** و قوله تعالى **أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لاٰ رَيْبَ فِيهٰا ... وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النّٰاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ*** و قوله تعالى **وَ يَقُولُونَ مَتىٰ هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ قُلْ لاٰ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَ لاٰ نَفْعاً إِلاّٰ مٰا شٰاءَ اللّٰهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ فَلاٰ يَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ**

فصل (۱۵) في معنى النفخ في الصور

قال تعالى **وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ*** الآية

و: سئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه إسرافيل فوصف بالسعة و الضيق

و اختلف في أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس و لكل وجه عند صاحب البصيرة و الصور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها أيضا جمع الصورة و القراءة الأخيرة منقولة عن الحسن البصري و ذكر الرازي في تفسيره الكبير أقوالا ثلاثة في معنى الصور.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۷۵

أحدها أنه آلة إذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم و هي الآلة المعروفة المستعملة بأمر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد و نحو ذلك و ظاهر أنها وقعت في الآية على سبيل التشبيه و لهذا وقع في الحديث أنه قرن من نور و النور لا يكون له صوت محسوس.

و ثانيها أن المراد منه مجموع الصور و المعنى إذا نفخ في الصور أرواحها و هو قول الحسن و كان يقرأ بفتح الواو و عن أبي رزين بالفتح و الكسر قال و هو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة.

و ثالثها أن النفخ في الصور استعارة و المراد منه البعث و النشر قال و الأول أولى للخبر.

أقول قد علمت أن المعنى الأول للآية لا يمكن حمله على الظاهر و الخبر أيضا يدل على ذلك كما مر ثم قال و في قوله تعالى **ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ** دلالة على أنه ليس المراد نفخ الروح و الإحياء لأن ذلك لا يتكرر انتهى.

أقول النفخ من قبل الله تعالى لا يكون إلا إحياء و إفاضة للروح و إنشاء للحياة- لكن إنشاء الحياة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الأولى تموت الأجساد و تحيا الأرواح و بالنفخة الثانية تقوم الأرواح قياما بالحق لا بذواتها و اعلم أن جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالأرواح كالفحم في استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۷۶

و الحمرة في الفحم و الأرواح كامنة في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال و الإنارة في الحرارة ففي النفخة الأولى زالت الصور الطبيعية بالإماتة كزوال هيئة السواد و البرودة للفحم بحصول الحمرة و الحرارة و استعدت الصور البرزخية

لقبول الاستنارة بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فإذا نفخ إسرافيل و هو المنشئ للأرواح في الصور نفخة ثانية تستنير بالأرواح البارزة القائمة بذاتها كما قال تعالى **فَإِذٰا هُمْ قِيٰامٌ يَنْظُرُونَ**.

قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار و نفخة تشعلها فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال و الصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها و تمر النفخة التي تليها- و هي الأخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة الأخرى فتشتعل بأرواحها- فإذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا و من ناطق بالحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا و إليه النشور و كل ينطق بحسب حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ- و يتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ و قد كان عند موته و انتقاله إلى البرزخ- كالمستيقظ هناك و أن الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في أمر الدنيا- و البرزخ أنه منام في منام.

و قال في موضع آخر منها بعد ذكر الناقور و الصور و ليعلم بعد ما قررناه أن الله تعالى إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية و العنصرية أودعها صورا أخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن و النفخة نفختان نفخة تطفئ النار و نفخة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۷

تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الأولى للإماتة لمن يزعم أن له حياة سواء كان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالى **وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شٰاءَ اللهُ** و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى و إليهم الإشارة بقوله تعالى **إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنىٰ أُولٰئِكَ عَنْهٰا مُبْعَدُونَ** إلى قوله **لاٰ يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَقّٰاهُمُ الْمَلاٰئِكَةُ هٰذٰا يَوْمُكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ يَوْمَ نَطْوِي السَّمٰاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ** إذ الفزع الأكبر إشارة إلى ما في قوله **فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ**.

أقول و ذلك لأن أولئك ليسوا من أهل السماوات و الأرض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الأجسام و صورها و نفوسها و لا يجري عليهم تجدد الأكوان و لا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الأحدية و سلطان نور الإلهية كالملائكة المهيمنين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي و النور الباهر الإلهي فلا التفاوت لهم إلى ذواتهم و الثانية لأجل الإحياء بعد الإماتة و البقاء بعد الفناء حياة أرفع من الأولى- و بقاء حقيقيا لا فناء بعده قال **ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ فَإِذٰا هُمْ قِيٰامٌ يَنْظُرُونَ**

فصل (١٦) في القيامتين الصغرى و الكبرى

أما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته و أما الكبرى فمبهمة وقتها و لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۸

ميعاد عند الله و من وقتها على التعيين فهو كاذب

لقوله ص: كذب الوقاتون

و كل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها و الموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى و الولادة الكبرى بالولادة الصغرى **مٰا خَلْقُكُمْ وَ لاٰ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وٰاحِدَةٍ** و لا شك أن الآخرة إنما يحصل بارتفاع الحجب و زوال الملابس و ظهور الحقائق و انكشاف الحق بالوحدة الحقيقية- و كذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الأشياء كلها إليه و فناء الكل عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۷۹

هوياتها الجزئية حتى الأفلاك و الأملاك و الأرواح و النفوس كما قال تعالى **فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شٰاءَ اللّٰهُ** و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى و قال تعالى **وَ لِلَّهِ مِيرٰاثُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ*** و **كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ** و **كُلُّ مَنْ عَلَيْهٰا فٰانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاٰلِ وَ الْإِكْرٰامِ أَلاٰ إِلَى اللّٰهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ** و كما جاء في الخبر الصحيح أن الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة و جبرئيل و إسرافيل و ميكائيل و ملك الموت ثم يعيدها للفصل و القضاء فليتأمل في الأصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل إلى عال و رجوع كل شيء إلى أصله و عود كل صورة إلى حقيقتها و من إثبات الحركات الجوهرية الطبيعية و النفسانية إلى غاياتها و رجوع المعلولات إلى علاتها- و اتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية و من تنور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل أجزاء العالم و أعيانها و طبائعها و نفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة و تعيناتها زائلة فما من موجود إلا و يقع له الرجوع إلى الله و لو بعد أدوار و أحقاب كثيرة إما بموت أو فناء أو استحالة أو انقلاب أو صعق كما للأرواح فكل حركة و تبدل لا بد له من غاية ينتهي إليها وقتا و لغايته أيضا غاية حتى ينتهي إلى غاية لا غاية لها و يجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد إلهي بل لحظة واحدة أو أقرب منها حاوية لجميع الأوقات و الأزمنة و الآنات التي تقع فيها النهايات كما أن جميع البدايات ابتدأت من بداية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۸۰

واحدة و مبدإ واحد يتشعب منه كل مبدإ و تنبجس منه كل مؤثر و أثر و كذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مدركها و محركها مع تباينها و تباين مواضعها عددا و شخصا و تخالف ماهياتها نوعا و حقيقة إلى ذات واحدة بسيطة روحانية و رجوعها إليها و استهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الآخرة على نحو آخر أفضل و أرفع مما كانت عليه أولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها إلى الحق تعالى ثم وجودها و انتشاؤها منه تارة أخرى على وجه أكمل و أرفع من النشأة الأولى فكما أن الروح الإنساني منه انبساط أشعة القوى و المشاعر على مواضع البدن و إليه رجوع أنوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الآخرة تارة أخرى على نحو آخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم و موجوداتها من السماوات و الأرض و ما بينهما و ما فيها ثم رجوع الكل إليه بطي السماوات و انتثار الكواكب و اندكاك الجبال و قبض الأرض و ما فيها و موت الخلائق و نزع أرواحها و قبض نفوسها و فناء كل من عليها كما قال تعالى **يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمٰاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كٰانَ مِقْدٰارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ** فإذا رجع إليه الكل استأنف لها الوجود تارة أخرى على وجه تقوم قياما يبقى أبدا من غير فناء و لا زوال قال تعالى- **كَمٰا بَدَأْنٰا أَوَّلَ**

خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ و من لم يذق هذا الشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين أو من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية أو من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة و الأصنام فليصدق الأنبياء و الأولياء فيما قالوه و يؤمن به إيمانا بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله و يهديه قائده و لا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر و الجحود لما أنبأ به أهل الإنباء- ع من النبإ العظيم الذي هم فيه مختلفون و عنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون- و قد تحقق بالبرهان و انكشف بلوامع آيات القرآن و بطلوع شمس العرفان من أفق البيان أن أعيان العالم متبدلة دائما و هوياتها و تشخصاتها متزايلة و طبائعها متجددة كل آن كما قال تعالى بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله تعالى وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ و هو سبحانه غاية هذه الحركات و التبدلات- وَ لِلَّهِ مِيراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ* أَلا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٨١

شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

فصل (١٧) في أن أي الأجسام يحشر في الآخرة و أيها لا يحشر

اعلم أن الأرواح ما دامت أرواحا لا تخلو عن تدبير أجسام لها و الأجسام المتصرفة فيها قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا أوليا ذاتيا من غير واسطة و قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله و القسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لأنه غائب عنها لأنها إنما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التي هي كالقشور و يؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء و الهواء و غيرهما أو مركبة كالحيوان و النبات و غيرهما سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية و الأجساد النباتية فإن جميعها ليست مما يستعملها النفوس و يتصرف فيها إلا بالواسطة- و أما القسم الأول المتصرف فيه فهو من الأجسام النورية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت.

و هي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة التي توجد هاهنا و من التي تسمى بالروح الحيواني فإنها من الدنيا و إن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها و لهذا تستحيل و تضمحل سريعا و لا يمكن حشرها إلى الآخرة و الذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة- و هي تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقى ببقائها و أما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كأنها عين الصورة بلا مادة- فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية و تصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الأجسام و أما التي دونها فهي كالأرواح الدماغية لنا لأنها بمنزلة خيال العالم الكبير و قد صرح بعض أئمة الكشف أن الأجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال و كما لا يخلو خيال الإنسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة و صورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الإنسان و هذه الزرقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٢٨٢

المحسوسة ليست صورة السماء و لا هذه الأنوار المدركة بالحس هي أنوارها الموجودة يوم القيامة بل هذه السماء مدروسة مهدومة و كواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم

فصل (۱۸) في حال أهل البصيرة هاهنا

اعلم أن من الناس من يرى بعين البصيرة أمور الآخرة و أحوالها و يحضر عنده شهود الجنة و أهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم و بروز الحقائق له إلى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه و عين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى **فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** و ذلك لتبدل نشئاتهم الدنيوية إلى نشئاتهم الأخروية و إذا تبدلت نشئاتهم و تبدلت أسماعهم و أبصارهم و حواسهم إلى أسماع و أبصار و حواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السماوات و الأرض لأن لها أيضا نشأتين نشأة الدنيا و نشأة الأخرى و كل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۸۳

هذه النشأة و حواس نشأة الآخرة تدرك بها محسوسات نشأة الآخرة و إلى هذا التبديل أشار تعالى بقوله **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ** و قال تعالى **نَحْنُ قَدَّرْنا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** و بهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده يستحق الإنسان لدخول الجنة و دار السلام و به يتحقق الفرق بين أهل الجنة و أهل النار فأهل الجنة لهم قلوب منورة و صدور منشرحة و أبدان مطهرة و صور مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف أهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى **أَ يَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلاَّ إِنَّا خَلَقْناهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ** أي من نطفة قذرة و المكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس و الطهارة و لما كان هاهنا مظنة سؤال مشكل و هو أن جميع الناس مشترك في أنهم مخلوقون من نطفة يعني أنهم أجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام و استيهال جوار رب العالمين و ما للتراب و رب الأرباب فعقب الآية بقوله تعالى **فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ إِنَّا لَقادِرُونَ ... عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** أي تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا و حركة جوهرية بحصول العلم و الإيمان و العمل بالأركان فيحصل لهم أهلية الدخول في دار القدس و عالم الملكوت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۸۴

فصل (۱۹) في الصراط

قد علمت أن لكل موجود حركة جبلية و توجها غريزيا إلى مسبب الأسباب- و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركه أخرى ذاتية منشؤها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني و هي المشي على منهج التوحيد و مسلك الموحدين من الأنبياء و الأولياء و أتباعهم ع و هي المراد بقوله تعالى **اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ** المدعو للمصلي في كل صلاة المشار إليه في قوله تعالى **قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي** و قوله **إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ صِراطِ اللهِ الَّذِي لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ** فالاستقامة عليه و التثبت في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده و أوجب عليهم و أرسل رسله لأجل ذلك إليهم و أنزل الكتب بسببه عليهم- و باقي الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيء منها هذا الصراط المختص بأهل الله لأن كلا منها ينتهي إلى

غاية أخرى غير لقاء الله و إلى منزل آخر غير جوار الله و غير دار الجنان و منزل الرضوان كطبقات الجحيم و دركات النيران فالقوس الصعودية لا تنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الإنسان الكامل عليها **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** و الاستقامة عليها هي المراد بقوله تعالى **فَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْتَ وَ مَنْ تٰابَ مَعَكَ وَ لاٰ تَطْغَوْا**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۸۵

و الانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة و الهوى إلى دار الجحيم و الهبوط في جهنم التي قيل لها هل امتلأت و تقول هل من مزيد و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الإنسان منوط باستعمال قوتيه أما القوة النظرية فلإصابة الحق و نور اليقين في سلوك الأنظار الدقيقة التي هي في الدقة و اللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير و أما القوة العملية فبتعديل القوى الثلاث التي هي الشهوية و الغضبية و الفكرية في أعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط- لأن الأطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين و قد علمت أن التوسط الحقيقي بين الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها- و الخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم و هي أحد من السيف- فإذن الصراط له وجهان أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة **إِنَّ الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرٰاطِ لَنٰاكِبُونَ** و الوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق و القطع كما قيل وقف عليه شقه- و إليه الإشارة بقوله تعالى **اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَ رَضِيتُمْ بِالْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا مِنَ الْآخِرَةِ** و بقوله **يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ** و وجه ذلك أن هذه العدالة ليست كمالا حقيقيا لأن ذلك منحصر في نور العلم و قوة الإيمان و المعرفة بل هي أمر عدمي و صفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس أطرافها و الركون إليها و الاعتماد عليها يوجب الإخلاد إلى الدنيا- لأنها من الدنيا أيضا و حب الدنيا رأس كل خطيئة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۸۶

تنوير قرآني:

هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور اليقين للمارين عليه إلى الآخرة و بحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم و سرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوة يقينهم و إيمانهم لأن التقرب إلى الله لا يمكن إلا بالمعرفة و اليقين و المعارف أنوار و لا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم و أنظارهم كما قال تعالى **يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنٰاتِ يَسْعىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمٰانِهِمْ ... يَقُولُونَ رَبَّنٰا أَتْمِمْ لَنٰا نُورَنٰا** الآية

و قد ورد في الخبر: أن بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه و منهم من يعطى أصغر من ذلك و منهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك- حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر إبهام قدمه فيضيئ مرة و يطفأ أخرى- فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفئ قام و مرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين و وقوع الشعاع و منهم كالبرق الخاطف و منهم من يمر كشد الفرس و الذي أعطي نورا على قدر إبهام قدمه يحثو على وجهه و يديه و

رجليه تجريدا و يعلق أخرى و تصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر

و بهذا يظهر تفاوت الناس في الإيمان فرب إيمان رجل بالقياس إلى إيمان رجل آخر إذا وزن معه و قيس إليه كان آلاف ألف مثله في القوة النورية و الرسوخ العلمي و عن الحسن الصراط مسيرة آلاف سنة- أدق من الشعر و أحد من السيف ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط أقول لا يبعد أن يكون الأول إشارة إلى السير من الخلق إلى الله و الثاني إلى السير في الله منه إليه و الثالث إلى السير من الله إلى الخلق و قال أبو طالب المكي في كتاب قوة القلوب روي أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۸۷

خاصة و الكفار لا جواز لهم عليه لأن النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز و جل إلى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاءوا به من الدنيا و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين- الدقة للمذنبين و السعة للمتقين و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء يصير لهم كالبساط سعة و بسطا و لهم السرعة و الإبطاء فأولهم كلمح البصر و آخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمة ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه و لم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمة فيمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من أعمال الإسلام فإنما ضيع الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه فالدقة و الاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فبحظ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في أيام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك- و السرعة و الإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد من نور القربة يسرع و يبطؤ فأولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء ع و الثانية في مثل الريح و الطير و هم الصديقون الأولياء و الثالثة مثل حضر الفرس و أجاويد الخيل و الركاب و هم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم و خطراتهم و الرابعة في مثل الراكب رحله و هم المتقون و الخامسة في مثل سعي الرجل و هم العابدون و السادسة مشيا و هم العمال المستورون و السابعة حبوا و هم المتهتكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۸۸

من الموحدين و كل زمرة لها نور نور النبوة و نور الولاية و نور الصدق و نور التقوى و نور العبادة و نور الستر و نور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم فليس النور بكثرة الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال- و إنما يعظم نور العمل على قدر ما في القلب من النور و إنما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصرا و أثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق إلى الجنة من أربى بعمله هناك أضعافا مضاعفة- ألا ترى إلى

قول رسول الله ص لمعاذ: أخلص يكفك القليل من العمل

فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور و إنما زكت أعمالهم و نمت بعظم النور و يحقق ما قلناه إن رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأولين و لذلك روي في الحديث يا حبذا نوم الأكياس و فطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى و صيامهم و لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من

المغترين و قال أيضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد و هو دين الحق الذي جميع الأنبياء و الرسل و متابعيهم عليه و جميع الأحوال السنية و مقامات السالكين في السير إلى الله تعالى و في الله عز و جل راجعة إليه و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها- و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و ليس وراء عبادان قرية و لا مطمع في النجاة إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتنائه و لعلو مرتبته و رفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة و العقول عليلة و النواظر حواسر إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى كنهه الوصول انتهى كلامه و قد أصاب فيما ذكره من أنه لا يمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط و غيره من العلوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۸۹

و الأعمال لا وزن لها عند الله إلا من جهة إعانتها في تحصيل ذلك في العلم لا غير و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب

بصيرة كشفية:

اعلم أن الصراط المستقيم كما قيل الذي أوصلك إلى الجنة هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة- من الأعمال القلبية و الأحوال و التحقيق أنه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب يظهر لك أن النفس الإنسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم و له حدود و مراتب إذا سلكه سالك متدرجا على حدوده و مقاماته أوصله إلى جوار ربه داخلا في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الأمور الأخروية غائبة عن الأبصار مستورة على الحواس فإذا انكشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده و يمد لك يوم القيامة كجسر محسوس على متن جهنم أوله في الموقف و آخره على باب من أبواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده و تعرف أنه صنعتك و بناؤك و تعلم حينئذ أنه كان في الدنيا جسرا ممدودا- على متن جهنم طبيعتك التي قيل إنها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل و لا يغني من اللهب لأنها التي تقود النفس إلى لهيب الشهوات التي يظهر أثر حرها في الآخرة- و هو الآن مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من أطفأ ناره بماء العلم و التقوى.

قال الشيخ الصدوق في الإعتقادات اعتقادنا في الصراط أنه حق و أنه جسر على جهنم و أن عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۰

وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا قال و الصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيامة

و قال النبي ص لعلي ع: يا علي إذا كان يوم القيامة أقعد أنا و أنت و جبرئيل على الصراط- و لا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك

انتهى.

أقول و من العجب كون الصراط و المار عليه و المسافة و المتحرك فيه شيئا واحدا- و هذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الإنسانية فإن المسافر إلى الله أعني النفس تسافر في ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعة في ذاتها

بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها بل رأسها على قدمها و هذا أمر عجيب و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان

فصل (۳۰) في نشر الصحائف و إبراز الكتب

إن القول و الفعل ما دام وجودهما في أكوان الحركات و مواد المكونات فلا حظ لها من البقاء و الثبات و لكن من فعل فعلا أو تكلم بقول يظهر منه أثر في نفسه و حالة قلبية تبقى زمانا و إذا تكررت الأفاعيل و الأقاويل استحكمت الآثار في النفس و صارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكة و الحال بالشدة و الضعف و الاشتداد في الكيفية يؤدي إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۱

حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة و كذلك الكيفية النفسانية إذا اشتدت صارت ملكة راسخة أي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية و تعمل و من هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات و مبدأ المكاسب العلمية و العملية- و لو لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل أولا ثم اشتداد ذلك الأثر فيها يوما فيوما لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية و العملية و لم ينجع التأديب و التعليم لأحد و لم يكن في تمرين الأطفال على الأعمال فائدة و ذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم و لذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين و تأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و صنعة- كصحيفة خالية من النقوش و الصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب و الأرواح بمنزلة النقوش و الكتابة الحاصلة في الصحائف و الألواح كما قال سبحانه **أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ** و هذه القلوب و الأرواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الأعمال- و تلك النقوش و الصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفتقر إلى فاعل أي مصور و كاتب فالمصورون و الكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذواتهم و أفعالهم عن دناءة الجسمية و ارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة بأعمال العباد و أقوالهم

[الآيات]

لقوله تعالى **وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِراماً كاتِبِينَ** و هم طائفتان ملائكة اليمين و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين و ملائكة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۲

الشمال و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال قال تعالى **إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** و قال **يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً** و قال أيضا **فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ** لأن كتابه من جنس العلوم و الاعتقادات الصادقة و الأخلاق الحسنة و الظن هاهنا بمعنى العلم **وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ فَيَقُولُ يا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسابِيَهْ** لأن كتابه من جنس الأكاذيب الباطلة و الصفات الشيطانية و الشهوات الحيوانية و الرئاسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس و مثل هذا الكتاب

المشتمل على الكذب و الغلط و الهذيان يستحق للاحتراق بالنار كما قال **وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ- فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً وَ يَصْلى سَعِيراً** و قد ورد في الخبر أن من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر له إلى يوم القيامة كما قال تعالى **إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ** و هكذا القياس في الكفر و الاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الإلهية و رسخ على جهله و بالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر و يغره اغترارا بالجهل و يعجبه إعجابا بنفسه و كان قرينه في الدنيا و الآخرة كما قال تعالى **هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آياتِ اللهِ تُتْلى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً** الآية و قوله **وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ** و هذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيامة هي التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۹۳

تسمى في عرف الحكمة بالملكة و في لسان الشريعة بالملك و الشيطان في جانبي الخير و الشر و المسمى أمر واحد في الحقيقة لأن المحقق عندنا أن الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية و ذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما و تعذيبا و لو لم يكن لتلك الملكات من الثبات و التجوهر ما يبقى أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الجنة في الثواب- و أهل النار في العقاب أبدا وجه فإن منشأ الثواب و العذاب لو كان نفس العمل أو القول و هما أمران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية و ذلك غير صحيح و الفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية و مثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب كما قال **وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** و قال **بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** و لكن إنما يخلد أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار بالثبات في النيات و الرسوخ في الملكات و مع ذلك فإن من فعل مثقال ذرة من الخير أو الشر في الدنيا يرى أثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه أو صحيفة أرفع من نفسه كما قال تعالى **فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَةٍ** و إذا قامت القيامة و حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحياة الدنيا و ما يورده الحواس و يلتفت إلى صفحة باطنه و لوح ضميره و هو المراد بقوله تعالى- **وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ** فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه و حساب سيئاته و حسناته يقول عند كشف غطائه و حضور ذاته و مطالعة صفحة كتابه **ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۹۴

و قد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت ع و غيرهم عن النبي ص أحاديث كثيرة

منها ما روي عن قيس بن عاصم أنه قال ص: يا قيس إن مع العز ذلا و مع الحياة موتا و إن مع الدنيا آخرة و إن لكل شيء رقيبا و على كل شيء حسيبا و إن لكل أجل كتابا و إنه لا بد لك من قرين يدفن معك و تدفن معه و هو حي و أنت ميت فإن كان كريما أكرمك و إن كان لئيما أسلمك ثم لا يحشر إلا معك و لا تحشر إلا معه- و لا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحا فإنه إن صلح آنست به و إن فسد لا تستوحش إلا منه و هو

فعلك

فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس و علم الآخرة- و فيه إشارة إلى عدة مسائل شريفة ليس هاهنا موضع بيانها.

و منها قوله ص: إن الجنة قيعان و إن غراسها سبحان الله

و منها: أن المرء مرهون بعمله

و منها قوله ص: خلق الكافر من ذنب المؤمن

و أمثال ذلك كثيرة.

و من كلام فيثاغورس و هو من أعاظم الحكماء الأقدمين

أنك ستعارض لك في أفعالك و أقوالك و أفكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو عملية صورة روحانية و جسمانية فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و إن كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك و تهتدي به في أخراك إلى جوار الله و دار كرامته.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۹۵

و مما يشير إلى أن صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله و غاية فعله في الدنيا- قوله تعالى في حق ابن نوح ع **إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ** على قراءة فتح الميم و في القرآن آيات كثيرة دالة على أن كل ما يلاقيه الإنسان في الآخرة و يصل إليه من الجنة و ما فيها من الحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و ما فيها من العقارب و الحيات و غيرها- ليست إلا غاية أفعاله و صورة أعماله و آثار ملكاته و إنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه كقوله تعالى **وَ لا تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** و قوله تعالى **إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*** لم يقل مما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى- و قوله **جَزاءُ أَعْداءِ اللهِ النَّارُ**.

و توضيح ذلك أن مواد الأشخاص الأخروية و متعلقاتها و ما يكون بمنزلة البذور للأشجار و النطف للحيوانات و الهيولى للعقليات إنما هي التصورات الباطنية و التخيلات النفسانية و التأملات العقلية لأن الدار الآخرة و كل ما فيها ليست من جنس هذه الدار و ما فيها فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرأ عليها صورة أو نفس من خارج بإعانة أسباب خارجية و أوضاع و حركات فلكية و لأجسامها الحيوانية حياة عرضية و ما في الآخرة من الجنات و الأشجار و الأنهار و غيرها أرواح هي بعينها صورة معلقة قائمة بذاتها حياتها نفس ذاتها و كل نفس إنسانية مع ما يتعلق بها من الحور و القصور و الأشجار و الأنهار- جميعها موجودة بوجود واحد و حية بحياة واحدة و المجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور و الإنسان إذا انقطع عن الدنيا و تجرد عن لباس هذا الأدنى و كشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الإدراكية قدرة و علمه غيبا و غيبه شهادة فيصير مبصرا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۲۹۶

لنتائج أعماله و أفكاره و مشاهدا لآثار حركاته و أفعاله قارئا لصحيفة أعماله و لوح كتابه- حسناته و سيئاته كما قال تعالى **وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى**

بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً و مما يدل على أن الإنسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية إدراكية قوله تعالى وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ و قوله إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و معلوم أن ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم أن المرء متكون في القيامة من معلومه و معتقده فإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومة و الأماني الباطلة و الأهواء الفاسدة تكون من أهل النار و العذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين و إن كانت معلوماته من باب الأمور القدسية و معرفة الله و ملائكته و كتبه و رسله فيكون لا محالة من أهل الملكوت الأعلى و المنزل الأرفع و القرب الأدنى و الرفيق الأسنى

فصل (۳۱) في حقيقة الحساب و الميزان

لعلك قد تنبهت من الأصول التي كررنا ذكرها أن كل مكلف يرى يوم الآخرة- حاصل متفرقات أفعاله و أقواله و فذلكة حساب حسناته و سيئاته و يصادف جملة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۷

كل دقيق و جليل من أعماله في كتابه لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً و الحساب عبارة عن جمع تفاريق الأعداد و المقادير و تعريف مبلغها و في قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل أعمالهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۸

و ميزان حسناتهم و سيئاتهم و هو أسرع الحاسبين قال تعالى وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَ كَفى بِنا حاسِبِينَ و قال تعالى وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ- بِما كانُوا بِآياتِنا يَظْلِمُونَ أوتي بلفظ الجمع إشارة إلى أن الميزان له أنواع كثيرة- بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال أما ميزان العلوم فاعلم أن الله قد وضع ميزانا مستقيما و قسطاسا مبينا أنزل من السماء ليعرف بإقسامه مكاييل الأرزاق المعنوية- و مثاقيل الأغذية الروحانية و يعلم بها حقها من باطلها و يوزن بها جواهر الحقائق العقلية- و نقود الصور الإدراكية و يميز رائجها في سوق الآخرة من زيفها و خالصها من مغشوشها- و علمنا بتعليم ملائكته و رسله كيفية الوزن بها و معرفة أقسامها الخمسة و تميز مستقيمها من منحرفها حيث قال وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ* فمن تعلم هذه الموازين- التي أنزلها الله تعالى في كتابه على رسوله فقد اهتدى و من عدل عنها و عمل بالرأي و التخمين- فقد ضل و غوى و تردى إلى الجحيم فإن قلت أين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا إلا إفك و بهتان.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۲۹۹

قلنا ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِيزانَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لا تُخْسِرُوا الْمِيزانَ ألم تسمع قوله تعالى في سورة الحديد- لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ أ زعمت أيها العاقل المتأمل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتب و إرسال

الرسل هو ميزان البر و الشعير و الأرز و التمر و غيرها أ توهمت أن الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان و الطيار و أمثالهما ما أبعد هذا التوهم و الحسبان- و ما أقبح هذا الافتراء و البهتان و اتق أيها الناظر في معاني الكتاب و لا تتعسف في باب التأويل و لا تركب متن الجهالة و اللجاج إني أعظك أن تكون من الجاهلين و اعلم أن الذي يدعو أمثالك و أصحابك من الظاهريين و الحنابلة و غيرهم على حمل ألفاظ الكتاب و السنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسم و عدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام و الجسمانيات و لو تأملوا قليلا في نفس معنى الميزان و جردوا حقيقة معناه عن الزوائد و الخصوصيات لعلموا أن حقيقة الميزان ليس يجب أن يكون البتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية فإن حقيقة معنى الميزان و روحه و سره- هو ما يقاس و يوزن به الشيء و الشيء أعم من أن يكون جسمانيا أو غير جسماني فكما أن القبان و ذا الكفتين و غيرهما ميزان للأثقال و الأصطرلاب ميزان للارتفاعات و المواقيت و الشاقول ميزان لمعرفة الأعمدة و المسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده و علم النحو ميزان للأعراب و البناء و العروض ميزان للشعر و الحس ميزان لبعض المدركات- و العقل الكامل ميزان لجميع الأشياء و بالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه- فالموازين مختلفة و الميزان المذكور في القرآن ينبغي أن يحمل على أشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى **وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ** و هو ميزان العلوم و ميزان الأعمال القلبية الناشئة من الأعمال البدنية **و: سئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ فقال الموازين هم الأنبياء و الأولياء** و اعلم أن ميزان الآخرة ما يعرف به حقائق الأشياء كما هي من العلم بالله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۰

و صفاته العليا و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله و العلم باليوم الآخر و المعاد تعليما من قبل أنبياء الله ع كما علم الأنبياء من الملائكة و الملائكة من الله فالمعلم الأول هو الحق سبحانه و المعلم الثاني هو جبرئيل و المعلم الثالث هو الرسول ع و قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه و عقله و ميزان سعيه و عمله و هي ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر و الأوسط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۱

و الأصغر فيصير الجميع خمسة و تفاصيلها و بيان كل قسم منها و كيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية و هي بالحقيقة سلاليم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاورة مبدإ الأشياء و المقدمات و الأصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني و أما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ع و بالجملة فهذه الموازين الأخروية هي التي تعرف بها مثاقيل الأفكار و مكاييل الأنظار في العلوم الحقيقية التي هي الأرزاق المعنوية لأهل الآخرة و قد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل أحد مقدار علمه و عقله و مقدار سعيه و عمله- و يحسب حساب رزقه و أجله و يحضر كتاب عمره و أمله فإن لكل مخلوق رزقا مخصوصا و بحسب كل رزق له بقاء معلوم و أجل مكتوب و حساب محسوب و الأرزاق المعنوية كالأرزاق الصورية

متفاوتة في الأكل متفاضلة في دوام الحياة و الأجل كما و كيفا- و نفعا و ضرا بل الأرزاق الأخروية أشد تفاوتا و أكثر تفضيلا من الأرزاق الدنيوية كما قال سبحانه **وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً** و قال أيضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس **ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** فأمره بدعوة الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنوية حسب تفاوت الغرائز لهم و الجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام الرزق و لكل قوم منها رزق معلوم و حياة مقسومة فالحكمة و البراهين لقوم- و الموعظة و الخطابة لقوم و الجدل و الشهرة لقوم و يوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلاث أغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور و النخالة على حسب مقاماتهم في غلظ الطبائع و الكثافة و السفالة كما أشير إليه بقوله **وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ** فكما يوجد فيه اللبوب من الأغذية لأولي الألباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن و القشور للعوام الذين درجتهم درجة الأنعام كما قال **مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ*** و ذلك لأن الغذاء يجب أن يكون مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۲

الحاس و المخيلات و الموهومات منه للنفس الخيالية و الوهمية و المعقولات منه غذاء للجوهر العاقل إذ بها يتغذى و يتقوى و يستكمل و يصير منتقلا من حد العقل بالقوة- بالغا إلى حد العقل الفعال باقيا بقاء سرمديا أبديا.

تبصرة ميزانية:

اعلم أن من الأمور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة- هي كيفية الموازنة بين النشأتين و المقايسة لما في كل منهما بإزاء الأخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك و الشهادة و عالم الملكوت و الغيب يسهل عليه سلوك سبيل الله و الدخول في دار السلام و يطلع على أكثر أسرار القرآن و أطواره و يشاهد حقائق آياته و أنواره مما غفلت عنه كافة علماء الرسوم- و متفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل و الذكاء و هو باب عظيم في معرفة أحوال الأشياء و حقائق الموجودات على ما هي عليه سيما معرفة المعاد و هو أول مقامات النبوة- لأن مبادي أحوال الأنبياء ع أن يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت و يتصور لهم حقائق الأشياء في كسوة الأشباح المثالية لأن الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة و لا يتجلى الحقائق مجردة عن لباس الصورة المثالية إلا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك و أما في هذا العالم فهي في أغطية من الصور الحسية المادية و كذلك هي في عالم الرؤيا الصادقة و عالم البرزخ أيضا في أغطية لكنها رقيقة و هي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الأحاديث و تعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام و هو حاصل للأنبياء ع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۳

و هم بعد في جلابيب البشرية و لغيرهم من الأولياء إنما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياة الدنيا فتأمل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة إلى عالم الملكوت- و إلا فما زلت متوجها إلى ملابس عالم التقليد الحيواني مصروف الهمة و الوجهة إليه من أنوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس و التقليد فمحال أن يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة و أسرار القيامة و اعلم بأنك مسافر من الدنيا إلى الآخرة و أنت تاجر و رأس مالك حياتك الدنياوية و

تجارتك هي اكتساب القنية العلمية و هي زادك في سفرك إلى معادك و فائدتك هي حياتك الأبدية و نعيمها بلقاء الله و ملكوته و خسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله و دار كرامته و اعلم أن الناقد بصير و لا يقبل منك إلا الخالص من إبريز المعرفة و الطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه و أحسب حساب نفسك قبل أن توافي عمرك و قبل أن يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك و التلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب و فيه الثواب و العقاب **فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ وَ ما أَدْراكَ ما هِيَهْ نارٌ حامِيَةٌ**

تتمة:

و أما القول في ميزان الأعمال فاعلم أن لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيرا في النفس فإن كان من باب الحسنات و الطاعات كالصلاة و الصيام و الحج و الزكاة و الجهاد و غيرها فله تأثير في تنوير النفس و تخليصها من أسر الشهوات و تطهيرها عن غواسق الهيوليات و جذبها من الدنيا إلى الأخرى و من المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير و التهذيب و إذا تضاعفت و تكثرت الحسنات فبقدر تكثرها و تضاعفها يزداد مقدار التأثير و التنوير و كذلك لكل عمل من الأعمال السيئة قدرا معينا من التأثير في إظلام جوهر النفس و تكثيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها و تقييدها بسلاسلها و أغلالها- فإذا تضاعفت المعاصي و السيئات ازدادت الظلمة و التكثيف شدة و قدرا و كل ذلك محبوب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۴

عن مشاهدة الخلق في الدنيا و عند قيام الساعة و ارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الأمر في ذلك و يصادف كل أحد مقدار سعيه و عمله و يرى رجحان إحدى كفتي ميزانه- و قوة مرتبة نور طاعته أو ظلمة كفرانه و بالجملة كل أحد من أفراد الناس في مدة حياته- له تفاريق أعمال إما حسنات أو سيئات أو مختلفات فإذا جمع يوم القيامة حاصل متفرقات حسناته أو سيئاته كان إما لأحدهما الرجحان أو لا فعلى الأول يكون من أهل السعادة إن كان الرجحان للحسنة و من أهل الشقاوة إن كان للسيئة و على الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه إما أن يعذب و إما أن يتوب عليه لكن جانب الرحمة أرجح نظرا إلى الجواد المطلق و هذه الأقسام الثلاثة إنما تعتبر بالقياس إلى الأعمال و في الوجود قسم آخر أرفع من الكل و هم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله و لا التفات لهم إلى عمل صالح أو سيئ فكسروا كفتي ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين و الأعمال و الانحراف فيها و الاعتدال إلى عالم المعارف و الأحوال و مطالعة أنوار الجمال و الجلال فنقول من الرأس كل أحد ما لم يخلص بقوة اليقين و نور الإيمان و التوحيد عن قيد الطبيعة و أسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو بحسب مزاولة الأعمال و الأفعال و ثمراتها و نتائجها و تجاذبها للنفس إلى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين إحدى كفتيه تميل إلى الجانب الأسفل أعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و الأخرى يميل إلى الجانب الأعلى و دار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة- ففي يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارض بين الكفتين و التجاذب إلى الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل أحد في إدخاله إحدى الدارين دار النعيم و دار الجحيم بترجيح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٠٥

إحدى كفتيه و اعلم أن كفة الحسنات في جانب اليمين و هو جانب الشرق و كفة السيئات في جانب الشمال و هو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك أنه إذا وقع الترجيح و نفذ الحكم و قضي الأمر تصير الكفتان في حكم واحدة في المشرقية و المغربية و اليمينية و الشمالية و الجنانية و الجهنمية لغلبة إحداهما على الأخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فأهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية و كلتا يدي أهل الشمال تصير شمالية فافهم

فصل (٣٢) في الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيامة

قد علمت أن أهل الآخرة على الإجمال ثلاثة أقسام المقربون و السعداء و هم أصحاب اليمين و الأشقياء و هم أصحاب الشمال و هم من جهة الحساب صنفان أحدهما يدخلون الجنة و يرزقون من نعيمها بغير حساب و هم ثلاثة أقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة و التجرد لأنهم لتنزههم و ارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب و الحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق أمثالهم **ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَ ما مِنْ حِسابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ** و منهم جماعة من أصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية و لم يقترفوا سيئة و لم يريدوا علوا في الأرض و لا فسادا لصفاء ضمائرهم و سلامة فطرهم عن رين المعاصي و قوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم أيضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى **تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ- وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** و منهم جماعة نفوسهم ساذجة و صحائف أعمالهم خالية عن آثار السيئات و الحسنات جميعا فلهم حالة إمكانية فينالهم الله برحمة منه و فضل لم يمسسهم سوء العذاب لأن جانب الرحمة أرجح من جانب الغضب و الإمكان مصحح للقبول مع عدم المنافي و الواهب جواد كريم فهؤلاء أيضا يدخلون الجنة بغير حساب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٠٦

و قد قال تعالى **وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** و قال تعالى

: سبقت رحمتي غضبي

و قال تعالى **وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** و أما الصنف الآخر و هم أهل العقاب في الجملة- فهم أيضا ثلاثة أقوام منهم قوم صحيفة أعمالهم خالية من العمل الصالح و لا محالة يكونون كفارا محضة فيدخلون جهنم بلا حساب و منهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى **وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَ باطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ** و قوله تعالى- **وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً** و منهم قوم هم في الحقيقة من أهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا فهؤلاء قسمان أحدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق و جليل لأنه بهذه المثابة كان في الدنيا عاشر مع الخلائق و كان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الآخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا و القسم الثاني و هم الذين كانوا يخافون سوء الحساب و يشفقون من عذاب يوم القيامة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون و يمكثون في مقام العذاب

فصل (٣٣) في أحوال تعرض يوم القيامة

[معنى صيرورة الأمور كلها إلى اللّه]

إذا ظهر نور الأنوار و انكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم و غلب سلطان الأحدية باضمحلال الكثرة و

اشتدت جهات الفاعلية و التأثير بزوال الحواجز و خروج المستعدات من القوة إلى الفعل و انتهاء الحركات إلى غاياتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۷

و بروز الحقائق من مكامن غيبها و حجب موادها و إمكاناتها إلى مجالي ظهوراتها- انخرط كل ذي مبدإ في مبدئه و رجع كل شيء إلى أصله و عاد كل ناقص إلى كماله- انتهى الأمر كله إلى الله كما قال تعالى **وَ لِلَّهِ مِيرٰاثُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ*** و قوله **أَلاٰ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ** فلا يملك أحد شيئا إلا بإذن الله كما قال تعالى **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ** فإذا اتصل كل فعل بفاعله و التحق كل فرع بأصله و جمع كل مستفيض مع مفيضه لم يبق لأنوار الكواكب عند ذلك ظهور و إذا النجوم طمست و لا لأجرامها وضع و قدر و إذا الكواكب انتثرت و زال ضوء الشمس و انكدر نور الكواكب إذا الشمس كورت و محي نور القمر و خسف القمر و لم يبق بعد و مباينة مكان و وضع بين المنير و المستنير و جمع الشمس و القمر و اتحدت النفس بالأرواح و زالت المباينة بين الأشباح و الأرواح و لهذا يكون أبدان أهل الجنة بصورة نفوسها كالشخص و ظله و رجعت السماوات و الأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقها من الرتق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۸

فعادتا إلى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق و كذا العناصر الأربعة و يصير كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون فيها شمسا و لا زمهريرا و الجبال لكونها متكونة من الرمال- فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة **وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبٰالِ فَقُلْ يَنْسِفُهٰا رَبِّي نَسْفاً- فَيَذَرُهٰا قٰاعاً صَفْصَفاً لاٰ تَرىٰ فِيهٰا عِوَجاً وَ لاٰ أَمْتاً** و ينقلب كل العنصريات نارا واحدة- غير هذه النار الأسطقسية و يصير الهيولى كلها بحرا مسجورا و إذا البحار سجرت- كما وقعت الإشارة في حق آل فرعون بقوله **أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نٰاراً** و بالجملة يتصل البر بالبحر و يتحد الفوق و التحت و تزول الأبعاد و الأحجام و ترتفع الحواجز و الحوائل و يرق الحجب لأهل البرازخ و مواقف الأشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الأشهاد و يقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقف كشف الأسرار لقوله **وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ** و المتخلصون من محابس الأشباح و الأرواح يتوجهون إلى الحضرة الإلهية لقوله تعالى **فَإِذٰا هُمْ مِنَ الْأَجْدٰاثِ إِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ**.

[موضع جهنم و الصراط و الجنة عند بعض المكاشفين]

قال بعض العرفاء المكاشفين إذا أخرجت الأرض أثقالها حتى ما بقي فيها شيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۰۹

اختزنته جيء بها إلى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال تعالى **وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبٰالُ فَدُكَّتٰا دَكَّةً وٰاحِدَةً** فتمد مد الأديم و بسطة فلا يرى فيها عوجا و لا أمتا و هي الساهرة إذ لا نوم فيها كما قال **فَإِنَّمٰا هِيَ زَجْرَةٌ وٰاحِدَةٌ فَإِذٰا هُمْ بِالسّٰاهِرَةِ** و يرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم و سميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام أي بعيد القعر و يوضع الصراط من الأرض علوا إلى سطح فلك الكواكب- و هو فرش الجنة من حيث باطنه إذ كل أمور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا و لذلك قيل أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن و يوضع الموازين في أرض المحشر

لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله تعالى **وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ** و أما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب و الصحائف و يوزن بها كما يوزن هاهنا الصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۰

العلمية و الأفكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها و حقها من باطلها- و آخر ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله

لذلك قال الرسول ص: الحمد لله ملء الميزان

و كفة ميزان كل أحد بقدر أعماله و أفعاله و بحسبها يكون ثقلها و خفتها- فكل ذكر و قول يدخل في الميزان إلا قول لا إله إلا الله لأن كل عمل له مقابل في عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل إلا الشرك و هما لا يجتمعان في ميزان واحد لأن اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليست للكلمة ما يقابلها و يعادلها في الكفة الأخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات و أما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لأن أعمال خيرهم محبوطة و لذا قال تعالى **فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَزْناً** و ضرب بسور يسمى الأعراف بين الجنة و النار و جعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه و وقعت الحفظة بأيديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من أفعال المكلفين و أقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية و لهذا قال سبحانه **وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ** و لم يقل علموه فعلقوها في أعناقهم و أيديهم كما في قوله **وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً** و قال **وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ** و هو أعلم بما يعملون فمنهم من أخذ كتابه بيمينه و منهم من أخذه بشماله و منهم من أخذه وراء ظهره و هم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا و ليس أولئك إلا أئمة الضلال و يأتي مع كل إنسان قرينه من الملائكة و الشياطين لقوله تعالى **وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۱

لأن كل نفس لها قوى محركة و أخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا أو شيطانا و مبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى **إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**

[حمل الملائكة عرش الحق تعالى و احتفافهم حوله]

ثم يأتي الله عز و جل على عرشه و الملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه في تلك الأرض المشرقة بنور ربها لقوله **وَ تَرَى الْمَلائِكَةَ حافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ** و قضى بينهم بالحق و الجنة عن يمين العرش و النار من الجانب الآخر و تأتي ملائكة السماوات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء أخرى- و عن غيرهم فيكون سبعة صفوف و الروح الأعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب و الصحف المنزلة على الأنبياء و يوضع هناك كما قال تعالى **وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها وَ وُضِعَ الْكِتابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَداءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ** و يجتمع كل أمه برسولها من آمن منهم و من كفر و يحشر الأفراد و الأنبياء من غير رسالة بمعزل من

الناس بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء و الأولياء ع و قد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الإلهية و غلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان و ملك و جن فلا يتكلمون إلا همسا و يرفع الحجب بين الله و بين عباده و هو معنى كشف الساق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۲

قوله تعالى **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سٰاقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ** فلا يبقى أحد على أي دين كان إلا يسجد السجود المعهود و من سجد اتقاء أو رياء خر على قفاه و بهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا لأنها سجدة تكليف كما ظن لأن دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لأنها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء و غرض و قد مر أن جانب الرحمة أرجح إذا بقي القابل على فطرته الذاتية و مرتبة إمكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق و لا تغير في خلق الله إلا على سبيل الاستكمال فيه و يحضر الجحيم في العرصات على صورة بعير غضبان و جيء يومئذ بجهنم ليتذكر الإنسان- و يشاهدها أهل الموقف بالعيان **وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرىٰ** فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون إلى الله و لو لا أن حبسها الله برحمته لأحرقت السماوات و الأرض و الموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بأحد طرفي التضاد يقام بين الجنة و هي دار الحياة و النار و هي دار الهلاك و البوار في صورة كبش أملح و يذبح بشفرة يحيى- و هو اسم لصورة الحياة الباقية في المستقبل بأمر جبرئيل مبدأ الحياة و يحيى الأشباح بالأرواح بإذن الله ليظهر حقيقة البقاء الأبد بموت الموت و حياة الحياة- و ينادي منادي الحق يا أهل الجنة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت و إن كانت حياتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى **لاٰ يَمُوتُ فِيهٰا وَ لاٰ يَحْيىٰ*** و ليس في النار في ذلك الوقت إلا أهل النار الذين هم أهلها و ذلك يوم الحسرة لأنه حسر أي ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من أهلها من الدار فأما أهل الجنة إذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية و كنت خير وارد علينا و خير تحفة أهدانا الله سبحانه

لقول النبي ص: الموت تحفة المؤمن

و أما أهل النار و هم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون و يقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدعة ثم يقولون له عسى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۳

أن تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة و العذاب ثم يغلق أبواب النار غلقا لا فتح بعده و تطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغاط فيها على أهلها- و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا و سفلا **كُلَّمٰا خَبَتْ زِدْنٰاهُمْ سَعِيراً** بتبديل الجلود و تشاهد يومئذ نار جهنم و يرى بعين اليقين كما قال تعالى **ثُمَّ لَتَرَوُنَّهٰا عَيْنَ الْيَقِينِ** و إن وقودها الناس و الحجارة أي من حدود الإنسانية إلى حدود الجمادية داخلة في وقودها و هي نار يأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هي نار تذر العظام رميما و هذه النار غير النار التي تطلع على الأفئدة فإن هذه قد تخبو و ذلك بالنوم الذي قد يقع لأهل العذاب فيخفف عنهم به الآلام التي هم فيها- لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى

كُلَّمٰا خَبَتْ زِدْنٰاهُمْ سَعِيراً و الآية تدل على أنها نار محسوسة لقبولها الزيادة و النقصان فإن النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على أجسادهم بنوم و شبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب إلى بواطنهم و هو التفكر في الفضيحة و الهول يوم القيامة و هو أشد من العذاب الجسماني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۴

و اعلم أن في القيامة مواقف و مقامات

مثل الصراط و العرض و أخذ الكتب و وضع الموازين و الأعراف و أبواب الجنة و أبواب النار.

و أما العرض

فهو مثل عرض الجيش ليعرف أعمالهم في الموقف و هو مجمع الخلائق لأن حجب الأزمنة و تغاير الأمكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف أزمنتهم و أمكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلىٰ مِيقٰاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ

: و سئل ص عن قوله تعالى فَسَوْفَ يُحٰاسَبُ حِسٰاباً يَسِيراً فقال ذلك هو العرض

فإن من نوقش في الحساب عذب و كما يعرف الأجناد عند عرض الجيش بزيهم و لباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم و سيماهم و على صور نياتهم و أخلاقهم كما مر تحقيقه- فـ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمٰاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوٰاصِي وَ الْأَقْدٰامِ كحال الأسارى و الدواب هاهنا.

و أما الكتب

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتٰابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحٰاسَبُ حِسٰاباً يَسِيراً وَ يَنْقَلِبُ إِلىٰ أَهْلِهِ مَسْرُوراً و هو المؤمن السعيد لأن كتاب نفسه من جنس الألواح العالية- و الصحف المكرمة المرفوعة و أما من أوتي كتابه بشماله و هو المنافق الشقي لأن كتابه من جنس الصحائف السفلية و الكتب الحسية المغلوطة القابلة للإحراق كما قال تعالى إِنَّ كِتٰابَ الْفُجّٰارِ لَفِي سِجِّينٍ و أما الكافر فلا كتاب له و المنافق لمكنة استعداده سئل عنه الإيمان و ما قبل منه الإسلام كما قبل من عوام أهل الإسلام و يقال في حقه إِنَّهُ كٰانَ لاٰ يُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ و يدخل فيه المعطل و المشرك و الجاحد المتكبر على الله و يكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة و لا ينفع له صورة الإسلام- كما ينفع للضعفاء و العوام لما ذكرناه وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتٰابَهُ وَرٰاءَ ظَهْرِهِ فهم الذين أوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا فإذا كان يوم القيامة قيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۵

له خذ من وراء ظهرك أي من حيث نبذته فيه في حياتك الدنيا كما في قوله تعالى قِيلَ ارْجِعُوا وَرٰاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً و هو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الأعمال- فإنه حين نبذه وراء ظهره ظن أن لن يحور أي جزم.

و أما الموازين

فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها.

و أما الصراط

فقد علمت أنه طريق الجنة و أنه يتسع في حق البعض و يضيق في حق البعض و هو هاهنا معنى و في الآخرة له صورة محسوسة و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم و بعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم قال تعالى **وَ أَنَّ هٰذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** و لما تلا رسول الله ص هذه الآية خط خطا و خط عن جنبيه خطوطا أخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد- الذي سلكه جميع الأنبياء و أتباعهم و المعوجة هي طرق أهل الضلال و توابع الشيطان- و المنافق لا قدم له على صراط التوحيد و له قدم على صراط الوجود و المعطل لا قدم له على صراط الوجود أيضا بحسب ما هو إنسان و إنما له قدم عليه بما هو حيوان و دابة لقوله تعالى **ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها** و الموحد و إن كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنم غائب فيها- و الكلاليب التي فيه تمسكهم عليه و لما كان الصراط في النار و ما ثم طريق إلى الجنة إلا عليه قال تعالى **وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا** و هذه الكلاليب و الخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الإنسان بالدنيا و القيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامة على الصراط فلا ينهضون إلى الجنة و لا يقعون أيضا في النار لأجل قوة الإيمان و نور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه و من أنظر معسرا أنظره الله و من عفا عن أخيه عفا الله عنه و من استقضى حقه هاهنا من غير تسامح استقضى الله حقه هناك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۶

و من شدد على هذه الأمة شدد الله عليه كما ورد في الحديث إنما هي أعمالكم ترد عليكم- فالتزموا مكارم الأخلاق فإن الله يعاملكم بما عاملتم به عباده.

و أما الأعراف

فهو سور بين الجنة و النار له باب باطنة و هو ما يلي الجنة فيه الرحمة و ظاهرة و هو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه- فهم ينظرون بعين إلى الجنة و بعين أخرى إلى النار و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله أحد الدارين قال تعالى **وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيماهُمْ** الآيات و قد قيل للأعراف و أصحابه معنى آخر و هو أيضا يقرب من هذا المعنى عند التأمل فإن أحوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحياة الطبيعية يشبه حال قوم في الآخرة استوت حسناتهم و سيئاتهم فإنهم من جهة علمهم و عرفانهم و رقة حجابهم البدني كادوا أن يكونوا في نعيم الجنة و من جهة كثافة أجسادهم المادية و بقاء حياتهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول و كمال الروح فلهم حالة متوسطة و لكنهم بحسب جوهر ذاتهم و مرتبة نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع و الأعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع- لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه و منه يقال عرف الفرس و عرف الديك.

و للمفسرين في معنى الأعراف قولان الأول و هو الذي عليه الأكثرون أن المراد منه أعلى ذلك السور المضروب بين الجنة و النار و هو المروي عن ابن عباس و روي عنه أيضا أنه قال الأعراف شرف الصراط.

و الثاني عن الحسن و الزجاج أن قوله تعالى **وَ عَلَى الْأَعْرافِ** أي على معرفة أهل الجنة و أهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنة و أهل النار بسيماهم- فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فضرب على خده ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنة و أهل النار يميزون البعض عن البعض و الله لا أدري لعل بعضهم معنا.

و أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم على أقوال أحدها أنهم الأشراف و أهل الطاعة من الناس و ثانيها أنهم الملائكة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۱۷

يعرفون أهل الدارين و ثالثها أنهم الأنبياء ع أجلسهم الله على ذلك السور تمييزا لهم عن سائر أهل الموقف و ليكونوا مطلعين على أهل الجنة و أهل النار و مقادير ثوابهم و عقابهم و رابعها أنهم أقوام يكونون في الدرجة السافلة من أهل الثواب- و خامسها أنهم هم الشهداء و هذا الوجه باطل لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم يعرفون كلا من السعداء و الأشقياء و الشهيد لا يلزم أن يكون عارفا بهذا العرفان و لو كان المراد أنهم يعرفون أهل الجنة يكون وجوههم ضاحكة مستبشرة و أهل النار بسواد وجوههم و زرقة عيونهم لما بقي لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة لأن جميع الخلق في القيامة يعرفون هذه الأحوال و لما بطل هذا الوجه و الذي قبله لأن أهل السفالة- أنزل حالا من أن يكونوا من أهل المعرفة و كذا الوجه الثاني لأنه تعالى وصفهم بكونهم رجلا و الوصف بالرجولية أنما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها و بين الأنوثية و الملائكة ليسوا كذلك فثبت أن المراد بقوله تعالى **يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمٰاهُمْ** هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير و الإيمان و أهل الشر و الطغيان فهو تعالى أجلسهم على الأعراف و هي الأمكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم و مرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل أحد من الفريقين بما يليق به و يعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات و أهل العقاب إلى الدركات.

لا يقال إن هذا الوجه غير صحيح أيضا لأنه تعالى وصفهم أنهم لم يدخلوها أي الجنة و هم يطمعون في دخولها و هذا الوجه لا يليق بالأنبياء و من يجري مجراهم.

لأنا نقول كونهم غير داخلين في الجنة في أول الأمر لا يقدح في كمال شرفهم و علو درجتهم و أما قوله **وَ هُمْ يَطْمَعُونَ** فالمراد من هذا الطمع اليقين أ لا ترى أن الله تعالى قال حكاية عن الخليل ع **وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ** و لا شك أن ذلك الطمع يقين فكذا هاهنا و بالجملة وصفه تعالى أهل الأعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع و كونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۱۸

يدل على تشريف عظيم لهم و مثل هذا التشريف لا يليق إلا بالإشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر أن الأولى و الأرجح هو القول الثاني و يؤكده

ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن أبي عبد الله ع: أنه جاء ابن الكواء إلى علي ع و سأله عن قوله تعالى عَلَى الْأَعْرٰافِ رِجٰالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمٰاهُمْ فقال ع و نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم و نحن الأعراف الذي لا يعرف الله عز و جل- إلا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة إلا من عرفناه و لا يدخل النار إلا من أنكرناه

فهذه جملة من أحوال يوم القيامة.

و قد ورد من الأخبار في ذلك اليوم ما ورد و دونوا في الكتب ما دونوا و نحن أوضحنا بعضا منها بحسب ما تبلغ إليه

طاقتنا و يناله جهدنا و مفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة و الموضوعة لأمور الآخرة و هي بالحقيقة الصراط و الكتاب و الميزان- و الأعراف و الجنة و النار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمتنا ع.

فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الأخبار و كتاب التوحيد عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو أمير المؤمنين ع

و روي عن سيد العابدين علي بن الحسين ع أنه قال: نحن أبواب الله و نحن الصراط المستقيم

و عن جعفر بن محمد ع قال: قول الله عز و جل صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يعني محمدا و ذريته

و عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً قال هم الأنبياء و الأوصياء

و المراد بالكتاب في قوله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۱۹

تعالى إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ هو نفوس الأبرار و نفوس الفجار كما سبق.

و مما دل عليه أيضا

قول أمير المؤمنين ع:

و أنت الكتاب المبين الذي ... بآياته يظهر المضمر

و قوله

دواؤك فيك و لا تشعر ... و داؤك منك و لا تبصر

دال على أن محل نعيم الجنة و لذاتها و عذاب النار و عقوباتها إنما هي النفس الإنسانية

فصل (٣٤) في بيان ماهية الجنة و النار

أما الجنة

فهي كما دل عليه الكتاب و السنة مطابقا للبرهان و الكشف دار البقاء- و دار السلام لا موت فيها و لا هرم و لا سقم و لا غم و لا هم و لا دثور و لا زوال و هي دار المقامة و الكرامة لا يمس أهلها فيها نصب و لا لغوب لهم فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خالدون و إنها دار أهلها جيران الله و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته و إنهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله و تقديسه و تكبيره في جملة ملائكته المقربين و منهم المنعمون باللذات المحسوسة كأنواع المآكل و المشارب و الفواكه و الأرائك و نكاح حور العين و استخدام الولدان المخلدين و الجلوس على النمارق و الزرابي و لبس السندس و الحرير و الإستبرق و كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي و يريد على حسب ما تعلقت به همته و بالجملة مبادي الأكوان في عالم الجنان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲۰

إنما هي الأمور الإدراكية و الجهات الفاعلية و لا دخل للمواد و الأسباب القابلية- لأن وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير مادة و لا حركة و لا انفعال و تجدد و انتقال- و أما النار فهي دار أهلها في هوان و أسقام و أحزان و آلام و جوع و عطش و تجدد- عذاب و تبدل جلود لا يموتون فيها و لا يحيون و لا يقضى عليهم فيموتوا و لا يخفف عنهم من عذابها و أهل النار حقا هم المشركون و الكفار وجوههم مسودة و أما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم و الشفاعة التي تنالهم- و في الرواية التي عن أئمتنا ع أنه لا يصيب أحدا من أهل التوحيد ألم في النار إذا دخلوا و إنما يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم و ما الله بظلام للعبيد و هذه الرواية مطابقة لأصولنا العقلية لأن العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق و اليقين مرتفعة عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين و النار لا يدخل في محل المعرفة و الإيمان و إنما سلطانها على الجلود و الأبدان

كما ورد في الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان

فأهل النار بالحقيقة هم المشركون و الكفار **لا يَذُوقُونَ فِيهٰا بَرْداً وَ لاٰ شَرٰاباً إِلاَّ حَمِيماً وَ غَسَّاقاً** و إن استطعموا أطعموا من الزقوم و إن استغاثوا أغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسئوا و لا تكلمون و نادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون.

و مما يجب أن تعلم أن الجنة التي خرج منها أبونا آدم و زوجته لأجل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲۱

خطيئتهما و هي جنة الأرواح المسماة عند أهل المعرفة و الشريعة موطن العهد و منشأ أخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون و هي جنة البرزخ لأن هذه لا يكون لكل أحد إلا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته و للكل إلا بعد خراب الدنيا و بوار السماوات و الأرض و انتهاء الحركات و بلوغ الغايات و إن كانتا متفقتين في الحقيقة و المرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحياة الذاتية و الوجود الإدراكي الصوري من غير تجدد و لا دثور و لا انقطاع و لا تضاد و لا تزاحم و بيان ذلك أن المبادي الوجودية و الغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب و أن الموت كما علمت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الآدمية إلى الله تعالى كما أن الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده و قد شبهت الحكماء و العرفاء هاتين السلسلتين النزولية و الصعودية بالقوسين من الدائرة إشعارا بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الأولى- و أن لكل درجة من درجات القوس الصعودية بإزاء مقابلتها من القوس النزولية لا عينها- و إن كانتا من جنس واحد فإذا علمت هذا فاعلم أيضا أن الجنة جنتان جنة محسوسة و جنة معقولة كما قال سبحانه **وَ لِمَنْ خٰافَ مَقٰامَ رَبِّهِ جَنَّتٰانِ** و قوله تعالى **فِيهِمٰا مِنْ كُلِّ فٰاكِهَةٍ زَوْجٰانِ** و قد علمت في الفن الكلي إثبات العالم العقلي المشتمل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲۲

على الصور العقلية و المثل النورية المطابقة لجميع الأنوار الخارجية و كذا علمت إثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لأصحاب اليمين و المعقولة للمقربين و هم العليون- و كذا النار ناران نار محسوسة و نار معنوية فالمحسوسة للكفار و المعنوية للمنافقين المتكبرين- المحسوسة للأبدان و المعنوية للقلوب و كل من الجنة و النار المحسوستين عالم مقداري- إحداهما صورة

رحمة الله و الأخرى صورة غضبه لقوله تعالى **وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوىٰ** و كما أن الرحمة ذاتية و الغضب عارض كما يعلم بالبرهان و يدل عليه قوله-

: سبقت رحمتي غضبي

و قوله **وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** فكذلك خلق الجنة بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سر و قد علمت أن ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه و لا في سفله لأن جميع ما في أمكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانية- و كل ما هو كذلك فهو من الدنيا و الآخرة عقبى الدار ليست دار البوار و هي في داخل هذا العالم و في باطن حجب السماوات و الأرض و منزلتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الأم كما مر و لكن لكل من الجنة و النار مظاهر و مرائي في هذا العالم بحسب رقائقها و نشئاتها الجزئية.

و على ذلك تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لأحدهما كما وقع في

قوله ص: ما بين قبري و منبري روضة من رياض الجنة

و قوله: قبر المؤمن روضة من رياض الجنة و قبر المنافق حفرة من حفر النيران

و ما روي: أن في جبل أروند عينا من عيون الجنة

. و روي عن أبي جعفر ع: أن لله جنة خلقها في المغرب و ماء فراتكم هذه يخرج منها و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء و صباح فتسقط على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۳

أثمارها و تأكل منها و تتنعم فيها و تتلاقى و تتعارف فإذا طلع الفجر هاجت من الجنة- فكانت في الهواء فيما بين الأرض و السماء تطير ذاهبة و جائية و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس- و إن لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد بالمين يقال له برهوت أشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون و إذا كان المساء عادوا إلى النار فهم كذلك إلى يوم القيامة

و روي أيضا في كتاب الكافي عن أبي بصير: قال قلت لأبي عبد الله ع إنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۴

نتحدث عن أرواح المؤمنين أنها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة و تأوي إلى قناديل تحت العرش فقال ع لا إذن ما في حواصل طير قلت فأين هي قال في روضة كهيئة الأجساد في الجنة

و فيه أيضا عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص: شر اليهود يهود بنان- و شر النصارى نصارى نجران و شر ماء على وجه الأرض ماء برهوت و هو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفار و صداهم

. و في كثير من الأخبار ما يدل على أن الجنة في السماء قال مجاهد في قوله تعالى **وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ** هو الجنة و النار و مثله عن الضحاك و يروى عن عبد الله بن سلام أنه قال إن أكرم خلق الله أبو القاسم ص و قال إن الجنة في السماء و أما أنها في أي سماء فالمشهور أنها في السماء السابعة و هو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت

لابن العباس أين الجنة فقال فوق سبع سماوات قلت فأين النار قال تحت أبحر مطبقة- و يدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم أن السدرة في السماء السابعة إذ نزل في الكتاب المجيد **وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ عِنْدَهٰا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ** و روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال الجنة في السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء و روي عن عبد الله بن عمر أنه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة و إن أرواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲۵

و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة إن الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعة الشمس و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في السماء الدنيا و ذلك ما يروى في حديث المعراج أنه ص رأى في السماء الدنيا آدم أبا البشر و كان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة و عن شماله ريح منتنة فأخبره جبرئيل ع أن أحدهما هو الجنة و الآخر هو النار.

و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض و ذلك ما يروى أيضا في حديث المعراج أنه بلغ ص قبل انتهائه إلى بيت المقدس واديا باردة طيبة و سمع صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل على أن للنار و الجنة كينونة في الأرض في بعض الأوقات- كما روي في حديث صلاة الكسوف إذ روي

أنه قال ص: ما من شيء توعدونه إلا و قد رأيته في صلاتي هذه لقد جيء بالنار و ذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من فوحها إلى أن قال ثم جيء بالجنة و ذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي و لقد مددت يدي و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدا لي أن لا أفعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه

. و حكى بعضهم أنه لما رأى ص جهنم و هو في صلاة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده و ثوبه و يتأخر عن مكانه و يتضرع و يقول أ لم تعدني يا رب أنك لا تعذبهم و أنا فيهم أ لم أ لم حتى حجبت عنه أراد قوله **وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**.

و روي أيضا: أنه ص صلى يوما الصلاة ثم رقى المنبر فأشار بيده قبلة المسجد فقال قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاة الجنة و النار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم أر كاليوم في الخير و الشر رواه البخاري

و أما النار

فالمشهور في ألسنة الجمهور أنها في الأرض السابعة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۲۶

و من الأخبار ما يدل على أنها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد و الضحاك في تفسير قوله تعالى **وَ فِي السَّمٰاءِ رِزْقُكُمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ** و كما روي في حديث المعراج أنه ص رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار و فتح له طريقا من طرق النار لينظر إليها- حتى ارتقى إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب.

و من الأخبار ما يدل على أنها في البحر منها

ما روي عن أمير المؤمنين ع: أنه سأل يهوديا أين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما أراه إلا صادقا لقوله تعالى وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ

و يروى أيضا في التفاسير أن البحر المسجور هو النار.

و منها ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص أنه قال: البحر هو جهنم

و منها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص: لا يركبن رجل بحرا إلا غازيا أو معتمرا فإن تحت البحر نارا أو تحت النار بحرا

و منها ما أوردها الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص: إنه قال البحر نار في نار

و منها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس إن النار تحت بحر اسمه قيس- و من ورائه بحر اسمه الأصم و من ورائه بحر اسمه مطبقة و من ورائه بحر اسمه مرماس و من ورائه بحر اسمه الساكن و من ورائه بحر اسمه الباكي و هو آخر البحار محيط بالكل- و كل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه و منها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى **يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ** قال إن جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينثر فيه الكواكب ثم تستوقد و يكون هو جهنم و منها ما يروى عن الضحاك في قوله تعالى **أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً** هي في حالة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۷

واحدة في الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم إن مرتكب الكبائر يلقى في طرطاووس و قال المترجم طرطاووس شق كبير و أهوية تسيل إليه الأنهار و يعني به البحر أو قاموسا فيه دردور.

و من الأخبار ما يدل على أن النار في هذه الأرض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل.

و منها ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض كما روي عن قتادة في قوله تعالى- **أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ** قال و الله ما تناهر إن وقع في النار و روي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من أرض ضرارة و يقال إن حضرموت بقعة منها و يقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن

أمير المؤمنين ع قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه أرواح الكفار و فيه بئر ماء أسود منتن- يأوي إليه أرواح الكفار

و ذكر رجل أنه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة- فذكر ذلك لرجل من أهل العلم فقال الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومة.

و حكى الأصمعي عن رجل عن حضرموت أنه قال تجد من ناحية برهوت- رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار و بعض هذه الأخبار و إن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا إنا متى ضممناها إلى أخبار أخرى و إلى قوله **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ** استصحب في حكم النار على وجه أظهر.

تنبيه:

هذه الأخبار و الروايات و إن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم و معارفهم على أصول صحيحة برهانية و مقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها- و يشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من أصحاب البحث و الجدال و أرباب الرواية من غير دراية و حال فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام- و تفاسدت عندهم مقاصد الحديث و الكلام و بالجملة قد علمت أن الجنة و النار في نشأة أخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۸

و عالم آخر موجوداته أمور صورية بلا مادة و انفعال و حركة و الدنيا و كل ما فيها أمور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات أوضاع و جهات مكانية فكل خبر يذكر فيه أن الجنة أو النار في مكان من أمكنة الدنيا و موضع من مواضع هذا العالم فإما أن يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم إن الجنة في السماء السابعة و إن النار تحت السماء ليس المراد به أن الجنة داخلة في جسمية السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن و كذا حكم النار و قد علمت أن منزلة الجنة و النار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فما لم تبطل الدنيا لم ينكشف الأخرى و ما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن و إما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق و النشئات النسبية للجنة و النار ألا ترى أن المرآة مظهر للصور الحسية- و ليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة و النار فكما أن ما بين قبر الرسول ص و منبره روضة من رياض الجنة أي مظهر يظهر بها لمن كان من أهل الكشف و الشهود روضة من أهل الجنة كمرآة تشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة- التي قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة بها أحوال الجنة أو النار كجدار مسجد الرسول ص الذي تمثل له الجنة و النار و كماء الفرات و عين في جبل أروند و كوادي برهوت و غير ذلك من مواضع الأرض و كذلك البحر الواقع في حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة أو النار في هذه المواضع أنها صارت مجالي و مظاهر ينكشف بها مثال أحدهما و أما ما يروى من قول أمير المؤمنين ع مع اليهودي و تصديقه ع إياه في أن موضع النار في البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شيء آخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس المشار إليه في قوله تعالى **وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ** و كذا المنقول عن ابن عباس و كعب الأحبار من أن النار سبعة أبحر أو تحت سبعة أبحر ليس المراد منه بحار الدنيا و إنما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر و الحقيقة فإن الطبيعة في الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للأجسام مذيبة للأبدان محللة مبدلة للجلود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۲۹

فصل (۳۵) في الإشارة إلى مظاهر الجنة و النار و مشاهدهما

اعلم أن لكل ماهية من الماهيات الحقيقية و معنى من المعاني الأصولية حقيقة كلية- و مثلا جزئية و مظاهر جسمانية في هذا العالم فالإنسان مثلا له حقيقة كلية هي الإنسان العقلي الجامع لجميع رقائقه و خصوصياته على وجه أعلى و أشرف و هو الروح المنسوب إلى الله في قوله تعالى **وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي*** و له أمثلة جزئية كزيد و عمرو له مظاهر و مشاهد كالمرايا و الأجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم- و مظهر اسم الرحمن كما في قوله **يَوْمَ**

نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً و لها مثال كلي كالعرش الأعظم مستوى الرحمن لقوله الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ و أمثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله و لها مظاهر حسية كما وقع في الأخبار المذكورة من عين أروند و غيرها و كذا النار لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها و هي البعد عن جوار الله و رحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار و لها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي و الكرسي موضع القدمين تغترفان [تفترقان] بعده قدم الجبار و هي لأهل النار و قدم صدق عند ربك و هي لأهل الجنة و فيه أصول السدر التي هي شجرة الزقوم طعام الأثيم و هناك منتهى أعمال الفجار و المنافقين و لها أمثلة جزئية و هي طبيعة كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۰

فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني و نفسه و هواه لعذابه الروحاني و لها مظاهر و مجالي حسية في هذا العالم كما ورد في الأخبار من وادي برهوت و غيره و لكل من الجنة و النار- أبواب كما سنشير إليه

فصل (٣٦) في أبواب الجنة و النار

أبواب الجنان هي المشار إليها في القرآن بقوله سبحانه وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ و قوله لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ وَ لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ و قوله جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوابُ و أبواب النيران هي المشار إليها بقوله فَادْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها* و قوله حَتَّى إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها و قوله لَها سَبْعَةُ أَبْوابٍ لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ.

و اعلم أنه وقع الاختلاف في تعيين هذه الأبواب فقيل هي المدارك السبعة للإنسان- و هي الحواس الخمس و الحاستان الباطنتان أعني الخيال و الوهم أحدهما مدرك الصور و ثانيهما مدرك المعاني الجزئية و هذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران- كذلك هي أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان في الطاعات و لاقتناء الخيرات و لانتزاع معاني الكليات من المحسوسات و الجزئيات و بالجملة استعملها فيما خلقت لأجله و للجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب و قيل هي الأعضاء السبعة التي وقع التكليف بها و قيل هي الأخلاق السيئة مثل الحسد و البخل و التكبر و غيرها للنار و مقابلاتها من الأخلاق الحسنة كالعلم و الكرم و الشجاعة و غيرها للجنة و لا يبعد أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۱

يكون للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة و كذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها أصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب الأخلاق و القول الأول أولى و أوفق فإن كلا من المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنياوية التي ستصير نيرانات محرقة و هيئات معذبة للنفوس في الآخرة و هي أيضا إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق و المعارف و فعل الحسنات التي بها يثاب في العاقبة و يصعد إلى الملكوت و يدخل في الجنة مع زمرة الملائكة و بالجملة لكل من هذه المشاعر و المدارك باطن و ظاهر باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب فظواهرها أبواب مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم و بواطنها أبواب مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها و إذ غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب و هو

الباب الثامن فإنه مغلق دائما على أهل الحجاب الكلي و الكفر و هو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان و المعرفة و لا يفتح أبدا لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم في الأزل لقوله تعالى **خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ** و قوله **فَطُبِعَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاٰ يَفْقَهُونَ** و ليس للنار دخول أو تصرف في القلوب و الأفئدة و إنما لضرب منها اطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار فما ذكر الله من أبواب السبعة يدخل فيها الإنس و الجان و أما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه أهل الكفر و الاحتجاب فباطنه محل الإيمان و العبودية-

و في الحديث: التراب لا يأكل محل الإيمان

و هو أي باطنه سعيد في الدنيا و الآخرة- ليس للعذاب و الشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره و باطنه فيه الرحمة- و ظاهره فيه العذاب و هي النار التي تطلع على الأفئدة و أما منازل جهنم و دركاتهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۲

و خوخاتها فعلى قياس ما يذكر في الجنان من المنازل و الدرجات و الرواشن على سبيل المقابلة و أما أسماء أبوابها السبعة فهي باعتبار الإضافة إلى منازلها كباب جهنم و باب الجحيم و باب السعير و باب اللظى و باب السقر و باب الحطمة و باب السجين و الباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب و السد و أما خوخات النار فهي شعب الكفر و الفسوق- و كذا خوخات الجنة هي شعب الإيمان و الطاعة فمن عمل من خير فهو يراه في الآخرة و من عمل من شر فقد يراه و قد يعفى عنه

تبصرة و تذكرة:

اعلم أن باطن الإنسان في الدنيا هو ظاهره في الآخرة- و ما دام الإنسان في هذا العالم تكون الآخرة عالم الغيب بالقياس إليه و إذا انتقل من الدنيا إلى الأخرى يصير ذلك العالم عالم الشهادة بالقياس إليه و إطلاق أبواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لأن باب الدار و باب البلد ما إذا فتح فتح إليها بلا حجاب و لا بد أن يكون باب كل مدينة من جنسها و باب كل شيء من جنسه و هذه الحواس ليست كذلك- و التي تنفتح إلى الجنة ما هي إلا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها في الآخرة- و قد علمت أن للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و شما و ذوقا و لمسا و تذكرا و تصرفا و يدا روحانية و رجلا كذلك فلها عين باصرة ناظره إلى ربها و أذن سامعة تسمع آيات الله و كلمات الملائكة و أصوات طيور الجنة و نغماتها و تسبيحات الأشياء و شم تشم به روائح الإنس و نسائم القدس و ذوق تذوق به طعوم الجنة و فواكه مما يشتهون و لمس تلمس به حور العين و هي المشاعر الروحانية و الحواس الباطنة و هي مع محسوساتها من أهل الجنة إن لم يسدها ساد و لم يحجبها حجاب و أما هذه الحواس و هي و مدركاتها أمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۳

مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الأليم و الحجاب العظيم و تؤدي بالإنسان إلى الهاوية و يحترق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى و يسخرها الشهوة و يستخدمها الشيطان و يستعبدها كما قال تعالى **أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰاهُ وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلىٰ بَصَرِهِ غِشٰاوَةً** فتصير من أهل النار إذ

قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من أسباب بعده من الله و ملكوته و بابا من أبواب طاعته للهوى- و انقياده للشهوة و عدوله عن طريق الهدى و سنن الحق و وقوعه في المهوى **فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَ فَلاٰ تَذَكَّرُونَ** و يكون حاله و ماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى **فَأَمَّا مَنْ طَغىٰ وَ آثَرَ الْحَيٰاةَ الدُّنْيٰا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوىٰ** فظهر أن كل مشعر من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم و أما إذا تنور القلب بنور المعرفة و الإيمان و خرج من القوة إلى الفعل بالرياضة و العبادة و الطهارة- عن وسخ المعاصي و درن الشهوات كالحديد إذا أذيب بالنار و ذهب بها درنه و خبثه و اتخذت منه مرآته مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الأعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى و بابا من أبواب معرفة ربه الأعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معاني معقولة كلية و يفهم منه أسرارا إلهية يقف عليها و يدخل جنة المقربين و يستعد بها للسعادة القصوى و مجاورة الرحمن في مقعد صدق عند مليك مقتدر و هذا بخلاف حال أهل الهوى و الجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخرة و عن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال تعالى **يَسْمَعُ آيٰاتِ اللهِ تُتْلىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً ... كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً فَبَشِّرْهُ بِعَذٰابٍ أَلِيمٍ** فغلقت عليهم الأبواب و سددت عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم **وَ جَعَلْنٰا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدّاً وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَأَغْشَيْنٰاهُمْ فَهُمْ لاٰ يُبْصِرُونَ** إشارة إلى أن ليس لهم درجة قوة نظرية- تنفتح بابها لإدراك العلوم الإلهية ليكونوا من أهل القرب و المنزلة عند الله و لا أيضا لهم قلب سليم و أذن واعية لها باب مفتوح إلى تلقي السمعيات و المواعظ و الخطابات ليكونوا من أهل السلامة من عذاب الآخرة فلا جرم حالهم في الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف **قٰالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مٰا كُنَّا فِي أَصْحٰابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۴

بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحٰابِ السَّعِيرِ فقد وضح و انكشف أن جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن تصير أبواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله كما قال **وَ أَمَّا مَنْ خٰافَ مَقٰامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوىٰ** و منها أبواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى و شهوات الدنيا كقوله تعالى **فَأَمَّا مَنْ طَغىٰ وَ آثَرَ الْحَيٰاةَ الدُّنْيٰا- فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوىٰ.**

فإن قلت باب الدار يشبه الدار و الجنة و النار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة و نحو الوجود فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانية بعينها أبواب الجنة و أبواب النار.

قلنا السمع و البصر و غيرهما التي لأهل السعادة و الهدى مباينة بالحقيقة و النوع عندنا للتي لأهل الشقاوة و الهوى و إن وقع الاشتراك بينهما في أصل الإحساس و الشعور- فإن مدارك أهل السعادة و مرائيهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة و التقوى- و مدارك الأشقياء المدبرين و المردودين إلى أسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل و الهوى و بالجملة السمع و البصر و الفؤاد التي لأولئك الأصحاب و أولي الألباب- قد وقع لها التبديل الأخروي و التحويل الإلهي الذي به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة التي هي دار الحسنات و منزل الخيرات و أما السمع و البصر و الفؤاد التي لأصحاب النار و الأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت و أظلم و أنجس فناسبت لأن تكون مداخل و أبوابا لدار الظلمات و معدن البوار و النكال و العذاب.

مكاشفة تنبيهية:

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم أن الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها و أنت تتقلب فيها على الحال التي أنت عليها و لا تعلم أنك فيها فإن الصورة الطبيعية تمنعك و تحجبك عن مشاهدتها و مشاهدة ما أعدت فيها من نعيمها و غرفاتها و أشجارها و أنهارها و طعامها و شرابها فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل و يرون من كان في روضة خضراء و إن كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب و نصب من حرورها و زمهريرها و نيرانها و لهبها و حياتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۵

و عقاربها و حميمها و زقومها و من لم يكن من أهل الكشف و البصيرة و بقي في عماء حجابه لا يدرك ذلك مثل الأعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه بذاته و لكن لا يراه و لم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه و كذلك أكثر أهل الجنة في الجنة الآن و لكن لا يرونها و هم يتقلبون فيها و كذلك أصحاب النار في النار و قد أحاط بهم سرادقها و هم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله **إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ*** و بقوله **جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا** و بقوله

في حديثه القدسي: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الحديث

و قد علمت أن جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه فإذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها و إن كان هو في حجاب عنها- لأن الله قد يحول بين المرء و قلبه فكيف بينه و بين نعيم قلبه أو جحيمه و من الناس من يستصحبه هذا الكشف و منهم من لا يستصحبه و هو قد يكون أرفع حالا منه لحكمة أخفاها الله في خلقه فلأهل الله أعين يبصرون بها و آذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها و هي غير هذه الأعين و الآذان و القلوب كما علمت آنفا و أهل الكفر و الحجاب صم بكم عمي- فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون إلى الله

فصل (۳۷) في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة أحوال الجنة و النار

قد علمت أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية و بين الجسمانيات المادية

و كل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم و حس في ذلك العالم و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى و حشر أولا إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنة و النار عند القيامة الكبرى و الفرق بين الصور التي يراها و يكون عليها الإنسان في البرزخ و التي يشاهدها و يكون عليها في الجنة و النار عند القيامة الكبرى أنما يكون بالشدة و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال- و في عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخروي ليس غير عين الخيال بخلاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۶

الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين و موضع السمع هو الأذن و موضع الذوق هو اللسان و لا يمكن أيضا أن يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع و السمع لا يبصر و هما لا يذوقان و لا يشمان و على هذا القياس في الجميع- فإن قلت باصرة العين و لامستها في موضع واحد- قلنا ليس

كذلك بل الباصرة في الجليدية و لامسة العين في القرنية و أما حواس الآخرة فجميعها في موضع واحد غير متغاير في الوضع و الجهة و كل منها يفعل فعل صاحبه و نسبة الصور البرزخية إلى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل أو الجنين إلى البالغ.

قال صاحب الفتوحات المكية [في حقيقة الموت]

في الباب الخامس و الخمسين و ثلاثمائة منها و الموت بين النشأتين حالة برزخية تعمر الأرواح فيها أجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم و هي أجساد متولدة عن هذه الأجسام الترابية فإن الخيال قوة من قواها ثم قال و من مات فقد قامت قيامته و هي القيامة الجزئية فإذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فإن مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشء فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة فلهذا قيل في الميت إذا مات فقد قامت قيامته أي ابتدأ فيه ظهور النشأة الأخرى في البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن إلى الأرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۷

بالولادة فتدبر نشأة بدنه في الأرض زمان كونه في البرزخ تسوية و تعدله على غير مثال سبق مما ينبغي للدار الآخرة.

و قال في الباب الرابع و السبعين و ثلاثمائة و اعلم أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه و أن تنوع الخواطر في الإنسان عين التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا و الآخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر إذ هو عين كل شيء و في الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا فإنه عين ظاهر صورته في الدنيا و التبدل فيه خفي و هو خلقه الجديد في كل آن الذي هم فيه في لبس و في الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا- و يكون التجلي الإلهي دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الآخرة كما يتنوع باطنه في الدنيا- في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي ينصبغ بها انصباغا فذلك هو التضاهي الإلهي الخيالي غير أنه في الآخرة ظاهر و في الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة انتهى.

و اعلم أنه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالأنبياء و الأولياء أو لغيرهم من الكهنة و المجانين و المبرسمين فمن قويت قوة خياله أو ضعفت قوة حسه أن يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الأمر و يزعم أن ما رآه موجود في الخارج فيغلط و جميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال و هي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور و إنما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هاهنا من المقامات و غيرها لعدم بقائها و وقوع الحجاب عنها بعد أقصر مدة فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهدة سريعا إذ ليس هذا العالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۸

موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال و تلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالأجساد في الآخرة- و في عالم الخيال عين الأرواح و هذا معنى تجسد المعاني و تجسد الأرواح و هي لا تكون إلا في ذلك العالم و أما في هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد و

كذلك الأجساد في الآخرة تروحن و في الدنيا لا تكون كذلك.

قال في الباب الثالث و السبعين و ثلاثمائة و فيه علم تجسد الأرواح في صورة الأجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها أو هو ذلك في عين الرائي كزرقة السماء أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعني النفس الناطقة و تلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية و هذه مسألة أغفلها كثير من الناس بل كلهم و إنهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسدة- فلو تروحوا في نفوسهم و حكموا بالصور على أجسامهم و تبدلت أشكالهم و صورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الأرواح لما ذا يرجع فإنه علم ذوق لا علم نظر فكري

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۳۹

و قد بينا أن كل صورة تحدث في العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه في الصورة و من علم أن الصورة المتجسدة في الأرواح إذا قتلت إن كانت حيوانا أو قطعت إن كانت نباتا أنها تنتقل إلى البرزخ و لا بد كما ننتقل نحن بالموت و أنها إن أدركت بعد ذلك إنما يدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان إنسان أو غير إنسان فمن هاهنا أيضا إذ وقفت على علته هذا علمت صور الأرواح المتجسدة لما ذا يرجع انتهى.

و قال في الباب الحادي و الثمانين و ثلاثمائة فاعلم أن هذه المقامات المذكورة لا تدرك إلا بعين الخيال لا بعين الحس إذا شوهدت فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فنراها أشخاصا رأي العين كما نرى المعاني بعين البصيرة فإن الله إذ قلل الكثير أو كثر القليل فما نراه إلا بعين الخيال لا بعين الحس و هو البصر في الحالين كما قال **وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَ يُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ** و قال **يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ** و ما كانوا مثلهم في الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذبا و لكان الذي يريه غير صادق فيما أراه إياك و إن كان الذي أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا و القلة في الكثير حقا لأنه حق في الخيال و ليس بحق في الحس قال و هكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه إلا بعين الخيال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۰

و لا تعقل عن مثل هذا العلم و فرق بين الأعين و اعلم أنك لا تقدر على ذلك إلا بقوة إلهية- يعطيها الله من يشاء من عباده ألا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه و أعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل إنه دحية الكلبي لقالوا إن لم يكن روحانيا أو معنى تجسد و إلا فهو دحية الكلبي أدركناه بالعين الحسي فلم يحرروا و لا أعطوا الأمر الإلهي حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله ص هو جبرئيل- فحينئذ عرفوا ما رأوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم في صورة أعرابي مجهول عندهم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله ص أ تدرون ما السائل فقالوا الله و رسوله أعلم- لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال و ما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فإن الإنسان إن تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية و إن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله فإذا أعطاه الله قوة التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأي عين فيعلم ما هي إذا علم العين التي رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هذا و كثير من أهل الله من لا يجعل باله لما ذكرناه و لو لا علمه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۱

بنومه و أنه رآه في حال نومه ما قال إنه خيال فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا- و يقول إنه رأى محسوسا بحسه قال و هذا باب واسع المجال و هو عند علماء الرسوم غير معتبر و لا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة و قد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب و لا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها و لا قوة سلطانها إلا الله- ثم أهله من نبي أو ولي و العلم بها أول مقامات النبوة قال و ما أحسن تنبيه الله عباده من أولي الألباب و أهل الاعتبار إذ قال **هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ** فمن الأرحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوي و حمل معنوي يفتح الله في ذلك الرحم المعاني في أي صورة ما شاء ركبها فركب الإسلام فيه و القرآن سمنا و عسلا و القيد ثباتا في الدين و الدين قميصا سابغا و العلم لبنا و قال في هذا الباب أيضا و اعلم أن في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في أمر ما إلا و الحق يكونه في هذه الحضرة- كتكوينه أعيان الممكنات إذا شاء ما شاء منها فمشية العبد في هذه الحضرة من مشية الحق- العبد ما يشاء إلا أن يشاء الله فما شاء الحق إلا أن يشاء العبد في الدنيا و يقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس و أما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يتكون عن مشيته كل شيء إذا اشتهاه- فالحق في تصريف الإنسان في هذه الحضرة في الدنيا و في شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة و في الآخرة لشهوة العبد كما هو العبد في مشيته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۲

تحت مشية الحق فما للحق شأن إلا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد إيجاده في هذه الحضرة في الدنيا و كذلك في الآخرة و العبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة إلا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق و الحق يتحول في الإيجاد لتحول مشية العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة و في الآخرة في الجنة عموما و لنا خلق الله هممنا فعالة في الوجود الحسي و هممنا غير فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء حتى في الأسماء الإلهية و الهمم الفعالة قد تفعل في همم غير أصحابها و قد لا يفعل مثل أنك لا تهدي من أحببت انتهى كلامه.

فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية

القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس و تستلذها و لا مادة و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدها القريب و هو هي لا غير و أن النفس الواحدة من النفوس الإنسانية مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه و أن كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنية و الغرفات كلها حية بحياة ذاتية و حياتها كلها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدها- و إن أدركها للصور هو بعينه إيجادها لها لا أنها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها- كما في أفعال المختارين منا في هذا العالم حيث إنا نتخيل شيئا ملائما كالحركة أو الكتابة أولا فنفعله ثانيا ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل أدركتها موجودة و أوجدتها مدركة بلا تقدم و تأخر و لا مغايرة إذ

الفعل و الإدراك هنا شيء واحد و أما دار جهنم فهي ليست كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۳

لأنها ليست دارا روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم فكأنها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان و زمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده- و يشتهي ما يضره و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذبه و يهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه **يا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ** و جميع مشتهياته و مرغوباته عقاربه و حياته و بالجملة حقيقة جهنم و ما فيها هي حقيقة الدنيا و مشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مؤلمه معذبة لها محرقة لأبدانها مذيبة للحومها و شحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقتها مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل و لا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة و العلل المتضادة مرتفعة و كذا الموانع و القواسر و الحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر و لا مالك إلا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني و انخرطت إرادته في إرادة الله و استهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى **وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** كان فعله بعينه فعل الحق و كل من كان كذلك كان في نعيم دائم و بهجة فائقه و لذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات أبدا و قد مر سابقا أن مشية العبد في الجنة- عين مشية الحق تعالى و وجه ذلك أن جميع الأشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الأتم و النظام الأحسن و الخير الأعلى فمن استقام قلبه و سلمت فطرته عن الأمراض- و خلصت ذائقته عن مرارة المعاصي و ما تغيرت عن الاعتدال و لم تزل قدمه عن صراط الحق- رضي بالقضاء و حصل له مقام الرضاء و العبودية فلم يشأ إلا ما شاء الله و لم يشأ الله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۴

إلا خيرا و كمالا و نعمة و بهجة فكان في نعمة و بهجة لا غاية فوقها و لا مزيد عليها إذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي و رأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال فيكون مبتهجا به و بكل شيء لأن كل شيء منه و به و إليه فيكون في جنة عرضها السماوات و الأرض- و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لأن من لم يبلغ إلى مقام الرضا لا يدخل الجنة و لا يصل إلى دار النعمة و الكرامة فهذه جنة المقربين و أما من لم يسلك سبيل أهل المعرفة و الإيمان و لم يخرج عن باب الدنيا و ملازمة الهوى قد مات و كان لم يزل محبوسا في قيد الشهوات و سلسلة التعلقات و من اتبع الهوى و الشهوة و هما ضدا الحكمة و العدل- و قامت السماوات و الأرض بالحكمة و العدل ففسد عليه عالم الوجود كما هو و ويل لمن فسد عليه العالم و خالف طبعه حكمة الكون و نظام الوجود فينتقم منه قيم العالم و جبار السماوات و الأرض لأنه عدو الله و عدو العالم و يكون حاله كما أفصح الله بقوله **وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ** فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى **وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ** لأن ما يشتهيه و يطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة و الحقيقة لكنه ما دام كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها و مخالفتها للحكمة و مضادتها للفطرة- لخدر الطبيعة و غفلة النفس فإذا ارتفع الحجاب بالموت و انكشف

الغطاء ظهر أنه واقع في عقوبة من سخط الله و نار غضبه أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ و حيث اتبع الهوى أوقعه الهوى إلى الهاوية و هي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات- مقيدا بالسلاسل و الأغلال كما هو صفة العبيد و المماليك لأنه عبد الهوى و خدم الشهوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۴۵

فملكته الشهوة و الهوى و أوقعته في المهالك و المهوى و لهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرناه أن دار الجحيم و دار العذاب ليست بدار مستقلة و نشأة حقيقية و منزل حقيقي مباين لعالم الدنيا و عالم الجنان بل هي حالة ممتزجة و نشأة إضافية منشؤها و مبدأ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب و المعاصي و التعلقات- فافهم هذه المسألة فإنها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم و قد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة و ما فيها تأييد.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة أنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله و قد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء و الغضب عارضي و كذا الخيرات صادرة بالذات و الشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد أن يكون الجنة موجودة بالذات و النار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي:

ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض و هو الداء الذي لا يتقى إلا بالكي من النار كقوله تعالى فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۴۶

فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشد من النار في حق المبتلى به و أي داء أكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيما أعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه و فيه تأييد لما قلناه من أن جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي بل منشؤها وجود الضلال و العصيان في النفوس حتى إنه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار.

و اعلم أن أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان- ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال- اللائق به و عن الصحة التي له بحسبه فيكون في ألم شديد حتى يرجع إلى الاعتدال- الذي كان له أو بطل استعداده بالكلية و انتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الأول و كان مرضا في حقه فصار المرض صحة له و الألم راحة له و انقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى فكذلك حال من يدخل في النار و يتعذب بها مدة لأجل الأعمال السيئة فإن بقي في قلبه نور الإيمان فمنع أن ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه و يحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار و يبرأ من العذاب و أما من اسود قلبه بالكلية و غاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لأجل الكفر فلا يخرج من النار أبدا مخلدا و إن اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائنا به عن الأشرار و اللئام

فصل (٣٨) في كيفية خلود أهل النار في النار

هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف

بين علماء الرسوم و علماء الكشوف و كذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٤٧

اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و أنهم ماكثون فيها إلى ما لا نهاية له فإن لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملأها.

اعلم أن الأصول الحكمية دالة على أن القسر لا يدوم

على طبيعة و أن لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتا و هي خيره و كماله و أن الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود و تطلب بها كمالها المفقود كما قال تعالى **الَّذِي أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ** فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود و شوق إلى كمال الوجود و هو غايته الذاتية التي يطلبها و يتحرك إليها بالذات و هكذا الكلام في غايته و غاية غايته حتى ينتهي إلى غاية الغايات و خير الخيرات إلا أن يعوق له عن ذلك عائق و يقسر قاسر لكن العوائق ليست أكثرية و لا دائمة كما سبق ذكره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشياء و بطلت الخيرات و لم تقم الأرض و السماء و لم ينشأ الآخرة و الأولى **ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ** فعلم أن الأشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة إلى لقائه بالذات و أن العداوة و الكراهة طارئة بالعرض فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه بالذات و من كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار على نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه و يعود إلى فطرته الأولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية زال ألمه و عذابه لحصول اليأس و يحصل له فطرة أخرى ثانية و هي فطرة الكفار الآئسين من رحمة الله الخاصة بعباده و أما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى **عَذٰابِي**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٤٨

أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و عندنا أيضا أصول دالة على أن الجحيم و آلامها و شرورها دائمة بأهلها كما أن الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة بأهلها إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر

ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية

و قلوب غلاظ شداد قاسية- فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة و الدجاجلة و كالنفوس المكارة كشياطين الإنس بجربزتهم و جبلتهم و كالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار

و في الحديث الرباني: إني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا

و قال تعالى **وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداهٰا وَ لٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ** فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر و لإهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل و خلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها- فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة و الدنية المحتاج

إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة و الحجاب و يتنعم بها أهل الذلة و القسوة المبعدين عن دار الكرامة و النور و المحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعا فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة و إن وقعت المفارقة عنها أمدا بعيدا و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا مديدا بعيدا كما قال تعالى **وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ** ثم إن الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء و الصفات في جميع المراتب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۴۹

و المقامات كما حققناه في مباحث العلم و غيره فهو الرحمان الرحيم و هو العزيز القهار

و في الحديث القدسي: لو لا أن تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر يذنبون

. و قال الشيخ الأعرابي في الفتوحات يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله- و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما في الدار التي يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيات و العقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طبائعهم تقتضي ذلك أ لا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك- فاللذات تابعة للملائم و الآلام تابعة لعدمه و نقل في الفتوحات أيضا عن بعض أهل الكشف قال إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة و يبقى أبوابها يصطفق و ينبت في قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلا يملأها قال القيصري في شرح الفصوص و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل إلا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا و ليس ذلك المقدار أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم- كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۵۰

لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل انتهى.

فإن قلت هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم.

قلنا لا نسلم المنافاة إذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا و بين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت.

و قال في الفتوحات المكية و إن من الأحوال التي هي أمهات أحوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا آلهة على طريق القربة إلى الله و لهذا قال قل سموهم فإنهم إذا سموهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله فما عبد عابد إلا الله في المحل الذي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۵۱

نسبوا إليه الألوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي أقروا به في الميثاق و أن الفطرة مستصحبة.

أقول و هذه عبادة ذاتية و قد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعية- و الانتقالات في ذوات الطبائع و النفوس إلى الله و بالله و في سبيل الله و الإنسان بحسب فطرته داخل في السالكين إليه و أما بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعادة فيزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلي سعيا و إمعانا و هرولة و إن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب و البهائم لا يفقه شيئا إلا الأغراض الحيوانية و إنما الغرض في وجوده حراسة الدنيا و عمارة الأبدان و ما له في الآخرة من خلاق فله المشي في مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعم كنعيمها و إن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه أليما لانحرافه عما فطر عليه و هويه إلى الهاوية بما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطرة و نزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أن الرحمة واسعة و الآلام دالة على وجود جوهر أصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم و لا بأكثري كما حقق في مقامه فلا محالة يئول إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص و لكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد فإما أن يزول الهيئات الردية بزوال أسبابها فيعود إلى الفطرة و يدخل الجنة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و إلا فتنقلب إلى فطرة أخرى و يخلص من الألم و العذاب و هذا هو المراد من مذهب الحكماء أن عذاب الجهل المركب أبدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله و عتوه لا يمكن عوده إلى الفطرة الأصلية فيصير من الهالكين المائتين- عن هذه النشأة و عن الحياة العقلية و لا ينافي ذلك كونه حيا بحياة أخرى نازلة دنية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۵۲

و قوله تعالى في حقه **لا يَمُوتُ فِيهٰا وَ لا يَحْيىٰ*** أي لا يموت موت البهائم و نحوها و لا يحيى حياة العقلاء السعداء.

و مما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى **أُولٰئِكَ أَصْحٰابُ النّٰارِ هُمْ فِيهٰا خٰالِدُونَ***

و ما ورد في الحديث النبوي من قوله ص: و لم يبق في النار إلا الذين هم أهلها

و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقة الموطن الذي ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن أقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غير ذلك و لا نسلم أيضا أن مفارقة الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعي و إثبات ذلك مشكل و الأولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى **وَ لَقَدْ ذَرَأْنٰا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ** الآية فإن المخلوق الذي غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الإلهي و القضاء الرباني لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشيء الموافق له لا يكون عذابا في حقه- و إنما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية.

و قال في الفتوحات فعمرت الداران أي دار النعيم و دار الجحيم و سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شيء حتى جهنم و من فيها و الله أرحم الراحمين و قد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لا زال صفة العذاب عن العالم- و الله قد أعطاه هذه الصفة و معطي الكمال أحق به و صاحب هذه الصفة أنا و أمثالي و نحن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۳

عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض و لا شك أنه أرحم بخلقه منا و قد قال عن نفسه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم بخلقه منا و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه.

و لك أن تقول و قد قام الدليل العقلي على أن الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات و أن كل شيء جار بقضائه و قدره و أن الخلق مجبورون في اختيارهم- فكيف تسرمد العذاب عليهم و جاء في الحديث و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام أهل المكاشفة لا ينافيها لأن كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته في الدنيا و اشتدت نقمته لأعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة.

نقل فيه تأكيد:

قال في الفتوحات المكية إن الحق لما تجلى لهم في أخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الإلهية فذلك الذي أجرأهم على أن يعبدوه في الصور و من قوة بقائهم على الفطرة أنهم ما عبدوها على الحقيقة و إنما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة كما حكى الله من قولهم **مٰا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونٰا إِلَى اللهِ زُلْفٰى** و قولهم **هٰؤُلاٰءِ شُفَعٰاؤُنٰا عِنْدَ اللهِ** و هاتان الجهتان إليهما مال الخلق في الدار الآخرة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۴

و هما الشفاعة و التجلي في الصور على طريق التحول فإذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل- و عرف من العلم الإلهي ما الذي دعا هؤلاء الذين صفتهم هذا و إنهم مقهورون تحت قهر ما إليه يئولون تضرعوا إلى الله في الدياجير و تملقوا له في حقهم و سألوه أن يدخلهم في رحمته إذا أخذت منهم النقمة حدها و إن كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما بهم إذ كانوا من جمله الأشياء التي وسعتهم الرحمة العامة و حاشا الجناب الإلهي من التقييد- و هو القائل بأن رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فإن كان شيئا فهو تحت إحاطة الرحمة و قد قالت الأنبياء ع يوم القيامة إذا سئلوا في الشفاعة إن الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده مثله و هو أرجى حديث يعتمد عليه في هذا الباب فإن اليوم المشار إليه يوم القيامة و هو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين و فيه يكون الغضب من الله على أهل الغضب و أعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار و حلول العذاب و الانتقام من المشركين و غيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة و الذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث و يدخلهم الجنة إذا لم يكونوا من أهل النار- الذين هم من أهلها فعم الأمر بدخول النار كل من دخل فيها من أهلها و من غير أهلها لذلك الغضب الإلهي الذي لم يغضب مثله بعده أبدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار و قد قالت الأنبياء ع إن الله لا يغضب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۵

بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع و يكفي من الشارع التعريف بقوله- و أما أهل النار الذين هم من أهلها و لم يقل من أهل العذاب و لا يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها فإن أهلها و عمارها مالك و خزنتها و هم ملائكة و ما فيها من الحشرات و الحيات و غير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة و لا واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها و لا يحيون و قد قام الدليل السمعي أن الله يقول يا عبادي على وجه العموم و أضاف إلى نفسه و ما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب و إن دخلوا النار و ذلك أنه قال يا عبادي لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم- ما زاد ذلك على ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل واحد منكم مسألته ما نقص في ملكي شيئا الحديث و لا يشك أنه ما من أحد إلا و هو يكره ما يؤلمه طبعا فما من أحد إلا و قد سأل الله أن لا يؤلمه و أن يعطيه اللذة في الأشياء و السؤال قد يكون قولا و قد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع و إن لم يعقل عنده وجود الألم الحسي بالوجع أو الألم النفسي بمخالفة الغرض إذا منع من الثدي و قد أخذت المسألة حقها و الأحوال التي ترد على قلوب الرجال لا تحصى كثرة و قد أعطيناك منها في هذا الباب أنموذجا انتهى.

و اعلم أن البرهان و الكشف متطابقان على أن الفيض الوجودي و القول الرباني و الكلمة الوجودية نازل من الحق أحديا غير متفرق تفرقا خارجيا إلى الكرسي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۶

ثم يتفرق فرقتين فرقة إلى عالم الدنيا و عالم الشهادة و فرقة إلى عالم الآخرة و عالم الغيب- و ذلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعا أجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم إلى نهرين يجري أحدهما إلى جانب اليمين و هو أشرف الجانبين و أنورهما و أقواهما و الآخر إلى جانب الشمال و هو أخس الجانبين و أضعفهما و أظلمهما فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين و أهل الآخرة و الأشقياء هم أصحاب الشمال و أهل الدنيا و قد أشرنا سابقا إلى أن أهل الدنيا أهل النار لأن حقيقة جهنم و آلامها أنما هي ناشئة من الدنيا و شهواتها- و قد سبق أيضا أنها ليست بدار مستقلة في الوجود لأن الدار منحصرة في الدارين دار الأجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة و دار الأجسام الروحانية الحية بحياة ذاتية و هي المتحدة مع الأرواح و أما الفرق بين دار الدنيا و دار الجحيم هو أن النفوس الشقية ما دامت موجودة بحياتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها و تنعمت بشهواتها كالدواب و الأنعام و إذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعية و انبعثت إلى الآخرة و كانت شديدة التعلق بالدنيا و لذاتها التي هي الآلام بالحقيقة و خيراتها التي هي شرور في الآخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم- و شهواتها حيات و عقارب متمكنة في صميم قلبهم و طعامها و شرابها حميما و زقوما لهم كل ذلك متصورة بصورها المطابقة لمعناها متطلعة على أفئدة أهلها فلم يزل يحترق قلوبهم و نفوسهم بنار الحسد و الغضب و التكبر و غيرها و جلودهم و أبدانهم بنار الطبيعة و الشهوة- و تلذعهم و تلسعهم حيات الهيئات السوء و عقاربها و هكذا إلى أن

يشاء الله فظهر أن الدار داران و الدنيا و الجحيم في حكم دار واحدة.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء و أهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم و عالم الآخرة بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۷

التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال و الجلال و ملائكة العقل و النفس باليدين لله تعالى- لأنهما واسطتا جوده و عطائه و هذه الإطلاقات و الاصطلاحات منهم موافقة للكتاب و السنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع و السبعين و ثلاثمائة فتدلت إلى الكرسي القدمان- حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فإن الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لأنه الثاني بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهرة في الأصل و الجوهر و هما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي فتدلت إليه القدمان فاستقرت كل قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما و الآخر جنة و ليس بعدهما مكان ينتقل إليه هاتان القدمان و هاتان لا تستمدان إلا من الأصل الذي ظهرتا منه و هو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان إلا الرحمة فإن النهاية ترجع إلى البداية بالحكمة غير أن بين البداية و النهاية طريقا- و إلا ما كان بدوا و لا نهاية فكان سفر للأمر النازل بينهن و السفر مظنة التعب و الشقاء- فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا و آخره و برزخا من الشقاء و عند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التيار و تقع الراحة في دار القرار.

فإن قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة نارا أن توجد الراحة و ليس الأمر كذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۵۸

قلنا صدقت و لكن فاتك نظر و ذلك أن المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه مخدوما حاصلا له جميع أغراضه في محفة محمولة على أعناق الرجال محفوظا عن تغير الأهواء فهذا مثله في الوصول إلى المنزل مثل أهل الجنة في الجنة و مسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المئونه إذا وصل إلى المنزل- بقيت معه بقية التعب و المشقة زمانا حتى تذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب و يشقى في النار التي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء و مسافر بينهما ليست له رفاهية صاحب الجنة و لا تعذب صاحب النار التي منزله فهو بين راحة و تعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين و بإخراج أرحم الراحمين قال و هم على طبقات بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء و التعب فيزول في النار شيئا فشيئا فإذا انتهت مدته خرج إلى الجنة و هو محل الراحة و آخر من بقي هم الذين ما عملوا خيرا قط إلا من جهة الإيمان و لا بإتيان مكارم الأخلاق غير أن العناية سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلك الدار و بقي أهل هذه الدار الأخرى فيها فغلقت الأبواب و أطبقت النار و وقع الياس من الخروج- فحينئذ تعم الراحة أهلها لأنهم قد يئسوا من الخروج منها فإنهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين و هم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار و تتضرر بالخروج منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر و هو أول نعيم يجدونه و حالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام و يبقى العذاب و لهذا سمي عذابا لأن المآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلي للجرب من يحكه ثم قال فافهم نعيم كل دار تستعذبه إن شاء الله تعالى أ لا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص و عدم الامتلاء حتى يضع

الجبار قدمه فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۵۹

و هي إحدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي و الأخرى التي مستقرها الجنة قوله تعالى **وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ** و الاسم الرب مع هؤلاء و الجبار مع الآخرين لأنها دار جلال و جبروت و هيبة و الجنة دار جمال و أنس و منزل إلهي لطيف فقدم الصدق إحدى قدمي الكرسي و هما قبضتان الواحدة للنار و لا يبالي و الآخرة للجنة و لا يبالي لأن مالهما إلى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما و لو كان الأمر كما يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الأمر بالجرائم و لا وصف نفسه بالغضب و لا كل البطش الشديد فهذا كله من المبالاة و الهم بالمأخوذ و قد قيل في أهل التقوى إن الجنة أعدت للمتقين و في أهل الشقاء و أعد لهم عذابا أليما فلو لا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللأمور أحكام و مواطن عرفها أهلها و لم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين أغنى و أفقر و بهما أمات و أحيى- و بهما خلق الزوجين الذكر و الأنثى و لولاهما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها و أهل يحكم فيهم و العالم الرباني لا يزال يتأوب مع الله و يعامله في كل موطن بما يريد الحق أن يعامل به في ذلك الموطن و من لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه و قال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم أن المقامات الكلية الجامعة- لجميع العباد في الآخرة ثلاثة على الإجمال و هي الجنة و النار و الأعراف و لكل منها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۰

اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنه رعاياه و عمارة ذلك المقام بهم- و الوعد شامل للكل إذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين فكما أن الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى **وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ** فكما أن الجاذب إلى الجنة المناسبة الذاتية و السائق هو الرحمن الرحيم و ملائكة الرحمة فكذا الجاذب إلى النار المناسبة الذاتية و السائق هو العزيز القهار و الشيطان و ملائكة العذاب فعين الجحيم أيضا موعود لهم لا موعد بها و الوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم و هو أيضا شامل للكل بوجه و يظهر أحكامه في خمس مواطن لأن أهل النار إما مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين و هو ينقسم بالموحد العارف الغير- العامل و بالمحجوب و عند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى **أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها** فلما مر عليهم السنون و الأحقاب و اعتادوا بالنيران و نسوا نعيم الرضوان- قالوا **سَواءٌ عَلَيْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحِيصٍ** فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم و رفع العذاب عنهم مع أن العذاب بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيها بسبب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۱

الأعمال السيئة عذب من وجه و إن كان عذابا من وجه آخر لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق و هو أعلى نعيم له و بالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية أيضا عذب من وجه كما جاء في الحديث أن أهل النار يتلاعبون فيها بالنار و الملاعبة لا تنفك عن التلذذ و إن كان معذبا لعدم وجدانه ما آمن به من جنة

الأعمال التي هي الحور و القصور و بالنسبة إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق و القرب من النار و هو المعنى بجهنم أيضا عذب و إن كان في نفس الأمر عذابا كما يشاهد هنا- ممن يقطع سواعدهم و يرمى أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة و لقد شاهدت رجلا- سمر في أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم و كان يفتخر بذلك و لم يرض بإخراجه و بقي على حاله إلى أن مات و بالنسبة إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال و استعداد النقص و إن كان أليما لإدراكهم الكمال و عدم إمكان الوصول إليه لهم- و لكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم و انقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولا ثم إذا وقع فيه و ابتلي و تكرر صدوره منه تألف به و اعتاد فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه و بالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه و جعلوا الإله المطلق مقيدا و أما من حيث إن معبودهم عين الوجود الحق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۲

الظاهر في تلك الصور فما يعبدون إلا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم و بالنسبة إلى الكافرين أيضا و إن كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فإن استعدادهم يطلب ذلك كالأتوني يفتخر بما هو فيه و عظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبة و أنواع العذاب غير مخلد على أهله من حيث إنه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين كما جاء في الحديث- لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم و بمقتضى سبقت رحمتي غضبي

فصل (۳۹) في استيضاح معرفة جهنم و مادتها و صورتها

قد سبق أن جهنم من سنخ الدنيا و أصلها و مادتها هي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا و صورتها هي صورة الهيئات المؤلمة و الأعدام و النقائص فإن الأعدام و النقائص و إن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة و لا معذبة إلا أن صورها الحضورية و حصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها و هي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء ألا ترى أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عدمي لأنه عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحس اللامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۳

و إذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا و يكون إدراكه اللمسي إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي و المعلوم بهذا العلم إذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما أمرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الألم و غاية الشرية فافهم هذا فإنه دقيق غامض و بهذا يندفع شبهة مشهورة و هي أن الألم شر مع كونه وجوديا لأنه إدراك المنافي و الإدراك أمر وجودي- فهذا ينافي قول الحكماء إن الشر الحقيقي مما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات و لا يكفي في الجواب أن الألم ليس شرا بالذات و أنما هو شر بالعرض- لأن البداهة و الوجدان يحكمان بأن الألم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقصانات إذا تقرر هذا فنقول إن صورة جهنم في الآخرة هي صورة الآلام التي

هي أعدام و نقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص و الأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام فيها إلى أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى و أخس من تلك الفطرة أو بزوال تلك النقائص و الأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس و قوة كمالاتها- و اشتغالها بإدراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل و صارت ذاهلة عنها ممنوعة عن إدراكها- لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب و تحصل الراحة و الحاصل أن جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيامة فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما في السماء و الأرض من حيث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٦٤

نقائصها و شرورها لا من حيث كمالاتها و خيراتها فإنها من حيث كمالاتها و خيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية- و كلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها و صحيحها من فاسدها- فيرى الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم أن لها بقاء و ثباتا و أن ضوء الشمس و نور القمر و الكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة- و أنها ذاتية لتلك الأجرام قائمة بها لا بغيرها و أن السماء و الأرض كل منهما على هذه الهيئة- التي يدركها الحس من البقاء و الثبات و الارتفاع و الانخفاض و الوضع و الترتيب فإذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الأشياء غيرها و انفصل ما لها عما ليس لها و امتاز حقها من باطلها و نورها العرضي من ظلمتها الأصلية و خبيثها من الطيب كما قال تعالى **مٰا كٰانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلىٰ مٰا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ** الآية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات و الكمالات فإذا قامت القيامة و استقر كل طائفة في دارها و رجع كل صورة إلى حقيقتها فيكون الحكم في أهل الجنة- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة و يكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادة هذا العالم الذي أودع الله في حركات الأفلاك و في الكواكب الثابتة و السبعة المطموسة أنوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الأنوار في القيامة و كذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لأن أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الأجرام.

قال في الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص و لا بنعيم خالص و لهذا قال تعالى **لاٰ يَمُوتُ فِيهٰا وَ لاٰ يَحْيىٰ*** و سبب ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٩، ص ٣٦٥

أنه بقي ما أودع الله عليهم في الأفلاك و حركات الكواكب من الأمر الإلهي و تغير منه على قدر ما تغير من صور الأفلاك بالتبديل و من صور الكواكب بالطمس و الانتشار فاختلف حكمها بزيادة و نقص و غير ذلك.

و قال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله و إياك أن جهنم من أعظم المخلوقات و هي سجن الله في الآخرة و سميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام إذا كانت بعيده القعر و هي تحوي على حرور و زمهرير ففيها البرد على أقصى درجاته- و الحرور على أقصى درجاته و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين- و اختلف

الناس فيها هل خلقت بعد أو لم تخلق و الخلاف مشهور فيها و كذلك اختلفوا في الجنة و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الكشف و التعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين و أما قولنا مخلوقتان فكرجل يبني دارا فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال هي دار فإذا دخلتها لم تر إلا سورا دائرا على فضاء و ساحة ثم بعد ذلك ينشىء بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت و غرف و سرادق و مسالك و مخازن و ما ينبغي أن يكون فيها و هي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم و الأحجار المتخذة آلهة و الجن لهبها قال تعالى **وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجٰارَةُ** و قال **إِنَّكُمْ وَ مٰا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ** و قال **فَكُبْكِبُوا فِيهٰا هُمْ وَ الْغٰاوُونَ وَ جُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ** و تحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الذين يدخلونها و قد خلقها الله تعالى من صفة الغضب و جميع ما يخلق فيها من الآلام و المحن التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي و لا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن و الإنس متى دخلوها- و أما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها و لا في نفس ملائكتها بل هي و من فيها من زبانيتها في رحمة الله منغمسون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى **وَ لاٰ تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوىٰ** فإن الغضب هاهنا هو عين الألم فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقتنا و يريد أن يأخذ الأمر من التمثيل و المناسبة- فيقول إن جهنم مخلوقة من القهر الإلهي و إن اسم القاهر هو المتجلي لها و لو كان الأمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۶۶

كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة و لم يمكن لها أن تقول هل من مزيد و لا أن تقول أكل بعضي بعضا فينزل الحق إليها برحمته التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى و التسلط على الجبابرة و المنكرين فالناس غالطون في شأن خلقها.

و من أعجب ما روينا عن رسول الله ص: أنه كان قاعدا مع أصحابه في المسجد- فسمعوا هده عظيمة فارتاعوا فقال ص أ تعرفون ما هذه الهدة قالوا الله و رسوله أعلم- قال حجر ألقي من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها

فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه ص إلا و الصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة فقال رسول الله ص الله أكبر فعلم علماء الصحابة أن هذا الحجر هو ذلك المنافق و أنه منذ خلقه الله يهوي في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى **إِنَّ الْمُنٰافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النّٰارِ** فكان سمعهم تلك الهدة التي أسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما أعجب كلام النبوة- و ما ألطف تعريفه و ما أغرب كلامه انتهى كلامه

تذكرة كشفية:

لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة- و هي بحسب الحقيقة و الذات في داخل حجب السماوات و الأرض- لأنها في العالم الملكوت و عالم الملكوت باطن الملك و علمت أن نشو الآخرة من الدنيا- فاعلم أن هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة و يصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية و أشعة الكواكب فإن أعمال بني آدم هي مواد أغذيتهم التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۷

بها نشو نفوسهم و أبدانهم الأخروية فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالا و أكثر نضجا من جهة الرياضات الدنيوية و المتاعب البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم و فواكههم و أشربتهم النفسانية الأخروية أوفق و أتم صلوحا و أشد تقوية للحياة الباقية.

قال بعض أهل الكشف إن كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات و هذه نضج الفواكه و المعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الآخرة- و موضع الجنة و النار و ما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنة و أن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر أرض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات و ما لا نضج إلا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار و من أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و حيوانات الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم- المناسبة لها في الأشكال و الصور فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علوا كما تفعل بالأشياء هاهنا سفلا و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى و إن اختلفت الصور- ألا ترى أرض الجنة مسكا كما ورد في الخبر و هو حار بالطبع لما فيه من النار و أشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۸

من الحرارة الطبيعية لأنه معفن و الحرارة يعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفن- و هذا القدر كاف في تقوى النار أعادنا الله منها في الدارين انتهى.

و هذا الكلام و إن كان مبناه على المقدمات الخطابية و التمثيلات إلا أنه إذا استقصى عاد برهانيا و لو لا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة و سبيل البرهان و إياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى لما مر أن جهنم هي من النشأة الآخرة و إن كانت صورتها هي مال الدنيا و باطنها و حقيقتها و الذي ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنة و طبخ طعامها بحرارة هذا العالم و أشعة الكواكب سببه أن الإنسان إنما يتكون و ينمو و يتم خلقته و تكمل طبيعته باستحالات و انقلاب تطرأ على مادته لا يمكن ذلك إلا بحرارة غريزية محللة و تلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية و أشعتها كما ثبت في مقامه.

ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظرية و العملية أنما يتم بالحركات البدنية و الفكرية و الحركة تحتاج إلى الحرارة و الحرارة و الحركة متصاحبتان لا ينفك إحداهما عن الأخرى و كما أن جميع الحركات في هذا العالم ينتهي إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية و الأسطقسية تنتهي إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش و الاعتبار و الاستقراء ثم لا يخفى عليك- أن كل مادة مصورة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصورة أعلى فذلك أنما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن و الهضم و الانكسار كالحبة المدفونة في الأرض- فما لم تضعف صورتها الجمادية و لم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة

نباتية- و كذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية و الحيوانية و كذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فإنها مسبوقة بانكسارات و انهضامات نفسانية منشؤها الحركات البدنية في النسك البدنية و الحركات الفكرية في النسك العقلية و الكل منوط بحركات الأفلاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۶۹

و الكواكب بأضوائها فانكشف أن الكمالات العلمية و العملية للنفوس التي بها تحصل حياتها الأخروية و بها يتم نعيمها و غذاؤها و طعامها و شرابها في الجنة أنما يحصل بحرارة الطبيعية الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم و سنخها كما مر غير مرة

فصل (۳۰) في تعيين محل الآلام و العقوبات في النار

لما علمت أن حقيقة جهنم حقيقة ممزوجة من الدنيا و الآخرة بحسب المادة و الصورة- فإن مادتها الأعدام و الشرور الدنيوية و صورتها حضورها عند النفس بصورة إدراكية مؤلمة من جهة تعلقها و التفاتها بالدنيا فاعلم أن محل العذاب و النقمة أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانية فقط أما البدن فالجوارح و الأعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات و الآلام لأنها قابلة للفصل و الوصل و الحرارة و البرودة و غيرها من الأضداد و الأعدام- فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية له و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته- و حدثت ذاتان أخريان متصلتان و ليس إذا طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها بقيت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷۰

الأولى مع الثانية ليكون آفة و ضررا له كما للجوهر النفساني فإن النفس جامعة لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذي كان ملائما لها فيتضرر بالآخر كما إذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد الكيفية المزاجية فتدرك بالأولى و هي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية الثانية المضادة لها فيحصل الألم و لا يمكن مثل ذلك في الجسم و صورته السارية فيه فتأمل و ليس كل من دخل العذاب و العقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة و الزبانية و كأهل السجون و الأتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها و موضع تصرفها خلاف ما تطلبه و تحبه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر و الحواس و أما النفس الناطقة أعني الروح الإلهي محل الحكمة و المعرفة و هي سعيدة في الدنيا و الآخرة لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و الشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة و ليس للناطقة إلا المشي بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض و إن أبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يمينا و شمالا لا إفراطا و تفريطا لقوة رأسها و للراكب أن يروضها و يؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت و يصير طبعها موافقا لما أراد منها صاحبها و أما النفس الحيوانية فالمعاصي و إن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب لها و لا معصية لأن الأفعال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷۱

الصادرة منها كالشهوة و الغضب و غيرها هي كمالات و متممات لها بها تسبح الله و تقدسه و ليست مما يقصد في أفعالها المخالفة لله و لا في تأتيها المعصية انتهاكا للشريعة و إنما تجري بحسب طبعها و كل ما يجري من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سابقا- لكنها اتفق أنها على طبيعة لا توافق صاحبها و راكبها على ما يريد منها فإذن يجب عليك أن تتأمل في هذا المقام و تجد محل الآلام فاعلم أن محل الآلام كالممتزج من أمرين و هي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين- و المتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقة فإذا وقع العقاب يوما القيامة فإنما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه أ لا ترى الحدود الشرعية في الزنا و اللواط و السرقة و غيرها أنها محلها النفس الحيوانية و هي التي تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة و أما النفس الناطقة أعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۷۲

و سعادتها الدائمة لأنها المنفوخة من روح الله و ليست هي موجودة في أكثر الناس و أما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا و هي سليمة مطيعة ذلولة أو كان شقيا فهي عاصية جموحة فالمطيعة تنسرح يوم الآخرة في رياض الجنة و مراتعها و العاصية تعاقب و تعذب حتى تصير منقادة و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله تمجده مطيعة دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم و يتأذى لإحساسه في نفسه بالألم و ليس كما توهمه إنما هو المتألم المتأذي بما يحمله إليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه أ لا ترى المريض إذا نام و هو حي و الحس عنده موجود و الجرح الذي يتألم منه في يقظته حاصل في العضو و مع هذا لا يجد ألما لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض و رجع إلى عالم الشهادة و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقي في البرزخ على ما يكون عليه إما في رؤيا مفزعة و صورة مؤلمة فيتألم أو في رؤيا حسنة و صورة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل و هكذا حاله في الآخرة فتنبه لما قلناه و تبصر بما نورناه

فصل (۳۱) في الإشارة إلى الزبانية و عددها

قال تعالى **عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مٰا جَعَلْنٰا أَصْحٰابَ النّٰارِ إِلاّٰ مَلاٰئِكَةً وَ مٰا جَعَلْنٰا عِدَّتَهُمْ إِلاّٰ فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا** الآية اعلم أن لله سبحانه ملائكة عمالة بإذنه في الأجسام كما أن له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى و لا شغل لهم في الأجسام و هم المشار إليهم بقوله.

فَالسّٰابِقٰاتِ سَبْقاً و بقوله **فَالْمُدَبِّرٰاتِ أَمْراً** إلى تلك الثواني و هي مدبرات الأمور في برازخ عالم الظلمات و أشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا و طبقاتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۷۳

و باطنها الجحيم و طبقاتها و إنما أوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب و التعقيب الوجودي لأن كلا منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة و الطبيعيات المحركة و هي كروحانيات العالم الكبير السماوي و العالم الصغير الإنساني و فيه أنموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي أرواح الكواكب السيارة و أرواح الثوابت التي بجميعها اثنا عشر برجا و الجملة تسعة عشر مدبرا على الإجمال و لها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض و حكمه و كذا في العالم الصغير الإنساني تسعة عشر قوى هي رءوس سائر القوى و الطبائع المباشرة للتدبير- و التصرف في البرازخ السفلية الحيوانية و النباتية اثنتا عشر منها هي مبادىء الأفعال الحيوانية المدركة و المحركة فعشر منها للإدراكات الخمسة الظاهرة و الخمسة الباطنة و اثنتان للتحريك إحداهما للشهوة مبدأ الجذب للملائمات و الأخرى للغضب مبدأ الدفع للمنافرات و سبعة منها مبادي الأفعال النباتية ثلاثة منها الأصول في فعل التغذية و التنمية و التوليد و أربعة منها الفروع و السدنة الغاذية و أفعالها في الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا في إثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة و شهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلائق و ستبرز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للوجود مذيبة للأبدان فظاعة نزاعة للشوى تدعو من أدبر و تولى و الإنسان ما دام كونه محبوسا في دنيا- بهذه المحابس الداخلية و الخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا أسيرا في أيدي المدبرات العلوية التسعة عشر و المؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج إلى دار الحيوان و الدخول في عالم الجنان و معدن الروح و الريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الحميم مقيد بالسلاسل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷۴

و الأغلال كالأسارى و العبيد و حاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى **خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ** لعدم خلاص نفسه من حبس البدن و عدم استكمال ذاته بالعلم و العمل ليصير كالمجردين الأحرار حرا غير مأسور بأسر الشهوات و لا مقيد بقيد الهوى و التعلقات و لذلك وقع التعليل بترك العلم و العمل- في قوله تعالى **إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ وَ لَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ** أي لأنه- فالأول إشارة إلى ترك العلم الإلهي و الثاني إلى ترك العمل الصالح فإذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم إلى عالم الآخرة التي هي في داخل حجب السماوات و الأرض كما مر ينتقل من السجن إلى السجين و من الهوى إلى الهاوية و كان هاهنا أيضا مسجونا محاطا بالجحيم و لكن لا يحس بألم السجن و عذاب الحبس **فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ وَ لَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِؤُنَ** فإذا كشف عنه الغطاء أحس بذلك و انتقل العذاب من باطنه في الدنيا إلى ظاهره في الآخرة فيؤديه المالك إلى أيدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتائج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون و من كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم- صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخرة بنور الهداية و قدمي العلم و التقوى يصل إلى دار السلام و يسلم من هذه المهلكات المعذبات الزاجرات و يخلص من رق الدنيا و أسر الشهوات الآمرات للمنكرات **ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**

فصل (۳۲) في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنة الحقيقية و ما بإزائها من دركات

البعد عن الله و السقوط في النار الحقيقية

قال بعض المحققين الخلق اتصف أولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإرادة ثم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷۵

بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل و حيث يكون المعاد عودا إلى الفطرة الأصلية و رجوعا إلى البداية في النهاية فلا بد أن تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج و الترتيب المعاكس للترتيب الأول الحدوثي فإن السالك إلى الله بقدم الإيمان و نور العرفان لا بد أن ينتفي منه أولا الفعل و هو مرتبة التقوى و الزهد في الدنيا قوله تعالى **لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ** و قوله **مٰا أَدْرِي مٰا يُفْعَلُ بِي وَ لاٰ بِكُمْ** ... **إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ*** ثم لا بد أن ينتفي منه الاختيار و لم يبق فيه إرادة إلا بإذن الله و رسوله بل تستهلك إرادته في إرادة الله و رسوله- **وَ مٰا كٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** لأن جميع الأشياء صادرة منه على وفق قضائه و قدره على أبلغ وجه و أفضل نظام فإذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام رضي بالقضاء و حصل له مقام الرضا و استراح من كل هم و غم و عذاب لأنه رأى الأشياء كلها في غاية الجودة و الحسن و التمام و رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي و رأى غيره هالكا إذ لا غير- فرأى الحسن المطلق و الجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به ملتذا منه راضيا فإن من رأى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على أحسن ترتيب و خير نسق و نظام من جهة العلم بالله و صفاته و أفعاله و بالجملة علم الأشياء- من جهة العلم بأسبابها و مبادئها الآخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق إلى الأشياء يستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى **أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** و كان قبل هذا الشهود يرى الأشياء كسائر الناس- بنور الحس أو بنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط و الخطاء فصارت الأرض غير الأرض في حقه و أشرقت الأرض بنور ربها عنده و كذا السماوات و ما بينها فيكون في جنة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۷۶

عرضها السماوات و الأرض على وجه عقلي منور و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان- أن السالك ما لم يبلغ إلى مقام الرضا لم يدخل الجنة و لا وصل إلى دار الكرامة و القرب- كما ورد

: من لم يرض بقضائي و لم يصبر على بلائي فليعبد ربا سوائي و ليخرج من أرضي و سمائي

و قال تعالى **وَ رِضْوٰانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ** ثم بعد هذا المقام لا بد أن ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا و لا قوة و قدرة مغايرة لقوة الحق و قدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل **وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بٰالِغُ أَمْرِهِ** و هو مقام التفويض **وَ أُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللهِ** ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء لأن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته- و العارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه بذاته و بغيره إلى الأشياء و ليس له علم آخر به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظة الحق و صفاته و آثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه تعالى و هو مقام التسليم كما قال تعالى **وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً** و قوله **سَلاٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهٰا خٰالِدِينَ** و قوله

فَسَلامٌ لَكَ مِنْ أَصْحابِ الْيَمِينِ ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل و يضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء و يقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود و هذا مقام أهل الوحدة و هو أجل المقامات و أجل الكرامات و هو مقام أهل الفناء في التوحيد- أولئك مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ فهذا نهاية درجات السالكين- إلى الله تعالى بقدم الإيمان و نور العرفان و ليس وراء عبادان قرية و أما من لم يسلك سبيل أهل الوحدة و كانت أفعاله و أحواله على حسب إرادته و مقتضى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ فيبصر لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ فوقع في سخط الله و نار غضبه أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللهِ فيوصله الهواء إلى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه و يهواه قلبه فيقيد بالسلاسل و الأغلال- كما هو صفة العبيد و المماليك و يسلمه مالك نفسه إلى المهالك و لهذا يسمى خازن النار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۷۷

بالمالك فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق دركة في الجحيم فله بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله تعالى وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ و بإزاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى وَ مَنْ يُهِنِ اللهُ فَما لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ و بإزاء درجة القرب و الوصلة دركة الطرد و اللعنة أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ و كما أن انتفاء القدرة و العلم و الوجود في الطائفة الأولى أوجب لهم القدرة الغير المتناهية و العلم الذاتي اللدني و الوجود المخلد الأبدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غير متناه و جهلا كليا و هلاكا سرمديا و ذلك هو الخزي العظيم

فصل (۳۳) في شجرة طوبى و شجرة زقوم

قال تعالى طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ و قال إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعامُ الْأَثِيمِ أي شجرة منها طعام الآثمين إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ يعني الطبيعة الدنيوية طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ و الطلع عبارة عن مبدإ وجود الأشجار و منشإ حصول الأثمار و بروزها عن الأكمام و المراد منه هاهنا مبدأ الاعتقادات الباطلة و الأخلاق السيئة و هي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها إذا رسخت في النفس و قويت صارت صورة جوهرية شيطانية- كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة في النفس صورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادىء تكون الشياطين هي الأهوية المغوية و الأماني المردية و الشهوات المذمومة لأنها مما يتغذى بها و يتقوى نفوس أهل الضلال و يمتلي بها بواطنهم و يكون منها نار الجحيم و العذاب الأليم كما قال سبحانه ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ أي يملئون بطونهم أي نفوسهم من الشهوات المذمومة و مواد الأمراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب- و أنواع من المحن و الآلام في الآخرة كمن أدى به نهمة من الحمى و الصداع و غيره من الأوجاع و الآلام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۷۸

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت في العلم و العمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم الحقيقية و فواكه المعارف اليقينية و كانت أصلها علوم ثابتة و فرعها نتائج- هي حقائق عالم الملكوت و معارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوة العلم و الإدراك و أما من حيث قوة العمل و التأثير فهي تصير بحيث كلما تريده و يتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على إحضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لأن باطن الإنسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الإشارة إليه سابقا و الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخيالية كل ما يريده و يشتهيه فيحضر صورة مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني إلا أن تلك الصور ليست موجودة و لا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن- بوجود ضعيف غير متأكد و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات العينية- و لانصراف النفس إلى الشواغل الحسية و أما عند القيامة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفا ظاهرا و العلم عينا و الغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور و الوجود فتكون مفرطة لأنها نزلت تلك الصور منزلة الصورة الموجودة في العين و لن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة و القدرة للنفس الإنسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا إذ ليس لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۳۷۹

في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها و عدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات و شواغل الحسيات فالإنسان السعيد كلما يشتهيه في الآخرة حضر عنده دفعة و يكون شهوته سبب تخيله و تخيله سبب تمثل الصورة بين يديه و حضورها لديه كما قال تعالى **فِيهٰا ما تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهٰا خالِدُونَ** و هذه القدرة أوسع و أكمل من القدرة على إيجاد الشيء في الدنيا أي في خارج الحس فإن الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين و لا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم و التضائق الواقعين في هذا العالم.

و أيضا النفس إذا اشتغلت بفعل الدنيا احتجبت و امتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر و حجبتها لذة عن لذة أخرى و الملذ أيضا لا يقوى في إلذاذه هاهنا لانغماره في المادة و امتزاجه بغيره و كذا القياس في حال الألم و المؤلم في الدنيا بالنسبة إلى حالهما في الآخرة فإذن الصور المحسوسة تتضاعف عند الإنسان بلا مزاحمة و لا تضايق و لا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة إذ لا يجري فيه براهين امتناع الأمور الغير المتناهية مجتمعة.

و أيضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فتكون اللذة كثيرة غير محصورة و لكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب و المكدرات و الأضداد فإذا تقرر هذا نقول إن شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة

و قد روي في طريق أهل البيت ع: أن طوبى شجرة أصلها في دار علي بن أبي طالب ع و ليس مؤمن إلا و في داره غصن من أغصانها و ذلك قول الله تعالى- طُوبىٰ لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ

فتأويل ذلك من جهة العلم أن المعارف الإلهية سيما ما يتعلق بأحوال الآخرة و ما يستقل بإدراكه العقول على طريقة الفكر الجثي أنما تقتبس من مشكاة نبوة خاتم الأنبياء ص و نور ولايته المندمج في رسالته المنتشر أضواؤه من ولاية أفضل أوصيائه في نفوس القابلين للهدى و الإيمان المستعدين للعلم و العرفان فإن أثمار العلوم الإلهية أنوار و المعارف الحقيقية أنما نشأت و انتشرت في قلوب عرفاء هذه الأمة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۸۰

المرحومة من بذر ولايته و نجم هدايته كما أفصح عنه

قول النبي ص: أنا مدينة العلم و علي بابها

و نسبة ذاته المقدسة بالقياس إلى سائر الأولياء و العلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم أبي البشر إلى سائر الناس بالولادة الصورية و لذلك

ورد عن النبي ص أنه قال: يا علي أنا و أنت أبوا هذه الأمة

. و قال العارف المحقق في الفتوحات المكية إن شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فإن الله لما غرسها بيده و سواها نفخ فيها من روحه و لما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده و نفخ فيها من روحه و زينها بثمرة الحلي و الحلل الذين فيها زينة للابسها فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينة لها و أعطت في ثمرة الجنة كله من حقيقتها عين ما هي عليه كما أعطت النواة النخلة و ما تحمله النوى التي في ثمرها انتهى كلامه و قد استفيد منه أن شجرة طوبى يراد بها مبدأ أصول المعارف الحقيقية و الأخلاق الحسنة التي هي زينة و غذاء و لباس للنفوس القابلة كما أن ما على الأرض زينة و غذاء و لباس لها و لأهلها و ذلك لأن أرض تلك الشجرة إذا كانت نفوسنا و غارسها هو الله فحللها لا بد أن تكون من قبيل زينة العلوم و المعارف و محاسن الأخلاق و الملكات و هي أيضا غذاء و لباس فإن غذاء النفوس العلم و لباسها التقوى

فصل (٣٤) في كيفية تجدد الأحوال و الآثار على أهل الجنة و النار

أما أهل النار فلا شبهة في تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم و استحالة أبدانهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۸۱

و تقلبها من صورة إلى صورة لقوله تعالى **كُلَّمٰا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهٰا- لِيَذُوقُوا الْعَذٰابَ** و ذلك لأن طبائعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر أن دار الجحيم من جنس هذه الدار و قد سبق أن أفاعيل القوى المادية و انفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع و تبدل ثم لا بد في تبدل الأبدان و استحالة المواد من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطة بأجسام ذوات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في أهل النار- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي بما أودعه من القوة المحركة في الجرم الأقصى الجابرة إياه على حركاته و الكواكب الثابتة في سياحة الدراري السبعة المطموسة الأنوار كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بثواقب و لا مضيئة و لها تأثيرات في خلق أهل النار- بفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و مبادىء أفعالهم- و اعتقاداتهم و نياتهم و لهذا حكم أهل المعرفة و الشهود بأن حكم النار و أهلها قريب من حكم الدنيا و أهلها و لهذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدة العذاب و انقضاء زمان العقاب نعيم خالص و لا عذاب خالص و حالهم بين الحياة و الممات كما قال تعالى **لاٰ يَمُوتُ فِيهٰا وَ لاٰ يَحْيىٰ*** و هذا بعينه حال أهل الدنيا فإن نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة و البلاء و حياتها مشوبة بالموت و السبب في ذلك أنه بقي فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك و لم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة و تأثيرها- فلا جرم لم ينجو من عذاب النار و إن تغيرت منهم الصورة و تبدلت لهم

النشأة على قدر ما تغير و تبدل من صور الأفلاك و الكواكب من التبديل و الطمس و الانكدار كما قال تعالى- **فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهٰا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خٰالِدِينَ فِيهٰا مٰا دٰامَتِ السَّمٰاوٰاتُ وَ الْأَرْضُ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۹، ص ۳۸۲

إِلاَّ مٰا شٰاءَ رَبُّكَ و أما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل و الاستحالة و الكون و الفساد- لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة و أحكامها فحركاتهم و أفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب و لا تعب و لا في أعمالهم من لغوب لأن حركاتهم و أعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم و لحظات الضمير منا هاهنا حيث لا تعب و لا كلال و لا نصب و لا فتور يعتريها لأن السماوات و حركاتها مطوية في حقهم لأنهم من أصحاب اليمين و لهم مقام فيه يكون طي الزمان و المكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي و المستقبل من هذا الزمان و مكانهم مكان يحضر في خدمته جميع ما تسعه السماوات و الأرض و مع ذلك يكون جنة الأعمال و نعيمها من المحسوسات بلا شبهة إلا أنها و إن كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور إدراكية وجودها العيني عين محسوسيتها و كل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشأة الدنيا و الطبيعة و الهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة و مع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من أسباب مادية بل جهات فاعلية نفسانية و شئونات إلهية بحكم كل يوم هو في شأن و قد ثبت أن أصل التغيرات في الآفاق أنما نشأت من عالم الأنفس و نشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الأكوان النفسانية.

قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع و الأربعين منها فلا تزال الآخرة دائمة التكوين فإنهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون- فلا يتمنون فيها أمرا و لا يخطر لهم خاطر في تكوين أمر إلا و يتكون بين أيديهم و كذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب أكبر مما هم عليه إلا و يكون فيهم ذلك العذاب و هو خطور الخاطر فإن الدار الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حسا- بمجرد حصول الخاطر و الهم و الإرادة و الشهوة كل ذلك محسوس و ليس ذلك في الدنيا- أعني الفعل بمجرد الهمة لكل أحد انتهى كلامه و من عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال و ما تجده النفس بل توجده بإذن الله من صور الأجرام العظيمة و الأفلاك الجسمية الساكنة و المتحركة و البلاد الكثيرة و خلائقها و أحوالها و صفاتها في طرفة عين هان عليه التصديق

SUHRAWARDI

The Shape of Light

Hayakal Al-Nur

Interpreted by Shaykh Tosun Bayrak
al-Jerrahi al-Halveti

بسم الله الرحمن الرحيم

SUHRAWARDI

NOTE ON THE ILLUSTRATIONS

The callighraphy "Light upon Light" that appears on the cover and the opposite page is by calligrapher Mohamad Zakariyah, as is the basmalah on the previous page. The other calligraphies of the Beautiful Names of Allah within the text are from the Grand Mosque (Ulu Cami) built in 1399 in Bursa, Turkey. The originals are monumental mural compositions of calligraphy approximately eight feet in height, painted in the nineteenth century by the world-renowned calligrapher Mehmet Shefik.

SUHRAWARDI
The Shape of Light

Hayakal al-Nur

Hazrat Shihabuddin Yahya al-Suhrawardi

Interpreted by
Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti

FONS VITAE

© 1998 Tosun Bayrak

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording or by any information storage and retieval system, without the written permission of the publisher.

Printed in the United States of America.

Library of Congress

Catalog Card Number: 98-73351

ISBN: 1-887752-05-6

Fons Vitae
Gray Henry, Director
49 Mockingburd Valley Drive
Louisville, KY 40207-1366
USA

CONTENTS

AN ADDRESS TO THE READER
from a letter by Hadrat 'Abdul-Qadir al-Jilani 9

INTERPRETER'S INTRODUCTION 13
ON SUHRAWARDI 27

THE SHAPE OF LIGHT

Introduction 39
The First Form of Light 45
(Enlightened Matter)
The Second Form of Light 51
(Which Has Three Parts)
The Third Form of Light 61
(Some Questions for Consideration)
The Fourth Form of Light 65
(In Five Sections)
The Fifth Form of Light 79
The Sixth Form of Light 89
The Seventh Form of Light: 95
(On Propethood)
In the Name of Allah 103

EPILOGUE: SUFI FABLE ON THE CITIES OF THE SOUL 107
Adapted from Shaykh Muhammad Sadiq
Naqshbandi Erzinjani

LIST OF ILLUSTRATIONS

Allah, May His Glory Be Exalted 25

Light upon Light 43

Allah, the Generous One 49

He Is Allah 59

Allah, the Ever Living One 63

Allah, the Just 77

The One Who Plans and Rules the Universe 87

He Is the Creator 93

Allah, the Sustainer 101

Allah, the One Whose Existence Is Endless 105

Allah is the Light
of the heavens and the earth;
the likeness of His Light is as a niche
wherein is a lamp — the lamp in a glass,
the glass as it were a brightly shining star
kindled from a blessed Olive Tree
that is neither of the East nor of the West,
whose oil well-nigh would shine,
though fire does not touch it;
Light upon Light;
Allah guides to His Light
whom He wills.
(*Nur*, 35)

AN ADDRESS TO THE READER

Dear friend, your heart is a polished mirror. You must wipe it clean of the veil of dust which has gathered upon it, because it is destined to reflect the light of divine secrets. When the light from

Allah [Who] is the Light
of the heavens and the earth

starts shining upon the regions of your heart, the lamp of the heart will be lit. The lamp of the heart

is in a glass, the glass is as it were
a brightly shining star

Then within that heart, the lightning of divine discoveries strikes. This lightning will generate from the thunder-clouds of meaning

neither of the East nor of the West,
kindled from a blessed olive tree

and shedding light upon the tree of discovery, so pure, so transparent that it

shines though fire does not touch it.
(*Nur*, 35)

Then the lamp of wisdom is lit by itself. How can it remain unlit when the light of Allah's secrets shines over it? If

only the light of divine secrets shines upon it, the night sky of secrets will be lit with thousands of stars,

and by the stars [you] find [your] way
(*Nahl*, 16)

It is not the stars that guide us, but the divine light. For Allah has

decked the lower heaven
with beauty [in] the stars.
(*Ya Sin*, 6)

If only the lamp of divine secrets is kindled in your inner self, the rest will come, either all at once or little by little. Some you already know, some we will tell you here. Read, listen, try to understand. The dark skies of unconsciousness will be lit by divine presence and the peace and beauty of the full moon, which will rise from the horizon shedding

Light upon Light
(*Nur*, 35)

ever rising in the sky, passing through its appointed stage as Allah has

ordained for it stages, till it
(*Ya Sin*, 39)

shines in glory in the center of the sky, dispersing the darkness of heedlessness.

(I swear) by the night when it is still,
(*Dhuha*, 2)

By the glorious morning light,
(*Dhuha*, 1)

your night of unconsciousness will see the brightness of the day. Then you will inhale the perfume of remembrance and

repent in the early hours of the morning
(*Al-i 'Imran*, 17)

of unconsciousness, and regret your life spent in sleep. You will hear the songs of the morning nightingales, and you will hear them say

They were in the habit of sleeping but little
by night, and in the hours of early dawn,
[they were found] praying for forgiveness.
(*Zariyat*, 17-18)

Allah guides to His Light Whom He pleases.
(*Nur*, 35)

Then you will see from the horizon of Divine Reason the sun of inner knowledge rising. It is your private sun, for you are the one

whom Allah guides,

and are

on the right path,

and not the one

He leaves in error.
(*Araf*, 178)

And you will understand the secret that

It is not permitted to the sun to catch up
to the moon, nor can the night outstrip the day.
Each swims along in (its appointed) orbit.
(*Ya Sin*, 40)

Finally, the knot will be untied in accordance with

the parables which Allah sets forth for men,
and Allah is knower of all things,
(*Nur*, 35)

and the veils will lift and shells will shatter, showing the fine under the coarse; the truth will uncover her face. All this will start when the mirror of your heart is cleansed. The light of the divine secrets will fall upon it if you wish and ask for Him, from Him, with Him.

—FROM A LETTER BY HADRAT 'ABDUL-QADIR AL-JILANI

INTERPRETER'S INTRODUCTION

Mystical Philosophy versus the Philosophy of Sufism

To explain the point of view of Suhrawardi in this work, it is necessary to clarify the difference between two approaches which, while resembling each other in some ways, are nonetheless distinct: one is generally known as mystical philosophy, and the other may be called the philosophy of Sufism.

Mystical philosophy is a system of thought built upon the theory of acquiring knowledge through inspiration and revelation, and devoting itself to the exploration of mysteries. In the Islamic world at the time of Suhrawardi, this type of philosophy was called *ishraqiyyah* (philosophy of illumination; literally illumination by the pure light devoid of matter, from the Orient [*sharq*] of the soul).

Ishraqiyyah is, in a sense, metaphysics of light. Although consideration of light versus darkness has been the basis of many other philosophies and religions, particularly Zoroastrianism, with which *ishraqi* philosophers may have been conversant, the mystical philosophers of the *ishraqiyyah* were not by any means dissociated from Islamic orthodoxy (*shari'ah*). On the contrary, they reconciled orthodoxy with their philosophy, and combined the two. They tried to explain their philosophy by Islam and

Islam by their philosophy. *Ishraqiyyah* takes the Qur'an as its witness:

Allah is the Protector of those who have faith;
from the depths of darkness
He will lead them forth to light.
The evil ones are the patrons
of those who reject faith.
From light they will lead them
into the depths of darkness.
They will be companions of the Fire,
dwelling therein [forever].
(*Baqarah*, 257)

There hath come to you from Allah
a [new] light and a clear Book,
Wherewith Allah guideth all who seek
His good pleasure to ways of peace and safety
and leadeth them out of darkness,
by His Will, unto the light
guideth them to a path that is straight.
(*Ma'idah*, 15-16)

Joining Qur'anic teaching with the influence of the newly rediscovered and translated works of the Greek philosophers culminating in Plato, many Muslim sages known to the West—such as Ibn Sina, Halabi, and to a certain extent al-Farabi—pursued the philosophy of visionary intuition.

Mystical *ishraqi* philosophy was not the only type of philosophy known to the Islamic world. Another trend called *mashshiyyah* (Peripateticism), under the influence of the rationalistic philosophy of Aristotle, was earlier

adapted by Ibn Rushd (Averroes), Ibn Tufayl, Ibn Bajjah, and others in Islamic Spain. This Islamic Aristotelianism of Ibn Rushd was translated into Latin and had a great influence on Christian thought, destroying Augustinian mysticism and leading the way to the rationalism and naturalism of the Renaissance.

Suhrawardi's doctrines replaced the earlier direct influences of Aristotelian rationalism and Platonic intuitivism. Suhrawardi, who entered upon the Sufi path and engaged in its spiritual practices of retreat and meditation, is also considered to be the principal propagator of the doctrine of *ishraqiyyah*. Yet he is not a mystical philosopher in the ordinary sense, but a philosopher of Sufism. Sufi philosophers, like others, contemplate the value of thought, the source of eternal truth and the reason for man's being. However, in Sufism this search is made actively rather than intellectually. This action may take several forms.

One sort, which encompasses all aspects of living, is the effort to apply devotion, moral codes, consciousness, and conscience to every instant of one's daily life. This requires constant evaluation and attempt at improvement. Such an active spiritual search results in an accumulation of experiences and of knowledge gathered through these conscious personal experiences. The resulting wisdom is called *ma'rifah*, the inner wisdom, philosophy of being and action impervious to the influences of other philosophies due to its subjective nature.

Or the Sufi may go into *khalwah*, seclusion. Retired from the world, he meditates upon Allah, man, and the creation, and comes to a conclusion. The outcome of this meditative experience cannot relate to any other school of thought.

Or by pious asceticism, prayers, concerted efforts, and the mortification of his flesh, the Sufi receives revelations and observes phenomena invisible to others. This also is a knowledge which does not fit into another category of philosophy.

Thus there are two sides to Sufism: knowledge and action. Devotion, obedience to Allah, fear and love of Allah, abstention from the unlawful, and *adab* (perfected behavior and morals) are all in the realm of action. This is the point of departure of Sufism. Spiritual knowledge, wisdom, inspiration, the opening of the inner meaning and the divine mysteries, and finally Truth—are in the realm of knowledge. This is the purpose of Sufism.

With piety, asceticism, and meditation, the Sufi hopes to cleanse his heart and achieve an inner order. This in turn brings his soul to an inspired state of wisdom. Action is the cause and knowledge is the effect. Piety, asceticism, and perfect behavior are the means; knowledge is the result. This knowledge cannot be attained either by reflection or by reasoning. It can only be given as a gift by Allah through revelation. There cannot be a Sufism which depends upon knowledge without action. Neither does a life of piety and asceticism which does not attain wisdom become Sufism.

Knowledge of this sort, attained by these methods, when put forth in explicit terms may be called the philosophy of Sufism. The nature of this knowledge gives to this philosophy a status different from any other. Many Sufi saints and sages such as Sulami, Qushayri, Kalabadhi, 'Abdul-Qadir al-Jilani, Junayd al-Baghdadi, and Mawlana Jalaluddin Rumi (may their souls be sanctified) in their lives, in their teachings and writings, have demonstrated

and confirmed this philosophy manifested in their own and each other's spiritual experiences. In their expositions, these saints relate their personal spiritual experiences and explain on a higher level of understanding the orthodox Islamic theology of scripture, dogma, doctrines, and canon.

At the time of Suhrawardi there seemed to exist four principal paths to spiritual knowledge, divine truth, and salvation. As the realm of intellectual reflection contained the visionary philosophy of the *ishraqiyyah* and the rationalist arguments of the *mashshiyyah*, so the realm of scriptural interpretation included the intuitive application of the Sufis and the logical inferences of the Islamic scholasticism known as *kalam*. According to this classification, those who follow the exegesis of *kalam* hold reliance on the dogma in common with the Sufis, and share rationalism with the Aristotelian philosophers of the *mashshiyyah*. The Sufis, sharing dependence on the scriptures with the scholastics of the *kalam*, as mentioned, have their method of intuitionism in common with the Platonic philosophers of the *ishraqiyyah*.

Tradition divides the spirituals into two categories: *ahl al-nazar*, the speculatives, and *ahl al-riyadat*, the practitioners of spiritual experience. The speculatives, if they assign final authority to the canons of Islam, belong to the followers of *kalam*. If they do not, they are philosophers of the *mashshiyyah*. The practitioners of spiritual experience, if they measure experience against the canons of Islam, are called Sufis; if they do not, they are philosophers of the *ishraqiyyah*.

In practice, this categorical division was not so rigid. The Aristotelian *mashshiyyah*, claiming that an unadulterated pure reason is able to solve every problem and answer

all questions, and the Neoplatonic *ishraqiyyah*, based on the idea that everything can be explained and evaluated by individual inspiration, are both philosophically independent of religious dogma; the role that transmitted teaching actually plays in them varies with the philosopher. Likewise, the degree of rationalism in *kalam* and the degree of intuitionism in Sufism—both of which depend ultimately on scripture—are variable and not constant. It all depends upon the personality of the sage. For instance, among scholastics, Fakhr al-Razi gives more authority to the faculty of reason than does Abduh al-Maali; among Sufis, the saint Mawlana Jalaluddin Rumi and the order of the Mawlawiyyah rely less strictly upon doctrinal principles than do the saint Baha'uddin Naqshbandi and the order of the Naqshbandiyyah. Thus there was often no definite border between the scholasticism of *kalam* and the rationalism of the *mashshiyyah*, nor between the intuitionism of the philosophy of *ishraqiyyah* and the personal inspirations of the Sufis. It can be a very nebulous boundary. A Sufi, without realizing it, may pass to the ranks of the Neoplatonic philosophy of the *ishraqiyyah*, and a sect depending on the local argument of *kalam* may find itself participating in the Aristotelian rationalism of the *mashshiyyah*. There has always been a conflict between the religious scholasticism of *kalam* and the Sufis. The theosophers of *kalam*, in their attacks on Sufism, leaned upon the rationalist philosophy, while the Sufis, when they reproached the philosophers of *kalam*, supported their arguments with the point of view and the proofs of the intuitive, visionary philosophy of *ishraqiyyah*.

This relationship with the philosophies corresponding to their beliefs, used by the Sufis and the theosophers of

kalam in their attacks upon each other, led them to call each other *zindiq*, those who distort religion with the influence of non-Islamic sources. This conflict is confined only to the theosophers of *kalam* who give priority to rationalism over the dogma, and to the Sufis who give priority to visionary intuition over the dogma. *Kalam* and Sufism which conform with the tenets of Islam rather than those of the philosophers can coexist in perfect harmony. The best example of this is al-Ghazali, whose rational argument was responsible for breaking the power of Aristotelian rationalism and destroying tenets of philosophy in general which were contrary to Islamic teaching.

When the majesty of the transmission is uppermost, petty quarrels based on differences of opinion lose their force. The great Sufi Sari al-Saqati has said, "The light of wisdom in a Sufi does not put out the light of the fear of Allah in him. The inner knowledge which he possesses cannot contradict the open meaning of the Qur'an and the hadith. The miracles which he performs cannot tear the veils of the secrecy of Allah."

Like al-Ghazali, Suhrawardi investigated all the modes of knowledge available to his time, and finally put this vast experience to work in the service of Sufism, opening the inner meaning of Islam. Suhrawardi declared in relation to this work, "Although before the composition of this book, I composed several summary treatises on Aristotelian philosophy, this book differs from them and has a method peculiar to itself. All of its material has been assembled not by thought and reasoning, but rather by intuition, contemplation, and ascetic practices."[1]

---

1. Suhrawardi, *Opera*, ed. Henri Corbin (II.10.11)

The Messenger of Allah (ﷺ)[2] has related a *hadith qudsi*, or non Qur'anic divine utterance, in which Allah says,

> When I love My servant, I am his eye,
> so that he sees by Me.
> I am his ear, so that he hears by Me.
> I am his tongue, so that he speaks by Me.
> I am his hand, so that he takes by Me.

This state is the state of annihilation of one's will and materiality in Allah. Suhrawardi was in that state.

Such a condition opens possibilities of perception not available to humanity in ordinary circumstances. Suhrawardi sees the image of Light by a particular mode of perception unlike the sensory experience, very much like the imagination.

A rational person knows that the things ordinarily imagined are unreal, nonfactual inventions of the mind. On the other hand we know that there are real yet invisible forces which express themselves in invisible shapes and phenomena. Man possesses the faculty of observing the cause, the reason, the essence, the finer reality of the coarse reality which the senses observe, as well as celestial realities which do not have their corresponding coarse worldly realities. In a way, the sensory reality has become a veil between us and the Real reality. True inner perception is not something derived from any outer perception, as

---

2. ﷺ or "s.a.w.s." indicates *salla Allahu 'alayhi wa sallam*, "may Allah's peace and blessings be upon him," a prayer which always attends the mention of the name of the Prophet.

is ordinary imagination, which simply reshuffles impressions and is as limited as the senses. Rather it is seeing the inner image directly through the inner eye, or *basirah*.

As the coarse worldly image appears on the retina of the physical eye, the inner image is reflected on the pure mirror of the cleansed heart as a transparent spiritual form of light, and is imprinted on the soul itself. As the mortal body observes and feeds upon temporal things and experiences, the immortal soul sees and relates to the essence of things. This perception is the soul's cognizance of itself.

Saints who see with the eyes of Allah and speak with the tongue of Allah sometimes make powerful declarations like the famous *ana al-haqq* ("I am the Truth") or *Subhani* ("Glory to Me"). At such times, names attributed to Allah alone come from the lips of an al-Hallaj or a Beyazid without their will. The Sufi writer Qushayri reproaches such sages and says, "Sufis sometimes make statements whose meanings are known to themselves but which are totally unable to be understood by others."

The danger of misunderstanding is very great. Hallaj declared, "I witness God, I am unified with Him"; others understood him to say "I am God," and he was martyred. The case of Suhrawardi was the same.

The subject of Sufism is the soul. The Sufis use the terms *latifah* (grace); *sirr* (secret soul); *nafs* (essence); *qalb* (heart or center); and others. All essentially mean the soul. Purification of the soul, cleansing of the heart, to put one's essence in perfect order, to be centered, and to be one are the goals of Sufism. The one who can actualize this is the perfect man.

Previously we have spoken of Sufi philosophy. As the purpose and the subject of Sufism is the soul, then in a

sense Sufism is also psychology. Knowledge, emotions, motivation, and action are the principal subjects of both Sufism and psychology. Psychology, which claims to be positive, stays within the boundaries of measures, experimentation, and measurable experiences. Sufism, although seemingly confined by the principles of Islam, includes knowledge received in states of ecstasy, rapture, and divine love, which surpasses the limits of logic and measurement.

Morals — right and wrong in the context of divine judgment — are not usually included within the goals of psychology. In Sufism, however, the religious states and revelations and their resulting knowledge depend on the application of the objective standards of the dogma and the canon to one's intentions and one's deeds. The example of the Prophet (ﷺ) and the saints and sages as teachers and perfect men are followed toward this end. From this perspective, Sufism is also pedagogy. This education of the soul is expressed in the words *akhlaq*, morals; and *adab*, the perfect manner of behavior.

There are three aspects to man:

1. *Khuluq*, *akhlaq* (disposition): one's nature and potential as existent at birth. This disposition, if it is not in accordance with what is lawful and desirable according to divine judgment, can be ameliorated by continuous and organized effort—*mujahadah*, struggle.

2. *Fi'l* (deed): willful actions such as pious devotion, obedience and submission to religious prescriptions, and good works.

3. *Hal*, *ahwal* (state): states which come to one without one's will. The beneficence and purity of these states correspond to the purity of one's disposition and one's deeds. These states are of two kinds:

- States of *wajd*, exaltation; *jadhbah*, ecstasy; *sukr*, spiritual intoxication; *istighraq*, trance; *qabd*, contraction; *bast*, expansion, etc. These are higher emotional states.
- *Ilham*, inspiration; *firasah*, intuition; *kashf*, discovery; *yaqin*, certitude; *haqq*, truth; *'irfan*, refined knowledge; *ma'rifah*, the inner wisdom. These are the intellectual, intuitive and visionary states which lead to wisdom.

These three aspects interact in the following way: Man prays with his will, lives a pious life, does good deeds according to what is lawful, and avoids what is unlawful; this changes his negative dispositions and opens him to receiving mystical states of exaltation and ecstasy; through these states he obtains the inspiration, the discovery, and the certitude of inner wisdom.

Thus mystical states depend on one's disposition and one's disposition is ameliorated by one's willful good deeds; refined inner knowledge is the reward for these deeds. *Akhlaq*, the disposition, and *fi'l*, the willful good deeds, are in the realm of the *shari'ah*, Islamic dogma. *Hal*, beatific state, the source of wisdom, falls within the realm of Sufism. Since *hal*, the higher state, depends upon *akhlaq*, disposition, and *fi'l*, action, Islam is the foundation, and Sufism is the house built upon it.

A house cannot be built without foundations. A foundation can exist without a house built upon it, yet the purpose of a foundation is to have a house built upon it. Islamic dogma is the body, Sufism is the soul. The religion is the word, Sufism is the meaning. The dogma is the sea, Sufism is the pearl in the sea. The religion is milk, Sufism is its cream. The religion is the tree, Sufism is its fruit. Islam is the shape of light, and Sufism is the light within that shape.

Allah is the Light
of the heavens and the earth;
the likeness of His Light is as a niche
wherein is a lamp — the lamp in a glass,
the glass as it were a brightly shining star
kindled from a blessed olive tree
that is neither of the East nor of the West,
whose oil well-nigh would shine,
though fire does not touch it;
Light upon Light;
Allah guides to His Light
whom He wills.
(*Nur*, 35)

اللهُ جلّ جلاله

Allah, may His glory be exalted. (Allah, the word of glory [*lafz al-jalal*] is the personal name [*ism al-dhat*]of God, the name of His essence and His totality. It is written with four letters. When the initial letter, *alif* is removed, the three remaining letters are the symbol of the universe, of existence, which consists of the visible world [*dunya*] and the invisible heavens above the starry firmament; purgatory [*barzakh*] and heaven; the hereafter [*akhira*]. The first letter, *alif*, is the source of all, and the last letter, *hu* [He], is Allah's most perfect attribute free from all associations.)

ON SUHRAWARDI

Suhrawardi was born in 549 A.H. (1155 A.D.) in the town of Suhraward in the province of Jabal in Azerbaijan. In the city of Maraghah in Azerbaijan he studied Islamic law and theosophy under Shaykh Majduddin al-Jili. Later he traveled to Isfahan, then a leading center of learning in Persia, and completed his education under Zahiruddin al-Qari'.

As a young man he was well known as a theosopher, theologian, and doctor of Islamic law. He traveled widely in the provinces of the Seljuk Empire, in Persia, in Anatolia, and in Syria. During these travels he met many Sufi masters and became strongly attached to them; he entered upon the Sufi path and practiced for long periods of time pious devotion, spiritual retreats, and meditation. During his travels he visited Harran, Antalya, Nusaybin, and Urfa in Northern Syria, a region which was the cultural center of Hermeticism before the advent of Islam. It is possible that some of the thoughts from that source which appear in Suhrawardi's theosophy came through his contacts during these travels. Finally he was invited by Malik Zahir, the governor of Aleppo, to settle in that city. Zahir was the son of the famous victor of the Crusades, Salahuddin al-Ayyubi. He became the patron of Suhrawardi, and often invited him to his palace for discourses with other wise men of the period.

Suhrawardi had an extraordinary intelligence in addition to the esoteric wisdom he had received through his teachers and the direct inspiration granted him through his Sufi practices. This enabled him to overcome all

opponents in those debates. He was fearless and outspoken, which made him many enemies.

Many orthodox authorities—especially the doctors of law—claimed that he was propagating doctrines against the tenets of the faith; his knowledge of alchemy made Suhrawardi appear to them as a sorcerer. They subsequently asked for his execution. In fact, there is a tradition according to which Malik Zahir asked Suhrawardi one day to show him an example of his knowledge of alchemy. Although Suhrawardi at first refused, claiming that such practice was not for the eyes and comprehension of the governor, he conceded upon his patron's insistence.

After certain preparations and recitations, he asked the governor to come to the balcony of the palace and look at the walls of the city. The whole city was surrounded by Mongol armies attacking the walls! Soon the walls were swarming with them, and they were killing and destroying everything in front of them. They were coming toward the palace from all directions. Finally when they reached the gates of the palace, Malik Zahir, in terror, wanting to take refuge, rushed to the *harem*. Opening the door of the *harem*, he came face to face with a seven-headed dragon. He fell down and fainted.

Suhrawardi brought him back, took him to the balcony, and showed him the city of Aleppo, peaceful and beautiful, shining under the sun. It is said that this incident brought the change of heart to Suhrawardi's patron.

Suhrawardi's enemies finally went to Salahuddin Ayyubi to convince him that this sorcerer was a danger to the religion and to the country. Syria had just been recaptured from the Crusaders, and Salahuddin needed the support of the doctors of law to maintain his authority. This

political consideration was the reason for his ordering Malik Zahir to imprison and execute Suhrawardi.[1]

According to another tradition, Malik Zahir accepted the wish of Suhrawardi to end his life by total fasting rather than being put to death by execution. Thus Suhrawardi left this world and met his Lord in the year 587 A.H. (1191 A.D.) at the age of thirty-eight, by the Sufi practice of mortification of the flesh through total fasting.

Despite his short life, Suhrawardi wrote nearly fifty books, both in Arabic and Persian, most of which have been translated into other languages in Islamic countries. Among the most important are:[2]

1. *Hikmat al-ishraq* (The Theosophy of Illumination), which is considered his masterpiece and became the basis of the theosophy of the ishraqiyya. This work has been printed in Shiraz, Iran, with a fourteenth century commentary by Mahmud ibn Mas 'ud al-Shirazi.

2. *Kitab al-talwihat al-lawiyyah wal-'arshiyyah* (The Book of Allusions to Allah's Secrets and His Throne).

3. *Kitab al-muqawamat* (The Book of Oppositions).

4. *Kitab al-mashari wal-mutarahat* (The Book of Paths and Conversations).

---

1. See the chapter on the ideas and writings of Suhrawardi in Seyyed Hossein Nasr's *Three Muslim Sages* (Cambridge, Harvard University Press, 1964). pp. 52–82.

2. Ibid., pp. 58—59.

(The last three, dealing with modifications of Aristotelian philosophy, were published by Henri Corbin under the title *Majmu'ah fil-hikmat al-ilahiyyah.* [Istanbul, 1945])

5. *Hayakal al-nur* (The Shape of Light), the present work, originally written in Arabic but also existing in Persian, was first translated into Turkish in the seventeenth century by Ismail Ankaravi, then by Yusuf Ziya in 1924, and in 1960 by Saffet Yetkin. These Turkish translations are being taken as the basis of this interpretation.

6. *Kitab al-lamahat fil-haqa'iq* (Flashes of Lights of Truths), a book on physics, metaphysics, and logic.

7. *Al-alwah al-'imadiyyah* (Tablets for 'Imaduddin), A book on the philosophy of illumination.

8. *Fi I'tiqad al-hukama'*, (On the Faith of the Philosophers).

9. *Yazdan shinakht* (On the Knowledge of Allah). (in Persian)

10. *Bustan al-qulub* (The Garden of Hearts).

There are other works, mystical novels, depicting the journey of the soul through the realm of Light, containing much of Sufi thought and practices of purification. Most of them are in Persian and a few are in Arabic.

11. *Aql-i surkh* (The Red Archangel; literally, The Red Intellect).

12. *Aswat al-ajnihati Jibra'il* (Sound of the Wings of Gabriel).

13. *Al-ghurbat al-gharbiyyah* (The Occidental Exile).

14. *Lughat-i muran* (The Language of Termites).

15. *Risalah fi halat al-tifuliyyah* (Treatise on the Conditions of Childhood).

16. *Ruzi ba jama'at-i Sufiyan* (A Day with the Community of Sufis).

17. *Risalah fil-mi'raj* (Treatise on the Ascension of the Prophet).

18. *Safir-i simurgh* (The Griffin's Song).

There are other works, translations and commentaries on philosophy, such as the translations and commentaries of Ibn Sina (Avicenna).

19. *Risalat al-tair* (Treatise on Spiritual Flight), a translation.

20. *Isharat* (Advice), a commentary.

21. *Risalah fi haqiqat al-'ishq* (Treatise on the Realities of Love), based on Ibn Sina's *Risalah fil-'ishq*.

There are still other works of commentary on Qur'anic verses and hadith, or Prophetic traditions, and volumes of prayers and supplications.

In all these works shines a wisdom which reflects the lights of many traditions. Plato, Aristotle, Empedocles,

Pythagoras, Plotinus—all of the West—are dissolved in Islam. In the work of Suhrawardi, Plotinus's theory of emanation becomes the flowing of the sacred Light. The idea Plotinus obtained through intuition was the Light of Lights; this was the sacred secret obtained by Suhrawardi through spiritual purification.

The accumulated teachings of Hermeticism, the wisdom and laws of Hermes, who was believed variously to be an alchemist of ancient Egypt whose wisdom was kept by the Sabii of Harran; or the Prophet Idris, founder of philosophy and the sciences; or the line of Persian priest–kings, Gayumarth, Faridun, Kai Khusraw—all converged in the universal wisdom of Suhrawardi. But above all, the precursors of Suhrawardi were the early exemplars of Islamic Sufism: Abu Yazid al-Bistami (d. 261/874), Mansur al-Hallaj (d. 309/992), Dhul Nun al-Misri (d. 245/859), and Sahl al-Tustari (d. 283/896). Suhrawardi himself considered that his most immediate predecessors were these early Sufis. He writes of a dream in which he saw someone he thought to be Aristotle, and asked him if Peripatetic philosophers like al-Farabi and Ibn Sina were the real philosophers in Islam. The Greek philosopher answered, "Not a degree in a thousand. Rather the Sufis Bistami and Tustari are the real philosophers."[3]

Al-Ghazali (d. 505/1111), the catalyst of Sufism and Islamic orthodoxy, also influenced Suhrawardi. His views in *Mishkat al-anwar* (The Niche of Lights), when compared to certain concepts of the theosophy of the *ishraqiyyah*, show this influence. The image demonstrating that all

3. Ibid. pp. 61–62.

things come from Allah as light waves spread from the sun is common to both al-Ghazali and Suhrawardi. Al Ghazali in his *al-Risalat al-laduniyyah* (Treatises on the Divine Nature) shows that the consciousness of God and the knowledge of the Divine secrets are only possible through Sufic practices of purification. The same argument appears in Suhrawardi's *Risalat al-tair* (Treatise on Spiritual Flight), *Munis al- 'ushshaq* (Intimate of Lovers), and *Aswat al-ajnihati Jibra'il* (Sounds of the Wings of Gabriel).

Suhrawardi believed in creation through *sudur*, emanation, from one central source: Allah. He is the First, the Light of Lights, the *wajib*, or preexistent absolute necessity, the principal cause upon which all that is *mumkin*, all the possibilities of creation, depend for their existence. This Light of Lights illuminates all things, and is reflected upon all things: upon the suns in the skies, upon the fire in the elements, and upon the soul in man. The creation emanates from Allah, the Light of Lights, as the rays of light shine from the sun and make all visible.

The first created being is also a light, a conscious light, a unique and unified light, immaterial, devoid of multiplicity, a light which knows itself, and knows the Cause of its creation. It is the essential intelligence, the total mind, the intermediary and the intercessor between the source of light, the Creator, and the created universe. This is *al-nur al-Muhammadi*, the Light of Muhammad, which Suhrawardi calls in our book *al-nur al-ibda'i*, the Creative Light; in his *Hikmat al-ishraq* he calls it *al-nur al-aqrab*, the Nearest Light (to its Source). In his *Talwihat* he calls it *al-'aql al-kulli*, the Total Mind. In other books, reference is made to *al-nur al-awwal*, the first Light, *al-shaykh*, the Teacher, *al-jamal*, Beauty, and so on. The reason one thing

is given so many different names is Suhrawardi's wish to explain the *nur Muhammadi* in terms of every possible mode of thought and philosophy, whether in adherence to *kalam* or *mashshiyyah* or the philosophy of Plotinus or Aristotle. This First Created Light is different from the Light of Lights in the degree of strength of its light. Every essence of light has a weaker light than that which precedes it, just as the light of the moon is weaker than that of the sun, from which it receives its light. As the light pours continuously from the sun, the creation is continuous from the Light of Lights. As the cause is endless, the effect is endless. As the Creator is eternal, that which comes from It is eternal. Existence is the best and the most beneficent. It cannot be any more perfect. Whatever exists is the best and most beautiful existence. There is no ugliness or badness in the universe, as all is a reflection of Allah.

To attain the realization of the Divine Light in him, man must wage a spiritual battle with himself. The desires of the flesh are the adversaries preventing one from enlightenment. Man has to rid himself of the darkness of the flesh and materialism to reach the Light of Truth. Discipline, contemplation, prayer and devotion are the actions for the cleansing of the heart. Suhrawardi, who follows and professes this path, also insists on the necessity of a guide and a teacher, whose life is for Allah's sake and Allah's pleasure.

Suhrawardi claims that those who devote their lives to the service of Allah will receive secret knowledge, and will attain the power of sanctity, and may work miracles. The best of these miracles are various forms of light which manifest themselves to the seeker. There are various degrees of the revelations of these lights:

1. Quick, lightning-like flashes, which appear and disappear, obtained by novices.

2. More continuous periods of enlightenment, which may become permanent, for those who are continuous and persistent in their efforts, contemplation, and prayers.

3. Revealing lights for those who are advanced in the true path, for whom the struggle with the ego, contemplation and consciousness of the Creator, and devotions have become a natural faculty.

With these spiritual efforts, man can be elevated to the level of annihilation, leaving the material tastes of the world, the flesh, and worldly knowledge, cutting all relationship with the exterior. That is when the soul becomes a mirror upon which Allah's light reflects, and the soul sees the images of Light.

THE SHAPE OF LIGHT

Hayakal al-Nur

Hazrat Shihabuddin Yahya al-Suhrawardi

Interpreted by
Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti

INTRODUCTION

Bismillah al-rahman al-rahim.

I begin in the Name of Allah, the Beneficent, the Compassionate.

All the holy mysteries — Allah's words addressed to men in the one hundred tablets of early scripture, the Psalms of David, the Torah, and the Gospels — are contained within the Qur'an. The whole of the Holy Qur'an is contained within the Surah *al-Fatihah*, the Opening Chapter:

In the Name of Allah,
the Beneficent, the Compassionate.
Praise be to Allah, the Lord of the Worlds,
the Beneficent, the Compassionate,
Master of the Day of Judgment.
You do we worship and
Your aid do we seek.
Show us the straight path,
the path of those on whom
You have bestowed Your grace,
those who go not astray,
and do not receive Your wrath.

The whole of the *Fatihah* is contained in the beginning line,

In the Name of Allah,
the Beneficent, the Compassionate,

and the essence of everything is contained in the beginning of the beginning, the first letter, the "B", which contains the secret of

bi kana ma kana wa bi yakunu ma yakunu,
Whatever became, became through Me,
and whatever will become,
will become through Me.

The essence of the essence is in the dot under the letter "B" (ب).

The Prophet Muhammad (ﷺ) said, *Ana madinat al-'ilm wa 'Ali babuha*, "I am the city of knowledge and 'Ali (r. a. a.)[3] is the gate to it." 'Ali, that door of wisdom, confirms this, saying: "I am the dot under the 'B' ," and *al-'ilmu nuqtatun*, "all knowledge is a dot."

O *Qayyum*, O Allah, the Self-Existent, on Whom all existence depends, strengthen us with Your Light, that pure intelligence free of all imagination, and cover us with Your Light, that true knowledge reflected in our actions. Lead us to Your Sacred Light which is Your Essence.

Let the final goal of all our wishes be Your pleasure, and let our last wish be to come to You with the perfect faith and the perfect light which come from You. We have tyrannized ourselves; and enclosed ourselves in darkness, yet You have not kept our enlightenment from us. We are slaves, chained in this dark prison of matter. We are wait-

---

3. "r.a.a." stands for *radiya Allahu 'anhu*, "May Allah Be pleased with him," a blessing customarily attached to the names of the Prophet's Companions.

ing at Your door, begging for Your mercy and the good which will come from You to save us.

Good coming from You is Your pleasure; bad coming from You is Your decree. You are mighty and all-existent; You shed enlightenment and mercy upon all existence. Even those of us who take this world and our temporal selves as a god do not draw Your revenge and wrath. Bless us with the wisdom to remember and praise You. Lift the veils of ignorance from between us. Give the righteous the rewards of their hopes. May Your blessing be showered upon the Prophet (ﷺ) and his progeny.

This work is called *Hayakal al-nur*, the shapes, the forms, the appearances, the edifices of Light. As the Greeks of old saw the stars as the material bodies of spiritual existences, these shapes of Light are the manifestation of the source of all light, the Sacred Light.

May the souls of those who lead men to Truth, the men who have the birthright to tread the true path, be sanctified. The true path, the true faith, is that which has been proven by the witnesses of Allah—the prophets, and their inheritors, the beloved lovers of Allah—the saints.

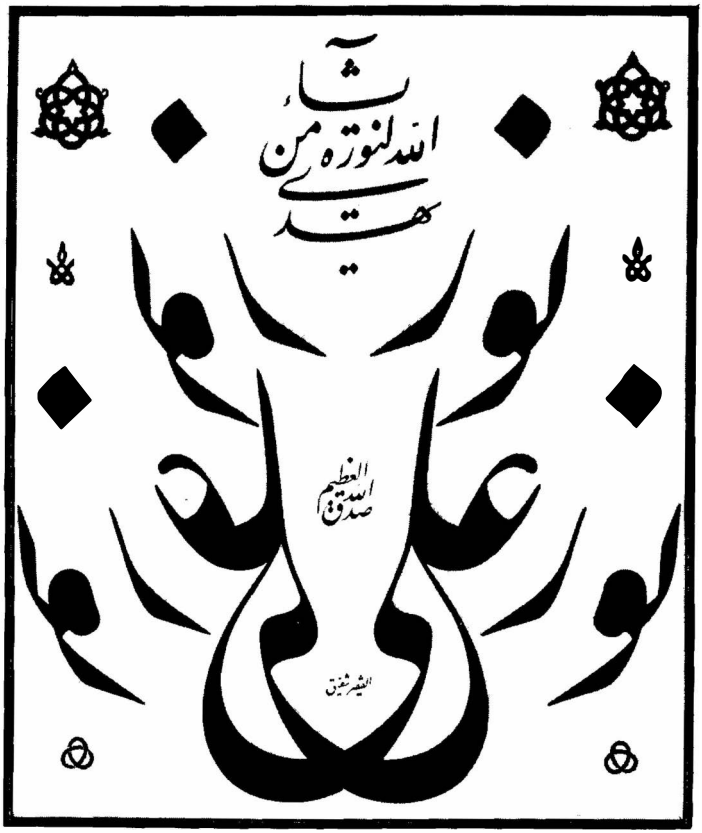
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
صدق الله العظيم

Light upon light
Allah guides to His light
whom He pleases.
(*Nur*, 35)

Enlightened Matter

Matter encompasses everything which depends on perception by the senses for its existence. In all cases, it has length, width, and depth. These characteristics must be noted in order to guard against confusion concerning matter. It is important to realize that the intelligence and the soul, which are invisible, are dependent on matter for their perceptible manifestation. Matter enlightened by intelligence and the soul may point to its essence.

We live in the realm of perception, of our senses. Our material self is of this realm. This world of the senses is in contraposition to the world of *Malakut*—the spiritual kingdom of Allah—which comprises the invisible, the spiritual, incorporeal beings, and abstractions. The key to the wisdom of inner meaning is in the knowledge and ability to distinguish the material world from the spiritual world.

What is common to and creates a unity among material things is that they are all matter. Yet two things which have one common characteristic may differ from one

another in other aspects. In the case of material things, the qualities which separate one from the other are in their visual shapes. Otherwise, a thing which is a part of the absolute Truth cannot be other than the Truth.

By definition, the number four is an even number, which relates it to all other even numbers; and the material body defines the human being, relating it to all other human beings. These properties seem to be necessary for the existence of material things. These common qualities in material things may either be an absolute necessity for their existence, *wajib*; or possible, *mumkin* (i.e., in some cases necessary, in others not); or impossible, *mumtani'*, negating their existence. For instance, it is an absolute necessity for a human being to possess a material body, it is possible for a man to stand up or sit down, and it is impossible for him to be a horse!

Wajib, *mumkin*, and *mumtani'* are terms pertaining to the science of inner meaning. *Wajib* means an absolute necessity. *Mumkin* is a possibility whose chance of being or not being is equal. *Mumtani'* is an impossibility whose not being is an absolute necessity.

It is not right to suppose that a thing or a concept which is absolutely indivisible can exist in a defined space. The smallest matter which defies division, the atom, cannot be assigned to a particular space. This atom, which cannot be divided, in theory or in reality, cannot exist here or there, and is placeless, as Allah, *al-Bari'*; the creator of forms and shapes, is devoid of space and place. Such an indivisible unit (even if it is part of a greater divisible form), if assigned to a place, would be the opposite of another of the same sort, assigned to a place in contraposition to it. Thus these two units would

cancel each other as well as the supposition which resumes this delusion. The indivisible atom is the essence of material things, which cannot be assigned a place. The "soul," the "supreme intelligence," and other names and attributes of that indivisible atom, the essence, cannot be assigned to a body or form or shape, although its existence may be dependent on these material existences for its manifestation.

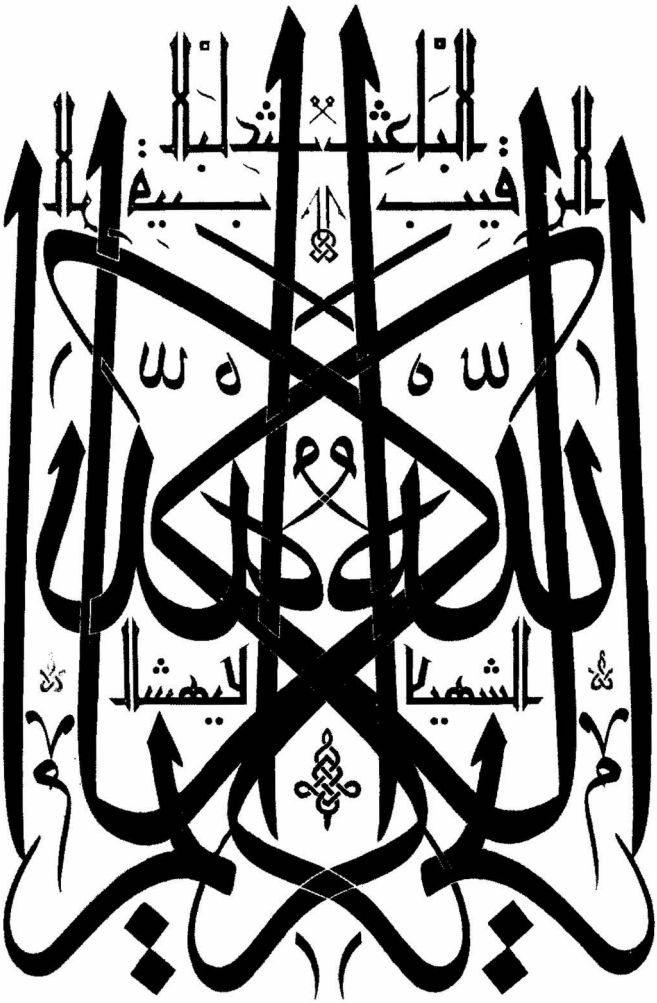
الباعث الرقيب
الشهيد الحسيب

Allah the Generous One, the Raiser of the dead, the Guardian of all existence, the Ever-Present.

THE SECOND FORM OF LIGHT

Which Has Three Parts

The First Part

Man cannot ever forget his essence. That essence is devoid of all illusions and delusions, and is the perfect intelligence. But the animal in man imagines its essence. That is why the essence of the animal is material, it is not spiritual. If one's essence were composite and had parts, although one may forget it sometimes, how could it have been possible for one not to forget it at all times? You forget your body; you are certainly not aware at all times of all the parts of your body, while in your subconscious you are always aware of your essence. That shows that your essence is not a part of your material body. When you say "I," this identity is other and much higher than any part of your material being or the whole of your material being.

The Second Part

(Depending on two premises: ever-changing matter, and ever-constant essence)

Your body continuously flows and dissolves. If the food you eat had not been digested and dissolved, and had not left your body, and if its quantity had been added to your material form, your body would have become immense. Your body is in continuous decomposition. If this continuous birth and death did not occur in your body, and your cells multiplied, your form would have been the size of a giant.

That which is constant, always alive, indivisible, is the opposite of that which changes, divides, dissolves. The essence, the one "I" in your declaration of "I am," is one indivisible, constant and eternal. Therefore, your essence is incorporeal, and cannot be a part of a material being.

As long as your essence is realized within you in a constant state, you are you forever, while with this body you are not. It changes, it is decomposing, it is dying; you don't know it, you don't feel it. How could you be that body? You are much more than that. Allah says in His Holy Book, the Qur'an:

But Allah doth encompass
them all from behind.
(*al-Buruj*, 20)

The Third Part

The third part consists of three premises:

- One cannot know that which one does not already know.
- The rational is not dependent on measure: when one thinks of the animal kingdom as a common factor, the size of an elephant is of no more importance than the size of a fly.
- The abstract, the nonmaterial, cannot be understood in terms of measure.

As long as you cannot construct the form of something in your mind, you cannot possibly know it, because the realization of a thing has to correspond to something. To understand something is conditional on the existence of its evidence in your mind. Another way to understand a form by comparative thinking is by considering its qualities which are common to other forms. For instance, by considering certain attributes which are common to many animals, you may deduce that an elephant and a fly are equal.

In this kind of thinking, the sizes of these two animals are not compared to each other. Even if that is so among animals, so that a small and a large animal are both animals, what about the essence? In one's existence, it is not commensurate with anything else. Something which cannot be measured cannot be placed within matter that is measurable. Your essence, your rational soul, is not material, nor does it relate to matter. It is free from time and space; therefore it cannot be perceived by the senses. It is

a light generated from the *Ahad*, Allah the One and Only, and from the *Samad*, Allah the Eternal and Absolute. [*Ikhlas*, v. 1-2] Man's soul, which is called the cosmic Reason, is an indivisible light which man's conjecturing cannot analyze; it is the sacred light coming from Allah the One and Only, Allah the Eternal and Absolute.

You know enough not to declare that a wall sees or does not see, because to see and not to see are abilities given to that creation which has eyes. Man's rational soul is neither matter nor related to matter. Neither is it a part of this world, nor is it excluded from it. Neither is it dependent upon it, nor is it independent of it. To be dependent or independent are qualities of material things.

The rational soul (the cosmic Reason) is an essence of light which you cannot see. How could a sacred existence such as this — which controls and directs all matter, possesses the knowledge of itself and all that is within its essence, and the knowledge of everything which relates to its essence — be material? This sacred existence, with the influence of spiritual exaltation and rapture, leaves this world of matter and seeks the infinite.

This rational soul has its own powers of realization that help it to see things its way. Some of these powers of observation are evident and some are hidden. The evident ones are the five senses: touching, tasting, smelling, hearing, seeing. The hidden power of observation is a mysterious force like a pool, into which the observations of the five senses flow: a collective consciousness. It is the power that actually experiences dream not coming from the imagination.

Another hidden power is the power of imagination; this is like the source of this collective consciousness. It is the force which preserves the experiences after they have

been obtained by the senses. Yet another of these hidden forces is the potential of reason, the power of thought. Analysis by dividing the whole into its parts and collecting the parts into a whole, deriving the universal from the particular, reaching an affirmative conclusion, are all done by this power.

Yet another is the power of conjecture, leading to illusions and delusions, negating the propositions which the mind has confirmed.

It is an evil force which leads man astray from that which the mind proposes: honesty, generosity, justice, valor, munificence. Mind knows that its origin is not of the realm of the senses alone, but belongs to the immaterial world. Mind with the exaltation of reason and spirituality weakens its dependence on the body and wishes to return to the realm of the spirit and of the essence. The power of conjecture, however, considers itself to be of the same material as the mind and at the same level, therefore engaging itself in controversy and dispute. For instance, if the mind claims that beyond the realm of reason there is neither anything nor is there a total vacuum, the power of conjecture says, "No, beyond the world of reason there is either an infinite vacuum, or there is all and everything."

To give an example of the dispute between the power of conjecture and the mind: if one were left alone at night with a corpse, the mind would assure one while delusion would cast fear into one's heart. Illusion plays its tricks especially in affairs which cannot be clearly perceived by the senses. In fact, it denies everything which is not perceivable. It cannot know that the mind and the soul appear unable to perceive things directly only because matter is too coarse, and they are not made of the same material. The faculty of

illusion is unaware that it is inherently blind to things immaterial. Matter can know only what is on the surface of water, but not its depth hidden under the surface.

Another hidden power of observation is the power of memory. It preserves all that has happened, and remembers.

All these hidden powers are energies, each having its particular place in the brain. When there is a disruption at that place, the energy belonging to that place is also disturbed, while the other faculties stay safe and secure in their own places. This is how it was proven that each of these faculties is different and that they belong to different places in the brain.

In animals and in the animal in man, there is a double-forked primordial urge. One of its forks is sexual energy, which wishes and attracts that which is pleasant. The other, negativity or anger, repulses that which is unpleasant. The animal also has an energy of struggle (for self-preservation). It is the animal soul both in the animal and in the lower soul in man which contains these energies. It is a vaporous matter composed of bile, sex, blood, and mucus. It is produced in the left cavity of the heart, and receives some energy from the light of the human soul.

The animal soul, the body, and the ego are matter, a part of the created world. The human soul is a part of the Divine, and is under the direct command of Allah. It is only with the enlightenment which the animal soul receives from the human soul that it is able to manifest in the mind.

They ask thee concerning the Soul.
Say: 'The Soul cometh
by the command of my Lord'
(*Bani Isra'il*, 85)

From the highest to the lowest, the realms or centers in man are the Divine Center, the center of the Mind, the center of the Ego, the center of Energies, and the center of Matter.

The proof that (although it is created matter) the animal soul has the fine quality of vapor is that it has to pass through narrow paths in the body. In fact, if there is a blockage in these paths, the part of the body around this path dies. The animal soul serves as a beast of burden for the human soul, providing it with that fine state which can only be obtained through training by the faculty of reasoning received from the enlightenment of the human soul. It becomes disconnected and independent when it dispenses with that faculty of reasoning. This animal soul is in opposition to the Sacred Soul (the highest of souls in man). The description of the Sacred Soul will be given in the section dealing with the souls of the prophets.

The human soul is a sacred light among the sacred lights of Allah, which has no dimension and no place. It rises from Allah and will set in Allah. It is the unraveling of the mystery of the sacred hadith,

Kuntu khanzan makhfyyian
fa khalaqtu al-khalq,

I was a hidden treasure;
I loved to be known,
so I created creation.

Some among the people, when they realized that the human soul was not material, were deluded into thinking that it must be Allah, and fell into the abyss of blasphemy. Allah is One, Unique. If the souls of Zayd and 'Amr were

the same and one soul, then when one realized something, the other would have realized it also. And if one knew, all mankind would have known. However, it is not so. Also, how could this material body and its energies and its powers contain and influence Allah Most High?

Other people thought that the human soul (if not Allah Himself) was a part of Allah, and erred. As Allah is not material, how could He be divisible, and who or what force could tear Him apart?

Some others thought that the human soul was eternal as Allah is Eternal, and that it is independent. If it were so, who is it who separates the soul from its sacred place, brings it into this realm of life, then takes it from this world and brings it to the realm of death and darkness? How can the power of a newborn baby lure it from the world of light and sanctity? How do the souls differ from one another in the eternal realm? They are similar, but do not occupy space or place. They have no action or reaction before taking form in material bodies. Nor do they have attributes which they acquired after their being in the body. So how do they differ? It cannot be that there exists one soul that is divided up among the bodies. For a thing that has no material body cannot be divided. It simply descends into the body if the body is prepared to receive it.

As you know, the flame of a match does not lose anything when setting fire to something combustible. A soul will enter a body, if the body has the potential to receive it, without causing a loss to the Endower of the soul to the body. The One who made the soul is the Creator of All, the All-Compassionate, the One nearer to us than ourselves, the All-Powerful, the Most Holy.

هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

سورة الحشر

هو الله الذي لا إله إلا هو

السلام

He is Allah besides whom there is no God, the Beneficent, the Merciful, the King Who owns and rules the universe, the Pure devoid of all errors, weaknesses, shortcomings, and heedlessness, the Granter of total security, the Author of Peace.

THE THIRD FORM OF LIGHT

Some Questions for Consideration

There are three dimensions to the mind in relation to the concept of existence: *wajib*, the necessary; *mumkin*, the possible; and *mumtani'*, the impossible. *Wajib* is an existence whose being is obligatory; *mumkin* is that whose existence or non-existence is not obligatory; *mumtani'* is that which must not exist. *Mumkin*, the possible, added to another possibility, may become either *wajib*, necessary, or *mumtani'*, impossible.

Cause is that through which the existence of something becomes necessary. The possible cannot exist by itself, because if its own existence were sufficient for its being, it would have been not possible, but necessary. Therefore for the possible to exist, there must be a cause. When the cause is fully realized, the effect is produced. For anything to exist, when its existence is dependent on will, time, space, associations, potential, etc., these become its causes for existence. If the cause is not fully realized, the effect cannot be fully realized. If all the reasons and conditions for the existence of a thing are there, and all the reasons and conditions which are unnecessary for the existence of that thing are eliminated, then the existence of that thing is *wajib*, necessary.

When the cause is clear, and some of the evaluations of the possible are positive, the effect becomes clear. At the beginning of the process of conception, the realization of the obvious, which should add up to the cause, may produce an effect which may be different from the cause. Those who accept this proposition explain Allah the Self-Existent by the hadith *kana Allahu wa lam yakun ma'ahu shay'*, "Allah was while nothing else was." Allah is the cause of the Creation, but He is not in need of anything other than Himself. Therefore, He is other than the Creation, yet inseparable from the Creation.

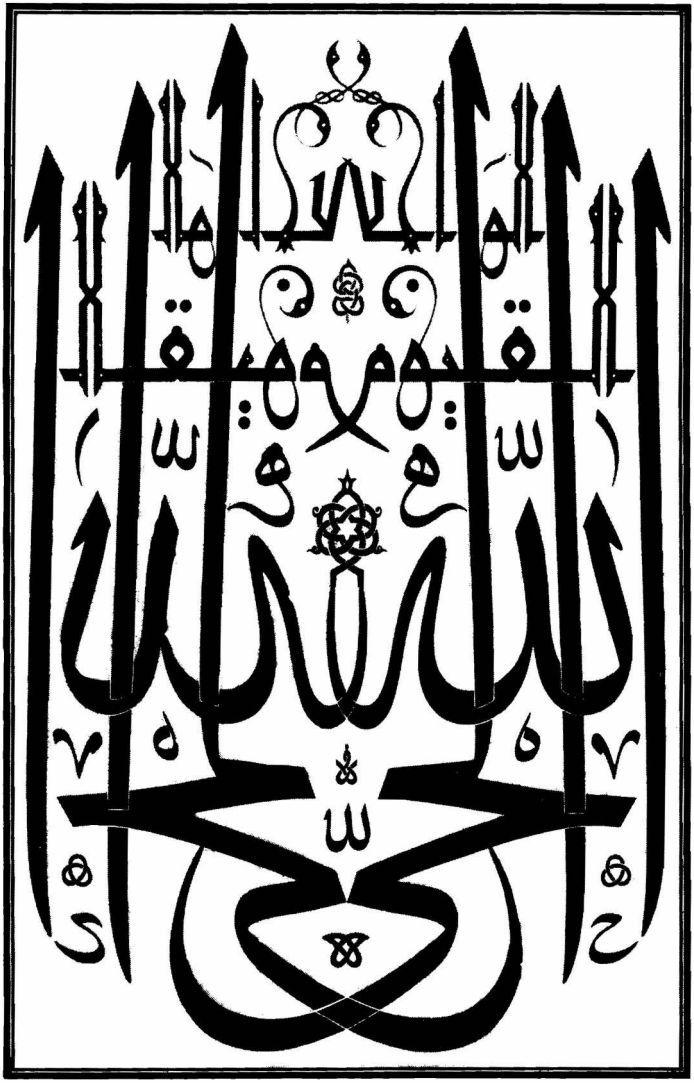

Allah the Ever-Living One, the Owner of all knowledge and power, the Self-Substaining by whom all subsists, the All-Pervasive, the Only One, without partner of likeness.

THE FOURTH FORM OF LIGHT

In Five Sections

The First Section

Two things cannot be *wajib*, necessary, at the same time. If the existence of two things is necessary together and at the same time, then their existences would be common and dependent upon each other. It is necessary for them to have a difference to separate one from the other. If one or both depend of necessity on a difference, then their existences are *mumkin*, possible, not necessary or absolute.

It is not possible to conceive two things which do not have a difference between them. When there is no difference between them they are one and the same. There are many kinds of matter in different aspects and conditions, but the *wajib*, the existence of absolute necessity, is only one. The existence of everything else is a possibility necessitating a power which will decide their existence over their nonexistence.

That unequaled power is the Creator, Who is Self-Existent, Whose existence is the One and Only necessary existence, the *wajib*. The One whose existence is the Absolute Necessity cannot be composed of parts. Even if such parts may be conceived, they may only be conceived as a single

solution into which everything is dissolved, and these parts in themselves can never be *wajib*, necessary, because there is only One Unique Necessity upon which all depends.

The *sifat*, the descriptive attributes of this Absolute Necessity cannot be a necessity of themselves because the attributes of the Beautiful Names of Allah, the Creator, are the same as His Essence, and inseparable. If the attributes of the One, Unique, Absolute Necessity were themselves necessary existences, they would not have necessitated dependence on a necessity while the Absolute Necessity is not dependent on its attributes. The One and Only Whose existence is the Absolute Necessity does not contain His attributes; neither is it lawful that He invent His attributes. A thing which is self-existent is not under the influence of anything else, neither of itself.

If we were in conscious possession and control of our bodies or a part of our bodies, we would see that what they are doing is other than that which is possible for them to do, while that One and Only Absolute Necessity must be the same at all times and under all conditions as It is ever conscious, free of multiplicity and free of all imperfections.

Man is the microcosm, the universe, the macrocosm. Whatever exists in one exists in the other. The unifying level of all is *al-'aql al-awwal*, the First Cause, the Absolute Necessity, which is the soul of both. It is also the universal intellect, the very first creation of Allah.

Of two existences, the higher is the one whose purpose of existence is for itself. "Allah created the universe for man, and man for Himself," according to a *hadith* (a prophetic tradition). How could he whose perfection is not complete impart perfection to another? Everything which is a composition of multiple elements, in relation to that

whose existence is an absolute necessity, enters into the category of the impossible.

Allah the Creator has no equal or opposite, and no relation to any place or dimension. He is totally self-sufficient and complete in His perfection, most noble, and possessor of all light. He is not a manifestation necessitating that which is manifested in Him. He is not an essence to be compared with other essences. All other things, in their lack of resemblance, witness Him, the existence of Absolute Necessity, the First Cause, which made them exist.

Materiality is not a causal condition of all the varieties of existence. The fact that things have their particularities, their forms, their sizes, their manifestations, their movements and their actions which are different from each other, and their different levels which we can compare to the order of the universe, proves that a force other than them is responsible for their creation. If, for instance, their being material were their common causal characteristic, such contrasts and conflicts would not have been in evidence between them.

The Second Section:
Determining the Form of Light

The common point between material things is their being material. Yet every material thing is different from every other in its manifestation of light emanating from it. That light is not proper to material things. It is received from elsewhere and is reflected upon them. The light which is manifested in material things is the only possible shape of light because that light which is not proper to material

things is not proper unto itself, but depends upon another. If it were self-dependent, it would have been the Light.

The soul of man is evident within itself because it is of the Light which is self-existent. Yet as we have already shown, the soul descends into the body, there is a force higher than it, and material bodies do not cause its existence. Matter cannot be the cause of the existence of another material thing, because a thing cannot be responsible for the existence of another thing whose existence is higher than it. A single light is necessary to give enlightenment to material things to make their existences higher. That light is the Absolute Necessity, the First Cause, *al-Hayy*, the Ever-living, *al-Qayyum*, the Self-Existent.

The self, the ego in its limited form, witnesses the existence of this Holy Absolute Necessity. It is the Light of all lights, visible to Itself, by Itself, free of all dependence and relation to matter and the visible. It becomes invisible to us and is veiled by the overwhelming power of Its intensity.

The Third Section

It is essential that this overwhelming spiritual power which is One (Unique and Only), in any way which It may manifest itself, has no need of a cause for the existence of Its essence, as other existences do; neither does It need to appear in multiple form. Therefore It bears no resemblance to other existences. When the prerequisite for the existence of a thing is other than what another existence requires, because their requirements do not correspond to each other, they are different from each other. This is the reason and origin of plurality. It is essential for the Absolute Necessity, the First Cause, that It have no aspect of multiplicity. That Absolute Necessity which is essential for the existence of everything else is not

material. Therefore It could not have aspects which do not correspond to each other. It is neither a form, a shape, a state, nor a condition that necessitates a place or a space. It is not a soul that needs a body to inhabit. If we suppose an immaterial existence which is a light cognizant of its Creator, Who created it without any model, then a nobler existence than that light is impossible. It is the summit of all that is possible. This essence is possible by itself and in itself, and, through its relation to the One before it, becomes necessary. Receiving the majesty of observation from He Who is before it, it becomes a sacred source itself. But realizing its deficiencies as compared to the majesty of the First Light, it turns into ethereal bodies and forms. So the second sacred essence is to be viewed as being between the Absolute Essence which is above it and the ethereal bodies which are below it.

That is how the incorporeal holy intelligences and heavens and firmaments are formed. Although these immaterial existences are all active forces, they are nothing more than the means through which the First, One, and Unique Holy Source bestows Its munificence. It is the One which makes all move, revolve, and stop. It is the One which is responsible for all. As a strong light does not allow a small light to shine, the Owner of overpowering power, Whose existence is necessary for all existence, the First Cause, the One Unique Sacred Source, will not permit Its means to enlighten the universe independently. The extent of Its enlightenment and the overpowering power of Its perfection are beyond infinity. Its reality prevails over all reality.

The Last Part of the Third Section, and the Beginning of the Fourth

The universe is divided into three sections. The first is called the realm of the Mind by the ancient philosophers such as Aristotle, Socrates, and Plato.

This realm, called *al-nur al-Muhammadi*, the first created, is also called *'aql al-kull*, the Absolute Mind, which contains the potential of all existence. According to the ancient Greek philosophers, this realm of the Mind is composed of three aspects. The first is its existence, the second is the dependence of its existence on a creative force, and the third is its being a possible existence that contains all other possibilities.

From its aspect of existence, mind is created. From its dependence on a creative force, *nafs*, the self, is created. From its aspect of being a possible existence containing all other possibilities, matter is created. The Prophet (ﷺ) says, *Awwalu ma khalaqa Allahu al-'aql*, "the first creation of Allah is the mind." This is the *'aql al-kull*, the Absolute Mind, the realm of Mind, *logos* of the ancient Greek philosophers.

The mind which is created from its aspect of existence is in two levels. The lower is the *'aql al-ma'ash*, the ordinary intelligence which realizes the affairs of the material world. The higher one is the *'aql al-ma'ad*, the divine intelligence, which realizes spiritual matters, and whose principal function is to lead man to the knowledge of Allah through realizing the mystery of *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, "he who knows himself, knows his Lord."

According to ancient Greek philosophers, all immaterial essence, which cannot be conceived by the senses,

and which does not have any association with material existences, is within the realm of the Mind. The second section of the universe is the realm of the *nafs*, the Self (the soul of created beings). The force and perfection of *al-nafs al-tabi'i*, the soul of nature, which holds the created being together and prevents it from disintegrating, and *al-nafs al-nabati*, the soul of vegetation, help the created being to evolve, grow, and multiply. *Al-nafs al-haywani*, the animal soul, helps the created being to move, to sense, and to have a limited will. When these souls are separated from the created being, death occurs.

The realm of the *nafs* includes *al-nafs al-natiqah*, the human soul. *Al-nafs al-natiqah* is of divine origin, as Allah blew with His own breath into Adam (عليه السلام)[4] when He created him from earth, water, fire, and ether. Allah says in a *hadith qudsi*,

Wa naffastu fihi min ruhi,

And I breathed My Soul unto him.

Al-nafs al-natiqah is that force and perfection which enables man to think, to judge, to witness, and to be.

It evolves in seven stages, from *al-nafs al-ammarah*, the dominating soul mentioned in the Qur'an as:

Inna al-nafsa la-ammaratun bil-su',

certainly the nafs, the human soul, impels to evil.
(*Yusuf*, 53)

---

4. عليه السلام or "a.s." is an abbreviation for *'alayhi al-salam*, "peace be upon him," the salutation accompanying mention of the prophets and Messengers.

This is the unregenerate, sinful, human soul that seeks its satisfaction in the lower, earthly desires.

The second is *al-nafs al-lawwamah*, the soul of conscience, mentioned as:

Wa la-uqsimu bil-nafs il-lawwamah,

I call to witness the self-reproaching soul.
(*Qiyamah*, 2)

At this stage, the soul is able to judge good and evil; it is conscious of sin sometimes resisting it; it accepts its guilt, repents, and attempts to make amends.

The third stage is *al-nafs al-mulhimah*, the enlightened soul, mentioned as:

Wa nafsin wa ma sawwaha fa alhamaha fujuraha wa taqwaha,

By the soul and the proportion and order given to it and its enlightenment as to its wrong and its right.
(*Shams*, 7-8)

At this stage, the soul knows the right and wrong through inspiration, and obeys the voice of its conscience.

The fourth stage is *al-nafs al-mutma'innah*, the soul of bliss and salvation mentioned in the Qur'an as:

Ya ayyuha al-nafs al-mutma'innah, irji'ila rabbiki radiyatan mardiyyah,

[To the righteous soul it will be said,]
'O thou soul in complete peace and satisfaction,

return to thy Lord well-pleased thyself
and well-pleasing unto Him.'
(*Fajr*, 27-28)

The fifth stage is *al-nafs al-radiyah*, the soul of total submission, the soul of the real *Muslim*, the one who submits, mentioned as:

Radiya Allahu 'anhum wa radu 'anhu,

Allah is well-pleased with them
and them with Allah.
(*Ma'idah*, 122)

This is the soul which accepts and is satisfied with Allah's will, and submits to it.

The sixth stage is *al-nafs al-mardiyyah*, the soul which is close to its Creator, and with which Allah is well-pleased, as mentioned in Surah *Fajr*, v. 27-28, Surah *Ma'idah*, v. 122, and Surah *Bayinnah*, v. 8. This is a stage where the soul receives the good pleasure of Allah and the good pleasure is mutual. The soul has become completely identified with Allah's universal will; losing its own will, the soul is in the state of *fana fillah*, lost in Allah.

The final state of *al-nafs al-natiqah*, the human soul, is *al-nafs al-zakiyyah* or *al-nafs al-kamilah*, the purified, the perfect soul mentioned in the Qur'an as:

Qad aflaha man zakkaha,

Truly he succeeds
who purifies it.
(*Shams*, 9)

This is the soul of *al-insan al-kamil*, the perfect man, as man is meant to be, the microcosm of the whole universe, who contains all that is in the universe.

The world of *nafs*, the self, and the world of *al-nafs al-natiqah*, the human soul, have no form or dimension of their own, yet they inhabit material forms, and exist within the world of matter. *Al-nafs al-natiqa*, the human (or rational) soul, exists within spiritual beings and the firmament and in mankind, and is of two kinds. The one which inhabits bodies is also of two kinds, the ethereal and the elemental. The higher and stronger light is *al-ruh al-kuddus*, the Holy Spirit, that the philosophers call *al-'aql al-fa'al*, the Active Mind, which like a compassionate father guides the human mystery, sustains the human spirit and leads us to perfect wisdom.

All these are holy lights, but the first created existence is *al-'aql al-awwal*, the First and Universal Mind, *al-nur al-Muhammadi*, the Light of Muhammad through which shone the rays of the First Light. As the rays of the First Light increased reflecting from heart to heart without words or letters, the Mind increased, and through the revelation of this enlightenment, became manifold.

Because we apply the rules of causality, this light revealed to us reflecting from heart to heart seems very close to us. In reality, because of its overwhelming intensity, what is farthest seems nearest to us. The nearest is the Light of the Light. Don't you see that of two spots, one black and the other white, lying on the same plane, the white seems closer to us? The white is most becoming to things which are visible. The First Light is the highest of the high and the nearest of the near.

All praise to the Holy Essence, the Source, the Cause

of All, free of all defect, perfect, highest above all; farther than the farthest, yet nearer than the nearest because of the penetration of the overwhelming power of Its Light.

The Fifth Section

Allah *al-Bari'*, the Maker who invented and brought into being from nonexistence to existence all else except Himself, is eternal. As He, the Maker of all else, is eternal, those whose existences are possible and depend for their being on Him will also exist forever. Everything whose existence is possible depends only on Allah for its existence, because Allah *al-Bari'*, the Maker, existed before everything else.

His preexistence is not dependent on time or conditions as is our existence: for instance, we may put something off until Thursday or until Zayd comes. It is incontestable that nothing existed before Him. The Creator, the Maker, is absolutely unchangeable. All creation is His Will. He will not create that which He did not want, nor will He want that which He has not wanted.

You know that light comes from the sun, and you know that the sun is not made out of light. How then could you doubt that Allah the Creator, the Maker of all, is just and free from all defect in His Creation? Light keeps shining, and one light reflects upon another. Does the sun become any less? Do its rays diminish?

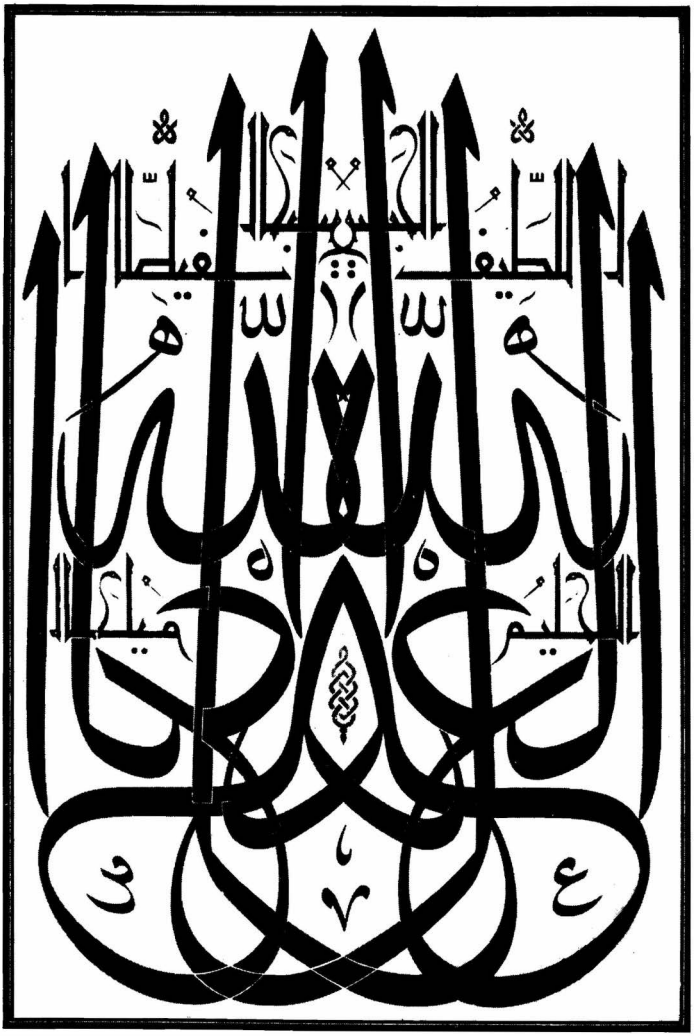
اللطيف
الخبير
العليم
ع
ب
س

Allah the Just, the One Who knows the inner essence of things and the hidden. The One Who is beneficent to His creation in the finest of ways. Allah the Clement.

THE FIFTH FORM OF LIGHT

A cause is needed to constitute a new existence as new, and the consideration of causality seems to be a continuum where there is no end nor beginning to the occurrence of new causes producing the appearances of new existences. This proves that as long as one existence is qualified and dependent upon yet another causal existence, it cannot be the first of new existences.

That which necessitates renewal in itself is movement. Of all movements, the absolute uninterrupted continuous one is a circular movement. Circular and perpetual movements can only be produced by the revolving of the firmament. This is the cause of the occurrence of all the happenings of this material world. Allah, the Creator, the Maker Who transfers existences from nonexistence to existence is unchanging; and in His immutableness, He cannot be the cause of these new movements. If it were not for the revolving movements of the firmament, no new existence would have had an originating causal existence. The revolving spheres of heaven, the movements of the firmament, are not natural movements, because these movements deviate from a point intended. A thing which moves according to its nature stops at the point which its nature intends to reach, because it cannot escape that point which is desirable by its nature. Therefore we deduce that this movement is a movement initiated by will.

What gives life and motion to the revolving of the firmament is its Essence. For that which sets into motion the form of the firmament is a volitional thrust. The beginning of the movement of its form is this thrust of the firmament, which is an involuntary movement.

If we consider the form of the firmament and its essence to be independent of each other, then the motion of the form, set off by the thrust of the essence becomes involuntary. However, if we consider the essence and the form to be one, then the movement of the firmament is a willful act. In this respect the firmament is alive and conscious, but does not need nourishment, nor to be born, nor to grow. It has no desires, no opposition, no resistance. It has neither anger nor negativity. As it gives no value to lowly things, there is no lowliness in its movement.

There are two kinds of possible existences: the abstract incorporeal ones and those which have material forms. Both the abstract and the material, like the incorporeal intelligence and the material firmament, exist in the best possible existence for them. They cannot be any more perfect. Man who is the microcosm of the whole of the created universe, has the potential of total perfection, although his natural state falls short of that.

When we cleanse ourselves from the relationships and concerns of our flesh and submerge ourselves in the reflection of the magnificence and might of our Creator, the Maker Who transfers existences from nonexistence to existence and the illuminating light which generates from Him, we find our essence beautified and shining with the enlightening of the divine illumination and manifestation of Allah,

and we reach our desired goal. How can we doubt the states of the divinely endowed personalities who are safe, being distant from this world of contradictions and its malice, while we have no doubt that we will reach the greatest felicity by saving ourselves from the slavery of the flesh? These blessed beings, in their divinely guided states, have no preoccupations nor worries to interrupt the continuous illumination which they receive. If their movement toward their desired goal were not exempt from interruption, their advancement would have been impaired.

The beloved of Allah in these higher states do not resemble each other. They are lights, and they are the causes and the saviors. They observe the sacred realms through the intermediaries between themselves and the Divine Creator. From the enlightenment received through seeing the divine, potentials appear in them. With the regeneration of movement, illumination is renewed, and this continues. Through this continuous succession the new incidents in this lower world follow one upon the other. If this illumination and motion did not exist, there would have appeared only a limited amount of Allah's generosity and munificence, and at a point the divine illumination would have ceased.

Allah's munificence and generosity continues through various levels and varieties in the continuum of this material universe. The total motion originates from incidents occurring in this world of disorder and sedition. If it were not for the total motion and what it carries, this lowly world and the endless renewal of things would have no meaning. We must not imagine any other influence upon this general harmony except that of Allah. The movement of the firmament is not a cause for the existence of things, yet it

does form potentials. The formation of these potentials is the appearance of new possibilities in things which dispose them to receiving new illuminations.

Allah, the Maker, is free of all changes. There is no change in His Holy Essence which might lead to changes which distinguish His manifestations. The continuity of Allah's munificence, and the continuous existence of the divine lovers and the renewal of events and their movements secure the benefits for the created beings in the lower worlds. The motion of the firmament is not responsible for the invention of things, but it forms capacities in them. Allah, the Maker, gives to everything according to the degree of its capacity. As long as the act is unchanged, the effect and the affected are not renewed. Change is possible only by a change in the disposition of the possible. Renewal is possible only by the renewed possibility in the affected element.

It is lawful that the effect of a Unique being be renewed. This does not happen by change in His state, but may happen by the possible change of the state of the mirror which reflects Him. For instance, if a human being were a totally unchanging, immobile entity surrounded by many large and small, clear and dim mirrors, the varied colors and forms appearing in these mirrors will not be due to changes in the attributes of this entity but due to the different characteristics of the mirrors. This is how Allah Most High, the Maker, ties the unchanging constant to the constant and continuously renews the new, so that He can continue to pour upon us His good and His illumination and His munificence.

The generosity and the munificence of our Maker cannot be lacking or intermittent. Generosity is doing that

which has to be done without expecting any return. The Absolutely Rich One is Allah, for He expects no rewards and has no needs. He is the Light of Lights Who needs no other than Himself for His perfection and essence. In all His doings there is never hostility or prejudice. The essence of His Holy Being is the munificence of His mercy and beneficence. His immense kingdom and the essence of everything in it is for Him. His Essence is not for anything or anybody. One cannot conceive this universe of existences to be more perfect than it is, because His Holy Essence cannot contain anything petty or insignificant. But in an endless and inexhaustible manner He requires the better, and better than the better. As the light is brighter than the reflection of its reflection, it is an impossibility for the universe of existences to be more complete than it is. It cannot be. Something inconceivable is not within the power of the powerful. Those who conjecture on the basis of both good and bad coming from Allah are those who imagine that the high is favored over the low, that there is not another universe belonging to Allah behind this darkness, and that there is not any other creation except this creation. They do not know that if this universe of existences were other than it is, it is then that badness and harm would be made necessary and the total order would be destroyed from one end to the other. The state in which we are is the highest level that is possible for us. ("In the creation of possibilities, the existent is the most wonderful, the most novel," according to al-Ghazali. "When it was asked, 'What is the intention of Allah in creating creation?,' it was answered, 'Allah's intention is realized in the existing state of the creation,' " as we are told by Hadrat Ja'far al-Sadiq.)

The last stage is another realm than this where our souls are cleansed of our flesh and our egos will return. The inhabitants of that exalted realm do not participate in affairs such as putting people who have hidden their sins to shame by exposing them, grabbing orphans from the arms of their wet nurses, punishing the innocent, spreading ignorance, misleading people, exalting the worthless, abasing the worthy, and injuring the men of knowledge. Their occupation is watching the lights of Allah's manifestation in every aspect of life. If the seeming disorder in certain parts of the universe were useful, it would only be useful in causing disorder in other parts of the universe where disorder is necessary. While the behavior of higher realms is not for the sake of lower realms, those who belong to the former under the force and majesty of the divine stations which envelop them and the rays of the divine nature and the lights of the self-existing Allah, are not concerned with anything else; they do not even have the strength to be concerned with themselves. They are pure light, therefore they know the hidden as well as the evident. Nothing can be hidden from their knowledge.

The fact that the firmaments are not composed of parts and that their order cannot be disturbed and that they are in continuous motion is a proof that they are nonelemental. And the ineffectiveness of the lightness of the heat which can only rise, and the heaviness of the cold which can only descend, and the wetness which in its composition easily accepts separation and connection, and the dryness which resists separation and connection show that there is no division nor unification in the firmaments. The movements of these firmaments are not vertical; they do not move towards the center, nor do they move away from

the center. Perhaps their movements are that which are in between the two, that is to say, circular. These firmaments are neither heavy nor light, neither hot nor cold, neither wet nor dry. They have a fifth nature. If the heavens had not englobed the earth, once the sun set in the west, it would not return to the east. Or this would have been possible if there were double, twin days. Hence all the firmaments are global. In fact, they have their own reasoning and are related to the divine lights through their love for them, and are totally submitted to that Source Who rendered them self-renewing. They are not lifeless in the realm of ether.

The End of the Fifth Form of Light

In the realm of existences the first relationship is the relationship between the Essence, which is present and existent, and the One Who is Self-Existent. This relationship is the mother and the highest form of all relationships and is attached with love to the Self-Existent One. Unable to surround with the depth of its own inner light, it is overwhelmed with the self-existence of the Self-Existent. This relationship has two aspects: love and might. One of these aspects is the higher and more noble. The attributes of this relationship have penetrated every realm, so that every part has a counterpart. Thus the essences are divided into matter and non-matter, and nonmatter overwhelms matter and is the beloved and cause of all matter; one of these counterparts is baser. In addition, the essence that differentiates matter is divided into two counterparts. Of these counterparts one is high and overwhelming, and the other is at a lower level and passive. Matter itself is divided into

counterparts, the ethereal and the elemental. Some ethereal matters are divided into two counterparts: felicity and overwhelming power, or the sun and the moon, which are like the mind and the ego. The sublime and the base, the right and the left, the East and the West, the male and the female in animals are all examples of these. In the evolution of the first relationship, the perfect and the lacking are joined by marriage. This is what is understood in the verse of the Holy Qur'an,

> And of everything We have created pairs, that you may receive instruction.
> (*Zariyat*, 49)

The sun is the highest and the most honored of existences, the most luminous, the most honored and brilliant of all matter, the illuminator and the sustainer of the universe, the one which overwhelms darkness and brings daylight, the chief of the heavens, the beneficent donor of light to heavenly bodies which expects no return. The sun is one of the greatest and most distinguished manifestations of the glory and the essence of Allah. How great is the glory and majesty of the One Who started and rendered self-renewing all this!

Blessed be Allah, the Most Beautiful of all creators.

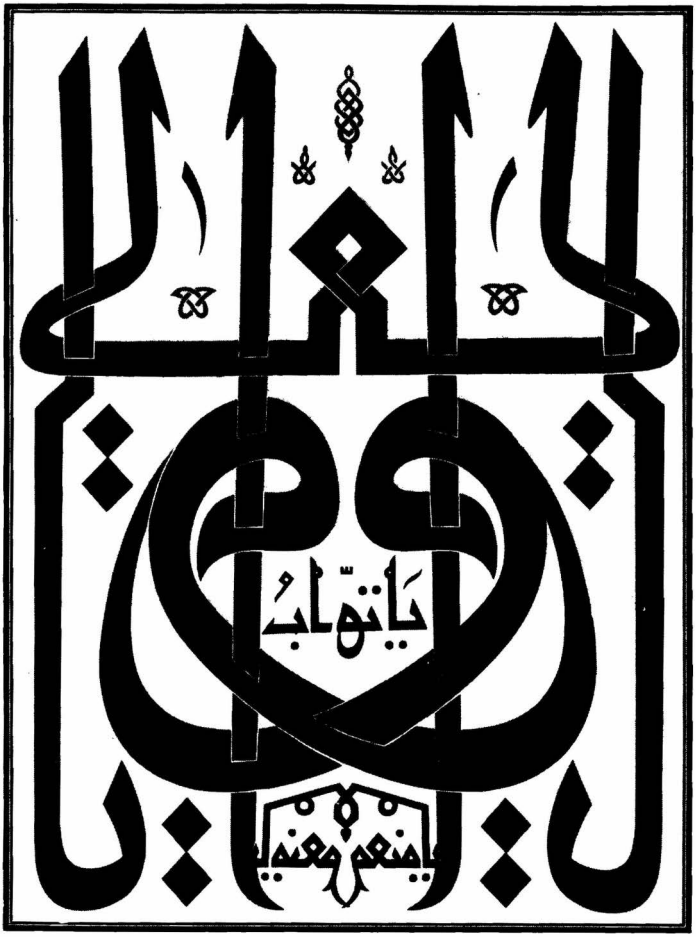
يا توّاب
يا منعم معنى

The One Who plans and rules the universe and all that happens therein. The generous Pardoner of repentant sinners, the Benefactor without conditions.

THE SIXTH FORM OF LIGHT

The soul (the Cosmic Reason) is not disrupted by the disruption of the body, because the soul is not the kind of light which requires space and place. It possesses neither opposite nor opposition. Its generator is eternal, and it is continuous with its source. Its relation with the material body depends upon the yearning or the indifference they have toward each other.

As you know, the pleasure and the pain of every state is in accordance with its own particular characteristics and with its degree of perfection. The fragrance depends upon the relationship between the thing smelled and the one who smells; taste depends upon the relation between that which is tasted and the one who tastes; and knowledge depends upon the relation of the thing to be learned and the one who wishes to learn. It depends upon whether one is worthy of the other. The perfection of the substance of the enlightened intelligence is colored by the knowledge of the universal order and truth. In summary, while the acquisition of the knowledge of the beginning and the end depends upon one's purification from material forces and from one's flesh, and the absence of this perfection creates the opposite condition, the experiences of pleasure and pain are also dependent on these conditions.

Pleasure and pain can exist even if they are not experienced. It is as if the unconscious inquirer says: If the happiness of man depends upon his ability to conceive, how is it that we do not feel any pleasure or joy while we

are learning? The answer to that question is that joy and pleasure depend upon the existence of certain conditions between the conceived and the conceiver. For instance, the property of burning of fire is dependent upon its coming into contact with something flammable. In the absence of the quality of flammability, fire does not contain the property of burning. Someone in shock or lost in excessive drunkenness would not feel pain if he were being beaten nor could he feel pleasure if he were in the arms of his beloved. As long as the soul is preoccupied with the flesh, neither will it suffer from villainies nor will it be pleased with virtues because it is in a state of heavy drunkenness with the intoxicant of nature. It has lost itself with the violence of this drunkenness.

When the soul leaves the body, that of the unfortunate rebel against Allah is tortured by the deep ignorance into which it has sunk, by the state of dark wretchedness, and by the desire and longing which it still feels for the world of the senses.

Wa qad hila baynahum wa baynama yashtahuna.

The hell-bound and that which they
desire are separated.
(*Saba'*, 54)

In the state of these rebels the secret of this verse is manifested. Neither their eyes see nor their ears hear. Neither the flicker of this world of the senses nor the illumination of the sacred Light reaches them. They are bewildered in the darkness. Cut off from both lights, they are submerged in misery and despair and terrible fears. They are like the ones

who are afflicted with the worst condition of melancholy, continuously tortured by grief and anxiety. While that is the condition of melancholics, imagine furthermore the state of those yearning only for material pleasures, having lost all other hope and having fallen into the bottomless pit of hellish darkness. Meanwhile the purified souls of those who in all their aspects have opted for the good and the virtuous have reached eternal bliss, having attained bounties unseen, unheard of, unimaginable, close to their Creator, submerged in the Intellect. The purified souls return to their Creator Who is victorious over human bodies which harbor dark forces, Who destroys the images of darkness, and Who has created man in the best and most noble form. They become Allah's neighbors. They are crowned with the crowns of closeness in the realm of spirits, near to the Lord of the Universe, the Holy Spirit. Those souls are eternally attracted to their Creator in the same manner that a metal needle is attracted to a magnet. Just as there is no comparison between the senses and the soul (for the awareness of the soul is more perfect and comprehensive than that of the senses), there is no comparison between the lights of Allah and the rational soul, and the senses. The taste of the higher mind is in love with its essence and its essence is the beloved of that and everything else.

There is no resemblance nor relation between the evolved state of the virtuous souls, who have left the darkness of forms and who have been honored by the luminosity of Allah in the higher realms of the universe of spirits, and the taking shape of common material things under the rays of the sun. Those who deny spiritual tastes are those who are drowned with their animal lusts. They prefer the animal in them over holy human beings and angels.

يا مصور
يا غفار
يا قهار

He is the Creator, the Giver of shape and character, the Bestower of most beneficent gifts, the Pardoner of sins, the Overwhelming One.

THE SEVENTH FORM OF LIGHT

On Prophethood

The human soul, which is also called the Cosmic Reason, is one of the essences of the universe of spirits. This spiritual realm is the universe of abstractions and conceptions. When this essence is freed from the preoccupations of the material powers of the body, eating, and sleeping decrease, awareness increases, the flesh awakens, and the spiritual essence is strengthened by receiving divine virtues. These spiritual virtues are of four kinds. The first is wisdom, which is the justification for the blessing of the intellectual powers which one is given. The second is valor, the justification of the powers of wrath and strength. The third is chastity, the justification of the sexual and sensual powers. The fourth is true justice, the justification of all the powers which one is given. This true justice is a very fine line between excess and insufficiency. The slightest deviation becomes injustice. This true justice is the way of the prophets.

Every once in a while the soul finds its way toward the sacred realm, learning that which it knew not from its Holy Sustainer to which it belongs. The soul also reaches the souls of the celestial spheres which are aware of their own movements and the causes necessitating their movements. Like a mirror that is decorated by the image placed in front of it, the soul begins to understand a number of secrets, both

in a waking and a sleeping state. Sometimes it almost sees strange images from its destined portion of the mysteries of the spiritual realm which are reflected upon its powers of imagination. These same images which pass through one's mind may also appear in the world of the senses. Words once spoken are heard, or invisible, and unknown things become visible, sometimes clear, sometimes obscure according to one's connection and the intensity of one's wish. The obscurity which causes these strange occurrences in people who are lost to their material selves cannot have any variation in clarity or obscurity, because these variations belong to the observation of material things under light. These visions are within a darkness which is a material shadow. This also applies to the play of the devil in false dreams, and even to the imaginary stories of sincere dreams.

Sometimes the sacred soul through its contact with the divine reaches to a state of excitement, joy, and felicity and comes face to face with Allah's illumination. If you have seen a piece of iron heated by fire that becomes red hot like the fire and does what fire does, then do not doubt that when the essence of the soul submits itself with obedience, it can transmit the effects of divine illumination. The whole universe submits and obeys the divine when it attains divine enlightenment and is enlightened by the holy light.

There are such great men who have been blessed with the brilliant enlightenment of truth. They have turned their faces to the divine, opened their hands in supplication, wishing and expecting the manifestation of the very essence of Allah in addition to the manifestation of Allah's attributes and actions which they have already received. The one who received the eternal guidance of Allah and wished to reach his Creator as a part of his heavenly sus-

tenance and his lot, opening his eyes, found Allah's divine beauty and divine light hidden under the overwhelming magnificence and power of a divine light which no mind has conceived nor will ever conceive. He saw a large crowd praying for Allah's mercy, visible with the light emanation from the secret Greatest Name of Allah written on the arch of Allah's dominion.

To believe in the truth of the prophets and to have faith in them is a sacred requirement for those who have an inner eye. These select persons have shown the distinction of truth from falsehood by the examples which they transmitted, as is contained in the Holy Qur'an:

> And such are the examples set forth for mankind, but only those understand them who have knowledge.
> (*Ankabut*, 43)

and as another prophet said, "I wish to begin talking by the use of examples and parables."[5]

The interpretation of the inner meaning of all the verses of all the holy books which were revealed and descended to all the prophets belongs to *Farkilit*, who is honored by the greatest portion of divine light.[6]

---

5. These lines point to a conviction of Hz. Suhrawardi that the prophets, through the examples of certain parables, revealed certain mysteries and truths which may be understood by "those who have knowledge," yet are meant to be divulged openly only on the last day of the worlds, the Day of Last Judgment. This doctrine was used as part of the evidence by which the ultra-orthodox jurists of his time condemned him to death.

6 In the original Aramaic version of the Bible, this word appears as *Parkilit*, which becomes *Farkilit* in Arabic, which does not contain the letter P. In the Greek translation of the Bible, it appears as

The Prophet Jesus (ﷺ) said, "Truly the One who created me and sustained me will send the *Farkilit* in my name. He will teach you all things." [John 14:26][7]

In the Holy Qur'an it is said,

thumma in na alaina-bayanah,

Again on Us rests the explaining of it.
(*Qiyamat*, 19)

In Arabic the particle *thumma*, "again," is used to indicate delay, meaning postponing and performing at a later time. The word *bayan*, "explanation," means clarification through the use of examples.

Paraclete, which means, in Greek, "Comforter." Jesus Christ says, "I am the apostle of God sent to you, confirming the law that came before me, and giving glad tidings of an apostle to come after me whose name shall be Ahmad." [*Saff*, v. 6] We are here told that Jesus (ﷺ) gave news of Ahmad, a title of the Prophet (ﷺ), meaning "Most Praised." This is the meaning of an alternative Greek transcription of the Aramaic, *Periclytos.*

The *Paraclete* is called in the Bible "the spirit of Truth" [John 14:17]. The Qur'an also calls the Prophet "The Truth." [*Bani Isra'il*, v. 81] Among the marks of the spirit of Truth in the Gospel are that he would abide forever [John 14:16], would teach all things, and would speak what he hears from God [John 14:26, 16:13]. The prophet who "shall speak unto them all that I shall command him," was also foretold to Moses in Deuteronomy 18:18-19, where news is given of one "like unto thee." It is thought that the *Jalal*, or majesty, of the Truth was manifested in Moses, and its *Jamal*, or beauty, in Jesus, while both elements were combined in the person of the Holy Prophet (ﷺ).

7. Hz. Suhrawardi interprets and translates the Prophet Jesus' use of the expression "Our Father" as his and others' Creator and Sustainer, very much in the sense of the word *Rabb*, "Lord," or *Rabb ul-alamin*, "Lord of the Universes," Who creates and sustains all His creation. Thus the prophet Jesus (ﷺ.) addresses Allah as the Creator and Sustainer of himself and other servants of Allah.

There is no doubt that the light from the realm of spirits pours upon and saves those who wish and yearn for it and that divine light spreads to open the path of truth. So it is with the sudden light of quick lightning which abstracts the sensible, and so it was with the news which was brought from the swift Night Journey into the invisible world.[8]

O Lord Who is our Sustainer, we believe in You and we have faith in the truth of the prophets which You have sent to us. We know that the holy among Your servants and the spiritual levels reach to the light by light, yet even fools who sometimes wish to reach the light, leaving the light for the darkness and following the dark path to the light become a lesson for the wise and give light to their understanding, and become the cause for their high rank and closeness to Allah. Those spiritual winds which You send for them lead them to the highest stations where all they do is glorify the light on Your Face, carry the holy books, hold onto the wings of the angels, embrace the rays

---

8. Hz. Suhrawardi refers to the night of Ascension as "the swift night." On his Ascension, when the Prophet (ﷺ) left his bed in the house of Umm Hani, he brushed against a leaf. In his journey he observed Mecca, Jerusalem, and many heavenly realms up to the very Throne of Allah, and all the divine signs therein. As he returned to his bed in the house of Umm Hani, that leaf was still trembling from his slight touch upon his departure, and his bed was still warm. In Sufi terminology this is called "time expansion," when a split second is enlarged and spreads to include affairs which ordinarily necessitate many years to be actualized.

In the Holy Qur'an it is said, "*And He it is Who sends the winds as heralds of glad tidings going before His mercy; and We sent down pure water from the sky*" [*Furqan*, v. 48]. For the one who lights the lightning upward, it is made known that the divine path is open. The open path is the path of many a perfect man who pass through its stations.

of the lights, drawing them upwards, and hope to attain intimacy with Allah with the help of these marvelous and solitary states. These are the ones who withdraw to the heavens yet appear in this world. O Divine One, awaken the souls buried in tombs of unconsciousness so that they remember and glorify You. Give us the full share of our lot of knowledge and patience as these are the source of all virtue. Give us the gift of being pleased with that which is destined for us. Let the illumination by the pure light of the soul be our path and let the selfless brotherhood of faith be our companion. You are the one who gives only good to all the universes through Your generosity and munificence. Allah is the best of all helpers.

Allah's salutations, pleasure, peace, and blessings be upon His Holy Prophet.

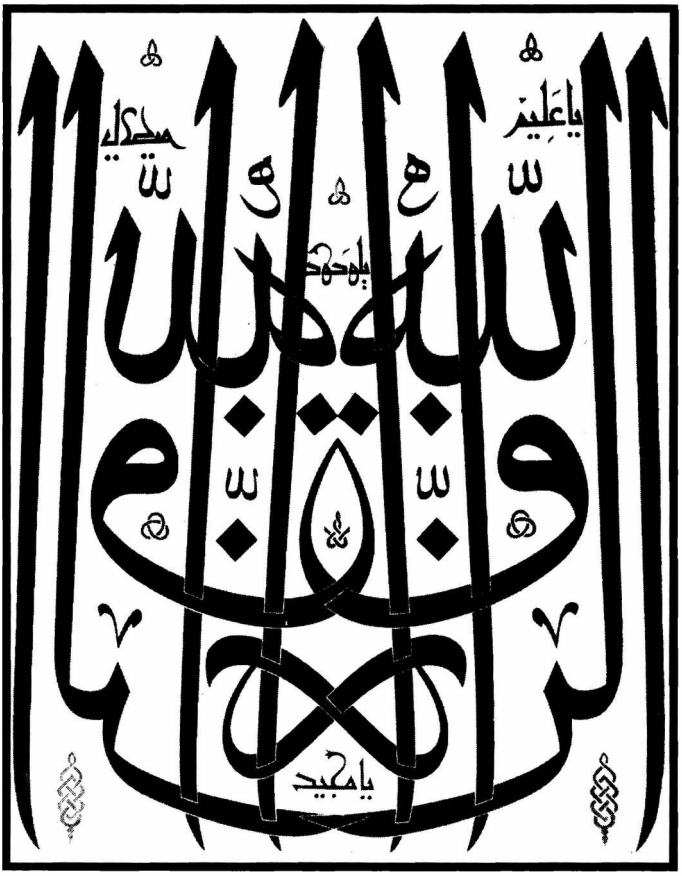
يا عليم
يا حكيم
يا مجيد

Allah the Sustainer, the All-Knowing, the One Whose orders and manifestations are wisdom, the Loving One and the only One worthy of love, the Powerful, Glorious, and Generous.

IN THE NAME OF ALLAH THE MERCIFUL AND THE COMPASSIONATE

All praise and grace is due to Allah the Most Generous, the Most Wise, the Ultimate Guide, the Giver of Faith and Hope. All peace and blessings and benedictions be upon His beloved, the unlettered Prophet (ﷺ) whom He has cleansed of all false knowledge in order to teach him the pure truth, and upon his progeny and companions and helpers, and upon the ones whom he loved and the ones who loved him, and upon the ones whom he loves and who love, obey, and follow him.

The spiritual teachers, the *murshid*s, who are the true fathers, are bound to give to their true sons and daughters, the *murid*s, the greatest gift possible to give in this world, and that is sincere advice.

The first portion of that gift, that spiritual nourishment, is the knowledge of Allah's orders to His creation, the *'ilm al-shari'ah*. This knowledge is a reason for one's being. It is an obligation upon all, it is the force of life, the light of intelligence, without which one is dead.

The second portion is the knowledge of the path to truth, the *tariqah*. It is not a path traced on a map, but a road upon which to walk. It is a necessity, for the sign of life is movement, from birth to death, from this life to the Hereafter, from worse to better, from less to more, from many to one, from falsehoods to truth, from anxiety to peace. It is a response to the divine invitation *irji'*, "*Come*!" — "Come here, come to Me."

The third portion of that gift is *ma'rifah*, which is a means to wisdom, the space that contains the divine secrets that one must discover.

The fourth and the last portion of the gift that the spiritual father bestows upon his spiritual children is the *haqiqah*, which is in reality a gift of Allah, the Ultimate Truth, that comes through the hands of the spiritual teacher.

Knowledge is like water, the source of life. Look around you, it is everywhere: torrents of rain, rivers, lakes, oceans. . . . Yet all receive in accordance with their destiny, in accordance with their need, in the amount of the size of their cup.

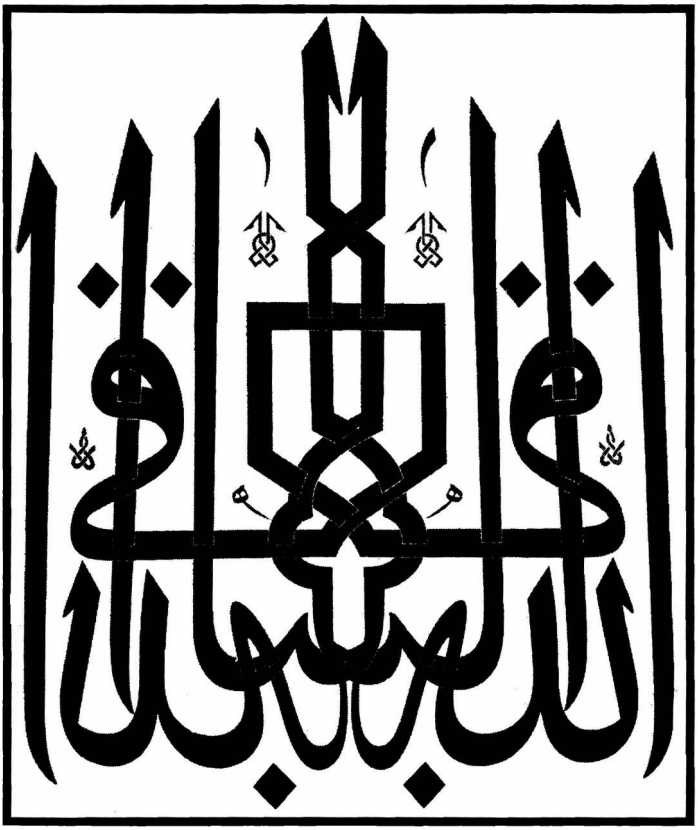

Allah, the One Whose existence is endless.

EPILOGUE

As I was wandering in this temporal world, Allah led me to a straight path. Walking on it in a state between sleep and awakening, as if in a dream, I reached a city which was enveloped in darkness. It was so vast, I could neither see nor conceive of its limits. This city contained everything which was created. There were people from all nations and races. So crowded were the streets that one could hardly walk, so noisy was it that one could hardly hear oneself or others. All the ugly actions of all the creatures, all the sins known and unknown to me, surrounded me. In awe and amazement I watched the strange scene.

Far in the distance, in the apparent center of this city, there was yet another city, with high walls, huge in size.

What I observed all around me led me to think that never, since the beginning of time, had a ray of light from the sun of truth fallen upon this city. Not only were the sky and the roads and houses of this city in total darkness, but its citizens, who were like bats, had minds and hearts as dark as night. Their nature and their behavior were like those of wild dogs. Growling and fighting with each other for a mouthful of food, obsessed by lust and anger, they killed and tore each other apart. Their only pleasure was in drinking and in shameless sex, without discrimination of male and female, wives and husbands or others. Lying, cheating, gossiping, slander, stealing was their custom, with total absence of concern for others, conscience, or fear of Allah. Many among them called themselves *Muslim*s. In fact, some were considered by them to be wise men — shaykhs, teachers, men of knowledge, and preachers.

Some among them who became aware of Allah's commandments, of that which is right and lawful in the eyes of Allah and men, and of that which Allah forbids, tried to act upon these and found satisfaction in it and could no longer associate with the people of the city. Neither could the people of the city tolerate them. I heard they took refuge in the walled city I had seen in the center of this realm.

I stayed in this outer city for a while. At length I found someone who could hear me and understand what I said. I asked him the name of the place. He told me that it was *Ammara*, the imperious city, the city of freedom, where everyone did what he pleased. I inquired about their state. He said that it was the city of joy, which derived from carelessness and heedlessness. In the beautiful darkness that surrounded it, each one thought that he was the only one. I asked him the name of their ruler. He informed me that he was called *'Aql al-Ma'ash*, His Highness Cleverness, and that he was an astrologer, a sorcerer, an engineer who engineered things, a doctor who gave life to the ones who otherwise would die, an intelligent learned king who had no equal in this world. His advisers and ministers were called Logic, his judges depended on the ancient Law of Common Sense, his stewards were called Imagination and Daydreaming. He said that all the citizens were totally loyal to their ruler, not only respecting and appreciating him and his government, but loving him, for they all felt an affinity to him in their nature, in their customs, in their behavior.

I, possessing the same intelligence, and with it knowing that indeed the king of this city was the perfect master of all the sciences of this world, wished to learn these sciences in order to be rich and famous. I stayed for a while in the king's service and learned from him many clever things. I learned

commerce, politics, military sciences, manufacturing arms, the law of man, and arts to glorify man. I became world-renowned. As men pointed me out with their fingers and talked about me, my ego rejoiced. Since all the parts of my being were totally under the influence of my worldly intelligence, they all found energy in the rejoicing of my ego and rushed to spend that energy in worldly delights and the pleasures of the flesh, without any consideration of whether all this hurt others, or even myself.

Something inside of me at times saw that all this was wrong, but I had no strength nor ability to prevent it. That part of me which saw was pained, and wished to get out of the darkness of this city. One such day, when the pain was most acute, I went to my master the king, His Highness Cleverness, and daringly asked, "How is it that the men of knowledge of your realm never act upon their knowledge and fear Allah? How is it that none in this city fear the punishment of Allah, while they fear your punishment? How is it that there is no light here, nor outside, nor in your people's hearts? How is it that your subjects appear as human beings, yet their nature is like that of wild animals, and worse still?"

He answered, "I — the one who can figure out how to derive personal benefit from this world, even if my benefit is their loss — am their ideal. I have an agent in each of them. They are my servants and the servants of my agents in them, but I also have a master who guides me, and that is the Devil. No one here is able to change his way, and all are content and think of themselves as better than others. None will to change, and therefore they will not change."

When I heard that, I wished to leave that city, and intended to escape. But knowing the king's strength and

control over everything, I asked his permission to leave. "O my absolute ruler," I said, "You have done so much for this humble servant of yours and have given me all I have. What a joyful life I have led under your rule! You clothed me with rich furs, gave me companions for fun and games. Neither drunkenness nor gambling have you forbidden. I have tasted all the pleasures, and I feel I have had my share. Did you know that I came to this city as a traveler? Permit me now to go to that big castle that I see in the middle of your city."

The king answered me, saying, "I rule over that castle also. That district is called *Lawwama*, Self-Reproach, but its people are not the same as we are here. In this imperious city of ours, our idol is the Devil. Neither he nor I blame anyone for what they do. Therefore, none regret what they have done, for we live in imagination. In the City of Self-Reproach, imagination does not have total power. They also do what is called sin — they commit adultery, they satisfy their lust with men and women alike, they drink and gamble, steal and murder, gossip and slander as we do — but often they see what they have done, and regret and repent."

As soon as I finished talking with my master, Cleverness, I rushed to the gates of the City of Self-Reproach. Over the gates was written *at-ta'ibu min adh-dhanbi ka-man la adhnaba*, "The one who has repented is like the one who has never committed a sin."

I gave the password by repenting for my sins, and entered the city.

I saw that this city was considerably less crowded than the City of Darkness from which I had come. I would say that its population was half that of the city I had left.

After I had stayed there for awhile, I found out that there was a man of knowledge who knew the Holy Qur'an and expounded upon it. I went to him and saluted him. He returned my salutation and wished Allah's peace and blessings upon me. Although I had been told by the ruler of the City of Darkness that he ruled here also, I checked with my teacher, asking him the name of their ruler. He confirmed that they were under the jurisdiction of His Highness Cleverness, but that they had their own administrators, whose names were Arrogance, Hypocrisy, Bigotry, and Fanaticism.

Among the population were many men of knowledge, many men who appeared to be virtuous, devout, pious, and righteous. I made friends with these men and found them to be afflicted with arrogance, egotism, envy, ambition, bigotry, and, in their friendship, insincerity. They were hostile to each other setting traps for each other. What I can say for the best of them is that they prayed and tried to follow Allah's commandments because they feared Allah's punishment and Hell, and hoped for an eternal, pleasurable life in Paradise.

I asked one of them about the City of Darkness outside the walls, and complained about the people there. He agreed with my complaints, and said that the population of that city consisted of corrupt, seditious, murderous nonbelievers. They had no faith, nor did they ever pray. He said they were drunkards, adulterers, pederasts; they were totally unconscious and heedless. But from time to time, by some mysterious guidance, they were led to the City of Self-Reproach. Then they realized what they had done and regretted, repented, and asked for forgiveness. In their city, he said, they did not know what they were doing, so it

never occurred to them to regret or to ask forgiveness. Therefore they did not help each other, and no one interceded for them.

When I had first come to the City of Self-Reproach, I had seen that in its center there was yet another castle. I asked the learned inhabitant about it. He said that it was called *Mulhima*, the City of Love and Inspiration. I asked about its ruler, and was told that he was called *'Aql al-Ma'ad*, His Highness Wisdom, Knower of Allah. This king, said my informant, had a prime minister whose name was Love.

"If ever any one of us enters the City of Love and Inspiration," he went on, "we don't accept him back to our city. For anyone who goes there becomes like all the rest of that city's population — totally attached to that prime minister. He falls in love with him, and is ready to give up anything — all that he has, his possessions, his family and children, even his life — for the sake of that prime minister called Love. Our sultan, His Highness Cleverness, finds this attribute absolutely unacceptable. He fears the influence of those who have this quality, for both their loyalty and their actions seem to be illogical and are not understandable by common sense.

"We hear that the people of that city call upon Allah chanting and singing, even with the accompaniment of the reed flute and tambourines and drums, and that doing so they lose their senses and go into ecstasy. Our religious leaders and theologians find this unacceptable according to our orthodox rules. Therefore, none of them even dreams of setting foot in the City of Love and Inspiration."

When I heard that, I felt a terrible distaste for the City of Self-Reproach, and ran to the gates of the blessed City

of Love and Inspiration. I read over the door *bab ul-jannati maktub: la ilaha illa Llah.* I recited aloud the sacred phrase *la ilaha illa Llah* — "There is no god but Allah" — prostrated myself, and offered my sincere thankfulness. At this, the gates opened and I entered.

Soon I found a dervish lodge, where I saw the high and the lowly, the rich and the poor together, as if one single being. I saw them loving and respecting each other, serving each other with regard, reverence, and deference, in a continuous state of pure joy. They were talking, singing — their songs and their talk captivating, beautiful, always about Allah and the Hereafter, spiritual; removed from all anxiety and pain, as if living in Paradise. I did not hear or see anything that resembled dispute or quarrel, anything harmful or damaging. There was no intrigue or malice, envy or gossip. I felt immediately a peace, comfort, and joy among them.

I saw a beautiful old man, consciousness and wisdom shining through him. I was attracted to him and went over and addressed him: "O my dearest, I am a poor traveler and a sick one at that, seeking a remedy for my sickness of darkness and unconsciousness. Is there a doctor in this City of Love and Inspiration to cure me?"

He stayed silent for awhile. I asked his name. He told me his name was *Hidaya,* Guidance. Then he said, "My nickname is Truthfulness. Since time immemorial not a single untruth has passed from these lips. My duty and my charge are to show the way to the ones who sincerely seek union with the Beloved. And to you I say,

> And serve thy Lord until there comes to
> thee that which is certain.
> (*Hijr*, 99)

And remember the name of thy Lord and devote
thyself to Him with complete devotion.
(*Muzammil*, 8)

"You are also a sincere lover: listen to me with the ear of your heart. There are four districts in this City of Love and Inspiration to which you have come. These four districts are one within the other.

"The outer one is called *Muqallid*, the district of the imitators. The skillful doctor you seek to cure your ills is not within that district. Neither is the pharmacy that has medicine for the sickness of heedlessness, darkness of the heart, and hidden polytheism. Although you will find many who advertise themselves as doctors of the heart — appearing as such, dressing in robes, and wearing great turbans; declaring themselves to be wise men while trying to hide their ignorance, their depravity, their lack of character; unable to prove what they claim to be; seeking fame, and ambitious for the world — they themselves are sick with the sickness of themselves. They assign partners to Allah, and are masters only of imitation.

"They hide their intrigue, duplicity, and malice well. They are intelligent, perceptive, jolly and humorous, bon vivant. Although their tongues appear to be pronouncing the prayers and the names of Allah and you find them often in the circles of dervishes, their minds, which guide them, do not lead them to see the influence and benefit of their prayers. Therefore you will not find with them the balm to soothe the pains of unconsciousness and forgetfulness.

"You may as well leave this district of imitators and take refuge in the district of *Mujahid*, the district of warriors."

I followed his advice and went to the district of the warriors. The people I met there were weak and thin; gentle, thoughtful, thankful; devoted to praying, obeying, fasting, contemplating, and meditating. Their strength lay in living in accordance with that which they knew. I became close to them, and saw that they had left all the failures of character produced by egoism and egotism and the shadow of unconsciousness. They had formed a talent for being servants, pleased with their Lord and content with their state. I stayed in the district of the gentle warriors for many years. I acted as they acted and lived as they lived, seeing how I acted and how I lived, not letting a moment pass in heedlessness. I learned and showed patience and forbearance, and learned to be content and satisfied with my lot, and I was content and satisfied.

I fought hard, day and night, with my ego, but still I was left with the polytheism of many "me"s and "I"s fighting amongst themselves, even though they faced one Allah. This, my sickness of *shirk khafi* — setting up many "I"s as partners to Allah — cast heavy shadows over my heart, hid the truth, and kept me in heedlessness.

I asked the doctors of the district, I begged them. I told them of my sickness, the hidden polytheism, the awful heedlessness, the darkness of the heart, and asked for help. They told me, "Even in this place of those who battle their egos there is no cure for your ills, for

He is with you wherever you are."
(*Hadid*, 4)

Then they advised me to travel in the direction of the castle of *Mutma'ina*, the City of Peace and Tranquility. Near

that city lay a district called *Munajaat wa Muraqaba* — supplication and meditation. Perchance there, they said, there would be a doctor to cure me.

When I came to the district of meditation I saw its inhabitants, quiet and peaceful, remembering Allah inwardly, reciting His Beautiful Names. To each and every one of them a son of the heart had been born. They stood, heads bowed in the presence of their Lord, silent, melancholic, sad, in deep humility and veneration. Although their exteriors seemed annihilated, ruinous, their hearts shone and flourished.

Their ways were gentle and courteous. They barely spoke with each other for fear of distracting each other's attention from the One in Whose presence they felt themselves to be, preventing each other from deep meditation. Light as feathers they were, yet they feared most to be a burden and a load on others.

I spent many years in the district of meditation and contemplation. I did as they did, and indeed I thought I was finally cured of heedlessness, polytheism, and unconsciousness. But I was not cured of the hidden dualism of "I" and "He" that still cast heavy shadows upon my heart.

My tears ran in torrents. Wretched and in total awe I fell into a strange state where an ocean of sadness surrounded me. I wished to drown in that sea. I found no other solution but to die. But I could not do anything, I had no will, not even to die.

As I stood there helpless, sad, in ecstasy, there appeared the beautiful teacher whom I had first met in these strange lands, the one who was called *Hidaya*, the Guide. He looked upon me with compassionate eyes. "O poor slave of himself, in exile in this foreign land! O

wanderer away from home! O poor wretched one, you cannot find your cure in this state of spirit. Leave this place. Go to that district yonder, just next to the gate of the castle of *Mutma'ina.* The name of that quarter is *Fana* — self-annihilation. There you will find doctors who have annihilated their selves, who have no being, who know the secret of *fa-afnu thumma afnu thumma afnu fa-abku thumma abku thumma abku* — "Be nought, be nought, be nought, so that you will be, so that you will be, so that you will be forever."

Without delay, I went to the district of annihilation. I saw its population mute, speechless, as if dead, with no strength in them to utter a word. They had left the hope of any benefit from talk and were ready to give up their souls to the angel of death. They were totally unconcerned whether I was there or not.

I saw no action among them except their performing their prayers five times a day. They had lost the concept of separation between this world and the Hereafter, forgotten it. Pain and joy were equal to them. They had no taste for either material or spiritual things. No thought preoccupied them. They did not remember anything, nor did they look forward to anything. All need and desire was strange to them. They had even stopped asking Allah for what they wanted.

I stayed with them for many years. I did what they did. I did not appear other than they, but I did not know their inner state, so I could not do what they did inwardly.

Even in that place, among them, I felt great pain. Yet when I wished to describe the symptoms of my ill, I couldn't find a body nor any existence, so as to say "This is my body" or "This is me." Then I knew that which was "me," turned into the owner of me. Then I knew that to say "That

being is mine" is a lie, and to lie is a sin for everyone. Then I knew that to ask the real owner for what was "mine" was the hidden polytheism of which I had wished to rid myself. What, then, was to be done?

In awe, I saw that I was free of all my wishes. I cried and cried. In my despair, if I were to call upon Him and say, "O Lord," then there would be two — I and He, me and the One from Whom I seek help, the will and the Willed, the desire and the Desired, the lover and the Beloved, oh so many. I knew not the remedy.

The woeful wailing attracted the pity of the angel of inspiration whom his Lord had charged to teach the lovers. With the permission of his Lord, he read to me from the book of divine inspiration: "First, annihilate your actions."

He gave that to me as a gift. As I stretched my hand to receive it, I saw that there was no hand. It was a composition of water and earth and ether and fire. I had no hand to take with. I had no power to act.

There is only One Who has power, the All-Powerful. Whatever action occurs through me, it belongs to the Absolute Actor. All power, all acts, I referred to Him, and I left all that happened to me and through me in this world. I knew, as I had been taught by the angel of inspiration, what the annihilation of one's actions is. And all praise is due to Allah.

The proof of the necessity of disowning one's actions in the path to truth is in the verse in the Holy Qur'an:

Qul kullun min 'indilla-hi,

Say, all [action] is from Allah.
(*An-Nisaa*, 78)

I am unlettered and have not been taught, yet Allah Most High in His manifestation of the Ultimate Truth has graced me with the ability and power to teach. As what is related here are occurrences that happened to me, experiences that brought a state of mind and spirit, and as it is said, *al-halu la yu'rafu bil-qal* — "the states cannot be told by words" — it is not possible to express such states so that others can appreciate or even imagine them.

Then I wished, with the permission of Allah and with the help of the angel of inspiration, to leave my attributes — those qualities which make one's personality. When I looked, what I saw was not mine. When I talked, what I said was not mine. Neither was the content mine. Totally helpless, I was cut off from all the attributes, visible and invisible, that distinguished me, from all qualities exterior and interior that had made me "me."

With all my being and feeling and spirit, I supposed myself a pure essence. Then I sensed that even this was duality. What do I have to do, what relation do I have, with something that does not belong to me? I was helpless again.

Then even my essence was taken away from me. Still I wished and longed for Him. I felt the meaning of

wa talibu 'ayni 'abdi

The one who longs for Me is My true servant.

Woe to this me in me, I know not what to do. Helpless, I hope for union.

Wa Llahu bi kulli shay'in muhit,

Allah Who

encompasses all things,

huwal-awwalu wal-akhiru waz-zahiru wal-batinu wa huwa bi kulli shay'in 'alim,

Who is

before the before, and after the after, and all that is evident and all that is hidden, and He is the knower of all things became manifest in the secret of my heart.

Even then I wished that the secret of *mutu qabla an tamutu*, "to die before dying," be actualized in me. O woe, again this hidden duality of I and the One I long for. This, too, cannot be the truth.

What ill is this that gives pangs of pain when I move, when I wish, when I long, when I ask for help, when I pray and beg? What strange state have I fallen into, difficult to resolve?

Helpless, I gave all these to their Owner and waited at the gate of acquiescence in agony of death, senseless, without thought or feeling, as if dead, expecting death to take me at every breath. I stayed in that state I know not how long.

Following the advice *istafid qalbaka* — "Ask your heart," I told my heart to instruct me. It said, "As long as there is a trace of you in you, you cannot hear your Lord's call *irji'* — '*Come to Me*!' "

If a cat fell into a salt pit and drowned, and in time its body became salt, if a single hair were left, could that salt

be used as food? How often and how long do theologians debate and discuss such matters! Some say that in spite of the single hair the salt is clean, that the corpse of the cat is now the salt; and some say that the single hair is as much as the cat as was the whole body. Thus the salt is dirty and unlawful to eat.

I felt the truth of it and wished that trace of me in me would die. I immersed that trace in divine beatitude. An ecstasy came, from me, to me, over that which was mine, covering it all, the taste of which is impossible to describe. Without ear, without words, without letters I heard the invitation: *Irji'* — "*Come.*"

I tried to think, "What is this state?" My thought could not think it. I was made to know that thought cannot think about the sacred secret. Even that knowledge was taken away from me as fast as it came to me.

O seeker, what has been said here is not intended to show that I know. Therefore it will only be made known to you after I am gone from among you. It is for the benefit of the seekers of truth, for the lovers who long for the Beloved, so that it may help them to know themselves, so that they may find in which of the cities I traveled through they themselves are, and which of its citizens they befriend. When and if in sincerity they know their place, they will act accordingly, and know the direction of the gate of Allah's pleasure, and be thankful. Perchance they will remember this *faqir*, the writer of these words, with a little prayer.

Allah's peace and blessings be upon Shaykh Muhammad Sadiq Naqshbandi Erzinjani, the original writer of these words, and the ones who read them. Al-Fatihah.

Contributions to Hermeneutics 10

Sylvain Camilleri
Selami Varlik *Editors*

Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought

Springer

Contributions to Hermeneutics

Volume 10

Series Editors

Jeffery Malpas, University of Tasmania, Tasmania, Australia
Claude Romano, Université Paris-Sorbonne, Paris, France

Editorial Board

Jean Grondin, University of Montréal, Canada
Robert Dostal, Bryn Mawr College, USA
Andrew Bowie, Royal Holloway, UK
Françoise Dastur, Nice, France
Kevin Hart, University of Virginia, USA
David Tracy, Univeristy of Chicago, USA
Jean-Claude Gens, University of Bourgogne, France
Richard Kearney, Boston College, USA
Gianni Vattimo, University of Turin, Italy
Carmine Di Martino, University of Milan, Italy
Luis Umbellino, University of Coimbra, Portugal
Kwok-Ying Lau, Chinese University of Hong Kong, HK
Marc-Antoine Vallée, Fonds Ricoeur, Paris, France
Gonçalo Marcelo, University of Lisbon, Portugal
Csaba Olay, University of Budapest, Hungary
Patricio Mena-Malet, University Alberto Hurtado, Santiago, Chile
Andrea Bellantone, Catholic Institute of Toulouse, France
Hans-Helmuth Gander, University of Freiburg, Germany
Gaetano Chiurazzi, University of Turin, Italy
Anibal Fornari, Catholic University of Santa Fe, Argentina

Hermeneutics is one of the main traditions within recent and contemporary European philosophy, and yet, as a distinctive mode of philosophising, it has often received much less attention than other similar traditions such as phenomenology, deconstruction or even critical theory. This series aims to rectify this relative neglect and to reaffirm the character of hermeneutics as a cohesive, distinctive, and rigorous stream within contemporary philosophy. The series will encourage works that focus on the history of hermeneutics prior to the twentieth century, that take up figures from the classical twentieth-century hermeneutic canon (including Heidegger, Gadamer, and Ricoeur, but also such as Strauss, Pareyson, Taylor and Rorty), that engage with key hermeneutic questions and themes (especially those relating to language, history, aesthetics, and truth), that explore the cross-cultural relevance and spread of hermeneutic concerns, and that also address hermeneutics in its interconnection with, and involvement in, other disciplines from architecture to theology. A key task of the series will be to bring into English the work of hermeneutic scholars working outside of the English-speaking world, while also demonstrating the relevance of hermeneutics to key contemporary debates. Since hermeneutics can itself be seen to stand between, and often to overlap with, many different contemporary philosophical traditions, the series will also aim at stimulating and supporting philosophical dialogue through hermeneutical engagement. Contributions to Hermeneutics aims to draw together the diverse field of contemporary philosophical hermeneutics through a series of volumes that will give an increased focus to hermeneutics as a discipline while also reflecting the interdisciplinary and truly international scope of hermeneutic inquiry. The series will encourage works that focus on both contemporary hermeneutics as well as its history, on specific hermeneutic themes and areas of inquiry (including theological and religious hermeneutics), and on hermeneutic dialogue across cultures and disciplines. All books to be published in this Series will be fully peer-reviewed before final acceptance.

More information about this series at https://link.springer.com/bookseries/13358

Sylvain Camilleri • Selami Varlik
Editors

Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought

Springer

Editors
Sylvain Camilleri
Department of Philosophy
Université catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Belgium

Selami Varlik
Department of Philosophy
Istanbul 29 Mayis University
Istanbul, Turkey

ISSN 2509-6087 ISSN 2509-6095 (electronic)
Contributions to Hermeneutics
ISBN 978-3-030-92753-0 ISBN 978-3-030-92754-7 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7

© Springer Nature Switzerland AG 2022
This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed.
The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.
The publisher, the authors and the editors are safe to assume that the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication. Neither the publisher nor the authors or the editors give a warranty, expressed or implied, with respect to the material contained herein or for any errors or omissions that may have been made. The publisher remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

This Springer imprint is published by the registered company Springer Nature Switzerland AG
The registered company address is: Gewerbestrasse 11, 6330 Cham, Switzerland

In Memory of Massimo Campanini
(1954–2020)

Preface

The inception of philosophical hermeneutics is undoubtedly linked to the West, more precisely to the historical and intellectual development of Europe and later of the Americas. Let us think of the Enlightenment's struggle against the narrow-mindedness of numerous religious dogmas, the late nineteenth century's attempt to counter the drastic effects of the breakthrough of the natural sciences on the very activity of reflecting spiritual life, as well as the twentieth century's endeavor to recover the true sense of individual existence within a globalized world lost in too many translations. Yet neither does this mean that philosophical hermeneutics is necessarily a Western thing *per se*, nor that philosophical hermeneutics is impervious or insensitive to non-Western (or mixed) thought. Even though this fact, for reasons we will not discuss here, has hardly gotten the attention it deserves up until this day, philosophical hermeneutics proves to have exceeded and even "outflanked" the Western frame of thought more than once, and in many different ways. One way to explain this may be to invoke the so-called universality of hermeneutics.[1] There is indeed nothing specifically Western in trying to discover and to describe the sphere of meaning that lies beneath any particular language, for meaning and understanding in fact constitute the very structure of human existence as such. Nevertheless, we shall be aware of Gadamer's warning: "The universality of hermeneutics is a topic that calls for a determined differentiation rather than a determined position."[2] In other terms, hermeneutics in general and philosophical hermeneutics in particular remain dependent on culture and cultural differences in a way that we still are to assess and to comprehend.

This volume follows this lead in that it tries to explore both effective and potential articulations between philosophical hermeneutics and Islamic thought, thereby shedding light upon and enriching their respective as well as intertwined histories. It does so without eluding the main pitfall inherent in such an approach, which can

[1] Hans-Georg Gadamer, "Préface" to Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique* (Paris, PUF: 1993), v.

[2] *Ibid.*

be formulated in terms of the following question: To what extent is the relationship between the two "poles" considered here not only one of attraction but one of resistance as well? It is partly in this regard that the essays below also tackle, sometimes openly, sometimes between the lines, the difficult question of the differences between philosophical hermeneutics, on the one hand, and more traditional Islamic hermeneutics, on the other hand. Indeed, one major concern—which also is a major stake—of this volume is to state that the relationship between philosophical hermeneutics and Islamic thought is certainly not limited to the "hermeneutical machinery"[3] that usually goes with the Islamic sciences and has hermeneutical possibilities of its own—possibilities that remain to be explored on their own terms. While it is true that the act of interpreting has always been central to the intellectual and spiritual life of the Islamic world, especially through the indispensable engagement with the Qur'ān, the distance or critical stance characteristic of this very act according to philosophical hermeneutics was not consistently deemed a necessary step for the interpretation in question to be valid and meaningful. It does not mean, though, that the Islamic world has ever been one voice. Quite the contrary: whether in philosophy or theology or jurisprudence, the spirit of controversy was deeply anchored and *disputatio* was the rule. Yet we must also ask if the latest developments of philosophical hermeneutics as well as its hybridization with other, culturally different lines of thought do not, to some extent, render this methodological precaution itself, that is, the act of distancing oneself from one's object of thought, less meaningful, or at least more ambiguous than it already was. A full genealogy of prejudices is not only an impossible task; it is also doomed to fail, for prejudices—be they my own or those of others that I (mistakenly) claim for myself either consciously or unconsciously—are too mixed up in life-stories to be clearly and distinctly lined up and to become the object of an impartial analysis. If there is one thing that philosophical hermeneutics demonstrated once and for all, it is that subjectivity and objectivity, especially in matters of knowing, interpreting, and understanding, are constantly chasing each other's tails. Hence, there is no point in considering and assessing Islamic thought in the light of philosophical hermeneutics' epistemological standards if we are not able to see things the other way around as well, or at least to differentiate between several constellations of trends, problems, and questions, which all instantiate specific settings and thus call for specific answers. It is in this spirit that the 13 chapters of this volume were written, and it is in this spirit that they should be read.

In recent scholarship, the relationship between philosophical hermeneutics and Islamic thought has developed in two great directions: The reinterpretation of the Qur'ān and the phenomenological reading of Islamic philosophy.

On the one hand, it is a matter of transforming the exegetical context by resorting to the conceptual tools provided by Ricœur and especially Gadamer in order to promote a more historical and philosophical approach to the Qur'ān. The Egyptian reformist Nasr Hamid Abu Zayd (d. 2010) and the Iranian theologian Mohammad

[3] Oliver Leaman, *The Qur'ān. A Philosophical Guide* (London/New York: Bloomsbury, 2016), 27.

Mojtahed Shabestari both see in Gadamer, in particular, the opportunity to question the role of the reader in the understanding of the Text, which then loses its alleged objectivity. Additionally, the rehabilitation of prejudices makes it possible to abandon the claim to absolute truth in the field of the interpretation of the divine word. However, someone like Fazlur Rahman (d. 1988) criticizes Gadamer's comprehension of historicity to defend with Emilio Betti the possibility of grasping the objective meaning of the Text, which is different from its literal meaning in that it refers to God's *meinen* rather than to the bare *letter* of the Text.[4] By prioritizing the historicity of the process of Revelation—deeply dependent on the Prophet's heart and *spirit*—over the historicity of the act of reading, Rahman then manages to formulate an hermeneutic approach to the Qur'ān that stands out from both orthodox and Gadamerian readings. [5]

We thus find in these different positions something similar to the duality between Dilthey's epistemological hermeneutics and Gadamer's phenomenological hermeneutics. It is no wonder that this is the case, for this early reception of European hermeneutics draws quite directly upon the debates surrounding the interpretation of the Bible, which are at the very heart of modern hermeneutics at least since Schleiermacher where contemporary philosophers mold their arguments about the historicity, subjectivity, and objectivity of the process of interpreting.

The French islamologist and iranologist Henry Corbin will however be very critical of this historicist trend of Qur'ānic hermeneutics, which makes the text a moment of history instead of privileging the time of the soul and its spiritual encounter with the hidden meaning of the text. So much that in his four-volume anthology *En islam Iranien*, he portrays the understanding of the Qur'ān as a mode of being of the subject of interpretation. Therefore, on another hand, the encounter between philosophical hermeneutics and Islamic thought also occurred through the encounter between phenomenology, that of Heidegger especially, and various figures of Islamic philosophy and mysticism such as Avicenna and Mulla Sadra. Here, the discussion revolves less around the finitude of the subject of understanding and more around the meaning of being qua being. Monographs such as *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology* (1993) by Alparslan Açıkgenç, *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger* (2010) by Muhammad Kamal, and *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (2000) by Nader el-Bizri thus offer non-essentialist visions of classical and especially post-classical Islamic philosophy.[6] While these works give prominence to the comparative approach, others delve into

[4] For the proximity between Fazlur Rahman's theory of double movement and Betti's four canons of hermeneutics cf. Ebrahim Moosa,"Introduction," *Revival and Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2000), 19.

[5] See Selami Varlik, "Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité," *Archives de Sciences Sociales des Religions* 170 (2015), 247–265.

[6] See also Reza Rokee, *L'attitude phénoménologique comparée : de Husserl à Avicenne* (Paris: L'Harmattan, 2015), as well as the collectives volumes from the series "Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue" edited at Springer by Anna-Teresa Tymieniecka.

the decisive reception of Heidegger's philosophy in the Arab-Islamic world. Let us mention, for example, *Heidegger et la pensée arabe* (2011) by Mouchir Basile Aoun, and more recently *Heidegger in the Islamicate World* (2019), edited by Kata Moser, Urs Gösken, and Josh Hayes.

This brief state of the art may seem incomplete and even erratic in some respect. Yet the reason for such a relative unevenness partly lies in the youthfulness or greenness of the field itself. The blending of philosophical hermeneutics and Islamic thought in a codified, regulated, normalized way still is a *desideratum* of scholarship: it indeed remains to be systematized in the proper sense, and it is our hope that this volume will help to do so by introducing key debates and laying the ground for further research about the modalities, possibilities, and difficulties of a very promising encounter. With this in mind, we are fully aware that the scale of the task is immense and that many obstacles stand in the way.[7] While the volume mainly focuses on issues and thinkers that a wider audience may already have heard of in order to facilitate access to the aforementioned debates, we have selected essays that break ground in their very way of approaching the matter.

These essays are arranged in an order that is both chronological and systematic, notwithstanding a few, minor infringements, which, in our view, do not jeopardize the overall gradation of the whole. The first two sections deal with re-readings of classical Islamic traditions of thought, while the next two sections focus on more contemporary issues.

The essays of the first section (Nader El-Bizri, Selami Varlik, Alireza Shomali) deal with important themes and figures of what is commonly known as *falsafa* or classical, pre-modern Arabic-Islamic philosophy. Ontological, political, and poetical dimensions thereof are here discussed at length. The results of these discussions are many. For one thing, it becomes clear that the issue of philosophical hermeneutics totally blurs the differences between "Arabic" and "Islamic" philosophies and makes them to some extent non-relevant. Not because they would have no sense at all—in fact they do, and this sense is decisive for the history of philosophy and even more for a "global" history of philosophy, as one says nowadays (as evidenced by recent work by Christian Jambet or Peter Adamson among many others), but because the Islamicate context of the *falsafa* is enough of a reason to speculate about how it is impossible to fully grasp the ins and outs of traditional hermeneutics without developing a duly constituted hermeneutics of tradition broadly construed. More importantly, this hermeneutics of tradition, here of *falsafa*, can greatly benefit from conceptual tools and frameworks and reading grids made available by more recent representatives of philosophical hermeneutics.

The first two essays both investigate the possibility of a reinterpretation of classical Islamic philosophy via contemporary phenomenological hermeneutics. El-Bizri's sets up the adequate conceptual framework, which requires some kind of epistemic decolonization and thus calls for avoiding any form of Occidentalism,

[7] See Selami Varlik, "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy," *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, ed. by Lydia Azadpour, Sarah Flavel, Russell Re Manning (London: Bloomsbury, 2020), 69–89.

that is, reverse Orientalism. This reinterpretation cannot work without taking into account the hybrid nature of the history of contemporary hermeneutics, leading us back to the Greco-Arab sources of medieval scholasticism. Varlik's essay builds on this very continuity that most of the time remains underestimated. It starts from the duality between poetic discourse and conceptual discourse in Ricœur to enlighten the relationship between metaphorical image and philosophical concept in Avicenna. The combined reading of these two commentators of Aristotle helps us understand how exactly an image is to contribute to the dynamism of philosophical activity. The third and last essay of this section, authored by Shomali, takes up a similar issue, but from a different angle: while exploring further the duality between the poetic and the revealed, his main purpose is to underline the importance of the notion of interpretation (*ta'wīl*) when reflecting on the epistemological as well as the ethical legitimacy of a religion.

The same holds for another aspect of the Islamic tradition considered in three additional essays, namely *taṣawwuf*, that is classical Islamic mysticism or Sufism. While they by no means exhaust this strand of thought, it is certainly no coincidence that two out of three essays in this section deal with Ibn 'Arabī. His thinking of both revelation and tradition is so radical and sometimes so paradoxical that it may seem counterintuitive to connect it with philosophical hermeneutics. We even have strong reasons to believe that the Sheikh al-Akbar himself would have denied such a connection. Yet almost everything in his work brings us back to it, especially the two items considered here. The first essay by Mohammed Chaouki Zine emphasizes the very ambivalence of the spiritual (and in some respect quasi carnal) act of interpreting, which mixes knowledge and learned ignorance. The second essay by Gregory Vandamme for its part insists on the strange rationale of the profound perplexity this act plunges us into, which has everything to do with the Qur'ān. The third essay from this section by Ahmad Bostani gives a critical analysis, not of a central figure of Islamic mysticism, but rather of a prominent hermeneut thereof, namely Henry Corbin. It is barely worth recalling that Corbin started as a theologian and philosopher whose main interest lay with protestant hermeneutics, from Luther through Hamann, Schleiermacher, and Dilthey up to Heidegger. While scholarship certainly owes him a great debt for uncovering so much new material and offering such stimulating and in-depth interpretations of Ibn 'Arabī himself as well as so many forgotten representatives of Shi'ism, we shall not shy away from disputing the "cosmic stance" at the core of his own hermeneutics. The concept of hierohistory ensuing from this stance contradicts or at least challenges in many respects contemporary hermeneutics' views on objective history and historicity, leaving the impression of an intractable conflict of interpretations.

The third set of essays addresses more contemporary issues regarding the relationship between philosophical hermeneutics and Islamic thought. In spite of the now obvious shortcomings of his own hermeneutical approach to Islam's religious and spiritual tradition (as highlighted in the third and last essay of the former section) as well as of his historiographical parti pris, it is, as is well known, the great merit of the aforementioned Henry Corbin to have shown that philosophy in the Islamicate world was to survive the end of its so-called golden age within the

Medieval Period. Not only did it survive, it thrived again, experiencing some kind of "renaissance" on a soil that was relatively free from the yoke of Greek thought. This soil had its own ancient speculative tradition ready to be mobilized and reactivated to form the background of new doctrinal forms of Shi'ism, which were deemed by Corbin, and rightly so, to be genuinely philosophical and, more specifically, singularly hermeneutical. We are of course alluding to Persia or Iran. Then it is no great surprise that we find here some of the most explicit confrontation with and critical appropriation of the up-to-date hermeneutics developed by contemporary continental philosophy. No less than three essays (Constance Arminjon, Mansooreh Khalilizand, Ezra Tzfadya) analyze various aspects of the work of Mohammad Mojtahed Shabestari, a major living Iranian philosopher who studied with Tabatabei and Khomeini and played a key role in the importation of "German hermeneutics" into Iran and its articulation to more traditional Shi'ite theology and jurisprudence. The third essay concerned with Shabestari (Tzfadyia) adds to the discussion by contrasting on an epistemological as well as political scale his work with that of Fazlur Rahman, a Pakistani scholar of Sunni descent considered a prominent modernist and reformer who conducted an equally critical and stimulating discussion of contemporary continental hermeneutics, especially Gadamer.

Two additional essays from this section take into consideration still new dimensions of the relationship between philosophical hermeneutics and Islamic thought. One of them, by Massimo Campanini, reviews a myriad of contemporary thinkers from the Islamic world who, under the pressure of the circumstances, were led to think of the acts of interpreting the Qur'ān and jurisprudence as matters of a deeply committed praxis, thereby "cornering" philosophical hermeneutics and suggesting that its scope and value remain unsure until it has passed a litmus test, which is that of how (and how far) it can help advancing the being and the becoming of Muslim men and women in this world. The other essay, by Carool Kersten, extends this line of thinking by linking philosophical hermeneutics and Islamic liberation theologies, namely those of the Egyptian Hasan Hanafi and the Iranian Hamid Dabashi, two forerunners of post- and decolonial studies within the Islamicate sphere. Both are extreme examples of how philosophical hermeneutics and Islamic thought can be entangled to the point that it becomes almost impossible to discern the transfers between one and the other—so that the apologetics goes both ways: while philosophical hermeneutics becomes instrumental in constructing and deploying an Islamic worldview suited to the present day, Islam is breathing a new life into philosophical hermeneutics by connecting it to what is deemed a bigger purpose.

Similar concerns are felt in the thought of Salman Sayyid, a proponent and the current leader of the so-called Critical Muslim Studies, whose original and complicated thinking is at the core of the opening piece of the third and last set of essays. Dwelling on the nature and limits of an Islamist Heideggerianism, which in itself is already quite a puzzling association, Syed Mustafa Ali points toward a new understanding of the universality of philosophical hermeneutics and, more importantly, toward an "other" universality tout court. Perhaps one of the most challenging issues stemming from this survey lies in the following question: is it possible to weaponize philosophical hermeneutics in such a way without affecting and

transforming Islamic thought itself? The last essay by Sylvain Camilleri goes one step further in this dangerous rapprochement and deliberately intensify its cross-cultural aspect. Relying on the concept "differance" as coined by Derrida and applying it to the Qur'ān, it yields a peculiar philosophical hermeneutics for which the Qur'ān and Islamic thought are seen in their historicity, yet an historicity that is erratic through and through, so that the manifold meanings of the Qur'ān are not impeccable matching gems kept secret in some safe a mere hermeneutic key could unlock, but rather disparate trails or traces disseminated inside as well as outside, here and nowhere, living and dying by the desire and the faith of men and women who do not know really what exactly they are looking for. In this predicament, desperately chasing these trails or traces is, hermeneutically speaking, the real thing and the real deal.

The essays gathered here make it clear that there is certainly not one single way of reflecting upon the relationship between philosophical hermeneutics and Islamic thought. One thing, though, seems hardly disputable: it has always been and will always be about "circulating" on a two-way street.

We would like to thank John Rogove for improving the English and Jeff Malpas and Claude Romano for welcoming this volume into their series. We are also grateful to the authors for their infinite patience.

Louvain-la-Neuve, Belgium Sylvain Camilleri
Istanbul, Turkey Selami Varlik

Contents

Part I Classical Islamic Philosophy

Phenomenological Hermeneutics of *Falsafa*? 3
Nader El-Bizri

L'image est-elle traduisible en concept ? Discours poétique et plaisir intellectuel chez Avicenne 19
Selami Varlik

An Idea of Political Hermeneutics in Farabi's Philosophy 37
Alireza Shomali

Part II Mystical Interpretations

Interpréter ou ne pas interpréter. La question herméneutique de la "docte ignorance" chez Ibn 'Arabī 59
Mohammed Chaouki Zine

The "Veil of Glory": Perplexity (*ḥayra*) and Revelation in the Qur'ānic Hermeneutics of Ibn ʿArabī. 79
Gregory Vandamme

Cosmic Hermeneutics: A Critical Appraisal of Henry Corbin's Hermeneutical Approach 95
Ahmad Bostani

Part III Contemporary Islamic Thought

Building Islamic Thought on New Foundations: Shabestari's Manifold Use of Hermeneutics. 109
Constance Arminjon

Revelation, Prophetic Reading of the World, and the End of *Fiqh*. Shabestari's Hermeneutical Approach to the Qur'ān 123
Mansooreh Khalilizand

Retrieving the Foundations and Future of Islamic Modernism: Rahman and Shabestari on Hermeneutics, Prophetic Epistemology, and the Modern Islamic State 133
Ezra Tzfadya

Twentieth Century Commentary of the Qur'ān: From Hermeneutics to Praxis: *Maqāṣid al-Shari'a* and *Maqāṣid al-Qur'ān* 145
Massimo Campanini

Hermeneutics and Islamic Liberation Theologies: Hasan Hanafi and Hamid Dabashi 157
Carool Kersten

Part IV Continental Approaches

On the Limits of Islamist Heideggerianism: A Critique of Sayyidian Onto-Theology 171
Syed Mustafa Ali

Toward a "Devilish Hermeneutics" of the Qur'ān 193
Sylvain Camilleri

Index 203

Contributors

Syed Mustafa Ali School of Computing and Communications, The Open University, Milton Keynes, UK

Constance Arminjon Section des sciences religieuses, Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE-PSL), Paris, France

Ahmad Bostani Department of Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran

Sylvain Camilleri Department of Philosophy, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium

Massimo Campanini Academia Ambrosiana, University of Trento, Trento, Italy

Nader El-Bizri Civilization Study and Philosophy, American University of Beirut, Beirut, Lebanon

Carool Kersten Department of Theology and Religious Studies, King's College London, London, UK

Mansooreh Khalilizand Center for Islamic Theology, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster, Germany

Alireza Shomali Department of Political Science, Wheaton College, Norton, MA, USA

Ezra Tzfadya Center for the Study of the Middle East (CSME), Indiana University Bloomington, Bloomington, IN, USA

Gregory Vandamme Institut supérieur de philosophie (Centre De Wulf-Mansion), Université catholique de Louvain/F.N.R.S., Louvain-la-Neuve, Belgium

Selami Varlik Department of Philosophy, Istanbul 29 Mayis University, Istanbul, Turkey

Mohammed Chaouki Zine Department of Philosophy, Université de Tlemcen, Oran, Algeria

Part I
Classical Islamic Philosophy

Phenomenological Hermeneutics of *Falsafa*?

Nader El-Bizri

1 Prologue

This chapter is drafted in the form of an exercise in thinking, rather than being composed according to the directives of exegetical scholarship in studying specific premodern texts and authors in the history of philosophy. Such pathway in thought is orientated by ponderings over the question of methodology in studying what falls under the appellation: "*Falsafa*" (namely, what is conventionally referred to as: "the premodern Islamic *cum* Arabic Philosophy"). This is undertaken by way of transcending the prevalent conventions within modern academia, in the professional field of the so-called "Oriental Studies," which approaches *Falsafa* as a past legacy from the history of philosophy within the Islamicate premodern milieu.[1] The ultimate aim in thinking about the question of method hereinafter is to lay down the basis for system-building a contemporary strand of modern *Falsafa* with its epistemic, noetic, and ontological determinants.[2]

[1] The designation "Islamicate" refers in this context of its usage to the cultural and intellectual elements that are impacted by Islam as *a phenomenon of civilization* without themselves being Muslim religiously or Islamic socially.

[2] This pathway in thinking is complemented by various other studies that I published elsewhere on this topic *inter alia*: Nader El-Bizri, "A Levantine Reception of Heidegger," in *Heidegger and the Islamicate World*, Kata Moser and Urs Gösken, eds. (London: Rowman & Littlefield International, 2019), 69–84; Nader El-Bizri, "La question de l'être d'Avicenne à Heidegger," *Noesis* 32 (2018), 221–240; Nader El-Bizri, "Avicenna and the Meaning of Life," in *The Meaning of Life and the Great Philosophers*, Stephen Leach and James Tartaglia, eds. (London: Routledge, 2018), 95–103; Nader El-Bizri, "Transnational Islamism and Heidegger's Reflections on Technology," in *Heidegger and the Global Age*, Antonio Cerella and Louiza Odysseos, eds. (London: Rowman &

N. El-Bizri (✉)
Civilization Study and Philosophy, American University of Beirut, Beirut, Lebanon
e-mail: nb44@aub.edu.lb

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_1

The intention from our investigations herein is to ponder over how contemporary phenomenological hermeneutics, which emerged from within modern Continental European thought,[3] can deepen the penchant to philosophize along the lines of what historically evolved as *Falsafa* within the premodern Islamicate societal-cultural contexts. This inquiry will be undertaken by being directly engaged in ontological, noetic, and epistemic reflections that belong to contemporary philosophizing as well. However, in order to better situate my investigation, I shall firstly clarify my use of the appellation "*Falsafa*" (which refers to what is conventionally called: "the premodern Islamic *cum* Arabic Philosophy"). I hereby define "*Falsafa*" in this specific context as: *"A constellation of premodern hybrid philosophical traditions of ancient Greek provenance, composed primarily in Arabic, as mediated at times via Syriac, while having prolongations in Persian and Ottoman, and rooted in intellectual contexts underpinned by Abrahamic monotheism, mainly within Islamicate cultures, while having had Latinate historical adaptations in Europe."*[4] This also highlights the confluence of the historically entangled philosophical traditions that underpin our inquiry hereinafter.

2 Phenomenological Hermeneutics

Philosophizing is rooted in the concrete existential conditions of the lifeworld of the philosopher, which constitute the ontological horizon for its epistemic unfolding. The categories of intelligibility in professional modern schools of philosophy are governed by *Euro-American* philosophers who continue to impact the philosophical dependency on them of non-*Euro-American* modernizing thinkers. An epistemic *de-colonization* of such mind-sets is called for. However, this penchant need not turn into the prevalent reactionary currents of critiquing Orientalism, or

Littlefield International, 2017), 43–62; Nader El-Bizri, "Avicenna and the Problem of Consciousness," in *Consciousness and the Great Philosophers*, Stephen Leach and James Tartaglia, eds. (London: Routledge, 2016), 45–53; Nader El-Bizri, "*Falsafa*: A Labyrinth of Theory and Method," *Synthesis Philosophica* 62 (2016), 295–311; Nader El-Bizri, "*Al-Falsafa wa'l-fikr al-islāmī bayn jadaliyyat al-turāth wa'l-tajdīd*," *The Near East School of Theology Theological Review* 36 (2015), 175–184; Nader El-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Albany: SUNY Press, 2014) 2nd ed.; Nader El-Bizri, "Le renouvellement de la *falsafa*?," *Les Cahiers de l'Islam* 1 (2014), 17–38; Nader El-Bizri, "Phenomenological Directives on Reason and Spirit: Rational Discourses and Spiritual Inspirations," in *Reason and Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Philosophy Revived and Recent Phenomenology of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka, ed. (Dordrecht: Springer, 2011), 185–193; Nader El-Bizri, "The Labyrinth of Philosophy in Islam," *Comparative Philosophy* 1, no. 2 (2010), 3–23; Nader El-Bizri, "*Al-Sīnawiyya wa-naqd Hāydighir li-tārīkh al-mītāfīzīqā*," *Al-Maḥajja* 21 (2010), 119–140.

[3] Mainly as mediated via reflections on the oeuvres of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Paul Ricoeur, along with their wider reception by philosophical disciples, commentators, and critics.

[4] This is based on an adaptation from my earlier definition that I noted in "*Falsafa*: A Labyrinth of Theory and Method," 296.

undermining its counterpart as Occidentalism, rather what is called for in thought is to proactively surpass such nomenclatures and deconstruct their conceptual underpinnings. This endeavour aims as such at the production of knowledge by founding new directions in philosophizing that may in part benefit from renewing the impetus of *Falsafa*. Such pathway in thought transcends the methods of comparative studies by way of being directly immersed in radicalized forms of questioning that refract and co-entangle variegated philosophical traditions with one another on the basis of substantiated historical channels of their evidenced transmissions. This is the pathway of inheriting past philosophical legacies through an engagement in contemporary philosophizing; and it is in this sense that *Falsafa* offers a solid locus for such philosophical confluences based on documented channels of historical transmissions and intellectual entanglements. After all, *Falsafa* is a legacy in philosophy that contains clearly-defined authors and evidenced texts that testify to such intellectual historical confluences. The dimensions of commonality have shared roots in their Greek and Roman ancient provenance, and as mediated via Eastern Mediterranean evolutions in late antiquity. Moreover, these have been adaptively assimilated into the Arabic language and sources through Levantine and Mesopotamian Syriac and Byzantine mediations, and metamorphosed into legacies that impacted the Latinate mediaeval and Renaissance European thought up to the Early-Modern period. They also had prolongations and a flourishing in the Persian and Ottoman legacies, while having had further intellectual assimilations in India. *Falsafa* stands as such as a labyrinth of historically traceable concrete pathways of philosophical encounters and transmissions in Asia, Africa, and Europe, and across Abrahamic monotheistic premodern cultural traditions.

Returning to the central topic at hand, it may not be evident at first how phenomenological hermeneutics, within contemporary European Continental philosophy, could offer directives in methodology for re-interpreting *Falsafa*; let alone for pointing to its trajectories of renewal. Nonetheless, in the context of our *exercise-in-thought* herein, and in order to be specific in how we approach *Falsafa* from the standpoint of phenomenological hermeneutics, the appeal in this present chapter focuses on how we may access the history of confluent ideas while being grounded in the way our *present* projects what is *futural* (*zukünftig*) while pondering over the *past*.[5] Phenomenology becomes hermeneutic by being *interpretive ontologically* rather than being simply *descriptive epistemically*.

Contemporary phenomenological hermeneutics, as grounded on fundamental ontology, offers trajectories of negotiated interpretations, which surpass the scholarly conventions of textual exegesis in historiography and plain philology. This necessitates reflections on the manner contemporary thinkers, who in concrete dwelling or descent originate from societies that are impacted by Islamicate attributes of culture, or who are Muslim in their devotional attitudes, practice *Falsafa* in a non-historicist manner. This also affects the radical critiquing of the way *Falsafa*

[5] This is the sense in which Heidegger accounted for phenomenology and hermeneutics. See: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit/The Concept of Time*, German ed. with English trans. William McNeill (Oxford: Blackwell, 1996), 20.

is still en-framed within the trajectories of the so-called "Oriental Studies" in professional academia.[6] This is especially the case when thinking about such circumstances in connection with academics in the humanities who have affective affinities with an Islamicate background, and who are at the same time attuned in their intellectual penchant towards adopting modern Analytic or Continental modes of philosophizing.

If we take phenomenological hermeneutics as being originally the product of early-modern European intellectual history, and specifically in its dialectical rapport with Christian and Judaic onto-theology, it remains to be the case that such mode of philosophizing disentangled its key concepts from their manifold religious sources. A philosopher such as Heidegger aimed at emancipating the impress of theology on fundamental ontology and its phenomenologically-orientated hermeneutics, even in the turn within his thinking towards a poetizing mode of thought that is open to meditating on the notion of divinity. Philosophy is posited from within his early oeuvres as transcending onto-theology, and differing as such from its propos. After all, Heidegger assumed that merging the religious with the philosophical is untenable due to the immanent structure of their respective λόγος and intents. He pictured what is signified by the appellation "Christian Philosophy" (*christliche Philosophie*) as being a misunderstanding (*Mißverständnis*)—even akin to a "round square."[7] His critique of religious thought as viewed through the narrow prism of his philosophical appraisals may well apply to "Jewish Philosophy" or "Islamic Philosophy." This evokes the tension of Abrahamic monotheism with the destiny of Ancient Greek philosophy within its epistemic and noetic folds. The question that arises under such philosophical circumstances is that of wondering whether the religious directionality ought to be bracketed or surpassed in the pathways of phenomenological hermeneutics when pondering over *Falsafa*.

Grosso modo, phenomenological hermeneutics analyses meaning in the communicative usage of language, and in uncovering how this is underpinned by metaphysical presuppositions that at times conceal the lived, situated, and experiential conditioning of the happening of thought and the negotiation of its mediated meaningfulness. Phenomenological hermeneutics signals in its embryonic intellectual history the existence of shared philosophical hybrid inheritances.

---

[6] I undertake this line while being at the same time situated academically as a *mediaevalist* who specializes in the field of *Islamicate cum Arabic premodern intellectual history*. This involves scholarly endeavours that focus on specific premodern authors or texts, and the pondering over the technicalities of establishing critical editions, annotated translations, exegetical commentaries, historical comparative analytics, while aiming as well at situating an intellectual legacy within the lineage of its historical and intercultural transmissions. For example I engage in these specialized modes of research in terms of my General Editorship of the Oxford University Press bi-lingual book series (Arabic editions and English translations with commentaries): *The Epistles of the Brethren of Purity* (this being a multi-volume philosophical proto-encyclopaedia that dates back to the tenth century in Iraq, and that is influenced by Neo-Pythagoreanism and Neo-Platonism besides Aristotelianism, and impacted as well by the teachings of Islam, Christianity, and Judaism).

[7] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik. Freibürger Vorlesung Sommersemester 1935* (Tübingen: Niemeyer, 1953), §1, 9.

3 Hybridity

Phenomenological hermeneutics is a mode of contemporary philosophizing that has affective origins in intellectual European sources. However, the conceptual roots of such oeuvres go back to inherited premodern Latinate legacies, which adaptively assimilated within their folds some key *Falsafa* leitmotifs and canonical texts from the Greco-Arabic traditions in philosophy and science. Even if the historical origins of philosophical hermeneutics emerged within strands of European Christian onto-theologies, these have nonetheless been impacted by Arabic textual sources in philosophy, which were not entirely Muslim in orientation, but rather hybrid in their Greek penchant as affected by Syriac and classical Arab Christian thought as well (Jacobite, Nestorian, Melkite).[8]

The belief that philosophical hermeneutics is simply rooted in its distant history within European Christianity veils the complex intellectual realities of the hybridity of mediaeval European Latinate scholasticism and its Greco-Arabic sources as transmitted into Europe from premodern Islamicate societies. This offers manifold possibilities for considering the modes by which philosophical hermeneutics can serve as one amongst other modern methods of philosophizing, which can aid the endeavour of re-interpreting *Falsafa* as a premodern heritage. This is undertaken as such in the aim of disclosing the extent of the meaningfulness of *Falsafa* within modern thought, especially in a current communal lifeworld that is impacted by Islam (thinking herein of societies from the Muslim world or non-Muslim countries that have Muslim minority communities as part of their demographics). This enriches the analytics beyond the mere focus on textual exegesis, historiography, philology, which conventionally guided the modern academic studying of *Falsafa* in the so-called "Oriental, Arabic and Islamic Studies" within Euro-American curricula of higher education.

Focusing on binary liminal bifurcations, such as the so-called "Occident" versus the so-called "Orient," "West" versus "East," may fit well within the purposes of critiquing colonialism or Islamophobia in contemporary societal contexts, or questioning the degrading of otherness by an imposed monoculture of sameness. However, such discourses may also run the risks of promoting ideological dogmatisms that conceal historical as well as current, cultural, religious, intellective,

[8] For instance, besides the multi-confessional and multi-ethnic al-Kindī circle of scholarship in the early ninth century CE, in Baghdad, there is also the Logical *cum* Philosophical School of Baghdad, which flourished from the late ninth century CE across the tenth century CE. It was impacted by the School of Alexandria and the School of Antioch in Late antiquity, and its members were Christian and Muslim commentators on Aristotle's peripatetic Ὄργανον as mediated via Neo-Platonism. These mediaeval scholars worked together via a sequence of mentorship and discipleship, such as the lineage of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus, al-Fārābī, and Yaḥyā ibn ʿAdī. Refer for example to: Henri Hugonnard-Roche, "L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'*Organon* d'Aristote," *Arabic Sciences and Philosophy* 1 (1991), 187–209.

economic and techno-scientific realities that constitute planetary phenomena of shared destinies beyond the mere evocation of diversity, multiculturalism, and pluralism.

This implicates the manner *Falsafa* has itself been affected by Islam, and how religiosity is entangled with it as a tradition that gets refracted in current outlooks on philosophizing by Muslim thinkers. Albeit, we have to take into account the longstanding accrued movements of secularized modern thought within societal milieus that have Islamicate historical roots, especially in Turkey, the Levant, Tunisia, Egypt, pre-1979 Iran, etc. Herein national and patriotic sentiments, the lived attachments to geographic locales in situated dwelling, and the concrete economic factors, all shape thought in existential ways that exceed the mere appeal to religiosity or traditionalisms.

Phenomenological hermeneutics might assist the effort of re-interpreting *Falsafa* in novel ways that are not practiced within the Orientalist penchant in academia, or within the devotional or politicized strands of modern Muslim reformist thought, while prospectively revealing their concealed metaphysical assumptions. It is also the case that phenomenological hermeneutics can itself be enriched by opening up the spheres of its analytics beyond Euro-American thought, by letting it encounter the legacies of *Falsafa* more closely in analysis and critique. This is especially vital if such encounters occur around the legacies of *Falsafa* that have been adaptively integrated with the European mediaeval and Renaissance thinking up to the Early-Modern epoch, as was the case with the oeuvres of founding polymaths such Avicenna (Ibn Sīnā), Alhazen (Ibn al-Haytham), and Averroes (Ibn Rushd).

The hermeneutic horizons of interpretation would open up through fused ponderings over mutual and confluent concepts, and by generating novel questions and realms of meaning via philosophical synergies that surpass the mere reliance on comparative studies. Such conceptual and methodological directives can be articulated around epistemological, ontological, and existential issues, which open up the possibilities for innovative modes of thinking in the epoch of globalization and the unfolding of the modern essence of technicity as a planetary destiny. Common destinies at the collective and individuated lived-experiences are delimited by technical expediencies and globalized hyper-capitalism, which result in reactionary attitudes of communal failings and naïve quotidian habituations that can turn into violence and a degraded mode of being via fanaticism and a fabricated or designed religiosity. It is in this sense that philosophical hybridity as based on evidenced historical confluences can generate greater depths in facing the common challenges of our age at a planetary scale.

4 Onto-Theology

The primacy of ontology is mediated via existential determinants of lived, situated, and embodied experiential modes of being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), which are at the basis of engagements in worldly affairs. The predicate calculus, which is

rooted in the categorization of substance in *ousiology* (οὐσία-based ontology),[9] underpins the attribution of authority to pseudo-canons, and of even *engineering* the interpretation of the sacredness of scripture by religious believers within our epoch of modern hyper-technicity.

Scripture can be subjected to phenomenological hermeneutic readings even when posited as being sacred by a community of faith in devotional praxis. This is still in essence a phenomenon of *affectivity*, since scripture presences as a perceptible language, and in a physically-registered readable text. It therefore belongs to the domain of language in its communicative and intelligible attributes, along with how this constitutes its negotiated meanings. Its sacredness is posited within a historical community of faith that takes the scared to be a predication inherent to its quiddity as a divinely revealed scripture. This sense-making unfurls from within the context of the reception of scripture by a community of the faithful, and in the way they measure what they take to be a divine revelation as anchored in the messenger's agency of prophecy via psycho-somatic religious experiences.[10] Such phenomena escape the circumscriptions of the logistics of quantification when connected to a given *Dasein* (being here or there in the world),[11] as a situated openness to faith via a readiness to read the text as a sacred divine revelation, while deploying this to be a confirmed member of a community of faith, and being affective in its midst. To be considered a member of an Abrahamic community of faith, accepting their posited Sacred Book as the scriptural source of divine revelation is an initiating requirement. However, like any signification agency, and especially with the mediation of language, hermeneutics is central to how meanings are derived from the scriptural verses. Nevertheless, this also means that textual and linguistic interpretation runs the risk of becoming a manipulative and calculative mode of turning beings into readied at hand entities that can be mobilized collectively. This phenomenon also resonates in our epoch with how Heidegger viewed the *Gestell* (en-framing) of the

[9] I address some highlights concerning this matter in the "Epilogue" towards the end of the present chapter, and I treated related themes in various other publications, including Nader El-Bizri, "Avicenna and Essentialism," *Review of Metaphysics* 54 (2001), 753–778.

[10] I am addressing this question in detail in the forthcoming in-press paper: Nader El-Bizri, "Revelation," *Oxford Handbook of Divine Revelation*, Baltazs M. Mezei, Francesca Aran Murphy, Kenneth Oakes, eds. (Oxford University Press, 2021).

[11] Heidegger re-appropriates the usage of the German appellation "*Dasein*" to designate the mode of being *here/there* (the hereness/thereness as *Da*) of the *human-being* in its being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), and in the manner it makes hermeneutic and historical sense of the meaning of its being, and in how it takes it as an issue upon itself. Heidegger's ontological endeavour was mediated via an existential analytic of *Dasein* (*existenziale Analytik des Daseins*) in its inauthentic and authentic modes of being-in-the-world. See Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle: Niemeyer, 1935), §2, 7. *Dasein* is ultimately the situated "*être-là*" *qua* "being-*here*" or "*être-le-là*" *qua* "being-the-*here*" cum "*hereness*"; as Jean Beaufret elucidated this in his *Dialogue avec Heidegger. Tome II: Philosophie moderne* (Paris: Minuit, 1973), 51, and in his *Dialogue avec Heidegger. Tome IV : Le chemin de Heidegger* (Paris: Minuit, 1985), 113–115.

essence of modern technology as an event that posits humans as standing reserve (*Bestand*) of readied resources that are orderable at hand.[12]

A predicate calculus becomes a mode of exegesis that approaches the sacred text as an instruction manual, and this echoes how technical guide handbooks get deployed instrumentally in order to operate a handy apparatus or equipment. The interpretation of what is received as sacred can therefore be posited within the folds of technicity as a tool. This points to the removal of what originates from being-in-the-world through the agency of the abstractive reduction that has been at work in metaphysics, and the way being is en-framed by supra-technology in our age.

A familiar referential whole as *worldliness* is always in the background upon which *Dasein* and beings remain always worldly. The calculative mode of the technical handling of beings calls for vigilance in thought, which aims at freeing them from our invested engagement with them, which turns them into objects of research or equipment, including how the use of language gets itself modulated in this technical framework as a form of logistics. This calls for letting beings be, wherein the wonderment over why they *are rather than not* opens up our thinking about the meaning of their being and ours. This is marked by angst and uncertainty given that our being is all along that of being-towards-death as mortals. The question of being turns into that of wondering over why *there is [being]* rather than no-thing, and precisely insofar that my being is that of being-towards-nothing, which also points to a posthumous posterity that may receive my trace.

Phenomenological hermeneutics offers a mode of engagement in worldly being that is marked by fundamental ontology, wherein thought surges from the basis of what underlies worldly dealings in quotidian modes of being-in-the-world. This is a situated lived experiential domain of embodied existence in the flesh (*la chair*),[13] and by ever presensing within the world insofar that I exist as the locus of my worldly *being here/there* (namely *Dasein*). Ideas, methods, structures, systems, and processes unfurl from this *Dasein* in my being worldly insofar that I am. Philosophizing becomes an embodied presencing in earthly dwelling under the heavens in the midst of mortals with the flight and arrival of intimated signs of divinities.[14]

If a community receives its destined history as apportioned to it by finding the meaning of the attributes of its Godhead or their negation, it then lets intimations of divinity, or their absence, emerge intuitively from things in the midst of which we

[12] Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik," in *Vorträge and Aufsätze* (*Pfullingen:* Neske*, 1954*), 13–44.

[13] To use Maurice Merleau-Ponty's phenomenological parlance herein concerning *la chair du monde* and *le mode d'être charnel du corps* in his *Le Visible et l'Invisible* (Paris: Gallimard, 1988).

[14] I discussed this in detail elsewhere in various published studies, including Nader El-Bizri, "Being at Home in Solitary Quarantine", *Studia UBB. Philosophia* 65 (2020), 7–32; Nader El-Bizri, "On Dwelling: Heideggerian Allusions to Architectural Phenomenology," *Studia UBB. Philosophia* 60 (2015), 5–30; Nader El-Bizri, "Ontological Meditations on Tillich and Heidegger," *Iris. Annales de Philosophie* 36 (2015), 109–114; Nader El-Bizri, "Being at Home among Things: Heidegger's Reflections on Dwelling," *Environment, Space, Place* 3 (2011), 47–71.

dwell. These would be akin to the mute signs of the self-sending and self-withdrawal of being, the arrival and flight of divinities, the coming and going of the earthy seasons of blooming and withering. This calls for pondering over how, by withholding their presence, the divinities prepare the dawning of holiness in the awaited epiphany of the sacred from the shadows of their weighing absence. Dwelling is accordingly a mode of abiding steadfast in holding the vigil in the nearness of the uncanny hiddenness of divinities and the mysteries of their occultation. A poetizing hermeneutics seeks to unveil such concealment through a rooted worldliness that weaves the biographical with the ontological, the noetic, and the epistemic. It is through my *Dasein*, insofar that I am a mortal (θνητός)[15] *qua* human, who is thrown into being-towards-death, that language speaks through me in giving as such a manifestation of the speech of the *being* of beings (*Sein des Seienden*). As Heidegger noted: "The world's darkening never reaches to the light of being. We are too late for the gods and too early for being. Being's poem, just begun, is *der Mensch* (the human-being). To head toward a star, this only. To think is to confine yourself to a single thought that one day stands still like a star in the world's sky."[16]

5 Existential Analytic

The ground for articulating an understanding of being (*Sein*, *Seyn*) passes through the referential contexts of communicative meaning that underpin intelligibility. Philosophizing is not accordingly a mere textual linguistic endeavour in exegesis, or a predication calculus in logistics, or a utilitarian fashioning of a technique in the design and use of equipment, nor is it simply a rigorous mode of reasoning that solely rests on coherent system-building. It is also interpretive in engaging the habits of mind that inherit handed down historic disseminations of meaning in the burdened coping with quotidian average being of the collective neuter *They selves* (*Das Man*) that manipulate my *Dasein*. History becomes not only critical in this situation, but it is vital, especially in its antiquarian leanings. Its essence becomes clearer with anachronism, in living the present as filtered via the prisms of handed down over traditions. Presencing in the world unfolds via the handling of beings that are posited and experienced as a given heritage, whether as architectural vestiges, or as canonical texts or discourses, or as collected archived, catalogued, and interpreted objects and codices that are assigned some accrued meanings and abrogated

[15] For a focused critical inquiry on Heidegger's *thanatology* from an onto-theological perspective refer to George Pattison, *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay* (Burlington: Ashgate, 2013).

[16] "Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns. Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch. Auf einen Stern zugehen, nur dieses. Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt", Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Pfullingen: Neske, 1954), 4.

significations. Heritage becomes a tradition in the present as destined our way by ancestors, and in how it is dialectically readied to be given to posterity as inheritance, not only as a material culture, but as what encompasses utterances, propositions, ideas, values, and outlooks unto the world as well. The ancestors in thought let us stand as heirs in the antiquarian reception that monumentalizes what we inherit. The anachronistic becomes a tradition that is inherited from the past as what is lived in the present, and readied to be sent forward as a future for those who receive what is left behind by us as their legacy. The historical surrounds us and is not simply what is offered as a ground upon which we build our foundations. It is also a burden to be carried over our heads rather than simply being the ground upon which we stand, or it is at times disavowed rather than celebrated in view of being released from its weighing down on our lifeworld (*Lebenswelt*). Heritage as tradition weighs us down as we attend to it via everyday dealings and in anticipating how it would be carried over by those who are yet to come as posterity in a future that surpasses us and our trace. The historical becomes interwoven with how we take our being as an issue, but not only in presence, rather more so in relation to the being of past inherited ancestors and of futural inheritors. This is handled as a matter of concern and care in the context of our anguished presencing that is faced with passing away, insofar that our being is disclosed to us as that of being-towards-death. We do this in a pre-ontological manner of handling our beingness as immersed in worldly affairs, which does not necessarily attend to the question of being (*Seinsfrage*) in language and thought as when engaging in ontological thinking and in what issues forth from it as modes of philosophical speech (λόγος). Tradition sinks through our absorption in everydayness and is not always an object of research or a ready at hand tool that can modulate our worldly being in utilitarian functional ways. It does not always stand as readied for our use or in soliciting from us to act upon it as an instrument. It is rather at work in concealment within the basic modes of our worldly being, and in this sense our beingness is historical in essence. Tradition seeps into the inner layers of our modes of finding our ways in the world and coping with our being. It is in the background of even our bodily kinaesthetic dispositions and prior to any conceptualization or theoretic gaze upon what it entails, or how we even think we ought to attend to its nature in thought and practical action.

Phenomenological hermeneutics engages an existential analytic of *Dasein* that discloses the meaning of being with circularity, since intelligibility and understanding belong to the structure of meaningfulness as rooted *a priori* in the constitution of *Dasein*'s being-in-the-world, which takes its being as an experiential issue via ethical comportments and aesthetical inclinations, even by way of poetizing affective passions.

6 Tradition

The situational and experiential take on existential analytics enriches the contemporary methods of studying premodern traditions in philosophy as they unfolded historically, as well as deepening the forms of thought that inherit such legacies as

living traditions. This surpasses the overreliance on historiography, philology, codicology, palaeography, archiving and curatorial documentation, even if such procedures in archaeological and genealogical scholarship are vital in offering access to the contents of premodern traditions in philosophy via critical editions and complementary annotated translations into the European languages, which assist in further developing the nature of inquiry within mediaeval studies.

Novel horizons in re-interpreting *Falsafa* as a labyrinthine hybrid inherited legacy in philosophy are opened up via phenomenological hermeneutics and fundamental ontology, which in their situated character take into account the unfurling of the essence of modern technology and science in our epoch. This is set against the background of the determination of modernity and of the hitherto locked possibilities of potentially rooting thought in inherited intellectual traditions, in spite of the historicist risks of anachronism, or of falling into the ideological traps that face reformist agendas. The aim is to open-up a clearing that grants a space for thinking, while avoiding the pitfalls of arbitrariness in interpretation by tracing evidence-based textual transmissions and commonalities in established intellective threads. This also calls for eschewing the rigidity in the conceptual conformity to the dictates of entrenched habits in thought within narrow disciplines.

Seeking renewals is different from regressive thought and praxis, since the latter modes of thinking and action coil backwards towards perceived modes of being and attitudes that counter the movement of history in a reactionary impulse of cultural-engineering. The epistemic and noetic horizons tend to be based on literality and practical selectivity in approaching the scriptural sources and the narrations about the foundational past figures. The cultural manifestations become as such mimetic of what is posited as being the tradition of the righteous ancestors, whether in attire, modes of speech, conservatism in quotidian dealings with others, while being pragmatic in the organizational and institutional frameworks, and utilitarian in the use of technology. Such penchants in behaviour, thought, and action paradoxically proclaim to be the "authentic" modes of returning backwards to what is self-pictured from the present conditioned acculturations as being the past canonical practices and outlooks of forbearers to be emulated. These attitudes and acts arise after periods of historical ruptures from the concreteness of what could have been indeed a set of eventful historical phenomena. This is projected as revival, and hence as an endeavour to resurrect what has passed. It is an impetus in praxis that aims at retrieving what has come to pass by way of organizational design, rather than being an actual progression from within a genuine heritage that unfolds authentically on its own rather than being forcibly engineered. Accordingly, such phenomenon of *regression as revival* is non-traditional, since being anchored in a tradition can be indeed progressive in the manner it evolves within the unfolding history of a rooted community as it negotiates its present and future in a concrete interaction with the inner workings and developments of its material culture.

A metaphysics of time is implied in the ontological and epistemic underpinnings of studying the history of philosophy, especially in view of founding new directions in philosophizing that may benefit from renewing the ontological and epistemic impetus of *Falsafa*. This may also induce renewals via a radicalized questioning that refracts variegated intellectual traditional problematics with each other in view of

bolstering the reception of inherited past philosophical legacies and disclosing how they presence within the folds of contemporary thought, not simply as an antiquarian traditionalist heritage, but as a concealed lived praxis that is set against the background of modern techno-science.

Heritage gains its accrued meaning in the way it shines forth within the horizons of our lived experiences, insofar that it consists of extant traces that have a concrete architectonic presence as spaces, relics, codices, manuscripts, which invite meditations on the ontological structure of time as what underpins history-writing and the sense-making of historical consciousness. The *originary* character of what is inherited as thought presences with us in the manner it is destined our way communicatively in being *what is already in our world*, and speaks to us in a meaningful way from within our situational lived experience. What survives as a trace from a past origin in our lifeworld belongs essentially not only to the context from which it originated, but is also embedded within the constellation of meaning that inheres in the world, and by virtue of how in handling such inherited traces we furthermore destine them to posterity. It is in this sense that *the oldest of old meets us as a future*! I do not only preserve an inheritance, but I also learn in handling it how to situate myself as a mortal with regard to those who passed as ancestors, and to the ones I affectively encounter face-to-face as contemporaries in the fleeing present,[17] and by also anticipating those who may yet come as descendants in posterity.

What calls for thinking from within what self-announces itself as heritage belongs to our own lifeworld in the manner it erupts in our everydayness as a continuing or seemingly resurgent tradition. What we take to be historical is not concretely ruptured from the way we fashion identity within the folds of what keeps on being rethought anew within embodied situated experiences of what pertains to discursive legacies. Archival preservation and depository documentation is a response to the passing away of time, and to what determines our existential reality as mortals who are held out into the nothing in their worldly destining, and in how this impacts the classificatory canonical ordering of knowledge from hybrid traditions with a multifarious episteme that conditions their hegemonies.

Prudence is called for in this context, and precisely in view of avoiding the ideological penchant to sacralise a tradition or dialectically devalue it as what has been

[17] The notion of an encounter face-to-face, in the flesh, and not by way of telecommunication or simply being side-by-side is central within the critique that was levelled by Levinas against Heidegger's existential analytic. This was set in terms of seeing the Heideggerian notion of *Dasein* as being impersonal and marked by a sense of *loneliness* (*Dasein esseulé*) in its being-towards-death. Levinas took *Dasein* to be situated in a neuter relation of *side-to-side* (*côte à côte*) with others, rather than being in a *face-to-face* reciprocity with one another (*être réciproquement l'un avec l'autre*). Refer in this regard to Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), 18–19, 69, 88–89. I also treated this question elsewhere in Nader El–Bizri, "Uneasy Meditations following Levinas," *Studia Phaenomenologica* 6 (2006), 293–315; Nader El–Bizri, "Variations ontologiques autour du concept d'angoisse chez Kierkegaard," in *Kierkegaard, notre contemporain*, Nicole Hatem *et al*., eds. (Beyrouth-Copenhague: Presses de l'Université Saint-Joseph—Søren Kierkegaard Research Centre, 2013), 83–95; and "Ontological Meditations on Tillich and Heidegger,".

simply surpassed. The phenomenon of going beyond the transmission of traditional knowledge, or its reproduction, by seeking epistemic renewals, can itself become the question to be thought in recovering the speech acts from the illocutionary propositions of previous past thinkers, and by striving to disclose their intentions, while eschewing the pitfalls of finding the meaning of a text via its future unfolding, or in parochialism, and being mindful as such of historicism in its critique of the anachronistic approach that underpins modernized readings of premodern texts.

7 Epilogue

Contemporary ontology and epistemology, as mediated via philosophical hermeneutics, can assist in disclosing hidden conceptual frameworks within premodern concepts, methods, hypotheses, propositions, without entailing that these agree *a priori* with our intentions as exegetes, and precisely despite the pre-suppositional hermeneutic foresight or prejudice that determines the derivation of meaning. Studying the impetus of philosophizing in relation to *Falsafa* from a contemporary standpoint in philosophical thinking remains a *desideratum*, without this being indicative of atavism, apologetics, or limitedness of horizons. Intellectual exercises that have specific epistemological, ontological, or logical trajectories can offer contexts for rethinking how to revive selected leitmotifs of historical provenance that can prospectively inform the current reflections on the question of being in our techno-scientific age, and to interrogate the reactionary attitudes in our planetary epoch that surge in the form of fragmentary traditionalisms or practices of bigotry and cultural revengefulness. Thought is as such re-collective, de-structuring, and re-constructive in its modes of critically rethinking the inherited traditions and how they get integrated within our reconfiguration of knowledge, comprehension, intelligibility, and the meaning of our lived experiences and their authenticity. The propositions of past philosophical legacies, and the statements of the history of the exact sciences, are epistemologically relevant to our own spheres of modern knowledge and cannot be interpreted independently from our epistemic commitments, even if we endeavour to maintain our steadfast fidelity to the origins from which they have been destined our way, or in how they will be handed down over by us to posterity. It is through such situational circumstances that I offered elsewhere my interpretations of Avicenna's metaphysics and psychology from the standpoint of Heidegger's fundamental ontology, and via a prolongation of Heideggerian-inspired thought in meditating on what I designated hypothetically as "Neo-Avicennism."[18] I argued that what Heidegger criticizes in terms of substance-ontology, or a metaphysics of presence, as he attributes it to Aristotle's *ousiology* (οὐσία-based ontology), has

[18] See Nader El-Bizri, "La question de l'être d'Avicenne à Heidegger,"; "Avicenna and the Meaning of Life,"; "Avicenna and the Problem of Consciousness,"; *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger*; "Le renouvellement de la *falsafa*?,"; "The Labyrinth of Philosophy in Islam."

been itself transcended via Avicenna's non-essentialist account of necessary-being-due-to-itself (*wājib al-wujūd bi-dhātih*). To give some brief highlights concerning my earlier examination of this ontological question, I recollect my reflections on Avicenna's ontology from the standpoint of critically rethinking Heidegger's critique of the history of metaphysics.

Avicenna accounted for being (*wujūd*) in terms of contingency (*imkān*) and necessity (*wujūb*) in articulating the distinction and composition between essence (quiddity; *māhiyya*) and existence (*wujūd*). Although Avicenna's ontology expands the leitmotifs of the Platonist and Aristotelian metaphysical traditions, and that it is not readily reducible to the later adaptations of Avicennism within European scholasticism, the Heideggerian critique still encompassed this legacy within the history of the oblivion of the question of being, as entailed by the forgetfulness of the ontological difference between being and beings. Avicenna's ontological modalities of necessity and contingency articulate the relationships between essence and existence, and they furthermore demarcate an ontological difference between beings and the *being* of beings beyond the adaptations of his thinking in terms of scholastic disjunctive binaries (*ens infinitum vs. ens finitum*; *ens increatum vs. ens creatum*; *ens necessarium vs. ens contingens*; *ens per essentiam vs. ens per participationem*; *actus purus vs. ens potentiale*). The scholastic adaptive assimilation of Avicenna's *distinctio* and *compositio* between the *essentia* and *existentia*, was also at the roots of the Kantian thesis about being of the *Kritik der reinen Vernunft*, and it found a later expression in the Hegelian essentialism of the *Wissenschaft der Logik*. In spite of these prolongations of *the metaphysics of Avicennism*, Avicenna's own thought offers a differently nuanced trajectory in ontological thinking that surpasses his distinction and composition between essence and existence, and even transcends his pivotal differentiation of *wājib al-wujūd bi-dhātihi* (Necessary-Existent-due-to-Its--Self) from *wājib al-wujūd bi-ghayrihi* (necessary-existent-due-to-something-other-than-itself *qua* contingent-existent-in-itself). According to this outlook, the Necessary-Existent-due-to-Its-Self is without quiddity, definition, or description; it is as such an uncaused pure actualization that is not determined by way of species, genus, or differentia. It is nevertheless posterior with regard to being *qua* existence, given that it is characterized as *existing* under the ontological modality of a necessitation due to itself and not due to anything other than itself. Being *qua* existence has consequently an ontological priority over the ontic sense of the Necessary-Existent-due-to-Itself whose essence is none other than *existing*. The Necessary-Existent-due-to-Its-Self, which is One and only One, has still an unstated determinateness in onto-theological terms, which points to the concept of divinity. The pureness in being of ontology is as such *sublated* by way of becoming a determinate ontic mode of beingness; hence, moving from being-itself to being-within-itself as being-for-itself and being-for-other. This describes a double movement of *emanating* the manifold otherness from sameness and *regathering* the multiplicities of alterity to the same. There is however a subtle fold within Avicenna's thinking about the question of being, which confers some autonomy to ontology from onto-theology, and that goes beyond the metaphysical adaptations of Avicennism in Thomism and Scotism. Avicenna's *wājib al-wujūd bi-dhātihi* designates two

modalities. The first is that of the necessary *Existent-due-to-Itself*, as the transcendent determinate Being of apophatic onto-theology, while the second subtler sense is purely ontological and hints at necessary "*being*" (*wujūd* [*Sein*]) that is ungraspable within the precinct of the metaphysical tradition that Heidegger criticized. This latter sense points to necessary Being *qua* necessary Existence/Existing. An ontological *pure Being* rather than an ontic Supreme Being. There is consequently a folded turn in Avicenna's ontology in which the question of being is metaphysically veiled behind the modality of the "Necessary-Existent-due-to-Itself"; albeit, a moment of vision unveils what is most thought-provoking in its uncanny subtlety as: *being per se*. In this latter sense, all that can be uttered by way of rethinking the question of being is: "there is"; "*il y a*"; "*es gibt sein*"; "*hunālika … huwa*"—"… IS ..."—and the saying fall into silence.[19]

Besides rethinking the ontological merits of Avicenna's thinking about *being*, I furthermore accentuated the centrality of epistemology and science in renewing the impetus of *Falsafa*. My parallel and longstanding engagement with epistemological questions in this regard has been inspired by a philosophical take on the history of the exact sciences, and particularly concerning the theories of vision and light as rooted in my analysis of Alhazen's optics. This is furthermore undertaken via deepened engagements with the phenomenology of perception, spatiality, and embodiment, as also grounded on my analysis of the history of the *perspectiva* traditions in the pictorial arts from the *trecento* in the Renaissance up to Girard Desargues in the seventeenth century.[20] Such directives in methodology have been throughout guided by ontological orientations in thinking that underpinned the epistemological analytics and the hermeneutic derivations of meaning. This is a process of renegotiating anew the confluence of multifaceted intellectual traditions that were co-entangled historically across what some posit as being an "*Oriens/Occidens*" divide in thought, which is in essence an ideological bifurcation within the dialectics of dominating

[19] *Vide supra*, footnotes 2 and 11.

[20] I elaborated on these epistemic aspects elsewhere in various publications: Nader El-Bizri, "Alhazen's Theory of Vision," *Micrologus* 29 (2021): 21–33; Nader El-Bizri, "Arabic Classical Traditions in the History of the Exact Sciences: The Case of Ibn al-Haytham," *The European Physical Journal Plus* 133 (2018), 271–277; Nader El-Bizri, "Desargues' oeuvres: On perspective, optics and conics," in *Visioning Technologies in Architecture*, Graham Cairns, ed. (Aldershot: Ashgate, 2016), 36–51; Nader El-Bizri, "Seeing Reality in Perspective: The 'Art of Optics' and the 'Science of Painting'," in *The Art of Science: From Perspective Drawing to Quantum Randomness*, Rossella Lupacchini and Annarita Angelini, eds. (Dordrecht-Berlin: Springer, 2014), 25–47; Nader El-Bizri, "By Way of an Overture: Classical Optics and Renaissance Pictorial Arts," in *Recto-Verso: Redefining the Sketchbook*, N. El-Bizri with A. Bartram and D. Gittens, eds. (Aldershot: Ashgate, 2014), 11–26; Nader El-Bizri, "Classical Optics and the *Perspectiva* Traditions Leading to the Renaissance," in *Renaissance Theories of Vision*, Charles Carman and John Hendrix, eds. (Aldershot: Ashgate, 2010), 11–30; Nader El-Bizri, "In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdādī's Critique of Ibn al-Haytham's Geometrisation of Place," *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007), 57–80; Nader El-Bizri, "A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 189–218; Nader El-Bizri, "La perception de la profondeur: Alhazen, Berkeley et Merleau-Ponty," *Oriens-Occidens: Sciences, mathématiques et philosophie de l'antiquité à l'âge classique* 5 (2004), 171–184.

alterity by gaining material and intellectual hegemonies through conquests and colonization. Having stated that, one detects at present the encouraging emergent signs of timid and rare engagements with *Falsafa* from the standpoints of the European Continental tradition and the Anglo-American Analytic school in contemporary philosophizing.

This present chapter has been set in the form of a brief exercise in thinking that calls for journeying within the liminal in-between, which opens up a clearing and leeway for thought in a quest via labyrinthine theoretical pathways and unchartered intellectual territories. This has been undertaken without proceeding with perspectival assuredness in scholarship, as conventionally handled via the specialist surveying methods of the clearly-bound field of academic disciplinary studies in history of ideas. Albeit, our aim herein has not been that of a disruptive critical strategy via meandering intuitive thoughts, rather the intent behind my meditations was focused on the conditions of possibility for laying down the foundations for posterity of potentially enacting a coherent embodiment of *Falsafa* as a systematic and sound contemporary philosophical movement in ontology and epistemology.

L'image est-elle traduisible en concept ? Discours poétique et plaisir intellectuel chez Avicenne

Selami Varlik

La philosophie et la mystique islamiques offrent globalement deux conceptions différentes du rapport entre discours poétique et discours spéculatif, à travers deux façons opposées de hiérarchiser le rapport entre le concept et l'image. Cette relation se situe en faveur du premier pour la philosophie classique et de la seconde pour la mystique. Cette double conception s'ancre dans la façon même de concevoir la révélation divine, elle-même riche en métaphores et allégories. En dépit des divergences qui peuvent exister entre leurs philosophies respectives, chez Fārābī (m. 950) ou Avicenne (m. 1037), la révélation en tant qu'émanation à partir de l'Intellect universel est fondamentalement intellectuelle et imaginative. Le Prophète est doté d'une intuition intellectuelle supérieure qui lui permet de recevoir de l'Intellect agent une connaissance universelle que son imagination représente sous la forme d'images particulières.[1] Non seulement elle confère une dimension sensible—visuelle et auditive—à la révélation, mais en plus c'est elle qui permet la

[1] Le Prophète ne doit parler de la majesté divine à la masse des croyants qu'à travers des "symboles et des images" (*rumūz wa amthila*). Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura (Provo: Brigham Young U. P., 2005), 366. Le terme *mithāl*, pl. *amthila*, qui renvoie à l'idée d'image, de copie apparait également dans le titre de son court texte *Risāla fī Ithbāt al-nubuwwāt wa-ta'wīl rumūzihim wa-amthālihim* ("Épître sur la preuve des prophéties et l'interprétation de leurs symboles et de leurs images"). *Cf.* Avicenne, *Epitre sur les prophéties*, texte arabe, introduction par O. L. Lizzini, traduction et notes par J.-B. Brenet (Paris: Vrin, 2018). Précisons que nous citerons généralement des traductions d'Avicenne en préférant des éditions bilingues, et que nous opterons pour les versions originales quand l'insistance du propos le nécessitera.

S. Varlik (✉)
Department of Philosophy, Istanbul 29 Mayis University, Istanbul, Turkey
e-mail: svarlik@29mayis.edu.tr

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_2

figuration symbolique des vérités reçue, afin de les rendre accessibles à la masse des croyants, jugée incapable de saisir des vérités purement intellectuelles.[2]

Bien que cette traduction imaginative soit propre au processus même de la révélation et que cette dernière demeure nécessaire pour des raisons morales et politiques, le discours coranique semble alors être comme le double de la vérité intellectuelle qui reste centrale; un double que seule les philosophes pourront véritablement interpréter pour découvrir les concepts illustrés. C'est cette primauté de la raison que Ghazālī (m. 1111) contestera chez les philosophes, qui projettent sur le plan métaphysique une certitude rationnelle principalement valable sur le plan logique. Car la religion est alors cantonnée à une position seconde derrière la philosophie. Pour Ghazālī, la raison n'est pas exclue mais elle doit être complétée par la révélation, à l'image de l'œil qui a besoin de lumière pour voir. C'est pourquoi elle doit impliquer son propre dépassement vers une révélation venant d'un Dieu situé au-delà des limites de l'intellect. Cette fois-ci, c'est le discours imagé qui est fondamental car le sens caché (*bāṭin*), le noyau, ne peut être qu'insufflé par Dieu dans le cœur à l'issu d'un cheminement spirituel, alors que les sciences rationnelles comme la philosophie et la théologie devront se contenter du sens apparent (*ẓāhir*).

Dans la continuité du rapport à la révélation, on retrouve cette même dualité dans le rapport au discours poétique en général. Du côté de la philosophie, Avicenne composa trois récits poétiques—*Le récit de l'oiseau*, *Hayy Ibn Yaqẓān* et *Salāmān et Absāl*—qui furent très influents pour la postérité et qui décrivent les efforts de l'âme humaine, composée de l'intellect théorique et de l'intellect pratique, pris dans le monde de la corporalité et de ses désirs dont il doit se libérer. Mais c'est du côté de la mystique que le recours à l'allégorie est le plus prégnant. La finalité ultime du cheminement spirituel est ici l'expérience personnelle du divin, favorisée par un long cheminement d'exercices physiques ou psychiques, marqué par des stations (*maqām*) et des états (*hāl*) dont la description figurative nécessite le discours allégorique. C'est surtout au xiie et xiiie siècles que les littératures arabe et persane se sont pleinement approprié le genre, notamment avec des auteurs comme Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār (m. 1220), Ibn ʿArabī (m. 1240) ou Djalāl ad-Dīn Rūmī (m. 1273), auteur du monumental *Mathnawī* forgé d'une pluralité d'anecdotes et de petits récits allégoriques. On peut donc globalement constater entre ces deux approches une relation inversée entre l'image et le concept. D'un côté, dans la *falsafa*, l'image est inférieure au concept sur le plan épistémologique; elle est une copie ne servant qu'à le rendre attrayante ou à simplifier son enseignement pour la masse incapable de raisonner. Elle est traduisible et n'a donc pas véritablement de fonction cognitive. De l'autre côté, pour le *taṣawwuf* l'image est au contraire intellectuellement intraduisible car elle dépasse le discours rationnel limité, mais elle se situe alors dans un champ expérientiel, hors de la philosophie conceptuelle.[3]

---

[2] *Cf.* Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Londres/New York: Routledge, 2007), 40 (première publication en 1958).

[3] Cette double conception de la hiérarchie correspond à une double conception des rapports entre la masse et l'élite; puisque dans le premier cas cette dernière est avant tout intellectuelle et a la

Pourtant, la frontière entre les deux approches n'est pas si tranchée et de nombreuses figures résistent à cette dichotomie. Etant donné les multiples faisceaux d'influences entre les auteurs et la perspective finale commune que représente l'union de l'âme humaine avec le divin, les approches philosophique et spirituelle comportent toutes deux des éléments conceptuels de l'un ou émotionnels de l'autre. Ainsi, d'un côté, comme on peut le voir chez Ghazālī ou Suhrawardī (m. 1191),[4] l'approche spirituelle a intégré à sa terminologie des concepts clés de la cosmologie néoplatonicienne de la *falsafa* et de la division des facultés de l'âme dans la psychologie aristotélicienne. De l'autre côté, malgré son implacable rigueur aristotélicienne, l'approche philosophique d'Avicenne contient elle-même des intentions et des intuitions spirituelles qui rendirent précisément possible cette appropriation spirituelle du jargon philosophique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ses allégories aient également fait l'objet de lectures mystiques, anciennes avec Ibn Ṭufayl (m. 1185) ou contemporaines avec H. Corbin ou S. H. Nasr.

L'opposition virulente d'un D. Gutas à ces interprétations montre dans quelle mesure Avicenne se situe à la croisée de ces débats sur la primauté de l'image ou du concept. En effet, ses récits poétiques s'adressaient aussi aux "individus ayant des inclinations philosophiques" et avaient donc aussi une fonction intellectuelle.[5] La question est alors de savoir dans quelle mesure Avicenne souscrit totalement à la secondarité et la traduisibilité de l'image. Pour tenter de répondre à cette question, nous allons aborder ses récits à la lumière, d'une part, de ses travaux sur la poétique aristotélicienne et notamment de sa théorie de la métaphore, et d'autre part, de la théorie de la métaphore de Ricœur qui a parfaitement thématisé l'idée de la secondarité de l'image par rapport au concept à travers la notion de substitution, soit l'idée que la métaphore exprime de façon attrayante une information claire aisément traduisible. Le recours à la poétique de la métaphore nous permettra notamment de montrer dans quelle mesure, si le concept est bien supérieur à l'image, celle-ci comporte aussi de l'intraduisible dans la mesure où elle illustre et donne à désirer quelque chose qui dépasse précisément le concept, soit le plaisir de la connaissance idéale de l'essence des choses.

Nous allons examiner dans un premier temps la correspondance chez Ricœur entre, d'une part, la double conception substitutive et tensionnelle de la métaphore et, d'autre part, la dualité entre allégorie et symbole, en montrant en quoi Avicenne semble se situer dans le modèle de substitution, aussi bien dans sa théorie de la métaphore que dans son usage de l'allégorie dans ses récits. Puis nous établirons la

capacité d'accéder à la vérité du concept, alors que dans le second cas, elle est spirituelle et a précisément la capacité de dépasser le concept vers l'expérience que décrit l'image.

[4] Voir, par exemple, Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (Londres/New York: Routledge, 2012). Pour Suhrawardī, on pourra consulter, en guise d'introduction, Mehdi Aminrazavi, "How Avicennian was Suhrawardi's Theory of Knowledge", *Philosophy East & West* 53, no. 2 (2003), 203–214.

[5] Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leyde/Boston: Brill, 2014), 345.

relation étroite entre la métaphore et le plaisir esthétique en montrant en quoi la conception avicennienne de la métaphore offre en vérité un double rapport à la théorie de la substitution en sa faveur ou en sa défaveur selon que la métaphore imite ou non une vérité. Nous appliquerons ensuite la théorie de la métaphore aux récits poétiques pour étudier le recours d'Avicenne à l'allégorie, afin de questionner la possibilité d'un intraduisible à travers la relation entre plaisir esthétique et plaisir intellectuel. Cet intraduisible sera recherché du côté du plaisir ultime—et du désir qui lui est associé—procuré par la connaissance idéale, plaisir que le syllogisme démonstratif ne peut donner et qui demeure donc rationnellement inconcevable.

1 Traduisibilité de l'allégorie et de la métaphore chez Ricœur

C'est précisément en critiquant le caractère substitutif de la conception aristotélicienne de la métaphore reprise par Avicenne que Ricœur lui-même entend dépasser la hiérarchie décrite ci-dessus et essaye de penser ensemble expérience de l'image et connaissance du concept, en créant une dialectique entre discours poétique et discours spéculatif, de façon à ce que le premier vivifie le second. Pour cela, il distingue dans la métaphore la théorie de la substitution, dans laquelle l'image ne sert qu'à orner une idée claire et est donc aisément traduisible, de la théorie de la tension, dans laquelle la métaphore demeure proprement intraduisible car elle ne dit pas quelque chose qui aurait pu être exprimé autrement et offre ainsi l'occasion d'une innovation sémantique.

La rhétorique classique classe la métaphore parmi les tropes et la conçoit comme relevant d'une sémantique du mot. La métaphore fonctionne alors par variations du sens dans l'usage des mots, soit par substitution d'un terme à un autre. D'après Ricœur, en définissant la métaphore comme "l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger [*allotriou*] par un glissement [*epiphora*] du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie[6]", Aristote a permis le développement ultérieur de la théorie de la substitution selon quatre aspects. Premièrement, la métaphore arrive au nom et non à la phrase, au discours. Deuxièmement, en tant qu'épi-phore (*epiphora*), c'est-à-dire transposition, elle relève d'un mouvement vers. Troisièmement, elle est une transposition d'un nom étranger, impliquant ainsi un écart par rapport à l'usage commun. Quand Homère dit d'Ulysse qu'il a accompli "des milliers de belles actions", "milliers" se substitue à "beaucoup" (1457 b 12). Et enfin, le quatrième trait représente le transfert analogique du sens reposant sur une similitude exprimée par un rapport proportionnel: x est à y ce que a est à b. Ainsi, si la coupe est à Dionysos ce que le bouclier

[6] Aristote, *Poétique*, trad. M. Magnien (Paris: Le Livre de Poche, 1990), 1457 b 6–9.

est à Ares, "on peut employer le quatrième terme "*au lieu*" (*anti*) du second et réciproquement (1457 b 18)[7]".

La conception substitutive de la métaphore, qui repose fondamentalement sur la relation de ressemblance, commença avec les Sophistes grecs, se renforça avec Aristote, Cicéron et Quintilien, et devint dominante jusqu'aux derniers traités de rhétorique du xixe siècle. La métaphore a alors pour principal objectif d'orner le discours en vue de persuader. Ricœur résume cette vision rhétorique de la métaphore selon six propositions: (1) la métaphore est un trope et concerne la dénomination; (2) elle procède par extension du nom à travers une déviation du sens littéral; (3) cette déviation repose sur une relation de ressemblance; (4) cette ressemblance fonde la substitution du sens figuré au sens littéral; (5) dès lors, la métaphore est parfaitement traduisible; (6) et elle ne comporte donc aucune innovation sémantique. Ce sont ces deux derniers points qui nous intéressent plus particulièrement puisqu'ils sont la conséquence de la fonction même de la métaphore, qui est de décorer, de rendre agréable une chose qui aurait pu être dite autrement, en l'occurrence directement.[8]

Selon cette théorie de la substitution, nous pouvons parfaitement traduire la métaphore, autrement dit déterminer son sens second en rétablissant le sens littéral auquel le mot figuré a été substitué. Expliquer la métaphore, c'est alors seulement "trouver le mot propre absent", soit "restituer le terme propre auquel un terme impropre a été substitué[9]". "Untel est un lion" signifie alors qu'il est courageux. Cette conception obéit au postulat de la paraphrase exhaustive, qui veut que la somme algébrique de la substitution et de la restitution soit nulle. La métaphore est pleinement traduisible précisément parce qu'elle ne comporte aucune information nouvelle. Elle donne seulement un "vêtement" agréable à l'expression nue de la pensée. En ce sens, la métaphore est toujours superflue puisqu'elle ne fait qu'apporter un supplément émotionnel, elle rend agréable une information déjà connue ou accessible autrement.

A cette théorie de la substitution, Ricœur oppose une théorie de la tension qu'il inscrit dans la continuité des travaux de Max Black, Monroe Beardsley et A.-I. Richards. La métaphore relève alors d'une sémantique du discours et non du mot isolé. Elle opère en tant que prédication mettant en tension deux termes que A.-I. Richards appelle *tenor* et *vehicle*. C'est l'énoncé dans sa totalité qui est métaphorique et non simplement le mot. La tension se crée entre deux interprétations possibles—littérale et métaphorique—du même énoncé. Pour que ce dernier soit sensé malgré l'absurdité apparente, l'interprétation doit donner une extension nouvelle au terme, afin que l'expression fasse sens. Ainsi, la métaphore vive permet l'émergence d'une signification nouvelle; elle a une fonction heuristique par laquelle elle permet une recatégorisation du réel. Dès lors, contrairement à la métaphore de substitution, la métaphore de tension est proprement intraduisible, car elle procède

[7] Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 29. C'est nous qui soulignons.

[8] Paul Ricœur, "Parole et symbole," *Revue des Sciences Religieuses* 49, no. 1–2 (1975), 145.

[9] Ricœur, *La métaphore vive*, 66.

par un jeu d'interactions entre les différentes lectures possibles.[10] Elle peut certes être paraphrasée, mais il s'agit d'un travail infini ne pouvant épuiser l'innovation de sens. Ce qui distingue principalement les deux conceptions se résume donc dans la relation entre, d'un côté, traduisibilité et absence d'innovation sémantique et, de l'autre, intraduisibilité et surplus de sens, recherchée par un travail infini d'interprétation.

Ce prisme de la traduisibilité permet donc de constater une certaine équivalence entre, d'une part, la dualité entre métaphore de substitution et métaphore de tension que Ricœur développe dans la *Métaphore vive* (1975), et d'autre part, la dualité entre allégorie et symbole qu'il expose dans la *Symbolique du mal* quinze ans plus tôt. Ricœur lui-même suggère ce rapprochement quand il aborde la question de la primauté entre le symbole et la métaphore. Leur relation est double car d'une part il y a plus dans le symbole que dans la métaphore car, en tant que simple procédé linguistique, c'est dans le symbole que la métaphore trouve sa puissance de signification. Mais d'autre part il y a plus dans la métaphore que dans le symbole étant donné qu'elle permet de porter au langage la sémantique implicite du symbole qui est confuse, dense, non différenciée.[11] Cette venue au langage qu'assure la métaphore est fondamentale car elle permet de dépasser l'alternative entre symbole et concept, et de dessiner de nouvelles possibilités d'articulation et de description du réel. Elle est une troisième voie pour autant qu'elle préfigure le discours spéculatif grâce à sa dimension logique qui vient du nécessaire recours à une structure prédicative.

La convergence principale entre métaphore de tension et symbole se joue dans le rapport entre l'image et le surplus de sens. Dans les deux cas, l'innovation sémantique ne peut être obtenue autrement que par le truchement de cette image en particulier. La spécificité du symbole est que la saisie directe du concept est impossible, c'est-à-dire que la signification secondaire ne peut être obtenue qu'à travers la signification primaire. De même, la métaphore de tension dit quelque chose de nouveau que la simple traduction substitutive ne peut paraphraser. Or, ajoute Ricœur, contrairement au symbole, "l'allégorie est un procédé rhétorique qui peut être éliminé une fois qu'il a rempli son office[12]". Ainsi, l'allégorie se rapproche de la métaphore de substitution, notamment à travers le prisme de la pleine traduisibilité: "une fois la traduction faite on peut laisser tomber l'allégorie, désormais inutile.[13]" Comme avec la métaphore de substitution, Ricœur a recours à la métaphore du vêtement pour décrire en quoi ce dernier devient inutile une fois que le sens second est atteint.[14]

---

[10] Ricœur, *La métaphore vive*, 113.

[11] Ricœur, "Parole," 161.

[12] Ricœur, "Parole," 150.

[13] Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960), 23.

[14] Ricœur, *Finitude*, 155. A ce prisme de la traduction, Ricœur oppose le modèle de l'interprétation et précise que son fameux texte "Le symbole donne à penser" a justement pour ambition de proposer "un type d''interprétation' qui ne soit pas une 'traduction'" (Ricœur, *Finitude*, 155).

2 Métaphore et plaisir : Imitation d'une chose ou d'une vérité

Avec la thèse de l'*Organon* long, les philosophes musulmans comme Fārābī ou Avicenne ont précisément radicalisé le volet logique du discours poétique en développant l'idée d'un mécanisme syllogistique régissant la métaphore. Avec des philosophes néo-platoniciens comme Philopon ou Ammonius, ils ont considéré que la *Rhétorique* et la *Poétique* d'Aristote faisaient également parti de l'*Organon*, si bien que la poétique relève dès lors de la logique, du raisonnement. La conséquence par rapport à la problématique ricœurienne est double. D'une part, dans la mesure où Ricoeur soutient que c'est aussi le fait de s'être éloigné de la dimension logique de la rhétorique comme art de l'argumentation qui a contribué à la théorie de la substitution, la thèse de l'*Organon* long réinstaure précisément ce volet logique de la rhétorique et de la poétique. En effet, Ricoeur juge que, contrairement à la rhétorique classique, qui avec le temps s'est lentement transformée en une simple théorie de l'élocution et de l'ornement, la rhétorique aristotélicienne rattachait encore l'effort de persuasion au concept logique de vraisemblance. Mais, d'autre part, fonctionnant comme un syllogisme dont les prémisses auraient été omises, la métaphore avicennienne semble en même temps confirmer le rapport de substitution que critique Ricœur, étant donné que les prémisses énoncent l'information, soit la signification seconde qui veut être donnée.

Le syllogisme à l'origine de la métaphore est de la forme "Tous les beaux sont une lune—Untel est beau—Untel est une lune." La majeure synthétise alors parfaitement la traduction conceptuelle, i.e. l'équivalence entre "beau" et "lune". D'ailleurs, Avicenne lui-même parle de *tabdīl* (substitution) pour décrire le processus de métaphorisation.[15] Etant donné que seul le poète connait cette construction en amont de la métaphore, le processus imaginatif implicite par lequel l'effet poétique est produit chez le public pourrait plutôt être construit en ces termes: "Untel est une lune—Tout ce qui est une lune devrait être considéré beau—Par conséquent, untel devrait être considéré comme beau.[16]" On aboutit ainsi à l'idée d'une traduisibilité conceptuelle de la métaphore qui, elle, ne fait qu'illustrer l'information principale sur la beauté d'untel.

Par ailleurs, la théorie de la substitution semble être confirmée par les récits poétiques d'Avicenne dans lesquels il met en application la conception de la métaphore qu'il développe dans son commentaire de la *Poétique* d'Aristote. En effet, comme l'a parfaitement montré A.-M. Goichon, les différentes allégories des récits reprennent rigoureusement sa théorie rationnelle de la connaissance, si bien qu'il devient

[15] Ismail M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text* (Leyde: Brill, 1974), 71, 100.

[16] Deborah L. Black, "The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor," *Mediaeval Studies* 51, no. 1 (1989), 260.

parfaitement possible de "transposer le récit sur le plan philosophique[17]". On comprend ainsi aisément que le roi à la fin du récit de Hayy ibn Yaqẓān représente Dieu, que Hayy ibn Yaqẓān lui-même désigne l'Intellect agent, ou que l'oiseau dans la cage, dans le *Récit de l'Oiseau*, représente l'âme humaine. Dans sa conception de la métaphore comme dans ses récits allégoriques, c'est donc chez Avicenne le modèle de la substitution qui semble dominer étant donné qu'on a bien la possibilité d'obtenir le sens second par le biais d'une traduction conceptuelle qui prive l'image d'une quelconque nécessité épistémologique, sa fonction relevant de l'ordre moral et politique.

Pourtant, pour répondre plus précisément à la question du statut de la substitution, il faudrait distinguer deux régimes de la métaphore chez Avicenne, selon qu'elle imite une chose ou une vérité. D'une part, la métaphore est un discours imaginatif qui imite une *chose* (*shay'*)[18] de façon à la rendre objet d'attirance ou de répulsion à travers un mélange de plaisir (*lidhdhah*) et d'étonnement (*ta'jīb*), sans avoir une quelconque information à transmettre à propos de cette chose. D'autre part, quand la chose imitée est un jugement vrai, la métaphore rend celle-ci encore plus convaincante, si bien qu'on a alors bien une information que donne la métaphore, conformément au modèle de substitution. Dans le premier cas, la métaphore peut susciter attirance ou répulsion; dans le second, elle doit exclusivement susciter l'attirance vers une vérité. Analysons respectivement ces deux régimes.

De façon générale, la métaphore imite une chose afin de la rendre agréable ou désagréable, indépendamment de la question de la vérité. Pour cela elle procure une émotion de plaisir mêlée d'étonnement dont l'unique fonction est d'orienter vers la chose imitée. Le *taṣdīq*, l'assentiment intellectuel, et le *takhyīl*, la "représentation imaginative", désignent deux formes d'acceptation, de consentement (*idh'an*) en réaction à la forme syllogistique.[19] Mais dans le premier cas, le consentement porte sur la véracité de ce qui est affirmé par un jugement universel, alors que dans le second cas le consentement est strictement émotionnel. Il représente une impulsion de rejet accompagné d'un resserrement du cœur, ou de désir avec un apaisement du cœur; et cela sans aucun raisonnement logique. Car la poésie meut l'âme vers une action ou une chose sans qu'il y ait de conviction intellectuelle.[20] La forme syllogistique provoque un plaisir accompagné d'étonnement qui lui-même débouche sur un consentement imaginatif, synonyme d'attirance ou de répulsion. Dès lors, il n'y a pas lieu de traduction car la métaphore n'a pas pour fonction de transmettre une quelconque information, un sens second, elle doit inciter à un mouvement vers une chose.

---

[17] A.-M. Goichon, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne* (Paris: Desclée de Brouwer, 1959), 9. Goichon s'oppose à la lecture de Henry Corbin pour qui les symboles sont intraduisibles sur un plan conceptuel et nécessitent un saut vers la mystique. *Cf.* Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Paris: Berg International, 1979).

[18] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 62. Pour la métaphore comme imitation d'une chose (*shay'*), *cf.* Ibn Sīnā, *Fann al-Shi'r* (ed. Badawi, 1953), 162, 168, 186.

[19] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 39.

[20] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 62, 74.

Deborah Black juge ainsi que la théorie de la métaphore d'Avicenne est plus proche de la théorie de l'interaction de Max Black, dont s'inspire Ricœur, que de celle de la substitution. Car il n'existe pas de prédicat unique qui "épuise les associations imaginatives produites par l'énoncé poétique[21]". Si le poète a bien un sens précis en tête quand il forge la métaphore, celle-ci n'offre que des indications permettant d'associer le prédicat métaphorique à des émotions positives ou négatives en vue de susciter attirance ou répulsion. Dès lors, toute traduction par substitution inverse ferait perdre par la même occasion un élément essentiel du sens de l'énoncé, soit l'émotion de plaisir.[22] Pour que l'expression "les chevaux de la jeunesse" donne du plaisir, la ressemblance formelle doit être certes perceptible, mais elle doit relever plus d'une similarité générale mêlée de différence—que l'on peut imputer à un réseau complexe d'éléments comme la vivacité, l'insouciance ou la sauvagerie—que d'une ressemblance précise.

Si l'effet fonctionne indépendamment de la question de la vérité, c'est parce que le plaisir esthétique dépend de la forme même du syllogisme, indépendamment de son contenu. Qu'il soit esthétique ou non, le plaisir est une forme d'adéquation, de conformité entre un objet et un organe de perception qui lui correspond. Ce plaisir qui suppose la conscience d'un perfectionnement, se divise en deux: le plaisir intellectuel et le plaisir sensible. Le plaisir intellectuel (*al-ladhdha al-'aqliyya*) est généré par la connaissance de la forme intelligible produite par le syllogisme intellectuel. Le plaisir sensible se divise lui-même en deux catégories. Il désigne, d'une part, le plaisir sensuel (*al-ladhdha al-hissiya*) ressenti à travers la perception des sens externes, comme celui de la sexualité ou de la nutrition, et, d'autre part, le plaisir intérieur (*al-ladhdha al-bāṭina*) qui dépend des sens internes comme l'estimative ou l'imagination compositive, et qui est supérieur au plaisir des sens externes. Or, les plaisirs esthétiques produits par l'imagination poétique propre à la perception de belles choses relèvent précisément de cette catégorie.

Mais, dans le cas de la métaphore syllogistique, la beauté ne se situe pas dans le fond, dans l'objet représenté, mais dans la forme même de la représentation, dans le syllogisme. Ainsi, le plaisir intellectuel est provoqué par une connaissance touchant le contenu de la proposition, tandis que le plaisir esthétique propre à la poésie est provoqué par la forme même discours, indépendamment du contenu et de l'objet imité. L'assentiment imaginatif, autrement dit l'attirance, est causé par le plaisir et l'étonnement provoqués par l'énoncé lui-même (*bi-nafsi al-qawl*),[23] alors que l'assentiment intellectuel suppose que la chose est bien ce qu'elle est censée être. C'est l'harmonie de la composition syllogistique même de la forme qui est source de plaisir. Si bien que la question de la vérité est secondaire, l'effet émotif fonctionne même quand la métaphore imite une non-vérité. Le plaisir se situe donc

[21] Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy* (Leyde: Brill, 1990), 243.

[22] Black, *Logic*, 244.

[23] Ibn Sīnā, *Fann al-Shi'r*, 132.

moins dans la ressemblance entre deux objets que dans la ressemblance entre deux formes de raisonnement.

Par ailleurs, non seulement du point de vue du plaisir la traduction conceptuelle n'est absolument pas nécessaire pour l'efficacité de la métaphore, mais elle est même un obstacle du point de vue de l'étonnement qui lui est associé, car la métaphore doit frapper l'âme chaque fois qu'elle opère. Avicenne associe les deux émotions en expliquant en quoi le discours poétique crée aussi bien de l'étonnement que du plaisir.[24] Or, la substitution aurait précisément pour conséquence de mettre fin à l'effet d'étonnement et de transformer l'expression en métaphore morte qui ne relève plus du tout de l'étrange. L'étonnement esthétique ne représente pas une simple étape à dépasser vers un objectif plus vaste mais a un sens en lui-même. Malgré le parallèle qu'on puisse établir avec la certitude démonstrative, il s'agit d'une "expérience qualitativement distincte[25]". Car l'étonnement est indépendant de la correspondance avec la réalité, à propos de laquelle il ne prétend pas apporter une quelconque connaissance.[26] Toute compréhension s'appuyant sur une démonstration certaine met précisément fin à l'étonnement même.

Pourtant, comme nous l'avons rappelé brièvement, la chose imitée peut aussi être une vérité, que la métaphore a alors pour fonction de rendre plus convaincante, plus agréable. Le plaisir repose certes sur la forme de l'énoncé métaphorique indépendamment du modèle, mais Avicenne précise que le consentement imaginatif est encore plus intense quand le destinataire peut, d'une part, comparer l'image et le modèle et, d'autre part, constater ainsi que la métaphore repose sur une vérité. Premièrement, si le plaisir esthétique repose sur la structure interne du discours, il est aussi tributaire de la perception du rapport avec l'original. Car dans ce cas le plaisir est non plus approximatif mais complet.[27] Deuxièmement, l'effet de plaisir et d'étonnement est encore plus nécessaire si la poésie imite une vérité**.** Ainsi, un énoncé véridique qui devient plaisant hors de l'ordinaire peut entraîner à la fois une conviction et un assentiment imaginatif.[28] Avicenne confirme la possibilité de ce croisement dans les *Ishārāt*, où il précise que parfois les jugements imaginatifs renforcent l'impression d'assentiment, et que parfois ils ne sont pas accompagnés d'un quelconque assentiment.[29]

---

[24] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 63.

[25] Salim Kemal, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leyde: Brill, 1991), 162. Selon Kemal, alors que chez Aristote l'étonnement a pour fonction de mener à la connaissance, Avicenne ne la voit pas comme une étape à dépasser vers autre chose. Azadpur confirme cette lecture en rapprochant l'étonnement avicennien du sublime kantien. *Cf.* Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (New York: SUNY Press, 2011), 77.

[26] Kemal, *The Poetics,* 168.

[27] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 78.

[28] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 63.

[29] Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, translated by Shams C. Inati (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), 127. Nous proposons la traduction anglaise "renforcer" car le recours de Goichon au verbe "dépasser" pour traduire *zāda* prête quelque peu à confusion. *Cf.* Ibn Sīnā, *Livre des directives et des remarques*, traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon (Paris: Vrin 1951), 188.

On a donc non pas une exclusion mutuelle, mais une complémentarité entre les plans émotionnel et intellectuel par laquelle l'imagination poétique contribue aux objectifs cognitifs.[30] Contrairement à Fārābī qui qualifie la poésie de fausse, le jugement poétique peut exprimer le vrai pour Avicenne précisément parce qu'il n'a pas de prétention à la vérité et est principalement qualifié par sa fonction psychologique d'attirance et de répulsion.[31] Son effet d'émotion étant fondamentalement indépendant de sa valeur de vérité, la métaphore peut être aussi bien vraie que fausse.[32] Mais on retombe alors dans une logique de substitution, où une image poétique illustre une vérité rendue plus agréable, étant donné que si l'effet de plaisir augmente quand la chose imitée est une vérité, l'effet de consentement visé a précisément pour objet cette même vérité. Or, ce second régime est doublement plus important pour Avicenne, car, d'une part, dans le second cas l'émotion est plus forte et l'effet de consentement est encore plus nécessaire, et, d'autre part, c'est plus généralement ce second modèle d'imitation de la vérité qui intéresse Avicenne dans ses propres récits qui reprennent son épistémologie.

Si l'on reprend la double fonction du discours révélé qu'établit Yahya Michot, il semblerait donc que la métaphore a aussi bien une fonction rhétorique qu'une fonction "symboliste". Dans son travail sur l'eschatologie avicennienne, Michot constate dans le discours religieux symbolique une double fonction. D'une part, ce dernier a une fonction symboliste, par laquelle les allégories renvoient à des vérités ésotériques, inaccessibles aux masses.[33] Mais alors, les prophètes semblent faire preuve de ruse et de mensonge car la Parole ne dit pas littéralement la vérité. Ainsi, d'autre part, la fonction rhétorique, destinée elle à la masse, permet d'inciter à une action à travers la menace et le plaisir, et non de donner un enseignement ou d'éveiller les masses à la contemplation du Premier Principe intelligible. Ici, l'objectif n'est pas de communiquer un contenu de connaissance mais de convaincre.[34] La révélation a donc une fonction symboliste par laquelle elle a une dimension théorique et intellectuelle pour l'élite et qu'il est possible et nécessaire de traduire sur un plan philosophique, comme Avicenne le fait avec les versets de la Lumière. Mais elle a aussi une fonction rhétorique qui lui confère une dimension pratique et psychologique destinée à la masse. Cette dernière n'attend pas de traduction conceptuelle puisqu'elle ne vise pas à donner une quelconque information.[35] Il nous semble donc que le premier régime de la métaphore que nous avons constaté chez

---

[30] Black, *Logic*, 195. Pour Black ce croisement est facilité par le fait que l'assentiment lui-même comporte une certaine dimension affective. *Cf.* Black, *Logic*, 76–78, 181.

[31] *Cf.* Ibn Sīnā, *Directives*, 225.

[32] Black, "The 'Imaginative Syllogism'," 266.

[33] Jean Michot, "Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps," *Revue Philosophique de Louvain* 79, no. 44 (1981), 466.

[34] Michot, "Avicenne," 469.

[35] Parallèlement à la dualité établie par Michot, Lizzini fait remarquer que pour la masse des croyants, les symboles n'ont pas pour fonction de communiquer des connaissances "traduisibles dans les termes de l'intellection et de la vérité" (voir l'introduction d'Olga Lucia Lizzini à l'*Epitre sur les prophéties*, 59), mais plutôt d'inciter émotionnellement à une action (*ibid.*, 63).

Avicenne, à savoir l'imitation d'une chose en général, correspond au modèle rhétorique établit par Michot, tandis que le second régime, celui de l'imitation d'une vérité, correspond à une synthèse des dimensions rhétorique et symboliste. Car la métaphore renvoie bien à une vérité selon une logique d'équivalence, de traduction; mais il ne s'agit pas uniquement d'illustrer cette dernière mais bien de la rendre plus attrayante.

3 Le désir du plaisir intellectuel

Si l'on passe de la théorie de la métaphore à son application dans les récits poétiques, il semblerait à première vue que l'on trouve cette même synthèse des dimensions symboliste et rhétorique. Car, imitant de façon allégorique la complexité de l'épistémologie avicennienne, ils comportent une dimension symboliste qui est ici bien plus précise et détaillée que dans la révélation, où ce volet est limité à quelques principes de base sur la grandeur de Dieu ou l'au-delà. Mais ils comportent aussi la fonction rhétorique à travers l'effet d'incitation propre au plaisir imaginatif, mais qui est alors également valable pour les philosophes, car eux aussi peuvent être soumis aux aléas du corps et avoir du mal à se représenter la fin ultime et le plaisir qu'il va provoquer. Cette superposition des plans symboliste et rhétorique—théorique et pratique—dans les récits n'est pas surprenante étant donné que le corps y devient une allégorie de l'âme; son travail, son effort pratique est une allégorie du travail de réflexion théorique. Avicenne inscrit la recherche de la vérité qu'illustre les récits dans une perspective eschatologique, où il s'agit pour l'âme de progresser jusqu'à devenir un pur miroir du monde intelligible. Mais cet état n'en demeure pas moins accessible par la voie démonstrative, si bien que l'image qui y correspond demeure rationnellement traduisible.

Pourtant, il est une chose que la logique ne peut véritablement fournir, c'est le plaisir intellectuel qui est associé à cette connaissance intellectuelle. La science démonstrative ne peut aboutir à la connaissance de l'existence de ce plaisir que par "analogie", sans permettre d'y gouter.[36] Avicenne élabore précisément un régime d'intraduisibilité qui concerne le plaisir intellectuel propre à la perfection de la connaissance, décrite à la fin des *Ishārāt* et équivalente à une connaissance spirituelle parfaite du monde des formes intelligibles à l'issue d'un cheminement qui est celui décrit dans les récits. En tant que plaisir de l'intellect pur dénué d'éléments corporels, il ne sera pleinement expérimenté que lorsque l'âme sera totalement séparée du corps. Ce plaisir supérieur ne peut être vécu, car la pleine connaissance dont il est la conséquence est impossible en ce monde.[37]

[36] Avicenna, *The Metaphysics*, 349. Voir Meryem Sebti, "La notion de *mušāhada* dans la philosophie d'Avicenne," in *Lectures philosophiques de la mystique dans les trois monothéismes*, Danielle Cohen-Levinas, Géraldine Roux & Meryem Sebti eds. (Paris: Hermann, 2015), 192.

[37] Jean Michot, "De la Joie Et du Bonheur. Essai de Traduction Critique de la Section II, 8 des *Ishârât* D'Avicenne," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 25 (1983), 49.

Et ce plaisir irreprésentable ne touche pas que les intelligences séparées mais aussi la connaissance de l'essence de toute chose. Certes, la perfection par laquelle la substance intellectuelle devient totalement en acte implique graduellement la connaissance du Réel Premier et des substances intellectuelles supérieures, mais elle implique aussi tout ce qui vient après eux, car il s'agit pour elle de réfléchir "l'existence tout entière" (*al-wujūd kulluhu*), dégagée de tout mélange.[38] Ainsi, l'impossibilité de la connaissance parfaite de l'essence concerne toutes les formes intelligibles. Comme l'affirme Avicenne dans les *Ta'līqāt,* l'homme n'a pas la capacité de connaitre en ce monde la réalité des choses (*haqā'iq al-ashyā'*).[39] Nous ne connaissons des choses comme l'intellect ou même le feu que des relations qu'elles entretiennent avec d'autres choses que nous connaissons ou des particularités par le biais desquelles nous établissons seulement leurs existences. Car la connaissance se faisant par abstraction, celle-ci ne sera parfaite qu'après la séparation totale d'avec le corps et la fin de toutes les déterminations matérielles et particulières.

Pourtant, ce plaisir qui ne peut être vécu pourra être imaginé à l'avance. Le discours ne peut révéler quoi que ce soit à propos des degrés affectant ceux qui sont "arrivés", il ne peut les faire comprendre (*yufhimuhā*) ni les expliquer (*tashrahuhā*). Aucun discours autre que l'imagination ne peut les dévoiler (*yakshifu*).[40] Dans ce passage, Avicenne passe de la dimension discursive de la compréhension et de l'explication à la dimension expérientielle du *kashf*, propre à la terminologie soufie, et généralement traduit par "dévoilement", pour souligner le fait que c'est moins une vérité qu'une expérience qui lui est associé et que l'imagination permet de se représenter. Quand l'âme parvient à se dissocier quelque peu de ses penchants sensibles, "de celui-ci nous imaginons (*takhayyalnā minhā*)" une image floue et faible.[41] Le *minhā* fait précisément référence au plaisir intellectuel, si bien que ce qui est imaginé n'est pas l'objet de la connaissance actuellement irreprésentable mais le plaisir indescriptible qu'elle devrait procurer.[42] Ainsi, ce qui nous intéresse particulièrement est le lien entre le plaisir esthétique effectif que procure le discours imaginatif et le plaisir intellectuel espéré que l'imagination permet de se représenter vaguement. Il est d'ailleurs tout à fait éloquent que ce soit à travers une comparaison qu'Avicenne nous décrive l'écart entre les deux types de plaisir: le plaisir que provoque cette imagination ressemble au fait de se contenter de sentir un aliment

[38] Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, partie IV, ed. Sulaymân Dunyâ (Le Caire, Dār al-Ma'ārif: 1968), 22.

[39] Ibn Sīnā, *Al-Ta'līqāt*, ed., Badawi, Qum, 34. Voir Sebti, "La notion," 209.

[40] Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt*, 100.

[41] Avicenna, *The Metaphysics*, 351.

[42] Cette fonction strictement poétique de l'imagination est à distinguer de sa fonction prophétique sur laquelle insiste Hughes et par laquelle l'imagination "actively creates symbols that translate the encounter with the spiritual, incorporeal world". Voir Aaron Hughes, *The Texture of the Divine Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought* (Bloomington/Indianapolis: Indiana U. P., 2004), 95.

délicieux faute de pouvoir le gouter. Avicenne a lui-même recours à des métaphores gustatives et sexuelles pour parler de ce plaisir extrême.

Dès lors, en écho aux deux objets possibles de la métaphore—une chose ou une vérité—, ce qu'imite la métaphore n'est pas une vérité rationnellement déductible mais une chose, une émotion. La métaphore correspond certes à un concept mais elle n'est pas parfaitement traduisible car elle exprime quelque chose qui n'aurait pu être dit à travers un langage conceptuel et qui concerne le goût, la saveur expérientielle de la vérité. Si bien que le plaisir poétique ne se substitue pas à une cognition à acquérir par traduction mais au plaisir idéal associé à cette dernière. La correspondance se situe moins entre une image et un concept qu'entre le plaisir esthétique de l'image et le plaisir intellectuel de la connaissance adéquate du concept. Pour emprunter un exemple au récit, l'efficacité de la métaphore repose moins sur le fait que le vieil homme serait une imitation imaginative de l'intellect agent censé le rendre plus attrayant, que sur le fait que le plaisir que provoque cette image du vieil homme, paradoxalement si jeune, illustre quelque peu le plaisir que provoquerait la véritable connaissance adéquate de l'essence de l'intellect agent, que le philosophe lui-même doit viser.

Or, tout l'enjeu est précisément de rendre ce plaisir désirable. Rappelons que la métaphore provoque le plaisir qui lui-même produit un assentiment imaginatif synonyme d'attirance, autrement dit de désir. Or, l'impossibilité de ressentir le plaisir intellectuel supérieur va de pair avec une impossibilité de désirer pleinement la connaissance qui lui correspond. Tant qu'elle est liée au corps, l'âme ne désire pas véritablement la perfection qui lui est propre, i.e. la connaissance intellectuelle supérieure, car elle n'arrive pas à se la représenter ni l'expérimenter. La poésie peut alors favoriser ce cercle vertueux entre plaisir et désir de connaissance, dans la mesure où le plaisir esthétique met l'âme en mouvement vers le plaisir intellectuel idéalement visé. D'ailleurs Avicenne présente le désir de la pleine connaissance comme mêlé d'étonnement, précisément à l'image du plaisir esthétique.[43] A l'image de l'oiseau ayant la capacité de voler, mais empêché par la cage et surtout l'oubli, les récits contribuent à éveiller le désir chez ceux capables de l'avoir. C'est en voyant d'autres oiseaux sortis de leurs cages que l'oiseau réalise sa situation, de même c'est en voyant le vieux sage que le jeune homme désir entreprendre le voyage. Ici, c'est donc le récit lui-même qui éveille ce désir de libération en stimulant ce plaisir.

Et ce problème ne touche pas que la masse mais concerne aussi les philosophes, car dans ce monde corporel marqué par le vice, ils ont du mal à ressentir ce plaisir supérieur et à le désirer. Avicenne dit bien "nous", en parlant des difficultés que représente le fait d'être pris dans le corps.[44] Non seulement le plaisir supérieur ne peut être vécu ici-bas, mais il ne peut même pas être désiré à cause des "obstacles" et des "distractions" apportés par le corps, si bien que "maintenant que tu es dans le

[43] Notons que les termes employés sont *ḥayra* et *dahsha*, et non *ta'jīb* comme dans la poétique. Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt*, 34.

[44] Avicenna, *The Metaphysics*, 351.

corps (…) tu ne désires pas la perfection qui te correspond".[45] Le première personne du pluriel dans le *Shifā'* et la deuxième personne du singulier dans les *Ishārāt* rappelle que le philosophe lui-même, locuteur ou interlocuteur, est touché par cette difficulté. Lui-même a besoin d'un "rappel spirituel" évoquant les états des êtres séparés et suscitant un désir ardent de connaissance métaphysique.[46] D'ailleurs, précise Avicenne, ceux qui arrivent au stade ultime sont très rares, bien plus rares que l'élite des philosophes capable de raisonner.[47] Car le problème est que, comme nous le montre l'exemple de l'impuissant incapable de désirer, certes "l'existence de quelque plaisir peut être une véritable certitude, cependant, quand la chose qu'on nomme goûter n'a pas eu lieu, il se peut qu'on n'en éprouve pas de désir[48]". Le fait d'être philosophe ne prémunit pas du risque de ne pas désirer assez ou de ne pas agir en conséquence, mais seulement du risque de ne pas connaitre, rationnellement, l'existence de ce plaisir.

Dès lors, on est bien dans le régime de l'incitation émotionnelle, mais la chose rendue agréable n'est pas une vérité à concevoir mais une émotion à ressentir, conformément à la finalité de la poésie, qui est de mouvoir vers une action ou une émotion.[49] Le plaisir esthétique ressenti permet alors le consentement à un plaisir intellectuel visé, en tant qu'émotion accompagnant la vérité ultime devant être idéalement atteinte. On a donc une correspondance entre deux plaisirs et non deux vérités, un plaisir esthétique en amont et un plaisir intellectuel en aval rendu agréable. Le plaisir de l'image suscite le désir du plaisir du concept. Le plaisir esthétique que l'on ressent devant une œuvre est donc un prélude au plaisir intellectuel que provoque l'expérience de la vérité. Ainsi, ce à quoi incite la métaphore à travers le plaisir imaginatif qu'elle procure c'est précisément à désirer ce plaisir intellectuel supérieur qui est conceptuellement intraduisible. Sur ce point, l'approche d'Avicenne ne relève pas tout à fait de la théorie de la substitution étant donné que la chose rendue attrayante par la métaphore n'est pas une vérité rationnelle, qu'on n'aurait pu obtenir autrement, mais une chose, soit un état émotionnel conceptuellement intraduisible.

Le rapport au vieux sage représentant l'Intellect agent est donc une question de désir. Sa splendeur, sa beauté—en écho à la beauté même du récit—fait que le jeune homme a "le désir de le fréquenter[50]". Ainsi, quand le narrateur ressent une "ardeur profonde" et qu'il se séparera momentanément de ses mauvais compagnons, le sage

[45] Michot, "De la joie," 56.

[46] Michot, "De la joie," 58. Black conteste ainsi l'idée que le discours poétique ne serait efficace que pour la masse des croyants étant donné que l'imagination touche l'action humaine en général (Black, *Logic*, 241).

[47] A la toute fin du neuvième chapitre des *Ishārāt* consacré à "Ceux qui savent véritablement", Avicenne décrit leurs états et termine en précisant qu'ils sont très peu nombreux. *Cf.* Ibn Sīnā, *Directives*, 501.

[48] Michot, "De la joie," 55.

[49] Dahiyat, *Avicenna's Commentary*, 74.

[50] Goichon, *Le récit*, 32.

sera à ses cotés.[51] Or, c'est précisément ce désir que veut susciter le récit poétique. La beauté formelle du récit permet de gouter au plaisir nécessaire pour avoir le désir de dialoguer avec l'Intellect agent. Ainsi, de même que la beauté du vieil homme arrache le jeune narrateur à son quotidien et l'incite à s'entretenir avec le sage, le plaisir esthétique qu'elle provoque, la beauté des récits poétiques, réveille l'âme et éveille ce désir à travers la beauté de la forme syllogistique des métaphores. Les récits ne font pas que décrire le rappel dont ont besoin les protagonistes, ils représentent eux-mêmes ce rappel par le jeu de plaisir et de désir qu'ils mettent en place sur le plan poétique. D'ailleurs, dès le départ, le rappel a pour objet la rencontre finale du Roi qui lui-même est présenté comme indescriptible, intraduisible. Les récits rappellent en effet le caractère irreprésentable de la beauté divine—qui correspond à la beauté même du monde intelligible dans sa totalité—et du plaisir de sa rencontre. Même en "métaphorisant" sur cette transcendance indescriptible, il produit dans la forme même un plaisir esthétique suscitant le désir de ce plaisir supérieur.

4 Conclusion

Les images que déploient les récits s'inscrivent parfaitement dans la philosophie spéculative d'Avicenne et demeurent donc traduisibles, dans le sens où elles ne sont pas le produit d'une vision mystique exprimant une vérité au-delà du plan conceptuel. Pourtant, elles disent bien quelque chose qui ne peut faire l'objet d'une quelconque traduction conceptuelle, à savoir le plaisir ultime de la connaissance idéale de l'essence des choses. Ce qui est illustré et rendu désirable, c'est un plaisir propre à une connaissance non pas déjà atteinte mais idéalement à atteindre. C'est là que se situe chez Avicenne la tache infinie que Ricœur associe à l'interprétation de la métaphore et du symbole. L'allégorie avicennienne donne donc bien à penser, mais moins dans un sens ricœurien d'innovation sémantique que dans le sens où la connaissance de l'essence n'est jamais pleinement atteinte en ce monde et doit toujours être recherchée en veillant toujours plus à comprendre pourquoi les choses sont nécessairement telles qu'elles sont, à l'image de la connaissance du troisième genre de Spinoza. En ce sens, l'allégorie avicennienne ne correspond véritablement ni à l'allégorie ni au symbole ricœuriens; et rechercher cette équivalence entre les deux philosophes de deux traditions partiellement différentes mènerait à nouveau à cette logique de traduction conceptuelle que dénonce précisément Ricœur.

Chez Avicenne, l'image témoigne de l'intraduisibilité, non d'une connaissance théorique, mais d'une *praxis*, c'est-à-dire de l'acte même de recherche de la vérité. Comme nous l'avons vu, l'illustration poétique du plaisir intellectuel fait référence à la dimension expérientielle de la connaissance et est donc aussi une incitation à expérimenter la vérité personnellement. Si, pour Ricœur, le symbole doit être vécu, expérimenté, pour offrir un surplus de sens, chez Avicenne, l'allégorie dit aussi la

[51] Goichon, *Le récit*, 64.

nécessité d'une expérience personnelle quoique d'une autre façon, car elle est une invitation à vivre personnellement cette quête de vérité. Car, en plus de la connaissance parfaite, ce degré ultime nécessite un processus pratique de purification spirituelle: seuls goutent ce plaisir "ceux qui savent vraiment et qui s'éloignent de toute imperfection[52]". C'est pourquoi Avicenne décrit comment le plaisir ultime peut être vaguement imaginé dans la mesure où l'âme s'éloigne de ses penchants animaux.[53] Le contrôle des désirs charnels, de la colère et des mauvaises habitudes peut donner à en ressentir une faible image. Pour la connaissance expérientielle de l'essence des choses, la logique doit donc être complétée par la purification morale, car elle limite l'influence néfaste du corporel sur l'âme. Le plaisir ultime nécessite donc chez l'individu la double perfection théorique et pratique. L'image est traduisible sur un plan théorique en ceci qu'elle correspond à un concept, mais elle demeure rationnellement intraduisible dans la mesure où elle renvoie à la nécessité de la dimension pratique du rapport à cette vérité conceptuelle. Autrement dit, le plaisir esthétique rappelle la nécessité du plaisir intellectuel qui accompagne l'appropriation expérientielle du concept. Or, cet écart entre les régime de traduisibilité et d'intraduisibilité nous semble fondamental en ce qu'il rappelle en quoi la philosophie même, dans sa dimension la plus rationnelle, relève d'une manière de vivre, d'une transformation de soi.

Avicenne ne permet certes pas de résoudre l'aporie entre *taṣawwuf* et *falsafa* évoquée en introduction, à l'image de la façon dont, chez Ricœur, le discours poétique vivifie le discours spéculatif. Mais la concomitance qu'il établit entre les perfections théorique et pratique demeure riche en perspectives précisément parce qu'il a pour souci de ne jamais abandonner la réflexion philosophique tout en préservant l'exigence spirituelle. Le discours poétique permet de désirer le plaisir que peut procurer la complémentarité entre l'effort éthique et la quête intellectuelle, afin que la vérité soit une véritable expérience personnelle.[54] L'image ne donne alors pas uniquement quelque chose à expérimenter, comme le veut la lecture gnostique, mais aussi quelque chose à comprendre. Pourtant, le plan pratique reste chez Avicenne secondaire, subordonné au théorique, et son paradigme principal demeure ancré dans la métaphysique aristotélicienne, au sein de laquelle l'altérité du discours religieux reste en grande partie diluée. Car, comme le rappelle Ricœur lui-même,

---

[52] Ibn Sīnā, *Directives*, 475.

[53] Avicenna, *The Metaphysics*, 351.

[54] Au sein du vaste débat sur la place de la dimension mystique chez Avicenne, Ömer Türker développe une intéressante position médiane de complémentarité entre les pôles rationnel et spirituel. La possibilité de la métaphysique en tant que science nécessite l'unification de la démonstration (*burhān*) et de la contemplation (*mushāhada*). La *mushāhada*, à laquelle contribue les exercices spirituels, représente l'apogée de l'expérience de l'existence mais elle ne comprend pas en elle les détails de la connaissance rationnelle procédant par genres et espèces. *Cf.* Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkanı/La possibilité de la connaissance métaphysique chez Avicenne* (2e éd., Istanbul: ISAM, 2019), 254. C'est donc la démonstration qui permet d'expliquer, d'ouvrir et de dissocier l'unité atteinte avec la contemplation (Türker, *Ibn Sina*, 255).

Avicenne procède plutôt à une hellénisation de l'islam, aux antipodes de la christianisation de l'hellénisme qu'on retrouve par exemple chez Saint Augustin.[55]

Malgré la nécessité de la révélation, notamment sur le plan pratique, et un réel souci de concilier le religieux avec les exigences de la raison péripatéticienne, il manque peut-être à la conception avicennienne de la connaissance théorétique une véritable confrontation avec l'altérité du discours poétique, comme le regrette d'ailleurs Ghazālī. Ce qui importe n'est pas que l'aporie initiale de notre réflexion soit résolue, mais qu'elle puisse—au sens ricœurien—être féconde sur un plan spéculatif. Pour cela, il faudrait précisément mettre en tension les deux modèles de la primauté du concept et de la primauté de l'image. La mise en valeur du potentiel spirituel du modèle intellectuel, d'un côté, et les présupposés ou implications intellectuels du modèle spirituel, de l'autre côté, pourraient permettre, non d'établir des similitudes entre des pôles divergents, mais d'offrir l'occasion d'un surplus de sens en favorisant au contraire les pôles d'opposition et de conflit au sein d'un langage commun que ces multiples emprunts permettent de construire.[56]

[55] Paul Ricœur, "Expérience et langage dans le discours religieux," in *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 166.

[56] *Cf*. respectivement Azadpur, *Reason*, et Treiger, *Inspired*.

An Idea of Political Hermeneutics in Farabi's Philosophy

Alireza Shomali

From the fifteenth to the sixteenth century, the Europeans experienced the theocracy of the Christian pastoral rule that tied man's final salvation to a totalizing obedience to the State. In response, the reemerging critical attitude deliberated on "the art of not being governed *like that*, and at that cost."[1] During this period, questioning governance as a spiritual art of the church meant challenging the clerical political authority by the hermeneutical practice of finding a non-political meaning for revelation. Accordingly, such critical hermeneutical attitude required the questioning and/or reinterpreting of the "authentic" truth of the Scripture. Hence, in Europe "the critique is biblical, historically."[2] The biblical critique at the origin of European critical thinking and modern reasoning, therefore, extended a horizon of understanding within which the religious and/or rational legitimacy of political secularism received its significance. The biblical critique provided political secularism and its Church-State separation with a historical and mental condition of possibility.[3] Indeed, the hermeneutical practice of Protestant Reformation served as a counteroffensive that destabilized the clerical aristocracy and helped redeeming the European mass mentality

[1] Michel Foucault, "What is Critique?" in *The Politics of Truth*, Sylvère Lotringer ed., trans. by Lysa Hochroth & Catherine Porter (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007), 45. Emphasis added.

[2] Foucault, "What is Critique?," 46.

[3] Beside the Protestant Reformation, the Absolutist State, Capitalism and Modern Science comprise the historical conditions of possibility of modern secular societies and their "differentiated structures," see Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

A. Shomali (✉)
Department of Political Science, Wheaton College, Norton, MA, USA
e-mail: shomali_alireza@wheatoncollege.edu

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_3

from the dominant clergies' hold.[4] The ensuing anticlericalist[5] interpretation of revelation managed through time to make commonsensical—that is, establish as truth—a particular reading of Christianity cum a non-political religion. In doing so, the anticlericalist reading delegitimized the socio-political privileges of the clerical cast.

As such, the hermeneutical practice of biblical critique was *political*—in the sense that it mediated the reality of the time and helped weaken a politico-religious system of dominance. The hermeneutical practice affected and altered a power/theology by challenging its theological discursive component—that is, its legitimacy and truth claims. Here the term *political* indicates whatever changes, solidifies, resists, weakens, or strengthens a specific pattern of differential forces and power relationships; whatever intervenes society and facilitates society's change into the next moment of reality. Hence, both the dominant theocratic interpretation of revelation, and the opposing hermeneutical attempts at founding a non-political meaning of revelation, were *political*. The former was effective in preserving the status quo, while the latter were to change the reality by changing its theological constituent. To put the point another way, the hermeneutical attempts sought to change the political reality of clerical authority by altering people's interpretation of it; by changing the cognitive constituent of political sovereignty.

Critique is conditioned by its specific context of emergence. Such context is *political* as it has to do with the collective experience of life in the polis. In Europe, the new anticlericalist understanding of revelation transpired against a particular background of collective suffering, where a prevailing communal sense of ignoble living evinced to the critics that such particular suffering was a *senseless* suffering. People do not in general regard a suffering that has a meaning problematic. A collective or individual suffering, however, becomes intolerable once it lacks meaning.[6] Accordingly, and among other connotations, the concept of ignoble living designates a collective senseless suffering that, in the eyes of the wounded, lacks legitimacy and purpose. Such suffering may lodge an indirect awareness of social pathologies, harbor a resentment for what *is*, and highlight "the lack" of what *ought to be.* Collective suffering,[7] therefore, may help to raise social pathologies to consciousness by encouraging the practice of deliberation on the ignobility of life, and

[4] In Foucault's terminology, such counteroffensive move "is a battle over truth and about the status of truth and the economic and political role it plays. It is necessary to think of the political problems of intellectuals not in terms of 'science' and 'ideology', but in terms of truth and power." Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972–1977*, Colin Gordon ed. (New York: Pantheon Books, 1980), 133.

[5] Richard Rorty defines "anticlericalism" in distinction to atheism and as "a political view, not an epistemological or metaphysical one." Richard Rorty, "Anticlericalism and Atheism," in *The Future of Religion*, Santiago Zabala ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 33. As an anticlericalist, Rorty stresses that "ecclesiastical institutions […] are dangerous to the health of democratic societies." ("Anticlericalism and Atheism," 33) Political secularism in liberal democracies ties the State-Church separation clause with the egalitarian idea of political rights. In the rest of this essay, my application of the expression "anticlericalism" correlates the notion this understanding of political secularism.

[6] See Raymond Geuss, "Suffering and Knowledge in Adorno," *Constellations* 12, no. 1 (2005), 3–20.

[7] Jean-François Lyotard, *Why Philosophize?* trans. by Andrew Brown (Cambridge: Polity Press, 2013), 123.

by stimulating the attempt at articulating new meanings and measures for noble living. With collective suffering may come theoretical and practical wisdoms that investigate the causes of problem, and give direction and momentum to redemptive projects (the alternative, however, is the emergence of ideology—including religion qua an opiate of the masses—that provides meaning for suffering only to make it tolerable without addressing the socio-political pathologies that cause the ignobility of life).

Collective suffering, therefore, *may* involve something more—that is, a want of noble living and a demand for its characterization. This "more" *in* suffering, is "a certain relationship to what exists" socially or individually. It is a virtuous critical attitude that, in Foucault's lexicon, harbors a cultural "return to Socratism."[8] The more *in* suffering is a critical Socratic spirit which, in a certain religiously administrated society, seeks to examine the nobility of the theocratic organization of life, and questions the religious discourse about its effects of power. Qua a political intervention in reality, the critical examination of (*this*) religion and its political functions here and now, requires operational theories about criticism; normative theories about moral and noble living; descriptive ideas about the nature of religion in general; theories about political religion in particular; and, the empirical scrutiny—carried out by *phronesis*—of *this* specific religion and its concrete effects on life. Emancipation from ignoble collective suffering, therefore, requires both theoretical *and* moral-practical reasoning.

Throughout the past few decades of experiencing the pathologies of a theocratic system, the public quest for an anticlericalist meaning for religion has seen a steady growth in Iran. This experience comprises the specific context of emergence of my questions: Can a radical "biblical critique" of the Islamic revelation and scripture transpire here and now? Such a biblical critique must be sufficiently radical in the sense of reaching the conceptual and moral-practical roots of the collective suffering; examining the very content of the present-day Iranian Islam, and issuing epistemological and ethical judgements about such content and its socio-political functions. Does the philosophical arsenal of the Perso-Islamicate traditions of thought provide the contemporary Iranians with the theoretical legitimacy and practical methodology of gauging the veracity and virtue of (*this*) Islam's laws and credos?[9] It requires a psychological and intellectual courage to critique what is considered sacred. Accordingly, the question at hand is whether the "local" traditions of thought serve to boost the much-needed critical spirit which, in Foucault's

[8] Foucault, "What is Critique?" 73.

[9] In the following study of the Perso-Islamicate philosophical tradition, I shall limit myself to Abu Nasr-e Farabi's (872–951) writings. "Ibn Nadim in his *al-Fihrist*, which is the first work to mention Farabi considers him to be of Persian origin, as does Muhammad Shahrazuri in his *Tarikh al-hukama* and Ibn Abi Usaybi'ah in his *Tabaqat al-atibba*. In contrast, Ibn Khallikan in his *Wafayat al-a'yan* considers him to be of Turkish descent. In any case, he was born in Farab in Khorasan of that day around 257/870 in a climate of Persianate culture" (Seyyed Hossein Nasr & Mehdi Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam*, London: I. B. Tauris, 2008), 134. See also Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Farabi," in *Philosophie in der Islamischen Welt, Band 1, 8–10 Jahrhundert*, Ulrich Rudolph & Renate Würsch eds. (Basel: Schwabe Verlag, 2012), 370.

terminology, carries out the "biblical" critique. This critique is not a sheer negativity or dismissal, nor is it an *a priori* total rejection of (*this*) religion. Indeed, critique partially affirms what it contests[10]: it seeks the "truth-potential"—*if any*—of *this* Islam in the present-day Iranian context, while questioning the religious discourse's attempt at colonizing the totality of the Iranians' lifeworld. Like its negative moment, the critique's affirmative moment has nothing *a priori* in it: It is only through the processes of critique that the affirmative moment may emerge. I should like to call such a critique-to-come a practice in *political hermeneutics*.

By political hermeneutics I envision a discursive practice that, cognizant of its own political potentials, attends to the criteria of epistemic truth and moral virtue in its manner of interpreting the scripture. Requiring its own political interventions be veracious and virtuous at once, political hermeneutics takes the hermeneutical and epistemological criteria of justified understanding seriously, and stays self-conscious about the justness of their motivations, effects and outcomes. In other words, the discourse of political hermeneutics, *if practicable*, does not detach the moral-political value of the scripture's political function from the epistemic value of [the understanding of] the scripture. Inasmuch as an understanding of the text mediates the text's political function, political hermeneutics respects the relation of mutual implication between the text/understanding's epistemic value and the moral value of the text/understanding's political function: for a political hermeneutics [an understanding of] a text which mediates a morally base society cannot claim truthfulness. Accordingly, the demands for (A) the veracity of understanding/text and (B) the nobility of understanding/text's political function correlate, and in doing so highlight that the negative and the affirmative moments of a political hermeneutic critique have nothing *a priori* in them. In other words, prior to their engagement with the scripture, the political hermeneuts do not have an "authentic" Islam—supposedly, a Liberal Islam—up their sleeves, trying to substitute it for the current Islam of *Islamism*.

It is my contention that Farabi's teachings on the relationship between religion and practical rationality represent insightful answers to the aforementioned questions of this study. Farabi's political philosophy of religion, I believe, harbors a prototype of political hermeneutics that seeks to understand and test the truth of religion through a critique of the scripture's political effects. Qua political practice, such hermeneutical engagement attends to the political reality that mediates—and is mediated by—the horizons of the text as well as those of the readers'. Political hermeneutics is normative in both epistemological and moral senses of normativity: it understands/interrogates the sacred text's epistemic truth from the perspective of political redemption. As such, Farabi's philosophy equips the present-day hermeneut with a *dare to know and examine* the scripture. Political hermeneutics acknowledges the existence of its subject (for example, Islamic scripture), but in order to confine its subject within the limits that are established by the practical and

[10] See Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 16.

theoretical rationality of the time. For Farabi, *the point* is that, in the last analysis, religious laws and credos are means to establishing rational society and attaining collective happiness. Hence, religious laws and creeds must be treated and judged according to their instrumentality, because "if an entity is not situated in its appropriate position, it will get corrupted and unconducive."[11] A "secular" (for want of a better expression) account of religion and of the sacred cum means to an end, therefore, is inscribed in Farabi's philosophy. This account makes critiquing the sacrosanct from a redemptive viewpoint both feasible and necessity. I shall briefly explore these points in the following statements about Farabi's thought. Here, I propose nothing more than a sketchy comment on how an idea of *political hermeneutics* can germinate from Farabi's normative philosophy of religion.

1 Farabi's Political Philosophy of Religion

Farabi believes in a constructivist (as opposed to the naturalist) version of what I have elsewhere called the *disparity of the human intellects dictum*.[12] This dictum, especially in its naturalist formulation, has historically been translated into a political doctrine that reinforces the inequality of political rights and legitimates the relation of domination among men: those with inferior intellect—that is, *the many*—are naturally and permanently in need of *the few* or the Wise's custodianship.[13] Only the few who know how to rule themselves have the right to rule others. In other words, the few's ability of self-control evinces a political virtue and correlates sovereignty. The naturalist dictum is a discourse of power that differentiates between *the many* and *the few* in terms of their humanity, and subjects what it portrays as the less human, feminine multitude to the necessarily despotic might of the more human, masculine few. For the "humanist"[14] Farabi, however, all men are equal in their *intellect-in-potentiality*, and all with a "healthy psychical state"—that is, all men except those who are inborn intellectually defective as well as the "lunatics" who understand the intelligibles confusedly—are able to receive the initial "first intelligibles" or axiomatic knowledges through actual intellect's abstraction. They all possess a "common nature" and administrate their personal and communal affairs based on this commonality.[15] However, the functioning and perfection of this

[11] Abu Nasr Farabi, "Talkhis navamis Aflatun," in *Aflatun fi Islam*, ed. Abdurrahman Badawi (Beirut: Dar al-Andalus, 1997), 45.

[12] See Alireza Shomali, "Razi on Reason and Political Authority: A Study in Medieval Persian Political Thought," *Iranian Studies* 49, no. 1 (2016), 29–56.

[13] See Plato, "Laws," in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 1379.

[14] See Hans Daiber, "Humanism: A Tradition Common to both Islam and Europe," *Filozofija i Društvo* 24, no. 1 (2013), 298–300.

[15] Abu Nasr Farabi, *The Political Regime,* ed. Fauzi M. Najjar (Beirut: Imprimerie Catholique, 1964), 75.

common ability is different from one individual to another due to the difference in people's social circumstances, levels of education, and willful practices. "The majority of people" need external education and forceful compulsion in order to run their errands nobly and, thus, reach their respective felicity.[16] Men are equipped for the purposes of different intellectual as well as linguistic approaches to truth and for discerning and establishing it in their lives.[17] Also, it is worth stressing the point that in Farabi's view, the disparity of genders has no bearing on the intellectual capacity of human beings: "[A]s regards the faculty of sense, the faculty of imagination and the faculty of reason, male and female do not differ."[18] Women, therefore, can exemplify Farabi's philosopher-kings—or, using Susan Okin's terminology, "philosopher-queens."[19]

In Farabi's view, the disparity dictum integrates a set of major themes on the nature of religion and revelation. (A) Religion—Islam cum a *millah*—is political in its meaning, function, and relevance. In its more general formulation, this functional understanding of religion may be presented as follows: As a diverse set of spiritual, symbolic, legal, authoritative and ritual phenomena, religion is an essential condition for the development of associational life. It harbors habits and attitudes marked by mutual trust and thus facilitates political integration and the individuals' solidarity in the city. The second major theme implied by the disparity dictum is that (B) Religion applies rhetoric and dialectic—rather than demonstrative—reasoning to communicate its commands and testimonies with the masses, and to persuade their faculty of imagination. In other words, its figurative, symbolic, and rhetorical language attests to the fact that religion's targeted audience is the multitude to which the logical communication of truth is hardly practical, and the demonstrative universal truth itself is hardly graspable.

And, most importantly, (C) the allegorical, metaphoric, and rhetorical language of religion exposes a key point about its content: Religion does not have theoretical, demonstrative content, and this point accounts for the rhetorical makeup of religion's language. Being figurative in language and mimetic in content, religious accounts are neither mirror-pictures of particular realities nor verbal articulations of theoretical universals. Indeed, religion's language is metaphorical, since its content—revelation—is a mimetic/*phantastic* fabrication of the faculty of imagination (*phantasia*), not an abstract intelligible finding of the faculty of Reason. Hence, religion is a culturing (*paideia*)—or, in Farabi's lexicon, pedagogical—means whose "*sole* expected function is teaching philosophy's theoretical and moral-practical intelligibles to the multitudes in ways that end in their understanding [of moral and theoretical truths. Those ways] consist of persuasion, evoking images in

[16] Farabi, *The Political Regime,* 78.

[17] See Abu Nasr Farabi, "The Philosophy of Aristotle," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. by Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1969), 86.

[18] Abu Nasr Farabi, *The Perfect State: Mabadi ara ahl al-madina al-fadila. A Revised Text with Introduction*, trans. by Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 196.

[19] See Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 28–50.

the crowd's *phantasia*, or both."[20] As a result of "persuasive methods"[21]—including the Book's rhetoric as well as the "persuasive Sharia"[22]—the crowd gives "assent to what is imagined"[23]—that is, to religion—as "the generally accepted opinions"[24] and "persuasive statements."[25]

For Farabi, therefore, religion is a means, not the end-in-itself. Like any other instrument or craft, religion qua means—distinct from demonstrative science, which is the end-in-itself can be examined for its justifiability based on its conduciveness to its goal.[26] Religion-*millah*, therefore, *ought to be* a *noble rhetoric*: noble inasmuch as it is pedagogically efficient in facilitating a noble city, and rhetoric insofar as it is a rhetorical expression of the right ethos, the theoretical and practical wisdom of the era. Farabi is after the realization of reason in citizens' lives and society. Such rationalization secures citizens' general felicity. However, belief in the constructivist disparity dictum convinces Farabi to require that *logos* (reason/wisdom) enter mass mentality and the city in the form of *mythos*, through the imitative commonsensical images and similes, including virtuous and truthful religious beliefs and laws. Religion/*millah* or common sense, therefore, *ought to* become harmonious with theoretical and practical wisdom.[27] As a requirement of its instrumental justifiability—that is, its competency to found and mediate a noble society—, religion qua a pedagogical means must be veracious and virtuous, and prove to be posterior to the philosophy of the epoch; this posteriority is essential to that competency. To put the point another way, for Farabi religion—including credos, laws, and the sacred—is not the good in-itself. Rather, religion is desirable only for an end sought beyond it—that is, the citizens' good life. Hence, in Farabi's view, a virtuous religion is good only in a "secondary sense"—that is, qua an instrument for the attainment of happiness.[28] Farabi's classification of religion as a subdivision of political science correlates this point.

Political science, a subdivision of practical reasoning, Farabi declares, "consists of knowing the things by which the citizens of cities attain happiness through

[20] Abu Nasr Farabi, *Kitab al-huruf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Mashreq, 1990), 131.

[21] Abu Nasr Farabi, "The Attainment of Happiness," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. by Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1969), 44.

[22] Farabi, "Talkhis navamis Aflatun," 46.

[23] Farabi, "The Attainment of Happiness," 44.

[24] Farabi, "The Attainment of Happiness," 32.

[25] Abu Nasr Farabi, *Book of Religion and Related Texts*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Mashreq. 1968), 48.

[26] See Gerhard Endress, "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990), 47.

[27] Underscoring his interchangeable use of the words *millah*, *din* and *sharia*, Farabi (Farabi, *Book of Religion*, 46) states that "religion consists of determining actions and specifying beliefs [… and] the virtuous religion is similar to [is a simile or an imitation of (Farabi, "The Attainment of Happiness," 44)] philosophy" (see also Farabi, *The Political Regime*, 86; Farabi, *The Perfect State*, 224–226, 278), and that, like philosophy, it includes theoretical and practical components.

[28] Abu Nasr Farabi, *Fuṣūl al-madanī*, ed. D.M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 150.

political association," each one in proportion to his or her capacity.[29] Farabi's "political science" (*'ilm al-madani*) lodges practical wisdom in unison with *phronesis*. *Phronesis*—or *ta'aqqol*[30]—is the moral-practical and "political deliberative virtue",[31] or "political deliberation," that "thinks about the [specific] noble deeds which facilitate the attainment of happiness."[32] The political deliberative virtue, Farabi asserts, is necessary for the cultivation of moral virtues as well as the formation of character in the citizen, as it (A) "discerns the virtues" and (B) "discovers the accidents"—that is, the contingent social arrangements and cultural measures "that must accompany their intelligibles [that is, the universal ideas of the good and the just] so that they [that is, actual moral virtues] can be brought to existence."[33]

Likewise, according to Farabi's division of sciences, the "[religious] laws (*sunan*) and practices,"[34] together with the crafts of theology and jurisprudence, are subsets of political science. As such, they ought to prove conducive to the nobility of the city. "All virtuous religious laws fall under the universals of practical philosophy. The theoretical credos/insights (*ara*) that appear in [a virtuous] religion can be demonstratively proven (only) in the theoretical philosophy, [though the virtuous] religion harbors those credos without offering demonstrative proofs. Therefore, the two parts of which a virtuous religion consists are subordinate to philosophy."[35] In other words, a virtuous religion serves morality and practical reason and, moreover, its credos give the faithful a holistic consciousness of the beyond of material things—that is, the theoretical intelligibles—though the faithful crowd believes in the credos without philosophical deliberation[36] and by "imagining them [that is, the intelligibles] through similitudes that imitate them."[37]

Like Aristotle and the *falasafa*, Farabi understands eudaimonia, the apex in the hierarchy of ends, as living and acting in accordance with theoretical and practical wisdom. And, like Aristotle's way of subordinating rhetoric to the science of politics,[38] Farabi's subordination of religion to political science/practical wisdom necessitates that the latter's end—that is, noble human life in the polis—contains,

[29] Farabi, "The Attainment of Happiness," 24.

[30] See Farabi, *Book of Religion*, 57–60; Steven Harvey, "Alfarabi, Averroes, and the Medieval Islamic Understanding of Phronesis," in *Phronesis: die Tugend der Geisteswissenschaften: Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften—Studien zu Literatur und Erkenntnis, Band 3*, Gyburg Radke-Uhlmann ed. (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2012), 182–187.

[31] Farabi, "The Attainment of Happiness," 28.

[32] Farabi, *Fuṣūl al-madanī*, 130.

[33] Farabi, "The Attainment of Happiness," 33.

[34] Abu Nasr Farabi, *Ihsa al-ulum*, ed. Ali Bu Malham (Beirut: Maktaba al-Hilal, 1996), 79.

[35] Farabi, *Book of Religion*, 47.

[36] See Farabi, *Book of* Religion, 47.

[37] Farabi, "The Attainment of Happiness," 44.

[38] See C. D. C. Reeve, "Beginning and Ending with Eudaimonia," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Roland Polansky ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 20–21.

"limits or circumscribes" the end of religion.[39] The hierarchical relationship between the end of practical wisdom and the end of religion means that practical wisdom is superior to religion: Practical wisdom decides on the way in which religion, its doctrines, and its laws, must function in the city. Religious creeds and laws, in other words, must submit to political science/practical reason—and, by virtue of that, to theoretical wisdom. Wisdom must persistently examine (this) religion's laws and credos in the name of justice and truth that practical and theoretical wisdom of the era conceptualizes.

The citizens cannot judge the nobility of a particular action without simultaneously judging the question of its universal justifiability. Aristotle's phronesis performs a repetitive "double movement" between the two judgments.[40] Accordingly, *ta'aqqol* (*phronesis*) or political prudence is for Farabi the "deliberative faculty" whose double movements between the universals of wisdom and the particular entities brought to existence by man's voluntary actions assist the citizens "to excel in the discovery of what is most useful for a virtuous end common to many nations."[41] In their turn, Farabi adds, the practices which mediate virtuous life toward perfection—that is, the noble deeds—are at once (instrumentally) useful and ethically virtuous actions. Phronesis in its double-movement between theoretical and moral-practical reasoning, therefore, is the judge of the nobility, veracity and virtue of religion. Farabi's view of religion qua a political means or instrument, however, is not what modern-day pragmatist or "instrumentalist" views are about: to be conducive to its end that is, the general felicity in the polis, his religion qua a means ought to be veracious and virtuous. This inclusion of epistemological and moral requirements distinguishes Farabi's instrumental view on religion from modern-day instrumentalism that sidelines epistemological and moral concerns.

2 Philosophy, Religion and Their Historicity

In Farabi's view, the imaginative faculty prepares the stage for actual intellect's abstraction of intelligible concepts—and, thus, reasoning and intellection—by forming a repertoire of pre-intellectual images from man's experience of being-in-the-world/city.[42] Accordingly, it must be noticed that one's historicity—one's situatedness in a specific body, tradition, language, and society—conditions the sensibles, which are imprinted in one's imaginative faculty. In other words, the imaginative faculty's repertoire of images has *historical a prioris.* Consequently, to the extent to which the imaginative faculty is required for actual intellect's abstractions, those

[39] Reeve, "Beginning and Ending with Eudaimonia," 21.

[40] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Gerald Duckworth & Co Ltd., 1996), 125.

[41] Farabi, "The Attainment of Happiness," 27.

[42] Richard Walzer, "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination," in *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 214–215.

historical *a priories* are simultaneously among the conditions that make possible the conceptual apprehension of intelligibles as well as the formation of the epoch's philosophy, insofar as such philosophy consists of a second level of intellecting the intelligible (non-conceptual) *thing*. For Farabi, therefore, somatic, linguistical, and societal experiences serve as intellective mediation, determining sensual images, perceptions, and concepts that are subject to further intellection qua theoretical conceptualization (in actual philosophical and scientific knowledges) as well as moral-practical deliberation.

Like Aristotle, Farabi believes in the interrelationship between thinking and conceiving, including conceiving images: Mind's active awareness of a thing is an awareness along with a conception.[43] In Farabi's account, the event of Agent Intellect-acquired intellect conjunction—that is *vita contemplativa*—takes place in different degrees and modes that involve images, perceptions, and concepts. Here, the rational soul acquires "concepts of the intelligible" universals, and conceives the essence of the intelligible "in the shape of a 'picture' (*mithāl*) that 'imitates' (*haka*) the [intelligible] thing."[44] Farabi, therefore, can be taken as saying that conjunction might well have the *eventual* dimension that transcends concept and language. However, the non-conceptual referent of philosophical concepts signals that a philosophical conceptualization is not a totality sufficient unto itself; that the actual theoretical and practical philosophy that results from conjunction is always already *theoretical* and *practical*—that is, mediated by concepts, images, and language; that even the philosophical notion of "conjunction" is *a* conceptualization.

Accordingly, intellection or judgement (*tasdiq*) cannot take place without perception (*tasavvor*), image, and concept, the mediums of imagining, cognition, and reasoning in general. For the Aristotelian *falasafa* "sense perception (*surat-e hessi*) is the prerequisite of the phantastic image (*surat-e khiyali*), and the latter is the prerequisite of the knowledge of the intelligible/universal (*elm-e kolli*). […] All perceptual knowledges stem from [human] senses",[45] and "the knowledge of the intelligible/universal can transpire only after the knowledge of the sensible/particular has emerged."[46] Accordingly, for Farabi, concepts, images and perceptions are constituents of the intellectual and phantastic knowledges of an era. Furthermore, history, society, body, and language mediate the sense perception, image and concept. And, because thinking is thinking with concepts, not only religion but also philosophy qua a field of human understanding and intellection cannot lay claim to independence from its horizon: The historical and social antecedents of sense perception, the abstracted concepts and images condition the human thinking as well. Hence, a genuine philosophy is always already historical—or, epochal. In other words, at the

[43] W. Craig Streetman, "'If it were God who sent them...': Aristotle and al-Farabi on prophetic vision," *Arabic Sciences and Philosophy* 18, no. 2 (2008), 221.

[44] Farabi, *The Political Regime,* 37; Hans Daiber, *The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of al-Farabi's View* (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1986), 138.

[45] Muhammad Husayn Tabatabai & Morteza Motahhari, *Osul-e falsafe va ravesh-e re'alism. Vol. 1* (Tehran: Sadra, 2007), 181.

[46] Tabatabai & Motahhari, *Osul-e falsafe*, 180.

instance of *bios theoretikos*, from mere humanity—which includes *bios politikos* and its specificities—a divine ground is experienced (hence, the dialectics of vita activa and vita contemplativa, which explicates the historicity of the resulting philosophy and revelation). The prophet's historicity, therefore, shapes the prophet's imaginative repertoire and, proportionate to its capacity and aptitude, the prophet's *phantasia* carries out specific modes of operation on this particular repertoire. These two factors condition the resultant symbolic content of (a certain prophet's) revelation. Consequently, the historicity of the content of revelation means that religious credos and laws as well as the sacred, which together make the symbolic representation of *the ultimate*, are all contingent and conditioned by the prophet's being a historical subject/knower—that is, living in the world bodily, socially, and linguistically.[47]

When the philosophical concepts are "difficult to be conceived"[48] by the non-philosophers, then they are to be "replaced"[49] by the philosopher-prophets with "perceptions of the sensibles [as well as] phantastic images"[50] that are easy to

[47] Since for Aristotelian Farabi concept and language are organons of thinking, we may conclude from his philosophy that metaphysical concepts such as First Cause and ten Intelligences must be imitations of the essence of the intelligible *thing* in the shape of pictures (*mithal*) that imitate the *thing*. In other words, metaphysical concepts are historical and linguistical. Accordingly, Farabi's thought opens the possibility of imagining a certain epoch in which the up-to-date philosophy may well be post-metaphysical. Moreover, prophet's somatic, historical, and linguistical being means that society is a determinant of his experience (including his phantastic repository): society is immanent to concepts and cognition. Moreover, society's mediation in the prophet's revelation is made possible through language—the "medium of concepts"—that simultaneously mediates society in its core. See Theodor W. Adorno, "On Lyric Poetry and Society," in *Notes to Literature. Vol. 1*, Rolf Tiedemann ed., trans. by Shierry Weber Nicholson (New York: Columbia University, 1991), 43. Hence, a particular prophet's society and its struggles and social contradictions are imprinted in the structure of his religion. The particularistic nature of religion and its historicity follow. This point, together with *phantasia*'s changing degrees of aptitude during a person's life span; its specific modes of configuration, separation, and reassembling at diverse moments of its mimetic artistry; and, the historicity of its repertoire of sense perceptions that emerge out of the prophet's somatic experience in the world over-determine the belief in the contingency of the revelation's imitative content. According to Farabi (*The Perfect State*, 52; *The Political Regime,* 32), at the moment of revelation, an intelligible is imitated by a metaphysical concept—that is, the transcendent and immaterial Agent Intellect—, and this concept is imitated once more and visualized by a prophet's faculty of imagination in the sensible image of Gabriel, the angel of revelation. This view explicates the Prophetic traditions according to which Gabriel is similar in his facial characteristics to Dihyah al-Kalbi, one of Mohammad's disciples (for two studies on the historical evolution of what the Prophet envisioned to have seen during his revelations, see Richard Bell, "Muhammad's Call," *The Moslem World* 24, no. 1 (1934), 13–19; Richard Bell, "Muhammad's Visions," *The Moslem World* 24, no. 2 (1934), 145–154). Similarly, entities such as Paradise, Hell, Tabula and the Pen, and God's Throne and Court are believed by scholars to be the Prophet's *phantasia*'s mimetic reproductions of the transcendent intelligibles (Mahmud Kashani, *Misbah al-hidaya va miftah al-kifaya*, ed. J. Homai (Tehran: Ketabkhaneh-ye Majles, 1946), 177).

[48] Abu Nasr Fārābī, *Kitab al-alfaz al-musta'mala fi al-mantiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Mashreq, 1968), 90.

[49] Fārābī, *Kitab al*-alfaz, 90; Daiber, *The Ruler as Philosopher*, 136.

[50] Fārābī, *The Political Regime,* 37.

apprehend for the multitude. Essential to Farabi's explication of revelation, the faculty of imagination—or, *phantasia*—is capable of the "reproductive imitation [*mimesis*]" of the intelligibles[51]; it can refashion or figurize a philosophical abstract intelligible into a perceptual appearance by reassembling images, metaphors, similes, and symbols that are at its disposal; thus, it can shape a "phantastic unconcealment" (*kashf-e mokhayyal*).[52] So, as a mimetic faculty, *phantasia* can provide a type of access to the theoretical and moral-practical intelligibles with the help of images. The multitudes will benefit from this, if the philosopher happens to possess an excellent *phantasia* which artistically mimics the intelligibles and, thus, makes them available to the crowds' common sense in the form of religious credos and laws. Hence, the intelligibles ground the phantastic and imitative content of revelation; the content of revelation is *posterior* to the intelligibles, as well as the philosophical conceptualizations of the intelligibles, in the sense of being grounded by them. And, an almost opposite assertion is true too: As previously discussed—and evincing the reciprocal or hermeneutical relationship between phantastic images and philosophical concepts—the faculty of imagination is *prior* to philosophical concepts.

Revelation or the Book, therefore, embodies the pedagogical replacement of philosophical concepts by phantastic images. This *rephrasing* of the concepts of the intelligibles into sensible perceptions and images requires phronesis, practical wisdom, including the art of rhetoric, to produce religion as the way much of the theoretical concepts must be taught to the masses. Hence, (the epochal) philosophy and (the virtuous) religion are both linguistical and conceptual. The latter's imitation of the former connotes a hierarchy of abstraction, complexity, and syllogistic and demonstrative order between the two. Philosophy and (virtuous) religion, therefore, differ in their methods and genres; however, the latter's being *an* imitation of the former means, among other things, that their aims—that is, knowing truth and attaining happiness in their respective ways—accord. As a result, (the up-to-date) philosophy is the virtuous religion of the few, while (the virtuous/veracious) religion is the up-to-date philosophy of the many—and while in their respective ways, they both have truth-content. In Farabi's words,

> Once the images representing the theoretical things demonstrated in the theoretical sciences are produced in the souls of the multitude and they are made to assent to their images, and once the practical things (together with the conditions of the possibility of their existence) take hold of their souls and dominate them so that they are unable to resolve to do anything else, then the theoretical and practical things are realized. Now these things are *philosophy* when they are in the soul of the legislator. They are *religion* when they are in the souls of the multitude.[53]

[51] Farabi, *The Perfect State*, 210–211.

[52] Kashani, *Misbah al*-hidaya, 174.

[53] Farabi, "The Attainment of Happiness," 47.

3 Posteriority of Revelation to Philosophy: *ta'bir* and *ta'vil*

According to Farabi's ontology of prophetic understanding the concurrent currencies of intellection and perception, and the overflow of the former onto the latter, result in a mimetic surplus of intellect-based sensibles in the perception current. Through this development, a philosopher becomes a philosopher-prophet with a revelation—or a mimetic surplus—of the era that is subsidiary to the philosophy of the epoch. For Farabi, therefore, philosophy is older than religion—that is, a virtuous and veracious revelation is posterior to its contemporaneous philosophy. A virtuous religion's intellect-based images are older than—or, anterior to—what appears to the faithful crowd as their "objects," whereas the intelligibles that are imitatively represented by these images are older than both (and, finally, theology and jurisprudence are posterior instruments and servants to religion).

The relation of anteriority-posteriority, therefore, does not denote a temporal order of appearance. Rather, it is a phenomenon with hermeneutic, linguistic, and political dimensions. Inasmuch as a virtuous religion is an imitation or a symbolic replica of the philosophy of the epoch, the historicity and plurality of philosophies point to the genuine historicity and diversity of revelations, religious credos, and laws among different nations at one time, as well as in a nation at different epochs. However, beside the plurality of philosophies, a second factor—that is, the contingency of linkage-cum-*rephrasing*[54]—contributes to religious pluralism and makes religions vary from land to land.[55]

---

[54] In Jean-Francois Lyotard's view, an abyss of "nothingness" (Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. by Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 138) separates two phrases, genres or language games (in our case, the philosophical argumentative genre and the religious rhetorical genre), indicating the "heterogeneity of phrase regimens" (*The Differend*, 128). Lyotard calls the passing between two phrases *linkage* and points out that linkage between two phrases or two genres is not a rule-governed activity. Rather, it is a contingent act that is not determinable by language and logic. "[T]he linking of one phrase onto another is problematic," and, equally important, "this problem is the problem of politics" (*The Differend*, xiii). Here, I wish to take lesson from Lyotard's teaching on the problematic of linkage qua the *eventual* act of linking phrases, and briefly touch on the notion of linkage qua a political act of *rephrasing* a philosophical genre by/in a rhetorical genre. In my application of the idea of linkage, the political nature of linking is expressed in the moments of a philosopher's encounter with the city, and in his or her linguistical and behavioral reactions in/to those moments. Through communicative engagements with the city, Farabi's philosopher morphs into *a* philosopher-prophet and *a* religion comes to pass. A single act of speaking/rephrasing, therefore, is indexed to a sociopolitical context and dialectically affects the context by adding hermeneutical, linguistical, faithful, authoritative, and collective and/or psychological moments to it. The act of rephrasing, therefore, is political in the sense of making the next moment of reality. In other words, here the *eventual* and political act of linking is a philosopher-prophet's act of speaking qua a revealed religion.

[55] Farabi discusses the different types of capabilities of learning the intelligibles among the populace of a city. Though "all nations share the human nature common to them" ("The Attainment of Happiness," 37), specific groups in a nation have different theoretical and practical aptitudes; they are different in their specific manners of learning and enacting the intelligibles and, thus, in their respective happiness. "Man's specific perfection is called *supreme happiness*; and to each man,

In other words, a theoretical or moral-practical intelligible can simultaneously be represented by incommensurable sets of metaphors and symbolic systems or religions that stem from and stay meaningful within radically different linguistic and cultural settings. A virtuous religion is hermeneutically subordinate to the philosophy of the era, as the latter grounds the truthfulness, meaningfulness, and legitimacy of a virtuous religion's metaphorical credos and mimetic laws: Philosophy's Divine and its First Cause are older than the gods and God of veracious religions, while God and religion are mutually constitutive concepts. Hence, the theoretical-practical wisdom of the era offers the conceptualized *ta'vil* of a virtuous religion, while the virtuous religion is a *ta'bir*—a putting-into-words/images, a *(re)phrasing*—of its contemporaneous theoretical-practical wisdom. Therefore, seeking the *ta'vil* and making a *ta'bir* are two processes that move in opposite directions and together contribute to a hermeneutical circle that involves the philosopher-prophet's rational soul. As a hermeneutical activity, the practice of *ta'vil* moves from the image/particular to the intelligible concepts that are represented in the theoretical-practical wisdom's argumentative discourse. As a hermeneutical-linguistical activity, *ta'bir* moves from the intelligible "thing"—at the event of conjunction—to the theoretical-practical wisdom's demonstrative concepts and furthermore, if philosopher is to make prophetic pronouncements for pedagogical purposes, to a mimetic *rephrasing* in religion. The intelligible "things", therefore, ground—though in different ways—the demonstrative wisdom's concepts as well as the virtuous religion's mimetic similes, veracious metaphors and virtuous laws.

---

according to his rank in the order of humanity [as a part of the order of being], belongs the specific supreme happiness pertaining to his kind of man" ("The Attainment of Happiness," 37). Distinct from the non-philosopher's supreme happiness—that is, security, wealth, pleasure, and honor ("the imaginary good" [*Book of Religion*, 55] or "what is presumed to be happiness" [*Book of Religion*, 52] by the common people)—the philosophic man's supreme happiness is the perfection of his or her rational soul—that is, the *true happiness*. Accordingly, nations differ from one another based on the different patterns of presence and absence of these groups of men and happinesses in them. In general, Farabi ("The Attainment of Happiness," 39) continues, there are three ways practiced by these groups: demonstrative "theoretical science," persuasive "popular theoretical science," and the science that "comprises the similitudes of these intelligibles, accepted by persuasive methods." In other words, nations differ in their modes and manners of producing philosophy, theology, and religion—that is, "the sciences extracted from these three [modes and manners] for each nation" ("The Attainment of Happiness," 40). The plurality of philosophies, theologies, and religions follows: "There will be as many of these extracted sciences as there are nations, each containing everything by which a particular nation becomes perfect and happy" ("The Attainment of Happiness," 40). In Farabi's view, the latter two are authoritative sciences. In other words, theology and religious dogmas and laws are subdivisions of practical rationality and, as such, are politically posterior and subservient to the former demonstrative method. Theology and religious credos and laws are to facilitate a noble polis in which the subordinate happiness is available to all philosopher and non-philosopher citizens. As such, "they are employed to accomplish the purpose of that science [that is, demonstrative intellection], which is supreme happiness and the final perfection" to be achieved by the philosopher citizens ("The Attainment of Happiness," 42–43). Religious credos and laws and theology are meaningful and legitimate insofar as they facilitate *vita activa* and, in doing so, possibilize *vita contemplativa*.

As previously discussed, Farabi offers a metaphysical/ontological account of this hermeneutical circle as well. In other words, he can be taken as saying that the hermeneutical circle exists because the philosophic soul has a circular structure that consists of reciprocal movements between the intelligibles and the sensibles—or, in the *falasafa*'s lexicon, between the heavenly divine world of the Agent Intelligence and the sublunar word of the city. From this complementary ontological perspective, the intelligibles that ground a virtuous religion are its *ta'vil* in two interrelated ontological (*ta'vil1*) and hermeneutical (*ta'vil2*) senses. The intelligibles ground the virtuous revelation in the sense that the philosophic soul is ontologically united with the Agent Intelligence and, therefore, can hermeneutically afford a theoretical-practical wisdom that in its turn carries the linguistically articulated *ta'vil* of the revelation. Moreover, the philosophic soul's *phantasia* can now hermeneutically afford revelation-cum-rephrasing (*ta'bir*). Hence, *ta'vil* lodges ontological as well as hermeneutical dimensions: Ontologically speaking, the intelligibles are the *ta'vil1* of a virtuous religion and, hermeneutically speaking, philosophy's conceptual articulations offer the *ta'vil2* of a virtuous religion. Now we may better understand why the *falasafa* have consistently emphasized that knowing the *ta'vil* of the Book is exclusive to the philosophic souls: *Ta'vil*-cum-knowing-conceptually (*ta'vil2*) requires *ta'vil*-cum-unifying-with-the–intelligibles (*ta'vil1*), which is unavailable to non-philosopher theologians and believer multitudes.

4 Posteriority Clause and Proviso of Harmony

For Farabi,[56] a religion that does not come to exist "after" the theoretical-practical wisdom of its time, or comes after a "corrupt philosophy"[57]—that is, a non-demonstrative and dogmatic ideology—, becomes a corrupted religion, too intellectually bankrupt to provide normative and explanatory accounts that could lead its followers in a decent life. Here the Socratic germ of Farabi's judgment comes to the fore: Socrates seeks a rational religion whose "intellectualistic conception of piety" does not hinder the rational examination of the self and society.[58] Consequently, for Socrates the true meaning of revelation is to be determined by "unfettered critical reason."[59] Likewise, for Farabi it is the practical-theoretical rationality of the era that grounds as well as reveals the meaning (*ta'vil*) of a virtuous religion. The virtuous and veracious religion, therefore, is posterior to the philosophy of its era.

[56] Farabi, *Kitab al-huruf*, 132.

[57] Farabi, *Kitab al-huruf*, 155.

[58] Mark L. McPherran, "Socratic Religion," in *The Cambridge Companion to Socrates*, Donald R. Morrison ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 134.

[59] Gregory Vlastos, "Socratic Piety." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, no. 1 (1991), 229.

Besides its hermeneutical and linguistic aspects, the posteriority has a political dimension as religion mediates society and a virtuous religion serves the happiness of all in terms of their everyday moral life in a noble polis. In doing so, a virtuous religion serves the few in achieving the higher eudaimonia. So, "all the functioning of *phantasia* [must be of] assistance to the rational faculty" in further rationalization of life.[60] A virtuous religion-millah-common sense which facilitates the individual and collective everyday lives, must serve—or, be posterior to—the Good and Just defined by theoretical reasoning, and articulated by moral-practical wisdom. This is another way of stressing that mora-practical and theoretical reason is the judge of religion's virtuous functioning, *and* that moral-practical and theoretical wisdom is the judge of religion's veracity.[61] Hence, Farabi's[62] ontologies of philosophical understanding as well as of the revelatory representation amount to the point that, though in the philosopher-prophet binary the hyphen reflects a match between the intellectual excellence and the "highest rank of perfection" in mimesis, a relation of epistemic and moral-political superiority extends from left to right. In tandem with this point, the left to right direction of superiority resonates with the third characteristic of *ta'vil*—that is, *ta'vil3* qua an epistemological operation.

The linguistic aspect of posteriority denotes the structural contrast between the rhetorical genre of religion and the argumentative genre of Farabi's "developed philosophy,"[63] which is equipped with "syllogistic and demonstrative vigor."[64] The

[60] Farabi, *The Perfect State*, 226.

[61] These two inseparable judgements, it will be clear, comprise the idea of political hermeneutics.

[62] Farabi, *The Perfect State*, 224–225.

[63] Farabi, *Kitab al-huruf*, 153.

[64] The argumentative genre is structurally distinct from the rhetorical genre in at least three ways. See Raymond Geuss, "Philosophy and Real Politics," Lecture, UEA Philosophy Café Conversations Series, 2012. Available at: www.youtube.com/watch?v=1PGOJYdKFM4 (accessed 2 January 2019). First, in an argumentative discourse theories are to be formulated as precisely as possible for the involved philosophers. With the theories, the relations between concepts must be articulated as clearly as possible so that the concepts become relatively well-defined. The rhetorical discourses, however, do not generally have uniquely and highly structured relations between their different concepts and theories. They apply much looser concepts and theories, and this fact permits rhetoricians to suggest analogies in certain rhetorical and political contexts that would be difficult to make if the concept was sharply formulated. For Farabi (*Kitab al-huruf*, 153), theology and jurisprudence are non-demonstrative discourses: They both become possible "only through the common discursive way [of the common people] that is, the method of rhetoric." Second, the demonstrative discourse is concerned about consistency. In other words, the demonstrative discourse seeks to be a logically worked out system in which the well-articulated concepts and theories are in clearly argumentative relations, so that a philosopher may not contradict him or herself (the axiomatic systems and scientific propositions are concerned about consistency as well). In rhetorical discourses where the ideas are essentially not as sharply defined as the concepts with which philosophy operates, the very ambiguity of the concepts makes it more difficult to see whether or not certain assertions contradict themselves. Moreover, for the rhetorician, contradiction is not necessarily the end of communication. Rather, it is the beginning and continuation of the discourse, while the important point is how to use contradiction toward the goal of persuasion and benefit from its power-effect on the audience. To call a system contradictory involves formal logical specification of the incompatibility between its theoretical components. Hence, it seems more

mimetic and rhetorical genre of religion accepts of inconsistency and does not mirror-picture objects/referents. It is a limp definition, therefore, of the religion-philosophy harmony to describe it as a logical consistency. The ontological, hermeneutical and sociopolitical characters of relationship between religion and theoretical-practical wisdom of the era signify that neither formal logic nor speculative metaphysics or theology is the true arbiter on the question of comport between a religion and its contemporaneous philosophy of the era. Ascertaining the politically, morally and cognitively required verisimilitude of religion, therefore, necessitates a type of epistemological criterion that can still function where in a rhetorical genre the requirements of logical coherence and concept-object correspondence forfeit their rigor and lose their currency. *Ta'vil3* is a type of epistemological operation that inspects religious *ta'bir*'s veridicality. A veracious religious idea does not distort truth. Hence, it has *veridicality*—though, unlike philosophy and science, it does not reveal the truth argumentatively. Nor does it mirror-picture what positivists call the "fact".

Farabi's doctrine of religion-philosophy harmony, therefore, has a normative kernel: The religion of the era ought to be/become harmonious with the wisdom of the epoch, and this normative demand is at once moral-political and epistemological. In a particular society, the clause of harmony reflects an additional descriptive/empirical feature only for as long as the fulfilment of its normative mandate is confirmed by thought—that is, only for as long as (this) religion/*ta'bir* proves to have *ta'vil1* and *ta'vil2*, and satisfy the operation of *ta'vil3*. In other words, Farabi's doctrine of philosophy-religion harmony joins a primary sense of normativity, and only in a secondary sense—only if (this) religion is veracious and virtuous—the doctrine takes a descriptive tone. The requirement of harmony necessitates philosophers to ascertain the veridicality of the era's religion: as Farabi's religion is to teach the truthful and noble way of living to the masses, it must stay

---

accurate to state that the rhetorical genre's general property is a tension that it harbors between its different elements. Tension is symptomatic of the fragmentary nature of a rhetorical discourse, and indicates that there are indeterminate extents of figuratively fashioned ideas that do not make a consistent totality. Third, involved in their demonstrative genre, philosophers pursue both argumentation and evidence. Though rhetorical discourses may have some empirical warrants or rhetorical proofs, they are directed towards a set of tasks and functions beyond giving logically sound arguments or simply describing the world on the basis of evidences. In other words, rhetorical discourses (including religious and political ones) are able to inspire hope, produce fear, motivate the many (Farabi, *Fuṣūl al-madanī*, 135), and give them aspirations. Accordingly, the demand on rhetorical discourses is not just clarity, consistency, argumentation, and evidence. Rather, it is a demand for connecting with the multitudes' interests and providing the masses with a sense of what they can realistically aspire to—a demand for "reasoning with those whose vision is limited to the deceptive shadows of the Platonic cave" (William F. Boggess, "Alfarabi and the "Rhetoric": The Cave Revisited," *Phronesis* 15, no. 1, 1970, 90), for shaping the crowds' "conviction" (Farabi, *Kitab al-huruf*, 148; "The Attainment of Happiness," 44) and motivating them to live nobly. Accordingly, in Farabi's (Farabi, *Kitab al-huruf*, 149; emphasis added) view, "the political leaders are *of* their people" in the sense that they are effective rhetoricians, capable of communicating with the mass in its own tongue—that is, in the genres of rhetoric, poetry, dialectic, and sophistry—and competent in moving the crowds by means of rhetorical speech.

veracious—otherwise it ceases to be virtuous in its functioning. Hence, the harmony clause's normative demand for moral-political virtuosity of religion is inseparable from the clause's normative demand for religion's veridicality. The philosopher-citizens' *political hermeneutic* attempt must carry out two tasks simultaneously: it must examine the moral nobility of religion's political behavior and unceasingly enact, in particular, the operation of *ta'vil3*.

To say that (the virtuous) religion is posterior to philosophy is not to trivialize religion. Rather, it is to recognize religion's power over the masses, and to demand responsibility from it. It is to stress that (this) religion ought to visualize for the crowd's imagination a personal as well as politico-legal form of life that is defensible by the standards of the theoretical-practical rationality of the era. For Farabi, a virtuous religion is veracious insofar as it is hermeneutically posterior to its contemporaneous philosophy—or, in Averroes' words, insofar as it is "a similitude of truth; [… or] a surrogate of truth for the common people."[65] Hence, Farabi' virtuous religion's metaphors 'carry over' (*metapherein*) genuine truth to the insights (*ara*) of the citizens in a noble city and, in doing so, perform pedagogically and make citizens more truthful. The elements of Farabi's virtuous religion cum noble rhetoric are not mere figments feigned by the cunning *phantasia* of a rhetor-politician. On the contrary, its stylistic rhetoric, imagistic narratives, pros rhythms, dictions, and mythological narratives are constitutive of a protreptic discourse that substitutes for—or supplements—the argumentative discourse of philosophy for the masses. In a noble city, the virtuous religion's protreptic discourse applies the effective potential of *phantasia*'s mimetic art to affect the crowd, who is already inclined towards justice, and to deepen its already existing inclination to a level of (non-demonstrative) certainty.[66] As noble rhetoric, Farabi's religion must express the binding political ethos while submitting itself to two concurrent and interrelated epistemological and moral inspections done by political philosophy. In other words, Farabi's political understanding of religion has a normative (epistemological as well as moral-practical) dimension. Accordingly, his [philosopher-]citizens can/must criticize (this) religion in the name of truth and morality, since the plurality of religions cum rhetorical representations does not mean that all religions are epistemically and morally equal. The contingency or historicity of religion means that it might forfeit its harmony with the moral-practical and theoretical reason of the era. A corrupt religion whose symbolic representations are not grounded by the genuine theoretical and practical wisdom of the epoch becomes *corrupting* to the city.

What has been set forth has made it clear, I hope, that Farabi's philosophy harbors an invaluable account of the theoretical feasibility and the moral-practical necessity of what we may call a *political hermeneutic* engagement with the scripture. To sum up, Farabi's argument goes as follows: religion is/ought to be a means

[65] Averroes, *Talkhis al-Khitaba*, ed. Abdurrahman Badawi (Cairo: Maktabah al-Nahza al-Misriyya, 1960), 10.

[66] See Harvey Yunis, "The Protreptic Rhetoric of the Republic," in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, G.R.F. Ferrari ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1–26, especially 9, 18–20.

to noble living. Qua a means, the criterion for its justifiability is but its conduciveness to its end. However, since religion's instrumental functioning takes place through religion's mediation of mass mentality and thus the societal and individual life, religion-cum-means' conduciveness hinges upon two *mutually-implicative* conditions: veracity and virtuousness. Religion must be veracious—that is, it must be a rhetorical reproduction of the theoretical and moral-practical wisdom of the era. Only if (this) religion is veracious, its socio-political functions become virtuous. And, if (this) religion's socio-political functions are ignoble then (this) religion lacks veracity too. In their encounter with a religious creed or law, political hermeneuts pass judgement on its truthfulness and moral value by inquiring if such belief or law is posterior to, and in harmony with, the theoretical and moral-practical rationality of the time. And, *simultaneously*, they question if the credo's or the religious law's concretization in social reality is a noble phenomenon. If the answer to one of these queries is negative the political hermeneut may conclude that (this) religion lacks *ta'vil2* and/or *ta'vil3*.

If the religion of the era/city lacks *ta'vi2* and/or *ta'vil3*, then it must be also concluded that *ta'vil1* does not exist either; that (this) religion is a corrupted/corrupting religion. A corrupted religion whose symbolic representations are not grounded by the theoretical and practical wisdom of the epoch becomes corrupting to the city. Such religion lacks *ta'vil* and is not veracious that is, its symbolic edifice ceases to let practical and theoretical wisdom shine through it; its obsolete symbols lack culturing (*paideia*) competence, and thus fail to orient the citizens toward noble living. They rather destroy the very rational/noble life that they were supposed to help the believers attain. It is this corrupted and corrupting religion that Farabi's philosophers and political hermeneuts examine and negate. This examination is to demand a continually reproduced harmony between a religion and its contemporaneous wisdom; to avoid the unjustified equation of the religion's and the religious masses' "sacred" with the Good, the Just and the True; and, to purge (this) religion by dismantling the sedimented, metaphoric credos, laws, and sacreds that politically malfunction—, and though are historically and linguistically constructed, wrongly claim self-evidence and authority over reason.

Part II
Mystical Interpretations

Interpréter ou ne pas interpréter. La question herméneutique de la "docte ignorance" chez Ibn 'Arabī

Mohammed Chaouki Zine

1 Introduction

L'une des premières choses qui vient à l'esprit quand on aborde l'œuvre d'Ibn 'Arabī est sans doute la question du statut de l'interprétation. Peut-on parler de l'existence, chez lui, d'un fondement que l'on pourrait qualifier d'*herméneutique*? Les choses ne sont pas aussi claires étant donné que l'attitude d'Ibn 'Arabī vis-à-vis de l'interprétation est ambivalente. Il l'admet sous certaines conditions mais la rejette sous d'autres. Il n'est donc pas aisé de se faire une opinion exacte sur sa position, car au fond l'interprétation est soumise à un double régime. Toutefois, sa position n'est pas pour autant contradictoire, dans la mesure où il introduit le sujet au sein d'une doctrine qui donne une place prépondérante au cœur (*qalb*) et minimise le rôle de la raison (*'aql*) dans l'obtention de la science sapientale. La raison est frappée par la finitude et ne peut prétendre saisir la réalité ésotérique.

Il nous semble important ici de commencer par définir la théorie de l'interprétation à l'aune de la théorie de la connaissance afin de montrer quels sont les organes et les facultés qui saisissent les réalités supérieures et les interprètent en conséquence. Toutefois, situer ces réalités et leur saisie au plan de la connaissance, c'est déjà, nous le verrons, jeter les bases d'une interprétation métaphysique et symbolique. En effet, nous mettrons en évidence que, loin d'être embourbée dans la dichotomie entre *qalb* et *'aql*, la question de la connaissance fait signe vers un degré intermédiaire que représente l'intellect, organe réceptif se situant entre l'aspect calculateur et apodictique de la raison et la dimension spirituelle et pénétrante du cœur. Or, c'est cet intellect qui se révélera présider à la fonction herméneutique dans la doctrine d'Ibn 'Arabī.

M. C. Zine (✉)
Department of Philosophy, Université de Tlemcen, Oran, Algeria

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_4

Avant d'aller plus loin, il nous faut dire un mot du titre de cette étude. Pourquoi parler de "docte ignorance", ce quasi oxymore forgé par Nicolas de Cues, et l'associer à Ibn 'Arabī ou, plus précisément, l'appliquer à la question herméneutique akbarienne[1]? L'usage de la notion cusaine ne relève pas d'une simple commodité stylistique, d'autant plus que les deux auteurs s'inscrivent dans la longue tradition de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wuǧūd*) et s'accordent à plus d'un titre. L'usage en question s'inscrit dans une sorte d'affinité doctrinale qui fait de l'ignorance, au sens initiatique du terme, le soubassement de toute connaissance illuminative. Ce n'est donc pas une simple ignorance, mais une "docte" ignorance, un savoir déposé ou infusé dont l'homme ignore l'existence, tout en étant guidé par lui à son insu. C'est le savoir de "l'insu".

2 Les organes et les voies de la connaissance : raison, intellect et cœur

Quand on s'intéresse aux organes de la connaissance chez Ibn 'Arabī, il est important de prime abord de les situer dans une perspective dialectique et non polémique ou polémologique. La raison ne s'oppose pas au cœur comme le blanc s'oppose au noir, il y a plutôt des gradations allant de la vision spéculative (*naẓar 'aqlī*) à la vision contemplative (*šuhūd*) en passant par la vision réceptive (*qabūl*). Quand le cœur est irradié par la lumière, la raison est mise en veille. Elle n'est pas entièrement annihilée mais précisément, dans une opération qui rappelle cette opération qu'est la réduction phénoménologique, "mise en suspens" ou "mise entre parenthèses" en vue de saisir "la chose même" de l'objet du savoir, ce qu'Ibn 'Arabī désigne par l'expression: "saisir la science *per se*" (*dark al-'ilm 'alā mā huwa 'alayhi*), à savoir le dévoilement (*kašf*).

Les Darstellungen *des organes cognitifs*

Dans quelles conditions les notions de raison, de cœur et d'intellect sont-elles utilisées? S'il n'y a pas lieu de parler de contraste radical, ni d'ailleurs d' "air de famille", comment ces notions sont-elles présentées? De quel genre de présentation (*Darstellung*) s'agit-il? Autrement dit, quels rôles jouent-elles au sens théâtral du mot dans la configuration du savoir et l'interprétation des réalités supérieures? Signalons d'emblée qu'il existe une constante chez notre auteur qui consiste à ramener les mots à leur socle étymologique, à leur sol pré-notionnel. Ibn 'Arabī examine ainsi l'étymologie de la raison, du cœur et de l'intellect pour rendre compte de la façon dont s'élabore l'esprit de la doctrine. Cependant, s'agit-il uniquement et vraiment d'étymologie, soit d'une simple auscultation de la genèse linguistique des

[1] L'adjectif "akbarien" fait référence à la dénomination d'Ibn 'Arabī comme "*Al-Šayḫ al-Akbar*", *Doctor Maximus*, par ses disciples.

mots? Ne pouvons-nous pas parler plutôt d'une quête de l'origine (*Ursprung*) des mots, de la parole de l'origine (*Ur-Wort*)? Allons voir ce qu'il en est.

Commençons par la raison (*'aql*). Quelle est donc son origine ? Ibn 'Arabī signale la racine du mot *'aql* qui évoque le refuge (*ma'qal*) et la laisse (*'iqāl*) que les nomades arabes utilisaient afin d'empêcher leurs bêtes de s'évader. Commentant (Coran 50: 37) Ibn 'Arabī écrit : Celui qui explique le cœur par la raison n'a aucune connaissance des réalités supérieures. La raison (*'aql*) est une limitation (*taqyīd*) dérivée de l'entrave (*'iqāl*).[2] Faisant de la raison l'antithèse du cœur, Ibn 'Arabī opte pour une division que confirment les habitudes langagières ainsi que l'origine des mots. Il est dans la nature du cœur (*qalb*) de changer, avec toutes les variantes de la racine *qlb:* inverser (*qalaba*), s'inverser (*inqalaba*), changer (*taqallaba*), etc. De même, il est dans la nature de la raison (*'aql*) de restreindre, à l'image de la laisse (*iqāl*) et du refuge (*ma'qal*). Nous lisons dans le commentaire du même verset au sein des *Fuṣūṣ :*

> "*Il y a en cela un rappel pour quiconque a un cœur*", du fait de ses *retournements* dans la diversité des Formes et des Attributs. Il n'a pas dit "pour quiconque est doué de raison", car la raison conditionne et réduit la manifestation à une qualification unique, ce qui est contraire à la réalité visible.[3]

Il apparaît ainsi que les usages des notions de cœur et de raison s'inscrivent dans une tradition établie, ancrée dans des formes de vie, et renvoient aussi à un originel qui présente la réalité du cœur comme étant la variation et la transmutation et dépeint la nature de la raison par sa fonction limitative. Celle-ci peut être interprétée en un sens moral, dans la mesure où le *'iqāl* qui empêche les bêtes de s'évader et par conséquent de s'égarer, s'oppose par analogie à l'égarement de l'âme et à sa déchéance. La raison, quand elle est prudemment utilisée au sens aristotélicien de la "prudence" (*phronêsis*), joue un rôle éminemment éthique dans la maîtrise de soi. Elle sert en effet la lutte contre les passions de l'âme, mais elle n'est pas, elle-même, à l'abri de l'égarement. Rempart contre les assauts des vices et des dépravations, la raison reste toutefois corruptible, au sens où sa nature même peut devenir son pire ennemi. Parce qu'elle se caractérise fondamentalement par l'imitation (*taqlīd*) et la limitation (*taqyīd*), la raison se révèle donc dans l'incapacité de saisir les réalités supérieures.

Une autre catégorie qu'Ibn 'Arabī désigne par le terme *'aql qābil*, qu'on peut traduire par *raison réceptive* ou *intellect*, prend alors le relais. L'intellect au sens que lui prête Ibn 'Arabī fait signe vers une phase de dépossession de soi ou de détachement proche de ce que Maître Eckhart nomme *Abgeschiedenheit.*[4] Il passe en effet pour une faculté qui a ôté son habit réflexif, son *habitus* cogitatif et

---

[2] Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya* [Les Illuminations de la Mecque], vol. III (Beyrouth: ed. Dār Sādir, s.d.), 198–199.

[3] Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, [Les Chatons des sagesses], vol. I (Beyrouth: ed. Abūl'alā 'Afīfī, s.d.), 122; Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Le Livre des chatons des sagesses*, vol. I, trad. Charles-André Gilis (Beyrouth: Bouraq), 318.

[4] Stéphanie Frost, "Détachement," trad. Yannick Grosieux, in *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 358. Pour une étude comparative voir Robert J. Dobie, *Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister*

apodictique pour se laisser guider et abreuver par la science gustative (*'ilm ḏawqī*).[5] Si donc la raison est frappée par le sceau de la finitude en raison de son aspect limitatif, il en va autrement de l'intellect dont la réception de la donation supérieure ne se heurte à aucune borne : "La connaissance que Dieu accorde à qui Il veut parmi ses serviteurs, la raison ne la perçoit pas, mais elle la reçoit sans preuve ni démonstration, car elle est au-delà de son stade perceptif.[6]" La donation originelle est un flux intarissable que seul l'élément réceptif de l'intellect peut absorber sans qu'il soit assouvi, et l'assimile dans sa propre ignorance. La donation imprégnée par l'intellect est la "docte ignorance".

Pour rendre compte de la différence entre la raison et l'intellect, Ibn 'Arabī fait usage d'une métaphore. Il assimile la raison à une coque (*qišr*), une simple enveloppe sujette à la dégradation par l'erreur et la vanité, et identifie l'intellect au noyau (*lubb*), la quintessence principielle. Cette métaphore renseigne, par ailleurs, sur le rapport tumultueux avec la philosophie, la *falsafa*, prisonnière de la raison, de la réflexion limitative. La philosophie prend alors la qualification de coque, quand la réalité spirituelle louée par Ibn 'Arabī, est le noyau de toute quête ésotérique. Par cette distinction, celui-ci entend lier l'intellect au cœur, mais l'intellect est uniquement la raison qui s'est détachée de son élément réflexif pour être à l'affût de la donation spirituelle. Ibn 'Arabī joue sur le double registre de l'identité et de la différence, d'un côté l'identité de nature entre la raison et l'intellect, et de l'autre, la différence de degré entre eux. De même que la différence de nature entre l'intellect et le cœur et l'identité de degré entre eux. L'intellect a donc deux faces (il est un *isthme*, *barzaḫ*) selon que prédomine l'élément réflexif ou l'élément réceptif, tantôt appréhension cogitative des réalités et tantôt réception docile :

> Le noyau de l'intellect est la nourriture des gens intelligents (*al-'uqalā'*). Ils utilisent convenablement leur intelligence, contrairement aux gens de la raison (*ahl al-'uqūl*) qui ont la coque sans le noyau. Les gens intelligents ont le noyau et n'utilisent pas leur raison, car celle-ci n'est utilisée qu'en tant que coque enveloppant un noyau. La raison est caractérisée aussi par la réception (*ṣifat al-qabūl*) des dons divins. Si elle les rejette par sa réflexion, elle est donc une raison sans noyau. Le noyau est la nourriture des gens de Dieu doués d'intelligence leur permettant de subsister. Les gens de la raison perçoivent la chose si elle est conforme aux démonstrations qu'ils fournissent par leur réflexion. Faisant ainsi, ils sont les gens de la spéculation, mais s'ils saisissent la chose intelligible (*ma'qūl*) selon les modalités de celle-ci, ils sont alors les gens de l'intelligence intérieure (*ashāb lubb*).[7]

L'usage qui est fait par les *'Uqalā'* de l'intellect va outre les limites de la raison. Il s'agit de pénétrer la réalité spirituelle et se laisser imprégner par son étendue et s'abstenir de toute entreprise réflexive qui prendrait cette réalité comme "objet" du savoir, et donc une distance épistémologique entre le sujet et l'objet. Les *'Uqalā'*

Eckhart, and Mystical Hermeneutics (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010).

[5] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 41; Ibn Arabī, *Kitāb al-masā'il,* in *Rasā'il* [Épîtres] (Beyrouth: Dār Sādir, 1997), 391.

[6] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 94, 95.

[7] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 120–121.

sont alors dans la phase de la réception qui explicite l'unité du sujet et de l'objet. Selon Ibn 'Arabī, le rôle de la faculté raisonnante dans l'obtention du savoir est donc double: la raison peut se limiter à une simple cogitation sur des *cogitationes*, des objets de savoir, dont elle ne saisit que l'apparence; mais si elle procède à un profonde méditation qui s'ouvre à la donation originelle sous toutes ses formes spirituelles, elle deviendrait alors un intellect. Arrivé au stade de l'abandon et du détachement, le cœur prend le relais pour pénétrer davantage dans les réalités et devient ainsi le noyau du noyau (*lubb al-lubb*), désigné par Ibn 'Arabī par le terme *fu'ād*, que l'on peut traduire par "coeur intérieur" :

> Lorsque le secret est apparu à mon cœur intérieur (*fu'ādī*),
> Mon être intime (*wuǧūdī*) s'est anéanti et mon étoile s'est éclipsée.
> Mon cœur (*qalbī*) s'est transformé par le secret de mon Seigneur,
> Et je me suis absenté de la belle apparence de mon corps.[8]

Notre auteur précise cela en écrivant : "Je me suis déplacé de la coque au noyau, et au-delà vers le noyau du noyau". Nous comprenons ainsi que la raison réflexive (*'aql mufakkir*) est à l'intellect réceptif (*'aql qābil*) ce que le cœur (*qalb*) est au cœur intérieur (*fu'ād*). Le cœur demeure derrière l'écran des réalités perceptibles et n'accède à l'intériorité en devenant *fu'ād* que lorsqu'il se détache absolument du monde sublunaire des causes et de la multiplicité vers l'unité séraphique de l'Être. En effet, le cœur est aveuglé par le monde de la création; il n'accède à son intériorité que lorsqu'il sort de l'élément créé désigné par le terme *ṣadr*, qui signifie poitrine et origine d'où émanent les êtres (*ṣudūr*) : "Derrière chaque poitrine gît un cœur. Puisque ce dernier est dans la poitrine, il est alors aveugle, celle-ci étant un voile sur lui. Lorsque Dieu veut le rendre clairvoyant (*baṣīr*), il sort de sa poitrine et voit.[9]"

L'existence derrière la poitrine est également assimilée à la cécité.[10] Derrière le principe causal et matériel, le cœur est aveugle: "L'œil du cœur, bien qu'il puisse obtenir la science, demeure derrière le voile jusqu'à ce que la vue (*baṣar*) le consolide.[11]" Ibn 'Arabī fait allusion au verset coranique: "Ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais les cœurs qui sont dans les poitrines" (Cor. 22: 46). Il est caractéristique du cœur d'être entaché par des effets propres à la création que symbolise la rouille. Le cœur est un élément qui se corrode tel un miroir et il doit être poli pour refléter les réalités supérieures. Ce n'est pas le cas pour le cœur intérieur (*fu'ād*), lequel est à l'abri de la corrosion que représente l'être généré (*kawn*), et est continuellement porté vers le Principe premier, comme en atteste le verset "Le cœur intérieur n'a pas démenti ce qu'il a vu" (Cor. 53: 11).

Rattacher le cœur à l'œil et le *fu'ād* à la vue est une manière de montrer que le cœur est prisonnier de l'élément matériel et demeure obscurci par les causes de l'être généré, alors que rien ne s'interpose entre le *fu'ād* et les réalités qu'il

---

[8] Ibn 'Arabī, *Kitāb al-isrā ilā al-maqām al-asrā*, in *Rasā'il*, 179.

[9] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 652–653.

[10] *Cf.* Denis Gril, "Clairvoyance et cécité. À la source de l'herméneutique spirituelle en Islam," in *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Éric Chaumont ed. (Louvain: Peeters, 2003), 173–187.

[11] Ibn 'Arabī, *Kitāb al-šāhid*, in *Rasā'il*, 271; *Kitāb al-tarāǧim*, in *Rasā'il*, 316.

contemple, réalisant par là une percée spirituelle dans l'ordre de l'Être. Prisonnier de l'élément matériel, le cœur est affecté par un certain nombre de maladies que sont la rouille (*rān*), le sentiment caché (*kann*), la surdité (*waqr*), le verrou (*qufl*) et l'apathie (*ṭaḥa'*). Ces maladies citées dans le Coran[12] sont donc des écrans ou des voiles qui s'interposent entre le cœur et son élévation vers le Principe premier. Guérir de ces maladies et regagner la clarté des réalités est tributaire d'un exercice spirituel assidu et d'un polissage permanent. Nous avons là un principe herméneutique de taille, qui consiste à transpercer les voiles du monde sublunaire pour saisir les réalités transcendantes, si par le principe herméneutique on entend l'expérience de la percée, de rendre clair ce qui est obscur, et rendre présent ce qui est absent. C'est parce que l'Être appelle à être élucidé que l'herméneutique prend ici tout son sens.

Disposition et réception : le partage isti'dād *et* iḫtiṣāṣ

Un récapitulatif de la hiérarchie des organes cognitifs nous montre l'éminence du *fu'ād* par rapport au cœur et la supériorité de l'intellect par rapport à la raison. Cette typologie préférentielle a été établie par Ibn 'Arabī pour rendre compte de la manière dont l'homme saisit les réalités qui se donnent à lui. Certaines de ses facultés sont réceptives et d'autres réfractaires. Un autre couple de notions se révèle indispensable pour la jonction qui peut être faite entre la connaissance et l'interprétation. Il s'agit de l'*isti'dād* propre à la raison et de l'*iḫtiṣāṣ*, qui est l'apanage de l'intellect et du cœur. Généralement on traduit *isti'dād* par "disposition" et "aptitude à la réflexion", et *iḫtiṣāṣ* par "élection" ou "spécification", quand l'intellect et le cœur sont élus pour devenir le siège de la connaissance suprême.

> L'Ordre divin ne dispose harmonieusement un réceptacle que pour accueillir un esprit divin, ce qui est évoqué sous le nom d'insufflation; et ce n'est rien d'autre que le fruit de la prédisposition inhérente à cette forme disposée afin que l'Effluve (sanctissime des déterminations primordiales) puisse recevoir la théophanie permanente qui n'a jamais cessé et qui ne cessera jamais.[13]

À l'instar de la raison raisonnante et de l'intellect réceptif, il n'y a pas lieu de considérer l'*isti'ād* et l'*iḫtiṣāṣ* comme deux termes absolument séparés. Ce sont deux aptitudes, l'une dispositionnelle, l'autre préférentielle. Certes, l'*iḫtiṣāṣ* est supérieur en termes de prédilection, en ce sens qu'il est le réceptacle de l'esprit et se laisse guider et imprégner par l'émanation du don. Il n'est supérieur à l'*isti'dād* que parce qu'il est intimement lié à cette émanation par la face spécifique (*waǧh ḫāṣ*), un "cordon spirituel" qui lie chaque être aux sphères supérieurs. Alors que l'*isti'dād* demande une préparation ascétique en vue de l'élévation vers ces sphères, l'*iḫtiṣāṣ* est l'advenue du don dont le récepteur ignore qu'il en est le réceptacle. Ils constituent donc deux chemins inverses : l'un va vers la source par l'effort que représente l'exercice spirituel, l'autre attend l'advenue du don. Il y a lieu de penser que le

[12] Cor. 83: 14; 41: 5; 47: 24.

[13] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, I, 49; Ibn 'Arabī, *Le Livre des chatons*, I, 44.

premier est une préparation assidue alors que le second est l’aboutissement de ce cheminement résolu.

Dit autrement, l’*isti‘dād* est de l’ordre de l’acquis (*kasb*), qu’il s’agisse d’une réflexion spéculative nécessitant un laborieux travail de la raison ou d’une pratique ascétique définissant une action pieuse, alors que l’*iḫtiṣāṣ* est un pur don et une grâce (*wahb*). Il élève l’intellect au rang de la réception et le cœur au stade de l’élection. Cette distinction indique deux cheminements différents, l’*isti‘dād* étant le parcours du philosophe et l’*iḫtiṣāṣ* désignant l’identité du prophète et de l’initié, largement commentés dans le chapitre 167 des *Futūhāt*, intitulé *L’Alchimie du bonheur* (*Kīmyā’ al-sa‘āda*).

Assurément, ces deux cheminements différents dans l’ordre de la connaissance et de la perception, le sont également sur le plan de l’interprétation. Dans son élévation vers la sagesse et la quête du bonheur, le philosophe voyage par son esprit et fait la jonction avec l’Intellect Agent (*al-‘Aql al-fa“āl*). L’interprétation qu’il fournit est foncièrement rationnelle et porte sur la structure du monde, qui peut avoir plusieurs acceptions dont l’univers (*kawn*) et la nature (*ṭabī‘a*, *phusis*). En revanche, le mystique chemine dans la voie assurée et tracée par la parole divine. Son interprétation émane de l’expérience fruitive qui n’est entachée d’aucune intrusion spéculative.

Favorisant la quête du mystique, Ibn ‘Arabī jette les bases d’une herméneutique spirituelle où l’*iḫtiṣāṣ* occupe une place de premier plan. Cette prédominance est particulièrement visible dans une histoire anecdotique dans laquelle il évoque sa relation avec le philosophe Averroès (Ibn Rušd): “J’ai voulu le rencontrer une deuxième fois, puis je l’ai vu—que Dieu ait son âme—dans une forme derrière laquelle un voile subtil s’est dressé entre lui et moi. Je le vois, mais, lui, ne me vois pas et ne connaît pas mon lieu.[14]” Ce voile de structure panoptique montre nettement la prééminence de la voie des initiés qui se laissent éclairer par l’advenue du don, alors que les philosophes, dans leur quête du bonheur et de la vie bonne, se heurtent aux paradoxes de l’existence et aux passions de l’âme contre lesquels ils s’arment de laborieux exercices mentaux.

Quand il décrit, dans *L’Alchimie du bonheur*, l’ascension du mystique et du philosophe, Ibn ‘Arabī mesure l’écart important qui sépare l’*iḫtiṣāṣ* de l’*isti‘dād*, en ce sens précis que le mystique découvre dans sa quête des secrets ésotériques, l’esprit des prophètes et des saints et obtient une somme considérable de connaissances sapientales. L’interprétation qu’il fournit puise dans ce trésor ésotérique qu’il découvre et qui n’est, somme toute, que sa propre âme purifiée comme le métal[15] (*ma‘dan*) qui recouvre son éclat initial. Mais la quête purgative de l’âme chez le mystique ne se résume pas à ce drainage des vices et des passions pour qu’elle devienne le réceptacle des secrets; elle spécifie par ailleurs une transformation dans l’âme, comme l’est, en alchimie, la transmutation des métaux en or ou en pierres précieuses.

[14] Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 154.

[15] Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 460.

Il est vrai que, d'une certaine manière, le philosophe est en quête du même objet, une "pierre philosophale" au moyen de laquelle il accèdera à la perfection entéléchique et à la vie éternelle (l'immortalité). Cependant l'interprétation qu'il fournit n'excède pas, selon Ibn 'Arabī, l'ordre cosmique et naturel. Il ne rencontre pas l'esprit des figures séraphiques et prophétiques, mais saisit uniquement les substances naturelles et les connexions causales. Résumant la différence entre la voie initiatique du mystique et la voie rationnelle du philosophe, le maître écrit :

> Les gnostiques savent que Dieu a une face spécifique dans chaque être. C'est pour cette raison qu'ils ne voient pas les choses du point de vue de leurs causes, mais les voient par cette face qu'ils ont avec Dieu. Ils voient donc par le regard de Dieu et ne se trompent jamais.[16]

Le mystique anéantit la chaîne des causes pour accéder immédiatement et intimement aux réalités supérieures. La face spécifique (*wağh ḫāṣṣ*) rend possible cet accès direct en abolissant la causalité et en rendant "insu" le savoir déposé. Nous verrons plus loin le rôle de premier plan que joue la notion de "face spécifique" dans l'herméneutique spirituelle d'Ibn 'Arabī, dans la mesure où elle se définit comme la voie directe et secrète à travers laquelle transite le savoir éminent à l'insu de celui qui en est le réceptacle et le dépôt.

Par cette notion, Ibn 'Arabī entend tracer des frontières entre le mystique et le philosophe, celui qui saisit les esprits et celui qui perçoit la *materia prima* et les causes engendrées. Bien que les deux figures de la quête du bonheur aient des points communs, notamment du fait que la philosophie a toujours été assimilée à un exercice spirituel,[17] il n'en demeure pas moins que la mystique domine et tient sa suprématie de l'éminence de son objet propre. Aussi le mystique fait siennes les sciences ésotériques qu'il assimile, comme la science des lettres (*'ilm al-ḥurūf*) grâce à laquelle il parvient à déchiffrer le sens de l'écriture et comprendre la parole incarnée. Ce cheminement initiatique se distingue tant par sa nature que par son objet du voyage intellectuel du philosophe, lequel obtient des savoirs séculiers qu'il tente d'organiser en théories scientifiques et politiques.

3 De la connaissance à l'interprétation : savoir et non-savoir

Le passage par la connaissance est indispensable pour rendre compte du type d'interprétation alloué à chaque degré cognitif. Si nous reprenons la typologie établie par Ibn 'Arabī, il en ressort que la perception des réalités par la raison demande une interprétation différente de celle qu'exigent l'intellect et le cœur arrivé

[16] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 30.

[17] *Cf.* par exemple Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Bibliothèque des Études augustiniennes, 1992); Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre* (Paris: Livre de poche, 2012); Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Jean Greisch, *Vivre en philosophant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme* (Paris: Hermann, 2015).

au stade de *fu’ād*. Il arrive même qu’interpréter signifie dans certains cas la non-interprétation, en suspendant tout jugement et en se laissant imprégner et guider par la donation spirituelle. On soupçonne ici l’existence d’un procédé phénoménologique, et la mystique est par définition un “éveil phénoménologique”, qui consiste à *épochaliser* la scène du monde pour en saisir les essences primordiales.

Cette saisie pénétrante est “science”, i.e. une non-interprétation puisque le propre de la science est la saisie directe des réalités, sans l’intermédiaire des signes et des symboles que stipule toute interprétation. C’est le cas de l’intellect qui ôte l’habit de la réflexion pour s’adonner à la contemplation des flux de l’Être. Le cœur procède de la même façon en se laissant pénétrer par ces flux, lorsqu’il cesse de voir par son “œil” et se livre à la contemplation par la vue béatifique. Mais ne pas interpréter, n’est-ce pas déjà interpréter” ? Dit autrement, se prémunir contre les erreurs de la réflexion dans l’acte d’interprétation, n’est-ce pas faire le choix d’un autre organe subtil qui serait plus à même de saisir la quintessence des réalités supérieures ? Si la raison est limitée par ce que les sens et le jugement peuvent lui procurer, l’intellect et le cœur intérieur ne livrent-ils pas une herméneutique spirituelle qui subsume la condition bornée de la raison en donnant un accès direct aux réalités dévoilées ?

Hermeneia, Interpretatio, Ta’wīl: *une grammaire des occurrences*

Avant de répondre à ces questions en nous appuyant sur les textes d’Ibn ‘Arabī, il est nécessaire de nous interroger sur les concepts qui nous intéressent ici et qui, venant d’horizons linguistiques différents, pourraient nous instruire sur le mode de perception relatif à chaque organe cognitif. Il est utile, par exemple, de mettre en dialogue les termes *hermeneia*, *interpretatio* et *ta’wīl* qui, bien qu’ils partagent une certaine parenté, se distinguent cependant par une manière spécifique de faire sens dans le contexte où ils sont employés. Il faudrait d’abord se demander ce qu’est l’interprétation. Sous quelles conditions pouvons-nous parler de l’herméneutique comme d’une théorie de l’interprétation ? S’agit-il d’une science aux fondements épistémiques clairement définis ou plus simplement d’un art ayant des règles poïétiques de configuration et de mise en oeuvre ?

Une première remarque: les analyses partagées par les philologues et les philosophes[18] montrent les termes *hermeneia* et *interpretatio* parcourent un chemin inverse: *hermeneia* est l’expression qui rend manifeste les états d’âme, alors que *interpretatio* se sert du signe pour remonter à l’intériorité de l’âme. La première saisit l’intention fixée dans l’expression, la seconde part de l’expression pour aboutir à l’intention. Deux chemins inverses, mais une seule fonction, à savoir la quête de la clarté en découvrant derrière l’expression une direction et un sens: “*hermeneia* et *interpretatio* ont en commun d’être des figures du passage du non manifeste au manifeste.[19]” Le passage du non manifeste au manifeste et partant, du non-savoir au savoir prend, en précision et en ampleur, toute une gamme de significations:

[18] Guy Deniau, *Qu’est-ce qu’interpréter?* (Paris: Vrin, 2015), 7.

[19] Deniau, *Qu’est-ce qu’interpréter*, 9.

expression, traduction, exécution, etc. L'objectif est d'aller du signe au sens, de l'équivoque à l'univoque. Il semble que le terme arabe *kašf* ou dévoilement, qu'Ibn 'Arabī élève au rang de doctrine, satisfait pleinement à cette acception, en rendant manifeste ce qui est initialement caché, et en mettant en scène le jeu de l'explicite (*ẓāhir*) et de l'implicite (*bāṭin*).

Les organes de la connaissance partagent cette quête de la manifestation, mais chacun procède différemment. Tandis que la raison cherche l'évidence sur le plan logique et rhétorique, en recourant aux syllogismes et au discours, l'intellect va au-delà en perçant les voiles de l'être généré, et le cœur va en deçà en cherchant dans l'être intime du gnostique un trésor enfoui. Tous les organes de la connaissance, quels qu'en soient le degré et l'éminence, participent à cette quête. De ce fait, interpréter n'est pas uniquement une affaire d'épistémologie par l'institution d'une rationalité ou la restitution d'une intelligibilité, mais également une question d'ontologie propre à la condition de l'être dans le monde : "L'essence de l'interprétation nous conduit ainsi à l'essence d'un être singulier, qui se comprend lui-même et comprend le monde sur un mode spécifique, sur le mode de sa propre ouverture à l'être."[20] Ceci corrobore la façon dont l'être de chaque organe cognitif se comprend en interprétant les réalités auxquelles il est confronté.

Qu'en est-il à présent du mot *ta'wīl ?* Joue-t-il un rôle analogue à celui d'*hermeneia* et d'*interpretatio ?* Les dictionnaires de la langue arabe, comme le *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manẓūr par exemple, sont unanimes sur le fait que le terme *ta'wīl* porte dans sa racine la signification de l'originel (*awwal*).[21] Il désigne un acte régressif sollicitant la source primordiale des choses. Le verbe *awwala* signifie réduire (*arja'a*) au sens de rapporter la signification d'un mot à son usage initial, avant qu'il ne soit habillé par de nouvelles significations; les anciennes étant tombées en désuétude. Dans le *Lisān al-'Arab*, il est souvent question des usages primitifs des mots, liés principalement à la vie nomade et élémentaire des Arabes. Beaucoup de termes sont devenus obsolètes à cause de l'émergence d'une vie citadine suite à l'essor des métropoles (Bagdad, Damas, Le Caire) et l'évolution des pratiques sociales de la langue.

Sur le plan textuel, le *ta'wīl* désigne la quête de l'origine du sens en faisant un travail étymologique et en déterminant les connexions possibles entre les significations pour aboutir à l'unité sémantique et intentionnelle. Mais sur le plan spirituel, le *ta'wīl* endosse une toute autre tâche, qui consiste dans la quête du fondement essentiel d'où émanent les êtres. Ibn 'Arabī joue sur les deux registres du *ta'wīl:* il conserve sa valeur grammaticale liée aux usages et aux habitudes langagières tout en indiquant sa portée spirituelle suivant laquelle il met en évidence la dimension

[20] Isabel Weiss, *L'interprétation* (Paris: Ellipses, 2002), 6.

[21] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. I (Le Caire: Dar al-Maārif), 172: "Ibn al-Aṯīr dit: 'Il vient du devenir de chaque chose, c'est-à-dire d'où elle vient et vers quoi elle devient (قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه)'". La racine *AWL* est double : elle désigne autant l'origine (*archè*) que le but (*télos*), dans un cercle qui explique que les choses reviennent à l'élément dont elles émanent. Cet élément, de quelque nature qu'il soit, n'est pas uniquement derrière elles en tant qu'origine, il est aussi devant elles en tant que destinée.

révélatrice de l’Être. Pour ce qui concerne le premier de ces deux registres, Ibn ‘Arabī, s’exprimant sur l’interprétation des rêves, mentionne la valeur onirique du *ta’wīl* en l’assimilant à un passage (*‘ubūr*) nécessitant une expression (*ta‘bīr*) suivant un trajet menant de l’image rêvée à son sens usuel :

> L’interprète (*al-‘ābir*) part de cette image que vit l’endormi vers ce qui lui correspond *per se*, en tant que manifestation de la science dans l’image du lait [chez le prophète Muhammad]. Il exprime dans le *ta’wīl* le déplacement de l’image du lait (*ṣūrat al-laban*) vers l’image de la science (*ṣūrat al-‘ilm*), c’est-à-dire en interprétant et en indiquant la visée (*ma’āl*) de l’image de la science dans cette image de lait.[22]

Ce passage des *Fuṣūṣ* évoque un *hadith* prophétique selon lequel Muhammad s’est vu en rêve boire du lait et donner ce qui restait à ‘Umar Ibn al-Ḫattab. Ses compagnons l’ont interpellé sur la signification de ce rêve: “Il invoquait Dieu constamment pour qu’il lui procure la science, et quand on lui ramène le lait, il l’interprète aussitôt comme étant la science.[23]” En interprétant le lait comme science, cette histoire anecdotique semble allouer une fonction primordiale à la transposition symbolique, en allant du sensible à l’intelligible. L’interprétation des rêves relève de ce qu’on pourrait appeler “l’interprétation concevable”; on l’opposera à “l’interprétation inconcevable” qui, elle, concerne une dimension autre, articulée précisément à la notion d’incognoscibilité.

L’interprétation au regard de l’origine du savoir : science et connaissance

Science et connaissance sont quasiment synonymes: “La science et la connaissance sont similaires dans les termes et la réalité ainsi que dans le fait que savoir signifie dévoiler la chose en tant que telle.”[24] Néanmoins, Ibn ‘Arabī se tient à l’énoncé de la tradition coranique, qui fait de la science un attribut divin pouvant s’incarner dans l’homme, quand celui-ci accède à un degré supérieur de sagesse et de crainte pieuse, comme le justifie le verset “C’est ainsi que les plus savants parmi les serviteurs de Dieu le craignent” (Cor. 35: 28). La science a donc l’ascendant sur la connaissance, une évidence qui existait déjà chez les premiers mystiques musulmans d’obédience ascétique (*zuhhād*) comme Sahl al-Tustarī (818–896) selon lequel “le serviteur n’est connaissant (*‘ārif*) que lorsqu’il devient savant (*‘ālim*), et ne devient savant que lorsqu’il devient une miséricorde pour les créatures.”[25]

La distinction entre la science et la connaissance a-t-elle une incidence particulière sur les modalités de l’interprétation? Que peut nous enseigner cet écart entre le *‘ilm* et la *ma‘rifa?* L’écart en question est le prolongement de la dichotomie entre *isti‘dād* et *iḫtiṣāṣ:* la science, étant de nature divine, est intimement liée à l’élection, aussi ne deviennent des savants que les sages qui sont parvenus au stade de la miséricorde. En revanche, la connaissance est de nature humaine, dès lors qu’elle est le produit d’un savoir partiel au sujet des êtres isolés et dispersés, en sorte qu’elle

[22] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, I, 100.

[23] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, I, 159.

[24] Ibn ‘Arabī, *Mawāqi‘al-nuǧūm* (Le Caire, 1965), 29, 32; Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, IV, 55.

[25] Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, IV, 153.

est le résultat d'une aptitude. À la lumière de cette distinction, Ibn 'Arabī sépare ce qui relève de l'interprétation concevable (les rêves, les préceptes de la loi, etc.), apanage d'une connaissance fragmentaire susceptible d'être synthétisée, et ce qui est de l'ordre de l'interprétation inconcevable (l'essence divine, les mystères impénétrables, etc.) nécessitant une science totale émanant des sphères sanctissimes.

Revenons un instant sur les domaines susceptibles de faire partie de l'interprétation concevable. En plus des rêves (*aḥlām*), les paraboles (*amṯāl*)[26] nécessitent une explicitation, en raison de leur caractère confus et allusif: "Les paraboles sont le lieu où l'interprétation est impliquée. Elles ne sont pas faites par autoréférence, mais désignent autre chose qu'elles. C'est pourquoi elles sont faites pour être interprétées."[27] Ibn 'Arabī va jusqu'à admettre la particularité universelle de l'interprétation qui sied à la dimension ontologique de l'homme dans le monde: "Il n'y a pas de parole dans l'univers qui ne soit interprétée."[28] L'interprétation ontologique et universelle relève donc de l' "interprétation concevable", ce qui s'explique aussi par le fait qu'elle est ultimement subsumée dans la catégorie de l'interprétation onirique. En effet, le monde ou l'univers en question n'a pas de réalité effective, mais plutôt une réalité fictive, semblable au rêve.[29]

Le monde est interprété comme un rêve, compte tenu de sa réalité imaginale nécessitant une perpétuelle transposition des symboles: "Le monde n'est apparu que dans l'imagination", peut-on lire dans les *Futūhāt*.[30] Le rôle de l'interprétation consiste à faire en sorte que les images soient transposées symboliquement afin que soient connues leurs origines et leurs destinées, dans un devenir permanent: "L'interprétation est ce à quoi aboutit l'expression."[31] L'accent est mis autant sur l'*avènement* de la parole que sur son *événement*, conjuguant commencement et commandement, comme le spécifie le mot grec *archè*. Une archéologie de l'interprétation nous éclaire ainsi sur l'éclosion de la parole et son devenir en tant que parole-commandement, parole injonctive.

Exprimer un propos, c'est communiquer à autrui une intention capable d'être interprétée. Si le propos transmis correspond au schème du récepteur, alors émerge l'événement de la compréhension. S'il ne correspond pas, il y a au contraire

---

[26] *Cf.* Suyūti, *Al-Muẓhir fī 'ulūm al-luġa* (Le Caire: Dār al-Turāṯ), 486.

[27] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, IV, 313.

[28] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 453.

[29] La dimension baroque est clairement perceptible chez Ibn 'Arabī, comme chez la plupart des mystiques chez qui la vie est un songe (*La vida es sueño*), pour reprendre le titre d'une pièce de théâtre de Pedro Calderon de La Barca (1600–1681). La thématique du baroque est absente des études sur la mystique, si l'on entend par baroque une constante de l'esprit humain ou un *éon*, comme l'a savamment développé Eugenio d'Ors (Eugenio d'Ors, *Du Baroque*, trad. Rouart-Valéry Agathe (Paris: Gallimard, 2000)) et non seulement un genre artistique qui a fait son apparition en Italie courant XVIe-XVIIe siècles. Voir sur le sujet Christine Buci-Glucksmann, *Puissance du Baroque. Les forces, les formes, les rationalités* (Paris: Galilée, 1996); Claude-Gilbert Dubois, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence* (Paris: Eurédit, 2011) ; Jean-Marie Benoist, *Figures du Baroque* (Paris: PUF, 1983).

[30] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 313.

[31] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 453.

mécompréhension.[32] Il va sans dire que la compréhension et la mécompréhension s'inscrivent dans la disposition (*isti'dād*) de l'homme par le biais de sa capacité à saisir les réalités tangibles : "La faculté de compréhension rend possible une manière d'être, une disposition permanente (une *hexis*, un *habitus*) que l'on peut actualiser."[33] Mais quels sont les domaines où l'interprétation deviendrait inconcevable, voire absurde? Le *no man's land* de l'interprétation est rapidement désigné par Ibn 'Arabī. Il s'agit de la *terra incognita* de l'essence divine.

L'espèce de "mépris" de l'interprétation qui s'exprime chez Ibn 'Arabī est souvent associé à l'impuissance absolue d'accéder à une connaissance globale de la divinité. C'est dans un territoire bien circonscrit que l'interprétation est proscrite, à savoir le territoire de la théologie: "Les anthropomorphistes (*mušabbiha*) se sont égarés à cause de l'interprétation, en attribuant aux versets coraniques et aux propos prophétiques des significations qui ne correspondent pas à la transcendance de Dieu—exalté soit-Il."[34] Si donc il arrive à Ibn 'Arabī de fustiger l'interprétation, c'est parce qu'avec elle il n'est finalement aucune chance de saisir les réalités transcendantes. Cela en effet n'est possible que par et dans l'*iḫtiṣāṣ*, à travers un enseignement direct.

4 La "docte ignorance" de la question herméneutique : "Quand ne pas interpréter, c'est déjà interpréter"

L'*iḫtiṣāṣ* fait appel à une autre notion cruciale rarement abordée dans les études akbariennes. Il s'agit de la notion de "face spécifique" (*waǧh ḫāṣṣ*), les termes *iḫtiṣāṣ* et *ḫāṣṣ* relevant de la même racine et désignant ce qui est propre à chaque être. C'est par cette face spécifique, un canal direct et intime, que passe le flux de la donation. Elle est le dépôt des secrets sanctissimes auxquels l'entendement humain n'a pas accès.

*La face spécifique (*waǧh ḫāṣṣ*) et le savoir de l'insu*

En quoi la face spécifique peut-elle être nécessaire dans l'appréhension de la question herméneutique chez Ibn 'Arabī? Quel rôle joue-t-elle dans la configuration d'une herméneutique spirituelle basée sur la compréhension profonde des réalités supérieures? La phrase selon laquelle "chaque personne possède une voie et nulle autre ne chemine sur elle"[35] pourrait faire figure de marque distinctive de la face spécifique, dans la mesure où les voies sur lesquelles cheminent les êtres sont incommensurables et irréductibles. Elles peuvent être comparées à la "monade" de Leibniz, sans portes ni fenêtres et ayant un lien direct avec les hautes sphères :

[32] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 454.

[33] Guy Deniau, *Qu'est-ce que comprendre ?* (Paris: Vrin, 2008) 9.

[34] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 95.

[35] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 348.

> Quand l'être (*mawǧūd*) voit le principe à partir duquel il est engendré, il devient aveugle en ne contemplant pas Dieu qui l'a créé. Lorsque Dieu veut le rendre clairvoyant, l'être abandonne la vision de son principe et voit par la face spécifique qu'il a avec son Seigneur depuis qu'il a été créé.[36]

C'est en se déplaçant de la vision du principe causal à la vision du principe primordial que l'être saisit de manière intime l'existence du lien direct qu'est la face spécifique. Dans une lettre au Cardinal Julien qui inaugure son opus magnum *De docta ignorantia* (1440), Nicolas de Cues relate, dans une sorte d'expérience unique, sa découverte de cette face intime :

> Reçois aujourd'hui, vénérable père, ce que depuis toujours, par la voie de diverses doctrines, j'avais désiré atteindre, mais sans succès, jusqu'au jour où en mer, à mon retour de Grèce, j'ai été amené, je crois par un don venu d'en haut et prodigué par le Père des lumières de qui vient tout don excellent, à embrasser de manière incompréhensible les réalités incompréhensibles dans une docte ignorance, par une transcendance à l'égard des vérités incorruptibles humainement connaissables. C'est cette docte ignorance en celui est la vérité que j'ai délivrée en ces livres qui, à partir d'un même principe, peuvent être soit condensés, soit au contraire développés.[37]

Commentant cette lettre introductive, Wilhelm Dupré écrit : "Nicolas de Cues fait remarquer une fois de plus que la racine de la docte ignorance n'est autre que l'incompréhensibilité de Dieu et de la Vérité absolue."[38] C'est l'ordre de l'inconcevable qui est mis en lumière ici, rendant vaine l'interprétation concevable dont la raison s'arroge la propriété. Comme il n'y a pas d'analogie entre le fini et l'infini, ce dernier ne peut être saisi dans sa réalité intrinsèque: "Toute recherche repose par conséquent sur une analogie, tantôt facile, tantôt difficile; et c'est pourquoi l'infini, qui en tant que tel échappe à toute analogie, reste inconnu."[39] La docte ignorance se présente de deux manières: la première, cusaine, pourrait être formulée ainsi : "savoir qu'on est ignorant"; la deuxième, akbarienne, s'énonce de cette manière : "ignorer qu'un savoir gît dans le for intérieur".

Savoir qu'on est ignorant est dicté par le fait que "aucun homme, aussi studieux soit-il, n'atteindra la perfection du savoir qu'il ne soit montré très docte dans son ignorance propre; et on sera d'autant plus docte qu'on se saura davantage ignorant.[40]" L'ignorance est justifiée par l'incommensurabilité des réalités à connaître et par la finitude qui frappe l'être connaissant. Ainsi, le savoir est déjà non-savoir. Il n'est pas "science" totale, mais "connaissance" partielle et fragmentaire. La docte ignorance est de diverses formes, sensibles et intelligibles. Elle perçoit les réalités de façon "charnelle" ou "intuitive" sans savoir ce qu'elle perçoit :

---

[36] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 653.

[37] Nicolas De Cues, *La Docte ignorance*, trad. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon (Paris: GF-Flammarion, 2013), 41.

[38] Wilhelm Dupré, "Docte ignorance (Thème)," trad. Grosieux Yannick, in *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, 395.

[39] Nicolas de Cues, *La Docte ignorance*, 44.

[40] Nicolas de Cues, *La Docte ignorance*, 44.

> Si l’on prête attention à la raison (*ratio*) et à ses activités, alors, c’est l’intellect (*intellectus*) qui dépasse son ignorance, puisqu’il ne sait pas par lui-même comment il doit juger ses opérations et ses conclusions. C’est en effet l’intellect “qui illumine la raison, si bien qu’il comprend s’il se meut en ligne droite ou de côté (S. CXXX, n.5).”[41]

De même que les sens et la raison sont frappés par la finitude et ne peuvent saisir l’étendue de l’être dans sa totalité, de même l’intellect se montre tout aussi impuissant face à l’infini. Mais cette impuissance peut être surplombée par un don émanant de la face spécifique, que le cusain désigne par l’amour: “[…] Nous affirmons que l’intellect sain et libre connaît le vrai, qu’il désire l’atteindre de manière insatiable en explorant toutes choses avec méthode et qu’une fois saisi il l’embrasse amoureusement.”[42] Si la voie méthodique est accessible par le procédé analogique, la saisie intuitive des réalités intrinsèques nécessite en revanche un élan amoureux, et par conséquent une pure donation de la part de la face spécifique. De même que Nicolas de Cues abolit en quelque sorte le principe aristotélicien de la non-contradiction pour prouver que le maximum et le minimum coïncident selon le principe de la *coincidentia oppositorum*,[43] Ibn ʻArabī invalide le principe de la causalité pour rendre opérante la face spécifique, par la voie de laquelle chaque être se relie à son principe primordial.

Dans tous les passages où il est question de la face spécifique, le principe de la causalité est avancé pour être déconstruit,[44] cela dans le souci d’illustrer la finitude humaine face à l’infini. L’accès à l’infini n’est possible que dans la mesure où l’homme prend congé de sa raison et se laisse guider par un enseignement spécifique qui est “la science émanant de Dieu” (*ʻilm ladunī*) qu’Ibn ʻArabī emprunte au verset coranique “Ils trouvèrent un de Nos serviteurs à qui Nous avions accordé une miséricorde venue de Nous et à qui Nous avions conféré une science émanant de Nous” (Cor. 18: 65). Si le cusain fait de l’amour la voie directe de la docte ignorance, Ibn ʻArabī fait de la miséricorde (*raḥma*) le chemin immédiat vers les hautes sphères. Paraphrasant le verset, il écrit :

> Il [i.e. l’homme] ne bâtit pas sa connaissance de Dieu sur la preuve (*dalīl*). Il doit se tenir devant la porte [du Seigneur] et taper dessus par l’invocation. Telle est la miséricorde que Dieu lui accorde, je veux dire Son assistance (*tawfīquh*) et Son inspiration (*ilhāmuh*). Dieu l’enseigne directement par vision contemplative (*šuhūd*), comme Il a enseigné à Al-Ḫiḍr et à d’autres une science émanant de Lui. Il dit “à qui Nous avions accordé une miséricorde venue de Nous et à qui Nous avions conféré une science émanant de Nous” par la face

[41] W. Dupré, “Docte ignorance (Thème)”, 398.

[42] Nicolas de Cues, *La Docte ignorance*, 41.

[43] Nicolas de Cues, *La Docte ignorance*, 45: “J’appelle “maximum” ce par rapport à quoi il n’est rien qui puisse être plus grand. Or la plénitude ne convient qu’à l’un. C’est pourquoi l’unité, qui est aussi l’entité, coïncide avec la maximalité. Or, si une telle unité est absolue, totalement étrangère à toute relation et à toute contraction, il est alors manifeste que rien ne s’oppose à elle, puisqu’elle est la maximalité absolue. C’est la raison pour laquelle le maximum est l’un absolu, qui est tout et en quoi tout est, parce qu’il est le maximum. Et puisque rien ne s’oppose à lui, le minimum coïncide en même temps avec lui […].”

[44] Cf. par exemple: Ibn ʻArabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 653; Ibn ʻArabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 30–31.

> spécifique (*waǧh ḫāṣṣ*) entre lui et Dieu, une face dont chaque être est doté. Ainsi la cause n'a pas d'incidence sur les choses.[45]

En écartant le principe de la causalité, non pas dans l'ordre naturel des réalités visibles mais dans l'ordre principiel des réalités supérieures, Ibn ʻArabī fonde son herméneutique spirituelle sur la compréhension intérieure de la face spécifique. De ce fait, l'homme est amené à sonder ses profondeurs abyssales en quête de la science émanant (*ʻilm ladunī*) du principe primordial et rendue possible par la miséricorde. Le savoir, qui préside à ses œuvres pieuses et à ses actions louables, gît en lui sans qu'il en ait conscience. La finalité de ce savoir intérieur n'est pas théorique, puisque la raison est congédiée, mais pratique; il est une sorte de sagesse expérientielle, relevant du goût initiatique (*ḏawq*), le prélude à toute théophanie (*taǧallī ilāhī*) dans l'âme.

La science enracinée (ʻilm rāsiḫ) *et les prodiges de l'interprétation*

Le savoir insu est déposé dans l'âme et ne peut être saisi que par "l'œil de la compréhension"[46] (*ʻayn al-fahm*) si on prend le mot *ʻayn* littéralement, ou "l'essence de la compréhension" si l'on désigne la dimension intrinsèque. Le savoir en question prend alors le sens de secret (*sirr*). La révélation de ce secret est le propre de la face spécifique, i.e. la source de l'enseignement divin. C'est à bon droit qu'Ibn ʻArabī commente à plusieurs reprises le fameux verset coranique: "Dieu seul connaît l'interprétation. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent: nous y croyons, tout est de la part de notre Seigneur" (Cor. 3: 7). Ce verset offre tous les apports d'une herméneutique basée sur la science enracinée (*ʻilm rāsiḫ*), autrement dit sur le savoir insu et déposé dans l'âme. C'est la foi (*īmān*) qui vient expliciter et rendre visible ce savoir caché. C'est pourquoi, ceux qui sont enracinés dans la science (*al-rāsiḫūn fī l-ʻilm*) et qui éprouvent cette science enracinée en eux, se fient à la foi comme lumière décelant le savoir déposé dans leur âme.

Ibn ʻArabī fait allusion aux versets à caractère anthropomorphique à l'égard desquels l'interprétation concevable est proscrite. Il ne peut y avoir d'analogie entre la forme divine et la forme humaine des organes mentionnés, comme la main et le pied, ou les états psychiques comme la colère et la tristesse, ou encore les positions comme le fait de siéger sur le trône. L'interprétation de ces versets réclame une attitude ascétique faite d'œuvres pieuses (*aʻmāl ṣāliḥa*) et de dévotion (*taqwā*) qui contribuent au perfectionnement de l'âme. Plus l'âme est polie par les pratiques ascétiques, plus la science enracinée se dévoile. Ainsi disparaît la similitude (*šabah*) entre les réalités et l'âme saisit l'unité intrinsèque de l'être :

> Celui qui est enraciné dans la science dit "Nous y croyons, tout est de la part de notre Seigneur", c'est-à-dire ce qui est clair et sans-équivoque (*muḥkam*) et ce qui est confus et

[45] Ibn ʻArabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 558.

[46] Ibn ʻArabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 517.

> prête à des interprétations diverses (*mutašābih*).[47] Quand Dieu le fait témoigner de sa visée (*ma'āl*), cela devient clair pour lui et disparaît le confus.[48]

La visée (*ma'āl*) a un rapport étroit avec l'interprétation (*ta'wīl*) comme nous l'avons montré plus haut, en ce sens qu'interpréter signifie saisir la visée des choses, autrement dit leur sens accompli ou leur fin ultime. Telle est la raison pour laquelle l'enraciné dans la science (*al-rāsiḫ fī al-'ilm*) procède en cherchant l'unité dans la multiplicité ou le clair en écartant le confus. Ce à quoi il aspire "est identique à ce qui existe chez Dieu du point de vue de cette face."[49] Il est donc dans la station de la science (*maqām al-'ilm*), un attribut exclusivement divin, et non dans la station de la connaissance (*maqām al-ma'rifa*), le propre de l'homme fini. La station de la science lui procure une excellence dans la compréhension essentielle des réalités supérieures. Il ne se heurte plus à la multiplicité et à la confusion, qui sont autant de voiles sur l'évidence de ces réalités. Il parvient, grâce à l'assistance divine (*tawfīq*), à pénétrer ces réalités et à en saisir le sens.

Il s'agit en somme de saisir l'être des réalités ou leur "objet propre" au sens phénoménologique du terme: "Si quelqu'un te demande qu'est-ce que la science? Tu réponds: percevoir l'objet de la perception *per se* (*dark al-mudrak 'alā mā huwa 'alayhi fī nafsihi*)."[50] Ce n'est que dans la catégorie de la science (*'ilm*) que l'enraciné parvient à saisir les réalités essentielles, détaché ainsi des écrans de la réalité sensible que sont les lois causales: "La chose n'est perçue que par elle-même et n'a pas de preuve (*dalīl*) déterminant autre chose qu'elle-même."[51] Si Ibn 'Arabī ne dit pas la manière de saisir les réalités ésotériques, c'est parce que le procédé est totalement intime et dépend essentiellement de la face spécifique (*waǧh ḫāṣṣ*). Il fait état d'une parole rapportée d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, le second compagnon du prophète Muhammad, selon laquelle "l'incapacité de saisir l'objet perçu, telle est la perception en réalité[52]!" (*al-'aǧzu 'an dark al-idrāk idrāk*).

Il écrit à ce propos: "Abū Bakr a fait de la connaissance de Dieu l'incapacité de Le percevoir. Sa perception ne peut pas être l'œuvre de l'intellect mais découle de Sa générosité, de Sa majesté et de Sa grâce, comme Le connaissent les gnostiques et les gens de la vision contemplative. Il n'est pas saisi par la vision spéculative de l'intellect."[53] La sentence qu'Ibn 'Arabī commente a toutes les caractéristiques de la "docte ignorance" au sens qu'il lui prête, i.e. ignorer qu'un savoir caché dans l'âme

---

[47] Allusion faite au même verset commenté par Ibn 'Arabī: "C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses" (Cor. 3: 7).

[48] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 542.

[49] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 542.

[50] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 91–92.

[51] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, III, 485. Cf. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, I, 83; Ibn 'Arabī, *Le Livre des chatons*, I, 171: "La science est sans effet sur son objet; au contraire, c'est son objet qui a un effet sur elle et lui communique à partir de lui-même ce qui lui appartient en propre".

[52] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 271

[53] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, I, 92, Ibn 'Arabī, "Risāla ilā al-imām al-Rāzī," in *Rasā'il*, 243, *'Uqlat mustawfiz* (Leyde: Brill, 1339h/1920), 96–97, etc.

préside à sa visée et rend possible la *distentio animi* au sens augustinien du terme.[54] Il rend présent l'étendue passée et future du regard de l'âme appuyée par l'assistance divine. C'est uniquement par la science que l'âme embrasse la totalité de l'être et parvient à interpréter les réalités qui s'offrent à elle—interpréter au sens de saisir leur être-en-soi. Ainsi, la non-interprétation qui est le degré de la science enracinée comporte l'interprétation et n'en est aucunement l'antithèse, en ce sens que la science enracinée est la fin ultime de l'interprétation, et qu'en cessant d'interpréter par l'accès à la science, on ne cesse d'interpréter de manière tacite, autrement dit, on ne sait pas qu'on interprète, l'acte d'interpréter étant alors à l'insu de l'interpétant, il est fait en lui sans qu'il en est pleinement conscient. Le principe est socratique, mais inversée: "savoir ne pas savoir" devient "ne pas savoir est déjà savoir" et partant, "ne pas interpréter est déjà interpréter".

On ne peut s'empêcher de parler ici d'une interprétation prodigieuse émanant du don divin qui dépasse toute comparaison. Mais science et interprétation font-elles bon ménage? Lorsqu'il obtient la science l'enraciné a-t-il besoin de l'interprétation? Celle-ci ne s'applique-t-elle pas aux situations où règne le confus (*mutašābih*) pour le ramener à la clarté? La science n'est-elle pas déjà le but auquel l'enraciné aboutit, mais qui n'est pas ailleurs qu'en lui-même? Évitant l'interprétation, source de confusion, l'enraciné ne fait qu'affirmer en réalité son être interprétatif, en ôtant les voiles de l'existence sans qu'il puisse atteindre la réalité ultime de cette dernière. Il chemine dans les degrés de l'existence, et ce cheminement est en soi une interprétation. L'obtention du savoir est conditionnée par l'interprétation adéquate de ces degrés existentiels explorés jusqu'à la levée totale des voiles, symbolisée par la science éminente. Si la science est le but vers lequel chemine l'enraciné, l'interprétation devient alors la voie et l'instrument. Au terme de son exercice spirituel, il achève l'interprétation pour être pleinement enraciné dans la science. Il s'agit moins de l'abrogation de l'interprétation que de sa réalisation dans la science, par la compréhension accomplie et le sens achevé.

5 Conclusion

L'interprétation trouve son accomplissement dans la science. C'est ce qui ressort de notre lecture d'Ibn ʻArabī. Disons que cette idée est une manière commode de résoudre le problème de l'attitude ambivalente nécessitant de recourir à l'interprétation quand il faut et se passer d'elle là où il faut. Nous pouvons parler d'une *Aufhebung* de la question herméneutique chez Ibn ʻArabī, qui permettrait d'incorporer l'interprétation dans le processus cognitif tout en la dépassant ou en déclarant son inadéquation dans le domaine proscrit de la divinité impénétrable. C'est par une approche dialectique que nous pouvons discerner les lieux d'application

[54] Augustin, *Confessions*, XI, 26, 33, cité par Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (2e éd., Paris: Vrin, 2003), 253.

ou d’inapplication de l’interprétation. Cependant il semble que notre auteur n’intègre pas le problème de l’interprétation dans une dialectique claire. Son souci est plutôt pragmatique en ce sens précis que l’interprétation s’inscrit dans une logique de l’usage, qui circonscrit les champs de son application ou de son inapplication.

C’est le champ de prédilection qui nous instruit sur son caractère concevable ou inconcevable, comme nous l’avons montré tout au long de cette étude. Il applique à l’interprétation le principe lapidaire mais lourd de sens: “*huwa lā huwa*”.[55] Littéralement, cette expression veut dire “Lui non Lui”, en parlant de Dieu, à la fois connaissable à travers les attributs et les noms divins et inconnaissable dans son Essence insaisissable. Appliquée à l’interprétation, cette expression porte également la marque de son affirmation de même que de sa négation: “Ne doute pas, par le bon sens, que les choses, certes, sont et ne sont pas.”[56] L’interprétation s’affirme comme force de compréhension dans les domaines où il est possible de saisir les choses par la raison, l’intellect ou le cœur, selon les degrés cognitifs connexes. Mais elle s’efface dans la sphère de l’incognoscibilité radicale, tout en réalisant une percée par son achèvement dans la science enracinée et le savoir insu, “jardin secret” que représente la face spécifique.

[55] Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 178, 343, 379, 501, etc.

[56] Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 379.

The "Veil of Glory": Perplexity (*ḥayra*) and Revelation in the Qur'ānic Hermeneutics of Ibn ʿArabī

Gregory Vandamme

1 Introduction

All the works of Muḥyiddīn Ibn ʿArabī (d. 638/1240)[1] could be considered as one immense commentary on the Qur'ān, approached from every perspective at hand: Metaphysics, Cosmology, Linguistics, Poetry, and even what one might call "Mythology."[2] The assertion of such a unique aim for his vast and eclectic production seems reductive in view of the diversity of topics and styles found in the Shaykh al-Akbar's oeuvre. However, if we take his own instructions seriously, it appears clearly that we must read his works in parallel with the Qur'ān: "Everything we talk about—in my gatherings and my writings—comes from the Presence of the

[1] For a succinct but profound overview on Ibn ʿArabī's life and thought, see Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour* (Paris: Points, 1996), and William C. Chittick *Ibn ʿArabi: Heir to the prophets* (Oxford: Oneworld, 2005). Both authors also wrote what are to this day the most important scientific biography, Claude Addas, *Ibn ʿArabī ou la quête du soufre* (Paris: Gallimard, 1989), and doctrinal synthesis, William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), and *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998). We must also mention the excellent book by James W. Morris, *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ʿArabī's Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005).

[2] See the "mythic dialectic" analysed in Michael A. Sells, "Ibn ʿArabī's Garden among the Flames: A Reevaluation," *History of Religions* 23, no. 4 (1984), 287–315, and Michael Ebstein, "'In Truth You Are the Polytheist!': Mythic Elements in Ibn al-ʿArabī's Teachings on the Divine Names," *Intellectual History of the Islamicate World* 6 (2018), 359–387.

G. Vandamme (✉)
Institut supérieur de philosophie (Centre De Wulf-Mansion), Université catholique de Louvain/F.N.R.S., Louvain-la-Neuve, Belgium
e-mail: gregory.vandamme@uclouvain.be

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_5

Qur'ān and its treasuries."[3] It remains nonetheless that we must first understand *what* the Qur'ān is according to Ibn ʿArabī, in order to better understand *how* he comments on it.

In this chapter, I will discuss Ibn ʿArabī's view on the nature of the Qur'ānic text, as it appears through its relation to the central notion of "perplexity" (*ḥayra*).[4] My aim is to show how the Shaykh al-Akbar uses this notion to define the peculiar nature of the Qur'ānic language and its very purpose, and to discuss the epistemological and hermeneutical outcomes stemming from this approach. This will finally allow us to consider ultimately why he advocates a "literalist" reading of the Qur'ān, as opposed to an "interpretative" approach, precisely in order to preserve its perplexing aspect. After a brief introduction to the notion of *ḥayra* and its importance in defining both the originality and the continuity between Ibn ʿArabī and the tradition that precedes him, I will focus on two passages in which this notion is directly linked to the nature of the Qur'ān. The first is taken from the *K. al-Isfār ʿan natāʿij al-asfār* ("The Book of Uncovering the Results of the Journeys"), a rather brief writing from Ibn ʿArabī's youth,[5] and the second from his major work, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ("The Meccan Conquests").[6] Both passages will illustrate how the Qur'ān, Human Being, and Cosmos are related to each other, and how, in Ibn ʿArabī's view, this correlation in which they appear inseparable is the object of an "apprehension"—rather than a "comprehension"—wherein the experience of *ḥayra* brought by Revelation is to play a key role.

2 About *Ḥayra*

The notion of "*ḥayra*" carries a very ambivalent meaning, and even a very brief history of its use before Ibn ʿArabī would largely exceed the limits of this paper. It is probably sufficient to mention that the word can mean "perplexity",

[3] Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), III, 334. From now on cited: *Fut.* vol., pages.

[4] Even though it will often be translated here as "perplexity" and its verbal derivatives, I will keep the Arabic "*ḥayra*" to designate the notion in itself, in order to preserve its ambivalence.

[5] See Ibn ʿArabī, *K. al-Isfār ʿan natāʿij al-asfār. Le dévoilement des effets du voyage*, ed. and trans. Denis Gril (Combas: L'éclat, 1994), XI–XII. Angela Jaffray considers it to be a later work, see Ibn ʿArabī, *The Secrets of Voyaging. K. al-Isfār ʿan natāʿij al-asfār*, trans. Angela Jaffray (Oxford: Anqa Publishing, 2016), 25–27.

[6] The term "*futūḥāt*" has been usually rendered as "illuminations" or "spiritual openings", but we should probably not understate its clear allusion to the genre of the "*futūḥ*", chronicles of the Arabo-Islamic conquests, such as Al-Baladhūrī's famous *Futūḥ al-buldān*. But, unlike those chronicles describing the expansion of Islam from Mecca, Ibn ʿArabī's *Futūḥāt* recount the conquest of "Mecca" itself, that is a metaphor for an inner conquest of the heart of Islam. Henry Corbin, who relies on a commentary on the title by ʿAbd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492), translates it as: "Les Conquêtes spirituelles de La Mekke." See *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Entrelacs, 2006), 351.

"bewilderment", or even "upheaval" and "confusion." *Ḥayra* is used in a quite negative way in the Qur'ān, where it appears as a *hapax legomenon*, describing the state of "one bewildered (*ḥayrān*), seduced by Satans on earth" (Q 6:71). It is mentioned in a more positive sense in the traditions collected by al-Ṭabarānī (d. 360/971), where Ibn ʿAbbās is quoted comparing the reflection on the Divine *qadar* (God's foreordainment of all things) with the observation of the sun: "The more we look at it, the more our glance is in perplexity (*taḥayyur*)."[7]

The word has subsequently been used in a different acceptation according to the school of thought in which it was employed. For al-Jāhiẓ (d. 255/868) and other proponents of the Muʿtazila, *ḥayra* was widely used with the meaning of "confusion," most often to show contempt for the tenants of anthropomorphic interpretations of the Qur'ān.[8] Such a meaning, describing deficient cognition as opposed to clear reasoning, is also found later in the works of the philosophers, the most famous example being the title of Maimonides (d. 1204) *K. Dalālat al-ḥāʾirīn* ("The Guide for the Perplexed"),[9] a book which aims precisely at escaping from perplexity through rational examination.

Inversely, we find a very different use of the term in the early Sufi tradition. A seminal figure such as Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. 245/856) is quoted affirming: "The most knowledgeable man about God is the most perplexed about Him."[10] In the next generation, the influential Sahl al-Tustarī (d. 283/896) and Junayd (d. 298/910) also made use of the notion in a positive manner. The first one is said to have declared: "The ultimate goal of spiritual knowledge (*ʿirfān*) is twofold: consternation (*dahash*) and perplexity (*ḥayra*),"[11] while the second regularly taught his disciples to seek for spiritual realisation in *ḥayra*, rather than in clear reasoning.[12]

As for Ibn ʿArabī, he seems to draw from this Sufi tradition by making extensive use of the term, presenting *ḥayra* as the most perfect state of spiritual realisation.[13] Besides, he expands its use to different domains beyond that of spiritual epistemology found in previous Sufi sources. The notion appears to be in relation with many of the core doctrines of his thought, as for example in his spiritual anthropology where he associates *ḥayra* with the Caliphate of the Perfect Human being (*al-insān al-kāmil*)—i.e., his function as deputy of God on earth, an allusion to Qur'ān 2:30—, as we will see further on. Yet Ibn ʿArabī also uses the term with a clearly negative meaning, related for example to the limits of rational inquiry or the confusion of

[7] Al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr* (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, n.d.), X, 318–319, n°10607.

[8] See Paul Heck, *Skepticism in Classical Islam. Moments of Confusion* (London & New-York: Routledge, 2014), 29–47.

[9] See Daniel Davies, *Method and Metaphysics in Maimonides' 'Guide for the Perplexed'* (Oxford: O.U.P., 2011).

[10] See Abū l-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Risāla al-qushayriyya*, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd & Maḥmūd b. al-Sharīf (Cairo: Dār al-Shaʿb, 1989), 513.

[11] *Ibid*.

[12] *Ibid*., 308. See also Paul Heck, *Skepticism in Classical Islam*, 47–51, and Junayd, *Enseignement spirituel*, trans. Roger Deladrière (Paris: Actes Sud, 1995), 150.

[13] See *Fut.* II, 212, or II, 661.

those who do not follow the guidance of God.[14] By doing so, he probably tries to preserve the ambiguity of the term, in order to stress its ambivalence that proves to be particularly useful for evoking the paradoxical nature of reality that he is so keen to point out.

The notion of *ḥayra* thus appears to be a hidden key to understanding the thought of the Shaykh al-Akbar in its entirety. Hidden, because it is nowhere presented as a doctrine in itself, unlike Ibn ʿArabī's more famous notions such as *wujūd*, *ḥaqīqa muḥammadiyya*, or *barzakh*. Yet, it is clearly used with a very precise purpose, and the ambivalence of the term seems to serve that intention to perfection, as the term *ḥayra* reflects and summarizes his ever-redefining perspectivism, and the dynamic understanding of reality that is at the heart of his works.

The perplexing experience of *ḥayra* describes nothing else than the encounter with the Divine perspective, which is impossible to be sustained in usual human experience, either by rational or by sensorial faculties. In other words, it describes the very limit of the human point of view when confronted with the *Coincidentia oppositorum*, which is the apanage of Divine reality. Ibn ʿArabī describes *ḥayra* as the "isthmus" (*barzakh*)[15] that draws the limit between Divine and Human levels in being, and at the same time marks the distinction between reason and senses, reason and imagination, or love and fear.

The notion of *ḥayra* also plays a central role in Ibn ʿArabī's Qur'ānic hermeneutics. As we shall see in the two passages analysed below, where the Shaykh al-Akbar relates it to the nature of the Qur'ān and its language, Revelation is precisely the means by which human beings can approach the perplexing perfection brought by *ḥayra*. It is through the perplexing encounter with the Qur'ān that human beings are able to face the limits of their own perspective and to encounter the Divine perspective on reality.

3 The Qur'ān as a Never-Ending Journey

The experience of *ḥayra* is profoundly associated in Ibn ʿArabī's view with the ever-moving nature of Reality, in all its dimensions. In what is probably one of his earliest works, "The Book of Uncovering the Results of the Journeys" (*K. al-Isfār ʿan natāʾij al-asfār*),[16] Ibn ʿArabī describes the reality of being as an ongoing voyage, in which the journeys of every reality are woven:

[14] See *Fut.* I, 420, or III, 329.

[15] For an overview of the notion of "*barzakh*", see Salman H. Bashier, *Ibn al-ʿArabī's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: SUNY Press, 2004).

[16] See the aforementioned editions and translations by D. Gril and A. Jaffray. I will refer to the Arabic text provided by A. Jaffray (from now on: *Isfār*), as it is based on D. Gril's edition, partially collated with the (incomplete) autograph manuscript by Ibn ʿArabī, Yusuf Aga 4859. The translations are mine.

> Since the principle of being (*wujūd*) is movement there cannot be any immobility in it, because if it were immobile it would return to its origin which is non-existence (ʿ*adam*). Therefore, the journey never stops in the upper or the lower worlds, and the Divine realities never cease to travel, coming and going.[17]

Existence is therefore experienced as a perplexing movement, without any fixed reality to rely on: "There is no immobility at all, movement is rather permanent in this world (*dunyā*)."[18] In Ibn ʿArabī's shifting perspectivism, the ongoing movement of existence can be seen from the prospect of different journeys, depending on the point of view which is adopted: "It is a descent (*nuzūl*) from you upon [the Divine realities] through your request (*ṭalb*), and a descent from them upon you through the [Divine] bestowal (ʿ*aṭāʾ*)."[19]

Depending on their orientation and relationship with God—who is, for Ibn ʿArabī, nothing other than sheer, unaltered and undelimitated being[20]—, these journeys are of three types: (1) From God, (2) Towards God, and (3) In God. The latter type is precisely defined here as: "The travel of wandering (*tīh*) and perplexity (*ḥayra*) (…) which has no end."[21] The *K. al-Isfār* thus describes different journeys, starting from metaphysical realities, then mentioning Creation, Revelation and the mission of various prophets, to finally address psychological dimensions of the human experience, such as fear and caution. The first travel to be described is "the Lordly journey, from the Cloud (*al-ʿamāʾ*) to the Throne of Evenness (ʿ*arsh al-istiwāʾ*),[22] which is assumed by the Name 'The All-Merciful' (*al-raḥmān*)."[23] Then comes "the journey of Creation and [Divine] Order, which is the journey of origination (*ibdāʿ*),"[24] and thirdly the travel that we will examine here, namely "The journey of the glorious[25] Qur'ān (*al-qurʾān al-ʿaẓīẓ*)".[26]

Ibn ʿArabī's depiction of the journey of the Qur'ān is founded upon the following verses: "We sent it down in the Night of Value (*laylat al-qadr*)" (Q 97:1), and "We sent it down in the blessed night" (Q 44:3). He also mentions a well-known tradition, according to which this descent occurred in two different times, which represent for him two distinct modalities of the descending journey of Revelation. As

---

[17] *Isfār*, 42.

[18] *Ibid*., 44.

[19] *Ibid*.

[20] See *Fut.* I, 420, or *Fut.* III, 266. See also my article *"L'ontologie corrélative d'Ibn 'Arabî: métaphysique de l'être et de ses relations"* in *La nondualité: Perspectives philosophiques, scientifiques, spirituelles,* ed. Jean-Michel Counet (Leuven: Peeters, 2021).

[21] *Isfār*, 40.

[22] See Qur'ān 7:54 and 32:9.

[23] *Isfār*, 50.

[24] *Ibid*., 53.

[25] The root ʿ*-z-z* carries the polysemic sense of being "tremendous", "powerful", "beyond compare" or "glorious". I have chosen the latter because it carries a theological aspect that combines the previous meanings.

[26] *Isfār*, 58–61.

traditional exegesis relates,[27] the Qur'ān first descended all at once (*jumlatan wāḥidatan*) upon the heaven of this world (*al-samāʾ al-dunyā*), before descending in a splintered way (*nujūman*)[28] on the heart of Muhammad.[29] For Ibn ʿArabī, this second modality of descent never ceased, and indeed never will, as long as the Qur'ān is "recited by the tongues, secretly or openly."[30] The Qur'ān is therefore still journeying since its original descent, and the second moment—or modality—of that travel did not stop with Muhammad: "The 'Night of Value' is still ongoing for the servant in reality, and it is [nothing other than] his soul (*nafs*) when it has been purified and refined."[31] Therefore, from Ibn ʿArabī's perspective, the process of Revelation is still occurring to everyone who participates in the journey of the Qur'ān:

> The Qur'ān never stops to be sent down. Therefore, if a man were to say: 'The Qur'ān has been sent down on me!', he would not have lied, for the Qur'ān does not actually cease to travel to the hearts of those who preserve it (*al-ḥāfiẓīna lahu*).[32]

The question remains as to what the distinction between those two modalities of the descending journey of the Qur'ān is, and how these two modalities are intertwined. The Shaykh al-Akbar gives a rather mysterious explanation in the closing section of the chapter.[33] Echoing the words of the aforementioned tradition, he uses a cryptic style—combining theology, cosmology, and psychology—in order to describe how those two distinct journeys are woven in the single—and still ongoing—travel of the Qur'ān.

Ibn ʿArabī first draws parallels between the corresponding realities of Human being, Cosmos, and the Qur'ān: "The Universal Human being (*al-insān al-kullī*)[34] is the glorious Qur'ān in reality, which descended from the Presence (*ḥaḍra*) of Himself (*nafsih*) to the Presence of the one who professes His Unicity

[27] See the various traditions in Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* (Medina: Majmaʿ al-malik Fahd li-ṭibāʿat al-muṣḥaf al-sharīf, 2005), 268–275.

[28] Or, according to another transmission "*najman najman*," literally "bits by bits," or "star by star," the root *n-j-m* carrying the meaning of "star" or else "blade of grass." A. Jaffray translates it very poetically by "constellated fragments" (see *The Secrets of Voyaging,* 58), but I prefer to keep the more allusive and polysemic meaning of the Arabic term.

[29] See also Qur'ān 25:32: "The disbelievers say: 'Why is not the Qur'ān revealed to him all at once?' It is so, in order for Us to strengthen thereby your heart."

[30] *Isfār*, 58.

[31] *Ibid*.

[32] *Ibid*., 59. The word "*al-ḥāfiẓīna*" can also mean "those who memorize" and therefore keep the journey of the Qur'ān in existence.

[33] According to A. Jaffray this section should even be considered as the "focal point" of the whole treatise, see *The Secrets of Voyaging*, 190–191.

[34] For an overview of this notion, see Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: Institute for the study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1987).

(*muwaḥḥidih*)."[35] This statement is quite enigmatic and can be understood in different ways depending on what we consider the pronouns "himself" and "his" are referring to: the Qur'ān, Human being, or God.

Whatever may be the nature of the similarity between the journeys of the Qur'ān and of the Human being, the modality shift[36] seems to appear when (or where) the travel reaches what Ibn ʿArabī calls—according to the tradition he relies on—"the heaven of this world" (*al-samāʾ al-dunyā*), an expression that could be also literally understood and translated as "the closest" or "the lowest" heaven. Moreover, in a previous passage of the book in which the journey of Creation is described as occurring simultaneously in the macrocosmos of the world and in the microcosmos of the Human being, Ibn ʿArabī declares that "the heaven of this world" is sensation (*al-ḥiss*).[37] Accordingly, we will see in the passage from the *Futuḥāt* to be analysed in the next section that the articulation between the senses and the intellect plays a central role in the experience of *ḥayra* brought by Revelation.

"The heaven of this world" should therefore be understood as alluding to a dimension that is at the same time cosmological and anthropological, in which the modality of the descending journey of Revelation takes on another form: "There, it became differentiation (*furqān*) and descended in a splintered way (*nujūman*) according to the Divine realities."[38] The name "*Furqān*"—from the root *f-r-q* that carries the meaning of division and distinction—is another usual name for the "*Qurʾān*"—from the root *q-r-ʾ* that carries the meaning of reading or recitation, but also of collecting and gathering—as for example in the verse: "Blessed is He who sent down the distinguishing-criterion (*furqān*) to His servant" (Q 25:1).[39] Thus, when the synthetic *Qurʾān* reaches "the heaven of this world," it turns into the distinctive *Furqān*, to assume an analytic function. This echoes another definition of that heaven given by Ibn ʿArabī in a passage from the *Futūḥāt*, in which he declares that it points to the limit between the levels of simple, non-composite realities, on the one hand, and the levels of assemblage and combination, on the other hand: "The heaven of this world (*al-samāʾ al-dunyā*) is the beginning of the world of composition (*awwal ʿālam al-tarkīb*)."[40]

---

[35] D. Gril and A. Jaffray have another understanding of the passage and read: "… descended from the presence of itself to the presence of the One who brought it into existence (*mūjidih*)." See Jaffray, *The Secrets of Voyaging,* 60, and Gril, *Le dévoilement des effets du voyage*, 22.

[36] I use the expression "modality shift" with reference to M. Sells article: "Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica* 67 (1988), 121–149, which also addresses the shifting function of the notion of *ḥayra*, in a literary approach and with a particular attention to Ibn ʿArabī's dialectic structure of language.

[37] *Isfār*, 56.

[38] *Isfār*, 61.

[39] See also Qur'ān 2:185 where it is directly associated with the descent of Revelation: "The month of Ramadan is the one in which the Qur'ān was sent down as guidance for mankind (*nās*), the explanation of the guidance, and the distinguishing-criterion (*al-furqān*)."

[40] *Fut.* I, 61.

Ibn ʿArabī remains quite allusive about the precise nature of that heaven from which the modality switch stems. The only definition he gives in our section of the *K. al-Isfār* is the following: "The heaven of this world (*al-samāʾ al-dunyā*) is the veil of Glory (*ḥijāb al-ʿizza*), the most protected (*aḥmā*) and the closest (*al-adnā*)".[41] This is however exactly where the whole issue is connected to the notion of *ḥayra*. In another short passage from the *Futūḥāt*, in which Ibn ʿArabī defines—or rather comments in very allusive fashion—some technical terms from the classical Sufi vocabulary and from his own register,[42] he describes "the veil of Glory" as follows: "The veil of Glory (*ḥijāb al-ʿizza*) is blindness (*al-ʿamā*) and perplexity (*al-ḥayra*)".[43]

In order to better understand the link between *ḥayra* and Revelation as well as its role in the shift between the two distinct modalities of the descending journey of the Qur'ān, we must now turn to a decisive section of the *Futūḥāt* that seems to be directly linked with the content of the section of the *K. al-Isfār* we have been analysing so far.

4 Perfection of the Qur'ānic *Ḥayra*

Chapter 177 of the *Futūḥāt*, on "the station of gnosis (*maʿrifa*)", contains a particularly interesting section addressing the question of the nature of the Qur'ān. This passage deals more precisely with "The knowledge (*ʿilm*) of perfection and deficiency in being (*wujūd*)."[44] But the definition of the notion of "perfection" (*kamāl*) given here by Ibn ʿArabī defies our usual understanding and starts out with a paradoxical approach, which will bear a direct link to the notion of *ḥayra*, as we will see further: "Know that the existence of deficiency in being (*wujūd*) is [part] of its perfection. If it were not [the case], the perfection of being would be lacking, because of the absence of deficiency in it."[45]

Being is thus characterised by a perplexing perfection that is not lacking anything, deficiency included. Every deficiency we can consider in existence is nothing but an illusion hiding the perfection of being. In other words, the very fact that we conceive perfection as a lack of deficiency, when it actually transcends the limitation of deficiency, impedes us from experiencing the perfection of being as it is. To some extent, this recalls the ever-moving nature of being mentioned earlier on in the *K. al-Isfār*: every immobility we can consider is nothing but an illusion hiding the

[41] *Ibid*., 60–61.

[42] See *Fut.* II, 128–134. This glossary has also been copied separately and edited as a treatise in itself. See Ibn ʿArabī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiya*, ed. Aḥmed Ṣālah Ḥamdān (Cairo: Maktaba Madbūlī, 1999), and *Rasāʾil Ibn ʿArabī*, ed. Muḥammad Shahāb al-Dīn al-ʿAzalī (Beirut: Dar Sader, 1997).

[43] *Fut.* II, 129.

[44] *Fut.* II, 307.

[45] *Ibid*.

actual journey of its apparently immobile reality in the ongoing movement of being, whereas true immobility pertains only to non-existence.

This apophatic characteristic of being is to be related to the notion of "immensity" (*ʿiẓma*), an attribute given by the Revelation to God,[46] to the Qur'ān itself,[47] but also to the Cosmos[48] as well as the Perfect Human being.[49] Not surprisingly, Ibn ʿArabī proceeds to depict the articulation between God, Cosmos and Human being, regarding their respective relationship with perfection and deficiency. He begins by asserting that, since God is sheer being, He alone is perfect by nature, whereas every existent receives its perfection from Him. God's perfection therefore transcends the perfection of everything that is found in being. In Ibn ʿArabī's words, His perfection is "what is suitable for Him."[50] Perfection of the Cosmos is the Human being, while the latter receives his perfection from God. As for deficiency of the Cosmos, it is its very perfection, according to Ibn ʿArabī. In other words, what appears to be the perfection of the world is actually lacking in that it does not include deficiency. It is Human being who is the manifestation of deficiency in the Cosmos, because he "gathers all the realities of the Cosmos,"[51] while his own deficiency, in turn, lies in the fact that he is part of the world. This explains why he is the perfection of the Cosmos.

On account of this puzzling equation, Ibn ʿArabī goes on by saying that perfection of Divinity can obviously not be grasped by reason since: "Whatever the [rational] intellect sees as perfect, is deficiency to God."[52] Only Revelation can inform us about Divine perfection. Rational proofs can only bring a partial knowledge of God by stating His incomparability (*tanzīh*), i.e., the fact that He is ultimately other than everything that exists. As for Revelation, it gives further information about God that is precisely "what intellect denies by its proofs", by stating His similitude (*tashbīh*) with everything that exists through His being.[53] By affirming both the transcending incomparability of God—e.g. "Glory to your Lord, the Lord who exceeds what they describe" (Q 37:180)—and His similitude with everything that exists—e.g. "Wherever you turn, there is the Face of God" (Q 2:115)—Revelation enlightens us about the perfection of Divinity. But this paradoxical perfection cannot be grasped by reason, and therefore the only real experience we can have of its perfection is precisely the perplexity of *ḥayra* brought by Revelation: "So the intellects are perplexed (*fa-ḥayyara*) and this is the Divine perfection."[54]

---

[46] "Glorify the name of your Lord the Immense" (Q 69:52).

[47] "We bestowed upon you the seven oft-repeated and the immense (*ʿaẓīm*) Qur'ān" (Q 15:87).

[48] "There is no God but He, the Lord of the immense (*ʿaẓīm*) Throne" (Q 27:26).

[49] "You are indeed of an immense (*ʿaẓīm*) character" (Q 68:4). This Qur'ānic verse addresses Muḥammad, who is the perfect Human being par excellence in Ibn ʿArabī's thought.

[50] *Fut.* II, 307.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

Just as we saw previously in the *K. al-Isfār* and its cosmological explanation of the process of Revelation, it appears that *ḥayra* functions also in this passage as a distinctive limit, marking a shift of perspective. Here again, it is the "veil" that radically separates Divine perfection from the Cosmos and Human being. But this "veil of Glory" is not at all a veil of transcendence, because this would be far too comfortable for reason, and would result in the usual distinction between God and the Cosmos to be found in each and every natural theology. In other words, it would consist in affirming the incomparability between the two, whereas the veil of *ḥayra*, on the contrary, is precisely reached through the affirmation of both their incomparability and similitude.

Revelation can therefore also be seen here as a mirroring journey: it is a descent of the Divine reality, which espouses the conditions of the Cosmos and the Human being, in order to reveal itself, while on the other hand, it is an elevation for those conditioning realities, since they turn out to be conditioning the Divine expression. This second aspect of the process of Revelation is precisely what brings about the element of similitude, that necessary to create the experience of *ḥayra*: "Were it not for the bestowing of perplexity (*ḥayra*) by what it recalls, He would not be under the rule (*ḥukm*) of what He created."[55] In that perspective, both the sender and the receiver of the information brought by Revelation are at the same time active and passive, and they share a clear similitude in this regard. Nevertheless, through Revelation, it is God who reveals Himself *in* the Cosmos *to* the Human being, and not the other way around. In this sense, they ultimately remain incomparable.

This should help us understand why Ibn ʿArabī states elsewhere in the *Futūḥāt*[56] that the veil of Glory, in which those two conflicting perspectives coincide, marks the distinctive limit between the world of Unity—i.e., the transcending incomparability—and the world of composition—i.e., the dialectical similitude between them. This veil is to be understood here as "the closest heaven", in that it veils precisely because of its proximity and immanence, and not because of its transcendence. As we saw, it is also characterised as "the blindness," for its proximity makes it impossible for us to apprehend it properly.[57]

Ibn ʿArabī gives us a more detailed description of the perplexing nature of the Qur'ānic speech in the following narrative. He depicts how it deliberately blends incomparability and similitude by crossing their respective points of view:

> [God] addresses the senses and the imagination by His disengagement (*tajrīd*), to which the rational proofs point. The senses listen, so the senses and imagination are perplexed (*fa-ḥārat*), and they say: 'We have nothing of Him at our disposal!'. And He addresses the [rational] intellects by His similitude, to which the senses and imagination point. The intel-

[55] *Ibid*.

[56] *Fut.* I, 61.

[57] It is probably no accident that this double characteristic of blinding proximity coincides with the description of the Divine presence in the famous Qur'ānic verse: "We are closer to him than you, but you do not see!" (Q 56:85).

> lects listen, so the intellects are perplexed (*fa-ḥārat*), and they say: 'We have nothing of Him at our disposal!'.[58]

Revelation thus paradoxically draws a veil between Human experience and Divine reality, while bringing to the former the only perfect information on the latter. But, it is not the distant veil of transcending incomparability that a natural theology would easily weave. Rather, it is a blinding veil of proximity and similitude that prevents us from defining Divine reality, even in an apophatic manner. The Qur'ān is thus "glorious" in that it is the only perfect manifestation of the Divine Glory in the Cosmos, precisely because it brings the most perfect experience of *ḥayra*: "[God] surpasses the perception by the intellects, the senses and imagination, and He isolates Himself—Glory to Him!—in perfection by perplexity (*ḥayra*). So, no one knows Him but Himself, and no one witnesses Him but Himself."[59]

Since it brings to the Human being a knowledge that exceeds the limits of both his rational and sensory faculties, the Qur'ānic *ḥayra* "perfects" him in a way that could not be achieved either through knowledge of the Cosmos or through knowledge of himself. In other words, Revelation connects Human being with the Divine perfection, and it is the only way for him to conceive it. That is probably why the section ends with a reflection on the notion of Caliphate (*khilāfa*)—which is linked for Ibn ʿArabī with the cosmological and spiritual functions of the Perfect Human being—wherein he states: "[He is] appointed Caliph, and [God] clothes him with the mantle of *ḥayra*."[60]

5 Hermeneutical Outcomes of *Ḥayra*

What would then be a hermeneutical approach to the Qur'ān that would preserve this very perplexing quality? Ibn ʿArabī's general approach to that matter could be summarised as consisting in the advocacy of a scrupulous literalism, one that pays attention to the external and immediately apparent—or explicit—(*ẓāhir*) aspect of the text, as opposed to a sophisticated interpretation (*taʾwīl*) pretending to unveil its internal—or implicit—(*bāṭin*) meanings.[61] The literal approach advocated by Ibn ʿArabī consists in keeping the perplexing balance between the explicit and implicit aspects of the Qur'ānic text: "Know that God addressed the human being in his

[58] *Ibid*.

[59] *Ibid*.

[60] *Ibid*.

[61] See chapter 54 of the *Futūḥāt*, dedicated to "the knowledge of allusions (*ishārāt*)," which deals with Qur'ānic exegesis, and openly disapproves the esoteric interpretation (*taʾwīl*), *Fut*. I, 278–281. On the "esoteric" aspect of Ibn ʿArabī's writings, see James W. Morris "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," *Studia Islamica* 71 (1990), 37–64.

totality, without giving more importance to his exterior (*ẓāhir*) than to his interior (*bāṭin*) [dimensions], nor to his interiority than to his exteriority".[62]

For the Shaykh al-Akbar, only such an approach to the text can protect the perplexing Divine perfection of the Qur'ān from our restrictive reading, and prevent us from turning it into a "humanised perfection" through a rational approach.[63]

> With reason, we deny what reason denies, since then our present moment is reason, but we do not deny it by unveiling or the Law. With the Law we deny what the Law denies, since our present moment is the Law, but we do not deny it by unveiling or by reason. As for unveiling, it denies nothing. On the contrary, it establishes each thing in its proper level. He whose present moment is unveiling will be denied, but he will deny no one. He whose present moment is reason will deny and be denied, and he whose present moment is the Law will also deny and be denied. Know that![64]

If Ibn ʿArabī considers the Qur'ān to be "an ocean without shore,"[65] it is not because he denies the constraints of its delimited external form, nor the heritage of the exegetical and linguistic traditions on which he himself relies abundantly. Rather, it is because those delimitations are the very water of that ocean. In other words, those determinations are precisely what makes the synthetic *Qurʾān* become the distinctive *Furqān,* when it reaches the "closest heaven" of the Cosmos and the Human being. Its shores are therefore only those drawn by the *ḥayra* of the "veil of Glory" that sends us back to the paradoxical waters of its perplexing perfection. It is thus by preserving the integrity of this veil that we can preserve *ḥayra*, which is the only guaranteed access to the Divine perfection of the Qur'ān.

Such an approach to the Qur'ān does not consider the text to be carrying defined meanings, for that would appear as an immobility in what should be precisely considered as an ever-moving reality. Rather, Ibn ʿArabī's literal approach implies that our understanding must always be renewed every time we read the text. As we have seen, the Qur'ān never ceases to descend on the hearts of those who welcome it, and this receptivity entails—among other things—that we constantly renew our approach, by getting rid of the rational preconceptions that distance us from the ongoing instant of Revelation (i.e., the continuing process of its descent), and getting back to our immediate experience of the text: "The inspiration is immediacy (*al-waḥy huwa al-surʿa*)."[66] As Ibn ʿArabī declares in the *Futūḥāt*:

> The servant whose inner vision (*baṣīra*) is illuminated – i.e., the one who is guided by 'a light from his Lord' (Q 39:22) – obtains, every time he recites a verse, a new understanding distinct from that of his previous recitation and from that he will obtain in the next recitation (…) The one whose understanding is the same during two successive recitations [of the

[62] *Fut*. I, 334. See also Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, 44.

[63] In the last section of the *K. al-Isfār*, Ibn ʿArabī warns against rationalisation and speculative interpretation of the Qur'ān. See *Isfār*, 124–125.

[64] *Fut.* II, 605.

[65] *Fut.* II, 582. This idiomatic expression is an allusion to Qur'ān 18:109: "Say: 'If the ocean were ink to [write down] the words of my Lord, the ocean would be exhausted before the words of my Lord, even if we brought a similar [ocean] to aid it'."

[66] *Fut.* II, 78.

> Qur'ān] is a loser. The one whose understanding is renewed at every instant is a winner. As for the one who recites without understanding anything: May God have mercy on him![67]

Ultimately, God thus intends every possible interpretation of the Revelation.[68] However, those interpretations should not be random productions of our rational intellect that would adulterate the perplexing perfection of the text. The only interpretations that preserve its perfection are those emanating from the internal (*bāṭin*) correspondences between the Qur'ān and the Human being. Those can only be discovered through our perplexing experience of the veil of Glory, which comes from our engagement with the external (*ẓāhir*) form of the text. It is through a close attention to the details of the literal formulation of the Qur'ān that we can let those correspondences reveal their meanings in our immediate interiority:

> Every reality of the world is a sign orientating us towards a Divine reality (…) Whenever God mentions the world [in the Qur'ān], pay attention to the Divine name which He relates to it, and you will know which world it is. Whenever God designates Himself by the singular and designates you by the plural, then the verse is related to His Unicity and to your multiplicity (…) Whenever He designates Himself by the plural, saying for example "*innā*" or "*naḥnu*" [intensive and nominal forms of "We"], this is related to God considered in regard to His Names. Whenever He speaks of you in the singular, He addresses you in regard to one of your aspects (*maʿnā*), and not to your whole. Know what, from yourself, is the receiver, and open your ears to His discourse.[69]

These lines make clear that Ibn ʿArabī does not reject the articulation between the internal and the external aspects of the text, or what one could call the "esoteric" and "exoteric" dimensions of the Revelation. The caution prescribed by the Shaykh al-Akbar is that one should not mistake one aspect for the other and, by so doing, misleadingly try to explain externally a dimension of the reading that must always remain internal by nature.

6 Conclusion

Ibn ʿArabī's hermeneutical approach can be summarized as a means to travel *by* the Qur'ān, rather than to travel *in* the Qur'ān. In other words, if we go back to the three fundamental types of journey described in the *K. al-Isfār*—i.e., *from* God, *towards* God, and *in* God—we can now clearly understand why the hermeneutics of Revelation proposed by the Shaykh al-Akbar is of the third kind, the one he defines as: "The journey of *ḥayra*." Nevertheless, as we just saw, the distinction between the three types of journey does not lie in the vehicle, which is always the same Qur'ānic text. Rather, the modality of the travel is defined by our approach to the text, or the

[67] *Fut.* III, 128–129. See also Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, 47.

[68] See *Fut.* I, 278–281.

[69] Ibn ʿArabī, *al-ʿAbādila*, ed. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAtā (Cairo: Maktaba al-Qāhira, 1969) 42–43. See also Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, 56.

way we ride that vehicle. In this regard, the hermeneutics of *ḥayra* consists in considering oneself as a passenger on the Divine journey of Revelation:

> Nobody can accomplish any of the three [types of] journeys without being in danger, unless he is transported, as in the *Isrāʾ*. Whoever is put into travel will be saved, and whoever travels without being put into travel is in danger.[70]

According to Ibn ʿArabī those who enter the journey in God are of two types: (1) philosophers and their likes, who are travelling through the reflection of their intellects, and therefore stray from the path of the Divine journey, since they have no other guide than their rational faculty; (2) messengers, prophets, and the most favoured among the Friends of God (*awliyāʾ*),[71] who have been "put into travel", and therefore "realised the Real." These are the ones who have been clothed with the "mantle of *ḥayra*", a mantle made from the cloth of the "veil of Glory."

As it appeared throughout this chapter, the hermeneutics of Revelation developed by Ibn ʿArabī involves various philosophical questions, even though, as Chittick puts it: "the extent to which Ibn ʿArabī can be called a 'philosopher' depends, of course, on our definition of philosophy".[72] His approach to the Qur'ānic text is far more speculative than the classical views of the Kalām theological tradition—which dramatically lack for him, among other things, cosmological and psychological dimensions—, yet we saw that he is obviously reluctant to adopt the epistemology of the Aristotelian or Avicennan *falsafa*, because of its fundamental inadequacy for a perfect comprehension of Reality. Ibn ʿArabī considers theologians and philosophers alike as "people of theory" (*ahl al-naẓar*), whereas "those who realise the Real" (*al-muḥaqqiqūn*) uphold an empirical perspective on reality that recognizes the limitations of rational examination and advocate a "spiritual realism"[73] that comprehends every dimension of the human experience.[74] In other words, for Ibn ʿArabī, people of theory fall short of Reality because they apprehend things only through the lens of reason, whereas those who realise the Real "see things as they are in themselves", that is at the same time in the sensory experience of the phenomenon and in its intellectual and imaginal experience. They see things "with two eyes",[75] because "they are not able to deny what they are witnessing, nor to negate what they are certain of".[76]

Ibn ʿArabī's hermeneutical endeavour is thus first and foremost an attempt to comprehend every aspect of Reality in a unified, dynamic and ever-renewed vision

---

[70] *Isfār*, 41.

[71] *Isfār*, 47. Ibn ʿArabī names specifically here various seminal figures of early Sufism, in the following order: Sahl al-Tustarī, Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Farqad al-Sabkhī, Junayd, and Ḥasan al-Baṣrī.

[72] Chittick, "Ibn ʿArabī" in *History of Islamic Philosophy,* ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London & New-York: Routledge, 2001), 497.

[73] See Morris, "'Except His Face': The Political and Aesthetic Dimensions of Ibn 'Arabi's Legacy," *Journal of the Muhyiddîn Ibn 'Arabî Society* 23 (1991), 1–13.

[74] Chittick, "Ibn ʿArabī", 500–501.

[75] See the conclusive chapter in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 356–380.

[76] *Fut.*, III, 267–268.

of being. This is why he tries so hard to blur the limits between the Human, Cosmic and Textual dimensions of existence. We find this approach in embryonic form in the works of his predecessors Ibn Masarra (d. 319/931) and Ibn Barrajān (d. 536/1141), the proponents of a hermeneutical method called "*iʿtibār*", often simply reduced to an Andalusian expression of Sufism, although some consider it to be a distinctive spiritual and intellectual movement.[77] Ibn ʿArabī quotes them both on several occasion, but his own use of the notion of *iʿtibār* (which means "crossing over", and could be therefore translated as "symbolic transposition"), is clearly distinct in that it emphasises considerably the internal dimension of the experience while relying at the same time on a close attention to the external and immediately apparent aspect of the text.[78] The symbolic transposition advocated by Ibn ʿArabī does not invite us to cross from one dimension of the experience to another, but rather to unify every dimension of the Human experience in an undifferentiated apprehension of Reality, that is the fundamental condition of our comprehension of any distinct reality:

> [Those who realise the Real] cross over, taking the apparent meaning with them. They do not cross over from the external (*ẓāhir*) meaning to the internal (*bāṭin*) meaning, they actually take the letter itself to the meaning, without crossing over from it. For they see things with two eyes, and through the light of their faith, they witness 'the two clear trails' (*al-najdayn*) [allusion to Q 90:10].[79]

That is why Ibn ʿArabī does not just approach the Revelation as a mirror of Reality, but rather as Reality in itself, or more precisely as Reality's own speech about itself. Therefore, instead of reading the Qur'ān as a text, Ibn ʿArabī invites us to participate in its reality in a way that cut across the object-subject and the part-hole dialectics that underlies the hermeneutical process. Ibn ʿArabī's hermeneutical circle invites us to look beyond the historical, cultural and literary contexts to consider the text and its interpreter as two correlated instances of the subjective experience of Reality. Revelation is not ultimately a discourse that addresses us, but rather the language by which we enter into the conversation of Reality, where everything that is found participates in its subjective experience.

In this regard, the actual interpreting subject is always ahead of the objectivation process. The subject of the hermeneutical process is not what is *interpreting*, but rather what is ultimately *to be interpreted* and to be discovered in the objectivation. Every possible interpretation unfolds the intrinsic possibilities of Reality, which is the ultimate interpreter. However, those interpretations should not be considered as a chaotic burgeoning of random utterances, for Reality is a conversation articulated around the ever-present and never-defined core of the subjective experience of

[77] See Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

[78] See Denis Gril, "L'interprétation par transposition symbolique (*iʿtibār*) selon Ibn Barraǧān et Ibn ʿArabī," in *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn ʿArabī*, ed. Bakri Alladin (Damas: Institut français du Proche-Orient, 2007), 147–161.

[79] *Fut.*, III, 267.

being. Its interpretations are thus ordered and laddered according to their universality, that is, their indeterminacy.

Using the well-known symbolism of the "infinite sphere" evoked elsewhere by his disciple ʿAfīf al-Dīn Tilimsānī (d. 690/1291),[80] we could say to conclude that Ibn ʿArabī's hermeneutical approach is less a "hermeneutical circle" than a "hermeneutical sphere", the centre of which is everywhere and the circumference nowhere.

[80] ʿAfīf al-Dīn Tilimsānī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (Tehran: Sakhn, 1382 H.), 198.

Cosmic Hermeneutics: A Critical Appraisal of Henry Corbin's Hermeneutical Approach

Ahmad Bostani

Henry Corbin (1903–1979) may be construed as the first scholar who deliberately tried to put into practice the principles of philosophical hermeneutics in order to understand and interpret the Islamic philosophical tradition, at least with respect to the Iranian and Shi'ite context. Nonetheless, he did not merely transfer these principles from Western philosophy onto Islamic culture in order to apply them to a new context. Instead, he tried to establish a harmonious relationship between the Islamic exegetical tradition, on the one hand, and some aspects of European phenomenology and hermeneutics, on the other hand. Hence, his approach represents a masterful and consistent combination of Western and Eastern interpretative traditions. Over the last decades, Corbin's hermeneutics has gradually become a major approach within the study of Islamic philosophy and mysticism.[1] Corbin's approach has been widely adopted and applied by several scholars in the Islamic world, as well as by some European philosophers and orientalists. Moreover, his philosophical ideas have profoundly affected contemporary Iranian intellectuals from various political strands, including traditionalists, anti-modernists, and sometimes secularists.[2]

[1] Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002), 16–19.

[2] See for instance Ali Mirsepassi, *Transnationalism in Iranian Political Thought, The Life and Times of Ahmad Fardid* (Cambridge: C. U. P., 2017), 111–144; Matthijs Van den Bos, "Transnational Orientalism, Henry Corbin in Iran," *Anthropos* 100 (2005), 113–125.

A. Bostani (✉)
Department of Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran
e-mail: abostani@khu.ac.ir

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_6

My chapter aims to discuss Corbin's hermeneutics, especially from the point of view of contemporary philosophical hermeneutics. I will strive to demonstrate that his reading of traditional texts suffers from several methodological flaws rooted in his metaphysical *Weltanschauung*, which may be called a "cosmic" worldview. Thus, I will try to critically analyze Corbin's hermeneutics with respect to this cosmic stance. I will restrict my critical appraisal only to the hermeneutical aspects of Corbin's approach in order to show that it may lead to a misunderstaning of the Islamic and Iranian traditional texts. However, one can also critically engage with other aspects of Corbin's approach, e.g, concerning phenomenology or political theology.

1 Corbin and Philosophical Hermeneutics

Corbin rarely discussed the assumptions upon which his own methodology of interpretation is based. The only exception may be a long biographical interview where he elucidated some salient points about his intellectual project.[3] However, one can recognize the elements of his hermeneutical approach from his writings on the exegetical doctrine of Muslim philosophers. His approach is an amalgam of several Eastern and European interpretative theories. On the Western side, he was considerably influenced by the philosophical and phenomenological hermeneutics of Heidegger, on the one hand, and by Christian (mostly Protestant) hermeneutics, on the other hand.

The influence of Heidegger on Corbin's method is profound. He was a pupil of Heidegger for several years and, is well known, was the very translator of some of his works into French in the 1930s. According to him, as explained in abovementioned interview, Heidegger's philosophical hermeneutics was to be conceived as a key (*clavis hermeneutica*) in order to unlock all kind of doors, and first and foremost the hidden or esoteric meaning underlying the exoteric statements of Islamic theology. He added that, "to make use of a key to open a lock is not at all the same thing as to confuse the key with the lock."[4] Therefore, Corbin drew a clear-cut distinction between Heidegger's analytic and his worldview, accepting the former and rejecting the latter:

> It has long since been observed that the "Analytic" – which is the application of the Heideggerian Hermeneutics – already tacitly posits a fundamental philosophical choice, a conception of the world, a *Weltanschauung*. This choice announces itself at the horizon within which the "Analytic" of the *Da* of the *Dasein* is deployed. But it is not at all neces-

[3] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi: Entretien avec Philippe *Nemo,*" in *Henry Corbin: Cahier de l'Herne,* Christian Jambet, ed. (*Paris*: L'*Herne*, 1981), 23–37.

[4] *Ibid*, 25.

> sary to adhere to this tacit *Weltanschauung* to make use of all the resources of an "Analytic" of this *Da-sein*.[5]

Corbin learned from Heidegger at least two crucial elements. First, hermeneutics is philosophy's central concern. In his eyes, Heidegger's great merit thus remains in his having centered the act of philosophizing in hermeneutics itself. The second consideration is the priority of ontology over understanding. In other terms, the mode of understanding is in accordance with, or conditioned by, the mode of being.[6] Thus, hermeneutics "does not consist in deliberating upon concepts; it is essentially the unveiling or revelation of that which is happening within us."[7]

Corbin was also attracted by theological hermeneutics of monotheistic Religions. He criticized Heidegger's disciples (and Heidegger himself, to some extent) for overlooking the theological dimensions of hermeneutics, or what he called "the phenomenon of the sacred book."[8] Through this concept, he was emphasizing the common features of interpretative traditions stemming from the Abrahamic, monotheistic religions. The idea of monotheism has a crucial place in Corbin's conception of hermeneutics, and, as I will later demonstrate, it laid the ground for his ontological and epistemological system.

With regard to Islamic thought, the Shi'ite and philosophical *ta'wil* that characterizes esoteric Islam fascinated Corbin. *Ta'wil* means going back from the exoteric or apparent aspect (*ẓāhir*) of a text into its esoteric meaning (*bāṭin*), in order to unveil its hidden truth.[9] Let us not overlook that this return is meant as the restoration of an original meaning, which had been somehow lost in interpretation along the way.[10] Corbin's conception of *ta'wil* is further based upon an ontological or cosmological system, which comprehends the unity of the Universe in terms of two arcs of descent and ascent.[11] According to this hermeneutical strategy, which also draws upon Neo-Platonic doctrines, a mystical text includes insights into the unfolding of the universe and the relationship of the individual soul to this process.[12] Corbin thus considers hermeneutics to be a process of unveiling and uncovering.

Corbin's hermeneutics also involves a hierarchy of universes, or spiritual realms, each of them representing a specific manifestation of being and being related to a

---

[5] *Ibid*, 30. Quoted from the English translation: http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_heid_suhr.pdf

[6] Henry Corbin, *A History of Islamic Philosophy*, trans. Philipp Sherrard (London: The Institute of Ismaili Studies, 1993), 1.

[7] Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardi," 25.

[8] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. III (Paris: Gallimard, 1972), 300–312.

[9] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. II (Paris: Gallimard, 1971), 181.

[10] Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. William R. Trask (New York: Pantheon Books, 1960), 29.

[11] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. III, 15.

[12] Aaron W. Hughes, *The Texture of the Divine*, *Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought* (Bloomington & Indianapolis: Indiana U. P., 2004), 13.

particular level of understanding.[13] There are several levels of interpretations (*tafsīr*, *ta'wīl*, and *tafhīm*), the highest of which is based on divine inspiration.[14] There is also a typology of spirituals and sages, whose places are determined according to the extent of their participation in the higher worlds. This hierarchy of meanings and worlds is what was missing in Heidegger and that Corbin eventually found in the Iranian wisdom.[15]

With regard to all this, Corbin's hermeneutics can be construed as an approach to understanding and reading that forms an amalgam of phenomenology, philosophical hermeneutics, theological interpretation, and Eastern exegetical traditions, yet with a deeply personal twist. Corbin indeed considers his approach as a kind of phenomenology *stricto sensu*, that is, a return to the phenomenon itself, echoing the Islamic esoteric *kashf al-mahjūb*. Although this approach has some obvious commonalities with twentieth century philosophical hermeneutics (including the priority of ontology in Heidegger, and the authority of tradition in Gadamer), we can spot some significant differences, the most important of which being the said cosmic conception of interpretation. Let us get a closer look at it. In Corbin's phenomenology, understanding a text requires the participation in a higher spiritual world or connecting to a cosmic order:

> Philosophical thought in Islam moves in two counter yet complementary directions: issuing from the Origin (*mabdā'*), and returning (*ma'ād*) to the Origin, issue and return both taking place in a *vertical* dimension. Forms are thought of as being in space rather than in time. Our thinkers perceive the world not as "evolving" in a horizontal and rectilinear direction, but as ascending: the past is not behind us but beneath our feet. From this axis stem the *meanings* of the divine Revelations, each of these meanings corresponding to a spiritual hierarchy, to a the level of the universe that issues from the threshold of meta-history.[16]

Thus, Corbin's hermeneutics presupposes a "vertical" experience or what in mystic terminology has been called *epiphany*.[17] To take only one representative example, this verticality is sharply opposed to Gadamer's conception of hermeneutics, where interpretation as historical consciousness occurs through an interaction or fusion of horizons following a horizontal axis.[18] In sum, Corbin's hermeneutical approach requires the acceptance of higher worlds and cosmic truths, as well as a connection to a higher reality. Interpretation is a cosmic process based on a presential

[13] Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, trans. Leonard Fox (Pennsylvania: Swedenborg Foundation Publishers, 1995), 38.

[14] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. III, 215.

[15] In the interview mentioned above he tells about "the decisive moment in which I was drawn towards hermeneutical levels that had not been foreseen by the Heideggerian Analytic that I had at my disposal." Henry Corbin, "De Heidegger à Sohravardî", 32.

[16] Henry Corbin, *A History of Islamic Philosophy*, 14.

[17] Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism, the Verticality of Religious Experience* (Bloomington and Indianapolis: Indiana U. P., 2007), 15.

[18] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weisheimer and Donald G. Marshall (London and New York: Continuum, 2004), 302.

knowledge (*al-'ilm al-ḥuḍuri*) wherein prevails a hierarchy of meanings and levels of interpreters. Let us now address a few pitfalls.

2 An Uncritical Hermeneutics

Corbin's hermeneutics lacks any critical dimension. Criticism presupposes a distance and, as briefly shown, his reading method, to a great extent, is extracted from the texts and doctrines he studied without further consideration.[19] According to him, the ideal interpreter should indeed be at the same ontological and epistemological level as the text and its author. Since *ta'wil* requires presence, there can be no distance, no discrepancy between the reader and the author when the act of reading is taking place.

In this approach, there is no second order analytic, or what Pierre Aubenque has called "external position."[20] Due to the superiority that a historian of philosophy enjoys over his subject of study, he may find in a philosophical text some meanings that are unfamiliar even to the author himself. Aubenque particularly mentions the way Heidegger interpreted the central themes of Kant's *Critique of Pure Reason*. In his *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger states:

> In order to wring from what the words say, what it is they want to say, every interpretation must use violence. Such violence cannot be roving arbitrariness. The power of an idea which shines forth must drive and guide the laying-out. Only in the power of this idea can an interpretation risk what is always audacious, namely, entrusting itself to the concealed inner passion of a work in order to be able, through his, to place itself within the unsaid and force it into speech.[21]

In this sense, Corbin's hermeneutics proves to be too soft, because to close to its objects, here, the Islamic tradition. Yet such a state of affairs relies on a peculiar rationale. Corbin explains this by drawing a distinction between the attitudes of historians and phenomenologists, respectively, towards the past. The historian establishes the course of events of the past without feeling him or herself responsible, but the phenomenologist undertakes a heavy responsibility for the past in that "he makes himself answerable for its future".[22] In a letter to Ivanow, Corbin writes about his approach to the Ismaili texts:

---

[19] As John Walbridge explained, Corbin sees no difference between saying, "Suhrawardi says the history of philosophy is thus" and saying, "the history of philosophy is thus." John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardi and Platonic Orientalism* (New York: SUNY Press, 2001), 109.

[20] Pierre Aubenque, "Le conflit actuel des interprétations: analytique ou herméneutique?," in *Comment écrire l'histoire de la philosophie?,* Yves Charles Zarka, ed. (Paris: P.U.F., 2001), 50.

[21] Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. Richard Taft (Bloomington & Indianapolis: Indiana U. P.,1997), 141.

[22] Henry Corbin, "De Heidegger a Sohravardi", 27.

> pour moi, le philosophe doit prendre en charge le stock d'idées de son auteur et le porter à son maximum de signification. C'est l'Ismaélisme dans son ensemble que j'avais en vue et j'en ai commenté et amplifie les philosophèmes. Comme si j'étais moi-même Ismaélien. Cela n'est possible que pour une sympathie congénitale. Faute de cette sympathie, le philosophe égaré risque au contraire de porter l'auteur ou son école au maximum de platitude.[23]

According to Corbin, the phenomenological approach involves a sympathetic participation in order to fill the gap between the author and the reader. Such a gap, in philosophical hermeneutics, is not only unbridgeable, but also is the condition of interpretation. For instance, as Ricœur maintains, the text produces a double eclipse of the reader and the writer, because the reader is absent from the act of writing and the writer is absent from the act of reading.[24]

On the other hand, the *epoche*, i.e., the bracketing of religious faith, plays a crucial role in the phenomenology of religion. As Ricœur notes,

> Is it possible for a phenomenology of the sacred to stay within the limits of neutral attitude governed by the *epoche*, by the bracketing of absolute reality and of every question concerning the absolute? The *epoche* requires that I participate in the belief in the reality of the religious object, but in a neutralized mode; that I believe with the believer, but without positing absolutely the object of his belief.[25]

Phenomenology begins when "we interrupt lived experience in order to signify it,"[26] since it is through the *epoche* that meaning can appear as meaning. Although Corbin presented himself as a phenomenologist of Sprit, this *epoche* plays little or no role in his undertakings. Conversely, he felt it necessary for a phenomenologist to put himself in the place of those whom he studied and to somehow repeat or take over their experience. Then, this attitude is based on the sympathetic participation carried unto the point of identification. That is why, as Charles Adams argued, he may not be considered a phenomenologist of religion, but rather a "missionary of spirituality."[27]

In Corbin's view, the religious fact takes place only in the soul of the believer, not in the course of historical events.[28] Accordingly, not only the historicity of religious and spiritual doctrines, but also some basic principles of phenomenology are simply ignored.[29] One of the most important breakthroughs of Husserlian phenomenology for philosophical hermeneutics is the idea of "inter-subjectivity", declined in the

---

[23] Henry Corbin & Wladimir Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow*, Sabine Schmidtke, ed. (Paris: Institut d'études iraniennes, 1999), 126.

[24] Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Edition du Seuil, 1976), 155.

[25] Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essais sur Freud* (Paris: Edition du Seuil 1965), 39. Quoted from the English translation: Paul Ricœur, *Freud and Philosophy*, trans. Denis Savage (New Haven: Yale U. P., 1970), 29.

[26] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, 64.

[27] Charles Adams, "The Hermeneutics of Henry Corbin", in *Approaches to Study of Islam*, Richard Martin, ed. (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 142.

[28] Henry Corbin, *En islam iranien*, t. I, (Paris: Gallimard, 1971), XIX.

[29] Hamid Algar, "The Study of Islam: The Work of Henry Corbin," *Religious Studies* 6, no. 2 (1980), 90.

form of "lifeworld" in Gadamer[30] and the "world of the text" in Ricœur. Corbin is completely missing this intersubjective dimension: his cosmic-ontological hermeneutics indeed seems to operate on the subjective level only. When alleging that the religious phenomena take place in the soul of the believer and that the phenomenologist should recover them at the same level, he thus remains stuck in the subject/object dichotomy and fails to overcome the serious philosophical shortcomings of such an idea.

The imaginal world or *mundus imaginalis* performs a pivotal role in Corbin's doctrine of interpretation. A brief comparison between Corbin's "imaginal world" and Ricœur's "world of the text" may be useful in order to understand the difference between psycho-cosmological[31] and intersubjective hermeneutics. For Ricœur, what must be interpreted in a text is a *proposed world* that the interpreter may inhabit and wherein he may project one of his ownmost possibilities. This proposed world "is not so much a different world, as a world expanded to encompass its possibilities. In other words, we are directed at the same world; we just come to see it differently."[32] Nonetheless, Corbin's imaginal world, which serves as the ontological reference for his hermeneutics, is an autonomous world: in the hierarchy of the worlds, it is located above the material world, not in parallel with it. This realm may not be reduced to any historical community or intersubjective sphere. In philosophical hermeneutics, the relationship between the reader and the text is horizontal, although in Corbin's hermeneutics this link is vertical. This is the reason why the dialectic of distanciation and belonging (appropriation), as well as the fusion of horizons, has no place in Corbin's approach.

The dearth of critical judgment in Corbin's hermeneutics is deeply rooted in the very definition of the key concept of the "text", especially with respect to the Islamic context. In his well-known article "What is a text?", Ricœur defines the text as "any discourse fixed by writing." In this context, interpretation would be an attempt to understand the meaning of the text through this distance installed by fixation. This distance is between the condition of utterance and the intentions of the author. According to Ricœur, this distanciation adds a critical momentum to the process of interpretation. Thus, the effect of distanciation is that the text can be considered independently and on its own terms. Corbin's hermeneutics cannot accept this distanciaion, since to him a tradition may not be fixed. He construes tradition as a living and dynamic world in which we can participate through the creative (ontological) imagination. This world is the place where we can meet prophets, sages, Imams, mystics, and philosophers. The higher your cosmic level gets, the more your interpretation is complete. For instance, S. H. Nasr, an influential disciple of Corbin, insisting on the importance of oral transmission in Iranian mysticism, declared that

[30] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 239–242.

[31] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim (London/New York: Routledge, 2008), 254.

[32] Leslie MacAvory, "Distanciation and *Epoché*: the Influence of Husserl on Ricoeur's Hermeneutics", in *Hermeneutics and Phenomenology in Ricœur*, Scott Davidson & Marc-Antoine Vallée, eds. (Dordrecht: Springer, 2016), 25.

some masters of theoretical mysticism "have claimed direct contact with Ibn Arabi in the invisible world (*'ālam al-ghayb*) besides being heirs to the historical oral tradition of his school."[33] It is obvious that such a view of tradition, which even encompasses visionary encounters, has nothing to do with fixation, and is not fit to keep tradition at a distance in order to criticize it.

Another non-critical aspect of Corbin's hermeneutics relates to his understanding of symbol. The symbolic dimension, as a median realm between the material world and the human mind, performs a primary role. The imaginal world, in many respects, is the world of symbols or the symbolic expression of cosmic truths. Corbin also interprets the intellectual doctrines of Iranian philosophers (e.g., Avicenna and Suhrawardī) according to their recital treatises rather than their systematic philosophical works. Corbin draws a clear-cut distinction between symbol and allegory:

> L'allégorie se maintient sur le même plan d'être et d'évidence que celui de la perception commune. L'exégèse allégorique exténue et dénature les évènements visionnaires, parce qu'en fait elle est incapable de comprendre la réalité d'évènements autres que les évènements sensibles.[34]

According to Corbin, symbols reveal something that cannot be expressed otherwise. It is the only possible expression of the thing symbolized, while allegory is artificial figuration of generalities or abstractions that can perfectly be expressed and known by other ways.[35]

Corbin insists that higher truths are ineffable and only symbol can approach them. Symbol is like silence: it says and it does not say but in the end it cannot be deciphered once and for all.[36] In Corbin's hermeneutics, symbols are irrefutable: "one can understand them, one can refuse them, but they are not such that one can refute them."[37] This take probably stems from Suhrawradī's introduction to his treatise on *The Philosophy of Illumination* (*ḥikmat al-ishrāq*) where he maintains "there is no refutation of the symbol (*ramz*)."[38] In such a configuration, criticism is impossible since the structure of the text, as a network of symbols, is in a way that exceeds

[33] Seyyed Hossein Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word," *Journal of Islamic Studies* 3, no. 1 (1992), 8–9.

[34] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, 86–87.

[35] The distinction drawn by Corbin between symbol and allegory is highly controversial among Islamic scholars. For instance, Gutas describes it as "highly subjective" and "quite inaccurate and misleading". See Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden/Boston: Brill, 2014), 337. For the hermeneutic significance of the distinction allegory/symbol, see William Franke, "Symbol and Allegory," in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander, eds. (London/New York: Routledge, 2015), 367–377.

[36] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, 72.

[37] Henry Corbin, "De Heidegger a Sohravardi", 28.

[38] *Œuvres philosophique et mystiques de Suhrawardi*, Henry Corbin, ed. (Téhéran/Paris: Institut Franco-Iranien, 1952), 10 (Arabic text).

any kind of evaluation.[39] The important point here is that Corbin does not confine this irrefutability to the sacred texts such as the Qur'an; instead, he applies the same hermeneutic strategy towards non-religious and even non-spiritual texts. For instance, Ferdowsi's *Shâh-Nâmeh,* a literary national epic, is interpreted by him in the exact same way.[40]

Corbin's attitude seems to refer to the ancient doctrine according in which symbol is not considered a linguistic phenomenon. Yet this idea may lead to a kind of impossibility of philosophical hermeneutics, since the latter precisely associates symbol with language through interpretation. As Paul Ricœur rightly argued:

> The problem of symbolism has turned out to be coextensive with the problem of language itself. There is no symbolism prior to man who speaks, even though the power of symbols is rooted more deeply, in the expressiveness of the cosmos, in what desire wants to say, in the varied image-contents that men have.[41]

Thus, every symbol, because it is a human linguistic phenomenon, may be subject to criticism. Corbin's dismissal of the "linguistic turn" of contemporary philosophy—which has exerted a crucial influence on contemporary hermeneutics—is another weakness of Corbin's hermeneutical approach.

3 Interpretation or Over-Interpretation?

Paul Ricœur distinguishes between two antithetical approaches to interpretation, leading to two kinds of hermeneutics characteristic of the modern era. The first one, interpretation as a "recollection of meaning," treats the symbol or text as a window onto a sacred reality and attempts to recover the meaning hidden in it. The other one, interpretation as an "exercise of suspicion", treats the same symbol or text as a false reality that must be shattered.[42] Phenomenology of religion (in the works of Van der Leeuw, Leenhardt, and Eliade) and demythologizing hermeneutics (mainly in Bultmann) are examples of the first kind of interpretation. At first glance, Corbin's hermeneutics also may be considered as an instance of the recollection of meaning, *yet it is not*. It is true that this sort of hermeneutics is based on faith, but, as Ricœur points out, this is no longer the first faith of the simple soul, but rather the second faith of someone who has engaged in hermeneutics, that is a "post-critical" faith.[43] Conversely, Corbin's approach is based on a pre-critical interpretation of religious

[39] Compare with what Ernst Cassirer has written about myth: "A myth is in a sense invulnerable. It is impervious to rational arguments; it cannot be refuted by syllogism." See Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New York: Yale U. P., 1946), 296.

[40] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. II, 212; Pierre Lory, "Henry Corbin: His Work and Influence," in *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds. (London/New York: Routledge, 1996), 2047.

[41] Paul Ricœur, *De l'interprétation*, 26; Paul Ricœur, *Freud and Philosophy*, 16.

[42] Paul Ricœur, *De l'interprétation*, 38–46.

[43] *Ibid*, 38.

and spiritual texts. Therefore, Corbin's hermeneutics may be seen as a paramount instance of over-interpretation.

Freud coined the term "over-interpretation" in the context of his theory of dream interpretation.[44] Yet I use the term in accordance with Umberto Eco, who thereby means the attempt to read and re-read a text in order to find a hidden message or secret beneath the words. There is an infinite chain of interpretations in which the meaning is not accessible to everyone, but to a limited circle of chosen people.

As Eco explains, the Hermetic and Gnostic tradition of interpretation is an exemplary case of over-interpretation. This approach has been called by Eco "Hermetic semiosis", for the text is seen as an open-ended universe and language is deemed unable to grasp a unique and pre-existing meaning. There is a "syndrome of the secret" in this tradition: "truth is secret and any questioning of the symbols and enigmas will never reveal ultimate truth but simply displace the secret elsewhere."[45] Based on a deep suspicion toward apparent meaning, the chain of interpretations leads this approach to exceeding the bounds of legitimate interpretation. Eco explains that this hermetic approach is not restricted to sacred or religious texts but can be applied to a wider range of texts named "sacred secular" texts.[46]

Corbin's approach to Shi'ite and mystical texts serves as a peculiar example of over-interpretation. He assumes that theses texts cover several layers of meaning and several levels of interpretation.[47] Accordingly, interpreting them is unveiling and uncovering these layers and levels. Yet the task is infinite, for there is no ultimate stage where one could claim to have discovered the very secret of the text, that is, to have exhausted its resources. If such is the case, it is because the hierarchy of meanings is related to the cosmic hierarchy, on the one hand, and because the text represents the whole universe, on the other hand. Thus, each text is a microcosm and the interpreter, according to his cosmic level, may have access to a deeper meaning. We ought to say that in Corbin's view the act of interpretation occurs ontologically within a hermeneutic triangle: the soul (of the interpreter), the text, and the Universe or Cosmos. This triangle draws upon an ancient "theory of correspondence"[48] according to which there is an extensive correspondence between the text, the human soul and the cosmological structure of the world.[49]

Now let us go back to Corbin's emphasis on the significance of symbol and insist on how it reflects his disdain toward language. In his apophatic theology, the supreme truth is unknowable, unnamable, ineffable, and can be expressed only by negation and approximation.[50] But this idea of ineffability is not compatible with

---

[44] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trans. James Trachey (New York: Basic Books, 2010), 526.

[45] Umberto Eco, *Interpretation and Over-interpretation* (Cambridge: Cambridge U. P., 1992), 35.

[46] *Ibid,* 52.

[47] Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. I, 61–63.

[48] Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, 40.

[49] Henry Corbin, *En Islam Iranien*, t. III, 324.

[50] Henry Corbin, *A History of Islamic Philosophy*, 79.

hermeneutical requirements. It is true that, as some phenomenologists have shown, language has several limitations and one can perfectly think of other non-linguistic systems of representation.[51] But unlike them, Corbin's cosmic hermeneutics holds a written (spiritual) text as the higher world in miniature, as a microcosm. As mentioned above, Umberto Eco accurately put forth that Hermetic semiosis encounters a paradox: it transforms the whole universe into a text (which is a mere linguistic phenomenon), and at the same time, it empties language of any communicative power.[52] This very flaw affects Corbin's hermeneutics deeply.

In Corbin's writings, over-interpretation is coupled with another important limiting feature, which is selectiveness. His approach is indeed highly selective. He picks some specific elements of a text (or some specific texts from an entire corpus) and tends to read too much into them. This is what Aaron Hughes has described as Corbin's "maximum reading", i.e., reading selectively and exceeding the boundaries of interpretation.[53] As Eco maintains, the emphasis on similarity is one of the main features of Hermetic approach to texts, since it paves the way for connecting everything with everything else.[54] That explains why Corbin's hermeneutics insists on the resemblances, rather than differences, between doctrines and ideas. For instance, the term "theosophy" is used by him to describe a wide range of sciences including *Kalām*, philosophy, theoretical mysticism, and mythology. He thus disregards their differences with respect to end, method and subject, and closes his eyes to substantial disagreements or even historical conflicts among philosophers, theologians, and mystics.

The scholars of Islamic studies have indicated several instances of over-interpretation in Corbin's works. His conception of Avicenna's Eastern Philosophy,[55] Suhrawardī's *sagesse orientale,*[56] Mullā Ṣadrā's theosophy,[57] and Ibn ʿArabī's theory of *ta'wīl*[58] are some prominent examples of over-interpretations that have been criticized by Islamic scholars. To this we can add other examples of misconception such as: over-reading Sunni doctrines in order to find Shi'ite dimension in them, regarding Sufism as a version of Shi'ism, considering the Imaginal world, which is supposed to be the median world between intelligible and sensible worlds, as stemming from an ancient Iranian doctrine, and finally overlooking rational, historical, juridical, and exoteric aspects of Islamic (and particularly Shi'ite) beliefs.[59] One can

[51] See for instance Dieter Lohmar, "Language and Non-linguistic Thinking," in *The Oxford Handbook to Contemporary Phenomenology*, Dan Zahavi, ed. (Oxford: O. U. P., 2012), 377–398.

[52] Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana U. P.: 1994), 27.

[53] Aaron Hughes, *The Texture of the Divine*, 40.

[54] Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, 24–26.

[55] Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 143.

[56] Hossein Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of Illuminationst School," in *History of Islamic Philosophy*, 792–793.

[57] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY Press, 1975), vii.

[58] William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (New York: SUNY Press, 1989), 199.

[59] See for example John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East, Suhrawardi and Platonic Orientalism*, 107–110.

also find this maximalist reading approach, or what Corbin himself has positively termed "permanent hermeneutics", in the works of some of some of his disciples such as Christian Jambet,[60] Gilbert Durand,[61] Daryush Shayegan,[62] and Mohammad-Ali Amir-Moezzi.[63]

4 Conclusion

Henry Corbin's hermeneutical approach is based upon a specific metaphysical system with ontological and epistemological prejudices. These prejudices, which have been put forth in this paper as resulting from the cosmic worldview, inscribe everything in relation to some sort of cosmic dynamic. The world is a vertical hierarchy that mirrors an emanation process, with arcs of ascent and descent. In this view, everything in the sublunary or material world has an archetype or form in the imaginal world. Everything has two aspects: esoteric and exoteric. The apparent should be understood in the light of the hidden.

Thus, we can say that Corbin's philosophical activity is "hermeneutical" through and through since it includes a permanent movement from the exoteric to the esoteric in order to discover or recover the hidden cosmic secret. For him, hermeneutics is unveiling, and traditional texts are windows open to the higher levels of being. Although Husserl and Heidegger have influenced Corbin in some respects, the technical concepts of the twentieth century hermeneutics and phenomenology (such as horizontality, historicity, dialogue, phenomenological reduction, boundaries of legitimate interpretation, conflict of interpretations, critical distanciation, and so on) find no place in his system.

[60] Christian Jambet, *La logique des orientaux* (Paris: Seuil, 1983).

[61] Gilbert Durand, "Science de l'homme et islam spiritual," in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Seyyed Hossein Nasr, ed. (Téhéran: Institute of Islamic Studies of McGill University, Tehran Branch, 1977), 35–102.

[62] Daryush Shayegan, *Henry Corbin. Topographie spirituelle de l'islam iranien* (Paris: Edition de la Différence, 1990).

[63] Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîisme originel* (Paris: Verdier, 2007).

Part III
Contemporary Islamic Thought

Building Islamic Thought on New Foundations: Shabestari's Manifold Use of Hermeneutics

Constance Arminjon

1 Introduction

Since the late 1980s a few Muslim scholars have attempted to renew Qur'ānic exegesis and Islamic theology through the use of modern Western philosophy, linguistics, or literary analysis.[1] In Turkey and in Iran some of them have explicitly resorted to hermeneutics.[2] Among those the Iranian theologian Mohammad Mojtahed Shabestari (1936-) has not only introduced philosophical hermeneutics into Shi'ite Islam. He singles himself out in two ways. First, he has made the most comprehensive use of hermeneutics with the aim of building Islamic religious thought on new foundations. He is indeed convinced that the Muslim world cannot solve the theoretical and practical problems brought about by modernity without laying new bases for exegesis and religious knowledge. Second, he clearly breaks with a long-lasting apologetic trend. He thus epitomizes a critical turn that occurred in the early 1990s in the intellectual history of Shi'ite Islam.[3]

[1] Rotraud Wielandt, "Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times," in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Sabine Schmidtke, ed. (Oxford: O. U. P., 2016), 707–764.

[2] For Turkey see Felix Körner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam* (Würzburg: Ergon Verlag, 2005). For Iran see Constance Arminjon, "Acclimater l'herméneutique philosophique en islam: Shabestarî, de la critique des méthodes exégétiques à la théorie de l'historicité du Coran," *Revue de l'histoire des religions* 236, no. 1 (2019), 121–149.

[3] Said Amir Arjomand, "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran," *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 4 (2002), 719–731.

C. Arminjon (✉)
Section des sciences religieuses, Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE-PSL), Paris, France
e-mail: constance.arminjon@ephe.psl.eu

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_7

During the previous decades Shi'ite thought had been dominated by apologetic and assertive trends that reached a climax with the establishment of a clerical state in Iran. In turn this event caused upheavals in political theology, in Islamic law, and in religious institutions. Those events fueled an unprecedented need for assessment of the Islamic heritage. However this assessment has been made following different methods. A few religious thinkers have drawn from epistemology (Sorûsh) or analytical philosophy (Malekiyân), while some clerics (e.g. Kadîwar) have based their critique on internal arguments only. As for Shabestari, he has drawn mainly from hermeneutics. Whatever methods they choose, those scholars break with the apologetic trend that was until then dominant in the attitude of Muslim thinkers towards European philosophy. Within the Shi'ite clergy in particular, the sharp contrast between the previous generation and the new one is best exemplified by Shabestari. While some of his masters dedicated works to the rebuttal of modern European philosophy,[4] he has devoted himself to promoting and introducing hermeneutics in Islam. Yet Shabestari follows in the footsteps of "the philosophers of hermeneutics" (*hokamâ-ye hermenûtîk*) with no other justification than a statement on the crisis of Islamic thought and societies. The aim of this chapter is to shed light on and to analyze Shabestari's eclectic and manifold use of hermeneutics. In his earliest works, the theologian resorted to hermeneutics for epistemological reasons. In subsequent works, he offers a hermeneutical analysis of religious experience. In later works, he starts from a hermeneutical assumption in order to reconsider the nature of the Qur'ānic text itself.

This is not the place to give a detailed account of Shabestari's biography. However, it must be noted that he is a prominent cleric who received a full religious training in the seminaries of Qom in Iran. As suggested by the title of *mojtahed* generally associated with his name, Shabestari is wholly entitled to criticize the religious knowledge he was trained in. After graduating from the seminary, he was appointed in 1969 as manager of the Islamic Center in Hamburg (*Islamisches Zentrum Hamburg*). During his 10-year stay in Germany, he got acquainted with both modern European philosophy and Christian theology. He was deeply influenced by the hermeneutical critique of the Christian scriptures. He returned to Iran in 1978 and in 1980 he was elected as representative in the first Parliament of the Islamic Republic. Shortly afterwards, he was appointed chaired Professor in comparative theology and religion in the Faculty of Theology at the University of Tehran, where he taught for more than two decades.[5]

[4] See Urs Gösken, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Sadraism: Muhammad Husayn Tabâtabâ'î's and Murtadâ Mutahharî's Critique of Modern Western Philosophy," *International Journal of Persian Literature* 1, no. 1 (2016), 142–163.

[5] Shabestarî gives a short account of his career on his personal website. He stresses his concern for the challenges of modern philosophy and human sciences to theology and religious knowledge. See www.mohammadmojtahedshabestari.com. Accessed 13 February 2019.

2 Epistemological Critique of Islamic Religious Knowledge

Shabestari never wonders about the relevance of hermeneutics in Islam. In his view, Islamic religious knowledge in general and theology in particular cannot remain aloof from the historical developments that occurred from the eighteenth century onwards in European philosophy and sciences. As he summarizes, the Kantian critique of classical metaphysical theology and the rise of sciences have had decisive and irreversible consequences not only for European Christianity, but also for all religious traditions. Critique is borderless, as he claims in his first opus. The very shift in the meaning of hermeneutics stemmed from these epistemological evolutions. Philosophical hermeneutics such as it evolved is for the Iranian theologian one among several ways of criticizing religious knowledge, so that the latter becomes in tune with the modern post-Kantian epistemological framework.[6] Just as historical critique, hermeneutics is universally valid. As a matter of fact, Shabestari first applied hermeneutics in order to distance himself from the Islamic heritage. In his first book published in 1996, *Hermenûtîk, Ketâb wa Sonnat* (*Hermeneutics, the Book, and Tradition*), he resorts to hermeneutics as a device to engage in an epistemological critique of religious knowledge in Islam. The very title of the book indicates the external standpoint from which he considers his own tradition. The mere choice of the foreign word *hermeneutics* (*hermenûtîk* in Persian) meant that Shabestari refused to use the classical Islamic terminology of exegesis. Besides, his whole purpose was a clear break with the Islamic exegetical tradition. In Islam as elsewhere, hermeneutics in its classical sense was a method for interpreting texts. Yet, instead of positioning himself in the field of exegesis, Shabestari adopted a critical stance towards hermeneutical practice in Islam. In other words, instead of elaborating a new philosophical interpretation of the Islamic scriptures, he advocated hermeneutics of Islamic religious knowledge itself. Thus he was reversing the status of exegesis and theology: instead of being normative "sciences," they were becoming matters under epistemological investigation. While developing in the same period an epistemological critique of Islamic religious knowledge and promoting a "new theology," the philosopher Sorûsh (1945-) had a converging approach.[7] However, contrary to Shabestari, he did not follow in the wake of the European tradition of philosophical hermeneutics. Besides, he neither proceeded with the same exhaustiveness nor carefully considered the specificity of each branch of religious knowledge. As Shabestari was aware that philosophical hermeneutics was new in Shi'ite Islam, he promoted it in a didactic way. In his first work he introduces the discipline itself. Then he applies it and undertakes an epistemology of exegesis, Islamic law and theology. Finally, he propounds his own methodology.

---

[6] Mohammad Mojtahed Shabestarî, *Hermenûtîk, ketâb wa sonnat. Farâyand-e tafsîr-e wahî* (Tehran: Tarh-e nôw, 1996, 2010), 188.

[7] 'Abd ol-Karîm Sorûsh, *Qabd wa bast-e te'ûrîk-e sharî'at. Nazariyeh-ye takâmol-e ma'refat-e dînî – The Theoretical Contraction and Expansion of Religious Law. A Theory of the Evolution of Religious Knowledge* (Tehran: Serât, 1991, 1996).

2.1 Introduction to Hermeneutics

The first two chapters of *Hermeneutics, the Book and Tradition* can be considered a didactic introduction to hermeneutics. The theologian traces the emergence of philosophical hermeneutics in Europe and describes its principles at length. Without referring to any work or author in particular, he presents a historiography of the renewal of exegesis. In his view, when the historicity of understanding became a philosophical problem in the nineteenth century, it brought about the gradual development of hermeneutics as it exists nowadays. While stressing the critical dimension of exegesis he sheds light on three main aspects of its practice. First, no text can be properly understood without exegesis. Second, every text is liable to several interpretations. Third, one must strive to grasp the correct meaning of a text and the irrelevant interpretations must be discarded. Shabestari then elucidates five methodological "prolegomena" underlying every exegetical process. Although he neither quotes nor mentions any author, his analysis recalls Heidegger and Gadamer whose terminology he borrows. He lists and explains the notions of "pre-understanding" and "pre-knowledge," as well as the "interests" and "expectations" of the exegete, and what he calls the exegete's questions about history. In this respect, there are questions pertaining to the author and others related to the people a text is addressed to. According to Shabestari, the fourth preliminary notion consists in the distinction of the core meaning of a text, whereas the fifth one is the "translation of the exegete's historical horizon."[8] This last point gets more and more important as the chronological gap between the author and the interpretation widens. "Human life, warns the theologian, is historical." While emphasizing the necessity of detecting the many dimensions of historicity in texts, he rejects historicism. About this crucial issue, Shabestari's argument is somewhat succinct. After stressing that one must understand people's historical experiences in order to understand texts of the past, he immediately puts forward a common human and hence trans-historical dimension.[9]

The theologian does not restrict hermeneutical analysis to exegesis. He states that pre-understandings, which are specific to each discipline, underlie every scientific endeavor.[10] After presenting the hermeneutical method in the first chapter, Shabestari sheds light on the different dimensions of religious experience. There is always a human and hence historical component in religious experience. More precisely, religious experience depends on religious knowledge, which is in turn dependent on other branches of human knowledge. Since the latter are historical, the former cannot but be historical as well. Consequently, theological doctrines, interpretations of the scriptures and legal rulings are historical. Following this *lectio*, Shabestari moves on to practice and proceeds to a hermeneutical analysis of the main branches of classical Islamic knowledge.

---

[8] Mohammad Mojtahed Shabestarî, *Hermenûtîk, ketâb wa sonnat*, 17.

[9] *Ibid.*, 30–31.

[10] *Ibid.*, 24.

2.2 Hermeneutics of Legal Exegesis

Because Islamic law (*fiqh*) had a major impact on the organization of Islamic societies throughout history, and probably also because he lives in a state that was built on the theory of the sovereignty of the religious legal scholar (*faqīh*), Shabestari criticizes this knowledge and its methods exhaustively. In support of his argument, he uses the notion of pre-understanding and shows that Islamic law rests upon premises that are external to its knowledge. Legal scholars, he states, always need preliminary understandings to elaborate their rulings. Yet these understandings are not matters for legal science.[11]

Shabestari also considers the question of the historicity of rulings, for it has been a major concern for contemporary Muslim thinkers. According to him, religious scholars must undertake a "new *ijtihād*," one that is based on knowledge pertaining to philosophy and human sciences rather than on Islamic law or its methodology. Man depends on the knowledge of his time. Therefore, preliminary knowledge that underlies legal interpretation should be adjusted constantly. In the theologian's opinion, the absence of legal philosophy as well as moral or political philosophy in Islam is due to the fact that religious seminaries have remained aloof from human sciences.

Whereas a trend among Muslim thinkers and scholars claims that Islamic law is exhaustive and comprehensive, Shabestari wants to limit its scope through an epistemological approach. He resorts to several arguments to justify his limitation. First, he shows that historicity does not affect doctrines and institutions only, but also the very forming of legal knowledge. Moreover, he lists the conceptions elaborated by religious scholars about the political content of the Islamic scriptures, and he stresses that they are underpinned by theological and anthropological preliminary understandings and expectations. To solve the present-day problems, he advocates the elaboration of a new philosophy and a new epistemology. These will never be substitutes for religion. Yet they will constitute foundations for religion in the modern age.[12] The theologian explains his view in chapter 8: philosophical and scientific "results" can be used as devices to criticize preliminary understandings. This process makes it possible to define the scope of religion and science respectively. Once the moral ruling principles have been determined in a society, political, economical and social experts can set up constitutional texts and general policies. This requires that freedom of speech be granted for all. Here Shabestari suggests that the scope of religion—and religious law specifically—should be limited, and consequently a greater part should be devolved unto society in politics, economics as well as in social matters. At the same time, the last requirement can be interpreted as an allusion to the contemporary political context in Iran, since the author adds that neither one person nor a single group in society is entitled to monopoly on matters of human knowledge.

---

[11] *Ibid.*, chap. 3.

[12] *Ibid.*, chap. 4.

2.3 Hermeneutics of Theological Exegesis

From legal exegesis Shabestari moves on to theology. In the light of philosophical hermeneutics, he wants to prove that dissent among Muslim theologians derived from the preliminary assumptions and data on which their interpretations have been based. He names four main types of understandings of the scriptures and states that each one is related to an "exegetical horizon" or "climate." Each understanding is based on preliminary understandings and premises. Shabestari thus distinguishes: (1) the traditionists (the scholars of traditions from the prophet Muhammad), the early Muslims and the followers of al-Ash'ari (d. 935 AD); (2) the mu'tazilite theologians; (3) philosophers; (4) mystics.[13] Through this typology, which is in fact traditional, he traces the rise of the main theological trends in Islamic history—up to the twentieth century. He relies more or less on the same typology in order to examine different views of the nature of the revealed word. However, this second typology comprises five categories, one of which is specifically dedicated to the mystic Ibn 'Arabī (d. 1240). In Shabestari's opinion, beyond their diverging doctrines, all Muslim philosophers and theologians share the view that God's revealed word gives some information about the world. Accordingly, interpreting the Qur'ān consists in discovering this information and the meaning attached to it. Ibn 'Arabî seems to single himself out since he thinks of a continuous revelation (*estemrâr-e wahî*) and relates the sacred nature of the revealed word to the way men receive this word. In his view, the revealed word singles itself out from other words because it is perceived as a wholly different word. According to Shabestari, Ibn 'Arabī's "word-view" was shared by many Muslim mystics that came later. Yet it could also be paralleled with those of some modern Protestant theologians such as Karl Barth and Paul Tillich.[14] The theologian concludes his chapter without giving any argument to support his bold comparison. Yet this elliptic parallel can be viewed as paving the way to Shabestari's own conception. While relying on a prominent figure of classical Islam, i.e. Ibn 'Arabī, he seems to suggest that he does not entirely break with Islamic tradition.

2.4 A Methodology for a New Theology

In his first book already, Shabestari links his epistemological critique of Islamic religious knowledge with proposals aiming at building theology on new foundations. Consequently, chapters 14, 15 and 16 of *Hermeneutics, the Book and Tradition* resemble a *Discours de la méthode* for reading the scriptures and doing theology. The author promotes a threefold critical approach comprising: (1) a historical

[13] *Ibid.*, chap. 9.

[14] *Ibid.*, chap. 10.

critique of texts in chapter 14; (2) a critique of traditional theology in contemporary Islam in chapter 15; (3) a permanent critique of religious doctrines in chapter 16.

To justify the need for a renewal of the methods of understanding religion, Shabestari often refers to the evolutions that occurred in modern Christianity. In this respect, it is worth noting that the Christian tradition he has in mind is the European Christian tradition. The history of Protestantism, and that of Catholicism to a lesser extent, is a landmark in his endeavor to attune Islam to modern times. Thus, for instance, he mentions that the historical-critical method was first applied to the Christian scriptures. When justifying the need for including the historical-critical method into the methodology of exegesis in Islam, he presents it briefly. He overlooks the diversity of historical methods and the debates about historicism and its hermeneutic critique. In this matter, his main concern is that religions in modern times are challenged by historical critique and that they must face it. In his view, modern Christian theology is one amongst other results of this confrontation.[15]

In addition to historical critique, the theologian recommends "an overall assessment of traditional theological thought in contemporary Islam."[16] However, as he is aware that critique is often understood as a way of dissent, he explains beforehand what he means by this notion. According to him, it consists in assessing the relevance or, more precisely, the intelligibility of Islamic theological methods and issues. Is traditional Islamic theological thought intelligible enough to tackle the current issues pertaining to religion?

The author then turns to the functions Islamic theology has fulfilled throughout history. In his opinion, it has fulfilled three main functions: presenting the tenets of Islamic belief; proving them; responding to external suspicion about Islamic beliefs (apologetics). In order to exemplify his argument, he runs through the main issues that have been dealt with in classical Islamic theology: God's existence; God's essence and attributes; the nature of prophethood; was Muhammad a prophet? What is the hereafter? According to Shabestari, the aim of these issues is to know realities about God, the world, Man and his fate. However, the Islamic theological climate is not conducive to questioning. On the contrary, the modern mind is resistant to dogmatism. In the modern intellectual climate, proving beliefs is no longer a relevant method. Therefore, the functions and methods of theology must be changed and attuned to the modern mind. Indeed, Muslims are now at a crossroad: it seems that they can choose either to revive the dogmatic mind, or to elaborate new concepts and methods to engage with religion. It is clear for the author that the second way is the only viable one.[17]

Following in the footsteps of the hermeneutical tradition, Shabestari finally promotes an endless critique of religious doctrines. Once again, he explains the meaning of such a critique. He stresses that it consists in considering all aspects of a doctrine and its unavoidable consequences. Since we are limited beings living in

[15] *Ibid.*, chap. 14.

[16] *Ibid.*, 183.

[17] *Ibid.*, chap. 15.

time and space, our critique is limited, too. Besides, the author underlines the specificity of religious thought. Accordingly, he differentiates between religious thought, on the one hand, and scientific and philosophical knowledge, on the other. The former encompasses the whole of human life, whereas the latter does not. It has an existential significance.

After justifying his method, the theologian states that critique has a twofold dimension. Criticizing religious thought should be done from external and internal perspectives alternatively. External critique is made without belief or even against it. In his view, Feuerbach's, Marx's, Sartre's, and Freud's critiques of religion exemplify such externality. Indeed, their stances were not only non-religious, but also anti-religious. On the contrary, an internal critique is made from a believer's standpoint. Shabestari points out that he stands in the second perspective. Yet he warns that the two approaches have been mistaken for each other, and that such a confusion is a major problem in contemporary societies. He also insists on the fact that internal critique cannot ignore external ones. In Islam, he explains, criticizing religious thought necessarily focuses on the only God. Yet he highlights that speaking of the only God outside of its relationship with Man is pointless. According to Shabestari, Islamic theology should give Man his full-fledged position.[18] This concern will actually become the core issue of his fourth book, *Reflections on the Humanized Reading of Religion* (2004). While referring to the prevailing dogmatism, the author also mentions that the Islamic tradition is not totally devoid of critical endeavors. Consequently, he urges to follow up on them. Finally, he cautiously explains that internal critique "is not incompatible with" respecting the tenets of belief nor even with consideration for religious scholars. A society in which religion is not criticized is not conducive for religion itself, he concludes.[19]

Breaking with classical exegetical practice, Shabestari first relied on hermeneutics in order to develop an epistemological critique of all disciplines pertaining to Islamic religious knowledge. In a second step, he will rely on hermeneutics again in order to elucidate the very nature of religious experience and its manifold dimensions. This is the subject of his second book, *Faith and Freedom* (1997).

3 Hermeneutics of Religious Experience

Although it is a collection of articles and interviews, *Faith and Freedom*[20] is a consistent survey of religious experience. To elucidate its nature, Shabestari combines two types of hermeneutical analysis: the first one is applied to the doctrines of faith in Islamic thought, while the second one is applied to religious experience itself. He states his purpose in the foreword: he wants to clarify the meaning of "faith" (*îmân*)

[18] *Ibid.*, 195–200.

[19] *Ibid.*, 202–204.

[20] Mohammad Mojtahed Shabestarî, *Îmân wa âzâdî* (Tehran: Tarh-e nôw, 1997, 2000).

in theological, mystical and philosophical doctrines. According to his interpretation, however diverging they may appear, all doctrines share a common element pertaining to man's freedom and to his will. The author links his analysis with an endeavor to determine the nature of faith as well as its requirements in modern times. In his view, both the analysis of the doctrines of faith and the interpretation of religious experience focus on the connection between faith, freedom, and human will.[21]

In his first work, the theologian was focused on proving that every interpretation rests on underlying preliminary premises. In his second work, he epitomizes his own hermeneutical theory insofar as he interprets the history of the notions of faith on the premise that faith requires man's free will. First, he sketches a typology of doctrines in which he differentiates three approaches: the Ash'arite, the Mu'tazilite, and the philosophers' doctrines. Despite their divergences, all of them are based on the premise that "faith is something that is acquired."[22] Moreover, all doctrines assume that God is the one who reveals what faith is. Consequently, faith cannot be acquired through scientific or philosophical arguments. After careful analyses of a series of related concepts elaborated within the Islamic framework, Shabestari draws his conclusion: regardless of the way it has been defined, faith is necessarily connected with human freedom.[23] Instead of demonstrating that historical doctrines postulated freedom, Shabestari interprets them through the lens of his own conviction. Then he mentions two additional notions of faith that were advocated by some Muslim mystics and that are close to his own. According to them, faith consists in either the experience of an absolute Being, or that of a speaking God. Once again, instead of analyzing these very notions he singles out, the theologian expounds his own concept of freedom and the human condition. Human freedom first means that man is not imprisoned by any dogma, affection, or feeling. Besides, freedom of thought is *per se* antinomic to any spiritual fixity. On the other hand, despite his freedom, man is a bounded being. As such, he faces an absolute and all-encompassing Being, God. Thus, faith is essentially the experience of a free and bounded being—man—facing the absolute Being. All definitions that were given throughout history of God's nature and His attributes reflect man's limited nature and language. Therefore they are themselves limited and hence liable to change. God must not be imprisoned in a definition, even one stemming from the philosophers. Man should acknowledge that all of his representations are "liable to change.[24]"

Since man's representations of God are naturally relative and imperfect, Shabestari focuses on the relationship between God and man. Thus, he moves from the interpretation of the doctrines of faith to the hermeneutical analysis of human religious experience. According to him, in the revealed Scriptures, the relationship between God and man is a relationship between two persons, between *I* and *Him* or

[21] *Ibid.*, Foreword.

[22] *Ibid.*, 18.

[23] *Ibid.*, 21.

[24] *Ibid.*, 22–26.

I and *Thou*. Besides, God is the speaking person and man is the listener. The essential tie between God and man consists of a "conversation" (*goftoshenûd*) in which God speaks and man listens. Consequently, faith does not consist in elaborating dogmas. It consists first and foremost in listening to God. Yet, God does not refuse His interlocutor's freedom. But how can man materialize his faith? Religious institutions, answers the theologian, must not veil God's face.[25]

Shabestari carries on his reflection in chapter 3. In order to give an accurate definition of faith, he now looks more explicitly for its peculiarity. First of all, he considers different aspects of freedom: after mentioning the classical definition of free will, he wants to shed light on man's freedom towards God. In his view, although man is essentially a bounded being, he is nevertheless free towards God. This dimension of freedom is an essential basis of faith. Here the theologian gets to a pivotal element in his argument. Indeed, what matters to him is to discriminate between faith (*îmân*) and belief (*'aqîdeh*). Faith has a fundamentally experiential nature, whereas belief is related to knowledge. The former is trans-historical, the latter is historical in nature. Finally, Shabestari draws a threefold conclusion. He presents a new definition of the function of theology by saying: (1) Theology must elucidate religious experience; (2) Faith is neither knowledge nor ideology; (3) Faith is both the most sacred and the freest part in man. The third and last conclusion has far-reaching consequences for a political theology. In Shabestari's view, legal and political systems must be adjusted to be in accord with the reality of faith. This concern will in fact be the theme of the author's next book, *A Critique of the Official Reading of Religion* (2000).

Although Shabestari promotes the use of hermeneutics in all of his works, analyzing this book is beyond our present scope since the author extends the epistemological critique he inaugurated in his first book. In *A Prophetic Reading of the World*, hermeneutics plays yet another role. It provides the author with a methodological assumption that enables him to reconsider the nature of the Qur'ānic text. Once again, but in another way, the theologian reverses the purpose of exegesis. As already mentioned, he makes a very eclectic use of philosophical references, as he combines references to traditional hermeneutics with others to philosophy of language, the latter being exemplified by Albert Keller, Wittgenstein, and John Langshaw Austin. Moreover, the Iranian theologian at times mixes these two broad categories, and at others splits them up.

4 Reconsidering the Nature of the Qur'rān

Unlike his first four books, *A Prophetic Reading of the World* is an unpublished work. After publishing his first article on the phenomenon of revelation in the religious journal *Madreseh* in 2007, Shabestari faced harsh criticisms and rebuttals. Therefore he decided not to publish the following texts he devoted to the same

[25] *Ibid.*, 27–30.

subject. Instead, he posted them on his personal website and entitled them *A Prophetic Reading of the World*.[26] This series consists of 15 articles that were released from February 2008 to August 2013.

4.1 Considering the Qur'ānic Word from a Philosophical Standpoint

Though he sometimes presents his survey as a "free exegesis" of the Qur'ān, his reflections are nothing like a commentary on the Scriptures. In the first article, he warns that he does not aim at understanding the meaning of the Qur'ān, but at knowing what the Prophet of Islam did say *about* the Qur'ānic word. In other words, Shabestari strives to elucidate the nature of the Holy Book of Islam. According to him, if one considers the Qur'ānic text as a historical document, it becomes obvious that the words of the Qur'ān are those of a human being, despite their divine source. The theologian is fully aware that he is calling into question the very dogma of the divine origin of the Qur'ān. Therefore he propels his argument as if it were the conclusion of a hermeneutical questioning. Can we assume, he asks, that the rise of Islamic civilization was caused by the mere act of reciting words? In order to answer this question, one must consider it from a philosophical standpoint and wonder about the phenomenon of understanding the Qur'ānic word that was uttered by the Prophet Muhammad.

Regarding this very point, one needs a definition of language as a starting point. Shabestari refers to the German philosopher Albert Keller's theory of language, according to which language rests on five "axes": a speaker, a listener, a context, a people speaking a particular language, and a content. This theory shows that language is a human phenomenon that encompasses several necessary components. Here Shabestari refers to Wittgenstein without precise reference, and to Austin's commentary on Wittgenstein. Then he states that a genuine speaker can be nothing else than a person to whom the words can be ascribed. This is where we find the pivotal argument of Shabestari's theory. Human understanding of language is ruled by a principle no one can escape, even if he is a prophet: in a given historical context, words can be intelligible in a human society only if the speaker is a human being himself. This principle of intelligibility has methodological consequences. According to the author's words, since the Qur'ān was the Prophet's word, the latter had human verbal ties with the listeners of the text. Consequently, all methods that are used to analyze works in human language are relevant for analyzing the Qur'ān: philosophy of language, linguistics, new—viz. philosophical—hermeneutics, historical critique, and so on. Moreover, using these methods is the only relevant way to study the Scriptures.[27]

---

[26] Mohammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân*, 2008–2013: www.mohammad-mojtahedshabestari.com. Accessed 13 February 2019.

[27] Shabestarî. 5th February 2008. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1. There are no indications of pages in the electronic text. The number is the number of the article.

Despite his assertive statement, the author knows he is attacking a cornerstone of Islamic theology. Therefore he constantly makes his intention clear in the following articles. In article 2 for instance, he sums up the theses he formulated in the first text, and he insists that he does not intend to call into question the nature of the Scripture. His only purpose, he says, is to elaborate theoretically on the way of understanding the Qur'ān. It is clear however from the first article onwards that his theory cannot avoid engaging with the question of the nature of the Scriptures. What matters here, though, is that Shabestari uses his methodology as a screen. In his words, this theory consists of two main arguments. The first one is related to "contemporary philosophical hermeneutics" in its general meaning, which is the opposite of "dogmatic hermeneutics." The second argument is related to literary studies. With the first argument, Shabestari does not intend to carry on the century-old theological controversy about the meanings and the nature of the Qur'ān. It is a new hermeneutical thesis, which is intended to inquire about the reality and the modalities of understanding. Past theologians did not clarify their preliminary understanding of the Qur'ān from the standpoint of contemporary philosophical hermeneutics. Yet if one aims at understanding the Qur'ān, which is a text worded in the Arabic language, one cannot overlook the results of contemporary philosophy of language. Then Shabestarî makes it clear that one of the most important assumptions prior to exegesis lies in the fact that the genuine speaker must be a genuine human being. Besides, the author specifies that he means by understanding a text a universal understanding. This means that everyone can understand the text, regardless of his or her beliefs. What cannot be universally understood cannot actually be understood in any way. But if one assumes that the speaker is God himself, then one makes the Qur'ān incomprehensible.[28] Here and again, the theologian clarifies his approach. In article 3, he enumerates the issues that have been raised about the Scriptures throughout history. Knowing whether God "creates" the word or speaks himself is a theological and philosophical matter. Such is also the case with issues related to the events mentioned by the prophets. On the other hand, the interpretations of the Scriptures by the Jews, the Christians and the Muslims pertain to the history of exegesis. Finally, a fourth issue deals with the following question: are past exegeses still relevant for us today from a philosophical, theological or scientific standpoint? This last issue is Shabestari's only concern. About the Qur'ān, Shabestari starts by criticizing the classical preliminary understanding underlying Qur'ānic exegesis, namely that the Qur'ān was given as such to the Prophet who did nothing else than recite it to his audience. Such a preliminary understanding is problematic, for it precludes any chance for the Qur'ān to be genuinely understood in a hermeneutical sense.

Most of Shabestari's third article is devoted to the issue of understanding as a *terminus technicus*. The bulk of his analyses may be summed up as follows: words can be universally understood only in a human world. In other terms, the process of understanding cannot occur without a human speaker. Consequently, if one admits that the Qur'ān would not be the text it is unless it came from a speaker's word, then

[28] Shabestarî. 10th February 2009. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 2.

one must acknowledge that this text was the Prophet's word. *From the standpoint of understanding*, Shabestari emphasizes, Muslims cannot accept any other assumption. This is a rational requisite. The theologian contends that he cannot rebut nor corroborate the doctrines elaborated by Muslim theologians, philosophers and mystics about the Muhammadian revelation. But in his view, no one can contend that the Qur'ān is incomprehensible to men. Yet the common theological doctrine in Islam makes it precisely impossible for men to understand the Qur'ān in this way.[29]

4.2 The Qur'ān as the Prophet's "Hermeneutical Experience"

Whether they mention the creation of the world, natural phenomena or human life, Qur'ānic verses express a prophetic vision that is an "interpretation" or a "reading."[30] According to Shabestari, what matters is the fact that judgments about human relationships or about the relationships between men and God make sense in a given society and always bear a resemblance to an interpretation. Shabestari mentions the Qur'ānic legal verses as an example. Through the notion of interpretation, he actually gives a new definition of the nature and the significance of the "rulings." All precepts may have been called "rulings" because they all encompass a judgment about something. This proves that these Qur'ānic legal verses are based on an interpretation of the realities and the social relationships in the Hijâz region, as well as on an interpretation of the relationships between men and God. Unlike Muslim philosophers, Shabestari holds that Qur'ānic verses do not set forth any metaphysical thesis whatsoever. Instead, they "reveal the Prophet's 'hermeneutic experience' of the world.[31]"

Furthermore, from a believing standpoint, Muslims can believe that Muhammad uttered the Qur'ānic words under the influence of words that were directly or indirectly addressed to him by God. Yet if one leaves faith aside, it appears that the Prophet experienced the fact of being God's listener.[32] One can then build an acceptable assumption for both believers and non-believers: what the Prophet did experience as God's word was actually God's word *for him*. In Shabestari's view, this hypothesis differs from that according to which the content of the Prophet's experience is the divine Word itself.[33] One can only "convey" what can be understood in an inter-subjective world. Non-human words do not have such characteristics. Accordingly, one cannot but accept the only intelligible assumption, namely that

[29] Shabestarî. 13th February 2009. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 3.

[30] *Ibid.*

[31] Shabestarî. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1.

[32] Shabestarî. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 2.

[33] Shabestarî. 16th February 2009. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 5.

"this text [the Qur'ān] is a human being's prophetic word." One must eventually consider that the Prophet himself is "the author of the word" (*sâheb-e kalâm*).[34]

Shabestari further stresses that his hypothesis has exegetical implications. If one considers the Qur'ān as the Prophet's word, one interprets a historical text. One can then elaborate exegeses that are totally different from those based on the premise that the Qur'ān is God's very word.[35] In the concluding article, Shabestari relies one last time on hermeneutics in order to emphasize the narrative aspect of the Qur'ānic text. According to him, the Qur'ān may be divided into three parts that are also three kinds of narratives: narratives about creation, the intervening time, and the end. Finally, through a reference to *Time and Narrative* by Ricœur, the theologian sums up his survey. In a footnote he points out that his analysis of the narrative aspects of the Qur'ān is wholly based on the French philosopher's book. Once again his reference lacks precision. The Qur'ān, he concludes, is a narrative understanding expressed in the language of metaphor. One "can speak about God with the language of metaphor only.[36]" It is needless to say that such a statement leaves the reader dissatisfied.

5 Conclusion

In Islam exegetical practices have been influenced by foreign—mainly European—knowledge since the nineteenth century. Yet Shabestari epitomizes a decisive turn in the history of Islamic thought in general and in the history of its connections with modern European philosophy in particular. With a few exceptions, Muslim thinkers had until then referred to this philosophy with an apologetic purpose. Furthermore, modern European and American philosophies were to a great extent little-known in Islam until the end of the twentieth century. By introducing philosophical hermeneutics into the Islamic landscape, the Iranian theologian has established new ties between Islamic tradition and European philosophy. Through the use of hermeneutics, he breaks with his own tradition as he engages with a radical epistemological critique thereof. Resorting to hermeneutics also enables him to build Islamic theology on new foundations. While distinguishing faith from belief on the one hand and stressing the essential freedom of faith on the other, Shabestari greatly contributes to the renewal of the understanding of religious experience and thereby to the elaboration of a new theology that has legal and political consequences. Finally, hermeneutics provides the scholar with a methodological device aimed at establishing a groundbreaking theory about the nature of the Islamic Scriptures. In the Iranian theologian's work, hermeneutics is in this way a method that is somehow universal and has both deconstructive, i.e. critical, and reconstructive dimensions.

[34] Shabestarî. 16th February 2010. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 7. To support his claim, the theologian refers in footnote to Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. His reference is succinct: Wittgenstein. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1. 7.

[35] Shabestarî. 19th February 2009. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 6.

[36] Shabestarî. 12th August 2013. Concluding Article. Last Words. *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 15/2.

Revelation, Prophetic Reading of the World, and the End of *Fiqh*. Shabestari's Hermeneutical Approach to the Qur'ān

Mansooreh Khalilizand

1 Introduction

What kind of an experience or event (*Ereignis*) is revelation? How can we understand it? Which epistemological conditions make this understanding, the understanding of revelation, possible? These are the questions that Muhammad Mojtahed Shabestari dealt with throughout his academic life and which unite his works thematically. Nevertheless, his answers to these questions evolved significantly.

Shabestari started publishing on this topic as early as 1983 by translating Subhi Saleh's *Studies on Qur'ān and Revelation*.[1] After learning about and publishing articles on the tradition of philosophical hermeneutics and introducing it in Iran, he has continued his efforts in this field up until this day. In this article I distinguish between two phases in his thought, each of them revolving around a main idea that I will set forth.[2] In the first part of the article I will explore his hermeneutical approach regarding the issue of understanding and interpreting. By applying this approach to the sacred text of Islam—the Qur'ān—, Shabestari first examined the idea that *fiqh* is an interpretation of the sacred text that claims objectivity and absolute validity. In the light of such an idea, he tried to provide a philosophical basis for reforming *fiqh*. However, in a second phase he clearly transcends *fiqh* and announces

[1] Subhi Al-Salih, S. (1958). *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-'Ilm lel-Malayeen, 1958); Persian translation by M. M. Shabestari, *Pazhuhesh-haei darbare-ye ghoran wa wahy* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami, 1983).

[2] Scholars have distinguished various phases in Shabestari's thought. For instance, Mohsen Kadivar speaks about five stages in "Mojtahed dar Osul," *Madreseh* 6 (2007), 62–63.

M. Khalilizand (✉)
Center for Islamic Theology, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster, Germany
e-mail: mansooreh.khalilizand@uni-muenster.de

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_8

its end. This later phase of his thinking is introduced in two parts and by describing two main ideas: the Qur'ān as Muhammad's own words and the Qur'ān as a text containing Muhammad's interpretation of the world.

2 Hermeneutics and the Possibility of *Fiqh*

Shabestari became acquainted with Christian theology and the thought of philosophers like Schleiermacher and Gadamer during his stay at the Shi'ite Center of Hamburg (1969–1978). He was mostly influenced by hermeneutics, and this was what he brought with him upon returning to Iran. In 1996 he published *Hermeneutics. The Book and The Tradition*, which was highly influential.[3] First of all, this book introduced hermeneutics to the Persian speaking community. Its uncomplicated language and the formulation of the ideas in the cultural and political context of Iran resulted in the book finding a wide range of readers. Since the author himself was a reputable *faqih* (Islamic jurist) and was familiar with the language and the atmosphere of the seminaries (*hawza*), he could attract many *fuqaha* and thus his work was broadly reflected upon, studied and criticized in the seminaries. This book is in fact the introduction to the primary phase of Shabestari's thought, i.e. the phase in which he attempts to "pathologize" *fiqh* and to demonstrate the necessity for it to be reformed. Here he mainly tries to answer the following question: "What is interpreting? What does understanding mean? Which epistemological presumptions make understanding and interpreting possible? In other words, how does the process of understanding and interpreting take place?"[4] Shabestari analyzes the experience of understanding first by criticizing the dogma according to which the text has to be approached with an empty mind in order to be understood and interpreted objectively. Since, throughout the history of *fiqh*, the possibility of an objective understanding of the text has been presupposed subconsciously and naively taken for granted, the challenging, questioning and criticizing of this dogma from the pen of a *faqih* sounded very radical and revolutionary. The questioning of the possibility of understanding a text is what Shabestari has been engaged in all these years. Therefore, I consider the core of his work to be phenomenological—phenomenology of the epistemological act of understanding and thematizing the necessary conditions of its possibility. His question is so fundamental that it called the *fuqahā* not only to respond but also to indignantly reject it. Questioning the possibility and the conditions for understanding and interpreting in this way does, in fact, challenge and question the possibility of *fiqh* as a "science." Thus it is not surprising that in 2006 Shabestari was banned from working at the University in the Sharia-based Islamic Republic.

[3] See Muhammed Mojtahed Shabestari, *Hermenûtîk, ketâb wa sonnat. Farâyand-e tafsîr-e wahî* (Tehran: Tarh-e nôw, 1996, 2010).

[4] *Ibid.*, 300.

In his analysis of the components of experience and the phenomenon of understanding a text, Shabestari refers to the fundamental elements of language and historicity in which the subject's understanding of the text develops. On the one hand, he tries to clarify the historicity of language with a hermeneutical approach, while on the other hand, he analyses the essential elements of language from the viewpoints of philosophers of language like Austin and Wittgenstein.

Language is an intersubjective phenomenon; both its realization and formation, as well as its application occur within the sphere of human interactions, and thus are themselves historical. On the one hand, language is shaped under the influence of mutual human experiences in a specific time and space. On the other hand, it can narratorate timeless human experiences that are in principle shared among all human beings. Therefore, a text that originates from a specific culture, such as *Masnavi-i Ma'navi* by Rumi or *Faust* by Goethe, can gain a timeless dimension and finds an audience in all cultural contexts. While the language itself develops by narrating totally new experiences, the old language, which narrates the experiences of another nature, becomes incomprehensible. Thus, after cultural and historical contexts change, it is necessary to reinterpret the text in order to find a meaning in it that is familiar in the light of present experiences. The new historical context and the old text should be linked; otherwise the content of the old text may even be forgotten. "Both the meaning of the text and the interpretation and understanding of it are historical. The historicity of the meaning of the text means that it has necessarily been generated in specific historical conditions, i.e. in a specific world distinguished from all possible worlds for human beings, and its meaning is confined to that world and those conditions […]. If those conditions and that world change, that meaning ceases to exist and the same text or saying would gain a new meaning."[5]

Two levels should be distinguished in Shabestari's analysis of the process of interpreting and understanding from the hermeneutical point of view. At first he studies this process with an epistemological and phenomenological approach. He considers hermeneutics an essential aspect of human consciousness and writes: "We always understand what we say to each other, however simple, by a kind of interpretation. This is valid not only in relation to words but also in relation to deeds. We understand each other's behavior by interpreting as well. However, such interpretations are sometimes conscious and sometimes unconscious. In cases where human beings are not aware of the act of interpreting, it does not mean that interpretation is not occurring."[6] In this sense, evading interpretation is itself a kind of interpreting and in principle it is impossible to achieve meaning without the epistemological act of interpreting and understanding. Shabestari, however, neither clarifies nor demonstrates this claim philosophically.

In the second level of the discussion, Shabestari argues that hermeneutics is the essential result of the historicity of the human consciousness. On the one hand, for the human subject, there is generally no alternative to interpreting and

[5] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 5 (see Constance Arminjon's chapter for the website's address). Accessed 23 February 2019.

[6] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Hermenûtîk, ketâb wa sonnat*, 287.

understanding in order to achieve meaning. On the other hand, due to factual necessity, interpreting and understanding take place in a specific historical context. History and time define the interpreter's questions, problems, beliefs and presumptions. Therefore, interpretation is always and necessarily conducted from a specific point of view, and thereby is always and necessarily limited. The necessary limitedness and perspectivity of the act of interpreting make a potentially infinite number of interpretations possible. Just as potentially, we can perceive a tree from infinite spatial and temporal positions and have various perceptions of it, a text can potentially be infinitely interpreted as well. In this case, each subject can not only bear a particular aspect and thus interpretation and understanding from a specific text, but also understand the same text differently in various timespans and with different interests and questions in mind. We should, however, remember that "there is no empty mind and the idea of emptying the mind from presumptions and assertions and then approaching the Holy Book and Sunna is a mere fantasy (…) All our interpretations have been carried out under the influence of a series of philosophical, theological, scientific, mystic, literary, social, political, economical and anthropological assertions."[7] We shall apply all of these to the social laws in the Qur'ān as well: how to understand and interpret the dos and don'ts (rules) depends on many of the metaphysical, philosophical and theological presumptions regarding the role of God, the Prophet, revelation and our definition of human beings, of their abilities, rationality and many other things. Our definition of God and the Prophet and what we expect from them define our expectation and interpretation of revelation even before we start approaching the text.[8]

Nonetheless, Shabestari emphasizes that interpretation is not a deed devoid of method or criteria. For example, the Christian doctrine of Trinity could have only been established and acknowledged based on the holy texts in this religion, and not in Islam or Judaism. This example indicates the limits of interpreting, yet we should still ask what criteria account for the validity of an interpretation, why some interpretations are more credible than others, and whether any kind of objectivity is to be found in interpretation. In order to answer these questions, Shabestari first resorts to the *hermeneutical circle* in the process of interpreting and understanding. On the one hand, a hermeneutical circle exists among the elements of the text itself; i.e. the interpreter understands some elements of the text with the help of other elements of the same text, such as in Allameh Tabataba'i's interpretation of the Qur'ān, which is called interpretation of the Qur'ān with the Qur'ān (*tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*). On the other hand, there also exists a hermeneutical circle between the text and the interpreter. This means that the meaning discovered by the interpreter influences and changes the interpreter and his understanding. In another part of the book, in response to the question of the objectivity of interpretation, Shabestari refers to Gadamer's opinion and quotes his statement that while it may be accepted that objective independent meaning exists and the interpreter has to approach this meaning, it is not however the meaning existing in the author's consciousness that

[7] *Ibid.*, 147.

[8] *Ibid.*, 42–47.

the interpreter has to discover, but rather the meaning that prevails within a certain tradition. The interpreter has to achieve or approach this meaning, which in this sense bears a kind of objectivity, independently of the author and the interpreter.[9]

Shabestari's answer to the question of the objectivity and the validity of interpretation ultimately remains ambiguous, and that is precisely what the *fuqahā* criticize. Shabestari advocates an absolute relativism based on historicism, which apparently makes any objectivity impossible. It is true, though, that Shabestari clearly denies the possibility of absolute validity such as the *fuqahā* dogmatically presuppose. He writes: "no one can claim that his understanding is undeniable and therefore block new interpretations and understandings [...]. This means that the claim of ultimate and absolute certainty nowadays doesn't make sense in a scientific context."[10] Nonetheless, he doesn't suggest any clear criterion for relative objectivity in interpretation and understanding. Keeping in mind that *fiqh*, which is derived from interpreting the holy texts of Islam and the tradition, claims to arrange the juristic mechanism of the society—the *fuqahā*'s disquiet caused by questioning their so-called radical certainty becomes comprehensible. Questioning and criticizing this naïve belief in absolute certainty and objectivity is what Shabestari tries to do. He legitimately believes that in order to reform and reconstruct *fiqh*—which is his very purpose in the first phase of his thinking—, belief in absolute objectivity and validity must be fundamentally criticized. Obviously, questioning or demolishing this fundamental belief of the *fuqaha*'s traditional mindset is not an easy task. Indeed, they usually live in a world based on Aristotelian logic and they are completely unfamiliar with a concept of truth beyond the Platonic, timeless and unhistorical concept.

The naïve illusion of certainty and objectivity within *fiqh* is indeed based on a Platonic concept of truth. This concept has not been questioned and criticized by Muslim philosophers. Truth among Muslim philosophers is timeless, because time itself is unreliable. Unlike in the Western philosophical tradition, the process of turning to subjectivism, thereby validating time, has not yet taken place in the philosophical tradition of Islam. The question of the relation between time and consciousness and therefore between history and truth has not yet reached this tradition. Accordingly, history has not become a philosophical question among these scholars. In order to fundamentally and systematically criticize the dogmatism of *fiqh*, as Shabestari calls it, this naïve idea of truth needs to be put into question. The complete absence of the question of time and history is very noticeable in the *fuqaha*'s criticisms of Shabestari's approach. Not only do they not attempt to save the idea of truth, as they believe it, from the danger of historicity and thus relativism, but they also deny and decry the question for political reasons.[11]

---

[9] *Ibid*., 291–292. Yet elsewhere Shabestari holds that the understanding of a text is nothing else than the act of granting a meaning to this text. See Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 3. Accessed 23 February 2019.

[10] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Hermenotik, Ketab wa Sonnat*, 301.

[11] In this regard see the point made by Mohammadtaghi Mesbah Yazdi, who explicitly threatens to declare Shabestari an apostate. See his *Ta'adod-e Gheraat-ha* (Qom: Moasese-ye Amuzeshi wa Pazhuheshi Emam Khomeini, 2008), 49.

3 Transcending the *Fiqh*

In the second phase of his thinking, Shabestari goes beyond examining the possibility of understanding and interpreting the Holy Book and asks: What are the experiences that lie behind this text? He addresses this issue above all in a publication entitled The Prophetic Reading of the World. The book gathers several articles previously published between 1989 and 1999. Here, Shabestari elaborates on two noteworthy claims. The first claim is that the Qur'ān is not God's word but Muhammad's. The second claim is that the content of the Qur'ān is not informative but interpretative, in the sense that it encompasses Muhammad's interpretation of the world.

3.1 The Qur'ān as Muhammad's Words

As mentioned before, Shabestari draws upon modern philosophical studies regarding the structure of language in order to criticize traditional scholars, but also to renew the interpretation of the Qur'ān and tradition. He is particularly interested in the figure of the narrator or the author and how we can relate it to the Qur'ān.[12] A careful analysis of authors such as Wittgenstein, Austin, Gadamer, and Ricoeur led Shabestari to concludes that the Qur'ānic text would be incomprehensible without presuming a human or a human-like narrator or author, and thereby a historical subject: "The assumption that the prophet of Islam has received the text of Qur'ān with all its words, sentences and meanings directly or indirectly from God and has recited these very words for his audience, and thus that he is the narrator of the very words of God, is an irrational assumption. This assumption is irrational because it assumes that language could come into this world from outside, from an external entity outside of this world. Yet language has no sense outside of the intersubjective world of human beings […]."[13] Acknowledging a timeless and metaphysical author for a text, an author that has a completely different kind of consciousness from the historical and intersubjective consciousness of the human subject, not only fails to guarantee the absolute validity of the Holy Text, but also makes it incomprehensible and irrelevant to this world and to human beings. World and historical context of the text are necessary constitutive elements of the text. Therefore, the Qur'ān, unlike the popular belief of Muslims, cannot be the word of a nonhuman subject: we cannot "attribute the authorship of a historical text to an unhistorical subject, while simultaneously holding on to concrete preconditions for understanding and rationally interpreting it."[14] History itself claims that the Qur'ān is nothing but the words of its

[12] See Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 9. Accessed 23 February 2019.

[13] See Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 7. Accessed 23 February 2019.

[14] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 11. Accessed 23 February 2019. In his writings Shabestari frequently uses the concept of experience, mostly in the existential or even phenomenological (rather then empirical) sense of the term. However, since he remains unclear about this, it has been the source of many misunderstandings regarding his approach to empiricism. See, on this point, Jusefi Eshkevari, "Ghoran kalam-e Khoda. Naghdi bar Mohammad Mojtahed Shabestari," *Ayin* 11 (2008), 64–75.

human narrator, Muhammad. In order to sustain his claim, Shabestari, apart from his philosophical analysis of the necessary components of a text, refers to evidence from the Qur'ān as well as history.

That being said, Shabestari does not believe that attributing the authorship of the Qur'ān to a human being, i.e., Muhammad, necessarily leads to the denial of its validity as or of its holiness. Even though believing that this text constitutes the actual words of God is irrational and indefensible, a believer may still believe in its divine origin.[15]

In Shabestari's reading of the Qur'ān, Muhammad claims nothing more than this: to be the subject of a unique experience, i.e. revelation, on account of a gift that has been made to him by God[16]: "His experience is that he was chosen […] and at God's instigation […] receives an invisible blessing, which is the revelation, and with the help of this, he was able to articulate, i.e. to express meaningful sentences. Therefore, these articulations are signs of God […] they refer to him because they arise from him."[17] In his articles, Shabestari emphasizes that this experience was granted to Muhammad. Words are not given to Muhammad, but the experience that was granted to him was the source of his inspiration in creating the Qur'ān. As a result, "a believer can say that because in my belief I have accepted that the creation of these human words are a 'response' to God's manifestations in the world; even though the words from the Qur'ān are human words, they have a special validity for me."[18] Thus the verses of Qur'ān are no longer the revelation itself, rather the "product" or the "result" of revelation.[19] And revelation itself is nothing else than an absolute subjective experience belonging to a specific subject and in principle inaccessible to another subject. "This experience is peculiar to the prophet himself, so that the audience only encounters the prophet's sayings. […] The audience encounters a human being who claims to be a prophet with a prophetic mission, and not a god—who according to the prophet talks to him."[20] By studying the Qur'ān, which is composed of words and therefore has an intersubjective objectivity, we can merely guess about Muhammad's experience, but his experience cannot be re-experienced, re-enacted by another subject.

In the first phase of his thinking Shabestari discusses the possibility of understanding and interpreting. With his hermeneutical approach, he criticizes and disproves the naïve idea of understanding and interpreting upon which traditional *fiqh* is based as well as the claim that such an idea would grant access to the very intentions of God. In this way, Shabestari prompts a split between *fiqh* and its absolute validating source, i.e. the Qur'ān itself. As a result, a *faqīh* cannot sustain his claims, beliefs and laws merely by referring to Qur'ān or the prophetic tradition. However, in the second phase of his thinking, something more fundamental occurs: it is not

[15] See Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1. 2008. Accessed 23 February 2019.

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 14. Accessed 23 February 2019.

[19] See Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1.

[20] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Ghera'at-e nabawi az jahan* 12. Accessed 23 February 2019.

the understandings and interpretations that cannot attain God's intended meaning and therefore cannot claim absolute validity, rather the text itself is separated from its absolute validating source. The Qur'ān is no longer God's word and does not contain timeless and super-spatial wisdom; it is rather the words of a historical subject, i.e. Muhammad. As a result, the Qur'ān is the word of a human being and like all human achievements it is interpretable and subject to criticism.[21] The Qur'ān is just one of the infinite possible interpretations of the world, human being and God and the relationships between them.

In my view, Shabestari is just a faithful Muslim trying to understand his own belief. He tries to understand the foundation of his belief, the Qur'ān, in a rational way. What it means is that this belief, even if it cannot be attained through reason alone, should not contradict rationality. In his articles he repeatedly emphasizes the necessity of a rational understanding of faith. Throughout the history of Islam, Muslim philosophers and theologians have certainly attempted to rationally comprehend and justify Muslim faith. In this sense, Shabestari is not the first thinker to address this issue. However, it can be accurately claimed that he is one of the first thinkers to have sought to understand this belief within the framework of modern rationality, and this must be considered as a deep and comprehensive revolution.[22] As already mentioned, he is a Muslim trying to flesh out a rational understanding of his own belief, but the rationality that shapes his analyses is a modern rationality and not that of Avicenna or Averroes. The subject-oriented modern rationality, which is aware of its own limits, no longer asks what does and does not exist in the world of being, and doesn't want to establish a world of truth composed of Intellects and Ideas in a Platonic or Aristotelian sense. It does not try to justify the objectivity of consciousness through being. On the contrary, it is consciousness that grants being validity and objectivity. Within the framework of this rationality, being is no longer the source and foundation of meaning, understanding and interpreting. Therefore, after the modern shift in thinking, epistemology becomes the only way to authenticity. Ontology depends on epistemology and the other way around. Shabestari clearly goes beyond the pre-modern rationality reigning in the seminaries and considered by the *fuqaha* as the only possible articulation of rationality. In other terms, even though Shabestari does not discuss it at length, he duly records Kant's Copernican revolution and holds that Muslim thought cannot work outside of the epistemological bounds it set anymore.

3.2 The Qur'ān as Muhammad's Interpretation of the World

In the next and final step of his thinking, Shabestari inquires about Muhammad's experience of revelation itself, from which the Holy Text originates. His aim is to come close to the consciousness of the first person experiencing the revelation and

[21] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 14.

[22] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Naghdi bar gheraat-e rasmi az din* (Tehran: Tarh-e No, 2002), 26.

to understand what Muhammad means when he talks about revelation. To achieve this end, all of our presumptions, including theological, historical or religious ones, have to be abandoned in the phenomenological sense. Since there is no direct way for us to experience the revelation from the first person perspective, we are forced to refer to the text that contains a description of this unique experience. Therefore, unlike traditional philosophers and theologians, Shabestari starts his study with the Qur'ān itself, and not by trying to prove God's existence, his responsibility in guiding the human being, the necessity of sending prophets, and so on. He listens to Muhammad's Qur'ān itself: "The experience described in this book concerns all creatures, their persistence and transformations as God's deed. This means that the world is experienced as the acts of a unique God."[23] In this text, not only natural phenomena but also historical events and the destiny of human communities are understood as indications of God's existence, his influence and will in the world. Allah and his will explain all beings and theirs becomings. Muhammad does not try to discover new phenomena or to describe every single natural and human phenomenon. He sees only the things that exist in his historical world and nothing more, yet he understands them differently. In his unity-seeking and unifying viewpoint everything is an indication of a unique God, i.e. Allah.

Shabestari tells us that the content of the Qur'ān is not informative, and that Muhammad is not trying to prove the existence of anything nor does he express true or false statements: "His prophetic mission was to attribute all things to God and to bring him to mind."[24] In fact, he provides a unique interpretation of the world. He attributes everything, including earth, sky, animals, plants, natural disasters, historical events and even the fate of human beings to a unique God. He regards everything as the apparition, sign, allusion or symbol of God.[25] In order to explain his idea, Shabestari relies on the German concept of *Blick*: "It's not so that the prophet is given something that and he interprets and explains it. What is given to him is the interpretation itself. This view or *Blick* […] itself is the content of the prophetic experience."[26] Accordingly, the Qur'ān cannot and does not contain true or false statements or any kind of knowledge claiming objectivity. Muhammad "informs us of how he sees the world rather than how the world is."[27] He sees nature and natural phenomena like the Arabs of his time did, and he is not trying to correct the common beliefs regarding these phenomena. He is merely trying to clarify the relationships between these phenomena and a unique being that he calls Allah. In his interpretation, Muhammad does not change things or even laws; he only establishes a connection between these and a unique God. Defining a universal social order for every society throughout history could not have been Muhammad's goal in adjusting the existing laws in his society. His goal could have merely been interpreting his social

[23] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Naghd-e bonyad-haye feghh wa Kalam,* 2017: http://mohammadmojtahedshabestari.com. Accessed 23 February 2019, 445.

[24] *Ibid.*, 457.

[25] *Ibid.*, 456.

[26] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1.

[27] *Ibid.*; also Muhammad Mojtahed Shabestari, *Naghd-e bonyad-haye feghh wa Kalam*, 299.

events and structures in a way that suits his God's will.[28] In this sense, Shabestari applies his understanding of the Qur'ān as an interpretation to the social laws formulated in the Qur'ān in the exact same way.

4 The End of *Fiqh*

In an essay entitled "Is Religion From God?" published in 2014, Shabestari criticizes and disproves the belief that religion has a divine source and writes explicitly that religion is a human phenomenon like art, science and philosophy created by human beings, such that it is subject to criticism and transformations. By denying the divine source of religion, we can no longer claim that the laws established throughout history in and under the name of religion possess absolute validity. The de-sanctifying and humanizing of religion creates a situation whereby *fiqh* loses its sacredness as well as its sacredness-lending foundation. *Fiqh* is just one of many possible human interpretations and like all the other interpretations its validity is relative and limited. Gaining this knowledge in a founded and systematic way has undoubtedly been Shabestari's final goal from the beginning of his academic career onwards.

The aftermath of the Islamic Revolution in Iran made the failure of *fiqh* inevitable. It became clear that the very future of religion was dependent on its separation from *fiqh*: an archaic and intangible system of instructions disconnected from praxis could not serve the fundamental purposes of the Islamic religion and could even become a great danger to them. Even if such a radical formulation is nowhere to be found in Shabestari's writings, this practically means the end of the *fiqh*, or at the least the desire to be done with it.[29]

I do not consider Shabestari to be a philosopher, but rather a theologian with a philosophical approach, someone who questions the foundation of his own beliefs. He went so far as writing that he had to "abandon his religious beliefs and to ask himself how to actually understand this book which is extensively referred to."[30] Like Descartes, he doubts everything, but this doubt is systematic and therefore fruitful. Therefore, I regard his stance in the history of *fiqh* as comparable with Descartes' and Kant's stances in Western philosophy. For the first time in the context of Islamic Theology, a shift occurred towards the subject and subjective consciousness *in the modern sense of the terms*, so that it is now *de iure* impossible to return to the naïve and dogmatic *fiqh* that existed prior to Shabestari.

---

[28] Muhammad Mojtahed Shabestari, *Qerâ'at-e nabawî az jahân* 1.

[29] See: *ibid.*; also Muhammad Mojtahed Shabestari, *Naghd-e bonyad-haye feghh wa Kalam*, 287–288; as well as Muhammad Mojtahed Shabestatri, *Hoshdar! Demokrasi feghhi nemishawad*, 2015: http://mohammadmojtahedshabestari.com. Accessed 23 Feb 2019. It may be useful to read about this Bahramian's "Interview with Muhammad Mojtahed Shabestari," *Hoghugh-e Bashar eslami nemishavad, vali Mosalmanan bayad an ra bepazirand*, 2017: http://mohammadmojtahed-shabestari.com. Accessed 23 February 2019.

[30] See Dezfouli's "Interview with Mohammad Mojtahed Shabestari," *Shoma ghoran ra cheguneh be fahm miavarid?*, 2017: http://mohammadmojtahedshabestari.com. Accessed 23 February 2019.

Retrieving the Foundations and Future of Islamic Modernism: Rahman and Shabestari on Hermeneutics, Prophetic Epistemology, and the Modern Islamic State

Ezra Tzfadya

1 Introduction

If one accepts that Islamic Modernism consists of a mutual "intellectual endeavor challenging those texts and authorities held in revered esteem by the more traditionally trained religious scholars," it becomes apparent that intellectuals also felt the imperative to devise alternative modes of reading and interpretation suitable for meeting such a challenge.[1] While sacred texts such as the Qur'ān were to remain revered as the basis for the Islamic religion, the epistemic space from which they were to be read needed to be reformulated. No longer could practices of reading and assumptions of divine truth remain unscrutinized by lay leaders. Nor could legitimate hermeneutical issues be obfuscated by reams of subsequent texts produced by the *'ulamā*: the understanding of which remained dependent on their technical expertise for both physical retrieval and proper utilization. Sunni modernists in particular could not relinquish discussion over the nature of textual interpretation to an *'ulamā* class long bereft of an innovative legal spirit due to the banishment of *ijtihād* (human reason) as a source of legal judgment and the emergence of an endless extra-Qur'ānic corpus (the *hadīth*) as the primary source of religious guidance and legal authority.

The "problématique" that preoccupied many modernist Islamic thinkers appears to be the extent to which they were content to place themselves within the tradition of Islamic philosophy, or whether they were obligated by their commitments to

[1] Ali Usman Quasmi, "God's Kingdom on Earth? Politics of Islam in Pakistan 1947–1969," *Modern Asian Studies* 44, no. 6 (2010), 1197.

E. Tzfadya (✉)
Center for the Study of the Middle East (CSME), Indiana University Bloomington, Bloomington, IN, USA
e-mail: Etzfadya@iu.edu

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_9

formulate an alternative epistemic position from which to bring a greater elasticity into contemporary Islam. Like most modernists, Islamic or otherwise, the Pakistani Fazlur Rahman and the Iranian thinker Mohammed Shabestari criticized traditional authority by reinterpreting the essence of those foundational elements upon which traditional authorities claimed legitimacy. They would prove, for one reason or another, that their modes of recovering those original sources and concepts have a significant impact on their meaning and relevance for modern believers, a meaning which has unfortunately been lost over time. In Islam, those origins would include prophecy, divine revelation, and the substrate of the Qur'ānic text. Through such claims, they would call into question those subsequent authoritative developments within the religious tradition, which have led to a rigidity of faith along with impotence in meeting the demands of the modern world.

Of course, such scholarly efforts rarely admit being motivated or guided by external historical exigency. The modernists do try to present their interpretive positions in the most "organic" light. Both Rahman and Shabestari maintain that the Islamic tradition has yet to formally produce an internal religious science dealing exclusively with the epistemic assumptions involved in interpretation. But while Rahman turned to the basic epistemological assumptions of Islamic philosophy in his attempt to ground modern faith, Shabestari's embrace of a hermeneutics of doubt and plurality alongside the traditional Islamic sciences provides his Qur'ānic interpretation with an altogether different hue. By rejecting the notion of transcendent truth embedded in the Greek-inspired conception of history assumed by medieval Islamic philosophy, Shabestari ultimately succeeds in creating the foundations for a new science of Islamic epistemologies. Thus after juxtaposing Rahman's hermeneutics of historical rationality with Shabestari's hermeneutics of historical contingency and the destabilizing variability of language, our discussion will delineate their respective views of prophecy and the nature of the Qur'ānic text. We then attempt to link Shabestari and Rahman's hermeneutic philosophy with their views on the relationship between religion, politics and the status of Islamic law.

2 What Kind of Hermeneutics? The Objectivity or Subjectivity of History's Truth

Fazlur Rahman was quite critical of Islamic philosophy's failure to maneuver successfully in the social and political realms. He was dismayed at its failure to convert its metaphysics into an ethical message capable of meeting the often intellectually rigorous arguments posed by adherents of Orthodoxy. Their interpretation of revelation as the conduit for divine command to become law compels a political response from philosophy, a response that it was incapable, unwilling, or perhaps even legitimately afraid to give. His masterful reconstruction of medieval debates on the

subject can be found in his 1958 book *Prophecy in Islam*.[2] Yet Rahman is ultimately concerned with creating a hermeneutics tasked with translating what he terms "pure cognition" into recognition of "historical value." Rahman writes in his brief and dense methodological prologue to *Islam and Modernity* that the

> use of the term "historical values" must also be made clear. All values that are properly moral — and it is with these that we shall be concerned — have also an extra-historical, "transcendental" being, and their location at a point in history does not exhaust their practical impact, or one might even say, their meaning.[3]

By referencing "pure cognition" and affirming the presence of an "extra-historical, transcendental being," it appears that Rahman is referring obliquely to the Neoplatonic conception of the divine godhead and its apprehension at various levels of intellectual acuity by the Prophet and subsequent great philosophic intellects. But on what basis is the modern Islamic intellectual capable of discerning this transhistorical element in the first place? Rahman makes the case that the Islamic tradition provides a historically oriented framework for a "double movement, from the present situation to Qur'ānic times, then back to the present."[4]

The ability to "read history" through the juxtaposition of past and present is mediated by a supremely authoritative text and a proper understanding of the historical circumstances surrounding its creation. Such a text would function as the gateway for achieving an extra-historical sense of rational perception. Subsequent interpretation would only strengthen that faculty. Indeed, Rahman understands the principle of *ijtihād* in a similar vein, identifying it as

> the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a matter that a new situation can be subsumed under it by a new solution.[5]

It is premature at this juncture to discuss Rahman's specific conception of the Qur'ān's unity and its relationship to the prophecy or personhood of Muhammad. Yet a few important remarks on his hermeneutic philosophy can nevertheless be made. For Rahman, history is a rather stable epistemological category capable of connecting the present with the past. Universal and trans-historical themes can be identified in those texts which are considered in an a-priori as ideal for their times. Objectivity of historical circumstance and the intellectual's discerning of general principles relevant to the present from the past do not contradict one another in any way. In this fashion, the scholarly guardian philosopher of the medieval ages is able to reemerge as a philosopher with profound abilities to orient present.

At this point in the methodological prologue, Rahman feels confident enough to launch into a full-scale attack on Gadamerian subjectivity. Citing the objectivity school theorist often pilloried by Gadamer, E. Betti, Rahman states that

---

[2] Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London: Allen and Unwin, 1958).

[3] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, The University of Chicago Press, 1982), 4–5.

[4] *Ibid*., 5.

[5] *Ibid*.

> the process of understanding is a "reversal" of the original creative process: the forms we try to understand and interpret now are to be led back to a creative mind whose original contents they were, not as isolated items, but as a coherent whole, and made to live out again in the mind of the understanding subject.[6]

Rahman denies Gadamer's charge that such an approach would constitute a "psychologism," instead suggesting a rather daring inversion of one of Gadamer's chief methodological claims. Rahman proposes that instead of viewing historical circumstance as a conditioning factor upon the author of a given text, the present reader must use the interpretive tools of both the critical historian and the ethicist to understand the effect an author of a particular text has had on his respective surroundings. Human subjects do not find themselves "within" history, and the space between past and present is rational in character rather than historical.[7] Indeed, Rahman's distinction between historicism and historical consciousness has profound implications for how we read texts and interpret history. It renders the author of a particular text into the main protagonist of a historicity that emerges with the dissemination of a text and its reception in successive generations.

But rather than viewing such a historical process as unique with each individual author, Rahman subsumes all such processes under a common "prophetic" epistemology. Thus, the agency of the intellectual in creating historical change is simultaneously strengthened and weakened. He can be all-powerful, but he is never unique.[8]

Such claims can only come from an intellectual welded to the ideals of classical Islamic philosophy and committed to a state finally willing to translate philosophy into practice. Thus, it remains doubtful whether, as critics like Ibrahim Oezdemir have argued, Rahman's critique can be deemed as truly "emancipatory" and comparable to the democratic critiques of domination provided by contemporary Western philosophers such as Jürgen Habermas.[9]

Mohammed Shabestari, on the other hand, fully embraces Gadamerian interpretive subjectivity while nonetheless granting authoritative power and eternal truths to foundational texts such as the Qur'ān.[10] The binding of those seemingly contradictory elements gives his Qur'ānic hermeneutics an interpretive backbone that may appear to be lacking in the ethics of reading proposed by Rahman. Shabestari believed that such a hermeneutic could empower individual Muslims within their

---

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*., 9.

[8] In his through critique of Rahman's methodological quarrel with Gadamer, Norman Swazo notes that should Rahman have acknowledged the difference between apprehension of a concept and of reality, he would have recognized the hermeneutic power which Gadamer's conception of consciousness could have had on his work. Yet despite his deep and wide knowledge of Rahman's oeuvre, it is unclear whether Swazo truly appreciates the nature of Rahman's perception of history as a singular rational conception of time. See Norman Swazo, "Rahman, Gadamer, and the Hermeneutics of the Qur'an," *American Journal of Islamic Social Sciences* 28, no. 4 (2011), 23.

[9] Ibrahim Oezdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought," *American Journal of Islamic Social Sciences* 9, no. 2 (1992), 243.

[10] Ashk Dahlen, *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surūshian Paradigm in Shi'i Epistemology*, (Uppsala: Uppsala University Press, 2002), 182.

respective historical moments and provide them with a locus of epistemic freedom firmly rooted in a traditional, but nevertheless *ijtihād*-friendly, Islam.

It is a hermeneutic uniquely suited to assimilate contemporary notions of justice and engage with the Islamic state despite the latter's quest to epistemically dominate both religion and politics in contemporary Iran.

Like Rahman, Shabestari is insistent that an authoritative text be viewed in terms of a unity. He writes that the "center of meaning cannot be discovered unenlightened and without a test or criterion. The method of discovery is precisely to "question history" or to place one's ear to history. The text can only be considered as a unity, that is by considering the text in terms of a *vahid* (unity) and a *ma'ni-ye tamām* (complete meaning) beyond the meaning of the word or sentence. Complete meaning can, in other words, only be grasped through interpretation."[11]

For Shabestari, the text does not become meaningful through an a-posteriori rational fusion with its own historical circumstance. Comprehensive truth is neither completely latent within the text nor solely projected outside of it. Meaning only emerges as a result of the text's dialogic encounter with a reader situated in a historically conditioned present and dependent on the use of language. Language, in Shabestari's view, is an element that possesses its own degree of dialogic agency and conditioning power. Shabestari writes in his essay "The Prophetic Reading of the World" that hermeneutics revolves around

> the relationship between perception, language, and truth—around the role of language in the fashioning of truth and their respective acknowledgement of the pragmatic structures of language, that is recognizing speaking as a "speech act" and the various forms of speech acts used to make appeals, evaluations, or simply the normative functions of language-language as a channel of communication and vehicle for influencing society.[12]

While he does affirm the fact that authors do possess a high degree of reasoned intentionality in composing their work, the passage of time has a specifically historical and linguistic quality that defies a neatly conceived transcendent rationality.[13] It affects not only the reception of multiple rational truths from within the text, but the content of such truth as well.[14] This kind of truth can perhaps best be described as a single husk whose kernels are simultaneously multifarious and multiplying. Indeed, Shabestari makes an explicit comparison of his vision for the hermeneutical sciences to an act of literary translation:

> The idea that is embedded in the text must be translated into (the language) of the contemporary horizon (through an act) that assumes the character of translation. Interpretation

[11] Mohammed Mojtahed Shabastari, *Imān va Azādi*, as cited in Ashk Dahlen, *Islamic Law, Epistemology, and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran* (London: Routledge, 2003), 181.

[12] Mohammed Shabastari, *Qara'at-e Nabavīe-az Jahan*: http://resasade.com/wp-content/uploads/2012/10/Shabestari1.pdf. PDF accessed on February 23, 2020.

[13] Dahlen makes continuous use of the word "transcendental," an idiomatic expression closely tied with the philosophical mechanics of German idealism. Shabestari himself would likely be more comfortable with describing the aforementioned phenomenon as "transcendent."

[14] On Shabestari's notion of *ikhtilaf* in the derivation of Islamic law, see *ibid* 182–183.

> becomes necessary when the horizon of the interpreter and (that of) the author diverge and ambiguity appears. As long as ambiguity does not appear, there is no need for interpretation…If we want to understand correctly what the text says then we have to settle our language as a language for textual understanding, where our experiences become situated to understand the text.[15]

Shabestari's unique, yet consistent approach to finding Truth within a text and it's dynamically varied apprehension across cultural contexts forms a strong basis for engaging in the study of comparative religion without necessarily abandoning one's Islamic faith. As Yann Richard has noted in conjunction with Shabestari's substantial intellectual engagement with multiple faiths, "whether it pertains to Buddhist sutras or Qur'ānic suras, sacred texts present the same orientation of the individual to life."[16] In the coming section, we will explore how those hermeneutical principles developed outside of Islam are nevertheless essential for subsequent interpretive moves related to scripture: moves intended by Shabestari and Rahman to ensure Islam's survival and flourishing.

3 Rahman and Shabestari on Hermeneutics, Prophecy, and Scripture

In both "Divine Revelation and the Prophet" and *Major Themes of the Qur'ān*, Rahman articulates the nexus between the character of the prophet, the spirit of revelation, and the nature of the divine command which ultimately emerges in connection with the revealed text. In both works, Rahman maintains a fairly conventional position concerning the integrity of Muhammad's prophecy as unique and related to his perfected moral status. Yet Rahman's focus on the spirit of Revelation and its connection with Muhammad's evaluation of the ideal and the historically contingent, especially in *Major Themes*, constitutes Rahman's real hermeneutical innovation. It points at the methodological critique made explicit in *Islam and Modernity*, one that occurs squarely within a discursive tradition regarding the application of hermeneutics to scripture.

Rahman sees the modern Muslim philosopher as an especially prescient and authoritative member of a community linked epistemically to the prophet's mode of cognizing the divine. Perhaps even more importantly, Rahman sees the prophet as producing a unified scriptural text into a broader social milieu as both a response to political exigency and as an authentic moral exhortation meant for posterity.

In "Divine Revelation and the Prophet," published in a Pakistani journal of Islamic studies in 1978, Rahman outlines his two main positions regarding

[15] Mohammed Shabestari, as cited in Dahlen, *Islamic Law*, 179.

[16] Yann Richard, "Un Theologien Chiite de Notre Temps. Mojtahed Shabestari," in *Le Shi'isme imamate quarante ans après: homage à Etan Kohlberg*, Mohammed-Ali Amir Moezzi et al., eds. (Turnhout, Brepols, 2009), 365.

Muhammad's prophecy. He describes the prophetic valence as simultaneously emanating both from God and from within the Prophet's mind.

> In creative knowledge, and particularly in Revelation, the ideas and words are born in the mind of the Prophet. Since they are new ideas and discoveries, their source cannot lie in the mind of the Prophet, but must be traced and referred to a source beyond. However since the ideas and words are born in the mind of the Prophet as its integral process, the words are, in an ordinary sense, also referred to the agent's mind as well.[17]

Thus, the prophet is empowered to both mediate and create the product of Revelation, namely the Qur'ānic text whose ultimate revelatory *telos* is "religious and moral."[18] Indeed, Muslims will ultimately "appropriate the Qur'ānaccording to the manner in which it is produced."[19] Rahman also maintains here that Qur'ānrevelation "is entirely sui generis and separate from any form of creative thinking or creative art" precisely due to the fact that its aesthetic effect was meant to inculcate certain behavior.[20]

The reiteration of this position, besides acting as a general injunction against idolatry, resists efforts to turn the spiritual message of the Qur'āninto either a subjective aesthetic detached from authoritative collective guidance in the moral realm or a rhetorically seductive political manifesto relating solely to the era of its composition. The Qur'ānsuccessfully establishes the epistemic connection between the foundational past and the interpretive present due to its status as applied philosophy, or rather as pre-interpretive ethics.

In *Major Themes of the Qur'ān*, Rahman is able to deepen these arguments and begin to expand their implications beyond the mere personhood of Muhammad and towards present practice. The beginning of his analysis of prophecy and revelation insist on those elements' intimate relationship to an interpretive community in the present.

Prophecy and revelation are not fixed event bounded by the historicity of the text. Even though Muhammad's degree of prophetic perspicacity will never be reached again, he rejects the notion that "no further revelations are needed" following the spiritual apex achieved by Muhammad.[21] Moral lacuna have not evaporated from the Islamic community since the time of Muhammad and the epistemic sphere once assumed by the prophet is now occupied by the philosopher and his disciples.

> Man's moral maturity is conditional upon his constantly seeking guidance from the Divine Books, especially the Qur'ān, and that man has not become mature in the sense that he can dispense with divine guidance. It must be held that an adequate understanding does not depend on any more "chosen personalities" but has instead become a collective function.[22]

---

[17] Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet," *Hamdard Islamicus* 1, no. 2 (1978), 71.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*., 72.

[21] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 81.

[22] *Ibid*.

This passage is significant for several reasons. The emphasis on the renewal of the revelatory message indicates that however unique Muhammad's prophecy was in human history, man's essential nature necessitates further cognitive experiences on the collective level. It is not evident that Rahman uses the term revelation here in its post-Muhammad context as something purely symbolic, or as a process devoid of its chief authoritative transmitter, a prophetic figure. Despite Rahman's repeated emphasis on the Qur'ān's essential identity as the word of God revealed to the prophet—with Muhammad functioning as the recipient of the "final, verbal Revelation of God," the spirit which informs this final verbal revelation can nonetheless produce subsequent cognitions of the divine word in the future.[23] By tying together moral consciousness with a collective hermeneutic, it is clear that the deduction of such a spirit in a post-Muhammad age is not conducted on a purely subjective level. Indeed, Rahman believes "that the reading of meanings into the text was to be guided by certain principles and a socio-moral set of values in order to avoid unnecessary arbitrariness."[24] At an unmediated level, Qur'ānic revelation would function at a purely aesthetic level, unable to fuse individual Muslims into a true moral, legal and political collective.

Rahman's interpretation of the "spirit" guiding the principles of the revealed text is indeed complex. He emphasizes that revelation is conducted through such a spirit, and departs from the positions held by influential Neoplatonist Islamic philosophers by denying that Muhammad's prophecy was mediated through the figure of an angel or even an Active Intellect. According to the Qur'ān, such a "spirit" places revelation into the heart of the Prophet, and subsequently produces a commanding form of guidance for man. Rahman exclaims that "this undying and ever renewed Spirit is nothing other than the Agency of all being and life. It is a guarantee that whenever the human race sinks into the moral morass of its own follies, there is always hope for rescue and renewal."[25]

Rahman builds upon his discussion of the Spirit and its relationship to the Prophet's authority by referring back to his discussion of the sources underlying Muhammad's revelation. The fact that revelation both originates within the Prophet's mind, as well as arrives from an external divine source, allows Muhammad to discern the proper relationship between ideal spirit of the revealed divine word and the political exigencies of historical circumstance. His status as one who has achieved perfection enables him to negotiate this delicate revelatory task most successfully, thereby acting as a model for future Islamic communities seeking a similar mediation between the spirit of the divine word and their own specific historical circumstances. While it is well beyond the scope of our study to evaluate Rahman's depiction of the intricate dynamic characterizing Muhammad's application of revelation's spirit within the historical contours of early Islam, it is clear that Rahman

[23] Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet," 72.

[24] Abdullah Saeed, "A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'ān," *Modern Muslim Intellectuals and the Quran*, edited by Suha Taji-Farouki (Oxford: Oxford University Press, 2004), 58.

[25] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, 99.

does not see the authoritative essence of such an effort as limited to the events surrounding Muhammad's personhood. Such a "fundamentalist" form of *ijtihād* would neglect the externally-directed *telos* of Muhammad's prophecy. Rahman believed that the prophetic telos was aimed at future leaders and believers so that they would feel commanded to uncover the rational spirit of the Qur'ānand apply it judiciously within their own particular historical circumstances.[26]

In "The Prophetic Reading of the World" Shabestari makes similar claims regarding the prophetic authorship of the Qur'ānic text and the nature of religious understanding. Like Rahman, Shabestari believes that epistemic understanding (*fahm*) is non-religious in nature and that the Qur'ānis the direct product of the prophet. Yet upon further examination, Shabestari's highly dialogic and contextualized conception of hermeneutics provides a degree of nuance and rigorous flexibility absent in Rahman's philosophic account. Indeed, their respective radicalities are in fact deeply dichotomous. While Rahman's philosophical conception of a unified epistemic sphere expands the province of revelation to include a very prescient potential for human understanding of divine intent, Shabestari contracts human understanding of divinity and places the potential for differentiated modes of human understanding into language. Perhaps paradoxically, Shabestari's methodology expands the sphere of religious knowledge while contracting both knowledge of the divine and the authority of those who dare to claim political authority on its basis.

Shabestari emphasizes the rather provocative notion that divine revelation basically consisted of a realization on behalf of the prophet that the passionate and momentous dialogue he was conducting was in fact divinely inspired. Revelation was

> the sign of a dialogue in which he himself functioned as the speaker. Though he did not want to understand things in this way, as if he had decided himself for this. No, he was carried by the experience of being chosen by God and elevated to be his messenger. And all this was due to a bit of transcendental linguistic help.[27]

Prophetic language is thus a man-made language produced by the dialogic encounter of an extraordinary man with the absolute transcendence of God. A conversation with the fullness of absence, if you will. His communication of this experience with the world around him through language is also considered a hermeneutical act specifically because the faithful were brought into dialogic contact with the essential humanness of a man "who would never have peace and calmness."[28]

Though this revelation was a onetime event, and despite the fact that the Qur'ānic text needs to be interpreted as a unity, Shabestari does maintain that scripture is "incomplete in its manifestations of God.[29]" As noted earlier, Shabestari is adamant that his conception of understanding (*fahm*) allows non-Muslims to also take part in understanding the Qur'ān. He also does not wish to prove, as Ayatollah Montazeri

---

[26] *Ibid*., 188, 268.

[27] Mohammed Shabestari, *Qara'at-e Nabavi -ye-az Jahān*: http://resasade.com/wp-content/uploads/2012/10/Shabestari1.pdf. PDF accessed on January 23, 2020.

[28] *Ibid*.

[29] *Ibid*.

(d. 2009) has attempted, that human rights are intrinsic to Islam and can be derived out of the Qur'ānthrough an ex-posteriori prioritization of certain values over others (i.e. non-compulsion).[30] He emphasizes that attempting a hermeneutic along those lines can only result in a "tyranny of either a religious or non-religious nature."[31]

His dialogic hermeneutics, however, do allow for a current of influential extra-Islamic thought such Western hermeneutics and philosophy to eventually become fused into the substrate of the Islamic tradition. It can accomplish this feat in the same way Islam developed the religious sciences during the formative period of Islam and the Middle Ages; namely through rigorous cross-cultural encounter and judicious appropriation of religious concepts and vocabulary. The type of Islamic law developed by the Iranian state, according to Shabestari, is "one that consider{s} law in its modern sense as positive organization and constitution, {and} in reality departs from the traditional juristic method of legal inference."[32]

He views the current Iranian establishment's attempt to develop a generalized concept of social change from the Qur'ānand then positivize such a concept in the form of law as obviating the possibility for contemporary Iranian jurisprudence to adequately fuse tradition and modernity. It has rendered its own revolutionary spirit into a calcified legal apparatus, unable to recognize that an Islamic revolution faithful to the foundations of Islamic law would allow for greater dialogic fluidity both within Islam and with the West.

In his essay "Democracy and Religiosity," Shabestari reflects on the potential political implications of such a hermeneutic. He considers the distinct, however unlikely, possibility that a mode of interpretation which empowers individual believers in the manner outlined above, along with the dispensing of positivized Islamic public law enforced by state coercion, might lead to a democratic choice to abandon Islam.

> It is possible, that in a democratically governed Islamic society, there will exist persons or groups that are for whatever reason opposed to acting in line with the commands of God and that openly express such a view, and even actively engage publicly on behalf of this view. Yet this does not have anything to do with the inviolability of God's law. The expression of this opinion in a democratic society, however, is balanced by the opinions and actions of those opposing such an opinion, and in particular the political and cultural leaders of the devoutly Muslim majority. And of course the Muslims who believe in the law will do their best to prevent the abandonment of God's law from becoming the main criterion from which law is derived.[33]

---

[30] Montazeri's jurisprudential methodology reflects the approach of the Iranian establishment, though his political conclusions (i.e. that the current Iranian regime is not respecting human rights) have brought him into conflict with the ruling clerical elite. For more on Montazeri see Ulrich von Schwerin, *The Dissident Mullah. Ayatollah Montazeri and the Struggle for Revolutionary Iran* (London: I.B. Tauris, 2015).

[31] *Ibid*.

[32] Ashk Dahlen, *Islamic Law, Epistemology and Modernity*, 165.

[33] Mohammed Mojtahed Shabestari, "Demokratie und Religiosität," in *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*, edited by Katajun Amirpur (Freiburg: Herder, 2009).

Indeed, Shabestari has a fairly mainstream and functional view of democracy as regulating competing factions and interests within society under a framework of public accountability. Democracy allows for the proportional representation of the people's will, which is the ultimate source of political sovereignty. Yet Shabestari also imagines a simultaneous public role for religious intellectuals, even if it may not be directly linked to the democratic political system. It is clear from the quote above that clerics and religious intellectuals play an essential and public educative role in ensuring that citizens and political leaders make the free choice to remain Muslims, and that political parties desiring a Muslim identity for society present a coherent yet interpretively dynamic political platform responsive to the teachings of religious authorities. Religious leaders are primarily responsible for reminding political leaders and individual citizens of Islam's interpretive breadth and depth, such that one interpretation of Islam considered the "most rational" or the "most relatable" is not forced upon society through public law. In this way, the clerical establishment still remains the informal "guardian" of the democratic system. If religious intellectuals continue to play their proper role, according to Shabestari, the "day will never come when the democratic opinion of the Iranian people stands in contradiction to the command of God."[34] Democracy, on the other hand, can function sans religion, but not without a deep stain of moral and political failure.

4 Conclusion

Waheed Hussein's mostly convincing philosophical critique of Fazlur Rahman highlights those elements underlying Rahman's argument which appear to be deployed in either an ad hoc or inconsistent manner. Hussein is not convinced that Rahman's attempts to build an ethics out of the "spirit of the law" derived from viewing the Qur'ānas a coherent whole within its historical context provides Muslims with a sufficient moral imperative to engage in Islamic practice. He claims that Rahman makes an illegitimate argumentative move by eliminating an epistemological and interpretive distinction between the scientist who observes a system of belief and practice from the outside and those actively engaged in such practice based on their centuries old, traditionally based understanding of divine will. "The contrast between the historical and textual contexts of interpretation show us that there are different contexts in which we can interpret a Qur'ānic injunction and these contexts are not all equivalent."[35]

Rahman's responsibility for forming a potential Islamic state, rather than merely critiquing an existing one, could be argued to lie at the root of the differences between Rahman and Shabestari. Dialogue between tradition and modernity can

[34] *Ibid*., 30.

[35] Waheed Hussein "A Philosophical Critique of Fazlur Rahman's Islam and Modernity," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 6 (2000–2001), 53.

only last so long. Rahman might respond to Hussein's critique and Shabestari's plurivocal approach to the transmission of prophecy across history that a certain epistemic rationality with an attendant ontological systematicity must perhaps be chosen and imposed on ultimately theocratic lines should a revolution succeed in transcending the conversations contributing to its founding and go onto impose an Islamic legal order in the face of both state-enforced literalist orthopraxy or pure secularity. Yet Shabestari would likely argue that any Islamic modernism privileging a single rationality, or a calcified set of rationalities, distinct from the multifocal and plurivocal historicity of Islamic legal development and the sovereign voices of democratic citizens can only lead to a distinct prophetic deficit.

Twentieth Century Commentary of the Qur'ān: From Hermeneutics to Praxis: *Maqāṣid al-Shari'a* and *Maqāṣid al-Qur'ān*

Massimo Campanini

Parole divine en un langage entièrement humain, descendu en un moment bien défini du temps et dans un lieu bien précis de l'espace, le Coran demeure cependant ouvert, comme il le fut largement dans le passé, à toutes les études et à toutes les approches que nous offrent, ou nous offriront, les sciences linguistiques et humaines.

(Muhammad Talbi, Quelle clé pour lire le Coran?)

This chapter deals with the philosophical hermeneutics of the Qur'ān in comparison with traditional Islamic jurisprudence. Apparently, philosophical hermeneutics of the Qur'ān is not a new issue. Over the centuries, many philosophers interpreted the Qur'ān and used the Holy Book in order to support their theories. My perspective here is a bit different, though, and concerns what I have called elsewhere "philosophical Qur'ānology."[1] With this expression I meant a Qur'ānic hermeneutics starting from the appreciation of the Qur'ān as a philosophical Book for those who ask philosophical questions and demand theoretical answers.

To be sincere, I began writing this article in the wake of reflection about the First World War, whose anniversary has recently covered five long years of celebration and memory (1914–1919/2014–2019). The First World War destroyed an entire

[1] Massimo Campanini, *Philosophical Perspectives on Modern Qur'ānic Exegesis* (Sheffield/Bristol: Equinox Publishing, 2016); Massimo Campanini, "Towards a Philosophical Qur'ānology," *Journal of Qur'ānic Studies* 20, no. 2 (2018), 1–18.

The author was deceased at the time of publication

M. Campanini (✉)
Academia Ambrosiana, University of Trento, Trento, Italy
e-mail: sylvain.camilleri@uclouvain.be

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_10

world and the world that was born afterwards has been and still is the world of nihilism and (in Nietzsche's terms) of the "death of God", that is, of the "loss of meaning." Everyday life bears witness to nihilism and loss of meaning: "liquid" society and the dissolution of reality in the virtual web through digital networks; xenophobia, racism and gratuitous violence; manipulation of news, minds and cultures. These are only a few, but telling outcomes of present nihilism. Projecting the article, I had the perception of a great gap, almost an abyss, between the brightness of philosophy and thought, on the one hand, and the darkness of history, on the other hand. This article will deal with the aforementioned gap and abyss from the point of view of Islam and the Qur'ān.

Since the colonialist and imperialist subjection of the Islamicate world to Europe and the "West" in general, modernity[2] (and post-modernity and later post-post-modernity), that is, secularism, science, technology, democracy, nihilism, became a nightmare for Muslim peoples as well as Muslim intellectuals. Radical and terrorist phenomena like al-Qa'ida and Da'ish, albeit largely minor in Muslim societies and countries, have been the litmus paper of both the "death of God" that the West exported everywhere in the world through globalization, and the alienation brought by (Western) modernity in Muslim minds unable to adjust themselves thereto. My intuition is that, in this very framework, the Qur'ān is likely to acquire a new status and a new importance, just as philosophy is likely to acquire a new role, one that is not detached from history but, instead, fully historical. Therefore, in this article, I will interrogate the Qur'ān from the point of view of philosophy while having in mind that the end is history and change.

The Qur'ān today remains central to Muslim discourses on belief, religious identity, and moral behavior to a degree that it had hardly ever been before the late nineteenth century after the zenith of Muslim civilization in the so-called Middle Ages. Yet recent sociological enquiries demonstrate that in most Muslim countries the common people are completely indifferent to a true, renewed, progressive hermeneutics. Even worse, the *'ulama'*s establishment itself—which ought to have

[2] Modernity is a ghost, or rather a nightmare, of contemporary Islamic thought. Islamic thought, or more precisely Islam *tout court*, has faced the challenges of modernity since the second half of the nineteenth century. Modernity was the outcome of Western-European onslaught and encroachment on the Islamic world. Through colonialism and economical-political domination, Western Europe imposed its superiority in science, technology and military power on Islam and transmitted new ideas and concepts like secularism (separation between religion and society), democracy, nationalism, freedom of expression and belief, individual liberty, the liberation of women, and so on. Islamic outlook and thought—between the nineteenth and the twentieth Century—were overwhelmed by novelty and reacted to it either by modernizing Islam or by Islamizing modernity—both however subjected to extremist solutions. The bibliography is huge, but for a first approach it is still useful to consult John Cooper, Ronald Nettler, and Mohammed Mahmud (eds.), *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond* (London: IB Tauris, 1998). Two insightful perspectives, although by two very secular thinkers: see Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1987) and Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie* (Paris: La Découverte, 1997). On the opposite side, see Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984).

the task of educating the populace in matters of religion—is clearly refractory to such a hermeneutics.

Let me just take one telling example. In a recent article published in the *Journal of Qur'ānic Studies*, Hadia Mubarak claims that Tahir Ibn 'Ashur's commentary *al-Tahrīr wa'l-tanwīr* is "innovative" because, on the one hand, he succeeded in renewing the Qur'ānic commentary on the basis of pre-existing traditional scholarly norms ("change in continuity," she says), and, on the other, because he made extensive use of linguistic analysis.[3] Moreover, and this is surprising, Hadia Mubarak complains that disproportionate attention (sic!) has been paid to modernist and reformist trends. Mubarak mainly discusses the sensitive *aya* Q 4:34, seemingly allowing husbands to hit their wives. It seems, according to Mubarak's analysis, that Ibn 'Ashur's commentary actually supports the idea that husbands *must not* hit their wives, but Ibn 'Ashur made no step ahead on the path of gender equality: his framework is the same traditional framework of the (more or less clearly disguised) natural superiority of man over woman. Moreover, I believe that the attention paid to reformism and reformists is not at all "disproportionate." Quite the contrary! Muhammad Talbi put the question as follows:

> Nous ne pouvons chasser Dieu de Son Œuvre pour le cloîtrer dans ses Sanctuaires-Musées, et continuer à lire le Coran comme si rien n'avait changé. L'Islam a aujourd'hui un besoin vital d'une authentique *École coranique* moderne ouverte à toutes les sciences. (…) Cela ne signifie pas qu'il faut mettre au rebut les anciens commentaires. Le recours aux anciens commentaires demeure nécessaire. Non pour y chercher, comme certains le pensent encore, l'ultime et définitive vérité, mais parce que ces commentaires … nous permettent de nous situer dans un rapport de fidélité dynamique avec notre patrimoine communautaire.[4]

But probably this would not be enough. Islamic thought needs a *Copernican revolution*, so to speak, emphasizing the break and not the continuity with the past, turning upside down the dangerous allure of past authorities. Without contestation and discussion of the fathers, no children can grow up and ripen.

The first important reason for an increased emphasis on teaching and understanding the Qur'ān in contemporary times seems to be the activity of some of the revivalist movements that emerged from the eighteenth century onwards. They had precursors, and surely one of the most important of them has been Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1263–1328). He developed a "radical hermeneutics" grounded upon the idea that expounding the Qur'ān freely is prohibited, because *tafsir* is more the knowledge of the Companions as well as the Successor's previous interpretations than a personal critical reasoning *bi'l-ra'y*.[5] If this Salafi or *maʾthūr* paradigm of Qur'ānic exegesis has today acquired considerable authority and exerts strong

[3] Hadia Mubarak, "Change through Continuity. A Case Study of Q 4:34 in Ibn 'Ashur's *al-Tahrīr wa'l-Tanwīr*," *Journal of Qur'ānic Studies* 20, no. 1 (2018), 1–27.

[4] Muhammad Talbi, "Quelle clé pour lire le Coran?," in *Réflexions sur le Coran* (Paris: Seghers, 1989), 70.

[5] See Walid Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of *An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis*," in *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport & Shahab Ahmed, eds. (Oxford: O. U. P., 2010), 123–162.

pressure on contemporary exegetes, it is because, starting from Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr who emerged in the twentieth century as major exegetical authorities, their modern readers take their scripturalist ideas as discriminating, with the result that any Muslim who is able to find scriptural "proof" in the Qur'ān and Sunna is able to enjoy authority without having to situate his/her argument in a scholarly discourse, as Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr had done.

There is a problem that is perhaps more a political than a cultural one. In my view, Aziz al-Azmeh was right in writing that

> It is a seldom appreciated fact that political exegesis of the Koran, that is reading the Koran as a whole for the purpose of constructing political theory, is a twentieth-century phenomenon associated with integralist Islamic fundamentalism, without precedent in the classical and medieval periods, just as the slogan ubiquitous today that Islam is at one "religion and state" is a product of the twentieth century.[6]

In the twentieth century, Qur'ānic hermeneutics was characterized by multifarious ways of approaching the text. First of all, it is important to heavily stress that the approach to the Qur'ān by the historian, the philosopher or the theologian, on the one hand, and the approach of the common folk, on the other hand, are deeply different, and in my view the gap between them is not likely to be reduced in the short term, at least not without an adequate development of culture broadly construed. Popular religion is still (and will remain, I fear) very far from any sophisticated complication and implication; rather, it is replete with superstitions and it easily leans towards irrationalism and blind *taqlīd* towards *'ulamā*. Popular television preachers and the so-called *Islam de marché*[7] are transforming religion and creed into merchandise and devices for mind control. They trivialize the theoretical content of revelation. It would be a serious mistake to underestimate the social and political privileges that religious establishments enjoy over common folk, due to their so-called superiority in knowledge. These privileges are hindering the education of peoples and thereby slowing down their encounter with a more conscious and rational way of living their faith. Again, in the end, we face a political problem.

The issue involves sophisticate scholars, too. Remaining within a traditional framework, 'Allama Tabatabaei, for example, suggested a speculative approach faithful to the Shi'ite heritage, but his metaphysics is "old", so to speak, debating again and again in the same traditional way the same traditional stale problems of illumination, gradation of being and hierarchy of lights.[8] Seyyed Hossein Nasr seems to comply with "magic" and popularized accounts of religion when he endorses "[the] traditional science dealing with the therapeutic power of certain

[6] Aziz Al-Azmeh, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (Budapest: Central European University Press, 2007), 197.

[7] See Patrick Haenni, Patrick, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil, 2005).

[8] See 'Allama Husayn Tabatabaei, *Mustabat ba ustadh Corbin*, 2014. Italian translation *L'Islam sciita: dialoghi con Henry Corbin* (San Demetrio Corone: Irfan Publishing, 2014); see also Muhammad Fana'i Eshkevari, *An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (London: M.I.U. Press, 2012).

Qur'ānic verses, … and [the] accounts [of the] miraculous efficacy of these verses."[9] Muhammad al-Ghazālī tried (and failed, in my view) to reconstruct the text in a thematic key, being unable to demonstrate the internal coherence of the *sura*s.[10] The television-preacher Mitwalli al-Sha'rawi became very popular due to his basic Qur'ānic commentary, which is, however, an over-exemplification or perhaps a trivialization of the *risāla*. Hence all these scholars and their followers did very little to raise believers to a higher level of understanding. All in all, to this day, Muhammad 'Abduh seems more convincing when he advocated the "positivist" application of Sunni "rationalism" to the Qur'ān.

I have argued elsewhere that modern Muslim interpretations of the Qur'ān have gradually become a major problem of praxis.[11] The innovation in Qur'ānic studies must start from the appreciation of the Qur'ān as a living text, not as a corpse to be dissected by "Orientalistic" sciences, nor as a static and mummified monument, out of time and place, as in conservative Muslim perspectives. This would require operating on two levels:

1. The level of the formal structure of the text, emphasizing polycentrism over linearity, latitude over longitude;
2. The level of the text's meaning, emphasizing its universal instead of particular and circumscribed value and prioritizing allegorical-metaphorical hermeneutics over *tafsir*.

From a strictly philosophical point of view, two main (although by no means unique) trends emerged along the twentieth century. First an Indian trend with Muhammad Iqbal and Fazlur Rahman. Fazlur Rahman's *plaidoyer* for a recovery of philosophy in Islam aims at a re-foundation of the problem of Being in non-metaphysical terms. Second, an Egyptian trend with Hasan Hanafi and his liberation theology, and Nasr Abu Zayd and his linguistic and formal interpretation of the Qur'ān as dialogue and discourse.

Rahman stressed that the Qur'ān is a book of guidance and action. The application in present time of the general rules and laws deduced from past events is unavoidable because, in Rahman's words,

> the substantive or "constitutive" – as Kantian phraseology would have it – teaching of the Prophet and the Qur'ān is undoubtedly for *action in this world*. It is not mere abstraction, mere *Sittlickheit* (morality); it is an issue of praxis: "[the] deep God consciousness is creatively and organically related to the founding of an ethical socio-political order in the world, since, in the view of the Qur'ān, those who forget God eventually forget themselves

[9] Seyyed Hossein Nasr, "General Introduction" to *The Study Qur'ān.* New York: Harper Collins, 2015), xxxix. However, I wholeheartedly share his urge for an *inside Muslim* reading of the text tantamount to the empathic approach of Farid Esack. See *The Qur'ān. A Short Introduction* (Oxford: One World, 2012).

[10] See Muhammad Al-Ghazālī, Muhammad, *A Thematic Commentary of the Qur'ān* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2000).

[11] See Massimo Campanini, *The Qur'ān: Modern Muslim Interpretations* (London/New York: Routledge, 2011).

> (59:19)… It is this God consciousness that sent Muhammad out of the Cave of ḥirā', where he was wont to contemplate, into the world, never to return to that cave – or the contemplative life – again. What issued from his experience in the cave was not merely the demolishing of a plurality of gods, but a sustained and determined effort to achieve socio-economic justice.[12]

Hasan Hanafi tried to apply a very productive phenomenological method to Islamic sciences in general, but in so doing he also proposed a revolutionary overcoming of modernity. The thematic exegesis of Hanafi implies that the meaning of the text is not merely linguistic. It is connected to motivations (internal to the text) and to interests and passions (external to the text and proper to human beings living in society and history). In this way, interpretation is a political fact. Following the path of Heidegger and Gadamer, Hanafi asserted that meaning is not inherent to the text; meaning is the product of the interrelation between the text and human beings as political animals, as agents in the social and political contexts in which the text is produced, read and put into practice.

Following in Rahman's and Hanafi's footsteps, I would here like to propose to refine the problem of philosophical hermeneutics in terms of *maqāṣid al-Qur'ān*, tantamount to the issue of *maqāṣid al-shari'a*. I believe that the two paradigms are intertwined and that the connecting point between the two may be found in the following statement by Tariq Ramadan:

> L'univers, la nature et les savoirs qui s'y rapportent doivent impérativement être intégrés dans le processus qui permet de fixer les objectifs supérieurs et les finalités éthiques (*al-maqāṣid*) de l'enseignement global de l'Islam. […] Les savants des Textes et les savants du contexte doivent desormais travailler ensemble, sur un pied d'égalité, pour mettre en oeuvre [la] réforme radicale.[13]

The scholars of texts—theologians and jurists—ought to collaborate with the scholars of context—historians and sociologists—in order to reform Islamic intellectual outlook keeping an eye to its comprehensiveness (*shumuliyya*) connecting Law and revelation, society and history, *dīn* and *dūnya*. Ramadan's perspective is decisively far-sighted also because it stresses the prevalence of context over text: "ce qui s'est perdu, c'est la prise en compte impérative du contexte social et humain comme source du droit et de la jurisprudence islamiques (…) Ce qui fut naturellement intégré chez les anciens (…) est devenu, par l'elaboration de ladite méthodologie à travers l'histoire, un élement secondaire."[14] The long-standing process through

---

[12] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1984), 14–15.

[13] Tariq Ramadan, *La réforme radicale. Islam. Ethique et liberation* (Paris: Archipoche, 2015), 13–14.

[14] *Ibid*., 150. See also Abdullah Saeed, *Reading the Qur'ān in the Twenty-first Century. A Contextualist Approach* (London-New York: Routledge, 2014). Saeed suggested analyzing the Qur'ān according to "macro-contexts." Macro-context refers to the social, political, economic, cultural and intellectual settings of the Qur'ānic text under examination and also considers the place in which the revelation occurred and the people to whom it was addressed. In addition, it includes the ideas, assumptions, values, beliefs, religious customs, and cultural norms that existed at the time. An understanding of these elements is crucial to the process of interpretation. Saeed

which texts were considered sources while human context was deemed a secondary reference only made the legal scholars unable to grasp and master the multifarious systems of knowledge, government and social organization that developed and overlapped over time in Muslim history.

In the same way that *maqāṣid al-shari'a* are useful for *contextualizing* the normative assumptions of the law (law's ethical and subjective aims, for example, suggest or even compel one to avoid the strict and literal application of the cutting off of the thieves' arms, a rule established in a remote past but no longer acceptable today), *maqāṣid al-Qur'ān* could be useful in order to *contextualize* the Qur'ānic precepts applying the science of *asbāb al-nuzūl* in a keener and more clever way (the issue of war against the non-Muslims for example: the *maqāṣid al-Qur'ān* could suggest or even compel one to consider the fight against the *mushrikūn* and the Peoples of the Book apparently commanded in Q 9:5 and 29 to be neither required nor mandatory).

Broadly speaking, what I have in mind is this: while the renewed science of *maqāṣid al-shari'a* is aimed to perform reforms that are able to face and respond to the historical, social, and ethical *necessities* (*farā'id*) and needs of Muslim peoples in a fast-changing world, the renewal of Qur'ānic commentary on a philosophical basis, with its hermeneutics of praxis, could lead to a renewal of the intellectual and political situation of Muslims. Let me try to elaborate further on this point.

In the footsteps of the Andalusian jurist al-Shātibi (d. 1333), contemporary theoreticians of *maqāṣid al-shari'a* single out the idea of interest and public welfare (*maṣlaḥa*) as the highest and most decisive criterion among the principles of jurisprudence. Al-Shātibi himself indeed argued that the lawgiver should promulgate the law in order to benefit humans and to serve their well being (*maṣlaḥa*), on the one hand, and to avoid harm, on the other hand. In this sense, al-Shātibi divided "interests" into three categories: (1) the necessary or *daruriyyāt*, that is things that are essential for the achievement of human beings' spiritual and material welfare in this world and in the Hereafter; (2) things that are needed or *hajiyyāt*, that is things that, when fulfilled, contribute to relieving hardship and creating ease; (3) the embellishing or *tahsiniyyāt*, that can be considered, in a sense, superfluous, but, when fulfilled, enhance and complete the first two categories. As for the "necessary" aims, they are five of them:

1. The right to life,
2. to religion,
3. to reason,
4. to property,
5. to safeguard kinship and children.

---

convincingly applied his method to sensitive issues like men's authority over women or *shūrā* and democracy.

Al-Shātibi stressed that they must be proportionate to the needs of humans, as individuals and as members of a family and a community.[15] The contemporary scholar Jasser Auda (2008) described al-Shātibi's theory as a complete "philosophy" of Islamic law and argued that *shari'a* must be grounded and implemented in obedience to public interest (*maṣlaḥa*).[16] This positively involves a flexibility (and possible historicity) of norms, which must not be implemented rigidly in strict obedience to the Holy Texts' literality, but proportionately to the "interests" of the community—and let us add that the community's interests are contextualized according to social, economic, intellectual, and historical situations. However, Auda's theory of interests conceals a great danger: the transformation of a particular need (of an individual for example) in a universal obligation and duty. The danger is the imposition from above of particular rules on all men and women discarding everyone's right to decide for himself/herself. Authority from above is still dominant in Auda's perspective, notwithstanding his *ijtihād*.

Ahmad Moussalli,[17] Wael Hallaq,[18] and others have summarized and reformulated the three categories of *daruriyyāt, hajiyyāt* and *tahsiniyyāt*. In broad terms, divine decision and command grant that humans enjoy rights as humans, while political authority has the duty to preserve rights protecting the positive implementation of norms. In this framework, it is important to stress that, while Western juridical, social and ethical attitude protects the "individual" first, that is, the single or singular man or woman, despite the possible harm their vindication of alleged "rights" could inflict on society and community and other individuals, in Islam—at least theoretically, for individualism and egotism are sicknesses affecting many Muslims as well—the perspective is potentially reversible, because, in accordance with *maqāṣid al-shari'a*, the Community welfare or *maṣlaḥa* is predominant. Individual interest is subjected to collective interest; community gets the upper hand over the individual. This is exactly what *maṣlaḥa* ought to protect.

Let us note now that re-negotiation of *shari'a* involves the solution of its dialectic and problematic relation with *fiqh*. While 'Abdullahi al-Na'im[19] neatly claimed that *shari'a* is not revealed, other thinkers have been more cautious, not only because they are eager to respect tradition, but mainly because the revealed and inspired character of Law is a qualifying aspect of Islam as such. Therefore, calling into question this very basis of Islam could involve a real *bouleversement* of intellectual paradigms. However, since *usul al-fiqh* is composed by the Qur'ān and the Sunna

[15] See Ahmad Al-Raysuni, Ahmad, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006).

[16] See Auda Jasser, *Maqāṣid al-Shari'a as Philosophy of Islamic Law* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2008).

[17] Ahmad Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights* (Gainesville: Florida U. P., 2001), 126–127.

[18] Wael Hallaq, *Shari'a. Theory, Practice and Transformation* (Cambridge: Cambridge U. P., 2008), 104–105.

[19] See Abdullahi Al-Na'im, *Towards an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse NY: Syracuse U. P., 1990).

(besides *qiyās* and *ijma'*), it seems that *fiqh* encompasses or absorbs *shari'a*, jeopardizing the latter prevalent dimension of ethical path and guidance and extolling, on the contrary, norms and rules.

Starting from these presuppositions and re-emphasizing the role of philosophy in Qur'ānic interpretation, Hasan Hanafi's synthesis could contribute a great deal to the present discussion. For, in one of his last books,[20] Hanafi wrote:

> The Islamic Left is not only a speculative, Islamic, social, political, purposeful trend, which joins together past and present, authenticity and contemporaneity, heritage and renewal, as all the reformist movements, but it is also a rational attitude and a method in Qur'ānic commentary, which joins together the text and human welfare, the aims of religious Law – firmly rooted in the fundamental principles of jurisprudence – and their implementation in the factual reality of everyday life, both in time and place. Scientific progress achieved through an ongoing improvement of the methods of proofs is more important than the knowledge of singular, specific issues. A specific issue is in itself method, not simply a problem [to be solved]. Life itself is method, not simply experience of physical survival. Universe in its totality is method, not simply spirit or pure reasoning. (…)The Islamic Left's commentary is a fresh resumption [synthesis] of contemporary political commentaries like al-Mawdudi's *Tarjuman al-Qur'ān*, social commentaries like Muhammad 'Abduh's and Rashid Rida's *al-Manār*, literary commentaries like the martyr Sayyid Qutb's *Fi Zilāl al-Qur'ān*. [The Islamic Left's commentary's] aim is not to make prominent a faction over another in dogmatic or political issues, but to collect together the otherwise scattered [productions] of the Islamic Umma in order to promote the unification of creeds and to pursue the common welfare.
>
> The method suitable for a renewed *tafsir* must be grounded upon a few principles similar to the principles of Descartes and Bacon:
>
> 1. Beginning with [acquiring] discernment and intuition, or vision and [perception] of time in accordance with the mystical path, or the [perception] of contemporaneity in accordance with the reformist spirit. It is a vision influenced by actuality, by what the common people feel, irrespective of whether they are aware of it or not. Consciousness is peculiar to human being. It derives from sense perception and from the sensibility developed by the literate person, the thinker and the artist. "Consult your heart (i.e. consciousness) even when you have been consulted."
> 2. Providing for the innumerable needs of human beings and the welfare of the Umma. For who has [the right] to possess what? And who has [the right] to waste what? Who can claim power over what? Who has [the right] to subjugate who[m]? Why did religion become so remote from life? Why is the Qur'ān no longer able to answer contemporary issues? The essential part of *tafsīr* is [dealing with] everything that prevent men from surviving, deprived as they are of [the possibility] to satisfy basic necessities like healthy food, clean water, decent housing, proper dressing, honest gain and good services, rectification of wrongs, sound education. Factuality is the core of the text and its first wellspring. Factuality is the matter and the text is the form. The duty of the commentator is to put the matter inside the form in order to shape and to realize it.
> 3. Being given that consciousness comes first, while factuality comes second insofar as it discloses what the needs of human beings are, the essential relation between consciousness and factuality, from the point of view of the themes and interactions involved, constitutes the third wheel of this fundamental triad. What is means is that the interactions are to be transformed into operative plans, projects and ideas. Obviously, the

[20] I asked and got Hasan Hanafi's permission to translate widely from his book *Min al-wahy ila al-waqi'* (al-Qahira: Al-Maktab al-Misri li'l-Matbu'at, 2012).

> constituents of these projects are consistent with the so-called *fiqh al-uluiyāt*, that is the jurisprudence of priorities bearing on issues dealing with, among other things: land (occupation thereof); development; (struggle against) desertification; defense of the Umma's unity; dignity against the strong social inequalities between rich and poor; the necessity of a fair income distribution; a new policy intended not only to promote the value of work, but to counteract subjugation to the culture of oppressive power and "pharaonic" authority (…); consciousness and democracy against authoritarian political regimes; progress against backwardness; reformation against corruption; stirring liberty and utopian politics against stagnation, weakness and subordination to sectarian politics. (…) Consequently, the Umma will be driven in motion again, marching on the path of history and bringing new life to its civilizing role, putting an end to its "Middle Ages" and entering its modern era.

Philosophical hermeneutics thus again takes center-stage when emphasizing people's *maṣlaḥa* and welfare with the aim of changing the *status quo*. This goal is what I meant by *maqāṣid al-Qur'ān* and hermeneutics of praxis. History is put in movement once again.

Writing these pages, Hanafi came up again, and I thought of his previous seminal work *Min al-'aqīda ilā al-thawra*, the manifesto of the Islamic Left in the Seventies and the *magnum opus* of his theology and his "religious" vision. The discussion of this important study led to a feud between Hanafi and one of his most brilliant disciple, Nasr Hamid Abu Zayd, who accused him of neglecting some crucial conceptual issues. When Hanafi published *Min al-wahy ilā al-waqi'*, Abu Zayd was already, prematurely, dead, but his apparently soft yet substantial (and substantially harsh) criticisms of *Min al-al'aqīda ilā al-thawra* are still worth considering.

Abu Zayd[21] charged Hanafi and the Islamic Left's project with being "syncretic", trying to put together two very different and antinomic intellectual trends, namely "tradition" (*turāth*) and "renewal" (*tajdīd*). Hanafi's position is described as epistemologically weak. Yet the strongest remark by Abu Zayd against Hanafi and his theory is that, eventually, notwithstanding his good intentions, Hanafi endorses the priority of tradition over renewal and critical reason. Only apparently would the Islamic Left be seeking for a balance between the old heritage, on the one side, and progressive rationality, on the other. According to Abu Zayd, for Hanafi "the beginning is [always] tradition": in other words, rationality is simply an instrument at the service of a "renewal of tradition," so to speak. Although the Islamic Left recognizes that past *turāth* is to be historically contextualized, the solution lies in tradition: renewing tradition is the solution.

My opinion is that Abu Zayd is right, in one sense, and wrong, in another. Actually, Hanafi looked and looks at the Qur'ān, the *turāth* and the endogenous Islamic intellectual methods (like *nazm* instead of structuralism[22]) as the sound basis of any possible reform. However, I also believe that Hanafi was putting forward a revolutionary idea when he wrote that "Going back to laying a foundation for science and *constructing a new theory of monotheism* is the way to radical

[21] See Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse. Naqd al-Khitab al-dini*, translated by J. Wright and introduced by C. Kersten (New Haven/London: Yale U. P., 2018).

[22] See Massimo Campanini, "Towards a Philosophical Qur'ānology."

reform and then from reform to a revolution that is rooted primarily in the consciousness of the masses."[23] Hanafi's theory of the transformation of theology into anthropology and the subsequent bracketing or suspension (or *epoché,* in Husserlian terms) of God's essence in order to transform the living God into a *telos* that is within the transcendent objective of human action, social justice and revolution, *actually is a new theory of monotheism*. Abu Zayd failed or even refused to realize this. Nasr Abu Zayd had a completely "Westernized" outlook, and perhaps it is not by chance that he praised Mohammed Arkoun's thought—a thought that open-minded Muslim thinkers like Hanafi himself or Muhammad Talbi considered to be no longer Islamic at all. Thus, there is a substantial ambiguity in Abu Zayd's approach, whose commitment to the Qur'ān was absolutely sincere, while he showed disaffection with tradition (for *turāth* obviously, not for creative thinkers like the Mu'tazilites or Ibn 'Arabi whom he studied thoroughly).

My perspective is more akin to Hanafi's approach than to Abu Zayd's one, at least from the point of view discussed here, although I acknowledge that Abu Zayd's *plaidoyer* for historicity and a new hermeneutics of the Qur'ān grounded upon language and modern humanism (like in Arkoun) was undoubtedly fruitful and necessary.[24] But the problem—I insist—is that of praxis, a point of view that both Arkoun and Abu Zayd underplayed. As I already did in my *Philosophical Perspectives on Modern Qur'ānic Exegesis*, let me insist here on three prerequisites for renewing an exegesis of praxis:

(a) Emphasizing the character of the Qur'ān as a complete and self-sufficient linguistic system: a whole we can enter into from many doors leading to a common center, that being God;
(b) Exploring new linguistic solutions for the hermeneutics of the *mutashābihāt* verses;
(c) Considering God as the phenomenological telos of human action in history.

The "infinite task" of humanity (in Husserl's words) is to set up a "humanistic hermeneutics" (this time the expression is Abu Zayd's[25]) wherein God is not—as is the case in Zen Buddhism or Hindu mysticism—"void" and "nothing", but *a phenomenological "event" disclosed or unveiled in the* Lichtung *of human history*. This firm handle (*'urwa al-wuthqa*) would allow thinking Being in a non-metaphysical way, weakening the power of globalization, of oppressive regimes and of bio-political control.

[23] Hasan Hanafi, *Min al 'aqida ila al-thawra*, vol. I (Al-Qahira: Maktabat Madbuli, 1985), 143 (my emphasis).

[24] See Massimo Campanini, "Qur'ānic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought," *The Muslim World* 99, no. 1 (2009), 124–133.

[25] See Nasr Hamid Abu Zayd, *Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Amsterdam U. P., 2004).

Hermeneutics and Islamic Liberation Theologies: Hasan Hanafi and Hamid Dabashi

Carool Kersten

1 Introduction

This chapter examines the intertwining and interpenetration of philosophical hermeneutics with epistemes derived from Islamicate contexts, with the purpose of establishing the potential for better mutual understanding between Muslim and non-Muslim ways of thinking. In this regard, the investigation is not only concerned with the academic rigour of the hermeneutical labours involved. Working toward a tentative answer to the question whether dialogical and dialectical interfaces grounded in a shared intellectual history imply cultural or conceptual transfers, or both, it is accepted that such philosophical projects are not value-free. With that mind, I have selected two contemporary Muslim intellectuals who have translated their epistemological concerns as hermeneuticians into ethico-political agendas presented under the heading 'Islamic liberation theology'.

The writings of the Egyptian philosopher Hasan Hanafi (1935–2021) and the Iranian-born, but US-based, sociologist of knowledge, Middle East historian, and cultural critic Hamid Dabashi (*1951) offer a window on Muslim engagements with philosophical hermeneutics that opens up a panorama of different approaches and elaborations of philosophical hermeneutics, which encompass not only Sunni and Shiʿa Islamicate contexts, but also theological, phenomenological and anthropological perspectives originating from advances in the human sciences in the Western academe.

For those familiar with their work, Hanafi and Dabashi may seem like strange bed fellows. However, a juxtaposition of their scholarly oeuvres will reveal parallels between Hanafi's and Dabashi's thinking, which will prove instructive in formulating responses to the questions addressed as part of this project. I use that term

C. Kersten (✉)
Department of Theology and Religious Studies, King's College London, London, UK
e-mail: carool.kersten@kcl.ac.uk

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_11

'parallel', because it can consist in both similarities and differences; involving shared concerns and sources, but also distinct approaches and elaborations. This way, an insight is gained into the different avenues that philosophical hermeneutics can take in Islamicate contexts.

The contributions of Hasan Hanafi and Hamid Dabashi demonstrate that some of the questions raised do not have unequivocal answers. The ways in which Hanafi and Dabashi juxtapose aspects and elements from Western and Muslim thinking challenge binary or dichotomous either/or presentations of a shared history and conceptual transfer. Instead, they advocate a fusion of horizons creating hermeneutical circles that are accommodative of ambiguity and open-ended possibility, without ending in nihilism. In fact, the 'turn to religion' characterizing their respective philosophies is very much informed by a shared interest in liberation theology.[1] Rather than limiting themselves to epistemological interests and being satisfied with phenomenological speculation, the concerns of both Hanafi and Dabashi are ethical; expounded in the formulation of emancipatory agendas of praxis. This intertwining or interpenetration of intellectual traditions is dialogical in nature, inviting critical inquiry, debate, and a search for the common word rather than a binary dialectics grounded in an Islam versus the West dichotomy.

Although working as academics, Hanafi and Dabashi are also engaged intellectuals. On the back of the disastrous outcome of the 1967 Arab-Israeli War, throughout the 1970s, Hasan Hanafi's wrote more about current affairs in the Middle East than academic philosophy—an interest he has retained throughout his working life. This also includes a manifesto for an 'Islamic Left', which seems to have had more traction in a country like Indonesia than in his native Egypt.[2] As an exilic intellectual from Iran, Hamid Dabashi too has written books on politics in Iran and the Arab world.[3] In the case of Hasan Hanafi, these interests are in no small measure shaped by an exposure to Tiers-Mondisme during his postgraduate studies in Paris, which coincided with the decolonization process in Asia and Africa during the 1950s and 1960s. In addition, he developed an interest in Catholic Liberation Theology, in particular the writings of the Colombian Priest and Theologian Camillo Torres, some of which Hanafi has translated into Arabic.[4] In the case of Dabashi, one of his

[1] I borrow this characterization from Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore: Johns Hopkins U. P., 1999).

[2] Hasan Hanafi.1981. *Al-Yasar al-Islami: Kitabat fi al-Nahda al-Islamiyya* (Cairo: Self-published, 1981). *Cf.* also Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading*. Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988). It appeared in an Indonesian translation, with a foreword by future president Abderrahman Wahid: Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme Posmodernisme*, Kazuo Shimogaki, ed. (Yogyakarta: LKiS, 2007).

[3] Hamid Dabashi, *Iran: A People Interrupted* (London/New York: The New Press, 2007); Hamid Dabashi, *Iran, the Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox* (London/New York: Zed Book, 2010); Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism* (London/New York: Zed Books, 2012).

[4] Hasan Hanafi, *Qadaya Mu'asira 1: Fi Fikrina al-Mu'asir* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1981).

key publications is actually entitled *Islamic Liberation Theology*.[5] Part of its inspiration is drawn from figures from the same era that was so formative for Hanafi, except that in Dabashi's case it was in particular Frantz Fanon.[6] Dabashi has also collaborated with the postcolonial theorist Walter Mignolo in writing a polemical response to Slavoj Žižek's provocative remark that philosophy is very much a Western endeavour and that what is produced elsewhere, is not worth reading.[7]

Politics aside, as an academic philosopher and intellectual historian respectively, Hasan Hanafi and Hamid Dabashi are very much preoccupied with epistemological questions, including methods of interpretation, that is to say hermeneutics, and with the relation between knowledge and power.

2 Hasan Hanafi's Heritage and Renewal Project

In the case of Hasan Hanafi this has resulted in the 'Heritage and Renewal Project', which he launched in 1980 with the publication of a relative brief volume of the same title, where Hanafi lays out the blueprint for the work that would keep him occupied for the rest of his academic career.[8] The project finds its origins in Hanafi's doctoral studies at the Sorbonne which reflect an important shift in Hanafi's thinking. He explains that since the 1950s, it has been his ambition to develop a general Islamic method for philosophical investigation and that his initial inspiration came from the so-called 'New Realistic Science' of Sayyid Qutb.[9] Reflecting on Qutb's political troubles, Hanafi began to doubt the closed worldview informing the kind of endogenous Islamic thinking advocated by Sayyid Qutb. Instead, Hanafi began considering the alternative provided by the Indo-Pakistani thinker and poet Muhammad Iqbal in the *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930).[10] Hanafi considers Iqbal's philosophy as the third phase of modernist Islamic Reformism; continuing from the initial diagnostic phase represented by Jamal al-Din al-Afghani and the

[5] Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London and New York: Routledge, 2008).

[6] Hamid Dabashi, *Brown Skin White Masks. Brown Skin, White Masks. The Islamic Mediterranean* (London: Pluto Press, 2011).

[7] Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?* (London: Zed books, 2015).

[8] Hasan Hanafi, *Al-Turath wa'l-Tajdid: Mawqifuna min al-Turath al-Qadim*. Cairo: al-Markaz al-'Arabi li'l-Bahth wa'l-Nashr, 1980).

[9] Ronald A.T. Judy, "Sayyid Qutb's *Fiqh al-Waqi'ī*, or New Realist Science," *Boundary* 3, no. 2 (2004), 113–48. https://doi.org/10.1215/01903659-31-2-113. *Cf.* also Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics. New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (London/New York: Hurst Publishers and O. U. P., 2011), 109; Hasan Hanafi, *Din wa'l-Thawra fi Misr 1952–1981*, vol 6 (Cairo: Madbouli, 1989), 226–227.

[10] Many editions. I have used, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1974).

first actual intellectual reform efforts of Abduh and Rida.[11] The influence of Iqbal's reconstruction is reflected in the subtitles of several multi-volume studies that form part of Hanafi's Heritage and Renewal Project, and which all contain the phrase *muhawala li-iʿada bina'* ("an attempt to reconstruct") announcing his attempts to reconstruct Islamic theological, philosophical, and mystical thinking.[12]

Aside from Muhammad Iqbal, Hasan Hanafi's *silsila* (intellectual pedigree) also includes Muʿtazilite *mutakallimun* ("discursive theologians") and the 12th-century philosopher Ibn Rushd (Averroes).[13] In addition, he has identified thinkers from the European tradition as major influences on his intellectual formation, including not only philosophers like Spinoza, Fichte and Husserl, but also a modernist Catholic lay theologian like Jean Guitton.[14]

The Heritage and Renewal Project follows a dialectical approach. Building on the ways in which various European schools of thought have evolved, also Hasan Hanafi's method for philosophical investigating seeks to integrate *a priori* deductive rationalism with the *a postiori* induction of the empiricists. Aside from this Kantian ring, to a degree, Hanafi's philosophical disposition can also be considered Hegelian. This is most evidently manifested in the tripartite structuring of the Heritage and Renewal Project, which breaks down its programme into analyses of (1) Muslim attitudes toward their Islamic heritage; and (2) toward the Western civilizational heritage respectively; which are to inform (3) an emancipatory agenda for a Muslim attitude toward presentday reality.

Aside from Kant and Hegel, this binary model is also shaped by one of Hanafi's favourites among the nineteenth-century Romantics, Johann Fichte, whom he calls a *faylusuf muqawama*—"philosopher of opposition" or "resistance philosopher."[15] Moreover, for the desired academic rigour, Hanafi turned to another rebellious thinker: Baruch Spinoza, with whom he had become acquainted through his readings of Henri Bergson's vitalism. From Bergson he also borrowed the observation that every philosopher has two philosophies; his own and Spinoza's.[16]

However, the most crucial encounter for Hasan Hanafi's definitive intellectual transformation was with Edmund Husserl, who had become very much *en vogue* in French philosophical circles after the Second World War. This was in no small measure thanks to the efforts of one of Hanafi's thesis advisors: Paul Ricoeur, whose

---

[11] Hasan Hanafi, *Les Méthodes d'Exégèse: Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension "'Ilm Usul al-Fiqh"* (Cairo: Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965).

[12] Hasan Hanafi. *Min al-Naql ila 'l-Ibda': Muhawala li-I'ada Bina' 'Ulum al-Hikma* (Cairo: Dar al-Kebaa, 2002); Hasan Hanafi, *Min al-Nass ila 'l-Waqi'a: Muhawala li-I'ada Bina' 'Ilm Usul al-Fiqh* (Cairo: Markaz al-Kitab li'l-Nashr, 2005); Hasan Hanafi, *Min al-Fana' ila al-Baqa': Muhawala li-I'ada Bina' 'Ulum al-Taṣawwuf* (Cairo: Dar al-Miqdar al-Islami, 2009); Hasan Hanafi, *Min al-Naql ila al-ʿAql: Muhawala li-Iʿada Bina' Ulum al-Hadith*. Cairo (Dar al-Amir lil-Thaqafa wa'l-Ulum, 2010).

[13] Hasan Hanafi, "Ibn Rushd Faqihan," *Alif: Journal of Comparative Politics* 16 (1996), 116–45.

[14] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 114.

[15] Hasan Hanafi, *Fichte: Faylusuf al-Muqawama* (Cairo: Egyptian Philosophical Association, 2003).

[16] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 114; Hanafi, *Din wa'l-Thawra fi Misr*, vol. 6, 138.

seminal translations from German into French played an important role in introducing Husserl's philosophical phenomenology to intellectuals in France.[17] Considering it a nodal point in the different strands of thinking about consciousness, Husserl's phenomenology enabled Hanafi to move from German idealism to a more realist approach to philosophy, while also accommodating the existentialism of Heidegger, Marcel and Sartre.[18]

The origins of Hasan Hanafi's Heritage and Renewal Project can be traced back to his doctoral studies at the Sorbonne in Paris, between 1956 and 1965. The first of the three theses required for a French *doctorat d'état*, Hanafi dedicated to the transformation of a sub-discipline of traditional Islamic legal studies into a general Islamic method for philosophical investigation.[19] The study of law holds centre stage in traditional Islamic learning. Consequently, its methodological 'toolbox', called *usūl al-fiqh* or 'foundations of jurisprudence', is the most sophisticated among the Islamic religious sciences. Hanafi set himself the task to reformulate—or transmute, as his calls it—the technical vocabulary of *usūl al-fiqh* into a generic philosophical idiom.[20]

Entitled, *Method of Exegesis*, the thesis exhibits most clearly the influence of Edmund Husserl's philosophical phenomenology, not only through direct engagement with his then available oeuvre, but—very importantly—also mediated or refracted through the lens of Paul Ricoeur's own philosophy of the will, which already offers glimpses of the charitable or generous interpretation that enabled Ricoeur to reconcile very different philosophical positions. In this instance, the very mathematical approach found in *Ideas*; the intersubjectivity developed in *Cartesian Meditations*; and finally what Ricoeur has called Husserl's 'existential turn' in *The Crisis of the European Sciences* with its preoccupation with *Lebenswelt*.[21]

Another crucial influence on Hanafi's doctoral studies, apart from Husserl and Ricoeur, is that of the modernist Catholic philosopher and theologian Jean Guitton. The encounter with Guitton, which included also a joint visit to Rome to attend the Council of Vatican II, helped Hanafi prepare for the other two volumes of his doctoral studies: An expansion of his phenomenological studies into religion in general and an existentialist-hermeneutical analysis of the New Testament.[22]

---

[17] *Cf.* Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

[18] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 113.

[19] Hasan Hanafi, *Les Méthodes d'Exégèse: Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension "'Ilm Usul al-Fiqh"* (Cairo: Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965).

[20] For a detailed discussion, see Carool Kersten, "Bold Transmutations: Rereading Hasan Hanafi's Early Writings on *Fiqh*," *Comparative Islamic Studies* 3, no. 1 (2007), 22–38. doi: https://doi.org/10.1558/cis.v3i1.22.

[21] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 119.

[22] Hasan Hanafi, *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980); Hasan Hanafi, *La phénoménologie de l'exégèse: Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1988).

Finally, it is worth noting that Hanafi's doctoral studies coincided with the publication and initial impact of Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method*. Gadamer's admission that hermeneutics is in essence a phenomenological method, his advocacy of rehabilitating tradition, and the introduction of the concepts of historically affected consciousness *(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)* and the fusion of horizons *(Horizontverschmelzung)* are echoed in the ambitions of Hanafi's Heritage and Renewal Project. Of even more concrete relevance in relation to the subject matter of Methods of Exegesis, is Gadamer's observation that, from a procedural point of view it belongs to the hermeneutician's task to 'redefine the hermeneutics of the human sciences in terms of legal and theological hermeneutics'.[23]

Given this heavy reliance on European philosophy, can we accuse Hanafi having in effect fallen into the trap of taqlīd, blind imitation? I don't think so. Not only has he reflected critically on Western phenomenological thinking in his second and third doctoral theses, as part of the wider Heritage and Renewal project, in 1991 he released the first—and so far only!—volume of his analysis of Muslim attitudes toward the West, published under the title *Introduction to the Discipline of Occidentalism*.[24] At the same time, it seems to me that the dialectical approach of Hasan Hanafi remains locked up in the same kind of binary thinking as Muhammad Iqbal, where Hanafi's examination of the Muslim attitudes toward their own heritage and that of the West mirrors Iqbal's dichotomy of the "Malady of the Brain in the East" vs the "Malady of the Heart" that affects the West.[25]

3 Hamid Dabashi's Hermeneutics of Alterity

Not dissimilar to Hasan Hanafi's introductory volume *Heritage and Renewal*, also Hamid Dabashi's *Islamic Liberation Theology* can be considered the blueprint for a philosophical project, in which he pushes his sociology of knowledge and intellectual historical investigations into what becomes a Hermeneutics of Alterity, which he has elaborated in another book called *Being a Muslim in the World*.[26] For the time being, this forms the intellectual terminus of a journey that began with a study of the totalizing Islamic worldviews in opposition to the West, as propounded by Jalal Al-e Ahmed, Ali Shariati, and ideologues of the Islamic revolution in Iran (as the Shi'a

[23] *Hans-Georg Gadamer, Truth and Method*, 2nd Revised Edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum*, 2004*), *309.*

[24] Hasan Hanafi. *Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrab* (Cairo: Al-Dar al-Fanniyya li'l-Nashr wa'l-Tawzi', 1991).

[25] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 111. *Cf.* also Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder: Westview Press, 1997), 59.

[26] Hamid Dabashi. *Being Muslim in the World: Rethinking Islam for a Post-Western History* (London: Palgrave Macmillan, 2012), 25ff.

counterparts of Sunni Islamist ideologue Sayyid Qutb, who had stimulated Hanafi's earlier thought).[27]

Wanting to move away from the kind of dichotomies that result from this type of binary thinking, via detours and excursions through film studies and increasingly critical engagements with Shi'a thinking and Islamist ideology, Dabashi eventually ends up formulating an open-ended hermeneutics, informed by students of Heidegger, like Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer, and French and Italian post-structuralists like Jacques Derrida, Gilles Deleuze and Gianni Vattimo. Instead of the "metaphysics of identity" that informed the Islamist agendas of figures such as Sayyid Qutb and Ali Shariati, and that continue to plague the thinking of Hasan Hanafi, Dabashi's hermeneutics of alterity wants to recognize and acknowledge the radical difference of the other, but with the purpose of breaking down false binaries like the Islam versus the West dichotomy.[28] To that end, he borrows Gianni Vattimo's notion of *pensiero debole* or weak thought to device his own weakening strategy for subverting dichotomous ways of thinking that inhibit productive dialogical exchanges.[29]

Instead, Hamid Dabashi advocates a disposition which he alternately calls "worldly cosmopolitanism" or "cosmopolitan worldliness," and which features prominently in the three books that together constitute the edifice of the hermeneutics of alterity, aside from its blueprint *Islamic Liberation Theology* and *Being a Muslim in the World*, outlining a newly envisaged ethos, it also includes *Post-Orientalism*, in which Dabashi lays out what he calls his non-binary liberation geography.[30] The 'Islam vs the West' is not the only binary that disappears in Dabashi's new liberation geography needed for what he calls a decentred world. It is not only postmodern and postcolonial, but also post-Islamist, post-orientalist, and post-western. Dabashi's "post-everything" liberation geography, in which the metropole is as much in the colony as the colony in the metropole, echoes a critical observation by Gianni Vattimo directed at Richard Rorty, whom he accused of having an outdated view of anthropology: That our world is best regarded as a "Cultural construction site of Third World societies and ghettos of industrialized societies."[31]

In *Islamic Liberation Theology*, Hamid Dabashi takes his leave from Ali Shariati in much the same way as Hanafi parted ways with Sayyid Qutb. Saying farewell to

---

[27] Hamid Dabashi, *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1988); Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New Brunswick, Transaction Publishers, 2006); Hamid Dabashi, *Shi'ism: A Religion of Protest* (Cambridge, MA/London: Belknap, 2011).

[28] *Cf.* Carool Kersten, "Islam vs the West? Muslim Challenges of a False Binary," in *Poesis of Peace: Narratives, Cultures* and Philosophies, Klaus-Gerd Giesen, Carool Kersten and Lenart Škof, eds. (New York/London, Routledge, 2017), 81–96.

[29] *Cf.* Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti, *Weak Thought* (Albany: State University of New York Press, 2012).

[30] Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009).

[31] Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern* Culture, translated by John D. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1991), 145.

the antagonism characterizing their anti-Western revolutionary élan, the belligerence of liberation theology is traded for what Dabashi now suggests calling an Islamic theodicy. He does not use the term theodicy in the conventional sense of the word: an explanation for the presence of evil in the world. Instead, Dabashi recoins it as radical difference or alterity, allowing for shades and shadows of truths, rather than the certainties associated with the absolute Truth claims grounded in a metaphysics of identity that can only think in binary oppositions leading to the kind of othering that underlies the dichotomous worldviews, which Dabashi wants to get rid of.[32] This critical dismissal includes the nomocentrism of both classical Islamic *fiqh* and contemporary Islamist ideologies; the hubris of metaphysical philosophy and its logocentrism; as well as the isolationist anthropocentrism characterizing the inward retreats of some forms of Sufism.

Does that make Dabashi a nihilist? I would say only in the way that Agamben's *Man without Content* and Vattimo's *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Cultures* have given a positive twist to nihilism.[33] In the case of Vattimo as endless possibility and in the case of Agamben a bit more specifically as the affirmation of life through artistic effort.

4 Shared Concerns, Different Hermeneutical Elaborations

In the remainder of this chapter, I will point up some similarities and differences between the hermeneutics of Hasan Hanafi and Hamid Dabashi, in terms of shared concerns and interest, and the elaborations of their respective projects.

Anthropology has been mentioned a few times now and this brings me to the anthropocentric focus found in both Dabashi and Hanafi's philosophical engagements with religion, Hasan Hanafi's shift from Sayyid Qutb to Muhammad Iqbal reflects in itself already an anthropological turn, given Iqbal's preoccupation with the Ego or the Self, not only in *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, but also in collections of Poetry, like *Secrets of the Self*. Hanafi's interest in anthropology is further confirmed by an essay entitled "Théologie ou Anthropologie?," where he argues that, apart from the Muʿtazila, only European thinkers such as Kant, Fichte and Kierkegaard have directed philosophy away from theocentric world views.[34] Also there is a commentary written in Arabic about the religious alienation found in Feuerbach's *The Essence of Christianity.*[35] In this article, Hanafi shows himself outright triumphant about Islamic thinking: He claims that Feuerbach's diagnosis of theology as representing a false essence of religion, while

[32] Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 22.

[33] Giorgio Agamben, *The Man without Content* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

[34] Hasan Hanafi, "Théologie ou Anthropologie?," in *Renaissance du Monde Arabe*, A. Abdelmalek, A.A. Bilal and H. Hanafi, ed. (Algiers: J. Duculot, 1972), 233–64.

[35] Hasan Hanafi, "Al-Ightirab al-Dini 'inda Feuerbach," *'Alam al-Fikr* 1 (1979), 41–68.

its true essence lies in anthropology, is comparable to the positions taken by the Muʿtazila. This leads Hanafi to the ironical observation that had Feuerbach studied Islam instead, he could have saved himself the trouble of writing *The Essence of Christianity*. Hanafi goes even further. Referring to the Qur'ānic verse "This day I have perfected your religion for you," Muslims did not just beat Feuerbach by thirteen centuries, to Hanafi's mind, modern European philosophy is "nothing but an attempt to approach the humanism of Islam."[36]

Humanism is also the culmination of the anthropological turn in Hamid Dabashi's philosophical hermeneutics. In *Being a Muslim in the* World, he advocates what Vattimo calls an "ontology of decline"; reflecting the shift from a metaphysics of "Being" toward an ethics for a multitude of beings.[37] The new ethos developed by Dabashi in *Being a Muslim in the World* also echoes what Colby Dickinson refers to as the "missing link" in the work of Giorgio Agamben: A Spinozist-Deleuzian nexus, reflecting what Antonio Negri has called "the 'hollowing out' of traditional (ontotheological) forms of power."[38] Dickinson states emphatically that it is Deleuze's Spinoza who has become more prominent as Agamben became increasingly preoccupied with the theological. The centrality of immanence in the philosophies of Spinoza and the Deleuze helped Agamben overcome the limits of our "linguistically established identities" and address the precariousness of bare existence.[39]

Language and its limitations form the final shared concern of Hasan Hanafi and Hamid Dabashi I want to address here. This brings us back to the central notion of the hermeneutics of Heidegger and Gadamer: that the human condition can be characterized as "living in language."[40] This concern with language also brings together the three questions pertaining to phenomenological hermeneutics in Islamicate contexts. First of all, to interpret religion anew, there is a need for a new philosophical language. This, in turn, begs the question whether such a new vocabulary or idiom is grounded in a shared history or a matter of conceptual transfer. And, finally, whether such new language can be ecumenical enough to bring about charitable or generous interpretations in the vein of Paul Ricoeur, because these are needed for enhancing mutual understanding across the divide of Western and Islamicate contexts. In the cases of Hasan Hanafi, these questions have been worked out very differently.

Beginning with *Method of Exegesis*, Hanafi introduces transposition or transmutation as his method of choice for turning *usul al-fiqh* from a legalistic toolbox into

---

[36] *Ibid.*, 53.

[37] Santiago Zabala, "Introduction: Vattimo and Weak Philosophy," in *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo* (Montreal/London/Kingston/Ithaca, McGill Queen's University Press, 2007), 12. *Cf.* also Gianni Vattimo, *The Transparent Society* (Cambridge: Polity Press, 1992).

[38] Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London/New York: T & T Clark, 2011), 168–169.

[39] *Ibid.*, 170.

[40] *Cf.* Gadamer. *Truth and Method*; 446–450; Martin Heidegger, "Letter on "Humanism (1946)," translated by Frank Capuzzi, in *Pathmarks*, W. McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 274."

a method for general philosophical inquiry. In the course of the "Heritage and Renewal Project" this is expanded and rephrased into a "logic of linguistic renewal."[41] Defining transposition as "rephrasing the material in such a way that it simultaneously accounts for the terminology and the idea the thing described," Hanafi seeks to remain faithful to both Husserl's dictum *zurück zur Sache selbst* and to Roman Jakobson's "creative transposition" of the content of the thing itself.[42]

Iqbal's insistence that the transposition of Islamic culture must be done in the language of the transposing—that is the European—culture because that is the epoch in which we are living, Hanafi considered this move as fulfilling the third stage of modern Islamic reformism.

Also Hasan Hanafi's suggested transposition is itself a three-stage operation, consisting in: (1) An as accurate as possible understanding of the data expressed in archaic language; (2) the selection of a suitable new terminology; (3) accounting for the cultural connotations that shape the dialectics of this communication process. For this, Hanafi borrows Oswald Spengler's term pseudo-morphology, but to my mind it also reflects what more recent theorists of translation have called the "semi-integration of source languages into target languages."[43] Although pseudo-morphology itself has a negative connotation, Hanafi gives it a positive twist, by interpreting it alternatively as an operation that seeks to open up a multitude of horizons. Striving to create a homogeneity of culture that does not under- or overvalue one at the expense of another it can help reveal a "unique subjective and intersubjective cultural and intercultural truth."[44]

Hamid Dabashi's Hermeneutics of Alterity is also concerned with intercultural communication and the search for a language that transcends the dichotomous worldview of Islam versus the West, and the underlying modes of thinking in terms of binary opposites. As an interpretative framework it is designed to capture the disposition of worldly cosmopolitanism or cosmopolitan worldliness. As a rhetorical device, Dabashi envisions hermeneutics of alterity as defying schematization and categorization, presenting itself as appositional, contrapuntal, centrifugal, anthropocentric and open to cultural heteroglossia.[45] According to Dabashi, one of the most impressive historical instances articulating this disposition is found in the literary humanism of the classical Persian poets, which is the subject of his book *The World of Persian Literary Humanism*.[46] When he addresses the influence of these Persian poets on European Enlightenment thinkers, such as Montesquieu and

[41] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 159; Hasan Hanafi, "Al-Turath wa'l-Tajdid," 40.

[42] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 130. *Cf.* also: Susan Bassnett. *Translation Studies* (London: Routledge, 2002), 23; and George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, 2nd Edition (Oxford: O. U. P., 1992), 274–275.

[43] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 131. *Cf.* also Itamar Even-Zohar, "Polysystem Studies," *Poetics Today: International Journal for the Theory and Analysis of Literature and Communication* 11, no. 1 (1990), 1–268.

[44] Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 131; Hasan Hanafi, *Les Méthodes d'Exégèse*, cix.

[45] Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 35–39.

[46] Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, MA: Harvard U. P., 2012).

Goethe, in another related publication, Dabashi exhibits something akin to the triumphalism of Hanafi's earlier mentioned commentary on Feuerbach.[47]

Elsewhere, Dabashi has engaged with language in a more analytical way; explaining how a new philosophical language functions as a rhetorical device employing powerful metaphorical and symbolic tools that can give new meaning to existing terms to suit the new objectives. Examples of this are Nietzsche's phrase of the Death of God, and the ways in which terms like kenosis and theodicy have been used by Gianni Vattimo and Hamid Dabashi himself respectively. In its original Pauline meaning, kenosis refers to the emptying out of God into world through the incarnation in the figure of Christ. Vattimo reinterprets this as a '"weakening" of a no longer absolute God, in that sense of a non-violent way of revelation. This weakening through revelation is an enduring process continuing to this day, namely through the interpretation of scripture.[48] In the case of Dabashi's use of theodicy, we have already seen that it does not serve to explain evil in the world, but to articulate the diversity and alterity of truths. I think that here we also have an affinity with how Colby Dickinson has described Giorgio Agamben's take on evil: namely as "the act of reducing the wonder of each singular existence to the 'facts' of reality, as if each thing could simply fit within a given representational scheme."[49]

The differences in between Hasan Hanafi and Hamid Dabashi's engagement with language are due to Hanafi's rather abstract anthropology as opposed to the more concrete disposition of Dabashi's worldly cosmopolitanism and the sublimations found in literary writings rather than academic philosophical treatises. Hanafi appears satisfied with elaborating the intellectual rigour underlying Husserl's plea for philosophical phenomenology as the tool par excellence for turning the human sciences into *Strenge Wissenschaft*, whereas Hamid Dabashi's hermeneutics offers a more multilayered approach with attention for rhetoric and the literary use of metaphors and symbolism. And finally, while Hanafi's Heritage and Renewal Project retains a collective focus, the literary humanism in which Dabashi is interested leaves more room for the individual.

5 Conclusion

In that sense, with his focus on linguistic transpositions and transmutations, Hanafi appears to consent to conceptual transfer, acknowledging its efficacy in coming to mutual understanding. However, his investigations into the phenomenology of religions and existential hermeneutics of the Gospels during his doctoral studies,

[47] Hamid Dabashi, *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (Cambridge, MA: Harvard U. P., 2015).

[48] Gianni Vattimo, *Belief*, translated by Luca D'Isanto & David Webb (Stanford: Stanford University Press, 1999), 48–49.

[49] Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, 147.

together with his later *Introduction to the Discipline of Occidentalism* seem to also imply an acknowledgment of a shared history.

In the case of Dabashi there is a degree of ambiguity to; albeit of a different nature. On the one hand, his interrogation of terms like "religion" suggests a subversive and oppositional attitude. On the other, his replacement of binary opposites with a disposition of worldly cosmopolitanism suggests an emphasis on a shared humanity, and, with that, a possibility for mutual understanding, for example through literature and cinema.

In both instances, Hanafi and Dabashi's biographies and their intellectual negotiations between endogenous and exogenous sources, methodologies and rhetorical devices illustrate an intertwining and interpenetration of Western and Islamicate contexts in their respective elaborations of philosophical hermeneutics that is difficult if not impossible—and probably also not necessary—to disentangle. After all, if such approaches explain more then, as Ricoeur observed, they may also help us to understand (each other) better.

Part IV
Continental Approaches

On the Limits of Islamist Heideggerianism: A Critique of Sayyidian Onto-Theology

Syed Mustafa Ali

1 Introduction

Building on earlier work exploring transversals and reversals in the context of engaging the matter of Heidegger and the Islamicate,[1] in this essay I continue my investigation of Islamicate engagement with Heidegger by exploring the work of Muslim decolonial theorist and rhetorician, Salman Sayyid, pointing to various strands of anti-foundationalist and pragmatist interpretation of Heidegger that inform his articulation of a discourse-theoretical, post-"left Heideggerian" position in pursuit of the project of Critical Muslim Studies. Sayyid's oeuvre is highly apposite vis-à-vis the matter of "philosophical hermeneutics in the Islamicate context" insofar as it unsettles the idea that Islamicate space is coterminous with geography by evincing postmodern/postcolonial and decolonial Islamicate engagement with the Heideggerian corpus located *within* Europe, thereby disrupting the tendency to trans-historically conceive the Islamicate as necessarily situated beyond European/"Western" borders.

My approach to engagement with Sayyid's work is similarly informed by a decolonial orientation—that is, one committed to decentring Eurocentrism—albeit with a view to exploring the limits of what I take to be Sayyid's "critical Islamist"[2]

[1] Sayyid Mustafa Ali, "Heidegger and the Islamicate: Transversals and Reversals," in *Heidegger in the Islamicate World*, Kata Moser, Urs Gösken, and Josh Hayes, eds. (Washington: Rowman & Littlefield, 2019), 231–249.

[2] Although Sayyid does not explicitly frame his position as 'Islamist', I suggest that a sustained commitment to a 'critical' variant of such a political orientation is evident from a broad and deep reading of his works, in particular Salman Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of* Islamism (London: Zed, 1997), and, *a fortiori*, Salman Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonization and World Order* (London: Hurst, 2014).

S. M. Ali (✉)
School of Computing and Communications, The Open University, Milton Keynes, UK
e-mail: mustafa.ali@open.ac.uk; s.m.ali@open.ac.uk

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_12

mobilization of certain strands of Heideggerian thought. Going further, and building on this line of argument, I am concerned to explore the extent to which Sayyid's project turns, at least partly, on a reading of Heidegger that does violence to the latter's thought when viewed as a whole by way of a partial, exclusive focus, and instrumentalist appropriation of elements of the existential analytic of Dasein presented in *Being and Time*, which Heidegger always considered preparatory to/for his overall project, viz. the question concerning Being, by 'bracketing' engagement with his later works from the post-*Kehre* period.[3]

In terms of how to explore the limits of Sayyid's critical Islamist appropriation of Heidegger, I suggest following Heidegger's[4] (1968) lead, viz. asking what remains *unthought* in a thinker with a view to overcoming—in the sense of "getting beyond"—the confines of his thought; in short, in what follows I shall attempt to "question concerning Sayyidian Heideggerianism."[5]

2 Brief Overview of the "Sayyidian Corpus"

Drawing on a background in government, international relations, ideology and discourse analysis, Salman Sayyid is responsible for inaugurating the nascent field of Critical Muslim Studies.[6] Sayyid's *A Fundamental Fear: Eurocentrism and The*

[3] In arguing along these lines, I am aware of the ongoing debate as to whether there was, in fact, a *Kehre* ('Turn') in Heidegger's thought. I am also aware that for some commentators such as Gordon ("Prolegomena to Any Future Destruction of Metaphysics: Heidegger and the *Schwarze Hefte*," in *Heidegger's* Black Notebooks*: Responses to Anti-Semitism*, Andrew J. Mitchell and Peter Trawny, eds., New York: Columbia U. P., 2017, 146–149) it is entirely warranted, from a transcendental-pragmatist perspective, to instrumentally appropriate concepts—or 'tools'—from a philosopher's thought that are available to and usefully deployed in order to advance a 'critical' project. Notwithstanding such arguments, I remain unconvinced of the legitimacy of designating such partial appropriation as demonstrating fidelity to the philosopher's own position, and there is also the question concerning the ultimate coherence or otherwise of assemblages of 'tools' drawn from various sources to consider. For my part, I am inclined to think that tools cannot simply be extracted/detached from their equipmental embedding and bolted—or 'sutured'—together into new 'equipmental wholes' in bricolage/assemblage fashion in pursuit of a different project without a certain amount of persistent 'leakage through' from the prior equipmental whole into the posterior whole.

[4] Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York: Harper & Row, 1968).

[5] I want to emphasize that the motivation for the critique presented herein is not a concern to undermine the possibility of Islamist Heideggerianism *per se*, but rather an attempt to explore how such a critical Islamist Heideggerianism—or rather *post*-Heideggerianism—might be done *otherwise*, gesturing in the direction of the political ramifications that might follow such an endeavour. In short, the decolonial critique presented herein is motivated by a concern to rectify certain perceived shortcomings in the Sayyidian project; it is not intended to undermine or dismiss the latter outright. Paraphrasing Sandoval (Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis: Minneapolis U. P., 2000), the present work should be understood as informed by a 'decolonially-loving' orientation—*a fortiori* by a sense of Muslim fraternity (*akhuwwat*).

[6] Sayyid defines CMS as "a series of interventions that aim to clear the ground for sustained reflection on the relationship between Islam, Muslims and the postcolonial context in which they are currently disclosed" (*Recalling the Caliphate*, 11); more precisely, "a field of investigations into matters associated with Muslims which are framed by three related epistemological stances. It is

Emergence of Islamism[7] was ground-breaking in transforming the way in which Islamism is conceptualised, redeploying various strands of European thought[8] in articulating an anti-foundationalist/post-positivist, post-Orientalist and decolonial conception of Islamism as a project concerned with unsettling Eurocentrism through the (re-)emergence of Islam as a political phenomenon within the public sphere. While Sayyid's principle focus arguably lies in mobilizing the tools of postmodernism—most significantly, discourse theory—to theorize Muslim political subjectivity, the Sayyidian project is more broadly concerned with investigating the process of world-making, the implications of such activity and its development through history.

Sayyid's discourse-theoretical hermeneutic commitments are set out in a series of early works, specifically, "Sign O' Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade,"[9] *A Fundamental Fear: Eurocentrism and The Rise of Islamism*, and "Political Analysis in a World without Foundations."[10] Later works including ontological analyses of the phenomenon of Islamophobia in the essays "Out of The Devil's Dictionary"[11] and "A Measure of Islamophobia,"[12] and his recent *Recalling The Caliphate: Decolonization and World Order*—an exploration of the conditions understood to be necessary for the emergence of an Islamicate 'Great Power', wherein issues of hermeneutics and ethics and their entanglement with the political are engaged along Heideggerian and other lines—build upon the anti-foundationalist, discourse-theoretical framework presented in the earlier works. For Sayyid, discourse theory can be seen as "a working through of the implications of anti-foundationalism for the social sciences,"[13] where anti-foundationalism involves accepting that "there are no foundations to rely upon for an understanding of the world [and that] socio-political phenomena have to be understood by looking at the

characterised by systematic enquiries that are post-positivist, post-Orientalist and decolonial." (*Recalling the Caliphate*, 12) For Sayyid, post-positivism follows from the adoption of an anti-essentialist position, while Sayyid et al. ("ReOrient: A Forum for Critical Muslim Studies," *ReOrient* 1, no. 1, 2015, 5–10) frame post-positivism somewhat less stridently as the 'suspicion' of positivism; 'post-Orientalism' refers to non-essentialist analyses of the use of the signifier 'Islam'; and 'decolonial' refers to a project of 'epistemic disobedience' characterised by contestation of Eurocentric categories and rejection of the violent hierarchy of 'the West' and 'the Rest'.

[7] Salman Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed, 1997).

[8] Such strands include Saussurean linguistics, Barthean semiotics, Derridean deconstruction, and Lacanian psychoanalysis, not to mention the Foucauldian theorization of power, Gramscian notion of hegemony, and Laclau and Mouffe's discourse-theoretical concept of 'the political'.

[9] Salman Sayyid, "Sign O' Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade," in *The Making of Political Identities*, Ernesto Laclau, ed. (London: Verso, 1994), 264–286.

[10] Salman Sayyid and Lillian Zac, "Political Analysis in a World without Foundations," in *Research Strategies in the Social Sciences: A Guide to New Approaches*, Elinor Scarbrough and Eric Tanebaum, eds. (Oxford: O. U. P., 1998), 249–267.

[11] Salman Sayyid, "Out of the Devil's Dictionary," in *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, Salman Sayyid and AbdoolKarim Vakil, eds. (London: Hurst & Co., 2010), 5–18.

[12] Salman Sayyid, "A Measure of Islamophobia," *Islamophobia Studies Journal* 2, no. 1 (2014), 10–25.

[13] Salman Sayyid and Lillian Zac, "Political Analysis," 251.

way in which actors, objects, and politics are constructed within a discourse."[14] It is crucial to appreciate that in discourse theory, the *political* has primacy since "it is the practice of politics that constructs our world,"[15] that *language* is the means by which to access reality, although language does not create entities,[16] and that "the articulation of discourse is a social and political process ... which involves both linguistic and extra-linguistic elements."[17]

Having identified those contents of the Sayyidian corpus arguably bearing most directly on the matter of Islamicate philosophical hermeneutics, I turn now to consider some examples of Sayyid's mobilization of specifically Heideggerian ideas.

3 Sayyidian Heideggerianism

Sayyid's engagement with Heidegger manifests in a variety of ways. While explicit reference to the Heideggerian *corpus*, whether in the original German or its English translation(s), is conspicuous for its absence, the presence of ostensibly Heideggerian *ideas* is readily identified in his works. In this connection, consider the following:

1. Deployment of the 'ontological difference' in a political context arguably based on an isomorphism involving the Schmittian[18] distinction between politics and the political on the one hand, and Heidegger's distinction between the ontic (beings) and the ontological (being) on the other—such isomorphism being traceable to the discourse-theoretical 'left-Heideggerianism' of Ernesto Laclau.[19]

[14] *Ibid*., 250. According to Sayyid and Zac, "all that our knowledge industries can do is to tell us human tales about human actors. Discourse theory cannot ground itself in anything other than its own concepts and its own narration." ("Political Analysis," 256) Apart from the obvious—and, I suggest, rather dubious—self-referentiality (and discursive idealism) of the discourse-theoretical perspective, and with a view to setting the stage for what follows, I suggest that this way of framing the issue tends to obscure the way in which specific metaphysical—or in Heideggerian terms, 'onto-theological' commitments—impact upon the ontology of *Dasein* (human being) as an actor, which in turn impacts upon the ontology of the social/political (*mitsein*). In short, and contrary to Sayyid and Zac, I argue that there are, in fact, foundations to anti-foundationalism insofar as the latter turns on a set of purportedly post-onto-theological commitments concerning the ontology of actors, objects etc., and that such commitments amount to an anthropology and sociology, notwithstanding Heidegger's disavowal of such a framing.

[15] Salman Sayyid and Lillian Zac, "Political Analysis," 253.

[16] *Ibid*., 254.

[17] *Ibid*., 255.

[18] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (1922), trans. by G. Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

[19] In this connection, see Daniel Tutt, "Islam as Empty Signifier and the Caliphate as Zero Institution: On Sayyid's *Recalling the Caliphate*," 2014–2013, 2. Available at: https://danieltutt.com/2015/07/03/islam-as-empty-signifier-ummah-as-zero-institution-on-recalling-the-caliphate/ (accessed 26 April 2018) and Daniel Tutt, "Islamic Political Utopianism," 2015, 1–2. Available at: https://www.academia.edu/17586489/Islamic_Political_Utopianism (accessed 26 April 2018). Sayyid's persistent mobilization of Heidegger's ontological difference in a political context is readily evinced throughout his corpus.

2. Utilization of notions such as 'horizon',[20] 'intelligibility'[21] and 'background' practices of 'comportment',[22] skilful 'coping'[23] and 'disclosedness'[24] in theorizing socio-political formation/world-making—specifically, that associated with Islamism (or political Islam).
3. Critique of calculative—'algorithmic'—rationality and the importance of skilful 'coping' as a means by which to resolve the hermeneutic (or interpretative) problem of infinite regress that threatens in the context of (socio-political) rule-following.[25]
4. Tacit appeal to the early Heideggerian analytic of *Dasein* and notions of "equipment", "availability"/"readiness-to-hand" etc. vis-à-vis the taking up of the "tools" of post-modernity and their contingent re-deployment in pursuit of Islamist decolonial projects.[26]
5. Deployment of notions such as 'thrown-ness' in order to contest the autonomy of volition vis-à-vis possibilities for behaviour in socio-political contexts.[27]
6. Tacit appeal to the existential analytic of *Dasein* and the temporal structure of care associated with this being in thinking human being in terms of a 'future-oriented project'.[28]

4 Critique

Sayyid's reading of Heidegger is informed by two currents of thought: on the one hand, an American pragmatist/pragmatic phenomenological interpretation of Heidegger due to Rorty,[29] Dreyfus[30] and Thomson,[31] the first two of whom (at least)

[20] Sayyid, "Out of the Devil's Dictionary," 15–17.

[21] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 6–8.

[22] *Ibid.*, 7.

[23] Sayyid, "A Measure of Islamophobia," 21.

[24] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 6–7.

[25] *Ibid.*, 176–177.

[26] Sayyid, *A Fundamental Fear*, 75.

[27] Sayyid, "Out of the Devil's Dictionary," 13–14.

[28] Salman Sayyid, "A Measure of Islamophobia," 14.

[29] Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge U. P., 1991).

[30] Herbert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time*, Division 1* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991). Characterizing Dreyfus as a pragmatist is somewhat problematic on account of his and Charles Spinosa's phenomenological commitment to a robust, multiple realism against Rorty's deflationary pragmatism; on this point, see Charles Spinosa, "Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis," in *A Companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, eds. (Oxford: Blackwell, 2005), 270–297, and Charles Spinosa and Herbert L. Dreyfus, "Robust Intelligibility: Response to Our Critics," *Inquiry* 42, no. 2 (1999), 177–194. Dreyfus maintains that "Heidegger pioneered [a] deflationary realist account of the everyday [yet] sought to establish a robust realist account of science" (Herbert L. Dreyfus, "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science," in *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina & Eike von Savigny, eds. (London: Routledge, 2001), 159). Statements such as these suggest that Dreyfus can be viewed *both* as a realist *and* as a pragmatist, albeit of a Peircean rather than Rortyian variety.

[31] Ian Thomson, *Heidegger and Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge U. P., 2005).

attempt to assimilate the early Heidegger's thought to that of the later Wittgenstein in order to argue for the existential priority of a pre-reflective/non-thematic discursive account of "being-in-the-world"; on the other hand, and as mentioned earlier, a discourse-theoretical "left Heideggerian" conception of the political due to Laclau.[32] In what follows, I should like to offer some critical reflections on Sayyid's mobilization of Heidegger as informed by the first of these two currents before mounting a critique of onto-theological elements within the Sayyidian corpus.

4.1 Sayyid, Pragmatism and Pragmatic Heideggerianism

Sayyid's indebtedness to the American pragmatist/pragmatic reading of Heidegger is readily apparent[33] and based on two chains of transmission, viz. (1) Heidegger via Wittgenstein via Rorty, and (2) Heidegger via Wittgenstein via Dreyfus (and more recently Thomson). I would suggest that appreciating the genealogy of Sayyid's Heideggerianism is important since a growing number of Heidegger commentators have pointed to a distortion of the Heideggerian oeuvre through its assimilation to the thinking of the later Wittgenstein on a pragmatist/pragmatic[34] reading of the early Heidegger, although the issue is somewhat more complicated than as argued by such critics.

Regarding Dreyfus (and Thomson), Olafson maintains that "through an assimilation of much of Heidegger's thought to that of Wittgenstein, Dreyfus treats human being (*Dasein*) as being principally defined by its embeddedness in 'shared social practices' and claims that the mode of comportment he calls "coping" is the source of the intelligibility of our world which he also identifies with being as such."[35] However, Olafson argues that "unless it is brought into much closer contact with Heidegger's ontological account of the kind of entity *Dasein* is, "coping" remains

[32] Olivier Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh U. P., 2007).

[33] For example, in the context of a discussion of how to theorise the phenomenon of Islamophobia, and tacitly appealing to Heidegger's notion of 'ontological difference', Sayyid maintains that "ontic approaches to Islamophobia cannot do justice to the concept [and] that a Heideggerian–Wittgensteinian approach to Islamophobia is better than what is currently in play … A Heideggerian phenomenological understanding of knowledge acquisition, which ties in with a Wittgensteinian-inspired understanding of the language game, played around the category of Islamophobia … allows us to measure Islamophobia *phronetically* [emphasis added]." (Sayyid, "A Measure of Islamophobia," 22–23).

[34] For early critiques of pragmatist and/or pragmatic readings of the early Heidegger of *Being and Time*, see Joseph P. Fell, "The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger," in *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992), 65–80 and William D. Blattner, "Existential Temporality in Being and Time (Why Heidegger is not a Pragmatist)," in *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992), 99–129.

[35] Frederick A. Olafson, "Heidegger *à la* Wittgenstein or 'Coping' with Professor Dreyfus," *Inquiry* 37, no. 1 (1994), 45.

an ontic concept that cannot perform the function Dreyfus assigns to it."[36] Complementing this line of argument, Christiansen maintains that "Anglo-American philosophers [such as Dreyfus] have often attempted to discern deep identities and affinities [between Heidegger] and more familiar philosophers and traditions, in particular, with Wittgenstein and American pragmatism [specifically, that of Dewey];"[37] however, he insists that "it is a fundamental mistake to associate Heidegger in any way with pragmatism": for example, what Dreyfus refers to as 'absorbed coping' and which he describes in terms of the operation of non-cognitive, unreflective motor skills, "is, for all its absorbedness, essentially and always *sighted* [emphasis added]."[38] In a later work, Christiansen accuses Dreyfus of distorting Heidegger's position by way of 'substantial omission,'[39] providing concrete textual evidence in support of this controversial claim. He also takes Dreyfus to task for attempting to *naturalise* Heidegger, a highly problematic move since on Christiansen's view, Heidegger "is driven by a concern to 'destroy' the metaphysical tradition so as to liberate human thought from this tradition's currently hegemonic form. This currently hegemonic form is precisely the metaphysics of *naturalism* so rampant in contemporary North America [emphasis added]."[40]

In addition to Sayyid's debt to Dreyfus (and Thomson), there is also the matter of his debt to Rorty, and the rather strident—and arguably, dogmatic—views that both advance vis-à-vis the status of anti-foundationalism. According to Calder, Rorty offers a "deflationary, utilitarian account of language as a means of coping with the world ... Rather than their being entangled in some complex relation to

[36] Olafson, "Heidegger *à la* Wittgenstein," 45. Olafson maintains that Dreyfus fails "to do justice to Heidegger's central theme—being as presence" ("Heidegger *à la* Wittgenstein," 45), and presents a number of criticisms of the Dreyfusian reading of Heidegger that are significant vis-à-vis critique of Sayyid's adoption of the latter, viz. (1) critique of Dreyfus' interpretation of being as 'intelligibility', thereby arguably assimilating being to epistemology ("Heidegger *à la* Wittgenstein," 51); (2) assimilation of Heidegger to Wittgenstein's account of life as rule-governed ("Heidegger *à la* Wittgenstein," 46); (3) failure to consider the implications of Wittgenstein's commitment to replacing philosophy with a critical diagnostic/'therapeutic' discourse in contrast to Heidegger's commitment to a constructive project for philosophy ("Heidegger *à la* Wittgenstein," 48, 53). It should also be noted that Olafson sees Dreyfus as committed to a 'cultural determinist' position which he maintains cannot be attributed to Heidegger ("Heidegger *à la* Wittgenstein," 60); in this sense, Dreyfus is arguably more of a Wittgensteinian-Foucauldian than a Heideggerian, and insofar as Sayyid follows Dreyfus, it follows that he might be better characterised in these terms too.

[37] Carleton Christiansen, "Heidegger's Representationalism," *The Review of Metaphysics* 51 (1997), 77.

[38] Christiansen, "Heidegger's Representationalism," 87. In this connection, see Christiansen, "Heidegger's Representationalism," 96–97. Crucially, Christiansen maintains that this view is traceable to Aristotle and the latter's associating *phronesis* (or practical wisdom) with sight—more specifically, the 'eye of the soul' (Christiansen, "Heidegger's Representationalism," 97); this is significant since Sayyid ("A Measure of Islamophobia") makes explicit reference to the importance of *phronesis* in relation to tackling Islamophobia, yet appears to understand the phronetic rather reductively in politically-behaviourist terms that make no reference to the intuitive and/or aesthetic.

[39] Carleton Christiansen, "Getting Heidegger Off The West Coast," *Inquiry* 41, no. 1 (1998), 71.

[40] *Ibid*., 85

something non-human called Truth, success for these [linguistic] descriptions comes functionally, in the form of meeting social needs."[41] Consistent with his anti-foundationalist and pragmatist re-conceptualisation of truth in terms of usefulness, yet somewhat paradoxically given his commitment to a Darwinian naturalist view of language, Rorty maintains that it is not the case that "language really is just strings of marks and noises which organisms use as tools for getting what they want. That Nietzschean-Deweyan description of language is no more the real truth about language than Heidegger's description of it as 'the house of being' or Derrida's as 'the play of signifying references.' Each of these is only one more useful truth about language—one more of what Wittgenstein called 'reminders for a particular purpose.'"[42] While this view is coherent insofar as it has recourse to pragmatist criteria in evaluating the status of the pragmatist project, it remains necessary to question concerning the purpose of pragmatism *per se* vis-à-vis the reason for its adoption.[43] Yet beyond this there might also be a need to question concerning the *existential* status of the pragmatic assertion about pragmatism contained in Rorty's final sentence, notwithstanding the pragmatist insistence that there is no way in which things really 'are' in and of themselves that can be known by human beings apart from a description in language. For example, what is the existential status of the copula ('is') operative in the rather reductive and dogmatic assertion—indicated by use of the word 'only'—that "each of these is only one more useful truth about language…", and in Rorty's more clearly assertive statement that "language *is* a set of tools rather than a set of representations [emphasis added]"?[44] A similar existential question might be directed to Sayyid given his insistence that "anti-foundationalism doesn't have any special claims to truth or knowledge; *it's just how the world is* [emphasis added]."[45] I would suggest that one does not have to be a positivist to believe that there is something more than mere rhetorical force at work here, viz. the presence of a rather dogmatic *mood*. Sayyid's double use of the copula ('is') in asserting "it's just how the world *is*" appears to run counter to the very historicity to which he points when referring to "contingencies of formation and how things have come into being". In this connection, it is crucial to appreciate that his usage of the copula is informed by the views of literary theorist Stanley Fish,[46] the latter of whom argues that anti-foundationalism has a *provisional* existential status, it being no more than a 'useful fiction' that "can be asserted as *absolutely true* … (*at*

[41] Gideon Calder, *Rorty and Redescription* (London: Weidenfel & Nicholson, 2003), 43.

[42] Rorty, *Essays on Heidegger*, 4.

[43] I want to suggest that this matter might be resolved, at least partly, through interrogation of the social, political and/or *theological* commitments of advocates of this position. For example, Kirk maintains that Rorty "rejects the idea that the world has an 'intrinsic nature'" since he considers this "a remnant of the idea that the world is a divine creation" (Robert Kirk, *Relativism and Reality: A Contemporary Introduction* London: Routledge, 1999, 135–136).

[44] Rorty, *Essays on Heidegger*, 3.

[45] Katy P. Sian, "S. Sayyid," in *Conversations in Postcolonial Thought*, Katy P. Sian ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 146.

[46] *Ibid*., 146.

least for the time being) [emphasis added]."[47] Does Sayyid similarly hold that anti-foundationalism is simply the way the world is *now*, that the world might not have been anti-foundational in the *past* and/or might not be anti-foundational in the *future*?

Sayyid is also somewhat indebted to Rorty for the latter's conception of the difference between literal and metaphorical language, deployment of metaphor being a recurring motif in the Sayyidian oeuvre. According to Calder, for Rorty "the distinction between the literal and the metaphorical is not a distinction, or a productive tension between two sorts of meaning, but simply a distinction between familiar and unfamiliar uses of language. [Crucially,] metaphors are rule-less, they are leaps in the dark,"[48] and Rorty sees human history as "the history of successive metaphors … the relation between metaphoricity and literalness being simply a temporal one."[49] Regarding the generative source of metaphor, Scharff has rightly referred to "Rorty [seeing] himself as rescuing early Heidegger's 'pragmatism' from late Heidegger's 'poetic-nostalgic' reclamation of tradition,"[50] yet Dreyfus and Hall point to Rorty's appeal to poets and thinkers as those "whose elemental words and metaphors created the vocabulary" for creating new world-views, although "there is ... no place for *obedience to the call of being* in Rorty's account of the activities of thinkers and poets [and that] he can make no sense of Heidegger's claim that thinkers and poets gain their authority *from something beyond them* [emphases added]."[51] This would appear to follow from Rorty's categorical rejection, presumably on the basis of his atheist commitments, of the possibility of "appeals, vertically, to some ahistorical standard or regulative idea."[52] Against Rorty, Sayyid[53] insists on the 'Transcendent'—that is, 'vertical'—status of the Qur'ān,[54] albeit conceding that its interpretation remains situated in the 'horizontal' realm of human contestation. In addition, where Sayyid, a Muslim, would presumably differ with Rorty, an atheist, is in the latter's insistence that metaphors do not "help us *towards* a grasp of true reality. Just as there is no pre-existent goal of intellectual inquiry, neither is there any pre-existent goal of the individual human life, or of the history of a given community, or of humanity as a whole [emphasis added]."[55] What remains somewhat unclear is where Sayyid stands regarding the generative source(s) of metaphor.[56]

---

[47] Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally* (Oxford: O. U. P., 1989), 30.

[48] Calder, *Rorty and Redescription*, 45–46.

[49] *Ibid*., 48–49.

[50] Robert C. Scharff, "Rorty and Analytic Heideggerian Epistemology—and Heidegger," *Man and World* 25 (1992), 484.

[51] Herbert L. Dreyfus & Harrison Hall, "Introduction," in *Heidegger: A Critical Reader*. (Oxford: Blackwell, 1992), 19.

[52] Calder, *Rorty and Redescription*, 56.

[53] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 162.

[54] According to Sayyid, "the Qur'ān ... transcends relative judgements and points Believers towards the Absolute." (*Recalling the Caliphate*, 167).

[55] Calder, *Rorty and Redescription*, 47–48.

[56] Sayyid mobilizes metaphor for various purposes in his work, including arguing for a rather apophatic conception of the Divine, and while not sharing his atheism, he does appear to uphold Rorty's view that language is a *human* phenomenon operating in the sphere of human action, thereby tacitly 'bracketing' any consideration of Divine action in this realm.

4.2 Sayyid, Anti-Foundationalism and Metaphysics/Onto-Theology

Sayyid's anti-foundationalist commitments include an endorsement of Heidegger's historical "destructive" account of Western metaphysics as onto-theology presented by Thomson,[57] yet it is somewhat unclear whether Sayyid sees this critique as extending to Islamicate metaphysics. However, what is perhaps more urgently at issue is the question concerning possible metaphysical/onto-theological commitments on Sayyid's part despite his anti-foundationalism, what these commitments are, and how a Sayyidian 'theology', notwithstanding its tentative and minimalist articulation, might be (re)constructed from certain sparse and fragmentary statements within his corpus.

According to Sayyid and Zac, "an anti-foundationalist perspective aims at understanding political phenomena without relying on given foundations such as *the will of God*, nature, or social cycles as the ultimate grounding of history. The main proposition is that truth is not discovered, but fabricated ... According to an anti-foundationalist perspective, there are no foundations to rely upon for an understanding of the world. Thus, socio-political phenomena have to be understood by looking at the way in which actors, objects and politics are constructed within a discourse [emphasis added]."[58] Yet does anti-foundationalism *necessarily*—that is, *essentially*—require 'bracketing' the Divine (will) from any consideration of how to understand political phenomena? To what extent might such 'bracketing' of the Divine from the sphere of the social/political turn on a rather *specific conception* of the Divine—that is, an onto-theology—that allows for and facilitates such "bracketing"? In this connection, and in a footnote commenting on his assertion that "the Pakistan experiment offered the chance of a mobilized Muslim subjectivity to construct a virtually ex nihilo order", Sayyid states that "of course, a literal ex nihilo beginning is an impossibility this side of the big bang."[59] In a different version of the

[57] Ian Thomson, "Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics," *International Journal of Philosophical Studies* 8, no. 3 (2000), 297–327; Ian Thomson, "Ontotheology," in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Francois Raffoul and Eric S. Nelson, eds. (New York: Bloomsbury, 2013), 319–328.

[58] Sayyid and Zac, "Political Analysis," 250. To what extent does the idea of truth as *fabricated* rather than *discovered* point to a rather specific Rortyian (mis-)reading of Heideggerian 'disclosure'? Consider, in this connection, Sikka's assertion that "*Being and Time* consistently uses, in relation to various forms of human understanding (including scientific understanding), language suggesting illumination, uncovering, discovering and revealing." (Sonia Sikka, Heidegger's Argument for the Existence of God," *Sophia* 56, 2017, 678). On this basis, it appears that Heidegger is no anti-foundationalist/social constructionist, which puts him at odds with Sayyid who follows Foucault in seeing discourse as constitutive rather than reflective or representational. Perhaps, rather than Sayyid's describing the position set out in *A Fundamental Fear* as informed by the triad Heidegger-Wittgenstein-Kuhn (*A Fundamental Fear*, xvi), it is more accurate to describe it in terms of the triad Foucault-Wittgenstein-Kuhn.

[59] Salman Sayyid, "Khomeini and the Decolonization of the Political," in *A Critical Introduction to Khomeini*, Arshin Adib-Moghaddam, ed. (Cambridge: Cambridge U. P., 2014), 283.

same essay, Sayyid expresses himself slightly differently stating that "of course, a literal ex nihilo beginning is an impossibility this side of the Big Bang, *or direct Transcendent intervention* [emphasis added]."[60] One might wonder what *ontological* implications follow from the adoption of a Big Bang cosmology, given Sayyid's apparent endorsement of the historical facticity of such an event: for example, is he committed to a 'closed' universe of physicalist causality, a position which continues to come under attack given the 'hard problem' of consciousness, and the recent 'ontological turn' away from language-centred philosophy to varieties of speculative realism including those framed in terms of a reconstituted 'occasionalist' metaphysics?[61]

However, I want to focus on Sayyid's invocation of the 'ex nihilo' in the context of 'direct Transcendent intervention'. For *whom* is 'creatio ex nihilo' a literal impossibility, and *what* sense of impossibility is intended here, viz. logical, physical or something else? Although a definitive answer to the first question might be arrived at via a process of elimination based on Sayyid's reference to 'direct Transcendent intervention', invocation of the latter leads to questions concerning the existential status of Sayyid's onto-theological conception of the Divine as *exclusively* Transcendent, rather than as *both* Transcendent *and* Immanent according to Akbarian metaphysics,[62] for example. In arguing along these lines, my aim is to draw attention to the *provisional* and *specific* nature of Sayyidian onto-theology with a view to considering the implications—social, political etc.—of doing onto-theology "otherwise."[63]

Yet remaining for the moment within the confines of Sayyidian onto-theology, in order to shed light on its motivations, it is necessary to gain a sense of how he thinks

[60] Salman Sayyid, "Khomeini and a Decolonial Caliphate," Unpublished essay, 2014, 11.

[61] Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002).

[62] Briefly, by 'Akbarian metaphysics', I refer to the onto-theological worldview set out in various works authored by Andalusian Muslim scholar, 'mystic', poet and philosopher, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibnʿArabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭāʾī (1165–1240 CE), commonly known as Muhyiddin ibn 'Arabi and renowned among practitioners of Sufism by the name *al-Shaykh al-Akbar* ("the Great Shaykh"). For detailed expositions of the Akbarian metaphysical worldview, see Toshiko Izutsu, *Sufism & Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983) and William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: SUNY Press, 1989).

[63] Sayyid maintains that theology is "based on shared conventions … In other words, theology is grounded hegemonically, which means theology is not outside the political." (Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 159) On his view, the political is conceived in ontological—more specifically, discourse-theoretical—terms. Yet insofar as discourse theory draws on certain ideas drawn from the early Heidegger, to what extent does it turn on Heidegger's 'bracketing' of the theological from the ontological, and an anthropocentric/*Dasein*-centric sense of being that is arguably marked by certain limits concerning the possibility of rethinking the 'theological'—limits that might be significant if and when overcome and then folded back upon the political?

about the Qur'ān.[64] On his view, it has a 'transcendent' nature,[65] presumably established via a contrast with the sphere of the immanent (that is, the created order). Sayyid also contrasts the 'transcendental' and the historical, where the former apparently refers to the trans-historical, viz. "the Qur'ān transcends and overcomes all attempts at limiting and mastering it within a *specific* historical frame [emphasis added],"[66] insisting that "the Qur'ān provides a means of accessing the transcendental."[67] According to Sayyid, the Qur'ān occupies 'onto-theological space' for Muslims,[68] where "theology is internal to the social,"[69] based on shared conventions such that "theology is grounded hegemonically [and] is not outside the political."[70] On his view, "our understanding of the nature of the Divine [that is, theology] is … based on shared social practices and how they interact with more idiosyncratic readings provided by our biographies."[71] Crucially, he maintains that 'Divine ontology' grounds the reading of the Qur'ān, and that such grounding is political rather than theological in nature, where the latter is understood as a discourse on the nature of the Divine.[72] Yet what sense of the ontological is at work here? *Can* it be a Heideggerian sense of the ontological given that for Heidegger, at least as understood along the lines suggested by Dreyfus, Thomson and others, being (*Sein*) is *dependent* on human being (*Dasein*) and finite (since *Dasein* is itself finite)?[73] I would venture to suggest that Sayyid is tacitly engaging here with a non-/

[64] Sayyid maintains that Muslims "read the Qur'ān to feel the imprint of the Divine" (*Recalling the Caliphate*, 163) and refers to it in a number of places as a 'text' (*Recalling the Caliphate*, 154). Apart from identifying a rather reductively 'liturgical' sense of Muslim engagement with the Qur'ān at work here (for which the present author owes a debt to Shuruq Naquib), is such 'imprint' to be understood as a static trace which *becomes* dynamic solely through the act of human interpretation, or is the Qur'ān *itself* a dynamic phenomenon insofar as it is the living speech (*kalām*) of the Divine as argued by ibn 'Arabi (Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law* Albany: SUNY Press, 1993, Robert Winkel, *Islam and the Living Law: The Ibn Al-Arabi Approach* Oxford: O. U. P., 1997)? In addition, although the Qur'ān *can* be—and *has* been—treated *as* a text, there is a need to question concerning the terms on which the notion of 'text' is constructed within Sayyidian discourse and how this 'textuality' maps onto post-Enlightenment conceptions of text. For a critique of 'textualist' interpretations of the Qur'ān vis-à-vis its intrinsic ontology, see Daniel A. Madigan, *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton: Princeton U. P., 2001).

[65] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 157.

[66] Ibid., 160.

[67] *Ibid.*, 163.

[68] *Ibid.*, 166.

[69] *Ibid.*, 165.

[70] *Ibid.*, 159.

[71] *Ibid.*, 165.

[72] *Ibid.*, 166.

[73] It should be noted that recent Heidegger scholarship suggests that the question concerning the 'dependency' of being on human being is less settled than might first appear to be the case. For example, Richard Capobianco has argued that a close reading of Heidegger's reading of the *Heraclitus* fragments establishes that Heidegger saw being as independent of *Dasein* yet 'needing' the latter by virtue of this relationship (of independence). Capobianco ("Reflections on Heidegger's Position that Being is Independent of the Human Being in GA 55: The Heraclitus Lecture Courses 1943–44," on academia.edu, accessed 15 February 2019) concedes that "admittedly, there is an

post-Heideggerian understanding of Divine ontology.[74] Yet what exactly *is* this Divine ontology? In order to answer *that* question, there is a need to further (re-) construct—and *deconstruct*—Sayyidian onto-theology.

In this connection, and returning to Sayyid's pronouncements concerning the *possibility* of "direct Transcendent intervention," to what extent do these point to an onto-theology framed in terms of a general *absence* of the Divine as active in the world?[75] Going even further, I would suggest that his assertion of the possibility of 'direct Transcendent intervention' ostensibly contradicts the conception of the Divine nature as briefly articulated in an endnote wherein he insists that "*of course*, any kind of anthropomorphic expression that calls upon God to act *has to be* understood as a metaphor, since it is difficult to *think how* the supreme being, knowing all, can be described in human terms like 'acting' and 'intending'. Perhaps the all-powerful, all-knowing infinite *can only be* [emphases added]."[76] Apart from the question as to whether the being of God *can* be thought in terms of a Heideggerian

ambiguity and/or lack of clarity in Heidegger's own thinking on the key issue of the precise nature of the 'relation' of being and the human being"; yet on the basis of a close reading of Heidegger's later works which explore the thinking of the Pre-Socratics Parmenides, Heraclitus and Anaximander, he is led to conclude that "[Heidegger] is saying that being (and not simply beings) is independent of the human being and that in this 'relation,' being is independent of the human being. It follows from this, then, that Heidegger is saying that being 'is' whether there are human beings or not ... Our 'safeguarding' the truth of being in language is our task, yes; nevertheless, the truth of being is not dependent upon our safeguarding. This is the necessary consequence of saying that being is 'independent' of human Dasein."

[74] On the understanding of being as *finite*, temporalizing, presencing process, and God as highest present being, see Richard Capobianco, "Heidegger and the Gods: On the Appropriation of a Religious Tradition," in *Hermeneutics and the Tradition. Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, Daniel Dahlstrom ed., 27 (1988), 184, 187–188. I would suggest that given Sayyid's (*Recalling the Caliphate*) conception of "the supreme being" as 'infinite', it would appear that he does not—*cannot*—subscribe to a Heideggerian understanding of being and/or the Divine, *at least of this kind*. The latter qualification is necessary since some Heidegger commentators have contested the necessity of understanding God as a finite being; on this point, see Catriona Hanley, *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000), 180,189, 199).

[75] Is it not possible that, contrary to Sayyid, there is, in fact, *ongoing* Divine 'intervention' in the world—in short, that the Divine is *ever-present* and not merely in an 'observer' capacity? In this connection, see Colin Turner, *Islam: The Basics* (Oxford: Routledge, 2009), 76–77. What possible social/political implications might follow from the adoption of this alternative, non-Sayyidian onto-theology?

[76] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 210. I would suggest that Sayyid's metaphorical conception of Divine action and intention is prompted by his attempt to *think* the 'how' of such phenomena, such thinking being informed by anti-foundationalist and pragmatist conceptions of thinking, knowing and being. That said, it is rather strange that Sayyid refers to "the supreme being" as 'all-knowing' and 'all-powerful', such epithets ostensibly being deployed non-metaphorically. Are knowledge and power not similar to action and intention and thereby similarly anthropomorphic? It is also interesting to consider what might be Sayyid's motivations, albeit problematic, for retaining knowledge and power as *non-metaphorical* attributes of the Divine. Is it possible that this selection is motivated by certain Foucauldian proclivities? Yet another issue to consider given Sayyid's insistence that history is forged through human action is how (and where) the Divine is supposed to manifest His/Its power? Is this restricted to the natural/non-human sphere alone? If so, why? Furthermore, there is the question concerning the nature of this 'divide' between the natural and human realms to consider, viz. whether it is epistemological or ontological etc.

ontology characterised by a conception of being marked by finitude and filtered through the lens of American pragmatism/pragmatic phenomenology[77]—assuming, of course, that God *has* being at all[78]—is intervention *not* a form of action? I would suggest that in 'bracketing' action and intention from the Divine, and arguing that such expressions *must* be understood as metaphorical—Sayyid comes close to articulating a rather "thin,", apophatic (or "negative") theology,[79] one that is asserted rather dogmatically, which is somewhat ironic given Sayyid's anti-foundationalism.[80] Appreciating the ostensibly apophatic nature of the Sayyidian Divine is important

[77] In fact, there is a larger question to be raised here, viz. whether the being of God can be 'thought' *at all*. According to Vedder, "with the existential determination of the essence of the human being, nothing is decided about the 'existence of God' or his 'non-being' any more than about the possibility or impossibility of gods. [Heidegger] does not speak out about the existence of a God or godhead, but this is because he thinks about the possibility and framework within which something like a God has to be thought" (Ben Vedder, "Religion and Theology," in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Francois Raffoul and Eric S. Nelson, eds. (London: Bloomsbury Press, 2013), 334). Yet this is to assume that God *can* be *thought* within a framework, and that such a *thinking* is *necessary* for an experience of the Divine. For example, according to the Akbarian worldview, God *as such* cannot be experienced, but only related to via His Names, which constitutes the breakthrough beyond the apophatic and a means by which to circumvent tacitly philosophical (in the sense of rationalist, rationalizing) approaches to God, including, I would suggest, the one cursorily adopted by Sayyid.

[78] Rather ironically, given his endorsement of Heidegger's critique of onto-theology, Sayyid refers to God as "the supreme being". In addition to wanting to question this onto-theological/metaphysical assertion–shared by both Sayyid and Capobianco ("Heidegger and the Gods")—I want to draw attention to the way in which this move effects a domestication of Islam and The Divine to the sphere of the ontic, viz. Islam as an *existentiell* and Allah as a being (among beings). Furthermore, and to reiterate a point made earlier, what conception of 'being' is Sayyid mobilizing here? What does it mean to attribute being to *Allah*? For example, if Sayyid endorses the view that being means *Dasein*-centric intelligibility as proposed by Dreyfus (*Being-in-the-World*) and Thomson ("Ontotheology?", *Heidegger and Ontotheology*, "Ontotheology"), yet insists that the supreme being "can only be" (Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 310), does this not mean that "the supreme being" is in some sense 'dependent' on *Dasein*-centric intelligibility? What is the nature of this 'dependency'? While addressing such issues is beyond the scope of this essay, it is important to note that nowhere in the Qur'ān is God described 'ontically' as a being (*mawjood*), supreme or otherwise, nor 'ontologically' as being *per se* (*wujood*), such terms originating in Islamic Peripatetic philosophy and later developed within philosophical/metaphysical Sufism (*taṣawwuf*); on this point, see Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Books, 1982).

[79] It is worth pointing out here that there appears to be some similarity between the position held by the Muslim peripatetic philosopher Abu Yūsuf Ya'qūb ibn 'Isḥāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī (801–873 CE), generally known as al-Kindi, and that advanced by Sayyid; in this connection, see Peter Adamson, "Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being." *Journal of the History of Philosophy* 40, no. 3 (2002), 297–312 and Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction* (Oxford: O. U. P., 2015), Chapter 3.

[80] Sayyid refers to God as 'all-knowing' (let alone 'all-powerful' and 'infinite'), yet nowhere engages with how such attributes should be understood. In this connection, and in the context of discussing the issue of caliphate, Tutt points out that "Sayyid refrains from substantial references to the classical Islamic canon of Islamic scholarship (jurisprudence, kalam, etc.)" ("Islamic Political Utopianism,"1), and I suggest this refrain (non-engagement, 'silence') extends to matters theological/metaphysical.

insofar as the theological "folds back" onto the political in the sense that how the Divine is *conceived* has implications for conceptualizing the sphere of the human; for example, if only humans are capable of action, then the political sphere is necessarily an *exclusively human* sphere.[81] In short, I am suggesting that the political and the theological stand in reflexive relation to each other—that there is an "entanglement" of the political and the theological.[82] Given that Sayyid sees the political as entangled with the ethical, what might follow from adopting an alternative conception of the Divine such as the one offered by Ibn 'Arabi which commits to *both* an apophatic position vis-à-vis the Divine essence (*dhāt*) *and* a non-apophatic position vis-à-vis the Divine Names as relational and ordered, the latter of which are held to constitute what might be described as a 'relational bridge' between the Divine and the phenomenal world (including the human)?[83] At this point in the discussion, it is crucial to attend to a central motivation underlying Sayyidian onto-theology, viz. a concern to uphold Divine transcendence and block anthropomorphic conceptions of the Divine.

Sayyid rightly maintains that "within Islamic interpretations the distinction between the Divine and the human cannot be bridged."[84] However, he then goes on to state that "Islamicate reflections on the nature of the Divine have been very consistent in maintaining the gap between *human and divine spheres*, a gap that is wide and permanent. Therefore, no human enterprise can appropriate or displace the centrality of the Divine, since *the human and Divine can be said to exist in distinct ontological realms* that cannot be bridged [emphases added]."[85] I want to suggest that this way of framing the issue arguably turns on an ontological *duality* that is somewhat at odds with "non-dual" conceptions of unicity (*tawhīd*) present within the Islamic tradition.[86] Sayyid appears to think that it is *only* by consigning the human and Divine to 'distinct ontological realms' that an alleged conflict between "Divine causality" and "human agency" can be avoided, a position that appears to

[81] Put simply, I am arguing that onto-theological commitments impact upon anthropology—in the sense of the ontology of *Dasein* (human being)—which in turn impacts upon the ontology of the social/political (*mitsein*). In addition, contrary to Sayyid and Zac ("Political Analysis"), I suggest that anti-foundationalism *does*, in fact, tacitly engage foundations insofar as it turns on a set of postulated and allegedly 'post-onto-theological' (Heideggerian) commitments concerning the ontology of actors, objects etc. as such—that is, who/what gets to count *as* an actor.

[82] I further maintain that this position is broadly consistent with Schmitt's views on the matter, and that Sayyid's failure to engage this 'entanglement' is surprising—and somewhat ironic—given his mobilization of the Schmittian concept of the political in his discourse theoretical framework.

[83] In Islamic tradition, the apophatic and non-apophatic are related to 'transcendence' (*tanzih*) and 'immanence' (*tashbih*), respectively?

[84] Sayyid, *Recalling the Caliphate*, 36.

[85] *Ibid.*, 36.

[86] In *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986, 74), Ismail al-Faruqi presents a dualistic onto-theological framework involving 'two orders' which I suggest is strikingly similar to the two 'ontological realms' posited by Sayyid. For a critique of al-Faruqi's scheme informed by a non-dual perspective on unicity, see Umar Ibrahim Vadillo, *The Esoteric Deviation in Islam* (Cape Town: Madinah Press, 2003, 657–658).

turn on the assumption that the possibility of Divine intervention (or causation) in the "horizontal" realm (of history) precludes the possibility of human freedom.[87] Yet this would only hold true if the sphere of human agency was "closed"—that is, autonomous in an *absolute* sense.[88] Against Sayyid, I suggest that it is quite possible—in fact, *necessary*—that the Divine *can* 'bridge' (or rather, *does* in fact "bridge") to the human, although the human cannot "bridge" to the Divine, and that this position is fully consistent with Akbarian metaphysics.[89]

Regarding Sayyid's concern about anthropomorphism, I want to suggest that this is largely unwarranted in an Islamicate context including that of Akbarian onto-theology wherein the human being is tasked with manifesting (exemplifying, embodying etc.) the Divine Names (albeit in a necessarily finite capacity)—what might be described (albeit somewhat problematically) as 'theosis' or 'theomorphism'.[90] What, if anything, follows from such a commitment—that is, how does this *positive* 'onto-theology' impact on the entanglement of the ethical and the political? What might such a 'positive' conception of The Divine mean in terms of thinking through the ethical-political given Ibn 'Arabi's conception of the human as created in the image or "form" (*surah*) of God—that is, being theomorphic albeit in some finite/limited sense? Sayyid resorts to metaphor vis-à-vis the Divine Names in order to forestall anthropomorphism and safeguard Divine transcendence, but what if he has things in reverse and the Divine Names are grounding of human/anthropomorphic attributes?[91]

---

[87] For example, in the context of discussing the implications of the Christian doctrine of incarnation wherein "the mundane and the Divine occupy the same ontological plane", Sayyid makes the ostensibly more general 'non-confessional' (*sic*) point that "narratives of divine causality and intervention come to be locked in a zero-sum game with narratives that centre on human agency. As a consequence, science and religion continually collide." (*Recalling the Caliphate*, 36).

[88] Sayyid appears to hold that the end of prophetic revelation marked by the death of Prophet Muhammad entails the cessation of Divine intervention in the world. I would suggest this is a *non sequitur*.

[89] According to ibn 'Arabi, the human is ontologically-dependent on the Divine, while the Divine is ontologically-independent of the human; in fact, in and of itself, the human has no ontology—it is nothing (*udum*); on this point, see Izutsu, *Sufism & Taoism* and Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* among other works.

[90] Interestingly, Wood maintains that ibn 'Arabi shares and reinforces the view of the philosopher al-Kindi "that al-haqq [i.e. God, The Real] had to be experienced through a process of realization (*al-ta'alluh*)." (Robert Wood, "Secrets and Aporias in Ibn al-Arabi and Derrida: A Review Essay of Ian Almond's Sufism and Deconstruction," *Milestones: Commentary on the Islamic World*, 2017, 7. Available at: https://www.milestonesjournal.net/reviews-homepage (accessed 20 February 2019) It is crucial to appreciate that *theosis/theomorphism* is distinct from incarnationism (*hulūl*) insofar as the latter refers to the Divine becoming human, thereby collapsing the ontological 'gap' between the human and Divine, a position explicitly rejected by Ibn 'Arabi at the very outset of his 'Treatise on Being' (*Risālat-ul-wujūdiyyah*).

[91] In this connection, it is worth drawing attention to the fact that nowhere in his corpus does Sayyid engage with the being of 'the human' beyond utilizing certain elements of the early Heidegger's existential analytic of Dasein; more precisely, there is no attempt to question concerning the human from a perspective informed by the Islamic(ate) historical corpus—that is, in terms of the Muslim as *insān*.

Insofar as it is beyond the scope and remit of the present study to explore the ethical-political possibilities opened up by shifting from Sayyidian to Akbarian onto-theology, I will confine myself here to offering some brief comments on Sayyid's tacit positioning of discourse theory as a politically-neutral 'meta-discourse' for theorizing social/political formations *as* discursive.[92] On this view, discourse theory arguably occupies ontological space, social/political formations such as Islam/Islamism being conceived as ontic phenomena, notwithstanding Sayyid's arguments to the contrary.[93] In my view, the 'danger' associated with such a move is that Islam is thereby domesticated, subsumed as ontic relative to post-structuralist anti-foundationalism as ontological. Sayyid appears to opt for such an arrangement on the grounds that it provides a theorization of existential ontology that allows for the possibility of voluntary submission to the Divine (that is, becoming Muslim). Yet I would suggest that it is possible to articulate the theorization of such possibility otherwise—for example, by drawing upon Islamicate onto-theologies that do not require positioning Islam solely as ontic, based on the distinction/difference between a universal/general ("ontological") *kawniyy* Islam and a particular/specific ("ontic") *shar'iyy* Islam.[94] In this connection, it must be appreciated that The Qur'ān refers to 'Islam' and its verbal cognates in two senses: one of these might be considered 'ontic' in that it describes the *specific* way of being adopted by *some* human beings—what might be described, albeit problematically, as the '*existentiell* Islam' of *shari'a*; by contrast, the other sense might be considered "horizonal," and thereby "ontological,", insofar as it describes the *general* way of being of human being—*and all other beings*—in the cosmological order, what might be described as the "*existential* Islam" of *dīn*.

4.3 Decolonizing Sayyidian Onto-Theology

In addition to the above, I suggest there is also a need to question concerning the implications of the Eurocentrism—more specifically, *Western Christian*-centrism[95]—of Heidegger's existential analytic of *Dasein* vis-à-vis Sayyid's discourse-theoretical mobilization of this phenomenology.[96] In this connection,

[92] In this connection, see Sayyid and Zac, "Political Analysis," 267.

[93] Sayyid, *Recalling the Caliphate*.

[94] On this basis, I understand Sayyid's deployment of Islam in the context of his political discourse as *shar'iyy*.

[95] In this connection, Hankey maintains that "Heidegger's whole concern is with Christianity and the fateful result of the Christianization of God." (Wayne J. Hankey, "Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead," *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, no. 2004, 442).

[96] According to Dreyfus and Rabinow, "Heidegger's existential ontology is the best description of human social being that philosophers have yet offered but it is totally abstract." (Herbert L. Dreyfus & Paul Rabinow, "Can There be a Science of Existential Structure and Social Meaning?," in *Bourdieu: Critical Perspectives*, C. Calhoun, E. LiPuma and M. Postone, eds. (Chicago: University

consider Sayyid's deployment of the Heideggerian notion of "thrown-ness." How does Sayyid understand and use this existential structure? Moreover, what is its scope—that is, range of spatial/geographical and temporal/historical applicability? For example, does Sayyid intend a 'regional' (spatio-temporally local) and *specific* use of the notion with a view to describing the modern/colonial situation marked by the persistence of colonial structuring onto-logics—that is, *coloniality*—into which non-European people are 'thrown', or does he intend a more pervasive and *general* use of the concept so as to include the description of Muslim (and non-Muslim) relations in pre-modern/pre-colonial Islamicate contexts? If the former, it should be noted that Heidegger did not understand thrown-ness in this way, although this should not be a cause for concern given Maldonado-Torres'[97] decolonial interrogation of and *extension* to Heideggerian hermeneutic ontology. Yet if Sayyid intends a more general use of thrown-ness—specifically, one applying to the pre-modern/pre-colonial Islamicate and/or a possible future decolonised Islamicate—pause for thought might be warranted on onto-theological grounds insofar as Heidegger's conception of thrown-ness is arguably entangled with the Christian idea of 'The Fall'.[98] Is this 'entanglement' necessary or contingent? Sayyid would presumably argue for the latter given his anti-foundationalist commitments, yet I suggest that attempting to disarticulate "fallen-ness" from thrown-ness obscures the extent to which the latter is dependent on the former. For example, it should be noted that in the Qur'ānic account of the Adamic myth, there is no suggestion of a "Fall," but rather a "slip" on the part of the human being,[99] a slip for which human beings were

of Chicago Press, 1992), 38) Contrary to this view, I argue, following Caputo ("Heidegger and Theology," in *The Cambridge Companion to Heidegger*. Charles B. Guigon, ed. Cambridge: Cambridge U. P., 1993, 270–288, John D. Caputo, "People of God, People of Being: The Theological Presuppositions of Heidegger's Path of Thought," in *Appropriating Heidegger*, James Faulkoner & Mark Wrathall, eds. Cambridge: Cambridge U. P., 2000, 85–100) and others, that Heidegger's existential structures of human *Dasein* are quite concrete insofar as they have been drawn—that is, *abstracted*—from specific cultural and historical practices, viz. those associated with Western Christianity, which have been secularized/'de-godded' and then (re-)presented as universal.

[97] Nelson Maldonado-Torres, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept," in *Globalization and the Decolonial Option*, Walter D. Mignolo and Arturo Escobar, eds. (London: Routledge, 2010), 94–124; Nelson Maldonado-Torres, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality," *City* 8, no. 1 (2004), 29–56.

[98] On this point, see Tibor Goossens, *Heidegger and St. Augustine on Existence*, Utrecht University, 2006, 10. Available at: http://www.tiborgoossens.nl/Documents/T.J.P.%20Goossens%20-%20Heidegger%20and%20St.%20Augustine%20on%20Existence.pdf (accessed 26 April 2018); Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy of religion: From God to the Gods* (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2006), 51; Ryan D. Coyne, "A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger's Path," *The Journal of Religion* 91, no. 3 (2011), 365–396, and Ryan D. Coyne, *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in* Being and Time *& Beyond* (Chicago, Ill: Chicago U. P., 2015), 104–106.

[99] The Qur'ān (2:36) states: "But Satan *caused them to slip* (*azzallahumā*) out of it and removed them from that [condition] in which they had been…" The verb form appearing in this verse is third-person, masculine, singular (Form IV) perfect and carries the meaning "to cause to slip, stumble". While it could be argued that a slip might entail a fall, it is important to contrast the

forgiven by The Divine, thereby undercutting the notion of "original sin" operative within Christianity and taken up by Heidegger in his notion of fallen-ness. More importantly, however, nowhere does the Qur'ān refer to the human condition of situatedness in the world as 'thrown'; rather, in relation to "the slip," human beings are held to have been placed on Earth and commanded to get down—they were not *thrown* down. On this basis, one might be led to ask whether Sayyid is somewhat "guilty" of unconsciously importing "secularized," post-Christian ideas into Islamicate discourse via appeal to such Heideggerian notions as thrown-ness, and that a degree of decolonization of his ontology is onto-theologically warranted.[100]

4.4 Summary

In summary, I want to suggest that Sayyid's Heideggerianism is problematic for the following reasons among others that have been set out above:

1. Sayyid's appeal to a Rortyian re-conceptualisation of truth along pragmatist lines, assuming that the ontology of the world can be captured in terms of a pragmatist reading of the existential analytic of *Dasein* presented by the early Heidegger—that is, in terms of tool-use—is problematic insofar as it is arguably an attempt to collapse truth to instrumentality.[101] The pragmatist reading of the early Heidegger has been the focus of intense criticism for its distortion of the Heideggerian project as viewed holistically—for example, attempts to naturalise Heidegger (Rorty, Dreyfus) and argue that the existential analytic points to an understanding of the being of *Dasein* that is anti-representationalist and anti-Cartesian (Christiansen, MacAvoy).[102]
2. Sayyid's commitment to a discourse-theoretical perspective arguably entails a form of 'linguistic idealism' such that, and paraphrasing Heidegger, language is

contingent and *transitory* nature of this event with its trans-historical ontological (that is, essentialist) deployment within the Christian doctrine of 'Original Sin'.

[100] This line of critique should be understood as contributing to the very project of 'clearing' to which Sayyid (*Recalling the Caliphate*) draws attention vis-à-vis preparing the ground/conditions for the onset of Muslim political autonomy, and preparatory to what might be described as a Qur'ān-centric "existential analytic of *insān*".

[101] As Kirk states, "being a useful tool is one thing; being true is something else." (*Relativism and* Reality, 137).

[102] This line of argument, viz. that a *holistic* engagement with the Heideggerian corpus discloses the problematic nature of fixating on the *Dasein*-analysis in terms of 'coping' with and 'comporting to' the world, derives additional support from the recent work of Capobianco (*Engaging Heidegger*, Toronto: University of Toronto Press, 2010; *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014) who argues for understanding Being as "the temporal-spatial way whereby and wherein beings issue forth, come to be [and pass away], in their beingness, that is, in their full appearance or 'full look'" (Richard Capobianco, "Heidegger's Manifold Thinking of Being: In Honor of William J. Richardson," 4–5. On academia.edu (accessed 28 February 2019)), rather than as 'intelligibility' (Dreyfus, Thomson) or 'sense'/'meaning' (Sheehan).

not the house of being, that in which it dwells, but rather a prison in which being is confined. While Sayyid would presumably contest this view, arguing that discourse contains *both* linguistic *and* extra-linguistic practices, it is important to appreciate that, following Dreyfus' and Rorty's pragmatist/pragmatic assimilation of the early Heidegger to the later Wittgenstein, Sayyid understands such practices in essentially "behaviouristic" and "externalist" terms. This is significant since Sayyid thereby "brackets" any role for the "inward" or "mystical" element in Heidegger's and Wittgenstein's thought, despite evidence that such an element is central to their respective oeuvres.[103] Against Sayyid's discourse-theoretical position, I want to suggest that embodiment—that is, the 'materiality' of the body—and the possibility of experiential, yet *ineffable* (that is, non-linguistic) phenomena, need to be taken into consideration; further, that together they constitute means by which to effect a 'prison break' from linguistic idealism, pointing to an engagement with being beyond the discursive. Regarding the issue of ineffability and linguistic idealism, in an early work, Sayyid maintains that "according to Rorty, all people have a set of words and phrases that they use to justify the things they do and believe. He describes such a set of words as a person's final vocabulary. It is the vocabulary that one resorts to in order to tell a story about one's self. It is final in the sense that *beyond these words there is only tautology, silence or force* [emphasis added]."[104] Yet is this list exhaustive of what lies beyond language? For example, what about embodied tacit knowledge in the sense of know-how?[105] What about phenomenal knowledge—that is, ineffable first-person experience?[106] It should be noted that Sayyid and Zac are ostensibly aware of the phenomenological reality of first-person experience insisting that "analysts employing discourse theory are sometimes prey to the illusion that their reading of a discourse somehow captures the world of the subjects of that discourse. That is to claim too much. All that discourse theory can enable us to do is to advance an interpretation of the way a specific discourse is constructed: how identities are constituted, how narratives are articulated, and how the ensemble of narratives is rendered coherent. *To make larger claims about discourse analysts unveiling the minds of subjects and having access to their thoughts is simply a phenomenological illusion. Discourse*

[103] While it is beyond the scope of this essay to engage the question concerning Wittgenstein and the mystical, an important point of departure is provided by Nieli (*Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language—A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, New York: SUNY Press, 1987); on the mystical element in Heidegger's thought, see John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (New York: Fordham U. P., 1986), and Sonia Sikka, *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology* (New York: SUNY Press, 1997) among other works.

[104] Sayyid, "Sign O' Times," 264.

[105] It is somewhat strange that Sayyid ("Sign O' Times") does not consider this possibility given his assertion that the discursive includes non-linguistic practices and skills ("Political Analysis," 255).

[106] In this connection, see Campagna's (Federico Campagna, *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*, London: Bloomsbury, 2018) recent exploration of the relationship between technic/language and 'magic'/ineffability.

analysis cannot give us access to the mind and inner thoughts of an other; *it cannot overcome the inevitable distance that exists between the analyst and the object of study, between any object of identification and the result of that identification* [emphasis added]."[107] During an interview with Sian, Sayyid asserts that anti-foundationalism, a cornerstone of discourse theory, is simply 'the way the world is', anti-foundationalism being defined as the view that "there are no foundations to rely upon for an understanding of the world [which means that] socio-political phenomena have to be understood by looking at the way in which actors, objects, and politics are constructed *within a discourse* [emphasis added]."[108] Yet insofar as Sayyid and Zac explicitly concede that discourse "cannot capture the world of the subjects of discourse", and subjective experience is a phenomenon occurring within the world given that subjective experiences belong to subjects and subjects belong to the world, to what extent does this undermine their later assertion that "it is the practice of politics that *constructs* our world [emphasis added]"?[109] How can the political as discursive—and thereby 'bracketing' of subjective experience—construct the world when the world 'contains' subjectivity? Sayyid and Zac might deflect this line of argument by insisting on the distinction between subjects and subjectivity,[110] yet to what extent can this distinction be sustained given the possibility of subjective experiences that are transformative of the subject, and in such a way as to manifest in and impact on the realm of the social/political, viz. subjectivity? In short, what if the relationship between the subject and subjectivity is marked by a certain 'permeability'?

3. Sayyid's endorsement of anti-foundationalism and his insistence that, ultimately, truth bottoms out in usefulness, the latter of which can only be established through argumentation, viz. rhetorical power plays, results in grounding epistemology in politics. Yet insofar as the political is framed in terms of human actors and the power relationships between them, I want to suggest that the political is entangled with metaphysical and theological commitments since the latter inform, albeit tacitly, anthropological and sociological matters. Sayyid endorses Heidegger's destruction of Western metaphysics/onto-theology, yet it is unclear whether he considers such destruction as extending to Islamicate metaphysics. More importantly, there is the matter of an ostensible contradiction between Sayyid's commitment to anti-foundationalism and his articulation of an ontic, apophatic and transcendent conception of God ("the supreme being")—in short, a metaphysical/onto-theological *thinking* of the 'how' of God—to consider, in addition to a failure to interrogate the limits of, and alternatives to, discursivity and rationality in engaging the being—or beyond—of the Divine and 'its' relation to the world.

[107] Sayyid and Zac, "Political Analysis," 265.

[108] Sayyid and Zac, "Political Analysis," 250.

[109] *Ibid*., 253.

[110] *Ibid*., 264.

5 Conclusion

Notwithstanding the above, insofar as Sayyid's oeuvre is concerned with decentring Eurocentric universalism through a commitment to a post-positivist, post-Orientalist and decolonial perspective, I suggest that its basic orientation is both sound and productive, and that it should be mobilized in arguing that the question concerning philosophical hermeneutics in the Islamicate context, wherein 'philosophical hermeneutics' is seen as a phenomenon with a European genealogy, is tacitly Orientalist and Eurocentrically-universalist, and that it thereby warrants contestation through decentring. This leads me to suggest adopting a strategy of 'reversal' in seeking to unsettle the implied direction of travel embedded in the phrase "philosophical hermeneutics *in* the Islamicate context", and interrogate the distinction *between* philosophical hermeneutics *and* Islamicate thought. Due to constraints of time and space, in what follows I shall confine myself to offering a few brief remarks on this issue by way of conclusion.

Consistent with the understanding that genealogies are fluid, hybrid and cross-civilizational, I do not seek to argue for a 'reversal' in the sense that philosophical hermeneutics can be reductively traced to and/or grounded in Islamicate thought; rather, that the distinction between philosophical hermeneutics and Islamicate thought arguably turns on a certain essentialist, Eurocentrically-universalist and Orientalist conception of the location (geographical, historical, cultural etc.) of 'the secular' and 'the religious'. In this connection, my argument for reversal should be understood as an attempt to further contest the tacit knowledge/power asymmetry associated with use of the prepositional 'in' as contrasted with the conjunctive 'and' to which attention was drawn in an earlier work.[111] I suggest that rather than considering how a tacitly Eurocentrically-universal, philosophical hermeneutics might be deployed to engage with the Islamicate tradition, it is *decolonially* more productive to think about how a non-Eurocentrically-universal Islamicate philosophical hermeneutics might self-reflexively engage the Islamicate legacy and other-reflexively engage the contents of the 'Western' tradition. In this connection, one can point to both pre-modern/pre-colonial and postmodern/postcolonial figures within the Islamicate context who operate with what can only sensibly be described as a universal philosophical hermeneutics, albeit an 'other' universality.

[111] Ali, "Heidegger and the Islamicate."

Toward a "Devilish Hermeneutics" of the Qur'ān

Sylvain Camilleri

This chapter deals with the relationship between contemporary philosophical hermeneutics and the Qur'ān. It almost goes without saying that, no matter how one looks at things, there is a clear difference in nature between the two terms of this relationship. While philosophical hermeneutics can be considered as a method, a technology, or even an art, or in any case a set of formal procedures, the Qur'ān can be safely described as a textual work, indeed a classical and even, to use Gadamer's term, an "eminent" one.[1] Because of this difference in nature, the said relationship is apparently not a necessary one. Allow me to explain. Philosophical hermeneutics can perfectly well apply to all kinds of work besides the Qur'ān. As a matter of fact, it does so from time immemorial and the appearance of the Holy Book of Islam in history did not really change anything, except presenting the discipline with a new potential object. Conversely, the Qur'ān as a cultural product or spiritual work can certainly subsist without philosophical hermeneutics, for there are many other ways to read it and to draw on it that obviously refer to alternative theories or even to no theory at all. Yet this does not mean that the Qur'ān is refractory to interpretation, let alone that it does not in some way call for it. *Tafsīr* and *ta'wīl* are the clearest examples that Muslims themselves longed to understand their sacred text by exploring its body as well as its margins or by delving beneath its surface.

[1] See Hans-Georg Gadamer, "The Eminent Text and Its Truth," *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13, no. 1 (1980), 3–10. For other developments on the concept of "eminent text" in Gadamer's complete works, see Dany Rodier, "L'herméneutique théologique Hans-Georg Gadamer: une dérogation à son herméneutique philosophique?," *Laval philosophique et théolo*gique 68, no. 3 (2012), 639–669.

S. Camilleri (✉)
Department of Philosophy, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium
e-mail: sylvain.camilleri@uclouvain.be

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7_13

Now there are plenty of reasons why a relationship between philosophical hermeneutics and the Qur'ān should exist. Those reasons can be either historical or systematic or both depending on the era and the context and the circumstances. Let us just think of the retrieval of Aristotle, including his *Peri Hermeneias*, which occurred within the Islamicate Middle-Ages. Today I believe those reasons are, to use Heidegger's term, "destinal." I do not mean to sound too dramatic or to exaggerate the need for the aforementioned relationship. It is, more simply, that philosophical hermeneutics and the Qur'ān have both evolved in such a way and to such a point that they have reached a peak at which they cannot ignore each other and allow this odd sort of estrangement that has persisted between them for centuries to take over the best of what they have to offer each other. Here one may rightly object that only philosophical hermeneutics "evolved," while the Qur'ān remained the same. I would answer that the Qur'ān evolved as well, insofar as time and history precisely have made it more universal than it ever used to be.

Let me try to rephrase. The need for a relationship between philosophical hermeneutics and the Qur'ān may be deduced from the conjunction of the two following propositions. Proposition 1: since Heidegger and Gadamer, philosophical hermeneutics is to be understood as a way of leading scriptural exegesis or textual hermeneutics back to man's general experience of the world, that is, to a genuine way of being and behaving and understanding oneself in and with the world. Proposition 2: by virtue of its ever-growing universality, the Qur'ān is undoubtedly part of man's general experience of the world, and here it makes no difference whether one speaks of a believer or a non-believer, of a community or an individual: not only is the Qur'ān a centerpiece of world literature, but it is directly and indirectly responsible for actual existential attitudes, both at the subjective and intersubjective levels. Now the question arises: What kind of philosophical hermeneutics shall we employ? While the Qur'ān is one, so to speak, philosophical hermeneutics indeed is many. Shall we choose a philosophical hermeneutics born out or in the vicinity of the Qur'ān itself, supposing that such a philosophical hermeneutics exists, or rather a philosophical hermeneutics allegedly external, free from all ties to a given religion? The question is certainly a difficult one. While I hold the "conflict of interpretations" (to use Ricoeur's famous expression) to be of utmost importance to the matter at hand in that a text like the Qur'ān cannot be understood and inspire people unless it is addressed from many angles, I will venture to say that it is the responsibility of a single interpreter to take sides. In other words, the conflict of interpretations should not be the viewpoint of any single interpreter but rather that of a community of interpreters. As a reader and an interpreter of the Qur'ān among many, I must follow my own path if I am to deliver new meanings out of my engagement with the text. This does not mean that my methodological sources and moves cannot be manifold, but rather that, following many past and present interpreters, I shall make it one of my guiding principles to avoid compromises. This partly explains why this chapter of mine will take its cues from John D. Caputo's "radical hermeneutics." Radical hermeneutics stands for a philosophical hermeneutics that traces an arch between the early Heidegger, on the one hand, and Derrida on the other hand.

From the early Heidegger, radical hermeneutics retrieves the twofold idea that contingent life is nothing but trouble and that the most accurate philosophical hermeneutics is that which "restores factical existence to its original difficulty" and keeps "a watchful eye for the ruptures and the breaks and the irregularities of existence" and "recaptures the hardness of life before metaphysics showed us a fast way out the back door of the flux."[2] As I have shown elsewhere,[3] the Qur'ān, mainly through the notion of *Fitna* or "trial", is especially keen on narrating this original difficulty of life.

From Derrida, radical hermeneutics retrieves the idea that "there is no outside-text",[4] meaning that there is no being-in-the-world that could escape the mediation of signs. Such an idea is especially suited to Islam as described by the late Shahab Ahmed, for whom the Islamic religion is to be conceived as a bundle of contradictions taking place inside the triangle shaped by the "Text" or the Qur'ān itself, the "Con-Text" or the ensemble of lived ideas and cultural works manufactured by Muslim peoples and individuals, and the Pre-Text or the ontological reality against which the Qur'ān is revealed.[5]

Radical hermeneutics thus gives prominence to the destructive/deconstructive side of philosophical hermeneutics, in contradistinction to the reconstructive side of philosophical hermeneutics set forth by Gadamer and Ricoeur. These two thinkers tend to yield to metaphysical prejudices, for example in that the doctrine of the fusion of horizons clearly seeks to "preserve and cultivate the truth (and linearity) of tradition."[6] Radical hermeneutics as inseparably experiential and textual strives to show that the Qur'ān as text is in fact constituted in the shadow of tradition: it actually lives by its Others, which are irreducible insofar as they are disseminated within the Text as well as within its Pre-text and Con-text. Such dissemination makes these Others impossible to recollect, to gather and to encompass entirely, so that part of the meanings of the Qur'ān are somehow always "leaking": they fall into oblivion, are dragged into forgetfulness or even some kind of nothingness from which we may not ever be able to recover them.

Let us briefly explore this deconstructive take. If there were such a thing as a radical hermeneutics of the Qur'ān, what would it look like? Following Derrida's path in *Of Grammatology*, it should engage in a "double reading." On a first level, there is a commentary of the Qur'ān in whole or in parts. Of course, such a commentary is always already an interpretation. However, the interpretation involved is not so much genuinely creative as it ought to reflect a "minimal consensus" concerning the intelligibility of the Qur'ān, establishing what such a text means for a

---

[2] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington/Indianapolis: Indiana U. P., 1987), 1.

[3] Sylvain Camilleri, "Toward a Phenomenological Archeology of Islamic Violence," *Philosophy East and West*, forthcoming.

[4] Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 227.

[5] See Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton/Oxford: Princeton U. P., 2016).

[6] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics*, 6.

community of readers. Accordingly, a commentary on the Qur'ān could range from a historical-critical to a philosophical reading and take into account factors like language, politics, geography, ancient customs, beliefs and representations of men, etc. Yet, to use Ahmed's terms, only through the Text are we to grasp the Pre-Text and Con-Text. The commentaries to be derived from the consideration of the aforementioned factors can help radical hermeneutics only insofar as they remain within the boundaries of textuality. In other words, they must refrain from thinking these factors as some sort of floating archetypes without which the Qur'ān would be literally meaning-less.

Let us not forget that one first gets access to these factors through the Qur'ān itself, and not the other way round. One might object that there were Syriac lectionaries, geographical treatises, Arabic poetry or political kingdoms before the Qur'ān was recorded in writing. Yet everything we know about these, in turn, is itself dependent upon textuality, more specifically upon another avatar of textuality. Thus, in our case, one may speak of the material Qur'ān as the original condition of truth; a truth which is not the author's intention lying behind the text but rather the secretive genesis and *Wirkungsgeschichte* of that text as text. Here, then, comes the second level of the "double reading" mentioned above, where the real deconstruction takes place. Here the objective is quite clear as well: it is to challenge radically and even to "turn around" the interpretation that has arisen from the initial commentary or to deconstruct the prior reconstruction of the alleged meaning of the text by pinpointing an alterity within the text itself. In other words, the second level of reading is about going against the current, seeking contradiction not through the bare confrontation of antagonistic ideas inside one text, like between *mansūkh* and *nāsikh* verses, but through the detection of certain "blind spots," which escape or overflow the theo-logo-centric frame of both traditional and scholarly interpretations.

Thus, the actual "signifying structure" of the Qur'ān, that is the structure that ought to open a genuinely new reading of the text, will be found in a parasitic element. As I just said, the latter is more precisely to be called a "blind spot", e.g. a word or a group of words whose logic is veiled to the writers of the text as well as to the main commentaries of this text. In our case, the blind spot will be the famous verses 19–20 of Sura An-Najm as well as the whole incident that is said to have happened when those verses were revealed to the Prophet Muhammad. The Qur'ānic verses together with the attached narratives form one and the same textual evidence of what would eventually come to be known as the "Satanic verses." It may be useful to start by recalling the textual difference between the *vulgata versionem* and the early Islamic narratives (*riwāyat*), before showing where and how this textual difference may transform into textual differ*a*nce in the Derridian sense. A fair number of those early Islamic narratives indicate that the content of the *musḥaf* is a sequel, and indeed a filtering and rectifying one, to what was really said by the Prophet when he received the verses in question. At that time, Muhammad is said to have taken a seat among an assembly of the men of Mekka and to have started reciting Sura An-Najm. The latter begins by relating a first visitation by the Archangel Gabriel to Muhammad, and then a second visitation where other mysteries were

revealed to the Prophet. Now let us quote Q 53:13–20 directly (in Haleem's translation):

13. A second time he saw him <Gabriel>:
14. by the lote tree beyond which none may pass
15. near the Garden of Restfulness,
16. when the tree was covered in nameless <splendor>.
17. His sight never wavered, nor was it too bold,
18. and he saw some of the greatest signs of his Lord.
19. consider al-Lāt and al-ʿUzza
20. and the third one, Manāt?

From that moment on, the *musḥaf* and the *riwāyat* diverge from one another. Indeed Q 53: 21–23 reads (in a mix of Muir's and Haleem's translations this time):

21. What! Shall there be male progeny unto you,
22. and female unto Him? That were indeed an unjust partition
23. these are nothing but names you and your fathers have invented. God has sent no authority for them. These people merely follow guesswork and the whims of their soul, even though the guidance has come to them from their Lord.

But according to several sources, Muhammad is thought first to have said the following (in Muir's translation):

19. consider al-Lāt and al-ʿUzza
20. and the third one, Manāt?
These are exalted females or *those are exalted* or *high-flying cranes*
And verily their intercession is to be hoped for.

Only after is God said to have cancelled the verse and replace it with the version now standing in the Qur'ān. There is obviously a blatant difference, which has been accounted for in many ways across the centuries. According to the early Islamic narratives, it is Satan who, either directly or indirectly, suggested to Muhammad the words that would be taken up in the *musḥaf*. At this point, we shall start outlining the "double reading" we discussed above. Let us first turn to the commentary, which itself is twofold. On both the traditional and the scholarly sides, the questions raised were the ones to be expected: What really happened? Was the incident fabricated? And if so, for what purpose exactly? Is there a deeper or hidden meaning to this incident? Or are the circumstances sufficient to explain it?

Traditional *ʿulamā* have developed many accounts, most of which revolve around the followings concepts: *ʿijāz* or inimitability of the Qur'ān in general, *naskh* or abrogation in connection with Q 22:52, *ʿisma* or infallibility in connection to the Prophet Muhammad and its image in the *Hadîth*, and eventually *Fitnah* in the sense of trial or temptation in connection to the stories about the great troubles encountered by the Prophet and his first followers when the Meccans started harassing them in retaliation for the harsh attacks on their idols and the pressure they felt. Most often these accounts overlap. In any case, the objective is, of course, to preserve the greatness of Islam, of its Holy Book and its Prophet by any means necessary. However, modern scholars have shown that there is in fact no real interpretative consensus on the Satanic verses, save perhaps this will not to harm Islam. In his

book entitled *Before Orthodoxy*, Shahab Ahmed convincingly demonstrates that in the first two centuries of Islam the Satanic verses were held to be an established fact in the history of the Prophet, before being gradually excluded as some kind of heresy.[7] In the same way, Ahmed was able to distinguish between three kinds of literature recounting this incident, of which only two—*sīrah* and *tafsīr*, in contradistinction to *hadīth*—endowed it with either neutral or positive value. Although Ahmed went much further than this, and I will come back to him almost immediately, those very results of his are already indicative of what has been achieved by modern scholarship regarding the Satanic verses. By cross-referencing different sources from different times and calling upon linguistics, literary studies, comparative history, etc. modern scholars managed to seriously challenge official stories and to open fresh and new interpretative avenues. However, there is no interpretative consensus among them either. It is indeed impossible to build a bridge between a Leone Caeteni or a John Burton, for whom the incident of the Satanic verses was entirely made up by later traditional scholars in order to "cover" something, whatever this may be, on the one hand, and an Aloys Sprenger or a William Montgomery Watt, for whom Muhammad most certainly uttered these words remembered by early Islamic narratives, although no scientific enterprise would venture to say whether Satan or someone else actually whispered them to the Prophet, on the other hand. But the disagreement does not only concern the authenticity of the Satanic verses, in the sense of their historical accuracy. Another gap is to be observed regarding what I would call the "theoretical color" of modern interpretations. Someone like William Muir gives something of a psychological account of what he termed "the strangest episodes in the life of the Prophet."[8] In his eyes, Muhammad indeed uttered these words in a cynical move: the objective of the Prophet was to lure as many Meccans as possible before retracting himself almost immediately.

Apart from the fact that it bypasses any supernatural interposition, such an account is no less psychological than the traditional one, according to which Muhammad realized *a posteriori* that Satan had played him and sought refuge in God who showed mercy by cancelling the Satanic verses and renewing His trust in him. Now, someone like Uri Rubin displayed another, far more subtle theoretical color. His interpretations are textbook examples of the relevance of intertextuality and turn out to be quasi-phenomenological. Rubin focuses on "a special group of traditions <which> elaborates on a specific aspect of persecution, namely, isolation caused by rejection."[9] His study compares several versions of this story of isolation coming from different sources mixing non-Qur'ānic and Qur'ānic layers. Across all these versions, Rubin identifies a critical motive, namely *Fitna*. Even though those versions are not perfectly consistent with each other, they set forth this *Fitna*,

[7] See Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy? The Satanic Verses in Early Islam* (Cambridge, MA/London: Harvard U. P., 2017).

[8] Sir William Muir, *The Life of the Mahomet from the Original Sources* (London: Smith & Elder, 1877), 86.

[9] Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhamad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: The Darwin Press, 1987), 156.

"tormenting" or "sweeping" tribulation, as the main experience of Muhammad and his followers facing Meccan persecution.[10] Refraining himself from passing any judgment on the historicity of the facts, Rubin concludes: "It seems <…> that the story demonstrates once again the process of adaptation of universal prophetic themes to Islamic models such as the Qur'ān. The basic non-Qur'ānic level of the story of isolation was enriched with Qur'ānic passages of satanic temptation, which provided dramatic air to the story of the <several> *Fitna*s suffered by the Prophet in Mecca. As a result of this adaptation, the *Fitna*s caused by human rejection were heightened by the *Fitna* of Satan."[11]

Despite their sometimes highly creative dimension or conversely their extreme scientific acribia, traditional as well as modern commentaries present us with interpretations that stay, as it were, "in control." Their problematic character is not that they are looking for some sort of rationality within the event—or non-event—of the Satanic verses, for indeed it is their ownmost right to do so. It is rather that they are searching for rationality only where one expects it to be. As a result, the incident of the Satanic verses is taken as a blind spot only for commentaries to be able to set themselves the task of clearing misunderstandings and reconstructing the nexus of meaning that has arisen from the texts alluding explicitly or elliptically to the incident. It ought to be noticed that these commentaries, almost without exception, assume that the stakeholders, whomever they may have been, somehow had this nexus of meaning in mind. Nowhere do they hypothesize the emancipation of the texts, the "bursting" of the nexus, and the dissemination of meaning within several kinds of subtexts. Now the decisive question for us arises: What more does radical hermeneutics have to offer regarding the Satanic verses? I will limit myself to outlining an answer.

As we have seen, the story of the Satanic verses mixes Qur'ānic and non-Qur'ānic layers in such a way that we cannot get a grasp on this story without considering internal as well as external intertextuality. Q 53:19–20 has many echoes elsewhere, for example in Q 22:52–55, where God is said to "remove" what Satan insinuates to the Prophets, or Q 17:73, where God warns Muhammad not to compromise His truth. By the same token, *sīrah*, *tafsīr*, and *hadīth* give invaluable details or instructive judgments, just like mentions of the story in Late Antique Christian literature. Thus, this story demonstrates that a text like the Qur'ān is strictly "unworkable" unless Pre-Text and Con-Text are taken into account. How are we to understand the mention of al-Lāt, al-ʿUzza, and Manāt if we elude or downplay the polytheistic feeling reigning in Mekka at that time? How could we flout the early Islamic narratives subtitling the Qur'ānic text and emphasizing Muhammad's terrible moral dilemma before the task of subverting the ontological reality of his own era, his own tribe, his own self? Clearly, the motives of the Satanic verses are plural in kind and countless. Radical hermeneutics helps us to acknowledge this fact and to deal with the position of powerlessness it puts us in. We are overwhelmed by this myriad of

[10] *Ibid.*, 157–162.

[11] *Ibid.*, 162.

signs. We cannot help it. Instead, we must simply live with it. Such a story forces each generation of readers to "venture forth from the template of the text into the diffuse and variegated landscape of external context in an expeditionary and reclamatory search for historical, literary, and philological information through which to flesh out the Qur'ānic text—an enterprise that <can only> produce diverse and contradictory trajectories and configurations of meaning."[12] But there is more. The Satanic verses illustrate too well the elusiveness of the sign itself, which has the power to function in the absence of the signified. Because we fear losing sight of the meaning, we generally try to "fulfill the sign with the intuitive presence of the signified, in order to avoid the 'crisis' precipitated by the absence of intuition."[13] However, there is simply no way for us to have a direct experience of what is at stake in the Satanic verses. Assuming that we must by any means bring the signified back to an intuition, which one shall we prioritize? Muhammad's? The Meccans'? Satan's or even God's intuition? "The letter, the trace, at once links us to a presence, an Origin, that is no longer present, even as it thereby separates us from it, supplying the substitute or supplement of the Origin, since the Origin cannot always be there and the letter extends its life for those who are too late for the Origin, making up for their tardiness."[14] Let us understand that there is no great Secret that the text would eventually deliver to us, should we employ the right method. Rather, as Derrida puts it, "the readability of the text is structured by the unreadability of the secret, that is, by the inaccessibility of a certain intention."[15]

Such a state of affairs is especially relevant to the task of defining the status of the reader of the Qur'ān himself. Through the story of the Satanic verses we learn that there is nothing we can know for sure, and this uncertainty in fact mirrors our very being. The acknowledgment of our limited cognitive power is not a mark of failure. Quite the opposite, it encourages us to be somehow bolder in our *Auseinandersetzung* with the text. How so? By privileging for the Qur'ān, as Caputo does for the Bible, a "devilish hermeneutics" over a "holy hermeneutics" in either its sacred or its historical form.[16] The adjective "devilish" is meant to refer to thought provoking interpretation, rather than to some intentionally corrupted or perverted interpretation. Assuming that there is no escaping the play of traces, there is also no interpretation or interpretative tradition that can be trusted with certainty. Along the same lines, there can be no interpretation that is fundamentally irreligious or anti-historical, just as there can be no purely religious or historical interpretation. Devilish hermeneutics works toward keeping the future of Qur'ānic hermeneutics open wide by making us aware of how interpretations tend to be forgetful of sub-interpretations and counter- or conflicting interpretations against the backdrop of

[12] Sahab Ahmed, *Before Orthodoxy*, 277.

[13] John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington/Indianapolis: Indiana U. P., 2000), 197.

[14] *Ibid.*

[15] Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 193.

[16] John D Caputo, *More Radical Hermeneutics*, 193–219.

which they can exist *as* interpretations. Devilish hermeneutics endlessly recalls that "deferral and undecidability" regarding the alleged Origin or founding intuition behind the text "do not destroy traditions", be they religious or historical, "but make us responsible for them in a way that is not possible otherwise."[17] In sum, devilish hermeneutics is devilish in that it is committed to highlighting the paramount importance of details, as are the Satanic verses in the eye of Islamic orthodoxy or historians of the early Islamic age. Such details testify to the very contingency of the interpretative beings that we are. Accordingly, devilish hermeneutics "is the <unconditional> affirmation of discontinuity in the name of the coming of something unforeseeable <…>, of the coming of the other."[18] In this respect, it seems that early Muslims were much more open to the coming of the other than interpreters from all sides that were to follow. I would even dare to say that they practiced a prototypical form of devilish hermeneutics. Not so much because they were culturally, conceptually and cognitively disposed to accept as true the Satanic verses incident and its implications as to the nature of the Prophet and the Revelation,[19] but much rather because they were fundamentally open to the idea that truth itself happens, is an event we can neither anticipate nor subjugate. In other words, they held truth as absolute, literally, which is why they made it a matter of belief, rather than a matter of knowledge. For them belief took the form of religious faith, which they understood as a hermeneutic skill—a skill they used to cope with the fact that the Qur'ān does not grant smooth identity but only alienated ipseity.

Let me close with two remarks on this last segment. First: a radical or devilish hermeneutics of the Qur'ān is not about what we "ought to" do in the Kantian sense of the term, as if it would offer new ethical landmarks magically fitting the moral trends of our times and thus lifting the burden off of Muslim as well as non-Muslim readers of the Holy Book, who are summoned to justify the "impossibilities" of the text. Rather, a radical or devilish hermeneutics is about what we "can" do in the Hussserlian sense of the "original I can": reading and interpreting becomes a quasi-bodily matter, it becomes about perceiving, moving, willing, empathizing and most of all being affected, stunned and taken aback by the world and its many possibilities and modalities across the ages. The Book is just telling or relating the vicissitudes of those trying to come to terms with these insane life-situations in a specific time and a specific place. No wonder, then, that it makes us uncomfortable. My second remark is to make clear that if early Muslims can be lauded for practicing a prototypical form of radical or devilish hermeneutics, the latter is not to be seen as serving the purposes of any *salafī* movement. There is no intention of going back to the old times, because the delay vis-a-vis the inaugural event has been there from the beginning and can never be closed. Thus, radical or devilish hermeneutics is the reading and deciphering of the traces of the event, the search for and the unfolding of details: not as if we were simply trying to satisfy our curiosity, but as if our very

[17] *Ibid.*, 199.

[18] *Ibid.*, 201.

[19] See Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy*, 265–301.

lives were somehow depending on these activities—and perhaps they are. The slightest thing, the slightest piece of meaning lost is translation or interpretation, rather than a God: this is what might save us—by triggering the renewal of the Islamic spirit long awaited by Muslim and non-Muslim alike. Radical or devilish hermeneutics, just like any other philosophical hermeneutics, will be, I believe, instrumental in leading and achieving this renewal.

Index

A
Abrahamic religions, 97
Abrogation, 76, 197
Abu Zeid
Allegory, 102
Alterity, 16, 18, 162–164, 166, 167, 196
Anti-foundationalism, 173, 174, 177–187, 191
Aristotle, 15, 44–46, 194
Avicenna, 8, 15–17, 102, 105, 130

B
Beliefs, 7, 43, 55, 100, 105, 115, 116, 118, 120, 122, 126–132, 143, 146, 196, 201
Bostani, A., 95–106

C
Caputo, J.D., 188, 190, 194, 195, 200
Contemplation, 29, 35, 67
Corbin, H., 21, 26, 80, 95–106, 148
Cosmopolitanism, 163, 166–168
Critiques, 6, 8, 15–17, 25, 37–40, 99, 110–116, 118, 119, 122, 136, 138, 143, 144, 154, 171–192

D
Dabashi, H., 157–168
Decolonization, 158, 173, 180, 189
Deleuze, G., 163, 165
Derrida, J., 163, 175, 178, 186, 194, 195, 200
Dreyfus, H.L., 175–177, 179, 182, 184, 187, 189, 190

E
Epiphany, 11, 98
Epistemologies, 15, 17, 18, 81, 92, 110, 111, 113, 130, 133–144, 191
Epoche, 100, 101, 155
Events, 10, 46, 50, 99, 100, 110, 120, 123, 131, 132, 139, 141, 149, 155, 181, 199, 201
Exegesis, 5, 7, 10, 11, 84, 89, 109, 111–115, 118–120, 147, 148, 150, 155, 161, 162, 165, 194

F
Falsafa, 3–18, 20, 21, 35, 62, 92
Fārābī, 19, 25, 29, 37–55
Fiqh, 113, 123–132, 152–154, 159–161, 164, 165
Fitnas, 195, 198, 199

H
Hanafi, H., 149, 150, 153–155, 157–168
Hearts, 82, 84, 90, 140, 153, 162
Heidegger, M., 3–6, 9–11, 14–17, 96–99, 102, 106, 112, 150, 161, 163, 165, 171–192, 194, 195
Heritage, 7, 11–14, 90, 110, 111, 148, 153, 154, 159–162, 166, 167
Hermeneutics, 3–18, 37–55, 62, 79–106, 109–127, 133–155, 157–168, 171, 173–175, 188, 192–202
Historicity, 45–49, 54, 100, 106, 112, 113, 125, 127, 136, 139, 144, 152, 155, 178, 199

© Springer Nature Switzerland AG 2022

S. Camilleri, S. Varlik (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*,
Contributions to Hermeneutics 10, https://doi.org/10.1007/978-3-030-92754-7

History, 3, 5–7, 10, 11, 13, 15–18, 46, 80, 92, 109, 112–115, 117, 120, 122, 124, 126–132, 134–138, 140, 144, 146, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 165, 168, 173, 179, 180, 186, 193, 194, 198
Humanism, 155, 165–167

I
Ibn Arabi, 62, 79, 102, 182
Images, 19–36, 42, 43, 45–50, 61, 69, 70, 186, 197
Intellects, 19, 20, 26, 30–34, 41, 45, 46, 59–68, 73, 75, 77, 85, 87–89, 91, 92, 130, 135, 140
Islamism, 40, 173, 175, 187

L
Languages, 5, 6, 9–13, 42, 45, 46, 80, 82, 93, 103–105, 117–120, 122, 124, 125, 128, 134, 137, 138, 141, 155, 165–167, 174, 177–179, 189, 190, 196
Law, 55, 90, 110, 111, 113, 134, 142, 143, 150–153, 161
Liberation theologies, 149, 157–168

M
Metapherein, 54
Metaphysics, 10, 13, 15, 16, 53, 79, 99, 134, 148, 163–165, 177, 180–187, 191, 195
Modernism, 133–144
Moussalli, A., 152
Mysticism, 95, 101, 102, 105, 155, 190

N
Nicolas of Cusa, 60, 72, 73
Nihilism, 146, 158, 164

O
Objectivity, 123, 126, 127, 129–131, 134–138
Ontology, 5, 6, 8–10, 13, 15–18, 49, 52, 97, 98, 130, 165, 182–184, 187–189
Onto-theology, 6, 8–11, 16, 17, 171–192
Orientalism, 4, 105

P
Perplexity, 79–94
Phantasia, 42, 43, 47, 48, 51, 52, 54
Phenomenology, 4, 5, 10, 17, 95, 98, 100, 101, 103, 105, 106, 124, 161, 167, 184, 187
Poetics, 28, 166
Politics, 44, 113, 134, 137, 154, 158, 159, 174, 180, 191, 196
Praxis, 9, 13, 14, 34, 132, 145–155, 158
Prophecy, 9, 134, 135, 138–144
Public welfare, 151

Q
Qur'ān, 79–87, 89–91, 93, 114, 119–133, 135, 136, 138–141, 145–155, 179, 182, 187, 189, 193–202

R
Rahman, F., 20, 105, 133–144, 146, 149, 150
Realities, 7, 8, 14, 38–40, 42, 55, 82–85, 87–93, 98, 100, 103, 115, 118, 120, 121, 142, 146, 153, 160, 167, 174, 179, 190, 195, 199
Reasons, 36, 42–45, 51, 52, 54, 55, 82, 87, 88, 90, 92, 99, 101, 110, 127, 130, 133, 134, 140, 142, 147, 151, 154, 178, 189, 194
Religions, 20, 38–55, 97, 100, 103, 109, 110, 113, 115, 116, 118, 126, 132–134, 137, 138, 143, 147, 148, 151, 153, 158, 161, 164, 165, 167, 168, 194
Religious hermeneutics, 110, 111, 116–118
Renewals, 5, 13, 15, 112, 115, 122, 140, 151, 153, 154, 159–162, 166, 167, 202
Revelations, 9, 37–39, 42, 47–51, 79–94, 97, 98, 114, 118, 121, 123–132, 134, 138–141, 148, 150, 167, 186, 201
Ricoeur, P., 4, 21–25, 27, 34–36, 100, 101, 103, 122, 128, 160, 161, 165, 168, 194, 195
Rorty, R., 38, 163, 175–179, 189, 190

S
Satanic verses, 196–201
Sayyid, S., 171–192
Scriptures, 9, 37, 39, 40, 54, 110–115, 117, 119, 120, 122, 138–144, 167
Shabestari, M.M., 109–144
Sharia, 43
Shepherd of Being
States, 37, 41, 81, 88, 89, 99, 110, 112–114, 116, 119, 133–144, 148, 165, 180, 185
Subjectivity, 134–138, 173, 180, 191
Symbols, 48, 55, 102–104, 131

T
Theologies, 6, 38, 44, 49, 52, 53, 84, 88, 89, 96, 104, 109–111, 114–116, 118, 120, 122, 124, 132, 154, 155, 164, 167, 180, 182, 184, 190
Translations, 6, 13, 82, 112, 137, 148, 161, 166, 174, 197, 202
Truths, 37, 38, 40, 42, 45, 48, 53, 54, 97, 98, 102, 104, 127, 130, 133–138, 162, 164, 166, 167, 178, 180, 189, 191, 195, 196, 199, 201

U
Universality, 94, 192, 194

W
Worlds, 7, 9–12, 14, 47, 51, 53, 83–88, 91, 95, 96, 98, 101, 102, 104–106, 109, 114, 115, 118–121, 123–132, 134, 137, 141, 145, 146, 149–151, 155, 158, 160, 162–167, 173, 174, 176–180, 183, 185, 189–191, 194, 201

تراث الغزالي

(٢)

أسرار الحج

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

تحقيق وتعليق

موسى محمد علي

منشورات المكتبة العصرية

صيدا - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

ولله على الناس حج البيت

من استطاع إليه سبيلا

صدق الله العظيم

مقـــدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبيـــاء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ، ومن اتبع هديه الى يوم الدين • وبعد : فيقول الله تعالى :

« ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » •

هذه الآية الكريمة ، هى آية وجوب الحج عند الجمهور •

فيجب الحج على المكلف فى العمر مرة واحدة ، بالنص والاجماع ، روى الامام أحمـــد فى مســـنده ، ومســـلم فى صحيحه وغيرهما ، عن أبى هريرة رضى الله عنه قال :

« خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال :

أيها الناس ، ان الله فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو قلت : نعم لوجبت ، ولو وجبت لمـــا استطعتم ، ثم قال : ذرونى ما تركتكم ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شىء فدعوه » •

وأخرج الامام أحمـــد ، وأبو داود ، والنســـائى ، وغيرهم عن ابن عباس قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

« يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج ، فقام الأقرع بن حابس ، فقال : يارسول الله ، أفى كل عام ؟ فقال : لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت لم تعملوا بها ، ولن تستطيعوا أن تعملوا بها ، الحج مرة ، فمن زاد فهو تطوع » •

وقد يجب الحج أكثر من مرة واحدة وذلك لعارض ، كالنذر ، والقضاء •

ولصحة الحج على الاطلاق شرط واحد وهو الاسلام ، فلا يصح حج الكافر كصومه وصلاته ، ولا يشترط فيها التكليف ، بل يجوز

للولى أن يحرم عن المجنون ، وعن الصبى الذى لا يميز ، وحينئذ يصح حجهما ، روى ابن عباس رضى الله عنهما :

أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بامرأة وهى فى محفتها ، فأخذت بعضد صبى كان معها فقالت :

ألهذا حج ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعم ، ولك أجر » •

وعن جابر رضى الله عنه قال :

حججنا مع النبى صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء ، والصبيان ، فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم •

ولصحة المباشرة شرط زائد على الاسلام ، وهو التمييز ، فلا تصح مباشرة الحج من المجنون والصبى ، الذى لا يميز كسائر العبادات ، ويصح من الصبى المميز أن يحرم ويحج باذن الولى ، ولا يشترط فيها الحرية كسائر العبادات •

ولوقوعه عن حجة الاسلام شرطان زائدان : البلوغ والحرية ، لقوله صلى الله عليه وسلم :

« أيما صبى حج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ، وأيما عبد حج ثم عتق فعليه حجة الاسلام » •

ومعنى ذلك أن الحج عبادة عمر لا تتكرر ، فاعتبر وقوعها فى حالة الكمال ، ولأن التكليف تابع للتمييز ، فشرط هذا الحكم اذن يعـود الى ثلاثة : الاسلام ، والتكليف ، والحرية •

والفقير لو تكلف الحج وقع حجه عن الفرض ، كما لو تحمل الفتى خطر الطريق وحج ، وكما تحمل المريض المشقة وحضر الجمعة •

ولوجوب حجة الاسلام شرط زائد وهو الاستطاعة بنص الآية الكريمة • واستطاعة السبيل التى شرطها الفقهاء ، ونص عليها القرآن الكريم فى الآية السابقة : هى امكان الوصول اليه ، يقول ابن المنذر : « قالت طائفة من العلماء : الآية على العموم ، اذ لا نعلم خبرا ثابتا عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا اجماعا لأهـل العلم ، يوجب أن نستثنى من ظاهر الآية بعضا ، فعلى كل مستطيع الحج — يجد اليه السبيل بأى وجه كانت الاستطاعة — الحج على ظاهر الآية •

وأخرج الترمذى فى سننه بسنده عن على رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« من ملك زادا وراحـلة تبلغه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا ، والله يقول فى كتابه :

« ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » •

ومن طرائف الضحاك الطريفة أنه قال :

« اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فليؤجر نفسه بأكله حتى يقضى نسكه » •

فقال له قائل : أكلف الله الناس أن يمشوا الى البيت ؟

فقال : لو كان لبعضهم ميراث بمكة ، أكان يتركه ؟

قال : لا ، بل ينطلق اليه ولو حبوا •

قال : فكذلك يجب عليه حج البيت » •

ويقول الامام مالك رضى الله عنه :

« الاستطاعة على اطاقة الناس ، الرجل يجد الزاد والراحلة ، لا يقدر على المشى ، وآخر يقدر على المشى على رجليه » •

ويقول الامام القشيرى :

« الاسـتطاعة فنون : فيستطيع بنفسـه وماله ، وهو الصحيح السليم • ويستطيع بغيره ، وهو الزمن المعصوب ، وثالث غفل الكثيرون عنه وهو مستطيع بربه وهذا نعت كل مخلص مستحق ، فان بلاياه لا تحملها الا مطايانا •

وحج البيت فرض على أصحاب الأموال ، ورب البيت فرض على الفقراء فرض حتم ، فقد ينسد الطريق الى البيت ، ولكن لا ينسد الطريق الى رب البيت ، ولا يمنع الفقير عن رب البيت » •

وكما أن الذى يحج بنفسه يحرم ويقف ثم يطوف بالبيت ويسعى ثم يحلق ، فكذلك من يحج بقلبه ، فاحرامه بعقد صحيح على قصد صريح ، ثم يتجرد عن لباس مخالفاته وشهواته ، ثم باشتماله بثوبى

صبره وفقره ، وامساكه عن متابعة حظوظه من اتباع الهوى ، واطلاق خواطر المنى ، وما فى هذا المعنى •

ثم الحاج أشعث أغبر تظهر عليه آثار الخشوع والخضوع ، ثم تلبية الاسرار باستجابة كل جزء منك •

وأفضل الحج الشج والعج ، الشج صب الدم ، والعج رفع الصوت بالتلبية ، فكذلك سفك دم النفس بسكاكين الخلاف ، ورفع أصوات السر بدوام الاستغاثة ، وحسن الاستجابة ، ثم الوقوف بساحات القربة باستكمال أوصاف الهيبة ، وموقف النفوس عرفات ، وموقف القلوب الأسامى والصفات لعز الذات عند المواصلات ، ثم طواف القلوب حول مشاهدة العز ، والسعى بالأسرار بين صفى كشف الجلال ولطف الجمال •

ثم التحلل بقطع أسباب الرغائب والاختيارات ، والمنى والمعارضات بكل وجه •

أما فضل الحج ، وما وعد الله سبحانه وتعالى به عباده من الثواب الجزيل فقد :

أخرج الترمذى فى سننه بسنده عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« تابعوا بين الحج والعمرة ، فانهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفى الكير خبث الحديد ، والذهب ، والفضة ، وليس للحجة المبرورة ثواب الا الجنة » •

وأخرج البخارى فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول :

« من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه » •

وروى ابن حبان فى صحيحه عن ابن عمر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« ان الحاج حين يخرج من بيته لم يخط خطوة الا كتب الله له بها حسنة ، وحط عنه بها خطيئة ، فاذا وقفوا بعرفات ، باهى الله بهم ملائكته ، يقول :

أنظروا الى عبادى ، أتونى شعثا غبرا ، أشهدكم أنى غفرتذ وبهم وان كانت عدد قطر السماء ، ورمل عالج(١) •

واذا رمى الجمار لم يدر أحد ماله حتى يتوفاه الله تعالى يوم القيامة ، واذا حلق شعره فله بكل شعرة سقطت من رأسه نور يوم القيامة ، فاذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمـــه » •

وبعـــد :

فالحج هو القصد الى من تعظمه ، فقاصد بنفسه الى زيارة البيت ، وقاصد بقلبه الى شهود رب البيت ، فشتان بين حج وحج ، هؤلاء تحللهم عن احرامهم عند قضاء منسكهم ، وأداء فرضهم ، وهؤلاء تحللهم عن احرامهم عند شهود ربهم •

فأما القاصدون بنفوسهم فأحرموا عن المعهودات من محرمات الاحرام ، وأما القاصدون بقلوبهم فانهم أحرموا عن المساكنات وشهود الغير وجميع الأنام •

وسبيل من حج البيت أن يقوم بآداب الحج ، فاذا عقد بقلبه الاحرام يجب أن يفسخ كل عقد يصده عن هذا الطريق ، وينقض كل عزم يرده عن هذا التحقيق ، واذا طهر تطهر عن كل دنس من آثار الأغيار بماء الخجل ، ثم بماء الحياء ، ثم بماء الوفاء ، ثم بمـــاء الصفـــاء •

فاذا تجرد عن ثيابه تجرد عن كل ملبوس له من الأخلاق الذميمة ، واذا لبى بلسانه وجب ألا يبقى شـــعرة من بدنه الا وقد استجابت لله تعـــالى •

فاذا بلغ الموقف وقف بقلبه وسره حيث وقفه الحق بلا اختيار مقام ، ولا تعرض لتخصيص •

فاذا وقف بعرفات عرف الحق سبحانه ، وعرف له تعالى حقه على نفسه ، ويتعرف الى الله تعالى بتبريه عن منته ، وحوله ، والحق سبحانه يتعرف اليه بمنته وطوله •

---

(١) جمعه : « عوالج الرمال » وهو ما تراكم من الرمل ودخل بعضه فى بعض كما فى النهاية فى غريب الحديث والأثر لابن الأثير •

فاذا بلغ المشعر الحرام يذكر مولاه بنسيان نفسه ، ولا يصح ذكره لربه مع ذكره لنفسه •

فاذا بلغ منى نفى عن قلبه كل طلب ومنى ، وكل شهوة وهوى • واذا رمى الجمار رمى عن قلبه وقذف عن سره كل علاقة فى الدنيا والعقبى •

واذا ذبح ذبح هواه بالكلية وتقرب به الى الحق سبحانه ، فاذا دخل الحرم عزم على التباعد عن كل محرم على لسان الشريعة واشارة الحقيقة •

واذا وقع طرفه على البيت شهد بقلبه رب البيت •

فاذا طاف بالبيت أخذ سره بالجولان فى الملكوت •

فاذا سعى بين الصفا والمروة صفى عنه كل كدورة بشرية وكل آفة انسانية •

فاذا حلق قطع كل علاقة بقيت له •

واذا تحلل من احرام نفسه وقصده الى بيت ربه استأنف احراما جديدا بقلبه •

فكما خرج من بيت نفسه الى بيت ربه يخرج من بيت ربه الى ربه تعالى •

فمن أكمل نسكه فانما عمل لنفسه ومن تكاسل فان الله غنى عن العالمين •

وأما بعد :

فهذه كلمة متواضعة عن « أسرار الحج » موضوع هذا الكتاب الدقيق المعنى ، تحريت فيها ما فتح الله تعالى به لتكون نبذة نافعة لفهم هذا الكتاب ، كما أرجو من الله سبحانه وتعالى •

وكتاب أسرار الحج ، للامام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى رضى الله عنه ، يبين من فوائده ما أجمل ، ويوضح من مسائله ما أشكل ، ويعرب من مهماته ما أغلق ، ويقيد من تقييداته ما أطلق ، شرح يشرح بحسن وضعه صدور ذوى الألباب ، ويفتح للمسترشدين لطرق الحق باب الصواب •

ذكر فيه مؤلفه ما يختص به من الكشف عن الأفعال الظاهرة المشروعة فى العموم والخصوص على ألسنة علماء الرسوم بالظواهر ، وأتبعه من الاعتبارات المختصة به فى أحوال الباطن بلسان التقريب والاختصار والاشارة والايماء .

ويوضح الامام الغزالى منهج كتاب « أسرار الحج » فيقول :

« ان الحج من بين أركان الاسلام ومبانيه عبادة العمر ، وختام الأمر ، وتمام الاسلام ، وكمال الدين ، فيه أنزل الله عز وجل قوله :

« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » .

وفيه قال صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا ، وان شاء نصرانيا » .

فأعظم بعبادة يعدم الدين بفقدها الكمال ، ويساوى تاركها اليهود والنصارى فى الضلال ، وأجدر بها أن تصرف العناية الى شرحها ، وتفصيل أركانها ، وسننها وآدابها ، وفضائلها وأسرارها ، وجملة ذلك ينكشف بتوفيق الله عز وجل فى ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فى فضائلها ، وفضائل مكة ، والبيت العتيق ، وجمل أركانها وشرائط وجوبها .

الباب الثانى : فى أعمالها الظاهرة على الترتيب من مبدأ السفر الى الرجوع .

الباب الثالث : فى آدابها الدقيقة ، وأسرارها الخفية ، وأعمالها الباطنة .

ولما لهذا الكتاب من أهمية كان من الضرورى أن أترك — بعد هذه اللمحة — تفصيل ما اشتمل عليه هذا الكتاب من أسرار ومهمات القارىء الكريم — على الرغم مما بذلته من جهد علمى — ليكون بمثابة المفاجأة علمية تسيطر على كيانه ووجدانه .

ذلك أننا حينما عقدنا العزم على تحقيق هذا الكتاب الثمين ، وابرازه فى صورة جلية واضحة لنقدمه لأصحاب الحال ، وللشغوفين بأعمال القلوب ، حينما اعتزمنا ذلك أخلصنا النية ، ووجهنا القلب الى العلى الأعلى ، أن يهيىء لنا من أمرنا رشدا ، وأن يمنحنا النجاح

والتوفيق ، وأن يبسط يده تعالى ليأخذ بأيدينا فى انجاز هذا العمل الجاد الذى لن يتحقق الا لمن ذاق فعرف وشاهد فوصل .

والحمد لله الذى هدانا لهذا ، فقد قمنا بتحقيق النص — تحقيقا دقيقا — وتخريج كل ما ورد فى الكتاب من احاديث تخريجا وافيا كاملا مع ذكر الحكم على درجه كل حديث هل : صحيح ، حسن ، مرسل ، ضعيف موضوع ، وما شاكل ذلك مع اضافه شرح الكلمات الغامضه ، وتوضيح المسائل المبهمة والتعليق المناسب لها .

واما المؤلف المغفور له ، فعلى الرغم من انتشار علمه ، وتداول كتبه ، واشتهار صيته ، وطيب سمعته وثناء الخلق عليه ، وحسن التقه به ، وحب الصالحين له ، وحبه لهم ، فهو على الرغم من هذا كله ، غنى عن التعريف ، خاصة وقد كثر فى زماننا عدد من ترجموا له من عباقرة العلماء ، وأشهر المفكرين منذ وفاته حتى عصرنا الحديث .

ونكتفى هنا بما ذكره ابن العماد فى شذراته الذى يقول عنه فيها :

الامام زين الدين ، حجة الاسلام ، أبو حامد محمد بن محمد ابن محمد بن أحمد الطوسى الشافعى ، أحد الأعلام ، تلمذ لامام الحرمين ، ثم ولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وخرج له اصحاب ، وصنف التصانيف مع التصون والذكاء المفرط ، والاستبحار فى العلم .

وبالجملة : ما رأى الرجل مثل نفسه ، توفى فى رابع عشر جمادى الآخرة ، بالطابران ، قصبة بلاد طوس وله خمس وخمسون سنة .

يقول ابن كثير :

تفقه على امام الحرمين ، وبرع فى علوم كثيرة ، وله مصنفات منتشرة فى فنون متعددة ، فكان من أذكياء العالم فى كل ما يتكلم فيه ، وساد فى شعبيته حتى أنه درس بالنظامية ببغداد فى سنة أربع وثمانين وأربعمائة ، وله أربع وثلاثون سنة ، فحضر عنده رؤس العلماء ، وكان ممن حضر عنده أبو الخطاب ، وابن عقيل ، وهما من رؤس الحنابلة ، فتعجبوا من فصاحته واطلاعه ، وقال ابن الجوزى :

« وكتبوا كلامه فى مصنفاتهم ، ثم انه خرج عن الدنيا بالكلية ، وأقبل على العبادة وأعمال الآخرة وكان يرتزق من النسخ ، ورحل الى

الشام فأقام بها — بدمشق وبيت المقدس — مدة ، وصنف فى هذه المدة كتابه « احياء علوم الدين » وهو كتاب عجيب ، يشتمل على علوم كثيرة من الشرعيات ، وممزوج بأشياء لطيفة من التصوف ، وأعمال القلوب .

ووقع للغزالى أمور تقتضى علو شأنه من ملاقات الأئمة ، ومجاراة الخصوم اللد ، ومناظرة الفحول ، ومناطحة الكبار ، فأقبل عليه نظام الملك وحل منه محلا عظيما ، فعظمت منزلته وطار اسمه فى الآفاق ، وندب للتدريس بنظامية بغداد سنة أربع وثمانين وأربعمائة ، فقدمها فى تجمل كبير ، وتلقاه الناس ، ونفذت كلمته وعظمت حشمته ، حتى غلبت على حشمة الأمراء والوزراء ، وضرب به المثل ، وشدت اليه الرحال ، الى أن شرفت نفسه عن رذائل الدنيا فرفضها وأطرحها ، وأقبل على العبادة والسياحة ، فخرج الى الحجاز فى سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، فحج ورجع الى دمشق ، واستوطنها عشر سنين بمنارة الجامع ، وصنف فيها كتبا ثم صار الى القدس والاسكندرية ثم عاد الى وطنه بطوس ، مقبلا على التصنيف والعبادة وملازمة التلاوة ، ونشر العلم وعدم مخالطة الناس . ثم ان الوزير فخر الدين نظام الملك حضر اليه ، وخطبه الى نظامية نيسابور ، وألح كل الالحاح ، فأجاب الى ذلك ، وأقام عليه مدة ثم تركه ، وعاد الى وطنه على ما كان عليه ، وابتنى الى جواره خانقاه للصوفية ، ومدرسة للمشتغلين ، ولزم الانقطاع ، ووظف أوقاته على الوظائف الخير ، بحيث لا يمضى لحظة منها الا فى طاعة من التلاوة والتدريس والنظر فى الأحاديث ، خصوصا البخارى ، وادامة الصيام والتهجد ومجالسة أهل القلوب الى أن انتقل الى رحمة الله تعالى .

وهو قطب الوجود ، والبركة الشاملة لكل موجود ، وروح خلاصة أهل الايمان والطريق الموصلة الى رضا الرحمن ، فيقرب الى الله تعالى به كل صديق ولا يبغضه الا حاقد أو زنديق .

تصانيفه : يقول ابن قاضى شهبة :

« ومن تصانيفه : البسيط ، وهو كالمختصر للنهاية ، والوسيط ملخص منه ، وزاد فيه أمورا من الابانة للنورانى ومنها : أخذ هذا الترتيب الحسن الواقع فى كتبه ، وتعليق القاضى حسين والمهذب واستمداده منه كثير كما نبه عليه فى المطلب .

ومن تصانيفه أيضا : الوجيز ، والخلاصة ، ومجلد دون التنبيه ، وكتاب الفتاوى له ، مشتمل على مائة وتسعين مسئلة ، وهى غير مرتبة ، وله فتاوى أخرى ، غير مشهورة أقل من تلك . وكتاب الاحياء : وهو الأعجوبة ، العظيم الشأن ، « وبداية الهداية » فى التصوف « والمستصفى » فى أصول الفقة « والجام العوام » فى علم الكلام ، والرد على الباطنية ، ومقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وجواهر القرآن ، وشرح الاسماء الحسنى ، ومشكاة الأنوار ، والمنقذ من الضلال ، وغير ذلك .

وذكر الشيخ علاء الدين على بن الصيرفى ، فى كتابه « زاد السالكين » أن القاضى أبا بكر بن العربى قال :

« رأيت الامام الغزالى فى البرية وبيده عكازه ، وعليه مرقعة ، وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد ، يحضر مجلس درسه ، نحو أربعمائة عمامة ، من أكابر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم ، قال : فدنوت منه ، وسلمت عليه وقلت له : يا امام ، أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا ؟ قال : فنظر الى شزرا وقال :

لما طلع بدر السعادة فى فلك الارادة ، وجنحت شمس الوصول فى مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل ... وعدت الى تصحيح أول منزل
ونادت بى الأشواق مهلا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد ... لغزلى نساجا فكسرت مغزلى

والله سبحانه وتعالى نسأل ، واليه نضرع ، أن ينفعنا بعلمه ، وأن يجزيه عما قدم للاسلام والمسلمين من تراث اسلامى أصيل ، خير ما يجزى به الصالحين المخلصين من عباده ، والأولياء المقربين من أهل وده ، ووداده ، انه حسبنا ومولانا ، عليه توكلنا واليه المصير .

موسى محمد على

الخميس : ٢٤ جمادى الأولى سنة ١٣٩٧ هـ
١٢ مايو سنة ١٩٧٧ م
القاهرة

أسرار الحج

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

تحقيق وتعليق

موسى محمد علي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله(٢) الذى جعل كلمة التوحيد لعباده حرزا وحصنا(٣) ، وجعل البيت العتيق(٤) مثابة للناس وأمنا ، وأكرمه بالنسبة الى نفسه تشريفا وتحصينا ومنا ، وجعل زيارته والطواف به حجابا بين العبد وبين العذاب ومجنا ، والصلاة على محمد نبى الرحمة ، وسيد الأمة(٥) ، وعلى آله وصحبه قادة الحق ، وسادة الخلق(٦) ، وسلم تسليما كثيرا .

---

(١) أى بكل اسم للذات الأقدس لا لغيره ملتبسا للتبرك ابتدىء ، والله علم للذات الجامعة لسائر ، صفات الكمال وما بعده صفتان له ، أى الموصوف بكمال الاحسان بجميع النعم أصولها وفروعها جلائلها ودقائقها ، أو بارادة ذلك فرفعهما صفة فعل وذات وأصلهما واحد لكونهما من الرحمة .

(٢) لما كان المقام هنا مقام تعظيم ، واللائق به التصريح لم يكتف بالتسمية وقال : « الحمد لله » لأن من اقتصر على التسمية لا يسمى حامدا .

(٣) منيعا لمن احتمى به عن نكاية الأعداء الظاهرة والباطنة ، وفيه تلميح بالحديث الذى ورد من طريق أهل البيت : « لا اله الا الله حصنى ، فمن دخل حصنى أمن من عذابى » .

(٤) وهو الكعبة ، سمى عتيقا لشرفه ، أو لكونه قديما ، أو لأن الله أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار .

وقال مجاهد : « لأنه لم يملك قط » ، وقال ابن السائب : « لأنه أعتق من الغرق زمن الطوفان » .

(٥) بالسيادة المطلقة على الكل من الأزل ، والأمة بالضم كل جماعة يجمعها أمر ، دين ، أو زمن ، أو مكان واحد ، وسواء كان الأمر الجامع تسخيرا ، أو اختيارا ، أو هما من جملة أسمائه الشريفة صلى الله عليه وسلم .

(٦) يعنى رؤسائهم بسبب قربهم منه صلى الله عليه وسلم ، ومشاهدتهم له .

أما بعد : فان الحج من بين أركان الاسلام ومبانيه (١) ، عبادة العمر (٢) ، وختام الأمر ، وتمام الاسلام ، وكمال الدين (٣) ، فيه أنزل الله (٤) عز وجل قوله :

« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى رضيت لكم الاسلام دينا » (٥) .

وفيه قال صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا »(٦).

فأعظم بعبادة يعدم الدين بفقدها الكمال ، ويساوى تاركها اليهود والنصارى (٧) فى الضلال (٨) ، وأجدر بها أن تصرف العناية (٩) الى شرحها ، وتفصيل أركانها وسننها ، وآدابها وفضائلها وأسرارها .

---

(١) التى بنى عليها كما فى حديث ابن عمر فى الصحيحين : « بنى الاسلام على خمس » .

(٢) اذ وجوبه على المكلف مرة واحدة ، بخلاف غيره من باقى الأركان .

(٣) ما انتهى به الى غاية ليس وراءها مزيد من كل وجه .

(٤) والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة يوم الجمعة فى حجة الوداع .

(٥) الآية رقم ٣ من سورة المائدة .

(٦) والمقصود : من مات ولم يحج مع امكانه أو مات عن عدم الامكان بعد وجوده كان عاصيا لله تعالى من حين أمكنه الى حين موته ولم يكن كامل الاسلام ، لأن الله سبحانه أكمل الاسلام بالحج ، واليه الاشارة من باب التغليظ والزجر بقوله : « فليمت ان شاء يهوديا ، وان شاء نصرانيا »

والحديث رواه ابن عدى من حديث أبى هريرة والترمذى نحوه وقال فى اسناده مقال .

ورواه أيضا البيهقى والدارمى عن أبى الدرداء ، وأخرج الترمذى عن على مرفوعا وموقوفا ولفظه :

« من ملك زادا ، وراحلة تبلغه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا، وذلك أن الله تعالى يقول فى كتابه : **« ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، ومن كفر فان الله غنى عن العالمين »** .

(٧) وفى نسخة أخرى : اليهودى والنصرانى .

(٨) أى الغواية والخسران .

(٩) أى الاهتمام ، وفى نسخة أخرى : « وأجدر بنا أن نصرف العناية » .

وجملة ذلك ينكشف بتوفيق الله عز وجل فى ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فى فضائلها وفضائل مكة والبيت العتيق ، وجمل أركانها ، وشرائط وجوبها •

الباب الثانى : فى أعمالها الظاهرة على الترتيب من مبدأ السفر الى الرجوع •

الباب الثالث : فى آدابها الدقيقة وأسرارها الخفية وأعمالها الباطنة (١) •

فلنبدأ بالباب الأول وفيه فصلان :

الفصل الأول : فى فضائل الحج وفضيلة البيت ، ومكة والمدينة حرسهما الله تعالى ، وشد الرحال الى المساجد (٢) •

---

(١) وفى نسخة أخرى : « الى المشاهد العظام »

(٢) وهى التى تنبغى مراعاتها لأهل القلوب •

فضـــيلة الحج(١)

قال الله عـز وجـل :

« وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر ياتين من كل فج عميق »(٢) ٠

وقال قتادة : لمـــا أمر الله عز وجل ابراهيم صلى الله عليه وسلم ٠

وعلى نبينا وعلى كل عبد مصطفى(٣) ٠

أن يؤذن فى الناس بالحج، نادى :

---

(١) المشهور عند العلماء : أن العبادات ثلاثة أنواع : بدنية محضة ، وهى الصلاة والصوم ، ومالية محضة وهى الزكاة ، ومركبة منهما وهى الحج ، وقدم بعض العلماء الصوم على الزكاة نظرا الى أن كلا منهما عبادة بدنية ، وأخرى أكثرهم عنها اقتداء بالكتاب والسنة ، واتفق الكل على تأخير الحج عن الثلاث والأفضلية فيهن على الترتيب الذى ذكره أكثر العلماء ، فالصلاة أفضل الأعمال بعد الايمان ، ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ٠

ومن فضيلة الحج أن قوله تعالى : **« ولله على الناس حج البيت ٠٠ »** الآية ، فيه أنواع من التأكيد منها قوله : **« ولله على الناس »** يعنى حق واجب لله على رقاب الناس ، لأن على للالزام ٠

ومنها أنه ذكر الناس ، ثم أبدل منه من استطاع ، وفيه ضربا تأكيد : أحدهما : أن الابدال تنبيه للمراد وتكرير له ، والثانى أن الايضاح بعد الابهام ، والتفصيل بعد الاجمال ، ايراد له فى صورتين مختلفتين ٠

ومنها قوله : **« ومن كفر »** مكان من لم يحج تغليظا على تارك الحج ٠

ومنها ذكر الاستغناء وذا دليل السخط والخذلان ٠

ومنها قوله : **« عن العالمين »** ، ولم يقل : **« عنه »** ، لأنه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ، ولأنه يدل على الاستغناء الكامل فكان أدل على عظم السخط ٠

(٢) الآية رقم ٢٧ من سورة الحج ، والخطاب فى الآية لابراهيم عليه السـلام ٠

وعن ابن عباس فى قوله : **« رجالا »** أى مشاة ، و **« من كل فج عميق »** أى طريق بعيد ٠

(٣) ما بين القوسين لا يوجد فى الأصل ، وهو فى نسخة أخرى ٠

يأيها الناس ان الله عز وجل بنى بيتا فحجوه » (١) •

وقال تعالى : « **ليشهدوا منافع لهم** » (٢) •

قيل : التجارة فى الموسم ، والأجر فى الآخرة •

ولما سمع بعض السلف هذا قال : غفر لهم ورب الكعبة •

وقيل فى تفسير قوله عز وجل : « **لأقعدن لهم صراطك المستقيم** » أى طريق مكة يقعد الشيطان عليه ليمنع الناس منها •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » (٣) •

---

(١) فأسمع الله نداءه كل من يريد الله عز وجل أن يحج من الذرية الى يوم القيامة ، ويشهد له ما أخرجه ابن المنذر ، وابن أبى حاتم والحاكم وصححه والبيهقى فى السنن عن ابن عباس قال :

« لما فرغ ابراهيم من بناء البيت قال : رب قد فرغت • فقال : أذن فى الناس بالحج قال : رب وما يبلغ صوتى ؟ قال : أذن وعلى البلاغ ، قال : رب كيف أقول ؟ قال قل : يا أيها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق ، فسمعه من بين السماء والأرض ، ألا ترى أنهم يجيئون من أقصى البلاد والأرض يلبون » •

(٢) يقول ابن عباس رضى الله عنهما :

« منافع فى الدنيا ومنافع فى الآخرة ، فأما منافع الاخرة فرضوان الله عز وجل ، وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم البدن فى ذلك اليوم والذبائح والتجارات » •

(٣) ومعنى الحديث : أن من حج ولم يفحش فى القول ، ولم يخرج عن حد الاستقامة بفعل معصية ، أو جدال ، أو مراء ، أو ملاحاه ، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ، والخروج بذلك من الذنوب يشمل الكبائر والتبعات عند بعض العلماء •

ويقول الطبرى : هو محمول بالنسبة الى المظالم على من تاب وعجز عن وفائها •

وقال الترمذى : هو مخصوص بالمعاصى المتعلقة بحق الله لا العباد ، ولا يسقط الحق نفسه ، بل من عليه صلاة يسقط عنه ثم تأخيرها لانفسها فلو أخرها بعد تجدد آخر أثم •

والحديث أخرجه البخارى ومسلم ، وأحمد ، والنسائى ، وابن ماجه ، والطبرانى ، والدار قطنى •

وقال أيضا صلى الله عليه وسلم :

« ما رئى الشيطان فى يوم أصغر ولا أدحر و لاأحقر ولا أغيظ منه يوم عرفة ، وما ذلك الا لما يرى من نزول الرحمة ، وتجاوز الله سبحانه عن الذنوب العظام »(١) •

اذ يقال : « ان من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الا الوقوف بعرفة » •

وقد أسنده جعفر بن محمد(٢) الى رسول الله صلى الله عليه وسلم(٣) •

وذكر بعض المكاشفين(٤) من المقربين أن ابليس لعنة الله عليه ظهر له صورة شخص بعرفة ، فاذا هو ناحل الجسم ، مصفر اللون (٥) ، باكى العين ، مقصوف الظهر •

فقال له : ما الذى أبكى عينك ؟

قال : خروج الحاج اليه(٦) بلا تجارة ، أقول قد قصدوه أخاف أن لا يخيبهم فيحزننى ذلك •

قال : فما الذى أنحل جسمك ؟

قال : صهيل الخيل فى سبيل الله عز وجل(١) ، ولو كانت فى سبيلى كان أحب الى •

---

(١) رواه مالك عن ابراهيم بن أبى عبلة عن طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلا •

(٢) هو جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنه •

(٣) أى من طريق آبائه هكذا نقله صاحب القوت ، وقد رفعه جعفى ابن محمد فأسنده ، وقال العراقى : لم أجد له أصلا •

(٤) أى من الذين كوشف لهم عن حضرة الحق تعالى •

(٥) وفى نسخة أخرى : شاحب اللون •

(٦) أى خروج الحاج الى بيت الله الحرام بلا غرض تجارى دنيوى ، بل يكون خروجه طاعة لله واستجابة لدعوته سبحانه وتعالى •

(٧) أى همهمتهن فى الحج أو الغزو ، وكل منهما فى سبيل الله تعالى •

قال : فما الذى غير لونك ؟

قال : تعاون الجماعة على الطاعة (١) ، ولو تعاونوا على المعصية كان أحب الى •

قال : فما الذى قصف ظهرك (٢) ؟

قال : قول العبد أسألك حسن الخاتمة ، أقول يا ويلتى متى يعجب هذا بعمله ؟ أخاف أن يكون قد فطن (٣) •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« من خرج من بيته حاجا أو معتمرا فمات (٤) أجرى له أجر الحاج المعتمر الى يوم القيامة (٥) •

ومن مات فى أحد الحرمين لم يعرض ولم يحاسب وقيل له أدخل الجنـــة » (٦) •

---

(١) وفى نسخة : « تعاون الناس » وفى نسخة أخرى : « تعاون جماعة النـاس » •

(٢) وفى نسخة أخرى : قصم ظهرك ، وهو بمعناه ، أى قطع •

(٣) يعنى علم بذلك •

(٤) مات فى الطريق •

(٥) أخرجه البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بسند ضعيف •

(٦) رواه الدار قطنى والبيهقى من حديث عائشة نحوه بسند ضعيف ، ورواه أيضا العقيلى وابن عدى وأبو نعيم فى الحلية ولفظهم :
« من مات فى هذا الوجه حاجا أو معتمرا لم يعرض ولم يحاسب ، وقيل له : ادخل الجنة » •
ورواه البيهقى أيضا من حديثها بلفظ :
« من مات فى طريق مكة لم يعرضه الله يوم القيامة ولم يحاسبه » •
وكذا رواه الحارث بن أبى أسامة ، وابن عدى عن جابر •
وروى الطبرانى فى الكبير والبيهقى فى السنن وضعفه من حديث سلمان بلفظ :
« من مات فى أحد الحرمين استوجب شفاعتى وكان يوم القيامة من الآمنين » •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها ، وحجة مبرورة ليس لها جزاء الا الجنة » (١) .

وقال صلى الله عليه وسلم :

« الحجاج والعمار وفد الله عز وجل وزواره ، ان سألوه أعطاهم ، وان استغفروه غفر لهم ، وان دعوا استجيب لهم ، وان شفعوا شفعوا » (٢) .

وفى حديث مسند من طريق أهل البيت عليهم السلام :

« أعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة فظن أن الله تعالى لم يغفر له » (٣) .

---

(١) أخرجه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة بلفظ : « الحج المبرور » .

وقال النسائى : « الحجة المبرورة » وعند ابن عدى « حجة مبرورة » . ولفظ البخارى ومسلم :

« العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة » .

وروى أحمد من حديث جابر والطبرانى فى الكبير من حديث ابن عباس :

« الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة » .

(٢) رواه ابن ماجه من حديث أبى هريرة دون قوله : وزواره ، ودون قوله : ان سألوه أعطاهم ، وان شفعوا شفعوا وله من حديث ابن عمر : وسألوه فأعطاهم ، ورواه ابن حبان .

ولفظ حديث ابن عمر عند البيهقى : « الحجاج والعمار وفد الله ان سألوه أعطوا ، وان دعوا أجابهم ، وان أنفقوا أخلف لهم » .

(٣) أخرج صاحب القوت : « لقى رجل ابن المبارك وقد أفاض من عرفة الى مزدلفة فقال :

« من أعظم الناس جرما يا أبا عبد الرحمن فى هذا الموقف ؟ فقال : من قال : ان الله عز وجل لم يغفر لهؤلاء » . وأخرج الزبيدى فيه حديثا مسندا من طريق أهل البيت وساقه كما للمصنف .

والحديث رواه الخطيب فى المتفق والمفترق ، والديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر باسناد ضعيف .

وروى ابن عباس رضى الله عنهما ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أ نه قال :

ينزل على هذا البيت فى كل يوم مائة وعشرون رحمة : ستون للطائفين ، وأربعون للمصلين ، وعشرون للناظرين » (١) .

وفى الخبر : « استكثروا من الطواف بالبيت فانه من أجل شىء تجدونه فى صحفكم يوم القيامة وأغبط عمل تجدونه » (٢) .

ولهذا يستحب الطواف ابتداء من غير حج ولا عمرة .

وفى الخبر : « من طاف أسبوعا حافيا حاسرا كان له كعتق رقبة ، ومن طاف اسبوعا فى المطر غفر له ما سلف من ذنبه » (٣) .

---

(١) رواه ابن حبان فى الضعفاء ، والبيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس باسناد حسن ، وقال أبو حاتم : حديث منكر .

وعن عطاء بن أبى رباح عن ابن عباس رفعه :

ينزل الله على هذا البيت كل يوم وليلة عشرين ومائة رحمة ستون ، منها للطائفين وأربعون للمصلين ، وعشرون للناظرين » .

هكذا أخرجه العز بن فهر وجار الله بن فهر فى مسلسلاتهما .

ورواه الطبرانى فى معاجمه الثلاثة ، وقال البلقينى فى فتاويه المكية : لم أقف له على اسناد صحيح ، وقال التقى الفاسى : لا تقوم به حجة ، ونقل عن الحافظ ابن حجر أنه توقف فيه لكن حسنه المنذرى والعراقى والسخلوى ، واذا اجتمعت طرق هذا الحديث ارتقى الى مرتبة الحسن .

وفى المناسك للمحب الطبرى ، عن ابن عباس مرفوعا :

« ينزل على هذا البيت كل يوم وليلة عشرون ومائة رحمة ، ستون منها للطائفين بالبيت وأربعون للعاكفين حول البيت وعشرون للناظرين الى البيت » .

(٢) رواه ابن حبان والحاكم من حديث ابن عمر ، وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين .

ورواه بهذا اللفظ أيضا الطبرانى فى المعجم الكبير لا يوافق سياق المصنف فى كل من الوجوه كما لا يخفى .

(٣) روى ذلك عن الحسن بن على قال لأصحابه ورفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال العراقى : لم أجده ، وعند الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر :

« من طاف بهذا البيت أسبوعا فأحصاه كان كعتق رقبة » أخرجه الترمذى وحسنه .

ويقال : ان الله عز وجل اذا غفر لعبده ذنبا فى الموقف غفره لكل من أصابه فى ذلك الموقف (١) •

وقال بعض السلف :

« اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل عرفة(٢) ، وهو أفضل يوم فى الدنيا وفيه حج رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع(٣) وكان واقفا اذ نزل قوله عز وجل :

« اليوم أكملت لكم دينكم(٤) وأتممت عليكم نعمتى(٥) ، ورضيت لكم الاسلام دينا »(٦) •

قال أهل الكتاب : لو أنزلت هذه الآية علينا لجعلناها يوم عيد ، فقال عمر رضى الله عنه : أشهد لقد أنزلت هذه الآية فى يوم عيدين اثنين : يوم عرفة ، ويوم جمعة ، على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف بعرفة(٧) •

---

(١) أخرجه أبو طالب المكى فى القوت •

(٢) وقد أسنده رزين بن معاوية العبدرى فى تجريد الصحاح عن طلحة ابن عبيد الله ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« أفضل الأيام يوم عرفة : وافق يوم جمعة وهو أفضل من سبعين حجة » •

(٣) وذلك سنة عشر ، لم يحج بعد نزول فرض الحج غيرها •

(٤) قال البيضاوى : أى بالنصر والاظهار على الأديان كلها ، أو بالتنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد •

(٥) أى بالهداية والتوفيق أو باكمال الدين ، أو بفتح مكة وهدم منار الجاهلية •

(٦) اخترته لكم دينا بينا بين الأديان وهو الدين عند الله تعالى •

(٧) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، ولفظ البخارى :

حدثنا الحسن بسنده عن طارق بن شهاب عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أن رجلا من اليهود قال له : يا أمير المؤمنين آية فى كتابكم تقرؤنها لو علينا معاشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيدا ؟ قال : أى آية ؟ قال : **« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا »** قال عمر : لقد عرفنا ذلك ، والمكان الذى أنزلت فيه على النبى صلى الله عليه وسلم وهو قائم بعرفة يوم جمعة » •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« اللهم أغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج »(١) •

ويروى أن على بن موفق حج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حججا ، قال : فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال لى :

يا ابن موفق حججت عنى ؟ قلت : نعم •

قال : ولبيت عنى ؟ قلت : نعم •

قال : فانى أكافئك بها يوم القيامة ، آخذ بيدك فى الموقف فأدخلك الجنة ، والخلائق فى كرب الحساب(٢) •

وقال مجاهد وغيره من العلماء :

ان الحجاج اذا قدموا مكة تلقتهم الملائكة فسلموا على ركبان الابل ، وصافحوا ركبان الحمر ، واعتنقوا المشاة اعتناقا(٣) •

وقال الحسن : من مات عقيب رمضان ، أو عقيب غزو ، أو عقيب حج ، مات شهيدا(٤) •

---

(١) رواه الحاكم من طريق أبى هريرة ، وقال صحيح على شرط مسلم • ويعلق الزبيدى على ذلك فيقول : « وتعقب بأن فيه شريكا القاضى ولم يخرج له مسلم الا فى المتابعات ، وقد أخرجه البيهقى والخطيب كذلك • وفى بعض الروايات قال ذلك ثلاثا ، فيتأكد طلب الاستغفار من الحاج ، ليدخل فى دعائه صلى الله عليه وسلم ، وظاهره : طلب ندب الاستغفار منه فى سائر الأوقات ، لكن فى قول عمر رضى الله عنه : ان غاية طلبه الى عشرين ربيع الأول •

وقال الحافظ ابن رجب : فان تأخر وصوله الى وطنه فالى وصوله •

(٢) أخرجه صاحب القوت ، وأغفله العراقى ، ولم يذكره أحد من الرواة الثقات •

(٣) أخرجه الشافعى فى مسنده ، وأبو ذر الهروى من حديث ابن عمر قال : لتصافح ركبان الحاج وتعتنق المشاة •

(٤) أخرجه ابن الجوزى عن الحسن البصرى بلفظ المصنف ، الا أنه قال : عقيب عمرة ، أو حجة ، أو غزوة •

وقال عمر رضى الله عنه : الحاج مغفور له ولمن يستغفر له فى شهر ذى الحجة ، والمحرم ، وصفر ، وعشرين من ربيع الأول(١) .

وقد كان من سنة السلف رضى الله عنهم أن يشيعوا الغزاة ، وأن يستقبلوا الحاج ، ويقبلوا بين أعينهم ويسألوهم الدعاء ، ويبادرون ذلك قبل أن يتدنسوا بالآثام .

ويروى عن على بن موفق قال :

حججت سنة فلما كان ليلة عرفة نمت بمنى فى مسجد الخيف ، فرأيت فى المنام كأن ملكين قد نزلا من السماء عليهما ثياب خضر ، فنادى أحدهما صاحبه :

يا عبد الله ، فقال الآخر : بليك يا عبد الله .

قال أتدرى كم حج بيت ربنا عز وجل فى هذه السنة ؟

قال : لا أدرى . قال : حج بيت ربنا ستمائة ألف ، أفتدرى كم قبل منهم ؟

قال : لا ، قال(٢) : ستة أنفس ، قال : ثم ارتفعا فى الهواء فغابا عنى(٣) فانتبهت فزعا ، واغتممت غما شديدا ، وأهمنى أمرى ، فقلت : اذا قبل حج ستة أنفس ، فأين أكون أنا فى ستة أنفس ؟

فلما أفضت من عرفة قمت (٤) عند المشعر الحرام فجعلت أفكر فى كثرة الخلق وفى قلة من قبل منهم ، فحملنى النوم فاذا (١) الشخصان

---

(١) وروى الحافظ ابن رجب أنه اذا تأخر وصوله الى وطنه عن هذه المدة فالى وصوله كما سبق أن ذكرنا . وروى أحمد من حديث ابن عمر مرفوعا : « اذا لقيت الحاج فسلم عليه وصافحه ومره أن يستغفر لك قبل أن يدخل بيته فانه مغفور له » .

(٢) وفى نسخة أخرى : قال قبل منهم ستة أنفس .

(٣) وفى نسخة أخرى : فغابا على .

(٤) وفى نسخة أخرى : « فلما أفضت من عرفة ، وبت عند المشعر الحرام فجعلت أفكر ... » .

(٥) وفى نسخة : فاذا أنا بالشخصين قد نزلا على .

قد نزلا على هيئتهما فنادى أحدهما على صاحبه وأعاد الكلام بعينه (١) ، ثم قال : أتدرى ماذا حكم ربنا عز وجل فى هذه الليلة ؟

قال : لا ، قال فانه وهب لكل واحد من الستة مائة ألف .

قال : فانتبهت وبى من السرور ما يجل عن الوصف (٢) .

وعنه (٣) أيضا رضى الله عنه :

قال : حججت سنة فلما قضيت مناسكى تفكرت فيمن لا يقبل حجه فقلت :

اللهم انى قد وهبت حجتى وجعلت ثوابها لمن لم تقبل حجته ، قال :

فرأيت رب العزة فى النوم جل جلاله فقال لى :

يا على تسخى على وأنا خلقت السخاء والأسخياء ، وأنا أجود الأجودين ، وأكرم الأكرمين ، وأحق بالجود والكرم من العالمين : وقد وهبت كل من لم أقبل حجه لمن قبلته (٤) .

---

(١) الكلام الذى حصل به المراجعة .

(٢) ويعلق صاحب اتحاف السادة المتقين فيقول :

« ذكر فى هذه القصة ستة ، ولم يذكر السابع ، وهؤلاء هم الأبدال السبعة ، أوتاد الأرض المنظور اليهم كفاحا ثم ينظر الى قلوب الأولياء من وراء قلوبهم فأنوار هؤلاء من نور الجلال ، ونور الأولياء من نورهم وأنصبتهم وعلومهم من أنصبة هؤلاء فلم يذكر السابع وهو قطب الأرض والأبدال كلهم فى ميزانه » .

(٣) أى عن على بن الموفق رحمه الله تعالى .

(٤) أورده صاحب القوت بهذا السياق .

فضيلة البيت ومكة(١) المشرفة

قال صلى الله عليه وسلم :

« ان الله عز وجل قد وعد هذا البيت أن يحجه فى كل سنة ستمائة ألف ، فان نقصوا أكملهم الله عز وجل من الملائكة ، وان الكعبة تحشر كالعروس المزفوفة ، وكل من حجها يتعلق بأستارها يسعون حولها حتى تدخل الجنة فيدخلون معها »(٢) •

وفى الخبر : « ان الحجر الأسود ياقوتة من يواقيت الجنة ، وانه يبعث يوم القيامة له عينان ولسان ينطق به يشهد لكل من استلمه بحق وصـــدق »(٣) •

وكان صلى الله عليه وسلم يقبله كثيرا(٤) •

وروى أنه صلى الله عليه وسلم سجد عليه(٥) •

---

(١) ويقال فيها بكة بالموحدة على البدل ، وقيل بالباء البيت ، وبالميم ما حوله ، وقيل بالباء بطن مكة •

(٢) قال العراقى : لم أجد له أصلا •

(٣) أخرجه الترمذى ، وصححه ، والنسائى من حديث ابن عباس : « الحجر الأسود من الجنة » لفظ النسائى ، وباقى الحديث رواه الترمذى وحسنه ، وابن ماجه وابن حبان والحاكم ، وصححه من حديث ابن عباس أيضا والحاكم من حديث أنس : « الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة » وصحح اسناده ورواه الترمذى وابن حبـــان والحاكم من حديث عبد الله ابن عمرو • اهـ

(٤) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عمر دون قوله كثيرا ، وللنسائى : أنه كان يقبله كل مرة ثلاثا ان رآه خاليا •

(٥) رواه البزار والحاكم من حـــديث عمر وصححا اسناده ، وأخرجه الدار قطنى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر •

وأخرج الشـــافعى فى مســـنده عنه بلفظ : « قبل الركن وسجد عليه ثلاث مرات » •

وأخرج البيهقى عنه قال : رأيت عمر بن الخطاب قبل وسجد عليه ، ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هكذا •

وأخرج الشافعى والبيهقى والأزرقى عنه أنه صلى الله عليه وسلم قبل الحجر ثلاثا وسجد عليه اثر كل تقبيلة •

وجمهور أهل العلم على جوازه ، والحديث حجة على المخالف •

« وكان يطوف على الراحلة فيضع المحجن عليه ثم يقبل طرف المحجن » (١) •

وقبله عمر رضى الله عنه ثم قال :

انى لأعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك (٢) •

ثم بكى حتى علا نشيجه ، فالتفت الى ورائه فرأى عليا كرم الله وجهه ورضى الله عنه فقال :

يا أبا الحسن ها هنا تسكب العبرات وتستجاب الدعوات (٣) •

فقال على رضى الله عنه يا أمير المؤمنين بل هو يضر وينفع •

قال : وكيف ؟

قال : ان الله تعالى لما أخذ الميثاق على الذرية كتب عليهم كتابا ثم ألقمه ذلك الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ، ويشهد على الكافر بالجحود (٤) •

---

(١) لم يخرجه العراقى ، وهو فى الصحيحين من حديث أبى الطفيل وجابر ، فلفظ أبى الطفيل عند مسلم كان يقبل الركن بمحجن معه ، ويقبل المحجن •

ولفظ جابر عند البخارى : طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته يستلم الركن بمحجنه ثم يعطف المحجن ويقبله •

وأخرج أبو داود من حديث ابن عمر أن رجلا سأله عن استلام الحجر ، فقال : كان أحدنا اذا لم يخلص اليه قرعه بعصا •

(٢) أخرجه البخارى ومسلم) صحيحهما من حديث ابن عمر •

(٣) أخرجه الشامى فى مسنده ، وأبو ذر الهروى من حديث ابن عمر قال :

استقبل النبى صلى الله عليه وسلم بيده الحجر فاستلمه ، ثم وضع شفتيه عليه طويلا يبكى فالتفت فاذا هو عمر بن الخطاب يبكى فقال يا عمر : ما هذا ؟ قال عمر : « ههنا تسكب العبرات » •

(٤) هذه الزيادة فى هذا الحديث أخرجها الحاكم وقال : ليس من شرط الشيخين •

وقال الزبيدى : « وأخرج الأزرقى هذا الحديث بتلك الزيادة ، ولفظه :

قيل فذلك هو معنى قول الناس عند الاستلام :

اللهم ايمانا بك ، وتصديقا بكتابك ، ووفاء بعهدك (١) •

وروى عن الحسن البصرى رضى الله عنه : أن صوم يوم فيها بمائة ألف يوم ، وصدقة درهم بمائة ألف درهم ، وكذلك كل حسنة بمائة ألف ، ويقال طواف سبعة أسابيع يعدل عمرة ، وثلاث عمر تعدل حجة •

وفى الخبر الصحيح : « عمرة فى رمضان كحجة معى » (٢) •

فقال على : بلى يا أمير المؤمنين ، هو يضر وينفع ، قال : وبم ؟ قال : بكتاب الله عز وجل ، قال : وأين ذلك من كتاب الله عز وجل ؟ قال : الله تعالى : « **واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريانهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا** » قال : فلما خلق الله عز وجل آدم مسح ظهره فأخرج ذريته من ظهره ، فقررهم أنه الرب وانهم العبيد ، ثم كتب ميثاقهم فى رق وكان هذا الحجر له عينان ولسان ، فقال له : افتح فاك ، قال : فألقمه ذلك الرق وجعله فى هذا الموضع ، فقال : نشهد لمن وافاك بالموافاة يوم القيامة ، قال :

فقال عمر : أعوذ بالله أن أعيش فى قوم لست فيهم يا أبا الحسن » اه

ويعلل الطبرى فى مناسكه السبب الذى من أجله قال سيدنا عمر ما قال فيقول : « وانما قال عمر ما قال فى تقبيل الحجر ، والله أعلم ، لأن الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الأصنام ، فخشى عمر أن يظن الجهال أن استلام الحجر هو مثل ما كانت العرب تفعله ، فأراد عمر : أن استلامه لا يقصد به الا تعظيم الله عز وجل ، والوقوف عند أمر نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأن ذلك من شعائر الحج التى أمر الله بتعظيمها ، وأن استلامه مخالف لفعل الجاهلية فى عبادتهم الأصنام ، لأنهم كانوا يعتقدون أنها تقربهم الى الله زلفى ، فنبه عمر على مخالفة هذا الاعتقاد ، وأنه لا ينبغى أن يعبد الا من يملك الضر والنفع وهو الله جل وعلا » •

(١) يعنون هذا الكتاب والعهد •

(٢) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عطاء سمعت ابن عباس يحدثنا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرأة من الأنصار سماها ابن عباس فنسيت اسمها : ما منعك أن تحجى معنا ؟ قالت : لم يكن لنا الا ناضحان ، فحج أبو ولدها وابنها على ناضح ، وترك لنا ناضحا ننضح عليه ، قال: فاذا جاء رمضان فاعتمرى ، فان عمرة فيه تعدل حجة •

وقال البخارى : حجة أو نحوا معا • قال وخرج أيضا هذا الحديث من طريق جابر تعليقا ، ولمسلم من طريق أخرى : فعمرة فى رمضان تقضى حجة أو حجة ، وسمى المرأة : أم سنان ، وقد أخرج البخارى هذا الطريق وقال : أم سنان الأنصارية ، والحديث أخرجه الحاكم أيضا ، وأخرجه كذلك بتلك الزيادة الطبرانى ، والبزار ، وسمويه فى الفوائد عن أنس •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« أنا أول من تنشق عنه الأرض ، ثم آتى أهل البقيع فيحشرون معى ثم آتى أهل مكة فأحشر بين الحرمين » (١) .

وفى الخبر : « ان آدم صلى الله عليه وسلم لما قضى مناسكه لقيته الملائكة فقالوا بر حجك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفى عام » (٢) .

وجاء فى الأثر : ان الله عز وجل ينظر فى كل ليلة الى أهل الأرض فأول من ينظر اليه أهل الحرم ، وأول من ينظر اليه من أهل الحرم أهل المسجد الحرام ، فمن رآه طائفا غفر له ، ومن رآه مصليا غفر له ، ومن رآه قائما مستقبل الكعبة غفر له (٣) .

وكوشف بعض الأولياء رضى الله عنهم ، قال :

---

(١) رواه الترمذى وحسنه ، وابن حبان من حديث ابن عمر .

(٢) رواه المفضل الجندى ، ومن طريقه ابن الجوزى فى العلل من حديث ابن عباس وقال : لا يصح ، قاله العراقى فى المغنى والحديث رواه الأزرقى فى تاريخ مكة موقوفا على ابن عباس ، ورواه الشافعى مرفوعا على محمد ابن كعب القرظى . ولفظ حديث ابن عباس على ما نقله الطبرى فى مناسكه قال : « حج آدم عليه السلام فطاف بالبيت سبعا ، فلقيته الملائكة فى الطواف ، فقالوا : بر حجك يا آدم ، انا حججنا هذا البيت قبلك بألفى عام ، قال : فما كنتم تقولون فى الطواف ؟ قال : كنا نقول : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر .

قال آدم : فزيدوا فيها : لا حول ولا قوة الا بالله ، فزادت الملائكة فيها ذلك .

فقال لهم ابراهيم عليه السلام : ماذا تقولون فى طوافكم ؟ قالوا : كنا نقول قبل أبيك آدم عليه السلام :

سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر ، فأعلمناه ذلك فقال : زيدوا فيها : ولا حول ولا قوة الا بالله .

فقال ابراهيم عليه السلام : زيدوا فيها : العلى العظيم ، ففعلت الملائكة » .

(٣) أورد صاحب القوت ، ولم يذكره أحد من الثقات .

انى رأيت الثغور (١) كلها تسجد لعبادان (٢) ، ورأيت عبادان ساجدة لجـــدة .

ويقال : لا تغرب الشمس من يوم الا ويطوف بهذا البيت رجل من الأبدال (٣) .

ولا يطلع الفجر من ليلة الا طاف به واحد من اوتاد (٤) ، واذا انقطع ذلك كان سبب رفعه من الأرض فيصبح الناس وقد رفعت الكعبة لا يرى الناس لها أثرا ، وهذا اذا أتى عليها سبع سنين لم يحجها أحد ، ثم يرفع القرآن من المصاحف فيصبح الناس فاذا الورق أبيض يلوح ليس فيه حرف .

ثم ينسخ القرآن من القلوب فلا يذكر منه كلمة ، ثم يرجع الناس الى الأشعار والأغانى وأخبار الجاهلية .

---

(١) جمع ثغر ، وهو من البلاد الموضع الذى يخاف منه هجوم العدو . فهو كالثلمة فى الحائط يخاف هجوم السارق منها .

(٢) عبادان : بلد على بحر فارس بقرب البصرة شرقا ، يميل الى الجنوب . وقال الصغانى : هو جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة ساكبتين فى بحر فارس .

(٣) جمع بدل محركة ، كأنهم أرادوا أنهم أبدال الأنبياء خلفاؤهم ، وهم عنـــد القوم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون ، يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة لكل بلد اقليم فيه ولايته :

منهم واحد على قدم الخليل ، وله الأقليم الأول ، والثانى : على قدم الكليم ، والثالث : على قدم هارون ، والرابع : على قدم ادريس ، والخامس : على قدم يوسف الصديق ، والسادس : على قدم عيسى ، والسابع : على قدم آدم عليهم السلام ، على ترتيب الأقاليم ، وهم عارفون بما أودع الله فى الكواكب السيارة من الأسرار والحركات والمنازل وغيرها ، ولهم فى الأسماء أسماء الصفاء ، وكل واحد بحسب ما يعطيه حقيقة ذلك الاسم الالهى من الشمول والاحاطة ومنه يكون تلقيه .

(٤) وهم أربعة فى كل زمن لا يزيدون ولا ينقصون ، أحدهم : يحفظ الله به المشرق وولايته فيه . والآخر المغرب ، والاخر الجنوب ، والاخر الشمال ، ويعبر عنهم بالجبال ، فحكمهم فى العالم حكم الجبال فى الأرض . انظر اتحاف السادة المتقين ج ٤ ص ٢٧٩ .

ثم يخرج الدجال وينزل عيسى عليه السلام فيقتله (١) ، والساعة عند ذلك بمنزلة الحامل المقرب التى تتوقع ولادتها •

وفى الخبر : « استكثروا من الطواف بهذا البيت قبل أن يرفع ، فقد هدم مرتين ويرفع فى الثالثة » (٢) •

وروى عن على رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : قال الله تعالى :

« اذا أردت أن أخرب الدنيا بدأت ببيتى فخربته ثم أخرب الدنيا على اثره » (٣) •

---

(١) والأحاديث الواردة فى نزول عيسى عليه السلام كثيرة نذكر منها ما أخرجه الامام أحمد فى مسنده أن عائشة رضى الله عنها قالت :

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكى ، قال : ما يبكك ؟ قلت يا رسول الله ، ذكرت الدجال ، فبكيت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان يخرج الدجال وأنا حيى كفيتكموه ، وان يخرج الدجال بعد فان ربكم عز وجل ليس بأعور ، انه يخرج فى يهودية أصبهان ، حتى يأتى المدينة ، فينزل ناحيتها ، ولها يومئذ سبعة أبواب ، على كل باب منها ملكان ، فيخرج اليه شرار أهلها ، حتى يأتى الشام ، مدينة بفلسطين باب لد ، فينزل عيسى ابن مريم عليه السلام فيقتله ، ثم يمكث عيسى عليه السلام فى الأرض أربعين سنة اماما عادلا ، وحكما مقسطا •

(٢) رواه البزار ، وابن حبان ، والحاكم وصححه من حديث ابن عمر ولفظه : « استمتعوا فى هذا البيت فانه هدم مرتين ويرفع فى الثالثة » ••

(٣) قال صاحب القوت : رويناه عن ابن رافع عن على ، وقال العراقى . ليس له أصل ، وكذلك لم يذكره أحد من الثقات •

فضيلة المقام بمكة حرسها الله تعالى وكراهيته

كره الخائفون المحتاطون من العلماء المقام بمكة لمعان ثلاثة :

الأول : خوف التبرم والأنس بالبيت ، فان ذلك ربما يؤثر فى تسكين حرقة القلب فى الاحترام ، وهكذا كان عمر رضى الله عنه يضرب الحجاج اذا حجوا ويقول :

يا أهل اليمن يمنكم ، ويا أهل الشام(١) شامكم ، ويا أهل العراق عراقكم(٢) ، ولذلك هم عمر رضى الله عنه ، بمنع الناس من كثرة الطواف ، وقال خشيت أن يأنس النـــاس بهذا البيت(٣) .

الثانى : تهييج الشوق بالمفارقة لتنبعث داعية العود ، فان الله تعالى جـــعل البيت مثابة للناس وأمنا ، أى يثوبون ويعودون اليه مرة بعد أخرى (٤) ولا يقضون منه وطرا .

وقال بعضهم : تكون فى بلد وقلبك مشتاق الى مكة متعلق بهذا البيت خير لك من أن تكون فيه وأنت متبرم بالمقام وقلبك فى بلد آخر .

وقال بعض السلف :

كم من رجل بخراسان (٥) وهو أقرب الى هذا البيت ممن يطوف به .

---

(١) وفى نسخة : يا أهل اليمن خذوا يمنكم ، ويا أهل الشام خذوا شامكم ، ويا أهل العراق خذوا عراقكم .

(٢) والمعنى : الحقوا بلادكم ، ولا تجاوروا بمكة ، خوفا أن يتضـــجروا فتسقط هيبة البيت فى الأعين ، وقد حدث وكيع بسنده عن أبى مليكة قال : قال عمر : « لا تقيموا بعد النفر الى ثلاثا » ، وفيه عن عبد الله قال : « مكة ليست بدار اقامة ولا مكث » .

(٣) ومن يأنس بالشىء كثيرا تسقط منه مهابته ، وهذا مشاهد .

(٤) من ثاب اليه اذا رجع .

(٥) اقليم مشهور ببلاد العجم .

ويقال : ان لله تعالى عبادا تطوف بهم الكعبة تقربا الى الله عز وجل (١) •

الثالث : الخوف من ركوب الخطايا والذنوب بها ، فان ذلك محظر ، وباحرى أن يورث مقت الله عز وجل لشرف الموضع (٢) •

وروى عن وهيب بن الورد المكى (٣) قال :

« كنت ذات ليلة فى الحجر أصلى فسمعت كلاما بين الكعبة والأستار يقول الى الله أشكو ، ثم اليك يا جبرائيل ، ما ألقى من الطائفين حولى من تفكرهم فى الحديث (٤) ولغوهم ولهوهم ، لئن لم ينتهوا عن ذلك لأنتفض انتفاضة يرجع كل حجر منى الى الجبل الذى قطع منه (٥) •

وقال ابن مسعود رضى الله عنه :

ما من بلد يؤاخذ فيه العبد بالنية (٦) قبل العمل الا مكة ، وتلا قوله تعالى :

---

(١) نقله أبو طالب المكى فى كتابه قوت القلوب وزاد ما نصه :
وحدثنى شيخ لنا عن أبى على الكرمانى رحمه الله تعالى : شيخنا بمكة وكان من الأبدال الا أنى ما سمعت منه هذه الحكاية قال سمعته يقول : رأيت الكعبة ذات ليلة تطوف بشخص من المؤمنين •

(٢) لشرف الموضع ورفعة قدره عند الله تعالى •

(٣) وهيب بن الورد المكى ، الزاهد ثقة ، روى له مسلم ، وأبو داود ، والترمذى ، والنسائى •

(٤) أى فى الحديث الدنيوى وانبساطهم فيه ، ولغوهم فى الكلام الباطل •

(٥) أخرجه الأزرقى فى تاريخ مكة ، وأخرجه أبو بكر بن سدى فى مسالة الطائفين بلفظ :
اليك يا جبريل : أشكو الى الله ، ثم اليك ما يفعل هؤلاء الطائفون حولى من تفكههم فى الحديث ولغطهم وسهوهم •
قال وهيب : فأولت أن البيت شكا الى جبريل •
وأخرج أبو بكر الآجرى فى مسالته ، وابن الجوزى فى مثير العزم عن على ابن الموفق يخبر عن نفسه أو عن غيره ، أنه رقد فى الحجر فسمع البيت يقول : « لئن لم ينته الطائفون حولى عن معالى الله لأصرخن صرخة أرجع الى المكان الذى جئت منه » • وقد علم من هذه السياقات أن الذى أورده المصنف تبعا لصاحب القوت هو مركب من كلاب وهيب وابن الموفق •

(٦) وفى نسخة أخرى : بالهمة •

« ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم »(١) .

أى أنه على مجرد الارادة(٢) ، ويقال ان السيآت تضاعف بها كما تضاعف الحسنات(٣) .

وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول :

الاحتكار بمكة من الالحاد فى الحرم(٤) . وقيل الكذب(٥) أيضا .

وقال ابن عباس : لأن أذنب سبعين ذنبا بركية أحب الى من أن أذنب ذنبا واحدا بمكة .

وركية منزل بين مكة والطائف ، ونخوف ذلك انتهى بعض المقيمين الى أنه لم يقض حاجته فى الحرم بل كان يخرج الى الحل عند قضاء الحاجة (٦) ، وبعضهم أقام شهرا ، وما وضع جنبه على الأرض .

---

(١) الآية : ٢٥ من سورة الحج .

(٢) يعنى أنه علق العذاب بالارادة دون الفعل .

(٣) هذا القول نقل عن ابن عباس ونقله ابن الجوزى عن مجاهد .

(٤) وهو حبس الطعام ارادة الغلاء ، والاسم الحكرة بالضم ، فاخرج أبو داود من حديث يعلى بن أمية مرفوعا : « احتكار الطعام بمكة الحاد بها » ، ونقل الطبرى عن أهل العلم : الالحاد فى الحرم القتل والمعاصى .

(٥) أى الكذب من الالحاد ، روى عن ابن عمر أنه أتى ابن الزبير وهو جالس فى الحجر فقال يا ابن الزبير :

اياك والالحاد فى حرم الله ، فانى أشهد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يحلها رجل من قريش وفى رواية : انه سيلحد فيه رجل من قريش لو وزنت ذنوبه ذنوب الثقلين لوزنتها ، فانظر ان لا تكون . أخرجه الامام أحمد .

(٦) كان الورعون من السلف منهم عبد الله بن عمر ، وعمر بن عبد العزيز ، وغيرهما ، يضرب أحدهم فسطاطين ، فسطاطا فى الحرم ، وفسطاطا فى الحل ، فاذا أراد ان يصلى أو يعمل شيئا من الطاعات دخل فسطاط الحرم ليدرك فضل المسجد الحرام ، لان المسجد الحرام عندهم انما هو الحرم كله . واذا أراد أن ياكل أو يكلم أهله ، أو يتغوط خرج الى فسطاط الحل ، تعظيما لشعائر الله تعالى وتنزيها لحرمه .

وللمنع من الاقامة كره بعض العلماء أجور دور مكة (١) •

ولا تظنن أن كراهة المقام يناقض فضل البقعه ، لأن هذه كراهة علتها ضعف الخلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع •

فمعنى قولنا : ان ترك المقام به أفضل ، أى بالاضافة الى مقام مع التقصير والتبرم ، أما أن يكون أفضل من المقام مع الوفاء بحقه فهيهـات •

وكيف لا ولمـا عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة استقبل الكعبة وقال :

« انك لخير أرض الله عز وجل وأحب بلاد الله تعالى الى ، ولولا أنى أخرجت منك لمـا خرجت » (٢) ؟

وكيف لا والنظر الى البيت عبادة ، والحسنات فيها مضاعفة كما ذكرناه (٣) ؟

---

(١) وكان ابن عباس يقول :

« البيوت ، بيوت مكة حرام ، ولا تقوم للساعة حتى يستحل الناس اثنين ، اتيان النساء فى أدبارهن ، واجور بيوت مكة » •

(٢) رواه الترمذى ، وصححه النسائى فى الكبرى ، وابن ماجه ، وابن حبان ، من حديث عبد الله بن عدى بن الحمراء ، واخرجه سعيد ابن منصور فى سننه ، وقال الطبرى فى مناسكه : وذكره رزين عن الموطا من حديث ابى سلمة عن عبد الرحمن عن رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم أره فى موطا يحيى بن يحيى ، واخرجه أحمد ، وقال : وهو واقف بالحزورة فى سوق مكة •

(٣) وهذا قد روى مرفوعا من حديث عائشة ، اخرجه ابو الشيخ الأصبهانى بلفظ :

« النظر الى الكعبة عبادة » •

وهو فى مصنف ابن أبى شيبة بلفظ المصنف من طرق كثيرة •

« فضيلة المدينة(١) الشريفة على سائر البلاد »

ما بعد مكة بقعة أفضل من مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالأعمال فيها أيضا مضاعفة ، قال صلى الله عليه وسلم :

« صلاة فى مسجدى هذا خير من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحـــرام »(٢) .

وكذلك كل عمل بالمدينة بألف ، وبعد مدينته الأرض المقدسة ، فان الصلاة فيها بخمسمائة صلاة فيما سواها الا المسجد الحرام ، وكذلك سائر الأعمال(٣) .

وروى ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « صلاة فى مسجد المدينة بعشرة آلاف صلاة ، وصـــلاة فى المسجد الأقصى بألف صلاة ، وصلاة فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة » (٤) .

---

(١) وهى أشهر أسمائها ، ومن أسـمائها : سيدة البلدان ، الشافية ، طابة ، طيبة ، العاصمة ، العذراء ، الفراء ، قبة الاسلام ، قلب الايمان ، المؤمنة ، المبـاركة ، المجبورة ، المحبة المحبوبة ، المحروسة المحفـوظة ، المختارة ، مدخل صدق ، المرحومة ، مضجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مهاجر رسول الله ، الموطن ، يثرب ، يندر ، وعد ذلك مما يطول ذكره وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى .

(٢) الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة ، ورواه مسلم من حديث ابن عمر ، ورواه أيضا أحمد ، والترمذى والنسائى وابن ماجه ، من حديث أبى هريرة ، ورواه أحمد أيضا ، والنسائى وابن ماجه من حديث ابن عمر ، ورواه مسلم أيضا من حديث ميمونة ، وأحمد أيضا من حديث جبير بن مطعم وسعد وأرقم .

(٣) كل عمل يضاعف بخمسمائة .

(٤) الحديث غريب بجملته هكذا ، ولابن ماجه من حـديث ميمونة باسناد جيد .

وأخرجه ابن ماجه من حديث هشام بن عمار حدثنا أبو الخطاب الدمشقى حدثنا رزيق أبو عبد الله الالهانى عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

صلاة الرجل فى بيته بصلاة ، وصلاته فى مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة وصلاته فى المسجد الذى يجمع فيه بخمسمائة صلاة ، وصلاته فى المسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة ، وصلاته فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « من صبر على شدتها ولأوائها كنت له شفيعا يوم القيامة » (١) •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت فانه لن يموت بها أحد الا كنت له شفيعا يوم القيامة » (٢) •

وما بعد هذه البقاع الثلاث فالمواضع فيها متساوية ، الا الثغور فان المقام بها للمرابطة فيها فيه فضل عظيم (٣) ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم :

« لا تشد (٤) الرحال الا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، ومسجدى هذا ، والمسجد الأقصى » (٥) •

---

(١) رواه مسلم من حديث أبى هريرة ، وابن عمر وأبى سعيد ، وأخرجه أيضا الترمذى ، وأخرجه مالك نحوا من سياق مسلم •

(٢) معنى الحديث : من استطاع أن يقيم بها حتى يدركه الموت فليقم بها حتى يموت ، فهو تحريض على الاقامة بها ليتأتى للمقيم بها أن يموت بها اطلاقا للمسبب على سببه •

الحديث رواه الترمذى ، وابن ماجه ، من حديث ابن عمر وقال الترمذى حسن صحيح •

ورواه أحمد كذلك بسند رجاله رجال الصحيح خلا عبد الله بن عكرمة ، ولم يتكلم فيه أحد بسوء وابن ابن أبى شيبة فى المصنف . وان حبان والبيهقى ، والطبرانى فى الكبير •

(٣) دل الشرع عليه وللصلاة فى مسجدها فضل كذلك •

(٤) بصيغة المجهول نفى بمعنى النهى ، لكنه أبلغ منه لانه كالواقع بالامتثال لا محالة ، والمراد : لا يسافر لمسجد للصلاة فيه الا لهذه الثلاثة ، لا أنه لا يسافر أصلا الا لها ، والنهى للتنزيه عند الجمهور خلافا لمن خالف • والمقتضى : لشرف هذه المواضع الثلاثة لكونها أبنية الأنبياء ، أو متعبداتهم •

وقيل : لأن الأول اليه الحج والقبلة ، والثانى : أسس على التقوى ، والثالث : قبلة الأمم الماضية •

(٥) رواه أحمد وأبو داود ، والنسائى ، وابن ماجه من حديث أبى هريرة ، ورواه أحمد ، وعبيد بن حميد ، والترمذى ، وابن ماجه من حديث أبى سعيد ، ورواه ابن ماجه أيضا من حديث عبد الله بن عمرو ، ورواه الطبرانى فى الكبير من حديث أبى بصرة الغفارى ، ورواه ابن النجار

وقد ذهب بعض العلماء الي الاستدال بهذا الحديث فى المنع من الرحلة لزيارة المشاهد ، وقبور العلماء والصلحاء ، وما تبين لى أن الأمر كذلك ، بل الزيارة مأمور بها ، قال صلى الله عليه وسلم :

« كنت نهيتكم عن زياره القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا » (١) .

والحديث انما ورد فى المساجد ، وليس فى معناها المشاهد ، لأن المساجد بعد المساجد الثلاثة متماثلة ، ولا بلد الا وفيه مسجد فلا معنى للرحلة الى مسجد آخر .

وأما المشاهد فلا تتساوى ، بل بركة زيارتها على قدر درجاتهم عند الله عز وجل ، نعم لو كان فى موضع لا مسجد فيه فله أن يشد الرحال الى موضع فيه مسجد ، وينتقل اليه بالكلية ان شاء .

ثم ليت شعرى هل يمنع هذا القائل من شد الرحال الى قبور الأنبياء عليهم السلام : مثل قبر ابراهيم ، وموسى ، ويحيى ، وغيرهم عليهم السلام ، فالمنع من ذلك فى غايه الاحالة ، فاذا جوز هذا فقبور الأولياء والعلماء والصلحاء فى معناها ، فلا يبعد أن يكون ذلك من أغراض الرحلة ، كما أن زيارة العلماء فى الحياة من المقاصد .

هذا فى الرحلة ، أما المقام فالأولى بالمريد أن يلازم مكانه اذا لم يكن قصده من السفر استفادة العلم مهما سلم له حاله فى وطنه ، فان لم يسلم فيطلب من المواضع ما هو أقرب الى الخمول وأسلم للدين وأفرغ للقلب وأيسر للعباده ، فهو أفضل المواضع له ، قال صلى الله عليه وسلم :

فى تاريخه من حديث عبادة بن الصامت ، ورواه الباوردى والطبرانى ايضا من حديث أبى الجعد الضمرى ، وعند ابن عساكر فى التاريخ من حديث ابن عمر ، وعند أحمد وأبى يعلى ، وابن خزيمة والطبرانى والضياء من حديث أبى سعيد .

والحديث متفق عليه من حديث ابى هريرة رضى الله عنه .

(١) رواه مسلم من حديث بريدة بن الحصيب الأسلمى .

« البلاد بلاد الله عز وجل والخلق عباده . فأى موضع رأيت فيه رفقا فأقم واحمد الله تعالى »(١) .

وفى الخبر : « من بورك له فى شىء فليلزمه »(٢) .

« ومن جعلت معيشته فى شىء فلا ينتقل عنه حتى يتغير عليه »( ) .

وقال أبو نعيم (٤) : رأيت سفيان الثورى وقد جعل جرابه على كتفه وأخذ نعليه بيده ، فقلت الى أين يا أبا عبد الله ؟

قال : الى بلد أملأ فيه جرابى بدرهم .

وفى حكاية أخرى : بلغنى عن قرية فيها رخص أقيم فيها ، قال : فقلت وتفعل هذا يا أبا عبد الله ؟

---

(١) رواه الامام أحمد والطبرانى من حديث الزبير بسند ضعيف ، ورواه أحمد بلفظ : فحيثما أصبت خيرا فأقم ، رواه من طريق أبى يحيى مولى آل الزبير عن الزبير ، قال الهيثمى : فى سنده من لم أعرفه وتبعه السخاوى وغيره .

ومعنى الحديث فى قوله تعالى : « يا عبادى الذين آمنوا ان أرضى واسعة فاياى فاعبدون » .

وجرى الى ما ذهب اليه المصنف هنا : الزمخشرى فى الكشاف فقال : معنى الآية : « انه اذا لم يتسهل له العبادة فى بلد هو فيه ، ولم يتمش أمر دينه كما يجب فليهاجر لبلد آخر يقدر أنه فيه أسلم قلبا ، وأصح دينا ، وأكثر عبادة وأحسن خشوعا

قال : وقد جربنا فلم نجد أعون على ذلك من مكة » .

(٢) رواه ابن ماجة بسند حسن من حديث أنس ، وأخرجه من طريق الديلمى وغيره ، ورواه البيهقى كذلك ، لكن فى سنده محمد بن عبد الله الأنصارى وهو ضعيف عن فروة بن يونس ، وقد ضعفه الأزدى عن هلال ابن جبير ، وفيه جهالة ، وفى بعض روايات البيهقى : « من رزقه الله رزقا فى شىء فليلزمه » .

(٣) رواه ابن ماجه من حديث عائشة بسند فيه جهالة بلفظ : « اذا سبب الله لأحدكم رزقا من وجه فلا يدعه حتى يتغير له أو يتنكر له » .

(٤) هو الفضل بن دكين مولى آل طلحة ، روى عنه البخارى بلا واسطة ، والباقون بالواسطة .

فقال : نعم اذا سمعت برخص فى بلد فاقصده فانه أسلم لدينك وأقل لهمك •

وكان يقول : هذا زمان سوء لا يؤمن فيه على الخاملين فكيف بالمشهورين ؟ هذا زمان تنقل ينتقل الرجل من قرية الى قرية يفر بدينه من الفتن (١) •

ويحكى عنه أنه قال : والله ما أدرى أى البلاد أسكن ؟

فقيل له : خراسان •

فقال : مذاهب مختلفة وآراء فاسدة ؟

قيل : فالشام ، قال : يشار اليك بالأصابع ، أراد الشهرة •

قيل : فالعراق • قال : بلد الجبابرة •

قيل : مكة ، قال : مكة تذيب الكيس (٢) والبدن (٣) •

وقال له رجل غريب : عزمت على المجاورة بمكة فأوصنى ؟

قال : أوصيك بثلاث : لا تصلين فى الصف الأول ، ولا تصحبن قرشيا ، ولا تظهرن صدقة •

وانما كره الصف الأول لأنه يشتهر فيفتقد اذا غاب فيختلط بعمله التزين والتصنع (٤) •

---

(١) وقد كان الفقراء والمريدون يقصدون الأمصار للقاء العلماء والصالحين للنظر اليهم ، وللتبرك والتأدب بهم ، وكان العلماء ينتقلون فى البلاد ليعلموا ويردوا الخلق الى الله تعالى ويعرفوا الطريق اليه ، فاذا فقد العالمون وعدم المريدون ، فالزم موضعا ترى فيه أدنى سلامة دين وأقرب صلاح قلب ، وأيسر سكون نفس ، ولا تنزعج الى غيره فانك لا تأمن أن تقع فى شر منه وتطلب المكان الأول فلا تقدر عليه •

وقوله : « يفر بدينه من الفتن » هو فى حديث البخارى ، وقد عقد عليه باب الفرار بدينه فى الفتن من الايمان •

(٢) أى لما فيها من الغلاء فى أكثر الأوقات ، لأنها بواد غير ذى زرع •

(٣) أشار بذلك الى المجاهدة فى الطاعة والقيام بواجب العبادة •

(٤) نهاه عن ذلك ، لأن ذلك يذهب الاخلاص ، ويكسب الرياء والشهرة •

الفصل الأول

في شروط وجوب الحج وصحة أركانه وواجباته ومحظوراته

شروط الحج :

أما الشرائط(١) : فشرط صحة الحج اثنان : الوقت ، والاسلام(٢) . فيصح حج الصبى ، ويحرم بنفسه ان كان مميزا ، ويحرم عنه وليه ان كان صغيرا ، ويفعل به ما يفعل فى الحج من الطواف والسعى وغـيره(٣) .

وأما الوقت : فهو شوال وذو القعدة ، وتسع من ذى الحجة ، الى طلوع الفجر من يوم النحر .

فمن أحرم بالحج فى غير هذه المدة فهى عمرة(٤) ، وجميع السنة وقت العمرة ، ولكن من كان معكوفا على النسك أيام منى فلا ينبغى أن يحرم بالعمـرة ، لأنه لا يتمكن من الاشـتغال عقيبه لاشتغاله بأعمال منى(٥) .

---

(١) الانسان اما أن يجب عليه الحج ، أو لا يجب ، ومن لا يجب عليه اما أن يجزئه المـأتى به عن حجة الاسلام حتى لا يجب عليه بعد ذلك بحال أو لا يجزئه ، ومن لا يجزئه ، اما أن تصح مباشرته الحج أو لا تصح ، ومن لا تصح مبـاشرته اما أن يصح له الحج أو لا يصـح ، فها هنا أربعة أحكام :

أحدها : مطلق صحة الحج له ، وثانيها : صحته له مباشرة ، وثالثها : وقوعها عن حجة الاسلام ، ورابعها : وجوب حجة الاسلام ، وشروط هـذه الأحكام مختلف ، أشار الى الأول منها بقوله : « فشرط صحة الحج ... » الخ .

(٢) فلا يصح الحج من الكافر كالصوم والصلاة وغيرهما ،ولصحة المباشرة شرط زائد على الاسلام وهو التمييز ، فلا يصح مباشرة المجنون ولا الصبى الذى لا يميز كسائر العبادات .

(٣) خلافا لأبى حنيفة فانه لا يجوزه ، ولا تشترط الحرية بل يصح من العبد مباشرة الحج كسائر العبادات .

وفى المبسوط لأصحابنا : الصبى لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرما ، وينبغى أنيجرده ويلبسه ازار أو رداء .

(٤) وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد : الاحرام بالحج ينعقد فى غير أشهر الحج ، الا أنه مكروه .

(٥) من المبيت والرمى ، قال الامام : « وكان من حق تلك المناسك أن لا تقع الا فى زمان التحلل ، فان نفر النفر الأول فله الاحرام بها لسقوط بقية الرمى عنه » .

وأما شروط وقوعه عن حجة الاسلام فخمسة :

الاسلام ، والحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والوقت(١) .

فان أحرم الصبى ، أو العبد ولكن عتق العبد ، وبلغ الصبى بعرفة أو بمزدلفة ، وعاد الى عرفة قبل طلوع الفجر ، أجزأهما عن حجة الاسلام ، لأن الحج عرفة(٢) ، وليس عليهما دم الا شاة ، وتشترط هذه الشرائط فى وقوع العمرة عن فرض الاسلام الا الوقت .

وأما شروط وقوع الحج نفلا عن الحر البالغ : فهو بعد براءة ذمته عن حجة الاسلام(١) ، فحج الاسلام متقدم ، ثم القضاء لمن أفسده فى حالة الوقوف ، ثم النذر ، ثم النيـابة ، ثم النفل وهذا الترتيب مستحق ، وكذلك يقع وان نوى خلافه .

---

(١) والدليل على اعتبار الحرية والبلوغ ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : أيما صبى حج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ، وأيما عبد حج ثم عتق فعليه حجة الاسلام .

والمعنى فيه : أن الحج عبادة عمر لا تتكرر ، فاعتبر وقوعها فى حال الكمال ، وأما الوقت فهو شرط لكل من الصحة المطلقة وشرط الوقوع .

(٢) وقد روى أحمد والأربعة والحاكم والبيهقى من حديث عبـد الرحمن ابن يعمر : « الحج عرفة ، من جاء قبل طلوع الفجـر من ليلة جمع فقد أدرك الحج .. » .

(٣) وفى نسخة أخرى : « فهو بعد براءة ذمته عن حجة الاسلام ، فمن عليه حجة الاسلام فحجة الاسلام تتقدم » ومعنى ذلك :

أن من عليه حجة الاسلام ، فليس له أن يحج عن غيره ، وكذا من عليه حجة نذر أو قضاء ، وقال مالك وأبو حنيفة : يجوز التطوع بالحج قبل أداء الفرض ، ويجوز لمن عليه الحج أن يحج عن غيره ، وأظهر ما روى عن أحمد مثل مذهب الشافعى ، ودليل أصحاب الشافعى ما روى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول : لبيك عن شبرمة ، قال : من شبرمة ؟ قال : أخ لى أو قريب لى ، قال : أحججت عن نفسك ؟ قال : لا . قال : حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة .

دل الحديث على أنه لابد من تقديم فرض نفسه على ما استؤجر له . وفهم منه أنه لابد من تقديم فرضه على ما يتطوع به والعمرة اذا قيل بوجوبها كالحج فى جميع ذلك .

وأما شروط لزوم الحج فخمسة :

البلوغ ، والاسلام ، والعقل ، والحرية ، والاستطاعة (١) •

ومن لزمه فرض الحج لزمه فرض العمرة (٢) • ومن أراد دخول مكة لزيارة أو تجارة ولم يكن حطابا لزمه الاحرام على قول ، ثم يتحلل بعمل عمرة أو حج (٣) •

وأما الاستطاعة فنوعان :

أحدهما المباشرة ، وذلك له أسباب :

أما فى نفسه فبالصحة ، وأما فى الطريق فبأن تكون خصبة آمنة (٤) بلا بحر مخطر ولا عدو قاهر ، وأما فى المـال فبأن يجد نفقته ذهابه وايابه الى وطنه ، كان له أهل أو لم يكن ، لأن مفارقة الوطن شديدة ، وأن يملك نفقة من تلزمه نفقته فى هذه المدة ، وأن يملك ما يقضى به

---

(١) فلا يلزم على الكافر ، والصبى ، والمجنون ، والعبد ، وعادم الاستطاعة •

(٢) وكون العمرة من فرائض الاسلام على قولين : أصحهما وبه قال أحمد : انها من فرائضه كالحج ، وروى عن ابن عباس : « أنها كقرينتها فى كتاب الله عز وجل : **« وأتموا الحج والعمرة لله »** •

وعن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« الحج والعمرة فريضتان » •

والثانى وبه قال أبو حنيفة : انها سنة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أواجبة هى ؟ فقال : لا ، وأن تعتمر خير لك •

(٣) قال النووى :

« ومن قصد مكة لا لنسك استحب أن يحرم بحج أو عمرة ، وفى قول يجب الا أن يتكرر دخوله كحطاب وصياد » •

وفى شرح مسلم :

« واذا دخل مكة أو حرمها لحاجة لا تتكرر من تجارة أو زيارة ونحوهما ففى وجوب الاحرام بحج أو عمرة خلاف للعلماء ، وهما قولان للشافعى ، أصحهما استحبابه ، والثانى وجوبه بشرط أن لا يدخل لقتال ولا خائفا من ظهوره •

(٤) ويشترط الأمن فى ثلاثة أشياء : على النفس ، والعرض ، والمـال •

ديونه (١) ، وأن يقدر على راحلة أو كرائها بمحمل أو زاملة ان استمسك على الزاملة .

وأما النوع الثانى : فاستطاعة المعضوب(٢) بماله ، وهو أن يستأجر من يحج عنه بعد فراغ الأجير عن حجة الاسلام لنفسه ، ويكفى نفقة الذهاب بزاملة فى هذا النوع (٣) ، والابن اذا عرض طاعته على الأبد الزمن صار به مستطيعا ولو عرض ماله لم يصر به مستطيعا ، لأن الخدمة بالبدن فيها شرف للولد ، وبذل المـال فيه منة على الوالد .

ومن استطاع لزمه الحج وله التأخير (٤) ، ولكنه فيه على خطر ، فان تيسر له ولو فى آخر عمره سقط عنه ، وان مات قبل الحج لقى الله عز وجل عاصيا بترك الحج ، وكان الحج فى تركته يحج عنه(٥) ، وان لم يوص ، كسائر ديونه . وان استطاع فى سنة فلم يخرج مع الناس وهلك ماله فى تلك السنة قبل حج الناس ثم مات لقى الله عز وجل ولا حج عليه .

ومن مات ولم يحج مع اليسار فأمره شديد عند الله تعالى ، قال عمر رضى الله عنه :

---

(١) يشير الى اعتبار كون الزاد فاضلا عن الدين ، أما اذا كان حالا فلانه ناجز واللحج على التراخى ، وأما اذا كان مؤجلا فلانه اذا صرف ما معه الى الحج فقد يحل الأجل ولا يجد ما يقضى به الدين وقد تخترمه المنية فتبقى ذمته مرتهنة .

(٢) المعضوب : بالعين المهملة والضاد المعجمة الزمن الذى لا حراك به ، كأن الزمانة عضبته ، أى قطعته ومنعته الحركة .

(٣) والشرط أن يكون المـال فاضلا عن نفقة العيال وكسوتهم يوم الاستئجار ولا يعتبر بعد فراغ الأجير من الحج الى ايابه .

(٤) أى كما يجوز تأخير الصلاة الى آخر الوقت ، فكذا يجوز تأخير الحج الى آخر العمر ، وبه قال محمد بن الحسن ، وقال مالك والامام أحمد والمزنى : أنه على الفـور وبه قال أبو يوسف وهو أصح الروايتين عن أبى حنيفة .

(٥) أى استقر الوجوب عليه ولزم الاحجاج من تركته .

« لقد هممت أن أكتب فى الأمصار بضرب الجزية على من لم يحج ممن يستطيع اليه سبيلا » (١) •

وعن سعيد بن جبير ، وابراهيم النخعى ، ومجاهد ، وطاوس :

« لو علمت رجلا غنيا وجب عليه الحج ثم مات قبل أن يحج ما صليت عليه » (٢) •

وبعضهم كان له جار موسر فمات ولم يحج فلم يصل عليه (٣) •

وكان ابن عباس يقول :

من مات ولم يزك (٤) ، ولم يحج سأل الرجعة الى الدنيا ، وقرأ قوله عز وجل :

« رب أرجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت » (٥) قال : الحج •

---

(١) كذا أخرجه صاحب القوت ، وأخرجه سعيد بن منصور والبيهقى من طرق ، فلفظ سعيد :

« لقد هممت أن أبعث رجالا الى هذه الأمصار فينظروا كل من كان له جدة ، ولم يحج فيضربوا عليه الجزية ما هم مسلمين » •

ولفظ البيهقى : أن عمر قال : ليمت يهوديا أو نصرانيا ، يقولها : ثلاث مرات ، رجل مات ولم يحج وجد لذلك سعة ، وخليت سبيله ، وأخرجه أبو بكر ابن أبى شيبة عن وكيع عن شعبة عن الحكم عن عدى بن عدى عن أبيه قال قال عمر بن الخطاب :

« من مات وهو موسر ولم يحج فليمت أى حال شاء يهوديا أو نصرانيا» •

(٢) روى صاحب القوت، وقال أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه ، حدثنا وكيع عن شعبة عن أبى المعلى عن سعيد بن جبير قال :

« لو كان لى جار موسر ثم مات ولم يحج لم أصل عليه » •

(٣) وأخرج جرير بن عبد الحميد عن منصور عن ابراهيم قال : قال الأسود لرجل منهم موسر :

« لو مت ولم تحج لم أصل عليك » •

(٤) أى لم يؤد الزكاة التى فرضها الله تعالى عليه •

(٥) الآية : ١٠٠ من سورة المؤمنون •

امرؤ القيس بن الحجر

وأما الأركان التى لا يصح الحج بدونها فخمسة :

الاحرام(١) ، والطواف(٢) ، والسعى بعده ، والوقوف بعرفة ، والحلق بعده على قول ، وأركان العمرة كذلك الا الوقوف(٣) •

والواجبات المجبورة بالدم ست :

الاحرام من الميقـات ، فمن تركه وجاوز الميقات محلا فعليه(٤) شاة ، والرمى فيه الدم قولا واحدا •

وأما الصبر بعرفة الى غروب الشمس ، والمبيت بمزدلفة ، والمبيت بمنى ، وطواف الوداع ، فهذه الأربعة يجـبر تركها بالدم على أحد القولين ، وفى القول الثانى فيها دم على وجه الاستحباب (٥) •

---

(١) لأن كل عبادة لها تحليل فلها احرام •

(٢) والطواف بالبيت وهو طواف الزيارة بعد الوقوف بعرفة ، يقول صاحب القوت :

وطواف الحج ثلاثة : واحد فريضة ان تركه بطل حجه ، وهو طواف الزيارة • وواحد سنة : ان تركه كان عليه دم وحجه تام وهو طواف الوداع • وواحد مستحب ان تركه فلا شىء عليه ، وهو طواف الورود » اهـ •

(٣) الوقوف بعرفة ، وبالوقوف امتاز الحج عن العمرة ، فسمى حجا أكبر والعمرة حجا أصغر ، لأنها لم تعم جميع المناسك •

(٤) أى اذا جاوز الموضع الذى لزمه الاحرام منه غير محرم أثم ، وعليه العود اليه والاحرام منه ، ان لم يكن له عذر ، وان كان له عذر أحرم ومضى على وجهه •

ثم اذا لم يعد فعليه دم ، فان عاد لا يخلو اما أن يعود وينشىء الاحرام منه ، أو يعود اليه بعد ما أحرم ، ففى الحالة الأولى ان عاد قبل أن يبعد عن الميقات بمسافة القصر فلا دم عليه ، لأنه حافظ على الواجب فى تعب تحمله ، وان عاد بعدما دخل مكة لم يسقط عنه الدم لوقوع المحذور ، وهو دخول مكة غير محرم مع كونه على قصد النسك ، وان عاد بعدما بعد عن الميقات بمسافة القصر فوجهان : أظهرهما أنه يسقط ، والثانى لا •

وقال أبو حنيفة : اذا أحرم بعد أن جاوز الميقات وعاد قبل أن يتلبس بنسك ولبى سقط عنه الدم ، وان عاد ولم يلب لم يسقط عنه •

(٥) وقال أصحابنا : اذا ترك شيئا من الواجبات يلزمه دم بتركه ويجزئه الحج ، سواء تركه عمدا أو سهوا ، لكن فى العمد يأثم •

وقال فى البدائع : ان الواجبات كلها ان تركها لعذر لا شىء عليه ، وان

وأما وجوه أداء الحج والعمرة فثلاثة :

الأول الافراد وهو الافضل ، وذلك أن يقدم الحج وحده ، فاذا فرغ خرج الى الحل فأحرم واعتمر ، وأفضل الحل لاحرام العمرة الجعرانة ، ثم التنعيم ، ثم الحديبية : وليس على المفرد دم الا أن يتطوع .

الثانى : القران وهو أن يجمع(١) فيقول : لبيك بحجة وعمرة معا فيصير محرما بهما ، ويكفيه أعمال الحج ، وتندرج العمرة تحت الحج كما يندرج الوضوء تحت الغسل(٢) ، الا أنه اذا طاف وسعى قبل الوقوف بعرفة فسعيه محسوب من النسكين ، وأما طوافه فغير محسوب لأن شرط طواف الفرض فى الحج أن يقع بعد الوقوف ، وعلى القارن دم شاة(٣) ، الا أن يكون مكيا فلا شىء عليه ، لأنه لم يترك ميقاته اذ ميقاته مكة .

الثالث : التمتع ، وهو أن يجاوز الميقات محرما بعمرة ويتحلل بمكة ويتمتع بالمحظورات الى وقت الحج ثم يحرم بالحج (٤) ، ولا يكون متمتعا الا بخمس شرائط :

تركها لغير عذر فعليه دم ، ويستثنى من هذا : الحلق ، وركعتا الطواف فانهما واجبان ولا يجب الدم بتركهما .

وقال أبو حنيفة ، واحمد :

« طواف الوداع واجب وتركه لغير عذر يوجب دما ، وقال مالك : ليس بواجب ولا مسنون ، وانما هو مستحب ولا يجب فيه دم » .

(١) أى يجمع بين الحج والعمرة .

(٢) وقال أبو حنيفة : لا يتحد الفعل ، فيأتى بطوافين وسعيين ، أحدهما للحج ، والآخر للعمرة .

(٣) لما روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : « أهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أزواجه بقرة وكن قارنات » ، ولأن الدم واجب على المتمتع بنص القرآن وأفعال المتمتع أكثر من أفعال القارن ، واذا وجب عليه الدم فلان يجب على القارن أولى » .

(٤) أى ينشىء بالحج من مكة سمى متمتعا لاستمتاعه بمحظورات الاحرام بينهما ، أو تمكنه من الاستمتاع بحصول التحلل .

وعند ابى حنيفة : ان كان قد ساق الهدى لم يتحلل بفراغه من العمرة ، بل يحرم بالحج . فاذا فرغ منه حل منهما جميعا ، وان لم يسق الهدى تحلل عند فراغه من العمرة .

أحدها : أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام . وحاضره من كان منه على مسافة لا تقصر فيها الصلاة (١) •

الثانى : أن يقدم العمرة على الحج (٢) •

الثالث : أن تكون عمرته فى أشهر الحج (٣)

الرابع : أن لا يرجع الى ميقا تالحج ، ولا الى مثل مسافته لاحرام الحج •

الخامس : أن يكون حجه وعمرته عن شخص واحد •

فاذا وجدت هذه الأوصاف كان متمتعا ولزمه دم شاة (٤) ، فان

---

(١) قال الله تعالى : « **ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام** » والمعنى : أن الحاضر بمكة ميقاته للحج نفس مكة •

(٢) فلو حج ثم اعتمر فلا دم عليه ، لأن الدم انما يجب اذا زاحم بالعمرة حجة فى وقتها وترك الاحرام بحجة من الميقات •

(٣) فلو أحرم وفرغ من أعمالها قبل أشهر الحج ثم حج لم يلزمه الدم ، لأنه لم يجمع بين الحج والعمرة فى وقت الحج ، فاشبه المفرد لما لم يجمع بينهما لم يلزمه دم •

وقد ذكر الائمة : أن دم التمتع منوط من جهة المعنى بامرين : أحدهما ربح الميقات كما سبق ، والثانى وقوع العمرة فى أشهر الحج ، وكانوا لا يزحمون الحج بالعمرة فى فطنته ووقت امكانه ويستنكرون ذلك •

(٤) أى أن المتمتع يلزمه دم شاة اذا وجد ، وبه فسر قوله تعالى : « **فما استيسر من الهدى** » •

وصفتها صفة شاة الأضحية ويقوم مقامها : السبع من البدنة والبقرة ، ووقت وجوبه الاحرام بالحج ، وبه قال أبو حنيفة لأنه حينئذ يصير متمتعا بالعمرة الى الحج ، وعن مالك أنه لا يجب حتى يرمى جمرة العقبة فيتم الحج . واذا وجب جاز اراقته ولم يتأقت بوقت كسائر دماء الجرانات ، الا أن الأفضل اراقته يوم النحر ،

وقال مالك ، وأبو حنيفة وأحمد : لا يجوز اراقته الا يوم النحر ،

وهل يجوز اراقته قبل الاحرام بالحج وبعد التحلل من العمرة ، فيه وجهان :

أحدهما : لا يجوز ، كما لا يجوز الصوم فى هذه الحالة . وأصحهما الجواز ، لأنه حق مالى تعلق بشيئين وهما الفراغ من العمرة والشروع فى الحج ، فاذا وجد أحدهما جاز اخراجه كالزكاة والكفارة •

لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج قبل يوم النحر متفرقة أو متتابعه (١) ، وسبعة اذا رجع الى الوطن ، وان لم يصم الثلاثة حتى رجع الى الوطن صام العشرة تتابعا أو متفرقا ، وبدل دم القران والتمتع سواء والأفضل الافراد ، ثم التمتع ، ثم القران (٢) .

---

(١) ان أحرم قبل يوم النحر باكثر من ثلاثة أيام ، والا وجب صومها متتابعة .

(٢) وقال الرافعي :

« وأما الأفضل فان قول الشافعى رحمه الله لا يختلف فى تاخير القران عن الافراد والتمتع ، لأن أفعال النسكين فيهما أكمل منها فى القران ، وقال أبو حنيفة : القران أفضل منهما .

مخطوطات الحج والعمرة

وأما محظورات الحج والعمرة فستة :

الأول : اللبس للقميص والسراويل والخف والعمامة ، بل ينبغى أن يلبس ازارا ورداء ونعلين ، فان لم يجد نعلين فمكعبين ، فان لم يجد ازارا فسراويل(١) ولا بأس بالمنطقة(٢) والاستظلال فى المحمل ، ولكن لا ينبغى أن يغطى رأسه فان احرامه فى الرأس(٣) ، وللمرأة أن تلبس كل مخيط بعد أن لا تستر وجهها بما يماسه فان احرامها فى وجهها (٤) •

الثانى : الطيب ، فليجتنب كل ما يعده العقلاء طيبا ، فان تطيب أو لبس فعليه دم شاة (٥) •

---

(١) لما فى الصحيحين من حديث ابن عمر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال :
« لا يلبس القميص ، ولا السراويلات ، ولا العمائم ، ولا البرانس ، ولا الخفاف الا أحد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين » •

(٢) أى شدها على الوسط ، وكذا الهميان ، لحاجة النفقة ونحوها ، وقد روى الترخص فيها عن عائشة وابن عباس رضى الله عنهم •

(٣) فقد روى الشافعى والبيهقى من حديث ابراهيم بن أبى حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رفعه فى المحرم اذا خر من بعيره ، لا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا •

(٤) فان الوجه فى حق المرأة كالرأس فى حق الرجل ، ويعبر عن ذلك بأن احرام الرجل فى رأسه ، واحرام المرأة فى وجهها ، والأصل فى ذلك ما روى البخارى من حديث نافع عن ابن عمر مرفوعا :
« لا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين » •

(٥) الكلام على هذا الفصل مما تتعلق به الفدية فى ثلاثة أمور :
الطيب ، والاستعمال ، والقصد ،
أما الطيب : فالمعتبر فيه أن يكون معظم الغرض التطيب ، واتخاذ الطيب فيه أو يظهر منه الغرض كالمسك والعود والعنبر والكافور •
ثم ماله رائحة طيبة من نبات الأرض أنواع : منها ما يطلب للطبيب واتخاذ الطيب منه كالورد ، وان كان يطلب للصبغ والتداوى ، ومنها ما يطلب للاكل والتداوى به غالبا فلا تتعلق به الفدية كالقرنفل ، والسنبل ، وسائر الابازير الطبية •
ومنها ما يتطيب به ، ولا يتخذ منه الطيب كالنرجس ونحوها ففيه قولان •

الثالث : الحلق (١) والقلم ، وفيهما الفدية أعنى دم شاة . ولا بأس بالكحل (٢) ودخول الحمام والفصد والحجامة وترجيل الشعر .

الرابع : الجماع : وهو مفسد قبل التحلل الأول ، وفيه بدنة أو بقرة أو سبع شياه ، وان كان بعد التحلل الأول لزمه البدنة ولم يفسد حجه (٣) .

الخامس : مقدمات الجماع كالقبلة والملامسة التى تنقض الطهر مع النساء ، فهو محرم (٤) ، وفيه شاة (٥) ، وكذا فى الاستمناء ، ويحرم النكاح والانكاح ، ولا دم فيه لأنه لا ينعقد (٦) .

---

(١) حلق الشعر قبل أوان التحلل محظور ، فان الله تعالى قال : « ولا تحلقوا رؤسكم .. » الآية .

وأوجب الفدية على المعذور والحلق حيث قال : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه .. » الآية . واذا وجبت الفدية على المعذور فعلى غير المعذور أولى ، ولا فرق بين شعر الرأس والبدن ، أما شعر الرأس فمنصوص عليه ، وأما غيره فالتنظيف والترفه فى ازالته أكثر .

(٢) ما لم يكن فيه طيب ، وعن أبى حنيفة جوازه مطلقا وهو المنقول عن المزنى ، وعن الاملاء أنه يكره مطلقا ، وتوسط متوسطون فقالوا : ان لم يكن فيه زينة لم يكره الاكتحال به ، وان كان فيه زينة فيكره الا لحاجة الرمد ونحوه .

(٣) قال الله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » والرفث فسر بالجماع ، وهو مفسد النسك ، يروى ذلك عن عمر وعلى وابن عباس ، وأبى هريرة وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم ، واتفق الفقهاء عليه بعدهم ، وانما يفسد الحج بالجماع .

(٤) وذلك قبل التحلل الأول ، وفى حلها بعد التحلل الاول خلاف .

(٥) اذا باشر شيئا منها عمدا ، روى عن على وابن عباس ، أنهما أوجبا فى القبلة شاة ، اما أثر على فرواه البيهقى من طريق جابر الجعفى وهو ضعيف ، عن أبى جعفر عن على ولم يدركه .

وأما أثر ابن عباس فذكره البيهقى ولم يسنده .

وان كان ناسيا لا يلزمه شىء بلا خلاف .

(٦) أى لا ينعقد نكاح المحرم ولا انكاحه ، ولا نكاح المحرمة .

السادس : قتل صيد البر (١) ، أعنى ما يؤكل أو ما هو متولد من الحلال والحرام ، فان قتل صيدا ففيه مثله من النعم يراعى فيه التقارب فى الخلقة ، وصيد البحر حلال ولا جزاء فيه (٢) .

---

(١) لقوله تعالى : « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » ولا يختص تحريمه بالاحرام بل له سبب آخر وهو كونه فى الحرم ، ولما اشترك السببان فيما يقتضيانه من التحريم والجزاء ، ولذا قال أصحابنا : المراد بجناية الاحرام ما تكون حرمته بسبب الاحرام أو بالحرم .

(٢) لقوله تعالى : « أحل لكم صيد البحر .. » الآية ، قال الأصحاب : « وصيد البحر هو الذى لا يعيش الا فى البحر أما ما يعيش فى البر والبحر فهو كالبرى » .

الفصل الثاني

في ترتيب الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع

وهى عشر جمل :

الجملة الأولى فى السير من أول الخروج الى الاحرام ، وهى ثمانية :

الأولى فى المـــال : فينبغى أن يبدأ بالتوبة(١) ، ورد المظالم(٢) ، وقضاء الديون ، واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ، ويرد ما عنده من الودائع(٣) ، ويستصحب من المـــال الحلال الطيب ما يكفيه لذهابه وايابه ، من غير تقتير ، بل على وجه يمكنه معه التوسع فى الزاد ، والرفق بالضعفاء والفقراء ، ويتصدق بشىء قبل خروجه ، ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل لا تضعف ، أو يكتريها ، فان اكترى فليظهر للمكارى كل ما يريد أن يحمله من قليل أو كثير ويحصل رضاه فيه (٤) •

الثانية : فى الرفيق : ينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ، ان نسى ذكره ، وان ذكر أعانه ، وان جبن شجعه ، وان عجز قواه ، وان ضاق صدره صبره (٥) •

ويودع رفقاءه المقيمين واخوانه وجيرانه ، فيودعهم ويلتمس أدعيتهم ، فان الله تعالى جاعل فى أدعيتهم خيرا (٦) • والسنة فى الوداع أن يقول :

---

(١) التوبة الصادقة الناصحة عما صدر منه من الآثام اجمالا وتفصيلا ان أمكن له التذكر •

(٢) الى أربابها ان أمكنه ذلك •

(٣) المودعة عنده والعوارى ، لتتفرغ ذمته بالعبادة •

(٤) ولو باعطاء شىء زائد على الأجرة تطييبا لخاطره ورفعا للشبهة •

(٥) أخرج أبو داود والبيهقى من حديث عائشة :

« اذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق ، ان نسى ذكره ، وان ذكر أعانه ، واذا أراد به غير ذلك ، جعل له وزير سوء ، ان نسى لم يذكره ، وان ذكـر لم يعنـه •

(٦) وفى نسخة أخرى : « جاعل فى ادعيتهم البركة » ويكفيك من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب لما استأذنه فاذن له ، وقال : « لا تنسنا من دعائك يا أخى » •

« أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك »(١) .

وكان صلى الله عليه وسلم يقول لمن أراد السفر :

« فى حفظ الله وكنفه ، زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك للخير أينما كنت »(٢) .

الثالثة : فى الخروج من الدار : ينبغى اذا هم بالخروج أن يصلى ركعتين أولا ، يقرأ فى الأولى بعد الفاتحة : « **قل يا أيها الكافرون** » ، وفى الثانية الاخلاص .

فاذا فرغ رفع يديه ودعا الله سبحانه عن اخلاص صاف ونية صادقة ، وقال :

اللهم أنت الصاحب فى السفر ، وأنت(٣) الخليفة فى الأهل والمال والولد والأصحاب ، احفظنا واياهم من كل آفة وعاهة .

اللهم انا نسألك فى مسيرنا هذا البر والتقوى ، ومن العمل ما ترضى ، اللهم انا نسألك أن تطوى لنا الأرض ، وتهون علينا السفر ،

---

(١) رواه أبو داود ، والترمذى ، وصححه النسائى من حديث ابن عمر ، أنه كان يقول للرجل اذا أراد سفرا أدن منى حتى أودعك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يودعنا :

« استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك » .

ورواه كذلك النسائى فى اليوم والليلة ، والبخارى فى التاريخ ، وأحمد فى المسند ، وقال الترمذى صحيح غريب ، وأخرج أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن يزيد الخطى رفعه .

(٢) وفى رواية أخرى : « أينما توجهت » والحديث رواه الطبرانى فى المعجم الكبير من حديث أنس ، وهو عند الترمذى وحسنه دون قوله : فى حفظ الله وكنفه .

وقال الزبيدى : رواه الطبرانى فى الكبير من حديث قتادة بن هشام الرهاوى أنه لما ودعه النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « جعل الله التقوى زادك ، وغفر لك ذنوبك ووفقك الى الخير حيثما تكون » .

وأخرجه البغوى من حديث أنس ، والترمذى كذلك ، وأخرجه الدرامى والخرائطى فى مكارم الأخلاق والمحاملى فى الدعاء .

(٣) وفى رواية الموطأ للامام مالك : « اللهم أنت الصاحب فى السفر ، والخليفة فى الأهل ... » الخ .

وأن ترزقنا في سفرنا: سلامة البدن والدين والمـال ، وتبلغنا حج بيتك ، وزيارة قبر نبيك محمد صلى الله عليه وسلم •

اللهم انا نعوذ بك من وعثاء السفر ، وكآبة المنقلب ، وسوء المنظر في الأهل والمـال والولد والأصحاب •

اللهم اجعلنـا واياهم فى جوارك ، ولا تسلبنا واياهم نعمتك ، ولا تغير ما بنا وبهم من عافيتك(١) •

الرابعة : اذا حصل على باب الدار قال :

بسم الله توكلت على الله ، لا حول ولا قوة الا بالله(٢) •

رب أعوذ بك أن أضل(٣) أو أضل ، أو أذل أو أذل ، أو أزل أو أزل ، أو أظلم أو أظلم ، أو أجهل أو يجهل على(٤) اللهم اني لم أخرج أشرا (٥) ولا بطرا ولا رياء ولا سمعة ، بل خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك وقضاء فرضك واتباع سنة نبيك وشوقا الى لقائك •

---

(١) أخرجه الامام أحمد ، وأبو داود ، والنسائى ، من حديث أبى هريرة مرفـوعا •

وأخرجه الترمذى والنسائى بلفظ :

كان اذا سافر فركب راحلته قال بأصبعه ومد أصبعه اللهم أنت الصاحب فى السفر ، والخليفة فى الأهل ، اللهم أزو لنا الأرض وهون علينا السفر ، اللهم انا نعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب ، اللهم أصحبنا بنصح ، واقبلنا بسلامة •

وقال الترمذى حديث حسن غريب •

(٢) وفى رواية : « لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم » •

وهذا الحديث أخرجه الطبرانى فى الدعاء من حديث أنس رفعه وقال : « من قال اذا خرج من بيته : بسم الله ، توكلت على الله ، لا حول ولا قوة الا بالله ، فانه يقال له : حينئذ : هديت ، ووقيت ، وكفيت ، ويتنحى عنه الشيطان » •

(٣) أى أضل بنفسى وهو بفتح الهمزة ، وكسر الضاد المعجمة ، صيغة متكلم معلوم من الضلال ضد الهداية أو أضل بضم الهمزة وفتح الضاد ، أى يضلنى غيرى ، أو هو بكسر الضاد ، بمعنى أكون سببا لضلال غيرى •

(٤) أخرجه النسائى من حديث سليمان بن عبيد الله عن بهز بن أسد ، عن شعبة عن منصور بن المعتمر عن الشعبى عن أم سلمة قالت : ••• الحديث •

(٥) أشرا : بالتحريك وهو كفر النعمة •

فاذا مشى قال : اللهم بك انتشرت ، وعليك توكلت ، وبك اعتصمت ، واليك توجهت .

اللهم أنت ثقتى وأنت رجائى ، فاكفنى ما أهمنى وما لا أهتم به ، وما أنت أعلم به منى ، عز جارك وجل ثناءك ولا اله غيرك .

اللهم زودنى التقوى واغفر لى ذنبى ووجهنى للخير أينما توجهت(١) .

ويدعو بهذا الدعاء فى كل منزل يدخل عليه .

الخامسة فى الركوب : فاذا ركب الراحلة يقول :

بسم الله ، وبالله ، والله أكبر ، توكلت على الله ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ، وانا الى ربنا لمنقلبون .

اللهم انى وجهت وجهى اليك ، وفوضت أمرى كله اليك ، وتوكلت فى جميع أمورى عليك ، أنت حسبى ونعم الوكيل(٢) ، فاذا استوى على الراحلة واستوت تحته قال :

سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر ، سبع مرات ، وقال :

---

(١) أخرجه الطبرانى وقال : حدثنا على بن عبد العزيز ، حدثنا محمد ابن سعيد ، حدثنا عبد الرحمن المحاربى عن مساور العجلى عن أنس قال : لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم سفرا قط الا قال حين ينهض من جلوسه : اللهم بك انتشرت ... الحديث .
وأخرجه أيضا الامام أحمد فى مسنده .

(٢) قال الامام مسلم فى صحيحه : حدثنا هرون بن عبد الله ، عن حجاج ابن محمد ، عن ابن جريج أخبرنى أبو الزبير أن عليا الأزدى أخبره أن ابن عمر أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان اذا استوى على بعيره خارجا الى سفر كبر ثلاثا ثم قال : سبحان الذى سخر لنا هذا ... الحديث .

والحديث أخرجه أيضا الطبرانى عن معاذ بن المثنى ، وأخرجه الترمذى والنسائى جميعا عن قتيبة عن أبى الأحوص والدار قطنى فى الافراد عن طريق عبد الله بن سعيد عن يونس بن جنادب عن شقيق الأزدى عن على بن ربيعة .

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

اللهم أنت الحامل على الظهر ، وأنت المستعان على الأمور (١) .

السادسة فى النزول : والسنة أن لا ينزل حتى يحمى النهار (٢) ، ويكون أكثر سيره بالليل (٣) ، قال صلى الله عليه وسلم :

« عليكم بالدلجة (٤) فان الأرض تطوى بالليل (٥) ما لا تطوى بالنهار (٦) » .

وليقلل نومه بالليل حتى يكون عونا على السير ، ومهما أشرف على المنزل فليقل : اللهم رب السموات السبع وما أظللن ، ورب الأرضين السبع وما أقللن ، ورب الشياطين وما أضللن ، ورب الرياح وما ذرين ، ورب البحار وما جرين ، أسألك خير هذا المنزل وخير أهله ، وأعوذ بك من شره وشر ما فيه ، اصرف عنى شر شرارهم (٧) .

---

(١) وقد جاء فى رواية مسلم والترمذى التكبير ثلاثا عند الاستواء على الراحلة من حديث ابن عمر .

(٢) وذلك لاغتنام السفر فى بكرة النهار .

(٣) خصوصا فى البلاد الحارة كالحجاز واليمن .

(٤) بالضم والفتح سير الليل ، وهو اسم من الادلاج بالتخفيف السير أول الليل أو من الادلاج بالتشديد وهو السير فى الليل كله ، ولعله المراد هنا .

(٥) أى ينزوى بعضها لبعض ويتداخل فيقطع المسافر فيه من المسافة مالا يقطعه نهارا .

(٦) والحديث رواه أبو داود من حديث أنس دون قوله : مالا تطوى بالنهار . وهذه الزيادة ذكرها مالك فى الموطأ من حديث خالد بن معدان مرسلا .

وقال الزبيدى : أسنده ابن عبد البر فى الاستيعاب من حديث عبد الله ابن سعد الأسلمى . ورواه الحاكم فى الحج والجهاد والبيهقى بدون تلك الزيادة وقال الحاكم على شرطهما — أى البخارى ومسلم — وأقره الذهبى فى موضع ، وقال فى موضع آخر : ان سلم من مسلم بن خالد بن يزيد اليعمرى فجيد ، وأما سند أبى داود فحسن . اهـ

(٧) قال الطبرى فى الدعاء : حدثنا القاسم بن عباد ، حدثنا سويد ابن سعيد ، حدثنا حفص بن ميسره عن موسى بن عقبة ، عن عطاء بن أبى مروان عن أبيه أن كعبا حلف بالله الذى فلق البحر لموسى عليه السلام ،

فاذا نزل المنزل صلى ركعتين (١) فيه ثم قال :

أعوذ بكلمات الله التامة ، التى لا يجوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما خلق (٢) .

فاذا جن عليه الليل يقول :

يا أرض ربى وربك الله ، أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك ، وشر ما دب عليك ، أعوذ بالله من شر كل أسد وأسود ، وحية وعقرب ، ومن شر ساكن البلد ، ووالد وما ولد :

« وله ما سكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم » (٣) .

أن صهيبا رضى الله عنه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير قرية يريد دخولها الا قال حين يراها :

اللهم رب السموات السبع وما أظللن ... الحديث .

وأخرجه النسائى وابن خزيمة ، وابن حبان ، والحاكم كلهم من رواية عبد الله بن وهب عن حفص بن ميسره .

وأخرجه ابن السنى من طريق محمد بن أبى السرى عن حفص .

(١) وفى نسخة أخرى : « فاذا نزلت المنزل فصل فيه ركعتين » فقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم ما نزل منزلا الا ودعه بركعتين ثم قال : « أعوذ بكلمات الله التامات ... » الخ .

(٢) عن بسر بن سعيد ، عن سعد بن أبى وقاص ، عن خولة بنت حكيم تقول :

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

« من نزل منزلا فقال : أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق ، لا يضره شىء حتى يرتحل من منزله ذلك » ثم يعلق الزبيدى على هذا الحديث فيقول :

هذا حديث صحيح أخرجه مالك ، بلاغا عن يعقوب ، وأخرجه مسلم والترمذى والنسائى جميعا عن قتيبة ومسلم أيضا عن محمد بن رمح .

(٣) الآية ١٣ من سورة الأنعام .

والحديث أخرجه الامام أحمد فى مسنده بسنده عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، ثم قال : وهذا حديث حسن ، وأخرجه أبو داود ، والنسائى فى الكبرى جميعا من طريق بقية بن الوليد عن صفوان .

وأخرجه كذلك الحاكم من وجه آخر عن أبى المغيرة وقال : صحيح الاسناد .

السابعة فى الحراسة : ينبغى أن يحتاط بالنهار ، فلا يمشى منفردا خارج القافلة ، لأنه ربما يغتال أو ينقطع (١) ، ويكون بالليل متحفظا عند النوم فان نام فى ابتداء الليل افترش ذراعه ، وان نام فى آخر الليل نصب ذراعه نصبا وجعل رأسه فى كفه ، هكذا كان ينام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفره (٢) ، لانه (٣) ربما استثقل النوم فتطلع الشمس وهو لا يدرى ، فيكون ما يفوته من الصلاة أفضل مما يناله من الحج ، والأحب فى الليل أن يتناوب الرفيقان فى الحراسة ، فاذا نام أحدهما حرس الآخر فهو السنة (٤) .

فان قصده عدو أو سبع فى ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسى ، وشهد الله (٥) ، والاخلاص والمعوذتين ، وليقل :

بسم الله ، ما شاء الله ، لا قوة الا بالله ، حسبى الله ، توكلت على الله ، ما شاء الله ، لا يأتى بالخير الا الله ، ما شاء الله لا يصرف

---

(١) فلا يهتدى للطريق أولا يمكنه الوصول اليهم ، ولكن اذا فارقهم وبعد عنهم قليلا بحيث يقرأون لقضاء الحاجة فلا بأس .

(٢) وفى نسخة أخرى : كان ينام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أسفاره ، والحديث أخرجه الامام أحمد والترمذى فى الشمائل من حديث أبى قتادة بسند صحيح ، وعزاه أبو مسعود والدمشقى والحميدى الى مسلم .

ويعقب الزبيدى على هذا فيقول : « ولم أره فيه — أى فى مسلم » اهـ .

ثم قال الزبيدى أيضا :

« وجدت بخط الشيخ زين الدين القرشى الدمشقى المحدث فى هامش نسخة العراقى ما نصه : ليس هو بصحيح فى مسلم ، وانما هو زيادة وقعت فى حديث أبى قتادة الطويل فى نوم النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه فى الوادى ، فأصل الحديث فى مسلم دون هذه الزيادة التى وقعت فى بعض رواياته فى السند ، ولفظ هذه الزيادة :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أعرس وعليه ليل توسد يمينه ، واذا عرس الصبح وضع رأسه على كفه اليمنى واقام ساعده » اهـ .

(٣) وفى نسخة أخرى : فانه ربما يستثقل فى النوم .

(٤) وفى نسخة أخرى : وذلك هو السنة . والحديث رواه البيهقى من طريق ابن اسحاق من حديث جابر .

(٥) أى الآية ١٨ من سورة آل عمران وهى :

« شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ، لا اله الا هو العزيز الحكيم » .

السوء الا الله ، حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله منتهى ، ولا دون الله ملجأ ، كتب الله لأغلبن أنا ورسلى ان الله قوى عزيز ، تحصنت بالله العظيم ، واستعنت بالحى الذى لا يموت .

اللهم احرسنا بعينك التى لا تنام ، واكفنا بركنك الذى لا يرام .

اللهم ارحمنا بقدرتك علينا فلا نهلك وأنت ثقتنا ورجاؤنا .

اللهم اعطف علينا قلوب عبادك وامائك برأفة ورحمة انك أنت أرحم الراحمين (١) .

الثامنة : مهما علا (٢) نشزا من الأرض فى الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا ، ثم يقول :

اللهم لك الشرف على كل شرف ، ولك الحمد على كل حال ، ومهما هبط سبح (٣) ، ومهما خاف الوحشة فى سفره قال :

سبحان الله الملك القدوس ، رب الملائكة والروح ، جللت السموات بالعزة والجبروت(٤) .

الجملة الثانية فى آداب الاحرام من الميقات الى دخول مكة وهى خمسة :

الأول : أن يغتسل وينوى به غسل الاحرام ، أعنى اذا انتهى

---

(١) أخرج الطبرانى وابن السنى من طريق عمرو بن سمرة عن أبيه عن يزيد بن مرة عن على بن أبى طالب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا أعلمك كلمات اذا وقعت فى ورطة قلتها ؟ فقلت : بلى ، جعلنى الله فداءك ، فرب خير قد علمتنيه ؟

قال : اذا وقعت فى ورطة فقل : بسم الله الرحمن الرحيم ، لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، فان الله يصرف بها ما شاء من أنواع البـــلاء .

(٢) وفى نسخة أخرى : « مهما علا شرفا أو نشزا ... » وهو ما ارتفع من الأرض .

(٣) أخرج البخارى فى صحيحه من حديث ابن عمر قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا قفل من الحج أو العمرة ، كلما أوفى على فدفد ، أو ثنية ، كبر ثلاث تكبيرات .

وأخرجه مسلم ، ومالك فى الموطأ ، والطبرانى فى الدعاء ، كلهم بنحوه .

(٤) كما أخرج ذلك الطبرانى بسنده عن البراء بن عازب ، وابن السنى عن محمد بن أبان .

الى الميقات المشهور الذى يحرم الناس منه(١) ، ويتمم غسله بالتنظيف ، ويسرح لحيته ورأسه ، ويقلم أظفاره ، ويقص شاربه ويستكمل النظافة التى ذكرناها فى الطهارة •

الثانى : أن يفارق الثياب المخيطة(٢) ويلبس ثوبى الاحرام ، فيرتدى(٣) ويتزر(٤) بثوبين أبيضين ، فالأبيض هو أحب الثياب الى الله عز وجل ، ويتطيب فى ثيابه وبدنه ، ولا بأس بطيب يبقى جرمه بعد الاحرام فقد :

روئى بعض المسك على مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الاحرام مما كان استعمله قبل الاحرام (٥) •

الثالث : أن يصبر بعد لبس الثياب حتى تنبعث به راحلته ان كان راكبا ، أو يبدأ بالسير ان كان راجلا ، فعند ذلك ينوى الاحرام بالحج أو بالعمرة قرانا أو أفرادا كما أراد (٦) •

---

(١) وهذا الغسل من الأغسال المسنونة المستحبة ، فان من سنن الاحرام أن يغتسل اذا أراد الاحرام ، فقد روى الترمذى والدار قطنى والبيهقى والحاكم من طريق يعقوب بن عطاء الله عن أبيه عن ابن عباس قال :

« اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم لبس ثيابه ، فلما أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ، ثم قعد على بعيره ، فلما استوى به على البيداء أحرم بالحج » اهـ •

(٢) يتجرد منها اذ ليس للمحرم لبس المخيط •

(٣) برداء يكون على الظهر والأكتاف •

(٤) بازار يكون من السرة الى الركبة ، ويلبس النعلين لما روى أبو عوانه فى صحيحه ، عن ابن عمر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : فذكر الحديث ، وفيه « وليحرم أحدكم فى ازار ، ورداء ، ونعلين » اهـ •

(٥) أى اذا كان المحرم تطيب قبل أن يلبس ملابس الاحرام ، وقبل أن ينوى الاحرام ، ثم بقيت رائحة هذا الطيب فلا شىء على المحرم •

أما بعد النية فصار المحرم محرما فلا يصح أن يطيب ، ولا يضع شيئا من الروائح •

وحديث : رؤى بعض المسك على مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، متفق على صحته من حاديث عائشة •

(٦) وقد علق على هذا الزبيدى فقال :

« ان من سنن الاحرام التى لم يشر اليها المصنف أن يصلى ركعتين قبل الاحرام ، لما فى الصحيحين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم صلى بذى الحليفة ركعتين ثم أحرم » •

ويكفى مجرد النية لانعقاد الاحرام ، ولكن السنة أن يقرن بالنية لفظ التلبية(١) فيقول :

لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك(٢) ، ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك(٣) •

وان زاد قال : لبيك وسعديك ، والخير كله بيديك ، والرغباء اليك ، لبيك بحجة حقا ، تعبدا ورقا(٤) •

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد(٥) •

الرابع : اذا انعقد احرامه بالتلبية المذكورة فيستحب أن يقول :

اللهم انى أريد الحج فيسره لى وأعنى على أداء فرضه وتقبله منى (٦) ، اللهم انى نويت أداء فريضتك فى الحج فاجعلنى من الذين

---

(١) وذكر صاحب اتحاف السادة المتقين :

« ووجه آخر فى المذهب ، أن التلبية من واجبات الاحرام ، لا من سننه ، ذكره الرافعى ، وحكاه قوام الدين فى شرح الهداية عن القدورى ، أى بالوجوب ، قال صاحب البحر :

يحتمل أنه أراد بالوجوب الفرضية ، كما أطلقه عليه الأصحاب فى مواضع •

وفى شرح الآثار للطحاوى : أن التكبيرة والتلبية ركنان من أركان الصلاة والحج ونقل عن أبى حنيفة أنها فريضة فلا يصح الحج بدونها » اهـ •

(٢) وهى تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن الحاجب فى كافيته :

ومنها ما وقع مثنى مثل : لبيك وسعديك •

(٣) هذه الجملة من بقية تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم •

(٤) وهذه زيادة ابن عمر رواه مسلم من طريق نافع كان ابن عمر يزيد مع هذا لبيك لبيك وسعديك ،والخيـر بيديك ، والرغباء اليك » •

(٥) رواه الدار قطنى ، وأبو ذر الهروى فى مناسكه عن القاسم بن محمد ابن أبى بـكر ، وأن يسأل اللـه رضوانه والجنة ، ويستعيذ برحمته من النار ، كما رواه الشافعى من حديث خزيمة بن ثابت ، أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من تلبيته فى حج أو عمرة سأل الله رضوانه والجنة ، واستعاذ برحمته من النار ، ثم يدعو بما أحب ، ولا يتكلم فى أثناء التلبية بأمر ونهى ، وغير ذلك •

(٦) لمـا كان الحج لا يخلو عن المشقة عادة لأن أداءه فى أزمنة متفرقة وأماكن متباعدة فحسن سؤال التيسير من الله تعالى ، لأنه الميسر لكل عسير وكذا سؤال القبول منه •

استجابوا لك (١)وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك ، واجعلنى من وفدك الذين رضيت عنهم وارتضيت وقبلت منهم .

اللهم فيسر لى أداء ما نيت من الحج ، اللهم قد أحرم لك لحمى وشعرى ودمى وعصبى ومخى وعظامى ، وحرمت على نفسى النساء والطيب ولبس المخيط ابتغاء وجهك والدار الآخرة (٢) .

ومن وقت الاحرام حرم عليه المحظورات الستة التى ذكرناها من قبل ، فليجتنبها .

الخامس : يستحب تجديد التلبية فى دوام الاحرام (٣) ، خصوصا عند اصطدام الرفاق ، وعند اجتماع الناس (٤) ، وعند كل صعود وهبوط ، وعند كل ركوب ونزول ، رافعا بها صوته بحيث لا يبح حلقه ، ولا ينبهر فانه لا ينادى أصم ولا غائبا ، كما ورد فى الخبر (٥) .

ولا بأس برفع الصوت بالتلبية فى المساجد الثلاثة ، فانها مظنة المناسك ، أعنى المسجد الحرام ، ومسجد الخيف ، ومسجد الميقات .

وأما سائر المساجد فلا بأس فيها بالتلبية من غير رفع الصوت (٦) .

---

(١) أى فى جواب النداء من الأصلاب والأرحام .

(٢) ولابد من ملاحظة معانى هذه الكلمات مع توجه القلب .

(٣) قائما كان أو قاعدا أو راكبا كان أو ماشيا ، لأنه ذكر لا اعجاز فيه فأشبه التسبيح .

(٤) وفى نسخة أخرى : « وخصوصا عند اصطدام الركاب ، وتلقى الرفاق ، وعند اجتماع الناس » .

(٥) والخبر الذى ورد هنا هو الحديث الشريف الذى أخرجه البخارى ومسلم ، وأبو داود ، وابن ماجه عن أبى قال :

كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر فأشرفنا على واد ، فقالوا : لا اله الا الله ، والله أكبر ، وجعلوا يجهرون بالتكبير فقال النبى صلى الله عليه وسلم :

« أيها الناس ، أربعوا على أنفسكم ، فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا ، انما تدعون سميعا قريبا وهو معكم » .

(٦) بحيث يسمع نفسه ومن يليه ، قال الطبرى فى المناسك :

رفع الصوت عندنا بالتلبية مشروع فى المساجد وغيرها .

وقال مالك رضى الله عنه : لا يرفع الصوت بها فى مساجد الجماعات ،

وكان صلى الله عليه وسلم : اذا أعجبه شيء قال :

« لبيك ان العيش عيش الآخرة » (١) •

الجملة الثالثة فى آداب دخول مكة الى الطواف ، وهى ستة :

الأول : أن يغتسل بذى طوى لدخول مكة (٢) •

والاغتسالات المستحبة المسنونة فى الحج تسعة :

الأول للاحرام من الميقات (٣) ، ثم لدخول مكة (٤) ، ثم لطواف

بل يسمع نفسه ومن يليه الا فى مسجد منى ، والمسجد الحرام ، فانه يرفع صوته بها فيهما ، وهو قول قديم للشافعى ، وزاد مسجد عرفة ، لأن هذه المساجد تختص بالنسك ورفع الصوت بها مستحب عند الجمهور ، وأوجبه أهل الظاهر لظاهر الأحاديث المتضمنة له •

(١) رواه الشافعى فى المسند من حديث مجاهد مرسلا بنحوه ، وللحاكم وصححه من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف بعرفات ، فلما قال : لبيك اللهم لبيك ، قال : انما الخير خير الآخرة •

(٢) وهو بضم الطاء المهملة والقصر موضع عند باب مكة ، سمى بذلك ببئر مطوية فيه ، هكذا ضبطه بعضهم ، وضبطه الأصيلى بكسر الطاء ، وقال الأصمعى : هى بفتح الطاء ، قال المنذرى وهو الصواب • عن ابن عمر ـ كما جاء فى الصحيحين ـ أنه كان لا يقدم مكة الا بات بذى طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا ، ثم يذكر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه فعله •

وروى مالك عن عروة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بات بذى طوى حتى صلى الصبح ، ثم اغتسل ، ثم دخل مكة • وأخرج الشافعى فى المسند : عن عائشة أنها كانت تغتسل بذى طوى حين تقدم مكة » اهـ •

(٣) قال الامام الشافعى فى الأم رضى الله عنه :
« أكره ترك الغسل للاحرام » •

(٤) وهو الغسل المذكور بذى طوى ، وقد روى ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم •

القدوم (١) ، ثم للوقوف بعرفة (٢) ، ثم للوقوف بمزدلفة(٣)، ثم ثلاثة أغسال لرمى الجمار الثلاث (٤) ، ولا غسل لرمى جمرة العقبه ، ثم لطواف الوداع •

ولم ير الشافعى رضى الله عنه فى الجديد الغسل لطواف الزيارة ولطواف الوداع (٥) ، فتعود الى سبعة •

الثانى : أن يقول عند الدخول فى أول الحرم وهو خارج مكة :

اللهم هذا حرمك ومنك فحرم لحمى ودمى وشعرى وبشرى على النار ، وآمنى من عذابك يوم تبعث عبادك ، واجعلنى من أوليائك وأهل طاعتك •

الثالث : أن يدخل مكة من جانب ابطح وهو من ثنية كداء (٦) بفتح الكاف ، « عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم من جادة الطريق اليها » فالتأسى به أولى ، واذا خرج خرج من ثنية كدى بضم الكاف وهى الثنية السفلى (٧) والأولى هى العليا •

---

(١) هكذا فى سائر النسخ ، ولم يذكره الرافعى ، ولا النووى ، والظاهر أن الغسل الذى لدخول مكة ينوب عنه •

(٢) عشية عرفة أكرمنا الله تعالى بها ، وفى صحيح البخارى عن سالم عام نزل بابن الزبير سأل عبد الله بن عمر كيف أصنع فى الموقف ؟ قال سالم : ان كنت تريد السنة فهجر بالصلاة يوم عرفة ، قال عبد الله صدق وفيه قول الحجاج انظرنى حتى أفيض على رأسى ، وفى ذلك دلالة على أنه فى ذلك تابع للسنة ، ولذلك أجابه ابن عمر اليه ، وأقره عليه ، فالحجة فى تقرير ابن عمر لا فى فعل الحجاج ، ولو كان خلاف السنة لأنكره عليه ، وروى مالك عن ابن عمر أنه كان يغتسل لاحرامه قبل أن يحرم ، ولدخوله مكة ، ولوقوفه عشية عرفة » اهـ •

(٣) هكذا عبر به النووى فى المنهاج الا أنه لم يذكر الوقوف ولفظه : « وبمزدلفة غداة يوم النحر » •

(٤) وفى نسخة أخرى : لرمى الجمرات الثلاث ، وسببها أن هذه مواطن يجتمع لها الناس فاستحب فيها قطعا للروائح الكريهة •

(٥) لأن وقتهما متسع . فلا تغلب الزحمة فيهما غلبتها فى سائر المواطن •

(٦) وهى من أعلى مكة مما يلى مقابر مكة عند الحجون •

(٧) مما يلى باب العمرة ، يشير الى ما رواه الشيخان من حديث ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخرج من طريق الشجرة ، ويدخل من طريق المعرس ، واذا دخل مكة دخل من الثنية العليا ويخرج من الثنية السفلى » •

الرابع : اذا دخل مكة وانتهى الى رأس الردم (١) ، فعنده يقع بصره على البيت ، فليقل :

« لا اله الا الله والله أكبر » (٢) •

اللهم أنت السلام ، ومنك السلام ، ودارك دار السلام ، تباركت ياذا الجلال والاكرام •

اللهم ان هذا بيتك عظمته وكرمته وشرفته •

اللهم فزده تعظيما ، وزده تشريفا وتكريما ، وزده مهابة ، وزد من حجه برا وكرامة •

اللهم افتح لى أبواب رحمتك وأدخلنى جنتك ، وأعذنى من الشيطان الرجيم (٤) •

الخامس : اذا دخل المسجد الحرام فليدخل من با ببنى شيبة (٤) وليقل :

---

(١) وأصل الردم السد ، يقال ردمت الثلمة ردماً ويسمى هذا الموضع بالمصدر •

وقال الطبرى فى المناسك : وأول موضع يقع فيه بصره على البيت رأس الردم لمن يأتى من أعلى مكة ، وقد كان ذلك ، فأما اليوم فقد سد بالأبنية » اهـ •

(٢) وقال صاحب الوقاية من أصحابنا :

« وحين رأى البيت كبر وهلل ، ودعا وذلك لأن الدعاء عند رؤية البيت مستجاب » •

(٣) قال الطبرى : وهذا حديث صحيح صححه الحفاظ •

وأخرج سعيد بن منصور عن سعيد بن المسيب ، انه كان يقول ذلك :

« اذا نظر الى البيت » •

ويقول بعض الفقهاء :

ان هذا الدعاء يقوله عند دخوله فى باب المسجد فيقدم رجله اليمنى ويقول : بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة على رسول الله ، اللهم افتح لى أبواب رحمتك ، وأدخلنى فيها •

(٤) روى الطبرانى من حديث ابن عمر دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودخلنا معه من باب بنى عبد مناف وهو الذى يسميه الناس باب بنى شيبة وخرجنا معه من باب الحزوره ، وهو من باب الخياطين •

بسم الله ، وبالله ، ومن الله ، والى الله ، وفى سبيل الله ، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاذا قرب من البيت قال :

الحمد لله ، وسلام على عباده الذين اصطفى .

اللهم صل على محمد عبدك ورسولك وعلى ابراهيم خليلك وعلى جميع أنبيائك ورسلك ، وليرفع (١) يديه وليقل :

اللهم انى أسألك فى مقامى هذا فى أول مناسكى أن تتقبل توبتى ، وأن تتجاوز عن خطيئتى ، وتضع عنى وزرى ، الحمد لله الذى بلغنى بيته الحرام الذى جعله مثابة للناس وأمنا ، وجعله مباركا وهدى للعـــالمين .

اللهم انى عبدك والبلد بلدك ، والحرم حرمك ، والبيت بيتك ، جئتك أطلب رحمتك وأسألك مسألة المضطر الخائف من عقوبتك والراجى لرحمتك ، الطالب مرضاتك (٢) .

السادس : أن تقصد الحجر الأسود (٣) بعد ذلك وتمسه بيدك اليمنى وتقبله وتقول :

اللهم أمانتى أديتها ، وميثاقى وفيته ، اشهد لى بالموافاة (٤) ،

---

(١) وهو مستقبل البيت ، فقد أخرج أبو داود من طريق عبيد الله ابن أبى يزيد أن عبد الرحمن بن طارق أخبره عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان اذا جاز من دار يعلى ، استقبل البيت فدعا » .

(٢) وفى النوازل لأصحابنا :

« اذا دخل الحرم يقول : اللهم هذا البيت بيتك ، وهذا الحرم حرمك ، والعبد عبدك ، فوفقنى لما تحب وترضى » .

(٣) هكذا جاء وصفه فى عبارات الفقهاء باعتبار ما عليه الآن من لونه ، فقد أخرج الترمذى وصححه عن ابن عباس مرفوعا « نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن فسودته خطايا بنى آدم » .

قال الحافظ ابن حجر :

وقد طعن بعض الملحدة ، كيف سودته الخطايا ولم تبيضه الطاعات ؟

أجيب بأن الله تعالى أجرى عادته أن السواد يصبغ ولا ينصبغ ، وبأن فى ذلك : عظة ظاهرة هى تأثير الذنوب فى الحجارة السود ، فالقلوب أولى »

(٤) يشير بذلك الى ما رواه الأزرقى عن مجاهد قال :

« يأتى الركن والمقام يوم القيامة كل واحد منهما مثل أبى قبيس يشهدان لمن وافاهما بالموافاة » .

فان لم يستطع التقبيل وقف فى مقابلته ، ويقول ذلك (١) ثم لا يعرج على شىء دون الطواف وهو طواف القدوم الا ان يجد الناس فى المكتوبه فيصلى معهم ثم يطوف .

الجملة الرابعة فى الطواف :

فاذا أراد افتتاح الطواف اما للقدوم واما لغيره ، فينبغى أن يراعى أمورا ستة :

الأول : أن يراعى شروط الصلاة من طهارة الحدث والخبث فى الثوب والبدن والمكان وستر العورة(٢) ، فالطواف بالبيت صلاة ، ولكن الله سبحانه أباح فيه الكلام (٣) ، وليضطبع قبل ابتداء الطواف ، وهو أن يجعل وسط ردائه تحت ابطه اليمنى ويجمع طرفيه على منكبه الأيسر فيرخى طرفا وراء ظهره وطرفا على صدره ، ويقطع التلبية عند ابتداء الطواف ويشتغل بالأدعية التى سنذكرها (٤) .

---

(١) وفى نسخة أخرى : فان لم يستطع التقبيل فليقف فى مقابلته وليقل ذلك .

ثم قال الرافعى :

« ومن السنه أن يستلم الحجر الأسود بيده فى ابتداء الطواف ويقبله ويضع جبهته عليه ، فان منعته الزحمة من التقبيل اقتصر على الاستلام فان لم يكن اقتصر على الاشارة باليد ولا يشير الى التقبيل » .

(٢) يقول صاحب اتحاف السادة المتقين :

« اعلم أن للطواف بأنواعه وظائف واجبة وأخرى مسنونة الأولى الواجبات وقد عدها المصنف فى الوجيز سبعة أحدها الطهارة عن الحدث والخبث ، وستر العورة كما فى الصلاة وبه قال مالك » .

(٣) رواه الترمذى من حديث ابن عباس مرفوعا بلفظ :

الطواف بالبيت مثل الصلاة الا انكم تتكلمون فيه ، فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير » وأخرجه أحمد النسائى عن طاوس .

(٤) أخرج الترمذى عن ابن عباس يرفع الحديث ، انه كان يمسك عن التلبية فى العمرة اذا استلم الحجر ، ، وقال حسن صحيح ، وأخرجه الدار قطنى بلفظ : لا يمسك المعتمر عن التلبية حتى يفتتح الطواف » .

وأخرج الشافعى والبيهقى وتمام الرازى عنه مرفوعا أنه لبى فى العمرة حتى استلم الحجر » .

الثانى(١) : اذا فرغ من الاضطباع فليجعل البيت على يساره ، وليقف عند الحجر الأسود ، وليتنح عنه قليلا ليكون الحجر قدامه فيمر بجميع الحجر بجميع بدنه فى ابتداء طوافه ، وليجعل بينه وبين البيت قدر ثلاث خطوات ليكون قريبا من البيت فانه أفضل ، ولكيلا يكون طائفا على الشاذروان ، فانه من البيت وعند الحجر الأسود قد يتصل الشاذروان بالأرض ويلتبس به ، والطائف عليه لا يصح طوافه (٢) لأنه طائف فى البيت •

والشاذروان هو الذى فصل عن عرض جدار البيت بعد أن ضيق أعلى الجدار ، ثم من هذا الموقف يبتدىء الطواف •

الثالث (٣) : أن يقول قبل مجاوزة الحجر بل فى ابتداء الطواف :

بسم الله والله أكبر ، اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ، ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، ويطوف (٤) •

---

(١) الثانى من الأمور الستة الترتيب وهو الواجب الثانى من السبعة واليه أشار المصنف بقوله : « اذا فرغ من الاضطباع فليجعل البيت على يساره » •

(٢) لأنه من البيت فيعتبر طائف فى داخل البيت وفى البيت لا بالبيت ، وقد قال الله تعالى : « **وليطوفوا بالبيت العتيق** »

وانما يكون طائفا به اذا كان خارجا عنه ، والا فهو غير طائف بالبيت •

(٣) الثالث من الأمور الستة فيما يستحب ان يقوله الطائف من الأدعية المأثورة •

(٤) روى ذلك عن عبد الله بن السائب عن النبى صلى الله عليه وسلم :

وقال الحافظ ابن حجر : لم أجده هكذا ، هو فى الأم عن سعيد بن سالم عن ابن جريج ، وقد ذكره صاحب المهذب من حديث جابر وقد بيض له المنذرى والنووى ، وخرجه ابن عساكر من طريق ابن ناجيه بسند له ضعيف •

ورواه الشافعى عن ابن أبى نجيح قال أخبرت أن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا رسول الله ، كيف نقول اذا استلمنا ؟ قال : قولوا : بسم الله ، والله أكبر ايمانا بالله ، وتصديقا لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » •

وروى البيهقى والطبرانى فى الأوسط والدعاء من حديث ابن عمر أنه كان اذا استلم الحجر قال : « بسم الله والله أكبر » وسنده صحيح •

فأول ما يجاوز الحجر ينتهى الى باب البيت فيقول :

« اللهم هذا البيت بيتك ، وهذا الحرم حرمك ، وهذا الأمن أمنك ، وهذا مقام العائذ بك من النار .

وعند ذكر المقام يشير بعينه الى مقام ابراهيم عليه السلام .

اللهم ان بيتك عظيم ، ووجهك كريم ، وأنت أرحم الراحمين،فأعذنى من النار ، ومن الشيطان الرجيم ، وحرم لحمى ودمى على النار ، وآمنى من أهوال يوم القيامة ، واكفنى مؤنة الدنيا والآخرة ، ثم يسبح الله تعالى ويحمده (١) ، حتى يبلغ الركن العراقى ، فعنده يقول :

« اللهم انى أعوذ بك من الشرك والشك ، والكفر والنفاق ، والشقاق وسوء الأخلاق ، وسوء المنظر فى الأهل والمال والولد (٢) .

فاذا بلغ الميزاب (٣) قال :

اللهم أظلنا تحت عرشك يوم لا ظل الا ظلك ، اللهم اسقنى بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا (٤) .

فاذا بلغ الركن الشامى قال :

اللهم اجعله حجا مبرورا ، وسعيا مشكورا ، وذنبا مغفورا ، وتجارة

---

(١) ويهلل ويكبر ، لما روى ابن ماجه عن أبى هريرة مرفوعا :

« من طاف بالبيت سبعا لا يتكلم الا سبحان الله ، والحمد لله ، و لااله الا الله ، والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيآت ، وكتب له عشر حسنات ، ورفع له عشر درجات » .

(٢) هكذا أورده المصنف فى الوجيز ، الا أنه قال : المنظر بدل المنقلب ، وقال الحافظ : هكذا ذكره الرافعى ، ولم يذكر له مستندا ، وقد أخرجه البزار من حديث أبى هريرة مرفوعا ، لكنه لم يقيده بما عند الركن ولا بالطواف .

(٣) وفى نسخة أخرى : « واذا انتهى الى تحت الميزاب من الحجر » .

(٤) ولفظ الرافعى :

« واسقنى بكأس محمد صلى الله عليه وسلم مشربا هنيئا لا أظمأ بعده أبدا ، ياذا الجلال والاكرام » .

فلن تبور ، يا عزيز يا غفور ، رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الأعز الأكرم (١) .

فاذا بلغ الركن اليمانى قال :

اللهم انى أعوذ بك من الكفر ، وأعوذ بك من الفقر ، ومن عذاب القبر ، ومن فتنة المحيا والممات ، وأعوذ بك من الخزى فى الدنيا والآخرة (٢) .

ويقول بين الركن اليمانى والحجر الأسود :

اللهم ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا برحمتك فتنة القبر وعذاب النار (٣) .

---

(١) فقد حكى البيهقى عن الشافعى قال :

وأحب كل ما حاذى الحجر الأسود أن يكبر وأن يقول فى رمله :

« اللهم اجعله حجا مبرورا ، وذنبا مغفورا ، وسعيا مشكورا » .

ويقول فى الأطواف الأربعة :

« رب اغفر ، وارحم واعف عما تعلم وأنت الأعز الأكرم ، اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » .

(٢) أخرجه الأزرقى فى تاريخ مكة عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه كان اذا مر بالركن اليمانى قال :

« بسم الله ، والله أكبر ، السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورحمة الله وبركاته ، اللهم انى أعوذ بك من الكفر والفقر ، والذل ومواقف الخزى فى الدنيا والآخرة ، ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » .

وأخرج ابن ماجه عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

وكل به سبعون ملكا — يعنى الركن اليمانى — فمن قال :

« اللهم انى أسألك العفو والعافية فى الدين والدنيا والآخرة ، اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، قالوا : آمين » اهـ .

(٣) وفى بعض النسخ : فتنة القبر وعذاب النار ، قال الحافظ : أخرجه أبو داود والنسائى من حديث عبد الله بن السائب قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول بين الركن اليمانى والحجر الأسود :

« ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » وصححه ابن حبان والحاكم .

فاذا بلغ الحجر الأسود قال :

اللهم اغفر لى برحمتك ، أعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر ، وضيق الصدر وعذاب القبر (١) .

وعند ذلك قد تم شوط واحد ، فيطوف كذلك سبعة أشواط ويدعو بهذه الأدعية فى كل شوط .

الرابع : أن يرمل فى ثلاثة أشواط ، ويمشى فى الأربعة الأخر(٢) على الهيئة المعتادة (٣) .

ومعنى الرمل : الاسراع فى المشى مع تقارب الخطا ، وهو دون العدو ، وفوق المشى المعتاد ، والمقصود منه ومن الاضطباع اظهار الشطارة والجلادة والقوة ، هكذا كان القصد أولا قطعا لطمع الكفار وبقيت تلك السنة (٤) .

---

(١) وأخرج أبو ذر عن أبى شعبة قال :

كنت أطوف مع ابن عمر فاذا حاذى بالركن قال : لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير ، حتى اذا حاذى الحجر قال :

اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار .

فقلت ما سمعناك تزيد على هذا ؟

فقال : ألست قد شهدت بكلمة الاخلاص ، وأثنيت على الله تعالى ، وسألته الخير كله ، واستعدت به من الشركاء » .

ثم يعلق صاحب اتحاف السادة المتقين على هذا فيقول :

« والظاهر من هذا السياق أنه يريد بالركن كل ركن ، فكأنه يستوعب طوافه بذلك الذكر والدعاء » اهـ .

(٢) وفى نسخة أخرى : ويمشى فى الأربعة الأخيرة على الهيئة المعتادة .

(٣) ونقل الطبرى عن المنذرى أن الرمل والخبب : وثب فى المشى مع هز المنكبين دون وثب ، والهرولة ما بين المشى والعدو ، والسعى يقع على الجميع » اهـ .

(٤) أما الرمل ففى الصحيحين عن ابن عباس قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة ، فقال المشركون : انه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم حمى يثرب ، ولقوا منها شدة ، فجلسوا مما يلى الحجر ، وأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم ، أن يرملوا ثلاثة أشواط ، ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم ،

فقال المشركون : « هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هؤلاء أجلد منا » اهـ .

والأفضل الرمل مع الدنو من البيت ، فان لم يمكنه للزحمة فالرمل مع البعد أفضل ، فليخرج الى حاشيه المطاف وليرمل ثلاثا ، ثم ليقرب الى البيت فى المزدحم وليمش أربعا(١) ، وان أمكنه استلام الحجر فى كل شوط فهو الأحب ، وان منعته الزحمة أشار باليد وقبل يده ، وكذلك استلام الركن اليمانى يستحب من سائر الأركان •

روى أنه صلى الله عليه وسلم ، كان يستلم الركن اليمانى ويقبله ويضع خده عليه(٢) •

ومن أراد تخصيص الحجر بالتقبيل واقتصر فى الركن اليمانى على الاستلام أغنى عن اللمس باليد فهو أولى(٣) •

الخامس : اذا تم الطواف سبعا فليأت الملتزم ، وهو بين الحجر والباب ، وهو موضع استجابة الدعوة(٤) ، وليلتزق بالبيت ، وليتعلق

---

(١) وللزبيدى تعليق مفيد قال فيه :

« اعلم أن القرب من البيت مستحب تبركا به ، ولا نظر الى كثرة الخطا لو تباعد ، ولو تعذر الرمل مع القرب لزحمة النـاس فينظر ، ان كان يجـد فرجة لوتوقف ، توقف ليجدها ويرمل فيها ، وان كان لا يرجو ذلك فالبعد عن البيت والمحافظة على الرمل أولى ، لأن القرب فضيلة تتعلق بموضع العبادة والرمل فضيلة تتعلق بنفس العبادة ، والفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى بالرعاية •

ووجهه فى البيان : بأن الدنو من البيت فضيلة فى الطواف والرمل هيئة فى الطواف ، ومراعاة الهيئة أولى من مراعاة الفضيلة » اهـ •

(٢) أما استلامه ، فمتفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، بالفاظ منها : .

« لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس من الأركان الا اليمانيين ، ولمسلم من حديث ابن عباس : « لم أره يستلم غير الركنين اليمانيين » •

وأما تقبيله له فمتفق عليـه من حـديث عمر ، ، وللبخارى من حـديث ابن عمر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله ويستلمه » اهـ •

(٣) وفى نسخة أخرى : « فهو الأولى اذ هو الأشهر فى الرواية » •

(٤) والملتزم هـو ما بين الحجـر الأسـود وباب الكعبة ، أخـرج الأزرقى فى تاريخ مكة عن أبى الزبير عن ابن عباس قال : الملتزم ما بين الحجر والباب ، لا يلزم بينهما أحد يسأل الله شيئا الا أعطاه اياه •

وعن ابن عباس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

بالأستار ، وليلصق بطنه بالبيت ، وليضع عليه خده الأيمن وليبسط عليه ذراعيه وكفيه (١) ، وليقل :

اللهم يارب البيت العتيق أعتق رقبتى من النار ، وأعذنى من الشيطان الرجيم ، وأعذنى من كل سوء ، وقنعنى بما رزقتنى ، وبارك لى فيما آتيتنى •

اللهم ان هذا البيت بيتك ، والعبد عبدك ، وهذا مقام العائذ بك من النار ، •

اللهم اجعلنى (٢) أكرم وفدك عليك ، ثم ليحمد الله كثيرا فى هذا الموضع (٣) وليصل على رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الرسل كثيرا ، وليدع بحوائجه الخاصة وليستغفر من ذنوبه (٤) •

كان بعض السلف فى هذا الموضع يقول لمواليه : تنحوا عنى حتى أقر لربى بذنوبى (٥) •

الملتزم موضع يستجاب فيه الدعاء ، وما دعا عبدالله دعوة الا استجابها ، أو نحو ذلك • وهو حديث حسن • وعن سفيان عن عمرو بن دينار قال سمعت ابن عباس قال :

فوالله ما دعوت الله عز وجل فيه قط الا أجابنى •

قال عمرو وأنا والله ما أهمنى أمر فدعوت الله عز وجل فيه الا استجاب لى منذ سمعت منه هذا الحديث •

(١) أخرج أبو داود ، وابن ماجه ، عن عمرو بن شعيب عن أبيه قال :

« طفت مع عبد الله بن عمرو بن العاص ، فلما جئنا دبر الكعبة قلت : ألا تتعوذ ؟ قال : نعوذ بالله من النار، ثم مضى حتى استلم فأقام بين الركن والباب ، فوضع صدره ووجهه وذراعيه هكذا وبسطهما بسطا ، ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله » اهـ •

(٢)وفى نسخة أخرى : اللهم اجعلنى من أكرم وفدك عليك •

(٣) ويثنى عليه بما يلهمه الله على لسانه •

(٤) ويتنصل من ذنوبه مع التضرع والانكسار وجمع الهمة واحضار القلب •

(٥) ومن الأدعية المأثورة فى هذا الموضع ، ما أخرجه عبد الله بن أبى سليمان مولى بنى مخزوم قال :

« طاف آدم عليه السلام حين نزل بالبيت سبعا ، ثم صلى تجاه الكعبة ركعتين ، ثم أتى الملتزم فقال : « اللهم انك تعلم سريرتى وعلانيتى فاقبل

السادس : اذا فرغ من ذلك(١) ينبغى أن يصلى خلف المقام ركعتين يقرا فى الأولى . « **قل يا ايها الكافرون** » ، وفى الثانية « **الاخلاص** » وهما ركعتا الطواف(٢) .

قال الزهرى : مضت السنة أن يصلى لكل سبع ركعتين (٣) ، وأن قرن بين أسابيع وصلى ركعتين جاز ، فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل أسبوع طواف(٤) ، وليدع بعد ركعتى الطواف ، وليقل :

« اللهم يسر لى اليسرى ، وجنبنى العسرى ، واغفر لى فى الآخرة والأولى ، واعصمنى بألطافك حتى لا أعصيك ، وأعنى على طاعتك بتوفيقك وجنبنى معاصيك ، واجعلنى ممن يحبك ويحب ملائكتك ورسلك ، ويحب عبادك الصالحين .

اللهم حببنى الى ملائكتك ورسلك والى عبادك الصالحين .

معذرتى ، وتعلم مافى نفسى فاغفر لى ذنوبى وتعلم حاجتى فاعطنى سؤالى ، اللهم انى أسألك ايمانا يباشر قلبى ، ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لن يصيبنى الا ما كتبت لى والرضا بما قضيت على .

فأوحى الله تعالى ، يا آدم ، قد دعوتنى بدعوات ، واستجبت لك ، ولن يدعونى بها أحد من ولدك الا كشفت همومه ، وكففت عليه ضيعته ، ونزعت الفقر من قلبه ، وجعلت الغنى بين عينيه واتجرت له من وراء تجارة كل تاجر ،وأتته الدنيا وهى راغمة وان كان لا يريدها » اه .

(١) أى من طوافه .

(٣) أخرجه الامام البخارى والامام مسلم من حديث جابر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم ، لما انتهى الى مقام ابراهيم قرأ : « **واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى** » فصلى ركعتين ، قرأ فاتحة الكتاب ، وقل يا أيها الكافرون . وقل هو الله أحد ، ثم أعاد الى الركن فاستلمه » .

(٢) قال العراقى : ذكره البخارى تعليقا ، والسنة أفضل ، لم يطف النبى صلى الله عليه وسلم أسبوعا الاصلى ركعتين » .

وفى الصحيحين من حديث ابن عمر قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فطاف بالبيت وصلى خلف المقام ركعتين .

(٤)رواه ابن أبى حاتم من حديث ابن عمر ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قرن ثلاثة أطواف ليس بينهما صلاة » .

اللهم فكما هديتنى الى الاسلام فثبتنى عليه بألطافك وولايتك(١) ، واستعملنى لطاعتك وطاعة رسولك ، وأجرنى من مضلات الفتن»(٢) •

ثم ليعد الى الحجر وليستلمه وليختم به الطواف •

قال صلى الله عليه وسلم :

« من طاف بالبيت أسبوعا وصلى ركعتين فله من الأجر كعتق رقبـــة »(٣) •

وهذه كيفية الطواف •

والواجب من جملته بعد شروط(٤) الصلاة أن يستكمل عدد الطواف سبعا بجميع البيت(٥) ، وأن يبتدىء بالحجر الأسود ، ويجعل البيت على يساره ، وأن يطوف داخل المسجد وخارج البيت ، لا على الشاذروان ولا فى الحجر ، وأن يوالى بين الأشواط ولا يفرقها تفريقا خارجا عن المعتاد ، وما عدا هذا فهو سنن وهيآت •

---

(١) وفى نسخة أخرى : بالطافك ودلالتك عليه •

(٢) هذا الدعاء أخرجه أبو ذر الهروى فى منسكه ، عن ابن عمر أنه كان اذا قدم حاجا طاف بالبيت أسبوعا ثم صلى ركعتين يطيل فيهما الجلوس ، فيكون جلوسه أطول من قيامه لمدحه ربه ، وطلبته حاجته يقول مرارا :

اللهم اعصمنى بدينك ، وطاعتك وطواعيت رسولك •
« اللهم جنبنى حدودك ، اللهم اجعلنى ممن يحبك ويحب ملائكتك ، ويحب رسلك ، ويحب عبادك الصالحين ، اللهم حببنى اليك والى ملائكتك والى رسلك والى عبادك الصالحين اللهم يسرنى لليسرى ، وجنبنى العسرى ، واغفر لى فى الآخرة والأولى •

اللهم اجعلنى أوف بعهدك الذى عاهدت عليه واجعلنى من أئمة المتقين ، ومن ورثة جنة النعيم ، واغفر لى خطيئتى يوم الدين » اهـ •

(٣) أخرجه الترمذى وحسنه ، والنسائى ، وابن ماجه•

(٤) يعنى بها طهارة الثوب والبدن والمطاف وستر العورة ••• الخ •

(٥) أى يجب رعاية العدد فى الطواف فان اقتصر على ستة أشواط لم تجزه ، وبه قال مالك وأحمد وعن أبى حنيفة لو اقتصر على أكثر الطواف وأراق عن الباقى دما أجزأه •

الجملة الخامسة فى السعى (١) :

فاذا فرغ(٢) من الطواف فليخرج من باب الصفا وهو فى محاذاة الضلع الذى بين الركن اليمانى والحجر ، فاذا خرج من ذلك الباب وانتهى الى الصفا وهو جبل ، فيرقى فيه درجات فى حضيض الجبل بقدر قامة الرجل •

« رقى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت له الكعبة »(٣) •

وابتداء السعى من أصل الجبل كاف •

وهذه الزيادة مستحبة ، ولكن بعض تلك الدرج مستحدثة ، فينبغى أن لا يخلفها وراء ظهره فلا يكون متمما للسعى(٤) •

واذا ابتدأ من ها هنا سعى بينه وبين المروة سبع مرات • وعند رقيه فى الصفا ينبغى أن يستقبل(٥) البيت ويقول :

الله أكبر الله أكبر ، الحمد لله على ما هدانا ، الحمد لله بمحامده كلها على جميع نعمه كلها •

لا اله الا الله ، وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، يحيى ويميت ، بيده الخير وهو على كل شىء قدير •

لا اله الا الله وحده ، صدق وعده ، ونصر عبده ، وأعز جنده ، وهزم الأحزاب وحده •

لا اله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون •

---

(١) بين الصفا والمروة •

(٢) وفى نسخة أخرى : فاذا خرج من الطواف ، والمعنى : أى بعد صلاته ركعتين ، واستلامه الحجر ، والركن وشربه من ماء زمزم •

(٣) أخرجه مسلم فى حديث جابر : فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت •

ولمسلم أيضا من حديث أبى هريرة : أتى الصفا فعلا عليه حتى نظر الى البيت •

(٤) قال الرافعى : الترقى على الصفا والمروة من السنن ، والواجب السعى بينهما ،وقد يتأتى ذلك من غير رقى ، بأن يلصق العقب بأصل ما يسير منه ، ويلصق رؤس أصابع رجليه بما يسير اليه بين الجبلين » •

(٥) وفى نسخة أخرى : ينبغى أن يقبل على البيت •

لا اله الا الله مخلصين له الدين ، الحمد لله رب العالمين ، فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ، وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون ، يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون ، ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون •

اللهم انى أسألك ايمانا دائما ، ويقينا صادقا ، وعلما نافعا ، وقلبا خاشعا ، ولسانا ذاكرا ، وأسألك العفو والعافية ، والمعافاة الدائمة فى الدنيا والآخرة •

ويصلى على محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدعو الله عز وجل بما شاء من حاجته عقيب هذا الدعاء(١) •

ثم ينزل ويبتدىء السعى وهو يقول :

رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الأعز الأكرم(٢) •

اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار(٣) • ويمشى على هينة حتى ينتهى الى الميل الأخضر وهو أول ما يلقاه اذا نزل من الصفا ، وهو على زاوية المسجد الحرام ، فاذا بقى بينه وبين محاذاة الميل ستة أذرع أخذ فى السير السريع وهو الرمل ، حتى ينتهى الى الميلين الأخضرين ، ثم يعود الى الهينة(٤) •

---

(١) أخرجه البيهقى فى السنن والآثار عن الشافعى رضى الله عنه قال : « أحب أن يخرج الى الصفا من باب الصفا ويظهر عليه بحيث يرى البيت ويستقبل البيت فيكبر ويقول : « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ... » الخ •

(٢) رواه الطبرانى فى الدعاء ، وفى الأوسط من حديث ابن مسعود ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سعى بين الصفا والمروة فى بطن المسيل قال :

« اللهم اغفر وارحم وأنت الأعز الأكرم » ، وفى اسناده ليث بن أبى سليم وهو ضعيف •

(٣) يقول الزبيدى : صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول بين الصفا والمروة ذلك » اهـ • وقال الحافظ : وفيه نظر ، أى لم يثبت ذلك من طريق يصح ولا ضعيف •

(٤) جملة : « ثم يعود الى الهينة » لا توجد فى نسخة أخرى •

فاذا انتهى الى المروة صعدها كما صعد الصفا ، وأقبل بوجهه على الصفا ، ودعا بمثل ذلك الدعاء ، وقد حصل السعى مرة واحدة ، فاذا عاد الى الصفا حصلت مرتان ، يفعل ذلك سبعا ، ويرمل فى موضع الرمل فى كل مرة ، ويسكن فى موضع السكون كما سبق(١) ، وفى كل نوبه يصعد الصفا والمروة ، فاذا فعل ذلك فقد فرغ من طواف القدوم والسعى ، وهما سنتان والطهارة مستحبة للسعى ، وليست بواجبة(٢) ، بخلاف الطواف • واذا سعى فينبغى أن لا يعيد السعى بعد الوقوف •

ويكتفى بهذا ركنا ، فانه ليس من شرط السعى أن يتأخر عن الوقوف وانما ذلك شرط فى طواف الركن ، نعم شرط كل سعى أن يقع بعد طواف أى طواف كان(٣) •

الجملة السادسة فى الوقوف وما قبله :

الحاج اذا انتهى يوم عرفة الى عرفات فلا يتفرغ لطواف القدوم ودخول مكة قبل الوقوف ، واذا وصل قبل ذلك بأيام (٤) ، فطاف طواف

---

(١) وهو فى حديث جابر عند مسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم ، نزل عن الصفا الى المروة ، حتى اذا انتصبت قدماه رمل فى بطن الوادى حتى اذا صعد مشى حتى أتى المروة •

(٢) وكذا ستر العورة وسائر الشروط للصلاة كما فى الوقوف وغيره من أعمال الحج •

(٣) فلو قدمه على الطواف لم يجزه ، وقول المصنف بعد طواف ، أى طواف كان ينظر فيه ، فانه لا يتصور وقوع السعى بعد طواف الوداع ، لأن طواف الوداع هو الواقع بعد فراغ النسك ، فاذا بقى السعى عليه لم يكن المأتى به طواف الوداع •

(٤) فينظر ان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته ، ثم يحرم بالحج من مكة ، ويخرج على ما مر فى صورة التمتع ، وكذلك يفعل المقيمون بمكة ، وان كان مفردا بالحج ، أو قارنا بين النسكين طاف طواف القدوم ، ويمكث محرما الى اليوم السابع من ذى الحجة ، فيخطب الامام خطبة الظهر عند الكعبة ، ويأمر الناس بالخروج الى منى يوم التروية •

القدوم فيمكث محرما الى اليوم السابع (١) من ذى الحجة ، فيخطب الامام بمكة خطبة بعد الظهر عند الكعبة ، ويأمر الناس بالاستعداد للخروج الى منى يوم التروية والمبيت بها وبالغدو منها الى عرفة لاقامة فرض الوقوف بعد الزوال (٢) ، اذ وقت الوقوف من الزوال الى طلوع الفجر الصادق من يوم النحر (٣) •

فينبغى أن يخرج الى منى ملبيا (٤) ، ويستحب له المشى من مكة فى المناسك الى انقضاء حجته ان قدر عليه ، والمشى من مسجد ابراهيم عليه السلام الى الموقف أفضل وآكد (٥) •

فاذا انتهى الى منى قال : اللهم هذه منى فامنن على بما مننت به على أوليائك وأهل طاعتك (٦) ، وليمكث هذه الليلة بمنى ، وهو مبيت

---

(١) وذلك اذ لم يكن متمتعا ، فاذا كان متمتعا تحلل من احرامه ثم يحرم مرة أخرى بالحج •

(٢) وفى نسخة أخرى : « بعد زوال الشمس » •

(٣) وبه قال أبو حنيفة ، وقال أحمد : يدخل وقته بطلوع الفجر يوم عرفة ، لما روى الدار قطنى ، والحاكم عن عروة بن مضرس الطائى ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

من صلى معنا هذه الصلاة يعنى الصبح يوم النحر ، وأتى عرفات قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه ، وقضى تفثه •

(٤) أى حالة كونه يلبى عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء •

(٥) لأنه أقرب الى التواضع ، وقيل الركوب أفضل مطلقا تأسيا به صلى الله عليه وسلم ، وليكون أعون له على الدعاء ، وهو المهم فى هذا الموضع •

(٦) يشير بهذا الدعاء أنه يلاحظ معنى المنة فى منى ، ولو اختلف مأخذهما ، فان منى معتل ، والمنة مضاعفة ، وانما سمى منى لما تمنى أى تسأل وتراق فيه من الدماء •

وقيل : من التمنى ، لأن جبريل عليه السلام ، لما أراد أن يفارق آدم عليه السلام قال له :

ماذا تتمنى ؟ قال آدم عليه السلام : الجنة •

وجمع بينهما ابن عباس فيما أخرجه ابن الجوزى فى مثير العزم ، عن سعيد بن جبير عنه ، أن رجلا سأله لم سميت منى ؟ فقال : لما يقع فيها من دماء الذبائح وشعور الناس ، تقربا الى الله تعالى ، وتمنيا للامان من عذابه » •

منزل لا يتعلق به نسك ، فاذا اصبح يوم عرفه صلى الصبح ، فاذا طلعت الشمس على ثبير سار الى عرفات ويقول :

اللهم اجعلها خير عدوة عدوتها قط ، واقربها من رضوانك ، وأبعدها من سخطك •

اللهم اليك غدوت ، واياك رجوت ، وعليك اعتمدت ، ووجهك أردت فاجعلنى ممن تباهى به اليوم من هو خير منى وأفضل(١) •

فاذا أتى عرفات فليضرب خباءه بنمرة قريبا من المسجد فثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبته (٢) •

ونمرة هى بطن عرنة دون الموقف ، ودون عرفة (٣) وليغتسل للوقوف (٤) •

فاذا زالت الشمس خطب الامام خطبة وجيزة وقعد ، وأخذ المؤذن فى الأذان ، والامام فى الخطبة الثانية ، ووصل الاقامة بالأذان ، وفرغ الامام مع تمام اقامة المؤذن (٥) ، ثم جمع بين الظهر والعصر بأذان

---

(١) وهم الملائكة ، فقد ورد فى الخبر أن الله يباهى بهم الملائكة فى هذا اليوم ، فعند مسلم ، والنسائى عن عائشة :

وانه ليدنو ثم يباهى بهم الملائكة فيقول : ماأراد هؤلاء •

وعند ابن حبان عن جابر :ينزل الله الى سماء الدنيا فيباهى باهل الأرض أهل السماء •

وعن أبى هريرة : ان الله يباهى باهل عرفات ملائكة السماء •

(٢) أخرجه الامام مسلم فى صحيحه من حديث جابر ، وأخرجه الامام أحمد أيضا ، وأبو داود ، من حديث ابن عمر •

(٣) قال فى المصباح : نمرة موضع قبل من عرفات ، وقيل بقربها خارج عنها •

وأما عرنه : بضم العين وفتح الراء ، قال فى المغرب : واد بحذاء عرفات ، وبتصغيرها سميت عرينه أبو القبيلة •

(٤) أخرج مالك عن ابن عمر ، أنه كان يغتسل لاحرامه قبل أن يحرم ، ولدخوله مكة ، ولوقوفه عشية عرفة •

(٥) على ما رواه امام الحرمين فى النهاية ، وقال النووى : وهذا هو الأصح ، وبه قطع الجمهور •

واقامتين (١) ، وقصر الصلاة (٢) ، وراح الى الموقف ، فليقف بعرفه ولا يقفن فى وادى عرنة (٣) .

وأما مسجد ابراهيم عليه السلام فصدره فى الوادى وأخرياته من عرفة فمن وقف فى صدر المسجد لم يحصل له الوقوف بعرفة(٤) ، ويتميز مكان عرفة من المسجد بصخرات كبار فرشت ثم ، والأفضل أن يقف عند الصخرات بقرب الامام مستقبلا للقبلة راكبا ، وليكثر من أنواع التحميد ، والتسبيح ، والتهليل ، والثناء على الله ، عز وجل ، والدعاء والتوبة(٥) ، ولا يصوم فى هذا اليوم ليقوى على المواظبة على الدعاء (٦) ، ولا يقطع التلبية يوم عـرفة بل الأحب أن يلبى تارة

---

(١) وهو قول الشافعى وأصحابه ، وأبى ثور وأصحاب الظاهر ، وأبى حنيفة وأصحابه . وقال مالك : الجمع بينهما بأذانين واقامتين لكل صلاة أذان واقامة .

(٢) وهذا هو السنة ، والمكيون والمقيمون حولها لا يقصرون خلافا لمـالك ، وليقل الامام اذا سلم :

أتموا يا أهل مكة فانا قوم سـفر كما قاله رسـول الله صلى الله عليه وسلم .

رواه الشافعى ، وأبو داود ، والترمذى عن ابن علية ، عن على بن زيد عن أبى نضرة عن عمران بن حصين رضى الله عنه .

(٣) لمـا روى عن ابن عباس رفعه : عرفة كلها موقف ، وارفعوا عن بطن عرنه . أخرجه الطبرانى والحاكم .

(٤) وقال المحب الطبرى فى المناسك : اتفق العلماء على أنه لا موقف الا عرفة ، ولا موقف فى عرنة .

(٥) والتضرع والابتهال والبكاء ، وهنالك تسكب العبرات ، وتستقال العثرات ، وتنجح الطلبات ، فقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجتهد فى الدعاء فى هذا الموقف ، أخرج أبو ذر عن ابن عباس قال : رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يدعو بعرفة بالموقف ويداه الى صدره كاستطعام المسكين » .

(٦) أخرج سعيد بن منصور عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه نهى عن صوم يوم عرفة فى الحج وكان يقول :

يوم اجتهاد وعبادة ودعاء .

وأخرج الامام أحمد ، والنسائى عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« ان يوم عرفة ويوم النحر ، وأيام التشريق عيدنا أهل الاسلام ، وهى أيام أكل وشرب » . قال الترمذى : حديث صحيح .

ويكب على الدعاء أخرى (١) •

وينبغى أن لا ينفصل من طرف عرفة الا بعد الغروب ليجمع فى عرفة بين الليل والنهار (٢) ، وان أمكنه الوقوف يوم الثامن ساعه عند امكان الغلط فى الهلال ، فهو الحزم ، وبه الأمن من الفوات •

ومن فاته الوقوف حتى طلع الفجر يوم النحر ، فقد فاته الحج ، فعليه أن يتحلل من احرامه بأعمال العمرة ، ثم يريق دما لأجل الفوات ، ثم يقضى العام الآتى (٣) ، وليكن أهم اشتغاله فى هذا اليوم الدعاء ، ففى مثل تلك البقعة ومثل ذلك الجمع (٤) ترجى اجابة الدعوات •

---

(١) أخرج سعيد بن منصور عن ابن عباس قال :

« لعن الله بنى فلان ، عمدوا الى أفضل أيام الحج فمحوا زينته وانما زينة الحج التلبية » •

(٢) وذكر امام الحرمين أن القولين فى وجوب الدم يلزم منهما حصول قولين فى لزوم الجمع بين الليل والنهار فى الوقوف ، لأن ما يجب جبره من أعمال الحج لابد وأن يكون واجبا » اهـ •

وقال الرافعى معلقا على ما ذكره امام الحرمين :

« لكن فى كلام الأصحاب ما ينازع فيه ، لأن منهم من وجه عدم الوجوب ، لأن الجمع ليس بواجب ، فلا يجب بتركه الدم ، فقدر عدم وجوب الدم متفق عليه » اهـ •

(٣) وقال الرافعى :

« لو اقتصر على الوقوف ليلا كان أو نهارا كان مدركا للحج على المذهب المشهور » •

ويقول الزبيدى :

« ان الخلاف فيه مخصوص بما اذا أنشأ الاحرام ليلة النحر ، فاذا لحظ ذلك خرج ثلاثةأوجه ، أصحهما أن المقتصر على الوقوف ليلا يدرك سواء أنشأ الاحرام قبل العيد أو فيها ، وكل منهما جائز •

الثانى : أنه ليس يدرك على التقديرين •

والثالث : أنه مدرك بشرط تقديم الاحرام عليها ، ولو اقتصر على الوقوف نهارا ، وأفاض قبل الغروب كان مدركا ، وان لم يجمع بين الليل والنهار فى الوقوف •

وقال مالك : لا يكون مدركا •

(٤) تجتمع خيار عباد الله ، ومن لا يشقى بهم جليسهم من أولياء الله تعالى •

المـــأثورات من الدعاء فى عرفة

والدعاء المـــأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن السلف فى يوم عرفة ، أولى ما يدعو به فليقل :

لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، يحيى ويميت ، وهو حى لا يموت ، بيده الخير وهو على كل شىء قدير (١) .

اللهم اجعل فى قلبى نورا ، وفى سمعى نورا ، وفى بصرى نورا ، وفى لسانى نورا .

اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى . وليقل :

اللهم رب الحمد لك ، الحمد كما نقول ، وخيرا مما نقول ، لك صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى ، واليك مآبى ، واليك ثوابى .

اللهم انى أعوذ بك من وساوس الصدر ، وشتات الأمر ، وعذاب القـــبر .

اللهم انى أعوذ بك من شر ما يلج فى الليل ، ومن شر ما يلج فى النهار ، ومن شر ما تهب به الرياح ، ومن شر بوائق الدهر (٢) .

اللهم انى أعوذ بك من تحول عافيتك وفجأة نقمتك ، وجميع سخطك .

اللهم اهدنى بالهدى ، واغفر لى فى الآخرة والأولى ، يا خير مقصود(٣) وأسنى منزول به ، وأكرم مسئول ما لديه ، أعطنى العشية أفضل ما أعطيت أحدا من خلقك ، وحجاج بيتك يا أرحم الراحمين .

اللهم يا رفيع الدرجات ، ومنزل البركات ، ويا فاطر الأرضين والسموات .

---

(١) أخرجه الامام مالك فى الموطأ عن زياد بن أبى زياد المخزومى عن طلحة بن عبيد الله بن كريز ، وابن كريز هو خزاعى تابعى ثقة .
والحديث متفق عليه رواه الموطأ ، وأخرجه البيهقى .

(٢) أخرجه البيهقى فى السنن من طريق عبيد الله بن موسى ، عن موسى بن عبيدة ، عن عبد الله بن عبيدة عن على رضى الله عنه .

(٣) وفى نسخة أخرى : ياخير مقصود اليه وأيسر منزول عليه .

ضجت اليك الأصوات بصنوف اللغات (١) ، يسألونك الحاجات ، وحاجتى اليك ، أن لا تنسانى (٢) فى دار البلاء اذا نسينى أهل الدنيا (٣) •

اللهم انك تسمع كلامى وترى مكانى ، وتعلم سرى وعلانيتى ولا يخفى عليك شىء من أمرى ، أنا البائس الفقير المستغيث المستجير ، الوجل المشفق المعترف بذنبه ، أسألك مسألة المسكين ، وأبتهل اليك ابتهال المذنب الذليل ، وأدعوك دعاء الخائف الضرير ، دعاء من خضعت لك رقبته ، وفاضت لك عبرته ، وذل لك جسده ، ورغم لك أنفه ، اللهم لا تجعلنى بدعائك رب شقيا ، وكن بى رءوفا • رحيما ، يا خير المسئولين ، وأكرم المعطين (٤) •

الهى من مدح لك نفسه فانى لائم نفسى ، الهى أخرست المعاصى لسانى فمالى وسيلة من عمل ، ولا شفيع سوى الأمل •

الهى انى أعلم أن ذنوبى لم تبق لى عندك جاها ولا للاعتذار وجها ولكنك أكرم الأكرمين •

الهى ان لم أكن أهلا أن أبلغ رحمتك فان رحمتك أهل أن تبلغنى ،

---

(١) وفى نسخة أخرى : بضروب اللغات ، وفى أخرى بجميع اللغات •

(٢) وفى نسخة أخرى : وحاجتى اليك أن تذكرنى •

(٣) والحديث أخرجه الطبرانى فى الدعاء وقال حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا حجاج بن منهال ، حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم بن سليمان عن عبد الله بن الحارث أن ابن عمر رضى الله عنهما كان عشية عرفة يرفع صوته : لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير •

اللهم اهدنا بالهدى ، وزينا بالتقوى ، واغفر لنا فى الآخرة والأولى ، ثم يخفض صوته يقول :

اللهم انى أسألك من فضلك رزقا طيبا مباركا ، اللهم انك أمرتنا بالدعاء ، وقضيت على نفسك بالاجابة ، وانك لا تخلف وعدك ولا تنكر عهدك ، اللهم ما أحببت من خير فحببه الينا ويسره لنا ، وما كرهت من شىء فجنبناه وكرهه لنا ، ولا تزغ عنا الاسلام بعد اذ أعطيتناه » اهـ •

(٤) رواه الطبرانى فى المعجم الصغير من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، واسناده ضعيف ، ورواه أيضا ابن جميع فى مسنده وأبو ذر الهروى فى منسكه •

ورحمتك وسعت كل شيء ، وأنا شيء (١) .

الهى ان ذنوبى وان كانت عظاما ولكنها صغار فى جنب عفوك فاغفرها لى يا كريم .

الهى أنت أنت(٢) ، وأنا أنا العواد الى الذنوب(٣) ، وأنت العواد الى المغفرة (٤) .

الهى ان كنت لا ترحم الا أهل طاعتك فالى من يفزع المذنبون ؟

الهى تجنبت عن طاعتك عمدا ، وتوجهت الى معصيتك قصدا ، فسبحانك ما أعظم حجتك على وأكرم عفوك عنى ، فبوجوب حجتك على وانقطاع حجتى عنك ، وفقرى اليك ، وغناك عنى ، الا غفرت لى ، يا خير من دعاه داع ، وأفضل من رجاه راج ، بحرمة الاسلام ، وبذمة محمد عليه الصلاة والسلام ، أتوسل اليك فاغفر لى جميع ذنوبى ، واصرفنى من موقفى هذا مقضى الحوائج ، وهب لى ما سألت ، وحقق رجائى فيما تمنيت (٥) .

الهى دعوتك بالدعاء الذى علمتنيه (٦) فلا تحرمنى الرجاء الذى عرفتنيه (٧) .

الهى ما أنت صانع العشية بعبد مقر لك بذنبه ، خاشع لك بذلته ، مستكين بجرمه ، متضرع اليك من عمله ، تائب اليك من اقترافه ، مستغفر لك من ظلمه ، مبتهل اليك فى العفو عنه ، طالب اليك نجاح حوائجه (٨) ، راج اليك فى موقفه مع كثرة ذنوبه ، فيا ملجأ كل حى ، وولى كل مؤمن من أحسن فبرحمتـــك يفوز ، ومن أخطأ فبخطيئته يهـــلك .

---

(١) من الأشياء ، ومثله قول القطب أبى الحسن الشاذلى قدس سره فى حزبه الكبير :

« الهى ان لم نكن لرحمتك أهلا أن ننالها فرحمتك أهل أن تنالنا » .

(٢) فى كمال ربوبيتك ، وأنا ، أنا فى كمال عبوديتى .

(٣) أنا العواد ، أى الكثير العود الى الذنوب والمخالفات .

(٤) أى العواد لها بمحض فضلك وارادتك ومشيئتك .

(٥) من أمور الدنيا والآخرة . (٦) أى الهمتنى اياه .

(٧) على لسان رسلك . (٨) أى الفوز بها سواء دنيوية أو أخروية .

اللهم اليك خرجنا ، وبفنائك آنخنا ، واياك أملنا ، وما عندك طلبنا ، ولاحسانك تعرضنا ، ورحمتك رجونا • ومن عذابك اشفقنا ، واليك بأثقال الذنوب هربنا ، ولبيتك الحرام حججنا ، يا من يملك حوائج السائلين ، ويعلم ضمائر الصامتين ، يا من ليس معه رب يدعى(١) ، ويا من ليس فوقه خالق يخشى ، ويا من ليس له وزير يؤتى(٢) ، ولا حاجب يرشى ، يا من لا يزداد على كثرة السؤال الا جودا وكرما ، وعلى كثرة الحوائج الا تفضلا واحسانا •

اللهم انك جعلت لكل ضيف قرى(٣) ، ونحن أضيافك فاجعل قرانا منك الجنة •

اللهم ان لكل وفد (٤) جائزة ولكل زائر كرامة ، ولكل سائل عطية ، ولكل راج ثوابا ، ولكل ملتمس لما عندك جزاء (٥) ، ولكل مسترحم عندك رحمة ، ولكل راغب اليك زلفى ، ولكل مسيىء اليك عفوا ، وفد وفدنا الى بيتك الحرام ، ووقفنا بهذه المشاعر العظام ، وشهدنا (٦) هذه المشاهد الكرام ، رجاء لما عندك ، فلا تخيب رجاءنا •

الهنا تابعت النعم حتى اطمأنت الأنفس بتتابع نعمك ، وأظهرت العبر (٧) حتى نطقت الصوامت بحجتك ، وظاهرت المنن (٨) حتى اعترف أولياؤك بالتقصير عن حقك ، وأظهرت الآيات حتى أفصحت السموات والأرضون بأدلتك (٩) ، وقهرت بقدرتك حتى خضع كل شيء لعزتك ،

---

(١) أى يشاركه فى ربوبيته فيقصد ، ويتوجه اليه بالطلب •

(٢) وهو من يحمل عن الملك ثقل التدبير ، ويؤتى اليه فى قضاء الحاجات •

(٣) والقرى : هو ما يقريه من الطعام والشراب •

(٤) هم القوم يفدون ومنه الحاج وفد الله تعالى ،والجائزة : اسم لما يجاز به الوفد من المال وغيره •

(٥) وفى نسخة أخرى : ملتمس لما عندك أجرا •

(٦) وفى نسخة أخرى وشاهدنا هذه المشاهد الكرام •

والمعنى : جمع مشهد وهو كل موضع تشهده الملائكة أو أهل الخير والصلاح •

(٧) جمع عبرة بالكسر هى ما يعتبر بها الانسان •

(٨) أى تابعتها مرادفة متوالية على خلقك بمحض عدلك وجود كرمك •

(٩) الدالة على كمال وحدانيتك •

وعنت الوجوه لعظمتك ، اذا أساءت عبادك حلمت وأمهلت ، وان أحسنوا تفضلت وقبلت ، وان عصوا سترت ، وان اذنبوا عفوت وغفرت ، واذا دعونا أجبت ، واذا نادينا سمعت ، واذا اقبلنا اليك قربت (١) ، واذا ولينا عنك دعوت .

الهنا انك قلت فى كتابك المبين لمحمد خاتم النبيين :

« قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » فأرضاك عنهم الاقرار بكلمة التوحيد بعد الجحود ، وانا نشهد لك بالتوحيد (٢) مخبتين ، ولمحمد بالرسالة مخلصين ، فاغفر لنا بهذه الشهادة (٤) سوالف الاجرام ، ولا تجعل حظنا فيه أنقص من حظ من دخل فى الاسلام .

الهنا (٥) انك أحببت التقرب اليك بعتق ما ملكت أيماننا ، ونحن عبيدك ، وأنت أولى بالتفضل (٦) ، فأعتقنا ، وانك أمرتنا أن نتصدق على فقرائنا ونحن فقراؤك ، وأنت أحق بالتطول فتصدق علينا ، ووصيتنا (٧) بالعفو عمن ظلمنا وقد ظلمنا أنفسنا وأنت أحق بالكرم فأعف عنا ، ربنا اغفر لنا وارحمنا أنت مولانا ، ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب النار(٤) .

وليكثر من دعاء الخضر عليه السلام (٩) وهو أن يقول :

« يا من لا يشغله شأن عن شأن ، ولا سمع عن سمع ، ولا تشتبه عليه الأصوات (١٠) ، يا من لا تغلطه المسائل ولا تختلف عليه اللغات ،

---

(١) قربا يليق بذاتك ، وفى نسخة دنوت .

(٢) الآية ٣٨ من سورة الأنفال ، والمعنى : سيروا نعمة الحق ببغيهم وعنادهم .

(٣) التوحيد الظاهر والباطن حال كوننا خاضعين .

(٤) الشهادة على الاخبات والاخلاص .

(٥) وفى نسخة أخرى : اللهم انك أحببت التقرب اليك .. الخ .

(٦) وفى نسخة أخرى : أولى بالتفضل علينا فاعتقنا .

(٧) ووصيتنا على لسان رسولك صلى الله عليه وسلم .

(٨) ختم به المناجاة تبركا ولكونه جامعا شاملا لسائر خيرى الدنيا والآخرة .

(٨) وقد ذكر صاحب اتحاف السادة المتقين ، أن هذا الدعاء علمه الخضر عليه السلام للامام على بن أبى طالب رضى الله عنه .

(١٠) على الرغم من تباينها واختلاف صنوفها .

يا من لا يبرمه الحاح الملحين ، ولا تضجره مسئلة السائلين ، أذقنا برد عفوك وحلاوة مناجاتك (١)

وليدع بما بدا له ، وليستغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات(٢) وليلح فى الدعاء ، وليعظم المسئله ، فان الله لا يتعاظمه شىء •

وقال مطرف بن عبد الله (٣) وهو بعرفة :

« اللهم لا ترد الجميع من أجلى » (٤) •

وقال بكر المزنى : قال رجل :

لما نظرت الى أهل عرفات ظننت أنهم قد غفر لهم لولا أنى كنت فيهم (٥) •

---

(١) وفى نسخة أخرى : « أذقنا برد عفوك ومغفرتك ورحمتك » •
ثم يعلق صاحب اتحاف السادة المتقين فيقول :
« هكذا نسب هذا الدعاء الى الخضر عليه السلام صاحب القوت وغيره من العارفين •
وأخرج ابن الجوزى فى مثير العزم عن على رضى الله عنه قال :
يجتمع فى كل يوم عرفة بعرفات جبريل ، وميكائيل ، واسرافيل والخضر عليهم السلام فيقول جبريل :
ما شاء الله لا قوة الا بالله ، فيرد عليه ميكائيل ما شاء الله ، كل نعمة من الله ، فيرد عليهما اسرافيل فيقول : ما شاء الله الخير كله بيد الله ، فيرد عليهم الخضر ، فيقول : ما شاء الله لا يدفع السوء الا الله ، ثم يفترقون فلا يجتمعون الى قابل فى مثل ذلك اليوم » اهـ •

(٢) الأحياء منهم والأموات ، بأى صيغة اتفقت ، وأقلها أن يقول :
« استغفر الله لذنبى ، وسبحان الله وبحمده » •

(٣) هو مطرف بن عبد الله بن الشخير الحرشى العامرى ، أبو عبد الله البصرى •

(٤) أى من الواقفين فى ذلك الموقف العظيم ، واقبل شفاعتى فيهم •

(٥) أخرجه ابن الجوزى فى مثير العزم ، عن صالح المرى ، قال : وقف مطرف وبكر بن عبد الله فقال مطرف : اللهم لا تردهم اليوم من أجلى •
وقال بكر بن مطرف : ما أشرفه من موقف ، وأرجاء لأهله لولا أنى فيهم •
وعن الفضيل بن عياض : أنه وقف بعرفة والناس يدعون وهو يبكى بكاء ثكلى محترقة ، فلما كادت الشمس تسقط قبض على لحيته ، ثم رفع رأسه الى السماء ، وقال : واسوأتاه منك ، وان غفرت •

الجملة السابعة فى بقية أعمال الحج بعد الوقوف من المبيت والرمى والنحر والحلق والطواف (١) .

فاذا أفاض من عرفة بعد غروب الشمس (٢) فينبغى أن يكون على السكينة والوقار ، وليتجنب وجيف (٣) الخيل وايضاع الابل كما يعتاده بعض الناس ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نهى عن وجيف الخيل وايضاع الابل وقال :

« اتقوا الله وسيروا سيرا جميلا لا تطؤا ضعيفا ولا تؤذوا مسلما » (٤) .

فاذا بلغ المزدلفة اغتسل لها ، لأن المزدلفة (٥) من الحرم ، فليدخله بغسل وان قدر على دخوله ماشيا فهو أفضل وأقرب الى توقير الحرم ،

وعن أبى الأديان قال : كنت بالموقف فرأيت شابا مطرقا منذ وقف الناس الى أن سقط القرص .

فقلت : يا هذا ابسط يدك للدعاء فقال لى : ثم وجه ، فقلت له : هذا يوم العفو من الذنوب ، قال : فبسط يده وفى بسط يده ، وقع ميتا .

(١) وما يتعلق بذلك من السنن والآداب والهيئات .

(٢) من ليلة العيد ففى حديث جابر الطويل عند مسلم : فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس ، وعند أبى داود ، والترمذى وابن ماجه من حديث على : ثم أفاض حين غربت الشمس .

(٣) يقال : وجف الفرس وجيفا ، وأوجف الفرس ايجافا اذا أسرع فى السير .

(٤) الحديث رواه النسائى ، والحاكم وصححه من حديث أسامة بن زيد ولفظه :

« عليكم بالسكينة والوقار ، فان البرليس فى ايضاع الابل » .

وقال الحاكم : ليس فى ايضاع الابل ، ثم قال أيضا : ليس البر فى ايجاف الخيل والابل » .

(٥) مزدلفة : سميت بها لازدلافها ، أى اقترابها من عرفات ،

وللبخارى من حديث ابن عباس : فان البرليس بالايضاع .

وقال فى المغرب : أزدلف اليه اقترب ، ومنه الموضع الذى ازدلف فية آدم الى حواء ، ولذا سمى جمعا .

وفى المصباح : يقال للمزدلفة جمع لأن الناس يجتمعون فيها ، او لأن آدم اجتمع هناك بحواء .

ويكون فى الطريق رافعا صوته بالتلبية(١) •

فاذا بلغ المزدلفه ، قال .

اللهم ان هذه مزدلفة ، جمعت فيها ألسنة مختلفة ، تسألك حوائج مؤتنفة ، فاجعلنى ممن دعاك فاستجبت له ، وتوكل عليك فكفيته •

ثم يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة فى وقت العشاء قاصرا لها بأذان واقامتين ليس بينهما نافلة ، ولكن يجمع نافلة المغرب والعشاء والوتر بعد الفريضتين ، ويبدأ بنافلة المغرب ، ثم بنافلة العشاء كما فى الفريضتين (٢) ، فان ترك النوافل فى السفر خسران ظاهر ، وتكليف ايقاعها فى الأوقات اضرار وقطع للتبعية بينها وبين الفرائض ، فاذا جاز أن يؤدى النوافل مع الفرائض بتيمم واحد بحكم التبعية ، فبأن يجوز أداؤهما على حكم الجمع بالتبعية أولى ، ولا يمنع من هذا مفارقة النفل للفرض فى جواز أدائه على الراحلة ، لما أومأنا اليه من التبعية

---

(١) أخرج سعيد بن منصور عن الأسود قال :
أفاض عمر عشية عرفة على جمل أحمر وهو يلبى : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، ان الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك •

وفى الصحيحين عن ابن عباس عن أسامة والفضل أن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة •

(٢) أخرج البخارى ومسلم عن ابن عمر قال : جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع ليس بينهما سجدة ، وصلى المغرب ثلاثا ، وصلى العشاء ركعتين » •

وقوله ليس بينهما سجدة ، أى صلاة نافلة، وقد جاءت السجدة بمعنى الركعة •

وعن أبى أيوب أن النبى صلى الله عليه وسلم جمع فى حجة الوداع المغرب والعشاء بالمزدلفة •

ثم يعلق المحب الطبرى فيقول :
وهذا الجمع سنة باجماع من العلماء ، وان اختلفوا فيما لو صلى كل صلاة فى وقتها ، فعند أكثر العلماء يجوز •

وقال الثورى ، وأصحاب الرأى : ان صلى المغرب دون مزدلفة فعليه الاعادة ، وجوزوا فى الظهر والعصر أن يصلى كل واحدة فى وقتها مع كراهية » آ• هـ •

والحاجة (١) ، ثم يمكث تلك الليلة بمزدلفة وهو مبيت نسبك ، ومن خرج منها فى النصف الأول من الليل ولم يبت فعليه دم (٢) ، واحياء هذه الليلة الشريفة من محاسن القربات لمن يقدر عليه .

ثم اذا انتصف الليل يأخذ فى التأهب للرحيل ، ويتزود الحصى منها(٣) ، ففيها أحجار رخوة فليأخذ سبعين حصاة فانها قدر الحاجة .

---

(١) وذكر الشافعى رضى الله عنه ، انهم لا ينفلون بين الصلاتين اذ أجمعوا ، ولا على اثرهما .

أما بينهما فلمراعاة الموالاة ، وأما على اثرهما فقد قال القاضى ابن كج فى الشرح : لا يتنفل الامام ، لأنه متبوع ، فلو اشتغل بالنوافل لاقتدى به الناس وانقطعوا عن المناسك ، وأما المأموم ففيه وجهان :

أحدهما : لا ينتفل أيضا كالامام ، والثانى أن الأمر واسع له ، لأنه ليس بمتبوع ، وهذا فى النوافل المطلقة دون الرواتب » ا.هـ .

(٢) ويقول صاحب اتحاف السادة المتقين :

« اعلم أن مبيت أربع ليال نسك فى الحج ، ليلة النحر بمزدلفة ، والثانى أيام التشريق بمنى ، لكن مبيت الليلة الثالثة منها ليس بنسك على الاطلاق ، بل فى حق من لم ينفر اليوم الثانى من أيام التشريق .

وفى الحد المعتبر للمبيت قولان حكاهما الامام ، عن نقل شيخه ، وصاحب التقريب أظهرهما : أن المعتبر كونه بمعظم المبيت فى معظم الليل ، والثانى الاعتبار بحال طلوع الفجر .

قال النووى : المذهب ما نص عليه الشافعى فى الام وغيره : أن الواجب فى مبيت المزدلفة ساعة فى النصف الثانى من الليل .

وقال فى موضع آخر : لو لم يحضر مزدلفه فى النصف الأول وحضرها ساعة فى النصف الثانى حصل المبيت ، نص عليه فى الاملاء والقديم يحصل بساعة من نصف الليل وطلوع الشمس ، وفى قول يشترط معظم الليل ، والأظهر وجوب الدم فى ترك المبيت » اهـ .

(٣) واختلفوا من أين يلتقط الحصى فالذى نص عليه الأصحاب ، أنه يلتقط من المزدلفه وهكذا رواه أبو حفص فى سيرته عن ابان بن صالح .

وفى الصحيحين من حديث الفضل بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال غداة جمع حين دفعوا عليكم بالسكينة ، وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا وهو فى منى ، قال : عليكم بحصى الخذف الذى يرمى به الجمرة » ا.هـ .

وذكر ابن حزم أن النبى صلى الله عليه وسلم ، رمى بحصيات التقطها له عبد الله بن عباس من موقفه الذى رمى فيه مثل حصى الخذف .

ولا بأس بأن يستظهر بزيادة فربما يسقط منه بعضها ولتكن الحصى خفافا بحيث يحتوى عليه أطراف البراجم(١) ، ثم ليغلس بصلاة الصبح ، وليأخذ فى المسير حتى اذا انتهى الى المشعر الحرام وهو آخر المزدلفة فيقف ويدعو الى الأسفار(٢) ويقول :

اللهم بحق المشعر الحرام ، والبيت الحرام ، والشهر الحرام ، والركن والمقام ، أبلغ روح محمد منا التحية والسلام ، وأدخلنا دار السلام ، ياذا الجلال والاكرام(٣) • ثم يرفع منها قبل طلوع الشمس حتى ينتهى الى موضع يقال له وادى محسر ، فيستحب له أن يحرك دابته حتى يقطع عرض الوادى وان كان راجلا أسرع فى المشى •

ثم اذا أصبح يوم النحر(٤) خلط التبلية بالتكبير ، فيلبى تارة ويكبر أخـــرى ، فينتهى الى منى(٥) ومواضع الجمـــرات وهى ثلاثة ،

ولاتضاد بينه وبين ما تقدم ، فانه لم يقل فى الحديث أنه التقط ، وانما أمر بالالتقاط ، فيحتمل أنه لم ير تكليف الالتقاط لنفسه فى ذلك الموضع لاشتغال الناس فيه بالسعى ، وان تكلفوا ذلك فى حق أنفسهم ، ويجوز أن يكون التقط له ، ثم سقط منه ، وأن الأمر به وادى محسر لمن لم يأخذ من المزدلفه •

(١) أى الأصابع فقد أخرج أبو داود والبغوى فى شرح السنة عن سليمان بن عمرو بن الأحوص الأزدرى عن أمه قالت : سمعت رسول الله صلى اللـــه عليه وسلم ، وهو فى بطن الوادى ، وهو يقول : « أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضا اذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف » ا• هـ •

(٢) وفى الصحاح والقاموس :

الغلس محركة ظلمة آخر الليل ، والمراد منه ههنا ما كان بعد طلوع الفجر قال ابن الهمام : « من أصحابنا الأوفق لما نحن فيه ما نقل عز الديوان أنه آخر ظلمة الليل » •

والمعنى : يصلى الفجر بعد طلوع الفجر الثانى قبل زوال الظلام وانتشار الضـــياء •

وأخرج مسلم عن ابن مسعود وصلى الفجر قبل ميقاتها بغلس يعنى قبل ميقاتها المعتاد •

ولفظ البخارى : «وصلاها حين طلع الفجر» •

(٣) وهذا الدعاء أورده الجزولى فى دلائله بلفظ :

اللهم رب الحل والحرام ، ورب المشعر الحرام ، ورب البيت الحرام ، ورب

(٤) أى سار على هيئته كما فى حديث الفضل بن عباس فى الصحيحين•

(٥) وجدها من آخر وادى محسر الى العقبة التى يرمى بها الجمرة يوم النحـــر •

الركن والمقام أبلغ لسيدنا ومولانا محمد منا السلام » أ• هـ •

فيتجاوز الأولى والثانية فلا شغل له معهما يوم النحر ، حتى ينتهى الى جمرة العقبة ، وهى على يمين مستقبل القبلة فى الجادة والمرمى مرتفع قليلا فى سفح الجبل ، وهو ظاهر بمواقع الجمرات (١) ، ويرمى جمرة العقبة بعد طلوع الشمس بقدر مرح (٢) .

---

(١) وينبغى أن لا يعرج الناسك اذا أفاض من مزدلفة وأتى منى على شىء ، قبل رمى جمرة العقبة اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو تحية منى فلا يبدأ بشىء قبلها ، وهى آخر الجمرات مما يلى مكه » .

(٢) أخرج البخارى ومسلم عن جابر قال : رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الجمرة يوم النحر ، ضحى ، وأما بعد فاذا زالت الشمس » .

وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعفة أهله ، وقال : لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس .

وعنه قال : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليلة المزدلفة أغيلمة بنى عبد المطلب على سبع جمرات وجعل يلطم أفخاذنا ، ويقول : ابنى لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس .

أخرجه أبو داود ، وأسند بظاهر هذه الأحاديث من قال :

لا يجوز الرمى الا بعد طلوع الشمس .

وهو قول كثير من أهل العلم .

وذهب قوم الى جوازه بعد الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد .

وذهب الشافعى الى جوازه بعدنصف الليل وكيفية الرمى أن يقف مستقبل القبلة وان استقبل الجمرة ، فلا بأس .

كيفية الرمى

وكيفيته : أن يقف مستقبلا للقبلة وان استقبل الجمرة فلا بأس ، ويرمى سبع حصيات (١) رافعا يده ، ويبدل التلبية بالتكبير (٢) ، ويقول مع كل حصاة : الله أكبر على طاعة الرحمن ورغم الشيطان ، اللهم تصديقا بكتابك واتباعا لسنة نبيك(٣) ، فاذا رمى قطع التلبية والتكبير(٤) ، الا التكبير عقيب فرائض الصلوات من ظهر يوم النحر

---

(١) هذا بيان لكيفية الوقوف لرمى جمرة العقبة ، وبيان حصى الجمرة ، ففى حديث جابر الطويل أنه صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة من بطن الوادى بسبع حصيات .

وأخرج أبو داود عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه أنها رأت النبى صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة من بطن الوادى ، وفى الصحيحين عن ابن مسعود أنه لما رمى جمرة العقبة ، جعل البيت عن يساره ، ومنى عن يمينه ، وقال : هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة .

(٢) أخرج ابن ماجه عن ابن عباس وفيه : فلما رماها قطع التلبية .

وعند البخارى ومسلم : فلم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة .

والسنة أن يكبروا مع كل حصاة ويقطعوا التلبية اذا ابتدؤا الرمى ، فقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة رماها ،

والمعنى فيه : أن التلبية شعار الاحرام والرمى أحد أسباب التحلل .

والتكبير مع كل حصاة جاء فى حديث جابر الطويل ، وفى حديث ابن عمر نحوه ، أخرجه البخارى تعليقا ، وعن عطاء قال :

« اذا رميت الجمرة فكبر واتبع الرمى التكبيرة .

وقال أصحابنا : هذا بيان للافضل ، ولو هلل أو صبح أجزأه لحصول التعظيم بالذكر ، وهو من آداب الرمى » .

(٣) أخرج سعيدبن منصور عن ابن مسعود أنه لما رمى جمرة العقبة قال :

« اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا » .

(٤) وفى البدائع للكاسانى : فان زار البيت قبل أن يرمى ويذبح ويحلق قطع التلبية فى قول أبى حنيفة ، وعن أبى يوسف أنه يلبى ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر ، وعن محمد ثلاث روايات احداها كأبى يوسف ، والثانية رواية ابن سماعة عنه من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر ، والثالثة رواية هشام عنه اذا مضت أيام النحر ،

وظاهر روايته مع أبى حنيفة ، ولو ذبح قبل الرمى وهو متمتع أو قارن يقطعها فى قول أبى حنيفة لا ان كان مفردا لأن الذبح محلل فى الجملة فى حقهما بخلاف المفرد ، وعند محمد لا يقطع اذ لا تحلل به بالرمى والحلق ا . هـ .

الى عقيب الصبح من آخر أيام التشريق ، ولا يقف فى هذا اليوم للدعاء بل يدعو فى منزله (١) .

صفة التكبير يوم النحر وأيام التشريق

وصفة التكبير أن يقول : الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر كبيرا ، والحمد لله كثيرا ، وسبحان الله بكرة وأصيلا ، لا اله الا الله ، وحده لا شريك له ، مخلصين له الدين ، ولو كره الكافرون ، لا اله الا الله وحده ، صدق وعده ، ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده ، لا اله الا الله والله أكبر .

ثم ليذبح الهدى ان كان معه ، والأولى أن يذبح بنفسه (٢) ، وليقـــل :

بسم الله والله أكبر ، اللهم منك وبك واليك ، تقبل منى كما تقبلت من خليلك ابراهيم (٣) .

والتضحية بالبدن أفضل ، ثم بالبقر ، ثم بالشاة (٤) ، والشاة أفضل من مشاركة ستة فى البدنة أو البقرة ، والضأن أفضل من المعز .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« خير الأضحية الكبش الأقرن » (٥) والبيضاء أفضل من الغبراء

---

(١) عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى جمرة العقبة من بطن الوادى سبع حصيات ، ولم يقف عندها .

(٢) ففى الصحيحين من حديث أنس قال :
ضحى رسول الله صـلى الله عليـه وسلم بكبشـين أملحين أقرنين ذبحهما بيـده .

(٣) رواه أبو داود من حديث أنس .

(٤) على هذا الترتيب ، وفى القوت : أفضل الهدى : بدنة ، ثم بقرة ، ثم كبش أقرن أبيض ، ثم الثنى من المعز ، وان ساق هديه من الميقات فهو أفضل من حيث لا يكره ولا يجهده ا . هـ .

(٥) رواه أبو داود من حديث عبادة بن الصامت ، والترمذى ، وابن ماجه
من حديث أبى أمامة

والسوداء • وقال أبو هريرة : البيضـــاء أفضـــل فى الأضحى من دم سوداوين •

وليأكل منه ان كانت من هدى التطوع ولا يضحين بالعرجاء ، والجدعاء ، والعضباء ، والجرباء ، والشرقاء ، والخرقاء والمقابلة ، والمدابرة ، والعجفاء • والجدع (١) فى الأنف والأذن القطع منهما (٢) • والقضب فى القرن : وفى نقصان القوائم (٣) • والشرقاء : المشـــقوقة الأذن من فوق ، والخرقاء من أسفل • والمقابلة المخروقة الأذن من قدام • والمدابرة من خلف • والعجفاء المهزولة التى لا تنقى أى لا مخ فيها من الهزال •

ثم ليحلق بعد ذلك ، والسنة أن يستقبل القبلة ويبتدىء بمقدم رأسه فيحلق الشق الأيمن الى العظمين المشرفين على القفا ، ثم ليحلق الباقى ويقول :

اللهم أثبت لى بكل شعرة حسنة وامح عنى بها سيئة ، وارفع لى بها عندك درجة •

والمرأة تقصر (٤) الشعر (٥) ، والأصلع يستحب له امرار الموسى على رأسه (٦) ، ومهما حلق بعد رمى الجمرة فقد حصـــل له التحلل الأول ، وحل له كل المحذورات الا النساء (٧) والصيد (٨) •

---

(١) ثم شرع فى تفسير هذه الألفاظ اللغوية فقال : والجدع ••• الخ •

(٢) وفى المصباح : جدعت الأنف جدعا من باب نفع قطعته ، وكذا الأذن ، واليد ، والشفة ، وجدعت الشاة : قطعت أذنها من أصلها فهى جدعاء •

(٣) وفى المصباح : غضبت الشاة والناقة أيضا شق أذنها ، وهو أعضب وهى عضباء مثل أحمر وحمراء •

(٤) وفى نسخة أخرى : « والمرأة تقصر من شعرها •

(٥) لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال :

ليس على المرأة حلق ، وانما يقصرن » أخرجه أبو داود ، والدار قطنى ، والطبرانى من حديث ابن عباس واسناده حسن ، وقواه أبو حاتم والبخارى •

(٦) تشبيها بالحالقين ، وعند أبى حنيفة يجب امرار الموس على الرأس ، وللشافعى أن العبادة اذا تعلقت بجزء من البدن سقطت بفواته ، كغسل الأعضاء فى الوضـــوء •

(٧) روى أحمد عن عائشة مرفوعا بهذا اللفظ ، ورواه أبو داود بلفظ : اذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل لكم كل شىء الا النساء •

(٨) أما الصيد : ففيه قولان : أحدهما أنها تحل ، والثانى لا تحل •

طواف الزيارة ووقته

ثم يفيض الى مكة ويطوف كما وصفناه •

وهذا الطواف طواف ركن فى الحج ، ويسمى طواف الزيارة(١) • وأول وقته بعد نصف الليل من ليلة النحر •

وأفضل وقته يوم النحر ، ولا آخر لوقته ، بل له أن يؤخر الى أى وقت شاء ، ولكن يبقى مقيدا بعلقة الاحرام(٢) ، فلا تحل له النساء الى أن يطوف ، فاذا طاف تم التحلل وحل الجماع (٣) وارتفع الاحـــرام بالكلية ، ولم يبق الا رمى أيام التشريق والمبيت بمنى (٤) ، وهى واجبات بعد زوال الاحرام على سبيل الاتباع للحج ، وكيفية هذا الطواف مع الركعتين كما سبق فى طواف القدوم ، فاذا فرغ من الركعتين ، فليسع كما وصفنا ، ان لم يكن سعى بعد طواف القدوم ، وان كان قد سعى فقد وقع ذلك ركنا فلا ينبغى أن يعيد السعى (٥) •

---

(١) لأنهم يأتون من منى زائرين البيت ويعودون فى الحال ، وانما سمى طواف ركن لأنه لابد منه فى حصول الحج ، ويسمى طواف الافاضة للاتيان به عقب الافاضة من منى •

(٢) فلا يخرج من مكة حتى يطوف ، فان طاف للوداع وخـرج وقع عن الـزيارة •

(٣) وفى نسخة أخرى : تم تحلله وحل له الجماع ، وارتفع عنه الاحرام بالكلية ، ولم يبق عليه الا رمى أيام التشريق الخ •

(٤) وأما آخر وقت بقية أعمال الحج فقد ذكرنا أن الحلق مثل الطواف فى أنه لا آخر لوقته ، وأما الرمى فيمتد وقته الى غروب الشمس يوم النحر •

(٥) لأن السعى لم يشرع الا مرة واحدة ، قال الشمنى : لكن موضع السعى بطريق الأصالة عقيب طواف الزيارة ، لأن السعى عقيب الطواف ، والشىء انما يتبع ما هو أقوى منه والسعى واجب وطواف الزيارة ركن ، وانما جاز السعى عقيب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر ا• هـ •

أسـباب التحلل

وأسباب التحلل ثلاثة :

الرمى ، والحلق ، والطواف ، الذى هو ركن (١) .

ومهما أتى باثنين من هذه الثلاثة فقد تحلل أحد التحللين ، ولا حرج عليه فى التقديم والتأخير بهذه الثلاث مع الذبح ، ولكن الأحسن أن يرمى ثم يذبح ثم يحلق ثم يطوف .

---

(١) ان أعمال الحج يوم النحر الى أن يعود الى منى ، أربعة :
الرمى ، والحلق ، والطواف ، والذبح ،
والترتيب فيها على النسق المذكور مسنون ، وليس بواجب .
أما أنه مسنون فلان النبى صلى الله عليه وسلم ، كذلك فعلها ،
وأما أنه ليس بواجب ، لما روى عن ابن عمر قال : وقف رسـول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع بمنى للناس يسألونه ، فجاء رجل فقال يا رسول الله ، انى حلقت قبل أن أرمى ؟ قال : ارم ولا حرج ، فجاء آخـر فقال : انى أفضت الى البيت قبل أن أرمى ، فقال : ارم ولا حرج ، فما سئل عن شىء قدم ولا أخر الا قال افعل ولا حرج .
وعن مالك ، وأبى حنيفة ، وأحمد أن الترتيب بينها واجب ، ولو تركه فعليـه دم .

خطب الحج

والسنة للامام فى هذا اليوم أن يخطب بعد الزوال ،وهى خطبة وداع رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) .

ففى الحج أربع خطب : خطبه يوم السابع ، وخطبة يوم عرفه ، وخطبه يوم النحر ، وخطبه يوم النفر الاول . وكلها عقيب الزوال ، وكلها افراد ، الا خطبه يوم عرفه فانها خطبتان بينهما جلسه .

ثم اذا فرغ من الطواف عاد الى منى للمبيت والرمى ، فيبيت تلك الليله بمنى . وتسمى ليلة القر ، لان الناس فى غد يقرون(٢) بمنى ولا ينفرون ، فاذا أصبح اليوم الثانى من العيد ، وزالت الشمس ، اغتسل للرمى وقصد الجمرة الأولى التى تلى عرفة ، وهى على يمين(٣) الجادة ، ويرمى اليها بسبع حصيات ، فاذا تعداها انحرف قليلا عن يمين الجادة ووقف مستقبل القبلة ، وحمد الله تعالى ، وهلل ، وكبر ، ودعا ، مع حضور القلب وخشـــوع الجوارح ، ووقف مستقبل القبلة ، قـــدر قراءة سورة البقرة ، مقبلا على الدعاء ، ثم يتقدم الى الجمرة الوسطى ويرمى كما رمى الأولى ، ويقف كما وقف للأولى ، ثم ليتقدم الى جمرة العقبة ويرمى (٤) سبعا ، ولا يعرج على شـــغل (٥) ، بل يرجـــع الى منزله (٦) ، ويبيت تلك الليلة بمنى ، وتسمى هذه الليلة ليلة النفر الأول ،

---

(١) رواه البخارى من حديث أبى بكر خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحـــر ،

وله من حديث ابن عباس : خطب الناس يوم النحر .

وفى حديث علقه البخارى ووصله ابن ماجة من حديث ابن عمر ، وقف النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات فى الحجة التى حج فيها ، فقال : اى يوم هذا ... الحديث ، وفيه ثم ودع الناس فقالوا : هذه حجة الوداع .

(٢) أقر بالمكان قر واستقر بمعنى واحد .

(٣) وفى نسخة أخرى : وهى على متن الجادة التى يسلكها الناس .

(٤) وفى نسخة أخرى : ويرميها بسبع .

(٥) وفى نسخة أخرى : ولا يعرج على شغل ، ولا يقف لدعاء ، بل يرجع الى منزله .

(٦) رواه البخارى من حديث ابن عمر ، أنه كان يرمى فى الجمرة الدنيا بسبع حصيات ، يكبر مع كل حصاة ، ثم يتقدم ، فيسهل فيقوم مستقبل القبلة ، ثم يدعو ويرفع يديه ويقوم طويلا ، ثم يرمى الجمرة ذات العقبـــة

ويصبح فاذا صلى الظهر فى اليوم الثانى من أيام التشريق رمى فى هذا اليوم احدى وعشرين حصاة كاليوم الذى قبله ، ثم هو محير بين المقام بمنى وبين العود الى مكة •

فان خرج من منى قبل غروب الشمس فلا شىء عليه ، وان صبر الى الليل فلا يجوز له الخروج بل لزمه المبيت ، حتى يرمى فى يوم النفر الثانى أحدا وعشرين حجرا كما سبق (١) •

وفى ترك المبيت والرمى اراقة دم ، وليتصدق باللحم ، وله أن يزور البيت فى ليالى منى بشرط أن لا يبيت الا بمنى •

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك (٢) •

ولا يتركن حضور الفرائض مع الامام فى مسجد الخيف ، فان فضله عظيم ، فاذا أفاض من منى فالأولى أن يقيم بالمحصب من منى ويصلى العصر والمغرب والعشاء ويرقد رقدة فهو السنة •

رواه جماعة من الصحابة رضى الله عنهم ، فان لم يفعل ذلك فلا شىء عليه •

الجملة الثامنة فى صفة العمرة (٣) وما بعدها الى طواف الوداع •

من أراد أن يعتمر قبل حجه أو بعده كيفما أراد فليغتسل ويلبس ثياب الاحرام كما سبق فى الحج ، ويحرم بالعمرة من ميقاتها •

من بطن الوادى ، ولا يقف عندها ، ثم ينصرف ، ويقول هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل •

رواه أيضا النسائى فى سننه ، والحاكم •

(١) وبه قال مالك ، وأحمد ، وقال أبو حنيفة : يشرع النفر ما لم يطلع الفجر •

(٢) رواه أبو داود فى المراسيل من حديث طاوس ، قال : أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يفيض كل ليلة من ليالى منى •

قال أبو داود : وقد أسند ، وقال العراقى : وصله ابن عدى عن طاوس عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزور البيت أيام منى ، وفيه عمر بن رباح ضعيف •

(٣) ولقد جاء فى فضل العمرة ، والحث عليها أحاديث كثيرة ، من ذلك ما أخرجه الترمذى وقال حسن صحيح ، وابن حبان عن ابن مسعود رفعه :

« تابعوا بين الحج والعمرة ، فانهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفى الكير خبث الحديد والذهب والفضة » •

مواقيت العمــرة

وأفضل مواقيتها الجعرانة (١) ، ثم التنعيم ، ثم الحديبية .

وينوى العمرة ويلبى ، ويقصد مسجد عائشة رضى الله عنها ، ويصلى ركعتين ، ويدعو بما يشاء ، ثم يعود الى مكة ، وهو يلبى ، حتى يدخل المسجد الحرام ، فاذا دخل المسجد ترك التلبية وطاف سبعا ، وسعى سبعا ، كما وصفنا .

فاذا فرغ حلق رأسه وقد تمت عمرته .

والمقيم بمكة ينبغى أن يكثر الاعتمار والطواف ، وليكثر النظر الى البيت (٢) ، فاذا دخله فليصل ركعتين بين العمودين فهو الأفضل ، وليدخله حافيا موقرا (٣) ، قيل لبعضهم : هل دخلت بيت ربك اليوم ؟

فقال : والله ما أرى هاتين القدمين أهلا للطواف حول بيت ربى ، فكيف أراهما أهلا لأن أطأ بهما بيت ربى ؟ وقد علمت حيث مشيتا والى أين مشيتا(٤) ؟

---

(١) فقد نقل أنه صلى الله عليه وسلم ، اعتمر من الجعرانة مرتين ، عمرة القضاء سنة سبع ، ومرة عمرة هوازن ، وأمر عائشة أن تعتمر من التنعيم ، وصلى بالحديبية ، وأراد الدخول فيها للعمرة فصده المشركون عنها .

(٢) فالنظر الى الكعبة عبادة ، عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جــده مرفوعا : النظر الى الكعبة محض الايمان وعن سعيد بن المسيب أنه قال : «من نظر الى الكعبة ايمانا وتصديقا ، خرج من خطاياه كيوم ولدته أمه » .

وعن ابن السائب قال :

« من نظر الى الكعبة ايمانا وتصديقا تحاتت عنه الذنوب كما يتحات الورق عن الشجر» ا . هـ .

(٣) أى معظما ، وفى بعض النسخ : متوقرا : أى يلزم نفسه الأدب فلا يطلق بصره فى أرجاء البيت ، فذلك قد يولد الغفلة واللهو عن القصد ، ولا يكلم أحدا الا لضرورة ، أو أمر بمعروف ، أو نهى عن منكر ، ويلزم قلبه الخشوع والخضوع ، وعينيه بالدموع ان استطاع ذلك .

(٤) ويعلق صاحب اتحاف السادة المتقين على هذا فيقول :

« وهذا نظر العارفين بالله تعالى ، فانهم يتحاملون عن الدخول فى البيت تادبا واجلالا ، لأنهم لا يرون لأنفسهم أهلية لهذا القــرب مع كمال معــرفتهم بالقصــور » ا . هـ .

وليكثر شرب ماء زمزم ، وليستق بيده من غير استنابة ان أمكنه(١) ، وليرتو منه حتى يتضلع(٢) ، وليقل :

اللهم اجعله شفاء من كل داء وسقم ، وارزقنى الاخلاص واليقين والمعافاة فى الدنيا والآخرة(٣) .

قال صلى الله عليه وسلم : « ماء زمزم لما شرب له » (٤) أى يشفى ما قصد به .

الجملة التاسعة فى طواف الوداع (٥) :

مهما عن له الرجوع الى الوطن بعد الفراغ من اتمام الحج والعمرة فلينجز أولا أشغاله ، وليشد رحاله ، وليجعل آخر أشغاله وداع البيت ، ووداعه بأن يطوف به سبعا كما سبق ولكن من غير رمل واضطباع ، فاذا فرغ منه صلى ركعتين خلف المقام ، وشرب من ماء زمزم ، ثم يأتى الملتزم ويدعو ويتضرع (٦) ويقول :

---

(١) عن جابر رضى الله عنه قال : أن النبى صلى الله عليه وسلم لما أفاض أتى بنى عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فناولوه دلوا فشرب منه » ا. هـ. (٢) التضلع الامتلاء ، حتى تمتد أضلاعه .

(٣) وهذا مشروع فى بيان آداب شرب ماء زمزم ، أخرج الدارقطنى عن عبد الله بن أبى مليكة قال :

جاء رجل الى ابن عباس فقال له : من أين جئت ؟ قال : شربت من زمزم ، فقال : أشربت منها كما ينبغى ؟ فقال : وكيف يا أبا عباس ؟ قال : اذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله تعالى ، وتنفس وتضلع منها ، فاذا فرغت فاحمد الله تعالى ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« ان بيننا وبين الناس أنهم يتضلعون من زمزم » ا. هـ.

(٤) رواه الامام أحمد ، وابن أبى شيبة ، وابن ماجه ، والبيهقى من حديث عبد الله بن المؤمل عن أبى الزبير عن جابر رفعه .

(٥) طواف الوداع ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلا وقولا . أما الفعل فظاهر من الأحاديث ، وأما القول فنحو ما روى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

«لا ينفرن أحدكم حتى يكون آخر عهده بالبيت» ا. هـ.

(٦) روى ذلك عن مجاهد بلفظ :

اذا أردت أن تنفر فادخل المسجد فاستلم الحجر ، وطف بالبيت سبعا ، ثم ائت المقام فصل خلفه ركعتين ، ثم اشرب من ماء زمزم ، ثم ائت ما بين الحجر والباب فالصق صدرك وبطنك بالبيت ، وادع الله عز وجل واسأل ما أردت ، ثم عد الى الحجر فاستلمه » ا. هـ.

اللهم ان البيت بيتك ، والعبد عبدك ، وابن عبدك ، وابن أمتك ، حملتنى على ما سخرت لى من خلقك حتى سيرتنى فى بلادك ، وبلغتنى بنعمتك حتى أعنتنى على قضاء مناسكك ، فان كنت رضيت عنى فازدد عنى رضا ، والا فمن الان قبل تباعدى عن بيتك ، هـذا أوان انصرافى ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ، ولا راغب عنك ولا عن بيتك .

اللهم أصحبنى العافية فى بدنى ، والعصمة فى دينى ، وأحسن منقلبى ، وارزقنى طاعتك أبدا ما أبقيتنى ، واجمع لى خير الدنيا والاخرة انك على كل شىء قدير .

اللهم لا تجعل هذا آخر عهدى ببيتك الحرام ، وان جعلته آخر عهدى فعوضنى عنه الجنة(١) !

والأحب أن لا يصرف بصره عن البيت حتى يغيب عنه .

الجملة العاشرة فى زيارة المدينة وآدابها :

قال صلى الله عليه وسلم : « من زارنى بعد وفاتى فكأنما زارنى فى حياتى »(٢) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « من وجد سعة ولم يفد الى فقد جفانى »(٣) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « من جاءنى زائرا لا يمهه الا زيارتى كان حقا على الله سبحانه أن أكون له شفيعا » (٤) .

---

(١) قال الرافعى : ثم يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ، وينصرف .

(٢) رواه ابن عدى ، والطبرانى ، والدارقطنى ، والبيهقى ، وضعفه من حديث ابن عمر .

(٣) رواه ابن عبد البر ، والدارقطنى فى غرائب مالك وابن حبان والخطيب فى الرواة عن مالك من حديث ابن عمر بلفظ : « من حج ولم يزرنى فقد جفانى » .

وروى البخارى فى تاريخ المدينة من حديث أنس : « ما من أحد من أمتى له سعة ثم لم يزرنى فليس له عذر » .

(٤) رواه الطبرانى من حديث ابن عمر وصححه ابن السكن ، وكذا صححه عبد الحق فى سكوته عنه ، والتقى السبكى فى رد مسألة الزيادة لابن تيمية باعتبار مجموع الطرق .

فمن قصد زيارة المدينة فليصل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طريقه كثيرا (١) • فاذا وقع بصره على حيطان المدينة وأشجارها قال :

اللهم هذا حرم رسولك فاجعله لى وقاية من النار وأمانا (٢) من العذاب وسوء الحساب •

وليغتسل قبل الدخول من بئر الحرة (٣) ، وليتطيب ، وليلبس أنظف ثيابه ، فاذا دخلها فليدخلها متواضعا معظما (٤) ، وليقل :

بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رب أدخلنى مدخل صدق ، وأخرجنى مخرج صدق ، واجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا •

ثم يقصد المسجد ويدخله (٥) ، ويصلى بجنب المنبر (٦) ركعتين ، ويجعل عمود المنبر حذاء منكبه الأيمن ، ويستقبل السارية التى الى جانبها الصندوق ، وتكون الدائرة التى فى قبلة المسجد بين عينيه ،

وقال أبو داود الطيالسى فى مسنده حدثنا سوار بن ميمون أبو الجراح العبرى قال حدثنى رجل من آل عمر عن عمر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

« من زارنى لا يهمه الا زيارتى كنت له شفيعا أو شهيدا ، ومن مات بأحد الحرمين بعثه الله من الآمنين » ا•هـ •

(١) بأن يجعل أكثر ورده ذلك مع كمال المراقبة وحضور القلب •

(٢) وفى نسخة أخرى : من النار وأمنا •

(٣) وهو موضع خارج المدينة وبه كانت الواقعة المشهورة بوقعة الحرة ، والحرة فى الأصل : أرض ذات أحجار سود •

(٤) وفى نسخة أخرى : « وليلبس أفضل ثيابه وأنظفها ، وليدخل المدينة متواضعا ومعظما » •

(٥) من باب جبريل عليه السلام ، مقدما يمناه فى الدخول قائلا :
« بسم الله ، اللهم رب محمد ، صل على محمد ، رب اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك » قاله الزبيدى فى اتحاف السادة •

(٦) المنبر الشريف فى الروضة الشريفة •

فذلك موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قبل أن يغير المسجد (١) ، وليجتهد أن يصلى فى المسجد الأول قبل أن يزاد فيه .

كيفية الوقوف أمام القبر الشريف

ثم يأتى قبر النبى صلى الله عليه وسلم فيقف عند وجهه (٢) ، وذلك بأن يستدبر القبلة ويستقبل جدار القبر على نحو من أربعة أذرع من السارية التى فى زاوية جدار القبر ، ويجعل القنديل على (٣) رأسه : وليس من السنة أن يمس الجدار ولا أن يقبله ، بل الوقوف من بعد أقرب للاحترام فيقف ويقول :

السلام عليك يا رسول الله ، السلام عليك يا نبى الله ، السلام عليك يا أمين الله ، السلام عليك يا حبيب الله ، السلام عليك يا صفوة الله ، السلام عليك يا خيرة الله ، السلام عليك يا أحمد ، السلام عليك يا محمد ، السلام عليك يا أبا القاسم ، السلام عليك يا ماحى ، السلام عليك يا عاقب ، السلام عليك يا حاشر ، السلام عليك يا بشير ، السلام عليك يا نذير ، السلام عليك يا طه ، السلام عليك يا طاهر ، السلام عليك يا أكرم ولد آدم ، السلام عليك يا سيد المرسلين ، السلام عليك يا خاتم النبيين ، السلام عليك يا رسول رب العالمين ، السلام عليك يا قائد الخير ، السلام عليك يا فاتح البر ، السلام عليك يا نبى الرحمة ،

---

(١) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال :
ان الناس كثروا فى عهد عمر ، فقال له قائل : يا أمير المؤمنين ، لو وسعت فى المسجد ؟ فقال له عمر : لولا أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : انى أريد أن أزيد فى قبلة مسجدنا ما زدت فيه ، وزاد عمر فى القبلة الى موضع المقصورة ، وكان بين المنبر وبين الجدار الذى كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر ما تمر شاة ، فأخرجه عمر الى موضع المقصورة اليوم وأدخل عمر فى هذه الزيارة دارا للعباس بن عبد المطلب وجعلها للمسلمين » ا . هـ .

(٢) ويسمى ذلك بالمواجهة .

(٣) الذى فى القبلة عند القبر على رأسه ، عن ابن أبى فديك قال :
« أخبرنى عمر بن حفص أن ابن أبى مليكه ، كان يقول : من أحب أن يقوم تجاه النبى صلى الله عليه وسلم ، فليجعل القنديل الذى فى القبلة عند القبر على رأسه » .

السلام عليك يا هادى الأمة ، السلام عليك يا قائد الغر المحجلين ، السلام عليك وعلى اهل بيتك الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهـيرا •

السلام عليك وعلى أصحابك الطيبين ، وعلى أزواجك الطـاهرات أمهات المؤمنين ، جزاك الله عنا أفضل ما جزى نبيا عن قومه ورسولا عن أمته • وصلى عليك كلما ذكرك الذاكرون ، وكلما غفل عنك الغافلون ، وصلى عليك فى الأولين والآخرين ، أفضل وأكمل ، وأعلى وأجل ، وأطيب وأطهر ، ما صلى على أحد من خلقه ، كما استنقذنا بك من الضلالة ، وبصرنا بك من العماية ، وهدانا بك من الجهالة •

أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أنك عبده ورسوله وأمينه وصفيه ، وخيرته من خلقه ، وأشـهد أنك قد بلغت الرسالة ، وأديت الأمانة ، ونصحت الأمة ، وجاهدت عدوك ، وهديت أمتك ، وعبدت ربك حتى أتاك اليقين ، فصلى الله عليك وعلى أهل بيتك الطيبين ، وسلم وشرف وكرم وعظم »(١) •

---

(١) هذا آخر ما يقول الزائر فى المواجهة الشريفة •

وعن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه ، أنه كان اذا قدم من سفر ودخـل المسجد ، ثم أتى القبر فقال :

« السلام عليك يا رسول الله ، السلام عليك يا أبا بكر ، السلام عليك يا أبتاه ،

ثم يعلق الزبيدى فيقول :

وان قال ما يقوله الناس وهو الذى ذكره المصنف هنا فلا بأس ، الا أن الاتباع أولى ، قال أبو عبد الله الحليمى :

لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« لا تطرونى » لوجدنا فيما يثنى به عليه ما يكل الالسن عن بلوغ مداه ، لكن امتثال نهيه خصوصا بحضرته أولى ، فليعدل عن التوسع فى ذلك الى الدعاء له ، فقد روى ابن أبي فديك قال : سمعت بعض من أدركت يقول :

« بلغنا أن من وقف عند قبر النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم يقـول : صلى الله عليك يا محمد ، يقولها سبعين مرة ناداه ملك ، صلى الله عليك يا فلان ، ولم تسقط له حاجة »١٠ هـ.

وان كان قد أوصى تبليغ سلام فيقول :

السلام عليك من فلان ، السلام عليك من فلان (١) •

ثم يتأخر قدر ذراع ويسلم على أبى بكر الصديق رضى الله عنه لأن رأسه عند منكب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورأس عمر رضى الله عنه عند منكب أبى بكر رضى الله عنه (٢) •

ثم يتأخر قدر ذراع ويسلم على الفاروق (٣) عمر رضى الله عنه ويقـــول :

---

(١) والأخبار الثابتة الصحيحة فى الســلام عليه صلى الله عليه وسلم كثيرة منها :

عن أبى هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله صلى عليه وسلم قال :

« ما من أحد يسلم على ، الا رد الله على روحى حتى أرد عليه » أخرجه أبو داود •

وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول اللــه صلى الله عليه وســـلم :

« ان لله ملائكة سياحين فى الأرض يبلغونى من أمتى السلام » ، أخرجه ابن حبان ، والامام أحمد وعن أبى طلحة قال :

خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو مسرور ، فقال :

ان الملك جاءنى فقال يا محمد : ان الله تعالى يقول : أما ترضى أن لا يصلى عليك أحد من عبادى صلاة الا صليت عليه بها عشرا ، ولا يسلم عليك تسليمة الا سلمت عليه به عشرا ؟ فقلت : بلى أى رب » أخرجه ابن حبان فى صحيحه •

(٢) واختلف أهل السيروغيرهم فى صفة القبور الثلاثة على روايات أصـــحها :

ما عليه الأكثر وجزم به غير واحد ، أن قبره صلى الله عليه وسلم مقدم الى جدار القبلة •

وقبر أبى بكر رضى الله عنه حذاء منكبيه صلى الله عليه وسلم •

وقبر عمر رضى الله عنه حذاء منكبى أبى بكر رضى الله عنه •

قال وعلى هذا اقتصر الغزالى فى الاحياء والنووى فى الأذكار وصـفته هكذا » أنظر اتحاف السادة •

(٣) وانما لقب بالفاروق لتفريقه بين الحق والباطل ، وتفصـيله بين الأمـــور •

السلام عليكما يا وزيرى (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمعاونين له على القيام بالدين ما دام حيا ، والقائمين فى أمته بعده بأمور الدين (٢) ، تتبعان فى ذلك آثاره ، وتعملان بسنته ، فجزاكما الله خير ما جزى وزيرى نبى عن دينه (٣) ، ثم يرجع فيقف عند رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بين القبر والاسطوانة اليوم ويستقبل القبلة ، وليحمد الله عز وجل ، وليمجده ، وليكثر من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يقول :

اللهم انك قد قلت وقولك الحق :

« ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما » (٤) .

اللهم انا قد سمعنا قولك وأطعنا أمرك وقصدنا نبيك ، متشفعين به اليك فى ذنوبنا وما أثقل ظهورنا من أوزارنا ، تائبين من زللنا ، معترفين بخطايانا وتقصيرنا ، فتب اللهم علينا ، وشفع نبيك هذا فينا ، وارفعنا بمنزلته عندك ، وحقه عليك (٥) ، اللهم اغفر للمهاجرين والأنصار ، واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان . اللهم لا تجعله

---

(١) يقول الزبيدى فى اتحاف السادة المتقين :

« وقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« لى وزير ان فى السماء ، ووزيران فى الأرض ، أما فى السماء فجبريل وميكائيل ، وأما فى الأرض : فأبو بكر وعمر » .

(٢) وشرائع الاسلام ، وناهيك بما حصل فى خلافة الصديق رضى الله عنه ، من ارتداد طوائف العرب ، ومنعهم الزكاة ، ومقاتلته لهم ، وقوله : والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لقاتلتهم عليه ، فلم يزل بهم حتى قطع شأفتهم ، وردهم الى خالص الدين .

وبما حصل فى زمان عمر رضى الله عنه من الفتوحات الجليلة وتمصير الأمصار ، وامتداد شوكة الاسلام ، حتى دخل الناس فيه أفواجا من سائر الأقطار .

(٣) ووزراء الرسل عليهم الصلاة والسلام ، خلفاؤهم المتبعون آثارهم ، المحيون طريقتهم .

(٤) الآية : ٦٤ فى سورة النساء .

(٥) وهذا من باب الفضل والامتنان ، والا فلا حق لمخلوق على الخالق سبحانه وتعالى .

آخر العهد من قبر نبيك ومن حرمك يا أرحم الراحمين (١) •

ثم يلتى الروضة فيصلى فيها ركعتين ويكثر من الدعاء ما استطاع لقوله صلى الله عليه وسلم :

« ما بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة ، ومنبرى على حوضى » (٢) •

ويدعو عند المنبر ، ويستحب ان يضع يده على الرمانة السفلى التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع يده عليها عند الخطبة ،

---

(١) يقول الزبيدى :

« وان لم يستحضر هذا الدعاء ، فليدع بما أحب ، وألهمه الله على لسانه وقلبه •

وأخرج أبو أحمد بن عساكر عن محمد بن كعب الهلالى قال :

« دخلت المدينة فأتيت قبر النبى صلى الله عليه وسلم ، فزرته وجلست بحذائه ، فجاء أعرابى فزاره ثم قال :

يا خير الرسل ، ان الله أنزل عليك كتابا صادقا ، وقال فيه :

« ولو انهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول، لوجدوا الله توابا رحيما » •

وانى جئتك مستغفرا لديك من ذنوبى ، مستشفعا بك الى الله فيها ، ثم بكى وأنشأ يقول :

يا خير من دفنت بالقاع أعظمه فطاب من طيبهن القاع والأكم
نفسى الفداء لقبر أنت ساكنه فيه العفاف وفيه الجود والكرم•

ثم استغفر وانصرف ، فرقدت فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى نومى وهو يقول : الحق الرجل فبشره بأن الله قد غفر له بشفاعتى •

فاستيقظت فخرجت فلم أجده » ا• هـ• وقد أخرج هذه الرواية الشيخ الزبيدى فى اتحاف السادة •

(٢) يلاحظ هنا أن المؤلف جعل كل واحد حديثا منفردا ، والذى فى الصحيحين ، كلاهما حديث واحد ، ولذا قال العراقى : متفق عليهما من حديث أبى هريرة ، وعبد الله بن زيد •

قال الحافظ ابن حجر : انما اتفق عليهما بلفظ : بيتى لا قبرى •

وقال الزبيدى : وبيته قبره وقد جاء هكذا ، كما عند المصنف فى بعض روايات هذا الحديث •

وعند الامام أحمد بن حنبل من حديث جابر رضى الله عنه ، رفعه :

ما بين منبرى الى حجرتى روضة من رياض الجنة ، وان منبرى على ترعة من ترع الجنة » ا• هـ•

ويستحب له أن يأتى احدا(١) يوم الخميس ويزور قبور الشهداء(٢)، فيصلى الغداة فى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم ثم يخرج ، ويعود الى المسجد لصلاة الظهر ، فلا يفوته فريضه فى الجماعه فى المسجد . ويستحب ان يخرج كل يوم الى البقيع (٣) بعد السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويزور قبر عثمان رضى الله عنه (٤) ، وقبر الحسن ابن على رضى الله عنهما ، وفيه أيضا قبر على بن الحسين ، ومحمد ابن على ، وجعفر بن محمد رضى الله عنهم ، ويصلى فى مسجد فاطمة رضى الله عنها ويزور قبر ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقبر صفية عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذلك كله بالبقيع (٥) .

ويستحب له أن يأتى مسجد قباء فى كل سبت ويصلى فيه ، لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« من خرج من بيته حتى يأتى مسجد قباء ويصلى فيه كان له عدل عمرة » (٦) .

---

(١) بضمتين جبل بقرب المدينة المشرفة من جهة الشام ، وكان به الوقعة المشهورة فى أوائل شوال سنة ثلاث من الهجرة .

(٢) أخرج أبو نعيم فى الحلية عن ابن عمر قال :
مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصعب بن عمير حين رجع ، فوقف عليه وعلى أصحابه وقال : أشهد أنكم أحياء عند الله فزوروهم ، وسلموا عليهم ، فوالذى نفسى بيده ، لا يسلم عليهم أحد الا ردوا عليه الى يوم القيامة » ا. هـ.

(٣) وهو بقيع الغرقد : مقبرة المدينة ، كان فيه شجر يقال له الغرقد بالغين المعجمة ، والقاف ، وقد زال الشجر ، وبقى الاسم .

(٤) وهو فى آخر البقيع بموضع يقال له حش كوكب .

(٥) روت عائشة رضى الله عنها قالت :
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كلما كانت ليلتى منه ، يخرج من الليل الى البقيع فيقول : السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وآتاكم ما توعدون ، وأنا ان شاء الله بكم لاحقون ، اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد » أخرجه الامام مسلم .

(٦) أخرجه النسائى ، وابن ماجه من حديث سهل بن حنيف باسناد صحيح .

ويأتى بئر أريس(١) ، يقال ان النبى صلى الله عليه وسلم تفل فيها(٢) ، وهى عند المسجد ، فيتوضأ منها ويشرب من مائها •

ويأتى مسجد الفتح وهو على الخندق ، وكذا يأتى سائر المساجد والمشـــاهد •

عدة مشاهد المدينة ومساجدها وآبارها

ويقال ان جميع المشاهد والمساجد بالمدينة ثلاثون موضعا يعرفها أهل البلد(٣) ، فيقصد ما قدر عليه ، وكذلك يقصد الآبار التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتوضأ منها ويغتسل ويشرب منها ، وهى سبع آبار طلبا للشفاء وتبركا به صلى الله عليه وسلم (٤) ، وان أمكنه الاقامة بالمدينة مع مراعاة الحرمة ، فلها فضل عظيم ، قال صلى الله عليه وسلم :

« لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد الا كنت له شـــفيعا يوم القيامة » (٥) •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت فانه لن يموت بها أحد

---

(١) بالقرب من مسجد قباء ، وهى التى وقع فيها خاتم النبى صلى الله عليه وسلم من يد عثمان رضى الله عنه •
ويريس بالياء التحتية لغة فيه • قال فى شرح القاموس :
(٢) قال الحافظ العراقى : لم أقف له على أصل •
(٣) وهى المواضع التى صلى فيها النبى صلى الله عليه وسلم ، منها :
مسجد القبلتين ، ومسجد ابن عبد الأشهل ، ومسجد بنى عصيفة ، ومسجد بنى معاوية ، ومسجد بنى ظفر ، وفى هذا المسجد حجر جلس عليه النبى صلى الله عليه وسلم •
(٤) وتلك الآبار السبعة هى :
بئر أريس ، وبئر حاء ، وبئر روقه ، وبئر عرس ، وبئر بضاعة ، وبئـــر البصه ، واختلف فى السابعة ، فقيل هى بئر السقيا ، وأوالعهن ، أو بئر جمـــل » ا• هـ•
(٥) سبق تخريجه من قبل •

الا كنت له شفيعا أو شهيدا يوم القيامة » (١) .

ثم اذا فرغ من أشغاله وعزم على الخروج من المدينة ، فالمستحب أن يأتى القبر الشريف ويعيد دعاء الزيارة كما سبق ، ويودع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويسأل الله عز وجل أن يرزقه العودة اليه ، ويسأل السلامة فى سفره ، ثم يصلى ركعتين فى الروضة الصغيرة ، وهى موضع مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن زيدت المقصورة فى المسجد .

فاذا خرج فليخرج رجله اليسرى أولا ، ثم اليمنى ، وليقل :

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ولا تجعله آخر العهد بنبيك ، وحط أوزارى بزيارته واصحبنى فى سفرى (٢) السلامة ويسر رجوعى الى أهلى ووطنى سالما يا أرحم الراحمين(٣) .

وليتصدق على جيران(٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قدر عليه .

وليتتبع المساجد التى بين المدينة ومكة فيصلى فيها ، وهى عشرون موضعا (٥) .

---

(١) سبق تخريجه ، وهو من روايه جابر وأبى رهيرة ، وأبى سعيد بن أبى قاص ، وأسمه بنت عميس وفى هذا الحديث والذى قبله : الحث على الصبر على سكناها وكراهية الخروج منها ، كتب الله لنا الاقامة فيها فى الحياة وبعد الممات بحق جاه رسوله عليه الصلاة والسلام .

(٢) اشارة الى الدعاء المروى : اللهم أنت الصاحب فى السفر .

(٣) يقول هذا الدعاء فى حالة خروجه من المسجد الشريف .

(٤) وهم المجاورون بها من المتأهلين والعزاب .

(٥) قال البخارى فى صحيحه : باب المساجد التى على طرق المدينة ، والمواضع التى صلى فيها النبى صلى الله عليه وسلم .

فصل فى سنن الرجوع من السفر

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قفل من غزو أو حج أو عمرة يكبر على رأس كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ويقول :

لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير ، آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون ، صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده »(١) .

---

(١) وهذا الحديث فيه فوائد :

الأولى : أخرجه البخارى ومسلم ، والنسائى من طريق عبيد الله بن عمر ، ومسلم وحده من طريق الضحاك بن عثمان .

كلهم عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان اذا قفل من غزو أو حج أو عمرة فساقوه مثل سياق المصنف الا أنه عندهم ثم يقول : بدل ويقول .

الثانية : كان اذا قفل من القفول وهو الرجوع من السفر ، ولا يستعمل الا فى انتهاء السفر ، وانما سمى المسافرون ، قافلة تفاؤلا لهم بالقفول والسلامة والشرف محركة المكان المرتفع .

الثالثة : فيه استحباب الاتيان بهذا الذكر فى القفول من سفر الغزو والحج والعمرة .

الرابعة : الحديث صريح فى اختصاص التكبير ثلاثا بحالة كونه على المكان المرتفع ، وأما قوله ويقول ، وعند الجماعة ، ثم يقول : لا اله الا الله ... فيحتمل الاتيان به وهو على المكان المرتفع ، ويحتمل أن لا يتقيد بذلك بل ان كان المرتفع واسعا قال فيه وان كان ضيقا كمل بقية الذكر بعد انهباطه ، ولا يستمر واقفا فى المكان المرتفع لتكميله .

الخامسة : فى شرح الترمذى مناسبة التكبير فى المكان المرتفع ان الاستعلاء والارتفاع محبوب للنفوس ، وفيه ظهور وغلبة على من هو دونه ، فينبغى لمن تلبس به ، أن يذكر عند ذلك كبرياء الله ويشكر له ذلك يستمطر بذلك المزيد مما من به عليه .

السادسة : قوله آيبون وما بعد ، ما فائدة الأخبار بالأوب وهو ظاهر من حالهم فما تحت الأخبار بذلك من الفائدة ؟

والجواب عن ذلك : أنه يراد أوب مخصوص وهو الرجوع من المخالفة الى الطاعة أو التفاؤل بذلك أو الاعلام بأن السفر المقصود ، قد انقضى فهو استبشار بكمال العبادة والفراغ منها وحصول المقصود والظفر به .

السابعة : قوله : تائبون يحتمل أن يكون اشعارا بحصول التقصير فى العبادة فيثوب من ذلك وهو تواضع وهضم النفس ، أو تعليم لمن يقع ذلك منه فى سفر الطاعات فيخلطه بما لا يجوز فعله .

وفى بعض الروايات :

« وكل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » • فينبغى أن يستعمل هذه السنة فى رجوعه •

واذا أشرف على مدينته يحرك الدابة ويقول :

اللهم اجعل لنا بها قرارا ورزقا حسنا ، ثم ليرسل الى أهله من يخبرهم بقدومه كى لا يقدم عليهم بغتة ، فذلك هو السنة ولا ينبغى أن يطرق أهله ليلا ، فاذا دخل البلد فليقصد المسجد أولا وليصل ركعتين فهو السنة كذلك كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم • فاذا دخل بيته قال : توبا توبا لربنا أوبا لا يغادر علينا حوبا ، فاذا استقر فى منزله فلا ينبغى أن ينسى ما أنعم الله به عليه من زيارة بيته وحرمه وقبر نبيه صلى الله عليه وسلم فيكفر تلك النعمة بأن يعود الى الغفلة واللهو والخوض فى المعاصى ، فما ذلك علامة الحج المبرور ، بل علامته أن يعود زاهدا فى الدنيا راغبا فى الآخرة متأهبا للقاء رب البيت بعد لقاء البيت •

الثامنة : قوله ساجدون بعد قوله عابدون من ذكر الخاص بعد العام •

التاسعة : فى قوله : آيبون ••• الخ دليل على جواز السجع فى الدعاء والكلام اذا كان بغير تكلف والمنهى عنه من ذلك ما كان باستعمال وروية لأنه يشغل عن الاخلاص ، وأما ما ساقه الطبع وقذف به قوة الخاطر فمباح فى كل شىء •

العاشرة : مجموع هذا الذكر انما كان صلى الله عليه وسلم يأتى به عند القفول ، وكان يأتى بصدره فى الخروج أيضا ففى صحيح مسلم وغيره عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا استوى على بعيره خارجا الى سفر كبر ثلاثا ثم قال : الذى •• الى الدعاء الذى ذكرناه أولا وفى آخره ، واذا رجع قالهن : وزاد آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون » •

الفصل الثالث

فى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة

بيان دقائق الآداب وهى عشرة

الأول : أن تكون النفقة حلالا(١) ، وتكون اليد خالية من تجارة تشغل القلب وتفرق الهم ، حتى يكون الهم مجردا لله تعالى ، والقلب مطمئنا منصرفا الى ذكر الله تعالى وتعظيم شعائره وقد روى فى خبر من طريق أهل البيت :

« اذا كان آخر الزمان خرج الناس الى الحج أربعة أصناف : سلاطينهم للنزهة ، وأغنياؤهم للتجارة ، وفقراؤهم للمسألة ، وقراؤهم للسمعة »(٢) •

وفى الخبر اشارة الى جملة أغراض الدنيا التى يتصور أن تتصل بالحج ، فكل ذلك مما يمنع فضيلة الحج ، ويخرجه عن حيز حج الخصوص ، لا سيما اذا كان متجردا بنفس الحج بأن يحج لغيره بأجرة فيطلب الدنيا بعمل الآخرة ، وقد كره الورعون(٣) وأرباب القلوب ذلك الا أن يكون قصده المقام بمكة ولم يكن له ما يبلغه ، فلا بأس أن يأخذ ذلك على هذا القصد لا ليتوصل بالدين الى الدنيا ، بل بالدنيا الى الدين • فعند ذلك ينبغى أن يكون قصده زيارة بيت الله عز وجل ومعاونة أخيه المسلم باسقاط الفرض عنه ، وفى مثله ينزل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) فقد أخرج أبو ذر فى منسكه ، عن أبى هريرة رفعه :

« من يمم هذا البيت بالكسب الحرام ، شخص فى غير طاعة الله فاذا أهل ووضع رجله فى الركاب وبعث راحلته وقال لبيك اللهم لبيك ، نادى مناد من السماء لا لبيك ولا سعديك ، كسبك حرام ، وثيابك حرام ، وراحلتك حرام ، وزادك حرام ، ارجع مأزورا غير مأجور ، وابشر بما يسوءك •

واذا خرج الرجل حاجا بمال حلال ، ووضع رجله فى الركاب وبعث راحلته وقال :

لبيك اللهم لبيك ، ناداه مناد من السماء ، لبيك وسعديك ، أجبت بما تحب ، راحلتك حلال ، وثيابك حلال ، وزادك حلال ، ارجع مبرورا غير مأزور ، واستأنف العمل » •

(٢) قال العراقى : رواه الخطيب من حديث أنس باسناد مجهول ، وليس فيه ذكر السلاطين •

(٣) رواه ابن عدى وقال منتفى الاسناد منكر المتن » •

« يدخل الله سبحانه بالحجة الواحدة ثلاثة الجنة : الموصى بها ، والمنفذ لها ، ومن حج بها عن أخيه »(١) •

ولست أقول لا تحل الأجرة أو يحرم ذلك بعد أن أسقط فرض الاسلام عن نفسه(٢) ، ولكن الاولى ان لا يفعل ، ولا يتخذ ذلك مكسبه ومتجره ، فان الله عز وجل يعطى الدنيـا بالدين ولا يعطى الدين بالدنيـا •

وفى الخبر : « مثل الذى يغزو فى سبيل الله عز وجل ويأخذ أجرا مثل أم موسى عليه السلام : ترضع ولدها وتأخذ أجرها »(٣) •

فمن كان مثاله فى أخذ الأجرة على الحج مثال أم موسى فلا بأس بأخذه ، فانه يأخذ ليتمكن من الحج والزيارة فيه ، وليس يحج ليأخذ الأجرة بل يأخذ الأجرة ليحج كما كانت تأخذ أم موسى ليتيسر لهـا الارضاع بتلبيس حالها عليهم (٤) •

الثانى : أن لا يعاون أعداء الله سبحانه بتسـليم المكس (٥) ، وهم الصادون عن المسجد الحرام من أمراء مكة والأعراب المترصدين فى الطريق ، فان تسليم المـال اليهم اعانة على الظلم وتيسير لأسـبابه عليهم ، فهو كالاعانة بالنفس ، فليتلطف فى حيلة الخلاص (٦) ، فان لم يقدر فقد قال بعض العلماء ولا بأس بما قاله :

ان ترك التنفـل بالحج والرجوع عن الطريق أفضل من اعانة الظلمة ، فان هذه بدعة أحدثت ، وفى الانقياد لها ما يجعلها سنة مطردة ،

---

(١) وفى رواية أخرى : ومن حج عن أخيه ، والحديث رواه البيهقى من حديث جابر بسند ضعيف •

(٢) كما هو مذهب الشافعى ، وقال مالك ، وأبو حنيفة ، لو لم يحج لنفسه ، وفيه تفصيل سبق •

(٣) رواه ابن عدى وقال منتفى الاسناد منكر المتن » •

(٤) ولفظ القوت هذا اذا كانت نيته الجهاد واحتاج الى معونة عليـه ، كذلك من كانت نيته فى حجته الآخرة والتقرب الى الله تعالى بالطواف والعمرة بعد قضاء ما عليه لم يضره أجر حجه » •

(٥) هو فى الأصل الجباية وغلب استعماله فيما يأخذه أعوان السلطان ظلما عند البيع والشراء •

(٦) وقال صاحب القوت :

وفيه ذل وصغار على المسلمين ببذل جزية(١) ، ولا معنى لقول القائل ان ذلك يؤخذ منى وأنا مضطر ، فانه لو قعد فى البيت أو رجع من الطريق لم يأخذ منه شىء ، بل ربما يظهر أسباب الترفه فتكثر مطالبته ، فلو كان فى زى الفقراء لم يطالب ، فهو الذى ساق نفسه الى حالة الاضطرار .

الثالث : التوسع فى الزاد(٢) وطيب النفس بالبذل والانفاق من غير تقتير ولا اسراف (٣) ، بل على الاقتصاد ، وأعنى بالاسراف التنعم بأطايب الأطعمة والترفه بشرب أنواعها على عادة المترفين ، فأما كثرة البذل فلا سرف فيه ، اذ لا خير فى السرف ولا سرف فى الخير كما قيل ، وبذل الزاد فى طريق الحج نفقة فى سبيل الله عز وجل ، والدرهم بسبعمائة درهم (٤) ، قال ابن عمر رضى الله عنهما : من كرم الرجل طيب زاده فى سفره (٥) .

وكان يقول : أفضل الحاج أخلصهم نية وأزكاهم نفقة ، وأحسنهم يقينـــا .

وقال صلى الله عليه وسلم :

ومن فضائل الحج أن لا يقوى أعداء الله الصادين عن المسجد الحرام بالمال، فان المعونة والتقوى بالمال يضاهى المعـونة بالنفس والصد عن المســـجد الحرام يكون بالمنع والاحصار ، ويكون بطلب المـال ، فليحتل فى التخلص من ذلك » ا. هـ.

(١) لأن ذلك عنده دخيلة فى الدين ، ووليجه فى طـريق المؤمنين واقامة واظهار لبدعة أحدثت فى الآخذ والمعطى فهما شريكان فى الاثم والعدوان ، وهذا كما قال لأن جعل بدعة سنة ، ودخلا فى صغار وذلة ومعاونة على وزر أعظم فى الجرم من تكلف حج نافلة ، وقد سقط فرضه كيف وفى ذلك ادخال ذلة وصغار على المسلمين والاسلام مضاهاة للجزية .

(٢) الذى يحمله معه مما لابد له منه مما يحتاج اليه .

(٣) أى لا يضيق على نفسه ورفيقه ولا يوسع توسيعا .

(٤) أخرجه أحمد ، وابن أبى شيبة عن بريدة رضى الله عنه مرفوعا .

(٥) وهذا يحتمل أن يكون معناه نفاسة زاده ، أو المـراد طيب نفســه فى بذلــه .

« الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة »(١) •

فقيل له يا رسول الله ما بر الحج ؟ فقال : طيب الكلام واطعام الطعـــام »(٢) •

الرابع : ترك الرفث والفسوق والجدال كما نطق به القرآن(٣) • والرفث (٤) اسم جامع لكل غلو وخنا وفحش من الكلام ، ويدخـــل فيه مغازلة النساء ومداعبتهن ، والتحدث بشأن الجماع ومقدماته ، فان ذلك يهيج داعية الجماع المحظور ، والداعى الى المحظور محظور •

والفسق (٥) اسم جامع لكل خروج عن طاعة الله عز وجل •

والجدال هو المبالغة فى الخصومة والمماراة بما يورث الضغائن ويفرق فى الحال الهمة ويناقض حسن الخلق (٦) ، وقد قال سفيان :

من رفث فسد حجه •

وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، طيب الكلام ، مع اطعام الطعام ، من بر الحج ، والمماراة تناقض طيب الكلام ، فلا ينبغى أن يكون كثير الاعتراض على رفيقه وجماله ، وعلى غيره من أصحابه ،

---

(١) متفق عليه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وأوله : العمرة كفارة لما بينهما • الحديث •

ومعنى : المبرور ، هو الذى لا يخالطه اثم ، وقيل المتقبل ، وقيـــل الذى لا رياء فيه ولا سمعة ولا رفث ولا فسوق •

وقوله ليس له جزاء •• الخ أى لا يقتصر فيه على تكفير بعض الذنوب ، بل لابد أن يبلغ به الجنة •

(٢) أما من جملة : قيل يا رسول الله ، وما بر الحج ؟ قال : طيب الكلام ، واطعام الطعام » فهذا من الزيارة التى رواها الامام أحمد من حديث جابر بن عبد الله بسند لين ورواه الحاكم مختصرا وقال صحيح الاسناد قاله العراقى ، وقال الزبيدى هكذا هو عند المخلص للذهبى •

(٣) وهو قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » •

(٤) وقال الازهرى فى التهذيب :

« الرفث كلمة جامعة لما يريد الرجل من المرأة » •

(٥) وفى نسخة أخرى : الفسوق ، جمع فسق •

(٦) فهذه ثلاثة أسماء جامعة مختصرة لهذه المعانى المثبتة أمر الله تعالى بتنزيه شعائره ومناسكه منها ، لأنها مشتملة على الآثام ، ومن أصـــول الخطـايا والآثام •

بل يلين جانبه ، ويخفض جناحه للسائرين الى بيت الله عز وجل ، ويلزم حسن الخلق ، وليس حسن الخلق كف الأذى بل احتمال الأذى .

وقيل سمى السفر سفرا لأنه يسفر عن أخلاق الرجال ، ولذلك قال عمر رضى الله عنه ، لمن زعم أنه يعرف رجلا :

هل صحبته فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق ؟ قال : لا ، فقال : ما أراك تعرفه(١) .

الخامس : أن يحج ماشيا ان قدر عليه ، فذلك الأفضل(٢) ، أوصى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما بنيه عند موته فقال :

يا بنى حجوا مشاة فان للحاج الماشى بكل خطوة يخطوها سبعمائة حسنة من حسنات الحرم ، قيل : وما حسنات الحرم ؟ قال : الحسنة بمائة ألف حسنة .

والاستحباب فى المشى فى المناسك ، والتردد من مكة الى الموقف ، والى منى آكد منه فى الطريق ، وان أضاف الى المشى الاحرام من دويرة أهله ، فقد قيل ان ذلك من اتمام الحج ، قاله عمر ، وعلى ، وابن مسعود رضى الله عنهم ، فى معنى قوله عز وجل : « **وأتموا الحج والعمرة لله** »(٣) .

وقال بعض العلماء : الركوب أفضل لما فيه من الانفاق والمؤنة ،

---

(١) ورواه الاسماعيلى فى مناقب عمر بلفظ ، روى عن عمر أن رجلا أثنى عنده على رجل ، فقال أصحبته فى السفر قال : لا قال أعاملته ؟ قال : لا ، قال : فما تعرفه والله » ا . هـ .

(٢) وفى نسخة أخرى : ان قدر على ذلك فهو أفضل .
وروى ابن عباس رضى الله عنهما قال : كانت الأنبياء يحجون مشاة حفاة يطوفون بالبيت العتيق ويقضون المناسك مشاة حفاة .

وعنه أن آدم عليه السلام حج أربعين حجة على قدميه .

(٣) اعلم أن معنى التوقيت بالمواقيت المعروفة منع مجاوزتها اذا كان مريدا للنسك ، أما الاحرام قبل الوصول فلا منع عند الجمهور .

ولأنه أبعد عن ضجر النفس وأقل لأذاه ، وأقرب الى سلامته وتمام حجـــه(١) •

وهذا عند التحقيق ليس مخالفا للأول ، بل ينبغى أن يفصل ، ويقال : من سهل عليه المشى فهو أفضل ، فان كان يضعف ويؤدى به ذلك الى سوء الخلق وقصور عن عمل فالركوب له أفضل ، كما أن الصوم للمسافر أفضل وللمريض ما لم يفض الى ضعف وسوء خلق •

وسئل بعض العلماء عن العمرة أيمشى فيهـــا أو يكترى حمارا بدرهم ؟ فقال : ان كان وزن الدرهم أشد عليه فالكراء أفضل من المشى ، وان كان المشى أشد عليه كالأغنياء فالمشى له أفضل ، فكأنه ذهب فيه الى طريق مجاهدة النفس ، وله وجه ، ولكن الأفضل له أن يمشى ويصرف ذلك الدرهم الى خير ، فهو أولى من صرفه الى المكارى عوضا عن ابتذال الدابة فاذا كانت لا تتسع نفسه للجمع بين مشقة النفس ونقصان المـــال فما ذكره غير بعيد فيه(٢) •

السادس : أن لا يركب الا زاملة (٣) ، أما المحمل فليجتنبه الا اذا كان يخاف من الزاملة أن لا يستمسك عليها لعذر ، وفيه معنيان :

أحدهما : التخفيف على البعير فان المحمل يؤذيه •

والثانى : اجتناب زى المترفين (٤) المتكبرين •

---

(١) وهو قول مالك والشافعى ، قالا الركوب أحب الينا من المشى ، قال ابن المنذر : وهو أقرب الى الفضل من المشى ، لأنه موافق لفعله صلى الله عليه وسلم ، وأعون على العبادة ،

ثم ان المراد ببعض العلماء الشافعى كما تبين لك من السياق •

(٢) وفى نسخة أخرى : « غيربعيد » ثم قال صاحب القوت :

« وعندى أن الاعتماد ماشيا أفضل ، وكذلك الحج ماشيا لمن أطاق المشى ولم يتضجر به وكان له همة وقلب » •

(٣) وهى البعير الذى يحمل عليه الزمالة وهى بالكسر أداة المسافر ، وما يكون معه فى السفر كأنهما فاعلة من زمل ،

روى البخارى ، وابن حبان عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم ، حج على رحل وكانت زاملة » •

(٤) فان هذه للتشبه بهم وبأهل الدنيا من أهل التفاخر والتكاثر فيكتب من المتكبرين •

« حج رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة وكان تحته رحل رث وقطيفة خلقة قيمتها أربعة دراهم » (١) •

« وطاف على الراحلة (٢) ، لينظر الناس الى هديه وشمائله » •

وقال صلى الله عليه وسلم : « خذوا عنى مناسككم » •

وقيل ان هذه المحامل أحدثها الحجاج وكان العلماء فى وقته ينكرونها ، فروى سفيان الثورى عن أبيه أنه قال .

برزت من الكوفة الى القادسية (٣) للحج ، ووافيت الرفاق من البلدان ، فرأيت الحاج كلهم على زوامل ، وجوالقات ورواحل ، وما رأيت فى جميعهم الا محملين •

وكان ابن عمر اذا نظر الى ما أحدث الحجاج من الزى والمحامل يقول : الحاج قليل والركب كثير ، ثم نظر الى رجل مسكين رث الهيئة تحته جوالق فقال هذا نعم من الحجاج (٤) •

السابع : أن يكون رث الهيئة أشعث أغبر ، غير مستكثر من الزينة (٥) ولا مائل الى أسباب التفاخر والتكاثر (٦) ، فيكتب فى ديوان

---

(١) رواه الترمذى فى الشمائل ، وابن ماجه ، من حديث أنس بسند ضعيف •

وراه أبو يعلى الموصلى فى مسنده أيضا ، وعند أبى ذر الهروى بلفظ :

« حج النبى صلى الله عليه وسلم على رحل رث عليه قطيفة لا تساوى أربعة دراهم وقال :

« اللهم اجعله حجا لا رياء فيه ولا سمعة » •

ومعنى القطيفة : أى كساء له هدب •

(٢) فى حجة الوداع ، متفق عليه من حديث ابن عباس ، وحديث جابر •

(٣) والقادسية : موضع بقرب الكوفة من جهة الغرب على طرف البادية نحو خمسة عشر فرسخا ، وهى آخر أرض العرب ، وأول سواد العراق ، وكانت هناك وقعة مشهورة فى خلافة عمر رضى الله عنه •

قاله الزبيدى فى اتحاف السادة •

(٤) أخرجه سعيد بن منصور ولفظه :

« أن ابن عمر سمع رجلا يقول : ما أكثر الحاج ، فقال ابن عمر : ما أقلهم ، فنظر فاذا رجل جالس بين جواليقه فقال لعل هذا يكون منهم » •

(٥) الدنيوية من الملابس الفاخرة وغيرها •

(٦) على عادة أهل الدنيا فلا يتشبه بهم •

المتكبرين المترفين ، ويخرج عن حزب الضعفاء والمساكين ، وخصوص الصالحين ، فقد أمر صلى الله عليه وسلم ، بالشعث والاختفاء » (١)

و « نهى عن التنعم والرفاهية » . فى حديث فضالة بن عبيد (٢) .

وفى الحديث : « انما الحاج الشعث التفث » (٣) .

ويقول الله تعالى : انظروا الى زوار بيتى قد جاءونى شعثا غبرا من كل فج عميق (٤) ..

وقال تعالى : « ثم ليقضوا تفثهم » .

والتفث : الشعث والاغبرار ، وقضاؤه بالحلق وقص الشارب والأظفـــار .

وكتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى أمراء الأجناد :

اخلولقوا واخشوشنوا ، أى البسوا الخلقان واستعملوا الخشونة فى الأشياء .

وقد قيل زين الحجيج أهل اليمن ، لأنهم على هيئة التواضع والضعف وسيرة السلف .

فينبغى أن يجتنب الحمرة فى زيه على الخصوص والشهرة كيفما كانت على العموم ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم :

كان فى سفر فنزل أصحابه منزلا فسرحت الابل فنظر الى أكسية حمر على الأقتاب فقال صلى الله عليه وسلم أرى هذه الحمرة قد غلبت عليكم قالوا فقمنـــا اليها ونزعناها عن ظهـــورها حتى شرد بعـــض الابل » (٥) .

---

(١) والشعث : انتشار الشعر لقلة التعاهد به ، والاحتفاء المشى حافيا ، والحديث رواه البغوى ، والطبرانى من حديث عبد الله بن أبى حدرد مرفوعا .

(٢) رضى الله عنه ، وهو صحابى شهد أحدا ، والحديبية ، وولى قضاء دمشق سنة ٥٣ .

(٣) رواه الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر ، وقال الترمذى غريب ، وفى نسخة التفث بدل التفل .

(٤) رواه الحاكم وصححه من حديث أبى هريرة دون قوله : « من كل فج عميق » وكذا رواه أحمد من حديث عبد الله بن عمر .

(٥) رواه أبو داوود من حديث رافع بن خديج ، وفيه رجل لم يسم .

الثامن : أن يرفق بالدابة فلا يحملها مالا تطيق ، والمحمل خارج عن حد طاقتها ، والنوم عليها يؤذيها ويثقل عليها • كان أهل الورع لا ينامون على الدواب الا غفوة عن قعود ، وكانوا لا يقفون عليها الوقوف الطويل •

قال صلى الله عليه وسلم : « لا تتخذوا ظهور دوابكم كراسى » (١) •

ويستحب أن ينزل عن دابته غدوة وعشية يروحها بذلك فهو سنة ، وفيه آثار السلف ، رضى الله عنهم (٢) •

وكان بعض السلف يكترى بشرط أن لا ينزل ، ويوفى الأجرة ، ثم : كان ينزل عنها ليكون بذلك محسنا الى الدابة ، فيكون فى حسناته ويوضع فى ميزانه ، لا فى ميزان المكارى •

وكل من آذى بهيمة وحملها مالا تطيق طولب به يوم القيامة •

قال أبو الدرداء (٣) : لبعير له عند الموت : يا أيها البعير لا تخاصمنى الى ربك فانى لم أكن أحملك فوق طاقتك •

وعلى الجملة فى كل كبد حراء أجر • فليراع حق الدابة وحق المكارى جميعا ، وفى نزوله ساعة (٤) ترويح الدابة وسرور قلب المكارى (٥) •

قال رجل لابن المبارك : احمل لى معك هذا الكتاب لتوصله ، فقال : حتى أستأمر الجمال فانى قد اكتريت •

---

(١) رواه الامام أحمد من حديث سهل بن معاذ عن أبيه بسند ضعيف ، ورواه الحاكم وصححه من رواية معاذ بن أنس عن أبيه ، ورواه كذلك ابن حبان •

(٢) فانهم كانوا يمشون والدواب تقاد بين أيديهم •

(٣) هو أبو الدراء عويمر بن عامر رضى الله عنه •

(٤) من أى وقت كان ، وخاصة فى آخر السير قبل النزول فى المنزل ، أو فى موضع كثير الرمل ، وما أشبهه •

(٥) ففيه مراعاة الحقين ، ولا يحمل على الدابة المكتراه الا ما قاضى عليه الجمال ، وما أذن له فيه •

فانظر كيف تورع من استصحاب كتاب لا وزن له ؟ وهو طريق الحزم فى الورع ، فانه اذا فتح باب القليل الجر الى الكثير يسيرا يسيرا (١) .

التاسع : أن يتقرب باراقة دم وان لم يكن واجبا عليه(٢) ، ويجتهد أن يكون من سمين النعم ونفيسه ، وليأكل منه ان كان تطوعا ولا يأكل منه ان كان واجبا (٣) .

قيل فى تفسير قوله تعالى : « ذلك ومن يعظم شعائر الله » انه تحسينه وتسمينه .

وسوق الهدى من الميقات أفضل ان كان لا يجهده ولا يكده (٤) ، وليترك المكاس فى شرائه ، فقد كانوا يغالون فى ثلاث ، ويكرهون المكاس فيهن : الهدى ، والأضحية ، والرقبة ، فان أفضل ذلك أغلاه ثمنا وأنفسه عند أهله ، وروى ابن عمر أن عمر رضى الله عنهما أهدى بختيه (٥) فطلبت منه بثلثمائة دينار فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعها ويشترى بثمنها بدنا فنهاه عن ذلك وقال بل اهدها (٦) ، وذلك لأن القليل الجيد خير من الكثير الدون .

وفى ثلثمائة دينار قيمة ثلاثين بدنة ، وفيها تكثير اللحم ، ولكن ليس المقصود اللحم انما المقصود تزكية النفس وتطهيرها عن صفة البخل وتزيينها بجمال التعظيم لله عز وجل ، فلن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ، وذلك يحصل بمراعاة النفاسة فى القيمة كثر العدد أو قل (٧) .

---

(١) فمن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه .
(٢) بأن كان مفردا ، فان كان قارنا من ميقاته ففيه ايجاب هدى يقربه .
(٣) مثل نسك قران ، أو متعة ، أو كفارة .
(٤) وفى صحيح البخارى عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم ، ساق الهدى من ذى الحليفة .
(٥) وفى نسخة أخرى : نجيبة من الابل .
(٦) رواه أبو داود : وقال انحرها .
(٧) وفى نسخة أخرى : قل ذلك أو كثر .

« وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بر الحج ؟
فقال : العج والثج »(١) •
والعج هو رفع الصوت بالتلبية ، والثج هو نحر البدن(٢) •
وروت عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« ما عمل آدمى (٣) يوم النحر أحب الى الله عز وجل من اهراقه (٤) دما ، وانها لتأتى يوم القيامة بقرونها وأظلافها ، وان الدم يقع من الله عز وجل بمكان قبل أن يقع بالأرض فطيبوا بها نفسا » (٥) •

وفى الخبر : « لكم بكل صوفة من جلدها حسنة وكل قطرة من دمها حسنة وانها لتوضع فى الميزان فأبشروا » (٦) •

وقال صلى الله عليه وسلم :

« استنجدوا هداياكم فانها مطاياكم يوم القيامة » •

العاشر : أن يكون طيب النفس بما أنفقه من نفقة وهدى ، وبما أصابه من خسران ومصيبة فى مال أو بدن ، ان أصابه ذلك ، فان ذلك من دلائل قبول حجه (٧) ، فان المصيبة فى طريق الحج تعدل النفقة فى سبيل الله عز وجل : الدرهم بسبعمائة درهم (٨) ، وهو بمثابة الشدائد

---

(١) رواه ابن المنكدر عن جابر رضى الله عنه •
(٢) رواه الترمذى واستغربه ، وابن ماجه والحاكم ، وصححه ، والبزار ، واللفظ من حديث أبى بكر •
(٣) وفى رواية : ما عمل ابن آدم •
(٤) وفى نسخة أخرى : من اهراق الدم •
(٥) رواه الترمذى وحسنه ، وابن ماجه وضعفه ابن حبان ، وقال البخارى انه مرسل ، ووصله ابن خزيمة •
الا أن عند الترمذى : بقرونها واشعارها ، واظلافها ، واهراق الدم ، اراقتـــه •
(٦) رواه ابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقى من حديث زيد بن أرقم •
ورواه الامام أحمد فى حديث فيه بكل شعرة حسنة •
(٧) ودليل نظر الله اليه فى قصده •
(٨) وذلك لأن الحج أشبه شىء بالجهاد ، وفى كل منهما الأجر على قدر النصب ، ولذلك قال :
« وذلك بمثابة الشدائد فى طريق الجهاد » •

فى طريق الجهاد ، فله بكل أذى احتمله (١) وخسران أصابه ثواب ، فلا يضيع منه (٢) شىء عند الله عز وجل (٣) •

وقال : ان من علامة قبول الحج أيضا ترك ما كان عليه من المعاصى ، وأن يتبدل باخوانه البطالين اخوانا صالحين ، وبمجالس اللهو والغفلة مجالس الذكر واليقظة •

---

(١) وهذا أعم من أن يكون من الأوجاع ، والأمراض ، أو من الرفقاء والاتباع •

(٢) وفى نسخة أخرى : « ولا يضيع من ذلك عند الله شىء » •

(٣) بل يخلف الله عليه كل ما ذهب له من بدن أو مال •

بيان الأعمال الباطنة ووجه الاخلاص فى النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج الى اخره (١)

اعلم أن أول الحج الفهم ، أعنى فهم موقع الحج فى الدين(٢) ، ثم الشوق اليه ، ثم العزم عليه ، ثم قطع(٣) العلائق المانعة منه ، ثم شراء ثوب الاحرام (٤) ، ثم شراء الزاد ، ثم اكتراء الراحلة ، ثم الخروج ، ثم المسير (٥) فى البادية ، ثم الاحرام من الميقات بالتلبية ، ثم دخول مكة ، ثم استتمام الأفعال كما سبق •

وفى كل واحد من هذه الأمور تذكرة للمتذكر ، وعبرة للمعتبر ، وتنبيه للمريد الصادق ، وتعريف واشارة للفطن •

فلنرمز الى مفاتحها حتى اذا انفتح بابها وعرفت أسبابها انكشف لكل حاج من أسرارها ما يقتضيه صفاء قلبه وطهارة باطنه وغزارة فهمه (٦) •

أما الفهم : فاعلم أنه لا وصول الى الله سبحانه وتعالى الا بالتنزه عن الشهوات والكف عن اللذات ، والاقتصار على الضرورات فيها ، والتجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ، ولأجل هذا انفرد الرهبانيون (٧) فى الملل السالفة عن الخلق ، وانحازوا الى قلل الجبال (٨) ، وآثروا التوحش عن الخلق ، لطب الأنس بالله عز وجل ، فتركوا لله

---

(١) على الترتيب المذكور فى كتب الفقه •

(٢) بأن يفهم أنه أحد أركان الدين الذى لا يتصور الدين مع عدمه •

(٣) ثم بعد العزم مباشرة الأسباب التى توصله اليه وأعظمها قطع العلائق المانعة منه •

(٤) وفى نسخة أخرى: «ثم شراء ثوبى الاحرام ، ويقصد من ذلك : الازار، والرداء ، الجديدين أو غسيلين •

(٥) وفى نسخة أخرى : ثم السير فى البادية •

(٦) وفى نسخة أخرى : وغزارة علمه •

(٧) جمع راهب ، والمشهور : رهبانى ، وقيل الرهابين جمع الجمع ، وهم عباد النصارى ، والاسم الرهبانية من الرهبة وهو الخوف ، وقد ترهب الراهب انقطع للعبادة •

(٨) أى رءوسها لئلا يعلم مكانهم •

عز وجل اللذات الحاضرة ، وألزموا أنفسهم بالمجاهدات الشاقة (١) طمعا فى الآخرة ، واثنى الله عز وجل عليهم فى كتابه فقال :

« ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » (٢) .

فلما اندرس ذلك وأقبل الخلق على اتباع الشهوات ، وهجروا التجرد لعبادة الله عز وجل ، وفتروا عنه ، بعث الله عز وجل نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم لأحياء طريق الآخرة ، وتجديد سنة المرسلين فى سلوكها ، فسأله أهل الملل عن الرهابنية والسياحة فى دينه ، فقال صلى الله عليه وسلم :

« أبدلنا الله بها الجهاد والتكبير على كل شرف (٣) يعنى الحج .

« وسئل صلى الله عليه وسلم عن السائحين ، فقال : هم الصائمون » (٤) .

فأنعم الله عز وجل على هذه الأمة بأن جعل الحج رهبانية لهم (٢) ، فشرف البيت العتيق بالاضافة الى نفسه تعالى ، ونصبه مقصدا لعباده ، وجعل ما حواليه حرما لبيته تفخيما لأمره ، وجعل عرفات كالميزاب على فناء حوضه ، وأكد حرمة الموضع بتحريم صيده وشجره ، ووضعه على مثال حضرة الملوك يقصده الزوار من كل فج عميق ومن كل أوب سحيق ، شعثا غبرا متواضعين لرب البيت ، ومستكينين له خضوعا لجلاله واستكانة لعزته ، مع الاعتراف بتنزيهه عن أن يحويه بيت

---

(١) الشديدة على النفس من ترك الأكل والشرب والملابس الفاخرة .
ثم ذمهم على ترك شرطها بقوله : « فما رعوها حق رعايتها » لأن كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، أحبطها .

(٢) ومدحهم الله تعالى على الرهبانية ابتداء ، فقال : ورهبانية ابتدعوها»

(٣) رواه أبو داود من حديث أبى أمامة ، وأخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير ، والبيهقى فى الشعب من حديث أنس .

(٤) رواه البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة ، وقال ابن حجر على هامش نسخة المغنى ما نصه : لعله موقوف .

(٥) أى بمنزلتها لما فى كل منهما قطع المألوفات والمستلذات من سائر الأنواع .

أو يكتنفه بلد (١) ، ليكون ذلك أبلـــغ فى رقهم وعبوديتهم ، وأم فى اذعانهم وانقيادهم ، ولذلك وظف عليهم فيها أعمالا لا تأنس بهـــا النفوس ، ولا تهتدى الى معانيها العقول (٢) : كرمى الجمار بالأحجار ، والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار • وبمثل هذه الأعمـــال يظهر كمال الرق والعبودية ، فان الزكاة ارفاق(٣) ، ووجهه مفهوم ، وللعقل اليه ميل (٤) •

والصوم كسر للشهوة التى هى آلة عدو الله ، وتفرغ للعبادة بالكف عن الشواغل (٥) ، والركوع والسجود فى الصلاة تواضع لله عز وجل بأفعال هى هيئة التواضع (٦) ، وللنفوس أنس بتعظيم الله عز وجل •

فأما ترددات السعى ورمى الجمار ، وأمثال هذه الأعمال فلاحـــظ للنفوس ولا أنس للطبع فيها ، ولا اهتداء للعقل الى معانيها ، فلا يكون فى الاقدام عليها باعث الا الأمر المجرد ، وقصد الامتثال للأمر من حيث انه أمر واجب الاتباع فقط ، وفيه عزل للعقل عن تصرفه وصرف النفس والطبع عن محل أنسه (٧) ، فان كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع اليه ميلا ما ، فيكون ذلك الميل معينا للأمر وباعثا معه على الفعل ، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم فى الحج على الخصوص :

« لبيك بحجـــة حقا تعبدا ورقا (٨) » ، ولم يقل ذلك فى صـــلاة ولا غيرها •

واذا اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ربط نجاة الخلق بأن تكون

---

(١) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •
(٢) القاصرة عن ادراك المعانى الغريبة •
(٣) أى بذل ما فيه الرفق لفقراء المسلمين •
(٤) وفى نسخة أخرى : وللعقل اليه سبيل •
(٥) وفى نسخة أخرى « والصوم فيه كسر الشهوة التى هى آلة الشيطان عدو الله عز وجل ، وفيه تفرغ للعبادة بالكف عن الشواغل »•
(٦) من انحناء الظهر ، ووضع الجبهة فى الأرض •
(٧) وفى نسخة أخرى : وصرف النفس والطبع عن محل طبعه •
(٨) سبق تخريجه •

اعمالهم على خلاف هوى طباعهم (١) . وان يكون زمامها بيد الشرع ، فيترددون فى أعمالهم على سنن الانقياد ، وعلى مقتضى الاستعباد ، وكان ما لا يهتدى الى معانيه ابلغ أنواع التعبدات فى تزكية النفس ، وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق ، الى مقتضى الاسترقاق .

واذا تفطنت لهذا فهمت أن تعجب النفوس من هـذه الأفعـال العجيبة مصدره الذهول عن أسرار التعبدات . وهذا القدر كاف فى تفهم أصل (٢) الحج ان شاء الله تعالى .

الشـوق الى الحج

وأما الشوق : فانما ينبعث بعد الفهم والتحقق بأن البيت بيت الله عز وجل ، وأنه وضع على مثال حضرة الملوك ، فقاصده قاصد الى الله عز وجل وزائر له ، وان من قصد البيت فى الدنيا جدير بأن لا يضيع زيارته ، فيرزق مقصود الزيارة فى ميعاده المضروب له ، وهو النظر الى وجه الله الكريم فى دار القرار من حيث ان العين القاصرة الفانية فى دار الدنيا لا تتهيأ لقبول نور النظر الى وجه الله عز وجل ، ولا تطيق احتماله (٣) ، ولا تستعد للاكتحال به لقصورها ، وأنها ان أمدت فى الدار الآخرة بالبقاء ونزهت عن أسباب التغير والفناء استعدت للنظر والابصار (٤) ، ولكنها بقصد البيت والنظر اليه تستحق لقاء رب البيت بحكم الوعد الكريم (٥) .

---

(١) وتألفه نفوسهم بحسب الاعتياد .

(٢) وفى نسخة أخرى : فى تفهم أصل الأعمال فى الحج .

ثم يقول الشيخ الأكبر فى كتاب الشريعة :

« الحاج وفـد الله ، دعاهم الحق الى بيته وما دعاهم اليه سبحانه بمفارقة الأهل والوطن والعيش الترف وطاهم بحلية الشعث والغبرة الا ابتلاء ليريهم من وقف مع عبوديته ممن لم يقف ، ولهـذا أفعـال الحج أكثرها تعبـدات » اهـ .

(٣) وفى نسخة أخرى : تطيق احتمال ذلك .

(٤) وذلك حسب قابليتها المفاضة عليها .

(٥) فالحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ، وفيها تقع المشاهدة ، اذ هى دار المشاهدة واللقاء ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه خرج فرأى ركبا فقال : من الركب ؟ فقالوا حاجين ، قال أنهزكم غيرها ؟ ثلاث مرات ، قالوا : لا . قال : لو يعلم الركب بمن أناخوا لقرت أعينهم بالفضل بعد المغفـرة » اهـ .

فالشوق الى لقـاء الله عز وجل يشوقه الى أسـباب اللقاء لا محالة(١) .

هذا مع أن المحب مشتاق الي كل ماله الي محبوبه اضافة ، والبيت مضـاف الى الله عز وجل . فبالحرى أن يشتاق اليه لمجـرد(٢) هذه الاضافة ، فضلا عن الطلب لنيل ما وعد عليه من الثواب الجزيل(٣) .

العـزم على الحج

وأما العزم : فليعلم أنه بعزمه قاصد الى مفارقة الأهل والوطن ، ومهاجرة الشهوات واللذات ، متوجها الى زيارة بيت الله عز وجل .

وليعظم فى نفسه قدر البيت وقدر رب البيت(٤) .

وليعلم أنه عزم على أمر رفيع شأنه خطير أمره ، وأن من طلب عظيما خاطر بعظيم (٥) ، وليجعل عزمه خالصا لوجه الله سبحانه بعيدا عن شوائب الرياء والسمعة (٦) وليتحقق أنه لا يقبل من قصده وعمله الا الخالص (٧) ، وأن من أفحش الفواحش أن يقصد بيت الملك وحرمه والمقصود غيره (٨) ، فليصحح مع نفسه العزم ، وتصحيحه باخلاصه واخلاصه باجتناب كل ما فيه رياء وسمعة (٩) ، فليحذر الذى هو أدنى بالذى هو خير (١٠) .

---

(١) ففى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه مرفوعا :
« من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » .

(٢) وفى نسخة أخرى : بمجرد هذه الاضافة .

(٣) بل ربما يقطع نظره عن تأمل ذلك .

(٤) وفى نسخة أخرى : فليعظم فى نفسه قدر البيت لقدر رب البيت ، وتعظيمه ينشأ عن تعظيم من أضافه الى نفسه .

(٥) ما عنده وحينئذ تهون عليه المصائب والشدائد فى البدن والمـال .

(٦) فقد روى سعيد بن منصور عن عمر رضى الله عنه :
« من أتى هذا البيت لا يرد الا اياه وطاف طوافا ، كان من ذنوبه كيوم ولدته أمه » .

(٧) وفى نسخة أخرى : « الا الخالص لوجه الله تعالى » .

(٨) فالاتيان الى البيت مشروط بالاخلاص ، وتصحيح القصد كما دل عليه قول عمر ، وهو أهم ما يشترط فيه .

(٨) وغيرهما من الأوصاف الذميمة ، كما دلت عليه الأخبار ، ودل عليه حديث أنس فى اعلام : من يأتى فى آخر الزمان يحج للرياء والسمعة .

(١٠) فيقع بسبب ذلك فى مقت ، وطرد ، وخسران .

التجرد للحج

وأما قطع العلائق : فمعناه رد المظالم ، والتوبة الخالصة لله تعالى ، عن جملة المعاصى ، فكل مظلمة علاقة ، وكل علاقة مثل غريم حاضر متعلق بتلابيبه(١) ينادى عليه ويقول له : الى أين تتوجه ؟ أتقصد بيت ملك الملوك وأنت مضيع أمره فى منزلك هذا ، ومستهين به ، ومهمل له(٢) ؟

أولا لا تستحى أن تقدم عليه قدوم العبد العاصى فيردك ولا يقبلك ، فان كنت راغبا فى قبول زيارتك فنفذ أوامره ، ورد المظالم ، وتب اليه أولا من جميع المعاصى ، واقطع علاقة قلبك عن الالتفات الى ما وراءك(٣) ، لتكون متوجها اليه بوجه قلبك ، كما أنك متوجه الى بيته بوجه ظاهرك ، فان لم تفعل ذلك لم يكن لك من سفرك أولا الا النصب والشقاء ، وآخرا الا الطرد والرد • وليقطع العلائق عن وطنه قطع من انقطع عنه وقدر أن لا يعود اليه وليكتب وصيته لأولاده وأهله(٤) ، فان المسافر وماله لعلى خطر الا من وقى الله سبحانه (٥) •

وليتذكر عند قطعه العلائق لسفر الحج قطع العلائق لسفر الآخرة ، فان ذلك بين يديه على القرب ، وما يقدمه من هذا السفر طمع فى تيسير ذلك السفر ، فهو المستقر واليه المصير ، فلا ينبغى أن يغفل عن ذلك السفر عند الاستعداد لهذا السفر •

---

(١) جمع لبب محركة على غير قياس ، وهو من سيور السرج ، ما يقع على اللبة ، أى النحر ، ولببه تلبيبا أخذه بمجامعه •

(٢) مهملة له بارتكاب منهياته ومحظوراته ، ومخالفة مأموراته •

(٣) من الأهل ، والمال ، والولد •

(٤) وذوى قرابته وغيرهم من وجوه الخير •

(٥) أخرج ابن ماجه عن جابر مرفوعا :

« من مات على وصية مات على سبيل وسنة ، ومات على تقى وشهادة ، ومات مغفورا له » •

الزاد للحج

وأما الزاد : فليطلبه من موضع حلال(١) ، واذا أحس من نفسه الحرص على أستكثاره ، وطلب ما يبقى منه على طول السفر ولا يتغير ولا يفسد قبل بلوغ المقصد ، فليتذكر أن سفر الآخرة أطول من هذا السفر ، وأن زاده التقوى ، وأن ما عداه مما يظن أنه زاده يتخلف عنه عند الموت ويخونه فلا يبقى معه ، كالطعام الرطب الذى يفسد فى أول منازل السفر(٢) ، فيبقى وقت الحاجة متحيرا محتاجا لا حيلة له •

فليحذر أن تكون أعماله التى هى زاده الى الآخرة لا تصحبه بعد الموت ، بل يفسدها شوائب الرياء وكدورات التقصير(٣) •

الراحـــلة

وأما الراحلة : اذا أحضرها فليشكر الله تعالى بقلبه على تسخير الله عز وجل له الدواب لتحمل عنه الأذى وتخفف عنه المشقة(٤) ، وليتذكر عنده المركب الذى يركبه الى دار الآخرة وهى الجنازة التى يحمل عليها ، فان أمر الحج من وجه يوازى أمر السفر الى الآخرة ، ولينظر أيصلح سفره على هذا المركب لأن يكون زادا له لذلك السفر على ذلك المركب ، فما أقرب ذلك منه ، وما يدريه لعل الموت قريب (٤) ، ويكون ركوبه للجنازة قبل ركوبه للجمل ، وركوب الجنازة مقطوع به ، وتيسر أسباب السفر مشكوك فيه ، فكيف يحتاط فى أسباب الســفر المشكوك فيه ويستظهر فى زاده وراحلته ويهمل أمر السفر المستيقن •

---

(١) حلال طيب ، ولا يحمل منه الا ما خف وكفى •

(٢) فلا ينتفع به ، فيبقى وقت الحاجة والاضطراب •

(٣) فان الأعمال بمنزلة العسل ، والشوائب كالخل ، فهى تفسدها كافساد الخل العسل •

(٤) وليذكر قوله تعالى : « وتحمل أثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الأنفس » •

(٥) يفجؤه بغتة ، فلا يقبل شفيعا ولا رادا •

لبـــاس الاحـــرام

وأما شراء ثوبى الاحرام : فليتذكر عنده الكفن ولفه فيه ، فانه سيرتدى ويتزر بثوبى الاحرام عند القرب من بيت الله عز وجل وربما لا يتم سفره اليه ، وأنه سيلقى الله عز وجل ملفوفا فى ثياب الكفن لا محالة(١) ، فكما لا يلقى بيت الله عز وجل الا مخالفا عادته فى الزى والهيئة ، فلا يلقى الله عز وجل بعد الموت الا فى زى مخالف لزى الدنيا ، وهذا الثوب قريب من ذلك الثوب اذ ليس فيه مخيط كما فى الكفن(٢) •

الخـــروج للحج

وأما الخروج من البلد : فليعلم عنده أنه فارق الأهل والوطن متوجها الى الله عز وجل فى سفر لا يضاهى أسفار الدنيا ، فليحضر فى قلبه أنه ماذا يريد وأين يتوجه ، وزيارة من يقصد وأنه متوجه الى ملك الملوك فى زمرة الزائرين له ، الذين نودوا (٣)فأجابوا ، وشوقوا فاشتاقوا واستنهضوا فنهضوا ، وقطعوا العلائق ، وفارقوا الخلائق ، وأقبلوا على بيت الله عز وجل الذى فخم أمره وعظم شأنه ورفع قدره (٤) ، تسليا بلقاء البيت عن لقاء رب البيت ، الى أن يرزقوا منتهى مناهم ويسعدوا بالنظر الى مولاهم (٥) •

وليحضر فى قلبه رجاء الوصول والقبول لا ادلالا بأعماله فى الارتحال ومفارقة الأهل والمـــال ، ولكن ثقة بفضل الله عز وجل ، ورجاء لتحقيقه وعده لمن زار بيته (٦) ، وليرج أنه ان لم يصل اليه

---

(١) لمـا ورد : يحشر الميت فى ثيابه ، ولذلك أمر بتحسين الأكفان •

(٢) ليس فيه مخيط فما أشبهه به •

(٣) وذلك على لسان خليله ابراهيم عليه السـلام ، بعد فراغه من بناء البيت •

(٤) تعريفا لهم على لسان أنبيائه ورسله •

(٥) فى الكثيب الأبيض يوم الزور الأعم •

(٦) من رجوعه كيوم ولدته أمه ، ورفع الدرجات بكل خطوة وتكفير السيآت والأخلاق فى النفير ، وغير ذلك •

وأدركته المنية فى الطريق لقى الله عز وجل وافـــدا اليه اذ قال جل جـــلاله :

« ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه المـــوت فقد وقع أجره على الله (١) .

الدخول الى الميقـــات

وأما دخول البادية الى الميقات ومشاهدة تلك العقبات :

فليتذكر فيها ما بين الخروج من الدنيا بالموت الى ميقات يوم القيامة وما بينهما من الأهوال والمطالبات .

وليتذكر من هول قطاع الطريق هول سؤال منكر ونكير ، ومن سباع البوادى عقارب القبر وديدانه (٢) وما فيه من الأفاعى والحيات ، ومن انفراده عن أهله وأقاربه ووحشة القبر وكربته ووحدته وليكن فى هذه المخاوف فى أعماله وأقواله متزودا لمخاوف القبر .

الاحـــرام والتلبية

وأما : الاحرام والتلبية من الميقات :

فليعلم أن معناه اجابة نداء الله عز وجل ، فارج (٣) أن تكون مقبولا ، وأخش أن يقال لك : لا لبيك ولا سعديك . فكن بين الرجاء والخـــوف مترددا ، وعن حولك وقوتك متبرئا ، وعلى فضل الله عز وجل وكرمه متكلا ، فان وقت التلبية هو بداية الأمر وهى محل الخطر (٤) .

---

(١) والهجرة المذكورة أعم من أن تكون للجهاد فى سبيل الله ، وللحج الى البيت ، ولطلب العلم ، وغير ذلك من وجوه الخير ، وهكذا جاءت السنة ، فقد روى الخطيب ، وابن عساكر عن ابن عباس مرفوعا :
« من مات محرما حشر ملبيا » .

(٢) وما فيه من الحشرات والعقارب تألف القبور كثيرا ، كما هو مشاهد .

(٣) وفى نسخة أخرى : فأرجو أن يكون مقبولا ، ويخشى أن يقال له .

(٤) وفى نسخة أخرى : « وهو محل الخطر » .

قال سفيان بن عيينة :

حج على بن الحسين رضى الله عنهما (١) ، فلما أحرم واستوت به راحلته اصفر لونه وانتفض ووقعت عليه الرعدة ولم يستطع أن يلبى ، فقيل له : لم لا تلبى ؟

فقال : أخشى أن يقال لى لا لبيك ولا سعديك ، فلما لبى غشى عليه ووقع عن راحلته ، فلم يزل يعتريه ذلك حتى قضى حجه (٢) •

وقال أحمد بن أبى الحوارى :

كنت مع أبى سليمان الدارانى رضى الله عنه حين أراد الاحرام فلم يلب حتى سرنا ميلا فأخذته الغشية ثم أفاق وقال : يا أحمد ان الله سبحانه أوحى الى موسى عليه السلام : مر ظلمة بنى اسرائيل أن يقلوا من ذكرى فانى أذكر من ذكرنى منم باللعنة ، ويحك يا أحمد : بلغنى أن من حج من غير حله ثم لبى قال الله عز وجل : لا لبيك ولا سعديك حتى ترد ما فى يديك ، فما نأمن أن يقال لنا ذلك (٣) •

وليتذكر الملبى عند رفع الصوت (٤) بالتلبية فى الميقات اجابته لنداء الله عز وجل ، اذ قال (٥) :

« وأذن فى الناس بالحج » •

ونداء الخلق بنفخ الصور ، وحشرهم من القبور ، وازدحامهم فى عرصات القيامة مجيبين لنداء الله سبحانه ، ومنقسمين الى مقربين وممقوتين ، ومقبولين ومردودين • ومترددين فى أول الأمر بين الخوف

---

(١) ابن على بن أبى طالب رضى الله عنهما ، الملقب بزين العابدين •

(٢) أخرجه ابن الجوزى فى مثير العزم •

(٣) وفى نسخة فأنا خائف من أن يقال لنا ذلك ، أخرجه ابن الجوزى فى مثير العزم ، ونقله الطبرى فى المناسك الى قوله : يديك ، وعندهما أن لا يذكرونى ، بدل أن يقلوا من ذكرى •

وأما قول الدارانى : ان الله سبحانه أوحى الى موسى عليه السلام ، فقد أخرجه ابن عساكر عن ابن عباس بلفظ : أوحى الله الى داود أن قل للظلمة لا يذكرونى ، فانى أذكر من يذكرنى ، وان ذكرى اياهم أن ألعنهم » اه

(٤) وفى نسخة أخرى : « وليتفكر الملبى عند رفع الأصوات بالتبلية فى الميقات •

(٥) وذلك على لسان خليله ابراهيم عليه السلام •

والرجاء ، تردد الحاج فى الميقات حيث لا يدرون أيتيسر لهم اتمام الحج وقبوله أم لا(١) •

دخـــول مكة

وأما دخول مكة : فليتذكر عندها انه قد انتهى الى حرم الله تعالى(٢) آمنا ، وليرج عنده أن يأمن بدخوله من عقاب الله عز وجل ، وليخش أن لا يكون اهلا للقرب فيكون بدخوله الحرم خائبا ومستحقا للمقت (٣) ، وليكن رجاؤه فى جميع الأوقات غالبا ، فالكرم عميم ، والرب رحيم ، وشرف البيت عظيم ، وحق الزائر مرعى(٤) ، وذمام المستجير اللائذ غير مضيع •

مشـــاهدة البيت

وأما وقوع البصر على البيت ، فينبغى أن يحضر عنده عظمة البيت فى القلب ، وبقدر (٥) كأنه مشاهد لرب البيت لشدة تعظيمـــه اياه ، وارج أن يرزقك الله تعالى النظر الى وجهه الكريم كما رزقك الله النظر الى بيته العظيم •

واشكر الله تعالى على تبليغه اياك هذه الرتبة والحاقه اياك بزمرة(٦) الوافدين عليه ، واذكر عند ذلك انصباب الناس فى القيامة الى جهة الجنة آملين لدخولها كافة ، ثم انقسامهم الى مأذونين فى الدخول ومصروفين ، انقسام الحاج الى مقبولين ومردودين •

ولا تغفل عن تذكر أمور الآخرة فى شىء مما تراه ، فان كل أحوال الحاج دليل على أحوال الآخرة •

---

(١) فحال هؤلاء لا يوازى حال هؤلاء •

(٢) وفى نسخة أخرى : الى حرم الله عز وجل وأمنه • والمعنى : كالذى يدخل فى حضرة الملك فيأمن من سائر المخاوف •

(٣) والطرد فلا ينفعه من دخول الحرم شىء •

(٤) اذ حق على المزور أن يرعى زائره ويكرمه •

(٥) وفى نسخة أخرى : « وليقدر عند ذلك كأنه مشاهد لرب البيت » •
ثم يعلق الزبيدى على هذا فيقول :
« فيغض بصره ولا يلتفت يمينا وشمالا كما هو مقام الاحسان » •

(٦) وفى نسخة أخرى : « هذه المرتبة والحاقه اياه بزمرة الوافد اليه • والمعنى : فانه نعمة جليلة لا يطيق أن يقوم بواجب شكرها » •

الطـــواف بالبيت

وأما الطواف بالبيت :

فاعلم أنه صلاة(١) فاحضر فى قلبـــك فيه من التعظيم والخوف والرجاء والمحبة ما فصلناه فى كتاب الصلاة(٢) •

واعلم أنك بالطواف متشبه بالملائكة المقربين الحافين حول العرش الطائفين حوله(٣) ، ولا تظنن أن المقصود طواف جســـمك بالبيت ، بل المقصود طواف قلبك بذكر رب البيت ، حتى لا تبتدىء الذكر الا منه ولا تختم الا به كما تبتدىء الطواف من البيت وتختم بالبيت(٤) •

---

(١) أخرج أحمد والنسائى عن طاوس عن رجل أدرك النبى صلى الله عليه وسلم قال :

الطواف بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام •

وأخرجه الشافعى عن طاوس عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« الطواف بالبيت صلاة ولكن الله أحل فيه النطق ، فمن نطق فيه فلا ينطق الا بخير » والأحاديث والأخبار فى ذلك كثيرة •

(٢) بدليل أن حكمه حكم الصلاة الا ما وردت فيه الرخصة من الكلام وغيره ، ومقتضى ما ذكر ابطاله بما يبطل الصلاة حيث جعل حكمه حكمها •

(٣) لأن الله سبحانه نسب العرش الى نفســه كما نسب البيت الى نفسه ، وجعل العرش محل الاســتواء الرحمن وقال « **الرحمن على العرش اســتوى** » •

وجعل الملائكة حافين به بمنزلة الحراس الذين يدورون بدار الملك والملازمين بابه لتنفيذ أوامره ، وجعل الله الكعبة بيته ، ونصب الطائفين به على ذلك الأسلوب ، وبذلك تم التشبيه ، ولكن البيت تميز عن العرش بأمر ما هو فى العرش ، وهو يمين الله فى الأرض •

يقول الشيخ الأكبر :

« نسب الله اليه البيت سبحانه وأخبر أنه أول بيت وضعه الله تعالى معبدا ، وجعله نظيرا ومثيلا لعرشه وجعل الطائفين به كالملائكة الحافين من حول العرش يسبحون ربهم » •

(٤) وهذا هو الذى وقعت الاشارة اليه فى قوله : « **يسبحون بحمد ربهم** » أى بالثناء على ربهم وثناؤنا على الله فى طوافنا أعظم من ثناء الملائكة عليه سبحانه بما لا يتقارب ، لأنهم فى هذا الثناء نواب عن الحق يثنون عليه بكلامه الذى أنزله عليهم ، وهم أهل الله وأهل القرآن فهم نائبون عنه فى الثناء عليه فلم يشبه ذكرهم استنباطا نفسيا ولا اختيارا كونيا •

واعلم أن الطواف الشريف هو طواف القلب بحضرة الربوبية ، وأن البيت مثال ظاهر فى عالم الملك لتلك الحضرة التى لا تشاهد بالبصر وهى عالم الملكوت ، كما ان البدن مثال ظاهر فى عالم الشهادة للقلب الذى لا يشاهد بالبصر وهو فى عالم الغيب ، وأن عالم الملك والشهادة مدرجة الى عالم الغيب والملكوت لمن فتح الله له الباب •

والى هذه الموازنة وقعت الاشارة بأن البيت المعمور فى السموات بازاء الكعبة ، فان طواف الملائكة به كطواف الانس بهذا البيت(١) •

ولما قصرت رتبة أكثر الخلق عن مثل ذلك الطواف أمروا بالتشبه بهم بحسب الامكان ، ووعدوا بأن :

« من تشبه بقوم فهو منهم »(٢) •

والذى يقدر على مثل ذلك الطواف هو الذى يقال : ان الكعبة تزوره وتطوف به على ما رآه بعض المكاشفين لبعض أولياء الله سبحانه وتعالى •

استلام الحجر الأسود

وأما الاستلام :فاعتقد عنده أنك مبايع لله عز وجل على طاعته ، فصمم عزيمتك على الوفاء(٣) ببيعتك ، فمن غدر فى المبايعة استحق المقت(٤) •

---

(١) أخرج ابن جرير ، وابن المنذر ، وابن مردويه ، والحاكم وصححه والبيهقى فى الشعب ، عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« البيت المعمور فى السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون اليه حتى تقوم الساعة » •

(٢) رواه أبو داود من حديث ابن عمر بسند صحيح ، ورواه البزار عن ابن عبيدة بن حذيفة عن أبيه •

(٣) وفى نسخة : فصمم عند ذلك قيامك بالوفاء •

(٤) ويقول الشيخ محيى الدين :

« اعلم أن البيت تميز على العرش بأمر ما هو فى العرش وهو يمين الله فى الأرض لتبايعه فى كل شوط مبايعة رضوان وبشرى وقبول ، لما كان معا فى كل شوط من الذكر والحضور والحركة فاذا انتهينا الى اليمين الذى هو الحجر استشعرنا من الله سبحانه بالقبول ، فبايعناه وقبلنا يمينه المضافة اليه قبول فرح واستبشار وهكذا فى كل شوط فان كثر الازدحام اليه اعلاما بأنا نريد تقبيله واعلاما بعجزنا عن الوصول اليه » اهـ •

وقد روى ابن عباس رضى الله عنه عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم انه قال :

« الحجر الأسود يمين الله عز وجل فى الأرض يصافح بها خلقه كما يصافح الرجل أخاه »(١) •

التعلق بأستار الكعبة

وأما التعلق بأستار الكعبة(٢) والالتصاق بالملتزم • فلتكن نيتك فى الالتزام طلب القرب حبـا وشـوقا للبيت ولرب البيت ، وتبركا بالمماسة ، ورجاء للتحصن عن النار ، فى كل جزء من بدنك لا فى البيت ، ولتكن نيتك فى التعلق بالستر الالحاح فى طلب المغفرة وسؤال الأمان ، كالمذنب المتعلق بثياب من أذنب اليه المتضرع اليه فى عفوه عنه المظهر له أنه لا ملجأ له منه الا اليه ، ولا مفزع له الا كرمه ، وعفوه ، وأنه لا يفارق ذيله الا بالعفو وبذل الأمن فى المستقبل •

السعى بين الصفا والمروة

وأما السعى بين الصفا والمروة فى فناء البيت : فانه يضاهى تردد العبد بفناء دار الملك جائيا وذاهبا مرة بعد أخرى ، اظهارا للخلوص فى الخدمة ، ورجاء للملاحظة بعين الرحمة (٣) ، كالذى دخل على الملك وحرج وهو لا يدرى ما الذى يقضى به الملك فى حقه من قبول أو رد ، فلا يزال يتردد على فناء الدار مرة بعد أخرى يرجو أن يرحم فى الثانية ان لم يرحم فى الأولى • وليتذكر عند تردده بين الصفا والمروة تردده بين كفتى الميزان فى عرصات القيامة ، وليمثل الصفا بكفة الحسنات (٤) ، والمروة بكفة السيئات (٥) •

---

(١) تقدم تخريجه وهو من حديث ابن عمرو •

(٢) وهو بين الباب والحجر الأسود •

(٣) عسى أن يقع عليه نظر الملك فى بعض ملاحظاته فتشمله رحمته فى جملة المرحومين •

(٤) لأن الله تهمم بها بالذكر فبدأ بها ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ابدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا وقرأ الآية ، ولذلك ناسب تمثله بكفة الحسنات •

(٥) اذ بها يختم السعى وكلاهما نظيران كما أن الحسنات نظير السيئات ، وحكمهما على السواء ، لأن الشىء المقابل هو من مقابلة على خطأ السواء •

وليتذكر تردده بين الكفتين ناظرا الى الرجحان والنقصان مترددا بين العذاب والغفران (١) •

الوقوف بعـــرفة

وأما الوقوف بعرفة : فاذكر بما ترى من ازدحام الخلق وارتفاع الأصوات ، واختلاف اللغات ، واتباع الفرق أئمتهم فى الترددات على المشاعر ، اقتفاء لهم ، وتيمنا بسيرهم ، عرصات القيامة ، واجتماع الأمم مع الأنبياء والأئمة (٢) ، واقتفاء كل أمة نبيها ، وطمعهم فى شفاعتهم وتحيرهم فى ذلك الصعيد الواحد بين الرد والقبول •

واذا تذكرت ذلك فالزم قلبك الضراعة والابتهال الى الله عز وجل ، فتحشر فى زمرة الفائزين المرحومين • وحقق رجاءك بالاجابة فالموقف شريف ، والرحمة انما تصل من حضرة الجلال الى كافة الخلق بواسطة القلوب العزيزة من أوتاد الأرض •

---

(١) فعندما يرقى فى الصفا يعبر عن أسفه وحزنه على ما فاته من تضييع حقوق الله تعالى عليه ، ويستقبل البيت بالدعاء والذكر •

فاذا وصل الى المروة وهو موضع نائلة يأخذه من العطية فيحصل له الأجر ، ولنفعل ذلك فى السبعة الأشواط ، لأن الله تعالى امتن عليه بسبع صفات ليتصرف فيها ويصرفها فى أداء حقوق الله لا يضيع منها شيئا ، فيأسف على ذلك ، فيعجل الله له أجره فى اعتبار نائلة بالمروة الى أن يفرغ •

وليلاحظ أن السعى فى هذا الموضع جمع الأحوال الثلاثة ، وهى الانحدار ، والترقى ، والاستواء ، فانحداره الى الله ، وصعوده الى الله ، واستواؤه مع الله بالله فى الله عن أمر الله •

فليكن فى كل من أحواله الثلاثة مع الله لله ، وليتحقق أن الصفا والمروة من الحجارة ، والمطلوب منها ما تعطيه حقيقتهما من الخشية والحياة ، والعلم بالله والثبات فى مقامهما •

فمن سعى ووجد مثل هذه الصفات فى نفسه حال سعيه فقد سعى وحصل نتيجة سعيه فانصرف من مسعاه ، حيى القلب بالله ذا خشية من الله ، عالما بقدره وبماله ولله ، وان لم يكن كذلك فما سعى بين صفا ومروة • قاله صاحب اتحاف السادة •

(٢) الهادين المقتدى بهم فى الدنيا •

ولا ينفك الموقف عن طبقة من الأبدال والأوتاد ، وطبقة من الصالحين وأرباب القلوب (١) •

فاذا اجتمعت هممهم وتجردت للضراعة والابتهال قلوبهم (٢) ، وارتفعت الى الله سبحانه أيديهم وامتدت اليه أعناقهم ، وشخصت نحو السماء أبصارهم (٣) ، مجتمعين بهمة واحدة على طلب الرحمة ، فلا تظنن أنه يخيب أملهم ويضيع سعيهم ويدخر عنهم الرحمة تغمرهم •

ولذلك قيل : ان من أعظم الذنوب أن يحضر عرفات ويظن أن الله تعالى لم يغفر له ، وكأن اجتماع الهمم والاستظهار بمجاورة الأبدال والأوتاد المجتمعين من أقطار البلاد ، هو سر الحج وغاية مقصوده(٤) ، فلا طريق الى استدرار رحمة الله سبحانه مثل اجتماع الهمم وتعاون القلوب فى وقت واحد على صعيد واحد(٥) •

---

(١) فالله سبحانه وتعالى ما دعاهم الى هذا الموقف للوقوف بين يديه ، الا تذكرة لقيام الناس يوم القيامة لرب العالمين ، ويتميز الفرق بعضهم عن بعض بسيماهم ، وأن اتيان الله لهم فى هذا الموقف اتيان بمغفرة ورحمة ، وفضل وانعام ينال ذلك الفضل الالهى فى هذا اليوم من هو أهله ، فتعمهم معفرة الله ورضوانه •

(٢) باخلاصها وتمحيصها •

(٣) فرآهم فى شئونهم سكارى هائمين نشاوى سارحين •

(٤) وفى نسخة أخرى : وغايته ومقصوده •

(٥) ومن هنا قال العارفون :

اذا قرئت سورة يس فى جوف الليل الذى هو الثلث الأخير ، لأى حاجة قضيت مع الاخلاص ، لأنه اجتمعت فيه ثلاثة قلوب : قلب الداعى ، وقلب القرآن ، وقلب الليل ، فاذا كان هذا فى قلوب ثلاثة فما بال آلاف من القلوب ، مع شرف الموقف ، وهو سر جليل •

« رمى الجمـار »

وأما رمى الجمار : فاقصـد به الانقياد للأمر اظهـارا للرق والعبودية ، وانتهاضا لمجرد الامتثال من غير حظ للعقل والنفس فيه (١) ، ثم اقصد به التشبه بابراهيم عليه السلام حيث عرض له ابليس لعنه الله تعالى فى ذلك الموضع ليدخل على حجه شبهة أو يفتنه بمعصية فأمره الله عز وجل أن يمريه باحجارة طردا له وقطعا لأمله (٢) ، فان خطر لك أن الشيطان عرض له وشاهده فلذلك رماه ، وأما أنا فليس يعرض لى الشيطان ، فاعلم أن هذا الخاطر من الشيطان وأنه الذى ألقـاه فى قلبك ليفتر عزمك فى الرمى ويخيل اليك أنه فعل لا فائدة فيه ، وأنه يضاهى اللعب فلم تشتغل به •

فاطرده عن نفسك بالجـد والتشمير فى الرمى فيـه برغم أنف الشيطان (٣) •

واعلم أنك فى الظاهر ترمى الحصى الى العقبة ، وفى الحقيقـة ترمى به وجه الشيطان وتقصم به ظهره اذ لا يحصـل ارغام أنفـه الا بامتثالك أمر الله سبحانه وتعالى تعظيما له بمجرد الأمر من غير حظ للنفس والعقل فيه (٤) ،

---

(١) لأنه أمر تعبدى لا مدخل فيه للعقل والنفس ، وانما هو مجرد اتباع ، ولا شك أن من ترك شيئا من اتباع الرسول ، فانه ينقص من محبة الله اياه على قدر ما نقص من أتباع الرسول وكذب نفسه فى محبته لله بعدم تمام الاتباع •

فلو اتبعه فى جميع أموره ، وأخل بالاتباع فى أمر واحد ما اتبعه قط ، وانما اتبع هوى نفسه لا هو مع ارتفـاع الأعذار الموجبة لعدم الاتبـاع ، فلا ينبغى التساهل فيه •

(٢) أخرج محمد بن اسحق قال :

لمـا فرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت الحرام جاء جبريل عليه السلام ، فقال له : طف به سبعا ثم ساق الحديث •

(٣) ولهذه الملاحظة شرع فيه من الدعاء رغما للشيطان كما سبق فى الأدعيـة •

(٤) وهذا الذى ذكره المصنف أولا وثانيا : أن رمى الجمار أمر تعبدى والعقل والنفس معزولان فيه كغالب أعمال الحج هو الذى صرح به العارفون فى كتبهم وربما يفهم منه ، أنه غير معقول المعنى وليس الا التعبد والتشبه

وأما ذبح الهدى : فاعلم أنه تقرب الى الله تعالى بحكم الامتثال (١) ، فاكمل الهدى وارج أن يعتق الله بكل جزء (٢) منه جزءا منك من النار (٣) فهكذا ورد الوعد فكلما كان الهدى أكبر وأجزاؤه أوفر كان فداؤك من النار أعم •

زيارة المدينة

وأما زيارة المدينة : فاذا وقع بصرك على حيطانها فتذكر أنها البلدة التى اختارها الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم (٤) ، وجعل اليها هجرته ، وأنها داره التى شرع فيها فرائض ربه عز وجل وسننه ، وجاهد عدوه وأظهر بها دينه ، الى ان توفاه الله عز وجل (٥) ، ثم جعل تربته فيها وتربة وزيريه القائمين بالحق بعده رضى الله عنهما (٦) •

ثم مثل فى نفسك مواقع أقدام رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ترددداته فيها ، وأنه ما من موضع قدم تطؤه الا وهو موضع أقدامه العزيزة ، فلا تضع قدمك عليه الا عن سكينة ووجل ، وتذكر مشيه وتخطيه فى سككها ، وتصور خشوعه وسكينته فى المشى ، وما استودع الله سبحانه قلبه من عظيم معرفته ورفعة ذكره مع (٧)ذكره تعالى ، حتى

فقط وهو ليس على ظاهره ، فان فى رمى الجمار اعتبارا لأهله فى سياقه غموض ودقة وانما أورده على الاجمال •

(١) الامتثال لأمره على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم •

(٢) وفى نسخة أخرى : » فليكمل الهدى وأجزاءه ، وليرج أن يعتق بكل جزء منه جزءا من أجزائه من النار « •

(٣) قال العراقى : لم أقف له على أصل •

وفى كتاب الضحايا لأبى الشيخ ، من حديث أبى مسعود :

فان لك بأول قطرة من دمها يغفر لك ما سلف من ذنوبك ، يقوله لفاطمة رضى الله عنها ، واسناده ضعيف •

(٤) ولا يختار الحبيب لحبيبه الا أشرف البقاع •

(٥) وذلك بعد اكمال الشرائع ، واتمام الشعائر ، **« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعتمى ورضيت لكم الاسلام دينا »** •

(٦) أبو بكر وعمر رضى الله عنهما •

(٧) حيث قال تعالى : **« ورفعنا لك ذكرك »** وجاء فى تفسيره : ما ذكرت الا وذكرت معى ، حتى قالوا :

ان كلمة الشهادة لا تتم الا بذكره صلى الله عليه وسلم •

قرنه بذكر نفسه ، واحباطه عمل من هتك حرمته ولو برفع صوته فوق صـــوته (١) .

ثم تذكر ما من الله تعالى به على الذين أدركوا صحبته وسعدوا بمشاهدته واستماع كلامه ، وأعظم تأسفك على ما فاتك من صحبته وصحبه اصحابه رضى الله عنهم (٢) ثم اذكر أنك قد فاتتك رؤيته فى الدنيا وأنك من رؤيته فى الآخرة على خطر ، وانك ربما لا تراه الا بحسرة وقد حيل بينك وبينه قبوله اياك بسوء عملك ، كما قال صلى الله عليه وســـلم :

« يرفع الله الى أقواما فيقولون يا محمد يا محمد ! فأقول يا رب أصحابى ! فيقـــول انك لا تدرى ما أحـــدثوا بعدك . فأقول بعـــدا وسحقا » (٣) .

فان تركت حرمة شريعته ولو فى دقيقة من الدقائق فلا تأمن أن يحال بينك وبينه بعدولك (٤) عن محبته ، وليعظم من ذلك رجاؤك أن لا يحول الله تعالى بينك وبينه بعد أن رزقك الايمان ، وأشخصك من وطنك لأجل زيارته من غير تجارة ولا حظ فى دنيا ، بل لمحض حبك له

---

(١) لقوله تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى** » ثم قال : « **أن تحبط أعمالكم** » .

(٢) فانها هى النعمة الجليلة التى ينبغى التأسف على فواتها ، فان شرف صحبته عظيم ، ثم شرف صحبة أصحابه يليه فى الشرف ، وقد شهد صلى الله عليه وسلم بخيرية قرنه ثم الذى يليه .

(٣) وهذا متفق عليه من حديث ابن مسعود وأنس وغيرهما دون قوله : يا محمد ، يا محمد .

(٤) بالاخلال فى الاتباع ولو فى أمر واحد من غير عذر موجب للمقت ، قال الله تعالى :

« **قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** » فجعل الاتباع دليلا . وما قال فى شىء دون شىء : يحببكم الله .

وقال تعالى : « **وأوفوا بعهدى** » ، اى فى دعواكم محبتى ، أوف بعهدكم ، وهو أنى أحبكم ، اذا صدقتم فى محبتى ، وجعل الدليل على صدقهم ومحبة الله اياهم الاتباع ، فعلى قدر ما ينقص ينقص .

وعند أهل الله ، هو أمر لا يقبل النقص ، وان العذر لا ينفعه ، فانه فى جنب الله عن الاتباع فى أمر ما فالحق ينوب عنه فى ذلك .

وشـــوقك الى أن تنظر الى آثاره والى حائط قبره اذ سمحت نفسك بالسفر بمجرد ذلك لمـــا فاتتك رؤيته ، فما أجدرك بأن ينظر الله تعالى اليك بعين الرحمة •

فاذا بلغت المسجد فاذكر أنها العرصة التى اختارها الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم ولأول المسلمين وافضلهم عصابة ، وأن فرائض الله سبحانه أول ما أقيمت فى تلك العرصة ، وأنها جمعت أفضل خلق الله حيا وميتا ، فليعظم أملك فى الله سبحانه أن يرحمك بدخولك اياه ، فادخله خاشعا معظما ، وما أجدر هذا المكان بأن يستدعى الخشوع من قلب كل مؤمن ، كما حكى عن أبى سليمان أنه قال :

حج أويس القرنى رضى الله عنه ودخل المدينة فلما وقف على باب المسجد قيل له :

هذا قبر النبى صلى الله عليه وسلم ، فغشى عليه ، فلما أفاق قال : أخرجونى فليس يلذ لى بلد فيه محمد صلى الله عليه وسلم مدفون(١) !

زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وأما زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم : فينبغى أن تقف بين يديه كما وصفناه وتزوره ميتا كما تزوره حيا(٢) ، ولا تقرب من قبره الا كما كنت تقرب من شخصه الكريم لو كان حيا ، وكما كنت ترى الحرمة فى أن لا تمس شخصه ولا تقبله بل تقف من بعد ماثلا بين يديه ، فكذلك فافعل ، فان المس والتقبيل للمشاهدة عادة النصارى واليهود •

واعلم أنه عالم بحضورك وقيامك وزيارتك ، وأنه يبلغه سلامك وصلاتك • فمثل صـــورته الكريمة فى خيـــالك موضوعا فى اللحـــد بازائك(٣) واحضر عظيم رتبته فى قلبك فقد روى عنه صلى الله عليه

---

(١) وكان أويس من المستغرقين فى حبه صلى الله عليه وسلم ، وأخباره فى ذلك مشهورة ، وترجمته واسعة ، وقد أورد قصة اجتماعه بعمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الامام مسلم فى أواخر صحيحه •

(٢) بكمال الاحترام ، والأدب التام والخشوع والخضوع •

(٣) معتقدا حياته صلى الله عليه وسلم ، وأنه فى قبره الشريف طرى كما وضع صلى الله عليه وسلم •

وسلم : « أن الله تعالى وكل بقبره ملكا يبلغه سلام من سلم عليه من أمته »(١) .

هذا فى حق من لم يحضر قبره فكيف بمن فارق الوطن وقطع البوادى شوقا الى لقائه ، واكتفى بمشاهدة مشهده الكريم ، اذ فاته مشاهدة غرته الكريمة ؟ وقد قال صلى الله عليه وسلم :

« من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه عشرا » (٢) .

فهذا جزاؤه فى الصلاة عليه بلسانه فكيف بالحضور لزيارته ببدنه ؟

ثم ائت منبر الرسول صلى الله عليه وسلم وتوهم صعود النبى صلى الله عليه وسلم المنبر ، ومثل فى قلبك طلعته البهية كأنها على المنبر وقد أحدق به المهاجرون والأنصار رضى الله عنهم ، وهو صلى الله عليه وسلم يحثهم على طاعة الله عز وجل بخطبته (٣) ، وسل الله عز وجل أن لا يفرق فى القيامة بينك وبينه . فهذه وظيفة القلب فى أعمال الحج .

فاذا فرغ منها كلها فينبغى أن يلزم قلبه الحزن والهم والخوف وأنه ليس يدرى أقبل منه حجه وأثبت فى زمرة المحبوبين أم رد حجه وألحق بالمطرودين (٤) .

---

(١) أخرج ذلك النسائى ، وابن حبان ، والحاكم وصححه من حديث ابن مسعود بلفظ :

« ان لله ملائكة سياحين فى الأرض يبلغونى من أمتى السلام » .

(٢) رواه الاماه مسلم من حديث أبى هريرة ، وعبد الله بن عمر .

ورواه أحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان عن أبى هريرة .

ورواه الطبرانى فى الكبير عن ابن عمر وابن عمرو وأبى موسى وعن أنس ، عن أبى طلحة .

ورواه البيهقى عن أبى طلحة بزيادة : فليكثر عبد من ذلك أو ليقل .

ورواه الطبرانى عن أبى أمامة بزيادة بها ملك موكل حتى يبلغنيها » .

(٣) الشريفة بكمال فصاحته وقوة بلاغته ، وجزالة لفظه صلى الله عليه وسلم .

(٤) عن الحضرة الالهية ، وهل لذلك علامة يتميز بها المقبول من المردود ، أشار المصنف الى ذلك بقوله :

« وليعرف ذلك من قلبه وأعماله ، فان كلا منهما أول دليل على حضور مرتبة التمييز » .

وليتعرف ذلك من قلبه وأعماله ، فان صادف قلبه قد ازداد تجافيا عن دار الغرور وانصرافا الى دار الأنس بالله تعالى ، ووجد أعماله قد اتزنت بميزان الشرع(١) ، فليثق بالقبول ، فان الله تعالى لا يقبل الا من أحبه ، ومن أحبه تولاه وأظهر عليه آثار محبته(٢) ، وكف عنه سطوة عدوه ابليس لعنه الله(٣) ، فاذا ظهر ذلك عليه دل على القبول وان كان الأمر بخلافه فيوشك أن يكون حظه من سفره العناء والتعب . نعوذ بالله سبحانه وتعالى من ذلك .

تم كتاب أسرار الحج ان شاء الله تعالى(٤) .

---

(١) أى يكون صدورها فى الاعتدال الشرعى .

(٢) وتلك الآثار هى العلامات الدالة على توليه اياه .

(٣) اذ ولاية الله له هى الحصن المانع من كبوده ، وهذا هو المعبر عنه بالحفظ ، فهو لأوليائه كالعصمة لأنبيائه .

(٤) والحمد لله تعالى على توفيقه وحسن تفضله ، وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه وسلك طريقه الى يوم الدين .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة التحقيق	٥ ـ ١٤
أسرار الحج	١٥
فضيلة الحج	١٥
فضيلة البيت ومكة المشرفة	٣٠
فضيلة المقام بمكة حرسها الله تعالى وكراهيته	٣٦
فضيلة المدينة الشريفة على سائر البلاد	٤٠
الفصل الأول	
فى شروط وجوب الحج وصحة أركانه وواجباته ومحظوراته	٤٦
شروط الحج	٤٦
أركان الحج	٥١
محظورات الحج والعمرة	٥٧
الفصل الثانى	
فى ترتيب الأعمال الظاهرة من أول السفر الى الرجوع	٦١
المأثورات من الدعاء فى عرفة	٩٣
كيفية الرمى	١٠٤
صفة التكبير يوم النحر وأيام التشريق	١٠٥
طواف الزيارة ووقته	١٠٧
أسباب التحلل	١٠٨
خطب الحج	١٠٩
مواقيت العمرة	١١١
كيفية الوقوف أمام القبر الشريف	١١٥
عدة مشاهد المدينة ومساجدها وآبارها	١٢١
فصل فى سنن الرجوع من السفر	١٢٣
الفصل الثالث	
فى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة	١٢٥
بيان دقائق الآداب وهى عشرة	١٢٦
بيان الأعمال من أول الحج الى آخره	١٣٨
الدخول الى الميقات	١٤٦
استلام الحجر الأسود	١٥٠
السعى بين الصفا والمروة	١٥١
زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم	١٥٧
محتويات الكتاب	١٦٠

CHICAGO JOURNALS

Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation
Author(s): Marcia K. Hermansen
Source: *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1988), pp. 1-25
Published by: The University of Chicago Press
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/3693678
Accessed: 30/03/2011 21:20

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=ucpress.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

The University of Chicago Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Journal of Near Eastern Studies.*

http://www.jstor.org

SHĀH WALĪ ALLĀH'S THEORY OF THE SUBTLE SPIRITUAL CENTERS *(LAṬĀ'IF)*: A SUFI MODEL OF PERSONHOOD AND SELF-TRANSFORMATION*

MARCIA K. HERMANSEN, San Diego State University

I. INTRODUCTION

THE human body together with its components and workings operates as a symbolic field standing in a mimetic relationship to other systems of the classification of society and knowledge. This is evidenced by the pervasive traditions of a microcosmic/macrocosmic analogy. Recent studies of culture and the history of ideas have indicated that these analogies reflect and serve to maintain other cultural assumptions such as those concerning power relationships or sexuality.[1] In certain religious traditions, models of the human body may transcend the visible or physical order to postulate parallel "subtle" or "spiritual" bodies which function to mediate between the material and the transcendent realm. The concept of a "subtle body" provides an especially flexible and malleable field for mapping concepts of the human individual and relating these to wider metaphysical and ideological systems. If the construction of the "subtle body" may be studied to indicate underlying constructs of the person, shifts in the positioning and description of bodily components within a tradition should reflect theological and cultural change within that environment.

In the following study, the detailed theory of the subtle spiritual centers of the person developed by the eighteenth-century Indian theologian and mystic Shāh Walī Allāh of Delhi (d. 1762) will be considered. While a primary focus of the paper is a description of the concept of a subtle body within the Islamic tradition, a further intent is to demonstrate how Shāh Walī Allāh's recasting of elements of the model "embodies" his position on several theological issues as well as his understanding of spiritual transformation. Shāh Walī Allāh was recognized by subsequent generations as the intellectual instigator of a movement of reform among the Indian ulema, and certain aspects of cultural change and the reformist impulse are prefigured in his description of these subtle components.

The theory of the subtle spiritual centers (*laṭā'if*) developed by Shāh Walī Allāh of Delhi reveals the underlying structure of his schema for understanding the human individual. The term *laṭīfa* (plural *laṭā'if*) is derived from the Arabic word *laṭīf* meaning "gentle," "sensitive," or "subtle." In Sufi terminology the word *laṭīfa* refers to a nonmaterial component of the person which can be influenced or "awakened" through spiritual practices. The expression *laṭīfa* may originate in the concept of a

[*JNES* 47 no. 1 (1988)]
© 1988 by The University of Chicago.
All rights reserved.
0022-2968/88/4701-0001$1.00.

* Commonly known words, such as ulema, are spelled in the English style throughout and are not italicized.

[1] For example, in structural and poststructural approaches to anthropology such as the work of McKim Marriott, Michel Foucault, and Pierre Bourdieu.

subtle body (*jism laṭīf*), which is not Qurʾānic but seems to have arisen in the third Islamic century.[2] The Sufi concept of *laṭīfa* became increasingly refined and complex and was used to explain psychological and spiritual progress of the spiritual aspirant toward annihilation (*fanā*) or subsistence (*baqā*) in the Divine Essence.

Laṭīfa has been translated by "subtlety," "tenuous body," "subtle point," or "subtle essence." Since these *laṭāʾif* have been diagrammed in the works of Shāh Walī Allāh with circular shapes, I prefer to refer to them as "subtle spiritual centers," following the usage of Annemarie Schimmel,[3] although the concept of "center" is not necessarily to be understood from the term itself.

Although some of the *laṭāʾif* have names corresponding to body parts or faculties or are sometimes described as being located in specific areas of the body (liver, heart, or mind), they are not to be understood as identical with the organs located there. "Thus the distinction is clearly to be made between the physical flesh of the heart and the *laṭīfa* which is named 'Heart' (*qalb*). Rather, the *laṭāʾif* are taken to be local manifestations of identically named parts of a higher realm of the cosmological structure which is above the realm of created things."[4]

Among Sufi writers, Shāh Walī Allāh gives one of the most detailed explanations of the *laṭāʾif* to which he devoted an entire book, *Alṭāf al-Quds,*[5] as well as references in some of his other works. As the theory and practice of *laṭāʾif* represent part of the initiatory tradition in Sufism, it is somewhat difficult to find systematic discussions of these topics. As Walī Allāh himself noted, "The writings of the Sufis may well be an amazingly effective alchemy for the specially gifted, but for the masses they can be a deadly poison." He added, however, that since fragments of this knowledge had become public before his time, he felt called upon by God to clarify and correct this information as well as to explain its place in a larger body of knowledge.[6] In developing his system of depicting and understanding the functions of the *laṭāʾif,* Shāh Walī Allāh, to a large extent, built on models developed within the Naqshbandī Sufi tradition. Aspects of his model which are of particular interest here are his efforts to integrate it conceptually into a larger body of knowledge and to make it conform to the pattern underlying his own ontology. The reasons for those innovations which he introduces into the previous schema may be understood not only as resulting from these conceptual requirements, but also as reflecting larger patterns of cultural change.

II. GENERAL FEATURES OF SHĀH WALĪ ALLĀH'S THOUGHT

In his writings, Shāh Walī Allāh was not primarily concerned with the situation of Islam in India facing opposition from the non-Muslim majority as the Mughal Empire

[2] Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), p. 423; see also idem, *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* vol. 3 (Princeton, 1982), p. 16.

[3] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1978), passim.

[4] Warren Fusfeld, "The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya Mujaddiyya, 1750–1920" (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1981).

[5] Shāh Walī Allāh, *Alṭāf al-Quds* (Gujrānwālā, 1964), translated without explanation or footnotes as *The Sacred Knowledge* by G. H. Jalbani and edited by Donald Pendleberry (London, 1972).

[6] Ibid., Persian text, p. 138. A collection of translated teachings of the main Indian Sufi orders on the spiritual centers and the purification of the soul

disintegrated. Rather, he was concerned with the state of Islamic intellectual and spiritual life in the entire Muslim world. He perceived that a great danger to this tradition had emerged through its fragmentation into various factions—the theologians, relying on their textual exegeses; the philosophers, relying on discursive reasoning and proof; and the Sufi mystics, relying on intuitive realization—each faction adhering to its own methodology and conclusions.[7] He offered as his solution to this fragmentation the methodology of regarding any issue from the full range of disciplines and perspectives and striving to reconcile apparent but superficial conflicts through arriving at a comprehensive or unifying principle. This approach he termed *taṭbīq*.[8] For this reason, a characteristic feature of his thought involves his efforts to synthesize and derive universal principles underlying diverse phenomena. For example, his master work, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha* [The conclusive proof of God], attempts this synthetic overview at metaphysical, social, and religious levels. Before describing Walī Allāh's theory of the subtle spiritual centers, a discussion of the dominant patterns in his thought is appropriate, since it is through this framework that he understands their structure and operation.

In his thought, Shāh Walī Allāh synthesizes two disparate metaphysical orientations. One could be characterized as monistic in the tradition of the emanation theory of the Hellenized Islamic philosophers and Sufis influenced by Ibn ᶜArabī's (d. 1240) theory of the Unity of Existence (*waḥdat al-wujūd*). The other is the interpretation which maintains the Qurʾānic stance of a moral and existential distinction of good and evil, represented in Indian Sufism by the Unity of Experience (*waḥdat al-shuhūd*) of Shaikh Aḥmad Sirhindī (d. 1625). Sirhindī's philosophy notably emphasizes the struggle to overcome the negative aspects of existence or one's own evil tendencies.[9]

Shāh Walī Allāh attempts to encompass or synthesize these differing metaphysical orientations by propounding a theory which is simultaneously one of a conflict of forces, whether two or many, and of one overriding great force which is the drive of the entire universe towards its greatest perfection or most comprehensive benefit (*maṣlaḥa kulliyya*). This movement toward the one great purpose is achieved only as conflicts and imbalances at inferior stages are solved or harmonized. Thus his system strives to make conflict intelligible and to give overcoming it a religious significance.

Walī Allāh portrays the internal dynamic within spheres of experience as one of systems or levels composed of ordered parts with separate functions which may come into conflict. This conflict must be resolved or harmonized through achieving balance and harmony within the system. Once balance is achieved, the inherent perfection of the ideal form implicit in the person, species, or society is fulfilled, and this leads to the entire form or system expanding or moving up to a new, higher order.[10]

---

is Mir Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980).

7 Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya*, vol. 1 (Hyderabad, 1973), pp. 110–11 (no. 33). As S. A. A. Rizvi stresses in his work *Shāh Walī Allāh and His Times* (Canberra, 1980), this synthesis did not include Shiᶜa Islam.

8 *Taṭbīq*, from the second form of the Arabic root *ṭ-b-q*, "to have in common, to be all-inclusive, to make a thing conform, correspond to, or agree with another thing."

9 This is discussed by Fazlur Rahman in *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* (Karachi, 1968).

10 For a further discussion of this, see my "Shāh Walī Allāh's Theory of Religion with a Translation of *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*, vol. 1" (Ph.D. diss., University of Chicago, 1982).

According to Shāh Walī Allāh's understanding, this movement can occur since the ideal forms of each species exist, independently from their particular instantiations, in an atemporal, transcendent realm known as the World of Images (*ᶜālam al mithāl*). Any species can eventually surpass the limitations of its initial form through developing to a point where enough of its members implore Allah through the "supplication of their state" (*takaffuf ḥāl*) to emanate a new form with expanded possibilities.[11]

This expansion of possibilities is not exactly evolutionary since the ideal form preexists its instantiations in the physical world and is sent down from Above. Thus it rather represents a progression through grades of being. This graduated model of spiritual progress has a long tradition in Sufi thought, for example, in Rūmī's lines:

> From the moment you came into the world of being,
> A ladder was placed before you that you might escape.
> First you were mineral, later you turned to plant,
> Then you became animal: how should this be a secret to you?
>
> Afterwards you were made man, with knowledge, reason, faith;
> Behold the body, which is a portion of the dust-pit. How perfect it has grown!
> When you have travelled on from man, you will doubtless become an angel.[12]

It now remains to explain how Shāh Walī Allāh's understanding of this general principle, that at lower levels conflict must be overcome and balance attained in order for progression according to the great purpose of the universe to occur, is reflected in his theory of the subtle spiritual centers.

III. SHĀH WALĪ ALLĀH'S THEORY OF THE SUBTLE SPIRITUAL CENTERS (*LAṬĀ᾽IF*)

The nature of the human individual, the parts which constitute a person, and the variations among individuals, are all given a high degree of attention in Shāh Walī Allāh's thought. Shāh Walī Allāh was aware of himself as a special individual, marked for greatness from birth, and invested with renewership (*mujaddidiyya*), deputyship to the Prophet (*khilāfa*), and the role of being the opener (*fātiḥ*) of a new era. As a Sufi leader and master, he was presumably called upon to exercise psychological and character evaluation in order to advise the individuals of varying types who came to him for spiritual instruction.[13] In his methods for assessing and categorizing persons, Shāh Walī Allāh drew on elements from several disciplines current at the time. From these, he developed a concept of the person as composed of a system of physical components, spiritual centers, and moral predispositions.

Shāh Walī Allāh's works provide an important source for understanding how the cosmology behind a model of the spiritual components of a person may be related to special spiritual practices assigned to a particular aspirant by his instructor. In this, he synthesized elements of the Sufi tradition with contemporary medical concepts.

[11] See Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*, vol. I (Cairo, 1952–53), p. 66 (Arabic Text); idem, *Lamaḥāt*, (Haydarabad, 1960?), no. 43, p. 50 (*ṭalab ḥāl*).

[12] Jalāluddin Rumī, *Divān-i-Shams-i-Tabrīz*, trans. R. A. Nicholson (London, 1970), pp. 40–41.

[13] In the autobiography of Shāh Walī Allāh, *Al-Juzᶜ al-Laṭīf*, p. 174, he noted that among his gifts from God was the knowledge of human souls, their (implicit) perfections, and final destiny. See M. Hidayat Husain, "The Persian Autobiography of Shāh Walīullāh bin ᶜAbd al-Raḥīm al-Dihlavī," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 14 (1912): 161–76.

It is clear from many of his writings that Shāh Walī Allāh was well acquainted with the theories of physiology of his time. In his autobiography, medicine (*ṭibb*) is mentioned as one of the subjects which he studied; in particular, he cites the work *Muᶜjiz al-Qānūn,* which is an abridgement by Ibn al-Nafis (d. 1388) of Ibn Sīnā's *Qānūn.*[14]

This system of *ṭibb* has been developed in particular by the Muslims of the Indian subcontinent, and it is still practiced there today, where it is called *yūnānī dawā,* or Greek Medicine. Since the principles of this system of physiology are those of Shāh Walī Allāh, a brief outline will be presented here.

According to this tradition, there are two categories of substance in the person, body (*jism, badan*) and soul (*nafs*). The body has members (*aᶜḍa*) which are composed from the four primary elements (*arkān*): fire, earth, air, and water. These members are animated by certain faculties (*quwā*) of the soul. The science of the physical body (*ᶜilm al-ṭibb*) is a different science than the science of the soul (*ᶜilm al-nafs*), which considers the person from the standpoint of a soul which has a hierarchy of faculties located in and directing the members of the body.[15]

According to *ᶜilm al-ṭibb,* inside the body food is transformed into the humors (*akhlāṭ*) by being digested and then separated in the liver into four parts: red blood, white phlegm, yellow bile, and black bile. The most subtle portion of these humors goes into the blood, and then it is attracted to the heart, where it is mixed with the purest part of the blood in one of the heart's chambers. The denser part of the humors are transformed into bodily members (*aᶜḍa*), while the subtler ones become spirits (*arwāḥ*), the *pneumata* of Greek medicine. These spirits are subtle vapors which bear the faculties of the person. Shāh Walī Allāh uses the term *nasama* to refer to the spirit formed from the most subtle humors, and this term is translated by *pneuma* due to its correspondence to that term in the Greek medical tradition.

The part of the subtle vapors which rises to the brain is divided there into ten parts and becomes the five outer senses (sight, hearing, taste, smell, and touch) and the five inner senses (the *sensus communus* [*ḥiss mushtarak*], the representation of perceptions [*takhayyul*], imagination or estimation [*tawahhum*], memory [*ḥifẓ*], and understanding [*idrāk*]). These are the terms used by Shāh Walī Allāh, although some authors may vary the list slightly.[16] This part of the mixture of the humors which is carried to the brain is called *al-rūḥ al-nafsānī,* the psychic spirit. The faculties flowing from it are called psychical (*nafsānī*). They include, as noted above, ones involved in the direct perception of sensible objects, the interpretation of their significance to the perceiver, and their being stored as memories.[17]

Besides the portion of the *pneuma* (*nasama*) which rises to the brain, there is a spirit called the natural spirit (*al-rūḥ al-ṭabᶜī*), which is returned to the liver, and an animal spirit (*al-rūḥ al-ḥayawānī*), which remains in the heart. These spirits distribute the respective faculties bearing their names,[18] for example, the *rūḥ al-ḥayawānī* operates in the body for reproduction, growth, and digestion, which would be "animating"

[14] Ibid., p. 165.

[15] David W. Beer, "The Concept of Person in the Hellenic Tradition in Islam" (M. A. thesis, University of Chicago, 1980), p. 5.

[16] Shāh Walī Allāh, *Al-Budūr al-Bāzigha* (Haydarabad, 1970), p. 31.

[17] Beer, "The Concept of Person," p. 31.

[18] Ibid., p. 27.

faculties. The brain and the heart are subject to the liver with respect to the "natural" or *ṭabᶜī* faculties, but in others the opposite is the case.[19]

Under the psychical faculties also come the motivating (*muḥarrika*) ones, which include the faculty of desire or concupiscence (*shawaniyya*), which expresses desire or acceptance, and the faculty of anger (*ghaḍabiyya*), which expresses aversion or anger.

Ideally, the temperament or mixture (*mizāj*) of a person, which is arrived at through the mingling of the humors, should be as balanced (*muᶜtadil*) as possible for the person at that stage of development. However, no one's temperament is believed to be absolutely balanced—"in fact, man, in order to live, must be somewhat warmer than absolute balance would permit."[20] Traditionally, the temperament of a person was believed to vary with sex, age, the food eaten, and the region of the earth which he inhabited.

This concept of balanced temperament constitutes one aspect of Shāh Walī Allāh's explanation of the human need for religion. He writes, "since the balance of the temperament of man is achieved according to what the species-based perfection bestowed, this cannot be fully realized except through those [religious] sciences which only the most perfect among them attain, and then are imitated by others, and through a divine law . . . ."[21]

The subtle spiritual centers operate on the physical workings of the body through the three lower *laṭāᵓif;* the Lower soul (*nafs*), the Heart (*qalb*), and the Intelligence (*ᶜaql*). These centers are described as pervading the entire body, for while they are rooted in the organs (liver, heart, and brain), they are not believed to be identical with them. According to Shāh Walī Allāh, these centers are the chief aspects of the person through which the acts required by the human specific form (*ṣūra nauᶜiyya*) are fulfilled. If they do not work together in harmony, the person will be in a daze resulting from their jostling around and interfering with one another. This confusion will come to an end either through physical death or through "voluntary death" (to one's desires or to indentification with the false self) as a result of spiritual exercises.[22] A person who advances through harmonizing these three centers is then able to draw on influences of two higher centers, the Spirit (*rūḥ*), which is a higher level or aspect of the Heart, and the Mystery (*sirr*), the higher level or aspect of the Intelligence. Shāh Walī Allāh explains progress through these centers and beyond in his model of the *laṭāᵓif.*

The Three-Tiered Model

Shāh Walī Allāh in his theory of the *laṭāᵓif* further developed a system existing among the Naqshbandi Sufis, particularly the Mujaddidiyya branch, so called because they followed the teachings of Shaikh Aḥmad Sirhindī (d. 1625), who was known as the Mujaddid, or "Renewer" of the second millennium. This system was based on the idea that the human being had ten parts—five material, five immaterial. The lower level of the material parts consisted of the Lower Soul (*nafs*) and the four elements

19 Shāh Walī Allāh, *Al-Budūr al-Bāzigha,* p. 36.
20 Beer, "The Concept of Person," p. 51.
21 Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha,* vol. 1, p. 47.
22 Ibid., p. 144.

(fire, air, earth, and water), while the higher level consisted of the five *laṭāʾif,* sometimes called the "five jewels" (*al-jawāhir al-khams*): the Heart (*qalb*), Spirit (*rūḥ*), Mystery (*sirr*), Arcane (*khafī*), and the Super-Arcane (*akhfā*). The two levels of this Naqshbandi system were said to correspond respectively to the distinction between the World of God's Creation (*ʿālam al-Khalq*) and the World of God's Command (*ʿālam al-ʾamr*), a distinction based on Qurʾānic terminology and having a long history in Sufi thought. For example, the Qurʾānic verse (17:85) "the Spirit is from the command of my Lord" (*al-rūḥ min amr rabbī*) is taken by the Sufis to mean that the *rūḥ,* or human spirit, comes from an immaterial timeless realm of God's command (*ʾamr*) which precedes physical manifestation.

It is interesting to note that the five-fold structure of the *laṭāʾif* according to the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya seems to parallel the model of the Islamic version of Greek medical theory (*ṭibb*) in which there are five inner and five outer senses.[23] The model of the *laṭāʾif* which appeared early in Sufism clearly developed and was refined over time. Najmuddīn al-Rāzī (d. 1256), a Kubrawiyya Sufi of Iran and author of the *Mirṣād al-ʿibād,* formulated a system of five *laṭāʾif* and found a Qurʾānic basis for the terms *sirr* and *khafī*—Qurʾān 20:7, "if thou makest utterance aloud, verily He knows the secret (*sirr*) and what is more hidden (*khafī*)."[24] ʿAlā ad-Daula Simnānī (d. 1336), whose works influenced Sirhindī, expanded the system of Najmuddīn al-Rāzī to a seven-fold one by adding below the five *laṭāʾif* the concept of a physical frame or mold (*qalab*) and above them a further center called the *ḥaqiyya* or *anāniyya.* Sirhindi's model then expanded to represent the *laṭāʾif* as part of a distinct set of symbols and practices (see figs. 1 and 2),[25] and this was finally developed by Shāh Walī Allāh into a three-tiered model with a total of some fifteen components.

In arriving at a three-tiered model, Shāh Walī Allāh may have been influenced by Neo-Platonic and Sufi traditions. A tripartate model was used by Proclus, for example, who developed Aristotle's concept of the *pneuma* as a way to explain how the incorporeal, eternal soul can become attached to the body. Among the Sufis, Al-Hujwīrī (d. 1071) depicts the person as composed of three levels; Spirit (*rūḥ*), Lower Soul (*nafs*), and Physical Body (*jasad*).[26] Shāh Walī Allāh seems to follow this construction in his model of the *laṭāʾif,* in developing the concept of a spirit (*rūḥ*) operating at three levels. It should be noted that this usage of "spirit" should not be confused with the *laṭīfa* of the same name.

The first and lowest level of the Spirit, which is the level related to the lowest set of the *laṭāʾif* in the physical world, is called the *Pneuma* (*nasama*) or the Airy Spirit (*rūḥ hawaʾī*), both concepts borrowed from Hellenized Islamic medical theory. He explains that this spirit arises from the vapors of the elements (fire, earth, air, and water) as

23 As described on pp. 5–6 of this paper.

24 Najmuddīn al-Rāzī, *Mirṣād al-ʿIbād,* trans. by H. Algar as *The Path of God's Bondsmen: From the Origin to the Return* (Delmar, New York, 1982), p. 135. On the *laṭīfa "sirr,"* see Shigeru Kamada, "A Study of the Term *Sirr* (Secret) in Sufi *Laṭāʾif* Theories," *Orient* 19 (1983): 7–28.

25 Figs. 1 and 2 are based on Muḥammad Dhauqī, *Sirr-i-Dilbarān* (Lahore, 1974) and Aḥmad Sirhindī, *Maktūbāt-i-Imām Rabbānī* (Lahore, 1964).

26 Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* trans. R. A. Nicholson (London, 1976), pp. 196–200. In another passage, al-Hujwīrī positions the heart as mediator between the Lower Soul and the Spirit (p. 277). Shāh Walī Allāh may also have been influenced by Mullā Ṣadrā's (d. 1640) thought in developing a three-tiered model. See, for example, Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, 1975), pp. 180–85.

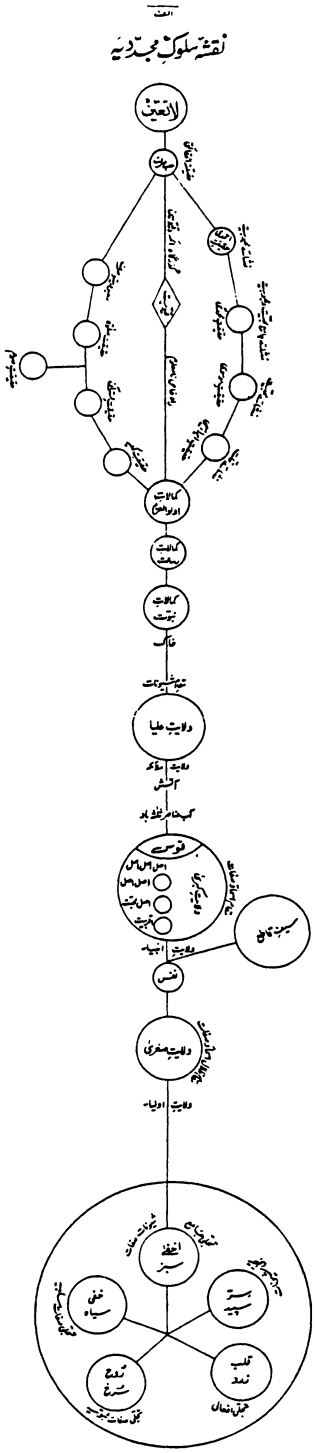

FIG. 1.—Adapted from charts in Muḥammad Dhauqi, *Sirr-i Dilbarān* (Lahore, 1974) and Aḥmad Sirhindī, *Maktūbāt-i-Imām Rabbānī* (Lahore, 1964).

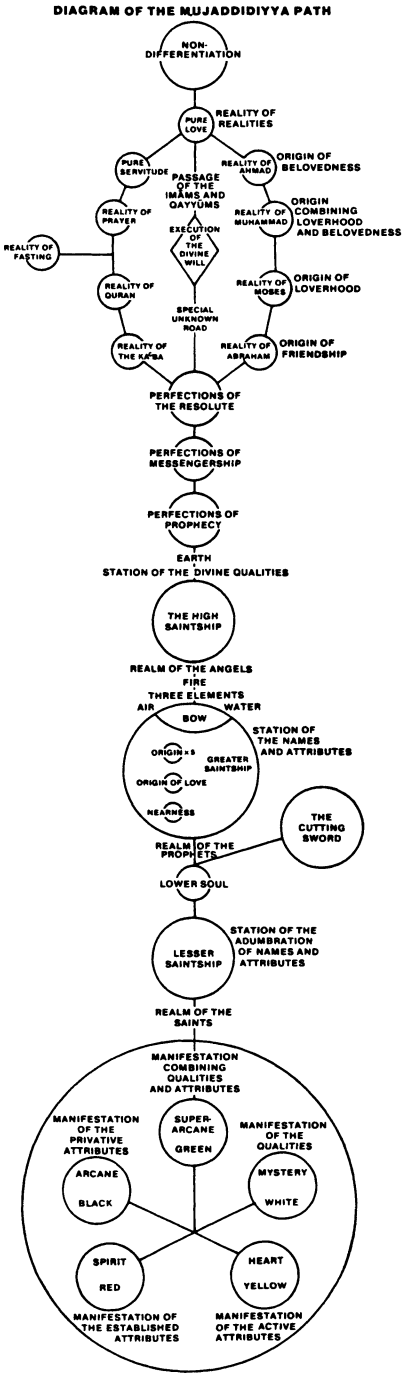

FIG. 2.—Translation of fig. 1

they are digested and transformed into humors. This spirit then flows throughout the flesh and bone of the body like "fire in a coal or the perfume in a rose."[27] The *Pneuma* or airy spirit is actually the most refined distillation of these vapors, eventually being so refined as to allow the higher levels of the Spirit to attach themselves to the body.

The second level of the spirit, corresponding now to the middle circle of the manifest *laṭāʾif,* is that of the Rational Soul (*al-nafs al-nāṭiqa*). This level of the spirit is what bestows the individual form of a person and what makes each individual that particular individual. In a striking passage from the *Ḥujjat Allāh,* Walī Allāh writes, "it [the rational soul] is like a small aperture from the Realm of the Holy through which descends to the *pneuma* everything which it is ready to receive."[28]

Finally, the highest level of the spirit is that of the heavenly (*al-samawī*) or the Sublime (*al-ʿulwī*) Spirit. This level of the Spirit corresponds to the Concealed *Laṭāʾif* or those spiritual components marking the transition between the human and the Divine. While the *Pneuma* (*nasama)* and the Rational Soul (*al-nafs al-nāṭiqa*) are created temporarily at the time of the creation of the body, the heavenly spirit (*al-rūḥ al-samawī*) is created long before this. It is related to the similitudinary (*mithālī*) form of the person which precedes ("pre-exists") him as a form in the World of Images (*ʿālam al-mithāl*). According to the later Sufis, the World of Images is an intermediary realm where predestined forms exist before their entry into physical manifestation in the material world. The idea of pre-existence, or a state before time begins, is fundamental in their understanding of destiny. The Sufis were particularly fascinated with the concept of changing or modifying destiny through having access to the forms of the World of Images as a result of spiritual attainments.[29]

The third level of the Subtle spiritual centers was described by Walī Allāh as located in the World of Images. His understanding of personal transformation and ultimately the shaping of the destiny of the human species in history is based on the idea that the forms behind manifestation are susceptible to alteration through human actions in the physical world. Therefore for Shāh Walī Allāh, the highest level of the Spirit and the corresponding Concealed *Laṭāʾif* are associated with *Qaḍā* (God's absolute decree) and *Qadar* (destiny as measured out and then transmitted to the world) and the angels as agents of this transmission. The direction of this movement, however, is not solely downward, for the higher level is able to receive influences from the human world, and it is the heavenly part of the soul which is affected by a person's actions and constitutes his form in the next life.

By explaining the spirit in this three-tiered way, Shāh Walī Allāh is able to reconcile traditional theological opinions with the concepts of the philosophers influ-

[27] Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha,* vol. 1, pp. 38–40; my translation of pp. 199–202.

[28] Ibid., p. 40.

[29] For a discussion of this, see Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and the ʿĀlam al-Mithāl," in Gustave von Grunebaum, ed., *The Dream in Human Societies* (Los Angeles, 1966). Henry Corbin has also written extensively on the ʿAlam al-Mithāl, which he calls the "Mundus Imaginalis" in order to stress the creative or imaginal quality of this realm in contradistinction to its being merely "imaginary." In the Iranian tradition following Shihābuddīn Suhrawardī (d. 1191), the Master of the Ishrāqī school, the World of Images was described as having one region in which images subsist in their pre-existent forms and another in which spirits dwell after living on earth along with the forms of all thoughts, desires, behaviors, and works accomplished while in this world. Shāh Walī Allāh's concept of *mithāl* and his angelology reflect this understanding of the Imaginal World.

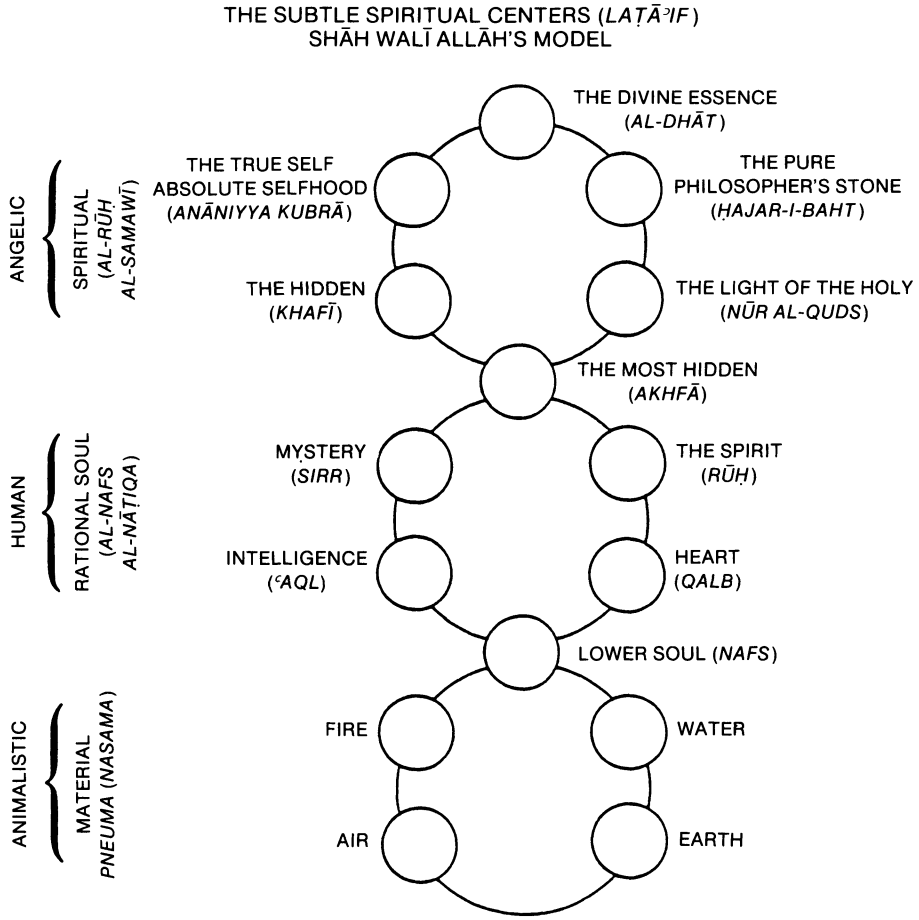

FIG. 3.—Based on diagram in Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 244

enced by Hellenistic thought concerning the spirit (*rūḥ*). The orthodox position was generally that it was material and created in time, while the philosophers identified it with an immaterial, eternal, spiritual soul. In his description of the three levels, the lowest level of spirit, the *Pneuma,* fulfills the role of the created spirit while aspects of the rational soul and the heavenly spirit accord with the philosophers' concepts.[30]

The Concealed Laṭāʾif (al-laṭāʾif al-kāmina)

At this point it is appropriate to discuss in more detail the three levels of the spiritual centers conceptualized by Shāh Walī Allāh. The highest level, that of the Concealed *Laṭāʾif,* is a new feature of his model. Referring to the diagram (fig. 3), one

30 This was observed by J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlavī," *Acta Orientalia Neerlandica* (Leiden, 1971), pp. 53–60.

sees that this circle consists of five centers below the Divine Essence; the Most Arcane (*akhfā*), the Arcane (*khafī*), the Greater Selfhood (*al-anāniyya al-kubrā*), the Light of the Holy (*nūr al-quds*), and the Philosophers' Stone (*al-ḥajar al-baht,* Persian: *ḥajar-i-baht*).[31] It seems that Walī Allāh was influenced in his conceptualization of these centers and their functions by Ibn ᶜArabī, particularly by his treatise, *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyya fī Iṣlāḥ al-Mamlakat al-Insāniyya,* which is among those edited by H. S. Nyberg in his *Kleinere Schriften.*[32] Shāh Walī Allāh does not expound the functions of these "Hidden *Laṭāᵓif*" in any great detail, but overall their operation and arrangement is integrated into his theory of progress along the two paths of Saintship and Prophecy. They represent, for the most part, a conceptual rather than a practical formulation, since the annihilation of the manifest *laṭāᵓif* under the influence of the concealed *laṭāᵓif* is not necessary for the entire human species but is required in the case of certain individuals.[33]

The Concealed *Laṭāᵓif* represent the final stages in which the mystic achieves subsistence (*baqā*) in the Divine Essence. The aspirant's progress through them is no longer expressed in terms of harmonization and conflict resolution but is rather a realization of and participation in realms beyond the person's individual identity. The understanding that a preliminary stage of conflict and harmonization in a person's development gives way to being drawn automatically to one great force is not inconsistent or even innovative in the Islamic tradition. It may be traced through a long line of Muslim moral theorists including Miskawaih (d. 1030) and al-Ghazālī (d. 1111), whose respective works which depict the acquisition of virtue through moral vigilance, self-control, and habitual good actions find an echo in Shāh Walī Allāh's discussion of virtue and happiness in *Ḥujjat Allāh al-Bāligha.*[34] In this tradition, purification and the elimination of vice through worship and obedience to religious law are depicted as a necessary prelude to inward achievement and the emergence, naturally and spontaneously, of mystical virtues. An indication of this pattern is seen in Ghazālī's list of progressively achieved mystical stages found in *Iḥyā ᶜUlūm al-Dīn,* Book 4. These stages lead from repentance, fear, asceticism, and patience to higher levels of gratitude, trust, love, and intimacy. In this tradition, a process of struggle, which could be considered *taqwā* (fear of God, piety, moral conscience), gives way to the mystical realm of *kashf* or *maᶜrifa* (disclosure, unveiling, or gnosis) at the further stages of personal development to which the struggle was a necessary prelude.[35]

In Shāh Walī Allāh's model, the limit of the individual form or identity is represented by the *laṭīfa akhfā,* identified with the Rational Soul, marking the point of transition between the middle and the highest circle of *laṭāᵓif.* In one of the more

[31] In Arabic, *al-ḥajar al-baht.* This term has been translated by J. M. S. Baljon and Annemarie Schimmel as "The Philosopher's Stone"; literally it means "the perplexing stone." The Sufi understanding of *al-ḥajar al-baht* as transforming matter into spirit may have an alchemical connection.

[32] H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ᶜArabī* (Leiden, 1919).

[33] Shāh Walī Allāh, *Alṭāf al-Quds,* p. 134.

[34] Idem, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha,* vol. 1 (Arabic text), pp. 105–20.

[35] Ira M. Lapidus, "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam," in Barbara Daly Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority* (Berkeley, 1984), pp. 38–61. This is a very helpful summary of ethical theory in the Islamic tradition. Lapidus notes in this context, "A good Muslim strives for ethical self-control, but the mystical virtues flourish only by passive acceptance of God's will" (p. 49).

extensive passages concerning the workings of the Concealed Centers, Shāh Walī Allāh writes:

The characteristics of the Arcane Laṭīfa (*khafī*) which is like a covering over the Greater Selfhood (*al-anāniyya al-kubrā*), are the realization (*maᶜrifa*) of the flowing of the One Reality through all existent things and what is connected to this [flowing]. The properties of the Greater Selfhood are the appearance of its subsistence (*qayyūmiyya*) in the whole universe and its viewing itself as "Self-subsistence" (*al-qiyām*) and that it is an angel in the angel and a stone in the stone and a tree in the tree, and so on in very many further instances.

The properties of the Light of the Holy (*nūr al-quds*) are the knowledge of the arguing of the Highest Host[36] and the [Divine] decree descending there. The properties of the Philosophers' Stone (*ḥajar-i-baht*) are fading, without (our) knowing how (*bi-lā-kaifa*), into the Greatest Theophany,[37] so that the nature of the person becomes one of the limbs of the Truth (God), and his Lower Soul becomes superfluous like an extra finger and nothing else . . . .

The Super Arcane (*akhfā*) is the lowest of all (of the Concealed *Laṭāᵓif*). Above it on the right side is the Light of the Holy and above it the Philosophers' Stone, as if the Philosophers' Stone is the refinement of the Light of the Holy and as if it follows purification and progress. On the left side of the *Akhfā,* lying above it, is the Arcane, and above it the Greater Selfhood, as if it follows purification and progress; similar to what we mentioned concerning the Heart and [its relationship to] the Spirit, and the Intelligence and [its relationship to] the Mystery; and the Divine Essence is above all.[38]

From reading the description of the centers located around the circumference of the circle of the Concealed *Laṭāᵓif,* we understand that we are to perceive it as composed as two sides, the left and the right (see fig. 4). These sides represent for Shāh Walī Allāh the paths of Saintship and that of Prophethood, or more properly, since prophecy ended with the Prophet Muhammad, the path of Prophetic Inheritance or Transmission (*wirātha al-nubuwwa*).

Embodied in Walī Allāh's depiction of these paths is the question of the respective roles of the two spiritual types and their ranks. This topic, combined with the analysis of the meaning of annihilation (*fanā*) and subsistence (*baqā*) was hotly debated among the scholars and mystics of the Indian subcontinent. Those who held that the path of saintship, associated with the annihilation of self in the Divine Essence, was superior believed that the saint remained close to his divine origin, and they tended to support the philosophy of *waḥdat al-wujūd,* or the Unity of Existence.[39] Those who followed Sirhindī in emphasizing the superiority of the prophetic path on the basis that the prophet descends further into the world so that in his ascent he can perform a significant transformative function, supported the philosophy of *waḥdat al-shuhūd,* or

[36] These references to the arguing of the Highest angels and the Divine decree are part of the theory of *qaḍāᵓ* (decree) and *qadar* (predestination). *Qaḍāᵓ* refers to God's Divine decree which has ordered the arrangement of existing things. *Qadar* applies to individual destiny or God's measurement connected with things at particular moments. According to this, God's decree of what will come to be is passed down to the earth through the successive ranks of angels, or, in another version, the decree emanates from the Divine Essence and passes down through the World of Images to manifest in the physical world. See my "Shāh Walī Allāh's Theory of Religion," pp. 17–19, for further discussion.

[37] The Greatest Theophany—"*al-ṭajallī al-aᶜẓam.*" This refers to the original Divine emanation, or the first level of God's differentiation, without any limit or qualification.

[38] Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 244.

[39] See the detailed discussion of Ibn ᶜArabī's concept of saintship, M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ᶜArabi* (Paris, 1986).

SHĀH WALĪ ALLAH'S DEPICTION OF SPIRITUAL PATHS
IN RELATIONSHIP TO THE HIGHEST LEVEL OF THE HIDDEN *LAṬĀʾIF*

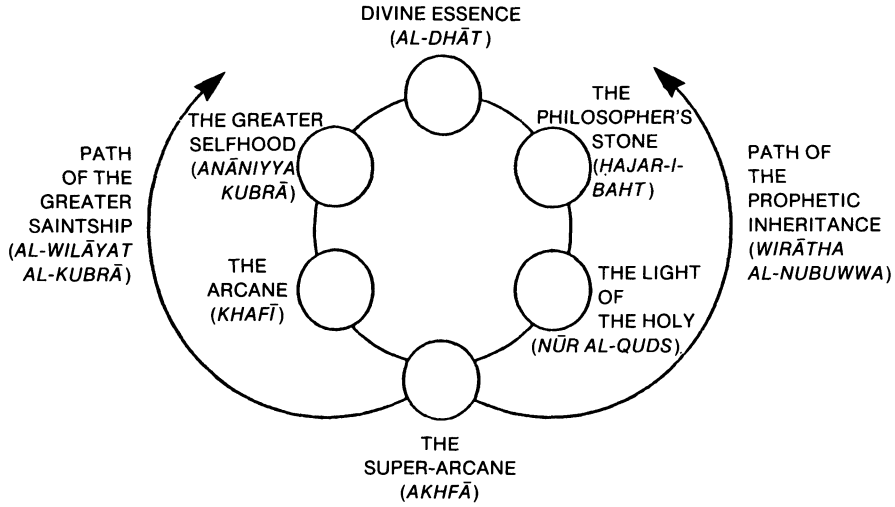

FIG. 4.—Based on the diagram in Shāh Walī-Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 244

the Unity of Experience. This philosophy stressed the basic existential distinction of God and the world.[40] Shāh Walī Allāh tried to mediate these two approaches by affirming that their differences existed at a more superficial level and that at the most profound level the two systems were in agreement. His way of conceptualizing the spiritual paths of the Concealed Centers therefore reflects his metaphysical position on this issue. In fact, one may speculate that the models of the spiritual centers of Sirhindī and Walī Allāh are more elaborate than anything previous, in part because they are designed to map out stages of both descent and ascent. Shāh Walī Allāh, by indicating a left and right side to his model of the parts of a human person, as well as his model for the traversal of the spiritual path, graphically depicts this mediation, since he does not have to position prophecy above saintship or vice versa. Rather, each path (right and left) must be traveled, and each is situated at the same level of the hierarchy.[40a]

According to Walī Allāh, the Philosophers' Stone and the Light of the Holy are centers connected with the path of the Prophetic Inheritance. This is the path which Shāh Walī Allāh symbolically associates with the movement of descent from the Divine Essence. Note that it is on this right side that he locates the emanation or descent of the Greatest Theophany (*al-tajallī al-aᶜẓam*)[41] of God and the descent of

[40] See Rahman, *Selected Letters of Shaikh Aḥmad Sirhindī,* passim.

[40a] While the Naqshbandiyya-Mujaddiyya diagram also has two sides depicted at the level of the highest circle, these are not so readily associated with the distinct paths of prophecy and saintship (see fig. 2). Rather, they represent aspects of prophecy, since according to Naqshbandī theory, they are designated as the "divine realities," i.e., prayer, the Qurʾān, the Kaᶜba, or as realities of individual prophets. A central path on the Naqshbandī diagram, that of the *qayyūm,* was reserved for the select among the order, such as Aḥmad Sirhindī and his descendants.

[41] See nn. 36 and 37, above.

God's decrees (*qadar*) communicated through the Highest Angels (*al-malaᵓ al-ᶜalā*). Further evidence in this regard concerns his description of the *laṭīfa*, "Light of the Holy." In his early work, *Hamaᶜāt*, Walī Allāh says that this *laṭīfa* represents that aspect of the soul which receives an imprint from the highest circle of the angels. He associates the name of the center "Nūr al-Quds" with the "light" (*nūr*) of God's guidance—"a light to which he guides whom He will" (24:35)—and the "light upon light" of the Light Verse of the Qurᵓān. Similar references may be traced to Ibn ᶜArabī's treatise *al-Tadbīrāt*, cited above. In fact, Ibn ᶜArabī's text supplies further clues to Shāh Walī Allāh's understanding of the function of this *laṭīfa*, since it mentions that the secret of destiny (*qadar*) is related to the two lights, one by which God guides and the one to which man is guided. The idea of the "two lights" and their relationship to one another is a Qurᵓānic exegesis popular in Sufi thought as a metaphor for the mystical realization of Divine light which is projected to the human being and in fact needs to realize itself there. Ibn ᶜArabī refers to this light imagery in an interpretation of the Light Verse of the Qurᵓān, which finds an echo in Shāh Walī Allāh's understanding of the *laṭīfa* "Light of the Holy" and its connection to destiny.

> Then when the light by which He guides conjoins the light to which one is guided, the person sees the realm of the heavens and the earth and he perceives the secret of destiny (*qadar*)—how it controls created things—and this is His, may He be exalted, saying: "Light upon Light" (24:35).[42]

The Philosophers' Stone (*al-ḥajar al-baht*), a center often alluded to by Shāh Walī Allāh, particularly in the context of the Prophetic experience, is also found in Ibn ᶜArabī's work. In an unpublished letter, Walī Allāh makes his source explicit by recounting that in the works of Ibn ᶜArabī the name—"perplexing stone" (*ḥajar-i-baht*)—is applied to this *laṭīfa* because of its marvelous and perplexing nature. Originally, the *ḥajar-i-baht* indicated a mysterious substance which used to be presented as a gift to princes and nobles. It could not be classified as vegetable, mineral, and so on, and this *laṭīfa* similarly possesses amazing properties.[43] Ibn ᶜArabī, in his treatise *al-Tadbīrāt*, discusses the Philosophers' Stone as one of the human "stones" (*aḥjār*), using stone in the sense of "jewel," jewels (*jawāhir*) being a term used by other Sufis to refer to the *laṭāᵓif*. According to Ibn ᶜArabī, the Philosophers' Stone is

> an essential point in the heart, equivalent to the pupil in the eye which is the locus of vision . . . ; if there is rust on the heart the existence of this stone will not be manifest. All of the spirits (*arwāḥ*) which are in the human being, such as Intelligence and others, anticipate the witnessing of this point. Thus, when the heart becomes polished through meditation, *dhikr*, and [Qurᵓān] recitation then this point will become apparent. When it manifests that in it which parallels the essential presence of God, there spreads out from that point a light because of the theophany, and it flows to all corners of the physical body and perplexes the mind and more. Then the light and its rays fill this stone, dazzling them.[44]

Later in the same passage, Ibn ᶜArabī associates this experience with the mystical state of subsistence (*baqā*), a state which is connected with the role of the prophet,

42 Nyberg, *Kleinere Schriften*, p. 221. A brief *tafsīr* of the "Light Verse" is found in Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya*, vol. 2, pp. 63–64.

43 *Maktūbāti-Dīnī wa ᶜIlmī*, unpublished letters of Shāh Walī Allāh. Microfilm from Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi.

44 Nyberg, *Kleinere Schriften*, pp. 216–17.

again confirming Walī Allāh's association of this *laṭīfa* with the side of his model representing "Prophetic Inheritance."

It should be noted that these centers on the side of "Prophetic Inheritance" are placed along the path of the Greatest Theophany (*al-tajallī al-aᶜẓam*)—the primal movement of descent from God into manifestation, according to the emanationist model. Here again we have prophecy associated with descent into the world, echoing a major theme of Sirhindī and his followers that the prophet descends further into the world than the saint in order to transform it.

The saint, on the other hand, is associated with the state of *fanā,* or the annihilation of identity or self-consciousness into the greater level of the Divine Presence. Shāh Walī Allāh associates the two *laṭāʾif,* the Greater Selfhood (*anāniyya kubrā*) and the Arcane (*khafī*), with this spiritual experience. The term *anāniyya kubrā* (Greater Selfhood) does not seem to be found in the classical tradition. *Anāniyya,* "Selfhood" or "I-ness," which seems to be interchangeable with *anāʾiyya* in the sense of "I-ness," is found as early as the ecstatic sayings of Bistāmī (d. 874).[45] *Anāniyya,* in modern Arabic, can have the negative connotation "selfishness" or "egotism," which is clearly not Shāh Walī Allāh's intention here. Simnānī used the term *anāʾiyya* in the context of his association of prophets with the various spiritual centers (*laṭāʾif*). In Simnānī's discussion, the Heart was associated with Prophet Abraham, while the "Seal" of the person was the "true" center or *ḥaqqiyya* which is associated with Muhammad. He called this interior seed of the heart the *anāʾiyya* or "true I-ness."[46] *Anāniyya* as used by Jāmī (d. 1492) implied a personal selfhood which fades into that of the Prophet and then into the Divine along the lines of the Sufi theory of progressive stages of annihilation (*fanā*) in the aspirant's guide (*shaikh*), the Prophet, and finally Allah.[47]

Khwāja Muḥammad Pārsā (d. 1420), a disciple of Bahāuddīn Naqshband, describes the *laṭīfa* called *anāniyya* as a uniquely human possession which mirrors the theophanies of God. According to Pārsā, the Sufi's states of annihilation (*fanā*) or subsistence (*baqa*) depend on this *laṭīfa.*[48]

Shāh Walī Allāh follows a Naqshbandī teaching in explaining two types of *fanā* while mentioning the *anāniyya laṭīfa.* The two types of *fanā* are the annihilation of the tenebrous existence (*fanā al-wujūd al-ẓulmānī*) and the annihilation of the spiritual existence (*fanā al-wujūd al-rūḥānī*). According to Shāh Walī Allāh, the first annihilation (of the tenebrous existence) takes place when the material components of the person, then the centers Heart and Intelligence come under the control of the centers Spirit and Mystery. The higher achievement of "annihilation of the spiritual existence" occurs at the level of the hidden *laṭāʾif* when the Greater Selfhood (*al-anāniyya al-kubrā*) gains ascendency over the person so that his lesser selfhood melts away. This movement upward traces the "path of saintship."[49]

[45] Cited in Soheil M. Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic* (Beirut, 1968), p. 14.

[46] H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris, 1972), vol. 3, pp. 279–81; see also H. Landolt, "Deux opuscules de Semnānī sur le moi théophanique," in Seyyid Hossein Nasr, ed., *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Tehran, 1977), pp. 279–319.

[47] Cited in Afnan, *Philosophical Lexicon,* p. 14.

[48] Khwāja Muḥammad Pārsā, *Tuḥfat al-Salikin* (Delhi, n.d.), p. 363. Pārsā's works were known to Shāh Walī Allāh, and he is cited by name in *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 242. Shāh Walī Allāh further explains that the Greater Selfhood (*al-anāniyya al-kubrā*) at the macrocosmic level is the Universal Soul's self-knowledge while the Lesser Selfhood (*al-anāniyya al-ṣughrā*) consists of self-knowledge on the part of souls possessing volition, i.e., angels, people, animals, and *jinn.* See *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, *Tafhīm,* no. 39, p. 139.

[49] *Al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 304.

Both the Arcane (*khafī*) and the Greater Selfhood are associated with the path of saintship and the process of ascent and ultimate annihilation in the Universal Soul (*al-nafs al-kulliyya*). The concept "Universal Soul" in Walī Allāh's thought represents the Macrocosmic World Soul which receives God's first emanation. From this Universal Soul emerge the genus, species, and, finally, the individual souls like bubbles emerging from an ocean.

Shāh Walī Allāh's placing the Arcane (*khafī*) above the Super- or Most-Arcane (*akhfā*) is initially puzzling (see again fig. 4). He explains the apparent discrepancy or departure from tradition in the following passage:

> If you say, "If the Super Arcane is lower than the rest of the Concealed *Laṭāʾif* then why is it called the *Super* Arcane?"
>
> I reply that it is called the Super Arcane because the comprehensive general knowledge which is obtained from [following] the two courses [the paths of progress towards Divine Essence] together, is only achieved after the two courses. The traveller on the mystic path arrives only after completing both of them, and therefore it [the *akhfā*-being at the foot of each path] is called the "Super Arcane."[50]

The Manifest Laṭāʾif (al-laṭāʾif al-bāriza)

These manifest *laṭāʾif* are the components of the middle circle which represents the place where the divine and the earthly or material aspects of the person are mediated through the development and ultimate transcendence of individuality. This middle circle represents the arena of voluntary self-transformation. Another way of expressing this is that for Shāh Walī Allāh the middle circle is understood to depict the human person in tension between the angelic or higher forces attracting him from above and the material or animalistic component of his being pulling him from below. The tension between the angelic and the animalistic forces figures prominently in Shāh Walī Allāh's theory of virtue and the attainment of happiness.[51]

This tension and the means for mediating it are reflected in his positioning of the three circles of *laṭāʾif* so that the level of the centers corelative to a person's individuality, his emotions (heart) and intelligence (*ʿaql*), is found between the heavenly spirit and the material circle of the four elements. A development of Shāh Walī Allāh's model, which builds on previous Sufi depictions of the *laṭāʾif*, is his elaboration of the middle circle as an area for the expression of individual intelligence, emotional sensitivity, and will so as to enable the person to successfully integrate and balance the demands of his other components.

This basic understanding of the dynamic of the human condition persists even today among Muslim communities from Morocco to Indonesia.[52] Anthropologist Richard Kurin, in his studies among Pakistani Muslims, found that their common understanding of personhood envisioned three separate but intersecting domains: *rūḥ*, *ʿaql*, and *nafs* (spirit, reason, and body).[53] While angels are said to have a *rūḥ* but no

[50] Ibid., p. 245.

[51] Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*, vol. 1, pp. 40–57; idem, *Alṭāf al-Quds*, pp. 51 ff.

[52] Laurence Rosen, *Bargaining for Reality* (Chicago, 1984), pp. 30–47.

[53] Richard Kurin, "Person, Family, and Kin in Two Pakistani Communities" (Ph.D. diss., University of Chicago, 1981).

nafs, animals have *nafs* without a *rūḥ.*[54] Man, being the only creature with reason able to discriminate between good and evil, functions at all three levels during life in this world. Kurin suggests the following diagram of the relationship of these components in this life (fig. 5).[55]

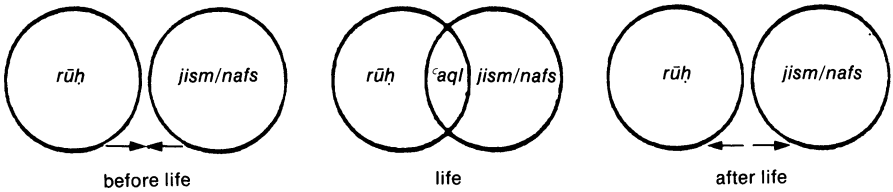

FIG. 5.—Components of personhood in the life process (after diagram by R. Kurin, in his article in B. D. Metcalf, *Moral Conduct and Authority: The Place of* Adab *in South Asian Islam* [Berkeley, 1984]).

While the Qurᵓānic or theological formulation echoed in "popular" Islam stresses resolution of the tension between matter and spirit in the afterlife, the Sufis and philosophers who drew on teleological ethics in the Greek tradition (*akhlāq*) portrayed it as attainable by developed persons during the earthly phase of existence. This confidence in an ultimate resolution facilitated Shāh Walī Allāh's reconciliation of monistic (*wujūdī*) and dualistic (*shuhūdī*) views.

Comparing Shāh Walī Allāh's middle circle with the Naqshbandī model (see figs. 1, 2, and 3), one sees that he has modified it by adding the Intelligence (*ᶜaql*) as a new center and has removed the Arcane to the topmost circle.

At the top of the middle circle Shāh Walī Allāh has placed the Super-Arcane. This center, according to his thought, corresponds to the Rational Soul, which is the source of the individuality of the person while transmitting the characteristics of the specific form. At the bottom of this circle is the Lower Soul (*nafs*) or the Bodily Mold (*qalab*). Each of these topmost and lowest centers symbolically marks a transition point in the schema of personhood—the Rational Soul, between the human and the Divine or angelic, and the Lower Soul, between the psychological (*nafsānī*) and the natural (*ṭabᶜī*), material functions of the person.

The descriptions of the centers around the circumference of the middle circle indicate that, as in the case of the topmost circle, it should be perceived as composed of two sides or paths: the left and the right. On our left is placed the center, Intelligence (*ᶜaql*), and above it the Mystery (*sirr*). On the right side is found the Heart (*qalb*) and above it the Spirit (*rūḥ*).[56]

Shāh Walī Allāh specifies that the Mystery (*sirr*) represents a higher aspect or refinement of the Intelligence, after it has given up earthly inclinations, just as the Spirit (*rūḥ*) represents a further refinement of the qualities of the Heart (*qalb*) *laṭīfa.* Therefore, his arrangement of the *laṭāᵓif* around the circle symbolizes this affinity and

[54] Idem, "Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Personal Conceptions of Muslims in Paradise," in Barbara Daly Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley, 1984), pp. 196–220.

[55] Ibid., p. 191.

[56] Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 244.

hierarchy and at the same time indicates the paths which an aspirant might follow in order to progress upward towards the Divine Essence.

The Circle of the Created World (ᶜālam al-khalq)

Following the description of the text, one would expect the lowest level, which is said to consist of the Mold (*qalab*), or Lower Soul (*nafs*), and the four elements, to follow the same pattern as those above. In *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya* and his other works, this circle is not depicted, and the diagram in figure 3 has been constructed on the basis of passages in several works.

This arrangement is based on sympathetic correspondences among the elements. Shāh Walī Allāh notes in a letter to his disciple Muḥammad ᶜĀshiq of Phulat that his association of the elements differs from that of the Sirhindī Shaikhs (the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya).[57] In their model, the arrangement of *laṭāᵓif* and elements was asymmetrical, and the Heart (*qalb*), in particular, was not associated with an element. Walī Allāh rectified this omission by associating the Heart with the element earth, the Spirit with water, the Mystery with fire,[58] and the Intelligence, as in other traditional ethno-sciences such as *ṭibb* or astrology, with air. A right/left axis is maintained in the circle, for the pairs fire/air and earth/water are elements having affinities to one another according to ethno-sciences such as *ṭibb* and astrology.

In his arrangement of the elements at the level of the physical world, Shāh Walī Allāh positions them in accordance with the themes of descent (prophecy) and ascent (saintship) depicted at higher levels. Thus the elements fire and air are on the side of the diagram beneath the Intelligence, Mystery, and the Hidden *Laṭāᵓif* of the "Path of Saintship," the Arcane and Greater Selfhood. Appropriately, the images of air and fire in their activities evoke the ascent motif. By comparison, earth and water, on the other side of the model, lie beneath the Heart and Spirit, as well as on the side of the highest centers of the "Path of the Prophetic Inheritance." The images of water and earth correspond to the motif of descent rather than ascent. Likewise, the *laṭīfa* Spirit (*rūḥ*) is associated with the motif of God's breathing His spirit into humanity (Qurᵓān 15:29), again mirroring the movement of descent.

Progress through the Laṭāᵓif

Shāh Walī Allāh's model of the *laṭāᵓif* includes a theory of how progress is made from one *laṭīfa* to the next. In the lower levels, this involves harmonizing and balancing the physical components through a proper cooperation of the Intelligence, Heart, and *Nafs* (Lower Soul). The Divine Law (*sharīᶜa*) is designed to bring all persons into this proper state, and progress beyond this stage is not required of any person in order to achieve individual resurrection and reward in heaven, for it is recognized that only certain special persons will be drawn to the path of higher development.[59]

[57] In the unpublished letters of Shāh Walī Allāh, *Maktūbāt-i-Dīnī-va-ᶜIlmī* being prepared for publication by the Indian Institute of Islamic Studies, Tughlaqabad, India. Letter no. 51 to his disciple Muḥammad ᶜĀshiq.

[58] *Maktūbat-i-Dīnī-va-ᶜIlmī*, letter no. 88 to Bābā ᶜUthmān.

[59] Shāh Walī Allāh, *Alṭāf al-Quds*, p. 134.

Beyond these initial requirements, common to all humans, is the cultivation of the *rūḥ* (Spirit) and the *sirr* (Mystery, Secret), the respective higher attunements of the Heart and Intelligence. According to Shāh Walī Allāh, the cultivation of these *laṭāʾif* was first taught by the early Sufis, such as Junayd.[60] Since the capacity to awaken the *laṭāʾif* has developed in human spiritual history, this helps to explain successive religious revelations and why Sufi teachings have continued to elaborate further the Islamic *sharīʿa*.[61] In a discussion of some Sufi practices, Shāh Walī Allāh describes the way to purify the Spirit (*rūḥ*) as the observance of ritual purity at all times, Qurʾān recitation, mystical exercises, and cultivating an intuitive relationship with the souls of the saints. The Mystery (*sirr*) is awakened by contemplating God's attributes, meditating on His names and silent and wordless *dhikr* (remembrance of the divine names and attributes).[62] It can be seen that Walī Allāh associates practices of a more "mental" nature with the *sirr,* which is, of course, related to the center *ʿaql* (Intelligence) rather than Heart (emotion).

In *Alṭāf al-Quds,* he observes that there are three ways to recognize the cultivation (*tahdhīb*) of the *laṭāʾif:*

(1) once this is achieved, the person will find delight and pleasure in the things specific to each *laṭīfa;*

(2) he may exhibit particular behavior and a developmental stage specific to a certain *laṭīfa.* Thus, the man of certainty has mastered the Intelligence, while the person of ecstasy and longing has mastered the Heart, and so on;

(3) a person may see visions (*waqiʿāt*) which demonstrate that certain *laṭāʾif* have been cultivated or purified.[63]

According to Shāh Walī Allāh, the Seeker, after completing the journey through the spiritual centers, finally is dominated by the same *laṭīfa* which was originally strongest in his nature (*fiṭra*). Thus, one whose Heart is strong will primarily master states of ecstasy, longing, and disquietude, even though all of his *laṭāʾif* have been completely awakened.[64]

The means of cultivating *laṭāʾif* beyond the *rūḥ* and *sirr* is not gone into in detail by Shāh Walī Allāh, but it apparently occurs through gnostic contemplation leading to loss of self in the universal, rather than in overcoming conflict through spiritual practices enjoined to curb animalistic tendencies. This concurs with his metaphysical explanation that conflict at lower stages is later superseded by the attraction of the one universal force or beneficial purpose (*maṣlaḥa kulliyya*).

In his description of the Sufi terms *fanā* (annihilation) and *baqā* (subsistence), as well as the states (*aḥwāl*) and the stages (*maqāmāt*), Shāh Walī Allāh incorporates his understanding of the *laṭāʾif.* He explains that if the person attends to his worship over

60 Ibid., p. 72.

61 See, for example, idem, *Alṭāf al-Quds,* p. 111; *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, pp. 168–69.

62 Idem, *Alṭāf al-Quds,* pp. 108–9.

63 Ibid., p. 108. Some of these teachings may be drawn from the Chishti tradition of spiritual training in which Shāh Walī Allāh was an initiate. For example, in *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, p. 138, he mentions a Chishti cosmology of *dhikr* based on the three worlds or realms of *Malakūt, Jabarūt,* and *Lāhūt.* The fruit of refining the *rūḥ* which is intimacy and joy represents God opening *Malakūt* to the aspirant. *Jabarūt* is opened when the influence of the Arcane overwhelms him producing the vision of God in the creation and the creation in God (*al-ḥaqq*). The level of *Lāhūt* is opened when the refinement of the Super-Arcane is achieved.

64 Ibid., p. 109. A similar idea is found in al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* p. 371.

time, each of the centers will absorb its portion of this worship, and the naturally low animalistic attributes will change to virtuous angelic ones. When these attributes become firmly established, the person's acts will continuously manifest them, and then they are called "the stages" (*maqāmāt*). On the other hand, if these attributes appear on occasion and then fade away and do not last for very long, they are called "states" (*aḥwāl*) or "moments" (*awqāt*).[65]

Shāh Walī Allāh's description of the initial stages of progress and the aptitudes of spiritual aspirants based on the natural preponderance of their *laṭāʾif* follows the synthesis of Sufi manuals with Aristotelian theories of the soul. At the level of basic functioning, the Lower Soul (*nafs*) looks after physical requirements, the Heart is responsible for emotions and judgments based on its response of attraction or repulsion, and the Intellect recollects the past and plans for the future. At the moral level, if the Lower Soul or the Heart comes to dominate the Intellect this will lead to problems of character and behavior.

Integrating his theory of levels of the spirit with a further set of Sufi categories based on the Greek theory of types of souls, Walī Allāh notes that if the *Pneuma* (*nasama*) of the person becomes dominated by his physical and bodily needs, his Lower Soul (*nafs*) will become animalistic (*nafs bahimiyya*).

If it is able to free itself from this domination and respond to the brain and heart, his Lower Soul will become "human." Once the *Pneuma* comes under the influence and dominion of the two higher levels of the Spirit, the Rational Soul and the Heavenly or Angelic Spirit, the Lower Soul becomes "angelic." When this level is attained, the middle circle of the Manifest *Laṭāʾif* comes into operation.

Returning to the three lowest of the "Manifest *Laṭāʾif*"—the Lower Soul, Heart, and Intelligence—each of these centers is correlated with one of the three levels of the Spirit. Thus the Lower Soul is described as having stronger relationship with the *Pneuma,* the Intelligence with the Rational Soul, and the Heart with the Heavenly or Angelic Spirit.[66]

The tension between the animalistic and the angelic components of the person figures prominently in Shāh Walī Allāh's theory of virtue and morality[67] and is implicit in his theory of the *laṭāʾif*. According to his conception, these components in each individual will tend to interact in a relationship of either cooperation (*iṣṭilāḥ*) or mutual contention (*tajādhub*). There are also further permutations of these forces, such as one being by nature stronger than the other in a given individual. For Walī Allāh the respective strengths and combinations of these factors produce types of individuals who will be susceptible to various sorts of spiritual and moral disciplines.[68]

He follows traditional Sufi categories in his explanation of the terminology, based on the Qurʾān, of the Soul which either "commands to evil" (*al-nafs al-ammāra biʾl-sūʾ*) (12:52), blames (*al-nafs al-lawwāma*) (75:2), or is content and at peace (*al-nafs al-muṭmaʾinna*) (89:27). If the animalistic side dominates a person to the extreme, he may reach a point where his Lower Soul (*nafs*) "commands evil." If both of the angelic

65 Shāh Walī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bāligha,* vol. 2 (Delhi, 1953), p. 91.

66 Idem, *Alṭāf al-Quds,* pp. 32, 33.

67 See Sabiḥ Aḥmad Kamālī, "The Concept of Human Nature in *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*" (Ph.D. diss., McGill University, 1960).

68 Described in Shāh Walī Allāh, *Hamaʿāt* (Hyderabad, 1964).

and animalistic forces are operative, he will make moral efforts to control or check his impulses, thus embodying the "blaming" quality of the Lower Soul. Finally, if the angelic component overcomes the animalistic, his Heart is transformed to the level of Spirit (*rūḥ*), and the Lower Soul becomes peaceful (*muṭmaʾinna*).

It has been seen previously that the idea of conflict and cooperation is central in his thought. This is repeated in his explanation of the Sufi concepts of *fanā* (annihilation) and *baqā* (subsistence). According to Shāh Walī Allāh, if a person's *laṭāʾif* interact in a confused way so that they mingle or bond with one another, the result is intoxication or passion in the personality, leading to a spiritual state of annihilation (*fanā*), i.e., loss of self-control or self-awareness. However, if each of the *laṭāʾif* operates in its proper jurisdiction, it will remain independent but assist the others in their functions. This will ultimately lead to the spiritual state of subsistence (*baqā*) in which he subsists in sobriety and constancy.[69]

The discussion of categories such as *fanā* vs. *baqā,* or intoxication vs. sobriety, was germane to a fundamental debate among the Sufi theorists concerning the relative status of the path of saintship vs. that of prophecy. In discussing the highest level of the Concealed *Laṭāʾif,* Shāh Walī Allāh does not speak of cultivating these centers through performing specific practices for their awakening, thus his depiction of the respective paths of saintship and prophecy through them serves a conceptual rather than a practical intent. He explains that a spiritual aspirant's temperament would incline either to the path of Prophetic Inheritance or to the path of Saintship—according to whether his animalistic and angelic components interacted in a relationship of "cooperation" (*iṣṭilāḥ*) or "mutual contention" (*tajādhub*). He held that the path of saintship was for those of lofty soul whose two components were in conflict with each other.[70] An interpretation of his thought on this point is that the "angelic" or "saintly" type of person rejects his physical side and in doing so tends to lose his earthly identity. This accords with the interpretation of Sirhindī and his followers that the saint is one who does not care to descend so far into the physical world.

As a corollary, the type of person who is able to harmonize both aspects of his nature, and thus can function in the physical world to carry out God's decrees on earth, is most suited to be heir to the prophetic transmission.

Consistent with his efforts to mediate between the two poles of Sufi thought, Shāh Walī Allāh favors the integration of both paths, that of prophetic inheritance (*wirātha al-nubuwwa*) and saintship (*wilāya*) to produce the "Inspired Person" (*muḥaddath*).[71] In his earlier works he used the title "one who is instructed" (*mufahham*) to indicate this level of integration of both paths.[72] In *Ḥujjat Allāh al-Bāligha* the *mufahhamūn* are models for those who correct their bestial or animalistic side but do not totally cut

[69] Idem, *Alṭāf al-Quds,* passim.

[70] Shāh Walī Allāh, *Hamaᶜāt,* p. 113.

[71] Idem, *Alṭāf al-Quds,* pp. 34, 35. This term is considered significant by Ḥakīm al-Tirmidhī, *Kitāb Khaṭm al-Auliyāʾ* (Beirut, 1965).

[72] Idem, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 2, p. 146, *tafhīm* no. 122, "Being instructed (*tafhīm*) is the lot of the Inspired One (*muḥaddath*). God the Exalted said, 'We made Solomon understand it' [Qurʾān 21:79] and the Prophet, peace be upon him, said, 'There were among those before you people who were inspired without being Prophets, and if there are any in my community, it is ᶜUmar'." See also idem, *Hamaᶜāt,* pp. 110–11.

it off; thus they can continue to fulfill a prophetic mission by reforming people and society in a practical way.[73]

According to Walī Allāh, the path of Prophetic Inheritance (*wirātha al-nubuwwa*) takes place through the attraction of the highest level of the spirit from the World of Dominion (*rūḥ al-malakūtī*), and the person in this case attains annihilation (*fanā*) in the Holy Spirit (*al-rūḥ al-quds*). This path involves receiving inspirations from the Angelic Host through the Holy Spirit, which communicates to the prophets.[74]

The path of Saintship, on the other hand, passes through Minor Saintship (*al-wilāyat al-ṣughrā*), which is attained through cultivating the manifest spiritual centers, to Major or Greater Saintship (*al-wilāyat al-kubrā*). Through the attraction of the Rational Soul, the seeker passes beyond Major Saintship, to annihilation in the "Greater Selfhood" (*al-anāniyya al-kubrā*) and final reabsorption into the Universal Soul (*al-nafs al-kulliyya*) underlying the cosmos.[75]

The highest level of attainment, the integration of the saintly and the prophetic paths embodied in the person of the "Instructed One" (*mufahham*), or the "Inspired One" (*muḥaddath*), would be situated at the pinnacle of the highest circle, the place of one who had interiorized both paths. He combines both the saintly and the prophetic mode by communicating the formal aspects of causality represented by the Universal Soul working through the Greater Selfhood (the path of Saintship) and the (prophetic) implementation of the divine decree revealed through the agency of the angels. This represents the meeting point of causality expressed in historical time and the awareness of its transcendent, eternal source.

Shāh Walī Allāh goes further than the previous tradition in presenting sacred history as the realization or even expansion of potentials inherent in the subtle spiritual centers. In this he correlates the development of *laṭāʾif* with phases of progress in human spiritual history. Previous Sufis associated the various *laṭāʾif* with specific colors and qualities, and, in time, *laṭāʾif* were also linked with the succession of prophets and their spiritual attributes. Sufis who drew inspiration from a particular prophet might perform exercises of concentration on the spiritual centers connected with him. This influence was sometimes referred to as a *mashrab,* or source of inspiration; for example, the Musavī Mashrab would indicate the way of Moses.

An example of one of the more detailed associations of prophets with spiritual centers is found in Alāʾuddaula Simnānī (d. 1336):

One may also recall the list developed by the Kubrawi mystic Simnānī, who connects the seven prophets with the seven *laṭāʾif* or spiritual centers of man: the Adam of man's being, connected with black color, is the *qalabiyya,* the outward, formal aspect; Noah (blue color), the aspect of the *nafs,* the Lower soul; Abraham (red color), the aspect of the heart; Moses (white color), the aspect of the *sirr,* the innermost core of the heart; David (yellow color), the spiritual (*rūḥī*) aspect; Jesus (luminous black), the innermost secret (*khafī*); and Muhammad (green color), the

[73] A clear statement on this is found in Baljon, "The Ethics of Shāh Walī Allāh Dihlavī (1703–1762)," in *Acts of the VIIth Congress of Arabists and Orientalists* (Göttingen, 1976), pp. 69–70.

[74] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* p. 379.

[75] As illustrated in his depiction of the highest circle (see fig. 4).

ḥaqqiyya, the point connected with divine reality. According to these theories, the mystics who had reached the green after passing the luminous black is the "true Muhammadan."[76]

Shāh Walī Allāh correlates the *laṭāʾif* and the series of prophets in a historically developmental way. In his mythic explanation of the progressive awakening of human spirituality in *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* he describes the relationship of the microcosmic world of man (*al-ʿālam al-ṣaghīr*) to parallel developments at the level of the Macrocosm (*al-ʿālam al-kabīr*). According to his description, at the creation of Adam, God emanated the ideal human form with three spiritual centers, the Heart, Intelligence, and the Lower Soul, as its foundation.

As the human species progressed and man's spiritual capacity developed, Muhammad came as the seal of this (the Adamic) age and the opener of a new era—elaborating and explicating the first one. Therefore, at the time of Muhammad, "God's glance of mercy" turned to the higher *laṭāʾif,* the *rūḥ* (spirit) and *sirr* (mystery).[77] These were then awakened at the level of the ideal form of the human species.

This permitted further spiritual development which continued without a new revelation so that in the time of Ibn ʿArabī (d. 1240) the possibility of awakening the Arcane *laṭīfa* (*Khafī*) (one of the Hidden *laṭāʾif*) was granted by God. At this time, "the People of Guidance," i.e., the Sufis, were inspired with the unity of God (*tauḥīd*) and the fading of the world into the One Reality."[78] This refers to Ibn ʿArabī's development of the philosophy of the Unity of Existence (*waḥdat al-wujūd*) and indicates also how highly Ibn ʿArabī was ranked by Shāh Walī Allāh.

Finally, Shāh Walī Allāh himself was designated by God as the spokesman and wise man of the era in which the final centers, "the Philosopher's Stone" (*ḥajar-i-baht*) and "Selfhood" (*anāniyya*) *laṭāʾif,* might be awakened.[79]

While previous Sufi theories featured an interiorization of prophetic modes and qualities, Shāh Walī Allāh reverses the direction of this process in a movement of exteriorization from the developed person, so that transformation of the one individual body in history can influence the ideal form which in turn expands the potential of all persons.[80] Although mystical in cosmology and conception, an underlying message is the capacity of individual effort to transform the world.

This is but one aspect of the theory of *laṭāʾif* which evokes a mood of reform and heightened individual responsibility. Another element which could be construed as prefiguring later reformist ideology is Walī Allāh's integration of the path of prophetic inheritance with that of saintship, so that the key to an individual's highest spiritual fulfillment lies in following the way of the Prophet. Shāh Walī Allāh expounded the

[76] The "Holy Spirit" (*al-rūḥ al-quds*) is usually identified in Islamic tradition with the angel Gabriel and the level of Malakūt with the angelic realm.

[77] Shāh Walī Allāh, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyya,* vol. 1, pp. 167–68.

[78] Ibid., p. 168.

[79] Ibid., pp. 168–69.

[80] An interesting precursor to this concept is found in earlier Sufism. According to ʿAmr b. ʿUthmān al-Makkī (d. 903–4), a person has four interior levels: body (*tan*), heart (*dil*), spirit (*jān*), and secret (*sirr*). Makkī mentions that "God created hearts seven thousand years before bodies; He created spirits seven thousand years before hearts; and He created secrets seven thousand years before spirits." Sufi awakening here would reverse back through the order of creation. Quoted in al-Ḥujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* p. 309, from al-Makkī's *Kitāb al-Muḥabbat.* The article by Kamada, "Study of the Term *Sirr* (Secret)," brought this passage to my attention.

Prophet's traditions and model behaviors (*sunna*) in the *Ḥujjat Allāh al-Bāligha* and paved the way for successors, such as his grandson, Shāh Ismāᶜīl Shahīd, to construct a Sufi reform movement around the "Way of Muhammad" (*ṭarīqa Muḥammadiyya*).[81] An additional aspect of the reformist impulse may be seen in Shāh Walī Allāh's formulation of a model of the spiritual body which incorporates material drawn from ethno-scientific theories of Islamic medicine. This shows a desire to encompass and bring together authoritative knowledge beyond the strictly religious sphere. This drive to encompass other branches of knowledge and integrate them within a unified *sharīᶜa*-based vision was to be emulated by a subsequent generation of ulema in the premodern period.[82]

Robert Ellwood in his book *Mysticism and Religion* has suggested how a phase of gnostic, knowledge-oriented mysticism in many of the world's religions has at a later period given way to a devotional "bhakti" type phase or movement. Ellwood suggests that this phenomenon is related to a shift in the understanding of personhood in the culture emerging during these periods.[83] The development of Walī Allāh's model elaborating the sphere of the individual person may indicate just such a transition, for a movement of increased devotion to the Prophet Muhammad among Sufi orders in various areas of the Muslim World[84] was replacing the gnostic speculations of *waḥdat al-wujūd* at about this time. Shāh Walī Allāh's creative, and to a large extent conscious, restructuring of the Sufi model of the subtle body is an illustration of his skill in building on a set of organizing principles in understanding how the world works. His need to perform this exercise in thought is also indicative of his age, a more self-conscious time when individual reform was to be translated into community action, and the abstract and personal inspirations of Sufi realizations were to be brought into line with traditionally sanctioned interpretations of revelation.

Shāh Walī Allāh's efforts to understand Islam based on the Qurᵓān, *ḥadīth,* and *sharīᶜa* as a "total" system, informed by the same universal principles governing other types of knowledge, is one of his most original contributions. It is also a factor in his thought being acknowledged and invoked as a precedent by Islamic reformers of the modern period.[85]

[81] Shāh Ismāᶜīl Shahīd (d. 1831), the grandson of Shāh Walī Allāh, who, with Sayyid Aḥmad Barelvī, founded a Sufi movement called the Ṭarīqa Muḥammadiyya. The two eventually led a *jihād* against the Sikhs in the Northwest Frontier and died in battle in Balakote in 1831. Their movement is, therefore, commonly known as the Mujāhidīn movement. Shāh Ismāᶜīl Shahīd wrote a mystical text, *ᶜAbaqāt,* in addition to reformist tracts such as *Taqwiyat al-Imān.*

[82] Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton, 1982), pp. 103, 191–93.

[83] Robert S. Ellwood, *Mysticism and Religion* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1980), p. 54.

[84] John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulema Group," *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980): 262–67. In this article, Voll cites increased devotion to the Prophet as one feature of "Neo-Sufism."

[85] Shāh Walī Allāh is invoked by Muslim Fundamentalists who stress the ideology of Islam as a total system organizing all areas of life, as well as by Modernists who appreciate his focus on the principles rather than the specific injunctions of *sharīᶜa* legislation.

Revival of Religious Sciences

(Ihya' Ulum al-Din)

Book XX

being a Translation of Book 20 of the Ihya 'Ulm ad-Din of al-Ghazzali
with Translation and Annotation.

By
Leon Zolondek

Published By
E. J. Brill
Leiden
1963

BOOK XX

OF AL-ḠHAZĀLĪ'S IḤYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

BY

L. ZOLONDEK

LEIDEN
E. J. BRILL
1963

TABLE OF CONTENTS

		Page
I	Introduction	1
II	Book XX of the Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn	5
III	The Influence of al-Ghazālī on Islām	15
IV	Translation of Book XX of the Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn	18
V	Abstracts of Material from Pre-Ghazālian Sources	52
Bibliography		75
Index of Personal Names Places		77
Index of Place Names		77

CHAPTER ONE

INTRODUCTION

PURPOSE OF THE IḤYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (450-508/1058-1111) [1] wrote the *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* (The Revitalization of the Sciences of Religion) over a number of years following his departure from Baghdād in 488/1095 to assume the role of a wandering Sūfī. [2] In his "apology" *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (The Deliverer from Error), he gives a detailed account of his intellectual and religious struggles, the reasons why he broke with the methods of the Theologians, and his experiences which resulted in his concluding that the way of the Sūfīs was the best and surest path to true knowledge. [3] Al-Ghazālī, influenced by his study of the Sūfīs, now viewed religion as an experience of man's inner being; for him religion had become subjective, namely, religion "is to be transferred to the heart of man; it is to have its substratum in the heart of the Believers; it is not to rest any longer on objective rites and ceremonials." [4] Yet al-Ghazālī did not abandon the tenets of orthodox Islām; what he intended was to revitalize the spirit of Islām by infusing it with a new spiritual life—it being his great aim to reconcile orthodoxy with the mystical teaching which was widespread in his time. [5] In this al-Ghazālī refrained from interposing into his work the idea of innovation; he is, rather, one who is returning to the old doctrine of Islām which he regards as having undergone unwholesome

---

[1] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īya al-Kubrā*, Cairo, 1323-24/1905-06, 102-105. See D. B. Macdonald, "Life of al-Ghazzālī," *Journal of American Oriental Society*, XX (1899), 71-132.

[2] Ibn al-Athīr, *Kitāb al-Kāmil*, ed. C. J. Tornberg, Leiden 1867-76, X, 146. Cf. L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique Musulmane*, Paris 1929, p. 93. Also Macdonald, *op. cit.*, p. 97. Cf. H. Bauer, "Zum Titel und zur Abfassung von Ghazālī's Iḥyā," *Der Islam*, IV (1913), 159-160.

[3] Al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, ed., A. Schmölders, Paris 1842, p. 41, Arabic text. See R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914, for details of Sūfic doctrine.

[4] J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazālīs*, Wien 1921, p. 102.

[5] M. Smith, *Al-Ghazālī the Mystic*, London 1944, p. 227. See translation of al-Ghazālī's creed by D. M. Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, New York 1903, pp. 300-307.

change. He wants a return to the spontaneous life and fullness of the faith of the older period of Islām—a period where the religious atmosphere was "not fed by scholastic wisdom, nor by juridic subtleties." [1]

In the introduction to the *Iḥyā'*, where he gives his purpose, al-Ghazālī states his rejection of the formalism which he found prevalent in the religious life of his time:

> The guides of the path to the future life are the Learned (*'Ulamā'*), who are the heirs of the prophets. However, a great period of time has elapsed since them (the prophets), and there remain only the Formalists *(Mutarassimūn)*. [2] These for the most part have been beguiled by Satan and have been led astray by their rebellion against God.
>
> Moreover everyone, having become passionately enamoured (*mashghūf*) [3] with his transitory pleasures, began to consider disallowed (*munkar*) that which is regarded as good (*al-ma'rūf*) and they considered good (*ma'rūf*) that which is regarded as disallowed (*al-munkar*). Thus the science of religion became obliterated, and the lights of guidance became effaced in the regions of the Earth. Furthermore, they became convinced that there is no science (*'ilm*) except decisions of judicial authority . . . dialectic . . . and embellished, rhymed prose.
>
> But as for the science of the path to the future life upon which the sound ancestors (*al-Salaf al-Ṣāliḥ*) walked, and which Allāh called in his Book jurisprudence (*fiqh*), wisdom (*hikma*), knowledge (*'ilm*), light (*ḍiyā' wa nūr*), and direction (*hidāya wa rushd*), it has been rolled up and forgotten.
>
> When this breach in religion had become momentous and ominous, I decided to compose this book to effect a revitalization of the sciences of religion, to disclose the welltraced paths of the previous *Imāms* (religious leaders), and to give a clear explanation for him who wishes to attain the beneficial sciences of the prophets and sound ancestors. [4]

The *Iḥyā'* is not simply a manual of piety; it is a work which proposes to effect a fundamental revision of the Muslim attitude towards religion. Al-Ghazālī, therefore, does not address himself exclusively to the Philosophers, to the Dogmatists, to the Legists, or to the Mystics. He addresses himself, rather, to the ordinary

[1] I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trans. F. Arin, Paris 1920, p. 150.
[2] Cf. al-Hujwīrī, *Kitāb Kashf al-Maḥjūb*, trans. R. A. Nicholson, London 1911, p. 43.
[3] See Ibn Ḥazm, *A Book Containing the Risala Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, trans. A. R. Nykl, Paris 1931, p. xxvi.
[4] *Iḥyā'*, I, 2-3.

Muslim. [1] In this al-Ghazālī shows his basic optimism forwords the nature and potential of man—an optimism which is a consequence of his conception of the heart. Since this conception to a large extent dominates the content and structure of the *Iḥyā'* [2] and underlies the content of Book XX, we turn our attention to a discussion of al-Ghazālī's conception of the heart.

Al-Ghazālī's Conception of the Heart

Al-Ghazālī's conception of the heart is intimately linked to his conception of man, the one concept being inseparable from the other. To al-Ghazālī the heart does not signify the "cone shaped flesh in the left side of the chest"; it is rather a "transcendental spiritual subtlety which is connected to the physical heart; this subtlety is the essence of man, which comprehends, learns, and knows; and it is this which speaks, opposes, censures, and holds to account." [3] Moreover, this spiritual essence of man is similar to the essence of God, for God created man in His own image. [4] Because of this relationship between man and God, every man, not only the prophets, can, but not necessarily does—for God's grace is needed [5]—reach the realization of the knowledge of God and the World. [6] Moreover, it is man's task and goal to let the Divine, i.e., the true essence of man become more vital and to bring to ever closer realization this divine potential of his nature. [7] In this process of actualization, although man is born disposed to the faith, and the heart of the child is

> a precious jewel, neutral, exempt of all impressions, susceptible of every impression and every inclination to which it is brought near; if one accustom it to good and teach it, the child will grow into a happy state in this and in the other world, and his parents and his educators will have part of this reward. But if one accustoms it to evil and the child be left to himself like the

[1] A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940, p. 128.
[2] Obermann, *op. cit.*, pp. 313-314.
[3] *Iḥyā'*, VII, 5-6. Translated by G. H. Scherer, Al-Ghazālī's *Ayyuhā-l-Walad*, Chicago 1930, p. 115.
[4] Wensinck, *op. cit.*, pp. 39-40. Cf. C. R. Upper, "Al-Ghazali's Thought on the Nature of Man," *The Muslim World*, XLII (January, 1952), 23-32.
[5] Obermann, *op. cit.*, p. 175. See also *al-Ghazālī, Das Elixir der Glückseligkeit*, trans. H. Ritter, Jena 1923, pp. 39-40.
[6] Wensinck, *op. cit.*, p. 41.
[7] Obermann, *op. cit.*, p. 127.

> animals, he will be unhappy and he will go to perdition and his educators and teachers will bear the responsibility. [1]

Thus the heart has to be educated; for

> just as the body is not created perfect but its perfection is achieved by means of substances which make it strong and great as the soul (heart) is created imperfect, but is susceptible of perfection, which it can only attain by education, morals, and knowledge. [2]

Because of man's religious nature it is possible for him to act morally. Only by his practice of this religious power can this potential be actualized. This can be achieved because of the psychophysical tie which exists between the heart and the body, namely, the heart influences the body and vice versa. [3] If the heart realizes its perfection and purification, one's actions are beautiful, and if the actions of the body are beautiful, they produce in the heart praiseworthy qualities. [4] Thus movements of the external members produce an equal and corresponding aspect in the heart as the symmetrical mirror produces an exact image which is prepared to receive the realities in their true state. [5]

Within this purview of al-Ghazālī's conception of the heart, the *Iḥyā'* takes on its vital significance; for what is purposed is a revitalization of religion by the removal from the "mirror of the heart" that dross and rust which acts as a concealment of God and which prevents the seeker from attaining his true spiritual essence. Thus al-Ghazālī states that the purporse of the *Iḥyā'* is to deal with the *'Ilm al-Mu'āmala* and not with the *'Ilm al-Mukāshafa* i.e. the practical science as against the theoretical science of religion; [6] the science of action consisting of works of piety, spiritual exercises, asceticism, and acts which polish the "mirror of the heart," as against the mystical science. [7]

[1] *Iḥyā'*, VIII, 130. Translated by Wensinck, *op. cit.*, p. 44.
[2] *Iḥyā'*, VIII, 110. Translated by Wensinck, *op. cit.*, p. 45.
[3] Obermann, *op. cit.*, p. 161. Cf. al-Ghazālī, *Kitāb al-Arba'īn fī Usūl al-Dīn*, Cairo, 1344/1925, p. 90.
[4] Al-Ghazālī, *Kitāb Mīzān al-'Amal*, Cairo 1328/1910, pp. 70-71.
[5] Al-Ghazālī, *Al-Arba'īn*, p. 91.
[6] *Iḥyā'*, I, 5.
[7] Wensinck, *op. cit.*, pp. 114-115. Cf. al-Hujwīrī, *op. cit.*, pp. 86 and 115, where on p. 86 "'Ilm al-Mu'amala" is translated as "Ethics" and on p. 115 as "Science of Practical Religion."

CHAPTER TWO

BOOK XX OF THE IHYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

Function of Book XX

Al-Ghazālī states in the introduction to Book XX that he first purposed to write a book which would comprise all the customs of living. However, having seen that the preceding books of the "Quarter of Customs" had already covered this quite well, he decided to restrict himself in Book XX to an account of the customs and character of Muḥammad. He desired not merely to give a full account of Muḥammad's customs but also to strengthen the faith through the testimony of his noble nature and his miracles which corroborate Muḥammad's character and which remove all doubts regarding his prophetic mission. [1] In his account on Muḥammad's miracles, al-Ghazālī reiterates the function of Muḥammad's character and miracles as evidence for the validity of his mission. [2] Thus, it appears that Book XX has two aspects or functions:

1. Didactic, in that the characterization of Muḥammad serves to summarize and exemplify in finest form the rules for behavior already mentioned in Books XI-XIX; [3] Muḥammad serves as the model to be imitated by all Muslims.

2. The apologetic or defensive. The composite "picture" of Muḥammad consisting of his character, message, and miracles proves the validity of his mission and, therefore, of Islām.

The question arises how does Book XX differ from pre-Ghazālian attempts at the characterization of Muḥammad having a didactic or apologetic end. If a comparison is made between Book XX and these works respecting the elements which form an integral part of their contents, namely, Muḥammad's character, miracles, and appearance, one is struck by the great similarity in detail and

[1] *Iḥyā'*, VII, 96. Cf. *Ibid.*, II, 6-7 for al-Ghazālī's usage of miracles to confirm Muḥammad's mission. See translation by H. Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazali's*, Halle 1912, pp. 72-73.
[2] *Iḥyā'*, VII, 99-100.
[3] See footnotes which give reference to the other books of the *Iḥyā'* (XI-XIX) that contain material found in Book XX.

treatment [1]. The difference, however, is to be found in al-Ghazālī's conception of the imitation of Muḥammad and of the validation of prophecy. For just as the *Iḥyā'* has been colored and influenced by the ideas which he took over from the Sūfīs, e.g., the concept of the heart, his conception of imitation of Muḥammad and the validation of prophecy is likewise so influenced. We therefore turn to a consideration of these concepts.

Imitation of Muḥammad

If Islām had kept itself to the evidence of history, Islām could not have proposed Muḥammad as the ideal of the Moral Life, i.e., it could not have proposed the doctrine of the imitation of Muḥammad. [2] However, Islām was not influenced by this historic picture, and in its place there appeared the legend of the ideal Muḥammad. Muḥammad is therefore not simply the instrument of divine revelation but is represented as a hero and as the most virtuous type of being. [3] Moreover, it became the goal of the pious, in the first generation of Islām, to become as much as possible similar to Muḥammad—this imitation being pushed to the minutest detail. Thus the practice of Muḥammad (*Sunna*) not only became the regulative principle in matters of ritual, social, and communal life, but the pious sought to find in the *Sunna* of the Prophet the regulative principles for the minutest details of private life. Even in regard to such questions as to whether one should wear a golden signet ring, one looked to the *Sunna* for guidance. [4] Although the imitation of Muḥammad became regarded as an established principle, there arose conflicting views centering chiefly around the question of what acts were to be imitated. Some held the view (e.g., al-Shāfi'ī, (d. 204 A.H.) and the Mu'tazilites) that if an action can be shown not to belong to the exclusive privilege of Muḥammad, then it must be imitated, for they regarded the imitation as a principle; others (e.g., the Ash'arites) held that only an action which can be shown to be common to the Prophet and to the

[1] See chapter on abstracts, wherein material from these works is cited. Mention must here be made of contradictory traditions which deal with the same subject matter. See T. W. Juynboll, "Hadith," *Encyclopedia of Islam*, II, 184-94 for a discussion of this problem.

[2] Goldziher, *Le Dogme*, p. 19.

[3] *Ibid.*

[4] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1888-1890, II, 17-18.

Community is to be imitated; and others (Mālikites) held the view that it was an absolute duty to imitate the Prophet even in regard to those actions which were indifferent ethically. [1]

However, this expression of excessive legalism and slavish imitation was to be challenged by the antinomianism [2] which arose with the development of the mystical concepts in Sūfism. The oldest type of Sūfism in Islām was ascetic and devotional rather than speculative. There was no great difference between the Sūfī and the pious orthodox Muslim, except that the Sūfīs attached extraordinary importance to certain doctrines, e.g., *tawakkul* (the absolute trust in God). [3] However, the impact and influence of Hellenistic ideas on Islām reacted powerfully upon Sūfism, so that in the third century of Islām (ninth century A.D.) ascetic exercises became regarded as having not as their end in future salvation or perdition, but were rather the means of purifying the soul in order that it may know and attain union with God. [4] The concepts of Gnosis (*Ma'rifa*), Mystical Union (*Tawḥīd*), [5] and Path (*Ṭarīq*) tended to undermine the *Sunna* and religious foundation of the Law (*Sharī'a*). To the true Mystic the *Sunna* and the ritualistic way of living seemed essentially meaningless. For if religion deals with the internal relation of the soul to God, external actions only divert the heart from true obedience. [6] This antinomianism led many Sūfīs to disregard the question of whether their relation to the external law was legally adequate or not, and to regard the practices of the *Sunna* only as a starting point for those immature in religious matters. [7]

Nevertheless, the Sūfīs in general refrained from openly opposing the practice of the *Sunna* and legal demands of the Law. Rather, instead of declaring the Law to be superfluous and without value, they wanted to add to the formalism of the Law the cooperation

[1] T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 194.

[2] This attitude is succinctly stated in al-Hujwīrī, *op. cit.*, p. 383: "Some heretics . . . declare that when the Truth (*Ḥaqīqa*) is revealed the Law (*Sharī'a*) is abolished."

[3] R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923, p. 7.

[4] *Ibid.*, p. 8.

[5] Union which results in the passing away from the Self and the subsisting in God, that is, *fanā'* gives way to *baqā'*, mortality to immortality. See Smith, *op. cit.*, p. 193.

[6] Andrea, *op. cit.*, p. 213.

[7] *Ibid.*, p. 214.

of the heart. They considered the heart rather than the members of the body as the organ of the religious life. This mode of Sūfism, though claiming conformity to the Law, found the actualization of the religious life in the interiorization of its formal demands.[1] Other Sūfīs who did not deny the relative value of legalism, regarded the legal prescriptions as symbols.[2] The effect of this attempt of accommodation was that, while the Sūfīs also spoke of the imitation and following of the Prophet, this had a twofold character, an external imitation and an internal imitation. The external imitation consisted in copying Muḥammad's virtues, abstaining from this world, and in living for the future world; the internal imitation consisted in copying of Muḥammad's mystical stations (*maqāmāt*). Thus for the Sūfī the meaning of the following of Muḥammad lay in striving for the moral and, above all, to experience the mystical.[3]

That this attempt at accommodation failed, and that Sūfism had not succeeded in "passing itself off" as orthodox in the 10th-11th century is evidenced by the efforts of the Sūfīs, up to the time of al-Ghazālī, to establish a rapprochement between Sūfism and orthodoxy by proving that the true doctrine of the Sūfīs, instead of being heretical, actually conformed to the standards of orthodoxy. Thus Abū Naṣr al-Sarrāj (d. 378/988) states that he wrote the *Kitāb al-Luma'* (The Book of Illumination) to set forth the true principles of Sūfism, to show that they agree with and are confirmed by the doctrines of the *Qur'ān* and Tradition, and to show that Sūfism involves the imitation of the Prophet as well as conformity with the religious practices of pious Muslims.[4] Abū Naṣr devotes a separate section to the imitation of the Apostle of Allāh where he points out that Muḥammad was sent to all mankind to teach them the "Book and Wisdom," namely, the *Qur'ān* and the *Sunna*. Furthermore, they who act in conformity with the *Qur'ān* but do not follow the *Sunna* are at variance with the *Qur'ān* for the imitation of the Prophet as regards his character, actions, and qualities is incumbent on his followers, except in those cases which the *Qur'ān* or Tradition expressly mentions as exceptions to the

[1] Goldziher, *Le Dogme*, p. 138.
[2] *Ibid.*
[3] Andrae, *op. cit.*, p. 215.
[4] Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, ed. R. A. Nicholson, London 1914, pp. 4-5 Arabic text.

general rule.[1] Moreover, it is the Sūfī, in contrast to the Legists and Theologians, who have laid upon themselves the duty of imitating Muḥammad's moral and spiritual character.[2] It is significant to note that the short section devoted to the character, action, and qualities of Muḥammad, except for an emphasis on Muḥammad's frugality and his unworldliness, agrees, if not entirely in detail, with that description found in non-Sūfic works.[3]

Abū Bakr al-Kalābādhī (d. 385/995), whose chief purpose is also to demonstrate the essential orthodoxy of the Sūfic position, states in the chapter of the "Duties Imposed by God on Adults":

> The Sūfis are agreed that all the ordinances imposed by God on His servants in His Book, and all the duties laid down by the Prophet in the Traditions, are a necessary obligation and a binding imposition for adults of mature intelligence; and that they may not be abandoned or forsaken in any way by any man, whether he be a true believer, or a saint, or a gnostic, even though he may have attained the furthest rank, the highest degree, the noblest station. They hold that there is no station in which a man may dispense with the prescription of the religious law . . . the more inwardly pure a man is, the higher his rank and nobler his station, so much the more arduously he labours with sincerer performance and a greater fear of God.[4]

The essential orthodoxy of Sūfism is again later echoed by al-Hujwīrī (d. 465-469 A.H.) who states, "So long as the human body remains in existence men are bound to keep the rules of obedience to God."[5] Regarding religion, he states, "They [good manners] consist in the observance of the Apostalic custom."[6] Finally al-Qushayrī (d. 465/1074) attempts to show that the true Sūfī must be a true Muslim and he bewails the attempts of the Sūfīs to neglect the fulfilling of the religious duties because they pretend to have been liberated from the bonds of the Law by the truths which have been revealed to them in their union with God.[7]

In addition to these efforts on the part of the Sūfīs to prove the orthodoxy of Sūfism, this process of accommodation was also at work within the milieu of orthodox Islām. It is recorded that

[1] A. J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge 1935, pp. 43-44.
[2] Al-Hujwīrī, *op. cit.*, p. 334.
[3] *Ibid.*
[4] Arberry, *op. cit.*, 43-44.
[5] Al-Hujwīrī, *op. cit.*, p. 334.
[6] *Ibid.*
[7] Goldziher, *Le Dogme*, p. 147.

whenever the Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma'ālī al-Juwaynī (d. 478/1085), one of al-Ghazālī's teachers, "entered into an explanation of the sciences peculiar to the Sūfīs and the state of ecstatic exaltation to which they sometimes reached, he would draw tears from all present." [1] The work of al-Ghazālī is representative of this process of accommodation by means of the penetration of Sūfic ideas into legal Islām.

As has been indicated above, al-Ghazālī did not abandon the tenets of orthodox Islām after he became a Sūfī. He only wanted to effect the revitalization of Islām by the introduction of those Sūfic insights which he had found to be true in his search for the Truth. Of those, it is the conception of the heart and of prophecy which play a vital part in his conception of the imitation of Muḥammad.

Al-Ghazālī's Conception of the Imitation of Muḥammad

Analogizing between the health and sickness of the body and that of the spiritual heart, al-Ghazālī states:

> Further it became plain to me that as the body has a health in which is its happiness and a sickness in which is its destruction, so the heart, similarly, has a health and a sickness . . .. That ignorance with regard to God is a destroying poison; and that disobedience to God, through following the lusts, is the heart's grievous ailment; that knowledge of God is its reviving remedy, and obedience to God in opposition to the lusts is its healing medicine; and that there is no way of treating it, to do away with its disease and to gain for it health, except by medicines; just as there is no way of treating the body except by the same.
>
> Just as the medicines for the body produce an effect in gaining health through a property in them, to which the intellect cannot attain, but with regard to which physicians must be believed who have learned that property from the prohetic property, so it became plain to me that the intellect could not attain to the mode of the working of the medicines of the heart, which are exercises of devotion, in their definitions and amounts, defined and prescribed by the prophets, but that, with regard to this, the prophets must be followed who attained unto these properties by the light of prophecy and not by means of reason. And just as medicines are made up of kind and amount and some are double in weight and amount; and as in the difference of these amounts their lies a secret belonging to their properties; so acts of devotion which are the medicines of the disease of the heart are compunded of actions, differing in kind or amount, as prostation is double of bowing, and the prayer of the dawn is half the prayer of the afternoon in amount; and in this there is a certain secret belonging to the properties which cannot be learned except by the light of prophecy . . .. In a word, the prophets are the physicians of the diseases of hearts; and the only use and authority for reason is that it should teach us this, and should bear witness to the truth of prophecy and to its own inability to attain to what the eye of prophecy can reach; and that is should taken us by our hands and commit us to prophecy, as the blind are committed to their guides and the sick to their physicians. This is the work and bound of reason, and beyond this it may not go, except to make known what the physician has taught it. [1]

[1] Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, trans. W. MacGuckin de Slane, Paris 1843-1871, II, 122.

Further in the twentieth book of the *Kitāb al-Arba'īn* entitled "The Principle of Following the *Sunna*" al-Ghazālī states:

> Know that the key to happiness is the following of the *Sunna* (*itibā' l-Sunna*) and the imitation of the Apostle of Allāh (*iqtidā' bi rasūl Allāh*) in all his comings and goings, motions, and rests even in the aspect of his eating, rising, sleeping and speaking. I do not say this only in regard to his practice in the arts of worship (*adab l-'Abādāt*), for there is no reason for the neglecting of the practices (*al-Sunan*) which appear therein, rather I say this in all the matters of customs. Thus there results the absolute following (of Muḥammad). Allāh said, "If you love God, follow me; God will love you." [2] And Allāh also said, "Whatever the Prophet gave you, take it, and whatever he forbids you, desist from it." [3] It is incumbent upon you to put on full trousers (*al-Sarāwīl*) while sitting and to attire yourself with a turban while standing. It is also encumbant upon you that, when you put on your shoes, you begin with the right foot; that you eat with your right hand; that you cut your fingernails beginning with the forefinger of the right hand and ending with the thumb of the right hand; that you begin with the little toe with the right foot and finish with the little toe of the left foot. Thus in all your movements and rests . . .. Moreover you must not show levity in regard to these matters and say that these things appertain only to customs and that there is no meaning to follow these. For if you do this, there will close against you a great door of the doors of happiness. [4]

[1] Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, pp. 49-51 Arabic text. See translation of this passage by D. G. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, pp. 190-192.

[2] *Qur'ān* 3 : 29. The edition of the *Qur'ān* used is G. Fluegel, *Corani Textus Arabicus*, Leipzig 1881. The translation of all Koranic passages are those of the writer.

[3] *Qur'ān* 59 : 7.

[4] Al-Ghazālī, *Al-Araba'īn*, p. 89.

In the following section al-Ghazālī continues:

> Perhaps you desire at this moment to know the reasons for striving for the following in regard to these activities and you may consider it farfetched to suppose that there is an important matter underlying this matter .... Know, therefore, that the mentioning of the secrets in regard to every one of these practices is long, and though it is not the purpose of this book to explain them, it is necessary that you understand that these secrets are restricted to three types. [1]

The three secrets which al-Ghazālī delineates deal with: (1) The attachment that exists between the visible world and the intelligible world (*mulk wa malakūt*). The attachment between the productive members of the body and the heart. The modality of the influencing of the heart by the actions of the productive members of the body. The heart is like a mirror which can only reveal the reality of things by being polished. [2] (2) The distinction between the influences on man which become known to him by a certain relation and analogy, and the influences which are to be explained only by certain principles and essences, e.g., the principle of medicine. Thus the influences on the heart which render it fit for future happiness or unhappiness are only known by means of the light of prophecy, and if the prophet chose to do one of two things, he did this because he knew the principle by means of prophecy. Hence man should follow even in regard to what he does not understand, since the principle was revealed to the Prophet. [3] (3) Man, while he can resemble the angels by purifying his desire, can, if he follows his own lust, sink to the level of the animals. Thus man's actions must be "bridled by a bridle" in order to keep him from forgetting his devotions and to keep to the right path. However, in this process of purification there is a secret, namely, that the benefit is achieved only by following the prescription of the law giver exactly in the manner in which he gave it, for the benefit changes as the manner changes. Therefore, in order that there be no error in man's choice, he has to follow the manner exactly as given. [4]

---

[1] *Ibid.*, p. 90.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 94.
[4] *Ibid.*, p. 95.

Al-Ghazālī's Conception of the Validation of Prophecy

As in the case of the imitation of the Prophet, al-Ghazālī's conception of the validation of prophecy also shows Sūfic influence in that it too has become subjectivized. For al-Ghazālī, the question of the authority of revelation and the security of belief is not solved by an appeal to reason, [1] but by an appeal to immediate insight which results from an inner subjective experience. The intuitive conviction has been substituted for the acceptance of objective certainties. [2]

To al-Ghazālī the detached miracle is not capable of convincing. Rather the revelation as a whole together with the personality of the Prophet, through whom the revelation has been conveyed, produces an irresistible impression resulting in belief in the Prophet. [3] The argument from miracles becomes secondary to that of Muḥammad's personality and doctrine. His personality and doctrine will be its own proof. [4] Thus it is neither the unique miracle of the *Qur'ān*, as was the view of al-Bāqillānī (d. 403/1013), [5] nor the multiple miracles ascribed to him by the Muslims who desired to make Muḥammad compare favorably with Jesus, [6] which are the proofs of Muḥammad's mission. Rather, certain knowledge (*'ilm ḍarūrī*) respecting Muḥammad's prophetic mission is attained if one knows the real nature of prophecy, studies the *Qur'ān* and the Traditions, and tests and verifies the truth of what Muḥammad states regarding worship and its influence in purifying the heart. When this is done thousands of times, one has a certainty of which there is no doubt. One should follow this method, rather than to attempt to determine "whether a rod has been changed into a serpent, or whether the moon has been split in two." [7] A person's belief should resemble the conviction of one who, having learned

---

[1] T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones, London 1933, p. 167.
[2] A. van Leeuwen, *Ghazali als Apologeet van der Islam*, Leiden 1947, p. 102.
[3] De Boer, *op. cit.*, p. 168.
[4] Macdonald, *al-Ghazzālī*, p. 96.
[5] Andrae, *op. cit.*, pp. 114-115.
[6] A. Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924, pp. 134-138. Cf. D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, New York 1914, pp. 239-240. See Ibn Hishām, *Das Leben Muhammed's*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1856-1860, pp. 671-673 for use of miracles to verify Muḥammad's mission.
[7] Al-Ghazālī, *Al-Munqidh*, pp. 47-48 Arabic text.

a fact from a group of people, cannot point to any particular person as his informant. [1]

SUMMARY

Al-Ghazālī's defense of the mechanical details of the Law and the imitation of Muḥammad rests upon his theory of knowledge, namely, that the ultimate source of all knowledge is revelation from God. [2] Relative to man, this knowledge revealed by the prophets serves as medicine for the heart and is essential for man's actualizing his divine essence. The prophets in general and Muḥammad in particular are the doctors of the heart whose prescriptions must be followed. They are the spiritual guides for the purification of the heart and for changing one's bad qualities. [3] Anyone who endeavors on whatever pretext to ignore the obligations of the Law is under Satanic influence. Even those who pretend to be "drowned in a sea of wonder," i.e., the pseudo-Mystics, are to remember that they are the servants of God. [4]

In this context the account of the manners and customs of Book XX takes on its significance. Although al-Ghazālī's conception of imitation of Muḥammad does not stress the internal aspect, i.e., the mystical, it manifests Sūfic influence in that the imitation of Muḥammad has become subjective, and as a particular manifestation of the religious life it has been linked to the heart. Moreover, Book XX contributes to al-Ghazālī's purpose of revitalization (*Iḥyā'*) in that while he urges a return to the *Sunna* and the imitation of the Prophet, the Prophet is no longer simply a lawgiver, but a doctor of the heart, the *Sunna* no longer merely external forms, but medicines for the heart, morality no longer an end but a means of purifying the mirror of the heart.

Regarding the question of the validation of prophecy, al-Ghazālī departs from the apologetic method current in his time. He resolves this problem by an appeal to an inner experience rather than by an appeal to reason. In a sense one has to "merge oneself in Muḥammad's peculiar personality, through the experience of an inner relationship. The truth of prophecy is authenticated by the moral influence it exercises on the soul." [5]

[1] *Ibid.*, p. 48 Arabic text.
[2] Macdonald, *al-Ghazzālī*, p. 118. See Macdonald, *Religious Attitude*, p. 192.
[3] Al-Ghazālī, *Mīzān*, p. 81.
[4] C. Field, *The Alchemy of Happiness by al-Ghazālī*, London 1910, p. 42.
[5] de Boer, *op. cit.*, p. 167.

CHAPTER THREE

THE INFLUENCE OF AL-GHAZĀLĪ ON ISLĀM

Al-Ghazālī, feeling himself called to save the faith, which was threatened with a slow destruction from inner decay and the external decline of military power, tried to save Islām by infusing into it a new spiritual life. This desire resulted from a conviction based on his own personal experience, namely, that religion was essentially moral and a matter of personal experience. Moreover, he felt that this could only be attained by following the example of the Sūfīs. Yet he did not reject the doctrines of orthodox Islām. He desired rather to reconcile orthodox Islām with the mystical ideas of Sūfism. The respect which al-Ghazālī enjoyed as a theologian and as a teacher amongst the Muslims, and the sincerity of his teaching, which resulted from his own personal experience, favored the success of his endeavor. However, within his own lifetime he was opposed, because of his consistent support of the Sūfic doctrine, and found it necessary to compose an explanation of certain aspects of the *Iḥyā'*. [1] More spectacularly, because the *Iḥyā'* was regarded as an attack against the study of handbooks of the "branches of the Law" which had taken the place of the study of the *Qur'ān* and *Ḥadīth*, the *Iḥyā'* was burned in Spain on the order of the *Qādīs* (Judges). In North Africa, orders were issued that al-Ghazālī's works should be burned, and anyone found possessing them was threatened with confiscation of property and even with death. [2] Among al-Ghazālī's most bitter critics was the Spanish philosopher Abū l-Walīd ibn Rushd (Averroes) (d. 595/1198). Ibn Rushd accused al-Ghazālī of inconsistency and of making public theological issues. Furthermore, he regarded al-Ghazālī's teaching to be detrimental to the religious Law and to philosophy. [3] Another of al-Ghazālī's critics was Abū l-Faraj Ibn al-Jawzī (d. 597/1200), a famous Hanbalite traditionist and an opponent of Sūfīs. He accused al-Ghazālī of writing the *Iḥyā'* for the Sūfīs, filling the work with false traditions, speaking of revelation, and departing

[1] Al-Ghazālī wrote *Al-Imlā' fī Ashkālāt al-Iḥyā'* to defend his position on various points.
[2] Smith, *op. cit.*, pp. 198-199.
[3] *Ibid.*, p. 199.

from the religious Law. [1] Ibn al-Jawzī collected what he regarded as errors of the *Iḥyā'* in a book called *I'lām al-Aḥyā' bi Ighlāt al-Iḥyā'* (The Teaching of the Living by pointing out the errors of the *Iḥyā'*). [2]

However, such attempts were unable to prevent the *Iḥyā'* from becoming recognized by the Muslim community as the most excellent book of religious science and almost equal to the *Qur'ān*. The large number of summaries of the *Iḥyā'* and the commentaries upon it indicate the profound impression which the *Iḥyā'* made on the Muslim community. [3]

Al-Ghazālī's influence on Islām may be said to be fourfold:

1. He led Islām from scholasticism and stress upon theological dogmas to a study of the *Qur'ān* and Tradition.
2. In his teaching he reintroduced the element of fear.
3. It was by his influence that Sūfism attained an assured position with Islām.
4. He brought philosophy and philosophical theology within the grasp of the ordinary Muslim. [4]

Within the history of Sūfism, al-Ghazālī's position is that of a thinker who, taking over the doctrines of his predecessors, systematized them and gave them clearness and precision. Furthermore, al-Ghazālī's teaching on the "Mystic Path" had a profound influence on the founders of the Sūfic religious orders which were being established from the twelfth century onwards. Among these orders were the order of Qādirīya named after 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166) and the order of Rifā'īya whose founder was Aḥmad al-Rifā'ī (d. 570/1182). [5] Among the important writers on Sūfism influenced by al-Ghazālī were Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī (d. 632/1234) and the famous Spanish mystic Muḥyī l-Dīn ibn al-'Arabī (d. 638/1240). [6]

An historian of the history of philosophy of Islām has given the following estimate of al-Ghazālī:

[1] Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, Cairo 1928, p. 165, p. 165. See also pp. 353-355.
[2] Smith, *op. cit.*, p. 200.
[3] *Ibid.*, p. 202. See C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur*, Weimar 1898-1902, I, 421.
[4] Macdonald, *al-Ghazzālī*, pp. 122-123.
[5] Smith, *op. cit.*, pp. 204-206.
[6] *Ibid.*, pp. 207-209.

Ghazali is without doubt the most remarkable figure in all Islam. His doctrine is the expression of his own personality. He abandoned the attempt to understand this world. But the religious problem he comprehended much more profoundly than did the philosophers of his time. These were intellectual in their methods, like their Greek predecessors, and consequently regarded the doctrines of Religion as merely the products of the conception or fancy or even the caprice of the lawgiver. According to them Religion was either blind obedience, or a kind of knowledge which contained truth of an inferior order. On the other hand, Ghazali represents Religion as the expression of his inner being. It is for him more than Law and more than Doctrine: it is the Soul's experience. [1]

[1] De Boer, *op. cit.*, p. 168.

CHAPTER FOUR

TRANSLATION OF BOOK XX OF THE IḤYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

THE BOOK OF THE CONDUCT OF LIFE AS EXEMPLIFIED BY THE PROPHETIC CHARACTER, WHICH IS THE TENTH BOOK OF THE "QUARTER OF CUSTOMS" OF THE BOOK OF THE REVITALIZATION OF THE SCIENCES OF RELIGION [1]

In the name of Allāh the Merciful and Compassionate.

Praised be Allāh, who created the universe, embellished its form and order, and caused His prophet Muḥammad—may Allāh praise him and grant him peace—to be well mannered; and who, having adorned his conduct and purified his qualities and character, selected him as His chosen and His beloved. Praised be Allāh who guides the copying of Muḥammad's attributes by them whose refinement he desires, and who prevents the assuming of his character by them whose debasement He desires. May Allāh bless our lord Muḥammad, the lord of the messengers, his good and chaste family, and may He grant (them) peace.

To begin: Verily one's external manner is the mark of one's inner manner, and the movements of the productive members of the body are the results of passing thoughts. Moreover, actions are the result of character, and fine breeding is the distillate of knowledge. Indeed, actions are rooted and originate in the innermost thoughts of the heart. [Verily] the innermost lights of the heart shine upon one's external behavior, adorning and embellishing it, and substitute good qualities for disliked and evil ones. Furthermore he whose heart is not humbled, his external members are not humbled; and he whose chest is not the niche of the divine lights, there does not spread over his external features the beauty of the prophetic manner.

I had resolved to end the "Quarter of the Customs" of this Book with a comprehensive book dealing with the manners of living, in order that their deduction from the entirety of this book should not be difficult for the student. Then I realized, however, that

[1] *Iḥyā'*, VII, 96-97.

each book of the "Quarter of Customs" had already dealt with a particular class of manners, and since I find the task of repetition painful and tedious—people being disposed to a dislike of the repetition of customs—I have decided to restrict myself in this book to the mention of the manner and character of the Apostle of Allāh as related by tradition. In this, I will weave together the reports, section by section, without their *isnāds*,[1] in order that there be brought together in this book, in addition to the mention of the manners [of Muḥammad], the restoration and strengthening of the faith through the testimony of Muḥammad's noble character; a fact to which the single traditions testify without a doubt, namely, that he was the most noble of Allāh's creations, and the most noble in rank and in power. Hence how much more so is this true when they (the traditions) are all combined!

To the consideration of his character I will join the mention of his physical appearance. Then I will consider his miracles by which the reports are verified, since they (the miracles) speak clearly for the noble qualities of character and nature, and remove the lid of deafness from the ears of the deniers of his prophecy. Allāh, the exalted, is the Lord who directs one's imitation of the lord of the apostles, in regard to character, qualities, and the rest of the guideposts of religion. Verily, Allāh is the guide of the perplexed and the answerer of the prayers of those in need.

We will first mention the account of Allāh's disciplining Muḥammad by means of the *Qur'ān*, then the accounts concisely summarizing the fine qualities of his character, his speech and laughter, his character and manner in regard to food, his character and manner in regard to dress, his pardoning although he had the power not to pardon, his aversion from whatever he disliked, his generosity and his liberality, bravery and courage, modesty, his external countenance and appearance, and his miracles and signs which point to his truth.

The Account of Allāh's Disciplining Muḥammad, His Friend and His Chosen, by the Qur'ān [2]

The Apostle of Allāh was very humble and supplicatory of Allāh, continuously asking Him to adorn him with fine qualities of

[1] The chain of authorities relating a particular report.

[2] *Iḥyā'*, VII, 97-100. Because of the excessive amount of Traditions, not all Traditions will be documented. See chapter on abstracts, where much of this material is found.

breeding, and the noble qualities of character. While praying he used to say, "O Allāh, embellish my external and internal natures;"[1] and, "O Allāh, cause me to shun the disapproved qualities of character." Thereupon Allāh answered his prayer—faithful to his statement, "If you will call me, I will answer you"[2]—by sending down the *Qur'ān* and disciplining him through its teaching, so that Muḥammad's nature was the *Qur'ān*.

S'ad ibn Hishām[3] said, "I visited 'Ā'isha,[4] may Allāh be pleased with her and her father, and asked her concerning the character of the Apostle of Allāh. She said, 'Do you not read the *Qur'ān*?' I said, 'Yes.' Then she said, 'the moral nature of the Apostle of Allāh was the *Qur'ān*.'"[5]

Only the *Qur'ān* disciplined him by the examples of its word; e.g., "Take amnesty and command what is just and shun the ignorant."[6]

"Verily Allāh ordered justice, the doing of good, and the giving of gifts to kindred, and He forbade wickedness, wrongdoing, and oppression."[7]

"Be patient in whatever shall betide thee; verily, this is a bounden duty."[8]

"And he who bears patiently and forgives—verily, this is a bounden duty."[9]

"Forgive them and overlook it. Verily, Allāh loves those who act generously."[10]

"Let them rather pardon and pass over the offence. Do you not desire that Allāh forgive you?"[11]

"Turn away evil by what is better, and lo! he who was thy enemy will be as though he were a warm friend."[12]

---

[1] Aḥmad ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Cairo 1895, I, 403. In identifying the Traditions, the writer was aided by the presence of al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī's Al-Mughnī 'an Ḥiml al-Asfār below the text of the 1356-1357/1937-1938 edition of the *Iḥyā'*. Utilization was also made of A. J. Wensinck (ed.), *Concordance et indices de la tradition Musulmane*, London: 1936 and Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf al-Sāda al-Muttaqīn*, Cairo 1311/1893, Vol. VII.

[2] *Qur'ān* 40 : 62.

[3] Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Leiden 1905-1939, VII, 152. There is no mention of any death date.

[4] *Ibid.*, VIII, 55. Wife of Muḥammad; died 58 A. H.

[5] *Ibid.*, I, Part II, 90. Cf. al-Hujwīrī, *op. cit.*, p. 42.

[6] *Qur'ān* 7 : 198.

[7] *Qur'ān* 16 : 92.

[8] *Qur'ān* 31 : 16.

[9] *Qur'ān* 42 : 41.

[10] *Qur'ān* 5 : 16.

[11] *Qur'ān* 24 : 22.

[12] *Qur'ān* 41 : 34.

"And who masters his anger and forgives others—Allāh loves the doers of good."[1]

"Avoid frequent suspicions, for some suspicions are crimes. Pry not, neither let one of you traduce another in his absence."[2]

When Muḥammad's two teeth were broken and he was wounded in the battle of Uḥud, so that the blood flowed over his face, he wiped the blood saying, "How do a people who dye the face of their Prophet with blood succeed, while he calls them to their Lord!"[3] Therewith Allāh sent down the verse, "It is not your concern,"[4] as a correction in regard to that—there being innumerable examples of these corrections in the *Qur'ān*.

Muḥammad was the first intended for (the function of) disciplining and refining. Then the light spread from him over the whole of creation, for he was disciplined by means of the *Qur'ān* and he in turn disciplined creation. For this reason he said, "I was sent to complete the noble qualities of character."[5] Thereupon mankind became desirous of the fine qualities of character as we mentioned in the book *Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq*[6] (The training of the soul and the refinement of character), [a process] which we will not mention here.

When Allāh perfected his character, He praised him and said, "Verily you are of a noble nature."[7] Then Allāh—how great is His state and how perfect is His bestowing of favor—viewing Muḥammad's complete kindness and his great excellence—how munificently He bestowed—praised him. Furthermore, He [Allāh] who had embellished him with the noble character added that praise and said, "Verily you are of a noble nature."[8] Thereafter the Apostle of Allāh explained to mankind that Allāh loves the fine qualities of character and detests the bad qualities of character.[9]

'Alī,[10] may Allāh be pleased with him, said, "How strange that

---

[1] *Qur'ān* 3 : 128.

[2] *Qur'ān* 49 : 12.

[3] Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 571. Cf. al-Wāqidī, *History of Muhammad's Campaigns*, ed. A. von Kramer, Calcutta, 1856, pp. 101 ff. The battle took place in 3 A.H.

[4] *Qur'ān* 3 : 123.

[5] Aḥmad ibn Hanbal, *op. cit.*, II, 381. There is a slight variant. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 99.

[6] Book XXII of the *Iḥyā'*.

[7] *Qur'ān* 68 : 4.

[8] *Qur'ān* 68 : 4.

[9] Abū Naṣr al-Sarrāj, al *op. cit.*, p. 99.

[10] Ibn Sa'd, *op. cit.*, III, Part I, 25. Muḥammad's cousin and fourth caliph d. 40 A.H.

a Muslim, when a fellow Muslim comes to him in need, does not regard himself obliged to bestow favor. For, even if he did not hope for reward and did not fear punishment, it still would have been necessary for him to hasten to act generously, since good actions point the path to salvation." Then a man said to 'Alī, "Did you hear this from the Apostle of Allāh?" And 'Alī said, "Yes, and that which is better than this. When the prisoners of Ṭayyi'[1] were brought, there arose a girl from amongst them who said, 'O Muḥammad, would that you free me and prevent the Arab tribes from rejoicing at my bad fortune; for, I am a daughter of the chief of my people, who defended the family, freed the captive, sated the hungry, fed, extended greetings, and never refused anyone who sought him in need. I am a daughter of Ḥātim al-Ṭā'ī.'[2] Then Muḥammad said, 'O girl, this us truly a description of the Muslims. If your father were a Muslim, we would say, 'Allāh have mercy on him.' Free her! For her father loved the noble qualities of character, and verily Allāh loves these qualities.' Then Abū Burda ibn Niyār[3] arose and said, 'O Apostle of Allāh, does Allāh love the noble qualities of character?' And Muḥammad replied, 'By Him in whose hands is my life, no one shall enter paradise except he who is of good character.'" And on the authority of Mu'ādh ibn Jabal[4] it is related that Muḥammad said, "Verily Allāh encompasses Islām with noble qualities of character and with fine deeds."

Now amongst these qualities are: having pleasant social relations, doing noble actions, being submissive, bestowing favor, feeding others, extending greetings, visiting the sick Muslim whether he be pious or profligate, escorting the bier of a Muslim, protecting your neighbor whether he be a Muslim or a disbeliever, honoring the aged Muslim, answering the invitation to food, the inviting of others, bestowing pardon, making peace between people, liberality, nobility of character, forbearance, being the first to extend greeting, repressing anger, pardoning people, shunning what Islām forbids, namely, frivolous sport, vanity, song, all musical instruments,

[1] Cf. Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 948. The battle took place in 9 A.H.
[2] C. van Arendonk, "Ḥātim al-Ṭā'ī," *Encyclopedia of Islam*, II, 290. His death date is uncertain. It is given between the last half of the sixth century A.D. and the beginning of the seventh century A.D.
[3] Al-Nawāwī, *The Biographical Dictionary of Illustrious Men*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1842-1847, p. 653. His death date is uncertain. The dates given are 45, 41, and 42 A.H.
[4] Ibn Sa'd, *op. cit.*, III, Part II, 125. He died in 18 A.H.

revenge, guile, slander, falsehood, avarice, niggardliness, rudeness, artifice, deception, calumny, wronging friendship, forsaking blood kindred, bad moral character, haughtiness, boasting, self-conceit, arrogance, pride, immoderation, foulness of language, rancour, envy, levity, injustice, oppression, and tyranny.

Anas ibn Mālik,[1] may Allāh be pleased with him, said, "Muḥammad did not call out 'a fine counsel' without having induced and ordered us to follow it, not did he call out 'fraud' or say 'vice' or 'disgraceful' but that the cauioned and prohibited us in regard to it." And this verse of the *Qur'ān* will suffice for all of these maxims, "Verily Allāh orders justice and good actions."[2]

Mu'ādh ibn Jabal said, "The Apostle of Allāh commanded me saying, 'O, Mu'ādh, I command you to fear Allāh, to report truthfully, to fulfill the oath, to act loyally, to avoid perfidious actions, to care for the neighbor, to have mercy on the orphan, to be soft spoken, to be liberal of extending greeting, to perform fine acts, to limit expectation, to cleave to the faith, to study the *Qur'ān*, to love the other life, to be anxious in regard to the reckoning, to act humbly; I forbid you to abuse the learned, to accuse an honest man of lying, to obey the sinner, to disobey a just man, to put a land in disorder; and I command you to fear Allāh at every stone, tree, or village, and that you show repentance for every sin, secret or public.'"[3]

Thus Muḥammad disciplined the servants of Allāh and urged them to be well mannered and to possess the noble qualities of character.

A Summary Account of His Fine Qualities of Character, Which Certain of the Learned Have Gathered and Collected from the Reports[4]

Muḥammad was the most forbearing, honest, just, and chaste of men. His hand never touched the hand of a woman over whom he did not have the right of control, with whom he did not have sexual relations, or who was unlawful for him to marry. He was the most generous of men. Neither a dinar nor a dirhem was left him in the

[1] *Ibid.*, VII, Part I, 14. His death dates are given as 92 and 93 A.H.
[2] *Qur'ān* 16 : 92.
[3] See Abū Nu'aym, *Kitāb Ḥilyat al-Awliyā'*, Cairo, 1351-1357/1932-1938, I, 241; there is a slight variant. This account is found in *Iḥyā'*, VI, 6.
[4] *Iḥyā'*, VII, 100-111.

evening. If something remained, and there was not anyone to whom he could give this excess—night having fallen unexpectedly—he did retire to his lodging until he was able to give this excess to who was in need of it.

Muḥammad did not take of those things which Allāh gave him, except his yearly provisions. He gave the remaining excess of his small quantity of dates and barley to charity. He was never asked for anything but that he gave it [to him who asked]. Moreover he returned to his yearly provisions [which he stored for his family] and [taking of them] preferred him (the seeker) [over himself and his family]. Thus he was often in need before the end of the year, if nothing was presented to him. He patched his sandals and clothing, performed household duties, and ate meat with his women-folk. [1]

Muḥammad was the most bashful of men and did not stare into anyone's face. He answered the invitation of the slave and the freeborn. He accepted presents, even if they consisted only of a draught of milk, or of a leg of rabbit; he ate them and requited equally for them. However, he did not eat of that which was offered to him as legal alms. [2] He did not consider himself too great to answer the [ordinary] people and the poor. He became angry for Allāh and not for his own sake. He exacted the truth even though it brought harm to him and his companions.

Muḥammad, while fighting certain polytheists, was offered the help of other polytheists. However, he replied, "I do not seek assistance in conquest from a polytheist," [3] even though he was with few men and in need of anyone who could increase his numbers.

One of the most virtuous and best of his companions was found murdered amongst the Jews, but Muḥammad did not hasten against them nor did he exceed the course of justice. Rather he accepted no more than the blood price of a hundred female camels although his companions needed a single male camel with which they would be strengthened.

Because of hunger he at times tightened a stone around his stomach. [4] He often ate what was at hand, did not reject what was

[1] Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 97. Cf. Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 191.
[2] Cf. Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 106-108. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 99.
[3] See Abū Dāʾūd, *Sunan*, Cairo 1354/1935, II, Part III, 75; there is a slight variant.
[4] Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 98. Cf. al-Tirmidhī, *Kitāb Shamāʾil*, Cairo 1273 A.H., p. 109 where Muḥammad ties two stones around his stomach.

available, and did he refrain from lawful food. If there was available a date without bread, he ate it; if there was roast meat, he ate it; if there was wheat or barley bread, he ate it; if there was sweets or honey, he ate it; if there was milk without bread, he was content with it; if there was a melon or fresh dates, he ate it.

He did not eat reclining nor from a footed tray. [1] He used his sole as a napkin. Until the time of his death, he did not dislike to eat wheat bread three days in succession [2] as a sign that one [should] choose neither poverty nor avarice.

He attended feasts, visited the sick, attended funerals, [3] and walked alone without a guard amongst his enemies.

He was the humblest of men, the most silent without being insolent, and the most eloquent without being lengthy. He had the most joyful countenance, none of the affairs of the world awing him.

Muḥammad wore what was at hand-at times a cloak [4] covering the whole body, at times a striped-cloth garment of Yemen, at times a gown of wool. He wore any permissible garment which was available. His signet was of silver which he wore now on the little finger of his right hand, now on that of his left hand.

He mounted his servant and others behind him on the same beast. [5] He rode whatever was possible for him. At different times he rode a horse, a male camel, a gray shemule, an ass; at times he walked on foot, barefoot without a cloak, turban, or cap.

He visited the sick in the farthest section in the city. He loved perfumes and disliked foul odors. He sat and ate with the poor. He showed regard to the people of virtue for their character and was intimate with the people of rank because of their piety. He did good for his kindred without preferring them to him who was more virtuous than they. He did not tyrannize anyone and accepted the excuse of him who begged his pardon.

He jested but he only spoke the truth. He laughed without bursting out into laughter. He witnessed the permitted games and

[1] The account is found in *Iḥyāʾ*, IV, 64 and Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 101. Cf. al-Tirmidhī, *op. cit.*, pp. 33 and 39.
[2] Cf. Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 114 where barley bread is mentioned.
[3] *Ibid.*, I, Part II, 95.
[4] In the identification of the garments, utilization was made of R. Dozy, *Dictionnaire détaillé de noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845.
[5] Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 94. See Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 97.

did not disapprove of them. [1] He raced sportingly with his family. [2] Voices were raised against him, but he was patient.

His milch camels and sheep nourished him and his family with their milk, He did not eat better food nor wear better clothes than his male and female slave. A moment did not pass without his doing an action for Allāh or [doing] that which was indispensable for the soundness of his soul. He went to the garden of his companions. He did not despise a poor man for his poverty and misfortune, nor he did not fear a king because of his power; rather, he urged them equally to Allāh.

Allāh combined in him virtuous conduct and perfect rule of people, though he was untaught, unable to read or write, grew up poor amongst the shepherds in the land of ignorance and desert, and was an orphan without father and mother. Allāh taught him all the fine qualities of character, the praiseworthy paths, the reports of the first and last affairs, and those matters through which there is [obtained] salvation and reward in the future life and happiness and reward in the world. Allāh taught him to cleave to that which is as obligatory and to forsake the useless.

May Allāh direct us to obey Muḥammad in his commands and to imitate him in his actions. Amen, O Lord of the worlds.

Another Summary of His Manner and Character [3]

Of that which Abū l-Bakhtarī [4] related, they said that the Apostle of Allāh did not insult a Muslim but that he atoned for this and bestowed mercy. Moreover, he never cursed either a woman or a slave. While he was waging war it was said to him, "Would that you curse them (the enemy) O Apostle of Allāh!" To which he responded, "I was sent to forgive not as a curser." [5] Whenever he was asked to wish evil against anyone whether he be a Muslim, a disbeliever, a man of the common people, or a man of worth, he turned from wishing him evil to blessing him.

Muḥammad never struck anyone except for the sake of Allāh; nor did he ever revenge himself for what was done to him except

[1] The account is cited in *Iḥyā'*, VI, 151-152.
[2] The account is cited *Ibid.*, 137.
[3] *Iḥyā'*, VII, 111-116.
[4] Ibn Sa'd, *op. cit.*, VI, 204. He died in 83 A.H.
[5] See Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Cairo 1347]1349/1939-1940, XVI, 150; there is a slight variant. The account is also found in *Iḥyā'*, V, 141.

when the sanctity of Allāh was violated. [1] He never chose between two matters but that he chose the easier; not, however, when there was a sin in this choice, or which would result in the forsaking of kindred—Muḥammad being furthest removed from that. [2]

No person, whether he be free born, male or female, came to Muḥammad but that he supported him in his need. Anas ibn Mālik said, "By Him who sent him with the truth, Muḥammad never said to me in regard to anything what he disapproved, 'why did you do it?' Moreover, his wives did not rebuke me but that he said, 'let it be'; it was written in a book and fated." [3]

They said that the Apostle of Allāh did not regard a bed as something amiss; for if they spread out a bed for him, he reclined upon it; if not, he reclined on the earth.

Allāh had already described him in the *Torah* before he sent him in the first generation saying, "Muḥammad is the Apostle of Allāh; he is my chosen servant. He is neither harsh, coarse, nor clamorous in the market places. He does not reward evil with evil, but he forgives and examines the affair. He was born in Mecca, and his emigration was to Medina. His kingdom is in Syria. He and those with him clothe themselves with a waistband wrapper. Allāh called him for the *Qur'ān* and firm belief. He washes his extremities." [4] He is thus also described in the New Testament.

It was his nature to be the first to extend greetings to whomever he met. He was patient with anyone who asked him for help, to the point that he (Muḥammad) was the one dismissed. [5] While handshaking, Muḥammad was never the first one to release his hand. [6] When he met one of his companions he was first to commence handshaking; he then took his hand and clasped it, strengthening his grasp over his hand.

Muḥammad did not rise or sit without the mentioning of Allāh. [7] No one sat in his company while he was praying but that he shortened his prayer and came forth to him and said, "Have you

[1] Al-Bukhārī, *Le receuil des traditions Mahometanes*, ed. L. Krehl, Leiden 1862-1864, II, 364. See Ibn Sa'd, *op. cit.*, I, Part II, 91.
[2] Ibn Sa'd, *op. cit.*, I, Part II, 91; Bukhārī, *Ibid.*, II, 394; al-Tirmidhī, *op. cit.*, p. 104; Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 97.
[3] Abū Nu'aym, *Kitāb Dalā'il al-Nubuwwa*, Haydarabad, 1320/1902, p. 57.
[4] Cf. Ibn Sa'd, *op. cit.*, I, Part II, 87-89.
[5] *Ibid.*, I, Part II, 99.
[6] This account is cited in *Iḥyā'*, VI, 8.
[7] Al-Tirmidhī, *op. cit.*, p. 99.

a need?" After satisfying his need, Muḥammad returned to his prayer.

Muḥammad sat most of the time with his feet together, grasping them like a cloth which is used as a support. His sitting place could not be distinguished from that of his companions because he sat in the last row of those assembled. [1] He never was seen stretching his legs before his companions, lest he put anyone in a strait position the exception was when there was ample space in which there was no narrowness. Most of the time Muḥammad sat facing in the direction of Mecca.

He used to show regard to his visitor to the point of often spreading his garment and seating upon it him who was neither a relative nor foster brother. He prefered his guest [over himself] by [offering him] the cushion on which he reclined; and if he refused, Muḥammad urged him until he did accept it. [2]

No one chose Muḥammad as a friend, but that Muḥammad regarded him as the most noble of men. He shared his attention with all his guests. Moreover he sat, listened, conversed, acted gracefully, directed himself to his guest, his company being, in spite of all that, modest, humble, and sincere. [3] Allāh said, "By the mercy of Allāh, thou hast been mild towards them, but had'st thou been harsh and hard headed, they would have certainly dispersed from around thee." [4]

He called his companions by their "surnames" (*kunyā*) [5] so as to honor and conciliate them. He surnamed whoever did not have a surname and called him by it. Muḥammad also surnamed the women who did not have children. He surnamed the young boys, therewith softening their hearts.

Of all men he was the least angry and the readiest to be pleased. He was the most merciful, beneficial, and useful of men towards his fellow men.

No noise was raised in his company. When he arose he said, "Allāh be praised, O Allāh, I testify praising Thee that there is no God but Thou; I ask Thy pardon and repent to Thee." [6] Then he said, "Gabriel—may Allāh bless him—taught me this."

[1] *Ibid.*, p. 99; Abū Nuʿaym, *Dalāʾil*, p. 228.
[2] This account is cited in *Iḥyāʾ*, VI, 13.
[3] Al-Tirmidhī, *op. cit.*, p. 100; Abū Nuʿaym, *Dalāʾil*, p. 228.
[4] *Qurʾān* 3 : 153.
[5] A metonymical appellation, which expresses paternity or expresses characteristics.
[6] Abū Dāʾūd, *op. cit.*, IV, Part IV, 256.

The Account of His Speech and Laughter [1]

Of all men Muḥammad had the most eloquent diction and the most pleasant speech. He said, "I am the most eloquent of the Arabs." He also said that the people of Paradise speak the dialect of Muḥammad. His speech was exiguous and compliant. When he spoke he was not a babbler. His speech was like a string of [matched] gems. ʿĀʾisha said, "He did not construct his speech the way you do; he spoke little, and you speak a great deal." [2] They said that of all men Muḥammad's speech was most concise, this quality having been brought to him by Gabriel. However, in spite of its concision his speech expressed all that he wanted to say. He used to speak comprehensively and consicely, neither exceeding nor falling short [from his purpose]. His sentences followed each other and were cohesive, so that his listener heard and understood him. [3]

He had a powerful and most melodious voice. He was long silent, and did not speak without necessity. [4] He did not say that which was forbidden to say. He only spoke the truth whether he was pleased or prone to anger. He avoided whoever spoke without eloquence. Moreover he used to express himself metonymically whenever he had to say anything which he loathed expressing.

When he was silent, his companions spoke. One did not argue in his presence. He warned by exhortation and by advice. Muḥammad said, "Do not refute the *Qurʾān* by comparing one part by another, for the *Qurʾān* was sent down in various ways."

He was the most smiling and laughing of men in the presence of his companions, admiring what they said, and mingling with them. He often laughed so that his molar teeth showed. The laughter of his companions in his presence, in imitation of him and as a sign of their regard for him, was a smile.

They said, "One day an Arab bedouin came to Muḥammad while he was in a frame of mind of which his companions were ignorant; and he (the bedouin) desired to ask Muḥammad something. Thereupon his companions said, 'No, do not do it (ask him), O bedouin, for we do not know his frame of mind.' The bedouin answered, 'Let me! I swear by Him who sent Muḥammad as a prophet that I shall not leave him until he smiles.' Then he said,

[1] *Iḥyāʾ*, VII, 116-121.
[2] Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 97.
[3] Cf. *Ibid.*, I, Part II, 97 and 129.
[4] Al-Tirmidhī, *op. cit.*, p. 59.

'O Apostle of Allāh, it has reached us that the Anointed, meaning the Anti-Christ, has brought the people who were dying of hunger a bowl of soup. Do you think, you who are dearer to me than my father and mother, that I should desist from his soup, because of chastity and purity so that I die of emaciation, or do you think that I should take his soup so that when I am satiated I will believe in Allāh and deny the Anti-Christ.' Thereupon the Apostle of Allāh laughed until his molar teeth showed, and said, 'No, but Allāh will reward you with that which he rewards the Believers.'"

They said that he was the most smiling and agreeable of men except when a revelation (*Qur'ān*) was revealed to him, when he mentioned the hour of the Resurrection, and when he preached a sermon. When he rejoiced and was pleased, he was the most pleased of men. If he preached, he preached vigorously; if he were angered, being angered only for the sake of Allāh, nothing could withstand his anger. Thus he was in all his affairs.

When he undertook an affair, he entrusted the matter to Allāh, renounced his strength and power, and asked for guidance, saying, "O Allāh, show me the truth, *qua* truth, and I will follow it. Show me what is denied, *qua* denied, and cause me to shun it. Protect me, lest the truth become dubious to me, and I will follow my inclination without guidance from You. Cause my inclination to act in obedience to You, and may You be pleased with my soundness. Guide me correctly in tegard to whatever I am, with Your permission, in doubt as to the truth. Verily You guide whomever You desire to the right path."

The Account of His Character and Manner in Regard to Food [1]

The Apostle of Allāh ate whatever was available. His most beloved food was that which was *'alā ḍafafīn*, which is defined as the multiplicity of hands upon the food (i.e., partaking of food with other people). When the table was set he said, "In the name of Allāh, render the food favorable and praiseworthy and cause it to have the favor of Paradise."

While he sat eating, he frequently joined his knees and feet just as he who prays, except that one knee was over the other knee and one foot over the other foot, and said, "I am only a servant; I eat and sit as he does." [2]

[1] *Iḥyā'*, VII, 121-130.
[2] This account is found *Ibid.*, IV, 65. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 98.

He did not eat very hot food, in regard to which he said, "It is without blessing; verily Allāh did not feed us fire, therefore cool it." He ate whatever was within his reach, eating with his three fingers. Sometimes he used a fourth finger but he did not eat with two finger for he said, "That is the way Satan eats."

'Uthmān ibn 'Affān [1] brought Muḥammad a sweetmeat (made of starch, water and honey), and Muḥammad said, "What is this, O 'Abd Allāh?" 'Uthmān answered, "You who are dearer to me than my father and mother, we put butter and honey in the stone cooking pot, put it over the fire, and boil. Then we take the purest part of wheat when it is milled, and roast it over the butter and honey in the pot. It is then mixed until it is thoroughly cooked, and the result is what you see." Thereupon Muḥammad said, "This food is good."

He ate bread made of unsifted barley and cucumbers with dates and with salt. His favorite fresh fruit were the melon and the grape. He ate the melon with bread and sugar; he often ate it with dates, using his two hands. One day, while he was eating the dates in his right hand and storing the date stones in his left hand, an ewe passed. Muḥammad showed her the date stones, and the ewe began eating out of his left hand while he ate with his right hand. When he finished eating, the ewe left.

He frequently ate grapes by putting the bunch in his mouth and drawing forth its stalk bare; [in doing this] the foam on his beard appeared as shining beads. His most frequent food consisted of water and dates. He mixed milk and dates and called them "the two best."

His favorite food was meat, of which he said, "It is beyond fame; it is the lord of food in this world and in the next; and if I were to ask Allāh to feed it to me every day, he would do so." He used to eat soup with meat and pumpkins. In regard to pumpkins, which he loved, he said, "It is the tree of my brother Yūnus."

'Ā'isha relates that Muḥammad used to say, "O, 'Ā'isha, when you cook a pottage put in plenty of gourds, for verily it strengthens the heart of the grieved." He used to eat meat of hunted birds. However, he did not follow a hunt. Rather he preferred that it be hunted and brought to him; then he ate of it.

When he ate meat, he did not lean over it. Instead he lifted the

[1] Ibn Sa'd, *op. cit.*, III, Part I, 54. He died 35 A.H.; he was the third caliph.

meat to his mouth and then bit into it with his front teeth. He ate bread and butter, and liked the forearm and shoulder of sheep. Of pottage, he loved gourds; of seasoning, he loved vinegar; of dates, he loved those of Medina (al-'Ajwa), which he named "The Blessed." Moreover he said, "It (the dates of Medina) is of Paradise and is a remedy for poison and magic." [1] Of vegetables, he liked the endive, mountain balm, and garden purslane, which is called *al-rijla*. He disliked the kidneys because of their proximity to the urine. He did not eat seven parts of the ewe, namely, the male organ, ovaries, knees, gall vesicle, goitre, vulva, and the blood, since he disliked them. He did not eat garlic, onions, or leek.

Muḥammad never found fault with food. If he was pleased with it, he ate of it; if he disliked it, he neglected it; [2] if he discarded it, he did not render it hateful to another person. He disliked the lizard and the spleen but did not declare them forbidden.

He used to wipe clean the dish with his fingers saying, "The last portion of food is very much blessed." Moreover he licked his fingers until they became red. He did not wipe his hand with a towel until he licked his fingers one by one, saying that he did not know in which morsel of food was the blessing. [3] When he finished he said, "Praise be to Allāh! Allāh, Thou art worthy to be praised. Thou hast fed, sated, given drink, and quenched thirst; praise belongs to Thee, who cannot be denied, who is eternally present, and who is indispensable." [4] When he ate bread and especially meat, he washed his hands vigorously and wiped his face with the excess water.

He used to drink in three portions, invoking Allāh thrice. When he finished he praised Allāh thrice. He sucked the water and did not gulp it.

Muḥammad gave the excess of his food to him who was on his right side. If there was someone on his left, who was more illustrious as to rank, he said to him who was on his right, "It is the custom that it be given to you, but if you wish I will prefer them?"

He sometimes drank with one breath until he was finished. He did not drink from the vessel without separating it from his mouth; rather, he avoided doing it.

---

[1] Ibn Hanbal, *op. cit.*, II, 305.
[2] Abū Naṣr, al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 96.
[3] Ibn Hanbal, *op. cit.*, II, 7.
[4] *Ibid.*, IV, 236.

There was brought to him a vase in which there was honey and milk, and he refused to drink it saying, "There are two draughts in one, and two foods in one vase." Then he said, "I do not forbid it, but I dislike boasting in respect to the excesses of the world and calculating regarding them for the morrow; rather I love humility. For, verily, whoever is humble before Allāh, Allāh will extol him."

In his house he was more modest than his freed servants. He did not ask them for food, nor did he importune them with requests for food. If they fed him, he ate. He ate whatever they fed him, and drank whatever they gave him to drink. He often rose and took that which he ate and drank (i.e., he served himself).

The Account of His Character and Manner in Regard to Dress [1]

The Apostle of Allāh used to wear whatever was at hand: e.g., a wrapper (*izār*), an outer wrapping garment (*ridā'*), a long shirt gown (*qamīṣ*), an upper gown with full sleeves (*jubba*), or other garments. He used to admire green garments. He wore white garments most frequently, saying, "Wear them while you are living and shroud yourself in them when you die." [2] Muḥammad wore a padded tunic (*qabā'*) for battle and for other occasions.

He had a tunic (*qabā'*) of fine silk brocade which was very becoming to him because of his white complexion. All of his garments were tucked up above his ankles; his waist wrapper over them (his garments) reached to the middle of his shank. His long shirt gown (*qamīṣ*) was fastened by buttons, which he often unfastened during prayer and on other occasions. He had a saffron dyed cloak (*milḥafa*) in which, wearing nothing else, he led prayer. He sometimes wore a single piece garment (*kisā'*) wearing nothing else. He had a padded garment (*kisā' mullabad*) which he used to wear saying, "I am only a slave. I dress as the slave dresses." He had two special garments for Friday prayer, excluding his other garments which he wore otherwise.

On occasion he only wore the waist wrapper (*izār*), tying the two ends between his shoulder blades; and so dressed, he led the people in funeral prayer. Sometimes he prayed in his house wearing the single waist wrapper, tying its two ends crosswise. Moreover he

---

[1] *Iḥyā'*, VII, 130-137.
[2] Ibn Māja, *Sunan*, Cairo 1895, I, 231.

wore that particular garment on the day in which he had sexual relations. Muḥammad sometimes prayed during the night in a waist wrapper, wrapping himself with the end part of the garment, which was in his reach, and laying the remainder over his wife.

Muḥammad gave away a black single piece garment (*kisā'*). Thereupon Umm Salama [1] said, "You who are dearer to me than my father and mother, what happened to that black garment?" Muḥammad answered, "I clothed someone with it." Then she said, "I never saw anything which was more becoming than your whiteness against its blackness."

Anas ibn Mālik said, "I sometimes saw him lead us in prayer; his back [was] in a cloak the two ends of which he tied in a knot." He used to wear a ring on his finger, and sometimes he went out with a string tied to his ring, thereby reminding himself of things. [2] Muḥammad used to put his seal on letters saying, "A seal on a letter is better than suspicion." He used to wear the cap (*qalānīs*) beneath his turban (*'īmāma*) and without a turban. He sometimes removed his cap from his head and making it a covering before him prayed towards it. At times, when he had no turban, he tied a black kerchief over his head and forehead. Muḥammad had a turban called *al-Sahāb* (the cloud) which he received from 'Alī. At times 'Alī went out wearing it, and Muḥammad said, "'Alī comes to you in a cloud."

When he dressed, he dressed from his right side saying, "Praise to Allāh who clothed me with that which I conceal my nakedness and with which I adorn myself amongst the people." When he took off his clothing, he removed it from his left side. If Muḥammad put on a new garment, he gave his shabby garment to a poor man and said, "There is not a Muslim who clothes another Muslim with his worn out clothes, doing so for the sake of Allāh, but that he (the giver) partakes in the security, refuge, and benefit of Allāh, whilst living or dead." [3]

He had a mat (bed) of skins, which was stuffed with palm fibers; its length was approximately two cubits, and its width was approximately a cubit and a span. He had a wide outer garment (*'abā'*), which was spread out for him wherever it was carried and

[1] Ibn Sa'd, *op. cit.*, VIII, 97. One of Muḥammad's wives; she died 59 A.H.
[2] *Ibid.*, I, Part II, 105.
[3] Ibn Māja, *op. cit.*, II, 193. See al-Tirmidhī *op. cit.*, p. 20, where there is a slight variant. This account is also found in *Iḥyā'*, III, 22.

which he folded into layers. Muḥammad slept on the ground with nothing else beneath him.

It was Muḥammad's habit to name his beasts of burden, his weapons, and his belongings. The name of his banner was *al-'Iqāb* (the eagle); the name of his sword with which he faced battle was *dhū' l-Faqār* (possessor of vertebrae). He had a sword which was called *al-Midham* (the cutting sword), another called *al-Rusub* (the steady), and another called *al-Qadīb* (the sharp). The handle of his sword was adorned with silver. Muḥammad used to wear a belt made of skins in which were three rings of silver. The name of his bow was *al-Katūm* (the unbroken), and the name of his quivers was *al-Kafūr* (camphor). The name of his female camel was *al-Qaṣwā'* (the clipped ear); it is she whom he called *al-'Aḍbā'* (the slit ear). The name of his she-mule was *al-Duldul* (the hedgehog); the name of his ass was *Ya'fūr* (gazelle); the name of the ewe whose milk he drank was *'Īna* (choice).

Muḥammad had a vessel for ablutions made of baked clay from which he washed and drank. The people sent to him their young children who had just reached the age of understanding. They visited the Apostle of Allāh and did not quit him. When they found water in the vessel they drank from it and wiped their faces and bodies with the water. In so doing they desired the blessing [therein] for themselves.

The Account of His Pardoning, Notwithstanding His Power Not to Pardon [1]

The Apostle of Allāh was the most forbearing of men and most desirous of pardoning, notwithstanding his power not to. When he divided a necklace of gold and silver amongst his companions there arose a bedouin who said, "O Muḥammad, by Allāh, verily, He [Allāh] commanded that you act justly; whereas, I do not see you act thus." Thereupon Muḥammad said, "Woe to you; who will act equitably to you after me?" When the bedouin turned away, Muḥammad said, "Bring him back to me gently."

Jābir ibn 'Abd Allāh [2] related that the Apostle of Allāh, in a wet garment, was giving people silver on the Day of Khaybar. [3] Ther-

[1] *Iḥyā'*, VII, 138-140.
[2] Al-Nawāwī, *op. cit.*, p. 185. His death dates are given as 68, 73, and 78 A.H.
[3] The battle took place 7 A.H

eupon a man said to him, "O Apostle of Allāh, act justly!" Then the Apostle of Allāh said, "Woe to you; who will act justly if I do not act justly? in that case I would have failed and lost, if I did not act equitably." When ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb [1] rose and said, "Shall I not strike his neck, for verily he is a hypocrite?" To which the Apostle of Allāh answered, "God forbid, that the people should relate that I kill my companions!" [2]

The Apostle of Allāh was in battle, and there was observed a carelessness amongst the Muslims, so that a man advanced against the Apostle of Allāh with a sword saying, "Who will defend you against me?" Muḥammad said, "Allāh," and the sword fell from his hand. Seizing the sword Muḥammad said, "Who will defend you against me?" And the man replied, "Be quick about it;" to which Muḥammad said, "Say, I testify that there is no God other than Allāh and that I am the Apostle of Allāh!" The man replied, "No, I only say that I will not fight you, nor will I be with you, nor will I be with a people who will fight you." Thereupon Muḥammad released him. When Muḥammad came back to his companions he said, "I come to you from the presence of the best of men."

Anas ibn Mālik related that a Jewish woman brought the Prophet a poisoned ewe in order that he eat from it. She was then brought to the Prophet who asked her in regard to this matter. She said, "I desired to kill you;" then Muḥammad said, "Allāh did not empower you over that." Thereupon they asked, "Shall we not kill her?" and he said, "No." [3]

A certain Jew bewitched Muḥammad, and Gabriel informed him of that. Thereupon he drew forth (the charm) [4] and untied the knots so that the sorcery was removed. However, Muḥammad did not mention nor reveal this matter to the Jew.

ʿAlī said, "The Apostle of Allāh sent for me, al-Zubayr [ibn al-ʿAwwām] [5] and Miqdād [ibn ʿAmr al-Aswad] [6] and said, 'Go until you come to Rauḍat Khākh, [7] where you will find a woman whose

[1] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part I, 265. He was the second caliph; he died 23 A.H.
[2] Muslim, *op. cit.*, VII, 159.
[3] Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part I, 113. See also Muslim, *op. cit.*, XIV, 178.
[4] Murtaḍā, *op. cit.*, VII, 136. The charm was the spathe of a palm tree that was hidden in a well; this spathe had the strands of Muḥammad's hair and a string that had eleven knots.
[5] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part I, 78. He died 36 A.H.
[6] *Ibid.*, III, Part I, 115. He died 33 A.H.
[7] See al-Yāqūt, *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1886-1893, II, 384-385. It is situated between Mecca and Medina.

husband has left her. In her possession there is a letter. Take it from her.' We went until we reached Rauḍat Khākh, and we said [to the woman], 'Bring forth the letter,' to which she replied, 'I have no letter.' Then we said, 'Bring forth the letter or we will take off your garments.' Therewith she brought out the letter from her plaited hair. When we brought the letter to the Prophet, behold there was contained therein a missile of Ḥāṭib ibn Abī Baltaʿa [1] to certain polytheists in Mecca, which informed them of one of the affairs of the Prophet. Then Muḥammad said to him, 'O Ḥāṭib, what is this?' to which he replied, 'O Apostle of Allāh, do not hasten against me. Verily, I was a man who was adopted amongst my people, and there are amongst the refugees with you those who have relatives in Mecca who protect their familes. I desired, since I was unrelated to them, to choose amongst them a hand with which my kindred would be protected. However, I did not do that out of unbelief, or preferring unbelief after being a Muslim, or out of apostasy.' Thereupon ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb said, 'Let me kill the hypocrite'; and Muḥammad replied, 'Verily he was at Badr, and how do you know, perhaps Allāh examined the people of Badr and said, 'Do you what you will, I have already forgiven you." [2]

The Apostle of Allāh distributed allotments, and one of the Anṣār [3] said, "This is a distribution by means of which the pleasure of Allāh is not intended." When this was mentioned to the Prophet, his face reddened and he said, "Allāh have mercy; my brother Moses had suffered more than this, and he was patient." [4] Muḥammad used to say, "Let no one of you inform me of anything [unfavorable] regarding one of my companions, for I like to go out to you with a sound heart." [5]

The Account of His Averting His Gaze from Whatever He Disliked [6]

The Apostle of Allāh had thin skin and was delicate internally and externally, so that his anger and his pleasure was visible in his

[1] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part I, 80; he died 30 A.H.
[2] Abū Dāʾūd, *op. cit.*, II, Part III, 47-48. Cf. Ibn Hishām, *op. cit.*, pp. 809-810. The battle occurred 2 A.H.
[3] The helpers of Muḥammad and his followers when they fled to Medina from Mecca.
[4] Muslim, *op. cit.*, VII, 158.
[5] Abū Dāʾūd, *op. cit.*, II, Part IV, 265.
[6] *Iḥyāʾ*, VII, 140-141.

face. When he became very excited, he touched his noble beard frequently. He did not talk with anyone in regard to what he disliked. When he was visited by a person who was wearing a yellow dye, which he disliked, he did not say anything to him until he left. Then he said to certain of the people, "Would that you tell this man that he forego this (i.e. the yellow dye)." When a bedouin urinated in the mosque in his presence, and his companions intended to prevent him, Muḥammad said, "Do not stop him." Then Muḥammad said to him, "These mosques are not suited to serve as places of urination, excretion, or of any foul matter." [1] In certain accounts it is stated, "Draw [people] close and do not scare [them] away."

One day a bedouin came to Muḥammad and asked him for something. Muḥammad gave it to him and said, "Have I done well by you?" To which the bedouin answered, "No, nor have you acted decently." Upon this reply the Muslims became angered and rose against the bedouin. At this point, however, Muḥammad advised them to desist. Later, Muḥammad rose and went to his lodging and sent a further amount to the bedouin and said to him, "Have I done well by you?" To which the bedouin answered, "Yes, may Allāh reward you with well being of family and tribe." In reply, the Prophet said to him, "You have made a certain statement and something of that has remained in the minds of my companions. Hence would you like to say before them what you said before me, so that they would remove from their chests (hearts) what they have against you." Thereupon the bedouin answered, "Yes." When it was dusk or the next day, the bedouin came, and the Prophet said, "Verily this bedouin said what he said, and we increased his amount so that he asserted that he was pleased. Is that so?" And the bedouin answered, "Yes, may Allāh reward you with well being of family and tribe." Then Muḥammad said, "Verily the narrative of myself and this bedouin is as the narrative of the man who had a female camel which ran away. The people followed her [a factor] which only caused her to be more frightened. Then the owner of the camel called the people and said to them, 'Leave me and my camel alone, for verily I am gentle with her and have more understanding.' He turned to the camel, took some sweepings for her, and returned her gently until she kneeled.

[1] 4 Cf. Muslim, *op. cit.*, III, 191.

Then he saddled her and sat upon her. Now, verily, if I forsook you when the bedouin said what he said, and you had killed him, he would have entered the Fire."

The Account of His Munificence and His Liberality [1]

Muḥammad was the most generous and liberal of men. In the month of Ramaḍān he was like the "Sent-Wind," [2] withholding nothing. ʿAlī, when he described the Prophet, used to say, "Of all men, he was the most liberal handed, the most open hearted, the most truthful, the most fulfilling of promise, the gentlest of temper, and the noblest toward kindred. Whoever saw him unexpectedly, was awed by him, and whoever was his intimate, loved him." ʿAlī said, describing him, "I did not see his likeness before or after him." [3] Muḥammad was never asked for anything for Islām but that he gave it. When a man came to Muḥammad asking for something, Muḥammad gave him a flock which closed the breach between two mountains. Then the man returned to his people and said, "Accept Islām, for Muḥammad gives the gift of one who does not fear poverty." [4] Muḥammad never said, "No" when he was asked for something. Having put on the earth ninety thousand dirhem which were brought to him, he rose and divided it, not refusing anyone who asked until there was no longer any [dirhems] to distribute.

A man came and asked him for something. Muḥammad, having nothing with him, said, "Buy, making me responsible, and when we will have something we will pay for it." Thereupon ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb said, "O Apostle of Allāh, Allāh did not impose upon you what you cannot do." This answer having displeased Muḥammad, the man said, "Spend graciously, and do not fear from Allāh a diminution." The Prophet then smiled and the joy was noticeable on his face. [5]

When he returned from Ḥunayn [6] the Arabs came to him and persisted in asking until they compelled him to climb up a tree, his cloak having been snatched from him. Then the Apostle of

[1] *Iḥyāʾ*, VII, 141-143.
[2] See *Qurʾān* 77 : 1.
[3] Cf. Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 266.
[4] Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 98. See Muslim, *op. cit.*, XIV, 72.
[5] Al-Tirmidhī, *op. cit.*, p. 106.
[6] The battle ocurred 8 A.H.

Allāh stood up and said, "Give me my cloak. If I had camels equal to the number of these trees, I would divide them amongst you; moreover you will not find me avaricious, a liar, or a coward."[1]

An Account of His Bravery [2]

Muḥammad was the most gallant and the bravest of men. ʿAlī said, "You have indeed seen me at Badr at the time when we were taking refuge in the Prophet of Allāh, who was closest to the enemy. Muḥammad was on that day the most courageous of men." ʿAlī also said, "When there was intense adversity, and the people encountered each other, we preserved ourselves by the Apostle of Allāh, there being no one closer to the enemy than he."

It is said that Muḥammad spoke little. But when he ordered the people to fight, he tucked up his garments and went quickly. He was the bravest of men. The courageous person was one who was close to Muḥammad in battle, because of Muḥammad's proximity to the enemy. ʿImrān ibn al-Ḥuṣayn [3] said, "The Apostle of Allāh did not come upon a squadron but that he was the first to strike." They said that he was very courageous. When the polytheists approached him, he alighted from his male camel and said, "I am the prophet; there is no falsehood in what I say. I am the grandson of ʿAbd al-Muṭṭalib." [4] On that day there was not seen anyone who was more vehement than he.

An Account of His Modesty [5]

Muḥammad was the most modest of men regarding his noble origin. Ibn ʿAmār said, [6] "I saw him throw stones riding on a gray camel; he did not strike, nor whip, nor did he say 'betake yourself!'" [7] He rode on an ass on which there was packed a hairy cloth; Muḥammad, notwithstanding that, asked one to ride behind him.

Muḥammad used to visit the sick, follow the funeral bier, answer the call of the slave, and patch his shoes and garments. In his

[1] Ibn Hanbal, *op. cit.*, II, 194. Cf. Mālik ibn Anas, *Muwaṭṭa*, Cairo 1339/1920, I, 255-256.
[2] *Iḥyāʾ*, VII, 143-144.
[3] Ibn Saʿd, *op. cit.*, VII, Part I, 6. He died 52 A.H.
[4] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Cairo 1314-1315 A.H., Part V, 153.
[5] *Iḥyāʾ*, VII, 144-146.
[6] Al-Nawāwī, *op. cit.*, p. 513. No death date is given; his full name is Qudāmah ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAmār ibn Muʿāwiya al-ʿĀmirī.
[7] This account is found in *Iḥyāʾ* VII, 89-90.

house he did the family duties together with the rest of the family. His companions did not rise for him because they knew that he disliked that. [1]

When he passed young boys, he greeted them. When a man frightened by his reverential fear of Muḥammad was brought to him, Muḥammad said to him, "Be at rest. I am not a king. I am only the son of a woman of Quraysh, who eats dried meat." [2]

He sat amonst his companions conversing with them, as if he were one of them. When a stranger came, not knowing which one of them was Muḥammad, he asked concerning him until the companions asked Muḥammad to sit in a way in which the stranger could distinguish him from the rest. Later he sat on a mud bench which they built for him.

ʿĀʾisha said to Muḥammad, "Eat, may Allāh make me thy ransom, reclining; it is easier for you." Muḥammad replied, inclining his head until his forehead almost touched the ground, "On the contrary, I eat as the slave eats sit as the slave sits." Muḥammad, until he died, did not eat off a tray, from a saucer, or from a bowl.

No one of his companions called him but that he said, "At thy service." [3] When he sat with the people, if they spoke regarding the future world, he participated with them; if they spoke regarding food and drink, he did likewise; if they spoke regarding worldly matters, he did likewise, gently and modestly. They used to recite poetry for a period of time before him and used to mention matters which occurred in the "State of Ignorance." Muḥammad smiled when they laughed; and he did not restrain them except from that which was sinful. [4]

The Account of His External Manner and His Countenance [5]

There is a description [6] of the Apostle of Allāh wherein he is described as not being excessively short or tall. Rather, he was middle stature, when he walked by himself. However, there was not a tall person who walked with him, but that Muḥammad

[1] This account is found *Ibid.*, VI, 24.
[2] Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *op. cit.*, p. 93 Arabic text.
[3] Abū Nuʿaym, *Dalāʾil*, p. 57.
[4] Ibn Saʿd, *op. cit.*, I, Part II, 96.
[5] *Iḥyāʾ*, VII, 146-149.
[6] See chapter on abstracts for various descriptions of Muḥammad.

appeared as tall as he. Very often two tall men flanked him, and he appeared as tall as they; but when they left him, they were tall, and Muḥammad again appeared to be middle stature. Muḥammad said, "The best [men] were of moderate stature."

His complexion was *azhar*, neither brown nor very white. As for the term "*azhar*," it is defined as pure white unmixed with red or yellow or any other color. Moreover, Muḥammad's uncle Abū Ṭālib [1] described him saying, "White, with his face the clouds were asked for rain. A feeder of the orphan, a protection for the widow." [2]

Some described him as being of a reddish hue; and they explained, however, that only those parts which were exposed to the wind and sun, such as face and neck, were of a reddish color. However, the color of the parts of his body which were not exposed was pure *azhar* unmixed with any red tint.

His beads of sweat on his face were like pearls; they were more fragrant than the most pungent musk. As for his hair, he had beautiful curly hair, which was neither lank nor short and woolly. When he combed his hair, it appeared as streaks of sand. It is said that his hair touched his shoulders; whereas, most of the reports state that his hair reached the lobe of his ear. Muḥammad used to make four plaits with each ear exposed between two plaits. He sometimes put his hair over his ears, so that the locks of hair on his temples appeared to be shining. The total number of white hair on his head and his beard did not exceed seventeen.

Muḥammad was the most handsome and luminous of men. No one described him but that he likened him to the moon on the night of Badr. His anger and pleasure were seen in his face because of the purity of his skin. They said that he was as his friend Abū Bakr al-Ṣiddīq [3] described him when he said, "Loyal, pure, calling to good, as the moonlight of Badr, darkness was removed from him."

Muḥammad had a wide forehead and very long arched eyebrows. The brightness [of the gap] between his two eyebrows was as if the space was made of pure silver. His eyes were very wide, black

[1] He died 619 A.D., three years before Muḥammad's emigration to Medina.

[2] Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 177. Cf. al-Maqdisī, *Le Livre de la creation et de l'histoire*, trans. M. Cl. Huart, Paris 1898-1916, V, 3. French text: "C'est un homme au tient blanc; en voyant son visage on pense aux nuages dont on desire la pluie; les orphelins deviennent riches; c'est un protection pour les veuves."

[3] Ibn Sa'd, *op. cit.*, III, Part I, 144. He was first caliph; he died 13 A.H.

of pupil, and had a reddish tint. He had long eyelashes so that one was almost dubious of their length. The upper part of his nose was hooked, i.e., his nose was not humped. There was a space between his teeth, i.e., they were separated; and when he showed his teeth while laughing, they flashed like lightning.

He had the most beautiful lips and the most delicate closed mouth of all of the servants of Allāh. He had broad even cheeks. He was not long or round faced. He had a thick beard which he let grow. He clipped his mustache. He had the most beautiful neck of all the servants of Allāh—a neck that was neither long nor short. However, that part of his neck which was exposed to the sun and wind was like a kettle of silver mixed with gold, glistening because of the whiteness of the silver and the redness of the gold.

Muḥammad had a broad chest, and his skin did not overlap. His chest was like a mirror in its evenness and the moon in its whiteness. Between his navel and upper chest there was a single hair which was stretched like a sword, there being no other hair on his chest or stomach. He had three belly folds; one of them was covered by the waist band, while the other two were visible. He had big, hairy shoulders; his chief bones were well covered with flesh, that is, for example, the shoulders, elbows, and hips. He had a wide back; between his shoulder blades there was the "seal of prophecy," which was adjacent to his right shoulder. In this place there was a black mole inclining toward yellow; around it were continuous hairs, as if they were from a mane of a horse.

He was bulky of upper arm and forearm, and the bones of the forearm, i.e., his radius and ulna, were long. He was broad of palm and long of extremeties. His fingers were as rods of silver. His palm was softer than silk; it was (his palm) as the perfumed hand of a perfumer, whether he did or did not perfume it. If someone shook his hand, when night fell the odor was still present. Muḥammad put his hand on a boy's head, and this boy distinguishable from his fellows by the odor of his head.

Muḥammad was bulky of those parts of the body which are beneath the waist wrapper, i.e., of thigh and shank. He was well proportioned as regards fat. He became stout at the end of his life, but his flesh was almost as compact as formerly age, not having injured it.

As regards his walk, it was as though he fell off a rocky place or walked down a declivity. He walked inclined and walked the

huwayna without swaggering. The *huwayna* is defined as bringing one's footsteps close together.

Muḥammad used to say, "I most resemble Adam, and my father Ibrāhīm most resembled me in external appearance and moral nature." He also used to say, "Before my Lord I have ten names: Muḥammad, Aḥmad, the Abolisher through whom Allāh abolishes disbelief, the Last, there being no one after him; the Assembler, God assembles them after my step; I am the Apostle of mercy, the Apostle of repentance, the Apostle of war, the Follower, I follow all the people (Prophets); I am al-Quṯham." Abū l-Bakhtarī said that al-Quṯham is defined as the complete perfect person. Allāh knows whether this is correct.

The Account of His Miracles [1] *and Signs Which Prove His Truth* [2]

Know, that if one witnessed Muḥammad's qualities and heard the reports which deal with his character, actions, qualities, habits, natural disposition, his ruling the various classes of people, his guiding their organization, his acquaintance with the various classes of people, leading them to obey him, together with what is related of his wondrous answers in regard to perplexing questions, his wondrous manner of maintaining the well being of the people, his excellent indications in regard to the details of the outer law, its most elementary subtleties being beyond the grasp of the legists and the wise men although it take their entire lifetime, there could not remain for him the slightest doubt or suspicion that all this was not acquired by human means. Rather, all this cannot be conceived except by seeking heavenly help and divine power, nor could all this be conceived by a liar or by a confused person. Moreover, Muḥammad's good qualities and his virtues were absolute testimony of his truth, so much so that when a true-born Arab saw him he said, "By Allāh, this is not the face of a liar." If his good qualities alone were testimony to this ruth, how much more so is his truth validated by the testimony of one who witnessed his character and studied his qualities in all his dealings!

We, however, only presented some aspects of his character in

[1] *Muʿjizāt* are evidentiary miracles of prophets; *karāmāt* are miracles of saints. See al-Hujwīrī, *op. cit.*, pp. 212-214 for a discussion of the difference between *muʿjiza* and *karāma*.

[2] *Iḥyāʾ*, VII, 149-157.

order that the fine quality of his character may become known, and in order that one become mindful of his truth, of his high rank, and his great place with Allāh. Moreover Allāh bestowed all that upon him, even though he was untaught, did not occupy himself with learning, did not examine books, did not set out in search of learning, did not cease being an orphan, and was weak and regarded as weak amongst the chiefs of the Arabs. Hence from where did he obtain the fine qualities of character and manner, the knowledge of the workings of jurisprudence only for example, besides the other sciences, not to mention his true knowledge of Allāh, His angels and His books, the special properties of prophecy, were it not revelation? From whence can the human faculty do this by itself? Furthermore, if only these matters were attributed to Muḥammad, it would be enough. Whereas there were revealed his signs and miracles, which the scholar cannot doubt.

We will mention of their totality those signs and miracles which the reports have spread far and wide and which are contained in the "sound books," as an indication of their great quantity, without, however, going into the detailed narrative. Allāh changed the customary course of events through the agency of Muḥammad more than once: [1]

[1.] The moon was split at Mecca when he was asked for a sign.

[2.] He fed the great party of men in the house of Jābir [ibn ʿAbd Allāh al-Anṣārī].

[3.] He fed the great party of men in the house of Abū Ṭalha [Zayd ibn Sahl]. [2]

[4.] He fed the great party of men at the battle of Khandaq [the ditch.) [3]

[5.] Once he fed eighty people from four *mudd* ($5^1/_3$ pints) of barley and a she kid, which is one of the children of goats and superior to the yearling goat.

[6.] He fed more than eighty men from four round cakes of barley which Anas [ibn Mālik] carried in his hand.

[7.] He fed the army from a small quantity of dates which the daughter of Bashīr [ibn Saʿd] [4] carried in her hand; moreover, after they all ate and were satiated there still remained an excess.

[1] See chapter on abstracts for various accounts of Muḥammad's miracles.

[2] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part II. He died 31 A.H.

[3] The battle occurred in 6 A.H.

[4] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part II, 84. He died 12 A.H.

[8.] They washed from a small bowl, which was so narrow that Muḥammad could not stretch his hand inside.

[9.] The water emerged from between his fingers, and the whole thirsting army, drank.

[10.] There being no water, he caused the water of ablution to pour forth at ʿAyn Tabūk, [1] and another time at the well of Hudaybiya so that they both swelled with water. Furthermore the army at ʿAyn Tabūk which numbered in the thousands drank until they quenched their thirst; whereas one thousand five hundred drank from the well of Hudaybiya, [2] a well which previously had no water.

[11.] Muḥammad ordered ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb to feed four hundred riders from dates which were arranged in the form of camel lying on its breast, which is the place of its kneeling. Thereupon ʿUmar fed all of them, and there remained some dates which he kept.

[12.] He threw a handful of dust against the army (foe) and their eyes were blinded; the *Qurʾān* was revealed in regard to that stating, "You did not throw when you threw, but Allāh threw." [3]

[13.] Allāh abolished the practice of divination by sending Muḥammad. Thus the practice of divination ceased to exist, although, formerly, it existed openly.

[14.] When the platform was made for him, the beam, by which he supported himself while speaking, squeaked, so that all of his companions heard what seemed like a camel sound. Thereupon Muḥammad grasped the beam, and it became silent.

[15.] He urged the Jews to covet death but at the same time informing them that they did not wish it. An obstacle intervened between them and their speech, and they were unable to utter their desire for death. And this is what is mentioned in a verse which is read publicly on Friday in all the mosques of Islām from East to West, as an exaltation for the sign therein.

[16.] Muḥammad related the affairs which were beyond the reach of sensual or mental perception.

[17.] He warned ʿUthmān [ibn ʿAffān] that a clamity would overtake him, after which he would enter Paradise.

[1] The battle occurred 9 A.H.

[2] Hudaybiya was the place where the treaty between the Meccans and Muḥammad was made, after Muḥammad had attempted to enter Mecca 6 A.H.

[3] *Qurʾān* 8 : 17.

[18.] He warned ʿAmmār [ibn Yāsir] [1] that the party of unjust men will kill him.

[19.] Muḥammad related that Allāh would make peace between the two great Muslim parties through the agency of al-Ḥasan [ibn ʿAlī]. [2]

[20.] Muḥammad related concerning a man who fought for the sake of Allāh that he was of the people of Hell; this became evident because that man killed himself.

Now these are all divine matters which certainly cannot be known by any of the ways through which knowledge was promoted —not by the stars, by inspecting the shoulder, by twisting the hair, by lines on sand, nor by the auguring of birds, but by Allāh's teaching and revelation.

[21.] Surāqa ibn Mālik [3] pursued Muḥammad. But the feet of his horse sank, and the dust followed him in his steps until he asked for help. Then Muḥammad wished him well and freed his horse; at the same time he told him that he would wear on his forearms the bracelets of Khosroes; and it was so.

[22.] Muḥammad, on the night when the murder took place, reported the murder and the name of the murderer of al-Aswad al-ʿAnsī the Liar [4] who was in Ṣanʿāʾ in Yemen.

[23.] He attacked one hundred of the Quraysh who were awaiting him. He cast dust over their heads and they did not see him.

[24.] A male camel complained, but became submissive to Muḥammad in the presence of his companions.

[25.] He said to a group of his companions who were gathered, "The tooth of one of you is in the fire similar to Uḥud;" they all died on the right path; but one of them apostasized and was killed for his apostasy.

[26.] Muḥammad said to another group, "The last one of you is dead in fire," and the last one of them fell lifeless into the fire, where he burned and died.

[27.] He called two trees; thereupon they came to him and joined; then he ordered them, and they separated.

[1] Ibn Saʿd, *op. cit.*, III, Part I, 189. He died 37 A.H.

[2] Muḥammad's grandson. He died about 49 A.H.

[3] Al-Nawāwī, *op. cit.*, p. 271. He died 24 A.H.

[4] Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-Rusūl wa l-Mulūk*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901, I, Part IV, 1863-1868. He died 11 A.H. Cf. Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 964.

[28.] Muḥammad was of medium-stature, but when he walked with tall people he was as tall as they.

[29.] Muḥammad urged the Christians to imprecate him, but they refused. Moreover, Muḥammad informed them that if they did imprecate, they would die, and since they knew the truth of his statement they refused.

[30.] ʿĀmir ibn Ṭufayl [1] and Arbad ibn Qays, [2] who were the two horsemen and the scorners of the law of the Arabs, came to him and intended to kill him. However, an obstacle intervened, and Muḥammad cursed them. The result was that Amir was killed by a plague and Arbad was killed by a thunderbolt which burned him.

[31.] Muḥammad related that he would kill Ubayy ibn Khalaf al-Jumaḥī. [3] At the battle of Uḥud Muḥammad scratched him slightly, and Ubayy died thereof.

[32.] Muḥammad was fed a poisoned shoulder with the result that the one who ate it with him died; however, Muḥammad continued to live for forty years thereafter. Moreover the poisoned shoulder spoke to him, i.e., it informed him that it was poisoned. [4]

[33.] He related at the battle of Badr the slaughtering places of the chiefs of Quraysh; he furthermore acquainted them man after man of their respective places; not one of them deviated from that place.

[34.] Muḥammad warned that a portion of his nation would raid by sea; and it was so.

[35.] The earth was rolled up for him and he was shown its eastern parts and its western parts. Muḥammad reported that a king of his nation would reach those areas collected for him. And it was so, for a king of his nation did reach from the beginning of the East, i.e., from the land of the Turks, to the extreme west, i.e., the sea of Spain and the land of the Berbers. However, they did not spread out in the South and in the North, exactly as Muḥammad had related.

[36.] He told his daughter Fāṭima [5] that she would be the first of his family to reach him (i.e., die); and it was so.

[1] Al-Ṭabarī, *op. cit.*, p. 1747. He died 10 A.H. Cf. Ibn Hishām, *op. cit.*, p. 940.
[2] *Ibid.*
[3] Ibn Hishām, *op. cit.*, 575. He died 3 A.H.
[4] Cf. *Ibid.*, pp. 764-765.
[5] Ibn Saʿd, *op. cit.*, VIII, 18; she died 11 A.H.

[37.] Muḥammad told his wives that she who had the longest hand would be the quickest to reach him (die). And it was Zaynab bint Jaḥsh, [1] who was the longest of hand in regard to alms, t.e., most generous, who was the first to reach him.

[38.] He stroked the udder of a barren ewe which gave no milk, and she gave milk; this was the cause of Ibn Masʿūd [2] becoming a Muslim. Muḥammad did this another time in the tent of Umm Maʿbad the Khuzāʿite. [3]

[39.] The eye of a certain of his companions was dislodged and fell. Thereupon Muḥammad restored it with his hand, and it became the handsomer and sounder of his two eyes.

[40.] Muḥammad spit into the eye of ʿAlī who had an eye sickness at the battle of Khaybar and it became sound; then Muḥammad despatched him with the banner.

[41.] They used to hear the food, which was before Muḥammad, praise Allāh.

[42.] The foot of a certain of his companions was smitten. Muḥammad rubbed the foot with his hand, and from that moment it was well.

[43.] The provisions of the army with Muḥammad having become small in quantity, Muḥammad called for all that remained. When the very small quantity was collected, he blessed it and ordered them to take of it. This they did, and there was not a vessel in the camp but that it was full.

[44.] Al-Ḥakam ibn al-ʿĀṣ ibn Wāʾil [4] imitated Muḥammad's gait in a derisive manner. Thereupon Muḥammad said, "Become like that;" and until he died, al-Ḥakam did not stop trembling.

[45.] Muḥammad asked a woman in marriage. Her father said to him, "Verily she has leprosy," as an excuse and as an obstacle. The truth being, however, that she was not leprous. Thereupon Muḥammad said, "Be so," and she became leprous. This woman was the mother of Shabīb ibn al-Barṣāʾ the poet. [5] Etc.

We have confined ourselves to those reports which are spread

[1] *Ibid.*, VIII, 81; she died 20 A.H.
[2] *Ibid.*, III, Part I, 113; He died 32 A.H.
[3] *Ibid.*, VIII, 212; her death date is not given.
[4] Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Kitab al-Iṣāba*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1856-1888, I, 711. He died 32 A.H.
[5] See Abū l-Faraj al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Cairo 1285/1868, X, 93-98. He was an Umayyad poet and a contemporary of ʿAbd al-Mālik, who died 705 A.D.

widely. He who suspects Muḥammad upsetting the customary course of events and asserts that the reports of these occurrences were not transmitted by several independent sources and that only the *Qur'ān* is to be regarded as *mutawātir*, [1] is like the one who doubts the bravery of 'Alī and the munificence of Ḥātim al-Ṭā'ī. Whereas, it is known that though the single reports of their occurrence is not *mutawātir*, the sum total of the occurrences gives certain knowledge. Moreover, he will not have doubts concerning the independent consecutive transmission of the *Qur'ān*, which is the greatest everlasting miracle among mankind—there not being any other everlasting miracle by any prophet other than Muḥammad. Furthermore, the Apostle of Allāh contended with the orators of the people and with the eloquent men of the Arabs by means of the *Qur'ān*, the Arab peninsula at this time being filled with thousands of them and with their oratory which was their method of boasting and vying. Furthermore, Muḥammad called them to produce its likeness, or ten *suras* or even one *sura* like the *Qur'ān*, if they doubted him. Muḥammad said to them, "Say, indeed, if mankind and the Jinn should conspire to produce the like of this, they could not produce its likeness, although the one should help the other," [2] saying that to baffle them. The result was that they were unable to produce its likeness, and they turned away from him until they exposed themselves to slaughter and their wives and children to capture. Moreover they were unable to match or to impugn its (the *Qur'ān*) chaste language and its beauty. And it (the *Qur'ān*) was spread after Muḥammad's [time] throughout the zones of the world, east and west, generation after generation, age after age—there having elapsed close to five hundred years—and yet no one was able to match it. Hence, how great is the ignorance of one who, reflecting upon Muḥammad's qualities, sayings, deeds, character, miracles, the continuance of his law till the present, its spreading throughout the zones of the world, the submission rendered to it by the kings of the earth in Muḥammad's own age and in the following ages, notwithstanding his being weak and an

[1] See A. J. Wensinck, "Mutawatir," *Encyclopedia of Islam*, III, 786-7. See also A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, pp. 260-263. *Mutawatir* is applied to those reports that are handed down without deviation by men who cannot be supposed to have plotted to lie or those reports that have been supplied by so many people who, because of their number or trustwothiness, exclude doubt as to its validity.

[2] *Qur'ān* 17 : 90.

orphan, still doubts his truth after that! And how great is the salvation of one who believes Muḥammad, has faith in him, and follows him in regard to all his doings.

We ask Allāh to help us imitate Muḥammad's character, actions, qualities, and sayings, through His grace and the ampleness of His generosity.

The book of the "Conduct of Life as exemplified by the Prophetic Character" is ended with praise of Allāh, by means of His help, His grace, His generosity. And there will follow it, if Allāh will, the book of "The Exposition of the Wonders of the Heart" of the "Quarter of the Causes of Perdition."

CHAPTER FIVE

ABSTRACTS OF MATERIAL FROM PRE-GHAZĀLIAN SOURCES

MUḤAMMAD'S MIRACLES

1. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, part I

P. 96. When he was born, there arose a light from his mother which illuminated the castles of Syria.

Pp. 96-97. His skin is split and there is removed from his heart a black clotted lump. His heart and insides are washed with snow.

P. 98. He produces water in a miraculous way for his uncle Abū Ṭālib.

P. 99. Two monks recognize Muḥammad as a prophet.

P. 101. Miracles on his business trip to Syria.

P. 102. Trees and stones greet him.

Pp. 103-105. Muḥammad is predicted by Samuel and others.

P. 106. A monk predicts the return of the religion of Abraham through Muḥammad.

A Jew predicts the birth of Muḥammad.

P. 107. Signs by the stars in Heaven.

P. 111. Food miracles. As a child he was neither hungry nor thirsty.

P. 112. A tree greets him. Two trees come together at his call.

P. 113. He sees into the heavens.

His eyes slept but not his heart.

He sees Gabriel and Michael in his dreams.

Pp. 113-114. A poisoned sheep tells him that it is poisoned.

P. 114. Food miracle, i.e., he increases the amount of food.

A wolf tells a man regarding his wondrous powers.

P. 115. Muḥammad answers questions posed to him by the Jews.

P. 116. An ass goes faster than usual because of Muḥammad.

P. 117. He produces rain to save the crops.

He feeds a great multitude.

He puts his hand in a vessel and produces sufficient water for all present.

P. 118. Water flows from between his fingers.

P. 119. He feeds a great multitude from a small quantity of dates.

Pp. 119-120. He slakes the thirst of a multitude with the water in a small drinking cup.

P. 121. A palm tree answers his call.

He provides water at Hudaybiya.

P. 122. He causes a barren ewe to give milk. This causes Ibn Mas'ūd to become a Muslim.

P. 123. He increases the amount of gold at hand.

A Jewish boy testifies that he is described in the *Torah*.

He causes a sheep to give milk in the home of Umm Ma'bad.

P. 124. He saves a camel from slaughter and indicates the cause of its coming to him.

Food miracle, i.e., there is an increase in food at hand.

P. 125. He puts back the fallen eye of one of his companions, and it becomes the best and handsomest of his two eyes.

He changes a branch into a sword.

He causes a beam to cease making noise.

He causes the legs of Surāqa ibn Mālik's horse to become stuck in the mud.

PP. 125-126. He reveals that the ban by which the Banū Hishām were prevented from engaging in commercial and social relations was destroyed by worms.

P. 126. A woman is visited by a bird telling her that a prophet was sent in Mecca.

2. Abū Nu'aym, *Dalā'il al-Nubuwwa*

There are the following chapters dealing with various classes of Muḥammed's miracles:

Chap. 15. The speaking of birds and animals.

Chap. 16. The approaching of trees.

Chap. 17. The greeting of trees.

Chap. 18. The "wailing" of the wooden pillar.

Chap. 19. The flowing of water from between his fingers.

Chap. 20. The increase in food.

Chap. 21. Food saying "God be praised."

Chap. 22. Miracles which occurred during his battles.

Chap. 23. His reporting of hidden matters and their verification.

Chap. 24. Miracles at his death.

Chap. 25. Parallelism between the prophets in respect to their excellencies and miracles.

3. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Manāqib*

P. 396. He fills the empty water bags of a woman. This quenches the thirst of forty men and causes of the woman and her family to become Muslims.

P. 397. Water pours forth from his fingers.

Water miracle repeated at Hudaybiya [there are seven accounts of water miracles].

P. 398. He feeds seventy people in the house of Abū Ṭalha.

P. 399. The food proclaims the majesty of God while it is eaten.

Muḥammad causes the palm tree to produce enough dates to pay the debt of one of his companions.

P. 400. The feeding of many in the house of Abū Bakr.

He causes the rain to fall and prevents a drought.

He silences the "wailing" of the palm-tree trunk [there are four traditions of this].

P. 401. Muḥammad says that the "Final Hour" will not come until the Muslims will fight a people whose shoes are made of hair, the Turks, and those who have small eyes and brown faces, short noses, and faces like shields covered with skin.

Muḥammad said that the worst of those before Islām will be the best during Islām, and to see him will be better than to have family and wealth.

P. 402. The "Final Hour" will not come until the Muslims fight the Persians.

The Muslims will fight the Jews and they will be victorious.

P. 403. The Muslims will carry away the treasure of Khosroes.

P. 404. Muḥammad predicts disaster. The pious will be killed when the people's sins will have increased.

He predicts a time when sheep will be considered the greatest wealth, and one will flee from troubles.

P. 405. He predicts the death of his people through certain members of Quraysh.

Muḥammad predicts the disasters to befall Islām. He advises one to be loyal to the Community and to the Imām. If there is no Community and no Imām, he urges one to flee and to cling to the root of the three until death.

P. 406. The "Last Day" will not come until many imposters will assert that they are prophets of God.

P. 407. Certain people will come and speak the words of the Prophet, and they are to be killed.

P. 408. He prevents Surāqa ibn Mālik from chasing him by causing his horse to fall in the mire.

P. 409. The corpse of a converted Christian, who served as his secretary and who claimed that Muḥammad only knew what he wrote for him, was cast up by the earth and could not be buried by the Christians.

Muḥammad says that after the death of Khosroes, there will not be any other Khosroes after him; and after the death of Caesar there will not be any Caesar.

Pp. 409-410. He dreams of two impostors al-'Ansī and Musaylima.

P. 410. He dreams the foreshadowing of the defeat at Uḥud and the victory at Mecca.

Muḥammad informs Fāṭima that she will be the first of his family to die after him.

P. 411. He predicts that al-Ḥasan ibn 'Alī will bring peace between two groups of Muslims.

He announces the death of people before it is reported.

P. 412. He predicts that a certain Muslim will cause the death of another Muslim.

P. 413. Muḥammad's view regarding adultery as stated in the *Torah*, when challenged by Jews, is verified on inspection of the *Torah*.

Muḥammad shows his opponents the split moon.

P. 414. Two separate "lamps" light the way of two of Muḥammad's companions when they leave him during a dark night. When the two go their separate ways, each of the "lamps" precedes them until they reach their respective houses.

4. Muslim, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Faḍā'il*

P. 38. Water flows from between his fingers.

P. 40. Food miracle; he feeds many with little.

P. 41. Water miracle.

P. 42. He predicts exactly the total produce of a date garden.

P. 44. God protects him from those who wish to slay him.

P. 45. He is protected on a journey.

P. 66. The angels Michael and Gabriel fight with him in battle of Uḥud.

5. Al-Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Manāqib*

P. 110. There was a stone in Mecca which used to greet him.

Food miracle.

P. 111. Trees and mountains greet the Prophet.

The pillar of wood made noise and Muḥammad silenced it.

Pp. 111-112. Dates fall from palm tree and come to him; and they return when ordered.

P. 112. The Prophet put his hand over someone and blessed him; the person lived 120 years and there were only two white hairs on his head.

P. 113. Muḥammad increases the amount of food so that 70-80 people eat.

P. 114. Water flows from between his fingers.

One heard the food say, "Praised be God." Another saw water flow through his fingers.

Muḥammad's Character

1. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Vol. I, Part II

P. 90. His moral nature was the *Qur'ān* (account of Sa'd ibn Hishām). He had the best moral nature.

P. 91. He was the mildest and noblest of men; he used to smile; he was in the service of his family; he mended his shoes and clothes.

Muḥammad never was given the choice be en two things but that he chose the easier as long as there was not a sin involved, and he was the farthest from that. He did not avenge himself except when the honor of God was violated.

P. 92. He was more generous than the "Sent-Wind."

He never struck anyone except in the way of God.

Muḥammad was more modest than a virgin in her boudoir.

When he liked something, it was known in his face.

P. 93. He was never asked for something to which he said, "No."

He used to wash after urination and elimination.

P. 94. He used to give the alms himself and did not entrust the giving of them to another. He used to wash himself and did not delegate this to another.

Muḥammad rode the ass and answered the call of the slaves [repeated seven times].

He used to make another person ride behind him on the same animal. He rode an ass which had no covering over it.

P. 95. He visited the sick and attended the bier.

He sat and ate off the ground. He ate and sat as a slave, saying that he was only a servant.

He used to lick his fingers after eating.

P. 96. Muḥammad used to listen to the companions recite poetry and mention things of the "Days of Ignorance." When they laughed, he smiled.

He was the bravest, the most generous, and the most courageous of men.

P. 98. He said, "O, God, enhance my moral character as you have enhanced my external appearance."

P. 99. He was neither profligate nor immoral.

He gave everyone who asked him in the month Ramaḍān.

He was the most patient [person] in regard to the faults of the people.

He used to keep himself removed from a liar until he (the liar) repented.

Muḥammad used to keep the handshake of the one he met until the other person let go of his hand; he continued to speak with the other person until he finished.

He never extended his knees before his guests.

When he worked at a thing, he worked stopped alternately.

P. 102. Muḥammad used to greet the young children.

He never said to anyone, "Why did you do this?"

He had a most pleasant odor.

He used to initate poetic verses.

He used to enter for his personal needs (urination) as though he were entering his lodging.

P. 103. He did not urinate standing.

2. Abū Nu'aym, *Dalā'il al-Nubuwwa*

P. 57. The moral character of the Prophet was the *Qur'ān*. No one had a more excellent character than he. No one called him, i.e., of his companions and family, but that he said, "At thy service." Therefore, the *Qur'ān* was revealed stating, "Verily you are of a great moral character."

In all his concerns he was governed by the *Qur'ān*. He was the gentlest of men. He did not refuse the water brought to him by a

male or female servant for a blessing even on a cold day. A person never asked him anything but he hearkened to him.

Muḥammad never departed from anyone until the other person departed first. No one took his hand but that he offered it to him; and he did not let go of it until the other person let go.

The Prophet was never given a choice between two matters but that he chose the easier of the two, except when there was a sin involved; and he was the furthest removed from that. He did not take revenge for anything, except when the honor of Allāh was violated. He never struck anyone except in the way of Allāh.

The Prophet, according to Anas ibn Mālik, did not slander, beat, upbraid, frown, and was never angry with him when he delayed doing what he ordered him to do. When one of Muḥammad's family became angry with him, he said, "Let him be, for if a thing is determined, it will be."

When he was told by a woman that she had business with him, he told her to choose the way and he would go with her. He went alone with her to discuss her needs until they were resolved.

P. 58. Muḥammad was asked by a bedouin, who so tugged at his garment that the end piece was ripped, to give him his wealth. Thereupon Muḥammad laughing ordered that it be given to the bedouin.

P. 227. The Prophet was burdened with sorrows and cares from which there was no respite. He was continuously reflecting, long silent, and spoke only when it was necessary. He spoke fluently and concisely. He separated his speech and spoke neither more nor less than was sufficient. Muḥammad was mild tempered, civil, and did not insult anyone. He respected wealth and well-being; but if it became diminished, he did not find fault with it. He neither praised nor blamed what he tasted. Worldly matters did not rouse him to anger. When he quarreled about the truth, no one knew him, nor could one withstand his anger until he won. He neither got angry for himself nor did he win for himself. When he showed anyone a place he pointed with his whole hand. When he admired something he turned the flatness of his hands up, i.e., he turned his palms up. When he spoke, he joined his hands and stuck the inner palm of his right hand with the inner palm of his left hand. When he became angry, he turned and averted [his gaze]. He used to smile. When he was happy, he lowered his glance. When he smiled he showed his teeth which were like hailstones [in their whiteness]. He divided

his possessions into three parts: a portion to Allāh, a portion to the family, and a portion to himself. Then he divided his portion between himself and the common people. He used to prefer the family of excellence and divided among them according to their excellence in religion, there being amongst them those who had many needs. Muḥammad busied himself with the welfare of the people and told them what it was necessary for them to do. He kept silent except in what concerned the people. He frequented their society and did not neglect them. He honored the noble people and appointed them over the rest. He was wary of people and guarded against them without, however, removing his countenance and joyful expression from them. Muḥammad regretted the absence of his companions; he asked people regarding their affairs. He liked the beautiful and loathed the shameful. He was moderate without disagreeing. He was not unmindful since he feared that the people would be careless or that they would hesitate. He was prepared for all circumstances. He did not diminish or exceed the truth.

The Prophet did not stand or sit except by mentioning God. He did not choose a special sitting place for himself, but sat in the last row of those assembled. He gave his attention to all his guests, and his guest did not think that anyone was more honored than himself. He sat, stood, and had patience with one in need until he (Muḥammad) was the one who was left. Whenever he was asked for anything, he never refused. He was a father to his people. His character and open handedness held the people. His conduct in company was moderate, patient, and sincere. No noise was raised in his presence. That which was forbidden was ignored. The mistakes of his assembly were not mentioned. They contended with him equally with regard to the fear of God, and modestly they honored the great and expressed pity for the small. They preferred the one in need and remembered the one absent.

Muḥammad was always joyful, easy going, and compliant. He was neither harsh nor rude. He was neither clamorous in the market place, gross, fault finding, nor a jester. He was unmindful of that which he did not covet nor did he despair of it or express disappointment. He neither blamed, reviled, nor sought out one's mistakes or one's shame. He only spoke in regard to that which he hoped for a reward. When he spoke, his guests remained silent with their eyes cast down, at though their was a bird on their

heads. When he was silent, they spoke. They did not disagree or argue in his presence. When anyone spoke, they listened to him until he finished. He laughed at whatever they laughed at and admired whatever they admired. Muḥammad was patient with any stranger who came to him, even though he was vulgar and that the company had to turn him away. He told his companions that if they saw anyone in need they should direct him properly. He did not receive praise except when it seemed appropriate. He did not curtail anyone's speech until it exceeded [propriety]. (p. 229) Then, however, he interrupted him prudently. His silence was fourfold: (1) for forbearance, (2) as a warning, (3) as a valuation, and (4) as reflection.

3. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Manāqib*

P. 393. The Prophet was the most generous of men. His generosity was greatest in Ramaḍān because Gabriel visited during the night and taught him the *Qur'ān*. He was more liberal than the "Sent-Wind" [which is the precursor of the refreshing rain].

When he was happy, his face lit up and resembled the moon.

Muḥammad said he was sent to complete his mission from the best eras from the time of Adam 'til the present, i.e., he was predestined at the time of Adam.

The Prophet let his hair fall loose on his brow, while the polytheists parted their hair. The "People of the Book", i.e., the Jews and Christians used to let their hair fall in front of their brow, and Muḥammad liked to follow the "People of the Book" in regard to that in which there was no order not to. Later, however, he parted his hair.

P. 394. The Prophet was never immoral, gross, or profligate. He said that the best amongst the people are those with the best character.

Muḥammad was never given a choice between two things, but that he chose the easier as long as there was no sin involved. If there was, he was the most removed from that. He did not revenge himself for anything done him except when the honor of God was slighted.

The Prophet was more bashful than a young virgin in her boudoir.

When he was displeased, it was visible in his face.

He never criticized food; if the food was desirable, he ate it; if not, he left it alone.

When the Prophet bowed down in prayer, he widened his arms so that one saw the whiteness of his armpits.

He did not raise his hands very much during prayer except during the prayer for rain. Then he raised his hands so high that one saw the whiteness of his armpits.

He spoke so that one could count his words. He did not speak the way other men spoke.

4. Muslim, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Fadā'il*

Pp. 48-49. Muḥammad's mercy.

P. 51. Muḥammad is the last of the prophets.

Pp. 53-66. Muḥammad is compared to one who is first to give water to those who come to the basin.

Pp. 67-68. Muḥammad's courage is manifested when he urges people of Medina not to be frightened by sounds.

Pp. 68-69. He was the most generous of men, and most generous in the month of Ramaḍān. He was more generous than the "Sent-Wind."

P. 69. Anas ibn Mālik reports that while serving Muḥammad for ten years, Muḥammad never said to him why he did or did not do a certain thing.

P. 70. He never found fault with anything.

He had the finest character.

P. 71. Muḥammad was never asked for anything to which he said, "No."

P. 72. He gives a bedouin enough sheep to fill the gap between two mountains. This bedouin goes to his tribe and says, "Become Muslims, for Muḥammad gives and does not fear poverty."

P. 74. His tenderness for children is shown when he weeps over the death of his son Ibrāhīm.

P. 76. He used to kiss al-Hasan saying, "He who does not show tenderness, no tenderness will be shown him.

Muḥammad was more modest than the young virgin in her boudoir.

P. 78. When he did not like anything, it was seen in his face.

P. 79. He was neither gross nor profligate. He said that the best amongst his companions was he who had the best character.

Muḥammad used to converse with his companions regarding the matters of the "Days of Ignorance"; and he used to laugh and smile.

P. 80. Muḥammad was tender to women. He ordered the camel driver to slow his pace so that the women would not be hurt by the camel's speed.

P. 81. The people used to seek blessings by having him put his hand in the pitchers of water which were brought to him. Moreover, he did this even on a cold day.

The people used to collect his hair when his head was shaved.

P. 83. Muḥammad walked with a woman who came to him in need until her affair was resolved.

He never took revenge for anything except when the honor of God was violated. He never was given the choice between two things but that he chose the easier, except when there was sin involved.

P. 84. Muḥammad never struck anyone with his hand, neither male nor female servants, except when he exerted himself in the way of Allāh.

P. 85. His hand was softer than silk and was perfumed.

P. 86. His compexion was *azhar*, i.e., luminous; his beads of sweat were like pearls. When he walked he swaggered.

P. 87. They used to make perfume with his sweat and considered it a blessing for the children.

5. al-Tirmidhī, *Kitāb Shamā'il*

Pp. 59-60. The Prophet was burdened with sorrow and cares from which there was no respite. He was continuously reflecting, long silent, and spoke only when it was necessary. He spoke fluently and concisely. He separated his speech and spoke neither more nor less than was sufficient. Muḥammad was mild tempered, civil, and did not insult anyone. He respected wealth and well-being; but if it became diminished, he did not find fault with it. He neither praised nor blamed what he tasted. Worldly matters did not rouse him to anger. When he was quarreling about the truth, no one knew him, nor could one withstand his anger until he won. He did not get angry for himself nor did he win for himself. When he admired something, he turned the flat part of his hands up. When he spoke, he joined his hands and hands and stuck the inner palm of his right hand with the inner palm of his left hand. When he became angry, he shunned and averted [his gaze]. He used to smile. When he was happy he lowered his glance. When he smiled he showed his teeth which were like hailstones [in their whiteness].

P. 96. Muḥammad said, "Do not lavish praises on me the way the Christians do with Jesus. I am only a servant of God and His messenger."

A woman came to him in need and he said to her, "Sit in any of the paths of the city, and I will grant you an audience."

He visited the sick and followed the funeral bier.

Muḥammad rode an ass and answered the call of the slaves.

Pp. 98-100. He divided his possessions into three parts: a portion to God, a portion to the family, and a portion to himself. He divided his portion between himself and the common people. He used to prefer the family of excellence and to divide amongst them according to their excellence in religion, there being among them those who had many needs. He busied himself with the welfare of the people and told them what it was necessary for them to do. He kept silent except in what concerned the people. He frequented their society and did not neglect them. Muḥammad honored the noble people and appointed them over the rest. He was wary of people and guarded against them without, however, removing his countenance and joyful expression from them. He regretted the absence of his companions. He asked people in regard to their concerns. He liked the beautiful and loathed the shameful. He was moderate without disagreeing. He was not unmindful, since he feared that the people would be careless or that they would hesitate. He was prepared for all circumstances. He did not diminish or exceed the truth.

The Prophet did not stand or sit except by mentioning Allāh. He did not choose a special sitting place for himself. He sat in the last row of those assembled. Muḥammad gave his attention to all his guests, and a guest did not think that anyone was more honored than himself. He sat, stood, and had patience with one in need, until he was the one who was left. Whenever he was asked for anything, he never refused. He was a father to his people. His character and openhandedness held the people.

His conduct in company was moderate, patient, and sincere. No noise was raised in his presence. That which was forbidden was ignored. The mistakes of his assembly were not mentioned. They contended equally with him with regard to the fear of Allāh, and modestly they honored the great and expressed pity for the small. They preferred the one in need and remembered the one absent.

P. 101. Muḥammad used to remember the *Qur'ān* at all times.

P. 102. He never asked Anas ibn Mālik who served him for ten years why he neglected to do anything.

He had the best character.

P. 103. His odor was more perfumed than musk. He had the softest palm.

He did not tell a person who had a yellow dye to remove it, rather when he left he told others to tell that person to remove it.

Muḥammad was not a profligate and was not boisterous in the market; he did not requite evil for evil instead he forgave.

He never struck anyone except in the way of God.

P. 104. He never revenged himself for an evil done him except when the honor of Allāh was violated.

He never chose between two things but that he chose the easier of the two so long as there was not a sin involved.

Pp. 104-105. Muḥammad was always joyful, easy going, compliant; he was neither harsh nor rude. He was neither clamorous in the market place, gross, fault finding, nor a jester. He was unmindful of that which he did not covet, nor did he despair of it or express disappointment. He neither blamed, reviled, nor sought out one's shame or one's mistakes. He only spoke in regard to that which he hoped for a divine reward. When Muḥammad spoke, his guests remained silent with their eyes cast down, as though there was a bird on their heads. When he was silent, they spoke. They did not disagree or litigate in his presence. When anyone spoke, they listened to him until he finished. He laughed at whatever they laughed at and admired what they admired. He was patient with any stranger who came to him, even though he was vulgar and the company had to turn him away. He told his companions that if they saw ayone in need they should direct him properly. He did not receive praise except when it was appropriate. He did not curtail anyone's speech until it exceeded propriety; then he interrupted him prudently or he stood up.

P. 105. Muḥammad never said, "No" to anything which he was asked.

He was the kindest in the month of Ramaḍān.

P. 106. A man came to Muḥammad and asked him for something. Thereupon he replied, "I have not anything with me but go and buy a making responsible for it." Then ʿUmar said, "You have already given him, and Allāh did not impose upon you that which you are not able to do." Muḥammad became angry, and a man from the Anṣār said, "Give, and do not fear from Allāh a diminution."

He used to take gifts and requited for them.

P. 107. He was more modest than a virgin in her boudoir.

6. Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Lumaʿ*, Chap. XLVIII

P. 96. Muḥammad said, "Allāh disciplined me and embellished my manners"; he also said, "I am the most knowing and most fearing of God."

Muḥammad was given the choice of being a prophet who was also king or a prophet who was a servant, and he chose to be a prophet who was a servant who would be sated one day and hungry the next.

Muḥammad refused the world which was presented to him. Muḥammad said, "If I had gold the height of Mt. Uḥud, I would spend it for the sake of Allāh, except that portion reserved for debts held against me."

Muḥammad did not store anything for the morrow. He only once stored the yearly food for the sake of his family and for the envoys which might come to him.

He did not have two long shirt gowns (*qamīṣ*). Muḥammad was not particular regarding food. Until he died he never ate his fill of wheat bread—a matter which he did by his own choice rather than by necessity.

He said to one of his companions that he spend and not fear from God a diminution.

P. 97. He also told a woman not to store up her food for the morrow for God grants sustenance for every day. Muḥammad never declared food to be defective; if he desired it, he ate it; if he did not, he left it.

Muḥammad never was given the choice between two things but he chose the easier of the two.

He was neither a sower, merchant, nor a cultivator. He wore woolen garments, patched his sandals, milked the ewe, soled his shoes, and patched his clothing. He did not disdain to ride an ass and to put someone in back. Muḥammad disliked the rich and did not fear poverty. Months used to pass and a light was not lit in his house for cooking food; his food consisted of dates and water. Muḥammad used to say, "O Allāh, cause me to live and die poor. Place me in the company of the poor. Sustain the family of Muḥammad with its food day by day."

Muḥammad used to shackle the male camel and feed water carrying animals. He swept the house, soled his shoes, patched his garments, milked the ewe, ate with the servants, ground wheat when the female servant was tired, and carried his wares from the market place to his family. He shook hands with the rich and the poor. Muḥammad was the first to extend greeting. He did not refuse one who called him and did not regard as paltry an invitation even if he was invited to eat dates of bad quality.

Muḥammad was easy going, had a noble nature, was graceful in social relations, and cheerful. He smiled without laughing, was grieved without frowning, moderate without weakness, and generous without being a squanderer.

P. 98. He was soft hearted. He was continuously [silent] with his eyes cast downward; he was merciful to every Muslim. He never belched from satiety, nor did he stretch out his hand to food [variant: or to anything he coveted].

'Ā'isha said, "He was more generous then the 'Sent-Wind'."

Muḥammad gave a man enough sheep to fill the space between two mountains. This man then went to his tribe and said, "Indeed Muḥammad gives as one who does not fear poverty."

Muḥammad was not a blusterer nor a profligate. He sat and ate on the earth.

He wore the woolen striped cloak (*ṣūf*), sat with the poor, walked in the markets, rested his head upon his hand. He allowed one to revenge himself on him. He was not seen laughing with his mouth full. He never ate by himself. He never struck his servant nor did he strike anyone with his hand except for the sake of Allāh.

He did not sit cross legged not did he eat reclined. Muḥammad said, "I eat and sit as the servant." Because of hunger he used to bind a stone around his stomach.

Muḥammad wore a napkin which was ornamented. Later, however, he threw it away.

Muḥammad said that he was the son of a woman who ate dried meat.

He said, "Do not regard me to be superior to Yūnus ibn Mattā."

P. 99. He also said, "I am the lord of the children of Adam, and it is not a boast."

Muḥammad said that he gave to some and not to others; but those to whom he gave were not more beloved to him than those from whom he withheld giving.

Muḥammad said that the first to enter paradise are the poor of the Anṣār. Moreover the poor will enter paradise five hundred years before the rich.

He said, "What have I to do with the earthly matters?"

Muḥammad said that religious men suffer tribulation, the prophets most of all.

He withdrew himself from the world, and he did not accumulate wealth. When he died, his breast plate was held by a Jewess as a pledge for a measure of barley. He did not leave a dinar nor a dirhem; he did not distribute an inheritance.

Muḥammad used to receive presents. However, he did not eat of the legal alms.

He said, "Verily, Allāh loves the fine qualities of character and detests the bad qualities of character."

P. 100. Muḥammad was modest, liberal, trusting in Allāh, easily pleased, mindful of Allāh, thankful, forebearing, patient, forgiving, compassionate, friendly, faithful of councel, calm, meek, modest, poor, generous, obedient, vigorous, courageous, gentle, sincere, abstemious, truthful, humble, fearful, honored, showed regard to others, prayed, had hope and fear, sought refuge in Allāh, prayed in need, pitied, and waged battle against the nonbelievers. He was continuously preoccupied with sorrow.

Muḥammad prayed until his feet swelled; and when he was asked why he did this, he said, "I am a thankful servant."

Muḥammad used to forgive those who injured him. He never took revenge for something done to him. He never got angry for his own sake, but only when the honor of Allāh was violated. To the widow he was as a compassionate husband, and to the orphan he was a merciful father.

Muḥammad said, "O Allāh, I am a man, and I get angry as a man gets angry. Whomever I may have wounded or cursed, make it as an atonement for him."

Anas ibn Mālik said, "I served the Apostle of Allāh for ten years and he did not beat or oppress me; he did not ask me regarding that which I did why I did it, nor regarding that which I did not do why did not do it."

Muḥammad was lenient with the Meccans in spite of their previous treatment of him and his followers.

Muḥammad's Appearance

1. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Vol. I, Part II

P. 120. His complexion was white mixed with red. He had wide black eyes, straight hair, thick beard, and smooth cheeks. He had thin hair on his chest. His neck was like a pot of silver. There was a hair, running from the upper part of his chest to his navel, which was like a cutting sword; there was no other hair on his chest or belly. He had thick palms and feet. He walked as if he went down a declivity. The perspiration on his face was like pearls and more pleasant than musk. He was neither tall nor short.

P. 121. He had a thick head, big eyes, long eyelashes. His eyes had a reddish tint. His complexion was *azhar*. He had a thick beard.

Pp. 121-122. [Description of him by 'Alī]. He was middlesized. He did not have lank or short curly hair. He was not fat, had a white circular face, thick palms and feet, and walked as if he were walking down a declivity. He had the "seal of prophecy" between his shoulder blades. He was the most truthful man in regard to tongue, the gentlest in respect to temper, the most generous of men, and noblest in regard to sociability. When one saw him unawares, one feared him; but he who spoke to him as a friend loved him. I ['Alī] never saw anyone like him before or after him.

P. 123. His hand was smoother than silk and more pleasant than musk.

P. 125. His face was like the moon and sun. He was broad shouldered.

P. 127. Description of the whiteness of his armpits.

2. Abū Nu'aym, *Dalā'il al-Nubuwwa*

P. 227. He was bulky. His face shone like the moon on the night of Badr. He was taller than middling stature and shorter than conspicuous tallness. He was thick headed and had curly hair; the plaids of his hair were parted. His hair reached beyong the lobe of his ear. His complexion was *azhar*. He had a wide forehead and fine, long, arched eyebrows which did not meet. Between his eyebrows there was a vein which distended when he was angry. The upper part of his nose was hooked. He was thick bearded. He had smooth cheeks, a strong mouth, and his teeth were set apart. He had thin hair on his chest; his neck was like the neck of an ivory statue with the purity of [the whiteness] silver. He was

proportionate, stout, firm gripped, even of belly and chest, broad chested, and broad shouldered. He was heavy of the bone which were well covered with meat. He was bright of part of his body which was unclad. There was joined between his navel and the upper part of his breast a hair like a sword, there being no other hair besides this. He was hairy of forearm and shoulders. He had a high chest, long forearms, and a broad palm. He had fine bones of hand and leg, was thick of palm and feet, and had long extremities. The part of the foot which does not cleave to the ground while walking was very much removed from the ground. He had smooth legs off which water glanced. Muḥammad walked quickly, inclined, staidly, and long spaced. He walked as though he went down a declivity. When he turned toward someone, his head and body turned together. He used to cast his eyes downward; and he looked to the earth more than he looked to heaven. His most frequent glance was one of observation and consideration. He urged his companions on. He was the first to commence greeting when he met anyone.

P. 231. Description of Muḥammad by 'Ā'isha:

He was not exceedingly tall or slender, not was he exceedingly short; he was rather middle sized. Nevertheless, there was not a tall person who walked with him but that Muḥammad appeared as tall as he was. Very often two tall men walked with him, and the Prophet was as tall as they; but when they left him they were tall and Muḥammad again appeared to be of middle stature. Furthermore, Muḥammad said, "The best [men] were of moderate stature."

His complexion was not dead white, i.e., a whiteness which inclines to grey. He was brown; he was *azhar*, which is defined as pure whiteness unmixed with yellow, red, or any other color—and some so described him. He was only mixed of color of that part which was exposed to the sun and wind, and that part was of a reddish hue. The part of his body which was beneath his clothing was also *azhar*. His complexion regarding which there was no doubt was *azhar* white. There was only a redness from the sun and wind.

His beads of sweat on his face were like pearls and more fragrant than the most pungent musk.

He had beautiful hair, which was neither straight nor woolly. It appeared as streaks of sand and like writing which is on hard ground when the wind blows. When Muḥammad combed his hair, he took

one part upon the other and made his hair like a ring. At first it was his practice to let his hair fall between his eyes as a forelock of a horse. However, Gabriel came to him and told him to part his hair.

His hair reached his shoulders and sometimes to the lobe of his ear. He used to plaid his hair so that his left and right ear appeared between two locks. His locks pressed against the ear so that if ove-focused upon his ears between the black locks, they seemed as the light of glistening stars. Most of the whiteness of his hair was on his temples; and most of the whiteness on his beard was around the chin. His white hairs were like strands of silver glistening between the black hair. When he put yellow dye on his hair, which he was very much in the habit of doing, they (the white hairs) were like golden hair glistening between the untouched black hair.

Muḥammad was the most handsome and luminous of men. No one described him but that they likened him to the moon on the night of Badr.

He was more handsome in the eyes of the people than the bright-faced moon; his face glistened like the moon.

Muḥammad's happiness and pleasure were visible in his face. When he was pleased, his face was like a mirror; and when he was angered his face became colored and his eye became red.

The Prophet, when pleased, was as his companion Abū Bakr described him, "Loyal, pure, calling to good, as the moonslight of Badr, darkness was removed from him."

P. 232. Description of Muḥammad by 'Umar ibn al-Khaṭṭāb:

"If I were not a man, I would be like the light of the night of Badr."

Poem of Muḥammad's aunt:

"Let my eye cast forth tears on the chosen of the family of Hishām who is like Badr.

On the one who approves of fidelity, justice, fear, religion, and the world; the sustainer of the guideposts.

On the honest, truthful, wise, and forebearing,

The possessor of virtue; he calls to goodness and mercy."

He was broad of palm and long of extremities; his fingers were as rods of silver. His palm was softer than silk; (his palm) being as the perfumed hand of a perfumer whether he did or didn't perfume it. If someone shook his hand, when night fell, the odor was still present.

He had a broad chest; there was joined between his navel and

upper part of his chest a single hair which was stretched like a sword.

He had a bright forehead. When his forehead became visible, it was like the brightness of a lamp. He had even and broad cheeks. He did not have a long or thick face. He had a thick beard. The tuft of hair between his lower lip and chin projected. The two extremities of the lower jaw around the tuft were like the whiteness of pearls. At the lower edge of the tuft there was a pliancy which made the tuft seem to be part of the beard.

Muḥammad had the handsomest neck of the servants of Allāh. It was neither long nor short. However, that part of his neck which was exposed to the sun and wind was like a kettle of silver mixed with gold, glistening because of the whiteness of the silver and the redness of the gold. That part which was beneath his clothing was like the moon at the night of Badr.

Muḥammad put his hand on a boy's head with the result that this boy was distinguishable from his fellows.

Muḥammad was handsome of those parts of the body which are beneath the wast wrapper, namely, thigh and shank. He was well proportioned.

When he walked it was as though he fell off or walked down a declivity; he walked inclined, leisurely, and without swaggering. He took small steps and walked modestly. The people started out first when he walked to do good or hastened to do it; but he drove them [to greater speed] while he did not reach his slow walk. [Literally, when he did not hasten to his leisurely walk.]

Muḥammad used to say, "I most resemble Adam, and my father Ibrāhīm most resembled me in external appearance and moral nature."

3. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Manāqib*

Pp. 391-392. al-Ḥasan ibn 'Alī most resembled Muḥammad. Muḥammad had a white complexion. He was medium-sized. He had a bright face which was neither dead white nor brown. He did not have short, woolly or straight hair. Revelation came to him when he was forty. Muḥammad received revelation for ten years in Medina and for ten years in Mecca. He did not have more than twenty white hairs in his head and beard. He was the handsomest in face and bearing. Muḥammad did not dye his hair. He was thick set, had broad shoulders, and his hair reached the lobe of his ear. His face was like the moon, not like a sword. His hand was colder than snow and more perfumed than musk.

P. 394. His palm was softer than silk and satin. He had the most pleasant odor.

4. Muslim, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Fadā'il*

P. 90. Muḥammad used to let his hair fall on his brow as did the "People of the Book." Whereas the polytheists used to part their hair. He did this since he liked to imitate the "People of the Book" in that which it was not ordered not to. Later, however, he parted his hair.

P. 91. He was of medium build, broad shouldered, and his hair reached the lobe of his ear. When he wore a certain red garment, they said that to one was ever so handsome.

His hair reached his shoulders. He was neither short nor tall.

P. 92. He was the most handsome in countenance and face. His hair was curly, neither wooley nor straight.

P. 93. Muḥammad had a firm mouth, a reddish hue in his eye, and little flesh on his heels. He was white, handsome, and middle-sized.

P. 94. He did not dye his white hair. He had only two white hairs in his beard.

P. 95. He had a few white haits.

P. 96. He disliked for a man to pluck his white hair from his head and beard.

There was a whiteness in the tuft of hair between the lower lip and chin and at his temples.

P. 97. al-Ḥasan ibn 'Alī resembled Muḥammad.

When he greased his hair, no white hair was seen; but when he did not they were visible. The fore part of his head and beard were hoary. He had a thick beard. His face was like the sun and moon and round shaped. The "seal of prohecy" was like the egg of a bird.

P. 98. The seal was like a button of a palanquin.

P. 99. The seal was a mole like a nipple or wart.

P. 100. He was neither very tall nor short. He was neither dead white nor brown. He did not have straight or wooly hair. His mission began when he was forty. Muḥammad lived in Mecca for ten years and in Medina for ten years and died at sixty. There were not more than twenty white hairs in his head or beard.

P. 101. His complexion was *azhar*.

5. al-Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ-Kitāb Manāqib*

P. 116. His hair reached his shoulders; he was broad-shouldered; he was neither tall nor short. His face was like the moon. He had thick palms and feet, bulky head and bones, long hair on his breast. He walked quickly.

P. 117. He was middle-sized, did not have lank or short curly hair, was not fat, had a white circular face, thick palms and feet, and walked as if he were walking down a declivity. He had the "seal of prophecy" between his shoulder blades. Muḥammad was the most truthful man in regard to tongue, the gentlest in respect to temper, the most generous of men, and the noblest in regard to sociability. When one saw him unawares, one feared him; but one who spoke to him as a intimate friend, loved him.

6. al-Tirmidhī, *Kitāb Shamā'il*

P. 1. He was not very tall nor very short. His complexion was neither dead white nor brown. He did not have straight or crisp hair. Allāh sent him as a prophet in his fortieth year; he remained ten years in Mecca and ten years in Medina. He died when he was sixty. There were not twenty white hairs in his head and beard.

P. 2. He had a brownish complexion; he walked inclined; he was middle sized, broad shouldered, and had luxuriant hair which reached the lobe of his ear. His hair reached his shoulder blades. He was most handsome in a certain red cloak.

[Description by 'Alī]. He was not tall or short. He was thick of palm and foot, thick headed, and heavy of bones, which were well covered with meat. He had long hair on his breast; while walking he inclined as though he went down a declivity. I never saw anyone like him before or after him.

P. 3. [Another description by 'Alī]. Muḥammad was middle sized, did not have lank or crisp hair, was not fat, had a white circular face, wide black eyes, and long eyelashes. When he walked, he walked as though he went down a declivity. He had the "seal of prophecy" between his shoulder blades. He was the most truthful in regard to tongue. Muḥammad was most generous, the gentlest, and the noblest of men. When one saw him unawares, one feared him; but one who spoke to him as an intimate, loved him.

Pp. 4-5. He was bulky. His face shone like the moon on the night of Badr. He was taller than middling stature but shorter

than conspicuous tallness. He was thick headed and had curly hair. The plaids of his hair were parted. His hair reached beyond the lobe of his ear. His complexion was *azhar*. Muḥammad had a wide forehead and fine, long, arched eyebrows which did not meet. Between his eyebrows there was a vein which distended when he was angry. The upper part of his nose was hooked; he was thick bearded, had smooth cheeks, a strong mouth, and his teeth were set apart. He had thin hair on his chest. His neck was like the neck of an ivory statue, with the purity of [the whiteness] silver. Muḥammad was proportionate, stout, firm gripped, even of belly and chest, broad chested and broad shouldered. He was heavy of bone which was well covered with meat. He was bright of that part of his body which was unclad. There was joined between his navel and the upper part of his breast a hair which resembled a sword; there was not another hair besides this. He was hairy of forearms and of shoulders; he had a high chest, long forearms, and a broad palm. He had fine bones of hand and leg, was thick of palm and feet, and had long extremities. The part of the foot which does not cleave to the ground while walking was very much removed from the ground. He had smooth legs off which water glanced. Muḥammad walked quickly, inclined, staid, and long spaced. He walked as though he went down a declivity. When he turned toward someone, his head and body turned together. He used to cast his eyes downward; and he looked to the earth more than he looked to heaven. His most frequent glance was one of observation and consideration. He urged his companions on. He was the first to commence greeting when he met anyone.

P. 6. His face was not like a sword but like the moon.

Muḥammad most closely resembled Abraham.

P. 7. His teeth were set apart; and when he smiled, it seemed as though light came from his teeth.

BIBLIOGRAPHY

Abū Dā'ūd, *Sunan*, 4 vols., Cairo 1354/1935.

Abū l-Faraj al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, 20 vols., Cairo 1285/1868.

Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*. Edited by R. A. Nicholson, London 1914.

Abū Nu'aym, *Kitāb Dalā'il al-Nubuwwa*, Haydarabad 1320/1902.

——, *Kitāb Ḥilyat al-Awliyā'*, 10 vols., Cairo 1351-1357/1932-1938.

Andrae, Tor, *Die Person Muhammeds in Lihre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918.

Arberry, A. J., *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge 1935.

Bauer, H., *Die Dogmatik al-Ghazali's*, Halle 1912.

——, "Zum Titel und zur Abfassung von Ghazalis Ihya," *Der Islam*, IV (1913), 159-160.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., Weimar 1898-1902.

al-Bukhārī, *Le recueil des traditions Mahométanes*, Edited by L. Krehl, 4 Vols. Leiden 1862-1864.

——, *Ṣaḥīḥ*, Cairo 1314-1315 A.H.

De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*. Translated by E. R. Jones, London 1933.

Dozy, R., *Dictionnaire détaillé de noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845.

Field, C., *The Alchemy of Happiness by al-Ghazālī*, London 1910.

Fluegel, G., (ed.), *Corani Textus Arabicus*, Leipzig 1881.

al-Ghazali, *Das Elixir der Glückseligkeit*. Translated by H. Ritter, Jena 1923.

——, *Kitāb al-Arba'in fī Usūl al-Dīn*, Cairo 1344/1925.

——, *Kitāb Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 15 vols., Cairo 1356-1357/1937-1938.

——, *Kitāb Mīzān al-'Amal*, Cairo 1326/1910.

——, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Edited by A. Schmolders, Paris 1842.

Goldziher, H., *Le dogme et la loi de l'Islam*. Translated by F. Arin, Paris 1920.

——, *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle 1888-1890.

Guillaume, A., *The Traditions of Islam*, Oxford 1924.

al-Hujwīrī, *Kitāb Kashf al-Maḥjūb*. Translated by R. A. Nicholson, London 1911.

Ibn al-Athīr, *Kitāb al-Kāmil*. Edited by C. J. Tornberg, 14 vols., Leiden 1867/1886.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Kitāb al-Iṣāba*. Edited by A. Sprenger, 4 vols., Calcutta 1856-1888.

Ibn Hanbal, Aḥmad, *Al-Musnad*, 6 vols., Cairo 1895.

Ibn Hazm, *A Book Containing the Risala Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*. Translated by A. R. Nykl, Paris 1931.

Ibn Hishām, *Das Leben Muhammed's*. Edited by F. Wüstenfeld, Göttingen 1856-1860.

Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, Cairo 1928.

Ibn Khallikān, Aḥmad, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, 4 vols., Translated by W. MacGuckin de Slane, Paris 1843-1871.

Ibn Māja, *Sunan*, 2 vols., Cairo 1895.

Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, 9 vols., Leiden 1905-1939.

Juynboll, T. W., "Hadith," *Encyclopedia of Islam*. Edited by M. Houtama, II, 189-194.

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

والتعليقات عليه

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج

الناشر

دار الكتاب العربي

فصوص الحكم

للشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

والتعليقات عليه

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج

الناشر دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

الجزء الأول

تصدير

الفصوص ومذهب ابن عربي فيه

١ – مؤلفات ابن عربي

للشيخ أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠م من المؤلفات ما لايكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير ، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذّهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء . أما من ناحية الكم، فقد ألّف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس ؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر. وقد وصفه بروكلمان (ج ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً ؛ وذكر له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . ومهما يكن من التضارب بين الكتّاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها ، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين

علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد في ميدان دخل فيه كثيرون غيره ، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه الشأو الذي بلغ . ولا جدال في أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير ، من بينها « الفتوحات المكية »، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التي لم تلق بعد من العناية والدرس ما هي جديرة به ، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذي يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص ٣٠١ — ٢) إنه يبلغ خمسا وتسعين مجلدة ، ومنها : « فصوص الحكم » و « محاضرة الأبرار » ، و « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « عنقاء مغرب » و « ترجمان الأشواق » وغيرها . وأما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربي جميعها — فيما أعلم — من واد واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته وعاش في جوه العملي والنظري . فلم يخض في الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا ، ولم يشغل نفسه بمشاكل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة، وبالتأليف في أصول الفقه والمنطق والتصوف كما فعل الغزالي. وإنما كرّس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه ، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال «التدبيرات الإلهية» الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ؛ وكتاب « مواقع النجوم » الذي وضعه في قواعد أهل الطريق؛ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد وما يجب عليه في خلوته، و « عنقاء مغرب » الذي وضعه في الولاية . ثم عقّب بالكتب المطوّلة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذي ألّفه بين سنة ٥٩٨ و سنة ٦٣٥ . فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف

كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظلّ يضطرب في صدره نيفاً وأربعين عاماً ، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته ، ولا يخرجه في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب الذي طلع به على الناس فأذهلهم وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

٢ — منزلة الفصوص وأثره

ولا مبالغة في القول بأن كتاب « الفصوص » أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً وأعمقها غوراً وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته . فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه ، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة الغنوصية المسيحية ، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه . ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود ، فخلّف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون ، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتّابهم . وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي ، شاعراً كان أم غير شاعر ، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً ، إلا تأثر بمصطلحه ، ونطق عن وحي كلمه . ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً ، موجود برمته في الفصوص ، فإن فتوحاته المكية الذي هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة

العربية غني حافل بهذه المصطلحات ، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له . وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي فيمن ترسّم خطاه في الطريق الصوفي .

على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربي ترديداً، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته ، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى – مشكلة وحدة الوجود – وما تفرع عنها من المسائل التي سلك في استنباطها مسلكاً كلامياً خاصاً لا أجد له نظيراً في مؤلف آخر من مؤلفاته ، وربط هذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام . فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء ، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً في كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده . وفي هذه الناحية أيضاً – ناحية مادة الفصوص – كان دَيْن متأخري الصوفية لابن عربي عظيماً. وليس ما خلّفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها . فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعاني الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهي القاهر القائم عليه كل شيء . وقالوا إن الحق أصل كل موجود ، وإنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض ، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء ، تصدر عنه الأشياء ، وتفيض عنه الحركات ، يلبس في كل آن صورة جديدة – ما لا نهاية له من الصور الجديدة – يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى . وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً في كل لحظة ويفنى في اللحظة التي تليها ، وان

كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن العالم الذي يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء . ويصف شعراء الفرس والترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلي جميع نواحي الوجود ، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهي في حال عدمها الأزلي ، فعكست كل عين منها كالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات ؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهي في نار الجحيم وفي الشياطين وظهرت صفات الجمال في الجنة والملائكة ، وكيف جمع الإنسان في نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالماً صغيراً فيه كل ما في العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال .

هذه بعض المعاني التي تغنّى بها شعراء الفرس والترك من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربي في الصميم ومن بعض ما أودع في كتابه الفصوص .

٣ — ابن عربي فيلسوف صوفي

ولكن ابن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال ، وعمقاً في الحس الروحي ، يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم . فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير . وربما كان له عذره في كل ذلك لأنه — ككل صوفي — يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها . ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين ، أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس ؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها ؟ فابن عربي فيلسوف

من غير شك من حيث أن له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة ، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته . وهذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه ـ لا سيما كتاب الفصوص : فإن القارىء لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجاً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة في قالب شعري صوفي يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر !. إن ابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام ، فأنزل في سطورها ما أُنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه في جملته لا في تفاصيله ، ونستخلص هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم يكن الرجل واهماً ولا مفتريا حينما قال في فصوصه « ولا أُنزل في هذا المسطور الا ما ينزل به عليّ ،ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث ، ولآخرتي حارث » . فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، وأنه لم يكن إلا مترجماً لما كاشفه به النبي الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة . كما أنه لم يكن واهماً ولا مخدوعاً عن نفسه عندما سمى موسوعته الكبرى في التصوف باسم « الفتوحات المكية » وسمى كتاباً آخر بالتنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر في كتبه عن تفكير أو روية، بل عن كشف وإلهام ، وأما ما نطق به فيها لم يكن الا من « الفتوح» الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده.

ولكني على الرغم من كل هذا موقن بأن لتفكير ابن عربي نصيباً غير قليل

في تشكيل مذهبه ، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المباغتة كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية . ولهـــذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت ـ إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفـــات الفلسفة ـ ولا بأنه مذهب صوفي بحت ، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف . ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان ، وحاول أن يوفق فيه بـــين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف . وربما انفرد « الفصوص » من بـين كتبه بأنه أكمل صورة جمع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلها إلى أبعـــد مدى في تأييد مذهبه في وحدة الوجود . أما أن له مذهباً فلسفياً صوفيـــاً في طبيعة الوجود فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه، فإننا نلمس هذا المذهب في كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلمسه في كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكده وارتفع به صوته أشد مـا يكون وأعنف ما يكون . غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملاً في أي كتاب من كتبه ـ وإن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية ـ ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة في كل مكان ويؤلف بينها حتى يظهر له في وحدته المتماسكة . وما أشبه ابن عربي في هذا بفنان ألّف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى. فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد ! وقد سجل ابن عربي على نفسه قصد إخفـــاء مذهبه والضن بأن يظهره كامـــلاً في أي كتاب من كتبه في عبارة وردت في الفتوحـــات (ج ١ ص ٤٧ ـ ٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة

الخواص»وأما التصريح بعقيدة الخلاصة (أي عقيدة خلاصة الخاصة وهي مذهبه في وحدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب (الذي هو الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى .ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني ، وتلحم الأسافل بالأعالي » .

٤ – أسلوبه في الفصوص وغيره

يقول العـــلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص : إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريجن الإسكندري. ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها،لأن لغته اصطلاحية خاصة ،مجـازية معقدة في معظم الأحيان . وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها ، ولكنا إذا أهملنـا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه ، ويمثـل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض .

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه . ويسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن ، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة ، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيه صاحب القصة الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به ، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم في الفصوص نمـــاذج

وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته ؛ فكل منهم ينطق ـ أو ينطقه ابن عربي ـ بالمعرفة التي اختص بها، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه. فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأي معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته. وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتـــلاه الله بعذاب الحجاب ـ لا عذاب البدن ـ فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة التي هي خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن . ومحمد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثية : أي التثليث الذي قـــام عليه كل شيء في الوجود وهكذا . يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خـــاصة في التأويل. فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه ـ مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم ـ أخذ بها ، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر . وهو مع هذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه ، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحده في مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ، وهذا في نظره جهـــل بنصف الحقيقة ، إذ الحقيقة الكاملة هي أن الله تعالى منزه مشبَّه معاً . (راجع كلامه في الفص الثاني والعشرين في تفسير قوله تعـالى وما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ولكنّ اللهَ رَمَى) .

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمـد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريدهـا كأن يقول في الفص الأيوبي إن المراد بالشيطان في قوله تعالى « إني مسّني الشيطانُ بنُصب وعذابٍ » هو البعد،

وإن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه الله به ، بـــل ألم عذاب الحجـاب والجهل بالحقائق ، أو يقول في الفص الموسوي إن المراد بقول فرعون « لئنِ اتخذْتَ إلهاً غيري لأجْعَلَنَّكَ مِن المسْجُونين » لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد ، فإذا حذفت من سجن بقيت « جن » ومعناهـا الوقاية والستر ، وفي قوله (في الفص نفسه) « إن رسولكم الذي أُرســـل إليكم لمجنون » معناه مستور عنه علم ما سألته عنه . وكقوله في تفسير الآية « وقـالوا لن نؤمنَ حتى تؤتى ما أوتيَ رُسُلُ الله ، اللهُ أعلم حيث يَجْعَلُ رسالته » إن في الإمكان أن نجعل « رسل الله » مبتدأ خبره الله (الثانيـة) فيكون معنى الآية : وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي (أي الرسول) : رسل الله هم الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته !

وعماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن ، الذي هو في الحقيقة لسان مذهبه ، ويترك الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام . فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل والذوق : العقل الذي هو لسان الظـاهر ، والذوق الذي هو لسان الباطن .

ثم إنه يتمشى مع القرآن في تسلسل آياته في القَصَص، متبعاً طريقة التأويل التي أشرنا إليها: يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها ، شارحاً، معلقاً، متفلسفاً ، شاطحاً أحياناً، مستطرداً في أغلب الأحيان. وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحتة، كما تكلم في الفص المحمدي عن الطيب الوارد في الحديث «حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ» فجره ذلك إلى الإفاضة، في ذكر الطيِّب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء : أي الحسن والقبيح منها، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العام . وكما جره

الكـــلام (في نفس الفص) في الصلاة والمصلي إلى الكلام في المصلي والمجلّي ودرجات الناس في قربهم من الله .

٥ – غموض أسلوبه

المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر ، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة – إما ضنًّا بمـا يقولون على من ليسوا أهلاً له ، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم . أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي ، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ، ولا بالتعبير عنها لغة . وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معـــاني الصوفية ومراميهم . ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها . فكثيراً مـــا زلت أقدام الباحثين في أساليب القـــوم فصرفوها إلى غير معانيها ، أو حمّلوها ما لا تحتمل ، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر . وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ، بل نصحوا الناس – طلباً للسلامة ، وصوناً للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يكـُفّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم . وقد تردد هذا النصح بوجه خاص في النهي عن مطالعة كتب ابن عربي لما اشتهر به غموض أساليبه واستغلاق معانيه – لا تزهيداً للناس في قراءتها ، أو إنكاراً عليه فيما كتبه ، وإن حدث ذلك أحياناً ، بل حرصاً على ألاّ يُساء فهم مقصوده ، وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم في غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه . والأمثلة على ذلك

كثيرة . ذكر المقرّي في ترجمة محيي الدين قال : « ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعي اليمني أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ (ابن عربي) ويشرحه، فلما حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معاني كلامه» . وذكر الشعراني في اليواقيت والجواهر (ص ١٠) أن الشيخ عزالدين بن عبد السلام كان يقول « ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ (ابن عربي) إلا رفقاً بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع فيضلوا . ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة» . وقال شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني (شيخ سراج الدين المخزومي وهو أكبر المدافعين عن محيي الدين) «إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين ، فإنه رحمه الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبّر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها بما لا يخفى على ما هو في درجته من أهل الإشارات ؛ ثم إنه جاء من بعده قـــوم عُمْي عن طريقه فغلّطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه ، وذلك أن كلام الشيخ رضي الله عنه تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط ، وحذف إضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة ، وعند غيرهم من الجهال مجهولة » .

وإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل، وأصبحا من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان. وليست الصعوبة في فهمه راجعة إلى تعقيد في مذهبه، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهماً، وإنما ترجع إلى الأساليب

التي يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التي يختارها لبسطه. وهأنذا أجمل الأسباب الأخرى التى أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه .

أولاً : يغلب على ظني أنه يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه . فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ؛ ولو ان من يعمّق النظر في معانيه ويدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق . فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم الباطن — أو بعبارة أدق، أعداء مذهبه — ويقنعهم بأساليبهم ويدّعم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك الآيات والأحاديث، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود.

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق ، ففي تعليقاتي على الفصوص في الجزء الثاني من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية. وقد كان ابن عربي يشعر دائماً بهذه الثنائية في أسلوبه، كما كان دائماً على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس . سئل مرة عما يعنيه بقوله :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

مشيراً بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً في صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلي في صورته ، فأجاب من فوره :

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخـــذا
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذا[١]

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذي نظمه بلسان النسيب والغزل يكنّي بكل اسم فيــه عن فتاة جميلة تعلق بها عندما زار مكة سنة ٥٩٨ هـ ، ويومىء إلى الواردات الإلهيـــة والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية . وفي ذلك يقول :

كلُّ ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلُّ ما
أو خليل أو رحيل أو رُبىً أو رياض أو غياض أو حِمَى
أو نســاء كاعبــات نُهَّدٍ طالعات كشموس أو دُمىً
كلّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهمــا
صفــة قدســـية علوية أعْـلَمَتْ أن لصدقي قدمــا
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[٢]

ثانياً : أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيــل الترادف او المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث فيحملها من المعاني ما يخرجها عن أصلها . « فالخير » الذي تكلم عنه أفلاطون و « الواحد » الذي تكلم عنه أفلوطين، والجوهر الذي تكلم عنه الأشاعرة، «والحق» «والله» كما يفهمهما المسلمون: كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد. كذلك يستعمل على سبيل الترادف كلمة « القلم » الواردة في القرآن « وحقيقة الحقائق » الواردة في فلسفة أريجن ،

---

(١) الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٤٦ : ونفح الطيب ص ٤٠٧ .
(٢) ذخائر الأعلاق في شرع ترجمان الأشواق لابن عربي طبعة بيروت سنة ١٣١٢ هـ ص٥

و « الحقيقة المحمدية » الواردة في كلام الصوفية. وقد يستعمل الكلمة الواحدة في اكثر من معنى كما هو الحال في كلمة «العين» و «الحقيقة» و «الماهية» و «الهوية».

ثالثاً : ان تكون قوة التفكير عنده خاضعه إلى حد كبير لقوة خياله، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح ادق المعاني الفلسفية في مذهبه. وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة في تقريب بعض المعاني المجردة إلى الذهن، قد تضلل القارىء الذي يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات وينسى انها مجرد اساليب لفظية لإيضاح المعاني. ولابن عربي كل العذر في هذا، فإن لغة المنطق قاصرة عن ان تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده ؛ فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ، ولغة الخيال والعاطفة ، يومىء بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم .

رابعاً : أنه لا يلتزم الرمزية — على صعوبتها — التزاماً مطرداً. فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر. فهو مثلاً يستعمل «موسى» في أول الفص الموسوي رمزاً على الروح الإلهي المتعين بالتعين الكلي ليشرح به فكرته عن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل ، ولكنه في مناقشته لقصة الخضر — في نفس الفص — يرمز بموسى إلى مجرد «الرسول» لتستقيم له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة، وبين علم الرسل (الذي هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذي هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى .

خامساً : كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها، وذلك كما ورد في الفص الموسوي، فإنه خلط الآية ٨٥ من سورة غافر، بالآية ٩٨ من سورة يونس في قوله «فلم يك ينفعهم إيمانهم لما

رأوا بأسنا سنـــةَ الله التي قد خلت في عباده إلا قوم يونس » وكقوله في الفص الموسوي أيضاً «ربُّ المشرق والمغرب » - فجاء بما يظهر ويستر، « وهو الظاهر والباطن» -وما بينهما؛وهو قوله «وهو بكل شيء عليم» وفي هذا خلط بين آيتين الأولى «رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون»، والثانية«وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة .

٦ - تعليقاتي على الفصوص

يرجع عهدي بدرس كتاب الفصوص إلى سنة١٩٢٧عندما اختار لي المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزي المعروف محيي الدين بن عـــربي موضوعاً لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج. وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص وبعض شروحه وكتب خلاصة عنه في كتابه «دراسات في التصوف الإسلامي » (Studies in Islamic Mysticism) ، وهمّ بترجمته إلى اللغة الإنجليزية، ولكنه عدل عن فكرته قائلاً: هذا كتاب يتعذر فهمه في لغته مع كثرة الشروح عليه، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى ؟ وفي اعتقادي أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين -غير نيكولسون- عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربي، وهي غير قليلة . فالأستاذ لويس ماسنيون الذي جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها ، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه في دراساته الواسعة القيمة في التصوف. وآسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دارسة لابن عربي يقتصر على الفتوحات وغيره في كل ما يقوله عنه ؛ أما الفصوص فلا يدخل له في حساب. ونيبرغ الذي كتب مقدمته البارعة في صدر

نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة ، لا يـكاد يذكره. وفون كريمر الذي خطط معالم التصوف تخطيطاً مفيداً وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربي ، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكتب الشعراني وأغفل الفصوص .

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئاً بالفصوص فقرأته مع شرح القاشاني عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح عليّ بشيء! فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة، أو لكثير من الجمل، الغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيداً وإمعانا في الغموض. ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالي ، وأذكّره بأن هذه أول مرة استعصى عليّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد. فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلـف باصطلاحاته وأساليبه. فلما عدت الى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، وَوَضَح لأول مرة ما كان منه مستغلقاً، واصبح يسيراً عليّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيراً .

مضت بعد عودتي من انجلترا سنين وانا مشغول عن ابن عربي وفصوصه بدراسات أخرى في التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية، ولكن عاودني الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر فأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق. وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات: اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة

(وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ا واتخذتها أساساً للنشر تي، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ب) . والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ ربيع الأول سنة ٧٨٨ هـ وهي التي رمزت إليها بحرف ن . وهذه أقرب الثلاثة إلى عصر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفاً . ووضعت على هذه النشرة تعليقاتي الخاصة التي يتألف منها الجزء الثاني من المجلد ، وهي شروح للفقرات الرئيسية والجمل الصعبة الواردة في النص — لا من الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عادة ، ولا من ناحية كتاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف ، بل هي تعليقات أوحت بها دراستي الطويلة لابن عربي ومذهبه ، واستمددتها من كل ما قرأته له أو عنه ، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص . ولم أتجه في هذه التعليقات اتجاهاً خاصاً غير ما يمليه عليّ فهمي لمذهب الشيخ، تاركا أمر الحكم على عقيدته جانباً ، غير متأثر بمواقف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحي أنفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هي وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكري والروحي للجنس البشري .

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظي به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين ؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحاً، وزادها الشيخ محمد رجب حلمي (أحد أحفاد الشيخ محيي الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين مابين عربي وفارسي وتركي . وتتفاوت هذه الشروح تفاوتاً عظيماً

في قيمتها ومدى فهم واضعيها لابن عربي ومذهبه، كما تتفاوت في النزعات الخاصة التي تأثر بها أصحابها . وأعظمها قدراً على الإطلاق شروح كمال الدين القاشاني (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وصدر الدين القونوي (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) وعبد الرحمن جامي (المتوفى سنة ٨٩٨ هـ) وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى حدٍ كبير، مستأنساً في بعض الأحيان بشرحي بالي افندى (المتوفى سنة ٩٦٠ هـ) وعبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٤ هـ) .

وأملي أن تلقي تعليقاتي هذه شيئاً من الضوء ، لا على ما غمض من معاني الفصوص وحسب ، بل على مذهب ابن عربي في جملته كما صوره في الفصوص وفي غيره . وفيها — فيما اعتقد — جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه ، ولكن حرصاً على ألاّ يواجهها القارىء الذي لا عهد له بابن عربي ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التي شغل بها نفسه ، فيضطرب فهمه ويتشوش ذهنه ، آثرت أن أذكر في هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه .

٧ — تحليل لكتاب الفصوص ومذهب ابن عربي

الفصوص كتاب في الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، لا في التصوف البحت. وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه — كما تشهد بذلك عناوين فصوله — البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام، فإن كل فص من فصوصه يدور حول «حقيقة» نبي من الأنبياء يسميها « كلمة »

فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي ، والسبوحية في الفص النوحي ، والقدوسية في الفص الإدريسي ، والحقية في الفص الإسحاقي ، والعلية في الفص الإسماعيلي ، والفردية في الفص المحمدي . فابن عربي لا يعرض في هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل في الفتوحات المكية وغيره من الكتب ، ولكنه يلخص مذهباً في الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً ، يقر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والانسان : وهذه هي ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييـــد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية : وهذه هي ناحيته الصوفية .

٨ — القضية الكبرى

والقضية الكبرى التي تعبر عن مذهبه ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى، والتي ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها في كل ما قاله وما أحس به، هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فاذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي «الحق»، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أي من حيث ظهورها في أعيان

الممكنات قلت هي « الخلق » أو العالم . فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ؛ وغير ذلك من المتناقضات التي يحلو للمؤلف أن يكثر من ترددها. وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود . وقد قرره ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما موضع من الفصوص والفتوحات : من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه (١)

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي ؛ فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته ، والمفصل لمعانيه ومراميه ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده. ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفرد فون كريمر في قوله إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (يريد عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية : ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي ، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره. وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات : أي فرق بين الحلاج الذي صاح في

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » ، أو ابن الفارض الذي أفنـــاه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال :

متى حِلت عن قولي «أنا هي» أو أقل وحاشا لمثلي إنهـــا فيَّ حلّت [١]

أقول : فرق بين هذين الرجلـــين وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه ، بل عن وحدة « الحق » والخلق :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا
جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر [٢]

بل على افتراض أن « أنا الحق » التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت ـ كما يقول الأستاذ نيكولسون ـ تعبيراً عن نظرية كاملة في ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية في الحلول لا في الاتحـــاد ولا في وحدة الوجود .

ولكن أي صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربي ؟ إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيقي . على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفاصيله ، يُحلُّ الألوهية من الوجود المحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون فإن نَسَبَ إلى

---

(١) التائية الكـــبرى ٢٧٧ ، ومعنى البيت : متى تحولت عن دعواي أنني أنا هي (أي المحبوبة) : حاشا لمثلي أن يقول إنها حلت في ، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التي قال بها الحلاج .

(٢) الفص الإدريسي .

العـــالم وجوداً فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات . أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته . والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده . ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل ، وكيف يصح الدليل في حق من هو عين الدليل على نفسه ؛ بل كيف يصح الدليل على وجود النور وبه تظهر جميع الموجودات التي نحسها ؟ إنمـا خفي الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها لشدة ما يبهر ضوؤها بصره . فمذهب ابن عربي إذن صريح في الاعتراف بوجود الله ، ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه ، الحاوي لكل وجود ، الظاهر بصورة كل موجود . وغني عن البيان أن هذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذي تصوّر به الأديانُ الشخصيةَ الإلهية : أي الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق . بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي انفراد الله بها هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قَدَمَ لمخلوق فيها .

٩ — العلاقة بين الحق والخلق

وليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة والكثرة، على نحو ما نجده في فلسفة أفلوطين في الفيوضات أو فلسفة عبدالكريم الجيلي في التنزلات، فإن ابن عربي يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التجلي في المرآة والتخلل والسريان في الوجود والتأثير والتصرف وما إليها. فللحق وجود حقيقي وهذا له في ذاته، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات وهذا بالنسبة له كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله «الظاهر». فالعالم

ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوّم له (الفص اليوسفي) وهو نَفَس الرحمن الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوي صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوي نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات .

ولكن الخلق (عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم أو قل هو على الدوام في خلق جديد . أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل ويتكلم ابن عربي عن خلق العالم ، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى . وتتفق هذه الفكرة في ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين، بل تختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة . ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير. وهذا مشابه لما يسميه ابن عربي بالخلق الجديد. ولكنه يخطىء الأشاعرة في أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر وإن مجموعة الصور والنسب التي يسمونها الأعراض هي الخلق (العالم) بل راحوا يفترضون جواهر فرده في ذلك الجوهر العام، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة من الأعراض إلا أن لها وجوداً قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم بنفسه ، ولكنها من حيث هي أعراض لا تقوم بنفهسا ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعيبي). الحق في نظر ابن عربي هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة، وكل قول يشعر بالاثنينية يتنافى مع مذهبه.

١٠ — الذات الالهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات . وهي من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهة عن المعرفة ، فهي أشبه شيء «بالواحد» الذي قال به أفلوطين ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنها ليست من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة ، لأن الإله يقتضي المألوه ، أي يقتضي نسباً وإضافات إلى من هو مألوه له ، ولهذا يخطّىء ابن عربي الغزاليّ ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدّعون أن الله تعالى يُعْرَف من غير نظر في العالم فيقول « نعم تُعْرَف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها إله حتى يُعْرَف المألوه ، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمي) . ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودهما على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي ، لأنه وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات — أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق : وفي هذا يقول ابن عربي : « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أي المحدثات) ذلك الوصف » ولكن الصفات عين الذات في نظره ونظر المعتزلة من قبله ، فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود ، وهي ليست شيئاً زائداً على الذات ، بل هي نسب وإضافات إليها (الفص الزكرياوي) .

ويلزم من هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل ؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه ، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالِم والمعلوم . وهو تمييز لا بد منه في طبيعة الوجود — إي طبيعة الوجود كما نعرفه .

١١ — العين واحدة مختلفة بالاحكام

والعين الوجودية واحدة ، ولكنها تختلف بالأحكام ، أي تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الأخرى . فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته ، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته . وكما أن الواحد العددي هو عين الأعداد الظاهرة فيه ، كذلك الحق المنزه هو الخلق المشبَّه وليس التمييز بين الخلق والخالق إلا بالاعتبار ، وإلا فالخلق هو الخالق، والخالق هو الخلق لأن العين واحدة . ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقاً ولا الحق خلقاً أي إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره، فأنت هو لا هو وهو أنت لا أنت : أي أنت هو على الحقيقة وبالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك . ولهذا وُصِفَ الحق بالأضداد وعرف بها « قال أبو سعيد الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها » (الفص الإدريسي). « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو عين ما ظهر وما بطن . ليس في الوجود من يراه غيره ، وليس في الوجود شيء باطن عنه . فهو الظاهر لنفسه

والباطن عن نفسه ، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات » (الفص الإدريسي) . فالأمر حيرة في حيرة ، واحد في كثرة ، وكثرة مردها إلى واحـــد ، وأضداد تجتمع في حقيقة واحدة ، وحقيقة واحدة لا تُعرف إلا بقبولها الأضداد ! ولكن هذه حيرة الجهال . أمـــا الواقفون على سر الحقيقة ، العارفون بوحدة الوجود فلهم حيرة أخرى ، هي حيرة الذين يرون الحق في كل مجلى ويقرون به في كل صورة ، فحيرتهم إنما هي في تنقلهم الدائم مع الحق في الصور .

١٢ — التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربي أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين ، سمى الأولى تنزيهاً والأخرى تشبيهاً ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحياناً ويعكس الأمر أحيـاناً أخرى حسب مقتضيات أحواله . ففي موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، كقوله وهو (أي الحق) هو المسمى بأسمـــاء جميع المحدثات ، وكقوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذي تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله (الفص اللقماني) . وفي موضع آخر يبالغ في التنزيه إلى حد ترتفع معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول : « اذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواه سبحانه ، ولهـذا قال : « ليس كمثله شيء » ، و « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى[1] . ولكن صفتي

(١) الفتوحات ـ ج ١ ص ١٢٠ س ١٠ .

التشبيه والتنزيه صفتان حقيقيتان لا يمكن الاكتفاء بإحداهما دون الأخرى لأن العقل وحده ـ وهو مـــا يعطي التنزيه ـ لا يمكنه أن يستقل بمعرفته ، والوهم وحده ـ وهو ما يعطي التشبيه ـ لا يصوره على حقيقته. وفي هذا يقول : «فان العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه؛ وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصريه ، ومـــا بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها . وهذه هي للمعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضاً بهذه المعرفة الأوهـــام كلها » . (الفص الإلياسي) .

١٣ – إله وحدة الوجود وإله الاديان

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد ان قال بوحدة الوجود ان يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الانسان، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والرقي الروحي. أما إله ابن عربي ـ بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعاً ـ فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب . إن العارف الكامل في نظره هو من رأى كل معبود مجـــلى للحق يعبد فيه (الفص الهاروني)؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عَبَدَ وما أحَبَ . يعبد المعتقد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات ؛

ويثني على الحق وما درى أنه يثني على نفسه ، لأن إله المعتقد من صنعه ـ والثناء على الصنعة ثناء على الصانع . ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر ، وأن غيره ما عبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد ، أي لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال : « لون الماء لون الإناء » ـ لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبده ، لأن ذلك الغير يظن ـ ولا يعلم ـ أن معبوده هو الله ، والله تعالى يقول : « أنا عند ظن عبدي بي » أي إنني لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص . وإله المعتقدات يسعه القلب لأنه محصور محدود ، أما الله من حيث هو فلا يسعه شيء ، لأنه عين كل شيء وعين ذاته ، ولا يقال في الشيء إنه يسع ذاته أو لا يسعها .

فعلى الرغم من قوله بوحدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة ، يعبد ابن عربي ذلك الحق ويعشقه . ولكن العبادة لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عادة في العرف الديني . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهذا الجوهر . فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه. أياما تولوا فثم وجه الله ، وأياما تعبدوا فإنكم لا تعبدون سواه . قال تعالى : « وقضَى ربُّكَ ألاّ تعبُدوا إلا إيّاه » . يقول ابن عربي : حكم وقدر أزلاً أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم .

وأرقى أنواع العبادة وأحقها بهذا الاسم في نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد والمعبود: أي التحقق ذوقاً بأنك أنت هو وهو أنت: أنت هو من حيث صورتك، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان: بل العدم الذاتي . وهو أنت بالعين

والجوهر ، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده . فالعبادة الحقة هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق . والله وحده هو الغنى المفتقر إليه. بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة إلى الله وحده . يقول ابن عربي في شرح قوله تعالى « يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث إن ذلك الشيء هو مسمى الله ، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الاطلاق ، والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل ما يُفتَقَر إليه [1] ثم استمعْ إليه وقد صاح في أعماق قلبه صوت عاطفته الدينية التي لا تقل في حرارتها وقوتها عن عاطفة أي مؤله متدين ، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيراً في كنهه ، مؤتنساً بقربه ، مستوحشاً ببعده . قال على لسان العرش : « أقسم بعليّ عزته وقوي قدرته لقد خلقني ، وفي بحار أحديته غرّقني، وفي بيداء أبديته حيرني :تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشني، وتارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني ، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشني، وتارة يناجيني بمناجاة لطفه فيطربني ، وتارة يواصلني بكاسات حبه فيسكرني . وكلما استعذبت من عربدة سكري قال لسان أحديته : « لن تراني » ؛ فذبت من هيبته فرقاً، وتمزقت من محبته قلقاً، وصعقت عند تجلي عظمته كما خر موسى صعقاً . فلما أفقت من سكرة وجدي به ، قيل لي أيها العاشق : هذا جمال قد صنّاه ، وحسن قد حجبناه ، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه [2] » .

هذا شعور بعيد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢١ س ١٧ .
(٢) شجرة الكون ص ٢٧ .

أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود وكل ما له حقيقة . ولكن ابن عربي لم يهبط إلى هذا المستوى، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام . بل على العكس غلّب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربي ، عندما قال : « إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ... ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات [١] » .

١٤ — الانسان والله

كان للحسين بن منصور الحلاج — أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري — أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الانسان الكامل، وقُدّر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الاسلامي منذ عهدهما. فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته [٢] ، أي على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرّقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الانسانية هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.

---

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج ١ ص ١٧٦ .
(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأ إلى النبي عليه السلام .

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الاسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلاباً بعيد المدى في الفلسفة الصوفية : أعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر .

أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتاً ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا في الانسان وحده ، بل في كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض . والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الانسان في أعلى صور الوجود وأكملها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكمل مجالي الحق ، لانه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية . ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ـ لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه ـ أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته ، وقالت : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟» ، ولم تعلم أن سفك الدماء والافساد في الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهي الذي لا وجود له فيها ، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله

ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى في العرف أو في الدين خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية . فالانسان الكامل إذن ـ وهو المرموز إليه بآدم ـ هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه . والانسان الكامل ، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الانسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الاطلاق هو النبي محمد [1] (صلعم) ـ لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات . ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية . فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه ، وأول الأفراد الثلاثة (الفص المحمدي) .

ويشرح ابن عربي الصلة بين الانسان والله، وبين الانسان والعالم، مبيناً منزلة الانسان من الوجود العام فيقول : إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه،وكان كمرآة غير مجلوة. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة. (الفص الآدمي): يريد بذلك أن الله تعالى أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهراً من مظاهر الوجود؛ ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها. فكان كمرآة غير مجلوة، أو كجسم لا روح فيه. لهذا خلق الله الانسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم، لأنه وحده الذي

---

(١) راجع وصفاً مطولاً لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود في الفتوحات ج ٢ ص ٩٧ .

تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها . وهـذا هو المعنى الجديد الذي أعطاه ابن عربي لقولهم : « خلق الله آدم على صورته » .

والانسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين . فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين ، كذلك الانسان هو المجلي الذي يبصر الحق به نفسه ـ إذ هو مرآته ـ وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق إليه . وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الارادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهـر كمالاته . ولولا الانسان لما تحققت هذه الارادة ولما عرف الحق . وهو الحافظ للعالم والمبقي على نظامه . (الفص الآدمي) . بل هو الذي يعنيه عندمـا يبالغ في تكريم الانسان وتعظيم قدره ، لأن النشأة الانسانية بكمالها الروحي والنفسي والجسمي صورة الله التي لا ينبغي أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن في حلها حـلالنظام الكون وضياعاً للغاية المقصودة من وجوده . (الفص اليونسي) .

هذا ، وليست نظرية ابن عربي في الانسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة ، إلا جزءاً من نظرية أخرى له أوسع وأشمل ، وهي نظـريته في الكلمة الإلهية [١] ، فإنه عالج في هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه في كل حالة باسم خاص . المسألة الأولى «الكلمة» من الناحية الميتافيزيقية ، وهذه يسميها حقيقة الحقائق ، وهي مرادفة للعقل الالهي أو العلم الالهي . ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغايراً لذاته ، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء ، كانت

---

(١) راجع مقالي في نظريات الإسلاميين في «الكلمة» . مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول : المجلد الثاني : العدد الأول ص ٣٣ ـ ٧٥ .

حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعلماً وعالماً ومعلوماً . فهي الحق متجلياً لنفسه في نفسه في صور العالم المعقول . والمسألة الثانية هي «الكلمة» من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية ويعتبرها مصدر كل وحي وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء . وعلى ذلك فالحقيقة المحمدية تساوي القطب عند الصوفية ، والامام المعصوم عند الاسماعيلية والقرامطة : أي أنها المحور الذي يدور عليه العالم الروحاني. وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف في كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبي والأصل الذي يستمد منه علمه وذلك الأصل هو «الكلمة» أو الحقيقة المحمدية. فهو يفسر نوع ذلك العلم ـ الذي يسميه حكمة كذا وحكمة كذا ـ والاسم الغالب على كل نبي ، لأن كل نبي تحت تأثير إسم إلهي خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم «الله» الذي هو جماع الاسماء الالهية كلها. والمسألة الثالثة هي « الكلمة » بمعنى الانسان الكامل وقد لخصنا كلامه فيها .

١٥ — نتائج مذهب ابن عربي في المسائل الدينية والخلقية

كان من الضروري أن يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق. فنظريته في أن العلم تابع للمعلوم، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم . كل ذلك أدّى إلى القول بأننا مسئولون — من الناحية الصورية على الأقل ـ عما يصدر عنا من الأفعال ، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا. ولكن ما قيمة هذه المسئولية ؟ وما معنى الحرية الانسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله ؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما ؟ أمـا القضاء فهو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه .فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها ، وهذا هو الذي يسميه ابن عربي « سر القدر » (الفص العُزَيري) .

وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربي أن كل شيء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظـاً من الموجود لا يتعداه، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره،ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه. بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل . فالمؤمن والكافر ، والمطيع والعاصي ، كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم :أي على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته .ولذا قال تعالى: «وما ظَلَمْنَاهُمْ ولكِنْ كانُوا أنْفُسَهُم يَظْلِمُونَ» وقال : « وَمَا أنَا بِظَلَّامٍ للْعَبيد » . يقول ابن عربي في شرح ذلك : «أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هي عليه ،فإن كان ظلم فهم الظالمون.. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول منا،ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم»(الفص اللوطي) .ويقول أيضاً : «فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمَّن إلا نفسك. أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك،فإن ذلك له لا لك»(الفص الابراهيمي) .

ويقول : « فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعّم ذاته ومعذبها : فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . فلله الحجة البالغة في علمه بهم ، إذ العلم يتبع المعلوم » (الفص اليعقوبي) .

فكأن ابن عربي يفرّق ـ كما فرّق الحلاج من قبله ـ بين نوعين من الأمر : الإلهي : الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة . والأمر التكويني الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ؛ وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدّر أزلاً أن يكون عليه . فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني ، منفذ للإرادة الإلهية ، سواء في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر . فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالفاً له سمي معصية وكفراً واستلزم الذم . وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني. ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو ، لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه . (الفص اللقماني) .

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي ـ أو بالأحرى مدلول ديني ـ على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشيء عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشيء عن المعصية في نفس العاصي. ولكنه تمشياً مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب ـ اللذة والألم ـ حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي الحق المتعين في صورة العبد. ألم يقل في أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه، وإن إزالة الألم عن أيوب في الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهي، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي الخ؟ (الفص الأيوبي) .

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة ، بل مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم ، سواء منهم من قـــدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه. يقول ابن عربي في حق أهل النار :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار ،فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق. وحجة ابن عربي واضحة لا لبس فيها ، وهي مستمدة من روح مذهبه العام . ذلك أن رحمة الله وَسِعَت كل شيء ، وليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمـــة الالهية . ومعنى ذكر الرحمة الالهيـــة لشيء من الأشياء منح ذلك الشيء الوجود على النحو الذي هو عليه .

فالنعيم الحقيقي هو الحـــال التي يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر . هنالك يتحقق كل من منزلته ، ويكون نعيمه على قـــدر هذه المنزلة ، أي على درجة قربه من الله . فمن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم ؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه .

١٦ — خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه فالله عنده

هو الواحد الحق والوجود المطلق ، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين . والعالم ظل الله ، لا وجود له في ذاته ولكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه . وخلق العـــالم ليس إحداثاً له من العدم بل تجلي الحق الدائم في صور الوجود. والرحمة الالهية منح الله الوجود للموجودات. والمعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه . والجنة والنار اسمان لنعيم القرب من الله وعـــذاب الاحتجاب عنه . والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا في نظر التكاليف الشرعية الخ الخ .

ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزّل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الدقيق ، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي . فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الانسانيـــة العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهـــاء والمتكلمين عن الدين . وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقي على معنى الألوهية في مذهبه. فبدلاً من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم ، والله اسماً على غير مسمى ، غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله ، والعالم ظلاً له وصورة ، وفرّق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيها بعينيتهما . وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قِـدَم لحدث من المحدثات فيه .

الاسكندرية في { ٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥ / ٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦ }

أبو العلا عفيفي

فصوص الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

١ الحمد لله منزل الحِكَمَ على قلوب الكَلِم بأحدّية الطريق الأَمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على مُمِدّ (٢) الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبشّرة أُرِيتُها في العشر الآخِر من محرم (٣) سنة سبع وعشرونَ وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا « كتاب فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرْنَا . فحقّقْتُ الأمنية وأخلصت النيّة وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة (٢ - ١) ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ ، وأن يَخُصَّني في جميع ما يرقُمُه بَنَانِي وينطق به لساني وينطوي عليه جَناني بالالقاء السُّبُوحي والنَّفْث الروحي في الرُّوعِ النفسي بالتأييد الاعتصامي ؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهلِ الله أصحاب القلوبِ

---

(١) (ا) + رب يسر (ب) + وبه نستعين ، (ن) تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف.
(٢) (ا) مؤيد (٣) ب المحرم .

أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض [١] النفسية التي يدخلهـــا التلبيس . وأرجو أن يكون الحق [٢] لمّا سمع دعائي قد أجاب ندائي ؛ فما أُلقي إلا ما يُلقِي إليّ ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزّل به عليّ . ولست بنبيّ رسول ولكنّي وارث ولآخرتي حارث .

فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما أتيت بـه فَعُوا
ثم بالفهم فَصّلوا بجمل القول واجمعوا
ثم مُنُّوا به على طالبيـه لا تمنعوا
هذه الرحمـة التي وَسِعتـكم فوسّعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيّد فتأيد[٣] وقُيّد بالشرع المحمدي المطهّر[٤] فتقيد وقيّد ، وحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته . فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

١ — فص حكمة إلهية في كلمـــة آدميّة [٥]

١ لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء(٢—ب)
٢ أن يرى أعيانها[٦]، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كونٍ جامع يحصر الأمر كلّه[٧]، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته[٨] نَفْسَه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظْهر له نفسه في صورة

---

(١) ن الأغراض بالعين المهملة (٢) ب م ن الحق تعالى (٣) ب م ن يضيفان «وأيد»
(٤) ب المطهر المحمدي (٥) فص حكمة إلهية الخ ساقط في أ (٦) ن أن ترى أعيانها
(٧) ن «كله» ساقطة (٨) ن رؤية .

يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّيه له.
وقد كان الحق سبحانه[١] أوجد العالم كله وجود شبحٍ مَسوًّى[٢] لا روح فيه،
فكان كمرآة غير مجلوّة . ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل[٣] ٣
روحاً إلهيّاً عبّر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة
المسواة لقبول الفيض التجلي[٤] الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بَقي إلا قابلٌ،
والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر[٥] كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه،
« وإليه يرجع الأمر كله»، كما ابتدأ منه. (٣ـ ا) فاقتضى الأمرُ جلاء مرآة العالم،
فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض
قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير».
فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. فكل قوة ٤
منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأنّ فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل
منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[٦] يرجع من
ذلك إلى الجناب[٧] الإلهي، وإلى جانب حقيقة الحقائق، و ـ في النشأة الحاملة لهذه
الأوصاف ـ إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.
وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريّ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا
عن كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه. فسمّي هذا المذكور

---

(١) ساقطة من ب م ن (٢) ا مستوي (٣) ب م ن إلا ولا بد أن يقبل
(٤) ن المتجلي (٥) ا والأمر (٦) ب م ن بين ما يرجع
(٧) ا الجانب .

إنساناً وخليفة ، فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره [١] الحقائق كلّها . وهو
٥ للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به [٢] النظر ، وهو المعبَّر عنه
٦ بالبصر . فلهذا سمي إنساناً[٣] ؛فإنه به ينظر [٤] الحق إلى خلقه فيرحمهم [٥] .
فهو الإنسان الحادث (٣ـ ب)الأزلي والنشء الدائم الأبدي ، والكلمة الفاصلة
الجامعة ؛قيام [٦] العالم بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل
النقش[٧] والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته .وسماه خليفة من أجل هذا،
لأنه تعالى الحافظ به خلقَه [٨] كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا
يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك[٩].فلا يزال العالم محفوظاً
٧ ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وُفكَّ من خزانة الدنيا لم
يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها [١٠] والتحق بعضه ببعض ،
وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان خَتْماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً ؟ فظهر
جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة
الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة. فتحفّظ
فقد وعظك الله بغيرك ، سانظر من أين أُتي على من أُتي عليه [١١] . فإن
الملائكة لم تقف مع ماتعطيه نشأة هذا [١٢] الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه
حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه
٨ ذاتُه ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ـ١) الإلهية

---

(١) ن وحصر (٢) ب م ن به يكون (٣) ب إنساناً أيضاً (٤) ب م ن نظر
(٥) ب م ن فرحمهم (٦) ب م ن فتم (٧) ن النفس (٨) ب :به الحافظ م ا
به ساقطة (٩) ب م ن العالم (١٠) ن « وخرج ما كان فيها » ساقطة
(١١) ن أوتي على من أوتي ا « عليه » ساقطة (١٢) ب هذه .

التي تخصها، وسبّحت الحق بها وقدسته، وما علمت أن لله أسماءً ما وصل علمها إليها، فما سبّحته بها ولا قدّسته تقديس آدم[١]. فغلب عليها ما ذكرناه، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون. فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعُصِمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها ؛ فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه. فوصف الحق لنا ما جرى[٢] لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندّعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه[٣] بالتقييد ؛ فكيف أن[٤] نُطْلِق في الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا[٥] بحال ولا نحن[٦] منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدّب الحق به عبادَه الأدباءَ الأمناءَ الخلفاءَ . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي ٩
معقولة معلومة بلا شك في الذهن ؛ فهي باطنة — لا تزال — عن الوجود العيني
(٤ — ب) ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عينيّ ؛ بل هو عينها لا غيرها
أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتُها. فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين

---

(١) ب م ن « تقديس آدم » ساقط (٢) ب بما جرى (٣) ا ما لم نتحقق م ب م ن ما أنا محقق به وحاو عليه (٤) ب أنا (٥) المخطوطات الثلاث « لي »
(٦) المخطوطات الثلاث « أنا » .

وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الوجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت ، نسبة [١] المؤقت وغير المؤقت إلى هـــذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالِم، والحياة إلى الحي . فالحياة حقيقة معقولة [٢] والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة [٣]، كما أن الحياة متميزة عنه. ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم. ونقول في المَلَك [٤] إن له حياة وعلماً فهو العالم والحي. ونقول في الإنسان إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة . ونقول في علم الحق إنه قديم ، وفي علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ — ١) الإضافة من الحكم في هـــذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أنْ يقال فيه [٥] عالم ، حكم [٦] الموصوف به على العلم أنه [٧] حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم . فصار كل واحـد محكوماً به محكوماً [٨] عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل [٩] الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتهـــا في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل [١٠]

---

(١) ب إذ نسبة (٢) ا تضيف « متميزة عن الحي » (٣) ب عن الحي .
(٤) ب الملائكة (٥) ب إنه عالم (٦) ب فكذلك حكم (٧) ب م ن بأنه
(٨) ب ومحكوماً (٩) ب فيتقبل (١٠) ا ينفصل بالنون .

ولم تتعدَّد بتعدد [١] الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهي نسب [٢] عدمية ، فارتباط الموجودات بعضِها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها [٣] جامع ـ وهو الوجود العيني ـ وهناك فما ثَمَّ جامع . وقد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق . ولا شكَّ أن المحدَث (٥ ـ ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولا بد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه .ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به. ولما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من إسم وصفة ما عدا الوجوبَ الذاتيَّ فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما ١٠ قلناه من ظهوره بصورته،أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نَسَبْنَا [٤] إليه كل ما نسبناه إلينا. وبذلك وردت الإخبارات [٥] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا .فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شَهِدَنَا شهد نفسه. ولا نشك أنا كثيرون بالشخص والنوع، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ـا) قطعاً أن ثَمَّ فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد.

---

(١) ا يتعدد بالياء (٢) ب نسبة (٣) ا بينها (٤) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا (٥) ن الأخبار .

فكذلك أيضاً ، وإن وَصَفَنَا بما وصف [١] نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق، وليس[٢] إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه
١١ عن مثل ما افتقرنا إليه . فهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تُنسَبُ إليه الأوليّة [٣] مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخِر. فلو [٤] كانت أوليته أولية وجود التقييد [٥] لم يصح أن يكون الآخِرَ للمقيَّد ، لأنه لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها. وإنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوّليته ، والأول في عين آخريّته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن [٦] ؛ فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطنَ بغيبنا والظاهرَ بشهادتنا. ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو[٧] (٦ — ب) رضاه . ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدَنا على هيبة وأُنْسٍ . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويُسَمّى به . فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامعَ لحقائق العالم ومفرداته. فالعالم شهادة والخليفة غيب، ولذا تحجّبَ [٨] السلطان. ووصف الحق نفسه بالحُجُب الظلمانية
١٢ وهي الأجسام الطبيعية، والنورية وهي الأرواح اللطيفة. فالعالم[٩] بين[١٠] كثيف ولطيف؛ وهو عين الحجاب على نفسه، فلا[١١] يدرك الحقَّ إدراكَه نَفْسَه. فلا

---

(١) ب : وصف به نفسه (٢) ب : وليس ذلك (٣) ساقطة في ب م ن
(٤) ن : لو كانت (٥) ب : وجود تقييد (٦) ب م ن : وباطن
(٧) ب م ن : فتخاف غضبه ونرجو (٨) ب : يحجب (٩) ن : والعالم (١٠) ا :من
(١١) ا : ولا .

يزال في حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجِدِه بافتقاره . ولكن لا حظّ له في الوجوب [١] الذاتي الذي لوجود الحق ؛ فلا [٢] يدركه أبداً . فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن [٣] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه (٧ – ا) فيما استخلفه [٤] فيه فما [٥] هو خليفة ؛ وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي اسْتُخْلِفَ عليها – لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه – وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للانسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه [٦] وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قال كنت عينه وأُذُنَهُ : ففرّق بين الصورتين . وهكذا هو [٧] في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما [٨] للخليفة ؛ فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا [٩] سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده :

---

(١) ب: في وجوب الوجود الذاتي (٢) ا : ولا (٣) ا : وإن
(٤) ا : « فيما استخلفه فيه » ساقطة (٥) ا : مما (٦) ب : مشطوبة
(٧) ن : هو الخليفة (٨) ن : ما في الخليفة (٩) : فلولا

١٣ فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نَكني
فإن ذكرت غنيّاً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نَمِني
فالكل بالكل مربوط فليس له عنها نفصالٌ خذوا ما قلته عني

فقد علمت حكمة نشأة آدم أعني صورته الظاهرة، وقد [١] علمت (٧ — ب) نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق [٢]. وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة. فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني، وهو قوله تعالى: «يا أيُّها الناسُ اتقُوا ربَّكُمُ
١٤ الذي خَلَقَكُم من نَفْسٍ واحِدَةٍ وخَلَقَ منها زَوْجَها وَبثَّ منهما رِجالاً كثيراً ونِسَاءً». فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر [٣] منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربكم، وقاية لكم: فإن الأمر ذمٌ وحمدٌ: فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين.

ثم إنه سبحانه وتعالى أطْلَعَهُ على ما أوْدع فيه وجعل ذلك في قبضتَيْه: القبضةُ الواحدة فيها العالم، والقبضة [٤] الأخرى فيها [٥] آدم وبنوه. وبيَّن مراتبهم فيه.

قال رضي الله عنه: ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى (٨ — ا) في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حَدّه [٦] لي رسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

(١) ن: من قوله: «وقد علمت» إلى «فهو الحق الخلق» ساقط (٢) ا: الخلاق
(٣) ن: يظهر (٤) ن: وقبضه (٥) ن: ساقطة (٦) ن: حد.

حكمة [١] إلهية في كلمة آدمية ، وهو هذا الباب.

ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية .

ثم حكمة سبُّوحيَّة في كلمة نُوحِيَّة .

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسيَّة .

ثم حكمة مُهَيَّميَّة [٢] في كلمة إبراهيمية .

ثم حكمة حَقية في كلمة إسحاقية .

ثم حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية .

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية .

ثم حكمة نورية في كلمة يوُسفية .

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية .

ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية .

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبيَّة .

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية .

ثم حكمة قَدَرِية في كلمة عُزَيْرية .

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية .

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية .

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية .

ثم حكمة نَفَسِيَّة في كلمة يونسية .

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية .

---

(١) ب : فص حكمة (٢) ن : مهيمنية .

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية (٨ — ب) .
ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية .
ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية .
ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية .
ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية .
ثم حكمة علوية في كلمة موسوية .
ثم حكمة صمدية [١] في كلمة خالدية
ثم حكمة فردية [٢] في كلمة محمدية .

وفص كل حكمة الكلمة التي تنسب[٣] إليها . فاقتصرت على مـــا ذكرته من [٤] هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب . فامتثلت ما رسم لي ، ووقفت عند ما حُدّ لي ، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت ، فإن الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره .

ومن [٥] ذلك :

١ ٢ ـــ فص حكمة نفثية في كلمة شيئيّة

٢ اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غـير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها مالا يكون عن

(١) ب : عمدية (٢) ب: كلية فردية . ن : كلية (٣) ب م ن : نسبت
(٤) ن : في (٥) ن : فمن.

سؤال سواء [١] كانت الأعطية ذاتيـــة أو أسمائية . فالمعيَّن كمن يقول يا رب أعطني كذا فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سواه (٩ — ا) وغير المعيّن كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي ـ من غير تعيين ـ لكل جـــزء من ذاتي من لطيف وكثيف . والسائلون صنفان ، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولاً . والصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا علم أنَّ ثَمَّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنَـال إلا بعد السؤال [٢] ، فيقول : فلعل [٣] ما نسأله فيه [٤] سبحانه يكون من هذا القبيل ؛ فسؤاله احتياط لما [٥] هو الأمـر عليه من الإمكان : وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول ، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمـــانٍ فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان . ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل . فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون [٦] فيـــه ، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد. وهم صنفان: صنف يعلمون مِنْ قبولهم استعدادَهم، وصنف (٩ — ب)يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه . هذا أتمُّ ما يكون في معرفة الإستعداد في هـــذا الصنف.ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: « ادْعُوني استجِبْ لكم ».فهو العبد المحض ؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معيَّن أو غير معين،وإنما همته في امتثال أوامر سيّده.فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا [٧] اقتضى التفويض والسكوت سكت. فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به،

---

(١) ن : ساقطة (٢) ب م ن : سؤال (٣) ن : لعل (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : بما (٦) ن : يكون (٧) ب : فإذا .

ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم . والتعجيل بالمسئول [١] فيه [٢] والإبطاء للقَدَرِ المعين له عند الله . فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة : أي المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبيّك من الله فافهم هذا. وأما القسم الثاني وهو قولنا: « ومنها ما لا يكون عن سؤال » فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أُريد بالسؤال التلفظ به ، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمد مطلق (١٠ — ا) قط إلا في اللفظ ، وأما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال . فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيّد لك باسمِ فعلٍ أو باسم تنزيه . والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال . فالاستعداد أخفى سؤال . وإنما ٣
يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء . فهم [٣] قد هيّئوا مَحَلّهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم [٤] . ومن هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم [٥] علم الله به من أين حصل. وما ثَمّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سِرّ القدر وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، ومنهم من يعلمه مُفَصّلاً، والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله (١٠ — ب) فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينُه من العلم به، وإما أن يكشف له عن [٦] عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى

---

(١) ا : في المسئول (٢) ن : ساقط (٣) ن : بهم (٤) ب م ن : وأعراضهم بالعين المهملة (٥) ب : فيعلم هذا العبد (٦) ب : من.

ما لا يتناهى [١] وهو أعلى : فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عنـاية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هـذا الكشف إذا [٢] أطـلـعه الله على ذلك ، أي على أحوال عينه، فإنه ليس في وسع المخلوق[٢] إذا أطـلـعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطـّلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نِسَبٌ ذاتية لا صورة لها. فبهذا القدْر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه[٣] المساواة في إفـادة العلم . ومن هنا[٤] يقول الله تعالى : « حتى نعلم » وهي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه[٤] ٤
(١١ — ا) من ليس له هذا المشْرَب . وغاية المنزه أن يجعل [٥] ذلك الحدوث في العلم للتعلق [٦] ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقْله في هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلق له لا للذات . وبهـذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحبِ الكشف والوجود .

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية. فأما المِنَح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا [٧] عن تجل إلهي. والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلـّى [٨] له وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلـّى له ما رأى سِوَى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي

---

(١) ب : ما يتناهى (٢ - ٢) ساقط في ن (٣) ب : فبهذه (٤) ن : هذا
(٥) ن : جعل (٦) ب للتعلق به (٧) ن : ساقطة (٨) ن : التجلى

ليعلم المتجلّى له أنه [١] ما رآه. وما ثَمَّ مثال أقرب ولا أشبَه بالرؤية والتجلي من هذا . وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبداً البتة (١١ — ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هـذا في صور [٢] المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة . هذا أعظم ما
٥ قدَرَ عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا في الفتوحات المكية وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في [٣] أعلى من هذا الدرج [٤] فما هو ثَمَّ أصلاً ، وما بعده إلا العدم المحض. فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته [٥] أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم : فمنا من جهل في علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك » ، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ما أعطاه العجز. وهذا هو أعلى عالمٍ بالله. وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من (١٢ — ا) مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي [٦] الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه — متى رأوه — إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة — أعني نبوة التشريع ورسالته — تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً . فالمرسلون ، من كونهم أولياء ،
٦ لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى . وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد

---

(١) ب : إنما (٢) ب : صورة (٣) ن : ساقطة (٤) ن : في الأصل المرقى ، صححت إلى الدرج في الهامش (٥) ن : رؤيتك (٦) ب : خاتم الولي .

ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم[١] فيهم ؛ وفي تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظرُ الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرناه. ولمّا مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللّبِن وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة ، فكان صلى الله عليه وسلم (١٢ — ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبِنَةٌ واحدةٌ . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الحائط موضع لبِنَتين [٢] ، واللّبِنُ من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين [٣] تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجِب لكونه رآها[٤] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة[٥]، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن [٦] الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة [٧] متبع فيه ، لأنه يرى الأمر عَلَى ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي [٨] به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء [٩] . فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ — ا) تأخر

---

(١) ا : في الحكم (٢) ب : اللبنتين (٣) ن : التي (٤) ن : يراها
(٥) ب : الفضية (٦) ا : من (٧) ا : الظاهر (٨) ب : يوحيه
(٩) ب م ن : بكل شيء ساقطة .

وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين ». وغيره من الأنبياء ما كان نبياً [١] إلا حين بُعِثَ. وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمّى « بالولي الحميد [٢] » . فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته [٣] مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي . وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدّمِ الجماعة وسيد ولد آدم
٧ في فتح باب الشفاعة . فعيّن حالاً خاصاً ما عمم. وفي هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن الرحمن ما شفع [٤] عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص . فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعلم[٥] أن مَنْحَ الله تعالى خلقه (١٣ — ب) رحمةٌ منه بهم، وهي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ . فهو عطاء رحماني. وإما رحمة[٦] ممتزجة كشرب الدواء الكرهِ الذي يعقب شربَه الراحةُ ، وهو عطاء إلهي، فإن العطاء الإلهي لا يتمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء. فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن فيَخْلُصُ العطاء من الشوب الذي[٧] لا يلائم الطبع في الوقت أو لا يُنِيلُ الغرض وما أشبه ذلك. وتارة يعطي الله

---

(١) ن : ساقطة (٢) ن : الحميد الجميل (٣) ن : نسبه (٤) ب يشفع
(٥) ن : اعلم (٦) ن : رحمة به (٧) ب : ساقطة .

على يدي الواسع فيعم ؛ أو على[١] يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت ؛ أو على يدي الوهاب[٢]، فيعطي ليُنْعِمَ لا يكون مع الواهب[٣] تكليف المعطَى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل ؛ أو على يدي[٤] الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه ؛ أو على يدي[٤] الغفار فينظر المحل وما هو عليه . فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعتنى به (١٤–ا) ومحفوظاً وغير ذلك مما شاكل هذا النوع . والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه . فما يخرجه إلا بقَدَرٍ معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر . « فأعطى كل شيء خلقه » على يدي العدل وإخوانه[٥] . وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلَم بما يكون عنها–وما يكون عنها غير متناهٍ –وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية ٨
هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء. وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النِّسَبِ والإضافات التي يكنّى عنها بالأسماء الإلهية. والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك[٦] الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم [٧] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميُّز الأسماء . فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يعوَّل عليه. وهذا ٩
العلم كان علم شيث (١٤ – ب) عليه السلام، وروحه هو الممد لكل من يتكلم في ١٠

---

(١) ن : وتارة على يدي الحكيم (٢) ب م ن : أو على يد الواهب (٣) ن : الوهاب
(٤) ن : يد (٥) ب + كالقسط والحق والحكم وأمثالها (٦) ب : وتلك
(٧) ن : الام .

مثل هذا من الأرواح ما عدا روحَ الخاتم [١] فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح وإن كان لا يَعقِلُ ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري . فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري . فهو العالم الجاهل ؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قَبِلَ الأصلُ الاتصاف بذلك، كالجليل والجميل[٢] ، وكالظاهر والباطن والأول والآخِر وهو عينه ليس [٣] غير . فيعلَم لا يعلم ، ويدري لا يدري ، ويشهد لا يشهد. وبهذا العلم سمي شيث لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونِسَبِهَا ، فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فمنه خرج
١١ وإليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله . وكل عطاء (١٥ - ا) في الكون على هذا المجرى. فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأنَّ الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه[٤] مالم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيرَه، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب [٥] من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة مستطيلاً، والمتحركة متحركاً. وقد تعطيه

---

(١) ب م ن : الختم (٢) ن : ساقطة (٣) ب: وليس غيره، ن : لا غيره
(٤) ب : وتمنيه (٥) ا : يتقلب .

انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عـــينَ [١] ما يظهر [١] منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائي ، وقد [٢] يقابل اليمينُ اليسارَ وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم : وبخرق العـــادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويَظهر الانتكاس . وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلـّى فيها التي (١٥—ب) أنزلنـاها منزلة المرايا . فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجملاً . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لـَمـّا ثبت عندهم أنه فعـّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه . ولهذا عدل بعض النظار [٣] إلى نفي الإمكان وإثبـــات الوجوب [٤] بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمـــكان ويعرف حضرته ، والممكنَ ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير ؛ ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

وعلى قدم شيث [٥] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني . وهو ١٢
حامل أسراره ، وليس بعده ولد في هذا النوع . فهو خاتم الأولاد . وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون [٦] رأسه عند رجليها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل [٧] بلده . ويسري العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب . فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحـلـّون حلالاً ولا يحرمون حراماً ، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦ — ا) شهوة مجـــردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة .

(١ — ١) ساقطة في ن (٢) ب : قد (٣) ن : + من أصحاب العقول
(٤) ن : الوجود (٥) ا : + عليه السلام (٦) ن : فيكون (٧) ن : ساقطة .

١ ٣ ـــ فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

اعلم أيدك[١] الله بروح منه[١] أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد [٢] والتقييد . فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب . ولكن إذا أطلقاه وقالا به ، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يَرَ غير ذلك فقد أساء [٣] الأدب وأكذب الحقَّ والرسلَ صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من الفائت[٤]. وهو كمن آمن ببعض وكَفَرَ ببعض ، ولا سيما وقد علم أنَّ أَلْسِنَةَ الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول ، وعلى الخصوص
٢ على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع [٥] ذلك اللسان . فإن للحق في كل خلق ظهوراً[٦]: فهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ — ب) المدبِّر للصورة [٧] . فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه ، وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط [٨] بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته[٩] . فلذلك[١٠] يُجْهَل حدُّ الحق ، فإنه لا يُعْلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة ، وهذا[١١] محال حصوله : فحد الحق محال.

(١ — ١) ساقط في ب م ن (٢) ن : التجريد (٣) ن : ساء (٤) ب : الغاية
(٥) ن : موضع (٦) ب : ظهوراً خاصاً (٧) ب : للصور (٨) ب : يحاد
(٩) ب : صوره (١٠) ن : فكذلك (١١) ن : فهذا .

وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدده وما عرَفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمـــال — لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور — فقد عرَفه مجملاً لا على التفصيل كما عرَف نفسه مجملاً لا على التفصيل . ولذلك ربـــط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال : « من عرف نفسه عرف [١] ربـه » . وقال تعالى : [٢] « سنريهم آياتنا في الآفاق » وهو ما [٣] خرج عنك « وفي أنفسهم » وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » أي للنـــاظر « أنه الحق » من حيث إنك صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو [٤] لك كالروح المدبر لصورة جسدك . والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لهـــا لم تبق إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة الإنسان ، فلا فرق بينها وبين (١٧ — ا) صورة من خشب أو حجارة .
ولا ينطلق [٥] عليها اسم الإنسان [٦] إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العـــالم لا ٣
يمكن [٧] زوال الحق عنها أصلاً . فحد الألوهية [٨] له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيـــاً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبرِ لها ، كذلك جعل الله صورة [٩] العـالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور . فالكل ألسِنَةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أي إليـه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثنِي [١٠] والمثنَى عليه :

---

(١) ب : فقد عرف (٢) ب : ساقطة (٣) ن : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : يطلق (٦) ن : إنسان (٧) ن : يتمكن (٨) ا : الألوهة
(٩) ب : صور (١٠) ب : فهو المثني عليه (فقط) .

٤ فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيداً

قال الله تعالى «ليس كمثله شيء» فنزه ، «وهو السميع البصير» فَشبَّه . وقال تعالى « ليس كمثله شيء » فشبه وثنّى ، « وهو السميع البصير » فنزّه وأفرد .

(١٧ — ب) لو أن نوحاً عليه السلام[١] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه : فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً ، ثم قال لهم : « اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إنَّهُ كانَ غَفَّاراً » . وقال : « دَعَوْتُ[٢] قَومِي لَيلاً وَنَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إلاّ فِرَاراً » . وذكر عن قومه أنهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ، والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى[٣]
٥ الفرقان وإن كان فيه[٤] . فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثله شيء » يجمع[٥] الامرين في أمر واحد . فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه ، فإنه شبَّهَ ونزَّهَ في آية واحدة ، بل في نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلاً » من حيث

---

(١) ب م ن : ساقطة (٢) ب : رب إني دعوت قومي (٣) ب : على
(٤) ب : ساقطة (٥) ا م ب : فجمع الأمر في أمر واحد .

عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهاراً » دعاهم أيضاً من حيث ظاهر [١] صورهم وحِسّهم ، وما جمع في الدعوة مثل « ليس كمثله شيء » فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً . ثم قال عن نفسه إنه [٢] دعاهم ليغفر لهم ، لا ليكشف (١٨ — ا) لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم. لذلك «جعلوا ٦
أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك. ففي «ليس كمثله شيء» إثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتي جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومَه ليلاً ونهاراً ، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل . فقال نوح في حكمته لقومه : « يرسل السَّماء عَلَيكُمْ مِدرَاراً » وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري ، « ويمددكم بأموال » أي بما [٣] يميل بكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه . فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلهذا انقسم الناس إلى غير عالِم وعالِم. « وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري . والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر . « إلاّ خساراً » فما ربحت تجارتهم ، فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو في المحمديّين ٧
« وأنفِقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ، وفي نوح « ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً » فأثبت المُلْكَ لهم والوكالة لله فيهم . فهم مستخلفون فيه [٤] . فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف . وبهذا كان (١٨ — ب) الحق تعالى [٥] مالك [٦] الملك كما قال الترمذي رحمه الله . « ومكروا مكراً كُبّاراً » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعوّ

---

(١) ب : ظواهر (٢) ا : إذ (٣) ب : ما (٤) ا م ن : فيهم
(٥) ب م ن : ساقطة (٦) ب : ملك .

لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعي إلى الغاية . « أدعو الله » فهذا عين المكر ؛
٨ « على بصيرة » فنبّه أن الأمر له كله ، فأجابوه [١] مكراً كما دعاهم . فجاء
المحمدي وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث
أسماؤه فقال : « يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً » فجاء بحرف الغاية وقرنها
بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسمٍ إلهي أوجب عليهم أن
يكونوا متقين . فقالوا في مكرهم : « لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرن وداً ولا
سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً » ، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر
ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من
يجهله . في المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أي حكم . فالعالم
يعلم من عُبِدَ ، وفي أي صورة ظهر حتى عبدَ ، وأن التفريق والكثرة
كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما
عُبدَ غير الله في كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلولا هذا التخيل
ما عبد الحجر ولا غيره . ولهذا قال [٢] : « قل سموهم » ، فلو سموهم
(١٩ — ا) لسموهم حجارة [٣] وشجراً وكوكباً . ولو قيل لهم من عبدتم
لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الإله . والأعلى ما تخيل [٤] ، بل قال
هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيل يقول :
« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » والأعلى العالم يقول : « إنما
إلهكم إله واحد فله أسلموا » حيث ظهر « وبشر المخبتين » الذين
خبَتْ نار طبيعتهم ، فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا كثيراً »
٩ أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمين »

---

(١) ب : فأجابوا (٢) ا : + الله تعالى (٣) ب م ن : حجراً
(٤) ا : + فيه الألوهية .

لأنفسهم . « المصطَفيْن [١] » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . فقدمه على المقتصد والسابق [٢] . « إلا ضلالاً » إلا حيرة المحمدي . « زدني فيك تحيراً » ، « كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا » . فالحائر [٣] له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله مِنْ وإلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لابدءَ له فيلزمَه « مِنْ » ولا غاية فتحكُمَ عليه «إلى» ، فله الوجود الأتمُّ وهو المؤتى جوامع الكلم والحِكَم .
(١٩ – ب) « مما خطيئاتهم » فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة ؛ « فأدخلوا ناراً » في عين الماء في المحمديين . « وإذا البحار سجرت » : سَجَرْت التنور [٤] إذا أوقدته . « فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السِّيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح ربِّ » ما قال إلهي ، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن . فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو . « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها . المحمدي « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ؛ « له ما في السموات وما في الأرض » . وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم » طلباً للستر لأنه

١٠

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » سورة ص آية ٤٧

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » سورة فاطر آية ٣٢

(٣) : ا فالحير ، ب فالحائر والمتحير لهم

(٤) ب : التنوت .

« دعاهم ليغفر لهم » والغفر الستر . « ديّاراً » أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة . « إنك تذرهم » أي تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ — ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبيداً ؛ فهم العبيد الأرباب . « ولا يلدوا » أي ما ينتجون ولا يظهرون « إلا فاجراً » أي مظهراً ما ستر ، « كَفّاراً » أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما سُتِرَ ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره [١] ، ولا الكافر في كفره ، والشخص واحد . « رب اغفر لي » أي استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقامي كما جهل قدرك في قولك : « وما قدروا الله حق قدره » . « ولوالدي » : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة . «ولمن دخل بيتي» أي قلبي . « مؤمناً » مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدّثت به أنفسَهَا . « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس . « ولا تزد الظالمين » : من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية . « الا تباراً » أي هلاكاً ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم [٢] وجه الحق دونهم .
١١ في المحمديين . « كل شيء هالك إلا وجهه » . والتبار الهلاك . ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقيّ (٢٠ — ب) في فلك نوح [٣] ، وهو في التنزلات الموصلية لنا والله يقول الحق [٤] .

---

(١) ا : بفجوره (٢) ن : بشهودهم (٣) ن م ب : فلك نوح
(٤) ب : والسلام بدلاً من : والله يقول الحق — ن : لاتذكر شيئاً .

٤ ـــ فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

العلو نسبتان ، علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكاناً علياً » . وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام [١] . وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر . فالذي فوقه فلكُ الأحمر وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل والفلك الأطلس فلك البروج [٢] وفلك الكرسي وفلك العرش . والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب ، وفلك القمر ، وكرة [٣] الأثير ، وكرة الهوى ، وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان . وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين . قال الله تعالى « وأنتمُ الأعْلَوْنَ واللهُ معكم » في هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة . ولما خافت نفوس العمّال منا أتبع (٢١ ـ ا) المعية بقوله [٤] « ولن يتركم أعمالكم » : فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا بين الرفعتين علوّ المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم . ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية « سبِّح اسمَ رَبِّكَ الأعْلَى » عن هذا الاشتراك المعنوي . ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعني الإنسان الكامل ، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة . فما كان علوه لذاته . فهو العلي بعلو المكان وبعلو المكانة . فالعلو لها . فعلو المكان .

---

(١) ساقطة في ب م ن (٢) ب : وفلك البروج ، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج – وعدتها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلكاً مستقلاً (٣) ن : تذكر : « وأكرة » في الجميع (٤) ا : + تعالى .

« كالرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأماكن . وعلو المكانة « كل شيء هالك إلا وجهه » ؛ و « إليه يُرْجَع الأمر كله [١] » ؛ « أ إله مع الله » . ولما قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، « وإذ قالَ ربكَ للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خليفة » ، فهذا علو المكانة . وقال في الملائكة [٢] « أستكبرت أم كنت من العالين » فجعل العلو للملائكة . فلو كان لكونهم ملائكة [٣] لدخل الملائكة كلهم في [٤] (٢١ — ب) هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم في حد الملائكة ، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله [٥] . وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة . ومن أسمائه الحسنى العلي . على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلي لذاته . أو عن ماذا وما [٦] هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العليّة لذاتها وليست إلا هو . فهو العلي لا علو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمّتْ رائحة من الموجود ؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء ، وهي النسب ، وهي أمور عدمية . وليس إلا العين الذي هو الذات . فهو العلي لنفسه لا بالإضافة [٧] . فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية [٨] متفاضلة . فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو ؛ أنت لا أنت . قال

---

(١) ا : ساقطة (٢) ب : إبليس الملائكة (٣) ب : الملائكة
(٤) « في » ساقطة في ا (٥) ا : + تعالى (٦) وما : ساقطة في ب
(٧) ن : بإضافة (٨) ب : الودية .

الخراز [١] (٢٢ ـ ا) رحمه [٢] الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين مابطن في حال ظهوره . وما ثَمَّ من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو [٣] المسمى أبا [٤] سعد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا في كل ضد ، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « وما حدَّثَتْ به أنفُسَها » فهي المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها [٥] ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب [٦] المعلومة . ٦
فأوجد الواحد العدد ، وفصَّل العددُ الواحدَ ، وما ظهر حكم العدد إلا المعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلا بد من عدد ومعدود ؛ (٢٢ ـ ب) ولا بد من واحد ينشىء ذلك فينشأ بسببه . فإن كل [٧] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع [٨] الآحاد .

---

(١) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفي من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧ ، راجع القشيري ص ٢٢ والحلية تحت أحمد بن عيسى ج ١٠ ص ٢٤٦ (٢) ساقطة في ب م ن
(٣) هو ساقطة في ا في الأصل ولكنها وضعت بخط آخر (٤) ب : أبو
(٥) ن : نفسها (٦) ب : في المراتب كلها (٧) ن م ب : فإن كان كل مرتبة ، وكذلك النص في شرحي القاشاني وبالي . والكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة (٨) ب : جميع .

فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة [١] ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب ، وإن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقي . فالجمع يأخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر في هذا القول عشرون مراتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عينَ ما هو منفيٌ عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه في الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها [٢] ، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة . فانظر ماذا ترى « قال يا أبت افعل ما تؤمر » ؛ والولد عين أبيه . فما رأى [٣] يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم » ، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ ـ ا) بصورة ولد : لا ، بل بحكم ولد [٤] من هو عين الوالد . «وخلق منها زوجها» : فما نكح [٥] سوى
٧ نفسه . فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد . فمَن الطبيعةُ ومَن الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر؟ وما [٦] الذي ظهر غيرها : وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها [٧] : فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك . والجامع الطبيعة ، لا ، بل العين الطبيعية . فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ؛ لا ، بل صورة واحدة في
٨ مرايا [٨] مختلفة . فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر . ومن عرف ماقلناه لم يحر . وإن

---

(١) والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة في ن (٢) ب م ن . ثبتها
(٣) الضمير في رأي يعود على الوالد (٤) ن : وظهر بصورة لا بحكم ولد
(٥) الضمير عائد على آدم (٦) يفسرها بالي على أنها استفهامية (راجع شرحه ص٩٨) ، ويفسرها جامي على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج ١ ص ١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر ، ومع ذلك ليست هي عين ما ظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها (٧) ا : عليه (٧) ن : + كثيرة مختلفة .

كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثـــابتة : فيها يتنوع [١] الحق في المجلى فتتنوع [١] الأحـــكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه ، وما ثَمَّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر
جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميـــع الأمور ٩
الوجودية والنسب الغدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت [٢]
محمودة (٢٣ — ب) عرفاً وعقلاً وشرعاً أو [٣] مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً .
وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة . وأما غير مسمى الله مما هو مجـــلى
له أو صورة فيه ، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل — لا بد من ذلك — بين مجلى
ومجلى ؛ وإن كان صورة فيه فتلك [٤] الصورة عين الكمال [٥] الذاتي لأنها عين
ما ظهرت فيه . فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة . ولا يقـــال هي هو ١٠
ولا هي غيره . وقد أشار أبو القاسم بن قسّي في خَلْعِه إلى هـــذا بقوله : إن
كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها . وذلك [٦] أن كل اسم
يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه . فمن حيث دلالته على الذات
له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميز عن غيره
كالرب والخالق والمصوّر إلى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات ،

---

(١) ب : ينبوع في الحالتين (٢) ساقطة في ا (٣) ب : و
(٤) ن : فلتلك (٥) ب : كال (٦) ب م ن : وذلك ﷺ أن الخ .

والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سِيق له . فإذا فهمت أن العليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة ، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك [١] المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك ، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ — ا) فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل النـاس . فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليٌّ [٢] في نفسه . فإذا عزل زالت رفعته والعالِم ليس كذلك .

١ ٥ ــ فص حكمة مُهَيَّمية في كلمة إبراهيمية [٣]

إنمـا سمي الخليل [٤] خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد [٥] تخللت مسلك الروح مني وبه سمي الخليل خليـلا

كما يتخلل اللونُ المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره مـا هو كالمكان والمتمكن ؛ أو لتخلل [٦] الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام . [٧]
٢ وكل حكم يصح من ذلك ، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لايتعداه . ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخـبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفـات الذم ؟ ألا ترى المخـلوق يظهر بصفات الحق من أولهـا إلى آخرها وكلهـا حق له كما هي صفات المحدثات

---

(١) ب م ن : ذلك (٢) ن : ساقطة (٣) ا : مهيمية ب م ن مهيمنية
(٤) أ ساقطة (٥) ب : وقدم : ن و (٦) ب : التخلل (٧) ساقطة في ب م ن

حق للحق . « الحمد لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود . « وإليه يُرجَعُ الأمرُ كله » فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم .

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه . فالمتخلَّل [١] ـ اسم فاعل ـ محجوب بالمتخلَّل ـ اسم مفعول . فاسم المفعول [٢] هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ نسبه وإدراكاته . وإن كان الخلق هو الظاهر (٢٤ — ب) فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح [٣] . ثم إن الذات لو تعرَّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً. وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بألوهيتنا [٤] إلهاً ، فلا يعرف حتى ٣
نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض [٥] الحكماء وأبا حامد [٦] ادعوا [٧] أنه يُعْرَف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات [٨] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه [٩] كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه [١٠] ، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا

---

(١) ا : كالمتخلل (٢) ساقطة في ب.

(٣) إشارة إلى الحديث القدسي القائل : « لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » (٤) ن : بألوهيتنا (٥) ن : ساقطة

(٦) الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (٧) ا ، ن : ادَّعى (٨) ن : ذاتاً

(٩) ب : بنفسه (١٠) ساقطة في ا ، ن.

أنه إله لنا . ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض [١] في الحق ، فيعرف بعضنا بعضاً ، ويتميز بعضنا عن بعض . فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين . وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا ؛ لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، ولذلك قال « فلله الحجة البالغة » : يعني على المحجوبين (٢٥ — ١) إذ [٢] قالوا للحق لِمَ فعلت بنا كذا وكذا مما[٣] لا يوافق أغراضهم ؛ « فيكشِفُ لهم عن ساق » : وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله[٤]، وأن ذلك منهم ، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه ، فتدحض[٥] حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة . فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهداكم أجمعين » قلنا[٦] « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء إلا ما هو الأمر عليه . ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم [٧] دليل العقل ؛ وأي الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته . ومعنى « لهداكم [٨] » لبيَّن لكم : وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل . فما شاء [٩] ، فما هداهم أجمعين ، ولا يشاء ، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء ؟ هذا ما لا يكون[١٠]. فمشيئته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم

٤

---

(١) ب : ببعض بالباء (٢) ب : إذا (٣) ا ، ب ، ما (٤) أنه فعله ساقطة في ا
(٥) ب : فتندحض (٦) ب : قلت (٧) ن : حد (٨) ا : لهداهم أجمعين
(٩) ب : شاء الله (١٠) معنى العبارة كلها : فما شاء الله أزلاً هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات في حال ثبوتها . وحكم « لو شاء » في الآية : « فلو شاء لهداكم أجمعين » هو حكم « إن يشأ » في قوله : «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » . فهل يشاء الله بعد هذا الخلاف ما عليه الأشياء في ثبوتها ؟ هذا مستحيل .

والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العلم[١]
فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه . وإنما ورد الخطاب الألهي بحسب ما ٥
تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه
الكشف. ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون(٢٥ — ب) أصحاب الكشوف.

« وما منا إلا له مقام معلوم » : وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في ٦
وجودك ، هذا إن ثبت أن لك وجوداً . فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ،
فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا
شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم[٢] لك
عليك . فلا[٣] تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد
إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام،وهو غذاؤك بالوجود.
فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك[٤] تسمى ٧
مكلَّفاً وما كلَّفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمَّى
مكلَّفاً : اسم مفعول.

٨ فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أقرُّ به وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده
فأنى بالغنى[٥] وأنا أساعده فأسعده ؟
لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا وحقق فيَّ مقصده

(١) ب ، ن : في العالم (٢) ن : فالحكم بالفاء (٣) ن : ولا (٤) ن : أنه
(٥) ا : الضنى .

٩ ولما كان للخليل [١] هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سنّ القِرَى [٢] ،
١٠ وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل [٣] للأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين [٤]. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري [٥] في جميع أجزاء المغتذي كلها (٢٦ — ا) وما هنالك [٦] أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا

١١ فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فيّ مظهره فنحن له كمثل إنا

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

١ ٦ — فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

٢ فداء نبي ذَبْح ذِبْح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان
وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر [٧] من أي ميزان
ولا شك أن البُدْن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

---

(١) ا : + عليه السلام (٢) هكذا في المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القربى في ا
(٣) ا : + عليه السلام (٤) ا : المرزق (٥) ا : سرى (٦) ا : هناك
(٧) لا أدر في المخطوطات الثلاثة وقد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية وكان في الإمكان أن يقول « لم أدر » .

فـلا خلق أعلى من جمـاد وبعده نبات على قَدْرٍ يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلافه كشفاً وإيضاح برهـان
وأمـا المسمى آدمـا [١] فمقيد بعقل وفكر أو قلادة إيمـان
بذا قال سهل [٢] والمحقق مثلنـا لأنا وإياهم بمـنزل إحسان ٣
(٢٦ـب) فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفـاء وإعلان
ولا تلتفت [٣] قولاً يخالف قولنا ولا تبذر السمراء [٤] في أمر عميان ٤
هم الصم والبـكم الذين أتى بهم لأسماعنا المعصوم في نص قرآن

اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إني أرى في المنام أني أذبحك » والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش [٥] ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وَهم إبراهيم بالذبح [٦] العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو [٧] لا يشعر. فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج [٨] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر [٩] في تعبير الرؤيا : « أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً » فسأله أبو بكر أن يعرّفه مـا أصاب فيه وما أخطأ فـلم يفعل . [١٠] وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حـين ناداه : « أن يا إبراهيم قـد صدقت الرؤيا » ومـا قال له صَدَقْتَ [١١] في الرؤيا أنه ابنك : لأنه مـا عبرها ، بل أخذ بظاهر مـا رأى ، والرؤيا ٥

---

(١) ا ، ب : آدم (٢) سهل بن عبدالله التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ).
(٣) ا : يلتفت بالياء (٤) ا : يبذر ، ن : تبذل . والسمراء الحنظة ولا تبذر السمراء في أرض عميان أي لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها (٥) ن : وكان كبشاً ظهر
(٦) ب : بذبح (٧) ن : وهم لا يشعرون (٨) ن : إنه محتاج
(٩) ا : + رضي الله عنه (١٠) ا : + صلى الله عليه وسلم
(١١) ب : قد صدقت .

تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز « إن كنتم للرؤيا تعبرون [١] » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين في المَحْل والخصب . فلو صدّق في الرؤيا لذبح ابنه ، وإنما صدّق الرؤيا في [٢] أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذّبحَ العظيم في صورة ولده (٢٧ — ا) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء في نفس الأمر عند الله [٣] . فصوّر الحس الذّبح وصور الخيال إبن إبراهيم عليه السلام . فلو رأى الكبش في الخيال لعبّره [٤] بابنه أو بأمر آخر . ثم قال [٥] « إن هذا لهو البلاء المبين [٦] » أي الاختبار المبين أي الظاهر يعني الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : فغفل فما وفّى الموطن حقه،وصدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي » فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبناً فصدّق تقيٌ بن مخلد رؤياه فاستقاء [٧] فقاء لبناً . ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً . فحرمه الله علماً كثيراً على قدر ما شرب [٨] . ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتِيَ [٩] في المنام بقدح لبن : « فشربته حتى خرج الرّي من أظافيري [١٠] ثم أعطيت فضلي عمر » . قيل ما أوّلته يا رسول الله ؟ قال العلم ، وما تركه لبناً على

---

(١) ن : ساقطة (٢) ا : في ساقطة (٣) أي ففداه من أجل ما خطر بفكر ابراهيم من أن الذي رآه كان صورة ابنه — وليس ذلك فداء حقيقياً في نفس الأمر عند الله ، لأن الصورة التي رآها ابراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة في صورة ابنه .

(٤) ا : لعبرنا عنه (٥) ب : + تعالى (٦) ن : « إن هذا لهو البلاء » أي الاختبار «المبين» أي الظاهر (٧) ن : فاستقى (٨) ن : + من اللبن (٩) ب : لما أتى

(١٠) ب : أظفاري .

صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه [١] من التعبير . وقد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ — ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته [٢] ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه[٣] . كل روح بهذه المثابة . فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم[٤] منه شيء . فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية [٥] تشبه المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي. ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره أو ينهاه عنه [٦] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان [٧]. فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها . وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد. ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلمنا الله : فيما فعل بإبراهيم وما قال له : الأدب لما يعطيه مقام النبوة ، عَلِمْنَا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أنْ نعبِّر [٨] تلك الصورة بالحق ٦
المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معاً . وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها [٩] كما نرى الحق في الآخرة سواء . (٢٨ — ا) .

---

(١) ب ، ن : يقتضي (٢) ا : ولطيفه (٣) أي أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه
(٤) ا : يخرج ، ب : يخرم منه شيئاً (٥) أي مثالية وهذا هو التعبير عندهم
(٦) ساقطة في ب ، ن (٧) أي أو أي شيء كان من أقسام اللفظ (٨) ا تغير :
(٩) ا : رأينا .

٧ فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قدتك (١) صادقاً
وإن قلت أمراً آخراً أنت عابر
وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر
إذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه تثابر
ويُقبَل في مجلى العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد (٢) في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها (٣) . وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام . بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه . فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى . وقد قال ذلك أبو يزيد . ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ ـك فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله ما لا ـح بقلبي فجره الساطع (٤)
من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر يا سامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها ، وهذا هو الأمر العام. (٢٨ — ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ٨
ولكن لا تزال الهمة تحفظه . ولا يئودها حفظه ، أي حفظ ما خلقته. فبقي طرأ

(١) ا : فديتك (٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي الصوفي المعروف . قيل مات سنة ٢٦١ هـ. (٣) ب : به (٤) ا : تذكر البيت الرابع قبل الثالث .

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق ؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لايغفل مطلقاً ، بل لا بد من حضرة يشهدها . فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[١] في كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً . فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت[٢] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة[٣] التي ما غفل عنها،لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص. وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله[٤] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء . فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول « أنا الحق » ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق : وقد بينا الفرق . ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩ — ١) بل حفظه لكل صورة على التعيين. وهذه مسألة أُخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب: فهي يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع[٥] الصورة،مثلها مثَلُ الكتاب الذي قال الله فيه «ما فرطنا في الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع وغير الواقع.ولا يعرف ما قلناه إلا من كان ٩

---

(١) أي بصورة العارف (٢) ب : ان حفظت—وهو خطأ (٣) ن : في الحضرات .
ا : ساقطة (٤) ب + العارفون (٥) ب : ظاهر الصورة .

قرآناً[١] في نفسه فإن المتقي الله « يجعل له فرقاناً » وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان[٢] أرفع فرقان .

١٠ فوقتاً يكون العبد رباً بلا شك ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك
فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمـــال منه بلا شك
ومن كونه رباً يرى الخلق كله يطالبه من حضرة المُلك والمَلك
ويعجز عمّا طـــالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكي
فكن عبد رب لا تكن ربّ عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك

١ ٧ ــ فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية

أعلم أن مسمى الله [٣] أحديّ بالذات كلّ بالأسماء . وكل موجود (٢٩ــب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل[٤] . وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء ، لأنها لا تقبل
٢ التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة . والسعيد من كان عند ربه مرضياً؛ وما ثَمّ إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته ؛ فهو عنده مرضي فهو سعيد.
٣ ولهذا[٥] قال سهل[٦] إن للربوبية سراً ــ وهو أنت : يخاطب[٧] كل عين ــ لو ظهر[٨]

---

(١) المراد بالقرآن الجمع وبالفرقان الفرق (٢) ب : القرآن (٣) ا + تعالى خاصة
(٤) ب : + بعد الكل « فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه »
(٥) ن : وبهذا بالباء (٦) ن : + رضي الله عنه (٧) ا ، ن : تخاطب بالتاء
(٨) ظهر هنا معناها زال ، ذكرها الشيخ في الفتوحات ج ٢ ص ٦٣١ س ٨ من أسفل ، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبدالله وهي: « للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية » . قال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا. قال في الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أي زائل . وقوله «وهو أنت» من كلام ابن عربي لا من كلام سهل ، وعلى هذا فمعنى قوله « يخاطب كل عين » أن ذلك السر الذي هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود . ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل: فيخاطب أي سهل بكلمة أنت كل عين .

لبطلت الربوبية . فأدخل عليه «لو» وهو حرف امتناع لامتناع[١] ، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه[٢] لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائماً فالربوبية لا تبطل دائماً . وكل مرضي محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضي، لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها،« مرضية» تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته ؛ فإن وفّى فعله وصنعته حقّ ما عليه « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » أي بيّنَ أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص ولا[٣] الزيادة . فكان إسماعيل[٤] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً . وكذا كل موجود عند ربه مرضي[٥] . ولا يلزم إذا ٤
كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيّنّاه أن يكون (٣٠ — ١) مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربه . ولا يأخذه أحد من حيث أحديته . ولهذا ٥
منع أهل الله التجلي في الأحدية ؛ فإنك إن نظرته به[٦] فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً[٧] نفسه بنفسه ؛ وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك ؛ وإن نظرته به وبك[٨] فزالت الأحدية أيضاً . لأن ضمير التاء في « نظرتَه » ما هو عين المنظور ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً ، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور. فالمرضي لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من

---

(١) أي تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشر فهي ضد إن التي توجب وقوع المشروط من أجل وقوع الشرط (٢) ساقطة من ن (٣) ساقطة من ن
(٤) ن : + عليه السلام (٥) ا : مرضياً (٦) ساقطة من ن
(٧) ن : ناظر (٨) ساقطة في ا ، ن .

٦ فعل الراضي فيه. ففَضَل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً . وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجعي إلى ربّكِ » فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته[١] من الكل، «راضية مرضية». « فادخُلِي في عبادي » من حيث ما لهم هـذا المقـام . فالعباد المذكورون هنـا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العـين : لا بد من ذلك (٣٠ — ب) « وادخلي جَنـّتِي » التي بها[٢] سِتري .

٧ وليست جنتي سواك فأنت تسترني[٣] بذاتك . فـلا أُعرَف إلا بك كما أنـك لا تكون إلا بي . فمـن عرفك عرفني وأنا لا أُعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفـة أُخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين[٤] : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت .

٨ فأنت عبد وأنت ربٌّ لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحـله من سواه عقـد

٩ فرضي الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضي . فتقابلت الحضرتان[٥] تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثـلين[٦] لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فما ثم مثل؛ فما في[٧] الوجود مثل، فما في[٧] الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه .

---

(١) ن : فتعرفه (٢) ب : هي سِتري ، وفي بعض النسخ المطبوعة هي سِرّي
(٣) ا : تستريني ، وكان الواجب أن تكون تستريني لو أرادها للمؤنث (٤) ب: المعرفتين
(٥) ا : الصورتان (٦) ب : المثلين حقيقة (٧) ن : ثم في .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا[١] جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعاين

« ذلك لمن خشي ربه[٢] » أن يكونه[٣] لعلمه بالتمييز . دلنا[٤] على ذلك جهل أعيان في الوجود (٣١ ـ ا) بما أتى به عالم . فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب . ولو لم يقع التمييز[٥] لفُسِّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر . والمعز لا يفسر[٦] بتفسير المذل إلى مثل ذلك ، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[٧] في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو . فالمسمى واحد : فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف[٨] في الفهم في كل واحد منهم :

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبّهه وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق
تحزْ بالكل ـ إن كل تبدى ـ قصب السبق
فلا تفنى ولا تبقى ولا تفني ولا تبقي
ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقي .

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها[٩] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز . « فلا تحسبن

(١ ن : بما (٢) تتمة الآية السابقة « رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه »
(٣) ا: يكون ولكنها صححت في الهامش يكونه . ن : يكون (٤) ب: بالتميز لما دلنا.
ا ، ن : بالتميز لنا (٥) ب : التميز (٦) والمعز لا يفسر ساقطة من ن
(٧) ا : نقول بالنون (٨) ا : مختلف (٩) ن : إليها .

الله مخلف وعده رسله » لم يقل ووعيده ، بل قال« ويتجاوز عن سيئاتهم» مع
١١ أنه توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين

١ ٨ ـ فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الدين دينان ، دين عند الله وعند[١] من عرّفه الحق تعالى ومن عرّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله[٢] . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون»: أي منقادون إليه . وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى « إن الدّين عندَ الله الإسلام » وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذي من عند الله[٣] تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه . فالدين الانقياد[٤] ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى . فمن اتصف بالأنقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشىء (٣٢ ـ ا) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين

---

(١) ا : ودين عند (٢) أ : + تعالى (٣) ن: والدين عند الله
(٤) ن : هو الانقياد .

من فعلك . فما[١] سعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان فعلك[١] كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعالهُ وهي أنت وهي المحدثات. فبآثاره سُمّي إلهاً وبآثارك[٢] سميت سعيداً. فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك. وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله. فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة. قال الله تعالى «ورهبانية ابتدعوها» وهي النواميس الحكمية ٢
التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحةُ الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى، «وما كتبها الله عليهم». ولم فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية[٣] والرحمة من حيث لا يشعرون ٣
جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم : « حق رعايتها » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا ؛ « فآتينا الذين آمنوا » بها « منهم أجرهم » (٣٢ ـ ب) « وكثير منهم » : أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة « فاسقون » أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها . ومنْ لم يَنقَد إليها لم ينقد مشرّعه[٤] بما يرضيه . لكن الأمر يقتضي الانقياد : وبيانه أن المكلّف إما منقاد بالموافقة وإما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف[٥] فإنه يطلب بخلافه الحاكِم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو، وإما الأخذ

---

(١) ساقط في ن (٢) ن : وبآثاري سمي (٣) ا : الرحمة والعناية (٤) ا : مشروعه
(٥) ب : المخالفة .

على ذلك، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرّ وبما لا يسر: فبما يسر[١] «رضي الله عنهم ورضوا عنه» هذا جزاء[٢] بما يسر؛ «ومن يظلم منكم نذقْه عذاباً كبيراً» هذا جزاء بما لا يسر. «ونتجاوز عن سيئاتهم» هذا جزاء[٣]. فصح أن[٤] الدين هو الجزاء؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر وهو الجزاء. هذا لسان[٥] الظاهر في هذا الباب. وأما سره وباطنه فإنه تجلٍّ[٦] في مرآة وجود الحق: فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[٧] ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف (٣٣ — ١) صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون. فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلا يذمَّنَّ إلا نفسه ولا يحمدنَّ إلا نفسه. «فلله الحجة البالغة» في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد[٨] علمت من يلتذ ومن[٩] يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً[١٠] وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً، وبهذا سمى أو شرح الدين بالعادة، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله: فالدين العادة: قال الشاعر:

* كدِينِك من أم الحويرث قلبها *

---

(١) ساقطة في ن (٢) ا، ن: جزاء (٣) ن: جزاء بما يسر
(٤) ن: ساقطة (٥) ا: بلسان (٦) ا: تجلى (٧) ن: تعطيهم
(٨) ب: وقد (٩) ن: أو (١٠) ا: وعقاب.

أي عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثَمَّ فإن ٤
العادة تكرار . لكن العادة [١] حقيقة معقولة ؛ والتشابه في الصور موجود :
فنحن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية وما عادت ما الإنسانية ، إذ لو عادت
تكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه . ونعلم أن زيداً ليس
عين عمرو في الشخصية : فشخص [٢] زيد ليس شخص [٢] عمرو مع تحقيق
(٣٣ — ب) وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين . فنقول في الحس عادت
لهذا الشبه ، ونقول في الحكم الصحيح لم تعدْ . فما ثَمَّ عادة بوجه وثَمَّ عادة
بوجه ، كما أن ثَمَّ جزاءً بوجه وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حالٌ في
الممكن من أحوال الممكن . وهذه [٣] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن ، أي
أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم [٤] جهلوها فإنها من سر القَدَر المتحكم ٥
في الخلائق .

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل
والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال
الممكنات . وخِدْمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم .
فانظر ما أعجب هذا ! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم
مخدومه إما بالحال أو بالقول ، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة
لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً
خاصاً به سمّي [٥] مريضاً ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض

---

(١) المراد بالعادة هنا الأمر الذي يعود فيظهر متكثراً متعدداً . (٢) و (٢) ب : تشخص
(٣) ا : فهذه (٤) ا و ن : لأنهم (٥) ب : يسمى ؛ ن : به ساقطة .

بها أيضاً ، وإنما يردعها طلباً للصحة — والصحة من الطبيعة أيضاً — بإنشاء مزاج آخر يخالف [١] هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلِحُ جسم المريض ولا يغير ذلك [٢] المزاج إلا بالطبيعة أيضاً . ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة ، وكذلك
٦ الرسل والورثة في خدمة الحق . والحق [٣] على وجهين في الحكم في أحوال المكلَّفين ، فيَجري الأمر (٣٤ — ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي [٤] به علم الحق ، ويتعلق علم
٧ الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته : فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة . فهو يردُّ عليه به طلباً لسعادة المكلَّف [٥] . فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح وما نصح إلا بها أعني بالإرادة . فالرسول والوارث طبيب أُخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا [٦] يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور [٧] فلم يقع من المأمور ، فسمي مخالفة ومعصية . فالرسول مبلِّغ : ولهذا قال شيبتني «هودٌ» وأخواتها لما تحوي عليه من قوله «فاستقم كما أُمرت»

---

(١) ن : يخالفه (٢) ساقطة في ا (٣) ب : وأمر الحق (٤) ب : يقضي

(٥) معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة ، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر ، وليس خادماً للارادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي . فالرسول يرد على المكلف به أي بالأمر الإلهي طلباً لسعادته . أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي اذا تعلقت الارادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون .

(٦) ن : فلا (٧) ا : المأمور من غير الباء . والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور : أي أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشي المأمور به من المأمور .

فَشَيِّبَه « كما أمرت [١] » فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً . قال : « ما أدري ما يفعل بي ولا بكم » فصرح بالحجاب ، وليس المقصود [٢] إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير [٣] .

٩ ـــ فص حكمة نورية في كلمة يوسفية ١

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادىء الوحي الإلهي في أهل العناية . تقول عائشة رضي الله عنها : « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من [٤] الوحي الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح » تقول لا خفاء بها . وإلى هنا بلغ علمها لا غير . وكانت [٥] المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه [٦] المَلَك ، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال : « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل ، وإن اختلفت الأحوال . فمضى قولها [٧] ستة أشهر ، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة : إنما هو منام في منام . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعَبَّر ، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ،

---

(١) « فشيبه كما أمرت » : ساقطة في ن (٢) المعقود (٣) ن : ساقطة
(٤) ا : في (٥) ب : فكانت (٦) ن : جاء الوحي على لسان الملك
(٧) أي مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر.

فيجوزُ العابِرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن . فعبَّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أي قال : مآل [١] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم . ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أُوحي إليه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّي [٢] وغاب عن الحاضرين عنده : فإذا سُرِّي عنه رُدَّ . فما أدركه إلا في حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائماً . وكذلك إذا (٣٥ — ا) تمثل له المَلَكُ رجلاً فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان . فعبَّره [٣] الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم [٤] دينكم . وقد قال لهم ردوا عليَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها . ثم قال هذا جبريل فاعتبر [٥] الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها . فهو صادق في المقالتين: صدقٌ للعَيْن [٦] في العين الحسِّية ، وصدق في أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلا شك . وقال يوسف عليه السلام : « إني رأيتُ أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتُهم لي ساجدين » : فرأى إخوته في صورة الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر . هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في [٧] خزانة خياله ، وعَلِمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: «يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً» ثم برَّأ

٢

---

(١) ساقطة في ب (٢) كما يسجى الميت أي يمد عليه ثياب (٣) ا و ن : فعبر
(٤) ب : ليعلمكم (٥) ن : واعتبر (٦) أي لمشاهدة العين . ب : العين
(٧) ن : من .

أبناءه عن ذلك الكيد وألحقَهُ بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقال : « إن الشيطان للإنسان عدو مبين » أي ظاهر العداوة . ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر : « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » أي أظهرها في الحس بعدما كانت في صورة الخيال ، فقال [١] النبي محمد صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام » ، فكان قول يوسف : « قد جعلها ربي حقاً » بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم (٣٥ — ب) أنه في النوم عينه ما بَرح ؛ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا [٢] ورأيت كأني استيقظت وأوّلتها بكذا . هذا مثل ذلك . فانظر [٣] كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال : « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » . معناه حساً أي محسوساً ، وما كان إلا محسوساً ، فإن الخيال لا يعطي أبداً [٤] إلا المحسوسات ، غير ذلك ليس له .
٣ فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم . وسأبسط من القول في
٤ هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله فنقول : إعلم أن المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس [٥] ، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل : كان الظل معقولاً غير موجود في الحس ، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان

---

(١) ب و ن : فقال له النبي (٢) ن : كذا وكذا (٣) ساقطة في ن
(٤) ب : أحداً — ومن قوله « وما كان » إلى قوله « المحسوسات » ساقط في ن
(٥) ن : الحق

المكنات : عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه
٥ من وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد [١] هذا الظل
على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣١ — ا) الظلال
تضرب إلى السواد تشير [٢] إلى ما فيها من الخفاء لبعد [٣] المناسبة بينها وبين
أشخاص من هي ظل له ؟ . وإن كان الشخص أبيض فظله [٤] بهذه المثابة .
ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها
على غير [٥] ما يدركها الحس من اللونية ، وليس ثم علة إلا البعد ؟. وكزرقة السماء.
٦ فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة. وكذلك أعيان الممكنات
ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ
الوجود نور . غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغراً [٦] ،
فهذا تأثير آخر للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها
كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في
الجرم مائة وستين [٧] مرة ، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلاً . فهذا أثر
البعد أيضاً . فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على
قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له
يُعلَم ، ومن حيث ما يُجهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ
امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول [٨]
لنا من وجه : « ألم تَرَ إلى ربِّك كيفَ مدَّ الظِّلَّ ولو شاء لَجَعَله ساكناً »
أي يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى

---

(١) ا: امتد (٢) ب : وتشير (٣) ب : البعد (٤) ب : فظل
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : صغيراً (٧) ا : وستون . ب : مائة وستين وربعها وثمن مرة (٨) ب : ومجهول

يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. «ثمَّ جعلنا الشمس عليه دليلاً» وهو اسمه النور الذي قلناه ، (٣٦ — ب) ويشهد له[١] الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور. «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً»: وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله[٢]. فهو هو لا غيره. فكل ما ندركه[٣] فهو وجود الحق في أعيان الممكنات . فمن حيث هوية الحق هو[٤] وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور[٥] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[٦] اسم سوى الحق . فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ٧
ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر . ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالَمٌ وسوًى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء ؛ فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغيرٍ وكبيرٍ، وصافٍ وأصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج[٧] يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لا لونَ له. ولكن هكذا تُرَاهُ. ضَرْبَ (٣٧ — ا) مثال

---

(١) ب و ن : لها (٢) ب : + وإليه يرجع ، وإليه يرجع الأمر كله .
(٣) ا : تدركه بالتاء (٤) ن : فهو (٥) ب : صور (٦) ب : و ، وفي الجملة تقديم وتأخير في ا (٧) ب : بالزجاج . ن فالزجاج

لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهِدُكَ الحس، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لِمَا أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[١] مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي
٨ يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه: وغيرُهُ من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. وإذا كان الأمر على ما قررناه[٢] فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله[٣] خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم[٤] به عن هذا الاسم الآخر ويتميز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر.؟
٩ فقد بان لك بما هو كلُّ اسمٍ عينُ الاسم الآخر (٣٧ - ب) وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون
١٠ إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا[٥] كانت غنية عن العالمين[٥] فهو

---

(١) ن: لكثرة (٢) ا: قدرناه بالدال (٣) ا: + تعالى (٤) ن: هذا الاسم
(٥ - ٥) ساقط في ن

عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر
يحقق[١] ذلك[٢] أثرُها. «قل هو اللهُ أحد» من حيث عينه: «الله الصَّمَدْ»
من حيث استنادنا إليه: «لمْ يَلِدْ» من حيث هويته ونحن، «ولمْ يولدْ» كذلك،
«ولم يكُنْ لهُ كُفُواً أحد» كذلك. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللهُ أَحد»
وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن ١١
أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني
عنا. وما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت. فأحدية
الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث
الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ ـ ا)
الأحد[٣]، فاعلم ذلك. فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين
والشمال[٤] إلا دلائل لك[٥] عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما
نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر ١٢
الكلي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، وحتى تعلمَ من أين أو من
أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين، واتصف العالم بالغناء
أي بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به. فإن العالم مفتقر
إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق: ولا سببية
للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية. والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه ١٣

---

(١) ن: محقق، صيغة اسم الفاعل (٢) ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجي (٣) ا: الواحد، صححت الأحد في الهامش
(٤) ب و ن عن الشمال واليمين (٥) ب: ساقطة

من عالم مثله أو عين الحق. فهو[١] الله لا غيره ، ولذلك قال: « يأيُّها الناس أنتُمْ الفقراء إلى الله والله هو الغنيُّ الحميد». ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك ؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره[٢] . فهو هويتنا لا هويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل فانظر[٣] .

١٠ — فص حكمة أحدية في كلمة هودية

١ إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

« ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » . فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو[٤] غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا
٢ ضالون . فكما كان[٥] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل الى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة . وكل ما سوى الحق دابّةٌ فإنه ذو روح . وما ثمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره. فهو يدب بحكم التبعية للذي[٦] هو على الصراط المستقيم ، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه .

٣ إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق
وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيه فقولي كله الحق

---

(١) المراد بالضمير « هو » كل اسم مفتقر إليه العالم (٢) ا : لا غير (٣) ا : ساقطة
(٤) ب : فهم (٥) ا : + أن (٦) ب و ن الذي

فما في الكون موجود تراه مـاله نطق

وما خلـق تراه العين إلا عينه حق

ولكنْ مودَعٌ فيـه لهذا صُورُهُ حُقُ[١]

٤ اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله[٢] مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعالى يقول[٣] : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله(٣٩ — ا) التي[٤] يسعى بها . فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد . فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح ، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أُجاج ، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير
٥ عن حقيقته وإن اختلفت طعومه. وهذه الحكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: «ومن تحت أرجلهم». فإن الطريق الذي هو الصراط[٥] هو للسلوك[٦] عليه والمشي فيه ، والسعي لا يكون إلا بالأرجل . فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم[٧] الأذواق. « فيسوق المجرمين » وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها ؛ فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم —وهو[٨]عين الأهواء التي كانوا عليها—إلى جهنم ،وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه.

---

(١) ا : صورة . وصوره جمع صورة ، وحق جمع حقة وهي الوعاء من الخشب
(٢) ا : + تعالى (٣) ب : ساقطة (٤) ا : الذي (٥) ا : السراط
(٦) ن : المسلوك عليه (٧) ن : علم (٨) ب : وهي

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في
حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون . فما أعطاهم هذا
المقام (٣٩ـب) الذوقي اللذيذ من جهة المِنَّة ، وإنما أخذوه[١] بما استحقته حقائقهم
من أعمالهم التي كانوا عليها ، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم
٦ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة . فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى
أن وصلوا إلى عين القرب . « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » : وإنما
هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء «فبصره حديد» . وما خص ميتاً من ميت أي ما
خص سعيداً في القرْب[٢] من شقي . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وما
خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الالهي .
فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه
٧ الأعضاء والقوى فهو[٣] حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس
مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم
معقول والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح[٤] الأجاج ، والطائفة الأولى بمنزلة
الماء العذب الفرات السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشي على
طريق يعرفها[٥] ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم[٥] . ومن الناس
من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين[٦] الطريق التي عرفها الصنف
الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد

---

(١) ن : أخذوا (٢) ا : الغرف ثم أصلحت في الهامش القرب ن و ب : العرف بالعين
(٣) ب : وهو (٤) ا : المالح (٥ ـ ٥) ساقط في ن . أما ب فلا يسقط فيه إلا كلمة فهي
(٦) ب : غير

والجهالة . فهذا علم خاص يأتي (٤٠ — ا) من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هي السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق . فمن عرف أن[١] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود[٢] والسالك والمسافر . فلا عالِمَ إلا هو فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . وهو[٣] لسان حق فلا يفهمه إلا مَنْ فهمُهُ حق : فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عاداً قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به ، فأضْرَبَ[٤] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب ، فإنه اذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبّة فما يصلون الى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم : « بل هو ما استَعْجَلتم به ريحٌ فيها عَذَابٌ أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة[٥] فإن بهذه[٦] الريح أراحهم من هذه الهيا كل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة ، وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف . فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شيء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم » وهي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقّية . فزالت حقّية[٧] هذه النسبة الخاصة وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود ٨
والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ — ب) . وقد ورد النص الإلهي بهذا[٨] كله ، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرّم ٩

---

(١) ساقطة في ن (٢) ساقطة في ن (٣) ب : فهو (٤) ب : واضرب
(٥) ن : الراحة لهم (٦) ا : بهذا (٧) ا : حقيقة (٨) ب : بهذه

الفواحش » وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له. فلما حرم الفواحش أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهي أنه عين الأشياء ، فسترها [١] بالغيرة وهو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء. فما كل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول [٢]. واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم ، ورأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها . ودليلي [٣] على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إلا هُو آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إنَّ رَبِّي عَلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم ». وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرِّجل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد. فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا ، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم «وما يَجْحَدُ بآيَاتِنَا إلا الكَافِرُون» فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسداً منهم ونفاسة (٤١ـا) وظلماً . وما رأينا قط من [٤] عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه .

---

(١) ا : فيسترها (٢) ب : والفضول (٣) ا و ب : ودليل (٤) ب : فيما من

أوله[١] العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[٢] الدنيا فهذا تحديد. ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه مَعَنَا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا. ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد . وقوله ليس كمثله شيء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . ومَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[٣] عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيد تقييد[٤]، والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثله شيء » على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود[٥]. فما يُحَدُّ شيء إلا وهو حد الحق . فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولولم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود، «فهو على كل شيء حفيظ» بذاته ؛ « ولا يئوده » حفظ شيء . فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته[٦] . ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذي
(٤١ ب) فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذي
فبه منه إن نظر ت بوجه تعوذي ١١

---

(١) ب : أولها (٢) ب : سماء (٣) ب : ليس هو عين (٤) تقيد
(٥) ن : بكل حد محدود (٦) أي حفظه لصورته عن أن يوجد الشيء على خلاف صورته. وقد ذكر جامي «عن» صراحة في النص الذي شرحه ج ١ ص ٧٨ فقرأ «عن أن يوجد الخ »

١٢ ولهذا الكرْب تنفس، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها إذ هو الباطن، وهو الأول إذ كان ولا هي، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها. فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول، « وهو بكل شيء عليم » لأنه بنفسه عليم. فلما أوجد الصور في النَّفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهي للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال : « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي » أي آخذ[1] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إليّ. أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة ، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع. وقد[2] يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم . « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجدّاً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً . وإذا كان الحق وقاية للحق بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت : إن شئت قلت هو الخلق ، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ — ا) فقد بانت

١٣ المطالب بتعيينك المراتب . ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه .

---

(١) ب : أنا آخذ (٢) قد ساقطة في ب

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإنا لديه

لهذا ينكرَ ويعرَف وينزه ويوصف . فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف ؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه[١] فذلك غير العارف . ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه[١] فذلك الجاهل. وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له[٢] الحق فيها وأقرّ به ، وإن تجلى له[٢] في غيرها أنكره[٣] وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه . فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعَلَ في نفسه ؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها . فانظر : مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة . وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك . فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور[٤] المعتقدات كلها فإن الله[٥] تعالى أوسع وأعظم من[٦] أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول «فأينما تولوا فثَمّ وجه الله» وما ذكر أيناً من أين . وذكر أن ثَمّ[٧] وجه الله ، ووجه الشيء حقيقته . فنبه بذلك قلوب العارفين[٨] لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ - ب) لا يدري العبد في أي نَفَسٍ يُقبَض ، فقد يقبض[٩] في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور . ثم إن العبد

(١ - ١) ساقط في ن (٢ - ٢) ساقط في ب (٣) ا : نكره
(٤) ا : الصور (٥) «ا» و «ن» : الإله (٦) ساقطة في المخطوطات الثلاث
(٧) ب : ثمة (٨) «ا» و «ب» : العالمين (٩) ن : « فقد يقبض » ساقطة
(٨)

الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيّدة التوُجهَ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته[١] حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من « أينما تولوا فثم وجه الله ». فشَطْر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله. ولكن[٢] لا تقل هو هنا[٣] فقط، بل قف عندما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام[٤] والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينياتٍ ما تولى متولٍّ إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم
١٤ أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[٥] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[٦] وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل[٧] زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان والله أعلم[٨].

---

(١) ب : قلبه (٢) ساقطة في ن (٣) ا : هذا (٤) ساقطة في ب
(٥) ب : ليجدونه (٦) ن : في (٧) ا : مستقبل (٨) « والله أعلم » ساقط في «ب» و «ن»

١١ ــ فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية ١

من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف في المذاهب ٢

(٤٣ـ ا)فمنهم قائمون [١] بها بحق ومنهم قاطعون بها السباسب

فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب [٢]

وكل مِنْهُمُ يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب

اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة ٣
فصاعداً . فالثلاثة أول [٣] الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهذه [٤] ذاتٌ [٥] ذاتُ إرادة وقول . فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل [٦] ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه فلولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن . فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه . فأثبت الحق تعالى أن

---

(١) ن : قائمون (٢) ن : الحبايب . ا : وأن القاطعين هم الحباحب . والحبحبة جري الماء قليلا كالحبحب والضعف وسوق الإبل. ومن معاني الحبحب أيضاً الجمل الضئيل. والحباحب السريعة الخفيفة جمع حبحاب (الفيروزبادي) (٣) ن : أقل (٤) ن : فهذه (٥) ساقطة في ب
(٦) ب : فتقابلت .

التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذي للحق فيه أمره خاصة . وكذلك[١] أخبر عن نفسه في قوله «إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله . وهذا هو المعقول في نفس الأمر.

٤ (٤٣ - ب) كما يقول الآمر الذي يُخَافُ فلا يعصى لعبده قُمْ فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده . فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة [٢] من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة: فلا بد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص، وحينئذ ينتج لا بد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوي[٣] على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لتُرْبَطَ إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما[٤]. فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى

٥ المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي به يصح [٥] التثليث. والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمَّ من العلة أو مساوياً لها ، وحينئذ

٦ يصدق ؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله [٦] أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً . والحق ما أضافه الا إلى الشيء الذي قيل له كن . ومثاله إذا أردنا [٧] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعْنَا [٨] الحادث والسبب . ثم نقول

---

(١) ب : وكذا (٢) ب : أي ثلاثة (٣) ن : تحتوي (٤) ا : فيها
(٥) ب : صح (٦) ا : + تعالى (٧) ب : أردناه (٨) ب : فمعناه

في المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين . والثالث قولنا العـالم ، فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر [١] في النتيجة ما ذكر [٢] في المقدمة الواحـــدة وهو السبب . فالوجه الخاص [٣] هو تكرار الحادث ، والشرط ٧
الخاص [٣] عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السببُ ، وهو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم . فنحكم [٤] على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق النتيجة . فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث [٥] (٤٤ — ا) في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة . فأصل الكون التثليث ، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب ، فأنتج صدقاً وهو الصيحة التي أهلكهم الله [٦] بها فأصبحوا في ديارهم جاثمين . فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت . فلمـــا كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً ؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار [٧] وجوه السعداء في قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفِرة » من السفور وهو الظهور ، كما كان [٨] الاصفرار في أول يومٍ ظهورَ عـلامة الشقاء في قوم صالح . ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء « ضاحكة » ، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهي في [٩] السعداء احمرار الوجنـــات . ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعـالى « مستبشرة » وهو ما أثره

---

(١) ن : فنظر (٢) ب : ما ذكره (٣) ب : الخالص (٤) ا : فنحكم به . «ب» و «ن» فيحكم (٥) أي هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ .
(٦) ساقطة في «ب» و «ن» (٧) ساقطة في «ا» و «ن» (٨) ب : أن (٩) ن : من

السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء . ولهذا قـــال في الفريقين بالبشرى ، أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا . فقـــال في حق السعداء « يبشّرُهم ربهُّم برحمةٍ منه ورِضوان » وقال في حق الأشقياء « فبشّرْهُم بِعذَابٍ أليم » فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام . فما ظهر عليهم في ظاهرهم
٨ إلا حكم ما استقر (٤٤ — ب) في بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم . فلله الحجة البالغة . فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له [١] أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعني بالخير ما يوافق [٢] غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعني بالشر ما [٢] لا يوافق غرضه ولا يـــلائم طبعه ولا [٣] مزاجه . ويقيم صاحب هذا الشهود معـاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العـلم تابع للمعلوم ، فيقول لنفسه إذا جاءه مالا يوافق غرضه : يداك أوْكَتَا وفوك نفخ . والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

---

(١) ساقطة في ن (٢ — ٢) ساقطة في ا (٣) ن : + ولا يلائم

١٢ ــ فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

إعلم أن القلب ــ أعني قلب العارف بالله ــ هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم [١] من باب الإشارة ، فإن [٢] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه . وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله [٣] وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس : وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس [٤] إلا هو ، وأنها طالبة ما تعطيه من [٥] الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم . فالألوهية [٦] تطلب المألوه ، والربوبية تطلب المربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو [٧] تقديراً . والحق من حيث ذاته غني عن العالمين . والربوبية ما لها هذا الحكم . فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم . وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف [٨] إلا عين هذه الذات . (٤٥ ــ ا) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به [٩] نفسه من الشفقة على عباده . فأول ما نفّس عن الربوبية بِنَفَسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية [١٠] بحقيقتها وجميع الأسماء [١١] الإلهية . فيثبت [١٢] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق ، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة . هذا مَضَى [١٣] ، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما

---

(١) ن : عموم (٢) ب : في أن (٣) ا : + تعالى (٤) «ليس» : أي ليس ذلك المسمى . ب : «ليست» ، أي الأسماء (٥) «من» كانت موجودة في ب ثم كشطت (٦) ا : الألوهة (٧) « أو » ساقطة في ن

(٨) «ب» و«ن» : الأتصاف بالتاء، ولكن جامي يقرؤها ويشرحها الانصاف بالنون (جامي ج٢ ص ١٠٣) (٩) ا : به الحق (١٠) ن : ساقطة (١١) ب : ساقطة

(١٢) «ب» و «ن» : فثبت (١٣) ا : معنى

ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نَظَرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره. وقلب العارف من السّعة كما قال أبو يزيد البسطامي « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد في هذا المعنى : إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً [١]. وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور [٢] فبالضرورة [٣] يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص[٤] مستديراً (٤٥ — ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير [٥] . وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد . وهذا ليس كذلك ، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له [٦] فيها الحق . وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين . تجلي غيب وتجلي شهادة ؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب ، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته ، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه « هو » . فلا يزال « هو » له دائماً أبداً . فإذا حصل له — أعني للقلب [٧] — هذا الاستعداد ، تجلى [٨] له التجلّي الشهودي

٦

---

(١) ب : وجوداً (٢) ب : الصورة (٣) ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : لا غيره (٦) ساقطة في ب (٧) ا : القلب (٨) ب : وتجلى

في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه [١] . فهو تعـــالى أعطاه الاستعداد بقوله « أعطى كل شيء خَلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه وبـين عبده فرآه في صورة معتقده [٢] ، فهو عين اعتقاده . فـلا يَشْهَد القلبُ ولا العينُ ٧
أبداً إلا صورة معتقده في الحق . فالحق الذي في المعْتَقَد هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي . ولا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلّى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به[٣] (٤٦—ا) في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى ، فإن صور [٤] التجلي ما لها نهاية تقف عندها . وكذلك العـــلم بالله [٥] ما له غاية في العارف [٦] يقف عندها ،بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به .
«رَبِ زِدْنِي علماً»[٧]؛«رَب زِدْنِي علماً»؛«رَب زِدْنِي علماً». فالأمر لايتناهى ٨
من الطرفين. هذا إذاقلت حق وخلق؛ فإذا نظرت في قوله[٨] « كنت رِجْلَه التي[٩] يسعى بها ويده التي [٩] يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى،ومحلها [١٠] الذي هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أوخلق كله .فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى عين صورة من[١١] قَبِل ذلك التجلي؛ فهو المتجلّي والمتجلى له .فانظر ما أعجبَ أمرَ الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى .

---

(١)ب : ذكرنا (٢) ن : معتقد (٣) «ب» و «ن» : له (٤) «ا» و «ب» : صورة
(٥) ا : + تعالى (٦) «ا» و «ب» : العارفين (٧) مذكور مرة واحدة في ب ومرتين في ن وثلاث مرات في ا (٨) ا : + تعالى (٩) ا : الذي في الحالتين
(١٠) ب : ومحالها التي . ن : ومجلى لها (١١)ب : ما

فَمَن ثَمَّ وما ثمه وعين ثم هو ثمه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمّه
فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه
(٤٦ — ب) فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه
٩ وما يعرف ما قلنا [١] سوى عبد له همه

١٠ « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم بِبعض وَيلعَنُ بعضهُم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصرين . فإن إله [٢] المعتقِد ماله حكم في إله [٢] المعتقِد الآخر : فصاحب الاعتقاد يَذُبُّ عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره ، وذلك في اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له . وكذا [٣] المنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين ، فنفى الحق النُّصْرَة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ؛ والمنصور المجموع ، والناصر المجموع . فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر . فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . فلهذا قال « لمن كان له قلب » فَعَلِمَ تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال . فمن نفسه عرف نَفْسَه [٤] ، وليست نفسه بغير لهوية الحق ، ولا شيء من الكون مما هو كائن [٥] ويكون بغيْرِ لهوية الحق ، بل هو عين الهوية . فهو العارف (٤٧ — ا)

---

(١) «ا» و «ن» : قلناه (٢) ب : الاله في الحالتين (٣) «ا» و «ن» : ولا
(٤) ن : فمن عرف نفسه عرف ربه (٥) «ا» و «ن» : ساقطة

والعالم والمُقَرُّ في هذه الصورة ، وهو الذي لا عارف ولا عالم ، وهو المنكَرُ في هذه الصورة الأخرى . هذا حظ من عرف الحق من االتجلي والشهود في عين الجمع ، فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع في تقليبه . وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق ، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما وردت به الأخبار [١] الإلهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد [٢] ينبه على حضرة الخيال واستعمالها ، وهو قوله عليه السلام في الإحسان « أن تَعبد الله كأنكَ تراه » ، والله في قبلة المصلي ، فلذلك [٣] هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه . ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية . فهؤلاء [٤] هم الذين قال الله فيهم « إذ [٥] تبرأ الذين اتُّبِعُوا من الذين اتَّبعوا » والرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم . فحقِّقْ يا ولي [٦] ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب ، لما فيها من التشعب ، أي شعبها لا تنحصر ، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ — ب) فهي شعب كلها ، أعني الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ؛ وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم ، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي [٧] إذا مات على غير توبة . فإذا مات

---

(١) ا : الإخبارات . (٢) ن : وهو شهيد (٣) ن : فذلك
(٤) في المخطوطات الثلاثة فهؤلئك (٥) ن : إن (٦) ا : صححت إلى كلمة تشبه تأويل
(٧) ن : المعاصي .

وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عنـــاية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفوراً رحيماً ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه . وأمّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها : وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر ، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي
١١ في الصور عند الرؤية خـلاف معتقده [١] لأنه [٢] لايتكرر ، فيصدق عليه في الهوية « وبدا لهم من الله » في هويته « ما لم يكونوا يحتسبون » فيها قبل كشف الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في
١٢ هذه المسألة بمـــا لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور [٣] أنه (٤٨ — ا) في الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى « وأتوا به متشابها » . وليس هو [٤] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارفِ أنـّهما شبيهان ، غيران [٥] ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعـــلم أن مدلول الأسماء الالهية ، وإن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة في واحد العين . فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عـــين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ [٦] في حد كل صورة ، وهي [٧] مع كثرة الصور واختلافِهَا ترجـــع في

(١) «خلاف معتقده» ساقطة في «ا» و «ن»، مذكورة في ب وقد أثبتها بالي والقيصري في شرحيهما .

(٢) الضمير عائد على التجلي (٣) «ب» و «ن»: الأمر — والضمير في أنه عائد على الانسان.

(٤) ن : هذا بدلاً من هو — والمراد بهو الحجاب ، أي ليس هذا الحجاب عين ذلك .

(٥) غيران : خبر إن ، وأن في قوله أنها شبيهان واسمها وخبرها مفعول للعارف أي الذي يعرف أنها شبيهان . وقد تؤل الجملة بمعنى أن الشبيهين غيران من حيث انها شبيهان لأن المشابهة تقتضي التغاير (٦) ا : يوجد و «ب» : توجد (٧) « هي » ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة في جميع الشروح التي بين يدي .

الحقيقة إلى جوهر واحد هو [١] هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين [٢] في كلامهم في النفس وماهيتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبداً . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيُهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنْعاً » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ — ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالَم وتبدله مع الأنفاس « في خلق جديد » في عين واحدة ، فقال في حق طائفة ، بل أكثرِ العالم ، « بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد » . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد [٣] عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض ، ١٣
وعثرت عليه الحِسْبَانية [٤] في العالم كله . وجهّلهمْ أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قَبِلَ هذه الصورة [٥] ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل [٦] في كل زمان إذِ العَرَضُ لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه [٧] الأعراض ،

(١) «ب» و «ن» : وهو (٢) ب : والمتكلفين وهو تحريف (٣) ا : ساقطة
(٤) الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح القاشاني) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصري الذي يقرأ « الجسمانية » .(من الجسم) بدلاً من الحسبانية
(٥) ا : الصورة (٦) ب : تبدل (٧) «ا» و «ن» : كون .

وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم [١] بنفسه . ومن [٢] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع ما لا يقوم
١٤ بنفسه من يقوم بنفسه [٣] كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي [٤] وقبوله للأعراض (٤٩ -- ا) حدٌّ له ذاتي . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه : وهو ذاتي للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا في متحيز ، فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته ، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين [٥] وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه . ولا يشعرون لما هم عليه ، وهؤلاء هم في لَبْسٍ من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله [٦] يتجلى في كل نَفَسٍ ولا يكرِّر التجلي ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم .

١٣ — فص حكمة مَلْكية في كلمة لوطية

المَلْكُ الشدة والمليك الشديد : يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه .

١ قال قيس بن الحطيم [٧] يصف طعنة :

ملكت بها كفي فانهرتُ فتقها ... يَرى قائمٌ من دونها ما وراءها

---

(١) ا : القائمة — ولكن في المخطوطين الآخرين وجميع الشروح : « القائم » بكسر الميم على أنها صفة للجوهر (٢) الواو ساقطة في ا (٣) « من يقوم بنفسه » ساقطة في ب
(٤) الذاتي صفة للتحيز — وقبوله أي الجوهر القائم بنفسه الذي هو الجسم .
(٥) « يبقى زمانين » ساقطة في ن (٦) ا : + تعالى (٧) ب : حطيم

أي شددت بها كفي يعني الطعنة . فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام « لَوْ أنّ لي بكمْ قوةً أو آوي إلى ركن شديد » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٩ – ب) يرحم الله أخي لوطاً : لقد كان يأوي إلى ركن شديد . فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديداً . والذي قصد لوط عليه السلام القبيلةُ بالركن الشديد :والمقاومة بقوله « لو أن لي بكم قوة » وهي الهمة هنا من البشر خاصة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت – يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام « أو آوِي إلى ركن شديد » ما بعث نبيّ[1] بعد ذلك إلا في منعة من قومه ، فكان يحميه قبيله[2] كأبي طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقوله « لوْ أن لي بكمْ قوة » لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول « الله[3] الذي[4] خلقكم من ضعف » بالإصالة ؛ ثم جعل من بعد ضعف قوة » فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية ؛ « ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله[5] خلقكم من ضعف ، فرده[6] لما خلقه منه كما قال « ثم يُردُّ إلى أرذلِ العُمُر لكي لا يعلمِ من بعدِ علم شيئاً ». فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف . وما بُعِثَ نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه في النقص (٥٠ – ا) والضعف . فلهذا[7] قال « لوْ أنّ لي بكمْ قوة » مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة . فإن قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الأتباع ، والرسل أولَى بها ؟ قلنا صدقت : ولكن نَقَصَكَ علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة ٢

(١) ا : ما بعث الله نبياً (٢) ب : تحميه قبيلته (٣) ساقطة في ا
(٤) ساقطة في ب (٥) ا : + تعالى (٦) ن : فرد
(٧) ا: فلذا – ب : فلذلك .

تصرفاً . فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه [١] بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي ، والوجه الآخر أحدية المتصرَّف والمتصرِّف فيه : فلا يرى على مَنْ يرسل همته فيمنعه ذلك . وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه . فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت ، فما تعدى [٢] حقيقته ولا أخلّ بطريقته . فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره [٣] الحجاب الذي على أعين الناس كما قال الله [٤] فيهم « ولكنّ أكثرَهم لا يعلمون : يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وَهمْ عن الآخرةِ هُم غافلون » : وهو من المقلوب فإنه من قولهم « قلو بنا غُلْفٌ » أي في غلاف وهو الكنُّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه . فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم (٥٠ — ب) قال الشيخ أبو عبد الله بن قايد [٥] للشيخ أبي السعود بن الشبل [٦] لِمَ لا تتصرف؟ فقال [٧] أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء : يريد قوله تعالى آمِراً « فاتخذه وكيلاً » فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع الله تعالى يقول «وانفقُوا ممّا جعلكُم مُستخْلَفينَ فيه». فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي [٨] بيده ليس له وأنه مستخلف فيه . ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إياه : اجعلني واتخذني وكيلاً فيه ، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه [٩] وكيلاً . فكيف

---

(١) ن : بتحققه بالباء (٢) ب : أصلحت في الهامش : فما تعدى المنازع
(٣) ب : أظهر (٤) ا: + تعالى (٥) ا : فايد بدون نقط الحرف الأول
ب : أبو عبد الله محمد بن فايد بالفاء — ن : أبو عبد الله ابن فايد . جميع الشروح : ابن قائد بالقاف أو ابن الفائد (٦) ب : ابن الشبلي (٧) ا : قال (٨) ا: ساقطة.
(٩) ب : واتخذه.

يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع[١] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ؟ وهذه المعرفة تفرّقهُ عن هذه الجمعية . فيظهر العارف[٢] التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق[٣] رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء : ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا؟ وكذلك كان مع كون أبي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره : ونحن أنتم في مقام الضعف والعجز (٥١ — ا) منه. ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضاً . وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك «ما أدري ما يُفعَلُ بي ولا بِكُمْ إن اتبع إلا ما يوحى إليّ». فالرسول بحكم ما يوحى إليه به[٤] ما عنده غير ذلك. فإن أُوحِيَ إليه بالتصرف بجزم[٥] تصرّفَ : وإن منِعَ امتنع؛ وإن خُيّر اختار ترْك[٦] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة. قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفاً. هذا لسان إدْلال[٧]. وأما نحن فما تركناه تظرفاً — وهو تركه إيثاراً — وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارفُ ٤
بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار. ولا نشك[٨] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله. والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول

---

(١) ن : لا تتسع (٢) ب : فتظهر للعارف (٣) ن : عبد الرازق
(٤) ساقطة في ن (٥) ب : فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم (٦) ن : وترك.
(٧) إدلال بالدال من الدلال . ب : إذلال بالذال أي عبودية (٨) ا : شك

الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم: فيبقي عليهم. وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١-ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلُوّاً وحسداً؛ ومنهم من يُلحِق ذلك بالسّحر والإيهام. فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من [١] أنار الله قلبه بنور الإيمان: ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا[٢] ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء». ولو كان للهمة أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا[٣] أقوى همة منه، وما أثّرتْ في إسلام أبي طالب عمّه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها: ولذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ، وقال «ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء». وزاد في سورة القصص «وهو أعلم بالمهتدين» أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت[٤] أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال «وهو أعلم بالمهتدين». (٥٢ — ا) فلما قال مثل هذا قال أيضاً «ما يبدّل القول لديّ» لأن قولي على حد علمي في خلقي؛ «وما أنا بظلام للعبيد» أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون. ولذلك[٥] قال «ولكن كانوا

---

(١) ب: من قد (٢) «ا» و «ن»: وإلا فلا (٣) «لا» ساقطة في «ب» و «ن»
(٤) ب: وأثبت (٥) ا: وكذلك

أنفسهم يظلمون». فما ظلمهم الله. كذلك ماقلنا لهم إلا ماأعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا[١] نقول كذا. فماقلنا إلا ماعلمنا أنّا نقول. فَلَنا[٢] القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم ٥
إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في [٣] الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقد بان لك السر وقد اتضح الأمر
وقد أُدرج في الشفع الذي [٤] قيل هو الوتر ٦

١٤ — فص حكمة قَدَرِيَّة في كلمة عُزَيْرية ١

اعلم أن القضاء حكم الله [٥] في الأشياء، وحكم الله [٥] في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ — ب) مما هي عليه في نفسها. والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها. وهذا هو عين سر [٦] القدر «لمن كان له قلب [٧] أو ألقى [٨] السمع وهو شهيد». «فلله الحجة البالغة». فالحاكم في التحقيق تابع لعين ٢ المسألة التي يحكُمُ فيها بماتقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به وفيه: كان الحاكم

---

(١) ساقطة في ب (٢) في المخطوطات الثلاثة: قلنا، بالقاف، ولكن لا بد أن تكون قلنا بدليل قوله: ولهم (٣) «ا» و «ن»: من (٤) نائب فاعل لأدرج
(٥) ا: + تعالى في الحالتين (٦) ن: مسمى (٧) ا: قلبا (٨) ا: وألقى

من كان. فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا[١] لشدة ظهوره، فلم يُعرَف وكثر فيه الطلب والإلحاح. واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم — من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون — على مراتب ما هي عليه أممهم. فما عندهم من العلم الذي أُرسِلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لا زائد ولا ناقص. والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل
٣ أممها، وهو قوله تعالى «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو قوله[٢] «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض». وقال تعالى في حق الخلق «والله فضّل (٥٣ — ا) بعضكم على بعض في الرزق». والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، وحسيٌّ كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقَدَر معلوم، وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق: فإن الله «أعطى كل شيء خَلْقَه» فينزّل بقدر ما يشاء، وما يشاء[٣]
٤ إلا ما عَلِمَ فحكم به وما علم — كما قلناه[٤] — إلا بما أعطاه المعلوم[٥]. فالتوقيت
٥ في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر[٦]. فسرُّ القدر من أجلّ العلوم، وما[٧] يفهّمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم[٨] به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً. فهو يعطي النقيضين.
٦ وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا[٩]؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية. فحقيقته تحكم في الوجود[١٠] المطلق والوجود[١٠] المقيد، لا يمكن أن يكون شيء أتمّ منها

---

(١) ساقطة في ن (٢) ا : + تعالى (٣) «وما يشاء» ساقطة في ن (٤) ب : قلنا
(٥) ب : + من نفسه (٦) ا : تتبع القدر (٧) ب : وما لا (٨) ب : للعلم
(٩) ب : وبالرضا (١٠) «ب» و «ن» : الموجود في الحالتين.

ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي. ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور عَلى ماهي عليه. والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا[١] في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ — ب) والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها. فلما كان مطلب العُزَيْر على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العَتْب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف ٧
الذي ذكرناه ربما كان[٢] لا يقع عليه عتب[٣] في ذلك. والدليل عَلى سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه «أنّى يُحيِي هذه الله بعد موتها». وأما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في[٤] قوله «رب[٥] أرني كيف تحيي الموتى». ويقتضي ذلك الجوابَ بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى «فأماته الله مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر[٦] إلى العظام كيف نُنْشِزُهَا ثم نكسوها لحماً» فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية. فسأل عن القَدَرَ الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أُعْطِيَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[٧] الأَول، أعني مفاتح[٨] الغيب التي لا يعلمها إلا هو. وقد يطلع الله من شاء[٩] من عباده علَى بعض الأمور من ذلك.

---

(١) ساقطة في ب (٢) ا : ما كان — ن : كان ما (٣) ب : العتب
(٤) ساقطة في «ا» و «ن» (٥) ساقطة في «ا» و «ن» (٦) ا : انظر (٧) ن : المفاتيح
(٨) ن : مفاتيح (٩) ن : يطالع الله من يشاء

واعلم أنها[١] لا تسمى مفاتح[٢] إلا في حال الفتح ، وحـــال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ — ا) ولا ذوق لغير الله[٣] في ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله[٣] خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد . فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضي ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق . فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقـــاً ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق . وأما ما رويناه مما أوحى الله[٤] به إليه لئن لم تنته لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة ، أي أرفـع عنك طريق الخبَرِ واعطيك الأمور على التجلي ، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليـــه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي ، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي طلبْتَ ، فإذا[٦] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقـــه : ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص ، فما هو خلْقَك ، ولو كان خلَقَك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه «أعطى كل شيء خلقه» . فتكون أنت الذي تنتهي عن مثـــل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي . وهـذه (٥٤ — ب) عناية من الله بالعزيْر عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله .

واعلم أن الولاية هي الفلك[٧] المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء العام. ٨
وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعه[٨] . وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ،

---

(١) «ا» و «ن» : أنه (٢) ب : بالمفاتيح — ن : مفاتيح (٣) ا : + تعالى في الحالتين
(٤) ا : + تعالى (٥) ا : لأمحن (٦) ا : فما لم (٧) ب : الملك
(٨) ب : المنقطعة

فلا نبي بعده : يعني مشرّعاً أو مشرّعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . وهـــذا الحديث قَصَمَ ظهور أوليـــاء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد أنّلا يشارك سيده — وهو الله[١] — في اسم ؛ والله[١] لم يتسمّ[٢] بنبي ولا رسول ، وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال «الله[٣] ولي الذين آمنوا» : وقال «هو الولي الحميد» . وهذا الاسم باقٍ جار على عباد الله دنيا وآخـرة . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لَطَفَ[٤] بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهـــاد في ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء» . وما ثَمّ ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيـــه من الأحكام فشرّعوه . فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي[٥] وعارف ، ولهذا ، مقامه (٥٥ — ب) من حيث هو عـــالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينْقَل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه . أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحـــد : وهو أن الرسول عليه السلام — من حيث هو ولي — أتم من حيث هو نبي رسول[٦] ؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه[٧] ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً[٨] له فافهم . فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم . ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمِراً «وقل[٩] رَب

٩

---

(١) ا : + تعالى (٢) ب : لم يسم — ا : لا يتسمى (٣) ن : ساقطة

(٤) ب : لطيف لطف — ن : لطيف بعباده (٥) الواو ساقطة في ب

(٦) ن : ورسول (٧) ب : ساقطة (٨) ا : تابع (٩) «ب» و «ن» : قل من غير الواو

زِدْنِي علماً». وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة ، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي . وإذا انقطعت من
١٠ حيث هي لم يبق لها اسم . والولي اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً . فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لأمحون[١] اسمك من (٥٥ — ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول ، وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه
١١ وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في[٢] الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة ، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد . فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص . ويَعْرِف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقْدِمَ على ما يَعْلَم أن الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن[٣] حصوله محال . فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[٤] وتقررت عنده ، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد ، وصار خبراً يدل على[٦] علو رتبة باقية ، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار

---

(١) ا : لأمحن (٢) ا : ساقطة (٣) ب : ساقطة (٤) ا : ساقطة
(٥) ا : لأمحن (٦) ب : ساقطة

الآخرة التي ليست بمحلّ لِشَرْع[١] يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ ـ ا) دخول الناس فيها . وإنما قيدناه بالدخول في الدارين ـ الجنة والنار ـ لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار ١٢ والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عندبعضهم. ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان[٢] من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعالى «يوم يُكْشَف عن ساق» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ «ويُدْعَوْن إلى السجود» وهذا[٣] تكليف وتشريع. فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قال الله[٤] فيهم «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر الله[٤] بعضُ العباد كأبي جهل وغيره . فهذا قدر ما يبقى[٥] من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله[٦].

---

(١) ا : الشرع (٢) ب : فكان (٣) ب : فهذا (٤) ا : + تعالى

(٥) ا : بقي (٦) ا : «الحمد لله» ساقطة.

١٥ — فص حكمة نَبَوِيَّة في كلمة عيسوية

١

٢ (٥٦-ب)عن ماءمريم أو عن نفخ جبرين ... في صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح في ذات مطهرة ... من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته ... فيها فزاد على ألفٍ بتعيين
٣ روح من الله لا من غيره فلذا ... أحيا الموات وأنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ ... به يؤثر في العالي وفي الدون
الله طهره جسماً ونزهه ... روحاً وصيّره مثلاً بتكوين

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلك الشيء وسَرَت
٤ الحياة فيه . ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل عليه السلام وهو الروح. وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرفْ أن الحياة قد سَرَتْ فيما[١] وطىء عليه ، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أي بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العِجْلِ فخار العجل، إذ صوْتُ البقر إنما هو خُوَار ؛ ولو أقامه صورة[٢] أخرى لنُسِبَ إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش[٣] واليُعَار[٤] للشياه والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام. فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يُسمى[٥] لاهوتاً والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح. فسمي[٦] الناسوت (٥٧-ا) روحاً بما قام به . فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام بشراً

---

(١) ن : فيها (٢) ن : في صورة (٣) ا : للكبش (٤) اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) — ا : النعار بالنون (٥) «أ» و «ن» : تسمى بالتاء (٦) ن : يسمى

سويّاً تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها
ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز . فحصل لها حضور[١] تام مع الله ٥
وهو الروح المعنوي . فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى
لا يطيقه أحد لشكاسة خُلقِهِ لحال أمّه . فلما قال لها «إنمّا أنا رَسُول رَبك»
جئت «لأهب لكِ غُلاماً زَكياً» انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها .
فنفخ فيها في ذلك الحين[٢] عيسى : فكان جبريل ناقلاً كلمة الله[٣] لمريم كما ينقل الرسول كلام
الله[٣] لأمته ، وهو قوله[٣] «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» . فسرت الشهوة في مريم : ٦
فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ، سرى[٤] في
رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطبٌ لما فيه من ركن الماء .
فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل
أمه ، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع
الإنساني إلا على الحكم المعتاد[٥] . فخرج عيسى[٦] يُحْيِي الموتى لأنه روح إلهي ،
وكان الإحياء لله[٧] والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله . فكان
إحياء عيسى للأموات إحياء محققاً[٨] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو
عن صورة أمه . وكان إحياؤه أيضاً متوهماً[٩] أنه منه وإنما كان لله . فجمع
بحقيقته التي[١٠] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق :
(٥٧ — ب) ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق[١١] من وجه وبطريق التوهم

---

(١) في المخطوطات الثلاثة : حضوراً تاماً وفي جميع الشروح حضور تام .

(٢) ا : الوقت (٣) ا : + تعالى (٤) ن : بل سرى (٥) ب : + «فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع» (٧) ا : + تعالى

(٨) ن : ساقطة — ا : محقق (٩) ا : متوهم (١٠) «ب» و «ن» : لحقيقته باللام

(١١) ب : التحقق.

من وجه ؛ فقيل فيه من طريق التحقيق «ويحيي الموتَى» ؛ وقيل فيه من طريق التوهم «فتنفخ فيه فيكُون طَيراً[١] بإذْن الله» فالعامل في المجرور «يكون» لا قوله[٢] «تنفخ» . ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ ، فيكون طائراً من ٧
حيث صورته الجسمية الحسية . وكذلك «تبرىء الأكمه والأبرص» وجميع ما ينسب[٣] إليه وإلى إذْنِ الله وإذْنِ الكناية في مثل قوله بإذني وبإذن[٤] الله . فإذا تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن[٥] النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن ، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك «يكون». فلولا أن في الأمر توهماً وتحققاً ما قَبِلَتْ هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شُرِّعَ لأمته أن «يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخدّ الآخر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه ، إذ المرأة لها السّفَل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً . وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر . فكان عيسى يحيي الموتى بصورة (٥٨ — ا) البشر . ولم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي إلا حق يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل أيضاً ٨
بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ـ إذ لا يخرج عن طبيعته ـ لكان

---

(١) «ا» و «ب» : طائراً (٢) «ن» و «ب» : ساقطة (٣) «ب» و «ن» : نسب
(٤) ن : وإذن (٥) ن : من.

عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصُرية مع الصورة البشرية من جهة أمه . فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لاهو؛ وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكريّ إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء النطق لا إحياء الحيوان ، بقي الناظر حائراً ، إذ يرى الصورة بشراً بالأثر[١] الإلهي .
فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك ٩
نُسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية[٢] عيسى . فقال تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» فجمعوا بين الخطأ والكفر[٣] في تمام الكلام كله لأنه[٤] لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء[٥] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ — ب). فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية[٦] للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا ، بل جعلوا الهوية[٧] الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم[٨]، لا[٩] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل في صورة البشر
ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان[١٠] النفخ من الصورة ، فقد ١٠
كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتي . فوقع الخلاف بين أهل الملل في

---

(١) ن : والأثر إلهياً (٢) «ا» و «ن» : بشرة (٣) ا : ساقطة .
(٤) الضمير في «لأنه» عائد على الجمع بين الخطأ والكفر. فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم . وجميع الشراح عدا جامي والقيصري يسقط «لأنه» فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم - بل بشيء آخر سنذكره بعد(راجع جامي ج ٢ ص ١٦٤ والقيصري ص ٢٥٦)
(٥) ن : حيث أحيا (٦) ب : الألوهة (٧) ا : ألوهية (٨) المراد بالحكم هنا المحكوم عليه (٩) «ب» و «ن» : إلا أنهم (١٠) ا : وإن كان .

عيسى ما هو ؟ فمَنْ نَاظَرَ فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم؛ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[١]لجبريل؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية، فيقول روح الله ، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق فيه متوهماً ـ اسم مفعول ـ وتارة يكون المَلَكُ فيه متوهماً ؛ وتارة تكون البشرية[٢]الإنسانية[٣]فيه متوهمة : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورةالبشرية.

١١ فإن الله إذا سوّى الجسم الإنساني كما قال تعالى «فإذا سوّيْتُه» نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ — ا) فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى . وعيسى

١٢ ليس كذلك ، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد[٤]، فإنها عن «كن» ، وكن كلمة الله . فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو يَنْزِل هو تعالى إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نَزَل إليها وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم[٥]إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري . وهذه مسألة لا يمكن أن تُعْرَف إلا ذوقاً كأبي يزيد[٦]حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد . وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة[٧]العليّة النورية التي

---

(١) ا: فنسبه (٢) ن : البشرة (٣) ت : الأنسية (٤) ا : تنفذ بالذال
(٥) ن : وبعضهم يذهب (٦) ا: أبي يزيد رحمه الله تعالى و «ب»:أبي يزيد البسطامي .
(٧) ن : الدايمة العلية ـ ب : الإلهية الذاتية العلية .

قال الله فيها «أوَ مَنْ كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس» فكلٌّ من أحيا[١] نفساً ميتة بحياة علمية[٢] في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها وكانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة .

فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فإنا أعْبُدٌ حقاً ... وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم ... إذا ما قلت إنسانا ١٣
فلا تُحْجَبْ بإنسان ... فقد أعطاك برهانا
(٥٩ — ب) فكن حقاً وكن خلقاً ... تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه ... تكن رَوْحاً وريحانا ١٤
فأعطيناه ما يبدو ... به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً ... بإياه وإيانا
فأحياه الذي يدري ... بقلبي حين أحيانا
فكنا فيه أكواناً ... وأعياناً وأزمانا
وليس بدائم فينا ... ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو[٣] أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحماني ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة . وقد عرفت أن النَّفَسَ في المتنفس ما

---

(١) ب : يحيي (٢) ب : علمه (٣) ا : فلأن

١٥ يستلزمه . فلذلك قبِل النَّفَس الإلهي صور العالم . فهو[١] لها كالجوهر الهيولاني؛ وليس إلا عين الطبيعة . فالعناصر[٢] صورة من صور الطبيعة[٢]. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهي الأرواح العلوية التي ١٦ فوق السموات السبع . وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ، فإنها من دخان[٣] العناصر المتولد عنها ، وما تكوّن[٤] عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون ومَن فوقهم طبيعيون: ولهذا وصفهم الله بالاختصام ـ أعني الملأ الأعلى ـ لأن الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذي في الأسماء الإلهية (٦٠ ـ ا) التي هي النِّسَب ، إنما أعطاه النَّفَس . ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم ١٧ كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين . ؟ فلهذا أُخْرِجَ العالم على صورة من أوجدهم، وليس إلا النَّفَس الإلهي . فبما فيه من الحرارة علا ، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفُلَ ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل . فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْيَ دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، ١٨ فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح[٥]. وإنما يرسب لرطوبته[٦] وبردوته الطبيعية. ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ[٧] طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً[٨]، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن[٩] إلا كونهما اثنين أعني يدين ، لأنه لا يؤثر في الطبيعة ١٩ إلا ما[١٠] يناسبها وهي متقابلة . فجاء باليدين : ولما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه . وجعل ذلك من

---

(١) ا : فهي (٢ – ٢) ب : ساقط (٣) إشارة إلى قوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (٤) ا : يكون بالياء (٥) ن : النضج (٦) ب : من قوله «لرطوبته» إلى قوله «بيديه» ساقطة في ب (٧) أي الله (٨) ا : يمين
(٩) أي الفرقان (١٠) ن : ما كان

عنايته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبى عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ استكبرت » على من هو مثلك ـ يعني عنصرياً ـ أم كنت من العالين»عن[١] العنصر ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً وإن كان طبيعياً. فما فَضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين؛فهو أفضل نوع من كل ما خلق [٢](٦٠—ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية ؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي . فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه : أي العالم ظهر في نَفَسِ الرحمن الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[٣]عدم ظهور آثارها. فامتنّ على نفْسه بما أوجده في نَفَسِه؛ ٢٠
فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان في ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد .

فالكل في عين النَّفَس ... كالضوء في ذات الغلس ٢١
والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته ... رؤيا تدل على النَّفَس
فيريحه من كل غم ... في تلاوته «عبس»
ولقد تجلى للذي ... قد جاء في طلب القبس
فرآه ناراً وهو نو ... ر في الملوك وفي العسس

---

(١) ب : عنه (٢) ا : تضيف «الله» في الهامش. (٣) ن : عن

فإذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتئس[١]
لو كان[٢] يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكس

٢٢ (٦١ — ١) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام « حق نعلم » ويعلم، استفهما عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له « أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ». فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدّم التنزيه « سبحانك » فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب « ما يكون لي » من حيث أنا لنفسي دونك « أن أقول ما ليس لي بحق » أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي. « إن كنت قلته فقد علمته » لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال « كنت لسانه الذي يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ، ونسب الكلام إلى عبده . ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما في نفسي » والمتكلم الحق ، ولا أعلم ما فيها . فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر. « إنك أنت » فجاء بالفصل[٣] والعماد تأكيداً للبيان واعتماداً عليه ، إذ لا يعلم الغيب إلا الله . ففرق[٤] وجمع ، ووحّد وكثر ، ووسّع وضيّق ثم قال متمماً للجواب « ما قلت لهم إلا ما أمرتني به » فنفى أولاً[٥] مشيراً إلى أنه ما هو[٦]. ثم أوجب القول

---

(١) ن مقتبس بالقاف (٢) أي موسى — يطلب غير ذا ، أي غير النار

(٣) أي ضمير الفصل والعماد وهو « أنت » (٤) ب : وفرق (٥) ن : ساقطة

(٦) جميع الشروح : ما هو ثمة ، ساقطة من المخطوطات الثلاثة .

(٦١ — ب) أدباً مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك[١] لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك، فقال «إلا ما أمرتني به» وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني.
٢٣ فانظر إلى هذه التنبئة[٢] الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء بالاسم « الله » لاختلاف العبّاد في العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسماً خاصاً دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل. ثم قال «ربي وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر ، فلذلك فصّل بقوله « ربي وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب .
٢٤ « إلا ما أمرتني به » فأثبت نفسه مأموراً وليست سوى عبوديته[٣] ، إذ لا يؤمر إلا مَنْ يتصوّر منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبةٍ مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور ، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الآمر والمكلّف والمأمور . ويقول العبد « رب اغفر لي » فهو الآمر والحق المأمور . فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[٤] العبد من الحق بأمره[٥] . ولهذا كان كل دعاء مجاباً[٦] ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطَباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ — ا) ويصلي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك . فلا بد من الاجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم . « شهيداً ما دمت فيهم » لأن الأنبياء

---

(١) «ا» و «ب» : كذلك (٢) هذه هي قراءة القيصري وقد أخذت بها (شرح القيصري ص ٢٦٨). أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها : التثنية وهي قراءة يخطئها هذا الشارح (٣) ا: عبودية
(٤) يطلب: في المخطوطات الثلاثة (٥) أي أمر العبد (٦) «ن» و «ا» : يجاب.

شهداء على أممهم ما داموا [١] فيهم. « فلما توفيتني »: أي رفعتني إليك وحجبتهم عني [٢] وحجبتني عنهم « كنت أنت الرقيب عليهم » في غير مادتي ، بل [٣] في موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً [٤] وأن الحق هو الحق لكونه رباً له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب؛ وقدمهم في حق نفسه فقال « عليهم شهيداً ما دمت فيهم » إيثاراً لهم في التقدم وأدباً ، وأخّرَهم في جانب الحق عن الحق في قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلَم [٥] أن للحق الرقيب الاسمَ الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيداً. فقال «وأنت على كل شيء شهيد ».فجاء «بكل» للعموم و«بشيء» لكونه أنكر النكرات . وجاء بالاسم الشهيد ، فهو الشهيد على كل[٦] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ – ب) قوم عيسى حين قال « وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم » . فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلموقعها [٧] من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل [٨] إلى غيرها حتى مطلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ». و « هم »ضمير الغائب كما أن « هو » ضمير الغائب [٩] .

---

(١) ن : ما كانوا (٢) « وحجبتهم عني » ساقطة في ن (٣) ن : ساقطة
(٤) ب : عبداً في الواقع (٥) ا : ساقطة (٦) ا : كل شيء
(٧) ب : فلوقوعها (٨) ب : لم يعد (٩) ن : للغائب

٢٥ كما قال «هم الذين كفروا» بضمير الغائب، فكان[١] الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر. فقال «إن تعذبهم» بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق.

٢٦ فذكّرهم اللهَ قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الحيرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها. «فإنهم عبادك» فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد[٢] لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم[٣] بحكم ما يريده[٤] بهم سيدهم ولا شريك له فيهم فإنه قال «عبادك» فأفرد. والمراد بالعذاب[٥] إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيداً. «وإن تغفر لهم» أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم[٦] أي تجعل لهم غفراً[٧] يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه. «فإنك أنت العزيز[٨]» (٦٣ — ١) أي المنيع الحمى. وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز، والمُعطَى له هذا الاسمُ بالعزيز. فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب. وجاء بالفصل والعماد أيضاً تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله «إنك أنت علام الغيوب» وقوله «كنت أنت الرقيب عليهم». فجاء أيضاً «إنك أنت العزيز الحكيم». فكان سؤالاً من النبي عليه السلام وإلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها[٩] طلباً للإجابة. فلو سمع الإجابة في أول سؤال ما كرّر. فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في

---

(١) ب : وكان (٢) ا : العبد (٣) ا : ساقطة (٤) ا : ما يريد
(٥) ا : بالعباد (٦) ب: بمخالفهم (٧) ب : غفوراً (٨) ا : العزيز الحكيم
(٩) ب : يردها.

عرْض عرْض[١] وعين عين «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم» . فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لدعا عليهم لا لهم. فما عرض عليه إلا ما استحقوا[٢] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه[٣]. وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخّر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك[٤] جاء بالاسم الحكيم؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها[٥] ولا يَعْدِل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها. فالحكيم العليم[٦] بالترتيب. فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا (٦٣ — ب) فهكذا[٧] يتلو، وإلا فالسكوت أولى به. وإذا وفق الله عبداً[٨] إلى النطق[٩] بأمر ما فما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته، فلا يستبطىء أحدما يتضمنه ما وُفق له، وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيف أسمعك الله الاجابة. فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

---

(١) ا : عرض عليه — ن : عرض فقط (٢) ا : يستحقوا (٣) ن : لغيره
(٤) «ا» و «ن» : وكذلك (٥) ب : في مواضعها (٦) أي الذي يعلم الترتيب
(٧) ن : بها بدلاً من هكذا (٨) «ب» و «ن» العبد (٩) «ب» و «ن» : نطق .

١٦ ــ فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية ١

« إنه » يعني الكتاب « من سليمان ؛ وإنه » أي مضمون الكتاب « بسم الله ٢
الرحمن الرحيم » . فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق[١] ما قالوه[٢] وبلقيس تقول فيه « أُلقي إليَّ كتاب كريم » أي يكْرُمُ عليها[٣] . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحمي الكتابَ عن الاحراق لحرمة[٤] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره. (٦٤ — ١)
فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم . ٣
فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه[٥] كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقاً على الله تعالى أوجبه له
على نفسه يستحق بها هذه الرحمة — أعني رحمة الوجوب. ومن كان من العبيد بهذه ٤
المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه. والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان. وقد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة

---

(١) ب : ما يليق (٢) ن : ما قالوا (٣) ن : علينا (٤) «ا» و «ب» : بحرمة بالباء - وفي العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحمي الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أي اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره (٥) ا : فإنه تعالى .

للعبد ، والهوية مدرجة فيه أي في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمي خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخِر للعبد ؛ وبكونه لم يكن ثم كان. وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ،بل هي من المُلْك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أُوتي محمد صلى الله عليه وسلم ما أوتيه سليمان، وما ظهر به : فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤ - ب) الذي جاءه بالليل ليفتك [١] به فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة ، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله [٢] خاسئاً . فلم يظهر عليه السلام بما أُقْدِرَ عليه وظهر بذلك سليمان[٣]. ثم قوله « مُلْكاً » فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكاً ما . ورأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، وبحديث[٤] العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور . وقد يختص بالمجموع والظهور. ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت « فأمكنني الله منه » لقلنا إنه لما همّ بأخذه ذكّره[٥] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقْدِره الله على أخذه . فرده الله خاسئاً . فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهورُ بذلك في العموم. وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم. فقيد

---

(١) ب : ليضل به (٢) ا : + تعالى (٣) ا : + عليه السلام (٤) بحديث من غير الواو (٥) ب : ذكر .

رحمة الوجوب (٦٥ — ا) وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى« ورحمتي وسعت ٦
كل شيء » حتى الأسماء الإلهية ،أعني حقائق النسب. فامتن عليها بنا. فنحن نتيجة
رحمة الامتنان بالأسماء الالهية والنسب[١] الربانية . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا
لنا وأعلمنا أنه[٢]هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه. فما خرجت[٣]
الرحمة عنه. فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما ٧
ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين.
ومعناه معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية،
وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق[٤]القدرة. وكذلك السمع[٥]والبصر
الإلهي . وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض . كذلك
تَفَاضُلُ ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. وكما أن
كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعتّه بها، كذلك فيما يظهر من الخلق
فيه أهلية كل ما فوضل به. فكل جزء من العالَم مجموع العالَم ،أي هو قابل للحقائق
متفرقات[٦] العالم كله[٧] ؛ فلا يقدح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون
هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ — ب) في عمرو[٨] أكمل وأعلم منه
في زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير[٩] الحق. فهو تعالى من حيث هو
عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر ، وهو هو ليس غيره. فلا تعلمه هنا
يا ولي وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتّه بالوجه الذي أثبت نفسه،
ونفيتَه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين

---

(١) ن : النسب من غير الواو (٢) ب : أنه هو (٣) ب : أخرجت
(٤) ن : بعض تعلق (٥) ن : السمع الإلهي (٦) ب : مفترقات
(٧) ب : ساقطة (٨) ب : ويكون عمرو (٩) : ب عين الحق.

٨ قال « ليس كمثله شيء » فنفى ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة تعم كل
٩ سامع بصير من حيوان: وما ثَمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك
بعض الناس ، وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنها الدار [١] الحيوان ، وكذلك
الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين
١٠ عباد الله [٢] بما يدركونه من حقائق العالم. فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في
الحكم ممن ليس له ذلك العموم . فلا تُحْجَب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من
يقول إن الخلق [٣] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا
تشك أنت أنها هي الحق ومدلولُهَا المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف
يقدّم سليمانُ اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ — ١) وهو من جملة من [٤] أوجدته
الرحمة : فلا بد أن يتقدم الرحمنُ الرحيمُ ليصح استناد المرحوم . هذا [٥]
عكس الحقائق : تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع
الذي يستحقه . ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها
الكتاب ؛ وما عملت [٦] ذلك إلا لتعلّم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا
يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في الملك ، لأنه إذا جُهِلَ طريق
الإخبار الواصل للمَلِك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم ، فلا
يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف .
فلو تعين لهم على يدي مَنْ تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه [٧] وأعظموا له
الرِّشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم . فكان قولها « أُلقي
إليَّ » ولم تسم من ألقاه سياسة [٨] منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص

---

(١) ن : الذات (٢) ب : ساقطة (٣) ب : الحق (٤) ا : ما
(٥) ن : هكذا (٦) ن : علمت — ب : علت (٧) ن : لضايقوه (٨) ا : بسياسة

مدبّريها [١]؛ وبهذا استحقت التقدم [٢] عليهم. وأما [٣] فضل العالِم من الصنف ١١
الإنساني على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء ، فمعلوم بالقدر
الزماني: فإن رجوع الطرف (٦٦ — ب) إلى الناظر به [٤] أسرعُ من قيام القائم
من مجلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم
فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق
بمبْصَره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور [٥] : فإن زمان فتح البصر زمان
تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو [٦] عين زمان عدم
إدراكه . والقيام من مقام الانسان ليس كذلك : أي ليس له هذه السرعة .
فكان آصف ابن برخيا أتم في العمل من الجن ؛ فكان [٧] عين قول آصف بن برخيا
عين الفعل في الزمن الواحد. فرأى [٨] في ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام
عرشَ بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال،
ولم يكن عندنا باتحاد [٩] الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا
يشعر أحد بذلك إلا من عرّفه وهو قوله تعالى « بل هم في لبْسٍ من خلق جديد. ١٢
ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ،
فكان [١٠] زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان ،
من تجديد الخلق مع الأنفاس . ولا (٦٧ — ا) علم لأحد بهذا القدر ، بل
الانسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون. ١٣
ولا تقل « ثم » تقتضي المهلة ، فليس ذلك بصحيح [١١]، وإنما « ثم » تقتضي

---

(١) ب : مديرها (٢) ا : التقديم (٣) ا : وما (٤) ن : فيه
(٥) ن : والمنظور إليه (٦) «ب» و «ن» : هو ساقطة (٧) ب : وكان
(٨) ا : فرآه (٩) ا : بإيجاد (١٠) ن : فكل (١١) ب : تصحيح

تقدم الرتبة العِلِّية عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

★ كهز الرديني ثم اضطَرَبْ ★

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك . وقد جاء بثم ولا مهلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته . فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرشُ مسافة ، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدي بعض أصحاب [1] سليمان ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ — ب) لا بطريق الوفاق أو الاستحقاق . فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علمه فقوله تعالى « ففهّمناها سليمان » مع نقيض الحكم ، وكلا آتاه الله حكماً وعلماً . فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله في المسألة إذ [2] كان الحاكم بلا واسطة . فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق . كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران ، والمخطىء لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علماً وحكماً . فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم ، ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها

١٤

---

(١) ا : أصحابه (٢) ن : إذا

مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها ، « قالت كأنه هو »، وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال [١] ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي . ثم إنه من كمال علم[٢] سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح . فقيل لها « ادخلي الصرح » وكان صرحاً أملس لا أمت[٣] فيه من زجاج . فلما رأته حسبته لجة أي ماء [٤] ، « فكشفت عن ساقيها ». حتى لا يصيب الماء ثوبها. فنبهها (٦٨ ـ ا) بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل . وهذا غاية الانصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها « كأنه هو » . فقالت عند ذلك « رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان » : أي إسلام سليمان : « لله رب العالمين ». فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله ، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه ، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفْقَهَ من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » . فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله « رب موسى وهارون ». فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت « مع سليمان » فتَبِعَتْه . فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه لكون نواصينا في يده[٥]. ويستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فإنه قال « وهو معكم أينما كنتم ». ونحن معه بكونه آخذاً [٦] بنواصينا .

١٥

---

(١) «ا» و «ب» : بالامتثال (٢) ا : الصرح (٣) ا : نبت (٤) ا : حسبته ماء
(٥) ن : بيده (٦) ا : آخذ.

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى [١] بنا من صراطه. فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى. وكذا عَلِمَتْ بلقيس من سليمان فقالت « لله رب العالمين » وما خصصت عالماً من عالم (٦٨ — ب) . وأما التسخير الذي اختص به سليمان وَفضَل به غيره وجعله [٢] الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره . فقال « فسخرنا له الريح تجري بأمره ». فما هو من كونه تسخيراً ، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن [٣] أمر الله . فما اختص سليمان — إن عقلت — إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم [٤] النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه [٥] ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى . فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له ما ادُّخر [٦] لغيره ويحاسبُ به إذا أراده في الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ، «فامنن» أي أعط « أو أمسك بغير حساب ». فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي كان الطالب [٧] له الأجر التام على طلبه. والباري تعالى إن شاء (٦٩ — ا) قضى حاجته فيما طلب [٨] منه وإن شاء

١٦

---

(١) ن : ما شاء مشى (٢) ا : وجعل (٣) ن : ساقطة (٤) ا : لهم
(٥) ب : ساقطة (٦) ا : ما ادخره (٧) ن : للطالب وله (٨) ا : طلبه

أمسك ، فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به. وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى ، كما [١] قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زِدْني علماً ». فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[٢] يتأوله[٣] علماً كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتي بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أوّلتَه قال العلم. وكذلك لما أُسْرِيَ [٤] به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملَك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل [٥] في صورة بشر سويّ لمريم. ولما قال عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا [٦] » نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم : خيال فلا بد من تأويله .

١٧

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيه وزدنا[٧] منه » (٦٩ — ب) لأنه كان يراه صورة العلم، وقد أُمِرَ بطلب الزيادة من العلم؛ وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا [٧] خيراً منه. فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه وإن شاء

---

(١) «ن» و «ب» : وكما (٢) ا : لبناً (٣) «ب» و «ن» : يتناوله (٤) ا : سرى
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : تنبهوا (٧ — ٧) ساقطة في ب .

لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به. فإنّ أمره لنبيه عليه السلام يطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته : فإن الله يقول « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ». وأي أسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله تعالى. ولو نبّهنا على [١] المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[٢] سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا.

١٧ — فص حكمة وجودية في كلمة داودية

١

٢ إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع ، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء : ولا يُطْلَبُ عليها منهم جزاء. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال. فقال تعالى ووهبنا (٧٠ — ١) له اسحق ويعقوب — يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام ؛ وقال في أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال في حق موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً » إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أوّلاً هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب . وقال في حق داود « ولقد آتينا داود منا فضلاً » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره [٣] جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك العمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره [٤] الآل على ما أنعم به على داود. فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى « اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور » . وإن كانت الأنبياء عليهم السلام

---

(١) ن : عن (٢) ا : بحالة — ن : حال (٣) ن : أعطاه (٤) ا : لشكره

قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكراً لمـّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له في ذلك قال « أفلا أكون عبداً شكوراً » ؟ وقال في نوح « إنه كان عبداً شكوراً » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمـــة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف (٧٠ — ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهي الدال والألف والواو . وسَمّى محمداً [١] صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصـال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم [٢] فجمع له بين الحالين [٣] في اسمه كما جمع لداود بين الحالين [٣] من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك في اسمه ، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد [٤] عَـلى داود عليهما السلام ، أغني التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته ، وكذلك في اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال في حق داود — فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه — ترجيع الجبال معه التسبيحَ ، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه [٥] الحكمة وفصْل الخطاب.. ثم المنة الكبرى والمكانـــة الزلفى التي خصه الله بها التنصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خلـَيفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » أي ما يخطر لك في حكمـــك من غير وحي مني « فيضلك عن

---

(١) ا : وسمى محمد (٢) ب : فوصله عن العالم (٣) و (٣) ب : الحالتين

(٤) ب : بمحمد بالباء (٥) ن : أعطاه

سبيل الله» أي عن الطريق الذي أوحِي بها إلى رسلي. ثم تأدب سبحانه معه فقال « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ — ا) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد . فإن قلت وآدم عليه السلام قد نُصّ على خلافته . قلنا ما نص مثل التنصيص على داود ، وإنما قال للملائكة « إني جاعل في الأرض خليفة » ، ولم يقل إني جاعل آدم خليفة في الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » في حق داود ، فإن هـذا محقق وذلك [١] ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليـه . فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر . وكذلك في حق إبراهيم الخليل « إني جاعلك للناس إماماً » ولم يقل خليفة ، وإن كنا نعلم أن الإمامة هنا [٢] خلافة ، ولكن ما هي مثلها، لأنه ما ذكرها [٣] بأخص أسمائها وهي الخلافـة . ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق ، وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة : فتكون خلافته أن [٤] يخلُفَ من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم ، وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به . ولله في الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فعن الرسل [٥] لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك . غير أن هنا دقيقةً (٧١ — ب) لا يعلمها [٦] إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام. فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه

---

(١) ن : وذاك (٢) ن : هاهنا (٣) «ا» و «ن» : لو ذكرها (٤) ا : أي
(٥) ب : الرسول (٦) ن : لا يعلمه.

٣ صلى الله عليه وسلم أو [١] بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه صلى الله عليه وسلم . وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم ، كعيسى إذا نزل فحكم ، وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، وهو [٢] في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق ، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرّره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله . وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه إلى أحد . ولا عَيّنَه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر . فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسولِ والرسلِ ما أخذته (٧٢ — ا) الرسلُ عليهم السلام ، ويعرفون [٣] فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة : وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسولَ [٤] قبلها . فلا يعطِي من العلم والحكم فيما شَرّع إلا ما شُرّع [٥] للرسول خاصة؛فهو في الظاهر متّبع غير مخالف، بخلاف الرسل. ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى،مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه:

---

(١) «ا» و «ن» : وبالاجتهاد (٢) ب : ساقطة — «وهو» في النص تشير إلى الآخذ عن الله وهي مبتدأ خبره مختص (٣) ب : وتعرفون (٤) أي لو كان ذلك الخليفة رسولاً لقبلها ؛ أو «كان» تامة والرسول فاعل ، أي التي لو وجد الرسول قبلها (٥) « إلا ما شرع » ساقط في ب .

فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً قد قرره موسى ـ لكون عيسى رسولاً ـ لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[١] اعتقادهم فيه ؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله ، فكان من[٢] قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولاً قَبِلَ الزيادة ، إما بنقص حكم قد[٣] تقرر ، أو زيادة حكم . على أن النقص زيادة حكم بلا شك. والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شُوفِهَ[٤] به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً[٥] ما في الحكم فيُتخَيَّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولو ثبت لحكم به . وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل (٧٢ — ب) فما هو[٦] معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه[٧] السلام ، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فنعلم[٨] قطعاً أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي . وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع
٤ الحرج[٩] عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها . وأما قوله عليه السلام إذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما — هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف .

---

(١) ب : مخالف (٢) ا : في (٣) ا : ساقطة (٤) ا : شرعه بي.
(٥) ا : حديثنا أما (٦) الضمير عائد على العدل (٧) ساقطة في المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبي (٨) ب : فيعلم (٩) ا : الحجرة.

وإن اتفقا فلا [١] بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها . وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن[٢] لم يكن لذلك الخليفة[٣] هذا المقام ، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل — فمِنْ حكم الأصل الذي به تُخُيِّلَ وجود إلهين ، « ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وان اتفقا : فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذحكم أحدهما ، فالنافذ الحكم هوالإله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله[٤].ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر فيالظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا[٥] لله في نفس الأمر،لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو[٦] على حكم المشيئة الإلهية لاعلم حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ — ا) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن [٧]المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب[٨]عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء[٩]ولا يرتفع خارجاً ٥
عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني[١٠]. فما خالف الله أحدٌ قط في جميع ما يفعَله من حيث أمر المشيئة ؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم .وعلى الحقيقة ٦
فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل ألاّ[١١]يكون . ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به[١٢] مخالفة لأمر الله ، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان ٧

---

(١) ب : ساقطة (٢) ن : فإن (٣) الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن.
(٤) ن : بالإله (٥) ا : ساقطة (٦) من قوله « إلا الله » إلى قوله « إنما هو » ساقط في ن (٧) ب : وإن (٨) أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب:محمد بن علي المتوفى سنة ٣٨٣ ببغداد (٩) ب: ساقطة (١٠) ب: التكوين (١١) «ا» و «ن»:إلا أن (١٢) ن : ساقطة.

الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه ، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرهـا[1] سبق . فهذا معنى (٧٣ — ب) سبقت رحمته غضبه ، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد
٨ من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها .

٩ فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فمنه إلينا مـــا تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا

وأما تليين الحديدفقلوبقاسية يلينها الزجر والوعيد تليينَ النار الحديد.وإنما الصعبقلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها. وما ألاَنَ[2]له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهـاً من الله : أي لا يُتّقى الشيء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع يُتّقى بها السنان والسيف والسكـــين
١٠ والنصل ، فاتّقَيْت الحديد بالحديـد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك ، فافهم ، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق .

---

(١) ا : غير ما (٢) ن : لان .

١٨ — فص حكمة نَفْسيَّة في كلمة يونُسية ١

اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها ، إما بيده ـ وليس إلا ذلك[١] ـ أو بأمره. ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤ — ا) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أَمَرَهُ الله بعمارته. وأعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغَيْرة في الله. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً ، فكلما فرغ منه تهدَّم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء ، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسوا عبادي ؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني ، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاءً عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكل على[٢] الله » ؟ ألا ترى من [٣] وجب عليه القصاص كيف شُرِّع لولي الدم أخذُ الفدية أو العفو ، فإن أَبَى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه[٤] اذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا ، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل ، كيف يراعَى من عفا (٧٤ — ب) ويرجَّح على من لم يعف فلا يقتل

---

(١) ا : ذاك — والجملة « وليس إلا ذلك » معترضة بين قوله: «إما بيديه أو بأمره». فكأنه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك (٢) « على الله » ساقطة في ا

(٣) ب : أن من (٤) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه .. الخ.

قصاصاً ؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النِّسعة[١] «إنْ قَتَله كان مثله»؟ ألا تراه يقول « وجزاء سيئة سيئة مثلها ؟ »فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك[٢] الفعل مع كونه مشروعاً . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق . وما يُذَمُّ الانسان لعينه وإنما يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامُنَا في عينه. ولا فعل إلا لله ؛ ومع هذا ذُمَّ منها ما ذم وحُمِدَ منها ما حمد. ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله. فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإنَّ[٣] ذم الشرع[٣] لحكمة يعلمها الله أو مَنْ أعلَمه الله ، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعاً للمعتدي حدود الله فيه. « وَلَكُمْ في القصاص حياة يا أولي الألباب »وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[٤] النواميس الإلهية والحكمية. وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذْ لَكَ بذلك السعادة ، فإنه ما دام الإنسان حياً ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له. وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥ — ا) عليه وسلم «ألاَ أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن
٢ تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله». وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذاكر. ومتى لم يشاهد الذاكر[٥] الحقَّ الذي هو جليسه

---

(١) «ا» و «ن» : التسعة بالتاء — وهي بالنون. والنسعة بالكسر سير ينسج عريضاً على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال (القاموس المحيط). والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولاً فرأى وليه نسعته في يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله : إن قتله كان مثله أي في الظلم

(٢) ا : ليسوء (٣ - ٣) ساقط في ن (٤) ب : أسرار (٥) ن : هذا الذاكر.

فليس بذاكر. فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَه بلسانه خاصة . فان الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان [١] من حيث لا يراه الانسان : بما [٢] هو راءٍ وهو البصر [٣] . فافهم هذا السّر في ذكر الغافلين [٤]. فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك ، والمذكور جليسه ، فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل. فالانسان [٥] كثير ما هو أحدى العين ، والحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلهية: كما أن [٦] الانسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزءٍ ما ذكرُ جزء آخر . فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولا بد أن يكون في الانسان جزء يَذكُرُ به يكون [٧] الحق جليس ذلك الجزء [٨] فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية. وما يتولى الحقُّ هدمَ هذه النشاة بالمسمى موتاً ؛ وليس بإعدام وإنما هو تفريق ، فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ، « وإليه يرجع الأمر كله » فاذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من ٣
جنس الدار التي (٧٥ — ب) ينتقل [٩] إليها ، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال: فلا يموت أبداً ، أي لا تُفرّق أجزاؤه . وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها. وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقِيَ في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تَعَوّد [١٠] في علمه وتقرر من

---

(١) ن : + بما هو راء (٢) ا : فيما (٣) « وهو البصر » ساقط من «ا» و «ن»
(٤) ن : فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر في ذكرهم (٥) ب : فإن الإنسان . ن : والإنسان (٦) ن : أما (٧) ب : ويكون (٨) ن : الجليس
(٩) ب : تنقل (١٠) ا : تعوذ بالذال .

أنها صورة تؤلم من جاورها[١] من الحيوان. وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه. فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه ؛ وهي نار في عيون الناس. فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين : هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت إن العالَمَ في النظر إليه وفيه مثلُ الحق في التجلي ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي : وكل هذا سائغ في الحقائق. ولو أن الميت والمقتول —أيّ ميت كان أو أيّ مقتول كان — إذا مات أو قُتِلَ لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد[٢] ولا شرع قتله. فالكل في قبضته : فلا فقدان في حقه . فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه. (٧٦ — ١) على أن قوله « وإليه يرجع الأمر كله » أي فيه يقع التصرف ، وهو المتصرّف ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه ، بل هويّتُهُ هو عين[٣] ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله[٤] «وإليه يرجع الأمر كله».

١٩ — فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

١

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله « من الماء كل شيء حي » : وما ثم شيء إلا وهو حي ، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه[٥] تسبيحه إلا بكشف إلهي. ولا يسبّح إلا حي. فكل شيء حي. فكل شيء الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه

---

(١) ب : جاوزها بالزاي (٢) ب : واحد (٣) ب : غير
(٤) ن : ساقطة . ب : قوله هو (٥) ن : يُفقه.

منه تكوّن فطفا عليه فهو يحفظه من تحته، كما أن الإنسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو[١] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه، وهو قوله عليه السلام «لو دليتم بحبل لهبط على الله». فأشار إلى نسبة ٢ التحت إليه كما أن[٢] نسبة الفوق[٣] إليه في قوله « يخافون ربهم من فوقهم »، « وهو القاهر فوق عباده ». فله الفوق والتحت. ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن. ولا مطعم إلا الله، وقد قال في حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل»، ثم نكر وعمّ[٤] فقال «وما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل في قوله (٧٦-ب) «وما أنزل إليهم من ربهم» كل حكم[٥] منزل على لسان رسول أو ملهم، « لأكلوا من فوقهم » وهو المطعم من الفوقية التي نسبت[٦] إليه، « ومن تحت أرجلهم »، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم. ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟ قال تعالى[٧] لأيوب « اركض برجلك هذا مغتسل »، يعني ماء، «بارد» لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكّنه الله ببرد الماء. ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود[٨] طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه. وإنما قلنا ولا سبيل إليه - أعني الاعتدال - من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعفيناً[٩]، وفي حق الحق إرادة

---

(١) ب : وهو (٢) «ا» و «ن» : ساقطة (٣) «ا» و «ن» : الفوقية .
(٤) ب : وعم : وعمم (٥) ن : ذكر (٦) ا : تنسب (٧) ب : الله تعالى
(٨) ب : فالمقصود (٩) ا : تعنيفاً.

وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع ، وهذا ليس بواقع ، فلهذا منعمنا[١] من حكم الاعتدال. وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات. والرضا مزيل للغضب، والغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه (٧٧-ا) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو[٢] عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. وما رضي الراضي عمن رضي عنه وهو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد
٣ الحكمين في حقه وهو ميل. وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فصح المقصود. فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلك رضا:
٤ فزال الغضب لزوال الآلام[٣] ، إذا عين الألم عين الغضب إن فهمت . فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه ، وهو قوله « وإليه يرجع الأمر كله » حقيقة وكشفاً «فاعبده وتوكل عليه» حجاباً وستراً. فليس في الامكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر[٤] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو «الأول» بالمعنى «والآخر» بالصورة

---

(١) ا : منعناه (٢) ا : فهو (٣) ن : الألم (٤) ا : أي ظهر وجوده ، أي ظهر وجوده تعالى.

وهو « الظاهر » بتغير الأحكام والأحوال ، « والباطن » بالتدبير ، « وهو بكل
شيء عليم » (٧٧—ب) فهو على كل شيء شهيد، ليعْلَم عن شهود لا عن فكر .
فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[١] وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين
ليس بعلم أصلاً . ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي ٥
هو من النُّصْبِ والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها
على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب . فكل مشهود قريب من العين ٦
ولو كان بعيداً بالمسافة . فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده،
أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصَر. ولهذا كنّى أيوب ٧
في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب لحكمه[٢] فيّ .
وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع
ثبوت أحكامها في البعيد والقريب . واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله[٣] عبرة لنا ٨
وكتاباً مسطوراً حالياً[٤] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه
تشريفاً لها. فأثنى الله عليه ـ أعني على أيوب ـ بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه .
فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره وأنه صابر وأنه نعم
العبد كما قال تعالى «إنه أواب» أي رجاع إلى الله لا إلى الأسباب ، والحق يفعل
عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند[٥] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبِّب
واحد العين . فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أوَلى من
الرجوع إلى سبب خاص (٧٨—ا) ربما لا يوافق[٦] علم الله فيه ، فيقول إن الله لم

---

(١) « لا عن فكر » ساقطة في ن (٢) ن : بحكمة (٣) ا : جعله الله
(٤) ا : ساقطة . ب : خالياً ـ وهي بالحاء نسبة إلى الحال أي أيوب (٥) ب : يسند
(٦) ب : لا يوافق ذلك .

٩ يستجب لي وهو ما دعاه، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت. فعَمِلَ أيوب بحكمة الله إذ كان نبياً، لِمَا عَلِمَ أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[١]، وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله. فحجب الطائفةَ نظرُهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[٢] إلى الله ولا إلى غيره، وإنما تقدح في الرضا بالمقضي. ونحن ما[٣] خوطبنا بالرضا بالمقضي. والضر هو المقضي ما هو عين القضاء. وعلم أيوب أن في[٤] حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومةَ القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو[٥] الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله». وأي أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨ — ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال العارف «إنما جوعني لأبكي». يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لا يقدح في كوني صابراً. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، وأعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله. وقد عين الله الحق

---

(١) يقول القاشاني الطائفة أي المتقدمين من الشرقيين من أهل الله (٢) ن : بالشكوى لا إلى
(٣) ن : فما (٤) «ا» و «ن» : في ذلك (٥) ا : يدعو إلى الله .

وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجـه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفصيل[١] الأمر في نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هويّةَ الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن لله أمناء[٢] لا يعرفهم إلا الله ويعـرف بعضهم بعضاً. وقد نصحناك [٣] فاعمل وإياه سبحانه فاسأل.

٢٠ ــ فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية ١

هذه حكمة الأولية في الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا. و « لم نجعل له من قبل سميا » فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غَبَرَ ممن ترك ولداً يحيا به ذكرُه وبين اسمه بذلك. فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعَلَم الذوقي ، فإن آدم حيي ذكره بشيث ونوحاً حيي ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء . ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه وبين الصفة (٧٩ —١) إلا لزكريا [٤] عناية منه إذ قال « هب لي من لدنك ولياً » فقدم الحقّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها « عندك بيتاً في الجنة » فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله في عَقِبِه إذ الولد سر أبيه ، فقال « يرثني ويرث من آل يعقوب » وليس ثَمّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه . ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم

---

(١) ب : تفضيل بالضاد (٢) ن : أمثالاً (٣) ن : نصحتك.
(٤) ن : زكريا.

ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً. فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلم بسلامه عليه، وكلامُهُ صدق فهو مقطوع به ، وإن كان قول الروح « والسلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أُبعث حيا » أكمل في الاتحاد ، فهذا أكمل في الاتحاد [١] والاعتقاد وأرفع للتأويلات[٢]. فإن الذي انخرقت[٣] فيه[٤] العادة في حق عيسى إنما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه. ولا يلزم للمتمكن من النطق ـ على أي حالة كان ـ الصدقُ فيما به ينطق ، بخلاف[٥] المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه ، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه[٦] من الله في ذلك وصدقه ، إذ[٧] نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا أحد الشاهدين ، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطباً جنيًّا من غير فحل ولا تذكير (٧٩ — ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ، لو قال نبي آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط ، فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما أنت رسول الله ، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد ، كان [٨] سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه [٨]. فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله — وفرغت الدلاله بمجرد النطق — وأنه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة . وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

---

(١) ا : الإيجاد — « فهذا أكمل » ساقطة في ن (٢) ب : في التأويلات
(٣) ب: انخرفت (٤) ن : به (٥) ب : ساقطة (٦) ن : قرينة.
(٧) «ب» و «ن» : إذا (٨ — ٨) ساقط في «ا» و «ن» .

٢١ ـــ فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ[١] رغبته في وجود عينه ، فأوجدها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً. والأسماء الإلهية من الأشياء ؛ وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[٢] للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نَفْسُها ثم الشيئية ٣
المشار إليها ، ثم شيئية (٨٠ ـ ا) كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة ، وعرضاً وجوهراً ، ومركّباً وبسيطاً. ولا يعتبر فيها حصول غرض ٤
ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً. وقد ذكرنا في الفتوحات [٣] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان ٥
للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها [٤] إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة.

فرحمة الله في الأكوان سارية ... وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت ... من الشهود مع الأفكار عالية

---

(١) « إذ قبل » في المخطوطات الثلاثة ـ وإذ لا وجود لها في جميع نسخ الشروح التي بين يدي. فالمعنى على وجود إذ: فإنه برحمته التي رحمه بها : أي موجود برحمته الخ ، وإذ قبل تعليل لوجوده وعلى حذفها يكون المعنى : فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته (٢) ن : الموجودة.
(٣) الفتوحات المكية للمؤلف (٤) ب : بحقيقتها.

فكل من ذكرته [١] الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر الرحمة الأشياء [٢] عين إيجادها إياهـا . فكل [٣] موجود مرحوم. ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به. واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة
٦ بالآلام [٤] أوجد الآلام [٤] . ثم إن الرحمة لها أثر [٥] بوجهين : أثر بالذات، وهو إيجادها كل عين موجودة . ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده. بل تنظره [٦] في
٧ عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها [٧] بالإيجاد. ولذلك قلنا إن الحق المخلوق [٨] في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها [٩] في تعلقها بإيجاد الموجودين. ولها أثر آخر بالسؤال،
٨ فيسأل المحجوبون (٨٠ — ب) الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهـل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنـا . ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم [١٠] ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل. فهو [١١] الراحم على الحقيقة. فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً. فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ. واسم الفاعل هو
٩ الرحيم والراحم. والحكم [١٢] لا يتصف بالخلق لأنه أمـر توجبه المعـاني لذواتها. فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب [١٣]، ولا

---

(١) ب : ما (٢) ن : للأشياء (٣) ب : وكل (٤ و ٤) ب : بالأم
(٥) «ب» و «ن» : الأثر (٦) ب : بنظرة (٧) ا : بنفسه (٨) ا : المخلوق به.
(٩) «ب» و «ن» : بنفسها (١٠) ب : لهم (١١) ا : وهو .
(١٢) ا : هو الحكم (١٣) «ا» و «ن» : نسبه.

معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالماً وهو الحال . فعالم ذات موصوفة بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم . وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى . فحدثت[١] نسبة العلم إليه ، فهو المسمى عالماً. والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم ، وهي الراحمة[٢] . والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها ١٠ وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[٣] . وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . وهو الراحم ، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما [٤] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هي هو (٨١—ا) ولا هي غيره ؛ لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة وهي[٥] حسنة ، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف . وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة . وإن كانت الرحمة [٦] جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة ، فلهذا يُسْأَلُ سبحانه أن يَرْحَم بكل ١١ اسم إلهي . فرحمة الله والكناية [٧] هي التي وسعت كل شيء . ثم لها ١٢ شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء. حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني ؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، وتدل

---

(١) «ا» و «ن» : فحديث (٢) ب : فهي الراحمة (٣) أي أن الله لم يوجد الرحمة في المرحوم ليكون بها مرحوماً بل راحماً . وكذلك الحال في الصفات الإلهية التي يعطيها الله لأهل الكشف (٤) ب : ساقطة (٥) ب : ساقطة (٦) ب : رحمته
(٧) الكناية أي الضمير في قوله : ورحمتي .

بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة
بذلك الاسم لا غير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره
ويتميز . فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، وإنما يتميز بنفسه عن
١٣ غيره لذاته ، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقةٌ متميزة بذاتها عن غيرها :
وإن كان الكل قد سيق [١] ليدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف في أنه
لكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضاً ينبغي أن [٢] يعتبر كما تعتبر
١٤ دلالتها على الذات المسماة . ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية
(٨١ – ب) إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها :
اذا قدمته في الذكر [٣] نعتّه بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على عين واحدة ،
وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها ، أي حقائق تلك الأسماء . ثم
إن الرحمة تُنَال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين
يتقون ويؤتون الزكاة » وما قيّدهم به من الصفات العلمية والعملية [٤] . والطريق
الآخر الذي تنال به هذه [٥] الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به
عمل وهو قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخّر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم
ذلك .

---

(١) «ا» و «ب» : سبق بالباء (٢) قوله : « فذلك أيضاً ينبغي » ساقط في ب
(٣) ب : ذكر (٤) ن : العقلية والعلمية (٥) ن : ساقطة .

٢٢ ــ فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

١ إلياس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفعه الله مكاناً علياً ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبك ، وبعل اسم صنم ، وبك هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملك. وكان إلياس الذي هو إدريس قد مُثّل له[١] انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبنانة ، وهي الحاجة — عن فرس من نار ، وجميع[٢] آلاته من نار[٢]. فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلاً (٨٢ — ا) بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزهاً ، فكان على النصف من المعرفة بالله؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت[٣] معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله ، فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية. وما بقيت له صورة إلا ويرى[٤] عين الحق عينها. وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو[٥] بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوُّر فيما عقل. فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت في التنزيه بالوهم ، ونزهت في التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم

---

(١) ن : ساقطة (٢ — ٢) ساقط في ب (٣) ن : فكانت (٤) ا : وترى
(٥) ن : لو.

يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى « ليس كمثله شيء » فنزّه وشبّه ، « وهو السميع البصير » فشبه. وهي أعظم آية تنزيه نزلت[١] ، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف فهو أعلم العلماء بنفسه ، وما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢—ب) بذلك التنزيه ، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا. ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام . فلم تُخْلِ الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، وبذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثةً[٢]،
٢ فنطقت بما نطقت به رسل الله « الله أعلم حيث يجعل رسالته[٣]. « فالله أعلم » موجّه : له وجه بالخبرية إلى رسل[٤] الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلمُ حيث
٣ يجعل رسالاته. وكلا الوجهين حقيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه . وبعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها[٥] الحق. ولكن قد أُمِرْنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور،وأن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك : مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها
٤ التي تجلى فيها في النوم ، ثم بعد ذلك يعبّر — أي يجاز — عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلاً . فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان[٦] ، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط ، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه (٨٣ — ا) .

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : وارثة (٣) «ب»و«ن» : رسالاته (٤) ن : رسول
(٥) ا : فيها (٦) «ب» و «ن» : أو إيمان .

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر
ينقسم إلى مؤثر ومؤثَّر فيه وهما[١] عبارتان : فالمؤثِّر بكل وجه وعلى كل حال ٥
وفي[٢] كل حضرة وهو الله[٣]. والمؤثَّر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل
حضرة هو العالم[٣] فإذا ورد[٤] . فألحِقْ كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن
الوارد أبداً لابد أن يكون فرعاً عن أصل[٥] كما كانت المحبة الإلهية عن
النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه : وكما كان الحق سمع العبد ٦
وبصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا أثر مقرر لا يُقْدَرُ على إنكاره لثبوته
شرعاً إن كنت مؤمناً. وأما العقل السليم ، فهو إما[٦] صاحب تجل إلهي في مجلى ٧
طبيعي فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح . ولا بد
من سلطان الوهم أن[٧] يحكم على العاقل[٨] الباحث فيما جاء به الحق في هذه
الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره
الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا ، والوَهْمُ في ذلك
لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني ٨
أستجب لكم ». قال تعالى « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة
الداعي إذا دعاني» إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان[٩] من يدعوه ، وإن كان عينُ
الداعي عينَ المجيب (٨٣ — ب). فلا خلاف في اختلاف الصور ، فهما صورتان
بلا شك. وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية ،
وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد:

---

(١) «ا» و «ن» : ولهما (٢) ب : ساقطة (٣ ٣) ن : ساقطة.
(٤) أي الأمر الذي ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه . أو ورد ، أي الوارد الإلهي. ب : أورد.
(٥) ب : أصل مقرر محقق (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ن: العقل
(٩) كان تامة : أي إذا وجد من يدعوه .

الكثير بالصور[١] ، الواحد بالعين. وكالإنسان : واحـــد بالعين بلا شك . ولا نشك[٢] أن عَمْراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هـــذه العين
٩ الواحدة لا تتناهى وجوداً. فهو وإن كان واحداً بالعين ، فهو[٣] كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجـــلى يوم[٤] القيامة في صورةٍ فيعْرَف ، ثم يتحول في صورة فينكر ، ثم يتحوّل عنهـــا في صورة فيعْرَف ، وهو هو المتجلّي – ليس غيره – في كل صورة . ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عَرَفَه فأقرّ به. وإذا[٥] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة[٦] والصور كثيرة في عين الرائي ، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة ، مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها تُرَدُّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعـــرض ؛ فلها أثر في المقادير، وذلك راجع إليها. وإنما كانت (٨٤–١) هذه التغيرات[٧] منها لاختلاف مقادير المرائي: فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً: فهو غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا: فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر ، فإنما يظهر
١٠ في الناظر حقيقة ذلك الاسم: فهكذا هو الأمر إن فهمت. فلا تجزع ولا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية؛ وليست الحية سوى نفسك. والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشيء لا يقتل[٨] عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس

---

(١) ا : الصور من غير الباء (٢) ن : ولا شك (٣) الضمير عائد على الانسان
(٤) ا : في يوم (٥) ب : فإذا (٦) ب : واحد (٧) ب : التعبيرات.
(٨) ب : يعقل .

فإن الحد بضبطها والخيال لا يزيلها. وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزةُ والمنعةُ ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود. وأي عزة أعظم من هذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة
١١ في الحد. والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أثبته لها وسطاً ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية. ولا بد[١] من الإيمان بهذا. فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية[١]. وأخبر الحق نفسُهُ عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ — ب) بل هو قال عن نفسه. وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب ، سواء
١٢ أدركت علم ما قال أو لم تدركه: فإما عالم وإما مسلم مؤمن. ومما يدلك على
١٣ ضعف النظر العقلي من حيث فكره ، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به، وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له. والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر؛ وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري ، إن العين بعد ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة[٢] في صورة من هذه الصور لمعلول مّا ، فلا تكون معلولة لمعلولها ، في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور ، فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علة لها[٣]. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف[٤] مع نظره الفكرى. وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما

(١ - ١) ساقط في ن (٢) ب : عليه (٣) ب : له (٤) ن : يقدح

جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا [١] ما لا يستقل العقل بإدراكه ، وما يُحيلُه [٢] العقل رأساً ويُقِرُّ به (٨٥ — ا) في التجلي [٣]. فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حارَ فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه [٤]. وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية [٥] محجوباً عن نشأته الأخروية في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا [٦] كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها ، والله تعالى قدحوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخروية ، لا بد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة : قد حشر في دنياه ونشر في قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون ، ويشهد ما لا تشهدون ، عناية من الله ببعض عباده في ذلك . فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين ، فكان نبياً قبل نوح ثم رفع ونزل رسولاً بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته ، ويكون حيواناً مطلقاً حتى يَكْشِفَ ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته . وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حياً والصامت متكلماً والقاعد ماشياً . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ — ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته. وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى وأريد النطق

---

(١) ب : فيما. (٢) « ا » و «ن» : تخيله (٣) ب : التجلي الإلهي
(٤) الهاء في إليه عائدة على الرب ، وفي حكمه عائدة على العقل (٥) ب : الدنيا
(٦) ب : حسياً .

بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون. فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مـادة طبيعية ، فيشهد [١] أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة [٢] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور الطبيعة[٣] علماً ذوقياً . فإن كوشف على أن الطبيعة عين نَفَسِ الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً ، وإن اقتُصِرَ معه على ما ذكرناه فهذا القـدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله : فيلحق [٤] بالعارفين ويعرف عند [٥] ذلك ذوقاً « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذي خلف هـذه الصور . فبالمجموع وقع القتل والرمي ، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاماً . فإن شهد النَّفَسَ كان مع التمام كاملاً : فلا يرى إلا اللهَ عينَ ما يرى . فيرى الرائي عين المرئي . وهذا القدر كاف ، والله الموفق الهادي.

٢٣ — فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

١

إذ شاء الإله يريد رزقاً ... له فالكون أجمعه غذاء

٢

وإن شاء الإله يريد رزقاً ... لنـا فهو الغذاء كما يشاء

مشيئته إرادته فقولـوا ... بها قد شاءها فهي المشاء

(٨٦—ا) يريد زيادة ويريد نقصاً ... وليس مشاءَه إلا المشاءُ

فهذا الفرق بينهما فحقق ... ومن وجه فعينهما سواء

---

(١) « ا » و « ن » : فشهد (٢) ب : الصور الطبيعية (٣) ب : « فيعلم من أين يظهر في الصورة الطبيعية علماً الخ » (٤) ا : فليلحق (٥) ا : بعد .

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت [١] الحكمة فقد أوتي خيراً
٣ كثيراً » . فلقمان بالنص ذو [٢] الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك. والحكمة
قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها مثل قول [٣] لقمان لابنه « يابني إنها إن
تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت
بها الله » . فهذه حكمة منطوق بها ، وهي أن جعل الله هو الآتي بها ، وقرر
ذلك الله في كتابه ، ولم يرّد هذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت
عنها وُعلِمَتْ بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤْتَى إليه بتلك الحبة ، فما
ذكره ، وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإتيان عاماً
وجعل المؤَتى به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيهاً لينظر الناظر [٤] في
قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » . فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت
٤ عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات . ثم
٥ تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال « إن الله لطيف [٥] » فمن
لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عينُ ذلك الشيء ،
حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح . فيقال هذا سماء
وأرض وصخرة وشجر [٦] وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل
شيء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ،
فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦—ب). ثم قالت ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا
ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته
أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره، ولهذا

---

(١) « ا » و «ن» : أوتي — ب : اسقط الجزء المتوسط من الآية (٢) ب : هو ذو
(٣) من قوله : « ذو الخير » إلى قوله « قول » ساقط في ن (٤) ب : المناظر
(٥) ن : لطيف خبير . ب : الله لطيف من غير إن (٦) ا : وشجرة .

يؤخذ [١] عين الجوهر في كل حد صورة ومزاج : فنقول نحن [٢] إنه ليس سوى الحق ؛ ويظن المتكلم [٣] أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً ، ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي . فهذا [٤] حكمة كونه لطيفاً . ثم نعت فقال « خبيراً » أي عالماً عن اختبار وهو قوله « ولنبلوكم حتى نعلم » وهذا هو علم الأذواق . فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه : ففرّق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ؛ فعلم الذوق مقيد [٥] بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله « كنت سمعه » ، وهو قوة من قوى العبد ، « وبصره » وهو قوة من قوى العبد ، « ولسانه » وهو عضو من أعضاء العبد ، « ورجله ويده » . فما اقتصر في التعريف [٦] على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه [٧] الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ؛ وليس المنسوب إليه متميزاً ، فإنه ليس [٨] ثَمَّ سوى عينه في جميع النسب . فهو [٩] عين واحدة (٨٧ ــ ا) ذات نسب وإضافات وصفات . فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الإسمين الإلهيين « لطيفاً خبيراً » ، سَمَّى بهما الله تعالى . فلو [١٠] جَعَلَ ذلك في الكون ــ وهو الوجود ــ فقال «كان» لكان أَتَمّ في الحكمة وأبلغ. فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئاً ــ وإن

---

(١) ا : يوجد (٢) يعني الصوفيين (٣) المقصود به المتكلم الأشعري
(٤) ن : فهذه (٥) ب : مقيدة (٦) ب : بالتعريف (٧) ن : هذه
(٨) ن : ساقطة (٩) ا : فهي (١٠) ا : ولو.

كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله ـ لما [١] علم الله من لقمان أنه [٢] لو نطق متمماً لتمم بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هي له غذاء ، وليس إلاّ الذرّة المذكورة في قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . فهي أصغر متغذٍّ والحبة من الخردل أصغر غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها [٣] » . ثم لما علم أنه ثَمّ ما هو أصغر من البعوضة قال « فما فوقها » يعني في الصغر . وهذا قول الله ـ والتي في « الزلزلة » قول الله أيضاً . فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثَمّ ما هو أصغر منها ، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم . وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه [٤] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. وأما
٦ حكمة وصيته في نهيه إياه ألاّ « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم [٥] »؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧ـب) وهو عين واحدة ، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت [٦] عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف [٧] في عين واحدة ، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة [٨] ليس عين [٩] الآخر الذي شاركه، إذ هو للآخر [١٠].

---

(١) « فلما » في جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما ـ أي فلما علم الخ ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه . ولكن جامي والنابلسي يقرآن : لما ؛ وأنا أفضلها .

(٢) « ا » و «ن» : ساقطة (٣) « فما فوقها » ساقط في ب (٤) ا : أوصى

(٥) « ا » و «ن» : ظلم . ولكن الآية « لظلم » (٦) ب : اختلف

(٧) ب : اختلاف (٨) ا : الشركة (٩) « عين » في جميع المخطوطات الثلاثة وفي شروح القاشاني وبالي والقيصري ، ولكن النابلسي وجامي يقرآن « غير »

(١٠) ا : أو هو للآخر . ن : أو هو الآخر .

فإذن ما ثم شريك على الحقيقة ، فإن كل واحد على حظّه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركةُ المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة.

٢٤ ــ فص حكمة إمامية في كلمة هارونية ١

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى « ووهبنا له من رحمتنا » يعني لموسى « أخـــاه هارون نبياً » . فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنّاً ، وكان موسى أكبر منه نبوّة . ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمـة ، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام « يابن أمّ » فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم . ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية . ثم قال « لا تأخذ بلحيتي (٨٨-١) ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء » . فهذا كله نَفَسٌ من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه. والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته برأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه. فكان[1] ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسى عليهما السلام «إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل» فتجعلني سبباً في تفريقهم

---

(١) ب : وكان .

فإن عبادة العجل فرقت بينهم ، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له ، ومنهم من توقف عن عبادتـه حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك . فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم [١] إليه ، فكان [٢] موسى أعـلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى أَلَّا يُعْبَد [٣] إلا إياه : وما حـكم الله بشيء إلا وقع . فكان عتب موسى أخـاه هارون لِمَا وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء . فكان موسى يربي هارون تربية عـلم وإن
٢ كان أصغر منـه في السن . ولذا لمـا قال له هارون ما قال ، رجع إلى السامري فقال له « فما خطبك (٨٨ -- ب) يا سامري » يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حـلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبني إسرائيل « يا بني إسرائيـل قلب كل إنسان حيث ماله ، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء » . وما سمي المال مالاً [٤] إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليـه بالعبادة . فهو [٥] المقصود الأعظم المعظم في القلوب لمـا فيها من الافتقار إليه . وليس للصور [٦] بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً . وقال له « انظر [٧] إلى إلهك » فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية : « لأحرقنّه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ،

---

(١) ساقطة في ب (٢) ب : وكان (٣) ب : تعبدوا . ن : نعبد
(٤) ب : مال (٥) ا : وهو (٦) ب : المصور (٧) ن : « وقال انظر » .
ب : « وقال له موسى انظر » .

ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو [١] بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه [٢] الإباءة في بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان . وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف [٣] غرضَ الحيوان انقاد مذلّلاً لما يريده منه ، كما ينقاد [٤] مثلُه لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذي يرجوه منه — المعبَّر عنه في بعض الأحوال بالأجْرة في قوله « ورفعنا بعضكم [٥] فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم [٥] بعضاً سخرياً » . فما [٦] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثلين ضدان ، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر [٧] له ذلك الآخر — إما خوفاً أو طمعاً — من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر [٨] له مَنْ هو مثله . ألا ترى ما بين البهائم من التحريش [٩] لأنها أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات : فما [١٠] هو معه في درجته . فوقع [١١] التسخير من أجل الدرجات . والتسخير على قسمين : تسخيرٌ مراد [١٢] للمسخّر ، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية ، وكتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالاً [١٣] له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير [١٤] بالحال كتسخير الرعايا للملك [١٥] القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من

٣

(١) ب : هم (٢) ب : ساقطة (٣) أي يصادف الإنسان
(٤) أي كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنساناً على انسان ، ويكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة (٥ — ٥) ا : بعضهم (٦) ب : مما
(٧) ا : ويسخر (٨) «ا» و «ن» : يسخر (٩) ب : التجريس (١٠) فما هو أي المسخر ليس مع المسخر في درجته (١١) ا : فوق (١٢) ن : مداره ، وهو تحريف
(١٣) «أمثالاً له» ساقطة في ب (١٤) ا : يسخر (١٥) «ا» و «ب» : الملك .

عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة [١] حكمت عليه بذلك . فمن الملوك من سعى [٢] لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه ، فعلم قدرهم وحقهم ، فآجره الله على ذلك أجر
٤ العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ — ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالَم كله مسخر [٣] بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر . قال تعالى «كلَّ يوم هو في شأن» . فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه ، حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعْبَد [٤] في كل صورة . وإن [٥] ذهبت
٥ تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد [٦] ما تلبست عند عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير . فلا بد من ذلك لمن عقل [٧] . وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس [٨] بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى [٩] الحق لنا برفيع الدرجات ، ولم يقل رفيع الدرجة . فكثَّر الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى أ"لا يعبد [١٠] إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبِدَ فيها . وأعظم مجلى عُبِدَ فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ، فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو [١١] إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

---

(١) ب : ساقطة . ا : والمرتبة (٢) ب : يسعى (٣) ن : يسخر
(٤) ب : لبعد (٥) ن : فإن (٦) ن : بعدم (٧) ا : غفل
(٨) ب : تلبس (٩) ب : يسمى (١٠) ب : تعبدوا
(١١) ن : ساقطة

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ؛ كيف تمم في حق [١] من عبد هواه واتخذه إلهاً فقال « وأضله الله على علم » والضلالة [٢] الحيرة : وذلك أنه لما * رأى هذا العابد (٩٠ — ا) ما عَبَدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص ، حق إن عبادته لله [٣] كانت عن هوى أيضاً ، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة [٤] — ما عبد الله ولا آثره على غيره . وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى . فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه . ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، فكل عابد أمراً ما يكفّر من يعبد سواه ؛ والذي عنده أدنى تنبه [٥] يحار لاتحاد الهوى ، بل لأحدية الهوى ، فإنه عين واحدة في كل عابد . « فأضله الله » أي حيّره « على علم » بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف . والعارف المكمّل من رأى كل معبود مجلى [٦] للحق يعبد فيه « ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه ٦
الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك : هذا اسم الشخصية فيه . والألوهية [٧] مرتبة تخيل [٨] العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهي [٩] على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص . ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب » . فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ — ب) من ذلك ،

---

(١) « في حق » ساقطة في ب (٢) ا : والضلال (٣) ا : حتى عبادته الله . ن : حق عبادته لله (٤) ب : بمحبته (٥) «ا» و «ب» : تنبيه
(٦) ن : محملاً (٧) ا : والألوهة (٨) ب : يتخيل : ا . يخيل للعابد له
(٩) ن : وهو ، والأصح وهي أي مرتبة معبوده
* جواب لما قوله « فأضله » الواردة في السطر الثامن .

فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة [١] لها . فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرَفُ ولا يُشْهَد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور [٢] حجارة . ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله « قل سموهم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا [٣] بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا
٧ مؤمنين . فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم [٤] ، وجَهِلَه المنكِرُ الذي لا علم له بما تجلى ، ويستره [٥] العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُصْمَد إليه ويُعْلَم من حيث الجملة ، ولا يشهد « ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو [٦] يدرك الأبصار » لِلُطفه وسريانه في أعيان الأشياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك [٧] أرواحَهاَ المدبرةَ أشباحَهاَ وصورَها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ — ا) والخبرة ذوق ، والذوق تجل ، والتجلي في الصور . فلا بد منها ولا بد منه ؛ فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت ، وعلى الله قصد السبيل .

---

(١) ن : الألوهية (٢) ن : الصورة (٣) ب : يكون (٤) أي من الأصنام
(٥) ن : أو ستره (٦) ب : ساقطة (٧) «ا» و «ن» : تدركه

٢٥ ـ فص حكمة علوية في كلمة موسوية

١ حكمة قتل الأبناء [١] من أجـــل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قُتِل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثَمَّ جهلٌ [٢] ، فلا بد أن تعود حياته على موسى – أعني حياة [٣] المقتول من أجـله – وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض [٤] النفسية ، بل هي على فطرة « بلى » . فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فكل ما كان مهيئاً لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له ، كان في موسى عليه السلام . وهـــذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حِكَمَ موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري . فكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجمـــوع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل في الكبير . ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق [٥] له ويظهَر له بعقله . فهو تحت تسخيره وهو [٦] لا يشعر ؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه [٧] حتى لا يضيق (٩١ – ب) صدره . هذا كله من فعل الصغـــير بالكبير وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين

---

(١) ب : الأنبياء (٢) ا : يجهل . وما ثم جهل أي ما في قتل الأبناء على هذا الوجه جهل ، بل هو مقصود لحكمة إلهية . أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل قُتل على أنه موسى.أو معناه:وما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلماً وعمداً فوجب القصاص
(٣) ن : جناه ، وهو تحريف (٤) ا : الأغراض ، بالعين (٥) «ا» و «ن» : ويرقرق
(٦) ا : ساقطة (٧) ب : وتأنيه .

والكبير أبعد . فمن كان من الله أقرب سخّر[١] من كان من الله أبعد ، كخواص المَلِك للقرب منه يسخّرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه [٢] للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلّها وما أعلاها وأوضحها. فقد سخّر المطرُ أفضل البشر لقربه من ربه فكان مِثْلَ الرسول الذي ينزل بالوحي عليه ، فدعاه [٣] بالحال بذاته فبرز [٤] إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم .

٢ وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى[٥] الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري . فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرَت بالتصرف فيه وتدبيره ، جعل الله لها هذه القوى آلات يُتَوَصَّل [٦] بها إلى ما أراده الله منها في تدبير (٩٢ — ا) هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب . فرُمِي به في اليم ليحصُلَ بهذه [٧] القوى على فنون العلم [٨] فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملِك ، فإنه لا يدبره إلا به . فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت[٩] في باب الإشارات والحِكَم .

٣ كذلك تدبير الحق العالَمَ ما دبّره إلا به أو بصورته ؛ فما دبّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الولد ، والمسبَّبات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ،

٤ والمعلولات [١٠] على عللها ، والمدلولات على أدلتها ، والمحقَّقات

(١) ن : فسخر (٢) ب : نفسه (٣) «ب» و «ن» : يدعوه . ودعاه أي المطر دعا الرسول بلسان الحال (٤) «ب» و «ن» : فيبرز (٥) ب : والقوة (٦) ب : تتوصل (٧) ب : ساقطة (٨) ا : العلوم (٩) ب : في التابوت (١٠) ن : المعلومات

على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا أو بصورته – أعني صورة العالم – فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تَسمّى الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تَسَمّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال « إن الله خلق آدم على صورته ». وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد في هذا المختصر الشريف (٩٢ – ب) الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق [١] ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل ، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة [١]. فكما أنه ليس شيء من [٢] العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من [٢] العالم ٥
إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . فكل ما في العالم تحت تسخير [٣] الإنسان ، عَلِمَ ذلك من علمه – وهو الإنسان الكامل – وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت ، وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك ، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل . فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أو من كان ميتاً » يعني بالجهل «فأحييناه» يعني [٤] بالعلم ، « وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » وهو الهدى ، « كمن مثله في الظلمات » وهي الضلال «ليس بخارج منها» أي لا يهتدي أبداً: فإن الأمر [٥] في نفسه لا غاية له يوقف [٦] عندها . فالهدى هو أن يهتدي الانسان ٦

(١ – ١) ن : ساقط (٢) ب : «في» في الحالتين (٣) ب : تسخيراً
(٤) ب : ساقطة (٥) ب : العلم (٩) ن : فيوقف

إلى الحيرة ، فيعلم [١] أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة. فلا سكون ، فلا موت؛ ووجود ، فلا عدم. وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض (٩٣ — ا) وحركتُها ، قوله تعالى «فاهتزت» وحَمْلُهَا ، قوله «وربت» ، وولادَتُهَا قوله [٢] «وأنبتت من كل زوج بهيج » . أي أنهـا ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعياً مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها. كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه ٧
من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية. فثبت[٣] به وبخالقه[٤] أحدية الكثرة ، وقد كان أحدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور[٥] الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته. كذلك الحق بما ظهر منه من صور[٦] التجلي، فكان مجلى صور[٦] العالم مع الأحدية المعقولة. فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده. ولما وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجرة سماه فرعون موسى: والمو هو الماء بالقبطية والسـا هو الشجرة[٧]، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة[٧] في اليم . فأراد قتله فقالت[٨] امرأته ـ وكانت مُنْطَقَةً بالنطق الإلهي ـ فيما قالت

---

(١) ا : ليعلم (٢) ن : ساقطة (٣) ا : فثبتت

(٤) ا : وتخالفت . يقرأ القاشاني (ص ٩٠٣) «فثنيت به» ويشرحها بمعني الشفعية. ويقرأ «ويخالفه» أي ويخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي للحق لذاته . ويقرأ بالي (ص ٣٩٠ — ١) «وثنيت به وبخالفه أحدية الكثرة» . ويقرأ القيصري (ص ٢٧٤) «فثبت به وبخالقه» ـ أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه ، أي بهذا المجموع ، أحدية الكثرة كما مر في الفص الاسماعيلي أن مسمى الله أحدي بالذات، كل بالأسماء والصفات . ويقول : وصحف بعض الشارحين قوله «بخالقه» وقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ .

(٥) ا : بالصورة (٤) ا : صورة في الحالتين (٧) ا : «الشجر» في الحالتين

(٨) ب : فقالت له.

لفرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ — ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد[١] لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذُكْران[٢] — فقالت لفرعون في حق موسى إنه « قرة عين لي ولك » . فبه قرّت عينها بالكمال[٣] الذي حصل لها كما قلنا؛ وكان قرة عين لفرعون[٤] بالأيمان الذي أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن ٨
يكتسب شيئاً من الآثام. والإسلام يَجُبُّ[٥] ما قبله . وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء[٦] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ، « فإنه[٧] لا ييأس من روح الله[٧] إلا القوم الكافرون ». فلو كان فرعون ممن[٨] يئس ما بادر إلى الايمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه « إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا ». وكذلك وقع فإن الله نفعها به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله . ولما عصمه الله من فرعون «أصبح فؤاد أم موسى فارغاً» من الهم الذي كان قد أصابها. ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمّل الله لها سرورها به. كذلك[٩] ٩
علم الشرائع ، كما قال تعالى « لكل جعلنا منكم (٩٤ — ا) شرعة ومنهاجاً » أي طريقاً . ومنهاجاً أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء . فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله . فما[١٠] كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر يعني في الصورة : أعني

---

(١) ب : ساقطة (٢) ن : الذكران (٣) ا : في الكمال (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : يحب (٦) ن : يشاء (٧—٧) ن : ساقط . ويقرأ ا : رحمه الله بدلا من روح الله (٨) ن : ساقط (٩) ب : فكذلك (١٠) ن : فكان

قولي يكون حلالاً ، وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى ، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار. فلهذا نبهناك . فكنّى عن هـذا في حق موسى بتحريم المراضع : فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما [١] لو لم يَتَغَذَّ به ولم [٢] يَخْرُج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها . والمرضعة ليست كذلك ، فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقائه. فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر [٣] عينها أيضاً بتربيته وتشاهد انتشاءه [٤] في حجرها، «ولا تحزن » . ونجاه الله من غم التابوت ، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ — ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهي وإن لم يخرج عنها ، وفتنه فتوناً أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله [٥] به . فأول ما ابلاه الله به [٦] قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سِرّه [٧] وإن لم يعلم بذلك ، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك ، لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنَبَّأ أي يخبر بذلك. ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر [٨] عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر «ما فعلته عن أمري » ينبهه [٩] على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك. وأراه أيضاً خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك

١٠

---

(١) ب : بما أنه (٢) ا : ولو لم (٣) ب : ليقر (٤) ا : انتشاه
(٥) ن : ساقطة (٦) ا : ساقطة (٧) ن : أمره (٨) ب : فأنكر موسى
(٩) ب : نبهه .

في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مُطْبَقاً عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة.
وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً [١] وهي ١١
تنظر إليه ، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها
أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المَثَل « عين لا ترى قلب لا
يفجع » [٢]. فلم (٩٥ — ا) تخفْ عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن
رؤية بصر ، وغلب على ظنها أن الله ربما ردّه إليها لحسن [٣] ظنها به. فعاشت بهذا
الظن في نفسها ، والرجاء يقابل الخوف واليأس، وقالت حين أُلْهِمَتْ لذلك [٤]
لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسُرّتْ بهذا
التوهم والظن بالنظر إليها ، وهو علم في نفس الأمر. ثم [٥] إنه لما وقع عليه الطلب
خرج فارًّا — خوفاً في الظاهر ، وكان في المعنى حبّاً للنجاة. فإن الحركة أبداً
إنما هي حبّية ، ويُحْجب [٦] الناظر فيها بأسباب أخر ، وليست تلك . وذلك ١٢
لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال
إن الأمر حركة عن سكون : فكانت [٧] الحركة التي هي وجود العالم
حركة حب. وقد نبّه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله « كنت
كنزاً [٨] لم أُعْرَف فأحببت أن أُعْرف [٩] ». فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في
عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجِدِ لذلك : ولأن العالم
أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً ، فكانت بكل وجه حركته من
العدم الثبوتي إلى الوجود حركة [١٠] حبٍّ من جانب الحق وجانبه : فإن

---

(١) ب : ضيراً . قرأها هكذا القاشاني وبابي والقيصري . ونص جامي على أنها صبراً بالصاد والباء وأن ضيراً تحريف . وقتله صبراً قول مشهور (٢) ن : تيجع (٣) ن: بحسن
(٤) الجار والمجرور متعلق بقالت : أي قالت من أجل ذلك لعل الخ (٥) ا : ساقطة
(٦) ب : وحجب (٧) ب : وكانت (٨) ب : كنزاً مخفياً .
(٩) « أن أعرف » ساقط في ب (١٠) ن : وحركه.

١٣ الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ — ب) من حيث هو غني عن العالمين ، هوَ لَهُ [١]. وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم [٢] الحادث الذي يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم ، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو [٣] الحادث . فالأزلي وجود الحق لنفسه ، وغير الأزلي وجود الحق بصورة [٤] العالم الثابت. فيسمى [٥] حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور [٦] العالم . فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم. ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين [٧] مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له [٨] ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود [٩] الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب ؛ فما ثَمّ حركة في الكون إلا وهي حبيّة. فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من
١٤ يحجبه السبب الأقرب لحكمه [١٠] في الحال واستيلائه على النفس. فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي ، وتضمّن الخوفُ حبّ النجاة من القتل. ففر لمّا خاف ؛ وفي المعنى ففر لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله به . فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر. (٩٦ — ا) وحب النجاة مُضمَن [١١] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له. والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالِم السامع . فلا يَعتَبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة [١٢] أهل الفهم ، كما نبه عليه السلام على

---

(١) ب : هو له بذاته (٢) «ا» و «ن» : وما بقي إلا تمام معرفة العلم به . فالعلم الخ
(٣) ب : فهو (٤) ب : بصور (٥) : فسمى — ن: يسمى (٦) ن : بصورة
(٧) ا : عن (٨) ا : ساقطة (٩) ا : الوجود له (١٠) ا : بحكة
(١١) ا : تضمن (١٢) ن : مرتبه.

هذه المرتبة [١] في العطايا فقال « إني لأعطي الرجل وغيرُهُ أحب إليّ منه مخافة أن يكبه الله في النار ». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبْع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جـــاءوا به وعليه خِلْعَة أدنى الفهوم ليقف من لا غوْصَ [٢] له عند الخلعة ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراها غاية الدرجة. ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم — بما استوجب هذا — « هذه الخلعة من الملك ». فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب ، فيعلم منها قدر من خلعت عليه ، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم [٣] من هو بهـذه المثابة ، عمدوا [٤] في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك [٥] الخاص والعام ، فيفهَم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة ممـــا صح له به اسم أنه [٦] خاص ، فيتميز به عن العامي . فاكتفى [٧] المبلغون [٨] العلوم بهذا. فهذا (٩٦ — ب) حكمة قوله عليه السلام « ففررت منكم لما خفتكم »، ولم يقل ففررت منكم حباً في السلامة والعافية. فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين « فسقى لهما » من غير أجر ، « ثم تولى إلى الظل » الإلهي فقال « رب إني لما أنزلت إليّ من خير فقير » فجعل عين عمله [٩] السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده. فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه [١٠] على ذلك ، فذكره سقايته من غير أجر ، إلى غير ذلك مما لم [١١] يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص [١٢] الله عليه من أمرهمـــا

---

(١) ا : الرتبة (٢) ا : غرض . ن : عرض (٣) ب : وفي أمتهم. ن : وأمتهم
(٤) ب: عهدوا (٥) ن : الاشتراك (٦) ن : ساقطة (٧) ن : واكتفى.
(٨) ا : المتلقون (٩) ا : علمه (١٠) ن : فعيبه (١١) ن : ساقطة
(١٢) ب : يقضي .

فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير[١] علم منه إذ لو كان على[٢] علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله[٣] ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله[٤] وعما شرطه[٥] عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله. ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خُبْراً » أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنْصَفَ. وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ — ا) عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسول[٦] : فقال له « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني » فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال : « هذا فراق بيني وبينك ». ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطقته بالنهي عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق. فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً » مع علمه بعلو رتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث إبّار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصالح دنياكم ». ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به : ولهذا[٧] مدح الله نفسه بأنه بكل

---

(١) ب : ساقطة (٢) ب : عن (٣) عدله أي زكاه (٤) ب : الله له
(٥) ا : شرط (٦) ن : الرسل (٧) ا : وبهذا .

شيء علم [١] . فقـــد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا [٢] منه لكونه لا خبرة [٣] له بذلك (٩٧ — ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلامَ لعلم ذلك، بل كان [٤] شغله بالأهم فالأهم . فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع بـه إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهب لي ربي حكماً » يريد الخلافة ؛ « وجعلني من المرسلين » يريد الرسالة : فمـــا كل رسول خليفة. ١٦
فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنمـــا عليه بلاغ [٥] ما أُرسل به : فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة — أي ما أُعْطِيَ الملك ولا التحكم فيه. وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يَكن [٦] عن جهل، ١٧
وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه — وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم — فيستدل بجوابه على صدق دعواه. وسأل سؤال إيهام [٧] من أجل الحاضرين حتى يعرّفهم من حيث لا يشعرون بمـــا شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون — إبقاء لمنصبه — أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين — لقصور فهمهم — أن فرعون أعلم من موسى. ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي — وهو (٩٨ — ا) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك — فقـــال لأصحابه « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » أي مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال

---

(١) ا : محيطه (٢) ا : دنياهم (٣) ا : لا خبر (٤) ا : كل
(٥) ب : البلاغ لما (٦) ا : تكن (٧) إيهام بالباء في المخطوطات الثلاثة ولكن جامي يقرؤها إيهام ويقول هكذا كانت في نسخة المؤلف. والمراد سؤال يوهم خلاف المقصود.

عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه[١]. وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك في كل مـــا يقع فيه الاشتراك ، ومَنْ لا جنس له لا يلزم ألا[٢] يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم ، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي ، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال في جواب قوله « وما رب العالمين » — قال — الذي يظهر فيه صور العالمين من علو — وهو السماء — وسفل وهو الأرض: « إن كنتم مُوقنين » ؛ أو يظهر[٣] هو بها. فلما قال فرعون لأصحابه « إنه لمجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنوناً ، زاد موسى في البيان[٤] ليَعْلم فرعون رتبته[٥] في العلم الإلهي (٩٨ — ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك : فقال: « رب المشرق والمغرب» فجاء بما يَظْهَر ويُسْتَر ، وهو الظاهر والباطن، وما بينهما وهو قوله « بكل شيء عليم ». « إن كنتم تعقلون »: أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد[٦]. فالجواب الأول جواب الموقنين وهم أهل الكشف والوجود. فقال له « إن كنتم موقنين » أي أهل كشف ووجود ، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم، فإن[٧] لم تكونوا من هذا الصنف ، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر. ثم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه . وعلِمَ موسى أن فرعون علم ذلك

١٨

---

(١) ب : « في نفسه لا تكون لغيره ، فالسؤال صحيح » (٢) ن : أن
(٣) ب : يظهر فيها هو بها (٤) ا : زاد في البيان موسى (٥) ب : مرتبته
(٦) ب : فإن للعقل التقييد (٧) ا : وإن.

— أو يعلم ذلك — لكونه سأل عن الماهية ،فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما[١] ، فلذلك [٢] أجاب. ولو[٣] علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال. فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان[٤] ١٩
والقوم لا يشعرون . فقال له « لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين». والسين في «السجن » من حروف الزوائد: أي لأسترنك: فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي : فقد جهلت يا فرعون (٩٩ —ا) بوعيدك إياي ، والعين واحدة ، فكيف فرقت ، فيقول فرعون إنما فرّقتْ المراتبُ[٥] العينَ ، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها. ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم[٦] ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه [٧] يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة [٨] تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه : لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة[٩] الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس . فقال له ، يظهر[١٠] له المانع من تعديه عليه ، « أو لو جئتك بشيء مبين ». فلم يسَعْ فرعونَ إلا أن يقول له « فأت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه[١١] بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه،وهي الطائفة التي استخفها[١٢] فرعون فأطاعوه « إنهم كانوا قوماً فاسقين »: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[١٣] في العقل،

---

(١) ا : بها. ب : بما هو (٢) ا : ولذلك . ب : + بما هو لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل ، فلما علم موسى ذلك ، فلذلك الخ
(٣) «ب» و «ن» : فلو (٤) ب : اللسان الكشفي (٥) ب : مراتب
(٦) ن : أفهم (٧) أي حالة كونه (٨) ب : والرتبة الفرعونية (٩) ا : الصور
(١٠) ن : ساقطة (١١) ب : قوله (١٢) ب : استحقها (١٣) ب : الظاهري .

(١٤)

فإن له حداً يقف عنده إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين . ولهـــذا جاء
٢٠ موسى في الجواب[٢] بما يقبله الموقن والعاقل خاصة . « فألقى عصـاه » ، وهي
صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته ، « فإذا هي ثعبان
مبين » أي حيَّة ظاهرة . فانقلبت المعصية التي هي السيئة طـاعة (٩٩ — ب)
أي حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعني في الحكم. فظهر الحكم هنا
عيناً متميزة في جوهر واحد. فهي العصا وهي الحية والثعبان الظـاهر ، فالتقم
أمثاله من الحيَّات من كونها حية والعصيّ من كونها عصـاً . فظهرت[٣] حجة
موسى على حجج فرعون في صورة عِصِيٍّ وحيات وحبال ، فكانت للسحـرة
الحبال[٤] ولم يكن لموسى حبل . والحبل التل الصغير : أي مقاديرهم بالنسبة إلى
قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة. فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة
موسى في العلم ، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر : وإن كان من مقدور
البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[٥] في العلم المحقَّق عن التخيل والإيهام . فآمنوا
برب العالمين رب موسى وهارون : أي الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون ،
لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون. ولما كان فرعون في منصب التحـكم
صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف — وإن جار في العرف الناموسي — لذلك
قال « أنا ربكم الأعلى » : أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة مّـا[٦] فأنا الأعلى منهم
بما أُعطِيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه في مقـــاله لم
ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — ا) فقالوا له : إنما تقضي هذه الحياة الدنيا

---

(١) ب : حاوره (٢) ب : بالجواب (٣) ا : فظهر (٤) ب : الجبال
(٥) ب : تمييز (٦) ب : بنسبة ما وإضافة لمن ير به : ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشاني لأنها واردة فيه.

فاقض ما أنت قاض [١] ، فالدولة لك [٢] . فصح قوله « أنا ربكم الأعلى ». وإن كان عينَ [٣] الحق فالصورة لفرعون . فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل . فإن الأسباب لا سبيل ٢١
إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما [٤] كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك [٥] قال تعالى في كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذِكرٍ من ربّهم محدَثٍ إلا استمعوه وهم يلعبون » : « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » . والرحمن [٦] لا يأتي إلا بالرحمة . ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة . وأما قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سُنّةَ الله التي قد خلت في عباده » إلا قوم يونس ، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة لقوله [٧] في الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠—ب) مع وجود الإيمان منه . هذا إن كان أمره أمر [٨] من تيقن بالانتقال في تلك الساعة . وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف

---

(١) الآية معكوسة وأصلها « فاقض ما أنت قاض ، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا » (قرآن سورة طه آية ٧٥) (٢) ب : له (٣) ب : غير (٤) ا : ساقطة
(٥) ب : ولذلك (٦) «ا» و«ن» : والرحمة (٧) «ا» و«ب» : بقوله (٨) ن : ساقطة

المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذي آمنت به بنـــو إسرائيل على التيقن [١] بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على[٢] غير الصورة التي أراد . فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ، ونجّى بدَنه كما قال تعالى « فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية » ؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليُعْلَمَ أنه هو . فقد عمته النجاة حسّاً ومعنى . ومن حَقّت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا [٣] العذاب الأليم ، أي يذوقوا العذاب الأخروي . فخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن . ثم إنّا نقول بعد ذلك : والأمر فيه إلى الله ، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص[٤] في ذلك يستندون إليه . وأما
٢٢ آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحـداً إلا وهو مـــؤمن أي مصدّق بما جاءت بـه الأخبار الإلهية : وأعني (١٠١ — ا) من المحتضرين : ولهذا يُكرَه موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدُّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. وهذا غير المحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر. ولذلك قال عليه السلام «ويحشر على ما عليه مات[٥]» كما أنه يُقبَض على ما كان عليه. والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثَمّة[٦]. فلا يقبض إلا على ما كان عليه ، لأن «كان» حرف وجودي[٧] لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتَضَر في الموت وبين
٢٣ الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة. وأما حكمة التجلي والكلام

---

(١) ا : اليقين (٢) ب : ساقطة (٣) ا : رأوا (٤) ن : من ناصر
(٥) ا :ما مات عليه . ن : ويحشر ما مات عليه (٦) ا : تقدم ثم
(٧) «ا» و «ن» : حرفاً وجودياً .

في صورة النار ، فلأنها[١] كانت بغية موسى. فتجلى له في مطلوبه ليُقْبِلَ عليه ولا يعرض عنه. فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه[٢] على مطلوب خاص. ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض[٣] عنه الحق ، وهو مصطفىً مقرب. فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رآها[٤] عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه

٢٦ — فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

١ (١٠١ — ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوةَ البرزخيةَ ، فإنه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف[٥] بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعلم أن[٦] الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم[٧] يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه[٧] بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلّغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية[٨] ؛ وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب : هل يساوي تمني وقوعه عدمَ[٩]

---

(١) «ن» و «ا»: لأنها (٢) ب : همته (٣) «ب» و «ن» : فأعرض (٤) «ب» و«ن» يراها
(٥) ن : أشرف (٦) ب : ساقطة (٧ — ٧) ن : ساقط (٨) ن : أمنيته
(٩) ب : مع عدم.

وقوعه بالوجود أمْ لا. فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة[١] في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ — ا) الثروة والمال من فعل الخيرات [٢] فله مثل أجورهم. ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم [٣] فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبي عليهما[٤] ولا على واحد منهما. فالظاهر أنه لا تساوي بينهما. ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم [٥].

١ ٢٧ — فص حكمة فردية في كلمة محمدية

٢ إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدِىء به الأمر وختم[٦]: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم
٣ النبيين. وأولُ الأفراد الثلاثة ، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدلّ دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء[٧] آدم، فأشبه الدليل في تثليثه ، والدليل دليل[٨] لنفسه. ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[٩]، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات « حُبِّبَ إليّ من دنياكم ثلاث » بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأن

---

(١) ا : إلى الصلاة . ب : الصلاة (٢) ا : الخير فيه . ن : الخير
(٣) ب : أعمالهم (٤) « ا » و «ن» : ساقطة (٥) ا : + بالصواب
(٦) ب : وختم به (٧) ن : أبينا (٨) ن : ساقطة (٩) « ا » و «ب» : النشء

المرأة جزء من الرجل في أصل ظهورعينها . (١٠٢—ب) ومعرفة الإنسان بنفسه ٤
مقدّمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك
قال عليه السلام « من عرف نفسه عرف [١] ربه ». فإن شئت قلت بمنْع المعرفة
في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه،وإن شئت قلت بثبوت المعرفة.
فالأول أن تعرفَ أنّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثاني أن تعرفها
فتعرف ربك . فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل
جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم . فإنما حُبّب إليه النساء
فحنّ إليهن لأنه من باب حنين [٢] الكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر ٥
في نفسه من جانب الحق [٢] في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية
« ونفخت فيه من روحي » . ثم وصف [٣] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال
للمشتاقين [٤] « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » يعني المشتاقين إليه . وهو لقاء
خاص : فإنه قال في حديث الدّجّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت ؛ فلا بد
من الشوق لمن هذه صفته . فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب [٥]
أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبه قوله « حتى نعلم » مع [٦] كونه عالماً . فهو
يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه
كما قال تعالى في حديث التردد وهو من هذا [٧] الباب « ما ترددت في شيء أنا فاعله
ترددي في قبض عبدي [٨] المؤمن يكره الموت (١٠٣ — ا) وأكره [٩] مساءته
ولا بد له من لقائي». فبشّره [١٠] وما قال له لا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت.

---

(١) ب : فقد عرف (٢ - ٢) ب : ساقط (٣) ب : وصف الحق
(٤) ا : « فقال قل للمشتاقين إلى الخ . ب : فقال للمشتاقين إليه (٥) «ب»و«ن» : فيجب بالجيم (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ب : نسمة عبدي
(٩) ب : وأنا أكره (١٠) ب : فبشره بلقائه .

ولما كان لا يلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » لذلك قـــال تعالى « ولا بد له من لقائي » . فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة :

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإني إليه أشـد حنينا
وتهفو النفوس ويأبى[1] القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

٦ فلمـا أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً ، حدث[2] عن نفخه اشتعال[3] بما في جسده من الرطوبة ، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته . ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النـار وجعل حاجته فيها . فلو[4] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً. وكنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً . فبطن[5] نَفَس الرحمن[6] فيما كان به الإنسان إنساناً. ثم اشتق له منه[7] شخصاً على صورته سماه امرأة ، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه . فحببت[8] إليه النساء ، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣—ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت
٧ المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها : فإنها زوْجٌ أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة ؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه

---

(١) ب : ويأتي (٢) ن : ساقطة (٣) ا : اشتعالا (٤) ن : فلولا
(٥) ن : فبطل (٦) ب : الحق (٧) ب : ساقطة (٨) «ب» و«ن»: فحبب

ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه ، وقد كان حبه لمن تكوّن[١] منه وهو الحق. فلهذا قال « حُبِّبَ » ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته ؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً. ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة ٨
التي تكون في المحبة ، فلم يكن في صورة النشأة[٢] العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أُمِرَ بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره[٣] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه ، إذ
لا يكون إلا ذلك[٤]. فإذا شاهد[٥] الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، ٩
وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه – شاهده في فاعل ، وأذا شاهده[٦] في[٧] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده[٨] في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ؛ ومن نفسه (١٠٤ – ا) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غني عن العالمين . وإذا[٩] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم[١٠] تكن الشهادة إلا في مادة ، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة النكاح ١٠
وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه

---

(١) ب : تكون الرجل (٢) ا : نشأة (٣) ن : فظهر (٤) ن : ذاك
(٥) ا : شهد (٦) ا : شهده (٧) ب : من (٨) ا : شهوداً – وكان شهوده أي شهود الحق (٩) «ب» و «ن» : فإذا (١٠) ا : وإن لم .

نفسَه[١] فسوّاه وعَدَله ونفخ فيه من روحه الذي هو نَفَسُهُ ، فظاهره خلق وباطنه حق. ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى به « يدبّر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها. وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حُبّب إلي من دنياكم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن في في الوجود عنه [٢] ، فإن النَّسْأة[٣] هي التأخير قال تعالى « إنما النسيء زيادة في الكفر ». والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك[٤] ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال [٥]. فهن له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي (١٠٤ — ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذاتَ روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته — أو لأنثى حيث كانت — لمجرد[٦] الالتذاذ ، ولكن لا يدري[٧] لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمّه هو[٨] بلسانه حتى يُعلم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

---

(١) ب : فيرى فيه صورته بل نفسه. وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح (٢) ن: ساقطة
(٣) ب : المنشأة . ن : النسيئة (٤) «ب» و «ن» : فلذلك (٥) ن : للانفعال
(٦) ن : بمجرد (٧) ب : تدري (٨) أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به.

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون [١] فيه وهو المرأة ،
ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التَذّ ومَن التَذّ وكان كاملاً . ١١
وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله[٢] «وللرجال عليهن درجة» نزل المخلوق
على الصورة[٣] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك[٤]
الدرجة التي تميز بها عنه ، بها كان [٥] غنياً عن العالمين وفاعلاً أوّلاً ، فإن الصورة
فاعل ثان . فما له الأولية التي للحق . فتميزت الأعيان بالمراتب [٦] : فأعطى
كل ذي حق حقه كلُّ عارف. فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن ١٢
تحبب إلهي وأن اللهَ « أعطى كل شيء خلقه » وهو عين حقه[٧] . فما أعطاه إلا
باستحقاق استحقه بمسماه : أي بذات ذلك [٨] المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن
محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة. وليست الطبيعة[٩] ١٣
على الحقيقة إلا النفَس[١٠] الرحماني ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه
وأسفله (١٠٥ — ا) لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة.
وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض[١١] فذلك سريان آخر . ثم إنه
عليه السلام غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمُّم[١٢] ١٤
بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل « ثلاثة » بالهاء الذي هو لعدد الذكران ، إذ
وفيها ذكر الطيب وهو مذكر ، وعادة العرب أن تغلّب التذكير على
التأنيث فتقول « الفواطم وزيد خرجوا » ولا تقول خرجن. فغلبوا التذكير[١٣]
— وإن كان واحداً — على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربي ، فراعى

---

(١) ا : تكون (٢) ب : لقوله (٣) ن : بالصورة.
(٤) «ب» و «ن» : فتلك (٥) ب : كان الحق عيناً (٦) ب : تضيف بعد كلمة مراتب « فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق الخ » (٧) ن : خلقه (٨) ن : ساقطة
(٩) ب : الصورة (١٠) ن : بالنفس (١١) ب : والأغراض بالغين (١٢) ب : الهمم
(١٣) ب : ساقطة .

صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قُصِدَ به [١] في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبّه . فعلّمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً. فغلّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هَاءٍ . فما أعلَمَه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق ! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر[٢]. فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقي. كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[٣] وبين حواء الموجودة عنه (١٠٥ — ب) وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً ، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً . فكن على أي مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[٤] جعلوا الحق علة في وجود العالم. والعلة مؤنثة. وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما في النساء من روائح التكوين ، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا في المثل السائر. ولما خُلِقَ عبداً بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجداً[٥] واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كوّن الله عنه ما كوّن . فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف [٦] الطيبة . فحبب إليه الطيب : فلذلك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التي للحق في قوله [٧] « رفيع الدرجات ذو العرش» لاستوائه عليه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية : وهو قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء»:

---

(١) يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول . والمراد بقوله « به » أي بالتغليب وبه متعلقة براعى. وضمير إليه عائد على النبي . « ما لم يكن » أي ما دام . والهاء في حبه عائدة إما على المعنى أو على النبي (٢) ب : التذكير (٣) ب : هو عنها (٤) «ا» و «ن»: الذي (٥) ب : ساجداً خاضعاً. وقوله « مع كونه » أي في حالة كونه (٦) ب : الأعراب (٧) ب : المشار إليها في قوله.

والعرش وسع كل شيء ، والمستوي [١] الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة
في العالم كما [٢] بيناه في غير موضع من هذا الكتاب ، وفي [٣] الفتوح المكي . وقد ١٦
جَعَلَ الطيبَ — تعالى [٤] — في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال
« الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون
للطيبات ، أولئك مبرءون مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول
نَفَس ، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦ — ا) بالطيب والخبيث [٥] على حسب
ما يظهر به في صورة النطق . فمن حيث هو إلهي بالأصالة [٦] كله طِيبٌ :
فهو طَيِّبٌ ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيّب وخبيث . فقال في خبث
الثوم هي شجرة [٧] أكره ريحها ولم يقل أكرهها . فالعين لا تُكرَه ، وإنما
يُكْرَه ما يظهر منها . والكراهة لذلك إما عرفاً بملاءمة [٨] طبع أو غرض ،
أو شرع ، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثَمَّ غير ما ذكرناه . ولما انقسم الأمر
إلى خبيث وطيّب كما قررناه ، حُبِّب إليه الطيب دون الخبيث ووصف الملائكة
بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن [٩] ، فإنه مخلوق
من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح . فتكرهه الملائكة بالذات ، كما أن
مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة . فليس الورد [١٠]
عند الجعل بريح طيبة . ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرَّ به الحقُّ
إذا سمعه وسُرَّ بالباطل : وهو قوله « والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله » ؛ ووصفهم
بالخسران فقال « أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم » . فإن من لم يدرك الطيب

---

(١) ن : المستوي عليه (٢) ب : كما قد (٣) «ب» و «ن» : ومن
(٤) ن : وقد جعل الله تعالى الطيب (٥) ا : والخبيث (٦) ن : بالإضافة
(٧) ب : شجرة خبيثة (٨) ب : ملاءمة . يقرؤها القيصري « إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع » وهو أقرب القراءات إلى المعقول (٩) «ا» و «ب» : التعفين (١٠) ب : ريح الورد.

١٧ من[١] الخبيث فلا إدراك له. فما حُبّب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا
١٨ الطيب من كل شيء وما ثَمّ إلا هو . وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا
يجد إلا الطيب من كل شيء ، لا [٢] يعرف الخبيث ، أم لا ؟ قلنا هذا لا يكون :
فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق، فوجدناه يكره ويحب؛
وليس الخبيث إلا ما يُكْرَه ولا[٣] الطيب إلا ما يُحَبُّ . والعالم على صورة
الحق ، والإنسان على الصورتين (١٠٦ — ب) فلا يكون ثمّ مزاج لا يدرك إلا
الأمر الواحد من كل شيء ، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث ، مع علمه بأنه
خبيث. بالذوق طيب بغير [٤] الذوق ، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس
بخبثه [٥] . هذا قد يكون. وأما رفع الخبث[٦] من العالم — أي من الكون — فإنه
لا يصح . ورحمة الله في الخبيث والطيب . والخبيث عند نفسه طيب والطيب
١٩ عنده خبيث . فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج مّا خبيث :
وكذلك بالعكس. وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة. فقال « وجعلت
قرة عيني في الصلاة » لأنها مشاهدة : وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما
قال : « فاذكروني أذكركم ». وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين :
فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال « قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين[٧] : فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل.
يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم : يقول الله ذكرني عبدي . يقول العبد الحمد
لله رب العالمين : يقول الله حمدني عبدي . يقول العبد الرحمن الرحيم : يقول الله
أثنى عليّ عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين : يقول الله مجّدني عبدي : فوّض
إليّ عبدي . فهذا النصف كله له تعالى خالص . ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك

---

(١) ا : والخبيث (٢) ب : ولا (٣) ن : وليس (٤) ب : بعين
(٥) ب: بخبيثة (٦) ب : الخبيث (٧) ن : بنصفين.

نستعين : يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا (١٠٧ — ا) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي [١] ما سأل. فخلُصَ هؤلاء لعبده كما خَلُصَ الأول له تعالى. فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده. ولما كانت مناجاة فهي ذكر ، ومن ذكر الحقَّ فقد جالَسَ الحق وجالَسَهُ الحقُّ ، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني. ومَنْ جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا [٢] بصر لم يره. فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه [٣] يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته ، ويلقي السمع لما يردُّ به عليه الحق [٤]. فإن كان إماماً لعالَمِهِ الخاص به وللملائكة [٥] المصلين معه — فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر — فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله. إذا قال سمع الله لمن حَمِدَه ، فيخبر نفسه ومَنْ خلفَه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون [٦] ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها. ولا كان له فيها قرة عين ، لأنه لم ير من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه [٧] (١٠٧ — ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه [٨]. ومن لم يحضر فيها مع ربه مع

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : ذو (٣) ب : كأن (٤) ب : من الحق
(٥) ن : والملائكة (٦) ب : الحاضرون (٧) ا : ما يرده الحق عليه. ب : ما يرد به من الحق عليه (٨) ن : السمع.

كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلاً ، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد . وما ثَمَّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها — مـا دامت — سوى الصلاة . وذِكْرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال — وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون [١] — لأن الله تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عَن الفحشاء والمنكر » ، لأنه شُرِعَ للمصلي ألا يتصرف في غير هذه العبادة [٢] ما دام فيهـا ويقال له مصلٍّ . « ولذكر الله أكبر » يعني فيها : أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله . والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى . ولذلك قال: « والله يعلم ما تصنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شَهيد ». فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها. ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي ، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي ، وحركة منكوسة وهي حال [٣] سجوده. فحركة الإنسان مستقيمة ، وحركة الحيوان أفقية ، وحركة النبات منكوسة ، وليس للجماد حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره. وأما قوله « وجعلت قرة عيني في الصلاة — ولم [٤] ينسب الجعل إلى نفسه — فإنَّ تجلي الحق للمصلي إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلي : فإنه لو لم يذكر هذه الصفة (١٠٨ — ا) عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له. فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة. وليس إلا مشاهدة المحبوب

---

(١) ن : تكون (٢) أي يشغل نفسه بأي شيء آخر سوى هذه العبادة
(٣) ا : حالة . ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة.

التي تقرُّ بها عين المحب ، من الاستقرار : فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء[١]. ولذلك نُهِيَ عن الالتفات في الصلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت ، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي ٢١
علينا. فالصلاة[٢] منا ومنه. فإذا كان هو المصلي فإنما[٣] يصلي باسمه الآخِر ، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه[٤] العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو الإله[٥] المعتَقَد. ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه . وهو جواب ساد[٦] أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الذي يصلي علينا. وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه[٧] كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم ، فنكون عنده[٨] بحسب حالنا ، فلا ينظُرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه[٩] بها (١٠٨ — ب) فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة. وقوله
« كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه » أي رتبته في التأخر في عبادته ربه ، وتسبيحه ٢٢
الذي يعطيه من التنزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم

(١) يصح أن تكون الجملة « فلا تنظر معه إلى شيء غيره » معترضة بين قوله « فتستقر العين عند رؤيته » وقوله « في شيء وفي غير شيء »: أي في شيء محسوس أو غير محسوس. ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غيره سواه أكانت الرؤية في شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس. (راجع القيصري ص ٣١٢) (٢) ا : والصلاة (٣) ا : وإنما
(٤) ب : يخيله (٥) ا : إله المعتقد (٥) ن : ساد سهل (٧) فيه أي في هذا المقام
(٨) ن : فيكون عبده (٩) «ا» و «ن» : جئنا.

الغفور. ولذلك لا يُفقَه[١] تسبيح العالَم على التفصيل واحداً واحداً . وثمّ مرتبة[٢] يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله « وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده » أي بحمد ذلك الشيء . فالضمير الذي في قوله « بحمده » يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلنا[٣] في المعتقد إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه مَنْ مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده[٤] في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل مُعتَقَد. فهو ظان[٥] ليس بعالِم ، ولذلك[٦] قال[٧] « انا عند ظن عبدي بي » لا[٨] أظهر له إلا في صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيّد . (١٠٩ — ا) فإله[٩] المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الاله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم[١٠] والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. وكان الفراغ منه في عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

---

(١) ن : وكذلك يفقه . ب : ولذلك لا نفقه (٢) ب : قرينة مرتبة (٣) ب : قلناه
(٤) ن : في اعتقاده (٥) ب : فهو ظن (٦) ب : فلذلك.
(٧) ب : + تعالى (٨) ب : أي لا (٩) ا : وإله (١٠) ن : فافهم ذلك.

فهرس

الصفحة	
٥	تصدير
٤٨	١ – فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٥٨	٢ – فص حكمة نفثية في كلمة شيثية
٦٨	٣ – فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
٧٥	٤ – فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية
٨٠	٥ – فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية
٨٤	٦ – فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية
٩٠	٧ – فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية
٩٤	٨ – فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
٩٩	٩ – فص حكمة نورية في كلمة يوسفية
١٠٦	١٠– فص حكمة أحدية في كلمة هودية
١١٥	١١– فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية
١١٩	١٢– فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية
١٢٦	١٣– فص حكمة مَلَكية في كلمة لوطية
١٣١	١٤– فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية
١٣٨	١٥– فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

الصفحة

١٥١ ١٦ — فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية
١٦٠ ١٧ — فص حكمة وجودية في كلمة داودية
١٦٧ ١٨— فص حكمة نفسية في كلمة يونسية
١٧٠ ١٩— فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية
١٧٥ ٢٠— فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية
١٧٧ ٢١— فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
١٨١ ٢٢— فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية
١٨٧ ٢٣— فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية
١٩١ ٢٤— فص حكمة إمامية في كلمة هارونية
١٩٧ ٢٥— فص حكمة علوية في كلمة موسوية
٢١٣ ٢٦— فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
٢١٤ ٢٧— فص حكمة فردية في كلمة محمدية

THE MAIDENS OF JANNAT (PARADISE)

Revise Edition

THE MAIDENS OF JANNAT (PARADISE)

Compiled by:
Moulana Abdullah Nana

ZAM ZAM PUBLISHERS
KARACHI-PAKISTAN

ALL RIGHTS RESERVED

Second Authorized Edition 2004

Name of the Book : The Maidens of Jannat (Paradise)

First Edition : October 2002

Second Edition : March 2004

Compiled by : Moulana Abdullah Nana

Published by:

Zam Zam Publishers
Urdu Bazar Karachi-Pakistan.
Ph : 021-7760374
: 021-7761671
Fax : 021-7725673
E-mail : zamzam01@cyber.net.pk
: zamzam@sat.net.pk

Available in U.K

Al-Farooq International
1 Atkinson Street,
Leicester,
LE5 3QA
Ph : 0116 253 7640
Fax : 0116 262 8655
Mobile : 07855 425 358
Website : www.alfarooqinternational.co.uk
E-mail : alfarooqinternational@yahoo.com

Table of Contents

Foreword.....6

Chapter 1: The greatest pleasure in Jannat?.....12

Chapter 2: The superiority of the pleasures of Jannat.....14

Chapter 3: A person's every desire will be fulfilled.....16

Chapter 4: Introduction to the maidens of Jannat.....21

Chapter 5: The adornments & features of the maidens of Jannat.....25

Chapter 6: The beauty of the maidens of Jannat....31

Chapter 7: A continuous increase in the beauty of Jannat.....34

Chapter 8: The beautiful voices & singing of the maidens.....39

Chapter 9: The perfect and most loving wives.....41

Chapter 10: The number of wives.....44

Chapter 11: How to gain more wives in Jannat.....47

Chapter 12: Intimate relations in Jannat.....48

Chapter 13: Will there be childbirth in Jannat?.....56

Chapter 14: Shahîd (Martyr) with the maidens of Jannat.....57

Chapter 15: How to achieve Jannat.....62

Foreword

The temporary life of this world is a great test for man. Temptations are many and man is weak. The possibilities of faltering and sinning are not remote. Of all the temptations, the temptation relating to the opposite sex is the highest. If the sexual urge of man is left unchecked and unregulated, there will be total anarchy and mischief in the world. Therefore, Almighty Allâh ﷻ placed various restrictions upon man in this regard.

To control and regulate this desire, any form of illicit affiliation with the opposite sex is strictly forbidden. To maintain a high level of morality, Islam has ordained very strict laws and many restrictions to curtail the unlawful, carnal desires of man.

All of these strict restrictions weigh heavily on the *nafs* the bestial self – of man. The *nafs* constantly seeks carnal gratification and indulgence of its desires. To control the wild desires of the *nafs* is no easy task. It can be likened to riding a strong, wild horse. Either the rider will keep the horse in check with great effort or the horse will throw the rider off. This is the constant struggle that exists between man and his desires in this world. For the youth, the struggle is even more intense and great.

For those people who restrain and control the desires of the *nafs* in this world, Allâh ﷻ has promised immense rewards in the *Akirah* (hereafter). Man sometimes forgets these rewards and becomes inclined to sin. If he is reminded about these rewards, his resolve to control the *nafs* becomes stronger and more vigorous. It becomes easier to sacrifice the desires in view of these great rewards of the Hereafter. Besides the promise of

these eternal rewards of the Hereafter, there is little that can control the desires of man, especially the desires of the youth.

In this book, some of the rewards of the Hereafter, especially those relating to the gorgeous, celestial, wide-eyed beauties – the hûrs – of Jannat, have been set out in a clear and concise manner. By reading and pondering about the bounties of Jannat and its beautiful virgins, the youth will feel a renewed vigour to fight the carnal desires and strive for the pleasure of Allâh ﷻ by doing righteous deeds. Furthermore, the beauty of the women of this world will appear pale and insignificant before the beauty of those stunning damsels of Jannat.

There is not much authentic literature on this specific topic, and hence this book fulfills this requirement in a captivating way. I would recommend every youngster to acquire a copy of this book, to read it, and ponder over its contents. May Allâh ﷻ accept and reward the efforts of Ml. Abdullah Nana of the US in compiling this beneficial book and may Allâh ﷻ inspire him to produce many beneficial writings in the future as well. Amin. Was-Salaam

Mufti Zubair Bayat
Stanger, South Africa
1 Rajab 1423, 8 September 2002

بسم الله ارحمن الرحيم
نحمد و نصلى على رسوله الكريم أمّا بعد

The Maidens of Jannat (Paradise) and other bounties in the light of the Qurân and Ahâdîth

Introduction

Allâh ﷻ has placed in every human being the natural desire and inclination for gold, silver, money, transportation (cars), land, and other items of this world. The test for a person is how he responds to his desire for these items. If he uses these items to prepare for the hereafter, he will be successful. On the other hand, if he devotes himself to fulfilling his desire for these items and forgets about his purpose in this world, he will be amongst the losers in the hereafter.

Similarly, Allâh ﷻ has placed in every person the natural desire for the opposite sex, and out of all the desires found in a person, the greatest test for a Muslim is how he fulfills this desire. He can either fail this test by spending all his energy to unlawfully satisfy this desire, or pass this test by remaining chaste and fulfilling this desire lawfully through marriage. Rasûlullâh ﷺ said regarding the severity of this test, "I have not left a more harmful and severe temptation for men than women."[1]
This test is even greater for us today because of the generally evil environment in which we are living in. It has become very easy to commit evil and it has become somewhat difficult to do good deeds because of this

[1] (Sahîh Bukhâri, Sahîh Muslim)

environment. As Rasûlullâh ﷺ predicted, holding on to the commands of Allâh ﷻ and staying away from evil during this time has become like holding on to a burning coal.

In order to motivate us to pass this test, it is very important for us to know what is the reward for controlling one's desires and staying away from evil. It becomes very easy for a person to undergo difficulty and hardship to carry out an action when he knows what reward he will receive for doing this action. For example, a person will happily go to work every day and tire himself because he knows that he will receive his paycheck at the end of the month. In the same way, Allâh ﷻ and his Rasûl ﷺ have given us a detailed description of the reward for controlling one's desires in this world, i.e. Jannat (paradise).

Jannat is a place where a person will have all that he desires, and he will live a perfect and ever-lasting life. Each pleasure of Jannat will be far more superior than the comparable pleasure found in this world, and a person will be able to completely fulfill his desire for that pleasure. For example, a person in this world is always drinking liquids to quench his thirst. No matter how many delicious and tasty beverages he consumes, he will always become thirsty again in a few hours. But, in the hereafter, a person will be able to drink as much as he desires and quench his thirst permanently.
Similarly, the women of Jannat will be far more superior than the women of this world. Once a person comes to know of this, it will become very easy for him to stay away from evil and work towards the hereafter. This book contains a detailed description of these women

based on the verses of the Qurân, tafsîr (explanation of the Qurân), Ahâdith, and stories of the pious.

The purpose of this book is to motivate us to work towards the hereafter and to control our desires in this world through marriage. We should not read this book as a fairy tale or a fantasy; rather we should understand that the contents of this book are a reality for which we should all work towards. It is our fundamental belief that Jannat and Jahannam (hellfire) are already in existence and a person will fulfill all his desires in Jannat both physically and spiritually.

The permissibility of using a weak hadîth for describing virtues of actions

The majority of the ahâdith in this book are authentic ahâdith. However, I have also included weak ahâdîth because this is a topic related to virtues. The famous Shâfî' scholar, Imâm Nawawi ﷺ says in his introduction to the 'arbaîn' (40 ahâdîth) that the scholars have agreed on the permissibility of using weak Ahadîth for describing the virtues of actions.

Hâfiz ibn Hajar ﷺ has further fixed three conditions for using weak ahâdîth. One is that the hâdîth must not be very weak, i.e. at least one chain of narrators of this hadîth must be free from a narrator who is a liar, is accused of lying, or is known for making great mistakes. The second condition is that it should fit under a general principle, which is established and acted upon. Finally, the third condition is that the person acting upon this hadîth should not believe it to be established, but he should exercise caution in this regard[2].

Only those weak ahâdith have been included in this book, which meet these conditions. The classification of the ahâdîth by the eminent scholars of hadith has been included with the hâdith in Arabic.

[2] (Tadrîb Ar-Râwi Pg196 Qadîm Kutub Khânah, Karachi)

Chapter 1: What is the greatest pleasure of Jannat?

عن أبي سعيد الخدري ﷺ إن رسول الله ﷺ قال: إن الله عز و جل يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة فيقولون لبيك ربنا و سعديك و الخير في يديك فيقول هل رضيتم فيقولون و ما لنا لا نرضى يا ربنا و قد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك فيقول ألا أعطيكم أفضل من ذلك فيقولون و أي شيء أفضل من ذلك فيقول أحل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم بعده أبدا – متفق عليه / البخاري (5649) ، مسلم (7140)

Abû Saî'd Khudrî ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said that Allâh ﷻ will say to the people of Jannat, "O people of Jannat." They will answer, "O our Lord, we are present and all goodness is in your hands." Allâh ﷻ will then say to them, "Are you pleased?" They will say, "O our Lord, how could we not be pleased when You have given us [those bounties] which You have not given to any of Your creation?" Allâh ﷻ will say, " Should I not give you something better than all this?" They will say, " What can be better than all this?" Allâh will say, "I enter you into My happiness and I will never become angry at you."[3]

A person will only be able to completely enjoy the bounties of Jannat when he knows that the owner of these bounties is pleased with him and will never become angry with him. His enjoyment of these bounties will increase when he knows that it is impossible for him to lose them.

عن صهيب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول الله تبارك و تعالى تريدون شيئا أزيدكم ؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم

[3] (Sahîh Bukhâri, Sahîh Muslim)

تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر إلى ربهم – رواه مسلم (449)

Suhayb ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "When the people of Jannat enter into Jannat, Allâh ﷻ will say to them, 'Do you want anything else?' They will say, 'Did you not brighten our faces and enter us into Jannat? Did you not save us from Jahannam?' Then, Allâh ﷻ will remove the veil and they will not be given anything more beloved to them than the sight of their Lord."[4]

[4] (Sahîh Muslim)

Chapter 2: The superiority of the pleasures of Jannat

One second of Jannat is enough to make one forget all the difficulties and pleasures of this world

عن انس ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : يؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة ثم يقال يا ابن آدم هل رأيت خيرا قط هل مر بك نعيم قط فيقول لا والله يا رب و يؤتى باشد الناس بؤسا في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ صبغة في الجنة فيقال له يا ابن آدم هل رأيت بؤسا قط هل مر بك شدة قط فيقول لا والله يا رب ما مر بي بؤس قط و لا رأيت شدة قط – رواه مسلم (7088)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "On the Day of Judgement, that dweller of Jahannam (hellfire) who had lived the most luxurious life in this world will be brought and he will be put in Jahannam for a second and taken out. He will then be asked, 'O son of Adam, did you ever experience any good? Did you ever experience any comfort?' He will say, 'No, I swear by Allâh, my Lord.' Then, that dweller of Jannat who lived the most difficult life in this world will be brought and he will put in Jannat for a second and out. He will be asked, 'O son of Adam, did you ever experience any difficulty? Did you ever experience any hardship?' He will say, 'No, I swear by Allâh ﷻ, my Lord. I never experienced any hardship and I never experienced any difficulty.'" [5]

This hadîth gives us a comparison of the pleasures of this world and the pleasures of the Jannat. A person who enjoys the pleasures of Jannat for just once second will forget all the pleasures and difficulties of this world. Therefore, all of us should work towards those pleasures which are everlasting.

[5] (Sahîh Muslim)

Comparison of this world to the hereafter

عن مستورد بن شداد ﷺ عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم أصبعه في اليم فينظر بم يرجع - رواه مسلم (7197)

Mustawrid ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "The comparison of the world to the hereafter is like dipping your hand into the ocean and examining how much water you have taken out from it."[6]

In this hadîth, Rasûlullâh ﷺ has compared the pleasures of this world with the pleasures of the hereafter using a concrete example which we can understand. Otherwise, the pleasures of this world are not even a drop in the ocean compared to the pleasures of Jannat. This is because the pleasures of Jannat will last forever, whereas the pleasures of this world are temporary.

The pleasures of Jannat are un-imaginable

عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : قال الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر واقرؤوا إن شأتم فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين – متفق عليه / البخاري (3244) مسلم (7132)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said that Allâh ﷻ says, "I have prepared for my pious slaves [in Jannat] those comforts which no eye has seen, no ear has heard, and no human being has ever imagined. Recite if you wish, "No person knows the joy which is hidden from them.[7]"[8]

From this hadîth we can understand that no one can fully comprehend what Allâh ﷻ has kept for us in Jannat. The actual pleasures and bounties of Jannat will be far more enjoyable than what we can imagine them to be.

[6] (Sahîh Muslim)

[7] (32:17)

[8] (Sahîh Bukhâri, Sahîh Muslim)

Chapter 3: A person's every desire will be fulfilled

Allâh ﷻ says,

و فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين و انتم فيها خالدون

"And in Jannat will be whatever the inner-soul desires and whatever the eye finds pleasure in, and you will stay there forever."[9] Everything in Jannat will be in accordance with a person's desires and wishes.

عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : إن أدنى مقعد أحدكم من الجنة أن يقول له : تمن فيتمنى فيقول له : هل تمنيت فيقول نعم فيقول له فان لك ما تمنيت و مثله معه إلى أن قال قال أبو سعيد و عشرة أمثاله – رواه مسلم (451)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Definitely, the lowest position of Jannat which one of you will receive is that Allâh ﷻ will say to him, 'Wish [for whatever you desire].' Then he will wish [for whatever he desires]. Thereafter, Allâh ﷻ will say to him, 'Have you wished [for whatever you desire]?' He will say 'Yes.' Then Allâh ﷻ will say to him, 'Definitely, you will receive double that which you had desired.'" Abû Saîd said, "You will receive what you desired and ten times thereof."[10]

A person will receive everything that he ever desired in Jannat and more.

عن سماك انه لقي عبد الله بن عباس ﷺ بالمدينة بعد ما كف بصره فقال يابن عباس ما أرض الجنة فذكر الحديث إلى أن قال :قلت فما حلل الجنة قال فيها شجرة فيها ثمر كأنه رمان فإذا أراد ولي الله منها كسوة انحدرت

[9] (43:71)

[10] (Sahîh Muslim)

إليه من غصنها فانفلقت له عن سبعين حلة ألوانا بعد ألوان ثم تنطبق فترجع كما كانت – قال المنذري رحمه الله رواه إبن أبي الدنيا موقوفا بإسناد حسن (الترغيب و الترهيب :4/ 518 – المكتب العصرية بيروت) / قال الحافظ ابن حجر رحمه الله و مثال المرفوع من القول حكما لا تصريحا أن يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن الاسرائيليات ما لا مجال للاجتهاد فيه و لا له تعلق ببيان لغة أو شرح غريب (نزهة النظر شرح نخبة الفكر :53)

Simâk ﷺ narrates that he met Abdullâh ibn Abbâs ﷺ in Madinah after he had lost his eyesight and he asked him, "[Tell me about the] clothes of Jannat." Ibn Abbâs answered, "There is one tree in Jannat which will bear fruit similar to a pomegranate. When a friend of Allâh will desire clothes, the tree will automatically present to him 70 pairs of clothes, each with a different colour. [After he has chosen what he desires,] the tree will return back to its place."[11]

عن عبد الرحمن بن ساعدة ﷺ قال : كنت أحب الخيل فقلت يا رسول الله هل في الجنة خيل فقال : إن أدخلك الله الجنة يا عبد الرحمن كان لك فيها فرس من ياقوت له جناحان تطير بك حيث شئت – قال المنذري رحمه الله رواه الطبراني و رواته ثقات (الترغيب :4 /545) و قال الدمياطي رحمه الله رجاله ثقات (المتجر الرابح : 1004 – مكتبة النهضة مكة) و قال الهيثمي رحمه الله رجاله ثقات (مجمع الزوائد : 10 / 413 – دار الكتب العربي بيروت)

Abdur Rahmân ibn Sâidah ﷺ narrates that he used to love horses, so he said to Rasûlullâh ﷺ, "O Rasûlullâh, will there be horses in Jannat?" Rasûlullâh ﷺ said, "O Abdur Rahmân, if Allâh ﷻ enters you into Jannat, you

[11] (Ibn Abî Dunyâ)

Note: Hâfiz ibn Hajar ﷺ mentions that the saying of a Sahâbî (Companion of the Prophet) who did not take from the narrations of the Jews and the Christians which discusses such a topic which cannot be determined by a person's logic and deduction is equivalent to a hadîth which is directly from Rasûlullah ﷺ.

will receive a horse made from a ruby which will have two wings. This horse will fly you wherever you desire." [12]

عن أبي امامة ﷺ عنه قال : أن الرجل من أهل الجنة ليشتهي الشراب من شراب الجنة فيجيء الإبريق فيقع في يده فيشرب ثم يعود إلى مكانه - قال المنذري رحمه الله رواه ابن أبي الدنيا موقوفا باسناد جيد (الترغيب :4 /524)

Abû Umâmah ﷺ said, "Definitely, a person from Jannat will desire the drink of Jannat. Then, a glass will appear and fall in his hand. He will drink from this glass, [and after he is finished,] it will return to its original place."[13]

A person will drink a pure wine in Jannat which does not intoxicate and does not cause head-aches.

عن ابن عباس ﷺ عنهما قال : الظل الممدود شجرة في الجنة على ساق قدر ما يسير الراكب المجد في ظلها مائة عام في كل نواحيها فيخرج أهل الجنة أهل الغرف و غيرهم فيتحدثون في ظلها قال : فيشتهي بعضهم و يذكر لهو الدنيا فيرسل الله ريحا من الجنة فتحرك تلك الشجرة بكل لهو كان في الدنيا – قال المنذري رحمه الله رواه ابن أبي الدنيا موقوفا من طريق زمعة بن صالح عن سلمة بن وهرام و قد صححها ابن خزيمة و الحاكم و حسنها الترمذي (الترغيب :4 /520) و قال الدمياطي رحمه الله حسن (المتجر : 987) و قال ابن كثير رحمه الله هذا اثر غريب و إسناده جيد قوي حسن (تفسير ابن كثير : سورة واقعة / آية 30)

Ibn Abbâs ﷺ said, "The extended shade (mentioned in the verse 56:30) is a tree in Jannat. Its trunk will be so long that it will take a fast horse-rider 100 years to travel from one side to the other. The people of Jannat will leave their rooms and go to the shade of the tree to talk

[12] (Tabrânî)

[13] (Ibn Abî Dunyâ)

to each another. They will talk about the amusements of the world and will desire them. Allâh ﷻ will send a wind from Jannat which will shake this tree, causing it to re-create all the amusements of this world."[14]

عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ كان يحدث و عنده رجل من البادية : إن رجلا من أهل الجنة استأذن ربه في الزرع فقال له ألست فيم شئت قال بلى و لكن أحب أن ازرع قال فبذر فبادر الطرف نباته و استوائه و استحصاده فكان أمثال الجبال فيقول الله دونك يابن آدم فانه لا يشبعك شيء الحديث – رواه البخاري (2348)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ was speaking whilts villager was sitting by him. Rasûlullâh ﷺ said, "A person in Jannat will ask Allâh ﷻ permission to farm. Allâh ﷻ will say to him, 'Don't you already have whatever you desire?' He will answer, 'Yes, but I love farming.' He will plant his crop, and in a split-second it will grow tall and be ready for harvest. [After it is harvested,] this crop will be as big as mountains. Allâh ﷻ will say to him, 'O son of Adam, take this because nothing will satisfy you.'" [15]

عن علي ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ: إن في الجنة لسوقا ما فيها بيع و لا شراء إلا الصور من النساء و الرجال إن اشتهى الرجل صورة دخل فيها – قال الحافظ ابن حجر رحمه الله قد أخرجه من طريقه (عبد الرحمن بن إسحاق) الترمذي و قال غريب و حسن له غيره مع قوله انه تكلم فيه من قبل حفظه و صحح الحاكم من طريقه حديثا آخر و اخرج له ابن خريمة في الصيام من (صحيحه) آخر لكن قال في القلب من عبد الرحمن شيئ و له شاهد من حديث جابر أخرجه الطبراني في (الأوسط) في ما رأيت في كتاب (الترغيب و الترهيب) للمنذري فذكر الحديث ثم قال لم اقف على إسناده في (الأوسط) ثم وقفت عليه في ترجمة محمد بن عبد الله بن مطين و في إسناده جابر بن يزيد الجعفي و هو ضعيف فذكر الحديث (القول المسدد : 81)

[14] (Ibn Abî Dunyâ)

[15] (Sahîh Bukhârî)

Ali ﷺ narrates that Rasullah ﷺ said, "Indeed, there will be a market-place in Jannat where buying and selling will not take place, but there will be outer appearances of men and women. When a person desires a outer appearance, he will immediately take the form of that appearance [temporarily]."[16]

[16] (Tirmidhî)

Chapter 4: Introduction to the maidens of Jannat

The two types of women in Jannat

1. Human woman

The first type is the human woman of the world who will be re-created according to the beauty of Jannat. Allâh ﷻ says,

أنا أنشأنهن إنشاء فجعلنهن أبكارا عربا أترابا

"We created them as a new creation. And we made them virgins, loving to their husbands, equal in age."[17]

Allâh will make old women into young women and non-virgins into virgins. No matter how their appearance was in this world, Allâh ﷻ will make them all beautiful and good-looking in accordance to the beauty of Jannat.[18]

What will a woman of this world receive in Jannat?

Muftî Mahmûd ﷺ was asked that if men will receive hûrs, what will women receive? He replied that the wives of the believers will stay with their own husbands. Women who never married in this world will be given a choice to get married with any (unmarried) man they wish. If they do not like any of them, a special man will be created for them (similar to the hûrs) and Allâh ﷻ will join both of them in marriage.[19] Allâmah Alusî ﷺ also mentions in his tafsîr that a person's wife in this

[17] (56:35-37)

[18] (Safwatut Tafâsîr 3/309 – Darul Qalam, Beirut)

[19] (Fatâwa Mahmûdiya 5/298)

world will remain his wife in the hereafter.[20] The love between a Muslim husband and wife is a true love because it will last forever.

Superiority of the human women over the hûrs

عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : قلت يا رسول الله نساء الدنيا افضل أم الحور العين قال بل نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قلت يا رسول الله بماذا قال بصلاتهن و صيامهن و عبادتهن ألبس الله وجوههن النور و أجسادهن الحرير بيض الألوان خضر الثياب صفر الحلي مجامرهن الدر أمشاطهن الذهب يقلن نحن الخالدات فلا نموت و نحن الناعمات فلا نبأس و نحن المقيمات فلا نظعن أبدا ألا و نحن الراضيات فلا نسخط أبدا طوبى لمن كنا له و كان لنا – قال الهيثمي رحمه الله رواه الطبراني في الكبير و الأوسط و في إسنادهما سليمان بن أبي كريمة و هو ضعيف (المجمع 418/10)

Umme Salamah ﵂ narrates that she said to Rasûlullâh ﷺ, "O Rasûlullâh, are the women of this world superior or the hûrs?" He replied, "The women of this world will have superiority over the hûrs just as the outer lining of a garment has superiority over the inner lining." Umme Salamah ﵂ then asked, "O Rasûlullâh, what is the reason for this?" He answered, "Because they performed salâh, fasted, and worshipped [Allâh]. Allâh will put light on their faces and silk on their bodies. [The human women] will be fair in complexion and will wear green clothing and yellow jewelry. Their incense-burners will be made of pearls and their combs will be of gold. They will say, 'We are the women who will stay forever and we will never die. We are the women who will always remain in comfort and we will never undergo difficulty. We are the women who will stay and we will never leave. Listen, we are happy

[20] (Rûhul Mânî 25/ 136 – Dar Ihyâ At-Tawrâth Al-A'rabi, Beirut)

women and we will never become sad. Glad tidings to those men for whom we are and who are for us.'"[21]

Allâh ﷻ will make the women of this world more beautiful and attractive than the hûrs. Wherever in this book the 'women of Jannat' are mentioned, both the hûrs and the human women could be meant.

2. Hûrs

What is a hûr?

The second type of women will be those celestial women specially created for the people of Jannat known as the hûr a'yn. A hûr is a young, beautiful, fair-skinned woman with intensely dark eyes. Another interpretation is that there will be a sharp contrast between the whiteness and darkness of her eyes which is considered to very beautiful. Or it could also mean that her beauty will dumbfound and astonish others. The meaning of a'yn is a woman with big, attractive eyes, which is also considered a sign of beauty.[22]

What will the hûrs be made of?

The following is a narration of two Sahâbah (Companions of the Prophet),

خلق الحور العين من الزعفران و هذا مروي عن صحابيين و هما ابن عباس و انس و عن تابعيين و هما ابو سلمة و مجاهد (حادى الارواح : 274)

It is narrated from Ibn Abbâs ﵄, Anas ﵁, Abû Salamah ﵁, and Mujâhid ﵀ that the hûrs will be created from saffron. Saffron is an orange-coloured product extracted from a flower and it is used to add colour and flavour to

[21] (Tabrânî)

[22] (Hâdiyul Arwâh 259 – Darul Kutubul A'raby, Beirut)

food. When the present creation of mankind (which is created from sand) has the best of forms and beauty, then you can imagine the beauty of women created from saffron! [23]

There will be no jealousy between co-wives

Another interpretation of the verse "equal in age" is that the women of Jannat will all be equal in age, which will ensure that they get along with one another and make the believer's life peaceful.[24] It is normally the case in this world that co-wives have quarrels and arguments which make the husband's life miserable. However, in Jannat there will not be any jealousy, malice, or hatred between the people. A hâdîth in Sahîh Bukhârî and Sahîh Muslim mentions that the hearts of the people of Jannat will be one and there will not be any difference between them. Allâh ﷻ also says in this regard,

و نزعنا ما في صدورهم من غل

"And we will take out all [mutual] hatred from their hearts."[25]

This will ensure that all of a person's wives will get along and will never become jealous of one other.

[23] (Hâdiyul Arwâh)

[24] (Rûhul Mâni 13/220)

[25] (7:43)

Chapter 5: A description of the adornments and external features of the maidens of Jannat

Internal and external purity of the maidens of Jannat

Allâh ﷻ says,

و لهم فيها ازواج مطهرة و هم فيها خالدون

"And they will have pure wives in Jannat and they will stay there forever."[26] Qatâdah رضي الله عنه mentions that these women will be pure from all external impurities such as menstruation, urine, excreta, and saliva. They will also be free from all evil internal qualities such as malice, hypocrisy, swearing, evil character, etc. Thus, they will not have within them the smallest amount of disobedience to their husbands.[27]

The lovely skin colour of the women of Jannat

Allâh ﷻ says,

و حور عين كامثال اللؤلؤ المكنون

"And they will have fair females with big, lovely eyes who will be like hidden pearls."[28] The women of Jannat will be like fresh pearls because of their cleanliness and fair skin colour.

Allâh ﷻ states in another verse,

كانهن بيض مكنون

"[These women will be delicate and pure as if] they were preserved eggs."[29]

[26] (2:25)

[27] (Hâdiyul Arwâh pg. 257)

[28] (56:22)

[29] (37:49)

Allâmah Alusi ﷺ explains that the verse refers to those eggs which human hands have not yet touched, so they are clean from any dirt or dust. In the same way, the hûrs will be clean and free of all impurities. The comparison between the hûrs and eggs is also made because of the yellow-whitish colour of both, which is known to be the most beautiful skin-colour for women. Another explanation for this comparison is that the parts of an egg are known for being perfectly proportioned and conforming to one another. In the same way, all the body parts and features of the hûrs will go perfectly together.[30]

Allâh ﷻ says,

كانهن الياقوت و المرجان

"[In beauty] these women are like rubies and small pearls."[31]

The comparison between the hûrs and rubies is in transparency. A person can see through a ruby and know what is on the other side. In the same way, a person will be able to see through the hûrs because of the cleanliness and delicate nature of their skin and body. Allâh ﷻ has also compared the hûrs to small pearls because of their softness, whiteness, and pleasant sight.[32]

The perfume and radiance of the women of Jannat

عن انس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : لروحة في سبيل الله أو غدوة خير من الدنيا و ما فيها و لقاب قوس أحدكم أو موضع قيد يعني سوطه خير من الدنيا و ما فيها و لو أن امرأة من أهل الجنة اطلعت إلى الأرض لأضاءت

[30] (Rûhul Mâni 22/89)
[31] (55:58)
[32] (Safwat At-Tafâsîr 3/301)

ما بينهما و لملأته ريحا و لنصيفها على رأسها خير من الدنيا و ما فيها – رواه البخاري (2796)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "One morning or evening in the path of Allâh is better than the world and all it contains. A hand-span or a whip's length of Jannat is better that the world and all it contains. If one woman of Jannat were to glance towards the earth, she would fill the space between the earth and the sky with light and perfume. The scarf on her head is better than the world and all it contains."[33]

If just a small part of Jannat is better than the world and all it contains, then how will the rest of Jannat and all its pleasures be? Also, if just the scarf on the head of one woman of Jannat is better than the world and all it contains, then how valuable is the woman herself?

عن سعيد بن عامر بن خريم ﷺ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لو أن امرأة من نساء أهل الجنة أشرفت لملأت الأرض ريح مسك و لأذهبت ضوء الشمس و القمر – رواه الطبراني والبزار و قال منذري رحمه الله إسناده حسن في المتابعات (الترغيب : 4 /533)

Saî'd bin Amir ﷺ says that he heard Rasûlullâh ﷺ saying, "If a woman from Jannat were to look towards the world, she would fill the earth with the smell of musk and [her beauty] would overpower the light of the sun and moon."[34]

عن ابن عباس ﷺ قال : كنا جلوسا مع كعب ﷺ يوما فقال : لو أن يدا من الحور العين من السماء بياضها و خواتيمها دليت لأضاءت لها الأرض كما تضيء الشمس لأهل الدنيا ثم قال إنما قلت يدها فكيف بالوجه بياضه و حسنه و جماله و تاجه و ياقوته و لؤلؤه و زبرجده – رواه ابن أبي الدنيا و قال الدمياطي رحمه الله إسناده لا بأس به (المتجر : 998)

[33] (Sahîh Bukhâri)
[34] (Tabrâni, Bazzâr)

Ibn Abbâs ﷺ narrates that we were sitting with Ka'b ﷺ one day and he said, "If the hand of one hûr were to dangle from the sky, the whiteness and the rings of the hand would illuminate the earth just as the sun gives light to the world. What I said was just regarding her hand, so how beautiful will her white face be when it is adorned with a crown, ruby, pearl and emerald?"[35]

The beauty of the crowns

عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : إن الرجل يسكن في الجنة سبعين سنة و في رواية سبعين سند قبل أن يتحول ثم تأتيه امرأة فينظر وجهه في خدها أصفى من المرآة و إن أدنى لؤلؤ عليها تضيء ما بين المشرق و المغرب فتسلم عليه فيرد عليها السلام و يسألها من أنت فتقول أنا من المزيد و إنه ليكون عليها سبعون ثوبا أدناها مثل النعمان من طوبى فينفذها بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك و أن عليها التيجان و إن أدنى لؤلؤ منها تضيء ما بين المشرق و المغرب – رواه أحمد و أبو يعلى و صححه ابن حبان رحمه الله (الإحسان : 245/9 – دار الكتب العلمية بيروت) و قال العراقي رحمه الله إسناده حسن (إتحاف السادة المتقين :10 / 543 - دار الفكر بيروت) و قال الهيثمي ﷺ إسناد أحدهما حسن (المجمع :10/ 419)

Abû Saî'd Khudrî ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "A person will recline and relax in Jannat for 70 years, or on 70 cushions before he moves. Then a woman will come and tap him on the shoulder. He will see his face in her cheek as clear as a mirror. (This will be due to the clearness of her face and its brightness). The smallest pearl that she will be wearing will fill the space between the east and west with light. She will greet him with Salâm and he will respond to her greeting. He will ask her, 'Who are you?' She will answer, 'I am from the extra.' (This is referring to a verse of the Quran which says, "And we have more by Us [for the people of

[35] (Ibn Abî Dunyâ)

Jannat]") She will be wearing 70 [different types of] garments, and the lowest garment will be red and made from a tree in Jannat. He will be able to see the marrow of her leg through the clothes. She will be wearing crowns and the smallest pearl on these crowns will light up the space between the east and west"[36]

عن انس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ :لو اطلعت امرأة من نساء أهل الجنة إلى الأرض لملأت ما بينهما ريحا و لتاجها على رأسها خير من الدنيا و ما فيها – رواه الطبراني و قال المنذري رحمه الله إسناده جيد (الترغيب :4 / 532) و قال الهيثمي ﷺإسناده جيد (المجمع :10 /418)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "If one woman from Jannat were to glance towards the earth, she would fill the entire atmosphere with perfume. The crown on her head is better than the world and all it contains." [37]

A person in Jannat will see through the clothes of his wife

عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال : إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر و التي تليها على أضوء كوكب دري في السماء و لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم و في رواية من الحسن و ما في الجنة أعزب – متفق عليه / البخاري (3254) , مسلم (7147)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "The first group to enter Jannat will have the appearance of the full moon on the fourteenth night of the month. The next group will have the appearance of the brightest star in the sky. Every person from amongst them will have two wives and the marrow of their leg can be seen through their skin [out of beauty]. There will be no unmarried person in Jannat."[38]

[36] (Ahmad, Abû Ya'lâ)

[37] (Tabrâni)

[38] (Sahîh Bukhâri, Sahîh Muslim)

عن عبد الله ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ قال : لكل واحد منهم زوجتان من الحور العين على كل زوجة سبعون حلة يرى مخ سوقها من وراء لحومها و حللهما كما يرى الشراب الأحمر في الزجاجة البيضاء – رواه الطبراني و قال الضياء رحمه الله هذا عندي على شرط الصحيح (صفة الجنة لابن كثير : 117 – مؤسسة الكتب الثقافية بيروت) و قال المنذري رحمه الله إسناده صحيح و رواه البيهقي بإسناده حسن (الترغيب : 4 / 529) و قال الهيثمي رحمه الله رواه الطبراني في الأوسط و إسناد ابن مسعود صحيح (المجمع : 10 / 411)

Abdullah Ibn Masûd ﷺ narrates that Rasûlulah ﷺ said, "Every person of Jannat will have two wives from the hûrs. Every wife will have 70 layers of clothes, and the marrow of her leg can be seen through these clothes just as a red drink can be seen in a white glass." [39]

Outwardly, a person may consider it repulsive and disgusting to see the marrow of the leg of the women of Jannat. However, one narration clarifies this matter and mentions that he will be able to see through her leg because of her beauty; not because of some defect in her. The purpose of mentioning this is to emphasize the softness of the skin, clearness, and the delicateness of the women of Jannat.[40] Another benefit of being able to see through her clothes is that he will be able to enjoy looking at her beautiful clothes and what is underneath at the same time.

The large breasts of the maidens of Jannat

Allâh ﷻ states,

و كواعب اترابا

"And the people of Jannat will have full-breasted women who will be equal in age."[41]

The breasts of these women will be round like pomegranates and they will never sag down because these women will never become old.[42]

---

[39] (Tabrâni)

[40] (Mirqât 9/576 – Al-Maktabat Al-Haqqaniyat, Multan)

[41] (78:33)

[42] (Hâdiyul Arwâh 267)

Chapter 6: The beauty of the maidens of Jannat

The permanent youth and beauty of all the inhabitants of Jannat

عن ابي سعيد و أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : ينادي مناد إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا و إن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا و إن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا و إن لكم أن تنعموا فلا تبأسوا أبدا الحديث – رواه مسلم (7156)

Abû Sa'îd and Abû Hurayrah ﷺ narrate that Rasûlullâh ﷺ said, "[When the people will enter Jannat], a caller will announce, 'Definitely, for you is life; you will never die. For you is good health; you will never become sick. For you is youth; you will never grow old. For you is luxury and comfort, you will never experience difficulty."[43]

Both the men and women of Jannat will remain young forever.

عن المقداد ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : ما من أحد يموت سقطا و لا هرما و إنما الناس فيما بين ذلك ألا بعث ابن ثلاث و ثلاثين سنة فان كان من أهل الجنة كان على مسحة آدم و صورة يوسف و قلب أيوب - قال المنذري رحمه الله رواه البيهقي بإسناده حسن (الترغيب : 4 /501) و قال الهيثمي رحمه الله رواه الطبراني بإسنادين أحدهما حسن (المجمع : 10/ 334) و قال البوصيري رحمه الله رواه ابو يعلى والبيهقي باسناد حسن (إتحاف الخيرة المهرة :10/ 520 – مكتبة الرشد رياض)

Miqdâd ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Every person who dies as a result of miscarriage or of old age or of middle age will be resurrected at the age of 33. If he/she is from the people of Jannat, then he/she will have the form of Adam ﷺ, the appearance of Yusuf ﷺ, and the heart of Ayyûb ﷺ."[44]

---

[43] (Sahîh Muslim)

[44] (Abû Ya'lâ, Bayhaqî)

The people of Jannat will never grow old and will remain permanently at the age of 33. The wisdom behind this age is that a person is at the height of his physical strength and his body parts are fully developed. Therefore, he/she can experience maximum pleasure from the bounties of Jannat.

عن انس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال :أتيت بالبراق فذكر الحديث إلى أن قال فإذا أنا بيوسف و إذا هو قد أعطي شطر الحسن – رواه مسلم (411)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "I came to Yusuf ﷺ and he was given half of all beauty."[45]

By combining these two hadîth, we can conclude that each man and woman of Jannat will have the beauty of half the people of this world. This will be the minimum beauty of the people of Jannat, as they will always be increasing in beauty.

A'tâ Salamî ﷺ said to Mâlik bin Dinâr ﷺ, "Definitely, there is a particular hûr in Jannat upon whose beauty the people of Jannat boast and brag. If Allâh ﷻ had not allowed death for the people of Jannat, they would die because of her beauty."[46]

Hakîm ﷺ met another person and asked him, "Do you have any desire for the hûrs?" He said, "No." Hakîm ﷺ then told him, "Desire them, because the light on their faces is from the light of Allâh." The man fell unconscious and was taken to his home. The narrator of the incident adds that we visited to this person for one month after this incident [to console him during his sickness].[47]

[45] (Sahîh Muslim)
[46] (Hâdiyul Arwâh pg. 277)
[47] (Hâdiyul Arwâh pg. 277

Ibn Abî Dunyâ ﷺ relates that Yazîd Ar-Raqâshi ﷺ said, "I have heard that a light will shine in Jannat, and every part of Jannat will start shining because of this light. Someone will ask, 'Where did this light come from?' It will be said to him, 'One hûr smiled at her husband.' The narrator Sâlih ﷺ says," A man from the corner of the gathering started screaming and continued to scream until he died."[48]

The beautiful faces of the women of Jannat

Allâh ﷻ says,

فيهن خيرت حسان فباي آلاء ربكما تكذبان

"In these gardens there will be women with good character and beautiful faces. Then which of the bounties of your Lord will you both [man and Jinn] deny?"[49]

A human being has his own understanding of beauty which is confined to his limited and deficient knowledge. Allâh ﷻ - in his infinite knowledge and wisdom - has described these women as beautiful, so we can imagine how beautiful these women must be!

[48] (Hâdiyul Arwâh pg. 277)
[49] (55:70)

Chapter 7: A continuous increase in the beauty of Jannat

عن انس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: إن في الجنة سوقا يأتونها كل جمعة فتهب ريح الشمال فتحثو في وجوههم و ثيابهم فيزدادون حسنا و جمالا فيرجعون إلى أهليهم و قد ازدادوا حسنا و جمالا فيقول لهم أهلوهم والله لقد ازددتم حسنا و جمالا فيقولون و أنتم والله لقد ازددتم بعدنا حسنا و جمالا – رواه مسلم (7146)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Definitely, the inhabitants of Jannat will visit a market every Friday. A northerly wind will blow and it will spread [goodness] upon their faces and clothes, causing them to increase in beauty. They will then return to their wives after having become more beautiful than they were before. Their wives will say to them, 'We swear by Allâh, you have definitely increased in beauty.' They will also say to their wives, 'We swear by Allâh, you have also increased in beauty.'[50]

ان ابا هريرة ﷺ قال لسعيد بن المسيب أسأل الله أن يجمع بيني و بينك في سوق الجنة فذكر الحديث إلى أن قال : قال فبينما هم على ذاك غشيتهم سحابة من فوقهم فأمطرت عليهم طيبا لم يجدوا شيا مثل ريحه قط قال ثم يقول ربنا عز و جل قوموا إلى ما أعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتهيتم قال فيجدون سوقا قد حفت به الملائكة فيه ما لم تنظر العيون إلى مثله و لم تسمع الآذان و لم يخطر على القلوب قال فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع و لا يشترى و في ذلك السوق يلقى أهل الجنة بعضهم بعضا قال فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقى من هو دونه و ما فيهم دني فيروعه ما يرى عليه من اللباس و الهيئة فما ينقضي آخر حديثه حتى يتمثل عليه أحسن منه و ذلك لإنه لا ينبغي لأحد أن يحزن فيها قال ثم ننصرف إلى منازلنا فيتلقانا أزواجنا فيقلن مرحبا و أهلا لقد جأت و أن بك من الجمال و الطيب افضل مما فارقتنا عليه فيقول إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار عز و جل و

[50] (Sahîh Muslim)

بحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا – رواه الترمذي وابن أبي الدنيا و قال الترمذي رحمه الله غريب لا يعرف إلا من هذا الوجه (الترمذي بتحقيق احمد شاكر :686/4 –المكتبة الفيصلية مكة) و صححه ابن حبان رحمه الله (الاحسان :9 /264) و قال المنذري رحمه الله عبد الرحمن هو كاتب الأوزاعي مختلف فيه كما سيأتي و بقية رواة الإسناد ثقات و قد رواه ابن أبي الدنيا عن هقل بن زياد كاتب الأوزاعي و اسمه محمد و قيل عبد الله و هو ثقة ثبت احتج به مسلم و غيره ثم قال في آخر الكتاب عبد الرحمن هو كاتب الأوزاعي ضعفه دحيم و قال النسائي ليس بالقوي و وثقه احمد و ابو حاتم (الترغيب :4 /541)

Abû Hurayrah ﷺ said to Saîd ibn Musayyab, "I ask Allâh that he joins me and you in the market of Jannat. . . They will be enjoying themselves in Allâh's company when suddenly a cloud will come over them and rain upon them a perfume which they will have never smelt before. Then our Lord will say to them, ' Rise to the honour which I have prepared for you and take whatever you desire.' They will find a market surrounded by angels. In this marketplace, there will be what no eye has seen, no ear has heard, and no heart has imagined. They will take whatever they desire without any buying or selling. The people of Jannat will meet each other in this market. A person with a good appearance will come before one who is less beautiful than him – no one will have a bad appearance. The second person will like the clothes and appearance of the first person, and before they finish speaking, his appearance will become better than the first person This is because it is not appropriate for anyone to be unhappy in Jannat. Then we will return to our houses and our wives will receive us saying, 'Welcome. Definitely, you have come to us adorned with more beauty and perfume than before.' The dweller of Jannat will say, 'Today we were in the company of our Lord, so it is rightful that we return in such a [good] condition.'"[51]

[51] (Tirmidhî, Ibn Abî Dunyâ)

عن ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ : فينطلق أمامه حتى يفتح له القصر قال و هو من درة مجوفة سقائفها و أبوابها و أغلاقها و مفاتيحها منها تستقبله جوهرة خضراء مبطنة بحمراء فيها سبعون باب كل باب يفضي إلى جوهرة خضراء مبطنة كل جوهرة تفضي إلى جوهرة على غير لون الأخرى في كل جوهرة سرر و أزواج و ووصائف أدناهن حوراء عيناء عليها سبعون حلة يرى مخ ساقها من وراء حللها كبدها مرآته و كبده مرآتها إذا أعرض عنها اعراضة ازدادت في عينه سبعين ضعف فيقال له اشرف فيشرف فيقال له ملكك مسيرة مائة عام ينفذه بصرك قال قال عمر ألا تسمع ما يحدثنا ابن أم عبد يا كعب عن أدنى أهل الجنة منزلا فكيف اعلاهم قال يا امير المؤمنين ما لا عين رأت و لا أذن سمعت ان الله جل ذكره خلق دارا جعل فيها ما شاء من الأزواج و الثمرات و الأشربة ثم أطبقها فلم يرها أحد من خلقه لا جبريل و لا غيره من الملائكة – رواه ابن أبي الدنيا و الطبراني و الحاكم هكذا عن ابن مسعود مرفوعا و آخره من قوله إن الله جل ذكره خلق دارا إلى آخره موقوف على كعب و قال الحاكم رحمه الله صحيح الإسناد (المستدرك على الصحيحين : 4/ 589 دار المعرفة بيروت) و قال المنذري رحمه الله أحد طرق الطبراني صحيح (الترغيب : 4 / 503) و قال الهيثمي رحمه الله رجاله رجال الصحيح غير أبي خالد الدالاني و هو ثقة (المجمع :0 1 / 342)

Abdullah Ibn Masû'd ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "[The person in the lowest level in Jannat] will go forward until the palace is opened for him. He will be in a hollow pearl and the roofs, doors, locks, and keys will also be made from pearl. This palace will face a [large] green jewel will red lining in which there will be 70 doors. Every door will lead to another green jewel with an inner lining. Every jewel will lead to another jewel with a different colour. In every jewel there will be thrones, wives, and female slaves. The lowest wife from amongst his wives will be a hûr with large and lovely eyes. She will be wearing 70 layers of clothes through which the marrow of her leg can be seen. Her inside will be a reflection of him and his inside will be a reflection of her. (There will be complete harmony between them and their hearts will be united in love) When he turns

away from her, she will seem 70 times more beautiful to him. It will be said to him, 'Look' and he will look. Then it will be said to him, 'Your kingdom is the distance of one hundred years which the eye can see." Ibn Masû'd ﷺ says that Umar ﷺ said, " O Ka'b, didn't you listen to what Ibn Masû'd ﷺ said regarding the lowest level of Jannat.? [If the lowest level is such], then how will the highest level of Jannat be?' Ka'b ﷺ answered, "That which no eye has seen and no ear has heard. I have heard that Allâh has created a house and placed in it as many wives, fruits, and drinks as He willed. Then he sealed it shut so no one can see it; not even the angels."[52]

ان عبد الله بن مسعود ﷺ حدث عمر بن الخطاب ﷺ هذا الحديث فقال : إذا حشر الناس فذكر الحديث إلى أن قال فيفتح له باب من الجنة فيقول يا رب أدخلني هذا الباب فيقول عبدي لعلي إذا أدخلتك تسألني غيره فيقول وعزتك و جلالك إن أدخلتني لا أسألك غيره قال فيدخله فبينما هو معجب بما هو فيه إذ فتح له باب آخر فيستحقر في عينه الذي هو فيه فيقول يا رب أدخلني هذا فيقول أولم تزعم انك لا تسألني غيره فيقول و عزتك و جلالك إن أدخلتني لا أسألك غيره قال فيدخله حتى يدخله أربع أبواب كلها يسألها ثم يستقبله رجل مثل النور فإذا رآه هوى يسجد له فيقول ما شأنك ؟ فيقول ألست ربي فيقول إنما قهرمان لك في الجنة ألف قهرمان على ألف قصر بين كل قصرين مسيرة السنة يرى أقصاها كما يرى أدناها ثم يفتح له باب من زمردة خضراء فيها سبعون بابا في كل باب منها أبواب و أزواج و سرر و مناصف فيقعد مع زوجته فتناوله الكأس فتقول لأنت منذ ناولتك الكأس أحسن منك قبل ذلك بسبعين ضعفا و يقول لها لأنت منذ ناولتيني الكأس أحسن منك قبل ذلك بسبعين ضعفا و عليها حلة ألوانها شتى يرى مخ ساقها الحديث – رواه إسحاق بن راهويه و قال الحافظ ابن حجر رحمه الله هذا إسناد صحيح متصل و رجاله ثقات (المطالب العالية :10 /47 – المكتبة المكية مكة) و قال البوصيري رحمه الله إسناده صحيح (إتحاف الخيرة المهرة : 10/ 341)

[52] (Ibn Abî Dunyâ, Tabrâni, Hâkim)

Abdullah Ibn Masûd ﷺ narrated this hadîth to U'mar ibn Al-Khattab ﷺ, "A door of Jannat will be opened for [the last person to enter Jannat], and he will say, 'O my Lord, enter me into this door.' Allâh will tell him, 'O My slave, it is possible that if I enter you through this door, you will ask Me for something else.' He will reply,' I take the oath of Your majesty and grandeur that I will not ask You for anything else if You enter me in this door.' He will enter this door and while he is amazed with what is in this first door, another door will be opened. The contents of the first door will seem trivial to him and he will ask Allâh again, 'O my Lord, enter me through this door.' Allâh will tell him, 'Didn't you say that you will not ask Me for anything else?' The person will say, 'I take the oath of Your majesty and grandeur that I will not ask You for anything else.' In this way, he will enter four more doors; each time asking to be entered into the new door. Then, he will be greeted by a person who is radiating with light. Upon seeing him, the dweller of Jannat will fall in prostration before him. The person with light radiating from him will ask the person, 'What is the matter with you?' He will answer, 'Are you not my Lord?" The person radiating with light will say, 'I am just one servant out of your thousand servants who oversee your one thousand palaces.' Between each palace is the distance of one year and he will be able to see the farthest palace just as he can see the closest palace. Then, a door made of green emerald will be opened for him in which there are 70 doors. In each door there will be wives, cushions, and servants. He will then sit with his wife and she will give him a cup [of wine]. She will say to him, 'You have increased in beauty 70 times from the time I gave you this cup.' He will say to her, 'You have also increased in beauty 70 times from the time you gave me this cup.' She will be wearing 70 different pairs of

clothes through which the marrow of her leg can be seen."[53]

Chapter 8: The beautiful voices and singing of the maidens of Jannat

عن ابن عمر ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : إن أزواج أهل الجنة ليغنين أزواجهن بأحسن أصوات ما سمعها أحد قط و إن مما يغنين به : نحن الخيرات الحسان أزواج قوم كرام ينظرون بقرة أعيان و إن مما يغنين به نحن الخالدات فلا نمتنه و نحن الآمنات فلا نخفنه و نحن المقيمات فلا نظعنه – رواه الطبراني في الأوسط و الصغير و قال المنذري رحمه الله رواتهما رواة الصحيح (الترغيب : 4 / 538) و قال الهيثمي رحمه الله رجاله رجال الصحيح (المجمع : 10 / 419)

Ibn U'mar ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Definitely, the wives of the people of Jannat will sing for their husbands with the most beautiful voices that anybody has ever heard. One of their songs will be, 'We are the women with good character and beautiful faces. We are the wives of noble husbands who look at us with the coolness of their eyes.' Another song will be, 'We are the immortal women; we will never die. We are the women full of security; we will never get scared. We are the women who will always remain forever, we will never leave.'"[54]

عن انس ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : إن الحور في الجنة يغنين يقلن نحن الحور الحسان هدينا لأزواج كرام – روا الطبراني في الكبير والأوسط و الصغير و البيهقي و ابن أبي الدنيا و قال الهيثمي رحمه الله رجال الأوسط وثقو (المجمع : 10 /419) و قال البوصيري رحمه الله حديث ابن عمر في الأوسط و الصغير رواتهما رواة الصحيح (إتحاف الخيرة المهرة : 10/477)

[53] (Ishâq bin Rahway

[54] (Tabrâni)

Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "The hûrs of Jannat will sing, 'We are beautiful women who have been given to honorable husbands.'"[55]

عن أبي امامة الباهلي ﷺ قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ما من عبد يدخل الجنة إلا و يجلس عند رأسه و عند رجليه ثنتان من الحور العين تغنيانه بأحسن صوت سمعه الإنس و الجن و ليس بمزامير الشيطان و لكن بتحميد الله و في رواية بتمجيد الله و تقديس الله – رواه الطبراني و قال العراقي رحمه الله إسناده حسن (إتحاف السادة المتقين : 10 / 547)

Abû Umâmah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Every slave [of Allâh] who enters Jannat will have two hûrs sitting by his feet. They will sing with the most beautiful voices that humans and jinn have ever heard. Their singing will not include musical instruments from shaytân, but it will comprise of hymns of praise and glory for Allâh."[56]

[55] (Tabrâni)

[56] (Tabrâni)

Chapter 9: The perfect and most loving wives

A wife who is a perfect match

Allâh ﷻ says,

كذلك و زوجنهم بحور عين

"And so it will be, and we will join them with the hûrs."[57]

Ibn Qayyim ﷺ mentions that the contract of marriage between the believers and the hûrs is not meant in the verse. Rather, the meaning is that Allâh ﷻ will make the women of Jannat perfect pairs and partners for their husbands just as one shoe is made to be a pair for the other.[58]

The hûrs' eagerness and desire to meet their husbands

عن علي بن أبي طالب ﷺ في قول الله عز و جل و سيق الذين اتقو ربهم إلى الجنة زمرا فذكر الحديث إلى أن قال : و تتلقاهم الملائكة على باب الجنة سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين و تتلقاهم الولدان كاللؤلؤ المكنون و كاللؤلؤ المنثور يخبرونهم بما أعد الله لهم يطوفون بهم كما يطيف ولدان أهل الدنيا بالحميم يجيئ الفتية يقولون ابشر اعد الله لك كذا و اعد لك كذا ثم يذهب الغلام منهم إلى الزوجة من أزواجهم فيقول قد جاء فلان باسمه الذي يدعى به في الدنيا فيستخفها الفرح حتى تقوم على أسكفة بابها فتقول أنت رأيته – قال البوصيري رحمه الله رواه ابن إسحاق بأسناد صحيح و حكمه حكم المرفوع إذ ليس للرأي فيه مجال (إتحاف الخيرة المهرة 464/10)

Ali ﷺ narrates, "The angels will greet the dweller of Jannat on the door of Jannat and will say, "Peace be upon you. You have done well, so enter Jannat in which you will reside forever."[59] Young boys will also greet

[57] (44:54)

[58] (Hâdiyul Arwâh pg. 260)

[59] (39-73)

them who will be like preserved pearls and scattered pearls. They will inform the dweller of Jannat of what Allâh has prepared for him and will go around serving him as friends would tend to each other in this world. One young boy will say to the dweller of Jannat, 'Be happy, because Allâh has prepared for you this-and-this.' Then the boy will go to one wife from amongst the person's wives and tell her that your husband so-and-so has arrived (using the same name which he had in this world). She will be overtaken by joy and will stand on the doorstep saying, 'Did you really see him?'"[60]

عن أبي سعيد ﷺ أن رسول الله قال :أن أدنى أهل الجنة منزلة رجل فذكر الحديث إلى أن قال: ثم يدخل بيته فتدخل عليه زوجتاه من الحور العين فتقولان ألحمد لله أحياك لنا و أحيانا لك قال فيقول ما أعطي أحد مثل ما أعطيت – رواه مسلم (464)

Abû Sa'îd ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Then, he will enter his house and his two wives from the hûrs will come to him. They will say, 'All praise is for Allâh who has created you for us and has created us for you.' He will say,' No one has received what I have received."[61]

Women who will desire and love only their husbands

Allâh ﷻ says,

و عندهم قصرت الطرف اتراب

"And they will have by them chaste women who will restrain their glances [on their husbands only] and will be of equal age."[62]

Allâh ﷻ has made these women devoted and loving to their husbands only. They will not desire anyone else

[60] (Ibn Ishâq)

[61] (Sahîh Muslim)

[62] (38:52)

and will not even raise their eyes to look at anyone else besides their husbands. Another interpretation of this verse is that these women will be so beautiful that they will keep their husband's glances fixed on them only. The women of Jannat will also have the same age as their husbands so that they can relate to each other better and have a perfect relationship.[63]

The love and attachment of the hûrs to their husbands

عن معاذ بن جبل ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : لا تؤذي امرأة زوجها في الدنيا إلا قال زوجته من الحور العين لا تؤذيه قاتلك الله إنما هو عندك دخيل يوشك أن يفارقك إلينا – روا الترمذي و قال رحمه الله حديث حسن (الترمذي : 3/ 407) و أخرجه الذهبي من طريق أبي داؤد و قال رحمه الله إسناده صحيح متصل (سير اعلام النبلاء : 4 / 47 – مؤسس الرسالة بيروت)

Muâdh ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "If any woman troubles her husband in the world, his wife from among the hûrs says to her, 'Don't bother him, what is wrong with you! He is only a temporary guest by you, and he will soon leave you and come to us.'"[64]

[63] (Rûhul Mâni 13/220)

[64] (Tirmidhî, Abû Dawûd)

Chapter 10: The number of wives

How many wives will a person have in Jannat?

عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ :إن أدنى الجنة منزلة من له سبع درجات و هو على السادسة و فوقه السابعة و إن له لثلاثمائة خادم يغدى عليه و يراح كل يوم بثلاثمائة صحفة و لا أعلمه إلا قال من ذهب في كل صحفة لون ليس في الأخرى و انه ليلذ آخرها كما يلذ أولها و من الأشربة ثلاثمائة إناء في كل إناء شراب ليس في الآخر و إنه ليلذ آخره كما يلذ أوله و إنه ليقول أي رب لو أذنت لي أطعمت أهل الدنيا و سقيتهم لم ينقص ذلك مما عندي شيئ و إن له من الحور العين لاثنتين و سبعين زوجة وزاد في رواية سوى أزواجه من الدنيا و إن الواحدة منهن لتأخذ قدر ميل من الأرض –رواه أحمد و قال الهيثمي رحمه الله رجاله ثقات على ضعف في بعض (المجمع : 10 / 400) و قال البوصيري رحمه الله رواه أبو يعلى و احمد و رواته ثقات (إتحاف الخيرة المهرة : 10/ 484)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "The person in the lowest level of Jannat will have seven stories and he will be on the sixth story below the seventh. He will also 300 servants who will bring him 300 plates of food in the morning and evening. The plates will be made of gold and silver, and every plate will have a type of food different from the other. He will enjoy the taste of the last plate just as he enjoyed the first. The servants will also bring him 300 glasses and each glass will have a type of drink not found in the other. He will enjoy the last glass of drink just as he enjoyed the first. He will ask Allâh, 'O my Lord, if you permit me to feed and give drink to all the people of the world, this would not decrease my kingdom in the least bit.' The person of Jannat will also have 72 wives from the hûrs besides his wives from the world, and one of them will have the width of one mile."[65]

[65] (Ahmad, Abû Ya'lâ)

The inhabitants of Jannat will be enlarged in size in order to gain maximum pleasure from the luxuries of Jannat. This hadîth also proves that one's wife in this world will remain his wife in the hereafter.

عن عبد الرحمن بن سابط ﷺ قال : إن الرجل من أهل الجنة ليزوج خمسمائة حوراء و أربعة آلاف بكر و ثمانية آلاف ثيب يعانق كل واحدة منهن مقدار عمره في الدنيا – رواه البيهقى رحمه الله موقوفا عليه و صححه (البدور : 563)

Abdur Rahmân bin Sâbit ﷺ said, "Definitely, a person in Jannat will marry 500 hûrs, 4,000 virgins, and 8,000 previously married women. He will have sexual intercourse with each one for as long as he lived in this world."[66]

عن أبي سعيد ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ قال: إن أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم و اثنتان و سبعون زوجة و ينصب له قبة من لؤلؤ و زبرجد و ياقوت كما بين الجابية و صنعاء - رواه الترمذي رحمه الله و ضعفه برشدين بن سعد (الترمذي: 695/4) و لكن تابعه ابن و هب كما ذكره المنذري رحمه الله (الترغيب :509/4) و أما نسخة دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد الخدري فقد قال الحاكم رحمه الله هذه ترجمة للمصريين لم يختلفوا في صحتها و صدق رواتها (المستدرك : 212/1) و احتج بها ابن خزيمة في صحيحه و كذلك ابن حبان و كذلك صحح الترمذي و حسن عدة أحاديث بهذا النسخة و كذلك الحافظ في الفتح و الأمالي المطلقة و الحافظ العراقي في تخريج الاحياء

Abu Saî'd ﷺ narrates that Rasûlulah ﷺ said, "The person who will be in the lowest level of Jannat will have 80,000 servants and 72 wives. A palace made of pearls, emeralds, and rubies will be raised for him [whose length and width] will be the distance between Al-Jâbiyah (A city in Syria) and Sanâ' (A city in Yemen)."[67]

[66] (Bayhaqî)

[67] (Tirmidhî, Ibn Hibbân)

The distance between these two cities is approximately 2,150 kilometres. Thus, we can imagine how great and big this palace will be!

The ahâdith mention different amounts of wives for each person in Jannat. In Sahîh Bukhâri it is mentioned, "Every person will have two wives." However, there is no contradiction between this hâdith and other ahâdîth which state a person will have more than two wives. Hâfiz ibn Hajar ﷺ mentions that one interpretation of this hadîth is that two is the minimum number of wives a person will have. Another interpretation is that the number two is also used in the Arabic language for a large quantity and greatness of something. Thus, the meaning here is not to fix an exact amount and limit for the number of wives a person will have.[68] Mullâ Ali Qâri ﷺ says that the best interpretation is that the two wives mentioned in this hadîth refer to the women of this world and each person will have a minimum of 72 wives; 70 from the hûrs and 2 from the humans.[69]

Where will a believer live with all his wives?

عن ابى موسى ﷺ أن النبي ﷺ قال : إن للمؤمن في الجنة لخيمة من لؤلؤ واحدة مجوفة طولها في السماء ستون ميلا للمؤمن فيها أهلون يطوف عليهم المؤمن فلا يرى بعضهم بعضا – متفق عليه /البخاري (3243) ، مسلم (7158)

Abû Mûsâ ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Definitely, in Jannat there will be a mansion made from a hollow pearl whose height in the sky is 60 miles (111 kilometers). The believer will have wives in this mansion and he will go to them. These wives will not see each other."[70]

[68] (Fathul Bârî 6/325 – Darul Ma'rifah, Beirut)

[69] (Mirqât 9/600)

[70] (Sahîh Bukhâri, Sahîh Muslim)

Chapter 11: How to gain more wives in Jannat

Controlling one's anger

عن معاذ بن انس ﷺ أن النبي ﷺ قال : من كظم غيظا و هو قادر على أن ينفذه دعاه الله سبحانه و تعالى على رؤوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره من الحور العين ما شاء – رواه ابو داود و الترمذي و قال رحمه الله حديث حسن غريب (الترمذي :4 /372)

Mu'adh bin Anas ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "He who swallows his anger despite being able to express it, Allâh will call him in front of the entire creation and allow him to choose whichever hûr he desires."[71]

Good deeds

Imam Râzî ﷺ mentions that Allâh ﷻ will give a believer as many wives as Allâh ﷻ desires for every good deed that the believer does.[72] The exact number of wives for each person will vary according to a person's obedience to Allâh ﷻ and his level in Jannat. Thus, we should try to do as many good deeds in this world in order to enter Jannat and thereafter gain as many wives as possible.

[71] (Abû Dâwûd, Tirmidhî)

[72] (Tafsîr Razi 15/168 – Darul Fikr, Beirut)

Chapter 12: Intimate Relations in Jannat

Loving nature of the women of Jannat and their skillfulness in sexual intercourse

Allâh ﷻ describes the women of Jannat as,

عربا اترابا

"Loving in nature and equal in age."[73]

Some scholars have translated the word u'rub in two ways. One interpretation is that they have intense love for their husbands and the other interpretation is that they are skillful at having sex with their husbands.[74]

Sexual intercourse only with virgins

Allâh ﷻ says,

لم يطمثهن انس قبلهم و لا جان فباي آلاء ربكما تكذبان

"No human or jinn has touched [these women] before. Then which bounty of your Lord will you both [humans and jinns] deny?"[75]

The reason for these women being virgins is because a person generally derives more pleasure in having sexual intercourse with them. As mentioned above, Allâh ﷻ will also make all the human women into virgins in Jannat. Imam Râzî ﷺ also says in the commentary of this verse that Allâh ﷻ mentions sexual intercourse of the world with indirect words. However, in this verse he has

[73] (56:39)

[74] (Hâdiyul Arwâh pg. 266)

[75] (55-74)

mentioned the sexual intercourse of the hereafter in clear and direct words. The objective of this is to show that sexual intercourse in this world is not free of faults and is not perfect, whereas sexual intercourse in the hereafter will be perfect and free of all faults.[76]

عن أبي هريرة ﷺ عنه قال : قيل يا رسو ل الله انفضي إلى نساءنا في الجنة كما نفضي إليهن في الدنيا ؟ قال والذي نفسي بيده إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء – رواه ابو يعلى و البزار و البيهقي و قال عبد الواحد المقدسي رحمه الله و رجال هذا الحديث عندي على شرط الصحيح (حادي الارواح : 300) و قال الهيثمي رحمه الله رجال الطبراني رجال الصحيح غير محمد بن ثواب و هو ثقة (المجمع : 10 / 417) و قال الحافظ ابن حجر رحمه الله صحيح (مختصر زوائد مسند بزار :2 /485)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ was asked, "Will we have sexual intercourse with our wives in Jannat?" He answered, "A person will have sexual intercourse with 100 virgins in one morning."[77]

He will find his wife a virgin every time he comes to her

عن أبي هريرة ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ أنطأ في الجنة قال: والذي نفسي بيده دحما دحما فإذا قام عنها رجعت مطهرة بكرا – صححه ابن حبان رحمه الله (الاحسان :9 /246)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ was asked, "Will we have sexual intercourse in Jannat?" He answered, "By the oath of that being in whose hands my life is, yes. [Sexual intercourse will be with] hard pushes. When one of us completes the task of intercourse with his wife, she will once again become a virgin and a pure woman."[78]

[76] (Tafsîr Razi 15/130)

[77] (Abû Ya'lâ, Bayhaqi, Tabrânî, Bazâr)

[78] (Ibn Hibbân)

Complete satisfaction of sexual desire

عن محمد بن كعب القرظي عن رجل من الأنصار عن أبي هريرة ﷺ قال : حدثنا رسول الله ﷺ و هو في طائفة من أصحابه فذكر الحديث بطوله إلى أن قال : و الذي بعثني بالحق ما أنتم في الدنيا بأعرف بأزواجكم و مساكنكم من أهل الجنة بأزواجهم و مساكنهم فيدخل رجل منهم على ثنتين و سبعين زوجة مما ينشئ الله و ثنتين من ولد بني آدم لهما فضل على من انشأ الله لعبادتهما الله في الدنيا يدخل على الأولى منهما في غرفة من ياقوتة على سرير من ذهب مكلل باللؤلؤ عليه سبعون زوجا من سندس و إستبرق ثم يضع يده بين كتفيها ثم ينظر إلى يده من صدرها من وراء ثيابها و جلدها و لحمها و انه لينظر إلى مخ ساقها كما ينظر أحدكم إلى السلك في قصبة الياقوت كبده لها مرآة و كبدها له مرآة فبينما هو عندها لا يملها و تمله و لا يأتيها مرة إلا وجدها عذراء ما يفتر ذكره و لا يشتكي قبلها فبينما هو كذلك إذ نودي أنا قد عرفنا انك لا تمل و لا تُمل إلا انه لا مني و لا منية إلا أن لك أزواجا غيرها فيخرج فيأتيهن واحدة واحدة بعد كلما جاء واحدة قالت والله ما في الجنة شيئ أحسن منك و ما في الجنة شيئ أحب الي منك الحديث – أورد المنذري رحمه الله بلفظ "عن" و قال رواه ابو يعلى و البيهقي في آخر كتابه من رواية إسماعيل بن رافع بن أبي رافع انفرد به عن محمد بن يزيد بن أبي زياد عن محمد بن كعب و قال في آخر الكتاب إسماعيل بن رافع بن أبي رافع نزيل البصرة واه و مشاه بعضهم و قال الترمذي ضعفه بعض أهل العلم و سمعت محمدا يعني البخاري يقول هو ثقة مقارب الحديث (الترغيب : 4 / 534) و قال ابن كثير رحمه الله قال الحافظ بن موسي المديني رحمه الله بعد إيراده له بتمامه و هذا الحديث و إن كان في إسناده من تكلم فيه فعامة ما فيه يروي مفرق عن أسانيد ثقات (النهاية : 141 – دار الكتب العلمية بيروت)

Muhammed ibn Ka'b Al-Qurazi ﷺ narrates from a person of the Ansâr (people of Madînah) that Rasûlullâh ﷺ said, "I take the oath of that Being who sent me with the truth, you are not more acquainted with your wives and houses than the people of Jannat. A person of Jannat will come to 72 wives which Allâh specially created in Jannat (hûrs) and 2 human wives. The human wives will have virtue over the [hûrs] because they worshipped Allâh in the world. He will come to the first of his wives in a room made of rubies. [They will be on a] bed made of gold which is adorned

with pearls. This bed will be made of 70 different types of silk. He will place his hand between her two shoulders and he will see his hand through her clothes, skin, and flesh. He will see the marrow of her leg just as a person can see the thread inside a ruby. His inside will be a reflection of her and her inside will be a reflection of him. He will be in this condition; he will not become bored of her and she will not become bored of him. Every time he comes to her, he will find her to be a virgin. His sexual organ will not tire and her sexual organ will also not experience any difficulty. [While he is in this condition], someone will announce, 'We have known that you will not get bored and you will not make her bored. Both the man and woman will not experience ejaculation of sperm. You will have other wives besides her.' He will go to the other wives one by one. Whenever he will go to a wife, she will say to him, "I swear by Allâh, there is nothing in Jannat more beloved to me than you."[79]

عن الهيثم الطائي و سليم بن عامر أن النبي ﷺ سؤل عن البضع في الجنة فقال : بقبل شهي و ذكر لا يمل و إن الرجل ليتكئ فيها المتكأ مقدار أربعين سنة لا يتحول عنه و لا يمله يأتيه ما اشتهت نفسه و لذت عينه – رواه لحرث بن أبي أسامة و ابن أبي حاتم و قال البوصيري رحمه الله له شاهد من حديث أبي سعيد و رواه ابن حبان في صحيحه (إتحاف الخيرة المهرة :10 /473) و قال السيوطي رحمه الله مرسل رجاله ثقات (البدور : 570) / قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فان عرف من عادة التابعين انه لا يرسل إلا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين إلى التوقف لبقاء الاحتمال و هو أحد قولي احمد و ثانيهما و هو قول المالكيين و الكوفيين أن يقبل مطلقا (نزهة النظر شرح نخبة الفكر : 41)

Haytham At-Tai and Salim bin A'mir relate that Rasûlullâh ﷺ was asked regarding sexual intercourse in Jannat. He said, "It will be with a powerful desire and a

[79] (Abû Ya'lâ)

penis which does not tire. Definitely, a person will have sex with a woman for 40 years. [During this time] he will not move away and nor will he tire. He will have sexual intercourse as much as his soul will desire and his eyes will find pleasure in." (Harth bin Abî Usamah, Ibn Abî Hâtim) [80]

عن شفي بن ماتع أن رسول الله ﷺ قال : إن من نعيم أهل الجنة انهم يتزاورون على المطايا و النجب و انهم يؤتون في الجنة بخيل مسرجة ملجمة لا تروث و لا تبول فيركبونها حتى ينتهوا حيث شاء الله عز و جل فيأتيهم مثل السحابة فيها ما لا عين رأت و لا أذن سمعت فيقولون أمطري علينا فما يزال المطر عليهم حتى ينتهي ذلك فوق أمانيهم ثم يبعث الله ريحا غير مؤذية فتنسف كثبانا من مسك عن أيمانهم و عن شمائلهم فيأخذون ذلك المسك في نواصي خيولهم و في معارفها و في رؤوسهم و لكل رجل منهم جمة على ما اشتهت نفسه فيتعلق ذلك المسك في تلك الجمام و في الخيل و فيما سوى ذلك من الثياب ثم يقبلون حتى ينتهوا إلى ما شاء الله فإذا المرأة تنادي بعض أولئك يا عبد الله أما لك فينا حاجة فيقول ما أنت و من أنت فتقول أنا زوجتك و حبك فيقول ما كنت علمت بمكانك فتقول المرأة أو ما تعلم أن الله تعالى قال فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون فيقول بلى و ربي فلعله يشغله عنها بعد ذلك الموقف أربعين خريفا لا يلتفت و لا يعود و ما يشغله عنها إلا ما هو فيه من النعيم و الكرامة – رواه ابن أبي الدنيا من رواية إسماعيل بن عياش و أورده المنذري رحمه الله بلفظ "عن" (الترغيب : 543/4)

Shuffi ibn Mâti' narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Definitely, one of the bounties of Jannat is that the people of Jannat will visit one another on swift animals.

[80] Hâfiz bin Hajar ﷺ says that if the Tabî' (Person who saw the Sahâbah) sometimes does not mention the final narrator of the hadîth, but it is known that he only narrates from those narrators who are reliable, then most scholars of hadîth along with Imâm Ahmed do not pass a judgement regarding this hadîth because of the possibility of it being acceptable and un-acceptable. However, such a narration (known as mursâl) is accepted un-conditionally according to the scholars of Kûfâ, the followers of the Mâlikî school of thought, and according to one view of Imâm Ahmad.

A horse will be brought to them with a saddle and reins. (It will be ready to ride). This horse will not excrete and nor will he urinate. They will ride this horse until they reach the place which Allâh desires. Then, they will come to a cloud which will contain is what no eye has seen and no ear has heard. The people of Jannat will ask this cloud to rain upon them [whatever they desire]. The cloud will continuously rain upon them [whatever they desire] until they receive that which they never imagined. Then, Allâh will send a gentle wind and it will spread mounds of musk on their right and left. They will apply this musk on the foreheads and necks of their horses. They will also apply this musk on their own heads. Each man will keep his hair as long as he desires. This musk will stick to their hair, horses, and the rest of their clothes. They will keep proceeding on their animals until they reach the place which Allâh desires. Then, suddenly a woman will call out to one of them, 'O slave of Allâh, don't you have any desire for us?' He will ask her, 'What are you and who are you?' She will reply, 'I am your wife and beloved.' He will say to her, 'I did not know about you.' She will answer, 'Didn't you know that Allâh said, "No person knows the joy which is hidden from them as a reward for their deeds."' He will say, 'Yes, I swear by my Lord.' Then, it is possible that he becomes preoccupied with her for 40 years [having sexual intercourse]. [During this time], he will not turn his attention elsewhere and will not leave. His only concern will be the pleasure and honour which he is enjoying."[81]

عن كثير بن مرة قال : إن من المزيد تمر السحابة بأهل الجنة فيقول ماذا تريدون أن أمطركم فلا يتمنون شيئا إلا مطروا قال يقول كثير لئن أشهدني

[81] (Ibn Abî Dunyâ)

الله ذلك لأقولن لها أمطرينا جواري مزينات – رواه ابن المبارك مرسلا (كتاب الزهد : 486 – دار الكتب العلمية بيروت) / قال السيوطي رحمه الله أو نحوه مما لا يمكن أن يأخذ إلا عن النبي و لا مدخل للرأي فيه و غيره موقوف قلت و كذا يقال في التابعي ألا أن المرفوع من جهته مرسل (تدريب الراوي :100)

Kathîr Ibn Murrah ﷺ says, "Amongst the 'extra' bounties of Jannat (referring to a verse of the Qurân which says, "And we have extra by Us [for the people of Jannat]") is a cloud which will come over the inhabitants of Jannat. The cloud will say to them, 'What do you wish that I rain upon you?' Whatever they wish for will be rained upon them." Kathîr ﷺ said, "If Allâh gives me the opportunity, I will definitely ask the cloud to rain for me beautiful women."[82] [83]

Increased ability for sexual intercourse

عن زيد بن أرقم ﷺ قال: جاء رجل من أهل الكتاب إلى النبي ﷺ فقال : يا ابا القاسم تزعم إن أهل الجنة يأكلون و يشربون قال نعم والذي نفس محمد بيده إن أحدهم ليعطى قوة مائة رجل في الأكل و الشرب و الجماع – رواه الترمذي و النسائي و أحمد و البزار و قال الترمذي رحمه الله صحيح غريب (الترمذي : 677/4) و قال المنذري رحمه الله رواة النسائي محتج بهم في الصحيح (الترغيب : 4 / 524) وقال الهيثمي رحمه الله رجال البزار و احمد رجال الصحيح غير ثمامة بن عقبة و هو ثقة (المجمع : 10 / 769) و قال الدمياطي رحمه الله رواه احمد و النسائي بإسناد صحيح (المتجر الرابح : 882) و قال العراقي رحمه الله رواه النسائي بإسناد صحيح (إتحاف السادة المتقين 10/ 540)

Zayd bin Arqam ﷺ reports that a Jew came to Rasûlullâh ﷺ and said, "O Abul Qâsim, you claim that

[82] (Ibn Abî Dunyâ)

[83] Hâfiz Suyûtî ﷺ says that the saying of a Tâbiî (A person who saw the Sahâbah) in such an topic which could not have been determined by a person's logic and deduction is equivalent to a hadîth which is directly from Rasûlullah ﷺ, except that it will be in a mursal in his right.

the people of Jannat will eat and drink." Rasûlullâh ﷺ said, "By the oath of that being in whose hands my life is, every person in Jannat will be given the power of 100 men in eating, drinking, and sexual intercourse."[84]

Since a person will have many wives in Jannat, Allâh ﷻ will increase the sexual power of the men of Jannat so that they can completely satisfy their desires.

[84] (Tirmidhî, Ahmad, Bazzâr, Nasaî)

Chapter 13: Will there be childbirth in Jannat?

عن أبي سعيد ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : المؤمن اذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله و وضعه و سنه في ساعة كما يشتهي – رواه الترمذي و قال رحمه الله هذا حديث حسن غريب (الترمذي :4 /695) و قال الضياء المقدسي رحمه الله و هذا عندي على شرط مسلم (صفة الجنة لابن كثير : 145) / قال ابن كثير رحمه الله ر و نقل عن جماعة من التابعين كطاوس و مجاهد و إبراهيم النخعي و غيرهم أن الجنة لا يولد فيها و هذا صحيح و ذلك أن جماعهم لا يقتضي ولدا كما هو الواقع في الدنيا فان الدنيا دار يراد منها بقاء النسل لتعمر و أما الجنة فالمراد بها بقاء اللذة و لهذا لا يكون في جماعهم مني يقطع لذة جماعهم و لكن إذا أحب أحدهم الولد وقع ذلك كما يريد قال الله تعالى لهم فيها ما يشاءون كذلك يجزى الله المتقين (صفة الجنة لابن كثير : 146)

Abû Sa'eed Khudrî ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "When a believer desires a child in Jannat, the pregnancy, birth, and growth of the child [to the age of 33] will be take place instantly."[85]

The scholars have differed on whether or not there will be childbirth in Jannat. Ibn Kathîr ﷺ says, "Tawûs, Mujâhid, and Ibrâhîm An-Nakhaî' hold the view that sexual intercourse will take place in Jannat without childbirth and this is correct. There will not be childbirth in Jannat because there will be no need for it. Childbirth is necessary in this world for the continuation of humanity, whereas in Jannat the objective is lasting pleasure. This is why there is no ejaculation of sperm during sexual intercourse in Jannat because it would end the pleasure. However, when the people of Jannat desire children, they will immediately receive children. This is because Allâh ﷻ has said, "They will have in Jannat whatever they desire. In this way Do We reward the people who carry out Our commands and refrain from evil"(16:31)

[85] (Tirmidhî)

Chapter 14: A Shahîd (Martyr) and his special virtue with the maidens of Jannat

عن المقداد بن معدي كرب ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : إن للشهيد عند الله ست خصال يغفر له عند أول دفعة من دمه و يرى مقعده في الجنة و يجار من عذاب القبر و يأمن من الفزع الأكبر و يوضع على رأسه تاج الوقار و الياقوت منه خير من الدنيا و ما فيها و يزوج ثنتان و سبعين زوجة من الحور العين و يشفع في سبعين إنسانا من أقاربه – رواه الترمذي و قال رحمه الله هذا حديث حسن صحيح غريب (الترمذي : 187/4) و رواه احمد و الطبراني بمعناه الا انهما زاد خصلة سابعة و يحلى حلة الايمان و قال المنذري رحمه الله إسناده حسن (الترغيب : 320/2) و قال الدمياطي رحمه الله إسناده حسن (المتجر : 512) و قال الهيثمي رحمه الله رجال احمد و الطبراني ثقات (المجمع : 293/5) و قال الحافظ ابن حجر رحمه الله رواه احمد و الطبراني و إسناده حسن (فتح الباري :6 /16)

Miqdâd ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "A Shahîd will have 7 qualities when he reaches Allâh:

1. His sins will be forgiven upon the first drop of his blood, i.e. he will see his place in Jannat.
2. He will receive protection from the punishment of the grave.
3. He will be in security from the great fear, i.e. day of judgement.
4. A crown of honor will be placed on his head. One ruby from this crown is better than the world and all it contains.
5. He will marry 72 wives from the hûrs.
6. He will intercede on the behalf of 70 of his relatives.
7. He will be made to wear clothes of îmân (faith).[86]

[86] (Tirmidhî, Ahmad, Tabrânî)

The hûrs eagerness to meet their martyred husbands

عن ابو هريرة ﷺ قال : ذكر الشهداء عند رسول الله ﷺ فقال : لا تجف الأرض من دم الشهيد حتى تبتدره زوجتاه كأنهما ظئران أضلتا و في رواية أظلتا فصيلهما من الأرض و في يد كل واحدة منهما حلة خير من الدنيا و ما فيها – اورده المنذري بلفظ "عن" (الترغيب :2 /322) و قال ابن النحاس الدمياطي رحمه الله رواه ابن أبي شيبة و ابن ماجه و هو أسناد حسن (مشارع الاشواق إلى مصارع العشاق :2 /746 – دار البشائر الإسلامية بيروت)

Abû Hurayrah ﷺ narrates that someone mentioned the martyrs by Rasûlullâh ﷺ and he said, "Before the ground can dry from the blood of the martyr, his two wives rush to him as if they are a breast-feeding camel who has found her lost child in an empty and barren land. Each woman will have a pair of clothes in her hand which will be better than the world and all it contains."[87]

This is an example to show that the love and excitement of the hûrs for their martyred husbands will be like that of a breast-feeding camel who has found her baby camel. Another interpretation is that the tenderness and compassion of the hûrs for their husbands will be like that of the mother-camel who - out of her love for her child – protects it from the sun in a barren land in which there is no shade.

A Shahîd will enjoy his wife in his grave

عن مجاهد عن يزيد بن شجرة و كان يزيد بن شجرة ﷺ ممن يصدق قوله فعله خطبنا فذكر الحديث إلى أن قال و كان يقول إذا صف الناس للصلوة و صفوا للقتال فتحت أبواب السماء و أبواب الجنة و غلقت أبواب النار و زين الحور العين واطلعن فإذا أقبل الرجل يقلن اللهم انصره و إذا أدبر احتجبن منه و قلن اللهم اغفر له فانهكوا وجوه القوم فدى لكم أبي و أمي و لا تخزوا الحور العين فإن أول قطرة تنضح من دمه تكفر كل شيء عمله

[87] (Ibn Abî Shaybah, Ibn Mâjah)

و ينزل إليه زوجتان من الحور العين يمسحان التراب عن وجهه و يقولان له قدانا لك و تقول فدانا لكما – رواه الطبراني و قال المنذري رحمه الله أحد طريقين جيدة صحيحة (الترغيب : 2 / 321) و قال الدمياطي رحمه الله رواه الطبراني بإسناد صحيح موقوفا (المتجر : 517) و قال الهيثمي رحمه الله رجال أحدهما رجال الصحيح (المجمع : 5 / 294) و قال ابن النحاس الدمياطي رحمه الله رواه ابن أبي شيبة موقوفا مختصرا بإسناد صحيح و كذلك رواه عبد الرزاق موقوفا بإسناد صحيح و رواه الطبراني من طريقين أحدهما صحيحة (مشارع الاشواق :2 / 743)

Mujâhid ﷺ narrates that Yazîd bin Shajarah ﷺ – one of those people whose actions agree with their speech – delivered a khutbah (sermon) and said, "When the people are arranged in rows for Salâh and when they are arranged in ranks for combat, the doors of Jannat opened and the doors of hellfire are locked. The hûrs beautify themselves and watch the battle. When a person heads towards the enemy, they make duâ' (invocation) to Allâh to help him. When a person runs away from the enemy, they conceal themselves from him and make duâ' to Allâh to forgive him and to destroy the enemy. The hûrs say to the fighters, 'May our parents be sacrificed for you, don't disgrace us.' The first drop which is spilled of the fighter's blood wipes out all his previous sins. His two wives from the hûrs come down to him and wipe the dirt from his face. They say to him, 'May we be sacrificed for you.' He says to them, "May I also be sacrificed for you."[88]

عن انس ﷺ أن رجلا أسود أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إني رجل اسود منتن الريح قبيح الوجه لا مال لي فان أنا قاتلت هؤلاء حتى اقتل فاين أنا ؟ قال في الجنة فقاتل حتى قتل فاتاه النبي ﷺ فقال قد بيض الله وجهك و طيب ريحك و أكثر مالك و قال لهذا أو لغيره لقد رأيت زوجته من الحور العين نازعته جبة له من صوف تدخل بينه و بين جبته رواه الحاكم و قال رحمه الله صحيح الإسناد و اقره الذهبي رحمه الله (المستدرك : 2 / 93)

[88] (Tabrâni)

Anas ﷺ narrates that a black man came to Rasûlullâh ﷺ and said, "O Messenger of Allâh, I am a black man with bad body odour and an ugly face. I don't have any wealth. If I fight against these people until I am killed, where will I be? Rasûlullâh ﷺ said, "In Jannat." So he fought until he was killed. The Prophet ﷺ came to him and said, " Indeed Allâh has brightened your face, made a good smell emerge from your body, and has increased your wealth." The Prophet ﷺ said to him or to someone else, "Definitely I saw his wife from the hûrs take off his wool cloak and come between him and his cloak."[89]

عن ابن عمر ﷺ أن النبي مر بخباء أعرابي و هو في أصحابه يريدون الغزو فرفع الأعرابي ناحية من الخباء فقال من القوم فقيل رسول الله ﷺ و أصحابه يريدون الغزو فقال هل من عرض الدنيا يصيبون ؟ قيل له نعم يصيبون الغنائم ثم تقسم بين المسلمين فعمد إلى بكر له فأعتقله و سار معهم فجعل يدنو ببكره إلى رسول الله و جعل أصحابه يذودون بكره عنه فقال رسول الله دعوا لي النجدي فوالذي نفسي بيده إنه لمن ملوك الجنة فلقوا العدو فاستشهد فأخبر بذلك النبي ﷺ فأتاه فقعد عند رأسه مستبشرا أو قال مسرورا يضحك ثم أعرض عنه فقلنا يا رسول الله رأيناك مستبشرا تضحك ثم أعرضت عنه فقال أما ما رأيتم من استبشاري أو قال سروري فلما رأيت من كرامة روحه على الله عز و جل و أما اعراضي عنه فإن زوجته من الحور العين الآن عند رأسه – رواه البيهقي و قال المنذري رحمه الله إسناده حسن (الترغيب : 2 / 273) و قال الدمياطي رحمه الله إسناده حسن (المتجر : 520) و قال ابن النحاس الدمياطي رحمه الله إسناده حسن (مشارع الاشواق :2 /767)

Ibn Umar ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ and his Companions once passed by a bedouin's tent on their way to a battle. The bedouin lifted the side of the tent and said, "Who are these people?" Someone told him, "Rasûlullâh ﷺ and his Companions are on their way to a

[89] (Hâkim)

battle." He then asked, "Are they acquiring wealth?" Someone told him, "Yes. They are acquiring booty and afterwards it is distributed among them." He immediately went to his young camel, tied a rope to its leg, and joined Rasûlullâh ﷺ and his Companions. He tried to bring his camel close to Rasûlullâh ﷺ, but the Companions prevented him. Rasûlullâh ﷺ thereafter said, "Allow the person from Najd to come closer to me, because - by the oath of Allâh - he is from the kings of Jannat." The bedouin then fought the enemy in the battle and was killed. The Prophet was informed about him and came to him. He sat by his head smiling happily, and then he turned away. We said, "O Messenger of Allâh. We saw you smiling happily, and then you turned away." He said, "I was happy because of the great honour of his soul to Allâh ﷻ, and I turned away because his wife from the hûrs is by him now."[90]

[90] (Bayhaqi)

Chapter 15: How to reach Jannat

The importance of praying for Jannat

عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : ما استجار عبد من النار سبع مرات إلا قالت النار يا رب إن عبدك فلان استجار مني فاجره و لا سأل عبد الجنة سبع مرات إلا قالت الجنة يا رب إن عبدك فلان سألني فادخله الجنة – **رواه ابو يعلى و قال المنذري رحمه الله إسناده على شرط البخاري و مسلم (الترغيب 4: 450/) و قال الدمياطي رحمه الله إسناده على شرط الصحيحين (المتجر :673) و قال ابن كثير رحمه الله ر على شرط مسلم (صفة الجنة لابن كثير : 184)**

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "When a person seeks refuge from Hell seven times, Hell says to Allâh, 'O my Lord, Your slave so-and-so sought refuge from me, so give him refuge.' When a person asks for Jannat seven times, Jannat says to Allâh, 'O my Lord, Your slave so-and-so asked for me, so enter him into Jannat.'"[91]

عن أبي صالح ذكوان عن بعض اصحاب النبي ﷺ قال : قال النبي ﷺ لرجل كيف تقول في الصلوة قال أتشهد و أقول اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ اَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ النَّارِ – قال النووي رحمه الله رواه ابو داؤد بإسناد صحيح (الأذكار :65 – دار العربي بيروت) و قال الحافظ ابن حجر رحمه الله صحيح (الفتوحات الرباني : 317/1 –دار احياء التراث العربي - بيروت) و قال البوصيري رحمه الله هذا إسناد صحيح رجاله ثقات (مصباح الزجاجة : 183 – دار الجنان بيروت)

Abû Sâlih Dhakwân narrates from one Sahabi that Rasûlullâh ﷺ asked a person, "How do you make duâ' in salâh?" He said, "I make tashahhud and I say, 'O

[91] (Abû Ya'lâ)

Allâh, I ask you for Jannat and I seek refuge with you from Hell.'"[92]

We should try to learn this simple duâ' and use it to ask for Jannat. There will be more blessing in this duâ because it narrated from a Sahâbî who recited in front of Rasûlullâh ﷺ.

The importance of working towards Jannat

No one from amongst us has a guarantee that he will reach Jannat. One hadîth in Sahîh Bukharî and Sahîh Muslim mentions that a person will do the actions of the people of Jannat until he is only a hand-span away from Jannat. Then, what is written for him will overtake him and he will do the actions of the people of Hell until he enters into hell. It is true that Allâh has guaranteed to eventually enter into Jannat anyone who recites the Kalimâh with sincerity, but no believer has a guarantee that he will leave this world in a state of îmân. Therefore, it is necessary for every believer to constantly work to please Allâh ﷻ in order to die with îmân.

Allâh ﷻ says,

و في ذلك فليتنافس المتنافسون

"And for this let all those strive who want to strive."[93]

Allâh ﷻ also says,

[92] (Abû Dâwûd)

[93] (83:26)

و سارعوا إلى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموت والارض اعدت للمتقين

"And hasten towards forgiveness from Your Lord, and for a Jannat prepared for the pious, as wide as the heavens and the earth."[94]

Ibn Abî Dunyâ ﷺ narrates from Sulaymân Ad-Dârânî ﷺ that there was a youngster living in Irâq who used to worship Allâh in abundance. He went on a journey with his friend to Makkah, and he would perform Salâh when they would rest. When they would eat, he would fast. His friend put up with him until the journey ended and they were about to go their separate ways. Then, he said to him, "O my brother. Please tell me, why are you doing this?" He answered, "In my dream, I saw a palace from Jannat. There was a brick of gold and a brick of silver. Where the building finished, there was a balcony made of ruby and a balcony made of emerald. Between these two balconies was a hûr standing with her hair loose. She was wearing silver clothes which moved when she moved. She said, 'Work towards the pleasure of Allâh to reach me.' By Allâh, I am working towards the pleasure of Allâh to reach her and this is why you see me fasting and performing Salâh."[95]

Price of Jannat

Allâh ﷻ says,

إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يقتلون وعدا عليه حقا في التوراة و الانجيل و القرآن و من اوفي بعهده من

[94] (3:133)

[95] (Hâdiyul Arwâh 436)

الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به و ذلك هو الفوز العظيم

"Definitely, Allâh has purchased the lives and wealth of the believers for the price of Jannat. They fight in the path of Allâh, so they kill the enemy or are killed. Allâh has made this promise with truth in the Torah, Gospel, and the Qurân. Who can be more true to his promise than Allâh? Be happy with the transaction which you have completed. This [transaction] is the true success."[96]

Allâh ﷻ has made Jannat the price for the lives and wealth of the believers, i.e. Allâh ﷻ is the buyer with Jannat as His price and we are the sellers of our lives and wealth. When we spend both in the path of Allâh, we will deserve this price.

Fulfilling one's desires in Jannat can be achieved only by controlling one's desires in this world

Allâh ﷻ says,

ومن خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى

"And Jannat will be the place of residence for that person who fears standing in front of his Lord and restrains himself from evil desires and lust."[97]

[96] (9:111)

[97] (79:40)

عن سهل بن سعد ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : من يضمن لي ما بين لحييه و ما بين رجليه اضمن له الجنة – **رواه البخاري (6474)**

Sahl bin Sa'd ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "He who guarantees me that he will protect his tongue and private parts (by protecting them from evil and fulfilling his desires lawfully), I will guarantee him Jannat."[98]

The great reward for controlling one's sexual desires in this world

عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله : من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد – **قال السخاوي رحمه الله رواه الزبير بن بكار عن مجاهد مرفوعا بسند صحيح و ذكره ابن حزم في معرض الاحتجاج (تمييزالطيب من الخبيث : 187 – دار الكتب العلمية بيروت) و صححه الحافظ برهان الدين البقاعي رحمه الله في أسواق العشاق و صححه الحافظ علاء الدين المغلطاي رحمه الله في كتابه الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين فقال سنده كالشمس لا مرية في صحته و لا لبس و إن كان جماعة من العلماء أعلوه بما ليس بعلة يرد به و حسنه العلامة الزرقاني رحمه الله في اختصاره للمقاصد الحسنة و صححه الزركشي رحمه الله في التذكرة و قال الحافظ احمد الغماري رحمه**

[98] (Sahîh Bukhâri)

الله فحديث الباب قد صححته (انظر درء الضعف عن حديث من عشق فعف للحافظ الغماري)

Ibn Abbâs ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "The person who falls in love, remains chaste, conceals this [from others], and dies is a shahîd."

Munâwi ﷺ explains that the love mentioned in the above hâdîth refers to a love with a woman with whom marriage is possible and it is such a severe love which affects all the body parts. Although this love could occur because of looking and hearing, this is not necessary because Allâh ﷻ can place this love in a person's heart without any apparent cause. The person who remains chaste despite being afflicted by this severe love and thereafter dies will receive the reward of a shahîd in the hereafter. The rank of a person who remains chaste is similar to the rank of a person who dies fighting in the path of Allâh ﷻ because both have sacrificed their pleasure for the sake of Allâh ﷻ. Just as a fighter sacrificed his life for the uplifment of the religion of Allâh, the chaste person strived against his desires for the sake of Allâh ﷻ.[99] The youth especially should strive to remain chaste in order to gain this virtue.

The need for struggling and undergoing difficulty in order to reach Jannat

عن انس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : حفت النار بالشهوات و حفت الجنة بالمكاره - متفق عليه /البخاري (6487) ، مسلم (7130)

[99] (Faydhul Qadîr 6/78 – Darul Ma'rifah Beirut)

Anas bin Mâlik ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Hellfire has been covered with desires and Jannat has been covered with difficulties." (Bukhârî, Sahîh Muslim)

The road to Jannat is filled with difficulties. A person has to worship Allâh ﷻ, stand in salâh, spend from his wealth, eat only that which Allâh ﷻ has allowed, and many other obligations. This requires him to go against his desires and strive to please Allâh ﷻ. On the other hand, it is very easy to follow one's desires and reach the hellfire. A smart person will undergo the temporary difficulties of this world in order to gain the eternal pleasures of the hereafter.

عن أبي هريرة ﷺقال : قال رسول الله ﷺ: لما خلق الله الجنة و النار أرسل جبريل فقال انظر إليها و إلى ما أعددت فيها لأهلها فجاء فنظر إليها و إلى ما أعد الله لأهلها فيها فرجع إليه فقال و عزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها فأمر بها فحجبت بالمكاره قال ارجع إليها فانظر إليها و إلى ما أعددت لأهلها فيها قال فرجع فإذا هي قد حجبت بالمكاره فرجع إليه فقال و عزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد قال اذهب إلى النار فانظر إليها و إلى ما أعددت لأهلها فيها فجاء فنظر إليها و إلى ما أعد الله لأهلها فيها فإذا هي يركب بعضها بعضا فرجع فقال و عزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فأمر بها فحفت بالشهوات فرجع إليه فقال و عزتك لقد خشيت أن لا ينجو منها أحد إلا دخلها – **رواه أحمد و قال ابن كثير رحمه الله إسناده صحيح (صفة الجنة لابن كثير : 190) و رواه الترمذي وقال رحمه الله حسن صحيح (الترمذي :4 /692) و قال الحافظ ابن حجر رحمه الله إسناده قوي (فتح الباري : 6 / 320)**

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "When Allâh ﷻ created Jannat and Jahannam (hellfire), He sent Jibrâil ﷺ to Jannat and said, 'See what I have prepared

for its inhabitants.' Jibrâil ﷺ came and saw what Allâh ﷻ prepared for the inhabitants of Jannat. He returned to Allâh ﷻ and said, ' By the oath of Your honour, every person who hears about Jannat will enter it.' Allâh ﷻ commanded and Jannat was surrounded by hardships and difficulty. Allâh ﷻ told Jibrâil ﷺ to go to Jannat once again and to examine it. He returned and saw that now Jannah was surrounded by difficulties. He returned to Allâh ﷻ and said, 'By the oath of Your honour, I fear than no one will enter into Jannat now.' Allâh ﷻ then said to him, ' Go to Jahannam and see what I have prepared for its inhabitants.' Jibrâil ﷺ came to Jahannam and saw what Allâh ﷻ had prepared for its inhabitants. He saw that parts of Jahannam were riding on each other. He returned to Allâh ﷻ and said, "By the oath of Your honour, every person who hears about Jahannam will avoid entering it.' Allâh ﷻ commanded and Jahannam was surrounded by desires. Jibrâil ﷺ returned to Jahannam and said, ' By the oath of Your honour, I fear that everyone will enter into Jahannam.'"[100]

عن أبي هريرة ﷺ قال :قال رسول الله ﷺ :من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنـزل ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله الجنة – **رواه الترمذي و قال حديث حسن غريب (الترمذي : 633/4) و صححه الحاكم و اقره الذهبي (المستدرك :4 /308)**

Abû Hurayrah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "He who fears will travel during the first portion of the night, and he who travels during the first portion of the night

[100] (Ahmad, Tirmidhî)

will reach his destination. Listen, Allâh's merchandise is expensive. Allâh's merchandise is Jannat."[101]

The meaning of this hadîth is that when a person has fear over losing something, he undertakes difficulty and hardship to secure and protect it. The most valuable object of a person is Jannat and pleasure of Allâh ﷻ in the hereafter. Therefore, the traveler on the journey of the hereafter should sacrifice his desires and comforts in fulfilling the commands of Allâh ﷻ. If people are willing to sacrifice years of effort, time, and money for a good life in this temporary world, then how much more sacrifice should be made for the permanent life of Jannat?

The purpose of hearing about Jannat is to turn one's attention to the hereafter

عن اسامة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : ألا مشمر للجنة فان الجنة لا خطر له هي و رب الكعبة نور يتلألأ و ريحانة تهتز و قصر مشيد و نهر مطرد و فاكهة كثيرة نضيجة و زوجة حسناء جميلة و حلل كثيرة في مقام أبدا في حبرة و نضرة في دور عالية سليمة بهية قالوا نحن المشمرون لها يا رسول الله قال قولوا إن شاء الله الحديث – **رواه ابن ماجه و قال البوصيري رحمه الله هذا إسناد فيه مقال الضحاك المعافري ذكره ابن حبان في الثقات و قال الذهبي في طبقات التهذيب مجهول و سليمان بن موسى الأموي مختلف فيه و باقي رجال الإسناد ثقات إلى آخر الكلام (مصباح الزجاجة : 2 / 359)**

Usâmah ﷺ narrates that Rasûlullâh ﷺ said, "Listen, is there anyone preparing for Jannat? [You should all prepare for Jannat] because no one can imagine what Jannat will be like. I take the oath of the Lord of the

[101] (Tirmidhî)

Ka'bah, Jannat is a light which shines. In Jannat, there are fragrant plants which sway in the breeze, lofty mansions, long rivers, abundant ripe fruit, beautiful wives, and many clothes. [The dweller of Jannat will be in] an eternal place where there will be happiness and brightness. [He will live in] high, safe, and beautiful rooms." The Companions ﷺ said, "We will work towards Jannat." Rasûlullâh ﷺ then said, "Say [that you will do so] if Allâh wills."[102]

While it is very enjoyable to learn about Jannat, the real objective is to work towards Jannat. All the readers should also make the intention to make the herafter the purpose of their life.

May Allah ﷻ grant us the ability to strive for His pleasure in this world and grant us a death with îmân. May Allah ﷻ grant every Muslim the highest level of Jannat, Al-firdaws. May Allâh ﷻ grant us the greatest bounties of Jannat; His pleasure and the sight of His being. May Allâh ﷻ guide the Muslim youth to understand the reality of this world and the reality of the hereafter. Amin

A human being has his own understanding of beauty which is confined to his limited and deficient knowledge. Allah ﷻ in his infinite knowledge and wisdom - has described the women of Jannat as beautiful, so we can imagine how beautiful these women must be!
Rasûlullah ﷺ said, "If one woman of Jannat were to glance towards the earth, she would fill the space between the earth and the sky with light and perfume. The scarf on her head is better than the world and all it contains." (Sahîh Bukhâri)

[102] (Ibn Mâjah)

If just the scarf on the head of one woman of Jannat is better than the world and all it contains, then how valuable is the woman herself? It becomes easier to sacrifice the desires in view of these great rewards of the Hereafter. Besides the promise of these eternal rewards of the Hereafter, there is little that can control the desires of man, especially the desires of the youth.

In this book, some of the rewards of the Hereafter, especially those relating to the gorgeous, celestial, wide-eyed beauties – the hurs – of Jannat, have been set out in a clear and concise manner. By reading and pondering about the bounties of Jannat and its beautiful virgins, the youth will feel a renewed vigour to fight the carnal desires and strive for the pleasure of Allâh ﷻ by doing righteous deeds. Furthermore, the beauty of the women of this world will appear pale and insignificant before the beauty of those stunning damsels of Jannat.

There is not much authentic literature on this specific topic, and hence this book fulfills this requirement in a captivating way. I would recommend every youngster to acquire a copy of this book, to read it, and ponder over its contents.

Between Reason and Revelation
2012
Primary text (edition/translation)
Between Reason and Revelation
Twin Wisdoms Reconciled: An annotated English translation of Nāṣir-i Khusraw's Kitāb-i Jāmiʿ al-ḥikmatayn
I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies

Description
Contents
Author
Front cover for Between Reason and Revelation
Buy now
Translated by
Eric Ormsby
Original author
Nasir-i Khusraw
Series
Ismaili Texts and Translations Series
Publication year
2012
Format
ePDF
Ebook
Hardback
ISBN
978-0-85772-254-6
Extent
304

Height
-
Width
-
This is the first English translation of the last known philosophical work of the great eleventh-century Ismaili thinker, poet, and Fatimid emissary, Nāṣir-i Khusraw. Appointed from Cairo by command of the Fatimid Imam-caliph al-Mustanṣir to serve first as a dāʿī, and then as the ḥujjat, for the entire region of Khurasan, he maintained his allegiance to both his mission and his Imam for the rest of his life, even when threatened and driven into exile.

Written during his exile in Badakhshan in the year 1070 CE, Nāṣir-i Khusraw here develops a powerful presentation of both Aristotelian philosophy and Ismaili exegesis, or taʾwīl, and strives to show that they are ultimately in harmony. The work is presented as a learned commentary on a long philosophical poem, written in the previous century and sent to Nasir by the amīr of Badakhshan, ʿAl b. Asad, who copied the poem out in his own hand from memory and asked the poet-philosopher to explicate it.

In doing so, Nasir ranges over a huge span of topics from logic and language to the nature of the physical world, from the spheres of the highest heavens to the plants and animals of the earthly realm, and, most importantly, hidden spiritual realities: the esoteric (bāṭin) as well as the exoteric (ẓahir) realms. He thus discusses the nature of God, the creation of human beings, and the mysteries concealed in the physical world, itself a reflection of a higher, transcendent realm.

Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled is an annotated translation of the Persian text prepared by Henry Corbin and Mohammed Muʿin based on the single surviving manuscript of the work, now in the Süleymaniye Mosque Library in Istanbul. It is a work of great philosophical and spiritual insight, which is also a pioneering attempt to tackle difficult intellectual problems in the Persian language; it is at once lucid and lyrical, precise and speculative. Nasir’s influence has been immense as both a poet and a thinker, and the Kitāb-i Jāmiʿ al-Ḥikmatayn is his crowning work.

Related publications
Sign up for news, events & course information
Subscribe now
Research
Publications
Study
About
News
Events
Careers
Alumni
Cookie Policy
Privacy Policy

Terms of Use
Returns & Refunds
LinkedIn
Instagram
Youtube
© 2025 The Institute of Ismaili Studies

The Institute of Ismaili Studies is incorporated as a company limited by guarantee, registered company No.1324858 (England/Wales). Registered Charity Number. 1179135. Registered Office: The Institute of Ismaili Studies, Aga Khan Centre, 10 Handyside St, King’s Cross, London, N1C 4DN

اخوان الصفا'

Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' ("The Treatises of the Brethren of Purity"),

Rasa'il Ikhwan al-Safa' - Select Bibliography

Stephen Lambden UCMerced.

Under correction and completion - in progress - last uploaded 24-02-12016.

PdF- Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' - Arabic Text.

https://archive.org/details/RasailIkhwanAs-safa
http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001691-www.al-...
رسائل إخوان الصفا إخوان الصفا - Maaber

Dar Sadir Repr. 4 vols. : http://www.booksjadid.org/2013/11/4-pdf_4.html
Reference :

Stanford Encyclopedia of Philosophy : http://plato.stanford.edu/entries/ikhwan-al-safa/
The Institute of Ismaili Studies :
http://www.iis.ac.uk/library/manuscript-tradition-printed-text-transmiss...

Ismailimail : https://ismailimail.wordpress.com/2014/01/12/epistles-of-the-brethren-of...
Fifty-two or so Arabic most likely Isma'ili related epistles ultimately set down in the late 4th AH /10th cent. CE.

"The Encyclopedia is divided into fifty-two epistles (rasa'il) of varying lengths, which make up four books. Each book develops different topics: Book 1: the mathematical sciences (14 rasa'il) include theory of number, geometry, astronomy, geography, music, theoretical and practical arts, ethics and logic. Book 2: the natural sciences (17 rasa'il) comprehend matter, form, motion, time, space, sky and universe, generation and corruption, meteorology, minerals, plants, animals, human body, perception, embryology, man as microcosm, development of souls in the body, limit of knowledge, death, pleasure, and language. Book 3: the psychological and rational sciences (10 rasa'il) comprehend intellectual principles (Pythagoras and Ikhwan), universe as macrocosm, intelligence and intelligible, periods and era, passion, resurrection, species of movement, cause and effect, definitions and descriptions. Book 4: the theological sciences (11 rasa'il) include doctrines and religions, way to God, doctrine of Ikhwan, essence of faith, divine law and prophethood, appeal to God, hierarchy, spiritual beings, politics, magic and talisman."

Rasa'il Ikhwan al-Safa' wa Khullan al-Wafa', 4 vols, Bombay: Matba'at nukhbat al-akhbar, 1887-9.
Rasa'il ikhwan al-safa', by Ikhwan al-Safa'. 4 vols. (in 2) Cairo: ADD., 1347 / 1926.
Rasa'il Ikhwan al-Safa' wa Khullan al-Wafa', 4 vols, Cairo: al- M a t ba'a al-'Arabiyya bi-misr, 1928.
al-Risala al-jami'a, Damascus: al- Majma' al-'ilmi al-'arabi, 1949 - 51.
Risalat jami'at al-jami'a, Beirut: Dar maktabat al-hayat, 1970.
al-Risala al-jami'a, Beirut: Dar Sadr, 1974.
Rasa'il Ikhwan al-Safa' wa khullan al-wafa', 4 Vols. Beirut: Dar Sadr, 1957 + 1983.

Select Articles

'Awa, Ȧ.,

L'esprit critique des Freres de la Purete, Beirut: Imprimerie Catholique, 1948.
Baffioni, C,

1989. L'epistola degli Ihwan al-Safa', Naples: Istituto Universitario Orientale, 1989.
2001, “Frammenti e testimonianze platoniche nelle Rasâ’il degli Ikhwân al-Safâ’”, in Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente, G. Fiaccadori (ed.), Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp. 163–178.
2008, L'influence des Ikhwân al-Safâ’ sur la minéralogie de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî, in G. de Callataÿ, B. Van den Abeele eds., Une lumière venue d’ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d’Orient et d’Occident au Moyen Age, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005, Louvain-la-Neuve: Brepols, pp. 31-47.
2009, Le monde végétal dans la Râhat al-‘aql de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî et l'influence des Ikhwân al-Safâ’, in A. Paravicini Bagliani ed., Le monde végétal. Médicine, botanique, symbolique, Tavernuzze-Impruneta (Firenze): SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 63–75.
2010, La science des pierres précieuses dans l'Épître des Ikhwân al-Safâ’: entre les catalogues encyclopédiques et le commentaire philosophique, in J. Thomasset, J. Ducos, J.-P. Chambon eds., Aux origines de la géologie de l’Antiquité au Moyen Âge, Actes du Colloque International 10–12 mars 2005, Paris Sorbonne (Paris IV), Paris: Honoré Champion, pp. 75–90.
2011, Ibdâ‘, Divine Imperative and Prophecy in the Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’, in O. Ali-de-Unzaga ed., Fortesses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary, London-New York: I.B. Tauris Publishers in Association with the Institute of the Ismaili Studies, pp. 213–226.
Bausani, Alessandro ( ).

L'enciclopedia dei Fratelli della Purita, Naples: Istituto Universitario Orientale, 1978.

De Callatay, Godefroid,

Ikhwan al-Safa': les revolutions et les cycles, Beirut: al-Buraq, 1996.
Ikhwan al-Safa (Makers of the Muslim World) (Hardcover) by Godefroid de Callatay Oxford: Oneworld, 200X
Diwald, S.,

Arahische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopadie Kitab as-Safa', iii, Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1975.
Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitab Ihwan as-Safa' III: Die Lehre von Seele und Intellekt (Arab Philosophy and Science in the Book of the Brethren of Purity III: Teachings on the Soul and the Intellect), Wiesbaden: Harrassowitz.

El-Bizri, Nader.

`Ikhwan al-Safa', BEIP 1: 322-331.
The Epistles of the Brethren of Purity. Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il: An Introduction by Nader El-Bizri. Publisher: Oxford University Press (USA.) 2009. 328 pp. ISBN-10: 0199557241 + ISBN-13: 978-0199557240
Farrukh, U.,

'Ikhwan al-Safa', in A : History of Muslim Philosophy, > vol. I, ed. M.M. Sharif, Delhi: \ Low Price Publications, 1999, pp< 2 8 9 - 3 1
Goodman, L. E.,

The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn, Boston: Twaynej Publishers, 1978.
Marquet, Y.,

La Philosophie des ;· Ihwan al-Safa', Algiers: Societe Nationale d'edition et de diffusion, 1975.
La philosophie des Ihwan al-Safa' (The Philosophy of the Brethren of Purity), Algiers: Société Nationale d'Édition et de Diffusion. 1975.
Netton, I.R.,

Muslim Neoplatonisti An Introduction to the Thought < of the Brethren of Purity, London: G. Allen and Unwin, 1982.
Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa'), London: Allen & Unwin; paperback edn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
'The Brethren of Purity', in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy, London: Routledge, ch. 15, 222-30. 1996.
Poonawala, I. K.,

'The Qur'an in `Rasa'il Ikhwan al-Safa', in Selected Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur'an, Canberra: Australian National University, Faculty of Asian Studies, 1980, pp. 51-67.
Stern, S.M.,

'New Information 1 About the Authors of the > 'Epistles of the Sincere BrethrenV ILERI Islamic Studies, 1964, vol. 3, pp. 405-28.
Tibawi, A.-L.,

'Ikhwan as-Safa' and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research', Islamic Quarterly, 1955, vol. 2, pp. 28-46.
'Ikhwan as-Safa' and Their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research', Islamic Quarterly 2 (1): 28-46.

♦

Additional Links
UC Merced
Newsroom
Executive Leadership
University Library
Academics
School of Engineering
School of Natural Sciences
School of Social Sciences, Humanities & Arts
Ernest & Julio Gallo Management Program
Division of Graduate Education
Division of Undergraduate Education
Administration
Office of the Chancellor
Office of Executive Vice Chancellor and Provost
Equity, Justice and Inclusive Excellence
External Relations
Finance & Administration
Physical Operations, Planning and Development
Student Affairs
Research and Economic Development
Office of Information Technology
University of California, Merced
5200 North Lake Rd.
Merced, CA 95343
Telephone: (209) 228-4400

Twitter icon TikTok icon Threads icon
© 2025 About UC Merced Directions Directory Privacy/Legal Site Feedback UC Regents Accessibility Nondiscrimination Policy Site ListSkip to content

The Digital Orientalist

Menu
Digitization, Islamic Studies
Manuscripts: The Hunt for Topkapi
Getting images of manuscripts from Topkapi, Istanbul, is notoriously difficult. Here I describe how I succeeded in obtaining them. I am not saying my way is the only way. In fact, if you know of better ways, please do get in contact with me. All I am doing here is share my own experience.

The first step of that experience was to realize, after more than a year, that I was not going to do it without going there myself. I tried several connections, and some of them really went the extra mile for me, but in the end it did not work out.

So, I went there. Istanbul is great and if my readers would like to see a more general guide to manuscript hunting in Istanbul, I would be happy to write it. Please leave a response either here or on Facebook. I planned to stay for a week. This turned out to be too short. My suggestion is to be there for two weeks.

What you need to do at home is:

Know exactly which manuscripts you need. I have found out that the catalogue is lacking many details and contains wrong information. I suggest to use scholarly literature; you need to know about a call number from someone who has seen the manuscript itself. In my case the “Philologika” articles from Helmut Ritter were helpful. There is no reading room at Topkapi and you will not be allowed to peruse a bunch of manuscripts. You can only go there and say: “I want pictures of the manuscript with call number ####”.
What I took with me was:

2 hard copies and a digital copy of the Topkapi CD Request Form.
2 hard copies and a digital copy of my passport.
2 hard copies and a digital copy of a letter of endorsement from my supervisor, printed on paper with university letterhead.
2 hard copies and a digital copy of a letter explaining my purpose.
2 passport quality photographs (did not need them).
I stayed at the Netherlands Institute in Turkey. This came in really handy as I found out that you really need to either speak Turkish or have someone at your disposal who speaks Turkish to make things happen. The librarian was kind enough to help me out. She translated the letter in which I explained my purpose into Turkish.

With her help, calling to Topkapi, I also learned that you first need to get a letter of approval from the Ministry of Culture and Tourism. They are located in the Atlas Pasaji, on Istiklal Cadessi. Coming from Taksim, it will be on the left, a little before the Galatasaray Lisesi. In the Atlas Pasaji, the entrance is on the left, right next to the Tattoo Parlor (!). You will need a few Turkish words and a letter in Turkish explaining

your purpose to talk yourself in. I had to go to the second floor where I was pointed to a door (they're all bind with no signs). I opened it and saw a civil servant watching a television show on his computer. He only spoke Turkish. A colleague of him came, and his German was very good (English only limited).

The question they will ask you is: "Do you have permission from Ankara?"

The correct answer is: "I do not need to physically hold the manuscript, I only want photographs."

With that established, they were actually very helpful. However, the letter I needed required a signature of someone who was not there. I agreed to come back the next day. Sometime in the morning, the next day, I actually received an e-mail saying the letter was signed. I went to pick it up and went to Topkapi Palace.

Once you have that letter, it is probably better to call ahead to Topkapi and make an appointment. I did not. When you are there, you can speak to the doorkeeper. You will receive a visitor's pass and be on your way, from the entrance you take a right. I ended up talking to a lady who was, yet again, very helpful. I was asked again about Ankara and I repeated again that I only needed photographs. I asked her why it is a bit more difficult to get images from Topkapi than it is from Suleymaniye. She said that when Topkapi Palace was turned into a museum (Topkapi Palace Museum), all the manuscripts were logged as museum items, and so the library (Topkapi Palace Museum Library) uses different protocols in handling the manuscripts than other manuscript libraries do. Unlucky for me, they had not made photos of the manuscripts I was after (ergo: not all manuscripts are digitized). But I was surprised to learn how willing they were to do it, and they did not bill me any extra money.

About the money, the photos are not dirt cheap. For large quantities it is 2 liras per photo. I wanted to see three sizable manuscripts which amounted to €500,-. I think that's a fine price, but I am just saying, it ain't a bargain.

All of the above happened in a span of 3 days. But, of course, those photos needed to be taken, so I returned home empty-handed. She said that from here we would be able to handle it over the Internet. When I had returned home, it took several e-mails and 22 days to finally have the pictures.

In a next post, I will discuss the quality of these pictures, in comparison with other collections that offer digitalization.

Unknown's avatar
Published by
The Digital Orientalist
View all posts by The Digital Orientalist

July 17, 2014
1 Comment
Share this:
Loading...
Related
Comparing Digital Materials from Istanbul
March 25, 2015
In "Digitization"
Suleymaniye Manuscripts now come with a Watermark
August 7, 2017
In "Digitization"
Digital Contributions of Auction Houses: The Emergence of the Chahar Maqala's Oldest Manuscript
December 19, 2023
In "DH in General"
One thought on "Manuscripts: The Hunt for Topkapi"
Shiva Mihan's avatarShiva Mihan
June 22, 2021 at 1:57 am
Thanks for this post. Topkapi is definitely not the easiest place to deal with, but the University of Istanbul is equally difficult, and I am not going to mention impossibilities of the TIEM. Good luck with your research and I look forward to the next part.

Reply
Leave a comment
Post navigation
PreviousPrevious post:
Hardware considerations. Price versus features
NextNext post:
How to write e-mails
Website Powered by WordPress.com.Athena's OwlJeremy Norman's HistoryofInformation.com
Exploring the History of Information and Media through Timelines
🔍
HomeMapsTourRecent AdditionsAboutEssays

Detail map of New Valley Governorate, Egypt Overview map of New Valley Governorate, Egypt
A: New Valley Governorate, Egypt

Medieval Islamic Views of the Cosmos: The Book of Curiosities
Circa 1025
Permalink
Book of curiosities
Image Source: upload.wikimedia.org
World map from the Fatimid treatise, Book of Curiosities of the Sciences and Marvels

for the Eyes; copy of manuscript originally written in the first half of the 11th century. Bodleian Library.

In 2002 the Bodleian Library at Oxford acquired one of the only known copies of an illustrated anonymous cosmography compiled in Egypt during the first half of the 11th century. This manuscript contains a series of early maps and astronomical diagrams, most of which are unparalleled in any other known Greek, Latin or Arabic material. The rhyming title of the volume, يKitāb Gharā'ib al-funūn wa-mulaḥ al-ʿuyūn, loosely translates as The Book of Curiosities of the Sciences and Marvels for the Eyes. The Bodleian's copy may have been made in the late 12th or early 13th century.

"Its unique maps and diagrams include: diagrams of star-groups and comets; a rectangular map of the world with a graphic scale (the earliest surviving example of such a map); a circular world map; individual maps of islands and ports in the eastern Mediterranean, including Sicily, Tinnis, Mahdia, Cyprus, and the Byzantine coasts of Asia Minor; maps illustrating the Mediterranean Sea as a whole, the Indian Ocean, and the Caspian Sea; and maps of five major rivers (the Nile, Indus, Oxus, Euphrates, and Tigris)" (http://www.bodleian.ox.ac.uk/news/2007_mar_29, accessed 01-23-2014).

"The volume (now given the shelfmark MS. Arab. c. 90) consists of 48 folios (96 pages), each measuring 324 x 245 mm. Pages without illustrations have 27 lines of text per page. The treatise begins with a dedication to an unnamed patron and an abbreviated table of contents. The manuscript copy is incomplete, however, for the copyist has omitted the eighth and ninth chapters of the second book, and the manuscript has lost part of the penultimate chapter and all of the last one.

The Paper

"The lightly glossed, biscuit-brown paper is sturdy, rather soft, and relatively opaque. The paper has thick horizontal laid lines, slightly curved, and there are rib shadows, but no chain lines or watermarks are visible. The thickness of the paper varies between 0.17 and 0.20 mm and measures 3 on the Sharp Scale of Opaqueness; the laid lines are 6-7 wires/cm, with the space between lines less than the width of one line. The paper would appear to have been made using a grass mould. Paper of such construction was produced in Egypt and Greater Syria in the 12th and 13th centuries (greater precision is not possible). For similar Islamic papers, see Helen Loveday, Islamic Paper: A Study of the Ancient Craft (London, 2001); we thank the author for examining and discussing with us the paper in this particular manuscript.

Authorship, date and provenance

"The author of The Book of Curiosities is not named and has not been identified, although he refers to another composition of his titled يal-Muḥītي('The Comprehensive'). On the basis of internal evidence, we can suggest that the treatise

was composed in the first half of the 11th century, probably in Egypt. The copy we have today is more recent and appears to have been made some hundred and fifty to two hundred years later. Although the copy is undated and unsigned, the paper, inks, and pigments appear consistent with Egyptian-Syrian products made from the early 13th through the 14th century.ي

"Our author recognized the legitimate authority of the Fāṭimid imāms who came to power in Ifrīqiyah (modern Tunisia) in 909 and ruled at Cairo from 973 until their dynasty was brought to an end by Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin) in 1171. At their heyday, the Fāṭimids ruled all over Syria, Egypt and North Africa. Whereas the ʿAbbāsid caliphs of Baghdad were recognized as the rightful leaders of the Muslim community by the Sunnī majority, the Fāṭimid imāms—who claimed to be the biological descendants of the Prophet Muḥammad through his daughter Fāṭimah—were recognized as legitimate by a faithful minority of Ismāʿīlī Muslims. Our author not only opens his work with an explicit acknowledgement of the Fāṭimids but also, further on, gives a brief but highly doctrinaire history of the rise of the dynasty, from the accession of the first imām, al-Mahdī, to the defeat of Abū Yazīd (al-dajjāl, the Antichrist) by his son, al-Qāʾim.ي

"The geographical focus of The Book of Curiosities is Muslim commercial centres of the 9th- to 11th-century eastern Mediterranean, such as Sicily, the textile-producing town of Tinnīs in the Nile Delta, and Mahdīyah in modern Tunisia. The author is equally acquainted with Byzantine-controlled areas of the Mediterranean, such as Cyprus, the Aegean Sea, and the southern coasts of Anatolia. The author's occasional use of Coptic terms and Coptic months, together with the allegiance to the Fāṭimid caliphs based in Cairo, suggest Egypt as a likely place of production.ي

"The treatise was almost certainly composed before 1050. The tribal group of the Banū Qurrah are mentioned in chapter 6 of Book 2 as inhabiting the lowlands near Alexandria. As the Banū Qurrah are known to have been banished from the region of Alexandria by the Fāṭimid authorities in 1051–1052, it is very likely that this treatise was written before that date. Since Sicily is described as being under Muslim rule, the treatise could definitely not have been composed later than the Norman invasion of Sicily in 1070.ي

"The last dated event mentioned in the treatise is the construction buildings for merchants in the city of Tinnīs in 1014-1015. Moreover, al-Ḥākim bi-Amr Allāh, the Fāṭimid ruler of Egypt and Syria from 996 to 1021, is referred to in the chapter on Tinnīs as if he were no longer reigning. Therefore, the treatise was probably composed after 1021" (http://cosmos.bodley.ox.ac.uk/content.php/boc?expand=732,Offsite Link accessed 01-23-2014)

Timeline Themes
Manuscripts & Manuscript Copying
Cartography / Geography / Voyages / Travels / GIS
Manuscript Illumination
Science

Last updated November 13th, 2025 Pacific Time
© 2004–2025 Jeremy M. Norman | jnorman@jnorman.comSkip to search Skip to main content
Digital Library of the Middle East
English
Contact us
Home
Explore
Contributors
About
Search in

Everything
search for
Search...
Home
Explore
Manuscripts
Ottoman Turkish Manuscripts
Ottoman Turkish Manuscripts 143 items
Number of results to display per page
View results as:
Search within this browse category
Search…
Items are sorted by date; items with missing dates are displayed at the end of the results list.

×

<bdi class="metadata-value">Şerh-i Gülistân</bdi>
<bdi class="metadata-value">Wasīlat al-najāt fī mawlid Ashraf al-mawjūdāt</bdi>
<bdi class="metadata-value">Majmūʿah : manuscript, 1401-1402</bdi>
<bdi class="metadata-value">Kitab-ı usûl-i melhame : manuscript, 1438</bdi>
<bdi class="metadata-value">Rûz-nâme : manuscript, [1438]</bdi>
<bdi class="metadata-value">al-Kawākib al-durrīyah fī madḥ khayr al-barīyah</bdi>
<bdi class="metadata-value">Kitab-ı Husrev Şirin</bdi>
<bdi class="metadata-value">Hadikatü's-süadâ</bdi>
<bdi class="metadata-value">Leylâ ve Mecnun</bdi>
<bdi class="metadata-value">Mecmua-yi eş'ar ve enva-yi hutut</bdi>
<bdi class="metadata-value">al-Kawākib al-durrīyah fī madḥ khayr al-barīyah</bdi>
<bdi class="metadata-value">İskendername</bdi>
<bdi class="metadata-value">Compendium of alchemical treatises in Arabic, Persian and Ottoman</bdi>
<bdi class="metadata-value">Cancelled page of Ottoman alchemical poetry Anonymous</bdi>
<bdi class="metadata-value">Persian ghazals; Dīvān-i Nesīmī</bdi>

<bdi class="metadata-value">Qaṣā’id-i Jāmī ... etc</bdi>
<bdi class="metadata-value">Divan-ı Celâlî</bdi>
<bdi class="metadata-value">Nasihat-nâme-yi Muhyî : manuscript, [1572]</bdi>
<bdi class="metadata-value">İbretname</bdi>
<bdi class="metadata-value">Nesayihü'l-ebrar</bdi>
<bdi class="metadata-value">Arabic 139.Mans Noble Attributes from God's Bounty (Turkish). 1576 A.D. 179 f. Pa. 18 ft.</bdi>
<bdi class="metadata-value">Divân-ı Baki Efendi</bdi>
<bdi class="metadata-value">Divan-ı Necâtî Bey</bdi>
<bdi class="metadata-value">Arabic 176.Poems (Turkish).1588 A.D. 49 f. Pa. 6 ft.</bdi>

If you cannot access content or use features on this website due to a disability, please report your accessibility issue.

logo for Council on Library and Information Resources
In partnership with
logo for Stanford Libraries
Project supported by
The Andrew W. Mellon Foundationlogo for The Andrew W. Mellon FoundationSkip to main content
arrow_circle_down
Harvard University
Center for Middle Eastern Studies, Harvard University
Search

Search
search
FAQs
Tunisia Office
Alumni
Connect with Us
Home
About
About
expand_more
Academics
Academics
expand_more

Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4) (2 vols)
Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4) (2 vols)
treasuresofknowledge.jpeg
Publication information:
Necipoğlu, Gülru, Cemal Kafadar, and Cornell H. Fleischer, eds. Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502 3-1503 4) (2 Vols). Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508.

download_for_offline
Download citation
description
Publisher's Version
Abstract
The subject of this two-volume publication is an inventory of manuscripts in the book treasury of the Topkapı Palace in Istanbul, commissioned by the Ottoman sultan Bayezid II from his royal librarian ʿAtufi in the year 908 (1502–3) and transcribed ...

add_circle_outline
Abstract
See also:
Books by Faculty
Share on:
Facebook
Twitter
Linkedin
Harvard University

location_on
THE CENTER FOR MIDDLE EASTERN STUDIES
HARVARD UNIVERSITY
38 Kirkland Street,
Cambridge, MA 02138 USA
Fax: 617.496.8584

Vimeo

smartphone
617.495.4055
email
cmes@fas.harvard.edu
Social

Facebook
Twitter
LinkedIn
Instagram
Youtube
Admin login
Harvard University
Copyright © 2025 The President and Fellows of Harvard College
Accessibility
Digital Accessibility
Report Copyright Infringement
Info PracticesSkip to Main Content
logo
Libguides
A to Z Database List
Room Booking
Graduate Study Room Booking
Event Calendar
Koç UniversityLibGuidesArchives in TurkeyTopkapı Palace Museum Collections
Search this Guide
Search this Guide
Archives in Turkey
This archive will explore the state and private archives in Turkey.
Welcome
Ahmet Piriştina Izmir City Archive and Museum (APIKAM)
Boğaziçi University Archives and Documentation Center
Centre for Islamic Studies (ISAM) Archive
ÇEKÜL Information and Documentation Centre
Koç University Digital Collections
Ottoman Archives
SALT Research Archives

Süleymaniye Library
Republican Archives
Topkapı Palace Museum Collections
Women's Library and Information Centre Foundation
Topkapı Palace Museum Archive
About
Contact Information
The Topkapı Palace was the administrative center of the Ottoman Empire. The Palace received museum status in 1924. The Topkapı Palace Museum currently has an archive and a library. Part of the archive has been transferred to the Ottoman Archives. You may contact the museum for the documents that has not been transferred to the Ottoman Archives. The Topkapı Palace Museum's library contains 21.438 books in which 18.622 of them are manuscripts. Among the manuscripts, 600 of them have miniature illuminations. The library has a large collection of miniature illuminations consisting of more than 10.000 items.

Last Updated: Aug 14, 2025 2:22 PMURL: https://libguides.ku.edu.tr/archives_in_turkey
Print Page
Login to LibApps
Subjects: Arts & Humanities
Skip to main content
Project Gutenberg
Quick search
Go!
Donate via PayPal
Donate
About
▼
Frequently Downloaded
Main Categories
Reading Lists
Search Options
Project Gutenberg 77,170 free eBooks 3 by Maulana Jalal al-Din Rumi
The Mesnevi by Maulana Jalal al-Din Rumi

"The Mesnevi" by Maulana Jalal al-Din Rumi is a philosophical and spiritual epic poem written in the 13th century. This foundational work of Sufi literature explores profound themes of love, spirituality, and the nature of existence through allegorical storytelling and poetic dialogue. The text often employs narratives featuring various characters to convey moral lessons and insights into the human condition, aiming to guide readers on

a mystical path to understanding divine love ... Read More
Read or download for free
How to read Size
Read now! 1.1 MB
EPUB3 (E-readers incl. Send-to-Kindle) 458 kB
EPUB (older E-readers) 461 kB
Kindle 762 kB
older Kindles 848 kB
Plain Text UTF-8 805 kB
Download HTML (zip) 390 kB
There may be more files related to this item.
Similar Books
Readers also downloaded…
In Category: Poetry
In Category: Philosophy & Ethics
In Category: Religion/Spirituality
About this eBook
AuthorJalal al-Din Rumi, Maulana, 1207-1273
Translator Redhouse, James W. (James William), Sir, 1811-1892
Title The Mesnevi
Series Title Trübner's oriental series
Note Wikipedia page about this book: en.wikipedia.org/wiki/Masnavi
Credits Produced by Turgut Dincer, Les Galloway and the Online
Distributed Proofreading Team at www.pgdp.net (This
file was produced from images generously made available
by The Internet Archive)
Reading Level Reading ease score: 82.1 (6th grade). Easy to read.
Language English
LoC Class PK: Language and Literatures: Indo-Iranian literatures
Subject Jalal al-Din Rumi, Maulana, 1207-1273
Subject Mevleviyeh
Subject Sufi literature
Category Text
EBook-No. 61724
Release Date Mar 31, 2020
Most Recently Updated Oct 17, 2024
Copyright Status Public domain in the USA.
Downloads 744 downloads in the last 30 days.
Project Gutenberg eBooks are always free!
About Project Gutenberg Privacy policy Permissions Terms of Use Contact Us Help
ibiblioSkip to content
ghazali.org
a virtual online library

Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn

The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn) is widely regarded as the greatest work of Muslim spirituality, and is perhaps the most read work in the Muslim world, after the Qurʾān.
The Revival of the Religious Sciences is divided into four parts, each containing ten chapters. Part one deals with knowledge and the requirements of faith—ritual purity, prayer, charity, fasting, pilgrimage, recitation of the Qurʾān, and so forth; part two concentrates on people and society—the manners related to eating, marriage, earning a living, and friendship; parts three and four are dedicated to the inner life of the soul and discuss first the vices that people must overcome in themselves and then the virtues that they must strive to achieve. Below we list the contents of the book, English translations, and links to printed editions in the original Arabic.

For a listing of Arabic language printed editions you may follow this link here.
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: In Arabic MS word files with takhrīj (ḥadīth verification) by al-Ḥāfiẓ Zayn al-dīn ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥussaīn al-ʿIrāqī (died Wednesday, 8th of shaʿbān (8) 806/ 2 February 1404) (in MS word files.) Overview of the Iḥyāʾ by Ḥājī Khalīfa (In Arabic)
Books of the Iḥyāʾ in translation:

First Quarter: Acts of worship (Rubʿ al-ʿibadāt)

Book 1: Book of knowledge (Faris' text)
Al-Ghazālī: The Book of Knowledge, Translated by Kenneth Honerkamp, Louisville, KY: Fons Vitae, 2015.
English translation by N. A. Faris (PDF).
English translation that was a PhD thesis at Hartford Seminary by W. McCall (1940). (See item # 30 for details)
Turkish translation (PDF) 18 mb
Book 2: Foundations of Belief.
Al-Ghazālī: The Principles of the Creed, Translated by Khalid Williams, Louisville, KY: Fons Vitae, 2016.
English translation by N. A. Faris (in HTML and PDF). Review of the Faris translation by Watt (in 1964).
Turkish Translation (PDF) 8.76 mb
Book 3: Mysteries of Purity.
Al-Ghazālī: The Mysteries of Purification, Translated by M. F. Aresmouk and M A. Fitzgerald, Louisville, KY: Fons Vitae, 2017.
English translation by N. A. Faris (PDF). Also .doc format. –
Turkish Translation (PDF) 4.76 megs. New English translation
Book 4: Mysteries of Worship.
Al-Ghazālī: The Mysteries of Prayer, Translated by M A. Fitzgerald, Louisville, KY: Fons Vitae, 2018.
English translation by E. E. Caverley (also in PDF).
Book 5: Mysteries of Zakat (Charity).
Al-Ghazālī: The Mysteries of Charity and the Mysteries of Fasting, Translated by M A. Fitzgerald, Louisville, KY: Fons Vitae, 2018.

English Translation by N. A. Faris (also PDF) and (doc)
Book 6: Mysteries of Fasting.
Al-Ghazālī: The Mysteries of Charity and the Mysteries of Fasting, Translated by M A. Fitzgerald, Louisville, KY: Fons Vitae, 2018.
English translation by N. A. Faris (PDF)
Book 7: Mysteries of Pilgrimage.
Al-Ghazālī: The Mysteries of Pilgrimage, Translated by M A. Fitzgerald, Louisville, KY: Fons Vitae, Forthcoming in 2019.
English translation by I. Umar (AUC [Thesis 340]: 1975 M.A. dissertation) (html) (Author's complete) Proof reading by S. Sharafi courtesy of Nur. Thank you both, you guys are great. (PDF) Also another Arabic edition, M. A. ʿAlī: PDF
Book 8: The Etiquette of the Recitation of the Qurʾān.
Al-Ghazālī: The Etiquette of the Recitation of the Qurʾān, Translated by James Pavlin, Louisville, KY: Fons Vitae, Forthcoming late 2021.
Second English translation to be published as Al-Ghazali on Proper Conduct for the Recitation of the Qur'an Translated by: SHUAIB ALLY, Islamic Texts Society, Cambridge, TBD. Link description.
Book 9: Invocations and Supplications.
Al-Ghazālī: Invocations and Supplications, Translated by Khalid Williams, Louisville, KY: Fons Vitae, Forthcoming.
English translation by K. Nakamura (ITS description).
Book 10: On the Arrangements of Litanies and the Exposition of the Night Vigil.
Al-Ghazālī: On the Arrangements of Litanies and the Exposition of the Night Vigil, Translated by Muhtar Holland and James Pavlin. Louisville, KY: Fons Vitae, Forthcoming.
Second Quarter: Norms of Daily Life (Rubʿ al-ʿadat)
Book 11: On the Manners Related to Eating. English translation by D. Johnson-Davies. (ITS description)
Book 12: On the Etiquette of Marriage:
Arabic original (Word file format only!) with ḥadīth verifications.
English translation* by the late M. Farah. Also in PDF
Partial English translation The Proper Conduct of Marriage in Islām (Ādāb an-Nikāḥ)
Book Tweleve of Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn by M. Holland: Al-Baz Publishing (1998), 99p.
Persian translation (from Kimiya-i-Saʿadat) (Persian PDF)
French translation (from Algiers) (French PDF)
German translation: Hans Bauer: Al-Ghazālī. Das Buch der Ehe. Kitab adabi n-nikah. Das 12. Buch der Iḥyaʾ ʿulum ad-din. Übersetzt und kommentiert von Hans Bauer (Kandern, Spohr, 2005).
Book 13: On the Etiquette of Acquisition and Earning a Livelihood. Translated as The Book of the Proprieties of Earning and Living, translated by Adi Setia, IBFIM , Kuala Lumpur, 2013, 187pp, ISBN: 9789670149288.
Book 14: The Lawful and Prohibited (Translated)
English translation by YUSUF TALAL DELORENZO published as al-Ghazālī on the Lawful and the Unlawful, Book XIV of the Revival of the Religious Sciences, Islamic Texts Society, Cambridge, 2014. Link description.
English translation by Nicholas Mahdi Lock published as the Book of the Lawful and the

Unlawful, IBFIM, Kuala Lumpur, 2013, 258pp, IBN: 9789670149271.
Book 15: On the Duties of Brotherhood.
forthcoming a complete English translation by James Pavlin, Fons Vitae, 2022.
Partial translation by M. Holland. (cover-image) (Arabic edition partial outtakes PDF).
Book 16: On the Etiquette of Seclusion.
forthcoming a complete English translation by James Pavlin, Fons Vitae, 2022.
Book 17: On the Etiquette of Travel
AL-GHAZALI ON CONDUCT IN TRAVEL Translated by: LEONARD LIBRANDE, Islamic Texts Society, Cambridge, 2015
Book 18: On Music and Singing.
Forthcoming in English as AL-GHAZALI ON RESPONSES PROPER TO LISTENING TO MUSIC AND THE EXPERIENCE OF ECSTASY Book XVIII of the Revival of the Religious Sciences Translated by: ANTHONY H. JOHNS forthcoming ITS (link description)
English translation by D. B. MacDonald in three parts (PDF) Part I + II + III, republished as Music and Singing by IBT Books, Kuala Lumpur, 2009, 139pp. ISBN: 9789675062230.
Book 19: On Enjoining Good and Forbidding Evil.
Al-Ghazālī: The Commanding of the Good and Forbidden of the Wrong, Translated by James Pavlin. Louisville, KY: Fons Vitae, Forthcoming, 2022.
Partial translation in Michael Cook's Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 427-459.
Book 20: Etiquette of Living and the Prophetic Mannerism:
English translation by Dr. Adi Setia, Louisville, KY: Fons Vitae, published, 2019.
(E-text) rtf (rich text file- word) or (PDF)
Third Quarter: The Ways to Perdition (Rubʾ al-muhlikat)

Book 21: The Marvels of the Heart:
Complete English translation by W. J. Skellie (PhD thesis (PDF), Hartford Seminary—published edition (Fons Vitae March 2010). N.B. that Skellie translated the edition that was published by Zabidi in his commentary on the ihya' which has slight variations from the standard Cairo edition. These have been restored in the Fons Vitae edition.
Partial translation in Freedom and Fulfillment by McCarthy (Boston: Twayne, 1980), pp. 363–382; Reprinted (Louisville, KY: Fons Vitae, 1999), pp. 309–325;
Partial translation in Knowledge of God in Classical Sufism by John Renard (New York: Paulist Press, 2004), pp. 298–326.
Also published as Wonders of the Heart (Malaysia: IBT, 2007), without the complete translator's introduction and notes; includes an index and publishers note.
Book 22: On Disciplining the Soul. English translation by T. J. Winter (ITS description).
Book 23: On Breaking the Two Desires.
English translation by T. J. Winter. (ITS description)
English translation by C. Farah. (HTML E-text) (PDF)
Book 24: Defects of the Tongue
English translation in progress
Book 25: Condemnation of Rancor and Envy (Complete English translation in progress)

Book 26: Condemnation of the World (English translation)
Book 27: Condemnation of Miserliness and Condemnation of the Love of wealth. (English translation)
Book 28: Condemnation of Status and Ostentation. (Complete English translation in progress) Translation of its Arabic Summary.
Book 29: Condemnation of Pride and Conceit. (English translation by M. Rustom as: Al-Ghazālī On the Condemnation of Pride and Self-Admiration, Cambridge: Islamic Texts Society, 2018. ITS description)
Book 30: Condemnation of Self-Delusion. (Complete English translation in progress)
Fourth Quarter: The Ways to Salvation (Rubʿ al-munjiyat)
Book 31: On Repentance.
New English translation forthcoming
English Translation by M. S. Stern. (E-text) (PDF) Also available in (unedited word file) Part I is now available in html.
German translation: Books 31–36: Richard Gramlich, Muhammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe : die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes. Eingel., übers. u. komment. von Richard Gramlich (Wiesbaden, Steiner, 1984).
Book 32: On Patience and Thankfulness.
English translation by H. T. Littlejohn and published as Al-Ghazālī on Patience and Thankfulness, Book XXXII of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge: Islamic Texts Society, 2016. (ITS description).
Book 33: On Fear and Hope.
English translation
English translation by W. McKane (E-text) (PDF). Also in complete edited word file. reviewed by Watt in 1964. (pdf)
Book 34: On Poverty and Abstinence.
English translation by A. F. Shaker. Al-Ghazālī on Poverty and Abstinence Book XXXIV of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge: Islamic Texts Society, 2019. (ITS description)
Book 35: Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence.
English translation by D. Burrell. (Fons Vitae)
German: Hans Wehr, Al-Gazzālī‘s Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihyaʾ ʿulum ad-dīn. Übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. v. Hans Wehr. Halle: Niemeyer, 1940.
Book 36: On Love, Longing, Intimacy and Contentment.
English Translation by Eric Ormsby, published as Al-Ghazālī on Love, Longing, Intimacy and Contentment, Book XXXVI of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge: Islamic Texts Society, 2012, ITS description).
For German see above #31.
Book 37: On Intention, Sincerity, and Truth.
Edited Arabic PDF. Edited Arabic MS word.
English translation by Anthony F. Shaker and published as Al-Ghazali on Intention, Sincerity & Truthfulness Book XXXVII of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge: Islamic Texts Society, 2014. (ITS description).
German translation by Hans Bauer, Islamische Ethik. Nach den Orignalquellen übersetzt und erläutert. Heft 1: Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. (das 37. Buch von Al-Ġazālī) (pdf)

Book 38: On Holding Vigil and Self-Examination.
English translation by: Anthony F. Shaker and published as Al-Ghazālī on Vigilance and Self-examination, Book XXXVIII of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge, 2015 Islamic Texts Society
Book 39: On Meditation.
English translation published as Al-Ghazali: The Book of Contemplation (Book 39 of The Revival of the Religious Sciences) Translated by Muhammad Isa Waley. Louisville, KY: Fons Vitae, 2021.
Book 40: On the Remembrance of Death and the Afterlife.
English translation by T. J. Winter and published as Al-Ghazālī on the Remembrance of Death & the Afterlife Book XL of the Revival of the Religious Sciences, Cambridge: Islamic Texts Society, 1989, 2nd ed. 2015. (ITS description) Sample of the book. (PDF) courtesy of the publisher.
Remembrance of Death and the Afterlife. (E-text)
Printed Editions: A link with details on at least fourteen (14) printed editions including the most recent editions printed in the twenty first century follow this page.
Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn was first printed at Būlāq, 1269/1853 followed by a lithograph in India in 1863, then in 1894 on the margins of its commentary which is one of the most reliable editions to date. In the 25 Spetember 1939 Cairo edition by the Ḥalabī press it was edited by a committee of scholars headed by the Azhari scholar Aḥmad saʿad ʿAlī it was printed with the now standard addendum and marginal text of al-ʿIrāqī. All later publishers would follow suit with few modern exceptions.
al-Ghazālī. Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn. Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1356–57 (1937–38). This is the edition that the Dār al-Shaʿab based their editon on. It has been recreated here with the pagination in red on the pdf files. Thanks is due to Prof. Frank Griffel for this information, his help in recreating this edition and providing the scans of the missing pages. Do note that this is a very readable and an accurate edition that is used for scholarly work.
volume 1 (parts 1 -4)
volume 2 (parts 5-8)
volume 3 (parts 9 -12)
volume 4 (parts 13-16). (PDF facsimile)
SUMMARIES: There are many summaries of the Iḥyāʾ, though only a handful are published; the others remain in manuscript form. For more information about the summaries of the Iḥyāʾ in Arabic, see this short article (Arabic html).
Summary by Aḥmad al-Ghazālī (pdf) Lubāb al-iḥyāʾ, published as Mukhtaṣar Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn. The publisher claims that it is by Abū Ḥāmid al-Ghazālī, though I believe this is incorrect. (PDF). This book has been translated into English: Imam Al-Ghazālī Mukhtaṣar iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn translated from the Arabic, and annotated by Marwan Khalaf. Lympia/Nikosia, Cyprus: SPOHR, 2014.
The Iḥyāʾ was summarized in a book entitled Minhaj al-qaṣidīn by Ibn al-Jawzī (d. 597 AH/1201 CE), (PDF1, PDF2) which was further summarized in Mukhtaṣar minhāj al-qaṣidin by Ibn Qudāma al-Maqdisī (d. 620 AH/1341 CE). (link Arabic HTML). This book has been widely distributed and reprinted several times, one of which by Dār al-Khayr, Damascus, 1998; with ḥadīth verification by M. W. Salman and A. A. H. Abulkhair (PDF) also other editions are available: ʿA. Ḥ. M. Darwish edition:PDF, S.

ʿĀref edition: PDF, ʿA. Ḥ. ʿA. Ḥalabī edition: PDF, and ʿA. Q. al-ʾArnāouṭ edition: PDF, and Z. Shāwīsh edition: PDF)
Tahdhīb mūʿaẓat al-mūʾminīn, Jamāl al-Dīn al-Qāsimiī n.p. n.d. Note that he also did a sumarry of Qūt al-Qulūb (PDF), (PDF) .
Modern summary of the Iḥyāʾ comes from Saliḥ Aḥmad al-Shāmī, al-Muhadhab min iḥyaʾ ʿulum al-dīn, 2 vols. (Beirut: Dār al-Qalam, 1993). Sample translation (link) Also another edtion is available from Dār ibn al-Qayīm: PDF. This is an admirable attempt that closely follows the structure of the original book.
The late Saʿid Ḥawwa (d. 1989) wrote a summary for a training curriculum: al-Mustakhlaṣ fī tazkiyat al-anfus (Cairo: Dar al-Salam, 1984). (PDF) The author/activist was a prolific writer.
COMMENTARY: A commentary (sharḥ) of al-Iḥyaʾ by Murtaḍā al-Zabīdī's [d. 1791] Itḥaf al-sada al-muttaqīn bi sharḥ iḥyāʾ ʿulum al-dīn, printed in Cairo 1894 in 10 large volumes. This work is still in print in facsimiles of this edition as well as well as an unreliable DKI edition. Note that the link provided is for the complete 1894 edition. (download page)
Defense: As many were critical of al-Ghazālī there were as many if not more who rallied to his defense:
In his own defense, al-Ghazālī wrote: al-Imlāʾ fī ishkalat al-iḥyāʾ (Notes on issues of the Iḥyāʾ) printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (pdf)
ʿAbd al-Qādir al-ʿAydrūs, Taʿarif al-aḥyāʾ bi faḍʾil al-iḥyāʾ (Introducing the living to the benefits of the Iḥyāʾ) printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (pdf). Note the pun in the title, which is, of course, intentional.
al-Suyūṭī, Tashyad al-ʾarkān fī laysa fī al-imkan ʾabdaʿ mimā kān (Fortifying the foundations of [the statement] "the best of all possible worlds") printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (PDF). Note also this work was the basis of a study done in Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālī's "Best of All Possible Worlds" by Eric L. Ormsby (Princeton: Princeton University Press, 1984).
Unknown author: Risala fi bayan faḍil iḥyāʾ ʿulum al-dīn (mss in al-Azhar number 1956 [majami 91] folios 76-86).
Unknown author: Risāla fī al-rad ʿala min ʿatraḍa ʿala al-ghazālī fī qawlihi ana al-musabibāt ratabat ʿala al-ʾasbāb (mss in Dār al-Kutub al-miṣriyya [majāmīʿ 210])
Refutations: The Iḥyāʾ has generated some heated discussions mostly revolving around the traditions that al-Ghazālī included.
Ibn al-Jawzī (d. 597 AH) iʿlam al-aḥyaʾ bi aghlat al-iḥyāʾ (not printed and no known mss copies)
al-Dhahabi mentioned that Abū al-Ḥasan b. Sukar wrote Iḥyāʾ mayit al-aḥya fi al-rad ʿala kitab al-iḥyāʾ (not printed and no known mss copies)
Aḥmad b. Munir al-Iskandarī (d. 1284) wrote al-Ḍiyaʾal-mutalali fi taʿqub al-iḥyāʾ lil ghazālī as mentioned by Zabīdī (in commentary above) vol. 1. p .33, ln 10) (not printed and no known mss copies)
A Shiʿa 'recension': under the title: al-Maḥajjah al-bayḍā' fī tahdhīb al-Iḥyāʾ by Muḥammad b. al-Murtaḍa al-madʿū bi-al-Mawla Muḥsin al-Kāshānī (d. 1681) Thanks to Prof. Alger for referring to this book in his monograph on Ghazali. (PDF)
Fatawas (judicial decrees) by scholars and these are too many list or know but Ibn Taymiyya is known to have written one as well as al-Ṭarṭushi. Even in modern times

there have been fatwās issued by Saudi ʿulamāʾ. A typical critique along those lines is by ʿA. R. Dimashqīya: PDF.
Miscellaneous:

E-pub Version of the Arabic Text of the Iḥyāʾ
Shamela version of the Iḥyāʾ(link) – Shamela version (online)
List of Personalities mentioned in the Iḥyāʾ. (redone!)
Islamic Text Society: Al-Ghazālī Series (link)
Translations from Fons Vitae. (website and navigate to Ghazali section)
Turkish translation of the Iḥyāʾ.
Urdu translation of the Iḥyāʾ (link)
Sufi Review of Iḥyāʾ (link)
Mawlana Fazil Karim's Summarized English translation from the Urdu translation. (online)
Manuscripts:

A growing number of Arabic manuscripts are now available online.

King Saud University manuscript collection. A link to one such ms copied in 12th cen AH by ʿA. A. Kanānī, a partial ms. More manuscripts are available here: link2, link3, link4, link5, link6, link7, link8, link9, and a summary here, Mukhtaṣar Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: link10.
Princeton University Library, has a complete copy of the ihya but it is not available online yet, we can hope. N.B. Princeton is changing where it puts its manuscripts and is migrating to a new site.
Illuminated manuscript. (scanned from the Tunisian National Archives).
Manuscripts from Turkey. (list).
List of Iḥyāʾ manuscripts from Badawi (Arabic word file with minor additions in red), original entry in PDF
Search for:
Search …
Tags
about AH akhlaq articles Bibliography Biography Books Brief Bio Calendar CE converter Corpus Deutsch Dissertation Español Ethics Français Ghazali ihya Jurisprudence List manuscripts maps marriage media Mirror monographs New numbers paper Persons Português pseudo Published research roman Sufism table tasawwuf teachers Thesis tools translations updated Werke
© 2025 ghazali.org
Powered by WordPress | Theme: Graphy by Themegraphy

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Mishkāt al-Anwār

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia

This article relies largely or entirely on a single source. Please help improve this article by introducing citations to additional sources.
Find sources: "Mishkāt al-Anwār" – news · newspapers · books · scholar · JSTOR (November 2024)
Mishkāt al-Anwār or The Niche of Lights is an exegetical text written by the Islamic theologian Al-Ghazali (1058-1111) that discusses the Quran's Verse of Light.

Description

The commentary, probably written toward the end of the author's life, interprets this verse and a related hadith from a Sufi perspective. Among other things, it describes the metaphysics of light and the relationship between divine light and the human soul. It is written in terse language and cites numerous Quranic passages in its argument.

The text has three chapters. Chapter one analyzes the first sentence of the verse, and chapters two and three expand on the interpretation outlined. God's light, also identified with existence and knowledge, is described as the source underpinning creation. Al-Ghazali frequently uses analogies between the natural and supernatural world in his argument. He describes the role of purification in the soul's attempt to grasp divine illumination and the "holy prophetic spirit".[1]

References

Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al-; Buchman, David (1998). The niche of lights: a parallel English-Arabic text. Islamic translation series. Provoh (Utah): Brigham young university press. ISBN 978-0-8425-2353-0.
Categories: Sunni tafsir11th-century Arabic-language booksBooks by Al-Ghazali
This page was last edited on 21 December 2024, at 06:25 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Lataif-e-Sitta

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
AbdalAl-Insān al-KāmilBaqaaDervishDhawqFakirFanaHalHaqiqaIhsanIrfanIshqKaramatKashfLataifManzilMa'rifaMaqamMuridMurshidNafsNūrQalandarQayyumQutbSilsilaSufi cosmologySufi metaphysicsSufi philosophySufi poetrySufi psychologySalikTazkiahWaliYaqeen
Practices
AnasheedDhikrHaḍraMuraqabahQawwaliSamaWhirlingZiyarat
Sufi orders
AkbariAliansAzeemiaBa 'AlawiBadawiBayramiBektashiBurhaniChishtiDarqawiGalibiHaqqaniHurufiIdrisiInayatiIssawiyyaJelvetiJerrahiKhalwatiKubrawiMadariMahdaviMaizbhandariMalamatiMevleviMouridiNi'matullāhīNaqshbandiNoorbakshiNuqtaviQadiriQalandariRahmaniRifaʿiSafaviSadiyyaSalihiyyaSenusiShadhiliSuhrawardiSülaymaniyeShattariTijaniUwaisiZahabiyaZahediZikri
List of sufis
Notable earlyNotable modernSingers
Topics in Sufism
TawhidShariaTariqaHaqiqaMa'rifaArtHistorySufi musicPersecutionZiyarat
Islam portal
vte
The Laṭāʾif (Arabic: اللطائف) are special organs of perception and psycho-physiological functioning in Sufi spirituality. Depending on context, the laṭāʾif (plural) are also understood to be the experiential qualities or forms of those perceptions and functions.[1]

The Arabic word laṭīfa (singular) means “subtlety” and the phrase laṭā’if-e-sitta means “six subtleties” (although the number of laṭāʾif can differ depending on the specific Sufi

tradition).

The laṭāʾif are viewed as components of Man's spiritual “Organ of Evolution”,[2] known as Qalb (Heart) (See "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)").

The integration of the laṭāʾif into Qalb is considered by some Sufi orders -- especially the Naqshbandi -- to be a central part of the comprehensive spiritual development that produces the Sufi ideal of a Complete Human Being (Al-Insān al-Kāmil).

Different understandings of the laṭāʾif
Not all Sufi orders teach about the laṭā’if. Of those which do, descriptions and understandings can differ depending on the specific Sufi lineage and exponent representing it.

In addition, individual Sufi teachers (see Sheikh (Sufism)) sometimes understand aspects of laṭā’if theory and practice according to how the laṭāʾif have been uniquely revealed to them.[3]

In general, there are at least three major historical understandings of the laṭāʾif:

(13th century) The Kubrāwī order, exemplified by Ala ud-Daula Simnani (1261–1336), views the laṭāʾif as potential psychospiritual organs/capacities that can be realized as progressive stages in those undergoing spiritual development;
(17th century) The Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order, exemplified by Ahmad Sirhindi (1564–1624), views the laṭāʾif as psychospiritual organs/capacities that are potential receptors of Divine energy[3] when activated in those undergoing spiritual development;
(20th century) The Punjab tradition within the Naqshbandi order, exemplified by Idries Shah (1924–1996), views the laṭāʾif as actual human psycho-physiological organs/capacities that are implicit in everyday life and made explicit in those undergoing spiritual development.
Kubrāwī laṭā’if (13th century)
According to the view of the Kubrawi Order there are seven laṭā’if. They are understood cosmologically as “descending” levels through which reality is created and structured.[4][5]

In the process of spiritual development, the Sufi student is understood to “ascend” back through these levels progressively (see ontological Arcs of Descent and Ascent in Sufism).

The attainment of each level is associated with the activation/realization of a corresponding spiritual organ/capacity, interpreted symbolically through Islamic cosmology and the prophets and messengers in Islam.[6]

In ascending order they are:

Qalab (associated with an experience of the color gray) represents the acquisition of a new organ, an embryonic subtle body. It is understood symbolically as “the Adam of one’s being”, since Adam was the first human being.
Nafs (color blue) is an organ that corresponds to the animal soul and is a testing ground for struggle with desires and passions. It is understood symbolically as “the Noah of one’s being”, since Noah faced the same situation in dealing with the hostility of his people.
Qalb (color red) is the organ that will develop to become the True Ego, the real personal individuality. It is understood symbolically as “the Abraham of one’s being”, since the prophet Abraham historically represents the establishment of real religion.
Sirr (color white) is an organ of superconsciousness. It is understood symbolically as “the Moses of one’s being”, since the prophet Moses participated in spiritual communication with God through this consciousness.
Ruḥ (color yellow) is an organ through which an individual becomes capable of acting as vice-regent of God. It is understood symbolically as “the David of one’s being”, since the prophet David fulfilled that role.
Khafī (color black) is the subtle organ that receives spiritual inspiration. It is understood symbolically as “the Jesus of one’s being’, since the prophet Jesus was characteristic of such inspiration.
Ḥaqq (color green) is the subtle organ that is the final achievement of spiritual development: the True Ego. It is understood symbolically as “the Muḥammad of one’s being”, since Muḥammad was the final prophet.
Naqshbandi laṭāʾif (Mujaddidīyya) (17th century)
According to the view of the Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order there are five laṭāʾif.[7] The reception of each laṭīfa’s “spiritual energy” from its corresponding cosmic realm is interpreted symbolically through the prophets and messengers in Islam, similar to the interpretation of the Kubrawi order:

Qalb (color yellow; located below left breast) (Adam)
Ruḥ (color red; located below right breast) (Abraham/Noah)
Sirr (color white; located above left breast) (Moses)
Khafi (color black; located above right breast) (Jesus)
Ikhfa (color green; located at sternum) (Muḥammad)
In this understanding, the laṭāʾif all have their physical association in the chest and so are said to be “of the Heart” (Qalb, the potential human “Organ of Evolution” -- see "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (Laṭīfa)").

Naqshbandi laṭāʾif (Punjab tradition) (20th century)
According to the Punjab tradition within the Naqshbandi order, which emphasizes modern-day psychological aspects of Sufism,[8] there are five laṭāʾif:[9]

Qalb (color yellow; experienced in left side of the body)
Ruḥ (color red; experienced in right side of the body)
Sirr (color white; experienced in solar plexus)
Khafi (color black; experienced in forehead)
Ikhfa (color green; experienced in center of chest)

Comparison of understandings of the laṭāʾif

Laṭīfa	Sufi Tradition	Color Association	Physical Association	Note
Qalb	Kubrawi (1)	Red	(?)	Kubrawi:[4]
Qalb	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (1)	Yellow	below left breast	Mujaddidiyya:[10]
Qalb	Naqshbandi (Awaisi) (1)	Red	below left breast	Awaisi:[11]
Qalb	Naqshbandi (Punjab) (1)	Yellow	left side of body	Punjab:[9]
Qalb	Chishti (1)	Red	left breast	[citation needed]
Qalb	Inayati (1)	Red	left breast	Inayati:[12]
Qalb	Khwajagan (1)	Red	left breast	Khwajagan:[13]
Qalb	Burhaniyya (1)	Yellow	below left breast	Burhaniyya:[14]
Ruḥ	Kubrawi (2)	Yellow	(?)	
Ruḥ	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (2)	Red	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Awaisi) (2)	Yellow	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Punjab) (2)	Red	right side of body	
Ruḥ	Chishti (2)	Green	center of chest	
Ruḥ	Inayati (2)	White	right breast	
Ruḥ	Khwajagan (2)	Yellow	right breast	
Ruḥ	Burhaniyya (2)	Red	below right breast	
Sirr	Kubrawi (3)	White	(?)	
Sirr	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (3)	White	above left breast	
Sirr	Naqshbandi (Awaisi) (3)	Blue	above left breast	
Sirr	Naqshbandi (Punjab) (3)	White	solar plexus	
Sirr	Chishti (3)	White	right breast	
Sirr	Inayati (3)	Green	center of chest	
Sirr	Khwajagan (3)	White	left breast	
Sirr	Burhaniyya (3)	Green	center of chest	
Khafi	Kubrawi (4)	Black/Green	(?)	
Khafi	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (4)	Black	above right breast	
Khafi	Naqshbandi (Awaisi) (4)	White	above right breast	
Khafi	Naqshbandi (Punjab) (4)	Black	forehead	
Khafi	Chishti (4)	Indigo	forehead	
Khafi	Inayati (4)	Indigo	forehead	
Khafi	Khwajagan (4)	Green	right breast	
Khafi	Burhaniyya (4)	White	forehead	
Ikhfa	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (5)	Green	sternum	
Ikhfa	Naqshbandi (Awaisi) (5)	Green	sternum	
Ikhfa	Naqshbandi (Punjab) (5)	Green	center of chest	
Ikhfa	Chisti (5)	Black	top of head	
Ikhfa	Inayati (5)	Black	top of head	
Ikhfa	Khwajagan (5)	White	center of chest	
Ikhfa	Burhaniyya (5)	Black	top of head	
Nafs	Kubrawi (5)	Blue	(?)	see "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Laṭīfa"
Nafs	Chishti (6)	Yellow	below navel	"
Nafs	Inayati (6)	Yellow	below navel	"
Nafs	Khwajagan (6)	Blue	forehead	"
Nafs	Naqshbandi (Awaisi) (6)	colorless	forehead	"

Qalab Kubrawi (6) Gray (?) see "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar"
Qalab Chishti (7) Gray floor of pelvis"
Qalab Naqshbandi (Awaisi) (7) colorless entire body "
Haqq Kubrawi (7) Green (?)
Ana (?) White center of chest also known as "Ana'iya" [15]
Ana Junaidiyya [citation needed] colorless forehead [16]
Spiritual development and the laṭāʾif
For Sufi traditions that teach the laṭāʾif, spiritual development is undertaken on two dimensions:

refinement of the egoic, psycho-physiological "self", known as "Nafs"[17]
activation (realization/opening/awakening/energizing/illumination (tajalli)) of the laṭāʾif.
The egoic Self is said to proceed through seven stages of development, the primitive stages of which distort or "veil" (see Hijab (Sufism)) full realization of the laṭā'if. In most Sufi traditions, accordingly, a general, progressive refinement of the Nafs precedes any explicit activation of the laṭā'if.

In the Naqshbandi tradition, however, it is the reverse: the activation of specific laṭāʾif is used to facilitate the progressive refinement of the Nafs. This is why the Naqshbandi teaching method is known as "where others end, there marks our beginning" ("indiraj al-nihayat fi'l-bidayat").[18]

See also: "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Nafs (Laṭīfa)".

Activation of the laṭāʾif
Just as interpretations of the laṭāʾif vary depending on different Sufi traditions and teachers, so do methods of their activation.

The process of activating each laṭīfa consists of various methods, singly or in combination, such as:

Dhikr ("remembrance"): recitation of a Quranic phrase accompanied by postures, breathing, and movement[19]
Muraqabah ("watching"): persistent awareness directed to the part of the body associated with the laṭīfa[20]
Tawajjuh ("attention"): intentional transmission of the laṭīfa directly from teacher to student.[21]
Kubrawi
In the Kubrawi tradition, Sufi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336) describes a dhikr type practice that involved certain postures, the rotation of attention and breath to different parts of the physical body, and the recitation of a Quranic credal formula.[22][23]

Khwajagan
In the Khwajagan tradition, Rif'at Bey describes a practice in which the name of Allah is imagined "written in letters of light" at the physical location associated with a laṭīfa and repeated silently until the color associated with it is seen surrounding the letters.[13]

Naqshbandi (Mujaddidīyya)
In the Mujaddidīyya tradition, the laṭāʾif are opened through practice one-by-one in “ascending” order, beginning with Qalb. Viewed as a progressive activation, each laṭīfa (or progressive combination of laṭāʾif) is considered to be a level of spiritual realization.

The method of opening each laṭīfa typically begins with a direct transmission of Barakah (spiritual Presence) by teacher to student, and can also include physical touch (except for women) and the disclosure of a specific one of the Divine Names of God in Islam.

The student then continues the practice by silent dhikr of the Name, concentrating attention on the laṭīfa’s location; sometimes a visualization of the Name, the corresponding prophet, or the teacher is also added.[24]

Naqshbandi (Awaisi)
In the Awaisi tradition,[25] the laṭāʾif are illuminated through a dhikr cycle that begins with Qalb and continues with the other six laṭāʾif in order. The student inhales vigorously into the Qalb(Heart) with a silent, attentive “Allah” and exhales out to the specific laṭīfa with a silent, attentive “Hu”.

(See also: corresponding video in "External Links").

Naqshbandi (Punjab)
In the Punjab tradition, Idries Shah describes a type of muraqabah in which the student concentrates awareness on the part of the body that is associated with a laṭīfa.[26]

Direct experiences of the laṭāʾif
With rare exceptions, direct and explicit experiences of the laṭāʾif only arise in human beings who have undergone a spiritual evolution. These experiences can be of several different types, singly or in combination, among them:

“Visual” experiences
“Tactile” experiences
Kubrawi
In Persian Sufi Illuminationism (see: Najm al-Din Kubra), all creation is a successive outflow from the original Supreme Light of Lights (Nur al-Anwar) (see: Nūr (Islam)). The cosmology of this tradition is a kind of Emanationism in which immaterial Light descends from the Light of Lights in ever-diminishing intensity. In other words, Creation at all levels of its existence—including that of the laṭāʾif—is made up of varying degrees of Light.

Accordingly, the experiences of the laṭāʾif are both an external “visual” experience of photisms (“acts of light”) and a tactile inner sensation, as described by Henry Corbin.[27]

Khwajagan

The laṭāʾif are experienced primarily as colors seen surrounding the name of Allah at the physical location associated with each laṭīfa, as described by Rifa‘t Bey.[13]

Naqshbandi (Punjab)
Direct and explicit realizations of the laṭāʾif are experienced primarily as differentiated, localized forms of an overall tactile spiritual Presence (“Ḥuḍur”[28]) in the body.[29]

Indirect experiences of the laṭāʾif
Beyond direct and explicit experiences of the laṭāʾif, Sufi traditions can differ in their understanding of how the laṭāʾif affect human experience indirectly and implicitly.

Kubrawi
In traditions similar to the Kubrawi, for example, the laṭāʾif are only activated after the Nafs has been refined by other means.

As a result, the experiences of the laṭāʾif are viewed as higher spiritual capacities and virtues that are unrelated to the conventional experiences and capacities of the lower egoic Self (Nafs).

Naqshbandi
In traditions similar to the Naqshbandi, however, the process of activating the laṭāʾif is understood to itself contribute to the refinement of the Nafs. This refinement is experienced both as a reduction in specific vices and an increase in corresponding virtues.

Such changes in the egoic Self can therefore be understood as indirect, secondary effects of the (partially or wholly) activated laṭāʾif.

The activation of the Ruḥ laṭīfa, for example, is often connected with overcoming personal weakness and anger and replacing it with healthy strength and assertiveness.

Naqshbandi (Punjab)
Finally, traditions similar to the Naqshbandi (Punjab) understand the laṭāʾif to be spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human perception and functioning.

As such, they are thought to be activated and operating implicitly at all times and appear indirectly through the corresponding experiences that they pattern on the conventional mental/emotional/somatic level of the egoic Self.

Naqshbandi influenced [30] spiritual teacher Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) understands some of these laṭāʾif and psycho-physiological correspondences as follows:[31]

Qalb (Enjoyment)
Ruḥ (Vitality)

Sirr (Confidence)
Khafi (Stillness)
Ikhfa (Sensitivity)
(See also: corresponding video in "External Links").

Disambiguation of the laṭāʾif
Even among traditions that recognize the laṭāʾif, Sufi teachings often include other features or terminology that have ambiguous relationships to the laṭāʾif.

In addition, there is perennial potential for ambiguity in discussing the laṭāʾif (both in primary sources and in their English translation) arising from the way that words in Arabic can have different meanings in different contexts.[32]

Arabic, Quranic, or Sufi meaning of laṭāʾif
The word laṭāʾif is the plural of the transliterated Arabic word laṭīfa, from the tripartite verb la-ṭa-fa, which means “to be subtle”.[33]

It assumed a spiritual meaning in the Qur’an where Al-Laṭīf is one of the 99 names of God in Islam, reflecting His subtle nature.[33][34]

And it was subsequently adopted by Sufism to refer to various aspects of reality that are not gross, material qualities of the physical world (see, for example, "Disambiguation: Ten, five, or six laṭāʾif").[35]

Transliteration or translation or interpretation of the laṭāʾif
English language authors use one or more of three methods when referring to specific laṭā’if:

a transliteration of the Arabic word associated with the laṭīfa
a translation of the word's general Arabic meaning
an interpretation of the corresponding experience that is the word's specific Sufi meaning.
Laleh Bahktiar[4] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“Subtle [Organs]”)
Qalabīya (“Mold”)
Nafsīya (“Soul”)
Qalbīya (“Heart”)
Sirrīya (“Secret”)
Ruḥīya (“Spirit”)
Khafīya (“Inspiration”)
Haqqīya (“Seal”)
Idries Shah also[36] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“[Five] Subtleties”)
Qalb (“Mind”)

Ruḥ (“Spirit”)
Sirr (“Consciousness”)
Khafi (“Intuition”)
Ikhfa (“Deep perception of Consciousness”)
Hameed Ali[37] uses a transliteration and an interpretation:

Laṭā’if
Qalb (“Joy”)
Ruḥ (“Strength”)
Sirr (“Will”)
Khafi (“Peace”)
Ikhfa (“Compassion”)
Ten, five, or six laṭāʾif
In the version of Sufi cosmology proposed by Ahmad Sirhindi (1564–1624),[38] God created the universe in three stages:

First came the “World of God's Command” (alam al-amr), which emerged instantly when God said, "Be!" The five subtle qualities (laṭāʾif) of God's Command were: Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa.
Then came the “World of God's Creation” (alam al-khalq), which emerged through a process of evolution. The five subtle qualities (laṭāʾif) which patterned that Creation were: Consciousness (Nafs), Air (Baad), Fire (Nar), Water (Ma), and Earth (Khak).
Finally, God created human beings, which combined the “World of God’s Command” with the “World of God's Creation”.
In this usage, then, there are ten laṭā’if in two categories:

five relating to the “World of God’s Command” and
five relating to the “World of God’s Creation”.
In contrast, in most Sufi usages outside this cosmological one (including most of this webpage), there are either:

five laṭāʾif (from the first category alone, the “World of God's Command”) or
six laṭāʾif (the five from the first category . . . plus Nafs from the second category, the “World of God’s Creation”) .
Inter-relationship of laṭāʾif
Most Sufi traditions arrange the individual laṭāʾif in some specific order.

For example, the laṭīfa Qalb is often given first priority because its activation is the student's first orientation to the related presence and importance of Qalb (Heart) -- Man's spiritual "Organ of Evolution".

In the Kubrawi tradition, the laṭāʾif are understood to reflect the hierarchy of successive historical prophets and messengers, beginning with Adam and culminating with Muhammad. The student's spiritual development is thought to unfold from an earlier, more limited revelation to a later, more complete one.

In the Naqshbanbdi (Mujaddidi) tradition, the realization of the laṭāʾif is sometimes understood to be not only progressive but also cumulative; each new laṭīfa's realization is a comprehensive combination of that laṭīfa and all previously realized laṭāʾif.

Finally, in those traditions that emphasize modern day psychological aspects of Sufism, the order of activation of the laṭāʾif is sometimes determined by the individual student's personal history. A student might, for example, have one or another laṭīfa that is less "veiled" than another, in which case it could be the first laṭīfa emphasized for activation.

Nafs (Egoic Self) or Nafs (laṭīfa)
The Nafs in Sufism is considered to be a person's egoic consciousness[39] or egoic, psycho-physiological "Self". It is the subtle (laṭīfa) quality of "God's Creation" that becomes individual and can undergo a spiritual development. This makes it unlike the five laṭā'if of "God's Command", which are transcendent, unchanging qualities.

Ruḥ (Spirit) or Ruḥ (laṭīfa)
The word "Ruḥ" is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

"Ruḥ", as one of the laṭā'if described in the foregoing
"Ruh" (Spirit), as the Divine Spirit or “essence” in human beings, created by God from his own Spirit.[40]
Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)
The word “Qalb”, like “Ruḥ”, is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Qalb”, as one of the laṭāʾif described in the foregoing
"Qalb" (Heart), as the “Organ of Evolution” in human beings, the potential integration of Ruḥ (the Divine Spirit) and Nafs (the egoic Self).[41]
Sirr (Secret) or Sirr (laṭīfa)
The word "Sirr", like "Ruḥ" and "Qalb", is also used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Sirr”, as one of the laṭā'if described in the foregoing
“Sirr” (“Secret”), as a super-conscious state of Qalb (Heart) or Ruḥ (Spirit) experienced as unity with God.[42]
Laṭāʾif and the Jism Latif
The integration of the laṭāʾif into Qalb (Heart) is understood by Sufism to also represent the development of a corresponding subtle body known, in some traditions, as the "Jism Latif".[43]

Whereas Qalb (Heart) emphasizes the psycho-physiological functions of the laṭāʾif, the Jism Latif emphasizes their underlying spiritual substance and persistent spiritual Presence (“Ḥuḍur”[44]).

The Jism Latif is said to exist in one of ten forms, corresponding to the level of spiritual development an individual has undergone in life. As such, it is also the corresponding

level at which a human being survives physical death.[45]

See also: "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar".

Qalab or Sultan al-Azkar
The laṭīfa named “Qalab” in the Kubrawi tradition is equivalent to the laṭīfa named “Sulṭan al-Azkar” (“King of Zikrs”[46]) in the Naqshbandi (Awaisi) tradition.[47] Traditions that recognize this laṭīfa consider its realization to be the realization of a subtle body. (See also "Disambiguation: Laṭāʾif and the Jism Latif").

Some (like the Kubrawi) consider Qalab to be a preliminary realization of the subtle body and therefore the first laṭīfa to be activated in spiritual practise. In this perspective, the realization of subsequent laṭāʾif is considered to be a refinement and differentiation of the subtle body.

Other traditions (like the Awaisi) consider Sultan al-Azkar to be a comprehensive realization of the subtle body and therefore the final laṭīfa to be activated in practise.[48] In this perspective, the subtle body is considered to be a unification and integration of previously realized laṭāʾif [49].

Ḥal (State), Maqam (Station), or laṭīfa
In addition to the laṭāʾif, some[50][51] Sufi traditions also speak about two other categories of conscious experience that can arise during spiritual practice:

“Ḥal” (State), is a temporary altered state of consciousness arising from psychological or spiritual influences acting upon a student. They are considered to be gifts from God that arise in experience and disappear, usually immediately.
“Maqam” (Station or Stage), is one of seven permanent stages of a Sufi's spiritual development/embodiment/transformation achieved by his own effort.
There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to either of the categories Ḥal or Maqam.

Laṭāʾif and the number "Seven"
The number "seven" appears repeatedly in Islam and in Sufism, to reflect the relationships between entities within various categories.

In Islam, "seven" appears in the Quran, in the Hajj pilgrimage, and in the "Seven Heavens", among others. In Sufism, it appears in seven laṭāʾif, seven stages of Nafs development, and seven Maqamat.

In some cases this use of "seven" is understood literally . . . while in other cases it is understood to be a metaphor for an "infinite" or "complete" number of entities.[52]

Additionally, there is not always a consensus about correlating one category of seven things with another.

For example, Ala ud-Daula Simnani explicitly correlates the seven progressive laṭāʾif with the seven ontological levels of Islamic cosmology, whereas other Sufi orders, which recognize only five laṭāʾif, do not.

Divine Names or laṭāʾif
The Divine Names of God in Islam are understood by Sufism to refer (in the great majority of cases) to the relational action, functioning, or appearance of transcendental Divine Attributes/Qualities in immanent, manifest reality.[53]

The laṭāʾif, in contrast, while capable of being experienced indirectly through the somatic, emotional, and mental states they pattern in conventional experience, are primarily direct transcendental experiences of Divine Attributes themselves.[54]

There appears to be no consensus that the laṭā'if are directly related to the Divine Names.

The laṭāʾif outside Sufism
In addition to Sufism itself, the laṭāʾif are also found in certain spiritual teachings whose founders have been influenced by Sufism.

The Fourth Way
The Fourth Way is an approach to human self-development introduced to Europe in the early 20th century by George Gurdjieff (1867-1949) and his student P.D. Ouspensky (1878-1947). Substantial parts of the teaching are thought to be derived from Naqshbandi Sufism.[55]

For example, there are said to be seven Centers (Fourth Way) within human beings that organise specific functions:

Five “lower” centers: the "Intellectual", "Emotional", "Moving", "Instinctive", and "Sexual", which are understood to operate explicitly in humans from birth.[56]
Two “higher” centers: the "Higher Emotional" and "Higher Intellectual", which are understood to operate implicitly in humans but which can become explicit in those who undergo a spiritual development.[57]
In this teaching, the qualities of the Higher Emotional Center (equivalent to Qalb (Heart) in Sufism) are known as “Positive Emotions” or “sacred impulses”.[58]

John G. Bennett (1897-1974), a contemporary student of both Ouspensky and Gurdjieff, researched the sources of Gurdjieff’s teaching and concluded that these Positive Emotions were in fact derived from the laṭāʾif of Sufism.[59]

Nevertheless, specific knowledge and realization of the Positive Emotions as laṭā'if are rarely emphasized in schools of the Fourth Way teaching today.

The Diamond Approach
The Diamond Approach is a spiritual teaching developed by Hameed Ali (A. H. Almaas)

(1944–) and Faisal Muqaddam (1946-) beginning in the 1970s. The history of the teaching was influenced both by Idries Shah and by Gurdjieff's Fourth Way.[60]

It confirms the Naqshbandi (Punjab) understanding of five fundamental laṭāʾif and then expands it to include dozens of similar human capacities for which the more general term “Essential Aspects” is adopted.[61]

Unlike the Gurdjieff/Ouspensky Fourth Way, the Diamond Approach uses various mental, emotive, and somatic methods for realizing the laṭāʾif, as a central part of its overall teaching and practice.[62]

(See also: corresponding video in "External Links").

History of the laṭāʾif
The spiritual experiences identified by Sufism as the laṭāʾif have their immediate historical antecedents in the Emanationism of Neoplatonism[63] (3rd century AD), which is known to have influenced the subsequent development of Sufism (see: Platonism in Islamic philosophy). The Emanations of Neoplatonism, in turn, arose from the Theory of forms of Plato (4th century BC).

The general concept of spiritual “subtle centers” originated within Persian Sufism: Junayd of Baghdad (835–910), al-Hallaj (858–922),[64] and Shahab al-Din Abu Hafs Umar Suhrawardi (1145–1234).[65]

Kubrawi Sufi Najm al-Din Razi (1177–1256) proposed five “inner means of perception” (Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa) that parallel the five physical senses. It's unclear to commentators whether these inner senses were already understood as laṭāʾif at that time.[66]

The earliest systematic formulation of the laṭāʾif is thought to be that of Kubrawi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336),[6] who proposed seven laṭāʾif, relating them to the seven ontological levels of Sufi cosmology.[67]

From the 17th to 19th centuries, the Indian Mujaddidis, beginning with Ahmad Sirhindi (1564–1624), returned to a standardized interpretation of five experiential laṭāʾif and associated their locations with parts of the physical body.[68]

The Punjab tradition within the Naqshbandi in the late 19th and 20th centuries continued with five laṭā’if but identified the experience of their physical locations differently and viewed them as spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human consciousness.[69]

It is thought by some[70] that, just as with the nominal 99 Names of God in Islam and their underlying Divine Attributes,[71] the number of laṭāʾif and their potential realization by humanity might actually be unlimited.

See also
Al-Insān al-Kāmil
Arcs of Descent and Ascent
Dhikr
Emanationism
Illuminationism
Islamic cosmology
Muraqabah
Neoplatonism
Platonism in Islamic Philosophy
Qalb
Ruh
Subtle Body
Sufi cosmology
Tajalli
Tawajjuh
External links
Article: Marcia K. Hermansen: "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif)"; accessed February 15, 2025.
Book: Idries Shah: "The Sufis"; accessed February 15, 2025.
Book: Henry Corbin: "The Man of Light in Iranian Sufism"; accessed February 15, 2025.
Book: Jamal Elias: "The Throne Carrier of God"; accessed February 15, 2025.
Book: Najam al-Razi: "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return"; accessed February 15, 2025.
Book: Arthur Buehler: "Sufi Heirs of the Prophet"; accessed February 15, 2025.
Book: A. H. Almaas: "Essence"; accessed February 15, 2025.
Video: "Idries Shah — the Latifas" on YouTube; accessed December 8, 2023.
Video: "Pir Zia Sufi Subtle Centers Lataif" on YouTube; accessed December 29, 2023.
Video: "Awaisi Dhikr to Illuminate Lataif" on YouTube; accessed January 20, 2025.
Video: "Diamond Approach: How Music Evokes the Lataif" on YouTube; accessed May 28, 2025.
References
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 143.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 342–343.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 110.
Bakhtiar, Laleh (1976), Sufi Expressions of the Mystical Quest, New York: Thames and Hudson, p. 97
Elias, Jamal J. (1995). "The Throne Carrier of God". State University of New York Press. pp. 82–83.
Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism (New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 124–125.)
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 111.
Richard; Kinney, Jay (2006). Hidden Wisdom: A Guide to the Western Inner Traditions. Wheaton, IL/Chennai, India: Quest Books. p. 238

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 145, 334, 340.
Buehler, Arthur F. "Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh" University of South Carolina Press, 1998, p. 111.
"Tareeqa e Zikr". Awaisiah. Retrieved 2025-01-21.
Inayat-Khan, Zia, Pir Zia: Sufi Subtle Centers Lataif; see "External link".
Bey, Rifʿat. Sufi Spiritual Techniques. Petersham, MA: J.G. Bennett Foundation, 2008.
name="https://www.almirajsuficentre.org.au/subtle_centres.php
Almaas, A. H. Keys to the Enneagram. Boulder, Colorado: Shambala, 2021, p. 88.
"Spiritual Awakening Part 7 - Latifa Ana!!!". YouTube. 18 January 2020.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445-446.
"The Inclusion of the End in The Beginning (Indiraj al-Nihayat fil Bidayat)". 12 June 2020.
Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 2410.
Subhan, John A. Sufism Its Saints and Shrines. Lucknow Publishing House, Lucknow, India, 1938, p. 88.
Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.
Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 74-75.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 126–127.
Owaisiah, Silsila Naqshbandia. "Method of Zikr in details | Silsila Naqshbandia Owaisiah". www.naqshbandiaowaisiah.org. Retrieved 2025-01-21.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 332.
Corbin, Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. Shambala Publications, 1978", pages 77-78.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, pages 2-3 and 130.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142.
Shah Waliullah of Delhi, "The Sacred Knowledge of the Higher Faculties of the Mind", Los Altos, California: ISHK Book Service, 1982, p. 38.
"The Meaning of Allah's Name Al-Latif: The Most Subtle".
Bakhtiar, Laleh Sufi Expressions of the Mystical Quest New York, New York: Thames and Hudson, 1976, p. 96.
"Subtle Centres of Consciousness (Lata'if)". 12 June 2020.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 430.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142–143.
Hermansen, Marcia K., Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers

(Laṭāʾif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation Chicago, Illinois: Loyola University Chicago, 1988, p. 7.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445.
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519.
Kamada, Shigeru (1983). "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Lataif Theories Vol. XIX". www.jstage.jst.go.jp. Society for Near Eastern Studies in Japan. pp. 25–26.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 521.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 447.
The phrase is also translated variously as "Leader of Remembrance", "Prime Recitation", and "King of Invocations". It can refer not only to the experience of a subtle body, but also to a specific dhikr practise that invokes that experience.
See: https://ghayb.com/2016/03/the-lataif-of-islam/
Asbury, Michael Seeing with the Heart. Dissertation, University of Erfurt, 2024, p. 241. https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00063963/asbury_eDiss.pdf
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 128-129.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 305–306.
Nasr, Seyyed Hossein Sufi Essays. Chicago, Illinois, New York: Kazi Publications, 1999, p. 74-77.
|"What Is Meant By 'Seven Heavens'?". Al-Islam.org. 10 December 2012.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 580-581.
Shah, Idries, Sufi Thought and Action. London, England: Octagon Press, 1993, p. 24.
Shah, Idries "The Way of the Sufi", London: Octagon Press, 1984, p. 40.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233-234.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.57-61.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233.
"Work on Oneself — Sacred Impulses: Theme Presentation ~1973-01-19". The J.G. Bennett Foundation. Retrieved 2025-01-21.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 133–139.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 222.
Elias, Jamal J., The Throne Carrier of God. State University of New York Press, 1995, p. 150.

Elias, Jamal J. (1995). The Throne Carrier of God. State University of New York Press. pp. 158-159.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 106.
Razi, Najm al-Din (1982). "Path Of God's Bondsmen from Origin to Return". Caravan Books. pp. 134–135.
Razi, Najm al-Din, Path Of God's Bondsmen from Origin to Return Caravan Books, 1982, p. 135.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 109.
Shah, Idries, "Idries Shah - the Latifas"; see "External link".
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 579.
Muqaddam, Faisal et al, Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah. San Francisco, California: Sufi Ruhaniat International, 2011, Editor's Preface.
vte
Sufism terminology
Portals:
icon Religion
Islam
icon Education
Psychology
Authority control databases Edit this at Wikidata
İslâm Ansiklopedisi
Categories: Sufi philosophySufi psychologySpiritual faculties
This page was last edited on 26 November 2025, at 08:24 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki
Sacred Texts Islam
Mishkât Al-Anwar
("THE NICHE FOR LIGHTS")
by AL-GHAZZALI
[1058-1111 C.E.]

Translation and Introduction by W. H. T. {William Henry Temple} GAIRDNER
[b. 1873, d. 1928]

{First published as Monograph Vol. XIX by the Royal Asiatic Society, London 1924.

Title Page
Acknowledgment
Author's Preface
Contents
Introduction
I. Date, Object, And General Contents
II. Mysteries Left Veiled In This Treatise
III. A Ghazzalian Philosophy Of Religion
IV. Ghazzali Problems Raised By The Foregoing
V. The Problem Of The Vicegerent In Ibn Rushd And Ibn Tufail
VI. One Solution Of The Problem Of The Vicegerent
VII. Another Solution
VIII. Al-Ghazzali And The Seven Spheres
IX. Anthropomorphism And Theomorphism In Al-Mishkat
X. Pantheism And Al-Ghazzali, In Al-Mishkat
Translation
PART I.--Light, And Lights: Preliminary Studies
PART II.--The Science Of Symbolism.
PART III.--The Application To The Light-Verse And The Veils Tradition

Mishkât Al-Anwar
("THE NICHE FOR LIGHTS")
by AL-GHAZZALI
[1058-1111 C.E.]

A TRANSLATION WITH INTRODUCTION
BY
W. H. T. {William Henry Temple} GAIRDNER
[b. 1873, d. 1928]

B.A. OXON; C.M.S. MISSIONARY IN CAIRO; DIRECTOR OF THE SCHOOL FOR ORIENTAL STUDIES, CAIRO
{First published as Monograph Vol. XIX by the Royal Asiatic Society, London 1924.

{scanned at sacred-texts.com, October 2001}

{p. v}

Next: Acknowledgment
Sacred Texts | Islam

« Previous: The Mishkat al-Anwar of al-Ghazzali Index Index Next:

ACKNOWLEDGMENT
I HAVE greatly profited from hints, generously lavished in the course of correspondence, from Professors D.B. MACDONALD, R. NICHOLSON, and LOUIS MASSIGNON, in addition to recent works by the last two. My cordial thanks to these; and also to Professor D.S. MARGOLIOUTH for discussing with me some of the difficult points in the translation.

{p. vi}

{p. vii}

Next: Author's Preface
Sacred Texts | Islam

« Previous: Title Page Index Next: Author's Preface »
Sacred Texts Islam Index Previous Next
AUTHOR'S PREFACE
I AM so conscious that my general equipment was insufficient to warrant my having undertaken an introduction to this treatise (in addition to the translation), that my utmost hope is this,--that what I have written may be regarded by lenient Orientalists as something to elicit--provoke, if you will--the necessary supplementing and formative criticism; or as useful materials to be built into some more authoritative and better informed work: and that they may from this point of view be inclined to pardon what otherwise might seem an unwarrantable piece of rashness and indiscretion.

A still greater presumption remains to be forgiven, but this time on the ground of the great human simplicities, when I venture to inscribe this work, in spite of everything, to the beloved memory of

IGNAZ GOWZIHER

--that golden-hearted man--who in 1911 introduced me to the Mishkât; and to join with his

{p. viii}

name that of

DUNCAN BLACK MACDONALD

who first introduced me to the Mishkât's author. Of these twain, the latter may perhaps forgive the lapses of a pupil because of the filial joy with which, I know well, he will see the two names joined together, howsoever or by whomsoever it was done. As for the former, . . . in Abraham's bosom all things are forgiven.

CAIRO

July, 1923.

{p. ix}

Next: Contents
Sacred Texts | Islam

« Previous: Acknowledgment Index Next: CONTENTS »
Sacred Texts Islam Index Previous Next
CONTENTS
[Ghazzâlî's sections and titles have been supplemented. The page-references enclosed within square brackets in the Introduction, Translation, and foot-notes are references to the pages of the Arabic text,(Cairo A.H. 1922, Matba`at as Sidq), the numbers of which will be found in the text of the Translation, enclosed in square brackets.]

TRANSLATOR'S INTRODUCTION

I. Date, Object, and General Contents 2

II. Mysteries left Veiled in this Treatise 4

III. A Ghazzâlian Philosophy of Religion 6

IV. Ghazzâlî Problems Raised by the Foregoing 14

V. The Problem of the Vicegerent in Ibn Rushed and Ibn Tufail 17

VI. One Solution of the Problem of the Vicegerent 24

VII. Another Solution 32

VIII. AI-Ghazzâlî and the Seven Spheres 46

IX. Anthropomorphism and Theomorphism in al-Mishkât 50

X. Pantheism and al-Ghazzâlî, in al-Mishkât 61

TRANSLATION OF MISHKAT AL-ANWAR "THE NICHE FOR LIGHTS"

Exordium and Introduction. The "Light" Verse and the "Veils"-Tradition 75

{p. x}

PART I. LIGHT, AND LIGHTS Preliminary Studies.

1. "Light" as Physical Light; as the Eye; as the Intelligence 79

2. The Koran as the Sun of the Intelligence 91

3. The Worlds Visible and Invisible; with their Lights 93

4. These Lights as Lamps Terrestrial and Celestial: with their Order and Grades 98

5. The Source of all these Grades of Light: ALLAH 100

6. The Mystic Verity of Verities 103

7. The "God-Aspect": an "advanced" explanation of the Relation of these Lights to ALLAH 108

8. The Relation of these Lights to ALLAH: Simple Illustrations and Explanations 116

PART II. THE SCIENCE OF SYMBOLISM.

(i) The Outward and the Inward in Symbolism Type and Antitype 122

1. The Two Worlds: their Types and Antitypes 123

2. An Example of Symbolism, from the Story of Abraham in the Koran 126

3. Fundamental Examples of Symbolism: especially from the Story of Moses in the Koran 129

4. The Permanent Validity of the Outward and Visible Sign: an Example 136

5. Another Example of this Two-sided and Equal Validity of Outward and Inward 141

(ii) The Psychology of the Human Soul: its Five Faculties or Spirits 143

{p. xi}

PART III. THE APPLICATION OF ALL THE FOREGOING TO THE LIGHT-VERSES AND THE VEILS-TRADITION

(i) The exposition of the Symbolism of the Light-Verse 150

1. The Sensory Spirit 150

2. The Imaginative Spirit 150

3. The Intelligential Spirit 152

4 The Ratiocinative Spirit 152

5. The Transcendental Prophetic Spirit 153

Epilogue: the "Darkness"-Verse 154

(ii) The Exposition of the Symbolism of the Seventy Thousand Veils 157

1. Those veiled by Pure Darkness 158

2. Those veiled by mixed Light and Darkness 163

(a) The darkness of the Senses 163

(b) The darkness of the Imagination 167

(c) The darkness of the (ratiocinative) Intelligence 169

3. Those veiled by Pure Light 169

4. The Goal of the Quest 171

{p. 1}

{p. 2}

Next: Introduction
Sacred Texts | Islam

« Previous: Author's Preface Index Next: Introduction »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

INTRODUCTION

The references in square brackets are to the pages of the Cairo Arabic edition, and to the present English translation.

THE MISHKÂT AL-ANWAR[1] is a work of extreme interest from the viewpoint of al-Ghazzâlî's[2] inner life and esoteric thought. The glimpses it gives of that life and thought are remarkably, perhaps uniquely, intimate. It begins where his autobiographical Al-Munqidh min al-Dalâl leaves off. Its esotericism excited the curiosity and even the suspicion of Muslim thinkers from the first, and we have deeply interesting allusions to it in Ibn Tufaill and Ibn Rushd,[4] the celebrated philosophers of Western Islam, who flourished within the century after al-Ghazzâlî's death in 1111 (A.H. 505)--a fact which, again, increases its importance and interest for us.

[1. The Mishkât al-Anwâr is numbered No. 34 in Brockelmann's Geschichte der Arabischen Literatur (vol. i, p. 423). It was printed in Cairo (matba`at as Sidq, A. H. 1322), to which edition the references in the present work are made. There is another edition in a collection of five opuscules of Ghazzâlî under the title of the first of the five, Faisal al-Tafriqa.

2. The Algazal of the Schoolmen.

3. The Abubacer of the Schoolmen.

4. The Averroes of the Schoolmen.]

{p. 2}

Next: I. Date, Object, And General Contents
Sacred Texts | Islam

« Previous: CONTENTS Index Next: I. Date, Object, And General Contents »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

I. DATE, OBJECT, AND GENERAL CONTENTS

There is no way of fixing the Precise date of this treatise; but it falls among his later ones, perhaps among the latest; the most important hint we get from Ghazzâlî himself being that the book was written after his Magnum opus, the Ihyâ'al Ulûm (p. [9]). Other works of Ghazzâlî mentioned by him in this treatise are the Mi`âr al-`Ilm, Mahakk al-Nazar, and al-Maqsad al-Asnâ.

The object of the opuscule is to expound a certain Koran verse and a certain Tradition. The former is the celebrated Light-Verse (S. 24, 35) and the latter the Veils-Tradition. It is divided into three sections, of which the first is considerably the longest.

In this first section he considers the word "light" itself, and its plural "lights," as applied to physical light and lights; to the eye; to the intelligence (i.e. intellect or reason); to prophets; to supernal beings; and finally to Allah himself, who is shown to be not the only source of light and of these lights, but also the only real actual light in all existence.

{p. 3}

In the second section we have some most interesting prolegomena to the whole subject of symbolic language in the Koran and Traditions, and its interpretation. Symbols are shown to be no mere metaphors. There is a real mystical nexus between symbol and symbolized, type and antitype, outer and inner. The symbols are infinitely numerous, very much more numerous than those mentioned in Koran, or Traditions. Every object on earth "perhaps" has its correlative in the unseen, spiritual world. This doctrine of symbols reminds us of the Platonic "ideas" and their earthly copies, and of the "patterns of things in the heavens" and "the example and shadow [on earth] of heavenly things" in

the Epistle to the Hebrews. A notable deduction is made from this doctrine, namely, the equal incumbency of keeping the outward letter (zâhir) of the Law as well as its inner meaning (bâtin). Nearly all the most advanced Sûfis were zealous and Minutely scrupulous keepers of the ritual, ceremonial, and other prescriptions of the Sunna law, and Ghazzâlî here supplies a quasi-philosophical basis for this fidelity--a fidelity which some of the bolder and more extreme

{p. 4}

mystics found illogical and "unspiritual".

In the third section the results of this symbology are applied to the Verse and Tradition in question. In the former the beautiful, and undeniably intriguing expressions of the Koran--the Light, the Niche, the Glass, the Oil, Tree, the East and the West--are explained both on psychological and religio-metaphysical lines; and a similar exegesis is applied to the tradition of the Seventy Thousand Veils.

Next: II. Mysteries Left Veiled In This Treatise
Sacred Texts | Islam

« Previous: Introduction Index Next: II. Mysteries Left Veiled In This Treatise »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

II. MYSTERIES LEFT VEILED IN THIS TREATISE

In the course of all this Ghazzâlî gives us, incidentally, much that excites our curiosity to the highest degree; though always, when we get to the crucial point, we meet a "perhaps," or a patronizing allusion to the immaturity of his less-initiated reader. (Ghazzâlî's hesitations--"it may be," "perhaps", etc.--are worthy of study in this treatise. They do not so much have the impression of hesitancy in his own mind, as of a desire to "fence" a little with his reader.) He himself writes "incommunicable mystery"' across a number of these passages. Thus, the nature of the human intelligence

{p. 5}

and its peculiar affinity to the divine (pp. 16, 71); the mystic "state" of al-Hallâj, and other "inebriates," and the expressions they emit in their mystic intoxication (p. [20]) --"behind which truths," says Ghazzâlî, "also lie secrets which it is not lawful to enter upon"; the astounding passage (p. [24]) in which to the supreme Adept of the mystical Union with deity are ascribed features and functions of very deity; the real explanation of the word tawhîd, involving as it does the question of the reality of the universe and the nature of the soul's union or identification with deity; the nature of the Commander (al-Mutâ`) of the universe, and whether he be Allah or an ineffable supreme Vicegerent; who that Vicegerent is, and why it must be he and not Allâh who performs the prime function of the cosmos-ruler, viz. the issue of the command for the moving of the primum mobile, whereby all the motions of the Heavenly (and the Sublunary) spheres are set a-going; and the final mystery of Allah-an-sich, a Noumenal Deity, in whose case transcendence is to be carried to such a pitch that gnosticism and agnosticism meet,

{p. 6}

and the validity of every possible or conceivable predication is denied, whether of act or attribute (see p. [55])--all these things are incommunicable mysteries, secrets, from the revealing of which our author turns away at the exact moment when we expect the denouement. The art is supreme--but something more than tantalizing. Who were the adepts to whom he did communicate these thrilling secrets? Were these communications ever written down for or by his brother initiates? Or did he ever communicate them? Was there really anything to communicate? If so, what?

Next: III. A Ghazzalian Philosophy Of Religion
Sacred Texts | Islam

« Previous: I. Date, Object, And General Contents Index Next: III. A Ghazzalian Philosophy Of Religion »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

III. A GHAZZALIAN PHILOSOPHY OF RELIGION

On the whole it is the final section on the Veils-Tradition which, though really of the nature of an appendix, contains the most numerous and the most interesting problems for the study of Ghazzâlî's inner life, thought, and convictions. This tradition speaks of "Seventy Thousand Veils of Light and Darkness" which veil pure Godhead from the human soul. The origin of the tradition is, it is safe to hazard, Neoplatonic, and it therefore lent itself completely to the gnostic and theosophical mode of

{p. 7}

thought which so soon invaded Muslim Sûfism after its less successful effort to capture orthodox Christianity. Accordingly Muslim mystics seem to have seized upon the tradition with avidity, though they interpret it variously. For an entirely Neoplatonic, theosophical interpretation, as expounded by Rifâ`i dervishes, the translator's "'Way' of a Mohammedan Mystic" may be consulted.[1] According to this version, the soul, in its upward Seven-fold Way to Union with pure Deity, is at every stage stripped of 10,000 of these Veils, the dark ones first and then the bright. After that the naked soul stands face to face with naked Deity, with Absolute Being, with an unveiled Sun, with unadulterated Light. Ghazzâlî's treatment is different. According to him, these Veils are various according to the varieties of the natures which they veil from the One Real. And it is the classification of these natures, which is thus involved, that supplies rich material for an unusually inside view of Ghazzâlî's real views concerning men, doctrines, religions, and sects. It

[1. The Moslem World, year 1912, pp. 171 seqq., 245 seqq.; as separatum, Otto Harrassowitz, pp. 9, 10.]

{p. 8}

is not the orthodox schoolman, the fierce dogmatist, the rigid mutakallim, who is now speaking. We have the sensation of overhearing Ghazzâlî as he speaks aloud to his own soul, or to a circle of initiates. It is hardly less than an outline of a philosophy of religion with which we have to do. He divides mankind into four classes: those veiled with veils of pure darkness; those veiled with veils of mixed darkness and light; those veiled with veils of pure light; and those who attain to the vision of the Unveiled. Every line of this part of the work merits and requires the closest study. It is not possible to give this detailed study here--it has been given elsewhere, and to that the reader must be referred.[1] But a summary of Ghazzâlî's classification of souls and creeds may be given here, for thus, even more effectively than by an extended study, may a vivid preliminary appreciation be gained of the importance of this section for students of the Ghazzâlî problem. He begins at the bottom and works up the light-ladder, rung by rung, to the very top, thus giving a gradation of

[1. Der Islam, year 1914, in Nos. 2 and 3: by the present writer.]

{p. 9}

human natures and human creeds in respect of their approach to absolute truth. Sometimes the grades are definitely identified by the author. In other cases they may be certainly, or nearly certainly, identified from the description he gives. In the following summary Ghazzâlî's own identifications are given between round brackets; inferred identifications certain or nearly certain, between square brackets.

Class I.--Those veiled with Veils of pure Darkness

Atheists--

(a) Naturist philosophers whose god is Nature,

(b) Egotists whose god is Self.

Subdivisions of (b):--

(1) Seekers after sensual pleasures (the bestial attributes).

(2) Seekers after dominion ("Arabs, some Kurds, and (the very numerous Fools").

(3) Seekers after filthy lucre

(4) Seekers after vainglory

(2-4) (the ferocious attributes).

Class II.--Those veiled with Veils of mixed Darkness and Light

{p. 10}

A. THOSE WHOSE DARKNESS ORIGINATES IN THE SENSES

(1) Image-worshippers. [Polytheists of the Hellenic (? and Indian) type.]

(2) Worshippers of animate objects of physical beauty. (Some of the most remote Turkish tribes.)

(3) Fire-worshippers. [Magians.]

(4) Astrologizing Star-worshippers. [Star-worshippers of Harran: ?Sabîans.]

(5) Sun-worshippers.

(6) Light-worshippers, with their dualistic acknowledgement of a supreme correlative Darkness. (Zoroastrians of the cult of Ormuzd and Ahrimân.)

B. THOSE WHOSE DARKNESS ORIGINATES IN THE IMAGINATION

(who worship a One Being, sitting [spatially] on his throne).

(1) Corporealists. {p. 11}

[Extreme Hanbalites: Zâhirites.]

(2) Karrâmites.

(3) Those who have eliminated all spatial ideas in regard to Allâh except the literal "up-above".

[Ibn Hanbal.[1] Hanbalites.[2]]

C. THOSE WHOSE DARKNESS ORIGINATES IN THE [DISCURSIVE][3] INTELLIGENCE

[Various sorts of Mutakallimîn]

(1) Anthropomorphists in respect of the Seven Attributes of Allah, "Hearing, Seeing," etc., and especially the "Word" of Allah.

(Those who said that the Word of Allah has letters and sounds like ours.) [Early literalists; Hanbalites: early Ash`arites.]

(2) Those who said that the word of Allah

[1. Faisal al-Tafriqa, p. 10.

2. Averroes adds to these (with justice) the Koran; Mohammed himself; the "Early Fathers"; al-Ash'ari; and the early Ash`arites--before the time of Abul Ma'âli," says Averroes, loc. cit. i.e. of al-Juwainî, The Imâm al-Haramain, our author's Shaikh, d. 478 (see his al-Kashf 'an manâhij al-adillâ', ed. Müller, p. 65, Cairo ed., p. 54.)

3. For according to Ghazzâlî the genuine axiomata of the pure intelligence are infallible. See p. [10], and an important autobiographical passage near the beginning of the Munqidh.]

{p. 12}

is like our mental speech (hadith al-nafs.)

[Later Ash`arites.]

Class III.--Those veiled by pure Light

[i.e. purged of all anthropomorphism (tashbîh)]

(1) Those whose views about the Attributes were sound, but who refused to define Allah by means of them: replying to the question "What is the Lord of the World?" by saying, "The Lord, who transcends the ideas of those attributes; He, the Mover and Orderer of the Heavens."

[Hasan al-Basrî, al-Shâfi`î, and others of the bilâ kaifa school.]

(2) Those who mounted higher than the preceding, in declaring that Allah is the mover of only the primum mobile (the Ninth and outermost Heaven), which causes the movement of the other Eight, mediated by their respective Angels.

[Sûfî philosophers. (?) Al-Fârâbî.]

(3) Those who mount higher than these {p. 13} again, in putting a supreme Angel in place of Allah, Who now moves the heavens by commanding this supreme Angel, but not immediately by direct action.

[Sûfî philosophers. Al-Ghazzâlî himself when coram populo (Munqidh, p 11)!]

Class IV.--The Unveiled who Attain

Those who will predicate nothing whatsoever of Allah, and refuse to allow that He even issues the order for the moving of the primum mobile. This Commander (Mutâ`) is now a Vicegerent, who is related to the Absolute Being as the sun to Essential Light or live coal to the Element of Fire.

(1) Adepts who preserve self-consciousness in their absorption in this Absolute, all else being effaced.

(2) Adepts whose self-consciousness is also effaced ("the Fewest of the Few") [al-Hallâj and the extreme Mystics],

(a) who attain to this State with a single leap--as Abraham "al-Khalîl" did, {p. 14}

(b) who attain to it by stages,--as Mohammed "al-Habîb" did [at the Mi`râj].

Next: IV. Ghazzali Problems Raised By The Foregoing
Sacred Texts | Islam

« Previous: II. Mysteries Left Veiled In This Treatise Index Next: IV. Ghazzali Problems Raised By The Foregoing »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

IV. GHAZZALI PROBLEMS RAISED BY THE FOREGOING

The mere perusal of this graded scale of systems and of souls shows at once its extraordinary interest because of its revelation of Ghazzâlî's innermost thought about these things, and because of the piquancy and difficulty of some of the problems raised. In the discussion of the whole subject the reader is referred to, the monograph upon the Mishkât to which allusion has been made. The problems may be indicated here in the form of questions, for the sake of defining them as particularly as possible:--

(1) How is it that some reputable Moslems are grouped with Idolators and Dualists in the second division ("mixed light and dark")?

(2) How is it that Jews and Christians are neither mentioned nor alluded to in this rather full sketch for a philosophy of religion? And where could they have been fitted in if they had been mentioned?

{p. 15}

(3) How is it that the later Ash`arites, the standard orthodox Theologians, are placed so low, viz. in the division where there are still veils of darkness?

(4) How is that the Mu`tazilites are neither mentioned nor alluded to; and that, according. to the differentia of the highest section of the second division, it would be inevitable to place them above the orthodox Ash`arites?

(5) How is it that the most pious believers of the earliest and most venerated type come no higher than the lowest section of the third division?

(6) How is it that to such men is ascribed any special concern about Allah as "mover of the Heavens"[1]

(7) How is it that the various doctrines about the mode of this Moving of the Heavens is made the main if not the sole differentia of the (ascending) grades of this division, though in other works Ghazzâlî treats this very matter with marked coolness[2]? How is it that on this

[1. This is all the more marked because the words are Ghazzâlî's own gloss on a quotation from the Koran; see below.

2. E.g. Tahâfut, pp. 57, 60.]

{p. 16}

is explicitly said to turn the superiority of the schools of Sûfî's over the pious Believers, and the superiority of one school of Sûfî's over another?

(8) How is it that this matter of Moving the Heavens is considered so particularly to threaten the Unity of Allah, and that that Unity is only saved when He is relieved from even the function of Commanding the (outermost) Heaven to be moved?

(9) And who is this Commander who thus commands, and who orders all things, and who is related to pure Being as the Sun to Elemental Light? And what was "the mystery (in this affair), the disclosure of which this book does not admit of"?

(10) What becomes of a Deity of whom nothing whatsoever can even be said or predicated? And how, then, can a "relation" between Him and His Vicegerent be asserted, still more described as above? And how can this Unknowable, Unimaginable and Inconceivable be nevertheless "reached" by mystic souls?

(11) What was "the book" into which Ghazzâlî himself says he put all his esoteric

{p. 17}

teaching (Jawâhir, p. 31); which he implores any into whose hands it may fall not to publish; which Ibn Tufail denies could have been this Mishkât (Hayy, ed. Gautier, pp. 13-15, trans. Gautier. pp. 12-14), nor any other of the supposed esoteric books that "had come to Andalus"?

Next: V. The Problem Of The Vicegerent In Ibn Rushd And Ibn Tufail
Sacred Texts | Islam

« Previous: III. A Ghazzalian Philosophy Of Religion Index Next: V. The Problem Of The Vicegerent In Ibn Rushd And Ibn Tufail »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

V. THE PROBLEM OF THE VICEGERENT IN IBN RUSHD AND IBN TUFAIL

After this it will cause no surprise that it is this figure of the Vicegerent (al-Mutâ` . . .

alladhî amara bi tahrîk il-samâwât) who excited the curiosity and suspicion of thinkers in the century after Ghazzâlî's death. The passage is at least twice singled out, once by Ibn Rushd in the treatise already cited, and once by Ibn Tufail in his Hayy ibn Yaqzân.

(1) Ibn Rushd uses the passage to level at Ghazzâlî a direct accusation of gravest hypocritical insincerity over a matter which Ghazzâlî had ostentatiously singled out as the prime test of orthodoxy, namely.. the doctrine of emanation. According to Ibn Rushd the passage about the Vicegerent was the explicit teaching of this doctrine of the Philosophers, for which,

{p. 18}

elsewhere, Ghazzâlî can find no words strong enough to express his censure and contempt. The words of Ibn Rushd are as follows:

"Then he comes on with his book known as Mishkât al-Anwâr, and mentions therein all the grades of the Knowers of Allah; and says that all of them are veiled save those who believe that Allah is not the mover of the First Heaven, He being the One from Whom this mover of the First Heaven emanated: which is an open declaration on his part of the tenet of the philosophers' schools in the science of theology; though he has said in several places that their science of theology (as distinct from their other sciences) is a set of conjectures."[1]

It is not within the scope of this Introduction to follow in detail the evidence for and against the truth of this radical accusation. This has been done at length and with considerable minuteness in the monograph in Der Islâm, which has already been cited (pp. 133-145). The

[1. Op. cit., ed. Müller, p. 21, Cairo edition, p. 59. The treatise was written before A.H. 575; date of Mishkât c. 500.]

{p. 19}

reader must be referred to that; and it must suffice here to say that after the full consideration of all the evidence the verdict given there. is Not Guilty. On the other hand, the existence of an esoteric doctrine in regard to this Vicegerent and his function is undeniable (and undenied); and it is clear, from the comparison of the Mishkât itself with the Munqidh, that that doctrine differed vitally from the one professed by Ghazzâlî exoterically (Munqidh, p. 11). Ghazzâlî himself, in a passage of remarkable candour,[1] admits that every "Perfect" man has three sets of opinions (madhâhib), (a) those of his own environment, (b) those he teaches to inquirers according as they are able to receive them, and (c) those which he believes in secret between himself and Allah, and never mentions except to an inner circle of friends or students.

Ibn Rushd's accusation was an attempt to identify the figure of the Vicegerent, al-Mutâ`lûl al Awwal, the First Caused, in the emanational scheme of the

Neoplatonizing[2] philosophers of Islâm, with

[1. Mîzân al `Amal, p. 214.

2. The unquestionable Neoplatonism of much of the forms and expression of Ghazzâlî's thought, if not of the thought itself {footnote p. 20} Contd. (see especially pp. 15, 16. 29, 47 seq.]), exposed him in a very special way to this charge of emanational pantheism. And it cannot have made it easier for him to steer clear of such dangers in fact.]

{p. 20}

al-Fârâbi and Ibn Sinâ at their head. This was the Demiurge, the Being who first emanates from the Absolute Being, and mediates between It and all the lower stages or relational existence, with their increasing limitedness and grossness, thus relieving the predicateless Absolute from all part in the creation or administration of the universe.

There can be no doubt that whatever Ghazzâlî's doctrine of the Vicegerent was, and whatever else his esoteric doctrine contained, the emanational theory formed no part of that doctrine. For this particular piece of pseudo-metaphysics he appears to have had a very particular dislike and contempt; and if Ibn Rushd was really serious in levelling his accusation he can hardly be acquitted of being blinded by his bitter prejudice against "Abû Hâmid". The only possible ground for Ibn Rushd's accusation which I have been able to discover is as follows:--it is a fact that the extreme (ghulât) Imâmites did identify al-Rûh "The Spirit of

{p. 21}

Allah" with the First Emanation[1]. If, as is contended hereafter, Ghazzâlî identified al-Mutâ` with Al-Rûh, and Ibn Rushd was aware of this, he may have thought, or been pleased to think, that Ghazzâlî therefore thought that al-Mutâ` was the First Emanation. This would be an indirect confirmation of the identification which it is attempted presently to prove, namely, al-Mutâ` = al-Rûh.

(2) We now pass to the other criticism of the passage, by Ibn Rushd's contemporary Ibn Tufail, in the introduction to his philosophical romance entitled Hayy Ibn Yaqzân.[2]

Ibn Tufâil's allusion to this perplexing passage is as follows:--

"Some later writers[3] have fancied they have found something tremendous in that passage of his that occurs at the end of al-Mishkât, which (they think) impales Ghazzâlî on a dilemma from which there is no escape. I mean where, after speaking of the various degrees of the

[1. Massignon, Hallâj, p. 661.

2. Ed. Gautier, pp. 14-15, transl. 12-14.

3. Or "a later writer" presumably Ibn Rushd himself, in the passage already cited and discussed.]

{p. 22}

Light-Veiled, and then going on to speak of the true Attainers, he tells us that these Attainers have discovered that this Existing One possesses an attribute which negates unmitigated Unity; insisting that it necessarily follows from this that Ghazzâlî believed that the Absolute Being has within His Essence some sort of plurality: which God forbid!"

The excursus on this passage in the article cited from Der Islâm (pp. 145-151) can only be summarized here. It seems to have escaped the critics quoted by Ibn Tufail, that the Unveiled, according to Ghazzâlî himself, abandoned the position of the last of the Light-Veiled just because of this dread, viz. that the identification of al-Mutâ` with Allah would endanger "the unmitigated Unity" of Deity. Ibn Tufail himself, though he admits the serious contradictions which appear in Ghazzâlî's books, flatly refuses to see in this passage anything so monstrous, or anything sinister at all.

Unfortunately he does not give us his own exegesis of the passage; but it may perhaps be inferred from his own schematization of the

{p. 23}

grades of being. In this he makes elaborate use of the schema of reflectors, and reflectors of reflectors, which Ghazzâlî has already suggested in this book (pp. [15, 16]). "The essences of the Intelligences of the Spheres" are represented as successive, graded reflections of the Divine Essence. The highest of them is not the essence of the One Real nor is he the Sphere itself, nor is he other than both. He is, as it were, the image of the sun which appears in a polished mirror; for that image is neither the sun, nor the mirror, nor other than them both." It is probable that Ibn Tufail, who professed to have won through to his position after studying al-Ghazzâlî and Ibn Sînâ (the juxtaposition is singular!), would have more or less equated this conception of the highest Essence of the Intelligences of the Spheres with the conception of al-Mutâ` in the Mishkât, though he says nothing about the business of Heaven-moving in relation to this Being. It need not follow that al-Ghazzâlî would have accepted this explanation[1]; though both men were evidently striving equally to avoid a total pantheism, and both

[1. Though his "mirror" schema in Mishkât, p. [15], is near Ibn Tufâil's meaning.]

{p. 24}

disbelieved in the emanational theory as taught by al-Fârâbî and Ibn Sinâ.

Next: VI. One Solution Of The Problem Of The Vicegerent

VI. ONE SOLUTION OF THE PROBLEM OF THE VICEGERENT

In the absence of "the book" into which Ghazzâlî put these secret opinions, or inconceivable mysteries, including, we may suppose, the secret of this mysterious Vicegerent, we are not likely to reach any authoritative settlement of the question: nor, even if we be put on the right track, clear up the whole of the mystery. For want of direct help from our author, therefore, the only thing to be done is to examine minutely al-Mishkât itself, to see if it yields any indirect help. It would seem that from this examination two possible solutions emerge. In this section the first of these will be discussed.

This solution, which was first suggested to the writer by the distinguished French Orientalist, M. Louis Massignon, identifies the mysterious figure of this Vicegerent, al-Mutâ`, with the Qutb ("Axis") or some other Supreme Adept. According to the developed doctrine, this Qutb was an earthly Mystic of supremest attainment, who during his lifetime administered

{p. 25}

the affairs of the heavens and the earth. There was nothing about him, during his lifetime, to suggest to any observer that he was, engaged in so stupendous a task, and it was not known till after his death that he had been "the Axis of his time" (qutbu zamânihi).

The beginnings of this doctrine go back far beyond al-Ghazzâlî--a rudimentary form of it was held by even the ultra-orthodox Hanbalites,[1] and a developed form of the conception is expressed quite definitely in al-Hujwîrî's Kashf al-Mahjûb,[2] and must have been widely held, in orthodox circles too, in the fifth century, at the close of which our treatise was written.

Moreover, at least from the time of al-Hallâj, to whom, as we shall see, our author in. this treatise refers in terms by no means of repudiation, the very word under discussion, al-Mutâ` or some other form of the same verb, occurs in significant connexion with supreme sainthood. One of the accusations levelled against al-Hallâj was that he taught that "having

[1. Massignon, Passion d' al-Hallâj, p. 754.

2. p. 214 of trans.]

{p. 26}

attained to sainthood the Adept becomes al-Mutâ` he who says to a thing 'Be!' and it becomes".[1] It sounds startling enough, but it was a true accusation, though it has to be taken in connexion with the whole of Hallâj's philosophy of mystical union with the Divine. For he did definitely adopt from a predecessor, Ibn `Iyâd, the aphorism "Man atâ`a Allaha atâ`ahu kullu shay'",[3] an aphorism which received a later redaction (quite in the spirit of Hallâj, as has been shown), "man hudhdhiba ... fa yasîru mutâ`an, yaqûlu lish shay'i `Kun' fa yakûn," "He who has passed through the mystic askesis becomes Obeyed; he says to this or that, 'Be!' and it is."[4]

Since then al-Hallâj did so teach, and did use this very word, and since al-Ghazzâlî in this treatise betrays a very considerable admiration of al-Hallâj, and a sort of tremulous half-assent to his wildest utterances, including the notorious

[1. Massignon, op. cit., p. 791; ib., p. 472.

2. The sense in which he did use the expression, and the proof that it did not in his thought mean self-deification, is given very clearly in Massignon, op. cit., 519-521.

3. Op. cit., p. 472.

4. Al-Avnî on al-Istakhrî., quoted in a letter by M. Massignon to the writer.]

{p. 27}

"Ana-l Haqq" itself, it would seem that a strong prima-facie case has been made out for identifying the Mutâ` of our treatise, in spite of the cosmic nature of his functions, with some supreme Adept. But only a prima-facie case. To make out the thesis itself, the treatise itself must be interrogated; for it by no means follows that because a Hallâj held an opinion a Ghazzâlî adopted it.

There are, certainly, some passages that do suggest that the solution is along this line.

(1) The description of the adventures of a soul in highest state of Union (Mish., p. [24]) tends to bear out the Identification, or the general idea underlying it. The person there described is a supreme Adept, and in particular al-Hallâj himself. Having reached Union with the One divine Real, he ascends in and with Him "to the throne of the Divine Unity and from thenceforth administers the Command throughout His (or 'his,' for in this extraordinary passage the pronouns remain the same throughout) storied Heavens." The words translated "administers the Command", yudabbîru-l amr, are remarkable, for they contain an Arabic

{p. 28}

word (amr) which, as we shall see presently, is to the last degree significant, being the very word used in the Mutâ` passage (p. [55]), where Ghazzâlî confesses it is an obscure mystery. The Mutâ` (Commander) is said to move the outermost Heaven by

precisely the amr (command). The words yudabbîru-l amr could no doubt be translated in a less significant way, owing to the troublesome double meaning of amr, ("affair," "command"), namely, "he disposes things." But in view of the fact that this amr was a notable Sûfî term, and a mysterious problem alluded to by Ghazzâlî in this very treatise, it seems inevitable to take it as "command" here. And a "Command" necessitates an "Obeyed".

(2) On p. [23], where the reference throughout is purely general, and presumably applies to anyone who has the necessary qualifications and attains this supreme mystical "state", Ghazzâlî says that when the mystic Ascent is complete, "if there be indeed any change, it is by way of 'the Descent into the Lowest Heaven', the radiation from above downwards." This also suggests supreme divine activity in the Universe

{p. 29}

below, especially if the word ishrâq refers, as it probably does, to causative activity.

(3) On pp. [13, 14] occurs another passage which strongly supports the general identification, though it leaves its particular and personal reference still obscure. In this the adepts, who in their mystical Ascent (mi`râj) "attained to that supreme attainment", are said to be "the Prophets", who "from thence looked down upon the entire World Invisible [precisely the world of the Heavens]; for he who is in the world of the Realm Supernal is which Allah, and hath the keys of the Unseen. I mean that from where he is descend the causes of existing things; for the world of sense is one of the effects of yonder-world of causes", etc. This looks almost like a reasoned, philosophic doctrine behind the mystical one, that to attain to the world of Reality is ipso facto to attain to the fount of causation; which involves the ability to direct the Causes which control all the Effects in the Heavens below and the Earth beneath. The Vicegerent does no more than this.

A close scrutiny of these passages leaves, one, nevertheless, with thc impression that the

{p. 30}

Adepts whose celestial adventures are there described are too generalized, or perhaps one should say too pluralized, to be identifiable with this single, solitary figure of al-Mutâ` as he is presented in our passage. As far as these three passages go, this assumption of the reins of the Universe is only granted to Adepts in their mystic "States", to Prophets in their highly exceptional "Ascent". There is nothing to show that two or more such Attainers might not exist at one time, or that even one must always be existing; in other words, there is no trace of the complete and fully developed Qutb doctrine in this treatise. But these considerations make it impossible to identify any one of these Adepts, or all of them together, with the cosmic al-Mutâ`, whose function, related as it is to the very mechanism of the Heavens, is ceaseless, and coextensive with Time itself. And these last four words suggest a further consideration which in itself

seems fatal to the proposed identification; namely, that al-Mutâ` was Vicegerent from the very foundation of the world; he is the one "who commanded the Heavens to be moved" (p. [55, 1. 12]). No

{p. 31}

Hallâj, no Adept, no Qutb, no Prophet even, ever claimed, or had claimed for him, such priority as this,[1] or even priority at all. But if not, none of them--and, if so, no terrestrial being at all--can claim to fill the role of this Vicegerent. The three passages were probably intended only to assert and account for the karâmât of the Saints in their wonder-working which was parallel to that of the Koranic Jesus.

The a-priori question of our author's attitude to the Qutb doctrine--whether, consistently with his published writings, he could have sustained such a doctrine in this work--is one which can only be indicated here. Professors R. Nicholson and D.S. Macdonald have both communicated to the writer, in reference to the passage under discussion, their opinion that there is an a-priori impossibility. To al-Ghazzâlî the doctrine was tainted with Imâmism, his special bete noire (see his attack on the Ta`lîmites in his Munqidh;[2] that since an omnipotent.

[1. The question of the priority claimed by a certain school for Mohammed, and of the nûr Muhammadi, will be considered, later.

2. See Nicholson, The Idea of Personality in Sûfism, p. 46]

{p. 32}

Administrator must also be an infallible Guide (whom Ghazzâlî would not have at any price), there is no room for the former in Ghazzâlî's thought (thus Professor Macdonald). If the Mutâ` is not Mohammed, he is certainly no Saint (thus Professor Nicholson).

Be this as it may, the above considerations, drawn from the study of the text itself, and from the passages which prima facie seemed to point to the Qutb-Mutâ` identification, seem finally, when more closely examined, to rule that identification out.

Next: VII. Another Solution
Sacred Texts | Islam

« Previous: V. The Problem Of The Vicegerent In Ibn Rushd And Ibn Tufail Index Next: VII. Another Solution »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

VII. ANOTHER SOLUTION

But there are other passages in our treatise which, when carefully studied, lead to the belief that in Ghazzâlî's own mind--though the identification is nowhere explicitly stated or significantly hinted--the Mutâ` is none than al-Rûh, THE SPIRIT OF ALLAH.[1]

In S. 17, 87, Mohammed himself had left this enigmatic entity as a divinely uncommunicated,

[1. Nicholson. The Idea of Personality in Sûfism, pp. 44, 45. The identification had occurred independently to the present writer before appearance of Professor Nicholson's work. It had also occurred independently to Professor D. B. Macdonald.]

{p. 33}

and therefore incommunicable, mystery. The passage runs as follows: "They ask thee of The Spirit: say, The Spirit pertains to my Lord's Word-of-Command, and ye have not been communicated knowledge [of It] save a little." The Arabic of the words italicized is min amri rabbî; and we are again faced, at the outset, with the troublesome double meaning of the word amr. The phrase min amr might merely mean--perhaps did only mean--"a matter of"[1] (my Lord's), a vague phrase, common in Arabic, meaning "something that pertains to" so and so. But in a case like this, we are not concerned with what Mohammed may originally have meant, but what mystic writers have taken him to mean. And enormously though this verse attracted puzzled, and baffled commentators and mystics of all ages, the latter seem to have taken the word amr, with practical unanimity, in the far more significant sense of "Command". The Hebrew root means "speak", and this meaning is implicit in the Arabic root also, which signifies spoken command. And

[1. The word min is itself tantalizingly ambiguous. It might mean "(derived) from" or "(part) of" or "pertaining to." Under such circumstances one looks round for the vaguest possible phrase to render the preposition.]

{p. 34}

just as later Jewish writers made out of a derivative of this root a Logos doctrine (Memra), so the Mohammedan mystics came near to making a Logos doctrine out of the word amr, taking their start from this very text.

A mystery having been definitely started by this text, a haze of mystification was thrown over the entire subject of "spirit": over angels as "spirits", over the human "spirit", the prophetic "spirit"; the interrelation between these, and the relation of all to "the Spirit"; finally Its relation to Allah. In our treatise there is a full measure of this mystification.

"The Spirit" is ar-Rûh. With this may be absolutely identified Rûh Allah "The Spirit of God"; Rûhuhu "His Spirit"; and al-Rûhu-l Qudsî[1] (or Rûhu-l Qudsî) "The Transcendent Spirit"--all Koranic expressions.

What then are the considerations which suggest that we have in this Figure of Mystery

[1. This is the Arabic for the Christian "The Holy Spirit". But in Arabic as in early Hebrew the word emphasized the idea of separation or transcendence rather than of

righteousness or holiness.]

{p. 35}

the key to the mystery of the Vicegerent? On this supposition there would be no wonder that Ghazzâlî left the figure of the latter a mystery, and declined to divulge the secret of it (p. [55]). He could not divulge the whole secret, because by the decree of Allah and the Book, he could not know it himself--"save a little." And, there is no wonder he declined to discuss it, considering the interminable complexities and baffling obscurities of the recorded musings of Sûfî doctors on the theme.

At the very outset we are struck by the fact that the word Mutâ` occurs in the Koran (S. 81, 23), and not only so, but it occurs as an attribute of the mysterious Agent of Revelation, the vision of whom Mohammed saw at the. first (S. 53, 5-16). The text 87, 23, is not definitely cited in Mishkât; and in later Islâm the commentators, with their arid tameness, made a stereotyped identification of this Figure with the Angel Gabriel. But the Koran gives no warrant for this; and there is nothing in the Mishkât to show that Ghazzâlî thus taught. On the contrary, Gabriel is assigned a low place

{p. 36}

in the angelic hierarchy. No one can read those two Koranic passages (in S. 87 and S. 53) without feeling that Mohammed's awful visitant on those two occasions was the One of absolute supreme rank in the heavenlies: not a spirit but the Spirit. And It was mutâ`--"one who is obeyed." Is it not but a very short step from this to al-Mutâ`, The Obeyed-One?

The identification, however attractive, would nevertheless be precarious if there was not so much in the Mishkât itself that supports this identification.

(1) On p. [15] the ultimate kindling-place of the graded Lights, of which the Prophets occupy the lower and terrestrial ranks and the Angelic Beings the higher and celestial, is the theme of discussion. Both these ranks of beings are compared to "lights" and all of them are contrasted with the Highest of all, who is compared to "fire", from whose flame these graded lights are successively lit, from top to bottom. Who and what is this Highest of all next to Allah? He is said to be an Angel with countenances seventy thousand'. . . {p. 37} This is he who is contrasted with all the angelic host, in the words: 'On that day whereon THE SPIRIT ariseth, and the Angels, rank on rank.'" It is thus explicitly clear that this Being is the highest of all possible beings in heaven or earth next to Allah; and so, if the Vicegerent of p. [55] is also the highest of all, it would seem inevitable to equate them.

(2) In the very next page, p. [16], Ghazzâlî schematizes this conception, and, comparing Allah with the Sun (the source of light in the terrestrial system), he compares the highest of the ministrant lights to the Moon (all others being reflections, or reflections-of-reflections, of it). This "Highest is the one who is nearest to the Ultimate

Light: . . . that Nighest to Allah, he whose rank comes nighest to the Presence Dominical, which is the Fountainhead of all these Lights" This "Nighest" and "Highest" cannot be other than THE SPIRIT spoken of in the preceding page. And on p. [31]--unless Ghazzâlî has suddenly changed all the symbols--the Sun is said to be the Sovereign, while "the antitype of the Moon will be that Sovereign's Minister (wakîl), for it is through

{p. 38}

the moon that the sun sheds his light on the world in its own absence, and even so it is through his own wakîl that the Sovereign makes his influence felt by subject who never beheld the royal person". Does not this wakîl who stands "highest and nighest" to his Liege-Lord, and who makes himself obeyed by all that Lord's subjects, strongly suggest "the Obeyed One", al-Mutâ`, the Vicegerent of the conclusion, whose function is, precisely, this?

(3) But what perhaps clinches the matter is the tell-tale word amr in that passage about al-Mutâ` himself on p. [55]. Those who stopped short of complete illumination, he says, identified al-Mutâ` with Allah just because he moves the primum mobile (and so all things) "with his Word of Command" (amr). "The explication of which amr (he continues), and what it really is, contains much that is obscure, and too difficult for most minds, besides going beyond the scope of this book." And then he says that the perfect Illuminati perceived that, al-Mutâ` the Obeyed One is not more than the Highest--other-than-Absolute-Deity, and is related to Him as the sun to Essential Light

{p. 39}

(mysterious enough this!) or as a glowing coal to the Elemental Fire: and therefore they turned their faces from that Being "who commanded (amara) the moving of the Heavens" to the One Existent, Transcendent, Incomparable, Predicateless.

With this word amr thus impressed on us with such penetrating significance we turn back to the Koran text: "The Spirit pertains to my Lord's Word of Command (amr) . . ." Unless the word min introduces a quite upsetting element, the identification between this SPIRIT and the Commander who is Obeyed seems complete.

But the history of the Sûfî teaching on the text shows that min need introduce no such upsetting element, and that the practical identification of Amr with Rûh, of The Word of Command with The Spirit, was with the Mystics a familiar idea. It was the explicit teaching of al-Hallâj[1] and the typical "word of command" which this Divine Spirit gave was the fiat "Kun!"

[1. Massignon, op. cit., pp. 519-21.]

{p. 40} "Be!"[1] We have seen the fascination which this treatise shows al-Hallâj had for al-Ghazzâlî. Does it not seem likely, nay almost certain, that in his meditation on the

inscrutable text he followed al-Hallâj in this equation, with whatever mental reserve regarding the Spirit itself--whether divine or creaturely, eternal or originate? Not that it was only Imâmites or extreme Sûfî Sunnites like al-Hallâj who asserted the divinity of The Spirit. The ultra-orthodox Hanbalites "admitted in some manner the eternity of the Rûh Allah".[2] Ibn Hanbal himself had given them the lead with a characteristic hedging aphorism (which reminds us of similar remarks on the Sifat, the Kalâm Allah, and the Qur'ân) "Whoever says that al-Rûh is created, (makhlûq) is a heretic: whoever says that It is eternal (qadîm) is an infidel."[3] His followers held fast on to "uncreate", and it was hard to keep "eternal" from following. No wonder al-Ghazzâlî

[1. This mediation of the creative function would carry with it the mediation of the administrative. In this connexion use would unquestionably be made of S. 7, 53, "the sun, the moon, and the stars are compelled-to-work by His amr--His Word-of-Command--His Spirit--exactly the function of al-Mutâ`.

2. Massignon, op. cit., p. 664.

3. Ib., p. 661.]

{p. 41}

gave a unique and mysterious tinge to his similitude for "The Obeyed", and that It figures, virtually, as an Arian Logos. Th more one reflects on what is said about the function of this Being in M., p. [55], and especially Its comparison with the Sun (Allah being Essential Light), or with glowing coal (Allah being Elemental Fire), the more unique It appears, and: the more mysterious our author's thought about It becomes. For such functions, and such a relation to Absolute Deity, are in very truth entirely unique, in kind as well as degree; and, thus described, the Vicegerent becomes, in a secondary way, as unique a Figure as is Deity Itself. No wonder the passage raised doubts as to the soundness of our author's monotheism! No wonder he was not anxious to go more deeply into the matter, out of consideration for the limited spiritual capacities of his readers! Perhaps, to preserve his own faith in the Unity, Indivisibility, and absolute Uniqueness of Allah,. he was glad to leave the dark problem of the Vicegerent where Allah Himself had left that of--the Spirit--an uncommunicated and incommunicable mystery, which now he only knew in

{p. 42}

part, and only saw as in a glass, darkly.

It remains to consider whether there is any evidence that Ghazzâlî extended the equation Mutâ` = Amr = Rûh to include the Nûr Muhammadî (as suggested tentatively by Professor R. Nicholson in his lectures on "The Idea of Personality in Sûfism"'), the archetypal spirit of Mohammed, the Heavenly Man created in the image of God, and regarded as a Cosmic Power on whom depends the order and preservation of 'the universe. If this could be sustained it would to some extent modify the conclusion

reached before that al-Mutâ` had nothing to do with any human being, idealized or not, whether a Prophet or even Mohammed; though even so, there would be a vast difference between this archetypal Spirit and the historical Prophet.

While the germs of this idea, as of every other one, may be found much earlier than Ghazzâlî's century (the fifth), the study of the sketch which M. Massignon gives of the history of the doctrine (Hallâj, pp. 830 seqq.) does not create the impression that it was developed or

[1. Pp. 46, 47, and Lecture III.]

{p. 43}

received in orthodox circles[1] up to Ghazzâlî's time. Professor Nicholson does not find it in an orthodox Sûfî writer earlier than `Abdu-l Qâdir al-Jîlânî (b. 571, d. 561), in the generation immediately succeeding that of Ghazzâlî.[2] After which the doctrine developed and spread amazingly, reaching its height with Ibn al-`Arabî al-Jîlî several centuries later.[3]

Thus the a-priori evidence is this time decidedly against Ghazzâlî's having anything to do with this doctrine. Unless, therefore, very clear actual evidence were found in his writings, it would be surely justifiable to assert definitely that it is not Ghazzâlîan. It appears not to be found in his works other than al-Mishkât. If this is so, it may be further asserted with confidence that it is not found in al-Mishkât either.

On the contrary, there is much there that shows a relatively simple, primeval conception of Mohammed on the part of Ghazzâlî. For him the archetypal man is Adam, as in the Koran,

[1. It was at first prevalently Imâmite and Shî`ite (Nicholson, Idea of Personality in Sûfism, p. 58).

2. He described Muhammed as al-rûh al-qudus and rûh jasad al-wajûd "the Transcendent Spirit, the Spirit of the body of the Universe."

3. Nicholson, op. cit., p. 59.]

{p. 44}

not Mohammed.[1] An examination of the passage[2] in which the idea of the "Khalîfa" appears shows that here also his thought was not esoteric, and that Mohammed was not in his mind: he is thinking of the whole human race, or of Adam himself, the first and representative human being, the only "Khalîfa" particularized by the Koran. And the one passage in the Mishkât which at first sight does look as if it contained a "high doctrine of the person" of Mohammed, turns out on closer inspection to, prove the exact reverse, viz. that essentially be belonged to this world and to the time-order--to the prophets,

above whom are ranked the celestial "Lights" culminating, as we have. seen, in the Supreme Angelical, The Spirit. This passage is on pp. [14, 15]. Here we have the Transcendent Spirit Prophetical (al-Rûh al-qudus al-nabawî) attributed to Mohammed as prophet, by reason of which he is called a Luminous Lamp (sirâj munîr). If this stood by itself we might be suspicious of something esoteric. But immediately after this the other prophets, and even saints, are said to be

[1. M., p. [34].

2. M., p. [22].]

{p. 45}

"Lamps"', and to possess, as Its name implies this Spirit Prophetical. The sequel shows that this Spirit is the Fire from which all the Angelical lights above and the Prophetical lights beneath are lit, and that this Spirit is the Supreme Angelical, "The Spirit," as in the passage already discussed.'

To sum up the conclusion to which I have been led by a consideration of the evidence of the Mishkât itself, top-ether with the a-priori evidence which supplements it and is checked by it,--the heavenly Vicegerent is the Spirit of Allah, the Transcendent Spirit of Prophecy, the divine Word-of-Command; he is not a Qutb or any Adept; he is not Mohammed nor the archetypal spirit of Mohammed.

Whether this mystery of the Vicegerent was connected in our author's mind with that of the divine-human, archetypal Sûra, as developed by al Hallâj and other advanced Mystics, will be discussed later.

[1. See above, pp. 36-37 The only thing that puzzles is that Ghazzâlî sometimes distributes and pluralizes the Spirit, see p. [15, l. 4] and p. [22. l. 8]. In each case the regulative singular, however, is close by. This reminds one of Rev. iv, 5 and v. 6, compared with Rev. ii. 7.]

{p. 46}

Next: VIII. Al-Ghazzali And The Seven Spheres
Sacred Texts | Islam

« Previous: VI. One Solution Of The Problem Of The Vicegerent Index Next: VIII. Al-Ghazzali And The Seven Spheres »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

VIII. AL-GHAZZALI AND THE SEVEN SPHERES

The Seven Planetary Heavens played a great part in Platonic,[1] Neoplatonic, and Gnostic-theosophical schemes. The naive adoption by Mohammed (in the Koran) of the Ptolemaic celestial construction was one of the things which added picturesqueness to early Mohammedan tradition and theology; caused endless trouble to generations of

later theologians; made it easier for Neoplatonic ideas to graft themselves on to Islam; gave to the raptures of the Mystics sensuous form and greater definition; and afforded to the Philosophers a line of defence, and even of attack, in their war with the Theologians.[2] And the allusions of the Koran were heavily reinforced by the legend of the Mirâj, the exact origin of which is obscure, but which appears in a highly developed form almost from the first. The influences of the Mi`râj are indeed evident in page after page of the Mishkât.

Al-Ghazzâlî's sympathies in regard to this subject were divided. He disliked the Philosophers,

[1. See the Vision of Er in the Republic, bk. X.

2. See Averroes' Ki tab al Kashf an manâhij al adillâ, quoted above on p. 11, note 2.]

{p. 47}

and this made him displeased with their confident assertions about the Heavens, while he detested the "philosophical" profit to which they put them. On the other hand, he was a Sûfî and thus in closest touch with persons who made very similar assertions about the Heavens, and also put them to profit in their own way. Finally, he was an Ash`arite Theologian, belonging to a school which had recently, after much trouble, eliminated from theology the dangerous ideas to which Mohammed's naive attitude to the Heavens, had given rise.

This uncertainty of touch comes out, as, might be expected, in a treatise like al-Mishkât with its blend of scholasticism and Neoplatonically-tinctured mysticism. The Heavens figure continually in its pages. They seem to play a most important part both in thought and in experience--towards the close of the book a determining part. Yet it is impossible to make. out exactly what that part was, in the mind of al-Ghazzâlî himself.

On p. [23] we have a correlation of the human microcosm and the macrocosm of the

{p. 48}

celestial realm, Ptolemaically construed, in describing the Ascension of a God-united soul. The, adept's body-and-soul structure is conceived of as subsisting in three planes or Spheres, which are correlated with the three lower spheres of the Seven Planetary Heavens. From the highest of these (the Intelligence) the soul takes its departure and ascends through the four upper Heavens (ila saba`i tabaqât) to the Throne [beyond the outermost Heaven]. Thus he "fills all things"' by his upward Ascent just as Allâh did by His downward Descent (nuzûl). In all this the pronoun "he" stands for the soul who is now Allâh-possessed and united, as described in what immediately precedes. It is the upward ascent of Allah (corresponding to His nuzûl illa-l samâ'i-l dunyâ), and not of the Adept only.

On the other hand, in p. [29], this Ascent is described in purely psychological terms, without this schema of the Heavens. And on p. [13] we have the following: "Do not imagine that I mean by the World Supernal the World of the [Seven] Heavens, though they are 'above' in respect of part of our world of sense-perception. {p. 49} These Heavens are equally present to our apprehension and that of the lower animals. But a man finds the doors of the Realm Celestial closed to him, neither does be become of or belonging to that Realm (mala-kûtî), unless this earth to him 'be changed into that which is not earth; and likewise the heavens;'[1] . . . and his 'heaven' come to be all that transcends his sense. This is the first Ascension for every Pilgrim who has set out on his Progress to the nearness of the Presence Dominical." And he continues: "The Angels ... are part of the World of the Realm Celestial, floating even in the Presence of the Transcendence, whence they gaze down upon our world inferior.

The last lines hardly give us the same ultra-spiritualizing impression which is conveyed by their predecessors. And, as we have already seen (Introduction, pp. 12-17), the part played by the Spheres with their Angels in the last section of the book is decisive, and there does not seem to be there any spiritualizing whatever.

[1. S. 14, 48.]

{p. 50}

How far, therefore, these passages are mere word-play, pious picturesqueness, or how far they represent speculation of a rather far-reaching character, is one of the puzzles of the book. In the Tahâfut, demolishing the arrogant claim of the Philosophers to prove their doctrine of the Spheres by syllogistic demonstration (burhân), he said: "The secrets of The Kingdom are not to be scanned by means of such fantastic imaginations as these; Allâh gives none but His Prophets and Saints (anbiyâ' and awliyâ') to scan them, and that by inspiration, not by demonstration."[1] So then there were mysteries and secrets in regard to the Spheres. In the Mishkât we are able to see pretty clearly that Ghazzâlî had his; but we are not able to see just what they were. He has kept this secret well.

Next: IX. Anthropomorphism And Theomorphism In Al-Mishkat
Sacred Texts | Islam

« Previous: VII. Another Solution Index Next: IX. Anthropomorphism And Theomorphism In Al-Mishkat »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

IX. ANTHROPOMORPHISM AND THEOMORPHISM IN AL-MISHKAT

The doctrine of mukhâlafa--that the divine essence and characteristics wholly and entirely "differ from" the human-appears to be

[1. Tah., p. 60. Quoted in the writer's article in Der Islâm, see pp. 134-6, 151, 152, where parts of the subject are gone into in greater detail.]

{p. 51}

assorted, as this treatise's last word, in its most extreme and intransigent form. For the conclusion of the whole matter, the end of the quest for truth for those who "Arrive", is "an Existent who transcends ALL that is comprehensible by human Insight . . . transcendent of and separate from every characterization that in the foregoing we have made."[1]

Nevertheless, the Mishkât itself seems to be one long attempt to modify or even negate this its own bankrupt conclusion. Indeed, it goes unusual lengths in asserting a certain ineffable likeness between Allâh and man. It is true that the usual anthropomorphic expressions--the Hand, the Sessions on the Throne, the Descent to the Lowest Sphere, etc., those

[1. In Ghazzâlî the most extreme Agnosticism and the most extreme Gnosticism meet, and meet at this point; for, as he says (p [25]), things that go beyond one extreme pass over to the extreme opposite." For him "Creed because Incredible" becomes "Gnosis because Agnoston". What saved the Universe for him from his nihilistic theologizing was his ontology (see below, pp. 108 seqq.). What saved God for him from his obliterating agnosticism was the experience of the mystic leap, his own personal mi`râj. This may have been non-rational, but it was to him experience. Even those who regard the sensational experience of Sûfism as having been pure self-hypnotism cannot condemn them and the sense of reality they brought, in relation to the man who had thought his way out of both atheism and pantheism, and yet would nave been left at the end of the quest, by his thinking alone, with an Unknown and Unknowable Absolute.]

{p. 52}

perennial sources for Mohammedan theologizing-are used and are discounted in the usual way. But they are, in reality, only discounted by being replaced by a Sûfî system of theomorphism. This has three main aspects--

(1) a quasi-Platonic doctrine of terrestrial type and celestial antitype;

(2) the relation of the divine and human rûh (spirit);

(3) the relation of the divine and human sûra ("image," "form").

(1) The whole of the first two parts of the treatise are practically an exposition of an Islamico-Platonic typology. It is not explicitly said that earthly things are more or less faint copies of "the patterns of things in the heavens," though this is probably implicit in what is said, namely, that the heavenly realities (haqâ'iq), (ma`ânî), all have their symbols on earth. These symbols or types, as their Arabic term itself suggests (amthâl), do possess a "resemblance" to their celestial antitypes, for, as al Ghazzâlî remarks, "the thing compared (al-mushabbah, the antitype) is in some sort parallel, and bears resemblance, to the thing compared therewith (al-mushabbah bihi, the type

{p. 53}

or symbol), whether that resemblance be remote or near; a matter again which is unfathomably deep."[1] Ghazzâlî. can hardly be allowed to elude the application of this true principle to Allâh Himself, considering that this very Koran-verse which it is the object of the entire treatise to expound begins with a simile. "Light" is the chosen, or rather the God-given symbol, wherewith Allah is "compared", and which therefore He must "in some sort resemble". This analogy of light floods the whole book. Now Allah is the Sun: now the Light of lights: and at the end, in the same breath in which Abu Hâmid, with the incorrigible inconsistency which so angered Averroes, denied the validity of the similitude, description, relation, or even predication in regard to Allâh, we are told that He stands in relation to His Vicegerent (or "wakeel" in a parallel passage) as the pure Light-essence to the sun, or as the Elemental Fire to a glowing coal. Theomorphism has "in some sort" been admitted.

(2) In the Ihyâ' al `Ulûm Ghazzâlî speaks of the human rûh as amr rabbâni "a divine

[1. M., p. [14].]

{p. 54}

affair" (amr must surely bear here its other meaning); and he is there very anxious, not to say agitated, over the esoteric character of the doctrine; it must be kept a dead secret from the Many! it must not be set forth in a book![1] "The specific characteristic which differentiates humanity [from the lower creation] is something which it is not lawful to indite in a book."[2] The thing that agitates him is the relation of this human rûh to the Spirit of God, rûh Allâh, and its relation to Allâh. The matter is esoteric--it is to be "grudged" to the "commons"--because it is dangerous ground. It is dangerous ground because one has to talk warily in order to avoid a violation of the uniqueness of Allâh, which would involve confusing Creator with created, and so passing gradually to ishrâk, which is the worst "infidelity."

This particular anxiety is not reflected in the present treatise; it is strange that the mystery of rûh does not figure in the list (see above, p. 5) over which the author's favete linquis! is

[1. See Mizân, p. 214, quoted above.

2. Ihyâ, iv, p. 294, quoted in a letter to the writer from Professor R. Nicholson.]

{p. 55}

inscribed.[1] He is mainly occupied with working out what the New Testament calls the "operations", rather than the nature of the spirit. In so doing the singular "spirit" becomes plural "spirits", arwâh, which, as already observed, happens also in the Book

of the Revelation. Ghazzâlî works out the theory of the several "spirits" of the human psychology; then the graded "spirits" of the heavenly hosts; and then the Neoplatonic or theosophic idea of the gradation of all these (in maqâmât), and the way in which they are "lit" (muqtabasa) from each other in order: we must not say "derived", for that would involve him in the emanationism be was ever anathematizing yet, for ever incurring the suspicion of.[2] In all this his tone is open, easy, confident. The special mystery of The Spirit had been already discounted in the Koran, so that was harmless. As for the identification of Rûh Mutâ`, if our theory is correct, that was a grand secret. But that secret he never intended even to hint at, and it would really seem as if we had surprised and betrayed a sirr maknûn!

[1. The human 'aql does figure on that list, pp. [6, 7].

2. See the writer's op. cit. in Der Islâm, pp. 138-141.]

{p. 56}

(3) It was the sûra tradition,[1] "ALLAH CREATED ADAM AFTER HIS IMAGE," that above all else led Moslem thinkers into temptation--the temptation of trenching on the uniqueness of Allâh. Its very riskiness seems, however, to have fascinated them supremely from the very outset. Not one of them could let it alone. In this very treatise Ghazzâlî returns to it again and again. Perhaps it would accord with inner truth to say rather that both he and others returned to that tradition not so much as moths fascinated by a dangerous glare, but as those who are feeling cold return for warmth and cheer to even an alien fire. The aphorism, sacred as a Koran text, was the assertion and pledge that man somehow is, or may become, "like God." The word sûra became the symbol and the guarantee of theomorphism.

In the first allusion in the Mishkât to this tradition (p. [9]), the point of the similarity is the human intelligence (`aql). In virtue of his intelligence, Ghazzâlî hints, man is "after the image of Allâh." The `aql is "Allâh's balance-scale

[1. Gen. i. 27, though Islâm ignores the parentage.]

{p. 57}

upon earth."[1] In its own sphere it is infallible.[2] From the `aql, as from a firm "taking-off" place, souls make their mystic Ascension to the heavenlies.[3] It is because it is thus the specifically human faculty that it is a determinative element in the human sûra.[4]

The second allusion (M., p. [23]) carries us very much further--even to that verge from which Moslem mystics so often looked dizzily down, but from which they so seldom fell, into the pantheistic abyss. Behold a human soul in completest Union (jam`) with Deity, sitting on The Throne, and administering all things in heaven and earth! "Well might one," says our author, "in looking upon such an one," get a new view of this tradition. Is

not such a uniate, indeed, "after the image of Allâh"? But, he continues[5], "after contemplating that word more deeply one becomes aware that it has an interpretation like [al-Hallâj's] 'I am the One Real.'"[5] Unfortunately he has omitted to

[1. M., p. [29].

2. Ib., p. [10].

3. Ib., p. [24]

4. Ib., [40].

5. How {to} translate this "Ana-l-Haqq"? Not by Jesus, "I am the Truth", tempting though this is. "I am the Absolute" would be a parallel rendering in modern philosophic parlance. Professor Nicholson's "I am God" is startling, but illuminating because perfectly justifiable: for al-Haqq and Allâh are mutually and exclusively convertible.]

{p. 58}

indicate what precisely that interpretation is. We have a tantalizing author to deal with.

What was that interpretation?

Probably we do not find it in the third passage (pp. [34, 35]), though it is deeply influenced by Hallâjian thought. There is in the celestial world something which "developpe, modalise, et concerte entre elles les creations divines ... une certaine structure interne particuliere a l'acte createur".' This living order, this organised "Presence" (hadar), is symbolized by the word Image, or Form. And this macrocosmic hadra has its earthly counterpart in an analogous human form, or sûra, which has the same "structure interne particuliere" (it is alluded to on p. [22, l. 1], and p. [34, 1. 3], and described in detail on pp. [39-41]). Therefore, man, formed in this Form, is "after the Form, the Image, of this Merciful One (al Rahmân)". Ghazzâlî's explanation of his preference for this variation of the tradition, to which, however, he by no means always adheres, is difficult to follow.

[1. Massignon, op. cit., p, 519, describing Hallâj's doctrine of the divine rûh, and exactly hitting off Ghazzâlî's difficult thought on p. [24, ll. 2, 3], (cf. p, [22, l. 2]). But from this point of view rûh and sûra merge into each other, as a careful comparison of the two Mishkât passages just cited shows.]

{p. 59} But the general idea clearly is that "but for this 'mercy' [i.e. of these two correlative and coincident Forms] every son of Adam would have been powerless to know his Lord, for 'only he who knows himself knows his Lord". The wheel has, indeed, brought us round a strange circle! Through the eternal grace of theomorphism we win back to a higher anthropomorphism, so that the proper study of God is--man! And this from the writer whose last word is that Allah must not have so much as an attribute

predicated of Him, or the divine uniqueness will be violated! Truly, thus the whirligig of thought brings in his revenges.

We have already seen many indications that before he wrote this treatise Ghazzâlî must have been deep in the study of al-Hallâj; and the passage we have just been considering may be added to these indications. Yet there is no overt trace in it, or elsewhere in the Mishkât, of al-Hallâj's profoundest thought on this matter of the Divine-Adamic; no trace of that strange Figure--that Epiphany of humanized Deity, or Apotheosis of ideal-Humanity--which was presented by Allah to the angels for worship

{p. 60}

or ever the first man was created, and in which He Himself, on behalf of the human race, swore unto Himself the Covenant (mîthâq) of allegiance. For this conception, which has the closest interrelations with all the moments of the above discussion--rûh, amr, sûra, nûr-Muhammadî--the reader must be referred to the grand work which has brought to light so many hidden things, A Louis Massignon's La Passion d' Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj.[l] Ghazzâlî's silence on this so remarkable development of the Sûra tradition would suggest that it was precisely here that he felt it dangerous to follow al-Hallâj. What was possible for the seer might send the theologian over the line where Islam ends and pantheism begins. On the other hand, is it possible that here we have the explanation of our author's embarrassed words on p. [55] "on account of a Mystery which it is not in the competence of this book to reveal"? His inmost

[1. Pages 485, 599-602. In a note Massignon hazards the tentative suggestion that this epiphanized God (called by al-Hallâj al-Nâsût) in contra-distinction from the unknowable al-Lâhût) is analogical to, or suggestive of Ghazzâlî's Vicegerent (p. 601, n. 5). The suggestion is thrilling, as we see. It must be repeated that there is no overt trace of the doctrine in M.]

{p. 61}

thought may have been, "Perhaps al-Hallâj has penetrated here to something of what the Koran itself [in the Spirit-Verse] left obscure. I neither assert, nor deny. Allâhu a`lam!"

Thus we come to the ultimate question--the ultimate question with every Sûfî writer and book--does he and it escape pantheism? What light comes from this "Niche for Lights" upon this obscure question?

Next: X. Pantheism And Al-Ghazzali, In Al-Mishkat
Sacred Texts | Islam

« Previous: VIII. Al-Ghazzali And The Seven Spheres Index Next: X. Pantheism And Al-Ghazzali, In Al-Mishkat »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

X. PANTHEISM AND AL-GHAZZALI, IN AL-MISHKAT

The root question in regard to al-Ghazzâlî, and every other advanced mystic and adept in Islâm, is the question of Pantheism: did he succeed in balancing himself upon the edge of the pantheistic abyss, and finding some foothold for his creationist theism, some position that cleared his conscience towards his orthodox co-religionists? Or did he fail in this? The Mishkât contains a good deal that is relevant to this final issue.

It contains much, in the first place, which on the face of it reads like naked pantheism; and in particular the whole passage on

{p. 62}

pp. [19, 201 and [22-4], where not only is the most extreme language of the extreme wing of Sûfism (Ana-l Haqq[1] and the rest) quoted with guarded approval, but there is open eulogy of the formula lâ huwa illâ Huwa "there is no it but HE", which is declared to be more expressive of real, absolute truth than the Mohammedan creed itself lâ ilâha ill-Allâh "there is no god but God". This would seem to be as unreserved an assertion of flat pantheism as could be found in philosophic Hinduism itself. Equally worthy of philosophic Hinduism is Ghazzâlî's "He is everything: He is that He is: none but He has ipseity or heity at all . ."[9](p. [22]). And then gain the experience of the advanced Initiates and Adepts is described in terms of thorough pantheism: to them "the plurality of things fell away in its entirety. They were drowned in the absolute Unitude[5] and their intelligences were lost in its abyss" (p. [19]); and when they return to earthly illusions again from that world of reality they "confess with one voice that they had seen nought existent there save the One Real

[1. Which, it must be remembered, might not unfairly be translated -I am God---; see footnote above.]

{p. 63}

(Allâh)". Existent! Do words mean what they say?

No, not precisely! with a Ghazzâlî, and with Mohammedan mystics, clinging desperately to orthodoxy! The matter, in fact, turns precisely on this word "existent". What is existence? What is non-existence? It was Ghazzâlî's ontological philosophy that seems to have yielded him a fulcrum on which he could precariously balance the pantheistic and the deistic moments of his religious thought.

This philosophy is poetically stated in our treatise, but in spite of the poetic, imaginative diction it can be recognized as identical with his usual doctrine.[1] It will be found on pp. [17-19, 21, 22]. We have there a picturesque representation of a doctrine well known to the schoolmen of Islâm, that Not-Being is a sort of dark limbo in which the Contingent awaits the creative word Kun "Be!"--compared in this "Light" treatise to a ray of light from the One Self-existing Being. Neither the Greeks nor the schoolmen could

[1. See, for example, Minqiah and the Lesser Madnûn (if that is Ghazzâlî's).]

{p. 64}

ever quite get over the feeling that, in predicating anything of Not-being or a Nonentity, in using the word "is" in a sentence with Not-being or a Nonentity as its subject, you have in some way ascribed, not existence, but a sort of quasi-being, to that subject. Hegel's solution was so to evacuate the category of mere, bare "Being" of all content, and to demonstrate its consequent total impoverishment and inanity, that it could be seen to be, the equivalent of Not-being. This was impossible for the schoolmen, above all for Oriental schoolmen, even of the most contradictory schools, who regarded the category of "pure" being (they would never have said "mere") as the sublimest and most radiant of all the categories, and the very object of the whole quest of life. But the obverse of the Hegelian paradox may nevertheless be seen in their ascription to contingent not-yet-being a sort of quasi-existence. The effect of the creative word was simply to turn this potential into actual being. Thus the universe, always contingent, indeed but formerly potential-contingent, now became actual-contingent.

{p. 65}

All this is schematized in al-Mishkât. The limbo becomes Darkness (p. 30); the potential-contingent, Dark Things;[1] the divine creator, the Sun; the creative act, a Ray from His real being, whereby a dark Nonentity flashes into being and becomes an Entity, but an Entity that depends continuously on the permanent illumination of that ray, for in the Mohammedan creational scheme, at any rate, Creator is equally capable of being Annihilator.

At this point Ghazzâlî's tortured thought is greatly helped out by the ambiguous word

[1. It is just here that, as it seems to the writer, the Philosophers with their Aristotelian doctrine of the eternity, the formless substrate of things--might well have forced a place for their thought, in spite of the Ghazzâlian wrath against them and it. For when the dark "self-aspect" of these contingencies of the Theologians is considered, prior to their "existence" (p. [59]), is there much to choose between the eternal potentiality asserted of them by Ghazzâlî, and the eternity asserted for hyle by the Philosophers? Ghazzâlî himself quotes a saying of Mohammed (p. [13]), on to which these Philosophers would eagerly have seized proving the point: "Allâh created the creation in darkness, then sent an effusion of His light upon it," For a man who was using this divine light-emanation to typify the act of creation, of Calling out of non-being to being it was dangerous surely to give, apparently so powerful an indication as this of a previous creation in "darkness" (= not being in Ghazzâlî's chosen symbology). It might very well have been claimed by the Philosophers that this creation-in-darkness is precisely their formless, chaotic hyle, eternal as darkness is eternal before the light shines. The Philosophers did pretend to prove their thesis from the Koran; see Averroes' Manâhij, ed. Müller, p. 13 (=Cairo ed. Faisafat Ibn Rushd, p. 12), where the following texts are cited in support, S. 11, 9; 14, 49; 41, 10.]

{p. 66}

wajh, which has two senses, or rather three, Face, Side, Aspect (logical). This gave him a formula: it was not the first time, nor the last, that the ambiguity of the chief word in a theological formula has been welcome to all concerned. He could take the Koran texts "the Wajh of everything faces (muwajjah) to Him and is turned in His direction," and "Whithersoever they turn themselves, there is the Wajh of Allâh;" and the hadîth qudsî, "Everything is a perishing thing except His Wajh;" and could then play on the word. In ancient and mediaeval times the merest plays on words were not considered figures of speech but profundities of thought. Quibbles masqueraded as discoveries. And so this word (a) enabled Ghazzâlî to keep his hold on creationism on the one hand, for these were "things" sure enough, all turned towards the central Sun and dependent for their existence on its creative light; and there was also the sound logical position, that under this aspect (wajh) of relatedness these things have actual being (p. [18j). So the actuality of the universe is saved, and the abyss of pantheism is avoided. And (b), on the other hand, he could say to the

{p. 67}

pantheistic Sûfî (and to himself in that mood), that equally under this "aspect" of relatedness things, if and when considered an sich, had no existence, were not existent at all. The only Existent was the Wajh Allâh (p. [22]) that is, Allâh Himself, for, as he carefully informs us i (p. [191), Allah cannot possibly be said to be greater" (akbar) than His own wajh; and I must, therefore, be identical therewith. And thus the out-and-out pantheist might well feel his case complete; the last vestige of dualism disappears; Allah is All, and All is Allah, lâ mawjûda ill-Allâh (M. p. [18])! As Ghazzâlî himself put it, Allah is the Sun and besides the sun there is only the sun's light. Quid plura?

Nevertheless, it may be believed that Ghazzâlî himself contrived to use this ontology so as to keep, not lose, his hold on the reality[1] and actuality of things, and that early training, central theological orthodoxy, and strong commonsense proved by its help too strong for the pull towards pantheism, with which his late

[1. I.e. in the modern or western sense of the word, = "objectivity" To the mediaeval eastern thinker the Arabic the word meant rather "ideality." It is a case of the difference between phenomenal and transcendental reality.]

{p. 68}

Sûfism with its Neoplatonic atmosphere and sensational ecstasies undoubtedly did pull him--as Sûfism pulled every Mohammedan mystical devotee. Is it not notable that even in the lyrical passages in this treatise, in which he describes (with a rather scared unction) the Mystics' intoxication and the verbal blasphemies which that state so happily permitted, and which were permitted to that state, Ghazzâlî keeps his head, and preserves the same cautious balance as he does in the ontological sections (see pp.

[19, 20])? When these inebriates, he says, became sober again, "and they came under the sway of the intelligence they knew that that had not been actual Identity, but only something resembling Identity" (not homoousion but homoiousion!). If we correctly translate ittihâd[1] thus, the remark is of crucial importance; for the ultimate test of a complete Pantheism is whether things are identical with God, or only united with Him. All classes of mystics without exception assert at least the latter--it is the "Union" of the Christian, as of the Muslim, Catholic; but only

[1. Professor Macdonald prefers "identification," to bring out the verb-aspect of the masdar more clearly.]

{p. 69}

those who have actually surrendered their balance and toppled over into the pantheistic abyss assert the former. And Ghazzâlî did not do so. He goes on to quote yet another "drunken" cry of a soul in Union, "I am He whom I love, and He whom I love is I," and shows how even here a distinction is preserved. And then that other, who likened the Union to a transparent Glass filled with red Wine--

"The glass is thin, the wine is clear.
The twain are alike, the matter is perplexed
For 'tis as though there were wine and no wineglass there,
Or as though there were wine-glass and nought of wine."

And thus comments: "Here there is a difference between saying 'The wine is the wineglass' and "tis as though it were the wineglass'." The former, he tells us, is Identity (tawhîd), the latter Unification (tawhîd), not in the commonalty's meaning of tawhîd, he honestly says (p. [20]), for them this is one of "the mysteries which we are not at liberty to discuss"--but at the same time not inconsistent With that meaning. What he had in mind was,

{p. 70}

perhaps, something like this: "I reject the herd's interpretation of tawhîd, the mere declaration-of-the-oneness of Allâh, as a bare truism, miserable in its inadequacy. I likewise reject the other extreme, the pantheist's interpretation of the word as an absolute denial of the actuality of things, or an assertion that things are Allâh. Against them both I assert that Allâh and the Universe constitute a UNITY, but one wherein the Universe is wholly relative to and dependent on Allâh, for existence or nonexistence; preservation or annihilation. All existing things are and must be 'united' to Allâh. But even this must not be declare, openly, for, then, what about Iblîs, Hell, and the Damned? I must not seem to teach 'universalism' any more than pantheism. Allâhu a'lam! "

It therefore seems to the writer that Ghazzâlî's position, which he tortured rather than explained when he tried to describe and illlustrate it, really amounted to nothing more

than the inevitable distinction between absolute and relative being; between things when viewed relationally, in their relation to their

{p. 71}

Author, and things viewed apart from that relation. Neither Author nor Things were to be denied actuality, or reality, as we understand the latter term. As between Allâh and human intelligences he even goes great lengths (in this very treatise of all others) in asserting parallelism and comparability, similarity therefore[1]; but between Allâh and all else ONE fundamental all-sufficient difference had to be asserted; namely, ALLAH is self-subsistent, qayyûm; things are not so. This distinction was the minimum one; yet also the maximum, for it preserved at once Creator and created, and gave actuality to each. There is, in truth, a good deal of wilful paradox in the Mishkât, of Oriental hyperbole, of pious highfalutin[2] intended perhaps to scare the "unco" orthodox of the day, to make their flesh creep a little for their health's sake, and to "wake them out of their dogmatic slumbers". For it is in the Mishkât that we find the following words, too,

[1. And to assert similarity between two things is at once to have asserted two, and a distinction between them. See M, p. [7].

2. Is not this true for all Sûfî writers? Do we not take their language too seriously? It parades as scientific; it is really poetico-rhetorical.]

{p. 72}

which seem plain and harmless enough: "Being is itself divided into that which has being-in-itself, and that which derives its being from not-itself. The being of this latter is borrowed, having no existence by itself. Nay, if it is regarded in and by itself it is pure not-being. Whatever being it has is due to its relation to not-itself, which is not real being at all . . ." In other words, it is by a purely arbitrary mental abstraction that we "regard derived being in and by itself". The impossibility of really effecting this abstraction is precisely what preserves to derived being its measure of actuality --"whatever being it has . . ."[1] To us these last words are a clear concession of reality to conditioned being. It is true Ghazzâlî denies reality to it in the next sentence. But this only shows that when an Oriental talks of "Real" he means what we mean by "Unconditioned", and that when he is thinking of "Conditioned or Relative" he says "Unreal." The matter has become one of terms.

[1. Gh. has no more use for the Noumenon, for the Ding an sich, than had the post-Kantians; though for how different reasons.]

{p. 73}

It is impossible to demand more than this from Ghazzâlî as philosopher-theologian. He was, perhaps, not more successful than other eastern theologians in finding a place for the universe, philosophically, with or in Allâh. But has western philosophy been any

more successful in finding a place for Allâh, philosophically, with or in the universe?

{p. 74}

{p. 75}

Next: Translation
Sacred Texts | Islam

« Previous: IX. Anthropomorphism And Theomorphism In Al-Mishkat Index Next: Translation »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

TRANSLATION

[The references in square brackets are to the pages of the Cairo Arabic edition. {these are written in the form [p. 3], to avoid confusion with the footnote indicators.--jbh}]

THE NICHE FOR LIGHTS
(Mishkât al-Anwâr)

Praise to ALLAH! who poureth forth light; and giveth sight; and, from His mysteries' height, removes the veils of night!

And Prayer for MUHAMMED! of all lights the Light; Sire of them that do the right; Beloved of The Sovereign of Might; Evangelist of the forgiven in his sight; to Him devoted quite; to sinner and to infidel the Arm that knows to fight and smile!

You have asked me, dear brother--and may Allâh decree for you the quest of man's chiefest bliss, make you candidate for the Ascent to the highest height anoint your vision with the light of Reality, and purge your inward parts from all that is not the Real!--You have asked me, I say, to communicate to you the mysteries of the Lights Divine, together with the allusions behind the literal meaning of certain texts in the Koran and certain sayings in the Traditions.

{p. 76}

And principally this text[1]:--

"Allâh is the Light of the Heavens and of the Earth. The similitude of His Light is as it were a Niche wherein is a Lamp: the Lamp within a Glass: the Glass as it were a pearly Star. From a Tree right blessed is it lit, an Olive-tree neither of the East nor of the West, the Oil whereof were well-nigh luminous though Fire touched it not: Light upon Light!

"But as for the Infidels, their deeds are as it were massed Darkness upon some fathomless sea, the which is overwhelmed with billow topped by billow topped by cloud: Darkness on Darkness piled! so that when a man putteth forth his hand he well-nigh can see it not. Yea, the man for whom Allâh doth not cause light, no light at all hath he."

What is the significance of His comparison of LIGHT with Niche, and Glass, and Lamp, and Oil, and Tree?

And this Tradition

"Allâh hath Seventy Thousand Veils of

[1. The Light-Verse in S. 24, 35. The Darkness-Verse. which almost immediately follows, and is mentioned in the exposition, has been added.]

{p. 77}

Light and Darkness: were He to withdraw their curtain, then would the splendours of His Aspect[1] surely consume everyone who apprehended Him with his sight."

Such is your request. But in making it you have assayed to climb an arduous ascent, so high that the height thereof cannot be so much as gauged by mortal eyes [p. 3]. You have knocked at a locked door which is only opened to those who know and "are established in knowledge."[2] Moreover, not every mystery is to be laid bare or made plain, but-

"Noble hearts seal mysteries like the tomb."

Or, as one of those who Know has said--

"To divulge the secret of the Godhead is to deny God."

Or, as the Prophet has said--

"There is a knowledge like the form of a hidden
thing, known to none save those who know God."

If then these speak of that secret, only the Children of Ignorance will contradict them. And howsoever many these Ignorants be, the

[1. Or Countenance; see Introduction, p. 66.

2. Cf. S. 3, 6.]

{p. 78}

Mysteries must from the gaze of sinners be kept inviolate.

But I believe that your heart has been opened by the Light and your consciousness purged of the darkness of Ignorance. I will, therefore, not be so niggardly as to deny you

direction to these glorious truths in all their fineness and all their divineness; for the wrong done in keeping Wisdom from her Children is not less than that of yielding her to those who are Strangers to her. As the poet hath it--

"He who bestoweth Knowledge on fools loseth it,
And he who keepeth the deserving from her doeth a wrong."

You must, however, be content with a very summarized explanation of the subject; for the full demonstration of my theme would demand a treatment of both its principles and its parts for which my time is at present insufficient, and for which neither my mind nor my energies are free. The keys of all hearts are in the hands of Allah: He opens them when He pleases, as He pleases, and with what {p. 79} He pleases. At this time, then, it shall suffice to open up to you three chapters or parts, whereof the first is as hereunder follows.

Next: PART I.--Light, And Lights: Preliminary Studies
Sacred Texts | Islam

« Previous: X. Pantheism And Al-Ghazzali, In Al-Mishkat Index Next: PART I.--Light, And Lights: Preliminary Studies »
Error 1015 Ray ID: 9a54694a6bfc005c • 2025-11-27 20:35:18 UTC
You are being rate limited
What happened?
The owner of this website (sacred-texts.com) has banned you temporarily from accessing this website.

Please see https://developers.cloudflare.com/support/troubleshooting/http-status-codes/cloudflare-1xxx-errors/error-1015/ for more details.

Was this page helpful? Yes No
Cloudflare Ray ID: 9a54694a6bfc005c • Your IP: Click to reveal • Performance & security by CloudflareSacred Texts Islam Index Previous Next

PART I.--LIGHT, AND LIGHTS: PRELIMINARY STUDIES

1. "Light" as Physical Light; as the Eye; as the Intelligence

The Real Light is Allâh; and the name "light" is otherwise only predicated metaphorically and conveys no real meaning.

To explain this theme: you must know that the word light is employed with a threefold signification: the first [p. 4] by the Many, the second by the Few, the third by the Fewest of the Few. Then you must know the various grades of light that relate to the two latter classes, and the degrees of the reality appertaining to these grades, in order that it may be disclosed to you, as these grades become clear, that ALLAH is the highest and the ultimate Light: and further, as the reality appertaining to each grade is revealed, that Allâh alone is the Real, the True Light, and beside Him there is no light at all.

{p. 80}

Take now the first signification. Here the word light indicates a phenomenon. Now a phenomenon, or appearance, is a relative term, for a thing necessarily appears to, or is concealed from, something other than itself; and thus its appearance and its non-appearance are both relative. Further, its appearance and its nonappearance are relative to perceptive faculties; and of these the most powerful and the most conspicuous, in the opinion of the Many, are the senses, one of which is the sense of sight. Further, things in relation to this sense of sight fall under these categories: (1) that which by itself is not visible, as dark bodies; (2) that which is by itself visible, but cannot make visible anything else, such as luminaries like the stars, and fire before it blazes up; (3) that which is by itself visible, and also makes visible, like the sun and the moon, and fire when it blazes up, and lamps. Now it is in regard to this third category that the name "light" is given: sometimes to that which is effused from these luminaries and falls on the exterior of opaque bodies, as when we say "The earth is lighted up", or "The light of the sun falls on the earth", or "The lamp-light falls on

{p. 81}

wall or on garment"; and sometimes to the luminaries themselves, because they are self-luminous. In sum, then, light is an expression for that which is by itself visible and [p. 5] makes other things visible, like the sun. This is the definition of, and the reality concerning, light, according to its first signification.

We have seen that the very essence of light is appearance to a percipient; and that perception depends on the existence of two things--light and a seeing eye. For, though light is that which appears and causes-to-appear, it neither appears nor causes-to-appear to the blind. Thus percipient spirit is as important as perceptible light quâ necessary element of perception; nay, 'tis the more important, in that it is the percipient spirit which apprehends and through which apprehension takes place; whereas light is not apprehensive, neither does apprehension takes place through it, but merely when it is present. By the word light, in fact, is more properly understood that visualizing light which we call the eye. Thus men apply the word light to the light of the eye, and say of the weak-sighted that "the light of his eye is

{p. 82}

weak", and of the blear-eyed that "the light of his vision is impaired," and of the blind that "his light is quenched." Similarly of the pupil of the eye it is said that it concentrates "the light of vision, and strengthens it, the eye-lashes being given by the divine wisdom a black colour, and made to compass the eye every way round about, in order to concentrate its "light." And of the white of the eye it is said that it disperses the "light of the eye" and weakens it, so that to look long at a bright white surface, or still more at the sun's light, dazzles "the light of the eye" and effaces it, just as the weak are effaced by the side of the strong. You understand, then, that percipient spirit is called light; and why

it is so called; and why it is more properly so called. And this is the second signification, that employed by the Few.

You must know, further, that the light of physical sight is [p. 6] marked by several kinds of defects. It sees others but not itself. Again, it does not see what is very distant, nor what is very near, nor what is behind a veil. It sees the exterior of things only, not their interior; the parts, not the whole; things finite, not

{p. 83}

things infinite. It makes many mistakes in its seeing, for what is large appears to its vision small; what is far, near; what is at rest, at motion; what is in motion, at rest. Here are seven defects inseparably attached to the physical eye. If, then, there be such an Eye as is free from all these physical defects, would not it, I ask, more properly be given the name of light? Know, then, that there is in the mind of man an eye, characterized by just this perfection--that which is variously called Intelligence, Spirit, Human Soul. But we pass over these terms, for the multiplicity of the terms deludes the man of small intelligence into imagining a corresponding multiplicity of ideas. We mean simply that by which the rational man is distinguished from the infant in arms, from the brute beast, and from the lunatic. Let us call it the Intelligence, following the current terminology. So, then, the intelligence is more properly called Light than is the eye, just because in capacity it transcends these seven defects.

Take the first. The eye does not behold itself, but the intelligence does perceive itself as

{p. 84}

well as others; and it perceives itself as endowed with knowledge, power, etc., and perceives its own knowledge and perceives its knowledge of its own knowledge, and its know, ledge of its knowledge of its own knowledge, and so on ad infinitum. Now, this is a property which cannot conceivably be attributed to anything which perceives by means of a physical instrument like the eye. Behind this, however, [p. 7] lies a mystery the unfolding of which would take long.

Take, now, the second defect: the eye does not see what is very near to it nor what is very far away from it; but to the intelligence near and far are indifferent. In the twinkling of an eye it ascends to the highest heaven above, in another instant to the confines of earth beneath. Nay, when the facts are realized, intelligence is revealed as transcending the very idea of "far" and "near," which occur between material bodies; these compass not the precincts of its holiness, for it is a pattern or sample of the attributes of Allâh. Now the sample must be commensurate with the original, even though it does not rise to the

{p. 85}

degree of equality[1] with it. And this may move you to set your mind to work upon the

true meaning of the tradition: "Allah created Adam after His own likeness." But I do not think fit at the present time to go more deeply into the same.

The third defect: the eye does not perceive what is behind the veil, but the intelligence moves freely about the Throne, the Sedile, and everything beyond the veil of the Heavens, and likewise about the Host Supernal, and the Realm Celestial, just as much as about its own world, and its propinquate, (that is its own) kingdom. The realities of things stand unveiled to the intelligence. Its only veil is one which it assumes of its own sake, which resembles the veil that the eye assumes of its own accord in the closing of its eyelids. But we shall explain this more fully in the third chapter of this work.

The fourth defect: the eye perceives only the exterior surfaces of things, but not their interior; may, the mere moulds and forms, not the realities; while intelligence breaks through

[1. Reading ### which both sense and rhyme demand.]

{p. 86}

into the inwardness of things and into their secrets; apprehends the reality of things and their essential spirits; [p. 8] elicits their causes and laws--from what they had origin, how they were created, of how many ideal forms they are composed, what rank of Being they occupy, what is their several relation to all other created things, and much else, the exposition of which would take very long; wherein I think good to be brief.

The fifth: the eye sees only a fraction of what exists, for all concepts, and many percepts, are beyond its vision; neither does it apprehend sounds, nor yet smells, nor tastes, nor sensations of hot and cold, nor the percipient faculties, by which I mean the faculties of hearing, of smelling, of tasting. nay, all the inner psychical qualities are unseen to it, joy, pleasure, displeasure, grief, pain, delight, love, lust, power, will, knowledge, and innumerable other existences. Thus it is narrow in its scope, limited in its field of action, unable to pass the confines of the world of colour and form, which are the grossest of all entities; for natural bodies are in themselves the grossest of the

{p. 87}

categories of being, and colour and form are the grossest of their properties. But the domain of intelligence is the entirety of existence, for it both apprehends the entities we have enumerated, and has free course among all others beside (and they are the major part), passing upon them judgments that are both certain and true. To it, therefore, are the inward secrets of things manifest, and the hidden forms of things clear. Then tell me by what right the physical eye is given equality with the intelligence in claiming the name of Light? No verily! it is only relatively light; but in relation to the intelligence it is darkness. Sight is but one of the spies of Intelligence [p. 9] who sets it to watch the grossest of his treasures, namely, the treasury of colours and forms; bids it carry reports about the same to its Lord, who then judges thereof in accordance with the dictates of

his penetration and his judgment. Likewise are all the other faculties but Intelligence's spies--imagination, phantasy, thought, memory, recollection; and behind them are servitors and retainers, constrained to his service in this present world of his. These, I say, he constrains,

{p. 88}

and among these he moves at will, as freely as monarch constrains his vassals to his service, yea, and more freely still. But to expound this would take us long, and we have already treated of it in the book of my Ihyâ` al-`Ulûm, entitled "The Marvels of the Mind".

The sixth: the eye does not see what is infinite. What it sees is the attributes of known bodies, and these can only be conceived as finite. But the intelligence apprehends concepts, and concepts cannot be conceived as finite. True, in respect of the knowledge which has actually been attained, the content actually presented to the intelligence is no more than finite, but potentially it does apprehend that which is infinite. It would take too long to explain this fully, but if you desire an example, here is one from arithmetic. In this science the intelligence apprehends the series of integers, which series is infinite; further, it apprehends the coefficients of two, three, and all the other integers, and to these also no limit can be conceived; and it apprehends all the different relations between numbers, and to these also no limit can be conceived; and finally it apprehends

{p. 89}

its own knowledge of a thing, and its knowledge of its knowledge of its knowledge of that thing; and so on, potentially, to infinity.

The seventh: the eye apprehends the large as small. It sees the sun the size of a bowl, and the stars like silver-pieces scattered upon a carpet of azure. But intelligence apprehends that the stars [p. 10] and the sun are larger, times upon times, than the earth. To the eye the stars seem to be standing still, and the boy to be getting no taller. But the intelligence sees the boy moving constantly as he grows; the shadow lengthening constantly; and the stars moving every instant, through distances of many miles. As the Prophet said to Gabriel, asking: "Has the sun moved?" And Gabriel. answered: "No--Yes." "How so?" asked he; and the other replied: "Between my saying No and Yes it has moved a distance equal to five hundred years." And so the mistakes of vision are manifold, but the intelligence transcends them all.

Perhaps you will say, we see those who are Possessed of intelligence making mistakes

{p. 90}

nevertheless, I reply, their imaginative and phantastic faculties often pass judgments and form convictions which they think are the judgments of the intelligence. The error is therefore to be attributed to those lower faculties. See my account of all these faculties

in my Mî`âr al-`Ilm and Mahakk al-Nazar. But when the intelligence is separated from the deceptions of the phantasy and the imagination, error on its part is inconceivable; it sees things as they are. This separation is, however, difficult, and only attains perfection after death. Then is error unveiled, and then are mysteries brought to light, and each one meets the weal or the woe which he has already laid up for himself, and "beholds a Book, which reckons each venial and each mortal sin, without omitting a single one".[1] In that hour it shall be said unto him: "We have stripped from thee the Veil that covered thee and thy vision this day is iron."[2] Now that covering Veil is even that of the imagination and the phantasy; and therefore the man who has been deluded by his own fancies, his false beliefs, and his vain

[1. S. 50, 18.

2. S. 22, 50.]

{p. 91}

imaginations, replies: "Our Lord! We have seen Thee and heard Thee! [p.11] O send us back and we will do good.[1] Verily now we have certain knowledge!"

From all which you understand that the eye may more justly be called Light than the light (so called) which is apprehended by sense; and further that the intelligence should more properly be called Light than the eye. It would be even true to say that between these two there exists so great a difference in value, that we may, nay we must, consider only the INTELLIGENCE as deserving the name Light at all.

2. The Koran as the Sun of the Intelligence

Further you must notice here, that while the intelligence of men does truly see, the things it sees are not all upon the same plane. Its knowledge is in some cases, so to speak, given, that is, present in the intelligence, as in the case of axiomatic truths, e.g. that the same thing cannot be both with and without an origin; or existent and non-existent; or that the same proposition cannot be both true and false; or that the judgment which is true

[1. S. 12, 32.]

{p. 92}

of one thing is true of an identically similar thing; or that, granted the existence of the particular, the existence of the universal must necessarily follow.

For example, granted the existence of black, the existence of "colour" follows; and the same with "man" and "animal"; but the converse does not present itself to the intelligence as necessarily true; for "colour" does not involve "black", nor does "animal" involve "man". And there are many other true propositions, some necessary, some

contingent, and some impossible. Other propositions, again, do not find the intelligence invariably with them, when they recur to it, but have to shake it up, arouse it, strike flint on steel, in order to elicit its spark. Instances of such propositions are the theorems of speculation, to apprehend which the intelligence has to be aroused by the dialectic (kalâm) of the philosophers. Thus it is when the light of philosophy dawns that man sees actually, after having before seen potentially. Now the greatest [p. 12] of philosophies is the word (kalâm) of Allah in general, and the Koran in particular.

{p. 93}

Therefore the verses of the Koran, in relation to intelligence, have the value of sunlight in relation to the eyesight, to wit, it is by this sunlight that the act of seeing is accomplished. And therefore the Koran is most properly of all called Light, just as the light of the sun is called light. The Koran, then, is represented to us by the sun, and the intelligence by the Light of the Eye, and hereby we understand the meaning of the verse, which said: "Believe then on Allâh and His Prophet, and the Light which We caused to descend;"[1] and again: "There hath come a sure proof from your Lord, and We have caused a clear Light to descend."[2]

3. The Worlds Visible and Invisible: with their Lights

You have now realized that there are two kinds of eye, an external and an internal; that the former belongs to one world, the World of Sense, and that internal vision belongs to another world altogether, the World of the Realm Celestial; and that each of these two eyes has a sun and a light whereby its seeing is perfected; and that one of these suns is external, the

[1. S. 64,8.

2. S. 4, 174.]

{p. 94}

other internal, the former belonging to the seen world, viz. the sun, which is an object of sense. perception, and the other internal, belonging to the world of the Realm Celestial, viz. the Koran, and other inspired books of Allah. If, then, this has been disclosed to you thoroughly and entirely, then one of the doors of this Realm Celestial has been opened unto you. In that world there are marvels, in comparison with which this world of sight is utterly condemned. He who never fares to that world, but allows the limitations of life in this lower world of sense to settle upon him, is still a(brute beast, an excommunicate from that which constitutes us men; gone astray is he more than any brute beast, for to the brute are not vouched the wings of flight, on which to fly away unto that invisible world. "Such men," the Koran says, "are cattle, nay, are yet further astray!"[1] [p. 13] As the rind is to the fruit; as the mould or the form in relation to the spirit, as darkness in relation to light; as infernal to supernal; so is this World of Sense in relation to the world of the Realm Celestial. For this

[1. S. 7, 178.]

{p. 95}

reason the latter is called the World Supernal or the World of Spirit, or the World of Light, in contrast with the World Beneath, the World of Matter and of Darkness. But do not imagine that I mean by the World Supernal the World of the [Seven] Heavens, though they are "above" in respect of part of our world of sense-perception. These heavens are equally present to our apprehension, and that of the lower animals. But a man finds the doors of the Realm Celestial closed to him, neither does he become of or belonging to that Realm unless "this earth to him be changed into that which is not earth, and likewise the heavens"[1]; unless, in short, all that comes within the ken of his sense and his imagination, including the visible heavens, cause to be his earth, and his heaven come to be all that transcends his sense. This is the first Ascension for every Pilgrim, who has set out on his Progress to approach the Presence Dominical. Thus mankind was consigned back to the lowest of the low, and must thence rise to the world of highest height. Not so is it with the Angels; for they are part of the World of the

[1. S. 14, 48.]

{p. 96}

Realm Celestial, floating ever in the Presence of the Transcendence, whence, they gaze down upon our World Inferior. Thereof spoke the Prophet in the Tradition: "Allâh created the creation in darkness, then sent an effusion of His light upon it," and "Allâh hath Angels, beings who know the works often better than they know them themselves." Now the Prophets, when their ascents reached unto the World of the Realm Celestial, attained the uttermost goal, and from thence looked down upon a totality of the World Invisible; for he who is in the World of the Realm Celestial is with Allâh, and hath the keys [p. 14] of the Unseen. I mean that from where he is the causes of existing things descend into the World of Sense; for the world of sense is one of the effects of yonder world of cause, resulting from it just as the shadow results from a body, or as fruit from that which fructuates, or as the effect from a cause. Now the key to this knowledge of the effect is sought and found in the cause. And for this reason the World of Sense is a type of the World of the Realm Celestial, as will appear when we explain the NICHE, the LAMP, and the TREE. For the thine, compared is in some sort parallel, and

{p. 97}

bears resemblance, to the thing compared therewith, whether that resemblance be remote or near: a matter, again, which is unfathomably deep, so that whoever has scanned its inner meaning had revealed to him the verities of the types in the Koran by an easy way.

I said that everything that sees self and not-self deserves more properly the name of

Light, while that which adds to these two functions the function of making the not-self visible, still more properly deserves the name of Light than that which has no effect whatever beyond itself. This is the light which merits the name of "Lamp Illuminant",[1] because its light is effused upon the not-self. Now this is the property of the transcendental prophetic spirit, for through its means are effused the illuminations of the sciences upon the created world. Thus is explained the name given by Allâh to Mohammed, "Illuminant."[2] Now all the Prophets are Lamps, and so are the Learned-but the difference between them is incalculable.

[1. S. 33, 46.

2. S. 46, 33.]

{p. 98}

4. These Lights as Lamps Terrestrial and Celestial: with their Order and Grades

If it is proper to call that from which the light of vision emanates a "Lamp Illuminant", then that from which the Lamp is itself lit may [p. 15] meetly be symbolized by Fire. Now all these Lamps Terrestrial were originally lit from the Light Supernal alone; and of the transcendental Spirit of prophecy it is written that "Its oil were well-nigh luminous though fire touched it not"; but becomes "very light upon light" when touched by that Fire.[1] Assuredly, then, the kindling source of those Spirits Terrestrial is the divine Spirits Supernal, described by Ali and Ibn Abbas, when they said that "Allâh hath an Angel with countenances seventy thousand, to each countenance seventy thousand mouths, in each mouth seventy thousand tongues wherewith he laudeth God most High". This is he who is contrasted with all the angelic host, in the words: "On the day whereon THE SPIRIT ariseth and the Angels, rank on rank."[2] These Spirits Celestial, then, if they be considered as the kindling-source of the

[1. S. 24, 35; see p. [45] of translation.

2. S. 28, 78.]

{p. 99}

Lamps Terrestrial, can be compared alone with "Fire".[1] And that kindling is not perceived save "on the Mountain's side".[2]

Let us now take these Lights Celestial from which are lit the Lamps Terrestrial, and let us rank them in the order in which they themselves are kindled, the one from the other. Then the nearest to the fountain-head will be of all others the worthiest of the name of Light for he is the highest in order and rank. Now the analogy for this graded order in the world of sense can only be seized by one who sees the light of the moon coming through the window of a house, falling on a mirror fixed upon a wall, which reflects that light on to another wall, whence it in turn is reflected on the floor, so that the floor

becomes illuminated therefrom. The light upon the floor is owed to that upon the wall, and the light on the wail to that in the mirror, and the light in the mirror to that from the moon, and the light in the moon to that from the sun, [16] for it is the sun that radiates its light upon the moon. Thus these four lights are ranged one above the other, each

[1. S. 28, 29.

2. S. 28, 29: also 19, 53.]

{p. 100}

one more perfect than the other; and each one has a certain rank and a proper degree which it never passes beyond. I would have you know, then, that it has been revealed to the men of Insight that even so are the Lights of the Realm Celestial ranged in an order; and that the highest is the one who is nearest to the Ultimate Light. It may well be, then, that the rank of Seraphiel is above the rank of Gabriel; and that among them is that Nighest to Allâh, he whose rank comes nighest to the Presence Dominical which is the Fountain-head of all these lights; and that among these is a Nighest to Man, and that between these two are grades innumerable, whereof all that is known is that they are many, and that they are ordered in rank and grade, and that as they have described themselves, so they are indeed--"Not one of us but has his determined place and standing,"[1] and "We are verily the ranked ones; we are they in whose mouth is Praise."[1]

5. The Source of all these Grades of Light: ALLAH

The next thing I would have you know is

[1. S. 37, 164-7.]

{p. 101}

that these degrees of light do not ascend in an infinite series, but rise to a final Fountain-head who is Light in and by Himself, upon Whom comes no light from any external source, and from Whom every light is effused according to, its order and grade. Ask yourself, now whether the name Light is more due to that which is illumined and borrows its light from an external source; or that which in itself is luminous, illuminating all else beside? I do not believe that you can fail to see the true answer, and thus conclude that the name light is most of all due to this LIGHT SUPERNAL, above Whom there is no light at all, and from Whom light descends upon all other things.

Nay, I do not hesitate to say boldly that the term "light" as applied to aught else than this primary light is purely metaphorical; for all [p. 17] others, if considered in themselves, have, in themselves and by themselves, no light at all. Their light is borrowed from a foreign source; which borrowed illumination has not any support in itself, only in something not-itself. But to call the borrower by the same name as the lender is mere

metaphor. Think

{p. 102}

you that the man who borrows riding-habit, saddle, horse, or other riding beast, and mounts the same when and as the lender appoints, is actually, or only metaphorically, rich? Or is it the lender who alone is rich? The latter, assuredly! The borrower remains in himself as poor as ever, and only of him who made the loan and exacts its return can richness be predicated--him who gave and can take away. Therefore, the Real Light is He in Whose hand lies creation and its destinies; He who first gives the light and afterwards sustains it. He shares with no other the reality of this name, nor the full title to the same; save in so far as He calls some other by that name, deigns to call him by it in the same way as a Liege-Lord deigns to give his vassal a fief, and therewith bestows on him the title of lord. Now when that vassal realizes the truth, he understands that both he and his are the property of his Liege, and of Him alone, a property shared by Him with no partner in the world.

You now know that Light is summed up in appearing and manifesting, and you have ascertained the various gradations of the same. You

{p. 103}

must further know that there is no darkness so intense as the darkness of No-being. For[1] a dark thing is called "dark" simply because it cannot appear to anyone's vision; it never comes to exist for sight, though it does exist in itself. But that which has no existence for others nor for itself is assuredly the very extreme of darkness. In contrast with it is Being, which is, therefore, Light; for unless a thing is manifest in itself, [p. 18] it is not manifest to others. Moreover, Being is itself divided into that which has being in itself, and that which derives its being from not-itself. That being of this latter is borrowed, having no existence by itself. Nay, if it is regarded in and by itself, it is pure not-being. Whatever being it has is due to its relation to a not-itself; and this is not real being at all, as you learned from my parable of the Rich and the Borrowed Garment. Therefore, Real Being is Allâh most High, even as Real Light is likewise Allâh.

6. The Mystic Verity of Verities

It is from this starting-point that Allâh's gnostics rise from metaphors to realities, as one

[1. Reading ### for ###.]

{p. 104}

climbs from the lowlands to the mountains; and at the end of their Ascent see, as with the direct sight of eye-witnesses, that there is nothing in existence save Allâh alone, and that "everything perisheth except His Countenance, His Aspect"[1] (wajh); not that[2] it perisheth at some particular moment, but rather it is sempiternally a perishing thing,

since it cannot be conceived except as perishing. For each several thing other than Allâh is, when considered in and by itself, pure not-being; and if considered from the "aspect" (wajh) to which existence flows from the Prime Reality, it is viewed as existing, but not in itself, solely from the "aspect" which accompanies Him Who gives it existence. Therefore, the God-aspect is the sole thing in existence. For everything has two aspects, an aspect to itself and an aspect to its Lord: in respect of the first, it is Not-being; but in respect of the God-aspect, it is Being. Therefore there is no Existent except God and the God-aspect, and therefore all things are perishing except the God-aspect from and to all eternity. These gnostics, therefore, have no need

[1. S. 88, 28.

2. Reading ###.]

{p. 105}

await the arising of the Last Uprising in order to hear the Creator proclaim, "To whom is the power this day? To ALLAH! the One, the Not-to-be-withstood"[1]; [p. 19] for that summons is.. pealing in their ears always and for ever. Neither do they understand by the cry "Allah is most great" (Allâhu akbar) that He is only "greater" than others. God forbid! For in. all existence there is beside Him none for Him. to exceed in greatness. No other attains so much as to the degree of co-existence, or of sequent existence, nay of existence at all, except from the Aspect that accompanies Him. All existence is, exclusively, His Aspect. Now it is impossible that He should be "greater"' than His own Aspect. The meaning is rather that he is too absolutely Great to be called Greater, or Most Great, by way of relation or comparison--too Great for anyone, whether Prophet or Angel, to grasp the real nature of His Greatness. For none knows Allah with a real knowledge but He Himself; for every, known falls necessarily under the sway and within the province of the Knower; a state:

[1. S. 16, 40.]

{p. 106}

which is the very negation of all Majesty, all "Greatness". The full proof whereof I have given in my al-Maqsad al-Asnâ fî ma`ânî asmâ'i llâhi-l Husnâ.

These gnostics, on their return from their Ascent into the heaven of Reality, confess with one voice that they saw nought existent there save the One Real. Some of them, however, arrived at this scientifically, and others experimentally and subjectively. From these last the plurality of things fell away in its entirety. They were drowned in the absolute Unitude, and their intelligences were lost in Its abyss. Therein became they as dumbfounded things. No capacity remained within them save to recall ALLAH; yea, not so much as the capacity to recall their own selves. So there remained nothing with them save ALLAH. They became drunken with a drunkenness wherein the sway of their own intelligence disappeared; so that one[1] exclaimed, "I am The ONE REAL!" and another,

"Glory be to ME! How great is MY glory!"[2] and another, "Within this robe is nought but Allâh!"[2] ... But the words of

[1. Al-Hallâj.

2. Abû Yazîd al-Bistâmî. See Massignon's Hallâj, p. 513.]

{p. 107}

Lovers Passionate in their intoxication and ecstasy [p. 20] must be hidden away and not spoken of . . . Then when that drunkenness abated and they came again under the sway of the intelligence, which is Allâh's balance-scale upon earth, they knew that that had not been actual Identity, but only something resembling Identity; as in those words of the Lover at the height of his passion:--

"I am He whom I love and He whom I love is I;
We are two spirits immanent in one body."[1]

For it is possible for a man who has never seen a mirror in his life, to be confronted suddenly by a mirror, to look into it, and to think that the form which he sees in the mirror is the form of the mirror itself, "identical" with it. Another might see wine in a glass, and think that the wine is just the stain of the glass. And if that thought becomes with him use and wont, like a fixed idea with him, it absorbs him wholly, so that he sings:--

"The glass is thin, the wine is clear!
The twain are alike, the matter is perplexed:

[1. By al-Hallâj.]

{p. 108}

For 'tis as though there were wine and no wineglass there,
Or as though mere were wine-glass and nought of wine!"

He there is a difference between saying, "The wine is the wine-glass," and saying, "'tis as though it were the wine-glass." Now, when this state prevails, it is called in relation to him who experiences it, Extinction, nay, Extinction of Extinction, for the soul has become extinct to itself, extinct to its own extinction; for it becomes unconscious of itself and unconscious of its own unconsciousness, since, were it conscious of its own unconsciousness, it would be conscious of itself. In relation to the man immersed in this state, the state is called, in the language of metaphor, "Identity"; in the language of reality, "Unification." And beneath these verities also lie mysteries which we are not at liberty to discuss.

7. The "God-Aspect": an "advanced" Explanation of the Relation of these Lights to

ALLAH

It may be that you desire greatly to know

{p. 109}

the aspect (wajh) [p. 21] whereby Allâh's light is related to the heavens and the earth, or rather the aspect whereby He is in Himself the Light of heavens and earth. And this shall assuredly not be denied you, now that you know that Allâh is Light, and that beside Him there is no light. and that He is every light, and that He is the universal light: since light is an expression for that by which things are revealed; or., higher still, that by and for which they are revealed; yea, and higher still, that by, for, and from which they are revealed: and now that, you know, too that, of everything called light, only that by, for, and from which things are revealed is real--that Light beyond which there is no light to kindle and feed its flame, for It is kindled and fed in itself, from Itself, and for Itself, and from no other source at all. Such a conception, such a description, you are now assured, can be applied to the Great Primary, alone. You are also assured that the heavens and the earth are filled with light appertaining to those two fundamental light-planes, our Sight and our Insight; by which I mean our senses and our intelligence. The first kind of light is

{p. 110}

what we see in the heavens--sun and moon and stars; and what we see in earth--that is, the rays which are poured over the whole face of the earth, making visible all the different colours and hues, especially in the season of spring; and over all animals and plants and things, in all their states: for without these rays no colour would appear or even exist. Moreover, every shape and size which is visible to perception is apprehended in consequence of colour, and it is impossible to conceive of apprehending them without colour. As for the other ideal, intelligential Lights, the World Supernal is filled with them--to wit, the angelic substance; and the World Inferior is also full of them--[p. 22] to wit, animal life and human life successively. The order of the World Inferior is manifested by means of this inferior human light; while the order of the World Supernal is manifested by means of that angelical light. This is the order alluded to in the passage in the Koran, "He it is Who has formed you from the earth, and hath peopled it with you, that He might call you Successors upon the earth" . . . and "Maketh you Successors on

{p. 111}

the earth," and "Verily I have set in the earth a Successor" (Khalîfa).[1]

Thus you see that the whole world is all filled with the external lights of perception, and the internal lights of intelligence; also that the lower lights are effused or emanate the one from the other, as light emanates or is effused from a lamp; while the Lamp itself is the transcendental Light of Prophecy; and that, the transcendental Spirits of Prophesy

are lit from the Spirit Supernal, as the lamp is lit from fire; and that the Supernals are lit the one from the other; and that their order is one of ascending grades: further, that these all rise to the Light of Lights, the Origin and Fountainhead of lights, and that is ALLAH, only and alone; and that all other lights are borrowed from Him, and that His alone is real light; and that everything is from His light, nay, He is everything, nay, HE IS THAT HE is, none but He has ipseity or heity at all, save by metaphor. Therefore there is no light but He, while all other lights are only lights from the Aspect which accompanies Him, not from

[1. S. 61, 11; 55, 24; 62, 27; 30, 2. Cf. Mishkât, p.[34].]

{p. 112}

themselves. Thus the aspect and face of everything faces to Him and turns in His direction; and "whithersoever they turn themselves there is the Face of Allâh."[1] So, then, there is no divinity but HE; for "divinity" is an expression by which is connoted that towards which all faces are directed"[2] in worship and in confession--that He is Deity; but which I mean the faces of the hearts of men, for they verily are lights and spirits. Nay, more, just as "there is no deity but He," so there is no heity but He, [p. 23] for "he" is an expression for something which one can indicate; but in every and any case we can but indicate Him. Every time you indicate anything, your indication is in reality, to Him, even though through your ignorance of the truth of truths which we have mentioned you -know it not. Just as one cannot point to, indicate, sunlight but only the sun, so the relation of the sum of things to Allâh is, in the visible -analogue, as the relation of light to the sun. Therefore "There is no deity but ALLAH" is the

[1. S. 2. 115, see 144, 149, 150.

2. Gh.'s piece of amateur etymology here, by which he appears to derive the root 'lh ("god") from the root wty ("turn"), is about as absurd as my attempt to suggest it in the English.]

{p. 113}

Many's declaration of Unity: that of the Few is "There is no he but HE"; the former is more general, but the latter is more particular, more comprehensive, more exact, and more apt to give him who declares it entrance into the pure and absolute Oneness and Onliness. This kingdom of the One-and-Onliness is the ultimate point of mortals' Ascent: there is no ascending stage beyond it; for "ascending" involves plurality, being a sort of relatively involving two stages, an ascent from and an ascent to. But when Plurality has been eliminated, Unity is established, relation is effaced, all indication from "here" to "there" falls away, and there remains neither height nor depth, nor anyone to fare up or down. The upward Progress, the Ascent of the soul, then becomes impossible, for there is no height beyond the Highest, no plurality alongside of the One, and, now that plurality has terminated, no Ascent for the soul. If there be, indeed, any change, it is by way of the "Descent into the Lowest Heaven", the radiation from above downwards; for

the Highest, though It may have mo higher, has a lower. This is the goal of

{p. 114}

goals, the last object of spiritual search, known of him who knows it, denied by him who is ignorant of it. It belongs to that knowledge which is according to the form of the hidden thing, and which no one knoweth save the Learned[1] is Allah. If, therefore, they utter it, it is only denied by the Ignorant of Him.

There is no improbability in the explanation given by these Learned to this "Descent into the Lowest Heaven", [p. 24] namely, that it is the descent of an Angel; though one of those Gnostics[2] has, indeed, fancied a less probable explanation. He, immersed as he was in the divine One-and-Onliness, said that Allah has "a descent into the lowest heaven", and that this descent is His descent, in order to use physical senses, and to set in motion bodily limbs; and that He is the one indicated in the Tradition in which the Prophet says, "I have become His hearing whereby He heareth, His vision whereby He seeth, His tongue wherewith He speaketh."' Now if the Prophet was Allah's hearing and vision and tongue, then Allah and He alone is

[1. Cf. S. 3, 7.

2. Al-Hallâjj.

3. A saying reported by Ibn Adham, d. 170.]

{p. 115}

the Hearer, the Seer, the Speaker; and He is the one indicated in His own word to Moses, "I was sick, and thou visitedst Me not."[1] According to this, the bodily movements of this Confessor of the divine Unity are from the lowest heaven; his sensation from a heaven next above; and his intelligence from the heaven next above that. From that heaven of the intelligence he fares upward to the limit of the Ascension of created things, the kingdom of the One-and-Onliness, a sevenfold way; thereafter "settleth he himself on the throne" of the divine Unity, and therefrom "taketh command"[2] throughout his storied heavens. Well might one, in looking upon such an one, apply to him the saying, "Allah created Adam after the image of the Merciful One"; until, after contemplating that word more deeply, he becomes aware that it has an interpretation like those other words, "I am the ONE REAL," "Glory be to ME!"[3] or those sayings of the Prophet, that Allah said, "I was sick and thou

[1. See St, Matt. xxv.

2. Ar. al amr. See on p. [55], Introduction, pp. 32-40. Or, "controlleth things." And see S, 32, 5.

3. M, p. [19].]

{p. 116}

visitedst Me not," and "I am His hearing, and His vision; and His tongue". But I see fit now to draw rein in this exposition, for I think that you cannot hear more of this sort than the amount which I have now communicated.

8. The Relation of these Lights to ALLAH:
Simpler Illustrations and Explanations

It may well be that you will not rise to the height of these words, for all your pains; it may be that for all your pains you will come short of it after all. Here, then, is something that lies nearer your understanding, and nearer your weakness. The meaning of the doctrine that Allah is [p. 25] the Light of Heavens and Earth may be understood in relation to phenomenal, visible light. When you see hues of spring-the tender green, for example-in the full light of day, you entertain no doubt but that you are looking on colours, and very likely you suppose that you are looking on nothing else alongside of them. As though you should say, "I see nothing alongside of the green." Many have in fact, obstinately maintained this. They have asserted that light is a meaningless term, and that there is nothing but colour with

{p. 117}

the colours. Thus they denied the existence of the light, although it was the most manifest of all things--how should it not be so, considering that through it alone all things become manifest?, for it is the thing that is itself visible and makes visible, as we said before. But, when the sun sank, and heaven's lamp disappeared from sight, and night's shadow fell, then apprehended these men the existence of an essential difference between inherent shadow and inherent light; and they confessed that light is a form that lies behind all colour, and is apprehended with colour, insomuch that, so to speak, through its intense union with the colours it is not apprehended, and through its intense obviousness it is invisible. And it may be that this very intensity is the direct cause of its invisibility, for things that go beyond one extreme pass over to the extreme opposite.

If this is clear to you, you must further know that those endowed with this Insight never saw a single object without seeing Allah along with it. It may be that one of them went further than this and said, "I have never seen a single object, but I first saw Allah"; for

{p. 118}

some of, them only see objects through and in Allah, while others first see objects and then see Allah in and through those objects. It is to the first class that the Koran alludes to in the words, "Doth it not suffice that My Lord seeth all?"[1] and to the second in the words, "We shall shew them our signs in all the world and in themselves." For the first class [p. 26] have the direct intuition of Allah, and the second infer Him from His works.

The former is the rank of the Saint-Friends of God, the latter of the Learned "who are established in knowledge".[2] After these two grades there remains nothing except that of the careless, on whose faces is the veil.

Thus you see that just as everything is manifest to man's Sight by means of light, so everything is manifest to man's Insight by means of Allah; for He is with everything every moment and by Him does everything appear. But here the analogy ceases, and we have a radical difference; namely, that phenomenal light can be conceived of as disappearing with the sinking of the sun, and as assuming a veil

[1. S. 41, 53.

2. S. 3, 6.]

{p. 119}

in order that shadow may appear: while the divine light, which is the condition of all appearance, cannot be conceived as disappearing. That sun can never set! It abides for ever with all things. Thus the method of difference (as a method for the demonstration of the Existence of God from His works) is not at our disposal. Were the appearance of Allah conceivable, heaven and earth would fall to ruin, and thence, through difference, would be apprehended an effect which would simultaneously compel the recognition of the Cause whereby all things appeared. But, as it is, all Nature remains the same and invariable to our sight because of the unity of its Creator, for "all things are singing His praise"[1] (not some things) at all times (not sometimes); and thus the method of difference is eliminated, and the way to the knowledge of God is obscured. For the most manifest way to the knowledge of things is by their contraries: the thing that possesses no contrary and no opposite, its features being always exactly alike when you are looking at it, will very likely elude your

[1. See S. 17, 44.]

{p. 120}

notice altogether. In this case its obscureness results from its very obviousness, and its elusiveness from the very radiance of its brightness. Then glory to Him who hides Himself from His own creation by His utter manifestness, and is veiled from their gaze through the very effulgence of His own light!

But it may be that not even this teaching is intelligible to some limited intelligences, [27] who from our statement (that "Allah is with, everything", as the light is with everything) will understand that He is in every place. Too high. and holy is He to be related to place! So far from starting this vein imagining, we assert to you that He is prior to everything, and above everything, and that He makes everything manifest. Now manifester is inseparable from, manifested, subjectively, in the cognition of the thinker; and this is what we mean by saying. that Allah accompanies or is "with" everything. You know,

further, that manifester is prior to, and above, manifested, though He be "with" it; but he is "with" it from one aspect, and "above" it from another. You are not to suppose, therefore, that there is

{p. 121}

here any contradiction. Or, consider, how in the world of sense, which is the highest to which your knowledge can rise, the motion of your hands goes "with" the motion of its shadow, and yet is prior to it as well. And whoever has not wit enough to see this, ought to abandon these researches altogether; for

"To every science its own people;
And each man finds easy that for which he has been created apt."

Next: PART II.--The Science Of Symbolism.
Sacred Texts | Islam

« Previous: Translation Index Next: PART II.--The Science Of Symbolism. »
Sacred Texts Islam Index Previous Next

PART II.--THE SCIENCE OF SYMBOLISM,
PROLEGOMENA TO THE EXPLANATION OF THE SYMBOLISM OF THE NICHE, THE LAMP, THE GLASS, THE TREE, THE OIL, AND THE FIRE

The exposition of this symbolism involves, first of all, two cardinal considerations, which afford limitless scope for investigation, but to. which I shall merely allude very briefly here.

First, the science and method of symbolism; the way in which the spirit of the ideal form[1] is captured by the mould of the symbol; the mutual relationship of the two; the inner nature of this correspondence between the

[1. Or Idea = in practically the Platonic sense.]

{p. 122}

world of Sense (which supplies the clay of the moulds, the material of the symbolism) and the world of the Realm Supernal from which the Ideas descend.[1]

Second, the gradations of the several spirits of our mortal clay, and the degree [p. 28] of light possessed by each. For we treat of this latter symbolism in order to explain the former.

(i) THE OUTWARD AND THE INWARD IN SYMBOLISM: TYPE AND ANTITYPE

The world is Two Worlds, spiritual and material, or, if you will, a World Sensual and a World Intelligential; or again, if you will, a World Supernal and a World Inferior. All these

expressions are near each other, and the difference between them is merely one of viewpoint. If you regard the two worlds in themselves, you use the first expression; if in respect of the organ which apprehends them, the second; if in respect of their mutual relationship, the third. You may, perhaps, also term

[1. (By Ghazzâlî.) In this Light-Verse, in Ibn Mas'ûd's reading, the words "in the heart of the believer, "follow the words "of His light". And Ubayy b. Ka`b's instead of "the similitude of His light", has "the similitude of the light of the heart of him who believes is like". etc.]

{p. 123}

them the World of Dominance and Sense-perception, and, the World of the Unseen and the Realm Supernal. It were no marvel if the students of the realities underlying the terminology were puzzled by the multiplicity of these terms, and imagined a corresponding multiplicity of ideas. But he to whom the realities beneath the terms are disclosed makes the ideas primary and the terms secondary: while inferior minds take the opposite course. To them the term is the source from which the reality proceeds. We have an allusion to these two types of mind in the Koran, "Whether is the more rightly guided, he who walks with his face bent down, or he who walks in a straight Way, erect?"[1]

1. The two Worlds: their types and antitypes

Such is the idea of the Two Worlds. And the next thing for you to know is, that the supernal world of "the Realm" is a world invisible to the majority of men; and the world of our senses is the world of perception, because it is perceived of all. This World Sensual

[1. S. 67, 22.]

{p. 124}

is the point from which we ascend to [p. 29] the world Intelligential: and, but for this connexion between the two, and their reciprocal relationship, the way upward to the higher sphere would be barred. And were this upward was impossible, then would the Progress to the Presence Dominical and the near approach to Allah be impossible too. For no man shall approach near unto Allah, unless his foot stand at the very centre of the Fold of the Divine Holiness. Now by this World of the "Divine Holiness" we mean the world that transcends the apprehension of the senses and the imagination. And it is in respect of the law of that world--the law that the soul which is a stranger to it neither goeth out therefrom, nor entereth therein--that we call it the Fold of the Divine Holiness and Transcendence. And the human spirit, which is the channel of the manifestations of the Transcendence, may be perhaps called "the Holy Valley".[1]

Again, this Fold comprises lesser folds, some of which penetrate more deeply than

others into the ideas of the Divine Holiness.

[1. S. 20, 12.]

{p. 125}

But the term Fold embraces all the gradations of the lesser ones; for you must not suppose that these terms are enigmas, unintelligible to men of Insight. But I cannot pursue the subject further, for I see that my preoccupation with citing and explaining all this terminology is turning me from my theme. It is for you to apply yourself now to the study of the terms.

To return to the subject we were discussing: the visible world is, as we said, the point of departure up to We world of the Realm Supernal; and the "Pilgrim's Progress of the Straight Way"[1] is an expression for that upward course, which may also be expressed by "The Faith," "the Mansions of Right Guidance." Were there no relation between the two worlds, no inter-connexion at all, then all upward progress would be inconceivable from one to the other. Therefore, the divine mercy gave to the World Visible a correspondence with the World of the Realm Supernal, and for this reason there is not a single thing in this world of sense that is not a symbol of something in yonder one. It may well hap

[1. See S. 1, 4.]

{p. 126}

that some one thing in this world may symbolize several things in the World of the Realm Supernal, and equally well that some one thing in the latter may have several symbols [p. 30] in the World Visible. We call a thing typical or symbolic when it resembles and corresponds to its antitype under some aspect.

A complete enumeration of these symbols would involve our exhausting the whole of the existing things in both of the Two Worlds! Such a task our mortal powers can never fulfil; or human faculties have not sufficed to comprehend it in the past; and with our little lives we cannot expound it fully in the present. The utmost I can do is to explain to you a single example. The greater may then be inferred from the less; for the door of research into the mysteries of this knowledge will then lie open to you.

2. An Example of Symbolism, from the Story of Abraham in the Koran

Listen now. If the World of the Realm Supernal contains Light-substances, high and lofty, called "Angels", from which substances the various lights are effused upon the various

{p. 127}

mortal spirits, and by reason of which these angels are called "lords," then is Allah "Lord of lords," and these lords will have differing, grades of luminousness. The symbols, then, of these in the visible world will be, preeminently, the Sun, the Moon, and the Stars.

And the Pilgrim of the Way rises first of all to a degree corresponding to that of a star. The effulgence of that star's light appears to him., It is disclosed to him that the entire world beneath adores its influence and the effulgence of its light. And so, because of the very beauty and superbness of the thing, he is made aware of something which cries aloud saying, "This is my Lord?"[1] He passes on; and as he be. comes conscious of the light-degree next above. it, namely, that symbolized by the moon, lo! in the aerial canopy he beholds that star set, to wit, in comparison with its superior; and he saith, "Nought that setteth do I adore!" And so he rises till he arrives at last at the degree symbolized by the sun. This, again, he sees is greater and higher than the former, but nevertheless admits of comparison therewith, in,

[1. See for this whole passage S. 6, 75-8.]

{p. 128}

virtue of a relationship between the two. [31] But to bear relationship to what is imperfect carries with it imperfection-the "setting" of our allegory. And by reason thereof he saith: "I have turned my face unto That Who made the heavens and the earth! I am a true believer, and, not of those who associate other gods with Allah!" Now what is meant to be conveyed by this "THAT WHO" is the vaguest kind of indication, destitute of all relation or comparison. For, were anyone to ask, "What is the symbol comparable with or corresponding to this That?' no answer to the question could be conceived. Now He Who transcends all relations is ALLAH, the ONE REALITY. Thus, when certain Arabs once asked the Apostle of God, "To what may we relate Allah?' this reply was revealed, "Say, He, Allah is one! His days are neither ended nor begun; neither is He a father nor a son; and none is like unto Him, no not one[1]; the meaning of which verse is simply that He transcends relation. Again, when Pharaoh said to Moses: "What, pray, is the Lord of the Universe?" as though demanding

[1. S. 112.]

{p. 129}

to know His essence, Moses, in his reply, merely indicated His works, because these were clearer to the mind of his interrogator; and answered, "The Lord of the heavens and the earth."[1] But Pharaoh said to his courtiers, "Ha! marked ye that!" as though objecting to Moses' evasion of his demand to be told Allah's essential nature. Then Moses said, "Your Lord, and your first fathers' Lord." Pharaoh then set him down as insane. He had demanded an analogue, for the description of the divine Essence, and Moses replied to him from His works. And so Pharaoh said, "Your prophet who has been sent you is insane."

3. Fundamental Examples of Symbolism especially from the Story of Moses in the Koran

Let us now return to the pattern we selected for illustrating the symbolic method. The science of the Interpretation of Visions determines for us the value of each kind of symbol; for "Vision is a part of Prophecy." It is clear, is it not, that the sun, when seen in a vision,

[1. For this passage see S. 26, 24-7, and for the whole thought--compare pp. [54, 55]. 9]

{p. 130}

must be interpreted by a Sovereign Monarch, because of their mutual resemblance and their share in a common spiritual idea, to wit, sovereignty over all, and the emanation or effusion of influence and light on to all. The antitype of the moon will be that Sovereign's Minister; for it is through the moon that the sun sheds his light on the world in its own absence; and even so, it is through his own Minister that the Sovereign [p. 32] makes his influence felt by subjects who never beheld the royal person. Again, the dreamer who sees himself with a ring on his finger with which he seals the mouths of men and the secrets of women, is told that the sign means the early Call to Prayer in the month of Ramadan.[1] Again, for one who sees himself pouring olive oil into an olive-tree the interpretation is that the slave-girl he has wedded is his mother, unrecognized by him. But it is impossible to exhaust the different ways by which symbols of this description may be interpreted, and I cannot set myself the task of enumerating them. I can merely say that just as certain

[1. Because after the idhân, just before morning, food and sexual intercourse are fasted from till the next sunset.]

{p. 131}

beings of the Spirit-World Supernal are symbolized by Sun, Moon and Stars, others may be typified by different symbols. when the Point of connexion is some characteristic other than light.

For example, if among those beings of that Spirit-World there be something that is fixed and unchangeable; great and never diminishing; from which the waters of knowledge, the excellencies of revelations, issue into the heart, even as waters well out into a valley; It would be symbolized by the Mountain.[1] Further, if the beings that are the recipients of those excellencies are of diverse grades, they would be symbolized by the Valley; and if those excellencies, on reaching the hearts of men, pass from heart to heart, these hearts are also symbolized by Valleys.[2] The head of the Valley will represent the hearts of Prophet, Saint, and Doctor, followed by those who come after them. So, then, if these valleys are lower than the first one, and are watered from it, then that first one will certainly be the "Right" Valley,[3] because

[1. S. 28, 29. 46.

2. S. 13, 18.

3. S. 28, 30. See S. 19, 53, and 10, 82.]

{p. 132}

of its signal rightness[1] and superiority. And finally will come the lowest valley which receives its water from the last and lowest level of that "Right" Valley, and is accordingly watered from "the margin of the Right Valley",[2] not [p. 33] from its deepest part and centre.

But if the spirit of a prophet is typified by a lighted Lamp, lit by means of Inspiration ("We have inspired thee with [a] Spirit from Our power"),[3] then the symbol of the source of that kindling is Fire. If some of those who derive knowledge from the prophets live by a merely traditional acceptance of what they are told, and others by a gift of insight, then the symbol for the former, who investigate nothing, is a Fire-brand or a Torch or a Meteor; while the man of spiritual experience, who has therefore something in some sort common with the prophets, is accordingly symbolized by the Warming of Fire, for a man is not warmed by hearing about fire but by being close to it.

[1. Ghazzâlî here plays on the word ayman, the root of which means dexter or felix.

2. S. 28, 30.

3. S. 42, 52.]

{p. 133}

If the first stage of prophets is their translation into the World of Holy Transcendence away from the disturbances of senses and imagination, that stage is symbolized by "the Holy Valley".[1] And if the Holy Valley may not be trodden save after the doffing of the Two Worlds (that is, this world and the world beyond) and the soul's turning of her face towards the One Real (for this world and the world beyond are co-relatives and both are accidentia of the human light-substance, and can be doffed at one time and donned at another), then the symbol of the putting-off of these Two Worlds is the doffing of his two sandals by the pilgrim to Mekka,[2] what time he changes his worldly garments for the pilgrim's robe and faces towards the holy Kaaba.

Nay, but let us now translate ourselves to the Presence Dominical once more, and speak of its symbols. If that Presence hath something whereby the several divine sciences are engraven on the tablets of hearts susceptible to them, that something will be symbolized by the Pen.[3] That Within those hearts whereon those

[1. S. 20, and 79, 16.

2. S. 20, 12.

3. S. 68.]

{p. 134}

things are engraved will be typified by the Tablet,[1] Book,[2] and Scroll.[3] [p. 34] If there be, above the pen that writes, something which constrains it to service, its type will be the Hand.[4] If the Presence which embraces Hand and Tablet, Pen and Book, is constituted according to a definite order, It will be typified by the Form or Image.[5] And if the human form has its definite order, after that likeness, then is it created "in the Image, the Form, of the Merciful One". Now there is a difference between saying, "In the image of the Merciful One," and, "In the image of Allâh." For it was the Divine Mercy that caused the image of the Divine Presence to be in that "Image." And then Allâh, out of His grace and mercy, gave to Adam a summary "image" or "form," embracing every genus and species in the whole world, inasmuch that it was as if Adam were all that was in the world, or were the summarized copy of the world. And Adam's form--this summarized "image"--was inscribed in the

[1. S. 85, 22 and 7, 44.

2. S. 2, 1.

3. S. 25, 3,

4. S. 48, 36.

5. S. 82, 8; cf. 64, 3.

6. There must, I think, be some corruption in the text here. I suggest reading ### for ###.]

{p. 135}

handwriting of Allâh, so that Adam is the Divine handwriting, which is not the characters of letters (for His Handwriting transcends both characters and letters, even as His Word transcends sound and syllables, and His Pen transcends Reed and Steel, and His Hand transcends flesh and bone). Now, but for this mercy, every son of Adam would have been powerless to know his Sovereign-Lord; for "only he who knows himself knows his Lord." This, then, being an effect of the divine mercy, it was "in the image of the Merciful One," not "in the image of Allâh," that Adam was created. So, then, the Presence of the Godhead is not the same as the Presence of The Merciful One, nor as the Presence of The Kingship, nor as the Presence of the Sovereign-Lordship; for which reason He commanded us to invoke the protection of all these Presences severally. "Say, I invoke

the protection of the Lord of mankind, the King of mankind, the Deity of mankind!"[1] If this idea did not underlie the expression [p. 35] "Allâh created man in the image of the Merciful," the words

[1. S. 114.]

{p. 136}

would be linguistically incorrect; they should then have run, "after His image."' But the words, according to Bokhari, run, "After the image of the Merciful."

But as the distinction between the Presence of the Kingship and the Presence of the Lordship call for a long expression, we must pass on, and be content with the foregoing specimen of the symbolic method. For indeed it is a shoreless sea.

But if you are conscious of a certain repulsion from this symbolism, you may comfort yourself by the text, "He sent down from heaven rain, and it flowed in the valleys, according to their capacity;"[2] for the commentaries on this text tell us that the Water here is knowledge, and the Valleys are the hearts of men.

4. The Permanent Validity of the Outward and Visible Sign: an Example

Pray do not assume from this specimen of symbolism and its method that you have any

[1. And so they are quoted on p. [7].

2. S. 13, 19.]

{p. 137}

licence from me to ignore the outward and, visible form, or to believe that it has been annulled; as though, for example, I had asserted that Moses had not really shoes on, did not, really hear himself addressed by the words, "Put thy shoes from off thy feet."[1] God forbid!--The annulment of the outward and visible sign is the tenet of the Spiritualists (Bâtiniyya), who, looked, utterly one-sidedly, at one world, the, Unseen, and were grossly ignorant of the balance that exists between it and the Seen. This aspect they wholly failed to understand. Similarly annulment of the inward and invisible meaning in the opinion of the Materialists. (Hashawiyya). In other words, whoever abstracts and isolates the outward from the whole is a Materialist, and whoever abstracts. the inward is a Spiritualist, while he who joins the two together is catholic, perfect. For this reason the Prophet said, "The Koran has an outward and an inward, an ending and a beginning" (a Tradition which is, however, possibly, traceable to 'Alî, as its pedigree stops short at his name). I assert, on the contrary, that

[1. S. 20, 12.]

{p. 138}

'Moses understood from the command "Put off thy shoes" the Doffing of the Two Worlds, and obeyed the command literally by putting off his two sandals, and spiritually by putting off the Two Worlds. Here you just have this cross-relation between the two, [p. 36] the crossing over from one to the other, from outward word to inward idea. The difference between the true and false positions may be thus illustrated. One man hears the word of the Prophet, "The angels of Allâh enter not a house wherein is a dog or a picture," and yet keeps a dog in the house, because, he says, "The outward sense is not what was meant; but the Prophet only meant, 'Turn the dog of Wrath out of the house of the Heart, because Wrath hinders the knowledge which comes from the Lights Angelical; for anger is the demon of the heart.'" While the other first carries out the command literally; and then says, "Dog is not dog because of his visible form, but because of the inner idea of dog--ferocity, ravenousness. If my house, which is the abode of my person, of my body, must be kept clear of doggishness in concrete form, how much more must the house of

{p. 139}

my heart, which is the abode of man's true and proper essence, be kept clear of doggishness in spiritual idea!" The man, in fact, who combines the two things, he is the perfect man; which is what is meant when it is said, "The perfect man is the one who does not let the light of his knowledge quench the light of his reverence." In the same way he is never seen permitting himself to ignore one single ordinance of religion, for all the perfection of his spiritual Insight. Such a thing is grievous error; an example of which is the evil which befell some mystics, who called it lawful to put by literal prescriptions of the Shariat as you roll up and put-by a carpet; insomuch that one of them perhaps went so far as to give up the ordinance of prayer, saying, forsooth, that he was always at prayer in his heart! But this is different from the error of those fools of Antinomians (Ibâhiyya) who trifle with sophisms, like the saying of one, "Allah has no need of our works"; or of another, "The heart is full of vices from which it cannot possibly be cleansed," [p. 37] and did not even desire to eradicate anger and lust, because he believes he is

{p. 140}

[not] (?) commanded to eradicate them. These last, verily, are the follies of fools; but, as for the first-named error, it reminds one of the stumble of a high-bred horse, the error of a mystic whom the devil has diverted from the way and "drawn him with delusion as with cords".[1]

To return to our discussion of "the Putting-off of the Shoes." The outward word wakens one to the inward signification, the Putting-off of the Two Worlds. The outward symbol is a real thing, and its application to the inward meaning is a real truth. Every real thing has its corresponding real truth. Those who have realized this are the souls who have attained the degree of the Transparent Glass (we shall see the meaning of this

presently). For the Imagination, which supplies, so to speak, the clay from which the symbol is formed, is hard and gross; it conceals the secret meanings; it is interposed between you and the unseen lights. But once let it be clarified, and it becomes like transparent glass, and no longer keeps out the light, but on the contrary becomes a light-conductor. nay, that which keeps that light from being put out.

[1. S. 7, 21.]

{p. 141}

by gusts of wind. The story of the Transparent Glass, however, is coming; meanwhile, remember that the gross lower world of the imagination became to the Prophets of God like a transparent "glass" shade and "a niche for lights"; a strainer, filtering clear the divine secrets; a stepping-stone to the World Supernal. Whereby we may know that the visible symbol is real: and behind it lies a mystery. The same holds good with the symbols of "the Mountain," "the Fire," and the rest.

5. Another Example of this Two-sided and Equal Validity of Outward and Inward

When the Prophet said, "I saw Abdul-Rahmân enter Paradise crawling," you are not to suppose that he did not see him thus with his own eyes. No, awake he saw him, as a sleeper might see him in a dream, even though the person of Abdul-Rahmân b. `Awf was at the time asleep in his house. [p. 38] The only effect of sleep in this and similar visions is to suppress the authority of the senses over the soul, which is the inward light divine; for the senses preoccupy the soul, drag it back to the -Sense-world, and turn a man's face away from

{p. 142}

the world of the Invisible and of the Realm Supernal. But, with the suppression of sense, some of the lights prophetical may become clarified and prevail, inasmuch as the senses are no longer dragging the soul back to their own world, nor occupying their whole attention. And so it sees in waking what others see in sleep. But if it has attained absolute perfection, it is not limited to apprehending the visible form merely; it passes direct from that to the 'inner idea, and it is disclosed to such an one that faith is drawing the soul of an Abdul-Rahmân to the World Above (described by the word "Paradise"), while wealth and riches are drawing it down to this present life, the World Below. If the influences which draw it to the preoccupations of this world are more stubborn than those which draw it to the other world, the soul is wholly turned away from its journey to Paradise. But if the attraction of faith is stronger, the soul is merely occasioned difficulty, or retarded, in its course, and the symbol for this in the world of sense is a crawl. It is thus that mysteries are shown forth from behind the crystal transparencies

{p. 141}

of the imagination. Nor is this limited to the Prophet's judgment about Abdul Rahmân

only, though it was only him he saw at that time. He passess judgment therein on; every man whose spiritual vision is strong, whose faith is firm, but whose wealth has so much multiplied that it threatens to crowd out his faith, only failing to do so because the power of that faith more than counterbalances it. This example illustrates to you the way in, which prophets used to see concrete objects, and have immediate vision of the spiritual, ideas behind them. Most frequently the idea, is presented to their direct inward vision first, and then looks down from thence on to [p. 39] the imaginative spirit and receives the imprint of some concrete object, analogous to the idea. What is conferred by inspiration in sleeping vision or dreams needs interpretation.[1]

(ii) THE PSYCHOLOGY OR THE HUMAN SOUL: ITS FIVE FACULTIES OR SPIRITS

The gradations of human Spirits Luminous;

[1. (Note by Ghazzâlî.) The proportion borne by dreams to the other characteristics of prophethood is as one to forty-six. That borne by waking vision has a greater ratio-as one to three, I believe, for it has been revealed to us that the prophetic characteristics fall definitely into three categories, and of these three one is waking vision.]

{p. 144}

in knowing which we may know the symbolism of the Light-Verse in Koran.

The first of these is the sensory spirit. This is the recipient of the information brought in by the senses; for it is the root and origin of 'the animal spirit, and constitutes the differentia, of the animal genus. It is sound in the infant at the breast.

The second is the imaginative spirit. This .is the recorder of the information conveyed by the senses. It keeps that information filed and ready to hand, so as to present it to the intelligential spirit above it, when the information is called for. It is not found in the infant at the beginning of its evolution. This is why an infant wants to get hold of a thing when he sees it, while he forgets about it when it is out of his sight. No conflict of desire arises in his soul for something out of sight until he gets a little older, when he begins to cry for it and asks to have it, because its image is still with him, preserved in his imagination, This faculty is possessed by some, but not all animals. It is not found, for example, in the moth which perishes

{p. 145}

in the flame. [p. 40] The moth makes for the flame, because of its desire for the sunlight, and, thinking that the flame is a window opening to the sunlight, it hurries on to the flame, and injures itself. Yet, if it flies on into the dark, back it comes again, time after time. Now had it the mnemonic spirit, which gives permanence to the sensation of pain that is conveyed by the tactile sense, it would not return to the flame after being hurt once by it. On the other hand, the dog that has received one whipping runs away whenever it sees the stick again.

Third, the intelligential spirit. This apprehends ideas beyond the spheres of sense and imagination. It is the specifically human faculty. It is not found in the lower animals, nor yet in children. The objects of its apprehension are axioms of necessary and universal application, as we mentioned in the section in which the light of intelligence was given precedence over that of the eye.

Fourth, the discursive spirit. This takes the data of pure reason and combines them,

{p. 146}

arranges them as premises, and deduces from them informing knowledge. Then it takes, for example, two conclusions thus learned, combines them again, and learns a fresh conclusion; and so goes on multiplying itself ad infinitum.

Fifth, the transcendental prophetic spirit. This is the property of prophets and some saints. By it the unseen tables and statutes of the Law are revealed from the other world, together with several of the sciences of the Realms Celestial and Terrestrial, and pre-eminently theology, the science of Deity, which the intelligential and discursive spirit cannot compass. It is this that is alluded to in the text, "Thus did We inspire thee with a spirit from Our power. Thou didst not know what is the Book, nor what is Faith, [p. 41] but we made that spirit a light wherewith we guide whom We will of our vassals. And thou, verily, dost guide into a straight way."[1] And here, a word to thee, thou recluse in thy rational world of the intelligence! Why should it be impossible that beyond reason there should be a further plane, on

[1. S. 42, 52.]

{p. 147}

which appear things which do not appear on the plane of the intelligence, just as it is possible for the intelligence itself to be a plane above the discriminating faculty and the senses; and for relations of wonders and marvels to be made to it that were beyond the reach of the senses and the discriminative faculty? Beware of making the ultimate perfection stop at thyself! Consider the intuitive faculty of poetry, if thou wilt have an example of everyday experience, taken from those special gifts which particularize some men. Behold how this gift, which is a sort of perceptive faculty, is the exclusive possession of some; while it is so completely denied to others that they cannot even distinguish the scansion of a typical measure from that of its several variations. Mark how extraordinary is this intuitive faculty in some others, insomuch that they produce music and melodies, and all the various grief-, delight-, slumber-, weeping-, madness-, murder-, and swoon-producing modes! Now these effects only occur strongly in one who has this original, intuitive sense. A person destitute of it hears the sounds just as much as the other, but

{p. 148}

the emotional effects are by him only very faintly experienced, and he exhibits surprise at those whom they send into raptures or swoons. And even were all the professors of music in the world to call a conference with a view of making him understand the meaning of this musical sense, they would be quite powerless to do so. Here, then, is an example taken from the gross phenomena which are easiest for you to understand. Apply this now to this peculiar prophetical sense. And strive earnestly to become one of those who experience mystically something [p. 42] of the prophetic spirit; for saints have a specially large portion thereof. If thou canst not compass this, then try, by the discipline of the syllogisms and analogies set forth or alluded to in a previous page, to be one of those 'who have knowledge of it scientifically. But if this, too, is beyond thy powers, then the least thou canst do is to become one of those who simply have faith in it ("Allâh exalts those that have faith among you, and those who acquire knowledge in their several ranks").[1] Scientific knowledge is above faith, and mystic experience is above knowledge. The province of mystic experience

[1. S. 58, 11.]

{p. 149}

is feeling; of knowledge, ratiocination, and of faith, bare acceptance of the creed of one's fathers, together with an unsuspicious attitude towards the two superior classes.

You now know the five human spirits. So we proceed: they are all of them Lights, for it is through their agency that every sort of existing thing is manifested, including objects of sense and imagination. For though it is true that the lower animals also perceive these said objects, mankind possesses a different, more refined, and higher species of those two faculties they having been created in man for a different, higher, and more noble end. In the lower animals they were only created as an instrument for acquiring food, and for subjecting them to mankind. But in mankind they were created to be a net to chase a noble quarry through all the present world; to wit, the first principles of the religious sciences. For example, a man may, in perceiving with his, visual sense a certain individual, apprehend, through his intelligence, a universal and absolute idea, as we saw in our example of Abdul Rahmân the son of `Awf.

{p. 150}

Next: PART III.--The Application To The Light-Verse And The Veils Tradition
Sacred Texts | Islam

« Previous: PART I.--Light, And Lights: Preliminary Studies Index Next: PART III.--The Application To The Light-Verse And The Vei... »
Sacred Texts Islam Index Previous
PART III.--THE APPLICATION TO THE LIGHT-VERSE AND THE VEILS TRADITION
(i) THE EXPOSITION OF THE SYMBOLISM OF THE LIGHT-VERSE

We now come to what the symbolism of this Verse actually signifies. The full exposition of the parallelism between these five classes of Spirit, and the fivefold Niche; Glass, Lamp, Tree, and Oil, [p. 43] could be indefinitely prolonged. But we must be content with shortly indicating the method of the symbolism.

1. Consider the sensory spirit. Its lights, you observe, come through several apertures, the eyes, ears, nostrils, etc. Now the aptest symbol for this, in our world of experience, is the Niche for a lamp in a wall.

2. Take next the imaginative spirit. It has three peculiarities: first, that it is of the stuff that this gross lower world is made of, for its objects have definite and limited size, and shape, and dimension, and are definitely related to the subject in respect of distance. Further,

{p. 151}

one of the properties of a gross substance whereof corporal attributes are predicated is to be opaque to the light of pure intelligence, which transcends these categories of direction, quantity, and distance. But, secondly, if that substance is clarified, refined, disciplined, and controlled, it attains to a correspondence with and a similarity to the ideas of the intelligence, and becomes transparent to light from them. Thirdly, the imagination is at first very much needed, in order that intelligential knowledge may be controlled by it, so that that knowledge be not disturbed, unsettled, and dissipated, and so get out of hand. The images supplied by the imagination hold together the knowledge supplied by the intellect. Now, in the world of everyday experience the sole object in which you will find these three peculiarities, in relation to physical lights, is Glass. For glass also is originally an opaque substance, but is clarified and refined until it becomes transparent to the light of a lamp, which indeed it transmits unaltered. Again, glass keeps the lamp from being put out by a draught or violent jerking. [p. 44] By what,

{p. 152}

then, could possibly the imagination be more aptly symbolized?

3. The intelligential spirit, which gives cognizance of the divine ideas. The point of the symbolism must be obvious to you. You know it already from our preceding explanation of the doctrine that the prophets are a "Light-giving lamp."

4. The ratiocinative spirit. Its peculiarity is to begin from one proposition, then to branch out into two, which two become four and so on, until by this process of logical division they become very numerous. It leads, finally, to conclusions which in their turn become germs producing like conclusions, these latter being also susceptible of continuation, each with each. The symbol which our world yields for this is a Tree. And when further we consider that the fruit of the discursive reason is material for this multiplying, establishing, and fixing of all knowledge, it will naturally not be typified by trees like quince, apple, pomegranate, nor, in brief, by any other tree whatever, except the Olive.

For the quintessence of the fruit of the olive is its oil, which is the material which feeds

{p. 153}

the lamps, and has this peculiarity, as against all other oils, that it increases radiance. Again, if people give the adjective "blessed" to specially fruitful trees, surely the tree the fruitfulness whereof is absolutely infinite should be named Blessed! Finally, if the ramifications of those pure, intellectual propositions do not admit of relation to direction and to distance, then may the antitypical tree will be said to be "Neither from the East nor from the West."

5. The transcendental prophetic spirit, which is possessed by saints as well as prophets if it is absolutely luminous and clear. For the thought-spirit is divided [p. 45] into that which needs be instructed, advised, and supplied from without, if the acquisition of knowledge is to be continuous; while a portion of it is absolutely, clear, as though it were self-luminous, and had. no external source of supply. Applying these, considerations, we see how justly this clear, strong natural faculty is described by the words, "Whose Oil were well-nigh luminant, though Fire touched it not;" for there be Saints whose light shines so bright that it is "well-nigh"' independent of that which Prophets

{p. 154}

supply, while there be Prophets whose light is "well-nigh" independent of that which Angels 'supply. Such is the symbolism, and aptly does zit typify this class.

And inasmuch as the lights of the human spirit are graded rank on rank, then that of Sense comes first, the foundation and preparation for the Imagination (for the latter can only be conceived as superimposed after Sense); those of the Intelligence and Discursive Reason come thereafter. All which explains why the Glass is, as it were, the place for the Lamp's immanence; and the Niche, for the Glass: that is to say, the Lamp is within the Glass, and the Glass within the Niche. Finally, the existence, as we have seen, of a graded succession of Lights explains the words of the text "Light upon Light."

Epilogue: the Darkness Verse

But this symbolism holds only for the 'hearts of true believers, or of prophets and saints, but not for the hearts of misbelievers; 'for the term "light" is expressive of right-guidance alone. But as for the man who is turned from the path of guidance, he is false,

{p. 155}

he is darkness; nay, he is darker than darkness. For darkness is natural; it leads one neither one way nor the other; but the minds of misbelievers, and the whole of their perceptions, are perverse, and support each other mutually in the actual deluding of their owners. They are like a man "in some fathomless sea, overwhelmed [p. 46] by billow topped by billow topped by cloud; darkness on darkness piled!"[1] Now that

fathomless sea is the World, this world of mortal dangers, of evil chances, of blinding trouble. The first "billow" is the wave of lust, whereby souls acquire the bestial attributes,[2] and are occupied with sensual pleasures, and the satisfaction of worldly ambitions, so that "they eat and luxuriate like cattle. Hell shall be their place of entertainment!"[3] Well does this wave represent darkness, therefore; since love for the creature makes the soul both blind and deaf. The second "billow" is the wave of the ferocious attributes, which impel. the soul to wrath, enmity, hatred, prejudice,

[1. S. 24, 40.

2. The following tripartite division of the soul, with its analogues, is Platonic (see Republic, bk. iv).

3. S. 12, 47.]

{p. 156}

envy, boastfulness, ostentation, pride. Well is this, too, the symbol of darkness, for wrath is the demon of man's intelligence; and well also is it the uppermost billow, for anger is mostly stronger even than Just; swelling wrath diverts the soul from lust and makes it oblivious of enjoyment; lust cannot for a moment stands up against anger at its height, Finally, "the cloud" is rank beliefs, and lying heresies, and corrupt imaginings, which become so many veils veiling the misbeliever from the true faith, from knowledge of the Real, and from illumination by the sunlight of the Koran and human intelligence. For it is the property of a cloud to veil the shining of the sunlight. Now these things, being all of them darkness, are well called "darkness on darkness piled", shutting the soul out from the knowledge of things near, [p. 47] let alone things far away; veiling the misbeliever, therefore, from the apprehension of the miraculousness of the Prophet, though he is so near to grasp, so manifest upon the least reflection. Truly it might be said of such an, one that "when a man putteth forth his hand, he can well-nigh see it not."[1] Finally, if all

[1. S. 24, 40.]

{p. 157}

these Lights have, as we, saw, their source and origin in the great Primary, the One Real, then every Confessor of the Unity may well believe that "the man for whom Allâh doth not cause light, no light at all hath he."[1]

And now you must be content with thus much of the mysteries of this Verse.

(ii) THE EXPOSITION OF THE SYMBOLISM OF THE SEVENTY THOUSAND VEILS

What is the signification of the tradition, "Allâh hath Seventy Thousand Veils of Light and Darkness: were He to withdraw their curtain, then would the splendours of His

Aspect surely consume everyone who apprehended Him with his sight." (Some read "seven hundred veils;" others, "seventy thousand.")

I explain it thus. Allâh is in, by, and for himself glorious. A veil is necessarily related to those from whom the glorious object is veiled. Now these among men are of three kinds, according as their veils are pure darkness; mixed darkness and light; or pure light.

The subdivisions of these three are very numerous. That much only is certain. I could

[1. S. 24, 40.]

{p. 158}

no doubt make some far-fetched enumeration of these subdivisions; but I have no confidence in the results of such defining and enumerating, for none knows whether they were really intended or not. As for the fixing of the number at seven hundred, or at seventy thousand, this is a matter that only the prophetic power can compass. My own clear impression, however, is that these numbers are not mentioned in the way of definite enumeration at all, for [p. 48] numbers are not infrequently mentioned without any intention of limitation, but rather to denote some indefinitely great quantity:--God knows best! That point, then, is beyond our competence, and all I can do now is to unfold to you these three main divisions and a few of the subdivisions.

1. Those veiled by Pure Darkness

The first division consists of those who are veiled by pure darkness. These are the atheists "who believe not in Allâh, nor the Last Day."[1] These are they "who love this present life more than that which is to come,"[2] for they do not believe in that which is to come at all. They

[1. S. 4, 37.

2. S. 14, 3.]

{p. 159}

fall into subdivisions.

First, there are those who desire to discover a cause to account for the world, and make Nature that cause. But nature is an, attribute which inheres in material substances, and is immanent in them, and is moreover a, dark one, for it has no knowledge, nor perception, nor self-consciousness, nor consciousness, nor light perceived through the medium of physical sight.

Secondly, their are those whose preoccupation is self, and who in no wise busy

themselves. about the quest for causality. Rather, they live the life of the beasts of the field. This veil is, as it were, their self-centred ego, and, their lusts of darkness; for there is no darkness, so intense as slavery to self-impulse and self-love. "Hast thou seen," saith Allâh, "the man who makes self-impulse his god?"[1] and the Prophet, "Self-impulse is the hatefullest of the gods, worshipped instead of Allâh."

This last division may farther be subdivided. There is one class which has thought that this world's Chief End is the satisfaction,

[1. S. 25, 43.]

{p. 160}

of one's wants, lusts, and animal pleasures, whether connected with sex, or food, or drink, or raiment. These, therefore, are the creatures of pleasure; pleasure is their god, the goal of their ambition, and in winning her they believe that they have won felicity. Deliberately and willingly do they place themselves at the level of the beasts of the field; nay, at a viler level than the beasts. Can darkness be conceived more intense than this? Such men are, indeed, veiled by darkness unadulterated. Another class has thought that man's Chief End is conquest and domination--the taking of prisoners, and captives, and life. [49] Such is the idea of the Arabs, certain of the Kurds, and withal very numerous fools. Their veil is the dark veil of the ferocious attributes, because these dominate them, so that they deem the running down of their quarry the height of bliss. These, then, are content to occupy the level of beasts of prey, nay, one more degraded still. A third class has supposed that the Chief End is riches and prosperity, because wealth is the instrument for the satisfaction of every lust. Their concern is therefore the heaping up and multiplication

{p. 161}

of riches--the multiplication of property, real estate, personal estate, thoroughbreds, flocks, herds, fields and the rest. Such men hoard their pelf underground--you may see them toiling their lives long, embarking on perils by land, perils by sea, up-date, down-lea, piling up wealth, and yet grudging it to themselves--and how much more others! These are they whom the Prophet had in view when he said, "Poor wretch, the slave of money! Poor wretch, the slave of gold!" And, indeed, what darkness is in tenser than that which blinds mankind to the fact that gold and silver are just two metals, unwanted for their own sakes, no better than gravel unless they are made a means to various ends, and spent upon things worth spending on? A fourth class had advanced a step higher than the total folly of these last, and has supposed that the supreme felicity is found in the extension of a man's personal reputation, the spread of his own renown, the increase of his own following and his influence over others. You may see these admiring themselves in their own looking-glasses! One of them, who may be suffering hunger and

{p. 162}

penury at home, will be spending his substance on clothes, and trying to look his smartest therein, [p. 50] just in order to avoid contemptuous glances when he walks abroad!

Innumerable are the varieties of this species, and one and all are veiled from Allâh by pure darkness, and they themselves are darkness. So there is no need to mention all the individual varieties, when once attention has been called to the species. One of these varieties which we should, however, mention is the sort that confesses with their tongues the Creed "There is no god but Allâh," but are probably urged thereto by fear alone, or the desire to beg from Mohammadans, or to curry favour with them, or to get financial assistance out of them, or by a merely fanatical zeal, to support the opinions of their fathers. For if the Creed fails to impel these to good works, by no means shall it secure their elevation from the dark sphere to light. Rather are their patron-saints devils, who lead them from the light into the darkness. But he whom the Creed so touches that his evil deeds displease him and his good deeds give him pleasure, has

{p. 163}

passed from pure darkness even though he be a great sinner still.

2. Those veiled by mixed Light and Darkness

The second division consists of those who are veiled by mixed light and darkness. It consists of three main kinds: first, those whose darkness has its origin in the Senses; secondly, in the Imagination; thirdly, in false syllogisms of the Intelligence.

First, then, those veiled by the darkness of the Senses. These are persons who one and all have got beyond that self-absorption which was the characteristic of all the first division, as they deify something outside the self, and have some yearning for the knowledge of the Deity. The first grade of these consists of the idol-worshippers, the last grade consists of the dualists; between which extremes come other grades.

The first, the idolaters, are aware, in general, that they have a deity whom they must prefer to their dark selves, and believe [p. 51] that their deity is mightier than everything else, and more to be prized that every prize.

{p. 164}

But the darkness of sense veils from them the knowledge that they must transcend the world of sense in this quest; so that they make for themselves from the more precious minerals, gold, silver, gems, etc., figures splendidly fashioned, and then take those images unto themselves as gods. Such men are veiled by the light of Majesty and Beauty from the attributes of Allah and his light: they have affixed these attributes to sense-perceived bodies; which sense has blocked out the light of Allah; for the senses are darkness in relation to the World Spiritual, as we have already shown.

The second class, composed of the remotest Turkish tribes, who have no organized religious community and no definite religious code, believe that they have a deity, and that that deity is some particularly beautiful object; so that when they see a human being of exceptional beauty, or similarly a tree, or a horse, etc., they worship it and call it their god. These are veiled by the light of Beauty mixed with the darkness of Sense. They have penetrated further than the idolaters into the Realm of Light

{p. 165}

in the discovery of Light, for they are worshippers of Beauty in the absolute, not in the individual; and they do not limit it specially to one individual to the exclusion of others; and then, again, the Beauty they worship is of Nature's hand, and not of their own.

The third class say, Our deity must be in His essence Light, glorious in His express image, majestic in Himself, terrible in His presence, intolerant of approach; and yet He must be likewise perceptible. For the imperceptible is meaningless in the opinion of these. Then because they find Fire thus characterized, they worship it and take it unto themselves as lord. Such are veiled by the light of Dominion and of Glory, [p. 52] which are, indeed, two of the Lights of Allah.

The fourth class think that, since we have control over fire, kindling or quenching it at will, it cannot serve as divinity. Only that which possessing the attribute of Dominion and Glory and has us under its absolute sway, and is withal very higher and lifted up-only this avails for divinity. Astrology is the science that is celebrated among this folk, the attribution

{p. 166}

to each star of its special influence: so that some worship Cynosura and others Jupiter, and others some other heavenly body, according to the many influences with which they believe the several stars are endued. These, then, are veiled by Light, the Light of the Sublime, the Luminous, the Potent; which are also three of the Lights of Allâh.

The fifth class support the fourth in their fundamental idea, but they say that it does not befit their Lord to be describable as small or great among light-giving substances, but He must be the greatest of them; and so they worship the Sun, which, they say, is the Greatest of All. Such are veiled by the Light of Greatness, in addition to the former lights; but are still blent with the darkness of the Senses.

The sixth class advance higher still and say, The sun has no monopoly of light; bodies other than the sun have each one its light. So, as the deity must have no partner in lightfulness, they worship Absolute Light, which embraces all lights, and think that It is the Lord of the Universe, and that all good things are attributable to it. Then, since they perceive

{p. 167}

the existence of evils in the world, and will by no means allow them to be attributed to their deity, He being wholly void of evil, they conceive of a struggle between Him and the Darkness, [53] and these two are called by them, as I suppose, Yazdân and Ahriman; which is the sect of the Dualists.

This must suffice for the exemplification of this division, the classes whereof are more numerous than those we have mentioned.

Second, those veiled by some light, mixed with the darkness of the Imagination. These have got beyond the senses, for they assert the existence of something behind the objects of sense, but are unable to get beyond the imagination, and so have worshipped a Being who actually sits on a throne. The meanest grade of these is called the Corporealists; then all the various Karrâmites, into whose writings and opinions we cannot go here, for to multiply words thereon were bootless. But the highest in degree are those who denied to Allah corporality and all its accidentia, except one--direction, and that direction upwards; for (say they) that which is not referable to any direction,

{p. 168}

and cannot be characterized as either within or without the world, does not exist at. all, since it cannot be imagined by the imagination.[1] They failed to perceive that the very first degree of the intelligibilia takes us clean beyond all reference whatsoever to direction and dimension.

Third, those who are veiled by Light divine, mixed with the darkness of false syllogisms of the Intelligence, and who worship a deity, that "Heareth, Seeth, and hath Knowledge, Power, Will, Life", and transcends all directions, including direction upwards; but whose conception of these attributes is relative to their own; so that some of them may even have declared outright that His "speech" is with sounds and letters like ours; while others advanced a step higher, it may be, and said, "Nay, but it is like our thought-speech, both soundless and letterless." Thus, when they were challenged to show that "hearing, sight, life", etc., are real in Allâh they fell back on what was essentially anthropomorphism, though

[1. See Averroes, opusc. cit., p. 61, Cairo ed., p. 51.]

{p. 169}

they repudiated it[1] formally; for they utterly failed to apprehend what [p. 54] the attribution of[1] these ideas to Allah really signifies. Thus they, say, in regard to His will, that it is contingent, like ours; that it is a demanding and a purposing, like ours. All of which opinions are well-known, and we need not go into further details with regard to them: These, then, are veiled by several of the divine Lights, mixed with the. darkness of false syllogisms of the intelligence., All such are various classes of the second

division, which consists of those veiled by mixed. light and darkness.

3. Those veiled by Pure Light

The third division are those veiled with, pure Light, and they also fall into several classes. I cannot enumerate all, but only refer to three.

The first of these have searched out and understood the true meaning of the divine. attributes, and have grasped that when thee divine attributes are named Speech, Will

[1. It seems inevitable to read ###. The feminine Pronoun could only refer to ### which makes nonsense. To refer it to a supplied masdar does not seem to be in our author's manner.]

{p. 170}

Power, Knowledge, and the rest, it is not according to our human mode of nomenclature. And this has led them to avoid denoting Him, by these attributes altogether, and to denote Him simply by a reference to His creation, as 'Moses did in his answer to Pharaoh, when the latter asked, "And what, pray, is the Lord of .the Universe?" and he replied, "'The Lord, Whose Holiness transcends even the ideas of these attributes,' He, the Mover and Orderer of the Heavens."[1]

The second mount higher than these, inasmuch as they perceived that the Heavens are a plurality, and that the mover of every several Heaven is another being, called an Angel, and that these angels form a plurality, and that their relation to the other Lights Divine is as the relation of the stars to[2] all other visible lights.[3] Then they perceived that these Heavens are enveloped by another Sphere, by whose motion all the rest revolve once in twenty-four hours, and that finally The LORD is He Who communicates motion to this outermost Sphere,

[1. See S. 26, 23 ff..

2. Reading ### for ###.

3. Cf. S. 41, 11.]

{p. 171}

which encloses all the rest, on the ground (say they) that plurality must be denied of Him.

The third mount higher than these also, [p. 55], and say that this direct communication of motion to the celestial bodies must be an act of service to the Lord of the Universe, an act of worship and obedience to His command, and rendered by one of His creatures, an Angel, who stands to the pure Light Divine in the relation of the Moon to

the other visible lights; and they asserted that the LORD is the Obeyed-One of this Angelic Movent, and that the Almighty must be considered the universal Movent indirectly and by way of command only (amr),[1] but not directly by way of act. The explication of which "command" and what it really is contains much that is obscure, and too difficult for most minds, besides being beyond the scope of this book.

These, then, are grades all of which are veiled by Lights without admixture of Darkness.

4. The Goal Of the Quest

But those who ATTAIN make a fourth

[1. See S. 7, 53.]

{p. 172}

grade, to Whom, in turn, it has been made clear that this Obeyed-One, if identified with, Allâh, would have been given attributes negative of His pure Unity and perfection, on account of a mystery which it is not in the scope of this book to reveal; and that the relation of' this Obeyed-One to THE REAL EXISTENCE is as the relaxation of the Sun to Essential Light, or of the live coal to the Elemental Fire, and so "turned their faces"[1] from him who moves the heavens and him who issued the command (amara) for their moving, and Attained unto an Existent who transcends ALL that is comprehensible by human Sight or human Insight; for they found IT transcendent of and separate from every characterization that in the foregoing we have made.

And these last are also divided. For one class the whole content of the perceptible is. consumed away--consumed, obliterated, and annihilated; yet the soul itself remains contemplating the absolute Beauty and Holiness and contemplating herself in her beauty, which is conferred on her by this Attainment unto the

[1. See M. pp. [30, 31].]

{p. 173}

Presence Divine [p. 56] In them, then, the seen things, but not the seeing, soul, are obliterated.

And they are passed by others, among whom are the Few of the Few; whom "the splendours of the Countenance sublime consume",[1] and the majesty of the Divine Glory obliterate; so that they are themselves blotted out, annihilated. For self-contemplation there is no more found a place, because with the self they have no longer anything to do. Nothing remaineth any more save the One, the Real; and the import of His word, "All perisheth save His Countenance,"[2] becomes the experience of the soul. To this we have made reference in the first chapter, where we set forth in what sense they named this state "Identity," and how they conceived the same.

Such is the ultimate degree of those who Attain. Some of these souls had not, in their upward Progress and Ascent, to climb step by step the stages we have described; neither did their ascension cost them any length of time; but with their first flight they attained to the

[1. See the Tradition on p. [2].

2. S. 28, 88.]

{p. 174}

knowledge of the Holiness and the confession that His sovereignty transcends everything that it must be confessed to transcend. They were overcome at the very first by the knowledge which overcame the rest at the very last. The onset of God's epiphany came upon them with one rush, so that all that is apprehensible by the sight of Sense or by the insight of Intelligence was by "the splendours of His Countenance utterly consumed". It may be that that first was the way of Abraham, the Friend of Allâh, while the latter was the way of Mohammed, the Beloved of Allâh. Allâh alone knoweth the mysteries of their Progress and of their Stations on the Way of Light.

Such is our account of the classes of the veiled by the Veils; and it were not strange, if, after all these Stations were fully classified and the veils of the Pilgrims Mystical were fully studied, the number of classes were found to amount to Seventy Thousand. Yet, if you look carefully, you shall find that of them all not one falls outside the divisions which we have set forth. For, as we have shown, they must be veiled by their own human attributes

{p. 175}

or by the senses, imagination, discursive intelligence; or by pure light.

This is what has occurred to me by way of answer [57] to your interrogations, though, these came to me at a time when my thought was divided, and my mind preoccupied, and my attention given to other matters than this. May not my suggestion be, then, that you ask forgiveness for me for anything wherein my pen. has erred, or my foot has slipped? For 'tis a, hazardous thing to plunge into the fathomless. sea of the divine mysteries; and hard, hard it is to essay the discovery of the Lights Supernal that are beyond the Veil.

THE END

Sacred Texts | Islam

« Previous: PART II.--The Science Of Symbolism. Index Next: The Mystics of Islam »

مشکاة الانوار

تالیف

ابوحامد غزالی

ترجمه

صادق آیینه‌وند

TorbatJam.com

سایت فرهنگی، اجتماعی، خبری

فهرست مندرجات

عنوان		صفحه
	سخنی از مترجم	۷
	تحلیلی انتقادی از رساله	۱۱
فصل اول		۱۲
فصل دوم		۱۹
فصل سوم		۲۵
	نظریهٔ مطاع و مشکل صفات خدا	۳۰
	آغاز کتاب مشکاةالانوار	۳۹
فصل اول	در بیان آنکه نورحق همان خدای‌تعالی است و نهادن نام نور برغیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد	۴۱
	تکمله‌ای بر گفتهٔ فوق	۴۹
	نکته‌ای راجع به‌حقیقت نور	۵۱
	حقیقت	۵۳
	حقیقت حقیقتها	۵۵
فصل دوم	در بیان تمثیل، چراغدان، چراغ، شیشه، درخت، روغن‌وآتش	۶۴
بخش اول	در بیان‌راز تمثیل و روشهای مربوط به‌آن	۶۵
	خاتمه و اعتذار	۷۲
بخش دوم	در بیان مراتب ارواح نورانی بشری	۷۵
	بیان تمثیل آیهٔ مبارکهٔ نور	۷۹
فصل سوم	در معنی قول پیامبر که : «خدایرا هفتاد حجاب ازنوروظلمت است وچون‌پرده‌ها برگیرد شکوه ذاتش‌دیدهٔ هربیننده‌رابسوزاند»	۸۳
	«توضیحات مترجم» اصطلاحات	۹۳

به‌نام‌خدا

سخنی از مترجم

با یاری خدا و به‌فاصله‌ای نه‌چندان زیاد، پس از ترجمهٔ کتاب ارجمند المنقذمن‌الضلال اثر امام محمد غزالی، ترجمه مشکاةالانوار او نیز تقدیم دوستداران فرهنگ اسلامی می‌گردد. کتاب حاضر با قلت حجم دریایی از معنا را در بر دارد و بیشک جزو شاهکارهای غزالی است. برخلاف انتظار، آنگونه که باید از این کتاب استقبال نشده است. شاید بتوان علت این بی‌توجهی را در نکات زیر جستجو کرد:

متفکران اسلامی، خاصه مخالفان غزالی، چون او را ناقد و هادم فلسفهٔ مشاء می‌پنداشتند، هرگاه به‌مقابله و پاسخگویی برخاسته‌اند سعی‌شان بر آن بوده تا تنها در آن مبحث و از آن دیدگاه— دفاع از فلسفه‌مشاء —با وی درافتند و در این مجال موضوع نظر ایشان بیشتر همان کتاب تهافت‌الفلاسفة بوده است. به‌عنوان مثال می‌توان کارهای ابن‌رشد و خواجه نصیرطوسی را از این مقوله برشمرد. نهایت اینکه اینان به‌مصداق «حب‌الشیء‌یعمی‌ویصم» مجال آن نیافتند— و یا نخواستند —تا دمی بیندیشند که غزالی با آنکه فلسفهٔ ابن‌سینا وفارابی را درهم ریخت خود فلسفه‌ای داشت از نوع دیگر؛ و با کمی دقت این معنی را ازکتابهای مشکاةالانوار، رسالةاللدنیة و قسمتهایی ازکتاب گرانقدر احیاء‌علوم‌الدین و مقدمهٔ کتاب المستصفی وی می‌توان

دریافت. از دیگر اسبابی که کتاب را تا چندی به‌محاق برد، آراء بکر و تصریحات تند اشراقی و اعتقادی بود که در آن نسبت به‌وحدت وجود اظهار شده بود. این کتاب را می‌توان نخستین جوانه‌های فلسفهٔ‌اشراق دانست، که در زمین اندیشهٔ ایرانی قد می‌کشید. شاید خواننده در آغاز چنین تصور کند که کتاب در تفسیر آیهٔ مبارکهٔ نور است. حال آنکه غزالی با استمداد از این آیه مبارکه، فلسفهٔ اشراقی کاملی را ارائه داده و نظریهٔ جدیدی را در هستی بیان کرده است. این روش (تفسیر تأویلی قرآن) بعداً مورد استفادهٔ ابن‌عربی و دیگران قرار گرفت. مستشرقان و دانشمندان غربی نیز، غزالی را بیشتر از جنبهٔ علمی و جهانی نگریسته و او را صوفی اعتبار کرده‌اند، تا فیلسوف صاحب‌فلسفه و آراء.

تحقیقات غربیان دربارهٔ کتاب:

تحقیقاتی که تاکنون از طرف غربیان در باب این رساله انجام شده بدین قرار است: مقاله‌ای از ونسینک (Wensink) که به‌سال ۱۹۴۴ در لیدن انتشار یافت. دیگر بحثی است که گاردنر در مجلهٔ اسلام (*Der Islam*) با عنوان «مشکاة‌الانوار و مشکلات غزالی» در سال ۱۹۱۴ به‌زبان انگلیسی منتشر کرد. تحقیق دیگر بوسیلهٔ مونتگمری‌وات (Montgomery watt) در سال ۱۹۴۰ در مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیا (J. R. A. S) انتشار یافت.

ترجمه‌های کتاب:

این کتاب نخستین بار بوسیلهٔ اسحق‌بن یوسف‌فاسی و یکبار دیگر به‌همت مترجمی ناشناس به‌زبان لاتین ترجمه شد. در سال ۱۹۲۴ نیز

به‌سعی گاردنر به‌زبان انگلیسی ترجمه شد.

نام کتاب و نسخه‌های خطی از آن:

حاجی‌خلیفه در کشف‌الظنون از آن به‌نام مشکاة‌الانوار یاد کرده است. نیز در یک نسخهٔ خطی در پاریس و نسخهٔ خطی دیگری در شهر اسکندریه با نام مشکاة‌الانوار و مصفاة‌الاسرار آمده است. در نسخه خطی شهید علی‌پاشا با نام کتاب‌المشکاة‌والمصباح آمده است. کتابی به‌نام مشکاة‌الانوارفی‌لطائف‌الاخبار را به‌غزالی منسوب کرده‌اند که با موضوع رسالهٔ حاضر بی‌ارتباط است، اصلاً کتاب مذکور مربوط به‌مؤلف حقیقی آن یعنی علاءالدین‌علی‌بن‌محمد، مشهور به‌ابن‌فقیه حافظ مصری متوفی ۸۷۷ ق. است.

باید دانست که شیخ‌طبرسی (ابوعلی‌فضل‌بن‌حسن) کتابی به‌نام مشکاة‌الانوارفی‌الاخبار دارد و نیز شیخ ابوالفضل علی‌بن‌شیخ رضی‌الدین ابونصر (نوهٔ دختری شیخ طبرسی) کتاب مشکاة‌الانوارفی‌غرر‌الاخبار را نوشته است.

به‌طور قطع نمی‌توان تاریخ دقیق تألیف رسالهٔ مشکاة‌الانوار را تعیین کرد و تنها می‌توان به‌همین حد که این کتاب جزو آثار اواخرعمر غزالی است، اکتفا نمود. چه، کتاب، از پختگی فکری و توان روحی او حکایت دارد. ماسینون در کتابی که به‌نام مجموعهٔ متون غیر منتشره در تاریخ تصوف اسلامی در سال ۱۹۲۹، در پاریس نشر داد، تاریخ تألیف این کتاب را ...ن سالهای ۴۹۰ - ۵۰۰ ذکر کرده است، که این قول به‌دلایلی ...ندان معتبر نیست. بنابه گفته دکتر ابوالعلاء عفیفی (مصحح متن اصلی کتاب حاضر) حدود ۳۶ نسخه خطی از این رساله وجود دارد. ایشان با اعتماد به‌نسخه‌های معتبر، کتاب را با

مقدمه‌ای تحلیلی و ممتع تصحیح کرده‌اند. ما کتاب حاضر را از روی چاپ ایشان ترجمه کردیم و برای مزید اطلاع و به‌ملاحظه فوایدی چند، مقدمهٔ ایشان را نیز ترجمه کردیم. در ترجمه، سعی شد همان روش پیشین که در ترجمهٔ کتاب المنقذ بکار رفت، بکار گرفته شود، همگونی سبک، پرهیز از علائمی چون کروشه و پرانتز و گیومه، مگر در موارد اضطراری، انتخاب ساده‌ترین زبان و پرهیز از ترجمهٔ تحت‌اللفظی، مسؤولیت در حفظ افکار و عقاید مؤلف، از خصایص ترجمهٔ حاضر است. سعی شد تا حد ممکن سبک نگارش هر دو زبان (عربی و فارسی) همانند باشد. اصطلاحات اگر معادل داشت ترجمه، و اگر نه همانگونه آورده شد. نهایت، واژه‌های اخیر در استخوان‌بندی جمله‌های فارسی به‌گونه‌ای جای داده شد که احساس غربت نکند، و از فشار حلقه‌های لفظ در زنجیر جمله، شکوه سر ندهد. نظرات اصلاحی صاحب‌نظران را می‌پذیرد و بر دیده می‌نهد و در این راه هیچ داعیه ندارد، که ـ الکمال‌لله‌وحده، الیه‌أتوکل والیه‌أنیب.

صادق آیینه‌وند
تهران مرداد ۱۳۵۷

تحلیلی انتقادی از رساله

به‌قلم: دکتر ابوالعلا عفیفی

موضوع رسالهٔ (مشکاة‌الانوار) همانگونه که غزالی می‌گوید، اسرار انوار الهی است، که با استعانت از اشارات ظاهری قرآن، و اخبار رسیده از پیامبر، مثل آیه «الله نورالسموات والارض» و حدیث: «ان‌لله سبعین حجاباً من نوروظلمة» مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گیرد. غزالی در(این رساله) نظریهٔ فلسفی اشراقی دارد و می‌کوشد با استمداد از آن، آیه نور و حدیث حجاب را تأویل کند. با این فرق که او تنها به‌تأویل ظاهری آیه و حدیث نمی‌پردازد، بلکه گام را فراتر نهاده و اسرار الهی پنهان در آن دو را مطابق روش خاص تأویلی خود، به‌جستجو می‌گیرد. روش خاص تأویلی غزالی، که در این رساله به‌تفصیل بیان شده است، خلاصه‌ای از آن را در این بررسی خواهیم آورد.

*

بی‌گفتگو، محتوای فلسفی رساله، قبل از هر چیز می‌باید از تأویلات باطنیگری، در جهت تفسیر باطنی و تکیه بر رموز و اشارات آن دو، وآنچه را از آن‌دوبیرون کرده و سرانجام آنچه استخراج و دسته‌بندی کرده است، برکنار باشد.

بر این اساس، این رساله در میان آثار غزالی در نوع خود بی‌همتا، و ازوحدت تألیفی خاص به‌خود برخوردار است. اگرچه می‌توان در پاره‌ای ازکتابهای پیش از آن تألیف شده مؤلف مثل کتاب احیا در

آخر جزء سوم، در مبحث حدیث حجاب، پاره‌ای از آنها را دید.

فصل اول

فصل اول کتاب به‌بررسی معنی «نور» در عرف عام وخاص و سپس خاص‌خاصان می‌پردازد. بحث مقدمه‌ای است در این باره که خداوندتعالی نورالانور یا نوراعلی‌واقصی است. و نور حق و حقیقی هموست، سایر انوارکه تنها به‌طریق مجاز، نور نامیده می‌شوند، از او سرچشمه می‌گیرند. گویی غزالی به‌قضیه‌ای پی برده و آن را بدیهی و مسلم پنداشته است، و آن چنین است که جهان دارای اصلی است مغایر با خود. این اصل نور حقیقی، یا نور بالذات است. پس از آن غزالی گامهایی‌تدریجی، نه‌برای اثبات این نور، بلکه برای تقریر وجود آن برمی‌دارد. نور در عرف عام، چیزی است که خود را رؤیت کند و دیگران هم با استمداد از آن رؤیت کنند چون نور خورشید و ماه و چراغ و آتش برافروخته. ولی از آنجا که این‌نور جز به‌مدد چشمی که بتواند آن را، رؤیت کند، دیده نمی‌شود و به‌ادارا ک درنمی‌آید، لذا در ادراک، روح بیننده را رکنی از آن دانسته‌اند. از این رو حق آن است که بر آن نام نور، یا نورظاهر نهند. این نخستین گامی است که‌غزالی در ارتقای معنای نور و تجرید آن، برمی‌دارد. زیرا از نور ظاهری محسوس، به‌نور دیگری که پنهان و نامحسوس است پی می‌برد. این نور همان نور در عرف خواص است.

پس از آن غزالی به‌نور دیدگان که به‌انواع بیشمار نقصان مبتلاست می‌پردازد. این نور نور غیر خود را می‌بیند ولی خود را نه، و از اشیاء جز ظاهر آنها را در نمی‌یابد، اشیاء بسیار نزدیک و بسیار دور را نیز ادراک نمی‌کند. جز متناهی و محدود را نمی‌بیند. کوچک را

بزرگ و بزرگ را کوچک، ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند. اما در انسان «چشم»ی است که از این نقصها چیزی در آن متصور نیست، و آن «عقل» یا روح، یا نفس انسانی است. از این‌رو به نام نور سزاوارتر است از نور چشم. این دومین گامی است که غزالی در تجرید نور برمی‌دارد، چه به‌نور عقلی‌ای می‌رسد که انسان با آن خود و غیرخود راتشخیص‌داده،و متناهی‌و نامتناهی‌و اشیاءبسیار دور ونزدیک را به‌ادراک می‌آورد. پشت‌پرده‌های هستی‌را بازشناخته و به‌درون هر چیز فرو رفته و اسرار و حقایق آنها را نیک درمی‌یابد. جهان زبرین و زیرین را بازشناخته و آفرینندهٔ بلندمرتبه را ادراک کرده و نسبت او را با جهان درمی‌یابد. جز اینکه باید گفت، عقل بر رغم این همه کمالات که به‌خاطر آن مستحق‌تر از نور چشم به‌اطلاق نام نور است، باز همهٔ مدرکات را یکسان، ادراک نمی‌کند. بعضی از اشیاء را مستقیماً و بوضوح ادراک کرده و پارهٔ دیگر را جز با تعلیم از مصدر حکمت خداوند، درنیابد. قرآن بیشتر از عقل، آگاهی می‌دهد، زیرا از بزرگترین و متعالی‌ترین حکمت، برخوردار است. از این جهت قرآن از عقل سزاوارتر به‌نام نور است. در گفتهٔ خداوند متعال، در دو آیهٔ زیر با صفت نور آمده است. «و نورکه فرستادیم آن را» و «فرستادیم بر شما نور مبینی را». این بخش، سومین‌گام در تجرید نور است، زیرا با نوری سروکار داریم که نه از انوار این جهان است، بلکه از عالم ملکوت است و قرآن هم از آن است. عالم ملکوت، عالم برینی است که فرشتگان در آن سکنی دارند و ارواح سالکان به‌آنجا عروج می‌کند. این عالم همان عالم غیبی است که عالم شهادت، اثری از آثار آن و سایه‌ای از آن و سببی از آن است. و مشحون از انوار است. انوار عالم فرودین پیوسته بر حسب دوری و نزدیکی‌شان از منبع نور اول از عالم‌ملکوت، نورمی‌گیرند. این منبع (نور اول) را غزالی به‌ماهی

تشبیه می‌کند که از روزنهٔ خانه‌ای، بر آینه‌ای که بر دیوار نصب کرده‌اند، می‌تابد، و سپس از آن بر آینه‌ای که بر دیوار دیگر، قرار دارد پرتو می‌افکند و سرانجام بر زمین افتاده و آن را نورانی می‌کند. این نور واحد است که به‌سبب انعکاس انوار بیشمار از آن به‌وجود آمده است و چون وجود همهٔ آن انوار عاریت از نور اول است، هرگز نمی‌توانند از سلسلهٔ آن جدا شوند، بلکه تا بی‌نهایت به‌هم اتصال داشته و سرانجام به‌منبع نور اول که نور بالذات یا حقیقی یا نور محض (الله)، نام دارد پیوند می‌خورند. در واقع اطلاق لفظ نور بر غیر او از راه مجاز است.

این نور حقیقی همان است که خلق و امر (آفرینش و تدبیر) در دست اوست، نورانیت آغازین آفرینش با فرمان او و ادامهٔ این نورانیت در مرتبهٔ دوم نیز از اوست. در حقیقت نورانیت، هیچ کس با او انباز نبوده و کس را سزاوار چنین نام و مقام نیست. در مقابل نور ظلمت قرار دارد. چون نور وجود محض است، پس ظلمت عدم محض خواهد بود، زیرا معدوم (نیستی) نه برای خود، وجود پیدا می‌کند و نه برای غیر خود. ولی غزالی دو لفظ نور و ظلمت را همچون مذهب ثنویت‌ایرانیان باستان، به‌مفهوم دو مبدأ متضاد و ستیزنده بکار نمی‌برد. بلکه نور در نظر او وجود ایجابی و ظلمت سلب این وجود است. و از آنجا که وجود، تقسیم می‌شود، به‌آنچه که دارای چنین صفت ذاتی و آنچه که دارندهٔ این صفات به‌مدد غیر است، و نیز چون نسبت وجود به‌قسم اخیر،ناشی از اضافه یعنی نسبت آن به‌غیر خود است نه بالذات، ظلمت را در مقولهٔ عدم محض اعتبار کرده‌اند. جهان هستی یا بهتر بگوییم، آنچه که نام غیر خدا بر آن نهند (ماسوی الله) در ذات خود عدم محض است. وجود حقیقی همان خدای تعالی است که نور حقیقی است. باید دانست که این سخن در نظر غزالی نوعی تعبیر مجازی نیست، بلکه ←

حقیقت آشکار است. زیرا این امر دستاورد نظریهٔ وضعی عقل نیست بلکه حقیقتی است که عارفان، هنگام معراج روحی، از «حضیض مجاز به اوج حقیقت» آن را به‌چشم عیان مشاهده می‌کنند. و از طریق ذوق معنی‌گفتهٔ الهی«کل‌شیء هالک‌الاوجهه» را نه به‌این معنی که هرچه جز در مسیر شدن «به‌سوی خداست» در زمانی از زمانها نابود خواهد شد، بلکه به‌این معنی که هرچه جز خدا، برای همیشه (ازلاً و ابداً) نابود است. و هر موجودی چنین جز چنان سرنوشتی بدنبال ندارد.وجود حقیقی همان ذات خداست، که در مالکیت بر هستی، ازلاً و ابداً در این دنیا و آن دنیا، یکتاست. این ندای خداوند که در روز رستاخیز در مردم درافکنده می‌شود که «پادشاهی امروز از آن کیست؟ [همه‌گویند] خدای واحد چیره‌راست»، تنها اختصاص به قیامت ندارد، بلکه در گوش مردم این جهان نیز پیوسته طنین می‌افکند. غزالی در منتهای اندیشه به‌نظریه‌ای شبیه به‌وحدت وجود می‌رسد که هرگاه‌گفته‌هایش را از قبیل شطحات صوفیه به‌حساب آوریم، آنگاه دشوار توان او را ازین عقیده برکنار داشت. اما چیزی از غزالی دال بر اینکه از اصحاب شطحات بوده باشد، در دست نیست. ولی وی بنابر گفته‌های زیر بسیار به‌وحدت وجودیها نزدیک می‌شود. می‌گوید: «دنیا پر از انوار است... همهٔ این انوار به‌سوی نورالانوار و معدن و منبع اول خود ارتقاء می‌یابند و این نور همان نور خدای متعال بی‌انباز است. نورهای دیگر همه عاریتی‌اند و نور حقیقی فقط اوست. همهٔ هستی و کل، نور اوست. هیچ چیز جز در هیئت مجاز هویت ندارد. و چون جز او خدایی‌نیست، در نتیجه نیست اوئی مگر او. زیرا او، هستی است که اشاره‌ها همه متوجه اوست، و هیچ اشاره‌ای جز به‌سوی اونیست.» او به‌صراحت نمی‌گوید که حق همان خلق است و این هر دو، صورتی برای حقیقتی واحداند. — همانگونه که ابن‌عربی بعد از او گوید، فرق میان

آنها اعتباری است—بلکه غزالی گوید، هیچ موجودی جز خداوند حقیقت ندارد. و عالم جز از طریق انعکاس وجود حق — مانند انعکاس نور ماه در آینه های گوناگون — به‌زیور وجود نیاراید. این امر در نظر غزالی حقیقتی است که عقل به‌آن اقرار آورده و کشف صوفیانه آن را تأیید می کند. او در آخرین مرحله از شناخت، تفاوت بین توحید عوام بر مبنای «لااله‌الاالله» و توحید خواص بر مبنای «لااله‌الاهو» را روشن می کند. «هو» از نظر او همانگونه که گفتیم عبارت از وجود کلی‌است که به‌او اشاره می‌شود. توحید خواص بنابر نظر غزالی «گوینده‌اش را کاملتر و شاملتر و حقیقی‌تر و دقیق‌تر و دخیل‌تر از همه، در فردانیت محض و وحدانیت صرف وارد می کند. و کشور فردانیت انتهای معراج آفریدگان است». در کتابهای دیگر غزالی — که یادآوری خواهیم کرد— چنین تصریحی به قضیهٔ وحدت وجود نرفته است. آنچه که در احیاء متذکر شده است که: «هستی جز خدا و آثار او چیز دیگری نیست. و هستی همه جلوهٔ آثار اوست» در واقع اعترافی است به‌وجود هستی در حاشیهٔ وجود خدا، و در را بر نظریهٔ وحدت وجود می‌بندد. آیا می‌توان گفت که غزالی در رسالهٔ مشکاة در دیدگاه خود، پیرامون حقیقت وجود تجدیدنظر کرده، و تمایلی آشکار به‌گرایشهای صوفیان قائل به وحدت وجود، در او پدید آمده است؟ هرگاه بخواهیم به‌تمثیل نور ماه و آینه هایی که محل تابش نور ماه‌اند، توجه کنیم، می‌پذیریم که نورهای منعکس در آینه ها، در حالی که موجوداند و مرئی، ذاتاً دارای وجود و حقیقت نیستند، بلکه در اصل انعکاسهایی هستند از نور اول یعنی نور ماه. ولی منظور غزالی از آینه در تمثیل چیست؟ و این اشیاء در تمثیل او چه چیزی را نمایش می‌دهند؟ آیا غزالی به‌چیزی شبیه هیولای نخستین که فلاسفه برای انعکاس انوار الهی در نظرمی‌گیرند، اندیشیده است؟ در حالی که می‌دانیم که غزالی با انکار تمام وجود،

مادهٔ قدیم عالم را رد کرده، و عالم را مخلوقی حادث از عدم می‌داند. آنچه به‌نظر من می‌رسد، غزالی با چنین تمثیلی (تمثیل نور ماه و انوار منعکس از آن) مشکل صدور عالم از خدا را، پیچیده کرده و بر اساس عقلی به‌توضیح و تحلیل آن نمی‌پردازد. حال باید دید، آیا تجربهٔ صوفیانه در حل آن به‌وی کمکی کرده است؟ او از عارفانی یاد می کند، که در وجود جز خدای یکتای حقیقی را نمی‌بینند، آنان در حال وجد و فنا وحدتی کلی و هماهنگ را درک می کنند، که در آن جز خدا چیزی مشاهده نمی‌شود. آنان در این تجربه مجالی برای غیر و حتی خودشان نمی‌یابند. ازاین‌رو بعضی از آنان همچون حلاج فریاد «اناالحق» برداشته ودیگری «سبحانی‌ما‌اعظم‌شأنی!» گوید. اما این حالت «وحدت شهود» است نه وحدت وجود. وحدت شهود حالتی است که چون صوفی به‌سلطان عقل باز می‌گردد، آن حالت زود از میان می‌رود. در این‌موقع صوفی درمی‌یابد که: «این‌حالت اتحاد حقیقی نبود، بلکه شبه اتحادی بود همچون گفتار عاشقی از فرط عشق»: «أنامن‌أهوی ومن‌أهوی‌أنا». غزالی گوید: احساس عارف در حال فنای از خود و خلق و بقای به حق، اتحاد مجازی و توحید حقیقی نام دارد، یعنی توحیدی که در هستی جز خدای یکتا را مشاهده نمی کند. شاید آنچه که تهمت‌وحدت وجود را از غزالی، برمی‌دارد گفته‌ای است که در این کتاب در آخر فصل اول، به‌این مضمون آورده است: «خداوند با هر چیزی هست مانند نور با اشیاء» و مدلل می‌دارد که معنی او «با هر چیزی هست» این است که او قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و مظهر (سبب‌وجودی) هرچیز است. گفتهٔ وی در این مورد که او «پیش‌از هرچیز است» اقرار به‌قدم خدای تعالی وگفتهٔ دیگر وی که خدا «برتر از هرچیز است» تنزیه اوست، لذا تنزیه خداوند به معنای حقیقی دینی، مطلقاً با قول به‌وحدت وجود سازگار نیست. همین مطلب باعث شده است تا «ونسینک» در مقاله‌ای

که درسال ۱۹۴۱ در (Semietische studien uit de nalatenschap) نشر داد، به‌ارتباط بین این فصل از مشکاة با رسالات نه‌گانه «فلوطین» (Enneades) اختصاص دهد. وی در مقاله اظهار داشته که غزالی مادهٔ بحث این فصل از کتابش را از فصل پنجم از رساله چهارم که در آن فلوطین به‌موضوع «رؤیت» پرداخته‌است، گرفته است. دکتر «عبدالرحمن بدوی» درکتابش فلوطین در نزد عرب ص ۱۸۹ - ۱۹۲ پراکنده‌هایی از ترجمهٔ عربی قدیم منسوب به فیلسوف یونانی فلوطین را آورده است. و سپس اظهار داشته که این امر روشن می‌کند که این فصل به‌زبان عربی ترجمه شده و دسترسی غزالی به آن امکان داشته است. ولی باید گفت که فلوطین در این فصل به‌نظریهٔ بینایی وکیفیت انتقال صورت مرئی در چشم می‌پردازد، و از اندیشهٔ واسطه که صورت مرئی به‌سبب آن درمرکز بینایی قرار می‌گیرد، انتقاد می‌کند. با این حساب بین این فصل، با فصل اول ازکتاب مشکاة ارتباطی متصور نیست. به‌عقیده دکتر عبدالرحمن بدوی، شاید منبعی که غزالی از آن متأثر شده باشد، فصل پنجم از رسالهٔ پنجم فلوطین باشد. این فصل به‌صورت خلاصه در رسالهٔ علم‌الهی منسوب به‌فارابی آمده است، که به‌نظر ایشان برگرفته‌هایی‌از رسالهٔ پنجم‌فلوطین است. دکتر بدوی رسالهٔ منسوب به فارابی را درکتابش فلوطین در نزد عرب نشر داده است. هنگام رجوع بدان چیزی که دال بر استفادهٔ غزالی از آن کتاب در رسالهٔ مشکاة باشد، یافت نشد. جز اینکه قسمت کوتاهی از آن که اشاره دارد که فعل فاعل اول عقل است و عقل نورجوالی از این جوهراست، بسان نور خورشید که از خورشید بر اشیاء می‌تابد. برعکس در رسالهٔ علم‌الهی آرائی است که صریحاً با نظریه‌های غزالی ناسازگار است. در این رساله انگیزه‌ای آشکار به‌نظریه فیض فلوطین دیده می‌شود. نظریه فیض که از طرف فلوطین طرح شده است، غزالی درکتاب تهافت-

الفلاسفه رد کرده و پیروان این نظریه را به کم‌خردی توصیف می‌کند. پیشتر روشن کردیم که غزالی چگونه ارتباط بین نورالانوار (الله) و (مطاع) و بین مطاع و سایر موجودات را تصویر می‌کند. نیز بیان‌شد که این مسأله نزد غزالی رابطهٔ خلقی است نه‌فیضی به‌معنی فلوطینی آن. درست است که غزالی معنی نور و تراویدن و فیض را در تصویر آفرینش بکار می‌برد، ولی انواری که تا نورالانوار پیش رفته و به‌معدن و سرچشمهٔ اول می‌رسند، انواری عاریتی هستند از نور اول، و حقیقت ذاتی ندارند. حال آنکه فیوضات (نظریه فیض) فلوطین موجوداتی حقیقی‌اند و هر یک وجود خاص به‌خوددارد. و فلوطین هرگز نمی‌گوید که اینها وجودشان وابسته به‌واحد اول است. چه دلیلی در دست‌هست که بگوییم غزالی درکتاب مشکاة از رسالهٔ علم‌الهی منسوب به فارابی بیشتر ازکتاب اثولوجیا ی ارسطو متأثر شده است؟ درحالی که این کتاب منبع نخستین دانش فلاسفهٔ اسلامی راجع به‌نوافلاطونیان بود. غزالی وبیشتر فلاسفهٔ اسلامی از مصطلحات نوافلاطونی سود برده نهایت، در آنها معانی نوتری یافته و آنها را به‌گونه‌ای توجیه کرده و ازمعانی اصلی خارج می‌کردند. این امر ابتکار و اصالت فلاسفهٔ‌اسلامی را نشان می‌دهد نه تبعیت و تقلید آنها را.

فصل دوم

غزالی در این فصل بعضی از الفاظی که در آیهٔ نور «الله‌نور-السموات‌والارض...» مانند، مشکاة، مصباح، زجاجه، شجرة، زیت، نار آمده به‌اعتبار رمزهایی که اشاره به‌معانی پنهان در پشت پردهٔ کلمات دارند، شرح می‌دهد. ابتدا برای توضیح، دو مبحث را پیش می‌کشد. در مبحث اول طبیعت رمز (تمثیل) و روش استعمال آن را بیان

می‌دارد. و در مبحث دوم، درجات ارواح بشری و مراتب نور آنان را به‌بحث می‌کشد. و در آخر هفت کلمهٔ مذکور را رموز این ارواح برمی‌شمارد. نظریهٔ طبیعت رمز او بر اساس فرض موازات و هماهنگی کامل بین عالم شهادت و عالم غیب، عالم جسمانی و عالم روحانی است. این نظریه چنین تفسیر می‌شود که، هیچ چیز در عالم شهادت نیست مگر که تمثیلی (نمونه) است برای عالم ملکوت عالم شهادت وسیلهٔ رسیدن به‌عالم غیب است. معرفت ما به‌عالم علوی (جهان‌برین) محال نیست و سفر به‌حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار نمی‌نماید. خداوندیکتا نمونه و مثال ندارد، زیرا شرط نمونه داشتن ضرورت مطابقت را پیش می‌کشد و حال آنکه خداوند هستی است که چیزی با او مطابق و همانند نیست. حال که چنین است، باید الفاظ تمثیلی‌ای که درقرآن وارد آمده، به‌مثابهٔ کلیدهای اسرار غیب دانسته و به‌مانند رموز خواب آنها را تأویل و تفسیر کنیم. همانطورکه خورشید در علم تعبیرخواب، نشانهٔ پادشاه و ماه نشانهٔ وزیری است که احکام پادشاه را به‌اجراء درمی‌آورد. بر همین شیوه موجودات علوی روحانی، نشانه‌ها و رمزهای عالم محسوسند. بر همین مبنا غزالی پاره‌ای از نشانه‌ها و رموز مقتبس از قرآن کریم را برای توضیح نظریهٔ خود بکار می‌گیرد. به‌نظر او «طور» رمز موجودات بزرگ و ثابت در عالم ملکوت است. «وادی» رمز موجودات علوی است که معارف غیبی را دریافت می‌کنند؛ و سپس معارف از آنها به‌بشریت انتقال می‌یابد. «وادی أیمن» رمز سرچشمه نخستین معرفت است. و «نار» رمز روح پیامبر است که قرآن از آن به نام «سراج‌منیر» (چراغ نورانی) یادمی‌کند. «جذوه وقبس‌وشهاب» رمز کسانی است که با بینایی نه‌از روی تقلید از پیامبر تبعیت می‌کنند. «اصطلاء» رمز مشارکت پیامبر و پیروان است. «وادی مقدس» رمز نخستین منزلت از منازل ترقی پیامبر است. «خلع‌نعلین» رمز دل کندن

از دو سرا — دنیا و آخرت — است. «قلم» رمز نقش علم غیب درروحهای مستعد است. «لوح محفوظ» و «دق‌منشور» رمز روحی است که این علم درآن ثبت شود. «ید» رمز فرشته‌ای است که کاتب دانشهاست. «صورة» رمز است برای مجموع ید، قلم و لوح و در انسان «صورةالرحمن» «صورت خدایی» است. زیرا پیامبر فرمود: «خداوند آدم را بر صورت رحمن بیافرید» «ماء» همانگونه که خداوند فرموده است «از آسمان آبی فرستاد» رمز معرفت است. «أودیه» که در همین آیه آمده است: «سپس هر رودخانه به‌اندازهٔ امکان خود آب گرفت» رمزهایی است برای دلها.

غزالی به‌فراست درمی‌یابد که روش تأویلی او، وی را در شمار باطنیه‌ای درخواهد آورد، که آیات قرآن را از معانی ظاهر تغییر داده و تأویل به‌باطن می‌کنند. اینجاست که پیشدستی کرده و گوید که نه باطنی است تا ظاهر را مردود شمارد و نه ظاهری تا اسرار باطن را. بلکه او بین ظاهر و باطن را جمع می‌کند. از معنی محسوس شروع می‌کند و از اسرار پنهان در وراء کلمات هم، غافل نمی‌ماند. موسی علیه‌السلام در وادی مقدس آتش دید و پروردگارش او را ندا داد که «اخلع نعلیک» «کفشهایت را از پای بیرون کن» موسی کفشها را از پای بیرون کرد، ولی به‌هنگام دریافت که او در ابتدای معراج پیامبری است و خداوند از او می‌خواهد که تنها به‌سوی او رود، و دوستی دنیا و آخرت و آنچه جز خداست همه را از دل بیرون کند. مثال ظاهر از نظر غزالی حق‌است و پیوند و انجام آن به‌راز درون (باطن) نیز حقیقت. مثالها «اشارات»ی هستند که در جهت برانگیختن طبیعت حس‌وخیال انسانی بکار گرفته می‌شوند. اما این اشارات راه به‌پشت پرده داشته و به‌انواری می‌رسند که از نظر حس‌وخیال پنهان است. شاید کسی بپرسد، در این تأویل که نه‌سر به‌فرمان قواعد زبان می‌نهد و نه به‌عرف خاص علمی پایبند است، حق کدام است؟ آیا این کار میدانی برای

خیال‌پردازی و تخمین باز نخواهد کرد که عقل در آن بناچار هرچه بخواهد بگوید؟ اگر امر چنین باشد و تأویل به‌اسلام دربگشاید نه‌این خواهد بود که انواع بدعت و گمراهی در دین راه خواهد یافت. همانگونه که باطنیه و همگنانشان چنین کردند. در پاسخ گوییم،آنچه از سخن غزالی فهمیده می‌شود، این است که وی ورود به‌باب تأویل را تنها بر ارباب‌بصیرت همچون پیامبران واولیاء که دارای‌نیروی خارق‌العاده هستند و معانی پنهان در پشت پرده‌ها را محسوس می‌بینند، مجاز می‌شمارد. همانگونه که‌برای‌پیامبر اتفاق‌افتاد، و او دید که‌عبدالرحمن‌بن‌عوف بکندی داخل بهشت شد. پیامبر این واقعه را با چشم چنان دید، ولی با بصیرت به‌گونهٔ دیگر. با بصیرت دریافت که عبدالرحمن‌بن‌عوف و همگنانش با دشواری تمام با نفس به‌مبارزه برخاسته و تلاش می‌کنند تا ایمان بر شهوتها پیروز گردد و آنگاه داخل جهان روحانی پاکی به‌نام بهشت گردند. نهایت او بعد از مبارزه‌ها و تلاشها گام در بهشت خواهد نهاد. غزالی این نوع از رؤیا را که هم در خواب و هم در بیداری رخ می‌دهد، وحی نام می‌نهد، که اگر در بیداری دست دهد نیاز به‌تأویل و چون در خواب دست دهد محتاج تعبیر است. مبحث‌دوم که درآمدی بر تأویل آیه نور است مراتب روحی بشر را در پنج درجه بررسی می‌کند.

اول - روح حساس که محسوسات را درک می‌کند، هم در کودک و هم در بالغ وجود دارد.

دوم - روح خیالی که آنچه را حواس به‌ادراک می‌آورد، در انبار ذهن نگهداری می‌کند. کودک شیرخوار، از چنین روحی‌برخوردار نیست، بلکه بعد از دوران شیرخوارگی از آن بهره‌مند خواهد شد. پاره‌ای از حیوانات از چنین روحی بهره دارند.

سوم - روح عقلی که معانی مجرد را از حس‌وخیال تمیز داده و

ادراک می‌کند. این روح جوهر انسان و مرکز ادراک ضروریات و کلیات است.

چهارم - روح فکری یا نظری است که روابط منطقی افکار را درک می‌کند و از مقدمات به نتایج می‌رسد.

پنجم - روح قدسی نبوی (روان پاک پیامبری) که خاص انبیاء و اولیاء است و پرتوهای غیبی در آن می‌افتد. در گفتهٔ خدای تعالی «ما از امر خود، روحی بر تو وحی کردیم» چنین روحی منظور است. این ارواح پنجگانه انواری هستند که اصناف موجودات محسوس و معقول با آنها ظاهر می‌شوند. و از نظر غزالی به‌موازات اشیاء پنجگانه‌ای هستند که درآیه نور به‌این وجوه آمده‌اند: مشکاة (چراغدان) زجاجة(شیشه)، مصباح (چراغ)، شجرة (درخت)، زیت (روغن).

روح حساس در مقابل «مشکاة» است زیرا، انوارش از میان روزنه‌های حواس عبور می‌کند، همچون چراغدان که نور از آن به خارج می‌تراود. روح خیالی در مقابل «زجاجة» است، زیرا هر دو از اصل تار و غیر لطیفند، اما قابل تصفیه و تلطیف و تهذیب. خیال معارف عقلی را به‌ضبط‌می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهودهٔ آن‌جلوگیری می‌کند. همینسان شیشه نورچراغ را از وزیدن باد و غیره نگه می‌دارد. روح عقلی در مقابل «مصباح» است. مرکز تابش انوار عقل است. زیرا چراغ نیز نور حسی می‌پراکند.

روح فکری در برابر «شجرة» است، به‌این معنی که حیات‌فکری درختی ماند پرشاخ و پر میوه که همه از اصل واحدی چون ساقهٔ‌درخت می‌رویند. درخت زیتون را بدین مناسبت آورده که روغنش پاکتر و صاف‌تر و پرشعله‌تر از دیگر روغنها و بهترین روغن چراغهاست. روح قدسی‌نبوی در مقابل «زیت» است که به‌چنان درجه‌ای از صفا و خلوص رسیده است که نزدیک است بی‌تماس آتش نور دهد. ارواح‌پیامبران و

اولیاء نیز چنین است‌و به‌درجه‌ای از صفا و کمال رسیده که دیگر به کمک علمی خارجی فرشتگان و غیر آنها نیاز ندارد. اکنون باید دید که ارتباط تأویلات، با آیه‌ای که خداوند را به‌عنوان نور آسمانها و زمین معرفی می‌کند و سپس با تمثیلی رمزی و پیچیده او را تصویر می‌کند چیست؟ به‌نظر من تأویلی که غزالی بر آیه کرده آنگاه درست خواهد بود که آیه را با فهم درست یکبار دیگر به‌این نحو، قرائت کنیم: «خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نورش (که در انسان تجلی می‌کند) چون چراغدان است که در آن چراغ است و آن چراغ در شیشه» بدون افزودهٔ فوق ارتباط بین تأویل غزالی و آیهٔ کریمه از هم می‌گسلد. ولی بر این فرض می‌توان آنچه را که غزالی در مراتب روحی انسان (مراتب پنجگانه مذکور) آورده است، فهمید، چه غزالی این مراتب را انواعی از انوارالهی می‌داند، که با درجات مختلف از نور-الانوار (الله) نور می‌گیرند. و خداوند متعال برای فهم درست این مطالب و مراتب از عالم محسوس، چراغدان و شیشه و چراغ ودرخت و روغن را مثال آورده است. اما چرا غزالی تشبیه‌وارد در آیه مبارکه را تنها در انسان منحصر کرده و مخلوقات دیگر را مستثنی داشته‌است، درصورتی که‌آیه خدا را نورآسمانها و زمین، یعنی نورآنچه به‌زیوروجود، ازبالا تا پایین آراسته است معرفی‌می‌کند. این اختصاص بدان جهت است که انسان در نظر غزالی تنها موجودی است که نور الهی در او در همهٔ مراتب تجلی می‌کند. حال آنکه این نور، در غیر انسان جز در بعضی مراتب ظهور نمی‌کند. به‌همین خاطر خداوند انسان را از میان خلق اختصاص داده و او را برصورت خویش آفریده ومستحق‌جانشینی خود گردانده است.

غزالی با این نظریه جهت خدایی انسان را کشف می‌کند و با پیوندی مستقیم او را به‌جهان برین مربوط می‌کند. و نظریهٔ جدیدی

درباب نبوت و ولایت اظهار می‌دارد که در آن نبی و ولی بدون وساطت فرشته وحی و یا کمک از علم خارجی می‌تواند مستعد وصول وحی باشد. پیامبر یا ولی با داشتن چراغ نور در دل، چه احتیاجی به‌فرشتهٔ وحی دارد. این‌چنین بنظر می‌رسد که این فصل از رساله مشکاةالانوار متمم فصل اول باشد، زیرا غزالی درفصل اول از خداوند به‌اعتبار آنکه نورالانوار و اصل وجود است تصویری هستی‌شناسانه بدست می‌دهد و در این فصل به‌اعتبار اینکه این نور اصل معرفت بوده و در انسان به‌ظهورکامل می‌رسد، و در طبقه پیامبران و اولیاء که مطابق حدیث: «خداوند انسان را بر صورت رحمن بیافرید» طبقه موردنظر هستند، به‌وجه خاص ظهور می‌کند، تصویری شناخت‌شناسانه از او ارائه می‌دهد.

فصل سوم

این فصل ازکتاب مکمل طبیعی دو فصل گذشته است. و بر خلاف آنچه که بعضی از نویسندگان پنداشته — و بعداً به‌آنها اشاره خواهیم کرد — با موضوع کتاب بی‌ارتباط نیست. پس از آنکه غزالی در دو فصل گذشته، ثابت کرد که آنچه سزاوار و شایستهٔ نام نوراست، نور خداست و نیز این نور است که با تمام مراتبش در انسان متجلی می‌شود، در این فصل می‌کوشد تا حجابهایی که مانع تابش این نور شده و حائل بین انسان و معرفت خدا و حقیقت وجود هستند، شرح کند. محور سخن غزالی در این فصل بر گرد حدیث: «خدای راهفتاد حجاب از نور و ظلمت است که اگر پرده براندازد شکوه جلالش دیده هر بیننده را بسوزاند» دور می‌زند. وی محجوبان را در سه دسته تقسیم می‌کند: ۱— محجوبان به‌ظلمت محض؛ ۲— محجوبان به‌نور مقرون به

ظلمت محض؛ ۳ــ محجوبان به‌نور محض.

چنین بنظر می‌رسد که منظور از حجاب ظلمانی آنچه مادی و یا به‌طریقی مرتبط به‌ماده و از حجاب نورانی عقلیات باشد. از این نظر است که ملاحده و دهریه که حواس بر آنها چیره و به‌انکار ادیان و رستاخیز برخاسته و وجود عالم را بر اساس نظریهٔ مادی خالص تفسیر می‌کنند، داخل در طبقه محجوبان به‌حجاب ظلمانی‌اند. نیز محجوبان به‌نفوس ناپاک تیره و شهوات و لذات مادی که هوی را خدای خود گرفته ولذات حیوانی و نیل به‌شهوات را هدف نهایی زندگی قرارداده‌اند و اگر درجه‌ای از این پستی بالاتر آیند، سلطه‌گری و غلبه و استیلاء و یا شهرت و مقام را نیز غایت پندارند، همه در این طبقه قرار می‌گیرند. این عوامل که بر شمردیم جمله حجابهای ظلمانی محض‌اند. محجوبان به‌نور آمیخته به‌ظلمت، آنهایند که بر اندیشه دینی‌شان، انگیزه‌ای حسی و یا خیالی، که بین آنها و رؤیت واقعی حقیقت فاصله افکنده غالب آمده است. بت‌پرستان که در صفات الوهیت اندیشیده لکن آن را بر مخلوقات مادی محسوس اطلاق کرده و تجسم داده‌اند، از جملهٔ این گروه‌اند. گروهی دیگر از اینان خدایشان را از معنی حصروقید برتر آورده و جمال مطلق انطباعی را در شکلی از اشکال آن به‌پرستش می‌گیرند. دیگر از اینها آتش پرستانند، که در آتش معنی قهر، قدرت و ارجمندی که جملگی از صفات و انوار خداست منظور کرده‌اند. اینها از این صفات، مخلوقاتی مادی و محسوس تصویر و تجسم می‌کنند. دیگر از این گروه پرستندگان شعری و مشتری و خورشید، وپرستندگان نور مطلق یعنی ثنویه ایران‌اند. همهٔ اینها که برشمردیم محجوبان به ظلمت آمیخته به‌نورند. ظلمت ازین جهت که الوهیت را تصویر مادی می‌کنند و نور نیز ازین بابت که صفات الهی را بر معبودهای مادی تجسم و تصویر می‌کنند. مجسمه و کرامیه، که ظلمت خیال بر

اندیشه‌شان چیره گشته و قائل به‌خدای مجسم شده‌اند و او را بر عرش نشانده‌اند، ازین جماعت‌اند. نیز آنانکه برای خدا به‌ملاحظهٔ علو اثبات جهت از نظر عام‌وخاص کرده‌اند، همه ازین جماعت‌اند. دستهٔ سوم محجوبان به‌نور الهی، گروهی هستند که اذهانشان آمیخته به‌ادلهٔ عقلی فاسد است. اینها صفاتیه همانهایند که برای خدا صفت تکلم و شنوایی و بینایی حسی قائل شده‌اند و آن را با صفات مشابه در انسان مقایسه کرده‌اند. می‌گویند خدا با صوت تکلم می‌کند و همچون ماسخن می‌گوید. از جملهٔ محجوبان به‌انوار محض فلاسفه‌اند. اینان از اینکه صفت تکلم و شنوایی و بینایی و اراده را همچون بشر بر خدا اطلاق کنند، اجتناب ورزیده و خدا را از این صفات (در شکل بشری آن) منزه کرده‌اند. و او را با توجه به‌اثرش در هستی می‌شناسند. می‌گویند: «خدا محرک آسمانهاست» بعضی از آنها ادراک کرده‌اند که توصیف خدا به‌عنوان محرک آسمانها به‌سبب تعداد و تنوع افلاک موجب تکثر در ذات خدا خواهد شد. از این‌رو حرکت افلاک را به‌عقول (ملائکه) که هریک در فلک خاص به‌خود مستقراست، نسبت داده‌اند. نهایت اینکه همهٔ افلاک به‌وسیله فلک اقصی به‌حرکت درمی‌آید. و این فلک را مستقیماً خداوند به‌حرکت درمی‌آورد. گروهی از اینان، از این اندیشه بالاتر رفته و چنین پنداشته‌اند که حرکت افلاک به‌طور مستقیم شایسته نیست که از افعال خدا باشد. بلکه این امر از افعال عقل یا ملک (فرشته‌ای) است که تحت طاعت و عبادت خدا به‌این امر قیام می‌کند. بنابر پندار ایشان، خدا بر این اعتبار که کل هستی را از طریق امر نه مباشرت، به‌حرکت درمی‌آورد «مطاع» نام دارد. اینها بنابر حساب غزالی محجوبان‌اند، که ــ بنابرآنچه برشمردیم ــ شامل بت‌پرستان و دهریها و مادیها و ملحدان دیگر می‌شوند. نیز مجسمه و مشبهه و صفاتیه از متکلمان و فلاسفهٔ ارسطویی یا ارسطو ـ فلوطینی را

در برمی‌گیرد. رأیی که غزالی از میان این آراء می‌پسندد همان نظریه‌ای است که بنابر نامگذاری وی مربوط به «واصلان» می‌شود. این نظریه چنین است که «مطاع» در حقیقت همان «امر الهی» است، که در قرآن کریم به‌این وجوه آمده است: «ألالهالخلق‌والامر» و «انما قولنالشیء اذا أردناه ان نقول‌له کن‌فیکون». با این قرائن «مطاع» نه‌به‌معنای دینی فرشته‌ای از فرشته‌هاست، و نه‌همانگونه که فلاسفه نوافلاطونی می‌گویند، عقل اول است، و نه خود خداست و نه چیز دیگری از عالم است، بلکه‌واسطهٔ بین خدا وعالم است و ارادهٔ الهی از طریق آن تحقق می‌پذیرد. «نسبت مطاع به‌وجود حق (خدا) نسبت خورشید است به نور محض» اما گفتهٔ غزالی در این باب که «مطاع موصوف به‌صفتی است که با وحدانیت حقیقی تنافی دارد» ناظر بر این است که امر الهی مبدأ کثرت و تعدد وجودی است، حال آنکه وحدانیت محض تعدد نمی‌پذیرد، زیرا از صفات خداست. در اینجا اندیشهٔ غزالی در توصیف مطاع با فلوطین در توصیف عقل اول — با اختلاف جوهری بین نظریهٔ این دو متفکر — تلاقی پیدا می‌کند. امر الهی درنظر غزالی قدیم است به‌قدمت خدا زیرا ناشی از کلام خدای قدیم است. اما عقل اول ازنظر فلوطین موجودی است که از واحد اول فیضان کرده و به‌آن وابسته نیست. نظریهٔ غزالی درباب مطاع امتداد نظریه اشاعره است در کلام الهی و در قرآن از آن جهت که ذاتاً کلام خداست. جز اینکه غزالی از چهارچوب نظریهٔ بسیط اشاعره پا را فراتر نهاده، و با تعمق بیشتر آن را به‌صورت نظریهٔ جدیدی از نظریات فلاسفه اسلامی (یا دو مذهب اسلامی اشاعره و معتزله) در مورد «کلمه» (Logos) درآورده است، و در اثبات آن در قرآن آیاتی به‌شاهد گرفته است. غزالی بر هیچ کدام از نظریه‌هایی که می‌گویند، پروردگار منزه از معانی صفات جسمانی مطاع است و یا مطاع پروردگار محرک فلک آخری «فلک اقصی» و مسلط بر

افلاک دیگر است، و یا آنکه خداوند محرک حقیقی هستی است نه برسبیل مباشرت بلکه با واسطه عقل محرک افلاک، راضی نمی‌شود. او گفتهٔ «واصلان» را که می‌گوید، مطاع چیزی است غیر از ذات خدا و متصف به‌صفاتی است که با وحدانیت محض و کمال بالغ خاص خدا منافات دارد، می‌پذیرد. مطاع افلاک را به‌حرکت درمی‌آورد و هستی را تدبیر می‌کند. و «واصلان» از طریق آن به‌کسی که آسمانها را به حرکت درآورده و به‌کسی که امر به‌حرکت داده است، پی برده و از این دو به‌آنکه آسمانها را آفریده است، راه می‌برند. یعنی آنها از راه شناخت امر الهی به‌خدا می‌رسند. غزالی در این نظریه، درطریق تنزیه مطلق خدا و توصیف وحدانیت محض او بدون تضمن معنی تعدد «امر الهی» را بسان «کلام الهی» در اشاعره توضیح می‌کند. وکاری جز حرکت افلاک و تدبیر هستی را بدو نسبت می‌دهد. غزالی در این تنزیه بحدی می‌رسد که خدا را جوهری مجرد دانسته و از هر گونه نسبت بین او وخلقتش مبرا می‌شمارد. به‌سخن دیگر، خدا را از صفات الهی نیز مجرد می‌کند. این سخن اگر چه بر زبان غزالی رفته است، اما تصور نمی‌کنم او را راضی کرده باشد. «نیکلسون» بعید می‌داند که مطاع درنظر غزالی همان قطب صوفیه باشد که در گفته‌های اسماعیلیان باطنی مذهب آمده باشد. زیرا غزالی همهٔ مذهب آنها را مردود می‌شمارد. وی در مقاله‌ای به‌نام «اندیشهٔ شخصیت در اسلام» چنین از غزالی سخن می‌گوید: «من بیشتر قایلم که بگویم نظریه غزالی در مطاع با نظریهٔ صوفیهٔ متأخر توافق دارد. مطاع در نظریهٔ آنان به صورت رمزی اطلاق می‌شود که از آن به‌نام «حقیقت محمدی» یا «روح محمدی» یاد می‌کنند. او انسان آسمانی است که خداوند بر صورت خود خلقش کرده است. این موجود از نظر آنان نیرویی است که نظام عالم و حفظ آن بدو متوقف است.»

شاید آنچه که این اندیشه را به«نیکلسون» القاء کرده است کلمه وجود مطاع و اشکال مختلف آن در چند آیه از قرآن باشد. از جمله «مطاع ثم امین» تکویر/۱۹. و «من یطع الرسول فقداطاع الله»نساء/ ۸۰ و «یا ایهاالذین آمنوا اطیعوالله و اطیعوالرسول» نساء/۹۵. به‌نظر من شایدبرداشتهای صوفیان متأخرمتأثر به‌نوافلاطونی چنین تفسیرهایی از این آیات کرده باشد. ولی تأثیر آن در اندیشهٔ غزالی بعید می‌نماید. ظن غالب این است که غزالی از اطاعت پیامبر جز معنی دینی چیز دیگری نمی‌فهمید. و منظور از لفظ مطاع در نظر او «امر الهی» است که باعث جریان ارادهٔ الهی و حدوث در خلقت می‌شود.

نظریهٔ مطاع و مشکل صفات خدا

غزالی در فصل سوم از کتاب مشکاةالانوار مسأله صفات خدا را به‌عنوان محوری برای اندیشه بکار می‌گیرد. گفته‌های بسیاری از فرق اسلامی و مذاهب غیراسلامی را که نام محجوبان بر آنها می‌نهند، رد می‌کند. گروهی از آنان رامشبهه شمرده که تا حدی پیش رفته‌اند که کارشان به‌تجسیم صریح کشیده است. گروه دیگر به‌تنزیه مطلق روی آورده‌اند، چون معتزله و بعضی از فلاسفهٔ اسلام. غزالی اشعری مذهب است و همانگونه که می‌دانیم، اشاعره صفاتی را که خداوند، خود را به‌آنها وصف کرده برایش اثبات می‌کنند. ولی‌می‌گویند که این صفات مغایر با ذات او و قدیم به‌قدم ذات اوست، و در وحدت با هم اختلاف دارند. از این گفته نتیجه می‌گیرند که صفات خدا نه همانند او و نه‌همانند غیر اوست. خدا عالم به‌علم و قادر به‌قدرت و متکلم به‌کلام است، ولی علم و قدرت و کلامش غیر ذات اوست.این صفات با ذات خدا فی‌نفسه‌انقطاع تام ندارند بلکه به‌وجهی به‌ذات او

مربوط بوده و با او پیوند دارند. از جملهٔ مسائلی که در این مبحث‌بدان توجه خواهیم کرد صفت «کلام» است، که بحث‌وجدل پیرامون آن، بین معتزله و اهل سنت و معتزله و اشاعره، اختلافهای کینه‌آلود افکنده است. زیرا بحث بر سر صفت «تکلم» آنها را به‌بحث در «امر الهی» که ما «مطاع» را از نظر غزالی به‌آن تفسیر کردیم، کشانده است. اشاعره قائل به‌قدم کلام خدا و از آن جمله «امر الهی» هستند. آنان نظریه خود را در این باب مستند به‌آیات وارد در قرآن می‌کنند، مثل: «از آیاتش آن است که آسمانها و زمین به‌امر او قیام می‌کنند»[1] و «آگاه باشید خلق و امر (آفرینش و تدبیر) او راست»[2] و «امر از آن خداست از قبل و از بعد»[3]. این آیات تصریح می‌کند، که امر خداوند «مطاع» قدیم به‌قدمت خداست و بر خلقت سبقت دارد و آسمانها وزمین به‌آن بر پایند. امر الهی بنابر گفته آنان نه‌خداست و نه‌جدا از او. این آراء همه مربوط به‌اشاعره است که غزالی چون محققی امین در رسالهٔ مشکاة و درکتابهای دیگرش از آن عدول نمی‌کند. جز اینکه باید گفت وی در بخش آخر از رسالهٔ مشکاة افزوده‌ای جوهری مانند —که انگیزه‌ای از تصوف دارد و با مشکل کلام بی‌ارتباط است— می‌افزاید. افزوده‌این است که «واصلان» خدا را نه به گونهٔ«محجوبان» ادراک می‌کنند. زیرا آنان خدا را مقدس و منزه از آنچه که‌محجوبان توصیف کرده‌اند به‌ادراک می‌آورند. حق، آنگاه که ذاتاً بر آنها متجلی شود، جلالت و عظمت او بینایی و بینش بینندگان را می‌سوزاند. این منزلت صوفیانه به‌آنچه که «ابن‌عربی» «منزلت تنزیه توحید» نام نهاده شباهت دارد. در این منزلت از توصیف حق به‌صفتی از صفات او،

۱. و من‌آیاته ان‌تقوم‌السماء والارض بامره.
۲. الاله‌الخلق والامر.
۳. لله‌الامرمن قبل و من بعد.

حتی صفت وحدت اجتناب می‌شود. زیرا وصف به‌وحدت تقید حق‌است. و تقید باتنزیه مطلق منافات دارد. ظاهراً، بخشهای اخیر کتاب مشکاة‌الانوار در فهم نظریهٔ مطاع غزالی، مردم را به‌حیرت فرو برده و حتی موجب‌شک در عقیدهٔ او شده است. برای مثال می‌توان گفتهٔ «ابن‌طفیل» در رسالهٔ حی‌بن‌یقظان را شاهد آورد: «یکی از متأخران در کلام غزالی در آخر کتاب مشکاة‌الانوار توهم کرده، و آن را امری بزرگ پنداشته است که غزالی را در پرتگاهی انداخته که امید نجات از آن نیست. آن کلام این است که وی پس از ذکر اصناف محجوبان به انوار الهی و واصلان می‌گوید: «آنها برایند که این موجود عظیم متصف به‌صفاتی است مغایر با وحدانیت محض» وی می‌خواسته از این جمله چنین نتیجه بگیرد که غزالی معتقد است که اول (حق)، در ذاتش متکثر است. «منزه است خداوند از آنچه که خرده‌گیران گویند.» ظاهراً منظور ابن‌طفیل از یکی از متأخران «ابن‌رشد» است که از نظر ابن‌طفیل متهم به‌توهم و عدم فهم مقصود غزالی است. زیرا وی از «موجود عظیم متصف به‌صفاتی مغایر با وحدانیت محض» خداوند سبحانه‌وتعالی را منظورکرده، حال آنکه منظور غزالی از این کلام «مطاع» است نه‌ذات الهی منزه از هر وصفی. «ابن‌رشد» شخصاً غزالی را متهم می‌کند که در فصل مربوط به‌محجوبان سخنی آورده که باآنچه درکتابهای‌دیگرش در مسأله‌حرکت افلاک وموقعیت خداوندبا آنها، آمده است، تناقض دارد. می‌گوید: «درکتاب معروفش به‌نام مشکاة‌الانوار که در آن مراتب عارفان به‌خدا را برمی‌شمارد چنین آورده است: همهٔ این گروهها محجوبانند جز آن گروه که معتقد است،خداوند سبحان‌محرک آسمان اولی (فلک‌اقصی) نیست بلکه اوکسی است که این محرک از او صادر شده است. این جمله تصریحی است بر آراء حکماء در علوم الهی. وی در جای دیگر گفته است، که علوم الهی

فلاسفه برخلاف علوم دیگرشان تخمین است. درکتاب المنقذمن‌الضلال بر حکماء ایرادکرده و معتقد است که علم در خلوت و فکرت حاصل می‌آید، و این نیز مرتبه‌ای از نوع مراتب انبیاء است، همین طور درکتابی که به‌نام کیمیای سعادت تألیف‌کرده به‌این گفته تصریح دارد.» این جمله جزء کتاب مشکاة‌الانوار نیست بلکه تلخیصی است مطابق آنچه ابن‌رشد ازکتاب فهمیده و آورده است. غزالی به‌صراحت نگفته، که محرک فلک اول از خدا صادر شده است، بلکه درکتاب آورده است که: «نسبت این محرک (مطاع) به‌وجود حق، مثل نسبت خورشید است به‌انوار (پنجگانه)». آیا ابن‌رشد ازاین گفته معنی صدور فهمیده است؟ در مورد خورشید نمی‌توان گفت که صادر از نور محض است، بلکه گویند تعینی است از تعینات آن یا تجلیگاهی است از تجلیگاههای آن. همینگونه در باب مطاع گویند: «محرک افلاک است که آن را به‌صورت امر الهی فهم می‌کنیم» از واحد حق صادر نشده بلکه تجلیگاهی از تجلیگاههای اوست. با این توضیح غزالی هیچ‌گاه، همچون فلاسفه قائل به‌نظریهٔ صدور نیست. گذشته از آن غزالی اندیشهٔ محرک اول راکه فلاسفه بدان معتقدند بر این مبنی که طبیعت از خود عمل نمی‌کند بلکه مسخر و مستعمل خالق خود است، رد می‌کند. به‌نظر وی اگر گفته شود طبیعت کاری انجام می‌دهد برسبیل مجاز است، زیرا «فاعل» از نظر غزالی به‌مجرد اینکه مسبب باشد، فاعل نتوان گفت. بلکه نام فاعل آنگاه بر او می‌زیبد که فعل از او به‌اراده و اختیار سرزند. بنابرآنچه برشمردیم،دیگر نمی‌توان گفت که غزالی درکتاب مشکاة نظریهٔ محرک اول را پذیرفته باشد و درکتابهای دیگرش ردکرده باشد. بلکه محرک اول در نظر او «مطاع» (امر الهی) است که نه‌طبیعتاً محرک است و نه عین ذات واحد اول. همین امر باعث شده که «مونتگمری وات» در

مقاله‌ای که در مجلهٔ سلطنتی آسیایی در سال ۱۹۰۴ انتشار داد، فصل سوم از کتاب مشکاة‌الانوار را منحول بداند. وی بر آن است که مؤلف این فصل یکی از کسانی است که در اثبات واحد اول متأثر از فلسفهٔ «ابن‌سینا» در حد تفسیر کتاب نجات است. زیرا منظور اسلام منقول (علوم نقلی) از کلمهٔ «توحید» نفی شرک دائمی از ذات خداست نه وحدت ذات او. وحدت ذات معنایی است که نوافلاطونیان بر آن رفته‌اند و هر چه که معنی تعدد و کثرت دارد از ذات خدا نفی کرده‌اند. تا آنجا که منجر به‌نفی صفات خدا نیز شده است. در همهٔ این مقدمات دلیلی که بتواند نظر «وات» را در مورد منحول و ناسازگار بودن فصل سوم کتاب مشکاة تأیید کند، وجود ندارد. غزالی در این فصل صفات خدا را نفی نکرده، بلکه به‌انکار اطلاق این صفات بر خدا، از دیدگاه متکلمان و فلاسفه برخاسته است. او هیچ‌گاه صفت علم وقدرت و اراده و تکلم را از خدا نفی نکرده است، بلکه کیفیت اطلاق این صفات را بر خدا آنسان که مشبهه، اطلاق می‌کنند، رد کرده است. غزالی منکر نورانیت خدا نیست، ولی اطلاق این صفت را بر معبود دیگری چون خورشید یا ماه و یا ستارگان دیگر نمی‌پذیرد. او صفت قهاریت را از خداوند نفی نمی‌کند، ولی نمی‌پسندد که این صفت را آتش‌پرستان بر موجود مادی‌ای همچون آتش نهند. وی آنگاه که از تنزیه خداوند سخن‌می‌گوید، تنها قصدش نفی انباز از ذات خدا نیست، بلکه سعی دارد، تا وحدت ذاتی را نیز برای او اثبات کند. زیرا مشکل صفات از نظر متکلمان‌وفلاسفهٔ‌اسلام‌مشکل وحدت ذاتی خداست.«وات» درنیافته است، که غزالی در این فصل، پس از آنکه مشکل صفات خدا را از نظر کلامی و فلسفی به‌بحث کشیده، کوشیده است تا آن را بر اساس تصوف حل کند. «واصلان» از نظر غزالی صوفیانی هستند، ارباب ذوق، که خدا را مستقیماً درک کرده و او را از همهٔ توهماتی

که در اوصاف بر ما ظاهر می‌شود، مقدس و منزه می‌یابند. به‌نظر «وات» واصلانی که غزالی از آنها سخن می‌گوید، با محجوبان فرقی ندارند جز در اعتقاد به‌نظریه «مطاع».

وی سپس می‌افزاید که فصل حجب مقدمه ندارد. ولی می‌گوییم در مبحث حجب چه مقدمه‌ای بهتر و معتبرتر از ذکر نور و انواع و درجات آن تواند بود. زیرا حجبی که غزالی از آن دم می‌زند، موانعی است که، این انوار را پنهان کرده وحائل بین ظهور و تجلی آن‌می‌شود. هرگاه حجب با همهٔ انواعش از میان برخیزد، نور قاهر الهی آشکار می‌شود و جلال و شکوه خداوند (مطابق حدیث) آنچه را که دیدگان و بینندگان به‌رؤیت درآورده‌اند می‌سوزاند. چگونه می‌توان در نسبت فصل سوم از کتاب به‌غزالی شک کرد، در حالی که خود غزالی بیان می‌دارد که کتاب مشتمل بر سه فصل است نه دو فصل. نیز به‌صراحت به‌حدیث حجب که موضوع بحث فصل سوم است اشاره دارد و درفصل اول و دوم سخن را به فصل سوم و در فصل سوم به‌آن دو احاله می‌کند. دلیل دیگری که صحت انتساب فصل سوم را به‌رساله تأیید می‌کند، این است که در نسخهٔ خطی «شهیدعلی» که در سال ۵۰۹ یعنی چهار سال بعد از فوت غزالی نوشته شده است، این فصل به کمال و تمام آمده است. نیز بعد از آن «ابن‌طفیل» بخشی مفصل و مهم از این فصل را بدون آنکه در صحت انتساب آن به‌غزالی شک یا اشکال کند، در کتاب حی‌بن‌یقظان اقتباس می‌کند. همهٔ این شواهد، ثابت می‌کند که فصل حجب در رساله مشکاة جزء اصیل، و در واقع متمم و مکمل دو بخش پیش است. نیز از حیث مواد و اسلوب با سایر قسمتهای رساله هماهنگ است، و در آن ناسازگاری دیده‌نمی‌شود.

*

از تحلیلی که از محتوای رسالهٔ مشکاة‌الانوار کردیم، چنین

برمی‌آید که ما در برابر کار فلسفی ارزشمندی قرار داریم، که در نوع خود ممتاز است. در واقع این کار اولین خشت از بنائی را ماند که اگر خشتهای دیگر بر آن افزوده آید، سیستم فلسفی کامل و منظمی خواهد شد. این مطلب چنین می‌فهماند که غزالی برخلاف آنچه که به‌عنوان ویرانگر فلسفه، شهرت یافته است، خود دارای فلسفه است — همانگونه که سایر کسان بعد از او که پا در میدان تفکر نهادند، متد فلسفی داشتند — نهایت در نوع جدید. فلسفه مشائی، یعنی فلسفهٔ ارسطویی رنگ نوافلاطونی به‌خود گرفته، رسالت خود را قبل از غزالی به‌پایان آورده بود. این فلسفه در تألیفات «بوعلی‌سینا» و مکتبش به‌اوج خود رسیده و راهی‌جز سقوط‌وقهقرا نداشت. ضرورتاً می‌بایست به‌نفع مکتب‌های دیگر فلسفی عقب‌نشینی کرده و جا را برای اندیشهٔ اسلامی جدید باز کند. حمله‌ای که غزالی بر این فلسفه — که نماینده و مفسر خاص آن کتابهای ابن‌سینا بود — وارد آورد، عامل دیگری شد که به‌انهدام این فلسفه تسریع بخشید. فلسفهٔ اسلامی ناگزیر بود راهی دیگر جز روش مشائی، که متفکر بتواند از آن به‌واقعیت اصیل وجود خود و دینش راه یابد، برگزیند. او به‌دنبال روشی می‌گشت که نظریهٔ‌موضوعی نسبت به‌جهان را به‌نظریهٔ ذاتی در روح تبدیل کند. نیز از عالم ماده و جامد به‌عالم نور و لطافت رهسپارد. این روش را «اشراق» گویند که اصول اولیهٔ آن به‌وسیلهٔ افلاطون و فلاسفهٔ ایران باستان، پی‌ریزی شد. فلاسفهٔ اسلامی در این مبحث گام نهاده و نتایج ارزشمندی بر جای نهادند، که از هر دو ناحیه (یونان و ایران) کم مایه‌تر از عصر فلسفهٔ مشاء نبود. این ناحیه از تفکر اسلامی هرگز مورد انکار نبوده و کسی نیز باور ندارد که، فلسفهٔ اسلامی بعد از «ابن‌سینا» برپای ایستاد، جز کسانی که — بدون دلیل — فلسفهٔ اسلامی را درفلسفهٔ مشائی«ابن‌سینا» و «فارابی» منحصر می‌کنند. از این‌رو نمی‌توانند ژرف اندیشی و اصالتی

که صفت ممتازه فلسفهٔ تصوف است و در آثار غزالی و «شهاب‌الدین سهروردی» و «محی‌الدین بن‌عربی» و امثال آنان آمده، درک کنند. شاید غزالی نخستین فیلسوف اسلامی است که مطابق آنچه در کتاب مشکاةالانوار به‌وضوح دیده می‌شود به‌فلسفهٔ اشراق روی نهاده باشد. محور اصلی بحث غزالی در این کتاب بر گرد تمیز بین نور و ظلمت و عالم انوار و عالم ظلمات می‌گردد. این گونه تمایز فلسفی مطابق آنچه درکتاب اوستا (Avesta) آمده اساس فلسفهٔ قدیم ایران و نیز فلسفهٔ نوافلاطونی است. ولی غزالی از تمیز بین نور و ظلمت فلسفه ثنوی‌ای — همچون ایرانیان — بنیان ننهاده است. نه چنین نکرده که برعکس در رسالهٔ مشکاة و غیر از آن، به‌نقض فلسفهٔ ثنوی نیز پرداخته و آنان را در زمرهٔ محجوبان آورده است. شاید او و بزرگان متصوفهٔ اسلامی پیش از او، در آنچه که در مبحث نور و ادراک‌ذوقی حاصل از عالم نورانی آورده‌اند، بیش از همه متأثر از فلسفهٔ نوافلاطونی جدیداند، که از طریق کتاب دیوبیت که اشتباهاً به‌ارسطو منسوب شده است، بدان دست یافته‌اند. در رسالهٔ مشکاةالانوار هسته‌های فلسفه اشراق به‌چشم می‌خورد. مهمتر از همه ناحیهٔ هستی‌شناسی که دربارهٔ هستی سخن می‌گوید و شناخت‌شناسی که ماهیت معرفت را مورد بحث قرار می‌دهد و علم روان‌شناسی است که ماهیت روان را شرح می‌کند. اگر چه باید گفت که غلبه با ناحیهٔ اول یعنی هستی‌شناسی است. بنابراین غزالی بر بزرگان فلسفهٔ اشراق همچون «سهروردی‌حلبی» و «قطب‌الدین‌شیرازی» سبقت دارد. وی راه ورود به‌فلسفهٔ کاملی را خاصه در مباحث مربوط به‌معرفت روح، فراروی می‌گشاید. سخن «قطب‌الدین شیرازی» در مقدمهٔ شرح حکمةالاشراق سهروردی بیانگر این ادعاست. می‌گوید: «حکمت‌اشراقی حکمتی است که بر اشراق یعنی کشف، بنیان نهاده شده و یا حکمت اهل اشراق ایران است. که

این امر نیز به‌اول برمی‌گردد. زیرا حکمت اینان نیز کشفی و ذوقی است، و آن را به‌اشراق که محل ظهور انوار عقلی و درخشش‌وفیضان آن از طریق تابش در نفوس به‌هنگام تجرد است، نسبت داده‌اند. پارسیان در حکمت بیشتر بر ذوق و کشف اعتماد داشتند. فلاسفهٔ پیشین یونان نیز— جز ارسطو و پیروانش که برجدل و برهان تکیه می‌کردند — برذوق و کشف می‌رفتند.»

آغاز کتاب مشکاةالانوار

به نام خداوند بخشندهٔ بخشایشگر، پروردگارا نعمت داده‌ای با بخششت برآن بیفزا

سپاس خدایرا، بخشندهٔ نورها و گشایندهٔ دیده‌ها و آشکارگر رازها و براندازندهٔ پرده‌ها. و درود بر محمد، نور نورها و سرور شایستگان، دوست خدای جبار و نویدآور خدای غفار و بیم ده خدای قهار. بنیان‌کن ناسپاسان و رسواگر طغیان‌گران، و بر خاندان و یارانش پاکیزگان و پاکیزه‌کرداران و گزیدگان.

اما بعد، ای برادر گرامی، که خداوند ترا بر تحصیل سعادت بزرگ توانا گرداناد، و برای بالا رفتن بر ستیغ بلندیها آماده‌کناد، و با نور حقیقت بینایت داراد، و دلت را از غیر حق بپیرایاد، از من خواستی تا اسرار انوار الهی را بنابر آیات پدیده و اخبار رسیده همچون گفتهٔ خدای در این آیه: «خدا نور آسمانها و زمین است»[1]. و تمثیلش آن ارواح را به چراغدان و شیشه و چراغ و روغن و درخت با گفتهٔ پیامبر در این خبر: «خدای را هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگیرد شکوه ذاتش دیدهٔ هر بیننده را بسوزاند»[2] که تأویل بردار است، برایت آشکارکنم. با خواهشت به‌جایی دشوار

۱. الله‌نورالسموات والارض.
۲. ان‌لله سبعین حجاباً من نوروظلمة و انه‌لوکشفها لاحرقت سبحات وجهه‌کل من‌ادرکه.

رهسپردم که دیدهٔ بینندگان بر رسیدن به‌غایت آن ناتوان است، و حلقه بر دری کوفتم که جز علمای استوار را گشوده نیاید. سپس بدان که نه هر راز به‌کشف درآید و فاش شود، و نه هر حقیقتی نمایان گردد و آشکار. بلکه سینه‌های آزادگان صندوق رازهاست. بعضی از عارفان گفته‌اند که: «افشای راز پروردگاری کفر است» بلکه سرور اولین و آخرین— درود خدا بر او باد— فرموده است: «بعض از دانشها هیئتی پنهان دارد، که آن را جز خدای و عالمان خدادان فهم نتوانند کرد. و چون از آن دانش سخن گویند، انکار نکند کس الا بی‌خبران و نادانان به‌خدا. پس هراندازه از خدا بی‌خبران فزونی یابند، رازها را به‌رسم رازداری نگه‌داشتن واجب آید.»[1]

اما من ترا می‌بینم که بااستمداد از نور نسبت به‌خدا گشاد-سینه‌ای، و دل از تاریکیهای غرور بپیراسته‌ای. از اینروی بر تو بخل نورزم و با اشاره، پرتوها و درخششهای نور و رمز حقایق و نکته‌ها را برایت بازگویم. زیرا زیان کف علم از اهلش، کمتر از زیان نشر آن در نااهلان نیست. چه گفته‌اند: «هر که به‌نادانان دانش آموخت دانش را تباه کرد، و هر که دانش را از مستحقان منع کرد ستم کرده است»[2] پس به‌اشارات مختصر و تلویحات موجز بسنده کن، که تحقیق مبحث مستلزم گستردن اصول و شرح فصول است، که اکنون مرا فرصت آن نیست و اندیشه و توجه‌ام نیز در آن ره نسپارد. کلیدهای دلها را خدا صاحب است، می‌گشاید هرگاه که بخواهد، و خواسته آنچه که باید بخواهد. آنچه اکنون گشوده می‌آید در سه فصل است:

۱. ان من العلم کهیئة المکنون لایعلمه الاالعلماء بالله فاذانطقوا به‌لم‌ینکره‌الا اهل العزة بالله و مهماکثر اهل الاغترار وجب حفظ الاسرار.

۲. فمن منح‌الجهال علماً اضاعه * و من منح‌المستوجبین فقدظلم

فصل اول

در بیان آنکه نور حق همان خدای‌تعالی است و نهادن نام نور بر غیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد

توضیح مطلب چنین است که نور در وضع نخستین نزد عوام و در وضع دوم نزد خواص و در وضع سوم نزد خواص‌الخواص، شناخته می‌آید. سپس درجات انوار نامبردهٔ منسوب به‌خواص-الخواص و حقایق آن بازشناخته می‌آید، تا هنگام ظهور درجات آن، بر تو کشف شود که خداوندتعالی نور اعلی و اول است و چون حقایق آن انوار بر تو کشف شود، دریایی که نور حق و حقیقی همان خدایی است که یکتاست و انباز ندارد. نور در وضع نخستین، نزد عوام ظهور می‌کند که این ظهور امری نسبی است، زیرا شیء برای انسان آشکار می‌شود و از دیگری پنهان می‌ماند. که می‌توان گفت این امر آشکار نسبی و پنهان نسبی است. زیرا نسبت ظهور این نور به‌ادراکات امری است ناگزیر. نیرومندترین و بارزترین ادراکات عوام حواس است که از جملهٔ آن حس بینایی است. اشیاء با توجه به‌حس بینایی بر سه قسم‌اند: دسته‌ای از آنها که بنفسه دیده نشوند، چون اجسام تاریک. دسته‌ای که خودبه‌خود دیده شوند مانند ستارگان و اخگر هرگاه که شعله‌ور نباشند، ولی اشیاء دیگر را نتوان به‌مدد آنها دید، دسته‌ای دیگر که بنفسه دیده شوند و وسیلهٔ رؤیت غیر خود نیز می‌گردند، همچون خورشید و ماه و چراغ و آتشهای برافروخته. نور نامی است که بر دستهٔ سوم اطلاق می‌شود. و گاهی برآنچه که از اجسام نورانی بر ظاهر اجسام بی‌نور افتد نام نور اطلاق کنند. گویند زمین نور گرفت، و نور خورشید بر زمین و نور چراغ بر دیوار و لباس افتاد. گاهی بر این اجسام نورانی نیز نام نور نهند، زیرا فی‌نفسه نورانی‌اند. بطور کلی باید گفت که نور عبارت از آن است

که خودبخود دیده شود و نیز باعث رؤیت غیر خود شود، همچون خورشید. این تعریف ماهیت و حقیقت نور در وضع نخستین است.

توجه

از آنجا که حقیقت وجود و ذات نور، برای ادراك اشیاء است، و ادراك اشیاء نیز موقوف به‌وجود نور و چشم بیننده است. بنابراین نور هم آشکار است و هم آشکارکننده ولی انوار در مورد نابینایان نه آشکار است و نه آشکارکننده. از این‌رو ذات بیننده (چشم) و نور ظاهر به‌تساوی هر دو رکنی هستند که ادراك جز به‌آن‌دو صورت نگیرد. سپس چنین ترجیح داده‌اند، که چون ذات چشم مدرك است و ادراك با آن صورت می‌گیرد، ولی نور نه مدرك است و نه باعث ادراك بلکه محل ادراك است، پس نام نور بر نور بیننده (باصر) سزاوارتر است به‌نور، از نور رؤیت شده (مبصر).

نام نور را بر نور چشم بیننده اطلاق کرده و در مورد خفاش گفته‌اند، نور چشمش ضعیف است. و در مورد «کم‌سو» گفته‌اند که نور چشمش کم است و دربارهٔ نابینا گفته‌اند که نور چشمان را از دست داده است. و در مورد سیاهی گفته‌اند که نور چشم را جمع کرده و تقویت می‌کند. پلکها را خداوند با حکمت خداوندگاری به‌رنگ سیاه بیافریده و چشم را در آن جای داده، تا نورش جمع شود. ولی سپیدی نور چشم را می‌پراکند و ضعیف می‌کند. آنسان که نگاه کردن مستمر بر اشیاء سپید و نورانی، حتی نور خورشید، نور چشم را از میان برده و ناتوان می‌کند، همچون نابود شدن ناتوان در جوار نیرومند. با این توضیح دریافتی که ذات بیننده را نور نامند، و نیز دانستی که به‌چه سبب آن را نور نامیده‌اند، و نیز بدانستی که چرا به‌این نام سزاوارتر

است. این وضع دوم، یعنی وضع خواص است.

توجه

بدان که نور چشم به‌انواع عیوب مبتلاست. مثلا غیر خود را رؤیت می‌کند و خود را نه. نیز آنچه را که دور است و یا پنهان به رؤیت درنمی‌آورد. ظاهر اشیاء را می‌بیند نه باطن آنها را و از موجودات پاره‌ای را بدون کلیت، رؤیت می‌کند. اشیاء متناهی را می‌بیند ولی از رؤیت آنچه نامتناهی است ناتوان است. در دیدن بسیار اشتباه می‌کند. مثلا بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند. این هفت عیب پیوسته با چشم ظاهری همراه است. اگر در میان چشمها چشمی می‌بود که از این عیب‌ها منزه باشد، کاش می‌دانستم به‌نام نور سزاوار است یا نه؟.

بدان که در دل انسان چشمی است که صفت کمالی آن چنین است. و آن همان است که گاهی از آن به‌نام عقل وگاهی به‌نام روح و گاهی نیز به‌نام نفس انسانی، یاد کنند. عبارتها را به‌حال خود گذار، زیرا هرگاه نامگذاریها فراوان شود، درنزد کم بصیرتان موجب وهم معانی بسیار گردد. منظورمان از این اصطلاح معنایی است که با آن عاقل از کودك شیرخوار و از حیوان و از دیوانه تمیز داده شود. بنابر تبعیت از جمهور [فلاسفه] آن را اصطلاحاً عقل نام می‌نهیم. و می‌گوییم عقل به‌سبب والایی‌مرتبه منزه است‌ازآلودگی به‌عیوب هفتگانه، سزاوارتر است به‌نام نور از چشم ظاهر. به‌این معنی که چشم خود را رؤیت نمی‌کند حال آنکه عقل غیر خود وصفات خود را درمی‌یابد. زیرا خود را عالم و قادر می‌یابد. نیز، دانایی خود و دانایی خود به‌دانایی خود و دانایی خود به‌دانایی دانایی خود را تا بی‌نهایت ادراك می‌کند. این خاصیت

هرگز درآنچه به‌وسیلهٔ اجسام به ادراک می‌آید متصور نیست، و رازی دارد که شرحش به‌درازا می‌کشد.

دوم، اینکه چشم آنچه را که دور و یا بسیار نزدیک است درک نمی‌کند. ولی عقل دور ونزدیک، نزدش یکسان است. با چشم به‌هم‌زدنی به‌آسمانها بالا رفته و در لحظه‌ای به‌زمین فرو می‌آید. و چون حقایق به‌تحقق پیوندد، روشن گردد که عقل منزه از آن است که بر گرد حوزهٔ مقدسش معانی قرب و بعد مفروض در اجسام بچرخد. زیرا نمونه‌ای است از نور خداوندمتعال و نمونه را جز حکایتگری (از اصل) گزیری نیست. اگرچه نتواند به‌ستیغ بلندی و برابری برسد. شاید این مثل ترا به‌تفطن در راز فرمایش پیامبر— بر او درود باد— فرو برد که فرمود: «خداوند آدم را بر صورت خویش بیافرید»[1] و ما اکنون درصدد کاوش در باب آن نیستیم.

سوم، چنین است که چشم ماوراء حجابها را درنیابد، لکن عقل در عرش وکرسی و ماورای حجابهای آسمانها و ملأاعلی (موجودات عالم برین) و ملکوت شکوهمند، همچون جهان خاص خود وکشور نزدیکش، یعنی کشور تن، تصرف کند. هیچ یک از حقایق از عقل پنهان نمی‌مانند، اما حجاب عقل آنگاه که بر اثر بروز صفاتی مقارن، بین خود پرده افکند به‌حجاب چشم ماند از خود هنگام فروهشتن پلکها. این مطلب را به‌زودی در فصل سوم کتاب خواهی دانست.

چهارم، اینکه چشم تنها ظاهر و سطح برونی اشیاء را درک می‌کند نه باطن آنها را. بلکه بهتر بگوییم، قالبها و صورتها را منهای حقایق آنها درک می‌کند. اما عقل به‌باطن و درون اشیاء راه یافته و حقایق و ذات آنها را درک کرده و سبب، علت، غایت و حکمت آنها را، استنباط می‌کند. و بحث می‌کند از اینکه از چه آفریده شده‌اند و

۱. ان‌الله خلق آدم علی‌صورته.

چگونه آفریده شده‌اند و برای چه آفریده شده‌اند؟ از چه معانی جمع و ترکیب شده و در چه مرتبه‌ای از وجود قرار گرفته‌اند؟ نسبت آنها به‌آفریننده‌شان و سایر مخلوقات آفریننده‌شان چگونه است؟ و مباحث دیگر که شرح آنها بدرازا کشد و ایجاز از نظر ما سزاوارتر است.

پنجم، آن است که چشم پاره‌ای از موجودات را رؤیت کرده، و از رؤیت همه معقولات و بیشتر محسوسات ناتوان است. مثلا نمی‌تواند، اصوات و بادها و مزه‌ها و گرمی و سردی و قوای مدرکه مثل قوهٔ شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و نیز صفات درونی و نفسانی را همچون، شادی و سرور و غم و اندوه و ناگواری و لذت و عشق و شهوت و قدرت و اراده و علم و جز آنها از موجودات خداوند که به‌شماره درنیایند، رؤیت کند. زیرا حوزهٔ عملش تنگ و مجرای ادراکش ناقص است. آنسان که رنگها و شکلها را که پست‌ترین موجودات‌اند، نمی‌تواند در خود جای دهد پس اجسام در اصل پست‌ترین قسم از موجودات‌اند و الوان و اشکال از پست‌ترین اعراض آنها.

پس موجودات همگی در حوزهٔ ادراک عقلند. آنچه از موجودات را که برشمردیم و آنچه را که برنشمردیم و بیشترند، همه را عقل ادراک می‌کند و در همهٔ آنها تصرف کرده و بر آنها حکم می‌کند بر یقین و راستی. رازهای نهان در نزدش آشکار و معانی پنهان در پیش او عیانند. پس چشم ظاهر ازکجا تواند مستحق نام نور باشد؟ هرگز نام نور بر وی نزیبد، زیرا که (چشم ظاهر) نسبت به‌غیر خود نور، و با نسبت به‌آن (عقل) ظلمت است. بلکه چشم گزارشگری است از گزارشگران عقل، که عقل آن را بر دانی‌ترین خزانه‌های خود یعنی خزانه رنگها و شکلها، موکل کرده تا اخبار را به‌او گزارش، و رأی ثاقب و حکم نافذش را به‌مقتضای آن (خبر) دریابد. حواس پنجگانه

همه از گزارشگران عقل‌اند. عقل جز اینها در نهان گزارشگران دیگری نیز، همچون خیال و وهم و فکر و ذاکره و حافظه، دارد. نیز جز اینها، خدمتگزاران و لشکریان فرمانبر دیگری دارد که در عالم خاص خود بر آنان حکم می‌راند، چون حکمرانی پادشاه بر بنده بلکه شدیدتر. شرح این ماجرا به‌طول می‌انجامد. ما این مباحث را در بخش «عجائب‌القلب» از بخشهای کتاب **احیاء** به‌تفصیل بیان کرده‌ایم.

ششم، آنکه چشم بی‌نهایت را رؤیت نمی‌کند، بلکه صفات اجسام را که به‌شکل متناهی و محدود، رؤیت می‌شود، درك می‌کند. ولی عقل معلومات کلی را که هیچ‌گاه به‌صورت متناهی به‌ادراك نمی‌آیند درك می‌کند. در آغاز امر، هرگاه عقل علوم مفصله را ملحوظ دارد، آنچه در نزد وی فراهم و حاصل آید، متناهی است لکن نیروی ادراکی عقل نامتناهی است. شرح این مطلب بدرازا خواهد کشید. هرگاه خواستی برای این ادعا مثال آوری، از مسائل روشن و معمولی بیاور. مثلا عقل، اعداد را تا بی‌نهایت درك می‌کند، بلکه چند برابر عدد دو و سه و سایر اعداد را تا بی‌نهایت ادراك می‌کند. و نسبتهایی را در میان اعداد به‌تصور درآورد که به‌تناهی درنگنجند. علم خود را به‌اشیاء درمی‌یابد و علم به‌علم خودش به‌اشیاء را و علم به‌علمش به‌علم خود را نیز درك می‌کند. نیروی ادراکش را در این محال نهایتی نیست.

هفتم، چشم بزرگ را کوچک می‌بیند. مثلا خورشید را به‌اندازهٔ سپر و ستارگان را به‌اندازهٔ سکه‌هایی پراکنده بر پهنهٔ آبی رنگ آسمان رؤیت می‌کند و سایهٔ مقابل خود و کودك را در حرکت و رشد ثابت می‌بیند، حال آنکه عقل درمی‌یابد که کودك در رشد و نمو پیوسته رو به‌تزاید و سایه پیوسته در حرکت است. ستارگان هر لحظه میلهای بسیاری از مسافت را درمی‌نوردند. همانگونه که پیامبر(ص) از

جبرئیل پرسید خورشید غروب کرده است؟ گفت نه، آری! فرمود این چگونه بود؟ جبرئیل گفت، از آنگاه که گفتم نه تا آنگاه که گفتم آری، خورشید فاصلهٔ پانصد سال را درنوردید. خطاهای چشم بسیار است و عقل عاری از همهٔ آن خطاهاست. اگر بگویی ما بسیاری از عاقلان را می‌بینیم که در نظریاتشان خطا کنند، پس بدان که آنها را خیالات و اوهام و اعتقاداتی است که احکامشان را با احکام عقل اشتباه می‌کنند. خطاهای آنها ناشی از این دسته است. ما همهٔ اینها را در کتاب **معیارالعلم** و کتاب **محك‌النظر** شرح کرده‌ایم.

و اما عقل هرگاه از پندار وهم و خیال رها گردد خطا نکند. و اشیاء را همانگونه که هست بیند. ولی رهایی و تجرد عقل از آنها دشوار است. تجرد عقل از این اوهام به‌بعد از مرگ می‌کشد و در آن حال پرده برمی‌افتد و رازها آشکار می‌گردد، و هرکس با آنچه از خیر و شر پیش فرستاده برخورد می‌کند و کتابی را مشاهده می‌کند که هیچ کدام از اعمالش را چه کوچک و چه بزرگ فروگذار نکرده و برشمرده است. در آن حال به‌او گویند: «پرده از تو برگرفتیم و چشمان تو امروز تیزبین است»[1] این پرده، پردهٔ خیال و وهم است و جز آنها. در این موقع مغرور به‌اوهام و اعتقادات فاسد و خیالات باطل چنین می‌گوید: «پروردگارا، دیدیم و شنیدیم، ما را برگردان تا کار شایسته کنیم»[2] پس دانستی که چشم از نور معروف به‌نام نور سزاوارتر است، نیز دانستی که اطلاق اسم نور بر عقل به‌سزاتر از چشم است. بلکه بین آن دو تفاوتی است که نتوان گفت، آن سزاوارتر از این است، و باید گفت مستحق نام نور این (عقل) است نه آن (چشم).

۱. فکشفنا عنك غطاؤك فبصرك الیوم. حدید. ق/۲۲.
۲. ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً. السجده/۱۲.

توجه

بدان که عقول دریابنده همهٔ دریافتنیها را یکسان و بر یک منوال درنمی‌یابند. پاره‌ای از آن (دریافتنیها) چنان است که گویی در نزد او حضور دارد، همانند ضروریات مثلاً، چیز واحد نمی‌تواند هم قدیم باشد و هم حادث و هم موجود باشد و هم معدوم. و خبر واحد نمی‌تواند هم کاذب باشد و هم صادق. و نیز چون حکمی جوازاً برای چیزی اثبات گردد، برای مثل آن هم جوازاً ثابت خواهد شد. و هرگاه اخص موجود باشد اعم نیز وجوباً موجود خواهد بود. هرگاه سیاهی پیدا شود، رنگ نیز یافت شود و چون انسان باشد حیوان نیز ضرورتاً موجود است. ولی عکس این قضایا لازم نیاید. چه از وجود رنگ نمی‌توان به‌وجود سیاهی و نیز از وجود حیوان نتوان وجود انسان را اثبات کرد. و قضایایی ازین قبیل از ضروریات و جایزات و محالات. بعضی ازین معارف در همه حال بر عقل تطبیق نمی‌کنند، بلکه نیاز به‌انگیزش توجه و به‌شعله درآوردن چخماق اندیشه (آزمایش) و آگاهی و دقت کامل دارد، همچون نظریات. سخن حکمت‌آمیز عقل را آگاه می‌کند. هنگام تابش نور حکمت عقل از بینای بالقوه به‌بینای بالفعل تبدیل می‌گردد. بزرگترین حکمتها حکمت کلام خدای‌تعالی است. و از جمله کلام خاص خدا قرآن است. منزلت آیات قرآن از نظر چشم عقل همانند منزلت نور خورشید است از نظر چشم ظاهر (دیدگان). زیرا به‌وسیلهٔ نور خورشید، بصیرتها به کمال می‌رسد. سزاوار آن است که قرآن را نور بنامیم همانگونه که بر نور خورشید نام نور می‌نهیم. مثال قرآن نور خورشید، و مثال عقل نور چشم است. از این گفته‌ها بهتر به‌مفهوم کلام پروردگار پی می‌بریم: «پس به‌خدا

و پیامبرش و نوری که فرستادیم ایمان بیاورید»[1] و نیز: «همانا شما را از سوی پروردگارتان برهانی آمد و به‌سوی شما نوری مبین فرستادیم.»[2]

تکمله‌ای بر گفتهٔ فوق

از این مبحث دریافتی که چشم دوتاست: چشم ظاهر و چشم باطن. چشم ظاهر خاص عالم حس و شهادت و چشم باطن خاص‌عالم دیگر یعنی عالم ملکوت است. و هر چشمی از چشمان را خورشیدی است و نوری که با آن به‌کمال بینایی برسد. یکی از آن خورشیدها ظاهری و دیگری باطنی است. ظاهری از عالم شهادت، همین خورشید محسوس است. و باطنی از عالم ملکوت، قرآن و کتابهای نازل از سوی خدای تعالی است. هرگاه این امر به‌شکل تام و کامل بر تو کشف شود، اولین در از درهای ملکوت بر تو گشوده شده است. در این جهان (عالم ملکوت) شگفتیهایی است که عالم شهادت نسبت به‌آن حقیر نماید. هرکه به‌این جهان قدم ننهاده باشد و کوتاه همتی او را در پستیهای عالم شهادت گرفتار آورده باشد، چهارپایی ماند به‌دور از خاصیت انسانی، بلکه پست‌تر از آن، چه چهارپا را بال پرواز به‌این جهان نداده‌اند. از این رو خداوندتعالی فرماید: «آنان چهارپایان بل ایشان بدترند.»[3]

بدانکه عالم شهادت نسبت به‌عالم ملکوت چون پوست ماند به مغز و صورت و قالب به‌روح و ظلمت به‌نور و پستی به‌بلندی. بدین مناسبتهاست که عالم ملکوت را عالم علوی و عالم روحانی و عالم

۱. فآمنوابالله و رسوله والنورالذی انزلنا. التغابن/۸.
۲. قدجاءکم برهان من ربکم وانزلنا الیکم نوراً مبیناً. النساء/۱۷۴.
۳. اولئك کالانعام بل هم أضل. الاعراف/۱۷۹.

نورانی نام داده‌اند. و در مقابل عالم دیگر را، سفلانی و جسمانی و ظلمانی نامیده‌اند. مپندار که منظور ما از عالم علوی (عالم برتر) آسمانهاست. اینها (آسمانها) نسبت به‌عالم شهادت و محسوس (دنیا) در مکان بالاتر قرار دارند و حیوانات هم در ادراک آن شرکت دارند. بلکه در ملکوت بر بنده گشوده نیاید و ملکوتی نگردد، مگر که زمین در نظر او غیر زمین و آسمان غیر آسمان گردد. پس هرچه در حس و خیال درآید، زمین و آسمان اوست. و هرآنچه از حس برتر رود آسمان او. این نخستین معراج هر سالکی است که سفر را به‌قرب مقام ربوبیت آغاز نهاده است. انسان عادتاً در اسفل‌السافلین (فرودین جایگاه) قرار دارد و از آنجا به‌عالم اعلی (جهان برتر) بالا می‌رود. ولی فرشتگان جملگی در عالم ملکوت عاکفان مقام قدوسی‌اند. و از آنجا بر عالم فرودین نظارت دارند. به‌همین نظر پیامبر فرموده است: «خداوند خلق را در تاریکی بیافرید، سپس از نور خود بر آنها بپاشید»[1] نیز فرموده است: «خداوند را فرشتگانی است که از خود مردم به‌کارهایشان داناترند»[2] پیامبران آنگاه که به‌معراج نهایی خود رسیدند و از آنجا بر جهان فرودین نظر افکنده و از بالا به‌پایین نگریستند. بر دل بندگان و بر همهٔ دانشهای غیبی دست یافتند. زیرا هرکه در جهان ملکوت باشد نزد خدای تعالی است «کلیدهای غیب اوراست»[3] یعنی وسیله‌ها و اسباب معرفت از نزد او به‌عالم شهادت (دنیا) فرستاده می‌شود. دنیا اثری‌ازین عالم است که همچون سایه نسبت به‌شخص و همچون میوه نسبت به درخت و مسبب نسبت به‌سبب، جریان می‌یابد. کلیدهای معرفت مسببات جز ازطریق تحصیل اسباب بدست نیاید. از این‌رو دنیانمونه‌ای

۱. ان الله خلق‌الخلق فی‌ظلمة ثم افاض علیهم من‌نوره.
۲. ان‌لله ملائکة هوأعلم باعمال الناس منهم؟
۳. وعنده مفاتح‌الغیب. الانعام/۵۹.

از عالم ملکوت است. (این بحث در بیان چراغدان و چراغ و درخت خواهد آمد) زیرا مسبب نمی‌تواند دمی از توازی و محاکات سبب (قریباً یا بعیداً) برکنار باشد. این مطلب محتاج بررسی ژرفی است که هرکه به‌کنه آن پی برد حقایق مثالهای قرآنی (آیه نور) را به‌آسانی درمی‌یابد.

نکته‌ای راجع به حقیقت نور

پس می‌گوییم اگر آنچه که خود و غیر خود را رؤیت کند سزاوار نام نور باشد و اگر آنچه که به‌وسیلهٔ آن غیر خودش رؤیت می‌شود و خود و غیر خودش را نیز رؤیت کند به‌نام نور سزاوارتر باشد از آنچه که در غیر خود تأثیر نمی‌نهد. شایسته است که به‌سبب فیضان نورش بر غیر خود آن را چراغ نورانی بنامیم. این خاصیت، خاص روح مقدس نبوی است که به‌واسطهٔ آن انواع دانشها بر بشر ارزانی می‌شود. از این نکته درمی‌یابیم که چرا خداوند محمد(ص) را سراج منیر (چراغ روشنایی‌بخش) نام داده است. پیامبران همگی چراغهای نورانی‌اند و همینسان علماء ولی تفاوت میان آنها به‌شماره درنیاید.

توجه

هرگاه آنچه راکه دیدگان از آن نور می‌گیرد سزاوار نام چراغ روشنی‌بخش باشد پس آنچه راکه چراغ از آن شعله گیرد، شایسته است که به‌کنایه آتش نام نهند. این چراغ زمینی در اصل از انوار علوی عالم بالا شعله می‌گیرد. روح قدسی نبوی بی‌تماس آتش شعله می‌دهد. و هرگاه آتش با آن تماس گیرد نور بر نور افزوده شود، (نور

علی نور). در واقع فروزنده ارواح زمینی روح الهی علوی‌ای است که علی(ع) و ابن عباس (خدای از ایشان خشنود باد) وصف کرده و در بارهٔ آن چنین گفته‌اند: «خدایرا فرشته‌ای است با هفتادهزار صورت و در هر صورت هفتادهزار زبان دارد که با همهٔ آنها خدای را تسبیح گوید»[1] این فرشته همان است که در روز قیامت با همهٔ فرشتگان برابر شده و خداوند چنین از آن نام برده است: «روزی که روح و فرشتگان در صفی بپاخیزند.»[2]

این فرشته چون مرکز شعله گرفتن چراغهای زمینی به‌اعتبار آید او را جز آتش مثالی نیست و آن آتش جز بر طریق «طور» جریان نیابد.

توجه

انوار آسمانی که انوار زمینی از آن شعله می‌گیرند، اگر چنان ترتیبی داشته باشند که بعضی از بعض دیگر شعله گیرند، نزدیکترین آنها به‌منبع اول، به‌نام نور سزاوارتر است زیرا از حیث رتبه برتر است. شکل ترتیب این نور را در عالم شهادت (دنیا) درنیابی مگر بر این فرض که نور ماه را از روزن خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار در ذهن تصویر کنی که از آن آینه نور بر دیوار مقابل دیگر منعکس شود و سپس از آن بر زمین افتد به‌گونه‌ای که زمین روشن می‌شود. در این حال می‌دانی که آنچه از نور بر زمین افتاده تابع نوری است که بر دیوار است و نیز نوری که بر دیوار است تابع نوری است که بر آینه است، و نیز نوری که در آینه است تابع نور ماه و سرانجام نور ماه نیز تابع نور خورشید است. زیرا از آن نور بر ماه می‌تابد. این انوار به‌ترتیب بعضی

۱. ان‌لله ملکاً له سبعون‌الف‌وجه فی کل وجه سبعون الف‌لسان یسبح‌الله‌بجمیعها.
۲. یوم یقوم‌الروح والملائکة صفاً. البنأ/۳۸.

از بعض دیگر برتر و کامل‌ترند، و هر یک را مقام معلوم و درجه خاص به‌خود است که عدول از آن نتوانند. بدان که بر ارباب بصیرت روشن گردیده است که انوار ملکوتی بر همین ترتیب است. و آن را مقرب گویند که به‌نور اول نزدیکتر باشد. بعید نیست که رتبهٔ اسرافیل برتر از جبرئیل باشد. زیرا مقرب‌ترین اینها نزدیکترین آنهاست از نظر درجه به‌مقام ربوبیت که منبع همهٔ انوار است. نیز در اینان مراتب ادنی و درجات بین ادنی و اقرب فراوان است و در شمارش دشوار. کثرت و ترتیب درجات و صفوف آنها معلوم است. و آنها خود را به‌این مراتب توصیف کرده‌اند که گفته‌اند «همواره آماده به‌خدمت در صف ایستاده‌ایم و دائماً در حال تسبیح اوئیم.»[1]

توجه

چون دانستی که انوار را ترتیبی است، بدان که آنها را به بی‌نهایت راهی نیست بلکه به‌منبع نور اول که همان نور لذاته و بذاته است—و نوری از غیر خود بدو نمی‌رسد—ارتقاء می‌یابد. نور از آن منبع به‌ترتیب فیضان می‌کند. حال بنگر که اسم نور بر مستنیری که نور از غیر می‌گیرد احق و به‌سزاست یا به‌منبعی که ذاتاً نورانی و نور ده همهٔ اشیاء است؟ من نمی‌پندارم که این نکته بر تو مخفی باشد. بلکه محققاً بر تو روشن است که نام نور شایسته نور اول و اعلی است که نوری برتر از او نیست و نور از آن به‌سایر اشیاء می‌رسد.

حقیقت

با صراحت و بی‌پروا می‌گویم که نام نور بر غیر نور اول مجاز

۱. وانالنحن الصافون و انالنحن المسبحون. الصافات/۱۶۵-۱۶۶.

محض است. زیرا هرچه جز آن‌را ذاتاً اعتبار کنند، از خود نوری ندارد. بلکه نورانیتش مستعار از غیر است و فی‌نفسه ثباتی ندارد، ثباتش نیز به‌غیر است. پس نسبت مستعار به‌مستعیر مجاز محض است. آیا نمی‌بینی آنکه لباسی و اسبی و مرکبی و زینی را عاریه گیرد و همچون عاریه‌دهنده مطابق قاعده استعاره بر مرکب سوار می‌شود. آیا این امر حقیقی است یا مجازی؟ آیا معیر نیازمند است یا مستعیر؟ نه چنین است بلکه عاریه‌گیرنده (مستعیر) نیازمند و بی‌نیاز همان عاریه‌دهنده (معیر) است که عاریه و بخشیدن از سوی اوست و استرداد و بازستاندن نیز بدو منتهی می‌شود. بنابر این توضیح نور حقیقی آن است که خلق و امر (آفرینش و تدبیر) در دست او و نوربخشی در مرتبه اول و ادامهٔ این فیض در مرتبهٔ ثانی نیز از اوست. کسی را در حقیقت این نام و استحقاق آن با او انباز نیست مگر از باب تسمیه و تفضل، چون تفضل مالک بر بنده که او را مالی دهد و سپس او را مالک خواند. هرگاه حقیقت این امر بر بنده مکشوف شود به‌فراست دریابد که او و مال او جمله خاص مالک است و در اصل و حقیقت او را انبازی نیست.

حقیقت

هرگاه بدانستی که نور به‌ظهور (نمایانی) و اظهار (نمایانگری) و مراتب و درجات مخصوص مشخص می‌شود. بدانکه هیچ ظلمتی شدیدتر از نیستی (عدم) نیست. زیرا شیء تاریک را از این‌رو تاریک نامیده‌اند که بینایی را بدان راهی نیست. زیرا گرچه فی‌نفسه موجود است ولی برای بیننده، موجودیت پیدا نمی‌کند، پس چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود موجود نباشد، چرا مستحق غایت‌تاریکی (ظلمت محض) نباشد؟ مقابل ظلمت محض هستی است که نور است،

زیرا هرچه که ذاتاً ظاهر نشود هرگز نتواند برای غیر خود نیز ظهور کند.

هستی تقسیم می‌شود برآنکه‌ذاتاً هستی‌از خودو آنکه هستی‌اش ازغیر خود است. آنکه هستی‌اش از غیرباشد هستی‌اش مستعار است و ازخود ثباتی ندارد، بلکه به‌اعتبار ذات عدم‌محض است. پس موجودی باشد مربوط به‌غیر و این را همانگونه که در مثال استعاره لباس وحقیقت مسأله بدانستی، هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همان خدای تعالی است، همانسان که نور حقیقی هموست.

حقیقت حقیقتها

عارفان از اینجا، از پستی مجاز به‌بلندی حقیقت ره می‌یابند و به تکمیل معراج روحی پرداخته و با مشاهده و عیان درمی‌یابند، درهستی جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و «هر چیز جز ذات او روبه‌فناست.»[1]

این نه بدان معنی است که هر چیز جز او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد، بلکه غیر او (حق‌تعالی) ازلاً و ابداً نابودشدنی هستند. می‌گوییم هر چیز جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است. و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به‌آن، اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به‌اعتبار ذات موجد خود، موجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه‌الله‌تعالی است. توضیحاً می‌گوییم که هرچیز دو وجه دارد، رویی به‌خویش و رویی به‌پروردگار. پس هر موجودی به‌اعتبار جهت نفسانی خود معدوم و به‌اعتبار وجه الهی دارای هستی است. بنابر این جز خدای تعالی و وجه او هیچ

۱. کل‌شیء هالك الاوجهه. القصص/۸۸.

موجودی وجود ندارد. پس هر چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است، فانی خواهد بود. عارفان محتاج آن نیستند تا در روز قیامت ندای باری تعالی را که «امروز قدرت و مالکیت از آن کیست؟ از آن خدای یکتای چیره» بشنوند.[1] بلکه این ندا پیوسته گوش جانشان را می‌نوازد اینان معنای گفتهٔ خداوند «الله اکبر» را بر این حکم که او بزرگتر است از غیر خود تفسیر نکرده و حاشا که چنین کنند. زیرا در هستی کسی با او همسر نیست تا خداوند از او بزرگتر باشد، و غیر او را با او رتبهٔ همراهی و همگامی نیست. بلکه وابستگی و تبعیت است. و غیر او را جز با اعتبار ذات او (خدا) هستی نیست. هستی واقعی تنها ذات اوست. نیز محال است که گفته شود او از ذات خود بزرگتر است. بلکه این قول چنین تفسیر می‌شود که او بزرگتر است از آنچه که بتوان به‌طور قیاسی و نسبی بزرگ نامید، و بزرگتر است از آنچه که پیامبری یا فرشته‌ای بتواند به کنه ذات کبریایش پی برد. بلکه کنه ذات او را جز خود او کس درنیابد. زیرا هر معروف (شناخته شده) داخل سلطه عارف (شناسنده) شده و به‌استیلای او درمی‌آید. و این امر خود با جلال و کبریا تنافی دارد. ما این مسائل را درکتاب المقصدالأسنی در معنای اسمای نیکوی خداوند، تحقیق کرده‌ایم.

اشاره

عارفان — پس از عروج به‌آسمان حقیقت — جملگی اتفاق دارند، که در هستی جز خدای یکتای حق را نمی‌بینند. ولی بعضی از آنها این حالت را با عرفانی علمی دریابد و بعض دیگر با کمک ذوق بدان دست یابد. توجه به‌عالم کثرت بکلی از آنها زایل می‌شود و در آن‌حال

۱. لمن‌الملك اليوم لله‌الواحدالقهار. غافر/۱۶.

در فردانیت محض ذات الهی فرو روند. خرد را ازدست نهاده و چون سرگردانان دهشت‌زده مجالی برای یاد غیر خدا و حتی یاد و توجه به خود نمی‌یابند. هرچه جز خداست از نظر برود، و در حالت سکر افتند و عقل را ازدست بنهند. تا آنجا که یکی از آنان: «اناالحق» گفته و دیگری: «سبحان ما اعظم شأنی» و آن دیگر: «ما فی‌الجبة الاالله».

سخن عاشقان در حالت سکر به‌بیان درنیاید. و چون حالت سکر بر عارفان سبک گردد و به‌سلطان عقل — که میزان خداوند در زمین است — بازگردند، دریابند که این حالت اتحاد حقیقی نبود بلکه شبه‌اتحادی بود چون گفته عاشقی در فرط عشق «أنا من أهوی و من أهوی أنا» چه بعید نیست که انسان در آینه‌ای نگاه کند و در آن‌حال هرگز آینه را درنیابد. و چنین پندارد که صورتی را که می‌بیند صورت آینه است که با صورت وی یکی شده است. مثلاً شراب را در شیشه می‌بیند و می‌پندارد که رنگ شیشه همان رنگ شراب است. و چون این کار پیش او مأنوس شود، تجربه به‌استحکام رسد، آنگاه از پندار دست شوید و چنین گوید: «شیشه زلال شد و شراب صافی، هر دو به‌هم شبیه شدند وکار تمیز به‌دشواری کشید گویی شراب است و قدح نیست و یا خود قدح است و شرابی درکار نیست! »[1] و فرق است بین اینکه گفته شود «شراب قدح است» و این‌گفته که «گو اینکه قدح است». این حالت هرگاه بر عارف چیره شود نسبت به‌صاحب حالت آن را «فناء» و بلکه «فنای فناء» گویند. زیرا فنای از خود و فنای از فنای خود است. عارف در این حال نه خود و نه عدم احساس به‌خود را، هیچ درنیابد. زیرا

۱. رق الزجاج و رقت‌الخمر فتشابها وتشا کل الامر
فکا نما خمر ولا قدح و کانما قدح ولاخمر

فخرالدین عراقی که ازپیروان وفاداراین عربی‌است به‌زبان پارسی‌سروده‌است:

از صفای می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام ومدام
همه جام است و نیست گوئی می یا مدامست و نیست گوئی جام

اگر بی‌احساسی نسبت به‌خود را دریابد، خود را دریافته است. این حالت را نسبت به‌صاحب حال به‌زبان مجاز «اتحاد» و به‌زبان حقیقت «توحید» گویند. فراتر از این حقایق، اسراری است که پرداختن به‌آن بحث را به‌درازا می‌کشاند.

خاتمه فصل اول

شاید مایل باشی که نسبت نور (خدا) را با آسمانها و زمین بشناسی، به‌زبان بهتر کیفیت نور آسمانها و زمین بودنش را بدانی. شایسته نیست که این مطلب — پس از آنکه دانستی که او نور است و نوری جز او نیست و همهٔ انوار هموست و او نور کلی است — بر تو مخفی بماند. نور در اصطلاح عبارت از آن چیزی است که اشیاء با آن کشف شوند و بالاترین نورها نوری است که اشیاء به‌وسیلهٔ آن و برای آن و از آن کشف و آشکار شود و نور حقیقی آن است که اشیاء به‌سبب آن و برای آن و از آن کشف می‌شود، و نوری بالاتر از آن نیست که مرجع اقتباس و استمدادش باشد. بلکه اقتباس و استمدادش ذاتاً از ذات خود و برای خود است نه از غیر. سپس دانستی که این اوصاف جز بر نور اول نزیبد. پس از آن دریافتی که آسمانها و زمین پر از نوری است متشکل از دو طبقه، یعنی قسمی که مربوط به‌حوزهٔ دید بینایی یا حوزهٔ حس، و قسم دیگر که مربوط به‌حوزهٔ دید بینش درونی و عقل است. اما آنچه که مربوط به‌نور چشم است همان است که ما در آسمانها و در ستارگان و خورشید و ماه و در زمین در پرتوهای خاص و در جلوه‌های گوناگون که— خاصه در بهار— باعث تشکیل رنگهای گوناگون، می‌گردد، و نیز آنچه که در حیوانات و معادن و گروههای موجودات مشاهده می‌شود که اگر نبود رنگها نامشخص و هستی‌ناپذیر

بود، همینگونه آنچه به‌تبع رنگها از اشکال و مقادیر برای حس به ادراك می‌آید و جز به‌وجود رنگها اثر وجود به‌خود نمی‌گیرند، مشاهده می‌کنیم.

ولی انوار عقلانی و معنوی همانهاست که عالم اعلی مشحون از آن است و آن گوهرهای فرشتگان است که عالم فرودین (دنیا) نیز پر از آن است یعنی حیات حیوانی و انسانی. با نور انسانی سفلی نظام دنیا به‌ظهور پیوسته، همانگونه که با نور فرشتگان عالم علوی نظام گرفته است.

این توضیح، آیات پروردگار را در این مورد که: «شما را از زمین بوجود آورد واز آن بهره‌مند ساخت.»[1] و نیز: «تا شما را در زمین به‌خلافت برساند.»[2] و: «شما را خلیفه‌های زمین قرار می‌دهد.»[3] و: «من در زمین خلیفه‌ای‌قرار خواهم داد.»[4] تفسیر و معنی می‌کند. چون دانستی که جهان همه پر از انوار ظاهری (حوزهٔ چشم) است و باطنی (حوزهٔ عقل)، و پس از آن نیز دانستی که در دنیا نور از بعض اشیاء به‌بعض دیگر فیضان می‌کند همچون چراغ، و چراغ دنیا (که دیگران از آن شعله می‌گیرند) روح مقدس نبوی است. و دانستی که ارواح مقدس انبیاء از ارواح عالم علوی همچون چراغ از نور شعله می‌گیرند. و انوار عالم علوی بعضی از بعض دیگر نور می‌گیرند، و ترتیب حاکم بر آنها برحسب مقام است که در نهایت جملگی به نورالانوار، یعنی معدن نخستین انوار، اتصال می‌یابند. نورالانوار همان خداوندتعالی واحد بی‌انباز است، که سایر نورها مستعارند و نور حقیقی هموست. نور کلی او بلکه او کل نور است. جز بر طریق مجاز غیر او

۱. انشأکم من‌الارض و استعمرکم فیها. هود/۶۱.
۲. لیستخلفنهم فی الارض. النور/۵۵.
۳. یجعلکم خلفاء الارض. النمل/۶۲.
۴. انی جاعل فی‌الارض خلیفة. البقره/۳۰.

را هویت (هستی) نیست. پس نوری نیست مگر نور او. نورهای دیگر همه از دیگری نور گیرند لهذا نام نور بر آنها نزیبد. جهت هر جهتداری به‌سوی او و به‌جانب اوست. «به‌هر سو روی آرید خدا را خواهید یافت.»[1] بنابراین هیچ خدایی نیست مگر او (لااله‌الاهو). «اله» عبارت است از موجودی که پرستش می‌شود با خضوع و خشوع یعنی جهت دلها که همه انوارند متوجه سوی اوست. بنابراین همانگونه که (لااله الاهو) نیست خدایی مگر او، می‌توان گفت: (لاهوالاهو) نیست اوئی مگر او. زیرا (هو) عبارت است از آنکه می‌توان اشاره به‌چگونه بودنش کرد و هیچ اشاره‌ای نشود جز به‌سوی او بلکه بر هر چه اشاره کنی در حقیقت اشاره به‌سوی اوست. اگرچه به‌سبب غفلتی که به‌کنه حقایق داری— و ما آن را برشمردیم— نتوانی او را بشناسی، زیرا اشاره به‌نور خورشید، اشاره به‌خورشید است، و هرچه در هستی است به‌عنوان مثال نسبتش با خدا چون نسبت نور است با خورشید. پس (لااله‌الاالله) توحید عوام و (لااله‌الاهو) توحید خواص است. زیرا دومی کاملتر و خاص‌تر و شامل‌تر و سزاوارتر و دقیق‌تر است و معتقد را بهتر در فردانیت محض و وحدانیت صرف ذات خداوند وارد می‌کند. زیرا منتهای عروج آفریدگان ورود به‌حوزهٔ فردانیت خداست. برتر از این عروج مرتبه‌ای نیست. چه ترقی جز با لحاظ کثرت به‌تصور نیاید. و این نیز خود مرتبه‌ای است نسبی زیرا ترقی هم از او و هم به‌سوی اوست. هرگاه کثرت برطرف گردد (منتفی شود) وحدت به‌ظهور پیوندد و نسبتها باطل گردد و اشارات درهم نوردیده شود، و در آن حال نه بالایی و نه پایینی و نه فرود و نه ارتفاع هیچ یک برجای نماند. استحالهٔ درجات و مراتب به‌استحالهٔ عروج می‌انجامد، زیرا برتر از برتر مقامی نیست. وکثرت با وحدت

۱. فأینما تولوافثم وجه‌الله. البقره/۱۱۰.

همراهی نکند و عروج نیز با نفی کثرت ازمیان رود. در آن موقع هر تغییر حالتی نزول به‌حوزه آسمان دنیاست یعنی با نظارت از بالا به پایین صورت گیرد، چه بلندی را فرود است و بلندی نیست. این مرتبه خود غایت غایات و منتهای آرزوهاست. آنکه این را می‌داند با آن آشناست و آنکه نمی‌داند انکارکند. در واقع چون دانشی است بر هیئتی پوشیده که جز عالمان خداشناس را بدان راهی نیست. چون این مردان (عالمان خداشناس) در این مبحث سخن گویند جز مغروران و متکبران کس انکار نکند. این گفته عالمان چندان دور نمی‌نماید که نزول به‌آسمان دنیا نزول فرشته است. بعضی از عالمان در اینکه این حالت دورتر از حالت فرشته باشد، توهم کرده‌اند. زیرا مستغرق در فردانیت خدای‌تعالی نیز به‌آسمان دنیا نزول کند. نهایت نزول این با استعمال حواس یا تحریک اعضاء است که در گفتهٔ تعالی بدان اشاره رفته است: «من گوش او که با آن می‌شنود و چشم او که با آن می‌بیند و زبانش که با آن سخن می‌گوید، گردیدم» پس اگر او (خدا) گوش و چشم و زبانش شده باشد، شنونده و بیننده و گویندهٔ واقعی همو بوده است نه کس دیگر. در گفتهٔ دیگر نیز به‌این مبحث اشاره شده است: «بیمار شدم و به‌عیادتم نیامدی» (حدیث). اینها جملگی حرکات موحدی است که از آسمان دنیا همراه با احساساتش از عالم بالا، چون شنوایی و بینایی، صورت می‌گیرد. و عقل او فوق همهٔ اینهاست که با آن از آسمان عقل به‌منتهای معراج خلایق و مملکت فردانیت و همهٔ طبقات هفتگانهٔ آسمان بالا می‌رود و بعد از آن بر عرش وحدانیت قرار می‌گیرد. و از آنجا به‌تدبیر امر طبقه‌های آسمانها پرداخته می‌شود. بسا بیننده‌ای بر مسأله نظر کند و آن را با خلقت آدم به‌وسیلهٔ خدا و به‌صورت رحمن تطبیق و تفسیر کند. و سرانجام بیشتر نظر افکند و تأویل مسأله را در گفتهٔ گویندگان «اناالحق» و «سبحانی

ما...» و حتی گفته خداوند به‌حضرت موسی‌علیه‌السلام: «مرضت ولم تعدنی» و «کنت سمعه و بصره و لسانه» دریابد. اما من اکنون عنان زبان درمی‌پیچم، زیرا که توان هضم بیش ازین مقدار را در تو نمی‌یابم. شاید نتوانی این گفته‌ها را دریابی و همتت از درك کنه آن ناتوان باشد. و تو همیشه سخنی نزدیکتر به‌فهم و موافق‌تر به‌بنیهٔ درك خود برگزین. بدان که معنی این که خداوند نور آسمانها و زمین است، با نسبت و مقایسه نور ظاهری دیدگان توانی فهمید. مثلاً چون نورهای بهاری و سرسبزی آن را در تابش خورشید روز مشاهده کنی، در رؤیت رنگها شك نخواهی کرد. شاید بپنداری که چیزی را با رنگها رؤیت نمی‌کنی و بگویی که من جز با سبزی، سبزی نمی‌بینم. قومی بر این عقیده اصرارکرده و چنین پنداشته‌اند که نور مفهوم ندارد. و در الوان جز الوان چیز دیگری نیست. آنان وجود نور را که آشکارترین اشیاء است، انکارکرده‌اند. چگونه، توان چنین گفت درحالی که همهٔ اشیاء با نور به‌ظهور می‌رسند. و نور همانطورکه گذشت، هم خود را رؤیت کند و هم به‌وسیلهٔ آن غیر آن نیز رؤیت می‌شود. این جماعت هنگام غروب خورشید و نبودن چراغ و افتادن سایه فاصلهٔ ضروری بین سایه و مکان روشنایی را درمی‌یابند، و اعتراف دارند که نور معنایی است ورای رنگها که با رنگها ادراك می‌شود، نهایت بر اثر شدت تجلی خودش به‌درك نمی‌آید. بلکه به‌سبب شدت ظهور پنهان می‌ماند. زیرا ظهور سبب خفاء نیز می‌شود، و هر چیزی که از اندازه‌اش افزون گردد به‌ضد خویش منعکس می‌گردد.

حال که این را شناختی، بدان که ارباب بصیرت چیزی را نبینند مگر اینکه خدا را با آن مشاهده کنند. چه‌بسا بعضی از آنها پا ازین فراتر نهاده و گفته‌اند: «چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را قبل از آن دیدم». چه بعضی از ارباب بصیرت اشیاء را با خدا بینند. و بعض

دیگر اشیاء را بینند و از اشیاء به‌خدا برسند. گروه اول را اشاره به‌این قول خدای‌تعالی است: «آیا گواهی پروردگارت بر هر چیز وجود او را کافی نیامد.»[1] و گروه دیگر این قول خدا را منظور دارند: «بزودی نشانه‌های خود را در آفاق بر آنها خواهیم نمود.»[2]

گروه اول مردان مشاهده‌اند و گروه دوم صاحبان استدلال بر وجود او. مقام اول را مقام صدیقین و مقام دوم را مقام علمای راسخین، گویند. بعد از این‌دو درجات غافلان محجوب است. حال که این را نیز بشناختی، پس بدان که همانگونه که اشیاء با نور ظاهر برای دیده عیان گردد، همانگونه نیز هر چیزی برای دیدهٔ باطن به‌وسیلهٔ خدا عیان شود. او به‌گونهٔ جدایی‌ناپذیر با هر چیز همراه است و هر چیز را او به‌ظهور رساند. همانسان که نور با هر چیزی است و هرچه با آن آشکار می‌شود. اما در اینجا بین این دو تفاوتی است. تفاوت چنین است که نور ظاهر با غروب خورشید نهان و پنهان می‌شود، تا آمدن و افتادن سایه. اما نور الهی که هر چیز با آن به‌منصهٔ ظهور می‌رسد، تصور نهان شدن و تغیر آن محال نماید. بلکه به‌صورت تداوم با اشیاء همراهست و راه استدلال بر انفصال آن از اشیاء مسدود است. زیرا اگر در نور الهی تصور غیبت رود آسمانها و زمین منهدم شود. اگر اضطراراً انفصالی بین نور و اشیاء تصور شود، پس نباید نیازی به‌شناخت مظهر که سبب وجودی و ظهور اشیاء شده است، باشد. اما درصورتی که همهٔ اشیاء در شهادت بر وحدانیت خالق خود بر شیوه و سنت واحد هستند، این شبهه (جدایی خدا از اشیاء) ازمیان می‌رود. وکار به‌طریق شناخت نهانی می‌کشد. چه طریق ظاهر طریق معرفت اشیاء است به‌اضداد. و آنچه که نه ضد دارد و نه تغییر می‌پذیرد، در

۱. اولم یکف بربك انه علی کل‌شیء شهید.
۲. سنریهم آیاتنا فی الآفاق. فصلت/۵۳.

شناسایی وجودش، کار به‌تشابه می‌کشد، سرانجام به‌خفا منتهی می‌شود، که خفایش از شدت تجلی است و غفلت از آن به‌سبب اشراق پیوسته نور او در هستی است. منزه است آن خدایی که از شدت ظهور از خلق پنهان و از شدت تابش نور روی در نهان کشیده است. چه‌بسا بعض کوته‌فکران کنه این سخن را درنیابند و از گفتهٔ ما که «خداوند با هر چیز هست چون نور با اشیاء» چنین بفهمند که او در هر مکان وجود دارد خداوند منزه و برتر است از آنکه به‌مکان نسبت داده شود. شاید بهترین اندیشه‌ای که این گمان را از میان بردارد، این است که بگوییم: او قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و آشکارکنندهٔ هر چیز است. می‌دانیم که در نظر صاحب بصیرت مظهر (آشکارکننده) از مظهر (آشکارشونده) دمی جدا نیست. پس منظور از این سخن که او با همه چیز هست، همین است. نیز بر تو مخفی نماند که مظهر قبل از مظهر و برتر از آن و به‌وجهی با او همراهست. ولی همراه بودنش از جهتی و قبل از او بودنش نیز از جهتی است. مپندار که این امر متناقض است. برای توضیح امر از محسوسات که از نظر شناخت بدانها بصیرت کامل داری، شروع کن. مثلا بنگر که چگونه حرکت دست با حرکت سایه‌اش همراه است و قبل از آن قرار دارد. هر که سینه‌اش برای درك این مبحث گنجایش ندارد این قسم از دانش را رها کند. چه هر دانشی را مردانی است. و هر چیزی را برای آنچه بدان کارکرده‌اند، آسان نماید.

فصل دوم

در بیان تمثیل، چراغدان، چراغ، شیشه، درخت، روغن و آتش

معرفت این امور مستمند پیش‌درآمدی است در دو بخش که مجال بحث در هر دو به‌شکل نامحدود، ادامه می‌یابد. ولی من با

رمز و اختصار به‌هر دو بخش اشاره خواهم کرد. یکی ازین دو بخش در بیان راز تمثیل و روشهای آن و چگونگی ضبط روح در قالبهای تمثیلی و کیفیت موازنهٔ بین آنها و عالم شهادت (که محل تشکیل خمیرمایهٔ تمثیل) و عالم ملکوت (که روح معانی از آن فرود می‌آیند)، می‌باشد. دیگری در توضیح طبقات ارواح و طینت بشری و مراتب انوار اوست. این مثال مسوق بیان آن است که «ابن‌مسعود» «مثل نوره فی قلب‌المؤمن کمشکاة» و «ابی‌بن کعب» «مثل نور قلب من آمن» قرائت کرده است.

بخش اول در بیان راز تمثیل و روشهای مربوط به آن

بدان که عالم بر دو قسم است، روحانی و جسمانی، و اگرخواستی بگو حسی و عقلی، و نیز اگر خواستی بگو علوی و سفلی. همهٔ اینها بهم نزدیکند ولی به‌لحاظ اعتبارات اختلاف پیدا کنند. مثلاً هرگاه این دو (عالم) را فی‌نفسه اعتبار کنی، می‌گویی جسمانی و روحانی. و اگر به‌نسبت چشم مدرك اعتبار کنی گویی حسی و عقلی. و اگر اعتبار نسبی یکی از آن دو را به‌دیگری منظور کنی گویی، علوی و سفلی. چه‌بسا یکی از آن دو را عالم ملك و شهادت و دیگری را عالم غیب و ملکوت، نام نهی. هر که از خلال الفاظ به‌حقایق نظر افکند، چه‌بسا در بسیاری الفاظ به‌حیرت افتد و به‌تخیل کثرت معانی دچار شود. آنکه حقایق بر او مکشوف افتد، معانی را اصل و الفاظ را تابع به‌حساب آرد. ولی ناتوان از درك امور، حقایق را از خلال الفاظ جوید. قول خدای‌تعالی بر هر دو گروه اشاره دارد: «آیا آنکه وارونه بر روی می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکه استوار بر راه مستقیم گام برمی‌دارد؟»[1]

۱. أفمن یمشی مکباً علی وجهه أهدی أم من یمشی سویاً علی صراط مستقیم. الملك/۲۲.

اکنون که معنی هر دو جهان را بشناختی بدان که عالم ملکوتی، عالم غیب است و از بیشتر خلق نهان. و عالم حسی، عالم شهود است و مورد مشاهدهٔ همه. عالم حسی نردبان ورود به‌عالم عقلی است. و اگر بین این دو اتصال و مناسبت نبود، راه ورود به‌عالم عقل بسته بود. و اگر این کار نیز دشوار می‌نمود، سفر به‌مقام پروردگار و قرب خداوند دشوار بود. زیرا کسی که گام در حظیرة‌القدس ننهد به‌مقام قرب الهی نایل نشود. منظور از عالم قدس، عالمی است خارج از حوزهٔ ادراك حسی و خیال. هرگاه این عالم را جملتاً بنحوی— که نه چیزی از آن خارج و نه چیزی غریب در آن داخل شود— اعتبار کنیم آن را (حظیرة‌القدس) نامیم. و بسا روح بشری را که محل جریان ظواهر (نمودها) قدس است «وادی مقدس» نام نهیم.

در این حظیره حظیره‌های دیگری است که از نظر محتوای معانی قدسی پاره‌ای از آنها شدیدتر و عمیق‌تر از دیگران هستند. ولی لفظ حظیره به‌همهٔ طبقات خود اطلاق شده و بر آنها احاطه دارد. مپندار که این الفاظ در نزد ارباب بصیرت نامفهوم است و غیرمعقول. اکنون پرداختنم به‌ذکر و شرح هر لفظ مرا از مقصود باز خواهد داشت. برتوست که دامن همت برای فهم این الفاظ بالازنی. حال به‌مقصود بازگرد، می‌گویم: چون عالم مشهود نردبان عروج به‌عالم ملکوت است و پیمودن راه راست (صراط مستقیم) این عروج و ترقی است که از آن به‌دین و منازل هدایت، تعبیر می‌شود. چنانچه بین این‌دو مناسبت و پیوند نبود، هرگز تصورتکامل از یکی به‌دیگری نمی‌رفت. رحمت الهی عالم شهود را هموزن عالم ملکوت قرار داده است. هیچ چیزی در این عالم نیست الا که نمودی است از آن عالم. چه‌بسیار چیزها که در این عالم هست که نمودش در عالم ملکوت است و برعکس بسیار از چیزها در عالم ملکوت نمودی است از عالم

شهود. شمارش این نمودها محتاج استقصای همه موجودات جهان‌هاست، که نیروی بشر نه توان چنین کاری دارد و نه فهم آن تواند کرد. و عمرهای کوتاه از شرح آن قاصر آید. هدف من آن است تا نمونه‌هایی از آن را به‌توبشناسانم تا به‌آسانی ترا به‌بسیاری آنها دلالت کرده و در عبرت‌اندوزی را در این بخش از اسرار بر تو بازگشاید. می‌گویم، در عالم جوهرهای نورانی شریف و بلندمرتبه‌ای هستند که از آنها به‌فرشتگان تعبیر می‌شود و نور از آنها بر ارواح بشری فیضان می‌کند. به‌همین سبب آنها را ارباب (پروردگاران) نامیده و خدای را رب‌الارباب (پروردگار پروردگاران) گفته‌اند. اینان در نورانیت متفاوت و دارای مراتبی هستند. شایسته آن است که تمثیل آنان در عالم شهود خورشید و ماه و ستارگان باشد. سالك طریق در آغاز راه به‌درجه‌ای می‌رسد که درجه کواکب نام دارد. تابش نور ستارگان راه را بر او باز گشوده و برایش روشن می‌کند که نشانه‌های عالم فرودین (دنیا) همه تحت قدرت و تابش نور ستارگان است. آنگاه جمال و علو درجه را چنان بر او خواهد نمود که پیشدستی کرده و گوید «هذا ربی»[1] «این خدای منست» سپس چون بر او روشن شد که مرتبهٔ ماه برتر از مرتبه ستاره است، و غروب اولی (ستاره) را با مافوق آن در نظر آورد گوید: «من غروب کنندگان را دوست ندارم»[2] همینگونه پیش می‌رود تا به‌چیزی می‌رسد که تمثیل خورشید است، آن را بزرگتر و بالاتر از همه و مناسب نمود اندیشه خود می‌یابد. ولی چون مناسبت با موجود ناقص نقص است و افول، گوید: «من روی نهادم به‌سوی کسی که آسمانها و زمین را بوجود آورد، در حالی که بر راه راستم.»[3]

۱. الانعام/۷۶.
۲. لااحب الآفلین. الانعام/۷۶.
۳. وجهت وجهی للذی فطرالسموات والارض حنیفاً. الانعام/۷۶.

معنی «الذی» اشارهٔ مبهمی است که هیچ‌گونه مناسبتی ندارد، آنگونه که اگر کسی بپرسد تمثیل مفهوم «الذی» چیست، تصور نمی‌رود که بتوان بدان سؤال پاسخ گفت. چه آنچه از هر مناسبتی منزه است، حق اول است. از این‌رو چون برخی از اعراب به‌پیامبر گفتند: «نسب خدا چیست؟» در پاسخ فرمود «بگو او خدای یکتاست، او خدای بی‌نیاز است، نه زاده و نه کس او را زاده است»[1] معنای آیه این است که تقدس و تنزه از نسبت، نسبت خداست به‌همین سبب چون فرعون در پرسش از ماهیت خداوند به‌موسی گفت: «پروردگار جهانیان چیست؟» موسی جز از طریق تعریف به‌افعال پاسخ نگفت. زیرا افعال در نزد پرسنده آشکارتر به‌ذهن است. لذا موسی گفت: «او پروردگار آسمانها و زمین است.»[2] فرعون به‌سبب عدول موسی از پاسخ سؤال، از ماهیت به‌افعال، در مقام انکار رو به‌اطرافیان کرد و گفت: «آیا نمی‌شنوید!»[3] موسی ادامه داد: «او پروردگار شما و پروردگار پدران اولین شماست»[4] فرعون موسی را به‌جنون منسوب کرد چه پرسش او در مثال و ماهیت بود و او از افعال پاسخ می‌گفت. پس گفت: «این پیامبرتان که به‌سوی شما فرستاده شده است، مجنون است»[5]. اکنون برای فهم درست مطلب به‌چند نمونه اشاره کرده و می‌گوییم: علم «تعبیر خواب» ترا به‌روش تمثیل آشنا می‌کند، زیرا رؤیا خود بخشی از نبوت است. آیا درنیافته‌ای که خورشید در علم رؤیا به‌مناسبت مشارکت و همانندی در معنای روحانی —که استعلای همگانی و فیضان اثر وجودی بر همگان است— تعبیر به‌سلطان می‌شود. و ماه

۱. قل‌هوالله‌احد، الله‌الصمد، لم‌یلد ولم‌یولد. الاخلاص/۱-۳.
۲. رب‌السموات والارض. الشعراء/۲۴.
۳. ألاتستمعون/الشعراء/۲۵.
۴. ربکم و رب آبائکم الاولین. الشعراء/۲۶.
۵. ان رسولکم الذی أرسل الیکم لمجنون. الشعراء/۲۷.

تعبیر به‌وزیر می‌شود، چه خورشید هنگام غیبت نورش را به‌واسطهٔ ماه می‌پراکند. همانسان که پادشاه احکام و اوامر خود را با وزیر به‌غایبان می‌رساند. مثلاً هرکس در خواب بیند که مهری در دست دارد و با آن دهان مردان و عورت زنان را مهر می‌زند، تعبیرش این است که او مؤذنی است که قبل از صبح در ماه رمضان اذان می‌گوید. و هرکس در خواب بیند که روغن در زیتون می‌ریزد تعبیرش این است که او را کنیزی است که مادر اوست و او نمی‌داند. بررسی و استقصای ابواب تعبیر خواب ترا به‌این امور مأنوس خواهد کرد که اکنون مرا امکان پرداختن به همهٔ آنها نیست. بلکه می‌گویم: همانگونه که در موجودات عالی روحانی تمثیل (نمود) خورشید و ماه و ستارگان هست بر همین وجه در آنها چیزی است که چون به اعتبار اوصاف دیگر، سوای نورانیت به‌حساب آیند، تمثیلهای دیگر دارند. اگر در میان این موجودات گروهی ثابت و لایتغیر و بزرگی و کوچکی‌ناپذیر باشند. و از آنها چشمه‌های معارف و گنجینه‌های مکاشفات به صحرای دلهای بشری سرازیر شود، تمثیل آن «طور» است.

اگر چنانچه در آنجا موجوداتی باشند که این گنجینه‌ها را بعضی از بعض دیگر بیشتر دریابند تمثیلشان «وادی» است. هرگاه این گنجینه‌ها بعد از پیوستن به‌دلهای بشریت از دلی به‌دل دیگر جریان یابد، این دلها را نیز «وادی» ها نام نهند. گشایندهٔ وادی دلهای پیامبران و سپس علماء و سپس گروه بعد از آنهاست. اگر این وادیها جز وادی اول، ورودگاه باشد بی‌شبهه اولی را باید به‌سبب کثرت توجه و علو درجه «وادی ایمن» نام نهیم. اگرچه وادی پایینتر از آن، از آخرین درجات وادی‌ایمن شروع شده و ورودگاه ساحل وادی ایمن باشد. بدون در نظر گرفتن عمق و مبدأ آن. اگر روح پیامبر را چراغ نورانی بگیریم و این روح را به‌مصداق آیهٔ: «از امر خود به‌سوی تو

روحی به‌وحی فرستادیم» مقتبس از نور وحی بدانیم. آنچه که محل اقتباس باشد تمثیلش آتش است. گرچه در این راه، دریابندگان معارف پیامبران، بعضی در آنچه که شنیده‌اند بر تقلید محض‌اند و بعض دیگر بهره‌مند از بصیرت. تمثیل مقلد خبر و تمثیل صاحب بصیرت جذوه و قبس و شهاب است. صاحب ذوق در پارهٔ احوال با پیامبر شرکت دارد. نمونه آن خود به‌آتش کشیدن «اصطلاء» است. زیرا آنکس خود را به‌آتش درافکند که با او آتش باشد نه آنکه خبر آتش را شنیده باشد. اگر نخستین منزل پیامبران بالا رفتن از انحطاط حس و خیال به‌عالم مقدس باشد، بی‌شک تمثیل این منزل وادی مقدس خواهد بود. اگر چه گام نهادن به‌حوزهٔ مقدس جز به‌از دل فروافکندن کونین (دنیا و آخرت) و توجه به‌حق یکتا ممکن ننماید. زیرا که دنیا و آخرت هر دو مقابل و محاذی و هر دو عرض‌اند برای جوهر نورانی بشری، که می‌توان آن دو را گاهی از دل برون انداخت و گاه دیگر، بدانها پیوست. مثال برون افکندن آن دو به‌گاه احرام در کعبهٔ قدس، خلع نعلین است. حال بار دیگر به‌مقام حضرت ربوبیت گام نهاده و گوییم. اگر در این مقام چیزی باشد که به‌واسطهٔ آن دانشهای مفصل در جوهرهای قابل، نقش بندد، تمثیل آن «قلم» خواهد بود. و نیز اگر در این جوهرهای قابل (معارف) چیزی باشد مسبوق به‌دریافت قبلی معارف، که از آن به‌غیر خود انتقال یابد تمثیلش «لوح محفوظ» و «دق‌منشور» است. اگر برتر از نقش علوم چیزی به‌فرمان درآمده باشد تمثیلش «ید» است. نیز هرگاه این مقام مشتمل بر «ید» و «لوح» و «قلم» و «کتاب» و دارای ترتیب منظوم باشد، تمثیل آن صورت خواهد بود. چنانچه صورت انسانی را نوعی ترتیب بر این سیرت باشد، بر صورت رحمن است. زیرا فرق است بین آنکه گفته شود بر «صورت رحمن» است و بین آنکه گفته شود بر «صورت خدا»ست. زیرا رحمت

الهی، حضرت الهی را بدین صورت درآورده است. سپس خداوند بر آدم نعمت عطا کرده، او را صورتی مختصر و جامع همهٔ اصناف عالم بخشیده است. بنحوی که گویی کلی است در عالم و یا نسخه‌ای مختصر از عالم است. منظورم از صورت آدم همان صورت مکتوب به‌خط خداست. خط الهی به‌رقم و حروف نوشته نیست، چه منزه است از آنکه خطش به‌رقم و حروف نوشته باشد، همانسان که منزه است از آنکه کلامش صوت و حرف و قلمش چوب و نی و دستش گوشت و استخوان باشد.

اگر این رحمت شاملهٔ الهی نمی‌بود، آدمی از معرفت پروردگارش ناتوان بود زیرا آنکه خود را نشناسد، پروردگارش را چگونه تواند شناخت. پس این آثار رحمت بر صورت رحمن است نه بر صورت خدا. زیرا حضرت الهی غیر از حضرت رحمت و حضرت ملک و حضرت ربوبیت است. از این رو امر به‌پناه بردن به‌جمیع این صفات و حضرات فرموده است: «بگو پناه می‌برم به‌پروردگار مردم، پادشاه مردم، خدای مردم.»[1]

اگر این ملاحظه و معنی نبود شایسته بود که بگوید: «بر صورت خود» ولی لفظ وارد در حدیث صحیح بر «صورت رحمن» است. چون تمیز مقام حضرت ربوبیت و حضرت الوهیت و حضرت ملک محتاج شرح طولانی است، از آن درمی‌گذریم. ترا نیز از نمونه همین اندازه کافی است. زیرا این مبحث دریایی است بی‌کرانه و اگر ترا ازین تمثیلها نفرتی حاصل آید، پس دل را به‌قول خدای‌تعالی مأنوس گردان: «(او) از آسمان آبی فرستاد که هر رود به‌اندازه امکان خود از آن بهره گرفت.»[2] که در تفسیر، آب به‌معرفت و قرآن، و رودخانه‌ها

۱. قل‌اعوذ برب‌الناس، ملک‌الناس، اله‌الناس. الناس/۱-۳.
۲. انزل من‌السماء ماء فسالت الاودیة بقدرها. الرعد/۱۷.

به‌دلها معنی شده است.

خاتمه و عتذار

مپنداری که ازین نمونه‌ها و ضرب‌المثلها از من در انکار ظواهر و اعتقاد به‌ابطال آنها مجوزی یافته باشی. بر این مبنی که مثلاً می‌گویم با موسی نعلین نبوده و خطاب «اخلع نعلیک» را نشنیده است، حاش‌لله! ابطال ظواهر از آراء باطنیه است که با چشم بی‌بصیرت به‌یکی از دو جهان نگریسته و موازنهٔ بین آن دو را درنیافته‌اند و وجه تمثیلی آنها را فهم نکرده‌اند. نیز همانگونه که می‌دانیم ابطال و انکار اسرار، مذهب حشویه است. هر که به‌تجرد ظاهر برخیزد حشوی‌و هر که به‌تجرد باطن برخیزد، باطنی است. کامل آن است که بین هر دو جمع کند. از این‌روست که پیامبر فرموده: «قرآن را ظاهری است و باطنی و حدی است و مطلعی»[1]. این قول به‌انحصار از علی(ع) هم رسیده است. گویم موسی از امر خلع نعلین بیرون افکندن دو جهان را فهمید. ولی در ظاهر امتثال امر کرد و کفشها را از پای درآورد. نهایت در باطن حب هر دو جهان را از دل بیرون کرد. این امر همان «اعتبار» یعنی گذشت از چیزی به‌غیر آن، و از ظاهری به‌سری است.

فرق است بین آنکه گفتهٔ پیامبر خدا را در این باب که: «فرشتگان در خانه‌ای که در آن سگ باشد وارد نشوند.»[2] بشنود و آنگاه از سگ درگذشته و گوید، مراد حدیث ظاهراً سگ نیست، بلکه مراد تخلیهٔ دل است از سگ خشم که مانع ورود انوار معرفت فرشتگان شود. زیرا خشم دیو عقل است و نابودکنندهٔ آن. و آنکه ظاهر امر را

۱. للقرآن ظاهر و باطن وحد ومطلع.
۲. لایدخل الملائکة بیتاً فیه کلب.

امتثال کرده و گوید، مراد از سگ شکل آن نیست بلکه معنای آن یعنی درندگی و زیانرسانی است. پس چون نگهداری خانه که مقر اشخاص و اجسام است، از سگ واجب آید، لذا نگهداری خانهٔ دل که مقر جوهر حقیقی و خاص است، از سگ صفتی به‌سزاترست. من در روش خود بین ظاهر و باطن را جمع کرده و به‌طریق کامل روی نهادم که در گفتهٔ بزرگان از شخص کامل چنین تعبیر کرده‌اند: «کامل کسی است که نور معرفتش نور تقوایش را خاموش نکند.»

از این‌رو می‌بینی که انسان کامل در نهایت کمال بصیرت به خود اجازه ندهد که حدی از حدود شرع را ترک گوید. این مغلطه‌ای است از انسان کامل که پاره‌ای از سالکان را به‌اباحه و بی‌توجهی به احکام ظاهر کشانده است. تا آنجا که بعضی از آنان ترک نماز گفته و چنین پندارند که همیشه در اسرار و درون نماز بسر می‌برند. بلکه باید گفت که این امر سوای مغلطه حماقت نیز هست. و از اباحه کسانی پیروی کنند که سندی جز ترهات ندارند. چون گفتهٔ برخی از آنان که «خداوند از عبادت ما بی‌نیاز است» و قول بعض دیگر از آنها که، باطن پر از پلیدی است تزکیهٔ آن ممکن ننماید و بنابر پندار نتوان قوای خشم و شهوت را از آن بدور کرد. همهٔ این اقوال ناشی از حماقت است.

اما آنچه برشمردیم محل واژگونی هر شتابنده و لغزش هر پوینده‌ای است که شیطان بر او حسد برده و به‌ریسمان غرورش بسته و ره نموده باشد. اکنون دوباره به‌داستان نعلین بازگرد. می‌گویم خلع نعلین به‌ترک کونین اشعار دارد. مثال ظاهر قضیه، حق و انجام آن در باطن نیز حقیقت است. مخاطبان این تنبیه آنهایند که— همانگونه بیاید — به‌درجهٔ «زجاجه» (شیشه) رسیده‌اند. زیرا خیال بنابر سرشت خویش از اشیاء پر و انبوه که پردهٔ اسرار و حایل انوار است تمثیل

می‌گیرد. ولی چون صفا یابد و همانند شیشه صافی گردد حایل انوار نبوده بلکه هادی آن خواهد بود. و از خاموشی آن در جریان وزش بادها جلوگیری خواهد کرد. که ترا این داستان بیاید.

بدان که عالم انبوه خیالی پست است در دید پیامبران چون شیشه و چراغدان نورها و صفادهندهٔ رازها، و نیز نردبانی به عالم اعلی باشد. از این مطلب شناخته می‌آید که مثال ظاهر، حق و ورای آن، سر است. بر این مبنی «طور» و «نار» و غیر آنها را قیاس کن.

توجه

چون پیامبر فرماید که «عبدالرحمن بن عوف را دیدم که به کندی پای در بهشت نهاد»[1] مبادا پنداری که او این امر را به‌چشم ندیده است. بلکه پیامبر این امر را در بیداری چون آنکس که در خواب بیند مشاهده کرده است. اگرچه عبدالرحمن هم شخصاً در خانه به‌خواب بوده باشد. خواب پدیده‌ای است که در اینگونه مشاهدات اثر گذارد و بر نیروی حواس چیره شده و نور باطن الهی را آشکار می‌کند. چه حواس این نور را مشغول داشته و آن را به‌عالم محسوس می‌کشاند و از عالم غیب و ملکوت باز می‌دارد. بعض از انوار نبوت به‌قسمی از حواس برتر رفته و بر آن چیره می‌شود که حواس را قدرت ضبط و بازداشتن آن نیست. از این‌رو آنچه دیگری در خواب بیند، او در بیداری. اما چون این رؤیت در غایت کمال باشد، ادراك تنها به‌رؤیت صورت محض اکتفا نکند، بلکه از آن درگذشته و به‌اسرار رسد. آنگاه او را کشف شود که ایمان شخص را به‌جایی می‌کشاند که از آن به‌بهشت تعبیر می‌شود. و ثروت و مال آدمی را به‌زندگی عادی

۱. رأیت عبدالرحمن بن عوف یدخل الجنة حبواً.

یعنی دنیای فرومایه سوق دهد. اگر جاذبه‌های دنیایی نیرومندتر و مقاومتر از جاذبه‌های آخرت باشند، شخص را از مسیر بهشت باز دارد. و اگر کششهای ایمان نیرومندتر باشد، با کندی و دشواری مسیر بهشت را خواهد پیمود. مثال آن در عالم شهود «کندرفتن» است. انوار اسرار از ورای شیشه‌های خیال بر او (پیامبر) تجلی کند، از این‌رو در حکم نسبت به‌عبدالرحمن، اگرچه از دیدگان ظاهر پنهان است، گوشه‌ای فرو نگذارد. بلکه بر او حکم کند، چون شخصی با بصیرتی نیرومند و ایمانی محکم، که ثروتش به‌اندازه‌ای رسیده که مزاحم ایمان است. ولی به‌سبب برتری و نیرومندی ایمان ثروت را یارای مزاحمت و ممانعت نیست.

این قضیهٔ مشاهدهٔ پیامبران، صور و کیفیت مشاهدهٔ معانی را از و رای آنها به‌تو می‌شناساند. مشاهده غالباً بر شناخت باطن سبقت دارد. سپس معانی بر روح خیال اشراق می‌شود و سرانجام خیال به صورت موازنه و محاکات در معنی منطبع می‌شود.

این بخش از الهام در بیداری نیازمند تأویل و در خواب محتاج تعبیر است. آنچه از این الهام در خواب اتفاق افتد نسبت آن به‌خواص نبوت یک به‌چهل‌وشش، و آنچه در بیداری رخ دهد نسبتش بیش از آن است. گمان دارم که نسبتش یک به‌سه باشد. آنچه از خواص نبوت بر ما کشف شده در سه نوع منحصر می‌شود، که آنچه گفتیم توضیح یکی از آن سه نوع بود.

بخش دوم در بیان مراتب ارواح نورانی بشری

که به معرفت این انوار تمثیلهای قرآن شناخته می‌آید.

اول آنها روح حساس است که آنچه را حواس پنجگانه بر او

عرضه کنند، دریابد. شاید این همان اصل و اولین روح حیوانی باشد که با آن حیوان قدم به‌حیوانیت می‌نهد. این روح در نزد طفل شیرخوار نیز موجود است.

دوم، روح خیالی، که آنچه را حواس ادراك می کند ثبت کرده و در انباری نگهداری می کند تا هنگام نیاز روح عقلی— که برتر از آن است— تحویل کند. این روح درطفل شیرخوار در بدو نشو و نما موجود نیست. از این‌رو چون چیزی که حریصانه در به‌چنگ آوردنش می کوشد، از نظر پنهان شود، فراموش کند و دیگر نزاع نکند. تا آنگاه که کمی بزرگ شود، به‌گونه‌ای که چون چیزی را از آن غایب کنند، گریه کند و طلب نماید. زیرا شکلی از آن شیء در خیالش باقی است. این روح در پاره‌ای از حیوانات یافت شود و در پارهٔ دیگر نه. و در پروانهٔ چرخان بر گرد آتش وجود ندارد. زیرا که در روشنی روز به‌سوی آتش روی نهد. می‌پندارد که چراغ روزنی باز به‌محل نور است، لذا خود را بر آن افکنده و زیان بیند. هرگاه بار دیگر تاریکی روی آرد، دوباره پی‌درپی این عمل را انجام دهد. اگر پروانه را روح نگه‌دارنده و ثبت کننده بود به‌علت رنج و زیانی که از چراغ دیده بود، هرگز بدان مراجعه نمی کرد تا دیگربار آزار شود. سگ اگر یکبار با چوبدستی زده شود، هرگاه آن چوبدستی را باردیگر بیند پای در فرار نهد.

سوم، روح عقلی که با آن معانی خارج از حدود حس و خیال، درك می‌شود. و آن جوهر انسانی خاصی است که در بهائم و کودکان سراغی از آن نیست. حوزه ادراکش معارف ضروریهٔ کلیه است که در بحث رجحان نور عقل بر نور چشم از آن یاد کردیم.

چهارم، روح فکری است، که علوم عقلی محض را دریافت می کند و سپس بین آنها الفت و هماهنگی برقرار کرده و سرانجام

معارف ارجمندی از آنان استنتاج می کند. چون دونتیجه مثلاً از تألیف بدست آرد، بار دیگر بین آن دو نتیجه را الفت دهد و از تألیف مجدد آن دو نتیجهٔ دیگر بدست آرد. این امر تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

پنجم، روح قدسی نبوی، که خاص پیامبران و بعض اولیاء است. چهره‌هایی از غیب و احکام آنجهان و بخشهایی از معارف ملکوتی آسمانها و زمین و نیز معارف ربانی— که روح عقلی و فکری از درك آن درمانند— در آن متجلی شود. قول خدای‌تعالی در قرآن اشاره به‌این روح است: «این چنین از امر خود روحی بر تو فرستادیم، تو قبل از آن نه می‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان چیست؟ ولی ما آن را نوری قرار دادیم که با آن ترا هدایت کنیم.»[1]

ای خو گرفته در دنیای عقل بعید نیست که ورای عقل مرحله‌ای دیگر باشد که در آن آنچه که بر عقل نامعلوم است آشکار شود، همانگونه که خود عقل مرحله‌ای است ورای قوهٔ تمیز و احساس که با آن شگفتیها و عجائبی که احساس و تمیز از درك آنها عاجزند به‌ادراك می‌آید. نهایت کمال را در وجود محدود خود منحصر مکن. اگر از آنچه که در خواص بعض بشر مشاهده می کنیم مثال می‌خواهی به‌ذوق شعر بنگر که نوعی از احساس و ادراك (لطیف) است. چگونه این ذوق در گروهی هست و در گروه دیگر نیست. بنحوی که الحان موزون از ناموزون پیش آنان تمیز داده نشود. بنگر که قوهٔ ذوق چگونه در گروهی نیرومند است که با آن موسیقی و آهنگها و سرودها و نغمه‌ها و انواع آوازها استخراج کرده‌اند. دسته‌ای از آنها خواب‌آور و دسته‌ای خنده‌آور و دسته‌ای جنون‌آور و دستهٔ دیگر کشنده و دستهٔ دیگر غش‌آورند. هر که صاحب ذوق باشد این آثار را نیك دریابد و

۱. کذلك اوحینااليك روحاً من امرنا ماکنت تدری ماالکتاب ولاالایمان ولکن جعلناه نوراًنهدی به. الشوری/۵۲.

برعکس محروم از خاصیت ذوق در شنیدن صوت شرکت جوید ولی این آثار، اثر خود را در او از دست بدهند. از این‌رو شخص بی‌ذوق از صاحبان ذوق و بانشاطان به‌شگفت آید. به‌گونه‌ای که اگر عقلا جملتاً برای تفهیم معنای ذوق به‌او گرد آیند، موفق نشوند. این مثال که آوردیم گرچه از امری بی‌مقدار بود، ولی به‌فهم تو نزدیک می‌نمود. حال ذوق خاص نبوت را با آن قیاس کن و بکوش تا با این روح اهل ذوق شوی. زیرا اولیاء را ازین روح حظی وافر است. و اگر چنین نتوانی بکوش تا با استفاده از مقیاسهایی که برشمردیم و تنبیهاتی که به‌رمز از آنها یاد کردیم از دانایان این بحث باشی. اگر این هم نتوانی بکوش لااقل از مؤمنان به‌آن باشی چه «خداوند مقام آنان را از شما که ایمان آورده وکسانی که به‌درجاتی از علم رسیده‌اند، بالا خواهد برد.»[1]

علم (آگاهی) برتر از ایمان و ذوق برتر از علم است. ذوق، یافتن و علم قیاس است. ایمان قبول مجرد از راه تقلید و حسن ظن به اهل وجدان و عرفان است.

حال که این پنج روح را بشناختی بدان که آنها جملگی نورند. زیرا اصناف موجودات را از حسی و خیالی— بررغم شرکت بهائم در جنس آنها (نور)— به‌ظهور می‌رسانند. لکن روح مخصوص به‌انسان را قسمی دیگر است اشرف و اعلی، چه انسان را برای غرضی برتر و بالاتر آفریده‌اند. اما این بخش در حیوانات آفریده نشده است. روح در آنها تنها آلتی است در جهت کسب غذا آن هم در مسیر استفادهٔ آدمی. روح در آدمی به‌توری ماند که با آن از عالم اسفل (دنیا) مبادی معارف شریف دینی را شکار کنند. انسان هرگاه با حواس، شخص معینی را ادراك کند، عقلش از آن شخص معنی عام و مطلقی را

۱. یرفع‌الله‌الذین آمنوا منکم والذین اوتوالعلم درجات. المجادلة/۱۱.

درمی‌یابد که ما در مثال کندروی عبدالرحمن بن عوف نقل کردیم. حال که این پنج روح را بشناختی، اکنون به‌بیان تمثیل برمی‌گردیم.

بیان تمثیل آیهٔ مبارکهٔ نور

بدان که گفتار در موازنهٔ این ارواح پنجگانه با چراغدان و شیشه و چراغ و درخت و روغن بدرازا می‌کشد. ولی من بحث را مختصر کرده و در سخن به‌تنبیه بسنده خواهم کرد. پس گویم: هرگاه به‌روح حساس نظر افکنی انوارش را بینی که از روزنه‌هایی چون‌چشمها و گوشها و بینی و جز آن به‌بیرون می‌تابد. موافق‌ترین تمثیل برای آن در عالم شهود چراغدان است.

اما روح خیالی، ما در آن سه خاصیت مشاهده کنیم، یکی‌آنکه این روح از سرشت عالم سفلی و تار است. چه شیء به‌خیال درآمده، نیز دارای اندازه و شکل و جهات محصور و محدود است. و نسبت به خیال کننده نزدیک است یا دور. شأن روح تار موصوف به‌اوصاف اجسام این است که مانع تابش انوار عقلی محضی که خالی از توصیف به‌جهات و مقادیر و قرب و بعداست، می‌شود. دوم، اینکه خیال تار و انبوه چون صافی و رقیق گردد و پیراسته و ضبط، همسنگ معانی عقلی گردد، و به‌انوار آن دست یابد. بدون آنکه حائلی از تابش نور آن، جلوگیرد. سوم، این است که خیال در بادی امر مورد نیاز است، تا با آن معارف عقلی به‌ضبط درآید و بیهوده مضطرب و متزلزل و غیرقابل ضبط نگردد. مثلهای خیالی نیکو یاورند معارف عقلی را.

این سه خاصیت در عالم مشهود (دنیا) با منظور انواری که سبب بینایی‌اند، جز در شیشه دیده نشوند. زیرا شیشه در اصل از جوهری تار است اما صافی‌ونازک گردد، به‌گونه‌ای که مانع تابش نور

چراغ نشود، بلکه آن را بتابد. و از خاموشی ناشی از وزش باد و حرکات سخت نگه دارد. پس شیشه بهترین مثال است از برای روح خیالی. سوم، روح عقلی است که با آن معارف شریف الهی به‌ادراک آید. وجه تمثیل آن به‌چراغ از تو پنهان نیست. و تو این را درآنچه گذشت در بیان اینکه پیامبران چراغهای نورانی‌اند، بشناختی. چهارم، روح فکری، که از خواص آن است که از اصل واحدی شروع می‌شود و سپس از آن دو شعبه و سپس از هر شعبه دو شعبهٔ دیگر جدامی‌شود این چنین پیش می‌رود تا سرانجام شعبه‌های آن به‌تقسیمات منطقی و عقلی می‌کشد و از آن تقسیمات نتایجی که ثمرات آن تقسیمات است بدست می‌آید. سپس این نتایج (منطقی) به‌صورت (هسته) افکارهمانند خود درمی‌آیند. نیز ممکن است بعضی از این نتایج را در بعض دیگر درآمیخت تا از تلقیح آنان چیزی سوای آنها حاصل شود، که ما در کتاب القسطاس‌المستقیم از آنها یاد کرده‌ایم. شایسته تمثیل این روح در این دنیا، درخت است. چه میوه‌اش ماده‌ای است برای‌افزودن انوار معارف و ثبات و بقای آنها. بسیار بجاست که به‌درخت گلابی و سیب و انار و جز آن مثال نیاورده، بلکه از میان سایر درختان خصوصاً به‌درخت زیتون تمثیل آورده است، زیرا نتیجهٔ میوه‌اش روغنی است که مادهٔ سوخت چراغهاست و از بین تمام روغنها به‌نور فراوان و دود کم شهرت دارد. وقتی که چهارپایانی که نسلشان فزون می‌شود و درختی که میوه‌اش به‌فراوانی می‌رود، مبارک نامیده شود، به‌مراتب آنکه میوه‌اش در حد محدود به‌تناهی درنیاید، سزاواراست که درخت مبارک نام گیرد. «شجرةمبارکة». از آنجا که شعبه‌های افکارعقلی محض خارج از نسبت و جهات و قرب و بعد است، شایسته است که نه‌شرقی باشد و نه غربی «لاشرقیةولاغربیة».

پنجم، روح قدسی نبوی است که به‌اولیاء منسوب است و در

غایت صفا و شرف است. چون روح منکر نیاز به‌تعلیم و تنبیه و کمک از خارج دارد تا با آنها بتواند انواع معارف را دریابد. ولی پاره‌ای ازین روح در شدت صفا و لطافت بدون مدد از خارج خود را تعلیم کند. سزا آن است که ازین صافی مستعد به«یکادزیته یضیء» «روغن نزدیک است که نور دهد»— اگرچه آتشی بدان نرسیده باشد — تعبیر شود. چه بعضی از اولیاء بدون کمک پیامبران نورشان تابان است و نیز در میان پیامبران هستند که بی‌مدد فرشتگان نور می‌افشانند. این تمثیل، این بخش را موافق افتد. و این انوار بعضشان بر بعض دیگر مقدم و مترتب‌اند. مثلاً روح حسی چون سرآغاز و مقدمه‌ای است برای روح خیالی در اول قرار دارد. روح خیالی نیز به‌تصور درنیاید مگرموضوعی باشد برای بعد از خود. روح فکری و عقلی نیز موضوع بعد از خود را تشکیل می‌دهند. حال بجاست که شیشه محل چراغ و چراغدان محلی برای شیشه باشد، چراغ در شیشه باشد و شیشه نیز در چراغدان. چون همهٔ این انوار بعضی فوق بعضی دیگرند، سزاوار آن است که نور به علاوه نور باشد «نور علی‌نور».

خاتمهٔ فصل دوم

این تمثیلها که بیان کردیم، دلهای مؤمنان یا پیامبران یا اولیاء را روشن می‌کند نه دلهای کفار. نور به‌هدایت می‌خواند، پس آنچه از راه هدایت بدور باشد، باطل است و ظلمت. بلکه شدیدتر از آن. زیرا ظلمت به‌باطل ره نمی‌سپارد همانگونه که به‌حق هم راهبر نیست. عقول کافران و نیز سایر ادراکاتشان همه تیره است و به‌گمراه کردنشان یاری می‌کند. مثال آنان چون مردی است، «در دریای بی‌کرانی که

موج در پی‌موج و بر بالایش ابرهای تاریک متراکم است»[1] در این تمثیل دریا و بیکرانی دنیاست؛ خطرهای مهلک و سرگرمیهای بی‌ارزش وکدورتهای نابیناکنندهٔ آن. موج اول موج شهوات حیوانی و اشتغال به‌لذات حسی و گذران حاجت دنیایی است. اهل دنیا چون خوردن چارپایان می‌خورند و لذت می‌برند. سزاوار آن است که این موج تاریک باشد، زیرا دوست داشتن چیزی انسان را کوروکر می‌کند. موج دوم، صفات درندگی است، که از خشم و دشمنی وکینه و حقد و حسد و مباهات و فخر و افزون‌طلبی ناشی شود. سزا آن است که این نیزتاریک باشد زیرا خشم دشمن عقل است. این موج باید موج بالاتر باشد زیرا که خشم اکثراً چیره بر شهوتهاست. به‌گونه‌ای که چون خشم به هیجان آید، شهوات و لذات مشتهی را به‌فراموشی سپارد. مثلا شهوت هرگز نتواند با نیروی خشم برانگیخته درافتد. ابرها در تمثیل،اعتقادات ناپاک و پندارهای دروغین و خیالات فاسد است، که بین کافران و ایمان و معرفت حق و نورگیری از نور خورشید قرآن و عقل مانع‌شده‌اند. خاصیت ابر این است که مانع تابش نور خورشید می‌شود. حال که همهٔ اینها تاریکند بهتر آن است که آن را تاریکی در تاریکی نام نهیم. چون این ظلمات مانع معرفت اشیاء نزدیک شوند تا چه رسد به‌دور. لهذا کافرانی با فاصلهٔ نزدیکی که با رفتار وکردار پیامبر داشتند، از معرفت شگفتیهای حال پیامبر، بازماندند. پس شایسته است که از آن تعبیر شود به‌اینکه— اگر دستش را بیرون می‌آورد کافران توان دیـد نداشتند. چون منبع انوار—همانگونه که گذشت —همه نور اول حق است، زیبنده است که هر موحد معتقد شود که: «هرکه را خداوند نور

۱. بحرلجی یغشاه موج من فوقه موج من‌فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض. النور/۴۰.

نداده باشد، او را نوری نیست»[1] این مقدار از اسرار این آیه تراکافی است به‌آن قناعت کن.

فصل‌سوم

در معنی قول پیامبر که «خدایرا هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگیرد شکوه ذاتش دیدهٔ هر بیننده را بسوزاند»

در پاره‌ای از روایات هفتصد وپارهٔ دیگر هفتادهزار آمده است. می‌گویم؛ خداوند تعالی فی‌ذاته‌ولذاته متجلی است، پس حجاب‌لامحاله درنسبت به‌محجوب معنی پیدا کند. محجوبان بر سه قسم‌اند. گروهی به‌ظلمت محض محجوب‌اند و گروهی به‌نور محض، و گروه دیگر با نور مقرون به ظلمت محجوب‌اند.

اصناف این اقسام فراوان است که من به‌تحقیق در آنها خواهم پرداخت. ممکن است در هفتاد گروه محصور گردند، که مرا به‌انحصار قطعی آنان اطمینانی نیست. چه نمی‌دانم مراد از حدیث همین مقدار است یا نه؟ اما حصر این گروه به‌هفتصدوهفتادهزار، امری است در امکان نیروی نبوت. با این همه ظنم ظاهراً چنین حکم کند که اعداد مذکور برای تکثیر است نه‌تحدید. چه عادتاً به‌ذکر عدد پرداخته می‌آید ولی منظور از آن حصر نیست، تکثیر است. با این حال خدا بر این امر داناتر است و از توان علمی من نیز بیرون است. آنچه اکنون مرا ممکن نماید این است که این گروهها و بعضی از اصناف هر گروه را بر تو بشناسانم.

گروه اول

محجوبان‌اند به‌ظلمت محض. اینان ملاحده‌اند که نه به‌خدا و

۱. من لم یجعل‌الله‌له‌نوراً فماله من نور. النور/۴۰.

نه به‌روز آخر ایمان نیاورند. زندگی دنیا را بر آخرت برگزیده، زیرا که اصولا به‌آخرت ایمان ندارند. این گروه بر دو دسته‌اند. دسته‌ای بادقت به‌جستجوی سبب عالم می‌پردازند و آن را به‌طبع (سرشت) احاله می‌کنند. طبع (سرشت) عبارت از صفت متمرکزی است حال در اجسام. طبع خود ظلمت است زیرا نه‌شناختی و نه‌ادراکی و نه‌خبری از خود و نه از مصدرات خود ندارد. و نیز او را نوری نیست که با چشم ظاهر به ادراک درآید.

دسته دوم، آنهایند که در خود مشغولند و حتی دمی به‌جستجوی سبب نیز نمی‌پردازند بلکه چون چارپایان می‌زیند. حجابشان نفسهای ناپاک و شهوتهای تاریک آنهاست. هیچ ظلمتی شدیدتر از هوی و نفس (سرکش) نیست. از این‌رو خدای تعالی فرموده است: «آیا ندیدی آنکه هوای نفس را خدایش گرفته است؟»[1] و پیامبر فرموده است: «هوی مبغوض‌ترین خدائی است که در زمین بندگی شده‌است»[2]. این دسته به‌فرقه‌هایی تقسیم شده‌اند. فرقه‌ای بر آن عقیده است که غایت خواست (بشر) در دنیا قضای حاجات و نیل به‌شهوات و درک لذات است، از زن و خوراک و پوشاک. اینها بندگان لذت‌اند. آن را می‌پرستند و می‌جویند و بر آن عقیده‌اند که دستیابی بدان منتهای سعادت است. راضی‌اند که به‌منزلهٔ چارپایان بلکه پست‌تر از آنان باشند. چه ظلمتی شدیدتر ازین تواند بود؟ اینها به‌ظلمت محض محجوب‌شده‌اند. فرقهٔ دیگر منتهای سعادتها را در چیرگی و استیلاجویی و کشتن و اسیر گرفتن زنان و مردان داند. این کار سیرت اعراب بادیه‌نشین و کردان و بیشتر نادانهاست. اینها محجوبان به‌ظلمت صفات درنده‌خوئی‌اند، که بر آنان غلبه کرده و آن را نهایت لذتها بشمار آورده‌اند. اینان به‌این

۱. أفرأیت من اتخذالهه هواه. الجاثیه/۲۳.
۲. الهوی ابغض اله عبد فی الارض.

قناعت کرده که چون درنده بلکه پست‌تر از آن باشند.

فرقه سوم، نهایت سعادت را در فراوانی مال و فزونی خواسته نبیند. زیرا مال وسیلهٔ نیل به‌همهٔ شهوات و موجب اقتدار بر انجام حاجات است. این گروه همت را در جمع مال و افزایش ضیاع و عقار و اسبان نشاندار و چارپایان و زمینهای قابل کشت و دفینه نهادن دینار، در زیرزمین، صرف کنند. کسی از این مردم را می‌بینی که در تمام عمر خویش خطرهای صحرا را بر خود هموار کرده و در خشکی و دریا به سفر می‌پردازد و مال جمع می‌آورد. با این حال آن مال را بر خود نیز دریغ دارد تا چه رسد به‌غیر. مراد فرمایش پیامبر «هلاک شد بنده درهم، هلاک شد بندهٔ دینار»[1] ایشان‌اند. چه ظلمتی بزرگتر از آن چیزی است که انسان را به‌اشتباه اندازد. طلا و نقره هر دو سنگ‌اند و نباید به‌خاطر ارجمندی مورد توجه باشند. بلکه این دو اگر نیازها را بدانها برنیارند و در راه خدا از آنها انفاق نکنند، با سنگریزه برابر و سنگریزه نیز همسنگ آنهاست.

فرقهٔ چهارم، در اینان از نادانی گروه سوم خبری نیست. بلکه عاقل‌تر شده‌اند. به‌پندار اینان بزرگترین سعادتها در فراخی جاه وشهرت و آوازه و فراوانی پیروان و نفوذ اوامر و فرمان است. آنها را بینی که جز ظاهرسازی و پرداختن به‌امور چشم‌گیر کاری ندارند. حتی ممکن است یکی از اینان با گرسنگی در خانه بسر برد و تمام رنجهای گرسنگی را تحمل کند ولی ثروتش را صرف تهیهٔ لباسی می‌کند تا هنگام خروج از خانه بپوشد تا مبادا دیگران به‌چشم حقارت در اونگرند. اصناف این فرقه از شماره بیرون است و همه به‌سبب ظلمت محض—یعنی نفوس تاریکشان—محجوبان از خدای تعالی هستند. حال که اجناس این‌فرق را شناختیم ضرورتی نیست که یک‌یک آنها را برشماریم. و از این

۱. تعس عبدالدراهم، تعس عبدالدینار.

دسته‌اند گروهی که به‌زبان «لااله‌الاالله» گویند ولی این کار را از ترس یا برای استظهار به‌مسلمانان و یا آرایش به‌آنان و یا کمک مالی‌آنان یا به‌علت تعصبی که به‌یاری مذهب پدران دارند، انجام می‌دهند، نیز در سلک اینانند. این گروه اگر کلمهٔ تهلیل آنها را به‌عمل صالح واندارد، هرگز از ظلمات به‌نور راه نیابند. بلکه: «سرپرست آنها طاغوت است که آنها را از نور به‌ظلمات ره نماید.»[1] اما آنکه کلمه تهلیل در او اثر نهد آنگونه که بدی بر او ناگوار باشد و نیکی شادمانش کند، از ظلمت محض خارج شده است اگر چه گناهش فراوان باشد.

گروه دوم

طائفه‌ای باشند که با نور مقرون به‌ظلمت محجوب گشته‌اند و بر سه دسته‌اند: دسته‌ای که منشأ ظلمتشان حواس و دسته‌ای که‌منشأ ظلمتشان خیال و دسته‌ای که منشأ ظلمتشان مقیاس‌های فاسد عقلی است. دسته اول، محجوبان به‌ظلمت حواس‌اند که دمی از خود برون نیامده، و به‌پرستش و شناخت پروردگار، روی ننهد. نخستین مراتب از این دسته بت‌پرستان و آخرین آنها ثنویان‌اند. در میان هر دو مرتبه مراتب دیگری نیز قرار دارد. گروه اول بت‌پرستان ـ پروردگارشان را شناختند و لزوم توجه او را بر نفوس تاریک خود نیز دریافتند. نیز اعتقاد یافتند که پروردگارشان برتر از هر چیز است. لکن ظلمت حواس مانع از آن شد که از عالم محسوس قدم فراتر نهند، نهایت ازگوهرهای نفیس چون طلا و نقره و یاقوت، صورتهای نیکو کردند و خدای خود قرار دادند. اینان محجوبان‌اند به‌نور عزت جمال که هر دو از صفات خدا و انوار اوست. ولی آنها این صفات را ه‌اجسام محسوس مربوط

۱. اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من‌النور الی الظلمات. البقره/۲۵۶.

کرده‌اند. ظلمت حواس آنها را در این کار یاری داده است. از این‌رو حواس نسبت به‌عالم روحانی عقلی—همانگونه که گذشت—ظلمت‌است.

گروه دوم ـ جماعتی‌اند از ترکان صحرا که نه‌دینی دارند و نه شریعتی، معتقد به‌پروردگاری هستند که زیباترین چیزهاست. پس اگر انسانی زیبا یا درختی یا اسبی‌یا جز آن را در غایت جمال ببینند، بر او سجده کنند. و گویند که این پروردگار ماست. اینان محجوبان به‌نور جمال مقرون به‌ظلمت حواس‌اند و از بت‌پرستان به‌نور نزدیکترند. زیرا جمال مطلق را به‌پرستش گیرند نه‌شخص خاص را. و آن جمال را به چیزی تخصیص ندهند. نیز اینان جمال طبیعی را پرستند نه‌مصنوعی صنع خود را.

گروه سوم ـ گویند، پروردگار ما فی‌ذاته نورانی و شکلاً خوش‌سیماست. فی‌نفسه نیرومند و حضوراً پر مهابت است. نزدیکی به‌او ممکن نیست، و چنین پروردگاری شایسته است که محسوس باشد زیرا غیر محسوس در نزد آنان بی‌معنی است. این گروه آتش را به‌این‌صفات یافته‌اند و آن را پرستیده‌اند و به‌پروردگاری گزیده‌اند. اینان محجوبان به‌نور قدرت و شوکت‌اند. که هر یک خود از صفات انوار الهی است.

گروه چهارم ـ پندارند که آتشی که بر آن چیره‌ایم به‌روشن کردن و خاموش کردن، در تصرف ماست، پس شایسته الوهیت نیست. بلکه آنچه دارای این صفات باشد و از تصرف ما نیز خارج و ما در تصرف او باشیم، موصوف به‌علو و رفعت خواهد بود. علم نجوم و نسبت‌تأثیرات سرنوشت به‌آن در میان اینها شهرت دارد. گروهی از آنان شعری وگروه دیگر مشتری و ستارگان دیگر را بر حسب اعتقاد به‌تأثیرات نجومی، می‌پرستند. اینها محجوب به‌نور علو مقرون به‌اشراق و استیلایند، که همه از انوار خدای تعالی است.

گروه پنجم ـ در شکل پرستش با گروه فوق همصدا هستند، ولی

گویند، نزیبد که پروردگار را با توجه به‌جوهر، به‌کوچکی و بزرگی موسوم کرد. بلکه باید که او از همه بزرگتر باشد. از این‌رو خورشید را به‌سبب بزرگی پرستند. اینان محجوبان به‌نور کبریایند که با بقیهٔ انوار مقرون به‌ظلمت حواس همراهست.

گروه ششم ـ از اینان برتر رفته و گفتند، نور همه در خورشید خلاصه نشود، بلکه انوار غیر او راست. پروردگار را در نورانیت انباز نشاید، از این‌رو نور مطلق را که جامع جمیع انوار عالم است به‌پرستش گیرند. و پندارند که پروردگار جهان اوست و نیکیها همه بدو منسوب باشد. سپس چون در جهان شرور و بدی بینند. و جایز ندانند که به‌خدا نسبت دهند — چه او منزه از شرور است — لهذا بین او و ظلمت فاصله‌ای منظور کرده و جهان را به‌نور وظلمت تقسیم کرده، و آن‌دو را «یزدان» و «اهرمن» نام نهاده‌اند. اینان ثنویان هستند. این اندازه ازین گروه‌ترا کافی است اینها بیش از این دسته‌اند. اما دستهٔ دوم محجوبان به بعض انوار مقرون به‌ظلمت خیال، آنهایند که از حس درگذشته‌اند و برتر از عالم حس به‌چیزی دست یافته‌اند. اما گریز از چنگ خیال آنها را محال است. به‌همین‌سبب موجودی را پرستند نشسته بر عرش. پایین‌ترین این گروه مجسمه‌اندو کرامیه همگی. شرح مقالات و مذهبشان اکنون برایم میسر نیست و نیز فایدای در زیاده‌گویی نبینم. برترین مراتب از این گروه آن است که جسمیت و عوارض تبعی آن را جزجهت مخصوص «فوق» از ذات خدا نفی کند. زیرا آنچه که به‌جهات منسوب نگردد و به‌خارج و داخل از عالم توصیف نشود، در نزد آنهاموجودیت ندارد. زیرا که به‌تخیل درنیاید. اینان درنیافته‌اند، که نخستین درجات معقولات تجاوز از نسبت جهات است.

دسته سوم ـ محجوبان به‌انوار الهی مقرون به‌مقیاسات عقلی‌فاسد و تاریکند. خدای سمیع، بصیر، متکلم، عالم، قادر، مرید، حی منزه از

جهات راپرستند. لکن این صفات را بر حسب صفات خود فهم کنند. بعض ازآنها تصریح کرده وگفته است: «کلامش چون کلام ما مرکب از صوت و حرف است» و بعض دیگر که نسبت به‌دستهٔ اول مترقی‌ترند، چنین گفته‌اند: «کلام خدا چون سخن گفتن ماست ولی نه‌صوت است و نه‌حرف». بر همین اساس، چون خواهند که به‌حقیقت شنوایی و بینایی و حیات خداوند پی‌برند در معنی متوسل به‌تشبیه شوند. اگر چه لفظاً انکار کنند. زیرا در اصل معانی اینگونه اوصاف و اطلاقات را در حق خدای تعالی فهم نکرده‌اند. مثلا درباب ارادهٔ خداوند گویند، حادث است همچون ارادهٔ ما و طلب و قصدی است چون طلب و قصدما. اینها مذاهبی مشهورند که نیازی به‌تفصیل آنها نیست. جملگی محجوبان‌اند به‌دسته‌ای از انوار و ظلمت مقرون به‌مقیاسات فاسد عقلی. همهٔ اینان ازاصناف گروه دوم هستند که بانورمقرون به‌ظلمت محجوب‌اند —و توفیق از خداست— .

گروه سوم

پس از دو گروه مذکور، محجوبان به‌انوار محض‌اند که اصناف ایشان را شماره نتوان کرد. اکنون به‌سه گروه ازآنان اشاره می کنیم.

اول ـ طایفه‌ای هستند که به‌تحقیق معانی صفات الهی را شناخته‌اند. و دریافته‌اند که اطلاق اسماء، کلام، اراده، قدرت، علم، و غیره بر صفات خداوند، همچون اطلاق این اسماء بر بشر نیست. از این‌رو از شناخت او با این صفات اجتناب کرده و او را با توجه به آفریده‌هایش شناخته‌اند. همانگونه که موسی علیه‌السلام خداوند را در جواب سؤال فرعون که «پروردگار جهانیان چیست؟» بشناساند. اینان گویند که پروردگار مقدس از معانی ظاهری این صفات پیراسته است و

او محرک آسمانها و مدبر آن است.

گروه دوم، از اینان برتر اندیشیده‌اند چه بر آنان آشکار شده‌است که آسمانها فراوان است و محرک هر آسمانی موجودی است به‌نام ملک که نوعشان فراوان است. نسبت اینها به‌انوار الهی چون نسبت ستارگان است. سپس دریافته‌اند که این آسمانها خود در فلکی دیگر است، که همهٔ افلاک را در شبانه‌روز یکبار با حرکت خود می‌چرخاند. پروردگار محرک آخرین جرم فلک اقصی است که در برگیرندهٔ همهٔ افلاک است. از این‌رو کثرت از ذات او منتفی است.

گروه سوم، از اینها نیز برتر اندیشیده‌اند و گفته‌اند: حرکت اجسام به‌طریق مستقیم، شایسته است که خدمت و عبادت باشد، پروردگار جهانیان را و طاعتی باشد از پرستنده‌ای از پرستندگانش به‌نام ملک، که نسبت آن به‌انوار محض چون ماه ماند به‌انوار محسوس. از این‌رو پنداشته‌اند که پروردگار از جهت این محرک «مطاع» است و پروردگار متعال محرک کل است به‌طریق امر نه به‌طریق مباشرت. در تقسیم این امر و ماهیت آن مشکلاتی است که اکثر فهمها از درک آن ناتوان است و این کتاب را گنجایش بازگوئی آن نیست.

این گروهها که برشمردیم همگی محجوبان به‌انوار محض‌اند. «واصلان» گروه چهارمی هستند که بر آنان آشکار شده است که «مطاع» موصوف به‌صفتی است که با وحدانیت محض و کمال بالغ تنافی دارد. این موضوع خودرازی دارد که این کتاب متحمل کشف آن نیست. و نیز دریافته‌اند که نسبت «مطاع» در افلاک چون نسبت خورشید در انوار است. پس اینها، از آنکه آسمانها را به‌حرکت درمی‌آورد و از آنکه فلک اقصی را حرکت می‌دهد و از آنکه امر به‌تحریک اینها می‌کند، به‌کسی روی آورده‌اند که، آسمانها و فلک اقصی و آمر به تحریک را بیافریده است. [الله].

این گروه در پی‌جویی امر به‌موجودی رسیدند، منزه از آنچه دیده از پیش ادراک کرده است. شکوه ذات اول و اعلای او، آتش در ادراک بینندگان و بینایی آنها در افکند. زیرا، این موجود را مقدس و منزه یافتند از جمیع آنچه ما قبلاً به‌وصف درآوردیم.

این گروه خود به‌گروههایی تقسیم می‌شود. بعضی از آنها جمیع ادراکات بصری در آنان نابود و متلاشی شده است، ولی جمال و قداست را لحاظ کرده، و ذات خدای را در جمالی که آنها را به‌وصول حضرت الهی رسانده اعتبار کرده‌اند. از این‌رو «مبصرات» را (در مورد ذات خداوند) بدون مبصر، از دست نهاده‌اند. گروهی از اینان نیز بررفته و خاص‌الخواص (خاص خاصان) نام گرفته‌اند. شکوه ذات الهی آثار شرک را از آنان به‌فنا داده است و قدرت جلال خداوند آنان را دربرگرفته و ذاتیت را از آنان بازستانده و نابود کرده است. اینها جز ملاحظهٔ نفسهای فانی از خود تصوری ندارند و جز ذات حق معبودی. و به‌معنی گفتار الهی رسیده‌اند که: «هر چیزی نابود شدنی است جز ذات او» [هر که در جهت او پیش می‌رود] اینها را ذوق و حالی‌است، که در فصل اول بدان اشاره کردیم، و گفتیم که چگونه اتحاد را اطلاق کنند و چگونه پندار. این نهایت درجهٔ «واصلان» است.

گروه دیگر از آنان در ارتقاء و عروج به‌درجه‌ای — که مفصلاً ذکر کردیم — نرسیده‌اند همهٔ طول راه را نپیموده‌اند، بلکه در اولین وهله به‌شناخت ذات مقدس و تنزیه پروردگاری — از آنچه شایسته تنزیه است — رسیده‌اند. آنچه بر دیگران در آخر طاری شود براینان در اول شده‌است. ذات الهی یکبار برآنها تجلی کرده و شکوه جلالش آنچه را که دیده حسی و عقلی به‌ادراک تواند آورد، نابود کرده است. می‌توان تشبیه کرد که طریق اول از آن «خلیل» [ابراهیم] و طریق دوم از آن حبیب [محمد(ص)] باشد. خدا به‌اسرار اقدام و انوار مقام

ایشان، داناتر است.

این اشاره‌ای بود به‌اصناف محجوبان. چندان بعید نیست که اگر تحقیقات مفصل نوشته آید، و در حجاب سالکان تتبع شود، شمار اینان به‌هفتادهزار گروه هم برسد. اما چون به‌جستجو برخیزی، دسته‌ای را خارج از گروه‌بندی‌ای که ما ترتیب دادیم، نخواهی دید. زیرا مردم یا به‌حجاب صفات بشری گرفتارند و یا به‌حس‌وخیال و یا به‌مقیاسات عقلی و یا به‌نور محض—همانگونه که گذشت—این رساله جوابی بود به این پرسشها، با آنکه سؤال هنگامی با من مصادف شد که فکرپراکنده و خاطر نابسامان و همت به‌غیر آن، مصروف بود. خواستم از این کار آن است که خداوند تعالی از آنچه قلم سرکشی کرده و قدم لغزیده است، درگذرد. زیرا که فرو رفتن در دریای اسرار الهی کاری بس بزرگ و نظرکردن به‌انوار الهی از ورای حجابهای بشری، بس دشوار است.

پایان
مرداد ماه ۱۳۵۷

«توضیحات مترجم»

اصطلاحات

۱ـ أعراض، جمع عرض است و عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی‌نفسه‌عین وجودش برای غیر و در غیر باشد مثل بیاض و سواد.
(فرهنگ علوم عقلی)

۲ـ اتحاد، عبارت از شهود وجود واحد مطلق است از جهت آنکه تمام اشیاء موجودند به‌وجود واحد و فی‌نفسه معدومند. در اصطلاحات صوفیه است که‌اتحاد، شهود وجود واحد مطلق است از حیث آنکه مجموع اشیاء موجودند به‌ذات حق، به‌این معنی که همه بحق موجود و بخود معدومند که: مابه‌تو قائم چو تو قائم بذات.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۳ـ حجاب، به‌معنی پرده و پوشش است و در اصطلاح مانع میان عاشق ومعشوق را گویند و انطباع صور را گویند در دل که مانع قبول تجلی حقایق بود و مانع و اسباب‌پوشیدگی میان فیوضات و تجلیات حق و انسان چیزهایی است که مخالف با گوهر نفس بوده و با وی مشابهت و مناسبت نداشته باشد.
(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۴ـ حقیقةالحقایق، مراد ذات احدیت است که حضرت جمع و حضرت وجود می‌خوانند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۵ـ سکر، یعنی مستی و صوفیان گویند سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به‌حق است.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۶ـ سر، یعنی نهان و در اصطلاح لطیفه‌ای است مودع در قالب مانند ارواح و

محل مشاهده است چنانکه ارواح محل محبت است و قلوب محل معارف و سر الطف از روح است و روح اشرف از قلب و گاه اطلاق می‌شود بر آنچه مابین بنده و حق است.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۷- ضروری، کلمهٔ ضروری گاه مقابل اکتسابی است ومرادف با بدیهی است. تصورات ضروری یعنی تصوراتی که در حصول آنها نیازی به‌تأمل و فکر نیست و گاه مقابل امکان است چنانکه گویند حیوانیت انسان را ضروری است.

(فرهنگ علوم عقلی)

۸- فناء، مراد از فناء، فنای عبد است در حق و فنای جهت بشریت اوست در جهت ربوبیت، بوسیلهٔ کلمه فنا اشاره کنند به‌سقوط اوصاف مذمومه و بواسطهٔ کلمهٔ بقاء اشاره کنند به‌قیام اوصاف محموده.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۹- لوامع، در اصطلاح صوفیان عبارت از انوار ساطعه است که لامع می‌شود بر اهل بدایات از ارباب نفوس طاهره و منعکس می‌شود از خیال به‌حس مشترک‌و بواسطه حواس ظاهره مشاهده می‌شود و آن مأخوذ از «لوامع البرق» است وبالجمله اظهار نور است بر دل بابقاء فوائد آن و انوار ساطعه است که برای اهل بدایات لمعان پیدا می کند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۰- لوایح،لوایح و طوالع الفاظی‌اند که کنایت ازاختلاف احوال اربابسلوک‌و مقامات آنهاست و متقارب‌المعنی‌اند و میان آنها فرق زیادی نیست و از صفات اصحاب بدایات است که به‌طرف ترقی می‌روند و هنوز ضیاء آفتاب معارف برای آنان دائم نشده است ولکن خدای متعال روزی دل آنها را به‌انوار حقایق منور به نور دائم گرداند و لوامع آشکارتر است از لوایح و زوال آن مانند زوال لوایح نیست.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۱- مشاهده، مشاهده عبارت از حضور حق است و مشاهده ازکسی درست‌آید که به‌وجود مشهود قائم بود نه‌بخود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد مشاهدهٔ او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۲- نظری، یعنی آنچه بوسیلهٔ تأمل و فکر حاصل شود در مقابل بدیهی. تصور

و تصدیق نظری یعنی تصورات و تصدیقاتی که از راه تأمل و فکر و کسب‌بدست آیند.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۳- نفس، جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل نیاز به‌ماده دارد و متعلق به‌اجساد و اجسام است و بالاخره جوهری است مستقل و قائم بذات خود که تعلق تدبیری به‌ابدان دارد.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۴- نورالانوار، مراد ذات حق تعالی است.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۵- وجه‌الله، وجه اعتبارذات و جهت فیاضیت حق‌است و اعتبار ذاتست بحسب تمام اعتبارات.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۶- وضع، عبارت است از اختصاص یافتن لفظی برای معنایی بطوری که از گفتن آن لفظ آن معنی فهمیده شود لفظ را موضوع و معنی را موضوع له‌وکسی که این کار را انجام داده است واضع نامند.

(تجریدالاصول)

The Great Books
of Islamic Civilization

Al-Qushayri's Epistle on Sufism

Abu ʾl-Qasim al-Qushayri

Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf

Translated by Professor Alexander D. Knysh
Reviewed by Dr Muhammad Eissa

Al-Qushayri's
Epistle on *Sufism*

This page intentionally left blank

The Center for Muslim Contribution to Civilization

Al-Qushayri's *Epistle* on *Sufism*

Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf

Abu ʾl-Qasim al-Qushayri

Translated by Professor Alexander D. Knysh

Reviewed by Dr Muhammad Eissa

Garnet
PUBLISHING

Al-Qushayri's Epistle on Sufism

Published by
Garnet Publishing Limited
8 Southern Court
South Street
Reading
RG1 4QS
UK

Copyright © 2007 The Center for Muslim
Contribution to Civilization

All rights reserved.
No part of this book may be reproduced in any form or by
any electronic or mechanical means, including information
storage and retrieval systems, without permission in writing
from the publisher, except by a reviewer who may quote
brief passages in a review.

First Edition

ISBN-13: 978-1-85964-185-9
ISBN-10: 1-85964-185-7

British Library Cataloguing-in-Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library

Jacket design by Garnet Publishing
Typeset by Samantha Barden

Printed in Lebanon

Contents

Foreword xi
About this Series xiii
Center for Muslim Contribution to Civilization: Board of Trustees xv
Center for Muslim Contribution to Civilization: Board xvi
Acknowledgements xvii
The Translator's Note xix
Translator's Introduction: Al-Qushayri's "Epistle on Sufism": The author and his book xxi

Author's Introduction 1
A chapter explaining the beliefs of the Sufis concerning the fundamentals of religion 4
Section [on divine oneness] 14

Chapter 1 On the masters of this path and their deeds and sayings that show how they uphold the Divine Law 17
Abu Ishaq Ibrahim b. Adham b. Mansur 18
Abu ʾl-Fayd Dhu ʾl-Nun al-Misri 19
Abu ʿAli al-Fudayl b. ʿIyad 20
Abu Mahfuz Maʿruf b. Fayruz al-Karkhi 21
Abu ʾl-Hasan [al-]Sari b. al-Mughallis al-Saqati 23
Abu Nasr Bishr b. al-Harith al-Hafi (the Barefoot) 25
Abu ʿAbdallah al-Harith al-Muhasibi 27
Abu Sulayman Dawud b. Nusayr al-Taʾi 29
Abu ʿAli Shaqiq b. Ibrahim al-Balkhi 30
Abu Yazid b. Tayfur b. ʿIsa al-Bastami 32
Abu Muhammad Sahl b. ʿAbdallah al-Tustari 33
Abu Sulayman ʿAbd al-Rahman b. ʿAtiyya al-Darani 35
Abu ʿAbd al-Rahman Hatim b. ʿUnwan 36
Abu Zakariya Yahya b. Muʿadh al-Razi, the Preacher 37
Abu Hamid Ahmad b. Khadrawayh (Khidruya) al-Balkhi 38
Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Abi ʾl-Hawari 39
Abu Hafs ʿUmar b. Maslama al-Haddad 39
Abu Turab ʿAskar b. Husayn al-Nakhshabi 40
Abu Muhammad ʿAbdallah b. Khubayq 41
Abu ʿAli Ahmad b. ʿAsim al-Antaki 41
Abu ʾl-Sari Mansur b. ʿAmmar 42
Abu Salih Hamdun b. Ahmad b. ʿUmara al-Qassar 42
Abu ʾl-Qasim al-Junayd b. Muhammad 43
Abu ʿUthman Saʿid b. Ismaʿil al-Hiri 45
Abu ʾl-Husayn Ahmad b. Muhammad al-Nuri 46
Abu ʿAbdallah Ahmad b. Yahya al-Jallaʾ 47

Abu Muhammad Ruwaym b. Ahmad 48
Abu ʿAbdallah Muhammad b. al-Fadl al-Balkhi 48
Abu Bakr Ahmad b. Nasr al-Zaqqaq al-Kabir 49
Abu ʿAbdallah ʻAmr b. ʿUthman al-Makki 50
Samnun b. Hamza 50
Abu ʿUbayd al-Busri 51
Abu ʾl-Fawaris Shah b. Shujaʿ al-Kirmani 52
Yusuf b. al-Husayn 52
Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi 52
Abu Bakr Muhammad b. ʿUmar al-Warraq al-Tirmidhi 53
Abu Saʿid Ahmad b. ʿIsa al-Kharraz 53
Abu ʿAbdallah Muhammad b. Ismaʿil al-Maghribi 54
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad Masruq 54
Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Sahl al-Isbahani 54
Abu Muhammad Ahmad b. Muhammad b. al-Husayn al-Jurayri 55
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. Sahl b. ʿAtaʾ al-Adami 56
Abu Ishaq Ibrahim b. Ahmad al-Khawwas 56
Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Kharraz 57
Abu ʾl-Hasan Bunan b. Muhammad al-Hammal 57
Abu Hamza al-Baghdadi al-Bazzaz 57
Abu Bakr Muhammad b. Musa al-Wasiti 58
Abu ʾl-Hasan b. al-Saʾigh 59
Abu Ishaq Ibrahim b. Dawud al-Raqqi 59
Mimshadh al-Dinawari 59
Khayr al-Nassaj 60
Abu Hamza al-Khurasani 60
Abu Bakr Dulaf b. Jahdar al-Shibli 61
Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Murtaʿish 62
Abu ʿAli Ahmad b. Muhammad al-Rudhbari 62
Abu Muhammad ʿAbdallah b. Munazil 63
Abu ʿAli Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab al-Thaqafi 63
Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ 64
Abu Bakr Muhammad b. ʿAli al-Kattani 64
Abu Yaʿqub Ishaq b. Muhammad al-Nahrajuri 64
Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Muzayyin 65
Abu ʿAli b. al-Katib 65
Muzaffar al-Qirmisini 65
Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari 66
Abu ʾl-Husayn b. Bunan 66
Abu Ishaq Ibrahim b. Shayban al-Qirmisini 66
Abu Bakr al-Husayn b. ʿAli b. Yazdanyar 67
Abu Saʿid b. al-Aʿrabi 67
Abu ʿAmr Muhammad b. Ibrahim al-Zajjaji al-Naysaburi 67
Abu Muhammad Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr 68
Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari 68
Abu Bakr Muhammad b. Dawud al-Dinawari 68
Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi 69

Abu ʿAmr Ismaʿil b. Nujayd 69
Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. Sahl al-Bushanji 69
Abu ʿAbdallah Muhammad b. Khafif al-Shirazi 70
Abu ʾl-Husayn Bundar b. al-Husayn al-Shirazi 71
Abu Bakr al-Tamastani 71
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad al-Dinawari 71
Abu ʿUthman Saʿid b. Sallam al-Maghribi 72
Abu ʾl-Qasim Ibrahim b. Muhammad al-Nasrabadhi 72
Abu ʾl-Hasan ʻAli b. Ibrahim al-Husri al-Basri 73
Abu ʿAbdallah Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari 73
Conclusion 74

Chapter 2 An explanation of the expressions used by this [Sufi] community and of their difficulties 75

The [mystical] moment (*waqt*) 75
The [mystical] station (*maqam*) 77
The [mystical] state (*hal*) 78
Contraction (*qabd*) and expansion (*bast*) 79
Awe (*hayba*) and intimacy (*uns*) 81
[The states of] ecstatic behavior (*tawajud*), ecstatic rapture (*wajd*), and ecstatic finding (*wujud*) 83
Unification (*jamʿ*) and separation (*farq*) 87
The unification of unification (*jamʿ al-jamʿ*) 88
Annihilation (*fanaʾ*) and subsistence (*baqaʾ*) [in God] 89
Absence (*ghayba*) and presence (*hudur*) 91
Sobriety (*sahw*) and drunkenness (*sukr*) 93
Tasting (*dhawq*) and drinking (*shurb*) 95
Erasure (*mahw*) and affirmation (*ithbat*) 96
Concealment (*satr*) and [self-]manifestation (*tajalli*) 96
Presence (*muhadara*), unveiling (*mukashafa*) and witnessing (*mushahada*) 97
Glimmers (*lawaʾih*), dawnings (*tawaliʿ*) and flashes (*lawamiʿ*) 99
[Unexpected] raids (*bawadih*) and attacks (*hujum*) 100
Inconstancy (*talwin*) and stability (*tamkin*) 100
Proximity (*qurb*) and distance (*buʿd*) 103
The [Divine] Law (*shariʿa*) and the True Reality (*haqiqa*) 105
Breath (*nafas*) 105
Thoughts (*khawatir*) 106
Certain knowledge (*ʿilm al-yaqin*), the essence of certainty (*ʿayn al-yaqin*) and the truth of certainty (*haqq al-yaqin*) 107
Occurrence (*warid*) 108
Witness (*shahid*) 108
The soul (*nafs*) 109
The spirit (*ruh*) 110
The innermost self (*sirr*) 110

Chapter 3 The [mystical] stations (*maqamat*) 111
Repentance (*tawba*) 111
Striving (*mujahada*) 118
Retreat (*khalwa*) and seclusion (ʿ*uzla*) 122
Fear of God (*taqwa*) 125
Scrupulousness (*waraʿ*) 129
Renunciation (*zuhd*) 134
Silence (*samt*) 138
Fear (*khawf*) 142
Hope (*rajaʾ*) 148
Sadness (*huzn*) 155
Hunger (*juʿ*) and the abandonment of [carnal] desire (*shahwa*) 157
Humility (*khushuʿ*) and modesty (*tawaduʿ*) 161
Opposing the soul (*mukhalafat al-nafs*) and remembering its faults (*dhikr ʿuyubiha*) 167
Envy (*hasad*) 170
Backbiting (*ghiba*) 172
Contentment (*qanaʿa*) 175
Trust in God (*tawakkul*) 178
Gratitude (*shukr*) 188
Certainty (*yaqin*) 193
Patience (*sabr*) 196
Awareness [of God] (*muraqaba*) 202
Satisfaction (*rida*) 205
Servanthood (ʿ*ubudiyya*) 210
Desire (*irada*) 213
Uprightness (*istiqama*) 217
Sincerity (*ikhlas*) 220
Truthfulness (*sidq*) 222
Shame (*haya*) 226
Freedom (*hurriyya*) 229
Remembrance (*dhikr*) 232
Chivalry (*futuwwa*) 237
Spiritual insight (*firasa*) 242
Moral character (*khuluq*) 252
Munificence (*jud*) and generosity (*sakhaʾ*) 257
Jealousy (*ghayra*) 264
Friendship with God (*wilaya*) 268
Supplicatory prayer (*duʿaʾ*) 273
Poverty (*faqr*) 280
Sufism (*tasawwuf*) 288
Good manners (*adab*) 292
The rules of travel (*safar*) 297
Companionship (*suhba*) 302
The Oneness of God (*tawhid*) 306
How some Sufis [of old] behaved at the time of their departure from this world (*ahwaluhum ʿinda ʾl-khuruj min al-dunya*) 312

Divine gnosis (*al-maʿrifa [bi-llah]*) 319
Love (*mahabba*) 325
Passionate longing (*shawq*) 335
On how [God] protects the hearts of Sufi masters and on [the necessity of] not opposing them [in anything they do] 339
Listening to music (*samaʿ*) 342
Miracles of God's friends (*karamat al-awliyaʾ*) 357
The vision of the Sufis (*ruʾyat al-qawm*) 392
Spiritual advice for Sufi novices (*wasaya li ʾl-muridin*) 403

Glossary 417
Bibliography 427
Index of proper names, toponyms, and concepts 429

This page intentionally left blank

In the Name of God, the Beneficent, the Merciful

Foreword

The interrelationship and interaction of human cultures and civilizations has made the contributions of each the common heritage of men in all ages and all places. Early Muslim scholars were able to communicate with their Western counterparts through contacts made during the Crusades; at Muslim universities and centres of learning in Muslim Spain (al-Andalus, or Andalusia) and Sicily to which many European students went for education; and at the universities and centres of learning in Europe itself (such as Salerno, Padua, Montpellier, Paris, and Oxford), where Islamic works were taught in Latin translations. Among the Muslim scholars well-known in the centres of learning throughout the world were al-Rāzī (Rhazes), Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), al-Khwārizmī and Ibn Khaldūn. Muslim scholars such as these and others produced original works in many fields. Many of them possessed encyclopaedic knowledge and distinguished themselves in many disparate fields of knowledge.

The Center for Muslim Contribution to Civilization was established in order to acquaint non-Muslims with the contributions Islam has made to human civilization as a whole. The Great Books of Islamic Civilization Project attempts to cover the first 800 years of Islam, or what may be called Islam's Classical Period. This project aims at making available in English and other European languages a wide selection of works representative of Islamic civilization in all its diversity. It is made up of translations of original Arabic works that were produced in the formative centuries of Islam, and is meant to serve the needs of a potentially large readership. Not only the specialist and scholar, but the non-specialist with an interest in Islam and its cultural heritage will be able to benefit from the series. Together, the works should serve as a rich source for the study of the early periods of Islamic thought.

In selecting the books for the series, the Center took into account all major areas of Islamic intellectual pursuit that could be represented. Thus the series includes works not only on better-known subjects such as law, theology, jurisprudence, history and politics, but also on subjects such as literature, medicine, astronomy, optics and geography. The specific criteria used to select individual books were these: that a book should give a faithful and comprehensive account of its field; and that it should be an authoritative source. The reader thus has at his disposal virtually a whole library of informative and enlightening works.

Each book in the series has been translated by a qualified scholar and reviewed by another expert. While the style of one translation will naturally differ from another as do the styles of the authors, the translators have endeavoured, to

the extent it was possible, to make the works accessible to the common reader. As a rule, the use of footnotes has been kept to a minimum, though a more extensive use of them was necessitated in some cases.

This series is presented in the hope that it will contribute to a greater understanding in the West of the cultural and intellectual heritage of Islam and will therefore provide an important means towards greater understanding of today's world.

May God Help Us!

Muhammad bin Hamad Al-Thani
Chairman of the Board of Trustees

About this Series

THIS series of Arabic works, made available in English translation, represents an outstanding selection of important Islamic studies in a variety of fields of knowledge. The works selected for inclusion in this series meet specific criteria. They are recognized by Muslim scholars as being early and important in their fields, as works whose importance is broadly recognized by international scholars, and as having had a genuinely significant impact on the development of human culture.

Readers will therefore see that this series includes a variety of works in the purely Islamic sciences, such as Qurʾān, *ḥadīth*, theology, prophetic traditions (*sunna*), and jurisprudence (*fiqh*). Also represented will be books by Muslim scientists on medicine, astronomy, geography, physics, chemistry, horticulture, and other fields.

The work of translating these texts has been entrusted to a group of professors in the Islamic and Western worlds who are recognized authorities in their fields. It has been deemed appropriate, in order to ensure accuracy and fluency, that two persons, one with Arabic as his mother tongue and another with English as his mother tongue, should participate together in the translation and revision of each text.

This series is distinguished from other similar intercultural projects by its distinctive objectives and methodology. These works will fill a genuine gap in the library of human thought. They will prove extremely useful to all those with an interest in Islamic culture, its interaction with Western thought, and its impact on culture throughout the world. They will, it is hoped, fulfil an important rôle in enhancing world understanding at a time when there is such evident and urgent need for the development of peaceful coexistence.

This series is published by the Center for Muslim Contribution to Civilization, which serves as a research centre under the patronage of H.H. Sheikh Muhammad bin Hamad al-Thani, the former Minister of Education of Qatar who also chairs the Board of Trustees. The Board is comprised of a group of prominent scholars. These include His Eminence Sheikh Al-Azhar, Arab Republic of Egypt, and Dr Yousef al-Qaradhawi, Director of the Sira and Sunna Research Center. At its inception the Center was directed by the late Dr Muhammad Ibrahim Kazim, former Rector of Qatar University, who established its initial objectives.

The Center was until recently directed by Dr Kamal Naji, the Foreign Cultural Relations Advisor of the Ministry of Education of Qatar. He was assisted by a Board comprising a number of academicians of Qatar University, in addition to a consultative committee chaired by Dr Ezzeddin Ibrahim, former Rector of the University of the United Arab Emirates. A further committee

acting on behalf of the Center has been the prominent university professors who act under the chairmanship of Dr Raji Rammuny, Professor of Arabic at the University of Michigan. This committee is charged with making known, in Europe and in America, the books selected for translation, and in selecting and enlisting properly qualified university professors, orientalists and students of Islamic studies to undertake the work of translation and revision, as well as overseeing the publication process.

CENTER FOR MUSLIM CONTRIBUTION TO CIVILIZATION

Board of Trustees

H.E. Sheikh Muhammad bin Hamad al-Thani
Chairman

Members

1. H.Eminence Sheikh al-Azhar, Cairo, Arab Republic of Egypt.
2. Director-General of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO).
3. Director-General of the Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization (ALECSO).
4. H.E. the Minister of Education, State of Qatar.
5. H.E. the Minister of Education, Kuwait.
6. H.E. the Minister of Education, Oman.
7. H.E. the Secretary-General of the Muslim World Association, Saudi Arabia.
8. H.E. Dr Ezzeddin Ibrahim, Cultural Advisor to H.H. the President of the U.A.E.
9. Professor Yousef al-Qaradhawi, Director, Sira and Sunna Research Centre, University of Qatar.
10. Chairman, Arab Historians Union.
11. Professor Cesar Adib Majul, Professor at the American Universities.

Following are the names of the late prominent Muslim figures who (may Allāh have mercy upon them) passed away after they had taken vital roles in the preliminary discussions of the Center's goals, work plan and activities. They are:

1. Dr Kamal Naji, former General Supervisor, Center for Muslim Contribution to Civilization, Qatar (7 October 1997).
2. Sheikh Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, Sheikh al-Azhar, Cairo, Arab Republic of Egypt.
3. Dr Muhammad Ibrahim Kazim, former Rector, University of Qatar.
4. Sheikh Abdullah bin Ibrahim al-Ansari, former Chairman, Department for the Revival of Islamic Cultural Heritage, State of Qatar.
5. Muhammad al-Fasi, former Honorary Chairman, Islamic University Rabat, Kingdom of Morocco.
6. Dr Abul-Wafa al-Taftazani, former Deputy Rector, University of Cairo, Arab Republic of Egypt.
7. Senator Mamimatal Tamano, former member of the Philippino Congress and Muslim leader in the Philippines.

CENTER FOR MUSLIM CONTRIBUTION TO CIVILIZATION

Board

H.E. Sheikh Muhammad bin Hamad al-Thani
Chairman of the Board of Trustees

Professor Osman Sid-Ahmad Ismail al-Bili
General Supervisor, Professor of Middle Eastern and Islamic History, University of Qatar

Members

1. H.E. Shaykha Ahmad Almahmud, Minister of Education, State of Qatar.
2. Professor Ibrahim Saleh al-Nuaimi, former Rector, University of Qatar.
3. Professor Yousef al-Qaradhawi, Director, Sira and Sunna Research Centre, University of Qatar.
4. Professor Husam al-Khateeb, Professor of Arabic, Cultural Expert, National Council for Culture, Arts and Heritage, State of Qatar.
5. Professor Abd al-Hamid Ismail al-Ansari, College of Sharia, Law and Islamic Studies.
6. H.E. Dr Hasan al-Nimi, Ambassador, State of Qatar.
7. Dr Hasan al-Ansari, Amiri Diwan, College of Arts and Science, University of Qatar.
8. Dr Ahmad Muhammad Ubaidan (Treasurer) Observer, Advisory Council and Director-General, Trans-Orient Establishment (Doha, Qatar).

Center's Advisors

H.E. Dr Ezzeddin Ibrahim
Cultural Advisor to H.H. the President of the U.A.E.

Professor Raji Mahmoud Rammuny
Director of the Center's Translation Committee in the U.S.A.
Professor of Arabic Studies, Department of Near Eastern Studies,
University of Michigan, U.S.A.

Acknowledgements

I would like to take this opportunity to thank the individuals and institutions who have helped me to realize this translation project. My heartfelt gratitude goes to my colleague Professor Raji Rammuny, who commissioned me to translate al-Qushayri's masterpiece on behalf of the Center for Research on the Muslim Contribution to Civilization located in the city of Doha, Qatar. My translation has benefited significantly from the comments and corrections of the reviewer, Dr. Muhammad Eissa, whose meticulous attention to detail deserves the highest praise. My English text was carefully proof-read and edited by my research assistant Victoria (Vika) Gardner, an expert on Central Asian Sufism. Vika's help was absolutely invaluable in improving my English style and rectifying my thinking about Sufism in general and that of al-Qushayri in particular. Last but not least, I would like to thank my wife Anya Knysh for her help in compiling the index and the glossary. I take full responsibility for any mistakes that may have crept into my translation.

Alexander Knysh
University of Michigan

This page intentionally left blank

The Translator's Note

In this translation I followed certain conventions that require a brief explanation. First, I have retained all chains of transmission of the pious dicta quoted by al-Qushayri as well as the traditional formulas that are commonly attached to the names of God and the prophets in pre-modern Islamic texts. I have also reproduced the usual Islamic formulas mentioned after the names of deceased individuals, such as "may God be pleased with him" and "may God have mercy on him".

Second, I have included both the traditional Islamic (or *Hijri*) dates and the dates according to the Common Era calendar – for example, 165/781, 406/1016, 420/1029 and so on. I have retained the Arabic definite article *al-* in all personal names, but omitted it in most Arabic terms cited in parentheses – for example, "contentment" (*rida*), instead of (*al-rida*) and "trust in God" (*tawakkul*), instead of (*al-tawakkul*).

Third, I have left all the pronominal references to God (*Allah*) in the masculine spelled with the upper case. This reflects the usage current in the pre-modern epoch before the rise of gender-inclusive language. Although in principle the frequently used word "servant of God" may apply to both males and females, I have opted for the masculine pronoun that is used consistently in medieval Arabic texts in such cases.

Fourth, quotations from the Qurʾan are placed into the footnotes with the number of the chapter (*sura*) followed by a colon and the number of the verse (*aya*). Since I have used Arthur J. Arberry's *The Koran Interpreted* as my primary source of Qurʾanic quotations, I provide the numbering he adopted in his translation, which occasionally departs from the standard numbering used in the majority of editions and translations of the Qurʾan. Despite its archaic Victorian English, I still prefer Arberry's translation to all later renditions of the Qurʾan into English. Occasionally, I modify Arberry's translation to fit the overall context of al-Qushayri's exposition.

Fifth, square brackets [] serve to indicate my addition of words and phrases to the original Arabic text where I think they are implied, but not explicitly mentioned. Occasionally, brackets (along with footnotes) may be used to clarify obscure passages in the Arabic original. Slash signs // mark the beginning of a new page of the Arabic original – namely, Muhammad ʿAbd al-Rahman al-Marʿashali's edition of al-Qushayri's text (see my *Introduction*).

The system of transliteration of Arabic names and words is based on a simplified version of the transliteration adopted by the editorial board of the *International Journal of Middle Eastern Studies*, as stipulated in the "Guidelines for Translators and Reviewers of Great Books of Islamic Civilization".

"Simplified" means that I do not use macroned letters to convey long Arabic vowels, nor do I use dots under certain letters of the Latin alphabet, which in academic literature represent velarized, or "emphatic", Arabic consonants. In a limited number of cases, when it is absolutely unavoidable, I use letters *á*, *í*, and *ú* to convey the long Arabic vowels. Their significance is explained in the footnotes. I mark the Arabic letter *ʿayn* with the inverted ʿ in every position and the *hamza* with ʾ only when it appears in the middle or at the end of a word or name.

Finally, I make use of several abbreviations, namely: *EI*, which stands for *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition; *IM*, which stands for my book *Islamic Mysticism: A Short History*; and "b.", which stands for the Arabic word "ibn", meaning "son".

The translation is supplied with an Index of proper names, toponyms, and concepts and a Glossary of Sufi technical terms (see pages 417–425). Since al-Qushayri often quotes only an abbreviated name of his source and since many such names are identical, the individual in question is not always easy to identify. In such cases, I refer the reader to two or several possible individuals with similar names in the Index. I apologize for any inconvenience this might cause, but things that were obvious for al-Qushayri and his contemporaries are, unfortunately, no longer obvious for us.

Translator's Introduction

Al-Qushayri's "Epistle on Sufism": The author and his book

The author of the *Epistle on Sufism*, Abu 'l-Qasim ʿAbd al-Karim b. Hawazin al-Qushayri, was born in 376/986 in the region of Ustuwa (or Ustawa), a district in northern Khurasan that was famous for the fertility of its soil and abundant grain production.[1] His parents were Arab settlers whose ancestors had arrived in Iran with the conquering Arab armies and were allotted substantial tracts of land in compensation for their military service. By the time of al-Qushayri's birth, his family must have been speaking Persian at home, but as a son of a country squire he was educated in the intricacies of Arabic language, poetry and polite letters (*adab*). As was common for young men of his social standing he was also trained in martial arts, horsemanship and archery. As a youth al-Qushayri traveled to Nishapur (Naysabur), the political and administrative center of Khurasan and a major center of Islamic scholarship and culture in the eastern part of the Muslim world up to the Mongol conquest of the seventh/thirteenth century.[2] There he attended the lectures and sermons of the renowned Sufi master (*shaykh*) Abu ʿAli al-Hasan al-Daqqaq (d. around 405/1015 or somewhat later), who headed a popular religious school (*madrasa*).[3] A student of Ibrahim b. Muhammad al-Nasrabadhi (d. 367/977), the foremost Sufi master of Khurasan in his age, al-Daqqaq belonged to the spiritual tradition that stretched back to the celebrated Sufis of the Baghdad school, including [al-]Sari al-Saqati (d. 251/865 or somewhat later),[4] al-Junayd al-Baghdadi (d. 297/910), and Abu Bakr al-Shibli (d. 334/946). Al-Qushayri soon became al-Daqqaq's foremost disciple, married his daughter Fatima and eventually succeeded his father-in-law as the head of his religious school. Al-Qushayri repeatedly acknowledges his debt to, and admiration for, his Sufi master throughout his *Epistle*. Al-Daqqaq was instrumental in introducing al-Qushayri to another outstanding Sufi authority of Khurasan, Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami (412/1021), who is quoted on almost every page of the *Epistle*.

A prolific writer and accomplished religious scholar, al-Sulami is rightly considered to be one of the master architects of the classical Sufi tradition along

---

1 It presently belongs to the district of Quchan (Iran).

2 Some sources say that he was fifteen years old at the time of his arrival in Nishapur, but this information is impossible to verify. It is also related that the object of his trip to Nishapur was to reduce the taxes on a village he owned.

3 While this term presupposes a more-or-less structured institution and a set curriculum, one should rather think of an informal circle of students attending the daily lectures and sermons of a popular teacher (*ustadh*), which usually took place at his house.

4 See Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (henceforth abbreviated as *IM*), pp. 48-66.

with Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi (d. 378/988),[5] Abu Bakr al-Kalabadhi (d. ca 380/990), Abu Talib al-Makki (d. 386/996), ʿAli b. ʿUthman al-Jullabi al-Hujwiri (d. between 465/1072 and 469/1077), and ʿAbdallah al-Ansari al-Harawi (d. 481/1089).[6] Despite his preoccupation with the Sufi lore and literature, al-Qushayri's studies at Nishapur were not limited to Sufism. He studied Shafiʿi jurisprudence under the guidance of Muhammad b. Bakr al-Tusi (d. 420/1029) and speculative theology with some leading Ashʿarite scholars of the age, such as Abu Bakr b. Furak (d. 406/1015) and Abu Ishaq al-Isfaraini (d. 418/1027). Somewhat later he went on a pilgrimage in the company of the famous exegetes and *hadith*-collectors Abu Muhammad al-Juwayni (d. 438/1047) and Ahmad al-Bayhaqi (d. 458/1066). A diligent student of the Prophet's Sunna, al-Qushayri "studied *hadith* with at least seventeen different authorities, and in turn transmitted *hadith* to as many as sixty-six students."[7] While his master al-Daqqaq was still alive, al-Qushayri did not seem to undertake any travels outside of Khurasan. After the city fell under the control of the powerful Saljuq dynasty in 429/1038 al-Qushayri was embroiled in the struggle between the rival scholarly factions of Hanafites and Shafiʿites which competed with one another for ideological ascendancy. In 436/1045 al-Qushayri asserted his position as the leading spokesman of the Shafiʿi-Ashʿarite party of Nishapur by issuing a manifesto in defense of its orthodoxy. His advocacy of the Ashʿarite theological tenets aroused the ire of its Hanafite opponents. When the powerful Saljuq vizier ʿAmid al-Mulk al-Kunduri threw in his lot with al-Qushayri's Hanafite-Muʿtazilite opponents, he was arrested and spent a week in the citadel of Nishapur only to be released after his followers threatened an all-out rebellion of the city's Shafiʿites in 446/1054. In 448/1056 he accepted the invitation of the caliph al-Qaʾim to hold *hadith* sessions at the caliphal palace in Baghdad. Upon his return to Khurasan al-Qushayri had to settle down in Tus,[8] since Nishapur was still controlled by his Hanafite adversaries. When, in 455/1063, Nizam al-Mulk, the new Saljuq vizier, reversed al-Kunduri's policies and endeavored to reestablish the balance of power between the Shafiʿite and Hanafite parties, al-Qushayri, by then seventy-nine (lunar) years old, was able to return to his native city where he remained until his death in 465/1072. His six sons by his first wife Fatima became respected scholars in their own right and spread the fame of the al-Qushayri family far and wide.[9] Despite his great renown and the interest he took in Sufi pedagogy,[10] al-Qushayri left surprisingly few disciples. Of these Abu ʿAli Fadl b. Muhammad al-Farmadhi (d. 477/1084),

5 This author is also frequently quoted by al-Qushayri.

6 For these writers and their works see *IM*, pp. 116–135.

7 Hamid Algar, "Introduction," in *Principles of Sufism*, translated from the Arabic by B. R. von Schlegell, Mizan Press, Berkeley, 1990, p. iii.

8 A medieval city near present-day Meshhed/Mashhad (Iran).

9 He also had three sons by his second wife.

10 He maintained a Sufi lodge in Nishapur, where he trained his disciples.

a teacher of the great Muslim thinker Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 505/1111), was by far the most famous. This paucity of spiritual successors may be attributed in part to al-Qushayri's persona which was academic and methodical rather than charismatic and inspirational.

Al-Qushayri's written legacy includes a long Qurʾanic commentary entitled *Lataʾif al-isharat*, which deserves a special mention.[11] Here, as in the *Epistle*, the author pursues a clear apologetic agenda: the advocacy of the teachings, values and practices of "moderate", "Junayd-style" Sufism with a view to demonstrating its full compliance with the precepts of Ashʿarite theology, which al-Qushayri regarded as the only "orthodox" creed. Written in 410/1019, this work consistently draws a parallel between the gradual exegetical progress from the literal to the subtlest meanings (*lataʾif*) of the Qurʾanic revelation and the stages of the Sufi's spiritual and experiential journey to God. The success of the exegetical progress and that of the Sufi journey depends on the wayfarer's ability to combine the performance of pious works and feats of spirit with sound doctrinal premises. Giving preference to one over the other will result in failure. Even when this delicate balance is successfully struck, the exegete is still in need of divine assistance in grasping the subtleties of the divine revelation. The same is true of the Sufi seeker's striving toward God – here too one cannot succeed without God's constant guidance and assistance.

Prominent in al-Qushayri's intellectual universe is the notion of a privileged, intuitive knowledge of both God and his word that God grants only to his most intimate, elect "friends", the *awliyaʾ*. This idea is stated clearly in the introduction to the *Lataʾif al-isharat*: "[God] has honored the elect (*asfiyaʾ*) among His servants by [granting them] the understanding of His subtle secrets (*lataʾif asrarih*) and His lights so that they can see the secret allusions and hidden signs contained therein [in the Qurʾan]. He has shown their innermost souls hidden things so that by the emanations of the unseen which He has imparted solely to them they can become aware of that which is concealed from all others. Then they have started to speak according to their degrees [of spiritual attainment] and capabilities and God – praise be to Him – inspired in them things by which He has honored them [to the exclusion of other people]. So, they now speak on behalf of Him, inform about the subtle truths that He has imparted them, and point to Him …" The exegete's progress toward the innermost meaning of the scripture is described by al-Qushayri as a movement from the intellect to the heart (*al-qalb*), then to the spirit (*al-ruh*), then to the innermost secret (*al-sirr*) and, finally, to the secret of secrets (*sirr al-sirr*) of the Qurʾanic revelation. As one may expect of a Sufi master, al-Qushayri showed little interest in the historical and legal aspects of the Qurʾanic text. For him, they serve as mere windows onto the all-important spiritual and mystical ideas and values of Sufism. Thus, in discussing the spoils of war mentioned in Q. 8:41 al-Qushayri argues: "*Jihad* can be of two

11 Ed. Ibrahim Basyuni, 4 vols., Dar al-kitab al-ʿarabi, Cairo, 1968.

types: the external one [waged] against the infidels and the internal one [waged] against [one's] soul and Satan. In the same way as the lesser *jihad* involves [the seizure of] spoils of war after victory, the greater *jihad* too has the spoils of war of its own, which involves taking possession of his soul by the servant of God after it has been held by his two enemies – [his] passions and Satan." A similar parallel is drawn between ordinary fasting which involves abstention from food, sex, and drink and the spiritual abstention of the Sufi from the allure of this world and from seeking the approval of its inhabitants. Despite its overall "moderate" nature, the *Lataʾif al-isharat* is not devoid of the monistic and visionary elements that characterize what is usually described as the more "bold" and "esoteric" trend in Sufi literature. This aspect of al-Qushayri's exegesis comes to the fore in his interpretation of Q. 7:143, in which Moses comes to God at an appointed time and requests that He appear to him only to be humbled by the sight of a mountain crumbling to dust, when God shows Himself to it. Al-Qushayri comments: "Moses came to God as [only] those passionately longing and madly in love could. Moses came without Moses. Moses came, yet nothing of Moses was left to Moses. Thousands of men have traversed great distances, yet no one remembers them, while that Moses made [only] a few steps and [school]children will be reciting until the Day of Judgment: 'When Moses came…'" Despite such deeply esoteric passages, al-Qushayri's commentary remains a typical sample of "moderate" Sufi literature due to its author's overriding desire to achieve a delicate balance between the mystical, esoteric aspects of the Scripture and his deep respect for its letter, or, in the Sufi parlance, between the *sharīʿa* and the *haqiqa*. One should point out that al-Qushayri is also the author of a conventional historical-philological and legal *tafsir* entitled *al-Taysir fiʾl-tafsir*, which is said to have been written before 410/1019. This is an eloquent testimony to his dual credentials as both a Sufi and a conventional Sunni scholar (*ʿalim*).

Although in his works al-Qushayri addressed a wide variety of subjects,[12] his fame rests primarily on his *Epistle on Sufism* – probably the most popular Sufi manual ever. Written in 437/1045, it has served as a primary text-book for many generations of Sufis down to the present and is considered to be essential reading for any serious Muslim mystic. Al-Qushayri's *Epistle* carries a clear apologetic message – to portray Sufism as a legitimate and respectable Islamic "science" in complete harmony with the letter and spirit of Islamic Law, the *sharīʿa*. The author is careful to differentiate between the genuine Sufis and their imitators, whose irresponsible escapades and statements, in his view, have tainted its image in the eyes of outsiders, especially authoritative Sunni scholars. Throughout his book, al-Qushayri consistently seeks to cleanse Sufism of what he perceives as "unbecoming" beliefs and practices, to expose its unscrupulous imitators, and to

12 For a list of al-Qushayri's published works see Richard Gramlich, "Introduction (Einleitung)," in his *Das Sendschreiben al-Qušayri's über das Sufitum*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1989, p. 17.

instruct its followers in the exemplary ways of the movement's founding fathers. At the same time, he does not try to conceal from his readers disagreements among Sufi masters over various doctrinal and practical issues.

The *Epistle* consists of several sections. It opens with a relatively short chapter that describes the doctrines of "this [Sufi] community (*taʾifa*)". It unequivocally demonstrates al-Qushayri's unshakable allegiance to the Ashʿarite creed and seeks to assert Sufism's close links to this influential theological school in Sunni Islam. The second section includes 83 biographies of earlier Sufi masters beginning with the semi-legendary figure of Ibrahim b. Adham (d. 162/778) and ending with Ahmad al-Rudhbari (d. 369/960) who had died some six years before the author was born. The biographies are arranged in a roughly chronological order and correspond closely to those found in al-Sulami's "The Generations of Sufis" (*Tabaqat al-sufiyya*), which contains 103 Sufi biographies. Like al-Sulami, al-Qushayri provides a brief summary of biographical data pertaining to each Sufi master, followed by a selection of their statements on various aspects of "Sufi science". In the introduction to the biographical section al-Qushayri takes pains to present the Sufis as the rightful heirs to the Prophet and his pious Companions. Simultaneously, the author bemoans the decline of the originally high moral and ethical standards of the earlier Sufi movement among the author's contemporaries – a *leitmotif* that reappears repeatedly throughout the subsequent narrative. The biographical section is followed by a detailed essay on Sufi terminology. It provides detailed explanations of twenty-seven Sufi terms (complete with etymology and philological analysis) current among al-Qushayri's generation of Sufis. Here quotations of authoritative statements of Sufi masters (both living and dead) are combined with al-Qushayri's own interpretative interventions as well as frequent references to the Qurʾan and the Prophet's custom, or Sunna.

The terminological section leads to the systematic one, which describes the major "stations" (*maqamat*) and "states" (*ahwal*) of the mystical path. This part of the *Epistle* exhibits the author's penchant for a fine psychological analysis and his profound understanding of the experiences of mystical wayfarers, from the novice (*murid*) to the accomplished Sufi master (*shaykh*). The concluding chapters discuss the moral and ethical dilemmas that the Sufis face in the course of their progress along the Sufi path as well as the rules of proper behavior, or "good manners" that they must observe in order to succeed in their spiritual undertaking. In particular, the author examines Sufi attitudes toward "spiritual concerts" (*samaʿ*), travel, death, saintly miracles, visions and dreams, etc. The book is concluded with the author's advice to Sufi novices, which recapitulates and brings into sharp relief the principal themes and rules of proper behavior elucidated in the previous sections.

Generally speaking, al-Qushayri's *Epistle* can be viewed as falling into two distinct sections: the biographical, which attests to the exemplary piety of Sufism's early heroes and their complete religious orthodoxy, and the didactic, which summarizes their teachings, customs and attitudes. According to the apt observation of a contemporary Western student of al-Qushayri's masterpiece,

the former serves as the authoritative "support" (*isnad*) of the latter, which presents the main body (*matn*) of Sufi doctrine and practice, in the same way as the chain of authoritative transmitters validates the content of a prophetic report (*hadith*).[13] To push this parallel even further one can say that the numerous quotations from the Qur'an and the Sunna that richly punctuate al-Qushayri's narrative fulfill the same "supporting" function by validating Sufi concepts, terminology, life-style, and behavior. The author's extensive knowledge of Sufi lore allows him to put it to a wide variety of different uses. One and the same anecdote reappears in different contexts and is deployed to fulfill different didactic functions. Yet, the author's overall strategy remains the same: to educate his readers by the pious precedent, to instill in them admiration for the exemplary ethos of the Sufi masters of old and to encourage them to implement it in their own lives. The continuing relevance of the *Epistle* to the spiritual aspirations of modern Muslims, Sufis and non-Sufis alike, serves as the best evidence of al-Qushayri's remarkable success in achieving his goals.

Despite its obvious normative and didactic agenda and formulaic presentation, the *Epistle* does give the modern reader an illuminating insight into the everyday lives of Sufi devotees and the moral dilemmas and challenges they faced in trying to strike a delicate balance between their ascetic and mystical values and the exigencies of life in a society governed by rank, wealth, and political power. In al-Qushayri's narrative the indigent, downtrodden but righteous always triumph over the wealthy, powerful but impious. God always comes to the rescue of the former and abandons or humbles the latter. In a sense, the Sufi devotees are the true, if uncrowned, "kings" of this world,[14] not those worldly rulers who may appear to be lording it over the common herd of believers. Yet, whenever God's righteous "friends" (*awliya' Allah*) abandon or compromise their pious convictions in the expectation of mundane benefits or comforts, they are swiftly punished by God for their "perfidy". This theme runs like a red thread across the entire texture of al-Qushayri's momentous work. It is intimately linked to another critical theme, that of salvation, which, according to the author of the *Epistle*, even the most advanced Sufi masters and "friends of God" should not take for granted until they die and face God's judgement in the Hereafter. Only after that may they be allowed by God to appear to their former peers and disciples in dreams to inform them of their condition in the afterlife. Even miracle-working, no matter how spectacular, cannot guarantee one a "favorable outcome" in the afterlife, for it may be nothing but a ruse on the part of God aimed at testing the integrity and faith of His servant. These themes are illustrated over and over throughout the entire text of the *Epistle* by the anecdotes

13 Jawid Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, Curzon Press, Richmond, Surrey, 2001, p. 123.

14 As explicitly stated in an anonymous Sufi treatise from the fourth/tenth century; see *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*, ed. Bernd Radtke, Franz Steiner, Beirut, 1991.

and parables that show al-Qushayri's fellow Sufis in a wide variety of contexts: suffering from hunger and thirst in the desert, performing pilgrimage to Mecca, participating in "spiritual concerts", reciting the Qurʾan, waging war against the "infidel" Christian enemy in the marches of Iberia and Anatolia, earning their livelihood, studying under the guidance of a Sufi master, meditating in a retreat, praying and supplicating, working miracles, interacting with the "people of the market-place", their family members and peers, dreaming, and dying. The reader is invited to explore the fascinating world of Islamic ascetic and mystical piety carefully assembled for us by the author.

* * *

In my translation I have relied on several editions of al-Qushayri's *Epistle*, namely, that by ʿAbd al-Halim Mahmud and Mahmud b. al-Sharaf[15] and that by Muhammad ʿAbd al-Rahman al-Marʿashali.[16] I have also used two uncritical editions of al-Qushayri's text, one from Cairo and another from Damascus.[17] The quality of all these editions, including both "critical" ones, leave much to be desired. Furthermore, these "critical" editions are practically identical and do not complement each other. I have also made use of the comments provided by the German translator of the *Risala,* Richard Gramlich,[18] who had in his possession two manuscript copies of the text. I take this opportunity to acknowledge my indebtedness to Gramlich's translation, which I used extensively throughout my own work on this difficult text. I have also collated my translation with two available English ones – a partial one by Barbara von Schlegell that omits all chains of transmission of the pious logia, the biographical section and the latter chapters pertaining to Sufi etiquette, practices, morals and ethics;[19] and a complete one[20] by Rabia Harris, which relegates the chains of transmission to the appendix. While the former is quite readable and relatively accurate (albeit practically devoid of commentary), the latter is but a free paraphrase of the Arabic text, which is frequently misconstrued and, consequently, mistranslated. Harris's translation, too, has no commentary.

Alexander D. Knysh

---

15 *Al-Risala al-qushayriyya*, Dar al-kutub al-haditha, Cairo, 2 vols., 1966.

16 *Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*, Dar ihyaʾ al-turath al-ʿarabi, Beirut, 1998; I used this later edition to indicate page correspondences between the Arabic text and its English translation.

17 *Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*, with commentaries by Zakariya al-Ansari, Dar al-kutub al-ʿarabiyya al-kubra, Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1276 A.H. (1859 C.E.) and *Al-Risala al-qushayriyya*, with commentaries by Mustafa al-ʿArusi and Zakariya al-Ansari, ʿAbd al-Wakil al-Darubi and Tasin ʿArafa, Jamiʿ al-Darwishiyya, 2 vols., Damascus, no date.

18 *Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1989.

19 *Principles of Sufism by al-Qushayri*; translated from the Arabic by B. R. von Schlegell with an introduction by Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley, CA, 1990.

20 *The Risalah: Principles of Sufism*, translated by Rabia Harris, edited by Laleh Bakhtiar, Kazi Publications, Chicago, IL, 2002. It has several minor omissions toward the end of the text, but can be considered complete for practical purposes.

This page intentionally left blank

Author's Introduction

In the name of God, the Merciful, the Compassionate

Praise be to God Who has no rival in the greatness of His sovereignty, Who is unique in the splendor of His might, Who is dignified in the supremacy of His oneness, Who is made holy by the exaltation of His eternity, to Whose Magnitude of Essence there is no likeness or challenger, and Who is elevated in His attributes above any limitation or deficiency! His are the attributes that pertain to none but Him alone and His are the signs that testify that He is not similar to His creatures. Blessed is He, the possessor of the highest dignity! There is no boundary[1] to encircle him, no device to entrap Him, no time to confine Him! No one can be His helper, there can be no offspring next to Him, no number to count Him, no place to contain Him, no time period to embrace Him, no understanding to measure him, and no imagination to picture Him.

Far removed is He from such questions as "How is He?", "Where is He?", or statements such as "Through His creation He has acquired beauty", or "Through His actions He removed from Himself imperfection and deficiency". For "Nothing is like onto Him, He is the Hearing, the Seeing."[2] No living thing can overcome Him, omniscient is He and omnipotent! I praise Him for what He possesses and what He produces. I thank Him for what He withholds and what He bestows. I place my trust in Him and am satisfied with Him. I am content with what He gives and what He does not give.

I testify that that there is no deity but God and that He has no partners. This is the testimony of the one who has absolute confidence in His uniqueness and the one who seeks to secure His assistance. I also testify that our lord Muhammad is His elected servant and his handpicked trustee and that he is God's messenger to all His creatures. May God bless him and his family, [who shine like] lights in the darkness. May God bless his Companions, [who are] the keys to the True Guidance.[3] And may God greet them all with numerous greetings!//12

This is an epistle that the poor one in need of God Most High, ʿAbd al-Karim b. Hawazin al-Qushayri, has addressed to all the Sufi community in the lands of Islam in the year 437.[4]

---

1 The Arabic word *hadd* used here may also mean "definition".

2 Qurʾan (hereafter Q.) 42:11. Unless stated otherwise, translations of the Qurʾan quoted in the text are from Arthur J. Arberry (trans.), *The Koran Interpreted,* Simon and Schuster, New York, 1996.

3 That is, the religion of Islam.

4 1045 C.E.

And now to the main topic – may God be pleased with you! God has made this community[5] His friends of choice[6] and placed them above the rest of His servants and immediately after His messengers and prophets, may God bless and greet them! He has rendered the hearts of the Sufis repositories of His mysteries and marked them off from the other members of His Community by His resplendent light. They are the saviors of all other creatures, who in each and every state of theirs remain with God and through God. He has cleansed them of the turbidity of human nature and elevated them, through the realities of His oneness that were revealed to them, to the vantages from which they contemplate God. And He has granted them success in acquiring the good manners in serving their God and He has given them insights into the working of the decrees dispensed by their Lord. In this way they have become capable of fulfilling all the obligations imposed upon them by God and realized in the most perfect manner all His dispensations in their regard.

Then they returned to God, may He be glorified and exalted, through the sincerity of their need [of God] and in the state of humility; they refused to rely on the good works they had done or on the pure spiritual states that had been bestowed upon them. For they knew that God, may He be great and elevated, does what He wishes and selects any one of His servants He wants, while His creatures cannot pass judgements on Him, nor can any creature have any right against Him. His award is the beginning of all beneficence, His punishment is the just verdict, and His command is the final judgement.//13

Know – may God show mercy to you! – that the majority of those true Sufis have become extinct and, in our age, nothing is left of them but their traces. As a poet put it,

> As for the tents, they look like their tents
> And yet I see that the women of the tribe are not the ones who used to live in them.

This [Sufi] path[7] has been overcome by weakness, nay the path has in fact completely disappeared. Gone are the [Sufi] elders,[8] in whom one could find guidance; few are the young men, whose [exemplary] deeds and customs deserve

---

5 *Hadhihi ʾl-taʾifa*, i.e., the Sufis.

6 *Awliyaʾ*, sing. *wali*. This term, which in Arabic means "close friend" or "protégé", is usually translated into Western languages as "saints"; in what follows we shall translate this word as "friend(s) of God".

7 *Tariqa* (lit. "way" or "path"); this term denotes both the spiritual method peculiar to a given Sufi master and the Sufi institution founded upon it. In the latter meaning, it is similar to a monastic order in Christianity or Buddhism. See *IM*, pp. 301–303.

8 *Shuyukh*; sing. *shaykh*. In what follows this term will be translated as either "elder" or "[Sufi] master".

to be emulated. Scrupulosity has disappeared from this world and rolled up its prayer rug, whereas greed has gained strength and tightened its stranglehold. Respect for the Divine Law has departed from the hearts of men and they have chosen the neglect of religion as their support and rejected the difference between the permissible and the forbidden. They have made disrespect and shamelessness their religion. They have set no store in the devotional acts and become remiss in fasting and praying; they have galloped around in the field of neglectfulness and leaned toward those who blindly follow their lusts. They have thought little about committing sinful deeds. At the same time, they have availed themselves freely of the things they borrow from the commoners, women and rulers.

However, they are not satisfied with indulging in all these evil deeds. They have begun to refer to the highest [divine] mysteries and [mystical] states and to claim that they have freed themselves from the bondage of servility and attained the realities of divine union. They also claim that they reside in God, Who rules over them with His decrees, and that they have become completely obliterated in Him. Therefore, God cannot condemn or blame them for what they do and what they do not do. They have also claimed that the mysteries of divine oneness are unveiled to them, that their souls are taken away from them completely [unto God] and that they have lost the properties of their human natures. After having been completely annihilated [in God], they have found themselves in the presence of God's eternal light. Therefore, when they speak, it is someone else who speaks on their behalf and when they act, it is someone else who performs their acts for them, or rather, they are caused to act by someone else.14// Although in this age of ours we have suffered a lot from this affliction, some of which I have just shown, I have restrained my tongue from lengthy condemnations. I have done this out of concern for this [Sufi] path, for one should not speak ill of its people.[9] One should not give their opponents a cause to condemn them, since in this country, the suffering of this path at the hands of its opponents and accusers has been particularly severe. I do hope that the cause of this weakness will be removed and God, glory be to Him, in His graciousness, will warn those who have strayed from the [Prophet's] exemplary custom by abandoning the good manners of this path. Since our age keeps bringing only more and more difficulties and the majority of our compatriots continue to stubbornly adhere to their [corrupt] ways and to blindly persist in their delusions, I have begun to fear that the hearts of men might think that this whole affair[10] from the very beginning rested upon all those [faulty] foundations and that its early adherents followed the same [corrupt] habits. So I have composed this epistle for you, may God generously reward you! In it I have mentioned the lives of the masters of this path, their good manners, their high morals, their relationships with one another, their beliefs that they hold in their hearts as well as their ecstatic states they allude to and the characteristics of their spiritual ascent from the beginning to the

9 That is, the Sufis.
10 That is, Sufism.

end. In this way, this epistle would give strength to the followers[11] of this path and make you testify that my presentation is correct. As for me, in spreading these laments[12] I shall have a diversion and from the generous God a favor and reward.

So I seek God's help in what I am about to mention and ask Him to protect and defend me from error in this undertaking. I plea to God for forgiveness and pardon. He alone deserves praise and He alone is capable of everything!//15

A chapter explaining the beliefs of the Sufis concerning the fundamentals of religion

Know, may God have mercy on you, that the elders of this path built the foundations of their affair upon the sound fundamental principles of God's oneness. In this way they protected their beliefs from [reprehensible] innovations and tried to bring themselves closer to the ways of the pious forefathers[13] and the followers of the Prophet's Sunna,[14] namely the doctrine of God's oneness that contained neither likening[15] nor stripping.[16] They knew well the true nature of God's eternity and realized fully how an existent entity emerges from non-existence.//16

It is this issue that the great master of this path al-Junayd,[17] may God have mercy on him, mentioned when he said: "The [true] doctrine of oneness consists in separating the eternal from the originated." Thus, they strengthened the fundamentals of the religious belief by clear proofs and irrefutable evidence. Abu Muhammad al-Jurayri,[18] may God have mercy on him, said: "He who does not learn the science of God's oneness by one of its evidential proofs, will place the foot of deception into the chasm of perdition." By this he meant that he who relies exclusively on blind imitation and is unable to contemplate directly the proofs of God's oneness, will stray from the path of salvation and enter the realm of destruction.

Upon looking into their words and examining their statements one will find out that their entire teachings and the quotations thereof confirm that this folk[19] have not failed to realize their goal, nor have they diverged in their quest through any shortcoming.

---

11 *Muridun*; sing. *murid*. Lit. "seeker" or "aspirant", followers of a Sufi master.

12 That is, the author's complaints about the decline of contemporary Sufism from the originally high standards.

13 That is, the members of the first Muslim community in Medina and their immediate successors.

14 The code of exemplary behavior established by the Prophet and his Companions to be emulated by subsequent generations of the Muslims.

15 That is, ascribing to God the attributes of His creatures.

16 That is, declaring God to be devoid of any attributes.

17 The leader of the Baghdad school of Sufism, who died in 298/910. See *IM*, pp. 52–56.

18 A disciple of al-Junayd who succeeded him as the head of the Baghdad school of Sufism after his death. See *IM*, p. 66.

19 *Al-qawm* – that is, the Sufis.

In this section we shall mention a summary of their statements in which they deal with the problems of the fundamentals of religion. Then, God willing, we shall proceed to lay down in proper order a synopsis of necessary doctrines in a concise and brief manner.

I heard Shaykh ʿAbd al-Rahman Muhammad b.[20] al-Husayn al-Sulami[21] say: I heard ʿAbdallah b.//17 Musa al-Salami say: I heard Abu Bakr al-Shibli[22] say: "The One[23] is known before any definition and before any letters".[24] This is an unequivocal statement from al-Shibli that the Essence of the Eternal – praise be to Him – has no definition, nor does His speech consist of letters. I heard that Abu Hatim al-Sufi said: I heard Abu Nasr al-Tusi[25] say: Someone asked Ruwaym[26] about the first duty that God – may He be great and exalted – imposed upon His creatures. Ruwaym answered: "Knowledge, because God – may His name be exalted – said: 'I have not created jinn and mankind except to worship Me.' "[27] Ibn ʿAbbas[28] explained: "[That is,] except to know [God]."

Al-Junayd said: "The first act of wisdom required of the servant of God is that each work of art should know its artisan and that each originated thing should know how it came to be. This allows one to distinguish the Creator from His creatures and the Eternal from the originated thing. As a result, the servant of God submits to His call and acknowledges the necessity of obedience toward Him. If, however, one does not know one's owner, one cannot attribute ownership to whom it rightfully belongs."

Muhammad b. al-Husayn told me: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʾl-Tayyib al-Maraghi say: "To the intellect belongs argumentative proof, to wisdom allegorical allusion and to mystical gnosis[29] direct witnessing. The intellect demonstrates, wisdom alludes, and gnosis witnesses directly the fact that the purest acts of worship can only be obtained by the purest belief in God's oneness."

Someone asked al-Junayd about God's oneness. He answered: "Rendering God one by realizing fully His uniqueness through the perfection of His

---

20 Here and henceforth the letter "b." stands for the Arabic "ibn" (son).

21 A major exponent of Sufism in Khurasan and a teacher of al-Qushayri, who died in 412/1021. See *IM*, pp. 125–127.

22 A famous Sufi of the Baghdad school who studied Sufism under al-Junayd; he died in 334/946. See *IM*, pp. 64–66.

23 That is, God.

24 *Huruf*, sing. *harf*. In Arabic, this word can mean both "letters" and "sounds".

25 Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi (d. 378/988), a Khurasani exponent of Sufism who wrote the famous Sufi manual "The Book of the Essentials of Sufism" (*Kitab al-lumaʿ fi ʾl-tasawwuf*). For details see *IM*, pp. 118–120.

26 A famous Sufi master associated with the circle of al-Junayd. He died in 303/915.

27 Q. 51:56.

28 A cousin of the prophet Muhammad by his uncle al-ʿAbbas, Ibn [al-]ʿAbbas distinguished himself as a collector of stories about the Prophet; he was also one of the first Muslim exegetes. He died around 68/686–7. See *EI*, "ʿAbdallah b. al-ʿAbbas".

29 *Maʿrifa*, a Sufi term for divinely inspired, intuitive knowledge of God and the world.

solitude, that is, that He is one and only, 'Who has not begotten and has not been begotten',[30] who has no opponents, rivals or likes, without likening Him [to created things], without asking 'how [He is]', without representing Him as an image or form, in accordance with [the verse] 'Like Him there is naught; He is the Hearing, the Seeing.' "[31]

Muhammad b. Ahmad b. Yahya the Sufi told me: ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi the Sufi told me: It was said that [Abu] al-Husayn b. ʿAli al-Damaghani said: Someone asked Abu Bakr al-Zahirabadhi about [divine] gnosis.//18 He answered: "Gnosis is a name. Its meaning consists in elevating [God] in the heart in such a way as to prevent you from either stripping [Him] of [His] attributes or likening [Him] to [His] creatures."

Abu ʾl-Hasan al-Bushanji, may God have mercy on him, said: "God's oneness is to know that He is not similar to created essences, yet [at the same time] not devoid of His attributes."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on Him – told us: I heard Muhammad b. Muhammad b. Ghalib say: I heard Abu Nasr Ahmad b. Saʿid al-Isfanjani say: al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj][32] said: "Consider everything to be originated in time (i.e., created), for eternity pertains to Him alone. Everything that has appeared [in this world] as a corporal being is bound with accidents. Everything that is assembled by means of an intermediary[33] is held together by its powers. Everything that is affiliated with a moment of time is [one day] abandoned by it.[34] Everything that is sustained by someone else is by necessity dependent on it. Everything that is subject to the imagination can be represented as an image. Everything that is contained by a place can be confined by a space. And everything that belongs to a certain category can be grasped by a qualifier. As for God – praise be upon Him – He cannot be protected by something above Him nor supported by something below Him.[35] He cannot be defined by something that preceded Him, no togetherness can appear next to Him, no behindness can follow Him, no in-frontness can grasp Him, no beforeness can prevail over Him, no afterness can annihilate Him. No term can comprehensively define Him, no becoming can add existence onto Him, no absence can cause Him to disappear.//19 There is no description of Him whatsoever; His actions have no cause; His existence has no end. He is far removed from the characteristics of His creatures, nor does He mix with them; His actions require no intermediary. He is distinct from His creatures through His eternity, while they are distinct from His through their origination in time.

---

30 Q. 112:3.

31 Q. 42:11.

32 A famous (and highly controversial) mystic of al-Junayd's circle, who was tried and executed as a heretic and troublemaker in Baghdad in 309/922. See *IM*, pp. 72–82.

33 That is, any body that was originated through something other than it and is possessed of various sensory and physical faculties.

34 That is, it dies.

35 That is, He cannot be subject to spatial descriptions.

If you ask "When?", His being preceded all time. If you say *huwa*,[36] the [letters] *ha* and *waw* were created by Him. If you ask "Where?", His existence was there before any place. The letters are but His signs; His existence is the confirmation of Him; His knowledge is the knowledge of His oneness; and the knowledge of His oneness is what makes Him distinct from His creatures. Whatever the imagination might fathom regarding Him, He will be different from it. How can anything that originated from Him dwell in Him? How can anything that He produced try to join Him? The eyes cannot contemplate Him nor can thought grasp Him. Closeness to Him is [a sign of] His beneficence; remoteness from Him is [a sign of] His neglect; His elevation takes place without climbing up;[37] His descent occurs without stepping down.[38] He is "the First and the Last, the Manifest and the Hidden",[39] the Close and the Remote, "like Him there is naught; He is the Hearing, the Seeing".[40]

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi[41] narrating on the authority of Yusuf b. al-Husayn[42] who said: "A certain man came to Dhu ʾl-Nun al-Misri[43] and said://20 'Tell me, what is God's oneness?' He [al-Misri] answered: 'To understand that God's power in all things [exists] without mixing, that He crafted them without any implements, that His act [of creation] is the cause of everything that He has crafted, that His act [of creation] had no cause; that neither in the skies above nor on the Earth below is there any planner but God and that whatever you may imagine by your fantasy, God is different from it.'" Al-Junayd said: "The doctrine of God's oneness is your knowledge and confirmation that God was alone in His pre-eternity, with Whom there was no one, and that nothing can do what He does."

Abu ʿAbdallah b. Khafif[44] said: "Faith consists in the heart's acceptance of [the mysteries of] the Unknown that God communicates to it." Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari[45] said: "God's gifts are of two types: graces and afflictions. What He bestows upon you is a grace, while what He takes away from you is an affliction. Therefore, say: 'I am a believer, God willing.'" Abu ʾl-ʿAbbas was the [greatest Sufi] master of his time. I heard [my] teacher Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "A man squeezed the leg of Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari.

---

36 That is, "He" (God).

37 That is, His elevation does not occur in a physical space.

38 A reference to the tradition according to which God descends to the lower heaven in order to communicate with His creatures.

39 Q. 57:3.

40 Q. 42:11.

41 On him see note 000.

42 Yusuf b. al-Husayn al-Razi (d. 304/916), a renowned Sufi from Rayy, Iran. See al-Sulami, *Tabaqat*, pp. 151–156.

43 A famous Sufi master from Upper Egypt, who died in 245/860. See *IM*, pp. 40–42.

44 A famous Sufi from Shiraz, who died in 371/982. See *IM*, pp. 79, 87, 118, and Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, "index".

45 For his biography see later (p. 68).

He said: 'You are squeezing a leg that has never made a single step toward disobedience of God – may He be great and exalted!' " Abu Bakr al-Wasiti[46] said: "When someone says: 'I am a believer in God in truth', one should tell him: 'The true faith implies scrutiny, understanding and comprehension. If someone loses this, his claim to true faith is invalidated.' "[47] By this he meant the teaching of the people of the [Prophet's] Sunna, according to which the true believer is destined to enter Paradise. If one has not known directly from the mystery of God's wisdom that he is a believer in truth, then his claim is false.

I heard Shaykh ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard that Mansur b. ʿAbdallah said://21 I heard Abu ʾl-Husayn al-ʿAnbari say: I heard Sahl b. ʿAbdallah al-Tustari[48] say: "Believers contemplate God with their eyes without comprehension and without ever reaching the limit of their understanding." Abu ʾl-Husayn al-Nuri[49] said: "The Real[50] looked at the hearts of men and did not find a heart that had more passion for Him than the heart of Muhammad – may God bless and greet him. Therefore He bestowed upon him the Ascension[51] in order to hasten the vision [of God by Muhammad] and [their] conversation."

I heard imam[52] Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan Ibn Furak[53] – may God have mercy upon him – say: I heard Muhammad b. al-Mahbub, a servant of Abu ʿUthman al-Maghribi,[54] say: "One day Abu ʿUthman told me: 'If someone said to you: "Muhammad, where is your God", what would you tell him?' [The servant] said: I answered: 'Where He has always been.' [Then Abu ʿUthman] said: 'And if this person asks, where God was in eternity, what would you say?' [The servant] said: I answered: '[He was] where He is now.' That is, as He was in no particular place before, so He is now.' [The servant] said: 'He was satisfied with my response and he took off his shirt and gave it to me.' "

I heard the imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "I used to believe in the teaching [that

46 A Sufi of al-Junayd's circle, who emigrated to Central Asia (Marw) following the execution of al-Hallaj. He died around 320/932. See *IM*, pp. 100–101.

47 A mere oral proclamation that is not supported by personal conviction, experience and insight is not sufficient to become a true believer.

48 On this famous Sufi of Basra, who died in 283/896, see *IM*, pp. 83–88 and Böwering, *Mystical Vision*.

49 A famous Sufi of al-Junayd's circle who represents the erotic trend in Baghdad mysticism. He died in 295/907. See *IM*, pp. 60–63.

50 That is, God.

51 On Muhammad's Night Journey (*al-israʾ*) and subsequent Ascension (*al-miʿraj*) to Heaven, see the article "al-Miʿradj" in *EI*.

52 Literally "prayer leader", a term that is often applied to any distinguished religious scholar.

53 This individual, who died in 406/1015 at Nishapur, was known primarily as a Shafiʿi jurist and Ashʿari theologian. He was a teacher of al-Qushayri. For details, see the article "Ibn Furak" in *EI*.

54 On this Sufi master, who died in Nishapur in 373/983, see al-Sulami, *Tabaqat*, pp. 358–362 and the sources cited therein. His biography will be mentioned later (see p. 72).

postulated] that God is located in a certain direction.[55] However, when I arrived in Baghdad, this [idea] disappeared from my heart. I then wrote to my companions in Mecca, saying: 'I have become Muslim once again.' "[56]

I heard Muhammad b. al-Husayn al-Sulami say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say, when he was asked about creatures: "[They are but] carcasses and ghosts who are governed by the rulings of Divine Power." Al-Wasiti said: "When the spirits and the bodies [of men] were brought forth by God, they came into being through Him and not through their own essences. Likewise, their thoughts and movements also appeared through God." He meant that the movements and the thoughts are but the ramifications[57] of the bodies and the spirits.//22 In saying so he explained that the acquisitions of the creatures are created by God Most High;[58] likewise, God Most High is the only one Who creates all essences and their accidents.[59]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Abu Jaʿfar al-Saydalani say: I heard Abu Saʿid al-Kharraz[60] say: "He who thinks that he can achieve his goal by exerting himself is only wearying himself in vain, while he who thinks that he can attain his goal without effort, is but a wishful thinker." Al-Wasiti said: "The stations [of the Sufi path] are but portions apportioned and attributes predetermined [by God's will]. Therefore, how can one strive to attain [something] through one's own actions and how can one seek to achieve [one's goal] through one's own effort?"[61]

Someone asked al-Wasiti whether unbelief [occurs] through God or belongs to Him. He answered: "Unbelief and faith, this world and the next, are all from God, to God, through God and belong to Him. That is, [they] originate from God, then [they] return to Him; [they] subsist and disappear through God and belong to Him as His domain and His creatures."

Al-Junayd said: Someone asked one of the scholars about the doctrine of oneness [of God]. He [the scholar] replied: "This is certitude." Then the inquirer asked: "Explain to me what it is?" [The scholar] answered: "It is when you know that the movement or immobility of creatures are the work of God alone – may

55 That is, that God has spatial characteristics and is seated on a physical throne in a concrete location. This teaching was attributed to some Islamic schools of thought, namely the Karramiyya and the Hanbalites.

56 That is, "I have converted to the true Islam."

57 *Furuʿ*; lit. "branches".

58 That is, they receive their acts and thoughts from God, whereupon they appropriate them.

59 This is a reference to the polemic between the Ashʿarite theologians, whose position is upheld by the author, and their opponents, the Muʿtazilites, who treated the essences of things as being self-sufficient carriers of accidents. For details see Frank, *Beings and Their Attributes*, pp. 10–13 et passim.

60 On this controversial Sufi master of the Baghdad school, who was repeatedly exiled for his bold mystical ideas (he died around 286/899 or earlier), see *IM*, pp. 56–60.

61 That is, the success or failure of one's striving was predetermined by God from eternity.

He be great and exalted – and that He has no partners. If you have done this, you have already declared His oneness."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbd al-Wahid b. ʿAli say: I heard Muhammad b. Musa al-Wasiti say: I heard Muhammad b. al-Husayn al-Jawhari say: I heard that Dhu ʾl-Nun al-Misri said that a man had come to him and said: "Pray to God on my behalf!//23 Since you are assisted in your knowledge of the Unseen[62] by your realization of the doctrine of God's oneness, God has answered many of your prayers in the past. However, a cry for help does not necessarily save a drowning man."[63] Al-Wasiti said: "Pharaoh claimed lordship openly,[64] while the Muʿtazilites do so covertly, when they say: 'You do what you will.'"[65] Abu ʾl-Husayn al-Nuri said: "God's oneness is when every thought points to God Most High, without being mixed with the thoughts that imply that God is similar [to His creatures]."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – said: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: I heard that Hilal b. Ahmad said that someone asked Abu ʿAli al-Rudhbari[66] about God's oneness. He answered: "God's oneness is to keep the heart upright by avoiding the teaching that strips [God of His attributes][67] and by rejecting His similarity [with His creatures].[68] In one phrase, God's oneness is asserted as follows: Whatever [human] imagination and thoughts might ascribe to God, He is the opposite of it, as stated by the Most High: "Like Him there is naught, He is the Hearing and the Seeing."[69] Abu ʾl-Qasim al-Nasrabadhi[70] said: "Paradise subsists because He allows it to subsist. However, His thought of you, His mercy toward you and His love for you subsist as long as He Himself subsists. How different is that which subsists through His own subsistence from that which subsists because He allows it to subsist." The words of Shaykh Abu ʾl-Qasim al-Nasrabadhi are the utmost goal of realization. The People of the Truth[71] say that the attributes of the Essence of the Eternal – glory be to Him – subsist through His own subsistence. He drew attention to this issue and clarified that the Subsistent//24 subsists through His own subsistence, which is contrary to what is claimed by the opponents of the

62 That is, the world of the mystery of divine predestination that ordinary mortals cannot access.

63 That is, despite God's predetermination of man's fate, he is still responsible for his actions.

64 When he said [in the Qurʾan 79:24]: "I am your Lord Most High!"

65 That is, they claim that they are the creators of their own actions.

66 A Sufi associated with al-Junayd's circle. His biography is given later (see pp. 62–63), in the biographical section of the "Epistle".

67 The doctrine of the "stripping" of God of His attributes (*taʿtil*) was attributed to the Muʿtazilites, who insisted that God's attributes do not have independent existence and are but modes of His eternal essence.

68 The doctrine of the "likening" of God to His creatures (*tashbih*) was ascribed to a number of Islamic schools of thought, including the Karramiyya and some radical Hanbalites.

69 Q. 42:11.

70 A student of al-Shibli, who sympathized with al-Hallaj's teaching. He died in 367/977.

71 That is, the accomplished Sufi masters.

People of the Truth. Muhammad b. al-Husayn said: I heard that al-Nasrabadhi said: "You vacillate between [God's] attributes of action and attributes of the essence.[72] Both are His – may He be exalted – attributes in truth. When He throws you into confusion by placing you in the station of separation, He binds you with the attributes of His action. When He delivers you to the station of unity, He binds you with the attributes of His essence."

Abu ʾl-Qasim al-Nasrabadhi was the master of his age. I heard imam Abu ʾl-Ishaq al-Isfaraini[73] – may God have mercy on him – say: "When I arrived from Baghdad [to Nishapur][74] I began to teach at the Friday mosque of Nishapur the doctrine of the human spirit, arguing that it was created. Abu ʾl-Qasim al-Nasrabadhi used to sit at some distance from us and to listen to my speech. After several days he approached us and said to Muhammad al-Farraʾ: 'I testify that I was converted to Islam anew at the hands of this man!' And he pointed at me."[75]

I heard Muhammad b. al-Husayn al-Sulami say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Ibrahim b. Fatik say: I heard al-Junayd say: "When would He Who has neither a like nor an equal join the one who has both a like and an equal? Is this at all possible? This strange idea can only come true through the kindness of the [All-]Kind in which there can be no grasping, imagining or comprehension, but only the allusion [springing from] certitude and the realization [that comes with] the genuine faith."[76] Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – informed us: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: Ahmad b. Muhammad b. ʿAli al-Bardaʿi told me: Tahir b. Ismaʿil al-Razi told me: someone asked Yahya b. Muʿadh:[77] "Tell me about God – may He be great and exalted!" He answered: "[Your God] is one God."[78] He was then asked: "How is He?"[79] [Yahya] answered: "[He is] the [All-]Powerful Ruler." He was then asked: "Where is He?" [Yahya] said: "[Thy Lord] is ever watching you."[80] The inquirer said to him: "I did not ask

---

72 According to Ashʿarite theologians, God's attributes are divided into two categories. The first are the attributes that pertain to the essence and are co-eternal with it – e.g., life, will, knowledge, power and so on. The second category comprises the attributes that describe God's acts in the created world, namely His sustenance of His creatures, His determining the death and birth of human beings, His wrath at human disobedience, and His contentment with mankind's good deeds. In theological works, the borderline between these two categories remained blurred and was disputed by various theological factions. See the article "Sifa" in *EI*.

73 On this famous theologian see article "al-Isfaraʾini" in *EI*.

74 A major cultural and religious center in Khurasan, Iran.

75 That is, he embraced the Ashʿarite doctrine of the created spirit.

76 That is, a cognitive union between man and God can only occur through a pure act of faith and certitude. It cannot be achieved through sense perception, intellectual process or the imagination.

77 A famous mystic from Nishapur, who distinguished himself as an eloquent preacher; he died in 258/872. See *IM*, pp. 92–94.

78 Q. 2:163.

79 That is, what is His mode of existence?

80 Q. 89:14.

you about that!" [Yahya] replied: "All other attributes belong to [His] creatures. As for His [genuine] attribute, it is as I have just told you."

Muhammad b. al-Husayn told us: He said I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "Whatever one imagines [about] God in his ignorance, the intellect shows [Him] to be different from that."//25

Ibn Shahin asked al-Junayd about the meaning of the [word] "with". He responded: "'With' has two meanings: the 'with' of the Prophets, which is [God's] assistance and protection, as in the words of God: 'I shall be with you, hearing and seeing.'[81] The 'with' of the commoners, which is [God's] knowledge and understanding, as in the words of God: 'Three men conspire not secretly with one another, but He is the fourth of them.[82]'" To this Ibn Shahin responded: "People like you should be leading this community to God."

Someone asked Dhu ʾl-Nun al-Misri about God's words: "The All-Compassionate sat Himself (*istawa*) upon the Throne."[83] He answered: "The All-Compassionate asserted His essence, while denying [His location] in a specific place. He exists through His own essence, whereas all other things exist through His command, as He wished [them to be]."[84] Someone asked al-Shibli about the words of God: "The All-Compassionate sat Himself on the Throne." He answered: "The All-Compassionate has existed forever, while the Throne is an originated thing. Therefore, the Throne was firmly installed (*istawa*) by the All-Compassionate."[85] Someone asked Jaʿfar b. Nusayr about the words of God: "The All-Compassionate sat Himself upon the Throne." He answered: "His knowledge of all things became equal,[86] in that no one thing is closer to Him than the other."

Jaʿfar al-Sadiq[87] said: "Whoever believes that God is [located] in something, [that originated] from something or [rests] upon something, has become//26 a polytheist. In other words, had He been upon something, He would have been carried by it; had He been in something, He would have been confined [by it]; and had He been from something, He would have been an originated being." Jaʿfar al-Sadiq also said about God's words: "Then [He] drew near and hung suspended."[88]

---

81 Q. 20:46.

82 Q. 58:7.

83 Q. 20:5.

84 Meaning God's creative command "Be!"

85 In some contexts, the verb *istawa* may mean either "to [firmly] install [oneself]" or "to raise". As in the next example, various meanings of this Arabic root are brought into play in the sayings of the Sufi masters.

86 A word play on the meaning of the Arabic verb *istawa*, which may mean either "to sit firmly" or "to be equal".

87 The sixth Shiʿi leader (*imam*), to whom many esoteric teachings are ascribed by later Sufi authors. See Böwering, *Mystical Vision*, pp. 140–142.

88 Q. 53:8. The identity of the being seen by Muhammad in this Qurʾanic episode was disputed by Muslim scholars. While some early authorities believed that the Prophet saw God Himself, later exegesis almost uniformly insisted that he saw the angel of Revelation Gabriel; see Josef van Ess, "Vision and Ascension: *Surat al-Najm* and Its Relationship with Muhammad's *miʿraj*" in *Journal of Qurʾanic Studies*, vol. 1/1 (1999), pp. 47–62.

"Whoever imagines that God Himself drew near [to Muhammad] implies that there was a distance [between them]. In reality, 'drawing near' means only that each time [Muhammad] came closer to God, He removed him further from [conventional] knowledge, until there was neither 'nearness' nor 'distance'."

I found in the handwriting of [my] master Abu ʿAli [al-Daqqaq] that someone asked a Sufi where is God? He answered: "May God banish you [from good]! How can you seek the 'where' of witnessing [the divine Essence]?!" Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami told us: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Khashshab al-Baghdadi say: I heard Abu ʾl-Qasim b. Musa say: I heard Muhammad b. Ahmad say: I heard al-Ansari say: I heard al-Kharraz[89] say: "The true essence of closeness [to God] is when the heart loses the perception of all things and the soul finds rest in God Most High."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAli al-Hafiz say: I heard Abu Muʿadh al-Qazwini say: I heard Abu ʿAli al-Dallal say: I heard Abu ʿAbdallah b. Qahraman say: I heard Ibrahim al-Khawwas[90] say: "I came to a man who was possessed by Satan. I began to utter the call to prayer in his ear. Then Satan called me from the man's belly, saying: 'Let me kill him, for he says that the Qurʾan is created!' "

Ibn ʿAtaʾ[91] said: "When God Most High created the letters,[92] He made them one of His mysteries. When He created Adam, He infused this mystery[93] into him, without however giving it to His angels. The letters[94] streamed from the tongue of Adam – upon him be peace – in different manners and in different languages, and God made them the [outward] forms." By saying this Ibn ʿAtaʾ clearly affirmed that the letters are created.//27 Sahl b. ʿAbdallah[95] said: "The letters are the tongue of action and not the tongue of the essence,[96] for they themselves are an action in that which is acted upon."[97] This too is a clear statement that the letters are created.

In his "Replies to the Questions of the Syrians" al-Junayd said: "Trust in God is an action of the heart; the oneness of God is a word of the heart." This is the teaching of the people of the fundamental principles [of religion], that is, speech

---

89 Abu Saʿid al-Kharraz. See note 60 on page 9.

90 A Sufi of al-Junayd's circle who died in 291/904. See al-Sulami, *Tabaqat*, pp. 220–222 and the biographical chapter of the "Epistle" on page 56.

91 Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari (d. 369/980).

92 *Huruf*, sing. *harf*. In Arabic this word denotes both letters and sounds. Here al-Qushayri refutes the thesis, upheld by some Hanbali scholars, that the letters or sounds of the Qurʾan are uncreated.

93 That is, the knowledge of God.

94 Or the sounds, see note 92.

95 Sahl b. ʿAbdallah al-Tustari (d. 283/896), an early Sufi theorist and exegete from Basra, who exerted a profound influence on the subsequent development of Sufi thought. See *IM*, "Index" and Böwering, *Mystical Vision*.

96 That is, they express God's actions, but not His hidden essence.

97 That is, they are created and take place in the created – that is, in language.

is the entity that resides in the heart; it comes from command and prohibition, from the [prophetic] tradition and search for this tradition. Al-Junayd also said in his "Replies to the Questions of the Syrians": "Only God possesses the knowledge of the Unseen.[98] He knows what was, what will be, what will not be and how this would be, were it to be." Al-Husayn b. al-Mansur [al-Hallaj] said: "He who has realized fully the truth of God's oneness, sheds [such questions as] 'why?' and 'how?'" Muhammad b. al-Husayn related to us: I heard that Mansur b. ʿAbdallah said: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard al-Junayd say: "The most noble and exalted counsel is to allow your thought to roam in the arena of God's oneness."

Al-Wasiti said: "God has brought forth nothing more noble than the human spirit." He thus stated clearly that the spirit is created. The master and imam Zayn al-Islam Abu ʾl-Qasim[99] said: "All these stories prove that the beliefs of Sufi masters agree with the teachings of the People of the Truth,[100] as far as the fundamentals of religion are concerned. We stop here in order to avoid going beyond the concision and brevity, which we have pledged to follow [in this work]."

Section [on divine oneness]

The master, the Adornment of Islam, Abu ʾl-Qasim – may God make his glory eternal – said:

The following sections contain their beliefs concerning God's oneness, which we shall present in proper order. The dispersed and collected sayings of the masters of this path, as well as their books, teach about God's oneness as follows://28 God Most High – praise be to Him – is existent, eternal, one, wise, powerful, knowing, overpowering, compassionate, willing, hearing, glorious, exalted, speaking, seeing, proud, strong, living, one, everlasting, and everlasting refuge.[101]

He knows by [His] knowledge;[102] he is powerful by [His] power; he wills by [His] will; he sees by [His] sight; He speaks by [His] speech; He lives by [His] life; He is everlasting by [His] everlastingness. He has two hands, which are His attributes and with which He creates what He wishes and gives it a specific form. He has a face. The attributes of His essence are unique to it. One must not say that they are He or that they are not He. They are [His] eternal attributes and [His] everlasting properties. He is unique in His essence. He is not similar to any originated thing, nor is any created being similar to Him. He is neither a body,

98 That is, the world of divine mystery that contains the true realities of all existing things and the knowledge of things to come until the end of time.

99 That is, al-Qushayri.

100 That is, the Sunnites who adhered to al-Ashʿari's theological doctrine.

101 *Al-Samad*; the exact meaning of this epithet of God mentioned in Q. 112:2 remains a matter of dispute. I follow A. J. Arberry's translation.

102 These statements are directed against the Muʿtazilite theologians who considered God's attributes to be mere modes of His being and who tended to allegorize the anthropomorphic features ascribed to God in the Muslim scripture.

nor a substance, nor an accident. His attributes are not accidents and He can be neither fancied by the imagination nor represented by the intellect. He has neither direction nor place and He is not subject to the flow of time or age. His properties neither increase nor decrease. He has neither shape nor corpus and cannot be limited by an end or a limit. No originated thing can dwell in Him, and no cause can move Him to action. He is subject to neither color nor coming-to-be and is in no need of help or assistance. No essence endowed with power can escape His power nor can any creature disengage itself from//29 His command. No known thing eludes His knowledge and no one can reprimand Him for what and how He does what He does.

About Him one ought not ask "where?", "in what way?" or "how?". His existence has no beginning, therefore, one should not ask: "When did He come to be?" His duration has no end and one cannot say [about Him]: "[His] age and time have ended." One cannot say why He did what He did, since His actions have no cause. Nor can one say: "What is He?", for He belongs to no category [of beings] and therefore cannot have any special mark setting Him aside from the other [similar beings]. He will be seen [on the Judgement Day], but not by positioning Himself in front of the viewers, while He will see others without applying [His] eyesight. He fashions [creatures] without touching them directly or handling.

His are the most beautiful names[103] and the most exalted attributes. He "does whatsoever he desires",[104] and [all] creatures obey His verdict. Nothing can happen in His realm unless He so willed, and no event can take place in His kingdom, unless He has predetermined it. When he knows that something should happen, He wills it and it happens indeed. And when He knows that something should not happen, although [in principle] possible, He wills that it should not happen. He is the creator of men's deeds, both good and bad; He is the originator of all the entities and events in this world, rare or numerous. He sends [His] messengers to mankind, although He is under no obligation to do so.

It is He Who causes men to worship Him by communicating with them through the prophets in such a way that no one can either censure or oppose [Him]. It is He Who helped our prophet Muhammad – may God's prayer and blessing be upon him – by evidential miracles and resplendent signs, depriving [his deniers] of an excuse [not to embrace his message] and making clear through him [the distinction between] certain knowledge[105] and denial. It is He Who, at first, protected the sanctity of Islam after the death of His Prophet – may God's prayer and blessing be upon him – through the Rightly-Guided Caliphs,[106] then proceeded to protect and aid the truth by revealing the irrefutable proofs of the religion through lips of His friends.[107] He has since been safeguarding His

103 Q. 7:180 and 17:110.
104 Q. 2:253.
105 That is, true faith.
106 That is, the first four successors of the Prophet.
107 Meaning probably both Sufi masters and religious scholars (*ʿulamaʾ*).

monotheistic Community from agreeing upon error.[108] He has cut the root of falsehood by presenting irrefutable evidence and fulfilled His promise to support His religion, in accordance with His words: "That he [the prophet Muhammad] may uplift it above every religion, though the unbelievers be averse."[109]

These are the passages that present in brief the principles of the Sufi masters. May God grant us success!//30

108 According to a famous *hadith* of the Prophet, his community will never agree on an error.
109 Q. 9:33.

Chapter 1

On the masters of this path and their deeds and sayings that show how they uphold the Divine Law[1]

Know – may God Most High have mercy on you – that after the death of the Messenger of God – may God bless and greet him – the best Muslims of the epoch chose to be named by a word that pointed to their companionship with the Messenger of God, for no virtue was superior to it. So, they were called "Companions [of the Prophet]" (*sahaba*). When the people of the next generation succeeded them, those who kept company with the Companions came to be named "Successors" (*tabiʿun*). The Successors considered this name to be the noblest of all characteristics. As for those who came after them, they were called "the Successors of the Successors" (*tabiʿu al-tabiʿin*). After that the people became more and more diverse, and their ranks became distinct from one another. The elect people, who had strong attachment to the affairs of faith, came to be known as "World-renouncers"[2] and "Worshippers".[3] Then there appeared innovations [in religion] and strife among various factions. [Members] of each group claimed that the [true] World-renouncers were among them. As for those elect adherents of the Prophet's custom[4] who kept every breath they made with God[5] and who protected their hearts from the onslaughts of forgetfulness, they were distinguished from the rest by the name "Sufism".[6] This name became widely applied to the greatest among them before the second century of the Hijra.[7]

In this chapter we shall mention the names of the masters of this [Sufi] path from the first generation up until those who live today. We shall also mention some of their biographies and sayings in order to demonstrate their principles and good manners, if God Most High so wills.

---

1 *Al-shariʿa*; in what follows this Arabic term will either be translated as the "Divine Law" or left untranslated.

2 *Zuhhad*, sing. *zahid*; in what follows this term may occasionally also be translated as "ascetics".

3 *ʿUbbad*, sing. *ʿabid*.

4 *Sunna*, the exemplary behavior of the Prophet and his closest Companions to be emulated by every righteous Muslim. Occasionally this term is left untranslated.

5 That is, those who examine their actions carefully in order to determine their compliance with God's will as expressed in the shariʿa.

6 The Western equivalent of the Arabic word *tasawwuf*.

7 The prophet Muhammad's emigration from Mecca to Medina in 622, which became the first year of the Muslim sacred calendar.

Abu Ishaq Ibrahim b. Adham b. Mansur[8]

He – may God be pleased with him – came from the region of Balkh.[9] He was a son of a king. Once he set out on a hunting trip. As he stirred up a fox or a rabbit and set out to chase it, he heard a voice//31: "O Ibrahim, were you created for this or commanded to do this?" Then he heard the voice again, from behind the saddle bow, saying: "By God, you were not created for this and you were not commanded to do this!" He dismounted from his horse. He then came across a shepherd of his father's, took his woolen shirt and put it on and gave away all his belongings and the horse to the shepherd. Then he began wandering in the desert until he arrived in Mecca, where he attached himself to Sufyan al-Thawri[10] and al-Fudayl b. ʿIyad.[11] After that he journeyed to Syria and died there. He lived by the toil of his hands, such as harvesting, guarding the orchards and so on. [Once] in the desert he met a man who taught him the greatest name of God.[12] After [the man] left, he called upon God by this name and saw al-Khadir,[13] who told him: "My brother [the prophet] David has just taught you God's greatest name." This story was related to us by Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him. He said: Muhammad b. al-Husayn Ibn al-Khashshab said: Abu al-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Misri said: Abu Saʿid al-Kharraz said: Ibrahim b. Bashshar said: "I was accompanying Ibrahim b. Adham. Once I told him: 'Tell me about the beginning of your affair.' He then recounted this [story] to me."//32

Ibrahim b. Adham was particularly famous for his pious scrupulosity. It is told that he said: "Watch carefully what you eat,[14] and then there will be no harm for you in not staying awake during the night or fasting during the day!" His most common prayer was: "O God, remove me from the disgrace of disobedience to You to the glory of obedience to You!" Someone said to Ibrahim b. Adham: "Meat has become expensive!" He answered: "Make it cheaper", that is, "Do not buy it." He then recited the following verse:

When something becomes too expensive for me, I abandon it.
Therefore the more expensive it becomes, the cheaper it is [for me].

---

8 On him, see *IM*, pp. 18–20.

9 Presently in northern Afghanistan.

10 On this renowned early scholar and jurist see the article "Sufyan al-Thawri" in *EI*. He died in 161/777.

11 A famous early ascetic, whom a pious legend portrays as a repented highway robber. See his biography on pages 20–21 and *IM*, pp. 23–24.

12 According to the Islamic tradition, God has ninety-nine "most beautiful names". His hundredth name is hidden from the common people, but may sometimes be revealed by God to His elect friends (*awliyaʾ*). For details see Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*.

13 On this legendary person, who is usually identified with the unnamed companion of Moses in Q. 59:81, see the article "al-Khadir" in *EI*. Although some Muslim scholars consider him to be a prophet, he is more commonly seen as a friend of God and paragon of the Sufi gnostic.

14 That is, eat only the food that is properly obtained.

Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – said: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Muhammad b. Hamid say: I heard Ahmad b. Khadrawayh (Khidruya) say: Ibrahim b. Adham said to a man who was performing a circumambulation [of the Kaʿba]: "Know that you will not attain the rank of the righteous until you have climbed six mountain peaks. First, you must shut the door of pleasant life and open the door of hardship. Second, you must shut the door of [self-]glorification and open the door of humility. Third, you must shut the door of quiet and open the door of self-exertion. Fourth, you must shut the door of sleep and open the door of vigil. Fifth, you must shut the door of wealth and open the door of poverty. Sixth, you must shut the door of hope and open the door of readiness for death."

[Once] Ibrahim b. Adham was guarding a vineyard. A soldier who was passing by told him: "Give me some of those grapes!" Ibrahim b. Adham replied: "The owner forbade me [to do this]." The soldier began to lash him with his whip. Ibrahim b. Adham lowered his head and said: "Beat this head, for it disobeys God often!" On hearing this the soldier was unable to continue the beating and departed.

Sahl b. Ibrahim said: "I was a companion of Ibrahim b. Adham. When I became ill, he spent all his wages on me. When I felt craving for some food, he sold his donkey and spent all of its cost on me. When I began to recover, I asked him: 'Ibrahim, where is the donkey?' He answered: 'I sold it.' I told him: 'What shall I be riding on?' He said: 'On my neck, my brother!' And he carried me for three way-stations."//33

Abu ʾl-Fayd Dhu ʾl-Nun al-Misri[15]

His name is Thawban b. Ibrahim. He was also called Abu ʾl-Fayd b. Ibrahim. His father was a Nubian.[16] He [Dhu ʾl-Nun] died in 245.[17] He excelled in this affair[18] and was unique in his age in respect of knowledge, pious scrupulosity, [spiritual] state, and good manners. Some people denounced him [as a heretic] to [the caliph] al-Mutawakkil[19] and the latter commanded that he be brought before him from Egypt. When [Dhu ʾl-Nun] appeared before him and admonished him, al-Mutawakkil began to cry and [ordered] that he be taken back to Egypt with honor. [Since then] each time someone mentioned pious people to al-Mutawakkil, he would cry and say: "Whenever one speaks of the pious, let them first mention Dhu ʾl-Nun!" He was a slim man with a light skin, whose beard was not white.

I heard Ahmad b. Muhammad say: I heard Saʿid b. ʿUthman say: I heard that Dhu ʾl-Nun said: "Everything hinges on four things: the love of the Glorious

15 On this renowned early mystic, see *IM*, pp. 39–42.
16 That is, he came from Nubia, Upper Egypt.
17 That is in 859 or 860 C.E.
18 That is, in Sufism.
19 A caliph of the ʿAbbasid dynasty from 232/847 to 247/861.

One, the hatred of the insufficient,[20] the observance of the revealed[21] and the fear of changing from one state to another."[22]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Saʿid b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Sahl say: I heard Saʿid b. ʿUthman say: I heard Dhu ʾl-Nun say: "One of the signs of the lover of God is his following in the footsteps of God's beloved[23] – may God bless and greet him – in his character traits, his deeds, his precepts and his customs."//34

Someone asked Dhu ʾl-Nun about ignoble people. He answered: "Those who neither know the way to God, nor try to know it." I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr b. Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: "One day I was at Dhu ʾl-Nun's teaching session. There came to him Salim al-Maghribi and asked him: 'Abu ʾl-Fayd, what was the cause of your repentance?'[24] He answered: 'It was something really wonderful that you cannot imitate.' [Salim] said: 'For the sake of God, tell me about it!' Dhu ʾl-Nun said: 'I wanted to go from [old] Cairo[25] to a village in the countryside. I fell asleep in the desert, and when I opened my eyes I saw a small blind fledgling that fell from its nest onto the ground. [Suddenly] the earth cleft and there appeared [from the crack] two food bowls, one silver and the other gold. In one there were sesame seeds, in the other water. The fledgling ate from one bowl and drank from the other. I cried out: "This is enough for me. I have repented!" And I was waiting at God's door until He [agreed to] receive me.'"

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAli b. al-Hafiz say: I heard Ibn Rashiq say: I heard Abu Dujana say: I heard Dhu ʾl-Nun say: "Wisdom does not live in a stomach filled with food." Someone asked Dhu ʾl-Nun about repentance. He answered: "The common people repent from [their] sins, whereas [God's] elect people repent from neglectfulness."//35

Abu ʿAli al-Fudayl b. ʿIyad[26]

He came from Khurasan, from the region of Marw.[27] It is said that he was born in Samarkand and grew up at Abiward. He died in Mecca in the month of Muharram, in the year 187.[28] I heard Muhammad b. al-Husayn say: Abu Bakr

20 According to some commentators, the insufficient here refers to "this life and its attractions".
21 That is, the Divine Law.
22 According to commentators, this means change from a virtuous state to a less perfect one.
23 That is, the prophet Muhammad.
24 The Sufi path usually begins with repentance.
25 At that time the city of Cairo did not yet exist. It was founded in 359/970 by the Fatimid ruler al-Muʿizz. In Dhu ʾl-Nun's time the capital of Egypt was located at Fustat (old Cairo).
26 A famous early ascetic. See *IM*, pp. 23–24.
27 In the present day Republic of Turkmenistan.
28 That is, in 803 C.E.

Muhammad b. Jaʿfar told us: al-Hasan b. ʿAbdallah al-ʿAskari told us: the son of Abu Zurʿa's brother told us: Muhammad b. Ishaq b. Rahuya (Rahawayh) told us: Abu ʿAmmar told us on the authority of al-Fudayl b. Musa that al-Fudayl [b. ʿIyad] was a dangerous young lad, who robbed caravans between Abiward and Sarakhs.[29] The reason for his repentance was the following. He fell in love with a slave girl and, as he was climbing up the wall in order to meet her, he heard a Qurʾan reader reciting "Isn't it time that the hearts of those who believe should be humbled to the remembrance of God?"[30] And he said: "O my Lord, it is indeed the time!" and turned back. The night brought him to some ruins. There was a group of people there. Some of them said: "Let's go." Others said: "Let's wait until dawn, for al-Fudayl is on the road and may rob us." [On hearing this] al-Fudayl repented and took them under his protection. [Later] he settled down in the Holy City[31] and died there.

Al-Fudayl said: "When God loves [His] servant, he bestows on him much grief, and when He hates [His] servant, He grants him abundance in this world." Ibn al-Mubarak[32] said: "When al-Fudayl died, sorrow departed [with him]."//36 Al-Fudayl said: "If this world with all that is in it were offered to me and I were not held responsible for enjoying it, I would still turn away from it in disgust, as you would turn away from a decaying corpse, while passing it by, in order not to smear your clothes with it." Al-Fudayl said: "I would rather swear that I am a hypocrite than that I am not a hypocrite." Al-Fudayl said: "Not to act for the sake of others is hypocrisy, while to act for the sake of others is polytheism."

Abu ʿAli al-Razi said: "I accompanied al-Fudayl for thirty years without ever seeing him laughing or smiling, except for the day when his son ʿAli died. I asked him about this. He said: 'If God loves something, I love it too." Al-Fudayl said: "Whenever I disobey God, I know this from the behavior of my donkey and my servant."[33]

Abu Mahfuz Maʿruf b. Fayruz al-Karkhi[34]

He was a great master whose prayers were answered [by God] and whose grave was [a source] of healing. The inhabitants of Baghdad say that the grave of Maʿruf is a proven panacea.//37 He was a client of [the imam] ʿAli b. Musa al-Rida[35] and died in the year 200, though some say that he died in 201.[36] He was

29 Cities in Khurasan, Iran.
30 Q. 57:16.
31 That is, Mecca.
32 A famous warrior ascetic from the Arab–Byzantine frontier. He died in 181/797; see *IM*, pp. 21–22.
33 That is, God protects him by sending him a warning through them.
34 An early ascetic of Baghdad who died in 200/815. See *IM*, pp. 48–49.
35 The eighth imam of the Shiʿites who died in 203/818.
36 816 C.E.

a teacher of Sari al-Saqati.[37] One day he told [al-Saqati]: "When you need something from God, call upon Him by my name!"

I heard my teacher Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say that Maʿruf's parents were Christians. While still a child, they entrusted Maʿruf to their teacher, who used to tell him: "He [God] is the third of the three", to which Maʿruf always replied: "No, He is one." One day the teacher gave him a severe beating and Maʿruf ran away. His parents said: "Should he return to us with any religion he wants, we would then join him in it!" Later, he embraced Islam at the hands of [the imam] ʿAli b. Musa al-Rida[38] and returned to his house. He knocked on the door. [His parents] asked: "Who is at the door?" He answered: "Maʿruf." They asked him: "What is your religion?" He said: "[This is] a monotheistic (*hanafi*) religion." So his parents became Muslims too.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu Bakr al-Harbi say: I heard Sari al-Saqati[39] say: "I saw in a dream that Maʿruf was standing under [God's] throne. God – may He be great and exalted – said to His angels: 'Who is this?' They answered: 'You know best, O Lord!' God then said: "This is Maʿruf al-Karkhi. He is drunk with the love of Me and will regain his full consciousness only after meeting Me!' "

Maʿruf said: "One of the companions of Dawud al-Taʾi[40] told me: 'Beware of abandoning [good] works, for they bring you near to your Lord's satisfaction.' " I asked: "What are these works?" Dawud al-Taʾi answered: "Obedience to your Lord, rendering service to the Muslims and advising them." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say//38: I heard ʿAli b. Muhammad al-Dallal say: I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard that my father said: "I saw Maʿruf in a dream after his death. I asked him: 'What did God do to you?' He answered: 'He pardoned me.' I asked him: 'Was this due to your self-renunciation and fear of God?' He said: 'No, this was due to my following the admonition of Ibn al-Sammak[41]: to practice poverty and to love the poor.' "[42] Regarding the admonition of Ibn al-Sammak, Maʿruf recounted the following: "Once I came to Kufa.[43] There I met a man by the name Ibn al-Sammak, who was preaching to the people. He said in his speech: 'He who turns away from God completely, God too will turn away from him once and for all. And he who will turn to God with his heart, God will turn to him with His mercy and make the faces of all creatures turn toward him. As for him who at one time turns to God and at another forgets Him, God will still show mercy to him at some point in time.' His words sank deeply into my heart. I turned to God

37 A famous Baghdad Sufi and uncle of al-Junayd, who died in 253/867. See *IM*, pp. 50–52.
38 The eighth imam (spiritual leader) of the Twelver Shiʿites; died in 203/818.
39 For him, see the next entry.
40 On him see pages 29–30.
41 A popular ascetic and preacher of Kufa who died around 183/800.
42 That is, ascetics and Sufis.
43 A city in Iraq that was famous as a major center of Islamic learning.

– may He be exalted – and abandoned everything I had been doing, except my service of my master ʿAli b. Musa al-Rida.[44] I mentioned these words[45] to my master. He responded: 'This admonition is sufficient for you, should you decide to preach on your own.'" This story was related to me by Muhammad b. al-Husayn, who said: I heard ʿAbd al-Rahim b. ʿAli al-Hafiz say in Baghdad: I heard Muhammad b. ʿUmar b. al-Fadl say: I heard ʿAli b. ʿIsa say: I heard Sari al-Saqati say: I heard how Maʿruf recounted this [story].

On his death bed Maʿruf was asked for a final piece of advice. He said: 'When I die, give away my shirt as alms, for I want to leave this world naked as I came into it."

One day Maʿruf was passing by a water-carrier, who was saying: "May God have mercy on him who drinks." Although Maʿruf was fasting at that time, he came up to the water-carrier and drank." Someone asked him: "Weren't you fasting?" He answered: "Yes, but I hoped to obtain His blessing."//39

Abu ʾl-Hasan [al-]Sari b. al-Mughallis al-Saqati[46]

He was al-Junayd's maternal uncle and teacher and a disciple of Maʿruf al-Karkhi. He was unique in his age as regards pious scrupulosity and the knowledge of the Prophet's custom and divine oneness. I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi say: I heard Abu ʿAmr b. ʿAlwan say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas b. Masruq[47] say: "I heard that Sari al-Saqati was plying his trade at the bazaar, while he was a companion of Maʿruf al-Karkhi. Once Maʿruf came to him with an orphan boy. He said [to Sari]: 'Clothe this orphan!' Sari said: 'I clothed him.' Maʿruf rejoiced at this and said: 'May God make this world hateful to you and relieve you of your trade!' So I left my shop and [since that time] there is nothing more hateful to me than this world and all that I have now comes to me through Maʿruf's blessings." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard al-Junayd say: "I have never seen anyone more devoted to God than al-Sari. I visited him for ninety-eight years without ever seeing him lying down, except when he was on his death bed." It is told that al-Sari said: "Sufism is a name for three things://40 [The Sufi] is the one in whom the light of knowledge does not extinguish the light of scrupulosity. In his inner self he does not speak of any knowledge contradicting the external meaning of the [Holy] Book or the Prophet's custom. [His] miracles do not cause him to violate the sacredness of the divine prohibitions."

---

44 See note 35.

45 That is, those of Ibn al-Sammak.

46 See *IM*, pp. 50–52.

47 On him see page 54.

Al-Sari died in the year 257.[48] I heard that the master Abu ʿAli al-Daqqaq recounted the following on the authority of al-Junayd – may God have mercy on him. [Al-Junayd] said: "Once al-Sari asked me about the love of God. I answered: 'Some people say that it is compliance [with God's commands]; others that it is giving preference to others over yourself; still others says that it is so and so …' Al-Sari pinched the skin of his elbow and tried to stretch it, but it would not stretch. He then said: 'By God's greatness, if I say that this skin has dried up on the bone due to [my] love of Him, that would be the truth.' He then swooned and his face became round as if it were a radiant moon, though al-Sari was of a pale complexion."

It is related that al-Sari once said: "For thirty years I have regretted that I once said: 'Praise be to God!' Someone asked him how this could be. He answered: 'Once there was a fire in Baghdad. I came across a man who told me that my shop had survived the fire, to which I said: 'Praise be to God!' For thirty years now I have had regrets about having said this, because I wished for myself a better lot than that which had befallen my fellow Muslims." ʿAbdallah b. Yusuf told me: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu Bakr al-Harbi say: I heard al-Sari say that.

It is related about al-Sari that he said: "I am squinting at my nose so many times during the day, because I am afraid that [my face] has become black – that is, that God has blackened my complexion [as a punishment] for what I have done."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. al-Hasan b. al-Khashshab say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr[49] say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari say: "I know the shortest path leading to Paradise."//41 I asked him what it was. He answered: "Don't take anything from anyone, don't seek anything from anyone and don't possess anything which you would give to anyone."

I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi[50] say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr[51] say: I heard al-Junayd b. Muhammad say: I heard al-Sari say: "I wish I could die in a land other than Baghdad." Someone asked him why. He answered: "I am afraid that my grave would not accept me and I would thus be disgraced." I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isfahani say: I heard Abu ʾl-Hasan b. ʿAbdallah al-Fuwati al-Tarsusi say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari say: "O my God, punish me with whatever as You wish, but do not punish me with the humiliation of the veil!"[52]

---

48 His date of death varies from one source to another, but most authors agree that he died between 251/865 and 258/871.

49 That is, Jaʿfar al-Khuldi (348/959), a famous Sufi biographer of the Baghdad school.

50 A famous Sufi writer, who died in 378/988. See *IM*, pp. 118–120.

51 See note 49.

52 According to a popular Sufi *hadith*, God's face is hidden behind numerous veils, which He removes one by one as His mystical lover draws ever near Him. See Chittick, *Self-Disclosure of God*, pp. 104–163 and "Index" under "veil'.

I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isfahani say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say: I heard al-Junayd say: "Once I came to visit al-Sari al-Saqati and found him crying. I asked him: 'What made you cry?' He answered: 'Yesterday, my daughter came to me and said: This is a hot night, therefore I will hang this [water-cooling] pitcher here. Then I closed my eyes and fell asleep. In my dream I saw a most beautiful slave girl who had descended from heaven. I asked to whom she belonged. She said that she would belong to whoever did not drink the water that was cooled in a pitcher. I then grabbed the pitcher and smashed it to pieces against the ground.'"

Al-Junayd said: "I [indeed] saw pieces of broken earthenware that he never picked up or touched, until it was completely covered with dust."//42

Abu Nasr Bishr b. al-Harith al-Hafi (the Barefoot)[53]

He came from [the city of] Marw.[54] He lived in Baghdad, where he died. He was a son of ʿAli b. Khashram's sister. He died in the year 227 [842]. He was a man of great stature. The following [episode] became the reason for his repentance.[55] He found on the road a small piece of paper upon which was written the name of God – may He be great and exalted. This sheet was trampled upon [by passers-by]. He picked it up, purchased a *dirham*-worth of perfume, sprinkled the sheet with it and put it in the crack of a wall. Then he saw in a dream as if someone told him: "O Bishr, you perfumed My name and I will perfume yours in this world and the next one!"

I heard Master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Bishr was passing by a group of people who said: 'This man does not sleep all night and he breaks his fast only once in three days.' On hearing this, Bishr began to cry. When someone asked him why, he said: 'Verily, I do not remember ever saying that I keep vigil during the whole night. Nor have I said that after fasting during the day I do not break my fast at night. However, God, in His kindness and graciousness, has revealed to the hearts [of the people] more than His servant actually does – may He be blessed!' He then proceeded to describe the beginning of the affair,[56] as we have just mentioned."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard ʿAbd al-Rahman b. Abi Hatim say: I came to know that Bishr b. al-Harith al-Hafi said: "In a dream I saw the Prophet – may peace and blessings be upon him! He asked me: 'Bishr, do you know why God has raised you above your contemporaries?' I said: 'I do not, Messenger of God.' He said: '[It is due to] your following of my custom, your service to the righteous, your admonition of your brothers [in faith] and your love of my Companions

53 On him see *IM*, pp. 49–50.

54 An ancient city in present-day Turkmenistan.

55 The journey on the mystical path usually begins with repentance.

56 That is, his conversion to Sufism.

and my family. This is what brought you to the stations of the most pious men!' "

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard Bilal al-Khawwas say: "As I was traveling across the desert of the Israelites,[57] I suddenly saw a man walking by my side. At first I was surprised, but then I came to realize that that was al-Khadir[58] – peace be upon him. I asked him: 'By God, who are you?' He answered: 'Your brother al-Khadir!' I told him that I had a question for him. He said: 'Ask!' 'What do you say about al-Shafiʿi[59] – may God have mercy on him?' He answered: 'He was a [spiritual] peg.'[60] I then asked him: 'What would you say about Ahmad b. Hanbal?'[61] He answered: 'He was a veracious man.'[62] 'And what would you say about Bishr al-Hafi?' He answered: 'After him there was no one like him.'[63] I asked him: 'Owing to what was I able to see you?' He answered: 'Owing to your pious behavior toward your mother.' "

I heard Master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Once Bishr al-Hafi came to Muʿafa b. ʿImran[64] and knocked on his door. He was asked who it was and he said: 'Bishr al-Hafi (the Barefoot).' Then a young girl told him from behind the door: 'If you were to buy yourself a pair of sandals for a couple of *daniqs*,[65] you would lose your name.' " Muhammad b. ʿAbdallah al-Shirazi reported this story to me. He said: ʿAbd al-ʿAziz b. al-Fadl told me: Muhammad b. Saʿid told me: Muhammad b. ʿAbdallah told me: He said that he heard ʿAbdallah al-Maghazili say that he heard Bishr al-Hafi mention this story. I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Hajjaji//44 say: I heard al-Mahamili say: I heard al-Hasan al-Masuhi say: I heard Bishr al-Harith telling this story.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Fadl al-ʿAttar say: I heard Ahmad b. ʿAli al-Dimashqi say: Abu ʿAbdallah b. al-Jallaʾ[66] told me: "I saw

57 Probably the Sinai desert.

58 On this legendary personage (usually identified with Moses' mysterious companion in Q. 18:59–81), whom the Sufis consider their holy patron, see the article "al-Khadir" in *EI*.

59 A great jurist and the founder of one of the four Sunni legal schools. See the article "al-Shafiʿi" in *EI*.

60 That is, a member of the invisible hierarchy of the saints who are the real rulers of the universe. The peg (*watad*) is a high, although not the highest, rank in this saintly hierarchy. His name indicates that his function is to keep the universe stable.

61 Another great Sunni scholar, the founder of the Hanbali school of jurisprudence. On him see the article "Ahmad b. Hanbal" in *EI*.

62 *Siddiq* (lit. "faithful", "truthful" or "just"); in the Sufi tradition this Qurʾanic term (Q. 4:71) denotes an advanced rank of sainthood. Cf. Al-Sarraj, *Al-lumaʿ*, p. 72.

63 That is, no one better than him.

64 Al-Muʿafa b. ʿImran b. Nufayl al-Azdi al-Mawsili (d. between 184 and 186/800–802), a famous ascetic of Baghdad.

65 Also *danaq*, a small copper coin worth one-sixth of a *dirham*.

66 On him see page 47.

Dhu ʾl-Nun,[67] who was famous for his clear expression.[68] I saw Sahl,[69] who was famous for his allegorical allusion. I saw Bishr al-Hafi, who was famous for his scrupulousness.[70] Someone asked him: 'To whom of them are you more inclined?' He said: 'To my teacher, Bishr b. al-Harith.'" It is said that for many years he craved beans, but he [never permitted himself to] eat them. Someone saw him in a dream after he[71] had died and asked him how God treated him. He [Bishr] answered: "[God] pardoned me and said: 'Eat, O you who have not eaten! Drink, O you who have not drunk!'"

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – told me: ʿUbaydallah b. ʿUthman b. Yahya told me: Abu ʿAmr b. al-Sammak told me: Muhammad b. al-ʿAbbas told me: Abu Bakr b. Bint Muʿawiyya said: I heard that Abu Bakr b. ʿAffan said: I heard Bishr b. al-Harith say: "For forty years I was craving roasted meat, yet I never could afford its price due to the lack of untainted money."[72]

Someone asked Bishr what he was eating his bread with. He answered: "I think of salvation[73] and make it my seasoning."[74] I was told about this by Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him. He said ʿUbaydallah b. ʿUthman told: Abu ʿAmr b. al-Sammak related to us: ʿUmar b. Saʿid said: Ibn Abi al-Dunya related to us that a certain man said that this famous story [is indeed] about Bishr.

Bishr said: "That which is permitted tolerates no wastefulness."[75]

Someone saw Bishr in a dream and asked him: "What did God do to you?" He answered: "He pardoned me and gave me a half of Paradise, then said: 'Bishr, even if you were to perform your [ritual] prostrations before Me on the burning coals, you would still be unable to repay Me for the [exalted] place that I allotted you in the hearts of My servants.'"

Bishr said: "A man who loves to be known to people will not taste the sweetness of the Hereafter."//45

Abu ʿAbdallah al-Harith al-Muhasibi[76]

He was unique in his age in regard to [religious] knowledge, pious scrupulosity, acts of devotion and mystical states. He came from Basra and died in Baghdad in

---

67 A famous Sufi of Egypt; on him see pages 19–20.

68 *ʿIbara*, a clear, unambiguous expression or speech – as opposed to *ishara*, a mystical allusion, which is often ambiguous in order to conceal its true meaning from the uninitiated.

69 Sahl al-Tustari (d. 283/896), a famous Sufi of Basra; on him see Böwering, *Mystical Vision*, passim.

70 *Waraʿ*; a Sufi term denoting scrupulous discernment between what is permitted (under the shariʿa law) and what is prohibited.

71 Meaning Bishr.

72 That is, the money that he would consider to have been earned in a proper way.

73 Literally, "health" (*al-ʿafiya*), but here it probably means "health in the Hereafter".

74 That is, spices that enhance the taste of food.

75 That is, the permitted is rare and hard to come by.

76 On him see *IM*, pp. 43–48.

243.[77] It is said that he inherited from his father the sum of 70 thousand *dirhams*, but he did not take anything from it. It is said that this was because his father was an adherent of [the doctrine of] human free will[78] and he considered that it would be unscrupulous to take anything from his legacy. A sound report from the Prophet – may God bless and greet him – says: "People of two different religions do not inherit anything from one another."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: al-Husayn b. Yahya said: Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr [al-Khuldi] said: I heard Muhammad b. Masruq say: "When al-Harith b. Asad al-Muhasibi died, he had not a single *dirham*. His father left him land and real estate, but he did not take anything from it." I heard that our master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said: "Whenever al-Harith al-Muhasibi extended his hand to a suspicious food,[79] a vein in his finger would begin to move and he would abstain from it."

Abu ʿAbdallah b. Khafif[80] said: "Follow the example of five of our masters and think well of the rest. They are: al-Harith al-Muhasibi, al-Junayd b. Muhammad, Abu Muhammad Ruwaym, Abu ʾl-ʿAbbas b. ʿAtaʾ and ʿAmr b. ʿUthman al-Makki. They combined knowledge[81] with [mystical] truths."

I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi say: I heard Jaʿfar al-Khuldi say: I heard Abu ʿUthman al-Baladi say: al-Harith al-Muhasibi said: "He who has cleansed his inner self with self-observation and sincerity, God will embellish his external form with pious self-exertion and the following of [the Prophet's] Sunna."

It is related that al-Junayd said: "Once I saw al-Harith al-Muhasibi passing by. I noticed traces of hunger on his face.//46 I told him: 'Uncle, come into the house and have something to eat.' He agreed. I entered the house and searched for something to feed him with. At that time, there was in the house some food that was brought to me from a wedding party. So, I took this food and gave it to him. He took a morsel of the food and rolled it in his mouth [with the tongue] several times, then he stood up, threw it into the corridor, and left. When I saw him a few days later, I inquired about this. He answered: 'I was hungry and wanted to make you happy by eating your food. However, there is between me and God a [special] sign. He does not permit me to eat any suspicious food.[82] Therefore He did not allow me to swallow that food. Where did it come to you from?' I said that it was brought to the house of a relative of mine from a wedding party. I asked him whether he would come in today. He said that he

77 857 C.E.

78 That is, he taught that men, and not God, are the creators and performers of their acts. This was a thesis later advocated by the religious group known as the Muʿtazilites. See the article "Muʿtazila" in *EI*.

79 That is, the food that was considered to have been improperly obtained – e.g., provided by an unjust ruler.

80 A famous Sufi of Shiraz, who died in 371/982; on him see *IM*, "Index", under "Ibn Khafif".

81 Of the Divine Law.

82 That is, one that was improperly obtained.

would. I gave him a piece of dry bread that we happened to have. He ate it and said: 'If you want to give something to the poor one,[83] it should be something like this [piece of bread].' "

Abu Sulayman Dawud b. Nusayr al-Taʾi

He was a person of great importance. Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – told me: Abu ʿAmr [b.] Matar told me: Muhammad b. Musayyib told me: Ibn Khubayq told me: Yusuf b. Sibat told me: "Dawud al-Taʾi inherited twenty *dinars* and he ate from them for twenty years." I heard our master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The cause of Dawud's conversion to asceticism was as follows. He used to wander the streets of Baghdad. Once he was passing through a street, when a group of the bodyguards [of Humayd al-Tusi] pushed him away from Humayd al-Tusi. When Dawud noticed Humayd, he said: 'Fie to the world in which Humayd takes precedence over you!'//47 So, he secluded himself in his house and began to practice ascetic austerities and perform acts of devotion."

Once I heard one of the poor[84] say in Baghdad that the cause of his conversion to asceticism was that he heard a bereft woman whining: "On which of your two cheeks have appeared the traces of decay? And which of your eyes has flowed out?"

It is also said that the reason for his conversion to asceticism was that he attended the circle of Abu Hanifa,[85] who told him once: "Abu Sulayman, we have already prepared the [required] equipment."[86] To which Dawud replied: "So what else is left?" Abu Hanifa answered: "[Only] works in accordance with it." So Dawud said: "My soul prompted me toward seclusion. I told her: 'As long as you sit with them,[87] you should not speak about any issue at all!' So for a whole year I was sitting with them, but I never spoke about any issue." Sometimes issues would dawn upon me and I would be as eager to discuss them as the thirsty man is eager to drink cold water, yet I would not talk." Thus he achieved what he achieved.

[Once] Junayd al-Hajjam (the Cupper) cupped Dawud al-Taʾi. The latter gave him a *dinar*. Someone told him that this was too much. He answered: "He who has no manliness[88] has no devotion [to God]." Also he used to say during his night [vigils]: "O my God, my concern for You has annihilated all other mundane concerns and now stands between me and [my] sleep."

---

83 That is, a Sufi.

84 That is, a Sufi.

85 Abu Hanifa al-Nuʿman (d. 150/767), a renowned scholar of Iraq who founded the Hanafi school of law.

86 That is, theoretical knowledge.

87 That is, Abu Hanifa and his followers.

88 *Muruʾa*; on this rather vague moral virtue see *EI* under "Muruʾa". One of its most important aspects is generosity.

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: Muhammad b. Yusuf told me: Saʿid b. ʿAmr told: ʿAli b. Harb al-Mawsili told me: Ismaʿil b. Ziyad al-Taʾi told me: "Dawud al-Taʾi's wetnurse told him: 'Don't you want to eat some bread?' He answered: 'Between the chewing of bread and eating a mess of crumbled bread lies the reading of fifty verses [from the Qurʾan].' "

On the day Dawud died, one of the righteous[89] saw him in a dream as he was running by. He asked him what happened to him. He answered: "I was just released from prison." When the man woke up from his dream, he heard people crying [in the street]: "Dawud al-Taʾi has died!"

Someone asked him for an admonition. He answered: "A soldier of death[90] awaits you!"//48.

Someone came to visit him in his house and saw a jug of water standing right under the sun. He asked him why he did not want to put it in the shade. He answered: "When I put it there, there was no sun, and [later] I was ashamed to show God that I want to walk for the sake of my soul's satisfaction."

Someone came to visit him in his house and started to stare at him. Dawud told him: "Don't you know that they[91] used to refrain from staring [at one another] as much as they refrained from excessive talk?"

ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani told me: Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Mazakki told me: Qasim b. Ahmad told me: I heard Maymun al-Ghazzal[92] say: I heard Abu ʾl-Rabiʿ al-Wasiti say: I asked Dawud al-Taʾi to admonish me. He said: "Fast in this world, break your fast on death and flee from people as if you are fleeing from wild beasts!"

Abu ʿAli Shaqiq b. Ibrahim al-Balkhi[93]

He was a Sufi master of Khurasan. He spoke a lot about trust in God (*tawakkul*) and was a teacher of Hatim al-Asamm.[94] It is said that the cause of his repentance was as follows. He was an offspring of a wealthy family. As a young man he set out on a journey to the land of Turks.[95] Once he entered a sanctuary of idols, where he saw a custodian of the idols. His head and beard were shaved and he was dressed in a purple robe. Shaqiq al-Balkhi told him: "You have the Creator who is living, All-Knowing and All-Powerful. Worship Him and not those idols who neither help nor harm you!" The custodian answered: "If this were so, then [the Creator] would be able to provide you with sustenance in your own country. Why then did you take pains to come here for trade?"//49 Shaqiq took heed and embarked on the path of world-renunciation.

---

89 That is, a Sufi.
90 In another reading, "the army of the dead".
91 Meaning the first Muslims.
92 In another reading, al-Ghazzali.
93 On him see *IM*, pp. 32–33.
94 See *IM*, pp. 33–34 and pages 36–37 in this book.
95 Probably Central Asia.

Some said that the cause of his conversion to asceticism was as follows. He saw a slave boy who was playing around and rejoicing during a famine, whereas all other people were afraid of it [famine]. Shaqiq asked him: "Where does your liveliness come from? Don't you see that people are suffering from dearth and hunger?" The slave boy said: "What is this to me? My master has a rich village that produces all that we need." Shaqiq took heed and said: "So, his master has a village, and his master is but a poor creature. And yet he [the slave boy] is not concerned about his livelihood. How then can a Muslim be concerned about his livelihood, when his master is so rich?!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Husayn b. Ahmad al-ʿAttar al-Balkhi say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Bukhari say: Hatim al-Asamm said: "Shaqiq b. Ibrahim was a wealthy man, who adhered to the ways of urban young men and kept company with them.[96] At that time, ʿAli b. ʿIsa b. Mahan was the ruler of Balkh.[97] He was fond of hunting dogs. One of his dogs got lost and it was reported that it was taken by Shaqiq's neighbor. [The ruler] demanded that the man be brought to him. The neighbor ran away, took refuge with Shaqiq and asked for his protection. Shaqiq came to the ruler and said: 'Let him go! The dog is with me and I will return it to you in three days.' They let the man go and Shaqiq went away worried by what he had done. On the third day, one of Shaqiq's friends who was away from Balkh returned there. On the way home he found a dog with a collar and took it with him. He said [to himself]: 'I shall give it to Shaqiq, because he engages in chivalrous behavior.' So he brought the dog to Shaqiq, who recognized in it the ruler's dog. He rejoiced at this and took the dog to the ruler and thus was freed of his obligation. [As a result,] he came to realize [his sinful condition], repented of it and embarked on the path of asceticism."

It is said that Hatim al-Asamm said: "I was fighting Turks side by side with Shaqiq on a day when one could see nothing but falling heads, broken spears and shattered swords. Shaqiq asked me: 'Hatim, how do you feel yourself on a day like this? Don't you feel as if it were the night on which you brought your newlywed wife to your house?'//50 I said: 'By God, no!' He said: 'And I do feel myself today as I did that night!' He then fell asleep in the middle of the battlefield, putting his shield under his head, and I even could hear him snore.'"

Shaqiq said: "If you want to know a man, consider what God has promised to him and what men have promised to him. Then consider to which of these promises his heart is more attached." Shaqiq also said: "Man's fear of God can be known from three things: from what he accepts, from what he rejects and from what he says."

---

96 Apparently, he belonged to the circle of the sons of the local urban elite, who cultivated a sort of camaraderie and chivalrous behavior, known as *futuwwa*. Sometimes such groups served as local militia.

97 A province in present-day Afghanistan.

Abu Yazid b. Tayfur b. ʿIsa al-Bastami[98]

His grandfather was a Zoroastrian who converted to Islam. He had three sons: Adam, Tayfur and ʿAli. All of them were devotees and ascetics. He [Abu Yazid] died in 261 [875], although some say 234 [848].

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Farisi say: I heard al-Hasan b. ʿAli say: Someone asked Abu Yazid how he acquired his knowledge [of God]. He answered: "By a hungry stomach and by a naked body." I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard ʿAmmi al-Bastami[99] say: I heard my father[100] say: I heard Abu Yazid say: "I have engaged in spiritual struggle and ascetic exercises for thirty years and found that there is nothing harder for me than the knowledge [of the Divine Law] and adherence to it. And were it not for the disagreement of religious scholars, I would have remained where I was [at the beginning], for the disagreement of scholars is a [divine] blessing, except in one issue – that is, the understanding of God's uniqueness."//51 It is said that Abu Yazid did not depart from this world until he had committed to memory the whole of the Qurʾan.

Abu Hatim al-Sijistani informed me: Abu Nasr al-Sarraj told me: He said: I heard Tayfur al-Bastami say: I heard the person nicknamed ʿAmmi al-Bastami say: I heard my father say: Abu Yazid told me: "Let's go and see a man who is famous for his sainthood." And that person was indeed one who was often visited [on account of his sainthood] and was renowned for his asceticism. So we came to visit him. When that man left his house and entered the mosque, he spat in the direction of the *qibla*.[101] [On seeing this] Abu Yazid turned and went away without even greeting the man. He said: "This man cannot be trusted even as far as [the observance of] the manners of the Messenger of God – may God bless and greet him – are concerned! How can one trust his other claims?"

On the same authority as above it is told that Abu Yazid said: "Once I intended to ask God to save me the trouble of caring about food and women. Then I said [to myself] how can I ask God what the Messenger of God – may God bless and greet him – never [dared] to ask? So, I did not ask God [for that]. Then God – may He be blessed and exalted – protected me from the desire of women in such way that I no longer cared whether there was before me a woman or a wall."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Hasan b. ʿAli say: I heard ʿAmmi al-Bastami say: I heard my father say: "I asked Abu Yazid about his beginnings [as a Sufi] and about his asceticism. He answered: 'Asceticism has no rank.' I asked him how this could be. He answered: 'Because I was in the state of asceticism for three days and left

98 Or "al-Bistami" (both pronunciations are possible). On him see *IM*, pp. 68–72.

99 This is a nickname of a famous ascetic Abu ʿImran Musa b. ʿIsa b. Adam.

100 That is, ʿIsa b. Adam al-Bastami (al-Bistami).

101 That is, in the direction of Mecca, toward which the Muslims face during the prayer.

it on the fourth. On the first day I renounced this world and everything in it. On the second day I renounced the Hereafter and everything in it. On the third day I renounced everything other than God. And on the fourth day there was left nothing for me but God alone. So I fell into an ecstasy and I heard a voice telling me: "[When you are] with me, you have no power [of your own]." I cried: "This is exactly what I want!" Then I heard someone say: "You have found [it], you have found [it]!" ' "

Someone asked Abu Yazid: "What is the most difficult thing you have ever encountered on your way to God?" He answered: "It is impossible to describe it." Someone then asked him: "What, then, was the easiest thing that you subjected your soul to?" He said: "As for this, yes. I called upon her [the soul] to obey God and she refused. Then I denied her water for one year."

Abu Yazid said: "For thirty years I have been praying. And each time I prayed I felt in my inner self as if I was a Zoroastrian who sought to cut his girdle."[102] I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Musa b. ʿIsa say: My father told me that Abu Yazid once said: "When you see a man who is endowed with miracles to such an extent that he can sit on the air, do not be deluded by him until you have tested his [attitude toward] what is permitted and what is prohibited, his observance of the legal rules and of the Divine Law."

ʿAmmi al-Bastami (al-Bistami) said on the authority of his father: "One night, Abu Yazid went to a hospice[103] in order to recollect God's name[104] on one of the walls of that hospice. He stayed there until dawn without uttering a word. I asked him about this and he answered: "[While there], there had passed through my mind a [rude] word that I once uttered in my childhood, and I was ashamed to mention God – may He be blessed and exalted."

Abu Muhammad Sahl b. ʿAbdallah al-Tustari[105]

He was one of the greatest Sufi masters. He had no peers in his age in regard to devotional acts and pious scrupulosity. He performed many miracles. He met Dhu ʾl-Nun [al-Misri] during the year when he came [to Mecca] on a pilgrimage. It is said that he died in the year 283, although some say that it was in 273.[106]

Sahl said: "When I was three years old, I used to stay awake during the night watching my uncle Muhammad b. Sawwar perform his prayers. He kept vigil during the night. He used to tell me: 'Go away, Sahl, and have a sleep. You are distracting me!' "

---

102 Non-Muslims living under Muslim jurisdiction were required to wear "a girdle of unbelief" as sign of their affiliation with a non-Muslim community.

103 *Ribat*. This term may also denote a Sufi retreat.

104 *Dhikr*, literally "remembrance" or "recollection" [of God], a common spiritual practice among the Sufis. See *IM*, pp. 317–322.

105 On him see *IM*, pp. 83–87 and Böwering, *Mystical Vision*.

106 That is, 896 and 886 C.E.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard that Abu ʾl-Fath Yusuf b. ʿUmar the Ascetic said: I heard that ʿAbdallah b. ʿAbd al-Hamid said: I heard that ʿUbaydallah b. Luʾluʾ said: I heard that ʿUmar b. Wasil al-Basri recounted about Sahl b. ʿAbdallah that he told him: "One day my uncle asked me: 'Don't you remember God, Who created you?' I asked him: 'How can I remember Him?' He said: 'Say by your heart as you move around in your clothes, without however moving your tongue: "God is my watcher."' I said this for three nights, then I told him about this and he said to me: 'Say this seven times during the night.' I said this, then told him about this. He said to me: 'Say this eleven times during the night.' I said this and I felt the sweetness of this in my heart.//53 After one year my uncle told me: 'Keep on [doing] what I taught you and continue to do this until you enter your grave, for this will benefit you in this world and in the Hereafter.' I kept doing this for many years and I felt the sweetness of this in my innermost heart. One day my uncle told me: 'Sahl, how can a man with whom God is always present and whom He always watches and observes commit a sin? So, stay away from sin!'

"I used to seclude myself [from people]. Then [my parents] sent me to a Qurʾanic school. I told [them]: 'I fear that my internal concentration [on God] might dissipate. Make arrangements with the teacher so that I would come to him for a short while, study with him, and then come back.' So I began to go to the school. I learned the Qurʾan by heart when I was six or seven years old. I was fasting constantly and ate nothing but barley bread until I turned twelve years of age. When I turned thirteen, I came across a problem and asked my family to send me to Basra, so that I could inquire about it. I arrived in Basra and began to ask local scholars about it. However, none of them was able to satisfy me. Then I left for ʿAbbadan[107] in order to meet a man known as Abu Habib Hamza b. ʿAbdallah al-ʿAbbadani. I asked him about this problem and he answered me. I stayed with him for a while benefiting from his teaching and imitating his good manners. Then I returned to Tustar.[108] There my only meal consisted of a sack of barley that one could buy for one *dirham*, which I ground and from which I made bread for myself. Every night, before dawn, I ate of this just one ounce[109] without salt or seasoning. Thus one *dirham* was enough for me for a whole year. I decided to fast for three nights and to break my fast on the fourth, then on the fifth, then on the seventh, then on the fifteenth. In this way I spent twenty years, whereupon I began to roam the land until I again returned to Tustar. There I used to stay awake all night."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Ibrahim b. Firas say: I heard Nasr b. Ahmad say: Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Every deed that the servant [of God] performs without

107 An island in the mouth of Shatt al-ʿArab that was frequented by early Sufis and ascetics. See *IM*, pp. 17–18.

108 That is, his native town in Iran.

109 That is, around 33 grams.

imitation,[110] be it obedience [to God] or disobedience, is done to please his own self, whereas every deed//54 that he performs in imitation [of the Prophet or his companions] is painful to the soul."

Abu Sulayman ʿAbd al-Rahman b. ʿAtiyya al-Darani[111]

Daran is a village near Damascus. He died in the year 215.[112]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: Ishaq b. Ibrahim b. Abi Hassan told me: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Abu Sulayman say: "He who is doing good during the day, will be rewarded during the night; and he who is doing good during the night, will be rewarded during the day. He who has relinquished his [carnal] desire, God will remove it from his heart, for God – Most High – is too noble to torment the heart with [carnal] desire after it has relinquished it for His sake." According to the same chain of transmission, he also said: "When [desire for] this life settles down in the heart, [desire for] the Hereafter departs from it."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr [al-Khuldi] say: I heard al-Junayd say: Abu Sulayman al-Darani said: "Whenever a word of spiritual wisdom enters my heart, I would not accept it unless it [is confirmed] by two just witnesses, the [Holy] Book and the [Prophet's] Custom." Abu Sulayman said: "The noblest of all deeds is to oppose the lusts of the soul." He said: "Each thing has its sign; the sign of forgetfulness [of God] is when one stops crying." He said: "Each thing has its own rust; the rust on the heart's light is when one's belly is full."

He said: "Whatever distracts you from God Most High – be it wealth or a child – brings you misfortune."

Abu Sulayman also said: "One cold night I was praying in front of a *mihrab*.[113] Cold began to bother me, and I hid one hand//55 from cold, while leaving the other one exposed. Then sleep overcame me and I heard a voice: 'Abu Sulayman, we have already bestowed upon this one what it deserves. If only there were the other one, so that we could do the same to it!' I then swore to myself that I would never pray without exposing both hands, whether it is cold or warm."

Abu Sulayman said: "Once I overslept my personal prayer.[114] All of sudden I saw a maiden of paradise who said to me: 'You sleep, while I am being prepared for you in the female chamber for five hundred years!'"

---

110 That is, without imitating the actions of the Prophet or an earlier Muslim authority.

111 On him see *IM*, pp. 36–38.

112 That is, 830 C.E.

113 A recess in the wall of the mosque that points toward Mecca, indicating the direction of the prayer.

114 That is, a private, non-canonical prayer.

ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani told me: Abu ʿAmr al-Jawlasti told me: Muhammad b. Ismaʿil told me: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told me: "Once I came to visit Abu Sulayman and saw him crying. I asked him why he was crying. He said: 'Ahmad, how can I not cry? When the night comes, and the eyes close [for sleep], and each lover secludes himself with his beloved, and the lovers of God sit on their feet [in prayer?], and their tears begin to run from their cheeks down onto the floor of the mosque, the Glorious One – may He be blessed and exalted – looks down and calls out: "Gabriel, before My eyes are those who take delight in my words[115] and who find consolation in My remembrance. I am watching them in their seclusion, I am hearing their sighs, and I am seeing their tears. Why don't you, Gabriel, call upon them and say: 'What is with all this crying?' Have you ever seen a beloved who torments his lovers? Or would it be proper for me to punish people who are full of humble adoration for me? I swear by Myself, when they come before Me on the Day of Resurrection, I will unveil before them My Noble Face, so that they would look at Me and I at them!"' "

Abu ʿAbd al-Rahman Hatim b. ʿUnwan[116]

Some say that his name was Hatim b. Yusuf al-Asamm.[117] He was a great Sufi master of Khurasan.//56 He was a disciple of Shaqiq [al-Balkhi] and a teacher of Ahmad b. Khadrawayh.[118] People say that he was not deaf and that he only feigned deafness once. Hence this nickname.

I heard that my master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said that [once] a woman came to Hatim and asked him a question. It so happened that as she was with him there came from her an [indecent] noise. She was ashamed of this. Hatim then told her: "Speak louder!" and put on a show of deafness. The woman was very relieved and said [to herself] that he must have not heard the noise. Since then, he came to be known as "The Deaf".

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – said: I heard Abu ʿAli Saʿid b. Ahmad say: I heard my father say: I heard my uncle Muhammad b. al-Layth say: I heard Hamid al-Laffaf say: I heard Hatim al-Asamm say: "Not a single morning passes without Satan asking me: 'What will you eat [today]?', 'What will you wear?', and 'Where will you live?' I answer him: 'I shall eat death; I shall wear a shroud; and I shall live in a grave.' "

According to the same chain of transmission, he was once asked: "Don't you desire [anything]?" He answered: "All I desire is that I live from morning to evening in good health." Someone asked him: "[Does this mean] that not all of your days are healthy?" He answered: "My day is healthy, when I do not disobey God during it."

---

115 That is, by reciting the Qurʾan.

116 According to an alternative reading, his father's name was ʿUlwan.

117 His last name means "the Deaf". For him see *IM*, p. 33.

118 Or Khidruya; his biography is mentioned on page 38.

It is told that Hatim al-Asamm said: "When I took part in a military expedition, a Turk seized me, threw me on the ground and was about to slaughter me. However, I had no concern for him. I was lying there and waiting for what God Most High had in store for me. As he was groping for his knife, he was hit by a stray arrow that killed him. I pushed him off and stood up."

I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard that Abu Nasr Mansur b. Muhammad b. Ibrahim the Jurist said: I heard Abu Muhammad Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr say: It is told that Hatim said: "Whoever wants to follow our path must adopt four types of death: a white death, that is hunger; a black death, that is to tolerate torments from people; a red death, that is to oppose the urges of the soul in full sincerity; a green death, that is to put one patch upon the other over and over again."

Abu Zakariya Yahya b. Muʿadh al-Razi, the Preacher[119]

He was unique in his time. He was particularly known for his teaching about hope[120] and his doctrine of [mystical] gnosis. He arrived in Balkh, stayed there for some time, then returned to Nishapur,[121] where he died in 258.[122]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿUbaydallah b. Muhammad b. Ahmad b. Hamdan al-ʿUkbari say: I heard Ahmad b. Muhammad b. al-Sari say: I heard Ahmad b. ʿIsa say: I heard Yahya b. Muʿadh say: "How can one be an ascetic, if one has no scrupulosity? At first you must reject [out of scrupulousness] that which is not yours, then renounce [out of asceticism] what is yours." According to the same chain of transmission, he also said: "The hunger of the penitents is a test; the hunger of the ascetics is [self-]restraint; the hunger of the veracious ones is a gift [from God]."[123]

Yahya said: "Forgetfulness[124] is worse than death, because neglectfulness cuts one off from God, while death cuts one off from creatures." Yahya said: "Asceticism [consists of] three things: need, seclusion, and hunger." Yahya said: "The best thing that you can do to your soul is to keep it busy in every moment by that which is better for her."

It is related that, in Balkh, Yahya b. Muʿadh preached that wealth is better [for man] than poverty. Someone gave him thirty thousand *dirhams*. One of the [Sufi] masters said: "May God bless not this money for him." Then Yahya left for Nishapur. [En route] he was stopped by a thief, who robbed him of all his money.

ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani informed me: Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. al-Husayn b. Baluya the Sufi related to me: I heard Muhammad b. ʿAbdallah

119 On him see *IM*, pp. 92–94.
120 On this Sufi concept see the section on Sufi terminology (pp. 148–155).
121 A city in Khurasan, Iran.
122 That is, 872 C.E.
123 That is, it comes to them without effort through God's grace.
124 That is, neglect of God's commands and prescriptions.

al-Razi say: I heard al-Husayn b. ʿAluya say://58 I heard Yahya b. Muʿadh al-Razi say: "When someone betrays God in secret, God will expose his true self to everyone."

I heard that ʿAbdallah b. Yusuf said: I heard that Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz the Muezzin said: I heard that Muhammad b. Muhammad al-Jurjani said: I heard that ʿAli b. Muhammad said: I heard that Yahya b. Muʿadh said: "When the evildoers honor you, this is [in fact] your dishonor; when they love you, this is nothing but shame for you; and whoever is in need of you, deserves your contempt."

Abu Hamid Ahmad b. Khadrawayh (Khidruya) al-Balkhi

He was a great Sufi master of Khurasan who kept the company of Abu Turab al-Nakhshabi.[125] He arrived in Nishapur, where he visited Abu Hafs [al-Haddad].[126] He then set out to Bastam in order to meet Abu Yazid al-Bastami. He was famous for his attachment to *futuwwa*.[127]

Abu Hafs said [about him]: "I have seen no one as strongly concentrated [on God] and as sincere in his spiritual state as Ahmad b. Khadrawayh." Abu Yazid [al-Bastami] said: "Ahmad is our teacher."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Muhammad b. Hamid say: "I was with Ahmad b. Khadrawayh during his agony of death. He had just turned ninety-five. One of his disciples asked him a question. His eyes filled with tears and he answered: 'My son, the door at which I have been knocking for ninety-five years is about to open before me and I have no inkling whether it will lead me to felicity or infelicity.[128] Do I have the time to answer [such questions]?' "

He had a debt of seven hundred *dinars*. His lenders gathered around him. He looked at them and said://59 "O my Lord, You have determined that pledges serve as a guaranty for money-lenders, and now You are taking from them their guaranty.[129] So settle my accounts!" Then there was a knock on the door and someone asked: "Where are Ahmad's creditors?" His debts were paid and then his spirit departed. He – may God have mercy on him – died in 240.[130]

Ahmad b. Khadrawayh said: "No sleep is heavier than neglectfulness; no slavery is stronger than your carnal desires. Therefore, were neglectfulness not to weigh heavily upon you, you would never succumb to your desire."

---

125 On him see pages 40–41.

126 A leader of the so-called "path of blame" (*al-malamatiyya*) that flourished in Khurasan in the second half of the third/ninth century; he died between 265/874 and 270/879. See *IM*, pp. 94–99.

127 A code of altruistic and self-denying behavior and selfless generosity that was practiced by some Iranian ascetics and Sufis of the age.

128 That is, to Paradise or Hell.

129 That is, God is about to take his soul, leaving his creditors empty-handed.

130 That is, 855 C.E.

Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Abi ʾl-Hawari[131]

He came from Damascus and studied under Abu Sulayman al-Darani and others. He died in the year 230.[132] Al-Junayd used to say: "Ahmad b. Abi ʾl-Hawari is the sweet basil of Syria."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Ahmad al-Hafiz say: I heard Saʿid b. ʿAbd al-ʿAziz al-Halabi say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: "Whoever looks at this world with longing and affection, God will remove the light of certitude and renunciation from his heart." According to the same chain of transmission, he said: "Whoever performs a [good] deed without following the custom of the Prophet – may God bless and greet him – his deed is worthless. On the same chain of authorities Ahmad b. Abi ʾl-Hawari said: "The best weeping is when the servant [of God] weeps over the moments of negligence [of God's commands]." Ahmad also said: "God's greatest temptation for His servant is neglectfulness and the hardness of the heart."//60

Abu Hafs ʿUmar b. Maslama[133] **al-Haddad**[134]

He came from the village called Kuradabadh, near the gate of the city of Nishapur toward the direction of Bukhara. He was a great [Sufi] master and leader. He died around 260.[135]

Abu Hafs said: "Sins are messengers of unbelief in the same way as fever is a messenger of death." Abu Hafs said: "When you see a disciple who likes [spiritual] concerts,[136] know that there is in him a residue of vanity." He said: "Good manners on the outside is the sign of good manners inside." He said: "Chivalry consists in being fair [to others], while not demanding fairness [from others]."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Musa say: I heard Abu ʿAli al-Thaqafi say: Abu Hafs used to say: "Whoever does not weigh his spiritual states and deeds at every moment against the Book and the [Prophet's] custom, while at the same time being suspicious of his true motives, should not be counted among the [true] men."[137]

---

131 See *IM*, pp. 37–38.

132 That is, 845 C.E.

133 Also ʿAmr b. Salm or ʿAmr b. Aslam.

134 See note 126.

135 That is, 873 C.E.

136 *Samaʿ*, lit. "hearing" [of music and poetry]; a spiritual concert practiced by many Sufis. See *IM*, pp. 322–325.

137 Abu Hafs may be referring to the adherents of the *malamatiyya* movement of Khurasan, whom he and his followers considered to be superior to any other ascetic or mystical group in the area.

Abu Turab ʿAskar b. Husayn al-Nakhshabi[138]

He was a companion of Hatim al-Asamm and Abu Hatim al-ʿAttar al-Basri. He died in the year 245.[139] They say that he died in the desert torn to pieces by the wild beasts.//61 Ibn al-Jallaʾ said: "I have kept the company of six hundred masters, yet have never met anyone equal to four of them. Of these, the first one was Abu Turab."

Abu Turab said: "The poor man's[140] food is whatever he can find; his clothes are whatever covers him; and his home is wherever he ends up staying." Abu Turab said: "When the servant [of God] is sincere in his deeds, he will taste their sweetness before actually performing them; and if he strives to make them perfect, he will taste their sweetness and pleasantness in the process of performing them."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard my grandfather Ismaʿil b. Nujayd say: "When Abu Turab al-Nakhshabi saw some of his companions doing something he did not like, he would exert himself even more thoroughly and would make his repentance even more stringent. He would say: 'It is my misfortune that these [unfortunates] were reduced to doing what they do, for God – may He be great and exalted – said: "Verily never will God change the condition of a people until they change it themselves."'[141] He also said to his companions: 'He who wears patched rags, is begging [for alms]; he who sits in the [Sufi] hostel[142] or in the mosque, is begging; and he who reads aloud the Qurʾanic text from the book for people to hear is also a beggar.'"

I also heard [Ismaʿil b. Nujayd] say that Abu Turab used to say: "There is a pact between me and God that whenever I extend my hand to a prohibited thing, it does not reach it." Once Abu Turab saw a Sufi disciple of his extending his hand to a [discarded] melon rind after he had been starving for three days. Abu Turab told him: "You are stretching your hand to a melon rind? Then Sufism is not for you. Stick to the bazaar!"

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Abu ʿAbdallah al-Farisi say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Razi say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Abu Turab al-Nakhshabi say: "My [animal] soul was never able to obtain anything from me except once. When I was on a trip, it craved bread and eggs. So I turned away from my path and came to a village. Suddenly a man fell upon me and grabbed me, crying: 'This one was together with the thieves!' [The people of the village] threw me to the ground and beat me with a stick seventy times. [As they were doing this], there came upon us a Sufi who shouted: 'Woe unto you! This is Abu Turab al-Nakhshabi!'

---

138 On him see *IM*, pp. 33–34.

139 859 C.E.

140 That is, the Sufi.

141 Q. 13:11.

142 *Khanqah*; a Sufi hostel or lodge; later on, these institutions became the headquarters of Sufi brotherhoods.

So they set me free//62 and apologized before me. The man [who declared me to be a thief] brought me to his house and put in front of me bread and eggs. So I said [to myself]: 'Eat this after seventy lashes!' "

Ibn al-Jallaʾ narrated: "Abu Turab arrived in Mecca in good spirits. I asked him: 'Where did you eat, master?' He answered: 'I ate one meal in Basra, another one in Nibaj and one meal here.' "

Abu Muhammad ʿAbdallah b. Khubayq

He was one of those Sufis who stressed asceticism. A companion of Yusuf b. Asbat, he hailed from Kufa, although he lived in Antioch.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Faraj al-Warathani say: I heard Abu ʾl-Azhar al-Mayyafariqini say: I heard Fath b. Shakhraf say: When I met ʿAbdallah b. Khubayq for the first time, he told me: "Khurasanian, there are only four things, no more and no less. [They are]: your eye, your tongue, your heart, and your desire. Watch your eye so that it would not see that which is not permitted; watch your tongue so that you would not say with it the things that God knows you do not mean in your heart; watch your heart so that it would contain neither malice nor envy toward any Muslim; and watch your desire so that you would not wish any evil. If you do not have these qualities, then cover your head with ashes, for you will be among the evildoers."[143]

Ibn Khubayq said: "Worry only about things that may harm you tomorrow. And be happy only about things that may make you happy tomorrow!" Ibn Khubayq said: "When servants [of God] alienate themselves from God, He will alienate from them the hearts [of people]. And when they open their hearts to God, He will make everyone open his heart to them." He said: "The best kind of fear is one that shields you from [committing] sins, that which fills you with sorrow over [the good works] that you missed and that which makes you think about the rest of your life. The best kind of hope is one that renders good works easy for you." He also said: "Listening to falsehood for a long time dulls the sweetness of obedience to God in your heart."

Abu ʿAli Ahmad b. ʿAsim al-Antaki[144]

He was a contemporary of Bishr b. al-Harith, al-Sari al-Saqati and al-Harith al-Muhasibi. Abu Sulayman al-Darani used to call him "The Spy of the Hearts" due to his sharp perspicacity.//63

Ahmad b. ʿAsim said: "If you want your heart to be serene, help it by protecting your tongue [from unbecoming statements]." Ahmad b. ʿAsim said: "God Most High said: 'Your riches and your children are but a trial'[145] and we want this trial to increase ever more."

---

143 That is, on the Day of Judgement.

144 On him see *IM*, pp. 38–39. He died in 220/853.

145 Q. 64:15.

Abu ʾl-Sari Mansur b. ʿAmmar[146]

He came from the region of Marw from a village named Dandanaqan, although some say that he came from Bushanj. He later settled in Basra and became a great preacher. Mansur b. ʿAmmar said: "Whoever falls into despair because of the afflictions of this world, exposes his faith to affliction." Mansur b. ʿAmmar said: "The best dress of the servants [of God] is humility and contrition, while the best dress of the gnostics is righteousness, for God Most High said: 'The dress of righteousness, that is the best.' "[147] They say that the reason for his repentance was that he found on the road a piece of paper on which it was written: "In the name of God, the Merciful, the Compassionate." He picked it up, and when he could not find a place for it, he ate it. Then, in a dream, he heard a voice telling him: "The gate of wisdom has opened for you, because of your respect for this piece of paper."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi//64 say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Qass say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Shaʿrani say: I saw Mansur b. ʿAmmar in a dream and asked what God had done to him. He answered: "[God] asked me: 'Are you Mansur b. ʿAmmar?' I answered: 'Yes, my Lord.' He said: 'Are you the one who encouraged people to renounce this world, while at the same time desiring it yourself?' I answered: 'Yes, this was so indeed, but I did not begin any of my preaching sessions without first praising You, then Your Prophet, and only after that did I begin to admonish people.' God said: 'This is true, so bring him a chair so that he sing My glory in heaven among My angels, as he sang My glory on earth among My servants.' "

Abu Salih Hamdun b. Ahmad b. ʿUmara al-Qassar[148]

He came from Nishapur. It is through him that the *malamatiyya* teaching[149] spread [among the people of] Nishapur. He was a companion of Salim[150] al-Barusi and Abu Turab al-Nakhshabi. He died in the year 271.[151]

Someone asked Hamdun: "When can a man speak to people?"//65 He answered: "When it becomes known to him that he should fulfill an obligation imposed on him by God Most High. Or when he knows that someone is destined to perish by [adhering to] a reprehensible innovation[152] and he hopes that God would save that person from it." He said: "Whoever thinks that his soul is better than the soul of Pharaoh has shown pride." He also said: "Since I have learned

146 He died in Baghdad in 225/839.

147 Q. 7:26.

148 On this representative of the *malamatiyya* movement in Nishapur, see *IM*, pp. 94–96.

149 On this ascetic-mystical movement see *IM,* pp. 94–99.

150 According to some readings, his name was Salm or Salman. See *IM,* p. 95.

151 880 C.E.

152 *Bidʿa*; that is, something that was not practiced by the Prophet, his Companions and the Muslims of the next two generations.

that the Ruler[153] can see through the evildoers, the fear of the Ruler has never departed from my heart." He said: "Whenever you see a drunk man, stagger like him so that you would not elevate yourself above him, thereby calling upon yourself a similar [affliction]."

ʿAbdallah b. Munazil said: I asked Abu Salih to admonish me: "If you can keep yourself from being angry about anything in this life, then do so!"

[Once] a friend of his was dying, as he kept vigil at his bed. When he died, Hamdun put down the fire in the lamp. They told him: "In such circumstances one adds oil to the lamp!" He answered: "Until this moment the oil has belonged to him, but now it belongs to his heirs."

Hamdun said: "He who looks into the ways of the pious ancestors[154] will realize his shortcomings and his inability to attain the rank of the true men." He also said: "Do not disclose to anyone things that you would like to be hidden from you."

Abu ʾl-Qasim al-Junayd b. Muhammad[155]

He was the leader and master of this [Sufi] community.//66 His family originally came from Nihawand, but he was born and raised in Iraq. His father was a glassware merchant. Because of this he was called "the Bottler".[156] He was a jurist who adhered to the school of Abu Thawr.[157] When he was just twenty years old he was already issuing legal opinions in the sessions [that were presided over] by Abu Thawr. He studied under his uncle al-Sari [al-Saqati], under al-Harith al-Muhasibi and under Muhammad b. ʿAli al-Qassab. He died in the year 297.[158]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. al-Husayn al-Baghdadi say: I heard [Abu Bakr] al-Farghani say: I heard someone asked al-Junayd about the [Sufi] gnostic. He answered: "He who speaks of your secret, even though you yourself remain silent." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu Muhammad al-Jurayri say: I heard al-Junayd say: "We learned Sufism not through words but through hunger, the renunciation of this world, and through depriving ourselves from the things which we are accustomed to and in which we take delight."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Muhammad al-Jurayri say: I heard Abu Nasr al-Isbahani say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: I heard al-Junayd say to a man who discoursed upon [divine] gnosis and said: "The possessors of gnosis

---

153 According to an alternative reading, Satan (*al-shaytan*).

154 That is, the Prophet and the first Muslims.

155 On him see *IM*, pp. 52–56.

156 *Al-Qawariri*.

157 Abu Thawr al-Kalbi (d. 240/854), a renowned jurisprudent and a founder of a school of law that, however, disappeared shortly after his death. See the article "Abu Thawr" in *EI*.

158 910 C.E.

arrive at the state of abandoning any movements[159] through the gates of their devotion and intimate proximity to God – may He be great and exalted." To this al-Junayd replied: "This is the teaching of those who preach the abandonment of pious works. This, in my view, is nothing but a deadly sin. Even those people who steal and fornicate are better than those who teach this. The gnostics, who know God Most High, took their works from God Most High and through them they will return to Him. Were I to live a thousand years, I would not miss a single minor act of devotion unless I were prevented from it [by forces beyond my control]."

Al-Junayd said: "If it were possible for you to have nothing at your home but a few pottery utensils, so be it!" Al-Junayd said: "All paths are closed for God's creatures except for those who follow in the footsteps of the Prophet – may peace and blessings be upon him."//67

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard al-Junayd say: "If a righteous man who has spent thousands of years contemplating God would turn away from Him for just one moment, his loss would be greater than his gain." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Nasr al-Isbahani say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say on the authority of al-Junayd: al-Junayd said: "In this affair [of ours][160] one must not follow anyone who has not learned by heart the Qurʾan and written down the reports of the Prophet, because our knowledge is bound by the [Holy] Book and by the [Prophet's] custom." Al-Junayd said: "This teaching of ours is bound by the foundations of the [Sacred] Book and the custom [of the Prophet]." Al-Junayd also said: "This knowledge of ours is reinforced by the reports of the Messenger of God – may God bless and greet him."

Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – informed me: I heard Abu ʾl-Husayn b. Faris say: I heard Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Ibrahim al-Haddad say: I attended a lecture of the judge Abu ʾl-ʿAbbas b. Surayj.[161] He discoursed on the subject of the roots and the branches [of jurisprudence], and I liked that. When he saw that I liked that, he asked: "Do you know where all this comes from?" I answered: "[Only] the judge [can] say this." He said: "This [came to me] due to my keeping the company of Abu ʾl-Qasim al-Junayd."

Someone asked al-Junayd: "Where did you obtain your knowledge from?" He answered: "Through sitting before God for thirty years under that staircase." And he pointed to the staircase of his house.

I heard the master Abu ʿAli [al-Daqqaq] recount this story. I also heard him say: "Someone saw a rosary in his [al-Junayd's] hand and said to him: 'In spite of your high [spiritual] rank you still hold a rosary in your hand?' He answered: 'I will not abandon the way which has brought me to my Lord.' "

---

159 That is, the performance of the canonical acts of piety, such as prayer or pilgrimage.

160 That is, Sufism.

161 A famous scholar of Baghdad (d. 308/918), who is sometimes considered to be the real founder of the Shafiʿi school of law.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Every day al-Junayd came to his store, closed its door and performed four hundred prayer prostrations. He then returned to his house."//68

Abu Bakr al-ʿAtawi said: "I was with al-Junayd, when he died. He read the entire text of the Qurʾan and began to recite it anew from 'The Cow'.[162] He reached the seventieth verse, then died – may God have mercy on him!"

Abu ʿUthman Saʿid b. Ismaʿil al-Hiri[163]

He resided in Nishapur. He originally came from the city of Rayy, where he studied with Shah al-Kirmani[164] and Yahya b. Muʿadh al-Razi. He then arrived in Nishapur together with Shah al-Kirmani and came to Abu Hafs al-Haddad. He stayed with him for a while until he completed his studies with him. Abu Hafs gave him his daughter in marriage. He died in the year 298.[165] He lived more than thirty years after Abu Hafs's death.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿAmr b. Hamdan say: I heard Abu ʿUthman say: "Man's faith is not complete until four things have become equal for him in his heart: denial, giving, glory, and humiliation."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah say: I heard a companion of Abu ʿUthman say: I heard Abu ʿUthman say: "As a young man I studied with Abu Hafs for a while. Once he drove me away from his assembly and told me not to sit with him any longer. So I stood up, and began to withdraw without turning my back on him, so that my face would be facing his. I proceeded in this manner until I disappeared from his sight. Then I made a vow to dig a hole next to his door and not leave it until he ordered me to do so. When he saw that, he brought me close to himself and made me one of his foremost companions."

They say that there are only three [people] in this world, to whom there is no equal://69 Abu ʿUthman at Nishapur, al-Junayd at Baghdad, and Abu ʿAbdallah b. al-Jallaʾ in Syria.

Abu ʿUthman said: "For forty years God Most High has not put me in a spiritual state that I would not like, nor did He transfer me to a state that I would resent."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Shaʿrani say: I heard Abu ʿUthman say that.

When Abu ʿUthman fell into unconsciousness [on his death bed], his son Abu Bakr tore up the shirt he was wearing. [Suddenly] Abu ʿUthman opened his

---

162 The name of the second (and the longest) chapter of the Qurʾan.

163 A leader of the *malamatiyya* movement in Khurasan who died in 298/910. See *IM*, "Index", under "Abu ʿUthman al-Hiri".

164 For his biography see page 52.

165 910 C.E.

eyes and said: "My son, breaking the Prophet's custom on the outside is a sign of hypocrisy inside!"

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Malamati say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Warraq say: I heard Abu ʿUthman say: "Companionship with God [requires man] to be courteous, to be constantly in awe [of God] and to exercise self-scrutiny. Companionship with the Messenger of God – may God bless and greet him and his family – [requires man] to follow the custom of the Prophet and to adhere to the explicit knowledge.[166] Companionship with the friends of God Most High [requires man] to exercise reverence and to serve [them]. Companionship with the family [requires] proper conduct. Companionship with the brothers[167] [requires] cheerfulness, as long as there is no sin in it. Companionship with ignoramuses [requires man] to pray for them and be kind to them."

I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani – may God have mercy on him – say: "I heard that Abu ʿAmr b. Nujayd say: I heard Abu ʿUthman say: 'Whoever has appointed the Prophet's custom, in word and in deed, as his commander, will speak [words of] wisdom; and whoever has appointed his passions, in word and deed, as his commander, will speak about [reprehensible] innovation. For God Most High said: "If you obey him [the Prophet], you shall be on the right guidance."'"[168]//70

Abu ʾl-Husayn Ahmad b. Muhammad al-Nuri[169]

He was born and raised in Baghdad, but his family originally came from Baghshur.[170] He studied with al-Sari al-Saqati and Ibn Abi ʾl-Hawari, and was a contemporary of al-Junayd – may God have mercy on him. He died in the year 295 (907). He was a person of great stature, who was well-spoken and amicable. Al-Nuri – may God have mercy on him – said: "Sufism is the abandonment of everything that pleases the soul." He said: "There are two greatest things in this age of ours: a scholar who acts according to his knowledge, and a [divine] gnostic who speaks according to his [true] reality."

I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Bardaʿi say: I heard al-Murtaʿish[171] say: I heard al-Nuri say: "Whenever you see someone boasting that he has achieved a spiritual state that places him outside the limits of the Divine Law, do not come near him!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "Since al-Nuri died no one has spoken about the true

166 That is, to the letter of the Divine Law (*al-shariʿa*).
167 That is, fellow Sufis.
168 Q. 24:54.
169 On him see *IM*, pp. 60–63.
170 A village near the city of Herat, Afghanistan.
171 On him see page 62.

nature of sincerity." Abu Ahmad al-Maghazili said: "I have not seen anyone more devoted to God than al-Nuri." Someone said to him: "Not even al-Junayd?" He answered: "Yes, not even al-Junayd."

Al-Nuri said: "Patched frocks [of the Sufis] used to hide pearls. Today, however, they have become a heap of dung upon corpses."[172] They say that he used to leave his house every day carrying some bread with him. He would give out this bread as alms on the way, then, around noon, he would enter the mosque. He would then leave the mosque, open his store and fast. His family thought that he ate at the bazaar, while the people of the bazaar thought that he ate at home. He maintained this practice for twenty years.//71

Abu ʿAbdallah Ahmad b. Yahya al-Jallaʾ

He came from Baghdad, but lived in Ramla[173] and Damascus. He was a great Sufi master of Syria. He studied with Abu Turab [al-Nakhshabi], Dhu ʾl-Nun al-Misri, Abu ʿUbayd al-Busri and his father Yahya al-Jallaʾ.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz al-Tabari say: I heard Abu ʿUmar al-Dimashqi say: I heard Ibn al-Jallaʾ say: "I told my father and mother: 'I want you to give me to God – may He be great and exalted!' They said: 'Yes, we give you to God – may He be great and exalted.' I then left them for a while. I returned to them on a rainy night and knocked on the door. My father asked who was there. I answered: 'I am your son Ahmad.' He said: 'We had a son, but we gave him to God Most High. We are Arabs and therefore do not take our gifts back.' He did not open the door."

Ibn al-Jallaʾ said: "He for whom blame and praise are equal is an ascetic. He who fulfills religious duties in their proper times is a worshipper. He who sees that all actions and works come from God is a true monotheist. For he sees nothing but the One."

When Ibn al-Jallaʾ died, people looked at him [and saw] that he was laughing. The physician said: "He is alive!" He then felt his pulse and said: "No, he is dead." He removed the cover from his face and said: "I do not know whether he is dead or alive!"

Under his skin was a vein in the shape of [the word] "God". Ibn al-Jallaʾ – may God have mercy on him – said: "Once I was walking alongside my [Sufi] master and saw a handsome youth. I asked: 'Master, do you think that God will punish such a [beautiful] form?' He answered: 'So, you looked at him, didn't you? You will soon suffer the consequence [of it]!'//72. And indeed, twenty years later, I forgot the Qurʾan."

---

172 A hint at the deterioration of the original Sufi values at the hands of al-Nuri's contemporaries.
173 A town in Syria/Palestine.

Abu Muhammad Ruwaym b. Ahmad

He was born in Baghdad. A great Sufi master, he died in the year 303.[174] He was a teacher of the Qur'an and jurist, who adhered to the school of Dawud [al-Zahiri].[175]

Ruwaym said: "The wisdom of the wise man consists of dispensing freely pious admonitions to his [Sufi] brethren, while at the same time imposing them stringently upon himself. His dispensation [of the admonitions] to others means adherence to [religious] knowledge, while his stringent imposition of them upon himself is evidence of pious scrupulosity."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif say: "I asked Ruwaym to give me a piece of advice. He answered: 'This affair[176] is achieved only by exerting one's spirit. If you enter it through this, fine. If not, then you should not engage in the follies of the Sufis.' "[177]

Ruwaym said: "When you keep company with any group of people, this is better for you than keeping company with the Sufis. This is because all people study the externals [of religion], whereas this [Sufi] community studies the true realities [of things]. While all people seek to impose upon themselves the outward rulings of the Divine Law, the Sufis impose upon themselves the True Reality of pious scrupulosity and continuous sincerity. Therefore if anyone deviates from them in something that they have achieved, God will remove the light of faith from his heart."

Ruwaym said: "I was walking in a street of Baghdad during a hot afternoon. I was thirsty. I came to a house and asked for water. A girl with a pitcher opened the door. When she saw me, she said: '[This is] a Sufi who drinks during the day!' Since then I have never broken my fast [during the day]." Ruwaym said://73 "God has bestowed upon you word and deed.[178] If He takes away from you the word and leaves you with the deed, this is a blessing. If He takes away from you the deed and leaves you with the word, this is an affliction. However, if He takes away both from you, this is a terrible punishment."

Abu ʿAbdallah Muhammad b. al-Fadl al-Balkhi

He was a resident of Samarqand, originally from Balkh. He was expelled from Balkh and settled in Samarqand, where he died. He studied with Ahmad Khadrawayh [Khidruya] and others. Abu ʿUthman al-Hiri liked him a lot. He died in the year 319.[179]

---

174 915 C.E.

175 A school of law founded by Dawud al-Zahiri (d. 270/884), a scholar with a literalist turn of mind. Closely affiliated with the Hanbali legal school, the Zahiri school gradually disappeared.

176 That is, the mystical path to God.

177 This phrase indicates that Ruwaym represented a strand of piety that did not necessarily endorse the practices and values of the Sufi tradition of Iraq. See *IM*, pp. 99–101.

178 That is, the gift of speech and the ability to act.

179 931 C.E.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Farraʾ say: I heard Abu Bakr b. ʿUthman say: Abu ʿUthman al-Hiri wrote [a letter] to Muhammad b. al-Fadl asking him about the signs of wretchedness [in the Hereafter]. He answered: "Three things. When a man is endowed with knowledge but deprived of deeds; when he is endowed with deeds but deprived of sincerity [in performing them]; when he is endowed with the company of the righteous, yet he has no respect for them." Abu ʿUthman al-Hiri used to say: Muhammad b. al-Fadl is a broker of men.[180]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Muhammad b. al-Fadl say: "Rest in the prison[181] is something that the soul should desire." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Muhammad b. al-Fadl say: "There are four reasons for Islam's departure: [Muslims] do not act in accordance with what they know; they act in accordance with what they do not know; they do not learn what they do not know; they prevent others from learning." According to the same chain of transmission he said://74 "How strange are those people who cross the deserts in order to arrive at His House[182] and to see the traces of prophecy. Why don't they cross their [lower] souls and their passions in order to arrive at their hearts and to see the signs of their Lord – may He be great and exalted!?"

He said: "When you see a [Sufi] novice, who aspires to good things of this world, this means that he turned his back [on God]." Someone asked him about asceticism. He answered: "When one looks at this world and sees only its imperfection and when one turns away from it with pride, dignity and contempt."

Abu Bakr Ahmad b. Nasr al-Zaqqaq al-Kabir

He was a contemporary of al-Junayd and a great [Sufi] master of Egypt. I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard al-Husayn b. Ahmad say: I heard al-Kattani say: "When al-Zaqqaq died, the poor[183] no longer had reason to visit Egypt."

Al-Zaqqaq said: "Whosoever does not combine [his] poverty with piety is eating prohibited food."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – said: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-ʿAziz say: I heard al-Zaqqaq say: "I wandered in the desert of the children of Israel[184] for fifteen days. However, when I had finally found the road, I met a soldier, who gave me some water to drink. Its harshness tormented my heart for the next thirty years."[185]

---

180 That is, he can see their true intentions.

181 That is, in this life.

182 That is, the Kaʿba in Mecca, which is the principal sanctuary of Islam.

183 That is, the Sufis.

184 That is, in the Sinai.

185 Soldiers, like all state officials, were seen by the Sufis as instruments of oppression. Therefore, the water received from a soldier's hands was deemed to be impure.

Abu ʿAbdallah ʿAmr b. ʿUthman al-Makki

He met Abu ʿAbdallah al-Nabaji and studied with Abu Saʿid al-Kharraz[186] and others.//75 He was a [great] master of the Sufis and their leader in the science of the fundamentals [of the Divine Law] and the [mystical] path. He died in Baghdad in 291.[187]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Abu Bakr Muhammad b. Ahmad say: I heard ʿAmr b. ʿUthman al-Makki say: "Whatever good thing, splendor, intimacy, beauty, radiance, form, light, person or image which your heart may fancy, which may occur to you in your thoughts or which may appear in the passing whims of your heart – God Most High is far removed from all of this. Have not you heard the words of God Most High: 'Like Him there is naught, He is the Hearing, the Seeing.'[188] He [also] said: '[He] has not begotten, and has not been begotten, and equal to Him there is not any one.'"[189]

According to the same chain of transmission, he said: "Knowledge is a guide and fear [of God] is a [caravan] driver. The soul, which is [caught] between them, is obstinate, recalcitrant, deceitful and devious. If you keep warning her by the guidance of knowledge and driving her by the threat of fear, you will achieve your goal." He also said: "No [clear] expression can be applied to ecstasy,[190] because it is God's mystery among the believers."

Samnun b. Hamza[191]

His *kunya*[192] was Abu ʾl-Hasan, though some say it was Abu ʾl-Qasim. He studied with al-Sari [al-Saqati], Abu Ahmad al-Qalanisi, Muhammad b. ʿAli al-Qassab and others. It is said that he recited [the following lines]:

I find no delight in anyone but You
So test me as you wish!

As soon as he said that, he was afflicted by urine retention. He then began to go around [religious] schools saying [to the students]:[193] "Pray for your uncle the Liar!"//76. As he was reciting these lines, one of his companions said to the other: "I heard, the other day, when I was in the countryside, the voice of our master Samnun that begged and humbly entreated God to cure him." The other man also said: "I too heard that yesterday, when I was in such-and-such place."

---

186 On him see pages 53–54 of this book and *IM*, pp. 56–60.
187 903 C.E.
188 Q. 42:11.
189 Q. 112:3–4.
190 According to an alternative reading, "to the ecstatic [person]".
191 On him see *IM*, pp.63–64.
192 That is, the name of a man's eldest son (filionymic) that usually precedes the given name.
193 This phrase is missing from some versions of the text.

Others confirmed this also. Samnun was told about this. However, when he was afflicted by urine retention, he tolerated it patiently and never complained. When he heard them saying this, while in fact he never had uttered that prayer or said anything [of this], he realized that God wanted him to show his anguish out of respect for the code of God's servant and in order to conceal his true state.[194] [It was then] that he began to walk around the schools, telling [the school-children]: "Pray for your uncle the Liar!"

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas Muhammad b. al-Hasan al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar al-Khuldi say: Ahmad al-Maghazili told me: "There was a man in Baghdad who distributed forty thousand *dinars* among the poor. Samnun said to me: 'Abu Ahmad, don't you see what this [man] has expended and done, while we have nothing to give as charity? Let's go some place and perform there one ritual bending and prostration for each *dirham* he has donated.' So we came to al-Madaʾin[195] and performed forty thousand bending and prostrations."

Samnun had a pleasant character and most of his sayings are about divine love. He was a person of great stature. They say that he died before al-Junayd.

Abu ʿUbayd al-Busri

He belonged to [the generation of] the old Sufi masters and studied with Abu Turab al-Nakhshabi.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard al-Duqqi say: I heard Ibn al-Jallaʾ say: "I have met six hundred Sufi masters. Of them no one was equal to the [following] four://77 Dhu ʾl-Nun al-Misri, my father,[196] Abu Turab and Abu ʿUbayd al-Busri."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Baghawi[197] say: I heard Muhammad b. Muʿammar say: I heard Abu Zurʿa al-Hasani[198] say: "One day Abu ʿUbayd was threshing his wheat on a threshing machine. It was just three days before the Pilgrimage season. Two men came up to him and asked: 'Abu ʿUbayd, do you desire to perform a pilgrimage?' He said: 'No.' He then turned to me and said: 'This master of yours is more capable of doing this than these men!'[199] He meant himself."

---

194 That is, his ability to tolerate God's affliction without complaint.

195 The ruins of Ctesiphon, the ancient capital of Sasanian Iran.

196 Yahya al-Jallaʾ, a famous ascetic and Sufi.

197 In a different reading, "al-Thaghri".

198 In a different reading, "al-Janbi."

199 It is not quite clear what he was referring to, but some later Sufi commentators suggested that Abu ʿUbayd hinted at his ability to traverse great distances within minutes (*tayy al-ard*). This explanation seems far-fetched. It is more likely that he implied that staying at home during the pilgrimage and concentrating one's thoughts on God is better than taking part in the noisy and ostentatious collective pilgrimage.

Abu ʾl-Fawaris Shah b. Shujaʿ al-Kirmani

He came from a family of kings. He studied with Abu Turab al-Nakhshabi, Abu ʿUbayd al-Busri and those who belonged to this generation. He was a man of *futuwwa*[200] and of great importance. He died before the year 300.[201]

Shah said: "Pious scrupulosity is a sign of fear of God and avoidance of suspicious things."[202] He also used to say to his companions: "Avoid lies, treachery and backbiting, then do as you see fit."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard my grandfather Ibn Nujayd say: Shah al-Kirmani said: "Whoever turns his sight away from the prohibited, restrains himself from passions, fills//78 his interior with constant self-scrutiny and his exterior with the observance of the Prophet's custom, and forces himself to eat only properly obtained [food], will never be failed in his clairvoyance."

Yusuf b. al-Husayn

He was a [Sufi] master of Rayy and [the province of] Jibal.[203] He was unique in his avoidance of pretension. He was knowledgeable and well educated. He studied with Dhu ʾl-Nun al-Misri and Abu Turab al-Nakhshabi and a friend of Abu Saʿid al-Kharraz. He died in the year 304.[204]

Yusuf b. al-Husayn said: "I would rather meet God burdened with all possible sins than with one grain of pretence." Yusuf b. al-Husayn said: "When you see a novice having recourse to dispensations [from an obligatory requirement],[205] you must know that nothing good will come out of him." He wrote to al-Junayd: "May God not allow you to taste the temptation of your soul. For once you have tasted it, you will never taste any good forthwith." Yusuf b. al-Husayn said: "I see afflictions of the Sufis in the following things: seeking friendship with adolescents, keeping company with adversaries, and befriending women."

Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi

He was a great Sufi master, who wrote many works on Sufi science.//79 He studied with Abu Turab al-Nakhshabi, Ahmad b. Khadrawayh [Khidruya], Ibn al-Jallaʾ and others. Someone asked Muhammad b. ʿAli about the characteristic feature of mankind. He answered: "Outward weakness, yet unlimited pretensions."

---

200 See note 96.

201 912 C.E.

202 That is, the things that may be improper from the viewpoint of the Divine Law (*al-sharīʿa*).

203 A province in Iran.

204 916 C.E.

205 On the notion of dispensation in Sufism see *IM*, p. 195. Although legitimate from the viewpoint of the Divine Law, many Sufis considered dispensations to be a sign of one's inability to perform one's duties to the full.

Muhammad b. ʿAli said: "I have not written a single letter about the [Divine] Providence in relation to my own condition. However, whenever my personal circumstances have become strained, I found consolation in it."

Abu Bakr Muhammad b. ʿUmar al-Warraq al-Tirmidhi

He resided in Balkh. He studied with Ahmad b. Khadrawayh [Khidruya] and others, and wrote books on [spiritual] self-discipline.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Warraq say: "Whosoever [seeks to] satisfy his members' passions, has planted in his heart the tree of repentance." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Balkhi say: I heard Abu Bakr al-Warraq say: "If someone is to ask greed about its father, it would answer that it is doubt in that which has been predetermined [by God]. And if it is asked about its occupation, it would answer that it is the acquisition of ignominy. And if it is asked about its goal, it would answer that it is the exclusion [from God's favor]."

Abu Bakr al-Warraq used to prohibit his companions from travels and journeys. He said: "The key to blessing is to remain patiently in the location of your volition until your volition has come to fruition. And when it has come to fruition, the first traces of blessing will appear upon you."

Abu Saʿid Ahmad b. ʿIsa al-Kharraz[206]

He came from Baghdad.//80 He studied with Dhu ʾl-Nun al-Misri, al-Nibaji, Abu ʿUbayd al-Busri, al-Sari [al-Saqati], Bishr [al-Hafi] and others. He died in the year 277.[207]

Abu Saʿid al-Kharraz said: "Any interior that is at odds with [its] exterior is mistaken." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyad say: I heard Abu Saʿid al-Kharraz say: "In a dream I saw the Devil. He kept away from me. I said to him: 'Come closer! What's the matter with you?' He answered: 'What can I do to you [folks]?'[208] You have divested yourselves of things by which I beguile people!' I asked: 'What is it?' He answered: 'This worldly life!' As he was about to leave, he turned to me and said: 'And yet I have one subtle [ruse] against you.' I asked him what it was. He answered: 'Keeping the company of adolescent boys!' "[209]

Abu Saʿid al-Kharraz said: "I have kept the company of the Sufis for God knows how long and never had any disagreement with them." Someone asked

---

206 On him see *IM*, pp. 56–60.

207 890 C.E.

208 That is, the Sufis.

209 On the practice of mixing with and gazing at beardless boys and adolescents, see Baldick, *Mystical Islam*, pp. 20, 134, 173. It was condemned by some Sufi masters.

him why. He answered: "Because both they and I are fighting our common enemy, our souls."

Abu ʿAbdallah Muhammad b. Ismaʿil al-Maghribi

He was a teacher of Ibrahim b. Shayban and a disciple of ʿAli b. Razin. He lived one hundred and twenty years and died in 299.[210] He was a unique person. For many years he ate nothing that had been touched by the human hand. Instead he ate the roots of some plants, to which he had grown accustomed.

Abu ʿAbdallah al-Maghribi said: "The best of all [pious] works is when you fill the moments [of your life] with acts of obedience [to God]." He also said: "The most despised of all creatures is the poor man who fawns upon a rich man or abases himself before him. And the greatest of all creatures is the rich man who humbles himself before//81 the poor and holds them in high regard."

Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad Masruq

His came from Tus,[211] but he resided in Baghdad. He studied with al-Harith al-Muhasibi and al-Sari al-Saqati, and died in Baghdad in the year 298 or 299.[212]

Ibn Masruq said: "When one watches God Most High in the movements of his heart, God will protect the movements of his limbs." He said: "Holding in high esteem the sacredness of the believers means holding in high esteem the sacredness of God Most High. Through this the servant [of God] will arrive at the station of the true piety."[213] He said: "The tree of [divine] gnosis is watered by contemplation; the tree of negligence [of God] is watered by ignorance; the tree of repentance is watered by remorse. The tree of love [of God] is watered by the water of agreement and compliance [with God's will]."

He also said: "If you aspire to obtain [divine] knowledge without first establishing yourself firmly in the stages of spiritual striving,[214] you will languish in ignorance forever; and if you try to attain spiritual striving without first realizing fully the station of repentance,[215] you will be unaware of what you are trying to achieve."

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Sahl al-Isbahani

He was a contemporary of al-Junayd. When ʿAmr b. ʿUthman al-Makki came to him about a debt that he had incurred, [ʿAli b. Sahl] settled it for him. It was

---

210 That is, in 911 C.E.; according to other sources, he died in 291/904.

211 A city in Iran that was located near present-day Meshhed.

212 That is, 910 or 911 C.E.

213 That is, one should respect the rights of other people as much as one respects the rights of God.

214 That is, the Sufi path.

215 That is, the first station of the Sufi path.

thirty thousand *dirhams*. He met Abu Turab al-Nakhshabi and [the Sufis of] his generation.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdallah al-Tabari say://82 I heard ʿAli b. Sahl say: "When you hurry to do acts of piety, this is a sign of Godspeed. When you abstain from acts of disobedience [to God] this is a sign of vigilance. When you keep the secret of your heart of hearts, this is a sign of [spiritual] wakefulness. An ostentatious display of presumptions is [an evidence of] human foolishness. He who does not rest the beginnings of his spiritual striving on a sound foundation, will never achieve sound results."

Abu Muhammad Ahmad b. Muhammad b. al-Husayn al-Jurayri[216]

He was one of the greatest companions of al-Junayd. He studied with Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] and was appointed as successor to al-Junayd [after his death]. He was knowledgeable in the sciences of this community[217] and possessed an [advanced] spiritual state. He died in 311.[218]

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi [Ibn Khafif] say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari say: "Al-Jurayri died in the year of al-Habir.[219] One year later I was passing by that place and saw him sitting there leaning [on something], his knee to his breast and finger pointing to God."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Abu Muhammad al-Jurayri say: "When the [animal] soul prevails over someone, he will become a captive of his lustful urges, imprisoned in the jail of passions. God will then deprive his heart of spiritual knowledge and he will be able neither to enjoy the words of God Most High nor to find pleasure in them, even though he may repeat them constantly with his tongue. For God Most High said: 'I shall turn away from My signs those who wax proud in the earth unjustly.' "[220]

Al-Jurayri said: "One observes the fundamentals [of the Divine Law][221] by implementing [its] branches[222] and one tests the soundness of the branches by comparing them to the fundamentals. One will never//83 attain to the station of the contemplation of the fundamentals unless one holds in high regard the means

216 On him see *IM*, p. 66.

217 That is, the Sufis.

218 924 C.E.

219 A dune region in Arabia that was the site of an attack on the Muslim pilgrims by the Qarmati sect led by a ruthless rebel leader, Abu Tahir al-Jannabi. It resulted in the capture and massacre of hundreds of pilgrims. See Halm, *The Empire of the Mahdi*, pp. 252–253. From the context of the story it appears that al-Jurayri was among those massacred by the Qarmatis in the desert.

220 Q. 7:146. In the Qurʾan the word "signs" may also refer to the verses of the Muslim Holy Book.

221 As laid down in the Qurʾan and the Prophet's custom (*al-sunna*).

222 That is, the particular cases to which the fundamentals are applied in everyday legal practice.

and the branches [of the Divine Law]. For God Himself has elevated the latter to a high position."

Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. Sahl b. ʿAtaʾ al-Adami[223]

He was a great Sufi master and scholar. [Abu Saʿid] al-Kharraz used to praise him highly. He belonged to the generation of al-Junayd and was a companion of Ibrahim al-Maristani. He died in the year 309.[224]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Saʿid al-Qurashi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "He who obeys the rulings of the Divine Law, God will enlighten his heart with the light of [divine] gnosis, and there is no better station than following in the footsteps of the Beloved[225] – may God bless and greet him – in his commands, his deeds and his moral character traits." Ibn ʿAtaʾ said: "The greatest negligence is when the servant [of God] neglects God – may He be great and exalted – His commands and prohibitions as well as the proper manners due to Him."

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi [Ibn Khafif] – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbd al-Rahman Ahmad al-Sufi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "Whenever you seek something, you should seek it in the arena of [religious] science. If you do not find it [there], [look for it] in the field of wisdom. If you do not find it [there either] weigh it [on the scale] of God's oneness. And if you do not find it in any of these three places, then strike with it the face of Satan."

Abu Ishaq Ibrahim b. Ahmad al-Khawwas

He was a friend of al-Junayd and al-Nuri. He had vast knowledge of trust in God[226] and spiritual self-discipline. He died at Rayy in the year 291.[227] He suffered from a stomach disease.[228] Therefore each time he had to stand up, he had to perform a major ablution. Once he entered water[229] and died there – may God have mercy on him.

I heard that Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – said: I heard that Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar said: I heard that al-Azdi said: I heard that al-Khawwas said: "Five things serve as a cure for the heart: a thoughtful reading of the Qurʾan, an empty stomach, night vigils, supplications in the early morning, and keeping the company of the righteous."

---

223 On this famous Sufi theorist and a close friend of al-Hallaj, see *IM*, 'Index" under "Ibn 'Ata' ".
224 922 C.E.
225 That is, the prophet Muhammad.
226 On this concept see *IM*, "Index of terms" under "*tawakkul*".
227 903 C.E.
228 It appears that he had chronic diarrhea.
229 Perhaps it was a shallow pool attached to the mosque.

Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Kharraz

He came from [the city of] Rayy and resided in Mecca. He studied with Abu Hafs [al-Haddad] and Abu ʿImran al-Kabir. He was one of those who practiced scrupulous discernment. He died before the year 310.[230]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Nasr al-Tusi say: I heard al-Duqqi say: "I came to Abdallah al-Kharraz after I had fasted for four days. He said: 'One of you has fasted for four days and hunger has begun to call upon him.' He then said: 'If every living soul were to perish for the sake of what it expects from God, do you think that would be a lot?'" Abu Muhammad ʿAbdallah al-Kharraz said: "Hunger is the food of the ascetics and remembrance of God is the food of the gnostics."//85

Abu ʾl-Hasan Bunan b. Muhammad al-Hammal

He came from Wasit,[231] but lived in Egypt where he died in 318.[232] He was a great man, who [was known for his] miracles.

Someone asked Bunan about the most exalted spiritual state of the Sufis. He answered: "Trust in what is predetermined [by God], the fulfillment of [God's] commands, the protection of the heart [from temptations] and withdrawal from both worlds."

I heard that Muhammad b. al-Husayn said: I heard that al-Husayn b. Ahmad al-Razi said: I heard that Abu ʿAli al-Rudhbari said: Bunan al-Hammal was thrown to a lion.[233] The lion sniffed him, but did him no harm. When he was brought back, someone asked him: "What did you feel when the lion was sniffing you?" He said: "I was thinking about the disagreement of the scholars regarding the saliva of wild animals."[234]

Abu Hamza al-Baghdadi al-Bazzaz

He died before al-Junayd. He was a friend of al-Junayd's and studied with al-Sari [al-Saqati] and al-Hasan al-Musuhi. He was an expert on Qurʾan recitation and a jurist. He was a descendant of ʿIsa b. Aban. Ahmad b. Hanbal used to ask him about various [legal] issues: "What do you say about this, Sufi?"

They say that he was speaking [to students] at his assembly on Friday, when suddenly his condition changed [for the worse] and he fell from his chair. He died on the next Friday. They say that he died in the year 289.[235]//86

---

230 923 C.E.

231 A city in Lower Iraq.

232 928 C.E.

233 This was done on the orders of Egypt's ruler Ahmad b. Tulun (r. 254–270/868–884), who was angered by al-Hammal's criticism of his edicts.

234 That is, whether the saliva of the wild beasts is ritually pure or impure.

235 901 C.E.

Abu Hamza said: "Whosoever knows the path of God Most High will travel on it easily and there is no better guide on the path to God than to follow in the footsteps of the Messenger – may God bless and greet him – as regards his spiritual conditions, actions and words." Abu Hamza also said: "Any man can stay away from evil deeds if [God] has endowed him with three things: an empty stomach with a content heart, continual poverty with constant asceticism, and continual patience with constant recollection [of God]."

Abu Bakr Muhammad b. Musa al-Wasiti[236]

He originally came from Khurasan, from the region of Farghana.[237] He studied with al-Junayd and al-Nuri. He was a great scholar. He resided in Marw, where he died after 320.[238]

Al-Wasiti said: "Fear and hope are two reins that restrain the servant [of God] from behaving improperly." He said: "The quest of compensation for the acts of obedience [to God] springs from the forgetfulness of [God's] beneficence." Al-Wasiti said: "When God wants to disgrace His servant, He throws him into this perversity and rotting corpses." He meant the companionship of the youth.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz al-Marwazi say: I heard al-Wasiti say: "They have presented bad manners as sincerity, the greed of their souls as freedom of action and their lowly aspirations as firmness of character. Through this they have lost the true path and found themselves in a narrow spot. There is no life in their [spiritual] visions, there is no piety in their speeches. Whenever they utter a word, they reveal anger; when they make a public address, they show vanity. The impetuosity of their souls speaks about the perfidy of their inner selves, and their voracious appetite for food testifies to the darkness of their hearts. God assail them! How perverted they are!"[239]

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "A man from Marw once heard a pharmacist saying://87 '[One Friday] al-Wasiti was passing by my store on the way to the cathedral mosque. Suddenly a strap of his sandal broke. I told him: "Shaykh, would you allow me to repair your sandal?" He said: "Go ahead, repair!" After I repaired the strap, he asked me: "Do you know why the strap of my sandal was broken?" I said: "[No,] tell me!" He said: "Because I did not wash myself for [the sake of] Friday." I told him: "My lord, here's a bath. Do you want to use it?" He said yes. So I took him to the bath and he washed himself.' "

236 On him see *IM*, pp. 100–101.
237 In present-day Uzbekistan.
238 932 C.E.
239 Q. 63:4 and 9:30.

Abu ʾl-Hasan b. al-Saʾigh

His name is ʿAli b. Muhammad b. Sahl al-Dinawari. He resided in Egypt, where he died. He was a great Sufi master. Abu ʿUthman al-Maghribi said: "I have not seen any Sufi master who was more enlightened than Abu Yaʿqub al-Nahrajuri; nor did I see a Sufi master who was so full of awe of God as Abu ʾl-Hasan b. al-Saʾigh." He died in the year 330.[240]

Someone asked Ibn al-Saʾigh about providing a proof of an absent thing by using a thing that is in evidence. He said: "How can one provide proof of Him Who has no semblance or equal by using the attributes of those who have both semblance and equals?!" Someone asked him about the characteristics of the Sufi [novice]. He answered by quoting the words of God: "When the earth became strait for them, for all its breadth, and their souls became strait for them."[241]//88 He also said: "The spiritual states are like lightning. When they last, this is nothing but self-deception and the prompting of one's lower nature."

Abu Ishaq Ibrahim b. Dawud al-Raqqi

He was a great Sufi master of Syria, who was a friend of al-Junayd and Ibn al-Jallaʾ. He lived a long life and died 326.[242] Ibrahim al-Raqqi said: "Divine knowledge is the assertion of God as He is and placing Him beyond whatever one might imagine about Him." He said: "[God's] power is evident and the eyes of men are open, yet the light of spiritual sights has grown dimmer." He said: "The weakest of people is he who cannot repel his passions and the strongest of people is he who is capable of repelling them." He also said: "A sign of love of God is when you choose to obey Him and to follow in the footsteps of His Prophet – may God bless and greet him."

Mimshadh al-Dinawari

He was a great Sufi master. He died in 299.[243] Mimshadh said: "The good manners of the novice consist of obeying the commands of Sufi masters, serving his brethren, abandoning everything except the essentials, and observing the good manners prescribed by the Divine Law." Mimshadh said://89 "I have never entered into the presence of any of my Sufi masters without first divesting myself of everything that is mine in order to partake of the blessings that are imparted to me by seeing them and [listening to] their instructions. When anyone enters into the presence of the master with something that is his own, he will be cut off from the blessings of [the master's] vision, admonition and instruction."

---

240 941 C.E.
241 Q. 9:118.
242 937 C.E.
243 911 C.E.

Khayr al-Nassaj

He studied with Abu Hamza al-Baghdadi, met al-Sari [al-Saqati] and was a friend of Abu ʾl-Husayn al-Nuri. He lived a very long life. They say that he lived one hundred and twenty years. Al-Shibli and [Ibrahim] al-Khawwas repented during his preaching[244] and he was the teacher of many others. They say that his name was Muhammad b. Ismaʿil. He came from Samarra.[245] He was named "Khayr al-Nassaj"[246] after the following episode: He set out on a pilgrimage [to Mecca]. [When he reached] the gate of Kufa, a man seized him and said: "You are my slave! Your name is Khayr!" Khayr had a dark complexion. He did not object to the man and the latter employed him as a weaver of silk. Whenever the man called: "Khayr!", he would respond: "At your service!" After a while, the man told him: "I was mistaken. You are not my slave and your name is not Khayr!" So he went away and left the man. He said: "I will not change the name that was given to me by a Muslim."

He said: "Fear is the whip of God by which he straightens the souls that have grown accustomed to bad manners." I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Qazwini say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Maliki say: I asked one of those who were present at Khayr al-Nassaj's deathbed about what happened to him. He answered: "When it was the time for the sunset prayer, he lost consciousness. A few moments later he opened his eyes and pointed toward the door of the house saying:[247]//90 'Wait, may God protect you! Both you and I are servants, who take their orders [from God]. What you are ordered to do will not elude you, whereas I shall miss what I am ordered to do.' So he called for water and performed an ablution for the prayer. He then stretched himself [on the bed], closed his eyes, uttered the *shahada*,[248] and passed away."

Someone saw him in a dream and asked him: "What did God do to you?" He answered: "Don't ask me about this. [All I can say is that] I have finally found rest from this filthy world of yours!"

Abu Hamza al-Khurasani

He was from Nishapur, from the quarter called Mulqabadh. He was a friend of al-Junayd, [Abu Saʿid] al-Kharraz and Abu Turab al-Nakhshabi. He was a scrupulous and righteous man.

Abu Hamza said: "When someone is frightened by the reminder about [approaching] death, he begins to love everything that is permanent and hate everything that is transitory." He said: "The [divine] gnostic strives to maintain

---

244 That is, they embraced the Sufi path.

245 A town on the east bank of the river Tigris in Iraq, approximately 80 miles north of Baghdad.

246 That is, "Khayr the Weaver".

247 The context indicates that he was talking to the angel of death, ʿIzraʾil.

248 That is, the ritual phrase "There is no deity but God and Muhammad is His messenger".

his life day by day, and he receives his livelihood day by day."[249] A man asked him for a piece of advice. [He answered]: "Prepare provisions for the journey that lies before you."[250]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Tayyib al-ʿAkki say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Misri say: I heard Abu Hamza al-Khurasani say: "I wore a woolen cloak in a consecrated state. Thus, year after year I travel a thousand *farsakhs*,[251] while the sun was rising and setting on me. As soon as I left my consecrated state, I hurried to re-enter it again."[252]

He died in the year 290.[253]

Abu Bakr Dulaf b. Jahdar al-Shibli[254]

He was born and raised in Baghdad, though his ancestors hailed from Usrushana[255]//91. He studied with al-Junayd and his contemporaries, and was [himself] a great master of his time in his spiritual state, acumen and knowledge. He adhered to the Maliki school of law. He lived eighty-seven years and died in the year 334.[256] His grave is located in Baghdad.

After al-Shibli had repented during a teaching assembly of Khayr al-Nassaj, he came to Demavend[257] and said: "I have been the ruler of your land. Now discharge me [from my duties]!" At the beginning, his self-exertion [on the path of God] had no limit. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "I was told that he rubbed a lot of salt into his eyes to prepare himself for night vigils. Therefore sleep never overtook him. The great respect for the Divine Law that he showed on his death bed, as reported by Bakran al-Dinawari, is an ample example [of his great piety]!"[258]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: "At the end of his days al-Shibli – may God have mercy on him – used to say:

---

249 A pun on the dual meaning of the Arabic word *ʿaysh*, which means both "life" and "livelihood" (or "subsistence"). Many Sufi masters insisted that a Sufi should earn enough for one day only and set nothing aside for tomorrow.

250 That is, get ready for the inevitable death and the last judgement.

251 The distance that is covered by a mounted traveler within an hour of journey at a regular pace (approximately three miles).

252 This saying refers to the practice of consecrating oneself before setting out on a pilgrimage to Mecca (*ihram*). Whereas ordinary pilgrims enter the *ihram* only for the duration of the pilgrimage, Abu Hamza claims to have maintained it continuously.

253 902 C.E.

254 On him see *IM*, pp. 64–66.

255 A province in Transoxiana.

256 946 C.E.

257 A province in Iran.

258 The story in question describes the last minutes of al-Shibli's life. Before he died, he confessed that he had once given as alms a *dirham* that he had found in the market, which was his only sin. When Bakran, who performed the last rites on him, neglected to wash his beard al-Shibli, already in coma, grabbed him by the hand and guided it to the beard. See al-Sarraj, *al-Lumaʿ*, p. 210.

There are so many [dangerous] places [in this life] that were I to perish in any of them,
I would be a stern warning for the rest of the family."[259]

During the month of Ramadan, al-Shibli used to exert himself more than any of his contemporaries. He said: "My Lord has revered this month and I am the first [of my fellow human beings] to glorify it!"//92 I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq recount this story.

Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Murtaʿish

He came from Nishapur, from the quarter called al-Hira, although some say that he came from Mulqabadh. He studied with Abu Hafs [al-Haddad] and Abu ʿUthman [al-Hiri].[260] He was a great man. He used to stay at the Shuniziyya mosque.[261] He died in Baghdad in the year 328.[262]

Al-Murtaʿish said: "Desire [of God] is restraining [your] soul from what it desires, turning [your] full attention to the commands of God Most High, and satisfaction with what [God] has predetermined for you." He was told that someone can walk on water. He answered: "For me, the person whom God has enabled to resist his passions is far greater than the one who can walk on air."

Abu ʿAli Ahmad b. Muhammad al-Rudhbari

He was born in Baghdad and lived in Egypt, where he died in 322.[263] He studied with al-Junayd, al-Nuri, Ibn al-Jallaʾ and [the Sufis of that] generation. He was one of the cleverest [Sufi] masters who had profound knowledge of the Sufi path.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Dimashqi say: Someone asked Abu ʿAli al-Rudhbari about a man who liked listening to music and who used to say://93 "This is permitted for me, because I have attained such a degree [of perfection] that any change in my internal state no longer has any influence on me." [Al-Rudhbari] answered: "Yes, he has attained. But he has attained hellfire!" Someone asked him about Sufism. He answered: "This teaching is serious through and through. Do not mix it up with any amusement!"

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "One sign of delusion is that God treats you well, although you commit sins. You then begin to forsake repentance and remorse as you fancy that [God] will pardon your transgressions and consider this to be God's lenience toward you." He said: "My

259 That is, for the rest of mankind.
260 On them see notes 126 and 163.
261 That is, a mosque located near the al-Shuniziyya cemetery of Baghdad.
262 939 C.E.
263 933 C.E.

teacher of Sufism was al-Junayd; my teacher of jurisprudence was Abu ʾl-ʿAbbas b. Surayj,[264] my teacher of polite literature was Thaʿlab[265] and my teacher of prophetic reports was Ibrahim al-Harbi."[266]

Abu Muhammad ʿAbdallah b. Munazil

He was a master of the *malamatiyya*,[267] who was unique in his age. He studied with Hamdun al-Qassar. He was a [great] scholar, who wrote down many prophetic reports. He died at Nishapur in the year 329 or 330.[268]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah al-Muʿallim say: I heard ʿAbdallah b. Munazil say: "He who neglects a religious duty will inevitably be tested by God Most High, who will cause him to neglect the Prophet's custom; and as soon as one has been tested by neglecting the Prophet's custom, he will also be tested by a [reprehensible] innovation."[269]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Ahmad b. ʿIsa say: I heard ʿAbdallah b. Munazil say: "Your best moments are when you are safe from the promptings of your [lower] soul and when [your] neighbors are safe from your thinking ill [of them]."//94

Abu ʿAli Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab al-Thaqafi

He was a great religious leader of his age. He studied with Abu Hafs [al-Haddad] and Hamdun al-Qassar. It was during his lifetime that Sufism appeared in Nishapur. He died in 328.[270]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Thaqafi say: "If someone could absorb all the sciences and keep the company of many different people, he would still be unable to attain the rank of the real men[271] unless he engages in [ascetic] exercises under the supervision of a [Sufi] master, a religious leader or a sincere preacher. If someone has not learned his manners from a teacher who has shown him the faults of his works and the flippancy of his soul, you must not follow his example in rectifying [your own] works."

Abu ʿAli – may God have mercy on him – said: "There will come a time when life will not be happy for any man in this community unless he seeks the

---

264 A famous legal scholar of Baghdad, who was the head of the Shafiʿi school of law in his age; he died 306/918. See "Ibn Suraydj" in *EI*.

265 A famous grammarian of Kufa, who died in 291/904.

266 A famous traditionalist and man of letters, who died in 285/898. See "Ibrahim al-Harbi" in *EI*.

267 See above note 126.

268 940 or 941 C.E.

269 Many Muslim scholars saw any innovation that was not attested by the Prophet's custom as a grave sin.

270 939 C.E.

271 That is, educated Sufi masters.

support of a hypocrite." He also said: "Say fie to the good things of this life, when it treats you well and fie to the losses [that you suffer] in it, when it turns its back on you. An intelligent man will never put his trust in something that treats you well one moment and turns its back on you the next."

Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ

He was of Maghribi background and resided at Taynat.[272] He had many miracles and possessed [the gift of] clairvoyance.//95 He was a man of great stature. He died around the year 340.[273]

Abu ʾl-Khayr said: "No-one can achieve a noble [spiritual] state unless he always complies [with God's will],[274] embraces good manners, fulfills all the religious duties and keeps the company of the righteous."

Abu Bakr Muhammad b. ʿAli al-Kattani

He came from Baghdad and studied with al-Junayd, al-Kharraz and al-Nuri. He resided in Mecca until he died in the year 322.[275]

I heard that Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – said: I heard that Abu Bakr al-Razi said: "Al-Kattani saw an old man with white hair and white beard begging among people. He said: 'This is a man who neglected the rights of God in his youth, therefore God neglected him in his old age.' Al-Kattani said: 'Passion is the rein of Satan. Whosoever takes Satan's rein in his hand, inevitably becomes his slave.'"

Abu Yaʿqub Ishaq b. Muhammad al-Nahrajuri

He studied with ʿAmr al-Makki, Abu Yaʿqub al-Susi, al-Junayd and others.//96 He died in Mecca, where he resided for some time, in the year 300.[276]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Husayn Ahmad b. ʿAli say: I heard al-Nahrajuri say: "This world is a sea and the next world is a coast. The ship is fear of God, and all people are a party of seafarers."

I heard that Muhammad b. al-Husayn said: I heard that Abu Bakr al-Razi said: I heard that al-Nahrajuri said: "Once I saw a one-eyed man circumambulating the Kaʿba. He was saying: 'I take refuge from you by you!' I asked him what kind of prayer that was. He answered: 'One day I looked at a [handsome] person and took a liking to him. All of a sudden, there was a blow on my eye and it popped out. I heard a voice saying: 'A blow for each look; if you do it again, I'll do it to you again too!'"

---

272 A village in Syria.
273 951 C.E.
274 As expressed in the Qurʾan and the Prophet's custom.
275 933 C.E.
276 912 C.E.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. ʿAli say: I heard al-Nahrajuri say: "The best of all [spiritual] states is one that agrees with the knowledge [of the Divine Law]."

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Muzayyin

He came from Baghdad. He studied with Sahl b. ʿAbdallah al-Tustari, al-Junayd and [the Sufis of their] generation. He died in Mecca, where he resided, in the year 328.[277] He was famous for his scrupulous piety.//97

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Muzayyin say: "A sin that follows an [earlier] sin is the punishment for the previous sin. A good deed that follows an [earlier] good deed is the reward for the previous good deed." Someone asked al-Muzayyin about God's oneness. He answered: "When you know that the attributes of the Most High are distinct from the attributes of His creatures. He is different from them in His attributes due to [His] eternity, whereas they differ from Him in their attributes due to their creaturely nature." He also said: "If someone is not fully satisfied with God, God will make him dependent on His creatures; and if someone is fully satisfied with God, God will make His creatures dependent on him."

Abu ʿAli b. al-Katib

His name is al-Hasan b. Ahmad. He studied with Abu ʿAli al-Rudhbari, Abu Bakr al-Misri and others. He was a person of great stature. He died around the year 340.[278] Ibn al-Katib said: "When fear [of God] settles down in the heart, the tongue begins to utter only things that it really means." Ibn al-Katib said://98 "The Muʿtazilites[279] have stripped God of creaturely attributes with the help of the intellect and erred. The Sufis, on the other hand, have stripped God of creaturely attributes with the help of the knowledge [of the Divine Law] and hit the mark."

Muzaffar al-Qirmisini

He was a [Sufi] master from the mountain.[280] He studied with Abu Saʿid al-Kharraz and others.

Muzaffar al-Qirmisini said: "There are three types of fasting. The fasting of the spirit, which is to curtail one's hope; the fasting of the intellect, which is to resist one's passions; and the fasting of the soul, which is to restrain oneself from food and prohibited things." Muzaffar said: "The worst kind of attachment is

---

277 939 C.E.

278 950 C.E.

279 A school of Islamic theology that stressed a rational approach to the Muslim Revelation. They presented God as an absolutely transcendent entity of which no positive judgement can be made, because that would result in likening Him to His creatures. See "Muʿtazila" in *EI*.

280 According to some commentators, this is Mount Qasyun at the outskirts of Damascus (presently within the city limit).

attachment to women in whatever form!" He said: "When hunger is supported by contentment, it becomes a [fertile] field for [pious] thoughts, a spring of wisdom, the revival of prudence, and the lamp of the heart." He said: "The best of the servants' deeds is when [they] protect their moments – that is, they do not fall short in anything, nor do they go beyond a set limit." He also said: "If someone has not learned his good manners from a wise man, then a novice should not study with him."

Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari

He was a friend of al-Shibli and one of the [Sufi] masters of the mountain.[281] He was learned and pious. He studied with Yusuf b. al-Husayn and others.//99 He died around the year 330.[282]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu Bakr b. Tahir say: "The poor[283] must have no desire. If, however, it is unavoidable, then his desire should not exceed his [minimal] subsistence" – that is, what he requires to live. According to the same chain of transmission, he also said: "When I love a brother in God, I try to deal with him as little as possible in this world."

Abu ʾl-Husayn b. Bunan

He studied with Abu Saʿid al-Kharraz. He was a great [Sufi] master of Egypt. Ibn Bunan said: "If concern for livelihood has settled down in a Sufi's heart, he should preoccupy himself with [pious] works, for this would bring him closer to God. A sign of his heart's reliance on God is that he is more sure about what is in the hands of God than about what is in his own hands." He also said: "Keep away from base morals as you keep away from the things that are prohibited [by the Divine Law]."

Abu Ishaq Ibrahim b. Shayban al-Qirmisini

He was the greatest [Sufi] master of his age. He studied with Abu ʿAbdallah al-Maghribi, [Ibrahim] al-Khawwas and others. I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Zayd al-Marwazi al-Faqih say: I heard Ibrahim b. Shayban say: "If someone aspires to laziness and idleness, he should practice dispensations."[284] According to the same chain of transmitters, he said: "The knowledge of self-annihilation [in God] and subsistence [in God][285] turns on the sincere profession

281 See the previous note.

282 941 C.E.

283 That is, the Sufi master.

284 That is, dispensations from some of the severer Sufi requirements that were seen as legitimate by some Sufi masters, yet were looked down upon by the more stern Sufi shaykhs. For details see *IM*, pp. 194–195.

285 On these notions see "Bakaʾ wa-fanaʾ" in *EI*.

of [the doctrine of] Divine oneness and a true worship of God. The rest is [Devil's] snares and heresy."

Ibrahim also said: "The lowly rabble are those who disobey God – may He be great and exalted."

Abu Bakr al-Husayn b. ʿAli b. Yazdanyar

He came from Urmiya.[286] He practiced a method of Sufism that was peculiar to him and he was learned and pious. He reproached some gnostics[287] for the pronouncements and statements that they had made.

Ibn Yazdanyar said: "Don't try to achieve intimacy with God if you love intimacy with people. Don't try to love God if you like to concern yourself with things that should not concern you. Don't strive to obtain a [high] rank in the eyes of God if you love a [high] rank in the eyes of people."

Abu Saʿid b. al-Aʿrabi

His name is Ahmad b. Muhammad b. Ziyad b. Bishr. He resided at the Holy Sanctuary,[288] where he died in the year 341.[289] He studied with al-Junayd, ʿAmr b. ʿUthman al-Makki, al-Nuri and others.

Ibn al-Aʿrabi said: "The greatest losers are those who show only their good works to people, for He Who is 'nearer to him [man] than the jugular vein'[290] will expose evil deeds [anyway]."

Abu ʿAmr Muhammad b. Ibrahim al-Zajjaji al-Naysaburi

He resided in Mecca for a long time and died there. He studied with al-Junayd, Abu ʿUthman [al-Hiri], al-Nuri, [Ibrahim] al-Khawwas and Ruwaym [b. Ahmad]. He died in the year 348.[291]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard my grandfather Abu ʿAmr b. Nujayd say: "Someone asked Abu ʿAmr al-Zajjaji: 'How come that you lose control each time you utter [the phrase] "God is the greatest" at the time of the ritual prayer?' He answered: 'Because I fear that I may open my ritual prayer with something other than sincerity. When someone says: "God is the greatest", whereas in his heart there is something that he considers to be greater than God or when, at some point in time, he held something to be greater than God, then he has declared himself to be a liar by his own tongue.' " He said: "When someone speaks about a [spiritual] state that he has not yet attained, his words are a temptation for those who listen

286 According to an alternative reading, he was a native of Armenia.
287 Some manuscripts have "Iraqis" instead of "gnostics".
288 That is, in Mecca.
289 952 C.E.
290 Q. 50:16.
291 939 C.E.

to him and an empty claim. [Furthermore,] God will not allow him to attain this state."

He lived in Mecca for many years, yet he never performed his ritual ablutions in the sanctuary. Rather he would go to some place [outside the sanctuary] and perform his ablutions there.[292]

Abu Muhammad Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr

He was born and raised in Baghdad. He studied with al-Junayd and associated himself with his circle. He also studied with al-Nuri, Ruwaym, Samnun and other [Sufis] of that generation. He died in Baghdad in the year 348.[293]

Jaʿfar said: "The servant [of God] cannot mix the pleasure of dealing with God with the pleasure of his animal soul. That is why the men of the true realities cut all mundane ties which cut them from God, before these ties can cut them from God."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard that Jaʿfar said: "Before the servant [of God] can attain [the state of] direct encounter with God, the fear of God must install itself in his heart. When the fear of God has installed itself in his heart, the blessing of the knowledge [of the Divine Law] will descend upon it and the desire of this world will disappear from it."

Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari

His name is al-Qasim b. al-Qasim. He came from Marw. He studied with [Abu Bakr] al-Wasiti and followed [his method] in regard to the sciences of this [Sufi] community. He was a [famous] scholar. He died in the year 342.[294]

Someone asked Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari how the [Sufi] novice should control himself. He answered: "By patiently fulfilling [God's] commands, avoiding that which [God] prohibited, keeping the company of the righteous and serving the poor." He also said: "The intelligent man finds no pleasure whatsoever in contemplating God, because the contemplation of God leads to [his] self-annihilation[295] [in God], and there is no pleasure in this."

Abu Bakr Muhammad b. Dawud al-Dinawari

He was known as "al-Duqqi". He resided in Syria and he lived more than one hundred years. He died in Damascus after 350.[296] He studied with Ibn al-Jallaʾ and al-Zaqqaq.

---

292 He did so out of reverence for the holiness of the Meccan sanctuary.
293 959 C.E.
294 953 C.E.
295 See note 285.
296 961 C.E.

Abu Bakr al-Duqqi said: "The stomach is where [all kinds of] food are gathered. If you put there a pure food, your members will engage only in pious deeds. If you put there a [food of] uncertain origin, your progress along the path to God will become uncertain. When you put there an unlawfully obtained food, a veil will appear between you and God's command."

Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi

He was born and raised in Nishapur. He studied with Abu ʿUthman al-Hiri, al-Junayd, Yusuf b. al-Husayn, Ruwaym [b. Ahmad], Samnun [al-Muhibb] and others. He died in the year 353.[297]

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: Someone asked [ʿAbdallah al-Razi] why people know their faults, yet do not correct them. He answered: "Because they busy themselves with competing with one another in [the superiority of their] knowledge [of the Divine Law] and yet they do not put their knowledge to use. They busy themselves with the externals, instead of busying themselves with improving their internal natures. Therefore God has made their hearts blind and prevented their limbs from performing the acts of worship."

Abu ʿAmr Ismaʿil b. Nujayd

He studied with Abu ʿUthman [al-Hiri] and met al-Junayd. He was a man of great stature and the last of Abu ʿUthman's disciples to die. He died at Mecca in the year 366.[298]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard my grandfather Abu ʿAmr b. Nujayd say: "If a spiritual state does not spring from the knowledge [of the Divine Law], it brings harm rather than benefit to its possessor." [Al-Sulami] said: I also heard that he said: "If someone has neglected to perform a religious duty imposed upon him by God, he will be deprived of the pleasure of [performing] this duty at some point."

Someone asked him what Sufism is. He answered: "Patience under [God's] commands and prohibitions." [Al-Sulami] said: [Ibn Nujayd] said: "One of the servant's worst afflictions is his satisfaction with what he has achieved."

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. Sahl al-Bushanji

He was one of those men of Khurasan who practiced chivalry. He met Abu ʿUthman [al-Hiri], Ibn ʿAtaʾ [al-Adami], al-Jurayri and Abu ʿAmr al-Dimashqi. He died in 348.[299]

---

297 964 C.E.
298 976 C.E.
299 959 C.E.

Someone asked al-Bushanji what [true] manliness is.[300] He answered//106: "When you relinquish things that [God] prohibited to you in the presence of the noble writing angels."[301] Someone asked him: "Pray to God on my behalf." He said: "May God protect you from your [own] temptation!" He also said: "The beginning of faith is linked to its end."[302]

Abu ʿAbdallah Muhammad b. Khafif al-Shirazi[303]

He studied with Ruwaym [b. Ahmad], al-Jurayri, Ibn ʿAtaʾ [al-Adami] and others. He died in the year 371.[304] He was a great [Sufi] master who was unique in his epoch.

Ibn Khafif said: "[Spiritual] aspiration [to God][305] is constant toil and the forsaking of rest." He said: "Nothing is more dangerous for the [Sufi] novice than to allow himself to rely on dispensations[306] and to accept allegorical interpretations [of the Scripture]." Someone asked him about nearness to God. He answered: "It is when you are getting near to Him by complying [with His will], whereas He is getting near to you by constantly granting you success [in your undertakings]."

I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif say: "During my early days [as a Sufi] I used to recite the phrase 'He is God, One'[307] ten thousand times [as I was performing] any one part of the ritual prayer. Sometimes I recited the entire Qurʾan during each part of the prayer, and sometimes I performed one thousand prayers between the early morning and the late afternoon."

I heard Abu ʿAbdallah b. Bakuya al-Shirazi – may God have mercy on him – say: I heard Abu Ahmad the Junior (al-Saghir) say: "Once a beggar came up [to us] and said to the master Abu ʿAbdallah b. Khafif: 'I hear [Satan's] whisper!' The master told him: 'I am accustomed to the Sufis making mockery of Satan. However, this time Satan is making mockery of them!'"

I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Karkhi say: I heard that Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "When I became too frail to perform my supererogatory prayers standing upright, I began to perform each part of the prayer twice in the sitting position. For a report from the Prophet says: 'The prayer of the sitting one is a half of the prayer of the standing one.'"

---

300 Manliness was part of the chivalry code practiced by some young men in Khurasan.

301 That is, the angels who record all of man's deeds; cf. Q. 82:11 "There are over you watchers noble, writers who know whatever you do."

302 For a longer version of this statement that links it to Q. 98:5, see al-Sulami, *Tabaqat*, p. 484. The idea is to emphasize that a declaration of faith must be subsequently supported by the meticulous fulfillment of the requirements of the Divine Law.

303 On him see *IM*, "Index" under "Ibn Khafif".

304 982 C.E.

305 Ibn Khafif is referring here to the progress of the novice along the Sufi path.

306 See note 205.

307 Q. 112:1.

Abu ʾl-Husayn Bundar b. al-Husayn al-Shirazi

He was an expert on the fundamentals [of jurisprudence] and possessor of a great [spiritual] state. He studied with al-Shibli and died in Arrajan[308] in the year 353.[309]

Bundar b. al-Husayn said: "Do not oppose your soul. Leave it to its [true] Master and He will do with it what He wants!" Bundar said: "Keeping the company of the innovators leads to turning one's back on God." Bundar said://108 "Abandon the dictates of your passions for the sake of your hopes."[310]

Abu Bakr al-Tamastani

He studied with Ibrahim al-Dabbagh and others. He was unique in his age in his knowledge and [spiritual] state. He died in Nishapur after the year 340.[311]

Abu Bakr al-Tamastani said: "The greatest bliss is when you leave behind your soul, for the soul is the thickest veil between you and God." I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah al-Isbahani say: I heard Abu Bakr al-Tamastani say: "As soon as the heart has become preoccupied [with something other than God], it is punished." He also said: "The path is clear and the [Holy] Book and the Prophet's custom are among us. The merit of the Companions [of the Prophet] is well known due to the fact that they emigrated [with the Prophet][312] and accompanied him. Those of us who have chosen as their companions the [Holy] Book and the Prophet's custom, and who have emigrated with their hearts from their souls and from the creatures to God's presence, are the veracious ones who have thereby achieved their goals."

Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad al-Dinawari

He studied with Yusuf b. al-Husayn, Ibn ʿAtaʾ and al-Jurayri. He was a great and distinguished scholar. He came to Nishapur and stayed there for a while. He was preaching to its people and spoke to them in the language of [divine] gnosis. Thereupon he left for Samarqand, where he died after the year 340.[313]

Abu ʾl-ʿAbbas al-Dinawari said: "The most simple [type of] recollection [of God] is when you forget everything but Him and the ultimate recollection is when the one who recollects [God] forgets his recollection in the process of recollection."//109 Abu ʾl-ʿAbbas said: "The tongue of one's outward state does not change what is inside [one's heart]."[314] Abu ʾl-ʿAbbas al-Dinawari also said: "They have demolished the pillars of Sufism and destroyed its path. They have

---

308 A town in the province of Fars in Iran.
309 964 C.E.
310 That is, salvation.
311 951 C.E.
312 From Mecca to Medina, where the Prophet established the first Muslim community.
313 951 C.E.
314 That is, one's outward state reflects one's inward state.

changed its meanings by giving them new names. They dub desire 'increase', bad manners 'sincerity', the abandoning of truth 'ecstatic utterance',[315] the enjoyment of what is blameworthy 'bliss', the following of one's passions 'temptation', the embrace of this world 'arrival', amorality 'determination', stinginess 'perseverance', begging 'good works', and idle talk 'incurring blame [upon oneself]'. However, this was not the way of the folk[316] [in the past]."

Abu ʿUthman Saʿid b. Sallam al-Maghribi

He was the only one of his kind in his epoch. No one before him had similar qualities. He studied with Ibn al-Katib, Habib al-Maghribi, Abu ʿAmr al-Zajjaji, Ibn al-Saʾigh and others. He died in Nishapur in the year 373.[317] [Before he died,] he asked that the imam Abu Bakr b. Furak[318] pray over his body.

I heard the teacher Abu Bakr b. Furak say: "I was in Abu ʿUthman al-Maghribi's house before he died. ʿAli al-Qawwal the Junior was reciting something. When his [Abu ʿUthman's] condition changed for the worse, we told ʿAli to keep silence. At this point, Shaykh Abu ʿUthman opened his eyes and asked why ʿAli was not reciting anything. I told one of those who were there, 'Ask him, what does he hear?' For I myself was ashamed of asking him about this while he was in such a state. They asked him and he answered://110 'He hears only what [God] allows him to hear.' "[319]

He distinguished himself as a practitioner of strict self-discipline. Abu ʿUthman said: "Fear of God is when one stops at the limits [set by God] without either falling short [keeping back] or overstepping them." He also said: "If you prefer the company of the rich to the company of the poor, God will punish you by the death of the heart."

Abu ʾl-Qasim Ibrahim b. Muhammad al-Nasrabadhi[320]

He was the [greatest Sufi] master of Khurasan in his age. He studied with al-Shibli, Abu ʿAli al-Rudhbari and al-Murtaʿish. He settled in Mecca in the year 366[321] and died there in 367.[322] He was an expert on *hadith* and transmitted many [of them].

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Nasrabadhi say: "When you catch a glimpse of the Divine Truth, allow neither Paradise nor the hellfire to distract you from it. And when

315 For this notion see Ernst, *Words of Ecstasy*.
316 *Al-qawm*; that is, the Sufis.
317 983 C.E.
318 On him see article "Ibn Furak" in *EI*.
319 That is, he hears only what his overall spiritual condition in the eyes of God permits him to hear.
320 On him see *IM*, pp. 130 and 138.
321 976 C.E.
322 977 C.E.

you have returned from this state, honor that which God has [commanded] to honor!"//111 I heard Muhammad b. al-Husayn say: Someone told al-Nasrabadhi that there was a [certain] man, who keeps company with women, saying: "I am protected by God from sinful thought whenever I watch them." He answered: "As long as there is at least a semblance of the human body, there remains [God's] command and prohibition, and man is told to comply with what was commanded and what was prohibited to him. And he who encourages the ambiguous, will eventually be exposed to the prohibited."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: al-Nasrabadhi said: "The root of Sufism is to hold onto the [Holy] Book and the custom [of the Prophet], to abandon passions and innovations, to show respect for the [Sufi] masters, to seek excuses for [God's] creatures, to constantly repeat prayers, and to avoid dispensations from obligatory requirements and allegorical interpretations."

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ibrahim al-Husri al-Basri[323]

He resided in Baghdad. Renowned for his [exalted] spiritual state and eloquence, he was the Sufi master of his age. He belonged to the circle of al-Shibli. He died in Baghdad in the year 371.[324]

Al-Husri said: "Some people say that al-Husri makes no mention of supererogatory acts. Yet, I have been reciting [supererogatory] litanies since my youth, so that whenever I neglect just one bow during the prayer, I am punished." He also said: "If someone lays false claims to the [mystical] reality, his lie will be exposed when the irrefutable divine proofs are revealed."[325]

Abu ʿAbdallah Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari

He was a son of Shaykh Abu ʿAli al-Rudhbari's sister. He was the greatest master of Syria in his age. He died in Tyre[326] in 369.[327]//112

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAli b. Saʿid al-Massisi say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari say: "As I was riding a camel, its foot sank into the sand. I said: 'God is great!' Then the camel also said: 'God is great!'" Whenever Abu ʿAbdallah al-Rudhbari and his companions were invited to a house of the common people or non-Sufi folk, he would not tell the poor[328] about this. He would first host them in his house and feed them. After they had eaten, he would tell them about the invitation and they would go together to that place. By that time they would be so well fed that they would not touch the food

---

323 In some editions of the *Epistle* his name is spelled "al-Baqri".
324 981 C.E.
325 That is, on the Day of Judgement.
326 A city in southern Lebanon.
327 980 C.E.
328 That is, his Sufi companions.

prepared for them except a little. He did this so that the common people would not think ill of this [Sufi] community nor commit sins because of them.

It is said that once Abu ʿAli al-Rudhbari walked behind the poor, because it was his wont to do so. As they were on their way to a dinner at somebody's house, a grocer shouted at them: "Look at these transgressors!" And he started to berate them, saying among other things the following: "One of them borrowed one hundred *dirhams* from me and never returned them to me. Where can I find him now?" When they entered the house to which they were invited Abu ʿAbdallah al-Rudhbari said to the host, who was an admirer of the Sufi folk: "If you want my heart to be at ease, lend me one hundred *dirhams*." The host gave them to him immediately. [Abu ʿAbdallah] then said to one of his companions: "Take this hundred [*dirhams*] to such-and-such grocer and tell him that this is the money that one of us borrowed from him. There was an excuse for his not returning it on time, but he has finally sent it to you, so accept his apology!" The man went away and did [as Abu ʿAbdallah told him]. As they were returning from the dinner, they passed by the grocer's store. On seeing them the grocer began to praise them, saying: "They are trustworthy people who keep their promises, they are the righteous!" and suchlike things.//113

Abu ʿAbdallah once said: "The most repugnant creature is a greedy Sufi."

Conclusion

The imam and master Abu ʾl-Qasim – may God be pleased with him – said: Here I have mentioned some of the masters of this [Sufi] community in order to show that all of them have a great respect for the Divine Law, that they are committed to the paths of spiritual [self-]discipline, that they follow unswervingly the Prophet's custom and that they never neglect a single religious rule. They all agree that whoever is remiss in the rules of proper conduct or in striving for perfection and does not build his life on scrupulous piety and fear of God lies before God in whatever he claims. Such a person is deluded. Not only has he perished himself, but also he has caused to perish those who were deluded by his lies.

Chapter 2

An explanation of the expressions used by this [Sufi] community and of their difficulties

It is well known that each group of scholars has its own terms which it employs within itself. These terms are unique to each group, which has agreed on them for its purposes, namely (1) to bring these terms closer to the understanding of those to whom they are addressed, and (2) by articulating them, to help the people of this art to better comprehend their meaning.

The people of this community[1] use these terms among themselves with the goal of unveiling their meaning to one another, achieving concision and concealing them from those who disagree with their method, so that the meaning of their words would be hidden from outsiders. They have done so to protect their mysteries from being spread among those to whom they do not belong. For their realities cannot be assembled by self-exertion or acquired by any deliberate action. They are nothing but [subtle] meanings that God deposits directly into the hearts of [His] folk,[2] [after He has] prepared their innermost selves for [the reception of] these realities.

By this explanation we intend to facilitate the understanding of the meaning of these terms by those who want to follow their [Sufi] path and their custom.

The [mystical] moment (*waqt*)[3]

According to those who have fully realized the true meaning of things,[4] the moment is an expected event whose occurrence depends on a real event. [In other words,] the real event is a moment for the expected event. When you say: "I shall come at the beginning of the month", [your act of] coming is expected,[5] whereas the beginning of the month is real.[6] Thus, the beginning of the month is the moment for [your] coming.

I heard that the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said: "The moment is what you are in [now]. If you are in this world, then your moment is this world. If you are in the Hereafter, then your moment is the Hereafter. If you are in joy, then your moment is joy. If you are in sorrow, then your moment is sorrow." By this he meant that a moment is a state that dominates a person.

---

1 That is, the Sufis.
2 That is, the Sufis.
3 The usual meaning of this word is "time". Our translation of the term is determined by its usage in Sufi discourses.
4 *Ahl al-tahqiq*, lit. "truth-realizers", or "verifiers".
5 Because it exists only in your plans.
6 Because it exists independent of your volition.

Sometimes by the moment one means the time in which one finds oneself. Others say that the moment is something that lies between two times – that is, the past and the future.

The Sufis say: "The Sufi is the son of his moment." They mean that he engages in the worship//115 that is most appropriate for his current situation and performs what is required of him at this moment in time. It is said that the poor man[7] does not care about his past or future. All that matters for him is the moment in which he is now. Therefore, they say: "Anyone who preoccupies himself with the past moment wastes another moment."

Sometimes, by the moment the Sufis mean the fulfillment of God's will with regard to them, when they cannot choose any action for themselves [of their free will]. They say: "Someone is under the command of the moment", meaning that he has surrendered to the workings of the unseen,[8] exercising no free choice of his own. This applies only to those things that are not imposed on believers by God or which He requires of them in accordance with the Divine Law. For when you neglect a divine command, or abandon what is prescribed for you by [God], or pay no attention to your shortcomings [in complying with God's will], then you have simply departed from your religion.

They say: "The moment is a sword", meaning that in the same way as the sword cuts [through things], the moment is the [unavoidable] fulfillment of what God has determined and brought to pass. It is also said that the sword is gentle to the touch, yet its edge cuts. He who treats it gently survives, whereas he who resists it will be destroyed. The same is true of the moment. Whosoever surrenders to its command survives, and whosoever resists it is thrown down and falls on his face. They recite the following verse about this:

As if it were a sword, when you treat it gently, it is gentle to your touch,
While its edges are harsh, when you treat it harshly.

If someone is assisted by the moment, then this moment becomes [his] moment, but if one is at odds with the moment, then this moment becomes [his] affliction.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The moment is like a file: it grinds you down, yet it does not erase you completely." He meant the following: If it obliterates and annihilates you, you would be saved at the very moment you have become annihilated [from yourself]. However, it takes just a part of you, without erasing you completely. To this effect he recited the following verse:

Each passing day takes some part of me
It bestows regrets upon my heart, then goes away.

He also recited:

---

7 That is, the Sufi.

8 That is, divine predestination.

As with the inhabitants of Hell: when their skin has been burned completely,
New skins are given to them [to renew] their torments.//116

And to a similar effect:

Dead he is not, who, in his death, has found repose.
But dead is he, who is dead among the living.

Clever is he who has come under the command of his moment. If his moment is sobriety, he follows closely the Divine Law; but if his moment is annihilation [in God], he comes under the command of the True Reality.[9]

The [mystical] station (*maqam*)[10]

The station is the good manners which the servant of God realizes after he has entered it.[11] He can arrive at it by means of his own actions, by fulfilling its requirements through [concerted] effort and self-imposed strictures in worshiping [God]. A person's station is where he stands in terms of all of this as well as in terms of [acts of] self-discipline he is practicing to obtain it.

A precondition of the station is that you cannot advance from one station to the next unless you have fulfilled the requirements of the former. [For instance,] if you have not mastered [the station of] contentment (*qanaʿa*), you cannot achieve [the station of] true trust in God (*tawakkul*); if you have not mastered trust in God, then you cannot earn [the station of] true submission [to the divine will]. Likewise, he who has not mastered [the station of] repentance (*tawba*) cannot obtain [the station of] turning [to God] in repentance (*inaba*); one who has not mastered [the station of] scrupulous discernment [between the licit and the illicit] (*waraʿ*) is not ready for [the station of] renunciation [of this world].

As for [the word] *muqam,*[12] it means [the act of] "being placed",[13] in the same way as the word *mudkhal* ("entry") may mean the act of being entered or the word *mukhraj* ("exit") may mean the act of being driven out. For one cannot enter a station unless one witnesses God – Most High – placing him into that station. Then and only then can one build one's affair on a sound foundation.[14]

9 That is, he becomes witness to God's sublime mysteries that are hidden from the common believers.

10 On this Sufi concept see *IM*, pp. 303–309.

11 That is, the station.

12 A variant reading of the term "station" (*maqam/muqam*). The latter carries slightly different connotations, especially those of passivity, which the author tries to highlight.

13 That is, being placed by God into a certain station.

14 That is, the progress from station to station implies both the wayfarer's personal effort and God's continual assistance without which the goal cannot be achieved.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "When al-Wasiti[15] arrived in Nishapur, he asked the disciples of Abu ʿUthman [al-Hiri][16]: 'What did your master usually command you to do?' They answered: 'He used to command us to practice acts of obedience [toward God], while keeping in sight our shortcomings [in performing them].' Al-Wasiti responded: 'Then he taught you nothing but pure Zoroastrianism (*al-majusiyya al-mahda*).[17] He should have commanded you to forget about them[18] and contemplate the One Who is their true originator and performer!' "[19] In saying so, al-Wasiti only wanted to warn them against self-conceit, not to push them toward the path//117 of negligence or to give them license to transgress any of the good manners.

The [mystical] state (*hal*)[20]

According to the Sufis, the mystical state is something that descends upon the hearts [of the mystics] regardless of their intentions, their [attempts to] attract it, or their [desire to] earn it. This can be [the states of] joy, grief, expansion, contraction, passionate longing, vexation, awe or need.

States are [divine] gifts, whereas stations are earnings. States come without asking, whereas stations are acquired by the sweat of one's brow. The possessor of a station is firmly established in it, whereas the possessor of a state can be taken up out of his state [at any moment].

Someone asked Dhu ʾl-Nun al-Misri[21] about the [divine] gnostic. He answered: "He was here [a moment ago], but left." One Sufi master said: "States are like [flashes of] lightning. If they persist, they are but self-deception." The Sufis say: "States are like their name"[22] – that is, they alight upon the heart only to leave it instantaneously. They recite the following poetic lines:

> If it [the state] were not changing constantly, it would not be named *hal*.
> Everything that changes, passes
> Look at the shadow: as soon as it has reached its full size
> And become long, it begins to wane!

Some Sufis have pointed out that the states can last and endure. They say that the states that do not last and continue are but flashes of light (*lawaʾih*) and

15 On Abu Bakr al-Wasiti (d. 320/932) see *IM*, pp. 100–101.
16 On this famous ascetic from Nishapur see *IM*, "Index".
17 Because this approach presupposes that human beings have control over their own acts, whereas, in al-Wasiti's view, the only true actor and doer is God. Therefore, he accused Abu ʿUthman and his disciples of practicing "Zoroastrianism" (namely, dualism).
18 That is, the acts of obedience.
19 This anecdote refers to the debates between the supporters of human free will and those who saw all human acts as being predestined and created by God.
20 See *IM*, pp. 303–309.
21 See Chapter 1, pages 19–20.
22 The Arabic root HWL, from which the word *hal* is derived, connotes inconstancy, transition, and change.

unexpected appearances (*bawadih*). Those who experience them have not yet arrived at true states. Only when this experience lasts can it be called "state".

Abu ʿUthman al-Hiri said: "For forty years God has not placed me in a state that I disliked.//118 He was referring to the permanence of [his] contentment,[23] and contentment is counted among the states. On this issue one must say the following: Those who say that the states perdure are correct. A certain experience may become a man's personal portion in which he will grow. The person who has an enduring state also has other states, [named] the "night visitors". They do not persist in the same way as the states that have become part of his persona. When the "night visitors" perdure with him, as were the previous states, he can advance to new states that are more lofty and subtle than the ones before them. Thus he never ceases to advance further and further.

I heard that the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – commented on the words of the Prophet – may God bless and greet him: "My heart was covered with a veil until I began to ask God's pardon seventy times a day."[24] He [Abu ʿAli] said: "The Prophet – may God bless and greet him – was constantly advancing in his states. Whenever he had advanced from a lower state to a loftier one, he would take notice of the one he had just left behind and consider that state to be a veil in relation to the one in which he now found himself. His states were thus becoming ever more intense."

The favors that God – may He be blessed – has predetermined [for His creatures] are infinite. Since the True Reality of God – Most High – is [supreme] majesty and therefore one can never truly attain Him, then the servant of God has to be constantly advancing in his states. Whenever he has attained an experience, God – may He be blessed – has already predetermined that there is a higher one and that he is bound to attain it. It is in this sense that one should understand their [Sufi] saying: "The good deeds of the righteous are the evil deeds of the ones who are brought nigh [to God]."[25] When someone asked al-Junayd about this [phrase], he recited the following:

> Flashes of light that shine, when they appear,
> Reveal the secret and announce the unification
> [with the Divine].

Contraction (*qabd*) and expansion (*bast*)

These two states come after the servant has advanced above the state of fear and hope. For the divine gnostic contraction is the same as the state of fear is for the beginner. [Likewise,] for the gnostic expansion is the same as the state of hope is for the beginner.//119 The difference between contraction and fear, on the one hand, and between expansion and hope on the other, is this: fear is when

23 That is, his contentment with the portion allotted to him by God.
24 Wensinck, *Concordance*, vol. 5, p. 38b.
25 Q. 56:11.

someone fears something in the future – for instance, the loss of something pleasant or the occurrence of something dangerous. Likewise, hope is when one expects something pleasant [to happen] in the future, or anticipates that something unpleasant will go away or that something undesired will come to an end. As for contraction and expansion, they spring from something that is already there. When someone fears or hopes, his heart in both these states is attached to the future. The moment of the person in the state of contraction or expansion is determined by the experience that dominates him in his immediate present.

The characteristics of [the Sufis] in contraction and expansion differ to the extent they differ in their states. One experience may cause a contraction that leaves room in its possessor for other things since he has not perfected it. At the same time, in another person it may leave no room for anything other than this experience, because it consumes him entirely. One Sufi said [about this experience]: "I am crammed full!" – that is, there is no room at all in me [for anything else].

The same is true of a person in the state of expansion. He may experience an expansion that encompasses [at least] some creatures and does not estrange him from most things. At the same time, one may become expanded so much as not to be affected by anything under any condition. I hear that Shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said: "One Sufi entered the house of Abu Bakr al-Qahtabi.[26] The latter had a son who engaged in [unseemly] pastimes that are common among the youth of his age. It so happened that the visitor chanced upon that son while he and his friends were preoccupied with their follies. The visitor felt a great pity for al-Qahtabi and said: 'O poor master! What a terrible affliction this son must be for him!' When the visitor entered al-Qahtabi's room he saw him behave as if he was not aware of [his son's] unseemly entertainment. He was surprised by this and said: 'May I be the ransom of him who cannot be moved even by the steadfast mountains!' Al-Qahtabi replied: 'We have been liberated from the bondage of the things [of this world] since pre-eternity!'"//120

Contraction is caused by an experience that descends upon one's heart. It may imply censure[27] or indicate that one is liable for chastisement. As a result, contraction enters the heart and it contracts. When, however, an experience is caused by closeness[28] or by [God's] turning [to the servant] with gentleness and hospitality, then what enters the heart is expansion. In general, one's contraction corresponds to one's expansion and one's expansion to one's contraction.

There may be a contraction whose cause and motive elude the person who experiences it. He feels contraction in his heart, yet he does not know its cause.

---

26 In some variants of the text his name is spelled "al-Qahti".

27 That is, God's dissatisfaction with His servant.

28 Between God and man.

Such a person should surrender [to his state], until its time has come.[29] For if he contrives to expel it or tries to anticipate its attack beforehand on his own accord, his contraction will only become worse. This may be seen [by God] as improper behavior on his part. If, on the other hand, he surrenders himself completely to the rule of time, contraction will soon go away, for God – may He be blessed – said: "[It is] God [who] grasps and outspreads."

Expansion may come suddenly. It strikes a man unexpectedly as he is unaware of its motive; it shakes and startles him. This man should try to remain quiet and to observe the rules of proper behavior, since in such a moment he is exposed to a grave danger. May this man then beware of [God's] hidden ruse![30] One of the Sufis said about this: "The door of expansion was open to me, but I slipped and was veiled from my [mystical] station."[31] Some Sufis have said about this: "Stand on the [outstretched] carpets [of closeness to God], but beware of familiarity!"

The people of true realization consider the states of contraction and expansion to be among the things that one should avoid, because in relation to the states above them, such as the servant's annihilation and dissolution in the True Reality,[32] they are but poverty and need.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard al-Junayd say: "My fear of God contracts me; my hope [for His mercy] expands me; the True Reality makes me one [with Him]; the Divine Truth[33] separates me [from Him]. When He grasps me with fear, He detaches[34] me from myself; when He outstretches me with hope, He returns me to myself; when He makes me one by the True Reality, He places me in His presence; when He separates me from the Divine Truth,[35] He makes me witness other things and veils me from Himself. And in all this God Most High is my sole mover, not my restrainer; He is the one who abandons me, not the one who shows intimacy to me. In His presence I taste the food of my existence. O would that He annihilated me from myself, then endowed me with [a new] existence! O would that He took me from myself, then breathed [a new] life into me!"//121

Awe (*hayba*) and intimacy (*uns*)

Both of these are above contraction and expansion, in the same way as contraction is above fear [of God] and expansion is above the station of hope. [Likewise,] awe

29 That is, until it leaves the mystic by itself.

30 That is, God can send expansion, which brings excessive joy and exaltation, to him as a temptation.

31 That is, his prior efforts to achieve an advanced station on the path to God were annulled as a result of his slippage.

32 That is, the Godhead.

33 That is, the Divine Law that lays out the rights of God (*huquq Allah*); hence another possible translation: "the Right of God", instead of "the Divine Truth".

34 Lit. "annihilates".

35 See note 33.

is higher than contraction and intimacy is more perfect than expansion. The True Reality of awe is absence.[36] Each awestricken person is absent [from himself]. The awestricken vary in their awe to the extent that they vary in their absence. Some of them [are higher] than others.

Intimacy requires true sobriety, for each intimate [friend] is sober. They too differ from one another according to their personal share.[37] This is why they say: "The minimal requirement for intimacy is when you throw someone into a blazing fire and this does not perturb his intimacy." Al-Junayd – may God have mercy on him – said: "I used to hear al-Sari[38] say: 'The servant of God reaches a point when he can be struck on the face with the sword without taking notice of it.' [At first], my heart refused to believe in it, but gradually it has become clear to me that this was indeed the case."

It is recounted that Abu Muqatil al-ʿAqqi said: "I came to al-Shibli's place and found him plucking out the hair of his eyebrows with a pair of tweezers. I told him: 'O my master, you do this to yourself, but your pain strikes me right in the heart!' He answered: 'Woe to you! The Truth has shown Itself to me and I cannot bear It. And here it is: I inflict pain upon myself in the hope that when I finally feel it, this[39] will be veiled from me. However, I feel no pain, so it is not veiled from me and I cannot bear it any more.' "

When the states of awe and intimacy appear, the people of the Truth[40] consider it to be a deficiency, because they entail a change in the servant of God.//122 The spiritual states of the people of constancy[41] are above such change. They are completely effaced[42] by their encounter with the [Divine] Essence. Therefore they can experience neither awe nor intimacy and have neither knowledge nor sense.

There is a famous story about Abu Saʿid al-Kharraz.[43] He recounted: "Once I was lost in the desert and began to recite [the following verses]:

I have lost my way and because of my loss I know not who I am
Except what people say about me and my ilk.
I raise myself above the jinn and men of this land
And when I can no longer find anyone, I raise myself above myself!

Suddenly, I heard a voice addressing me:

---

36 From anything other than God.
37 That is, their individuality.
38 Al-Junayd's uncle, a famous mystic of Baghdad. See *IM,* pp. 51–52.
39 The referent of this pronoun is obscure. It may refer to the Truth, in which case it should be in the feminine, which it is not. The editors suggest "the pain (*alam*; masc.) of the Truth", but this seems far-fetched. We may be dealing with a textual corruption.
40 That is, the accomplished Sufi masters and gnostics.
41 *Ahl al-tamkin* – that is, those advanced mystics who are firmly established in their states.
42 Lit. "erased".
43 A Sufi teacher of Baghdad. See *IM*, pp. 56–60.

O you who see [secondary] causes as the pinnacle of your being
And who delight in a contemptible loss[44] and in intimacy
Were you truly one of the people who have found God[45]
You would become absent from all existent beings as well as from the Divine Throne and the Footstool.
You would stand in the presence of God without any mystical state
And you would be protected [by God] from taking notice of both men and jinn!"

The servant of God rises above this state through [the state of] finding God.

[The states of] ecstatic behavior (*tawajud*), ecstatic rapture (*wajd*), and ecstatic finding (*wujud*)

Ecstatic behavior is [an attempt] to deliberately stimulate ecstatic rapture. The person in this state does not experience a complete ecstasy, for if he did, he would be an ecstatic [in the full meaning of this word]. The verbal form *tafaʿul*[46] usually presupposes a [deliberate] display of a certain feature, which does not belong [to the person displaying it]. A poet said [about this]:

I deliberately tried to narrow my eye (*takharaztu*),[47] although my eye is not narrow by its nature
Then I shut my eye tightly, although I am not a one-eyed man.

Some [Sufis] said that ecstatic behavior is inappropriate for the one who seeks to bring it about, because it involves a deliberate effort and thus distances him from true realization. Others [disagreed], saying that it is appropriate for the poor who have divested themselves of everything and who are watching out for such things to happen. Their argument rests on the report from the Messenger of God – may God bless and greet him – that says: "Cry, and if you do not cry, then [at least] pretend that you are crying!"

In a famous story about Abu Muhammad al-Jurayri[48] – may God have mercy on him – he says: "I was in al-Junayd's house together with Ibn Masruq and other [Sufis]. Among us there was a singer. Ibn Masruq rose [in order to dance] and others followed him. Only al-Junayd remained in his place. I asked him: 'O

44 Or "pride". A pun based on the two meanings of the word *tih* – namely, "to be lost" and "to be proud".

45 *Ahl al-wujud*. This term carries several connotations, which makes it rather difficult to render into English. One can translate it both as "people who have found [God]" or "people of divine being".

46 That is, the verbal form upon which the word *tawajud* is patterned.

47 This phrase is supposed to highlight the meaning of the verbal form mentioned in the previous note.

48 A Sufi of al-Junayd's circle, who succeeded him as head of the movement. He died in 312/924. See *IM*, p. 66.

my lord, what do you think about [Sufi] concerts?'[49]//123 He answered: 'Thou shalt see the mountains that thou supposest fixed, passing by like clouds.'[50] He then said: 'And you, Abu Muhammad, what do you think about the concerts?' I answered: 'My lord, when I come to a place where there is a Sufi concert and [see] there a person for whom I have respect, I restrain myself from ecstasy. But when I am alone, I give free rein to my ecstasy and behave ecstatically.' " In this story al-Jurayri explicitly approved ecstatic behavior, and al-Junayd did not object to him.

I heard Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "As long as he [al-Jurayri] observed good manners [in the presence of] respectable people in his state of listening to the concert, God preserved his moment for him, due to the blessings that accrue from observing good manners. He then said: 'I restrain myself from ecstasy, but when I am alone I give free rein to my ecstasy and behave ecstatically.' However, one cannot give free rein to ecstasy, as one pleases, after the ecstatic moment and its overwhelming powers are gone. This means that as long as he was sincere in his concern for the dignity of the Sufi master, God prolonged his ecstatic moment, so that he could give free rein to his ecstasy when he was alone."

Ecstatic behavior, according to the description just presented, is the beginning of ecstasy, which is followed by ecstasy proper. As for ecstasy, it is something that encounters your heart and descends upon you without any intention or effort on your part. This is why Sufi masters say: "Ecstasy is an encounter [with the mystical moment] and ecstatic acts are the fruits of [supererogatory] prayers. The more one engages in acts of worship, the more divine graces come to one from God."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Divine visitations (*waridat*) come from prayers (*awrad*). If one does not engage in the prayers on the outside, one will have no divine visitation inside. Every ecstasy that retains some part of the one who experiences it, is not [a true] ecstasy.//124 In the same way as outward pious acts bestow upon the servant of God the sweetness of obedience, his inward experiences bestow ecstatic moments upon him. Therefore, sweetness is the fruit of pious acts, and ecstatic moments are the products of internal experiences."

As for the finding [of God] (*wujud*), it comes after one has raised oneself above ecstasy. The finding of the True Reality[51] can happen only after one's human nature is completely extinguished, for there is no place for it in the presence of the Master of Reality. Abu ʾl-Husayn al-Nuri said about this: "For twenty years I have remained between finding and losing. That is, when I found my Lord, I lost my heart, and when I found my heart, I lost my Lord." Al-Junayd's words

---

49 *Samaʿ*, lit. "listening [to music]", a Sufi "concert" at which mystical poetry is recited and listened to to the accompaniment of musical instruments. It may sometimes involve ecstatic dances or frantic bodily movements. See *IM*, pp. 322–325.

50 Q. 27:90.

51 That is, God.

point to the same meaning: "The knowledge of God's oneness is different from finding Him, and finding Him is different from knowing Him." Some Sufis recited the following verse to this effect:

My finding [of God] is when I am absent from my finding[52]
Due to the sight that has been revealed to me.

Thus, ecstatic behavior is the beginning; finding is the end, and ecstasy is between the beginning and the end.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Ecstatic behavior engrosses the servant; ecstasy consumes him; and finding annihilates him completely. It is as if one first watches the sea; then plunges into it; then drowns in it. Here is the sequence of this state: aspiration, arrival, witnessing, finding, and extinction. [One's] extinction is commensurate with [one's] finding. The person who experiences finding may have two states: sobriety and annihilation.//125 In the state of sobriety he subsists in God; in the state of annihilation he perishes in God. These two states always follow one upon the other in the mystic's [experience]. When he is overtaken by sobriety in God, he begins to move and speak by and through God.[53] The Prophet – peace be upon him – said: "He [man] hears through Me [God] and sees through Me."[54]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: "A man came to the teaching assembly of al-Shibli and asked him: 'Do the signs of true finding appear on those who experience it?' He answered: 'Yes, there is a light that shines through together with the lights of ardent passion [for God]. These lights leave their traces on men's complexions, in accordance with the verses of Ibn al-Muʿtazz[55]:

Water flowed like rain into the cup from a pitcher
And pearls sprang up from the golden floor
All those present sang praise to God, when they saw this wonder:
The light of water in the fire of grapes
A vintage wine that [the people of] ʿAd[56] had inherited from
[the inhabitants of] Iram[57]
It was a treasure that the Persian kings passed on from father to son.' "

52 Or from "my existence".

53 A reference to the *hadith* quoted in Ahmad b. Hanbal, *Al-Musnad*, vol. 1, pp. 150–151.

54 A reference to the famous *hadith qudsi* – that is, a statement transmitted from the Prophet in which God is the speaker: "When I love him [man], I become his hearing through which he hears, his eyesight through which he sees, his hand through which he holds, and his foot through which he walks." For details, see Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 325–331.

55 A famous poet and literary critic of the ʿAbbasid period, who was murdered in 296/908 as a result of a coup at the ʿAbbasid court.

56 An ancient Arabian tribe that, according to the Qurʾan, was destroyed for its sins and disobedience of God's commands.

57 An ancient Arabian city that is believed to have been destroyed by God as a punishment for the transgressions of its inhabitants.

Someone once said to Abu Bakr al-Duqqi[58] that Jahm al-Raqqi had fallen into a trance during a mystical concert. In his excitement, he seized a tree and pulled it up by its roots. Later, both came to the same party. Al-Duqqi was blind. [During the party] Jahm al-Raqqi rose and began to whirl due to the ecstatic state he experienced. Al-Duqqi said: "When he approaches me, give me a sign!" Al-Duqqi was a weak man. In the meantime, al-Raqqi was passing by him. When he drew near, someone said to al-Duqqi: "Here he is!" At that moment al-Duqqi seized al-Raqqi by the ankle and stopped him, so that the man could not move. Jahm cried: "O master, I repent, I repent!" After that [al-Duqqi] let him go. The master and teacher [al-Qushayri] – may God prolong his goodness – said: "Jahm's excitement was right. However, when al-Duqqi seized him by the ankle, he was right too. When al-Raqqi realized that al-Duqqi's state was higher than his own, he returned to the proper conduct and submitted himself [to his superior]. For him who is right, everything is possible."//126

As for the person in whom the state of annihilation prevails, he has neither intellect, nor understanding, nor sensation. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say, on the authority of his transmitters, that Abu ʿIqal al-Maghribi lived in Mecca for four years without eating or drinking anything until he passed away. Once, a poor man[59] came to Abu ʿIqal and said: "Peace be upon you!" He answered: "And upon you be peace!" The man then said: "I am so-and-so." Abu ʿIqal told him: "You are so-and-so. How are you doing? What is happening to you?" And then he fell into unconsciousness. The man related: "I would tell him again: 'Peace be upon you!' and Abu ʿIqal would reply: 'And upon you be peace!' as if he had not just seen me." The man said: "I did this several times, whereupon I realized that this person was unconscious. I then left him alone and departed from his house."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard that ʿUmar b. Muhammad b. Ahmad said: I heard the wife of Abu ʿAbdallah al-Tarwaghandi say: "In the days of hunger, when people were dying of starvation, Abu ʿAbdallah al-Tarwaghandi entered his house and saw there two *manns*[60] of wheat. He screamed: 'People are starving, while I have wheat in my house!' As a result, he lost his mind and did not come to his senses except during the times of the prayer. He would pray the obligatory prayer and then return to his [disorderly] mental state. He remained in this state until his death."

This story shows that the requirements of the Divine Law were preserved for this man regardless of his being under the sway of the commands pertaining to the True Reality.[61] This is a sign of the people of the True Reality.[62] The reason for his absence from mental discernment was his compassion for fellow

58 A Sufi of Baghdad, who died around 366/977.
59 That is, a Sufi.
60 A measure of weight equal to two pounds.
61 *Al-haqiqa*, that is the Divine Absolute.
62 That is, the accomplished Sufi gnostics.

Muslims, which is the best sign that he had achieved perfection in his mystical state.

Unification (*jamʿ*) and separation (*farq*)

The expressions "unification" and "separation" are often mentioned in their [Sufi] discourses. Our master Abu ʿAli al-Daqqaq used to say: "Separation is something that is attributed to you; unification, on the other hand, is something that is taken from you."//127 He meant that whatever the servant of God acquires by means of fulfilling the requirements of his servitude and by means of his status as a human being is separation. As for unification, it is everything that comes from the Real, such as the bringing forth of new entities and the bestowal of grace and favor [upon humans]. These are the minimal requirements for the states of unity and separation, because they[63] continue to take notice of their deeds. When God – may He be exalted – allows a person to continue to take notice of his acts of obedience and disobedience, this person finds himself in a state of separation. When, on the other hand, God – may He be blessed – allows a person to see His own deeds, this person acquires the attribute of unification. Thus the assertion of the created world belongs to separation, whereas the assertion of the Real is an attribute of unification.

There is no escape for the servant of God from both unification and separation, for he who does not have separation cannot achieve perfect servitude and he who does not have unification has no knowledge [of God]. God's words [in the Qurʾan] "Thee only we serve"[64] point to separation, while His words "To Thee alone we have recourse"[65] point to unification. When the servant of God addresses Him – may He be exalted – in his intimate conversation with Him as a beggar, a supplicant, a lauder, a giver of thanks, a renouncer [of evil deeds], or a humble beseecher, he places himself in the position of separation. And when he listens in his inner self to what his Lord tells him and hears in his heart what God imparts to him by calling upon him, admonishing him, instructing him, or intimating [something] to his heart and willing him to follow [this intimation], he finds himself under the sign of unification.

I heard Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "A singer recited the following verses before Master Abu Sahl al-Suʿluki – may God have mercy on him:

> I have made my vision of You my [greatest] pleasure!

Abu ʾl-Qasim al-Nasrabadhi – may God have mercy on him – was there at that time. Master Abu Sahl said: ' "Made" should be read in the second person.'[66]

---

63 That is, those who experience these states.
64 Q. 1:4.
65 Q. 1:4.
66 That is, "You [God] have made my vision of You my greatest pleasure."

Al-Nasrabadhi said: 'No, it should be read in the first person!' Master Abu Sahl then asked: 'Isn't the essence of unification more complete?'[67] Al-Nasrabadhi fell silent."

I heard that Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami interpreted this story in the same way [as Abu Sahl].//128 The meaning of this is as follows. When someone says "made" in the first person, it means that the speaker speaks about the state of his own self, as if the servant of God implies that this action comes from him. As for the one who says that "made" should be in the second person, he absolves himself from any deliberate action and says to his Lord: "It is You Who have distinguished me with this [quality], and not I by means of my own deliberate action!" The first [interpretation] contains the danger of [an egoistic] claim, whereas the second implies the denial of one's free power [to act] and the assertion of [God's] beneficence and generosity. There is a great difference between the one who says: "I worship You through my own [free] effort" and the one who says: "I witness You through Your beneficence and kindness."

The unification of unification (*jamʿ al-jamʿ*)

The unification of unification is higher than this. People differ on this issue according to the differences in their spiritual states and in their ranks [of spiritual attainment]. When someone reasserts both himself and the created world, yet sees everything [in this world] as being dependent on God, this is unification. When, on the other hand, through the appearance and under the complete domination of the power of the Divine Reality one is rendered incapable of contemplating the created world, barred from one's own self, and taken in one's entirety from sensing anything else, this is the unification of unification.

Thus, separation is seeing something other than God – may He be great and exalted; unification is seeing everything through [the eyes of] God; and the unification of unification is total self-dissolution [in God] and the loss of perception of anything other than God – may He be great and exalted – as a result of the onslaught of the irresistible powers of the Divine Reality.

After this comes the lofty state that the Sufis call "second separation" (*farq thani*). In this state, the servant of God returns to sobriety whenever he must perform any of his religious duties so that he can fulfill his religious obligations in their proper times. This is a return to God – the most high – through God, not to the servant through the servant. In this state, the servant sees himself being driven by God's will – may He be exalted. He sees God's power as the ultimate source of his essence and his self; he sees God's knowledge and will as the true performer of his actions and the originator of his spiritual states. By the phrase "unification and separation" some Sufis imply that creatures are subject to the dispositions of the Divine Reality.//129 He has united everything under His

67 Abu Sahl's interpretation shows God to be the ultimate agent, whereas al-Nasrabadhi's interpretation leaves room for the human agent to exercise his free will.

power and disposal, since He is the Originator of their essences and the Determiner of their attributes. He has then divided them into several classes. Some of them [are destined] to be among the blessed, others [are destined] to be far removed from Him and to be among the wretched; some of them He will guide aright, others He will lead astray and make blind; some of them He will veil from Himself, others He will draw near; some of them He will make His intimates by allowing them to join Him, others He will make despair of His mercy; some of them He will grant His assistance, others He will frustrate in their aspirations to realize His true essence; some of them He will keep sober, others He will obliterate;[68] some of them He will draw nigh, others He will make absent [from themselves]; some of them He brings into His presence, makes them drink and intoxicates them, others He renders miserable and rejects, then banishes and expels. One cannot count all the varieties of His actions, nor can they be exhausted by any explanation and enumeration. They [Sufis] recite the following verses by al-Junayd – may God have mercy on him – about the meaning of unification and separation:

> I have attained a true realization of You in my innermost
> Heart and I conversed with You with my own tongue.
> We were united in one sense and separated in the other.
> At one moment my awe [of You] makes me absent from
> Seeing You directly,
> Yet at the next moment my ecstasy makes You close to my very core!

They [Sufis] also recite the following:

> When He appears to me, nothing seems greater to me than He
> Then I return to the original state as if I never left it.
> I become unified and dispersed from myself through Him,
> For two numbers can join to become a singular one.

Annihilation (*fanaʾ*) and subsistence (*baqaʾ*) [in God]

By "annihilation" the Sufis refer to the disappearance of blameworthy qualities, whereas by "subsistence" they refer to the persistence of praiseworthy qualities. The servant of God cannot but have one of these two types [of qualities], for it is well known that if he does not have one type, he will inevitably have the other. When his blameworthy qualities are annihilated, he will possess praiseworthy ones. Likewise, when he is dominated by blameworthy characteristics, he will be deprived of praiseworthy ones.

Know that the servant of God is characterized by deeds, morals and spiritual states. Deeds are what he undertakes of his own free will.//130 Morals are his inherent predispositions, which, however, can be changed through continual

68 That is, He will deprive them of their self-consciousness by having them contemplate His majesty.

exercises. Spiritual states come to the servant from the outset. However, their subsequent purity is determined only by the cleanness of his actions. In this respect they are similar to morals. God allows the person whose heart preoccupies itself with morals through its own [concerted] effort and banishes from it any reprehensible qualities to improve his morals. Likewise, God will allow the person who strives to purify his deeds of his own accord to purify and protect his spiritual states.

When someone abandons the evil deeds denounced by the Divine Law, it is said that he is annihilated from his passions. And when he is annihilated from his passions, he subsists in the service of God through his determination and sincerity. When someone renounces this world, it is said that he is annihilated from his desire [of it]. And when he is annihilated from his desire of it, he subsists in the sincerity of his repentance. When someone has refined his morals by cleansing his heart of envy, malice, avarice, greed, anger, and pride, as well as any other impurities that adhere to the soul, it is said: "He has been annihilated from the base character traits." And when one is annihilated from bad morals, one subsists in chivalry and truthfulness.

When one observes the workings of divine power in the vicissitudes of divine decrees, it is said that one has been annihilated from seeing events as emanating from creatures. And when one is annihilated from perceiving events as products of secondary causes,[69] one subsists in the attributes of the Real.

When the power of the True Reality takes possession of someone, he no longer notices the essences, effects, traces or vestiges of anything other than God. They say of such a person: "He has been annihilated from [God's] creatures and now subsists in God."

The servant of God is annihilated from his blameworthy deeds and base states when he does not perform them, and he is annihilated from his own self and from all creatures when he ceases to perceive both them and himself. When he is annihilated from deeds, morals, and spiritual states, all this no longer exists for him. One can say that someone has been annihilated from himself and from all creatures, yet [in reality] his self and the creatures continue to exist. However, he has no knowledge, perception or sign of them. His self exists and the creatures continue to exist [objectively]. However, he is oblivious of them and is capable of perceiving neither his self nor the creatures.

Imagine, for example, that a man enters into the presence of a mighty ruler or a highly revered person and becomes so self-effaced in his reverence that he forgets about both himself and the other people//131 in the assembly, including the revered individual himself. When he would emerge from the assembly and be asked about the people there and the behavior of the revered individual and about his own behavior, he would not be able to say anything about that. God said: "And when they saw him [Joseph], they so admired him that they cut their hands."[70]

69 That is, one begins to see God as the sole cause of all created things.
70 Q. 12:31.

When they[71] met Joseph – upon him be peace – they took no notice at all of the pain from cutting their hands, although they were more feeble than men. They said: "This is no mortal",[72] while he [in fact] was mortal. They said: "He is none other than a noble angel",[73] while he [in fact] was not an angel. And this is the state of [one group of] creatures meeting another creature. You can only imagine the man to whom the sight of God – glory be to Him – were disclosed! If he were to lose the sense of himself and his fellow human beings, would there be any surprise in that?

When a man is annihilated from his ignorance, he subsists in his knowledge and when he is annihilated from his passions, he subsists in his repentance. When he is annihilated from his desire [of this world], he persists in its renunciation. When he is annihilated from his passionate drive, he subsists in his longing for God. This is true of all human characteristics. After the servant of God is annihilated from his characteristics, as we have just described, he advances from this stage [to the next one] at which he loses sight of his annihilation. This is described by a Sufi poet, who said:

Some people wander across the land by the desert
While others wander in the arena of His love
Annihilate yourselves thrice,
Then subsist close to the Lord!

The first annihilation is from one's self and one's attributes through subsistence in the attributes of God. Then comes the annihilation from the attributes of God in the contemplation of God. Then one is annihilated from the vision of one's own annihilation by being subsumed in the existence of God Himself.//132

Absence (*ghayba*) and presence (*hudur*)

Absence is when the heart is absent from knowing the circumstances of creatures due to the complete absorption of the senses by what has appeared to it [from God]. One may also become absent from oneself and others through remembering [God's] promise of reward and thinking of [God's] punishment. It is said that Rabiʿ b. Khuthaym[74] used to visit Ibn Masʿud[75] – may God be pleased with him. As he was passing by a blacksmith's shop, he saw a red-hot iron in the oven and fainted, and did not come to until the next morning. When he woke up, he was asked about what had happened. He answered: "I remembered how the people of hellfire will sojourn in the fire!" This was an absence that went beyond its limit and turned into a swoon.

---

71 That is, the female guests of Potiphar's wife.
72 Q. 12:32.
73 Q. 12:32.
74 An early Muslim (d. 61/680 or somewhat later), who belonged to the generation of those who came after the Companions of the Prophet.
75 ʿAbdallah b. Masʿud (d. 32/652), an early convert to Islam who was renowned for his expertise on the Qurʾan, which he was writing down directly from the Prophet. He resided in Kufa.

It is recounted of ʿAli b. al-Husayn[76] that he was performing a ritual prayer when suddenly his house caught fire. However, he did not interrupt his prayer. When asked about that, he said: "The Greatest Fire[77] made me oblivious of that fire." Occasionally, a man can be rendered absent from his [self-]perception by something that God – may He be blessed and exalted – reveals to him.

Those who experience absence differ from one another according to their spiritual states. It is well known that the spiritual state[78] of Abu Hafs al-Nisaburi al-Haddad (The "Blacksmith") began when he gave up his profession. He was in his smithy when he heard someone reciting a verse from the Qurʾan. At that moment, he had an experience that made him oblivious of his senses. He put his hand into the fire and took out a piece of red-hot iron. His apprentice saw this and cried: "What is this, master?!" When Abu Hafs realized what had just happened, he gave up his trade and left his smithy [for good].

Once, as al-Junayd was sitting together with his wife, al-Shibli entered the room.[79] The wife hurried to cover herself, but al-Junayd said to her: "Sit still, for al-Shibli is unaware of you!" Al-Junayd conversed with al-Shibli for a while, until the latter broke into tears. When he began to cry, al-Junayd said to his wife: "Cover yourself now, for al-Shibli has come to!"

I heard Abu Nasr the Muezzin (al-Muʾadhdhin) of Nishapur, who was a pious man, say: "I was reading the Qurʾan at the session of Master Abu ʿAli al-Daqqaq at Nishapur, when he was residing there. He used to talk a lot about the *hajj*, and his words left a deep imprint in my heart. When I went on a *hajj* that year, I abandoned my store//133 and my trade. Master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – also went on a *hajj* that same year. When he was living in Nishapur I used to serve him and to attend study sessions at his house. [As I was on my way to Mecca], I saw him in the desert. After he had performed his ablution, he forgot the bottle he used to carry with him. I picked it up and carried it with me. When he resumed his journey, I gave it to him. He said: 'May God reward you for bringing it!' He looked at me for a while, as if he had not seen me before, then said: 'I have seen you once. Who are you?' I answered: 'May God be my helper! I was your companion for many years. I left my home and my possessions because of you, and journeyed in the barren desert together with you, and now you tell that you have seen me once!' "

As for presence, it is when someone is present with God, for when he is absent from creatures, he enters into the presence of God, in the sense that he is present with Him. This is due to the fact that the recollection of God takes full possession of his heart and he finds his heart to be present with God Most High.

---

76 ʿAli b. al-Husayn b. ʿAli b. Abi Talib (d. around 92/710), nicknamed "Zayn al-ʿAbididn", a grandson of the Prophet through the line of his daughter Fatima and his cousin ʿAli; the fourth *imam* of the Shiʿites.

77 That is, the fire of Hell.

78 That is, conversion to the path of asceticism and mysticism.

79 See above, pp. 61–62.

Someone's presence with God corresponds to the level of his absence from creatures. When he is completely absent [from creatures] his presence is complete. When they say that someone is present, this means that his heart is present with God, without being neglectful or forgetful [of Him], and constantly remembering Him. In his presence, God – may He be blessed and exalted – will unveil to him things that He has prepared for him and for him only.

Sometimes Sufis describe the servant's return to self-awareness and to awareness of other creatures as his "presence", meaning that he has returned from his absence [from creatures] to his presence with creatures, after he was present with God.

Their states in absence may vary. The absence of some does not last, whereas the absence of others may last for a while. It is said that Dhu ʾl-Nun al-Misri sent one of his companions to Abu Yazid al-Bistami, so that he [the companion] would give him a description of Abu Yazid. When the companion reached the city of Bistam, he asked about the house of Abu Yazid. When he entered the house, Abu Yazid asked him what he wanted. He answered: "I am looking for Abu Yazid al-Bistami." Abu Yazid answered: "Who is Abu Yazid? Where is Abu Yazid? I myself am in search of Abu Yazid." The companion left [Abu Yazid's house], saying: "This is a madman!" He returned to Dhu ʾl-Nun and told him about what he had seen. [On hearing this] Dhu ʾl-Nun began to cry and said: "My brother Abu Yazid has joined those who travel to God."//134

Sobriety (*sahw*) and drunkenness (*sukr*)

Sobriety is returning to self-consciousness after absence [in God]. Drunkenness is absence [from one's self] through a strong experience [of God]. In a sense, drunkenness is a complement to absence in that the drunken person may be relaxed as long as he is not fully immersed in his drunken state. On the other hand, in this state, any perception of outward things may completely disappear from his heart. This is the state of one who behaves like a drunk, because his drunkenness has not yet taken full control of him and he is still capable of perceiving outward things. At some point, his drunkenness may become so strong that it surpasses [the state of] absence. When the drunkenness of a drunk becomes really strong, his absence may surpass the absence experienced by someone in the state of absence. At the same time, the absence of someone in the state of absence may be more complete than the absence of a drunk, especially when he behaves like a drunk without actually having achieved the state of drunkenness.

The state of absence may visit devotees whose hearts have become preoccupied by the influence of passionate longing [for God] and awe [before Him] as well as by the dictates of fear [of God] and hope [for His mercy]. On the contrary, drunkenness is experienced only by those wont to experience ecstatic states. When the attributes of [God's] beauty are revealed to someone, he experiences the state of drunkenness: his spirit rejoices and his heart becomes intoxicated. Of this state the following poetic verses are recited:

Your sobriety from my words is a complete reunion,
Whereas your drunkenness when you contemplate me permits you to indulge in drinking.
Neither the cup-bearer nor the drunkard get tired of the wine of contemplation, each cup of which makes your heart drunk.

They [Sufis] also recite the following verse:

The circling of the cup makes some people drunk,
While I get drunk from the one who passes it around.

They also recite:

I have two states of intoxication, while my boon companions have only one.
This is what makes me different from them.

They also recite:

There are two kinds of drunkenness: the drunkenness of passion and the drunkenness of wine.
How can a man who has tasted either of them ever come to his senses

Know that one's sobriety corresponds to one's drunkenness. He who experiences true drunkenness, enjoys true sobriety.//135 And he whose drunkenness is mixed with good fortune, experiences a sobriety that is also mixed with good fortune. He who has been truthful in his state [of sobriety] is protected in his drunkenness. Both drunkenness and sobriety imply distinction.[80] However, when one becomes witness to the Power of the Real, one loses one's personal attributes and becomes fully consumed and overwhelmed by it. Of this state it is said:

When the morning appears to the star of old wine
The drunk and the sober will become equal.

God Most High said: "And when his Lord revealed Himself to the mountain, He made it crumble to dust; and Moses fell down swooning."[81] He "fell down swooning" in spite of his prophethood and his great stature [as a messenger of God], while the mountain "crumbled to dust" in spite of its superior firmness and strength.

In his state of drunkenness the servant of God finds himself under the mark of a [mystical] state, whereas in his state of sobriety he is under the mark of knowledge. In his state of drunkenness he is protected by God without applying his own effort, while in his state of sobriety he protects himself [from error] through his own actions.

Sobriety and drunkenness come after tasting and drinking.

---

80 That is, in these states one remains aware of the diversity of the surrounding world.
81 Q. 7:139.

Tasting (*dhawq*) and drinking (*shurb*)

Among the words that they[82] use are "tasting" and "drinking". They use these words to describe the fruits of God's self-manifestation, the results of God's self-unveiling and God's unexpected visitations, which they experience. The first of these is tasting, then comes drinking and, finally, the quenching of thirst (*riyy*).//136

They attain the taste of [true] meanings through the purity of their pious deeds; they attain the drinking [of true meanings] through fulfilling the requirements of their spiritual stations; and they quench their thirst [for true meanings] through their constant search for God's presence. The person in the state of tasting is behaving like a drunk; the person in the state of drinking is drunk; the person who has quenched his thirst is sober.

When someone's love [of God] is strong, his state of drinking becomes permanent. And when it becomes permanent, his drinking does not make him drunk. He then becomes sober in God and oblivious of all his [mundane] concerns; he is neither influenced by anything that comes to him [in the empirical world], nor is he changed from the state in which he is now. When one's innermost heart is pure, one's drinking is safe from any taint; and when one's drinking becomes one's nourishment, one can neither abstain from it, nor survive without it.

They recite:

The cup [of wine] is like the mother's milk to us
If we cannot taste it, we cannot survive.

They also recite:

I am surprised when someone says: "I have remembered God."
How can I forget, so that I have to remember what I have forgotten?
I have drunk love one cup after another
But although wine does not run out, I cannot quench my thirst for it.

It is said that Yahya b. Muʿadh wrote to Abu Yazid al-Bistami: "Here's the one[83] who has drunk from the cup of love and will never feel thirst again." Abu Yazid responded to him: "I am surprised at the weakness of your [spiritual] state! Here's a man who has gulped down all the seas of existence, yet his mouth is agape, wanting more."

Know that the cups of closeness [to God] appear from the Unseen and are bestowed only upon those whose hearts are emancipated and whose spirits are free from attachment to the things [of this world].

82 That is, the Sufis.
83 That is, himself.

Erasure (*mahw*) and affirmation (*ithbat*)

Erasure is the removal of habitual attributes and affirmation is the fulfillment of the commands of servanthood.//137 When someone has removed blameworthy qualities from his internal states and replaced them with praiseworthy states and actions, he becomes a man of erasure and affirmation.

I heard that master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said that one Sufi shaykh asked someone [who was discussing erasure and affirmation]: "What do you erase and what do you assert?" The speaker fell silent. [Abu ʿAli] then said: "Don't you know that the mystical moment is both erasure and affirmation? He who has neither erasure nor affirmation is idle and abandoned." Erasure can be of several types: the erasure of faults from one's externals; the removal of forgetfulness from one's internal self; the removal of deficiency from one's innermost heart. The erasure of faults is the affirmation of good deeds; the erasure of forgetfulness is the affirmation of spiritual stations [with God]; and the erasure of deficiency is the affirmation of joining [God]. This is erasure and affirmation in the meaning of servitude. As regards the true erasure and affirmation, they come from [God's] power – that is, erasure is that which God conceals and denies, whereas affirmation is that which He shows and makes manifest. Erasure and affirmation are determined by the divine will, because God Most High said: "God erases and affirms what He wills."[84] It is said that God erases from the hearts of the gnostics any thought of other than Himself and He affirms the remembrance of Himself on His servants' tongues. God erases and affirms for each one in accordance with his internal state. When God – may He be exalted – erases someone's self-perception, He affirms him through His own True Self. When He erases someone's affirmation [through His True Self], He returns him to the vision of other things and settles him in the plains of differentiation.[85]

Someone asked al-Shibli – may God have mercy on him: "Why do I always see you being restless? Isn't He with you and aren't you with Him?" Al-Shibli answered://138 "When I am with Him, I am. However, I am erased in Him!" Obliteration is above erasure, because erasure leaves a trace, while obliteration leaves no trace whatsoever. The ultimate goal of the folk[86] is when God obliterates their self-perception completely, never to return them to themselves.

Concealment (*satr*) and [self-]manifestation (*tajalli*)

The ordinary folk are covered by concealment, whereas the elect are witnessing the permanent self-manifestation [of God]. A report from the Prophet says: "When God manifests Himself to something, it submits to Him." If someone experiences concealment, his self-perception is determined by it, while a person in the state of manifestation is always characterized by submission. Concealment

84 Q. 13:39.
85 That is, things other than God.
86 That is, the Sufis.

is a punishment for the ordinary folk and a blessing for the elect. If He did not protect from them what He unveils to them, they would have been completely annihilated by the power of the True Reality. However, He manifests Himself to them, while at the same time concealing Himself from them. I heard that al-Mansur al-Maghribi said: "A poor man came to the camp of a Bedouin tribe. A youth [of the tribe] invited him to his tent. As the youth was serving him [some food], he suddenly fainted. The poor man asked about that. The Bedouin told him: He has a female cousin, whom he loves. As she was entering her tent, the youth saw the dust stirred by the hem of her robe and fell unconscious. The poor man came to the door of the cousin's tent and said: '[I know] that a stranger among you is under your protection. Thus [as a stranger] I have come to speak to you on behalf of this youth, because I feel pity for him being in such a state on account of you.' She answered: 'Good Lord! What a naïve man you are! He cannot endure the sight of the dust raised by my clothes! How can he endure my company?!' "

The ordinary Sufis experience happiness at [divine] self-manifestation and suffer when they experience [divine] self-concealment. As for the elect ones, they vacillate between recklessness and happiness, because when God appears to them they become reckless. However, when He conceals Himself from them, they come to and feel happy.//139

They say that God Most High told Moses – peace be upon him: "What is that, Moses, that thou hast in thy right hand?",[87] thereby distracting him with something that pleased him [in order to lessen] the impact of [divine] unveiling, when God spoke to him. The Prophet – may God bless and greet him – said: "My heart remains covered by a veil as long as I have asked God's pardon seventy times a day." Asking for God's pardon (*istighfar*) means asking God to veil Himself, because the word *ghafr* also means "veil". This is similar to such expressions as "to cover [oneself] with clothing" (*ghafr al-thawb*) and "protective covering" (*mighfar*).[88] It seems that the Prophet was saying that he sought to cover his heart against the onslaught of the True Reality, because creatures cannot survive in the presence of the Real. According to the prophetic report, "Should God unveil His face, the splendor of His countenance would burn everything within the range of His sight."

Presence (*muhadara*), unveiling (*mukashafa*) and witnessing (*mushahada*)

Presence comes first, then unveiling, then witnessing. Presence is the presence of the heart [with God]. It can be achieved through a continuous manifestation of the [divine] proof, during which a person finds himself in [God's] presence through the power of recollection [of God]. This [state] is followed by unveiling, which is presence through clear evidence. In this state one need not see the

87 Q. 20:17.

88 This word may also mean "helmet".

[divine] proof or seek the path. One is neither subject to the promptings of doubt, nor veiled from the realm of the Unseen.[89] This [state] is followed by witnessing. This means to be in the presence of the Absolute Truth,[90] where there is no room for doubt.//140 When the sky of the innermost heart is free from the clouds of veiling, the sun of witnessing begins to shine from the zodiacal sign of nobility. The True Reality of witnessing was captured by al-Junayd – may God have mercy on him – when he said: "God's existence appears when you lose yours."

The person in the state of presence is bound by its signs; the person in the state of unveiling rejoices in its attributes. As for the person in the state of witnessing, his self is erased by his knowledge [of God].

No one has expressed the essence of witnessing better than ʿAmr b. ʿUthman al-Makki – may God have mercy on him – when he said that the lights of God's self-manifestation appear to the heart clearly and without interruption. It is like an uninterrupted sequence of lightning in the middle of a dark night: when it occurs, the lightning turns the night into day. The same happens to the heart, when divine self-manifestation descends upon it continuously: it lives in the light of day with no night. Sufis recite the following poetry:

> My night is lit by your face, whereas its darkness encompasses other people
> Therefore the people wander in the darkness, whereas we bask in the light of day.

Al-Nuri said: "One cannot attain true witnessing as long as a single living[91] vein remains in one's body." He also said: "When dawn breaks, one no longer needs a lamp."

Some Sufis argue that witnessing implies some sort of separation, because the form of the verbal noun upon which it is patterned – that is, *mufaʿala* – implies [an action that involves] two subjects. These people are in error, because when the Creator appears, His creatures cease to exist. Besides, not every verbal noun patterned on *mufaʿala* necessarily implies [the presence of] two subjects – for instance, "he traveled" (*safar*) or "he sewed another sole upon the sole" (*taraqa al-naʿl*), and so on.

Sufis recite the following poetry:

> When the dawn breaks, the light of its glow eliminates the light of the stars above.
> It forces them to swill yet another cup [of wine] the strength of which is such that were it to be swallowed by a raging flame it would disappear momentarily.

---

89 That is, the realm of divine mystery that contains the knowledge of the future.

90 *Al-haqq*. This word often designates God.

91 Lit. "standing".

What a marvelous cup this is! It removes them from their own selves, it annihilates them, it steals them from themselves and makes them disappear without any trace! What a cup! "It spares not, neither leaves alone."[92] It obliterated them completely, leaving in them not a sliver of human nature, as in a poem:

> They departed, leaving behind neither a sign nor trace.

Glimmers (*lawaʾih*), dawnings (*tawaliʿ*) and flashes (*lawamiʿ*)

The master[93] – may God be pleased with him – said that these words have a similar meaning. They differ very little from one another. They are characteristic of beginners who strive to ascend by their hearts. For them, these rays of the suns of divine knowledge do not last long. God provides nourishment for their hearts at every moment, according to His words: "They shall have their provision at dawn and evening."[94] Each time the firmament of their hearts is obscured by the clouds of selfishness, the glimmers of unveiling and the flashes of closeness [to God] begin to shine in them; and amidst veiling they suddenly begin to see the glimmers [of divine grace]. A poet said:

> O blazing lightning! What quarter of the sky will you shine from?

At first there are glimmers, then dawnings, then flashes. The glimmers are like lightning in that they disappear as soon as they appear. A poet said:

> We have not seen each other for a long time, but when
> we finally met his greeting was like saying "farewell".

Sufis also recite the following verse:

> O you, who have come to visit and yet have not visited,
> Like a man seeking to take some fire,
> Who passed by the door of the house in a hurry.
> What it was that prevented him from coming in?

Flashes are brighter than glimmers and they last longer. Flashes can persist for more than one moment, however, as they say://142

> The eye is weeping because seeing cannot satisfy it.

They also say:

> The eye is hardly able to reach the water of his face
> without first choking on its guardian before its thirst is quenched.

---

92 Q. 74:28.

93 That is, al-Qushayri, whose words were probably recorded by his disciples, who later integrated them into the final version of his book.

94 Q. 19:63.

When it appears to you in a flash, it severs you from yourself and unites you with Him. However, no sooner than the light of its day has shone, it is attacked by the warriors of night. The people [in this state] are [oscillating] between joy and sorrow, because they [find themselves] between veiling and unveiling. They say [about this state]:

The night has enveloped us with its noblest cloak,
While the morning clad us with its golden gown.

Dawnings are longer in duration, are stronger [in their effect], and last longer. They are better in lifting darkness and banishing doubts, yet they are also susceptible to the danger of setting, lower in apogee and of shorter duration. They are quick to depart and take longer to reappear after they have set.

The characteristics of all these experiences – that is, glimmers, dawnings, and flashes – vary. Some of them leave no trace after their disappearance, like some bright stars, which eclipse, while the night stays on. Others, on the contrary, leave traces behind them. While their signs may disappear, their pain persists. Their light may be gone, while their traces remain. A person who has experienced their onslaught continues to live in the shade of their blessings. He is living in anticipation of their return, making do with what he has.

[Unexpected] raids (*bawadih*) and attacks (*hujum*)

Raids are things that descend instantaneously upon your heart from [the realm of] the unknown. They may cause either joy or sadness.//143

As for attacks, they are things that enter your heart due to the power of the moment,[95] without any effort on your part. They vary in their nature according to the strength or weakness of the experience [that precipitates it].

There are those who are changed by [their] raids and act according to the dictates of [their] attacks. And there are those whose spiritual state and power put them above anything that may befall to them. Such people are the masters of the moment. Of them it is said:

The vicissitudes of time cannot find their way to them
For they are the ones who hold the reins of every great affair.

Inconstancy (*talwin*) and stability (*tamkin*)

Inconstancy is an attribute of those [who have] spiritual states, whereas stability is a characteristic of those who have attained true realities.

As long as a man travels along the [mystical] path, he experiences inconstancy, because he continues to rise from one state to another and move from one attribute to another; he leaves one place for another, but once he has arrived, he becomes stable.

---

95 See Chapter 2, pp. 75–77.

They say:

I have settled down in my love of you at a station
Which bewilders the hearts of those who have not yet attained it.

The person in the state of inconstancy is continually on the increase, while the one in the state of stability has arrived at his goal and become united [with it]. The sign of his becoming united is that his entire self no longer takes account of itself.

One of the Sufi masters said: "The journey of those who have sought to conquer their egos has ended. When they have conquered their egos, they have arrived [at their goal]."

The master[96] – may God have mercy on him – said: "He meant that [they] leave behind [their] human characteristics and enter the realm of the True Reality. If this state persists in someone, he has achieved stability."

The master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – used to say: "Moses – may God bless him – was characterized by inconstancy. When he returned after hearing the words of God, he had to cover his face,//144 because he was so strongly affected by [his] spiritual state. As for our Prophet – may God bless and greet him – he was characterized by stability. When he returned [from his journey],[97] he was the same as when he had left, because he was not affected by anything he had seen during that night. Other evidence of this is the story of Joseph – peace be upon him. The women who saw Joseph – peace be upon him – cut their hands when he came out to them because his appearance was so sudden. As for the wife of al-ʿAziz,[98] she turned out to be more perfect than them when tested by Joseph. On that day not a single hair of hers was unsettled [by his presence], because she had attained stability through her [earlier] encounter with Joseph – peace be upon him.

The master [al-Qushayri] said: "Know that a person undergoes change as a result of an experience that visits him for two different reasons – namely, the strength of the experience or the weakness of the person. [Likewise,] a person's stability is due to two reasons – namely, the person's strength or the weakness of the experience that visits him."

I heard that the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – said: Sufis take two principal approaches to the possibility of the persistence of stability [in a person]. First, it is absolutely unattainable, because the Prophet – may God bless and greet him – said: "Had you always remained in the same condition in which you were when I was with you, the angels would surely greet you."[99] He

96 That is, al-Qushayri.

97 Probably from the Prophet's night journey and ascension to heaven (*al-israʾ wa ʾl-miʿraj*), during which he contemplated God from the distance of "two bows'-lengths or nearer". See Q. 53:1–12.

98 The name of Biblical Potiphar in the Muslim tradition.

99 Ahmad b. Hanbal, *Al-Musnad,* vol. 4, p. 346.

– may God greet and bless him – said to the same effect: "I have a moment in which only God finds any room in me." He thus mentioned only a specific point [not a constant condition]. According to the second view, in the people of true realities states can persist for a long while because they have advanced beyond the condition in which they are affected by unexpected experiences. [The Prophet] said in his report, "The angels would surely greet you." He thereby did not predicate [his statement] on an impossible condition, for the greeting of angels is inferior to that which he – peace be upon him – ascribed to beginners in the following report: "Verily, the angels lower//145 their wings for [every] seeker of knowledge out of contentment with what he is doing."[100]

As for his saying "I have a moment", its meaning differs according to the understanding of each listener. For the Prophet maintained the truth in all his states.

It is more appropriate to say that a man is subject to inconstancy as long as he progresses toward his goal; his states may increase or decrease. And when he has finally arrived at the True Reality by leaving behind the properties of humanity, God – may He be exalted – makes him stable and prevents him from retreating to the weakness of his self. He thus becomes stable in his state in accordance with his position and with that which he has deserved. Then God – may He be exalted – begins to bestow upon him gifts incessantly, for His possibilities are unlimited. Thus, a mystic whose states are on the increase, is inconstant, or rather he is rendered inconstant [by God], while at its core his spiritual state remains stable. He is continually becoming stable in a state that is higher than the one he has occupied before. He then rises above it to a new state, for God's possibilities have no limit in all respects.

Finally, there are those who have lost awareness of themselves and whose senses have been taken from them in their entirety, for human nature of necessity has a limit. If such a person has abandoned his body, soul and self-perception, as well as his perception of the created world around him, and if his self-oblivion becomes permanent, he becomes erased – that is, for him, there exists neither stability nor inconstancy, neither a [mystical] stage, nor a [mystical] state. And as long as he remains in this condition, he is exempt from worship and [religious] obligations. O Lord, may he be ascribed the things that seem to be done by him, without him actually doing them. In people's minds, such a person is acting on his own, while in fact he is acted upon [by God].

God – may He be exalted – said: "Thou wouldst have thought them awake, as they lay sleeping, while We turned them now to the right, now to the left."[101] May God grant success!

---

100 Ahmad b. Hanbal, *Al-Musnad*, vol. 4, p. 239.

101 Q. 18:18; 18:17, according to Arberry's translation.

Proximity (*qurb*) and distance (*buʿd*)

The first degree of proximity is the proximity to obedience toward God and the state of being always engaged in His worship. As for distance, this means to be sullied by the violation of His will and to be removed from obeying Him.//146 The first degree of distance is distance from Godspeed, which is followed by the distance from attainment. In other words, distance from Godspeed means distance from attainment. The Prophet – may God bless and greet him – said that God – blessings be upon Him – said: "[My servant] draws near Me through nothing more than that which I have made obligatory for him. My servant never ceases drawing nearer to Me through supererogatory works until he loves Me and I love him. Then, when I love him, I become his sight and hearing through which he hears and sees …"[102]

The proximity of the servant [to God] begins with [his] proximity to the faith in God and the attestation of His veracity. This is followed by the proximity to good deeds and the realization [of the Divine Truth]. As for God's proximity [to His servant], it is the divine knowledge that God bestows upon him today and the contemplation and witnessing [of Himself] that He will grant him in the world to come. It is also various expressions of kindness and beneficence that God will bestow [upon the servant] between now and then.

The servant's proximity to God is impossible unless he distances himself from His creatures. This applies to the conditions of hearts, not to outward phenomena and [empirical] existence. God's proximity through knowledge and power encompasses the entire human race.[103] God's proximity through kindness and help is limited to the believers. God's proximity through special intimacy is restricted to His friends. God – may He be exalted – said: "We are nearer to him [man] than the jugular vein."[104] God – may He be exalted – said: "We are nigher him than you".[105] God – may He be exalted – also said: "He is with you wherever you are."[106] He also said: "Three men conspire not secretly together, but He is the fourth of them."[107]

He who has fully realized proximity to God, observes every single thing that comes to him from God, because watching over him is the guardian of the fear [of God], over whom is the guardian of reverence, over whom is the guardian of humility. They [Sufis] recite the following poetry:

---

102 For a full version of this "sacred hadith" (*hadith qudsi*) and its implications for Sufi theory and practice, see Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 325–331; cf. idem., *The Self-Disclosure of God,* pp. 290–291.

103 That is, God's knowledge and power apply to all humans (in the act of creation) regardless of their faith or unbelief.

104 Q. 50:16.

105 Q. 56:85; 56:84, according to Arberry's translation.

106 Q. 57:4.

107 Q. 58:7; 58:8, according to Arberry's translation.

As if a watchmen stands guard over my [innermost] thoughts,
While another one is watching over my sight and my tongue.
Since I saw you [for the first time], whenever my eyes see
something that displeases you, I say [to myself]: "They
[the watchmen] must have spotted me."//147
Not a single word addressed to someone other than you
Has come out of my mouth
Without my saying to myself: "They must have overheard me."
And not a single thought about someone apart from you has occurred to me
Without them restraining me away from [from it].
The speeches of sincere friends have made me sick,
And I have withheld from them my sight and my tongue.[108]
It is not renunciation that turns [me] away from them,
Rather, I see only you wherever I turn.

One Sufi shaykh was showing his preference for one of his disciples by his placing him close to himself. When the other disciples asked him about it, the shaykh gave each disciple a bird and asked him to slaughter it, so that no one would observe him [doing this]. Each disciple withdrew to a deserted place in order to slaughter his bird. Only the [favorite] disciple came back with his bird still alive. The shaykh asked him about that. The disciple said: "You commanded me to slaughter the bird, so that no one would see me. However, there is no place where you are not watched by God – glory to Him!" The shaykh said: "This is why I have given him preference over you. You are still governed by the talk of creatures, whereas he is never negligent of God."

When anyone notices [his] proximity, this becomes a veil that separates him from proximity.[109] Whoever sees any place or any breath as belonging to him, is deceived thereby. They say about this: "May God expel you from His proximity!" This means "[expel you] from your vision of His proximity [to you]". The feeling of intimacy in His proximity is a sign of being governed by His power, because God – glory to Him – is behind all intimacy and the sites of [the manifestation of] the True Reality bring about bewilderment and erasure. They recite the following poetic verses to this effect:

You are an affliction for me, because I do not consider my love
to be worthwhile:
Your proximity is the same as your distance.
Shall I ever find my rest?

The master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – often recited the following verse:

---

108 That is, "I wanted neither to see them, nor to talk to them."
109 That is, he continues to see something else alongside God.

Your longing is departure and your love is hate,
Your proximity is distance and your peace is war.

Abu ʾl-Husayn al-Nuri once saw a disciple of Abu Hamza[110] and asked him: "Are you a student of Abu Hamza, who discourses on proximity? When you meet him, tell him: 'Abu ʾl-Husayn al-Nuri sends you his greetings and tells you that, from where he stands, the greatest proximity is the greatest distance.' "

As for the proximity to the [divine] Essence, "High exalted be God, the true King"[111] from any such thing. For He is far removed from any boundaries, sites,//148 limit or measure. No creature can unite with Him, no previously engendered entity can become separated from Him, because His eternal nature rejects both unification and separation.

There is thus a proximity that is impossible – namely, a co-existence of [other] essences [alongside God's Essence]. There is, however, a proximity that is possible and necessary – namely, a proximity through knowledge and vision. There is also a proximity that is possible. God bestows it upon any of His creatures, as He pleases. This is the proximity of [divine] grace through His kindness [toward His servants].

The [Divine] Law (*sharīʿa*) and the True Reality (*haqiqa*)

The Law is [God's] command to always comply with [the requirements of] servitude. The True Reality is the contemplation of [divine] Lordship. Any law that is not supported by the True Reality is not accepted [by God]. Likewise, any True Reality that is not bound by the Law is not accepted either.

The Law brings the creatures' obligations [toward God], while the True Reality brings news of God's disposition [of world affairs]. The Law exists so that you would worship Him, while the True Reality exists so that you would see Him. The Law is the fulfillment of what He has commanded, while the True Reality is that which He has executed and predetermined, hidden and manifested.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "God's phrase 'Thee do we serve' means the observance of the Law, and 'To Thee alone we pray for succor'[112] means the affirmation of the True Reality." Know, that the Law is True Reality, in so far as it has come into being through His command, while the True Reality is Law, in so far as the knowledge of God – glory to Him – has come into being through His command.

Breath (*nafas*)

Breath is the perfuming of hearts by the subtle entities emanating from the Unseen. The person who has experienced breaths is more delicate and pure than

110 A Sufi of Baghdad who died in 289/902.
111 Q. 20:114; 20:112, according to Arberry's translation.
112 Q. 1:5.

the one who has experienced mystical states. The possessor of the mystical moment is a beginner, the possessor of breaths is one who has reached the goal, while the possessor of mystical states falls in between these two. States are intermediaries, while breaths are the final destination of advancement [toward God].//149

Mystical moments belong to the possessors of hearts, the mystical states belong to the lords of spirits, whereas breaths pertain to the people of innermost secrets.[113]

They say that the noblest of all acts of worship is to count one's breaths with God – glory and blessings to Him. They also say that God created hearts and made them the repositories of knowledge. He then created the innermost secrets, hid them behind hearts, and made them the repositories of the profession of God's unity. Thus, each breath that has not stepped on the carpet of necessity without the guidance of knowledge and the direction of God's unity is dead, and the person who has breathed it will be held responsible for it.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The gnostic cannot have a breath, because [God] grants him no concession whatsoever. The lover, on the other hand, cannot do without a breath, because if he does not have one, he will inevitably perish, for he has no capacity [to withstand the pressure]."

Thoughts (*khawatir*)

Thoughts are speeches that enter the soul. They may be dictated by an angel or by Satan; sometimes they are the soul's self-suggestions, at other times they come from God – glory to Him. When a thought comes from an angel, it is an inspiration; when it comes from the soul, it is a prompting; when it comes from Satan, it is a [devilish] whispering; when it comes from God – praise be to Him, Who casts it into the heart – it is a real thought. All these are different types of communication.

When a thought comes from an angel, its authenticity is affirmed by [religious] knowledge.[114] Therefore, they say that any thought whose authenticity is not attested by outward [evidence] is false. When, on the other hand, it comes from Satan, it usually incites to disobedience [of God]. Finally, when it comes from the soul, it usually prompts [man] to follow [his] passions and imbues [him] with a feeling of pride. Sufi shaykhs say that if a man partakes of a forbidden food, he is no longer able to discern between angelic inspiration and devilish whispering.//150 I heard Shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "He whose sustenance is known[115] cannot discern between [divine] inspiration and [devilish] whispering. And the heart of him, who through his sincere self-exertion

113 That is, the secret recesses of hearts.

114 That is, the Revelation.

115 That is, guaranteed.

has silenced the prompting of his soul, will speak according to the strength of his endeavor."

Sufi masters have agreed that your soul never speaks truth, while your heart never lies. One master said: "Your soul never speaks truth, while your heart never lies. And when you exert yourself to the utmost degree to force your spirit to speak to you, it will never speak to you."[116]

Al-Junayd differentiated between the prompting of the soul and the whispering of Satan. [He said]: "When the soul wants something from you, it persists and keeps reminding you, time and again, until such moment as she has achieved her goal and obtained what she has wanted. O God, may the sincere struggle [against your passions] never stop! For it will keep inciting you over and over again! As for Satan, he may prompt you to commit a foul act and once you have refused to obey him, he will begin inciting you to another foul act. This is because all acts of disobedience are equal for him; therefore he will always be inciting you to commit some foul act, for he does not care what act this may be."

They say that when somebody's thought comes from an angel, it may either agree or disagree with him. However, when someone receives his thought from God, it cannot disagree with him.

Sufi masters have discoursed on the issue of a second thought – namely, if both thoughts come from God, is the second stronger than the first? Al-Junayd said that the first thought is stronger, because when it stays, one returns to contemplation, as required by knowledge. Therefore the passing of the first thought weakens the one that comes next.

However, Ibn ʿAtaʾ [al-Adami] said that the second is stronger than the first, because its power has been increased by the one before it. Abu ʿAbdallah b. Khafif,[117] one of the recent [Sufi] masters, said that they are equal, because both come from God and thus one cannot be better than the other.

[In any event], the first does not stay once the second has arrived, because the traces [of divine grace] cannot last.//151

Certain knowledge (*ʿilm al-yaqin*), the essence of certainty (*ʿayn al-yaqin*) and the truth of certainty (*haqq al-yaqin*)

These words pertain to high [levels] of knowledge. Certainty, according to the common usage, means a knowledge that raises no doubt at all in the person who has it. This word is not applied to God – glory to Him – because [His knowledge] is not subject to any interpretation. Certain knowledge is certainty; likewise, the essence of certainty is the same as certainty and the truth of certainty is the same as certainty. In their [Sufi] parlance, certain knowledge is possible through a proof; the essence of certainty is possible through clear evidence; the truth of certainty is possible through direct witnessing.

---

116 That is, unlike the soul, the spirit is incapable of prompting.

117 A famous Sufi master of Shiraz (d. 371/982). See *IM*, "Index" under "Ibn Khafif".

Certainty belongs to the people of intellect; the essence of certainty belongs to the people of knowledge;[118] the truth of certainty belongs to the people of divine gnosis. Speaking about this depends on the level of one's realization; it goes back to what we have already mentioned, therefore we limit ourselves to this measure in order to bring this [notion] to [your] attention.

Occurrence (*warid*)

They [Sufis] frequently speak about occurrences. Occurrence is a praiseworthy thought that enters the servant's heart without his invitation. Even if something does not belong to the category of thoughts, it can still be considered an occurrence. An occurrence may come from God or from knowledge.//152 Occurrences are broader than thoughts, because thoughts are characterized by a speech of sorts or something similar to speech. Occurrences can be of the following types: an occurrence of joy, an occurrence of sadness, an occurrence of contraction, an occurrence of expansion and so on.

Witness (*shahid*)[119]

They [Sufis] frequently mention the word "witness". One may be a witness of knowledge, or a witness of ecstasy, or a witness of a mystical state. By the word "witness" they mean that which is present in the heart of a man – that is, what he constantly recollects to the extent that he continues to see and watch it, even though he is [physically] absent from it. Any recollection that takes possession of a man's heart is his sign. If his heart is dominated by knowledge, then he is a witness of knowledge; if it is ecstasy, then he is a witness of ecstasy.

The meaning of "witness" is presence. That which is present in your heart is your witness. Someone asked al-Shibli[120] about witnessing. He answered: "How can we attribute the witnessing of God to ourselves?! It is He Who is our witness."[121] By saying that "God is our witness" he implied that the recollection of God has taken full possession of his heart, has become predominant over it and is ever present in it. When someone's heart becomes attached to a created thing, they say that this thing is his witness – namely, it is ever present in his heart. For love requires a constant recollection of the beloved and takes full possession of [the lover's] heart.

Some Sufis have contrived to etymologize this word in the following manner. They say that the word "witness" is derived from [the act of] witnessing. This is like contemplating a person who is characterized by [great] beauty. When the contemplator's human nature falls away from him, and when his witnessing of that person does not distract him from the spiritual state he is in, nor does the

118 That is, those who have already attained knowledge through the intellect.
119 This term can also be translated as "sign".
120 See pp. 61–62.
121 Or sign.

company of that person have any impact on him, that person becomes a witness of the contemplator being annihilated from his ego.//153 On the contrary, when all these things influence him, they become a witness of the persistence of his ego and the preservation of the characteristics of his human nature. And this may be either to his benefit or to his detriment.

The Prophet's words "On the night of ascension I witnessed my Lord in the most beautiful image" are sometimes interpreted in this sense – namely, "The most beautiful image which I witnessed on that night did not prevent me from seeing God Most High [Himself]. On the contrary, I saw the maker of [all] images in a [certain] image and the fashioner of [all] things in a [certain] fashion." By this he meant the vision pertaining to knowledge, not the vision of the eye.

The soul (*nafs*)

In the Arabic language, a thing's "soul" is its being. However, when the Sufis utter the word "soul" they imply neither being nor a [physical] body. Rather, they imply the deficiencies of one's character traits as well as one's reprehensible morals and deeds. The deficiencies of one's character traits fall into two categories: first, those which one acquires by oneself – namely, one's acts of disobedience and one's sins; second, one's [inherent] base morals. They are blameworthy in and of themselves. However, when a man seeks to treat them and fight them, these bad morals are extinguished in him through a strenuous and uninterrupted effort.

The first group of the soul's characteristics is anything that is absolutely prohibited or declared dubious [by the Divine Law]. The second group is the soul's imperfections and baseness in general. As for concrete characteristics, they are pride, wrath, spite, envy, bad temper, lack of tolerance, and similar character traits. However, the most difficult and objectionable characteristic of the soul is that it imagines there is something good about it and that it deserves respect. Therefore these [features] are sometimes considered to be hidden polytheism.//154 To improve one's moral character one has to abandon the soul and try to break it. The best way to do this is to have recourse to the strictures of hunger, thirst, night vigil and other types of self-exertion that lead to the weakening of [the soul's] power. All these practices are part of the abandonment of the soul.

However, the soul may also mean a subtle substance placed in the [human] body, which is the repository of blameworthy character traits in the same way as the spirit is a subtle substance placed in the [human] body, which is the repository of praiseworthy character traits. All these elements are subjugated to one another and their sum total constitutes a human being. The spirit and the soul are subtle substances residing in a certain form in the same way as the angels and demons are characterized by subtlety. This is also the case with vision being the repository of seeing, the ear being the repository of hearing, the nose being the repository of smelling, and the mouth being the repository of tasting. The entity that hears, sees, smells, or tastes constitutes a whole, which is a human being. Likewise, the heart and the spirit are the repositories of praiseworthy characteristics, whereas

the soul is the repository of blameworthy ones. At the same time, the soul is part of the whole, and the heart is part of the same whole. Therefore the name and property go back to this same whole.

The spirit (*ruh*)

Those of the people of the Prophet's Sunna who have attained true realization hold different opinions regarding the spirits. Some of them say that they are nothing other than life, while others argue that they are the essences placed into the [human] bodies. Here is a subtle point: God is wont to create life in a [human] body. As long as the spirit resides in the body, a human being remains alive. The spirits, while they reside in bodies, may rise and depart from them at the time of sleep, whereafter they return to the body.

Man is a combination of the spirit and the body, because God Most High, may He be blessed, subjugated parts of this whole to one another. Resurrection will happen to this whole, and so will reward and punishment. The souls are created and those who insist that they are eternal commit a grave mistake.//155 And the Scriptures confirm that they are subtle essences.

The innermost self (*sirr*)

It seems that, like the spirits, the innermost selves are a subtle entity placed in the [human] body. According to Sufi principles, [the innermost self] serves as a repository of direct vision [of God], in the same way as the spirits are the repository of love and the hearts are the repository of knowledge.

They say that the innermost self is something that allows you to catch a glimpse [of God], while the innermost of the innermost self is that which is known to no one but God alone. According to the terminology and principles of the Sufis, the innermost self is more subtle than the spirit, while the spirit is more noble than the heart. They say that the innermost selves are free from the bondage of all things [other than God], from traces and remains. The words "innermost self" denote the [mystical] states that are kept secret between God – glory to Him – and His servant. This meaning is expressed in their saying: "Our innermost selves are virgins, which cannot be deflowered by anyone's imagination." They also say: "The breasts of noble men are the graveyards of innermost secrets." They also say: "If the bone next to my heart learns the secret of my heart, I will surely cast it away."

This is but a small part of the explanation of their terms and of the clarification of the phrases by which they [Sufis] have distinguished themselves from all others. We shall now mention a number of chapters explaining [the meaning of] way-stations, which are the stages of the [mystical] travelers.

Chapter 3
The [mystical] stations (*maqamat*)

Repentance (*tawba*)

God Most High says: "And turn all together to God, O you believers; haply so you will prosper."[1] Abu Bakr Muhammad b. al-Husayn b. Furak[2] – may God have mercy on him – related to us: Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh related to us: Muhammad b. Fadl b. Jabir told us: Saʿid b. ʿAbdallah said: Ahmad b. Zakariya said: my father said: I heard Anas b. Malik say: I heard the Messenger of God – may God bless and greet him – say: "One who repents from sin is like one who has never sinned. When God loves a servant, sin will never afflict him." Then he recited [the following verse]: "Truly, God loves those who repent, and He loves those who cleanse themselves."[3] Someone asked: "Messenger of God, what is the sign of repentance?" He answered: "Remorse".

ʿAli b. Ahmad b. ʿAdnan al-Ahwazi related to us that Abu ʾl-Husayn Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar said: Muhammad b. al-Fadl b. Jabir related to us that al-Hakam b. Musa related to us that Ghassan b. ʿUbayd b. Abi ʿAtika Tarif b. Salman told us on the authority of Anas b. Malik that the Prophet – may God bless and greet him and his family – said: "There is nothing dearer to God than a repentant youth."

Repentance is the first stage of the [mystical] wayfarers and the first station of the seekers [of God]. In the Arabic language, the true meaning of repentance is "return"; they say: "*taba* [he repented]" in the sense "He returned". Repentance thus is to return from what is blameworthy, according to the Divine Law, to what is praiseworthy.//157 The Prophet – may God bless and greet him – said: "Remorse is repentance." The scholars of the Prophet's Sunna, who specialize in the fundamentals of religion, have said that the three conditions of repentance are as follows: remorse for acts contradicting the Divine Law, immediate abandonment of the sin, and resolve never to commit similar acts of disobedience. These conditions are essential for repentance to be valid.

The scholars have said that the Prophet's statement that remorse is repentance emphasizes its most important aspect, in the same way as the Prophet's saying that the "Pilgrimage is ʿArafat"[4] points out the cornerstone of [the rite of] pilgrimage – namely, to stand and pray there. However, this does not mean that apart from the standing at ʿArafat there are no other important elements of the pilgrimage. Rather, this means that standing there is the cornerstone of the

---

1 Q. 24:31.
2 See Chapter 1 note 53.
3 Q. 2:222.
4 The standing of the pilgrims on the plain of ʿArafat is considered the culmination and the central element of the Muslim pilgrimage, or *hajj*.

Pilgrimage. Likewise, the Prophet's saying that remorse is repentance means that repentance is the cornerstone of remorse. Some of those who have attained true realization have argued that remorse is sufficient to achieve repentance, because it entails the two other conditions, since it is inconceivable that one persists in doing something one regrets or that one regrets something one has resolved to commit in the future. This is a general and summary definition of the meaning of repentance.

From the perspective of a more detailed elucidation and explanation, repentance has its causes, sequence and divisions. At first, the heart awakens from the slumber of heedlessness and the servant becomes aware of his evil condition. He arrives at this through God's help, as, in his mind, he begins to listen to the exhortations of God – glory to Him – by the hearing of his heart. This is mentioned in a prophetic tradition which says: "God's exhorter resides in the heart of every Muslim man." According to another tradition, "There is a piece of flesh in every [human] body. If it is healthy, the whole body is healthy, and if it is sick, the whole body is sick too. This is nothing but the heart." If the servant considers the evil he has done and sees the ugly deeds he has committed, the desire for repentance will enter his heart along with the wish to abstain from wrongdoing. Then God – glory to Him – will help him to strengthen his resolve, to return [to God] in the best manner possible, and to prepare himself for the demands of repentance.//158

The first of these demands is to part company with sinful friends – that is, those who would try to entice him into rejecting his goal and would seek to undermine his sound resolve. This can only be accomplished through perseverance in contemplation, which will increase his desire for repentance and multiply the motives that impel him to fulfill his resolve by strengthening in him fear [of God] and hope [for His mercy]. Then the knot of his persistence in evildoing around his heart will be loosened, as a result of which he will refrain from prohibited things and rein in his ego from pursuing its passions. At that point, he will abandon his sin once and for all and resolve to commit no sinful deeds ever again. If he has proceeded to live in accordance with his goal and act in accordance with his resolve, this means that he has achieved true success in his undertaking. However, should he violate [the demands] of repentance once or twice, his determination would require renewal. This thing may happen many times. However, one should not despair of repentance of such people, for "To each period is a decree established."[5]

It is related that Abu Sulayman al-Darani[6] said: "I attended the assembly of a preacher. While I was there, his words left a deep impression on my heart. However, when I was about to depart, nothing of it remained in my heart. I returned a second time. This time, the effect of his words stayed in my heart

5 Q. 13:38.
6 See *IM*, pp. 36–39.

until I returned to my house. I then broke the means of disobedience and embarked on the [Sufi] path." It is related that [on hearing this story] Yahya b. Muʿadh exclaimed: "A sparrow captured a crane!"[7] By the sparrow he meant that preacher, and by the crane Abu Sulayman al-Darani.

It is related that Abu Hafs al-Haddad[8] said: "I abandoned a certain reprehensible action, then returned to it. Then the action abandoned me, and I did not return to it again after that."

It is related that at the beginning of his affair[9] Abu ʿAmr b. Nujayd attended the sessions of Abu ʿUthman [al-Hiri].[10] His speeches affected his heart so that he repented. Then he experienced a relapse and began to hide from Abu ʿUthman whenever he saw him and stopped attending his sessions. One day, Abu ʿUthman met him [on the street]. Abu ʿAmr turned away and went down another path. Abu ʿUthman followed and pursued him until he caught up with him, and exclaimed://159 "My son, don't keep company with anyone who only loves you when you are sinless. In this situation, Abu ʿUthman can be of help to you!" Abu ʿAmr b. Nujayd repented, returned to his intention [to become a Sufi] and achieved success in it.

I heard the shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say that one seeker (*murid*) repented, then experienced a relapse. One day, he was wondering whether to return [to his repentance] and what would happen if he did. Suddenly he heard a voice: "O so-and-so! You obeyed Us, and We thanked you; you abandoned Us, and We granted you a respite; if you return to Us, We shall accept you!" The young man returned to his intention and succeeded in it.

When the servant abandons acts of disobedience, when the knot of persistence [in sinful deeds] is loosened from his heart, when he resolves never to commit any of them, while at the same time experiencing pangs of sincere remorse in his heart, he will regret his behavior. He then begins to blame himself for his evil states and ugly deeds. All this makes his repentance complete: his striving is now sincere; he has substituted solitude for the company of evil friends by withdrawing from them and has chosen a solitary retreat on account of them; he spends his days and nights in lamenting [his former evil ways] and is showing sincere regret in all of his states; by the rain of his tears he erases the traces of his stumbling; by the beauty of his repentance he treats the wounds of his failings; he is distinguished from his peers by his emaciated look, which points to the authenticity of his state.

No one can fulfill all this without first satisfying the demands of his adversaries and abandoning acts of injustice he has been guilty of perpetrating. For the first stage of repentance is to satisfy his adversaries to the fullest extent

---

7 These images are apparently taken from the famous Arab proverb according to which "one thousand cranes flying in the air cannot substitute one sparrow that you hold in your hand".

8 See *IM*, "Index" under "Abu Hafs al-Haddad".

9 That is, his entering the Sufi path.

10 See Chapter 1, pp. 45–46.

possible. When he has enough means to meet their claims or when they decide to declare him free from their claims, so be it. If not, then he must firmly resolve in his heart to fulfill their claims, as soon as an opportunity presents itself and to turn to God with sincere prayers and supplications on their behalf.//160

Those who repent have [special] features and states, which characterize them. They are considered to be part and parcel of repentance, insofar as they are characteristic of those who possess them. However, they are not necessarily a precondition for the soundness of one's repentance. Statements of Sufi masters about the meaning of repentance point in this direction. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Repentance consists of three parts. Its beginning is *tawba* [repentance], its middle part is *inaba* [turning to God], and its end is *awba* [return to God]." Thus he placed repentance at the beginning, return [to God] at the end and turning to God in the middle. Whoever repents out of fear of [divine] punishment acquires repentance. Whoever repents out of desire of [divine] reward acquires turning to God. And whoever repents out of compliance with [divine] command not out of desire of reward, nor out of fear of punishment, acquires return to God.

They also say that repentance is the characteristic of the believers, because God Most High said: "And turn all together to God [in repentance], O you believers."[11] As for turning to God, this is the characteristic of [God's] friends and those brought nigh, for God Most High says: "[Whosoever] … turns with a penitent heart."[12] As for return to God, this is the characteristic of the prophets and messengers, for God Most High said: "How excellent a servant [of God] he [Solomon] was. He was ever returning to God in penitence."[13]

I heard that Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami said: I heard that Mansur b. ʿAbdallah said: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Junayd say: "Repentance has three meanings. The first is regret; the second is the resolve not to revert to what God has forbidden; the third is the striving to right the wrongs done [to other people]."

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Repentance is to refrain from procrastination."//161

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿAbdallah al-Qurashi say: I heard al-Junayd say: I heard al-Harith [al-Muhasibi] say: "I have never said: 'My God, I ask You for repentance.' Instead, I have said: 'I ask You for the desire to repent.'"

Abu ʿAbdallah al-Shirazi – may God have mercy on him – reported to us: I heard Abu ʿAbdallah b. Muslih at Ahwaz say: I heard Ibn Ziri[14] say: I heard al-Junayd say: "One day I came to al-Sari [al-Saqati]. When I saw that he was distraught, I asked him what had happened. He said: 'A young man came to me

11 Q. 24:31.
12 Q. 50:33; according to Arberry's translation, 50:32.
13 Q. 38:30 (according to Arberry's translation, 38:29) and 38:44.
14 Or "Ibn Zizi".

and asked about repentance. I told him: "Repentance is that you not forget your sins." He contradicted me saying: "On the contrary, repentance is that you do forget your sins!" ' I [al-Junayd] told him [al-Sari] that, in my opinion, the young man was right. He asked me why. I said that if I were to find myself in the state of estrangement [from God], then to be transported to the state of proximity [to Him], then my remembrance of estrangement in the state of purity is nothing but estrangement. On hearing this, al-Sari fell silent."

I heard Abu Hatim al-Sijistani – may God have mercy on him – say: I heard Abu Nasr al-Sarraj[15] say: someone asked Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] about repentance. He answered: "It is when you don't forget your sins." When al-Junayd was asked about repentance, he answered that this is when you forget your sins. Abu Nasr al-Sarraj said: "Sahl was referring to the state of beginners and novices, which is constantly changing. As for al-Junayd, he referred to the repentance of those who have attained the truth; for they do not remember their sins, because the majesty of God Most High and the remembrance of Him have gained complete mastery over their hearts." He [Abu Nasr] then argued that this was similar to Ruwaym's response to a question about repentance, according to which one should repent from one's repentance.

When someone asked Dhu ʾl-Nun al-Misri about repentance he answered that the common people repent from sins, whereas the elect repent from forgetfulness. Abu ʾl-Husayn al-Nuri said that repentance means to repent from everything other than God – may He be exalted and glorified.

I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli b. Muhammad al-Tamimi say: "What a great difference is between someone who repents from his sins, someone who repents from his forgetfulness and someone who repents from the awareness of his own good works." Al-Wasiti said://162 "The sincere repentance[16] leaves no trace of disobedience on the penitent, be it hidden or manifest. If someone's repentance is pure he does not care where he spends the night or where he spends the day."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. Ibrahim b. al-Fadl al-Hashimi say: I heard Muhammad b. al-Rumi say: I heard Yahya b. Muʿadh say: "My God, I do not say, 'I have repented and will not go back [on my repentance], because I know my true nature. Nor do I pledge to abandon any and all sins, because I know well how weak I am.' I say: 'Perhaps I will not go back to my old ways, because I might die before that!' " Dhu ʾl-Nun said: "To ask for [God's] forgiveness without abandoning the sin is the repentance of liars."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard al-Nasrabadhi say: I heard Ibn Yazdaniyar say that he was asked: "If God's servant departs to meet God, with what principle should he comply?" He said: "He should not return to that which

15 The author of a famous Sufi manual entitled "The Book of the Essentials of Sufism". See *IM*, pp. 118–120.

16 Q. 66:8.

he abandoned; nor should he pay any heed to anything save the One for the sake of Whom he has departed this world.[17] He should then guard his innermost heart from noticing that which he has just left behind him." It was said to him: "This is the property of someone who has departed from existence. What about someone who has departed from non-existence?" He answered: "Sweetness in the future substitutes for the bitterness in the past."

Someone asked al-Bushanji about repentance. He answered: "If you remember a sin without taking delight in its recollection, it is repentance." Dhu ʾl-Nun said: "The true essence of repentance is that 'the land for all its breadth [is] narrow for you'[18] so that you find no rest for you in it; then your own self becomes narrow for you, as God Most High has mentioned in His Book: 'When the earth became narrow for them … and their souls became narrow for them, and they thought there was no shelter from God except in Him, then He turned towards them,[19] so that they might also turn.'"[20]

Ibn ʿAtaʾ [al-Adami] said: "There are two kinds of repentance: the repentance of return and the repentance of obedience. The repentance of return [to God] is that someone repents out of fear of God's punishment, whereas the repentance of obedience is that someone repents out of a feeling of shame for God's generosity [toward him]." Abu Hafs was asked: "Why does a repentant person loathe this world?"//163 He answered: "Because it is the place in which he commits his sins." He was then asked: "Isn't it also the place in which God has honored him with repentance?" He answered: "One can have no doubt about one's sins, whereas one can never be certain that one's repentance has been accepted."

Al-Wasiti said: "David – peace be upon him – rejoiced at first, then the sweetness of his obedience [toward God] caused him to breathe a deep sigh. His second spiritual state was more complete than the time when his [true] condition was hidden from him." A Sufi master said: "The repentance of liars is on the tips of their tongues." He meant that they constantly repeat [the phrase]: "May God forgive me." Someone asked Abu Hafs about repentance. He answered: "The servant has nothing to do with repentance, because it comes to him, not from him."

It is said that God – glory to Him – revealed to Adam the following words: "Adam, you have bequeathed to your progeny hardship and affliction, whereas I have bequeathed to them repentance. Whoever among them calls to Me, as you have done, I will answer his prayer as I have answered yours. Adam, I will resurrect the repentant from their graves delighted and laughing. Their prayers will be answered!"

---

17 That is, God.
18 Q. 9:25.
19 That is, repented on their behalf.
20 Q. 9:118.

A man said to Rabiʿa:[21] "I have committed many sins and acts of disobedience. If I decide to turn to God, would He turn to me?" She answered: "No. Only if He were to turn to you, then you would be able to turn to Him."

Know that God Most High said: "Truly, God loves those who repent, and He loves those who cleanse themselves."[22] A man who has succumbed to an error can be certain of his sin. However, if he decides to repent, he can never be certain that God accepts his repentance, especially if he considers himself to be naturally entitled to God's love. In order for the sinner to reach the stage at which he will discover signs of God's love toward him, he must travel a great distance. Therefore it is incumbent upon everyone who knows that he has committed a sin that requires repentance to embrace humility, to renounce all his faults and to ask for God's forgiveness, as in the saying: "Persevere in the dread [of divine punishment] until the appointed time!"[23] The Greatest of All Speakers[24] said: "Say: 'If you love God, follow me, and God will love you.'"[25] It was part of the Prophet's custom to ask constantly for God's forgiveness. He – may God bless and greet him – said: "My heart is covered by a cloud. Therefore I ask for God's forgiveness//164 seventy times a day."

I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi say: I heard al-Husayn b. ʿAli say: I heard Muhammad b. Ahmad say: I heard ʿAbdallah b. Sahl say: I heard Yahya b. Muʿadh say: "One slip after repentance is uglier than seventy before it." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʿUthman [al-Hiri] say commenting on the words of God Almighty and Glorious: "'Truly, unto Us is their return.'[26] It means, 'Unto Us is their return, even though they have persisted in acts of disobedience for a long time.'"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: "ʿAli b. ʿIsa the vizier[27] rode in a great procession. Some strangers among the onlookers began to inquire: 'Who is this? Who is this?' A woman standing by the side of the road said: 'How long will you keep asking, "Who is this? Who is this?" This is a servant of God, who has fallen from God's grace, so He has afflicted him with what you see.' When ʿAli b. ʿIsa heard this, he returned to his house and resigned from the vizirate. He then departed for Mecca and never left it again."

---

21 Rabiʿa al-ʿAdawiyya (d. 185/801), a legendary female ascetic from Basra. See *IM*, pp. 26–32.
22 Q. 2:222.
23 That is, the day of your death.
24 That is, God.
25 Q. 3:31; 3:29, according to Arberry's translation.
26 Q. 88:25.
27 A famous ʿAbbasid statesman, who was known for his piety and asceticism. He died in 334/946.

Striving (*mujahada*)

God Most High said: "And those who strive for Our sake, surely We shall guide them in Our ways; God is with the good-doers."[28]

Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi related to us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar related to us: al-ʿAbbas b. al-Fadl al-Isqati related to us: Ibn Kasib related to us: Ibn ʿUyayna related to us from ʿAli b. Zayd from Abu Nadra from Abu Saʿid al-Khudri, who said that the Messenger of God was asked about the most noble kind of spiritual self-exertion (*jihad*).[29] He answered: "A word of justice spoken before a despotic ruler." On hearing this tears started to flow from Abu Saʿid's eyes.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "If someone adorns his externals with striving, God will beautify his internal self with the vision of Him." God Most High said: "And those who strive for Our sake, surely We shall guide them in Our ways."[30]//165

Know that anyone who does not strive [for God's sake] from the beginning, will find no trace of this [Sufi] path. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "Anyone who thinks that anything of the path will be revealed or unveiled for him without him exerting himself constantly is in error." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Whoever does not stand up at the beginning of his journey will not be allowed to sit down at its end." I also heard him say: "When people say, 'Movement is a blessing', they imply that bestirring oneself externally brings blessings internally."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar say: I heard al-Husayn b. ʿAlluya say: Abu Yazid said: "For twelve years I was the blacksmith of my soul; then for five years I was the mirror of my heart; then for one year I was looking at that which lay between the two, and lo, around the waist of my external being was an infidel's girdle.[31] I then labored for twelve more years to cut it. I then looked, and lo, I saw an infidel's belt wrapped around my inner self. So I spent five more years trying to cut it. As I was wondering how I could cut it, [the truth] was revealed to me. I looked at God's creatures and saw them to be dead. So I uttered 'God is great' over them four times."[32]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari [al-Saqati] say: "O young men! Exert yourselves to the fullest, before you have

---

28 Q. 29:69.

29 The Arabic words "striving" (*mujahada*) and "self-exertion [on the path of God]" (*jihad*) are derived from the Arabic verb *jahada*, which means to "exert oneself", "to take pains", "to strive".

30 Q. 29:69.

31 Protected minorities under Muslim rule were required to wear outward signs of their non-Muslim status, including a girdle.

32 Part of the funeral prayer.

reached my age and become decrepit and incapable, as I have." [He said this], although at that time the young men were nowhere near him in regard to the worship of God. I also heard him say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard ʿAbd al-ʿAziz al-Najrani say: I heard al-Hasan al-Qazzaz say: "This matter[33] is based on three things://166 that you don't eat unless you are starving; that you don't sleep unless you are overpowered [by slumber]; and that you don't speak unless this is absolutely necessary." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Muhammad b. Hamid say: I heard Ahmad b. Khadrawayh say: I heard Ibrahim b. Adham say: "No one will ever attain the degree of the righteous until he has overcome six obstacles: first, that he shut the door of bounty and open the door of hardship; second, that he shut the door of vainglory and open the door of humility; third, that he shut the door of repose and open the door of earnest striving; fourth, that he shut the door of sleep and open the door of night vigil; fifth, that he shut the door of wealth and open the door of poverty; sixth, that he shut the door of hope [for a better future] and open the door of readiness for death."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami said: I heard my grandfather Abu ʿAmr b. Nujayd say: "When your soul is honored, your faith is debased." I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "If a Sufi says after five days [of fasting] that he is hungry, then send him to the bazaar and tell him to earn his livelihood!"

Know that the root and foundation of striving is to wean one's soul from its habits and to accustom it to resist its passions at all times. The soul has two traits that prevent it from doing good. It is totally engrossed in pursuing its desires and refusal to perform acts of obedience. When the soul tries to break loose [from the rider] in pursuit of its passion, he must curb it with the reins of piety. When it becomes refractory in complying with God's will, he should steer it toward opposing its desires. When it rebels and flies into rage, he must bring it under control, for no struggle has a better outcome than one in which anger is conquered by good moral character and its embers are extinguished by [a display] of gentleness. And when the soul discovers the sweet wine of relaxation and finds comfort only in displaying her fine traits and in preening herself before anyone who cares to look at her and takes notice of her, it is necessary to break her of her habit and to make her stop at the abode of humiliation by reminding her of her small worth, her lowly origins and the turpitude of her deeds.

The common folk strive to protect their actions [from sin], while the elect endeavor to purify their [internal] states. For the strictures of hunger and night vigils are simple and easy, whereas the improvement of a man's morals and cleansing//167 them of evil traits is much more difficult.

One of the soul's most sinister traits is its tendency to take delight in fulsome praise. Anyone who partakes of this cup will carry the weight of heaven and earth

33 That is, Sufism.

on his eyelids! A sign of this [condition] is that when this drink [of praise] is withheld from him, his spiritual state reverts to indolence and ineptitude.

For many years a certain Sufi master used to pray in the front row of the mosque which he frequented. One day something prevented him from arriving early at the mosque, so he prayed in the last row. After that he was not seen there for a while. When someone asked him about the reason for that, he answered: "I prayed in the front row for so many years. As I was performing my daily prayers, I thought that I was dedicating them to God only. The day I was late I was overcome with a shame of sorts, because the people in the mosque saw me in the last row. I thus came to realize that all my zeal all these years had derived from my desire to be seen doing my prayers."

It is related that Abu Muhammad al-Murtaʿish once said: "I used to go on the pilgrimage without any provisions or riding animal. I then realized that all of my effort was tarnished by my taking pleasure in doing that. One day my mother asked me to bring a jar of water for her. When I found that request burdensome, I suddenly realized that my eagerness to perform the pilgrimages sprang from my soul's taking pleasure in that and from a blemish that still remained in it. For if my soul had been annihilated [by ascetic rigors], it wouldn't have found it burdensome to do something that is prescribed by the Divine Law."[34]

There was a woman who had reached a very old age. Someone asked her about her condition. She answered: "When I was young, I found in my soul the powers and drives that I regarded as coming from the strength of my [spiritual] state. But when I grew older, they disappeared. It was then that I realized that these powers and drives came from the strength of my youth, not from the strength of my spiritual states, as I had imagined." I heard Shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Every Sufi master who has heard this story, could not help feeling great compassion for this old lady and would say that she was absolutely right."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say: "God graces His servant with no greater honor than to show him the depravity of his soul. At the same time, God subjects His servant to no greater humiliation than to conceal from him the depravity of his soul."//168 I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Ibrahim al-Khawwas say: "There has not been a single frightful thing upon which I would not embark."[35] I also heard him say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Muhammad b. al-Fadl say: "Rest is to be free from the aspirations of one's soul."

I heard Abu ʿAbd al-Rahman [al-Sulami] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "Misfortunes come upon mankind from three things: disease in natural disposition, clinging to [evil] habits, and bad

34 The Qurʾan enjoins Muslims to treat their parents kindly. See, e.g., 17:24.

35 According to one commentary, al-Khawwas refers here to the rigorous ascetic and self-abnegating practices to which he has subjected himself in his search for God's pleasure.

company." I [Mansur b. ʿAbdallah] asked him about disease of natural disposition. He answered that it was eating forbidden food. I asked him about clinging to [evil] habits. He answered that it was looking at and listening to forbidden things and slander. I asked him about bad company. He answered that it was to follow any passion that arises in your soul.

I also heard him say: I heard al-Nasrabadhi say: "Your soul is your prison. When you have escaped from it, you will find yourself in eternal ease." I also heard him say: I heard Muhammad al-Farraʾ say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Warraq say: "In the beginning of this affair of ours[36] at the mosque of Abu ʿUthman al-Hiri, our finest practice was to give away everything that was given to us [as pious donation], to spend the night without knowing what our sustenance would be the next day, and when any of us encountered anything disagreeable we took no revenge [on those responsible for it]. Instead, we excused the offenders and showed humility toward them. And when disdain for someone entered our hearts, we placed ourselves at his service and treated him with kindness until [this feeling] ceased." Abu Hafs [al-Haddad] said: "The soul is nothing but darkness; its secret [heart] is its lamp; and the light of this lamp is Godspeed. Whoever is not accompanied by God's assistance in his secret [heart], lingers in total darkness."

The imam and master al-Qushayri said that the meaning of his words "[the soul's] lamp is its secret [heart]" is the secret that exists between the servant and God Most High. This is the site of his sincerity by means of which the servant becomes aware that everything originates from God and not from him or by him. As a result, he frees himself from pretensions to any power and ability [to act on his own] at any time. He then becomes protected from the evil of his soul through God's assistance, for if this assistance is not extended to him,//169 his knowledge of his self and of God will be of no use to him. Therefore, the Sufi masters have said: "He who has no secret [heart] is doomed to persist [in sin]."

Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "A man cannot see the faults of his soul, if he keeps finding anything good in it. Only he who blames his soul at all times will be able to see its faults." Abu Hafs [al-Haddad] said: "How swift is the destruction of one who is unable to recognize his faults, for disobedience is the messenger of unbelief." Abu Sulayman [al-Darani] said: "I do not consider a single action of my soul to be good and do not expect it to be counted in my favor." Al-Sari [al-Saqati] said: "Beware of those who frequent the rich, those who recite the Qurʾan in the marketplace and those learned who serve worldly rulers." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Corruption afflicts men due to the following six things. First, when their desire to work for the sake of the Hereafter is weak; second, when men's bodies become hostages to their lusts; third, when they hold high hopes for the future, while their life is so short; fourth, when they strive to please creatures instead of pleasing their Creator; fifth, when they pursue their passions, while turning their backs on the Prophet's custom (*sunna*); sixth, when

36 That is, the Sufi path.

they justify their failings by mentioning the minor slips committed by the noble forbears,[37] while burying their many virtues.

Retreat (*khalwa*) and seclusion (*ʿuzla*)

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan related to us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri related to us: ʿAbd al-ʿAziz b. Muʿawiyya told us: al-Qaʿnabi told us: ʿAbd al-ʿAziz b. Abi Hazim related to us on the authority of his father, who related to him on the authority of Baʿja b. ʿAbdallah b. Badr al-Juhani on the authority of Abu Hurayra, who said: "The Messenger of God – may God's peace and blessing be upon him – said: 'The best of all possible ways of living is for a man to take the reins of his horse [to fight] in the way of God; if he hears sounds of alarm and panic, he is on his horse's back seeking death or martyrdom in the right place. Or this[38] is the life of a man who tends his sheep and goats on a mountain peak or at the bottom of a valley; he performs his prayers, gives alms and worships his Lord until "there comes to him the Certainty [of death]".[39] People see nothing but good from him.'"//170

Retreat belongs to the elect, while seclusion is a sign of the people of union [with God]. It is incumbent on the seeker, who embarks on the path [to God], to seclude himself from his own kind. Then, at the end of his path, he should practice seclusion in order to achieve intimacy with God.

When a man chooses seclusion he must be sure that he practices it in order to protect other people from his evil, not in order to be safe from their evil. The former comes from his thinking little of himself, while the latter comes from seeing himself to be better than others. A man who thinks little of himself is humble, whereas a man who considers himself to be more worthy than others is vain.

Someone saw a monk and asked him: "You are a monk, aren't you?" He answered: "No, I am guarding a dog. My soul is a dog that bites people. I therefore have removed it from them, so that they be safe from it."

Once someone passed by a righteous man, who, on seeing him, pulled his garment away from him. The passer-by said: "Why are you pulling your garments away from me? My clothes are not impure!" The righteous man answered: "I assumed that you would think that my clothes were impure, so I removed them from your way lest they soil your clothes, not the other way around!"

One of the rules of seclusion is that the man who goes into seclusion must acquire enough knowledge to solidify his faith in the oneness of God in order not to be seduced by Satan's whisperings. Then he should acquire enough knowledge of the Divine Law to be able to fulfill his religious duties, so that his undertaking would rest on a solid foundation. In essence, seclusion is but separation from

37 That is, the members of the first Muslim community.
38 That is, the best possible way to live one's life.
39 Q. 15:99.

reprehensible character traits. Its purpose is to turn [bad] qualities into [good] ones, not to withdraw from familiar places [into the desert]. Thus, when someone asks [Sufis] about the gnostic (*ʿarif*), they answer, "One who is here and not here", meaning that he is [outwardly] with creatures, while in his heart he is separate from them.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Wear with people what they wear and eat what they eat, but separate yourself from them in your heart of hearts!" I also heard him say: "A man came to me and said: 'I have come to you from far away.' I told him: 'This matter[40] is obtained neither by crossing great distances nor by subjecting oneself to the strictures of travel. Separate from your soul even by a single step, and you will achieve your goal!' "

It is related that Abu Yazid said: "In a dream, I saw my Lord – may He be glorified and exalted. I asked Him: 'How shall I find You?' He answered: 'Leave your soul behind and come!' " I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "Whoever chooses retreat over the company of men must be free from all recollections except the recollection of his Lord; he must be free from all desires except the desire of God's satisfaction; he must also be free from all demands of his soul. If he does not meet this condition, his retreat will plunge him into temptation or calamity." It is said that separation from one's self in retreat is the most perfect way to solace.//171

Yahya b. Muʿadh said: "Consider whether your intimacy is your intimacy with retreat, or with Him in retreat. If your intimacy is with retreat, it will disappear when you abandon your retreat. However, if your intimacy is with Him, it will persist regardless of the place you are in, be it in the desert or in the steppe."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Muhammad b. Hamid say: "A man came to visit Abu Bakr al-Warraq. As he was about to depart, he asked [al-Warraq] to counsel him. He said: 'I have found the best of this world and the next in retreat and frugality, while I have found the worst of the two worlds in abundance and mixing with people.' " I also heard him say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Jurayri say, when asked about seclusion: "It is when you enter into the crowd, while guarding your innermost self from being crowded by the crowd and secluding it from sins. In this way your innermost self will be bound to God." They also say: "Whoever chooses seclusion, attains seclusion."[41]

Sahl [al-Tustari] said: "[Your] seclusion is not sound unless you eat what is lawful [under the Divine Law]. And your eating of lawful food is not sound unless you render to God His due." Dhu ʾl-Nun said: "I have seen nothing more conducive to sincerity than retreat." Abu ʿAbdallah al-Ramli said: "Let your true companion be solitude, your food be hunger, your speech be intimate prayers.

---

40 That is, the knowledge of the Sufi path.

41 According to another reading, "Whoever chooses seclusion, attains greatness" (*al-ʿizzu lahu*).

Then and only then, will you join God after you die." Dhu ʾl-Nun said: "Someone who hides from mankind in retreat is not like one who hides from mankind in God."

I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Junayd say: "The hardship of seclusion is easier to bear than the enticement of [human] company." Mak'hul said: "While there is some good in mixing with people, safety lies in seclusion." Yahya b. Muʿadh said: "Solitude is the companion of the truthful."

I heard Shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq say: I heard al-Shibli say: "Ruin, ruin, O people!" Someone asked him: "What is the sign of ruin?" He answered: "One of the signs of ruin is intimacy with people!" Yahya b. Abu Kathir said: "Whoever mixes with people seeks to wheedle them, and whoever wheedles them, behaves hypocritically toward them." Shuʿayb b. Harb said: "I came to see Malik b. Masʿud in Kufa, when he was alone in his house. I asked him whether he felt lonely. He responded: 'I don't think that one can be alone with God!' "

I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard al-Junayd say: "Whoever wants his religion to be sound and his body and heart to be relieved should isolate himself from people. This is a desolate time and wise is he who chooses seclusion!" I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Bakr//172 al-Razi say: Abu Yaʿqub al-Susi said: "Only the strong are capable of withdrawing themselves from people. For the likes of us living in a community is more beneficial, because some of us imitate others [in good works]."

I heard Abu ʿUthman Saʿid b. Abu Saʿid say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Damaghani say: "Al-Shibli gave me the following advice: 'Stick to solitude, erase your name from [the list of] living people and face the wall[42] until you die!' " A man came to Shuʿayb b. Harb. The latter asked him: "What brings you here?" He answered: "I want to be with you." Shuʿayb replied: "O my brother! Worship of God cannot be achieved in the company [of men]. He who is not intimate with God, cannot be intimate with anything!" Some people asked a Sufi: "What is the most remarkable thing you have encountered in your travels?" He replied: "Once I met al-Khidr.[43] He sought my company, but I declined out of fear that it might interfere with my reliance on God." Another Sufi was asked if there was anyone with whom he would feel intimate. He answered "Yes!", whereupon he stretched his hand toward his copy of the Qurʾan and pressed it to his heart saying, "This!" They had this meaning in mind when they recited the following verse:

> Your books[44] are always with me; they do not leave my bed for a single moment.
> And in them there is a cure for the sickness I conceal.

---

42 That is, the prayer niche.

43 A popular person in Sufi literature and Middle Eastern folklore, who is sometimes identified with the prophet Elijah (Ilyas). Al-Khidr is believed to be immortal; he travels freely across land and sea, helping those in need. Sufis consider him to be the model friend of God (*wali*).

44 Or "letters".

A man asked Dhu ʾl-Nun al-Misri: "When will seclusion become right for me?" He answered: "When you are able to seclude yourself from your own self!" Ibn al-Mubarak[45] was asked about the cure of the heart. He answered: "[It is] to avoid mixing with people!" It is said that when God wants to take his servant from the ignominy of disobedience to the glory of obedience, He graces him with the intimacy of solitude, enriches him with contentment, and allows him to see his faults. Whoever has been given all this, has been given the best of the two worlds!"

Fear of God (*taqwa*)

God Most High said: "Surely the noblest among you in the sight of God is the most Godfearing of you."[46] Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar informed us: Muhammad b. al-Fadl b. Jabir informed us: ʿAbd al-Aʿla al-Qurashi[47] related to us: Yaʿqub al-ʿAmmi told us on the authority of Layth, on the authority of Mujahid, on the authority of Abu Saʿid al-Khudri, who said that a man came to the Prophet – may God bless and greet him – and said: "O Prophet of God, advise me!" He answered: "Hold onto fear of God, for it is the quintessence of all good! Perform *jihad*; it is the monasticism//173 of the Muslim! Practice the remembrance of God, for it is a light for you!"

ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan said: Ahmad b. ʿUbayd said: ʿAbbas b. al-Fadl al-Asqati related to us: Ahmad b. Yunus related to us: Abu Hurmuz Nafiʿ b. Hurmuz related to us: I heard Anas [b. Malik] say that someone asked [the Prophet]: "Prophet of God, who are the family of Muhammad?" He answered: "Everyone who fears God!"

Fear of God is the quintessence of all good things. The True Reality of fear of God consists of protecting oneself from God's punishment through obedience to Him. It is said: "So-and-so protected himself with his shield." The root of fear of God is to protect oneself from associating anything or anyone with God; this is to be followed by protecting oneself from acts of disobedience and offenses; this is followed by protecting oneself from dubious things; this is followed by protecting oneself from unnecessary things.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "For each of these divisions there is a special chapter." Some [scholars] have interpreted the Qurʾanic phrase "[O believers,] fear God as He should be feared"[48] as meaning that God is to be obeyed and not disobeyed, remembered and not forgotten, thanked and not unrequited.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar say: I heard Ahmad b. ʿAsim say: I heard Sahl b. ʿAbdallah say: "There

45 An early Muslim ascetic and fighter for religion, who died in 181/797. See *IM*, pp. 21–22.
46 Q. 49:13.
47 In another reading "al-Narsi".
48 Q. 3:102; 3:97 according to Arberry's translation.

is no helper but God, no guide but the Messenger of God, no provisions but fear of God, no deed but one that is graced by patience [in worship]."

I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Kattani say: "This world is apportioned according to affliction and the next according to fear of God." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say: "No one who has not appointed fear of God as an arbiter between himself and God will ever attain unveiling and contemplation [of divine mysteries]." Al-Nasrabadhi said: "Fear of God means that the servant of God fears everything except God may He be great and exalted!" Sahl [al-Tustari] said: "Whoever desires to achieve perfection in fear of God must abandon all sins." Al-Nasrabadhi said: "He who practices fear of God aspires to separate himself from this world, because God – glory to Him – said: 'The next world is better for those who are Godfearing. Will you not understand?' "[49] A Sufi said: "When someone's fear of God is perfect, God makes turning away from this world easy for him."

Abu ʿAbdallah al-Rudhbari said: "Fear of God is to shun anything that distances you from God."//174 Dhu ʾl-Nun said: "The Godfearing person is one who does not defile his exterior with acts of opposition [to God's will] nor his interior with diversions [from God] and occupies the station of complete agreement with God."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: "I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "Fear of God has two sides: outward and inward. Its outward side is the observance of [God's] boundaries. Its inward side is [pure] intention and sincerity."

Dhu ʾl-Nun [al-Misri] said:

There is no living except with men whose hearts long for fear of God and
Whose repose is in the remembrance [of God's name]
[Their] contentment is in the spirit of certainty and its sweetness
As the nursing infant is content with [its mother's] lap.

They say that a man's fear of God is evident in three things: full trust in God with respect to what has not been granted to him; full satisfaction with what has been granted to him; and full patience with respect to what has eluded him. Talq b. Habib said: "Fear of God is to act in obedience to God, illuminated by His light, and to fear His punishment."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad al-Farraʾ relate from Abu Hafs the following saying: "Fear of God can only be achieved by [eating] that which is lawful. There is no other way." I also heard him say; I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Zanjani say: "He whose capital is fear of God gains a profit that tongues are unable to describe." Al-Wasiti said: "Fear of God is to be wary of one's fear of God", meaning to take no notice of it.

---

49 Q. 6:32.

The one who fears God [should be] like Ibn Sirin.[50] Once he bought forty jars of butter. His servant found a [dead] mouse in one of them. Ibn Sirin asked him: "What jar did you find it in?"[51] The servant said that he did not remember, whereupon Ibn Sirin dumped all of the jars onto the ground. Or one should be like Abu Yazid [al-Bistami], who once purchased a measure of saffron in Hamadan.[52] A little of it was left over and when he returned to Bistam[53] he found two ants in it. He then returned to Hamadan and laid down these two ants.

It is related that Abu Hanifa[54] used to avoid sitting in the shade of his neighbor's tree. He would explain this [behavior] by referring to a report from the Prophet that says: "Any loan that brings interest is usury." It is told that Abu Yazid was washing his robe in the desert [outside the city] with a companion of his. The companion said to him: "Let's hang our robes on the wall of this vineyard." Abu Yazid responded: "No, one cannot drive a nail into other people's wall." The companion said: "Let's hang them on this tree." He answered: "No, for they may break the branches." "Then let's spread them out on the grass!" "No," responded Abu Yazid. "No, the grass is fodder for the animals. We cannot block them off from it!" He turned his back to the sun, with his robe on his back, and waited until one side was dry. He then turned it around and waited until the other side was dry.//175

It is told that once Abu Yazid went to the congregational mosque and drove his staff into the ground. It fell upon the staff of an old man next to it and knocked it down. The old man had to lean over in order to pick up his staff. Abu Yazid followed the old man to his house and asked for his forgiveness. He said: "The reason for your leaning over was my negligence in driving my staff into the ground, for this caused you to do so."

Once ʿUtba al-Ghulam was seen breaking into a sweat in wintertime. When asked why, he responded: "This is the place where I disobeyed my Lord!" On being asked for an explanation, he said: "I scraped off a chunk of clay from this wall and had a guest of mine cleanse his hands with it. However, I neglected to ask the owner of the wall for permission."

Ibrahim b. Adham said: "Once I was spending the night in the desert near Jerusalem. After some time two angels descended. One of them asked the other: "Who is this?" He answered: "Ibrahim b. Adham." "That is the one whom God – glory to Him – lowered by one degree!" "Why?" inquired the other angel. "Because he bought some dates in Basra and one of the dates belonging to the grocer fell in among his dates and he did not return it to its owner." Ibrahim

---

50 An early Muslim scholar who was renowned for his piety and scrupulousness. He died in 110/728.

51 According to the shariʿa, any food that came in contact with a dead animal was considered impure.

52 A city in Iran.

53 His native city.

54 A renowned jurist, who founded a school of law named after him. He died in150/767.

continued: "I returned to Basra and purchased dates from that man, and [while doing this] dropped one date into his dates. I then returned to Jerusalem and spent the night in the desert [again]. After some time, I saw two angels descend from the sky. One said to the other: "Who is here?" He answered: "Ibrahim b. Adham." He then added: "His rank is raised."

It is said that fear of God has several degrees: the common people shun associating anything with God (*shirk*); the elect shun sins; the prophets shun attributing acts [to anyone other than Him] – in other words, their fear comes to them from Him and is [directed] to Him.

The Commander of the Faithful, ʿAli – may God be pleased with him – said: "The most noble of mankind in this world are the generous and the best of mankind in the Hereafter are those who fear God."

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Abu ʾl-Husayn al-Basri informed us: Bishr b. Musa informed us: Muhammad b. ʿAbdallah b. al-Mubarak related to us on the authority of Yahya b. Ayyub, on the authority of ʿUbaydallah b. Zuhr, on the authority of ʿAli b. Yazid, on the authority of al-Qasim, on the authority of Abu Umama from the Prophet – may God's peace and blessing be upon him – that he said: "If someone has looked at the beauty of a woman and lowered his sight with the first look, God will make for him an act of worship whose sweetness will reside in his heart [forever]."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani say: "Once al-Junayd was sitting with Ruwaym [b. Ahmad], al-Jurayri, and Ibn ʿAtaʾ [al-Adami].[55]//176 Al-Junayd said: 'One cannot be saved unless one is sincere in taking refuge with God, for God Most High said: "And to the three who were left behind, until the earth, for all its breadth, became narrow for them." '[56] Ruwaym – may God have mercy upon him – said: 'One cannot be saved unless one is sincere in the fear of God, for God Most High said: "But God shall deliver those who were Godfearing to their security." ' Al-Jurayri said: 'One cannot be saved unless one keeps trust, for God Most High said: "Those who fulfill God's covenant and break not the compact." '[57] Ibn ʿAtaʾ said: 'One cannot be saved unless one has become ashamed of oneself in truth, for God Most High said: "Does not he know that God sees [everything]?" ' "[58]

The master and imam[59] said: "One can be saved only by divine order and decree, for God Most High said: 'As for those unto whom the ample reward has

55 They were members of al-Junayd's inner circle; the last named was also a partisan of al-Hallaj.

56 Q. 9:118; according to most exegetes, this verse refers to three Companions of the Prophet, who refused to participate in his military campaign. Later on they repented and were tormented by the feeling of uncertainty as to their status in the eyes of God – namely, whether He had pardoned them.

57 Q. 13:20.

58 Q. 96:4.

59 That is, al-Qushayri.

gone forth from us, [they shall be kept far from it[60]].' "[61] He also said: "One can be saved only by pre-determined choice [of God], for God Most High said: 'We chose them and guided them to a straight path.' "[62]

Scrupulousness (*waraʿ*)

Abu ʾl-Husayn[63] ʿAbd al-Rahman b. Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Muzakki informed us: Muhammad b. Dawud b. Sulayman al-Zahid informed us: Muhammad b. al-Hasan b. Qutayba informed us: Ahmad b. Abu Tahir al-Khurasani told us: Yahya b. al-ʿAyzar said: Muhammad b. Yusuf al-Firyabi told us on the authority of Sufyan on the authority of al-Ajlah on the authority of ʿAbdallah b. Burayda on the authority of Abu ʾl-Aswad al-Duʾali on the authority of Abu Dharr that the Messenger of God – may God's blessing and peace be upon him – said: "One of the best features of a man's Islam is his giving up that which does not concern him."

The imam and master [al-Qushayri] – may God be pleased with him – said: "Scrupulousness is giving up dubious things." Likewise, Ibrahim b. Adham said: "Scrupulousness is giving up whatever is dubious and whatever does not concern you", which means giving up that which is superfluous.//177

Abu Bakr al-Siddiq[64] – may God be pleased with him – said: "We used to abandon seventy kinds of permitted things out of fear of stepping into only one thing that is forbidden." The Prophet – may God's peace and blessing be upon him – told Abu Hurayra: "Be scrupulous and you will be among God's greatest servants!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari [al-Saqati] say: "The most scrupulous men of their times were: Hudhayfa b. al-Marʿashi,[65] Yusuf b. Asbat, Ibrahim b. Adham and Sulayman al-Khawwas. They stuck to scrupulousness under any circumstances, and when acquisition of that which is lawful became difficult to them, they took recourse in the absolute minimum." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Dimashqi say: I heard al-Shibli say: "Scrupulousness is to refrain from everything other than God Most High." I also heard him [al-Sulami] say: Abu Jaʿfar al-Razi informed us: al-ʿAbbas b. Hamza told us: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told us: Ishaq b. Khalaf told us: "To be scrupulous in speech is harder than being scrupulous in [dealing] with gold and silver. Likewise, to abstain from worldly authority (*riʾasa*) is harder than to abstain from gold and silver, since one expends them freely in one's quest for worldly authority.

---

60 That is, the hellfire.
61 Q. 21:101.
62 Q. 6:87.
63 An alternative reading has "Abu ʾl-Hasan".
64 The first successor of the prophet Muhammad (caliph), who died in 11/634.
65 According to an alternative reading, "al-Murtaʿish".

Abu Sulayman al-Darani said: "Scrupulousness is the beginning of abstention, just as contentment is an [essential] part of satisfaction." Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "The reward for being scrupulous is the lightness of reckoning [on the Day of Judgement]." Yahya b. Muʿadh said: "Scrupulousness consists of embracing the provisions of [religious] knowledge without [delving into] interpretation of it."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard al-Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Muhammad b. Dawud al-Dinawari say: I heard ʿAbdallah b. al-Jallaʾ say: "I know someone who lived in Mecca for thirty years. During that time he drank nothing of the water of the Zamzam well[66] except that which he would draw with his own leather pitcher and his own rope. Furthermore, [throughout these years] he would never eat any food imported from Egypt."[67]//178

I also heard him say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard ʿAli b. Musa al-Taharti say: "Once a small coin belonging to ʿAbdallah b. Marwan fell into a filthy well. He spent thirteen *dinars* in wages to pay for retrieving it. When asked about that, he responded: "The name of God Most High was inscribed on it!" I also heard him say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Farisi say: I heard Ibn ʿAlluya say: I heard Yahya b. Muʿadh say: "There are two kinds of scrupulousness: the scrupulousness of the externals, which means that one moves only for the sake of God Most High; and the scrupulousness of the interior, which means that only God and God alone can enter your heart."

Yahya b. Muʿadh also said: "One who is neglectful of the fine points of scrupulousness will not receive a sublime gift [from God]." Likewise, it is said: "He who observes his religion meticulously will see his rank raised in importance at the Resurrection." Ibn al-Jallaʾ also said: "He whose poverty is not accompanied by fear of God consumes that which is manifestly forbidden." Yunus b. ʿUbayd said: "Scrupulousness is to abandon every dubious thing and to call your ego to account with every moment."

Sufyan al-Thawri said: "I have not seen anything easier than scrupulousness. Whenever something leaves a mark on your soul, abandon it!" Maʿruf al-Karkhi said: "Guard your tongue from praise as you guard it from censure." Bishr b. al-Harith said: "The three hardest things are: to be generous in penury; to be scrupulous in seclusion; and to tell the truth to someone whom you fear or expect some benefit from."

It is said that the sister of Bishr al-Hafi came to Ahmad b. Hanbal[68] and said: "We were spinning on the roof of our house, when a group of the Zahiri guard[69]

---

66 The sacred well located in the Meccan sanctuary.

67 That is, the food of which provenance he was not sure.

68 A famous scholar of Baghdad (d.241/855), who founded a school of law named after him. He was famous for his piety.

69 That is, representatives of the state government, who were seen by many of the righteous as corrupt and despotic. The implications of this story in the context of the ambivalent relations between Ibn Hanbal (a model traditionalist scholar) and Bishr (a model ascetic) are discussed in Michael Cooperson, "Ahmad Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi", *Studia Islamica*, 86/2 (1997), pp. 71–101.

passed us by with their torches. The light [of their torches] fell upon us. Was it permissible for us to spin by their light?" Ahmad [b. Hanbal] asked her: "Who are you? May God keep you in good health!" She said: "I am Bishr al-Hafi's sister."//179 Ahmad wept and said: "Your house is [the seat] of true scrupulousness. Therefore, do not spin in the light [of their torches]!"

ʿAli al-ʿAttar said: "[One day] I was walking through the streets of Basra. [I saw] a few old men sitting there, while some young boys played nearby. I asked [them]: 'Aren't you ashamed of [playing in the presence of] these elders?' One of the boys answered: 'These elders have very little in the way of scrupulousness, so they command little respect!' "

It is said that Malik b. Dinar resided in Basra for forty years. However, he did not consider it proper to eat the dates of that city, be they fresh or dried. He died without tasting any of them even once. Each time the season for ripe dates had passed he would say: "O people of Basra, this stomach of mine has missed nothing of this,[70] nor has anything been added to you." Someone asked Ibrahim b. Adham: "Why don't you drink water from the Zamzam well?" He answered: "If I had a bucket [of my own], I would drink it!"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Whenever al-Harith al-Muhasibi stretched his hand toward any food of suspicious origin, a vein in his fingertip would begin to throb and he would know that it was not permissible for him. [Likewise,] once Bishr al-Hafi was invited to a meal and some food was placed in front of him. He tried to reach out his hand for the food, but his hand would not stretch. He repeated this three times, until a man who knew him said: 'His hand cannot reach out to touch dubious food. Why did the host bother to invite a man like this to his party?' "

Ahmad b. Muhammad b. Yahya al-Sufi informed us: I heard ʿAbdallah b. ʿAli b. Yahya al-Tamimi say: I heard Ahmad b. Muhammad b. Salim at Basra say: Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] was asked about that which is absolutely lawful. He answered: "This is something with which one cannot disobey God Most High." Sahl also said: "This is something with which God is not forgotten."

Once al-Hasan al-Basri entered Mecca and saw one of the children of ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – resting his back against a wall of the Kaʿba and preaching to people. Al-Hasan rushed to him and said: "What is the foundation of religion?" He answered: "Scrupulousness!" [Al-Hasan] then asked: "What is the ruin of religion?" He answered: "Greed!" Al-Hasan marveled at him. Al-Hasan said: "One tiny measure (*mithqal*) of true scrupulousness is better than a thousand measures of fasting and prayer."//180 God Most High revealed to Moses – peace and blessings be upon him: "The ones nearest to Me have reached their position only through scrupulousness and abstention."

---

70 That is, dates.

Abu Hurayra[71] said: "Those who are scrupulous and abstain [from the delights of this world] today will be God's closest friends tomorrow." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "A person who does not adhere to scrupulousness would eat an elephant's head, yet would remain hungry." It is related that someone brought to ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz[72] some musk that was taken as spoils of war. He held his nose closed, saying: "Its only merit is its scent and I would hate to discover its scent without the rest of the Muslims being able to partake of it." Someone asked Abu ʿUthman al-Hiri about scrupulousness. He responded: "Abu Salih Hamdun [al-Qassar] was attending to his friend at his last moment. When the man died, Abu Salih blew out the oil lamp. Someone asked him about this. He answered: 'Until this moment the oil has belonged to him, but now it belongs to his heirs. Go look for some other oil!' "

Kahmas said: "I committed a sin over which I have wept for forty years. Once a brother of mine came to visit me. I bought a piece of fried fish for him. When he had finished [eating it], I took a piece of clay from my neighbor's wall so that he could wash his hands with it. However, I forgot to ask the neighbor's permission!"

It is related that a certain man wrote a note, while residing in a rented house. He wanted to blot what he had written with some dust from the wall of the house. It occurred to him that the house was rented, but he thought that this was of little importance. So he blotted his writing with dust. He then heard a voice say: "He who thinks little of dust [today] will learn that he has a long accounting to do tomorrow!"

Ahmad b. Hanbal pawned a bucket with a grocer at Mecca – may God Most High protect it. When he wanted to redeem it, the grocer brought out two buckets saying: "Take whichever of the two is yours!" Ahmad said: "I am not sure which bucket is mine. So it is yours and my money is also yours!" The grocer said: "This is your bucket! I just wanted to test you." "No, I will not take it!" said Ibn Hanbal. He then walked away, leaving the bucket with the grocer.

Once Ibn al-Mubarak let his expensive horse roam free, while he was performing his noon prayer. The horse grazed in the field of a village that belonged to a [local] ruler. So Ibn al-Mubarak abandoned the horse and [refused to] ever ride it again.//181 It is related that Ibn al-Mubarak once traveled all the way from Merv[73] to Damascus because of a pen that he borrowed from someone in order to return it to its owner.

Al-Nakhaʿi rented a riding animal. When his whip dropped from his hand, he descended, tied the animal, returned and picked up the whip. Someone told him: "It would have been easier for you if you had directed your mount to the

71 A close companion of the Prophet (d. 58/678), who was renowned for his prodigious memory. He is credited with narrating some 3,500 traditions from the Prophet.

72 An Umayyad caliph, who was renowned for his piety; he ruled from 99/717 through 101/720.

73 A city in Central Asia.

place where the whip had fallen to pick it up!" He answered: "No, I hired it to go to that place, not this!"

Abu Bakr al-Zaqqaq said: "I wondered about in the wilderness of the Children of Israel for fifteen days. When I finally found the way, I met a soldier, who gave me a drink of water. Its harshness entered my heart and tormented me for thirty years!" It is said that Rabiʿa al-ʿAdawiyya mended a tear in her shirt in the light cast by a ruler's lamp. She lost her heart for a while until she remembered [that episode]. She then ripped her shirt and rediscovered her heart.

Sufyan al-Thawri was seen in a dream. He had a pair of wings with which he was flying from tree to tree in the garden of Paradise. Someone asked him: "By what means did you obtain them?" He answered: "By scrupulousness!" Hassan b. Abu Sinan once came upon some companions of al-Hasan [al-Basri]. He asked "What is the most thing difficult for you?" They answered: "Scrupulousness." He said: "There is nothing easier for me than that." They asked him how that could be. He responded: "For forty years I have not quenched my thirst by drinking from that stream of yours!" Hassan b. Abu Sinan did not sleep on his side, eat cooked food or drink cold water for sixty years. Someone saw him in a dream after his death and asked him: "How has God treated you?" He answered: "Quite well. However, I am barred from entering Paradise on account of a needle I borrowed and never returned."

ʿAbd al-Wahid b. Zayd[74] had a slave who served him for many years. He spent forty years in worship. Before that he had been a grain-measurer. After he died, someone saw him in a dream and asked him: "How has God treated you?" He answered: "Well. However, I am barred from Paradise, because [God held against me] the dust of the grain measure with which I dispensed forty measures."[75]//182

Jesus, son of Mary – peace be upon both of them – passed by a cemetery. He called upon one of the dead lying there, and God Most High restored him to life. Jesus asked him who he was. He answered: "I was a porter. I carried things about for people. One day, I was carrying firewood for someone. I broke off a splinter from that firewood and I have been accountable for that since I died."

Abu Saʿid al-Kharraz was speaking on scrupulousness, when ʿAbbas b. al-Muhtadi passed by. He said: "Abu Saʿid, aren't you ashamed?! You sit under the roof of Abu ʾl-Dawaniq,[76] drink from Zubayda's[77] pool, do business with false coins, and yet you talk about scrupulousness?!"

---

74 A follower of al-Hasan al-Basri, who died around 133/750. See *IM*, pp. 16–18.

75 According to some commentators, his transgression consisted of not having cleaned the bottom of his measure, resulting in him selling his customers short.

76 "Father of Small Change", a derogatory nickname of the ʿAbbasid caliph Abu Jaʿfar al-Mansur (d. 158/775), who was famous for his stinginess.

77 A granddaughter of the caliph al-Mansur, who was married to the "good caliph" Harun al-Rashid. She died in 216/831.

Renunciation (*zuhd*)

Hamza b. Yusuf al-Sahmi al-Jurjani informed us: Abu ʾl-Husayn ʿUbaydallah b. Ahmad b. Yaʿqub al-Muqri informed us at Baghdad: Jaʿfar b. Mujashiʿ told us: Zayd b. Ismaʿil said: Kathir b. Hisham told us: al-Hakam b. Hisham told us on the authority of Yahya b. Saʿid, on the authority of Abu Farwa, on the authority of Abu Khallad, who was one of the Prophet's Companions, that the Prophet – may God's blessings and peace be upon him – said: "If you see a man who has been graced with renunciation of this world and an eloquent speech, seek his company, for wisdom has been taught to him."

The master and imam Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] – may God have mercy on him – said: "The folk's opinions differ regarding renunciation. Some of them argue that one should only renounce that which is prohibited [by the Divine Law], because that which is lawful has been made permissible by God Most High. If God bestows upon his servant licit property and the servant devotes himself to worshiping God out of gratitude for His generosity, then his abandoning this property is no better than keeping it by God's leave.

Others say that the renunciation of that which is prohibited is an obligation, whereas renouncing that which is lawful is a virtue. They also say that having little property – provided that the servant of God endures his condition patiently, satisfied with whatever God has apportioned for him and content with what God bestows upon him – is better than living comfortably and lavishly in this world, for God Most High urged His creatures to abstain from this world, when He said: "The enjoyment of this world is little; the world to come is better for him who fears God."[78] There are many other verses [in the Qurʾan] that disparage this world and enjoin men to renounce it.//183

Others argue that if the servant spends his property in obedience to God, is known for his patience, and does not have recourse to what the Law forbids in times of adversity, then renouncing that which is permitted is better for him.

Still others say that he must not abandon that which is permitted to him [by God] on his own accord, nor must he seek that which exceeds his needs. Instead, he must preserve that which has been apportioned for him by God. If God Most High and Exalted bestows upon him some legal [property], he should be grateful to Him. If God Most High's provision for him is sufficient for his needs, then he should not strive to obtain surplus. Patience is best suited for the poor man, while gratitude is more appropriate for one who has licit property.

They recite [the following verse] concerning the meaning of renunciation:

Each speaks about his own moment
And each refers to his own appointed limit.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: Ahmad b. Ismaʿil al-Azdi told us: ʿImran b. Musa al-Isfanji told us:

78 Q. 4:77; 4:49, according to Arberry's translation.

al-Dawraqi told us: Wakiʿ [b. al-Jarrah][79] said: "Renunciation of this world means cutting short one's hopes rather than eating coarse food or wearing a woolen cloak."

I also heard him [al-Sulami] say: I heard Saʿid b. Ahmad say: I heard ʿAbbas b. ʿIsam say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari al-Saqati say: "God – praise be upon Him – withdraws this world from His friends and protects it from His elect ones; He removes it from the hearts of those He loves,[80] for He would not be pleased with them [enjoying] it."

They say that renunciation is derived from God's words [in the Qurʾan], "That you may not grieve for what escapes you, nor rejoice in what has come to you",[81] because the renouncer does not delight in anything he has of this world, nor is he sorry about losing something of it. Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "Renunciation is that you give up this world, then not care about whoever picks it up."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Renunciation is that you give up this world as it is and not say: 'I will build a [Sufi] lodge (*ribat*) or construct a mosque in it.'" Yahya b. Muʿadh said: "Renunciation instills the habit of being generous with [worldly] possessions, while love instills the habit of being generous with one's [own] spirit." Ibn al-Jallaʾ said: "Renunciation is to look at this world with a view to its transience so as to see its total insignificance. Then turning away from it becomes easy for you."//184

Ibn Khafif said: "The mark of renunciation is to preserve equanimity while losing [your] property." He also said: "Renunciation is keeping your heart oblivious of [secondary] means[82] and your hands free from any [worldly] possessions." They also say that renunciation is to restrain oneself from this world without exerting any effort.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Nasrabadhi say: "The renouncer is a stranger in this world, while the [divine] gnostic is a stranger in the Hereafter." It is also said that to him whose renunciation is sincere, this world will present itself in utter humility. That's why [a proverb] says: "If a hat were to fall from the sky, it would land on the head of someone who does not want it!"

Al-Junayd said: "Renunciation is to free one's heart of whatever one's hands are [already] free of." Abu Sulayman al-Darani said: "Wool is a mark of renunciation. Therefore, one must never wear a woolen garment that costs three *dirhams*, if one's heart is longing for five *dirhams*."

The Muslims of old have held different opinions regarding renunciation. Sufyan al-Thawri, Ahmad b. Hanbal, ʿIsa b. Yunus and a few others have argued

---

79 A famous transmitter of "ascetic" lore, author of a collection of *hadith* dealing with renunciation, titled *Kitab al-zuhd*; he died in 197/812.

80 Or "those who love Him".

81 Q. 57:23.

82 That is, when a man sees God as the ultimate cause of everything in this world.

that renunciation is cutting short one's hopes [for things of this world]. Their sayings seem to indicate that cutting short hopes is one of the signs of renunciation, one of its causes and a reason that necessitates it.

ʿAbdallah b. al-Mubarak said: "Renunciation is to keep trust in God Most High and to love poverty." This was also the opinion of Shaqiq al-Balkhi and Yusuf b. Asbat. Keeping trust in God is also one of the signs of renunciation, for one is capable of renunciation only when one puts one's trust in God Most High.

ʿAbd al-Wahid b. Zayd said: "Renunciation is to give up both the *dinar* and the *dirham*."[83] Abu Sulayman al-Darani said: "Renunciation is to abandon anything that distracts you from God Most High – may He be praised."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Ahmad b. ʿAli say: I heard Ibrahim b. Fatik say: I heard al-Junayd say that Ruwaym [b. Ahmad] once asked him about renunciation. Al-Junayd answered://185 "It is thinking little of this world and erasing its traces from your heart." Sari [al-Saqati] said: "The renouncer's way is lacking as long as he is not preoccupied with himself,[84] whereas the gnostic's way is lacking as long as he is preoccupied with himself."[85] Someone asked al-Junayd about renunciation. He answered: "It is keeping your hands free from possessions and your heart from attachment [to this world]." Someone asked al-Shibli about renunciation. He answered: "It is to renounce anything other than God Most High."

Yahya b. Muʿadh said: "One cannot attain true renunciation until one has acquired three qualities: works without [any] attachment,[86] speech without greedy intention,[87] and power without overlordship. Abu Hafs said: "One can only renounce that which is lawful. Since there is nothing in this world that is lawful, there can be no renunciation." Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "God Most High gives the renouncer more than he desires; He gives the one who desires less than what he desires; and he gives the upright one exactly what he desires."

Yahya b. Muʿadh said: "The renouncer pours vinegar and mustard into your nose, while the gnostic treats you to the scent of musk and ambergris." Al-Hasan al-Basri said: "Renunciation of this world is that you loathe its inhabitants and everything that it contains." One of the Sufis was asked about renunciation of this world. He responded: "To relinquish whatever is in it to whoever is in it." A man asked Dhu ʾl-Nun al-Misri: "When will I renounce the world?" He answered: "Only when you have renounced your own self."

Muhammad b. al-Fadl said: "The ascetics prefer others to themselves when they themselves have enough, while the gallant ones (*fityan*) prefer others to

83 That is, everything that has any value, no matter how small.

84 That is, as long as he is distracted by the trappings of the world.

85 That is, as long as he is not fully focused on God. This saying exhibits a typical Sufi preference for knowing God intimately as opposed to simply serving him, albeit in an exemplary manner.

86 That is, acting for the sake of God alone, not for some mundane end.

87 That is, preaching without expecting a recompense.

themselves, even if they are [themselves] in need." God Most High said: "They prefer others above themselves, even though poverty is their lot."[88]

Al-Kattani said: "There is one thing over which the Kufans, the Medinise, the Iraqis and the Syrians have no disagreement: renunciation of this world, generosity of the soul, and [giving] good advice to people." He meant that no one can say that these things are not laudable.//186

A man asked Yahya b. Muʿadh: "When shall I enter the tavern of trust in God, put on the cloak of renunciation and be seated with renouncers?" He answered: "When, in your secret training of your soul, you attain such a degree that were God to withhold your sustenance for three days you would not become any weaker than you were [before]. As long as you have not attained this degree, your sitting on the same carpet with the [genuine] renouncers is sheer ignorance. For I cannot guarantee to you that you will not find yourself disgraced among them!" Bishr al-Hafi said: "Renunciation is like a king who resides only in a heart that is cleansed [of worldly attachments]."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Muhammad b. Muhammad b. al-Ashʿath al-Bikandi say: "If someone discourses on renunciation and preaches it to other people, while longing after what they own, then God Most High will remove the love of the next world from his heart." It is also said that when a servant of God renounces this world, God appoints for him an angel who plants wisdom into his heart." Someone asked a Sufi: "Why have you renounced this world?" He answered: "Because it has renounced me!"

Ahmad b. Hanbal said: "Renunciation can be of three different kinds. First, abandoning that which is prohibited by the Divine Law, which is the renunciation of the commoners; second, abandoning excess in that which is lawful, which is the renunciation of the elect; third, abandoning that which distracts God's servant from God Most High, which is the renunciation of the gnostics." I heard master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Someone asked a Sufi why he had renounced the world. He answered: 'After I have renounced most of it, so I no longer have any desire for what little has remained out of it.' "

Yahya b. Muʿadh said: "This world is like an unveiled bride. The one who seeks her becomes her cosmetician, while the one who renounces her blackens her face, tears out her hair, rends her dress. As for the gnostic, he is preoccupied with God alone and pays no attention to her." I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Abu al-Tayyib al-Samarri say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari say://187 "I have tried all manner of renunciation and obtained from it all I wished, except for renunciation of people. I have not attained it, nor am I capable [of ever attaining it]." It is said that renouncers have not departed toward [any destination] except their own selves, for they have given up [this world's] transitory bounty for the sake of one that never ends."

Al-Nasrabadhi said: "Renunciation spares the blood of the ascetics and spills the blood of the gnostics." Hatim al-Asamm said: "The renouncer expends his

88 Q. 59:9.

purse before he expends his soul, whereas one who pretends to be a renouncer expends his soul before he expends his purse."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard ʿAli b. al-Husayn say: Ahmad b. al-Husayn informed us: Muhammad b. al-Hasan told us: Muhammad b. Jaʿfar told us: al-Fudayl b. ʿIyad said: "God placed all evil in one house and made its key love of this world. He placed all good in another house and made its key renunciation."

Silence (*samt*)

ʿAbdallah b.Yusuf al-Isbahani informed us: Abu Bakr Muhammad b. al-Husayn al-Qattan told us: Ahmad b. Yusuf al-Sulami told us: ʿAbd al-Razzaq told us: Maʿmar informed us on the authority of al-Zuhri, on the authority of Abu Salama, on the authority of Abu Hurayra that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Whoever believes in God and the Last Day, let him do no harm to his neighbor; whoever believes in God and the Last Day, let him be generous to his guest; whoever believes in God and the Last Day, let him speak good or be silent!"

ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd told us: Bishr b. Musa al-Asadi told us: Muhammad b. Saʿid al-Isbahani told us on the authority of Ibn al-Mubarak, on the authority of Yahya b. Ayyub, on the authority of ʿUbaydallah b. Zuhr, on the authority of ʿAli b. Yazid, on the authority of al-Qasim, on the authority of Abu Umama: on the authority of ʿUqba b. ʿAmir, who said that he asked: "Messenger of God, what is salvation?" He answered: "Guard your tongue; may your home be spacious enough for you; and weep over your sins!"

The master [al-Qushayri] said: "Silence is safety; this is the root of the matter; if one has allowed oneself//188 to reprimand [another person], then one must repent; in any event, one should always be respectful of the Divine Law, the Commanding of the Right, and the Forbidding of the Wrong." Silence at the right time is an attribute of true men[89] in the same way as speaking when appropriate is one of the noblest of qualities.

I heard master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Whoever remains silent instead of speaking truth is a mute devil."

Silence belongs to the good manners of [Sufi] gatherings, for God Most High said: "And when the Qurʾan is recited, give your ear to it and be silent that you may receive mercy."[90] God also said regarding a meeting of the Messenger of God – may God bless and greet him – and the jinn: "And when they were present with him they said, 'Be silent!'"[91] God Most High also said: "Voices will be hushed to the All-Merciful, so that you will hear nothing but murmuring."[92]

89 That is, the Sufis.
90 Q. 7:204; 7:203, according to Arberry's translation.
91 Q. 46:29; 46:28, according to Arberry's translation.
92 Q. 20:108.

How great a difference there is between a servant who is silent in order to protect himself from lies and backbiting and a servant who is silent because he is overwhelmed by the awe of God! They recite the following verses to that effect:

When we are apart, I keep thinking what I shall say [to you]
I perfect doggedly the arguments that I will utter
And when we meet I [suddenly] forget them
And when I speak, I speak nothing but absurdities.

They also recite the following lines:

O Layla, how many an urgent need I have
Why, then, O Layla, when I come to you I no longer know
what they are?!

They also recite the following:

How many stories I have to tell you; however,
When I am given a chance to meet you, I forget them all!

They also recite the following:

I have seen how words may adorn a young man;
However, silence is better for one who chose to be silent
How many written words have brought death [upon the writer]
And how many speakers have wished they had remained silent!

There are two types of silence: outer silence and silence of the heart and mind.//189 The heart of one who puts his trust in God restrains itself from asking God for sustenance. The heart of the gnostic remains silent vis-à-vis God's decree because it is endowed by the attribute of compliance. The former is confident of God's good deeds. The latter is satisfied with whatever God decrees [for him]. It is with this meaning in mind that they say:

God's decisions rule over you
But the worries of your innermost heart are allayed.

Sometimes silence is caused by the bewilderment of an insight, for when some idea is suddenly unveiled [to you], words fall silent and you can neither explain nor articulate [what you have realized]. In such a state, all evidence is obliterated and there's neither knowledge nor sensation. God Most High said: "On the day when God shall gather the Messengers, and say: 'What answer are you given?' they say, 'We have no knowledge.'"

Those who are exerting themselves [on the path of God] choose silence, because they are aware of the dangers that are present in speech. They are also aware of the pleasures that their egos take in talking and in praising as well as in using eloquent speech to elevate oneself above their peers and suchlike pitfalls

that are common among mankind. That's why the practitioners of ascetic self-discipline choose silence, which is one of the major pillars of self-exertion and a chief prerequisite for perfecting one's character. It is said that when Dawud al-Taʾi resolved to stay in his house, he [first] decided to attend the sessions of Abu Hanifa,[93] since he was one of his disciples, and to sit among his fellow scholars without ever speaking about any legal issue that arose. When his soul grew strong in that trait after an entire year of practice, he confined himself to his house and chose seclusion.

Likewise, [the caliph] ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz – may God have mercy on him – whenever he would write something and find pleasure in his wording, he would tear up his writing and change it.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi informed us: Abu ʾl-ʿAbbas b. Ishaq al-Sarraj told us: I heard Ahmad b. al-Fath say: I heard Bishr b. al-Harith say: "If speech gives you pleasure, then remain silent; and if silence pleases you, then talk!"

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Nobody's silence is complete until he has accustomed himself to retreat, and nobody's repentance is complete//190 until he has accustomed himself to silence."

Abu Bakr al-Farisi said: "If a man has not made silence his homeland, he is talkative even though he is silent. Silence is not limited to the tongue; it should be applied to the heart and all of the limbs." Someone said that he who does not know the true worth of silence will always speak nonsense.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan said: Mimshadh al-Dinawari said: "The wise have acquired their wisdom by silence and contemplation." Someone asked Abu Bakr al-Farisi about silence. He answered: "Silence is to abandon concern with past and future." Abu Bakr al-Farisi also said: "If a man speaks about what concerns him and what is unavoidable, than he remains within the domain of silence." It is said that Muʿadh b. Jabal – may God be pleased with him – once said: "Speak little with people and speak a lot with God; perhaps your heart will see God Most High."

Someone asked Dhu ʾl-Nun: "Who among mankind is the best protector of his heart?" He answered: "The one who controls his tongue best." Ibn Masʿud said: "Nothing is more deserving of a long imprisonment than the tongue." ʿAli b. Bakkar said: "God Most High made two doors for everything. However, he made four doors for the tongue – the two lips and the teeth!"

It is related about Abu Bakr al-Siddiq – may God be pleased with him – that for many years he used to hold a stone in his mouth in order to speak less. It is said that Abu Hamza al-Baghdadi – may God have mercy on him – was an eloquent speaker. Once he heard a voice that said to him: "You spoke and your speech was wonderful. Now it remains to you to fall silent and excel in it!" So he

93 The famous Iraqi scholar, who is considered to be the founder of the Hanafi school of law.

did not speak until he died about a week or so later. Sometimes silence befalls someone as a chastisement, because he has infringed good manners in some way.

Al-Shibli used to sit with the circle of his disciples. When they would not question him, he would say: "And the word shall fall upon them because of the evil they committed, while they speak naught."[94] Sometimes silence falls upon a speaker, because there is in the audience someone who is more deserving of speech.//191

I heard Ibn al-Sammak say that Shah al-Kirmani and Yahya b. Muʿadh were friends. Although they lived in the same city, Shah would never attend his [friend's] sessions. When someone asked him about that, he answered: "This is the [only] proper [behavior]!" People kept pursuing him until he decided to attend Yahya's session. He sat so that Yahya b. Muʿadh would not observe him. Yahya was about to begin to speak, when he suddenly fell silent. He then said: "There's someone here who deserves to speak more than me." And he was unable to articulate anything coherent after that. Shah then said: "Did not I tell you that it was not appropriate for me to come to his session?"

Sometimes silence falls upon the speaker for a reason that has something to do with his audience – for instance, when there is among them someone who is not fit to hear his speech and therefore God Most High protects the tongue of the speaker out of jealousy to keep that speech from someone who is not supposed to hear it. It might be that silence falls upon the speaker, when God Most High knows that the spiritual state of someone in the audience is such that should he hear this speech, he may become tempted by it. This person may fancy that it corresponds to his own mystical moment, which it is not, or he may [as a result of this speech] be tempted to undertake something that he cannot endure In both cases, God – may He be great and exalted – decides to prevent him from hearing that speech, either protecting him or guarding him from committing an error.

The masters of this [Sufi] path say that sometimes the reason for the speaker's silence is the presence in the audience of a jinn who is not fit to hear this speech. For the sessions of the Sufi masters are not necessarily free from the presence of hosts of jinn. I heard Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Once I fell ill in Merv and desired to return to Nishapur. In my dream I heard a voice saying: 'You cannot leave this city, because a group of jinn have taken a liking to your speeches and are eager to attend your sessions. For their sake, you will be kept in this place!' "

One wise man said: "Man was created with only one tongue, but with two eyes and two ears so that he may listen and see rather than speak!" Once Ibrahim b. Adham was invited to a banquet. When he sat down, they began to gossip about other people. He told them: "We are used to eating the meat after the bread, whereas you have begun by eating the meat!" He alluded to the words of God Most High: "Would any of you//192 like to eat the flesh of his brother

94 Q. 27:85.

dead? You would abominate it."[95] One Sufi said: "Silence is the tongue of humility." Another said: "Learn silence just as you learn speech. For while speech will guide you, silence will guard you." It is also said that silence is the tongue's virtue. They also say that the tongue is like wild beast: if you do not restrain it, it will fall upon you."

Someone asked Abu Hafs [al-Haddad]: "Which quality is preferable for the friend of God: silence or speech?" He answered: "Were the one who speaks to know of all the dangers inherent in speech, he would keep silent, if he could, as long as Noah's lifespan. However, were the silent one to know of all the dangers inherent in silence he would ask God Most High for a life double that of Noah's, so that he could [learn to] speak." It is said that the common people keep silence with their tongues; the gnostics keep silence with their hearts; and God's lovers keep silence by protecting their innermost selves from any [distracting] thought."

It was said to one of them: "Speak!" He answered: "I do not have a tongue with which to speak!" "Then listen!" He responded: "There is no room in me in which I could listen!" One of them said: "I spent thirty years with my tongue hearing nothing but my heart; then I spent another thirty years with my heart hearing nothing but my tongue." Another Sufi said: "Even though your tongue may be silent, you are still not safe from the words that occur in your heart; even though you may become a pile of decaying bones you are still not delivered from the insinuations of your soul; and even though you may exert yourself to the utmost extent, your spirit will still not speak to you, because it conceals the [divine] mystery." They say: "The tongue of the ignorant is the key to his destruction." They also say: "If the lover keeps silent, he perishes; and if the divine gnostic keeps silent, he rules supreme."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: I heard Muhammad b. Nasr al-Saʾigh say: I heard Mardawayh al-Saʾigh say: I heard al-Fudayl b. ʿIyad say: "He who counts his words among his deeds speaks very little and only about things that concern him."//193

Fear (*khawf*)

God Most High said: "They call on their Lord in fear and hope."[96] Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdus al-Hiri al-ʿAdl informed us: Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. Dalluya al-Daqqaq informed us: Muhammad b. Yazid said: ʿAmir b. Abi ʾl-Furat told us: al-Masʿudi told us on the authority of Muhammad b. ʿAbd al-Rahman, on the authority of ʿIsa b. Talha, on the authority of Abu Hurayra, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'One who weeps out of fear of God Most High will not enter the hellfire as long as milk cannot re-enter the udder. Nor will the dust of [striving]

95 Q. 49:12.
96 Q. 32:16.

on the path to God and the smoke of Gehenna ever be mingled in the nostrils of one and the same servant of God.' "

Abu Nuʿaym Ahmad b. Muhammad b. Ibrahim al-Mahrajani informed us: Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad b. al-Hasan al-Sharafi told us: ʿAbdallah b. Hashim told us: Yahya b. Saʿid al-Qattan told us: Shuʿba told us: Qatada told us on the authority of Anas, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'If only you knew what I know you would laugh little and weep much.' "

Fear is a sentiment that has to do with the future, for a man fears that something undesirable might befall him or that something pleasant might elude him. This can only occur to something or someone in the future. As for something that exists here and now, fear does not pertain to it.

Fear of God Most High means that one fears His punishment either in this life or in the Hereafter. God – may He be praised – decreed that His servant should be afraid of Him. He said: "Fear Me, if you are believers."[97] He also said: "So stand in awe of Me."[98] God praised the believers by attributing fear to them, saying: "They fear their Lord above them."[99]

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Fear has different stages: fear, dread, and awe.//194 Fear is a precondition and demand of [true] faith, for God said: 'Fear Me, if you are believers.'[100] Dread is a precondition of religious knowledge, for God Most High said: 'His servants dread God, if they have knowledge.'[101] As for awe, it is a precondition of divine gnosis, for God Most High said: 'God warns you that you stand in awe of Him [only].' "[102]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAli al-Hiri say: I heard Mahfuz say: I heard Abu Hafs [al-Haddad] say: "Fear is the whip of God with which He straightens up those who try to flee from His threshold."

Abu ʾl-Qasim al-Hakim said: "Fear can be of two kinds: terror and dread. A person in the state of terror (*rahab*) takes refuge in flight (*harab*) when he is afraid, whereas a person in the state of dread takes refuge in his Lord." He also said: "The verbs 'he is terrorized' (*rahib*) and 'he fled' (*harab*) may be said to have the same meaning as the verbs *jadhaba* and *jabadha* ('he drew'), which have the same meaning.[103] The one who flees (*haraba*) is drawn by the dictates of his own passion, in the same way as those monks (*ruhban*)[104] who [slavishly] follow their

97 Q. 3:175.
98 Q. 16:51; 16:53, according to Arberry's translation.
99 Q. 16:50; 16:52, according to Arberry's translation.
100 Q. 3:175.
101 Q. 35:28; 35:27, according to Arberry's translation.
102 Q. 3:28.
103 That is in both cases, the root consonants of the words are the same, although they are arranged in different combinations.
104 This word is derived from the same Arabic root (*RHB*) as "terror".

passions. However, if they are restrained by the rein of [religious] knowledge and if they fulfill the commands of the Divine Law, then this is dread [not terror]."

I heard Muhammad b. al-Husayn: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi: I heard Abu ʿUthman [al-Hiri] say: I heard Abu Hafs [al-Haddad] say: "Fear is the lamp of the heart by which God's servant can distinguish good from evil that reside in it."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Fear is that your soul is no longer capable of finding excuses for itself by [saying] 'if only' (*ʿasa*) or 'may be' (*sawfa*)." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Dimashqi say: I heard Abu ʿUmar al-Dimashqi say: "The fearful one is he who is afraid of his own self more than he is afraid of Satan."

Ibn al-Jallaʾ said: "The one who has fear [of God] is protected from things that frighten [other people]."//195 It is said that the one who has fear [of God] is not he who weeps and wipes his eyes. Rather, he is one who abandons anything that he fears might bring [God's] punishment upon him."

Someone told al-Fudayl [b. Iyad]: "Why is it that we do not see any fearful ones?" He answered: "If you yourselves were to have fear, you would see them, for only he who has fear can see the fearful ones, for only the mother who has lost her child likes to see another bereaved mother."

Yahya b. Muʿadh said: "Poor children of Adam! If only they would fear the hellfire as much as they fear poverty, they would no doubt enter Paradise." Shah al-Kirmani said: "One of the signs of fear is constant sadness." Abu ʾl-Qasim al-Hakim said: "The one who is afraid of something runs away from it, whereas the one who fears God – may He be great and exalted – runs to Him."

Someone asked Dhu ʾl-Nun al-Misri – may God have mercy on him: "When will one enter the path of fear?" He responded: "When he will put himself in the position of a sick man, who guards himself from everything out of fear that his illness may be prolonged." Muʿadh b. Jabal – may God be pleased with him – said: "The believer's heart will not be at peace, nor will his heart rest until he has left the bridge of Gehenna behind him." Bishr al-Hafi said: "Fear of God is a king who can reside only in the pious heart." Abu ʿUthman al-Hiri said: "The fearful one is exposed to one deficiency: his reliance on his fear, for this is something of which one cannot be sure." Al-Wasiti said: "Fear is [like] a veil between God Most High and his servant." This statement is problematic. It implies that the one who fears is looking toward a future moment, whereas the children of the [present] moment[105] have no expectation of the future, for [according to a Sufi saying] "the virtues of the pious are the failings of those brought near [God]".

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAli al-Nahawandi say: I heard Ibn Fatik say: I heard al-Nuri say: "The fearful one runs from his Lord to his Lord."//196 One of them said: "One of the signs of fear is bewilderment at the gate of the unseen."[106]

---

105 Namely, the Sufis; see above, pp. 75–77.

106 That is, no person, no matter how perfect, can foresee his destiny in the Hereafter.

I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi say: I heard ʿAli b. Ibrahim al-ʿUkbari say: I heard al-Junayd say, when asked about fear: "It is when you anticipate [divine] punishment with each passing breath." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Husayn b. Ahmad al-Saffar say: Muhammad b. al-Musayyib said: I heard Hashim b. Khalid say: I heard Sulayman al-Darani say: "Whenever fear leaves the heart, it is ruined."

I also heard him say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahman say: I heard Abu ʿUthman [al-Hiri] say: "The true fear is to abstain from sins inwardly and outwardly." Dhu ʾl-Nun said: "People are on the [right] path as long as fear remains with them. When fear leaves them, they stray from the path." Hatim al-Asamm said: "Everything has its adornment; the adornment of worship is fear; and one of the signs of fear is cutting short one's hope for this world." A man told Bishr al-Hafi: "I see that you are afraid of death." He answered: "Entering into the presence of God is a hard thing!"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "I went to visit Abu Bakr b. Furak, when he was ill. When he saw me, tears started to drip from his eyes. I told him: 'God Most High may have wished for your recovery and good health!' He said to me: 'Do you think I am afraid of death? No, I am afraid of what will be after death!' "

ʿAli b. Ahmad al-Ahawzi informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Muhammad b. ʿUthman related to us: al-Qasim b. Muhammad told us: Yahya b. Yaman told us on the authority of Malik b. Mighwal, on the authority of ʿAbd al-Rahman b. Saʿid b. Mawhab, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her: who said: "I asked: 'Messenger of God, "Those who give what they give, their hearts quaking,"[107] are they capable of stealing, committing adultery and drinking wine?'//197 He answered: 'No. However, a man may fast, pray, give alms, and still be afraid that [his worship] may not be accepted from him [by God].' "

Ibn al-Mubarak – may God have mercy on him – said: "The thing that excites fear so that it settles in the heart is continual self-scrutiny both inwardly and outwardly." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. al-Hasan say: I heard Abu ʾl-Qasim b. Abi Musa say: ʿAli al-Razi told us: I heard Ibn al-Mubarak – may God have mercy on him – say that.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Ibrahim b. Shayban say: "When fear settles in the heart it burns out of it objects of carnal desires and banishes from it the desire of this world." It is said that fear is "the strength of knowledge of how God's decrees come into effect". It is also said that fear is "the movement and trepidation of the heart before the [overwhelming] majesty of the Lord". Abu Sulayman al-Darani said: "Nothing should dominate your heart except fear, for should hope become predominant over it, it becomes spoiled." He then added: "Ahmad,[108] they [Sufis] rise [to the pinnacle of worship of God] thanks to fear. When they lose it, they fall down."

---

107 Q. 23:60.

108 Ahmad b. Abi ʾl-Hawari (d. 230/845 or 246/860), al-Darani's foremost disciple.

Al-Wasiti said: "Fear and hope are the two reins of the human soul that prevent it from following blindly its foolish drives." He also said: "When the Truth (*al-haqq*)[109] manifests itself to the innermost souls, it leaves there no room for either hope or fear."

The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] said: "There is a difficulty in this statement. It means that God's signs have totally devastated the innermost souls and taken possession of them, leaving in them no room for any temporal things, whereas fear and hope are but residual traces of one's perception of one's own human condition."

Al-Husayn b. al-Mansur [al-Hallaj] said: "When a man fears something other than God – may He be great and exalted – or pins his hopes on something other than Him, God will close for him the doors of every [good] deed and make fear rule over him. God will veil him with seventy veils, the least of which is doubt." There are several things most conducive to fear, such as the contemplation of the final punishment and the dread of having their states changed [by God]. Thus God Most High said: "Yet there would appear to them from God that which they never reckoned with"[110] and "Say: 'Shall We tell you who will be the greatest losers in their works? Those whose striving goes astray//198 in the present life, while they think that they are working good deeds."[111]

How many a man with enviable states has seen his states turned into their opposite and tested by becoming associated with evil deeds. Then their intimacy [with God] is changed to estrangement [from Him] and their presence [with God] is changed to absence [from Him].

I often heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – recite the following verses:

You used to think well of [your] days when they were good [to you]
You were not afraid of the evil things that destiny may bring
The nights used to be friendly with you and you were deceived by them
For dimness may sometimes creep into the clarity of the night.

I heard Mansur b. Khalaf al-Maghribi say: "Two men were following the [Sufi] path (*irada*) together for some time. Then one of them left and abandoned his friend. A long time passed with no news to be heard from him. In the meantime, his friend joined the Muslim army fighting the Byzantine troops.[112] Once the Muslims were confronted by a man clad in armor who challenged one of them to fight him in a duel. One of the Muslim champions came out to fight him and was killed; another one followed in his stead and was also killed; then the third one, who was also killed. Then that Sufi came out to confront him and they

109 In Sufi discourses the word *al-haqq* (the Truth) often denotes God.
110 Q. 39:47; 39:49, according to Arberry's translation.
111 Q. 18:103–104.
112 For the "warrior monks", who volunteered to fight against the Byzantine "infidels", see *IM*, pp. 18–22.

exchanged blows. The Byzantine soldier revealed his face and it turned out that he was the friend of the Sufi, who spent many years with him in following the Sufi path and in worship. The Sufi asked: 'What is your story?' The man replied that he had apostatized and married into this people [Byzantines], and that many children had been born to him and that he had amassed a great fortune. The Sufi said to him: 'But you used to read the Qurʾan by many modes of recitation!' He answered that he did not remember a single word of it now. The Sufi told him: 'Do not do this! Return [to Islam]!' He answered: 'No, I will not do this, for I have a high rank and great wealth among them. Go away or I will do to you what I have done to those [three]!' The Sufi responded to him saying: 'You have already killed three Muslims, so there will be no blame on you if you depart and I will give you some time to retreat.' As the man began to retreat turning his back, the Sufi rushed after him and stabbed him to death.//199 Thus after all those acts of self-exertion, strictures and ascetic exercises, that man died a Christian!"

They say that when what happened to Iblis happened, Gabriel and Michael – peace be upon them – started to cry and wept for a long time. God Most High asked then: "Why do you cry so profusely?" They answered: "Our Lord, we do not feel safe from your ruse!" God then said: "Be like this! You indeed are not safe from My ruse."

It is related that Sari al-Saqati once said: "I squint at my nose so-and-so many times a day out of fear that my face may have turned black due to my dread of [divine] punishment!" Abu Hafs [al-Haddad] said: "For forty years I believed that God Most High looks at me with displeasure, and my works demonstrate this!" Hatim al-Asamm said: "Don't be deceived by good places, for there never was a better place than Paradise, yet Adam encountered there what he encountered. Don't be deceived by abundant worship, for Iblis encountered what he encountered despite his long worship. Don't be deceived by abundance of knowledge, for Balaam[113] knew God's greatest name, and yet look what has happened to him! Don't be deceived when you see the righteous, for there is no one more righteous than the Chosen One[114] – may God bless and greet him – yet meeting him did not benefit his friends and relatives."

One day, Ibn al-Mubarak came upon his friends and said: "Yesterday, I behaved recklessly with God – may He be great and exalted – for I asked Him for Paradise." It is related that Jesus went on a journey with a righteous man from among the Children of Israel. A sinner who was notorious among the Jews for his turpitude followed them. He sat at a distance from them full of remorse and called upon God – glory be to Him – saying: "O my God, forgive me!" The righteous [Jew], in his turn, called upon God, saying: "O my God, spare me the company of this man tomorrow!" At that moment God revealed to Jesus – peace

113 According to some Sufi authors, the figure of Biblical Balaam serves as the prototype of a righteous man, who was led astray by lust and greed.

114 That is, the prophet Muhammad.

be upon him – the following words: "I have responded to both prayers. I have rejected [the prayer] of the righteous one, but I have pardoned the sinner!"

Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "I asked ʿUlaym why he was nicknamed 'the mad'.//200 He answered: 'After God had kept me away from Himself for a long time, I went mad out of fear of our separation in the future life!' " With this meaning in mind they recite the following [verses]:

If [the pain] that resides in me were to be placed on a rock, it
would wear it down!
How, on earth, can a lump of clay[115] tolerate this?!

Someone said: "I have seen no man who had greater hope for this [Muslim] community and no greater fear for himself than Ibn Sirin."[116] It is related that Sufyan al-Thawri became ill. When the symptoms of his illness were described to a doctor, he said: "This man's liver was ruptured by his fear." He then came to [Sufyan], felt his pulse and said: "I did not know that there was the like of him [in this religion]!"

Someone asked al-Shibli why the sun turns pale at the sunset. He answered: "Because it was removed from [its] position of perfection. So it turned pale out of fear of standing [before God]. This is similar to [the condition of] the believer. When the term of his departure from this world draws near, his face becomes pale, because he is afraid of standing before God. And when the sun rises again, it looks radiant. So does the believer: when he is risen from his grave, his face radiates light."

It is related that Ahmad b. Hanbal – may God have mercy on him – said: "I asked God – be He great and exalted – to open the door of fear for me. When he opened it, I began to fear that I might lose my mind. So I said: 'O my Lord, give me as much [fear] as I can withstand!' After that I felt relief."

Hope (*rajaʾ*)

God Most High said: "Whosoever hopes to meet with God, God's term is coming."[117] Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar told us: ʿAmr[118] b. Muslim al-Thaqafi told us: al-Hasan b. Khalid told us: al-ʿAlaʾ b. Zayd said: "I entered the house of Malik b. Dinar and found that Shahr b. Hawshab was with him. When we were leaving his [Malik's] house, I told Shahr: 'May God Most High have mercy on you! Give me some [good advice as] provision for the road, so that God, too, would do the same for you!' He answered: 'Yes, my aunt Umm al-Dardaʾ related to me from Abu ʾl-Dardaʾ,[119]

115 That is, a human being whose body is made of clay.
116 On him see note 50 above.
117 Q. 29:5; 29:4, according to Arberry's translation.
118 In another reading, "ʿUmar".
119 These pious individuals in the entourage of the Prophet are often seen by later Sufi authors as archetypal Sufis. See *IM*, pp. 5–6.

who related from the Prophet – may God bless and greet him – that he related from Gabriel – peace be upon him – that he said: "Your Lord – may He be great and exalted – said: 'My servant, as long as you worship Me, have hope in Me and do not give partners to Me,//201 I will pardon you for whatever you have done. Even if you meet Me with [a load of] sins and transgressions big enough to fill the entire earth I will meet you with that much forgiveness. I will forgive you and not care!'"'"

ʿAli b. Ahmad informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Bishr b. Musa told us: Khalaf b. al-Walid told us: Marwan b. Muʿawiyya al-Fazawi[120] told us: Abu Sufyan Tarif told us on the authority of ʿAbdallah b. al-Harith, on the authority of Anas b. Malik, on the authority of the Messenger of God – may God bless and greet him – who said: "God Most High will say on the Day of Judgement: 'Bring out of the fire anyone in whose heart is the amount of faith equal to a grain of barley.' Then He will declare: 'Bring out of the fire anyone in whose heart is the amount of faith equal to a mustard seed.' Then He will say: 'By My majesty and greatness, I will not treat the one who has believed in Me even one moment, night or day, like someone who has not believed in Me at all.'" Hope is the heart's attachment to something it loves that is expected to take place in the future. Just as fear occurs in regard to something that may take place in the future, so does hope occur in regard to something that is anticipated in the future. Hope, therefore, is but the sustenance and freedom of the heart.

There is a difference between hope and longing for something. Longing produces indolence in the person who experiences it, for he does not follow the path of self-exertion and serious determination. The opposite is true of the person who feels hope. Therefore, hope is commendable, while longing is blameworthy.

Sufis have discoursed extensively about hope. Thus Shah al-Kirmani said: "One of the signs of hope is complete obedience [to God]." Ibn Khubayq said: "There are three types of hope. First, when one does good things and hopes that one's actions will be accepted from one [by God]. Second, when one does evil things, then repents and begins to hope that one will be pardoned. Finally, there is the liar, who engages in sinful acts, while saying: 'I hope for forgiveness.' If someone knows he is doing evil, then his fear must dominate over his hope."

It is said that hope is trust in the bounty of the Generous and Loving One. It is also said: "Hope is the vision of God's majesty (*jalal*) with the eye of God's beauty (*jamal*)."[121] They also say: "Hope is the heart's proximity to its Lord's benevolence."//202 It is also said: "[Hope is] the innermost heart's delight at the thought of returning to God among the blessed."[122] It is also said: "[Hope is] seeing God's All-Embracing mercy."

---

120 Or, in another reading, "al-Fazari".

121 In the Sufi tradition, God is seen as having two aspects: majesty and beauty. The former makes God's servants tremble out of fear of His punishment; the latter allows them to see God as a benevolent and forgiving friend.

122 That is, achieving salvation.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "Fear and hope are like two wings of a bird. When they are balanced, the bird's flight is straight and balanced, whereas if one of them is deficient, the flight becomes deficient, too. And when both are missing, the bird enters the precinct of death."

I also heard him [al-Sulami] say: I heard al-Nasrabadhi say: I heard Abu Hatim say: I heard ʿAli b. Shahmardhan say: I heard Ahmad b. ʿAsim al-Antaki say, when asked about signs of hope in the servant: "When God's beneficence encompasses him, he is inspired to gratitude, as he hopes that God will perfect His munificence toward him and His pardon toward him in the Hereafter." Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "Hope means to rejoice in anticipation of God's favor [in the Hereafter]." He also said: "[Hope is] the consolation of the heart in anticipation of seeing the generosity of the Beloved One in Whom hope is placed."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "He who incites himself to hope [alone] becomes idle, while he who incites himself to fear becomes despondent. There is a time for each of them."

I heard him [al-Sulami] say: Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi said: al-Hasan b. Safwan told us: Ibn Abi ʾl-Dunya told us: someone told me on the authority of Bakr b. Sulaym al-Sawwaf, who said: "I came to visit Malik b. Anas on the evening of the day he died. I asked him: 'Abu ʿAbdallah, how do you feel?' He answered: 'I do not know what to tell you except that you will witness forgiveness from God in a measure that you cannot even fathom.' We stayed with him until [he died] and we closed his eyes."

Yahya b. Muʿadh said: "The hope that I place in You when I sin is almost greater than the hope I place in You when I do good works, for, in my good works, I have to rely on sincerity. However, how can I keep them sincere when I am infamous for my imperfection? On the contrary, in my sins I rely on Your pardon, for how can You not pardon me when beneficence is Your [essential] attribute?"

Some people were conversing with Dhu ʾl-Nun when he was on his death bed. He said: "Do not worry about me, for I am surprised at the vastness of God's loving care toward me!"//203 Yahya b. Muʿadh said: "O my God, the sweetest gift in my heart is hope for You; the best words of my tongue are praise for You; and the moment that I shall love most of all is the moment when I shall meet You [in the Hereafter]."

According to one of the commentaries on the Qurʾan, the Messenger of God – may God bless and greet him – once came upon his Companions [while passing] through the gate of Banu Shayba and saw them laughing. He told them: "Are you laughing? If only you knew what I know, you would laugh little and weep much!" He left, but then returned and said: "Gabriel has just descended

to me with the words of God Most High, "I am the All-Forgiving, the All-Compassionate."[123]

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi said: Abu ʾl-Hasan al-Saffar told us: ʿAbbas b. Tamim said: Yahya b. Ayyub told us: Muslim b. Salim told us: Kharija b. Musʿab told us on the authority of Zayd b. Aslam, on the authority of ʿAtaʾ b. Yasar, on the authority of ʿAʾisha, who said: "I heard the Messenger of God – may God bless and greet him – say: 'God Most High laughs at the desperation and despondency of His servants, for [divine] mercy is so close to them.' I asked: 'O Messenger of God, by my father and mother, how can our Lord – may He be great and exalted – laugh?' He answered: 'By the One in Whose hand is my soul, of course He laughs!' " [ʿAʾisha] then said: "As long as He laughs, good things will continue to come to us!"

Know that laughter is an attribute that pertains to His action,[124] for it manifests His beneficence in the same way as does the saying "The earth 'laughs' through [its] plants."[125] He laughs at their lack of confidence in manifestations of His grace, which will turn out to be far greater than what they have expected from Him.

It is recounted that a Magian[126] sought the hospitality of Abraham the Friend of God – peace be upon him. Abraham told him: "I'll be your host, only if you embrace Islam!"[127] To which the Magian replied: "If I were to embrace Islam, there would be no benefit for you in [hosting] me."[128] When the Magian went away, God Most High revealed to Abraham: "Abraham, you will not feed him unless he changes his religion, whereas We have fed him for seventy years despite his unbelief?! If you were to be his host for just one night, what would it be to you?" Abraham – peace be upon him – rushed after the Magian and invited him to stay with him. The Magian asked him what caused him to change his mind. Abraham told him what had happened to him. The Magian said: "So that's how He treats me!" He then said: "Present [your] Islam to me!" and became a Muslim.

I heard Shaykh Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The master Abu Sahl al-Suʿluki saw Abu Sahl al-Zajjaji in a dream. [During his lifetime] Abu Sahl used to teach the doctrine of eternal punishment. [Al-Suʿluki] asked him about his condition. He responded: 'I have discovered that things here are easier than I thought.' "

I heard Abu Bakr b. Ishkib say: "I saw the master Abu Sahl al-Suʿluki in a dream. His condition was excellent beyond any description. I asked him: 'O

---

123 Q. 15:49.

124 According to Islamic theology, God is possessed of two types of attributes: those of His essence and those of His acts.

125 That is, it sprouts up vegetation.

126 That is, a follower of the Zoroastrian religion.

127 According to the Qurʾan, Abraham's religion was pure Islam. See Q. 37:100–104.

128 Because it would be Abraham's duty to host a fellow believer.

master, how did you manage to attain this?' He answered: 'Because I was thinking well of my Lord.' "

When Malik b. Dinar was seen in a dream, he was asked: "What has God done to you?" He responded: "I came to my Lord – may He be great and exalted – [burdened] by many sins. However, all of them were erased by virtue of my having always thought well of Him Most High!"

It is related that the Prophet – may God bless and greet him – said: "God – may He be great and exalted – said: 'I am with My servant when he thinks of Me. I am with him when he remembers Me. If he remembers Me in himself, I will remember him in Myself. If he remembers Me in company, I will remember him in a company better than his. If he draws nearer to Me by one inch, I will draw nearer to him by one cubit. If he draws nearer to Me by one cubit, I will draw nearer to him by one fathom, and when he comes to Me walking, I come to him running.' "[129] This *hadith* was related to us by Abu Nuʿaym ʿAbd al-Malik b. al-Hasan al-Isfaraini, who related it on the authority of Yaʿqub b. Ishaq, on the authority of ʿAli b. Harb, on the authority of Abu Muʿawiyya, on the authority of Muhammad b. ʿUbayd, on the authority of al-Amʿash, on the authority of Abu Salih, on the authority of Abu Hurayra – may God be pleased with him – who related it from the Prophet – may God bless and greet him.

It is said that once Ibn al-Mubarak was fighting an infidel. When the time of the infidel's prayer came, the latter asked Ibn al-Mubarak for a respite, and he granted his request. When the infidel kneeled to perform his prayer, Ibn al-Mubarak wanted to strike him with his sword, but he heard a voice speak to him in the air: "And keep the promise, for every promise will be scrutinized."[130] So he desisted [from killing him]. When the infidel had finished his prayer, he asked: "What prevented you from doing what you intended to do?" Ibn al-Mubarak told him about what he had heard. On hearing that, the infidel exclaimed: "Blessed be the Lord, who censures His friend for the sake of His enemy!" So he embraced Islam and became a good Muslim.

It is said that God prompted men to commit sin when He named Himself "the Forgiver". "For were He to say: 'I will forgive no sins', no Muslim would ever commit a sin." In the same way, He said: "God will not forgive anyone who associates partners with Him,"[131] and indeed no Muslim can ever give partners to Him. However, when He said "He forgives any lesser sin to whomever He wills",[132] they [His servants] began to long for His forgiveness [in lesser matters].

It is related about Ibrahim b. Adham – may God be pleased with him – that he said: "One night I was waiting for a long time for the court around the Kaʿba to become free of people [so that I could perform] my circumambulations. It was

---

129 A famous sacred *hadith* report (*hadith qudsi*) – that is, one of those in which God is the speaker. It is cited in the major Sunni collections of *hadith*.

130 Q. 17:34; 17:36, according to Arberry's translation.

131 Q. 4:116.

132 Q. 4:116.

a dark and rainy night; [the pilgrims] left the sacred precinct and I began walking around the Kaʿba. As I was doing that,//205 I kept repeating: 'O my God, guard me from sin! O my God, guard me from sin!' Suddenly I heard a voice saying to me: 'O Ibn Adham, you ask Me to guard you from sin, and so do the rest of mankind. But if I were to guard you all from sin, to whom, then, should I show My mercy?' "

It is said that while on his death bed Abu ʾl-ʿAbbas b. Surayj[133] had a dream as if the Day of Judgement had already occurred and the All-Powerful was inquiring: "Where are the learned?" When they came, He asked: "What have you done with what you have learned?" [Abu ʾl-ʿAbbas said:] "We answered: 'O Lord, we have fallen short and committed acts of evil!' He repeated his question, as if He were not satisfied with our answer and wanted another one. So I said: 'As for me, my record includes no sin of giving partners to You, and You have promised that You will pardon anything that is less than that.' God said: 'Go forth, I have pardoned all of you.' " Abu ʾl-ʿAbbas died three nights later.

They say that there once was a drunkard. [One day] he gathered together some of his boon companions and gave a slave of his four *dirhams* so that he could buy some fruit for his party. As the slave passed by the door of Mansur b. ʿAmmar's house, where the latter had his teaching session, he heard him [Mansur] asking people to give something to a certain poor man. He was saying: "Whoever gives this man four *dirhams*, I will pray for him four prayers!" So the slave gave the man four *dirhams.* Mansur asked him: "What do you want me to pray for on your behalf?" The slave answered: "I want to be free from my master." Mansur prayed for that and asked: "What else?" He answered: "I want God Most High to recompense me for my four *dirhams*." Mansur prayed for that and asked: "What else?" He answered: "That God grant repentance to my master." Mansur prayed for that and asked: "What else?" He answered: "[Pray] that God pardon me, my master, you and all this folk [at your session]!" Mansur prayed for that. The slave returned to his master, who asked him: "Why are you so late?" The slave told him the story. The master asked: "So, what did he [Mansur] pray for?" He answered: "I asked to be set free." The master said: "Go, you are free now! And what was the second prayer?" He answered: "That God recompense me for those *dirhams*." The master said: "Here are four thousand *dirhams* for you! And what was the third prayer?" He answered: "That God grant you repentance." The master said: "I have already repented. And what was the fourth prayer?" He answered: "That God pardon you, me, the folk [at the session] and the one who said these prayers." The master exclaimed: "This is the only thing I cannot do!" When the master went to sleep that night, he had a dream in which he heard a voice saying: "You have done what it was in your power to do. Now you will see what is in My power to do. I have pardoned you, the slave, Mansur b. ʿAmmar, and the folk who attended his session!"//206

133 A famous jurist and theologian of the Shafiʿi school, who was famous for his moral rectitude and piety; he died in Baghdad in 306/918.

It is related that Riyah [b. ʿAmr] al-Qaysi[134] performed pilgrimages [to Mecca] many times. One day, as he was standing under the rainspout [of the Kaʿba], he said: "My God, give such-and-such a number of my pilgrimages to the Messenger – may God greet and bless him; ten of them to his ten Companions; two of them to my parents, and the remainder to all the Muslims!" He kept not a single one for himself. Suddenly he heard a voice that said: "O you, who shows Us his generosity! We pardon you, your parents, and all those who profess the true faith!"

It is related on the authority of ʿAbd al-Wahhab b. ʿAbd al-Majid al-Thaqafi that he said: "Once I saw a funeral bier [pass by] that was carried by three men and one woman. So I took the place of the woman and we headed toward the cemetery. We prayed over it [the bier] and buried it. Then I asked the woman: 'What relation was he to you?' She answered: 'He was my son.' I asked: 'Don't you have any neighbors [to help you]?' She answered: 'I do have neighbors, but they despised him.' I asked: 'Who was he then?' She answered: 'He was effeminate.'[135] I felt pity for her, so I took her to my house and gave her some money, grain and clothing. I went to sleep that night and, in my dream, I saw a visitor, who shone like a full moon. He was dressed in a white garment. He began to thank me. I asked him: 'Who are you?' He answered: 'I am that effeminate man, whom you buried today. My Lord has bestowed mercy on me because of people's contempt for me.' "

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "As Abu ʿAmr[136] al-Bikandi was going down the street one day he saw a group of men who wanted to expel a young man from their neighborhood on account of his dissolute behavior. A woman was there, crying. Al-Bikandi was told that that was the mother. Abu ʿAmr had pity for her and interceded with the men on behalf of the youth. He told them: 'Let him go this time for my sake. If he returns to his evil ways, then do with him as you please!' So they let him go, and Abu ʿAmr departed. A few days later he was passing through that neighborhood. Suddenly he heard the old woman[137] crying behind the door [of the youth's house]. He said to himself: 'Perhaps the young man returned to his evil ways and they expelled him from the neighborhood.' He knocked on the old woman's door and asked her about her son. She came out and said that he had died. He asked her how this happened. She said: 'When the time of his death approached, he said to me: "Do not tell our neighbors about my death. They have suffered a great deal because of me, so they will rejoice at my misfortune and will not attend my funeral. When you bury me, bury with me this ring upon which is engraved the word 'In the name of God'. And when you have buried me, ask for God's intercession on my behalf." ' She said: 'I fulfilled his last wish, and as I was about

134 An early ascetic from Basra, who died in 195/810.

135 This term may also denote a young male prostitute.

136 Or "ʿUmar".

137 That is, the young man's mother.

to depart from his grave, I heard his voice say: "Go now, mother! I have come before [my] Lord the Generous!"' "

It is said that God Most High revealed to [the prophet] David – peace be upon him – //207 [the following words]: "Tell them[138] that I did not create them to profit by them; on the contrary, I created them so that they could profit by Me!" I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Abu Bakr al-Harbi say: I heard Ibrahim al-Utrush say: "One day we were sitting with Maʿruf al-Karkhi[139] on the banks of the Tigris. [Suddenly] we saw a group of young men pass by in a boat. They were beating tambourines, drinking [wine] and enjoying themselves frivolously. We said to Maʿruf: 'Do you not see how they flaunt their disobedience of God Most High in public?! Ask God to punish them!' Maʿruf raised up his hand and prayed: 'My God make them as merry in the Hereafter as you make them merry in this world!' [Maʿruf's companions] told him: 'Did we not ask you to pray to God to punish them?!' Maʿruf answered: 'If He makes them merry in the Hereafter, then He will have granted them His pardon!' "

I heard Abu ʾl-Hasan ʿAbd al-Rahman al-Muzakki say: I heard Abu Zakariya Yahya b. Muhammad al-Adib say: al-Fadl b. Sadaqa told us: Abu ʿAbdallah al-Husayn b. ʿAbdallah b. Saʿid said: "Yahya b. Aktham the Judge was a friend of mine. I loved him and he loved me. After he died, I longed to see him in a dream, so that I could ask him how God Most High had treated him. One night I saw him in a dream and asked him: 'How has God Most High treated you?' He answered: 'God has forgiven me. However, He reprimanded me, saying: "Yahya, you confused things regarding Me in your earthly life!" I answered: "Yes, My Lord, but I relied on the *hadith* that was communicated to me by Abu Muʿawiyya on the authority of al-ʿAmash, on the authority of Abu Salih, on the authority of Abu Hurayra, who said: 'The Messenger of God – may God bless and greet him – said that You said: "I am ashamed to punish a person with white hair by the [hell]fire."' " God said: "I have forgiven you, Yahya! My Prophet spoke the truth. However, you still confused things regarding Me in your earthly life!"' "

Sadness (*huzn*)

God Most High said: "They said: 'Praise belongs to God Who has put away all sorrow from us.' "[140] ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: ʿAli b. Hubaysh informed us: Ahmad b. ʿIsa informed us: Ibn Wahb told us: Usama b. Zayd al-Laythi//208 told us on the authority of Muhammad b. ʿAmr b. ʿAtaʾ, who said: I heard ʿAtaʾ b. Yasar say: I heard Abu Saʿid al-Khudri say: I heard the Messenger of God – may God bless and greet him – say: "Whenever the faithful servant of God is afflicted by an ailment, suffering,

138 That is, your people.
139 On him, see *IM*, pp. 48–49.
140 Q. 35:34; 35:31, according to Arberry's translation.

sadness or pain that troubles him, God always pardons him for some of his evil deeds."

Sadness is a state that prevents the heart from roaming in the valleys of forgetfulness [of God]. It is one of the characteristic features of the wayfarers on the Sufi path. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The person in the state of sadness travels along the path of God in just one month a greater distance than one without sadness travels in many years."

One *hadith* says: "God loves every sad heart." In the Torah, it is said: "Whenever God loves someone, He places a mourner into his heart, whereas whenever God hates someone, He places a flute into his heart." It is related that the Messenger of God – may God bless and greet him – was constantly in the state of sadness and endless reflection.

Bishr b. al-Harith said: "Sadness is a king. When he resides in a certain place, he refuses to share it with anyone." It is said that the heart that is empty of sadness dilapidates like a house that is empty of tenants. Abu Saʿid al-Qurashi said: "Tears of sadness make one blind, whereas tears of passionate desire only dim one's sight without blinding it altogether. God Most High said: 'And his eyes[141] turned white because of the sorrow that he choked within him.'"[142] Ibn Khafif said: "Sadness is restraining one's ego from plunging into [frivolous] merriment."

Rabiʿa al-ʿAdawiyya heard a man say: "O sadness!" She said to him: "You [should rather] say: 'O how little sadness!' If you were truly sad, you would be unable to breathe!"//209 Sufyan b. ʿUyayna said: "If a person in this [Muslim] community who is overcome with sadness weeps, God Most High will pardon the entire community because of his tears." Dawud al-Taʾi, who was often overcome with sadness, used to repeat during the night: "My God, my preoccupation with You has annihilated my other preoccupations and has deprived me of any sleep." He also used to repeat: "How can one whose afflictions are renewed with every new moment seek comfort from his sadness?!" It is said that sadness deprives one of food, while fear deprives one of sins. A Sufi was asked about evidence of sadness. He answered: "Much sighing." Al-Sari al-Saqati said: "I wish the sadness of all mankind be placed on my shoulders!"

People have discoursed at length about sadness. All of them say that only the sadness that is inspired by [the thoughts of] the Hereafter deserves praise. As for the sadness in this world, it is to be discouraged. The only person to disagree with this is Abu ʿUthman al-Hiri, who said: "Sadness is a virtue in all respects and an advantage for the believer, as long as it was not caused by a sin. Even if it does not raise one to the status of the elect [people of God], it still causes one to purify oneself." One of the Sufi masters said that whenever one of his companions was about to embark on a journey, he would tell him: "If you see a person overcome with sadness, give him my regards!"

---

141 That is, the eyes of Jacob, father of Joseph.
142 Q. 12:84.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say to the sun when it was about to set: "Did you rise today on someone who is overcome with sadness?" One would never see al-Hasan al-Basri without thinking that he had just been afflicted with a terrible tragedy. Wakiʿ [b. al-Jarrah][143] said: "When al-Fudayl [b. ʿIyad] passed away, sadness departed this world [with him]." One of our [pious ancestors] said: "Most of the things that the faithful will find [on the Day of Judgement] in their ledger of good deeds will be related to sadness and sorrow."

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: I heard ʿAli b. Bakran say: I heard Muhammad b. Marwazi say: I heard Ahmad b. Abi Rawh say: I heard my father say: I heard al-Fudayl b. ʿIyad say: "Our pious ancestors used to say that everything must be taxed and the tax of the mind is constant sadness."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Farraʾ say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Warraq say: "One day I asked Abu ʿUthman al-Hiri about sadness. He answered: 'The sad person has no time for questions about sadness. Seek sadness, then ask questions.' "//210

Hunger (*juʿ*) and the abandonment of [carnal] desire (*shahwa*)

God Most High said: "Surely, We shall try you with something of fear and hunger."[144] He also said, at the end of the same verse, promising to reward generously those who patiently endure the hardship of hunger: "But give good tidings unto the patient."[145] He also said: "And give preference to others above yourselves, even though poverty is your portion."[146]

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar told us: ʿAbdallah b. Ayyub told us: Abu ʾl-Walid al-Tayalisi told us: Abu Hashim Sahib al-Zaʿfarani told us: Muhammad b. ʿAbdallah told us on the authority of Anas b. Malik, who said: "Fatima[147] – may God be pleased with her – brought a small piece of bread to the Messenger of God – may God bless and greet him. He asked her: 'Fatima, what is this?' She answered: 'This is a piece of bread that I baked. My heart would not be at peace until I brought you a slice of it.' He told her: 'This is the first piece of food to enter your father's mouth for three days.' " According to a different version [of this story], Fatima brought him a piece of barley bread.

This is why hunger is one of the characteristics of this tribe [the Sufis] and one of the pillars of their striving. The wayfarers [on the mystic path] differ in the extent of their adherence to hunger and abstention from food. They have found the wellsprings of wisdom in hunger. Many tales are told about this.

---

143 An early ascetic and collector of *hadith*, who died in 197/812. See *IM*, p. 21.
144 Q. 2:155; 2:150 in Arberry's translation.
145 Q. 2:155.
146 Q. 59:9.
147 The Prophet's daughter by his first wife Khadija.

I heard Muhammad b. Ahmad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah al-Tamimi say: I heard Ibn Salim say: "The proper rule [of one who practices] hunger is to limit one's [daily] meal to the size of a cat's ear." It is said that Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] ate only one meal for fifteen days and that during the month of Ramadan[148] he would not eat until he saw the new moon and that every night he would break his fast with nothing but water. Yahya b. Muʿadh said: "If hunger were sold in the marketplace, then the seekers of the Hereafter would not need to buy anything else there."

Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿUbaydallah informed us: ʿAli b. al-Husayn al-Arrajani//211 told us: Abu Muhammad ʿAbdallah b. Ahmad al-Istakhri told us in Mecca – may God protect it – that Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "When God Most High created this world, He placed disobedience and ignorance in satiation and He placed wisdom and knowledge in hunger." Yahya b. Muʿadh said: "Hunger is an exercise for aspirants (*muridun*), a trial for the repentant, a discipline for the world renouncers (*zuhhad*) and a blessing for the gnostics (*ʿarifun*)."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "A disciple came to a Sufi master and found him weeping. He asked him: 'Why are you weeping?' He answered: 'I am hungry.' The other exclaimed: 'How can a man like you cry from hunger?' He answered: 'Be silent! Don't you know that He wants me to weep from my hunger?!' "

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi – may God have mercy on him – say: Muhammad b. Bishr told us: al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj] told us: Dawud b. Muʿadh told us: I heard Makhlad say: "Al-Hajjaj b. Furafisa was with us in Syria. He stayed fifty days without drinking water or taking his fill from anything he ate." I heard him [Makhlad] say: Abu Bakr al-Ghazzal[149] said: I heard Muhammad b. ʿAli say: I heard Abu ʿAbdallah Ahmad b. Yahya al-Jallaʾ say: "When Abu Turab al-Nakhshabi[150] came to Mecca – may God protect it – through the desert of Basra, we asked him about what he had eaten [during his journey]. He answered that since he left Basra he had eaten twice: first at Nibaj, then at Dhat ʿIrq, whereupon he had come to them.[151] Thus he had crossed the desert eating only two times." I also heard him [Makhlad] say: ʿAli b. al-Nahhas al-Misri said: Harun b. Muhammad al-Daqqaq said: Abu ʿAbd al-Rahman al-Dirfash[152] told us: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari said: I heard ʿAbd al-ʿAziz ʿUmayr say: "A flock of birds was starving for forty days. When they finally flew off and returned after some days, they emanated the smell of musk."

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] grew stronger as he fasted and weaker as soon as he ate something.//212 Abu ʿUthman al-Maghribi said: "Al-Rabbani did not eat for forty days, whereas al-Samadani did not eat for eighty days."

---

148 The month of the Muslim fast.

149 Or "Ghazzali".

150 On him see *IM*, pp. 33–34.

151 That is, to Mecca.

152 Or "al-Dirqash".

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAli al-ʿAlawi say: I heard ʿAli b. Ibrahim al-Qadi in Damascus say: Muhammad b. ʿAli b. Khalaf said: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Sulayman al-Darani say: "The key to this world is satiation and the key to the next world is hunger."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿUbaydallah say: I heard ʿAli b. Husayn al-Arrajani say: I heard Abu Muhammad al-Istakhri say: I heard Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] say that he was asked about someone who eats only one meal during the day. He answered: "This is the meal of the truthful." He was then asked about someone who eats two meals during the day. He answered: "This is the meal of the faithful." Finally, he was asked about someone who eats three meals during the day. He answered: "Tell his family to build a trough for him!" I also heard him [Muhammad b. ʿUbaydallah] say: ʿAbd al-ʿAziz b. al-Fadl told us: Abu Bakr al-Saʾih told us: I heard Yahya b. Muʿadh say: "Hunger is a light, while satiation is a fire. Appetite is like firewood, by which fire is kindled. It won't be extinguished until it consumes the one who has it."

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi say: "One day a Sufi came to visit a [Sufi] master who gave him some food and asked him: 'How long has it been since you have eaten?' The Sufi answered: 'Five days.' The master told him: 'Your hunger is the hunger of the greedy! You still have your garments on, while you go hungry. This is not the hunger of the poor!' " I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Saʿid al-Razi say: I heard al-ʿAbbas b. Hamza say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: Abu Sulayman al-Darani said: "I love not eating one bite of my supper better than staying awake all night in vigil!"

I heard Abu ʾl-Qasim Jaʿfar b. Ahmad al-Razi say: "Abu ʾl-Khayr craved fish for many years. Then some of it came to him from a lawful source. When he stretched his hand toward it in order to eat it, a spike from its bone pricked his finger. Because of this he lost his hand. He exclaimed: 'O Lord, this is what happens to someone who stretches his hand in his desire for a licit thing! What then happens to someone who stretches his hand desiring that which is prohibited?!' "

I heard the master Abu Bakr b. Furak say://213 "Following one's desire for what is licit results in worries about one's family. Imagine what happens to the one who seeks to satisfy his desire for something illicit!" I heard Rustam al-Shirazi al-Sufi say that [the master] Abu ʿAbdallah b. Khafif was attending a dinner party when one of his companions stretched his hand toward food before the master because of his extreme hunger [and poverty]. One of the master's other companions wanted to reprimand the hungry man for his poor manners – namely, for his stretching his hand to food before the master. So he [the companion] put some food in front of the hungry man. The latter realized that he was being reprimanded for his poor manners, so he resolved to keep a fast for fifteen days to punish and discipline himself [for his transgression] and to demonstrate his repentance for his misdemeanor. And he did this despite the poverty he had suffered before that incident."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: Abu ʾl-Faraj al-Warathani told us: ʿAbdallah b. Muhammad b. Jaʿfar told us: Ibrahim b. Muhammad b. al-Harith told us: Sulayman b. Dawud told us: Jaʿfar b. Sulayman told us: I heard Malik b. Dinar say: "When someone has conquered his mundane desires, Satan is scared of his shadow!" I also heard him [Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi] say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "If the Sufi says after five days [of fasting] that he is hungry, send him to the marketplace and tell him to earn something!" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq relate on the authority of a Sufi master who said: "In those who are destined to the hellfire, mundane passions have prevailed over caution. That is why they commit sins." I also heard him say that someone asked a Sufi: "Do you not have desire?" He answered: "Yes, I do, but I guard myself [against it]." He also said that someone asked another Sufi: "Do you not have desire?" He answered: "I have the desire not to desire." And this is more perfect [than the first answer].

I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: Ahmad b. Mansur informed us: Ibn Makhlad informed us: Abu ʾl-Husayn b. ʿAmr b. al-Jahm told us: I heard Abu Nasr al-Tammar say: "Bishr [al-Hafi] came to me one night. I told him: 'Praise be to God Who brought you here. We received some cotton from Khurasan. [My] daughter has spun it, sold it and bought us some meat, so that you might eat with us!' [Bishr] said: 'If I were to eat with someone, I would eat with you.' He then added: 'For many years I have craved eggplant,//214 but not had a chance to eat it.' I told him: 'Surely, over all these years there must have been at least one eggplant that was licit for you!' He answered: '[I will only eat it] when my love of eggplant has become pure!' "

I heard ʿAbdallah b. Bakuya al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard Abu Ahmad al-Saghir say: "Abu ʿAbdallah b. Khafif ordered that I bring him ten raisins every evening so that he could break his fast on them. One night I felt pity for him, so I served him fifteen raisins. He looked at me and asked: 'Who told you to do this?' He ate ten raisins and left the rest untouched." I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿUbaydallah say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. ʿAbdallah b. al-Farghani say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Razi say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Abu Turab al-Nakhshabi say: "Only once in my life did my soul prevail over me in its craving. When I was on a journey, it desired bread and eggs. I turned to a village nearby. Someone rose up and followed me saying: 'This one was with the thieves!' They beat me seventy lashes until one of them recognized me and exclaimed: 'This is Abu Turab al-Nakhshabi!' They apologized to me and one of them invited me to his house out of respect and compassion for me. He served me bread and eggs. I said to my soul: 'Eat them after seventy lashes!' "

Humility (*khushuʿ*) and modesty (*tawaduʿ*)

God Most High said: "Prosperous are the believers who in their prayers are humble."[153] Abu ʾl-Hasan b. ʿAbd al-Rahim[154] b. Ibrahim b. Muhammad Yahya al-Muzakki informed us: Abu ʾl-Fadl Sufyan b. Muhammad al-Jawhari told us: ʿAli b. al-Husayn told us: Yahya b. Hammad told us: Shuʿba told us on the authority of Aban b. Thaʿlab,[155] on the authority of Fadl b. al-Fuqaymi, on the authority of Ibrahim al-Nakhaʿi, on the authority of ʿAlqama b. Qays, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud, who said: "The Prophet – may God bless and greet him – said: 'No one in whose heart there is a grain of pride will ever enter Paradise; and no one in whose heart there is a grain of faith will ever enter the hellfire.' Someone asked: 'Messenger of God, what of a man who wishes his clothes to be beautiful?' The Messenger responded: 'God Most High is beautiful and He loves beauty. As for pride, it is the opposite of truth and disdain to other people!' "//215

ʿAli b. Ahmad a-Awhazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Muhammad b. Fadl b. Jabir told us: Abu Ibrahim told us: ʿAli b. Mushir told us on the authority of Muslim al-ʿAwar, on the authority of Anas b. Malik: "The Messenger of God used to visit the sick, accompany funeral processions, ride a donkey and accept invitations from slaves. On the day [the Jewish tribes] of Qurayza and al-Nadir were conquered, he rode a donkey bridled with a rope of palm fiber and saddled with a saddle of palm fiber."

Humility means submission to [the will of] God, while submissiveness is surrender to [the will of] God and abandoning resistance to God's decree. Hudhayfa said: "Humility is the first thing you lose of your religion." When someone asked a Sufi about humility, he answered: "Humility is when the heart stands before God – praise be to Him – with total concentration." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Satan cannot come near one whose heart is humble." It is said that one of the signs of humility in the servant of God is that when he is prompted to anger, contradicted or rejected, he accepts all that [with equanimity]. [Another] Sufi said: "Humility of the heart is to restrain [your] eyes from looking." Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi said: "Being humble means that the flames of your passion have been extinguished and the vapors of your breast have subsided, while the light of glorification of God has come to shine in your heart. [At this point,] a man's passion dies, his heart is given [a new] life, and his limbs surrender themselves to humility." Al-Hasan al-Basri said: "Humility is when fear settles in your heart permanently."

Someone asked al-Junayd about humility. He answered: "It is the abasement of your heart before the One Who knows that which is hidden."[156]

---

153 Q. 23:1–2.

154 Or "ʿAbd al-Rahman", according to another reading.

155 Or "Taghlab".

156 That is, the destiny of [His] creation from beginning to end.

God Most High said: "The servants of the All-Merciful are those who walk the earth modestly."[157] I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "This means '[they walk] in submissiveness and humility'." I also heard him say: "[They are humble] those who do not consider the thongs of their sandals to be beautiful as they walk."

[The Sufis] have agreed that humility resides in the heart.//216 Once, a Sufi saw a man with a downcast appearance, lowered gaze and slumped shoulders. He told him: "O so-and-so, humility is here!" and he pointed to his chest, "Not there!" and he pointed to the [man's slumping] shoulders. It is related that the Messenger of God – may God bless and greet him – saw a man playing with his beard during his prayer. He said: "If his heart were humble, his limbs would be humble too." They say that one of the conditions of humility is that one does not notice who is standing to one's left or right during the prayer. One can say that humility is abasing one's innermost self in the presence of God – may He be blessed and exalted – in accordance with the rules of proper behavior (*adab*). Or it is said that humility is a feebleness that enters one's heart when one contemplates [one's] Lord. Or it is said that humility is the dissolution and shrinking of the heart before the power of the True Reality (*al-haqiqa*). Or it is said that humility is a prelude to the onset of the conquering powers of awe [of God]. It is also said that humility is a shudder that suddenly attacks one's heart, when the True Reality unveils itself before one.

Al-Fudayl b. ʿIyad said: "One hates to see in a man's outward appearance more humility than in his heart." Abu Sulayman al-Darani said: "If all mankind would join forces to humiliate me as I humiliate myself they would not be able to do this!" They also say: "He who does not abase himself before himself, cannot abase himself before others." ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz[158] would only prostrate himself [in prayer] upon the dust of the earth.

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbaydallah al-Basri told us: Ibrahim b. ʿAbdallah told us: Abu ʾl-Hasan b. ʿAli b. Yazid al-Faraʾidi told us: Muhammad b. Kathir – that is, al-Massisi – told us on the authority of Harun b. Hayyan b. Husayf, on the authority of Saʿid b. Jubayr, on the authority of Ibn ʿAbbas – may God be pleased with both of them,[159] that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "A person who has as much as a mustard seed of pride in his heart will never enter Paradise." Mujahid – may God have mercy on him – said: "When God – may He be exalted – drowned the people of Noah, all mountains loomed up proudly. Only al-Judi[160] abased//217 itself. That is why God – may He be exalted – made it the resting place of Noah's [ark]. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz – may God be pleased with him – used to walk at

157 Q. 25:63; 25:64, according to Arberry's translation.

158 A pious caliph of the Umayyad dynasty.

159 That is, him and his father.

160 A mountain in ancient Mesopotamia (present-day Iraqi Kurdistan) mentioned in the Qurʾan as the destination and docking place of Noah's ark. See Q. 11:44.

brisk pace. [He explained that] saying: "This brings [me] swiftly to my goal and keeps [me] away from vanity."

ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz – may God be pleased with him – was writing something one night, when a guest came to visit him. [His] lamp had almost gone out. The guest said: "I will go to the lamp and fix it." [ʿUmar] replied: "No, availing oneself of the guest's help is against [the rules of] hospitality." "Then, I will wake up the slave," suggested the guest. [ʿUmar] answered: "No, he has just fallen asleep." He [ʿUmar] then went to the oil container and put oil into the lamp [himself]. The guest exclaimed: "You went and did it yourself, O Commander of the Faithful?!" ʿUmar answered: "I went [to do it] as ʿUmar and I came back [after doing it] as ʿUmar."

Abu Saʿid al-Khudri – may God be pleased with him – related that the Messenger of God – may God bless and greet him – used to feed [his] camel, sweep [his] house, mend [his] sandals, patch [his] clothes, milk [his] sheep, eat with [his] servant and help him grind, when he [the servant] got tired. He was not embarrassed to carry his goods from the bazaar to his family. He would shake hands with both the rich and the poor; he was the first to greet people; he would not scorn any meal of which he was invited to partake, even if this was unripe and dry dates. He made do with free supplies [of provision], he was gentle of character, generous of nature, pleasant of company; his face was cheerful, he smiled much, without laughing and showed [his] sadness without frowning; he was humble without being self-effacing, generous without being extravagant; his heart was gentle, he was compassionate to every Muslim; he would never eat his fill and he would never stretch his hand to a thing that he desired.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: I heard Muhammad b. Nasr al-Saʾigh say: I heard Mardawayah al-Saʾigh say: I heard al-Fudayl b. ʿIyad say: "The Qurʾan-reciters (*qurraʾ*)[161] of the Merciful are characterized by their humility and modesty, whereas the Qurʾan-reciters//218 of the courts are characterized by their haughtiness and pride." Al-Fudayl b. ʿIyad also said: "Whosoever considers himself to be important has no share of modesty." Someone asked al-Fudayl about modesty. He responded: "You should submit yourself to the Truth, let yourself be guided to it, and accept it from whoever speaks it." Al-Fudayl said: "God – Most High, may He be exalted – revealed to the mountains: 'I will speak to a prophet upon one of you!' The mountains raised themselves high in their pride. Only Mount Sinai remained modest. Therefore God – may He be great and exalted – spoke to Moses – peace be upon him – upon it due to its modesty."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAli b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Ibrahim b. Fatik say: "Someone asked

161 The internally diverse class of early Islamic religious specialists who fulfilled various functions in the early caliphal state, ranging from public Qurʾan recitation to adjudication. They can be seen as the forerunners of the *ʿulamaʾ* class.

al-Junayd about modesty. He answered: 'Being compassionate and gentle toward your [fellow] creatures.'" Wahb said: "It is written in one of the books that God has revealed [to mankind]: 'I brought forth the particles[162] from the loins of Adam and did not find among them a heart more modest than that of Moses – peace be upon him. Therefore, I chose him [from among them all] and spoke to him.'" Ibn al-Mubarak said: "Being proud towards the rich and being modest towards the poor are [two essential] parts of modesty." Someone asked Abu Yazid [al-Bistami]: "When can a man attain modesty?" He answered: "When he sees neither a state nor a station for himself [in this world] and when he cannot find among mankind anyone who is worse than himself." They say: "Modesty is a blessing no one envies, while pride is a temptation that has no excuse. Greatness lies in modesty, and whoever seeks it in pride will never find it." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Ibrahim b. Shayban say: "Nobility lies in modesty; greatness lies in fear of God; and freedom lies in contentment." I also heard him say: I heard al-Hasan al-Sawi say: I heard Ibn al-Aʿrabi say: I have heard a report from Sufyan al-Thawri in which he said: "The greatest souls among all creatures are five in number. They are: an ascetic scholar, a Sufi jurist (*faqih sufi*), a modest rich man, a grateful poor man, and a member of the Prophet's house who belongs to the Sunni community."[163]

Yahya b. Muʿadh said: "Modesty is excellent for everyone. However, it is especially good for the rich. As for pride, it is repugnant for everyone, but is particularly repugnant for the poor." Ibn ʿAtaʾ said: "Modesty is to accept the Truth from anyone [who speaks it]." It is said that [once] Zayd b. Thabit[164] was riding his horse. Ibn ʿAbbas[165] approached him in order to take hold of the stirrup of his horse. "Stop it, O son of the uncle of the Messenger of God!" said Zayd. "But that's how we were commanded to treat our learned men!" responded Ibn ʿAbbas. Zayd then took Ibn ʿAbbas's hand and kissed it, saying: "And this is how we were commanded to treat the family of the Messenger of God – may God bless and greet him!" ʿUrwa b. al-Zubayr related: "[Once] I saw ʿUmar b. al-Khattab – may God be pleased with him – carrying a waterskin on his shoulder. I told him: 'O Commander of the Faithful, this is not suitable for you!' He answered: 'When the deputations [of the Arabian tribes] came to me in obedience, arrogance entered my soul and I decided to break it!' He proceeded with his waterskin to the house of a woman from among the Helpers[166] and emptied it into her cistern." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj

162 That is, disembodied human souls. This is a reference to the primordial covenant (*mithaq*) between God and mankind alluded to in the Q. 7:172.

163 Many members of the Prophet's family (*ahl al-bayt*) belonged to the Shiʿite (pro-ʿAlid) party, which advocated their right to lead the community of the faithful.

164 A secretary to the prophet Muhammad, who was entrusted with the task of collecting and editing the text of the Qurʾan after the latter's death.

165 A cousin of the Prophet, who was famous for his piety and proficiency in the Qurʾan.

166 The Prophet's early followers at Medina.

al-Tusi[167] say: "When Abu Hurayra[168] was governor of Medina he was seen carrying a bundle of firewood on his back, saying: 'Make way for the governor!'" ʿAbdallah al-Razi said: "Modesty is to refuse to make distinctions in service."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Harun say: I heard Muhammad b. al-ʿAbbas al-Dimashqi say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Abu Sulayman al-Darani say: "Whoever sees any value in himself will never taste the sweetness of service." Yahya b. Muʿadh said: "Being arrogant toward one who is arrogant to you because of his wealth is [nothing but] modesty." Al-Shibli – may God have mercy on him – said: "My modesty has rendered the modesty of the Jews a mere trifle." A man came to al-Shibli, who asked him: "What are you?"//220 He answered: "My master, I am the dot under the letter *baʾ*."[169] Al-Shibli told him: "Stay with me as long as you do not give yourself an [independent] station!" Ibn ʿAbbas – may God be pleased with both of them[170] – said: "Modesty is that a man drinks the water left behind by his brother." Bishr [al-Hafi] said: "Greet worldly people by neglecting to greet them!" Shuʿyab b. Harb related: "As I was circling around the Kaʿba, someone shoved me with his elbow. When I turned to him, [I saw that] it was al-Fudayl b. ʿIyad, who said: 'Abu Salih, if you [for a moment] thought that among those who had came here for the [pilgrimage] season was someone worse than you and me, your thought was bad indeed!'"

Someone said: "As I was circumambulating the Kaʿba, I saw a man surrounded by [a crowd of people] who thanked and praised him. Because of him they obstructed other pilgrims from circling the Kaʿba. I saw him again sometime after that on a bridge in Baghdad, begging people for handouts. I was [greatly] surprised [by his condition]. He told me: 'I elevated myself in a place, where other people show modesty, so God – may He be blessed – afflicted me with humiliation in a place where others elevate themselves!'" ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz[171] learned that one of his sons had bought [a signet ring] with a jewel worth one thousand *dirhams*. He wrote to him saying: "I have learned that you have bought a jewel worth one thousand *dirhams*. When you receive this letter, sell [your] ring and fill one thousand stomachs. Then get yourself a ring worth two *dirhams,* make its signet of Chinese iron, and inscribe on it: 'May God have mercy on a man who knows his true worth!'"

It is related that someone offered a slave to a prince to purchase for a thousand *dirhams*. However, when the money was brought to him, he considered the price excessive and he [ordered] the money returned to his coffer. The slave

---

167 The author of an influential early Sufi manual entitled "Essentials of Sufism"; he died in 378/988.

168 A famous Companion of the Prophet, who transmitted many reports about his sayings and deeds.

169 That is, the dot that serves to distinguish one letter of the Arabic alphabet from another, but has no independent status of its own.

170 See note 165; the blessings refer to him and his father.

171 See note 158.

pleaded with him, saying: "My lord, buy me, for I have, for each of these *dirhams*, a quality [the overall value of which] is worth more than a thousand *dirhams*." [The Prince] asked him what that might be. He answered: "The very least of it is that if you were to buy me and elevate me above all the rest of your slaves, I would still not become rude [toward you] and would know that I am but a slave of yours!" So the prince purchased him.

Someone related on the authority of Rajaʾ b. Haya that he said: "As ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz was delivering a public speech I estimated his garment to be worth twelve *dirhams*. He had a mantel, a turban, a shirt, a pair of trousers and slippers, and a hood."//221 It is said that ʿAbdallah b. Muhammad b. Wasiʿ strutted along with a gait that called for disapproval.[172] His father told him: "Do you know how much I paid for your mother? Three hundred *dirhams*! As for your father, may God not increase the likes of him among the Muslims! And yet you walk like that?!"

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Farraʾ say: I heard ʿAbdallah b. Munazil say: I heard Hamdun al-Qassar say: "Modesty is that you consider no one to be in need of you, either in this world or in the Hereafter." Ibrahim b. Adham said: "Since I embraced Islam I have rejoiced only three times. First, when I was on board a ship where there was a man who was fond of joking. He would say: 'In the land of the [infidel] Turks we used to grab [captive] infidels like this', and he would grab me by my hair and shake me back and forth. That pleased me, because there was no one on that ship whom he would consider more contemptible. Another time I rested in a mosque overcome with sickness. The [mosque's] muezzin came in and ordered me to get out. However, I was unable [to leave], so he grabbed me by my foot and dragged me out of the mosque. The third time, I was in Syria. I was wearing a fur. When I took a close look at it I could not distinguish between the hair of that fur and the lice [hiding in it], because there were so many of them. I rejoiced at that." In another tale he reported: "I have never experienced a greater joy than when I was sitting one day and a passer-by approached me and urinated on me."

It is reported that Abu Dharr and Bilal[173] were having an argument during which Abu Dharr reproached Bilal for his black skin. The latter complained about that to the Messenger of God – may God's blessing and peace be upon him – who said: "Abu Dharr, something of the pride of the Age of Ignorance[174] still remains in your heart!" [On hearing that,] Abu Dharr threw himself on the ground and vowed that he would not raise his head until Bilal had stepped on his cheek with his foot. He did not get up until Bilal did so.

---

172 That is, his gait exhibited self-conceit and pride.

173 Two Companions of the Prophet, who were renowned for their piety. Bilal was an Ethiopian slave emancipated by the Prophet. He had a beautiful voice and served as the Muslim community's first muezzin.

174 That is, the period of Arab paganism that preceded Islam.

Al-Hasan b. ʿAli – may God be pleased with him – passed by a group of boys who had a few pieces of bread. They invited him to be their guest. He dismounted and ate with them, whereupon he took them to his house, where he fed and clothed them. He commented: "They are better [than me], because they fed me the only thing that they had, whereas I have more than that!"//222 It is said that ʿUmar b. al-Khattab[175] was distributing some clothing taken as spoils of war among the Companions [of the Prophet]. He sent a [precious] Yemeni garment to Muʿadh. The latter sold it, purchased six slaves, then set them free. ʿUmar learned about this. When he was dividing clothes the next time, he sent Muʿadh a less valuable garment. When Muʿadh reproached him for that, ʿUmar answered: "Don't reproach me, for you sold the first one!" "What's the matter with you?" exclaimed Muʿadh, "Give me my share, for I have vowed to hit you over your head with this!"[176] ʿUmar responded: "Here's my head! Old men should treat each other gently."

Opposing the soul[177] (*mukhalafat al-nafs*) and remembering its faults (*dhikr ʿuyubiha*)

God Most High has said: "But for him who feared standing before His Lord[178] and forbade the soul its caprice, surely Paradise will be the refuge."[179]

ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd told us: Tammam told us: Muhammad b. Muʿawiyya al-Naysaburi told us: ʿAli b. Abi ʿAli b. ʿUtba b. Abi Lahab told us on the authority of Muhammad al-Munkadir, on the authority of Jabir – may God have mercy on him – who said that the Prophet – may God bless and greet him – said: "The things that I fear most for my community are: following [one's] passion and expecting too much [of this world]. Following one's passion turns one away from the Truth, whereas expecting too much [of this world] renders one forgetful of the Hereafter. Know, therefore, that struggling against the soul is the beginning of worship."

When [some] Sufi masters were asked about [the meaning of] Islam, they answered: "[It is] slaughtering the soul by the swords of opposition [to it]." "Know that for someone in whom the vagaries of the soul rise, the splendors of intimacy [with God] become extinct." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Reflection is the key to worship, while the sign of anyone's attaining his goal is his [ability to] oppose his soul and his passions. Opposing them is the abandonment of the desires [associated with them]." Ibn ʿAtaʾ [al-Adami] said: "The soul is naturally

175 The second successor (caliph) of the Prophet after Abu Bakr.

176 There are several possible readings of this passage. According to one, Muʿadh promised to hit ʿUmar over his head with the less valuable garment allocated to him. The other possibility is that he wanted to hit ʿUmar with something ("this") that he was holding in his hand.

177 This word can also be translated as "self". In the text that follows I will use both words interchangeably.

178 On the Day of Judgement.

179 Q. 79:40–41.

predisposed to bad behavior. Yet, the servant of God is commanded to observe [the rules of] proper behavior. By its nature the soul [is prone to] wallow in the field of disobedience, while the servant exerts himself in preventing it from engaging in evil pursuits. Whoever gives his soul free rein becomes an accomplice in its depredations."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say://223 I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard al-Junayd say: "The soul that commands evil[180] pushes [you] to perdition, assists [your] enemies, follows [your] passions, and is suspected of all manner of evil deeds." Abu Hafs said: "Whoever does not constantly suspect his soul, oppose it under all conditions, and force it to do things that it dislikes throughout his lifetime will be deluded. And when one looks with approval at something it has done, one has caused its ruin." For how can an intelligent person be satisfied with his soul? The noble son of the son of the noble son of the noble Joseph, son of Jacob, son of Isaac, son of Abraham the Friend of God, said: "I claim not that my soul was innocent – surely the soul of man commands evil."[181]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ibrahim b. Miqsam[182] say in Baghdad: I heard Ibn ʿAtaʾ say: I heard al-Junayd say: "One sleepless night I rose up to recite a supererogatory prayer. However, I did not find the sweetness and delight I usually feel when I converse with my Lord. I was bewildered. I tried to go to sleep, but I couldn't. I tried to sit down, but I couldn't. Then I opened the door and went out. [Outside] I came upon a man wrapped in a cloak who was lying on the road. He felt my presence and raised his head saying: 'At last [you have come] Abu ʾl-Qasim!' 'But, sir, did we have an appointment?' I asked. He answered: 'No, but I had asked the Mover of the Hearts to move your heart in my direction.' 'Indeed, he has done so! What is your need?' I asked him. He inquired: 'When does the soul's disease become its cure?' 'When you deny your soul its drives, its disease becomes its cure,' I answered. He then addressed his own soul, saying: 'Listen, I have given you this same answer seven times, yet you refused to hear it from anyone but al-Junayd! So you now you have heard [it from him]!' Then he departed. I did not know who he was and I never met him again after that."

Abu Bakr al-Tamastani said: "To escape from one's soul is the greatest of all blessings, for the soul is the thickest veil between you and God – may He be great and glorious!" Sahl [al-Tustari] said: "There's no better way of worshiping God than to oppose one's soul and passions. I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say://224 I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard someone ask Ibn ʿAtaʾ: "What is the main cause of God's wrath?" He responded: "Paying attention to one's soul and its

180 See the next note.
181 Q. 12:53.
182 Or "al-Muqassim".

conditions. However, expecting [divine] rewards for its actions is even worse than that!" I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard Ibrahim al-Khawwas[183] say: "When I was on the mountain al-Lukam[184] I saw some pomegranates and craved them. So I came up [to the tree] and picked one of them. When I split it open, I found it to be sour. I went away and left the pomegranate behind. Suddenly I saw a man lying on the ground with many wasps flying around him. I greeted him and he returned my greetings saying: 'And upon you be peace, Ibrahim!' I asked him: 'How do you know me?' He answered: 'Nothing is hidden from one who knows God Most High.' I asked him: 'I see that you have a special status [in the eyes of] God Most High! Why, then, can't you ask Him to protect and shield you from the torment of these wasps?' He answered: 'I, too, can see that you have a special status [in the eyes of] God Most High! Why, then, can't you ask Him to protect you from craving those pomegranates? For the pain caused by the sting of the pomegranates will afflict you in the afterlife [in the same way as] the pain caused by the sting of the wasps afflicts [me] in this world!' I left him and walked away."

It is related that Ibrahim b. Shayban said: "For forty years I did not sleep under my roof nor in a place that had a lock on it. I occasionally desired to eat my fill of lentils. However, it never happened. Once, when I was in Syria, someone brought me a large bowl full of lentils. So I ate some of it and left. [Suddenly] I saw glass bottles with samples of some liquid, which I assumed to be vinegar. However, someone in the crowd told me: 'What are you looking at? These are samples of wine and those jugs there are [full of] wine!' I said to myself: 'This is my duty!' So I entered the wineseller's store and started to empty those jugs. At first, he thought that I was doing it by order of the Sultan. However, when he realized that [it was not so], he took me to Ibn Tulun[185] who commanded that I be given two hundred stick blows, then threw me into prison. I stayed there for some time, until my teacher Abu ʿAbdallah al-Maghribi entered the country and interceded on my behalf. When he saw me, he asked: 'What did you do?' I answered: 'I got my fill of lentils and two hundred stick blows!' He told me: 'Then you got off lightly!'"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu al-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari al-Saqati say: "For thirty or forty years my soul urged me to dip a carrot into date syrup. However, I did not feed it to it." I also heard him [al-Sulami] say: "My grandfather said: 'The servant's affliction lies in his contentment with his soul as it is.'" I also heard him say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard al-Husayn b. ʿAli al-Qirmisini say:

183 A famous Sufi. See pages 56–57.

184 A mountain in Syria.

185 A powerful and fearsome governor of Egypt (d. 270/884), who made himself independent of the ʿAbbasid caliph in Baghdad.

ʿIsam b. Yusuf al-Balkhi sent something to Hatim al-Asamm, who accepted it. Someone asked him why he accepted that. He answered: "When I took it I felt my humiliation and his pride. If I were to reject it, I would have felt my pride and his humiliation. Therefore, I chose his pride over my humiliation and my humiliation over his."

Someone told a Sufi [master]: "I want to go on the *hajj* stripped of any provisions." He said: "First you must strip your heart of forgetfulness, your soul of flippancy, your tongue of prattle and then travel however you wish!" Abu Sulayman al-Darani said: "Whoever does good during the night is rewarded during the day and whoever does good during the day is rewarded during the night; whoever is sincere in renouncing his passion will be spared [the trouble of] feeding it. For God is too noble to punish a heart that has abandoned [its] passion for His sake!" God – may He be exalted – revealed the following [words] to [the prophet] David – peace be upon him: "David, caution and warn your companions against [pursuing their] passions, for when hearts are attached to the passions of this world, their intelligence is veiled from Me!" Someone saw a man sitting suspended in the air. He asked how he had achieved this. The man answered: "I renounced my desire (*hawa*) and God made the air (*hawaʾ*) subservient to me!" It is said that if [the gratification of] one thousand passions were offered to the [true] believer, he would banish them with [his fear] of God. However, if the gratification of just one desire were to be offered to the sinner, it would banish the fear of God from his heart. It is said: "Do not put your reins into the hands of desire, for it will drive you into darkness."//226 Yusuf b. Asbat said: "Nothing eliminates passions from the heart better than a disquieting fear [of God] and a tireless striving [to please Him]." Al-Khawwas said: "Whoever renounces one passion without immediately discovering in it another one is not sincere in his renunciation."

Jaʿfar b. Nusayr related: "Al-Junayd gave me one *dirham* and asked me to buy him Waziri figs. I bought him some. When he broke his fast, he took one of them, put it into his mouth, then spat it out and broke into tears saying, 'Take them away [from me]!' When I asked him about this, he answered: 'A voice in my heart cried out: "Aren't you ashamed? At first you renounced a desire for My sake, but now you are returning to it once again!"'"

They recite:

> The letter *nun* of [the word] *hawan* ("humiliation") is stolen from [the word] *hawa* ("desire")
> Therefore he who succumbs to every passion is subject to humiliation!

Know that the soul has many wicked traits. One of them is envy.

Envy (*hasad*)

God Most High said: "Say: 'I take refuge with the Lord of the Daybreak from the evil of what He has created." He also said: "[I take refuge] from the evil of

an envier when he envies."[186] Thus God concluded this chapter, which He revealed as a plea for protection [against evil forces] (ʿ*awdha*), with a mention of envy.

Abu ʾl-Husayn al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ismaʿil b. al-Fadl told us: Yahya b. Makhlad said: Muʿafa b. ʿImran told us on the authority of al-Harith b. Shihab, on the authority of Maʿbad on the authority of Abu Qilaba, on the authority of Ibn Masʿud, who said that the Prophet – may God bless and greet him – said: "Three things are the root of every sin, so shield and protect yourselves from them. Beware of pride, for pride made Iblis[187] refuse to prostrate himself before Adam; beware of greed, for greed made Adam eat from the Tree [of Knowledge];//227 beware of envy, for one of Adam's sons killed his brother because of it." A Sufi said: "The envier is an infidel, because he is not content with the decree of the One and Only." It is also said: "The envier will never prevail." They say about the words of God Most High, "Say, My Lord has only forbidden indecencies, those that are apparent and those that are hidden", that the words "those that are hidden" refer to envy. And in another [holy] book it is said: "The envier is the denier of My beneficence." It is also said: "Envy becomes evident in you before it becomes evident in your enemy." Al-Asmaʿi[188] said: "I saw a Bedouin who was one hundred and twenty years old. I exclaimed: 'Your life has been long indeed!' He told me: 'I renounced envy, so I endured!' "

Ibn al-Mubarak[189] said: "Praise be to God Who has not placed in the heart of my master that which He has placed into the heart of a man who envies me." According to one tradition, there is an angel who resides in the fifth heaven. When the deed of a [deceased] servant passes by him which glows like the glow of the sun, he would say: "Stop! I am the angel of envy. Strike the doer of this deed in the face with this deed, for he has been envious!" Muʿawiyya[190] said: "I am able to please every person, except the envier. Nothing will ever please him, except the cessation of God's beneficence [toward other people]." It is said: "The envier is a violent tyrant, for he never lets go and leaves nothing behind him." ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz said: "I have not seen an oppressor who would resemble more the oppressed than the envier. [His is] constant grief and incessant panting." It is said: "Among the sins of the envier is that he flatters, when he is present, backbites when he is absent, and rejoices at calamity when it befalls [others]." Muʿawiyya[191] said: "No bad character trait is more just than envy, for it kills the envier before the one whom he envies."//228

It is said that God – may He be exalted – revealed to Solomon, son of David, – peace be upon them: "I command that you not do seven things: do not slander

186 Q. 113:1, 2 and 5.
187 That is, Satan.
188 A great Arab philologist and collector of Bedouin lore; he died in 213/828.
189 See *IM*, pp. 21–22.
190 The first caliph and founder of the Umayyad dynasty, who ruled from 41/661 to 60/680.
191 See the previous note.

My righteous servants in their absence, do not envy any of My servants …" Solomon exclaimed: "O my Lord, this is enough for me!" Moses – peace be upon him – saw a man next to God's throne and grew envious of him. He asked: "Thanks to what [has he acquired that position]?" Someone answered him: "[Thanks to] his not being envious of people on account of the favors bestowed upon them by God!" It is said that the envier feels perplexed whenever he sees [God's] beneficence [towards others] and rejoices when he sees somebody [committing] a fault. It is said: "If you wish to be safe from the envier, conceal your affairs from him." It is said: "The envier is angry at one who has no sin and stingy with what he does not possess." It is also said: "Beware of exerting yourself in trying to win the affection of one who envies you, for he will never accept your good deeds." It is also said: "Whenever God Most High wishes to give power over [His] servant to an enemy without mercy, He gives it to someone who envies him."

They recite [the following verse]:

What can say more about man's misfortune
When you see those who used to envy him
now have pity on him!

They also recite:

One can hope that every enmity will eventually be terminated
Except for the enmity of one who is envious of you.

Ibn al-Muʿtazz recited:[192]

Tell the envier who is about to breathe out a complaint
O you who have wronged others, [how can] someone complain about the wrongs done to him?!

They also recite:

When God wants to make public a virtue that has been hidden
He bestows upon it the tongue of the envier.

Among the other blameworthy character traits of the human soul is the habit of backbiting.//229

Backbiting (*ghiba*)

God – may He be exalted – said: "Do not backbite one another; would any of you like to eat the flesh of his brother dead?"[193]

---

192 ʿAbdallah b. al-Muʿtazz (assassinated in 296/908), was son of the thirteenth caliph of the ʿAbbasid dynasty. He distinguished himself as an accomplished poet and literary critic. Upon his father's death he was proclaimed caliph and killed on the same day, giving birth to the famous saying "the caliph of one hour".

193 Q. 49:12.

Abu Saʿid Muhammad b. Ibrahim al-Ismaʿili informed us: Abu Bakr Muhammad b. al-Husayn b. al-Hasan b. al-Khalil informed us: ʿAli b. al-Hasan told us: Ishaq b. ʿIsa b. Bint Dawud b. Abi Hind told us: Muhammad b. Abi Humayd told us on the authority of Musa b. Wardan, on the authority of Abu Hurayra, who said that when a man who had been sitting with the Messenger of God – may God bless and greet him – rose [and left], someone in the gathering said: "How feeble this man is!" The Messenger – may God praise and greet him – retorted: "You have eaten your brother [alive], [when] you backbite him!" God revealed to Moses – peace be upon him: "He who dies after having repented of backbiting will be the last one to enter Paradise and he who dies persisting in it will be the first one to enter the hellfire."

ʿAwf said: "I came to Ibn Sirin[194] and began to discuss [the misdeeds of] al-Hajjaj.[195] Ibn Sirin told me: 'God Most High is a just arbiter. He takes against al-Hajjaj as much as He takes for him. As for you, if you were to meet God – may He be glorious and magnificent – tomorrow, the smallest sin you have committed will be much more grievous for you than the greatest sin committed by al-Hajjaj!' " It is said that Ibrahim b. Adham was invited to a dinner. He attended it. They were discussing a man who did not come. Some of them said: "He is boring!" Ibrahim said: "This is what my soul has done to me! I came to a party where people are slandered in their absence." He left and would not eat for three days after that.

It is said: "The backbiter is like a man who has installed a catapult and started to shoot his good deeds in all directions. He backbites one who is in Khurasan, another who is in Syria, one who is in the Hijaz, another who is in the land of the Turks. He thus scatters his good deeds, and when he finally finds himself standing [before God], he has nothing with him." It is said that a certain servant of God will be given his ledger [of deeds] on the Day of Judgement. He will see not a single good deed in it and will ask [God]: "Where are my prayers, my fasting and my acts of obedience?" He will be told: "All your good works were invalidated due to your backbiting!" It is said: "God will cut in half the sins of a man who has suffered from backbiting." Sufyan b. al-Husayn said: "I was sitting with Iyas b. Muʿawiyya and spoke badly of a man who was not there. Sufyan asked me: 'Have you taken part in the [holy] war against the Turks and the Byzantines this year?' I answered: 'No, I have not.' He said: 'So, the Turks and the Byzantines are safe from you, while your Muslim brother is not!' "//230 It is said that [on the Day of Judgement] a certain man will be given his ledger [of deeds] and will find in it the good deeds he never did. He will be told: "This is your reward for people's backbiting against you of which you were not aware!"

---

194 A famous *hadith* collector and interpreter of dreams, who was renowned for his piety. He died in 110/728.

195 The Umayyad general, who was notorious for his "ruthless efficiency" and cruelty. He died in 95/714.

Someone asked Sufyan al-Thawri about the saying of the Prophet – may God bless and greet him – "Verily, God hates the people of the house of flesheaters." Sufyan responded: "That is, the ones who backbite; as if they eat the other people's flesh." Someone mentioned backbiting in the presence of ʿAbdallah b. al-Mubarak. He commented: "If I were ever to slander anyone in his absence, I would slander my parents, for they are more deserving of my good deeds than anybody else." Yahya b. Muʿadh said: "Let each believer benefit from you in the following three ways: if you cannot be of help to him, at least do not harm him; if you cannot make him happy, at least do not make him sad; if you cannot praise him, at least do not blame him." Someone told al-Hasan al-Basri: "So-and-so slandered you behind your back." He sent that man a plateful of sweetmeats, saying: "It has come to my attention that you have lavished your good deeds upon me, so I would like to recompense you."

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed me: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ahmad b. ʿAmr al-Qatawani informed us: Sahl b. ʿUthman al-ʿAskari told us: al-Rabiʿ b. Badr told us on the authority of Aban, on the authority of Anas b. Malik that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "He who has renounced the veil of shame, cannot be an object of backbiting." I heard Hamza b. Yusuf al-Sahmi say: I heard Abu Tahir Muhammad b. Usayd al-Raqqi say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr say: al-Junayd said: "Once I was sitting in the al-Shuniziyya mosque, waiting for the bier of a newly deceased to arrive, so that I could pray over him. The people of Baghdad were sitting there according to their [social] ranks waiting for the funeral bier to arrive. [Suddenly] I saw a poor man who looked like an ascetic begging from people. I thought to myself: 'If this one would work to sustain himself, it would be better for him.' When I returned home after that, I engaged in my usual routine of reciting a night litany, weeping, praying and so on. However, all my litanies weighed heavily on me. So I just sat there sleepless. Then my eyes closed and, in my dream, I saw that poor man spread upon a table [before me] and I heard voices saying: 'Eat his flesh, for you have slandered him!' The real state [of affairs] was revealed to me and I said: 'No, I did not slander him. I only said something to myself.'//231 I was told: 'This sort of thing is not tolerated from the likes of you. Go and ask his forgiveness!' So in the morning I left my house and began to go around until I saw him at a place with running water where he was picking up leaves from vegetables that were being washed there. I greeted him. He responded saying: 'Abu ʾl-Qasim you have returned [to this again]?' I said: 'No!' He said: 'Then may God forgive both of us!' "

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Tahir al-Isfaraini say: I heard Abu Jaʿfar al-Balkhi say: "There used to be a man from Balkh[196] who exerted himself in worshiping God. However, he constantly slandered people behind their backs, saying, 'So-and-so

196 An area in present day Afghanistan.

is like this, So-and-so is like that', and so on. One day I saw him coming out from a place frequented by effeminate washers. I asked him what had happened to him. He responded: 'My speaking ill of other people has brought this upon me. I was attracted to one of them, and now I have to serve them because of him. All of my old [pious] deeds have vanished, so pray God to forgive me!' "

Contentment (*qanaʿa*)

God Most High said: "And whosoever does a righteous deed, be it male or female, and is a believer, we shall assuredly give him a goodly life to live."[197] Many commentators say: "The goodly life in this world means contentment."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Abu ʿAmr Muhammad b. Jaʿfar b. Matar said: Muhammad b. Musa al-Hulwani told us: ʿAbdallah b. Ibrahim al-Ghifari told us on the authority of al-Munkadir b. Muhammad, on the authority of his father, on the authority of Jabir b. ʿAbdallah, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'Contentment is the treasure that cannot be exhausted.' " Abu ʾl-Hasan al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbaydallah al-Basri told us: ʿAbdallah b. Ayyub al-Qirabi said: Abu ʾl-Rabiʿa al-Zahrani told us: Ismaʿil b. Zakariya//232 told us on the authority of Abu ʾl-Rajaʾ, on the authority of Burd b. Sinan, on the authority of Makhul, on the authority of Wathila b. al-Asqaʿ, on the authority of Abu Hurayra – may God be pleased with him – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Be scrupulous and you will be the greatest worshiper of [all] people; be content and you will be the most thankful of [all] people; wish for other people what you wish for yourself, and you will be a faithful [servant]; be a good neighbor to those who live near you and you will be a [true] believer. And laugh little, for much laughter murders the heart!" Bishr al-Hafi said: "Contentment is an angel who dwells only in the believing heart."

They say: "The poor are dead except for those whom God Most High has revived with the power of contentment." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Shaʿrani say: I heard Ishaq b. Ibrahim b. Abi Hassan al-Anmati say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Sulayman al-Darani say: "Contentment relates to satisfaction (*rida*) in the same way scrupulousness relates to renunciation [of the world] (*zuhd*) – that is, contentment is the beginning of satisfaction and scrupulousness is the beginning of renunciation." They say that contentment is to keep your calm in the absence of things that you are accustomed to. Abu Bakr al-Maraghi said: "The intelligent person is one who deals with this world with contentment and deferment, while at the same time aspiring and hastening to the Hereafter and exercising his knowledge and striving in what concerns his faith."

Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "Contentment is not to seek what you have lost and to be satisfied with what you have." It is said that the meaning of God's

197 Q. 16:97; 16:99, according to Arberry's translation.

words: "God shall provide them with a fair provision"[198] is contentment. Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi said: "Contentment is one's satisfaction with what has been allotted to him [by God]." It is also said that contentment is finding sufficiency in what one has and not aspiring to that which one does not have. Wahb said: "Greatness and wealth went out seeking a companion. They met with contentment and decided to settle down [and seek no more]." It is said: "For him whose contentment is copious [fatty] every broth tastes good. And he who turns to God Most High//233 in every situation will be rewarded by God with contentment." It is said that one day Abu Hazim passed by a butcher, who had some fatty meat. The butcher told him: "Abu Hazim, take some of it, for it is fatty!" He answered that he had no money. The butcher told him: "I will give you a postponement [on your payment]!" Abu Hazim answered: "My soul will give me a still better postponement than you!" Someone asked a Sufi: "Who of mankind is most content?" He answered: "He who is the most helpful to others, while being the least burdensome for them." In the Psalms it is said: "He who is content is rich, even when he goes hungry." It is said that God Most High placed five things in five different places: greatness in obedience, humiliation in disobedience, awe [of God] in the night vigil, wisdom into the empty stomach and wealth in contentment.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Nasr b. Muhammad say: I heard Sulayman b. Abi Sulayman say: I heard Abu ʾl-Qasim b. Abi Nizar say: I heard Ibrahim al-Maristani say: "Avenge yourself on your greed by contentment as you avenge yourself on your enemy." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "One who is content receives respite from other people and rises above his peers." They say: "One who is content finds rest from [his] labors[199] and rises above all." Al-Kattani said: "One who sells desire for contentment gains greatness and manly honor (*muruwa*)." They say: "One whose eyes aspire after what other people have is gripped by constant sadness and distress." They recite [the following verse]:

> It is better for a young man (*fata*) to remain noble, but hungry
> Than to experience a day of disgrace
> that brings him wealth!

It is said that someone saw a wise man eating vegetables discarded at a spring. He remarked: "If you were to be in the service of the Sultan, you wouldn't have to eat this." The wise man replied: "If you were content with this, you wouldn't have to serve the Sultan!"//234 It is said: "As the eagle flies high in the air neither the hunter's sight nor his desire [to catch it] can reach it. Only when it craves a piece of carrion suspended [in the hunter's] snare does it descend from its height and get entangled in the snare's web." When Moses – peace be upon him

198 Q. 22:58; 22:57, according to Arberry's translation.
199 Or "his preoccupations".

– breathed out words of greed, saying: "If thou hadst wished, thou couldst have taken a wage for that",[200] al-Khidr told him: "This is the parting of ways between me and thee."[201] They say that when Moses uttered those words, a gazelle appeared before them. They were both hungry. The side [of the gazelle that] faced Moses – peace be upon him – was not roasted, while the one that faced al-Khidr was roasted.

It is said that the words of God Most High – "Surely the pious shall be in bliss"[202] – refer to contentment [with one's portion] in this life, whereas [God's words] "And the wicked are in fire"[203] refer to desire for [the delights of] this life. It is also said that the words of God Most High – "The freeing of a slave"[204] – refer to setting oneself free from the humiliation of greed. It is said that the words of God Most High – "People of the [Prophet's] House, God only desires to put away from you abomination" – mean avarice and greed, whereas [His words] – "and to cleanse you in the most perfect way"[205] – denote [cleansing] by means of generosity and altruism. It is said that the words of God Most High – [quoting Solomon, who said] "Give me a kingdom such as may not befall anyone after me"[206] – mean "Give me a rank of contentment which will be unique to me and no one else, so that I shall always be satisfied with Your decree." And they say regarding God's words – "Assuredly I will chastise him [the hoopoe][207] with a terrible chastisement"[208] – that they mean "I will deprive him of contentment and try him with greed." [Solomon] wanted to say: "I will ask God Most High to do this to him [the hoopoe]."

Someone asked Abu Yazid al-Bistami: "How have you achieved what you have achieved?"//235 He answered: "I gathered all the [good] things of this world, tied them together with the rope of contentment, placed them in the catapult of sincere striving, and cast them into the sea of despair. Then I rested." I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi[209] say: I heard Muhammad b. Farhan at Samarra say: I heard my uncle ʿAbd al-Wahhab say: "During the days of the pilgrimage season I was sitting with al-Junayd. He was surrounded by a large group of Persians and Arabs who were born in foreign lands. A man came with five hundred *dinars* and put them in front of him saying: 'Distribute them among these poor people.' Al-Junayd asked: 'Do you have more?' The man answered: 'Yes, I have plenty of these.' 'Do you want to have more?' asked al-Junayd. He

200 Q. 18:77.
201 Q. 18:78.
202 Q. 82:13.
203 Q. 82:14.
204 Q. 90:13.
205 Q. 33:33.
206 Q. 38:35; 38:34 in Arberry's translation.
207 A reference to the hoopoe, who delivered to Solomon a message about the queen of Sheba.
208 Q. 27:21.
209 Or "al-Sadafi".

answered: 'Yes.' Al-Junayd told him: 'Then take them back, for you are more in need of them than we are!' And he did not accept them."

Trust in God (*tawakkul*)

God – may He be great and Exalted – said: "And whosoever puts his trust in God, He shall suffice him."[210] He also said: "And in God let the believers put all their trust."[211] [Finally,] He said: "Put all your trust in God, if you are believers."[212]

The imam Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak[213] said: ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Ahmad al-Isbahani told us: Yunus b. Habib b. ʿAbd al-Qahir told us: Abu Dawud al-Tayalisi told us: Hammad b. Maslama[214] told us on the authority of ʿAsim b. Bahdala, on the authority of Zirr b. Hubaysh, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud – may God be pleased with him – that: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'I was shown all the [religious] communities at the time of the pilgrimage. I saw that my community had filled both the valley and the plain [of ʿArafat]. I was pleased with their great number and their appearance. I was asked: "Are you satisfied?" I answered: "Yes."' [A voice] said [to me]: 'Among these there are seventy thousand who will enter Paradise without reckoning. They have never allowed themselves to be treated by cauterization, nor to divine the future by [observing] birds' flight, nor have resorted to [the magician's] charms. They have put their trust in God alone.' [When the Prophet said this] ʿUkkasha b. Muhsin al-Asadi stood up and requested: 'Messenger of God, pray to God that He would make me one of them!' The Messenger of God replied, saying: 'O God, make him one of them!'//236 Another person stood up and asked: 'Pray to God that He would make me one of them!' The Messenger – may God bless and greet him – answered: 'ʿUkkasha has preceded you in this!'"

I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Abu Bakr al-Wajihi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: I asked ʿAmr b. Sinan to tell me a story about Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari].[215] ʿAmr said that Sahl once said: "One who trusts God is distinguished by three signs: he does not ask, does not refuse [when given], and does not hold on [to what was given to him]." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: "I heard Abu Musa al-Daylubi say that someone asked Abu Yazid al-Bistami about trust in God. He, in turn, asked me what I thought about it. I answered: 'My companions say: "Even if wild beasts and poisonous snakes were all around you,

---

210 Q. 65:3.
211 Q. 14:11; 14:14 in Arberry's translation.
212 Q. 5:23; 5:26 in Arberry's translation.
213 A famous Ashʿari theologian and teacher of al-Qushayri, who resided in Nishapur. He died in 406/1015.
214 Or "b. al-Salama".
215 On him, see *IM*, pp. 83–88 and Böwering, *Mystical Vision*.

your innermost heart would still not be perturbed!"' Abu Yazid answered: 'Yes, this is close. But if you were to [observe] the people of Paradise enjoying themselves in its gardens and the people of Hell being tortured by its fires, and you would give preference to one over the other, you would leave the realm of trust in God altogether.' " Sahl b. ʿAbdallah said: "The beginning of trust in God is when the servant places himself before God as a dead corpse is placed before the washer of the dead, who turns it however he wishes, while the body has no moves nor will of its own." Hamdun al-Qassar said: "Trust in God is taking refuge in God Most High."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr Muhammad b. Ahmad al-Balkhi say: I heard Muhammad b. Hamid say: I heard Ahmad b. Khadrawayh say: "A man asked Hatim al-Asamm: 'From where do you get your provisions?' He answered: 'To God belong the treasures of the heavens and of the earth, but the hypocrites do not understand.' "[216]

Know that the place of trust is in the heart. Outward action does not necessarily contradict trust in the heart. Once the servant has ascertained that determination comes from God Most High, he realizes that any hardship he experiences is pre-determined [by God] and any success he may have is also facilitated by God. ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri told us: Ghaylan b. ʿAbd al-Samad told us: Ismaʿil b. Masʿud al-Jahdari told us: Khalid b. Yahya told us: "My uncle al-Mughira b. Abi Qurra recounted on the authority of Anas b. Malik that a certain man came [to the Prophet] riding his she-camel//237 and asked him: 'Messenger of God, should I leave her loose and put my trust in God?' The Prophet responded: 'Tie her up and trust in God!' "

Ibrahim al-Khawwas said: "He who trusts in God when dealing with himself will also trust God when dealing with others." Bishr al-Hafi said: "One Sufi said: 'I have put my trust in God [and failed].' However, he lied to God Most High. If he were indeed to put his trust in God, he would have been content with what God did to him." Someone asked Yahya b. Muʿadh [al-Razi]: "When can a man trust God?" He answered: "When he is content to have God as his trustee."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad b. al-Samit say: I heard Ibrahim al-Khawwas say: "As I was journeying in the desert I heard someone speak. I looked around and saw a Bedouin walking along. He told me: 'Ibrahim, trust in God resides with us [people of the desert], so stay with us until your trust has become sound. Don't you see that you are driven to cities by the food that you hope to find there? Therefore, stop pinning your hopes on cities and put your trust in God instead!' " I also heard him [al-Sulami] say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Farisi say: I heard Muhammad b. ʿAtaʾ say that someone asked him about the true essence of trust in God. He answered: "It is when anxiety about things of this world does

216 Q. 63:7.

not prevail over you despite your dire need of them and when your reliance upon God prevails in you despite your dependence on such things."

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "The condition for trust in God is what Abu Turab al-Nakhshabi had in mind when he said: 'To prostrate your body in worship, to attach your heart to lordship, and to find solace in sufficiency; when you are given, you are thankful and when you are denied, you persevere.'" Dhu ʾl-Nun said: "Trust in God is to give up planning for yourself and to abandon [reliance on your own] power and ability. The servant is capable of trust in God only when he has realized that God – may He be exalted – knows and sees his condition." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Faraj al-Warathani say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Qirmisini say: I heard al-Kattani say: I heard Abu Jaʿfar b. Abi ʾl-Faraj say: "Once I saw a villain (*shatir*) nicknamed 'ʿAʾisha's Camel' being whipped. I asked him: 'When will this lashing be easier for you?' He answered://238 'When the one on whose account I am being whipped will see me.'" I heard ʿAbdallah b. Muhammad say: I heard al-Husayn b. Mansur say to Ibrahim al-Khawwas: "What have you achieved throughout all these travels of yours and your wanderings in the deserts?" He answered: "I have persevered in my trust in God, disciplining my soul thereby." Al-Husayn [b. Mansur] asked him: "So you have spent your entire life taking care of your inner self. What about annihilating your inner self through unifying it with God (*tawhid*)?"

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "Trust in God is what Abu ʿAli al-Daqqaq once said – that is, 'Limiting your livelihood's worth to one day only and giving up concern about what will happen [to you] tomorrow.'" Or, as Sahl b. ʿAbdallah said: "Putting yourself in the hands of God, so that he would do with you what He wants." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad say: I heard Abu Bakr al-Bardhaʿi say: I heard Abu Yaʿqub al-Nahrajuri say: "Trust in God in its perfect essence manifested itself in what happened to Abraham. [As he was flying through the air][217] he told Gabriel [who had offered him his help]: 'No, not from you!' For his [Abraham's] self had been annihilated in God [to such an extent that] he could see no one else but God alone – may He be great and exalted!"

I also heard him [al-Sulami] say: I heard Saʿid b. Ahmad b. Muhammad say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Sahl say: I heard Saʿid b. ʿUthman al-Khayyat say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say, when asked about trust in God: "Divesting oneself from all masters [other than God] and cutting one's attachment to all causes [other than God]." The inquirer asked him: "Tell me more!" Dhu ʾl-Nun responded: "Throwing oneself into worship and ridding oneself of any pretension to lordship." I also heard him say: I heard ʿAbdallah b. Munazil say: I heard Hamdun al-Qassar say, when asked about trust in God: "It is as if you had ten

217 According to the Biblical and Qurʾanic tradition, Abraham was thrown onto a bonfire by his infidel persecutors only to be miraculously rescued by the Archangel Gabriel.

thousand *dirhams* in your possession and one *daniq*[218] worth of debt, yet you would not be able to rest easy [fearing] that you might die without having this debt settled.//239 Or as if you had a debt of ten thousand *dirhams* and no means to pay it back [after your death], yet you would not despair of God Most High's settling it for you." Someone asked Abu ʿAbdallah al-Qurashi about trust in God. He answered: "Holding on to God in every state." The inquirer asked: "Tell me more!" Al-Qurashi continued: "Giving up reliance on any cause that leads to another cause so as to render God the sole possessor of all causes." Sahl b. ʿAbdallah said: "Trust in God is the [spiritual] state of the Prophet – may God bless and greet him – while earning is his custom (*sunna*). Whoever adheres to his [the Prophet's] state, will never depart from his custom." Abu Saʿid al-Kharraz said: "Trust in God is agitation without rest and rest without agitation." It is also said: "Trust in God is when abundance and scarcity are one and the same to you." Ibn Masruq said: "Trust in God is to surrender oneself to the rule of divine commands and decrees."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʿUthman al-Hiri say: "Trust in God is to be satisfied with and rely on God Most High." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. Muhammad b. Ghalib relate on the authority of al-Husayn b. Mansur, who said: "The true trust in God is when one does not eat anything in a land where there might be someone more deserving of food than him." I also heard him say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Mansur b. Ahmad al-Harbi say: Ibn Abi Shaykh related to us that he heard ʿUmar b. Sinan say: "Once Ibrahim al-Khawwas passed us by. We asked him to tell us about the most wondrous thing he had ever seen during his travels. He answered: "[It is when] I met al-Khidr – peace be on him – and he requested my companionship, yet I was afraid that I might compromise my trust in God by relying on him. So I left him."

Someone asked Sahl b. ʿAbdallah about trust in God. He answered: "It is when a heart lives with God Most High alone without attaching itself to anything else." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The one who puts his trust in God goes through three stages: trust in God, [self-]surrender [to God], and relegating [one's affairs to God]. The one who practices trust in God relies on His promise [of sustenance]; the one who surrenders himself [to God] is content with his knowledge [of God]; and the one who relegates his affairs [to God] is satisfied with His decree."//240 I also heard him [al-Daqqaq] say: "Trust in God is the beginning, [self-]surrender is the middle and relegating [one's affairs to God] is the end." Someone asked al-Daqqaq about trust in God. He answered: "It is eating without appetite." Yahya b. Muʿadh said: "Putting on woolen clothing is [setting up] shop; discoursing about renunciation is a profession; and traveling with caravans [of pilgrims] is ostentation. All these are nothing but attachments [to this world]."

---

218 A coin worth one-sixth of the *dirham*.

A man came to al-Shibli to complain to him about his large family. Al-Shibli retorted: "Go back to your house and expel from it anyone whose sustenance is not obligatory for God Most High!" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ say: I learned from Muhammad b. al-Husayn that Sahl b. ʿAbdallah said: "Whoever condemns stirring oneself [to earn a livelihood] condemns the Prophet's custom; and whoever condemns trust in God [to provide for him] condemns faith." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar say: I heard Jaʿfar al-Khuldi say: Ibrahim al-Khawwas said: "I was on my way to Mecca, when I met a wild-looking person. I said to myself: 'Is this a man or a jinn?' He answered: 'I am a jinn.' 'Where are you headed?' I asked him. He said that he was going to Mecca. I asked him: 'Do you travel without any provisions?' He said: 'Yes! Among us, too, are those who travel putting their trust in God.' I asked him: 'What, then, is trust in God?' He answered: 'Taking [your provisions] from God Most High.'" I heard him [al-Sulami] say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard al-Farghani say: "Ibrahim al-Khawwas excelled in the art of trust and attained a great sophistication in it. However, he never parted with a needle and thread, a [begging] bowl,[219] and a pair of scissors. Someone asked him: 'Abu Ishaq, why do you carry all these things, while you abstain from all other things?' He answered: 'Things like these do not contradict trust in God, for God – may He be exalted – has made certain rules obligatory for everyone. Thus, a *dervish* has but one piece of clothing, which may be torn. If he does not have a needle and thread, his private parts may be exposed and his prayer becomes invalid;//241 and if he has no bowl, his ablutions may be corrupted. Therefore, if you see a poor man who has neither bowl nor needle and thread, be wary of the perfection of his prayer."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Trust in God is the characteristic of the [ordinary] believers; surrendering oneself to God is the characteristic of the elect; and relegating [one's affairs to God] is the characteristic of those who have achieved unity [with God]. [In other words], trust in God is the characteristic of the common folk; surrendering is the characteristic of the elect; and relegating is the characteristic of the elect of the elect." I also heard him [al-Daqqaq] say: "Trust is the characteristic of the friends of God (*awliyaʾ*); surrendering is the characteristic of Abraham – peace be upon him – and relegating is the characteristic of our prophet Muhammad – may God bless and greet him."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani say: I heard Abu Jaʿfar al-Haddad say: "For more than ten years I lived in the state of trust in God, while working in the bazaar (*suq*). Every day I would receive my wages, but I did not use this money even to pay for a drink of water or for the admission fee to a

219 A bowl that could be used for both begging and drinking.

public bath. Instead, I would bring this money to the poor folks who resided at the al-Shuniziyya mosque. In this way I preserved my state [of trust]."

I heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard al-Khawwas say: I heard al-Husayn, brother of Sinan, say: "I made fourteen pilgrimages [to Mecca] in the state of trust, barefoot. Whenever a thorn entered my foot I would remind myself that I had imposed trust in God upon myself, so I would rub it [the thorn] against the ground and walk on." I also heard him say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah the Preacher (*waʿiz*) say: I heard Khayr al-Nassaj say: I heard Abu Hamza [al-Baghdadi] say: "When I have a vow to practice trust in God, I'd be ashamed before God Most High to enter the desert with a full stomach lest my journey should rely on my prior satiety with which I had equipped myself in advance."

Someone asked Hamdun al-Qassar about trust in God. He answered: "This is a stage that I have not reached yet. How can one who has not yet perfected his faith speak of trust in God?" They say that the one who trusts God is similar to an infant, who knows nothing but his mother's breast, which he always seeks. Likewise, one who trusts God is always led to his Lord Most High. One of the Sufis related: "I was in the desert walking before a caravan, when I saw someone in front of me. I hurried to catch up with him and saw a woman with a staff in her hand walking slowly. I thought that she was exhausted, so I reached into//242 my pocket and brought out twenty *dirhams*. I told her: 'Take this and wait until the caravan catches up with you. You should then pay your fare with this money and catch up with me in the evening, so that I could arrange everything for you.' She said, as she raised her hand in the air like this and suddenly [I saw] *dinars* in her palm: 'You take *dirhams* out of your pocket (*jayb*) and I take *dinars* out of the unseen (*ghayb*).' "

Once Abu Sulayman al-Darani saw a man in Mecca who would live on nothing but some water from the Zamzam well.[220] Many days elapsed. One day Sulayman asked him: "If the water of Zamzam were to dry up, what would you drink?" The man jumped to his feet, kissed Sulayman's head and said: "May God give you a good reward! You have guided me aright, for I have nearly become a worshiper of Zamzam over the past few days!" Ibrahim al-Khawwas related: "Once on my way to Syria I saw a young man of good manners. He asked me: 'Would you like a companion?' When I told him that I was hungry, he replied: 'Whenever you are hungry, I will be hungry as well!' We had stayed together for four days, until something was given to us and I invited him to partake of it with me. He responded saying: 'I have made a vow not to accept anything from intermediaries.' I told him: 'You are meticulous indeed [in your trust in God]!' He answered: 'None of your idle words! The stern judge is watching [us]. What have you to do with trust in God?' He then added: 'The least [portion of] trust is when you encounter sources of satisfying your needs but your soul aspires toward nothing but Him Who holds all sufficiency!' "

220 The sacred well located in the Meccan sanctuary.

They say that trust in God is negating doubts and relegating [all your affairs to] the King of Kings. They say that once a group of men came to al-Junayd – may God have mercy on him – and asked: "Where should we seek our sustenance?" He answered: "If you know where it is, go seek it there!" They asked: "Do we have to ask God for it?" He told them: "If you know that He has forgotten you, remind Him!" They asked: "So should we go home [and sit there] trusting in God?" He answered: "Testing [God's generosity] leads to doubt." "So, what's the trick?" asked they. "The trick is to give up all tricks!" answered al-Junayd. Abu Sulayman al-Darani told Ahmad b. Abi ʾl-Hawari:[221]//243 "Ahmad, the roads to the Hereafter are many. Your master knows many of them except this blessed one [named] trust in God. I have not caught even a whiff of it." It is said that trust in God is to be sure of what is in the hand of God Most High and to despair of what is in the hands of people. It is also said that trust in God is emptying one's innermost heart of any thought of how one can secure one's livelihood.

Someone asked al-Muhasibi – may God have mercy on him – about someone who places his trust in God: "Can he still have any desire?" He answered: "Thoughts and concerns that spring from his [human] nature still occur in him, yet they can do him no harm, for in his abandonment of desire he is reinforced by despairing of what is in the hands of people." It is said that when al-Nuri was starving in the desert, he heard a voice say: "Which thing do you love more: means [of obtaining sustenance] or sufficiency [with what you have]?" He answered: "There's no goal higher than sufficiency!" And he spent seventeen more days without eating anything. Abu ʿAli al-Rudhbari said: "If after five days the poor man[222] says, 'I am hungry', send him to the bazaar and tell him to work and earn [his living]." Abu Turab al-Nakhshabi once saw a Sufi, who after having fasted for three days, stretched his hand to a melon rind. He exclaimed: "Sufism is not for you! Keep to the bazaar!" Abu Yaʿqub al-Aqtaʿ al-Basri said: "Once I went hungry for ten days in the Sacred Precinct [of Mecca]. I felt very weak and my soul began to tempt me. I went to the valley to find something that would abate my weakness. Suddenly, I saw a discarded turnip lying on the ground. I picked it up. I felt that uneasiness entered my heart, as if someone were trying to say to me: 'You have gone hungry for ten days and, in the end, you found your happiness in a rotten turnip!' I threw it away, went to the [Sacred] Mosque and sat there. Suddenly, I saw a non-Arab man who sat in front of me and put before me a satchel, saying: 'This is for you.' 'Why have you chosen me?' I asked him. He responded: 'For ten days we were at sea, and our ship was about to go under. Each of us made a vow that, if God Most High rescued us, he would give something as alms to the first person his eyes fell on among the inhabitants of Mecca. You are the first person I have met.'//244 I asked him to open the satchel. When he opened it [I saw] fine Egyptian cakes, shelled almonds, and cubes of

221 On these Syrian Sufis, see *IM,* pp. 36–39.
222 That is, a Sufi.

sugar. I took a handful of each and told him: 'Take the rest to your kids. It is my gift to them. I have taken enough.' Then I said to myself: 'Your provisions were on their way to you for ten days, and you were looking for it in the empty valley!' " I [al-Qushayri] heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: "I was with Mimshadh al-Dinawari, when talk of debts came up. He said: 'Once I had a debt, which weighed heavy on my heart. In my dream I heard a voice say to me: "O miser! You have borrowed such-and-such amount from us. Borrow [more]! The borrowing is on you and the giving is on us!" From then on I never had any financial dealings with either a grocer or a butcher!' "

It is recounted that Bunan the Porter (*al-hammal*) said: "Once I set out on a journey from Egypt to Mecca with some provisions. A woman approached me and said: 'Bunan, you are a porter. You carry [your provisions] on your back, because you do not believe that God will provide for you!' So I threw my provisions away. I continued on my journey without eating anything for three days. Then I found an anklet on the road and said to myself: 'I will carry it until I come upon its owner. Maybe he will give me something when I return it to him.' Then the same woman appeared before me and told me: 'So now you are a merchant! You say: "Maybe I will come upon its owner, so that I could take something from him!" ' She then threw a few coins at me, saying: 'Spend them!' They lasted almost until I reached Mecca." It is related that Bunan was in need of a slave girl to serve him. His need came to the attention of his friends, who collected her price for him and told him: "Here's the money. A group [of slaves] will come to you and you will purchase the one who suits you most." When the group arrived, the opinions of all agreed on a certain woman and they told him [Bunan]: "This one is right for you!" They [the friends] asked her owner what her price was. He answered that she was not for sale. When they pleaded with him, he said: "This woman belongs to Bunan the Porter. A woman from Samarqand wants to present her to him." So she was brought to Bunan. She told him [her] story.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. al-Hasan al-Makhzumi say: Ahmad b. Muhammad b. Salih told us: Muhammad b. ʿAbdun told us: al-Hasan al-Khayyat told us: "I was with Bishr al-Hafi, when a group of strangers came to his house and greeted him. He asked them where they were from.//245 They answered: 'We are from Syria. We have come to greet you on our way to the pilgrimage.' He told them: 'May God Most High reward you!' They invited him to go with them. He said: 'On three conditions: we do not carry any [provisions] with us; we do not ask [anyone] for anything; and if someone gives something to us, we shall not accept it.' They answered: 'As for not carrying anything with us, yes; as for not asking for anything, yes; however, as for not accepting anything, we cannot do this.' He told them: 'You should set out with trust in [God's] providing for the pilgrims!' He then told [me]: 'Hasan, there are three types of the poor. First, the poor one who does not ask and, if given anything, would not accept it; this one belongs to those who subsist by [their] spirits. Second, the poor one who does not ask for anything, but, if given anything, would accept it; for such people tables [of food] will be set in the

precincts of Paradise. Third, the poor one who asks for something and, if given, accepts only the bare minimum of it; his penance is his benefaction."

Someone said to Habib al-ʿAjami: "Why did you give up trade?" He answered: "I found the Guarantor to be trustworthy." It is said that once upon a time one man embarked on a journey carrying a loaf of bread. He made a vow, saying: "When I eat it, I will die!" God dispatched an angel to him, saying: "If he eats it, provide for him; if he does not eat it, do not give anything to him!" So the loaf remained with that man until he died. He did not touch it and it remained intact. It is said that to the one who enters into the arena of relegation [of one's affairs to God], the object of his desire will be brought as a bride is brought to her husband. The difference between negligence and relegation is this: [your] negligence concerns the rights of God Most High,[223] which is blameworthy, whereas relegation concerns your own rights,[224] which is praiseworthy. ʿAbdallah b. al-Mubarak said: "Whoever takes a *fils*[225] worth of the forbidden has no trust in God." I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard Nasr b. Abi Nasr al-ʿAttar say: I heard ʿAli b. Muhammad al-Misri say: I heard Abu Saiʿd al-Kharraz say: "Once I went into the desert without any provisions. Suddenly I was overcome with need. At some distance I saw a [caravan] station. I rejoiced that I had reached [my destination]. Then I thought to myself: 'I have found respite and put my trust into something other than Him!' So I made a vow not to enter this way-station unless someone carried me there. So I dug a hole for myself in the sand and buried my body in it up to my chest. In the middle of the night [the inhabitants of the way-station] heard a voice saying: 'O people of the way-station, one of the friends of God Most High has buried himself in the sand. Go to him!' So a group of people came to me. They brought me out and carried me to the way-station."//246

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. Hasan al-Makhzumi say: I heard Ibn al-Maliki say: Abu Hamza al-Khurasani said: "One year I went on the pilgrimage. As I was walking along the road, I fell into a well. My soul prompted me to cry for help. However, I said to myself: 'No, by God, I will never cry for help!' Before I could finish with this thought, two men passed by the mouth of the well. One of them said to the other: 'Come on, let's cover the mouth of this well lest someone fall into it.' They brought some reed and mats and blocked off the mouth of the well. I wanted to cry out, then said to myself: 'I will cry to the One Who is nearer to me than they!' So I did not say a word. After a while, something came by, opened the mouth of the well, and lowered its leg into the pit, as if it wanted to tell me in a growl: 'Hold onto me!' When I realized that this [invitation] came from Him, I grabbed hold of it and it pulled me out. And, lo, it turned out to be a lion. Then it went away. Suddenly [I heard] a voice, saying: ʿAbu Hamza, isn't this better!? I have

223 That is, you neglect your obligations toward Him.
224 That is, you forfeit them in favor of God.
225 A small coin.

saved you from one peril by another one!' As I continued on my way, I recited [the following verses]:

I am afraid to show You what I try to conceal, while my innermost self reveals what my gaze relates to it
My shame before You forbade me to conceal my passion
By giving me understanding of Yourself You allowed me
to be rid of a veil [between You and me]
You treated me gently by exposing my outer self to
my hidden one and gentleness was achieved through another gentleness
You showed Yourself to me in the realm of the unseen, as
If You wanted to intimate to me that You were within my grasp
When I saw you, my awe of You made me feel lonely
Then You became my intimate friend by showing me Your kindness and affection
You revived [Your] lover after he had died from love of You
Thus, life and death rub shoulders: this is indeed a marvelous thing!"

I heard Muhammad b. al-Hasan – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu Saʿid al-Taharti say: I heard Hudhayfa al-Marʿashi – a servant and companion of Ibrahim b. Adham – say that someone asked him:[226] "What is the most marvelous thing you ever saw from him?" He answered://247 "We were on our way to Mecca without finding anything to eat for many days. Finally, we reached Kufa and took shelter in a ruined mosque. Ibrahim b. Adham looked at me and said: 'Hudhayfa, I see that you are hungry.' I replied: 'Yes, you are right.' He asked me to bring him some paper and writing utensils. When I brought them to him, he wrote: 'In the name of God, the Compassionate, the Merciful. You are the One who is sought after in every state and pointed to by every sign:

I praise [You], I thank [You], and I remember Your name
And yet I am hungry, thirsty, and naked
These are six qualities: I am responsible for half of them,
So take responsibility for the other half, O Maker
Should I praise anyone but You, I will be plunged into a raging fire
Hold back Your servant from entering the fire
My asking You is like being in the fire for me
I wonder if You would force me to enter the fire?'

He gave me that piece of paper, saying: 'Go out and do not allow your heart to attach itself to anyone, except God Most High. Give this paper to the first person you meet.' I went out and the first person whom I met was a man on a

226 That is, al-Marʿashi.

mule. I gave him the paper. He took it and started to cry. He then asked me: 'Where is the one who wrote this?' I answered that he was in such-and-such mosque. He gave me a purse with six hundred *dinars*. When I met another man I asked him who the man on the mule was. He answered that he was a Christian. I returned to Ibrahim b. Adham and told him the story. He told me: 'Do not touch it [the purse], for he will soon be here.' After a short while the Christian indeed arrived. He prostrated himself in front of Ibrahim b. Adham and became a Muslim."

Gratitude (*shukr*)

God – may He be great and exalted – said: "If you are grateful, surely I will increase you."[227] Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan [al-Ahwazi] told us: Abu ʾl-Hasan//248 al-Saffar informed us: al-Asqati told us: Minjab told us: Yahya b. Yaʿla told us on the authority of Abu Khabab, on the authority of ʿAtaʾ: "I came to see ʿAʾisha – may God be pleased with her – with ʿUbayd b. ʿUmayr. I said: 'Tell us of the most wondrous thing you ever saw of the Messenger of God – may God bless and greet him.' She wept and asked: 'Was there anything he did that was not wondrous? He came to me one night and went to bed with me (or perhaps she said: 'under the bedclothes with me'), so that his skin would touch mine. He then asked: "O daughter of Abu Bakr, let me worship my Lord."' She said: 'I told him that I loved being close to him. Then I let him go. He stood up and went to a water-skin to perform his ablutions. He poured out much water. He then began to pray. [As he was praying] he wept profusely so that his tears began to stream down his chest. He wept as he was bending; he wept as he was prostrating himself; he wept as he raised his head [after finishing a prayer cycle]. He did so, until Bilal[228] came and called him to utter the call to prayer. I asked him: "Messenger of God, what makes you weep after God has forgiven you all your past and future sins?" He asked me: "Am I not a grateful servant? How can I not weep after God has revealed to me this verse: 'Surely in the creation of the heavens and the earth … [are signs for a people who understand].'"'"[229]

The master [al-Qushayri] said: "The True Reality of gratitude, according to the people of true realization (*ahl al-tahqiq*)[230] is to recognize humbly the beneficence of the Benefactor, for God – praise be to Him – called Himself "The Grateful" (*al-shakur*) in an allegorical sense, not in a real one. This means that He rewards His servants for their gratitude. He thus described His reward for

227 Q. 14:7.

228 A black (Abyssinian) Companion of the Prophet, who was famous for his beautiful voice and who therefore was appointed to perform the call to prayer in the first Muslim community at Medina.

229 Q. 2:164; 2:158, according to Arberry's translation.

230 That is, accomplished Sufi masters.

the gratitude of His servants, as [His own] gratitude in the same way as He said [about evildoers]: 'The recompense of evil is evil.'"[231]

It is said that God Most High's gratitude consists of His giving an abundant reward for even a minor [good] deed, as in the [Arabic] phrase, "a grateful beast of burden", [which is said] when it accumulates more fat in comparison to the [small] amount of fodder given to it. One can say that the True Reality of gratitude is to praise the Benefactor by mentioning His beneficence. Likewise, the servant's praise of God Most High consists of his mentioning His beneficence toward him. As for the servant's beneficence, it consists of obeying God Most High. As for God's beneficence, it consists of His bestowal upon the servant//249 of the ability to [express] his gratitude to Him. The gratitude of the servant in its true sense is when he acknowledges his Lord's beneficence by his tongue, while at the same time confirming it by his heart. Thus, gratitude falls into the following categories: the gratitude of the tongue when the servant humbly acknowledges God's beneficence; the gratitude of the body and [its] limbs, which is characterized by fidelity and service; and the gratitude of the heart when [the servant] exerts himself on the carpet of witnessing [God] while preserving His sanctity. It is said that the learned express their gratitude by their words; the worshipers by their deeds; the divine gnostics by their rectitude in all of their states.

Abu Bakr al-Warraq said: "Gratitude for [God's] beneficence is bearing witness to [God's] gift, while preserving [God's] sanctity." Hamdun al-Qassar said: "Gratitude for [God's] beneficence is when you consider yourself to be an uninvited guest at its feast." Al-Junayd said: "There's an air of imperfection about gratitude, for [one who expresses his gratitude] seeks an increase [in divine beneficence], while he should be content with the portion allotted to him by God Most High." Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "Gratitude is to realize one's inability to be grateful." It is also said that to be grateful for gratitude is better than simple gratitude, because you see that your gratitude stems from His giving you this ability, and this ability is [God's] greatest beneficence toward you. So you thank Him for giving you [the ability] to be grateful; then you thank Him for the [gift of the] gratitude for gratitude, and so on without end. It is said that gratitude is to give credit humbly for the beneficence to the [true] Benefactor. Al-Junayd said: "Gratitude is to consider yourself to be undeserving of beneficence." Ruwaym b. Ahmad said: "Gratitude is to exhaust your ability [to be grateful]." It is said that the ordinary grateful person is grateful [to God] for what he has, while the truly grateful one is grateful [to God] for what he has lost. Likewise, they say that the ordinary grateful is grateful for a gift, while the truly grateful one is grateful for the denial of the gift.//250 They also say that the ordinary grateful person is grateful for beneficence, while the truly grateful is grateful for adversity. They also say that the ordinary grateful person thanks [God] at a time of abundance, whereas the truly grateful one thanks [God] at a time of deprivation.

---

231 Q. 42:40; 42:37, according to Arberry's translation.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard the master Abu Sahl al-Suʿluki say: I heard al-Murtaʿish say: I heard al-Junayd say: "Once, as I was playing before al-Sari[232] (I was a seven-year-old boy at that time), his visitors began to discuss gratitude. He asked me: '[My] boy, what is gratitude?' I replied: 'That you do not disobey God with all the beneficence He has bestowed upon you!' He then said: 'Soon God's special blessing for you will be your tongue!'" Al-Junayd used to say: "I cannot help crying, whenever I [remember] these words uttered by al-Sari." Al-Shibli said: "Gratitude is when you see the Benefactor, not His beneficence." It is said that gratitude is preserving what one has and chasing after what is lost. Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "The common people are grateful to the One Who feeds and clothes them, whereas the elect are grateful for the [subtle] meanings that enter their hearts."

It is said that David – upon him be peace – said: "O my God, how can I thank You, when my very gratitude toward You is a beneficence that comes from You?" Then God revealed to him: "Now you have really thanked Me!" Moses – upon him be peace – said in his intimate conversation [with God]: "My God, You created Adam with Your hand and did this and did that … How can I thank You?" God answered: "He knows that [all] this comes from Me, so his knowledge of this is his [best] gratitude to Me!" It is related that someone had an intimate friend, whom the ruler threw into prison. He wrote to his friend from there. The friend responded, saying: "Be grateful to God Most High!" Then the man was beaten [in prison] and wrote about this to his friend, who responded to him, saying: "Be grateful to God Most High!" Then they brought to that man a Zoroastrian with diarrhea who was put in shackles in such a way that one shackle was attached to the Zoroastrian's foot and the other to the foot of the man. The Zoroastrian would get up many times during the night. Therefore, he was forced to stand over him until he finished his business. The man wrote about this to his friend, who responded, saying: "Be grateful to God!" The other replied: "How long will you be saying this? Is there a trial that is worse that this?"//251 The friend wrote back to him, saying: "If the girdle [of the infidel][233] that he wears was put around your waist just as the shackle he wears was put around your foot, what would you do then?!" It is said that a man came to Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] and said: "A thief broke into my house and stole my possessions!" Sahl replied: "Be grateful to God Most High! If the other thief, that is Satan, had entered your heart and corrupted your faith, what would you have done then?!"

It is said that the gratitude of the eyes is that you hide a fault that you see in your friend, while the gratitude of the ears is that you hide a faulty word that you hear from him. It is also said that gratitude is taking delight in praising Him for what one has not deserved.

---

232 Al-Sari al-Saqati was al-Junayd's uncle. See *IM*, pp. 50–52.

233 Non-Muslims who lived in lands under Muslim rule were required to display certain marks (such as a girdle), which indicated their status as a protected minority.

I heard al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar say: I heard al-Junayd say: "Whenever [my uncle] al-Sari [al-Saqati] would want me to benefit from him, he would ask me: 'Abu ʾl-Qasim, what is gratitude?' I would answer: 'It is when you are not using anything of His beneficence to disobey Him!' He would ask me: 'When did you learn this?' I would answer: 'During my studying with you.' "

It is said that Hasan b. ʿAli[234] once clung to a column [in the mosque of Mecca] and said: "My God, you have bestowed blessings on me, and You do not find me grateful! You have tested me, and You do not find me patient! Yet, despite my being ungrateful, You have not withheld Your blessings from me and You have not prolonged my hardship despite my being impatient! My God, nothing but generosity comes from the Generous One!" It is said: "If your hand is not long enough to repay [a blessing], you should [at least] stretch your tongue in giving thanks!" It is also said that four acts bring no fruit to those who do them: telling a secret to a deaf man, bestowing blessings on the one who is ungrateful, sowing seeds in a salt marsh, and lighting a lamp in broad daylight.

It is said that when the prophet Idris[235] – upon whom be peace – received tidings of forgiveness [from God], he asked [God] for a [long] life. When he was asked about this [wish], he answered: "[I need it] in order to give my gratitude to Him, for prior to this I was working [to secure His] forgiveness." At that moment, an angel extended its wing and carried him to heaven. It is said that one of the prophets – peace be upon them – passed by a small stone, from which much water was gushing forth. When he wondered at that, God made it speak to him and say: "Since the moment I heard God Most High say: 'A [hell]fire, whose fuel is men and stones',[236] I cannot help weeping out of fear!" The prophet then prayed to God to protect that stone, whereupon God Most High//252 revealed to him: "I have already protected it from the hellfire." The prophet went on. When he returned, he found that water continued to gush forth from it. When he wondered about that, God gave the stone [the gift of] speech. He asked it: "Why do you keep weeping, after God has forgiven you?" It answered: "That weeping was out of sadness and fear. Now I am weeping out of gratitude and joy!"

It is said that the grateful person is always in the presence of increase, because he constantly bears witness to [God's] blessing, for God Most High said: "If you are grateful, surely I will increase you."[237] And the one who is patient is with God Most High, because he finds himself in the presence of the One Who

234 A grandson of the Prophet by his cousin ʿAli and his daughter Fatima. The Shiʿites consider him their second imam. He died in 49/669.

235 A prophetic figure mentioned in the Qurʾan, 19:57 and 21:85, who is usually identified with the Biblical Elijah or Enoch.

236 Q. 66:6.

237 Q. 14:7

puts him to test, for God – may He be blessed – said: "Verily, God is with the patient."[238]

It is recounted that a delegation [of Bedouin tribes] came to ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz – may God be pleased with him. Among them was a youth. When he started to speak, ʿUmar [interrupted him], saying: "[Let] the elders [speak first]!" The youth objected to him saying: "O Commander of the Faithful, if this matter[239] were to be determined based on one's age, then there are among Muslims those who are older than you!" ʿUmar ordered him to speak. He said: "We are not a delegation of desire;[240] nor are we a delegation of fear.[241] As for desire, your generosity has already fulfilled it. As for fear, your justice has protected us from it." ʿUmar asked him: "Who then are you?" The youth answered: "We are a delegation of gratitude. We have come here to thank you and then to depart." They [the Bedouin] recited [the following]:

It's a pity that my gratitude is silent about
Your deeds; however your goodness speaks for itself
I see your good deed, yet I conceal it
I am therefore like a thief, who steals from the hand of
The generous man.

It is said that God Most High revealed to Moses – peace be upon him: "I will have mercy upon My servants, both those who are tested by adversity and those who are spared from it!" He asked God: "Why those who are spared from it?" He answered: "Because they are not grateful enough for My saving them from it!" It is said: "Praise is due [to God] for [the gift of] breath and gratitude is due for the blessings of the senses." It is also said: "Praise begins with Him, while gratitude is your following that which comes from Him." According to an authentic report [from the Prophet]: "Among the first ones to be invited to Paradise are those who have been grateful to God for any state [He has put them into]." It is also said: "Praise is due for what [God] averts [from you], while gratitude is due for the good He does [to you]."

It is related that one Sufi said: "During one of my journeys I saw an old man of very advanced age.//253 I asked him about his condition. He answered: 'Early in my life I fell in love with my cousin, who reciprocated my feelings. Eventually, we got married. On the night of our wedding we said: "Let's spend this night giving thanks to God Most High for uniting us!" So we spent that night in prayer, paying no attention to each other. When the second night came, we made the same [pledge], and for seventy or eighty years we have done so every night. Isn't it so, my lady?' 'It is just as my husband says,' answered the old lady."

---

238 Q. 2:153, 8:46, etc.
239 That is, leadership of the Muslim community.
240 That is, one that seeks some benefit from the Caliph.
241 That is, one that came to the Caliph out of fear.

Certainty (*yaqin*)

God Most High said: "who have certainty in what has been sent down to thee and what has been sent down before thee, and have faith in the Hereafter."[242] The master and imam Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak told us: Abu Bakr Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh al-Ahwazi told us at Ahwaz: Ahmad b. Sahl b. Ayyub told us: Khalid (that is, Ibn Zayd)[243] told us: Sufyan al-Thawri told us on the authority of Sharik b. ʿAbdallah, on the authority of Sufyan b. ʿUyayna, on the authority of Sulayman al-Taymi, on the authority of Khaythama, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud, who said that the Prophet – may God bless and greet him – said: "Do not be pleased, when God's displeasure has befallen someone; do not praise anyone for the bounty that comes from God – may He be great and exalted; do not blame anyone for what God Most High has withheld from you! For God's sustenance is not given to you by the desire of the one who desires [something for you], nor is it repelled from you by the hatred of the one who hates [you]. Verily, God Most High in His justice and fairness has placed [all] pleasure and delight into satisfaction and certainty, whereas He has placed [all] sorrow and worry into doubt and displeasure."

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami told us: Abu Jaʿfar Muhammad b. Ahmad b. Saʿid al-Razi told us: ʿAyyash b. Hamza told us: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told us: Abu ʿAbdallah al-Antaki said: "When even the smallest [particle of] certainty enters one's heart, it fills the heart with light and expels whatever doubt there is in it. Consequently, the heart becomes filled with gratitude to and fear of God Most High." It is related that Abu Jaʿfar al-Haddad said: "Once Abu Turab al-Nakhshabi saw me in the desert, as I was sitting next to a pond. It had been sixteen days since I had eaten or drunk anything. He asked me why I was sitting like that. I told him: 'I am [vacillating] between knowledge and certainty, waiting to see which of them will prevail, so that I may follow it.' He meant to say: 'If knowledge prevails in me, I will drink, and if certainty, I will pass on [without drinking].' [Abu Turab] told me: 'A great future awaits you!'" Abu ʿUthman al-Hiri said: "Certainty is not to concern oneself with the morrow."//254 Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Certainty comes from the abundance and true realization of faith." He also said: "Certainty is a branch of faith, which is slightly lower than the ultimate confirmation of [the truth] of faith (*tasdiq*)."[244]

A Sufi said: "Certainty is the knowledge deposited [by God] in the heart." He implied that it is not acquired [but given]. Sahl said: "Unveiling is the beginning of certainty. That is why one of the pious ancestors said: 'Even if the veil is lifted, this will not increase my certainty.' Then come direct witnessing and contemplation [of God] (*muʿayana wa-mushahada*)." Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "Certainty is the true realization by the innermost heart of the realities of the Unseen." Abu Bakr b. Tahir said: "Knowledge is acquired by way

242 Q. 2:2–4.

243 Or, "Ibn Yazid".

244 According to scholarly consensus, *tasdiq* constitutes the pinnacle of faith.

of opposing doubts, whereas certainty presupposes no doubt [whatsoever]." He thus referred to both acquired knowledge and that that comes by way of intuition. The knowledge of this folk [Sufis] is like this: in the beginning it is acquired, and in the end it comes by way of intuition.

I heard Muhammad b. al-Husayn say that one Sufi said: "The first of the mystical stations is knowledge (*maʿrifa*), then certainty, then confirmation (*tasdiq*), then sincerity (*ikhlas*), then [direct] witnessing (*shahada*), then [full] obedience (*taʿa*); and faith (*iman*) is the word that combines all these." This individual implied that the first duty [of the faithful] is to know God – praise be to Him. This knowledge can only be obtained by fulfilling its conditions. They begin with the correct vision; then, once the proofs begin to follow one upon the other, clear evidence is obtained, and one begins [to see] the succession of [divine] lights and acquires an inner vision; then one is no longer in need of contemplating any further proofs [of God's existence]. This is the state of certainty. This is followed by the ultimate confirmation from the True Reality – may He be praised – that what He promised would happen in the future in response to His servant's plea will indeed happen, as was promised. Because the confirmation is the [belief by the servant] in what [God] has promised [him]. After this comes sincerity in [the servant's] fulfillment of God's requirements. Then [God] shows His response [in the form] of a beatific vision, which is followed by the [servant's] acts of obedience, as was prescribed to him and [his] denudation of what was proscribed to him. This is exactly what the imam Abu Bakr Muhammad b. Furak alluded to, when I heard him say: "What the tongue utters is nothing but what overflows the heart." Sahl b. ʿAbdallah said: "When the heart finds solace in something other than God Most High, it is barred from smelling the fragrance of certainty." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Certainty prompts the servant to cut short his hopes [for things of this world]; cutting short one's hopes, in turn, prompts him to [embrace] renunciation;//255 renunciation produces wisdom, and wisdom produces desire to ponder upon one's fate in the Hereafter."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say: "There are three signs of certainty: reducing one's association with people in public; avoiding praise of people for what they give [one], and restraining oneself from censuring them when they deny [one's request]. There are three signs of utmost certainty (*yaqin al-yaqin*): looking toward God Most High in everything; having recourse to Him in every matter; and seeking His aid in every condition." Al-Junayd – may God have mercy on him – said: "Certainty is the constant presence in the heart of the knowledge that is not subject to fluctuation, change or vacillation." Ibn ʿAtaʾ said: "People attain certainty to the same degree as they attain fear of God. The root of fear of God is opposing that which is prohibited [by Him], while opposing that which is prohibited is the same as opposing one's soul. To the extent to which they depart from their souls, they arrive at certainty."

A Sufi said: "Certainty is but unveiling, and unveiling may be of three kinds: unveiling by means of good tidings; unveiling by means of the demonstration of

[divine] Power; and unveiling by means of [receiving] the true realities of faith." Know that in the language of this folk [Sufis] "unveiling" means the appearance of something to the heart that takes full possession of it without leaving any room for doubt. Sometimes by "unveiling" they imply the state that is experienced by a person who is neither awake nor asleep. The Sufis occasionally refer to this state as "confirmation".

I heard the imam Abu Bakr b. Furak say: "I asked Abu ʿUthman al-Maghribi about something he had said. He answered: 'I saw certain people in such and such state.' I asked him: 'Did you see them with your own eyes or by unveiling?' He answered: 'By unveiling.'" ʿAmir b. ʿAbd Qays said: "Even if the veil were to be removed, my certainty would not increase." It is said that certainty is direct vision by means of the strength of one's faith. It is also said that certainty is the cessation of acts of opposition [to the divine Will].//256 Al-Junayd – may God have mercy on him – said: "Certainty is the removal of doubts through witnessing the Unseen."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq comment on the words of the Prophet – may God bless and greet him – about ʿIsa b. Maryam – peace be upon him: "Had his certainty been greater, he would have walked through the air as I did." [According to Abu ʿAli,] the Prophet alluded to his own state during the Night of Ascension,[245] because one of the subtle mysteries of the Ascension is that the Prophet – may God bless and greet him – said: "I saw Buraq[246] stay behind me, while I continued to walk on."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar say: I heard Ibrahim b. Fatik say: I heard al-Junayd say: "I heard that someone asked al-Sari about certitude. He answered: 'It is your tranquility in the face of thoughts that swarm in your breast, because you have become certain that your own actions will neither benefit you, nor divert from you what has been predestined for you [by God].'" I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Abu Jaʿfar al-Isbahani say: I heard ʿAli b. Sahl say: "[Being in the] presence [of God] is better than certitude, because presence implies permanent states, while certitude comes and goes." It seems that he considered certitude as the beginning stage of presence, the latter being the continuation of the former. It also seems that he implied that there can be certitude that is not followed by presence, while there can be no presence that is not preceded by certitude. This is why al-Nuri said: "Certitude is nothing other than witnessing [God]." He meant that in the process of witnessing one acquires complete certitude, for one who has no trust in what comes from God Most High can never witness Him.

Abu Bakr al-Warraq said: "Certitude is the foundation of the heart by which one's faith is perfected. One knows God through certitude, while the intellect

245 See the entry "al-Israʾ wa ʾl-miʿradj" in *EI*.

246 The fabulous mount that, according to Islamic tradition, brought Muhammad from Mecca to Jerusalem. See the previous note.

keeps one away from God Most High." Al-Junayd said: "Thanks to certainty some people walk on water and the best of them are those who die of thirst through their certitude." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar al-Khuldi say: I heard Ibrahim al-Khawwas say: "Once, in the middle of a trackless desert I met a youth, who was as beautiful as an ingot of silver. I asked him about his destination. He said that he was heading to Mecca. 'Without provisions, camel or money?', I asked him. He told me: 'O you whose certainty is weak! How can the One Who preserves the heavens and the earth be incapable of delivering me to Mecca without any provisions?' Afterwards, when I arrived in Mecca, I met//257 him going around the Kaʿba and saying:

O my eye keep on crying incessantly,
O my soul perish of grief,
Do not love anyone except Him Who is glorious and everlasting!

"When he saw me, he asked: 'O shaykh, is your certitude still as weak as it was before?'" I also heard him [al-Sulami] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Nahrajuri say: "When the servant has realized fully the true essence of certainty, his afflictions become his blessings and his comfort becomes his afflictions."

Abu Bakr al-Warraq said that certitude can be of three kinds – namely, the certitude of good tidings [from God], the certitude of [divine] proofs, and the certitude of witnessing [God]. Abu Turab al-Nakhshabi said: "Once I saw a young lad walking across the desert with no provisions. I said to myself: 'If he has no certitude, he will surely perish.' I then told him: 'How can you be in such a place with no provisions?' He replied: 'O shaykh, raise your head. Do you see anyone but God – may He be great and exalted?' I told him: 'Now you can go wherever you wish!'"

I heard Muhammd b. al-Husayn say: I heard Abu Nasr al-Isbahani say: I heard Muhammad b. ʿIsa say: I heard Abu Saʿid al-Kharraz say: "Knowledge is what makes you act and certitude is what brings you [to your goal]." I also heard him say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUthman al-Adami say: I heard Ibrahim al-Khawwas say: "I looked for a livelihood that would allow me to eat licit food. So I took to fishing. One day a fish swam into my net. I took it out and threw the net into the water once again. Another fish was trapped in it. I took it out and cast the net [into the water] once again. Suddenly, I heard a voice saying: 'Couldn't you find a livelihood other than going after those who mention My name, then killing them?!' I tore my net apart and abandoned fishing forthwith."

Patience (*sabr*)

God – may He be great and exalted – said: "And be patient; yet is thy patience with the help of God."[247]//258

247 Q. 16:127; 16:129, according to Arberry's translation.

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ahmad b. ʿAli al-Kharraz informed us: Usayd b. Zayd told us: Masʿud b. Saʿd told us on the authority of al-Zayyat, on the authority of Abu Hurayra, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her – who recounted the following words of the Messenger of God – may God bless and greet him: "Patience is to be exercised at the first attack." ʿAli b. Ahmad informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Ahmad b. ʿUmar told us: Muhammad b. Mirdas told us: Yusuf b. ʿAtiyya told us on the authority of ʿAtaʾ b. Abi Maymuna, on the authority of Anas b. Malik – may God be pleased with him – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Patience is to be exercised at the first shock."

Patience can be of different sorts: patience with what one has acquired through one's own deeds and patience with what one has not acquired through one's deeds. Patience with what one has acquired can be of two kinds: endurance of that which God Most High has commanded and endurance of that which He has prohibited. As for patience with what one has not acquired through one's deeds, it is one's endurance of the hardships decreed for one by God, which cause one's suffering.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard al-Junayd say: "The journey from this world to the next is simple for the believer – relinquishing [God's] creatures in order to be with God is difficult, while journey from one's self to God Most High is even more difficult. However, patience with God is the most difficult of all." Someone asked al-Junayd about patience. He answered: "It is drinking down a bitter cup without a grimace." ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – said: "Patience in relation to faith is like the head in relation to [the rest of] the body."

Abu ʾl-Qasim al-Hakim said that the words of God Most High "And be patient"[248] mean a command to worship [Him] (*ʿibada*), while His words "Yet is thy patience only with the help of God"[249] mean [absolute] servanthood (*ʿubudiyya*). He who has risen from the degree of 'for You' to the degree of 'by You' has advanced from worship to [absolute] servanthood."[250] The Prophet – may God greet him and bless him – said: "By You I live and by You I die."//259 I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Jaʿfar al-Razi say: I heard ʿAyyash[251] say: I heard Ahmad say: I asked Abu Sulayman [al-Darani] about patience. He answered: "By God, if we cannot endure what we like, how, then, can we endure what we dislike?!" Dhu ʾl-Nun said: "Patience is staying away from acts of disobedience, keeping quiet while sipping the agonies of

248 Q. 16:127; 16:128, according to Arberry's translation.

249 Q. 16:127; 16:128, according to Arberry's translation.

250 That is, at the first stage, the servant seeks to please God by serving Him faithfully in expectation of reward in the Hereafter; at the second stage, the servant performs his worship through and by God, meaning that God becomes his sole "raison d'être", as it were.

251 Or "ʿAbbas".

misfortune, and showing contentment when poverty invades the arena of [your] livelihood." Ibn ʿAtaʾ said: "Patience is to show good manners in the face of misfortune." It is also said that patience is "self-annihilation in misfortune without showing signs of discontent".

Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "One is most steadfast, when one has accustomed oneself to enduring the attacks of all manner of adversities." It is said that patience is to behave in adversity in the same way one behaves [in times of] well-being. Abu ʿUthman said: "The best reward for [one's] worship is the reward for [one's] patience. There's no higher reward. For God Most High said: 'We shall recompense those who were patient their wage, according to the best they did.'"[252] ʿAmr b. ʿUthman [al-Hiri] said: "Patience is to hold on to God Most High – may He be praised – and a quiet and welcoming acceptance of the afflictions He inflicts [on you]." [Ibrahim] al-Khawwas said: "Patience is holding on to the commands of the Book and the [Prophet's] custom." Yahya b. Muʿadh [al-Razi] said: "The patience of lovers [of God] (*muhibbin*) is greater than the patience of [world] renouncers (*zahidin*). I cannot fathom, how they can persevere!" They [Sufis] recite the following:

> Patience is praiseworthy under all circumstances, except patience toward You,[253] for this is not praiseworthy.

Ruwaym [b. Ahmad] said: "Patience is giving up complaint." Dhu ʾl-Nun said: "Patience is seeking help [only] from God Most High." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Patience is like its name." Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami recited to me: Abu Bakr al-Razi recited to me: Ibn ʿAtaʾ recited to me [the following verse] that he composed:

> I will be patient in order to please You, even though my sorrow kills me
> It suffices me that You are pleased, even though my patience kills me.

Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "There are three types of patience: one who aspires to be patient; one who is patient; and one whose patience has no limit." ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – said: "Patience is a beast of burden that never tires."//260 I heard Muhammad b. al-Husayn: I heard ʿAli b. ʿAbdallah al-Basri, who said: "Someone came to al-Shibli and asked him: 'Which patience is most difficult for those who are patient?' He answered: 'Patience in God – may He be great and exalted.' The man said: 'No.' Al-Shibli said: 'Patience for [the sake of] God.' The man said: 'No.' Al-Shibli said: 'Patience with God.' The man said: 'No.' 'What is it, then?' asked al-Shibli. 'Patience without God,'[254] answered the man. Al-Shibli let out such a loud scream that it would seem that he nearly gave up the ghost." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I

---

252 Q. 16:96; 16:98, according to Arberry's translation.
253 Or, perhaps, "from You".
254 That is, enduring something without God's assistance.

heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Muhammad al-Jurayri say: "Patience is making no distinction between a state of blessing and a state of suffering; in either of them, the servant's mind remains unperturbed. To be patient is to remain unperturbed during a trial, while experiencing the hardships of suffering." One Sufi recited:

I was patient and did not reveal my love for You to my patience
I concealed what You had done to me from my patience
Out of fear that my soul would secretly complain of my passion to
My tears, and they would flow without my noticing it.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Those who are patient have won the best of all things in both worlds: they have found themselves in [the state of] togetherness with God, for God Most High said: 'Surely, God is with the patient.'"[255] It is said regarding the meaning of God Most High's words, "O believers, be patient and persevere in your patience and hold on to God",[256] that patience is lower than persevering in patience, while persevering in patience is lower than holding on to God. It is therefore said: "Be patient with your souls in obeying God Most High; persevere in patience with your hearts, while facing misfortunes for the sake of God; hold on to God with your innermost selves in striving to God." And it is also said: "Be patient for the sake of God; persevere in patience by God; and hold on to God [by being] with Him."

It is said that God Most High revealed to David – upon whom be peace – [the following words]: "Imitate My character traits, for one of them is that I am the Most Patient." It is said: "Gulp down patience in abundance, for if it kills you, you will die as a martyr, and if it lets you live, you will live in glory." It is said: "Patience for the sake of God is suffering; patience by God is subsisting [in Him]; patience in God is a trial; patience with God is faithfulness [toward Him], and patience without God is harshness [toward you]."//261

They recite [the following verse]:

Patience without you is blameworthy in its consequences,
Whereas patience in all else is praiseworthy.

They also recite:

How can I be patient without one who resides so close to me as my right hand to my left one
Men may trifle with many things, however, I have seen how love trifles with them.

255 Q. 2:153; 2:148, according to Arberry's translation.
256 Q. 3:200.

It is said: "Patient perseverance in seeking [something] predicts success, while patience in persevering trials promises deliverance." I heard Mansur b. Khalaf – may God have mercy on him – say: "A man was stripped for flogging with a whip. When brought back to prison [after the flogging], he called over one of the inmates and spat something into his palm. This turned out to be bits of silver. They asked him about it. He answered: 'I had two *dirhams* in my mouth. Among those present there was someone who watched me. I did not want him to see me crying out, so I kept biting these *dirhams* until they were pulverized in my mouth." It is said: "Your [spiritual] state is your stronghold, and everything other than God Most High is your enemy. So be steadfast in the stronghold of your state." It is said: "Patient perseverance is being patient in being patient, until one patience drowns in the other and patience becomes incapable of patience." They say about this:

> He patiently persevered in patience, so that patience appealed to him for help
> The lover then called out to patience: "Patience!"

Once al-Shibli was confined to a lunatic asylum. A group of people came to visit him. He asked them: "Who are you?" They answered: "We are those who love you and we have come to visit you." He started to throw stones at them and they ran away. He then said: "O liars! If you were really those who love me, you would have been patient, when I tried you." According to a transmitted report, [God said]: "I always see what those who are tested forbear for My sake." God Most High [also] said: "And be thou patient under the judgement of thy Lord: surely thou art before Our eyes."[257] A Sufi said: "When I was in Mecca, I saw a poor man[258] circumambulating the House [of God].[259] He took a scrap of paper out of his pocket, looked at it, and walked on. He did the same the next day. For several days I watched him doing the same. Finally, one day he completed another circumambulation, looked at the paper, stepped back [from the Kaʿba] and suddenly fell down dead. I took the paper out of his pocket. It said: 'And be thou patient under the judgement of thy Lord: surely thou art before Our eyes.' "[260]//262

It is related that a beardless youth was seen striking an old man in the face with his sandal. Someone asked him: "Aren't you ashamed? How can you beat this old man on his cheeks in such a way?" "His sin is great," answered the young man. They asked: "What is that?" He answered: "This man claims that he desires me, yet he has not seen me for three nights!" Someone said: "When I arrived in India, I came across a one-eyed man nicknamed 'So-and-so the Patient'." I asked people about his story. They said: "When this man was in the

257 Q. 52:48; 52:47, according to Arberry's translation.
258 That is, another Sufi.
259 That is, the Kaʿba.
260 See note 257.

prime of his youth, a friend of his set out on a journey. The man came to bid him farewell. [When he started to cry] one of his eyes shed tears, while the other remained dry. He said to the eye that did not cry: 'Why didn't you weep at the departure of my friend? I will now deprive you of seeing this world!' He closed his eye and has not opened it for sixty years."

Someone commented on the words of God Most High, "So be thou patient with a sweet patience",[261] that "sweet patience" here refers to someone who has just been struck with an affliction without anyone taking notice of him [suffering it]. ʿUmar b. al-Khattab – may God have mercy on him – said: "If patience and gratitude were two camels, I would not care which one of them I rode." Whenever Ibn Shubruma[262] found himself afflicted by trials, he used to say: "[These are but] clouds that will [soon] disperse." According to one report, when someone asked the Prophet – may God bless and greet him – about faith (*iman*), he answered: "Patience and generosity." Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – said: Muhammad b. Ahmad b. Tahir al-Sufi informed us: Muhammad b. ʿAli al-Tijani told us: Muhammad b. Ismaʿil al-Bukhari told us: Musa b. Ismaʿil told us: Suwayd b. Hatim told us: ʿAbdallah b. ʿUbayd told us on the authority of ʿUmayr, who related this on the authority of his father, on the authority of his grandfather, who said that when the Prophet – may God bless and greet him – was asked about faith, he answered: "Patience and generosity."

Someone asked al-Sari [al-Saqati] about patience. As he began his speech, a scorpion crawled up his foot and stung it repeatedly with its tail. Yet he remained still. When asked why he did not brush it away, he answered: "I was ashamed before God Most High to discourse on patience, while myself being incapable of remaining patient." In one report it is said: "The poor who are patient will sit near God on the Day of Resurrection." God Most High revealed to one of His prophets: "I afflicted My servant with My trial, so he called upon Me. I was slow in answering him, so he complained to Me. Then I asked him: 'My servant! How can I have mercy on you [by relieving you] from something with which I have mercy on you?'"[263]//263

Ibn ʿUyayna commented on God's words, "We appointed from among them leaders guiding by Our command, when they endured patiently",[264] saying: "When they grasped the root of this affair,[265] We appointed from among them

261 Q. 70:5.

262 Son (or grandson) of a Companion of the Prophet named Shubruma, he was famous as a transmitter of *hadith* and a jurist, and, at one time, the chief judge of Kufa. Ibn Shubruma was also known for his sharp wit and tongue, and his maxims are often quoted in later Arabic literature. He died in 144/761.

263 That is, trials are a necessary precondition for patience, which will be richly rewarded by God in the Hereafter. By failing to be patient, the servant deprives himself of enjoying God's mercy in the future life.

264 Q. 32:24.

265 That is, divine command equals religion, of which patience is the root.

leaders." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The definition of patience is that you do not resist the [divine] decree; showing [signs] of affliction upon one's face does not necessarily invalidate patience, for God Most High said to Job: 'Surely, We found him a patient man. How excellent a servant he was. He always turned [to Us].' "[266] And this is in spite of the fact that [he complained to God elsewhere], saying "Affliction has visited me."[267] I also heard him [al-Daqqaq] say: "God extracted this phrase, namely 'Affliction has visited me', from Job so that it may serve as a respite for the weak ones of this [Muslim] community." One Sufi said: "[God] said 'We found him a patient man (*sabir*).' He did not say 'most patient' (*sabur*), because he was not patient in all conditions; from time to time he took delight in his affliction and enjoyed it. Whenever he took delight in his affliction he was no longer patient. This is why [God] did not call him 'most patient'."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The true essence of patience is to emerge from affliction in the same state that you entered it. Like Job – peace be upon him – when he said at the end of his affliction: 'Affliction has visited me, and Thou art the most merciful of the merciful.'[268] He preserved the proper manner of speech, because he made an allusion by saying 'Thou are the most merciful of the merciful', instead of saying explicitly '[God] have mercy on me'."

Know that there are two kinds of patience: the patience of the worshipers (*ʿabidin*) and the patience of lovers [of God] (*muhibbin*). As for the patience of the worshipers, it is best that it be preserved; as for the patience of the lovers, it is best that it be abandoned. They have this meaning in mind when they recite:

On the day of separation it became clear that his resolve
To be patient was but an idle illusion.

The master Abu ʿAli implied the same meaning when he said: "Jacob//264 – peace be upon him – woke up after he had promised himself to be patient, saying: '[Come] sweet patience',[269] that is, 'Mine is sweet patience', and yet even before evening had come, he uttered: 'Ah, woe is me for Joseph!' "[270]

Awareness [of God] (*muraqaba*)[271]

God Most High said: "God is watchful over everything."[272] Abu Nuʿaym ʿAbd al-Malik b. al-Hasan b. Muhammad told us: Abu ʿAwana Yaʿqub b. Ishaq

266 Q. 38:44.
267 Q. 21:83.
268 Q. 21:83.
269 Q. 12:83.
270 Q. 12:84.
271 This Sufi term may mean both "self-examination" by the Sufi of his inner thoughts and intentions and his constant awareness of God's observing him. See, e.g., Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. 348.
272 Q. 33:52.

informed us: Yusuf b. Saʿid b. Muslim told us: Khalid b. Yazid told us: Ismaʿil b. Abi Khalid told us on the authority of Qays b. Abi Hazim, on the authority of Jarir b. ʿAbdallah al-Bajali: "[The Archangel] Gabriel came to the Prophet – may God bless and greet him – in the image of a man and asked: 'Muhammad, what is faith (*iman*)?' He answered: 'To believe in God and His angels, His books, His messengers, and [His] decree (*qadar*) – be it good or bad, sweet or bitter [for you].' The man said: 'You have spoken the truth.' He [al-Bajali] said: 'We were surprised that someone would declare the Prophet – may God bless and greet him – to be truthful, for he [first] asked him a question, [then] declared his answer to be truthful.' The man then said: 'Tell me, what is Islam[273]?' The Prophet answered: 'Islam is to perform your prayer(s), give alms, fast [during the month] of Ramadan, and to perform the pilgrimage to the House [of God].' The man said: 'You have spoken the truth.' He then said: 'Tell me what is doing the beautiful (*ihsan*)[274]?' The Prophet answered: 'To worship God as if you see Him, for even though you may not see Him, He [always] sees you.'" [Here the Prophet] alluded to the state of awareness [of God], for awareness is the servant's knowledge that [his] Lord – praise be to Him – is always watching him. The servant's perseverance in this knowledge is nothing but his awareness of his Lord, which is the source of all good for him. He will arrive at this stage only after he has completed the stage of self-scrutiny (*muhasaba*). For when he takes account of what he has done in the past, corrects his [inner] state in the present, follows the path of Truth, takes good care of his heart in dealing with God Most High, stays with God Most High in every breath he makes, and observes God Most High in all his states, he will then realize that God – praise be to Him – is watching over him, that He is close to his heart, that He knows [all] his states, watches [all] his actions and hears [all] he says. Whosoever neglects all of this is shut off from attaining God, not to mention from the true realities of closeness [with Him].

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say: "Whosoever has not firmly established [God-fearing] piety and [constant] awareness between himself and God Most High will never attain unveiling and witnessing." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say://265 "A ruler once had a vizier. One day, when the vizier was standing before him, he turned to one of the ruler's slaves present there, not out of suspicion but because of a noise or movement that he sensed from them. It so happened that at that very moment the ruler looked at the vizier. The latter was afraid that the ruler would imagine that he looked at them out of suspicion, therefore he continued to look sideways. From that day on, whenever the vizier entered in the ruler's presence he would always look to the side, so that the ruler thought that this was part of his inborn character. Now, this is one creature's

273 That is, submission to God.

274 This word is sometimes translated as "beneficence".

awareness of another creature. What, then, should be the servant's awareness of his [divine] Master?"

I heard a Sufi say: "One ruler had a slave, whom he liked more than his other slaves, although he was neither more valuable, nor more handsome than the rest. When people asked him about this, he decided to show them that that slave's service was superior to that of his other slaves. One day he was riding with his entourage. In the distance was a snow-capped mountain. The ruler looked at the mountain, then lowered his head. [Suddenly,] the slave urged his horse to run and galloped off. The people [in the entourage] did not know why he did so. After a short while the slave returned carrying with him some ice. The ruler asked him: 'How did you know that I wanted ice?' The slave replied: 'You glanced at it [the mountain], and the glance of the ruler is always for a purpose.' The ruler said: 'I have singled him out for favor and liking, because for everyone there is an occupation, and his occupation is to take note of my glances and to be aware of my moods.' "

A Sufi said: "Whosoever is aware of God in his thoughts, God will protect his limbs [from any sin]." Someone asked Abu ʾl-Husayn b. Hind: "When does the shepherd chase his sheep away from the pastures of perdition by the staff of protection?" He answered: "When he knows that he is [himself] being watched." It is related that Ibn ʿUmar[275] – may God be pleased with him – was on a journey, when he saw a slave tending some sheep. Ibn ʿUmar asked him whether he would sell him one sheep. The slave answered: "These sheep are not mine." Ibn ʿUmar told him: "Then tell the owner that it was taken by a wolf." The slave exclaimed: "And how about God?" From that time on, Ibn ʿUmar would always say: "That slave said: 'How about God?' "

Al-Junayd said: "He who has achieved perfection in awareness fears the loss of favor only from his Lord and no one else." One Sufi master had many disciples. However, he would always single out one of them for his favors and affection over anyone else. When some folk asked him about this, he said: "I will explain this to you." He gave each of his disciples a bird and instructed them: "Slaughter this bird so that no one can see [you doing this]." The disciples went away. When they returned each of them brought with him a slaughtered bird. Only [the master's favorite disciple] brought back his bird alive. The master asked him why he did not kill it. He answered: "You ordered me to slaughter it, so that no one would see this. However, I could not find a place where no one would see me." The master said: "This is why I singled him out for my favor and affection!"

Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "One sign of awareness is to give preference to what is preferred by God Most High and to glorify what God Most High glorifies, while denigrating what God Most High denigrates."//266 Al-Nasrabadhi said: "Hope prompts you to obedience; fear [of God] distances you from disobedience; awareness [of God] leads to the paths of true realities." I heard Muhammad b.

---

275 ʿAbdallah b. ʿUmar, son of the second rightly guided caliph ʿUmar. One of the most prominent personalities in the first generation of the Muslims, he died in 74/693.

al-Husayn say: Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi said: I asked Jaʿfar b. Nusayr about awareness [of God]. He answered: "[It is] watching over your innermost self, because of your awareness that God – praise be to Him – watches [your] every thought." I also heard him say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Farisi say: I heard al-Jurayri say: "This cause of ours [Sufis] rests on two foundations: you accustom your soul to be aware of God Most High and you know that [the Divine Law] is visible in your actions." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Baghdadi say: I heard al-Murtaʿish say: "Awareness [of God] is watching over your innermost heart by taking note of the Unseen with every breath and every phrase." Ibn ʿAtaʾ was asked what was the best act of obedience [to God]. He answered: "Being constantly aware of God." Ibrahim al-Khawwas said: "Watchfulness brings about awareness [of God], and awareness brings about the dedication to God Most High of one's innermost self and one's outward [actions]."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "The best things that man has come to observe as he travels along this [Sufi] path are: self-scrutiny, awareness [of God], and guiding his actions by the knowledge [of the Divine Law]." I also heard him say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʿUthman [al-Maghribi] say: "Abu Hafs [al-Haddad] told me: 'When you preside [over an assembly of students], make sure to exhort your own heart and soul. Do not allow their attending your lecture to beguile you, for they are aware of your exterior, whereas God is aware of your interior.' " I heard him say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Abu Jaʿfar al-Saydalani say: I heard Abu Saʿid al-Kharraz say: "One of my masters told me: 'You must watch over your innermost self and be aware [of God].' One day, as I was traveling in the desert, I heard a noise behind me that frightened me. I wanted to turn around [to see what it was]. However, I did not. Then I saw something [hovering] over my shoulder. I kept watching over my inner self, and it finally went away. I turned around, and saw a huge lion."

Al-Wasiti said: "The best act of obedience [to God] is watching over the moments." This means that one should not look beyond the limit set [to one by God]; that one should not be aware of anyone but one's Lord; and that one should keep company only with one's own [mystical] moment (*waqt*).

Satisfaction (*rida*)

God Most High said: "God is well-pleased with them and they are well-pleased with Him."[276]

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi – may God have mercy on him – informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri told us: al-Kuraymi[277] told us: "Yaʿqub b. Ismaʿil al-Sallal told us: Abu ʿAsim al-ʿAbbadani told us on the authority of al-Fadl b.

---

276 Q. 5:119; cf. 9:100; 9:97 according to Arberry's translation.

277 In another reading, "al-Kudaymi".

ʿIsa al-Raqashi, on the authority of Muhammad b. al-Munkadir, on the authority of Jabir, who related that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "When the people of Paradise will gather together, a light will shine on them from the gate of Paradise. They will raise their heads and see their Lord Most High looking down upon them. He will say: 'O people of Paradise, ask of Me!' They will say: 'We desire that You be pleased with us.' God Most High will reply: 'My pleasure has settled you in this abode of mine and bestowed My mercy upon you! The time has come, ask Me again!' They will say: 'We ask you for more!' " He [the Prophet] said: "They will be given noble steeds made of rubies with reins studded with green emeralds and rubies. They will ride upon these steeds, which will, with each step, set their hooves as far as their eye can see. Then God – praise be to Him – will command that trees with fruit upon them be brought there. Then maidens of Paradise (*houries*) will come to them, saying: 'We are the blessed ones, who are free from any fault; we are also eternal, we never die; we are mates for noble believing folk.' Then God – praise be to Him – will order piles of white sweet-smelling musk to be delivered and they will be stimulated by a fragrant wind called 'the Arouser' (*muthir*) until they reach the Garden of Eden, which is the very heart of Paradise. The angels will announce: 'O our Lord, the folk have arrived!' and God will say: 'Welcome to the truthful ones, welcome to the obedient ones!' " He [the Prophet] said: "The veil will be lifted for them and they will see God – may He be great and exalted – and they will enjoy the light of the All-Compassionate so that they will no longer see one another. God will tell [the angels]: 'Return them to their palaces with precious gifts!' " He [the Prophet] said: "They will be brought back, and will be able to see one another." The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "This is what God Most High meant, when he said: 'Hospitality[278] from One All-Forgiving, One All-Compassionate.' "[279]

The Iraqis and the Khurasanians disagree regarding satisfaction: is it a mystical state or a mystical station?[280] The Khurasanians say that satisfaction is a station, and that it is the ultimate point of [the station of] trust in God (*tawakkul*). That is, it is one of those things that a servant of God acquires through his own effort. The Iraqis, on the other hand, say that satisfaction is a state and that it is not acquired by the servant. It is a phenomenon that descends upon the heart of the servant and dwells in it as all other states.//268 One can combine these two teachings and say: "At the beginning [of the Sufi path], the servant acquires satisfaction, so it is a station, while in the end it becomes a state, and, therefore, can no longer be acquired. When different people discourse about satisfaction, each one conveys his own state and his own share of experience. This is why they differ from one another when they discuss it, for their experiences and their portions of it are diverse. As for religious knowledge (*ʿilm*), it stipulates

278 Or "provision".
279 Q. 41:32.
280 For a discussion of the differences between mystical states and stations see *IM*, pp. 303–309.

unconditionally that the person who is satisfied with God's [will] should never oppose what has been decreed for him [by God]."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Satisfaction is not that you remain immune to affliction; it is that you do not oppose [divine] judgement and decree. Know that it is incumbent upon the servant to be satisfied with the [divine] decree, with which he has been ordered [by God] to be satisfied. For not everything that constitutes [the divine] decree requires or permits the servant's satisfaction – for instance, disobedience and various trials [prescribed by God] to the Muslim community. The Sufi masters have said: "Satisfaction is the greatest gate of God." They imply that he who is graced by satisfaction will receive God's most perfect welcome and will be granted the highest proximity [with Him]. I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: Abu Jaʿfar al-Razi informed us: al-ʿAbbas b. Hamza said: Ibn Abi ʾl-Hawari told us: ʿAbd al-Wahid b. Zayd said: "Satisfaction is the greatest door of God and Paradise on earth."

Know that the servant will never be satisfied with God – praise be to Him – until after God – praise be to Him – is satisfied with him, for God – may He be great and exalted – said: "God is well-pleased with them and they are well-pleased with him."[281] I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A disciple asked his master: 'Does the servant know whether God Most High is satisfied with him?' The master answered: 'No, how can he know that, when His satisfaction [belongs to] the Unknown (*ghayb*)?' The disciple objected, saying: 'Yes, he can know that.' The master asked how that could be. The disciple answered: 'If I find my heart satisfied with God Most High, I learn that He too is satisfied with me!' The master said: 'You have spoken well, young man!' "

It is said that Moses – peace be upon him – said: "My God, show me an action that I could perform in order to satisfy You." God answered: "You will be unable to bear it." Moses – peace be upon him – prostrated himself before God and implored Him. Then God, Most High revealed to him: "O son of ʿImran, My satisfaction lies in your satisfaction with My decree!"

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman – may God have mercy on him – said: Abu Jaʿfar al-Razi said: al-ʿAbbas b. Hamza said: Ibn Abi ʾl-Hawari said: I heard Abu Sulayman al-Darani//269 say: "When the servant has abandoned his passions, he will be satisfied." I also heard him [al-Sulami] say: "Whoever wants to attain the abode of satisfaction must adhere to that which satisfies God." Muhammad b. Khafif said: "There are two kinds of satisfaction: satisfaction with Him and satisfaction with what comes from Him. Satisfaction with Him is when one is satisfied with His arrangement of affairs, while satisfaction with that which comes from Him is [satisfaction] with His decree." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The path of the travelers is longer, because it is the path of self-discipline. The path of the elect is shorter, but it is more difficult because it presupposes that you act to satisfy Him and that you are satisfied with His

281 Q. 5:119; cf. 9:100, 9:97, according to Arberry's translation.

decree." Ruwaym [b. Ahmad] said: "Satisfaction is that God has placed Gehenna[282] to one's right side, yet one does not ask God to move it to his left side."

Abu Bakr b. Tahir said: "Satisfaction is removing loathing from one's heart, so that there will be nothing in it except happiness and joy." Al-Wasiti said: "Make use of satisfaction to your uttermost, but do not let satisfaction make use of you, lest you may become veiled [from God] by its sweetness, and by your vision of it from the True Reality of that which you contemplate." Know that al-Wasiti's phrase is of great importance. It contains a warning about a hidden danger that awaits this folk.[283] Their preoccupation with [spiritual] states may veil them from the One Who brings about these states. A person who delights in his [state of] satisfaction and whose heart takes pleasure in it, may become veiled by his state from contemplating the Real. Likewise, al-Wasiti said: "Beware of indulging in the acts of piety! They are a deadly poison."

Ibn Khafif said: "Satisfaction is the heart's preoccupation with divine decrees and its agreement with what pleases God and that which He has chosen for it." Someone asked Rabiʿa al-ʿAdawiyya: "When will the servant [of God] be satisfied?" She said: "When he rejoices at afflictions as much as he rejoices at bounty." Al-Shibli said in the presence of al-Junayd: "There's no power or might except by God!" Al-Junayd told him: "These words of yours show a soul gripped with distress and your distress comes from your abandoning satisfaction with God's decree." Al-Shibli fell silent. Abu Sulayman al-Darani said: "[True] satisfaction is when you do not ask God Most High for Paradise nor seek refuge in Him from the hellfire."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Sahl say: I heard Saʿid b. ʿUthman say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri//270 – may God have mercy on him – say: "There are three signs of satisfaction: "Giving up [your] free choice in anticipation of the [passing of] divine decree; feeling no bitterness after the decree has been passed; and [experiencing] the excitement of love [of God] in the middle of affliction." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. Jaʿfar al-Baghdadi say: I heard Ismaʿil b. Muhammad al-Saffar say: I heard Muhammad b. Yazid al-Mubarrad say: "Someone told al-Husayn b. Ali b. Abi Talib[284] – may God be pleased with both of them – that Abu Dharr[285] once said: 'I like poverty more than wealth and I like illness more than health.' He [al-Husayn] answered: 'May God have mercy on Abu Dharr! As for me, I say: "He who puts his trust in that which was predetermined for him by God Most High, can desire only that which God – may He be great and exalted – has predetermined for him."'"

282 A place of torment, hell. This term is derived from the name of the valley of Hinnom near Jerusalem, where refuse was burned in Biblical times.

283 That is, the Sufis.

284 The younger son of the fourth rightly guided caliph ʿAli and the third imam of the Twelver Shiʿites. Soon after he made a bid for power following the death of the first Umayyad caliph Muʿawiyya, he and his supporters were killed by an Umayyad army at Kerbela, Iraq, in 60/680.

285 A Companion of the Prophet who was famous for his frugality and austerity of character.

Al-Fudayl b. ʿIyad told Bishr al-Hafi: "Satisfaction is better than renunciation of this world, because he who is satisfied never aspires to anything above his station." Someone asked Abu ʿUthman [al-Hiri] about the words of the Prophet – may God bless and greet him, "I ask You to grant me satisfaction after [Your] decree has been passed [on me]." He answered: "Because satisfaction in anticipation of the decree is just a resolve to be satisfied, whereas satisfaction after [the passing of] the decree is [true] satisfaction." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Ibn Abi Hassan al-Anmati say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Abu Sulayman [al-Darani] say: "I hope to come to learn at least a small portion of satisfaction: when He throws me into the hellfire, I will be satisfied with this." Abu ʿUmar al-Dimashqi said: "Satisfaction is to abandon anxiety over [the workings of] the divine command, whatever it might be." Al-Junayd said: "Satisfaction is abandoning [your] free choice." Ibn ʿAtaʾ said: "Satisfaction is directing [your] heart toward God Most High's pre-eternal choice [of destiny] for His servant and giving up resentment." Ruwaym [b. Ahmad] said: "Satisfaction is accepting divine decrees with joy." Al-Muhasibi said: "Satisfaction is the tranquility of the heart in the face of the stream of divine decrees." Al-Nuri said: "Satisfaction is that [your] heart rejoices after having tasted the bitterness of the divine verdict."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard al-Jurayri say: "Whoever is satisfied without measure, God Most High will raise him above his limit." I also heard him say: I heard Ahmad b. ʿAli say: I heard al-Hasan b. al-ʿAlawayh[286] say: Abu Turab al-Nakhshabi said: "He whose heart puts any value on this world will never attain satisfaction." Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Abu ʿAmr b. Hamdan informed us://271 ʿAbdallah b. Shiruya[287] told us: Bishr b. al-Hakam told us: ʿAbd al-ʿAziz b. Muhammad told us on the authority of Yazid b. al-Hadi, on the authority of Muhammad b. Ibrahim, on the authority of ʿAmir b. Saʿd, on the authority of al-ʿAbbas b. ʿAbd al-Muttalib, who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "He who is satisfied with God as his Lord has tasted the flavor of faith."

It is said that ʿUmar b. al-Khattab wrote a letter to Abu Musa al-Ashʿari[288] – may God be pleased with both of them – saying: "All goodness lies in satisfaction. Be satisfied, if you can; if not, then endure patiently." It is said that ʿUtba al-Ghulam spent the entire night until dawn saying: "If You punish me, I love You, and if You have mercy on me, I love You." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Man is made of potter's clay and clay has nothing in it that would allow it to oppose the verdict of God Most High." Abu ʿUthman al-Hiri said: "For forty years God – may He be great and exalted – has never placed me

286 Or "al-ʿAlluya".

287 Or, "al-Shitriyya".

288 A Companion of the Prophet and military commander, he died after 42/662.

in a state that I dislike; nor has He transferred me from that state to a state that I would resent." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A man was angry with a slave of his. The slave asked another person to intercede on his behalf with the other man. The master pardoned him, yet the slave burst into tears. The intercessor asked him: 'Why are you crying? Your master has pardoned you.' The master answered [instead of him]: 'He wants to obtain my satisfaction, but there is no way for him to achieve this. This is why he cries.'"

Servanthood (*ʿubudiyya*)

God – may He be great and exalted – said: "Serve thy Lord, until the Certainty[289] comes to thee."[290] Abu ʾl-Hasan al-Ahwazi – may God have mercy on him – informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar informed us: ʿUbayd b. Sharik told us: Yahya told us: Malik told us on the authority of Habib[291] b. ʿAbd al-Rahman, on the authority of Hafs b. ʿAsim b. ʿUmar b. al-Khattab, on the authority of Abu Saʿid al-Khudri and Abu Hurayra that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Seven are those whom God will shade with His shade on the day there will be no shade but His: a just leader (*imam ʿadil*), a youth raised in the service of God Most High, a man whose heart remains attached to the mosque from the moment he leaves it until he comes back to it, two men who love each other for the sake of God and who come together and take leave of one another in this condition, a man who remembers God Most High in private, his eyes overflowing with tears, a man who responds to a beautiful woman who tries to seduce him, saying: 'I fear God, Lord of the worlds', and a man who gives alms in such secrecy that his left hand does not know what his right hand gives."//272

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Servanthood is more complete than worship (*ʿibada*); first comes worship, then servanthood, then servitude (*ʿubuda*). Worship belongs to the common believers; servanthood to the elect; and servitude to the elect of the elect." I also heard him say: "Worship belongs to those who possess certitude; servanthood belongs to those who possess the essence of certainty; and servitude belongs to those who possess the True Reality of certainty." He also said: "Worship is for those who strive [on the path of God] (*mujahadat*); servanthood is for those who subject themselves to strictures (*mukabadat*); and servitude is a sign of those who witness God (*mushahadat*). One who does not spare his soul for the sake of God is a worshiper; one who does not withhold his heart for the sake of God is a servant; and one who generously gives God his spirit is a possessor of servitude." They say: "Servanthood is practicing acts of obedience in the most ample manner, while seeing the shortcomings of your actions and keeping in mind that whatever virtues you might possess have been predetermined by God's decree." It is said:

289 Usually understood as death.
290 Q. 15:99.
291 Or "Khubayb".

"Servanthood is giving up your personal choice in favor of what has been foreordained for you by divine decrees." It is also said: "Servanthood is freeing yourself from your power and might, and recognizing the grants and blessings that He bestows upon you." It is also said: "Servanthood is embracing whatever God has commanded for you and departing from what He has prohibited for you." Someone asked Muhammad b. Khafif about the correct servanthood. He answered: "When the servant places his burden upon his Master and patiently bears with Him its afflictions."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr say: I heard Ibn Masruq say: I heard Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] say: "One can never achieve true servanthood without enduring four things: hunger, nakedness, poverty, and humiliation." They say: "Servanthood is to give oneself fully to God and to place one's burdens upon Him." They also say: "One of the signs of servanthood is giving up one's own planning and watching [the workings of] divine decrees."

Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Servanthood is that you remain His servant at all times, while He remains your Lord at all times." Al-Jurayri said: "Servants of [God's] bounties are many. However, servants of the Bounty-Giver are very rare indeed."//273 The master Abu ʿAli al-Daqqaq said: "You are the servant of whoever holds you in his bondage. If you are in the bondage of your soul, then you are its servant; if you are in the bondage of this world of yours, then you are its servant." The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "A plague be on the slaves of *dirhams*, a plague be on the slaves of *dinars*; a plague be on the wearers of embroidered garments!" Abu Zayn[292] saw a man and asked him: "What is your trade?" He answered: "I serve[293] donkeys." Abu Zayn answered: "May God Most High destroy your donkeys, so that you become a servant of God, not a servant of donkeys!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard my grandfather Abu ʿAmr b. Nujayd say: "No man can take even one step along the path of servanthood until he sees his deeds as hypocrisy and his spiritual states as pretensions." I also heard him say: I heard ʿAbdallah al-Muʿallim say: I heard ʿAbdallah al-Munazil say: "A person remains a slave of God as long as he does not seek a servant for himself. If he begins to seek a servant for himself, he falls from the rank of servanthood and abandons its manners." I also heard him say: I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard Ibn Masruq say: I heard Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] say: "One will not achieve true service [of God] until one has reached a stage at which one shows neither signs of poverty while being destitute nor signs of well-being while being wealthy." It is said: "Servanthood is bearing witness to the divine lordship."

---

292 Or "Abu Yazid [al-Bistami]".
293 That is, "I provide."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: I heard al-Nasrabadhi say: "The worth of the servant corresponds to the worth of the object of his service. Likewise, the virtue of the one who knows corresponds to the virtue of the object of his knowledge." Abu Hafs [al-Haddad] said: "Servanthood is the adornment of the servant. Whoever abandons it, forfeits this adornment." I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu Jaʿfar al-Razi say: I heard ʿAbbas b. Hamza say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard al-Nibaji say: "The root of servanthood is in three things: you must not oppose any of His rulings; you must not withhold anything from Him; you must never be heard asking for something from someone other than Him. I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "Servanthood consists of four traits: being faithful to one's vows; observing the limits [established by God]; satisfaction with what you have; and bearing patiently that which you have not." I also heard him say: I heard Muhammad b. Shadhan say: I heard al-Kattani say: I heard ʿAmr b. ʿUthman al-Makki say: "Among the many pious men who resided in Mecca and elsewhere and among those who came to us [in Mecca] during the pilgrimage season I have met no one as passionate in his striving (*ijtihad*) and more persevering in worship than al-Muzani[294] – may God have mercy on him. Nor have I ever seen someone as respectful of the commands of God Most High or someone as strict with himself and as generous to others."//274

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Nothing is nobler than servanthood. Nor is there a more perfect name for the believer than [being called 'servant']. This is the reason why God – glory to him – said about the Prophet – may God bless and greet him – on the night of his ascension to heaven – which was his greatest moment in his entire worldly life: 'Glory be to Him, Who carried His servant by night from the Holy Mosque [to the Further Mosque].'[295] The Most High also said: 'And then revealed to His servant what He revealed.'[296] If there were a name greater than 'servant' God would definitely have called him by it." With this meaning in mind they recite:

ʿAmr, to avenge me is a duty of my Zahra, anyone who hears and sees knows this
Call me by no name but a slave of her, for it is my noblest name!

One Sufi said: "There are only two things [that prevent you from achieving servanthood]: when you find repose in things that you like, and when you rely on your own actions. Once you have shed these two things, you have given servanthood its due." Al-Wasiti said: "Beware of the delight of giving [to others],

294 Ibrahim b. Yahya al-Muzani was a foremost disciple and exponent of the great jurisprudent al-Shafiʿi. He lived and died in Egypt in 264/878.

295 Q. 17:1.

296 Q. 53:10.

for it may become a veiling for the people of purity."[297] Abu ʿAli al-Juzjani said: "Satisfaction [with God] is servanthood's courtyard; patience is its door; and relegating all power to God (*tafwid*) is its house. You raise your voice at the door,[298] hurry through the courtyard, and then have rest in the house." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Just as Lordship is a property of the Real – glory be to Him – which never ceases, so is servanthood a property of God's servant which stays with him as long as he is alive." A Sufi recited:

If you ask me, I will say: "I am his servant."
If you ask him, he will say: "Here's my slave."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Nasrabadhi say: "Acts of worship that are performed in search of [God's] pardon and forgiveness for their flaws are closer [to their goal] than those that are performed out of desire for compensation and reward." I also heard him say: I heard al-Nasrabadhi say: "Servanthood is shedding the awareness of your service in witnessing the One being served." I also heard him say: I heard Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard al-Jurayri say: "Servanthood is abandoning all preoccupations and preoccupying yourself with the preoccupation[299] that is the root of repose."//275

Desire (*irada*)

God – may He be great and exalted – said: "And do not drive away those who call upon their Lord at morning and evening desiring His countenance."[300] ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Hisham b. ʿAli told us: al-Hakam b. Aslam told us: Ismaʿil b. Jaʿfar told us on the authority of Humayd on the authority of Anas [b. Malik] – may God be pleased with him – who said that the Prophet – may God bless and greet him – said: "When God desires good for His servant, He puts him to use." Someone asked him: "How does He put him to use?" The Prophet responded: "He gives him success in performing a pious work before death."

Desire is the beginning of the path of the wayfarers and the name of the first station of those who aspire to God Most High. This feature is called "desire" because desire precedes every matter. If the servant of God does not desire something, he will not do it. Since this is the beginning for those who travel on the path to God – may He be great and exalted – it is called "desire" by analogy with the desire that precedes all matters. "One who desires" (*murid*)[301] derives his name from "desire" (*irada*) in the same way as "one who knows" (*ʿalim*) derives his name from "knowledge" (*ʿilm*), for both belong to [the category of] derivative

297 That is, to the Sufis.
298 In order to be let in.
299 That is, the service of God.
300 Q. 6:52.
301 This term is usually rendered into English as "[Sufi] disciple", or "aspirant".

names. However, according to the usage of this [Sufi] community, the *murid* is someone who has no desire; he who has not stripped himself from desire, cannot be counted among *murids*. Yet, in the regular usage, he who has no desire cannot be considered to be of those who desire (*murid*). Sufis have spoken much about desire, each one speaking according to what has manifested in his heart. The majority of Sufi masters say: "Desire is giving up what people are accustomed to, and the custom of most people is to race in the fields of forgetfulness, the drives of their passions, and to reside in the domain of their desire." However, the [Sufi] *murid* has rid himself from all of those qualities. His abandoning them is a sign and proof of the soundness of [his] desire. This condition is called "desire", which is the abandonment of [one's] habits, for the abandonment of [one's] habits is the sign of desire. The True Reality of desire is that your heart rushes forth in search of God – praise be to Him. It is therefore said that desire is "the anguish that reduces any fear to insignificance".//276

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – recount on the authority of Mimshadh al-Dinawari, who said: "When I learned how serious the conditions of the poor[302] are, I ceased joking with any of them. Once a poor man came to me and said: 'Master, I wish you could prepare a sweetmeat for me.' Suddenly, the words 'desire' (*irada*) and 'sweetmeat' (ʿ*asida*) flew from my tongue in a jesting way. [On hearing this] the poor man withdrew, without me taking notice of that. I ordered the sweetmeat to be prepared, then started to look for the man, but could not find him. Later on, I learned what had happened to him. I was told that he left [my house] immediately saying to himself: 'Desire (*irada*) and sweetmeat (ʿ*asida*), desire (*irada*) and sweetmeat (ʿ*asida*) …' He wandered about aimlessly until he entered the desert, where he kept repeating these words until he died."

A Sufi master said: "I was alone in the desert and became depressed. So I cried: 'Human beings, talk to me!', 'Jinns, talk to me!' Suddenly I heard a voice, asking me: 'What do you desire?' I said: 'I desire God Most High!' The voice said: 'Why do you desire God?', meaning that someone who called on the jinns and human beings to talk to him could not possibly have desired God – may He be great and exalted." He who desires, keeps aspiring [to Him] day and night. Outwardly he is characterized by self-exertion, while inwardly he is engaged in struggle [against his ego]. He abandons the bed of repose and is preoccupied [with worship] at all times; he bears hardships, carries heavy burdens, seeks to improve his moral qualities, practices [self-imposed] strictures, copes with all kind of terrors and leaves behind all [false] appearances. Of this state it is said:

I passed the night in the desert, fearing neither lion nor wolf
My longing overwhelmed me and I wandered hastily through the night,
For my passionate desire granted me no respite.

---

302 That is, "Sufis".

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Desire is anguish in your innermost self, a sting in your heart, a torment in your soul, and a stirring in your inner being; it is fires raging in human hearts." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Abu Bakr al-Sabbak say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: "There was a pact between Abu Sulayman [al-Darani] and Ahmad b. Abi ʾl-Hawari, according to which Ahmad was not supposed to disobey anything that Abu Sulayman might command him to do. Once he came to Abu Sulayman, when he was lecturing to his students. He told his teacher: 'The oven is hot. What do you command?' Abu Sulayman did not respond. When he repeated the same phrase two or three times, Abu Sulayman told him in a fit of anger: 'Then go and sit in it!' He forgot about Ahmad for a while, then remembered, and told [his students]: 'Go look for Ahmad, for he is in the oven. He made a pledge never to disobey me.' When they saw him sitting in the oven, they noticed that not a single hair on him was burned."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "In my early youth I strove hard to achieve [true] desire. I used to say to myself: 'If I only knew what the meaning of desire is!' " It is said that those who desire [God] have the following qualities: loving supererogatory acts of piety; dispensing sincere advice to [the members of the community]; feeling comfortable in retreat; being patient in the face of divine decrees, no matter how harsh; always obeying the divine command; feeling ashamed under the gaze of God; seeking any means that can bring them closer to God; being happy in humility; giving the heart no rest until it attains its Lord. Abu Bakr al-Warraq said: "Those who desire face three evils: marriage, taking down *hadith*, and journeying abroad." Someone asked him: "Why did you stop writing down *hadith*?" He answered: "They prevented me from keeping up my desire." Hatim al-Asamm said: "If you see an aspirant (*murid*), who desires something other than the True Object of his desire (*murad*), know that he has exposed his depravity."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Kattani say: "Three things are required of the *murid*: sleeping only when overcome [by sleep]; eating only when overcome by need; and speaking only when absolutely necessary." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Junayd say: "When God Most High desires something good for the *murid*, He places him among the Sufis and shields him from the company of Qurʾan reciters.[303] I also heard him say: I heard al-Raqqi[304] say: I heard al-Daqqaq say: "The ultimate stage of desire is when you point toward God Most High and find Him where you pointed to." I asked him: "What renders desire unnecessary?" He answered: "When you can find Him without pointing."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard ʿAyyash b. Abi ʾl-Sahw[305] say: I heard Abu Bakr al-Daqqaq say: "The *murid* cannot be called that until the

303 Because they make the recitation of the Qurʾan their source of livelihood.
304 Or "al-Duqqi".
305 Or "al-Sakhr".

angel on his left side[306] has been unable write anything down [against him] for twenty years. Abu ʿUthman al-Hiri said: "If one lacks proper desire from the outset, one's estrangement [from God] will only increase with the passage of days." He also said: "When the *murid* hears something of the Sufi sciences and acts according to it, he thereby allows wisdom to enter his heart and settle there until the end of his days. He himself benefits from this [wisdom], and when he discourses about it, all those who listen to him benefit as well. As for the person who hears something of the Sufi sciences, but fails to act according to it, it [what he hears] is like a story that is remembered for a few days and then forgotten." Al-Wasiti said: "The first station of the *murid* is to desire God – may He be praised – which he achieves by abandoning his own desire." Yahya b. Muʿadh said: "The most difficult thing for the *murids* is to keep company with those who oppose them." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Razi say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: "When you see a *murid* who practices concessions[307] and engages in gainful employment, [know that] nothing good will come out of him." I also heard him [al-Razi?] say: I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Jaʿfar al-Khuldi say: "Someone asked al-Junayd: 'Why should the *murids* listen to pious stories?' He answered: 'Pious stories are like God's legions. He strengthens their hearts with them.' Someone asked him whether he had any evidence [to support his statement]. He answered: 'Yes, God – may He be great and exalted – said: "And all that We relate to thee of the tidings of the messengers is only that wherewith We [seek to] strengthen thy heart."[308] I also heard him say: I heard Muhammad b. Khalid say: I heard Jaʿfar [al-Khuldi] say: I heard al-Junayd say: "The true *murid* is in no need of the learning of the scholars (*ʿulamaʾ*)."

As for the difference between one who desires (*murid*) and one who is desired [by God] (*murad*), it is that every *murid* is, in essence, a *murad*. For if he were not desired by God Most High (*murad*) to desire Him, he would not be one who desires (*murid*). In other words, nothing can happen unless God Most High desires it, therefore one who desires (*murid*) is not other than he who is desired (*murad*). For God – praise be to Him – singles this person out for His desire and bestows upon him the desire [for Him]. However, this folk[309] still differentiate between *murid* and *murad*. The *murid* is the beginner [on the path to God], while the *murad* is the one who has reached [its] end. The *murid* is one who is placed in the middle of exhausting works (*taʿab*) and cast into the strictures of hard labor. For the *murad,* on the other hand, [divine] command is sufficient in any hardship he goes through. Whereas the *murid* has to exert himself strenuously, the *murad* is assisted [by God] and is put at ease.

---

306 That is, the one who records his evil deeds, as opposed to the angel on his right side that records his good deeds.

307 That is, who does not exert himself to his full capacity in observing the Divine Law.

308 Q. 11:120; 11:121, according to Arberry's translation.

309 That is, the Sufis.

God Most High treats the travelers [on the Sufi path] differently. Most of them are granted success in their striving and, after much strenuous self-exertion, arrive at sublime matters. However, many of them are shown these sublime matters already at the beginning [of their path]. Thus they reach the heights that many of those who practice arduous self-discipline don't. Yet, most of those who are assisted by God's companionship choose to return to the arduous self-exertions in order to undertake their share of the hardships (which has so far eluded them) that characterize the practitioners of arduous self-discipline. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The *murid* carries [the load of hardship], while the *murad* is carried [to his goal]." I also heard him say: "Moses – peace be upon him – was a *murid*, because he said: "Lord, open my breast [to truth]."[310] Our Prophet – may God bless and greet him – was a *murad*, because God Most High said of him: "Did We not expand thy breast for thee and lift from thee thy burden, the burden that weighed down thy back? Did We not exalt thy fame?"[311] Likewise, Moses – peace be upon him – asked: "Oh my Lord, show me, that I may behold Thee!" God said: "Thou shalt not see Me!"[312] On the other hand, God told our Prophet – may God bless and greet him: "Hast thou not regarded thy Lord, how He has stretched out the shadow?"[313] According to Abu ʿAli, the intention of the phrases "Hast thou not regarded thy Lord" and "how He has stretched out the shadow" was to conceal the story's [true] meaning[314] and to show the strength of [the Prophet's] state.

When someone asked al-Junayd about the *murid* and the *murad*, he answered: "The *murid* is governed by religious science (*ʿilm*), whereas the *murad* stays under God's protection – praise be to Him. Therefore the *murid* walks, while the *murad* flies. Can a walker overtake the flyer?" It is related that Dhu ʾl-Nun sent a messenger to Abu Yazid, saying: "Tell him: 'How long will this sleep and indolence last? The caravan has passed by!'" Abu Yazid told [the messenger]: "Say to my brother Dhu ʾl-Nun: 'The [true] man is he who sleeps through the entire night, then awakes at the caravan's destination before it arrives there.'" Dhu ʾl-Nun said: "Congratulations to him! These are the words that our present condition does not allow us to utter!"

Uprightness (*istiqama*)

God Most High said: "Those who have said 'Our Lord is God' have then become upright."[315] The imam Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak – may God have mercy on him – said: ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Ahmad al-Isbahani told us: Abu Bishr Yunus b. Habib said: Abu Dawud al-Tayalisi said: Shuʿba said on the

310 Q. 20:25; 20:26, according to Arberry's translation.
311 Q. 94:1–4.
312 Q. 7:143; 7:138, according to Arberry's translation.
313 Q. 25:45; 25:47, according to Arberry's translation.
314 That is, the fact that the Prophet could see God.
315 Q. 41:30; 41:31, according to Arberry's translation.

authority of al-Aʿmash, on the authority of Salim b. Abi al-Jaʿd, on the authority of Thawban, a client (*mawla*) of the Prophet – may God bless and greet him – that he said: "Be upright! Though you will never be able to do this fully. Know that the best part of your religion is prayer, and only the [true] believer is capable of preserving his [ritual] purity."

Uprightness is a degree that perfects and completes all affairs. Thanks to it good deeds and their proper order are achieved. He who is not upright in his spiritual state has wasted his striving and his efforts are all in vain. God Most High said: "And be not as a woman who breaks her thread, after it is firmly spun, into fibers."[316]//280 One who has no uprightness among his qualities will not be able to advance from one [mystical] station to another. Nor can he build his way [to God] on a sound foundation. It is necessary for one who embarks [on the Sufi path] to be upright in the rules pertaining to the beginnings [of it]. Likewise, each [perfected] gnostic must practice uprightness in the manners pertaining to the end [of the path]. A sign of steadfastness for the beginners is that their deeds are not marred by laxity. For those in the middle a sign of their uprightness is that their progress along the path presupposes no pausing. As for those who have attained the end of the path their sign is that their progress is not impeded by any veils.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Uprightness has three degrees: setting things right (*taqwim*) by disciplining one's self; seeking uprightness (*iqama*) by refining one's heart; and remaining upright (*istiqama*) by bringing one's innermost self near God. Abu Bakr – may God be pleased with him – said about God's words "And then they have become upright"[317] that they mean that "They do not associate anyone or anything with God" (*lam yushriku*). ʿUmar said that these words mean that "They do not swindle like foxes". The commentary of the Trustworthy One[318] points to the observance of the foundations of God's oneness (*tawhid*), whereas ʿUmar's commentary implies an attempt to find an explanation (*talab al-taʾwil*) and keeping the conditions of one's pacts [with God]. Ibn ʿAtaʾ said that these words mean: "They have become upright by dedicating their hearts exclusively to God Most High." Abu ʿAli al-Juzjani said: "Be a seeker of uprightness, not a seeker of [divine] beneficence (*karama*), because your lower self prompts you toward seeking beneficence, whereas your Lord – may He be great and exalted – demands that you seek uprightness."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʿAli al-Shabbuwi say: "I saw the Prophet – may God bless and greet him – in a dream and I said: 'It is reported that you, Messenger of God, said that the chapter of Hud[319] has made your hair turn white. What was it that made your hair turn

316 Q. 16:92; 16:94, according to Arberry's translation.
317 Q. 16:92.
318 An epithet of Abu Bakr (*al-siddiq*).
319 Q. 11.

white: the stories of the prophets of the past and of the destruction of nations?' He answered: 'No, it was [God's command] "Be upright, as you have been commanded!" '[320] It is said that only the greatest of men are capable of maintaining uprightness, because it means the abandonment of one's habits and departure//281 from habitual routines and customs, while standing before God Most High in full truthfulness and sincerity. This is why the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Be upright! Though you will never be able to do this fully." Al-Wasiti said: "Uprightness is the property that completes all virtues and the loss of which makes them turn ugly." It is told that al-Shibli – may God have mercy on him – said: "Uprightness means that you expect the Resurrection to occur at any moment." It is said that uprightness in one's speech means to forsake backbiting; uprightness in one's deeds means to abandon innovations in religion (*bidʿa*); uprightness in one's good works means to avoid laxity; and uprightness in one's spiritual states means to rid oneself of the veil.

I heard the master Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak say: "The letter 'S' in the word 'to be upright' (*istiqama*) implies asking.[321] Therefore, it means that they ask God Most High to render them upright in their declaration of God's oneness, then make them faithful in their commitment and their keeping the boundaries [of God's Law]." The master said: "Know that steadfastness necessitates the continual flow of divine graces (*karamat*), for God Most High said: 'Would that they be upright on the way, we would give them to drink of water copiously.'[322] He did not say: 'We shall let them drink of water' (*saqaynahum*), He said: 'We would give them water to drink in abundance (*asqaynahum*).' " The Arabs say: "We shall give him water to drink", implying the continuity of the action.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard al-Husayn b. Ahmad say: I heard Abu al-ʿAbbas al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "Once I met a young Sufi disciple in the desert sitting under an acacia tree. I asked him what made him sit there. He answered: 'It is something that I lost [here].' I left him where he was and continued on my way. When I was returning from my pilgrimage, I found that youth again, except this time he sat closer to the tree. I asked him: 'Why are you sitting here?' He answered: 'I have found what I was looking for on this spot, so I have decided to stay here.' " Al-Junayd commented: "I do not know what is more noble: his perseverance in seeking the state that he lost or his perseverance in sticking to the place where he found what he was looking for."

---

320 Q. 11:112; 11:114, according to Arberry's translation.

321 The tenth form of the verb *qama* "to be straight" connotes the process of asking – that is, "to seek to be/or to remain upright".

322 Q. 72:16.

Sincerity (*ikhlas*)

God Most High said: "Belongs not sincere religion to God?"[323] ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri told us//282: Jaʿfar b. Ahmad al-Faryabi told us: Abu Talut told us: Hanīʾ b. ʿAbd al-Rahman b. Abi ʿAbla al-ʿUqayli told us on the authority of Ibrahim b. Abi ʿAbla al-ʿUqayli, who said: ʿAtiyya b. Washshaj [Wassaj] told me on the authority of Anas b. Malik – may God be pleased with him – who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'There are three things that prevent the heart of the believer from being unfaithful: being sincere to God in his actions, counseling those in power, and always holding on to the community of Muslims.'" The master [Abu ʿAli al-Daqqaq] said: "Sincerity means making God – praise be to Him – the sole object of one's worship." By worship he meant seeking closeness to God – praise be to Him – to the exclusion of everything else, such as making a show [of one's piety] for other people, seeking their praise and taking delight in it, or any other thing [that distracts one] from getting closer to God Most High. It is true that sincerity is to protect one's actions from being observed by people. It is also true that sincerity means pious concealment [of one's good deeds] from being observed by people. According to an authentic tradition, "The Prophet – may God bless and greet him – said on the authority of Gabriel, who spoke on the authority of God Most High – praise be to Him – Who said: 'Sincerity is the greatest mystery that I have deposited in the hearts of those servants of Mine whom I love.'"

I asked Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – about sincerity. He answered: I asked ʿAli b. Saʿid and Ahmad b. Zakariya about sincerity. They said: We asked ʿAli b. Ibrahim al-Shaqiqi about sincerity. He answered: I asked Muhammd b. Jaʿfar al-Khassaf about sincerity. He answered: I asked Ahmad b. Bashshar about sincerity. He answered: I asked Abu Yaʿqub al-Shariti about sincerity. He answered: I asked Ahmad b. Ghassan about sincerity. He answered: I asked ʿAbd al-Wahid b. Zayd about sincerity.[324] He answered: I asked al-Hasan [al-Basri] about sincerity. He answered: I asked Hudhayfa about sincerity. He answered: I asked the Prophet – may God bless and greet him – about sincerity. He answered: I asked Gabriel about sincerity. He answered: I asked the Lord of greatness about sincerity. He answered: "This is one of My mysteries, which I have deposited into the hearts of those servants whom I love."//283

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Sincerity is to protect one's action from being observed by people. As for truthfulness (*sidq*), it is cleansing oneself of being aware of one's self. The sincere one is free of self-conceit, while the truthful one is free from self-glorification." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Sincerity is only perfected by being truthful in it and by constant forbearance

323 Q. 39:3.
324 See *IM*, pp. 16–18.

in it. As for truthfulness, it is only perfected by being sincere and constant in it." Abu Yaʿqub al-Susi said: "As long as people notice sincerity in their sincerity, their sincerity is in need of sincerity." Dhu ʾl-Nun said: "Sincerity has three signs: when the praise and blame of the common folk become equal in your eyes; when you become oblivious of your good deeds as you are doing them; and when you forget about your reward [for your good deeds] in the Hereafter."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "Sincerity is something in which your lower soul never finds pleasure. This is the sincerity of the ordinary folk. As for the sincerity of the elect, it is something that happens to them without them knowing it. Thus they show acts of obedience [to God], while remaining unaware of them, nor seeing or counting them. This is the sincerity of the elect." Abu Bakr al-Daqqaq said: "The major flaw of the sincere one is that he is aware of his sincerity. When God Most High wants to render his sincerity pure, he removes from his sincerity his awareness of being sincere. He thus becomes sincere through God (*mukhlas*), not sincere on his own accord (*mukhlis*). Sahl [al-Tustari] said: "No one knows hypocrisy better than the sincere one (*mukhlis*)."

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard al-Wajihi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: Ruwaym told me that Abu Saʿid al-Kharraz said: "The hypocrisy of the divine gnostics (*ʿarifin*) is better than the sincerity of the beginners on the Sufi path (*muridin*)." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Sincerity is that which is protected from the corruption by the Enemy[325]." Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "Sincerity is to forget about creatures through constantly gazing on the Creator." Hudhayfa al-Marʿashi said: "Sincerity is when the servant's outward actions are the same as his [inner] thoughts." It is said: "Sincerity is that by which one seeks God – may He be praised – and by which one strives to be truthful." It is also said that sincerity is when one remains blind to one's own good deeds.

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say://284 I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAli b. ʿAbd al-Hamid: I heard al-Sari [al-Saqati] say: "One who adorns himself for other people with something that is not [part of his character] will fall from the sight of God Most High." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAli b. Bundar al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. Mahmud say: I heard Muhammad b. ʿAbd Rabbihi say: al-Fudayl [b. ʿIyad] said: "Abandoning good works for the sake of people is hypocrisy; doing them for the sake of people is polytheism; sincerity is that God absolves you from both." Al-Junayd said: "Sincerity is a secret between God and His servant. Even the recording angel[326] knows nothing of it so that he cannot write it down; nor does Satan know of it so that he cannot corrupt it; nor is his passion aware of it, so that it will not influence him." Ruwaym said: "Sincerity in one's deeds is that the one who performs them

325 That is, Satan.
326 That is, the angel who records man's every deed.

seeks no compensation for them in either this world or the Hereafter, nor does he ask for a reward in either of these two realms."

Someone asked Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari]: "What is the hardest thing for one's lower soul?" He answered: "Sincerity, for the soul has no share in it." Someone asked a Sufi about sincerity. He answered: "It is that you ask no one but God – may He be great and exalted – to be the witness of your good deeds." One Sufi related: "One day I entered Sahl b. ʿAbdallah's house on Friday before the prayer. Suddenly, I saw a snake in his house, so I paused at the porch. He told me: 'Come in! One cannot attain the True Reality of faith if one is afraid of anything on this earth [other than God]!' He then asked me: 'Would you like to perform the prayer in a congregational mosque?' I said: '[Yes,] but the [closest] mosque is at a distance of a one day and one night journey from here.' He took me by the hand, and in a matter of minutes we found ourselves at the mosque. We entered it and performed our Friday prayer, then came out and watched the members of the congregation leaving the mosque. Sahl said: 'There are so many people who say "There's no deity but God", yet so few of them are sincere.' "

Hamza b. Yusuf al-Jurjani informed us: Muhammad b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahim told us: Abu Talib Muhammad b. Zakariya al-Muqaddasi told us: Abu Qirsafa Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab al-ʿAsqalani told us: Zakariya b. Nafiʿ told us: Muhammad b. Yazid al-Qaratisi told us on the authority of Ismaʿil b. Abi Khalid, on the authority of Makhul, who said: "Anyone who has remained sincere for forty days will see wisdom flowing from the springs of his heart to his tongue." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard ʿAbd al-Razzaq say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: "The greatest thing in this world is sincerity. How many times did I try to remove hypocrisy from my heart, yet it sprang up there again in new guise."//285 I also heard him [al-Sulami] say: I heard al-Nasrabadhi say: I heard Abu ʾl-Jahm say: I heard Ibn Abi ʾl-Hawari say: I heard Abu Sulayman [al-Darani] say: "When you are sincere, Satan's whisperings and hypocrisy will fall away from you!"

Truthfulness (*sidq*)

God Most High said: "O believers, fear God, and be with the truthful ones."[327] The master Abu Bakr Muhammad b. Furak – may God have mercy on him – informed us: ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Ahmad al-Isbahani told us: Abu Bishr Yunus b. Habib told us: Abu Dawud al-Tayalisi told us: Shuʿba told us on the authority of Mansur, on the authority of Abu Waʾil, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud, who heard that the Prophet – may God bless and greet him – said: "The servant of God, who is truthful and who constantly aspires to remain trustworthy, will be recorded in the Book of God as a trustful one (*siddiq*), whereas the servant

327 Q. 9:119; 9:120, according to Arberry's translation.

of God who lies and aspires to keep lying, will be recorded into the Book of God as a liar (*kadhdhab*).

The master [Abu ʿAli al-Daqqaq] said: "Truthfulness is the foundation of this affair[328]." Through it its perfection is effected and its correct order is achieved. It comes immediately after the rank of prophethood, for God Most High said: "And with those whom God has blessed: the prophets and truthful ones."[329] The word "trustworthy" (*sadiq*) is derived from the word "truth" (*sidq*), whereas the word "truthful" is the emphatic form of it – that is, one whose truth is abundant, who is dominated by truth – in the same way as the words *khimmir* and *sikkir* are emphatic forms for "drunkard". The minimal requirement for truthfulness is that one's outward actions and inward thoughts are equal. That is, the "trustworthy" is one who speaks truth, whereas the "truthful" is one who is veracious in his words, deeds, and spiritual states. Ahmad b. Khadrawayh said: "Whoever wishes God Most High to be with him should be truthful, for God Most High said: 'Surely, God is with the truthful ones.' "[330]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "The trustworthy one (*sadiq*) undergoes change forty times a day, while the hypocrite remains in one and the same state for forty years." Abu Sulayman al-Darani said: "If the truthful one desired to describe that which resides in his heart, he would have no need to move his tongue."[331] It is said: "Truthfulness means to speak the truth, even if this means your destruction." It is also said: "Truthfulness is when [your] innermost thoughts are in harmony with your speech." Al-Qannad said: "Truthfulness (*sidq*) is preventing your mouth (*shidq*) from uttering things that are prohibited [by God]." ʿAbd al-Wahid b. Zayd[332] said: "Truthfulness is to be loyal to God – praise be to Him – in [all your] actions."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Jurayri say: I heard Sahl b. ʿAbdallah say: "Anyone who conceals his true thoughts from himself or from others will never gain a whiff of truthfulness." Abu Saʿid al-Qurashi said: "The truthful one is he who is ready to die without being ashamed of exposing his innermost secrets, for God Most High said: 'Long for death, when you speak truly.' "[333]

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿAli al-Thaqafi say that one day ʿAbdallah b. Munazil told him: "Abu ʿAli, get ready for death, for there's no escape from it." Abu ʿAli responded saying: "And you, ʿAbdallah, get ready for death, for there's no escape from it."

---

328 That is, the Sufi path.

329 Q. 4:69; 4:71, according to Arberry's translation.

330 Q. 2:153.

331 That is, because being truthful in his words and deeds, he would have nothing new to impart to his listeners.

332 On him see *IM*, pp. 16–18.

333 Q. 2:94; 2:88, according to Arberry's translation.

On hearing this, ʿAbdallah stretched his hand, put his head on it, as if it were a pillow, and said: "I am already dead!" Abu ʿAli fell silent, because he was unable to match what ʿAbdallah had just done, for Abu ʿAli still had attachments [to this world], whereas ʿAbdallah had rid himself completely of them all.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: "Abu ʾl-ʿAbbas al-Dinawari was preaching [to a crowd], when suddenly an old woman who was there let out a shout. Abu ʾl-ʿAbbas told her: 'Die now!' She rose up, made a few steps, then turned to him saying, 'I have died', and she fell dead." Al-Wasiti said: "Sincerity is when one's declaration of [God's] unity is tied with one's intention to act [according to it]." It is said that ʿAbd al-Wahid b. Zayd asked one of his students, whose body had become emaciated: "Son, have you been fasting constantly?" He answered: "I do not perpetuate the breaking of my fast (*iftar*)." [ʿAbd al-Wahid] then asked: "Do you stay wake all night?" [The youth] answered: "I do not perpetuate my sleep." ʿAbd al-Wahid then asked: "So what, then, has emaciated you?" The youth answered: "[My] never-ending desire, and my never-ending concealment of it." ʿAbd al-Wahid exclaimed: "Be silent! How dare you!" On hearing this the youth sprang to his feet, walked a couple of steps, said "Oh, my God, if I am sincere, take me!", and fell down dead.

It is related that Abu ʿAmr al-Zajjaji said: "My mother died and I inherited a house from her. I sold it//287 for fifty *dinars* and went on the *hajj*. When I reached [the ruins of] Babel, I came across an overseer of the canals (*ahad al-qanaqina*),[334] who asked me: 'What do you have with you?' I said to myself: 'Truthfulness is [always] better' and told him that I had fifty *dinars*. He said: 'Give them to me!' I handed over [my] purse to him. He counted them [the *dinars*] and there were indeed fifty *dinars*. He said: 'Take them back. Your truthfulness has impressed me!' He then dismounted his horse and told me: 'Take it and ride!' I said: 'No, I do not want to!' However, he said that I must and he eventually prevailed over me. When I mounted the horse, he said: 'I will be following you.' And indeed after one year he caught up with me and stayed with me until he died."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Jaʿfar al-Khawwas say: I heard Ibrahim al-Khawwas say: "You will never see the truthful man except performing his obligations or engaging in a good deed." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu ʾl-Husayn b. Miqsam say: I heard Jaʿfar al-Khawwas say: I heard al-Junayd say: "The true essence of truthfulness is when you speak truth in a situation from which only a lie can rescue you." It is said: "Three things never elude the truthful: sweetness [of character], awe [of God], and grace."

---

334 The meaning of this word is not quite clear; it may also mean "an expert on finding water" or something along these lines.

It is related that God – praise be to Him – revealed [the following words to David] – peace be upon him: "David, whoever has trust in me in his innermost self, I will make him trustworthy in the eyes of [My] creatures." It is related that Ibrahim b. Dawha and Ibrahim Sitanba were about to enter the desert. Ibrahim b. Sitanba said: "Abandon any [mundane] attachments that [still] remain with you!" Ibrahim b. Dawha said: "I have already abandoned everything except one *dinar*." Ibrahim b. Sitanba exclaimed: "Ibrahim, do not keep my innermost self preoccupied [with it]! Give up all the attachments that [still] remain with you!" Ibrahim b. Dawha said: "So, I threw that *dinar* away." However, he kept saying: "Ibrahim, abandon any attachments that you [still] have!" [Ibrahim b. Dawha] said: "[Suddenly] I remembered that I had [spare] sandal thongs with me. So I threw them away and [from then on] whenever I was in need of a sandal thong on that journey, I immediately found one." [On seeing this], Ibrahim b. Sitanba said: "This is what happens when you deal with God Most High truthfully!"

Dhu ʾl-Nun al-Misri – may God have mercy on him – said: "Truthfulness is the sword of God that cuts through everything it falls on." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "When the truthful begin to talk to themselves,[335] they are beginning to betray their truthfulness." When someone asked Fath al-Mawsili about truthfulness, he thrust his hand into the blacksmith's forge, brought out a piece of [hot] iron//288 and held it in his palm, saying "This is truthfulness!" Yusuf b. Asbat said: "One night spent dealing with God truthfully is dearer to me than wielding my sword for the sake of God Most High."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq saying: "Truthfulness means being with other people in the same way as you consider yourself to be or considering yourself to be as you are [in yourself]." Someone asked al-Harith al-Muhasibi about the signs of truthfulness. He answered: "The truthful person would be unperturbed if any respect for him disappeared from the hearts of people as long as his own heart remained virtuous. He would not want even one grain's worth of his good deeds to be known to people; and yet, he would not mind if people were to observe any of his wrongdoing. For if he were to mind this, this would mean that he desired his worth to increase in the eyes of other people. And this [desire] is not among the features of the truthful."

A Sufi said: "If you do not fulfill your perpetual obligation (*fard daʾim*), your occasional obligation (*fard muʾaqqat*) will not be accepted from you."[336] Someone asked him about the meaning of "perpetual obligation". He answered: "Truthfulness." It is said: "If you seek God in truthfulness, He will grant you a mirror in which you will see all the marvels of this world and the Hereafter." It is said: "Hold on to truthfulness when you fear that it will harm you, for [in reality] it will benefit you. Give up a lie when you think that it will benefit you, for [in

335 Or "to their souls" – that is, when they stop saying publicly what they think.

336 According to a commentator, the former denotes an obligation that is required at all times, such as faith, whereas the latter refers to obligations due at particular times, such as daytime fasting during the month of Ramadan.

reality] it will harm you." It is said: "Everything is something. However, the friendship of a liar is nothing." It is said: "The sign of the liar is that he makes plenty of promises, when there is no one around to take him up on them." Ibn Sirin said: "Words are so broad that they absolve the intelligent man of lying."[337] It is also said: "A trustworthy (*saduq*) merchant will never be destitute."

Shame (*haya*)

God Most High said: "Does he not know that God sees?"[338]//289 Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdus al-Hiri al-Muzakki informed us: Abu Sahl Ahmad b. Muhammad b. Ziyad al-Nahwi in Baghdad informed us: Ibrahim b. Muhammad b. al-Haytham told us: Musa b. al-Hayyan told us: al-Muqaddami told us on the authority of ʿUbaydallah b. ʿUmar, on the authority of Nafiʿ, on the authority of Ibn ʿUmar – may God be pleased with both of them – that: the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Shame is part of faith." Abu Saʿid Muhammad b. Ibrahim al-Ismaʿili informed us: Abu ʿUthman ʿAmr b. ʿAbdallah al-Basri told us: Abu Ahmad Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab told us: Yaʿla b. ʿUbayd told us: Aban b. Ishaq told us on the authority of al-Sabbah b. Muhammad, on the authority of Murra al-Hamdani, on the authority of [ʿAbdallah] Ibn Masʿud – may God be pleased with him – that the Prophet of God – may God bless and greet him – told his Companions one day: "Be ashamed in the eyes of God as it befits Him!" They answered: "We are ashamed, the Prophet of God. Praise be to God!" He answered: "It is not that! He who feels himself ashamed in the eyes of God as it befits Him must guard his head from that which occurs to it and his stomach from that which it contains; and he must constantly remember death and afflictions. He who seeks the Hereafter must abandon the adornments of this life. Only he who has done all this is ashamed in the eyes of God as it befits Him."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: Abu Nasr al-Waziri told us: Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad told us: al-Ghallabi told us: Muhammad b. Makhlad told us that his father said: "A wise man said: 'Renew [your] shame by keeping company with the One in the presence of Whom all others feel ashamed of themselves!'" I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "The greatest knowledge is awe and shame. When they disappear from [one's heart] nothing good remains there." I also heard him say: I heard Abu ʾl-Faraj al-Warathani say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Yaʿqub say: Muhammad b. ʿAbd al-Malik said: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say: "Shame is the presence of awe [of God] in your heart as a result of your consternation over your past transgressions against your Lord Most High." Dhu ʾl-Nin al-Misri also said: "Love makes [one] speak, shame silences, and fear

337 That is, the multiple meanings of words makes lying unnecessary, if one knows how to use them.

338 Q. 96:14.

unsettles." Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "He who discourses about shame, without being ashamed in the eyes of God – may He be great and exalted – is being led on step by step (*mustadraj*)."

I heard Abu Bakr b. Ishkib say: al-Hasan b. al-Haddad came to ʿAbdallah b. Munazil, who asked where he came from. He answered: "From a meeting of Abu ʾl-Qasim the Preacher (*al-mudhakkir*)." "What was he speaking about?" asked ʿAbdallah. Al-Hasan said that he was speaking about shame. ʿAbdallah exclaimed: "How odd! How can one who is not ashamed of himself in the eyes of God Most High speak about shame?"[339]//290. I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi say: I heard Ahmad b. Salih say: I heard Muhammad b. ʿAbdun say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas al-Muʾaddib say: al-Sari said: "Shame and intimacy knock on the door of the heart. If they find there renunciation (*zuhd*) and scrupulousness (*waraʿ*), they settle down. If not they walk away." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard al-Jurayri say: "The first generation of people traded religion among themselves (*taʿamal*) until it grew thin. The second generation traded fidelity among themselves until it disappeared. The third generation traded chivalry among themselves until it disappeared as well. The fourth generation traded shame among themselves until shame disappeared. Now people have started to trade desire [for Paradise] and fear [of punishment in the Hereafter] …"

They say about the words of God Most High, "For she [the wife of Potiphar] desired him and he would have taken her, but that he saw the proof of his Lord",[340] that the "proof" here was that she put a piece of cloth over the face of an idol [stationed] in a corner of her house. Yusuf – peace be upon him – asked her: "What are you doing?" She answered: "I am ashamed of him." Then Yusuf – peace be upon him – said: "And I am even more ashamed of myself before God Most High!" They say about the words of God Most High, "One of the women came to him [Moses] walking with shyness",[341] that she was embarrassed before him, because she was offering him hospitality and was embarrassed that Moses might not accept it. This is the kind of shame that is associated with generosity. I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. al-Husayn say: I heard Abu Muhammad al-Baladhuri say: I heard Abu ʿAbdallah al-ʿUmari say: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Abu Sulayman al-Darani say: "God Most High said: 'My servant, as long as you are ashamed before Me, I will make people forget your sins and I will make all corners of the earth forget your sins. I will erase all your transgressions from the Mother of the Books[342] and will not take you to account on the Day of Judgement.'"

---

339 He apparently referred to a preacher who had made preaching a source of his livelihood – a practice that was condemned by many Sufi masters. See *IM*, pp. 23–25 and 50.

340 Q. 12:24.

341 Q. 28:25.

342 That is, the book in which the destinies of all human beings are inscribed.

A man was seen praying outside the mosque. Someone asked him: "Why can't you enter the mosque and pray there?" He answered: "I am ashamed to enter God's house after I have disobeyed Him!" They say: "One of the signs of those who possess shame is that one will never see them in a shameful condition." A Sufi said: "Once we were traveling by night and entered a thicket. There we came upon a sleeping man, whose horse was grazing at his head. We woke him up and asked him: 'Aren't you afraid of sleeping in such a scary place that is full of wild beasts?' He raised his head and said: 'I would be ashamed before God Most High if I were to be afraid of anyone other than Him!' He then put his head down and fell back to sleep."//291

God – praise be to Him – revealed to Jesus – peace be upon him: "Admonish yourself. If you heed the admonishment, then admonish others. If not, then be ashamed before Me, when you admonish others!" It is said that there are different kinds of shame. One is the shame of transgression, as in the case with Adam – peace be upon him. When God asked him, "Are you fleeing from Me?", he answered, "No, I am fleeing from shame before You!" Another is the shame of falling short (*taqsir*), as in the case of the angels, who told [God]: "We have not worshiped You as You deserve [to be worshiped]!" Another type of shame is the shame of reverence (*ijlal*). It was characteristic of [the angel] Israfil – peace be upon him – who wrapped himself in his wings out of shame before God – may He be great and exalted! There's also the shame of generosity, which pertained to the Prophet – may God bless and greet him – for he was ashamed to ask [the people of his] community (*umma*) to leave him alone. Therefore God Most High [had to] say: "[And when you have had the meal, disperse,] neither lingering for idle talk."[343] Another type of shame is the shame of embarrassment, which was characteristic of ʿAli – may God be pleased with him – when he asked (bearing in mind the status of [the Prophet's daughter] Fatima – may God be pleased with her) al-Miqdad b. al-Aswad to ask the Messenger of God – may God bless and greet him – for a ruling concerning the emission of the sperm resulting from foreplay. Then there is the shame of humility, which was characteristic of Moses – peace be upon him – when he said: "When I need something from this world, I am ashamed to ask You [for it], my Lord!" To which God – may He be great and exalted – responded, saying: "Ask Me, even for salt for the dough of your bread and the fodder for your sheep!" Finally, there is the shame of [divine] beneficence. This is the shame of the Lord – praise be to Him – when He gives His servant a sealed book, after he has crossed the bridge leading to the Hereafter. In this book it is written: "You did what you did and I was ashamed of showing it to you. Go now, for I have forgiven you!" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say regarding this issue that Yahya b. Muʿadh said: "Praise be the [Lord] Who is ashamed of His sinning servant."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Zanjawayh al-Labbad say: I heard ʿAli b. al-Husayn al-Hilali say: I

343 Q. 33:53.

heard Ibrahim b. al-Ashʿath say: I heard al-Fudayl b. ʿIyad say: "There are five signs of wretchedness [in mankind]: the coarseness of the heart, the ruthlessness of the eye, the paucity of shame, desire for this world, and expecting too much of it." In a revealed book it is said: "My servant is unjust to Me. When he calls upon Me, I am embarrassed to turn him down. And yet he disobeys Me without being ashamed before Me!"[344]

Yahya b. Muʿadh said: "If a man is ashamed before God Most High while being obedient, God will be ashamed of [punishing] him, when he sins."//292 Know that shame is like melting, for they say that shame melts man's innards under the gaze of His Master. It is said: "Shame is the contraction of the heart, when it seeks to exalt its Lord." It is also said: "When a man sits to preach to other people, his two [recording] angels[345] tell him: 'Admonish yourself as you admonish others, or else be ashamed before your Master, for He always watches you!'" Someone asked al-Junayd about shame. He answered: "When you see both the favors of your God and your shortcomings there emerges between them the state known as 'shame'." Al-Wasiti said: "A man cannot feel the brand of shame until he has transgressed one of God's laws or violated one of his pacts [with Him]." Al-Wasiti also said: "Sweat streams forth from a man who feels shame, for this is a blessing that God puts into him. As long as any trace [of his soul's influence] remains in him, he is barred from being ashamed."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Shame is the abandoning of all [personal] pretensions before God – may He be great and exalted!" I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas b. al-Walid al-Zawzani say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Juzjani say: I heard Abu Bakr al-Warraq say: "Occasionally, I would pray two prayers to God Most High then come away ashamed as if I have robbed someone."

Freedom (*hurriyya*)

God – may He be great and exalted – said: "[They] prefer others to themselves even though poverty be their portion."[346] He[347] explained: "They have preferred others to themselves, because they have freed themselves from that which they have given up and preferred."

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ibn Abi Qammash told us: Muhammad b. Salih b. al-Nattah told us: Nuʿaym b. Muwarriʿ b. Tawba told us on the authority of Ismaʿil al-Makki, on the authority of ʿAmr b. Dinar, on the authority of Tawus, on the authority of [ʿAbdallah] Ibn ʿAbbas, who said that the Messenger of God – may God bless

344 I have not been able to identify this Biblical reference.

345 According to an Islamic belief, each person is always accompanied by two angels, one of which records his/her good deeds, the other his/her bad deeds.

346 Q. 59:9.

347 That is, al-Qushayri.

and greet him – said: "What satisfies each one of you is what he is content with. For everything will end up in the four cubits and a span,[348]//293 because all things eventually come to an end."

He[349] said: "Freedom means that the servant of God does not allow himself to become enslaved by [other] creatures, nor is he subject to the power of originated things (*mukawwanat*). The sign of its soundness is that his heart is no longer capable of distinguishing different things to such an extent that everything he sees looks equal to him." Haritha[350] – may God be pleased with him – said to the Messenger of God – may God bless and greet him: "I have relinquished this world and now its stones and gold are equal to me." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Whoever comes into this world free from it departs for the next world being free from it." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Muhammad al-Maraghi say on the authority of al-Raqqi[351] that al-Daqqaq[352] said: "Whoever lives in this world being free from it will live in the next world being free from it."

Know that the True Reality of freedom lies in the perfection of one's servanthood (*ʿubudiyya*). When one's servanthood before God is sincere, one's freedom is cleansed from attachment to anything other than God. Those who fathom that the servant may occasionally remove the bridle of servanthood and turn his sight away from [God's] commands and prohibitions in the realm of the Divine Law (*dar al-taklif*), while being of sound mind, [are deluded,] for this is nothing but forfeiting one's religion.

God – praise be to Him – said to His Prophet – may God bless and greet him: "Serve thy Lord until the Certitude comes to you."[353] All commentators agree that [the Certitude] here means one's appointed time [of death] (*ajal*). When the folk (*qawm*)[354] speak of freedom they imply that one is not bound by any mundane attachments or fleeting things of this world nor those of the Hereafter. This man devotes himself solely to God and is subject to neither the transitory things of this world, nor to the fulfillment of his desires, nor to the promptings of aspirations; he has no requests, no goals, no need, and no fortune.

Someone asked al-Shibli: "Don't you know that God Most High is merciful?" He answered: "Yes, of course, but since I learned about His mercifulness, I have never asked Him to have mercy on me!"//294 The station of freedom is very rare. I heard the master Abu ʿAli [al-Daqqaq] – may God have mercy on him – say: Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari used to say: "If using words other than the Qurʾan in one's prayer were to be permitted, they should have been the following:

---

348 That is, the size of a grave.
349 See note 347.
350 A Companion of the Prophet.
351 Or "al-Duqqi".
352 Or "al-Zaqqaq".
353 Q. 15:99.
354 That is, "Sufis".

I wish that the fate (*zaman*) grant me something that is [hardly] possible:
That my eyes would fall on the face of a free man (*hurr*)!"

The Sufi masters have discoursed profusely on freedom. Thus, al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj] said: "Whoever aspires to freedom, let him devote himself constantly to the service [of God]!" Someone asked al-Junayd's opinion about someone whose debt to this world does not exceed the amount of moisture one can squeeze out of a date stone. He answered: "A slave who has signed a manumission contract with his owner remains a slave while he owes even one *dirham* [to his owner]." I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUmar al-Anmati say: I heard al-Junayd say: "You will never attain sincere freedom until there remains even one bit of true servanthood that you owe to Him." Bishr al-Hafi said: "Whoever wants to taste the flavor of freedom and to find rest from servanthood must purify the secret (*sarira*) between himself and God Most High."

Al-Husayn b. Mansur said: "When the servant has fulfilled all the stations of servanthood, he becomes free of the hardship of servanthood. He then [becomes capable of] acquiring servanthood without any effort or self-exertion on his part. This is the station of the prophets and the truthful (*siddiqun*)." That is, he is being borne (*mahmul*) [toward his goal]; no difficulty attaches itself to his heart, even though [outwardly] he remains adorned by [the injunctions of] the Divine Law.[355]

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman [al-Sulami] recited to us: Abu Bakr al-Razi recited to us: Mansur al-Faqih ("the Jurist") recited to us:

No free man remains among mankind, not a single one,
Nor is one found among the jinn!
The free of these two communities have departed
And the sweetness of life has grown bitter!

Know that the greatest kind of freedom lies in serving the poor.[356] I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "God Most High revealed to [the prophet] David – peace be upon him: 'If you see anyone who seeks Me, be his servant!' " The Prophet – may God bless and greet him – said: "The master of a people is their servant." I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. Ibrahim b. al-Fadl say: I heard Muhammad b. al-Rumi say: I heard Yahya b. Muʿadh say: "The children of this world are served by slave boys and slave girls, whereas the children of the next world are served by the righteous and the free." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah b. ʿUthman b. Yahya say: I heard ʿAli b. Muhammad al-Misri say: I heard Yusuf b. Musa say: I heard Ibn

355 That is, even though everyone continues to see him exerting himself in fulfilling the injunctions of the *shariʿa*.

356 That is, the Sufis.

Khubayq say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Ibrahim b. Adham say: "One who is noble and free withdraws from this world before he is removed from it [by God]." Ibrahim b. Adham also said: "Keep the company of none except one who is noble and free: he will listen, but will not speak [to others]."

Remembrance (*dhikr*)

God Most High said: "O believers, remember God oft."[357] Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Muhammad b. ʿAbdallah b. Bashran informed us in Baghdad: Abu ʿAli al-Husayn b. Safwan al-Bardhaʿi informed us: Abu Bakr b. ʿAbdallah b. Muhammad b. Abi ʾl-Dunya told us: Harun b. Maʿruf said: Anas b. ʿIyad told us: ʿAbdallah b. Saʿid b. Abi Hind told us on the authority of Ziyad b. Abi Ziyad, on the authority of Abu Bahriyya, on the authority of Abu ʾl-Dardaʾ – may God be pleased with him – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Have I not told you of the best of your works, the purest of them in your Lord's eyes and the ones that are the most exalted in your ranks? They are better than giving gold and silver in charity and fighting your enemy and striking their necks as they are striking yours? They asked him: 'What is it, O Messenger of God?' He answered: 'Remembering God Most High!' "

Abu Nuʿyam ʿAbd al-Malik b. al-Hasan informed us: Yaʿqub b. Ishaq b. Ibrahim said: al-Dayri[358] told us on the authority of ʿAbd al-Razzaq, on the authority of Maʿmar the authority of al-Zuhri, on the authority of Thabit, on the authority of Anas [b. Malik], who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "The Hour of Judgement will not come upon one who is saying: 'God! God!' " ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan said: Ahmad b. ʿUbayd said: Muʿadh//296 said: My father said on the authority of Humayd, on the authority of Anas b. Malik, that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "The Hour of Judgement will not come until no one on this earth will be saying: 'God! God!' "

The master said: "Remembrance is a powerful pillar of the path to God – praise be to Him! Indeed, it is the very foundation of this path, for one can only reach God by constantly remembering His name."

There are two types of remembrance; the remembrance of the tongue and the remembrance of the heart. The continual remembrance of the tongue eventually brings the servant to the remembrance of the heart. The true effect, however, lies in the remembrance of the heart. If the servant is able to perform remembrance with both his tongue and his heart, he has achieved perfection in both his personal state and his wayfaring. I heard Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Remembrance is the mandate (*manshur*) of sainthood. He who is given access to the remembrance is given the mandate, whereas he who is denied remembrance is banished [from the proximity of God]." It is said

357 Q. 33:41.
358 Or "al-Dabari".

that at the beginning of his wayfaring al-Shibli would go down into a cellar carrying with him a bundle of sticks. Whenever negligence entered his heart he would beat himself with a stick until he broke it upon himself. Sometimes, he ran out of the sticks before evening came, so he would strike his hands and feet against the wall. It is said the remembrance of God by the heart is the sword of the seekers with which they fight against their enemies and ward off any faults that assail them. When an affliction overcomes the servant of God, his heart should seek refuge with God Most High, and all that he abhors will be diverted from him.

Someone asked al-Wasiti about remembrance. He answered: "It is to depart from the arena of negligence to the vast expanse of witnessing [God], which is ruled by intense fear and love of Him." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbdallah b. al-Husayn say: I heard Abu Muhammad al-Baladhuri say: I heard ʿAbd al-Rahman b. Bakr say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say: "He who mentions God Most High honestly, will forget about anything else through his remembrance. God will then protect him from everything and will recompense him for everything [he has missed]." I also heard him [al-Sulami] say: I heard ʿAbdallah al-Muʿallim say: I heard Ahmad al-Masjidi say://297 "Someone asked Abu ʿUthman [al-Hiri]: 'We remember God Most High, but we find no sweetness in our hearts as a result of this.' He answered: 'Give praise to God Most High that He at least has adorned your limbs with acts of obedience!' "

According to a well-known tradition from the Messenger of God – may God bless and greet him – he said: "When you pass by the gardens of Paradise, alight and graze there!" [His followers] asked him: "What are the gardens of Paradise?" He answered: "The gatherings at which God is remembered."

Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Bakkar[359] informed us in Baghdad: Abu ʿAli b. Safwan told us: Ibn Abi ʾl-Dunya said: al-Haytham b. Kharija said: Ismaʿil b. ʿAyyash said on the authority of ʿUmar b. ʿAbdallah that Khalid b. ʿAbdallah b. Safwan told him on the authority of Jabir b. ʿAbdallah, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – came out to us and said: 'O people, alight and graze in the gardens of Paradise!' We asked him: 'O Messenger of God, what are the gardens of Paradise?' He answered: 'The gathering at which God is remembered. So, go forth, morning and evening, and remember God. Let anyone who wishes to know his standing with God see what standing God has with him! For God – praise be to Him – grants everyone the same standing as one oneself grants to Him!' "

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad al-Farraʾ say: I heard al-Shibli say: "Does not God – may He be exalted – say: 'I am in the company of he who remembers Me'? What benefit did you reap from the companionship of God Most High?"

I heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah b. Musa al-Salami say: I heard al-Shibli reciting the following in his session:

---

359 Or "Bishr".

I remembered Your name not because I had forgotten You even for one instant
The easiest part of remembrance is to remember You with my tongue
I almost died even without ecstasy actually overcoming me
My heart trembles, overwhelmed with love
And my ecstasy showed me that You are with me
I witnessed Your presence everywhere
Then I addressed one who was present without uttering a word
And noticed one whom I knew without actually seeing him!

One of the characteristics of remembrance is that it is not confined to appointed times. Actually, the servant of God is enjoined to remember God at all times as [his religious] duty//298 or as a recommendation. As for the prayer, in spite of its being the noblest of all acts of worship, it can be said during appointed times only, while the remembrance of God in the heart [is recommended] in all states and conditions.

God Most High said: "And [men] who remember God standing and sitting and [lying] on their sides."[360] I heard the imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him – say: " 'Standing' here means 'remembering Him as it befits Him', while 'sitting' means 'abandoning any pretension vis-à-vis Him.' " I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami ask the master Abu ʿAli al-Daqqaq: "What is more perfect: remembrance or [rational] contemplation (*fikr*)?" The master, in turn, asked him: "And what do you think about this?" Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami said: "In my view, remembrance is more perfect than contemplation, for God – praise be to Him – attributed remembrance to Himself, while He never did the same for contemplation. And anything that is attributed to God – praise be to Him – is always better than that which is attributed to His creatures." The master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – approved that answer.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard al-Kattani say: "If remembering Him was not imposed on me [as a duty], I would not remember Him at all out of my awe for Him – for how can someone as lowly as me remember Him without cleansing his mouth one thousand times as a penance for mentioning Him?!"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – recite the following:

I cannot remember your name without having my heart,
my innermost self, and my spirit restrain me whenever even one thought of you visits me
As if an invisible watcher from you tells me: "Beware!" "Woe onto you!" "Beware of this recollection!"

360 Q. 3:191; 3:187, according to Arberry's translation.

One of the characteristics of remembrance is that God always reciprocates one's remembrance of Him, for God Most High said: "Remember Me and I will remember you."[361] According to a sound tradition, Gabriel – peace be upon him – said to the Messenger of God – may God bless and greet him – that God Most High said: "I have given your community something that I have not given to any other community." The Messenger asked: "What is that, Gabriel?" He answered: "God Most High said: 'Remember Me and I will remember you!' He has not said that to any other community." It is said: "The angel of death asks the permission of the one who recollects [God] before seizing his spirit."//299

According to one of the [holy] books, Moses – peace be upon him – said: "Where do you reside, my Lord?" God Most High revealed to him: "In the heart of My faithful servant." This implies the dwelling of remembrance [of God], for God Most High is far removed from any notion of residing or dwelling. This "residence" means only the affirmation and appropriation [of God's name by the servant]. I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Faris say: I heard al-Thawri say: I heard Dhu ʾl-Nun say, when I asked him about remembrance: "It means the absence of the one who remembers from his act of remembrance." He then recited the following [verse]:

> I multiply my remembrance of you not because I have forgotten you
> Remembrance simply flows from my tongue!

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Not a single day passes without the Majestic One calling out: 'O My servant, you have not treated Me justly, for I remember you, while you forget Me. I invite you to be with Me, while you go to visit others. I ward off afflictions from you, while you keep sinning. O son of Adam, what will you say tomorrow, when you come to see Me?!' " Abu Sulayman al-Darani said: "In Paradise there are tracts of land. Whenever anyone remembers God's name, angels begin to plant trees there. Every now and then an angel stops planting. When asked why he stopped, he answers: 'My [human] counterpart has grown lax [in his remembrance].' "

Al-Hasan [al-Basri] said: "Seek pleasure in three things: the [ritual] prayer, the remembrance of God's name, and in the recitation of the Qurʾan. If you find pleasure in these, fine. If not, then know that the door is shut." Hamid al-Aswad said: "Once I traveled with Ibrahim al-Khawwas. We came to a place that was teeming with snakes. He put down his water-skin and sat down. I, too, sat down. Then night came, the air grew cool, and the snakes came out [in great numbers]. I called upon the master, who said: 'Remember God!' As soon as I started remembering God, the snakes withdrew and did not return. So we sat for a while, until the air grew even cooler and the snakes came out again. I again called upon the master, and he said: 'Remember God!' I started remembering God, and

361 Q. 2:152; 2:147, according to Arberry's translation.

the snakes withdrew and did not return. After a while I called upon him again, and he said the same to me. So I kept remembering God until morning came. When we woke up, he stood up and walked on, and I followed him. Suddenly, a big snake fell out of his bedroll, into which it had slipped during the night. I asked him: 'Didn't you notice that snake?' He answered: 'No, it's been a while since I slept so well as last night!'" Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "One cannot appreciate the desolation of negligence, until one has tasted the flavor of intimacy induced by remembrance of God."//300

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah al-Dhubyani say: I heard al-Jurayri say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari say: "In one of the books revealed by God it is said: 'Whenever the remembrance of Me dominates My servant, he is enamored of Me (*ʿashiqani*) and I am enamored of him (*ʿashiqtuh*).'" He [al-Sari] also said: "God Most High revealed to David – peace be upon him: 'Rejoice in Me and take pleasure in remembering Me!'" [Sufyan] al-Thawri said: "Everyone has his own punishment. The punishment of the divine gnostic (*ʿarif bi-ʾllah*) is to be deprived of the remembrance of God." In the Gospels it is said: "Remember Me when you are angry and I will remember you when I am angry, for My helping you is better for you than your helping yourself." Someone asked a monk: "Are you fasting?" He answered: "I am fasting by remembering Him. Whenever I remember anyone other than Him, I break my fast." If remembrance of God takes hold of one's heart, each time a devil seeks to approach it he is seized by a fit of writhing, in the same way as man is seized by a fit of writhing whenever a devil tries to draw near him. Then the devils converge upon their fellow devil and ask: "What has happened [to you]?" And they hear the answer: "Men have overcome him!"

Sahl [al-Tustari] said: "I know of no sin more heinous than forgetting the Lord Most High." It is also said that the angels cannot carry a silent remembrance of God up to Him, because it is a secret between the servant and His God, may He be great and exalted. A Sufi related: "I was told about a man who practiced remembrance of God in the woods. So I came to see him. As he was sitting there, a huge lion attacked him and tore off a piece of his flesh from him. We both fainted. When we regained consciousness, I asked him about what had just happened. He answered: 'God has appointed this lion to watch over me. Each time I become lax [in my remembrance of Him] it takes a bite out of me, as you have just seen.'"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Husayn b. Yahya say: I heard Jaʿfar b. Nusayr say: I heard al-Jurayri say: "There was among us a man who was constantly repeating the name of God, "Allah, Allah." One day a branch from a tree fell upon his head, splitting it open. As his blood fell upon the ground, it formed the words: 'God, God (*Allah*).'"

Chivalry (*futuwwa*)

God Most High said: "They[362] were [chivalrious] young men (*fitya*) who believed in their Lord, and We increased them in guidance."[363]//301.

The master [al-Qushayri] said: "The foundation of chivalry is that the servant of God always exerts himself in the service of others." The Prophet – may God bless and greet him – said: "God Most High attends consistently to the needs of His servant as long as His servant attends to the needs of his fellow Muslims." ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan reported the same story to us. He said: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Ismaʿil b. al-Fadl told us: Yaʿqub b. Humayd b. Kasib told us: Ibn Abi Hazim related this to us on the authority of ʿAbdallah b. ʿAmir al-Aslami, on the authority of ʿAbd al-Rahman b. Hurmuz al-Aʿraj on the authority of Abu Hurayra, on the authority of Zayd b. Thabit – may God be pleased with both of them – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "God Most High attends consistently to the needs of His servant as long as His servant attends to the needs of his fellow Muslims."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "No one has achieved perfection in chivalry, except the Messenger of God – may God bless and greet him – for on the Day of Judgement everyone will be saying, 'Me, Me', except the Messenger of God, who will be saying: 'My community, my community!' " I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Jaʿfar al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "Chivalry resides in Syria, eloquence in Iraq, and truthfulness in Khurasan." I also heard him [al-Sulami] say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: I heard Muhammad b. Nasr b. Mansur al-Saʾigh say: I heard Muhammad b. Mardawayh say: I heard al-Fudayl [b. ʿIyad] say: "Chivalry means forgetting the faults of your brothers."

It is said: "Chivalry is when you do not consider yourself superior to others." Abu Bakr al-Warraq said: "The chivalrous person has no enemies whatsoever." Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi said: "Chivalry means that you are your own enemy before God."[364] It is also said: "The chivalrous person cannot be an enemy to anyone [but himself]." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: I heard al-Nasrabadhi say: "The Men of the Cave were called '[chivalrous] young men',[365] because they believed in their Lord without any intermediary." It is said that the chivalrous person is one who has broken idols, for God Most High said: "We heard a [chivalrous] young man named Abraham making mention of them [the idols of his people]";[366] He also said: "He broke them [the idols] into fragments."[367] The idol of every person is his own self, therefore he who refuses to obey his passions is chivalrous in truth.//302

362 That is, "the Men of the Cave" mentioned in Chapter/*sura* 18 of Qurʾan.
363 Q. 18:13; 18:12, according to Arberry's translation.
364 That is, you are always the first to acknowledge your failings before God.
365 See note 362.
366 Q. 21:60; 21:61, according to Arberry's translation.
367 Q. 21:58; 21:59, according to Arberry's translation.

Al-Harith al-Muhasibi said: "Chivalry means that you act justly, while not demanding justice for your own self." ʿAmr b. ʿUthman al-Makki said: "Chivalry means having good moral character." Someone asked al-Junayd about chivalry. He answered: "It is that you neither avoid the poor, nor confront the rich." Al-Nasrabadhi said: "Manliness (*murwa*)[368] is part of chivalry. It means turning away from both worlds in disdain."[369] Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi said: "Chivalry means that the permanent and the transitory are equal in your eyes."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAli b. ʿUmar al-Hafiz say: I heard Abu Ismaʿil b. Ziyad say: I heard ʿAbdallah b. Ahmad b. Hanbal say: "Someone asked my father about chivalry. He answered: 'Abandoning what you are longing for, for what you dread.'" Someone asked a Sufi about chivalry. He answered: "It means that you do not care whether the guest whom you entertain at your table is a friend of God or an unbeliever." I heard one learned man say: "A Magian asked hospitality from Abraham, the Friend of God – peace be upon him. Abraham told him: 'Only if you embrace Islam!'[370] The Magian walked away. At that moment, God Most High revealed to him the following: 'For fifty years I have fed him despite his unbelief. Couldn't you have offered him a morsel without asking him to change his religion?' On hearing this, Abraham – peace be upon him – rushed after the Magian until he caught up with him. He then apologized before him. When the Magian asked him about the cause [of his change of heart], he explained what had happened to him, whereupon the Magian embraced Islam."

Al-Junayd said: "Chivalry means keeping trouble [away from others] and spending magnanimously [on them]." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Chivalry means holding on to the custom of the Prophet." It is said: "Chivalry is being faithful and observing the limits [set by God]." It is said: "Chivalry is a virtue that you perform without attributing it to yourself." It is said: "Chivalry is that you do not hide from those who seek your assistance." It is said: "Chivalry is that you neither hoard [wealth] nor seek excuses [not to give it away to those in need]." It is said: "Chivalry is showing [your gratitude for God's bounty] and hiding the hardship [inflicted upon you by God]." It is said: "Chivalry is when you invite ten guests [for a meal] and care not whether eleven or nine actually come." It is said: "Chivalry is never giving preference [for one thing or person over the other]."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Ahmad b. Khadrawayh say to his wife, Umm ʿAli: "I want to throw a feast and to invite to it the clever bandit of honor (*ʿayyar shatir*) who is head of the [chivalrous] young men (*raʾs al-fityan*)[371] in our town." The wife

368 On this noble quality of character, see the article "Muruʾa" in *EI*.

369 That is, this world and the Hereafter.

370 According to the Qurʾan, Abraham's religion was neither Judaism nor Christianity, but "submission" to God, or Islam.

371 The *ʿayyar*s (*ʿayyarun*) were members of local urban militias in Muslim cities and towns, who adhered to a specific code of honor. For details see Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*.

responded: "It is inappropriate for the likes of you to invite [chivalrous] young men to your house." However, he persisted [in his wish],//303 and his wife told him: "If you want to do this, then have all your sheep, cows and donkeys slaughtered and laid one after another from the door of that man's house to your own door." Ahmad b. Khadrawayh asked her: "Well, I understand [why I should slaughter] the sheep and the cows. But what do the donkeys have to do with this?" The wife answered: "If you decide to invite a [chivalrous] young man to your house, you should make sure that all the dogs of your neighborhood should partake of your feast as well!"

It is related that one Sufi invited his friends to his house for a meal. Among them was a Sufi shaykh from Shiraz.[372] After the feast they tried to perform [Sufi] recitation (*samaʿ*), but were suddenly overcome by sleep. The shaykh from Shiraz asked the host what could have caused it. He said: "I do not know! I have carefully ascertained the propriety of all food,[373] except the eggplants. I forgot to ask about where they had come from." When they woke up next morning, they [went to] the eggplant vendor and interrogated him. He told them: "I had no eggplants in my store, so I stole them from such-and-such place and sold them." So they brought the man to the owner of that land in order to resolve this issue. When they came to the owner, he exclaimed: "Are you asking me about the one thousand eggplants which were stolen from me?! I am giving him [as a gift] this plot of land, two oxen, a donkey and plow as gifts so that he will not have to do such a thing again!"

It is said that a man married a woman, who suddenly became ill with smallpox right on the night of consummation. [After seeing this] the bridegroom declared that his eyesight had weakened; then he said that he had become completely blind. So the bride was brought to his house and stayed in it for twenty years until she died. All of a sudden, the man opened his eyes. When someone asked him about this, he answered: "I was never blind, I simply feigned blindness in order not to upset her [the wife]." On hearing that, someone told him: "You have indeed surpassed all [chivalrous] young men!"

Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "He who seeks to acquire exquisite manners, should follow the example of the water-carriers of Baghdad." Someone asked him: "What about them?" He said: "When I was brought before the caliph on the accusations of heresy,[374] I saw a water-carrier in a turban, who wore an Egyptian-style cloth; he had in his hand several clay pitchers. I asked them whether he was a personal water-carrier of the caliph, but was told that he was an ordinary water-carrier, who served the common folk. So I took one of his pitchers and drank from it. Then I asked one of my companions to give him one *dinar*.

372 A province in south-western Iran.

373 That is, he made sure that the food came from religiously sound sources.

374 Dhu ʾl-Nun was said to have adhered to the doctrine of the uncreated Qurʾan, which was contrary to the state supported doctrine that held it to be created.

However, he did not take it, saying: 'You are a prisoner. It is contrary to the code of chivalry to take anything from you!' "

One of our late friends – may God have mercy on him – said: "It is contrary to the chivalric code of honor to earn a profit from one's friends." There was a [chivalrous] young man named Ahmad b. Sahl al-Tajir.[375] I bought a piece of white cloth from him. He charged me exactly what he himself had paid for it. I asked him why he had not surcharged me for it. He answered: "I will take the price of it from you, but I will not burden you with debt [to me],[376] because I am not afraid of looking better in your eyes than I actually am. However, I will not earn any profit from you, for it is contrary to the code of chivalry to earn profit from one's friend."//304 It is said that a man who had made claims of chivalry traveled from Nishapur to Nasa,[377] where someone invited him for a meal along with a group of [chivalrous] young men. When they had finished their feast, a slave girl came to pour water for them to wash their hands. The man from Nishapur retracted his hands, saying: "It is not allowed by the code of chivalry for a girl to pour water for men!" One of those present remarked: "I have come to this house for many years, yet I have never taken any notice of whether it was a man or a woman who poured water for us to wash our hands!"

I heard Mansur al-Maghribi say: "Someone wanted to put the bandit of honor (*ʿayyar*) named Nuh al-Naysaburi to a test. He sold him a slave girl dressed as a young man, stipulating that she indeed was a young man. The girl was very beautiful. Nuh purchased her thinking that she was indeed a young man. She stayed with him for many months. Someone asked her: "Did he know that you were a girl?" She answered: "No, he has never touched me, since he considered me to be a young man."

It is related that a chivalrous man was asked to hand over to the ruler (*sultan*) the youth who served him. He declined. He received one thousand lashes and yet he still did not surrender the youth. It so happened that on that same night he had a nocturnal emission. It was very cold outside, yet, when he woke up, he performed a full ablution with cold water.[378] Someone told him: "You have put your life in danger!" He answered: "I would have been ashamed before God Most High that I was able to endure one thousand lashes for the sake of a creature and not to endure the harshness of washing [myself] with cold water for His sake!"

A group of [chivalrous] young men came to visit a man who was famous for his chivalry. [When they arrived], the man called out, saying: "[Servant-]boy, bring the tray [with food]!" However, the boy did not bring anything. The man kept calling on him again and again … The visitors looked at one another and said: "It is contrary to [the rules of] chivalry that someone would employ a person who fails to bring the tray after being asked so many times!" [When the

375 That is, "the Merchant".

376 That is, "if I were to give it to you without any charge".

377 A city in Khurasan.

378 A nocturnal emission requires major ablution under the Islamic law.

servant finally appeared], the host asked him: "Why have you tarried so long with the tray?" The boy answered: "There was an ant on it, and it is contrary to [the rules of] chivalry to bring out the tray to the men of chivalry when there is an ant on it, nor is it appropriate to toss it off the tray. So I tarried, until the ant finally crawled off the tray on its own." The visitors told the boy: "You did everything right, boy! You are therefore the kind to serve men of chivalry!"

It is related that a certain man was spending a night in Medina after the pilgrimage [season]. He dreamed that his purse was stolen. He came out [of his room] and saw Jaʿfar al-Sadiq.[379] The man accosted him and demanded: "You took my purse?" "What was in it?" asked Jaʿfar. "One thousand *dinars*," answered the man. Jaʿfar took him to his house and weighed out one thousand *dinars* for him. When the man returned to his house and entered it, he discovered his purse, which he thought had been stolen from him. So the man went back to Jaʿfar to apologize and to return his money to him. However, the latter refused to accept it, saying: "When I give something to someone, I never claim it back!" The man asked one of those present who he was. They told him that it was Jaʿfar al-Sadiq.//305

Shaqiq al-Balkhi asked Jaʿfar b. Muhammad [al-Sadiq] about chivalry. The latter inquired: "And what do you say?" Shaqiq said: "If we are given something, we are grateful, and if we are denied something, we persevere." Jaʿfar exclaimed: "That is what the dogs here in Medina also do!" Shaqiq inquired: "O son of the Messenger's daughter, what, then, do you regard as chivalry?" He answered: "If we are given something, we prefer [to give it to someone else], and if we are denied we are grateful!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say: "One evening Shaykh Abu ʾl-ʿAbbas b. Masruq invited us to his house. On our way we met a friend of ours and told him: 'Come with us as the Shaykh's guests!' 'But he didn't invite me,' said our friend. We told him: 'We shall ask permission on your behalf in the same way as the Messenger of God – may God bless and greet him – asked permission on behalf of ʿAʾisha – may God be pleased with her.' So we took him with us. When we arrived at the door of the Shaykh's house, we informed about our conversation. He said: 'You [the friend] must have given me a special place in your heart, if you have decided to visit me without invitation. I therefore owe you one thing. You cannot proceed to your place without first stepping on my cheek.' He kept persuading the man, then placed one of his cheeks on the floor. The guest was led up to him and gently put his foot on his other cheek. The Shaykh kept dragging his face against the floor until he reached his seat."

Know that it is a condition of chivalry to conceal the faults of one's friends, especially those of them that elicit the glee of their enemies. I heard Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami often say to al-Nasrabadhi: "ʿAli, our singer,[380] drinks [wine]

379 The sixth *imam* of the Shiʿites, who was renowned for his piety and humility.

380 That is, the performer of Sufi poetry during Sufi gatherings.

during the night and comes to your [Sufi] gathering during the day." But al-Nasrabadhi would not listen to these rumors until one day he happened to be walking in the company of one of those who had mentioned to him these things about ʿAli. All of a sudden they found ʿAli lying on the ground, drunk. As al-Nasrabadhi was washing his mouth, his companion told him: "How often have we told the Shaykh about his [drinking], but he would not listen?! Here's ʿAli in the very condition that we described!" On hearing this, al-Nasrabadhi turned to the scold and told him: "Put him on your shoulders and carry him to his house!" The scold was unable to disobey the Shaykh's command. I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu ʿAli al-Farisi say: I heard al-Murtaʿish say: "Abu Hafs and I and some other folk went to see a sick friend of ours whom we had frequented. Abu Hafs asked the sick man: 'Would you like to recover?' The man said: 'Yes.' He [Abu Hafs] then told//306 his companions: 'Take his burden from him!' The sick man suddenly stood up and came out with us. The next morning, however, all of us became bedridden and had ourselves to receive visits from our friends."

Spiritual insight (*firasa*)

God Most High said: "Surely in that are signs for those who discern [marks]."[381] They say that [God] thereby meant "those who have spiritual insight". Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – informed us: Ahmad b. ʿAli b. al-Hasan al-Razi informed us: Muhammad b. Ahmad b. al-Sakan informed us: Musa b. Dawud told us: Muhammad b. Kathir al-Kufi told us: ʿAmr b. Qays related on the authority of ʿAtiyya, on the authority of Abu Saʿid al-Khudri that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Beware of the insight of the faithful [person], for he sees with the light of God – may He be great and exalted!"

Insight is a phenomenon that descends into the heart and expels everything there that opposes it; thus it takes possession of the heart. Etymologically it is derived from the phrase "the prey (*farisa*) of the wild animal". The human heart is incapable of opposing insight, no matter how hard it tries. The strength of insight corresponds to the strength of one's faith: the stronger one's faith, the stronger one's insight. Abu Saʿid al-Kharraz said: "He who sees with the light of insight, sees with the light of God; the substance of his knowledge comes from God unmixed with either negligence or forgetfulness. The decree of God thus flows freely from the tongue of His [faithful] servant." His phrase "he [the servant] sees by the light of God" means that he sees by a light which God has bestowed specifically upon him. Al-Wasiti said: "Insights are flashes of light that illuminate the heart; they are a firmly established knowledge that carries the hearts of men into the realms of the Unseen, from one realm to the other until they begin to see things in such a way as God – praise be to Him

381 Q. 15:75.

– wants them to see these things; they thus speak straight from their innermost hearts."

It is related that Abu ʾl-Hasan al-Daylami said: "Once I came to Antioch in order to meet a black man, who was said to have been able to speak about secret truths (*asrar*). I stayed there until he finally descended from the mountain Lukam carrying some licit provisions for sale. I had not eaten for a few days and was very hungry. So I asked him how much he wanted for the provisions that he had with him and made him believe that I wanted to purchase them from him. He told me: 'Sit here! When we sell something of these [provisions], we shall give you//307 some of our proceeds, so that you could purchase something for you [to eat].' I left him for another [vendor] in order to convince him that I wanted to find a better bargain. After a while I returned to him saying: 'If you intend to sell this, then tell me: how much does it cost?' He replied saying: 'You have not eaten for two days. Now, sit down: if I sell something, I'll give you [enough] of it to purchase some [food].' So I sat down for a while. Indeed, when he sold something [of his goods], he gave me the money and left. I followed him. He turned to me and said: 'If you have a need, then present it to God Most High. If, however, you ask something to please your own soul, then you will be denied the fulfillment of your wish.'"

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard al-Kattani say: "Insight is the unveiling of certainty and the direct vision of the Unseen, which is one of the stations of faith." It is related that al-Shafiʿi[382] and Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on both of them – were in the Sacred Mosque [of Mecca], when a stranger entered it. Muhammad b. al-Husayn said, "My insight tells me that he is a carpenter", whereas al-Shafiʿi said, "My insight tells me that he is a blacksmith." So they approached him and queried him [about his profession]. He answered: "One time I was a blacksmith, but now I work as a carpenter."

Abu Saʿid al-Kharraz said: "The seeker of hidden [realities] (*mustanbit*) is constantly contemplating the Unseen. He does not forget it even for one moment and nothing is concealed from him. He is the one whom God Most High mentioned [in the following verse]: 'Those of them who seek [hidden truths], would have known the matter.'"[383]

The one who discerns [signs] (*mutawassim*) knows what is [hidden] in the secret recesses of hearts by means of evidential proofs and signs. God Most High said, "Surely in that are signs for those who discern [marks]",[384] that is, "for the ones who know the signs that God manifests to the two groups: His friends and His enemies".

The one who has insight sees by the light of God Most High. It consists of the flashes of light that shine in his heart. By means of these flashes he grasps the

382 A renowned Muslim scholar, who established the Shafiʿi school of law.
383 Q. 4:83; 4:85, according to Arberry's translation.
384 Q. 15:75.

meanings [of things]. Such a person belongs to the elite of the faithful, who are better endowed [than those who discern marks]; they are the "ones who are learned [in the science of] the Book", in accord with God's words: "Be learned in [the science of] the Book",[385] namely, scholars and wise men, who are adorned by the virtues of God in their thought and in their morals. They are no longer in need of communication with [God's] creatures, nor of paying any attention and being preoccupied with them.//308

It is related that Abu ʾl-Qasim al-Munadi, a famous Sufi master from Nishapur, fell ill. [His friends] Abu ʾl-Hasan al-Bushanji and al-Hasan al-Haddad went to visit him. En route they bought a half *dirham* worth of apples for him on credit. When they brought the apples to him and sat [next to his bed], Abu ʾl-Qasim said: "What is the darkness [around you]?" They left, asking one another: "What have we done?" After thinking about what had happened they said: "Perhaps it is that we have not paid for the apples?" So, they gave the vendor [the price of the apples], and then returned to him [al-Munadi]. As soon as he saw them, he exclaimed: "This is strange! How can one get rid of this darkness so quickly? Tell me about your affair!" So they told him their story. He said: "Yes, each of you relied on the other to pay the price [of the apples], while the vendor was too embarrassed to ask you for money. So, the debt was never settled and I was the cause of it. Therefore, I saw that when I observed you." That man, Abu ʾl-Qasim al-Munadi, used to go to the marketplace every day to cry his wares. As soon as he earned an amount sufficient for his needs, which could be a *daniq*[386] or half a *dirham,* he would leave the market and return to his primary occupation (*raʾs waqtih*) and to the scrutiny of his heart.

Al-Husayn b. Mansur said: "When God takes possession of man's heart, He bestows upon it [divine] secrets, which it contemplates and communicates [to others]." When someone asked a Sufi master about insight, he answered: "It is when spirits circulate in the sphere of divine majesty (*malakut*), [where] they observe the meanings hidden in the Unseen. Then they speak about the secrets of the created world on the basis of direct witnessing (*mushahada*), not on the basis of guess or supposition." It is related that Zakariya al-Shakhtani had an affair with a certain woman before his repentance.[387] One day, after he had already become one of the best disciples of Abu ʿUthman al-Hiri, he was standing by his side. At that moment, a thought about that woman visited him. [Immediately], Abu ʿUthman raised his head and told him: "Aren't you ashamed?"

The master and imam [al-Qushayri] – may God have mercy on him – related: "At the beginning of my discipleship under the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God be pleased with him – I used to hold teaching sessions at the Mutarriz mosque [in Nishapur]. At some point, I asked his permission to take leave in order to visit [the city of] Nasa. He granted my request. One day, as he and I

385 Q. 3:79; 3:74, according to Arberry's translation.
386 A small coin worth one-sixth of a *dirham*.
387 Namely, before he entered the Sufi path.

were walking together on the way to his teaching session, it occurred to me: 'If only he could replace me in my teaching sessions during my absence.' At that moment, he turned to me and said: 'I will replace you in your teaching session during your absence.' I walked a little further. Then it occurred to me that he was not well and that it would be difficult for him to stand in for me for two days per week. I thought: 'Perhaps he should teach my session only once a week?' Again he turned to me and said: 'If I am unable to teach for you two days a week, I will replace you [in your session] only once a week.' I walked a little further, and then another matter occurred to me. Again he turned to me and said exactly what that matter was about."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard my grandfather Abu ʿAmr b. Nujayd say: "Shah al-Kirmani[388] was possessed of a sharp insight, which never failed him. He would say: 'Whoever turns his eyes away from illicit things restrains himself from passionate drives (*shahawat*), reinforces his inner self with constant self-scrutiny (*muraqaba*) and his outward [behavior] with conformity to the Prophet's custom,//309 and accustoms himself to eating only licit food, will never fail in his insight.'" Someone asked Abu ʾl-Husayn al-Nuri: "Where do possessors of insight derive it from?" He answered with the following words of God Most High: "I [God] breathed My spirit in him."[389] One who has a greater portion of this [divine] light is distinguished by a sounder witnessing and truer insight in his judgement. Don't you see that God's breathing His spirit into him[390] necessitated His demand [for the angels] to prostrate themselves before him, in accordance with God's statement: 'When I have shaped him, and breathed My spirit in him, fall you [angels] down, bowing before him.'"[391] These statements of Abu ʾl-Husayn al-Nuri are somewhat ambiguous in that he mentioned the breathing of the spirit not for the sake of confirming the beliefs of those misguided individuals who think that the spirits are eternal. [On the contrary,] something that is subject to breathing, unification and separation is also liable to influence and change, which are the properties of originated entities. God Most High – praise be to Him – has favored the faithful with the [faculty] of vision and with lights, which enable them to have insights. They are none other than knowledge, which is confirmed by the Prophet – may God bless and greet him – who said: "For he [the faithful] sees with the light of God",[392] that is, God Most High has distinguished the faithful person with knowledge and vision, which has set him apart from all other [created] forms. Thus, calling knowledge and vision "lights" is not an innovation,[393] nor is it a mistake to describe this as "breathing", although [in this particular case the process of] creation is intended.

---

388 On him see al-Sulami, *Tabaqat*, pp. 183–185. He died around 299/911–912.
389 Q. 15:29.
390 That is, Adam.
391 Q. 15:29.
392 See p. 242.
393 Since it was mentioned by the Prophet.

Al-Husayn b. Mansur said: "The person with insight hits his target with the first shot; he is not diverted [from it] by a far-fetched interpretation (*taʾwil*), guessing or presupposition." It is said: "The insight of the beginners (*muridun*) is a guess that requires verification (*tahqiq*), whereas the insight of the gnostics (*ʿarifun*) is the verification that requires the True Reality (*haqiqa*)." Ahmad b. ʿAsim al-Antaki said: "If you attend the gathering of the truthful (*ahl al-sidq*), be truthful with them, for they are the spies of hearts. They enter your hearts and leave them without you taking notice." I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard [Jaʿfar] al-Khuldi say: I heard Abu Jaʿfar al-Haddad say: "Insight is that something occurs to you without any opposition. However, when your occurrence encounters an opposing thought, it is just a transient idea and self-suggestion (*hadith al-nafs*)."

It is said that Abu ʿAbdallah al-Razi, who resided in Nishapur,//310 related the following: "Ibn al-Anbari presented me with a woolen garment. [Later on], I noticed that [Abu Bakr] al-Shibli wore on his head an elegant cap (*qalansuwa*), which matched my garment. In my heart I wished that I would have both: the garment and the cap. When al-Shibli rose to leave the gathering, he turned toward me and I followed him, for it was his habit, whenever he wanted me to follow him, to turn toward me [as an invitation]. When we entered his house, he told me: 'Take off this woolen garment!' So I took it off. He folded it and threw his cap on top of it. He then called for fire and burned both of them."

Abu Hafs al-Naysaburi said: "One should not claim to possess insight. At the same time, one should beware of other people's insight, for the Prophet – may God bless and greet him – said: 'Beware of the insight of the faithful [person].' He [the Prophet] did not say: 'Practice insight!' How can claims to insight be appropriate for those who are expected to be wary of it?" Abu ʾl-ʿAbbas b. Masruq said: "Once I went to see an old man, who was a companion of ours, after he had fallen ill. I found him in a state of abject destitution, and said to myself: 'How does this man make a living?' He exclaimed: 'Abu ʾl-ʿAbbas, cast away these lowly thoughts, for God has hidden gifts [that He gives to His servants]!' " Al-Zabidi[394] related: "Once I was in a mosque in Baghdad with a group of the poor.[395] Nothing was given to us [as alms] for several days, so I came to [Ibrahim] al-Khawwas to ask him for something. As soon as he saw me, he inquired: 'Does God know of the need that has brought you to me?' I answered: 'Of course!' 'Then keep quiet and do not exhibit it to any of His creatures!' I returned [to the mosque], and, before long, I was given in alms more than I needed."

It is said that one day Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] was in the congregational mosque [of Basra]. Suddenly, a dove [fell on the floor] overcome by extreme heat and exhaustion. Sahl exclaimed: "Shah al-Kirmani has just died, by God's leave." Those who were in the mosque wrote that down, and indeed it was exactly as he

394 Or, "al-Zubayri".
395 That is, Sufis.

said. Once the famous [shaykh] Abu ʿAbdallah al-Turughandhi[396] was traveling to Tus.[397] When he reached [the city of] Kharw, he asked his companion to purchase some bread. The companion bought the amount that was sufficient for the two of them. However, al-Turughandhi asked him to purchase more. So the companion deliberately purchased food enough for ten men, as if he could not believe that the shaykh's words made any sense at all. He[398] said: "When we climbed the mountain, we encountered a group of men who had been tied up by thieves. They had not eaten anything for days, so they asked us for food. The shaykh then said: 'Prepare a table for them!' "

The shaykh and imam [al-Qushayri] said: "One day, I was sitting next to the master and imam Abu ʿAli [al-Daqqaq]. There was talk of how Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – used to follow the custom of the [common] Sufi folk by rising up [in ecstasy] during a session of music and invocation (*samaʿ*).[399] The master Abu ʿAli exclaimed: 'It is better to keep quiet about a person like him being in such a state!' In the same gathering he told me: 'Go to al-Sulami. You will find him sitting in his library. On top of his books there will be a small square red volume//311 with the poetry of al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj]. Take this volume, without saying anything to him, then bring it to me.' It was midday, when the heat was strong. So I came to him, as he was sitting in his library and the volume was indeed in the place mentioned by Abu ʿAli. When I sat down, Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami began to speak. He said: 'There once was a man who used to censure one scholar for his [uncontrollable] movements during Sufi music sessions. Once that same man was seen in the privacy of his house, whirling around like a person in a state of ecstasy (*mutawajid*). When someone asked him about that, he responded: "There was a problem that I was unable to resolve. Suddenly, it became clear to me. I was unable to control my joy, so I rose up and began to whirl around!" He was told: "This is exactly what they [Sufis] experience!" ' When I saw that everything [in the library] was exactly as the master Abu ʿAli told me, and when Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami uttered exactly the same words that the master Abu ʿAli had said earlier,[400] I was completely bewildered and asked myself: 'How should I behave in this situation between those two?' I mulled over this matter in my thoughts and decided: 'There's nothing left for me but truth!' Then I told [al-Sulami]: 'The master Abu ʿAli described this volume to me and told me to bring it to him without asking your permission. On the one hand, I am afraid of you; on the other, I cannot disobey his orders. What will you command me to do?' He brought out a six-part volume of sayings by al-Husayn [b. Mansur], which included his own book titled *al-Sayhur fi naqd al-duhur*, and instructed

396 Or "al-Turughbadhi".

397 A city in Iran near present-day Mashhad (Meshhed).

398 Probably the companion, but the identity of the speaker is not quite clear from the context.

399 On *samaʿ* see *IM*, pp. 322–325.

400 That is, that one should not publicly discuss the ecstatic behavior of fellow Sufis.

me: 'Take this to him [Abu ʿAli] and tell him that I have studied this volume and quoted some poems from it in my own writings.' So I left."

It is related that al-Hasan al-Haddad – may God have mercy on him – said: "I was in the company of Abu ʾl-Qasim al-Munadi, when he hosted a group of Sufis. He asked me to go out and bring them something [to eat]. I rejoiced at his request, since he [thereby] permitted me to provide for the needs of the Sufis, despite the fact that he knew that I myself was poor. So I took a basket and left. When I reached the road [called] 'Sayyar', I saw an imposing looking elder. I greeted him and said: 'A group of Sufis have gathered in such-and-such place. Would you like to show them your noble character traits?' He ordered some bread, meat and grapes to be brought from his shop. When I reached the door of Abu ʾl-Qasim al-Munadi's house, he called from behind the door saying: 'Take this back to where you took it from!' So I returned to the elder and said: 'They [the Sufis] were not there. I assume that they must have left [while I was looking for food].'" So I returned everything to the elder, then I went to the marketplace, where I was given some food. I carried it with me [to al-Munadi's house]. [This time] he bade me to come in. I recounted my story to him. He said: 'Yes, that man's [nickname] is "Ibn Sayyar."[401] He is one of the governor's men. If you join//312 the Sufis, then give them what you have [now], not what you had earlier!'"

Abu ʾl-Husayn al-Qarafi related: "I paid a visit to Abu ʾl-Khayr al-Tinati. When I was about to bid him farewell, he accompanied me to the gate of the mosque and said: 'Abu ʾl-Husayn, I know that you never carry any provisions with you. However, you should take these two apples with you.' I took and put them in my pocket, whereupon I went on my way. For three days nothing came my way, so I took out one of the apples and ate it. When I wanted to reach for the second, I discovered that both apples were in my pocket. So, I ate them time and again, and they kept returning until I finally reached the gates of Mosul.[402] I said to myself: 'These apples are breaching my state of reliance [on God] (*tawakkul*), for they have become my provision!' So I took them out of my pocket for the last time and looked around. I saw a pauper wrapped in a cloak, who cried out: 'I crave an apple!' So I gave him the apples. As I was walking on, it occurred to me that the shaykh[403] actually sent them to him, while I was but their keeper on the way. I went back looking for the pauper, but could not find him."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Abu ʿAmr b. ʿAlwan say: "There was a youth among the companions of al-Junayd, who was able to read other people's thoughts. When al-Junayd learned about this, he asked him: 'What is it that people say about you?' The youth told al-Junayd: 'Think of something!' 'I have done so!' said al-Junayd. The youth told him: 'You

401 Literally, "Son of the Sayyar [district]" – that is, someone who was apparently put in charge of it by the local ruler.

402 In present-day Iraq.

403 That is, al-Qarafi.

thought of such-and-such.' Al-Junayd denied that. The youth said: 'Think again!' He did. The youth said: 'You thought of such-and-such.' Al-Junayd denied that again. The same thing happened for the third time. The youth exclaimed: 'This is odd! You are trustworthy and I know [what] my heart [tells me].' Al-Junayd then said: 'You were right all three times, but I wished to test you in order to see if your heart would change.' "

I heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu ʿAbdallah al-Razi say: "When Ibn al-Raqqi[404] became ill, someone brought him a cup of medicine and he took it. He then said: 'Today a [grave] incident has happened in this kingdom.[405] I won't eat or drink until I know what it is.' In a few days, the news arrived that the Qarmati [army] entered Mecca on that same day and massacred many people there."[406] I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "When this story was mentioned to Ibn al-Katib, he said: 'This is strange indeed!' I [Abu ʿUthman] told him: 'There's nothing strange about it!' Then Abu ʿAli b. al-Katib queried me: 'And what events are taking place in Mecca today?' I answered: 'The tribes [named] Talha and Hasan are fighting each other. The Talha tribe is headed by a black man wearing a red turban. [Also] today there hovers over Mecca a huge cloud equal in size to the Meccan sanctuary.' Abu ʿAli wrote to Mecca and things there turned out to be exactly as I had told him."

It is related that Anas b. Malik[407] – may God be pleased with him – said: "Once I came to ʿUthman b. ʿAffan[408] – may God be pleased with him – after I had met a woman on the road and admired her beauty. ʿUthman – may God be pleased with him – said: 'One of you has come to me today with traces of adultery in his eyes?' I asked him: 'Can there be [prophetic] inspiration after [the death of] the Messenger of God – may God bless and greet him?' He answered: 'No. However, there can still be perspicacity, irrefutable proof, and a veracious insight!' " Abu Saʿid al-Kharraz said: "Once I entered the Sacred Mosque [of Mecca] and saw a Sufi wearing two cloaks asking people for alms. I said to myself: 'Men like him are a burden on people.' He looked at me and said: 'God knows what is in your souls, so be fearful of Him!'[409] In my heart I begged his forgiveness and he responded, saying: 'It is He Who accepts repentance from His servants.'[410]"

It is related that Ibrahim al-Khawwas said: "Once I was in the Medina congregational mosque in Baghdad with a group of Sufis. There came to us an

---

404 Or "Ibn al-Barqi".

405 That is, the Caliphate.

406 For details, see Halm, *The Empire of the Mahdi*, pp. 247–264.

407 A close companion and servant of the Prophet, who died around 91–93/709–711. He distinguished himself as a prolific *hadith* transmitter.

408 The third of the so-called "rightly-guided" caliphs (successors to the Prophet), who was assassinated in 35/655.

409 Q. 2:235.

410 Q. 42:25; 42:24, according to Arberry's translation.

elegant looking young man, who emitted a sweet smell and had beautiful hair and handsome face. I told my companions: 'It has occurred to me that he is a Jew!' My companions resented [my saying] that. Then both the young man and I went out of the mosque, but [after a while] the young man came back to them and asked: 'What did that shaykh say about me?' They were too ashamed to tell him. However, he insisted and they [finally] told him: 'He said that you were a Jew.' The young man came to me, prostrated himself before me, and embraced Islam. When he was asked why he had done this, he said: 'In our [Jewish] books we read that the insight of the veracious one never fails him. So I said to myself: "I will test the Muslims." I began to watch them closely until I said to myself: "If there be a veracious person in their midst, he will be found among the Sufis (*fi hadhihi ʾl-taʾifa*), for they utter the words of God – praise be upon Him. So I concealed my true identity from them (*labistu ʿalayhim*). However, when this shaykh saw me and perceived my [true identity through his insight], I realized that he indeed was a veracious one."' That young man subsequently became a great Sufi master."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah//314 b. Ibrahim b. al-ʿAlaʾ say: I heard Muhammad b. Dawud say: "We were with al-Jurayri, when he asked: 'Is there a man among you, whom God – praise be to Him – would inform about an event that is about to take place in His Kingdom, before He actually had it take place?' We answered 'No, there isn't!' He then said: 'Weep then for the hearts that receive nothing from God Most High!'" Abu Musa al-Daylami[411] said that he asked ʿAbd al-Rahman b. Yahya about trust in God (*tawakkul*). He answered: "It is when you push your hand up to the elbow into the mouth of a great serpent, fearing nothing but God Most High." He continued: "I then went to Abu Yazid [al-Bistami] in order to ask him about trust in God. When I knocked on his door, he inquired: 'Don't the words of ʿAbd al-Rahman suffice you?' When I asked him to open the door, he replied: 'Since you have come to me not as a guest [but as an enquirer], the answer has come to you from behind the door.' He would not open the door, so I went away and waited one year before returning to him. He said to me: 'Welcome! [This time] you have come to me as a guest.' I stayed with him for one month. [During that time] he would tell me every single thing that occurred to me in my heart. When he was about to bid farewell to me, I begged him: 'Teach me a useful lesson (*faʾida*)!' He said: 'My mother told me that when she was pregnant with me, she could only reach her hand for food that was licit. Whenever she was given a suspicious food,[412] her hand could not touch it.'"

Ibrahim al-Khawwas said: "Once I traveled [across] the desert, where I suffered much hardship. When I was finally able to reach Mecca, I felt proud of myself. Suddenly, an old woman called out to me, saying: 'Ibrahim, I was with

411 Or "al-Daybuli".

412 That is, the food the provenance of which was in doubt.

you in the desert, but I never dared to talk to you then for fear of distracting your inner self [from your goal]. Now, cast away these evil whisperings (*wasawis*)!' " It is said that al-Farghani used to go on hajj every year. Each time he would pass Nishapur without stopping by Abu ʿUthman al-Hiri's house. He related: "[Eventually] I [decided to] visit him. I greeted him. However, he did not return my greetings. I said to myself: 'A Muslim comes to him and gives him his greetings, but he does not greet him in return?!' Abu ʿUthman replied: '[A Muslim] like this one, who goes on hajj, leaving his mother [in distress] and showing no reverence to her?' So I returned to Farghana[413] and looked after my mother until she died. After that I went to Abu ʿUthman again. When I entered his house, he received me and seated me next to himself." So al-Farghani stayed with Abu ʿUthman, who entrusted him with looking after his mount until he [Abu ʿUthman] died.

Khayr al-Nassaj said: "I was sitting in my house one day, when it suddenly occurred to me that al-Junayd was waiting at the door. I brushed this thought aside. However, it came to me a second time, then a third time. So I finally came out, and indeed there was al-Junayd, who asked me: 'Why did not you come out at the first thought?' " Muhammad b. al-Husayn al-Bistami said://315 "When I came to Abu ʿUthman al-Maghribi, I said to myself: 'Perhaps he would like me to bring something to him [as a gift]?' Abu ʿUthman responded: 'Not only do people want me to take something from them, they also want me to beg this from them!' " A Sufi recounted: "I was in Baghdad, when it occurred to me that al-Murtaʿish would bring me fifteen *dirhams* so that I could buy a water-skin, a rope and [a pair of] sandals in order to go into the desert. Soon there was a knock on the door. When I opened the door, I saw al-Murtaʿish with a cloth purse. He told me: 'Take this!' I said: 'My lord, I do not want it!' 'How much did you want?' he asked me. 'Fifteen *dirhams*.' He said: 'Here's fifteen *dirhams*!' "

A Sufi said about God's words, "Is he who was dead and We gave him life, [and appointed for him a light to walk by among the people as one of those who are in the depth of darkness?]"[414] that they mean, "Is he whose intellect was dead, but whom God Most High has revived with the light of insight and to whom He has given the light of [divine] revelation and direct contemplation [of divine mysteries] like a man who walks negligently among the negligent folk (*ahl al-ghafla*)?" It is said: "He whose insight is sound ascends to the stage of witnessing (*mushahada*)." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Husayn al-Baghdadi say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas b. Masruq say: "Once a Sufi master (*shaykh*) came to us. He discoursed beautifully to us about this affair [of ours].[415] He was well spoken and showed excellent judgement. In one of his discourses he told us: 'Tell me about everything that might occur to you.' Suddenly, it occurred to me

413 In present-day Uzbekistan.
414 Q. 6:122.
415 That is, Sufism.

that he was a Jew. My thought grew stronger and stronger and persisted until I decided to share it with al-Jurayri, who resented it. So I decided to inform that man about it. I told him: 'You tell us to let you know about any thought that might occur to us. It has occurred to me that you are a Jew!' He fell silent, then raised his head and said: 'You have spoken the truth. I bear witness that there is no deity but God and that Muhammad is His messenger.' He then said: 'I have practiced all religious denominations, saying to myself: "If there is any truth among this community,[416] then it should be among this folk."[417] So I mingled with you in order to test you, and now [I am convinced that] you are truthful.' He became a good Muslim."

It is reported that al-Sari [al-Saqti] used to say to al-Junayd: "Go preach to people!" Al-Junayd recounted: "At that time, in my heart there was fear of speaking in public, because I was not sure that I was worthy of it. One night, which happened to be a Friday night, in my dream I saw the Prophet – may God bless and greet him – who instructed me: 'Go preach to people!' When I woke up, I went to al-Sari's house before he had woken up and knocked on his door. He inquired: 'So you did not believe me until you were told [to do this by the Prophet]?'" Next day, al-Junayd came to the Friday mosque and sat before the people. Immediately word got around that al-Junayd sat [in the mosque] in order to preach to people. A Christian youth in disguise approached him and said: "Master, what is the meaning of the words of the Messenger of God – may God bless and greet him: 'Beware of the insight of the faithful [person], for he sees with the light of God Most High.' Al-Junayd bowed his head for a moment, then raised it and said: "Embrace Islam! The time has come for you to become a Muslim!" So the youth became a Muslim.

Moral character (*khuluq*)

God Most High said: "Surely, thou [the Prophet] art of a good moral character."[418] ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri informed us: Hisham b. Muhammad b. Ghalib told us: Muʿalla b. Mahdi told us: Bashshar b. Ibrahim al-Numayri told us: Ghaylan b. Jarir told us on the authority of Anas [b. Malik], who said: "Someone asked the Messenger of God, 'Which of the faithful have the best faith?' He answered: 'Those of them who have the best moral character.'"

Thus, a good moral character is the servant's greatest virtue, one by means of which the true essence of men is known. One who is hidden by his outward complexion (*khalq*) reveals himself through his moral character. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "God Most High favored His Prophet – may God bless and greet him – with many excellent

416 That is, the Muslims.
417 That is, the Sufis.
418 Q. 68:4.

qualities. However, none of them is more praiseworthy than his good moral character, for God Most High said: 'Surely, thou [the Prophet] art upon a good character.'" Al-Wasiti said: "He [God] attributed a good moral character to him [the Prophet] because he gave away both worlds,[419] while being content with God Most High." Al-Wasiti also said that "good moral character" means that one shows no enmity toward anyone, nor is shown any enmity by anyone due to one's intimate knowledge of God Most High.//317 Al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj] said: "The meaning of this [verse] is that one remains unperturbed when one is harshly treated by [God's] creatures, after having witnessed [their] Creator." Abu Saʿid al-Kharraz said: "[Good character] means that you have no concern other than God Most High."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard al-Kattani say: "Sufism is good moral character. Whoever surpasses you in moral character has also surpassed you in Sufism." It is said of Ibn ʿUmar[420] – may God be pleased with both of them[421] – that he said: "If you hear me say to a slave: 'May God disgrace you!' then consider him to be a free man!" Al-Fudayl said: "He who has shown every [possible] virtue, yet has mistreated his chicken, should not be considered to be among the virtuous." It is said that whenever Ibn ʿUmar – may God be pleased with both of them – saw a slave of his performing his prayer diligently, he would manumit him. When [all his servants] learned about this character trait of his, they began to perform prayer diligently to impress him so that he would manumit them. When someone mentioned this to him, he said: "When someone deceives us for the sake of God, we allow ourselves to be deceived."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu Muhammad al-Jurayri say: I heard al-Junayd say: I heard al-Harith al-Muhasibi say: "We have abandoned three things: decent appearance accompanied by self-restraint, nice words accompanied by trustworthiness, and good brotherhood accompanied by dependability."[422] I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: "Good moral character consists of denigrating your actions toward Him and exalting His actions toward you." Someone asked al-Ahnaf:[423] "Who taught you [your] moral character?" He answered: "Qays b. ʿAsim al-Minqari."[424] "How far did his moral character extend?" asked the inquirer. Al-Ahnaf said: "He was sitting in his house, when his slave girl brought a skewer with sizzling pieces of meat. It fell from her hand on one of his infant sons, who died instantly. The

419 That is, this world and the Hereafter.

420 ʿAbdallah, son of the second "rightly guided" caliph ʿUmar, who died in 73/693.

421 ʿAbdallah and his father ʿUmar b. al-Khattab.

422 Namely, one's words and appearances are no longer supported by one's actions.

423 Al-Ahnaf b. Qays, a leader of the powerful Tamim tribe under the Umayyads, who was famous for his poetic talent, nobility of character, and sagacity; he died in 67/687.

424 A leader of the Muqaʿis tribe (a subdivision of the Tamim), who was renowned for his generosity and leniency towards his enemies; he died in 47/667.

slave girl was overcome with agony. Qays told her: 'Fear not, you are now a free woman for God's sake!' "

Shah al-Kirmani said: "A sign of the good moral character is that you do not harm others, while bearing patiently the distress they inflict on you."//318 The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "You will never make people happy by your wealth. Therefore make them happy by a friendly expression on your face and by [your] good moral character." Someone asked Dhu 'l-Nun al-Misri: "Who has the greatest share of troubles?" He answered: "Those who have the worst moral character." Wahb [b. Munabbih] said: "If one is able to maintain a good moral character for forty days, God will make it part of his natural disposition (*tabiʿa*)." Al-Hasan al-Basri said about the words of God Most High, "Purify thy robes, [O Prophet]",[425] that they mean "Improve your moral character".

A certain ascetic had a ewe. [One day] he saw that one of its legs was missing. He asked who had done this.[426] One of his slaves admitted that he had. The ascetic asked him: "Why?" The man said: "I wanted you to be distressed over it." The ascetic told him: "No, I will not distress the One who ordered you to do so! Go, you are free now!" Someone asked Ibrahim b. Adham: "Have you ever found delight in [something of] this world?" He answered: "Yes, twice. The first time, when I was sitting and a stranger came and urinated on me. The second time, when I was sitting and a stranger came and slapped me round the face." It is related that whenever boys saw Uways al-Qarani,[427] they would pelt him with stones. In response, he would just tell them: "If you have to do this, then use small stones, lest you break my legs and prevent me from performing my prayers."

One day al-Ahnaf b. Qays found himself followed by a stranger, who was insulting him. When he approached his neighborhood, he stopped and said: "Young man, if you have something more [to say], do it now before the halfwits of my neighborhood hear you and respond to you [in kind]." Someone asked Hatim al-Asamm: "Should a man put up with others?" He answered: "Yes, except himself." It is related that the Commander of the Faithful ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – called a servant of his, who did not respond to his call. He called him again and again, but the servant still would not respond. So ʿAli went to him and found him lying down. ʿAli asked him: "Didn't you hear me?' The servant answered that he did. "Then what made you ignore my call?" He answered: "I feel safe from your punishment, so I [allowed myself to be] lazy." ʿAli told him: "Go. You are now free for the sake of God Most High!"

---

425 Q. 74:4.

426 That is, cut off one the ewe's legs.

427 A younger contemporary of the Prophet who is said to have embraced his teaching without ever meeting him in person. Sources describe him as an impoverished and ragged figure, who chose to live a life of solitude and privation. He is said to have been killed fighting on ʿAli's side against the army of Muʿawiyya b. Abi Sufyan in 37/657.

It is said that Maʿruf al-Karkhi went down to the Tigris in order to perform his ablutions. He laid down his Qurʾan and his cloak. A woman came along//319 and took them. Maʿruf caught up with her and said: "Sister, I am Maʿruf. Don't be afraid of me. Do you have a son who can read?" She replied: "No." "And [your] husband?" "No," said the woman. Maʿruf told her: "Then give me the Qurʾan back and keep the cloak." Once thieves broke impudently into Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami's house and stole everything they could find. I heard one of our companions recount [the following story]: "I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: 'I was passing through the marketplace one day when I saw my cloak on a vendor.[428] I turned away from him and left.'"

I hear Shaykh Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi say: I heard al-Wajihi say: al-Jurayri said: "When I came back from Mecca – may God protect it – the first thing I did was to go to al-Junayd, so as to save him the trouble [of visiting me]. I greeted him, then went to my house. When I was praying the morning prayer in the mosque the following day, I discovered that he was also praying in the row behind me. I told him: 'Didn't I come to you the other day in order to save you the trouble?' He said: 'That was your munificence, while [praying behind you after the *hajj*] is your due.'" Someone asked Abu Hafs [al-Haddad] about good moral character. He said: "This is what God – may He be great and exalted – bestowed upon His Prophet – may God bless and greet him – when He said: 'Embrace forgiveness and bid to that which is honorable.'"[429] It is said: "Good moral character is that you be close to people, while being a stranger to what occurs among them."[430]

It is said: "Good moral character is that you accept harsh treatment from your fellow creatures and God's decree with neither vexation, nor anxiety." It is related that Abu Dharr[431] was watering his camels at a pond, when a stranger rushed in and broke open [a side] of the pond. Abu Dharr first sat down, then lay down. When someone asked him about this, he answered: "The Messenger of God – may God bless and greet him – commanded us to sit down whenever we are angry and, should [our] anger persist, to lie down." In the Gospel it is said: "O My servant, remember Me when you are angry, and I will remember you when I am angry!" A woman shouted to Malik b. Dinar: "You hypocrite!" He answered: "Woman, you have found a name for me that the people of Basra have missed [thus far]!"

Luqman[432] said to his son: "There are three men whose true character makes itself known on three instances: a prudent man at the time of anger; a valiant man at the time of war; and a brother at the time when someone is in need of him."

---

428 Or auctioneer (*man yazid*).

429 Q. 7:199; 7:197, according to Arberry's translation.

430 That is, to their quarrels and disputes.

431 A pious and frugal Companion of the Prophet who died in 31 or 32/652 or 653.

432 A legendary hero and sage of pre-Islamic Arabia, who appears in the Qurʾan as a wise father giving pious admonitions to his son.

Moses – peace be upon him – said: "My God, I plea that I be ascribed no qualities that I do not possess!" God – praise be to Him – revealed to him: "I have not done this for Myself. How can I do this for you?"//320 Yahya b. Ziyad al-Harithi owned a troublesome slave. Someone asked him: "Why do you retain this slave?" He answered: "In order to learn temperance through him." It is said that in the words of God Most High: "He [God] has lavished on you His blessings, outward and inward."[433] "Outward" here means [man's] creation [by God][434] while "inward" means [God's] purifying [man's] moral character. Al-Fudayl said: "I'd rather have a good-natured sinner than bad-natured worshiper as my companion." It is said that good moral character consists of taking adversity in one's stride (*bi-husn al-mudara*).

It is related that Ibrahim b. Adham was traveling in a desert, when he encountered a soldier, who asked him: "Where is the closest settlement?" Ibrahim b. Adham pointed toward the graveyard, whereupon the soldier struck him on the head and wounded him. When the soldier finally let him go, he was told that [he had beaten] Ibrahim b. Adham, the [famous] ascetic from Khurasan. When the soldier returned to apologize before him, Ibrahim told him: "When you struck me, I asked God Most High to [admit] you to Paradise." The soldier inquired why he had done that. Ibrahim told him: "Because I knew that God would reward me for this. However, I did not want my portion to be good at your expense and your portion to be bad because of me!"

It is related that a man invited Abu ʿUthman al-Hiri to dinner. When he came to the man's door, the latter told him: "Sir, this is not a good time for you to enter [my house]. I regret it, but you must leave." When Abu ʿUthman reached his home, the man caught up with him and repeated his apologies and said: "Sir, I regret [turning you back]. You may come now." Abu ʿUthman took off and went [to the man's house]. When he came to the door of the man's house, the man said the same as he did the first time. He did the same the third and fourth times. Time and again, Abu ʿUthman came back to the man's door only to be sent away. Finally, the man told him that he simply wanted to test him. He apologized profusely and praised Abu ʿUthman highly [for his perseverance]. However, Abu ʿUthman told him: "Do not praise me for a character trait that you commonly find among dogs, for when a dog is called, it comes, and when it is yelled at, it runs away." It is related that Abu ʿUthman was crossing a street one day, when someone dumped a bucket of ashes on him. His companions were very angry and began to curse the person who dumped the ashes. However, Abu ʿUthman told them: "Don't say a word! He who has deserved the [hell]fire, yet has managed to get away with just ashes, has no right to be angry!"

It is related that a Sufi was staying in Jaʿfar b. Hanzala's house. The latter did his utmost to serve him well. The Sufi//321 used to tell him: "What a wonderful man you are, were it not for the fact that you are Jewish!" To which

433 Q. 31:20; 31:19, according to Arberry's translation.
434 Q. 7:10; 15:26–29.

Jaʿfar responded: "My religious creed (*ʿaqidati*) has no effect on my service of your needs! Therefore, pray for a cure for yourself and for guidance for me!" It is said that ʿAbdallah al-Khayyat [the Taylor] had a Magian as his customer. ʿAbdallah sewed clothes for him and the Magian paid him with counterfeit money. One day, when ʿAbdallah left his shop on an errand, the Magian came with his counterfeit money and tried to give it to ʿAbdallah's apprentice. When the apprentice refused to accept it, the Magian paid him genuine money. When ʿAbdallah came back to his shop, he asked the apprentice: "Where's the Magian's shirt?" The apprentice told him what had happened. ʿAbdallah exclaimed: "You have done a terrible thing! For a long time he has done business with me with [such counterfeit] money. I have been patient with him throughout and tossed his money into a well, so that he would not cheat other folk with it!"

It is said that bad moral character oppresses the heart of its possessor, because it leaves no room there for anything other than his [selfish] desires. It thus becomes like a small house, which is barely enough for its tenant. It is said that one sign of good character is that you are not annoyed by whoever prays by your side [during the ritual prayer]. As for bad character, it consists of paying attention to the bad character of others. Someone asked the Messenger of God – may God bless and greet him – about bad luck, he said: "Bad character!"

Abu ʾl-Hasan ʿAli al-Ahwazi informed us: Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri told us: Muʿadh b. al-Muthanna told us: Yahya b. Maʿna[435] told us: Marwan al-Fazari told us: Yazid b. Kaysan told us on the authority of Abu Hazim, on the authority of Abu Hurayra – may God be pleased with him – that someone asked the Messenger of God: "Messenger of God, pray to God Most High against polytheists!" He answered: "I was sent [by God] as a mercy, not as a punishment!"

Munificence (*jud*) and generosity (*sakhaʾ*)

God – may He be great and exalted – said: "They prefer others above themselves, even though poverty is their portion."[436] ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: al-Hasan b. al-ʿAbbas//322 told us: Sahl told us: Saʿid b. Muslim told us on the authority of Yahya b. Saʿid, on the authority of Muhammad b. Ibrahim, on the authority of ʿAlqama that ʿAʾisha[437] – may God be pleased with her – said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "The generous are close to God Most High, close to people, close to Paradise and far from the [hell]fire, while the miserly are far from God Most High, far from people, far from Paradise, and close to the [hell]fire. God loves the generous ignoramus (*jahil*) more than the miserly worshiper."

The master [al-Qushayri] said: "In the parlance of the folk[438] there's no difference between munificence and generosity. God – praise be to Him – on the

435 Or "al-Muʿin".
436 Q. 59:9.
437 The third (and favorite) wife of the Prophet, who died in 58/678.
438 That is, Sufis.

other hand, is not described as "generous" or "munificent", for lack of an appropriate precedent [in the Qurʾan or the Sunna]. The true essence of generosity is that one has no difficulty giving [to others]. According to the folk, generosity is the first step, which is followed by munificence and, finally, preferring others to oneself (*ithar*). He who gives away a portion and saves a portion for himself is generous. He who gives away a lot and saves a little for himself is munificent. He who suffers from shortage, yet gives away his bare minimum to someone else, is one who gives preference to others over himself. Likewise, I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say that Asmaʾ b. Kharija said: "I hate to turn down anyone who approaches me with a need, because if he is noble, I guard his honor,[439] while if he is base I guard my honor from him." It is related that Muwarriq al-ʿIjli was very sophisticated in showing friendship toward his companions.[440] He would leave one thousand *dirhams* with them and say: "Keep this for me until I come back." After a while he would send them a note saying: "These *dirhams* are yours [to spend]."

A man from Manbij[441] met another man from Medina and inquired about him. When he was told that the man had come from Medina, he told him: "A man from your city named al-Hakam b. ʿAbd al-Muttalib came to us and made us rich." The man from Medina asked: "How come? He came to you with nothing but a hair-shirt on his back?" The man from Manbij replied: "He did not enrich us with money. Rather, he taught us generosity. We started to give to one another, until all of us grew rich." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "When Ghulam al-Khalil slandered the Sufis [of Baghdad] before the caliph,[442] he ordered them to be beheaded. Al-Junayd [avoided this trial] by presenting himself as a jurist (*faqih*), for he indeed issued legal rulings according to the juridical school [named after] Abu//323 Thawr,[443] while others, including al-Shahham, al-Raqqam, and al-Nuri, were arrested. When leather mats were spread for their beheading, al-Nuri stepped forward. The executioner asked him: 'Do you know what you are stepping forward for?' Al-Nuri responded that he did. The executioner then asked him: 'Then what makes you hurry?' Al-Nuri answered: 'I'd rather my companions live another moment.' The executioner was perplexed and reported the matter to the caliph, who sent the Sufis over to the judge to investigate their affair. The judge posed several legal questions to Abuʾl-Husayn al-Nuri, who answered them all. He then proceeded to say [the following]: 'God has servants who, when they stand, they stand for the sake of God; when they speak, they speak for the sake of God.' He said other things as well that made the

439 By fulfilling his need.

440 Literally, "his brothers" (*ikhwanuh*).

441 An ancient town in Syria, located north-west of Aleppo.

442 See *IM*, pp. 61–62.

443 Ibrahim b. Khalid Abu Thawr (d. 240/854), a prominent jurist, who adhered closely to the school of law founded by al-Shafiʿi. However, his opinions were sufficiently different from those of al-Shafiʿi to consider him to be the founder of an independent school of law.

judge weep. He then sent the following note to the caliph: 'If these folk are heretics, then there's not a single [faithful] Muslim on the face of the earth.' "

It is related that ʿAli b. al-Fudayl[444] used to buy his goods from neighborhood merchants. Someone told him: "You could buy [the same goods] cheaper if you shopped at the [city] market!" He answered: "These merchants have settled in our neighborhood in the hope of serving our needs." It is related that someone sent [as a gift] a slave girl to Jabala, when he had his companions with him. He said: "It would be an ugly thing if I were to accept her for myself in your presence. At the same time, I hate to privilege one of you by [giving] her to him, for all of you have a right to her and to [being] honored [by me]. This girl cannot be divided [among you]." There were eighty people there. So he ordered that each of them be given a slave girl or a slave boy. It is said that ʿUbaydallah b. Abi Bakra[445] felt thirsty while on the road. He asked for water at the house of a woman. The woman brought out a cup and stood behind the door, saying: "Stay away from the door and let one of your slaves come and get it. I am a [modest] Arab woman, but my servant died a few days ago."[446] ʿUbaydallah drank the water and told his slave: "Give her ten thousand *dirhams*." The woman said: "May God be Glorified! Are you ridiculing me?" ʿUbaydallah said [to his slave]: "Take twenty thousand *dirhams* to her." She said: "I ask God Most High (to grant you) good health." ʿUbaydallah exclaimed: "Boy, give her thirty thousand *dirhams*!" On hearing that she slammed the door before him and cried: "Shame on you!" But the boy [finally] brought her thirty thousand *dirhams* and she accepted it. Before nightfall she was receiving numerous suitors.

It is said that munificence is acting on first impulse (*al-khatir al-awwal*). I heard one of the companions of Abu ʾl-Hasan al-Bushanji – may God have mercy on him – say: "One Abu ʾl-Hasan al-Bushanji was in the outhouse. [Suddenly] he called a disciple of his and asked him to take the shirt off his back and to present it to so-and-so. Someone asked him: 'Couldn't you wait until you came out of the outhouse?' He answered: 'I do not trust myself not to change my mind//324 about [giving away] my shirt!' "

Someone asked Qays b. Saʿd b. ʿUbada: "Have you ever seen anyone more generous than yourself?" He answered: "Yes. One day in the desert we came upon the camp of a Bedouin woman. When her husband arrived, she told him: 'Two guests have come to stay with us.' He then brought a she-camel, slaughtered it and said: 'This is for you!' The next day he brought another one and slaughtered it, saying 'This is for you!' We objected: 'We have eaten only a little of the one you slaughtered the other day!' He responded: 'I do not give yesterday's food to my guests!' We stayed with him two or three more days, because it was raining, and he continued to do this [every day]. When we were about to depart, we left

444 That is, son of the famous ascetic al-Fudayl b. ʿIyad.

445 The Arab military commander and governor of the Persian province of Sistan under the Umayyads. He died in 79/698.

446 And therefore could not bring water to her guests.

one hundred *dinars* in his tent, saying to his wife: 'Apologize to him on our behalf.' We continued our journey. At midday, we saw the man behind us shouting: 'Stop, you ignoble riders! You have paid me for my hospitality!' When he approached us, he said: 'Take this [money] back, or else I will stab you with my spear!' So we took the money and left, while he recited [the following]:

> Your robbing [me] of the reward due to me for what I have given you
> Is enough to humiliate me [for the rest of my life]!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: "Abu ʿAbdallah al-Rudhbari came to visit one of his friends. The friend was not at home and the door of his house was shut. He exclaimed: 'Here's a Sufi, whose door is locked! Break the lock! Break the lock!' He then ordered everything he could find in the man's house and yard to be taken to the marketplace and sold. Al-Rudhbari and his companions sold all this, bought the things that they wanted from the proceeds, and returned to his house. When the owner of the house returned, he could not utter a single word. His wife came after him, wearing a cloak. When she entered the house, she threw off her garment and exclaimed: 'This, too, is part of our property, so go and sell it as well!' The husband asked her: 'Why are you giving this away on your own accord?' She answered: 'Hush! A master like him [al-Rudhbari] confronts us and passes his judgement on us in this manner, yet we are still trying to hide something from him?' "

Bishr b. al-Harith [al-Hafi] said: "Seeing a miser hardens one's heart." It is said that Qays b. Saʿd b. ʿUbada fell ill. His friends tarried in visiting him, so he asked what was wrong with them. He was told: "They [are not coming] because they are ashamed of the debts they owe you." He exclaimed: "May God curse the money that prevents friends from visiting [one of their own]!" He then//325 asked the town crier to announce: "Whoever owes anything to Qays is now free from it!" By the nightfall the porch of his house was broken by all those who came to visit him. Someone said to ʿAbdallah b. Jaʿfar: "You give generously when asked, yet you give no ground to someone who opposes you." He answered: "I am generous with my money, yet I am stingy with my intellect." It is said that ʿAbdallah b. Jaʿfar once went to inspect his property in the countryside. He stopped at a date palm grove where a black slave boy was working. When food was brought to the slave boy, a dog came from outside the garden and approached the boy. He threw a piece of bread to it, and it ate it. He threw it another piece of bread, then a third one, and the dog ate them, as ʿAbdallah b. Jaʿfar was looking on. He then asked the boy: "How much food do you get every day?" The boy answered: "Just what you have seen!" Jaʿfar asked him: "Why did you prefer the dog over yourself?" The boy responded: "This is not an area that dogs normally frequent. This dog must have come from afar, so I did not want to turn it away." ʿAbdallah b. Jaʿfar asked him: "How will you manage [without food]?" The boy said: "I will persevere through the rest of the day." ʿAbdallah exclaimed: "I have been reproached for being too generous! However, this boy is more generous than I!" So he purchased the date palm grove, the boy and all

the tools that were there, then manumitted the boy and gave all this [property] to him."

It is related that a man went one day to visit a friend of his. When he knocked on his door, the friend came out and asked him: "Why have you come?" The man answered: "Because of a four-hundred *dirham* debt that I am saddled with." The friend went inside, weighed out four hundred *dirhams* and brought them out to him. He then returned home in tears. His wife asked him: "Why could you not find an excuse [not to give him the money], if giving [it to him] is so hard for you?" The man said: "I am weeping only because I was unable to perceive his need so that he had to reveal it to me!" Mutarrif b. al-Shikhkhir said: "Whenever one of you is in need of my assistance, let him deliver it to me in writing, for I hate to see the humiliation of need on anyone's face." A man, who wanted to embarrass ʿAbdallah b. al-ʿAbbas, visited the prominent people of the city and told them: "Ibn al-ʿAbbas invites you to have dinner with him tonight!" So, the notables came to him and filled his entire house. He asked what was going on and was told the story. He immediately proceeded to order fruit, bread, and various dishes to be bought. In this way, he managed to salvage the situation. When the feast was over, he asked his household managers: "Do we have [enough money] to offer this [hospitality] every day?" They said: "Yes [we do]." He then said: "Then let's entertain all of them here every day!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: the master Abu Sahl//326 al-Suʿluki was performing his ablutions in his courtyard, when a man approached him and asked for alms. He had nothing with him at that time, so he said: "Wait until I am finished." The man waited. When al-Suʿluki finished [his ablutions], he said: "Take this [valuable] bottle and go!" The man took the bottle and left. Al-Suʿluki waited until he knew that the man was far away, then cried out: "A man entered [my house] and took the bottle!" [His family] went out searching for the man, but could not catch up with him. Al-Suʿluki did that because his household used to reproach him for his excessive generosity. I also heard him [al-Sulami] say: "The master Abu Sahl [al-Suʿluki] gave his robe to a certain man in [the middle of] the winter. Since he had no other robe, he had to put on a woman's robe whenever he went out to teach [his classes]. Once a delegation of distinguished men arrived from Fars.[447] It included all kinds of famous scholars: jurists, theologians (*mutakallimun*), grammarians, and so on. The ruler of the city,[448] Abu ʾl-Hasan, sent for Abu Sahl, ordering him to ride out to meet the delegation. He put on a woolen tunic over his woman's robe and rode out. [When the ruler saw him], he exclaimed: 'He has humiliated me in front of the entire city by riding out in the woman's robe!' However, when Sahl started to debate them, his arguments proved to be superior to theirs in every field of knowledge they represented."

---

447 A province in Iran.

448 That is, Nishapur.

I also heard him [al-Sulami] say: "The master Abu Sahl [al-Suʿluki] never handed alms to anyone directly. Rather, he would cast it on the ground, so that the beggar would pick the alms from the ground, saying: 'This world is of so little worth that, for the love of it, I do not want to see my hand putting anything into the hand of another man.' However, [the Prophet] – may God bless and greet him – said: 'The upper hand[449] is better than the lower hand[450].'"

Abu Marthad – may God have mercy on him – was a generous person. Once a poet praised him in his verse. Abu Marthad told him: "I have nothing to give you [for your poem]. However, you should take me to the judge and claim that I owe you ten thousand *dirhams*, and I will confirm this. Then have me put into prison. My family will not allow me to be in prison for long." The poet did as he was told, and by the end of that same day he received ten thousand *dirhams*, while Abu Marthad was released from prison. It is related that a man asked al-Hasan b. ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – for some charity and the latter gave him fifty thousand *dirhams* and five thousand *dinars*. He then said: "Bring a porter to carry this money for you!" When the man brought a porter, al-Hasan gave the man his shawl, saying: "The porter's wages are also on me!"

A woman asked Layth b. Saʿd[451] for a bowl of honey. He ordered her an entire skin full of honey. When someone asked him about that, he replied: "She asked according to her need, while I gave according to my benefaction!" A Sufi related: "One day I was performing the morning prayer in the mosque of al-Ashʿath[452] at Kufa. I came there in search of one of my debtors. When//327 I completed my prayer, someone put in front of me a suit of clothes and a pair of sandals. When I asked what it was, I was told that al-Ashʿath had just returned from Mecca and ordered [such presents] to be given to the entire congregation of his mosque. I told them: 'I have come here in search of my debtor, so I do not belong to this congregation.' They told me: 'This is to be given to all those who have come to the mosque.'" It is related that when the hour of al-Shafiʿi's – may God be pleased with him – death drew near, he said: "Tell so-and-so to wash my body!" However, the man happened to be away. When he came back [from his trip], he was told about this. The man then asked for al-Shafiʿi's ledger, and found that al-Shafiʿi had a debt of seventy-thousand *dirhams*. He settled that debt, saying: "This is my washing of his [body]!" It is related that when al-Shafiʿi came from Sanaa[453] to Mecca, he had with him ten thousand *dinars*. Someone told him to purchase a slave girl [to serve him] with this money. He set up a tent outside Mecca and put the *dinars* [on his robe] and began to give away these *dinars*. He would give a fistful of them to anyone who came to see him. By

449 That is, the hand of the giver.

450 That is, the hand of the taker.

451 A famous *hadith* collector and jurist, who lived and died in Egypt in 175/791.

452 A tribal leader from Hadramawt, who took an active part in the conquest of Iraq. He later settled in Kufa, where he died in 40/661.

453 The capital city of present-day Yemen.

midday, he stood up and shook out his robe: there was not a single piece left on him.

It is related that al-Sari [al-Saqati] left his house on a festival day and encountered a man of importance, to whom he gave only a cursory greeting. He was told: "This is a man of importance!" He answered: "Yes, I recognized him. However, a well-attested tradition has it that whenever two Muslims meet, one hundred divine blessings are divided between them, of which ninety go to the more cheerful one. So, I wanted him to receive the larger portion [of the blessings]. It is related that the Commander of the Faithful ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – was found weeping one day. When asked what made him cry, he told: "Not a single guest has come over in the past seven days. I am afraid that God Most High may have decided to humiliate me!" It is related that Malik b. Anas[454] – may God be pleased with him – said: "The tax of any house is that [its owner] should set aside a room for guests [in it]."

Concerning the words of God Most High, "Hast thou received the story of the honored guests of Abraham?"[455] the guests are called "honored" because Abraham attended upon them himself, and the guest of an honorable person (*karim*) is also honorable. Ibrahim b. al-Junayd said: "There are four things that the noble person should not be remiss in, even if he be a prince: standing up from his place when his father enters [the room], serving his guests [personally], serving a scholar from whom you have learned, and asking [men of learning] about what he does not know."

Ibn ʿAbbas – may God be pleased with him – said concerning the words of God Most High, "There is no fault in you that you eat//328 whether in groups or separately",[456] that it means: "They [the Companions of the Prophet] felt uneasy when any one of them would eat alone, so God gave them permission to do that." It is related that one day ʿAbdallah b. ʿAmir b. Kurayz[457] offered hospitality to a man. He entertained him very well. However, when the guest was about to depart, his servants did not help him [with his preparations]. When someone reprimanded him, he answered: "They never help anyone who leaves us!" ʿAbdallah b. Bakawayh the Sufi recited to us the following verse of al-Mutanabbi:[458]

If you leave a company who could prevent you from departing
Then they are the ones that are leaving!

ʿAbdallah b. Mubarak said: "Being generous with regard to what other people possess[459] is better than being generous in giving away [one's own possessions]."

---

454 A famous early jurist, founder of the Maliki legal school of Sunni Islam; he died in 179/796.
455 Q. 51:24.
456 Q. 24:61.
457 Governor of Basra (d. 59/680) under ʿUthman and Muʿawiyya, who was renowned for his generosity.
458 A great Arab poet, who died in 354/955.
459 That is, being happy at the sight of other people's wealth.

A Sufi recounted: "On a very cold day I came to visit Bishr b. al-Harith. He had no clothes on him and sat there trembling [from cold]. I told him: 'Abu Nasr, on a day like this people put on extra clothing! Why do you have so little [clothing on you]?' He answered: 'I have remembered the poor and their plight. Since I have nothing to bestow on them, I have decided to keep their company in enduring this cold!' "

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: "I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard [Abu ʿAli] al-Daqqaq say: "Generosity lies not in the wealthy giving to the indigent (*muʿdam*). Generosity lies in the indigent giving to the wealthy!"

Jealousy (*ghayra*)

God Most High said: "My Lord has only forbidden indecencies, the inward and the outward."[460] Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdus al-Muzakki informed us: Abu Ahmad Hamza b. al-ʿAbbas al-Bazzaz informed us in Baghdad: Muhammad b. Ghalib b. Harb told us: ʿAbdallah b. Muslim told us: Muhammad b. al-Furat told us on the authority of Ibrahim al-Hajari, on the authority of Abu ʾl-Ahwas, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'No one is more jealous than God Most High. Out of His jealousy He has forbidden indecencies, the inward and the outward.' "//329 ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar informed us: Abu ʾl-Husayn b. Bunan told us: ʿAbdallah b. Rajaʾ told us: Harb b. Shaddad told us: Yahya b. Abi Kathir told us on the authority of Abu Salama that Abu Hurayra – may God be pleased with him – told them that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "God is jealous and the believer is jealous. The jealousy of God Most High is aroused when the believing servant commits an act prohibited by God."

Jealousy (*ghayra*) is resentment against sharing [something] with another (*ghayr*). When God – praise be to Him – is called "jealous" this means He is not pleased with sharing with anyone the obedience of His servant that rightfully belongs to Him [alone]. It is related that one day the verse "When thou recitest the Koran, We place between thee, and those who do not believe in the world to come, a curtain obstructing"[461] was recited before al-Sari. He asked his companions: "Do you know what this curtain is? It is the curtain of jealousy. No one is more jealous than God Most High." By saying "the curtain of jealousy" al-Sari meant that God never imparts the true religion to the unbelievers. The master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – used to say: "God Most High has attached to the feet of those remiss in worshiping Him the weights of abandonment (*khidhlan*); He has chosen them for banishment from Himself and removed them from His closeness, causing them to fall behind [in their worship]." They recite:

460 Q. 7:33; 7:31, according to Arberry's translation.
461 Q. 17:45; 17:46, according to Arberry's translation.

I long for the one I have passion for; however, how can I protect myself
From the [jealous] slander of [my] friends?

They also say about this situation: "[He is] a sick man whom no one comes to visit and a desiring one whom no one desires." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: I heard al-ʿAbbas al-Zawzani say: "I was blessed with a good start [on the path of God], because I knew [the distance] between me and the goal I have aspired to reach. One night, in a dream, I saw myself falling from the peak of the mountain I had aspired to reach. I was saddened by this. Then a slumber came over me and I saw a man who told me: 'Oh ʿAbbas, God did not want you to attain//330 the goal you aspired to. However, a wisdom was revealed to your tongue.' He proceeded to say: 'When I woke up, I was entrusted with the words of wisdom.'"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "There was a Sufi master (*shaykh*), who experienced [his] state and moment with God. He went into hiding and was not seen among the poor.[462] After a while he came back in a mystical state (*waqt*) that was different from the one he was in before. When he was asked about what had happened, he answered: 'Alas, a veil has come down …'" The master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – used to say, when, during a Sufi session, something irritating entered the hearts of those present: "This is the jealousy of God – praise be to Him." Abu ʿAli meant that the purity of the mystical moment (*waqt*) he was experiencing eluded his companions. They imply this sense when they recite:

She wanted to visit us, but when she looked into a mirror, her beautiful
face prevented her from coming.

Someone asked a Sufi: "Do you wish to see Him?" He said: "No." They asked him: "Why not?" He answered: "This beauty is too lofty to be seen by someone like me!"

They have this meaning in mind, when they recite:

I envy my eyes when they look at you, so I lower them: seeing you
strutting around in all your beauty makes me jealous of you for you!

Someone asked al-Shibli: "When do you find rest [from jealousy]?" He answered: "When I find no one else [in the entire world] who remembers (*dhakir*) Him!" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – mention the words of the Prophet – may God bless and greet him – after he had purchased a horse from a Bedouin. The Bedouin then asked him to rescind their transaction and the Prophet agreed to that. The Bedouin told him: "May God Most High give you a long life! Who are you?" The Prophet – may God bless and greet him – said: "A man of the Quraysh." One of the Companions present there exclaimed:

462 That is, the Sufis.

"How rude of you not to recognize your Prophet!" [Abu ʿAli al-Daqqaq] – may God have mercy on him – commented: "The Prophet said: '[I am] a man of the Quraysh' out of jealousy, because otherwise he would have been obligated to answer to everyone who asked him who he was. However, God – praise be to Him – [prevented him from doing this] by casting the aforementioned words on the tongue of the Companion."

Some people say that jealousy is an attribute of beginners on the Sufi path and that one with the [genuine] knowledge of divine oneness (*tawhid*) can display no jealousy. Such a person is incapable of exercising his own choice, for he has no authority over what happens in the Kingdom [of God]. It is God Most High Who has authority over everything and determines things as He pleases.//331 I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "Jealousy pertains to beginners, not to those who have attained [divine] realities (*haqaʾiq*). I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Nasr al-Isbahani say: I heard al-Shibli say: "There are two types of jealousy: one, when human beings are jealous of one another; and the other, when God is jealous of [His servants'] hearts." Al-Shibli also said: "God is also jealous of the breaths of His servants lest they be wasted on something other than God Most High. One must conclude that there are two types of jealousy: God's being jealous of His servant, meaning that He keeps him away from His creatures out of His envy for him; and the servant's being jealous of God, meaning that he devotes all his spiritual states and breaths to no one but God Most High. One should not say: "I am jealous of God." Rather one should say: "I am jealous for the sake of God." Thus, being jealous of God Most High is nothing but ignorance which may lead to the abandonment of faith. As for jealousy for the sake of God, it demands [of His servant] the maintenance of His rights and purifying his deeds for His sake.

Know that it is God's custom with regard to His friends to throw them into confusion each time they rely on something other [than Him], take notice of something other, or cleave to something else with their hearts. He is jealous of their hearts to such an extent that He brings them [the hearts] back to Himself, faithful to Him, empty of anything [other than Him] that they may have relied on, noticed or cleaved to. As in the case of Adam – peace be upon him: no sooner had he set his mind on staying in the garden of Paradise forever, than God expelled him from it. The same happened to Abraham – peace be upon him – when he delighted in his son Ishmael – peace be upon him. God ordered him to sacrifice him, so that he would banish him from his heart. "When they both surrendered, and he flung him upon his brow",[463] his heart was purified of his [love of] his son and God commanded him to make a substitute sacrifice [of a ram].

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Zayd al-Marwazi – may God have mercy on him – say: I heard Ibrahim b. Shayban say: I heard Muhammad b. Hassan say: "One day,

463 Qurʾan 37:103, 37:104, according to Arberry's translation.

when I was wandering in the mountains of Lebanon, a young man came upon me. His skin was burned by the hot desert winds and sandstorms. When he saw me, he suddenly turned away and fled. I followed him, asking him to share a [wise] word with me. He told me: 'Beware, for He is jealous. He dislikes seeing anything other than Him in the heart of His servant!' " I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: "Al-Nasrabadhi said: 'God Most High is jealous. Part of His jealousy is that He has made no road to Himself other than Himself.' "

It is said that God – praise be to Him – revealed to one of His prophets: "When so-and-so is in need of Me, I too am in need of him. If he satisfies My need, I will satisfy his." That prophet – peace be upon him – then said in his intimate dialogue (*munajat*) with God: "My God, how can you have a need?" He answered: "That man's heart found support in something other than Me. May he empty his heart of that thing, so that I could satisfy his need!"//332 It is related that in his dream Abu Yazid al-Bistami saw a band of houris. He gazed upon them, whereupon he was deprived of his [mystical] moment with God. After that he saw the houris in his dream once again. However, this time he paid no attention to them, saying: "You are nothing but distractions (*shawaghil*)!"

It is related that when Rabiʿa al-ʿAdawiyya fell ill, someone asked her: "What is the cause of your illness?" She answered: "My heart was attracted to Paradise, so He chastised me for that. However, He is benevolent [toward His servants].[464] I will never do this again!" It is related that al-Sari [al-Saqati] said: "I was looking for a friend of mine for a long time. One day, when I was traveling through some mountains, I came across a group of people afflicted with various diseases and blindness. I asked them what they were doing there. They told me: 'There's a man [in the cave] up there. Once a year he comes out and prays for these [sick] people, whereupon they are cured [of their afflictions].' So I waited until he came out. He prayed for them, and they indeed were cured. I followed him and caught up with him, saying: 'I have an inner illness. How can I treat it?' He responded: 'Sari, leave me alone, for God Most High is jealous. When he sees you rely on someone other than Him, your status in His eyes will be diminished!' "

The master [Abu ʿAli al-Daqqaq] said: "Some Sufis grow jealous when they observe other people remember God Most High mechanically. They are unable to tolerate this sight and are aggravated by it." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "One day, a Bedouin entered the mosque of the Messenger of God and urinated in it. The Companions rushed toward him in order to throw him out [of the mosque]." Abu ʿAli commented on this episode, saying: "True, the Bedouin misbehaved. However, the Companions were ashamed and embarrassed at the sight of that depravity. The same is true of the servant of God. Once he has realized the greatness of God's majesty, he suffers each time he hears someone remembering God mechanically or performing an act of obedience to Him without showing proper reverence [for Him]." It is

464 That is, "He has pardoned me".

related that a son of Abu Bakr al-Shibli named Abu ʾl-Hasan died. His mother cut her hair as a sign of mourning for him. As for al-Shibli, he went to the public bath and shaved off his beard. When he started to receive condolences, everyone who came to him asked: "Abu Bakr, what have you done?" He would say: "I have done this in solidarity with my wife." One of the visitors pressed him, asking "Abu Bakr, tell me the truth. Why have you done this?" He responded: "I knew that the people who would come to extend their condolences to me would mention God's name vainly, when they would say: 'May God Most High recompense you [for your loss]!' So I sacrificed my beard to [avert their attention and] prevent their mention of God's name in vain."

[Abu ʾl-Husayn] al-Nuri on hearing a muezzin[465] [summon people to the prayer] would exclaim: "A curse and deadly poison!" Or he would hear a dog bark and say: "Here I am [God], at Your service!" Someone told him, "Isn't this apostasy? How can one tell a believer who utters the profession of faith that [his words are] 'A curse and deadly poison'? Or how can one say 'Here I am [God], at your service' to a barking dog?" Al-Nuri responded: "As for the muezzin, he mentioned God's name mechanically (*ʿala raʾs al-ghafla*). As for the dog, didn't God Most High say: 'Nothing is, that does not proclaim His praise [but you do not understand their extolling].' "[466] One day al-Shibli was performing the call to the prayer. After he had uttered the profession of faith[467] twice, he [paused] and said: "Had You not ordered me to do so, I would never have mentioned anyone else along with You!" One man heard another say: "May God be exalted (*jalla ʾllah*)!" He told him: "I would rather you exalt Him above [your exaltation]!" A Sufi related that he heard Abu ʾl-Hasan al-Khazafani – may God have mercy on him – say: "I utter the words 'There is no deity but God' from the bottom of my heart, while I utter the words 'Muhammad is the Messenger of God' from my earlobe."[468] Those of you who see only the outward meaning of these words might imagine that al-Khazafani has degraded the Divine Law (*sharʿ*). However, this thought is incorrect, because in reality attributing something other than God to the [absolute and unique] majesty of God – praise be to Him – is itself a degrading [of Him]."

Friendship with God (*wilaya*)[469]

God Most High said: "Surely God's friends – no fear be on them, neither shall they sorrow."[470] Hamza b. Yusuf al-Sahmi – may God have mercy on him –

465 The person who calls the congregation to a prayer.

466 Q. 17:44; 17:45, according to Arberry's translation.

467 Namely, that there is no deity but God and that Muhammad is His Messenger.

468 That is, "Simply because I was commanded by God to do so."

469 For a detailed discussion of this term, which is often rendered into English as "sainthood", see Cornell, *Realm of the Saint*, pp. xvii–xliv, *et passim*. The term may connote both a holy person's proximity to God and God's patronage vis-à-vis His elected servants.

470 Q. 10:62; 10:64, according to Arberry's translation.

informed us: ʿAbdallah b. ʿAdi al-Hafiz told us: Abu Bakr Muhammad b. Harun b. Humayd told us: Muhammad b. Harun al-Muqri[471] told us: Hammad al-Khayyat told us on the authority of ʿAbd al-Wahid b. Maymun, a client of ʿUrwa, on the authority of ʿUrwa,//334 on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her – that the Prophet – may God bless and greet him – said: "God Most High says: 'Whoever has caused harm to a friend of mine (*walí*) has [thereby] declared war against me. My servant approaches Me by performing the obligations that I have imposed on him. He draws even nearer to Me by performing supererogatory acts of piety (*nawafil*) until I love him. Nothing that I do makes Me more hesitant than having to seize the spirit of My faithful servant, because he dreads death, while I loathe causing harm to him. However, there is no escape [for him] from it.' "[472]

"Friend" has two meanings. One of them implies passivity[473] – namely, "one whose affairs are managed (*yatawalla*) by God – praise be to Him". As God Most High says: "He [God] manages the affairs of the righteous."[474] That is, God does not entrust the affairs of His servant to him for a single moment; He Himself is in charge of his affairs. The second meaning implies an intensity of action on the part of the actor.[475] That is, the "friend" (*walí*) is one who is thoroughly engaged in worshiping and obeying God to such an extent that his virtuous acts follow one upon the other without being interrupted by any [tinge] of disobedience. Both meanings must apply in order for the friend of God to be a [genuine] friend. He must fulfill his obligations toward God Most High meticulously and exhaustively, while God, in turn, protects him constantly [from any disobedience] in good or bad times. One of the conditions of being a friend of God is to enjoy His protection (*mahfuz*), in the same way as one of the conditions of being a prophet is to be infallible (*maʿsum*). Anyone who violates the Divine Law is deluded and deceived.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Abu Yazid al-Bistami decided to visit a man who had the reputation of being a friend of God. When he arrived at the mosque where the man used to pray, he sat down and waited until the man came out. When the man was coming out, he spat. Abu Yazid left immediately without even greeting the man. He said: 'This man cannot be trusted with maintaining the rules prescribed by the Divine Law. How can he be privy to God's [intimate] secrets?!' "

---

471 Or "al-Maqqari".

472 For a full version of this famous *hadith qudsi* (a report in which God speaks in the first person with the Prophet as the transmitter), see Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 325–331 and *idem*, *The Self-Disclosure,* "Index of Terms" under "obligatory and supererogatory [acts]".

473 That is, grammatically it is an intensifying adjective formed on the pattern *faʿil*, substituting for the form *mafʿúl* (passive participle) that implies the passivity of the subject.

474 Q. 7:196.

475 This meaning is derived from the same adjectival form *faʿil* which may also connote the intensity of action. It takes here the meaning of *fáʿil* (the active participle).

Sufis disagree as to whether a friend of God may or may not know that he is one. Some claim that this is not possible, saying: "The friend of God always looks upon himself with humility. Whenever he manifests divine graces (*karamat*),[476] he becomes frightened, because he believes that this is but a [divine] ruse (*makr*).[477] Therefore, he is constantly seized with fear as he is afraid of diminishing his rank [in the eyes of God] and of his eventual state being contrary to his current one."[478] Such people consider fidelity [to the principles of friendship] until the very end to be one of its preconditions. Sufi masters of this group//335 have told many stories to illustrate this idea and it has numerous supporters among them. If we were to recount them all, we would forfeit our goal of concision. One of those masters whom we have known to have adhered to this idea was imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him.[479]

However, there are those who claim: "It is possible that the friend of God is aware of being one and, therefore, constant fidelity [to the principles of friendship with God] is not a precondition for retaining the status of the friend in the Hereafter." If this is indeed the case, then the friend of God can receive divine graces[480] from God by which God lets him know that he is assured of a favorable outcome [in the Hereafter]. Thus one must acknowledge the possibility of divine graces being bestowed on [God's] friends. Even though the fear of the unfavorable outcome [in the Hereafter] may depart from his heart, his condition of awe, reverence and exaltation of God is more perfect and stronger than such a fear in any case. For even a small amount of reverence and awe is more comforting for the hearts of men than an abundance of fear. When the Prophet – may God bless and greet him – said: "Ten of my Companions will be in Paradise", those ten no doubt believed the Messenger of God – may God bless and greet him – and were confident of the good outcome for them [in the Hereafter]. Yet, this [realization] did not detract from their [righteous] state [in this life].

One of the conditions of a proper understanding of prophethood is the acknowledgement of the definition of [prophetic] miracles, which includes the realization of their veracity. A friend of God, when he manifests divine graces,[481] can always distinguish them from the miracles [pertaining to the prophets]. When he observes something like this, he realizes that he is on the true path at that moment. So, it is permissible for him to believe that he will maintain the same state in the Hereafter. This realization is itself a divine grace for him. Thus, the doctrine of divine graces [granted to] saints is correct. This is confirmed by

476 That is, whenever he happens to work miracles.

477 That is, he thinks that God is testing him.

478 That is, he is aware that his present status as a friend of God does not guarantee his being among the blessed in the Hereafter.

479 A famous theologian of the Ashʿarite school, who lived in Nishapur; he died 406/1015, probably poisoned by members of a rival theological school.

480 That is, miracles.

481 That is, saintly miracles, which do not have the same status as prophetic miracles.

numerous stories transmitted by this group,[482] as we shall mention in the chapter on the divine graces, God willing. Among the Sufi masters whom we met, the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – used to adhere to this [latter] opinion.

It is said that Ibrahim b. Adham once asked a certain man: "Would you like to be a friend of God?" He said: "Yes." Ibrahim b. Adham told him: "[Then] desire not anything of this world and the next one, dedicate yourself fully to God Most High and turn your face toward God, so that He would turn His face to you and make you a friend of His." Yahya b. Muʿadh described the friends of God in the following manner: "They are those of His servants who have been clothed with intimacy [with Him] after suffering [for His sake] (*mukabada*). They have been granted rest after striving for His sake through arriving at the station of friendship [with Him]." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah//336 say: I heard my paternal uncle (*ʿammi*) al-Bistami say: I heard my father say: I heard Abu Yazid say: "God's friends are His brides and no one looks at brides except their family. They are wrapped up in the covers of intimacy [with Him]. No one sees them in either this world or the next." I heard Abu Bakr al-Saydalani (the Pharmacist), who was a righteous man, say: "In the graveyard of al-Hira,[483] I was often repairing the tombstone of Abu Bakr al-Tamastani and engraving his name on it. Continually, the tombstone was dug out and stolen, while all other tombs in the vicinity remained intact. I was surprised by this and asked Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – about it one day. He responded: 'That master chose to remain anonymous in this world, whereas you want to make his grave known by a tombstone that you constructed [for this purpose]. However, God – praise be to Him – chose to conceal his grave, as he chose to remain anonymous [in this world].'" Abu ʿUthman al-Maghribi said: "A friend of God might become renowned (*mashhur*), but he will never be seduced (*maftun*) [by this]."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Nasrabadhi say: "Friends of God have no demands; they remain weak and anonymous." He [al-Sulami] also said: "The furthest reaches (*nihayat*) of the friends of God are the beginnings (*bidayat*) of the prophets." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "The friend of God is he whose actions always coincide [with the will of God]." Yahya b. Muʿadh said: "The friend of God shows no pretense, nor can he be hypocritical. How few peers such a person may have!"

Abu ʿAli al-Juzjani said: "The friend of God annihilates his own state, while remaining in the contemplation of God – praise be to Him. God takes possession of his guidance so that the lights of His guidance would descend on him without interruption. He thus becomes completely oblivious of himself and resides with

482 That is, the Sufis.

483 A city in lower Iraq, south-west of present-day Najaf.

no one but God." Abu Yazid [al-Bistami] said: "The shares (*huzuz*) allotted [by God] to [His] friends differ from each other in accordance with four [divine] names. Each group [acts] according to the name [assigned] to it. These names are: 'The First', 'The Last', 'The Outward', and 'The Inward'. When a friend of God becomes oblivious of these names, after having been clothed with them, he achieves perfection. One whose allotted share is the divine name 'Outward' contemplates the marvels of God's power; one whose allotted share is the name 'Inward' contemplates the divine lights that appear in the innermost hearts [of men]; one whose allotted share is the name 'First' occupies himself with the things of the past; while one whose allotted share is the name 'Last' is attached (*murtabit*) to the things that will happen in the future. Each friend receives the manifestation of his name according to his ability, except for those whom God – praise be to Him – has, in His goodness, taken under His [personal] protection by putting Himself in his place." The words of Abu Yazid indicate that God has some elect [friends] (*khawass*) who rise above those divisions [according to the divine names]. They are concerned neither with recollecting past things, nor thinking about things to come; nor are they captivated by any [worldly] calamities (*tawariq*). They are//337 the folk of divine realities, whose creaturely features have been completely erased. God Most High had them in mind, when He said: "Thou would have thought them awake, as they lay sleeping."[484]

Yahya b. Muʿadh said: "The friend of God is His sweet basil which He planted in this earth of His. When the veracious ones (*siddiqun*) inhale it, its fragrance reaches their hearts and they begin to long for their Master and to increase their acts of worship according to their different natural predispositions." Someone asked [Abu Bakr] al-Wasiti: "How is the friend of God nurtured in his friendship [with Him]?" He answered: "In the beginning, through his acts of worship and devotion and in his maturity through God's concealing from him His kind nature. He then drags him back to the attributes and qualities which were assigned to him from eternity, and, after that, He makes him taste [the sweetness of His presence] by sustaining him in all his states."

It is said that the friend of God is distinguished by three features: his constant preoccupation (*shughl*) with God; his recourse (*firar*) to God [under any circumstances]; and his concern (*hamm*) with God [at all times]. [Abu Saʿid] al-Kharraz said: "When God Most High decides to make someone His friend, He opens for him the door of the recollection [of His name]. When he has tasted the sweetness of recollection, He opens for him the door of proximity [to Him]. He then elevates him to intimate conversations [with Him] and seats him on the throne of [divine] unity. After that, He raises the veils [that have separated him from God] and allows him to enter the abode of unicity (*fardaniyya*) by revealing to him the [divine] glory and magnificence. When his eyes have fallen on the [divine] glory and magnificence, his 'I' disappears completely and he becomes a

484 Q. 18:18.

non-existent entity deprived of any power. He then falls under God's exalted protection, free from any pretensions to selfhood."

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: I heard Abu Turab al-Nakhshabi say: "Whenever one's heart becomes accustomed to turning away from God, it inevitably declares war on His friends. It is said that one of the features of the friends of God is that they have no fear, for fear implies an anticipation of some dreaded event to occur in the future or an apprehension that one might somehow miss a thing that one loves. The friend of God, on the other hand, is the son of his moment, who has no future to be afraid of." Just as he has no fear, the friend has no hope either, for hope implies expecting an agreeable thing to occur or a dreaded thing to be averted sometime in the future. Likewise, the friend of God feels no sorrow, for sorrow is but a hardship that resides in the heart. How can one feel sorrow while basking in the light of satisfaction (*rida*) and enjoying the coolness of complete compliance [with the divine will]? Didn't God Most High say: "Surely God's friends – no fear be on them, neither shall they sorrow."[485]//338

Supplicatory prayer (*duʿaʾ*)

God Most High said: "Call on your Lord, humbly and secretly."[486] He – may He be great and exalted – also said: "Your Lord has said: 'Call upon Me and I will answer you.'"[487] ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri informed us: Muhammad b. Ahmad al-ʿUdi told us: Kamil told us: Ibn Lahiʿa told us: Khalid b. Yazid said on the authority of Saʿid b. Abi Hilal, on the authority of Anas b. Malik that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Supplicatory prayer is the core of worship [of God]." Supplicatory prayer is the key to every need. It is the resting place of all those in need, the recourse of the disturbed, and a respite for those who aspire. God Most High – praise be to Him – censured those who abandon prayer, when He said: "They [the hypocrites] keep their hands shut."[488] They say that this means "They do not stretch them to Us in supplication."

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "God Most High fashioned His creatures and commanded: 'Speak to Me in secret; if you don't do this, then look toward Me; if you don't do this, then listen to Me; and if you don't do any of this, at least wait at My door; and if you don't do this either, then submit your needs to Me.'" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: Sahl b. ʿAbdallah said: "The prayer most likely to be answered [by God] is that of one's spiritual state (*hal*). The prayer of the spiritual state is the prayer

485 Q. 10:62; 10:64, according to Arberry's translation.
486 Q. 7:55; 7:53, according to Arberry's translation.
487 Q. 40:60; 40:62, according to Arberry's translation.
488 Q. 9:67.

of a man who is forced to pray to God in order to fulfill his need." Hamza b. Yusuf al-Sahmi – may God have mercy on him – informed us: I heard Abu ʿAbdallah al-Makanisi say: "I was with al-Junayd one day, when a woman came to him. She said: 'Pray to God so that my son be returned to me. For I have a son, who has gone missing.' Al-Junayd told her: 'Go away and be patient!' She came back after a while, and pleaded with him once again. Again, he told her: 'Go away and be patient!' She left only to return again and again, but al-Junayd would keep saying: 'Go away and be patient!' Finally, she exclaimed: 'My patience has come to an end. I am no longer able to persevere. Pray to God on my behalf!' Al-Junayd told her: 'If this is true, then go away, for your son has returned!' Indeed, she went home and found her son there. She then returned in order to thank him for this. Someone asked al-Junayd: 'How could you possibly have known this?' He answered: 'Didn't God Most High say: "He Who answers the constrained, when he calls unto Him, and removes the evil".'"[489]//339

People disagree as to whether it is better to pray for something or to keep silent and be satisfied [with their condition]. The first group says: "Supplicatory prayer is itself an act of worship, for the Prophet – may God bless and greet him – said, 'Supplicatory prayer is the core of worship [of God]', therefore the performance of worship is better than refraining from it. Besides, this is a right due to God Most High. Even though God may not answer the servant's prayer and he will not receive what he has asked for, he has still given his Lord what is due to Him. For prayer is nothing but an expression of the need inherent in the state of servanthood (*ʿubudiyya*)." Abu Hazim al-Aʿraj said: "Being deprived of prayer is harder for me than [my prayer] not being answered." Another group argues that silence and passivity in the face of divine decree are more perfect [states] and satisfaction with the divine choice is more appropriate [for the servant]. This is why al-Wasiti said: "Choosing what has been for you in pre-eternity is better than opposing the divine decree of the moment (*waqt*) [by praying to God]." The Prophet – may God bless and greet him – said, quoting God's communication: "I will give a better reward to the servant whose recollection of My [name] prevents him from asking Me for something over those who ask something of Me." Others say: "The servant should pray to God with his tongue, while maintaining satisfaction [with His decree] in his heart. In this way, he should combine both."

The most appropriate stance is to say that moments vary: in certain circumstances (*ahwal*) prayer is preferable to silence and constitutes the proper behavior (*adab*), while in others silence is preferable to prayer and constitutes the proper behavior. The servant realizes this with every [new] moment, for the knowledge of each moment takes place as moments flow. Whenever the servant's heart finds a sign pointing to prayer, then prayer is preferable and whenever it finds a sign pointing to silence, then silence is preferable. One should also say: "While in the state of prayer, the servant must not be neglectful of contemplating His Lord Most High. He is also required to monitor his spiritual state. If his prayer leads to

489 Q. 27:62.

the expansion (*bast*)[490] of his current moment, than prayer is preferable for him. However, if, during his prayer, his heart feels something like an irritation (*zajr*) and contraction (*qabd*), then abandoning prayer at that moment is preferred. If his heart finds neither expansion nor an irritation, then his praying or not praying is equal for him. If in this moment in time he is preoccupied with [exoteric] knowledge (*ʿilm*),[491] then prayer is preferable for him, since it is [part of] worship. However, if in this moment in time he is preoccupied with [esoteric] knowledge (*maʿrifa*), a mystical state and silence, then silence is preferable for him. It is also appropriate to say: "For anything that benefits the Muslims and gives God His due, prayer is always preferable. As for anything that benefits the servant's own self, silence is better."

According to a transmitted report: "When a servant whom God – praise be to Him – loves prays to Him, He says: 'Gabriel, do not fulfill the need of My servant just yet, for I love to listen to his voice.' However, when a servant whom God dislikes prays to God, He says://340 'Gabriel, fulfill his need [immediately], for I abhor his voice!' " It is related that Yahya b. Saʿid al-Qattan – may God have mercy on him – saw God – praise be to Him – in a dream and asked Him: "I pray so much to You, my God. However, You do not answer me!" God responded: "Yahya, this is because I love to listen to your voice!" The Prophet – may God bless and greet him – said: "By the One Who holds my soul in his hand, when the servant with whom God is angry prays to Him, He turns away from him. When the servant prays to God once again, He turns away from Him again. The servant prays for the third time, and again God turns away from him. When the servant prays to Him for the fourth time, God Most High says to His angels: 'My servant has refused to pray to anyone other than Me, therefore I have answered his prayer.' "

Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Muhammad b. ʿAbdallah b. Bashran informed us in Baghdad: Abu ʿAmr ʿUthman b. Ahmad, nicknamed "Ibn al-Sammak", told us: Muhammad b. ʿAbd Ribbihi al-Hadrami said: Bishr b. ʿAbd al-Malik informed us: Musa b. al-Hajjaj told us: Malik b. Dinar said: al-Hasan [al-Basri] told us on the authority of Anas b. Malik – may God be pleased with him – who said: "In the time of the Messenger of God – may God bless and greet him – there lived a man who brought goods [for sale] from Syria to Medina and from there back to Syria. He traveled alone, not with any caravan, putting his trust in God – may He be great and exalted. Once, as he was traveling from Syria to Medina he was confronted by a robber riding a horse. The robber ordered him to stop. The merchant stopped and told the robber: 'Take my merchandise and leave me alone!' The robber responded: 'I already have your merchandise. However, I want your soul as well!' The merchant said: 'Why do you need my soul? Take my merchandise and leave me alone!' However, the robber repeated what he had

490 See the chapter on "expansion" (*bast*) and "contraction" (*qabd*) (pages 79–81).

491 That is, the knowledge of the external aspects of religion (*zahir*) as opposed to the realization of its internal meaning (*batin*).

just said, to which the merchant responded: 'Then wait until I perform my ablutions, my ritual prayer, and my supplicatory prayer.' The robber said: 'Do as you see fit.' The merchant rose, performed his ablution, his ritual prayer of four prostrations, whereupon he raised his hands to the sky and uttered: 'O the Loving One, O the Loving One! You are the possessor of the magnificent throne [of the Universe], the One in Whom all things originate and to Whom they return, You, Who does whatever He pleases! I implore you by the light [emanating from] Your face, the light that fills all the corners of this Universe, I implore you by Your power, with which You have predetermined the fate of Your creation and Your mercy which has encompassed everything. There's no deity but You! O [my] succor, come to my rescue.' (And he repeated this three times.) As soon as he completed his supplicatory prayer, there appeared a rider dressed all in green on a grey horse. He held in his hand a spear made of light. When the robber saw the rider, he abandoned the merchant and rode toward the rider. When he approached him, the rider charged him and dealt him a blow that threw him from his horse. Then he came up to the merchant and told him: 'Rise and kill him!' The merchant asked him: 'Who are you? I have never killed anyone in my entire life and I abhor killing anyone!' Then the rider returned//341 to the robber and killed him. Then he came to the merchant once again and said: 'Know that I am an angel from the third heaven. When you uttered your prayer for the first time, we heard a noise at the gates of the heavens. We [angels] said to each other: 'Something has happened!' When you prayed the second time, the gates of the heavens were thrown open and there appeared sparks of fire from behind them.' When you prayed for the third time, Gabriel – peace be upon him – fell from [the upper heaven], screaming: 'Who will come to the rescue of this distressed one?' So I asked my Lord to entrust me with his [the robber's] killing. Know, O servant of God, that whoever prays to Him with a prayer like yours at the time of distress, hardship or any other affliction, God Most High will surely relieve him from it and come to his rescue.' So, the merchant returned to Medina safe and sound, and went to the Prophet – may God bless and greet him – to tell him the story of what had happened. The Prophet – may God bless and greet him – told him: 'God – may He be great and exalted – has dictated to you His Most Beautiful Names. Whoever implores Him with them will receive His answer, and whoever asks something of Him by them, his request will be granted.' "

Part of the proper conduct in supplicatory prayer is the continual attentiveness of the heart so that it shall not be neglectful. It is related that the Prophet – may God bless and greet him – said: "God Most High will never answer the prayer of a servant whose heart is heedless." Another condition is that the supplicant's food be lawful (*halal*), for the Prophet – may God bless and greet him – said: "Obtain your livelihood properly and your supplicatory prayer will be answered." It is said that supplicatory prayer is a key whose ridges are made of a lawful morsel. Yahya b. Muʿadh used to pray, saying: "O my God, how can I, who disobey You, ask You for something [in prayer]? And how can I not ask You, Who are ever generous?" It is related that Moses – peace be upon him – passed by a man who

was humbly making his supplicatory prayer. Moses said: "My God, if only I had the power [to fulfill] his need, I would have done so!" Then God Most High revealed to him: "I am more compassionate toward him than you, for when he prays to Me his heart is preoccupied with his sheep and goats. I do not answer the prayer of a servant whose heart is preoccupied with someone other than Me." Moses – peace be upon him – mentioned this to the man. He then turned himself wholly to God Most High, and his need was fulfilled [by God]. Some people told Jaʿfar al-Sadiq: "What is wrong with us? We pray, but our prayers are not answered?" He responded: "Because you pray to the One Whom you do not know!"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Yaʿqub b. Layth[492] developed an ailment which eluded his physicians. He was told: 'In your realm there's a righteous man named Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari]. If he were to pray for you, God – praise be to Him – may answer his prayer.' So [Yaʿqub b. Layth] summoned Sahl to his court and told him: 'Pray to God – may He be great and exalted – on my behalf.' Sahl told him: 'How can my prayer on your behalf be answered,//342 when you unjustly hold people in your prisons?' So Yaʿqub released all the prisoners he had held. Sahl prayed: 'O God, You have already shown him the humiliation of being disobedient [toward You]. Now show him the power of being obedient [to You] by removing his affliction!' [Thereupon] Yaʿqub recovered from his illness. He offered a great deal of money to Sahl, but the latter refused to accept it. Someone told him: 'You should have accepted this money in order to give it to the poor!' Sahl cast his glance on some desert pebbles and they turned into jewels. He then asked his companions: 'How can a man [like myself] who has been granted such power stand in need of Yaʿqub b. Layth's money?' "

It is related that Salih al-Murri used to say: "If one keeps knocking on the door persistently, it will eventually open for one." To this Rabiʿa [al-ʿAdawiyya] responded, saying: "For how long will you continue saying this? Has the door ever been closed, so that one had to request that it be opened?" Salih replied: "An old man [like myself] has shown ignorance (*jahila*), while a woman has shown [true] knowledge (*ʿalimat*)." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu Bakr al-Harbi say: I heard al-Sari [al-Saqati] say: "One day I attended a gathering at Maʿruf al-Karkhi's house. A man came to him and said: 'Abu Mahfuz, can you pray to God Most High that my purse be returned to me?' There was one thousand *dinars* in it and it was stolen [from me]. Maʿruf did not say a word. The man asked him once again. He did not say a word. The man asked again. Finally, Maʿruf responded, saying: 'What should I say? [God,] return to this man what You have withheld from Your prophets and Your elect ones (*asfiyaʾ*)?' However,

492 Yaʿqub b. Layth al-Saffar ("the Coppersmith"), the leader of a popular rebellion against the ʿAbbasids in eastern Iran, who was able to assert his control over part of eastern Iran and Afghanistan; he died in 265/879.

the man kept pleading, 'Pray to God Most High on my behalf!' until Maʿruf finally said: 'O my God, choose what's best for him!' "

It is related that al-Layth said: "One day I met ʿUqba b. Nafiʿ.[493] He was blind. After a while I met him again. This time he could see. I asked him: 'How was your sight restored?' He answered: 'Someone came to me in a dream and told me: "Say: 'O Near One (*ya qarib*)! O One Who answers! O One Who hears the prayer! O One Who is kind to anyone He wishes! Return my eyesight to me!' " I said this and God – may He be great and exalted – returned my eyesight to me!' "

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "When I first returned from Marv to Nishapur, I was afflicted with a pain in my eye. For several days, I was unable to sleep. One morning I was finally overcome with slumber and heard a voice saying: 'Shall not God suffice His servant?'[494] When I woke up, both my eyesore and my pain were gone. Since then, I have never been afflicted by any eye pain." It is related that Muhammad b. Khuzayma said: "When Ahmad b. Hanbal[495] died, I was//343 in Alexandria. I was overcome with sadness. Then, in a dream I saw Ahmad b. Hanbal walking proudly. I asked him: 'Abu ʿAbdallah, whence this [proud] gait?' He responded: 'This is the gait of the servants of God in the abode of peace.' I asked: 'What has God – may He be great and exalted – done with you?' He answered: 'He pardoned me, placed a crown on my head and golden sandals on my feet. God told me: "Ahmad, this is [a reward for] your saying that the Qurʾan is My speech!" He then added: "Ahmad, pray to Me with the prayer that has come to you from Sufyan al-Thawri and which you used to utter while you were in that world!" So I said: "O Lord of everything! By Your power over everything, pardon me for everything and question me not about anything [I have done]!" God then said: "Ahmad, this is Paradise. Enter!" And I entered it.' "

It is related that a youth once clutched the cover of the Kaʿba saying: "O my God, You have no partner to whom one may turn [for help], nor a vizier whom one may bribe [to gain access to You]. If I obey You, it is only due to Your good grace, so all praise still belongs to You. If, on the other hand, I disobey, I do so out of my own ignorance, so that You have a clear proof against me. Yet, although Your proof against me is firmly established and the proof [of my innocence] is invalid in Your eyes, You have still pardoned me!" [Suddenly], he heard a voice saying: "This youth is safe from the hellfire." They say: "[The object of] supplicatory prayer is to present one's need to God Most High. Yet, the Lord will still do as He pleases." They say: "The prayer of the ordinary people is their words; the prayer of ascetics (*zuhhad*) is their deeds; and the prayer of divine

493 A prominent military commander, who directed the Arab conquest of North Africa. He fell in a battle against a Berber-Byzantine force in 63/683. ʿUqba's real historical personality is obscured by a thick layer of legends associated with his name.

494 Q. 39:36.

495 The famous *hadith* collector and transmitter who founded the Hanbali religio-political school in Baghdad. He died there in 241/855.

gnostics (*ʿarifun*) is their spiritual states." They also say: "The best prayer is one that springs from [one's] sorrows." A Sufi said: "If you have asked God for something, and He grants your request, ask Him immediately for Paradise, for this may be the day when all your requests are being granted." They say: "The tongues of the beginners [on the Sufi path] are overflowing with supplicatory prayers, whereas the tongues of those who have attained true realities (*mutahaqqiqun*) are devoid of them." When someone asked al-Wasiti to make a prayer, he said: "I am afraid that if I pray, I will be told: 'If you are asking Us for something that We have already predetermined for you, you are thereby mistrusting Us. And if you ask Us for something that we have not predetermined for you, then your praise of Us is false. If, on the other hand, you remain content, We shall bestow upon you the things that We have decreed for you from eternity.'"

It is related that ʿAbdallah b. Munazil said: "I have not prayed for fifty years and do not wish anyone else to pray on my behalf." They say: "Prayer is the ladder of the sinful." They say: "Prayer is an exchange of messages. As long as this exchange is maintained, all is well." They also say: "The sinful make their prayers with their tears."//344 I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "When the sinner weeps, he sends a message to God – may He be great and exalted." About this they recite the following [verse]:

The tears of the young man reveal what he is trying to conceal
And his sighs show what is hidden in his heart.

A Sufi said: "Praying is the abandoning of sins." They say: "Prayer is the tongue of passionate longing for the Beloved." They say: "Obtaining permission to pray [from God] is better for the servant than having his supplication granted." Al-Kattani said: "God Most High casts apologies on the tongue of the believer only in order to open the door of His pardon for him." This means: "Supplicatory prayer puts you in the presence of God, whereas [God's] granting [your request] leads to [your] departure [from Him]. Therefore, standing at [God's] door [in supplication] is better than leaving [Him] after [your request] is granted." They say: "Prayer means addressing God Most High with the tongue of humility and shame (*hayaʾ*)." They say: "One of the conditions of prayer is to accept [divine] decrees with contentment." They say: "How can you expect [God] to answer your prayer, when you have cluttered its passage with your sinful deeds?" Someone asked a Sufi to pray on his behalf. He answered: "You are already distancing yourself enough from God by putting an intermediary between you and Him."

I heard Hamza b.Yusuf al-Sahmi say: I heard Abu ʾl-Fath Nasr b. Ahmad b. ʿAbd al-Malik say: I heard ʿAbd al-Rahman b. Ahmad say: I heard my father relate: "A woman came to [the shaykh] Baqi b. Makhlad[496] and told him: 'The

496 A celebrated transmitter of *hadith* and exegete of Cordova, who died in 276/889.

Christians[497] have captured my son. [I cannot ransom him] because I have no property except my house, which I cannot sell. If only you could direct me to someone who could ransom him, for I have no rest or consolation and cannot distinguish day from night.' Baqi told her: 'Fine. Go [back home] and I will look into this matter, God willing.' The shaykh then bowed his head and moved his lips. We waited a few days. Then, after a while, the woman returned bringing her son with her. She called out to the shaykh, saying: 'He returned home safely and has a story to tell you!' The young man said: 'I was a captive of a Christian ruler along with other prisoners. The ruler had a man who was charged with making us work every day. He used to take us into the desert to do some work, then bring us back in chains. As we were coming back from our work after sunset accompanied by our guard, the chains on my legs suddenly broke open and fell on the ground.' He then mentioned the exact date and time when this happened and they coincided with those during which the woman came to Baqi and he made his [silent] prayer. The young man continued: 'Our guard rushed to me shouting: "You have broken your chain!" I told him: "No, it simply fell from my legs!" The guard was bewildered. He called his comrades, who brought a blacksmith with them and put me back in chains. As soon as I took a few steps, the chain dropped from my legs once again. Now they were all bewildered. They called for some of their monks, who asked me: "Do you have a mother?" I said: "Yes." They told me: "Her prayer [on your behalf] has been answered. God – may He be great and exalted – has released you from bondage, and we can no longer keep you in chains." So they gave me some provisions and an escort, who took me back to Muslim territory.' "

Poverty (*faqr*)

God Most High said: "For the poor who are restrained in the way of God, and are unable to journey in the land; the ignorant man supposes them rich because of their abstinence, but thou shalt know them by their mark – they do not beg of people in a demanding way. And whatever good you expend, surely God has knowledge of it."[498]

Abu ʿAbdallah al-Husayn b. Shujaʿ b. al-Hasan[499] b. Musa al-Bazzaz informed us in Baghdad: Abu Bakr Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad b. al-Haytham al-Anbari informed us: Jaʿfar b. Muhammad al-Saʾigh told us: Qabisa told us: Sufyan [al-Thawri] told us on the authority of Muhammad b. ʿAmr b. ʿAlqama, on the authority of Abu Salama, on the authority of Abu Hurayra, on the authority of the Prophet – may God bless and greet him – who said: "The poor will enter Paradise five hundred years before the rich, which is half a day [according to the

497 *Al-Rum*, literally "the Byzantines"; this term in al-Andalus was applied to the Romance-speaking Christians of the northern part of the country.

498 Q. 2:273; 2:274, according to Arberry's translation.

499 Or "al-Husayn".

reckoning of the Qurʾan].”[500] Abu Bakr Muhammad b. ʿAbdus al-Hiri informed us in Baghdad: Abu Ahmad Hamza b. al-ʿAbbas al-Bazzaz told us in Baghdad: Muhammad b. Ghalib b. Harb told us: Muhammad b. Salama told us: Muhammad b. Abi ʾl-Furat told us on the authority of Ibrahim al-Hajari on the authority of Abu ʾl-Ahwas, on the authority of ʿAbdallah [b. al-ʿAbbas] that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: “The indigent is not he who wanders around in the hope of getting a morsel or two or a date or two.” Someone asked him: “Who, then, is the indigent one, Messenger of God?” He answered: “He is one who cannot find that which satisfies his need, yet is leery of begging [people for alms]//346 and [his poverty] is inconspicuous, therefore no one gives him any charity.”

The master [Abu ʾl-Qasim al-Qushayri] said: “He meant that ‘being ashamed of begging people [for alms]’ actually implies ‘being ashamed before God Most High to beg people [for alms]’, not ‘being ashamed of begging people [for alms]’.”

Poverty is the hallmark of the friends of God (*awliyaʾ*), a decoration of the pure (*asfiyaʾ*), and the special feature with which God – praise be to Him – distinguishes His elect ones from among the righteous and the prophets. The poor are the elect servants of God – may He be glorified and exalted – and the carriers of His secrets among His creatures. By means of them God protects His creatures and due to their blessings He bestows livelihood upon them. The poor are the patient ones, who will sit next to God Most High on the Day of Judgement, as related in a report transmitted from the Prophet – may God bless and greet him.

The master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Ibrahim b. Ahmad b. Muhammad b. Rajaʾ al-Fazari told us: ʿAbdallah b. Muhammad b. Jaʿfar b. Ahmad b. Khushaysh al-Baghdadi told us: ʿUthman b. Maʿbad told us: ʿUmar b. Rashid told us on the authority of Malik [b. Anas], on the authority of Nafiʿ, on the authority of [ʿAbdallah] b. ʿUmar, on the authority of ʿUmar b. al-Khattab – may God be pleased with him – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: “There is a key to everything and the key to Paradise is love of the indigent, for the poor are the patient ones, who will sit next to God Most High on the Day of Judgement.” It is related that someone brought ten thousand *dinars* to Ibrahim b. Adham. However, he refused to accept them, saying: “Do you want to erase my name from the roster of the poor by ten thousand *dinars*? I will never do this!” Muʿadh al-Nasafi said: “God Most High will never destroy a people, no matter what they do, unless they hold the poor in contempt and humiliate them!” It is said: “If the poor in God had no other virtue except their desire that the Muslims enjoy the abundance of provisions and their availability to all, this would be sufficient for them. Then they would need to purchase these

500 According to Islamic theology, time in the Hereafter will be different from that of this world; see Q. 22:47.

provisions, while the rich would have to sell them. If this is the case with the ordinary poor, what would then be the status of the elect among them?"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: I heard Abu Bakr b. Samʿan say: I heard Abu Bakr b. Masʿud say: "Someone asked Yahya b. Muʿadh about poverty. He answered: 'Its True Reality is that the servant of God is independent of anything except God and its mark is not being in need of any provisions.'" I also heard him [al-Sulami] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Ibrahim al-Qassar say: "Poverty is a clothing that brings about contentment (*rida*), if one has realized its true meaning."//347 A poor man from Zuzan came to the master Abu ʿAli al-Daqqaq in the year 394 [1003] or 395 [1004]. He was wearing a hair-shirt and a hat made of wool. One of Abu ʿAli's companions asked him mockingly: "How much did you pay for this wool?" He answered: "I bought it with this world [of ours]. However, if I were offered the Hereafter for it, I would not sell it!" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A poor man stood up during a [Sufi] gathering and begged for charity, saying: 'I have gone hungry for three days!' One of the Sufi masters who was there exclaimed: 'You lie! Poverty is a secret [between you and] God. He does not entrust His secret to someone who divulges it to whomever he wishes!'"

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. al-Farraʾ say: I heard Abu Zakariya al-Nakhshabi say: I heard Hamdun al-Qassar say: "When Satan and his troops get together, nothing makes them more happy than three things: when someone murders a believing Muslim, when someone dies in the state of unbelief, and when [they see a man whose] heart dreads poverty." I also heard him [al-Sulami] say: I heard ʿAbdallah b. ʿAtaʾ say: I heard Abu Jaʿfar al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "O poor ones, you are known thanks to God and you are being honored because of Him. However, how will you fare with God when you find yourselves alone with Him?" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Hasan al-Baghdadi say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani say: I heard someone ask al-Junayd: "Which state is better: being in need of God Most High – praise be to Him – or being satisfied with God Most High?" Al-Junayd responded: "When one's need in God – may He be great and exalted – is sound, then one's complete satisfaction with God Most High is sound too. Therefore, you should not ask which of them is better, for one cannot be perfected without the other." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu Jaʿfar [al-Farghani] say: I heard Ruwaym [b. Ahmad] say, when asked about the characteristic feature of the poor person: "Placing oneself under the commands of God Most High."//348 It is said that the poor are distinguished by three character traits: protecting one's secret heart [from evil influences], performing one's religious duty (*fard*), and maintaining one's poverty.

Someone asked Abu Saʿid al-Kharraz: "Why does the beneficence of the rich not reach the poor?" He answered: "For three reasons: their wealth is illegal, their giving is not approved by God, and because the poor are meant to suffer."

God – may He be great and exalted – revealed to Moses – peace be upon him: "When you see the poor, beg them in the same way you beg the rich. If you do not do this, then you can bury everything I have taught you under the dust." It is related that Abu ʾl-Dardaʾ[501] said: "I'd rather fall from the wall of a castle and be smashed to pieces than attend a gathering of the rich, because I heard the Messenger of God – may God bless and greet him – say: 'Beware of sitting together with the dead.' Someone asked him who were 'the dead'. He responded: 'The rich.'" Someone complained to al-Rabiʿ b. Khuthaym about high prices. He responded: "We are not worthy of being starved by God. He only starves His friends (*awliyaʾ*)." Ibrahim b. Adham said: "We sought poverty but got wealth, whereas other people sought wealth but got only poverty." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. ʿAli say: I heard al-Hasan b. ʿAlawayh say: "Someone asked Yahya b. Muʿadh about poverty. He answered: 'It is nothing but fear of poverty.'" Someone asked [a Sufi]: "What is wealth?" He answered: "It is trust (*amn*) in God Most High." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say: I heard al-Karini[502] say: "The poor person who is sincere shuns wealth lest he becomes rich and spoils his poverty, whereas the wealthy one shuns poverty lest it comes and deprives him of his wealth." Someone asked Abu Hafs: "How does the poor one approach his Lord – may He be great and exalted –?" He responded: "The poor one has nothing but poverty with which to approach his Lord."//349 It is said that God Most High revealed the following to Moses – peace be upon him: "Would you like to have all the good works of the whole of mankind on the Day of Judgement?" He answered: "Yes." God said: "[Then you must] visit the sick and clear lice from the clothing of the poor." So Moses – peace be upon him – made a habit for himself of spending seven days of each month delousing the garments of the poor and visiting the sick.

Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "There are five things that constitute the [true] core of everyone's soul: a poor man who shows himself to be free from want, a hungry man who shows himself to be satiated, a sad man who shows happiness, a man who shows love to his adversary, and a man who fasts during the day and keeps vigil during the night without showing weakness." Bishr b. al-Harith said: "The best station is [to be able to] withstand poverty until your grave." Dhu ʾl-Nun said: "God's displeasure with His servant becomes evident when he [the servant] is afraid of poverty." Al-Shibli said: "The minimal indication of true poverty is this: when the servant who is offered the entire world decides to give it out as charity. If, however, after that he says to himself, 'I should have saved some of it [at least for] one day', his poverty is insincere." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "People dispute what is better: poverty or wealth. In my opinion, it is best when one is given enough to sustain himself (*kifayatah*), whereupon one perseveres with this [for the rest of one's life]."

---

501 A Companion of the Prophet, who was renowned for his asceticism and frugality.
502 Or "al-Karnabi".

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu Muhammad b. Yasin say: "I asked Ibn al-Jallaʾ about poverty. He fell silent until everyone else had left, then walked away himself only to return [to me] after a short while. He then said: '[When you asked,] I had four *daniqs*[503] on me and was thus ashamed before God – may He be great and exalted – to converse about poverty. So I left and gave them away.' He then sat down and began to converse about poverty." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi say: Ibrahim b. al-Muwallad said: "I asked Ibn al-Jallaʾ: 'When does the poor one [consider himself deserving] of his name?' He responded: 'When he rids himself of any trace of it.' I asked him: 'How can this be?'//350 He said: 'When he has it, it does not belong to him, and when he does not have it, it belongs to him!' " They say: "True poverty is that the poor one in his poverty is not satisfied with anything, except He for Whom he has [true] need." ʿAbdallah b. al-Mubarak said: "To appear rich while being poor is better than poverty itself."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Hilal b. Muhammad say: I heard al-Naqqash say: I heard Bunan al-Misri say: "One day, as I was sitting in Mecca, I saw a youth in front of me. A man approached him who was carrying a purse full of *dirhams*. He placed it in front of him, to which the youth responded, saying: 'I do not need this!' The man told him: 'Then give this [money] to the indigent (*masakin*).' When the evening came, I saw the youth in the valley begging. I told him: 'You should have saved at least some of that [money] for yourself!' He answered: 'At that time, I was not sure I would still be alive now!' "

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAli b. Bundar al-Sayrafi say: I heard Mahfuz say: I heard Abu Hafs [al-Haddad] say: "The best way for the servant to reach his Master is to be in need of Him in all his [spiritual] states, to follow the custom [of His prophet] in all his deeds, and to eat nothing but licit food." I also heard him [al-Sulami] say: I heard al-Husayn b. Ahmad say: I heard al-Murtaʿish say: "The aspirations of the poor should not run ahead of his feet." I also heard him say: I heard Abu ʾl-Faraj al-Warathani say: I heard Fatima, sister of Abu ʿAli al-Rudhbari, say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "There were four individuals [who were unique in terms of poverty] during their time. One would not accept anything from either his brethren or the rulers. This was Yusuf b. Asbat. He inherited seventy thousand *dirhams* from his father, yet accepted none of it. He used to weave palm-leaf mats with his own hands. Another one – Abu Ishaq al-Fazari – used to accept [donations] from his brethren or the rulers. Whatever he accepted from his brethren he used to spend on those folks who concealed their poverty and refused to move [in order to collect charity]; whatever he accepted from the rulers he used to bring to the deserving ones from among the inhabitants of Tarsus.[504] The third was ʿAbdallah b. al-Mubarak. He would never accept [donations] from the rulers and whatever

503 A coin worth one-sixth of a *dinar*.

504 An ancient city in present-day Turkey, some 240 miles south-east of the capital Ankara.

he accepted from his brethren, he would reimburse them in kind. The fourth was Makhlad b. al-Husayn.//351 He would accept [donations] from the rulers, but not from his brethren, saying: 'The ruler does no one a favor [by his generosity], while the brethren do.'"

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A transmitted report says: 'Whoever humbles himself to a rich man because of his wealth has lost two-thirds of his faith.' This is because a man [acts] by his heart, by his tongue and by his soul. Therefore, whenever he humbles himself to a rich man by his soul and his tongue he has lost two-thirds of his faith; and whenever he assumes his superiority by his heart, while also humbling himself to him by his soul and his tongue, he has lost his faith in its entirety." It is said: "The minimal requirements for the poor man in his poverty are four: a knowledge that guides him; a scrupulous discernment (*waraʿ*) that keeps him away [from the forbidden]; a certainty (*yaqin*) that leads him [to his goal]; and a remembrance [of God] (*dhikr*) that brings about his intimacy [with God]." It is also said: "He who aspires after the honor bestowed by poverty will die poor, while he who aspires after poverty in order not to be distracted from God Most High [by mundane things], will die rich."

Al-Muzayyin said: "There used to be more paths to God than the stars of the sky. Of these only one has remained – that of poverty, for it is the soundest of them all." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard al-Husayn b. Yusuf al-Qazwini say: I heard Ibrahim b. al-Muwallad say: I heard al-Hasan b. ʿAli say: I heard al-Nuri say: "The sign of the poor is that he remains quiet at the time of scarcity and gives whatever he has to others at the time of plenty." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: "Someone asked al-Shibli about the true essence of poverty. He answered: 'It is that the servant of God finds satisfaction in nothing but God – may He be great and exalted.'" I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Mansur b. Khalaf al-Maghribi say: Abu Sahl al-Khashshab the Elder (*al-kabir*) said: "Poverty is [both] poverty and submissiveness." I responded, saying, "On the contrary, it is poverty and greatness", to which he responded, saying, "Poverty and [a plot of] land [in which you will be buried]", to which I responded, saying, "On the contrary, it is poverty and a throne [in the presence of God]". I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Someone asked me about the meaning of the words of the Prophet – may God bless and greet him: 'Poverty is close to unbelief.' I answered: 'The virtue and strength of a thing is in inverse proportion to the harm it brings. Whatever possesses the most virtue //352 has the most harmful effect as its opposite. For instance, faith is the noblest of all qualities, yet it has unbelief as its opposite. Since the danger inherent in poverty is that it may turn into unbelief, it leaves no doubt that it [poverty] is the noblest of all attributes.'"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Nasr al-Harawi say: I heard al-Murtaʿish say: I heard al-Junayd say: "If you meet a poor man, treat him with kindness not with knowledge, for kindness pleases

him, whereas knowledge alienates him." I asked him: "Abu ʾl-Qasim, how can knowledge alienate the poor man?" He answered: "Yes, if the poor man is sincere in his poverty, then your presenting him with your knowledge will melt him in the same way the fire melts [a piece of] lead." I also heard him [al-Sulami] say: "I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Muzaffar al-Qirmisini say: "The poor one has no need of God." The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] said: "This expression may be somewhat confusing for those who hear it, if they are ignorant of the aim of this folk.[505] The speaker implied that [the servant of God] should abandon any demands, give up his own free choice and be satisfied with God's – praise be to Him – decrees in his regard."

Ibn Khafif said: "Poverty means a lack of any property and the abandonment of the attributes of one's own self." Abu Hafs [al-Haddad] said: "One's poverty is not perfect until giving [to others] becomes more agreeable to one than receiving. Generosity is not when the wealthy one gives something to the indigent one. It is when the indigent one gives something to the wealthy one." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: I heard al-Duqqi say: I heard Ibn al-Jallaʾ say: "If humility were not an honorable quality in the eyes of God, then the poor would swagger when they walk." Yusuf b. Asbat said: "For forty years I have had only one shirt." One of them [Sufis] said: "[In a dream] I saw the [event of the] Day of Judgement. It was announced: 'May Malik b. Dinar and Muhamad b. Wasiʿ be brought into Paradise!' As I was watching I wondered which one of them would enter first. It was Muhammad b. Wasiʿ. I asked why he preceded [Malik b. Dinar] and was told://353 'He had only one shirt, whereas Malik had two!'" Muhammad al-Musuhi said: "The poor one has no need for anything [in this world]." Someone asked Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari]: "When can the poor one enjoy repose?" He answered: "Only when he expects nothing for himself in any given moment (*waqt*)." Some folk mentioned poverty and wealth in the presence of Yahya b. Muʿadh. He said: "[On the Day of Judgement] one will weigh neither poverty nor wealth. What will be weighed is patience and gratitude. Then it will be said: 'He was grateful [to God] and patient.'"

It is related that God Most High said to one of His prophets – peace be upon them: "If you want to know whether I am satisfied with you, look to what extent the poor are satisfied with you." Abu Bakr al-Zaqqaq said: "One whose poverty is devoid of fear of God (*tuqa*) eats food that is wholly illicit." It is related that during gatherings at Sufyan al-Thawri's house the poor were treated as if they were princes. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b Ahmad al-Farraʾ say: I heard Abu Bakr b. Tahir say: "Among the character traits of the poor is that they have no desire [for things] of this world. If one of them does have it, it should never exceed what is sufficient for him (*kifayatuh*)." He then said: "ʿAbdallah b. Ibrahim b. al-ʿAlaʾ recited to me: Ahmad b. ʿAtaʾ recited to me:

505 That is, the Sufis.

They told [me]: 'Tomorrow is a holiday. What will you wear?'
I answered: 'The garment of the one who pours out love in abundant gulps!'
Poverty and patience are my two garments underneath which is a heart that sees its intimate companion on Fridays and holidays
The best garment in which to meet your beloved on the day of visitation is one that he has clad you with
Time for me is nothing but [incessant] mourning, when you are not with me, O my hope!
And my holiday is whenever I can see and hear you!"

They say that these verses belong to Abu ʿAli al-Rudhbari. Abu Bakr al-Misri said, when asked about the poor man who is sincere: "It is he who has nothing and is not inclined to [acquire] anything." Dhu ʾl-Nun al-Misri said://354 "In my eyes, a constant need of God Most High that is tainted by confusion (*takhlit*) is still better than constant serenity that is tainted by self-conceit."

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Ahmad say: I heard Abu Bakr al-Jawwal say: I heard Abu ʿAbdallah al-Husri say: "For twenty years Abu Jaʿfar al-Haddad used to work, making one *dinar* per day. He would then spend it on the poor and fast. Between the sunset and evening prayer he would go around from door to door seeking charity." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʿAli al-Husayn b. Yusuf al-Qazwini say: I heard Ibrahim b. al-Muwallad say: I heard al-Hasan b. ʿAli say: I heard [Abu ʾl-Husayn] al-Nuri say: "One of the marks of the poor is to remain content in times of want and to spend lavishly [on others] during times of plenty." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Muhammad b. ʿAli al-Kattani say: "There was a youth with us in Mecca who wore tattered rags. He never attended our gatherings or sat with us [during our conversations]. I developed affection for him in my heart. One day I came into possession of two hundred *dirhams* that came from a lawful source (*halal*). I took them with me and put them on the edge of his prayer mat and said: 'This has come to me from a lawful source. Spend this [money] on whatever you want.' He looked at me askance and then revealed to me what was concealed from me, saying: 'I bought [this opportunity] to be in the presence with God Most High for seventy thousand *dinars*, not to count my other properties and estates. And you want to cheat me out of these [two hundred *dirhams*]?' He stood up and scattered the money. I sat there crouching as I was trying to gather it from the ground. I have never witnessed the like of the dignity with which he left, nor the like of the ignominy with which I was trying to gather up the money."

Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "For forty years I have been unable to pay the alms due at the end of Ramadan,[506] yet I have enjoyed a great prestige both among the common folk and the elite." I heard Shaykh Abu ʿAbdallah b.

506 Because he had no taxable property.

Bakawayh al-Sufi say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif telling this story. I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu Ahmad al-Saghir (the Younger) say: "I asked Abu ʿAbdallah b. Khafif about a poor man who went hungry for three days, whereupon he went out asking for alms: 'How would you describe him?' He said: 'This is greedy! [One should tell such people:] "Eat and be quiet!" When a poor man behaves like this, he has disgraced all of you!' " I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Sufi say: I heard al-Duqqi say, when he was asked about the bad manners of the poor before God in their affairs. He responded: "It is when they stoop down from [the search of] true realities (*haqiqa*) to [the search of] received knowledge (*ʿilm*)." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Tabari say: I heard Khayr al-Nassaj say: "[One day] I entered a mosque and found a poor man there. When he saw me, he approached me, saying: 'O master, have mercy on me, for my affliction is great indeed!' I asked him what his affliction was. He told me: 'I have not been able to experience any affliction and I have been in good health!' I looked at him and, lo, he was immediately showered with [the good things of] this world.' " I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Muhammad b. Muhammad b. Ahmad say: I heard Abu Bakr b. al-Warraq say: "May God bless the poor in this world and the next one!" Someone asked him [Abu Bakr] what he meant by this. He answered: "The ruler in this world cannot impose any property tax on him, while the All-Powerful One cannot call him to account in the Hereafter."

Sufism (*tasawwuf*)

The praise of purity (*safaʾ*)[507] is on everybody's tongue, while its opposite, impurity, deserves [nothing but] blame. ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani informed us: ʿAbdallah b. Yahya al-Talhi informed us: al-Husayn b. Jaʿfar told us: ʿAbdallah b. Nawfal told us: Abu Bakr b. ʿAyyash told us on the authority of Ziyad b. Abi Ziyad, on the authority of Abu Juhayfa,[508] who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – came out to us one day with the color [of his face] changed, saying: 'Purity has disappeared from this world, leaving nothing but impurity. Therefore, today death is a blessing for every [faithful] Muslim!' "

With time, this name came to be applied to the entire group. They began to say: "[This is] 'a man of purity' (*rajul sufi*) with [the word] *sufiyya* being the plural." As for the one who aspires to reach this [condition], he came to be called *mutasawwif*, with *mutasawwifa* for its plural. No evidence for such an etymological analogy can be found in the Arabic language. It is more likely that it is a nickname of sorts. There are also those who claim that it is derived from the word "wool" (*suf*); therefore, the verb *tasawwaf* would mean "to wear wool", in the same

507 According to an etymology popular in some Sufi circles, the word *tasawwuf* is derived from the Arabic root SFW with the general meaning of "being pure"; see *IM,* p. 5.

508 Or "Abu Hujayfa".

manner as the verb *taqammas* means "to wear a shirt (*qamis*)". This is possible. However, this folk are not unique in wearing wool.//356 There are also those who argue that the Sufis derive their name from the covered room (*suffa*)[509] [adjacent to] the mosque of the Messenger of God – may God bless and greet him. However, the word "Sufi" could not possibly have derived from *suffa*. [The same is true of] those who derive the word "Sufi" from "purity" (*safaʾ*); this, too, is far-fetched from the linguistic point of view. There are those who argue that it is derived from the word "row" (*saff*), meaning that they [Sufis] are in the front row [before God] with their hearts. This meaning is correct in principle, albeit the language disallows that it be derived from the word *saff*. In all, however, this group is too renowned to need any justification by attributing itself to any [particular] word or etymology. People have had much debate over the meaning of "Sufism" and "Sufi". Each one of them has spoken from his own experience (*ma waqaʿ lah*), so we cannot exhaust this topic without violating our [stated] principle of being concise. We therefore will limit ourselves to mentioning some of what they have said without going into details, God willing.

I heard Muhammad b. Ahmad b. Yahya al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: "Someone asked Abu Muhammad al-Jurayri about Sufism: 'It means assuming every sublime moral character trait and giving up every lowly one.'" I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard my father say: I heard Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAmmar al-Hamadani say: I heard Abu Muhammad al-Maraghi say: "Someone asked my master about Sufism. He answered: 'I heard that when al-Junayd was asked about it, he responded: "It means that God causes you to die for yourself, while endowing you with a life in Him."'" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbd al-Wahid al-Farisi say: I heard Abu ʾl-Fatik say: I heard al-Husayn b. Mansur say, when someone asked him about "Sufi": "He is solitary in his essence: no one accepts him and he accepts no one."[510] I also heard him [al-Sulami] say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad say: I heard Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr say: I heard Abu ʿAli al-Warraq say: I heard Abu Hamza al-Baghdadi say: "One sign of the sincere Sufi is that he is poor after having been wealthy, that he shows humility after having been glorified, and that he seeks anonymity after having experienced fame. As for the sign of the false Sufi, he enriches himself with [the things of] this world after having been poor, aspires to glory after having been humiliated, and seeks fame after anonymity."

Someone asked ʿAmr b. ʿUthman al-Makki about Sufism. He answered: "It is that the servant of God's behavior in each moment (*waqt*) is most appropriate for that particular moment." Muhammad b. ʿAli al-Qassab said: "Sufism means a noble moral character trait that a noble person shows in a noble moment in time

509 This word is sometimes translated as "bench"; but is more likely to apply to a portico or vestibule attached to the mosque, where a number of indigent Muslim were sheltered and fed by the Prophet.

510 That is, he belongs exclusively to God.

(*waqt*) in the presence of a noble company." Someone asked Samnun [al-Muhibb] about Sufism. He responded: "It means that you own nothing and nothing owns you."//357 Someone asked Ruwaym [b. Ahmad] about Sufism. He answered: "Turning yourself over to God Most High, so that He may do with you what He wants." Someone asked al-Junayd about Sufism. He answered: "Remaining with God Most High without any [physical] attachment (ʿ*alaqa*)." I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi say: Muhammad b. al-Fadl informed me: I heard ʿAli b. ʿAbd al-Rahman al-Wasiti say: I heard Ruwaym b. Ahmad al-Baghdadi say: "Sufism rests on three characteristics: sticking to poverty and being in need of God [alone]; achieving perfection in generosity and altruism (*ithar*);[511] relinquishing resistance [to divine decrees] and [your] free choice." Maʿruf al-Karkhi said: "Sufism means grasping divine realities (*haqaʾiq*) and despairing (*yaʾs*) of what the hands of men hold." Hamdun al-Qassar said: "Keep the company of the Sufis. They find excuses for your errors, while not glorifying you for your good deeds." Someone asked [Abu Saʿid] al-Kharraz about the Sufis. He answered: "They are a folk who are provided for [by God] until they rejoice and who are deprived [by God] until they are lost [to themselves]. Then they are summoned from the depth of [divine] mysteries [by a voice saying]: 'Come on! Weep over us!' " Al-Junayd said: "Sufism is a struggle with no truce." He also said: "They are the inhabitants of one household, which no one but they can enter." He also said: "Sufism is the recollection of God at a gathering [of like-minded people], ecstasy at the hearing [of this recollection], and action in compliance with the Divine Law." He also said: "The Sufi is like a [fertile] soil: [all manner of] base things (*qabih*) are cast onto it, yet it produces nothing except beautiful (*malih*) things." He also said: "He [the Sufi] is like the earth which is trampled upon by both the righteous and the evildoers; he is [also] like the cloud which casts its shade on all things; or like the raindrop that quenches everyone's thirst." He also said: "If you see a Sufi who is concerned about his appearance, you should know that his inner self is rotten (*kharab*)."

Sahl al-Tustari said: "The Sufi is he who does not care if his blood be spilled and his property taken away from him." Al-Nuri said: "One of the signs of a [true] Sufi is [his] contentment during times of scarcity and generosity to others during times of plenty."//358 Al-Kattani said: "Sufism (*tasawwuf*) is but good morals (*khuluq*); whoever surpasses you in good morals surpasses you in purity (*safaʾ*)." Abu ʿAli al-Rudhbari said: "Sufism is a vigil at the door of the Beloved, even when you are being chased away." He also said: "[Sufism] is the purity of nearness [with God], after the filth of banishment." It is also said: "There's nothing more repugnant (*qabih*) than a niggardly Sufi (*sufi shahih*)." It is also said: "Sufism is an empty hand and a beautiful heart." Al-Shibli said: "Sufism is to sit with God [unperturbed] by any concern." Ibn Mansur[512] said: "The Sufi is one who is appointed (*mushir*) by God Most High, while other creatures are

511 Literally, "in preferring others to yourself".

512 Or "Abu Mansur"; probably "al-Husayn b. Mansur al-Hallaj".

pointers to (*asharu*) God Most High." Al-Shibli said: "The Sufi is he who cuts himself off from creatures to attach himself to God, for God Most High said [to Moses], 'I have chosen thee for My service',[513] thereby cutting you off from all else; He then said to [Moses]: 'Thou shalt not see Me.'"[514] Al-Shibli also said: "Sufis are children in the lap of God." He also said: "Sufism is a lightning that burns everything (*barqa muhriqa*)." He also said: "Sufism is a guarantee against paying heed to creatures." Ruwaym said: "The Sufis are on the right track as long as they quarrel with one another.[515] As soon as they make peace, they go astray." Al-Jurayri said: "Sufism is scrutinizing one's spiritual states and maintaining proper manners (*adab*)." Al-Muzayyin said: "Sufism is [full] obedience to God." Abu Turab al-Nakhshabi said: "The Sufi is not sullied by anything and is purified by everything." It is said: "The Sufi is not exhausted by [his] quest and undisturbed by mundane things." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj [al-Tusi] say: "Someone asked Dhu ʾl-Nun//359 al-Misri about the Sufis. He answered: 'They are the folk who have chosen God – may He be great and exalted – over all else, and who God – may He be great and exalted – has chosen over everyone else.'" [Abu Bakr] al-Wasiti – may God have mercy on him – said: "At the beginning, the [Sufi] folk were guided by clear evidence (*isharat*), which later turned into mere motions (*harakat*), and now they are left with nothing but regrets (*hasarat*)." Someone asked al-Nuri about "Sufi". He answered: "It is one who has heard [divine commands] and who has chosen to observe them." I heard Abu Hatim al-Sijistani – may God have mercy on him – say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "I asked al-Husri: 'What do you think about "Sufi"?' He answered: 'It is he whom the earth cannot carry and whom the sky cannot shade.'" The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri]: said: "He [al-Husri] referred to the [spiritual] state of 'erasure' (*mahw*)."[516] It is said: "The Sufi is he who, when presented with two good states or two moral qualities, always opts for the better of the two."

Someone asked al-Shibli: "Why are the Sufis (*sufiyya*) called so?" He answered: "Because the traces of their [lower] selves still persist in them. Otherwise, they would have no name at all." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "Someone asked Ibn al-Jallaʾ about the meaning of 'Sufi'. He answered: 'We do not know him through the definitions of ordinary knowledge. However, we know that he is one who is poor and deprived of any means of sustenance (*asbab*), and who remains with God Most High no matter where he is, yet God – praise be to Him – does not bar him from knowing any place. Such a person is called "Sufi".'" One Sufi said: "Sufism means that you lose your social status (*jah*) and blacken your face in this world and the next." Abu Yaʿqub al-Mazabili said: "Sufism is a state in which human attributes are

513 Q. 20:41; 20:44, according to Arberry's translation.
514 Q. 7:143; 7:138, according to Arberry's translation.
515 That is, as long as they are eager to correct each other in their pursuit of godliness.
516 That is, one in which the Sufi loses his identity and joins God.

dissolved." Abu Hasan al-Sirawani said: "The [true] Sufi concerns himself with divine visitations (*waridat*), not with litanies (*award*)."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The best thing that has been uttered regarding this matter is the following: 'This path is not appropriate except for those with whose spirits God cleans the dunghills (*mazabil*).'" This is why Abu ʿAli once said: "If the poor one had nothing except for his spirit which he would offer to the dog guarding this door, the dog would not even look at it." The master Abu Sahl al-Suʿluki said: "Sufism is an aversion to (*iʿrad*) any opposition (*iʿtirad*) [to God's will]."//360 Al-Husri said: "The Sufi does not exist after his absence and is not absent after his existence." The master al-Qushayri commented: "This statement is complicated. By saying that 'he [Sufi] does not exist after his absence', he implied that when the Sufi's faults (*afat*) fall away from him, they never return. As for his statement 'he is not absent after his existence', it means that if he is preoccupied with God and nothing else, he retains his [high] status [in the eyes of God], while the rest of God's creatures lose theirs, and that things of this world (*hadithat*) have no impact on him." It is said: "The Sufi is completely effaced by the glimpses of the Divine." It is also said: "The Sufi is forced to act (*maqhur*) according to God's dispensations and is protected [from error] by [his] acts of worship." It is said: "The Sufi is not subject to change. If, however, he undergoes any change, it smears him not."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard al-Husayn b. Ahmad al-Razi say: I heard Abu Bakr al-Misri say: I heard al-Kharraz say: "I was in the mosque of Kairouan[517] during the Friday prayer, when I observed a man going around, saying: 'Show me charity! I was a Sufi, but have now become weak.' I offered him some charity, but he told me: 'Go away and leave me alone! This is not what I ask for!' And he refused my donation."

Good manners (*adab*)

God Most High said: "His eyes [the Prophet's] swerved not, nor swept astray."[518] They say: "[This means that] he [the Prophet] observed the manners of [being in] the presence [of God] (*adab*)." God Most High also said: "[Believers,] guard yourselves and your families against the Fire."[519] According to Ibn ʿAbbas's interpretation, this means: "Instruct them and teach them proper manners."

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri informed us: Ghannam said: ʿAbd al-Samad b. al-Nuʿman said: ʿAbd al-Malik b. al-Husayn told us on the authority of ʿAbd al-Malik b. ʿUmayr, on the authority of Musʿab b. Shayba, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her

517 An ancient mosque and religious college located in present-day Tunisia.
518 Q. 53:17.
519 Q. 66:6.

– who transmitted this from the Prophet//361 – may God bless and greet him – that he said: "It is the right of every child that its parent give it a good name, a good wet-nurse, and teach it good manners." It is related that Saʿid b. al-Musayyib said: "Whoever does not know his obligations toward God – may He be great and exalted – and fails to comply (*yataʾaddab*) with God's commands and prohibitions, is barred from good manners (*adab*)." It is related that the Prophet – may God bless and greet him – said: "God – may He be great and exalted – has instructed me in good manners and His instruction was excellent."

In truth, good manners is the combination of all virtuous character traits. The well-mannered person is one who has combined in himself all good character traits. Hence the word *maʾdaba*, which means "a gathering of well-mannered people". I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God be pleased with him – say: "The servant of God reaches Paradise by being obedient [toward Him], and he reaches God Himself by means of his good manners." I also heard him say: "I saw how someone tried to stretch his hand toward his nose in order to pick it during the prayer, but his hand was stopped." The master [al-Qushayri] said: "He must have said this about himself, for no one but he himself could have known that his hand was stopped." The master Abu ʿAli – may God have mercy on him – made a vow not to lean against anything. One day, I met him at a gathering and tried to put a cushion behind his back, because I saw that he had nothing to lean against. He discreetly moved away from my cushion. I thought that he was wary of the cushion because it was not covered by a cloth or rug. However, he told me: "I want no support whatsoever." After that I kept watching him [for a while] and indeed he never leaned against anything.

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Ahmad b. Muhammad al-Basri say: I heard al-Jalajili al-Basri say: "The declaration of the unity of God (*tawhid*) is an obligation that requires faith; therefore a person without faith (*iman*) cannot declare God's unity. Faith is an obligation that requires [the observance of the] Divine Law (*shariʿa*); therefore a person without the Divine Law can have neither faith nor the declaration of the unity of God. The Divine Law is an obligation that requires good manners; therefore a person who has no manners can have neither the Divine Law, nor faith, nor the declaration of the unity of God."

Ibn ʿAtaʾ said: "Good manners means that you stick to good deeds." Someone inquired of him what this meant. He answered: "This means that you treat God properly both inwardly and outwardly. If you do this, you are a well-mannered person (*adib*), even though you are not an Arab."[520]//362. He then recited the following:

When she spoke, she showed the utmost eloquence (*malaha*)
And when she kept silent, she showed the utmost elegance (*malih*).

---

520 According to a commonly held belief, the Arabs had an "inborn" ability to show "good manners" (*adab*) under any circumstances.

Muhammad b. al-Husayn informed us: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard al-Jurayri say: "For twenty years I have not stretched my legs even in a solitary retreat (*khalwa*), for one should observe good manners in the presence of God." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Whoever associates himself with rulers without showing good manners will be killed through his ignorance." It is related that someone asked Ibn Sirin: "What kind of good manners brings one closest to God Most High?" He answered: "Acknowledging His Lordship (*rububiyatuh*), showing obedience to Him through one's deeds, praising God in good times and being patient in bad ones." Yahya b. Muʿadh said: "If the divine gnostic misbehaves with the object of his knowledge (*maʿrufuh*),[521] he will perish along with the doomed."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Abandoning good manners necessitates expulsion. When one misbehaves on the carpet [in the living room], one is banished to the door; when one misbehaves at the door, one will be banished to the barnyard." Someone asked al-Hasan al-Basri: "Much has been said about the knowledge of good manners. Which of them are most beneficial in this world and most effective [in securing reward] in the Hereafter?" He answered: "Being knowledgeable in matters of religion. Renouncing this world, and being aware of your obligations toward God – may He be great and exalted." Yahya b. Muʿadh said: "One who has shown good manners toward God Most High will become one of His beloved." Sahl [al-Tustari] said: "The folk (*qawm*)[522] seek God's help in fulfilling His commands and are steadfast in observing good manners toward Him." It is related that Ibn al-Mubarak said: "We need a small amount of good manners more than we need a great deal of knowledge." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Saʿid say: I heard al-ʿAbbas b. Hamza say: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told us: al-Walid b. ʿUtba said: Ibn al-Mubarak said: "We kept seeking good manners even after those who could have taught them to us were all gone." They say: "There are three character traits that preclude estrangement [from God]//363: avoiding those who hold suspicious beliefs (*ahl al-rayb*), [observing] good manners, and causing no harm to others."

Shaykh Abu ʿAbdallah al-Maghribi – may God be pleased with him – recited to me the following verses pertaining to this matter:

Three things adorn the stranger in his wanderings
They are good manners, then good morals, and, thirdly,
Keeping away from that which is suspicious.

When Abu Hafs [al-Haddad] arrived in Baghdad, al-Junayd told him: "You have instructed your followers in manners [suitable] for sultans!" Abu Hafs answered: "Beautiful outward manners are a sign of beautiful manners on the

521 That is, God.
522 That is, the Sufis.

inside!" ʿAbdallah b. al-Mubarak is said to have said: "Good manners for the gnostic is what repentance is for the beginner [on the Sufi path]." I heard Mansur b. Khalaf al-Maghribi say: "Someone said to a Sufi: 'You have bad manners!' He answered: 'No, I do not have bad manners!' He was then asked: 'Who taught you manners?' He answered: 'The Sufis!' "

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Tusi al-Sarraj say: "With respect to manners people can be divided into three categories: the people of this world, most of whose manners have to do with eloquence, rhetoric, and the study of various sciences, names of rulers, and poetry of the Arabs; the second category comprises the men of religion, who acquire their manners through the subjugation of their [base] souls, restraining their members [from prohibited things], observing the norms of the Divine Law, and abandoning passions and appetites; the third category comprises the elite (*khususiyya*); their manners consist of purifying their hearts, scrutinizing their inner thoughts, being faithful to their pacts, observing [the conditions of] every [spiritual] moment (*waqt*), paying little attention to tempting thoughts, and observing the rules of proper behavior in their striving [toward God], during the time of being in the presence [of God], and while traversing the stations of proximity [with Him]."

It is recounted that Sahl b. ʿAbdallah said: "Whoever has succeeded in forcing himself to observe good manners will be sincere in his worship of God." It is said: "No one can attain perfection in good manners except for the prophets and the veracious ones (*siddiqun*)." ʿAbdallah b. al-Mubarak said: "Much has been said about good manners. We simply say: 'It is [nothing but] the knowledge of your soul.' " Al-Shibli said: "Speaking profusely in the presence of God – praise be to Him – is [a sign of] bad manners." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "The manners of the divine gnostic (*ʿarif*) are superior to any other kind of manners, because his heart is instructed in good manners by the object of his knowledge." A Sufi said: "God – praise be to Him – said: 'When I allow someone to stay in the presence of My names and attributes, I always impose//364 proper manners upon him; when, however, I decide to reveal to him the True Reality of My essence (*haqiqat dhati*), I impose perdition (*atab*) upon him. So, choose what you like best: good manners or perdition!' "

It is said that one day Ibn ʿAtaʾ pushed his leg in the middle of the circle of his companions, saying: "Violating the rules of proper behavior amidst its upholders is itself [a sign] of proper behavior!" This statement is justified by the following report: "The Prophet – may God bless and greet him – was with Abu Bakr and ʿUmar, when ʿUthman entered [the room]. The Prophet covered up his thigh, saying: 'How can I not be ashamed before a man, before whom even the angels feel ashamed?' " The Prophet – may God bless and greet him – thereby indicated that despite ʿUthman's bashfulness, which the Prophet held in high regard, his relations with Abu Bakr and ʿUmar were more intimate. A similar meaning is conveyed by the following verses:

I behave with restraint and modesty; however, when I find myself in the company of trustworthy and honorable people
I let myself loose and behave naturally, speaking what I want without any bashfulness.

Al-Junayd said: "When one's love [of God] is true, the rules of proper behavior fall away." On the other hand, Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "When one's love [of God] has proved to be true, one must nevertheless be meticulous in observing good manners." Al-Nuri said: "He who does not observe the rules of proper behavior in his mystical moment (*waqt*), his moment will turn into spite (*maqt*)." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "When the seeker (*murid*) leaves the bounds of proper behavior, he will return to where he came from." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say the following about the words of God – may He be great and exalted: "Job, when he called unto his Lord, said: 'Behold, affliction has visited me, and Thou art the most merciful of the merciful.'[523] He [Job] did not say, 'Have mercy on me!', because he wanted to observe the proper rules of address. The same is true of Jesus – peace be upon him – who said: 'And if Thou chastisest them, they art Thy servants'[524] and 'If indeed I said it, Thou knowest it.'[525] He [Jesus] did not simply claim: 'I did not say [such a thing]' in order to observe the rules of proper behavior in the presence [of God].' "

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Tayyib b. al-Farkhan say: I heard al-Junayd say: "One righteous man came to me on a Friday and asked me: 'Send with me one of your poor folk [to my house]. He [may] bring me joy and eat something with me.' I looked around and saw a poor man, in whom I observed the marks of dire need. I called on him//365 and said: 'Go with this old man and bring him joy!' The poor man departed. Soon afterwards, the old man came to me and said: 'Abu ʾl-Qasim, that poor man ate nothing but a small morsel, then left my house!' I asked him: 'Perhaps you said some harsh word to him?' The old man said: 'No, I said nothing!' I looked around and saw the poor man sitting nearby. I asked him: 'Why did not you make him happy [by sharing his meal with him]?' He said: 'My lord, I traveled from Kufa to Baghdad without eating anything en route. I did not want to appear ill-mannered in your presence [by asking you for food]. When you called on me, I was glad, because the invitation came from you [without my request]. So I followed [the old man] as if I was heading for Paradise. When I sat at his table, he gave me a piece of food, saying: "Eat it! I love [sharing] this dish [with you] more than ten thousand *dirhams*!" When I heard him say this, I realized that his intentions were mean (*danʾ al-himma*), so I decided not to eat his food.' " Al-Junayd then said [to the host]: "Didn't I tell you that you misbehaved toward

523 Q. 21:83.
524 Q. 5:118; in this passage the Qurʾanic Jesus disowns his misguided followers (i.e., the Christians), who deified him and his mother.
525 Q. 5:116.

this [poor] man?" The host exclaimed: "Abu ʾl-Qasim, I repent!" So, al-Junayd told the poor man to go back with the old man and to fill [his heart] with joy.

The rules of travel (*safar*)

God – may He be great and exalted – said: "It is He Who conveys you on the land and the sea."[526] ʿAli Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Muhammad b. al-Faraj al-Azraq told us: Hajjaj told us: Ibn Jurayj said: Abu ʾl-Zubayr informed us that ʿAli al-Azdi informed him that ʿIbn ʿUmar related to them: "When the Messenger of God – may God bless and greet him – mounted a camel in order to set out on a journey, he would say 'God is the greatest' (*Allah akbar*) three times, whereupon he would add: 'Glory be to Him Who has subjugated this [beast] to us, and we ourselves were not equal to it; surely unto God we are turning.'[527] He would then proceed saying: 'O God, in this journey we plead that You grant us righteousness and piety and only the deeds that please You! O God, make our journey easy for us! O God, You are our companion in this journey and our representative with our family [that we are leaving behind]. O God, I take refuge in You against the hardships of this journey, the worries of the return and the evil eye in our property and family.' And when he returned, he would repeat the same words: 'We are coming back repentant, and praising our Lord!' "

The master [al-Qushayri] said: "Since most folks of this group (*taʾifa*)[528] recommend travel, we have dedicated a special chapter of this epistle to it. For it is indeed one of their greatest achievements. Yet, even within this group people still disagree as to whether [one should] travel. Some even//366 give preference to staying in one place over travel. They would not travel unless this is a [religious] obligation (*fard*), such as, for example, the performance of the pilgrimage. Among those who preferred staying put were al-Junayd, Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari], Abu Yazid al-Bistami, Abu Hafs [al-Haddad], and some others. Others, however, had chosen travel and remained committed to it until they departed from this world, for instance, Abu ʿAbdallah al-Maghribi, Ibrahim b. Adham, and so on.

Many of them traveled extensively at the beginning [of their Sufi calling], then, toward the end of their lives, they settled down and stayed put. This is the case with Abu ʿUthman al-Hiri, al-Shibli, and others. Each of them had principles upon which he built his progress [to God]. Know that travel can be divided into two parts: travel with your body, which implies moving from one place to another; travel with your heart, which implies rising from one attribute to another. One sees many who travel with their bodies, while those who travel with their hearts are few.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "In a village called 'Farakhk' near [the city of] Nishapur there lived a Sufi master,

526 Q. 10:22.
527 Q. 43:13–14.
528 That is, the Sufis.

who had written a number of books on Sufi science. Someone once asked him: 'Shaykh, have you ever traveled?' He, in turn, asked: '[Are you asking about] travel in the earth or travel in the heavens? As for the former, the answer is no; as for latter, yes.'" I also heard him [al-Daqqaq] – may God have mercy on him – say: "One day, when I resided in Merv, a Sufi came to me, saying: 'I have traveled a long way in order to meet you!' I told him: 'Had you parted ways with your lower soul, one step would have sufficed for you.'" Stories about the travels of the Sufis vary according to the different types and spiritual states they represent. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Muhammad b. ʿAli al-ʿAlawi say: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard Ahnaf al-Hamadhani say: "Once I was alone in the desert completely exhausted. So, I raised my hands and pleaded: 'O Lord, I am weak and sick, so I ask for Your hospitality!' Suddenly, in my heart I felt as if someone asked me: 'Who invited you?' I answered: 'O Lord, isn't it a domain (*mamlaka*) that can accommodate an uninvited guest?' All of a sudden I heard a voice behind me; when I turned around, I saw a Bedouin riding a camel. He asked me: 'Foreigner, where are you headed?' 'To Mecca.' 'Did He invite you?' I said: 'I don't know.' He told me: 'Didn't God say: "Only if he [a pilgrim] is able to make his way there."'[529] I told him: 'This is a vast domain that can accommodate an uninvited guest.' He told me: 'What a splendid uninvited guest you are!//367 Do you know how to manage a camel?' I said that I did. He then dismounted from his camel and gave it to me, saying: 'Ride it!'"

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Najjar say: I heard al-Kattani say, when some Sufi asked him for pious advice: "Strive to be a guest of some mosque every night and to die only between two stations!"[530] It is related that al-Husri used to say: "To sit down once is better than to make one thousand pilgrimages!" He meant a sitting down that produces a deep concentration of [spiritual] energy (*hamm*) in such a way as to witness God (*shuhud*). Upon my life![531] Such a sitting is indeed better than a thousand pilgrimages performed in the state of absence from God! I heard Muhammad b. Ahmad al-Sufi – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: "It is related that Muhammad b. Ismaʿil al-Farghani recounted: 'Abu Bakr al-Zaqqaq, al-Kattani and I traveled together for some twenty years without mixing with or befriending anyone else. Whenever we arrived at a town which had a [respected] master (*shaykh*) we would go to greet him and would sit with him until nightfall. We would then go to a [local] mosque. Al-Kattani would perform his prayers from the beginning of the night, during which time he would recite the entire Qurʾan. Al-Zaqqaq would sit [throughout the night] facing the direction of prayer (*qibla*), while I would lie on my back and immerse

529 That is, to journey to Mecca in order to perform the rites of the pilgrimage. See Q. 3:97; 3:91, according to Arberry's translation.

530 That is, on the way from one place to the next.

531 This is, apparently, the voice of the author (al-Qushayri).

myself in contemplation. When morning came, we would perform the morning prayer with the ritual ablution of the evening prayer.[532] If someone happened to sleep in the mosque during that night, we would consider him to be better than ourselves.'"

I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard ʿIsa al-Qassar say that someone asked Ruwaym [b. Ahmad] about the rules of travel. He answered: "The traveler's aspiration should not outstrip his steps and his resting place should be the place where his heart has stopped." It is related that Malik b. Dinar said: "God Most High revealed to Moses – peace be upon him: 'Take a pair of sandals of iron and an iron staff. Then travel the earth, seeking wise traditions and admonitions until the sandals are worn out and the staff is broken.'" It is related that Abu ʿAbdallah al-Maghribi always traveled with his companions. Throughout [his journeys] he would maintain the state of ritual consecration (*muhrim*);[533] whenever he happened to violate it, he would re-consecrate himself again. Yet, his ritual garment would never become dirty, and his hair and nails would not grow at all. His companions used to walk behind him during the night. Whenever one of them strayed from the path, he would call out, saying: "To your right, so-and-so!" or "To your left, so-and-so!" He would never stretch his hand to anything ordinary people wanted. His meal consisted of a root of some plant which had to be plucked out of the ground [in order] to feed him.//368 They say: "If you say to your companion, 'Stand up, let's go!' and he would ask you 'Where?', he is no longer your companion." They have this idea in mind when they recite:

> When someone seeks their help [in battle] they never ask the caller:
> "To which fight?" or "To what place?"

It is related that Abu ʿAli al-Ribati said: "I used to travel with ʿAbdallah al-Marwazi. Before I met him, he used to travel in the desert with neither provisions nor a mount. When I attached myself to him, he asked me: 'Would you like me or you to be in charge (*amir*)?' I answered: 'Rather yourself.' He then asked me: 'Will you obey [me]?' I said: 'Yes.' He took a bag, filled it with provisions and put it on his back. When I asked him to give it to me to carry, he told me: 'I am in charge here, and you are to obey me!' When the night came, it rained, so he stayed over me holding a cover to protect me from the rain. I kept saying to myself: 'I wish I had died rather than tell him: "You will be in charge!"'

532 That is, during the night they would preserve their ritual purity intact by engaging in acts of devotion.

533 The state of ritual purity required of all pilgrims during their stay on the Meccan precincts in the pilgrimage season. This state (*ihram*) requires, among other things, that the pilgrims do not trim their hair or clip their nails. It also requires wearing a simple garment consisting of two pieces of white unsewn fabric.

He then told me: 'If you want to accompany someone in his travels, you should treat him the way I have treated you.' "

A youth came to visit Abu ʿAli al-Rudhbari. When he was about to leave, he said: "Would the master say something [wise to me]?" Abu ʿAli responded: "Young man, [the Sufis of old] never got together at a [prearranged] appointment (*mawʿid*), nor dispersed after taking each other's council (*mashura*)."[534]

Al-Muzayyin the Elder said: "One day I was traveling with Ibrahim al-Khawwas on one of his journeys. All of a sudden, I saw a scorpion crawling toward his thigh. I got up to kill it. However, he stopped me, saying: 'Leave it alone! Everything is in need of us, only we are not in need of anything.' " Abu ʿAbdallah al-Nasibini said: "I traveled for thirty years without ever patching my [Sufi] garment (*muraqqaʿ*),[535] heading for a place in which I knew I would meet a friend, and without ever allowing anyone to carry anything for me."

Know that after this folk have observed [all] the rules of proper behavior in the presence of God by exerting themselves strenuously (*mujahadat*), they have desired to add something else to this. So they have added the injunction to travel in order to force their lower souls to abandon the things that they [souls] enjoy and to part ways with acquired knowledge in order to remain with God without any link or means. One thing that they have not given up is their [mystical] prayers (*awrad*). [Sufi masters] say: "Dispensations from required obligations (*rukhas*)[536] apply only to those who travel out of necessity. [They do not apply to us], since travels for us are neither a job nor a necessity."//369

I heard Abu Sadiq b. Habib say: I heard al-Nasrabadhi say: "One day, I lost my strength in the desert and lost any hope [of survival]. Suddenly my gaze fell upon the moon and I saw [the following words of God] inscribed on it: 'God will suffice you.'[537] I regained my strength and from that time on this saying was bestowed upon me." Abu Yaʿqub al-Susi said: "In his journey the traveler needs four things: a knowledge that guides him, scrupulous piety that restrains him [from the forbidden], an [ecstatic] state that carries him along, and a good moral character that protects him." They say: "Travel (*safar*) is named by this name, because it reveals (*yusfir*) the [true] character of men." When al-Kattani learned that a Sufi went to Yemen, then returned, he would order [his followers] to keep away from him. He did so because at that time many of them [Sufis] used to travel to Yemen to seek comfort (*rifq*). It is related that Ibrahim al-Khawwas never took anything with him on his journeys. The only things that he never parted with were a needle and a bowl. He used the needle to mend his robe when it was torn in order to conceal his private parts; as for the bowl, he used it for his ablutions. This is why he considered them neither an attachment [to this world] nor a source of comfort.

---

534 That is, they had never planned anything in advance, allowing God to guide them in their movements.

535 This patched ragged robe was a symbol of the Sufi lifestyle.

536 Such dispensations (e.g., exemption from fasting and daily prayers) applied to ordinary travelers.

537 Q. 2:137; 2:131, according to Arberry's translation.

It is related that Abu ʿAbdallah al-Razi said: "I left [the city of] Tarsus[538] barefoot. I was accompanied by a friend of mine. When we came to a village in Syria, a Sufi brought me a pair of sandals, but I refused to accept them. My friend exclaimed: 'Put them on! I have been sick, so God has rewarded you with this on my account!' I asked him about his condition. He answered: 'I took off my sandals [at the beginning of our journey] in order to show solidarity with you, as required by the rules of companionship.' " It is related that Ibrahim al-Khawwas was once traveling with three other people. They came across a mosque in the desert and decided to spend a night there. The mosque had no door and it was very cold outside. So they slept there. When they woke up they saw al-Khawwas standing at the entrance. They asked him what he was doing. He answered: "I was afraid that you might get cold." So he stood there all night long. It is related that al-Kattani asked his mother to allow him to perform a pilgrimage [to Mecca]. She gave him her permission and he departed. When he was traveling in the desert, his robe was soiled with his urine. He said to himself: "My condition (*hali*) is now flawed." So he returned. When he knocked on the door of his house, his mother answered him and opened the door. He noticed that [all that time] she had been sitting next to the door. He asked her why she was doing this. She answered: "After you had left, I made a vow not to leave this spot until I saw you again."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi say: I heard/370 Ibrahim b. al-Muwallad say: I heard Ibrahim al-Qassar say: "I have traveled for thirty years in order to incline people's hearts to the poor."[539] A man came to Dawud al-Taʾi and said: "Abu Sulayman, my soul has been prompting me to meet you for a long time." Dawud answered: "On the contrary, when the bodies are quiet and the hearts are calm, the meeting is always easier!" I heard Abu Nasr al-Sufi, a companion of al-Nasrabadhi, say: "I disembarked from the sea in the region of Oman. As I was walking across the marketplace I felt hunger. I reached a food store and saw there a roasted lamb and all kinds of sweetmeats. I approached a man and asked him: 'Buy me some of it!' He asked me: 'Why? Do I owe you anything or am I in your debt?' I insisted, saying: 'You must buy some of it for me!' Another man saw me and said: 'Leave him alone, young man! I, not he, am the one who is obligated to buy you whatever you want! So make your request to me and choose what you want!' He then purchased for me what I wanted and left." Abu ʾl-Hasan al-Misri related: "On my journey from Tripoli[540] I came across al-Sijzi.[541] We went on for days without eating anything. One day I saw a discarded gourd and began to eat it. The shaykh [al-Sijzi] stared at me, but said nothing. He did not touch it. So I cast the gourd away, for I realized that he disapproved of what I was doing. On

538 In present-day Turkey.
539 That is, to the Sufis.
540 A city in present-day Lebanon.
541 Or "al-Shajari", according to another reading.

that day we were given five *dinars*. We came to a village and I said to myself: 'Now the shaykh will no doubt purchase some [food] for us.' However, he went on without buying anything. He then said: 'You probably thought: "Well now, we are walking hungry, and he has not purchased anything [for us]." We shall approach a village called "Yahudiyya" where a man and his family live. When we enter the village, he will play host to us and I will give him that money, so that he can spend it on both us and his family.' So, we came there and he gave that man those *dinars*, so that he could spend them. When we were about to leave [that place], he told me: 'Where are you headed, Abu ʾl-Hasan?' I told him: 'I want to continue with you!' He answered: 'You have betrayed me on account of a gourd, and you still want to accompany me? No way!' And he refused to have me as his companion."

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Shirazi – may God have mercy on him – say: I heard Abu Ahmad the Younger say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif say: "When I was young, I met a Sufi,//371 who saw signs of privation and hunger on me. He brought me to his house and served me meat cooked in groats. However, the meat was spoiled, so I ate the gravy, but avoided the meat because of its condition. He gave me a morsel, and I ate it against my wish. When he gave me another one, I was overcome with nausea. When he noticed that in me, he was embarrassed and I myself was embarrassed for his sake. I left immediately and set out on a journey. I sent someone to my mother to break the news [of my departure] and to fetch my patched robe for me. My mother did not object to my decision; on the contrary, she was pleased with my departure. So I left from al-Qadisiyya[542] with a group of Sufis. We lost our way, used up all our provisions and prepared to die. We reached a Bedouin encampment, but found nothing there. We were so desperate that we purchased a dog from the Bedouin for many *dinars*. We roasted it and I was given a morsel of its flesh. When I was about to eat it, I contemplated my plight and realized that it was the consequence of the embarrassment of that Sufi [who had fed me]. So I repented and fell silent. Then the Bedouin showed us the way and we departed. I performed my pilgrimage and when I returned, I apologized to that Sufi."

Companionship (*suhba*)

God – may He be great and exalted – said: "And when the two[543] were in the Cave, he said to his companion, 'Sorrow not; surely God is with us.'"[544] When God – praise be to Him – bestowed companionship upon [Abu Bakr] al-Siddiq, He made it clear that [the Prophet] did so out of compassion because he said:

542 A town in present-day Iraq.

543 This verse is usually interpreted as a reference to the Prophet's flight from Mecca to Medina, during which he was accompanied by Abu Bakr; the two were pursued by their Meccan foes and hid themselves in a cave.

544 Q. 9:40.

"Sorrow not; surely God is with us." For a noble person always shows compassion toward the one who accompanies him.

ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi – may God have mercy on him – informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Yahya b. Muhammad al-Jayyani told us: ʿUthman b. ʿAbdallah al-Qurashi told us on the authority of Nuʿaym b. Salim, on the authority of Anas b. Malik, who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "When do I meet my beloved friends (*ahbabi*)?" His companions replied: "By our father and mother! Aren't we then your beloved friends?" He answered: "You are my Companions (*ashabi*); as for my beloved friends, they are those who have trusted me without ever seeing me. Therefore my passion for them is greater!"

Companionship can be of three kinds: companionship with someone who stands above you [in rank]; this is but service (*khidma*). [The second type is] companionship with someone who is below you; it requires that the follower be treated with compassion and kindness and the one who is followed to be treated with compliance and respect. [And the third type is] the companionship of peers and equals, which rests on giving preference [to them over yourself] (*ithar*) and spiritual chivalry. When one accompanies a master,//372 whose [spiritual] rank (*rutba*) is equal to one's own, one should abandon any opposition to him, while interpreting everything that comes from him in a positive vein. I heard a companion of Mansur b. Khalaf al-Maghribi ask him: "How many years have you accompanied Abu ʿUthman al-Maghribi?" He looked askance at him and said: "I wasn't his companion; rather I served him for some time." When you have someone of an inferior station as your companion, you would violate the rules of proper companionship were you not to alert him to a deficiency of his spiritual state. It is about this that Abu ʾl-Khayr al-Tinati wrote to Jaʿfar b. Muhammad Nusayr, saying: "The burden of the ignorance of the poor rests on you alone, because you are too preoccupied with your own self to instruct them in good manners, thereby allowing them to persist in ignorance." If, on the other hand, you accompany someone of an equal rank, then your approach is that of being blind toward his faults and interpreting, as far as possible, everything you see from him in a positive way. If you are unable to find any [favorable] interpretation, then blame and recriminate yourself.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari said: I told Abu Sulayman al-Darani: "So-and-so is of little import to me." Abu Sulayman responded: "He is of little import to me as well. However, we may be mistaken about our own status. That is, we may not be from among the righteous (*salihun*) and thus do not love them!" It is related that a certain man accompanied Ibrahim b. Adham. When they were about to part ways, the man asked Ibrahim: "If you have found any fault with me, let me know what it is!" Ibrahim answered: "I have found no fault with you, because I have been looking at you with an eye of affection and therefore have seen only good in you. Therefore, ask someone else about your faults." It is with this meaning in mind that they recite the following verses:

The eye of contentment is blind to any fault,
While the eye of spite reveals every error.

It is related that Ibrahim b. Shayban said: "We have never accompanied anyone who said: 'My sandals.'"[545] I heard Abu Hatim al-Sufi say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "Abu Ahmad al-Qalanisi, who was a teacher of al-Junayd, said: 'I accompanied some folk from Basra, who treated me with much honor. One day I asked them, 'Where's my waist-cloth?', and, lo, I fell from their grace.'"//372 I heard Abu Hatim say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Zaqqaq[546] say: "I have kept company with this folk[547] for forty years and I have seen them always showing friendship toward one another or friendship toward those who love them. He who does not accompany his deeds by piety and scrupulousness eats nothing but what is totally illicit." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A certain man told Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari]: 'Abu Muhammad, I want to be your companion.' He asked him: 'If one of us dies, who will be the companion of the survivor?' The other man answered: 'God.' Sahl said: 'Then let us accompany Him now!'" A man accompanied another man for some time. One of them then decided to part ways with his companion and asked him permission [to leave]. To this, the companion replied: "Only on the condition that your next companion be superior to us. And if this is the case, then you should still not be his companion, since you chose us as your first companion." The other man then said: "The desire to leave has disappeared from my heart."

I heard Abu Hatim al-Sufi say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard al-Duqqi say: I heard al-Kattani say: "A certain man used to be my companion. However, my heart disagreed with him. I gave him a present in order to remove this dislike from my heart. However, it remained there. So I took that man to my house and told him: 'Place your foot on my cheek!' He refused. I told him that he must do this. I then made a vow that he should not remove his foot from my cheek until God removed this dislike from my heart. When this [feeling] was removed, I told him: 'Now, you can raise your foot!'" Ibrahim b. Adham used [to earn his living] as a seasonal harvester and an orchard watchman, spending [everything] he had earned on his companions. He kept company with a group of his companions, working during the day and spending the money he earned on them. They used to get together during the night after having fasted during the day. Ibrahim was usually late from his work, so they said: "Let's break our fast without him. Perhaps he will be joining us sooner because of that." So they broke their fast and fell asleep. When Ibrahim returned, he found them fast asleep. He said: "Poor things! Perhaps they had nothing to eat!" So he took some flour that was at that place and kneaded it. He then lit the fire and threw some

545 That is, a true companion must always use the plural of the first person to refer to his possessions, indicating his willingness to share them with his friends.

546 Or "al-Duqqi", according to an alternative reading.

547 That is, the Sufis.

ashes on the bread dough. When they woke up, they found him blowing on the fire with his beard and moustache pressed against the floor. They asked him what he was doing. He answered: "I thought you had no food to break your fast with and had fallen asleep, so I wanted to wake you up only when the dough was ready to be baked."//374 They said to each other: "Look what we have done and how he treats us after that!" It is related that before taking someone as his companion Ibrahim b. Adham would lay down three conditions for him – namely, that it would be him who served [his companion], that he would utter the call to the prayer, and that he would receive the same portion of any worldly sustenance God might provide. One day a companion of his told him: "What if I am not capable of this?" Ibrahim answered: "I liked his honesty." Yusuf b. al-Husayn said: "I asked Dhu ʾl-Nun: 'Who should I keep company with?' He answered: 'Anyone from whom you do not hide anything that God Most High knows about you.'" Sahl b. ʿAbdallah told someone: "If you are afraid of wild beasts, you cannot be my companion."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. al-Hasan al-ʿAlawi say: ʿAbd al-Rahman b. Hamdan told us: al-Qasim b. Munabbih told us: I heard Bishr b. al-Harith say: "When you keep company with an evil folk, you begin to think ill of even the elect ones (*akhyar*)." Al-Junayd recounted, saying: "When Abu Hafs [al-Haddad] arrived at Baghdad, he had with him a bald man who never uttered a word. I asked [other] companions of Abu Hafs about him. They said: 'This man spent one hundred thousand *dirhams* on Abu Hafs, then borrowed another one hundred thousand to spend on him. Yet, Abu Hafs will not permit him to utter a single word!'" Dhu ʾl-Nun said: "Do not keep company with God, unless you obey Him; do not keep company with [His] creatures unless you dispense advice to them; do not keep company with your lower self unless you oppose it, and do not keep company with the Devil unless you show enmity toward him." Someone asked Dhu ʾl-Nun: "Who should I keep company with?" He answered: "With someone who will pay visits to you when you fall ill and someone who will repent on your behalf when you sin." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "A tree that grows by itself and is not cultivated by anyone will bring forth leaves but no fruit. Likewise, a disciple (*murid*) who has no master to study with – nothing [good] will come out of him." The master Abu ʿAli [al-Daqqaq] used to say: "I took this [Sufi] path from al-Nasrabadhi, who took it from al-Shibli, who took it from al-Junayd, who took it from al-Sari [al-Saqati], who took it from Maʿruf al-Karkhi, who took it from Dawud al-Taʾi, who studied under the Successors [of the Prophet's Companions]." I also heard him [al-Daqqaq] say: "I would never come to al-Nasrabadhi's teaching sessions without first making a full ablution."

The master Abu ʾl-Qasim al-Qushayri said: "As a beginner I would never enter into the presence of my master Abu ʿAli//375 unless I was fasting. I would also perform a full ablution. How many times did I come to the door of his school only to turn back out of my lack of resolve to enter [his house]? When I overcame my timidity and entered the school, I would be overcome by a sense of numbness

in the middle of it to such an extent that one could stick a needle into me without my taking notice of it. When I had an issue [to discuss] I had no need to move my tongue in order to ask him about it, for no sooner than I found myself in his presence, he would start to explain it [to me]. Many a time I witnessed this phenomenon on his part. Sometimes I would think to myself: 'If God were to send a messenger to His creatures during my lifetime, could I possibly have felt for him the same respect that I had for Abu ʿAli – may God have mercy on him?' I could not imagine that this was possible at all. Throughout my attendance of his teaching sessions and being in his presence, after a [spiritual] bond (*wasla*) had formed between us, not for a single moment until his very death did a thought of disputing [his opinion] cross my mind."

Hamza b. Yusuf al-Sahmi al-Jurjani – may God have mercy on him – informed us: Muhammad b. Ahmad al-ʿAbdi informed us: ʿAbu ʿAwana informed us: Yusuf told us: Khalaf b. Tamim Abu ʾl-Ahwas told us on the authority of Muhammad b. Nadr al-Harithi, who said: "God – praise be to him – revealed to Moses – peace be upon him: 'Be alert and seek companions for yourself. Rid yourself of any companion who does not rejoice in obeying you and never keep company with him, for he will make your heart harden and will be your adversary. Multiply your thoughts of Me and you will deserve My gratefulness and the abundance of My grace.' "

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on Him – say: ʿAbdallah b. al-Muʿallim said: I heard Abu Bakr al-Tamastani say: "Be God's companions, and if you are not able, then keep company with God's companions, so that the blessings of their companionship brings you to the companionship of God."

The Oneness of God (*tawhid*)[548]

God – may He be great and exalted – said: "Your God is one God."[549] Imam Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak – may God be pleased with him – informed us: Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh told us: Masih[550] b. Hatim al-ʿUqli told us: al-Hajabi//376 ʿAbdallah b. ʿAbd al-Wahhab told us: Hammad b. Zayd told us on the authority of Saʿid b. Saʿd b. Hatim al-ʿAtaki, on the authority of Ibn Abi Sadaqa, on the authority of Muhammad b. Sirin, on the authority of Abu Hurayra, who said: "The Messenger of God – may God bless and greet him – said: 'Once, in the previous epoch, there lived among us a man who had done no good whatsoever except declare God's oneness. He told his family: "When I die, burn me up, grind me into ashes, and scatter half of them over the land and the other half over the sea on a windy day!" [When he died],

548 This term means simultaneously "oneness [of God]" and "declaration or affirmation of God's oneness".

549 Q. 2:163; 2:158, according to Arberry's translation.

550 Or "Musabbih".

they did as he told them. God – may He be great and exalted – said to the wind: "Bring me what you have taken!" and the man appeared before him. God asked him: "What prompted you to do what you did?" The man answered: "[I did that], because I was ashamed of You!" So, God pardoned him.'"

"Oneness" means to declare that a certain thing is one. Knowing that a certain thing is one is also "oneness". They [Arabs] say, "I have rendered you one", meaning "I have described you as singularity (*wahdaniyya*)". Likewise, they [Arabs] say, "I have rendered you courageous", meaning "I have described you as being courageous". From the linguistic point of view, it [is derived from the verbs] *wahada* and *yahidu* ("he was/is one"). Its derivatives are *wáhid*, *wahd*, and *wahíd* with the meaning "being one and alone". Its synonym is [the verb] *farada* ("to be single") with its derivatives *fárid*, *fard,* and *faríd* ("being single or sole"). The root of the word *ahad* ("one") is *wahd* ("being one"); the letter *waw* of the root has turned into the *hamza,* because the consonant *waw* when it is followed by the vowel *a* (*fatha*) may [occasionally] convert into the *hamza*. The same happens to the *waw*, when it is followed by the vowels *i* (*kasra*) and *u* (*damma*), for example "charming woman" (*imraʾa asmaʾ*), which was [initially pronounced] *imraʾa wasmaʾ* – a derivative of the noun *wasama* ("charm").

From the theological viewpoint, God's being one means that He is not subject to addition or subtraction. This is different from your saying, "One man", because that man may have a hand or a leg missing – that is, he is subject to subtraction. On the other hand, God – praise be to Him – is essentially one (*ahadiyyu ʾl-dhat*), which is contrary to the usage of this word[551] when it is applied to the carrier [of a multitude of qualities and parts].[552] One of those who has attained truth (*ahl al-tahqiq*) said: "God's being one means the denial of any multiplicity in His essence; the denial of any resemblance [between] His True Reality and attributes [and those of His creatures]; and the denial of any partner (*sharik*) in His deeds and creations."

There are three types of [the declaration of divine] oneness. The first is [the affirmation of] oneness by God to God, which means that He knows that He is one and He declares Himself to be one. The second is [the declaration of] oneness by God – praise be to Him – to His creatures, which means that He commands His servant that he affirm [His oneness] and that He creates the awareness of His oneness in him. The third is [the declaration of] oneness by God's creatures to God – praise be to Him – which means that the servant knows that God – may He be great and exalted – is one and then affirms and declares that He is one.//377 This, in a nutshell, is the definition of [the declaration of] oneness.

Sufi masters disagree about the meaning of oneness. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard

551 That is, "one".

552 According to a medieval commentator, al-Qushayri implies that the word "one" is true of God alone, since in the case of other objects "oneness" is applied metaphorically because their essences always consist of multiple parts and faculties.

Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say, when he was asked about [the declaration of] oneness: "It is that you know that the power of God Most High resides in all things without admixture, that He creates all things without any manipulation, that He is the cause of everything He produces, and that His act of creation is not caused [by anything]. Whatever you may imagine, God is totally different from it." I also heard him say: I heard Ahmad b. Muhammad b. Zakariyya say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ say: I heard ʿAbdallah b. Salih say: al-Jurayri said: "The knowledge of oneness can be articulated only with the tongue of oneness." Someone asked al-Junayd about oneness. He answered that it is: "To assert the oneness of the One, while truly realizing His unicity (*tahqiq wahdaniyatih*) and perfecting His singularity (*ahadiyatih*) [by stating] that He is the One, 'Who has not begotten and has not been begotten',[553] while denying that He [may] have any counterparts, equals or semblances and divesting Him of any similarity (*tashbih*), quality, image, or likeness, [as stated in the Qurʾan]: 'Like Him there is naught; He is the All-Hearing, All-Seeing.'"[554] Al-Junayd also said: "Those possessors of intellects who have arrived at its utmost realization, have arrived at bewilderment (*hayra*)."[555]

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Hasan b. Miqsam[556] say: I heard Jaʿfar b. Muhammad say: I heard al-Junayd say, when asked about oneness: "It is a reality in which all outward traces (*rusum*) disappear and all knowledge passes away, while God Most High remains as He always has been." Al-Husri said: "Our principles in regard to oneness are five: the removal of the temporary, the assertion of the [absolute] singularity of the Eternal, the flight from the loved ones, the departure from the native land, and the forgetfulness of what is known and unknown."//378 I heard Mansur b. Khalaf al-Maghribi say: "Once I found myself in the courtyard of the Friday mosque in Baghdad – that is, the mosque of [the caliph] al-Mansur – while al-Husri was discoursing about oneness. [Suddenly] I noticed two angels ascending to the sky. One of them said to the other: 'What this man says is but [theological] science (*ʿilm*)[557], whereas [the true declaration] oneness is something else.'" He [Mansur] was [probably] in the state between wakefulness and sleep. Faris said: "Oneness means giving up any [earthly] means under the influence of [an overwhelming] spiritual state, while returning to them, as commanded [by the Divine Law]; [it also] means the realization that good deeds cannot change one's assigned portion [in the Hereafter], be it salvation or perdition." Someone inquired of al-Junayd about the [doctrine of] oneness pertaining to the [spiritual] elite (*tawhid al-khass*). He answered: "It means that the servant appears before God – praise be to Him – as

553 Q. 112:3.

554 Q. 42:11; 42:9, according to Arberry's translation.

555 Because of the subtlety of the notion of God being absolutely transcendent, while being simultaneously ascribed, in the Qurʾan, human-like characteristics.

556 Or "al-Muqassim".

557 According to another version of the text, "the science of oneness".

a soulless body (*shabah*) that is moved by nothing except the workings of His predetermination (*tadbir*), which flow through the channels of the divine decrees (*ahkam*) emanating from His power (*qudra*), which [in turn] emerges from the depths of His oneness; [as a consequence] he [the servant] is annihilated – in the proximity to God – from his own self, from the call of this world to him, and from his response [to this call] through the realities of divine existence and unicity (*wahdaniyya*) and [loses] his own sensations and actions. This is because God – praise be to Him – now has placed him in the station which He wishes for him, which means that the servant's current state returns to its very beginning, and he becomes what he was before he was."[558] Someone asked al-Bushanji about oneness. He said: "It is neither likening the Divine Essence [to creatures], nor stripping It of any attributes."[559]

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu ʾl-Husayn[560] al-ʿAnbari say: I heard Sahl b. ʿAbdallah say, when asked about the essence of God – may He be great and exalted: "The essence of God is described by [religious] knowledge, [yet] it cannot be grasped by any comprehension nor seen by the [human] sights in this world. It is found in the realities of faith without having any limit, being subject to human grasp, or dwelling in any creature. It will be seen by the [human] sights in the Hereafter plainly in its royal might and power. Creatures are barred from knowing its inner reality (*kunh*), yet it shows itself to them by means of its signs (*ayatuh*). The hearts know it, while the intellects cannot grasp it. The faithful look at it with their eyes, yet they cannot ever comprehend or grasp it."

Al-Junayd said: "The best thing one has ever said about oneness is the words of Abu Bakr al-Siddiq – may God be pleased with him: 'Praise be to Him Who has granted His creatures access to the knowledge of Himself only through their inability (*ʿajz*) to know Him!' "//379

The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] said: [Abu Bakr] al-Siddiq – may God be pleased with him – did not mean that God cannot be known. According to those who have attained the True Reality (*muhaqqiqun*), the inability [to know God] can only pertain to something that exists; it cannot apply to something that has no existence. Thus, for a paralyzed person sitting (*quʿud*) is not possible,[561] for it requires of him neither an assumption [of this state], nor any action, because the state of sitting already resides in him. Likewise, one who knows God (*ʿarif*) is incapable of [the act of] knowing God, for this knowledge already resides in

558 A reference to the primordial covenant between God and the human race, which was then forgotten by human beings as they became distracted from it by the drives and temptations of their lower souls and the allure of this world. For details see Böwering, *Mystical Vision,* pp. 147–157, 175–184 *et passim*.

559 This is a typical Ashʿari position that is supposed to represent the "middle path" between what was seen as an excessive "anthropomorphism" of the Hanbalites and a denial of divine attributes by their opponents, the Muʿtazilis.

560 Or "al-Hasan".

561 That is, he is already in the state of permanent sitting.

him, since, in his case, it is a necessity. And this folk[562] believe that, in the end, knowledge of God – praise be to Him – is a necessity for all of them. At the beginning [of the Sufi path], knowledge of God, even if it is true, is [always] acquired (*kasbiyya*). However, al-Siddiq – may God be pleased with him – counted it for nothing in regard to the necessary knowledge. For him, it was like [the light of] a lamp at the rise of the sun, when its rays encompass it.

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. Saʿid al-Basri in Kufa say: I heard Ibn al-Aʿrabi say: al-Junayd said: "The [knowledge of] oneness that is peculiar to the Sufis consists in the singling out (*ifrad*) of the eternal (*qidam*) from the temporary (*hadath*), leaving your homeland, giving up on things that please you, and abandoning what is known and what is unknown until God – praise be to Him – replaces everything [for you]." Yusuf b. al-Husayn said: "One who has fallen into the seas of oneness will only grow more thirsty with the passage of time." Al-Junayd said: "The knowledge of [divine] oneness is different from His existence and His existence is distinct from His knowledge." He also said: "The knowledge of [divine] oneness rolled up its carpets[563] twenty years ago, while people keep discoursing around its edges."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Isbahani say: "A man stopped before al-Husayn b. Mansur and said: 'Who is this God about Whom everyone talks?' He answered: 'He is the origin of all creatures, Who Himself has no origin.'" I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Shibli say: "One who has learned a dust-speck worth of the knowledge of [divine] oneness will not be able to carry even a bedbug [worth of weight in addition], because of the great weight of his load." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "Someone asked al-Shibli://380 'Tell us about pure oneness with the tongue of exceptional truth (*haqq mufarrad*)!' He exclaimed: 'Woe to you! Whoever speaks about oneness by using ordinary expressions (ʿ*ibara*) is a heretic (*mulhid*); whoever makes [allegorical] allusions (*ashara*) to it is a dualist; whoever points to it [with a gesture] is a worshiper of idols; whoever utters (*nataqa*) it plainly is reckless (*ghafil*); whoever keeps silent about it is ignorant; whoever fathoms that he has arrived at its realization is vain; whoever thinks that he has come close to it is in fact far from it; whoever thinks that he has found it in his ecstasy will lose it. And each time you think that you are able to discern its meaning by your imagination and attain its significance by your intellect in the most perfect manner, it comes back to you rejected, temporal and transient like yourselves."

Yusuf b. al-Husayn said: "The [declaration of] oneness of the spiritual elite means that the servant stands in the presence of God most High with his innermost self, his ecstatic state of finding (*wajd*),[564] and his heart, while being subject to the workings of His predetermination and the decree emanating from

562 That is, the Sufis.
563 That is, "left", "disappeared".
564 That is, a state that is engendered by a direct encounter with God.

His power, drowned in the seas of [divine] oneness through the annihilation from (*fanaʾ ʿan*) his own self and loss of any perception. Then God – praise be to Him – places him in the station that He wants of him, so that he would be as he was before he was, being moved by nothing except divine commands." They say: "[The declaration of] oneness belongs to God, and creatures are superfluous (*tufayli*)." They say: "Oneness means the dropping of all personal and possessive prounouns; you cannot say: 'mine', 'with me', 'from me', 'to me'." Someone asked Abu Bakr al-Tamastani about oneness. He answered: "[The declaration of] oneness, the one who declares it, and the One who is declared are one. These three, then." Ruwaym [b. Ahmad] said: "[The declaration of] oneness is the erasure of the traces of humanity and bringing forth [those of] divinity."

When Abu ʿAli al-Daqqaq was approaching the end of his life and suffering from ailments, I heard him say: "One of the signs of [divine] help is [that the awareness of divine] oneness is preserved [in you] at the time of the passing of divine decrees." He then proceeded to explain his statement by pointing to his own condition: "God cuts you piece by piece with the scissors of [His] power [thereby] executing His decrees in your regard, while you remain grateful and full of gratitude to Him." Al-Shibli said: "Whoever imagines that he has attained [divine] oneness has not smelt even a whiff of it." Abu Saʿid al-Kharraz said: "The first station of someone who has found and truly realized the knowledge of oneness is that any awareness of [mundane] things vanishes from his heart and he is left alone with God – may He be great and exalted."//381 Al-Shibli asked a certain man: "Do you know why your [declaration of] oneness is incomplete?" He exclaimed: "No, I don't!" Al-Shibli said: "Because you are seeking it through your own self!"

Ibn ʿAtaʾ said: "One sign of a true [declaration] of oneness is losing consciousness of it, which means that a person who performs it becomes one [with God]." They say: "There are people, who [in their declaration of divine oneness][565] are granted the vision of [divine] actions; they can see all temporal occurrences through God Most High. Others are granted the vision of the True Reality; they lose consciousness of anything aside from Him and witness the mystery (*sirr*) of a [complete and undifferentiated] unity (*jamʿ*) within their own innermost mystery, while their outward aspect continues to witness dispersion (*tafriqa*)."[566]

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard ʿAli b. Muhammad al-Qazwini say: I heard al-Qunfudh[567] say: "When someone asked al-Junayd about [the declaration of] unity, he said: 'I heard someone recite the following:

He sang to me from my heart and I sang to him as he did to me
We were wherever they were and they were wherever we were.'

565 This phrase is omitted from some versions of the text.

566 That is, the dispersion of divine attributes in the things and phenomena of the empirical world.

567 In another reading, "al-Qannad".

[On hearing this] someone exclaimed: 'So the Qurʾan and the sacred tradition (*akhbar*) have perished?!' He answered: 'No. However, a man who declares divine oneness avails himself of the simplest and clearest words!' "

How some Sufis [of old] behaved at the time of their departure from this world (*ahwaluhum ʿinda ʾl-khuruj min al-dunya*)

God Most High said: "[The Godfearing] whom the angels take while they are goodly."[568] That is, for those who better their souls by devoting themselves [fully to God] returning to their Master is easy.

ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani informed us: Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad b. ʿUqba al-Shaybani said in Kufa: al-Khadir b. Aban al-Hashimi told us: Abu Hudba told us on the authority of Anas b. Malik that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "When the servant of God is overcome with pain and agony of death, his members greet each other, saying: 'Peace be upon you! You separate yourself from me and I separate myself from you until the Day of Judgement.' "

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Abu ʾl-ʿAbbas al-Asamm told us: al-Khadir b. Aban al-Hashimi told us: Sawwar told us: Jaʿfar told us on the authority of Thabit, on the authority of Anas that the Prophet – may God bless and greet him – came to see a youth who was dying. He asked him: "How do you feel?" He answered: "I place my hope//382 in God Most High and am afraid of my sins." The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "When these two things come together in the heart of a faithful servant of God at such a moment, God will inevitably grant him what he hopes for and render him from what he is afraid of."

Know that the conditions of Sufis at the time of dying vary. Some are overwhelmed by awe (*hayba*), while others experience hope (*rajaʾ*). To others things are revealed that bring them serenity (*sukun*) and a beautiful trust [in the favorable outcome in the Hereafter]. Abu Muhammad al-Jurayri recounted: "I was with al-Junayd at the time of his death. It was a Friday [that coincided with] the New Year's Day.[569] He was reading the [entire] Qurʾan until he finished it. I asked him: 'Abu ʾl-Qasim, [you are doing this] even in this condition?' He answered: 'For whom would be this more appropriate than myself – one whose page is about to be turned!' " I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I came to know that Abu Muhammad al-Harawi said: "I was with al-Shibli on the night he died. Throughout that night he kept reciting the following verses:

Every house[570] You reside in needs no lamps
Your face to which we aspire will be our evidence
On that day all people will bring their evidences [to God]."

---

568 Q. 16:32; 16:34, according to Arberry's translation.
569 The first day of the Persian new year which, at that time, was celebrated around mid-June.
570 That is, in the heart of every believer, according to a commentator.

It is related that ʿAbdallah b. Munazil said: "Hamdun al-Qassar admonished his companions not to leave him among women at the time of his death." When Bishr al-Hafi was about to die, someone asked him: "Abu Nasr, it looks as if you like life?" He responded: "Entering in the presence of God – may He be great and exalted – is hard." Whenever Sufyan al-Thawri was getting ready to set out on a journey, his companions would ask him: "Did you leave us instructions as to what we should do?" He would say: "If you find death, buy it for me!" However, when his time drew near, he exclaimed: "I used to long for this, but, lo, it is hard!" When death came to al-Hasan b. ʿAli b. Abi Talib, he wept. Someone asked him why he was weeping. He answered: "I am entering into the presence of a master (*sayyid*) Whom I have never seen before!" When death came to Bilal,[571] his wife cried: "What a painful affliction!" He objected, saying: "On the contrary, what a happy occasion! Tomorrow I will meet my beloved – Muhammad and his host (*hizb*)!"//383 On his deathbed ʿAbdallah b. Mubarak opened his eyes and laughed, saying: "[This is indeed a mighty triumph], and for the like of this let the workers work!"[572] It is related that [during his life] Makhul al-Shami was often overwhelmed with sadness. However, when people came to visit him on his deathbed, they found him laughing. When they inquired of him about that, he answered: "Why should I not laugh, when I am about to depart from what I have always been on guard against and am soon to approach that which I have always looked forward to and hoped for!" Ruwaym related: "I was present at the death of Abu Saʿid al-Kharraz, who recited the following with his last breath:

The hearts of the [divine] gnostics long for remembrance [of God]
And during the moments of their intimate conversations [with God]
(*munajat*) they always think about the mystery (*sirr*)[573]
They were given wine-cups that bring sure death
So that they become oblivious of this world like a drunkard
Their aspirations (*humum*) roam around an encampment
In which God's beloved shine like resplendent stars
While their mortal bodies on the earth have already been destroyed by their love of Him,
Their spirits, draped in veils, rise to heavens
They will not rest until they find themselves close to their Beloved
And will not flinch, when they encounter a calamity or harm."

Someone told al-Junayd that Abu Saʿid al-Kharraz often fell into ecstasy on the eve of his death. He commented: "It was not surprising, for his spirit was longing for departure!" When a Sufi was about to die, he said [to his servant]:

571 An Ethiopian slave from Mecca, who became a close Companion of the Prophet; he was renowned for his beautiful voice and served as the one who performed the call to prayer for the first Muslim community. He died in Syria at the time of the Muslim conquests.

572 Q. 37:61; 37:59, according to Arberry's translation.

573 This word may denote both "mystery" and the mystic's "innermost self".

"Shackle me and rub my cheeks with dust!" He then exclaimed: "The time of departure has come; I am not free from sin and there's no excuse that I could produce to exonerate myself, nor is there any power with which I could help myself. There's only You to help me, only You to help me!" He then issued a loud cry and died. [Suddenly,] those who were there heard a voice saying: "The servant has surrendered himself to his Master, and the Master has accepted him!" Someone asked Dhu ʾl-Nun on his death bed: "What do you desire?" He answered: "To know Him for one instant before I die!" Someone told a Sufi in his death agony: "Say 'God!'" He exclaimed: "How long will you be telling me: 'Say "God!", while I have been burned by Him!'"

Someone related: "I was with Mimshadh al-Dinawari, when a poor man came and said: 'Peace be upon you!' Those present returned his greeting. He then said: 'Is there around here a clean place in which one could die?' They showed him such a place, near which there was a water spring. The man performed his ritual ablution and a prayer [at the spring], then proceeded to the place that they had showed him. He then stretched his feet and died." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: "One day Abu ʾl-ʿAbbas al-Dinawari was delivering a sermon in his gathering. Suddenly, a woman yelled out of ecstasy. He told her: 'Die!' She stood up and went away. When she reached the door,//384 she turned toward him and said, 'I have just died', and she fell on the floor, dead." A Sufi recounted: "I was with Mimshadh al-Dinawari at the time of his death. He was asked: 'How do you find your illness?' He answered: 'You'd better ask my illness how it finds me!' He was told: 'Say: "There's no deity but God!"' He turned his face to the wall and said: 'You have annihilated my entire self (*kulli*) in Your entirety (*kullika*). This is the reward of one who loves You!'" Someone asked Abu Muhammad al-Dabili, when he was about to die: "Say: 'There is no deity but God!'" He answered: "We already know this and have been annihilated [in God] through it." He then recited:

> He clothed Himself in the robe of desolation when I longed after Him and
> Turned away from me, because He did not want me to be His servant.

On his death bed al-Shibli was told: "Say: 'There's no deity, but God!'" [Instead], he recited the following:

> The king of his love said: 'I accept no bribes!'
> Ask him – may I be his ransom – why he insists on killing me!

I heard Muhammad b. Ahmad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ say: I heard a certain Sufi say: "When Yahya al-Istakhri was on his death bed, one of us told him: 'Say: "I bear witness that there's no deity, but God."' Yahya sat erect, then took one of those present by the hand and said: say: 'I bear witness that there's no deity, but God.' He then took another one by the hand [and said the same thing], until he made everyone who was there bear witness. After that he died." Fatima, the sister of Abu ʿAli al-Rudhbari,

related: "When the death hour of my brother Abu ʿAli al-Rudhbari drew nigh, his head was resting in my lap. He opened his eyes and said: 'The gates of the heaven are open, the gardens of Paradise are in blossom and a [heavenly] voice tells me: "Abu ʿAli, we have bestowed upon you the highest rank, even though you may not have wished it [for yourself]."' He then recited the following:

By Your Truth! I have [tried to gaze] upon anyone else but You
With an eye of passionate love, until I have finally seen You
With my weakening sight I see how You torment me
And how [Your] cheek shows itself from Your [sweet] harvest.

I heard a Sufi say: "When Ahmad b. Nasr – may God have mercy on him – was on his death bed, someone told him://385 'Say: "I bear witness that there's no deity, but God."' He looked at the man and said: 'Be respectful!' (*bihurmati ma-kun*, in Persian)." One Sufi recounted: "I saw a Sufi, a stranger, who was about to give up his spirit. His face was covered with flies. I sat next to him and brushed the flies from his face. He opened his eyes and said: 'Who is that? For so many years I have been waiting for a moment that will belong to me and no one else. It has finally come, and here come you and intrude yourself onto it! Go away, may God protect you!'" Abu ʿImran al-Istakhri said: "I saw Abu Turab [al-Nakhshabi] in the desert standing upright, dead. Nothing propped him up!"

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "The cause of Abu ʾl-Husayn al-Nuri's death was that he heard the following verse:

In my love of you I have kept frequenting a place
Which bewilders those hearts that settle there.

"Al-Nuri fell into ecstasy and wandered into a field where he came upon a bed of freshly cut reeds. Their stems were sharp as swords. He walked over them [in ecstasy] repeating the [above] line of poetry until the next day, blood gushing out of [the wounds on] his feet. [Finally, he] fell on the floor as a drunkard. His feet swelled up and he died. It is said that on his bed he was asked to say: 'There's no deity, but God.' He responded: 'Am I not returning to Him?'"

It is related that Ibrahim al-Khawwas came down with diarrhea in the congregational mosque of Rayy[574]. Once, after having relieved himself, he entered water[575] in order to perform an ablution. It was then that his soul departed. I heard Mansur al-Maghribi relate that Yusuf b. al-Husayn finally came to visit him in his illness after many days of absence and neglect. When he saw al-Khawwas, he asked him whether he would like anything. Al-Khawwas said: "Yes, I would like a piece of fried liver." The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] commented: "Perhaps there is a hint in this phrase, implying: 'I would like a heart that is compassionate toward the poor and a liver that is fried and burned to feed a

574 An ancient Persian city, now in ruins, which lies some five miles south-east of Tehran, Iran.
575 Probably an ablution pond located near or in the mosque.

stranger.' He [al-Khawwas] thereby showed his displeasure with Yusuf b. al-Husayn for neglecting to visit with him." It is related that the cause of Ibn ʿAtaʾ [al-Adami's] death was that he was once brought before the vizier [Hamid], who spoke harshly to him. Ibn ʿAtaʾ told him: "Be quiet, man!" The vizier ordered the guards to beat him on his head with his shoes, and he died because of it. I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: I heard Abu Bakr al-Duqqi say: "We were with Abu Bakr al-Zaqqaq one morning. [Suddenly,] he said: 'My God, for how long will You keep me//386 here?' Before the time of the first morning prayer came, he was dead." It is related that Abu ʿAli al-Rudhbari said: "One day I met a youth in the desert. When he saw me, he exclaimed: 'Isn't it enough for Him that He has enflamed me with His love so as to make me sick?' I then saw him giving up his spirit. I told him, 'Say: "There's no deity, but God"', to which he responded, saying:

O One from Whom, although He torments me, I have no escape
O One, Who has installed Himself in my heart for ever and ever!"

Someone told al-Junayd: "Say: 'There's no deity, but God.'" He responded, saying: "I have not forgotten Him, so that I should be reminded to remember Him!" He then recited the following:

He is present in my heart, He resides there
I have not forgotten Him, so that I should be reminded about Him
He is my master and my support
And my portion from Him is great indeed!

I heard Muhammad b. Ahmad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: I asked a servant of al-Shibli, Jaʿfar b. Nusayr Bakran al-Dinawari, about things that he saw from him. He related the following on his authority: "[Once] I[576] owed a *dirham* that was improperly obtained. [To expiate my sin] I had given away thousands of *dirhams* in the name of its owner, so that I could set my mind at ease on this account." [On his death bed] al-Shibli told me: "Give me the ablution for prayer." I gave him the ablution. However, I forgot to run water through his beard. At that time, he had lost his ability to speak, therefore he grabbed me by the hand and rubbed through his beard. After that he expired." After Jaʿfar had related this [about al-Shibli], he burst into tears, saying: "What can you say about a man who did not neglect a single rule of the Divine Law even on his death bed?!" I heard ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani say: I heard Abu ʾl-Hasan ʿAbdallah al-Tarsusi: I heard ʿAllush[577] al-Dinawari say: I heard al-Muzayyin the Elder say: "Once, when I was in Mecca, I was overcome by agitation. So, I left Mecca for Medina. When I reached the well of Maymuna, I

576 That is, al-Shibli, as quoted by his servant.
577 Or "ʿAllus".

came across a youth who lay prostrated on the ground. When I approached him, I saw that he was about to expire. I told him: 'Say: "There's no deity but God!" ' He opened his eyes and recited the following:

If I die, my heart is filled with passion,
For the noble men perish by the illness of passion.

He then issued a shriek and expired. I washed him, wrapped him up in a shroud, and prayed over him. After I had buried him, my desire for travel suddenly subsided and I returned to Mecca."

Someone asked a Sufi: "Do you love death?" He answered: "It is better to go to someone from whom you hope to see good than to stay with someone from whose evil you cannot be protected." It is related that al-Junayd said: "I was with my master Ibn al-Karnabi, when he was giving up his soul. I raised my eyes to the sky [in prayer for him]. However, he told me: 'Not yet.' Then I lowered my gaze, to which he responded, saying: 'Not yet.' That is, he was still too near you//387 for you to look at the sky or to the earth. He [Ibn al-Karnabi] had not yet reached his place." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr [al-Sarraj] al-Tusi say: I heard one of our companions say: "Abu Yazid said at his death: 'I remember You only after I have neglected You, and You take my soul only after I have slackened [in my worship of You]."

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard al-Wajihi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "One day I arrived in Egypt only to find a large crowd of people. They told me: 'We have just accompanied the funeral bier of a youth who died after he had heard the following verses:

Great is the longing of the servant that prompts him to seek a glimpse
of You.'

[After he had heard this], he issued a shriek and expired."

It is related that a group of people came to visit Mimshadh al-Dinawari on his death bed. They asked him: "How has God treated you?" He answered: "For thirty years I have been shown Paradise and things that are in it, yet I have not given it even one glance!" At his death agony they asked him: "How does your heart feel?" He answered: "It's been thirty years since I lost my heart!" I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi say: I heard al-Wajihi say: "Ibn Bunan died because a certain spiritual state entered his heart, as a result of which he began to roam aimlessly. When some people found him in the middle of the desert of the Israelites lying on the sand, he opened his eyes and said: 'Graze here! This is the grazing ground of the beloved [of God] (*ahbab*).' After that his spirit departed."

Abu Yaʿqub al-Nahrajuri said: "When I was in Mecca, a Sufi came to me carrying one *dinar* and said: 'If I die tomorrow, use half of this [*dinar*] to dig a grave [for me] and another half to perform funeral rites on me.' I thought to myself: 'This man has gone mad; probably the penury of the Hijaz has afflicted

him.' When the next day came, he began to circumambulate the Kaʿba. He made a few steps, then stretched himself on the ground. I said [to myself]: 'Here it is: he is trying to fake death!' However, when I came up to him and tried to move him, I discovered that he was indeed dead. I then buried him, as he requested." When the condition of Abu ʿUthman al-Hiri deteriorated, his son Abu Bakr tore his shirt. Abu ʿUthman opened his eyes and told him: "My son, violating the [Prophet's] custom outwardly results in hypocrisy within your inner self." It is related that Ibn ʿAtaʾ came to al-Junayd at the time of his death. He greeted him, but al-Junayd was slow in giving his reply. Finally, he returned the greeting, adding: "Excuse me. I was reciting my prayers (*wird*)." After that he expired.

Abu ʿAli al-Rudhbari related: "A Sufi who came to us died. When I put him in the grave,//388 I opened his face before covering him with earth so that God – may He be great and exalted – could extend His mercy on him as a stranger.[578] Suddenly, he opened his eyes and said: 'Abu ʿAli, are you pampering me before Him, Who has already pampered me?' I inquired of him: 'Sir, how can you live after death?' He said: 'No, I am alive, for everyone who loves God – may He be great and exalted – is alive, so that I can help you, O Rudhbari, tomorrow[579] with my status (*jahi*) [in the eyes of God].'"

It is related that Ibn Sahl al-Isbahani said: "Do you really think I will die like any ordinary person – getting sick and receiving visits [from friends]. [No,] I will simply be called upon and it will be said: 'ʿAli!', and I will answer [the call]." One day, as he was out walking, he uttered: "Here I am, God!" and expired. I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif say: I heard Abu ʾl-Hasan al-Muzayyin say: "When Abu Yaʿqub al-Nahrajuri came to his final end, I told him, as he was experiencing the agony of death: 'Say: "There's no deity, but God."' He smiled at me and answered: 'Are you talking to me?! By the majesty of the One Who will never taste death, nothing is left between Him and myself, except the veil of majesty.' As soon as he uttered that, his light went out." Al-Muzayyin, who recounted this story, then said, grabbing his beard: 'A cupper[580] like myself [had the cheek] to ask God's friends [like him] to utter the profession of faith (*shahada*)?! What a shame!'" He would always weep, when he told this story. Abu ʾl-Husayn al-Maliki said: "I kept the company of Khayr al-Nassaj[581] for many years. Eight days before his death he told me: 'I will die on Thursday around the sunset prayer. I will be buried on Friday before the [Friday] prayer. You may forget this. [Please] do not forget!' Abu ʾl-Husayn said: 'I forgot about it until that Friday. Then I met someone who informed me about his death. I went out to

578 That is, the fact that he died far from his home was supposed to improve his fate in the Hereafter.

579 That is, when you yourself die.

580 His nickname, "Muzayyin", indicates that he was a barber; barbers often served as cuppers as well.

581 A famous Sufi of Baghdad, who died in 322/934.

join his funeral procession, only to find some people, who told me: 'He will be buried after the prayer.' I walked on and encountered the funeral procession that had left [his house] before the prayer, as he told me. I asked one of those who were with him at his death [about his condition]. He said: 'At first, he lost consciousness, then came to himself and turned in the direction of [God's] House[582], saying: "Wait, may God protect you! You are a servant under orders (*ʿabd maʾmur*) and I am a servant under orders. That which you have been ordered to do will not elude you. However, that which I have been ordered may elude me." He then asked for water to perform his ablutions, after which he prayed. He then stretched out and his eyes grew dull.' Someone saw him in a dream after his death and asked him about his condition. He answered: 'Don't ask. However, I have finally rid myself of this filthy world of yours!' "

Abu ʾl-Husayn al-Himsi, the author of the "Book of Delectation of Mysteries", mentioned that when Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] died, people flocked to his funeral procession in great numbers. In that city[583] there was a Jew, some seventy years old. When he heard the commotion,//389 he went out to see what it was. When he saw the funeral procession, he exclaimed: "Do you see what I see?" They answered: "No, we don't." He then said: "I see crowds descending from the heavens in order to touch the bier of the deceased." He then uttered the [Muslim] profession of faith and embraced Islam. He became a good Muslim.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Abu Jaʿfar b. Qays in Egypt say: I heard Abu Saʿid al-Kharraz say: "Once I was in Mecca. As I was whiling away my day at the gate of Banu Shayba, I noticed a youth with a handsome face, lying there dead. As I was looking at his face, he smiled and said to me: 'O Abu Saʿid, don't you know that the beloved [of God] are alive even though they have died?! They simply move from one domain to another!' " I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Jurayri say that [some people] asked Dhu ʾl-Nun for a pious advice as he was lying on his death bed. He responded, saying: "Don't distract me, for I am enjoying the beauties of His kindness!" I also heard him say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi say: I heard Abu ʿUthman al-Hiri say that some people asked Abu Hafs [al-Haddad] as he was lying on his death bed: "Admonish us!" He answered: "I do not have enough strength to speak." However, he eventually gathered strength, and I asked him: "Tell me [what you want], so that I could pass on your words [to others]!" He said: "My admonition is this: May every heart be abased by each mistake it commits!"

Divine gnosis (*al-maʿrifa [bi-llah]*)

God Most High said: "They measured God not with His true measure."[584] It is written in a commentary that this means: "They have not known God as He

582 That is, the Kaʿba.
583 That is, Basra.
584 Q. 6:91.

should be known." ʿAbd al-Rahman b. Muhammad b. ʿAbdallah al-ʿAdl: informed us: Muhammad b. Qasim al-ʿAtaki said: Muhammad b. Ashras said: Sulayman b. ʿIsa al-Shajari,[585] said on the authority of ʿAbbad b. Kathir, on the authority of Hanzala, on the authority of Abu Sufyan, on the authority of al-Qasim b. Muhammad, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her – that the Prophet – may God bless and greet him – said: "The support of the house is its foundation and the support of the faith is the knowledge of God Most High, certitude, and a restraining intelligence." [ʿAʾisha] asked him: "By my mother and my father, what is the restraining intelligence?" He answered: "Refraining from disobedience to God and eagerness to obey Him." The master [Abu ʾl-Qasim al-Qushayri] said: "According to scholars (*ʿulamaʾ*), 'gnosis' (*maʿrifa*) means 'knowledge' (*ʿilm*). Thus, all knowledge is gnosis and all gnosis is knowledge. Each person who is cognizant of God (*ʿarif*) is a knower (*ʿalim*). In the usage of this folk, gnosis is the attribute of one who is cognizant of God//390 – praise be to Him – and His names and attributes, and of one who has put his trust in God Most High in his everyday behavior and who has rid himself of bad morals and transgressions. He then proceeds to reside at the door [of God's mercy] with his heart toiling constantly, whereupon he becomes endeared to God Most High and trusts Him in everything he experiences; the whisperings of his [low] self abandon him and thoughts about anyone else [but God] never enter his heart. Thus, when he becomes a stranger to all other creatures, completely innocent of any faults of his [lower] soul, and free from any recourse to or concern for other [than God], he enters into an uninterrupted intimate conversation with God Most High and accepts nothing except what is true. After that, he begins to speak on behalf of God – praise be to Him – Who imparts to him (*taʿrif*) the mysteries of the dispensations of His foreordained decrees. It is then that he is called a 'gnostic' and his state is called 'gnosis'. In brief, the more estranged he is from his own self, the more he knows his Lord. Sufi masters have discoursed profusely about gnosis, each speaking from his own experience and things he has discovered in his own mystical moment."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Among the signs of divine gnosis is awe of Him; the more you have gnosis, the greater is your awe." He also said: "Gnosis brings tranquility to your heart; the more gnosis you have, the greater is your tranquility." I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Ahmad b. Muhammad b. Zayd say: I heard al-Shibli say: "The gnostic has no attachment, the lover has no complaint, the servant has no [selfish] pretension, the one who fears [God] has no rest, and no one has escape from God." I also heard him [al-Sulami] say: I heard Muhammad b. Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab say: I heard al-Shibli say, when someone asked him about gnosis: "It begins with God Most High, and the rest of it has no end." I heard him [al-Sulami] say: I heard my father say: I heard Abu

585 Or "al-Sijzi".

ʾl-ʿAbbas al-Dinawari say: Abu Hafs [al-Haddad] said: "Since I acquired the gnosis of God Most High, neither truth nor falsehood have ever entered my heart."

The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] commented: "What Abu Hafs said is somewhat problematic. What it most likely means is that, in the opinion of this folk, gnosis renders the servant completely oblivious of himself due to his preoccupation with the remembrance of God – praise be upon Him: he witnesses no one but God – may He be great and exalted – and turns to no one else but Him. Just as the intelligent person (*ʿaqil*) turns to his heart, his thinking abilities, and his memory in dealing with matters and spiritual conditions that present themselves to him, the Sufi gnostic turns to his Lord. If he has been preoccupied with nothing but his Lord, he has not turned to his heart. So, how can a certain idea enter the heart of someone who has no heart?//391 This is the difference between someone who lives through his heart and someone who lives through his Lord."

Someone asked Abu Yazid [al-Bistami] about gnosis. He answered, [quoting the Queen of Sheba]: "Kings, when they enter a city, disorder it and make the mighty ones of its inhabitants abased."[586] The master [al-Qushayri] said: "This is the meaning of Abu Hafs' allusion." Abu Yazid said: "[All] people possess [spiritual] states, whereas the gnostic possesses none, because his personal characteristics (*rusum*) are totally erased, his personality (*huwiyya*) is fully annihilated by the personality of the Other, and his qualities are rendered nonexistent by the qualities of the Other." Al-Wasiti said: "Man's gnosis is imperfect as long as he is content with God and is in need of Him." The master said: "Being in need of God and content with Him are signs of the servant's sobriety (*sahw*) and of the persistence of his personal characteristics, because they are part of his attributes. The gnostic, on the other hand, is completely erased by the object of his gnosis (*maʿruf*). How can he have any [need] at all when he is fully consumed by His existence and submerged in the contemplation of Him? He is oblivious of [his] being, deprived of any sense of his personal traits." Al-Wasiti also said about this: "Whoever knows God Most High falls silent, because he becomes mute and subdued." The Prophet – may God bless and greet him – said: "I cannot count your praises." These are the characteristics of those who have attained the furthest reaches. As for those who have not yet reached this limit, they have discoursed profusely about divine gnosis.

Muhammad b. al-Husayn informed us: Abu Jaʿfar Muhammad b. Ahmad b. Saʿid al-Razi told us: ʿAyyash[587] b. Hamza told us: I heard Ahmad b. Abi ʾl-Hawari say: I heard Ahmad b. ʿAsim al-Antaki say: "Whoever knows God most is most afraid of Him." A Sufi said: "Whoever has known God Most High is disgusted with existence, for despite its breadth this world has become too narrow for him." It is said: "Whoever knows God attains a pure livelihood and a good life;

586 Q. 27:34.
587 Or "ʿAbbas".

everyone is in awe of him, while he himself fears no creature, because he becomes God's intimate friend." It is also said: "Whoever knows God loses desire for things of this world; he is neither attached nor detached."//392 It is said: "Gnosis demands both humility and exaltation (*taʿzim*) in the same way as the declaration of [God's] oneness demands both contentment and surrender [to God]." Ruwaym [b. Ahmad] said: "Gnosis for the gnostic is like a mirror; whenever he looks into it, his Master appears to him." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Friendship with the gnostic is like friendship with God Most High. He treats you with gentleness and shows kindness to you, thereby imitating God's moral qualities." Someone asked Ibn Yazdaniyar: "When will the gnostic witness God – praise be to him?" He responded: "When the witness appears, the perceptions will be annihilated, the senses will fade away, and sincerity will disappear."[588] Al-Husayn b. Mansur said: "When the servant reaches the station of gnosis, God will dictate to him all his thoughts and protect his innermost mystery (*sirr*), so that not a single thought about something apart from God will enter his mind." He also said: "One of the signs of the gnostic is that he is empty of any thought about this world and the next one." Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Gnosis has two goals: confusion (*dahash*) and bewilderment."[589] I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Saʿid say: I heard Muhammad b. Ahmad b. Sahl say: I heard Saʿid b. ʿUthman say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say: "The person who knows God Most High is the most bewildered of all in regard to Him." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿUmar al-Antaki say: "A man asked al-Junayd: 'Some possessors of gnosis say that abandoning movements [in the service of God] (*harakat*) is part of piety and righteousness.' Al-Junayd responded, saying: 'These are the words of those who profess the giving up of acts of worship. I consider this a grave [sin] (*ʿazim*). A person who steals and commits adultery is better than one who says such things. The divine gnostics borrow their works from God Most High and with them they return to Him. Were I to live one thousand years, I would not fall short in my pious works by an iota!' "

Someone asked Abu Yazid al-Bistami: "How did you acquire this gnosis of yours?" He answered: "By an empty stomach and a naked body." Abu Yaʿqub al-Nahrajuri related: I asked Abu Yaʿqub al-Susi: "Can the gnostic miss anything//393 except God – may He be great and exalted?" He responded, saying: "Does he see anything but God to miss it?" I asked him: "How does he see things?" He answered: "He sees them with the eye of [self-]annihilation and cessation (*zawal*)." Abu Yazid [al-Bistami] said: "The gnostic is a flyer, whereas the ascetic is a walker." It is said: "The eyes of the gnostic are weeping, while his heart is laughing." Al-Junayd said: "One cannot be a gnostic until one has

588 Gramlich, in his German translation of the "Epistle" (p. 432), suggests that one should read *ihsas* ("sensation") instead of *ikhlas*, but all the Arabic texts I have consulted have the latter.

589 On bewilderment and confusion as the marks of true gnosis, see Chittick, *The Sufi Path*, "Index" under "bewilderment".

become like the earth, which is trampled upon by both the righteous and the sinners, or like the cloud which casts its shadow on everything, or like the rain that quenches the thirst of those it loves and those it does not love." Yahya b. Muʿadh said: "When the gnostic leaves this world he cannot get enough of two things: weeping over his lot and praising his Lord – may He be great and exalted." Abu Yazid said: "The gnostics acquire their gnosis by abandoning what belongs to them and keeping what is due to Him."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Yusuf b. ʿAli say: "No one can become a [true] gnostic unless when given the wealth equal to that of [king] Solomon – peace be upon him – he would not be distracted from God for the blink of an eye." I also heard him say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say: "Gnosis rests on three pillars: awe, humility, and intimacy." I also heard him say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: "Someone asked Dhu ʾl-Nun: 'How have you acquired knowledge of your Lord?' He responded: 'I have come to know my Lord through my Lord. Were it not for my Lord, I would not have known Him.'" They say: "The scholar serves as an example for other people, whereas the gnostic serves as their guide." Al-Shibli said: "The gnostic takes no notice of anything other than Him; nor speaks anything that God has not spoken, nor does he see his protector in anyone but God Most High." They say: "The gnostic finds intimacy in the recollection of God, and God estranges him from [the rest of] His creatures; the gnostic needs God, and God makes him independent from His creatures; he shows humility toward God Most High, and God gives him a high position among His creatures." Abu ʾl-Tayyib al-Samarri said: "Gnosis is God's appearance in the innermost souls [of His servants] through enlightening them with a constant stream of lights." It is said: "The gnostic stands above the things he says, whereas the scholar stands below the things he says." Abu Sulayman al-Darani said: "God unveils [His mysteries] to the gnostic, while he sleeps in his bed, while He does not unveil//394 anything to any other person, even though he may be standing in prayer." Al-Junayd said: "The gnostic is someone on behalf of whose innermost soul God speaks, while he remains silent." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "Everyone and everything has a punishment of his or its own; the punishment of the gnostic is when he ceases the recollection of God Most High."

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard al-Wajihi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: I heard Ruwaym say: "The hypocrisy of the gnostics is better than the sincerity of the aspirants (*muridun*)." Abu Bakr al-Warraq said: "The silence of the gnostic is more beneficial; while his speech is sweeter and more pleasant." Dhu ʾl-Nun al-Misri said: "The ascetics[590] (*zuhhad*) are the kings of the Hereafter, while they themselves are but the poor [in the service of] the gnostics." Someone asked al-Junayd about the gnostic. He

590 This term can also be translated as "world-renouncers".

said: "The color of the water is the same as the color of its vessel." That is, [his condition is determined] by the command of his mystical moment (*waqtuh*). Someone asked Abu Yazid about the gnostic. He answered: "[It is he who] sees only God in his sleep and during his waking hours; he agrees with no one but God and contemplates no one but God Most High."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi say that someone asked a Sufi master how he got to know God Most High. He answered: "By a flash that entered the tongue [of someone who] had lost the common ability to differentiate among things and by a word that appeared on the tongue [of someone] who had perished and been lost [to this world]." [The speaker reported here about a direct encounter with God], while at the same time manifesting a mystery that veils [the true state of things]. [In other words,] God has made Himself apparent by that which He has manifested, while at the same time concealing Himself by that which He has veiled.[591] He is He in that in which He has made His appearance and He is not He in that in which He concealed Himself. He then proceeded to recite the following:

> You spoke without saying a word, yet this is still nothing but speech
> Your speech consists of words, yet it is different from the [usual] speech
> You presented yourself to my sight, so that I could hide myself, after you had been hiding
> You darted a lightning at me, that is, you spoke as if you were throwing lightning bolts.

I heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAli b. Bundar al-Sirafi say: I heard al-Jurayri say that someone asked Abu Turab about the characteristics of the gnostic. He answered: "He is one whom nothing can sully, while everything is purified by him." I also heard him say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "The gnostic is someone upon whom the light of knowledge falls, so that he might observe the marvels of the unseen through it."//395 I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The gnostic is lost in the sea of veracious realization (*tahqiq*), or, as one of them put it: 'Gnosis is the waves of the sea that plunge down, then rise only to collapse again.'" Someone asked Yahya b. Muʿadh [al-Razi] about the gnostic. He said: "This is someone who is both present and absent (*kaʾin baʾin*)."[592] On another occasion he said: "[This is someone] who is here, yet separate." Dhu ʾl-Nun said: "The gnostic is distinguished by three [signs]: the light of his gnosis does not extinguish the light of his piety; he does not adhere to an inner knowledge that may contradict an outward [religious] injunction; and the plenitude of divine graces does not push him towards violating any of God's

591 This complicated statement is deemed to convey the dynamics of concealment and revelation that the Sufis ascribed to God, who is immanently present in this world, while at the same time being transcendent to it and thus unknown and unknowable to His creatures.

592 According to a commentary, he is present with creatures in his body, yet far from them in his heart.

prohibitions – may He be great and exalted." It is said: "One cannot be [considered] a gnostic if one discourses about gnosis in front of the inhabitants of the Hereafter, not to mention the inhabitants of this world." Abu Saʿid al-Kharraz said: "Gnosis springs from the spring of [divine] grace and exerting oneself [for the sake of God]." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah say: I heard Jaʿfar say that someone asked al-Junayd about Dhu ʾl-Nun's statement concerning the [distinguishing] characteristic of the gnostic: "He was here, but has already left." Al-Junayd commented, saying: "He is not confined by any state, and no [mystical] station veils him from advancing through other stations; when he finds himself with people belonging to any particular station, he experiences exactly what they experience and he discourses on its particularities in such a way that they benefit from his discourses." I heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Muhammad b. al-Fadl say: "Gnosis is the heart's life with God Most High." I also heard him say: I heard Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar say: I heard al-Kattani say that someone asked Abu Saʿid al-Kharraz: "Can the gnostic reach a state in which weeping becomes a burden for him?" He responded: "Yes, weeping [is necessary] during their [gnostics'] travel to God Most High. However, once they have arrived at the true realities of closeness [with God] and tasted the victuals of union with Him through His grace, weeping no longer remains with them."//396

Love (*mahabba*)

God – may He be great and exalted – said: "O believers, whosoever of you turns from their religion, God will assuredly bring forth a people [instead of you] whom He loves, and who love Him."[593] Abu Nuʿaym ʿAbd al-Malik b. Husayn informed us: Abu ʿAwana Yaʿqub b. Ishaq told us: al-Sulami told us: ʿAbd al-Razzaq told us on the authority of Maʿmar, on the authority of Humam[594] b. Munabbih, on the authority of Abu Hurayra that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Whoever loves to meet God, God, too, will love to meet him; and whoever does not love to meet Him, God, too, will not love to meet him." Abu al-Husayn ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar al-Basri told us: ʿAbdallah b. Ayyub told us: al-Hasan b. Musa told us: Haytham b. Kharija told us: al-Husayn b. Yahya told us on the authority of Sadaqa al-Dimashqi, on the authority of Hisham al-Kattani, on the authority of Anas b. Malik, on the authority of the Prophet – may God bless and greet him, who related this from Gabriel – peace be upon him, who related this from God Most High – praise be to Him: "Whoever has denigrated a friend of mine, has declared war on Me; I do not hesitate in anything more than taking the soul of my faithful servant, who abhors death, while I abhor harming him; yet, there's no escape for him from this. The servant does not draw near Me by anything that I love more than

593 Q. 5:54; 5:56, according to Arberry's translation.
594 Or "Hammam".

his fulfillment of the duties that I have imposed upon him. My servant keeps drawing ever closer to me by [performing] supererogatory acts of worship (*nawafil*) until I love him; and whomever I love, I become his hearing, his sight, his hand, and his support."

ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: ʿUbayd b. Sharik informed us: Yahya told us: Malik [b. Anas] told us on the authority of Suhayl b. Abi Salih, on the authority of his father, on the authority of Abu Hurayra that the Prophet – may God bless and greet him – said: "When God – may He be great and exalted – loves a servant of His, he tells Gabriel: 'Gabriel, I love so-and-so, so love him, too!' And Gabriel loves him. Then Gabriel announces to the inhabitants of heaven that God Most High loves so-and-so and tells them to love him, and they love him too. Then Gabriel makes him a great welcome on the earth. And when God loathes someone …" Malik said: "I believe that he [the Prophet] said the same thing regarding loathing."//397 The master [al-Qushayri] said: "Love is a noble state, as God has attested to His servant, when he informed him about His love of him. [In the Qurʾan] God is described as loving His servant and the servant is described as loving God – praise be to Him." According to the terminology of the scholars "love" is "desire". However, according to the parlance of this folk[595] "love" is not "desire", for "desire" cannot apply to the eternal. O God, let "desire" not be understood [by them] except as drawing near and exalting Him! We shall briefly mention just some approaches to this issue, God willing. God's love toward His servant is but His desire to bestow special favors (*inʿam*) upon him. Likewise, His mercy (*rahma*) toward His servant is but His desire to [bestow] favors upon him. However, mercy is more specific than desire, while love is more specific than mercy. God Most High's desire to deliver recompense and favors to [His] servant is named "mercy", while His desire to single him out for nearness [to Him] and lofty [spiritual] states is named "love".

God's desire – praise be to Him – is but one quality. However, its names differ in accordance with the different objects of its application. When it applies to punishment it is named "wrath"; when it applies to all His favors [toward His servants] it is named "mercy"; and when it applies to the special favors among them, it is named "love". Some Sufis say that God's love toward His servant is his praise of Him and his lauding of Him for [His] beneficence (*jamil*). Thus, the meaning of "love" according to this teaching goes back to Him and His speech, and His speech is eternal.[596] Others argue that God's love toward His servant belongs to His attributes of actions, which is a special grace (*ihsan*) with which God meets His servant and a special state to which God elevates him. As one of them said: "[God's] mercy toward His servant is His showing beneficence toward

595 That is, the Sufis.

596 That is, God's love for His servant, which consists of endowing the latter with gratitude, was pre-determined from eternity in divine foreknowledge (= His "speech"), which pertains to the divine essence.

him." As for the earlier generations [of the Sufis], they said that love was one of the [divine] attributes of goodness (*khayriyya*). Although they used this word, they refrained from explaining it in detail. As regards that which goes beyond this summary – namely, the known characteristics of love pertaining to creatures, such as an inclination to a certain thing or seeking intimacy with a certain thing, as is the case with the human lover and his beloved – the Eternal One is far too exalted for this.

As for the servant's love of God, it is a state that he finds in his heart that is too subtle for any expression. Such a state may move the servant to exalt Him, to seek His satisfaction, to be impatient, and to long passionately for Him, to be restless without Him, and to find intimacy with Him in his heart by remembering Him. The servant's love of God – praise be to Him – involves neither an inclination nor a limit. How can this be otherwise, when His everlasting Essence is too holy to allow any contact, grasp or comprehension? It is better for the lover to be in the state of full engrossment in his beloved than to be in a state characterized//398 by any limitation. Love, as such, cannot be described or defined by any clear and understandable description or definition.[597] Usually, an exhaustive discussion [of it] is required when something is [so] complex. However, when the confusion disappears, there is no longer any need to delve into explanations.

People have suggested numerous explanations of love and have discoursed profusely about [the meaning of] its root in the [Arabic] language. Some argue that *hubb* (love) is a name that denotes the purity of affection (*safaʾ al-mawadda*), because the Arabs say *habab al-asnan*[598] about white and fresh-looking teeth. They also say *habab*[599] about things that appear on the surface of the water during a heavy rain. Hence *mahabba*[600] means the "boiling" or "stirring" of the heart when it is thirsty and its passionate longing for meeting its beloved. They also say that *hubb* is derived from [the phrase] *habab al-maʾ* with the meaning of its [water's] "center" and that it was called thus because of the centrality of love to the heart's preoccupations. Others say that it is derived from [the words] *luzum* and *thabat*,[601] [because the Arabs] say: *ahabba al-baʿir*, "the camel has kneeled and refused to stand up". Likewise, the lover persists in remembering his beloved in his heart. They also say that *hubb* is derived from *hibb*, which means "earring". The poet said:

The snake, menacingly flicking its tongue, stayed close to him
As if it were an earring, overhearing a secret conversation.

---

597 According to an alternative reading, "Love cannot be described or defined by a description or a definition that is clear and conducive to [our] comprehension."

598 Literally, "teeth that are covered with streaks of saliva".

599 Literally, "bubbles" or "ripples".

600 "Love."

601 Namely, "persistence" and "stubbornness".

The earring was called *hibb*, because of being constantly attached to the ear or because of its constant movement and agitation. Both these meanings are true about love (*hubb*). They also say that it comes from [the word] *habb,* which is the plural of *habba*.[602] The "kernel" of the heart is that which sustains it, so it was named *hubb* due to its importance, because [the words] *habb* and *hubb* are similar to [the words] *ʿamr* and *ʿumr*.[603] They also say that *hubb* comes from *hibba*, which is the seed of the desert. *Hubb* was called so because it is the seed of life in the same way as the seed is the life[604] of all vegetation. It is also said that *hubb* denotes four pieces of wood on which the [earthenware] jar is placed. Love is called thus because of the disdain and humiliation that the lover tolerates from his beloved.//399 They say that *hubb* is the jar filled with water, because it contains what is poured into it and can take no more than what is already there. Likewise, the heart is brimming with love that leaves no room for anyone but the beloved.

As for the sayings of Sufi masters about this matter, one of them said: "[Love is] a constant longing of the enraptured heart" (*al-mayl al-daʾim bi-ʾl-qalb al-haʾim*). They say: "Love is giving preference to the beloved over all other attachments." They say: "[It is] to agree with the beloved in his presence and his absence." They say: "[It is] erasing the lover's attributes and fixing the beloved in his [lover's] essence." They say: "[It is] the heart's compliance with the will of its Lord." They say: "[It is] the fear of [displaying] irreverence (*tark al-hurma*) accompanied by the constancy of service." Abu Yazid al-Bistami said: "Love means denigrating your own efforts and exaggerating whatever your beloved does, no matter how small it is." Sahl [al-Tustari] said: "Love means to embrace obedience and part ways with disobedience." When someone asked al-Junayd about love, he answered: "[It is] the substitution of the attributes of the lover for those of the beloved." He [al-Junayd] thus alluded to the remembrance of the beloved that takes possession of the lover to such an extent that only the remembrance of the attributes of the beloved remains and he becomes totally oblivious of his own attributes and no longer perceives them. Abu ʿAli al-Rudhbari said: "Love means compliance." Abu ʿAbdallah al-Qurashi said: "True love means giving yourself fully to the one you love, so that there would be nothing in you that belongs to you." Al-Shibli said: "Love is named *mahabba* because it erases (*tamhu*) everything from the [lover's] heart except the beloved." Ibn ʿAtaʾ said: "Love means constant [self-]reproach."

I heard Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "Love is pleasure (*ladhdha*) and the site of the [divine] reality (*haqiqa*) is puzzlement (*dahash*)." I also heard him say: "Loving desire (*ʿishq*) means to transgress the limit (*mujawazat al-hadd*), and God – praise be to Him – cannot be described as a transgressor of the limit, so loving desire cannot be attributed to Him. Were the loves of the entire created world brought together in one and the same person,

602 That is, "kernel," "the innermost [part]".
603 In that both have the same meaning, despite the different vowels in their first syllable.
604 Literally, "the core".

he would still be unable to love God – praise be to Him – as He deserves. Therefore one cannot say that someone has transgressed the limit in his love of God. So, God Himself is not described as possessing loving desire (*yaʿshaq*), nor should the servant describe Him as such. Thus, loving passion is [totally] negated://400 neither the servant nor God – praise be to Him – uses it to describe the other."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Shibli say: "Love means that you are jealous of someone who may love your beloved as much as you do." I heard him [al-Sulami] say: I heard Abu ʾl-Husayn al-Farisi say: I heard Ibn ʿAtaʾ say about love: "[It is] the stems that are planted in the heart; they bring fruit according to the strength of [one's] understanding (*ʿuqul*)." I also heard him say: I heard al-Nasrabadhi say: "One love demands that blood be spared and another that it be spilt." I heard Muhammad b. ʿAli al-ʿAlawi say: I heard Jaʿfar say: I heard Samnun say: "Lovers of God Most High have removed nobility from this world and the Hereafter, because the Prophet – may God bless and greet Him – said: 'Man is always with the one he loves' and they [the lovers] are always with God Most High." Yahya b. Muʿadh said: "Love is something that is neither decreased by coarseness [of character], nor increased by righteousness (*birr*)." He also said: "A man who claims to be in love [with God] is insincere if he does not observe the limits set by Him." Al-Junayd said: "When love is true, the rules of proper behavior disappear." I heard the master Abu ʿAli [al-Daqqaq] recite the following verses pertinent to this matter:

When love between folk is pure and their affection lasts,
[Their] praise [of each other] turns ugly.

[Likewise, Abu ʿAli] used to say: "You will not see a compassionate father who [excessively] honors his son in talking to him. When other people address him [formally], the father just says: "Hey, so-and-so!" Al-Kattani said: "Love is giving preference to the beloved over oneself."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Saʿid al-Arrajani say: I heard Bundar b. al-Husayn relate: "Someone saw Majnun of the Banu ʿAmir [tribe][605] in a dream and asked him: 'What has God done to you?' He answered: 'He pardoned me and set me as an argument against all those who claim love.'" Abu Yaʿqub al-Susi related: "True love means that the servant of God forgets the earthly portion (*hazz*) allotted to him by Him and then also forgets that he needs it." Al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj] said: "True love means that you remain with your beloved divested of all your own attributes." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: "Someone said to al-Nasrabadhi: 'You have no part in the love [of God].' He responded: 'They[606] have been sincere [in their

605 A hero of Arabian folklore, who came to exemplify unrequited and tragic love. He is also known as the "Majnun of Layla", after the name of his beloved.

606 That is, those who love God.

love]. However, I have received only their sorrows. See how I am being consumed by this!' "//401 I heard him [al-Sulami] say: Al-Nasrabadhi said: "Love means avoiding any distractions under any circumstances." He then recited the following:

> While some in their long-lasting passion may [occasionally] taste diversion
> I, however, because of Layla[607] have never tasted it
> The most I have experienced since meeting her are
> My desires, which are not real, like the flashes of a lightning.

Muhammad b. al-Fadl said: "Love means that the heart is devoid of any other love, except the love of the beloved." Al-Junayd said: "Love is an abundance of desire that is never requited (*al-mayl bila nayl*)." It is said: "Love is a confusion that settles in the heart on account of the beloved." They also say: "Love is a trial that settles in the heart because [of its aspiration toward] the beloved." Ibn ʿAtaʾ recited:

> I planted a stem of passion for the people of love
> For no one before me had ever known what passion is
> It covered the stem with leaves and rendered its leaning[608] ripe
> Then it yielded to me the bitterness of a sweet fruit
> The passion of all the lovers of [the world], if they were to trace it back
> Comes from this source [of mine].

They say: "Love's beginning is deception, while its end is death." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – comment on the words of the Prophet – may God bless and greet him – "Your love of something makes you blind and mute" as follows: "It makes one blind to others out of jealousy and to the beloved out of awe [of him]." He then proceeded to recite the following:

> When [I came out and] he appeared before me, I was so terrified by his [giant] stature
> That I reverted to the state of someone who never wanted to go.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: Ahmad b. ʿAtaʾ said: I heard Ibrahim b. Fatik say: I heard al-Junayd say: I heard al-Harith al-Muhasibi say: "Love means you are inclined toward someone in your entirety, then you give preference to this someone over yourself, your spirit and your possessions, then you comply with his wishes openly and secretly, whereupon you acquire the awareness of your love's imperfection." I heard him [al-Sulami] say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ say: I heard ʿAbbas b. ʿIsam say://402 I heard al-Junayd say: I

607 See note 605.

608 A word play on the meaning of the word *sabwa*, which denotes both "longing for something" and "the leaning of a tree".

heard al-Sari [al-Saqati] say: "Love between two is incomplete until one of them can say to the other: 'I!'" Al-Shibli said: "The lover perishes if he keeps silent, whereas the gnostic perishes if he does not keep silent." It is said: "Love is a flame in the heart that burns down everything except what the beloved wishes." It is also said: "Love means to exert oneself to the utmost degree, while allowing the beloved do as he pleases." Al-Nuri said: "Love means tearing down all veils and unveiling all secrets." Abu Yaʿqub al-Susi said: "Love is imperfect until the lover abandons the vision of his love for the one whom he loves by annihilating the very awareness of his love." Jaʿfar recounted that al-Junayd said: "Al-Sari gave me a piece of paper, saying 'This is better for you than seven hundred [pious] stories or the choicest [prophetic] reports.' It read:

> When I said that I loved her, she told me: 'You have lied to me! Don't I see that
> The members [of your body] are still covered [with flesh]?'
> It is not [true] love until the heart sticks to your bowels
> And until you are so emaciated that you are unable to respond to someone who calls on you
> And until you are wasted away so that your passion has left you nothing
> But a naked eyeball with which you pray and seek intimacy [with your beloved]!"

Ibn Masruq related: "I saw Samnun [al-Muhibb] speaking about love; all the lamps in the mosque [where he was speaking] broke up!" I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Ahmad b. ʿAli say: I heard Ibrahim b. Fatik say: "I heard Samnun as he was holding a session in the mosque and discoursing about love. A small bird approached him and began to draw nearer and nearer, until it finally perched on his hand. Then it began to strike the floor with its beak until blood flowed from it. After that it expired." Al-Junayd said: "Each love has its object,[609] and when the object disappears, love disappears with it." It is related that al-Shibli was confined to a lunatic asylum.[610] A group of people came to visit him. He asked them: "Who are you?" They replied: "Abu Bakr, we are those who love you!" He then started to throw rocks at them and they ran away. He exclaimed: "If you claim that you love me, you should patiently tolerate the harm that I cause you!" Al-Shibli recited:

> O the Benevolent Master, [my] love of You resides in my innards//403
> O You, who remove sleep from my eyelids, You know well what has happened to me.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard al-Nahrajuri say: I heard ʿAli b. ʿUbayd say: Yahya b. Muʿadh wrote

---

609 In an alternative reading, "each love has its compensation".

610 According to an oft-cited story, he was placed there for his ecstatic utterances that scandalized the public.

to Abu Yazid [al-Bistami], saying: "I have become drunk after drinking too much from the cup of His love." Abu Yazid wrote back to him, saying: "Someone else has drunk the seas that are on earth and in heaven and yet has not quenched his thirst and his tongue is sticking out [of his mouth] as he utters: 'Is there any more?' "[611]

They recite the following:

I wonder at someone who says: "I remember my intimate friend."
Did I forget [him], so that I have to remember what I forgot?
When I remember you, I die, only to live again soon after
And were it not for my trust in you, I would have never lived again
I live thanks to my aspiration [toward you] and I die because of [my] passionate longing
How often have I lived and died because of you!
I have drunk [the wine of] love one cup after another
Yet, the wine has not run out and my thirst has not been quenched!

It is related that God Most High revealed the following to Jesus – peace be upon him: "Verily, when I search the heart of a servant of mine and do not find there love of this world and the next, I fill it with love of Me." I saw this written by the hand of my master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him: "In one of the revealed books it is said: 'My servant, I render what is due to you by loving you, so render what is due to Me by loving Me!' " ʿAbdallah b. al-Mubarak said: "Whoever is endowed with a portion of [divine] love, while not being endowed with an equal portion of [divine] fear, is deluded." It is said: "Love is that which erases every trace of you." It is also said: "Love is an intoxication, whose possessor will not get sober until he witnesses his beloved." As for the intoxication that happens during the witnessing, it eludes any description. They recite:

The circling of the cup [of wine] made my companions drunk,
While I was intoxicated with the one who passed it around.

The master Abu ʿAli al-Daqqaq was fond of reciting the following line:

I have two types of intoxication, while my boon-companions have only one
It is something that distinguishes me from among them.

Ibn ʿAtaʾ said: "Love is a constant [self-]recrimination." The master Abu ʿAli al-Daqqaq had a slave girl named Fayruz. He loved her for the many services she rendered to him. I heard him say: "One day Fayruz was pestering me and lashing me repeatedly with her tongue. Abu ʾl-Hasan al-Qariʾ reprimanded her,

611 Q. 50:30; this passage describes the condition of sinners in Hell.

saying: 'Why are you pestering the shaykh?' She answered: 'Because I love him!' " Yahya b. Muʿadh said: "A mustard seed's worth of love, in my opinion, is better than seventy years of worship without love."//404 It is related that a youth recited the following verse to [a crowd of] people on a feast day:

> Whoever wants to die out of loving passion, let him die!
> For there's no good in loving passion without death!

He then hurled himself from a high roof and fell onto earth dead. It is related that a man from India had a loving passion for a slave girl. When she was about to depart, the man came to bid her farewell. Tears poured from one of his eyes, but the other remained dry. He then shut the eye that did not cry and kept it shut for eighty-four years as a punishment for it for not crying at the departure of his beloved. About this they recite the following:

> One of my eyes shed tears on the morning of the separation,
> While the other was stingy in its weeping
> So I punished the one that withheld tears by shutting it on the day
> we finally reunited.

A Sufi related: "We were with Dhu ʾl-Nun al-Misri one day, discussing love. He exclaimed: "Refrain from this issue! If your souls fail to understand it properly, they might lay claims to it." He then recited the following:

> Fear and sadness are better for the evildoer, when he practices devotion,
> While love is appropriate for the one who fears God and is free from any
> defilement.

Yahya b. Muʿadh said: "Whoever discusses [divine] love amidst those who do not understand it, makes false claims." It is related that a man claimed that he was madly in love with someone. The young man[612] told him: "How come [you love me], while my brother's face is more handsome and more perfect [than mine]?" The man raised his head and turned [to the brother]. They both were standing on the roof [of a house] and the young man pushed him from the roof, exclaiming: "This is the recompense of someone who claims that he loves us, yet looks at someone else!"

Samnun [al-Muhibb] used to elevate love above divine gnosis, while the majority [of Sufis] give preference to gnosis over love. According to those who have attained the truth (*muhaqqiqun*), love is an immersion into pleasure, while gnosis is witnessing [God] in perplexity (*hayra*) and being annihilated in awe [of Him]. Abu Bakr al-Kattani said: "A discussion of the issue of love occurred in Mecca during the pilgrimage season. [Sufi] masters discoursed about it, al-Junayd being the youngest of all. They asked him: 'Tell us what you think, Iraqi!' He lowered his head and tears streamed from his eyes. He then uttered: 'When the

612 Apparently, the object of his affection.

servant of God forgets about himself, becomes united with the recollection of his Lord, renders what is due to Him, and watches Him with his heart, [then] the lights of His essence incinerate his heart, his drinking from the cup of affection becomes pure, and the Mighty One unveils the curtains of His mystery before him. [Afer that] if he talks, he talks through God; if he utters [a word], it is from God; if he moves, he moves by God's command; if he rests, he rests with God; he is thus, through God, for God and with God.' The [Sufi] masters burst into tears and said: 'Nothing can be added to this! May God empower you, O the crown of the [divine] gnostics!' " It is related that God revealed to David – peace be upon him: "David, I have prohibited that love for any one else but Me enter the hearts of men!"

Hamza b. Yusuf al-Sahmi informed us: Muhammad b. Ahmad b. al-Qasim informed us: Humayyim b. Humam told us: Ibrahim b. al-Harith informed us: ʿAbd al-Rahman b. ʿAffan told us: Muhammad b. Ayyub told us: Abu ʾl-ʿAbbas, the servant of Fudayl b. ʿIyad told us: "When al-Fudayl's urine was suppressed, he raised his hands and exclaimed: 'My God, by my love of You, release me from this!' And before we could move, he was cured!" It is said: "Love is giving preference [to the lover over oneself], as the wife of al-ʿAziz[613] said, when she erred in her affair, 'I solicited him, but he is a truthful man',[614] while at the beginning she was saying, 'What is the recompense of him who proposes evil against thy folk, but he should be imprisoned, or a painful chastisement?'[615] Thus, at the beginning she ascribed sin to him. However, in the end she accused herself of infidelity." I [al-Qushayri] heard the master Abu ʿAli [al-Daqqaq] relate this. It is related that Abu Saʿid al-Kharraz said: "In a dream I saw the Prophet – may God bless and greet him – and asked him: 'Messenger of God, forgive me, for my love of God has distracted me from loving you!' He exclaimed: 'O the blessed one! Whoever loves God Most High, loves me [as well]!' " In one of her intimate conversations with God, Rabiʿa [al-ʿAdawiyya] said: "My God, can you burn with fire a heart that loves You?" She heard a voice saying: "We have not done so. Do not think ill of Us!" They say that [the word] "love" (*hubb*) has two letters, *haʾ* and *baʾ*, because one who is in love abandons both his spirit (*ruh*) and his body (*badan*).[616]

The consensus of the sayings of the Sufis [regarding this matter] is this: love is compliance [with the will of God], while the strongest compliance is that of the heart. Love necessitates the rejection of any difference [between its object and subject]; the lover always remains with his beloved, as confirmed by the following report. The imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him – told us: the judge Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh informed us: al-Hasan b. Hammad b. Fadala told us: Yahya b. Habib told us: Marhum b. ʿAbd al-ʿAziz told us on

613 The Biblical Potiphar of the story of Joseph.
614 Q. 12:51.
615 Q. 12:25.
616 The word *ruh* ends in the letter *haʾ*, while the word *badan* begins with *baʾ*.

the authority of Sufyan al-Thawri, on the authority of al-Aʿmash, on the authority of Waʾil, on the authority of Abu Musa al-Ashʿari that someone told the Prophet – may God bless and greet him://406 "Can a man love someone without attaching himself to him?" The Prophet answered: "Man is [always] with one whom he loves." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbdallah al-Razi say: I heard Abu ʿUthman al-Hiri say: I heard Abu Hafs [al-Haddad] say: "Most damage to the [Sufi's spiritual] states comes from three things: the transgression of the gnostics, the infidelity of the lovers, and the falsehood of the aspirants. Abu ʿUthman explained: "the transgression of the gnostics" means that they turn their sight, tongue and hearing toward the affairs and delights of this world; "the infidelity of the lovers" is that they choose their passion over against contentment with God – may He be great and exalted – in whatever befalls them; and "the falsehood of the aspirants" is that they remember and watch creatures more than they remember and watch God – may He be great and exalted!

I also heard him [al-Sulami] say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʾl-Qasim al-Jawhari say: I heard Abu ʿAli Mimshad b. Saʿid al-ʿUkbari say: "A male swallow sought the affection of a female one under the dome of Solomon's palace. She rejected his courtship, and he told her: 'How can you reject me? If you wish, I will collapse this dome upon Solomon!' Solomon – peace be upon him – summoned him and asked: 'What caused you to say such a thing?' The male swallow replied: 'O prophet of God! One cannot blame the lovers for the things they say!' Solomon said: 'You have spoken the truth!' "

Passionate longing (*shawq*)

God – may He be great and exalted – said: "Who so looks to encounter God, God's term is coming."[617] ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ibn Abi Qammash informed us: Ismaʿil b. Zurara informed us: on the authority of Hammad b. Zayd: ʿAtaʾ b. al-Saʾib informed us on the authority of his father: "[Once] ʿAmmar b. Yasir[618] was performing a prayer with us. He cut it short, and I asked him: 'Why did you make it lighter [than usual], Abu Yaqzan?' He answered: 'No harm for me in that! I prayed to God with the [supplicatory] prayers that I heard from the Messenger of God – may God bless and greet him.' When he finished his prayer, one of those present followed him and asked him about that prayer. He answered: 'My God, by Your knowledge of the Unseen and by Your power over Your creatures, let me live a life that You know is best for me//407 and let me die a death that You know is best for me! My God, I ask that You grant me fear of You inwardly and outwardly, and I ask that you grant me a truthful word in both contentment

617 Q. 29:5.

618 A Companion of the Prophet and a partisan of ʿAli, who was killed at the battle of Siffin in 37/657.

and anger, I ask that You grant me the just mean in wealth and poverty, I ask that You grant me a never-ending bliss and an incessant joy! I ask that You grant me satisfaction with Your judgement and a pleasant life after death. I ask that You grant me the vision of Your noble face and passionate longing for a meeting with You without a harmful affliction nor a misleading temptation. My God, adorn us with the adornment of faith! My God, place us among those who walk on the right path!' "

The master [al-Qushayri] said: "Passionate longing is the heart's desire to meet its beloved; it is equal to the amount of love. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq making a distinction between passionate longing (*shawq*) and yearning (*ishtiyaq*), when he said: "Passionate longing subsides after the meeting and vision [of the beloved], and yearning completely disappears after the meeting." About this they recite the following:

No sooner than a gaze is deflected by his sight,
It returns to him full of passion.

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard al-Nasrabadhi say: "All creatures possess the station of passionate longing, while they do not possess yearning, because whoever enters the state of yearning loses his mind, leaving no trace or constancy (*qarar*) behind him." It is related that Ahmad b. Hamid al-Aswad came to ʿAbdallah b. Munazil and said: "I saw in a dream that you will die in a year. Shouldn't you prepare for the departure?" ʿAbdallah b. Munazil responded to him, saying: "You have given us a long time! Will I [be able] to live for one year? I found consolation in that verse of al-Thaqafi (he meant Abu ʿAli [al-Thaqafi]):

O you, who bemoans his passionate longing due to the long separation,
Be patient, perhaps you will meet the one you love tomorrow!"

Abu ʿUthman [al-Hiri] said: "A sign of passionate longing is to lovingly welcome death with relief." Yahya b. Muʿadh said: "One of the signs of passionate longing is the weaning of one's members from temptations (*shahawat*)." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "David – peace be upon him – went out into the desert all on his own and God revealed to him: 'Why do I see you all alone, David?' He answered: 'My God,//408 my heart has preferred longing for Your company over itself and barred me from keeping the company of creatures!' Then God Most High revealed to him: 'Go back to them! You have come to me as a runaway slave, whereas I have recorded you into the Guarded Tablet as a great hero!' " It is related that there once was an old woman, one of whose relatives returned from a trip. Her family displayed joy [at his arrival], whereas the old woman started to cry. They asked her: "What makes you cry?" She answered: "The arrival of this youth reminded me of the day on which [we shall be brought] before God Most High."

Someone asked Ibn ʿAtaʾ about passionate longing. He answered: "The burning of the intestines, the inflammation of the hearts, and the shredding of

the livers." He was also asked: "What is greater: loving passion, or love?" He answered: "Love, because loving passion is born out of it." One Sufi said: "Loving passion is an inflammation that begins in the folds of the intestines and occurs as a result of separation. It dies down as the meeting draws near. When the innermost selves are dominated by the contemplation of the beloved, they are no longer subject to passionate longing." A Sufi was asked whether he had experienced passionate longing. He answered: "No, for passionate longing is after someone who is absent, whereas He is [always] present." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say about the words of God – may He be great and exalted, "I [Moses] have hastened to Thee, O my Lord, only that I may satisfy Thee",[619] that it means "[I hastened] out of passionate longing for Thee"; however, he concealed it[620] by the word "satisfaction". I also heard him – may God Most High have mercy on him – say: "One of the signs of passionate longing is that the one who stands on the carpet of well-being (ʿ*awafi*) desires death, as happened to Joseph – peace be upon him. When he was thrown into a well, he did not say: '[God] let me die!'; nor did he say this when he was thrown into [Pharaoh's] prison. Only when his parents came to him, his brothers prostrated themselves before him and sovereignty and bliss were perfected for him, did he say: 'Receive me to Thee [after my death] in true submission!' "[621] They have this meaning in mind when they recite:

> We experience the utmost joy; however, only through you is our joy complete
> Shame on us for our condition, O my beloved people, for you are absent, whereas we are present.

They also recited about this:

> Someone rejoices at the new festival, while there's no joy in it for me
> My joy would only be complete, if my beloved were to be present here.//409

Ibn Khafif said: "Loving passion is the repose of the hearts in the ecstatic encounter [with God] (*wajd*) and the love of an intimate meeting [with Him]." Abu Yazid [al-Bistami] said: "God has servants who, if He were to bar them from seeing Him in Paradise, would seek to escape from Paradise, in the same way as the inhabitants of the hellfire seek to escape from it."

Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: Abu ʾl-ʿAbbas al-Hashimi informed us at Bayda[622]: Muhammad b. ʿAbdallah al-Khuzaʿi told us: ʿAbdallah al-Ansari said: I heard al-Husayn al-Ansari say: "In a dream I saw that the Day of Judgement had arrived and there was a man standing under God's throne.

619 Q. 20:84.
620 That is, the passionate longing.
621 Q. 12:101.
622 The names of several Iranian cities and towns.

God – praise be to Him – asked: 'My angels, who is this?' They answered that God knew best. He then said: 'This is Maʿruf al-Karkhi. He is intoxicated with the love of Me and will only come to when he meets Me!' " In another version of the story of this dream God says: "This is Maʿruf al-Karkhi. He left this world longing for God, and God – may He be great and exalted – permitted him to gaze at Him." Faris said: "The hearts of those who long passionately for God are enlightened by the light of God Most High. When their passionate longing is stirred, this light fills both the heavens and the earth. God then introduces them to His angels, saying: 'These ones are passionately longing for Me. I want you to bear witness that I passionately long for them even more than they do.' "

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say the following about the words of the Prophet – peace be upon him: "I ask that You grant me passionate longing for a meeting with Me." "Passionate longing consists of one hundred parts, of which ninety-nine belong to Him, and one is distributed among all mankind. He wanted even this part for Himself as well, being jealous that even a splinter of passionate longing might belong to someone else." It is said: "The passionate longing of those who are near to God is more perfect than the passionate longing of those who are still veiled [from Him]." Therefore, they recite the following:

> The worst affliction is passionate longing on a day when the tents
> [of the lovers] are close to one another.

It is said: "Those who experience passionate longing are gulping the sweetness of death when it arrives, because the pleasure of the arrival [in His presence] (*wusul*) unveiled to them is sweeter than honey [to them]." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Jaʿfar say: I heard al-Junayd say: I heard al-Sari [al-Saqati] say: "Passionate longing is the greatest station for the gnostic, when he has realized its True Reality (*tahaqqaq*); and when he has realized it, he forgets everything that distracts him from the One for Whom he is longing."//410 Abu ʿUthman al-Hiri commented on the words of God Most High, "God's term is coming",[623] saying: "This is the solace of those who passionately long for Him."

It is related that God Most High revealed to David – peace be upon him: "Tell the young men of Israel: 'Why are you busying yourselves with something other than Me, while I have passionate longing for you? Whence this rudeness?!' " It is also related that God – may He be great and exalted – revealed to David – peace be upon him: "If only those who turn their backs on Me knew how I aspire to them, how I seek their company, and how passionately I want them to abandon their disobedience, they would have died of passionate longing for Me and the joints of their bodies would have been severed from one another because of [their] love for Me. This is what I wish for those who turn their backs on Me. What, then, will I wish for those who turn to Me?!" It is recorded in the Torah:

---

623 Q. 29:5.

"We have passionate longing for you, yet you long not for Us; We frighten you, yet you are not afraid [of Us]; We lament for you, yet you voice no lament [for Us]."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Shuʿayb[624] wept until he became blind. God – may He be great and exalted – restored his eye-sight. He then wept more until he turned blind again. God – may He be great and exalted – restored his eye-sight once again. Again, he wept until he turned blind. Then God Most High revealed to him: 'If you were weeping for the sake of Paradise, I have already allowed you to enter it; if you were weeping for the fear of Hell, I have already exonerated you from it.' Shuʿyab said: 'No, I [wept] out of passionate longing for You.' God revealed to him: 'This is why I made my prophet and interlocutor (*kalimi*)[625] serve you for ten years!'"

It is said: "Whoever longs for God, all things long for him." According to a [prophetic] report, "Paradise longs for three [individuals]: ʿAli, ʿAmmar [b. Yasir][626] and Salman [al-Farisi]."[627] I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "One Sufi master said: 'I came to the marketplace where all things longed for me, while I remained free from them.'"

I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbdallah b. Jaʿfar say: I heard Muhammad b. ʿUmar al-Ramli say: Muhammad b. Jaʿfar the imam told us: Ishaq b. Ibrahim told us: Marhum told us: I heard Malik b. Dinar say: "I found the following in the Torah: 'We have a passionate longing for you, but you long not for Us; We play the flute for you, but you dance not.'"//411 I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Muhammad b. Farhan say: I heard al-Junayd say, when someone asked him why the lover weeps when he meets his beloved: "[He weeps] out of joy [at meeting] him and because of the strength of his longing for him. I have heard that two brothers [met] and embraced each other. One of them exclaimed: 'O passionate longing!', while the other cried: 'O [painful] ecstasy!'"

On how [God] protects the hearts of Sufi masters and on [the necessity of] not opposing them [in anything they do]

God Most High said regarding the story about Moses and al-Khadir[628] – peace be upon them both: "Shall I follow thee so that thou teachest me, of what thou hast been taught, right judgement?"[629] The master [al-Qushayri] commented: "When

624 An Arabian prophet mentioned in the Qurʾan (11:91); he was sent to the "People of the Thicket", whose identity remains a moot point. Shuʿyab is sometimes identified by Qurʾan commentators as Jethro, the father-in-law of Moses, mentioned in Exodus (for example, 3:1; 4:18.)

625 That is, Moses, to whom God spoke directly; see Q. 27:28.

626 A Companion of the Prophet, who sided with ʿAli and was killed at the Battle of Siffin in 37/657.

627 A famous Companion of the Prophet, who died in 35/655.

628 Q. 18:60–78.

629 Q. 18:66.

he [Moses] wanted to accompany al-Khadir, he observed the rules of proper behavior. At first, he asked the permission to be a companion, to which al-Khadir replied by setting a condition for him that he [Moses] not contradict him in anything, nor oppose any of his judgements. When Moses – peace be upon him – disagreed with him, he [al-Khadir] forgave him. He did the same another time. However, when it came to the third time – three being the last number of the small amount and the first of the large one – he sought separation [from him], saying: 'This is the parting between me and thee.' "[630]

Al-Hasan al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri told us: Abu Salim al-Qazzaz told us: Yazid b. Bayan told us: Abu ʾl-Raja'[631] told us on the authority of Anas b. Malik, who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "A young man does not honor an old man without God Most High appointing someone who will honor him when he gets old." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "The beginning of every separation is controversy (*mukhalafa*)." He implied that whoever opposes his master has forfeited his spiritual path (*tariqa*) and the [spiritual] bond between them is broken, although they may continue to share the same space. Whoever has accompanied a Sufi master, then opposed him in his heart, has violated the pact of companionship, which requires repentance from him. At the same time, some Sufi masters say: "Disobedience toward masters cannot be expiated by any repentance." I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: "I set out to Marv when my master Abu Sahl al-Suʿluki was still alive. Before I departed, he used to hold a teaching session on Friday mornings during which [attendees] read the text of the Qurʾan, taking turns. When I returned, I found out that he had discontinued that session in order to give room to the lecture session taught by Abu ʾl-Ghafani. I was perplexed by this and kept saying to myself: 'He has replaced the session of Qurʾan recitation with a lecture session!' One day, he told me: 'ʿAbd al-Rahman, what do people say about me?' I told him: 'They say that you discontinued the session of Qurʾan recitation in order to set up a lecture session!' He told me: 'Whoever asks his teacher "why?" will not prosper.' " It is known that al-Junayd said: "One day I came to al-Sari [al-Saqati] and he ordered me to do something. I fulfilled the task quickly, and when I came back he gave me a piece of paper, saying: 'This is for your fulfilling your task for me quickly!' I read the paper, which said: 'I heard a camel driver sing this in the desert:

> I weep and do you know what makes me weep? I weep out of fear that you will abandon me, that my bond with you will be severed and that you will desert me.' "

It is related that Abu ʾl-Hasan al-Hamadani al-ʿAlawi said: "One night I was with Jaʿfar al-Khuldi. [Earlier] at home, I had ordered that a chicken be broiled in the

630 Q. 18:78.

631 According to an alternative reading, "Abu Rahhal".

oven, and I was thinking of it. Jaʿfar invited me to spend that night with him, but I found an excuse not to, and returned home. [When I came home,] the chicken was taken out of the oven and placed before me. [All of a sudden] a dog entered [the house] through the door and carried the chicken off, because those who were there were distracted [by something]. Then they brought out to us the gravy in which the chicken was cooked. It became entangled in the hem of the servant's garment and spilled over. When I woke up next day, I went to Jaʿfar. As soon as his gaze fell on me, he said: 'When someone does not protect the hearts of [his] masters, God empowers a dog to punish him!' " I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi say: I heard Abu ʿAbdallah al-Dinawari say: I heard al-Hasan al-Damaghani say: I heard ʿAmmi al-Bistami[632] relate on the authority of his father that Shaqiq al-Balkhi and Abu Turab al-Nakhshabi came to Abu Yazid al-Bistami. A table cloth [with food] was brought out for them and [there came] a youth who served Abu Yazid. [Shaqiq and Abu Turab] invited him to eat with them. He told them: "I am fasting." Shaqiq told him: "Eat and you will receive a month's worth of fasting as your reward!" However, he declined. Shaqiq then said: "Eat, and you will receive a year's worth of fasting as your reward!" He again declined. Then Abu Yazid exclaimed: "Leave him alone, for he has [now] fallen from God's grace!" [Indeed,] in a year that youth was caught as he was trying to steal something, and his hand was chopped off. I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] ascribed friendship with God (*wilaya*) to a man who was a baker in Basra. One of Sahl b. ʿAbdallah's friends heard about this and aspired to see that man. He set out for//413 Basra and went to the baker's shop. He observed the baker baking bread with his head covered with a veil,[633] as was the custom of bakers. [The visitor] said to himself: 'If he were a friend of God his hair would not be burned even without the veil.' He then greeted the baker and asked him about something. However, the baker told him: 'You thought ill of me, so do not bother to talk to me now!' and he refused to talk to him."

I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard ʿAbdallah al-Razi say that he heard Abu ʿUthman al-Hiri praise Muhammad b. al-Fadl al-Balkhi. Al-Razi aspired to see him and came to visit him. However, [when he met al-Balkhi] he did not find him to be as he had expected. He returned to Abu ʿUthman and the latter asked him: "How did you find him?" He answered: "I did not find him to be as I expected him to be." Abu ʿUthman told him: "You thought ill of him, and when one thinks ill of another, one is barred from his virtues. Go back to him with respect." So ʿAbdallah returned to him [with respect] and [this time] benefited from his visit. It is related that ʿAmr b. ʿUthman al-Makki saw al-Husayn b. Mansur [al-Hallaj] write something and asked him what it was. He answered: "With this I can compete with (*uʿarid*) the Qurʾan!" [On hearing this,] ʿAmr b. ʿUthman cursed him and abandoned him.

632 That is, "my paternal uncle".

633 To protect his face and hair from the intense heat of the oven.

Sufi masters say: "What happened to him [al-Hallaj][634] long after that was because of the curse of that master."[635]

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God Most high have mercy on him – say: "When the inhabitants of Balkh expelled Muhammad b. al-Fadl from their city, he cursed them, saying: 'God, deprive them of sincerity!' From that time on, not a single veracious person has come from Balkh." I heard Ahmad b. Yahya al-Abiwardi say: "Whoever has won the satisfaction of his master will not receive his reward during his lifetime, so that his praise for that master would not leave his heart. Only when the master dies will God – may He be great and exalted – show him the reward due to him from the master's satisfaction. However, when someone's master is dissatisfied with him, he too will not receive the recompense for this dissatisfaction as long as his master is alive in order that the master may have no pity on him, for by their nature masters are all-forgiving. Only when the master dies will the disciple [who earned his dissatisfaction] be recompensed."

Listening to music (*samaʿ*)

God – may He be great and exalted – said: "So give thou good tidings to My servants who give ear to the Word and follow the fairest of it."[636] The definite article of "the Word" implies that it has an all-comprehensive and universal [meaning], as indicated by His praise of those who follow "the fairest" of it. God Most High said: "They shall walk with joy in a green meadow."[637] According to one interpretation, ["walking with joy"] means listening to music. Know that "listening to music" is permissible, when it means the perception of beautiful sounds and pleasant melodies, when the listener//414 does not intend anything that is prohibited, when he does not listen to anything that is condemned by the Divine Law, when he allows no free rein to his passions, and is not seduced by the amusement that resides in it.

There is no disagreement that poems were recited before the Messenger of God – may God bless and greet him – and that he listened to them, without condemning those who recited them. If he allowed listening to this poetry without musical accompaniment, [there is no reason why his] judgement would be different, if it were to be listened to when musical accompaniment takes place. This much is obvious. [Furthermore] the listener should have an abundant desire to perform acts of obedience [to God] and remember the [high spiritual] ranks that God Most High has established for His Godfearing servants, so that this would make him free from any lapses and immediately bring pure divine visitations to his heart, [all of] which is laudable from the standpoint of religion and preferred from the viewpoint of the Divine Law.

---

634 He was executed in Baghdad in 309/922 on charges of heresy.

635 That is, ʿAmr al-Makki.

636 Q. 39:17–18.

637 Q. 30:15.

In the statements of the Messenger of God – may God bless and greet him – there are some things that resemble poetry, although he may not have intended it to be such. Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar informed us: al-Harith b. Abi Usama told us: Abu ʾl-Nadr told us: Shuʿba told us on the authority of Humayd, who said: I heard Anas [b. Malik] say: "The [Prophet's] Helpers[638] (*ansar*) were digging the ditch,[639] chanting the following:

> We have pledged our allegiance to Muhammad in [his] struggle (*jihad*)
> As long as we are alive.

"The Messenger – may God bless and greet him – responded to them, saying: 'O God, there's no life except that of the Hereafter, be benevolent to the Helpers and the Emigrants!' " Although this phrase of the Messenger – may God bless and greet him – is not composed according to a poetic meter, it is still close to poetry. The first Muslims and the great scholars [of the subsequent generations] used to listen to the chanting of poetry. Among those of them who allowed it was Malik b. Anas, and all the people of the Hijaz allowed singing (*ghinaʾ*). As for the songs of the camel drivers (*hidaʾ*), all of them agreed that it was permissible. Reports and traditions to this effect are abundant. It is related that Ibn Jurayj permitted listening to music. Someone asked him: "When you will be brought [before God] on the Day of Judgement with your good and evil deeds, on which side will your [allowing] of music be?" He answered, "Neither among the good, nor among the evil", implying that it is allowed (*mubah*).[640] As for al-Shafiʿi,[641] he did not prohibit it, although he considered it to be reprehensible for the common folk. However, if someone makes singing his profession or listens to it constantly by way of entertainment, then his testimony [in court] is to be rejected. While al-Shafiʿi considered listening to music among those things that diminish one's manhood, he nevertheless did not attribute it to [the category of] actions prohibited [by the Law].//415

However, we are not talking here about this kind of listening, for this group[642] occupies too high a rank to listen to music for the sake of entertainment, or to sit at a music session negligently, or to busy their hearts with any nonsense (*laghw*), or to listen to music in an unsuitable manner. Many reports concerning

---

638 The Prophet's followers in Medina, as opposed to the Emigrants, who left Mecca to follow him to Medina.

639 In anticipation of the siege of Medina by the hostile Meccan force and its allies, the Prophet ordered a ditch to be dug around the vulnerable parts of the city.

640 One of the intermediate categories of Islamic law that fall in between acts that are strictly prohibited and strongly commanded. Being "allowed" means that a certain act is neither religiously reprehensible, nor laudable, but is tolerated.

641 A great legal scholar, who established one of the four major schools of Sunni law. The author of the present book, al-Qushayri, adhered to the Shafiʿi legal school.

642 The Sufis.

the permissibility of listening to music are reported on the authority of Ibn ʿUmar.[643] The same is true of ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Abi Talib and ʿUmar [b. al-Khattab] – may God be pleased with all of them – who [also] transmitted reports about the singing of caravan drivers. Poems were recited in the presence of the Prophet – may God bless and greet him – and he did not prohibit it. It is also related that he himself asked for [some] poems to be recited [to him]. It is also well known and obvious that [once] he entered the house of ʿAʾisha – may God be pleased with her – when two of [her] slave girls were singing there, yet he did not prohibit them [from singing].

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad b. Matar informed us: al-Hubab b. Muhammad al-Tustari told us: Abu ʾl-Ashʿath informed us: Muhammad b. Bakr al-Bursani told us: Shuʿba told us on the authority of Hisham b. ʿUrwa, on the authority of his father, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her – that she related that Abu Bakr al-Siddiq[644] – may God be pleased with him – came to her, when two singing-girls were singing about how the Helpers were fighting each other at the Battle of Buʿath.[645] Abu Bakr said twice: "The flute of the Devil!" while the Prophet – may God bless and greet him – said: "Leave them[646] alone, Abu Bakr! Each folk has its own festival, and our festival is today!" ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: ʿUthman b. ʿUmar al-Dabbi told us: Abu Kamil told us: Abu ʿAwana told us on the authority of al-Ajlah, on the authority of Abu Zubayr, on the authority of ʿAʾisha – may God be pleased with her – that she arranged a marriage for a female relative of hers on the Helpers' side. The Prophet – may God bless and greet him – came and asked: "Have you taken the bride to the bridegroom?" ʿAʾisha said that they had. The Prophet asked: "Did you send anyone who would sing [for them]?" She said no. The Prophet said: "The Helpers like love songs. You should have sent [them] someone who would recite this [poem]:

> We have come to you, we have come to you
> Greet us and we shall greet you!"//416

The master and imam Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak – may God be pleased with him – informed us: Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh told us: al-Hasan b. al-Harith al-Ahwazi said: Saʿid told us on the authority of Sadaqa bint Abi ʿImran that she said: ʿAlqama b. Marthad told us on the authority of Zadhan, on the authority of al-Baraʾ b. ʿAzib, who said that he heard the Messenger of God – may God bless and greet him – say: "Adorn the Qurʾan with

643 Son of the second caliph ʿUmar b. al-Khattab.

644 The first caliph and ʿAʾisha's father.

645 This battle occurred in 617 C.E. between the two major Medinan tribes, Aws and Khazraj, whose members later invited Muhammad to arbitrate between them and became his first Medinan followers.

646 That is, the two singing girls.

your voices, for a beautiful voice makes the Qurʾan more beautiful." ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd told us: ʿUthman b. ʿUmar al-Dabbi informed us: Abu ʾl-Rabiʿ told us: ʿAbd al-Salam b. Hashim told us: ʿAbdallah b. Muharrir,[647] on the authority of Qatada, on the authority of Anas b. Malik, said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Everything has its adornment, and the adornment of the Qurʾan is a beautiful voice." ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Yunus al-Karimi[648] told us: al-Dahhaq b. Makhlad Abu ʿAsim told us: Shabib b. Bishr al-Halabi told us on the authority of Anas b. Malik that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Two sounds are cursed: the sound of wailing at the time of an affliction; and the sound of the flute at the time of happiness (*niʿma*)."[649] The meaning of the words [of the Messenger] imply his allowing [of listening to music] on certain occasions, so any specific [and hard-and-fast] ruling[650] in this regard should be considered invalid. Reports about this matter are numerous. If we continue to recount such stories further, we shall depart from our goal of being concise. It is told that a certain man recited the following verses in front of the Messenger of God – may God bless and greet him:

> She appeared and her cheek-bones shone like a piece of jet jewelry
> She turned around, and I said to her with my heart all ablaze:
> "Woe unto both of you,[651] is there upon me a sin for my love [of her]?"

The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "No!" God Most High bestowed a beautiful voice on some people as a blessing, saying: "He increases creation as He wills."[652] Some interpreters say that among these things is a beautiful voice.//417 At the same time God – praise be to Him – condemned an ugly voice, saying: "The most hideous of voices is the ass's."[653] One cannot ignore [the fact] that the hearts [of people] take pleasure in nice voices and find a repose in them. Thus, a child is calmed by a nice voice and a camel endures the hardships of a journey and the heaviness of its burden when [the caravan driver] sings his song for it. God Most High said: "Do they not consider how the camel was created?"[654] Ismaʿil b. ʿUlayya related: "I used to stroll with al-Shafiʿi – may God have mercy on him – in the heat of the midday. As we were passing a certain place, we heard a person recite something. Al-Shafiʿi told me: 'Let's go there [to listen]!' He then asked me: 'Did this amuse you?' I said: 'No.' He then

647 Or "al-Muharraz".
648 Or "al-Kudaymi".
649 According to another version of the text, the last word should be read as *naghama* – that is, "singing".
650 That is, one that absolutely prohibits the practice in question.
651 That is, her cheek-bones.
652 Q. 35:1.
653 Q. 31:19; 31:17, according to Arberry's translation.
654 Q. 88:17.

told me: 'You have no perception!'" The Messenger of God said: "God Most High does not like to listen to anything more than listening to a prophet who sings (*yataghanni*) the Qurʾan." ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd informed us: Ibn Mulhan told us: Yahya b. Bukayr told us: al-Layth told us on the authority of ʿUqayl, on the authority of Ibn Shihab, who said that Abu Salama informed him on the authority of Abu Hurayra that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "God Most High does not like to listen to anything more than to a prophet who publicly sings the Qurʾan."

It is related that the jinn, human beings, birds and beasts used to listen to David – peace be upon him – when he recited the Psalms. They used to carry away four hundred funeral biers from his reciting session with bodies of those who had died while listening to his recitation. The Messenger of God – may God bless and greet him – said to Abu Musa al-Ashʿari:[655] "I was given one of the psalms that used to belong to the tribe of David."//418 Muʿadh b. Jabal said to the Messenger of God – may God bless and greet him: "If I knew that you would listen [to my recitation], I would make it [sound] very beautiful." Abu Hatim al-Sijistani informed us: ʿAbdallah b. ʿAli al-Sarraj informed us: Abu Bakr Muhammad b. Dawud al-Dinawari al-Duqqi[656] related: "I was in the desert, where I came across a Bedouin tribe. A man from that tribe hosted me. There I saw a black slave in shackles and some dead camels lying in the yard. The slave told me: 'This night you are a guest and you are [thus] held dear by my master. Intercede before him on my behalf and he will not turn you down.' I told the host: 'I will not eat any of your food until you free this slave!' The host exclaimed: 'This slave has impoverished me and ruined my property!' I asked him what he had done. The host said: 'He has a beautiful voice. I used to live off the work of these camels. This slave put a very heavy load on them and sang to them [so beautifully] that they ran three days' worth of distance in just one day. When he finally unloaded them, they died immediately. However, I grant your wish.' And he removed the shackles from the slave. In the morning, I wished to listen to his voice. I asked [the host] for that, and he ordered the slave to sing to a camel that was near a well, drinking. When the slave started to sing, the camel rushed forth headlong and tore up his rope. I do not think I have ever heard a more beautiful voice. I fell unconscious [and lay there] until the host gave a sign to him to fall silent."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-ʿAziz say: I heard Abu ʿAmr[657] al-Anmati say: I heard al-Junayd say, when someone asked him: "Why is a man [usually] quiet, but becomes agitated when he hears music?" He answered: "God Most High addressed [disembodied human] souls during the primordial pact, saying: 'Am I

655 A distinguished Companion of the Prophet and military leader of the early Muslim community who died around 42/662.

656 Or "al-Raqqi".

657 Or "ʿAbu ʿUmar".

not your Lord?' They answered: 'Yes, we testify',[658] and the spirits [of human beings] fully absorbed the sound of these words, so whenever they listen to music, the remembrance of that [original act of] hearing agitates them." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Listening to music is prohibited for the common folk because they still remain under the influence of their [lower] souls; it is permitted for ascetics (*zuhhad*) because they engage in the spiritual struggle [against their base instincts]; it is recommended (*mustahabb*) to our companions[659] because they enliven their hearts [through it]."//419 I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sufi say: I heard al-Wajihi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say that al-Harith al-Muhasibi used to say: "There are three things that one enjoys when one happens to have them; they, however, have eluded us. [They are:] A beautiful face, when it is accompanied by self-restraint; a beautiful voice, when it is accompanied by piety; and a beautiful friendship, when it is accompanied by fidelity."

Someone asked Dhu ʾl-Nun about a beautiful voice. He answered: "[Beautiful] speeches and [subtle] gestures that God Most High has placed in every righteous man and woman." When he was asked about listening to music another time, he responded: "[This is] a divine visitation (*warid*) that excites the hearts [to seek] God. Whoever heeds it in truth (*bi-haqq*), attains truth (*tahaqqaq*), and whoever heeds it with his lower soul, apostatizes (*tazandaq*)." Jaʿfar b. Nusayr related on the authority of al-Junayd that the latter said: "[Divine] mercy (*rahma*) descends upon the poor in three places: when they listen to music, for they hear it only through a true aspiration and speak only out of an ecstatic encounter [with God]; when they eat their food, for they eat it only out of a true need; and during a discussion of religious matters, for they mention only the [pious] character traits of God's friends (*awliyaʾ*)." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard al-Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar say: I heard Abu Bakr Mimshadh al-Dinawari say: I heard al-Junayd say: "Listening to music is a temptation (*fitna*) for someone who seeks it, and a repose for someone who suddenly encounters it." It is also related that al-Junayd said: "Listening to music requires three things: time (*zaman*), a place (*makan*), and friends (*ikhwan*)."

Someone asked al-Shibli about listening to music. He answered: "Its outward aspect is temptation (*fitna*), while its inward aspect is exhortation (*ʿibra*). Whoever understands its subtle allusion is granted the listening that brings exhortation; if not, he falls victim to [its] temptation and sets himself up for a trial." They say: "Listening to music is allowed only to one whose soul is dead and whose heart is still living. The soul of such a person is slaughtered by the sword of spiritual self-exertion and his heart is enlivened by the light of compliance [with God's will]." Someone inquired of Abu Yaʿqub al-Nahrajuri about listening to music. He answered: "This is a state that brings about the return to the [divine] mysteries through the burning [of one's self]."//420 They say: "Listening to music is a

658 Q. 7:172.
659 That is, the Sufis.

delicious nourishment for the spirits of [divine] gnostics." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Listening to music is [man's] nature (*tabʿ*), unless it comes from [obeying] the Divine Law; it is violation, unless it comes from a true [aspiration]; and it is temptation, unless it comes from pious exhortation." They say: "Listening to music is of two types. [The first type is] listening to music by way of religious learning and sobriety. One who takes part in it must have knowledge of [divine] names and attributes, or else he will fall into pure unbelief. [The other type is] listening to music by way of a spiritual state. One who takes part in it must eliminate all his human attributes and purify himself from all mundane attachments and traces by manifesting the characteristics of the True Reality." Ahmad b. Abi ʾl-Hawari related: "I asked Abu Sulayman [al-Darani] about listening to music." He said: "I like it more when it comes from two rather than one." Someone asked Abu ʾl-Husayn al-Nuri about "Sufi". He responded: "It is he who listens to music and chooses means."[660] Once someone asked Abu ʿAli al-Rudhbari about listening to music. He answered: "If only we could make it pure step by step!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "Whoever lays claim to listening to music without listening to the voices of birds, the creaking of the door, or the rattling of winds is a false pretender." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi say: I heard Abu ʾl-Tayyib Ahmad b. Muqatil al-ʿAkki say: Jaʿfar [al-Khuldi] related: "Ibn Ziri,[661] a companion of al-Junayd, was a distinguished Sufi master. He used to frequent places where listening to music took place. If he liked it, he would spread his garment on the floor and say: 'The Sufi is wherever his heart is.' If he did not like it, he would say, 'Listening to music is only for those who possess hearts (*arbab al-qulub*)', then walk away, taking his sandals with him."[662] I heard Muhammad b. al-Husayn – may God have mercy on him – say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr say: I heard ʿAbdallah b. ʿAbd al-Majid say: "Someone asked Ruwaym [b. Ahmad] about the ecstasy the Sufis experience (*wajd*) during listening to music. He answered: 'They witness realities that are hidden from others. They point to them, exclaiming: "[Come] to me!" "[Come] to me!" Then a veil falls and their joy turns into grief; some of them tear their clothes, others scream, still others weep – each in accord with what was allotted to him.'" I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard al-Husri say in one of his lectures: "What do I do with a listening that ceases when the one who listens [himself] ceases to be? This is why your listening must be permanent, and not interrupted."//421 He [ʿAbdallah b. ʿAli] also said that al-Husri said: "[The listener] must have a

660 That is, one who carefully selects his means of livelihood in order to avoid things that are unlawful.

661 Or "Ibn Zizi".

662 This phrase may be interpreted as a veiled criticism of the participants in the session that he disliked.

permanent thirst and a permanent drinking, for whenever his drinking increases, his thirst increases as well." According to Mujahid,[663] God's words "They shall walk with joy in a green meadow"[664] mean [that they[665] will be] listening to the maidens of Paradise singing with pleasant voices: "We are eternal, we shall never die; we are blessed, we shall never suffer!" They say: "Listening is a call and ecstasy is aspiration [in response] to it."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʿUthman al-Maghribi say: "The hearts of the people of the [divine] Truth are always present and their ears are always open." I also heard him say: I heard the master Abu Sahl al-Suʿluki say: "The listener is hovering between veiling (*istitar*) and manifestation (*tajalli*). The veiling necessitates inflammation, while the manifestation brings about relief. Out of the veiling originate the movements of the aspirants (*muridun*), while out of the manifestation originates the repose of those who have arrived [at their goal] (*wasilun*). This is the site of uprightness and stability. This is a characteristic of [divine] presence which allows nothing but humility under the passage of awe-inspiring divine visitations. God Most High said [about this]: 'When they were in its presence they said, "Be silent!"'"[666]

Abu ʿUthman al-Hiri said: "Listening has three faces. One of them [is turned] to the aspirants and beginners, who seek to attain noble spiritual states through it, and in which they may be subject to temptation and hypocrisy. The second face belongs to the veracious ones, who seek to intensify their spiritual states. They listen only to that which agrees with their mystical moments. The third face belongs to the people of uprightness from among the gnostics. They leave God Most High to choose whatever movement or repose may enter their hearts." I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami – may God have mercy on him – say: I heard Abu ʾl-Faraj al-Shirazi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: Abu Saʿid al-Kharraz said: "When someone feels that during 'understanding' – that is, during a listening session – he is overwhelmed and his movements take control over him, the sign of his [sincerity]//422 is that his ecstasy makes the listening session in which he participates more beautiful." Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami said that when this statement was mentioned to Abu ʿUthman al-Maghribi, he said: "This is just the minor part of this [state]. The real sign [of his sincerity] is that there remains in his session not a single sincere individual who does not feel affection for him, while there also remains no pretender who does not feel alienated from him."

Bundar b. al-Husayn said: "Listening [may occur] according to three different modes. There are those who listen by their [lower] nature, then those who listen by their spiritual state, and those who listen truly.[667] Those who listen by their

663 A renowned Qurʾan interpreter, whose work laid the foundations of Qurʾanic exegesis. He died between 100/718 and 104/722.

664 Q. 30:15; 30:14, according to Arberry's translation.

665 That is, the blessed.

666 Q. 46:29.

667 Or "by God" (*bi ʾl-haqq*).

nature can be found both among the commoners and the elite, since human nature is innately prone to a beautiful voice. Those who listen by their spiritual state expect to remember such things as reproach, speech, arrival, departure, proximity, distance, and regrets that someone is gone or desire to see someone arrive [as well as] faithfulness to an agreement, fulfillment of a promise or its violation, remembrance of anxiety or passion, fear of separation or the joy of meeting or the threat of departure and so on. As for those who listen truly, they listen by and for God Most High. They cannot be described by the states that are associated with human passions, for the passions pertain to imperfection and deficiency. Rather, such listeners listen truly and genuinely, not out of any [mundane] need or aspiration. They say that those who listen belong to three classes. First are the children of divine realities who in their listening resort to God's – praise be to Him – addressing them. The second class are those who address God Most High in their hearts by the words that they listen to. They strive to achieve truthfulness in what they point toward God with. The third type are the poor ones who have absolutely no possessions and who have severed all ties with this world and its sins. They listen freely and willingly with their hearts, and they are the closest of all of them to salvation."

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say, when asked about listening: "[It is] the unveiling of the innermost selves for the vision of the Beloved." When someone asked [Ibrahim] al-Khawwas, "Why should anyone be stirred by listening to anything other than the Qurʾan, whereas this[668] does not happen to him when he listens to the Qurʾan?", he answered: "Because listening to the Qurʾan is but a shock (*sadma*), so no one is capable of moving during it due to the strength of its overpowering force. Listening to regular speech, on the other hand, results in a relief and repose, so one can move during it."//423 I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahman al-Razi say: I heard al-Junayd say: "When you see an aspirant who loves listening, know that he still has traces of vanity (*batala*) in him." I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard ʿAli b. ʿAbdallah al-Baghdadi say: I heard Abu Saʿid al-Ramli say: Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "Listening to music is a knowledge that God Most High has reserved for Himself. No one but He knows it."

Ahmad b. Muqatil al-ʿAkki related: "When Dhu ʾl-Nun al-Misri entered Baghdad, [local] Sufis gathered around him. Among them was a singer (*qawwal*). The Sufis asked Dhu ʾl-Nun's permission to have him [the singer] perform something for them. He gave them [his] permission, and the singer began to recite:

> Even a little amount of [my] passion for you has caused me [great] pain
> What would happen, if it were to take full control over me?
> You have brought together in my heart a passion that used to be shared with others

668 That is, the stirring.

Have you no sympathy for one who is broken by mourning,
who weeps, while one who is free [from affliction] is laughing?!

[On hearing this] Dhu ʾl-Nun stood up and fell on his face, blood streaming from his forehead onto the ground. Then one of the Sufis also stood up and displayed ecstatic behavior. Dhu ʾl-Nun told him, '[The All-Compassionate] Who sees thee when thou standest',[669] and the man sat down." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say about this story: "Dhu ʾl-Nun was able to perceive [the true motive of] that man and to let him know that this was not his place,[670] whereas the man was fair enough to accept this from him when he sat down."

I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Sufi say: I heard al-Duqqi[671] say: I heard Ibn al-Jallaʾ say: "In the Maghrib, there were two [Sufi] masters, who had [numerous] companions and disciples. One was named Jabala, the other Zurayq. One day, Zurayq and his companions came to visit Jabala. One of the companions of Zurayq recited a passage [from the Qurʾan]. On hearing it a companion of Jabala issued a cry and died. The next morning, Jabala asked Zurayq: 'Where is the man who recited yesterday? Let him read again.' The man read a verse [from the Qurʾan]. A companion of Jabala issued a cry and the reciter died. Jabala commented: 'One for one, but the one who started is more at fault!'" Someone asked Ibrahim al-Maristani about movement during a listening session. He responded: "I have heard that Moses – peace be upon him – was sermonizing among the Children of Israel. One of his listeners tore up his shirt [out of ecstasy]. God Most High then revealed to Moses: 'Tell him: "Tear up your heart, not your clothing for Me!"'" Abu ʿAli al-Maghazili asked al-Shibli: "From time to time, a verse from the Book of God – may He be great and exalted – reaches my ears that urges me to abandon [mundane] affairs and to turn away from this world. However, after a while, I return to my original state and to people.//424 Al-Shibli responded: "That which draws you to Him is His sympathy and kindness for you from Him, while that which returns you to yourself is His pity for you from Him, because it is not appropriate for you to divest yourself of all ability and power, when you turn to Him." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Ahmad b. Muqatil al-ʿAkki say: "I was in a mosque with al-Shibli one night during the month of Ramadan. He and I were praying behind the imam of that mosque, when the imam recited: 'If We willed, We could take away what We have revealed to thee.'[672] Al-Shibli issued a loud shriek and trembled so [violently] that I said to myself that he was about to give up his spirit. He then exclaimed: 'He says such things to His loved ones!' And he kept repeating this many times."

---

669 Q. 26:218.
670 Or "his station" (*maqamuh*).
671 In another version, "al-Raqqi".
672 Q. 17:86; 17:87, according to Arberry's translation.

It is related that al-Junayd said: "One day I came to al-Sari [al-Saqati] and found a man lying unconscious there. I asked him what had happened to him. He answered: 'He heard a verse from the Book of God Most High.' I said: 'It should be recited to him one more time.' This was done and he came to. Al-Sari asked me: 'Where did you learn this?' I answered: 'The eye[sight] of Jacob was gone because of Joseph's shirt, but it also returned to him due to it.' Al-Sari approved my answer." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard ʿAbd al-Wahid b. ʿAlwan say: "A young companion of al-Junayd used to issue a loud shriek each time he heard a remembrance of God's name (*dhikr*). Al-Junayd [finally] told him: 'If you do this one more time, you will no longer be my companion!' From then on, each time he heard something [of recollection], he would grow pale and try to restrain himself so that [sweat] would begin to drip from his hair and body. One day, he issued a cry and expired." I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "One of my [Sufi] brothers recounted to me on the authority of Abu ʾl-Husayn al-Darraj, saying: 'I left Baghdad in order to meet Yusuf b. al-Husayn al-Razi. When I came to Rayy,[673] I began asking about his residence. Each person I asked would tell me: "What business do you have with this heretic (*zindiq*)?" They were so upset thereby, that I decided to go back. I spent that night in a mosque, thinking: "Since I have come to this city anyway, the least I can do is to visit him!" So I kept inquiring about his whereabouts until I was finally led to his mosque. He was sitting in the *mihrab* with a book-stand in front of him on which there was a copy of the Qurʾan. He was reading from it. And lo and behold, he was an imposing master with a handsome face and a beautiful beard. I approached him and greeted him. He returned my greetings. He asked me: "Where [are you] from?" I answered: "From Baghdad. I wanted to visit [you], master." He inquired: "If you were in a strange city and someone were to propose to you, 'Stay with me and I will buy you either a house or a slave girl' would this have possibly prevented you from visiting me?" I said: "Sir, God most High has not tested me with anything like this! Had this happened I would not have known what to do!" He said: "Are you good enough to recite anything?" I said yes, and recited://425

I saw you building assiduously on my property
[However,] were you a man of sound judgement
You would have smashed that which you were building!

When he heard this, he closed the copy of the Qurʾan and started to weep until both his beard and his clothing were soaked [with his tears] and I felt pity for him on account of the abundance of his weeping. He then told me: "My son, do not blame the people of Rayy for saying: 'Yusuf b. al-Husayn is a heretic.' Since the time of the prayer I was reading the Qurʾan without a single tear dropping from my eye, whereas I felt as if it were the Day of Judgement, because of that verse!" ' "

673 That is, the native city of al-Razi, as his name ("he of Rayy") indicates.

I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi say: I heard al-Duqqi[674] say: I heard al-Darraj say: "As Ibn al-Fuwati and I were walking along the Tigris between Basra and Ubulla, we came upon a beautiful castle with a watchtower. Upon it was a man with a slave girl, who was singing the following:

> On the path of God there is a love that is bestowed on me for you
> You change (*tatalawwan*) with every new day, but it is more appropriate
> for you not to be like that.

Listening underneath the watchtower, was a young man with a leather [begging] bowl, dressed in a patched robe.[675] He exclaimed: 'O girl, by the life of your master, sing once again: "You change with every day, but it is more for you not to be like that." ' She repeated this line. The young man said [again]: 'Repeat!' She did. The dervish exclaimed: 'This, by God, is my [constant] change[676] with God!' He then issued a loud cry and his spirit departed. The owner of the castle told the slave girl: 'You are now free for the sake of God Most High!' The people of Basra came over and, when they had finished burying him and praying over him, the owner of the castle stood up and exclaimed: 'Don't you know me, [people]! Bear witness that I give up all I have for the sake of God and that all my slaves are now free!' He then girded himself with a waist-cloth, put on a [shabby] robe, gave away his castle as charity and left. No one has seen his face or heard any news about him ever since."

I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi say: I heard Yahya b. al-Rida al-ʿAlawi say: "When Abu Hulman[677] al-Dimashqi heard a pilgrim performing a circumambulation of the Kaʿba recite: 'O wild thyme!' (*ya saʿtar barri*), he lost conscience and fell down. When he came to, someone asked him about this. He answered: 'I thought that he was saying: "Strive and you will see My goodness! (*isaʿ tara birri*)." ' " ʿUtba al-Ghulam heard a man say: "Praise be to the Lord of the heavens, truly, the lover is in distress!" ʿUtba uttered, "You have spoken the truth!", while another man, on hearing this same phrase, said, "You have lied!" Each one heard, according to his [own spiritual] state. I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Abu ʾl-Hasan//426 ʿAli b. Muhammad al-Sufi[678] say: I heard Ruwaym [b. Ahmad] say, when someone asked him about how Sufi masters behave during

674 Or "al-Raqqi".

675 That is, the usual attributes of an itinerant dervish.

676 In the sense of "vacillation".

677 This is, obviously, a mistake; his correct name is Abu Hulman al-Farisi. Active in the early 4th/10th century, he was considered to be the founder of a heretical group known as "hulmaniyya". Abu Hulman and his followers espoused a heretical doctrine, according to which God can dwell and be contemplated in beautiful people and objects. He was also known for his predilection for listening to music.

678 Or "al-Sayrafi".

listening sessions. He answered: "As if they were a flock of sheep attacked by a wolf." It is related that Abu Saʿid al-Kharraz said: "I saw ʿAli b. al-Muwaffaq say during a listening session: 'Let me stand!' They raised him; he stood up and behaved ecstatically, whereupon he said: 'I am dancing master! (*shaykh zaffan*.)' " They say that al-Duqqi[679] kept vigil all night until dawn, reciting the following verse, while all those who were present wept. This is this verse:

By God, give back the heart of a distressed one
For whose beloved there's no substitute.

I heard Muhammad b. Ahmad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Sufi say: I heard ʿAli b. al-Husayn b. Ahmad at Basra[680] say: I heard my father say: "I served Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] for many years without ever seeing him changing his condition during a listening session, whether this be a recollection of God's name or a recitation of the Qurʾan. However, at the end of his life, when he heard [the Qurʾanic verse] 'Today no ransom shall be taken from you',[681] I saw him grow pale and tremble so that he nearly fell down. When he returned to his original state of sobriety (*sahw*), I asked him about this. He answered: 'My dear (*habibi*), we have grown weak!' " Ibn Salim[682] related: "I saw him another time, when [the verse] 'That day, the [true] Kingdom shall belong to the All-Merciful'[683] was read in his presence. His condition changed and he nearly fell. I inquired him about this, and he answered: 'We have become weak!' " This is a feature of the outstanding [masters]: whenever a divine visitation (*warid*) descends on them, no matter how powerful it may be, they prove to be stronger than it.

I heard the master Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: "I went to visit Abu ʿUthman al-Maghribi, when someone was drawing water from a well by using a pulley. Abu ʿUthman asked me: 'Abu ʿAbd al-Rahman, do you know what the pulley says?' I said: 'No.' He said: 'It says: "God, God …" ' " I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard ʿAli b. Tahir say: I heard ʿAbdallah b. Sahl say: I heard Ruwaym say: It is related that ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – said to his companions, when he heard the sound of a [church] bell: "Do you know what it says?" They answered: "No." He said: "It says: 'Praise be to God, truly, truly; the Master is eternal, the One who abides.' " I heard Muhammad b. Ahmad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Ahmad b. ʿAli al-Karakhi al-Wajihi say: "A group of Sufis used to gather at the house of al-Hasan//427 al-Qazzaz. They were accompanied by singers, whose singing made them ecstatic. When Mimshadh al-Dinawari [once] observed them, they fell

679 Or "al-Raqqi".

680 His correct name is Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Muhammad b. Salim (Ibn Salim) al-Basri (d. 356/967), the foremost follower, along with his father, of the renowned Sufi master Sahl al-Tustari.

681 Q. 57:15; 57:14, according to Arberry's translation.

682 See note 680.

683 Q. 25:26.

silent. He told them: 'Go back to what you were doing! Were all the musical instruments of this world assembled in my ear, this would not affect my concentration [on God] (*hamm*), nor would this cure my present condition!' " According to the same line of transmission, al-Wajihi said: "In this business of ours[684] we have reached a point that is similar to the edge of a sword. If we were to incline [here] even this much, we would fall into the hellfire." Khayr al-Nassaj said: "Moses, the son of ʿImran[685] – may God bless them both – was preaching to a group of people. One of them screamed. When Moses scolded him, God Most High revealed to him: 'It is because of My kindness that they weep; it is because of their love of Me that they expose themselves [to censure]; it is because of their ecstasy in [finding] Me that they scream! Why, then, do you denounce My servants?' "

Al-Shibli heard someone call: "A dozen cucumbers (*khiyar*) are for one *daniq*[686]!" He issued a cry, saying: "If the virtuous ones (*khiyar*) are one *daniq* for a dozen, what would be the price of the evil ones?!"[687] They say: "When the maidens of Paradise begin to sing, the trees of Paradise blossom." It is related that ʿAwn b. ʿAbdallah ordered a slave girl with a beautiful voice to sing a sad melody to make people cry.

Someone inquired of Abu Sulayman al-Darani about listening to music. He responded: "Each heart that longs for a beautiful voice is weak and must be treated in the same way one treats a child when one wants it to sleep." Abu Sulayman then added: "A beautiful voice does not introduce anything into the heart. Rather it sets in motion something that already resides there." Ibn Abi ʾl-Hawari commented: "By God, Abu Sulayman spoke truth!" Al-Jurayri said [about the Qurʾanic verse]: "Be you [knowledgeable] masters."[688] This means, "[Be] those who listen to God and speak through Him."

Someone asked a Sufi about listening to music. He answered: "Flashes of lighting that glitter, then fade away; lights that appear then disappear. How sweet they are when they remain with someone even for the blink of an eye!" He then recited:

> A thought entered into his innermost heart as if it were a lightning bolt that flashed, then disappeared.

They say: "Every [human] limb has a part in listening to music. When a part of it falls on the eye, it weeps; when a part of it falls on the tongue, it cries out; when a part of it falls on the hand, it tears clothes apart and beats the breast; when a part of it falls on the leg, it dances." It is related that when a Persian king died,

---

684 That is, the Sufi path.

685 The Biblical ʿAmram.

686 A small coin equal to one-sixth of a *dirham*.

687 A pun based on the Arabic homonym *khiyar*, which denotes both the "virtuous ones" and the "cucumbers".

688 Q. 3:79; 3:74, according to Arberry's translation.

he left behind a small son. When his subjects wanted to pledge their fealty to him,[689] they asked [themselves]: "How//428 can we determine [the extent of] his knowledge and cleverness?" They then agreed to bring a singer and have him sing something. If the son were to listen attentively, they would know that he was intelligent. So they brought a singer. As soon as he sang something, the suckling laughed. They kissed the ground before him and pledged their fealty to him.

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Abu ʿAmr b. Nujayd, al-Nasrabadhi and [Sufis of] their generation assembled in a certain place. Al-Nasrabadhi said: 'I believe that when a group of people gather together, it is better that only one person should speak, while the rest should remain silent rather than engage in backbiting on somebody's account.' Abu ʿAmr retorted: 'Even if you had been backbiting for thirty years, this is still better[690] for you than displaying something you do not really feel at the time of listening.'" I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: "There are three groups of people as far as listening is concerned: the one who aspires to listen (*mutasammiʿ*), the one who listens (*mustamiʿ*), and the [real] listener (*samiʿ*). The first listens according to his mystical moment (*waqt*); the second, according to his [overall] spiritual state (*hal*); and the third listens in truth (*bi-haqq*)." Repeatedly, I asked the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God Most High have mercy on him – for a concession regarding listening to music. However, he kept referring me to things that one must avoid [in it]. Then, after a long companionship [between us] he [finally] said: "Sufi masters say: 'If your heart is attached to God – praise be upon Him – then there's no harm in it!'" Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ismaʿil b. al-Fadl told us: Yahya b. Yaʿla al-Razi told us: Hafs b. ʿUmar al-ʿUmari told us: Abu ʿAmr ʿUthman b. Badr told us: Harun b. Hamza[691] told us on the authority of al-Ghadafiri,[692] on the authority of Saʿid b. Jubayr, on the authority of [ʿAbdallah] Ibn ʿAbbas – may God be pleased with both of them – that God – praise be to Him – revealed to Moses – peace be upon him: "I have placed in you ten thousand listening faculties, so that you can hear My words, and ten thousand tongues, so that you can respond to Me. However, you are most beloved and close to Me when you multiply your blessings for Muhammad – may God bless and greet him!" It is related that a Sufi saw the Prophet – may God bless and greet him – in a dream. He said: "Mistakes in this [matter] are [especially] numerous." He meant listening to music. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan say: I heard Abu Bakr al-Nihawandi say: I heard ʿAli al-Saʾih say: I heard Abu ʾl-Harith al-Awlasi say: "As I was resting on a roof, in a dream I saw the Devil – may God curse him

689 That is, the son.
690 Literally, "more conducive to salvation".
691 Or "Harun Abu Hamza".
692 Or "al-ʿUdhafir".

– on one of the roofs of [the town of] Awlas. On his right was a group of people and on his left was another one. They were dressed in clean clothes. He said to one group: 'Sing!' They sang and performed melodically. The beauty of their singing scared me so that I decided to hurl myself off the roof. He then said [to them]: 'Dance!' and they danced in the most beautiful manner. He then told me: 'Abu ʾl-Harith, I have not found a better way to gain access to you than this!' "

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: "One night//429 I was with al-Shibli – may God have mercy on him. When a singer sang something, al-Shibli issued a shriek and behaved ecstatically, while sitting. Someone asked him: 'Abu Bakr, what's wrong with you? You are sitting in the midst of a [listening] session!' He rose in ecstasy and recited:

> I have two intoxications, whereas my boon-companions have just one
> This is the [only] thing that singles me out among them."

I also heard him [Muhammad b. al-Husayn] say: I heard Mansur b. ʿAbdallah al-Isbahani say: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: "As I was passing by a castle [one day], I saw a youth with a handsome face lying on the ground. He was surrounded by a group of people. I inquired about him. They said: 'As he was passing by this castle, [he heard] a slave girl sing:

> Great is the resolution of a servant that impels [him] to see you
> Isn't it enough for [his] eye to see someone who has already seen you?

He let out a shriek and expired.' "

Miracles of God's friends (*karamat al-awliyaʾ*)

The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] says that it is possible for God's friends to display miracles.[693] The proof of the [miracle's] possibility is that it is something that can be conceived by the intellect and that its occurrence does not lead to the suspension of any basic principle. One must ascribe to God – praise be to Him – the ability to originate it, and, since it can be made possible by God – praise be to Him – then there is nothing that can negate the possibility of it taking place. When someone displays miracles, this is a sign of his being truthful in his spiritual states. [Conversely,] they cannot be displayed by someone who is insincere. One evidence of this is that the Eternal One – praise be to Him – has informed us by means of a [persuasive] argument that it is something that can be conceived [by our intellects], so that we could discern between one who is truthful in his spiritual states and one who is insincere. This can only be done through singling out the friend of God by [granting him] something that the imposter in his

693 One should bear in mind that in Islamic theology saintly miracles (*karamat*) are clearly distinguished from prophetic ones (*muʿjizat*), the latter being the exclusive prerogative of the prophets. For details, see the article "Karama" in *EI*.

pretensions cannot possibly have. The miracle, as we have pointed out, is precisely this very thing.

The miracle must be a matter that breaks the habitual order [of events] (*ʿada*) during the period when the [divinely ordained] religious obligation (*taklif*) is in force.[694] It is displayed by an individual who is characterized by saintliness in order to ascertain the truthfulness of his spiritual state. Those who have attained the [divine] truth (*ahl al-haqq*) have discoursed profusely regarding the difference between prophetic and saintly miracles. The imam Abu Ishaq al-Isfaraini – may God have mercy on him – argued that prophetic miracles (*muʿjizat*) [serve as] demonstrations of the truthfulness of the prophets and a proof of [their] prophetic mission, which is unique to prophets. Likewise, a sound intellect serves as a proof of the learned man being a learned man; it cannot be found in anyone who is not learned. He [al-Isfaraini] also taught that saintly miracles resemble [God's] answering [somebody's] prayer (*ijabat al-daʿwa*). As for the kind of miracles that the prophets have, this is not the case.//430

The imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him – used to argue that prophetic miracles are proofs of truthfulness. In his words, when the miracle worker claims prophethood, prophetic miracles [are meant to] demonstrate his veracity. When, however, the miracle worker claims sainthood (*wilaya*), the miracle [only] demonstrates the truthfulness of his spiritual state. It is, therefore, called *karama*, not *muʿjiza*. Although the former is a type of the latter, there is a difference [between them]. [Abu Bakr] – may God have mercy on him – used to argue that the difference between prophetic and saintly miracles is that the prophets are commanded to display miracles, whereas the friend of God must hide and conceal them. The prophet [Muhammad] – may God bless and greet him – laid claim to this[695] and spoke unequivocally about it. As for the friend of God, he does not lay claim to it, nor does he speak unequivocally about his miracles due to the possibility that this is but a ruse [on the part of God] (*makr*).

The judge Abu Bakr al-Ashʿari, the prodigy of his age in his field,[696] argued that prophetic miracles are characteristic of the prophets, while saintly miracles pertain to God's friends. God's friends cannot display prophetic miracles, because one of the conditions of the prophetic miracles is that they should be associated with a claim of prophethood. The prophetic miracle cannot be such in and of itself. It must meet a wide variety of definitions. If one of these conditions is not fulfilled, it cannot be a prophetic miracle. One of these conditions is a claim of prophethood, while God's friend cannot lay claim to prophethood. Therefore that which he displays cannot be a prophetic miracle. This is a doctrine that we rely on, teach and believe in. All or almost all of the conditions of the prophetic

694 Namely, between now and the Day of Judgement, when all divine ordinances concerning this world will be suspended.

695 That is, his prophetic mission.

696 A renowned representative of the Ashʿarite school of speculative theology, who is better known as Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013).

miracle are found in the saintly miracle, except this one. The saintly miracle is, without any doubt, an originated event (*muhdath*), for what is eternal cannot be attributed to any [created thing]. It is an [act of] disrupting the established order of things, which takes place during the time when religious obligation is in force. It is displayed by a servant of God as a sign of his special status and privilege [bestowed upon him by God]. It may happen to him as a result of his wish and supplication, but it may not happen to him either. Occasionally, it may take place irrespective of his wish. The friend of God has not been commanded to call people to himself. However, if He [God] reveals any of this to a person who deserves it, then it becomes possible.

Those who have attained the truth have disagreed over whether it is permissible that the friend of God know if he is one. The imam Abu Bakr b. Furak – may God have mercy on him – used to argue that it was not permissible, because this would deprive him of fear of God and instill in him a sense of security. However, the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God have mercy on him – used to argue that this is permissible. We prefer his position and uphold it.//431 This does not necessarily apply to all the friends of God – namely, that each of them would know that he is one of them. Some of them may know this, while others may not. Whenever someone learns that he is a friend of God, this is but a miracle unique to him. When a certain friend of God performs a miracle, this does not mean that all other friends of God ought necessarily to perform it as well. Moreover, if a friend of God fails to display a miracle during his lifetime, its lack does not impugn his status as a friend of God. The case of the prophets is different. They must perform miracles, because a prophet is sent to creatures and people who need to know the veracity [of his claim], which can only be accomplished by means of a miracle. The case of the friend of God is the opposite of this, because neither he nor the people [around him] ought to know that he is a friend of God.

Ten of the Companions of the Messenger of God – may God bless and greet him – trusted him when he said that they would be among the inhabitants of Paradise. As for the opinion of those who argue that this is not possible, because [the promise] would divest them of the fear of God, it does not really matter, because those who were promised would still be afraid of [God's] changing His decree in the Hereafter. The awe, respect and reverence of God – praise be to Him – that they found in their hearts only increased, resulting in a great deal of fear [of Him]. Know that the friend of God must not find repose in a saintly miracle, nor even take notice of it. When they[697] experience anything of this sort it only [strengthens] their certitude and increases their [spiritual] insight (*basira*), because they realize that this is an action [coming] from God and they see in it a proof of the soundness of their [religious] convictions. In all, acknowledging the possibility of performance of saintly miracles by the friends of God is an obligation. This is held by the majority of the learned (*ahl al-maʿrifa*). Thanks to

697 Namely, friends of God.

the abundance of sound reports and stories about various types [of miracles], the awareness of their existence and of their manifestation through God's friends has become firmly established and free from any doubt. Whoever has kept the company of the Sufis and heard their reports and stories will have not even the slightest doubt concerning this thesis. Among its proofs found in the Qurʾan is the story of a companion of Solomon – peace be upon him – who said: "I will bring it [the throne] to thee, before even thy glance returns to thee."[698] Yet, he was not a prophet. There is also a sound report about the Commander of the Faithful ʿUmar b. al-Khattab – may God be pleased with him – according to which he exclaimed, "O Sariya, [watch out for] the mountain!" during his Friday sermon and [according to which] the voice of ʿUmar reached Sariya,//432 putting him on guard against the ambush of the enemy on a mountain at that same time.[699]

One may then ask: "How is it possible that some saintly miracles may surpass the miracles performed by [God's] messengers? And how it is possible [thereby] to give preference to the friends of God over the prophets – peace be upon them?" [In response] one should say: "These saintly miracles follow the prophetic miracles of our Prophet – may God bless and greet him – because no one who is not truthful in his religion can display a saintly miracle. Each prophet whose saintly miracle was manifested through a member of his community can count it among his prophetic miracles. For if this messenger had not been truthful [in his message], no saintly miracle would have been manifested by any of his followers. As for the rank of the friends of God, it is lower than that of the prophets – peace be upon them – according to the consensus reached [by the scholars]. When someone asked Abu Yazid al-Bistami about this issue, he answered: "What the prophets receive is like a water-skin full of honey from which a single drop of honey has fallen. This drop is similar to what all the friends of God possess and that which remains in the container is similar to what our Prophet – may God bless and greet him – possesses."

Section (fasl)

These saintly miracles may come in response to a prayer, such as the appearance of food at a time of need without any visible means; or the appearance of water

698 Q. 27:40; this is a reference to the Qurʾanic encounter between Solomon and Bilqis (the Queen of Sheba of the Biblical tradition) during which a person in Solomon's entourage offers to miraculously transfer Bilqis' throne to Solomon's palace. In the later exegetical tradition, the unnamed companion was identified as Asaf b. Barakhya, a confidant and minister to King Solomon.

699 A story that is often mentioned in Sufi sources as a proof of the possibility of miracles. According to it, the second caliph was preaching to a congregation in Medina, when he suddenly interrupted his sermon and uttered the aforementioned phrase addressed to a field commander Sariya b. Zunaym al-Duʾili (d. ca. 30/650). It was miraculously heard by the addressee, who was fighting a Persian force at the city of Nihawand, and warned him of the impending attack of a Persian contingent hiding on a local mountain.

at the time of drought; or enabling [someone] to traverse a [great] distance in a short time; or an escape from an enemy; or hearing the speech of an invisible speaker, and other kinds of things that break the established order [of things]. Know, that today it is definitely and surely known that among the many things that God has preordained some may never appear in the form of saintly miracles under any circumstances. These include the origination of a human being without two parents, the transformation of an inanimate matter into a beast or an animal, and so on and so forth.

Section

If someone asks, "What is the meaning of 'friend of God' (*walí*)?", they say: "There are two possibilities." First, it may be [formed on the pattern of the passive participle] *faʿíl* as the intensification of the meaning of [the active participle] *fáʿil*, as in [the words] *ʿalím* ("very knowledgeable"), *qadír* ("very powerful"), and so on. In this case, its meaning would be "one whose acts of piety followed one upon the other without being interrupted by any disobedience." It is also possible that it is [formed on the pattern] *faʿíl* implying the passivity [of the subject], as in *qatíl* in the sense of "one who is killed" (*maqtúl*) or *jaríh* in the sense of "one who is wounded" (*majrúh*). That is, *walí* is one whom God – praise be to Him – has taken (*yatawalla*) under His protection and care at all times and incessantly (*ʿala ʾl-tawali*). God does not create for him [the phenomenon of] abandonment (*khidhlan*),[700] which may have rendered him capable of disobedience. Rather, His assistance to His friend is incessant, which enables him to remain obedient [all the time]. As God Most High said: "He [God] takes into His protection the righteous."[701]//433

Section

If someone asks, "Can a friend of God be protected from sin (*maʿsum*)?", they say: "If [one implies] necessarily and essentially, as is said about the prophets, then the answer is no. If, however, [one means] that [they are] divinely protected and do not persist in any sins, even though [they may occasionally] display minor faults, failings and slippages, then this quality can be included into their description." Someone asked al-Junayd: "Abu ʾl-Qasim, can a gnostic commit adultery?" He lowered his head and remained silent for a while, then raised his head and said: "God's commandment is a destiny decreed."[702]

Section

If someone asks, "Can fear abandon the friends of God?", they [should] answer: "Fear dominates the greatest among them, yet what we have said earlier about

700 That is, God protects His friend from any error at all times.
701 Q. 7: 196.
702 Q. 33:38.

this is not impossible, if rare." Al-Sari al-Saqati said: "If someone were to enter a garden with many trees and on each tree were a bird saying in a clear [Arabic] language: 'Peace be upon you, O friend of God!' and he would not fear this to be a ruse of God (*makr*), he has already been deceived." Stories such as this abound among the Sufis.

Section

If someone asks, "Is it possible to see God – praise be upon Him – in this world by means of a saintly miracle?", the answer is: "The best opinion about this is that [such a vision] is not possible, due to a consensus [reached by scholars] regarding this matter." I heard the imam Abu Bakr b. Furak – may God be pleased with him – relate on the authority of Abu ʾl-Hasan al-Ashʿari[703] that the latter expounded two teachings concerning this matter in his big book [devoted to] the vision [of God].

Section

If someone asks, "Is it possible that a person might be a friend of God now, but will change this status at the end of his life?", they say: "Those who consider the favorable outcome [of one's life] among the conditions of sainthood do not allow this." Others, however, argue that one can be a true believer at present, even though one's state might change later on; therefore, it is not impossible that one may be a true and sincere friend of God at the moment, then change one's status. We opt for this view.//434 It is possible for the miracles of a friend of God to include his knowledge that he is assured a favorable outcome [in the Hereafter] which will remain unchanged until his death. This issue is relevant to what we have already mentioned regarding the friend of God knowing that he is one.

Section

If someone asks, "Can the fear of [divine] ruse leave the friend of God?", they say: "When he is detached from his surroundings, snatched from his consciousness and removed from his sense perception by his spiritual state, consumed completely by that which has taken possession of him, [fear disappears]. For fear is an attribute of those who are present."[704]

Section

If someone asks, "What [feature] dominates the friend of God in his state of sobriety?", they say: "[First,] his sincerity in observing the rights of God – praise

703 A renowned Sunni theologian who founded the Ashʿarite school of speculative theology, which gradually became dominant among the Sunnis; he died in Baghdad in 324/935.

704 That is, those who retain their self-consciousness.

be to Him – then his friendliness and compassion toward other people in all his states, then the extension of his mercy to entire mankind, then his constant forbearance toward them and [his dealing with them] with gentleness. He constantly beseeches God – may He be great and exalted – to show benevolence toward them, while not asking [anything] from them. He applies his spiritual energy (*himma*) toward the salvation of mankind and seeks not to avenge himself on them. He abstains from being resentful toward God's creatures, keeps his hands away from their property, displays no greed at all in any manner, and withholds his tongue from saying evil things about them. He guards himself from seeing their failings and shows no adversity toward anyone in this world and the next."

Know that one of the greatest miracles that the friends of God enjoy is [God's] assistance in [performing] acts of obedience [toward Him] and [divine] protection from disobedience and opposition [to the divine will]. Among the Qurʾanic proofs of the existence of saintly miracles is that which God – praise be to Him – said about Mary – peace be upon her – who was neither a prophet, nor a messenger of God: "Whenever Zachariah went in to her [Mary] in the Sanctuary, he found her provisioned."[705] He would ask her: "How come this to thee?" and Mary would answer: "From God."[706] Another proof is the words of God – praise be to Him – [addressed to Mary]: "Shake also to thee the palm-trunk, and there shall come tumbling upon thee dates fresh and ripe."[707] And that was not the season for dates. Likewise, the story of the sleepers of the cave and the miraculous deeds they displayed, such as their dog talking to them and so forth.[708] To the same category belongs the story of Dhu ʾl-Qarnayn,[709] whom God – praise be to Him – empowered like no one else. To the same category belongs the story of al-Khadir – peace be upon him – and the miracles that he manifested, such as the construction of the wall and so forth, as well as his knowledge of what was concealed from Moses – peace be upon him.[710] All these deeds that broke the established custom were attributed to al-Khadir – peace be upon him – despite the fact that he was not a prophet, only a friend of God.[711]

Among other reports pertaining to this theme is the story of Jurayj the Monk. Abu Nuʿaym//435 ʿAbd al-Malik b. al-Hasan al-Isfaraini informed us: Abu ʿAwana Yaʿqub b. Ibrahim b. Ishaq informed us: ʿAmmar b. Rajaʾ told us: Wahb b. Jarir told us: My father told me: I heard Muhammad b. Sirin relate on the authority of Abu Hurayra that the Messenger of God – may God bless and

705 Q. 3:37; 3:33, according to Arberry's translation.
706 Q. 3:37.
707 Q. 19:25.
708 Q. 18:9–27.
709 A Qurʾanic personage, who is traditionally identified with Alexander the Great; see Q. 18:83–98.
710 The story of Moses and his mysterious companion, traditionally identified as al-Khadir (Elijah), whose inexplicable behavior confounded the Hebrew prophet. See Q. 18:65–82.
711 However, some Muslim scholars consider al-Khadir to be a prophet.

greet him – said:[712] "Only three individuals spoke from the cradle: Jesus son of Mary, an infant at the time of Jurayj, and one more infant. As for Jesus, you already know about him. As for Jurayj, he was a pious man of the Children of Israel. He had a mother. One day, as he was praying, his mother felt a strong longing for him and called upon him: 'Jurayj!' He asked: 'My Lord, is it better [for me] to pray or to come to her?' So, he continued his prayer. She called upon him once again, and he said the same thing and continued his prayer. His mother found this hard to bear and said: 'My God, do not let him die until You have shown him the faces of prostitutes!' There was among the Children of Israel a prostitute. She told them: 'I will seduce Jurayj, so that he would commit fornication.' She then came to him, but was unable to achieve anything. There was a shepherd, who used to spend the night at the foot of Jurayj's retreat. When Jurayj rejected her, she endeavored to attract the shepherd to herself. He came to her, and [after a while] she gave birth to a child, whereupon she said: 'This child of mine is from Jurayj!' The Children of Israel came to Jurayj, destroyed his retreat, and upbraided him. He prayed and made a supplication. He then punched the boy with his hand." Muhammad [b. Sirin] continued: Abu Hurayra said: "I was looking at the Prophet – may God bless and greet him – when he said, 'With his hand'[713] [then added]: 'Boy, who is your father?' The boy answered: 'The shepherd!' [The Children of Israel] regretted what they had done and apologized before him, saying: 'We shall build for you a retreat of gold' – or perhaps they said 'silver'. However, he declined and he rebuilt it as it had been before.

As for another infant [who spoke from the cradle], there was a lady with a suckling child. [Once] there passed by her a young man with a handsome face and beautiful complexion. She exclaimed: 'My God, make my child be like that!' The child then spoke, saying: 'My God, don't make me be like that!' " Muhammad b. Sirin said: "I was watching the Prophet – may God bless and greet him – as he was recounting the words of the suckling child. Then, there passed by them a woman who was said to have stolen, fornicated and was punished [for that]. The mother exclaimed: 'God, do not make my child be like that!' The child, however, said: 'God, make me be like her!' Its mother inquired it about that. It answered: 'This young man is a tyrant, and for the woman, although they say about her that she has fornicated, she in fact has not; although they say that she has stolen she has not. She has simply kept saying: 'God is sufficient for me!' "//436 This report is related in the *Sahih*.[714]

---

712 Following this, al-Qushayri provides an alternative chain of transmission of the same prophetic report, which is: "Abu ʿAwana said: al-Sanʿani told me: Abu ʿUmama said: Al-Husayn b. Muhammad al-Muruwadhi said: Jarir b. Hazim said to us, on the authority of Muhammad b. Sirin, on the authority of Abu Hurayra: …"

713 Probably, Abu Hurayra refers to the Prophet's gesturing as he recounted the story.

714 One of the two most respected collections of "sound" reports going back to the Prophet and his Companions. It was assembled by a famous traditionalist, al-Bukhari, who died in 256/870.

To the same category belongs the story of the cave, which is well known and which is recorded in the collections of sound [prophetic] reports. Abu Nuʿaym ʿAbd al-Malik b. al-Hasan al-Isfaraini informed us: Abu ʿAwana Yaʿqub b. Ibrahim told us: Muhammad b. ʿAwn,[715] Yazid b. ʿAbd al-Samad al-Dimashqi, ʿAbd al-Karim b. al-Haytham al-Dayrʿaquli and Abu ʾl-Khasib b. al-Mustanir al-Massisi told us: Abu ʾl-Yaman told us: Shuʿayb told us on the authority of al-Zuhri, on the authority of Salim, on the authority of his father, who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "A long time ago, three men set out on a journey. When night came, they found refuge in a cave. When they entered it, a big rock fell from the mountain and blocked them in the cave. They said: 'By God, there is no rescue for us from this rock unless we appeal to God Most High by means of our good deeds!' One of them said: 'I had two very elderly parents. I would never give an evening drink to either my family or my livestock before first offering it to them. One day, my search for firewood prevented [me from coming home before dark], and I only arrived at home, when they were already asleep. I milked [one of my animals] to prepare their evening drink. However, when I came to them, they were already asleep. I was reluctant to wake them up, while at the same time unwilling to offer an evening drink to either my family or my livestock. So, I stood with a cup in hand waiting for them to wake up until the break of dawn. They [finally] woke up and drank their evening drink. My God, if I did this seeking Your pleasure, relieve us from our plight!' A crack opened in the rock, but the opening was not wide enough for them to get out through it." The Messenger of God – may God bless and greet him – continued: "The second man said: 'My God, I had a cousin whom I loved more than any other human being. I tried to instill in her affection for me. However, she turned me down. Finally, one year she had fallen on hard times and came to me. I gave her one hundred and twenty *dinars* on the condition that she would become mine. So she came to me and as I was about to make her mine she told me: 'It is not allowed for you to break the seal unless you have the right [to do so]!' So I shunned from sleeping with her and walked away from her, leaving with her all the gold that I had given her. My God, if I did that seeking Your pleasure, relieve us from our plight!' The rock cracked wider, but they [still] were unable to get out of the cave." The Messenger of God – may God bless and greet him – said: "The third man uttered: 'My God, I used to hire some laborers and paid them their wages, except for one man, who left without collecting his wages. I invested his wages with a profit. He came to me after a while and said: "ʿAbdallah, pay me my wages!" I told him: "Everything that you see – the camels, the sheep, the cows and the slaves, is your wages!" He exclaimed: "ʿAbdallah, don't make fun of me!" I told him: "I do not make fun of you!" So he took everything [I had] and left nothing behind! My God, if I did this seeking Your pleasure, relieve us from our plight!' The rock cracked open, they got out of the cave and went on their way."//437 This is a sound report accepted by all.

715 Or "Muhammad b. ʿAwf".

To the same category belongs the report from the Messenger of God – may God bless and greet him – that a cow spoke to him. Abu Nuʿaym al-Isfaraini informed us: Abu ʿAwana informed us: Yunus b. ʿAbd al-Aʿla informed us: Ibn Wahb informed us: Yunus b. Yazid informed us on the authority of Ibn Shihab, who said: Saʿid b. Musayyb told us on the authority of Abu Hurayra that the Prophet – may God bless and greet him – said: "[Once] a man was driving his cow, which he had loaded with certain goods. The cow turned to him and said: 'I was not created for this! I was created to plow.' The people [in the audience] exclaimed [in disbelief]: 'Praise be to God!' The Prophet – may God bless and greet him – said: 'I believe this – I and Abu Bakr and ʿUmar.'" To the same category belongs the report about Uways al-Qarani[716] and about his state and story as witnessed by ʿUmar b. al-Khattab – may God be pleased with him. Subsequently, he met Harim b. Hayyan and they greeted each other without having any prior knowledge of one another. All these are conditions that are contrary to the customary order of things. We have skipped a detailed explanation of the Uways story, because it is widely known.

Miracles have been displayed by the pious ancestors (*salaf*), including the Companions [of the Prophet] and the generation that followed them, as well as those who came in their wake. They are abundant indeed. Many books were written about this matter, and we shall mention only a few of them for the sake of brevity, God willing. Thus, [it is related] that Ibn ʿUmar[717] was once on a journey when he met a group of people standing on the road for fear of a lion. He chased the lion away from the road then told them: "God has given power over man to things that he fears. Were he afraid of no one but God, no one would have power over him." This is a well-known report. It is related that the Messenger of God – may God bless and greet him – sent al-ʿAlaʾ b. al-Hadrami on a raid. Between him and his goal there was a patch of sea. He implored God by His greatest name and his troops walked over the water. It is related that when ʿAbbad[718] b. Bishr and Usayd b. Hudayr [b. Imruʾ al-Qays] left the Messenger of God's house [one night]; [as they walked] the tip of the staff of one of them glowed, showing them the way as if it were a lamp. It is related that a large bowl [of food] was [once] standing in front of Salman and Abu ʾl-Dardaʾ.[719] It praised God and they both heard this praise. It is related that the Prophet – may God bless and greet him – said: "How many a person with disheveled hair, covered with dust, with nothing but two pieces of clothing to his

716 A semi-legendary figure whose visit to ʿUmar was predicted by the prophet Muhammad, who had held Uways in high regard. Although the Prophet and Uways never met, they are said to have communicated telepathically.

717 Son of the second caliph ʿUmar b. al-Khattab. A prominent and highly respected member of the first Muslim community in his own right, he took an active part in the Muslim conquests. He died at a very advanced age in 73/693.

718 Or "ʿAttab b. Bashir", according to another reading.

719 Two prominent Companions of the Prophet, who were renowned for their loyalty to him and their piety.

name, unnoticed, who pleads to God has his plea is granted!"//438 The Prophet did not specify what exactly such a person may plead to God for. Since these reports are well known, we have not provided chains of transmission for them.

It is related that Sahl b. ʿAbdallah said: "Whoever has renounced this world for forty days truthfully and with a sincere heart will display miracles. If he fails to display them, it is because he is not sincere in his renunciation." Someone asked Sahl: "How will he display miracles?" He answered: "He takes what he wants, how he wants, and from wherever he wants." ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar told us: Abu Muslim told us: ʿAmr b. Marzuq told us: ʿAbd al-ʿAziz b. Abi Salama al-Majashun told us: Wahb b. Kaysan told us on the authority of Ibn ʿUmar, on the authority of Abu Hurayra, who said that the Prophet – may God bless and greet him – said: "As a man was saying his prayers, he heard thunder in a cloud. He then heard a voice in the cloud, saying: 'Water the garden of so-and-so!' The cloud moved to a certain plot and discharged its water onto it. The man followed the cloud and came upon another man, who was praying in his garden. The [first] man asked the other what his name was and he gave him his name. The [first] man asked: 'What will you do with the harvest of this garden of yours?' The [second] man asked [in turn]: 'Why are you asking about this?' The [first] man said: 'I heard a voice from a cloud, saying: "Water the garden of so-and-so!"' The [second] man said: 'Since you have asked, I will divide it into three parts. I will keep one-third for myself and my wife, one-third I will return to the garden itself,[720] and one-third I will set aside for the poor and the travelers.'"

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: "When we arrived in Tustar,[721] we saw on the property [that used to belong to] Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] a house that the locals called 'the house of the lions' (*bayt al-sibaʿ*). We asked them about it. They answered: 'Lions used to come to Sahl. He would take them to this house and play host to them, feeding them with meat. He then let them go.'" Abu Nasr al-Sarraj said: "The entire population of Tustar were in agreement about this, despite their great number and no one denied it." I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Sufi//439 say: I heard Hamza b. ʿAbdallah al-ʿAlawi say: "[One day] I went to see Abu ʾl-Khayr al-Tinati. I made a vow to myself to greet him and to leave without eating anything at his place. After I had left his house and walked some distance, I suddenly saw him [walking] behind me with a tray full of food. He said: 'Eat this, young man! You have already fulfilled your pledge!'" Abu ʾl-Khayr al-Tinati was famous for miracles. Ibrahim al-Raqqi recounted: "I set out to offer my greetings to him. He performed his sunset prayer, during which he made a mistake in reciting the 'Opening'.[722] I said to myself: 'My journey was in vain.' After I greeted him, I went outside to perform my ablutions. A lion

720 Perhaps in order to offset its maintenance costs?

721 Tustar (or Shushtar), a town in south-western Iran.

722 That is, the first chapter of the Qurʾan (*al-Fatiha*), which is recited during each prayer.

rushed toward me and I returned to Abu ʾl-Khayr, saying: 'A lion rushed toward me!' He went outside and shouted at the lion: 'Didn't I tell you not to accost my guests?' The lion retreated and I performed my ablutions. When I came back to him, he said: 'You are preoccupied with putting externals in order, and you are afraid of the lion, whereas we are preoccupied with putting [our] hearts in order and the lion is afraid of us!' "

Jaʿfar al-Khuldi had a ring-stone. One day he dropped it into the Tigris. He knew a well-tested prayer by which to return lost things. He uttered it and found his ring-stone amidst the papers that he was leafing through. I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say that [the words of] this prayer are: "O the One who brings together all people 'on the Day wherein is no doubt',[723] bring me together with what I have lost!" Abu Nasr al-Sarraj said: "Abu ʾl-Tayyb al-ʿAkki showed me a volume that contained [the names of] those who offered this prayer over something that they lost and then found again. It consisted of many pages." I asked Ahmad al-Tabarani al-Sarakhsi – may God have mercy on him: "Have you ever displayed any miracles?" He answered: "During my novitiate (*iradati*), at the beginning of my path [to God], I occasionally searched for a stone with which to cleanse myself after defecating and could not find one. I would then draw something out of the air and it would turn out to be a precious stone (*jawhar*). I would cleanse myself with it and throw it away." He then asked: "What is the importance of miracles? Their intended purpose is to strengthen [one's] faith in God's Oneness. He who sees nothing in this existence except God does not care whether he contemplates an ordinary event or an event that is contrary to the customary order [of things]."

I heard Muhammad b. Ahmad al-Sufi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Abu ʾl-Hasan[724] al-Basri say: "At ʿAbbadan[725] there was a poor black man who used to frequent the [local] ruins. I took something with me and sought him out. When his eyes fell on me, he smiled and pointed with his hand toward the earth. I saw that the entire earth was covered with shining gold. He told me: 'Give what you have brought!' I gave it to him. However, his [spiritual] state frightened me so, that I ran away from him." I heard Mansur al-Maghribi say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ al-Rudhbari say: "I used to be//440 excessively concerned with the matter of ritual purity (*tahara*). One night I felt oppressed due to the large amount of water I poured [over myself], while performing my ablutions. My heart would not rest. [Finally,] I said: 'My Lord, I seek Your forgiveness!' I then heard a voice saying: 'Forgiveness lies in knowledge!' And my sickness disappeared."

I heard Mansur al-Maghribi say: "I saw him [al-Rudhbari] one day sitting on a plain rock in the desert that was covered with the dung of goats and sheep. I

723 Q. 3:9.

724 Or "Abu ʾl-Khayr al-Basri".

725 An island in the mouth of Shatt al-ʿArab, which served as a refuge for early Muslim ascetics; see *IM*, pp. 17–18.

asked him: 'Master, this is the dung of goats and sheep!' He responded, saying: 'Legal scholars (*fuqahaʾ*) hold different opinions regarding this matter.'" I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard al-Husayn b. Ahmad al-Razi say: I heard Abu Sulayman al-Khawwas say: "One day I was riding a donkey. It was pestered by flies and kept shaking its head. As I was beating its head with a stick that I held in my hand, the donkey raised his head and uttered: 'Keep beating! You yourself will be beaten on your head!'" Al-Husayn [b. Ahmad al-Razi] asked Abu Sulayman: "Did it indeed happen to you?" He answered: "Yes, it did, [exactly] as you have heard!" It is related that Ibn ʿAtaʾ [al-Adami] said: I heard Abu ʾl-Husayn al-Nuri say: "Some of these miracles have occurred to me. I took a cane from some boys, and entered [in the river] between two boats, saying: 'By Your greatness, if a three-pound fish does not come to me, I will drown myself!' And indeed a fish weighing three pounds came out to me." When al-Junayd heard this story, he said: "It would have been better for him that a snake come out of the water to bite him!" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-Fath Yusuf b. ʿUmar al-Zahid al-Qawwas at Baghdad say: Muhammad b. ʿAtiya said: ʿAbd al-Kabir b. Ahmad told us: I heard Abu Bakr al-Saʾigh say: I heard Abu Jaʿfar al-Haddad, the teacher of al-Junayd, say: "Once, when I was in Mecca my hair had grown long and I had no iron instrument to trim my hair with. So I went to a barber in whom I discerned signs of a good nature and asked him: 'Will you cut my hair for the sake of God Most High?' He said: 'Yes, with pleasure!' There was [in his shop] a wealthy man. The barber pushed him aside, sat me down instead and cut my hair. He then gave me a pouch with *dirhams* and told me: 'Spend this on some of your needs!' I took it and made a decision to pay him back as soon as God bestowed something on me. I entered the mosque, where I was greeted by a companion of mine who told me: 'One of your [Sufi] brothers brought with him from Basra a purse with three hundred *dinars* that was given to you by another [Sufi] brother of yours.' I took the purse and brought it to the barber, saying: 'This is three hundred *dinars*. Spend them on some of your needs!' He told me: 'Aren't you ashamed of yourself, master? [First] you tell me to cut your hair for the sake of God Most High, and then you want me to charge a fee for it! Leave, may God pardon you!'"//441 I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: I heard Ibn Salim say: "When Ishaq b. Ahmad died, Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] went to visit him in his retreat, where he found a basket woven of palm leaves. In it there were two bottles. One contained a red substance, the other a white one. He also found there a scrap of gold and a scrap of silver. Sahl threw both scraps into the Tigris and poured the content of both bottles into the dust. Now Ishaq was in debt." Ibn Salim continued: "I asked Sahl: 'What was in those two bottles?' He said: 'If you pour a *dirham* worth of its weight from one of these bottles on several units (*mathaqil*) of copper, it will turn into gold, and if you pour a *dinar* worth of its weight on several units of lead, it will turn into silver.' I asked him: 'Would it have been held against him if he had settled his debt with this?' Sahl answered: 'Friend, he was afraid for his faith.'" It is related

that one night al-Nuri went out to the bank of the Tigris and found out that its two banks drew together [to allow him to cross it]. He walked away, saying: "By Your greatness, I will only cross it in a boat!"

I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: al-Wajihi dictated to me a story about Muhammad b. Yusuf al-Bannaʾ. He said: "Abu Turab al-Nakhshabi displayed many miracles. Once I traveled with him in a company of forty other people. At one point we were afflicted by starvation. Abu Turab veered off the road and returned with a bunch of bananas. All of us partook of it, except a young man who did not eat any of it. Abu Turab told him to eat. He answered: 'I have made a vow to give up [the quest for] any sort of assured livelihood (*maʿlumat*), yet you have provided me with one. I part company with you from now on!' Abu Turab told him: 'Then keep up your vow!' " Abu Nasr al-Sarraj related on the authority of Abu Yazid [al-Bistami], who said: "Once Abu ʿAli al-Sindi – who was his teacher – came to see me with a sack in his hand. When he emptied its contents, it turned out to be full of jewels. I asked him where he obtained this. He answered: 'I was in a valley over there when I saw this shining like a lamp, so I took it with me.' I asked him: 'What was your [mystical] moment (*waqtuka*), when you entered that valley?' He answered: 'It was the moment in which the spiritual state I had been in began to weaken.' " Someone told Abu Yazid: "So-and-so walked all the way to Mecca in a single night!" He responded: "Satan – may God curse him – walks from East to West in an hour!"//442 He was told: "So-and-so walks on water and flies in the air!" He retorted: "Birds, too, fly in the air and fish flow across the water!" Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] said: "The greatest miracle is that you change even one of the blameworthy traits of your moral character."

I heard Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli al-Sufi say: I heard Ibn Salim say: "A man named ʿAbd al-Rahman b. Ahmad used to keep company with Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari]. Once, he told Sahl: 'When I perform my ritual ablutions before the prayer, [ablution] water streams from me as two branches: one of gold and the other of silver.' Sahl retorted: 'Don't you know that when little children cry, they are given rattles [of dried poppy heads] in order to be distracted.' " I heard Abu Hatim al-Sijistani say: I heard Abu Nasr al-Sarraj say: Jaʿfar b. Muhammad informed us: al-Junayd told me: "One day I went to see al-Sari [al-Saqati]. He told me: 'A bird used to come here every day. I would crumble some bread for it and it would eat from my hand. One day it came, but did not perch on my hand. I thought to myself: "What might be the cause of this?" I remembered that I had eaten meat with spices. I said to myself: "I will never eat it again and I repent from having done this." And the bird perched on my hand and ate [some bread].' "

Abu ʿUmar[726] al-Anmati related: "I was in the desert with my master, when it started to rain. We found refuge in a mosque. Its roof was leaking, so we climbed up to the roof with a board to fix the roof. However, the board was too short to

726 Or "ʿAmr", according to an alternative reading.

reach the wall. My master told me: 'Stretch it!' I [managed to] stretch it and it covered the wall from one edge to the other." I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Najjar say: I heard al-Duqqi[727] say: I heard Abu Bakr al-Daqqaq say: "As I was wandering in the desert of the Children of Israel, it occurred to me that the knowledge of the True Reality (*ʿilm al-haqiqa*) is different from the Divine Law (*al-sharīʿa*). [Suddenly] I heard a voice from beneath a tree, saying: 'Each truth that does not conform to the Divine Law is but unbelief!' " A Sufi related: "I was with Khayr al-Nassaj, when a certain man came to him and said: 'Master, I saw you the other day selling yarn for two *dirhams*. I followed you and stole them from the fold of your loincloth. Suddenly, my hand became//443 paralyzed with two *dirhams* clasped in my fist!' Khayr laughed and pointed his hand at the hand of the man and it opened. He then said: 'Go and purchase something for your family with these *dirhams*. And never do anything like this again!' " It is related that Ahmad b. Muhammad al-Sulami said: "One day I went to see Dhu ʾl-Nun al-Misri and saw before him a golden basin. Burning around it was a mixture of aromatic incenses and ambergris. He told me: 'You are one of those who enter into the presence of kings, when they feel generous!' He gave me one *dirham* with which I was able to pay all my expenses all the way to Balkh."[728] It is related that Abu Saʿid al-Kharraz said: "During one of my travels, there appeared before me something to eat every three days. This sufficed me. Once, however, three days passed by without anything presenting itself for me and I grew weak. As I sat down, I heard a voice saying: 'What do you like best: power or means?' 'Power,' I replied. Instantly, I stood up and for twelve days I walked without eating anything. Yet, I was not exhausted."

Al-Murtaʿish related: I heard [Ibrahim] al-Khawwas say: "I had been wandering across the desert for many days on end [until] a stranger approached and greeted me. He asked me whether I was lost. I said: 'Yes.' He told me: 'Why don't I show you the way?' He then walked a few steps in front of me, whereupon he disappeared from my sight. I found myself on the thoroughfare. From that moment on, I experienced neither hunger nor thirst in my journey." I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard ʿUmar b. Yahya al-Ardabili say: I heard al-Duqqi[729] say: I heard Ibn al-Jallaʾ relate to me: "After my father died, he kept laughing [while lying] on the washing litter. No one dared to wash his body, because they thought he was still alive. Finally, one of his close followers came and washed him." I heard Muhammad b. Ahmad al-Tamimi say: I heard ʿAbdallah b. ʿAli say: I heard Talha al-Qasaʾiri[730] say: I heard al-Manihi, a companion of Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari], relate: "Sahl used to abstain from food for eighty days. Whenever he ate, he grew weaker, while when he went hungry he grew stronger. At the beginning of the month of Ramadan Abu ʿUbayd al-Busri would

727 Or "al-Raqqi", according to another version.
728 An ancient city in northern Afghanistan.
729 Or "al-Raqqi", according to an alternative reading.
730 Or, according to another reading, "al-Ghadaʾiri".

come to his wife and tell her: 'Seal the door of my room with clay and throw me each night a loaf of bread through that small window!' On the day of the festival [of the breaking of the fast] we would open the door, his wife would come into his room and would discover thirty loaves of bread in one of its corners. Although he did not eat, drink or sleep [for the entire month], he would not miss a single cycle of his prayer."//444

Abu ʾl-Harith al-Awlasi said: "For thirty years I lived with my tongue listening to no one but my innermost self. After that [my] condition changed so that my innermost self would listen to no one but my Lord!" Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi told us: Abu ʾl-Hasan, a servant of Shaʿwana, said: I heard ʿAli b. Salim say: "At the end of his life, Sahl b. ʿAbdallah was afflicted by a paralysis. When the time of the prayer came, his hands and feet would be loosened, and, after he had fulfilled his religious duty, they would return to their original [paralyzed] state." Abu ʿImran al-Wasiti related: "[Our] ship sank, and my wife and I kept afloat on a board. Under these circumstances she gave birth to a girl. She called upon me, saying: 'Thirst is killing me!' I told her: 'God sees our condition!' I raised my head and saw a man [suspended] in the middle of the air. In his hand was a chain of gold to which a ruby cup was attached. He told us: 'Drink [this]!' I seized the cup and we both drank from it. The water was more fragrant than musk, colder than ice and sweeter than honey. I asked him: 'Who are you – may God have mercy on you?' He said: 'I am a servant of your Master!' I asked him how he attained such a [lofty] rank. He answered: 'I abandoned [all] my desires for the sake of His pleasure and He seated me on the air.' He then disappeared from my sight and I have not seen him since."

Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: Bakran b. Ahmad al-Jili told us: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Dhu ʾl-Nun say: "At the Kaʿba I observed a young man, who repeatedly bowed and prostrated himself [in prayer]. I approached and said: 'You are making a lot of prayers!' He responded: 'I am waiting for my Lord's permission to depart!' Then I saw a piece of paper that read: "From the Glorious and All-Forgiving One to My sincere servant. Leave, for I have forgiven thee thy former and latter sins.'"[731] A Sufi related: "I was in the city of the Messenger of God[732] – may God bless and greet him – in his mosque, exchanging [stories about] God's signs[733] with a group of other people. Near us was a blind man, listening. He then approached us and said: 'I enjoyed your speeches. Know, that I had a little daughter and other children and that I [used to earn my livelihood] by gathering firewood at a certain place. One day, I went there and saw a young man dressed in a linen shirt with sandals on his feet. I thought that he must have lost his way. I came up to him in order to steal his clothes. I told him to take off the clothes that he had on himself. He told me: "Go away, may God protect you!" I persisted, repeating my demand three times,

731 Q. 48:2.
732 That is, Medina.
733 That is, the miracles of the friends of God.

until he finally said: "So be it?" I said: "So be it!" He pointed at my eyes with his finger from some distance away and my eyes flowed out. I cried out: "By God, who are you?" He said: "Ibrahim al-Khawwas."'" Dhu ʾl-Nun related: "Once I was on board a ship, when a piece of expensive fabric was stolen. People suspected a certain man of doing that. I said: 'Leave him alone until I have a friendly chat//445 with him.' This young man was sleeping wrapped in his cloak. When he stuck his head out of his cloak, Dhu ʾl-Nun asked him about this matter. The young man exclaimed: 'How can you tell me this? My Lord, I implore You that not a single fish shall come out [of the sea] without bringing a jewel with it!' And I indeed saw fish appearing on the surface of the sea, each carrying a jewel in its mouth. The young man then threw himself into the sea and walked all the way across the sea to the shore."

Ibrahim al-Khawas related: "Once I went into the desert. In the middle of it I met a Christian girdled with the belt [of protection] (*zunnar*).[734] He requested that he be my companion, and we traveled together for seven days. He told me: 'O monk of the monotheists (*hanafiyya*),[735] show your hospitality, for we are hungry!' I said: 'My God, do not let me be disgraced before this unbeliever!' I then saw a tray with food, roast meat, dates and a pitcher full of water. We ate, drank and walked for seven more days. This time I spoke before him, saying: 'O monk of the Christians, show me what you can! For it's now your turn!' He leaned upon his staff and said a prayer, and, lo, there appeared before us two trays with twice the food that was on my tray. I was bewildered, grew pale and refused to eat. He persisted, but I did not respond to him until he finally said: 'I have two good tidings for you. First, I bear witness that there is no deity but God and that Muhammad is His messenger.' And he untied his belt. As for the second, I prayed: 'My God, if this servant of Yours has any worth in Your eyes, give me such-and-such.' And He did. We then ate, and walked forth. We[736] then performed a pilgrimage. We stayed in Mecca for one year, whereupon he died and was buried in its vicinity."

Muhammad b. al-Mubarak al-Suri said: "As Ibrahim b. Adham and I were on our way to Jerusalem, there came the afternoon time and we made a halt under a pomegranate tree. After we had offered several prayers, we heard a voice from under the tree, saying: 'Abu Ishaq, honor us by partaking something of us.' Ibrahim lowered his head. The voice spoke [to] us three times, then said [to me]: 'Muhammad, intercede before him on my behalf, so that he would partake something of us!' I said: 'Abu Ishaq, you have heard [it].' He stood up and plucked two pomegranates. He ate one and gave me the other. I ate it and it was sour. The tree [itself] was short. However, when we passed it by on our way back, it was a tall tree with sweet pomegranates. It started to bear fruit twice a year and people

734 The belt symbolized the dependent status of Jewish and Christian minorities under Muslim rule.

735 That is, the Muslims.

736 Another reading has "he".

named it 'the Pomegranate Tree of the Worshipers'. Worshipers used to seek shelter in its shade." I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Muhammad b. al-Farhan say: I heard al-Junayd say: I heard Abu Jaʿfar al-Khassaf say: Jabir al-Rahbi told me: "The people of al-Rahba[737] often expressed to me their rejection of saintly miracles. One day I rode into Rahba sitting on a lion,//446 and asked them: 'Where are those who accuse the friends of God of lying?' From that time on they have left me alone."

I heard Mansur al-Maghribi say: "A Sufi saw al-Khadir – peace be upon him – and asked him: 'Have you ever seen anyone who is above yourself?' He answered: 'Yes, ʿAbd al-Razzaq b. Humam used to relate prophetic reports at Medina, and [many] people gathered around him to listen. I saw [nearby] a young man [sitting] with his head upon his knees, and exclaimed: 'Hey you, ʿAbd al-Razzaq relates the reports of the Messenger of God – may God bless and greet him. How come you are not listening to him?' He said: 'He relates from the person who is dead,[738] whereas I am never absent from God!'[739] I asked him: 'If things are like you say, who am I?' He raised his head and said: 'You are my brother Abu ʾl-ʿAbbas al-Khadir.' I then realized that God has servants whom I do not know.' " Ibrahim b. Adham had a companion named Yahya, who worshiped God in a room that had neither a ladder nor a staircase. Whenever he needed to perform an ablution, he would go to the door of his room and utter: 'There's no power nor strength save in God!' He would then fly through the air, like a bird. After he performed his ablutions, he would [again] say: 'There's no power nor strength save in God' and would return to his room." Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: I heard ʿUmar b. Muhammad b. Ahmad al-Shirazi at Basra say: I heard Abu Muhammad Jaʿfar al-Hadhdhaʾ at Shiraz say: "I studied under Abu ʿUmar al-Istakhri. Whenever a question would occur to me, I would set out for Istakhr.[740] Sometimes he would resolve it for me without me even asking him about it and sometimes I would ask him and he would answer. Once I was prevented from making a journey [to Istakhr]. However, when a question entered my mind he would respond to me from Istakhr and dealt with the matter that had presented itself to me."

Someone related: "A poor man[741] died in a dark room. When we wanted to wash his body, we had to look for a lamp. [Suddenly,] a light appeared through a small window and illuminated the house. We washed him, and when we were done the light disappeared as if it had never been there." Adam b. Abi Iyas related: "When we resided at ʿAsqalan,[742] a young man would come to us and converse with us. When we finished our discussion, he would stand and pray [with us].

737 An ancient city, now in ruins, on the right bank of the river Euphrates in present-day Syria.
738 That is, the prophet Muhammad.
739 Who is eternal.
740 An ancient city in the province of Fars, Iran.
741 That is, a Sufi.
742 Heb. "Ashkelon", a coastal city in present-day Israel–Palestine.

One day he bid us farewell, saying that he wanted to go to Alexandria.[743] I left with him and offered him a few *dirhams*, but he refused to take them. When I insisted, he threw a handful of sand into his leather bowl and added some sea water to it. He then told me: 'Eat it!' I looked [into it] and, lo, it was a gruel with lots of sugar in it. He then said: 'Does someone who has such a stature//447 with God need your petty change?' He then recited the following:

> By the right of passionate love, O those who love me consider the speech of my impassioned encounter (*wujudi*) with God, which this encounter has rendered unintelligible
> It is forbidden for the heart captivated by passion to find solace in anything else!"

Someone else recited the following:

> In neither the heart nor the soul [of the lover] is there any empty space for the beloved to see
> He is my aspiration, my desire and my joy
> And it is through him, as long as I live, that my life is [full of] delight
> When sickness happens to enter my heart
> I will not be able to find any healer for it apart from him.

Ibrahim al-Ajurri related: "A Jew came to me to demand a debt that I had owed him. At that moment I was sitting next to a kiln for baking bricks (*ajurr*).[744] The Jew told me: 'Ibrahim, show me a miracle that would make me become a Muslim!' I asked him: 'Will you do it?' He said that he would. I told him: 'Take off your outer garment!' When he took it off, I wrapped it up and put my own garment around it. After that I threw all this into the kiln and entered the kiln, drawing the clothing out of the blaze. I went out through the other door and, lo and behold, my garment preserved its original form, undamaged, whereas his turned into a bunch of ashes. So, that Jew embraced Islam." It is related that Habib al-ʿAjami was seen at Basra on the Day of Provisioning [oneself] with Water (*yawm al-tarwiya*) and at the Day of the [Plain of] ʿArafat (*yawm ʿarafa*).[745] I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Ahmad b. Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani say: "ʿAbbas b. al-Muhtadi married a certain woman. On the night after the wedding, however, he found himself seized with remorse. When he tried to approach [his wife], he was forcefully kept from her (*zujira ʿanha*) in such a way as he could not sleep with her. So he left her, and in three days it turned out that she already had a husband."[746] The master and imam [al-Qushayri] commented:

743 A major city in Egypt.

744 Al-Ajurri's name indicates that he earned his living making and baking bricks.

745 These are two consecutive days during the pilgrimage season, namely, the 8th and the 9th of the month of Dhu ʾl-Hijja; before proceeding to the Plain of ʿArafat from the vicinity of Mecca, the pilgrims provided themselves with water for the journey on the next day.

746 The implication here is that her husband might have been absent (in a travel or battle) for a long time. In such cases a judgement is issued allowing the deserted wife to remarry.

"This is a true miracle, because [his] religious knowledge guarded him [from the sin of cohabiting with a woman who had a living husband]!"

It is related that al-Fudayl b. ʿIyad once found himself on one of the mountains around [the valley of Mina].[747] He said: "If only a friend of God would order this mountain to tremble, it would surely tremble. When the mountain moved, he said: 'Stand still! I don't want you to do this!' And the mountain was still!"//448 ʿAbd al-Wahid b. Zayd[748] asked Abu ʿAsim al-Basri: "How did you behave when al-Hajjaj[749] summoned you?" He said: "I was in my room, when they knocked on my door[750] and came in. I gave myself a push and found myself on the mountain of Abu Qubays near Mecca!" ʿAbd al-Wahid asked him: "How did you eat?" He answered: "Every time I wanted to break my fast, an old woman would climb up to me with two loaves of bread, which I used to eat while in Basra." ʿAbd al-Wahid commented: "God Most High ordered this [entire] world to serve Abu ʿAsim." It is related that when ʿAmir b. ʿAbd Qays[751] received his military stipend, he would give of it to everyone who met him on his way. Once at home, he would throw the money on the floor and its amount would be the same as he had received, nothing missing. I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: I heard Abu Ahmad al-Kabir say: I heard Abu ʿAbdallah b. Khafif say: I heard Abu ʿAmr al-Zajjaji say: "When I was about to set out on a pilgrimage, I went to al-Junayd, who gave me a real *dirham*.[752] I tied it up in my waist-cloth. [En route] each time I entered a house I found friends there, so I never needed that *dirham*. When I returned to Baghdad and came to al-Junayd, he stretched his hand and told me: 'Give [it to me]!' He then asked me: 'How was it?' I answered: 'The ordinance was fulfilled!' " Abu Jaʿfar al-Aʿwar recounted: "I was with Dhu ʾl-Nun al-Misri. We were trading stories about how things obey [the orders of] the friends of God. Dhu ʾl-Nun said: 'One sign of [such] obedience is that I tell this couch to walk around and visit [all] four corners of this house, then to return to its place.' He did [as he had said], and indeed the couch walked around, visiting [all] four corners of the house, then returned to its place. Among us was a youth, who burst into tears, then died instantaneously."

It is related that Wasil al-Ahdab was reading [the verse]: "And in heaven is your provision, and that [which] you are promised."[753] He exclaimed: "My

747 An area near Mecca that serves as a station on the pilgrimage route.

748 On him, see *IM*, pp. 16–18.

749 Al-Hajjaj b. Yusuf al-Thaqafi (d. 95/714), a talented military commander and statesman under the early Umayyad caliphs (especially, ʿAbd al-Malik), who was notorious for his cruelty and "ruthless efficiency", which earned him an unfavorable reputation in later Muslim literature and folk-lore, especially under the ʿAbbasids. Fiercely loyal to the Umayyad dynasty, he persecuted anyone who dared to raise their voice against its rule.

750 The context of the story and Abu ʿAsim's name indicate that he resided in Basra at that time.

751 An early ascetic (d. around 50/670), who is said to have deliberately imitated the world denouncing attitudes of Christian monks.

752 Namely, one whose weight and composition met the state standard.

753 Q. 51:22.

provision is in heaven, and I have been searching for it here on earth. By God, I will not search for it anymore!" He settled in some ruins and spent two days there. Nothing was given to him and he felt great distress. On the third day, a palm-leaf basket full of dates appeared before him. He had a brother, whose intention was even stronger [than his]. When the brother joined him, there appeared before them two baskets. This condition of theirs persisted until death separated them.//449 A Sufi related: "I watched over Ibrahim b. Adham in the garden that he was guarding.[754] When he was overcome with slumber, there appeared a snake with a bunch of narcissus in its mouth and fanned over him with it." It is related: "As a group of people was traveling with Ayyub al-Sakhtiyani they despaired of finding water. Ayyub asked [them]: 'Will you keep my secret as long as I am alive?' They answered: 'Yes!' Ayyub spun around and, lo, water gushed forth [from the ground] and we drank of it. When we arrived in Basra, Hammad b. Zayd told this story. ʿAbd al-Wahid b. Zayd [confirmed it], saying: 'I witnessed that with him on that day!' "

Bakr b. ʿAbd al-Rahman said: "We were with Dhu ʾl-Nun al-Misri in the desert. We found shelter under a tree of the Umm Ghaylan species.[755] I said: 'How wonderful this place would be if there were dates here!' Dhu ʾl-Nun smiled and said: 'Do you [really] want dates?' He shook the tree and uttered: 'I adjure you by Him Who originated you and made you a tree, shower fresh dates upon us!' He shook it again and fresh dates showered down. We ate them and were satiated [with them]. After we took a nap and woke up, we shook the tree [again], but it showered us with thorns!" Abu ʾl-Qasim b. Marwan al-Nihawandi related: "[Once] Abu Bakr al-Warraq and I were walking along the sea shore towards Sayda[756] with Abu Saʿid al-Kharraz. He saw somebody [walking] in the distance and said: 'Sit down! This person must be a friend of God!' Soon a young man with a handsome face came by. He was carrying a [begging] leather-bowl and an inkpot and wearing a patched frock. Abu Saʿid turned to him in order to reprimand his carrying [both] the inkpot and the beggar's bowl[757] and said: 'O young man, what are the paths to God Most High?' He answered: 'Abu Saʿid, I know two paths to God: the common and the elect. You are on the common path. As for the elect path, let me show it to you.' He then walked over the water until he vanished from our sight." Abu Saʿid left perplexed. Al-Junayd narrated: "I went to the al-Shuniziya[758] mosque and saw there a group of Sufis discussing the signs of God. One of them said: 'I knew a man who could order this column to become half gold and half silver, and it would be [as he said].' " Al-Junayd said: "I looked [at it] and it indeed was half gold and half silver!" It is related that when

754 According to a legend, he earned his livelihood as a night watchman guarding gardens and fields.

755 A species of the acacia tree common to the arid desert.

756 Ancient "Sidon"; a coastal city in present-day Lebanon.

757 Because one was an attribute of a scholar, the other one of a mendicant dervish.

758 A mosque and cemetery in the western part of Baghdad.

Sufyan al-Thawri went on a pilgrimage with Shayban al-Raʿi, they encountered a lion. Sufyan cried: 'Do you see this lion?' 'Don't be afraid,' Shayban told him. He then took the lion by the ear and rubbed it, after which the lion wagged its tail. Sufyan asked him: 'Isn't it but vainglory?' Shayban retorted, saying: 'If it were not for the fear of vainglory, I would have put my possessions on its back, so that it would carry it all the way to Mecca!' "//450

It is related that after al-Sari [al-Saqati] had abandoned his business, his sister supported him from the proceeds she earned by selling the yarn she spun. One day she came late to his house. He asked her why she was late. She answered: "Because my yarn does not sell. People say it is of poor quality." [That night] al-Sari refrained from eating her food. When his sister came back to him after a while, she saw an old woman cleaning his house. She [also] brought him two loaves of bread every day. The sister was saddened and complained to Ahmad b. Hanbal,[759] who, in turn, mentioned this to al-Sari. The latter said: "When I refrained from eating her food, God assigned this world to support and serve me." Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: ʿAli b. Harun told us: ʿAli b. Abi Muhammad al-Tamimi told us: Jaʿfar b. al-Qasim al-Khawwas told us: Ahmad b. Muhammad al-Tusi told us: Muhammad b. Mansur al-Tusi told us: "I was with Abu Mahfuz Maʿruf al-Karkhi and he prayed for me. When I returned to him the next day, I noticed a scar on his face. Somebody asked him: 'Abu Mahfuz, we were with you the other day, and there was no scar on your face then! What, then, is this?' 'Ask about what concerns you!' retorted al-Karkhi. The man [persisted], saying: 'By the One Whom you worship, tell [me what happened]!' Al-Karkhi related: 'Last night, after I had prayed here, I wanted to circumambulate the Kaʿba. I went to Mecca, performed my circumambulations, and went over to Zamzam[760] in order to drink of its water. I slipped at the door and hurt my face, as you can see.' "

It is related that ʿUtba al-Ghulam used to sit, saying: "O turtledove! If you are more obedient to God – may He be great and exalted – than I, then come and perch on my hand!" And the turtledove did indeed come [to him] and perched on his hand. Abu ʿAli al-Razi related: "One day as I was walking along the Euphrates, I felt a craving for fresh fish. All of a sudden, the water pushed out a fish toward me and a man came running and asked: 'Shall I grill it for you?' I said 'Yes', then sat down and ate it." It is related that Ibrahim b. Adham was traveling with a company [of people], when a lion confronted them. They cried: "Abu Ishaq, a lion has confronted us!" Ibrahim came and said [to the lion]: "Lion, if you have been commanded to do something to us, then go ahead. If not, leave!" The lion left and the people continued on their way. Hamid al-Aswad related: "I

759 Ibn Hanbal, the founder of the Hanbali legal and theological school, was generally well disposed toward his Sufi contemporaries, although he reserved the right to criticize what he considered to be their "excesses". For details, see Michael Cooperson, "Ahmad Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A case study in biographical traditions", *Studia Islamica* 86/2 (1997), pp. 71–101.

760 The sacred well located in the Meccan sanctuary.

was in the desert with [Ibrahim] al-Khawwas. When we set up a camp for the night under a tree, a lion approached us. I climbed up the tree and stayed there until morning, sleepless, whereas Ibrahim al-Khawwas [continued to] sleep. The lion sniffed him from head to foot, then walked away.//451 We spent the second night in a mosque of a village. [While there] a gnat descended on Ibrahim's face and bit him. He groaned. I said: 'This is strange. The other night you were not afraid of a lion, while tonight you scream from [the bite of] a gnat!' He said: 'Last night, my spiritual state was one with God – may He be great and exalted – while tonight it is one in which I am on my own.'" It is related that ʿAtaʾ al-Azraq's wife gave him two *dirhams* that she had earned spinning yarn, so that he would buy some flour for them. After he left the house, he encountered a slave girl crying. He asked her what had happened to her. She answered: "My owner had given me two *dirhams* so that I would buy something [for him], but I lost them and am now afraid that he will beat me." ʿAtaʾ gave her [his] two *dirhams* and went away. He sat at the shop of a friend of his, [who earned his living] cutting teakwood and mentioned to him what had happened to him and [said] that he was afraid of his wife's bad temper. His friend told him: "Take some of the sawdust from the sack over there; maybe it will help you to heat your house, for at the moment I am unable to assist you in any other way." So he took the sack [to his house], opened the door and threw in the bag. He then shut the door [and went] to the mosque, where he stayed until the dark in order for his family to be overcome with sleep and for his wife not [to be able] to vent her anger at him. When he opened the door, he found them[761] baking bread. He asked them where the bread had come from. They said: "From the flour that was in the sack. Don't ever buy any other flour!" He exclaimed: "I will do that, God willing!"

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Mansur b. ʿAbdallah say: I heard Jaʿfar b. Barakat say: "I used to sit in a session with some Sufis. [Once] I received one *dinar* and wanted to give it to them. However, it occurred to me that I might need it myself. [Suddenly] I felt a toothache and had to have one of my teeth pulled. Then I felt that my other tooth was aching and I had to have it pulled too. I heard a voice saying: 'If you do not give them that *dinar*, not a single tooth will be left in your mouth!'" The master [al-Qushayri] said: "As far as miracles are concerned, this one is more perfect than if he had received many *dinars* contrary to the customary order [of things]." Abu Sulayman al-Darani related: "ʿAmir b. [ʿAbd] Qays set out for Damascus, carrying a water-skin. When he wished, water poured from it so he could make his ablution;//452 when he wished, milk poured from it, so he could drink it."

ʿUthman b. ʿAbi ʾl-ʿAtika related: "We were on a raid into Byzantine lands. [Our] commander dispatched a detachment to a certain location and set a certain day for it [to return to its headquarters]. The day came, but the detachment did

761 That is, his family.

not arrive. In the mean time Abu Muslim[762] was performing his prayer with his lance thrust into the earth in front of him.[763] [Suddenly] a bird perched on the head of his lance, saying: 'The detachment is safe and sound. It will return to you on such-and-such day, at such-and-such time.' Abu Muslim asked it: 'Who are you, may God Most High have mercy on you?' It answered: 'I am one who expels sorrow from the hearts of the faithful!' Abu Muslim went to the commander and informed him about this. When the day mentioned by the bird arrived, the detachment came back, as it had foretold." A Sufi related: "When we were on board a ship, a sick man who was with us died. We performed burial rites over him and wanted to throw him into the sea. [Suddenly] the sea dried up and the ship ran aground. We went out, dug a grave for him and buried him [there]. When we had finished, the water rose, the ship was lifted, and we continued on our way." It is related that when the people of Basra were starving, Habib al-ʿAjami bought some food on credit and distributed it among the needy. He then took his purse and put it under his head. When the creditors came demanding money [from him], he took the purse and it turned out to be full of *dirhams*. With these he settled the debts that he owed to them. It is related that Ibrahim b. Adham wanted to board a ship, but [the crew] refused to allow him [to board] unless he paid them one *dinar*. He performed two cycles of prayer on the shore saying, "My God, they have asked me for something I do not have", and the sand before him turned into *dinars*.

Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi told us: ʿAbd al-ʿAziz b. al-Fadl told us: Muhammad b. Ahmad al-Marwazi told us: ʿAbdallah b. Sulayman told us: Abu Hamza Nasr b. al-Faraj, the servant of Abu Muʿawiya al-Aswad lost his eyesight. However, each time he wanted to recite the Qurʾan, he would unroll the scroll and God would return his eyesight to him. As soon as he rolled the scroll up, his eyesight would leave him. Ahmad b. al-Haytham al-Mutatayyib[764] said: Bishr al-Hafi said: "Tell Maʿruf al-Karkhi://453 'I will come to you after I have prayed.' I delivered the message and waited for him. We prayed the midday prayer. However, he did not come. We then prayed the afternoon and sunset prayers [but he did not come]. I said to myself: 'Praise be to God, a person like Bishr should say something and not do it! It is impossible that he won't do it.' So I waited on the roof of the mosque near the water-trough. Late at night Bishr finally came with his prayer rug on his head. He approached the Tigris and walked over the water. I jumped off the roof and kissed his hands and feet, saying: 'Pray to God for me!' He prayed for me, then said: 'Keep my secret!' I did not speak about this until he died." I heard ʿAbdallah al-Shirazi say: Abu ʾl-Faraj al-Warathani told us: I heard ʿAli b. Yaʿqub say at Damascus: I heard Abu Bakr Muhammad b. Ahmad say: I heard Qasim al-Juʿi say: "I saw a man circumambulate

762 Abu Muslim al-Khawlani (d. 62/682), a Yemeni warrior of the second generation of Muslims, who was renowned for his asceticism and piety.

763 Indicating the direction of Mecca toward which the canonical prayers must be performed.

764 Or "al-Mutatabbib".

the Kaʿba, who repeated one and the same prayer: 'My God, You have fulfilled everyone's need, but You have not fulfilled my need!' I asked him: 'What is it with you? You say one and the same prayer!' He answered: 'I will tell you. Know that I was one of seven men from different lands, who joined the holy war [against the Byzantines]. The Byzantines captured us and took us with them in order to execute us. [Suddenly] I saw how seven doors were opened in the sky. At each of them stood a beautiful maiden of Paradise. One of us stepped forward and his head was cut off. I saw a maiden of Paradise descend to the earth with a kerchief in her hand and receive his spirit. Thus the heads of six men were cut off. Then one of the Byzantines asked that I be given to him [as a slave]. [The last] maiden exclaimed: "O you, the deprived one (*mahrum*), what a thing you have missed!" The doors [in the sky] were closed and I, my friend, am now having regrets and grieving for what I have missed!'" Qasim al-Juʿi added: "I consider him to be the best of them all, because he saw something they did not see and directed his passion [toward God] after they had died." I also heard him [al-Shirazi] say: I heard Abu ʾl-Najm Ahmad b. al-Husayn in Khuzistan say: I heard Abu Bakr al-Kattani say: "As I was traveling to Mecca in the middle of the year, I came upon a large purse lined with sparkling *dinars*. I decided to take it with me in order to distribute it among Mecca's poor, but a voice told me: 'If you take it, We shall deprive you of your [state of] poverty!'"

Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: Ahmad b. Yusuf al-Khayyat told us: I heard Abu ʿAli al-Rudhbari say: I heard al-ʿAbbas al-Sharqi say: "We were on the road to Mecca together with Abu Turab al-Nakhshabi. He veered off to the side of the road and//454 a young companion of his told him: 'I am thirsty.' Abu Turab stomped the ground with his foot and there appeared a spring with cold, sweet water. The youth said: 'I would like to drink it with a cup.' Abu Turab struck his hand upon the ground and gave the youth a cup of white glass that was the nicest I had ever seen. The youth drank and gave it to us to drink, and the cup remained with us until we reached Mecca. One day Abu Turab asked me: 'What do your companions say about these matters which God generously grants to [some of] His servants?' I said: 'I have not seen anyone who would not believe in them.' He said: 'Whoever does not believe in them is an unbeliever. I inquired of you in the sense of [their] inner states.' I said: 'I am not aware of them speaking about this.' He commented: 'Your companions hold that they[765] are a deception on the part of God. However, this is not the case. They become a deception only when one relies on them. As for those who do not seek them and who do not rely upon them, [they have attained] the degree of the men of God (*rabbaniyun*).'" Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi told us: Abu ʾl-Faraj al-Warathani told us: I heard Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn al-Muqri at Tarsus[766] say: I heard Abu ʿAbdallah b. al-Jallaʾ say: "We were in Sari al-Saqati's room in Baghdad. After some part of the night had passed, he put on a clean

765 That is, saintly miracles.

766 An ancient city in Cilicia, in present-day Turkey.

shirt, trousers, a cloak and sandals, then prepared to leave. I asked where he was going at such a [late] time. He answered: 'I will visit Fath al-Mawsili.' As he was walking through the streets of Baghdad, a night patrol seized him and jailed him. The next day, an order was issued that he should be flogged along with the other prisoners. When the executioner raised his hand to strike him, it stopped [in mid-air] and he was unable to move it. They told the executioner: 'Beat!' He answered: 'In front of me stands a [Sufi] master, who [keeps] telling [me], "Do not beat him!", and I cannot move my hand.' They investigated who that man was, and it turned out to be Fath al-Mawsili. So they did not beat him."[767]

Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami informed us: Abu ʾl-Harith al-Khattabi told us: Muhammad b. al-Fadl told us: ʿAli b. Muslim told us: Saʿid b. Yahya al-Basri told us: "Some people of the Quraysh [tribe] used to attend the sessions of ʿAbd al-Wahid b. Zayd. One day they came to him and said: 'We fear shortage and need.' He raised his face to the heavens and said: 'My God, I implore You with Your lofty name, with which You show [Your] generosity to whomever You will of Your friends and with which You instruct the pure ones among Your beloved [servants], that You bestow upon us our daily sustenance thereby cutting [out] Satan's bonds from our hearts and the hearts of these companions of ours. For You are the [All-]Compassionate Giver, Whose beneficence has no beginning and no end. Now, right now, my God!' Then I heard, by God, the clattering of the roof and *dinars* and *dirhams* showered upon us.//455 ʿAbd al-Wahid b. Zayd said: 'May God suffice you – may He be great and exalted – to the exclusion of everything else!' The people [of Quraysh] collected this [money]. Only ʿAbd al-Wahid b. Zayd took nothing [for himself]." I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: I heard Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli al-Juzi[768] at Jundishapur[769] say: I heard al-Kattani say: "[In Mecca] I met a Sufi, a stranger, whom I had not known before. He came up to the Kaʿba and said: 'O Lord, I do not know what those – he meant the people circumambulating the Kaʿba – are reciting!' Someone told him: 'Look at this sheet of paper!' [Suddenly] the sheet flew into the air and disappeared." I also heard him [al-Shirazi] say: I heard ʿAbd al-Wahid b. Bakr al-Warathani say: I heard Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn al-Muqri at Tarsus say: I heard Abu ʿAbdallah b. al-Jallaʾ say: "One day, my mother had a craving for fish and asked my father to bring her one. My father went to the market and I followed him. He bought a fish and stood looking for someone to carry it for him. He saw a boy with another boy stop in front of him. The boy asked: 'Uncle, you want someone to carry it for you?' My father said: 'Yes.' The boy took the fish and walked along with us. We heard the call to the prayer. The boy said: 'The caller is calling to prayer. I need to make my ablution and pray, if you allow me. If not, you will [have to] carry the fish yourselves.' He put down the fish and left. My father said: 'We'd better put our trust in God

767 That is, Sari al-Saqati.
768 Or "al-Jawzi".
769 Or "Gondeshapur"; an ancient city in Khuzistan, Iran.

regarding this fish.' So we entered the mosque and prayed; when we came out we found the fish exactly as we left it. The boy picked up the fish and we went to our house. My father mentioned this [episode] to my mother, who said: 'Tell him to stay with us, so that we could eat all together.' We invited him, but he said that he was fasting. We told him: 'Then come back to us tonight!' He responded: 'I work as a porter only once a day, and I will not do it twice. However, I will now retire to the mosque and remain there until the sunset prayer. Then I will come by your place.' He then walked away. In the evening, the boy came to us and we ate together. When we were done, we showed him the place to make ablutions. We noticed that he preferred solitude and left him alone in the house. Now, one of our relatives had a paralytic daughter. She came to us walking later that night, and we asked her about [the change in] her condition.[770] She said that she prayed: 'Lord, for the sake of our guest, cure me! And, lo, I was able to stand up.' We went looking for the boy. The doors were locked as before, but we could not find the boy. My father commented: 'Among them[771] are [both] big and small!' "//456 I heard Muhammad b. al-Husayn say: Abu ʾl-Harith al-Khattabi said: Muhammad b. al-Fadl told us: ʿAli b. Muslim told us: Saʿid b. Yahya al-Basri told us: "I went to visit ʿAbd al-Wahid b. Zayd. He was sitting in the shade. I asked him: 'If you ask God to bestow your sustenance upon you, you hope that He will do this?' He answered: 'My Lord knows better about the well-being of His servants.' He took a handful of pebbles from the ground, then said: 'My God, if You want to make them gold, then do so!' And, by God, they became gold in his hand. He threw them at me, saying: 'Spend it [as charity]! There's nothing good in this world, except that [it prepares you] for the next one.' "

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard al-Husayn b. Ahmad al-Farisi say: I heard al-Duqqi[772] say: I heard Ahmad b. Mansur say that the master Abu Yaʿqub al-Susi related: "As I was washing [the body of] a Sufi disciple [lying] on the washing bier, he grabbed me by the thumb. I told him: 'My son, let go of my hand. I know that you are not dead. This is nothing but a transition from one abode to another.' And he let go of my hand." I also heard him [Muhammad b. ʿAbdallah] say: I heard Abu Bakr al-Tarsusi say: I heard Ibrahim b. Shayban say: "A young man of proper [spiritual] aspiration (*irada*) attached himself to me. He died. My heart was very distraught on his account. When I started to wash his body, I wanted to wash his hands. Because of my grief, I began washing his left hand first. He pulled it away from me and gave me his right hand. I said: 'You are right, my son, and I am wrong.' " I also heard him say: I heard Abu ʾl-Najm al-Muqri al-Bardhaʿi at Shiraz say: I heard al-Duqqi[773] say: I heard Ahmad b. Mansur say: I heard Abu Yaʿqub al-Susi say: "In Mecca a Sufi novice came to me and said: 'Master, I will die tomorrow at noon. Take this

770 That is, she was now able to walk on her own.
771 That is, the friends of God.
772 Or "al-Raqqi".
773 Or "al-Raqqi".

dinar and spend half of it on digging a grave for me and the other half on my shroud.' The next day he came and performed a circumambulation of the Kaʿba. He then stepped back from it and died. I wrapped him in a shroud and put him in the grave. [Suddenly] he opened his eyes. I asked him: 'Is there life after death?' He answered: 'I am alive, for every lover of God is alive.'" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Husayn al-Baghdadi say: I heard Abu ʿAli b. Wasif al-Muʾaddib say: "One day, Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] was discoursing regarding the remembrance of God. He said: 'If one who remembers God in truth had the intention to revive the dead, he would do so.' He then rubbed a sick man with his hand, and the man was cured and stood up."

I heard Abu ʿAbdallah al-Shirazi say: ʿAli b. Ibrahim b. Ahmad informed me: ʿUthman b. Ahmad told us: al-Hasan b. ʿAmr told us: I heard Bishr b. al-Harith say://457 "When ʿAmr b. ʿUtba prayed, a cloud used to hover over his head and the lions would assemble around him wagging their tails." I heard him [al-Shirazi] say: I heard Abu ʿAbdallah b. Muflih say: I heard al-Maghazili say: I heard al-Junayd say: "I had four *dirhams* and I went to see al-Sari. I said: 'Here are four *dirhams* that I brought you.' Al-Sari exclaimed: 'I give you good news that you will prosper, [my] boy! I was in need of four *dirhams* and I prayed: "My God, send them to me by means of someone who will prosper with You!"'" I also heard him [al-Shirazi] say: Ibrahim b. Ahmad al-Tabari told me: Ahmad b. Yusuf told us: Ahmad b. Ibrahim b. Yahya told us: my father told me: Abu Ibrahim al-Yamani told me: "We set out on a journey together with Ibrahim b. Adham and were walking along the seashore. We came across a thicket in which there was plenty of dry firewood. Nearby there was a fort. He said to Ibrahim b. Adham: 'What if we spend the night here and light a fire with this wood?' He agreed. We asked [the garrison of the fort] for fire and set up a campfire [with the dry firewood]. We had with us some bread that we took out in order to eat. One of us said: 'How wonderful are these coals. If only we had some meat to broil upon them!' Ibrahim b. Adham said: 'God Most High has the power to feed you!' Immediately, a lion appeared, chasing an ibex. When the ibex approached us, it fell and broke its neck. Ibrahim b. Adham stood up and cried: 'Slaughter it! God has fed you!' So we slaughtered it and broiled its meat, as the lion stood there watching." I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. ʿAli al-Shajari say: I heard Hamid al-Aswad say: "I was with Ibrahim al-Khawwas in the desert for seven days, with [our] condition remaining unchanged [all this time]. On the seventh day, however, I grew weak and sat down. He turned to me and asked: 'What has happened to you?' I said that I had grown weak. He asked me: 'What do you need most: food or water?' I said: 'Water.' He then said: 'Water is behind you.' I turned and indeed there was a spring with water that was like fresh milk. I drank and made my ablutions. Ibrahim watched but did not come near. When I was ready to go, I decided to take some of it with me. However, he said: 'Don't do this. This is not something you keep as provisions.'" I heard Abu ʿAbdallah [al-Shirazi] say: I heard Abu

ʿAbdallah al-Dabbas al-Baghdadi say: I heard Fatima, the sister of Abu ʿAli al-Rudhbari say: I heard Zaytuna, the maid-servant of Abu ʾl-Husayn al-Nuri,//458 who also served Abu Hamza [al-Baghdadi] and al-Junayd, relate: "It was a cold day. I asked al-Nuri whether I should bring him anything. He said: 'Yes.' I asked him what he wanted. He said [that he wanted] bread and milk, so I brought them to him. In front of him there were some extinct coals, which he kept stirring with his hand to keep it busy [with something]. When he started eating the bread, the milk began to stream down his arm [mixed] with the black [dust] of the coal. I said to myself: 'O Lord, how filthy Your friends are! There's no one among them who is clean!' When I left him and went outside, a woman grabbed me [in the street] and shouted: 'You stole a bundle of clothing from me!' They dragged me to the police officer. When al-Nuri was informed about this, he went to the police officer and told him: 'Don't detain her, for she is a friend of God Most High!' The officer said: 'But what can I do? That woman has brought charges [against her].' Then came a maid carrying the bundle of clothing that [the woman] was looking for. When al-Nuri brought the woman[774] home, he told her: 'And you [still] say: "How filthy Your friends are!"' The maid said: 'I have already repented before God Most High!'"

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Shirazi say: I heard Muhammad b. Faris al-Farisi say: I heard Abu ʾl-Hasan Khayr al-Nassaj say: I heard [Ibrahim] al-Khawwas say: "On one of my journeys, I experienced such a [strong] thirst that I collapsed because of it. Suddenly, I felt water being splashed over my face. I opened my eyes and saw before me a handsome man, riding a brownish-gray horse. He gave me water to drink and told me: 'Be my co-rider!' After a short while, I found myself in the Hijaz. The man asked me: 'What do you see?' I told him: 'I see Medina!' He then said: 'Dismount, and go and greet the Messenger of God – may God bless and greet him. Tell him: "Your brother al-Khadir sends you his greetings!"'" I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Muhammad b. al-Hasan al-Baghdadi say: Abu al-Hadid said: I heard al-Muzaffar al-Jassas say: "One night I was with Nasr al-Kharrat at a certain location. We were debating issues pertaining to [Sufi] knowledge. Al-Kharrat said: 'When someone remembers God, at the beginning of his remembrance he needs to know that his remembrance is by virtue of God Most High's remembering him [first], for his own remembrance comes from God's remembrance.' I disagreed with him and he said: 'If only al-Khadir – peace be upon him – were here he would bear witness to the correctness of my statement!' Suddenly, there appeared [before us] an old man suspended between the sky and the earth. He approached us and said: 'He has spoken the truth. One who remembers God Most High acquires his remembrance by virtue of God Most High's remembering him.' We then realized that that was al-Khadir – peace be upon him." I heard

774 It seems that the mode of the narrative is switched here from the first-person account of al-Nuri's maid to a third-person narrative only to return to the first-person mode again in the next sentence.

the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A man went to Sahl b. ʿAbdallah [al-Tustari] and said: 'People say that you can walk on water.' Sahl said: 'Ask the muezzin of this quarter. He is a righteous man who won't lie.' The man asked him, and the muezzin said: 'I know nothing about it. However, a few days ago he went to the pond to make his ablution and fell into the water. If it had not been for me, he would have remained there.'" The master Abu ʿAli al-Daqqaq said://459 "Sahl did indeed possess the quality ascribed to him.[775] However, God – praise be to Him – wants to protect [the secrets of] His friends, so He used the story of the muezzin and the pond as a cover [to hide] the true state of Sahl. For Sahl did indeed display miracles."

Similar to this is the story narrated by Abu ʿUthman al-Maghribi, who said that he saw it written down by the hand of Abu ʾl-Hasan al-Jurjani. It said: "Once I decided to go to Egypt. It occurred to me that I should travel by ship. Then it occurred to me that I am well-known there, while I was leery of [mundane] fame. In the meantime, a ship was passing by. Something prompted me and I walked across the water until I caught up with it and entered it, as people were watching. However, no one said that this was contrary to the customary order of things, and I realized that the friend of God is always protected [by Him], even if his actions are obvious."

Some of the [miraculous] states of the master Abu ʿAli al-Daqqaq – may God be pleased with him – we witnessed with our own eyes. Thus, he was afflicted with an inflammation of the bladder and had to urinate several times during an hour, to the extent that he had to make more than one ablution to perform two cycles of canonical prayer. He would carry a bottle with him on the way to his teaching session and would use it several times along the way both coming and going. However, when he sat on his chair, lecturing, he would require no ablutions, even when the session lasted for a long time. We observed this [quality] in him for many years, although it did not occur to us during his lifetime that this was something that violated the customary order [of things]. Only after his death this thought visited me and I realized [what was going on]. Similar to this is a story about Sahl b. ʿAbdallah. At the end of his life he was afflicted with paralysis, yet his strength would return to him at the time of the [canonical] prayer and he would perform it standing. It is well known that ʿAbdallah al-Wazzan was paralyzed, yet when he experienced ecstasy while listening to music he would stand up and take part in it.

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: Ibrahim b. Muhammad al-Maliki told us: Yusuf b. Ahmad al-Baghdadi told us: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told us: "I went on pilgrimage with Abu Sulayman al-Darani. During our journey, I lost my water-skin. I told Abu Sulayman: 'I have lost the water-skin.' So we were left without water, and it was very cold. Abu Sulayman prayed: 'O You Who return that which was lost and Who guides away from error, return our loss to us!' All of a sudden, we heard someone shouting: 'Who has lost a water-skin?' I shouted:

775 That is, the ability to walk on the water.

'Me!' I took it. As we continued on our way, we wrapped ourselves up in fur due to the severe cold. We came across a man dressed in rags, who was dripping with sweat. Abu Sulayman told him: 'Come on, we shall share with you some of our [warm]//460 clothes!' The man responded: 'Abu Sulayman, how can you instruct us in [matters of] renunciation, while you suffer from cold? I have been traveling through this wasteland, yet I have never shivered nor trembled. During the cold season God has clothed me with the heat of His love, while during the summer He has clothed me with the cool taste of His love!' He then went away."

I also heard him [Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi] say: I heard Abu Bakr al-Takriti say: I heard Muhammad b. ʿAli al-Kattani say: I heard [Ibrahim] al-Khawwas say: "Once I was walking through the desert in the middle of the day. I arrived at a tree with [a spring of] water nearby and made camp there. Suddenly, I saw an enormous lion coming towards me. I surrendered myself [to my fate]. As the lion came close to me, [I saw that] it was limping. It groaned, knelt in front of me and put its paw onto my lap. I looked at it and discovered that it was swollen and smeared with pus and blood. I took a piece of wood and pierced the place swollen with pus. Then I tied a piece of cloth around its paw. The lion went away. It soon came back with [its] two cubs, which wagged their tails at me. They brought me a loaf of bread." I also heard him say: ʿAli al-Saʾih told us: Muhammad b. ʿAbdallah b. Matraf[776] told us: Muhammad b. al-Hasan al-ʿAsqalani told us: Ahmad b. Abi ʾl-Hawari told us: "Muhammad b. al-Sammak complained to us [about his health]. So we took [a sample of] his urine and headed to the doctor, who was a Christian. As we were traveling between al-Hira and Kufa[777] we came across a man with a handsome face, who emanated a pleasant smell and wore a clean garment. He asked us where we were going. We said: 'We are looking for so-and-so, the doctor, to show him Ibn al-Sammak's urine.' He exclaimed: 'You are seeking to help a friend of God by having recourse to an enemy of His! Smash this [bottle] against the ground and go back to Ibn al-Sammak. Tell him: "Put your hand on the place that hurts and say: 'With the truth We have sent it down, and with the truth it has come down.'" '[778] The man then disappeared from our sight. We returned to Ibn al-Sammak and told him about what had happened. He put his hand on the place that hurt him and said what the man had said. He was cured on the spot, and said: 'That was al-Khadir – peace be upon him!' "

I heard Muhammad b. al-Husayn say: I heard ʿAbd al-Rahman b. Muhammad al-Sufi say: I heard my uncle (ʿAmmi) al-Bistami say: "We were present at Abu Yazid al-Bistami's teaching session, when he said: 'Let's go and welcome a friend of God Most High!' We stood up and went. When we reached the city gate, we met Ibrahim b. Shayba al-Harawi. Abu Yazid told him: 'It occurred to me that I [should] come out to welcome you and intercede on your behalf with my

776 Or "al-Mutarrif".
777 Cities in lower Iraq.
778 Q. 17:105; 17:107, according to Arberry's translation.

Lord!'//461 'If you were to intercede on behalf of all creatures of this world, this would not be much,' responded Ibrahim b. Shayba, 'for they are but a piece of dirt!' Abu Yazid was perplexed by his response." The master [al-Qushayri] commented: "The miracle of Ibrahim, who made little of this world, is more perfect than that of Abu Yazid in so far as he demonstrated [supernatural] perspicacity and a stance with regard to intercession that corresponded to his spiritual state." I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard Yusuf b. al-Husayn say: I heard Dhu ʾl-Nun al-Misri say, when Salim al-Maghribi asked him about the cause of his repentance: "I left Egypt[779] for a village [in the countryside] and slept while on the road. When I woke up and opened my eyes, I noticed a blind [nestling] lark that had fallen out from a tree onto the ground. [Suddenly] the earth split open and there emerged from it two bowls, one gold and one silver. One of them contained sesame seeds, the other rosewater. The nestling ate from one and drank from the other. I said [to myself]: 'This is sufficient for me! I have repented.' And I kept standing at [God's] door until He finally received me."

It is related that ʿAbd al-Wahid b. Zayd was afflicted by palsy. When the time of [canonical] prayer arrived, he wanted to make his ablution. He cried: "Anybody here?" but no one responded to him. He was afraid that he would miss the time [of the prayer] and exclaimed: "Lord, set me free from my fetters, so that I can perform my ablution, and then it will be up to You how to deal with me!" He was cured and performed his ablutions. He then returned to his bed and reverted to his prior state. Abu Ayyub al-Hammal related: "Whenever Abu ʿAbdallah al-Daylami decided to make camp during his travels, he would lean up to his donkey and say in its ear: 'I would have wanted to tie you up. However, I won't tie you up and will send you to graze in the field. When we choose to depart, do come back!' When the time of departure came, the donkey would come back." It is said that Abu ʿAbdallah al-Daylami had arranged a marriage for his daughter and needed to supply her with dowry. He used to prepare a robe that he would sell for one *dinar* each time [he was in need]. So he prepared a robe and took it to a dealer. The dealer told him: "This is worth more than one *dinar*." They kept driving the price up until it reached one hundred *dinars* and al-Daylami was able to provide a dowry for his daughter. Al-Nadr b. Shumayl said: "I bought a waste-wrapper, then found out that it was too short. I asked my Lord to stretch it by one cubit." He added: "If I had asked for more, He would have given me more!" It is related that ʿAmir b. ʿAbd Qays asked [God] to make his ablutions easy for him during the winter. [From then on] whenever he brought [ablution water], it steamed. He also asked [God] to remove passion for women from his heart, so that he would pay no attention to them. Finally, he asked [God] to expel Satan from his heart. When he prayed, however, [God] did not grant his wish [this time].

---

779 *Misr*; the story-teller probably refers to Fustat, the first city founded in Egypt by its Muslim conquerors. It served as the residence of the Muslim governors of Egypt, and thus as its *de facto* capital.

Bishr b. al-Harith related: "I came home and found a man there. I asked him: 'Who are you? You entered my home without my permission!' The man said: 'I am your brother al-Khadir.' I asked him to pray for me. He said: 'May God make your obedience to Him easy!' I asked him: 'Say more!' He said: 'May He conceal your obedience from you!'"//462 Ibrahim al-Khawwas related: "During one of my journeys to Mecca, I entered some ruins at night. There I encountered a huge lion. I was scared. Then I heard a voice: 'Be steadfast! Around you are seventy thousand angels to protect you!'" Muhammad b. al-Husayn informed us: Abu ʾl-Faraj al-Warathani informed us: I heard Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Sirafi say: I heard Jaʿfar al-Daybuli say: "When al-Nuri went into a stream, a thief stole his clothes. He then brought them back, because his hand had withered. Al-Nuri said: 'He returned [our] clothes to us, and we return his hand to him.' After that he was cured." Al-Shibli related: "Once I made a vow not to eat anything except that which is permitted [by the Divine Law] (*halal*). One day, as I was wandering about in the desert, I came upon a fig tree. When I stretched my hand toward it, the tree called to me, saying: 'Keep your vow! Don't eat from me, for I belong to a Jew!'"

Abu ʿAbdallah b. Khafif related: "On my way to the pilgrimage, I visited Baghdad. The vainglory of the Sufis had filled my head: I did not eat bread for forty days, did not go to see al-Junayd, then left [Baghdad] and drank no water until I reached [the town of] Zubala(h),[780] while maintaining my ritual purity.[781] [Suddenly] I saw a gazelle at the brim of a well, drinking. I was thirsty. When I approached the well, the gazelle fled, and lo, the water [level] in the well dropped to its very bottom. I walked on and exclaimed: 'My Lord, am I not of the same stature [in Your eyes] as this gazelle?' I heard [a voice] behind me, saying: 'We have tested you, and you have not showed [enough] patience!' I returned and, indeed, the well was full of water. I filled my water-skin with it and used it for drinking and ablutions all the way to Medina, but it was never exhausted. As I was drinking [from it], I heard a voice saying: 'The gazelle came with neither a water-skin, nor a rope, whereas you came with both a water-skin and a rope!' On my return from the pilgrimage [via Baghdad] I went to the [Baghdad] Friday mosque. When al-Junayd saw me, he said: 'If you had only been patient, water would have gushed forth from under your feet! If only you had just an hour's worth of patience!'" I heard Hamza b. Yusuf al-Sahmi al-Jurjani say: I heard [Abu] Ahmad b. ʿAdi al-Hafiz say: I heard Ahmad b. Hamza at Fustat (*Misr*) say: ʿAbd al-Wahhab, a pious man, told me: Muhammad b. Saʿid al-Basri related: "As I was walking in the streets of Basra, I saw a Bedouin driving a camel. As I was looking at him, the camel fell down dead and its saddle and baggage [also] fell on the ground. I was about to walk on, but, as I looked, I saw the Bedouin pray: 'The Causer of all causes, O the Master of all seekers, return to me what I have just lost//463 – the camel that carried the saddle and

780 A small town in lower Iraq.
781 Through constant praying.

the baggage!' And, lo, the camel stood up with both the saddle and the baggage upon its back!"

It is related that Shibl al-Marwazi had a strong appetite for meat and bought some of it for a half *dirham.* On the way, a kite snatched it from him. Shibl went into the mosque to pray. When he returned home, his wife served meat to him. "Where is this from?" he asked. She said: "Two kites had a fight and this fell down from them." Shibl exclaimed: "Praise be to God, Who has not forgotten Shibl, even though Shibl has often forgotten Him!" Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi informed us: ʿAbd al-Wahid b. Bakr al-Warathani told us: I heard Muhammad b. Dawud say: I heard Abu Bakr b. Muʿammar say: I heard Ibn Abi ʿUbayd al-Busri recount on the authority of his father: "My father once took part in a military campaign.[782] As he was riding together with his detachment, the colt he was riding died under him. He prayed: 'O Lord, lend it to us, so that we can return to Busra!' – he meant his [native] village. [All of sudden,] the colt stood up. After he took part in the campaign and returned home, he ordered me to unsaddle the colt. I said: 'It is sweating. If I take the saddle off it, it may catch a cold.' The father said: 'It is on loan, my son!' When I unsaddled the colt, it fell down dead." It is related that one Sufi used to be a grave-robber [before he repented]. Once a woman died. When people prayed over her, the grave-robber prayed with them in order to know where her grave was. When the night came, he dug the grave up. The woman exclaimed: "Praise be to God! A man who has been forgiven is taking the shroud of a woman who has been forgiven!" He said: "Suppose you have been forgiven, but what about me?" The woman said: "God has forgiven both myself and all those who prayed over me!" He said: "So I left her alone and replaced the earth on her grave." The man then repented and his repentance was good.

I heard Hamza b. Yusuf say: I heard Abu ʾl-Hasan Ismaʿil b. ʿAmr b. Kamil in Egypt say: I heard Abu Muhammad Nuʿman b. Musa al-Hiri at al-Hira[783] say: "I saw Dhu ʾl-Nun after two men had a fight. One of them was a sultan's retainer, the other a commoner. The commoner attacked the soldier and broke his tooth. The soldier grabbed him and cried: 'Let the commander settle between us!' As they were passing by Dhu ʾl-Nun, people told them: 'Go to the [Sufi] master!' They went to him and appraised him of what had happened. He took the tooth, moistened it with his saliva and put it back in the soldier's mouth, moving his lips [in prayer]. The tooth, by God's leave, held. The soldier kept examining his mouth only to discover that all his teeth were alike." Abu ʾl-Husayn Muhammad b. al-Husayn al-Qattan informed us at Baghdad: Abu ʿAli Ismaʿil b. Muhammad b. Ismaʿil al-Saffar told us: al-Hasan b. ʿArafa b. Yazid told us: ʿAbdallah b. Idris al-Awdi told us on the authority of Ismaʿil b. Abi Khalid, on the authority of Abu Sabra al-Nakhaʿi: "A man from Yemen was on his way [to

782 Probably against the Byzantines.

783 Thus in our text, but it is more likely that the man's name was "al-Jizi", from al-Jiza, a city in Egypt.

the Hijaz], when his donkey expired. He made an ablution, then performed two cycles of prayer and said://464 'My God, I have come to fight a holy war in order to win Your pleasure and I bear witness that You can revive the dead and resurrect those who are in the graves! Don't let me oblige anyone! Today I ask You to resurrect my donkey.' The donkey stood up and wiggled its ears."

I heard Hamza b. Yusuf say: I heard Abu Bakr al-Nabulusi say: I heard Abu Bakr al-Hamdhani say: "I stayed in the desert of the Hijaz for days on end, eating nothing. I was craving hot beans and bread that are made at Bab al-Taq,[784] but I said to myself: 'I am in [the middle of] the desert and there's a great distance between me and Iraq, so my wish will never be fulfilled.' Before I could finish my thought, a Bedouin cried from afar: 'Hot beans and bread!' I came up to him and asked: 'Do you [indeed] have hot beans and bread?' He said: 'Yes.' He spread out the waist-wrapper that was on him, took out beans and bread, and invited me to eat. I ate. He invited me to eat three times, and I ate. On the fourth time I said: 'For the sake of the One Who sent you to me, who are you?' He answered: 'I am al-Khadir.' Then he disappeared and I saw him no more."

I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu ʾl-ʿAbbas b. al-Khashshab al-Baghdadi say: I heard Abu Jaʿfar al-Haddad say: "I arrived at Thaʿlabiyya,[785] which lay in ruins. I had not eaten anything for seven days. I went inside the domed building. Then some Khurasanians came by, who were so exhausted [by their journey] that they threw themselves on the ground at the entrance to the building. Then a Bedouin came riding a she-camel and threw some dates before them. They started to eat and said nothing to me, while the Bedouin did not see me. After some time, the Bedouin returned and asked them: 'Is there anyone here beside you?' They said: 'Yes, there is a man inside this building.' He asked me: 'Who are you? Why did you not talk [to me]? On my way I encountered a man, who told me: "You have left behind a man whom you have not fed." I was unable to continue my journey and the road was made longer for me because I had to walk [extra] miles.' He put a lot of dates before me and left. I invited the Khurasanians to eat and they ate together with me." I heard Hamza b. Yusuf say: I heard Abu Tahir al-Raqqi say: I heard Ahmad b. ʿAtaʾ say: "A camel once spoke to me. On my way to Mecca I saw camels that carried litters on them. They were extending their necks in the night. I said: 'Praise be to the One Who could relieve them of that which they are carrying!' My own camel then turned to me and uttered: 'Say: "God is great!"' ' and I said: 'God is great!' "

I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi say: I heard al-Hasan[786] b. Ahmad al-Farisi say: I heard al-Duqqi[787] say: I heard Abu Bakr b. Muʿammar say: I heard Abu Zurʿa al-Janbi say: "A certain woman tried to deceive me. She told me:

784 A district of Baghdad.
785 A way-station on the pilgrimage route to Mecca.
786 Or "al-Husayn".
787 Or "al-Raqqi".

'Won't you come into the house to visit a sick person?' When I came in, she locked the door. When I found no one there, I realized what she was up to. I prayed: 'My God, make her black!' And she was blackened. She was frightened and opened the door so that I could leave.//465 I then prayed: 'My God, return her to her [original] state!' And He returned her to her [original] state." I heard Hamza b. Yusuf say: I heard Abu Muhammad al-Ghitrifi say: I heard [Abu Nasr] al-Sarraj say: I heard Abu Sulayman al-Rumi say: I heard Khalil al-Haddad relate: "My son Muhammad went missing and we were losing our minds from grief. I went to Maʿruf al-Karkhi and said: 'Abu Mahfuz, my son disappeared and his mother is losing her mind from grief!' He asked me what I wanted [him to do]. I said: 'Pray to God that He return him [to us].' He prayed: 'My God, the heaven and the earth are Yours and what lies between them is Yours also. Bring Muhammad [back]!' " Khalil continued, saying: "I went to the Damascus gate[788] and found him standing there. 'Where have you been, Muhammad?' I asked him. He said: 'My father, just a few moments ago I was in al-Anbar.' "[789]

The master Abu ʾl-Qasim [al-Qushayri] said: "Know that stories of this sort are countless. If we were to add to them more than we have already mentioned we would go beyond the confines of brevity that we strive to achieve. What we have already mentioned suffices for this topic."

The vision of the Sufis (*ruʾyat al-qawm*)

God Most High said: "For them[790] there are good tidings in the present life and in the life to come."[791] [Commentators] say: "This [means] the beautiful vision that the believer will see or that will be shown to him."

Abu ʾl-Hasan al-Ahwazi informed us: Ahmad b. ʿUbayd al-Basri informed us: Ishaq b. Ibrahim al-Munqari told us: Mansur b. Abi Muzahim told us: Abu Bakr b. ʿAyyash told us on the authority of ʿAsim, on the authority of Abu Salih, on the authority of Abu ʾl-Dardaʾ, who said that someone questioned the Prophet – may God bless and greet him – about this verse, that is, "For them there are good tidings in the present life and in the life to come." The Prophet responded: "No one has asked me about this verse before. This [means] the beautiful vision that the believer will see or that will be shown to him."

Sayyid[792] Abu ʾl-Hasan Muhammad b. al-Husayn al-ʿAlawi informed us: Abu ʿAli al-Husayn b. Muhammad [b.] Zayd informed us: ʿAbdallah b. al-Walid told us on the authority of Sufyan [al-Thawri], on the authority of Yahya b. Saʿid, on the authority of Abu Salama, on the authority of Abu Qatada that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Visionary dream

---

788 In Baghdad.
789 A city on the left bank of the Euphrates, some thirty-eight miles from Baghdad.
790 That is, the friends of God.
791 Q. 10:64.
792 An honorific title of a descendant of the Prophet.

(*ruʾya*) is from God, while dream (*hulm*) is from Satan. If one of you dreams a night dream that he dislikes, let him spit to his left and take refuge in God.[793] In this case, it won't hurt him."//466

Abu Bakr Muhammad b. Ahmad ʿAbdus al-Muzakki informed us: Abu Ahmad Hamza b. al-ʿAbbas al-Bazzaz told us: ʿAyyash b. Muhammad b. Hatim told us: ʿAbdallah b. Musa told us: Israʾil told us on the authority of Abu Ishaq, on the authority of Abu ʾl-Ahwas, on the authority of Abu ʿUbayda, on the authority of ʿAbdallah b. Masʿud, who said that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: "Whoever sees me in a dream has seen me, for Satan cannot appear in my form." The meaning of this report is this: This vision is a veracious one and its interpretation is truth, for vision is one type of miracle. The correct definition of vision is the thoughts that enter the heart and the states that take their shape in the imagination (*wahm*), when sleep does not entirely suppress perception. When a person is in a waking state, he believes that this was a true vision. However, for human beings this is but visual forms and imaginings that reside in their hearts. When their external perceptions abandon them, these imaginings are stripped of the knowledge both acquired and necessary, and then this state strengthens itself in the seer. However, when he wakes up, the states that he imagined weaken in comparison to his perception [of things] by means of his [physical] sight and by means of the necessary knowledge [granted to him]. The seer of dreams is like a person who sees by means of the light of a lamp, when the darkness falls. However, when the sun rises it outshines the light of the lamp, for the latter is weak in comparison to the light of the sun. Thus, the condition of dream is like that of someone in the lamplight, while the condition of someone who wakes up is like that of someone upon whom the day rises. One who has woken up remembers things that he was imagining while asleep. Now those stories and thoughts that enter the heart of the sleeper may occasionally come from Satan, occasionally from the promptings of the soul, and occasionally from the thoughts [dictated] by angels. Sometimes they come as notifications from God – may He be great and exalted – Who creates them directly in the heart of the seer. According to a [prophetic] report: "The most veracious of you in vision are the most veracious of you in speech."

Know that there are two kinds of sleep: the sleep of unconsciousness (*nawm ghafla*) and the sleep of habit (*nawm ʿada*). Such sleep is not praiseworthy; on the contrary, it is flawed, because it is the brother of death. A transmitted report says: "Sleep is the brother of death."//467 God – may He be great and exalted – said: "It is He Who recalls you by night and He knows what you work by day."[794] God Most High also said: "God takes the souls at the time of their death, and that which has not died, in its sleep."[795] They say: "If there were [any] good in sleep, there would be sleep in Paradise." They say: "When God cast sleep over

793 By saying chapter 114 of the Qurʾan.
794 Q. 6:60.
795 Q. 39:42.

Adam in Paradise, He extracted Eve from him, and all his trials happened to him when Eve was created."

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "When Abraham said to Ishmael – peace be upon both of them, 'My son, I see in a dream that I sacrifice thee',[796] Ishmael responded: 'This is the recompense of someone who falls asleep [in the presence of] his Beloved. If you had not slept, you would not have been commanded to slaughter your child!'" They say that God Most High revealed to David – peace be upon him: "Whoever falls asleep when the night comes, lies when he claims that he loves Me." Sleep is the opposite of knowledge. This is why al-Shibli said: "One sleep in a thousand years is an abomination." Al-Shibli said: "God looked at His creatures and said: 'Who sleeps is neglectful; who is neglectful is veiled [from God].'" Al-Shibli used to rub salt into his eyes, so that he would not fall asleep. It is with this meaning in mind that the Sufis recite:

How strange that a lover should fall asleep
For any sleep is forbidden to the lover!

They say: "The Sufi novice eats only when in need, sleeps only when overcome, and speaks only out of necessity." When Adam – peace be upon him – fell asleep in the presence of God, he was told: "This is Eve, so that you might rest in her."[797] This is the recompense of one who falls asleep in divine presence. They say: "If you are present with God, you do not sleep, for sleeping in God's presence is bad manners." They say: "If you are absent, you belong to the people of grief and affliction, and the afflicted one cannot be overtaken by sleep."

As for those who exert themselves [for God's sake], their sleep is a charity bestowed upon them by God. God – may He be great and exalted – is proud of a servant of His who falls asleep while praying. He says: "Look at My servant. He sleeps, but his spirit is with Me and his body is [prostrated] before Me!" The master [al-Qushayri] said: "That is, his spirit is in the state of intimate conversation [with God] (*najwa*) and his body is spread on the carpet of worship." They say: "If one sleeps in the state of ritual purity,[798] one's spirit then receives permission to circumambulate the throne [of God] and to prostrate itself before God – may He be great and exalted." God Most High said: "We appointed you sleep for rest."[799]//468 I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "A man complained to a Sufi master that he slept too much. The master said: 'Go and thank God Most High for [your] health! How many a sick man is craving a wink of the sleep that you complain about!'" They say: "Nothing is harder on the Devil than the sleep of the sinner. He complains: 'When will he wake up and stand up, so he could disobey God?!'" They say: "The sinner's best state is when he is asleep. If he has no time, nothing will be held [by God] against him." I

796 Q. 37:102.
797 Q. 7:189; 7:188, according to Arberry's translation.
798 That is, after performing an ablution.
799 Q. 78:9.

heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Shah al-Kirmani used to practice night vigils. Once he was overcome with sleep and saw God – praise be to Him – in a dream. From that time on, he would deliberately try to sleep [as much as possible]. When someone asked him about this, he recited:

I found the joy of my heart in my sleep
And I have come to love slumber and sleep!"

It is related that a man had two disciples who disagreed over an issue. One of them claimed: "Sleep is better, because a man does not disobey God in this state." The other said: "Wakefulness is better, because one knows God Most High in this state." They brought this issue to the master for arbitration. He said: "You who speak of the superiority of sleep, death is better for you than life. You who speak of the superiority of wakefulness, life is better for you than death." They say: "A certain man bought a slave girl. When the night came, he told her to make his bed. The slave girl asked him: 'My master, is there a master above you?' He said: 'Yes.' 'Does your master ever sleep?' asked the slave girl. He said 'No.' She then said: 'Aren't you ashamed to sleep, while your master doesn't?'" They say that a little girl asked Saʿid b. Jubayr: "Why don't you sleep?" He answered: "Gehenna does not allow me to sleep!" They say: "Malik b. Dinar's daughter asked him: "Why don't you sleep?" He answered: "Your father is afraid of a surprise attack by night!" It is related that when al-Rabiʿ b. Khuthaym died, a little girl asked her father: "Where has the pillar that used to stand in our neighbor's yard gone?" The father responded: "Our neighbor was a pious man who used to stand in prayer all night, from beginning to end." The girl thought that he was a pillar, because she would only climb up the roof of her house [to sleep] at night and [always] find him standing [there]. A Sufi related: "In [one's] sleep [one encounters] some realities that do not occur in [one's] waking state. Thus, in a dream a man can see the Elect One[800] – peace be upon him – [his] Companions, and the pious Muslims of the earlier generations (*salaf*), while he is unable to see them in his waking state. Likewise, he can see God in a dream, which is a great distinction."//469

It is related that Abu Bakr al-Ajurri saw God – praise be to Him – in a dream. God asked him: "Ask for what you need!" I said: "My God, pardon all sinners of the community of Muhammad – may God bless and greet him!" He said: "It is more appropriate that I do this rather than you. Ask for what you [yourself] need!" Al-Kattani related: "In a dream I saw the Prophet – may God bless and greet him. He said: 'Whoever adorns himself for the sake of people with something which, as God knows, he does not have, will be disgraced by God.' He also said: 'I saw the Prophet – may God bless and greet him – in a dream and asked him: "Pray to God that my heart will not die!" He said: 'Say forty times every day, "O Living, O Self-Sufficient", and God will enliven your heart!" Al-Hasan b.

800 An epithet of the Prophet (*al-mustafa*).

ʿAli[801] – may God be pleased with both of them – saw Jesus son of Mary in a dream and asked him: "I want to make a seal-ring. What should I inscribe on it?" Jesus answered: "Inscribe on it: 'There is no deity but God, the King, the Manifest Truth.'[802] This is written at the end of the Gospel." It is related that Abu Yazid [al-Bistami] said: "I saw my Lord – may He be great and exalted – in a dream and asked Him: 'What is the path to You?' 'Abandon your [lower] soul, and come!' " Ahmad b. Khadrawayh[803] saw his Lord in a dream. He told him: "Everyone demands something from Me. Only Abu Yazid demands Me." Yahya b. Saʿid al-Qattan said: "I saw my Lord in a dream and said: 'O Lord, how many times have I prayed to You and You have not answered me!' Most High said: 'Yahya, I love hearing your voice!' " Bishr b. al-Harith said: "I saw the Commander of the Faithful ʿAli b. Abi Talib – may God be pleased with him – in a dream and said: 'O Commander of the Faithful, advise me!' He said: 'How beautiful is the inclination of the rich toward the poor in their search of the reward of God Most High! And how beautiful is the pride of the poor toward the rich in their reliance on God Most High!' I asked: 'O Commander of the Faithful, give me more!' He recited:

> You were dead, then became alive and soon you shall be dead [again]
> A residence in the abode of transience is hardly possible
> So build a residence [for yourself] in the abode of eternity!"

It is related that someone saw Sufyan al-Thawri in a dream and asked him: "What did God Most High do to you?" He answered: "He showed mercy to me." He was asked: "And what is the state of ʿAbdallah b. al-Mubarak?" He answered: "He is one of those who enter into the presence of [their] Lord twice a day." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say that the master Abu Sahl al-Suʿluki saw Abu Sahl//470 al-Zajjaji in a dream. [During his lifetime] the latter used to uphold the teaching about the eternity of punishment [for the sinners in the afterlife]. Al-Suʿluki asked him: "What did God do to you?" Al-Zajjaji responded: "Things here are easier than we thought." Someone saw al-Hasan b. ʿIsam al-Shaybani in a dream and asked him: "What did God do to you?" He said: "What can come from the Benevolent One except benevolence?" Someone saw a Sufi in a dream and asked him about his state. He recited:

> They took us to account and were precise,
> Then they treated us kindly and set us free!

Someone saw Habib al-ʿAjami[804] in a dream and asked: "Are you dead, Habib al-ʿAjami?" He said: "Far from it! My Persianhood (*ʿujma*) has left me and I

801 The elder son of ʿAli b. Abi Talib, the cousin and brother-in-law of the Prophet.

802 Q. 24:25.

803 Or "Khidruya", according to the Persian pronunciation.

804 His last name can be translated as both "the Persian" and "the Barbarian"; as a generic term this word denotes anyone who speaks Arabic with a foreign accent. It has become a generic term for non-native speakers of Arabic.

reside in a bliss (*niʿma*)." It is related that al-Hasan al-Basri entered the mosque in order to pray the sunset prayer. He found Habib al-ʿAjami there serving as the prayer leader and he did not pray behind him, because he was afraid that Habib would mispronounce the [words of] the prayer due to the foreignness of his tongue.[805] On that night in a dream he saw someone who said: "Why didn't you pray behind him? Had you prayed behind him, all your prior sins would have been forgiven!" Someone saw Malik b. Anas in a dream and asked him: "What did God do to you?" He answered: "I was forgiven thanks to the words that ʿUthman b. ʿAffan[806] – may God be pleased with him – uttered each time he saw a funeral procession: 'Praise be to the Living One Who never dies!'[807]" On the night of al-Hasan al-Basri's death someone saw in a dream that the gates of the heaven were opened and a crier announced: "Verily, al-Hasan al-Basri is coming to God Most High, Who is pleased with him!"

I heard Abu Bakr b. Ishkib say: I saw the master Abu Sahl al-Suʿluki in a dream in a pleasant state and asked him: "Master, how did you attain this [state]?" He said: "By thinking well of my Lord!" Someone saw al-Jahiz[808] in a dream and asked him: "What did God do to you?" [In response] he recited:

> Don't ever write with your hand anything that you won't be happy to see
> On the Day of Judgement.

In a dream al-Junayd saw the Devil naked and asked him: "Aren't you ashamed of yourself before people?" He answered: "Those are not [real] people! The real people are in the al-Shuniziyya mosque. They emaciate my body and burn my liver!" Al-Junayd said: "When I woke up, I went to the mosque and saw a group of people with their heads on their knees, engrossed in contemplation. When they saw me, they said: 'May you not be deceived by the story of the evil one!' " After al-Nasrabadhi's death someone saw him at Mecca in a dream and asked him: "What did God Most High do to you?" He said: "I was reprimanded in the way the noble ones (*ashraf*) are reprimanded. Then a voice called on me, saying: 'Abu ʾl-Qasim, is there unification after separation?' I said: 'No, O Possessor of Majesty!' And no sooner had they put me in the grave than I was with the One!"//471 It is related that someone saw Dhu ʾl-Nun al-Misri in a dream and asked him: "What did God do to you?" He said: "In that life I asked Him to grant three of my wishes. He granted some of them and I hope that He will grant me the rest [in the afterlife]. [First,] I asked Him to grant me one of the ten [good] things

---

805 See note 804.

806 The third of the four "rightly guided" successors (caliphs) of the Prophet, who was murdered by a group of mutineers in 35/655.

807 It is not clear who uttered these words: someone who was present at Malik's funeral, or, perhaps, ʿUthman's words served as his intercession before God on behalf of all deceased.

808 A celebrated man of letters and prolific author from Basra, who adhered to the Muʿtazilite school of speculative theology; he died in 255/869. His works addressed a wide variety of themes from language and *belles-lettres* to politics and theology.

that Ridwan[809] holds in his hand and He gave it to me by Himself; [second, I asked Him] to torture me with ten tortures of which the hand of Malik[810] holds just one, and He did that Himself; [third, I asked Him] to endow me with [the ability to] recollect Him with the tongue of eternity."[811] It is related that someone saw al-Shibli in a dream after his death and asked him: "What did God Most High do to you?" He answered: "He did not take me to task for any of my claims, except one. One day I said: 'There is no greater loss than the loss of Paradise and entry into Hell.' God told me: 'What loss can be greater than the loss of meeting with Me?' "

I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "Al-Jurayri saw al-Junayd in a dream [after his death] and asked him: 'How are you, Abu ʾl-Qasim?' He answered: 'Gone are all those allegorical allusions (*isharat*), and all those unequivocal expressions (*ʿibarat*) have vanished. Only those praises of God that we used to utter in the morning have benefited us [in the Hereafter]!' " Al-Nibaji said: "One day I had a craving for something. In a dream I heard a voice saying: 'Does it befit a free man seeking [God] (*al-hurr al-murid*) to humiliate himself before [His] servants, while he can receive everything he wants from his Master?' " Ibn al-Jallaʾ said: "I arrived in Medina destitute and hungry. I went to the grave [of the Prophet] and said: 'I am your guest, the prophet of God.' Then I fell asleep and, in my dream, saw the Prophet – may God bless and greet him. He gave me a loaf of bread and I ate half of it. When I woke up, I [still] held the other half in my hand." A Sufi related: "I saw the Prophet – may God bless and greet him – in a dream. He told me: 'Go visit Ibn ʿAwn, for he loves God and His messenger!' " It is related that ʿUtba al-Ghulam saw a beautiful maiden of Paradise (*hawraʾ*) in a dream. She told him: "ʿUtba, I am in love with you. Be careful not to do anything that would stand between you and me!" ʿUtba then told her: "I have divorced this world thrice and I will not return to it until I meet you!" I heard Mansur al-Maghribi say: "In Syria I saw a distinguished Sufi master who habitually kept to himself (*inqibad*). I was told: 'If you want this master to be friendly to you, greet him by saying: "May God endow you with the maidens of Paradise!" He will be pleased with you thanks to this greeting.' I asked them about the reason for that and was told that he had seen some maidens of Paradise in his dream and this [scene] remained in his heart. So I went to him and greeted him, saying: 'May God endow you with the maidens of Paradise!' And the master was friendly to me."//472 It is related that Ayyub al-Sakhtiyani saw a funeral procession of a sinner and hid in an entrance hall of a house lest he be required to offer a funeral prayer for it. A Sufi saw the deceased in a dream and asked: "What did God do to you?" He answered: "He pardoned me and said: 'Tell Ayyub al-Sakhtiyani:

---

809 The angel that guards the gates of Paradise, who dresses and serves the blessed, and draws away the veils that cover the face of God.

810 The angel of Hell who torments its inhabitants.

811 According a commentator, the first two wishes were granted in the Hereafter, while the last was granted in his earthly life.

"Say: If you possessed the treasures of my Lord's mercy, yet would you hold back for fear of expending." '[812]" It is said that on the night Malik b. Dinar died [people] saw as if the gates of heaven had opened and a voice announced: "Verily, Malik b. Dinar has become a dweller in Paradise!" A Sufi recounted: "On the night that Dawud al-Taʾi died, I saw a light and angels, both ascending and descending. I asked [them]: 'What night is this?' They said: 'This is the night in which Dawud al-Taʾi died. Paradise has been decorated for the arrival of his spirit [amidst its inhabitants].'[813]"

The master Abu ʾl-Qasim al-Qushayri said: "I saw the master Abu ʿAli al-Daqqaq in a dream [after his death] and asked: 'What did God do to you?' He answered: 'Forgiveness is not of great importance here and of the least importance among those present here is so-and-so' – and he mentioned his name. It occurred to me in my dream that the person he had in mind had unlawfully killed a man." It is related that when Kurz b. Wabra died, someone saw in a dream as if the inhabitants of the graves had come clad in new white garments. When the seer of the dream asked them what it was, he was told: "The inhabitants of the graves have put on new garments because Kurz b. Wabra is coming to [join] them." Someone saw Yusuf b. al-Husayn in a dream and asked him: "What did God do to you?" He said: "God has pardoned me." When [the dreamer] asked him why, he answered: "Because I had never mixed seriousness with joke." Someone saw Abu ʿAbdallah al-Zarrad in a dream and asked him: "What did God Most High do to you?" He answered: "He stationed me [before Him] and pardoned me all the sins that I had committed to in my earthly life, except one, which I was too ashamed to admit. So he kept me standing and sweating until flesh started to fall off my face." The dreamer asked what his sin was. He said: "One day I looked at a handsome person and was too ashamed to mention it."

I heard Abu Saʿid al-Shahham say: "In a dream I saw the master and imam Abu ʾl-Tayyib Sahl al-Suʿluki[814] and told him: 'O master!' 'Forget about "the master"!' he responded. 'After all those [spiritual] states you experienced [in this life]?' I asked him. 'They were of no use to us,' he said. Then I asked him: 'What did God do to you?' He said: 'He pardoned me, thanks to the issues that the old and infirm folks used to question me about and to which I responded.'" I heard Abu Bakr al-Rashidi al-Faqih say: "In a dream I saw Muhammad al-Tusi al-Muʿallim who said://473 'Recite this to Abu Saʿid al-Saffar al-Muʾaddib:

We used to keep the pledge not to deviate from [our] passion
But, by love's life, you have deviated, whereas we have not
You have been distracted from us by the company of others
And you have shown alienation [toward us], no we were not like this [before]

812 Q. 17:100; 17:103, according to Arberry's translation.

813 This last phrase is omitted from one of the versions of the text.

814 He was a prominent Shafiʿi jurist, who was born in Isfahan and spent most of his life in Nishapur; he died either in 402/1011 or 404/1014.

May He Who directs affairs by His knowledge unite us after death just as we used to be!'

"When I woke up, I recited this to Abu Saʿid al-Saffar, who told me: 'I used to visit his grave every Friday. However, I neglected to visit it this [last] Friday.'"

A Sufi related: "In a dream I saw the Messenger of God – may God bless and greet him – surrounded by a group of the poor.[815] While he was in that state, two angels descended from heaven. One of them had a basin in his hand, the other a pitcher. [One] placed the basin before the Messenger of God – may God bless and greet him – [while the other] washed his hands. The Messenger then ordered the two angels to wash the hands of the poor. After that, the basin was placed before me. One angel said to the other: 'Don't pour water on his hands, for he is not one of them.' I asked the Messenger of God: 'Has it not been reported that you said: "A man belongs to those he loves"?' He said: 'Yes, indeed.' I said: 'I love you and I love these poor ones!' The Messenger – may God bless and greet him – then commanded: 'Pour water on his hands, for he is one of them!'"

It is related that a Sufi was constantly calling: "Well-being! Well-being!" Someone asked him about the meaning of this prayer. He explained: "Initially, I worked as a porter. One day, I was carrying a heavy load of flour. I put it down in order to have some rest and said: 'O Lord, if You were to provide me with two loaves of bread without toil, I would be content with them!' Suddenly, there appeared two men who were quarreling with one another. When I stepped forward in order make peace between them, one of them struck me on the head with something in an attempt to strike his opponent. My face was bloodied. Then the local constable arrived and arrested them. When he saw me stained with blood, he thought that I too took part in the quarrel and put me in jail. I remained in the jail for some time, and each day two loaves of bread were brought to me. One night, in a dream I heard a voice saying: 'You asked for two loaves of bread every day without any exertion on your part. However, you did not ask for well-being, so God has given you what you asked for.' When I woke up, I uttered: 'Well-being! Well-being!' [All of a sudden] I heard that someone knocked on the door of the jail, crying: 'Where is ʿUmar the Porter (al-Hammal)?' They then set me free and let me go."

Al-Kattani related: "One of our companions had an inflamed eye. Someone asked him why he was not treating it. He answered: 'I made a vow not to treat it until it heals on its own.' Then I [al-Kattani] saw in a dream that someone said: 'Had all the inhabitants of the hellfire made such a vow, we would have taken them out of the fire!'" It is related that al-Junayd said: "In a dream I saw myself preaching to people. An angel appeared before me and asked: 'What makes those close to God the closest to Him?' I answered: 'A secret deed measured by a trustworthy scale.'//474 The angel departed from me, saying: 'By God, this is

815 That is, Sufis.

indeed a blessed speech!' " A man said to al-ʿAlaʾ b. Ziyad: "In a dream I saw you among the inhabitants of Paradise!" He answered: "Perhaps Satan wanted to foist something on me, but I was rendered immune to it. So he dispatched a man to me whom he charged with achieving his goal of leading me astray!" Someone saw ʿAtaʾ al-Salami in a dream and told him: "[During your lifetime] you used to be constantly grief-stricken. What did God Most High do to you?" He answered: "By God, He replaced that with a long rest and constant joy!" The dreamer asked him: "What rank do you occupy?" He answered [quoting the Qurʾan]: "They are with those whom God has blessed, prophets, just men, the righteous …"[816] Someone saw al-Awzaʿi[817] in a dream. He said: "I have not seen here a rank loftier than that of the scholars, followed by that of the sad ones." Al-Nibaji related: "In a dream I was told: 'Whoever entrusts God with his sustenance will see his moral character bettered, his soul generous in expending it, and tempting thoughts in his canonical prayer being rare.' " Someone saw Zubayda[818] and asked her: "What did God do to you?" She said: "He pardoned me." The dreamer asked: "[That is] because of the charitable donations you expended on the road to Mecca?" "No," she said. "This was but the fee that reverted to its [rightful] owners.[819] He pardoned me on account of my [sincere] intention." Someone saw Sufyan al-Thawri in a dream and asked him: "What did God do to you?" He answered: "My first step landed on the Bridge[820] and the second in Paradise." Ahmad b. Abi ʾl-Hawari related: "In a dream I saw a young woman of the beauty the like of which I had never seen. Her face radiated light. I asked her what had made her face so radiant. She answered: 'Do you remember the night on which you wept?' I said: 'Yes.' She said: 'A drop of your tears was brought to me. I rubbed it into my face and it became like this.' "

It is related that Yazid al-Raqashi[821] saw the Prophet – may God bless and greet him – in a dream and recited [some passages from] the Qurʾan to him, whereupon the Prophet asked: "This is the recitation, but where is the weeping?" Al-Junayd related: "In a dream I saw two angels descend from heaven. One of them asked: 'What is truthfulness (*sidq*)?' I answered: 'Being faithful to one's promise.' The second [angel] said, 'He has spoken truth', and they ascended [to heaven]." Someone saw Bishr al-Hafi in a dream and asked him: "What did God Most High do to you?" Bishr said: "He pardoned me and said: 'Bishr, aren't you

816 Q. 4:69; 4:71, according to Arberry's translation.

817 A renowned jurist from Syria under the Umayyads, who died in 157/774.

818 Zubayda bint Jaʿfar (216/832), wife of the caliph Harun al-Rashid, who was renowned for her piety and charitable activities, including the improvement of the pilgrimage road to Mecca.

819 Since the money she donated was, in the final account, extracted from the caliph's subjects, often unlawfully, the caliph's subjects were its rightful owners.

820 The bridge over Hell, which the righteous cross in the winking of an eye and which the wicked fall off of into the fire of Gehenna.

821 Yazid b. Aban al-Raqashi (d. 129/738) belonged to the circle of al-Hasan al-Basri and was famous for his world-renouncing attitude.

ashamed before Me, for having been so much afraid of Me?!' "//475 Someone saw Abu Sulayman al-Darani in a dream and asked him: "What did God do to you?" He answered: "He pardoned me. Nothing did more harm to me than the allegorical allusions of the Sufis!" ʿAli b. al-Muwaffaq said: "One day I was thinking about my family and the poverty that they were suffering. Then I saw in a dream a sheet of paper. Written on it was [the following]: 'In the name of God the Merciful, the Compassionate. O Ibn al-Muwaffaq, how can you be afraid of poverty, when I am your Lord?' At the end of the night, a man brought me a purse which contained five thousand *dinars* and told me: 'Take them, you of weak certitude!' " Al-Junayd related: "In a dream I saw myself standing in front of God Most High. He told me: 'Abu ʾl-Qasim, where do you get the words that you say?' I answered: 'I say nothing but truth.' He told me: 'You have spoken the truth!' " Abu Bakr al-Kattani said: "In a dream I saw a young man, the most handsome I had ever seen. I asked him who he was. 'I am the fear of God (*taqwa*),' he answered. 'Where do you reside,' I asked him. 'In the heart of every sad individual,' he answered. Then I turned and saw a black woman, as ugly as one can [possibly] be. I asked her who she was. She answered: 'I am laughter.' I asked her: 'Where do you reside?' 'In every cheerful, carefree heart,' she answered. When I woke up, I made a vow never to laugh, unless I am overcome [with laughter]." It is related that Abu ʿAbdallah b. Khafif said: "In a dream I saw the Messenger of God – may God bless and greet him. He told me: 'Whoever has known the path to God Most High, followed it and then deviated from it, will taste the punishment that no one in the world has ever suffered.' " Someone saw al-Shibli in a dream and asked him: "What did God Most High do to you?" He answered: "He interrogated me until I grew desperate. When He saw my desperation, He enveloped me in His mercy."

Abu ʿUthman al-Maghribi said: "In a dream, I heard a voice saying: 'Abu ʿUthman, fear God in poverty even in matters as unimportant as a sesame seed.' " It is related that Abu Saʿid had a son, who had predeceased him. Abu Saʿid saw him in a dream and told him: "My son, advise me!" The son said: "Father, do not deal with God in a cowardly manner!" "Tell me more," asked Abu Saʿid. The son said: "Do not contradict God in what He demands of you." "Tell me more," asked Abu Saʿid. The son said: "Don't set a shirt between you and God!" [After that,] Abu Saʿid did not wear a shirt for thirty years.//476 A Sufi used to say in his prayer: "My God, if something does no harm to You, while benefiting us, do not prevent it from [happening to] us." In a dream he was told: "If something neither harms you, nor benefits you – give it up!" Abu ʾl-Fadl al-Isbahani related: "In a dream I saw the Messenger of God – may God bless and greet him. I told him: 'Messenger of God, ask God not to deprive me of faith!' The Messenger – may God bless and greet him – said: 'This is something God Most High has already assured!' " Abu Saʿid al-Kharraz related: "In a dream I saw the Devil and raised my walking stick in order to hit him. [Suddenly] I heard a voice saying: 'He is not afraid of this. He is afraid of a light [of faith] that resides in the heart!' "

A Sufi related: "I used to direct my prayers to Rabiʿa al-ʿAdawiyya.[822] Once I saw her in a dream saying: 'Your gifts come to us on the dishes of light wrapped up in the napkins of light!'" It is related that Sammak[823] b. Harb said: "When I went blind, I saw in a dream someone who told me: 'Go to the Euphrates, immerse yourself in it, then open your eyes!' I did so, and my eyesight returned to me." It is related that someone saw Bishr al-Hafi in a dream and asked him: "What did God do to you?" He said: "When I saw my Lord – may He be great and exalted – He told me: 'Welcome, Bishr! I took you to Myself on the day I took you to Myself and there's no one on the [entire] earth whom I love more!'"

Spiritual advice for Sufi novices (*wasaya liʾl-muridin*)

The master and imam [al-Qushayri] said: "After we have mentioned some episodes from the biographies of the [Sufi] folk and complemented this with chapters on the stations [of the Sufi] path, we would like to complete this epistle with some spiritual advice (*wasiyya*)[824] for [Sufi] novices. We ask God Most High that He help them in properly executing this advice, that He not prevent them from fulfilling it, and that He not use it as an argument against us.[825] The first step of the [Sufi] novice on this [Sufi] path requires that he be sincere, so that he could build on a sound foundation. Sufi masters have said [about this]: "They were deprived of the arrival [in God's presence] (*wusul*), because they neglected the foundations (*usul*)." Likewise, I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The beginning [of the Sufi path] requires a sound belief that binds the servant and God Most High – one that is free from uncertainty and doubt, devoid of delusion and innovation, and derived from [irrefutable] proofs and arguments." It is revolting if the novice should espouse a teaching that does not belong to this [Sufi] path. If a Sufi happens to adhere to a teaching of those who deviate from the Sufi path,//477 this is but a result of his ignorance of the teachings of the followers of this path. For their arguments in support of their beliefs are clearer than anyone else's and the foundations of their teachings are firmer than the foundations of any other teaching. People [belong to two classes]: they are either adherents of received knowledge (*naql*) and transmitted reports (*athar*), or supporters of [rational] knowledge (*ʿaql*) and speculation (*fikr*). The masters of this community (*taʾifa*) have risen above them all. What others consider to be unknown is but a manifest [truth] for them. The knowledge that other people can only aspire to is rendered real to them by God – praise be to Him. They are those who have arrived [in the presence of God], while the rest are guided by argumentative reasoning. They are as the poet described them:

---

822 The celebrated female mystic from Basra, who figures prominently in the Sufi lore; she died in 185/801; see *IM*, pp. 26–32.

823 Or "Simak".

824 This term can also be translated as, for example, "instruction", "bequest" and "counsel".

825 That is, in case they prove to be incorrect.

My night has turned to dawn thanks to your face
While its darkness spreads itself among people
They are enveloped with darkness
Whereas we roam in the bright shine of the day.

There has never been an age in the history of Islam without a master of this community who was proficient in the science of the oneness [of God]. There has never been a leader of the Sufis to whom the greatest scholars of his epoch would not subordinate themselves and pay obeisance and seek blessing of. Had they not had the distinction and special qualities to them, this would not have been so.

Once, as Ahmad b. Hanbal was sitting with al-Shafiʿi,[826] Shayban al-Raʿi[827] came to them. Ahmad said [to al-Shafiʿi]: "Abu ʿAbdallah, I'd like to draw your attention to his lack of knowledge,[828] so that he would busy himself with acquiring some of it." Al-Shafiʿi exclaimed: "Don't do this!" However, Ibn Hanbal did not desist. He asked Shayban: "What can you say about someone who forgot [to perform] one of the five [canonical] daily prayers and cannot remember which of them he forgot? Shayban, what do you think he should do?" Shayban replied: "Ahmad, that is a heart that was neglectful of God Most High. Therefore, it must be educated [in good manners], so that it would never ever be neglectful of its Master." [On hearing this] Ahmad [b. Hanbal] fainted. When he came to, al-Shafiʿi – may God have mercy on him – said: "Didn't I tell you to leave him alone?!" Shayban al-Raʿi was an illiterate man. If an illiterate Sufi like him had such a stature, one can only fathom what their leaders were like!//478 It is related that the teaching circle[829] of the great jurist named Abu ʿImran used to assemble [in the mosque] next to al-Shibli's teaching circle. Whenever al-Shibli spoke, the members of Abu ʿImran's circle would migrate to him. [One day] the members of al-Shibli's circle asked him a question about menstruation in order to embarrass him. [In response] al-Shibli mentioned [all] the teachings pertaining to this issue as well as disagreements over it. [On hearing this] Abu ʿImran stood up and kissed al-Shibli on the head saying: "Abu Bakr, I have heard ten statements about this issue which I have not heard before. Out of that which you said [about this issue], I knew only three teachings!" The jurist named Abu ʾl-ʿAbbas b. Surayj[830] was passing by the teaching circle of al-Junayd – may God have mercy on both of them – and heard him speak. Someone asked him what he thought about that speech. He answered: "I do not understand what he said, but I felt in his words the strength that an idle talker can never produce."

826 Both were the most distinguished scholars and jurists of their age, who founded legal schools named after them.

827 That is, Shayban "the Shepherd".

828 Ibn Hanbal apparently implied the knowledge of the transmitted [prophetic] reports and jurisprudence.

829 Before the emergence of religious colleges (*madrasa*) each distinguished scholar conducted his teaching session in a mosque, surrounded by the "circle" (*halqa*) of his disciples.

830 A distinguished Shafiʿi scholar who died in 306/918.

Someone asked ʿAbdallah b. Saʿid b. Kullab: "You have debated the teachings of every [scholar] you have heard. There is a man named al-Junayd. Go and see if you can challenge him." ʿAbdallah attended al-Junayd's circle. He asked al-Junayd about God's oneness (*tawhid*). When al-Junayd responded, ʿAbdallah became confused and asked him to repeat what he had said. Al-Junayd repeated the same point but used different words [to express it]. ʿAbdallah told him: "I am unable to grasp this; can you say this again for me?" Al-Junayd repeated this to him using different expressions. ʿAbdallah told him: "I am unable to grasp what you say. Can you dictate this for me?" Al-Junayd said: "If you [are ready to] traverse it,[831] I will dictate this to you." ʿAbdallah stood up, recognized his [al-Junayd's] superiority and acknowledged his exalted status. The foundations of this community are the soundest foundation, its leaders are the greatest and its scholars are the most learned of men. Therefore the novice who has faith in them, if he travels along [their] path and aspires toward their goals, will share in the unveilings of the unseen [that they witness] and will have no need in the meddling of anyone who does not belong to this community. If he aspires to the path of [pious] precedent and is not independent in his spiritual state, if he strives to depart from the domains of blind imitation in order to arrive at the true realization (*tahqiq*), then he must follow in the footsteps of its founders and tread the path of this generation [of Sufis], for they are better than anyone else. I heard Shaykh Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami say: I heard Abu Bakr al-Razi say: I heard al-Shibli say: "What do you think about knowledge compared to which the knowledge of the learned may seem doubtful?" I also heard Muhammad b. ʿAli b. Muhammad al-Mukharrimi say: I heard Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani say: I heard al-Junayd say: "Had I known that God has created a knowledge under the sun//479 that is nobler than what we together with our companions and brothers are teaching, I would have aspired and striven toward it!" After the seeker has established a pact between himself and God, he should obtain – either through his own realization (*tahqiq*) or by means of asking the religious authorities – the knowledge of the Divine Law that allows him to fulfill his religious duty. When the rulings of legal scholars vary, he should adopt the most comprehensive of them and seek to avoid any controversy. Dispensations from obligatory requirements (*rukhas*) are intended for the weak ones and those who seek to shirk [their duties] by referring to their [mundane] needs and concerns. As for this [Sufi] community, they have no concern except for observing the rights of God – praise be to Him. Therefore, they say that if a Sufi has taken recourse from the rank of the True Reality to a dispensation from the requirements of the Divine Law, he has departed from his pact with God and violated that which has existed between God Most High and himself. Now, the novice must be educated in good manners by a [Sufi] master. If he does not have one, he will never succeed. Abu Yazid said: "He who does not have a master,

831 That is, the Sufi path.

Satan is his leader." I heard the master Abu ʿAli al-Daqqaq say: "The tree that has grown on its own without a gardener will bring forth foliage, but will never bring any fruit. Likewise, if the novice has no master to take his teaching from breath after breath, then he worships nothing but his personal whims and will never achieve what he aspires to." If the novice wants to walk along the [right] path, he must seek refuge in God from any slip and abandon all errors – be they manifest or hidden, small or great. He must seek to obtain the pleasure of his adversaries, for he who fails to satisfy his adversary will not achieve anything on this [Sufi] path.

Thus they have proceeded until they have begun to cut all ties and preoccupations of this world, for this path rests on the emptiness of the heart [from all mundane preoccupations]. Al-Shibli told al-Husri at the beginning of his novitiate: "If something other than God Most High enters your mind from one Friday during which you visit me to the next, you are prohibited from visiting me." When the aspirant seeks to cut ties to this world, he should first abandon [his] property; property distracts one from God. There's no aspirant in this affair of ours[832] who remains attached to this world. If he does keep this attachment,//480 then it will soon drag him back to what he aspired to leave behind. And when he abandons property, he must also give up his [social] status (*jah*), for clinging to one's love of rank is a major obstacle. If the aspirant is concerned by other people accepting or rejecting him, nothing [good] will come out of him. The worst thing that can happen to the aspirant is that people begin to take notice of him [looking at him] with an approving eye and [seeking his] blessing. For the [common] folk have no inkling of all this, while the novice has not yet made right his aspiration [to God], so how can one seek to obtain his blessing? [Sufi] novices are required to abandon their renown, for it is a deadly poison to them. After the aspirant has given up his property and rank, he should make good his pact with God Most High and not oppose his master in anything that the latter prescribes to him. For opposition to one's master during one's novitiate is a grave deficiency, because one's initial state is the best indicator of [what will happen to him] during the rest of his life. One condition for success is that there should be no opposition to the master in his student's heart. If it occurs to the aspirant that he has any value or power in this world and the next, or that there's on the face of the earth someone who is more lowly than he, he has no right to [aspire to God]. For one must exert oneself in order to know one's Lord and not to seek power for oneself. There is a great difference between a person who aspires to God Most High and a person who aspires to self-aggrandizement, either in this life or the Hereafter. Next, the novice must preserve his secret from his ilk, except his master. If he has concealed even one breath from his master, he will have betrayed him in his right of companionship. Should he happen to disagree with what the master has commanded to him, he must confess this in front of his master immediately. He then should submit himself to the master's judgement as a

832 Namely, Sufism.

punishment for his transgression and objection. This may be an [expiatory] journey assigned to him by the master or [some other] penance, as the master sees fit.

The master has no right to overlook the failings of his novices, for this is but the forfeiture of the rights due to God Most High. As long as the novice retains any of his [mundane] attachments, the master is unable to instill in him the [proper] remembrance [of God], for he [the master] must first test him. When the master's heart bears witness to the novice's proper intention, the master must stipulate that the novice on the Sufi path should accept all the verdicts of God's decree [in his regard]. The master must also establish a pact with him [demanding] that he should not depart from this path despite any harm, humiliation, poverty, illness or pain that may afflict him and that his heart not be diverted to easy ways and have recourse to dispensations during the attacks of need and want. Nor should he prefer rest or be overcome with laziness, for coming to a halt for the aspirant is worse than becoming lax. The difference between them is that laxity means a departure and forfeiture of one's aspiration [to God], while a halt means resting from the [hardships] of travel in favor of the pleasures of laziness. Nothing good will come out of the novice who makes a halt at the beginning of his aspiration. Once the master has tested the novice, he instructs him in a method of remembrance as he sees fit and commands him to mention a certain name [of God] with his own tongue. He then orders that the heart of the aspirant recollect God alongside the tongue. He tells him: "Keep this remembrance with you//481 constantly as if you were always present with God in your heart. Nothing but this name should flow from your tongue, if you are capable of this." The master then orders that the aspirant always maintain ritual purity, that he should not sleep unless overwhelmed [by sleep], that he reduce the amount of his food bit by bit until he has grown accustomed to it. A report says: "He who allows his riding animal to perish on a journey traverses no distance nor has a back to carry [his goods on]." The master then orders the aspirant to seek solitude and retreat and, while in this state, spare no effort in banishing mundane thoughts and distracting promptings from his heart.

Know that no aspirant in this state at the beginning of his aspiration is free from evil whisperings that may corrupt his determination, especially when he possesses an adroit heart. Few are aspirants who do not encounter such states at the beginning of their progress. Such are temptations that the aspirants usually encounter. When the master observes adroitness in the aspirant, he must direct him to rational proofs, for there is no doubt that one who aspires toward [religious] knowledge rids himself by it from the evil whisperings that accost him. When the master discerns in his disciple the [necessary] strength and determination in following the [Sufi] path, he orders him to be patient and to constantly recollect [God's name] so that before long the lights of his acceptance [by God] would begin to shine in his heart and the suns of arrival [in God's presence] would rise in his innermost self. These rules apply only to few aspirants. In most cases, one has to treat them by referring them to speculative reasoning (*nazar*) and the witnessing of [divine] signs, provided that the aspirant has acquired the

knowledge of the fundamentals of religion in accordance with the need that is peculiar to him.

Know that aspirants are particularly vulnerable to the temptations of this sort.[833] When they withdraw to a place where they engage in the remembrance [of God] or participate in listening to music and recitation and so on, they may hear whisperings in their souls or blameworthy thoughts might occur to them. They know for sure that God – praise be to Him – is far above all this. They have no doubt whatsoever that it is but falsehood, but it persists and they undergo severe suffering due to this, to the extent that they experience the ugliest of curses, the ugliest of insinuations, and the most repulsive of thoughts. The aspirant, however, is unable to utter them with his tongue, nor display them to anyone else. This is the worst thing that can happen to him. In this case, he should pay no attention to such thoughts, constantly remember [God] and pray to God, asking His protection from this.//482

These thoughts are not the whisperings of Satan. Rather they are the promptings of one's lower soul. However, if the servant of God pays no attention to them, they will soon come to an end. Part of the rules of proper behavior for the aspirant – indeed an obligation pertaining to his spiritual state – is that he should remain in the place where his aspiration started and not travel anywhere until the [Sufi] path has accepted him and his heart has arrived in the presence of his Lord. Travel at a wrong time for the aspirant is but deadly poison and not one of those who has traveled at a wrong time has ever attained the place he has hoped to reach. If God wishes good to the aspirant, he makes him firm from the very beginning. If, however, He wishes ill to the aspirant, He will keep sending him back to his initial state and profession. And if God wishes to test the aspirant, He will banish him to the wastelands of alienation from Him.

Now, this applies to the aspirant who is destined to reach his goal. There are, however, young men who are best suited for the path of outward service to the poor.[834] Such an individual is lower than them in his rank pertaining to the path. He and the likes of him are content to imitate the outward customs [of the Sufi folk]. They dedicate themselves to travels. The most they can achieve on this path is to journey [to different lands], to visit places to which people aspire, and to meet [Sufi] masters in a purely outward manner. Therefore they witness only the outward aspects of things and are content with that kind of travel. Such people should travel incessantly so that idleness would not prompt them to commit things that are prohibited [by the Divine Law]. For if a young man enjoys rest and idleness, he enters the arena of temptation (*fitna*).

It is very detrimental for the novice to find himself amidst an assembly of [advanced] Sufi masters and [their] companions. If one happens to be tested in this manner, one should show [great] respect for the Sufi masters, render services to those in their entourage, never oppose them and should make them feel at

833 Namely, doubt and devilish promptings.
834 Namely, the Sufis.

ease. One should also seek that the heart of a Sufi master not be alienated from him. In dealing with Sufi masters one must always take their part against oneself and never one's own part against them. One should always consider oneself indebted to each of them, while at the same time not considering them in any way indebted to oneself. The aspirant must never disagree with anyone. If he knows that he is right, he must keep silent and show his agreement with everyone. If the aspirant laughs, or is prone to anger and debate – nothing [good] will come out of him. If the aspirant finds himself amidst an assembly of Sufis – be this on the road or at gathering – he must not disagree with [any aspect of] their outward behavior – be it food, fasting, rest, or movement. If he feels disagreement with them in his innermost self and in his heart, he should keep his heart with God – may He be great and exalted. If, for instance, they invite him to eat, he should eat one or two morsels and not allow his lower soul revel in its appetite.//483

A constant and ostentatious recitation of [Sufi] litanies is not part of proper manners among the aspirants. The [Sufi] folk engage in the purification of their thoughts, improving their morals and banishing forgetfulness from their hearts [inwardly], not by multiplying the acts of piety. They, however, must observe all prescribed rites and follow [the prophetic] customs. As for the supererogatory prayers, a constant remembrance of God in one's heart is better for the aspirants. The aspirant's principal fortune is his [ability] to tolerate everyone in good spirit, to accept everything he encounters with contentment, to patiently withstand hardship and poverty, and to give up demands and opposition [toward anyone] in both little and big things that he receives as his allotted share. If he is incapable of tolerating these things, he must go back to the marketplace. For if he desires what the ordinary people desire, he must obtain it from wherever people obtain it – from the toil of his hand and the sweat of his brow. After the aspirant has adopted a constant remembrance of God and has gone into a retreat, he may find there things that he has not witnessed before – which may occur to him in his sleep, in his waking state and in a state between these two. He may hear speeches and contemplate images that contradict the customary order [of things]. He must never preoccupy himself with any of such things, nor find repose in them, nor anticipate their arrival. For all this is but distraction from God – praise be to Him. Under those conditions he must describe all this to his master, so that his [the aspirant's] heart would be emptied of this.

The master, in his turn, must protect his secret, keep it away from others and make it look unimportant in his [aspirant's] eyes. For all this is nothing but tests, and reliance on it is a ruse [on the part of God]. Therefore the aspirant should be on his guard against this and pay little attention to this, for it has little significance beyond this. Know that the most detrimental thing for the aspirant is that he may take delight in the signs of proximity and special favor that God – praise be to Him – casts into his innermost heart, as if He is saying: "I have bestowed special favor upon you and singled you out from among your peers." However, when he decides to reject such suggestions, he will find himself elevated above this [stage] by means of veridical unveilings that will manifest

themselves to him. Books, however, cannot provide a [detailed] explanation of this.

If the aspirant cannot find someone who could instruct him in the place he lives, it is incumbent on him to travel to someone who is renowned//484 in his age for [his] guidance of novices. He must stay with this teacher and never leave the door of his house except for the canonical prayers. Know that one must give precedence to the knowledge of the Lord of the [Sacred] House[835] – praise be to Him – over visiting the [Sacred] House, for were it not for the knowledge of the Lord of the House, visiting His House would not have been required. Those young men from among Sufi novices who go on a pilgrimage without the advice of their masters are driven by the promptings of their lower souls. Even though they may display the outward signs of this [Sufi] path their travel [to the pilgrimage site] is without [any] foundation. One evidence of this is that the more they travel, the greater the detachment of their hearts is [from God]. Departing even a few steps from their own lower souls would have been more beneficial to them than a thousand journeys.

The aspirant who pays a visit to a Sufi master must observe certain conditions. He must show respect to the master upon his entry and look at him with humility. Should the master choose him for any service, he should consider it to be a great favor.

Section

The aspirant should not ascribe infallibility to Sufi masters. Instead he should concede their states to them [as they are], think well of them and observe the limits set by God Most High in everything that the master instructs him to do. [His] knowledge is sufficient to him in distinguishing right from wrong.

Section

Every aspirant in whose heart the things of this world retain any value and significance can be associated with aspiration [to God] only metaphorically. As long as there remains in his heart preference for the pleasant things that he has given up, while he performs an act of righteousness or deals with a certain individual, then he is faking his true state and there is a danger that he might return to this world. For the goal of the aspirant lies in cutting and abandoning all ties to it, and not striving to [ostentatious] works of righteousness. It is absolutely inappropriate that the aspirant should [first] give up his property and inheritance and then become a captive to his [new] profession. Instead, he should seek a state when having and not having make no difference to him, so that he would not shun any poor person on account of it nor oppress anyone, even a fire-worshiper.//485

---

835 That is, the Kaʿba.

Section

When the hearts of Sufi masters accept an aspirant, this is the clearest proof that he will achieve salvation. As for he whom the heart of a master has rejected, he will inevitably see the consequence of this, even though this may take some time. If someone is destined [by God] to show disrespect toward Sufi masters, he has already displayed an unmistakable sign of his wretchedness [in the Hereafter].

Section

Seeking the company of youth is one of the gravest afflictions on this path. It is the consensus of Sufi masters that if God has afflicted someone with this sin then this person has been humiliated and deserted not only by God – may He be great and exalted – but also by himself, even though God may have granted him thousands upon thousands of miracles. Even if he has attained the rank of the witnesses [of faith] (*shuhadaʾ*), as alluded in a transmitted report, isn't it [a fact] that the heart may become preoccupied by a [mere] creature? Even worse than this [affliction] is that the heart considers this too trivial and regards this as totally unimportant. [About this] God Most High said: "You reckoned it a light thing, and with God it is a grave thing."[836] Al-Wasiti said [about this]: "When God wants to humiliate His servant, He throws him among evil-smelling trash and corpses."

I heard Abu ʿAbdallah al-Sufi say: I heard Muhammad b. Ahmad al-Najjar say: I heard Abu ʿAbdallah al-Husri say: I heard Fath al-Mawsili say: "I kept company with thirty [Sufi] masters, who were considered to be among the Substitutes (*al-abdal*).[837] When I was about to leave them, each of them gave me one and the same advice: 'Stay away from the company of youth and do not mingle with them!' " There are, however, those who claim to have overcome the depravity pertaining to this issue[838] and who argue that this is but a test of the [human] spirit that does no harm. [As their proof] they recount the insinuations of those who teach about the "sign" (*sháhid*)[839] and the anecdotes about certain Sufi masters and the sinful behavior that they have exhibited, which it would have been more appropriate for them to conceal [from the public]. This kind of talk approximates to polytheism and amounts to [sheer] unbelief. So may the aspirant avoid the company of youths or mingling with them, for this easily opens the door//486 of [his] abandonment and rejection [by God]. Let us take refuge in God from evil behavior!

---

836 Q. 24:15; 24:14, according to Arberry's translation.

837 One of the most elevated ranks in the Sufi spiritual hierarchy. They were thus called for their ability to maintain their presence in several different places at the same time.

838 Namely, keeping company with youths.

839 Namely, a young boy or man, whom they consider to be a reflection of divine beauty (misguidedly, according to al-Qushayri).

Section

Another grave sin that may afflict the aspirant is the secret envy of his brothers that may penetrate his heart. It may occur as a result of the special treatment that God – may He be great and exalted – accords to his peers on this [Sufi] path and which He deprives him of. He should know that what happens is but portions [that God bestows upon His creatures] (*qisam*). The servant can purify himself from [envy] by finding his satisfaction in God's existence and eternal nature rather than in His generosity and grace. Whatever you see, O aspirant, has been predetermined by God – so carry His burden [patiently]. This is the custom that is followed by the cleverest of the seekers [of God].

Section

When the aspirant happens to find himself in a company of people, it is his obligation to give preference to every single one of them [over himself]. He should put above himself every person, regardless of whether that person is hungry or sated. He should seek instruction from anyone who displays signs of masterly features, even though he may be more knowledgeable than his teacher. He[840] can only arrive at this stage by divesting himself of his own power and capacity, and by being guided to it by God's might and beneficence.

Section

In regard to the aspirant's behavior at a listening session, it is never appropriate that he should move during it on his own accord. He can only be excused, if a divine visitation [commanding] movement descends upon him, in which case its intensity should not exceed the strength of the power (*ghalaba*) that overwhelms him. When this overwhelming power ceases, he must sit down and be still. If, however, he continues to move seeking pleasure in ecstasy without such an overwhelming power and necessity, then this is not right. When he has accustomed himself to this [rule] he holds [himself] back and does not display any [divine] realities imparted to him. The most he can hope for when he has attained such states is to take delight in them in his heart.

In general, movement takes a toll on everyone who engages in it and detracts from his spiritual state regardless of whether this is a master or an aspirant. The only exception is that it is dictated by one's [mystical] moment (*waqt*) or an overwhelming power that deprives one of one's [sense of] discernment (*tamyiz*).//487 However, when the master instructs the aspirant to move and he engages in this movement in accord with the master's instruction, then there is no harm in it, for the master is one who has authority over him. If [advanced] Sufis instruct the aspirant to join in their movements,[841] he should join them in

840 That is, the aspirant.

841 That is, in their dance and body postures.

what they are doing, and perform what is necessary in order to prevent their hearts from alienating themselves [from him]. Now, if his spiritual state is sincere, it will prevent the hearts of the [advanced] Sufis from questioning him when he joins them.

As to the throwing off of one's clothes [during a listening session], the aspirant has absolutely no right to take back anything that he has given away [in this manner], except when a Sufi master instructs him to do so. He then treats it as a loaned thing in his heart and takes it back only to give it away later without alienating the heart of the master. If the aspirant who has not done so before [finds himself among] a group of Sufis whose custom is to throw off their robes – and the aspirant knows that they return them [to one another] and there is no master among them to whom he could entrust his embarrassment and his uneasiness – it is best that he join in their custom and choose to cast his robe off before the singer,[842] even though they may take theirs back. He is also allowed not to cast it off, because he knows that they are accustomed to taking back what they have cast off [before the singer]. For the impropriety lies in their custom of taking back [their] robes and not in his opposing what they do. Nevertheless, the best way is to cast off [his robe] in accord with them, then not take it back. Under no circumstance should the aspirant make demands of the singer, for it is the sincerity of his [aspirant's] spiritual state that causes the singer to repeat certain things, while causing others to follow [him].

Whoever seeks blessing from the aspirant does injustice to him, for since he has little spiritual power, this may harm him. Therefore it is incumbent upon the aspirant not to display his [spiritual] status in front of anyone who ascribes to him blessing and [high] status.

Section

When the aspirant is tested by [worldly] renown, a secure and abundant livelihood, friendship with a youth, attraction to a woman or the [comforting] belief in an assured source of sustenance, and there is no master next to him who would suggest to him how to rid himself of this, then he should travel and move away from his place of residence, in order to distract his ego from this condition.//488 There is nothing more harmful for the heart of the aspirant than to achieve [worldly] renown before extinguishing his human nature.

One of the requirements of proper behavior is that the aspirant's knowledge of the [Sufi] path should not be ahead of his actual [spiritual] stage [along it]. Should he learn the ways of this [Sufi] community and imitate the acquisition of the knowledge of the issues and [spiritual] states that they face before actually realizing his true status [vis-à-vis them] and acting accordingly, his arrival at all these things will be delayed. That is why the Sufi masters say: "When the gnostic speaks [profusely] about [his] gnosis, consider him to be ignorant!" For this is

842 As a sign of gratitude and payment.

nothing but talking about mystical stations without [direct] knowledge [of them]. He whose knowledge is greater than his station is a possessor of [abstract] knowledge, not a traveler on the [Sufi] path.

Section

One of the requirements of proper manners is that aspirants should not seek prominence (*tasaddur*), nor have disciples and novices. For the aspirant (*murid*) who has become one to whom others aspire (*murad*) before ridding himself of his human nature and his failings is veiled from the True Reality. Therefore his instructions and teachings will benefit no one.

Section

When an aspirant renders services to [advanced] Sufis [he should know] that their inner thoughts[843] are their messengers to him. Therefore, the aspirant must not resist sincere striving in their service and the total dedication of his efforts [for their well-being] that his innermost soul commands him.

Section

If it is the aspirant's duty to render services to Sufis, he should bear it patiently if they are harsh to him. Even if he believes that he spares no effort in their service, while they never praise him [for that], he should apologize to them for his shortcomings and assert that it is he himself who is at fault, thereby soothing their hearts. [He should do this] even though he may know that he has nothing to be blamed for. Even though they may persist in being harsh toward him, he should exert himself in their service and in his solicitude [toward them]. I heard imam Abu Bakr b. Furak say: "As an adage has it: 'If you cannot be patient under the hammer, why then become an anvil?'" With this in mind the Sufis recite:

> I would occasionally come to him to submit my apologies to him
> For my sins even before I have done any wrong.//489

Section

The foundation and the essence of this matter[844] is the observance of the rules of the Divine Law, the guarding of one's hand from stretching to anything that is forbidden or ambiguous [under it], protecting one's senses from prohibited things, and avoiding forgetfulness of God Most High even for [the duration of] a single breath. If, in the time of need, one is not allowed to consider lawful as much as a sesame seed because of doubt about [its provenance], how [do you think] one should behave at a time of ease and free choice?

---

843 That is, "their wishes and desires", according to a commentator.
844 That is, Sufism.

It is the aspirant's duty to constantly exert himself in an effort to give up passionate desires (*shahawat*). For whoever follows his passion, forfeits his purity. One of the ugliest features in the aspirant is that he reverts to the passion which he previously gave up for the sake of God Most High.

Section

It is the aspirant's duty to keep his pact with God Most High. Breaking the pact while on the path of aspiration is [for the aspirant] like apostasy (*ridda*) for the people of outward [faith]. The aspirant should not, as far as possible, promise to God Most High anything of his own free choice, for the requirements of the Divine Law contain enough to satisfy anyone's ability [to worship God]. God said regarding certain folk: "[Monasticism][845] they invented – we did not prescribe it to them – only seeking the good pleasure of God; but they observed it not as it should be observed."[846]

Section

It is the aspirant's duty not to entertain high hopes [for the future], for the poor one[847] is the son of his [mystical] moment.[848] Nothing will come out of the aspirant who makes plans for the future, looks beyond his [condition] in the present moment and anticipates what might happen to him.

Section

It is the aspirant's duty that he has no [secure] sustenance, no matter how small, especially when he is in the company of Sufis. For the darkness of [secure] sustenance stifles the light of the [mystical] moment.

Section

It is the aspirant's duty – which applies to all those who travel along this [Sufi] path – not to accept any favors from women, not to mention actively seeking them.//490 This is the way of the masters of the Sufi community and what they have advised others to do.

---

845 This word appears only in some versions of the text; others omit it.

846 Q. 57:27; 57:29, according to Arberry's translation. This verse is a matter of controversy among Muslim exegetes, since it allows two diametrically opposed interpretations: one is favorable toward the Christian monks (in which case, one reads "We did not prescribe it for them except that [it arose] out of desire for the satisfaction of God"); the other is critical of their "innovation", as in the translation suggested by Arberry.

847 That is, the Sufi.

848 That is, he lives by the "here and now".

Section

It is the aspirant's duty to keep away from worldly people, for keeping company with them is a time-tested poison. They will benefit from him, while they will detract from his [spiritual] stature. God Most High said: "Obey not him whose heart We have made neglectful of Our remembrance."[849] Those who renounce the world (*zuhhad*) take money out of their purses in order to draw closer to God, whereas the pure ones[850] take the creatures [of this world] and [mundane] knowledge out of their hearts in order to attain to God's True Reality.

The master and imam Abu ʾl-Qasim ʿAbd al-Karim b. Hawazin al-Qushayri – may God be pleased with him – said: "This is our advice to the aspirants. We ask that God the Generous grant them success and that He not hold it against us [in the Hereafter]. We have completed dictating this *Epistle* at the beginning of the year four hundred and thirty-eight.[851] We ask God the Generous not to make it an argument against us and not to punish us on account of it [in the Hereafter]. On the contrary, [we ask] that it serve for us as a means [to salvation] and a benefit. Verily, His grace is His wont and forgiveness is [always] ascribed to Him."

Praise be to God as is His due. May His graces, blessings and mercy be on His messenger, our master the virgin (*ummi*)[852] Prophet as well as upon his pure family and his elect and noble Companions! May God greet them all abundantly!

---

849 Q. 18:28; 18:27, according to Arberry's translation.

850 *Ahl al-safaʾ* – that is, the Sufis.

851 That is, 1046 C.E.

852 That is, one whose mission and teachings were original and unprecedented.

Glossary

ʿAbd: servant of God; worshiper

Abdal: lit. "substitutes"; members of the highest rank of the Sufi spiritual hierarchy; they were called so for their ability to maintain their presence in several different places at the same time

ʿAbid, pl., *ʿubbad*: [a devout] worshiper of God

Adab: good manners [in the presence of God or one's fellow human beings]

[*al-*]*Akhira*: the Hereafter as opposed to this life ([*al-*]*dunya*)

Akhlaq: a person's character traits, especially his or her manners and morals

ʿAlaqa(t): attachment(s) to this world and mundane things

ʿArif [*bi-ʾllah*], lit. "he who knows God"; gnostic; the highest category of Sufi masters; see also *maʿrifa*

Asbab, sing., *sabab*: means of existence and sustenance that may distract the Sufi from worshiping God as befits Him

Awba: a variant of *tawba*; "return to God after repenting before Him"; the ultimate stage of repentance (*tawba*)

Awliyaʾ, sing., *wali*: "friends of God" or "God's protegés"; advanced Sufi masters, who in Western literature are sometimes identified as the Muslim equivalent of Christian saints

ʿAyn al-yaqin: the essence of certainty; a state of absolute certainty experienced by the mystic; see also *yaqin* and *haqq al-yaqin*

ʿAyyar: bandit of honor; a member of urban militia, who adhered to a special code of honor; see also *futuwwa*

Balaʾ: affliction or trial to which God may subject His servant

Baqaʾ: the mystic's subsistence/survival in God following *fanaʾ*

Basira: inward vision; insight

Bast: expansion; a state of ease, confidence and joy experienced by the Sufi; see also *qabd*

Batin: see *zahir*

Bawadih/Hujum: "attacks" or "onslaughts" of mystical states upon the Sufi

Buʿd: distance from God as opposed to *qurb*

Bukaʾ: weeping, crying; a Sufi practice

Dhawq: "[direct] tasting" of the true realities behind the appearances of the empirical world

Dhikr: remembrance/recollection of God and his names

[*al-*]*Dunya*: see [*al-*]*Akhira*

Duʿaʾ: supplicatory prayer, as opposed to the canonical one; see also *sala(t)*

[*al-*]*Dunya*: this world and its "deceptive" trappings

Fanaʾ: the mystic's self-annihilation in God; see also *baqaʾ*

Faqr: poverty; a station of the mystical path

Farq: separation; the state of detachment from God; see also *jamʿ*

Fata/fityan: see *futuwwa*

Fikr, fikra: contemplation; self-scrutiny

Firasa: clairvoyance; supernatural perspicacity

Futuwwa: spiritual "chivalry" – a code of honor to be observed by the genuine Sufi, which enjoins him to be generous, to give preference to others over his own self, and to help the poor and needy

Ghafla: temporary forgetfulness of God and His commands

Ghafr: concealment, veil; the state of being barred from God

Ghayb: the unseen; the realm of divine mysteries that is closed to everyone but the most advanced Sufi gnostics

Ghayba: "absence from God" (both mental and devotional), as opposed to "being present with Him" (*hudur*)

Ghayra: "jealousy" of God toward His servants, namely His insistence that they turn to and seek help of no one but Him

Ghiba: backbiting; one of the sins to be avoided by the Sufis

Hadith: report about an action or saying of the Prophet

Hajis, pl., *hawajis*: the promptings of the lower soul; see also *khawatir* and *waswas*

Hal: spiritual state which the mystic experiences on his way to God; see also *maqam*

Haqiqa: True Reality; ultimate truth; the genuine state of affairs

[*al-*]*Haqq*: the Real; the True Reality; God

Haqq al-yaqin: truth of certainty; a state of certainty experienced by the mystic

Hasad: envy, in particular, being envious of somebody's more advanced spiritual state; a sin to be avoided by the Sufis

Hatif: invisible voice by which God communicates with His elect friends

Hawa, pl., *ahwaʾ*: urges and drives of one's lower soul (*nafs*)

Haya: shame before God

Hayba: awe and trepidation before God

Hayra; *tahayyur*: perplexity, bewilderment of the mystic in the face of ever-changing divine self-manifestations

Hudur: "being present with God" (with one's entire self), as opposed to "absence from God" (*ghayba*)

Hujum: see *bawadih*

Hulm: a variety of dream that may occasionally carry a negative connotation as opposed to *ruʾya*

Huzn: sadness and despondency; a Sufi virtue

ʿIbada/*ʿubudiyya*: worship of God, especially fulfilling one's obligations toward Him

ʿIbara: see *Ishara*

Iʿjab: complacency; self-conceit

Ikhlas: sincerity before God; a *sine qua non* of the Sufi path

Ikhtiyar: freedom of choice and the ability to choose among several options

Ilham: [divine] inspiration; revelation

ʿIlm al-yaqin: a variant of *yaqin*

Iman: faith; the middle/intermediate member of the famous Sufi triad: *islam* (external submission) – *iman* (internalization of faith) – *ihsan* (serving God as if you see Him; that is, acting in full compliance with His will)

Inaba: turning to God in repentance; an advanced stage of repentance (*tawba*)

Irada: aspiration to God; the state of turning to God and entering on the path leading to Him; see also *murid*

Ishara: indirect allusion as opposed to clear and unequivocal statement (*ʿibara*)

ʿIshq: the mystic's passionate longing [for God]

Istiqama: uprightness; moral rectitude

Jamʿ: unification; the state of being in the presence of God

Jamal: [divine] beauty; the benign aspect of God as opposed to that of divine majesty (*jalal*)

Jihad: struggle against the drives and passions of one's low soul; fighting against an "infidel" enemy

Jud: generosity (usually of God to human beings)

Karama: saintly miracle – that is, one that is performed by a friend of God and not a prophet, whose miracle is called *muʿjiza*

Kashf: unveiling; the disclosure of true realities and secrets of being before the Sufi

Khadim: servant – and sometimes also disciple – of a Sufi master

Khalwa: retreat; isolation; a common Sufi practice

Khawatir, sing., *khatir*: secret thoughts – often blameworthy and distracting – that may visit or even assault the Sufi; they usually emanate from the Sufi's own lower soul that is in league with the Devil; see also *waswas*

Khawf: fear of God's wrath as opposed to *rajaʾ*

Khidhlan: abandonment by God of His servant to punish him for his transgressions

Khirqa: Sufi cloak or robe; a piece of patched garment worn by the Sufi as an outward sign of his affiliation with the ascetic and mystical movement in Islam

Khuluq: good moral qualities

Khumul: humility; resignation

Khushuʿ: humility before God; see also *tawaduʿ*

Kibr/takabbur: pride as opposed to *khushuʿ* and *tawaduʿ*

Ladhdha: pleasure [in the presence of God]

Lawaʾih: the mystical experience of the "glimmings" of divine presence; see also *lawamiʿ* and *tawaliʿ*

Lawamiʿ: the mystical experience of the "flashes" of divine presence; see also *lawaʾih* and *tawaliʿ*

Mahabba/hubb: mystical love of God and loving relationship between God and man; see also *shawq* and *ʿishq*

Mahq: the experience of being "ground down" and obliterated by divine presence

Mahw: the experience of being "erased" and "annihilated" by divine presence

Makasib: "earnings"; something that one acquires by means of sincere worship of God; see *mawahib*

Makr: divine ruse; a test set by God for the Sufi

Malakut: the realm/sphere of divine majesty

Maqam: spiritual station [on the Sufi path]

Maʿrifa [bi-llah]: [divine] gnosis; the supersensory, revelatory knowledge of God and the world granted to the accomplished Sufi master; see also *ʿarif*

Mawahib: divine gifts and graces that are granted to God's servant "free of charge"

Muʿayana: direct contemplation [of God and divine realities] by the Sufi; see also *mushahada*

Muhaqqiq: one who has attained truth; truth-verifier; an accomplished mystic

Muhasaba: taking account of one's actions and thoughts; self-scrutiny

Muhibb/habib: lover/beloved; usually in reference to the mystic and his divine Beloved

Mujahada: self-exertion on the path of God; Sufi practices aimed at minimizing detrimental drives and promptings of the lower soul through abstention from the delights of this world and strict self-discipline

Muʿjiza: see *karama*

Mukabada: spiritual struggle; self-exertion on the path to God; see also *mujahada*

Mukashafa: see *kashf*

Mukhalafat al-nafs: "opposing one's soul"; resisting its self-centred drives and passions; see also *nafs*

Munazala: spiritual station; see also *maqam*

Muraqaba: awareness of God's presence by the Sufi and the concomitant self-scrutiny of his actions and thoughts

Murid: lit. "one who aspires"; aspirant; Sufi novice/disciple

Muruʾa: manliness; a code of chivalry and nobility of spirit practiced by the Sufis

Mushahada: direct witnessing of God and/or the true realities of existence; see also *muʿayana*

Mutasawwif, pl., *mutasawwifa*: Sufi(s) and those who try to imitate them

Nadam, nadama: remorse; a Sufi virtue

Nafas: bringing one's "breath" in compliance with the changing modes of divine existence – the utmost stage of the Sufi's spiritual journey

Nafs: appetitive soul; self

Nawafil: supererogatory acts of piety and worship – e.g., night vigils and additional prayers practiced by Sufis

Qabd: contraction; a state of distress and agony that may assault a Sufi; the opposite of *bast*

Qadaʾ: divine decree; predestination

Qalb: heart as an instrument of cognition and an arena of the mystic's encounter with God; it occupies the intermediate position in the triad *nafs–qalb–ruh*

Qanaʿa: contentment with God's decree and one's apportioned lot

Qurb: the state of proximity to God as opposed to *buʿd*

Qawm: [Sufi] folk; Sufis

Raghba: desire; aspiration

Rahba: horror before God

Rahbaniyya: monasticism

Rajaʾ: hope for God's grace and mercy as opposed to *khawf*

Rida: contentment; satisfaction with divine decree

Riyaʾ: hypocrisy; complacency; self-conceit

Riyada: ascetic exercise; self-exertion

Rububiyya: divine lordship

Ruh: spirit; the divine "spark" cast in the human body

Ruʾya: visionary experience; vision of God [in the Hereafter]

Sabr: patience in the face of adversity; a Sufi virtue

Sadiq: sincere one

Safaʾ: purity

Safar: journey or travel undertaken by Sufis in search of masters or to fulfill the duty of *hajj*

Sahw: sobriety as opposed to "intoxication" (*sukr*) with a mystical state

Sakhaʾ: generosity (usually of human beings as opposed to *jud*)

Sakina: divine presence; Shekina

Sala(t): canonical prayer (there are five of them), as opposed to the supplicatory one; see also *duʿaʾ*

Samaʿ: listening to music; spiritual concert

Samt: silence; a Sufi virtue

Satr: concealment of/from God as opposed to His [self-]disclosure/revelation (*tajalli*)

Shahada: direct witnessing of God by the mystic; see also *mushahada*

Sháhid: lit. "witness"; a sign of divine grace or presence that appears to the Sufi; also a youth, whose beauty was viewed by some Sufis as a reflection of divine perfection; the practice of gazing at "beardless young men" to gain a glimpse of divine beauty was condemned by many Sufi masters

Shahwa: desire; passion (usually base)

Shakur: the grateful one

Shariʿa: the Divine Law

Shawq: loving passion; longing

Shaykh: lit. "elder"; a Sufi master

Shubha: lit. "that which is suspicious"; a thing the status of which is dubious from the viewpoint of the Divine Law

Shukr: gratitude or gratefulness, especially toward God

Siddiq: "one who is truthful and trustworthy" – an advanced Sufi master; also, an epithet of the first caliph Abu Bakr [al-Siddiq]

Sidq: truthfulness and sincerity before God; see also *ikhlas*

Sirr: the "heart of hearts" of the Sufi; the arena of his loving relation with God; see also *nafs* and *ruh*

Suʾ al-khuluq/suʾ al-adab: improper behavior before God and other people

Suhba: companionship among the Sufis, which usually involved the training of a younger Sufi (*murid)* or Sufis by a more advanced one known as *shaykh*

Sukr: "intoxication" with a mystical state; see *sahw*

Sunna: the [exemplary] custom of the Prophet

Taʿa: act of worship, piety and obedience to God

Tadbir: divine predestination of events; the ability to exercise one's free choice

Tafakkur/fikr/fikra: pious meditation; a spiritual practice current among the Sufis

Tafriqa: a vision or perception of the plurality of the empirical world; the opposite of *jamʿ*

Tahayyur: the state of bewilderment and perplexion

Tajalli: self-revelation/manifestation of God; see also *satr*

Talwin: "inconstancy" of one's spiritual states, when one is quickly succeeded by another; the opposite of stability or "fixity" (*tamkin)* of one's state

Tamkin: "stability" or "fixity"; the stabilization of one's spiritual state (*hal*); the opposite of *talwin*

Taqwa: fear of God and pious behavior springing from it; piety; righteousness

Tasarruf (tasrif): the ability to exercise freedom of choice and perform certain actions

Tasawwuf: putting on a woolen garment; Sufism

Tasdiq: confirmation

Taslim: surrender to God's will

Tasrif: see *Tasarruf*

*Tawadu*ʿ: modesty and humbleness before God; see also *khushu*ʿ

Tawajud: ecstatic behavior that was often associated with listening to music (*sama*ʿ); see also *wajd* and *wujud*

Tawakkul: trust in God; a total reliance on God by the Sufi

*Tawali*ʿ: the mystical experience of the "dawnings" of divine presence; see also *lawa*ʾ*ih* and *lawami*ʿ

Tawba/awba: lit. "return to God"; repentance; see also *inaba* and *awba*

Tawfiq: divine assistance

Tawhid: the doctrine that declares God to be one and only

ʿ*Ubuda*: see also ʿ*ibada* and ʿ*ubudiyya*

ʿ*Ubudiyya*: the state of servanthood before God; worship of God

ʿ*Ujb*: complacency; self-conceit; smugness

Uns: intimacy with God, as opposed to awe before Him (*hayba*)

ʿ*Uzla*: solitude; isolation: a Sufi exercise

Wajd: ecstatic rapture engendered by the mystic's encounter with the Divine Reality; see also *wujud*

Wahda: unicity/oneness of God

Wali/Walí: see *awliya*ʾ

*Waqi*ʿ*a*: spiritual event/state

Waqt: mystical moment in time; the eternal "here-and-now" of the Sufi

*Wara*ʿ: scrupulousness in discerning between the licit and the forbidden under the Divine Law

Warid: occurrence; divine visitation

Wasiyya, pl., *wasaya*: spiritual advice; admonition

Waswas, pl., *wasawis*: devilish whisperings; secret thoughts that may distract the Sufi on his path to God; see also *khawatir*

Wilaya: the state of being a friend of God; see *awliya*ʾ

Wird, pl., *awrad*: prayer; supplication

Wujud: the act of "finding" of God by the mystic, which may throw him into ecstasy or induce a trance

Yaqin: certain, unshakeable knowledge of God and trust in Him; see also *ʿayn al-yaqin* and *haqq al-yaqin*

Zahid: pl., *zuhhad*: world-renouncer; ascetic

Zahir: the outward, external aspect of a certain thing or phenomenon as opposed to its inward, secret aspect (*batin*)

Zuhd: renunciation; abstention from the delights and allure of this world; asceticism

Bibliography

Abbreviations

EI Encyclopaedia of Islam, 2nd. edition, vols. 1–11, E. J. Brill, Leiden, 1954–2004.
IM Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, E. J. Brill, Leiden, 2000.
Q. Arberry, Arthur J. (trans.), *The Koran Interpreted,* Simon and Schuster, New York, 1996.

Full titles of other cited works

Ahmad b. Hanbal, *Al-Musnad*, Bulaq, Cairo, 1313 A.H.

Anonymous, *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*, (ed.) Bernd Radtke, Franz Steiner, Beirut, 1991.

Baldick, Julian, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, I. B. Tauris, London, 1989.

Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*, E. J. Brill, Leiden, 1976.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlin and New York, 1980.

Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabi's Cosmology*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1998.

—*The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1989.

Cooperson, Michael, "Ahmad Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions", *Studia Islamica* 86/2 (1997).

Cornell, Vincent, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, Austin, 1998.

Ernst, Carl, *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1985.

Frank, Richard, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basran School of the Muʿtazila in the Classical Period*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1978.

Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam*, Cerf, Paris, 1988.

Gramlich, Richard (trans.), *Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1989.

Halm, Heinz, *The Empire of the Mahdi* (trans. Michael Bonner), E. J. Brill, Leiden, 1996.

Harris, Rabia (trans.), *The Risalah: Principles of Sufism*, ed. by Laleh Bakhtiar, Kazi Publications, Chicago, IL, 2002.

Mojaddedi, Jawid, *The Biographical Tradition in Sufism*, Curzon Press, Richmond, Surrey, 2001.

al-Qushayri, *Lataʾif al-isharat*, ed. by Ibrahim Basyuni, Dar al-kitab al-ʿarabi, Cairo, 1968.

—*Al-Risala al-qushayriyya*, ed. by ʿAbd al-Halim Mahmud and Mahmud b. al-Sharif, Dar al-kutub al-haditha, Cairo, 1966.

—*Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*, with commentaries by Zakariya al-Ansari, Dar al-kutub al-ʿarabiyya al-kubra, Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1276 A.H. (1859 C.E.).

—*Al-Risala al-qushayriyya*, with commentaries by Mustafa al-ʿArusi and Zakariya al-Ansari, ʿAbd al-Wakil al-Darubi and Tasin ʿArafa, Jamiʿ al-Darwishiyya, Damascus, no date.

—*Al-Risala al-qushayriyya fi ʿilm al-tasawwuf*, ed. by Muhammad ʿAbd al-Rahman al-Marʿashali, Dar ihyaʾ al-turath al-ʿarabi, Beirut, 1998.

al-Sarraj, *Kitab al-lumaʿ fi ʾl-tasawwuf*, ed. by Reynold A. Nicholson, E. J. Brill, Leiden, 1914.

al-Sulami, *Tabaqat al-sufiyya*, ed. by Johannes Pedersen, E. J. Brill, Leiden, 1960.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

van Ess, Josef, "Vision and Ascension: *Surat al-Najm* and Its Relationship with Muhammad's *miʿraj*" in *Journal of Qurʾanic Studies*, vol. 1/1 (1999).

von Schlegell, Barbara, *Principles of Sufism*, Mizan Press, Berkeley, 1990.

Wensinck, Arent, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, E. J. Brill, Leiden, 1936–1969.

Index

A

Aban b. Abi ʿAyyash Firuz al-ʿAbdi, Abu Ismaʿil (d. 138/755–6 or somewhat later) 174
Aban b. Ishaq al-Asadi al-Kufi al-Nahwi 226
Aban b. Thaʿlab [Taghlib] b. Riyah al-Jurayri al-Kufi al-Rabaʿi, Abu Saʿd (d. ca 141/758–9) 161
Abandonment [by God] (*khidhlan*) 264, 361, 411
ʿAbbad b. Bishr b. Waqsh al-Khazraji (killed in 12/633) 366
ʿAbbad b. Kathir 320
ʿAbbadan 34, 368
al-ʾAbbas b. ʾAbd al-Muttalib b. Hashim b. ʿAbd Manaf, Abu ʾl-Fadl (d. ca 32/653) 209
al-ʿAbbas b. (al-)Fadl al-Asqati (al-Isqati) 118, 125
(al-)ʿAbbas (or ʿAyyash) b. Hamza b. ʿAbdallah al-Naysaburi al-Waʿiz, Abu ʾl-Fadl (d. 288/901) 129, 159, 207, 212, 294, 321
ʿAbbas b. ʿIsam 135, 330
ʿAbbas b. al-Muhtadi al-Sufi, Abu ʾl-Fadl 133, 375
al-ʿAbbas al-Sharqi 381
ʿAbbas b. Tamim 151
al-ʿAbbas al-Zawzani 265
ʿAbd al-Aʿla b. Hammad b. Nasr al-Bahili, Abu Yahya al-maʿruf bi-ʾl-Narsi (or al-Qurashi) (d. 237/851) 125
ʿAbd al-ʿAziz b. ʿAbdallah b. Abi Salama Maymun al-Majashun, Abu ʿAbdallah (d. 164/780–1) 367
ʿAbd al-ʿAziz b. Abi Hazim Salama b. Dinar al-Muharibi (d. 184/800–1) 122
ʿAbd al-ʿAziz b. Abi Salama *see* ʿAbd al-ʿAziz b. ʿAbdallah b. Abi Salama
ʿAbd al-ʿAziz b. al-Fadl 26, 159, 380
ʿAbd al-ʿAziz b. Muʿawiyya b. ʿAbdallah al-Basri, Abu Khalid (d. 284/897–8) 122
ʿAbd al-ʿAziz b. Muhammad b. ʿUbayd b. Abi ʿUbayd al-Darawardi al-Madani, Abu Muhammad (d. ca 187/803) 209
ʿAbd al-ʿAziz al-Najrani 119
ʿAbd al-ʿAziz b. ʿUmayr 159
ʿAbd al-Kabir b. Ahmad 369
ʿAbd al-Karim b. al-Haytham b. Ziyad b. ʿImran al-Qattan al-Dayrʿaquli, Abu Yahya (d. 278/891–2) 365
ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAziz b. Jurayj al-Umawi al-Makki, Abu ʾl-Walid (d. 149–151/766–769) 297, 343
ʿAbd al-Malik b. al-Hasan b. Muhammad b. Ishaq al-Isfaraini, Abu Nuʿaym (d. 400/1009) 152, 202, 232, 363, 365
ʿAbd al-Malik b. (al-)Husayn al-Nakhaʿi al-Kufi, Abu Malik 292
ʿAbd al-Malik b. ʿUmayr b. Suwayd b. Haritha al-Qurashi al-Kufi, Abu ʿUmar al-maʿruf bi-ʾl-Qibti (d. ca 136/753–4) 292
ʿAbd al-Rahim b. ʿAli al-Bazzaz al-Hafiz, Abu ʾl-Qasim 23
ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah 45
ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah al-Dhubyani 236
ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah b. ʿUtba b. ʿAbdallah b. Masʿud al-Kufi al-Masʿudi (d. 165/781–2 or 160/776–7) 143
ʿAbd al-Rahman b. Abi Hatim Muhammad b. Idris b. al-Mundhir al-Tamimi al-Hanzali al-Razi (d. 327/938) 25
ʿAbd al-Rahman b. ʿAffan 334
ʿAbd al-Rahman b. Ahmad 279, 370
ʿAbd al-Rahman b. Ahmad b. Baqi b. Makhlad, Abu ʾl-Hasan 279
ʿAbd al-Rahman b. Ahmad al-Sufi 56
ʿAbd al-Rahman b. Bakr 233
ʿAbd al-Rahman b. Hamdan 305
ʿAbd al-Rahman b. Hurmuz al-Aʿraj al-Madani, Abu Dawud (d. 107/725–6) 237
ʿAbd al-Rahman b. Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Muzakki, Abu ʾl-Hasan b. Abi Ishaq (d. 397/1006) 129, 155, 161
ʿAbd al-Rahman b. Muhammad b. ʿAbdallah al-ʿAdl 320
ʿAbd al-Rahman b. Muhammad al-Sufi 387
ʿAbd al-Rahman b. Saʿid b. Mawhab 145
ʿAbd al-Rahman b. Yahya al-Aswad al-Daybuli 250
ʿAbd al-Razzaq b. Hammam b. Nafiʿ al-Himyari, Abu Bakr (d. 211/826–7) 138, 222, 232, 325, 374
ʿAbd al-Samad b. al-Nuʿman al-Baghdadi al-Nasaʾi al-Bazzaz, Abu Muhammad (d. 216/831–2) 292
ʿAbd al-Samad b. Yazid al-Saʿigh al-maʿruf bi-Mardawayh, Abu ʿAbdallah (d. 235/850) 142
ʿAbd al-Wahhab 177, 389
ʿAbd al-Wahhab b. ʿAbd al-Majid b. al-Salt b. ʿUbaydallah al-Thaqafi al-Basri, Abu Muhammad (d. 194/810) 154
ʿAbd al-Wahid b. Ahmad 287
ʿAbd al-Wahid b. ʿAli *see* al-Sayyari, ʿAbd al-Wahid b. ʿAli

ʿAbd al-Wahid b. ʿAlwan, Abu ʿAmr 352
ʿAbd al-Wahid b. Bakr, Abu ʾl-Faraj al-Warathani al-Shirazi (d. 372/982–3) 10–11, 41, 48, 160, 180, 226, 282, 284, 286, 348, 382, 390
ʿAbd al-Wahid b. Maymun, Abu Hamza 269
ʿAbd al-Wahid b. Muhammad b. Shah al-Farisi al-Shirazi al-Isbahani, Abu ʾl-Husayn (d. ca 380/990) 289
ʿAbd al-Wahid b. Zayd al-Basri (d. ca 150/767, 177/793–4) 134, 136, 207, 220, 224, 377, 382–3, 388
ʿAbdallah b. (al-)ʿAbbas b. ʿAbd al-Muttalib al-Qurashi al-Hashimi, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 68/687 or later) 5, 261, 281
ʿAbdallah b. ʿAbd al-Hamid 34
ʿAbdallah b. ʿAbd al-Majid al-Sufi 348
ʿAbdallah b. ʿAbd al-Wahhab al-Hajabi al-Basri, Abu Muhammad (d. 227–228/841–843) 306
ʿAbdallah b. ʿAdi b. ʿAbdallah b. Muhammad b. al-Mubarak al-Jurjani al-Hafiz, Abu Ahmad b. al-Qattan (d. 365/976) 39, 269
ʿAbdallah b. Ahmad b. Hanbal, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 290/903) 238
ʿAbdallah b. Ahmad al-Istakhri, Abu Muhammad 158–9
ʿAbdallah b. Ahmad b. Jaʿfar b. Ahmad al-Shaybani al-Naysaburi, Abu Muhammad b. Abi Hamid (d. 372/983) 228–9
ʿAbdallah b. ʿAli b. Muhammad b. Yahya al-Tamimi *see* al-Sarraj, Abu Nasr
ʿAbdallah b. ʿAli al-Sijzi (or al-Shajari), Abu ʾl-Qasim 384
ʿAbdallah b. ʿAli al-Tamimi al-Sufi *see* al-Sarraj, Abu Nasr
ʿAbdallah b. ʿAli al-Tusi *see* al-Sarraj, Abu Nasr
ʿAbdallah b. ʿAli b. Yahya al-Tamimi (= ʿAbdallah b. ʿAli b. Muhammad b. Yahya) *see* al-Sarraj, Abu Nasr
ʿAbdallah b. ʿAmir al-Aslami al-Madani, Abu ʿAmir (d. 150/767 or 151/768) 237
ʿAbdallah b. ʿAmir b.Kurayz b. Rabiʿa al-Umawi, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 59/680) 263
ʿAbdallah al-Ansari 337
ʿAbdallah b. ʿAtaʿ 282
ʿAbdallah b. ʿAwn b. Abi ʿAwn ʿAbd al-Malik b. Yazid al-Hilali al-Baghdadi al-Adami al-Kharraz, Abu Muhammad (d. probably 232/847) 398
ʿAbdallah b. Ayyub al-Qirabi 157, 175, 325
ʿAbdallah b. Bakawayh (Bakuya) 263
ʿAbdallah b. Burayda 129
ʿAbdallah al-Dinawari 341
ʿAbdallah b. al-Harith al-Ansari al-Basri, Abu ʾl-Walid 149
ʿAbdallah b. Hashim b. Hayyan al-ʿAbdi al-Tusi, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 155/771 or later) 143
ʿAbdallah b. al-Husayn b. Balawayh (Baluya) al-Sufi, Abu ʾl-Qasim 37, 227, 233
ʿAbdallah b. Ibrahim b. al-ʿAlaʾ 250, 286
ʿAbdallah b. Ibrahim b. ʿAmir al-Ghifari al-Madani, Abu Muhammad 175
ʿAbdallah b. Idris b. Yazid b. ʿAbd al-Rahman b. al-Aswad al-Awdi al-Zaʿafiri al-Kufi, Abu Muhammad (d. 192/808) 390
ʿAbdallah b. Jaʿfar *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. Jaʿfar
ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Abi Talib b. ʿAbd al-Muttalib al-Hashimi (d. ca 80/699–700) 260, 344
ʿAbdallah b. Jaʿfar b. Ahmad b. Faris al-Isbahani, Abu Muhammad (d. 346/958) 178, 217, 222, 339
ʿAbdallah b. al-Jafʿar b. Ahmad b. Khushaysh al-Sayrafi al-Baghdadi, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 318/930–1) 281
ʿAbdallah al-Kharraz *see* al-Kharraz, Abu Muhammad ʿAbdallah
ʿAbdallah al-Khayyat 257
ʿAbdallah b. Khubayq b. Sabiq al-Antaki, Abu Muhammad (d. 200/815–16) 41
ʿAbdallah b. Lahiʿa b. ʿUqba al-Hadrami al-Misri, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 174/790) 273
ʿAbdallah al-Maghazili *see* al-Maghazili
ʿAbdallah b. Mahmud 221
ʿAbdallah b. Marwan (al-Khuzaʿi al-Basri?) 130
ʿAbdallah al-Marwazi (possibly Abu Muhammad ʿAbdallah b. Ahmad al-Ribati al-Marwaziʾ 299
ʿAbdallah b. Masʿud *see* Ibn Masʿud, ʿAbdallah
ʿAbdallah al-Muʿallim *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. Fadlawayh (Fadluya)
ʿAbdallah b. al-Mubarak, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 181/797) 128, 136, 174, 186, 284, 295, 332, 396
ʿAbdallah b. Muhammad (al-Shaʿrani? possibly the same as below) 180, 228
ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-Rahman al-Razi al-maʿruf bi-ʾl-Shaʿrani, Abu Muhammad (d. 353/964) 35, 45, 69, 140, 142, 144–5, 163, 175, 180, 237, 253, 319, 350
ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahman al-Razi *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-Rahman al-Razi
ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab *see* Abu Saʿid al-Qurashi
ʿAbdallah b. Muhammad b. Abi ʾl-Dunya *see* Ibn Abi ʾl-Dunya
ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi *see* Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi
ʿAbdallah b. Muhammad b. Fadlawayh (Fadluya) al-Muʿallim 63, 211, 233, 306
ʿAbdallah b. Muhammad b. Jaʿfar b. Hayyan al-Isbahani, Abu Muhammad, known as Abu ʾl-Shaykh (d. 369/979) 160

ʿAbdallah b. Muhammad al-Kharraz al-Razi *see* al-Kharraz, Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad
ʿAbdallah b. Muhammad b. Munazil al-Naysaburi, Abu Mahmud (d. 329–332/940–944) 43, 63, 166, 180, 211, 223, 227, 279, 313, 336
ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-Rahman
ʿAbdallah b. Muhammad b. al-Samit 179
ʿAbdallah b. Muhammad al-Shaʿrani *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahman al-Razi
ʿAbdallah b. Muhammad b. Wasiʿ b. Jabir al-Azdi 166
ʿAbdallah b. Muharrir al-ʿAmiri al-Jazari al-Harrani (d. 150–160/767–777) 345
ʿAbdallah b. Munazil *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. Munazil
ʿAbdallah b. Musa b. al-Husayn al-Salami, Abu ʾl-Hasan (d. 366/976–7 or 374/984–5) 5, 233, 393
ʿAbdallah b. Muslim 264
ʿAbdallah b. Nawfal 288
ʿAbdallah b. Qays *see* Abu Musa al-Ashʿari
ʿAbdallah b. Qays al-Sakuni al-Taraghimi al-Himsi, Abu Bahriya (d. 86–96/705–715) 232
ʿAbdallah b. Rajaʾ b. ʿAmr al-Basri, Abu ʿAmr (d. propably 219/834–5) 264
ʿAbdallah al-Razi *see* ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-Rahman
ʿAbdallah b. Sahl 117, 354
ʿAbdallah b. Saʿid b. Abi Hind al-Fazari al-Madani, Abu Bakr (d. 147/764–5) 232
ʿAbdallah b. Saʿid b. Kullab *see* Ibn Kullab
ʿAbdallah b. Salih 308
ʿAbdallah b. Shiruya 209
ʿAbdallah b. Shubruma b. al-Tufayl b. Hassan b. al-Mundhir b. Dirar b. ʿAmr al-Dabbi al-Kufi, Abu Shubruma (d. 144/761–2) 201
ʿAbdallah b. Sulayman 380
ʿAbdallah b. Tahir *see* Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari
ʿAbdallah b. ʿUbayd b. ʿUmayr b. Qatada al-Laythi al-Jundaʿi al-Makki, Abu Hashim (d. 113/731–2) 201
ʿAbdallah b. ʿUmar b. al-Khattab, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 74/693–4) 204, 226, 253, 281, 344
ʿAbdallah b. ʿUthman b. Yahya 231
ʿAbdallah b. Wahb b. Muslim al-Qurashi al-Misri, Abu Muhammad (d. 197/813) 155, 366
ʿAbdallah b. al-Walid b. Maymun al-Umawi al-Makki, Abu Muhammad al-maʿruf bi-ʾl-ʿAdani 392
ʿAbdallah al-Wazzan 386
ʿAbdallah b. Yahya al-Talhi 288
ʿAbdallah b. Yusuf al-Isbahani, Abu Muhammad 24, 30, 36–7, 46, 138, 178, 288–90, 312, 316
ʿAbdallah b. Zayd b. ʿAmr b. Waʿil b. Malik, Abu Qilaba (d. 104/722 or 105/723–4) 171
al-Abhari *see* Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari
Abiward 20–1
Abraham 151, 168, 180, 182, 237–8, 263, 266, 394
Absence (*ghayba*) 91–3, 146
Abstention (*zuhd*) 130, 131, 134–8, 175, 194, 209, 227, 367, 387, 416
Abu ʾl-ʿAbbas (a servant of al-Fudayl b. ʿIyad) 334
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad al-Dinawari (d. ca 340/951–2) 71, 160, 224, 314
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. Masruq (d. 298–9/910–11) 23, 54, 241, 246, 250
Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. ʿUmar b. Surayj al-Baghdadi al-Qadi (d. 306/918) 44, 63, 150, 404
Abu ʾl-ʿAbbas al-Asamm 312
Abu ʾl-ʿAbbas b. ʿAtaʾ *see* Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʾl-ʿAbbas
Abu ʾl-ʿAbbas al-Baghdadi *see* Abu ʾl-ʿAbbas b. al-Khashshab *or* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. ʿUmar b. Surayj
Abu ʾl-ʿAbbas al-Damaghani, Ahmad b. Khalid (d. 280/893–4) 124
Abu ʾl-ʿAbbas al-Dinawari *see* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad al-Dinawari
Abu ʾl-ʿAbbas al-Farghani al-Dimashqi al-Darir, Hajib b. Malik b. Arkin (d. 306/918–19) 219, 223
Abu ʾl-ʿAbbas al-Hashimi 337
Abu ʾl-ʿAbbas al-Karaji (or al-Karkhi) 70
Abu ʾl-ʿAbbas (b.) al-Khashshab, Muhammad b. al-Hasan (probably b. al-Husayn) b. Saʿid b. al-Khashshab al-Mukharrimi al-Baghdadi (d. 361/971–2) 13, 34, 40, 46, 51, 61, 118, 128–9, 150, 182, 194, 205, 208, 211, 223, 227, 391
Abu ʾl-ʿAbbas b. Masruq *see* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. Masruq
Abu ʾl-ʿAbbas al-Muʿaddib 227
Abu ʾl-ʿAbbas al-Qass *see* Ahmad b. Abi Ahmad al-Tabari
Abu ʾl-ʿAbbas al-Qassab *see* al-Qassab, Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad
Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyad 53
Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyari *see* al-Sayyari, Abu ʾl-ʿAbbas
Abu ʾl-ʿAbbas b. Surayj *see* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. ʿUmar b. Surayj
Abu ʾl-ʿAbbas b. al-Walid *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Walid b. Ahmad
Abu ʾl-ʿAbbas al-Walid b. Ahmad b. Muhammad b. al-Walid b. Ziyad al-Zawzani (d. 376/986) 229
Abu ʿAbd al-Rahman al-Dirfash 159
Abu ʿAbdallah b. ʿAbdallah *see* Ibn Bakuya
Abu ʿAbdallah al-Antaki *see* Ahmad b. ʿAsim al-Antaki

Abu ʿAbdallah b. Bakawayh (Bakuya) *see* Ibn Bakawayh (Bakuya)
Abu ʿAbdallah al-Dabbas al-Baghdadi 384–5
Abu ʿAbdallah al-Daylami 388
Abu ʿAbdallah al-Farisi 40
Abu ʿAbdallah b. al-Jallaʾ *see* Ibn al-Jallaʿ
Abu ʿAbdallah al-Maghribi, Muhammad b. Ismaʿil (d. ca 299/911–12) 54, 66, 169, 297–9
Abu ʿAbdallah al-Makanisi 274
Abu ʿAbdallah b. Muflih 384
Abu ʿAbdallah al-Muqriʾ *see* Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Muqriʿ
Abu ʿAbdallah b. Muslih 114
Abu ʿAbdallah al-Nasibini 300
Abu ʿAbdallah b. Qahraman 13
Abu ʿAbdallah al-Qurashi, Muhammad b. Saʿid 114, 181, 328
Abu ʿAbdallah al-Ramli, Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Muhammad al-ʿUmari better known as Ibn al-Wasiti 123
Abu ʿAbdallah al-Razi *see* al-Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar al-Razi
Abu ʿAbdallah al-Rudhabari *see* Ahmad b. ʿAtaʾ, Abu ʿAbdallah
Abu ʿAbdallah al-Shirazi *see* Ibn Khafif *or* Ibn Bakuya
Abu ʿAbdallah al-Sijzi (d. 255/868–9) 301
Abu ʿAbdallah al-Sufi *see* Ibn Bakuya, Abu ʿAbdallah
Abu ʿAbdallah al-Tarwaghandi 86
Abu ʿAbdallah al-ʿUmari 227
Abu Ahmad b. ʿAdi al-Hafiz *see* ʿAbdallah b. ʿAdi b. ʿAbdallah
Abu Ahmad Hamza al-Bazzaz *see* Hamza b. al-ʿAbbas
Abu Ahmad b. ʿIsa 63
Abu Ahmad the Junior (al-Saghir), al-Hasan b. ʿAli (d. 385/995–6 or 384/994–5) 70, 160, 288, 302
Abu Ahmad al-Kabir, al-Fadl b. Muhammad (d. 377/987–8) 376
Abu Ahmad al-Qalanisi *see* al-Qalanisi, Abu Ahmad
Abu ʾl-Ahwas *see* ʿAwf b. Malik b. Nadla *or* Khalaf b. Tamim
Abu ʿAli al-Balkhi *see* Abu ʿAli Saʿid b. Ahmad
Abu ʿAli al-Dallal 13
Abu ʿAli al-Daqqaq *see* al-Daqqaq, Abu ʿAli
Abu ʿAli al-Farisi 242
Abu ʿAli al-Juzjani *see* al-Juzjani
Abu ʿAli b. al-Katib *see* Ibn al-Katib
Abu ʿAli al-Razi 21, 378
Abu ʿAli al-Ribati 299
Abu ʿAli al-Rudhabari *see* al-Rudhabari, Abu ʿAli
Abu ʿAli al-Shabbuwi, Ahmad (or Muhammad) b. ʿUmar al-Marwazi 218
Abu ʿAli al-Sindi 370
Abu ʿAli al-Thaqafi *see* al-Thaqafi, Abu ʿAli
Abu ʿAli b. Wasif al-Muʿaddib 384
Abu ʿAmmar al-Husayn b. Hurayth b. al-Hasan al-Khuzaʿi al-Marwazi (d. 244/859) 21
Abu ʿAmr b. ʿAlwan (= Ibn Khalaf ʿAlwan b. ʿAlwan) 23, 248
Abu ʿAmr al-Bikandi 154
Abu ʿAmr al-Dimashqi *see* Abu ʿUmar al-Dimashqi
Abu ʿAmr b. Hamdan *see* Muhammad b. Ahmad b. Hamdan b. ʿAli
Abu ʿAmr (or Abu ʿUmar or Abu ʿImran) al-Istakhri, ʿAbd al-Rahim b. Musa 315, 374
Abu ʿAmr al-Jawlasti 36
Abd ʿAmr b. Matar = Abu ʿAmr Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad b. Matar al-Naysaburi (d. 360/971) 29, 175
Abu ʿAmr b. Nujayd *see* Ismaʿil b. Nujayd
Abu ʿAmr b. al-Sammak *see* Ibn al-Sammak, Abu ʿAmr ʿUthman b. Ahmad
Abu ʿAmr al-Zajjaji, Muhammad b. Ibrahim b. Yusuf b. Muhammad al-Naysaburi (d. 348/959–60) 67, 72, 224, 376
Abu ʾl-Ashʿath 344
Abu ʿAsim al-Basri al-ʿAbbadani al-Maraʿi, ʿAbdallah b. ʿUbaydallah 376
Abu ʾl-Aswad al-Duʿali (d. 69/688) 129
Abu ʿAwana al-Waddah b. ʿAbdallah al-Yashkuri al-Wasiti al-Bazzaz (d. 176/792) 344
Abu ʿAwana Yaʿqub (b. Ibrahim) b. Ishaq al-Isfarayini 202, 325, 363, 365
Abu Ayyub al-Hammal 388
Abu ʾl-Azhar al-Mayyafariqini 41
Abu Bahriya *see* ʿAbdallah b. Qays al-Sakuni
Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari (d. ca 330/941–2) 66, 193, 208, 286
Abu Bakr b. Abu ʿUthman 45
Abu Bakr b. ʿAffan 27
Abu Bakr b. Ahmad al-Balkhi 53
Abu Bakr al-Ajurri, Muhammad b. al-Husayn b. ʿAbdallah (d. 360/970) 395
Abu Bakr b. ʿAyyash b. Salim al-Asadi al-Kufi al-Muqriʾ (d. ca 193/808) 288, 392
Abu Bakr al-Balkhi *see* Abu Bakr b. Ahmad al-Balkhi
Abu Bakr al-Bardhaʿi 180
Abu Bakr b. Bint Muʿawiyya 27
Abu Bakr al-Farisi *see* al-Tamastani, Abu Bakr
Abu Bakr b. Furak *see* Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak
Abu Bakr al-Ghazzal 158
Abu Bakr al-Hamdhani 391
Abu Bakr al-Harbi, Muhammad b. Saʿid 22, 24, 155, 277
Abu Bakr al-Husayn b. ʿAli b. Yazdaniyar 67
Abu Bakr b. Ishkib 152, 227, 397
Abu Bakr al-Jawwal 287
Abu Bakr al-Kattani *see* al-Kattani, Abu Bakr
Abu Bakr al-Maraghi 175
Abu Bakr b. Masʿud 282

Abu Bakr al-Misri, Muhammad b. Ibrahim (d. 345/956–7) 65, 287, 292
Abu Bakr b. Muʿammar *see* Muhammad b. Muʿammar
Abu Bakr Muhammad b. Ahmad al-Balkhi 179, 380
Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak al-Ansari al-Isbahani (d. 406/1015) 8, 72, 111, 145, 159, 178, 193–5, 217–19, 222, 234, 270, 306, 334–5, 344, 358–9, 362, 414
Abu Bakr Muhammad b. Jaʿfar al-Baghdadi 21, 280
Abu Bakr Muhammad b. Shadhan *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Abu Bakr al-Nabulusi 391
Abu Bakr al-Nihawandi 356
Abu Bakr al-Rashidi *see* al-Rashidi, Abu Bakr
Abu Bakr al-Razi *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Abu Bakr al-Sabbak 215
Abu Bakr al-Saʿigh 369
Abu Bakr al-Saʿih 159
Abu Bakr b. Samʿan 282
Abu Bakr b. Shadhan *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Abu Bakr al-Siddiq, ʿAbdallah b. ʿUthman b. ʿAmir (d. 13/634) 129, 140, 188, 218, 295, 302, 309–10, 344, 366
Abu Bakr b. Tahir *see* Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir
Abu Bakr al-Tarsusi 383
Abu Bakr b. ʿUthman (b. Abi ʿUthman al-Hiri?) 49
Abu Bakr al-Warraq *see* al-Warraq, Abu Bakr
Abu Bakr al-Wasiti *see* al-Wasiti, Abu Bakr
Abu Bakr al-Zaqqaq *see* al-Zaqqaq
Abu Bishr Yunus b. Habib *see* Yunus b. Habib
Abu ʾl-Dardaʾ ʿUwaymir b. Zayd al-Ansari al-Khazraji (d. 32/652–3) 148, 232, 283, 366, 392
Abu ʾl-Dawaniq 133
Abu Dawud al-Tayalisi, Sulayman b. Dawud b. Jarud (d. 203/818–19) 178, 217, 222
Abu Dharr Jundab b. Junada b. Sufyan al-Ghifari (d. 32/652–3) 129, 166, 208, 255
Abu Dujana 20
Abu ʾl-Fadl al-ʿAttar *see* Nasr b. Abi Nasr Muhammad
Abu ʾl-Fadl al-Isbahani 402
Abu ʾl-Faraj al-Shirazi *see* ʿAbd al-Wahid b. Bakr
Abu ʾl-Faraj al-Warathani *see* ʿAbd al-Wahid b. Bakr
Abu Farwa Yazid b. Sinan b. Yazid al-Tamimi al-Jazari al-Rahawi (d. 155/771) 134
Abu ʾl-Fatik *see* Ibrahim b. Fatik
Abu ʾl-Ghafani 340
Abu Habib Hamza *see* Hamza b. ʿAbdallah
Abu al-Hadid 385
Abu Hafs al-Naysaburi (al-Nisaburi) al-Haddad, ʿAmr (or ʿUmar) b. Salama (or: Salm, Salim, Aslam, Maslama, Muslim) (d. between 265/874 and 270/879) 38–9, 45, 57, 62–3, 92, 113, 116, 121, 126, 136, 142, 143, 144, 147, 168, 205, 212, 242, 246, 255, 283, 284, 286, 294, 297, 305, 319, 321, 335
Abu Hamza al-Baghdadi, Muhammad b. Ibrahim al-Bazzaz (d. 269/882–3 or 289/902) 57–8, 60, 105, 140, 183, 289, 385
Abu Hamza al-Khurasani (d. 290/903) 60–1, 186
Abu Hanifa al-Nuʿman b. Thabit (d. 150/767) 29, 127, 140
Abu ʾl-Harith al-Awlasi, Fayd b. al-Khadir (d. 297/909–10) 356, 372
Abu ʾl-Harith al-Khattabi, ʿAli b. al-Qasim b. Ahmad b. Muhammad b. al-Khattab (d. 350/961) 382–3
Abu ʾl-Hasan 261
Abu ʾl-Hasan (servant of Shaʿwana) 372
Abu ʾl-Hasan b. ʿAbdallah al-Fuwati al-Tarsusi 24, 316
Abu ʾl-Hasan b. Abi ʾl-Hawari *see* Ibn Abi ʾl-Hawari
Abu ʾl-Hasan al-Ahwazi *see* ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan
Abu ʾl-Hasan al-ʿAlawi *see* Abu ʾl-Hasan al-Hamadhani
Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad al-Ahwazi *see* ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan
Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Sayrafi 389
Abu ʾl-Hasan al-Damaghani 341
Abu ʾl-Hasan al-Farisi (possibly the same as Abu ʾl-Husayn al-Farisi?) 11, 32, 55, 126, 130, 205, 209, 212, 221, 323, 329
Abu ʾl-Hasan al-Hamadhani al-ʿAlawi, Muhammad b. al-Husayn 243, 340, 392
Abu ʾl-Hasan b. Jahdam *see* ʿAli b. Jahdam
Abu ʾl-Hasan al-Jurjani 386
Abu ʾl-Hasan al-Khazafani (possibly = Abu ʾl-Hasan Muhammad b. al-Fadl b.ʿAli b. al-ʿAbbas b. al-Walid b. Bihzadhan al-Harbi al-Khazafi, d. 382/992 268
Abu ʾl-Hasan b. Miqsam *see* Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Muhammad b. al-Hasan b. Yaʿqub
Abu ʾl-Hasan al-Misri *see* ʿAli b. Muhammad b. Ahmad b. al-Hasan al-Misri
Abu ʾl-Hasan al-Qariʿ 332
Abu ʾl-Hasan al-Qazwini *see* ʿAli b. Muhammad b. Mihruya
Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri 151, 188, 252, 257, 273, 292
Abu ʾl-Hasan b. al-Saʿigh al-Dinawari, ʿAli b. Muhammad b. Sahl (d. 330/941–2) 59
Abu ʾl-Hasan al-Shaʿrani 42
Abu ʾl-Hasan al-Sirawani *see* al-Sirawani, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Jaʿfar
Abu Hashim Sahib al-Zaʿfarani al-Basri, ʿAmmar b. ʿUmara 157

Abu Hatim al-ʿAttar al-Basri 40
Abu Hatim al-Sijistani al-Sufi al-Tamimi, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Yahya 5, 7, 32, 115, 150, 159, 164, 180, 221, 255, 289, 291, 293–5, 304, 310, 312, 315–17, 323, 346, 347, 348, 351–3, 367–70
Abu Hazim al-Makki 257
Abu Hazim Salama b. Dinar al-Aʿraj (d. ca 140/757–8) 176, 274
Abu Hudba 312
Abu Hujayfa Wahb b. ʿAbdallah al-Suwali, known as Wahb al-Khayr (d. ca 74/693–4) 288
Abu Hulman al-Dimashqi al-Farisi 353
Abu Hurayra ʿAbd al-Rahman b. Sahr al-Dawsi al-Yamani (d. probably 58/677–8 or 59/678–9) 122, 129, 132, 138, 142, 152, 155, 165, 173, 175, 197, 210, 237, 257, 264, 280, 306, 325–6, 346, 363–4, 366–7
Abu ʾl-Husayn b. Ahmad al-ʿAttar al-Balkhi 31
Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Hind al-Farisi al-Qurashi 204
Abu ʾl-Husayn al-Basri 128
Abu ʾl-Husayn b. Bunan al-Misri (d. 310/922–3) 66, 264
Abu ʾl-Husayn al-Damaghani, al-Hasan b. ʿAli b. Hanawayh (Hannuya) 6
Abu ʾl-Husayn al-Darraj, Saʿid b. al-Husayn (d. 320/932 or later) 352
Abu ʾl-Husayn b. Faris (Abu ʾl-Husayn Ahmad b. Faris b. Zakariya, d. 395/1004) 44
Abu ʾl-Husayn al-Farisi *see* Abu ʾl-Husayn al-Farisi, Muhammad b. Ahmad *or* Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Hind al-Farisi
Abu ʾl-Husayn al-Farisi, Muhammad b. Ahmad b. Ibrahim 11, 55, 126, 179, 209, 212, 221, 323, 329
Abu ʾl-Husayn al-Hajjaji *see* al-Hajjaji
Abu ʾl-Husayn al-Himsi 319
Abu ʾl-Husayn b. Hind *see* Abu ʾl-Husayn ʿAli b. Hind
Abu ʾl-Husayn al-Maliki 60, 318
Abu ʾl-Husayn al-Nuri *see* Al-Nuri, Abu ʾl-Husayn Ahmad b. Muhammad
Abu ʾl-Husayn al-Qarafi, ʿAli b. ʿUthman 248
Abu ʾl-Husayn al-Razi 40, 160
Abu ʾl-Husayn al-Warraq *see* al-Warraq, Abu ʾl-Husayn
Abu ʾl-Husayn al-Zanjani 126
Abu Ibrahim 161
Abu Ibrahim al-Yamani 384
Abu ʿImran al-Istakhri *see* Abu ʿAmr al-Istakhri
Abu ʿImran al-Kabir 57
Abu ʿImran al-Wasiti 372
Abu ʿIqal b. ʿAlwan al-Maghribi 86
Abu Ishaq ʿAmr b. ʿAbdallah b. ʿAli al-Sabiʿi al-Hamadhani al-Kufi (d. 127/745) 393
Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Fazari (d. 186/802) 284
Abu Ishaq al-Isfaraini *see* al-Isfaraini
Abu Jaʿfar al-Aʿwar 376
Abu Jaʿfar al-Balkhi 174
Abu Jaʿfar al-Farghani, *see* al-Farghani, Abu Jaʿfar Muhammad b. ʿAbdallah
Abu Jaʿfar al-Haddad 182, 193, 246, 287, 369, 391
Abu Jaʿfar Muhammad b. Yaʿqub b. al-Faraj al-Sufi al-Samiri al-maʿruf bi-Ibn al-Faraji (d. ca 270/883) 180
Abu Jaʿfar b. Qays 319
Abu Jaʿfar al-Razi *see* Muhammad b. Ahmad b. Saʿid
Abu ʾl-Jahm 222
Abu Kamil Muzaffar b. Mudrik al-Khurasani (d. 207/822–3) 344
Abu Khabab al-Walid b. Bukayr al-Tamimi al-Tuhawi al-Kufi 188
Abu Khallad 134
Abu ʾl-Khasib b. al-Mustanir al-Massisi 365
Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ al-Tinati, ʿAbbad b. ʿAbdallah (d. 349/960–1) 64, 159, 248, 303, 367
Abu ʾl-Khayr al-Basri 368
Abu ʾl-Khayr al-Tinati *see* Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ
Abu Marthad Kannaz b. Husayn b. Yarbuʿ b. Tarif b. Khurshuba al-Ghanawi (d. 12/633–4) 262
Abu Muʿadh al-Qazwini 13
Abu Muʿawiya al-Aswad 380
Abu Muʿawiyya al-Darir, Muhammad b. Khazim (or b. Muʿawiya) al-Tamimi al-Saʿdi al-Kufi (d. 195/810–11) 152, 155
Abu Muhammad b. Abi Hamid, *see* ʿAbdallah b. Ahmad b. Jaʿfar
Abu Muhammad al-Baladhuri, *see* Ahmad b. Ibrahim b. Hashim
Abu Muhammad al-Harawi 312
Abu Muhammad al-Istakhri, *see* ʿAbdallah b. Ahmad al-Istakhri
Abu Muhammad al-Maraghi 230, 289
Abu Muhammad b. Yasin 284
Abu Muqatil al-ʿAkki 82
Abu Musa al-Ashʿari, ʿAbdallah b. Qays (d. probably 42/662–3) 209, 335, 346
Abu Musa al-Bastami *see* Abu Musa ʿIsa b. Adam
Abu Musa al-Daybuli (or al-Dabili) 178, 250
Abu Musa ʿIsa b. Adam b. ʿIsa al-Bastami (al-Bistami) 32, 272
Abu Muslim 367, 380
Abu Muslim al-Khawlani al-Yamani, ʿAbdallah b. Thuwab (d. 62/682) 380
Abu ʾl-Nadr Hashim b. al-Qasim b. Muslim b. Miqsam al-Laythi al-Baghdadi (d. 207/832 or 205/821) 343

Abu Nadra al-Mundhir b. Malik b. Qutaʿa al-ʿAbdi 118
Abu ʾl-Najm al-Muqri al-Bardhaʿi 383
Abu Nasr al-Harawi 285
Abu Nasr al-Isbahani 43–4, 196, 266
Abu Nasr the Muezzin (al-Muʿadhdhin) 92
Abu Nasr al-Sufi 301, 347
Abu Nasr al-Tammar 160
Abu Nasr al-Tusi *see* al-Sarraj, Abu Nasr
Abu Nasr al-Waziri, Muhammad b. Tahir b. Muhammad b. al-Hasan b. al-Wazir (d. 365/976) 226
Abu Nuʿaym al-Isfaraini *see* ʿAbd al-Malik b. al-Hasan al-Isfaraini
Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. al-Husayn *see* ʿAbdallah b. al-Husayn b. Baluya
Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi 62, 129, 144, 284, 301, 324
Abu ʾl-Qasim b. Abi Nizar 176
Abu ʾl-Qasim al-Baghdadi 205
Abu ʾl-Qasim al-Dimashqi *see* Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi
Abu ʾl-Qasim al-Hakim, Ishaq b. Muhammad b. Ismaʿil al-Samarqandi (d. 342/953) 143–4, 197
Abu ʾl-Qasim al-Jawhari 335
Abu ʾl-Qasim b. Marwan (or b. Mardan) al-Nihawandi 377
Abu ʾl-Qasim al-Mudhakkir 227
Abu ʾl-Qasim al-Munadi 244, 248
Abu ʾl-Qasim b. (Abi?) Musa 13, 146
Abu ʾl-Qasim b. Musa *see* Abu ʾl-Qasim b. (Abi?) Musa
Abu ʾl-Qasim al-Razi *see* Jaʿfar b. Ahmad b. Muhammad
Abu Qatada al-Harith b. Ribʿi b. Bulduma al-Salami al-Madani (d. probably 54/673–4) 392
Abu Qilaba *see* ʿAbdallah b. Zayd b. ʿAmr
Abu Qirsafa Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab al-ʿAsqalani 222
Abu Qubays 376
Abu ʾl-Rabiʿ al-Wasiti al-Aʿraj 30
Abu ʾl-Rabiʿ al-Zahrani *see* Sulayman b. Dawud al-ʿAtaki
Abu ʾl-Rajaʾ *see* Muhriz b. ʿAbdallah
Abu Sabra al-Nakhaʿi, ʿAbdallah b. ʿAbis 390
Abu Saʿd al-Malini *see* al-Malini
Abu Saʿdan (Saʿid) al-Taharti 187
Abu Sadiq b. Habib 300
Abu Sahl al-Khashshab al-Kabir 18, 24, 285
Abu Sahl al-Suʿluki *see* al-Suʿluki
Abu Saʿid b. al-Aʿrabi *see* Ibn al-Aʿrabi, Abu Saʿid
Abu Saʿid al-Arrajani 329
Abu Saʿid al-Kharraz *see* al-Kharraz, Abu Saʿid
Abu Saʿid al-Khudri *see* al-Khudri, Abu Saʿid
Abu Saʿid al-Qurashi, ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab b. Nusayr al-Razi (d. 382/992–3) 56, 156, 223
Abu Saʿid al-Ramli 350
Abu Saʿid al-Saffar (al-Muʿaddib) 399–400
Abu Salama b. ʿAbd al-Rahman b. ʿAwf b. ʿAbd ʿAwf al-Zuhri al-Madani (d. probably 94/712–13) 138, 264, 280, 346, 392
Abu Salih Dhakwan al-Samman al-Zayyat al-Madani (d.101/719–20) 392
Abu Salih Hamdun *see* Hamdun al-Qassar
Abu Salim (?) Muhammad b. Yahya b. al-Mundhir al-Qazzaz 340
Abu Sufyan (al-)Tarif b. Shihab al-Saʿdi al-Basri al-Ashall 149, 320
Abu Sulayman al-Darani *see* al-Darani
Abu Sulayman al-Khawwas 369
Abu Sulayman al-Rumi 392
Abu Tahir al-Isfaraini 174
Abu Talut 220
Abu ʾl-Tayyib al-ʿAkki *see* Ahmad b. Muqatil al-ʿAkki
Abu ʾl-Tayyib b. Farkhan 296
Abu ʾl-Tayyib al-Maraghi 5
Abu ʾl-Tayyib al-Samarri 137, 323
Abu Thawr Ibrahim b. Khalid b. Abi ʾl-Yaman al-Kalbi (d. 240/854) 43, 258
Abu Turab al-Nakhshabi, ʿAskar b. Husayn (d. 245/859) 38, 40, 42, 51–2, 55, 60, 160, 180, 184, 193, 196, 209, 273, 291, 315, 324–5, 341, 370, 381
Abu ʿUbayd al-Busri, Muhammad b. Hassan (d.238/852–3, probably later) 47, 51–3, 371
Abu ʿUbayda ʿAmir b. ʿAbdallah b. al-Jarrah al-Qurashi (d. 18/639) 393
Abu Umama al-Bahili, Sudayy b. ʿAjlan b. Wahb (d. ca 86/705) 128, 138, 364
Abu ʿUmar ʿAli b. Muhammad b. ʿAli b. Bashshar b. Salman al-Anmati 23, 44, 117, 124, 168, 231, 346
Abu ʿUmar al-Anmati, *see* Abu ʿUmar ʿAli b. Muhammad b. ʿAli
Abu ʿUmar al-Antaki 322
Abu ʿUmar al-Dimashqi (also known as Abu ʿAmr al-Dimashqi) (d. 320/932) 47, 69, 144, 209
Abu ʿUmar al-Istakhri *see* Abu ʿAmr al-Istakhri
Abu ʿUthman al-Adami 196
Abu ʿUthman al-Baladi 28
Abu ʿUthman al-Hiri *see* al-Hiri, Abu ʿUthman
Abu ʿUthman al-Maghribi, Saʿid b. Sallam (d. 373/983) 8, 9, 45, 59, 72, 118, 121, 123, 150, 158, 195, 205, 221, 249, 251, 266, 271, 303, 324, 348–9, 354, 386, 402
Abu ʿUthman Saʿid b. Abu Saʿid *see* Saʿid b. Ahmad b. Muhammad b. Jaʿfar

Abu ʿUthman Saʿid b. Ahmad *see* Saʿid b. Ahmad b. Muhammad b. Jaʿfar
Abu Waʿil Shaqiq b. Salama al-Asadi al-Kufi (d. during the caliphate of ʿUmar 13–23/634–644) 222
Abu ʾl-Walid al-Tayalisi *see* Hisham b. ʿAbd al-Malik al-Bahili
Abu ʾl-Yaman al-Hakam b. Nafiʿ al-Bahrani al-Himsi (d. 211/826–7 or 222/837) 365
Abu Yaʿqub al-Aqtaʿ al-Basri 184
Abu Yaʿqub al-Mazabili (d. ca 290/903) 291
Abu Yaʿqub al-Nahrajuri *see* al-Nahrajuri
Abu Yaʿqub al-Shariti (or al-Shuruti) 220
Abu Yaʿqub al-Susi, Yusuf b. Hamdan 64, 124, 221, 300, 322, 329, 331, 383
Abu Yazid al-Bastami (or al-Bistami) b. Tayfur b. ʿIsa b. Surushan (d. probably 261/874–5) 32–3, 38, 93, 95, 118, 123, 127, 164, 177–9, 211, 217, 250, 267, 269, 271–2, 297, 317, 321–2, 324, 328, 332, 338, 341, 360, 370, 387–8, 396, 405
Abu Zakariya al-Nakhshabi 282
Abu Zayd Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdallah b. Muhammad al-Fashani al-Marwazi al-Faqih, Abu Zayd (d. 371/982) 66, 266
Abu ʾl-Zubayr Muhammad b. Muslim b. Tadrus al-Asadi al-Makki (d. 126/743–4) 297
Abu Zurʿa al-Janbi 21, 51, 391
Actions *see* Deeds
Adam 13, 32, 116, 144, 147, 164, 171, 190, 228, 235, 245, 266, 394
Adam b. Abi Iyas, Abu ʾl-Hasan b. ʿAbd al-Rahman b. Muhammad al-ʿAsqalani (d. 220/835) 374
Admonition 228–9
Advice *see* Spiritual advice
Affirmation (ithbat) 96
Affliction/Trial (balaʾ) 3, 202, 206–8, 211, 226, 233, 235, 276–8, 394
Afghanistan 18, 31, 46, 174, 277, 371
Ahmad b. Abi Ahmad al-Tabari, Abu ʾl-Abbas (b.) al-Qass 42
Ahmad b. Abi ʾl-Hawari *see* Ibn Abi ʾl-Hawari
Ahmad b. Abi Rawh 157
Ahmad b. Abu Tahir al-Khurasani 129
Ahmad b. ʿAli, Abu ʾl-Husayn 64–5
Ahmad b. ʿAli al-Dimashqi 26
Ahmad b. ʿAli al-Hasan b. Shadhan al-Muqriʾ al-Tajir al-Hasnuyi, Abu Hamid (d. ca 340/951–2) 209, 242
Ahmad b. ʿAli b. Jaʿfar al-Qazzaz al-Jurjani, Abu ʾl-Qasim 56, 118, 125, 136, 182, 195, 325
Ahmad b. ʿAsim al-Antaki, Abu ʿAli (or Abu ʿAbdallah; d. 220/835) 41, 125, 150, 246, 321
Ahmad al-Aswad al-Dinawari 336
Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʾl-ʿAbbas b. Muhammad b. Sahl b. ʿAtaʾ al-Adami (killed 309/921–2) 28, 56
Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʿAbdallah al-Rudhabari (d. 369/980) 13–14, 55, 73, 286, 308, 330, 368, 391
Ahmad b. Bashshar b. ʿAbdallah b. ʿUmar b. ʿAmri al-Sirafi (al-Sayrafi) 220
Ahmad b. al-Fath 140
Ahmad b. Ghassan 220
Ahmad b. Hamid al-Aswad *see* Ahmad al-Aswad al-Dinawari
Ahmad b. Hamza 389
Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) 26, 57, 132, 135, 137, 148, 278, 378, 404
Ahmad b. al-Haytham al-Mutatabbib 380
Ahmad b. al-Husayn 138
Ahmad b. al-Husayn, Abu ʾl-Najm 381
Ahmad b. Ibrahim b. Hashim al-Tusi al-Baladhuri al-Mudhakkir al-Hafiz al-Waʿiz, Abu Muhammad (killed 339/950–1) 227
Ahmad b. Ibrahim b. Yahya 384
Ahmad b. ʿIsa (possibly the same as al-Kharraz, Abu Saʿid Ahmad b. ʿIsa) 37, 53, 63, 155
Ahmad b. Ismaʿil al-Azdi 134
Ahmad b. Khadrawayh (Khidruya) al-Balkhi, Abu Hamid (d. 240/854–5) 19, 36, 38, 52–3, 119, 179, 223, 238–9
Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh al-Ahwazi, Abu Bakr 111, 193, 306, 334, 344
Ahmad b. Mansur 160, 383
Ahmad al-Masjidi 233
Ahmad b. Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani 160, 375
Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Salim 158
Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Salim al-Basri, Abu ʾl-Hasan (d. 356/967) 131, 293, 354
Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Zakariya al-Taghlibi, Abu ʾl-ʿAbbas al-maʿruf bi-Ibn Abi Shaykh al-Khalanji 308
Ahmad b. Muhammad b. ʿAli b. Harun, Abu ʾl-ʿAbbas al-Bardaʿi 11
Ahmad b. Muhammad al-Basri *see* Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Salim
Ahmad b. Muhammad al-Bukhari 31
Ahmad b. Muhammad b. Ibrahim al-Mahrajani, Abu Nuʿaym 143
Ahmad b. Muhammad b. Khurrazadh (or Khurzad) *see* Ahmad b. Mahmud b. Khurrazadh
Ahmad b. Muhammad al-Qirmisini 180
Ahmad b. Muhammad b. Salih b. ʿAbdallah al-Samarqandi, Abu Yahya 185
Ahmad b. Muhammad b. al-Sari b. Yahya b. Abi Darim al-Muhaddith al-Kufi al-Rafidi, Abu Bakr (d. 352/963) 37
Ahmad b. Muhammad al-Sulami 371

Ahmad b. Muhammad al-Thaghri (or al-Baghawi) 51
Ahmad b. Muhammad al-Tusi 378
Ahmad b. Muhammad b. Yahya al-Sufi (probably Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Yahya, Abu Hatim al-Sijistani al-Sufi al-Tamimi) 131
Ahmad b. Muhammad b. Zakariya *see* Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Zakariya
Ahmad b. Muhammad b. Zayd 320
Ahmad b. Muhammad b. Ziyad al-Nahwi 226
Ahmad b. Muqatil al-ʿAkki al-Baghdadi, Abu ʾl-Tayyib 348, 350–2
Ahmad b. Nasr 315
Ahmad b. Sahl b. Ayyub 193
Ahmad b. Sahl al-Tajir 240
Ahmad b. Saʿid b. Ahmad b. Muhammad b. Maʿdan al-Maʿdani al-Basri, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 375/986) 310
Ahmad b. Salih *see* Ahmad b. Muhammad b. Salih
Ahmad al-Tabarani al-Sarakhsi 368
Ahmad b. Tulun (r. 254–270/868–884) 57
Ahmad b. ʿUbayd al-Saffar al-Basri, Abu ʾl-Hasan 111, 118, 122, 125, 138, 145, 148, 149, 155, 157, 161–2, 167, 171, 174, 179, 197, 205, 210, 213, 220, 229, 232, 237, 257, 264, 297, 303, 325–6, 335, 340, 343–6, 356, 367, 392
Ahmad b. ʿUbaydallah al-Basri 162, 175
Ahmad b. ʿUmar 197
Ahmad b. Yahya al-Abiwardi 342
Ahmad b. Yunus 125
Ahmad b. Yusuf b. Khalid al-Muhallabi al-Azdi al-Sulami al-Naysaburi better known as Hamdan, Abu ʾl-Hasan (d. 264/877–8) 138, 384
Ahmad b. Yusuf al-Khayyat 381
Ahmad b. Zakariya 111, 220
Ahnaf al-Hamadhani 298
al-Ahnaf b. Qays b. Muʿawiya b. Husayn al-Murri al-Saʿdi al-Minqari al-Tamimi (d. ca 72/691–2) 253–4
Ahwaz 114, 193
al-Ahwazi *see* ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan
ʿAʿisha 145, 151, 188, 197, 241, 257, 269, 292, 320, 344
al-Ajlah, Yahya b. ʿAbdallah b. Hujayya al-Kindi, Abu Hujayya (d. ca 145/762) 129, 344
Al-Ajurri *see* Abu Bakr al-Ajurri or Ibrahim al-Ajurri
al-Akhfash *see* Ahmad b. ʿImran b. Salama
al-ʿAkki *see* Abu Muqatil al-ʿAkki
al-ʿAlaʾ b. ʿAbdallah al-Hadrami (d. 21/641–2 or later) 366
al-ʿAlaʾ b. Zayd 148
al-ʿAlaʾ b. Ziyad b. Matar b. Shurayh al-ʿAdawi al-Basri, Abu Nasr (d. 94/712–13) 401
Aleppo 258
Alexandria 278, 375
ʿAli b. ʿAbd al-Hamid al-Jadaʿiri al-Halabi 221
ʿAli b. ʿAbd al-Rahim al-Wasiti *see* al-Qannad, Abu ʾl-Hasan
ʿAli b. ʿAbdallah al-Azdi al-Bariqi, Abu ʿAbdallah b. Abi ʾl-Walid 297
ʿAli b. ʿAbdallah al-Baghdadi *see* ʿAli b. ʿAbdallah b. Muhammad al-Baghdadi
ʿAli b. ʿAbdallah al-Basri 198
ʿAli b. ʿAbdallah b. Muhammad al-Baghdadi, Abu ʾl-Hasan (d. ca 380/990) 350
ʿAli b. Abi ʿAli b. ʿUtba b. Abi Lahab 167
ʿAli b. Abi Muhammad al-Tamimi 378
ʿAli b. Abi Talib (killed in 40/661) 131
ʿAli b. Abi Talib 197–8, 254, 262, 263, 313, 354, 396
ʿAli b. Ahmad b. ʿAbdan al-Ahwazi, Abu ʾl-Hasan (or Abu ʾl-Husayn, d. 415/1024) 111, 122, 125, 128, 138, 145, 148, 149, 151, 155, 157, 161–2, 167, 174, 179, 188, 197, 205, 213, 220, 229, 232, 237, 252, 257, 264, 273, 292, 303, 325–6, 335, 343–6, 356, 367
ʿAli al-ʿAttar *see* ʿAli b. al-Hasan b. Jaʿfar al-ʿAttar
ʿAli al-Azdi *see* ʿAli b. ʿAbdallah al-Azdi
ʿAli b. Bakkar al-Basri al-Zahid, Abu ʾl-Hasan (d. ca 199/814–5) 141
ʿAli b. Bakran 157
ʿAli b. Bashran *see* ʿAli b. Muhammad b. ʿAbdallah b. Bashran
ʿAli b. Bundar b. al-Husayn al-Sayrafi/al-Sirafi (al-Sufi), Abu ʾl-Hasan (d. 359/969–70) 221, 284, 324
ʿAli b. al-Fudayl b. ʿIyad al-Tamimi (d. 174/790–1) 259
ʿAli b. Harb b. Muhammad b. ʿAli al-Mawsili, Abu ʾl-Hasan (d. 260/873–4) 30, 152
ʿAli b. Harun 378
ʿAli b. al-Hasan 173
ʿAli b. al-Hasan b. Jaʿfar al-ʿAttar al-Bazzaz al-Makhrami al-maʿruf bi-Ibn al-ʿAttar, Abu ʾl-Husayn (d. 376/986) 131
ʿAli b. al-Hasan b. Musa al-Hilali al-Darabjirdi, Abu ʾl-Hasan b. Abi ʿIsa (d. 269/883) 228
ʿAli b. Hubaysh 155
ʿAli b. al-Husayn 138, 161
ʿAli b. al-Husayn b. ʿAli b. Abi Talib, known as Zayn al-ʿabidin (d. between 92/710 and 99/717) 92
ʿAli b. Husayn al-Arrajani 159
ʿAli b. Ibrahim b. Ahmad 384
ʿAli b. Ibrahim al-Haddad, Abu ʾl-Husayn 44
ʿAli b. Ibrahim al-Husri *see* al-Husri, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ibrahim
ʿAli b. Ibrahim al-Qadi 159
ʿAli b. Ibrahim al-Shaqiqi 220

ʿAli b. Ibrahim al-ʿUkbari 145
ʿAli b. ʿIsa b. Dawud b. al-Jarrah (d. 334/946) 23, 117
ʿAli b. ʿIsa b. Mahan (d. 195/810) 31
ʿAli b. Jahdam *see* ʿAli b. ʿAbdallah b. al-Hasan b. Jahdam
ʿAli b. Khashram b. ʿAbd al-Rahman b. ʿAtaʾ b. Hilal 25
ʿAli b. Muhammad 38
ʿAli b. Muhammad b. ʿAbdallah b. Bashran al-Muʿaddil al-Umawi, Abu ʾl-Husayn (d. 415/1024) 232, 275
ʿAli b. Muhammad b. Ahmad b. al-Hasan al-Misri, Abu ʾl-Hasan (d. 338/950) 18, 61, 186, 231–2, 301
ʿAli b. Muhammad al-Dallal 22
ʿAli b. Muhammad b. Mihruya al-Qazwini, Abu ʾl-Hasan 60, 311–12
ʿAli b. Muhammad al-Misri *see* ʿAli b. Muhammad b. Ahmad b. al-Hasan
ʿAli b. Muhammad b. Muhammad b. ʿUqba al-Shaybani, Abu ʾl-Hasan 312
ʿAli b. Musa b. Jaʿfar al-Rida, Abu ʾl-Hasan (d. 203/818) 21–3
ʿAli b. Musa al-Taharti, Abu ʿAddallah (321/933) 130
ʿAli b. Mushir al-Qurashi al-Kufi, Abu ʾl-Hasan (d. 189/804–5) 161
ʿAli b. Muslim 382–3
ʿAli b. al-Muwaffaq al-Baghdadi, Abu ʾl-Hasan (d. 265/878–9) 354, 402
ʿAli b. al-Nahhas al-Misri 158
ʿAli al-Qawwal 72
ʿAli al-Razi 145
ʿAli b. Razin, Abu ʾl-Hasan 54
ʿAli b. Sahl b. al-Azhar al-Isbahani, Abu ʾl-Hasan (d. 307/919–20) 54–5, 195
ʿAli b. Saʿid al-Thaghri [al-Massisi] 73, 220
ʿAli b. Saʿih 356, 387
ʿAli b. Salim 372
ʿAli b. Shahmardhan 150
ʿAli b. Tahir 354
ʿAli b. ʿUbayd 331
ʿAli b. ʿUmar b. Ahmad b. Mahdi b. Masʿud al-Hafiz al-Daraqutni, Abu ʾl-Hasan (d. 385/995) 20, 238
ʿAli b. Yaʿqub b. Suwayd al-Warraq 380
ʿAli b. Yazid al-Faraʿidi, Abu ʾl-Hasan 128, 138, 162
ʿAli b. Zayd b. Judʿan al-Rawi 118
ʿAllus al-Dinawari 316
Allusion (ishara) 398
ʿAlqama b. Marthad al-Hadrami al-Kufi, Abu ʾl-Harith 344
ʿAlqama b. Qays b. ʿAbdallah b. Malik b. ʿAlqama al-Nakhaʿi al-Kufi, Abu Shubayl (d. 61/680–1 or later) 161
ʿAlwan b. ʿAlwan *see* Abu ʿAmr b. ʿAlwan
al-Aʿmash *see* Sulayman b. Mihran
al-ʿAmili, Bahaʾ al-din *see* Bahaʾ al-din al-ʿAmili
ʿAmir b. ʿAbd Qays (= ʿAmir b. ʿAbdallah b. ʿAbd Qays al-ʿAnbari) (d. 41–60/661–680) 195, 376, 388
ʿAmir b. Abi ʾl-Furat 142
ʿAmir b. Saʿd b. Abi Waqqas al-Zuhri al-Madani (d. 104/722–3) 209
ʿAmmar b. Rajaʿ 363
ʿAmmar b. Yasir b. ʿAmir al-Kinani al-Madhhiji, Abu ʾl-Yaqzan (killed in 37/657) 335, 339
ʿAmmi (Uncle) al-Bastami/al-Bistami, Abu ʿImran Musa b. ʿIsa al-maʿruf bi-ʿAmmi 32–3, 271, 341, 387
ʿAmr 212
ʿAmr b. ʿAbdallah al-Basri, Abu ʿUthman 226
ʿAmr b. Dinar al-Makki al-Jumahi al-Athram, Abu Muhammad (d. 125–126/742–744) 64, 229
ʿAmr b. Marzuq al-Bahili al-Basri, Abu ʿUthman (d. 224/838–9) 367
ʿAmr b. Qays al-Mulaʿi al-Kufi, Abu ʿAbdallah (d. 146/763–4) 242
ʿAmr b. Sinan 178
ʿAmr b. ʿUtba b. Farqad al-Sulami al-Kufi (killed in 32/652–3) 384
ʿAmr b. ʿUthman b. Kurayb b. Ghusas al-Makki, Abu ʿAbdallah (d. probably 291/904) 28, 50, 54, 67, 98, 212, 238, 289, 341
ʿAmram (ʿImran) 355
Anas b. ʿIyad al-Laythi al-Madani, Abu Damra (d. 200/815–16 or earlier) 232
Anas b. Malik b. al-Nadr b. Damdam b. Zayd al-Najjari al-Khazraji, Abu Hamza (d. ca 91–93/709–711) 111, 125, 149, 157, 161, 174, 179, 197, 213, 220, 232, 249, 252, 273, 275, 303, 312, 325, 340, 343, 345
[al-]Anbar 392
al-ʿAnbari, Abu ʾl-Hasan *see* ʿUmar b. Wasil al-Basri
Angel(s) 12, 60, 91, 106–7, 109, 127, 171, 191, 203, 206, 216, 221, 228, 235, 245, 275–6, 308, 338, 389, 393, 399–401
see also Gabriel, Israfil, ʿIzraʿil, Malik, Michael, Ridwan
al-Anmati *see* Abu ʿUmar ʿAli b. Muhammad b. ʿAli b. Bashshar b. Salman or Ishaq b. Ibrahim b. Abi Hassan
Annihilation *see* Self-Annihilation [in God]
al-Ansari 13
al-Antaki *see* ʿAbdallah b. Khubayq or Ahmad b. ʿAsim or Abu ʿUmar al-Antaki
Antioch 41, 243
al-Aqtaʿ *see* Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ or Abu Yaʿqub al-Aqtaʿ
Arabia 55, 255
ʿArafat (plain) 111, 178, 375
Armenia 67
Arrajan 71

al-Arrajani *see* Abu Saʿid al-Arrajani
Asaf b. Barakhya 360
Ascension to heaven (al-miʿraj) 8, 101, 212
Ascetic (zahid; pl. zuhhad) 17
Ascetic 18, 21, 135, 174, 254, 256, 322, 376
Asceticism *see* "Abstention" (zuhd)
al-Ashʿari, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ismaʿil (d. 324/935–6) 362
Ashʿarite(s) 9, 11, 270, 358, 362
al-Ashʿath b. Qays b. Maʿdikarib al-Kindi, Abu Muhammad (d. ca 40/660–1) 262
ʿAsim b. Bahdala (or ʿAsim b. Abi ʾl-Najud) al-Asadi al-Kufi, Abu Bakr (d. 127/744–5 or 128/745–6) 178, 392
Asmaʾ b. Kharija b. Hisn b. Hudhayfa al-Fazari (d. ca 66/685–6) 258
al-Asmaʿi, Abu Saʿid ʿAbd al-Malik b. Qurayb b. Asmaʿ (d. ca 213/828) 172
Aspirant/[Sufi] novice (murid) 4, 49, 59, 68, 113, 213–17, 296, 305, 383, 394, 398, 402–16
ʿAsqalan/Ashkelon 374
al-Asqati *see* al-ʿAbbas b. Fadl al-Asqati
ʿAtaʾ b. Abi Maymuna Maniʿ al-Basri, Abu Muʿadh (d. 131/748–9) 197
ʿAtaʾ al-Azraq 379
ʿAtaʾ b. al-Saʿib b. Malik al-Thaqafi, Abu ʾl-Saʿib (d. 136/753–4) 335
ʿAtaʾ al-Salami al-ʿAbdi al-Basri (d. ca 140/796) 401
ʿAtaʾ b. Yasar al-Hilali al-Madani, Abu Muhammad (d. 107/725–6) 151, 155
al-ʿAtawi, Abu Bakr 45
ʿAtiyya b. Saʿd b. Junada al-ʿAwfi al-Jadali al-Kufi, Abu ʾl-Hasan (d. 111/729–30, possibly later) 242
Attachment(s) [to this world] (ʿalaqa(t)) 290, 300
Attacks (bawadih/hujum) 100
al-ʿAttar *see* Abu ʾl-Husayn b. Ahmad al-ʿAttar *or* Nasr b. Muhammad b. Ahmad *or* Abu Hatim al-ʿAttar al-Basri orʿAli b. al-Hasan b. Jaʿfar al-ʿAttar.
Awareness of God (muraqaba) 202–5, 213, 245
Awe (hayba) 81, 82, 93, 143, 234, 270, 312, 322–3, 333, 349, 359
ʿAwf b. Abi Jamila al-ʿAbdi al-Hajari al-Basri, Abu Sahl (d. 146/763–4 or 147/764–5) 173
ʿAwf b. Malik b. Nadla al-Jushami al-Kufi, Abu ʾl-Ahwas 264, 281, 393
Awlas 357
al-Awlasi *see* Abu ʾl-Harith al-Awlasi
ʿAwn b. ʿAbdallah b. ʿUtba b. Masʿud al-Hudhali (d. ca 115/733) 355
Aws 344
al-Awzaʿi, Abu ʿAmr ʿAbd al-Rahman b. ʿAmr b. Yuhmid (d. 157/774) 401
ʿAyyash b. Abi ʾl-Sawh 197, 215
ʿAyyash b. Muhammad b. Hatim 393
Ayyub b. Abi Tamima Kaysan al-Sakhtiyani al-Basri (d. ca 131/748, possibly earlier) 398
al-Aʿzab *see* Ibrahim b. ʿAli al-Aʿzab
al-Azdi *see* Shaqiq al-Balkhi

B

Backbiting (ghiba) 52, 139, 172–7, 219, 356
Bad/poor manners (suʾ al-khuluq/suʾ al-adab) 58, 60, 72, 159, 288, 295, 394
Baghdad 4–6, 8–11, 21–9, 42, 44–8, 50–1, 53–4, 60–5, 68, 73, 82, 86, 105, 130, 134, 153, 165, 168, 169, 174, 226, 232–3, 239, 246, 249, 251, 258, 264, 275, 278, 280–1, 294–6, 305, 308, 318, 342, 350, 352, 362, 369, 376–7, 381–2, 389–92
Baghshur 46
Baʿja b. Abdallah b. Badr al-Juhani (d. before 101/719–20, possibly 100/718–19) 122
Bakr b. ʿAbd al-Rahman 377
Bakr b. Sulaym al-Sawwaf 150
Bakran b. Ahmad al-Jili 372
Bakran al-Dinawari, Jaʿfar b. Nusayr (servant of al-Shibli) 61, 316
Balaam 147
Al-Baladhuri, Abu Muhammad *see* Ahmad b. Ibrahim b. Hashim
Balkh 18, 31, 37, 48, 53, 342, 371
Banu Shayba 150, 319
Baqi b. Makhlad b. Yazid al-Qurtubi, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 276/889) 279–80
al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad b. al-Tayyib b. Muhammad b. Jaʿfar b. al-Qasim (d. 403/1013) 358
Baraʾ b. ʿAzib b. al-Harith b. ʿAdi al-Madani, Abu ʿUmara (d. 72/691–2) 344
Barber 318, 369
al-Bardhaʿi (or al-Bardaʿi) *see* Abu Bakr al-Bardhaʿi or Abu ʾl-Najm al-Muqriʾ or Ahmad b. Muhammad b. ʿAli b. Harun or al-Husayn b. Safwan b. Ishaq
al-Barusi, Abu ʾl-Hasan Salm b. al-Hasan 42
Bashshar b. Ibrahim al-Numayri 252
Basil *see* Sweet Basil
Basra 8, 13, 27, 34, 41, 42, 117, 127–8, 131, 154, 158, 246, 255, 263, 304, 319, 341, 353, 369, 374, 375–7, 380, 389, 397, 403
Bastam/Bistam 38, 93, 127
Baydaʾ 337–8
Bazaar/Market-place (suq) 23, 40, 47, 61, 119, 163, 182, 184, 244, 259, 382
al-Bazzaz *see* ʿAbd al-Rahim b. ʿAli al-Bazzaz or Abu Hamza al-Baghdadi or ʿAli b. al-Hasan b. Jaʿfar al-ʿAttar or Hamza b. al-ʿAbbas al-Bazzaz or al-Husayn b. Shujaʿ b. al-Hasan
Beard 19, 30, 61, 64, 162, 268, 305, 316–19, 352
Bedouin (Bedouins) 97, 171, 179, 192, 259, 265, 267, 302, 346, 389–91

Beloved *see* Lover
al-Bikandi *see* Muhammad b. Muhammad b. al-Ashʿath
Bilal al-Khawwa 26
Bilal b. Rabah al-Habashi, Abu ʿAbdallah (d. 20/641, maybe earlier) 166, 188, 313
Bilqis (the Queen of Sheba) 360
Bishr b. ʿAbd al-Malik 275
Bishr b. al-Hakam b. Habib b. Mihran al-ʿAbdi al-Naysaburi, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 238/852–3 or 237/851–2) 209
Bishr b. al-Harith b. ʿAbd al-Rahman b. ʿAtaʾ b. Hilal al-Hafi, Abu Nasr (d. 227/842) 25–7, 41, 53–4, 130–1, 137, 140, 145, 156, 160, 165, 175, 179, 185, 209, 231, 260, 263–4, 283, 305, 313, 378, 380, 384, 389, 396, 401–3
Bishr b. Musa al-Asadi 128, 138, 149
Breath (nafas) 105–6
Buʿath 344
Bukhara 39
al-Bukhari, Muhammad b. Ismaʿil *see* Muhammad b. Ismaʿil b. Ibrahim b. Mughira
Bunan b. ʿAbdallah al-Baghdadi al-Misri 284
Bunan b. Muhammad b. Hamdan b. Hamdan b. Saʿid al-Hammal, Abu ʾl-Hasan (d. 316/928) 57, 185
Bundar b. al-Husayn b. Muhammad b. Muhallab al-Shirazi al-Arrajani, Abu ʾl-Husayn 71, 329, 349
Buraq 195
Burd b. Sinan al-Shami al-Dimashqi, Abu ʾl-ʿAlaʾ (d. 135/752–3) 175
Bushanj 42
al-Bushanji, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ahmad b. Sahl (d. 348/953) 6, 69–70, 116, 244, 259, 309
al-Busri, Abu ʿUbayd *see* Abu ʿUbayd al-Busri
Byzantine(s) 21, 146, 147, 173, 278, 379, 381, 390

C

Cairo 20
Camel 73, 163, 179, 180, 196, 259, 297, 298, 327, 345–6, 389–91
Camel-driver (hidaʾ) 340, 343
Canonical prayer (salat) 386, 388, 401
Central Asia 8, 30, 132
Certain knowledge (ʿilm al-yaqin) *see* Certainty
Certainty (yaqin) 107, 194–6, 285
Character traits/Moral character (akhlaq) 3, 20, 56, 90, 109, 119, 123, 172, 199, 238, 244, 248, 252–7, 282, 286–7, 289, 293–4, 300, 347, 370, 401
Chivalrious/gallant ones (fityan) 136, 237–42
Chivalry (futuwwa) 39, 69, 70, 90, 227, 237–42, 303
Christian/Christianity 2, 147, 188, 238, 252, 280, 373, 387, 414
Clothing 97, 154, 167, 181–2, 264, 282–3, 351–2, 366, 375, 385
Companionship (suhba) 302–6
Concealment (satr) 96, 97, 220, 224, 324
Contemplation/Self-scrutiny (fikr; tafakkur) 112, 193, 234, 251, 271, 403
Contentment/Satisfaction (qanaʿa/rida) 77–9, 175–7, 282, 290
Contraction (qabd) 79–82, 108, 275

D

al-Dabari, Abu Yaʿqub Ishaq b. Ibrahim b. ʿAbbad 232
al-Dabbas *see* Abu ʿAbdallah al-Dabbas
al-Dabili, Abu Muhammad 314
al-Dahhaq b. Makhlad b. al-Dahhak b. Muslim b. al-Dahhak al-Shaybani al-Basri, Abu ʿAsim al-Nabil (d. 211–13/826–29) 345
al-Dallal *see* ʿAli b. Muhammad al-Dallal
al-Damaghani *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Damaghani or Abu ʾl-Hasan al-Damaghani or Abu ʾl-Husayn al-Damaghani.
Damascus 35, 39, 47, 65, 68, 132, 159, 379–80, 392
Dandanaqan 42
al-Dandanaqani *see* Mansur b. ʿAmmar
Daniq *see* Money
al-Daqqaq, Abu ʿAli al-Hasan b. ʿAli b. Muhammad (d. 405/1015) 7, 13, 22, 24–6, 28, 29, 36, 44, 45, 58, 61, 62, 75–6, 78–80, 84–5, 87, 92, 96, 101, 104, 105–6, 113–14, 118, 120, 123–5, 131, 135, 137–8, 141–6, 151, 154, 156–8, 160, 162, 180–2, 195, 198–9, 202–3, 207–15, 217–18, 220–3, 228–32, 234, 237, 244, 247–8, 252, 258, 264–7, 269–71, 273, 277–9, 282–5, 292–4, 296–8, 303–5, 311, 320, 324, 328–30, 332, 334, 336–41, 342, 347–8, 351, 356, 359, 371, 385–6, 394–9, 403, 406
Daran 35
al-Darani, Abu Sulayman ʿAbd al-Rahman b. Ahmad b. ʿAtiya (d. 215/830) 35, 39, 41, 113, 121, 130, 135, 136, 145, 159, 162, 165, 170, 175, 183–4, 197, 207–9, 215, 222–3, 227, 235, 303, 323, 348, 355, 379, 386–7, 401–2
al-Daraqutni al-Hafiz *see* ʿAli b. ʿUmar b. Ahmad b. Mahdi
al-Darraj *see* Abu ʾl-Husayn al-Darraj
David 18, 116, 155, 170–1, 190, 199, 225, 231–2, 236, 334, 336, 338, 346, 394
Dawnings (tawaliʿ) 99–100
al-Dawraqi *see* Bashir b. ʿUqba
Dawud b. Muʿadh 158
Dawud b. Nusayr al-Taʿi al-Kufi, Abu Sulayman 22, 29, 140, 156, 301, 305, 399
Dawud al-Zahiri, Abu Sulayman b. ʿAli b. Khalaf al-Isbahani (d. 270/884) 48
al-Daybuli *see* Abu Musa al-Daybuli or Jaʿfar al-Daybuli

al-Daylami, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad 243
Death 19, 208–10, 213, 226, 230, 235, 269, 312–19, 338, 393
Deeds/Actions/Works 109, 113, 139, 146, 174, 189, 192, 197, 211, 216–25, 266, 278–9, 284, 290, 293–4, 304, 365, 410
Demavend 61
Desire/Passion (irada; shahwa; shawq, ʿishq) 119, 123, 145, 156–60, 170, 184–6, 192–3, 206, 213–16, 224–9, 286–7, 326, 326, 328, 322, 415
Devil *see* Iblis
Dhakwan al-Samman *see* Abu Salih Dhakwan
Dhat ʿIrq 158
Dhu ʾl-Nun al-Misri, Abu ʾl-Fayd Thawban b. Ibrahim al-Ikhmimi (d. 245/860) 7, 10, 12, 19–20, 27, 33, 47, 51–3, 78, 93, 115–16, 120–1, 123, 125–6, 136, 140, 144, 148, 167, 168, 176, 180–1, 194, 197–8, 204, 208, 211, 217, 221, 225–6, 233, 235, 239, 254, 283, 287, 291, 295–6, 305, 308, 314, 319, 322–4, 333, 347, 350–1, 371–3, 376–7, 388, 390, 397
Dhu ʾl-Qarnayn 363
al-Dimashqi *see* Abu ʾl-Qasim ʿAbdallah b. Muhammad al-Dimashqi
Dinar *see* Money
al-Dinawari *see* ʿAbdallah al-Dinawari or Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad al-Dinawari *or* Abu ʾl-Hasan b. al-Saʿigh *or* Ahmad al-Aswad *or* Bakran al-Dinawari *or* al-Duqqi, Abu Bakr *or* al-Hasan al-Qazzaz *or* ʿIsa al-Qassar or al-Kisaʿi, Abu Bakr *or* Mimshadh al-Dinawari.
Direct tasting *see* Tasting (dhawq)
Dirham *see* Money
Discernment (waraʿ) 77, 86, 285
Distance (buʿd) 103–5
Dream (manam; hulm) 392–403
Drinking (dhawq) *see* Tasting (shurb)
Drunk/Drunkard 93–4, 153, 223, 313–15
Drunkenness (sukr) 93–4
al-Duqqi, Abu Bakr Muhammad b. Dawud al-Dinawari (d. 366/977, possibly earlier) 51, 57, 68, 69, 86, 215, 230, 286, 288, 304, 316, 346

E

Ecstasy (wajd; tawajud; wujud) 3–4, 83–6, 93, 108, 234, 247, 290, 310, 313–15, 337–9, 348–9, 351, 354–7, 412
Effeminate man (muhannath) 154, 175
Ego *see* Soul
Egypt 7, 19–20, 27, 49, 57, 59, 62, 66, 130, 169, 185, 212, 262, 317, 319, 375, 386, 388, 390
Elijah (Ilyas) *see* al-Khadir/al-Khidr
Enoch 191
Envy (hasad) 171–2, 412
Erasure (mahw) 96, 104, 291
Essence of certainty (ʿayn al-yaqin) *see* Certainty
Euphrates 374, 378, 392, 403
Eve 394
Expansion (bast) 79–82, 108, 275

F

al-Fadl b. ʿIsa b. Aban al-Raqashi al-Basri, Abu ʿIsa 205
al-Fadl b. Sadaqa 155
Faith (iman) 194, 201–3, 209, 226, 242, 266, 268, 293
al-Faraʿidi *see* ʿAli b. Yazid al-Faraʿidi
Farakhk 297
Farghana 58
al-Farghani, Abu ʾl-ʿAbbas *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Farghani
al-Farghani, Abu Bakr (320/932) 43, 46
al-Farghani, Abu Jaʿfar Muhammad b. ʿAbdallah 128, 182, 237, 251, 282, 405
Faris b. ʿIsa al-Dinawari al-Baghdadi, Abu ʾl-Qasim (or Abu ʾl-Tayyib) (d. ca 340/951) 235, 308, 338
al-Farisi *see* Abu ʿAbdallah al-Farisi or Abu ʿAli al-Farisi or Abu ʾl-Husayn al-Farisi or al-Tamastani, Abu Bakr al-Farisi
al-Farraʾ *see* Muhammad b. Ahmad b. Hamdun
Fars 71, 261, 374
Fath b. Saʿid al-Mawsili, Abu Nasr (d. 220/835) 225, 382, 411
Fath b. Shakhraf b. Dawud b. Muzahim al-Kissi, Abu Nasr (d. 273/887) 41
Fatima, daughter (bint) of Muhammad (d. 11/632–2) 92, 157, 191, 228
Fatima, sister (ukht) of Abu ʿAli al-Rudhabari 284, 314, 385
Fatima, Umm ʿAli *see* Umm ʿAli Fatima
Fayruz/Firuz 332
al-Fazari *see* Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad
Fear (khawf and taqwa) 93, 103, 112, 125–30, 142–50, 156, 157, 164, 170, 192–4, 204, 227, 233, 270, 273, 286, 359, 361–2, 402
al-Firyabi *see* Jaʿfar b. Muhammad al-Firyabi or Muhammad b. Yusuf b. Waqid
Fish 132, 159, 196, 369, 370, 373, 378, 382–3
Fixity *see* Stability (tamkin)
Flashes (lawamiʿ) 99–100, 242–3, 330, 355
Freedom (hurriya) 229–31
Friend(s) of God (wali, pl., awliyaʾ) 124, 142, 151, 168, 182, 186, 238, 267–73, 281, 283, 341, 347, 357–63, 372–7, 383–7, 392
Friendship with God (wilaya) 268–70, 322, 341, 358
al-Fudayl b. ʿIyad b. Masʿud b. Bishr al-Tamimi al-Yarbuʿi al-Khurasani, Abu ʿAli (d. 187/803) 18, 20–1, 138, 142, 144, 157, 162–3, 165, 209, 221, 229, 237, 253, 256, 259, 376

Fustat 20, 388–90
al-Fuwati *see* Abu ʾl-Hasan b. ʿAbdallah al-Fuwati

G

Gabriel (angel) 12, 36, 147, 149, 150, 180, 203, 220, 235, 275–6, 325–6
Gallant ones *see* Chivalrious ones
Garment(s), *see* Clothing
Gehenna, *see* Hell
Generosity/Munificence (sakhaʾ; jud) 227–8, 253, 257–64, 286, 290
al-Ghallabi 226
Ghassan b. ʿUbayd b. Abi ʿAtika Tarif b. Salman 111
Ghaylan b. ʿAbd al-Samad 179
Ghaylan b. Jarir al-Miʿwali al-Azdi al-Basri (d. 129/746–7) 252
al-Ghitrifi, Abu Muhammad (probably a mistaken rendition of the name of Abu Ahmad Muhammad b. Ahmad b. al-Husayn b. al-Qasim b. al-Ghitrif al-Ribati al-Jurjani al-ʿAbdi, d. 377/987) 392
Ghulam Khalil = Ahmad b. Muhammad b. Ghalib b. Khalid b. Mirdas al-Bahili al-Basri, better known as Ghulam Khalil (d. 275/888–9) 258
Glimmers (lawaʿih) 78, 99–100
[Divine] Gnosis (maʿrifa) 5–6, 108, 275, 319–25, 333, 413
[Divine] Gnostic (ʿarif) 106, 123, 135, 136–40, 142, 218, 236, 294–5, 309, 320–5, 331, 338, 361, 413
Good manners/Proper behavior (adab) 2–3, 138, 141, 183, 198, 274, 292–6, 303, 404, 413
Gratitude/Gratefulness (shukr) 188–93, 286

H

Habib al-ʿAjami, Abu Muhammad b. Muhammad (d. 156/772) 186, 375, 380, 396–7
Habib al-Maghribi 72
al-Habir 55
al-Haddad *see* Abu Hafs al-Naysaburi or ʿAli b. Ibrahim al-Haddad or Abu Jaʿfar al-Haddad or al-Hasan al-Haddad
Hadith 24–5, 156, 201, 215, 278
Hadramawt 262
Hafs b. ʿAsim b. ʿUmar b. al-Khattab 210
Hafs b. ʿUmar al-ʿUmari 356
al-Hajabi, *see* ʿAbdallah b. ʿAbd al-Wahhab al-Hajabi
al-Hajari, Ibrahim, *see* Ibrahim b. Muslim al-ʿAbdi
al-Hajjaj b. Furafisa 158
Hajjaj b. Muhammad al-Missisi al-Aʿwar, Abu Muhammad (d. 206/821–2) 297
al-Hajjaj b. Yusuf al-Thaqafi (d. 95/714) 173, 376
al-Hajjaji, Abu ʾl-Husayn (or Abu ʾl-Hasan) Muhammad b. Muhammad b. Yaʿqub b. al-Hajjaj al-Naysaburi (d. 368/978–9) 26
al-Hakam b. ʿAbd al-Muttalib 258
al-Hakam b. Aslam 213
al-Hakam b. Hisham (b. al-Hakam) b. ʿAbd al-Rahman al-Thaqafi al-Kufi, Abu Muhammad 134
al-Hakam b. Musa (b. Abi Zuhayr Shirzad al-Baghdadi; d. ca 232/847) 111
al-Hakam b. Nafiʿ al-Bahrani *see* Abu ʾl-Yaman al-Hakam b. Nafiʿ
al-Hakim al-Tirmidhi *see* al-Tirmidhi, Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli or al-Warraq, Abu Bakr Muhammad
al-Hallaj, al-Husayn b. Mansur (killed in 309/922) 6–8, 14, 56, 128, 146, 158, 231, 247, 253, 289–90, 329–30, 341
Hamdun al-Qassar, Abu Salih b. Ahmad b. ʿUmara (d. 271/884–5) 63, 166, 179, 180, 183, 189, 282, 290, 313
Hamid al-Aswad 235, 378–9, 384
Hamid al-Laffaf *see* Hamid b. Mahmud b. Harb
Hamid b. Mahmud b. Harb al-Naysaburi al-Laffaf, Abu ʿAli (d. 266/976–7) 36
Hammad al-Khayyat 269
Hammad b. Salama b. Dinar al-Basri, Abu Salama (d. 167/784) 178
Hammad b. Zayd b. Dirham al-Jahdami al-Basri al-Azraq, Abu Ismaʿil (d. 179/795–6) 306, 335, 377
Hammam b. Munabbih 325
Hamza b. al-ʿAbbas al-Bazzaz, Abu Ahmad 264, 280–1, 392–3
Hamza b. ʿAbdallah al-ʿAbbadani, Abu Habib: Sahl al-Tustari bei 34
Hamza b. ʿAbdallah al-ʿAlawi al-Husayni, Abu ʾl-Qasim 367–8
Hamza b. Yusuf b. Ibrahim b. Musa b. Ibrahim al-Sahmi al-Jurjani, Abu ʾl-Qasim (d. 428/1036–7 or 427/1035–6) 134, 174, 222, 268–9, 274, 279, 306, 334, 389–91
Hanbalite(s) 9–10, 308–9
Haniʾ b. ʿAbd al-Rahman b. Abi ʿAbla al-ʿUqayli 220
Harb b. Shaddad al-Yashkuri al-Basri, Abu ʾl-Khattab (d. 161/777–8) 264
al-Harbi *see* Abu Bakr al-Harbi or Ibrahim b. Ishaq b. Bashir or Mansur b. Ahmad al-Harbi
Harim b. Hayyan b. Malik al-ʾAbdi al-Azdi (d. ca 26/646) 366
al-Harith b. Abi Usama *see* al-Harith b. Muhammad b. Abi Usama
al-Harith b. Muhammad b. Abi Usama al-Tamimi (d. 282/896) 343
al-Harith al-Muhasibi *see* al-Muhasibi, Abu ʿAbdallah al-Harith
Harith b. Shihab 171
Haritha b. Suraqa b. al-Harith b. ʿAdi b. Malik al-Ansari (killed at Badr in 2/624) 230

Harun, Abu Hamza b. al-Mughira b. Hakim al-Bajali al-Razi 356
Harun b. Maʿruf al-Marwazi al-Khazzaz al-Darir, Abu ʿAli (d. 231/845–6) 232
Harun b. Muhammad al-Daqqaq 158
Harun al-Rashid, caliph (r. 170–193/786–809) 133, 401
al-Hasan b. al-ʿAbbas 257
al-Hasan b. ʿAbdallah b. Saʿid al-ʿAskari, Abu Ahmad (d. 382/993) 21
al-Hasan b. ʿAlawayh (ʿAlluya) *see* al-Hasan b. ʿAli b. Muhammad b. Sulayman
al-Hasan b. ʿAli 32, 167, 285, 287
al-Hasan b. ʿAli b. Abi Talib, Abu Muhammad (d. 49/669–70, possibly later) 262, 313
al-Hasan b. ʿAli b. Muhammad b. Sulayman al-Qattan, better known as Ibn ʿal-Alawayh (ʿAlluya), Abu Muhammad (d. 298/911) 130, 209
al-Hasan b. ʿAmr b. al-Jahm al-Sabiʿi (or al-Shiʿi), Abu ʾl-Husayn (d. 288/901) 161, 384
al-Hasan b. ʿArafa b. Yazid al-ʿAbdi al-Baghdadi al-Muʿaddib, Abu ʿAli (d. 257/870–1) 390
al-Hasan al-Basri, Abu Saʿid b. Abi ʾl-Hasan Yasar (d. 110/728) 132–3, 136, 157, 161, 174, 220, 235, 254, 275, 294, 397, 401
al-Hasan al-Haddad 227, 244, 248
al-Hasan b. Hammad b. Fadala 334–5
al-Hasan (or al-Husayn) b. al-Harith al-Ahwazi 340, 344
al-Hasan b. ʿIsam al-Shaybani 396
al-Hasan b. Khalid 148
al-Hasan al-Khayyat 185
al-Hasan b. Musa 325
al-Hasan al-Qazzaz al-Dinawari 119, 354
al-Hasan b. Rashiq al-ʿAskari, Abu Muhammad (d. 370/980) 20
al-Hasan b. Safwan 150
al-Hasan al-Sawi 164
al-Hasan (al-Husayn), brother (akhu) of Sinan 183
Hashim b. Khalid 145
Hashim b. al-Qasim b. Muslim, *see* Abu ʾl-Nadr Hashim b. al-Qasim
al-Hasnuyi, *see* Ahmad b. ʿAli b. al-Hasan
Hassan b. Abu Sinan b. Abi Awfa al-Tanukhi (d. probably 180/796–7) 133
Hatim al-Asamm, Abu ʿAbd al-Rahman b. ʿUnwan (d. 237/851–2) 30–1, 36–7, 40, 137, 145, 147, 170, 179, 215, 254
Haytham b. Kharija al-Khurasani al-Marwazi, Abu Muhammad (d. 227/842) 233, 325
Heart (qalb) 97–8, 106–10, 112–18, 121, 123–5, 135–7, 139–42, 144–5, 149–50, 156, 161–6, 168, 171–2, 175, 189–90, 214–16, 218, 220–3, 225–9, 231–4, 236, 244–6, 248–9, 257, 266–7, 270, 274–6, 279, 282–3, 285–7, 294–5, 297–8, 310–12, 315–18, 320–2, 327–8, 330–1, 334–6, 347–8, 354–6, 367–9, 393, 402, 406–13, 416
Hell 38, 77, 92, 155, 160–1, 173, 179, 191, 208, 256–7, 332, 339, 398, 402
Hellfire *see* Hell
Hereafter ([al-]akhira) 135, 143, 144, 150, 155, 156–8, 166–7, 175, 184, 193, 194, 201, 222, 226–30, 238, 270, 282, 288, 294, 308–9, 312, 323–5, 343, 359, 362, 398, 406, 416
[al-]Hijaz 173, 317, 343, 385, 391
Hilal b. Ahmad 10
Hilal b. Muhammad 284
al-Hilali *see* ʿAli b. al-Hasan b. Musa
al-Hira 62, 271, 387
al-Hiri, Abu ʿUthman Saʿid b. Ismaʿil b. Saʿid b. Mansur al-Razi (d. 298/910) 45–6, 49, 62, 67, 69, 78–9, 113, 117, 121, 130, 132, 135–6, 143, 145, 157, 181, 189–90, 193, 198, 209, 216, 221, 227, 233, 236, 244, 256, 296–8, 318–19, 335–6, 338, 341, 349
Hisham b. ʿAbd al-Malik al-Bahili al-Tayalisi al-Basri, Abu ʾl-Walid (d. 227/841) 157, 213
Hisham al-Kattani 325
Hisham b. ʿUrwa b. al-Zubayr b. al-ʿAwwam al-Asadi, Abu ʾl-Mundhir (d. 145–7/762–5) 344
Holy war (jihad) 118, 125, 173, 381, 399
Hope (rajaʾ) 19, 93, 112, 146, 148–50, 179, 204, 273, 312, 412
al-Hubab b. Muhammad al-Tustari 344
Hud (prophet) 218
Hudhayfa b. Qatada al-Marʿashi (d. 207/822–3) 129, 161, 187, 220–1
Hudhayfa b. al-Yaman (d. 36/656) 220
Humayd b. Abi Humayd al-Khuzaʿi al-Basri al-Tawil, Abu ʿUbayda (d. 143–1 or 142/759–60) 213, 232, 342–3
Humayd al-Tusi (d. 210/825–6) and Dawud al-Taʿi 29
Humayyim b. Humam/Hammam 334
Humility (khushuʿ) *see* Modesty (tawaduʿ)
Hunger (juʿ) 157–9, 211
al-Husayn b. ʿAbdallah b. Saʿid, Abu ʿAbdallah 155
al-Husayn (al-Husayn) b. Ahmad al-Farisi 383, 391–2
al-Husayn b. Ahmad b. Jaʿfar al-Razi better known as Ibn al-Baghdadi, Abu ʿAbdallah (d. 404/1014) 49, 57, 130, 219, 253, 284, 292, 347, 369
al-Husayn b. ʿAli 117
Husayn b. ʿAli al-Qirmisini 169
al-Husayn b. ʿAlluya 38, 118
al-Husayn al-Ansari 337
al-Husayn b. Hurayth *see* Abu ʿAmmar Al-Husayn b. Hurayth
al-Husayn b. Ismaʿil *see* al-Mahamili, Abu ʿAbdallah
al-Husayn b. Jaʿfar 288

al-Husayn al-Maghazili *see* al-Maghazili, al-Husayn
al-Husayn b. Mansur *see* al-Hallaj
al-Husayn b. Muhammad b. Bahram al-Tamimi al-Muruwadhi, Abu Muhammad (d. 213/828–9) 364
al-Husayn b. Muhammad b. Musa b. Khalid b. Salim al-Azdi (d. 348/959–60) 321
al-Husayn b. Muhammad b. Zayd, Abu ʿAli 392
al-Husayn b. Safwan b. Ishaq b. Ibrahim al-Bardhaʿi, Abu ʿAli (d. 340/952) 232
al-Husayn b. Shujaʿ b. al-Hasan b. Musa al-Sufi al-Mawsili al-Bazzaz, Abu ʿAbdallah (d. 423/1032) 280
al-Husayn b. Yahya al-Shafiʿi 28, 169, 191, 196, 197, 236, 325
al-Husayn b. Yusuf al-Qazwini, Abu ʿAli 285, 287
al-Husri, Abu ʿAbdallah 287, 411
al-Husri, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Ibrahim al-Basri (d. 371/981) 73, 291, 298, 308, 348, 406

I

Iblis (Devil; Satan) 13, 36, 43, 53, 56, 64, 70, 106, 138, 144, 147, 160, 161, 171, 190, 221, 236, 282, 305, 344, 356, 370, 388, 393–5, 397, 401, 406
Ibn ʿAbbas *see* ʿAbdallah b. ʿAbbas
Ibn Abi ʾl-Dunya, Abu Bakr ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿUbayd b. Sufyan al-Qurashi (d. 281/894) 27, 150, 233
Ibn Abi Hassan al-Anmati *see* Ishaq b. Ibrahim b. Abi Hassan
Ibn Abi ʾl-Hawari, Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Maymun (d. 230/844–5) 35, 39, 46, 129, 145, 159, 165, 175, 184, 193, 207, 209, 212, 215, 222, 227, 294, 303, 321, 348, 355, 386, 401
Ibn Abi Hazim *see* ʿAbd al-ʿAziz b. Ali Hazim
Ibn Abi Qammash 229, 335
Ibn Abi Sadaqa 306
Ibn Abi Shaykh *see* Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Zakariya
Ibn ʿAlawayh (ʿAlluya) *see* al-Hasan b. ʿAli b. Muhammad b. Sulayman
Ibn al-Anbari, Abu Bakr Muhammad b. al-Qasim b. Muhammad b. Bashshar (d. 328/940) 246
Ibn al-Aʿrabi, Abu Saʿid Ahmad b. Muhammad b. Ziyad b. Bishr al-ʿAnazi (d. 341/952) 66–7, 164, 310, 402
Ibn ʿAtaʾ *see* Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʾl-ʿAbbas b. Muhammad b. Sahl b. ʿAtaʾ or Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʿAbdallah al-Rudhabari
Ibn al-ʿAttar *see* ʿAli b. al-Hasan b. Jaʿfar al-ʿAttar
Ibn ʿAwn *see* ʿAbdallah b. ʿAwn
Ibn Bakawayh (Bakuya), Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAbdallah al-Shirazi al-Sufi (d. 428/1037) 70, 160
Ibn al-Barqi (not to be confused with the better known Abu Bakr b. al-Barqi, Ahmad b. Abdallah b. ʿAbd al-Rahim al-Zuhri al-Misri, d. 270/884) 249
Ibn Batta *see* ʿUbaydallah b. Muhammad
Ibn Bunan *see* Abu ʾl-Husayn b. Bunan
Ibn Faris *see* Abu ʾl-Husayn b. Faris
Ibn Fatik, *see* Ibrahim b. Fatik
Ibn Furak *see* Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. Furak
Ibn al-Fuwati 353
Ibn Jahdam *see* ʿAli b. ʿAbdallah b. al-Hasan b. Jahdam
Ibn al-Jallaʾ, Abu ʿAbdallah Ahmad b. Yahya al-Baghdadi al-Shami (d. 306/918) 40, 41, 47, 51–2, 59, 62, 68, 130, 135, 144, 284, 286, 291, 351, 371, 381, 398
Ibn Jurayj *see* ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAziz b. Jurayj
Ibn al-Karnabi, Abu Jaʿfar 317
Ibn Kasib 118
Ibn al-Katib, Abu ʿAli al-Hasan b. Ahmad (d. ca 340/951–2) 65, 72, 249
Ibn Khadrawayh *see* Ahmad b. Khadrawayh (Khidruya) al-Balkhi
Ibn Khafif, Abu ʿAbdallah Muhammad b. Khafif al-Dabbi al-Shirazi (d. around 371/981) 28, 48, 55–6, 70, 107, 135, 156, 208, 286, 337
Ibn al-Khashshab *see* Abu ʾl-ʿAbbas b. al-Khashshab
Ibn Khubayq *see* ʿAbdallah b. Khubayq
Ibn Kullab, Abu Muhammad ʿAbdallah b. Saʿid al-Qattan (d. 240/854 or later) 405
Ibn Lahiʿa, *see* ʿAbdallah b. Lahiʿa
Ibn Makhlad, *see* Muhammad b. Makhlad b. Hafs
Ibn al-Maliki 186
Ibn Masruq *see* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. Muhammad b. Masruq or Muhammad b. Masruq
Ibn Masʿud, Abu ʿAbd al-Rahman ʿAbdallah b. Masʿud b. Ghafil al-Hudhali (d. 32/653) 140, 171, 226
Ibn Milhan, ʿAbdallah b. Qatada 345
Ibn Miqsam *see* Abu ʾl-Hasan Ahmad b. Muhammad b. al-Hasan b. Yaʿqub
Ibn al-Mubarak *see* ʿAbdallah b. al-Mubarak
Ibn al-Muʿtazz, Abu ʾl-ʿAbbas ʿAbdallah b. Muhammad (d. 296/909) 172
Ibn Nujayd *see* Ismaʿil b. Nujayd
Ibn al-Qattan *see* ʿAbdallah b. ʿAdi b. ʿAbdallah
Ibn Rashiq *see* al-Hasan b. Rashiq
Ibn al-Saʿigh *see* Abu ʾl-Hasan b. al-Saʿigh
Ibn Salim *see* Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Salim or ʿAli b. Salim *or* Muhammad b. Ahmad b. Salim.
Ibn al-Sammak 141
Ibn al-Sammak, Abu ʾl-ʿAbbas Muhammad b. Sabih (d. 183/799–800) 22–3, 387

Ibn al-Sammak, Abu ʿAmr ʿUthman b. Ahmad b. ʿAbdallah b. Yazid al-Daqqaq (d. 344/955) 275
Ibn Sayyar *see* al-Sayyari, Abu ʾl-ʿAbbas
Ibn Shadhan *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Ibn Shahin 12
Ibn Shihab *see* al-Zuhri, Muhammad b. Muslim b. ʿUbaydallah
Ibn Shubruma *see* ʿAbdallah b. Shubruma.
Ibn Sirin, Abu Bakr Muhammad (d. 110/728) 127, 148, 173, 226, 294, 306
Ibn Surayj, Abu ʾl-ʿAbbas *see* Abu ʾl-ʿAbbas Ahmad b. ʿUmar b. Surayj
Ibn Tahir *see* Abu Bakr ʿAbdallah b. Tahir al-Abhari
Ibn Tulun *see* Ahmad b. Tulun
Ibn ʿUmar *see* ʿAbdallah b. ʿUmar b. al-Khattab
Ibn ʿUyayna *see* Sufyan b. ʿUyayna
Ibn Wahb *see* ʿAbdallah b. Wahb b. Muslim
Ibn al-Wasiti *see* Abu ʿAbdallah al-Ramli
Ibn Yazdaniyar *see* Abu Bakr al-Husayn b. ʿAli b. Yazdaniyar
Ibn Ziyad, Abu Ismaʿil 238
Ibn Zizi, Abu Yaʿqub 114, 348
Ibrahim b. ʿAbdallah (b. Hatim al-Harawi, Abu Ishaq, d. 244/858–9?) 162
Ibrahim b. Adham b. Mansur, Abu Ishaq (d. ca 162/778–9) 18–19, 119, 127–9, 131, 141, 152, 166, 173, 188, 232, 254–6, 271, 281, 283, 297, 303–5, 373–4, 377–80, 384
Ibrahim b. Ahmad al-Maristani, Abu Ishaq 56, 176, 351
Ibrahim b. Ahmad b. Muhammad b. Rajaʾ al-Fazari 281
Ibrahim b. Ahmad b. Muhammad al-Tabari, Abu Ishaq 384
Ibrahim b. Ahmad b. al-Muwallad al-Raqqi, Abu Ishaq (d. 342/953–4) 284–5, 301, 367
Ibrahim b. Ahmad al-Tabari *see* Ibrahim b. Ahmad b. Muhammad al-Tabari
Ibrahim al-Ajurri al-Saghir al-Baghdadi, Abu Ishaq 375
Ibrahim b. al-Ashʿath 229
Ibrahim b. Bashshar b. Muhammad al-Khurasani, Abu Ishaq (d. ca 240/854–5) 18
Ibrahim al-Dabbagh al-Shirazi 71
Ibrahim b. Dawha al-Ribati al-Harawi, Abu Ishaq 225
Ibrahim b. Fatik b. Saʿid al-Baghdadi, Abu ʾl-Fatik 11, 136, 163, 195, 330–1
Ibrahim b. Firas 34
Ibrahim al-Hajari *see* Ibrahim b. Muslim al-ʿAbdi
Ibrahim al-Harbi *see* Ibrahim b. Ishaq b. Bashir
Ibrahim b. al-Harith 334
Ibrahim b. Ishaq b. Ibrahim b. Bashir b. ʿAbdallah al-Baghdadi al-Harbi, Abu Ishaq (d. 285/898) 63
Ibrahim b. al-Junayd, Abu Ishaq (d. ca 260/873–4) 263
Ibrahim b. Khalid b. Abi ʾl-Yaman *see* Abu ʾl-Thawr Ibrahim b. Khalid
Ibrahim al-Khawwas, Abu Ishaq b. Ahmad b. Ismaʿil (d. 291/904) 56, 182, 350, 373, 378
Ibrahim al-Maristani *see* Ibrahim b. Ahmad al-Maristani
Ibrahim b. Miqsam 168
Ibrahim b. Muhammad b. al-Harith 160
Ibrahim b. Muhammad b. al-Haytham 226
Ibrahim b. Muhammad al-Maliki 386
Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Muzakki al-Naysaburi, Abu Ishaq (d. 362/973) 30
Ibrahim b. Muslim al-ʿAbdi al-Kufi, Abu Ishaq al-maʿruf bi-ʾl-Hajari 182
Ibrahim b. al-Muwallad *see* Ibrahim b. Ahmad b. al-Muwallad
Ibrahim al-Nakhaʿi *see* Ibrahim b. Yazid (b. Qays) b. al-Aswad
Ibrahim al-Qassar *see* al-Raqqi, Abu Ishaq Ibrahim
Ibrahim al-Raqqi *see* Ibrahim b. Ahmad b. al-Muwallad or al-Raqqi, Abu Ishaq Ibrahim
Ibrahim al-Ribati *see* Ibrahim b. Dawha
Ibrahim (b.) Shayba (Sitanba) al-Harawi, Abu Ishaq 225, 387
Ibrahim b. Shayban al-Qirmisini, Abu Ishaq (d. ca 300/912) 54, 66–7, 145, 164, 169, 266, 304, 383
Ibrahim al-Utrush 155
Ibrahim b. Yahya 384
Ibrahim b. Yazid b. Qays b. al-Aswad b. ʿAmr al-Nakhaʿi, Abu ʿImran (d. 96/814) 132, 161
Idris 390
ʿImran b. Musa al-Isfanji 134
Inconstancy (talwin) 100–2
India 200, 333
Innermost self/Innermost secret (sirr) 106, 110, 123–4, 142–3, 150, 162, 179–80, 184–5, 188, 194, 199, 203, 205, 214–15, 218, 223–5, 234–5, 243, 310–11, 313, 322, 372, 407
Insight (basira) 359
Intimacy (uns) 81–3, 104, 122–4, 146, 167, 227, 236, 271, 285, 323, 327
Intoxication (sukr) 93–4, 332
see also Drunkeness
Inward *see* Outward
Iram 85
Iran 7, 11, 21, 34, 37, 51–2, 54, 61, 71, 127, 239, 247, 261, 277, 315, 367, 382
Iraq(is) 22–3, 29, 43, 57, 60, 206–8, 237, 248, 262, 271, 302, 387, 389, 391
ʿIsa b. Aban b. Sadaqa, Abu Musa (d. 221/836) 57
ʿIsa b. Adam *see* Abu Musa ʿIsa b. Adam
ʿIsa b. Maryam *see* Jesus
ʿIsa al-Qassar al-Dinawari 299

ʿIsa b. Talha b. ʿUbaydallah al-Tamimi al-Madani, Abu Muhammad (d. 100/718–9) 142
ʿIsa b. Yunus b. Abi Ishaq ʿAmr al-Sabiʿi al-Hamdani al-Kufi, Abu ʿAmr (d. 188/803 or 191/806–7) 135
Isaac 168
ʿIsam b. Yusuf al-Balkhi (d. probably 215/830–31) 170
Isfahan/Isbahan 399
al-Isfanjani (or perhaps Isfijabi?), Abu Nasr Ahmad b. Saʿid 6
al-Isfanji *see* ʿImran b. Musa
al-Isfaraini *see* ʿAbd al-Malik b. al-Hasan al-Isfaraini, Abu Nuʿaym or Abu Tahir al-Isfaraini or al-Isfaraini, Abu Ishaq
al-Isfaraini, Abu ʾl-Ishaq Ibrahim b. Muhammad b. Ibrahim b. Mihran (d. 418/1027) 11, 358
Ishaq b. Ahmad 370
Ishaq b. Ibrahim 339
Ishaq b. Ibrahim b. ʿAbbad *see* al-Dabari, Abu Yaʿqub
Ishaq b. Ibrahim b. Abi Hassan al-Anmati, Abu Yaʿqub (d. 302/914) 35, 175
Ishaq b. Ibrahim al-Munqari 392
Ishaq b. ʿIsa b. Bint Dawud b. Abi Hind al-Qushayri 173
Ishaq b. Khalaf al-maʿruf bi-Ibn al-Tabib (d. ca 230/844–5) 129
Ishmael (prophet) 266, 394
Islam *see* Faith
Ismaʿil *see* Ishmael
Ismaʿil b. Abi Khalid al-Ahmasi (d. 146/763–4) 203, 222, 390
Ismaʿil b. ʿAmr b. Kamil 390
Ismaʿil b. ʿAyyash b. Sulaym al-ʿAnsi al-Himsi, Abu ʿUtba (d. 181/797–8 or 182/798–9) 233
Ismaʿil b. al-Fadl 171, 237, 356
Ismaʿil b. Jaʿfar b. Abi Kathir al-Ansari al-Zarqi, Abu Ishaq (d. 180/796–7) 213
Ismaʿil al-Makki *see* Ismaʿil b. Muslim al-Makki
Ismaʿil b. Masʿud al-Jahdari al-Basri, Abu Masʿud (d. 248/862–3) 179
Ismaʿil b. Muhammad b. Ismaʿil b. Salih b. ʿAbd al-Rahman al-Saffar al-Nahwi, Abu ʿAli (d. 341/952) 208, 390
Ismaʿil b. Muslim al-Makki al-Basri, Abu Ishaq 229
Ismaʿil b. Nujayd b. Ahmad b. Yusuf b. Khalid, Abu ʿAmr al-Sulami al-Naysaburi (d. 366/976–7) 40, 46, 67, 69, 113, 119, 211, 245, 356
Ismaʿil b. ʿUlayya, Abu Bishr (d. 193/809) 345
Ismaʿil b. Zakariya b. Murra al-Khulqani, Abu Ziyad (d. 173/789–90, possibly 174/790–91) 175
Ismaʿil b. Ziyad al-Taʿi (al-Sakuni?, d. 247/861–2) 30
Ismaʿil b. Zurara 335
Israel 133, 147, 338, 351, 364, 371, 374
Israfil (angel) 228
Istakhr 374
al-Istakhri *see* ʿAbdallah b. Ahmad al-Istakhri or Abu ʿAmr (or ʿUmar or ʿImran) al-Istakhri *or* Yahya al-Istakhri
Iyas b. Muʿawiya b. Qurra al-Basri al-Muzani, Abu Wathila (d. 121/739 or 122/740) 173
ʿIzraʿil (the angel of death) 60

J

Jabala b. Suhaym al-Taymi al-Kufi (d. 125 or 126/742–4) 259, 351
Jabir b. ʿAbdallah b. ʿAmr b. Haram b. Thaʿlaba al-Khazraji al-Salami (d. probably 78/697–8) 167, 175, 233
Jabir al-Rahbi 374
Jacob 156, 168, 202, 352
Jaʿfar b. Ahmad b. Muhammad al-Muqriʾ al-Razi, Abu ʾl-Qasim (d. 378/988–9) 159, 216
Jaʿfar al-Daybuli 389
Jaʿfar al-Hadhdhaʿ, Abu Muhammad (d. 341/952–3) 374
Jaʿfar b. Hanzala al-Bahrani 256
Jaʿfar al-Khawwas *see* Jaʿfar b. al Qasim al-Khawwas *or* Jaʿfar b. Muhammad al-Khawwas
Jaʿfar al-Khuldi *see* Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr
Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr, Abu Muhammad al-Khuldi (d. 348/959–60) 12–14, 24, 28, 35–7, 51, 68, 81, 170, 174, 181–2, 196–7, 211, 216, 246, 251, 289, 298, 303, 308, 340, 368, 370
Jaʿfar b. Muhammad al-Sadiq (d. 148/765) 12, 241, 277
Jaʿfar b. Muhammad b. Shakir al-Baghdadi, Abu Muhammad al-Saʿigh (d. 279/893) 280
Jaʿfar b. Mujashiʿ 134
Jaʿfar b. Nusayr *see* Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr
Jaʿfar b. al-Qasim al-Khawwas 224, 378
Jaʿfar al-Sadiq *see* Jaʿfar b. Muhammad al-Sadiq
Jaʿfar b. Sulayman 160
al-Jahiz, Abu ʿUthman ʿAmr b. Bahr b. Mahbub al-Kinaʿi (255/868–9) 397
Jahm al-Raqqi 86
al-Jalajili al-Basri 293
al-Janbi, Abu Zurʿa *see* Abu Zurʿa al-Janbi
al-Jannabi, Abu Tahir Sulayman b. Abi Saʿid (d. 332/943–4) 55
Jarir b. ʿAbdallah b. Jabir al-Bajali, Abu ʿAmr (d. 51/671 or later) 203
Jarir b. Hazim (b. Zayd) b. ʿAbdallah b. Shujaʿ al-Azdi al-ʿAtaki al-Basri, Abu ʾl-Nadr (d. 175/791–2) 364
al-Jawhari, Abu ʾl-Qasim *see* Abu ʾl-Qasim al-Jawhari
al-Jawhari, Muhammad b. al-Husayn 10
Jealousy (*ghayra*) 264–8
Jerusalem 127–8, 195, 208, 373

Jesus (ʿIsa) 133, 147, 228, 296, 364, 396
Jew(s) 148, 165, 250–2, 319, 375, 389
(al-)Jibal (province) 52
Jinn (spirits) 5, 82–3, 138, 141, 182, 231, 346
Job 202, 296
Joseph (Yusuf) 90–1, 101, 168, 202, 227, 337
Joy 108
al-Judi (mountain) 162
al-Junayd, Abu ʾl-Qasim b. Muhammad b. al-Junayd (d. 297/910) 4–7, 9, 11–14, 22–4, 28, 35, 39, 43–7, 49, 51–2, 54–65, 67–8, 79, 81–4, 89, 92, 98, 107, 114–15, 118, 124, 128–9, 135–7, 145, 161, 164, 168, 170–1, 174–5, 178, 184, 189–91, 194–5, 197, 204, 208–9, 215–16, 219–21, 223–4, 229, 231, 236–8, 248–9, 251–2, 255, 258, 274, 282, 285, 289–90, 294–7, 303–5, 308–10, 312–14, 316–18, 322–4, 328–33, 338–40, 347–8, 350–2, 361, 369–71, 373–4, 376–8, 385, 389, 404–5
Junayd al-Hajjam (the Cupper) 29
Jurayj (Gregorius) 363–4
al-Jurayri, Abu Muhammad Muhammad b. al-Husayn (d. 311/923–4) 4, 25, 43, 55, 69–72, 84, 123, 128, 199, 203–5, 209–11, 213, 223, 227, 236, 241, 250–3, 255, 283, 289, 291, 294, 308, 312, 319, 324, 355, 398
al-Juzi *see* Muhammad b. ʿAli al-Juzi
al-Juzjani, Abu ʿAli al-Hasan b. ʿAli 213, 218, 271

K

[al-]Kaʿba 19, 49, 64, 132, 152–4, 165, 196, 200, 278, 318–19, 353, 372, 378, 380–4, 410
Kahmas, Abu Muhammad b. al-Husayn al-Hamadhani 132
Kamil b. Talha al-Jahdari al-Basri, Abu Yahya (d. 231/845–6) 273
al-Karini/al-Karnabi 283, 317
al-Karnabi *see* al-Karini
Karramiyya 9–10
Kathir b. Hisham al-Kilabi al-Raqqi, Abu Sahl (d. probably 207/911) 134
al-Kattani, Abu Bakr Muhammad b. ʿAli b. Jaʿfar (d. 322/934) 49–50, 64, 126, 137, 176, 180, 212, 215, 234, 243, 253, 279, 287, 290, 298–301, 304, 325, 329, 333, 381–2, 387, 395, 400, 402
Kerbela 208
Khadija 157
al-Khadir/al-Khidr 18, 26, 124, 177, 181, 340, 363, 385–9, 391
al-Khadir, Abu ʾl-ʿAbbas 374
Khalaf b. Tamim, Abu ʾl-Ahwas 306
Khalaf b. al-Walid 149
Khalid b. ʿAbdallah b. Safwan 233
Khalid b. Yahya 179
Khalid b. Yazid al-Jumahi al-Basri, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 139/ 756–7) 203, 273
Khalid b. Zayd b. Kulayb *see* Abu Ayyub al-Ansari
Kharija b. Musʿab b. Kharija al-Khurasani al-Sarakhsi (d. 168/785) 151
al-Kharraz, Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad al-Razi (d. before 310/922–3) 57
al-Kharraz, Abu Saʿid Ahmad b. ʿIsa al-Baghdadi (d. 277/890–1) 13, 18, 52–3, 56, 60, 64–6, 82, 133, 181, 186, 196, 205, 221, 243, 249, 253, 272, 282, 290, 292, 311, 313, 319, 325, 334, 349, 354, 371, 377, 402
al-Kharraz, Ahmad b. ʿAli 196–7
Kharw 247
al-Khashshab *see* Abu Sahl al-Khashshab al-Kabir
al-Khassaf *see* Abu Jaʿfar al-Khassaf
al-Khattabi *see* Abu ʾl-Harith al-Khattabi
al-Khawwas *see* Abu Sulayman al Khawwas *or* Bilal al-Khawwas *or* Jaʿfar b. Muhammad al-Khawwas *or* Jaʿfar b. al-Qasim al Khawwas *or* Ibrahim al-Khawwas
Khayr al-Nassaj, Muhammad b. Ismaʿil al-Samarri (d. 322/934) 60–1, 183, 251, 355, 371, 385
Khaythama b. ʿAbd al-Rahman b. Abi Sabra al-Juʿfi al-Kufi (d. ca 80/699–700) 193
Khazraj 344
al-Khidr 124, 177, 181
Khubayb b. ʿAbd al-Rahman b. Khubayb b. Yasaf al-Ansari al Khazraji al-Madani, Abu ʾl-Harith (d. 132/749–50) 210
al-Khudri, Abu Saʿid Saʿd b. Malik b. Sinan al-Khazraji (d. ca 74/693) 118, 125, 155, 163, 210, 242
al-Khuldi, Jaʿfar *see* Jaʿfar b. Muhammad b. Nusayr
Khurasan(ians) 5, 11, 20–1, 30, 36–9, 44–5, 58, 69–70, 72, 160, 173, 206, 237, 240, 256, 391
Khuzistan 381–2
al-Kudaymi *see* Muhammad b. Yunus b. Musa
Kufa 22, 41, 60, 63, 91–2, 124, 187–8, 201, 262, 296, 310–12, 387
Kuradabadh 39
Kurdistan 162
Kurz b. Wabra, Abu ʿAbdallah (d. 110/728–9) 399

L

Laughter 151, 175, 402
[Divine] Law (*Shariʿa*) 3, 17, 20, 293–5, 371, 405, 414–15
Layla 139, 329
al-Layth 278
al-Layth b. Saʿd b. ʿAbd al-Rahman al-Fahmi al-Misri, Abu ʾl-Harith (d. 175/791) 262, 346
Lebanon 73, 267, 301, 377
Lights (*lawaʿih*) 78, 99, 245, 252, 271–2, 276, 323, 334, 407

Lion(s) 57, 186, 205–6, 236, 366–8, 374, 378–9, 384, 387–9
Listening to music (*samaʿ*) 342–56, 408
Longing *see* Passionate longing and Desire
Love (*mahabba; hubb*) 7, 313–17, 325–38
Lover/Beloved (*muhibb/habib*) 106, 142–3, 150, 187, 199, 200, 208–9, 279, 286–7, 290, 302–3, 313–14, 317–19, 327–33, 334–5, 350
al-Lukam (or Lukkam) 169, 243
Luqman 255
Lust *see* Passion and Desire

M

Maʿbad (probably Maʿbad b. ʿAbdallah b. Ukaym al-Juhani, murdered in 83/702–3) 171
al-Madaʾin 51
al-Maghazili, ʿAbdallah 26, 47, 51
al-Maghazili, Abu ʿAli al-Asamm al-Baghdadi 351, 384
Maghrib(i) 64, 351
al-Maghribi *see* Abu ʿAbdallah al-Maghribi *or* Abu ʿUthman al-Maghribi *or* Habib al-Maghribi
Magian(s) 151, 238, 257
al-Mahamili, Abu ʿAbadallah al-Husayn b. Ismaʿil b. Muhammad b. Ismaʿil b. Saʿid b. Aban al-Dabbi (d. 330/941) 26
Mahfuz b. Mahmud al-Naysaburi (d. 303/915–6 or 304/916–7) 143, 284
Maidens of Paradise (*houries*) 206, 349, 355, 381, 398
Majnun 329
Makhlad b. al-Husayn al-Azdi al-Muhallabi al-Basri (d. 191/806–7) 158, 285
Makhul b. Abi Muslim Shuhrab al-Shami al-Hudhali, Abu ʿAbdallah (d. 112–119/730–737) 175, 222, 313
al-Makhzumi, Muhammad b. al-Hasan 185–6
al-Malamati *see* Muhammad b. Ahmad al-Malamati
Malamatiyya 38, 39, 42, 44–5, 63
Malik (angel) 397
Malik b. Anas b. Malik b. Abi ʿAmir al-Asbahi al-Himyari, Abu ʿAbdallah (d. 179/795) 150, 210, 262–3, 280–1, 325–6, 342–3, 397
Malik b. Dinar, Abu Yahya (d. 131/748–9 or earlier) 131, 148, 152, 160, 255, 275, 286, 298–9, 339, 395, 399
Malik b. Masʿud 124
Malik b. Mighwal b. ʿAsim b. Ghaziya b. Haritha al-Kufi, Abu ʿAbdallah (d. 159/776, possibly earlier) 145
Maʿmar b. Rashid al-Azdi al-Basri, Abu ʿUrwa (d. 152/769 or 153/770) 138, 232, 325
Manbij 258
Manliness (*muruwa*) 176–7, 237–8
Mansur b. ʿAbdallah (al-Dhuhli or al-Isbahani; possibly the same as Mansur b. ʿAbdallah b. Khalid) 31–2, 38, 44, 62, 63–4, 66, 71, 85, 114, 119–21 123–4, 150, 178, 223, 224, 246, 271–3, 282, 285–7, 309–10, 329, 331–2, 357, 379
Mansur b. ʿAbdallah al-Dimarti al-Isbahani, Abu ʾl-Hasan 357
Mansur b. ʿAbdallah b. Khalid b. Ahmad al-Khalidi al-Dhuhli, Abu ʿAli (d. ca 400/1009–10) 8, 14, 19, 62, 63–4, 85, 114, 119–21, 123, 150, 168, 187
Mansur b. Abi Muzahim Bashir al-Turki al-Baghdadi, Abu Nasr (d. 235/850) 392
al-Mansur, Abu Jaʿfar (caliph; r. 136–158/754–775) 133, 308
Mansur b. Ahmad al-Harbi 181–2
Mansur b. ʿAmmar al-Dandanaqani, Abu ʾl-Sari (d. 225/839–40) 42, 153–4
Mansur al-Faqih *see* Mansur b. Muhammad b. Ibrahim al-Faqih
Mansur b. Khalaf al-Maghribi 96–7, 146–7, 240, 285, 295, 303, 308, 315, 368, 374, 398–9
Mansur al-Maghribi *see* Mansur b. Khalaf al-Maghribi
Mansur b. Muhammad b. Ibrahim al-Faqih, Abu Nasr 37, 231
Mansur b. al-Muʿtamir b. ʿAbdallah b. Rabiʿa al-Kufi, Abu ʿAttab (d. 132/749–50) 222–4
al-Maraghi *see* Abu Muhammad al-Maraghi
Mardawayh al-Saʿigh *see* ʿAbd al-Samad b. Yazid al-Saʿigh
Marhum b. ʿAbd al-ʿAziz b. Mihran al-ʿAttar al-Umawi, Abu Muhammad (d. 188/803–4) 334, 339
al-Maristani *see* Ibrahim b. Ahmad al-Maristani
Market-place *see* Bazaar
Maʿruf b. Fayruz al-Karkhi, Abu Mahfuz (d. 200/815–6) 21–3, 130, 155, 255, 277, 289–90, 305–6, 338, 378, 380–1, 392
Marw/Merv 8, 20, 25, 42, 58, 68, 141, 298
Marwan b. Muʿawiya b. al-Harith b. Asmaʾ b. Kharija al-Fazari al-Kufi, Abu ʿAbdallah (d. 193/808–9) 149, 257
al-Marwazi, Abu Zayd *see* Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdallah b. Muhammad al-Marwazi
Mary 133, 363–4, 396
al-Masʿudi *see* ʿAbd al-Rahman b. ʿAbdallah b. ʿUtba
Maymun al-Ghazzal, Abu ʿAbdallah 30
al-Mayyafariqini *see* Abu ʾl-Azhar al-Mayyafariqini
al-Mazabili *see* Abu Yaʿqub al-Mazabili
Mecca 9, 17–18, 20–1, 33, 35, 41, 49, 57, 60–1, 67–9, 72, 86, 117–18, 130, 132, 154, 158, 182–8, 191, 195–6, 200, 212, 243, 249–50, 255, 262, 284, 287, 298, 301–2, 313, 316–19, 333, 343, 369–70, 376, 378, 381–3, 389, 391, 397, 401
Medina 17, 71, 164–5, 188, 241, 249, 258, 275–6, 302, 316, 342, 360, 372–4, 385, 389, 398
Meditation (*tafakkur; fikr; fikra*) *see* Contemplation/Self-scrutiny

Meshhed 54, 247
Mesopotamia 162
Michael (angel) 147
al-Mihrijani *see* Ahmad b. Muhammad b. Ibrahim
Mimshadh al-Dinawari (d. 299/911–2) 59, 140, 185, 214, 314, 317, 347, 354
Mimshadh b. Saʿid al-ʿUkbari, Abu ʿAli 335
Mina 376
Minjab b. al-Harith b. ʿAbd al-Rahman al-Tamimi al-Kufi, Abu Muhammad (d. 231/845–6) 188
al-Miqdad b. ʿAmr b. Thaʿlaba b. Malik al-Kindi, Abu Maʿbad yuʿrafu bi-Ibn al-Aswad (d. 33/653–4) 228
Miracle [of a friend of God]/Divine grace (*karama*) 218, 270, 357–8
Modesty (*tawaduʿ*)/Humility (*khushuʿ*) 19, 161–6, 170, 215, 270, 277, 279, 286, 322–3, 349, 410
[Mystical] Moment (*waqt*) 75–7, 96, 100–1, 106, 141, 205–6, 265, 267, 274–5, 286, 289–90, 295–6, 320, 324, 349, 356, 370, 412, 415
Money 27, 37–8, 74, 132, 154, 165, 176, 182, 183, 185, 196, 241, 244, 257, 258–62, 277, 284, 287, 302, 304, 376, 380, 382, 401, 416
Monk(s) 122, 142, 236, 280, 373, 376, 415
Moral character (*khuluq*) 252–7, 289, 300, 370, 401
Moral character *see also* Character Traits
Moses (Musa) 18, 26, 94, 97, 101, 131, 163, 164, 172–3, 177, 190, 207, 217, 228, 235, 256, 276, 277, 283, 291, 299, 306, 337, 339, 351, 355–6, 363
Mosul 248
Muʿadh b. Jabal b. ʿAmr b. Aws b. ʿAʿid al-Ansari al-Khazraji, Abu ʿAbd al-Rahman (d. 18/639) 140–1, 144, 167, 232, 346
Muʿadh b. al-Muthanna 257
Muʿadh al-Nasafi 281
Muʿafa b. ʿImran b. Nufayl al-Azdi al-Mawsili, Abu Masʿud (d. 184–6/800–2) 26, 171
Muʿalla b. Mahdi 252
Muʿawiyya b. Abi Sufyan Sakhr b. Harb b. Umayya (ruled 41–60/661–680) 173, 208–9, 254, 263
al-Mubarrad *see* Muhammad b. Yazid b. ʿAbd al-Akbar
Mughira b. Abi Qurra ʿUbayd b. Qays al-Sadusi al-Basri 179
Muhammad/Prophet 4, 5, 12, 15–17, 20, 25, 28, 35, 39, 42–3, 44, 46, 52, 56, 59, 70–1, 73, 79, 85, 91–2, 97, 101, 103, 111, 125, 127–30, 132–4, 148–9, 152, 161, 164–5, 167, 171, 174, 178–83, 188, 190–3, 195, 197, 201–3, 206, 208–10, 212–13, 217–18, 220, 222–3, 226, 228, 230–2, 237, 246, 249, 252–5, 257, 265, 269, 270, 274–6, 280–1, 283–5, 292–3, 295–6, 302–3, 312–13, 325–6, 329–30, 334, 338–9, 343–4, 356–7, 360, 364, 367, 392, 395–6, 398, 401–2
Muhammad b. al-ʿAbbas 27
Muhammad b. al-ʿAbbas b. al-Dirafsh al-Dimashqi 165
Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz al-Marwazi, Abu Bakr 58
Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz the Muezzin (*al-muʿadhdhin*), Abu ʾl-Husayn 38
Muhammad b. ʿAbd al-Malik 226
Muhammad b. ʿAbd Rabbihi (al-Hadrami) 221, 275
Muhammad b. ʿAbd al-Rahman b. ʿUbayd al-Qurashi al-Tamimi, a client of the Al Talha tribe 142
Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab al-ʿAsqalani *see* Abu Qirsafa Muhammad
Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab b. Habib b. Mihran al-ʿAbdi al-Naysaburi al-Farraʿ, Abu Ahmad (d. 272/885–6) 226
Muhammad b. ʿAbdallah 9, 138, 157–8, 205, 232, 234, 243
Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-ʿAziz al-Tabari, Abu Bakr 49, 55, 288
Muhammad b. ʿAbdallah al-Farghani *see* al-Farghani, Abu Jaʿfar
Muhammad b. ʿAbdallah al-Khuzaʿi 337
Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan al-Waʿiz al-Razi, Abu Bakr (d. 376/986) 5–6, 9, 20, 22–5, 37, 43, 49, 68, 120, 138, 140, 155, 164, 169, 183, 199, 213–15, 222, 226–7, 232, 234, 243, 253, 264, 271–2, 308, 323, 325, 346, 356
Muhammad b. ʿAbdallah b. Mutarrif (or Matraf) 387
Muhammad b. ʿAbdallah al-Razi *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz
Muhammad b. ʿAbdallah b. Shadhan *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Muhammad b. ʿAbdallah al-Shirazi *see* Ibn Bakuya
Muhammad b. ʿAbdallah al-Sufi *see* Ibn Bakawayh/Bakuya
Muhammad b. ʿAbdallah al-Tabari *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-ʿAziz
Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿUbaydallah 158–61
Muhammad b. ʿAbdallah al-Waʿiz *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. Muhammad b. ʿAbd al-ʿAziz b. Shadhan
Muhammad b. ʿAbdun b. ʿIsa al-Qattan, Abu Bakr 185, 227
Muhammad b. Abi Bakr b. ʿAli b. ʿAtaʾ b. Muqaddam al-Muqaddami al-Thaqafi al-Basri, Abu ʿAbdallah (d. 234/848–9) 225–6
Muhammad b. Abi ʾl-Furat *see* Muhammad b. al-Furat
Muhammad b. Abi Humayd Ibrahim al-Ansari al-Zuraqi, Abu Ibrahim 173

Muhammad b. Ahmad 117
Muhammad b. Ahmad, Abu Bakr al-Qindili *see* Abu Bakr Muhammad b. Ahmad
Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdallah b. Muhammad al-Marwazi *see* Abu Zayd Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdallah
Muhammad b. Ahmad al-ʿAbdi 306
Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdus al-Hiri al-Muzakki al-ʿAdl, Abu Bakr 142–3, 226, 264, 393
Muhammad b. Ahmad al-Balkhi *see* Abu Bakr Muhammad b. Ahmad al-Balkhi
Muhammad b. Ahmad b. Dalawayh (Dalluya) al-Daqqaq, Abu Bakr 142, 215, 221
Muhammad b. Ahmad al-Farisi *see* Abu ʾl-Husayn al-Farisi
Muhammad b. Ahmad b. Hamdan b. ʿAli b. ʿAbdallah b. Sinan al-Hiri al-Naysaburi, Abu ʿAmr (d. 376/987, possibly later) 45, 209
Muhammad b. Ahmad b. Hamdun, Abu Bakr al-Farraʾ (d. 370/980–1) 11, 49–50, 121, 126, 166–7, 233
Muhammad b. Ahmad b. Harun (al-ʿUdi?) 165
Muhammad b. Ahmad b. Harun al-ʿUdi 273
Muhammad b. Ahmad al-Isbahani 310
Muhammad b. Ahmad al-Juzjani 229
Muhammad b. Ahmad al-Malamati 46
Muhammad b. Ahmad al-Marwazi *see* Abu Zayd Muhammad b. Ahmad b. ʿAbdallah
Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Jaʿfar *see* Ibn al-Haddad
Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Sahl al-Sayrafi, Abu ʾl-Fadl (d. 347/958) 20, 180, 208, 322
Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Tamimi *see* Abu Hatim al-Sijistani
Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Yahya al-Sufi *see* Abu Hatim al-Sijistani al-Sufi
Muhammad b. Ahmad al-Najjar 298, 371, 411
Muhammad b. Ahmad b. al-Qasim 334
Muhammad b. Ahmad b. Sahl *see* Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Sahl
Muhammad b. Ahmad b. Saʿid al Razi al-Mukattib, Abu Jaʿfar 159, 193, 294, 321, 322
Muhammad b. Ahmad b. al-Sakan 242
Muhammad b. Ahmad al-Sufi *see* Abu Hatim al-Sijistani al-Sufi
Muhammad b. Ahmad b. Tahir al Sufi 201
Muhammad b. Ahmad al-Tamimi *see* Abu Hatim al-Sijistani
Muhammad b. Ahmad al-ʿUdi *see* Muhammad b. Ahmad b. Harun al-ʿUdi
Muhammad b. Ahmad b. Yahya *see* Abu Hatim al-Sijistani al-Sufi
Muhammad b. Ahmad b. Yaʿqub al-Tusi, Abu Nasr 226
Muhammad b. ʿAli b. ʿAbdallah b. Yaʿqub b. Ismaʿil al-Sulami, Abu ʾl-Hasan, yuʿrafu bi-ʾl-Hibri 143
Muhammad b. ʿAli al-ʿAlawi 159, 298, 329
Muhammad b. ʿAli al-Hafiz 13
Muhammad b. ʿAli al-Hibri *see* Muhammad b. ʿAli b. ʿAbdallah b. Yaʿqub
Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn 179
Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn al-Muqriʿ 381–2
Muhammad b. ʿAli al-Juzi (al-Jawzi), Abu ʿAbdallah 382
Muhammad b. ʿAli al-Kattani *see* al-Kattani, Abu Bakr Muhammad b. ʿAli
Muhammad b. ʿAli al-Marwazi *see* Muhammad b. ʿAli b. Shaqiq
Muhammad b. ʿAli b. Muhammad al-Mukharrimi 405
Muhammad b. ʿAli al-Nahawandi, Abu Mansur 144
Muhammad b. ʿAli al-Qassab *see* al-Qassab, Abu Jaʿfar
Muhammad b. ʿAli al-Takriti, Abu Bakr 387
Muhammad b. ʿAli al-Tirmidhi *see* al-Tirmidhi, Abu ʿAbdallah
Muhammad b. ʿAmmar al-Hamadani, Abu ʿAbdallah 289
Muhammad b. ʿAmr b. ʿAlqama b. Waqqas al-Laythi al-Madani, Abu ʿAbdallah (d. 144–5/761–3) 280
Muhammad b. ʿAmr b. ʿAtaʾ b. ʿAbbas b. ʿAlqama al-ʿAmiri al-Qurashi al-Madani, Abu ʿAbdallah 155, 181
Muhammad b. Ashras 320
Muhammad b. ʿAtiya 369
Muhammad b. ʿAwf b. Sufyan al-Taʿi al-Himsi, Abu Jaʿfar (d. 272–3/885–7) 365
Muhammad b. Ayyub 334
Muhammad b. Bakr b. ʿUthman al-Bursani al-Basri, Abu ʿAbdallah (d. ca 203/819) 344
Muhammad al-Baqir *see* Muhammad b. ʿAli b. al-Husayn b. ʿAli b. Abi Talib
Muhammad b. Bishr 158
Muhammad b. Dawud al-Dinawari *see* al-Duqqi, Abu Bakr Muhammad b. Dawud
Muhammad b. Dawud b. Sulayman al-Zahid al-Naysaburi (d. 342/953) 129
Muhammad b. al-Fadl b. al-ʿAbbas b. Hafs, Abu ʿAbdallah al-Balkhi (d. 319/931) 49, 120, 136, 290, 325, 330, 341–2, 382–3
Muhammad b. (al-)Fadl b. Jabir 111, 125, 161, 330
Muhammad b. al-Faraj b. ʿAbd al-Warith al-Baghdadi al-Qurashi al-Azraq, Abu ʿAbdallah (d. 236/850–1) 297
Muhammad b. Farhan 177, 339, 374
Muhammad b. Faris al-Farisi 385

Muhammad al-Farraʾ *see* Muhammad b. Ahmad b. Hamdun
Muhammad b. al-Furat al-Tamimi al-Kufi, Abu ʿAli 264
Muhammad b. Ghalib *see* Tamtam, Abu Jaʿfar
Muhammad b. Hamid b. Muhammad b. Ibrahim b. Ismaʿil al-Sulami al-Khurasani, Abu Ahmad 19, 38, 119, 123, 179
Muhammad b. Harun b. Humayd, Abu Bakr 269
Muhammad b. Harun al-Muqri 269
Muhammad b. al-Hasan *see* al-Shaybani, Abu ʿAbdallah
Muhammad b. al-Hasan 138, 145
Muhammad b. al-Hasan al-ʿAlawi 305
Muhammad b. al-Hasan al-ʿAsqalani 387
Muhammad b. al-Hasan al-Baghdadi *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Khashshab
Muhammad b. al-Hasan b. Khalid al-Baghdadi 216
Muhammad b. al-Hasan b. al-Khashshab *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Khashshab
Muhammad b. al-Hasan al-Mukharrimi *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Khahshsab
Muhammad b. al-Hasan b. Qutayba al-ʿAsqalani (d. 310/922–3) 129
Muhammad b. al-Hassan *see* Abu ʿUbayd al-Busri
Muhammad b. Hassan 266
Muhammad b. al-Husayn *see* al-Jawhari *or* Muhammad b. al-Husayn al-Baghdadi *or* Muhammad b. al-Husayn al-Bastami *or* Muhammad b. al-Husayn b. al-Hasan b. Khalil *or* Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad *or* Muhammad b. al-Husayn al-Qattan *or* al-Sulami, Abu ʿAbd al-Rahman
Muhammad b. al-Husayn al-ʿAlawi *see* Abu ʾl-Hasan al-Hamadhani al-ʿAlawi
Muhammad b. al-Husayn al-Baghdadi 43–4, 52–3, 251–2, 383–4
Muhammad b. al-Husayn al-Bistami 251
Muhammad b. al-Husayn b. al-Hasan b. al-Khalil, Abu Bakr 173
Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad b. al-Fadl al-Azraq al-Qattan, Abu ʾl-Husayn (d. 415/1024) 114–17, 136, 191, 205, 211–12, 215–16, 223–4, 227–33, 235–7, 243, 246, 249, 283–6, 294, 299, 301, 305, 308, 329–31, 338, 390
Muhammad b. al-Husayn al-Qattan, Abu Bakr (possibly, the same as above) 138, 390
Muhammad b. Ibrahim b. al-Fadl al-Hashimi 115, 231
Muhammad b. Ibrahim b. al-Harith b. Khalid al-Qurashi al-Taymi, Abu ʿAbdallah (d. 119/737–8) 209
Muhammad b. Ibrahim al-Ismaʿili, Abu Saʿid 173, 226
Muhammad b. ʿIsa 196
Muhammad b. Ismaʿil 36, 60
Muhammad b. Ismaʿil al-Farghani, Abu Bakr 298
Muhammad b. Ismaʿil b. Ibrahim b. Mughira al-Bukhari al-Juʿfi (d. 256/870) 201
Muhammad b. Jaʿfar 138
Muhammad b. Jaʿfar al-Baghdadi *see* Abu Bakr Muhammad b. Jaʿfar
Muhammad b. Jaʿfar al-Imam 339
Muhammad b. Jaʿfar al-Khassaf 220
Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad 180
Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad b. al-Haytham b. ʿImran b. Burayd al-Anbari, Abu Bakr al-Bundar (d. 360/970) 280
Muhammad b. Jaʿfar b. Muhammad b. Matar 344
Muhammad b. Jaʿfar al-Naysaburi *see* Abu ʿAmr b. Matar
Muhammad b. Kathir b. Abi ʿAtaʾ al-Thaqafi al-Sanʿani al-Massisi (d. 216/831–2 or later) 162
Muhammad b. Kathir al-Qurashi al-Kufi, Abu Ishaq 242
Muhammad b. Khalid *see* Muhammad b. al-Hasan b. Khalid
Muhammad b. Khuzayma 278
Muhammad b. al-Layth b. Muhammad b. Yazid al-Jawhari, Abu Bakr (d. 297/910 or 299/912) 36
Muhammad b. al-Mahbub 8
Muhammad b. Makhlad b. Hafs al-Duri al-ʿAttar, Abu ʿAbdallah (d. 331/943) 160, 226
Muhammad b. Mansur b. Dawud b. Ibrahim al-Tusi, Abu Jaʿfar (d. 254/868) 378
Muhammad b. Mardawayh 237
Muhammad b. Masruq 28
Muhammad b. Mirdas al-Ansari al Basri, Abu ʿAbdallah (d. 249/863–4) 197
Muhammad b. Muʿammar, Abu Bakr 51, 390–1
Muhammad b. Muʿawiyya b. Aʿyan al-Naysaburi, Abu ʿAli (d. 229/843–4) 167
Muhammad b. al-Mubarak b. Yaʿla al-Qurasi al-Suri al-Qalanisi, Abu ʿAbdallah (d. 215/830) 373
Muhammad b. Muhammad b. ʿAbd al-Rahim 222
Muhammad b. Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab 320
Muhammad b. Muhammad b. Ahmad b. Ishaq al-Hakim al-Kabir al-Naysaburi, al-Karabisi, Abu Ahmad (d. 378/988) 288
Muhammad b. Muhammad b. Ahyad b. Mujahid al-Qattan al-Balkhi, Abu Bakr (d. probably 347/958–9) 53
Muhammad b. Muhammad b. Ghalib, Abu Bakr 6, 181
Muhammad b. Muhammad al-Jurjani 38

Muhammad b. al-Munkadir b. ʿAbdallah b. al-Hudayr al-Taymi (d. possibly 130/747–8) 167, 206
Muhammad b. Musa *see* al-Wasiti, Abu Bakr Muhammad b. Musa
Muhammad b. Musa al-Hulwani 175
Muhammad b. al-Musayyib b. Ishaq al-Naysaburi al-Arghiyani al-Isfanji (d. 315/927–8) 145
Muhammad b. Muslim *see* Abu ʾl Zubayr Muhammad b. Muslim *or* al-Zuhri, Muhammad b. Muslim
Muhammad b. al-Nadr al-Harithi, Abu ʿAbd al-Rahman 306
Muhammad b. Nasr b. Mansur b. ʿAbd al-Rahman b. Hisham al-Saʿigh, Abu Jaʿfar (d. 297/910) 142, 163, 237
Muhammad b. al-Qasim al-ʿAtaki 320
Muhammad b. al-Rumi 115, 231
Muhammad b. Saʿid *see* Abu Bakr al-Harbi
Muhammad b. Saʿid al-Basri 389
Muhammad b. Saʿid b. Sulayman b. ʿAbdallah al-Kufi, Abu Jaʿfar b. al-Isbahani (d. 220/835) 138
Muhammad b. Salih b. Mihran al-maʿruf bi-Ibn al-Nattah, Abu ʿAbdallah or Abu Jaʿfar (d. 252/866) 229
Muhammad b. Sawwar al-Basri 33
Muhammad b. Sirin *see* Ibn Sirin, Abu Bakr Muhammad
Muhammad b. Tahir b. Muhammad *see* Abu Nasr al-Waziri
Muhammad al-Tusi al-Muaʿllim (possibly the same as Muhammad b. Mansur b. Dawud) 399
Muhammad b. ʿUmar b. al-Fadl b. Ghalib b. Salama al-Juʿfi, Abu ʿAbdallah (d. 361/972) 23
Muhammad b. ʿUmar al-Ramli 339
Muhammad b. Usayd al-Raqqi, Abu Tahir 174
Muhammad b. ʿUthman 145
Muhammad b. Wasiʿ b. Jabir b. al-Akhnas al-Azdi, Abu ʿAbdallah (or Abu Bakr) (d. 120/737) 286
Muhammad b. Yazid b. ʿAbd al-Akbar al-Thumali al-Azdi al-Mubarrad, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 285/898) 208
Muhammad b. Yazid al-Qaratisi 222
Muhammad b. Yunus b. Musa b. Sulayman al-Kudaymi al-Sami al-Basri, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 286/899–900) 205, 345
Muhammad b. Yusuf 30
Muhammad b. Yusuf al-Bannaʿ 370
Muhammad b. Yusuf b. Waqid b. ʿUthman al-Firyabi (d. 212/827) 129
Muhammad b. Zakariya al-Muqaddasi (al-Maqdisi), Abu Talib 222
al-Muhasibi, Abu ʿAbdallah al-Harith b. Asad (d. 243/857) 28, 41–3, 54, 114, 131, 184, 209, 225, 238, 253, 330, 347
Muhriz b. ʿAbdallah al-Jazari, Abu ʾl-Rajaʿ 175
Mujahid b. Jabr al-Makki, Abu ʾl-Hajjaj (d. 104/772) 125, 162, 349
al-Mukharrimi *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Khashshab *or* Muhammad b. ʿAli b. Muhammad
Mulqabadh 60, 62
al-Munadi *see* Abu ʾl-Qasim al-Munadi
al-Munkadir b. Muhammad b. al-Munkadir al-Qurashi al-Taymi al-Madani (d. 180/796–7) 175
al-Muqaddami *see* Muhammad b. Abi Bakr b. ʿAli b. ʿAtaʿ
Muriq *see* Muwarriq b. Mushamrij
Murra b. Sharahil al-Hamdani al-Saksaki al-Kufi al-maʿruf bi-Murra al-Tayyib wa-Murra al-Khayr, Abu Ismaʿil (d. 76/695–6) 226
al-Murtaʿish, Abu Muhammad ʿAbdallah b. Muhammad (d. 328/939–40) 46, 62, 72, 120, 190, 205, 242, 251, 284–5, 371
Musa b. Dawud al-Dabbi al-Tarsusi al-Khulqani (d. 217/832–3) 242
Musa b. al-Hajjaj 275
Musa b. Hayyan 226
Musa b. ʿIsa al-Bastami *see* ʿAmmi al-Bastami/al-Bistami
Musa b. Ismaʿil al-Minqari al-Tabudhaki al-Basri, Abu Salama (d. 223/837–8) 201
Musa b. Wardan al-Qurashi al-ʿAmiri al-Basri, Abu ʿUmar (d. 117/735–6) 173
Musʿab b. Shayba b. Jubayr b. Shayba b. ʿUthman b. Abi Talha b. ʿAbd al-ʿUzza al-ʿAbdari al-Makki al-Hujjabi 292
Musabbih b. Hatim al-ʿUqli 306
Muslim al-Aʿwar *see* Muslim b. Kaysan
Muslim b. Kaysan al-Dabbi al-Mulaʿi al-Barrad al-Aʿwar, Abu ʿAbdallah 161
Muslim b. Salim 151
al-Musuhi, Abu ʿAli al-Hasan b. ʿAli 57
al-Musuhi, Muhammad 286
al-Mutanabbi, Abu ʾl-Tayyib Ahmad b. al-Husayn b. al-Hasan b. ʿAbd al-Samad al-Juʿfi al-Kufi (killed 354/965) 263
Mutarrif b. ʿAbdallah b. al-Shikhkhir al-ʿAmiri al-Harashi, Abu ʿAbdallah (d. probably 87/706) 261
al-Mutarriz 244
al-Mutawakkil, Jaʿfar b. Muhammad (ruled 232–247/847–861) 19
Muʿtazilite(s) 9–10, 14, 65, 309, 397
Muwarriq (or Muriq) b. Mushamrij al-ʿIjli al-Basri, Abu Muʿtamir (d. ca 100/718) 258
al-Muzaffar al-Jassas 385
al-Muzaffar al-Qirmisini 65, 286
al-Muzakki *see* ʿAbd al-Rahman b. Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Muzakki *or* Ibrahim b. Muhammad b. Yahya al-Muzakki
al-Muzani, Ismaʿil b. Yahya b. Ismaʿil al-Misri, Abu Ibrahim (d. 264/877–8) 212

al-Muzayyin al-Kabir (the Elder), Abu Jaʿfar (sometimes difficult to distinguish from the one below) 285, 291, 300, 316–18
al-Muzayyin al-Saghir (the Junior), Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad (d. 328/939–40) 65, 285, 291, 318

N
al-Nadir 161
al-Nadr b. Shumayl b. Kharasha b. Yazid al-Mazini al-Tamimi (d. 203/818–9) 388
Nafiʿ mawla ʿAbdallah b. ʿUmar al-Madani, Abu ʿAbdallah (d. 117/735 or later) 226, 281
Nafiʿ b. Hurmuz, Abu Hurmuz 125
al-Nahrajuri, Abu Yaʿqub Ishaq b. Muhammad b. Ayyub (d. 330/941–2) 59, 64–5, 180, 196, 318, 322, 331, 347
al-Nakhaʿi *see* Ibrahim b. Yazid b. al-Aswad
al-Naqqash 284
Nasa (city) 240, 244
al-Nasibini *see* Abu ʿAbdallah al-Nasibini
Nasr b. Abi Nasr *see* Nasr b. Muhammad b. Ahmad
Nasr b. Ahmad 34
Nasr b. Ahmad b. ʿAbd al-Malik, Abu ʾl-Fath 279
Nasr b. al-Faraj, Abu Hamza 380
Nasr al-Kharrat 385
Nasr b. Muhammad b. Ahmad b. Yaʿqub b. Abi Nasr al-ʿAttar al-Tusi, Abu ʾl-Fadl 26, 176
al-Nasrabadhi, Abu ʾl-Qasim Ibrahim b. Muhammad (d. 366/976–7) 10–11, 72–3, 87–8, 121, 126, 135, 137, 150, 204, 212–13, 222, 237–8, 242, 267, 271, 300–1, 305, 329, 336, 356
Naysabur/Nishapur 8, 11, 37–9, 42, 44–5, 60–3, 69, 71–2, 77–8, 92, 143, 240, 244, 246, 251, 261, 270, 278, 297, 399
Nibaj 41, 158
al-Nibaji, Abu ʿAbdallah Saʿid b. Yazzid 53, 212, 398, 401
Nihawand 43, 360
Nishapur *see* Naysabur
Noah 142, 162
[Sufi] Novice *see* Aspirant
Nuʿaym b. Muwarriʿ b. Tawba b. Abi ʾl-Asad Kaysan b. Rashid al-Basri 229
Nuʿaym b. Salim al-Qurashi 303
Nuba 19
Nuh al-ʿAyyar al-Naysaburi (al-Nishapuri) 240
al-Nuri, Abu ʾl-Husayn Ahmad 64, 67–8, 84, 98, 105, 115, 144, 184, 195, 209, 245, 258–9, 268, 285, 287, 290, 315, 330–1, 348, 369, 385, 389
al-Nuri, Abu ʾl-Husayn Ahmad b. Muhammad (d. 295/907–8) 8, 10, 46–7, 56, 58

O
Occurrence/Divine visitation (*warid*) 108, 246, 347, 354, 412
Oman 301
Oneness of God/Declaration of oneness of God (*tawhid*) 13, 122, 180, 218–19, 266, 293–4, 306–12, 405
Outward/Inward (*zahir/batin*) 145, 205, 223, 245, 256, 264, 271–2, 294, 408–10, 415

P
Palestine 47, 374
Paradise 8, 10, 24, 27, 38, 72, 133, 144, 147, 161, 162, 167, 173, 179, 186, 192, 206–8, 227, 233, 235, 256–7, 267, 270, 278, 281, 296, 315, 317, 337–9, 355, 359, 393–4, 398–9, 401
Passion (*hawaʿ*) 85–6, 119, 143, 161, 167, 170, 187, 221, 316–17, 330–3, 334–7
see also Desire
Passionate longing (*ʿishq, shawq*) 78, 93–4, 264–5, 279, 317, 327, 332, 335–9
see also Desire
Patience (*sabr*) 197–202, 213, 215, 274, 286
Perspicacity *see* Spiritual Insight
Pharaoh 10, 42, 337
Pilgrimage (*hajj*) 92, 111–12, 120, 154, 165, 170, 178, 183–4, 186, 203, 212, 219, 224, 251, 255, 297–8, 333, 373, 375–8, 389, 410
Potiphar (al-ʿAziz) 334
Poverty (*faqr*) 19, 136, 159, 211, 229, 257, 280–8, 402, 407
Prayer/Supplication (*wird;* pl. *awrad*) 84, 300
see also Supplicatory Prayer and Canonical Prayer
Presence [with God] (*hudur, muhadara*) 3, 91–3, 97–8, 145–6, 194–5, 295, 349, 408
Pride/Hubris (*kibr; takabbur*) 106–7, 161, 170–1
Prophet (Muhammad) *see* Muhammad
Prophetic custom *see* Sunna
Proximity to God (*qurb*) 103–5, 115, 150, 207, 232–3, 268, 272–3, 295, 308–9, 409

Q
Qabisa b. ʿUqba b. Muhammad b. Sufyan b. ʿUqba b. Rabiʿa al-Suwaʿi al-Kufi, Abu ʿAmir (d. 215/830–1) 280
al-Qahtabi, Abu Bakr 80
al-Qalanisi, Abu Ahmad Musʿab b. Ahmad Musʿab (d. 270/884 or later) 50, 304
al-Qaʿnabi, Abu ʿAbd al-Rahman ʿAbdallah b. Maslama b. Qaʿnab al-Harithi (d. 221/835–6) 122
al-Qannad, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. ʿAbd al-Rahman al-Wasiti (d. probably 330/941) 223, 311
al-Qarafi *see* Abu ʾl-Husayn al-Qarafi
al-Qaratisi *see* Muhammad b. Yazid al-Qaratisi *or* ʿUmar b. Saʿid b. ʿAbd al-Rahman
Qarmatis/Carmathians 55, 249
Qasim b. Ahmad 30
al-Qasim b. Muhammad 145

al-Qasim b. Muhammad b. Abi Bakr al-Siddiq, Abu Muhammad (d. 106/724–5, or somewhat earlier) 320
al-Qasim b. Munabbih b. Yasin al-Harbi, Abu Muhammad 305
al-Qasim b. al-Qasim *see* al-Sayyari, Abu ʾl-ʿAbbas al-Qasim b. al-Qasim
al-Qassab, Abu Jaʿfar Muhammad b. ʿAli al-Sufi (d. 275/888–9) 43, 50, 289
al-Qassar *see* Hamdun al-Qassar *or* al-Raqqi, Abu Ishaq
Qasyun (mount) 65
Qatada b. Diʿama b. Qatada b. ʿAziz b. ʿAmr b. Rabiʿa b. ʿAmr b. al Harith al-Sadusi, Abu ʾl-Khattab (d. ca 117/735) 143, 345
al-Qattan *see* al-Hasan b. ʿAli b. Muhammad b. Sulayman al-Qattan *or* Muhammad al-Husayn al-Qattan
Qays b. Abi Hazim Husayn b. ʿAwf al-Baghali al-Kufi, Abu ʿAbdallah (d. 84/703 or later) 203
Qays b. ʿAsim b. Sinan b. Khalid al-Minqari al-Saʿdi al-Tamimi (d.47/667) 253–4
Qays b. Saʿd b. ʿUbada b. Dulaym b. Haritha al-Ansari al-Khazrji (d. a 60/679–80) 259–60
al-Qazwini *see* ʿAli b. Muhammad b. Mihruya *or* al-Husayn b. Yusuf al-Qazwini
al-Qazzaz *see* Abu Salm Muhammad b. Yahya *or* Ahmad b. Ali b. Jaʿfar al-Qazzaz *or* al-asan al-Qazzaz
al-Qirmisini *see* Ahmad b. Muhammad al-Qirmisini *or* Ibrahim b. Shayban *or* Muzaffar al-Qirmisini
al-Qurashi *see* Abu ʿAbdallah al-Qurashi *or* Abu Saʿid al-Qurashi
Quraysh 265–6, 382
Qurayza 161

R

al-Rabbani 158
al-Rabiʿ b. Badr b. ʿAmr b. Jarad al-Tamimi al-Saʿdi al-Basri, Abu ʾl-ʿAlaʾ (d. 178/794–5) 174
al-Rabiʿ b. Khuthaym b. ʿAʿidh al-Thawri al-Kufi, Abu Yazid (d. 61/680 or later) 91, 283, 395
Rabiʿa al-ʿAdawiyya (d. 185/801) 116–17, 133, 156, 208, 267, 277, 334–5, 402–3
Rajaʾ b. Haya b. Jarwal al-Kindi, Abu ʾl-Miqdam (d. 112/730–1) 166
al-Rahba 374
Ramadan 62, 158, 203, 225, 351, 371
Ramla 47
al-Ramli *see* Abu ʿAbdallah al-Ramli *or* Muhammad b. ʿUmasr al-Ramli
Raphael *see* Angels
al-Raqashi *see* al-Fadl b. ʿIsa b. Aban *or* Yazid b. Aban
al-Raqqam 258
al-Raqqi, Abu Ishaq Ibrahim b. Dawud al-Qassar (d. 326/937–8) 59, 367
al-Raqqi, Abu Tahir 391
al-Rashidi, Abu Bakr al-Faqih 399
Rayy 7, 45, 52, 56, 57, 352
Remembrance/recollection (*dhikr*) 123, 232–6, 272–3, 285, 290, 323, 351–2, 384–5, 407–9, 416
Renunciation *see* Abstention
Repentance (*tawba*), (*inaba*) 77, 90, 111–17, 153, 244, 249
[Solitary] Retreat (*khalwa*) 113, 122–4, 215, 294, 409
al-Ribati *see* Abu ʿAli al-Ribati
Ridwan *see* Angels
Riyah b. ʿAmr al-Qaysi, Abu Muhasir 154
al-Rudhbari *see* Ahmad b. ʿAtaʿ, Abu ʿAbdallah al-Rudhbari *or* al Rudhbari, Abu ʿAli
al-Rudhbari, Abu ʿAli Ahmad b. Muhammad (or Abu ʿAli Muhammad b. Ahmad) b. al-Qasim (d. 322/934) 44, 57, 62, 65, 73–4, 119–20, 150, 160, 178, 184, 221, 273, 284, 287, 290, 300, 314–18, 323, 328, 347–50, 357, 381, 385
Rules of trvel *see* Travel
Ruse (*makr*) 270, 358, 362, 409
Rustam al-Shirazi al-Sufi 159
Ruwaym b. Ahmad b. Yazid b. Ruwaym, Abu Muhammad (d. 303/915–6) 5, 28, 48, 67–70, 115, 128, 136, 189, 198, 208–9, 221, 282, 290–1, 299, 311, 313, 322–3, 348, 354

S

al-Sabbah b. Muhammad b. Abi Hazim al-Baghali al-Ahmasi al-Kufi 226
Sadaqa bt. Abi ʿImran 344–5
Sadaqa al-Dimashqi (Abu ʾl-ʿAbbas Sadaqa b. Khalid al-Umawi or Abu Muʿawiya b. ʿAbdallah al-Samin) 325
Sadness (*huzn*) 108, 155–7
al-Saffar *see* Abu ʾl-Hasan al-Saffar al-Basri *or* Abu Saʿid al-Saffar *or* Ismaʿil b. Muhammad b. Ismaʿil
Sahl b. ʿAbdallah *see* Sahl al-Tustari
Sahl b. Ibrahim 19
Sahl al-Suʿluki, Abu ʾl-Tayyib (d. 402/1011 or 404/1014) 399
Sahl al-Tustari, Abu Muhammad b. ʿAbdallah b. Yunus b. ʿIsa (d. 283/896) 8, 13, 27, 33–4, 55, 65, 114–15, 123–6, 131–2, 140, 158–9, 161, 168, 178, 181–2, 190–1, 193–4, 211, 221–3, 225, 235–6, 238, 246, 257, 271, 273, 283, 286, 290, 294–5, 297, 304–5, 309, 319, 322, 341, 350, 354, 367, 370, 384, 386
Sahl b. ʿUthman b. Faris al-Kindi al-ʿAskari, Abu Masʿud (d. 235/849–50) 174
Saʿid b. ʿAbd al-ʿAziz al-Halabi al-Zahid (d. 318/930–1) 39

Saʿid b. ʿAbdallah 111
Saʿid b. Abi Hilal al-Laythi al-Misri, Abu ʾl-ʿAlaʾ (d. 135/752–3 or 133/750–1 or 149/766–7) 273
Saʿid b. Ahmad al-Balkhi *see* Abu ʿAli Saʿid b. Ahmad
Saʿid b. Ahmad b. Muhammad b. Jaʿfar al-Naysaburi, Abu ʿUthman (d. 369/979) 20, 124, 135, 180
Saʿid b. ʿAmr 30
Saʿid b. Jubayr b. Hisham al-Asadi al-Walibi, Abu ʿAbdallah (killed 95/714) 162, 356, 395
Saʿid b. al-Musayyib b. Hazn b. Abi Wahb al-Makhzumi al-Qurashi, Abu Muhammad (d. 94/713) 293
Saʿid b. Muslim 257
Saʿid b. Sallam *see* Abu ʿUthman al-Maghribi
Saʿid b. ʿUthman b. ʿAyyash al-Khayyat, Abu ʿUthman (d. 294/906–7) 19–20, 180, 208, 322
Saʿid b. Yahya al-Basri 382–3
Saʿid b. Zayd b. ʿAmr b. Nuqayl b. ʿAbd al-ʿUzza al-ʿAdawi, Abu ʾl-Aʿwar (d. 51/671) al-Saʿigh *see* ʿAbd al-Samad b. Yazid *or* Muhammad b. Nasr b. Mansur
al-Saʿih *see* Abu Bakr al-Saʿih *or* ʿAli al-Saʿih
Sainthood *see* Friendship with God
Salama b. Dinar *see* Abu Hazim Salama b. Dinar
Salama b. Saʿid b. ʿAtiya al-Basri al-Salami *see* ʿAbdallah b. Musa b. al-Husayn al-Salami
Salih b. Bashir al-Murri, Abu Bishr (d. 172/778–9 or 176/792–3) 277
Salim b. ʿAbdallah b. ʿUmar b. al-Khattab al-ʿAdawi, Abu ʿUmar (d. probably 106/725) 365
Salim b. al-Jaʿd al-Gharafani al-Ashjaʿi al-Kufi (d. 97/715–16 or 98/716–17) 217, 364
Salim al-Maghribi 20, 388
Salm al-Barusi *see* al-Barusi, Abu ʾl-Hasan
Salman al-Farisi (d. 35–36/655–7) 339, 366
al-Samadani 158
Samarqand/Samarkand 20, 48, 71, 185
Samarra 60, 177
Sammak b. Harb *see* Simak b. Harb
Samnun b. Hamza or b. ʿAbdallah al-Khawwas al-Muhibb, Abuʾ l-Hasan (d. ca 300/912) 50–1, 68–9, 290, 329, 331–3
Sanaa 262
Sarakhs 21
al-Sari b. Mughallis al-Saqati, Abu ʾl-Hasan (d. 251/865 or later) 23–5, 41–3, 46, 50, 53–4, 57, 60, 114–15, 118, 121, 129, 135–6, 156–7, 170, 190, 195–6, 201, 221, 227, 236, 252, 263–4, 267, 305, 331, 338–40, 352, 362, 370, 378, 382, 384
Sariya b. Zunaym al-Duʿili (d. ca 30/650) 360
al-Sarraj, Abu ʾl-ʿAbbas Muhammad b. Ishaq *see* Muhammad b. Ishaq
al-Sarraj, Abu Nasr ʿAbdallah b. ʿAli b. Muhammad b. Yahya al-Tamimi al-Tusi (d. 378/988) 5, 7, 24–6, 32, 57, 61, 115, 140, 159, 164, 178–80, 255, 290–1, 293–5, 304, 310–11, 323, 346, 348, 351–3, 367–70, 391–2
Satan *see* Iblis
Satisfaction (*rida*) 176, 205–10, 212–13, 273–4, 285, 327, 337, 412–15
see also Contentment
Sawwar 312
Saydaʿ 377
al-Saydalani, Abu Bakr 271
al-Saydalani, Abu Jaʿfar 9, 205
al-Sayrafi *see* Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Muhammad al-Sirafi (al-Sayrafi) *or* Abu ʾl-Qasim al-Sirafi (al-Say-rafi)
al-Sayyad *see* Abu ʾl-ʿAbbas al-Sayyad
al-Sayyari, ʿAbd al-Wahid b. ʿAli al-Naysaburi (d. 375/985–6) 10
al-Sayyari, Abu ʾl-ʿAbbas al-Qasim b. al-Qasim b. Mahdi b. Bint Ahmad b. Sayyar al-Marwazi (d. 342/953–4) 7–8, 68
Scrupulousness (*waraʿ*) 129–33, 227
Seclusion (*ʿuzla*) *see* Retreat
Secret thought(s) (*khatir;* pl. *khawatir*) 106, 223, 259, 295, 414
Seeker (*murid*) *see* Aspirant/ Novice
Self-annihilation in God (*fanaʿ*) 3, 85–6, 89–91, 120, 180, 198, 311, 322, 333
Self-exertion (*jihad*)/spiritual struggle (*mujahada*) 19, 106–7, 109, 118, 140, 214, 231, 343, 347
Self-manifistation/Self-revelation of God (*tajalli*) 96, 349
Self-scrutiny/self-examination (*muhasaba*) 203–5, 245
Separation/Detachment [from God] (*farq; tafriqa*) 87–9, 98, 105, 123, 245, 397
Servanthood (*ʿubudiyya*) 197, 210, 230, 274
al-Shabbuwi *see* Abu ʿAli al-Shabbuwi
al-Shafiʿi, Muhammad b. Idris (d. 204/820) 26, 243, 258, 262, 343–5, 404
Shah b. Shujaʿ al-Kirmani, Abu ʾl-Fawaris (d. 270/883–4) 45, 52, 141, 144, 149, 245–6, 254, 395
al-Shahham (possibly the same as below) 258
al-Shahham, Abu Saʿid 399
Shahr b. Hawshab 148
Shame (*hayaʿ*) 226–9, 279
Shaqiq al-Balkhi, Abu ʿAli b. Ibrahim al-Azdi (d. 194/810) 30, 136, 241, 341
Shaqiq b. Salama *see* Abu Waʿil
Sharik b. ʿAbdallah b. Abi Namir al-Qurashi al-Madani, Abu ʿAbdallah (d. ca 140/757–8) 193
Shayban al-Raʿi, Muhammad b. ʿAbdallah (d. 158/774–5) 378, 404
Shibl al-Marwazi 390

al-Shibli, Abu Bakr Dulaf b. Jahdar (d. 334/946) 5, 10, 12, 60–2, 66, 71–3, 82, 85, 92, 96, 108, 124, 129, 136, 148, 165, 182, 190, 198–200, 208, 219, 230, 233, 246, 265–6, 268, 283–5, 290–1, 295, 297, 305, 310–12, 314, 316, 320, 323, 328–9, 331, 347, 351, 355–7, 389, 394, 398, 402–6
Ship 372, 380, 386
Shiraz 7, 28, 107, 239, 374, 383
Shuʿayb (prophet) 339, 365
Shuʿayb b. Harb al-Madaʿini al-Baghdadi, Abu Salih (d. 197/812–13) 124, 165
Shuʿba b. al-Hajjaj b. al-Ward al-ʿAtaki al-Azdi al-Wasiti al-Basri, Abu ʾl-Bistam (d. 160/776–7) 143, 161, 217, 223, 343–4
al-Shuniziyya (mosque) 62, 174, 183, 377–8, 397
al-Siddiq *see* Abu Bakr al-Siddiq
Sign (*shahid*) *see* Witness
al-Sijzi *see* Abu ʿAbdallah al-Sijzi
Silence (*samt*) 138–42, 275
Simak (Sammak) b. Harb b. Aws b. Khalid al-Dhuhli al-Bakri al-Kufi, Abu ʾl-Mughira (d. ca 121/739) 403
Sin 111–12, 115, 117, 121, 132, 156, 171–3, 200, 204, 236, 322, 361, 399, 411
Sinai 26, 49, 163
Sincerity (*ikhlas*) 194, 219–23, 362
al-Sirawani, Abu ʾl-Hasan ʿAli b. Jaʿfar b. Dawud 292
Sobriety (*sahw*) 85, 88, 93–4, 321, 348, 354, 362
Solomon 114, 171–2, 177, 323, 335, 360
Soul (*nafs*) 106–7, 109–10, 118–21, 123, 137, 140, 142–4, 146, 160, 167–73, 184, 186, 194, 199, 205–8, 210, 215, 221–2, 243, 275–6, 285, 295, 323, 347, 393, 401, 408, 414
Spirit (*ruh*) 11, 110, 210, 234–5, 245, 269, 313–17, 330, 334, 394–5, 411
Spiritual advice (*wasiyya*) 403–16
Spiritual insight/Perspicacity (*firasa*) 242, 388
Stability/Fixity (*tamkin*) 100–2
[Mystical]/[Spiritual] State (*hal*) 3, 19, 78–9, 83, 87–92, 95, 100–2, 106, 108, 116, 120, 141, 200, 206–8, 217–19, 223, 265, 273–5, 291, 303, 308–11, 316, 324–5, 348–50, 353–4, 356, 358, 362–8, 370, 379, 388, 397–400, 405, 408, 412–13
[Mystical] Station (*maqam*) 77–8, 81, 111, 194, 206, 218, 310–11, 325, 414
Striving (*mujahada*) *see* Self-exertion
Subsistence/survival in God (*baqaʿ*) 89–91
Sufism (*tasawwuf*) 17, 288–92
Sufyan b. (al-)Husayn b. al-Hasan al-Wasiti 173
Sufyan b. Muhammad al-Jawhari, Abu ʾl-Fadl 161
Sufyan b. Saʿid b. Masruq al-Thawri, Abu ʿAbdallah (d. 161/777–8) 18, 129–30, 133, 135, 148–9, 164, 174, 193, 236, 278, 280–1, 286, 313, 335, 378, 392, 396, 401
Sufyan al-Thawri *see* Sufyan b. Saʿid al-Thawri
Sufyan b. ʿUyayna b. Abi ʿImran Maymun al-Hilali al-Kufi, Abu Muhammad (d. 198/814) 118, 156, 193, 201
Suhayl b. Abi Salih Dakwan al-Samman al-Madani, Abu Yazid (d. during a reign of al-Mansur, 136–158/754–775) 326
al-Sulami, Abu ʿAbd al-Rahman Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad b. Musa (d. 412/1021) 6–10, 13, 18–29, 31–42, 43–53, 57, 60–70, 72–3, 81, 85–8, 114–20, 123–6, 129, 134–8, 140, 143–5, 150, 157, 159–63, 164–70, 174–8, 179–82, 185–6, 190–1, 193–8, 201, 203–9, 211–13, 216, 218, 220–4, 226–38, 241–2, 245–7, 249–55, 260–2, 264, 266, 271–3, 281–2, 284–6, 289, 292, 298, 306–9, 312, 314, 319–23, 325, 329–31, 335–6, 339–41, 344, 346–9, 354, 356, 369, 379, 382–8, 391, 405
al-Sulami, Ahmad b. Yusuf *see* Ahmad b. Yusuf b. Khalid
Sulayman b. Abi Sulayman 176
Sulayman b. Dawud *see* Solomon
Sulayman b. Dawud al-ʿAtaki al-Zahrani al-Basri, Abu ʾl-Rabiʿ (d. 234/848–9) 160, 345
Sulayman b. Dawud b. Jarud *see* Abu Dawud al-Tayalisi
Sulayman d. ʿIsa b. Najih al-Sijzi (or al-Shajari) 320
Sulayman al-Khawwas 129
Sulayman b. Mihran al-Asadi al-Kahili al-Aʿmash, Abu Muhammad (d. 148/765–6) 218, 335
Sulayman b. Tarkhan al-Taymi al-Basri, Abu ʾl-Muʿtamir (d. 143/760–1) 193
Sulayman al-Taymi *see* Sulayman b. Tarkhan
al-Suʿluki, Abu Sahl Muhammad b. Sulayman b. Muhammad b. Harun (d. 369/980) 87, 151, 190, 261, 292, 340, 349, 397
Sunna [of the Prophet] 4, 8, 17, 258
Supplicatory prayer (*duʿaʿ*) 273–80
al-Susi *see* Abu Yaʿqub al-Susi
Suwayd b. Ibrahim al-Jahdari al-Hannat al-Basri, Abu Hatim (d. 167/783–4) 201
Sweet basil 272
Syria 18, 45, 47, 59, 63–4, 68–9, 73–4, 166–7, 169, 173, 183–5, 237, 258, 275, 301, 313, 374, 398–401

T

al-Tabari *see* Muhammad b. ʿAbdallah b. ʿAbd al-ʿAziz al-Tabari
al-Taharti *see* ʿAli b. Musa al-Taharti
Tahir b. Ismaʿil al-Razi 11
al-Takriti *see* Muhammad b. ʿAli al-Takriti
Talha al-Ghadaʿiri al-Basri 371
al-Talhi *see* ʿAbdallah b. Yahya al Talhi
Talq b. Habib al-ʿAnazi al-Basri (d. ca 90/708) 126

al-Tamastani, Abu Bakr al-Farisi (d. ca 340/951–2) 71, 140, 271, 306, 311
al-Tamimi *see* Abu Hatim al-Sij-istani *or* Abu Muʿawiya al-Darir *or* ʿAli b. Abi Muhammad *or* al-Fudayl b. ʿIyad *or* al-Sarraj, Abu Nasr ʿAbdallah b. ʿAli *or* Talha b. ʿUbaydallah
Tammam 167
Tamtam, Abu Jaʿfar Muhammad b. Ghalib b. Harb al-Dabbi al-Basri (d. 283/896) 264, 281
Tarif b. Shihab, Abu Sufyan *see* Abu Sufyan Tarif
Tarsus 284, 301, 382
Tasting (*dhawq*) and Drinking (*shurb*) 95, 242, 334
Tawus b. Kaysan al-Yamani al-Himyari al-Janadi, Abu ʿAbd al-Rahman (d. ca 100–106/718–725 or possibly later) 229
al-Tayalisi *see* Abu Dawud al-Tayalisi *or* Hisham b. ʿAbd al-Malik al-Bahili
Tayfur al-Bastami/al-Bistami 32
Tayfur b. ʿIsa b. Adam b. ʿIsa b. ʿAli al-Bastami/al-Bistami, Abu Yazid al-Saghir (or al-Asghar) 32
Taynat 64
Tehran 315
Thabit b. Aslam al-Bunani al-Basri, Abu Muhammad (d. 127/744–5 or 123/740–1) 232, 312
al-Thaghri *see* Ahmad b. Muhammad al-Thaghri
Thaʿlabiyya 391
al-Thaqafi, Abu ʿAli Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab (d. 328/940) 39, 63, 223, 336
Thawban b. Bughdud, Abu ʿAbdallah (d. 54/673–4) 218
al-Thawri, Sufyan *see* Sufyan b. Saʿid al-Thawri
Thoughts/Promptings (*khawatir*) 9, 106–8, 184, 202–4, 221, 223, 295, 322, 393, 401, 408
Tigris (river) 60, 155, 255, 353, 368–70, 380
al-Tinati *see* Abu ʾl-Khayr al-Aqtaʿ
al-Tirmidhi *see* al-Tirmidhi, Abu ʿAbdallah Muhammad *or* al-Warraq, Abu Bakr
al-Tirmidhi, Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli al-Hakim (d. ca 300/912) 52–3, 161, 176, 237–8
Torah 156, 338, 339
Transoxiana 61
Travel (*safar*) 117, 182, 297–300, 407–8, 413–15
Trial *see* Affliction
Tripoli (city) 301
True Reality/Truth (*haqiqa*) 81, 85, 87, 97, 101, 104–5, 162–3, 167–8, 193–4, 208, 210, 245–6, 282, 288, 295, 309, 311, 328, 338, 348, 358, 371, 405, 414, 416
Trust in God/Reliance on God (*tawakkul*) 30, 77, 178–86, 206–7, 250, 276
Truth *see* True Reality
Truth of certainty (*haqq al-yaqin*) *see* Certainty
Truthfulness (*sidq*) 203, 206, 219, 221, 222–5, 231, 237, 246, 358, 401–2
Truthfulness *see also* Sincerity (*ikhlas*)
Turkey 284, 301, 381
Turkmenistan 20, 25
Turks 31, 166, 173
al-Turughbadhi, Abu ʿAbdallah Muhammad b. Muhammad b. al-Hasan (d. ca 350/961) 247
Tus (city) 54, 247
Tustar (city) 34, 367
Tyre (city) 73

U

ʿUbayd b. Sharik 210, 326
ʿUbayd b. ʿUmar b. Qatada b. Saʿid b. ʿAmir al-Laythi al-Jundaʿi al-Makki, Abu ʿAsim (d. 68/687–8) 188
ʿUbaydallah b. Abi Bakra al-Thaqafi, Abu Hatim (d. 79/698–9) 259
ʿUbaydallah b. Ahmad b. Yaʿqub al-Muqriʿ 134
ʿUbaydallah b. Luʾluʾ b. Jaʿfar b. Hammuya al-Sulami al-Saji, Abu ʾl-Qasim 34
ʿUbaydallah b. Muhammad b. Ahmad (or b. Muhammad) b. Hamdan al-ʿUkbari al-maʿruf bi-Ibn Batta, Abu ʿAbdallah (d. 387/997) 37
ʿUbaydallah b. ʿUmar b. Hafs b. ʿAsim b. ʿUmar b. al-Khattab al-ʿAdawi al-ʿUmari, Abu ʿUthman (d. 147/764) 226
ʿUbaydallah b. ʿUthman b. Yahya al-Daqqaq better known as Janiqa, Abu ʾl-Qasim (d. 390/1000) 27
ʿUbaydallah b. Zuhr al-Damri 128, 138
Ubulla 353
al-ʿUdhafir 356
al-ʿUkbari *see* Abu ʾl-Faraj al-Ukbari *or* ʿAli b. Ibrahim *or* imshadh b. Saʿid *or* ʿUbaydallah b. Muhammad
ʿUkkasha b. Muhsin b. Hurthan al-Asadi (d. 12/633) 178
ʿUlaym al-Majnun 148
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz (r. 99–101/717–720) 132, 140, 162–6, 171–2, 192
ʿUmar b. ʿAbdallah 233
ʿUmar al-Hammal 400
ʿUmar b. al-Khattab (killed in 23/644) 164, 167, 201, 204, 209–10, 218, 253, 281, 295, 344, 360, 366
ʿUmar b. Muhammad b. Ahmad 86
ʿUmar b. Muhammad b. Ahmad al-Shirazi 374
ʿUmar b. Muslim al-Thaqafi 148
ʿUmar b. Rashid al-Madani al-Jari, Abu Hafs 281
ʿUmar b. Saʿid b. ʿAbd al-Rahman al-Qaratisi, Abu Bakr 27
ʿUmar b. Sinan 181
ʿUmar b. Wasil al-Basri al-ʿAnbari, Abu ʾl-Husayn (d. probably 312/924) 8, 34, 309
ʿUmar b. Yahya al-Ardabili 371
ʿUmayy al-Bastami *see* ʿAmmi al-Bastami

Umm ʿAli, Fatima 238
Umm al-Dardaʿ, Hujayma bint.Hayy al-Awsabiya al-Dimashqiya (d. 81/700) 148
Unification (*jamʿ*) 87–9, 105, 311–12, 397–8
Unification of Unification (*jamʿ al-jamʿ*) 88, 245
Unseen/Realm of divine mystery (*ghayb*) 105, 144, 183, 187, 193–5, 205, 207, 242–4, 324, 335, 405
Unveiling (*kashf/mukashafa*) 94, 97–100, 139, 193–5, 203–4, 243, 331, 350
Uprightness (*istiqama*) 217–19
ʿUqayl b. Khalid b. ʿAqil al-Ayli al-Umawi, Abu Khalid (d. 144/761–2, possibly earlier) 346
ʿUqba b. ʿAmir b. ʿAbs b. ʿAmr b. ʿAdi al-Juhani (d. ca 58/678) 138
ʿUqba b. Nafiʿ b. ʿAbd al-Qays al-Umawi al-Qurashi al-Fihri (killed in 63/683) 278
Urmiya 67
ʿUrwa b. al-Zubayr b. al-ʿAwwam al-Asadi, Abu ʿAbdallah (d. 94/712–13) 164, 269
Usama b. Zayd al-Laythi al-Madani, Abu Zayd (d. 153/770) 155
Usayd b. (al-)Hudayr b. Simak b. ʿAtik b. Imruʿal-Qays, Abu Yahya (d. 20/640–1 or 21/641–2) 366
Usayd b. Zayd 197
Usrushana 61
ʿUtba b. Aban b. Samʿa al-Ghulam 127, 209, 353, 378, 398
ʿUthman b. ʿAbdallah b. Suraqa b. al-Muʿtamir al-Qurashi al-ʿAdawi al-Madani, Abu ʿAbdallah (d. 118/736–7) 303
ʿUthman b. Abi ʾl-ʿAtika Sulayman al-Azdi al-Dimashqi al-Qadi, Abu Hafs (d. 155/771–2) 379
ʿUthman b. ʿAffan (caliph, killed in 35/655) 249, 263–4, 295, 397
ʿUthman b. Ahmad b. ʿAbdallah *see* Ibn al-Sammak, Abu ʿAmr ʿUthman
ʿUthman b. Badr, Abu ʿAmr 356
ʿUthman b. Maʿbad b. Nuh al-Muqriʾ (d. 261/874) 281
ʿUthman b. ʿUmar al-Dabbi 344
Uways b. ʿAmir b. Jazʾ b. Malik al-Qarani (d. ca 37/657) 254, 366
Uzbekistan 58, 251

V

Vision (*ruʿya*) 350, 362, 392–3
Vizier (*wazir*) 203, 278, 316

W

Wahb b. Jarir b. Hazim b. Zayd b. ʿAbdallah b. Shujaʿ al-Azdi al-Basri, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 207/822) 164, 176, 363
Wahb b. Kaysan al-Qurashi al-Madani al-Makki, Abu Nuʿaym (d. 127/744–5) 367
Wahb b. Munabbih al-Anbari al-Sanʿani al-Dhimari, Abu ʿAbdallah (d. 114/733) 254
al-Wajihi, Ahmad b. ʿAli al-Karaji (or al-Karkhi), Abu Bakr 178, 221, 255, 317, 323, 347, 355, 370
Wakiʿ b. al-Jarrah b. Malih al-Ruʿasi al-Kufi, Abu Sufyan (d. 196/812 or 197/812) 135, 157
al-Walid b. Bukayr *see* Abu Khabab
al-Walid b. ʿUtba al-Ashjaʿi al-Dimashqi, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 240/854) 294
al-Warathani *see* ʿAbd al-Wahid b. Bakr
al-Warraq, Abu ʿAli 289
al-Warraq, Abu Bakr Muhammad b. ʿUmar al-Balkhi al-Tirmidhi al-Hakim (d. ca 280/893 or later) 53, 123, 189, 195, 196, 215, 229, 237
al-Warraq, Abu ʾl-Husayn Muhammad b. Saʿid (d. 320/932) 46, 121, 157
Wasil al-Ahdab *see* Wasil b. Hayyan
Wasil b. Hayyan al-Ahdab al-Asadi al-Kufi (d. 120/738 or 129/746–7) 376
al-Wasiti, Abu Bakr Muhammad b. Musa (d. 320/932) 9–10, 14, 58, 68, 78, 115–16, 126, 144–6, 205–8, 212, 215–16, 219, 224, 229, 233, 242, 253, 272, 274, 279, 291, 321, 411
Wathila b. al-Asqaʿ (d. 83/702–3) 175
Weeping (*bukaʿ*) 261–3, 313, 322–3, 325, 339, 352, 401
[Satanʿs/Devilish] Whisperings (*waswas*; pl. *wasawis*) 106, 122, 222, 251, 320, 407
Witness (*shahid*) 108–9, 411
Witness *see also* Sign
Witnessing (*mushahada; muʿayana*) 5–6, 97–8, 107–8, 193–6, 203, 213, 233, 244–5, 251, 321, 333, 407
Woman/women 2, 210, 244, 249, 250, 254–5, 259, 262, 274, 279–80, 313–14, 376, 378, 385, 390–1, 402, 413, 415
Works *see* Deeds/Actions
Worship of God (*ʿibada*; *ʿubudiyya*) 67, 119, 124, 145, 197, 210, 230, 274, 295

Y

Yahya b. ʿAbdallah b. Bukayr al-Qurashi al-Makhzumi al-Misri, Abu Zakariya (d. 231/845) 346
Yahya b. Abi Kathir al-Taʿi, Abu Nasr (d. 129/746–7) 124, 264
Yahya b. Aktham b. Muhammad b. Qatan al-Tamimi, Abu Muhammad (d. 242/857, probably later) 155
Yahya b. Ayyub al-Ghafiqi al-Misri, Abu ʾl-ʿAbbas (d. 168/784–5) 128, 138, 151
Yahya b. al-ʿAyzar 129
Yahya b. Bukayr *see* Yahya b. ʿAbdallah b. Bukayr
Yahya b. Habib b. ʿArabi al-Harithi al-Basri, Abu Zakariya (d. 248/862) 334

Yahya b. Hammad b. Abi Ziyad al-Shaybani al-Basri, Abu Bakr (d. 215/830–1) 161
Yahya al-Istakhri 314
Yahya al-Jallaʿ 47, 51
Yahya b. Makhlad al-Miqsami al-Baghdadi, Abu Zakariya 171
Yahya b. Maʿna b. ʿAwn b. Ziyad b. Bistam al-Murri al-Ghatafani al-Baghdadi, Abu Zakariya (d. 233/847–8) 257
Yahya b. Muʿadh b. Jaʿfar al-Razi al-Waʿiz, Abu Zakariya (d. 258/872) 11, 37–8, 45, 95, 113, 115, 117, 123, 130, 135–7, 141, 144, 150, 158–9, 165, 174, 179–81, 198, 216, 228–9, 231, 271–2, 276, 282–3, 286, 294, 323–5, 329, 331–3, 336
Yahya b. Muhammad al-Adib, Abu Zakariya 155
Yahya b. Muhammad al-Jayyani 303
Yahya b. al-Rida al-ʿAlawi 353
Yahya b. Saʿid (possibly the same as one of those below) 134, 257, 392
Yahya b. Saʿid b. Farrukh al-Qattan al-Tamimi al-Basri, Abu Saʿid (d. 198/813–14) 143, 275, 392–6
Yahya b. Saʿid b. Qays b. ʿAmr b. Sahl b. Thaʿlaba al-Ansari al-Najjari al-Madani, Abu Saʿid (d. 143/760 or later) 392
Yahya b. Yaʿla b. Razi 188, 356
Yahya b. Yaman al-ʿAjali al-Kufi, Abu Zakariya (d. 188/803–4 or 189/804–5) 145
Yahya b. Ziyad b. ʿUbaydallah al-Harithi, Abu ʾl-Fadl (d. ca 160/776–7) 256
Yaʿla b. ʿUbayd b. Abi Umayya al-Iyadi al-Tanafisi al-Kufi, Abu Yusuf (d. 209/825 or 207/823) 226
Yaʿqub al-ʿAmmi 125
Yaʿqub b. Humayd b. Kasib al-Makani (d. 240–1/854–6) 237
Yaʿqub b. Ishaq b. Ibrahim 152, 232
Yaʿqub b. Ismaʿil al-Sallal (or al-Sallak?) 205
Yaʿqub b. al-Layth al-Saffar (d. 265/879) 277
Yazid b. Aban al-Raqashi al-Basri, Abu ʿAmr (d. 129/746–7) 401
Yazid b. ʿAbd al-Samad al-Dimashqi 365
Yazid b. ʿAbdallah b. Usama b. al-Hadi al-Laythi al-Madani, Abu ʿAbdallah (d. 139/756–7) 209
Yazid b. al-Hadi *see* Yazid b. ʿAbdallah b. Usama b. al-Hadi
Yazid b. Kaysan al-Yashkuri al-Kufi, Abu Ismaʿil 257
Yazid al-Raqashi *see* Yazid b. Aban
Yazid b. Sinan *see* Abu Farwa
Yemen(i) 262, 300, 380, 390
Yunus b. ʿAbd al-Aʿla b. Musa b. Maysara b. Hafs al-Sadafi al-Misri, Abu Musa (d. 264/877) 366
Yunus b. Habib b. ʿAbd al-Qahir al-ʿIjli al-Isbahani, Abu Bishr (d. 267/880–1) 178, 217, 222
Yunus b. ʿUbayd b. Dinar al-ʿAbdi (d. 139/756–7) 130
Yunus b. Yazid b. Abi ʾl-Najjad al-Ayli, Abu Yazid (d. 159/775–6) 366
Yusuf b. Ahmad b. ʿAbdallah al-Sufi al-Baghdadi, Abu Yaʿqub 386
Yusuf b. ʿAli 323
Yusuf b. Asbat b. Wasil al-Shaybani (d. 195/810–11 or 196/811–12 or 199/814–15) 41, 129, 136, 170–1, 225, 284, 286
Yusuf b. ʿAtiya b. Thabit al-Saffar al-Ansari al-Saʿdi (d. 187/803) 197
Yusuf b. al-Husayn al-Razi, Abu Yaʿqub (d. 304/916–7) 7, 20, 40, 52, 66, 69, 71, 120, 160, 215–16, 222, 305, 308, 310, 315–16, 323, 352, 372, 388, 399
Yusuf b. Musa (Muslim) 231
Yusuf b. Saʿid b. Musallam al-Missisi al-Antaki, Abu Yaʿqub (d. 271/884–5) 203
Yusuf b. ʿUmar b. Masrur al-Qawwas al-Baghdadi al-Zahid, Abu ʾl-Fath (d. 385/995) 34, 369
Yusuf b. Yaʿqub b. Ishaq *see* Joseph

Z

Zachariah (prophet) 363
Zadhan al-Kindi al-Kufi al-Darir al-Bazzaz, Abu ʿAbdallah (d. 82/701–2) 344
al-Zahirabadhi, Abu Bakr 6
Zahra 212
al-Zajjaji, Abu ʿAmr *see* Abu ʿAmr al-Zajjaji
al-Zajjaji, Abu Sahl 151, 396
Zakariya b. Nafiʿ 222
Zakariya al-Shakhtani 244
Zamzam 130–1, 183, 378
Al-Zanjawayh (Zanjuya) b. Muhammad b. al-Hasan b. ʿUmar al-Labbad, Abu Muhammad (d. 318/930–1) 228
al-Zaqqaq, Abu Bakr Ahmad b. Nasr al-Kabir or Muhammad b. ʿAbdallah al-Saghir (the Junior) 286, 298, 316
al-Zaqqaq al-Kabir (the Elder), Abu Bakr Ahmad b. Nasr al-Misri (d. 290–1/902–4) 49, 67, 133
al-Zarrad, Abu ʿAbdallah Muhammad b. ʿAli al-Basri 399
al-Zawzani *see* al-ʿAbbas al-Zawzani
Zayd b. Aslam al-ʿAdawi, Abu Usama (d. probably 130/747) 151
Zayd b. Ismaʿil 134
Zayd b. Thabit b. al-Dahhak al-Ansari al-Furdi al-Katib, Abu Kharija (d. 45/665–6 or later) 164–5, 237
Zaytuna 385
al-Zayyat, Abu Sahih Dakwan al-Samman al-Madani (d. 101/719–20) 197
Zirr b. Hubaysh b. Hubasha b. Aw al-Asadi, Abu Maryam (d. 81–83/700–702) 178

Ziyad b. Abi Ziyad Maysara al-Makhzumi al-Madani, client of ʿAbdallah b. ʿAyyash b. Abi Rabiʿa (d. 135/752–3) 232, 288
Zoroastri(an)(ism) 32–3, 78, 190
see also Magian(s)
Zubala 389
Zubayda bint Jaʿfar b. al-Mansur al-Hashimiya, Umm Jaʿfar (d. 216/831) 133, 401
al-Zubayri 246
al-Zuhri, Muhammad b. Muslim b. ʿUbaydallah b. ʿAbdallah b. Shihab al-Madani (= Ibn Shihab), Abu Bakr (d. 124/742) 138, 232, 365
Zulaykha *see* Joseph
Zurayq 351
Zuzan 282

“Hizmet Muvaffak olsun da, varsin bizim yerimiz caminin pabuclugu olsun”

Ebul Faruk Süleyman Hilmi Silistrevi (K.S.)

بسم الله الرحمن الرحيم

*Bu kitap **Ahmet Serdaroglu**'nun Cevirisidir.*
24.10.1997 Tarihin de Huzur Yayinevinden siparis edilen,
kitabin scanner ile taratilip hazirlanmis seklidir.
Bütün yayin hakki bedir yayinevine aittir. Tarafimizca hic bir
ticari amac olmaksizin sadece hizmet amacli hazirlanmistir.

Hazirlayan: *Yakup CAGDAS*
email: *ycagdas@msn.com*

www.ihya.org

06.06.2004
Denizli

İhyâu 'Ulûmi'd - Dîn (Cilt: 1)

Rub'u'l - İbâdât

ÜÇÜNCÜ KİTÂB:

KİTÂBU ESRÂRİ'T-TAHÂRE

(BU KİTÂB ÜÇ BÂB'A AYRILIR)

MUKADDİME

1 inci BÂB: HUBS'DAN, YÂNİ HAKİKİ PİSLİKTEN TEMİZLENMEYE DÂİRDİR.

2 nci BÂB: HADES'TEN, YÂNİ HÜKMÎ PİSLİKTEN TEMİZLENMEK HAKKINDADIR.

3 üncü BÂB: BEDENDEN ÇIKAN DİĞER MADDELERİN TEMİZLENMESİNE DÂİRDİR.

www.ihya.org

بسم الله الرحمن الرحيم

MUKADDİME

Hamd, lûtf u kereminden kullarına temizlikle ibâdeti emreden, bâtınlarını temizlemek için fazl u kereminden ilâhî nûr ve lûtuflarını gönüllerine akıtan, zâhir temizlikleri için de ince ve akıcı suları yaratan (kendilerini temizlik ile kulluğa kabûl eden) Allahu Teâlâ'ya mahsûstur. O'na hamd ederiz.

Salât, hidâyet nûriyle âlemi aydınlatan Peygamberine ve zât ve sıfatları ile temiz olan Âl'i üzerine olsun. O salât ki korkunç günde bereketiyle bizi koruyacak ve bütün felâketler ile aramızda perde olacaktır.

Bundan sonra deriz ki: Peygamber Efendimiz bir hadîsinde :

«بُنِيَ الدِّينُ عَلَى ٱلنَّظَافَةِ»

«Din, temizlik (esâsları) üzerine kurulmuştur.» (247) buyurdu.

Diğer bir hadîsinde :

«مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ ٱلطُّهُورُ»

«Namâzın anahtarı temizliktir.» (248) buyurmuştur.

Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de :

«فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ»

---

(247) Bu ifâde ile kaynağı bulunamamıştır.
(248) Ebû Davud ve Tirmizî, Ali'den.

www.ihya.org

«Ora (Kuba)'da öyle ricâl var ki çok temizlenmeyi severler, Allahu (Teâlâ) da çok temizlenenleri sever.» (9 - Tevbe : 108) buyurmuştur. Peygamber Efendimiz de :

« اَلطُّهُورُ نِصْفُ الْإِيمَانِ »

«Temizlik imânın yarısıdır.» (249) buyurmuştur.

Yine Allahu Teâlâ :

« مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ »

«Allah'ın murâdı sizi sıkıntıya koşmak değil ve lâkin sizi temizletmek ve üzerinize nîmetini tamâmlamak istiyor ki şükredesiniz.» (5- Mâide : 6)

Bu açık âyet ve hadislerden, işin mühim tarafının bâtın temizliği olduğunu basîret sâhibleri anlamışlardır. Çünkü Peygamber Efendimizin: **«Temizlik imânın yarısıdır»** buyurmasından murâdı, bâtını harab iken, su ile hâsıl olan yalnız zâhir temizliği olmaktan çok uzaktır.

TEMİZLİĞİN DERECELERİ

Temizliğin dört derecesi vardır :

1 — Hadesten, hubûsdan, yâni bedeni abdestsizlik ve cenâbetlikten, pislik ve kirden temizlemek.

2 — Âzaları cürüm ve günâhtan temizlemek.

3 — Kalbi kötü hûy ve sevilmiyen âdi hasletlerden temizlemek.

4 — Sırrını [kalbini] Allah'ın gayrısından temizlemektir ki, bu Peygamberler ve sıddîkler temizliğidir. Her derecedeki temizlik o mertebede yapılan amelin yarısıdır. Meselâ: Sırrın amelindeki son gâye ilâhî azametin sırra tecellîsidir. Halbuki Allahu Teâlâ'dan başka her şey sırdan göç etmedikçe ilâhî mârifet hakîkî mânâda sırra hulûl edemez. Bu sebebten Allahu Teâlâ :

« قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ »

(249) Müslim Ebû Mâlik el - Eş'ari'den.

www.ihya.org

«Yâ Allah de, sonra bırak onları daldıkları bataklıklarda oynıyadursunlar.» (6 - En'am : 91) buyurmuştur.

Zîra yekdiğerinin zıddı olan hakkı mârifet ile mâsivaya meyil, bir gönülde toplanamaz.

« وَمَا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ »

«Allahu Teâlâ bir insânın göğsünde iki kalb yaratmamıştır.» (33 - Ahzab : 4) âyet-i celîlesi de bunun bir delîlidir.

Kalbin ameline gelince: Burada da son gâye, kalbi şer'i inançlar ve güzel hûylar ile bezemektir ki, bu da ancak kalbi bunların zıddı olan kötü, sevilmiyen hûylar ve bozuk akîde ve inançlardan temizlemek ile mümkündür. (Bu açıklama ile, îmânın, biri kalbi temizlemek, diğeri de kalbi doldurmak bakımından iki cüz'ü olduğu anlaşılıyor.) Kalbi temizlemek îmân'ın iki cüz'ünden biri olmuş oluyor ki, bu birinci, îmânın şartıdır. Âzâları günâhdan temizlemek de bunun gibi amelin iki cüz'ünden birincisidir. Günâhlardan temizlenmiyen âzâ ile ibâdet yapılmaz. Buna göre de âzâları günâhtan temizlemek amelin şartı olur. İşte bunlar îmân'ın makaamlarıdır ve her makaamın da sâhibine göre dereceleri vardır. Binâenaleyh (merdivenin basamağı gibi) alt kademeyi geçmeden üst basamağa çıkılamaz. Kalbini bozuk i'tikat [inanç] ve kötü hûylardan temizlemeyip tevhid nûru ve güzel hûylar ile doldurmadan sırrını mezmûm sıfatlardan, âzâlarını günâhlardan temizlemeyip ibâdet ile tezyîn etmeden kalb temizliğine geçilemez. İstenen şey ne kadar kıymetli ve değerli olursa o nisbette yolları sarp ve elde edilmesi güç olur. Binâenaleyh bu söylediklerimin de kuru bir istekle elde edilip kolaylıkla bunlara varılabileceğini sanma.

Evet bu mertebeleri ayıramıyacak kadar basîretsiz kimseler temizlikte ancak, öze nisbetle kabuk mesâbesinde olan son dereceyi; yâni dış [beden] temizliğini anlıyanlar ve bütün mesâisini, tahâretine, bol sular ile beden ve elbisesini yıkamakla yalnız dış temizliğine hasreder. Vesveseden ve görüş zayıflığından, ilk müslümânların görünüşe bu kadar ehemmiyet vermeyip bütün gayretlerini kalb temizliğine verdiklerinden gâfil olduğu için, istenen temizliğin yalnız bu dış görünüş olduğunu zannederler. Halbuki en üstün mevkîe sâhip olan **Hazreti Ömer** hıristiyanın bardağıyle abdest almaktan çekinmemiştir. Hattâ ilk müslümânlar yemeklerden sonra ellerini ayaklarının altına

www.ihya.org

siler (250) temizlik için çöğen kullanmazlar (251) toprak üzerinde namâz kılar ve yalın ayak gezerlerdi. Böyle tevâzu' gösterenler de büyüklerden sayılırdı. Tahârette yalnız taşlar ile iktifâ ederler, su aramak için yorulmazlardı. (252) Yine Ebû Hüreyre ve diğer bâzı eshâb-ı suffe (253) :

«كُنَّا نَأْكُلُ الشِّوَاءَ فَتُقَامُ الصَّلَاةُ فَنُدْخِلُ أَصَابِعَنَا فِي الْحَصَى ثُمَّ نَفْرِكُهَا بِالتُّرَابِ وَنُكَبِّرُ»

«Bâzen büryan kebabı yerken ikaamet olunurdu. Elimizi küçük taşlara sürer, kumlar ile ovar ve hemen tekbîr alırdık.» (254) demiştir. Hazreti Ömer: **«Biz Resûlullah zamânında** (temizlik için) **çöğen otunu dahî bilmezdik; mendillerimiz de ayaklarımızın tabanı idi. Etli, yağlı yemek yediğimiz zamân ayaklarımıza sürerdik»** demiştir. (Bu sözler Hazret-i Ömer rivâyetiyle bulunamamış, İbn Mâce muhtasar olarak Câbir'den rivâyet etmiştir.)

Denildi ki Resûlullah'dan sonra ilk icâd edilen, dört şeydir :

1) Elek, 2) Çöğen, 3) Sofra - Yemek masası, 4) Doyasıya yemek. Onların (sahâbelerin) bütün gayretleri bâtın temizliği idi. Hattâ bâzıları nalınlar ile namâz kılmayı efdal kabûl etmiştir. Nalınlarında pislik olduğunu Cebrâil aleyhi's-selâmın haber vermesiyle Peygamber Efendimizin nalınlarını çıkardığını gören sahâbe de sebebini anlamadan nalınlarını çıkardıklarında Peygamber Efendimiz : **«Nalınlarınızı niçin çıkardınız?»** yâni **«Çıkarmayınız»** buyurmuştur. (İbrâhim İbn Yezid'den) Nahaî namâzda nalın çıkarmayı reddetmek üzere, nalınlarını çıkaranlar için : «Bir fakîrin bu nalınları alıp gitmesini cândan arzû ederim» demiştir. İşte dış görünüşte böyle müsâhele eder ve çamurlu sokaklarda hem yalın ayak gezer ve hem de oturur, mescitlerde toprak üzerinde kılarlar, hayvanlar ile sürülen ve hayvanların kirlettiği buğday ve arpa unundan çekinmeden yerler ve pis yerlerde ağnadıkları hâlde at ve deve terinden sakınmazlardı. Onların hiç biri

---

(250) "Yemekten evvel ve sonra ellerinizi yıkayın" diye Peygamberimizin hadisi vardır.

(251) Bir nevi temizleyici ot, sabun yerine kullanılır.

(252) Çöl ve susuz yerlerde, kırlardaki kaza-i hâcetlerde taş ile istincâ' kâfidir. Bittabi keşf-i avret olmayıp su bulunan yüz numaralara mahsûs değildir.

(253) Mescid-i Nebevî'nin kenarında yanları açık, üstü kapalı bir çardaktır. Burada Sahâbenin kimsesiz ve fakir olanları bulunur, Peygamberimizden ilim öğrenirlerdi.

(254) İbn Mâce Abdullah b. el-Hâris b. Cüz'den.

www.ihya.org

necâsetin ince mes'elelerinden sormamış ve üzerinde durmamışlardır. Bu husûsta da böyle tesâhül göstermişlerdir. Şimdi (495 Hicrî) öyle insânlar görüldü ki (ruûnet'e) ahmaklığa ve nefislerinin arzûlarına uymıya nezâfet adını vererek dinin esâsı bu temizliktir dediler. İçleri, kendini beğenmek, cehâlet, iki yüzlülük ve nifâk hastalıkları ile mülevves olduğu hâlde zamânlarının çoğunu, güveyi süslemek gibi, dış düzenine bağladılar. Bu gibi bâtınî kusûrlarını düzeltmiye çalışmaz ve bu hâllerine asla aldırış etmezler. Buna karşılık biri taş ile istincâ etse ya yalın ayak yürüse veyâ yer üzerinde veyâ câmi kenarlarında seccâdesiz namâz kılsa veyâ ayağında mesti - terliği olmadan sergiler üzerinde yürüse veyâ gayrı müslim veyâ dindar olmayan bir kimsenin bardağından su içse (bütün bu ahvâlde) kıyâmeti koparır, onu reddeder, pis herif der ve aralarından çıkarır hattâ sofralarına da almazlar. Bu sûretle îmândan olan bu mütevâzî kıyâfet ve hareketlere pislik, kendilerinin nefsanî ziynetlerine de nezâfet adını verirler. Bu sûretle münkerin ma'rûf, ma'rûfun da nasıl münker olduğunu, dinin ve ilmin hakîkati ortadan kalktığı gibi uygun âdâbın nasıl kolaylıkla değiştiğini görürsün. Şâyet kıyâfet ve nezâfetlerinde sofiyyenin icâd ettikleri bu hâl yasak ve hatâlı bir hareket midir dersen, derim ki: Bu husûsta gerekli îzâhı yapmadan kat'î bir hükme varmak doğru olamaz. Ancak şunu demek isterim ki: Temizlik için bu gibi kaplar, vâsıtalar, terlikler, tozlanmamak için yüze örtülen perdeler ve benzerî nezâfetler, gâyelerinden kat'ı nazarla haddi zâtında dînen mübâh olan şeylerdir. Taşıdıkları gâyeler bakımından makbûl ve merdûd olabilirler.

Bu gibi temizliklerin haddi zâtında mübâh olmaları, mal sâhibi isrâfa kaçmamak şartıyle mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi bakımındandır.

Münker olmasına gelince: Peygamber Efendimizin: «Dîn, temizlik üzerine kurulmuştur» hadisi, bu gibi temizliğe tevcîh edilerek bu temizliğin dinin esâsı olarak kabûl edilmesi ve eskilerin kıyâfetinde bulunup bu temizliğe dikkat etmeyenlerin tenkîd edilmesi veyâ temizlikten gâye gösteriş olması bakımındandır ki bu vâziyet karşısında riyâya girilmiş olur.

Makbûl olmasına gelince: Gâyenin gösteriş olmayıp hayır olması yâni Allahu Teâlâ'nın nimetlerine karşı bir şükür olması, bu gibi süsleri terkedenlerin aleyhinde bulunmaması, bunlar ile meşgûl olarak namâzı ilk vaktinden te'hir etmemesi ve bununla meşgûl olmakla daha fazîletli amel ve benzerî bir iyiliği terketmemesi bakımlarındandır. Bu gibi mahzûrlardan biri bulunmazsa haddi zâtında mübâh olan bu nevi temizliğin, Allah rızâsını talep etmekle ibâdet olması da

www.ihya.org

mümkündür. Fakat bu gibi süslerin Allah'a yakınlık olması ancak ibâdete karşı tenbel davranan kimseler içindir. Çünkü bu gibiler ya yatıp uyuyacak, veyâ şunun bunun dedikodusunu yapacaklarından bu gibi temizlik ile uğraşmaları daha iyidir. Zira temizlikle uğraşmak Allah ve ibâdeti hâtırlatır. Bunlar için, isrâf ve inkâra kalkışmamak şartıyle bu gibi temizlikle uğraşmakta beis yoktur.

İlim ve amel erbâbına gelince. Bunların da en kıymetli sermâye olan ömürlerini, lüzûmundan fazla temizlikle isrâf etmeleri uygun ve makbûl olamaz. Bu gibi temizliğin bâzıları hakkında makbûl ve diğer bâzıları hakkında merdûd olmasına şaşmamak lâzım. Çünkü "**İyiler için sevâb sayılan Allah'a daha yakın olan mukarrebler için günâh olabilir.**" İbâdette tenbel olanların, bu gibi temizliği terkederek kendilerini sahâbeye benzettiklerini iddiâ etmeleri ve (temizliğe dikkatlerinden dolayı) bugünkü mutasavvıfeye hücûm etmeleri muvâfık düşmez. Zira sahâbeye benzemek (temizliğin bu kısmını terketmekle değil) ehemmi mühim üzerine tercîh etmekledir. Nitekim Dâvud-i Tâî'ye (255), "**Niçin sakalını taramıyorsun?**" diye soruldukta: "**Onunla meşgûl olunca ibâdetimden tenbelleşirim**" diye cevâb vermiştir. Bunun için hocalar, talebeler ve âbidlerin, yıkayıcılar temiz yıkamazlar korkusuyla elbise yıkamak ile meşgûl olmalarını münâsib görmem. Zira ilk müslümânlar debbağlanmış kürk ile namâz kılar ve temizlik bakımından yıkanmış ile debbağlanmış arasında fark gözetmezlerdi. Görüp bildikleri pislikten kaçınmakla, uzak ihtimâllere aslâ kıymet vermezlerdi. Ancak riyâ ve zulmün inceliklerini düşünür (ve bunlardan korunma çârelerini ararlardı); hattâ Süfyân-ı Sevrî (Kûfe sokaklarında) bir arkadaşıyle gezerken önlerine çıkan muazzam ve süslü bir konağın kapısına arkadaşı bakınca: "**Böyle yapma eğer gelen geçen senin gibi yapmayıp bu binâya bakmasa adamcağız lüzûmsuz bu kadar masrafa girmezdi. Böyle hayretle bakmak, isrâfda bu adama yardımcı olmaktır**" dedi. İşte onlar bütün zekâlarını, gizli necâsetleri aramakta değil, kendilerini korumak için, bu gibi incelikleri meydana çıkarmakda kullandılar. Hattâ bir âlim veyâ âbid'in temizliğe lâyıkıyle dikkat edilmez korkusuyla, elbisesini yıkamak ile meşgûl olmasından, temizlikte ihtiyâtlı davranan avâmdan bir kimseyi bulup elbisesini ona yıkatması daha münâsiptir. Çünkü bu gaflete nisbetle daha doğru olacağı gibi o kimseyi de nefs-i emmâreye uymasından alıkoyması bakımından daha hayırlıdır. Zira bu gibi işler ile uğraşan bu ânda isyân ile nefsinin peşinden gidemez. Hele bu elbiseyi yıkamakla Allah için, âlime, âbide karşı bir sevgi beslerse bu da onun için makbûl bir ibâdet sayılır. Âlimin vakti, bu gibi basît işlerle uğraşmaktan

(255) 160 Hicrî'de ölmüştür.

www.ihya.org

daha kıymetli olduğu için vaktini korumuş olur. Avâmın da en kıymetli zamânı bu gibi işlerle uğraşmak olduğundan onu da değerlendirir ve bu sûretle iki tarafın da hayrı çoğalmış olur. Yaptığımız bu temsîl ile, diğer amelleri, faziletlerinin derecelerini, bâzılarını bâzıları üzerine takdîmdeki hikmeti, akıl sâhipleri düşünsün. Çünkü ömür sermâyesini daha faziletli işlerde harcamak için, ince hesâblara girişmek; dünyevî bütün incelikleri aramaya çalışmaktan çok daha ehemmiyetlidir.

Tahâretin dört derecesini ve bu mukaddimeyi öğrendikten sonra bilmiş ol ki, biz bu kitâbın baş tarafında dediğimiz gibi temizliğin yalnız dördüncü derecesi olan zâhirî temizlikten bahsedeceğiz.

Deriz ki: Dış temizlik üç bâbda mülâhaza edilir, onlar:

A — Hubs'dan (Hakikî pisliklerden),

B — Hades'den (Hükmî pislikten, abdestsizlik ve cenâbetlik gibi),

C — Fuzalat-ı beden'den (Bedenden çıkan fazlalıklar; kesmekle temizlenen tırnak; traş olmakla veyâ toz kullanmakla temizlenen koltuk, kasık, sünnet olmak ve benzeri temizlikler) temizlenmelidir.

www.ihya.org

BİRİNCİ BÂB

HUBS'DAN, YÂNİ HAKİKİ PİSLİKLERDEN TEMİZLENMEYE DÂİRDİR

Hakîkî pisliklerden temizliği düşünmek üç şeyle alâkalıdır:

Birincisi: Temizlenip izâle edilmesi gereken şeyler.

İkincisi: Temizleyici olan [kendisiyle temizlik yapılabilen] maddeler.

Üçüncüsü: Temizlemektir.

Birincisi: Temizlenip izâle edilmesi gereken şeyler:

Bu da necâsettir.. Evvelâ şunu bilmeli ki, cisimler, cânsız, cânlı ve cânlıların parçaları olmak üzere üçe ayrılır.

Cânsız varlıkların, şaraptan ve sarhoşluk veren maddelerden başka, hepsi temizdir.

Cânlı varlıklarda da yalnız kelp (256) ile domuzdan ve bunların ikisinden veyâ birisinden doğandan başka hepsi temizdir. Fakat cânlılar ölünce beş tâneden başka hepsi necis olur. Onlar da: İnsân, balık, çekirge, elma kurdu ve diğer gıdâ mâddelerinde hâsıl olan kurtlar ile akar kanı olmıyan, sinek ve bok böceği gibi şeylerdir. Bunlar suya düşmekle suyu pisleştirmezler.

Hayvânâtın parçalarına gelince; bunlar da ikiye ayrılır. Birincisi cânlı hayvândan kesilen parçadır ki bu ölü hükmündedir, pistir. Yalnız tüy, hayvanın ölmesi ve kırkılmasıyle pisleşmez, fakat kemik, ölmekle pisleşir (257).

İkincisi içten çıkan yaşlıktır. Hayvanın içinde toplanıp orada vaziyetini değiştirmeden dışarı çıkan her şey temizdir (258). Göz yaşı, beden teri, ağız salyası ve burundan gelen sümük gibi.

---

(256) Köpeğin derisi de Hanefî mezhebinde, bâzı ihtilâflardan sarf-ı nazar ile, debbagat kabûl eder. Yâni domuz gibi necesülayn değildir. Çünkü avcılık ve bekçilikte kendisinden istifâde edilir.

(257) Kemik, Ebû Hanîfe'ye göre pisleşmez.

(258) Hayvanın hükmüne tâbidir. Hayvan temiz ise o da temizdir. Pis ise o da pistir. Hanefî mezhebinin görüşü böyledir.

www.ihya.org

İçeride toplanıp vaziyetini değiştirdikten sonra dışarı çıkan her şey pistir. Ancak hayvanın madde-i asliyesi olan meni (259) ve yumurta gibi. Kusmak, kan, kaza-i hâcet ve sidik bütün hayvânlarda necistir (260). Bu necâsetlerin az ve çoğundan hiç bir şey affedilmez (261), Yalnız beş tânesi bağışlanır :

1 — Mak'ad [oturak] taş ile temizlendikten sonra necâset etrâfa yayılmıyacak şekilde tâm mak'adda kalırsa.

2 — Ne kadar çok çamurlandın, yoksa düştün mü? denmiyecek şekilde ve kaçınılması mümkün olmıyacak derecede pislik karışmış olan sokağın toz ve çamuru.

3 — Yollardan ayakkabının altına sirâyet eden necâset, toprak, taş veyâ çimene sürtüldükten sonra.

4 — Son derece ifrâta varmıyan bit ve pire pisliği.

5 — Beserât [yüzde ve bedende çıkan bâzı sivilce ve kabarcıklardan çıkan kan ve cerahat] (Abdullah) bin Ömer böyle bir sivilceyi ezdi, kanı çıktı da (abdest tazelemeden) namâz kıldı. Ekseri sızıntı yapan çıban bulaşıkları, damar sızıntıları da bu şekildedir. Ancak böyle ekseri olmıyan arasıra insânlarda görülen sivilceler bu hükmün dışındadır. Onların kanamasıyle abdest bozulur. (Hanefîlere göre dâimî sızıntı yapan çıban da abdesti bozar ve bu adama "sâhib-i özür" denir.)

Şu beş pislikte gösterilen müsâmaha, dış temizlikteki ihmâlin bir delîlidir. Bu husûstaki sâir icâtlar, aslı olmıyan vesveseden ibârettir.

İkincisi : Temizleyici olan, (kendisiyle temizlik yapılabilen) maddeler :

Bunlar da kuru, donmuş, sert ve sulu olmak üzere ikiye ayrılır:

Sert ve donmuş cisimler, taş gibi, değersiz, temiz ve kuru olmak şartıyle (oturağı) taş ile ovmak sûretiyle hafif temizlik yapılabilir.

Sulu maddelere gelince: Bunlardan yabancı maddelerin karışmasıyle husûsiyyetini kaybetmiyen sâfî sudan başka hiç biriyle necâset temizlenmez, ancak temiz ve sâfî su olmak şarttır (262).

---

(259) Meni Hanefî mezhebimizde pistir. Yaş iken yıkanması şarttır. Kuru ise ovulmakla yetinmek kâfidir.

(260) At, deve, inek ve koyun gibi hayvanlar ile eti yenen kuşların, idrâr ve tersi, eti yenmiyen kuşların ise yalnız tersi, hafif necâsettir. Bulaştığı âzâ veyâ elbisenin dörtte birinden azına sirâyet etmişse afvedilir.

(261) İmâm-ı Azam'a göre hafif ve galiz olmak üzere necâset ikiye ayrılır. Hafif necâset bulaştığı elbisenin dörtte birı nisbetinde avfedilir. Diğer ağır necâsetlerin de ancak dirhem miktarı afvedilir.

(262) Bu, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbeli mezhebidir. İmâm-ı Âzam, görülen pisliği yok eden her sulu madde ile temizlik yapılabilir (gül suyu ve benzeri gibi) der. Ancak bulaşıcı olan süt, meyvanyağı gibi şeyler ile temizlik olmaz.

www.ihya.org

Su, pisliğe dokunan sıvının, tadı, rengi veyâ kokusunun bozulmasıyle pisleşir, eğer bunlardan hiç biri bozulmaz ve su (iki kulle) yâni 250 menn civarında (ki rıtl-ı İrakî ile beş yüz rıtl su eder ki 12 teneke sudur) olursa pisleşmez. Zîra Peygamber Efendimiz:

«إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثاً»

«Su iki kulle oldu mu, pislik taşımaz - pisleşmez.» buyurmuştur. İmâm Şâfi'î Hazretlerine göre az olursa pisleşir. Bu hüküm akmayan [durgun] sular içindir (263).

Akar suya gelince, üç vasfının biri necâset ile bozulan akar su pistir. Ancak pis olan yalnız bu bozulan kısımdır, necâsetin ulaşamadığı veyâ necâsete ulaşmıyan yâni pisleşmiş suyun önünden ve ardından akan pisleşmiş suyun yetişemediği veyâ ona yetişmiyen kısım ise temizdir. Zîra sular parçalar hâlinde akar (her parça önünü kovalar ve arkasından kaçar). Bunun gibi akar su yolundan pislik de akıyorsa ancak aktığı kısım ile, iki kulleden az olursa sağından, solundan temâs ettiği miktârı pisleştirir. Eğer suyun akışı, necâsetin akışından kuvvetli ise, necâsetin üst kısmı yâni arkada kalan temiz, ne kadar uzaklaşıp çoğalsa da öndeki kısmı da pistir. Ancak iki kulle büyüklüğünde bir havuzda toplanınca temizleşir. Necîs olan sudan iki kulle bir araya toplanıp temizlendikten sonra bölünerek azaltılırsa da pisleşmez. İşte bu Şâfi'î görüşüdür.

Cândan arzû ederdim ki, İmâm Şâfi'î'nin mezhebi de İmâm Mâlik'in, su, ne kadar az olursa olsun, üç vasfının birini değiştirmedikçe pisleşmez dediği gibi olsaydı. Zîra zarûret bunu iktizâ ediyor. İki kulleyi tâyin, vesveseyi ortaya koymaktır. Bunun için insânlara bu ağır ve çetin gelmiştir. Ömrüme yemîn ederim ki bu, zahmet ve meşakkatten başka bir şey değildir. Bunun ağır ve güç bir şey olduğunu deneyen ve düşünenler kolaylıkla anlarlar.

Eğer bu iki kulle şart olsaydı, o zamânlar da temizlik husûsunda en büyük zorluğu Mekke ve Medîne halkının çekeceğinde şüphe yoktur. Oralarda ne büyük göller, ne de akar sular vardı (264). Tâ Peygamberimizden sahâbenin sonuna kadar temizlik hakkında hiçbir dedikodu olmamış ve suyun pislikten nasıl korunacağına dâir bir suâl

---

(263) Hanefî'lere göre dörtköşe eni boyu on arşın yâni 40 arşın çevresi olup avuçile su alındığı zamân, dibi görülmiyen durgun havuzların bir kenarında pislik olsa, diğer tarafını pisleştirmez, fakat bundan küçük olursa bir damla necâset karışsa da pisleştirir.

(264) Akarsularla alâkalı ahkâm billâhare inkişâf etmiştir. Yağmur sularının biriktiği bâzı yerler ise uzak çöllerde idi. Şimdiki sarnıçlar sonradan yapılma şeylerdir.

www.ihya.org

sorulmamıştır. Su kaplarını, temizliğe dikkat edemiyen câriye çocukları taşırdı. Hazret-i Ömer (R.A.) Hıristiyan kadının ibriğinden abdest almıştır. Ömer'in bu hareketi, suyun pisleşmesinde ancak üç vasfından birinin değişmesine dayandığı bir sarahat gibidir. Yoksa gayri müslimenin ve bardağının pis olması kolaylıkla düşünülebilen gâlib bir ihtimâldir. İşte bu izâhattan Şâfi'i'nin bu içtihâdıyle amel etmenin güç olduğu anlaşılır. (Gazâlî bu dâvâsını yedi delîl ile te'yîd ederek demiştir ki):

1 — Peygamber ve sahâbe asrında suyun temizliğinden sorulmaması birinci delîl,

2 — Ömer'in (R.A.) hareketi ikinci delîl,

3 — Peygamber Efendimizin eğmek sûretiyle kediyi kaptan içirmesi, kedinin fâre yediğini ve içeceği başka su olmadığını bildiği hâlde su kaplarını kedilere kapamaması üçüncü delîl,

4 — İmâm Şâfi'î, kendisiyle pislik yıkanan suyun üç vasfından biri değişmezse temiz, değişirse ancak pisleşeceğini tasrîh etmesi dördüncü delîldir. Çünkü suyun necâsete uğramasıyle, necâsetin suya uğraması arasındaki fark nedir? Ve suyun kuvvetle necâsete uğraması ondan necâseti kaldırır sözünün ne mânâsı vardır. Halbuki suyun necâsete uğraması necâsetin suya karışmasına mâni değildir. Eğer orada zarûret var dersen burada da aynı zarûret mevcûttur. Pis elbise bulunan bir kaba, temiz suyu dökmekle, temiz su bulunan bir kaba pis elbiseleri atmak arasında bir fark yoktur. Bütün bunlar kaplarını ve elbiselerini yıkamakta mûtâd olan şeylerdir.

5 — Onlar azıcık akan suların etrâfında tahâret alırlardı. Her ne kadar az da aksa bevl, suyun 3 vasfından birini bozmazsa o suyun temiz olmasında Şâfi'î mezhebince ihtilâf yoktur. Buna göre durgun su ile akar su arasındaki fark nedir? (265) Suyun necâsetten geçmesi, necâsetin suya karışmasına mâni olmadığı hâlde, necâset üzerinden kuvvetle akıp geçen su pisleşmez sözünün mânâsı nedir? Temiz suyun vasfının değişmemesiyle kuvvetli akmasından hangisine havâlenin daha evlâ olduğunu bilemedim. Sonra bu kuvvetli akıntının derecesi nedir? Hamâmlarda künk borulardan akan sulara da şâmil midir? Şâmil değilse farkı nedir? Eğer şâmil ise oradan akan sular ile kaplardan bedenlere dökülen sular arasında ne fark vardır? O da aynı şekilde akıcıdır. Sonra yerinde duran kuru bir necâsetten daha ziyâde bevl [idrar] suya karışır. Vasfı değişmese bile kuru necâsete uğrayan bir su pisleşir ancak iki kulle hâlinde bir havuzda toplandığı zaman temizliğine hükmedilirse, sulu ile kuru pislik arasındaki fark

(265) Fark açıktır. Çünkü akarsuda necâset istikrâr etmez. Çeker gider, fakat durgun suda ise yerinde kalır. (Mütercim.)

www.ihya.org

nedir? Halbuki su aynı sudur. İhtilât ise mücâveretten daha şiddetlidir.

6 — Altıncı delîl, iki kulle suya bir rıtl [130 dirhem] bevl karıştıktan sonra bu su ayrı ayrı iki kaba bölündüğü zaman her ikisi de temiz sayılır, halbuki az olan bu bevl [idrar] suyun her cüz'üne dağılmıştır. Bu suların temizliğine vasfının değişmemesini mi, yoksa bölündükten sonra kaybolan çokluğunu mu illet göstermek daha evlâ olduğunu bilemedim, altıncı illet de bu.

7 — Öteden beri suları az olmakla hamamlardaki havuzlardan cenâbetler de yıkanır, ellerini ve karınlarını havuza daldırırlar. Bunu bildikleri hâlde hiç çekinmeden temizlerin bundan abdest almaları da yedinci delîldir.

İşte bu saydıklarımız bunlara olan şiddetli ihtiyâç ile berâber, onların Peygamber Efendimizin :

« خُلِقَ الْمَاءُ طَهُوراً لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ »

«Su temiz olarak yaratılmıştır, kokusunu ve tadını değiştirmedikçe onu hiç bir şey pisleştirmez.» (266)

hadîsine itimâd ederek, ancak suyun vasfının değişmesini nazarı itibâra aldılar. Burada bir hakîkat vardır: O da, her sulu madde kendisine karışan yabancı az maddeye kendi vasfını aldırmasıdır. Meselâ tuz gölüne düşen bir köpeğin tuz olmaya inkılâb etmesiyle temizliğine hükmolunması gibi. Çok suya karışan az sirke ve sütte de hüküm böyledir. Ancak suya karışan diğer madde fazla olur, rengi kokusu veyâ tadı gâlip gelirse o zamân suyu kendi hükmüne alır. Yâni bu miktarda süt karışmışsa su, süt hükmünü, sirke karışmışsa sirke hükmünü alır. Necâseti izâle etmesi bakımından kuvvetli akan suda şerî'atın işaret ettiği miyar da budur. Müşkülâtın izâlesi için itimâd edilmeye hepsinden daha lâyık olan da budur. Bu suretle hadîsteki tahâretin mânâsı da anlaşılmış olur. O da yabancı maddeye gâlib olmasıyle onu temizlemesidir. Nitekim iki kulle olduktan sonra temizlendiği ve temizliğiyle hükmedilen gusâle de kendisiyle herhangi bir şey yıkanan suda, akan suda ve su kabını kediye eğmekte suyun temiz olması gibi. Bunu şerî'atın affettiği şeylerden sanma. Zîra öyle olsaydı, taş ile yapılan tahâretten sonra mak'atta kalan pislik ile, pire ve benzeri haşaratın pisliği gibi necis olup oraya uğrayan suyun da pis olması iktizâ ederdi. Halbuki ne gusâle [kendisi ile herhangi bir şey yıkanan su] ve ne de kendi artığını suya dökmekle su pislenir. Peygamber

(266) İbn Mâce Ebû Ümâme hadîsinden almıştır.

www.ihya.org

Efendimizin "iki kulle su pisleşmez" kelâmı kapalı ve anlaşılması zordur. Çünkü üç vasfından biri değiştiği zamân ne olursa olsun, pisleşmiş oluyor. Şâyet, Peygamberimizin bu sözden muradı "vasfı değişmezse pisleşmez" demektir denirse, o zamân da deriz ki muradı, mûtad olan necâsetin bu gibi sulara düşmesiyle ekseriyetle pis olmaz demek istemiştir. Çünkü insânlar küçük su birikintilerinde, sularda tahâret alır, pis kaplarını oraya daldırarak doldururlar, sonra bu suyun pis olup olmadığında tereddüt ederler. İşte Peygamber Efendimiz bu hadisiyle, iki kulle olan suların bu gibi necâsetler ile pisleşmediğini ifâde etmek istemiştir. Sonra iki kulle olmadığı zamân suyun pisleşmesine bu hadis ile delîl getirmek, hadisin lâfzına değil, mefhûmuna dayanır; yukarıda saydığımız yedi kuvvetli delîl karşısında bu hadîsin mefhûmu muhâlifini terketmek daha ehvendir. Aynı zamânda "pislik taşımaz" kavlinden anlaşılan, tuz gölüne düşen kelbin tuz olması gibi iki kulle su da pisliği pislik vasfından çıkarır ve su vasfına sokar demektir. Hadîsde, pislik taşımaz deniyor, halbuki pislik çok olursa taşır, aklen de taşır hissen de taşır, o zamân yine dâvâ aleyhine döner. En doğrusu Şâfi'î ve Mâlikî mezheblerine göre de bu hadîsi, mûtâd olan necâseti taşımaz diye te'vîl etmektir. Hülâsa necâset hakkında, evvelkilerin hâl ve gidişlerinden anladığıma istinâden ve vesveseyi kaldırmak için, müsâheleyi tercîh ederim. Bunun için tahâret hakkındaki ihtilâflı mes'elelerde hep kolaylıkla fetvâ vermeyi tercîh ettim.

Üçüncüsü : Temizleme keyfiyeti beyânındadır.

Eğer necâset, hükmî olursa yâni görülecek cüssesi olmazsa, idrar gibi (267), bunu temizlemek için suyu her cüz'üne uğratmak kifâyet eder (268), Necâset aynı olursa yâni görülen bir cisme sâhip olursa (pislik gibi) bunun için sayı yoktur. Aynını izâle edinceye kadar yıkamak lâzımdır. Levni ve tu'munu da izâle etmek lâzımdır. Yalnız yolup parmaklarıyle didikledikten sonra (269) elbiseye boya

(267) Bu mânâda necâseti hükmî ve hakiki diye ikiye ayırmak, Gazâlî'nin taksîmâtıdır. Yoksa bize göre de necâset, hükmî ve hakiki olarak ikiye ayrılır, fakat hükmî necâset, hades yâni abdestsizlik ve cünûblüktür, hakiki necâset de mer'î ve gayr-ı mer'î olarak ikiye ayrılır. Mer'î olan cüsseli pislik, domuz eti, hayvan ölüsü, kan ve pisliktir. Görülmiyen cüssesiz necâset de idrar ve şarap gibileridir. Gazâlî, bu kısma Hükmiyye adını vermiş oluyor. (Mütercim).

(268) Bize göre gayr-ı mer'î necâseti her defasında sıkıp damlasını kesmek sûretiyle üç defa yıkamak lâzımdır. Kilim, bakır, çanak, çömlek gibi eşyaların temizlik hükmü de ayrıdır.

(269) Mezhebimizde böyle bir şey yoktur.

www.ihya.org

vurur gibi bir hâl alır da çıkmaz bir vaziyette ise, bu ma'fûvdür. Fakat kokusunu çıkarmak lâzımdır. Çünkü kokusu kaldığı müddetçe aynısı var demektir. Ancak izâlesi güç olan fâhiş bir kokuya sâhib olursa bir kaç defa ovmak ve sıkmak, rengi çıkarmaktaki yolmak ve didiklemek yerini tutar. Vesveseyi izâle için, eşyânın aslında temiz olduğunu kat'î olarak bilmek lâzımdır. Görülmeyen ve mevcûdiyeti kat'î olarak bilinmeyen necâsete itibâr etmeden namaz kılınır, necâseti takdir için delîl aramaya lüzûm gösterilmez.

www.ihya.org

İKİNCİ BÂB

HADES'DEN [HÜKMÎ PİSLİKTEN] TEMİZLENMEK HAKKINDADIR

Hadesden tahâret; yıkanmak, abdest almak ve teyemmüm etmek demektir. İstinca bunlardan evvel olduğu için, abdestin sebebi olan kaza-i hâcetten başlayarak bunun keyfiyet, sünnet ve âdâbını sayalım.

KAZÂ-İ HÂCETİN ÂDÂBI

1 — Kırda bulunan kimse def-i tabiî için insânların göremiyeceği tenhâ bir yer seçmeli ve mümkün olursa perde arkasına geçmelidir.

2 — Hemen çömelirken açılmalı.

3 — Güneşe, aya, kıbleye karşı önünü dönmemeli ve bunlara arkasını da çevirmemelidir. Ancak kapalı binâ içerisinde olursa zarar vermez (270), fakat binâ içerisinde de bunlara dönmemek daha uygundur. Kırda hayvanıyle ve elbisesiyle de tesettür edebilir.

4 — İnsanların oturacağı, geçeceği yerlere hâcet etmemek.

5 — Durgun suya su dökünmemek.

6 — Meyve veren ve gölge vazîfesi gören ağaçlar altında hâcetini görmemek.

7 — Kırlardaki hayvan yuvalarına, deliklerine su dökünmemek.

8 — (Sıçrantılardan korunmak için) sert satıhlara su dökünmemek.

9 — Rüzgâra karşı su dökünmemek.

10 — Otururken sol tarafa meyletmek (ihrâcât daha kolay olur.)

11 — Sol ayağıyle helâya girmek.

12 — Çıkarken sağ ayağıyle çıkmak.

---

(270) Şâfiî ve Mâliki'ye göre böyle ise de Hanefî'ye göre böyle değildir. Kapalı yerde de olsa yine kıbleye dönmemeli ve arkasını vermemelidir. Evlerdeki helâların buna göre yapılmasına dikkat edilmelidir. Fakat yapılmış yüz numaralar kıbleye geliyor diye onlara girmekte beis yoktur.

www.ihya.org

13 — Ayakta su dökmemek. Hazret-i Âişe: «Resûlü'llah ayakta su dökünmüştür diyene inanmayın» buyurmuştur.

Hazret-i Ömer: «Resûlu'llah beni ayakta su dökünürken görmüştü: "Yâ Ömer, ayakta su dökünme" buyurdu. Ben de ondan sonra bir daha ayakta su dökünmedim,» dedi. Varsa sızıntıyı azaltmak ve idrâr sıkışıklığı gibi hastalıklarda daha kolay su dökünmek için ayakta su dökünmeye de ruhsat vardır. Çünkü Huzayfe ibn Yemân rivâyet etti ki, Peygamber Efendimiz ayakta su dökündü, ben de su getirdim abdest aldı ve mestleri üzerine meshetti (271).

14 — Yıkandığı yerde su dökmemek. Peygamber Efendimiz:

« عَامَّةُ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ »

«Umûm vesveseler bundandır.» (272) buyurmuştur. İbn Mübârek: **Su akıp gidiyorsa beis yok,** demiştir. Peygamber Efendimiz:

« لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي مُسْتَحَمِّهِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ فِيهِ فَإِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ ».

«Sizden hiç bir kimse hamam ettiği yerde su döküp de sonra orada abdest almasın, vesvesenin çoğu bundandır.» buyurdu.

15 — Allah ve Peygamber ismi yazılı bir şeyi yanında bulundurmamak (273).

16 — Baş açık ayak yoluna girmemek.

17 — Girmeden önce Eûzü Besmele çekmek, mümkünse:

بسم الله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم

«Her türlü pislik ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım.»

18 — Çıktıktan sonra da:

---

(271) Sıhah-ı Sitte'de bu rivâyet mevcûddur.

(272) Sünen sâhibleri Abdullah b. Mağfer'den.

(273) Kapalı olursa zarar etmez. Parmağında «Allah» adı yazılı yüzüğün kaşını avucunun içine çevirip avucunu kapaması da kifâyet eder. (Mütercim).

www.ihya.org

« اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنِّى مَا يُؤْذِينِى فَأَبْقَى عَلَىَّ مَا يَنْفَعُنِى »

«Yarayışlı maddeleri alıkoyup, yaramıyanları için, ifrâz imkânlarını bana bahşeden Allah'a hamdederim.»

okumak. Bu duâlar hâriçte okunur.

19 — Hâcet için oturmadan tahâret maddesini hazırlamak.

20 — Bulaşmamak için, tahâret alırken hâcet yerinden uzaklaşmak.

21 — Mesâneyi tamamen boşaltmak için, öksürmek, yürümek, oyluklarını sıkıştırmak, kamışı sıvamak gibi mûtâdı olan her çareye baş vurup damlanın sonunu getirmek.

22 — Bunu yaparken ifrâta varıp müşkülâta düşecek şekilde vesveseye de kapılmamak lâzımdır. Hattâ kamışa su serpmekle vesveseyi kesebilir. Bizzat Peygamber Efendimizin de donuna su serptiği rivâyet edilmektedir.

İstibrâda en hafif davranan en fakîh olanıdır. İstibrâda vesveseye kapılmak fıkhın ve anlayışın azlığına delâlet eder. Selman (R.A.):

« عَلَّمَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَىْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ فَأَمَرَنَا أَنْ لَا نَسْتَنْجِىَ بِعَظْمٍ وَلَا رَوْثٍ وَنَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ »

«Peygamber Efendimiz bize her şeyi öğretti, hattâ kazâ-i hâcetten sonra kemik ve tezek ile tahâret almaktan, kazâ-i hâcet ve su dökünmek esnâsında kıbleye dönmekten bizi men' etmiştir.» (274)

buyurur. Bedevi Arabın biri Sahâbenin birine "kazâ-i hâcet ve tahâretini güzel yaptığını zannediyorum" demesi üzerine Sahâbî: "Evet ben bunu pek iyi biliyorum" dedi. Arabın, bana da öğret demesi üzerine, Sahâbî: "Tenhâ yere gel, tahâret için taş al şu yavşan otuna dön, rüzgâra arkanı çevir, geyik gibi çök, devekuşu gibi seğirt, bu sûretle hem su dökünmüş hem de mesaneyi boşaltmış olursun." Metinde geçen «şeyh» kelimesi güzel kokulu yavşan otudur. «El - iksâ» ayakları üzerine çömelmektir. «İcfâl» ardını kaldırmaktır. Kapalı olmak şartıyle arkadaşına yakın yerde dökünmeye de ruhsat vardır. İnsân-

(274) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

lara öğretmek için, üstün hayâsiyle beraber bizzat Peygamber Efendimiz böyle yapmıştır.

İSTİNCA - TAHÂRET ALMA KEYFİYETİ

İşini bitirdikten sonra üç taş ile tahâret alır, mak'adı temizlendi ise mes'ele yok, şâyet temizlenmediyse beş taş kullanır. Çünkü temizlik vâcib, taşların tek olması müstehabdır. Nitekim Peygamber Efendimiz:

«مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ»

«Tahâret alan (çift değil) tek taş kullanır.» (275)

buyurmuştur. Birinci taşı sol eline aldıktan sonra önden arkaya doğru, ikinciyi arkadan öne, üçüncüyü de mak'adın etrafına dolandırır. Eğer bu mümkün olmazsa onu da ister öne ister arkaya çeksin kifâyet eder (276). Sonra sağ eline büyükçe bir taş alır, kamışı sol eliyle sıvar ve üç defa taşın muhtelif yerlerini idrar yoluna sürer veyâ ayrı üç taş ile bu işi görür veyâ duvarın ayrı ayrı üç yerine sürter (277). Yaşlık kesilinceye kadar böyle yapar. Eğer ikinci defada yaşlık kesilse de su kullanmıyacaksa üçe çıkarmak vâcibtir (278). Dördüncüde temizlenirse tek olmak için beşe çıkarmak müstehabdır. Sonra oradan ayrılır temizlendiğine kanâat getirinceye kadar sağ eliyle suyu döker ve sol eliyle yıkar. Artık içerisini karıştıracak kadar ifrât etmez çünkü o, vesveseden başka bir şey değil. Suyun ulaşmadığı her yerin iç kısımdan olduğunu, dışarı çıkmıyan pislik için necâset hükmü sâbit olmadığını ve zâhirde olan necâsete uğrayan suyun onu temizleyeceğini bilmelidir. Artık vesvesenin mânâsı yoktur.

Tahâretten sonra:

«اَللّٰهُمَّ طَهِّرْ قَلْبِي مِنَ النِّفَاقِ وَحَصِّنْ فَرْجِي مِنَ الْفَوَاحِشِ»

---

(275) Buhârî ile Müslim, Ebû Hureyre'den.

(276) Yaz mevsiminde torbalar sarlık olduğu için birinci taşı arkaya çeker, fakat kışın torbalar toplanmış olduğu için birinci taşı öne çeker.

(277) Bundan son derece tevakki edilmelidir. Çünkü duvardan mikrop geçmesi kuvvetle muhtemeldir.

(278) Hanefiyyede böyle bir vücûb yoktur. Aynı zamânda aded-i mesnûn da yoktur. Gâye temizliktir. (Mütercim).

www.ihya.org

«Allahım, kalbimi nifâktan temizle, beni namahremden muhâfaza eyle.»

diye duâ edilir. Kokuyu izâle için elini toprağa veyâ duvara sürer, taş ile temizlendikten sonra su ile tahâret müstehabdır. Rivâyet olundu ki, Kuba halkı hakkında nâzil olan:

«فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا»

«Orada öyle erkekler var ki onlar temizliği sever.» (9 - Tevbe : 108) âyet-i celîlesi üzerine Peygamberimiz Kuba halkına: **«Nedir bu temizliğiniz ki Allah sizi methediyor?»** buyurunca: **«Biz taş ile tahâret aldıktan sonra su ile de temizleniriz.»** diye cevâb vermişlerdir.

ABDESTİN KEYFİYETİ

Tahâretten sonra abdest alınır. Peygamber Efendimiz abdest bozunca hemen abdestini tazelerdi. Abdestin âdâbı:

1 — Evvelâ misvâk ile dişleri temizlemek. Nitekim Peygamber Efendimiz :

«إِنَّ أَفْوَاهَكُمْ طُرُقُ الْقُرْآنِ فَطَيِّبُوهَا بِالسِّوَاكِ»

«Ağızlarınız Kur'ân yoludur, onları misvâk ile temizleyiniz.» (279)

buyurmuştur. Misvâk kullanırken, namazda Kur'ân okumak ve zikrullah için ağız temizliğine niyet etmelidir. Peygamber Efendimiz diğer bir hadîsinde :

«صَلَاةٌ عَلَى أَثَرِ السِّوَاكِ أَفْضَلُ مِنْ خَمْسٍ وَسَبْعِينَ صَلَاةً مِنْ غَيْرِ سِوَاكٍ»

«Misvâk kullandıktan sonra kılınan bir namaz, misvâksız kılınan yetmiş beş namazdan daha fazîletlidir.» (280) buyurmuştur. Başka bir hadîsde de :

(279) Ebû Nuaym «Hilye»de Ali'den.
(280) Ebû Nuaym «es - Sivak»de, İbn Ömer'den.

www.ihya.org

«لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ»

«Eğer ümmetime ağır geleceğinden korkmasaydım, her namazda onlara misvâk kullanmağı emrederdim.» (281) buyurmuştur. Diğer bir mübârek sözünde de :

«مَالِي أَرَاكُمْ تَدْخُلُونَ عَلَيَّ قُلْحاً؟ إِسْتَاكُوا»

«Niçin sararmış dişleriniz ile huzûruma giriyorsunuz? Misvâk kullanınız.» (282) buyurmuştur. Peygamber Efendimiz, geceleyin bir kaç defa misvâk kullanırdı. İbn Abbas, **«Peygamberimiz misvâk için bize öyle emirler verirdi ki bu husûsta bir âyet nâzil olacağını zannederdik.»** buyuruyor. Yine Peygamber Efendimiz :

«عَلَيْكُمْ بِالسِّوَاكِ فَإِنَّهُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ وَ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ»

«Misvâke devâm edin, zîra misvâk hem ağız temizliği hem de Allah'ın râzı olacağı şeydir.» (283) buyurmuştur. Ali İbn Ebî Tâlib (R. A.): **"Misvâk hâfızayı arttırır ve balgamı izâle eder."** buyurmuştur. Sahâbe-i kirâm, misvâk kulaklarında olduğu hâlde yola çıkarlardı.

Misvâk kullanmanın keyfiyeti: Misvâk erâk ağacından, veyâ diş sarılığını izâle edebilecek diğer sert ağaçların dallarından olabilir. Bu ağaç ile enine boyuna veyâ yalnız enine dişlerini temizler. Her namazda ve akabinde namaz kılmasa bile her abdeste, uyku ve açlık zamanlarında sükût ettiği sıralarda veyâ kokulu bir şey yediği zamân misvâk kullanılması müstehabdır. (284)

---

(281) Buhârî ile Müslim, Ebû Hüreyre'den.

(282) Bezzâr ve Beyhakî, Abbas b. Abdülmuttalib'den.

(283) Buhârî.

(284) Misvâk hakkında izâhat: Misvâk'ın 20 kadar faydası beyân edilmiştir: 1) Ağzı temizler, 2) Allah'ın rızâsını celbeder, 3) Melekleri memnûn eder, 4) Şeytanı darıltır, 5) Ağzı tatlandırır, 6) Dişi cilâlandırır, 7) Göze kuvvet verir, 8) Sünneti edâ eder, 9) Sesi güzelleştirir, 10) zekâyı arttırır, 11) Diş etlerini kuvvetlendirir, 12) Konuşmayı kolaylaştırır, 13) Son nefeste kelime-i şehâdet'i hatırlatır, 14) Kocalığı geciktirir, 15) Sevâbı çoğal-

www.ihya.org

Misvâk işi bittikten sonra abdest için kıbleye dönerek oturur ve Bismillâhirrahmanirrahîm der. Peygamber Efendimiz:

«لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اللهَ»

«Besmele ile başlamıyanın abdesti kâmil değildir.» (285) buyurmuştur. Tâm bu esnâda:

«أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونَ»

«Şeytanların vesvese ve huzûrlarından sana sığınırım.» (23 - Mü'minûn : 97, 98) duâsını okur. Sonra ellerini, su kabının içine sokmadan üç defa yıkar. Bu esnâda:

«اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْيُمْنَ وَالْبَرَكَةَ وَأَعُوذُ بِكَ
مِنَ الشُّؤْمِ وَالْهَلَكَةِ»

«Allahım, senden iyilik ve bereket dilerim, şûm ve helâkten sana sığınırım.» duâsını okur. Sonra abdestsizliği gidermeye veyâ namaz kılmak için niyet eder ve bu niyeti tâ yüzünü yıkayıncaya kadar devâm

---

tır. 16) Can çekişmeyi kolaylaştırır. 17) Mideyi takviye eder. 18) Hazmı kolaylaştırır. 19) Aklı arttırır. 20) Bedenin rutûbetini keser.

Daha bir çok faydaları sayılan misvak yalnız abdestte değil, yatarken, kalkarken yemeklerde ve diğer hâllerde kullanılır. Abdestin evvelinde veyâ ağıza su verilirken olması ihtilâflı ise de her ikisinde de câizdir. Misvakta diş etlerine değmemek lâzımdır. Gâye diş ve ağız temizliği olduğundan bu temizlik ne ile mümkün olursa maksat onunla hâsıl olur. Hattâ hiç birşey bulamıyan temiz parmaklariyle de bu temizliği yapar. Misvak ağacının kokusu ve benzeri hassaları vardır. Aynı zamanda temiz bir ağaçtır. Şâyet bir parçası mideye kaçsa mide onu hazmeder.

Bu gibi faydaları olmamakla berâber sıhhî olan fırça ve macun da aynı vazîfeyi görür. (Mütercim).

(285) İbn Mâce, Sa'd b. Zeyd'den.

www.ihya.org

eder hattâ yüzünü yıkarken niyet hatırında değilse abdesti olmaz. (286). Sonra sağ eliyle avucuna ayrı ayrı aldığı sular ile birlikte ağzını çalkar her defasında suyu boğaz başına kadar indirir ve gargara yapar. (287). Ancak oruçlu ise suyu ağzında hafif çalkar. Bu esnada:

« أَللّٰهُمَّ أَعِنِّي عَلَى تِلَاوَةِ كِتَابِكَ وَ كَثْرَةِ بِالذِّكْرِ لَكَ »

«Allahım, Kur'ân okumakta ve seni çok zikretmekte bana yardımcı ol.» duâsını okur. Sonra aynı vaziyette sağ eliyle burnuna üç kerre su verir. Her defasında oruç değilse suyu genzine doğru çeker ve sol eliyle sümkürür. Suyu genzine çekerken:

« أَللّٰهُمَّ أَرِحْنِي رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَ أَنْتَ عَنِّي رَاضٍ »

«Allahım! Benden râzı olduğum hâlde cennet kokularını bana tattır.»

Sümkürürken ise :

« أَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ رَوَائِحِ النَّارِ وَمِنْ سُوءِ الدَّارِ »

«Allahım! Cehennem kokularından ve (varılacak) fenâ meskenlerden sana sığınırım.» der. «İstinşak», suyu genize çekmek demektir. «İstinsar» burun içini temizlemektir. Bunun için bunlar ayrı ayrı zikredilmiştir.

Sonra avucuna aldığı su ile saçlarının tükendiği alnının üst kısmından çene altına ve yanlardan kulaktan kulağa olmak üzere yüzünü yıkar. Alnın iki tarafında saç bulunmamasından hasıl olan beyazlık yüzden değil, baştandır. Kulak başından alnın zâviyesine (kö-

---

(286) Çünkü yüzü yıkarken abdestin farzlarına girmiş oluyor. Niyetin farza girerken olması lâzımdır. Fakat bunlar tamamen Şâfiî mezhebine göredir. Gerçi Hanefî'lere göre de elini ve yüzünü yıkarken niyet etmelidir. Fakat Şâfiîlere göre niyet farz. Hanefî'lere göre ise sünnettir. Unutulsa abdeste zarar vermez. Hanefî'lere göre abdestte niyet sünnettir. Çünkü abdest bizâtihi bir ibâdet değil, ibâdete vesîledir, aynı zamanda gâye olan temizlik niyet ile de niyetsiz de hâsıldır. Ancak ibâdet niyetiyle olursa sevâbını arttırır. (Mütercim).

(287) Bize göre gargara mekrûhtur, ancak ağzında suyu çalkalar.

www.ihya.org

şesine) bir iplik çekildikte yüz tarafında kalan kısmını yıkamak lâzımdır. Bu kısımda biten hafif tüyleri kadınlar yolduğu için buraya «tahzif» denir. Kaş, kirpik, bıyık ve sakal başı olan kulak ile yüz arasındaki kısımda bulunan tüyler (veyâhut izâr sakal ile kulak arasıdır.) bu dört tüyün hem kendilerini hem de bittikleri yeri yıkamak vâcibdir. (Alt kısmı görülen) seyrek ve hafif sakalın dibine suyu ulaştırmak farzdır, ancak sık ve kaba sakal olursa yalnız üst kısmını yıkamak kifâyet eder. Yumurcuk üstündeki ve çene altındaki tüyler de sakal hükmündedir. Diğer azâlarda olduğu gibi yüzünü de (sünnet olarak) üç kerre yıkar. Ve sakalının dış kısmına suyu akıtır. Parmaklarıyle göz pınarlarını, çapak ve sürme yerlerini yıkar ve temizler. Peygamberimizin böyle yaptığı rivâyet edilmiştir. Gözünü bu gibi maddî kirlerden temizlerken gözüyle yaptığı hatâlardan temizlenmesini de niyet eder. Yâni göz hatâlarından tövbe eder. Hattâ her azâsını yıkadıkça bunu düşünür. Yüzünü yıkarken :

« أَللّٰهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي بِنُورِكَ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ أَوْلِيَائِكَ وَلَا تُسَوِّدْ وَجْهِي بِظُلُمَاتِكَ يَوْمَ تَسْوَدُّ وُجُوهُ أَعْدَائِكَ »

«Allahım, dostlarının yüzü ağardığı günde benim yüzümü de senin nûrun ile nûrlandır. Zulûmatın ile düşmanlarının yüzü karardığı günde benim yüzümü karartma.» duâsını okur. Yüzünü yıkarken sakalını parmaklarıyle hilâllaması (aralaması) müstehabdır.

Sonra kollarını dirsekler ile beraber yıkar (288), parmağındaki yüzüğü tahrik eder (289). Nûrunu çoğaltmak maksadıyle dirseklerden yukarı da geçebilir (290). Çünkü (yıldız, ay ve güneşin kararıp döküldüğü) kıyâmet gününde herkes abdest azâlarından ışık görecektir. Nitekim Peygamber Efendimiz :

---

(288) Âyette «ilâ» diğer bâzı âyetlere nazaran «me'a» mânâsında kullanılacağı gibi kendi mânâsiyle de mugayya cinsinden olan gâye, mugayya'nın hükmünü aldığı için dirseklerin de yıkanması farzdır. (Mütercim). Aynı zamanda Sünnetten de delil vardır.

(289) Yüzük geniş olup altına su giderse tahriki sünnettir. Dar olursa altına su gitmek için tahriki farzdır.

(290) Bir mezhepte omuz başından aşağı bütün kolu yıkamak borçtur. Bize göre ancak dirsekler yıkanır, fazlası mekrûhtur. Yalnız bunu böyle bildikten sonra Gazâli'nin de dediği gibi nûrunun çoğalması maksadıyle dirseklerden yukarı geçebilir.

www.ihya.org

«مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ»

«Nûrunun çoğalmasına gücü yeten (yapsın). Yâni: Abdest âzalarını daha etraflı yıkamak sûretiyle nûrunuzu arttırın.» buyurmuştur. Yine rivâyet olundu ki:

«إِنَّ الْحِلْيَةَ تَبْلُغُ مَوَاضِعَ الْوُضُوءِ»

«Nûr, abdest azâlarında bulunur ve onları kaplar.»

Evvelâ sağdan başlar (291). Sağ elini yıkarken:

«أَللّٰهُمَّ أَعْطِنِي كِتَابِي بِيَمِينِي وَحَاسِبْنِي حِسَاباً يَسِيراً»

«Allahım! Kitâbımı sağımdan ver ve benim hesâbımı kolay eyle.»

Sol kolunu yıkarken:

«أَللّٰهُمَّ لَا تُعْطِنِي كِتَابِي بِشِمَالِي أَوْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي»

«Allahım. Kitâbımı solumdan veyâ ardımdan verme.»
duâlarını okur.

Sonra başının tamamını kaplama mesheder. Her iki elini ıslatır, sağ elinin parmak uçlarını sol elinin parmak uçlarıyle bitiştirir ve başının ön tarafından arkaya, arkadan da öne doğru çekmekle bir defa kapalı meshetmiş olur. Ve bunu üç kere yapar (292). Başını meshederken de:

---

(291) Peygamberimiz dâimâ sağdan başlar ve sağdan başlamayı emretmiştir. Hanbeliler sağdan başlamak vâcibtir derler. Şâfiî ve Hanefî'lere göre ise sünnettir.

(292) Abdestte başa meshetmenin farziyyetinde bütün ümmet müttefiktir. Ancak «Vemsehû birrûsikûm» âyet-i celîlesindeki «Bi» den sebep miktarında mezhepler arasında ihtilâf vardır. İmâm Mâlik ve İmâm Ahmed'e göre «Bi» zâidedir. Binâenaleyh başın tamâmını meshetmek farzdır. İmâm Şâfiî, bir parmak da olsa cüz'î bir miktarını meshetmek kâfidir der. İmâm-ı Âzam'dan dörtte bir, el ayası ve üç parmak miktarı rivâyetleri vardır. En sağlamı rub-i nâsiye yâni başın dörtte biridir. Çünkü bir çok şer'î hükümlerde dörtte bir küllî makamında kaimdir. Bu da bir el ayasiyle ölçülür. Üç parmak miktarının kifâyetini kabûl edenler varsa da zayıftır. Kaplama meshe gelince: Bu sünnettir, fakat Hanefî'lere göre hangi mesh olursa olsun ayrı ayrı elleri ıslatmakla iki

www.ihya.org

«أَللَّهُمَّ غَشِّنِي بِرَحْمَتِكَ وَأَنْزِلْ عَلَيَّ مِنْ بَرَكَاتِكَ وَأَظِلَّنِي تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِكَ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّكَ»

«Allahım! Beni rahmetine garket, bereketinden bana tattır. Senin (rahmetinin) gölgesinden başka gölge olmıyan bir günde Arşının altında beni gölgelendir.» duâsını okur.

Sonra parmaklarını ıslatarak kulaklarının iç ve dış kısmını mesheder (293). Bunun şekli şöyledir: Şehâdet parmağının ucu ile kulaklarının içinden baş parmağıyle de kulaklarının dış ve arka kısmını mesheder. Sonra da avuçlarının içini kulaklarının üzerine kor ve bunu üç defa tekrar eder (294). Bunu yaparken de:

«أَللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أَللَّهُمَّ أَسْمِعْنِي مُنَادِيَ الْجَنَّةِ مَعَ الْأَبْرَارِ»

«Allahım! Beni, söz dinleyip en güzeline uyanlardan et. Allahım! Cennete dâvet eden münâdilerin sesini iyilerin safında iken bana da duyur.» duâsını okur.

Sonra yeni bir su ile boynunu mesheder (295). Zira Peygamber Efendimiz:

«مَسْحُ الرَّقَبَةِ أَمَانٌ مِنَ الذُّلِّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

---

veyâ üç defa yapılması mekrûhtur. Kaplama mesh, Gazâlî'nin târif ettiği şekilde hâsıl olmakla beraber daha güzel şekli de şöyledir: İki elini ıslattıktan sonra baş parmak ile şehâdet parmaklarını ayırır sonra her iki elin diğer üç parmak uçlarını birleştirir. El ayasını ve o iki parmakları dokundurmadan yalnız üç parmaklarının iç kısmıyle başının önünden arkaya doğru enseye kadar çektikten sonra el ayasiyle başının yanlarını mesheder. Şehâdet parmaklarının uciyle kulaklarının içini, baş parmağının içiyle kulaklarının arkasını, şehâdet parmağının dış kısmıyle ensesini mesheder.

(293) Kapalı meshte anlattığım gibi mesheder, şehâdet parmağını bir yere dokundurmazsa kulakları için ayrı su almaz.

(294) Avuçları koymak ve üç defa tekrar Hanefî'lerde yoktur.

(295) Hanefî'lere göre her ne şekilde olursa olsun boyun için ayrı su almıya lüzûm yoktur.

www.ihya.org

«Boynu meshetmek, kıyâmet günü dalâlete düşmekten emniyet sağlar.» buyurmuştur. Boynunu meshederken :

أَللَّهُمَّ فَكَّ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنَ السَّلَاسِلِ وَ الْأَغْلَالِ

«Allahım boynumu (kendimi) cehennemden azat eyle, zincir ve bukağılardan sana sığınırım.» duâsını okur.

Sonra sağ ayağını yıkar, sol elinin parmaklarıyle sağ ayağının küçük parmağının alt kısmından başlamak ve sol ayağının küçük par mağında bitirmek üzere bütün parmaklarını aralar (296). Böylece her iki ayağını üçer kere yıkar (297). Sağ ayağını yıkarken :

« أَللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَدَمَيَّ عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ تَزُلُّ الْأَقْدَامُ فِي النَّارِ »

«Allahım! Ayakların cehenneme kaydığı günde benim ayaklarımı sırat üzerinden kaydırma.» duâsını okur. Sol ayağını yıkarken

« أَللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ تَزُلَّ قَدَمَيَّ عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ
تَزُلُّ فِيهِ أَقْدَامُ الْمُنَافِقِينَ »

«Münâfıkların ayakları kayacağı günde Sırattan ayağımın kay masından sana sığınırım.» duâsını okur. (298) ve (nûrunun ziyâdeliği için) ayağın yan kemiklerini de yukarı geçmek sûretiyle ayağını kaldırarak :

---

(296) Eğer parmakları seyrek olup aralarına su giderse bu hilâllama sünnettir. su gitmezse farzdır.

(297) Farz olan abdest âzâlarını birer kere yıkamaktır. Yalnız hiç kuru kalmamak ve yağlama gibi olmayıp suyun âzâlardan damlaması şarttır. Üç defa yıkamak sünnettir, daha az ve daha ziyâde mekrûhtur. Ancak mekrûh olan, abdest niyetiyle fazla yıkamaktır. Yoksa mevcûd kiri izâle için fazla yıkamakta kerahat yoktur. (Mütercim).

(298) Bütün bu duâlar birer edeb ve fazilettir. Yoksa bu husûsta Peygamberimizden mervi kat'i bir rivâyet mevcût değildir.

www.ihya.org

«أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ عَمِلْتُ سُوأً وَظَلَمْتُ نَفْسِي أَسْتَغْفِرُكَ أَللَّهُمَّ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ فَاغْفِرْلِي وتُبْ عَلَيَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمْ. أَللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ وَاجْعَلْنِي عَبْداً صَبُوراً شَكُوراً وَاجْعَلْنِي أَذْكُرُكَ كَثِيراً وَأُسَبِّحُكَ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً»

duâsını okur. Denildi ki, abdesti müteakip kim bu duâyı okursa, onun abdesti mühürlenerek arş-ı âzamın altına kaldırılır ve kıyâmete kadar sâhibi için tesbîh eder.

ABDESTİN MEKRÛHLARI

1 — Âzaları üç kerreden ziyâde yıkamak (299). Üç sayısını aşan kimse zulm ve abdestte isrâf etmiş olur. Peygamber Efendimiz her âzayı üç kerre yıkamak sûretiyle abdest aldı ve :

«مَنْ زَادَ فَقَدْ ظَلَمَ وَ أَسَاءَ»

«Ziyâde eden zulüm ve kötülük etmiş olur.» (300) buyurdu.

Diğer bir hadisinde de :

«سَيَكُونُ قَوْمٌ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ يَعْتَدُونَ فِي الدُّعَاءِ وَالطُّهُورِ»

«İleride bu ümmetten duâ ve temizlikte haddini aşacak kavimler gelecektir.» (301)

(299) Üçden az yıkamak da mekrûhtur.
(300) Ebû Davûd ve Nesei, Amr b. Şuayb'den.
(301) Ebû Dâvûd ve İbn Hibban, Abdullah b. Mağfel'den.

www.ihya.org

buyurmuştur. (302). Denildi ki tahârette suya fazla düşkün olmak yâni suyu haddinden fazla kullanmak akıl zayıflığındandır. İbrahim bin Edhem : "İlk vesvese tahârette baş gösterir" diyorlar. Hasanı Basrî :

«إِنَّ شَيْطَاناً يَضْحَكُ فِي الْوُضُوءِ يُقَالُ لَهُ الْوَلْهَانُ»

«Abdestte insânlara vesvese veren bir şeytan var, adına Velhân denir.» demiştir.

(Bu söz Peygamberimizden mervî bir hadis-i merfûdur. Biraz ayrı ifâde ile, Tirmizî, Câmiinde Ubeyy ibn Kâ'b'dan rivâyet etmiştir.)

2 — Abdest bittikten sonra elini sallayıp suyu silkmesi mekrûhtur.

3 — Abdest esnâsında konuşmak mekrûhtur.

4 — Suyu yüzüne çarpmak mekrûhtur. Bâzıları, abdest suyu mîzana konacağı için her hangi bir şey ile abdest ve gusül suyunu kurutmayı mekrûh saymışlardır ki Said ibn Müseyyib ve Zührî bunlardandır. Fakat Muaz bin Cebel Peygamber Efendimizin yüzünü sildiğini rivâyet etmiştir. Ayrıca Peygamberimizin suyu silmek için bezi bulunduğu Hazret-i Ayşe'den rivâyet edilmiş, fakat bu rivâyete itiraz edilmiştir. (303)

5 — Bakır ve tunç gibi kırmızı kaplar ile abdest almak mekrûhtur (304). Bunun keraheti dinî değil, tıbbidir (305). İbn Ömer ve Ebû Hüreyre Radiyallahu Anh'den bu gibi sarı kaplar ile abdest almanın kerâheti rivâyet edilmiştir. Şu'be'ye sarı bir kapta abdest suyu hazırlanınca, İbn Ömer ve Ebû Hüreyre rivâyetine atfen mekrûh olduğunu söylemiştir.

Böylece abdest işini bitirip namaza şürû edeceği zaman lâyık olan, halkın manzarı olan dış görünüşünü temizlediğini düşünerek, Allahın manzarı olan kalbi temizlemeden huzûruna çıkıp ona münâcat etmekten utanmalı ve tövbe edip, kötü hûylardan arınmak ve iyi hûy-

(302) Zamânımızdaki hatim ve mevlit duâları gibi. Duâ demek, bir sâil gibi istemek demektir. Bir edib ve hatib gibi edebiyât ve hutbe irâdetmek değildir. Bu gibi duâların kabûl olmuyacağını kendileri isbât etmektedir. Duâ şekillerini Kur'ân ve hadis bizlere göstermiştir. Duâlar en kısa ve en mütevazîâne bir şekilde olmalıdır. (Mütercim).

(303) Mezhebimizde peşkir kullanmakta beis olmadığı tasrîh edilmiştir. Kullanmak câizdir. Terki daha güzeldir. Dâvâ abdest suyundadır, diğer sularda değildir. Esâsen Arabistan'da buna lüzum yok, çünkü bir âzâ yıkanırken diğeri kurur.

(304) Hanefî'lere göre çamur kapları ile abdest almak.

(305) Bâzıları «Bu yalnız sıcak iklimlere mahsûstur; orada Bers (alalık) illetin tevlid eder» dedilerse de Hanefî ve Mâlikîlere göre bunda bir kerahat yoktur. Doğrusu da budur. Bu husûsta Peygamberimize nisbet edilen bir hadis varsa da sâbit değildir.

www.ihya.org

lar ile bezenmek bu dış temizliğinden daha makbûl olduğunu iyice anlamalı ve bâtın ile ilgilenmeyip yalnız zâhir temizliği ile meşgûl olan, padişâhı dâvet eden kimsenin evinin içerisi pislikle dolu olduğu hâlde dışını badana, boya ve çiçekler ile bezeyip temizleyip süslemekle uğraşana benzediğini bilmelidir. Bu adam tevbîh ve tekdire ne kadar müstahak ise, yalnız zâhir temizliği ile uğraşıp kalbini temizlemeden Allah huzûruna çıkan kimse de o nisbette helâke müstehak olur.

ABDESTİN FAZİLETİ

Bu husûstaki hadîsler :

«مَنْ تَوَضَّأَ فَأَسْبَغَ الْوُضُوءَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَمْ يَحْدُثْ فِيهِمَا نَفْسَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ (وفى لفظ آخر) وَلَمْ يَسْهُ فِيهِمَا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»

«Kim ki abdest alır, abdestini tamamlar, hatırına maddî bir şey gelmeden iki rekât namaz kılarsa, yeni doğmuş gibi bütün günâhlarından sıyrılmış olur. (Diğer rivâyette) Hiç sehvetmeden bu namazı kılarsa, bütün geçmiş günâhları bağışlanır.» (306) buyurulmuştur.

Yine Peygamber Efendimiz diğer bir hadîsinde :

«أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِمَا يُكَفِّرُ اللهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ، إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ وَنَقْلُ الْأَقْدَامِ إِلَى الْمَسَاجِدِ وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَذَا لِكُمُ الرِّبَاطُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»

«Allahu Teâlâ'nın, kendisiyle, hatâları mahvedip dereceleri yükselttiği şeyi size bildireyim mi? Şiddet ve melâlet anlarında âdâbına riâyet ederek mükemmelce abdest almak, câmilere gitmek ve bir na-

(306) Buhârî ile Müslim. Osman b. Affan'dan.

www.ihya.org

mazı kıldıktan sonra diğer namaz vaktini beklemektir (sonra 3 def'a) işte bu (ribat)tır, murabıta kalbi ibâdete bağlamaktır.» (307) buyurdu.

«وَتَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَقَالَ مَنْ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ أَتَاهُ اللهُ أَجْرَهُ مَرَّتَيْنِ. وَتَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً وَقَالَ هَذَا وُضُوئِي وَوُضُوءُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي وَوُضُوءُ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ»

«Peygamber Efendimiz bir def'a abdest azâlarını ikişer kerre yıkamak sûretiyle abdest aldı ve, böyle ikişer def'a âzalarını yıkayanlar iki ecir alırlar buyurdu. Bir def'a da abdest âzalarını üçer kerre yıkamak sûretiyle abdest aldı ve işte bu, benim, benden evvelki Peygamberlerin ve bilhassa Halil İbrahim Aleyhi's-selâm'ın abdestidir.» (308) buyurdu. Yine Peygamber Efendimiz:

«مَنْ ذَكَرَ اللهَ عِنْدَ وُضُوءِهِ طَهَّرَ اللهُ جَسَدَهُ كُلَّهُ، وَمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اللهَ لَمْ يَطْهُرْ مِنْهُ إِلَّا مَا أَصَابَ الْمَاءُ»

«Abdest alırken Allahı zikreden, besmele ile başlayan kimsenin bütün bedeni, besmele getirmiyenin ise yalnız yıkadığı âzaları temizlenir.» (309) buyurmuştur. Yine Peygamber Efendimiz:

«مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طُهْرٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ»

«Temiz olduğu hâlde yâni abdestli iken abdest alan kimseye, Allah on sevâb yazar.» (310) buyurmuştur. Diğer hadisinde:

---

(307) Müslim, Ebû Hüreyre'den.

(308) İbn Mâce, İbn Ömer'den.

(309) Dare Kutni, Ebû Hüreyre'den.

(310) İbn Mâce, İbn Ömer'den.

www.ihya.org

«اَلْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ»

«Abdest üzerine abdest, nûr üzerine nûrdur.» (311) buyurmuştur.

Bütün bunlar abdesti tazelemeyi teşvik içindir. Diğer bir hadisde:

«إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ فَتَمَضْمَضَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ فِيهِ، فَإِذَا اسْتَنْثَرَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ أَنْفِهِ، فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهِ حَتَّى تَخْرُجَ بَيْنَ أَشْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ يَدَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أُذُنَيْهِ. فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رِجْلَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ رِجْلَيْهِ. ثُمَّ كَانَ مَشْيُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ وَصَلَاتُهُ نَافِلَةً لَهُ»

«Müslüman bir kul abdest alırken ağzına su verdiği vakit, ağziyle işlediği hatâlar ağzından çıkar. Burnunu temizlediği vakit burun hatâları burnundan çıkar. Yüzünü yıkadığı vakit yüzündeki hatâlar yüzünden hattâ kirpiklerin bittiği göz kenarından, ellerini yıkayınca tırnaklarının altına varıncaya kadar bütün hatâlarından, başını meshedince kulaklarının altına varıncaya kadar başının bütün hatâlarından, ayaklarını yıkayınca, ayak tırnaklarına varıncaya kadar bütün hatâlarından sıyrılıp çıkmış olur (312). Sonra da temiz olarak câmiye girip kıldığı namaz kendisine kalır.» (313) buyurmuştur.

---

(311) Aslı bulunamamıştır.

(312) Bu hadis-i şerîf, mânevî hatâların temizlendiğini ifâde ettiği gibi maddî mikropların da göz çapaklarından, burun ve ağız içinden, tırnakların uçlarından çıkıp gittiğini açıkça ifâde etmektedir. Esâsen Kur'ân ve hadîs emirlerini yalnız bir cepheye tahsîs etmemek lâzımdır.

(313) Ebû Dâvûd ve İbn Mâce.

www.ihya.org

Rivâyet olundu ki, **"Abdestli bulunan oruçlu gibidir"** (Ebû Mansûr Deylemî zayıf sened ile Amr ibn Hâris'den rivâyet etmiştir.)

«مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَاشَاءَ»

«Kim âdâbında riâyetle abdest alır, sonra başını semâya kaldırarak bu duâyı okursa; kendisine sekiz cennet kapısı açılır, istediğinden içeri girer.» (314) buyurmuştur.

Hazret-i Ömer (R.A.) **"İyi ve mükemmel alınan bir abdest, şeytanı insandan uzaklaştırır"** buyurmuştur.

Mücâhid (315) "Zikrullah, istiğfar ve taharet ile yatmak imkânını bulanlar böyle yapsın, çünkü rûhlar öldüğü gibi dirilirler" buyurmuştur.

GUSLÜN KEYFİYETİ

Su kabını sağ tarafına kor, besmele ile ellerini üç kere yıkar, sonra anlattığımız gibi taharet alır. Sonra var ise bedenine bulaşan meniyi temizler. Sonra yine yukarda anlattığımız şekilde namaz için olduğu gibi abdest alır, (suyun, toplandığı tekne, leğen içersinde veyâhût çamur üzerinde yıkanıyorsa) isrâftan kaçınmak için ayaklarını yıkamayı tehir eder. Sonra üç kere başına, üç kere sağına, üç kere soluna su döker ve her tarafını iyice ovar. Saçını, sakalını hilâllamak sûretiyle suyu diplerine ulaştırır. Kadın ise örgülerini çözmiye mecbûr değil, gâye diplerini yıkamaktır. Eğer örgüler çözülmeden diplerine su gitmiyorsa o zaman örgülerini de çözer. Kulak, göbek gibi bedenin kapalı yerlerine dikkat eder. Yıkanırken tenasül uzvuna dokunmamaya gayret eder. Eğer dokunursa abdestini iâde eder (316). Yıkanmadan evvel abdest almışsa sonradan abdest alması câiz değildir. İşte şu anlattıklarımız abdestin ve guslün sünnetleridir. Âhiret yoluna girenin

(314) Ebû Dâvûd, Ukbe b. Amir'den.

(315) Mücâhid İbn Cubeyr, Beni Mahzûmun mevlâsıdır, yâni âzadlı kölesidir; mekkîdir. 114 Hicrîde ölmüştür.

(316) Hanefî mezhebinde tenasül uzvuna değmekte bir mahzûr yoktur.

www.ihya.org

bilip yapması gereken kısımlarını anlatmış olduk. Bunların hâricindeki mes'elelere, bâzı ârızalar sebebiyle ihtiyâç hâsıl olursa, onlar için de fıkıh kitâblarına mürâcaat edilir.

Hülâsa olarak gusülde anlattıklarımızdan farz olan iki şeydir: Birincisi niyet, ikincisi bütün bedeni yıkamaktır. (317)).

Abdestin farzları da niyet, yüzü, kolları hudûtlarına kadar yıkamak, başa meshetmek, ayakları topuklarıyle yıkamak ve tertib olmak üzere altıdır (318). Muvâlât yâni âzanın biri kurumadan diğerini hemen yıkamak vâcib değildir. (319).

Farz olan gusûlü icâbettiren dört şey şunlardır:

1 — (Bakmak, rüyâlanmak, ellemek veyâ her ne sûretle olursa olsun şehvet ile) meninin çıkması. (320).

2 — Sünnet yerinin (müştehat olan kadın veyâ erkeğin) sünnet yerine geçmesiyle, sünnet yeri geçtikten sonra ister inzâl olsun ister olmasın gusül farzdır.

3 — Hayz [kadının aybaşı âdeti]. Bundan temizlenince yıkanmak farz.

4 — Nifas [lohusalık hâli]. Çocuk doğurduktan sonra gelen kandır. Bu da âzamî 40 günde temizlenir, bundan aşağı da her ne zaman kesilirse yıkanmak farzdır. 40 günde temizlenmezse hemen yıkanır; çünkü ondan sonra gelen kan nifas kanı değil, hastalık kanıdır. Hiç bir şeye mâni değildir.

Bunlardan başka hâllerde yıkanmak sünnettir. Cuma ve Bayram günleri, ihrâm giyerken, vakfe ederken yıkanmak gibi. Mekke'ye girerken, teşrik günlerinde vedâ tavafı için, bir kavle göre cünup olmıyarak Müslüman olan kâfir için, cinnetten ayılan, ölü yıkayan için de yıkanmak müstehabtır.

TEYEMMÜMÜN KEYFİYETİ

Suyu aradığı (321) hâlde bulamıyan, yahûd yırtıcı hayvan veyâ insan korkusiyle mahbûs bulunmak gibi bir mâni sebebiyle suya yak-

(317) Hanefî'lere göre guslün farzı üçdür: 1) Mazmaza. 2) İstinşak. 3) Bütün bedeni iyice yıkamak.

(318) Hanefî'lere göre ise gusülde olduğu gibi abdestte de niyet farz değildir. tertip de farz değildir, çünkü (vav), tertip için değil mutlak cem içindir. Binâenaleyh ortadan veyâ sonundan da başlasa abdest câizdir.

(319) İmâm Mâlik ile Ahmed ibn Hanbel bunu da farz kabûl ederler.

(320) Hattâ meninin şehvetle çıkması değil, bize göre mahallinden şehvetle ayrılması şarttır. Dışarı çıkarken ister şehvet olsun ister olmasın gusül lâzımdır. Ancak Ebû Yûsuf'un kavline uyularak, ihtilâm olan bir misâfir meni çıkmadan uyanır, kamışını zapteder, şehveti teskîn olduktan sonra meni çıkarsa yıkanmıyabilir.

(321) Suyun varlığı şüphe edilen yerlerde her taraftan 400 adım aranırsa da yokluğu kat'î olarak bilinen yerlerde abes olacağından aramıya lüzûm yoktur.

www.ihya.org

laşamıyan veyâ mevcûd su kendisinin ve arkadaşının (hattâ köpeğinin) ihtiyâcına kifâyet edebilecek miktarda olması, veyâhûd suyun raiçten fazlaya satılması veyâ bedenin de suyu kullanmağa mâni yaraların veyâ her hangi hastalığın bulunması veyâ hastalanması, hastalığın artması ve âzasının donması gibi tehlikeler karşısında suyu istimâlden âciz olursa (su bulurum veyâ iyileşirim ümidiyle) farz vakti girinciye kadar bekler sonra temiz toprağı kasteder. Toprağın temiz ve toz verecek şekilde yumuşak olması lâzımdır (322). Parmaklarını sıkıştırarak ellerini bu temiz toprağa vurur ve her iki eliyle bir defa yüzünü mesheder bu sırada namaz kılmak için teyemmüme niyet eder. Artık sakalının, bıyığının altına tozu isâletmek için uğraşmaz, ancak yüzünün her tarafına elini sürmiye gayret eder, bu da bir defada hasıl olur. Çünkü insanın yüzü iki elinden fazla değildir. İstiabda zannın gâlibi kâfidir. Sonra parmağındaki yüzüğü çıkarır ve bu defa parmaklarını açmak sûretiyle ellerini toprağa vurur, sonra sol elini dört parmaklarının iç kısmını sağ elinin dört parmağının üstüne kor ve arkadan dirseğe kadar iner sonra sol elinin iç kısmıyle sağ kolunun iç kısmını dirsekten baş parmak hizasına kadar sıvazlar, burada da sol elinin baş parmağının iç kısmını sağ elinin baş parmağının üzerine koymak sûretiyle sağ elini, aynı şekilde de sol elini yaptıktan sonra ellerini mesheder, parmak aralarını hilâller, böyle yapmaktaki gâye bu iki abdest âzalarını teyemmüm ile kaplamaktır. Bu şekil zor gelirse bunu iki veyâ daha ziyâde darbe ile yapmakta beis yoktur (323) (gerek gusül ve gerek abdestin teyemmümü aynıdır).

Böylece teyemmüm edip farzı kıldıktan sonra dilediği kadar nâfile namaz kılabilir. Eğer iki farzı kılacaksa teyemmümünü tazelemesi uygun olur. Hattâ her farz için ayrı ayrı teyemmüm eder. (324).

(322) Hanefi'lere göre toprak cinsinden olan her temiz şey üzerinde teyemmüm câizdir. Hattâ ortalık karlı bile olsa elbisedeki toz teyemmüm için kâfidir.

(323) Hanefi'lere göre de teyemmüm aynıdır. Teyemmüm maksût olan temizliği sağlamadığı için teyemmümde niyet şarttır. Teferruatta biraz fark varsa da hâiz-i ehemmiyet değildir. Meselâ toprağa sürdü mü elini hemen âzâlarına sürmez belki yanlardan baş parmakları birbirine vurarak tozları düşürür, her iki hâlde de parmakları hafif açık tutar. Teyemmümden gâye abdesti hatırlamak, topraktan yaratıldığına nazarı çekmek ve tevâzu göstermektir.

(324) Hanefilere göre abdest bozulmadıkça yeniden teyemmüme lüzûm yoktur.

www.ihya.org

ÜÇÜNCÜ BAB

BEDENDEN ÇIKAN DİĞER MÂDDELERİN TEMİZLENMESİNE DÂİRDİR

Bedenin zâhirine çıkan fuzalât ikiye ayrılır: Birincisi kirler, ikincisi de bedenin cüzleridir.

BİRİNCİ KISIM

KİRLER VE BEDENDEN ÇIKAN RUTÛBETLER

Bunlar sekize ayrılır:

1 — Başta toplanan kir ve bit gibi şeylerdir. Yıkamak, taramak ve yağlanmak sûretiyle başı temizlemek müstehabtır. Bizzat Peygamber Efendimiz zaman zaman başını temizler, yağlar ve tarardı. Kendisi böyle yaptığı gibi bunu da emrederek:

«إِدْهِنُوا غِبًّا»

«Ara sıra yağlanın ve temizlik yapın.» (325) buyururlardı.

Yine Peygamber Efendimiz:

«مَنْ كَانَتْ لَهُ شَعْرَةٌ فَلْيُكْرِمْهَا»

«Saç büyüten, saçına iyi baksın.» (326) buyurmuştur.

Bir gün Peygamberimizin huzûruna saçı sakalı karışmış kirli paslı bir adam girdi. Peygamber Efendimiz:

---

(325) Kaynağı bulunamamıştır.
(326) Ebû Hüreyre'nin sözüdür.

www.ihya.org

« أَمَا كَانَ لِهَذَا دُهْنٌ يُسْكِنُ بِهِ شَعْرَهُ؟ ثم قال: يَدْخُلُ أَحَدُكُم كَأَنَّهُ شَيْطَانٌ »

«Bu adamda saçını yatıştıracak kadar yağ yok mu idi... Vahşi bir mahlûk gibi aranıza girmiş bulunuyor.» (327) buyurmuştur.

2 — Kulak deliğinde toplanan kirlerdir. Kulağı meshetmek bunları izâle eder, fakat kulak içindeki kire ve kulağın ifrâzâtına gelince bunları da hamamdan çıkınca (kulak zarını incitmiyecek şekilde) mülâyemetle temizlemek lâzımdır. Çünkü bu kirin kesâfeti işitmeye de mâni olabilir.

3 — Beyinden inerek burun içinde toplanan kirlerdir. Bunları da istinşak, istinsar yâni buruna su vermek ve sümkürmek sûretiyle temizler.

4 — Dişlerde ve ağız içinde toplanan kirler ve diş sarılıklarıdır. Bunları da yukarıda anlattığımız şekilde mazmaza ve misvâk ile temizler.

5 — Sakalda toplanan kir ve bittir. Bunları da yıkayıp taramak sûretiyle temizler. Meşhûr bir haberde: **«Peygamber Efendimizin dâimâ seferde, hazerde ayna ve tarağı yanında bulundurduğu»** bildirilmektedir. Ve bu Arab âdetidir. Garib bir haberde de: Kesif sakalı bulunan Peygamber Efendimizin günde iki defa sakalını taradığı bildirilmektedir. Ebû Bekir de böyle idi. Hazret-i Osman yumuşak ve uzun sakallı idi. Hazret-i Ali fazla toplu ve geniş sakallı idi. Sakalları omuz başlarına kadar giderdi. Bundan daha garib bir hadîsde de: «Hazret-i Ayşe anlatıyor ki: Resûl-i Ekrem'in kapısına bir cemâat geldi. Baktım ki Peygamber Efendimiz su dolu bir kaba eğilerek yâni kabı ayna gibi kullanarak saçını sakalını düzeltiyordu. Bunu görünce: "Ya Resûlâllah, sen de mi süsleniyorsun" dedim. Peygamber Efendimiz:

«نَعَمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مِنْ عَبْدِهِ أَنْ يَتَجَمَّلَ لِإِخْوَانِهِ إِذَا خَرَجَ إِلَيْهِمْ»

«Evet ya Ayşe, cemâat huzûruna ve dostlarının karşısına çıkacak kimsenin süslenmesini Allah sever.» (328) buyurmuştur.

(327) Ebû Dâvûd, Tirmizi ve İbn Hibban, Câbir'den.
(328) İbn Adiyy, münker olduğunu söylemiştir.

www.ihya.org

Câhiller, temizlik husûsunda Peygamberi diğer insanlara, melekleri bekçilere benzeterek bu temizliği, insânlara karşı bir süslenmek kabûl ederler ki hakîkatten çok uzaktır. Çünkü Peygamber Efendimiz insânları dâvete me'mûrdur. İnsânların tahkîrine mârûz kalmamak için onlara karşı heybet ve vekarlı olması gerekir, gözlerine küçük görünmemek için temiz olması iktizâ eder. Ne çâre ki münâfıklar kendisini küçük düşürmek için her çâreye baş vururlardı. İnsânları Allah'a dâvet eden her âhiret âliminin böyle olması lâzımdır. Yâni nefreti müeddi olmamak için üstü başına, kılık kıyâfetine çeki düzen vermelidir. Bu gibi husûslarda itimâd niyetedir. Zîra bu temizlik haddi zâtında bir ameldir. Niyete göre vasıflanır, bu niyetle yapılan temizlik şer'an makbûldür. Kendisine aldırış etmemek ve zühdünü izhâr etmek maksadıyla sakalını kir pas içinde bırakmak ise mahzûrludur. Buna mukabil daha mühim vazîfe ile meşgûl olup sakalını temizliyecek müsâit vakit bulamaması da mahbûbdur. Yâni sevimlidir.

Bu niyet, kul ile Allah arasında kalmış gizli bir hâldir. Sarraf olan Allahu Teâlâ hakîkati görür ve bilir. Hiç bir sûretle sahtekârlık ona geçmez. Nice câhiller var ki insânlara karşı böyle görünmiye çalışırken içinde türlü melânetler düşünür de hâlâ niyetinin hayır olduğunu zanneder. Kıymetli elbiseleri giyen nice âlimleri görürsün ki onlar da bununla bid'atcileri düşürmek, mücâdelecileri susturmak ve Allaha yaklaşmayı kasdettiklerini zannederler. Bunun iç yüzü, kabirlerden insânların kalkacağı, göğüslerde saklı olanların meydana çıkacağı ve bütün gizli işlerin açıklanacağı muazzam günde belli olacaktır. O günde hâlis akçe kalp akçeden ayrılacaktır. Huzûr-ı Rabbü'l-âlemîne arz olacağımız o muazzam günün rezâletinden Hazret-i Allaha sığınırız.

6 — Parmak mafsallarında biriken kirlerdir. Arablar elleriyle yediği ve yemekden sonra ellerini yıkamadıkları için bu ek yerlerinde kirler birikirdi. Peygamber Efendimiz bunları yıkamayı kendilerine emretmiştir.

7 — Parmak ucu ve tırnak aralarındaki kirlerdir. Peygamber Efendimiz bunların temizlenmesini de emretmiştir. (329) Zîra tırnaklarını kesmek için Arablarda her dâim makas bulunmazdı. Bu sûretle tırnak araları pislik ile dolardı. Peygamber Efendimiz, tırnak kesmek, koltuk ve kasık arılarını temizlemek için kendilerine âzamî olarak kırk gün mühlet vermiştir. (330) Fakat kirlendiği vakit hemen tırnakların temizlenmesini de emir buyurmuştur.(331)

(329) Ahmed, Ibn Abbâs'dan rivâyet etmiştir.
(330) Enes'den rivâyet etmiştir.
(331) Taberânî'den.

www.ihya.org

«وَجَاءَ فِي الْأَثَرِ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْتَبْطَأَ الْوَحْيَ فَلَمَّا هَبَطَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهُ: كَيْفَ نَنْزِلُ عَلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَاتَغْسِلُونَ بَرَاجِمَكُمْ وَلَاتُنَظِّفُونَ رَوَاجِبَكُمْ وَقُلْحاً لَا تَسْتَاكُونَ؟ مُرْ أُمَّتَكَ بِذٰلِكَ»

«Peygamber Efendimiz vahyin geciktiğini, bir zaman arası kesildiğini gördü. Cebrail Aleyhi's-selâm geldiğinde, (bittabi Peygamber Efendimiz sebebini sormuştu. Bunun üzerine) Cebrail: Nasıl geleyim? Siz parmakların orta boğumlarını yıkamaz, el ayasına bitişen mafsallarını temizlemez, dişleriniz sarardığı hâlde onları misvaklamaz, yıkayıp temizlemezsiniz? İşte bunları temizlemeyi emret.» (332) demiştir (Bu hadis yukarıda geçmiştir.) Ayrıca «öff» ile tırnak temizliğini de emretmiştir. Hattâ Kur'ân-ı kerim'de: «Onlara öff bile deme.» (17 - İsrâ: 23) âyet-i celilesinin bir mânâsı da, tırnaklarındaki kirlerden dolayı onları ayıplamayın veyâhûd onları o kirler için eziyetlendirmeyin demektir. Ayrıca kulak kirlerini de temizlemeyi emretmiştir.

HAMÂMA GİRMEK

8 — Sekizincisi de ter ve toz vâsıtasıyle bedende toplanan kirlerdir. Bunları da hamam temizler. Binâenaleyh hamama girip yıkanmakta beis yoktur. Sahâbe-i Kirâm Şam hamamlarına girip yıkanmışlardır. Hattâ bâzıları: «Hamam ne güzel şeydir, insanın bedenini kirden temizlediği gibi, hararetiyle de cehennem ateşini hatırlatır.» demişlerdir. Bu söz Ebû'd - Derdâ ve Ebû Eyyûb Ensârî Radiyâllahü Anhümâ'dan rivâyet edilmiştir. Diğer bâzıları da «Hamam ne fenâ yerdir. Halk arasında mahrem yerlerin açılmasına ve hayânın izâlesine sebebiyet verir» demişlerdir. Birinci ifâde hamamın faydalarını, ikinci ifâde de mahzûrlarını anlatmış olur. Mahzûrlardan kaçınmak şartiyle istifâdesinde beis yoktur. Fakat hamama girenin vâcib ve sünnet olarak bâzı vazifeleri vardır.

(332) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

HAMÂMA GİRENE VÂCİB OLAN ŞEYLER

Hamâma giren zata, ikisi kendi mahrem yeri, ikisi de diğerlerinin mahrem yerine âit olmak üzere dört vâcib vardır.

Kendi mahrem yeri ile alâkalı olan vâcibler:

1 — Avret yerini açmamak ve kimseye göstermemek.

2 — Göbeğinden diz kapağının altına kadar olan bu mahrem kısmına başkasının elini değdirtmemek yâni telâğa buraları oğdurmamak, bu kısmı kendi eliyle temizlemek lâzımdır. Diğer kısımlarını yâni dizden aşağı ve göbekten yukarısını oğdurabilir.

Başkasının mahrem yeri ile alâkalı vâciblere gelince:

1 — Başkasının avret yerine bakmamak.

2 — Şâyet avret yeri açılmışsa kapamasını tavsiye etmek.

Çünkü İslâm dininde nehy-i münker vâcibtir. Binâenaleyh hamamda insânlar arasında keşf-i avret eden kimseye sükût etmek uygun değildir. Ancak, hakaretle karşılaşılacak yeni bir hâdise olacağını sezerse o zaman sükûtu tercîh edebilir. Yoksa "Biliyorum dinlemez, söz tutmaz" demek bir değer taşımaz. Çünkü sözlerin gönüller üzerinde te'siri vardır. Açıklığın çirkinliği ve azâbı mûcib olacağı nezâketen ifâde edildiği takdirde, hatâsını anlayıp dönenler olur, bunun için bu tavsiye terkedilmemelidir. İşte bu gibi sebeblerden bu zamânda hamama gitmemek daha uygundur; çünkü bu devirde (Gazâli'nin devrinde) hamâma girip de yasak olan avret yerini görmemek imkânsız gibidir. (Bu cihete riâyet edenler yok denecek kadar azdır.) Bilhâssa göbek altından kasık başına kadar olan kısmı insânlar avret saymamaktadır. Halbuki şeriat bunu haram saydı ve avret yerine ilhak etti. Bu sebebten hamamı kendisi için kapatmak müstehabtır. Hattâ Beşir bin Hâris: «Yalnız bir dirhemi olsa da onu verip hamamı kendisi için kapatan şiddet göstermiş sayılmaz.» demiştir. (Kendisi hamâma gireceği zamân böyle yapardı). (Abdullah) İbn Ömer hamâma girdiği vakit iki peştemal kullanırdı. Başkasını görmemek için birisini yüzüne alır ve duvar tarafına dönerdi. Hattâ bâzıları da bu düstûru kabûl etmek şartiyle hamâma girmekte beis yok demişlerdir. Yâni iki peştemal kullanır, birisini beline bağlar diğerini de gözüne (bu sûretle hem kendi avret yerini korumuş ve hem de başkasını görmemiş olur.)

HAMÂMA GİRMENİN SÜNNETLERİ

Hamâmın on kadar sünneti vardır:

1 — Tahsîn-i niyet: Yâni terleyip, parlayıp temizlenip, dünyâ süsü, ziynet ve hevâsını değil, belki temiz olarak namaz kılmaya niyetle yıkanmak.

www.ihya.org

2 — Hamâm ücretini peşin ödemek, kendisinin ne vereceği, hamamcının ne istiyeceği meçhûl olduğu için hamama girmeden parayı ödemek; bu şüpheyi kaldırmasiyle huzûru sağlamış olur.

3 — Sol ayağiyle hamama girmek.

4 — Girerken «Bismillâhirrahmanirrahim. Pisliklerin her cinsinden ve kovulmuş şeytanın şerrinden Allaha sığınırım» demek.

5 — Hamâmın tenhâ zamânını seçmek, hattâ mümkün ise hamamı kapatmak. Çünkü hamamdakilerin hepsini dindar, setr-i avrete riâyet eden terbiyeli insânlar olduğunu kabûl etsek bile çıplak bedenlere bakmak bir nevi hayâsızlık şâibesini doğurur. Bununla berâber iş karşılaştığı muhtelif bedenlerden avret mahallerini tasavvura kadar gidebilir, aynı zamânda yıkanırken mahrem yerlerin açılması ve gözlerin oraya gitmesi de mümkündür. Hattâ bu sebebten (Abdullah) İbn Ömer, hamâmda gözlerine de perde tutmuştur.

6 — İlk girişte sağ sol omuzlarını yıkamak.

7 — Terlemeden kurna başına yâni hamâmın en sıcak yerine girmemek.

8 — Suyu lüzûmundan fazla israf etmemek, çünkü zımnen o kadarına me'zûndur. Lüzûmsuz kurnaları akıtmak ve bilhassa sıcak suyu israf etmek hamâmcının canını sıkacağında şüphe yoktur.

9 — Hamamda cehennemin harâretini ve burada bir saat mahbûs kalsa hâlinin ne olacağını düşünerek bununla cehennem arasında bir mukaayese yapmak. Çünkü dünyâda cehenneme nisbeten benzeyen hamamdır. Çünkü altı ateş üstü karanlıktır. O cehennemden Allaha sığınınız. Belki aklı başında olan bir ân âhiretten gaflet etmez, çünkü varacağı ve duracağı yer orasıdır. Hamâmda gördüğü su, ateş, soyunmak, tellâğa teslim olmak gibi her şeyden ibret ve ders almalıdır. Herkes kabiliyetine göre görür ve anlar.

Her tarafı mâmûr ve mefrûşâtı mükemmel olan bir eve, manifaturacı, dülger, inşaatcı ve dokumacının girdiğini kabûl etsek, manifaturacı evdeki kumaşlara ve onların kıymetlerine, dokumacı bunların dokunuş şekillerine, dülger evin çatı şekline ve marangoz kısmına, inşaatçı evin duvarlarına ve inşaat şekline baktıkları gibi, âhiret yolcuları da gördükleri her şeyden âhiret için ibret dersi alırlar. Hattâ her şeye ibret nazariyle bakar. Karanlığa bakınca kabir karanlığını, yılanı görünce cehennem yılanlarını, korkunç ve çirkin sûret görünce zebanileri, korkunç ses duyunca da İsrâfil'in sûra üfürmesini, güzel şey gördüğü zamân cennet ni'metlerini, sokakta veyâ evde red ve kabûl seslerinden birisini duyduğu vakit hesâbtan sonra red veyâ kabûl olacağını hatırlar ve düşünür. Aklı başında olan kimsenin bunlardan daha mühim düşünceleri ne olabilir? İnsânı bu gibi düşüncelerden alı-

www.ihya.org

koyan dünyâ meşgalesidir. Halbuki dünyânın muvakkat hayâtiyle, âhiretin ebediyetini düşünen kimse eğer basireti kör, kalbi gâfil değilse dünyâ hayâtını küçümsiyeceğinde şüphe yoktur.

10 — Hamâma girerken selâm vermemek, şâyet selâm verilirse başkasının iâdesini beklemek ve kendisi sükût edip redd-i selâm etmemektir. Ancak dilerse «âfiyet olsun» der. İçeri girenin, âfiyet olsun deyip musafaha etmesinde beis yoktur. Fazla konuşmamak da hamamın âdâbındandır. Aşikâre Kur'ân okumaz, Eûzü besmele getirebilir, akşama yakın ve akşam ile yatsı arası hamâma girmemelidir. Çünkü bu vakitler şeytanların her tarafa dağıldıkları vakitlerdir.

HAMÂMDA TELLAĞA OĞDURMANIN CÂİZİYYETİ

Hamâmda başkasının kendini oğmasında beis yoktur. Bu, Yusuf bin Asbat'tan nakledilmiştir. Şöyle ki: «Dostlarından olmıyan bir zâtın kendisini yıkamasını vasiyet etti. (Sebebini sorduklarında) O, beni hamâmda yıkamıştır. Çok sevdiği bu işi mükâfat olarak ona vasıyet ediyorum» demiştir. Bunun cevâzına delâlet eden, sahâbenin şu rivâyeti de vardır:

«أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ مَنْزِلاً فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ فَنَامَ عَلَى بَطْنِهِ وَعَبْدٌ أَسْوَدُ يَغْمِزُ ظَهْرَهُ فَقُلْتُ: مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ إِنَّ النَّاقَةَ تَقَحَّمَتْ بِي»

«Peygamber Efendimiz bir yolculuğunda bir yere indi, yüzü koyun yattı ve siyah kölelerinden bir tânesi sırtını oğuyordu. Dedim ki ne oldu yâ Resulâllah? Resûl-i Ekrem: Deve düşürdü beni de...» (333) buyurdu. (Taberânî zayıf senet ile İbn Ömer'den rivâyet etmiştir.) (Bu hadis lüzûmunda başkasının sırtını oğmasında mahzûr olmadığını ifâde eder.)

Yıkandıktan sonra nâil olduğu bu temizlik ni'metine karşılık Allaha şükretmeli; çünkü soğuk günlerde sıcak su, Allahtan istenen ni'metlerdendir. İbn Ömer (Radiyallahu Anh) «Hamâm sonra icâd edilen ni'metlerdendir» demiştir. Bütün bu anlattıklarımız dini faydalardır.

(333) Taberânî, Ömer'den.

www.ihya.org

Tıbbî faydalarına gelince: Hamâm, insânı cüzzam hastalığından korur. Yine denildi ki safranın acılığını giderir. İnsânın rengini cilâlandırır ve cinsî kudreti arttırır. Yine denildi ki kış mevsiminde hamamda ayakta iken su dökünmek ilâç içmekten daha faydalıdır. (334) Yine denildi, yaz mevsiminde hamamdan sonra biraz uyumak ilâç içmeye muadildir, hamamdan çıkarken ayakları soğuk su ile yıkamak, insânı ayak sızılarından korur. Buna mukabil hamâmdan çıkarken başa soğuk su dökmek veyâ içmek mekrûh ve zararlıdır. Bu anlattıklarımız erkeklere dair hükümlerdir.

Kadınlara gelince, Peygamber Efendimiz:

« لاَ يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُدْخِلَ حَلِيلَتَهُ الْحَمَّامَ وَفِي الْبَيْتِ الْمُسْتَحَمُّ »

«Evinde hamâmı olan kimsenin, âilesinin hamâma gitmesine müsâade etmesi helâl olmaz.» buyurmuştur.

İnsânların dilinde meşhûr olan hadis:

« أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَى الرِّجَالِ دُخُولُ الْحَمَّامِ إِلاَّ بِمِئْزَرٍ وَحَرَامٌ عَلَى الْمَرْأَةِ دُخُولُ الْحَمَّامِ إِلاَّ نُفَسَاءَ أَوْ مَرِيضَةً »

«Erkeklere peştemalsız hamama girmek haram, kadınlara nifas ve hastalıktan başka hâllerde hamâma girmek haramdır.» (335) hadisidir. Hazret-i Ayşe bir hastalıktan hamama girmiştir. Eğer bu gibi zarûret dolayısiyle hamâma girmesi gerekiyorsa baştan aşağı kendini örten bir peştemal kullanmalı (ve yabancı kadınların girmiyeceği tek bir odada soyunmalıdır); keyfî olarak hamama gidecek kadına bu fenâ hareketinde iştirâki bakımından erkeğin kadına hamâm ücreti vermesi mekrûhtur.

---

(334) Şârih Zebîdî diyor ki: «Dâimâ ayakta su dökünmek, otururken su dökünmekten daha faydalıdır. Şu kadar ki namahremden sakınmak ve suyun sıçrayışından korunmak şarttır. Hamamda biraz toplandıktan sonra ayakta su dökünmek nâfi', kış mevsiminde ise daha yararlıdır.» (Hattâ Peygamberimizin hamamda böyle yaptığı rivâyet edilmiştir. - Mütercim.) Her hâlde bu fayda idrar yollarıyla alâkalı olsa gerek.

(335) Nesei ve Hâkim, Câbir'den.

www.ihya.org

İKİNCİ KISIM

BEDENDE HÂDİS OLAN BEDENİN CÜZLERİNİ TEMİZLEMEK

Bunlar da sekizdir :

SAÇLAR

1 — Baş saçı, temizliği murad eden kimsenin saçını traş etmesinde beis olmadığı gibi, yağlayıp tarayan ve temiz saklıyanlar için saç taşımasında da beis yoktur; ancak bayağı kimselerin yaptığı gibi bâzısını traş edip bâzısını bırakması veyâ bâzı ekâbirin yaptığı gibi örgüçler yapıp sağa sola sarkıtması uygun olmaz, çünkü böyle yapmakla ekâbirden olmadığı hâlde kendisini ekâbir göstermiye çalışmış olur.

BIYIKLAR

2 — Bıyıklar : Peygamber Efendimiz :

«قُصُّوا ٱلشَّارِبَ، وَفِي لَفْظٍ آخَرَ: جُزُّوا الشَّوَارِبَ، وفي لفظ آخر: حُفُّوا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوا اللِّحَى»

«Bıyığı kısaltın, diğer bir tâbir ile "bıyıkları kesin"; diğer bir ifâde ile de bıyığınızı dudaklarınız etrafında bırakın, fazlasını kesin, sakalınızı azad edin.» (336) buyurmuştur.

Bir şeyin hufaf'ı onun etrafı demektir. Nitekim âyet-i kerîmede buyuruluyor:

«وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ»

«Ve görürsün ki melekler arşın etrâfını ihâta ederler.» (39 - Zümer : 75)

Peygamberimiz bir sözünde de :

«Uhfû» buyurmuştur ki, bu tamâmen bıyığı kazıtmak mânâsındadır.

«Haffû» ise kısaltmak yâni dudak sarısı görülecek şekilde kısaltmak demektir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîmde :

(336) Buhârî ile Müslim, İbn Ömer'den.

www.ihya.org

«إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا»

«Eğer o sizden bütün malınızı infâk etmenizi istese cimrilik eder ve gönül hoşluğiyle vermezdiniz.» buyurulmuştur. Sahâbenin bıyık traş ettiklerini bildiren bir haber mevcûd değildir. Ancak ona yakın derecede kısaltmış oldukları sahâbeden nakledilmiştir. Nitekim tâbiînden birisi, bıyıklarını bu derece kısaltan bir zâtı görünce "Peygamberimizin eshâbını bize hatırlattın" dedi. Mugire b. Sa'be (337) diyor ki: Peygamber Efendimiz bıyıklarımın uzadığını gördü ve misvâk'ın üzerinde kalan kısmını kes bu şekilde bıyıklarını kısalt buyurdu (yâni dudaklarından aşağı sarkanı kes kökünden kazımıya lüzûm yoktur.)

Bıyıkları yanlara doğru uzatmakta beis yoktur. Hz. Ömer (R.A.) ve diğerleri bıyıklarını yanlara doğru uzatmışlardır. Çünkü onlar ağzı örtmez, yemek bulaşığı onlara takılmaz. Resûl-i Ekrem'in:

«اعْفُوا اللِّحَى»

«Sakalınızı âzâd edin.» hadisi sakalınızı uzatın mânâsındadır. Haberde vârid oldu ki:

«أَنَّ الْيَهُودَ يَعْفُونَ شَوَارِبَهُمْ وَ يُقَصِّرُونَ لِحَاهُمْ فَخَالِفُوهُمْ»

«Gerçek, Yahudiler bıyıklarını uzatır sakallarını kısaltırlar. Onlara muhâlefet edin.» (338)

Bâzı âlimler bıyık kesmeyi mekrûh ve bid'at saymışlardır.

KOLTUK TEMİZLİĞİ

3 — Koltuk altında biten tüyleri âzamî kırk günde bir yolmak ve tıraş etmek müstehabdır. İlk temizliğe yolmak ile başlarsa sonra yolmak kolay olur. Fakat tıraşa alıştırılan için tıraş da kifâyet eder. Ar-

(337) Hudeybiye'de bulunmuş Sakafî kabilesine mensûb bir Sahâbidir. Bir kaç defa Kûfe valiliğinde bulunmuş, zekâ ve dehâsiyle darb-ı mesel olmuştur. Kendisinden, oğulları Urve, Şuaybî ve Ziyad İbn Alâka hadis rivâyet etmişlerdir. Hicrî 50 yılında vefât etmiştir. (Allah rahmet etsin).

(338) Ahmed, Ebû Umâme'den.

www.ihya.org

tık yeniden yolmakta eziyet vardır, gâye eziyet değil, tüyler arasında kir bulundurmamak ve onları temizlemektir. Tıraş da bu işi sağlar.

KASIK TEMİZLİĞİ

4 — Toz veyâ tıraş sûretiyle kasıkları da âzamî kırk günde bir temizlemek sünnettir.

TIRNAK TEMİZLİĞİ

5 — Tırnakları kesmek müstehabdır, çünkü onlar uzayınca ellerde çirkin manzara arzettiği gibi, içerisinde kir ve pislikler de toplanır. Peygamber Efendimiz bir mübârek sözünde:

« يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَلِّمْ أَظْفَارَكَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَقْعُدُ عَلَى مَا طَالَ مِنْهَا »

«Yâ Ebâ Hüreyre, tırnaklarını kes, muhakkak şeytan uzayan tırnaklar üzerinde oturur.» (339) buyurmuştur. Tırnakların altındaki kir, abdestin sıhhatine mâni değildir. Çünkü bu kir suyun deriye hulûlüne engel olamaz. Aynı zamânda zarûret dolayısiyle bunda müsâmaha vardır. Bilhassa bedevî ve köylü erkeklerin tırnaklarında, ek yerlerinde, el ve ayak üstlerinde toplanan kirlerde müsâmaha daha çoktur (çünkü bunlar yağdan değil, toz ve kirdendir.)

Peygamber Efendimiz onlara tırnaklarını kesmeyi emreder. Tırnak altında biriken kirlerden dolayı onları muâheze ederdi. Fakat namazı iâde ile emir buyurmazdı. Eğer namazı iâde ile emir buyursaydı bu, tırnak kirini temizlemekte şiddeti iktizâ ederdi. (340)

TIRNAKLARI KESMEKTE TERTÎB

Tırnakları kesmek için kitâblarda bir tertîb bulamadım, ancak Peygamber Efendimiz tırnaklarını keserken sağ şahadet parmağından başlıyarak baş parmağında, sol elinin de küçük parmağından başlıyarak yine baş parmağında bitirdiğini işittim. (341) Bu rivâyeti mâ-

(339) Hatib, Câbir'den.

(340) Hanefilere göre de suyun deriye vüsûlüne engel olmıyan kir, abdeste mâni değildir, ancak tırnak uzar ve altına su geçmiyecek şekilde parmağın ucundaki deriyi kaplarsa o zamân abdeste mâni olur.

(341) Bu rivâyetin aslı bulunamamıştır.

www.ihya.org

nâ bakımından düşündüğüm zaman doğru olduğunu kabûl ettim; zira bu gibi mânâlar evvelâ nübüvvet nûru ile (yâni ondan feyz almakla) bilinir, basîret sâhibi anlayışlı âlimler ise kendilerine böyle bir haber geldiği zamân onu akıl yolu ile incelerler; her şeyi olduğu gibi bilen ancak Allahu Teâlâ'dır. Benim bu husûsta anladığım şu ki, el ve ayak tırnaklarını kesmek lâzım ve el, ayaktan şerefli olduğuna göre elden başlamak gerekir.. Sağ elin sol elden şerefli olması sağ elden başlamağı iktizâ eder. Tevhidi işâret etmesi bakımından sağ elin de en kıymetli parmağı şahâdet parmağı olduğuna göre şahâdet parmağından başlaması uygun düşer. Ondan sonra da onun sağındaki parmağı temizlemek muvâfıktır. Çünkü şerîat, temizlikte dâimâ sağdan başlayıp devâm etmeyi tercih eder. Elin dış kısmını yere koyunca şahâdet parmağı sağ taraf olur, sonra avuç içini yere çevirirsen şahâdet parmağının sağında orta parmak gelir. El tabiatı üzerine terkedilince de yine iç kısmı yere meyleder, çünkü sağ sola doğru hareket eder. Hareketin sola doğru devâmı için elin dış kısmının üstte bulunması iktizâ eder. Tabiatın iktizâ ettiği ise evlâdır. Aynı zamanda el avuçlarını bir araya getirdiğin vakit parmaklar bir halka teşkil eder. Sağ elin şahâdet parmağından başlayınca sol elin şahâdet parmağında sona ermek iktizâ eder ki buna göre de sol elin küçük parmağından başlıyarak baş parmağında nihâyete erdirmek uygun olur. Bu vaziyete göre sağ elin baş parmağı kalmış oluyor. En son olarak onu kesmekle tırnak kesme işini sona erdirmiş olur. El ayalarını bir yer üzerine kor da böyle bir halka meydana getirir dememiz, tırnak kesmekteki sırayı anlatmak içindir. Şüphesiz bunu bu şekilde ifâde, bir elin iç kısmını diğer elinin üstüne yahûd ellerinin dış kısımlarını birbiri üzerine kor demekten daha güzeldir. Çünkü tabiatında kabûl ettiği el içlerinin bir araya gelmesini iktizâ eder.

Ayak tırnaklarına gelince: Eğer bunlarda Peygamberimizden bir rivâyet mevcûd değilse, benim zevkimi okşıyan, abdest alırken parmakları aralamakta olduğu gibi sağ ayağın küçük parmağından başlıyarak sol ayağın küçük parmağında bitirmektir. Çünkü el tırnaklarında anlattıklarımız ayaklarda tatbik edilmez. Zira ayakta şahâdet parmağı diye bir şey yoktur. Bu ayak parmakları yerde dizilmiş bir saf gibidir. Bu safın sağ tarafından başlar bunları bir halka diye takdir etmeği zevk-i selim red eder. Fakat eller böyle değildir. İşte tertibteki bu incelikler, nübüvvet nûru ile bir anda bulunur. Bunu bulmakta güçlük bizim gibilere mahsûstur. Hattâ ilk önce bizden sorulsa kolaylıkla bu tertîbi bulamazdık; fakat Peygamber Efendimizin işini ve işindeki tertîbini hatırladığımız zamân, Peygamberimizin izahı ve hükmün şahâdeti ve mânâya işâret etmesiyle bize de o mânâyı anlamak kolaylaşmış olur.

www.ihya.org

Ey hakikat yolcusu! Peygamber Efendimizin bütün iş ve hareketlerinin muvâzenesiz, kanun-ı İlâhî ve tertîb-i Rabbanî dışında olduğunu sanma, çünkü gelişi güzel hareket etmek cereyânına kapılıp gitmek behâim işidir. Hareketleri bir muvâzene ile yürütmek Allah dostlarının seciyesi, ahlâk ve tabiatlarıdır. İnsânın irâde ve hareketleri kanun-ı İlâhî'ye ne kadar uygun ve mühmel olmaktan uzak olursa, o nisbette evliyâ ve enbiyâ mertebesine yükselmiş ve o derece Allaha yaklaşmış olur. Çünkü Peygamber'e (S.A.V.) yaklaşan Allaha yaklaşmıştır. Binâenaleyh yakına yakın olan, uzakta olana nisbetle yakındır. İşlerimizin yularının, nefs vâsıtasiyle şeytanın eline geçmesinden Allaha sığınırız.

PEYGAMBERİMİZİN SÜRME KULLANMASI

Peygamber Efendimizin sürme kullanmasından ibret al:

«فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتَحِلُ فِي عَيْنِهِ الْيُمْنَى ثَلَاثاً وَ فِي الْيُسْرَى اثْنَيْنِ فَيَبْدَأُ بِالْيُمْنَى لِشَرَفِهَا» .

«Peygamber Efendimiz sağ gözüne üç, sol gözüne ise iki sürme çeker ve şerefli olduğu için sâğdan başlardı.» (342)

Sağı üç solu iki yapması hepsinin tek olması içindir. Allahu Teâlâ tek olup sevdiği için teklerin fazîleti vardır. İlâhî evsâftan ayrılmak kula yakışmaz. Sol göze tek sürme kalacağı ve kifâyet etmiyeceği için yalnız üç sayısı ile yetinmemiştir. Sağ göze üçü tahsis, sağın fazîletine binaenıdır.

Şâyet, iki sayısı çift olduğu hâlde sol gözü neden ikide bıraktı? dersen :

Deriz ki: Bunda zarûret vardır, çünkü her ikisini tek yapsa yekûn yine çift olur. Zira tek, tek ile çifttir. Halbuki teke riâyet her ikisinde birden aranır. Çünkü bunların ikisi bir hükümde olduğu için ayrı ayrı teke riâyetten hepsinde birden teke riâyet daha uygun düşer. Ayrı ayrı her göze tek olarak 3 sürme çekmenin de abdeste nazaran yolu vardır. Bu da hadîs-i sahîhte vardır ve evlâ olan da budur. (İşte Peygamber Efendimiz bütün işlerini böyle bir nizâm ve intizâm içinde yürütürdü.) Eğer harekâtında riâyet ettiği incelikleri anlatmıya çalışırsak iş uzar. Duymadıklarını duyduklarına kıyas et.

Bilmiş ol ki, kendisiyle Peygamber arasında yalnız nübüvvet farkı kalacak derecede şeriatın bütün inceliklerini anlamadan, bir âlim,

(342) Taberâni. İbn Ömer'den.

www.ihya.org

Peygamber vârisi olamaz. Bu da verese ile asıl mal sâhibini ayıran bir alâmettir. Zîra muris yâni asıl mal sâhibi malı kazanıp dilediği gibi tasarruf eden kimsedir. Vâris ise, kazanmamış, ona mâlik olmamış ancak murisin kazandığı mala öldükten sonra intikal suretiyle mâlik olan kimsedir. Daha ince ve derin olanlarına nisbetle kolay sayılan bu gibi mânâları ilk önce ancak Peygamberler anlıyabilir. Sonra da Peygamberlerden bu mânâları ancak onların vârisleri olan ilim adamları alabilir.

GÖBEK KESMEK VE SÜNNET OLMAK

6 - 7 — Altı ve yedincisi de göbek kesmek ve sünnet olmaktır. Göbek daha ilk doğuşta kesilir. Sünnet olmıya gelince: Mutad olarak Yahudiler yedinci günde sünnet olurlar. Onlara muhâlefet edip çocuk kuvvetleninceye kadar tehîr daha makbûl ve tehlikeden daha sâlimdir. Peygamber Efendimiz bir hadisinde:

«اَلْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ وَمَكْرُمَةٌ لِلنِّسَاءِ»

«Sünnet olmak erkeklere sünnet, kadınlara ise fazilettir.» (343)

Kadını sünnet etmekte mübalâğa edilmemelidir. Kadınları sünnet eden Ümmü Atiyye'ye hitâben Peygamber Efendimiz:

«يَا أُمَّ عَطِيَّةَ أَشِمِّي وَلَا تَنْهَكِي فَإِنَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ وَأَحْظَى عِنْدَ الزَّوْجِ»

«Ey Atiyye, yufkadan sünnet et, derin gitme, çünkü yufka sünnet etmek (kanın üste çıkmasıyle) yüzü güzelleştirir ve zevci için daha zevkli olur.» (344) buyurmuştur. Peygamber Efendimiz bu mânâyı Arapçada son derece i'câz ve ihtisâr ile edebe uygun bir şekilde kinaye yoliyle ifâde buyurmuştur. Peygamberimizin kinâye kullanmaktaki bu fesahatine ve asıl gâyesi âhıret olan nûr-ı nübüvvetin dünyâlıkta da nasıl kendisini gösterdiğine bir bak. Kendisi ümmî olduğu hâlde lâzım olan dünyâ mesâlihi de kendisine keşfedildi. Eğer bunları bilmeseydi zararlı olması korkulurdu. O'nun gönderilmesi sâyesinde dün-

(343) Ahmed ve Beyhakî.
(344) Hâkim ve Beyhakî, Dahhak b. Kays'den.

www.ihya.org

yâ ve âhıret ihtiyâçlarını bir araya toplamak için O'nu âlemlere rahmet olarak gönderen Allahu Teâlâ'yı noksan sıfatlardan tenzîh ederim. Salât ve selâm O'nun üzerine olsun.

SAKAL

8 — Sakaldan uzayan kısımlar : Bu mevzûu sona almamızın hikmeti sakalın sünnet ve bid'atlarını anlatmak içindir. Zîra anlatılacak mevzûa uygun yer burasıdır. Sakalın uzayan kısımları hakkında ihtilâf edilmiştir. Bâzıları kabzadan fazlasını kesmekte beis yok dediler. Nitekim (Abdullah) İbn Ömer ve sahâbeden bir çokları böyle yapmışlar, Eş - Şu'bâ ve İbn Sîrin gibi zâtlar da bunu güzel görmüşlerdir. Buna mukabil Hasan-ı (Basrî) ve Katâde bunu da mekrûh saymış ve Peygamberimizin :

«Sakalı affedin.»

hadîsine dayanarak tamâmen affedilmesini daha güzel bulmuşlardır. Eğer yüzün her tarafını istilâ etmezse bu şekil lâfz-ı hadîse daha uygundur. Aksi hâlde fazla uzayan sakal yüzün manzarasını bozar, milletin eğlencesini müstelzim olur. Bundan kaçınmak için sakalı kabza miktarına indirmekte beis yoktur. Nitekim (Kûfe fakihlerinden İbrâhim Neha'î) : "Aklı başında olduğu hâlde sakalını fazla uzatıp orta derecede bulundurmıyan kimseye şaşarım." demiştir. Zîra her şeyde orta dereceye riâyet güzeldir. Bunun için bâzı edîbler: "Sakal uzadıkça akıl azalır" demişlerdir. (Sakal fazla uzamazsa hâli üzere terkedilir. Eğer yüzün güzelliğini bozacak, göze batacak ve dedikoducuların diline dolanacak şekilde uzuyorsa kabzadan fazlası kesilir.)

FASIL

Sakalda bâzısı bâzısından daha şiddetli olmak üzere 10 tâne mekrûh vardır :

1 — Siyaha boyamak (sakalını ilk siyaha boyayan Mısır Firavunlarıdır),

2 — Kükürt ile beyaza boyamak,

3 — Sakalı yolmak,

4 — Ağaranları yolmak,

5 — Sakalı kısaltmak,

6 — Sakalı uzatmak,

7 — Gösteriş için süslemek,

8 — Güyâ zâhid olduğunu göstermek için sakalını karmakarışık ve toz içinde bırakmak,

www.ihya.org

9 — Siyahlığına bakıp gençliği ile övünmek, aklığına bakıp yaşlılığı ile böbürlenmek,

10 — Gerçek sâlihlerden olmadığı hâlde kendisini onlardan göstermek için kırmızı veyâ sarıya boyamak.

1 — Siyaha boyamak : Peygamber Efendimiz bundan menetmiştir. Nitekim bir hadîsde :

«خَيْرُ شَبَابِكُمْ مَنْ تَشَبَّهَ بِشُيُوخِكُمْ ، شَرُّ شُيُوخِكُمْ مَنْ تَشَبَّهَ بِشَبَابِكُمْ»

«Gençlerinizin en hayırlısı kendisini yaşlılara benzeten, ihtiyarlarınızın en fenâsı da kendisini gençlere benzetendir.» (345) buyurmuştur. Gençlerin yaşlılara kendilerini benzetmesi, sakallarını ağartmaları demek değil, ağır başlı olmaları demektir. Diğer hadis-i şerifte :

«هُوَ خِضَابُ أَهْلِ النَّارِ»

«Siyah, cehennem ehlinin boyasıdır.» buyurmuştur. Diğer ifâde ile de :

«اَلْخِضَابُ بِالسَّوَادِ خِضَابُ الْكُفَّارِ»

«Siyah ile boyamak, küffar boyasıdır.» (346)

Hazret-i Ömer'in vakt-i hilâfetinde sakalını siyaha boyayan bir adam bir kadın ile evlendi, sonra boya dökülüp sakal ağarmıya başlayınca, kadının tarafı (aldandıklarını iddiâ ederek) Hazret-i Ömer'e (R.A.) mürâcaat ettiler, Hazret-i Ömer: "İhtiyarlığını gizlemekle bunları aldattın" diyerek kendisine cezâ verdi ve kadını ayırdı. Denildi ki sakalını ilk siyaha boyayan, mel'ûn Mısır firavunudur. İbn Abbas (R. A.) Peygamber Efendimizden rivâyet ederek şöyle buyurmuştur:

(345) Taberânî.
(346) Taberânî ve Hâkim, İbn' Ömer'den.

www.ihya.org

«يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُخَضِّبُونَ بِالسَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لَا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»

«Âhir zamânda güvercin kursağı gibi sakalını siyaha boyayan bir takım insânlar gelecek, bunlar cennet kokularını tadamıyacaklardır.» (347)

2 — **Kırmızı ve sarıya boyamak:** Savaş meydanlarında ihtiyar görünmemek maksadiyle sakalı kırmızı veyâ sarıya boyamak câiz ise de bu maksat dışında güyâ dindarlığını göstermek için bu şekilde boyaması mezmûmdur. Peygamber Efendimiz:

«أَلصُّفْرَةُ خِضَابُ الْمُسْلِمِينَ وَالْحُمْرَةُ خِضَابُ الْمُؤْمِنِينَ»

«Sarı boya Müslümanların, kırmızı ise mü'minlerin boyasıdır.» (348) buyurmuştur. Onlar sakallarını kırmızı yapmak için kına ile, sarı yapmak için de "haluk" denen bir koku ve "kütüm" denen bir ot yaprağını katarak boyarlardı. Hattâ bâzı âlimler savaş için sakallarını siyaha boyamışlardır. Gâye bu olup şehevî bir his olmayınca sakalı siyaha boyamakta da beis yoktur.

3 — **Sakalı ağartmak:** Hatırı sayılmak, şahadeti kabûl ve büyüklerden rivâyeti tasdik edilmek, gençlere üstünlük taslamak ve fazla yaşamak insânı fazîlet sâhibi yapar zanniyle kendisini yaşlı göstermek için sakalını kükürt ile ağartmak da mekrûhtur. Çok yaşamak câhile cehâletten başka bir şey arttırmaz. İlim, aklın mahsûlüdür. Akıl ise fıtrîdir, yaşın ondan bir şey arttırmadığını bilmez. Yaradılışta ahmak olanların yaşadıkça ahmaklığı artar, çok yaşlı âlimler, genç âlimleri öne geçirir. Nitekim Hazret-i Ömer, genç yaşta olan (Abdullah) İbn Abbas'ı bir çok büyük sahâbeden öne geçirir ve onların yanında bile, dinî mes'eleleri ondan sorardı. (Allah cümlesinden râzı olsun). Hattâ İbn Abbas (R.A.) **"Allahu Teâlâ ilmi insana gençliğinde verir, hayrın hepsi gençliktedir"** buyurduktan sonra:

(347) Ebû Dâvud ve Nesei, İbn Abbas'dan.
(348) Taberânî ve Hâkim, İbn Ömer'den.

www.ihya.org

«قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ»

«Dediler ki onları konuşan bir genç duyduk adına İbrâhim derler.» (21 - Enbiyâ: 60) âyetiyle:

«إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى»

«Onlar Rablerine îmân eden gençlerdir ve biz onların hidâyetini arttırdık.» (18 - Kehf: 13) âyetini ve bir de:

«وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»

«Biz ona hükmü sabî iken verdik.» (19 - Meryem: 12) **âyât-i celilelerini** okumuş ve iddiâsına delîl olarak göstermiştir.

Enes (R.A.) buyuruyor:

«قُبِضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عِشْرُونَ شَعْرَةً بَيْضَاءَ. فَقِيلَ لَهُ يَا أَبَا حَمْزَةَ فَقَدْ أَسَنَّ. فَقَالَ لَمْ يَشِنْهُ اللهُ بِالشَّيْبِ. فَقِيلَ: أَهُوَ شَيْنٌ؟ فَقَالَ كُلُّكُمْ يَكْرَهُهُ»

«Resûl-i Ekremin irtihalinde, saç ve sakalından ağaranlar yirmiye çıkmamıştı. Kendisine ya Ebâ Hamza halbuki Resûlullah yaşlı idi, denildikte: Fakat Allah onu aklık ile ayıplandırmadı dedi. Aklık kusur mudur? Demelerine de: Fakat onu hiç biriniz sevmezsiniz diye cevâb verdi.» (349)

Yahya bin Ekrem (350) 21 yaşında iken (Basra) kadılığına tâyin edilmiştir. Yaşının küçüklüğüyle onu tahkîr etmeğe kalkışan birisi kendisine kaç yaşında olduğunu sorunca: Peygamber Efendimizin (fe-

(349) Buhârî ve Müslim, Enes'den.

(350) Temîmî kabilesine mensûb büyük ilim sâhibi bir zâttır. 243 Hicride Rebze'de ölmüştür.

www.ihya.org

tih günü) Mekke Emîr ve kadılığına tâyin ettiği Attâb ibn Esed'in o zamanki yaşındayım, diye cevâb vermekle hasmını ilzâm etti. (Ayrıca Peygamberimizin Yemen'e vâli gönderdiği 20 yaşındaki Muaz b. Cebel'den de büyük olduğunu söylediği rivâyeti de vardır.)

Mâlik (Allah rahmet etsin) den (bu, Mâlik İbn Dinar değil, başka Mâlik'tir) rivâyet edildi: "Diğer bâzı semâvî kitâblarda okudum ki: "Sakal ile övünmeyin, çünkü keçide de sakal vardır." Ebû Amr ibn Âlâ (351): "Uzun boylu, küçük başlı ve büyük sakallı adam gördüğün zamân ahmaklığına hükmedebilirsin, isterse (şerefiyle ün alan) Ümeyye ibn Abdişşems olsun" demiştir. Eyyub-i Sahtıyânî (352) "Ben seksen yaşında ihtiyarın, genç bir çocuktan ders okuduğunu gördüm" diyor. (İhtiyara sen bu gençten okuyorsun? dediklerinde: Evet, hem de okuduğum müddetçe ben onun kölesiyim diye cevâb vermiştir.) Hazret-i Hüseyin'in oğlu Ali, senden önce bir ilim öğrenen küçük olsa da o ilimde senin imâmındır diye buyurmuştur. Ebû Amr ibn Âlâ'ya, yaşlı bir zâtın genç bir çocuktan öğrenmesi doğru olur mu? diye sorulunca: "Yaşlı adamın câhil kalmasını çirkin kabûl edersek elbette gençten okuması güzeldir" diye cevâb vermiştir. Yahya ibn Mâin, İmâm Şâfiînin katırının peşinden giden Ahmet bin Hanbel'e, "Süfyân (İbn Uyeyne) gibi yaşlı ve âlicenâb bir zâtın rivâyetini dinlemeyi bıraktın da öğrenmek için şu gencin katırının peşine mi takıldın?" demesi üzerine, Ahmet ibn Hanbel, eğer bilseydin, sen de katırın öbür tarafına takılırdın. Muhakkak olan şu ki, eğer Süfyân'ın rivâyetlerini bizzât kendi ağzından alamazsam bilvâsıta öğrenmem mümkündür, fakat şu gencin ilmini kaçırırsam onu hiç bir sûretle elde edemem, diye cevâb vermiştir.

4 — Yaşlı görünmemek için ağaran sakalı yolmak: Peygamber Efendimiz bunu da men ederek: "**O, mü'minin nûrudur**" diye buyurmuştur. Ağaran kılı koparmak, siyah ile boyamak hükmündedir. Aynı kerahat illeti bunda da mevcûttur. Aklık ilâhî bir nûrdur ondan kaçınmak, nûrdan kaçınmak demektir.

5 — Sakalın hepsini veyâ bir kısmını eğlence veyâ ahmaklık neticesi yolmak: Bu da mekrûhtur ve yaradılışı bozmaktır. İki çenenin birleştiği alt dudağın altındaki ve etrafındaki sakalı yolmak da bid'attir. (Halîfe) Ömer İbn Abdülaziz sakalını bu şekilde yolan bir kişinin şehâdetini reddetmiştir. Hz. Ömer İbn Hattâb (R.A.) da Medine kadısı Ebû Leylâ da sakalını bu şekilde yolanların şahâdetlerini reddetmişlerdir. Daha ilk biterken sakalsız parlak gençlere benzemek için

(351) Basra kurrâ'ının efendisidir.

(352) Basra'nın Sahtiyan mahallesinde oturur, fakîhlerin efendisidir. 121 Hicride 63 yaşında ölmüştür.

www.ihya.org

sakalını yolmak ise büyük münkerâttandır. Zîra sakal, erkeğin süsüdür. Allahu Teâlâ'nın yarattığı bâzı melekler vardır ki aralarında yemin ederken: «Âdem oğlunun yüzünü sakal ile ziynetlendiren Allaha yemin olsun» diye söylerler. Sakal, hilkatin tamâmındandır. Dış görünüşte erkek, kadından sakal ile ayrılır. Hattâ Garîbu't - Te'vîl'de:

«يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»

«Hilkatta dilediğini ziyâde eder.» (35 - Fâtır: 1) âyet-i celîlesindeki ziyâdeden murâd sakaldır, denilmiştir. Ahnef İbn Kays'ın adamları, yirmi bin dirheme de olsa (ve imkânı bulunsa) Ahnef'e sakal almayı candan arzû ederdik demişlerdir. Kadı Şureyh (353): On bin dirhem verirdim keşke sakalım olsaydı, demiştir. Sakal hiç bir zamân çirkin değildir. Çünkü sakallı, hürmet görür, tâzim edilir, âlim nazariyle kendisine bakılır, meclislerde saygı görür, herkes ona bakar, sözünü dinler, öne geçirilir, şerefi korunur, sakala hakaret edenin sakalına hakaret edilir. Denildi ki: Cennet ehli tamâmen sakalsızdır, yalnız Musa Aleyhisselâm'ın kardeşi Harun Aleyhisselâm'ın vekar için sakalı göbeğine kadar uzayacaktır.

6 — **Kadınlara karşı süslü görünmek için sakalının etrafını kesip düzeltmek**: Kâb (el - Ahbar) diyor ki: Âhir zamânda bir takım insânlar gelecek, sakallarını güvercin kuyruğu gibi çenesinde kesip düzenliyecek, ayakkabılarına orak gibi ökçeler (yumurta topuk) yapacaklar. Onların (âhiretten) nasîbi yoktur.

7 — **Çene kemiğinden daha yukardan bakmak sûretiyle sakalı çoğaltmak**: Bu da olgun insanların kıyâfetine uymaz.

8 — (Temizlik maksadıyle değil de) insânlara karşı süslü görünmek için sakalını düzenlemek taramak ve sâire.

9 - 10 — İlerde açıklanacağı veçhile bedenin bütün cüzlerinde olduğu gibi sakalının siyahlığına veyâ aklığına bakarak kendisini beğenmek.

İşte bunlar, süslenme ve temizlenmenin bâblarından burada anlatmak istediğimiz kısımlardır. Bu mevzuda (Hazret-i Ayşe, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre tariklerinden) rivâyet ettiğimiz hadîslerden beden ile alâkalı 12 sünnet meydana çıkmıştır. Bunlardan beş tânesi baştadır:

1 — Baş saçını tarayıp temizlemek,

2 — Ağza su vermek,

(353) Hz. Ömer'in hilâfetinde Kûfe'de vâli oldu; ayrıca Basra vâliliğinde de bulundu. 73 Hicride öldü.

www.ihya.org

3 — Burona su vermek,
4 — Bıyıkları kesmek,
5 — Misvâk kullanmak.

Üç tânesi de el ve ayaklardadır:

1 — Tırnak kesmek,
2 — Parmakların ek yerlerini yıkamak,
3 — Parmak boğumlarını yıkamak.

Dört tânesi de bütün bedendedir. Onlar da :

1 — Koltuk temizlemek,
2 — Kasık temizlemek,
3 — Sünnet olmak,
4 — Su ile tahâret alıp temizlenmektir.

Bütün bunlar hakkında hadisler vârid olmuştur. Vaktâ ki bu kitabın (Kitabu Esrâri't - Tahâret) gâyesi, bâtın temizliği olmayıp dış (zâhir) temizliğini anlatmak olduysa biz de bu kadar ile yetinelim. İyi bilmek lâzım ki temizlenmesi gerekli olan iç kir ve pisliği sayılamıyacak kadar çoktur. Aziz ve Celîl olan Allahu Teâlâ'nın yardımıyle ona dâir bahis gelecek; kalbin o kir ve paslardan temizlenmesi ve izâle yolları orada açıklanacaktır.

Allahu Teâlâ'nın lûtuf ve keremiyle **Esrâr-ı Tahâret** (Temizliğin Sırları) kitâbı sona erdi. İnşâallah bunu «**Esrâr-ı Salât**» tâkib edecektir. Yalnız Allah'a hamdeder, Habîb-i Ekrem'ine ve bütün güzide kullarına salât ederim.

(İhyâ - Cilt: 1 - Kitâb: 3'ün sonu)

www.ihya.org

هو

فواتح الجمال و فواتح الجلال

عارف نامی قرن پنجم و ششم

شیخ شهید نجم الدین کبری

به اهتمام

شتاقعلی

میراث عارفان

قرن پنجم

سحاب رحمت کریم کارساز ورحیم بنده نواز از آسمان عنایت بی علت باریدن گرفت ، سعادت از در سخا درآمد ، این پای افتاده در غریبستان دنیا را از رحمت دست گرفت ، دل تشنهٔ پرغمم وجان خستهٔ درهمم را قلاب محبت عیاران کوی طریقت و مبارزان میدان حقیقت که در قصر تنهائی بسر سجادهٔ بی‌نیازی از خلق نشسته‌اند و درب آمیزش بر رخ اغیار را بسته‌اند صید کرد و زنجیر مودت شاربان زلال عرفان که ندماء مجلس شهوداند و آفتاب جهانتاب حقیقت از مشرق دلشان طالع و پرتو نور الهی از مطلع رخسارشان ساطع است جانم را قید کرد. در ملك عزت همدمان نسیم وصال و محرمان حریم جمال گوشه‌ای عنایتم کردند ، بند علایق ازدست و پایم برداشتند، عیسی‌وار به احیای دل‌مرده‌ام توجه نمودند وبه‌ضیاء معرفت مستان بادهٔ محبت ذوالجلال آتش عشق افروختم و به گرمی آن آتش مقدس سوختم ، عهد بستم به شکرانه این سعادت که از خار زار محنت رهائیم بخشیدند و به گلزار محبت مأوایم دادند ، عرض ادبی به معارف غنی عرفان اسلامی شیعی بنمایم ، از آن پس فرصت را درهمه حال و همه جا چون سایه دنبال میکردم تا عاقبت

سپیدهٔ آرزو در آسمان طلب و همت دمید، دو رساله از رسائل ابر-
مرد تاریخ عرفان شیخ شهید نجم‌الدین کبری قدس‌الله روحه‌العزیز
را با مقدمه‌ای جامع و مطرح کردن مسائلی از زندگی شیخ شهید
که میرفت عمداً یا سهواً فراموش شود منتشر نمودم و هم اکنون
توفیق ربانی رفیق و رحمت رحمانی جلیس‌شفیق گردید تا اثر نفیس
و گرانبهای فوائح الجمال و فواتح‌الجلال را که چون عنقای مغرب
از میانه غائب بود و ترجمه و انتشارش از جمله آرزوهای معتکفان
کوی دوست و ارباب تحقیق بشمار میرفت با ترجمه عزیزی
بزرگوار منتشر سازیم.

خاك پای شیعیان
حسین حیدرخانی مشتاقعلی
عید غدیرخم ۱۴۰۷ - تهران

هو

بسم الله الرحمن الرحیم

مولانا ابوعبدالله احمد بن عمر بن محمد بن عبدالله خیوقی خوارزمی در سال ۵۴۰ هجری قمری در یکی از اصیل ترین طوایف خیوه که دارای عنوان علمی و اجتماعی بودند دیده به دنیا گشود. ایام طفولیت را در دامن مادری عارفه گذرانید و پس از دوران کودکی علم آموزی را از حوزهٔ علمی زادگاهش آغاز نمود. در همان ایام درد طلب دامنگیرش شد. به تهذیب و تزکیهٔ نفس به شیوهٔ عارفان نزد پدر بزرگوارش که از اجلهٔ مشایخ عارف نامی شیخ ابو یعقوب یوسف همدانی بود پرداخت.

با گذشت زمانی کوتاه شخصیت علمی او درهمان ایام جوانی مورد توجه خاص اساتید حوزهٔ علمی خوارزم قرار گرفت به اصلاح دید پدر و استادان خویش به سیر و سیاحت پرداخت. اتفاقاً به مصر رسید. پس از مدتی اقامت و تدریس سعادت رفیق شفیق او گشت به

صحبت شیخ الشیوخ روزبهان وزان مصری[1] که از اجلهٔ خلفای عارف نامی شیخ ابونجیب عبدالقاهر سهروردی بود رسید که در بارهٔ آن بزرگوار، می‌فرماید:

«اکثر اوقات مستغرق تجلی حق و حیران مشاهدهٔ جمال مطلق بود. چون به صحبت او رسیدم به ریاضت اشتغال نمودم و مدتی در خلوت بودم تا ابواب فتوحات غیبی برمن گشادن گرفت و سعادت انس با عالم قدس دست داد[2] و خلوات متعاقب به سر بردم تا آتش قدس مستور که: من عرف الله کل لسانه[3] عبارت از آن است و کشف مشهور که: من عرف الله طال لسانه اشارت بدان است حاصل شد[4] حالات من در نظر شیخ پسندیده آمد و مرا به فرزندی قبول کرد و سرّ پوشیدهٔ خویش به من داد و مرا از آن دختر دو پسر حاصل شد[5].

درمصر اقامت داشت تا اینکه مطلع می‌شود در تبریز ابومنصور محمدبن اسعدبن حفده عطاری طوسی شاگرد برجسته حسین بن مسعود فراء بغوی ملقب به محیی السنه (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶) که از اعاظم محدثین می‌باشد به درس و بحث پیرامون مسائل حدیث شناسی اشتغال دارد،

۱ـ ایشان با روزبهان بقلی شیرازی فرق دارند.

۲ـ جواهرالاسرار ج۱ ص۱۱۴ و طرایق الحقایق ج۲ ص۱۰۴ و ۱۰۵.

۳ـ ازمولی الموالی علی امیرالمؤمنین وارد است من عرف الله سبحانه کل لسانه

۴ـ روضات الجنان وجنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۲.

۵ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۴ و روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۲ و طرایق الحقایق ج ۲ ص ۱۰۵.

خود می‌فرماید: چون چنین شنیدم مرا رغبت صحبت ایشان شد و خواستم تا کتاب شرح السنه را در خدمت ایشان خوانم. از شیخ روزبهان اجازت خواستم به تبریز رفتم و در خانقاه زاهدیه در سر-میدان عتیق فرود آمدم[1].

شیخ در حوزهٔ علمی ابومنصور تلمذ نمود. مباحثهٔ کتاب شرح السنه به اتمام می‌رسید، روزی در حوزهٔ ابومنصور در حالی که با جمعی از ائمه و مشایخ تبریز به بحث سر گرم بودند، ناگاه شیخ واصل بابا فرج تبریزی که از اکابر مشایخ طریقت و اولیاءِ اخفیا بود وارد مجلس درس شد. با ورود آن بزرگوار به حوزهٔ درس و بحث ابو منصور، نجم الدین مجذوب او می‌شود به حدی که ادامهٔ مباحثه برایش غیرممکن می گردد، بابافرج نیز نظری به او افکنده در حالی که تبسمی به لب داشت مجلس را ترك می کند. نجم‌الدین می‌فرماید: به کلی از دست رفتم و از استاد خود امام پرسیدم که این درویش چه کسی است؟ امام گفت: او از مجذوبان است و بابا فرج نام دارد[2].

نجم‌الدین آن شب را با یاد وخیال بابا فرج به سرمی‌برد که چگونه بابا فرج بایك نگاه آتش به جانش افکنده است، صبح چون روزهای گذشته به نزد استاد می‌رود، این بار نه برای تلمذ و

۱ــ روضات الجنان وجنات الجنان ج۲ ص۳۲۳ وجواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۴.

۲ــ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۴.

فراگیری بلکه از صیادی که او را صید نموده سخن به دل دارد. از او که با نگاه و تبسمی دلش را ربوده است. نجم‌الدین می‌رود تا شاید گره این‌مشکل به دست محدث بزرگ گشاده شود. ابومنصور را می‌گوید: ای شیخ، بابا فرج ما را صید کرده است و به سلسلهٔ شوق قید کرده لطف فرمائید تا درخدمت برویم و او را بیابیم باشد که از بابا فرج، فرجی حاصل شود[1].

ابومنصور پیشنهاد برجسته‌ترین شخصیت حوزهٔ علمی خویش‌را پذیرفته با جمعی از اکابر ائمه ومشایخ حدیث که درحوزه‌اش تلمذ می‌نمودند عازم خانقاه بابا فرج می‌شوند. اجازه تشرف بوسیلهٔ بابا شاذان خادم خانقاه بدین‌صورت داده شد: اگر آنچنان که به درگاه خدای می‌روند توانند پیش من آمدن.

نجم‌الدین که مست فیض نظراو بود کلام اسرارآمیز بابا فرج را درك نموده دستار از سر نهاد به غیر ازار[2] هر چه پوشیده بود بیرون آورد، دست برسینه نهاده شرف حضوریافت، بعد ازمراقبه‌ای کوتاه حال بربابا فرج متغیر گشت. عظمتی درصورت او پدیدآمد وچون قرص آفتاب روشن ومتلالی گشته دوتائی که به‌تن‌داشت منشق شده بعد از لحظه‌ای آن جامه را که از عظمت غلبات شوق ذات و صدمات‌تجلیات‌منشق شده بود برنجم‌الدین پوشانید وخطابش‌فرمود:

۱ـ جواهر الاسرار ج ۱ ص ۱۱۴ وطرایق الحقایق ج ۲ ص ۱۰۵ و روضات الجنان و جنات الجنان ج ۱ ص ۳۷۶ و نفحات الانس ص ۴۲۰.

۲ـ یعنی شلوار.

تو را وقت خواندن نیست که تو سر دفتر جهان خواهی شد[۱].

نجم‌الدین می‌فرماید: از برکت انفاس بابا، من در وجود خویش حال: یوم تبدل الارض غیر الارض[۲].

وسر: و اشرقت الارض به‌نور ربها[۳] را معاینه دیدم و لمعات بروق صفات در دل و جان یافتم و بوی عطر عنایت به‌مشام سر من رسید و خطاب مستطاب: ادن منی به‌سمع قابلیت من آمد[۴].

نجم‌الدین به اشارت بابا فرج دلش از نقوش پاك شد و دوات و قلم از دست بینداخته به‌خلوت نشست، دل را آئینه فتوحات غیبی یافت، پس از اعتکاف کوتاهی در خانقاه بابا فرج به‌طلب کامل مکملی از تبریز خارج شد، نسیم عنایت الهی وزیدن گرفت. به‌راهنمائی سعادت سرمدی در بدلیس دست ارادت به‌نورالوری شیخ عمار یاسر بدلیسی که از اعاظم مشایخ و اکابر اولیاء بود داد. و به‌ریاضات و مجاهدات اشتغال ورزید. از برکات انفاس و توجهات آن بزرگوار بر اسرار مکاشفات و مشاهدات اطلاع یافت. خود می‌فرماید: از حال به‌محول الاحوال پرداختم[۵]. از بدلیس نیز با اجازهٔ پیر تربیت و صحبت[۶]

۱ـ جواهر الاسرار ج ۱ ص ۱۱۵ وطرایق الحقایق ج ۱ ص ۱۰۵.

۲ـ سوره ابراهیم آیه ۴۸.

۳ـ سوره الزمر آیه ۶۹.

۴ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۶.

۵ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۷.

۶ـ با پیر خرقهٔ ارشاد و خلافت فرق دارد.

خویش[1] نورالوری عمار یاسر بدلیسی و اشارت آن بزرگوار عازم خوزستان می گردد تا به‌خدمت قطب الاولیاء شیخ اسماعیل قصری برسد[2].

نجم‌الدین‌درحالی که‌مریضی سختی‌داشت وارد دزفول‌می‌شود او را به‌خانقاه شیخ‌الوری‌اسماعیل قصری راهنمائی کردند که خود می‌فرماید: درآن لحظه که خدمت شیخ اسماعیل رسیدم او را بر سر منبر یافتم. جامهٔ چرکینی پوشیده اما سخنهای بلند می گفت. درخاطرمن گذشت که چنین صوفی‌دریغ است جامهٔ چرکین‌پوشد، در حال خاطر من بروی ظاهر گشت و به فراست دانست، و گفت: ای طالب مطلوب این جامه اگرچه چرکین است اما نمازی‌است، سخن او، بغایت در من اثر کرد وصید او شدم، مدتی در ظل‌تربیتش بودم‌خرقهٔ ارادت و تربیت از اوپوشیدم وجرعهٔ تمام از جام کلامش نوشیدم. پس مرا رخصت فرمود که کارت تمام شد وقت آنست که بر سر اهل و عیـال روی و ایشان را از مصر به‌طرف وطن مألوف خود به‌خوارزم بری و آنجا برسرسجاده نشینی و جهانیان‌را بطریق ارشاد حق رسانی[3].

۱ـ چنانکه حافظ حسین کربلائی درصفحهٔ ۳۲۳ جلد ۲ روضات‌الجنان و جنات الجنان می‌نویسد، در سلسله شریفه کبرویه پیر تربیت و صحبت شیخ نجم‌الدین احمدکبری شیخ عماریاسربدلیسی را دانسه و شمرده‌اند.

۲ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۷.

۳ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج ۲ ص ۳۲۳.

نجم‌الدین کامل مکملی که از سینهٔ سینای عارفان، کامل‌زمان و اولیاء واصل دوران دم مسیحا یافته بود و از ساغر قلبشان جام شراب مرد افکن نوشیده بود بنابر امر پیر ومراد خویش شیخ الوری اسماعیل قصری عازم مصر شد. خود می‌فرماید: از آنجا ـ دزفول ـ عزم مصر کردم. چون رسیدم شیخ روزبهان پیر و ضعیف گشته بود. مرا بنواخت و گفت: نجم‌الدین ما عصفوری برفت و شاهبازی باز آمد[1].

مدتی را به دید و بازدید با مقامات علمی شریعت و شیوخ طریقت مصر اشتغال داشت. سپس در سن ۳۵ سالگی به سال ۵۷۵ هجری قمری عازم زادگاهش گردید. با ورود به خیوه ـ جرجانیهٔ امروزه ـ پس از مستقرشدن و دید و بازدید در خانقاهی به تدریس علوم اسلامی پرداخت. حوزهٔ درسش چنان مورد استقبال طلاب علوم و معارف اسلامی واقع شد که دراندك زمانی آوازهٔ آن به مراکز علمی آن روز رسید، شخصیتهای علمی برای دیدار این استاد تازه‌نفس عازم خوارزم می‌شدند وچون دیگر تلامذه در آن حوزه علمی تلمذ نموده استفاده میکردند شیخ نجم‌الدین در کنار تدریس علوم اسلامی به تربیت طالبان راه وشیفتگان قرب الله پرداخت وعاشقان سیر وسلوك از گوشه و کنار بلاد اسلامی عازم خوارزم میشدند تا هستی خویش را به آتش عشق او بسوزانند، شیخ طالبان را تحت تعلیم و تربیت قرارداده تا آتش به جانها افکنند، سوختگان وادی عشق که

۱ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۱۷.

حلقهٔ ارادتش را بگوش می کشیدند و طبق سنت مشایخ طریقت به ریاضات و مجاهدات می‌پرداختند در اندك زمانی کار سلوکشان به اتمام رسیده عازم بلاد اسلامی می‌شدند تا به تربیت طالبان و ارشاد قابلان همت نمایند.

استادان نجم‌الدین کبری

نجم‌الدین ازروزی که خوارزم وطن وزادگاهش‌راترك‌نمود، بهترین و عزیزترین ایام عمرش را در بیابانها، دره‌ها، کوه‌ها، به جستجو گذرانید، هرجا آوازه‌ای از مردی دانشمند بلند عازم‌آن دیارمیشد وازمحضراواستفاده می‌نمود. بهمین‌جهت نجم‌الدین کبری فقط عارفی‌ازخویش رسته وبه مولا پیوسته نبود بلکه مفسری عظیم‌الشأن، حدیث شناسی زبردست، هیت شناسی متبحر، محققی عالیقدر، حکیم و فیلسوفی عالی مقام، لغت شناسی بی‌نظیر، رجال شناسی عالی رتبه بشمارمیرفت. زیرا درشهرها استادان زیادی را در تمامی علوم اسلامی درك نموده تاآنجا که امکان داشت ازحضورشان استفاده علمی می کرد.

در بررسی و پژوهشی که در این زمینه داشتیم با نام چند تن ازاستادان نجم‌الدین کبری درعلوم مختلف اسلامی برخورد نمودیم که فهرست‌وار به‌آنها اشاره می کنیم:

۱ـ شیخ حسن جامی، ۲ـ شیخ ابراهیم، ۳ـ شیخ اسماعیل حلبی، ۴ـ شیخ اسماعیل کوفی، ۵ـ شیخ اسماعیل رومی، ۶ـ شیخ

اسماعیل بغدادی [۱] ۷ـ ابوالمعالی عبدالمنعم نیشابوری [۲] ۸ـ ابوالعلاء حسن بن احمد همدانی [۳]، ۹ـ ابوطاهر احمد اصفهانی [۴]، ۱۰ـ محمدبن اسعدعطاری [۵]، ۱۱ـ امام ابو جعفر حفده [۶]، ۱۲ـ امام بونصر حفده [۷]

پیران نجم‌الدین کبری

نجم‌الدین کبری ابرمرد تاریخ عرفان ازدرخشان‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی شیعی سده‌های دوازدهم وسیزدهم میلادی وششم وهفتم هجری قمری است. نجم‌الدین در طی مراحل سلوك بسیاری از بزرگان عرفا و مشایخ زمان خویش را درك نموده نزد هر یك از آن شخصیتهای علم و فضیلت استفاده‌های سرشاری برده است وبعد آموزگار یك سلسله کامل از اندیشمندان، دانشمندان، مستفیضان از فیوضات قرآن کریم، فقه شناسان، حدیث شناسان، فیلسوفان، حکیمان و شاعران گردید.

نجم‌الدین پس از بهره‌مند شدن ازاستادان وپیران خود کانونی ازحقایق عالیه ودقایق لطیف عرفان اسلامی بود که از آن رشته‌هائی

۱ـ تصوف وادبیات تصوف ص ۴۴۲.

۲ـ طبقات الشافعیه ج ۵ ص ۱۱.

۳ـ روضات‌الجنات فی احوال العلماء والسادات ج ۱ ص ۸۲.

۴ـ شذرات الذهب ج ۲ ص ۳۵۵.

۵ـ لغت نامه دهخدا ج ۱ ص ۳۹۳.

۶ـ طبقات الشافعیه ج ۵ ص ۱۱۴.

۷ـ عارفان وصوفیان ص ۴۸.

به سوی همهٔ گوشه و کنار جهان اسلام کشیده شده بود ، او در راه تکامل مراتب معنوی به حضور مشایخ زمان خویش رسیده از آنان استفاده برد تاکاملی مکمل گردید و از کسانی که بهرهٔ معنوی برده است در آثار و اجازات خود چنین نام می‌برد .

۱ـ شیخ روزبهان وزان مصری ۲ـ بابا فرج تبریزی ۳ـ عمار یاسر بدلیسی ۴ـ کهف‌الدین شیخ الوری اسماعیل قصری[1] ۵ـ قاضی ابن العصرون دمشقی[2] امام ابی محمد محمود بن محمد بن عباس خوارزمی و شیخ الشیوخ عبدالرحیم و عثمان قواس والی السعادت و مودد ذهبی دربغداد ومحمد اسکوئی درمرند و امام ابی‌العلاحافظ وبرهان عبداللطیف‌صوفی وشمس‌الائمه دیلمی وقطب‌الدین نیشابوری و حیدرقزوینی و امام حافظ ابی طاهر سلفی صوفی در اسکندریه و محمد واحد کلهم در تبریز[3] استفاده‌ها نمود لکن مشهور چنین‌است که او شاگرد چهار استاد برجستهٔ تاریخ عرفان بوده چنانکه خود در این زمینه میفرماید: گشایش بخشایش مرا از خدمت چهار کس بود .

اول: شیخ روزبهان وزان مصری[4] کـه اصل وی از کازرون

۱ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج ۲ ص ۳۲۲ و دیگرمصادر.

۲ـ سلسلة الاولیاء سید محمد نوربخش درج درجشن نامه هانری کربن ص ۲۸.

۳ـ اجازه سیف‌الدین باخرزی درج دردو رساله عرفانی ازنجم‌الدین کبری ص ۲۵۲.

۴ـ باروزبهان بقلی‌شیرازی فرق دارد ادله‌بسیار در دورساله عرفانی‌از نجم‌الدین کبری درص ۱۱۹ نقل کرده‌ام رجوع شود به‌آنجا.

نجم‌الدین کبری ـــــــ

و سید خود شیخ الوری اسماعیل بن حسن بن عبدالله قصری و او خرقه پوشیده است از شیخ محمدبن مانکیل و او از داودبن محمد معروف به خادم الفقرا و او از شیخ ابی‌العباس بن ادریس و او از شیخ ابوالقاسم بن رمضان و او ازابی‌یعقوب طبری و او ازابی‌عبدالله بن عثمان و او از ابی‌یعقوب نهرجوری و او ازابویعقوب سوسی و اواز عبدالواحدبن زید و او در علم شاگرد حسن بصری بود و خرقه پوشیده از کمیل بن زیاد وحسن بصری درعلم شاگرد علی ابن ابیطالب علیه‌السلام و کمیل بن زیاد خرقه پوشیده است از علی بن ابیطالب علیه‌السلام و او ازحضرت رسول صلی‌الله علیه و آله و سلم.

نظر مشایخ طریقت و تذکره نویسان و محققان در بارهٔ خرقهٔ ارشاد نجم الدین کبری

چون این اواخر عده‌ای از شرح احوال نگاران نسبت به انتساب خرقه ارشاد شیخ نجم الدین کبری به اشتباه افتاده‌اند و هر کدام شجره‌ای را جهت نسبت خرقهٔ اصل او در نوشته‌های خود مطرح نموده‌اند ناگزیر آرای مشایخ طریقت و تذکره نویسان و محققان را دراین زمینه بیان می‌داریم که متفقاً بر آن عقیده‌اند نسبت خرقهٔ ارشادشیخ نجم‌الدین کبری به واسطهٔ شیخ الوری کهف‌الدین اسماعیل قصری به حضرت کمیل بن زیاد نخعی میرسد.

۱ ـ شیخ مجدالدین بغدادی از شاگردان نجم‌الدین کبری[۱]

۲ ـ شیخ سیف الدین باخرزی ازشاگردان نجم‌الدین کبری[۲]

۳ ـ شیخ شهاب الدین ابوحفص سهروردی ازخلفای نجم‌الدین‌ـ کبری[۳].

۴ ـ شیخ علاءِ الدوله سمنانی[۴].

۵ ـ شیخ کمال الدین حسین‌بن حسن خوارزمی[۵].

۶ ـ سید علی همدانی[۶].

۷ ـ سید محمد نوربخش[۷].

۸ ـ شیخ اسماعیل لیسی[۸].

۹ ـ شیخ ابوالمفاخر یحیی باخرزی[۹].

---

۱ ـ تحفة البرره فی مسائل العشره نسخه خطی شماره ۵۹۸ مجلس‌شورای اسلامی ص۱۲۳ وجامع السلاسل ج ۱ قسم ۱ ص۷۳ ونفحات الانس ص۵۶۰

۲ ـ سرگذشت سیف الدین باخرزی ص ۸ .

۳ ـ سیرالاولیاء ص ۳۵۴ .

۴ ـ تذکرة المشایخ در مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها دربارهٔ فلسفه و عرفان اسلامی ص ۱۵۳ و روضات الجنان و جنات الجنان ج ۱ ص ۳۴۲

۵ ـ جواهرالاسرار و زواهرالانوار ج ۱ ص ۱۱۹

۶ ـ رساله فتوت نامه شماره ۷۷۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه ازص۷۸ تا ۸۴ که درروضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج ۲ ص۲۵۳ وروزبهان‌نامه ص۱۸ مقدمه هم درج است .

۷ـ سلسلة الاولیاء درج درجشن نامهٔ هانری کربن . ص ۴۸ ؛ ترجمهٔ روضات‌الجنات فی احوال العلماء والسادات . ج ۶ ، ص ۴۰۳ و ۴۰۴ .

۸ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان . ج ۲ ، ص ۹۷ .

۹ـ اوراد الاحباب و فصوص‌الاداب . ص ۹ و ۲۷ .

۱۰ ـ سید اکبر حسین فرزند وخلیفهٔ سید محمد گیسودراز[۱].

۱۱ ـ عبدالرحمن جامی[۲].

۱۲ ـ حافظ حسین کربلائی[۳].

۱۳ ـ عبدالله یافعی[۴].

۱۴ ـ ابی فلاح عبدالحی بن عماد[۵].

۱۵ ـ میر سید محمد باقر خوانساری اصفهانی[۶].

۱۶ ـ محمد دارا شکوه[۷].

۱۷ ـ شیخ محمد طبسی[۸].

۱۸ ـ حاج ملا سلطان گنابادی سلطان علیشاه[۹].

۱۹ ـ حاج شیخ عباس قمی[۱۰].

۲۰ ـ سیدعبدالحسین خاتون آبادی[۱۱].

۲۱ ـ شیخ محمد جعفر کبوتر آهنگی مجذوب علیشاه[۱۲]

۱ـ کتاب العقاید . چاپ حیدرآباد . ص ۵۸ .

۲ـ نفحات الانس . ص ۴۱۸ .

۳ـ روضات الجنات وجنات الجنان . ج ۱ . ص ۳۸۰ و ۵۷۵ ،

۴ـ تاریخ مرآت الجنان ج ۴ ص ۴۰ .

۵ـ شذرات الذهب فی اخبار من ذهب ج ۶ ص ۷۹ .

۶ـ ترجمه روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات . ج ۲ ص ۷

۷ـ سفینة الاولیاء . ص ۱۰۴ .

۸ـ آثار درویش محمد طبسی . ص ۲۲۷ .

۹ ـ ولایت نامه ص ۲۴۱

۱۰ ـ ترجمه الکنی والالقاب ج ۴ ص ۲۹۴

۱۱ ـ وقایع السنین والاعوام ص ۳۱۲

۱۲ ـ مرآت الحق ص ۱۳۰

۲۲ ـ عبدالعزیز شیرملك واعظی[۱].

۲۳ ـ معصوم علیشاه نایب‌الصدر[۲]

۲۴ ـ ابن محمد حکیم محمد مظفر[۳].

۲۵ ـ محمد تقی منصورعلیشاه نعمت اللهی[۴].

۲۶ ـ سید محمد کاظم امام[۵].

۲۷ ـ مولوی غلام سرور[۶].

۲۸ ـ احمد فال فریدی[۷]

۲۹ ـ یوگنی ادواردویچ برتلس[۸].

۳۰ ـ علی‌اکبر دهخدا[۹].

۳۱ ـ محمد قزوینی[۱۰].

۳۲ ـ مؤلف جامع السلاسل[۱۱].

---

۱ ـ رساله سیرشاه نعمت‌الله ولی درمجموعهٔ شرح احوال‌شاه نعمت‌الله ولی تصحیح ژان اوبن ص ۲۹۹

۲ ـ طرایق الحقایق ج ۲ ص ۸۳

۳ ـ رضوان‌المعارف الالهیه ص ۲۱

۴ ـ آداب المسافرین نسخهٔ خطی شماره ۲۴۰۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه ص۱۹۶

۵ ـ در ماهیت و مظاهرتصوف ص ۶۳

۶ ـ خزینة الاصفیاء ج ۲ ص ۱۳ و ۳۵۱

۷ ـ تذکره شیخ بهاءالدین ذکریا ملتانی ص ۳۹

۸ ـ تصوف و ادبیات تصوف . ترجمهٔ ایزدی . ص ۴۳۴ .

۹ ـ لغت نامه دهخدا شماره مسلسل ۱۹ ص۲۵۶۱ .

۱۰ ـ شدالازار ص ۳۱۷ .

۱۱ ـ جامع السلاسل . ج ۱ ، قسم ۱ ، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ .

۳۳ ـ محمد امین ریاحی[۱].

۳۴ ـ احسان استخری[۲].

۳۵ ـ اسدالله خاوری[۳].

۳۶ ـ مسعود قاسمی[۴].

۳۷ ـ عبدالرفیع حقیقت[۵].

بهرحال شیخ نجم‌الدین کبری کمیلی‌مشرب می‌باشند وهمان‌طور که آن بزرگواردر فرمانهای خلفای خویش‌مرقوم فرموده‌اند ومشایخ ومحققان و پژوهشگران هم معتقدند خرقهٔ ارشاد و خلافت ایشان بواسطه شیخ الوری اسماعیل‌قصری به حضرت سیدنا کمیل‌بن زیاد نخعی صاحب اسرار امیرالمؤمنین می‌پیوندد .

مشایخ خرقه تبرك نجم‌الدین کبری

شیوخ طریقت را سنت چنین‌بوده‌است به سالکانی که درحوزهٔ معنوی ایشان تلمذ نموده‌اند وبراثر توجه آن‌شیخ طی‌مراتب کرده‌اند لکن هنوز به سرمنزل مقصود نرسیده‌اند خرقه‌ای که نشانهٔ ارادت سالك باشد بعنوان تبرك به نو مرید عنایت می کردند که نشانهٔ به

---

۱ ـ مقدمه مرصاد العباد نجم‌الدین رازی . ص ۳۶ .

۲ ـ اصول تصوف . ص ۲۰۰ و ۲۰۱ .

۳ ـ ذهبیه تصوف علمی آثار ادبی ج ۱ ، ص ۲۱۳ .

۴ ـ مقدمه آداب الصوفیه . ص ۱۴ .

۵ ـ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان . بخش دوم . ص ۵۱۷ .

محبت رسیدن و فیض یافتن سالك از خضر راهی است .

و به همین جهت خرقهٔ تبرك را میتوان از چند شیخ طریقت دریافت داشت در حالی که خرقهٔ ارشاد و خلافت را فقط از دست مبارك یك شیخ میتوان پوشید . مشایخی که خرقهٔ تبرك مرحمت می‌فرمایند در اصطلاح اهل عرفان به پیر صحبت معروف می‌باشند چنانکه حافظ حسین کربلائی از مشاهیر و اعاظم سلسلهٔ علیهٔ عبداللهیه[1] می‌باشد می‌نویسد : **در سلسلهٔ شریفهٔ کبرویه پیر تربیت و صحبت شیخ نجم‌الدین احمد کبری ، شیخ عمار یاسر بدلیسی را دانسته و شمرده‌اند**[2].

که عده‌ای متأسفانه اشتباهاً مشایخ صحبت ایشان را مشایخ خرقهٔ ارشاد آن بزرگوار دانسته‌اند ، در حالی که شیخ نجم‌الدین کبری خود در فرمان رضی الدین علی لالا و سعدالدین حموی و سیف‌الدین باخرزی این مسئله را واضح بیان فرموده‌اند و خرقه‌ای را که ازدست شیخ الوری اسماعیل‌قصری پوشیده‌اند آنرا خرقهٔ اصل خوانده‌اند و دربارهٔ خرقهٔ تبرك خویش که از پیر صحبت خود نورالوری عمار یاسر بدلیسی دریافت داشته که در اجازهٔ رضی‌الدین علی‌لالا واجازهٔ شیخ سیف‌الدین باخرزی مرقوم فرموده : وقد لبست خرقة التبرك من الشیخ ابی یاسر عمار بن یاسر بن مطر بن سحاب البدلیسی رحمه . که مشایخ نورالوری عمار یاسر بدلیسی را چنین

---

۱ ـ منسوب به جناب سید عبدالله برزش‌آبادی.

۲ ـ روضات‌الجنان و جنات الجنان ج ۲ ، ص ۳۲۳ .

مرقوم فرموده است . به تحقیق که خرقه تبرك پوشیدم از شیخ ابی یاسر عمار بن یاسر بن مطر بن سحاب بدلیسی رحمة الله و اوپوشیده است ازشیخ الاسلام ابی‌نجیب بن عبدالله سهروردی و او از پدر و عم خود وجیه‌الدین عمر و هر دو از پدرشان محمد بن عمویه بواسطه دست اخی فرج زنجانی او از احمد بن سیاه او از ممشاد دینوری او از ابوالقاسم جنید او ازسری سقطی او از معروف کرخی او از داود طائی او از حبیب عجمی او از حسن بصری او از امیرالمؤمنین امام المتقین علی بن ابیطالب[1].

مشایخ صحبت و علم طریقت نجم‌الدین کبری

در طریقت انتساب مریدان را به مشایخ از سه[2] یا دو[3] طریق دانسته‌اند : صحبت ، تلقین ذکر، خرقه و گاهی هم این سه نسبت را طالب سالك به شیخ کاملی درست می کند . برای اطلاع بیشتراز این

---

۱ ـ روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۰۸ والمشیخه نسخه خطی شماره ۲۱۳۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه و دو رساله عرفانی ص ۲۵۰

۲ ـ جامع السلاسل قسم ۱ از ج ۱ ص ۷۲ و طرایق الحقایق ج ۲ ص ۳۰۴ و تذکره شیخ بهاءالدین ذکریا ملتانی ص ۹۹ و روضات الجنان وجنات‌الجنان ج ۱ ص ۲۵۰ و ۲۵۱

۳ ـ سلسله مشایخ صوفیان نسخه خطی ۳۱۶۷/۶ کتابخانه مرکزی ص ۲۴۴ و طرایق‌الحقایق ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۸ و مراحل السالکین ص ۱۶۴

بحث بسیار مهم و حساس که اغلب تذکره نویسان و شرح احوال نگاران به آن توجهی ننموده مبدء و منشاء اشتباهات زیادی شده‌اند می‌توانید به‌مقدمه دو رساله‌عرفانی از نجم‌الدین کبری رجوع کنید.

شیخ نجم‌الدین در تقسیم‌بندی که نسبت به‌انتساب خویش نموده از مشایخی بعنوان مشایخ صحبت وعلم‌طریقت خود یاد کرده‌است، در اجازه‌ای که جهت شیخ سیف‌الدین باخرزی نوشته می‌نویسد: «اما طریق‌الصحبه و اخذ علم‌الطریقه.... که دلالت دارد این‌انتساب خود را با نسبت طریقهٔ خرقه‌ارشاد وخرقه تبرك فرق گذاشته‌است.

می‌نویسد: به صحبت روزبهان کبیر فارسی و قاضی امام ابن عصرون دمشقی رسیدم وعلم طریقت را از آنان اخذ کردم. نسبت معنوی این دو پیرخویش را چنین عنوان کرده است:

روزبهان فارسی کبیر از شیخ ابونجیب‌عبدالقاهر سهروردی‌و قاضی امام ابن عصرون دمشقی از شیخ حماد دباس و او از شیخ ابونجیب سهروردی و سهروردی از ابوحامد غزالی او از ابی‌بکر نساج او از ابا عثمان مغربی او از ابوعلی‌کاتب‌او از ابوعلی‌رودباری او از ابوالقاسم جنید او از سری سقطی و او از معروف کرخی او از داود طائی او از حبیب عجمی او از حسن بصری عجیب است که دربارهٔ نسبت حسن بصری‌می‌فرماید نزداو مردم چنین‌است که‌حسن بصری خود به‌صحبت‌علی‌ابن ابیطالب رسیده و اخذ علم طریقت از او کرده از این کلام معلوم می‌شود برای خودش این نسبت معلوم

نشده و به‌آن اطمینان نداشته است[1].

مشایخ ذکر شیخ نجم‌الدین کبری

شیوخ طریقت برای ارتقاء سالك به‌مقامات عالی معنوی ورفع موانع راه سلوك وتوجه مدام داشتن به‌حضرت ربوبیت، طالبان راه را تلقین ذکر می‌نمایند و گاهی به شیوخ کامل مکمل که تربیت طالبان ودستگیری‌عاشقان به‌آنان‌تفویض شده است اذکار و اورادی را مرحمت فرموده تا به‌شیفتگان بیقرار تلقین نمایند، این اذکار و اوراد معنعن به‌ساحت قدس ولایت حضرت مرتضوی علیه‌السلام می‌رسد که مشایخ آنرا شیوخ تلقین ذکر می گویند.

عارف نامی قرن هشتم هجری جناب سید حیدر آملی شجرهٔ تلقین ذکرخویش را به شیخ نجم‌الدین کبری می‌رساند سپس‌مرقوم می‌فرماید او از شیخ‌اسماعیل قصری و او ازشیخ محمد بن مانکیل و او از شیخ داود بن محمد خادم‌الفقرا و او از ابوالعباس بن‌ادریس و او از ابوالقاسم بن رمضان و او از ابویعقوب طبرسی[2] او از ابو ـ عبدالله بن عثمان و او از ابو یعقوب نهر جوری و او از ابو یعقوب سوسی و او ازعبدالواحد بن زید و او از کمیل بن زیاد نخعی که

۱ـ المشیخه نسخه خطی شمارهٔ ۲۱۳۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه ودو رساله عرفانی از شیخ نجم‌الدین کبری ص ۲۵۲.

۲ـ ابویعقوب طبری است.

خداوند از او و از همگی راضی باد و او از امیرالمؤمنین علی علیه السلام و او از رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و او ازجبرئیل امین وحی علیه‌السلام و او از رب‌العزة سبحانه و تعالی تلقین یافت[۱].

شاگردان نجم‌الدین کبری

شیخ نجم‌الدین کبری درخشانترین چهرهٔ عرفای سده‌های دوازدهم وسیزدهم میلادی، آموزگار یك سلسله کامل از عارفان، مفسران، فقیهان، محدثان ، شاعران، فیلسوفان و اندیشمندان جهان اسلام بود حوزهٔ تدریس اوسرچشمه حیات معنوی بشمار میرفت که رشته‌هائی از آن بسوی همهٔ گوشه و کنار جهان آن روزپیش رفته لب تشنگان معنویت را سیراب‌می‌نمود،حوزهٔآن کانون علم‌وفضیلت خوارزم را بصورت بزرگترین حوزهٔ علمی ومعنوی جهان آن روز در آمده بود شخصیتهای عالی‌رتبه علمی ومعنوی چون فخرالدین رازی‌ها با تمام تکبر علمی که‌داشتندناگزیربه‌آنجا کشانده‌میشدند وچون شاگردی درحوزهٔ تدریس شیخ زانو زده با مرك مبانی‌علمی خویش طلوع حیات تازه علمی را درخود احساس میکردند و منشاء یك سلسله حوادث مهم‌تاریخ‌می‌شدند.متأسفانه هجوم‌خانمان‌برانداز قوم وحشی چنگیز گرانبهاترین میراث بشریت را که آثاربزرگان

۱ـ اسرارالشریعه و اطوارالطریقه وانوارالحقیقه. مقدمه.ص۲۲. بقلم آقای محمد خواجوی.

بشمار میرفت‌نابود کرده یك نقطه ابهام‌و نامفهومی در تاریخ‌بوجود آورد، مورخ و محقق به آن فراز از تاریخ خونین که میرسد با سکوت عظیم مواجه شده با زحمات طاقت فرسائی بررسی عاشقانه خویش را در دل خون و غارت،آتش وظلمت وجنایت ادامه می‌دهد شاید در لابلای کشتارهای وحشیانه و آتش‌سوزیهای مهیب گمشدهٔ خویش را بیابد، از آن حوزه پر جوش و خروش نیز خاطراتی با زحمت بدست می‌آید شاگردانش که استادان تاریخ‌فردا بودندجز تنی چند چون شیخ رضی‌الدین علی لالا و شیخ مجدالدین بغدادی وشیخ سیف‌الدین باخرزی وشیخ‌سعدالدین‌حموی وشیخ‌جمال‌الدین گیلی عین‌الزمان و شیخ‌بهاءالدین محمدملقب به‌سلطان‌العلماء[1] بابا کمال جندی و شیخ نجم‌الدین رازی[2] و شیخ فریدالدین عطار ـ نیشابوری[3] و کاملانی چون شیخ شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی[4] وشیخ محمد خلوتی[5] خرقه خلافت و ارشاد از دست شیخ نجم‌الدین کبری پوشیده‌اند.

۱ـ تاریخ گزیده ص ۷۸۹.

۲ـ جواهرالاسرار ج ۱ ص ۱۲۰ و روضات الجنان و جنات‌الجنان ج ۲ ص۳۲۸ .

۳ـ مظهرالعجائب ص ۱۰۰ و ۳۱۳.

۴ـ سیراولیاء ص۳۵۴ وتذکره شیخ بهاءالدین ذکریا ملتانی ص۴۰.

۵ـ جامع‌السلاسل ج ۱ قسم ۱ ص ۸۲.

اجازات نجم‌الدین کبری

متأسفانه به‌تمامی اجازات ارشادی که از ناحیهٔ شیخ شهید نجم‌الدین کبری جهت جانشینانش نوشته شده دست نیافتیم مگر به سه اجازه که جهت شیخ رضی‌الدین علی‌لالا وشیخ‌سعدالدین‌حموی‌و شیخ سیف‌الدین باخرزی مرقوم فرموده است. شیخ در این اجازات به‌لطائفی وحقایقی اشاره فرموده است که قبل از عنوان اجازات فهرست‌وار به‌آن نکات دقیق اشاره می‌نمائیم:

الف: آنچه درهر سه اجازه به‌چشم می‌خورد . مسئله انتساب شیخ نجم‌الدین کبری است که به‌واسطه کهف‌الدین شیخ‌الوری اسماعیل قصری به‌حضرت کمیل بن زیاد نخعی میرسد در حالی که دراین اواخر بعضی از نویسندگان دچار اشتباه شده‌اند به‌سلیقه و برداشت دلخواه خود جنبهٔ حقیقت و تحقیق داده‌اند غیر از آنچه شیخ نجم‌الدین دربارهٔ انتساب خود گفته است مطرح کرده‌اند.

ب: نجم‌الدین کبری‌دراین‌اجازات‌تقسیم‌بندی که‌عندالمشایخ بوده است مراعات نموده‌اند و انتساب خویش را از طریق‌عماریاسر بدلیسی و روزبهان وزان مصری و دیگر مشایخ خود نسبت صحبت و تلقین ذکر میداند نه خرقه ارشاد.

تذکر: تصمیم داشتم لطائف و دقائق اجازات را فهرست‌وار مطرح کنم ولی متوجه شدم امکان‌پذیر نیست زیرا در تمامی سطور وصایای نجم‌الدین به شاگردانش لطائف و دقائقی است که

نمی‌توان گل‌چین کرد بهمین جهت وصایای اجازات را با دقت بخوانید مخصوصاً اجازهٔ رضی‌الدین علی لالا و سعدالدین حموی را.

ترجمه فرمان رضی‌الدین علی لالا[1]

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم الحمدلله رب‌العالمین والصلوة علی سید المرسلین محمد و آله اجمعین و از واجه‌الطاهرات و اصحابه المنتجبین اما بعد ضعیف‌ترین بندگان خدای تعالی احمد بن‌عمر بن عبدالله صوفی می‌گوید: **خرقه پوشیدم** از شیخ و سید، خود شیخ - الوری اسمعیل بن حسن بن‌عبدالله قصری و او خرقه‌پوشیده است از شیخ محمد بن‌مانکیل و اواز داود بن‌محمد معروف به خادم‌الفقراء و او از شیخ ابی‌العباس بن‌ادریس و او ازشیخ ابوالقاسم بن رمضان و او از ابی‌یعقوب‌طبری و اواز ابی‌عبدالله بن عثمان و او از ابی‌یعقوب نهرجوری و او از ابی یعقوب سوسی و از عبدالواحد بن زید و اودر علم شاگردحسن بصری وخرقه پوشیده‌است‌از کمیل بن زیاد وحسن بصری درعلم شاگرد علی‌بن ابی‌ابیطالب (ع) است و کمیل بن‌زیاد خرقه پوشیده است‌از علی بن ابیطالب و اواز رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه و آله وسلم وخرقه پوشیده است‌ازمن فرزند عزیز و گرامی وپرهیز کار زاهد شیخ رضی‌الدین ابوالعلاء بن لالا سعید علی‌جوینی که

۱ـ متن عربی این اجازه در روضات‌الجنان و جنات‌الجنان ج ۲ ص ۳۰۶ درج است.

خداوند تعالی توفیقاتش را نیکو و انبیاء و اولیاء را در بهشت رفیق او گرداند وحسن اولئك رفیقا، اورا به‌سه‌چیز وصیت می کنم چنانکه رسول‌الله اباهریره را وصیت کرد بر اقامه دو رکعت ضحی و این که **سه‌روز ازهرماه را روزه بگیرد** واین که نخوابد مگر بروتر و وصیت می کنم او را به حسن ملازمت و رشاد و استقامت و **سکوت از آنچه بر آن فایده‌ای نباشد** و سفارش مـی کنم به دوام ذکر و قرائت قرآن و اصلاح ذات البین ورساندن رحمت ونفع به‌خلق خدا به‌تحقیق که نبی (ص) فرموده‌است بهترین مردم کسی است که‌مردم را نفع رساند و بدترین مردم کسی است که مردم را زیان رساند وسفارش میکنم که در برخورد با **حوادث متابع کتاب خدا و سنت رسول‌الله(ص)** باشد. و از کسی که بر او ستم کند عفو نماید و عطا کند به کسی که او را محروم دارد و نیکی کند به کسی که به او بدی کندزیرا که آن دأب صالحان وصدیقان است و نیز سفارش می کنم که به‌سیرهٔ صالحان سلف سیر کرده ودر کلام و بدعت بدعت گزاران خوض ننمایدو بر اقامه نماز قبل از طلوع فجر که آن دأب مجین است و سفارش میکنم به‌خدمت مردان خدا کسانی که لاتلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکرالله و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة واین که نفس خودرا به‌عزائم گرفته و به رقص نپر دازدو از **غنا پرهیز کند که آن خاموش کننده است** و از عجب دوری کند که آن مهلك است و بر گزینند ایثار برشیخ را که آن خاصه امت محمد (ص) می‌باشد و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصه **وخلوت برمعاشرت بامردم اختیار کند** که دراین زمان برجهت کثرت دوستان و اقران سوء آن برستگاری نزدیکتر

است. و به‌تحقیق گفته شده‌است که **تنهائی از همنشین بدیهتر است** و سفارش می کنم براین که درضراء و سراء وشدت ورخا از خداوند راضی بوده، امر **خود را برخداوند تفویض نماید** و هر گاه تنگی وشدت بر اوروی آورد بگوید الحمدلله علی کل حال، وهر گاه فراخی و رخاء روی آورد بگوید: الحمدلله‌الذی بنعمة یتم الصالحین که‌در آن کفایت‌است و به‌تحقیق که **خرقه تبرك پوشیدم** ازشیخ ابی‌یاسر **عمار** بن یاسر بن مطربن سحاب **بدلیسی** رحمةالله و او پوشیده است از شیخ‌الاسلام ابی‌نجیب بن‌عبدالله‌البکر سهروردی و او ازپدر وعم خود وجیه‌الدین عمر و هردو از پدرشان محمدبن عمویه بواسطه دست اخی فرج زنجانی از احمد بن سیاه از ممشاد دینوری از ابوالقاسم جنید از سری سقطی‌ازمعروف کرخی ازداود طائی ازحبیب عجمی از حسن بصری از امیرالمؤمنین امام‌المتقین علی‌بن‌ابیطالب از رسول خدا و بر کسی که خرقه پوشانیدم اجازه دادم که آنرا برطالبی که درطلب خود صادق ودرحال نظیرخودش باشد بپوشاند و وصیت کند به‌آنچه که من وصیت کردم.

مبارك باد در دو سرا برای او و برای کسی که‌بپوشاند آمین یا رب‌العالمین نوشته است‌این سطور را ضعیف‌ترین‌خلق‌خدای‌تعالی احمد بن عمر صوفی خوارزمی در روز چهارشنبه چهارم شوال سال پانصد ونود وهشت حامدالله و مصلیاً علی‌نبیه محمد و آله‌اجمعین.

در این دو فرمان که بصورت‌عکس‌وفیلم در کتابخانهٔ‌مرکزی

دانشگاه تهران موجود است مواردی از آن که قابل خواندن نبود بصورت نقطه چین داخل پرانتز مشخص شده است.و در مقدمه دو رساله عرفانی‌ازشیخ‌نجم‌الدین کبری عیناً باعکس نسخه‌اصلی‌دانشگاه درج می‌باشد.

فرمان بمولانا سیف‌الدین باخرزی

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم: هذه نسخة شجرة خرقة الشیخ سیف الدین‌الباخرزی قدس‌الله روحه‌الحمدلله رب‌العالمین‌والصلوة علی خیر خلقه محمد وآله اما بعدیقول اضعف‌عبادالله تعالی‌ابوالجناب احمد بن عمر بن محمدبن‌عبدالله‌الصوفی‌الخیوقی‌لبس‌الخرقه الولد امام‌العارف سیف‌الدین شرف‌الاسلام مقدم‌الطایفه حجة السالکین ابوالمعالی سعیدبن المطهر بن سعید بن علی‌الباخرزی و انی لبست خرقةالاصل من‌یدی‌الشیخ العالم‌العارف شیخ‌الوقت شیخ‌الوری ابی الحسن‌اسمعیل‌القصری قدس‌الله روحه عن محمد بن مانکیل عن داود بن محمدالمعروف بخادم‌الفقرا عن ابی‌العباس بن ادریس عن ابی‌القاسم بن رمضان عن ابی یعقوب‌الطبری عن ابی عبدالله بن عثمان عن ابی یعقوب النهر جوری عن ابی یعقوب‌السوسی عن عبدالواحد بن زید و عبدالواحد شیخ فی‌العلم ابی‌الحسن‌البصری و فی‌الخرقه الی کمیل بن زیاد عن‌علی بن ابیطالب کرم‌الله وجهه وهذه نسبة خرقةالاصل و اما خرقةالتبرك فلبستها من شیخ‌الطریقة

نورالوری سرالله فی ارضه الشیخ عمار بن یاسر البدلیسی[1] عن الشیخ ابی نجیب بن عبدالله الباری عن ابیه ثم عن عمه وجیه الدین عن ابیهما محمدبن عمویه به واسطه اخی فرج الزنجانی عن احمدبن سیاه عن ممشاد الدینوری عن ابی القاسم الجنید عن السری السقطی خاله عن معروف الکرخی عن داود الطائی عن حبیب العجمی عن الحسن البصری عن علی بن ابیطالب رضی الله عنه اما طریق الصحبة واخذ علم الطریقة فانی صحبت الشیخ روزبهان الکبیر الفارسی رحمة الله علیه بمصر و اخذت منه علم الطریقة و صحبت القاضی الامام ابن عصرون بد مشق و هو صحب الشیخ حماد الدباس ببغداد وصحب الشیخ عمار بن سربن مطربن سحاب البدلیسی الساکن باخلاط علی طرف من اطراف الروم قال صحبت ابا نجیب واخذت منه علم الطریقة قال صحبت(...) حماد الدباس واخذ منهما علم الطریقة وصحب ابوحامد الغزالی ابی ابابکر النساج واخذ منه علم الطریقة وصحب هو ابا عثمان المغربی و اخذ منه علم الطریقة و صحب هو ابا علی الکاتب و اخذ علم الطریقة و صحب هو ابا علی الرودباری واخذ منه علم الطریقة و صحب هو ابا القاسم الجنید واخذ منه علم الطریقة صحب هو السری السقطی خاله و اخذ منه علم الطریقه و صحب هو معروف الکرخی

---

۱ ـ در این فرمان فرموده است که خرقه اصل یعنی خرقه ارشاد و خلافت از شیخ الوری اسمعیل قصری که دوازدهمین پیر طریقت علیه علویه کمیلیه است دریافت داشته و خرقه تبرك از عمار یاسر بدلیسی که از اعاظم مشایخ سلسله علیه معروفیه میباشد دریافت نموده است.

واخذ منه علم الطریقة وصحب هوداود الطائی واخذ منه علم الطریقة وصحب هوالحبیب العجمی واخذ منه علم الطریقة وصحب هوالحسن البصری و اخذ منه علم الطریقة هذا هو الصحیح و من الناس من یقول صحب علی بن ابیطالب رضی الله عنه و اخذ من علم الطریقة و کما یصح ذلك الله اعلم وهواخذ الولد (...) هذه علم الطریق والخلوة وتلقین الذکر (...) ذلك من هذا الضعیف وانا اخذت ذلك من العلماء فی اقطار العالم من الامام ابی محمد محمود بن محمد بن العباس الخوارزمی و من الشیخ روز بهان الکبیر الفارسی بمصر و من قطب الائمه وشیخ الشیوخ عبد الرحیم وعثمان القواس والی السعادت(...) و مودد الذهبی و هم ببغداد و عن الشیخ عمار بن یاسر بن مطربن سحاب البدلیسی با خلاط و عن محمد بن (...) و عن محمد السکوی بمرند ومن الامام ابی العلا الحافظ والبزهان عبداللطیف الصوفی(...) وشمس الائمة الدیلمی وقطب الدین النیشابوری وحیدرالقزوینی(...) و عن الامام الحافظ ابی طاهر السلفی الصوفی بالاسکندریه عن (...) حجة الاسلام الطوسی المعروف (...) محمد الواحد کلهم تبریز و عن (...) بالبلاد و دخلنا بالتوکل و (...) والله اعلم.

فرمان به مولانا سعدالدین حموی

بسم الله الرحمن الرحیم: سواد الاجازه التی کتبها شیخ الشیوخ قدوه اهل الحدیث نجم الکبرا ابوالجناب احمد بن عمر بن محمدبن

عبدالله الصوفی الخوارزمی السعید الشهید رضی الله عنه الشیخ سعد ـ الدین محمدبن المؤید بن ابی بکر بن الحسین بن محمدبن حمویه رحمة الله.

الحمدلله رب العالمین والصلوة علی رسوله محمد و آله اجمعین اما بعد وان الولد الاعز البارع الورع المتقی سعدالدین جمال الاسلام والطریقة حجة الله علی الاقران محمد بن المؤید بن ابی بکر الحموی بلغه الله آماله رزقه زیارت البیت وقف لوادی (...) وحفظ کتاب الله المنزل ثم اشتیاق الی سلوك طریقة الصدیقین فقصد زیارت هذه الضعیف به اشارة الوالده عن عین التحقیق صامنها الله فی الاخرة کما صانها فی الدنیا (...) و صوله اخذ فی سلوك طریق التحقیق و (...) عن ساق الجد و (...) خلوات به اشارة هذا الضعیف الفقیر رزقه الله تعالی ما رزق خواص عباده السالکین الصادقین من الاولیاء الصدیقین حتی وصل الی الیقین و اشتم روائح الغایات و فوائح النهایات و ذاق طعم قوانین السیر و توقی المحتویات النفسانیه الی ملاذ الاخلاق الحمیده ثم من ذلك المقام الی الاحوال السنیه ثم من الاحوال الی محول الاحوال و شاهد ما کل اللسان عن وصف عظمه و کنه جبروته و عجایب ملکوته فلله الحمد والمنه والحول و القوه ثم راینا ان نبعثه الی الوالده رضی الله عنها لیقضی من بعض حقوق الوالده التی علی الاولاد فقد علم من مقاله رسول الله صلی الله علیه ان الجنة تحت اقدام الامهات واذناله ان یلقن الذکر لتنزید فی لواحنه

نجم الدین کبری ـــــــ

محمد و آل و اصرته و اما مجموعاتی فی کل فن من التفاسیر و الاحادیث و ما یجری فیها (...) و الاخبار و کذالك اجوت لـه اجازاتی و مناداتی من مشایخی رحمهم الله و انابری من المؤل و الصحیف فلیر و عنی بشروط الصحة انشاالله تعالی.

قابل تذکر است که در تمامی اجازات شیخ شهید ما نجم الدین کبری سند خرقهٔ خویش را به حضرت کمیل بن زیاد نخعی یار شهید و صاحب اسرار علی امیرالمؤمنین علیه السلام میرساند.

لقب و کنیه نجم الدین کبری

نجم الدین کبری رابه القاب و کنیه‌های گوناگونی خوانده‌اند که در بعضی از تذکره‌ها دیده میشود و ما بـه طور فهرست وار متذکر خواهیم شد.

ابوالجناب

نجم الدین که برای آموختن علم حدیث وطن را ترك فرموده مدتی درهمدان و اسکندریه نزد بزرگان واساتید علم حدیث تلمذ نمود و محدثی عظیم الشأن گـردید شبی بـه هنگام مـراجعت در عالم باطن مفتخر به زیارت جمال حضرت رسول الله اکرم (ص) گردیدومشرف به شرافت صحبت حضرتش شداز آن بزرگوار استدعای

لقبی نمود افتخار دادند مفتخرش فرمودند به‌لقب ابوالجناب[1] مقصود از این کنیه باعظمت اینست که شیخ نجم‌الدین ازماسوی‌الله اجتناب شدید نموده است.

ابوحارث

در شرح مقامات حضرت شیخ نجم‌الدین کبری مذکوراست که وقتی حضرت شیخ در بیابانی ذکر گویان رفته‌اند ناگاه ذکر بر او مستولی شده مغلوب ذکر گشته و از غلبات و عظمت حضور مذکور و صدمات کلی مست شده وچرخ میزده ذکر می گفته‌اتفاقا چاهی درراه بود شیخ درآن‌چاه افتاده‌اند حق جل و علاء چند شیر را فرستاده بر سر آن چاه آمدند و دست در پای یکدیگر زده‌اند و یکی پای را فرو گذاشته سوی شیخ و حق تعالی خطاب فرموده که یا ابا الحارث دست درپای شیرزن و از چاه هستی یوسف وار بیرون آی که درویشان درمصر معنی مشتاق جمال تواند شیخ دست‌اخلاص به رشتهٔ واعتصموا بحبل‌الله زده ظاهر به دستیاری پای شیر از پستی چاه اضلال به اوج اقبال برآمده‌اند پس بکلی ظاهر و باطنش از

---

۱ ـ نفحات‌الانس ص ۴۲۱ ، سیرالمتأخرین ج ۱ ص ۲۲۸ مجموعه سخنرانیها ومقاله‌ها درباره فلسفه وعرفان اسلامی ص ۱۵۹ سفینة الاولیاء ص ۱۰۳ جامع‌السلاسل ج۱ قسم ۱ ص ۱۰۵ مجالس‌المؤمنین ج ۲ ص ۷۲ روضات الجنان وجنات الجنان ج ۲ ص ۳۱۹ روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات ج ۱ ص ۸۱

حضیض خاك به ذروهٔ افلاك رسیده بـر دریای قدم قطره وجودش پیوست و از خود محو گشت وچون اعتصام به قرآن و حدیث کرد از بلای این طوفان خلاصی یافت و در قرب سیر فی الله اختصاص یافته وملقب به‌ابی حارث‌شد لاجرم‌هر کسی‌را ازخودی‌خودخلاصی می‌داد وبی مجاهده و ریاضت به مرتبهٔ ولایت میرساند[1].

نجم الدین

پس از دیدار بیست وپنج تن‌پیرطریقت به خانقاه شیخ‌ابراهیم رفت هفت سال تمام چون فرزندی خلف خدمت شیخ کـرده روزی شیخ وضو میساخت احمد (نجم الدین کبری) ظرف آورد شیخ به شستن پایش آغاز کرد احمد آب روی پایش بریخت ، ناگهان شیخ حس کرد که عشق به احمد روی‌آورده دستور دادآبی را که باآن وضو ساخته است بر گیرد و بنوشد احمد آب را نوشید و علم حال و علم قال بر او گشوده گشت در دم شیخ به او لقب نجم‌الدین داد[2].

نجم کبری

چون نجم الدین دارای علو همت و فراست بوده است او را

۱ـ روضات الجنان وجنات‌الجنان‌ج ۲ ص ۳۲۰

۲ـ تصوف وادبیات تصوف‌ص۴۳۲

نجم کبری (ستاره بزرگان) لقب داده‌اند[1] و برخی بر آن عقیده‌اند این لقب را شیخ الوری اسماعیل قصری به ایشان داده است[2].

شیخ ولی تراش

نجم الدین با یك نگاه آتش به جانها می‌زد سوزی در دلها می‌نهاد که درمانی جز وصال نداشت آنقدر در آتش نگاه پرفروغ او میسوخت تا خاکستر خودی ننگینش را برسر کوی قرب به باد داده، خلعت تشرف به کعبهٔ وصال می‌پوشید و خود را در کنار یار احساس می کرد و آنگاه رحمت لقاءِ الله را احساس می‌نمود.

عاشق دیوانه چون خواهد که بیند روی یار
زلف او آشفته گر در پیچ و تابی می کند
تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
پرده بردارد ز رخ فکر صوابی می کند

بارقهٔ نگاه شیخ سالك را به عالم جبروت و جلوهٔ صفات الهی عروج می‌داد عاشق سینه چاکی که جزعشق سرمایه‌ای نداشت‌تمام هستی‌اش عشق بود و الفبائی جز حرف ع، ش، ق عشق را فرانگرفته بود در عروج به ملکوت‌اعلی عاشقان را به رازو نیازمشغول می‌دید که نماز عشق می گزارند.

۱ـ مرآت الجنان ج ۴ ص ۴۱
۲ـ سیرالمتأخرین ج ۱ ص ۲۲۸

نجم الدین را ولی‌تراش خواندند چون در غلبات وجـد نظر مبارکش بهر که می‌افتادی نه تنها آتش به جانش می‌زد بلکه به مرتبه ولایت می‌رساندش[1] چنانچه گفته‌اند بازرگانی به قصد تفریح به خانقاه شیخ راه یافت در آن لحظه شیخ را حالتی‌قوی بود نظرش بر آن بازرگان افتاد و اورا به مرتبهٔ ولایت رساندشیخ ازاوپرسید در کدام مملکت زندگی‌می کنی؟ گفت فلان جا، شیخ وی را اجازه ارشاد نوشت تا در وطن خویش مردم را ارشاد کند[2].

شیخ جهان

رضی‌الدین علی لالا در ایام سیر و سلوك که به شیرازمیرسد و به نزد شیخ شطاح روزبهان بقلی شیرازی میرود تا دست ارادت به او دهد وتحت تعلیم وتربیتش قرار گیرد، روزبهان بقلی شیرازی به رضی‌الدین علی لالا میفرماید ای کاش حوالت وتربیت و گشایش تو به ما بودی حوالت تو با شیخ جهان نجم‌الدین کبری است[3].

شیخ کبیر

فرید الدین عطار نیشابوری کـه از بزرگترین پرورده های

۱ـ سفینة الاولیاء ص ۱۰۳ و۱۰۴ تاریخ‌گزیده ص ۶۶۹

۲ـ مجالس المؤمنین ج۲ ص۷۱ روضات‌الجنان وجنات الجنان ج۲ ص ۳۲۱ ونفحات الانس ص ۴۱۹ واصول تصوف ص ۳۰۲

۳ـ روضات الجنان وجنات الجنان ج ۲ ص ۳۰۵

مکتب عرفان کبروی است در آثار خویش به عظمت مقام پیر و مرادش شیخ نجم الدین کبری اشاره نموده است و اشعاری را سروده که در آن شیخ را با عنوان کبیر یاد فرموده است:

خواجه گوید سر مظهر گوش کن
جام از مظهر بگیر و نوش کن
بودم اندر پیش نجم الدین شبی
آن که جز مرغان نبودش هم لبی
بد کبیر و او ز حق آگاه بود
در طریق اهل معنی شاه بود[1]

و **کمال الدین** حسین بن حسن **خوارزمی** شارح مثنوی که از اعاظم و مشاهیر مشایخ طریقت کمیلی کبروی قرن نهم هجری است در تألیفات خویش که به فرمایشات شیخ نجم الدین کبری تبرک جسته و استناد نموده شیخ را با لقب شیخ کبیر یاد نموده است[2].

شیخ کبری

حافظ حسین کربلائی بابا فرجی که ازمشاهیر طریقهٔ کمیلی

۱ــ مظهر العجائب ص ۶۷

۲ــ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱ ص ۲۳۰ و ینبوع الاسرار فی نصایح الابرار صفحه‌های ۷۸ و ۳۱۸ و ۲۶۷

کبروی عبداللهی[1] می‌باشد شیخ نجم‌الدین کبری را با عنوان شیخ کبری یاد کرده است[2].

شیخ عالم

رضی‌الدین علی لالا قبل از تشرف به حضور شیخ نجم الدین کبری شبی در رؤیا دیده بود که پیر طریقه‌ای نردبانی نهاده از زمین تا به عرش ودست مردم را می گرفت وبدان نردبان بالامی‌برد وبه عرش میرساند می‌پرسد این چه کسی است؟ میگویند شیخ عالم نجم الدین کبری است که به این طریق خلق را به حضرت عزت عز شأنه میرساند.

البته شیخ سیف‌الدین باخرزی شاگرد شیخ نجم الدین کبری نیز به شیخ عالم شهرت دارد.

---

۱ ـ عنوانی است که ازانتساب مشایخ سلسله‌ای بر سید عبدالله برزش آبادی استفاده میشود .

۲ ـ روضات الجنان وجنات الجنان ج ۱ ص ۵۰۵

ملاقات فخرالدین رازی
با شیخ نجم الدین کبری

فیلسوف و دانشمند نامی فخرالدین رازی کـه از معاریف فضلا و مشاهیر حکماء و سخنوران بوده در فقه و تفسیر و کلام و حکمت و نجوم دارای مقام شامخی است به سال ۵۴۳ متولد و در سال ۶۰۶ هجری در هرات در گذشته است[1] یکی از رویداد های مهم زندگی او ملاقات با حضرت امام العارفین نجم الدین کبری روحی له الفداء است ، این آشنائی و درك حضور حضرت شیخ جهان در فخرالدین رازی انقلابی عظیم به وجود آورد.

فخرالدین رازی در سال ۵۸۷ الی ۶۰۲[2] در سن ۴۴ یا ۵۹ سالگی با تجلیلات خاصی وارد هرات شد با ورود او به هرات اعیان و اشراف به صورت بی‌سابقه استقبال کردند روز اول که ارکـان

۱ـ تاریخ عمومی ایران ص ۱۵۶.

۲ـ شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخررازی ص ۹۵.

سلطنت و اعیان مملکت حاضر بودند گفت : «اول واجب بر ارباب عقول ، معرفت حضرت احدیت است و اعتراف به وحدانیت و بیشتر عوام از اهل ایمان و اسلام درین باب تقلید پیش گرفته‌اند وقوانین و ادله قاطعه و براهین و حجج ساطعه‌ای ورای ظهور القاء کرده واین ضعیف دراثبات این مطالب هزار دلیل اقامت کرده ، میخواهم که‌به تقریر آن دلایل لب تشنگان این‌طریق را چاشنی‌ای ازشراب تحقیق چشانم وسر گشتگان بادیهٔ طلب را به سرچشمهٔ معرفت‌رسانم و در آن مجلس قریب صد دلیل با الفاظ عذب چون زلال سلسبیل از برای ارشاد ابنای سبیل تقریر فرمود در آن محفل بعضی از اصحاب‌سلطان‌الاولیاءِ وبرهان الاصفیاءِ قطب الاقطاب شیخ‌نجم‌الدین ابوالجناب الکبری حاضر بودند چون به حضور حضرت شیخ اعلی درجته فی‌العلیین بعضی‌مقالات را عرضه کردند شیخ فرموده‌اند که کاشکی ما نیز از فوائد آن مجلس مستفید میشدیم[1].

از طرفی فخررازی هم بدوستان خود گفته بود : آیا کسی هست که‌به دیدن‌من نیامده‌باشد؟ گفتند: مردی گوشه نشین‌هست که به‌جائی نمی‌رودواز دنیاواهل‌دنیاقطع‌علاقه کرده ونجم الدین کبری نام دارد . فخررازی گفته : تمام مردم بدیدن من آمده‌اند من که مردی واجب التعظیم هستم و شیخ الاسلام و مرشد ، چرا به دیدن

۱ـ ینبوع الاسرار فی نصایح الابرار ص ۴۲.

من نیامده است[1].

وقتی هم شنید که حضرت شیخ جهان نجم‌الدین کبری پس‌از شنیدن موضوع سخنرانی اودر جمع‌امراء لشکری و کشوری‌فرموده است: «کاشکی ما نیز از فواید آن مجلس مستفید می‌شدیم»[2].

در مجلس معارفه‌ای که دوستان برپا نموده بودند تا دومرشد شریعت و طریقت بهم برخورد کنند[3] فخررازی بسعادت ملاقات شیخ جهان نجم الدین کبری مشرف شد. می گوید: «من با سلطان محمد خوارزمشاه چون بخدمت حضرت شیخ مشرف میشدیم شوکت و عظمت و سلطنت سلطان مذکور در جنب پادشاهی فقر حضرت شیخ چون ذره در پیش آفتاب می‌نمود»[4].

فخررازی ازموضوع (دیدن نکردن حضرت نجم‌الدین کبری از خود) پرسید؟ شیخ نجم‌الدین کبری فرمود: من مرد فقیرم و در دیدار و عدم دیدار من تشریف و نقصانی بوجود نمی‌آید. فخررازی گفت: جوابی شاعرانه دادی و از آنجا که شریعت و طریقت روبرو میشوند بهتر است حقیقت را راه دهیم تا موضوع خوبتر روشن شود شیخ فرمود: دیدار شما چرا واجب است؟ فخررازی گفت: برای اینکه من پیشوای مسلمانانم و از جانبی مرد عالمی میباشم.

شیخ فرمود: اول‌العلم معرفة الجبار توخدای خود را چگونه

۱- ینبوع الاسرار فی‌نصایح الابرار ص ۴۲.

۲ و ۳- شرح حال و زندگی و مناظرات فخررازی ص ۹۸.

۴- روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۵.

می‌شناسی؟فخر رازی گفت:به صد دلیل. شیخ فرمود: برهان واستدلال برای آنست که شک را ازمیان بردارد (افی‌الله شک فاطر السموات والارض) خدایتعالی دردل بندگان خود نوری تابیده است که گاهی شک نکنند و از دلیل و برهان بی‌نیاز باشند. این سخن برای فخر رازی تأثیر عمیق کرد و اولین بار است که او در مقابل منطق نجم‌الدین کبری سرفرو میآورد زیرا با هر که درمباحثه را گشوده غالب آمده است[1] فخر رازی از آنجا که حمیت دانشمندی است قهر مستولی شد ازشیخ سئوال کرد بعم عرفت‌الله؟ به چه شناختی خدای را؟ به واردات قدسی و مشاهدات انسی[2] که عقلها از درک آن عاجزند.

فخر رازی میگوید: این جوابی بود که اصلا در مقابل هیچ نتوانستم گفت[3] فخر رازی گفت: این بر من چه حجت باشد؟ شیخ فرمود: مالکم لا تعرفون لسانکم انتم قلتم بم عرفت و ماقلتم بعم تعرفوننی یعنی چیست شما را که درآداب بحث و جدال که در طریقهٔ اهل قیل و قال است توجیه مرعی نمی‌دارید، شما از سبب شناختن من پرسیدید نه از شناسا گردانیدن و الزام حجت برخود لاجرم در مقام منع این برمن حجت نیست گفتن از طریقهٔ توجیه

---

۱ ـ شرح حال و زندگی و مناظرات فخررازی ص ۹۸ و ۹۹.

۲ ـ ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار ص ۴۲.

۳ ـ روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۵.

بیرون است[۱].

خدای را بخدای توان شناخت که: «عرفت ربی بربی» به چراغ آفتاب را نتوان دید[۲] فخررازی بغایت متأثر شد و سئوال کرد که مرا چگونه آشنای حق میگردانی و بکدام وسیله بمقام معرفت میرسانی؟ شیخ فرمود: بطریق اطاعت و بذل طاقت، بقدر استطاعت و به خلع لباس وجود و در مقام مشاهده فانی گشتن از شهود وافتخار مجازی را که عبارت ازناموس‌فخررازی است، بیرون درگذاشتن و در خلوتخانهٔ راز علم نیازمندی در محبت بی‌نیاز بر افراشتن و نامهٔ هستی در نوشتن و در اوان ظهور الوهیت متحقق بحقایق این گشتن[۳] فخررازی می گوید هیچ‌نتوانستم گفت درخاطرم گذشت که آیاشیخ را معلوم شده‌است که من هزاردلیل دروحدانیت الهی نوشته‌ام. حضرت شیخ را بنور ولایت ظاهر شده فرمود که: من ازآن دانا بیزارم که خدای را به استدلالات عقلی شناسد فی‌الحال در قدم شیخ افتادم ومرید شدم[۴] دست ارادت شیخ گرفت و به تلقین ذکر و تعلیم طریق توجه بخلوت درآمد و به نفی خواطر مشغول شد و حضرت شیخ مراقب حال اومی‌بود وامام را خاطر به مانوسات اوراد، دقایق تنزیل وحقایق تاویل و اسرار ریاضی ومعقول وغوامض

---

۱ ـ ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار ص ۴۲ و ۴۳.

۲ ـ روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص۳۲۶.

۳ ـ ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار ص ۴۳.

۴ ـ روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۶.

فروع و اصول و بدایع معانی و ودایع حکم قرآن میل میکرد[1] فریاد زد که مرا تحمل نیست درویشی نخواهم مرا بحال خویش باز آر[2] و چون دل را که خلوتخانهٔ یار است از اغیار خالی نتوانست کردن به بهانهٔ تجدید وضو ازخلوت بیرون رفت و فی‌الحال متوجه هرات گشت[3].

دل نگهدارید ای بی حاصلان خاصه اندر صحبت صاحبدلان

معرفت الهی همچنانکه حضرت شیخ جهان فرمودند اگرچه به واردات قدسی ومشاهدات انسی است اما ازسپردن طریق عبودیت از بذل و طاعت وتصفیه باطن و تزکیه نفس چاره نیست وفخررازی نتوانست آنچه در سینه داشت در بازد و از یاد ببرد به بهانهٔ وضو خلوتخانه را ترك گفته به هرات رفت ، پس از این ملاقات بود که امام‌المتکلمین هرات در شك وتردید بسرمیبرد و باتمام‌مشغولیات که داشت نتوانست آن رویداد مهم زندگیش را فراموش کند از برکات تشرف‌به حضور حضرت شیخ‌نجم‌الدین کبری بود که‌سرانجام نیکو حاصلش گشت.

مایل هروی می‌نویسد: « میگویند وقتی نجم‌الدین کبری در خوارزم آفتابه گلی بدستش بوده می‌خواست وضو بسازد به حیرت رفت وهمانطور آفتابه بدستش بود بعد از لحظهٔ یك باره آفتابه‌بزمین

---

۱ - ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار ص ۴۴..

۲ - تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری ص ۱۴۴.

۳ - ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار ص ۴۴.

رسید گفت الحمدلله، مریدان از موضوع پرسیدند که سبب مکث و تفکر شیخ چه بود ؟ شیخ نجم الدین کبری گفت : من میدیدم که فخررازی هنگام وفات میخواهد جان به جان آفرین تسلیم کند با شیطان در مجادله فکری گرفتار است و شیطان میخواست او را در بحث و استدلال مجاب کند و ایمان او را بغارت برد ولی دیدم که شیطان مغلوب شد و فخرالدین رازی ایمان بسلامت برد وقتی که مریدان او همان روز و ساعت را معلوم نمودند که با همان ساعت و روز امام فخرالدین رازی فوت شده است[1].

۱ـ شرح حال و زندگی و مناظرات فخرالدین رازی ص ۱۰۰.

انتساب مشایخ به نجم الدین کبری

طریقت کبرویه منسوب به شیخ شهید نجم‌الدین کبری است که نسبت خرقه ارشاد و خلافت ایشان به واسطهٔ شیخ الوری کهف الدین اسماعیل قصری به کمیل بن زیاد نخعی تابعی مشهور و یار شهید علی امیرالمؤمنین (ع) میرسد که درصفحات قبل به آن اشاره نمودیم ولی چون عده‌ای ازمشایخ نسبتشان به شیخ نجم‌الدین کبری میرسد بطورفهرست‌وار به آن اشاره می کنیم:

سهروردیه : منسوب به‌شیخ‌شهاب الدین ابوحفص سهروردی است که هرچند تکامل مقامات معنوی او نزد عموی بزرگوارش بوده است لکن خرقهٔ ارشاد وخلافت ازدست شیخ نجم‌الدین کبری پوشیده است[1].

سهروردیه ملتانیه منسوب‌به شیخ بهاءالدین ذکریا ملتانی[2]:

---

۱ ـ تذکرهٔ بهاء الدین ذکریا ملتانی ص ۴۰ و سیرالاولیاء ص ۳۵۴

۲ ـ تذکره علماء هند ص ۳۲ و ۳۳

سهروردیه **بزغشیه** : منسوب به نجیب‌الدین علی بزغش شیرازی[۱].

سهروردیه **یسویه** : منسوب به شیخ احمد یسوی[۲].

سهروردیه **رجائیه** : منسوب به شیخ علی الرجاء[۳].

سهروردی ملتانیه **جمالیه** : منسوب به شیخ جمال الدین اردستانی[۴].

سهروردیه ملتانیه **عراقیه** : منسوب‌به شیخ فخرالدین‌عراقی[۵]

سهروردیه ملتانیه **جلالیان** : منسوب به سید جلال‌جلالیان[۶].

سهروردیه ملتانیه **هرویه** : منسوب به‌امیرحسین‌رکن‌الدین عالم بن ابی‌الحسین هروی مشهور به سادات[۷].

سهروردیه ملتانیه **جلالیه** : منسوب به سید جلال اعظم بخاری[۸].

---

۱ ـ تذکرهٔ شیخ‌بهاءالدین ذکریا ملتانی ص ۲۴ وطرایق الحقایق ج ۲ ص ۳۱۰

۲ ـ طرایق الحقایق ج ۲ ص ۳۱۱

۳ ـ گنجینه آثار تاریخی اصفهان ص ۱۹۹

۴ ـ طرایق الحقایق ج ۲ ص۳۵۵

۵ ـ تذکره مرآت‌الخیال ص ۴۶ تذکره بهاءالدین ملتانی ص۱۷۳

۶ ـ تذکره صوفیائی سرحد ص۶۶

۷ ـ سیرالمتأخرین ص۱ وص۲۳۰

۸ ـ تذکرةالابرار ص ۵۲

سهروردیه ملتانیه **ناگوریه** : منسوب به شیخ قاضی حمید ـ الدین ناگوری[۱].

کبرویه حمویه : منسوب به سعدالدین حموی[۲].

کبرویه مولویه منسوب به جلال‌الدین خراسانی[۳]

کبرویه جندیه : منسوب به باباکمال جندی[۴].

کبرویه جمالیه زاهدیه **صفویه** : منسوب به شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی[۵].

کبرویه **خلوتیه** : منسوب به شیخ محمد خلوتی که خرقه ارشاد از نجم‌الدین کبری دارد[۶].

کبرویه زاهدیه **سیاه پوشیه** : منسوب به شیخ محمد سیاه ـ پوش[۷].

کبرویه **باخرزیه** : منسوب به شیخ سیف الدین باخرزی[۸].

---

۱ ـ تذکره صوفیائی بنگال ص۱۱۵ وتذکره حسینی ص۱۶۱

۲ ـ خزینةالاصفیاء ج۲ ص ۲۷۰

۳ ـ جواهرالاسرار و زواهرالانوار ص ۱۲۷ ج۱ وادبیات در ایران ج۳ ص ۱۶۵ وخزینةالاصفیاء ج۲ ص۲۶۳

۴ ـ جواهرالاسرار وزواهرالانرار ج۱ ص۱۲۷

۵ ـ تاریخ ادبیات درایران ذبیح‌الله‌صفا ج۳ ص۱۶۸ وتاریخ فرشته ج۲ ص۷۱ وتاریخ جنبش سربداران ص۹۷

۶ ـ جامع السلاسل ج۱ قسم ۱ ص۸۲

۷ ـ تاریخ‌تبریز ص۲۵۴ وروضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج۱ ص۲۰۶

۸ ـ نتایج‌الافکار ص ۲۹۷ و تاریخ ادبیات در ایران ج۳ ص ۱۹۴ سیرالمتأخرین ج۱ ص۴۳۲

کبرویه **علاءالدولویه** . منسوب به‌شیخ علاءالدوله سمنانی که به وسیله شیخ اسماعیل لیسی ادامه یافته است[۱].

کبرویه **مغربیه** : منسوب به شیخ محمد شیرین مغربی[۲].

کبرویه **شطاریه** : منسوب به شیخ عبدالله شطاری[۳].

کبرویه **همدانیه** : منسوب به سید علی همدانی که به وسیله چهل تن از جانشینانش[۴] در سراسر هند و پاکستان و مغرب و مصر و سوریه والجزایر ادامه یافته است.

کبرویه **عبداللهیه** : منسوب به سید عبدالله برزش آبادی[۵].

کبرویه **نوربخشیه** : منسوب به غوث اعظم سید محمد نوربخش[۶].

کبرویه **نوربخشیه نوریه** : منسوب به‌شیخ‌شمس‌الدین لاهیجی شارح گلشن راز[۷].

کبرویه **نوربخشیه همدانیه** : منسوب به پیرمحمد همدانی[۸].

---

۱ ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج۲ ص۹۶ و۹۷

۲ ـ دیوان مغربی به‌اهتمام ابوطالب میرعابدینی ص۵

۳ ـ دیوان مغربی ص ۹ و۱۰

۴ ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج۲ ص۲۴۱

۵ ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج۱ ص۴

۶ ـ تذکرةالمشایخ نوربخشیه ص۱۴

۷ ـ طرایق‌الحقایق ج۲ ص۳۲۰ و۳۲۱

۸ ـ روضات‌الجنان وجنات‌الجنان ج۱ ص۱۱۰

کبرویه نوربخشیه فیض بخشیه **سدیریه** : منسوب به شیخ سدیری .

کبرویه نوربخشیه‌فیض‌بخشیه **عراقیه** : منسوب به میرشمس‌الدین عراقی[۲] تا عصر حاضر ادامه دارد.

کبرویه نوربخشیه **مهرعلیشاهی** : منسوب به شیخ علی محمد همدانی مهرعلیشاه[۳] تا عصر حاضر ادامه دارد و ایشان در حیات هستند .

کبرویه نوربخشیه **عراقیه عون علیشاهی** : منسوب به عون علیشاه پاکستانی[۴] تا عصر حاضر ادامه دارد.

نعمة اللهیه در کبرویه : مشایخ خرقه و حدیث این سلسله جلیله از دو طریق به سلسله مبارکه کمیلیه کبرویه می‌پیوندد.

طریق اول : جناب شاه نعمت‌الله ولی از شیخ عبدالله یافعی او از شیخ نورالدین علی صوفی طوالشی او از قطب الدین فقیه بصال او از شیخ رشیدالدین بغدادی او از شیخ شهاب الدین ابوحفص سهروردی[۵] او از شیخ شهید نجم‌الدین کبری[۶].

---

۱ ـ سلسله سدیریه نوربخشیه همدانیه بقلم محمد فرزند محمدعلیشاهی مشهدی‌سبزواری نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه‌تهران شماره ۴۶۸۹

۲ ـ دعوت صوفیه نوربخشیه ص۴۰

۳ ـ تذکرةالمشایخ نوربخشیه ص۱۴

۴ ـ دعوت صوفیه‌نوربخشیه ص۴

۵ ـ طریق‌الحقایق ج۲ ص۳۳۰

۶ ـ تذکره شیخ‌بهاءالدین ذکرباملتانی ص۴۰

طریق دوم : طریق حدیث جناب شاه نعمت الله ولی از شیخ عبدالله یافعی او از رضی‌الدین ابراهیم او از امام عزالدین فارقی او از ابوالعباس احمدبن محمد بن علی اصفهانی او از شیخ نجم الدین رازی او از شیخ شهید نجم‌الدین کبری[1].

شهادت شیخ نجم الدین کبری

نسیم بی‌نیازی الهی وزیدن آغاز کرد، قوم غارتگر وحشی تاتار به خوارزم می‌رسیدند. شیخ نجم‌الدین اصحاب و مریدان کامل را که می‌بایستی فردا میراث دار عرفان عظیم او باشند امر فرمود که به بلاد خویش روند. آنان از ساحت اقدس پیرخویش استدعای عاجزانه نمودند تا شیخ بر آنها منت گذارده خوارزم را ترك کند لکن شیخ می‌فرماید:

مرا اذن نیست و می‌باید در اینجا شهید شوم[2]. چنگیز و اولادش قبل از رسیدن به خوارزم در بخارا توقفی نمودند و قاضی خان را که اعلم علمای آن دیار بود با خویش به خوارزم آوردند و چون به خوارزم رسیدند قاضی خان به آنها گفت که سلطان المشایخ شیخ نجم الدین کبری اینجاست با ایشان و مریدان ایشان گستاخی نتوان کرد، پسران چنگیز خان که سرخیل آن لشکر

---

۱ - طرایق‌الحقایق ج ۲ ص۱۰۶ و مجموعه در ترجمه احوال شاه ـ نعمت‌الله‌ولی کرمانی ص۶۱

۲ - نفحات‌الانس. ص۴۲۳ ؛ هفت‌اقلیم، ج۳، ص۳۱۸.

بودند قاضی خان را به رسالت نزد حضرت شیخ فرستادند که ما را با شما و مریدان شما کاری نیست. شیخ لطف فرمایند تا متعلقان و مریدان بیرون آیند که مبادا ندانسته امری واقع شود. قاضی آمد و پیغام گزارد[1].

شیخ در جواب فرمود: که هفتاد سال در زمان خوشی با خوارزمیان بودم. دروقت ناخوشی ازایشان تخلف کردن بی‌حرمتی باشد لشکر به خوارزم حمله کرد شیخ نجم‌الدین کبری با شهامت و ایمانی ذاتی در برابر دشمن دلیرانه به جنگ پرداخت تا عاقبت به سن ۷۸ سالگی‌درسال ۶۱۸ باتیری که به سینه مبارکش زده شده بـه ملاءِ اعلی عروج فرمود، و جملهٔ منصور کبری = ۶۱۸ مادهٔ تاریخ اوست.

آثار شیخ نجم الدین کبری

نجم‌الدین کبری در کنارتدریس علوم عالی اسلامی که حوزهٔ بسیار مجلل و با شکوهی را تشکیل می‌داد و تربیت قابلان و ارشاد طالبان و دستگیری عاشقان بنا بر تقاضای شیفتگان و ارادتمندان خویش آثاری را پیرامون مسائل‌عرفان اسلامی تألیف فرموده‌است. خوشبختانه برخی از آن میراث درخشان در کتابخانه هـای دنیا موجود و تعدادی از آنها تنها نامشان محفوظ مانده است.

---

۱ ـ روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲ ص ۳۲۶.

کتاب حاضر یکی از مهمترین آثار موجود از حضرتش به شمار میرود که مبدء تحقیقات عالی مشاهیر عرفان محسوب میشود، این اثر مهم ولی ناشناخته عرفان اسلامی را در سال ۱۹۵۷ میلادی دکتر فریتزمایر شرق شناس معروف آلمانی با مقدمه‌ای به زبان آلمانی منتشر نمود که یك نسخه آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود بود با راهنمائی و محبت دانشمند محترم آقای عبدالحسین حائری به آن دست یافتم وچون می‌خواستم ترجمهٔ این اثر نفیس از هرعیب و نقصی مصون باشد از مترجم پرکار ، دانشمند بزرگوار آقای حاج شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی خواستم که زحمت ترجمه رانقبل کنند وایشان پذیرفتند و با محبت انجام دادند. امیدوار چنانم که این توفیق همیشه رفیق شفیق باشد « این دعا را از همه اهل جهان آمین باد».

خاك پای شیعیان

حسین حیدرخانی مشتاقعلی

آغاز ترجمه:

رساله فوائح الجمال و فواتح الجلال

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله وسلام علی عباده الذین اصطفی محمد و آله الاصفیا.

بویهای عطر آگین دیار یار که مشام جان عرفای صاحب اعتبار و راهروان طریق ائمهٔ اطهار را معطر می‌سازد، همواره به وزش باد صبای هوای کوی معشوق سراسر کون را به خود متوجه ساخته و آرامش و قرار را از همگان ربوده است. هر طرف را که نگران باشی اثری از آن هویدا و هر موی را که خواهان گردی از آن نمونه‌هائی دلربا پیداست. اینگونه نمود جهاگاهی در آثار اهل دل و هنگامی در افکار مردم با ذل خود نمائی می کند از آن جمله «فواتح الجمال و فواتح الجلال» است از آنگاه که به منصهٔ تحقیق درآمده ودر روضهٔ تدقیق طراوت خویش را آشکارا ساخته جمال و جلال و لطف و قهر حضرت ذوالجلال را بهترین نمونه

و برترین نشانه بود و اینجانب با کمی بضاعت و با قلت استطاعت به ترجمهٔ اجمالی آن پرداخته واز آن حیدری مآل و حسینی‌فعال که مرا در این راه مشوق بود بسی تشکر نموده و توفیقاتش را از خدای خواهانم و از حضرت او و ائمهٔ هدا توفیق اتمام آنرا تمنی دارم .

دوشنبه ۹ / ج ۲ /۱۴۰۴

و انا الحقیر محمد باقر ساعدی

بسم الله الرحمن الرحیم

خدایی را سپاسگزارم که سخن مرغان را بما آموخت و از حیلهٔ دیگران ما را پناه داد و ما را به نشانه های طریق الی‌الله بینا فرمود. حمدی که‌تابش آن چون خورشید دائمی‌است ودرخشندگی او همیشگی، و درود ما به روان آن فرستاده ای که پیوسته شرعش پاینده است. شیخ و مولای ما پیشوای با جلالت، ستارهٔ درخشان ملت و دین، و قطب آسیای اسلام و مسلمین، دلیل استوار طریقت و زنده کنندهٔ جان طریقت، و حجت حقیقت ابوالجناب احمد بن عمربن محمد بن عبدالله صوفی خیوقی (خیویی) خوارزمی معروف به نجم الدین کبری قدس الله روحه و رضی عنه و عن والدیه چنین گوید:

مراد و مرید

ای دوست من ، کـه خـدا تو را بـرای آنچه دوست می‌دارد توفیق دهد و بدانچه به حسب ذاتی خویش از جهت تو اظهاررضا ـ مندی می‌فرماید رهبری فرماید ، باید بدانی که مراد خداست و مرید نور حضرت او تعالی است ؛ و خدا که برهمگان مهربان است به هیچیك از آفریدگان خویش ستم نمی‌فرماید ؛ و روح خویش را که وسیلهٔ آسایش ایشان است در کالبد یك یك از آنها قرار داده ؛ و نعمت عقل را که عقال راه اغیار است درباطن آنها بودیعت نهاده ؛ و گوش و چشم و دل به آنها ارزانی داشته و همانا مردم در پس حجاب کوری می‌زیستند و جز آنها کـه پردهٔ غفلت از پیش دیدگانشان به عنایت حقتعالی زدوده‌شده ، دیگران درحجاب‌غفلت همچنان به سر می‌بردند . و پردهٔ غفلت چیزی نبوده که از خارج گریبان‌گیر آدمی گردد بلکه حجاب غفلت همانا خود آنهایند یعنی تاریکی وجود عاریتی حجاب غفلت آنها گردیده .

ببین و بنگر

ای دوست من، دیدگان خود را فروبند و نگران باش تا چه می‌بینی؛ و هرگاه بگوئی در این هنگام چیزی نخواهم دید خواهم گفت این اندیشهٔ خطائی است که از سوی تو بوجود آمده، نه‌چنین

است، بلکه خواهی دیدآری تیرگی وجود عاریتی توست که بر اثر نزدیکی که با بصیرت تودارد ایجاب کرده تا آنچه را باید مشاهده کنی از دیدهٔ تو دور بماند، بلکه آن تیرگی را هم نبینی اکنون اگر می‌خواهی آنچه را دوست داری ببینی و در برابر خود هویدا بینی با آنکه دیدهٔ خویش فرو پوشیده‌ای، چیزی از خود بکاه و یا پاره‌ای ازخویش را دور کن. و راه‌کاهیدن و چارهٔ دورشدن ازوجود عاریتی همانا مجاهده است.

مجاهده چیست

مجاهده آن است که تا آنجا که در حد امکان تو می‌باشدبه مدافعه‌ای از اغیار قیام کنی، و یا با تیغ تیزمجاهده آنها را از پای درآوری. وهمانا اغیار وجود عاریتی و نفس سرکش و شیطان‌است وکوشش در این راه از چند وجه متصور است.

از غذا کاستن

اول کم خوردن و بتدریج از آن دست برداشتن، چه آنکه غذا است که بوجود عاریتی کمك می کند و نفس و شیطان را در خواسته‌های آنان مدد می‌نماید؛ وآنگاه که غذا رو به‌کاستی گذارد از نیروی آنها کاسته می‌شود.

ترك اختيار

دوم ترك اختيار است که سالك اختيار خود را درتحت‌اختيار شيخ خويش درآورد. آن شيخی که تلقينات راه سلوك را به وی می‌آموزد، و سالك هم به پشتيبانی از او از هر گونه خطری درامان است؛ تا در نتيجه آنچه به صلاح سالك است از جهت او بر گزيند؛ چه آنکه سالك همانند کودکی است که به پايهٔ مردان نرسيده و يا چون نادان اسراف کاری است ازطرز رفتار خود بی‌خبر می‌باشد؛ و برای آنکه کارهای آنان تحت انتظام صحيحی قرار بگيرد، بايستی وصی يا ولی و يا قاضی و سلطان امور آنها را اداره کنند.

طريقهٔ جنيد

سوم از راههای کوشش در رفع اغيار، طريقهٔ جنيد بغدادی قدس سره است. وی برای رفع مزاحم طريق حق هشت گونه شرط را ملحوظ خاطر داشته است:

وضوی دائمی و روزهٔ دائمی و سکوت دائمی و خلوت دائمی و ذکر دائمی، يعنی همواره به انجام همگی آنها مواظبت وملازمت داشته باشد؛ و مراد از ذکر همانا کلمهٔ شريفهٔ لا اله الا الله است؛ و ديگر آنکه دل خود را همواره به شيخ طريق خويش متوجه سازد و از باطن او استمداد نمايد، و ازحقايق باطنی اوبرای واقعات‌خويش که اتفاق می‌افتد استفاده کند، و تصرفات خود را فانی در تصرفات

او بداند و از خود ابراز تصرفی نکند؛ ودیگردوام نفی خاطراست که هیچگونه خاطره‌ای بشخصه درخویش بوجود نیاورد وهشتم حق هیچگونه اعتراضی نسبت‌به خدای عزوجل به خود ندهد؛ وهر گونه سود و زیانی که به او می‌رسد از سوی خدای منان بداند وآنچنان به حالت تسلیم بگراید که درخواست ورود در بهشت یا پناهندگی از دوزخ هم از وی نداشته باشد.

تفاوت نفس و وجود

پیش از این گفته شد در راه مجاهده دست وجود و نفس و شیطان را از هرجهت از دامن خود کوتاه سازد. اکنون باید فهمید در صراط مشاهده وجود و نفس و شیطان چگونه تفاوتی با یکدیگر دارند؟

اینك می گوئیم وجود در درجهٔ اول همان ظلمت و تیرگی بی‌نهایتی‌است که سالك را به خود جلب‌می کند، وآنگاه که‌اندکی صفا وروشنی در آن‌بوجود بیاید به‌شکل‌ابرتیره‌ای مجسم می گردد؛ وهرگاه وجود با چنان‌وضعی که دارد دردست تسلط شیطان‌درآید به رنگ قرمز ظاهر می‌شود، و ازآن پس که رو به اصلاح گذاردو خطوط نفسانی را از خود دور بسازد و حقوقی که لازمهٔ اوست در خویشتن برقراردارد، صفا و پاکی وبژه‌ای پیدا کرده و چون ابری سپید می گردد.

و نفس آدمی به مجردی که ظهور نماید به رنگ آسمان که رنگ کبودی است ملون گردد ، و مانند آبی که از چشمه سار می‌جوشد به جوشش درآید ؛ و در این موقع اگر در دست تسلط شیطان قرار بگیرد چنان ماند که چشمه‌ای تیره و یا آتش برافروخته‌ای باشد، و جوشش آنها در این هنگام رو به کاستی گذارد، زیرا خیری در وجود شیطان نیست تا اجازه دهد که چشمهٔ نفس به جوشش در آید. ازطرف دیگر نفس است که بر وجود فیضان دارد و از ناحیهٔ آن تربیت پیدا می کند اینك هر گاه نفس آدمی جامهٔ صفا وتزکیه براندام خود راست آورد چشمهٔ خیر را برای وجود روان می‌سازد و آثار خیر از او به ظهور می‌رسد؛ و اگر در شرارت را به روی آن بگشاید جز گیاه شرارت در سرزمین آن نمی‌روید.

و شیطان هم آتش سوزانی است که هیچگونه صفائی در آن احساس نمی‌شود، وبا همه گونه تیرگی و ظلمت کفرهمراه گردیده و به هیئت بهت‌آوری مجسم شده است و در برابر تو مانندزنگبار دراز اندامی است که خود را به هیئت بس ناگواری آراسته باشد مجسم می‌نماید و وانمود می کند که می‌خواهد در درون تو قرار بگیرد و باطن تو را مسکن خویش مقرر بدارد؛ و هر گاه بخواهی از شر او در امان باشی با زبان دل به حق متعالی پناهنده گردیده و بگوئی یا غیاث المستغیثین اغثنی. ای فریادرس درماندگان مرا دریاب. دراین موقع است که از تو فرار می کند وتورا از هر گونه

رنجی آسوده می‌دارد.

جامهٔ شیطان

بدیهی است شیطان تو را می‌بیند و تو هم او را می‌بینی و ارتباط فیمابین تا آنجاست که جامهٔ او به جامهٔ تو دوخته شده و با او از این نقطه نظر پیوند استواری برقرار ساخته‌ای؛ و هر گاه بتوانی جامهٔ خود را ازجامهٔ اوجدا بسازی، دیدگان او کورخواهد شد و از جامه که براندام خود آراسته است برهنه خواهد گردید. در عین حال او می‌داند تو در کجائی، وطبق این اطلاعیه از تودست بردار نمی‌باشد و توأم با تو می‌باشد، و با چشم‌طمع بسوی تونگران می‌گردد و گاهی با دست مغرضانهٔ خود پس گردنی به تو می‌زند؛ و از این راه تصمیم دارد تا با تو معامله کند و به بازی گوی و معارضهٔ با تو اقدام نماید. و هر گاه او را به باد لعنت گرفتار سازی یا توهم با پس گردنی به وی پاسخ بدهی و یا با او به سخنگوئی بپردازی، اوهم با تو به سخن گفتن می‌پردازد، و متقابلا با پس‌گردنی به تو پاسخ می‌دهد و از لعنتی که علیه او کرده‌ای نیرومند می‌شود و رفتار خود را با تو طولانی‌تر می گرداند واگر به‌سکوت برگزار کردی و پاسخ پس گردنی او را ندادی و به حق متعالی توجه کرده و حضرت او را پشتیبان خود قرار دادی از تو جدا می‌شود و عکس‌العملی نسبت به تو انجام نمی‌دهد؛ و هر گاه بازبان

دل گفتی یا غیاث المستغیثین اغثنی ، از بیم سرانجام خویش به پروردگارش پناهنده شده و از تو فرار می کند.

آتش ذکر

اکنون تفاوت آتش ذکر و آتش شیطان درچیست؟ درپاسخ این پرسش باید گفت آتش ذکر از هر گونه کدورتی صاف و پاك است و با سرعتی هرچه تمامتر بسوی بالا حرکت می کند و آتش شیطان مکدر و دودآلود و تیره است و به کندی جابجا می‌شود.

گذشته از این ازنظرحالت نیز متفاوت است زیرا سالك‌سائر هر گاه‌درخود احساس‌سنگینی نماید و درسینهٔ خود تنگنائی‌مشاهده کند، تابه‌حدیکه ازذکر بازبماند، ودلش‌آمادگی برای‌آن‌نداشته باشد و شرح صدری برای او بوجود نیاید ؛ و اعضا وجوارح او به سرحدی رسیده باشد که گویا با سنگ گرانی کوفته شده باشد ودر آن حال آتش تیره‌ای را در سر راه خود مشاهده کند به‌یقین بداند که همانا آن آتش، آتش شیطان است ؟ و هر گاه در خود احساس سبکی و وقار و شرح صدر نمود با دلی آرام و قلبی شادان به‌ذکر بپردازد؟! و آتش صاف خالی ازهر گونه کدورتی‌را در برابرخویش افروخته‌مشاهده کند که با کمال صفا و روشنی شعله‌ور است‌چنانچه ما آتشی را که از هیزم خشك شعله‌ور شده می‌بینیم بداند که آن آتش، آتش ذکر است که در فضای لاهوتی سینه شعله‌ور شده‌است.

اثر آتش ذکر

ذکر آتشی است که چیزی را باقی نمی گذارد و جز خود هرچه باشد از بیخ و بن بر می‌اندازد. این است که هر گاه وارد خانه‌ای بشود می گوید: منم ولاغیر. و این اظهاریه یکی از معانی، واقعی لااله‌الاالله است. اکنون هر گاه در آن‌خانه‌هیزمی باشد آنرا می‌سوزاند. پس ذکر آتش است و اگر برخلاف انتظار در آن خانه تیرگی وجود داشت آنجا رانورانی‌ساخته وتیرگی‌را از آن‌می‌زداید وخانه را روشن می گرداند؛ و هر گاه پیش ازخود آن خانه نورانی باشد، آتش ذکر با آن نور هیچگونه ضدیتی نخواهد داشت، بلکه خود آن نور هم ذکر و ذاکر و مذکور است و با یکدیگر دست اجتماع داده و نورعلی نور شده‌اند.

حقیقت ذکر

ذکر حق است و حقیقتی است که همگی حظوظ نفسانی را از بن می‌افکند وحقوق حقهٔ آنرا پایدار می‌سازد و این است که ضدیت‌و دوئیتی با آنها ندارد. آری حظوظ نفسانی اجزای‌زائدوجودی‌هستند که از طریق اسراف وتجاوز به‌وجود آمده‌اند و بر اثر عدم‌سنخیتی که درکار است به‌مجردیکه آتش ذکردر درون ذاکر قرار بگیرد همگی آن اجزاءِ زائد را می‌سوزاند؛ و به‌همین نسبت اجزائی که از لقمه‌های‌حرام در درون ذاکردرآمده است، بر اثر تسلط ذکرآنها

را ازپای درمی‌آورد. و اما اجزایی که ازحلال در درون وی به‌وجود آمده حقوق حقه‌ای هستند که آتش ذکر هیچگونه عمل برخلافی با آنها ابراز نمی‌دارد.

عناصر اربعه

وجود از چهار رکن ترکیب یافته و همگی ارکان اربعه تیرگیهائی است که برفراز یکدیگر واقع شده است. و ارکان اربعه یا عناصر چهارگانه خاك و آب و آتش و هوایند و تو در هر وضع وحالی که باشی در زیر نفوذ آنها قرار گرفته‌ای و چاره‌ای دردست اختیار خود نداری تا بتوانی از آنها جدائی اختیار نمائی مگر آنکه حق را به‌حقدارش برسانی یعنی جزء را بکل متصل‌سازی به‌این‌معنی که خاك را از خاك وآب را از آب و آتش را از آتش و هوا را از هوا بگیری وهرگاه‌هریك از ارکان اربعه نصیب خود را اخذ کرد از اینگونه بارها نجات یافته و گردن زیر آن بار فرود نخواهد آورد.

راه ما

در این‌باره باید گفت راه ما راه کیمیا و گوگرد احمر است که برای بدست آوردن آن که لطیفهٔ نورانی است باید کوههائی را که محتمل است گوگرد احمر در آن وجود داشته باشد درنظر

گرفت و در پی‌سپر کردن به‌خاك و بهره گیری از آن بیابانهائی را مشاهده نمائی و آن بیابانها را به‌منظور دسترسی پیدا کردن به آن لطیفه یکی بعد از دیگری پشت سر گذاری اما شگفت اینجاست که با آنکه تو برفراز بیابانها درحرکتی بیابانها در زیرپای تو به‌حرکت می‌آیند وهمچنین کسی که در کشتی، سوارش می‌پندارد که ساحل دریا درحرکت است و تری‌الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مر السحاب[1] چنان می‌پنداری که کوهها درمحل خود برقرار وبدون حرکت‌اند و حال آنکه چنان نیست بلکه آنها مانند ابرها درحرکت‌اند وباز آنگاه که‌در درون‌چاه قرار گرفته‌ای خیال می کنی که چاه ازفوق به‌زیر فرو می‌ریزد وتو به‌بالا صعود می کنی ویابنظر تو می‌آید که دهکده‌ها و شهرهائیکه از دوردست مشاهده می کنی برروی تو می‌ریزند و تو در زیر آنها پنهان می‌شوی و یا دیواری را که در کنار شطی بنیان‌شده خیال می کنی‌طولی نمی کشد از پای درآمده وغرقه در شط می‌شود.

عناصر ومشاهدات

گفتیم‌وجود ازچهار عنصر ترکیب یافته اکنون می گوئیم‌ای دوست من! باید متوجه باشی که ازچنگال چهار عنصر خاکی وآبی وآتشی و هوائی گریزی نداری و بجز مرگ بزرگ که مرگ

۱ــ سورهٔ نمل، آیهٔ ۸۸.

اضطراری، است راه چاره‌ای برای رهائی از آنها از جهت تو در نظر نمی‌باشد و قابل توجه است که وجود این مرگ همه‌چیز را از تو سلب نمی‌کند بلکه پاره‌ای از آن از تو بحالت فنا درآمده ودراین موقع است که امور عقلانی را به‌دیدهٔ عیانی مشاهده خواهی کرد. اکنون اگر دریائی را مشاهده کردی که از آن می‌گذری ودرعین حال‌مستغرق درآن گردیده‌ای بایدبدانی که خط آبی خود را از آن بدست آورده‌ای وهرگاه آن دریاها صاف و بیرون از کدورت‌بوده باشد وعکسهای خورشیدها و یا نورها ویا نارها درآنها مشاهده گردد، باید بدانی که آنها دریاهای معرفت‌اند.

وهرگاه درچنان حالتی مشاهده کنی که بارانی از بالا به‌زیر فرومی‌ریزد بایدبه‌یقین بدانی که‌آن‌باران بارانی است که‌ازآسمان رحمت فرو می‌ریزد تا زمینهای دلهای مرده ویا دلمردگان‌را زنده نماید.

وهرگاه آتشی را مشاهده نمائی که توهمانند دریائی در آن غوطه‌وری وطولی نمی‌کشد از آن بیرون می‌آیی باید بدانی که درون وبیرون شدن از آن خطوط ناریه تست.

رنگها و نشانه‌ها

وهرگاه دربرابر خود فضای بی‌نهایت و سرزمین فراخی را مشاهده کردی وهوای صاف و با طراوتی را برفراز آن دیدی، و تا

جائی که امکان دید برای تو میسر است رنگهای مختلفی را ازقبیل سبز و قرمز و زرد و کبود دیدار نمودی، باید بدانی که گذرگاه تو ازآن هوا و برخورد تو با آن رنگها حاکی از رنگهای احوال است: بدین توضیح که رنگ سبز نشانی ازحیات دل است و رنگ آتش درصورتی که بیرون از کدورت بود و صاف و پاك باشد نشانی ازحیات همت است وهمت همان قدرت است و اگر درآنحال رنگ کدری را به‌مشاهدهٔ خود درآوردی باید بدانی که آن رنگ نشانی از آتش شدت و ناراحتی است و دلیل بر آن است که سالك سایربر اثرمجاهدهٔ بانفس وشیطان به‌رنج و زحمت گرفتار شده است ورنگ کبود رنگ حیات نفس و رنگ زرد نشانی ازضعف و ناتوانی است.

باری آنچه گفته شد معانی وحقایقی هستند که با زبان ذوق و مشاهده با مشاهده کننده سخن می‌گویند و به راستی دو شاهد عادلند که از وجود حقایقی به‌راستی و درستی گواهی می‌دهندزیرا چشش تو درآن چیزی است که با دیدهٔ بصیرت مشاهده می‌نمائی و نتیجه‌ی بینائی تو در آن چیزی است که باکام ذوق آنرا می‌چشی اینك آنگاه که به‌مشاهده نور سبز نائل آیی آرامشی در دل و شرح صدری درسینه وشادابی در باطن و لذتی در روح و بینائی درچشم احساس خواهی کرد وهمگی آنها صفات حیاتند که سالك در مسیر سلوك خویش بدست می‌آورد.

نمونهٔ دیگر

و ما برای اثبات حقایق یاد شده از چگونگی احوال گیاه بهره گیری می‌نمائیم ومی گوئیم آنگاه که گیاه سبز وخرم وبانشاط است حاکی از نیرومندی و زندگی وسرعت نمو و رشد آنست؛ و آنگاه که رو به‌زردی می گذارد دلیل بر آنست که عارضه‌ای بدان دست داده وبیمار شده است به‌همین نسبت‌هر گاه رخسارها برافروخته گردد حاکی از نوع عارضه‌ای است که برای آنها پیش آمده است از قبیل شرمندگی وبیم وسرور ویا ناراحتی و اندوهناکی.

وحدت الوان

وهر گاه اتحادی دررنگها مشاهده‌شود دلیل بر آنست که‌حال سالك روبه‌استقامت وجمعیت گذارده وهر گاه‌رنگها اجتماع کرده و دریك حال اختلاطی برای‌آنها دست داده است اینحال حال‌تلوین است و اینك هر گاه رنك سبز استمرار و استقامت داشته باشد دلیل برتمکین خواهد بود ورنك‌سبز آخرین رنگی است که باقی‌می‌ماند واز برکت همین رنك است که ترقیها برای سالك بوجود می‌آیدو برقهای درخشان باطنی جهان باطن او را منور می‌سازد . در عین حال رنگ سبز هم بیرون از صفا و کدورت نبوده چنانچه هر گاه تیرگیهائی بروجود عاریتی چیره شد کدورت آن ظاهرخواهد شد .

لطیفه دل

لطیفه‌ای که آن را بجهت لطیفه بودنش قلب می‌نامند همواره از حالی بحال دیگر دگرگونی پیدا میکند و گویا آب است که گاهی برنگ ظرف و هنگامی برنگ آسمان وموقعی برنگ کوه قاف هویدا میگردد ، و این لطیفه را به مناسبت انقلاباتی که در آن احساس می گردد بنام قلب خوانده‌اند و هم آن را بدان جهت قلب گفته‌اند که انقلابی در وجود و معانی ایجاد میکند .

قلب موجودلطیفی است که‌عکس‌اشیاء و معانی را که‌پر گار-وار در گرد محور آن بحرکت درمیآیند درخود میپذیرد درنتیجه رنگ همان شئی که در برابر قلب قرار گرفته در وی منعکس می‌شود ، یعنی قلب برنگ‌آن ملون میگردد . چنانچه همین معنی را درچهره‌ای که برابر با آئینه ویا آب صاف قرارمیگیردملاحظه میتوان کرد و باز هم قلب را قلب گفته‌اند از آن جهت که نوری درچاه وجود ایجاد می‌نماید چنانچه حضرت یوسف (ع) آنگاه که در چاه بود آنجا را بنور خویش منور ساخت .

چاه وجود

چاه وجود از زیر پاها ودر برابر تو ظاهر می گردد وچاهی است ژرف چنانکه هیچ چاهی در عالم شهادت به اندازهٔ آن عمیق و

ژرف نبوده است و این چاه در آغاز ازبالای‌سر تو ظاهر می گردد سپس از برابر تو و پس از آن از زیر تو ظاهر می‌شود و اینگونه ظهور در آخرین مراحل طریق است و تو در چاه وجود نور سبز زنگی را مشاهده خواهی کرد که حاکی از نهایت و پایان وجود و حدوث و راهنمای بدایت و آغاز قدم است.

و این چاه هر گاه در بیداری برای تو تجلی نماید با آن انس و علاقه پیدا کرده و با چشم شگفت آوری بدان نگران خواهی‌شدو هر گاه در غیبت و به عبارت دیگر در خواب برای تو اتفاق افتد هیبت و بیم وتزلزلی‌از آن در تو بوجود آید تا به حدی که نزدیك است روح از بدن تو بیرون رود و قالب تهی کنی و در این حال ملجأ و پناهگاهی جز ذکر حقتعالی برای تو نخواهد بود و بدان وسیله ممکن است از خود رفع تزلزل بنمائی. ودر آن چاه عجائب ملکوت و غرائب جبروت به اندازه‌ای از جهت تو بوجود می‌آید که هیچگاه از آنها خاطر نخواهی کرد و اینگونه خاطرات همانا براثر نیروهای مختلفی است که برتو چیره شده وبیم و نگرانیهائی است که تو را به خود مشغول نموده و در نتیجه حالات متضادی برای تومکشوف می‌شود چنانچه هم حالت فرح برتو عارض می‌شود و هم حالت بیم در تو ایجاد می گردد و در عین حال انس وعلاقه‌هم بدان پیدا می کنی و بالاخره در حالت واحده از شیرینی احوال دگر گون که اتفاق افتاده‌کام خود را شیرین خواهی کرد.

و گاهی در آغاز مشاهدات خود را گرفتار اختلال حال و همراه با ناراحتی و ملال خواهی دید و خود آن بنا را ظلمانی و تیره دیده و به هیئت ناگواری برای تو ظهور می کند سپس پرده عوض شده و بنا را بطرز بسیار عالی که آجرهای آن یکی برفراز دیگری قرار گرفته مشاهده می‌نمائی و طولی نمی کشد که آن بنا نابود می‌شود و آجرها از یکدیگر می‌پاشد و تنها چاهی را ملاحظه می کنی که نور یا سبزی سراپای آنرا فرا گرفته اکنون باید دانست تیره بودن آغاز آن از آن بود که جایگاه شیطانها بوده و نورانیت حضرت آن از آن جهت بود که جایگاه هبوط فرشتگان و محل نزول رحمت حضرت منان قرار گرفته است.

مراتب وجود

شکی نیست که وجود اثر واحدی نبوده بلکه به اصطلاح ارباب کمال وجود از جمله کلیات مشکله است چنانچه هیچ وجودی نیست مگر اینکه فوق آن وجود دیگری است که ویژگی آن بیشتر و حسن وجمال آن افزونتر است و بدین ترتیب سلسله صعود داده سیر شده تا بوجود حقتعالی منتهی می گردد و در طریق هر وجودیکه فوق وجود دیگری است چاهی قرار دارد.

و انواع وجود برحسب شمارش منحصر در هفت وجود است و انحصار شمارش زمین و آسمان هم که به عدد هفت منتهی شده اشارهٔ

به مراتب هفتگانه وجود است.

و هر گاه در مسیر انواع وجود به آبار و چاههای هفتگانه برخورد کردی آسمان ربوبیت و قدرت حقتعالی برای تو ظاهر می گردد و هوای آن آسمان‌را نور سبز رنگی که در کمال‌سبزیست و از نور ذات حیات استناره نموده فراگرفته است و این انوار همواره در رفت و آمدند ونیروبی در آنهابکاربرده شده که‌ارواح با همهٔ نیرومندی که دارند تاب و توان نیروی آنها را ندارند و در عین‌حال عشق وذوقی در آنهاوجود دارد که‌براثر آن هیچگونه‌قطع ارتباطی در آنها احساس نمی‌شود ودر ضمن این موضوع بایدبگوئیم در آسمان نقطه‌های قرمز رنگی وجود دارد که از آتش و لعل و عقیق قرمزترند واین نقاط سرخ فام پنج‌پنج وبه هیئت بسیارمناسبی تعبیه شده‌اند و به اندازه‌ای جذاب و شیوایند که صاحب حالت در اولین برخورد چنان مجذوب آن نقاط می‌شود که از زیادی‌اشتیاق فریاد می کشد و ناله برمی‌آورد و تمنا می کند تا به آنها پیوند پیدا کند.

فرشتگان چهارگانه

بدیهی است‌سالك سایر آنگاه که به سیر مقام قدرت‌وربوبیت می‌پردازد چهار تن فرشته با وی همراهی می کنند یکی در جانب راست اوو دیگری درجانب چپ اووسومی‌درپائین پای اووچهارمین

در پشت سر او به حرکت در می‌آیند و آنگاه که او را به مقام ربوبیت عروج می‌دهند به زبان عجز و نیاز او این جملات جاری می‌شود انت ربی و قادری ان شئت احیني و ان شئت امتني آری تو پروردگارمنی و من از هرجهت در دست توانای تو درآمده‌ام‌اینك اگر بخواهی مرا زنده می‌داری و اگر بخواهی مرا میمیرانی.

و بدنبال آن از سختی نیروی قدرت و ناراحتی که درانتظار اوست بیمناك می‌شود و به کمال عجز و بیچارگی تمنا می کند ایکاش درآنحال روح او گرفته می‌شد و او را در ردیف بی‌نام و نشانان می‌آوردآری اوچگونگی اخذ روح یا نفس را خوداحساس می کند و شکی نیست آن هنگام که از چاه روح بیرون می‌آید و قدم به این عالم می گذارد روح یا نفسی درکالبد او باقی نمانده از آن پس او را به عالم شهادت مراجعت می‌دهند.

انوار عزت

نخستین نوری از انوار که در مقام تجلی برای سالك سائر می‌درخشد انوار عزت است که او در همان حالیکه در چاه روح قرار گرفته است انوار عزت است که از بالای سر او شروع به درخشش می‌نماید و از این راه که گویا برای او بیسابقه بوده است تزلزل و اضطرابی برای اودست می‌دهد و ازبیمی که سراسر وجود او را فراگرفته است بحالت انقباض درمی‌آید و بدنبال آن‌ناخود-

آگاه به سجده می‌افتد سپس ازچاه روح بیرون می‌آید زیراظلمانی در صورتی از مرتبه نورانی بهره‌ور می گردد که کاملا پاکیزه و نورانی شده باشد و بحکم سنخیت از جنس آن شده تا بتواند از وصول بدان نور کمال استفاده را بنماید.

ورود فرشتگان

حداکثر ورود فرشتگان از پشت سراست و گاهی هم ممکن است از بالای سرورود نمایند وسکینه هم که گروهی ازفرشتگانند به مجردیکه وارد قلب سالك شوند شخص سالك از ورود ایشان احساس آسایش و اطمینان خاطری در دل خود می‌نماید و در عین حال سالك راآنچنان درتحت جاذبه‌ی خود قرارمی‌دهند که اختیار را از او سلب کرده چنانچه نیروی حرکت از محلی به محل دیگر و یا بیان مطلبی را ندارد و تمام خاطرات و توجهات درونی‌خود را معطوف به حقتعالی می‌نماید.

حضور رسول

از جمله نشانهای حضور رسول علیه السلام که او با تو حاضر است و از نزدیك نگران بحال تو می‌باشد آنست که بدون اختیار وناخودآگاه درود وصلوات برآن حضرت برزبان توجاری‌می‌شود.

ظهور فرشته

در یکی از احوال فرشته‌ای از پشت سر من ظاهر گردید و مرا عروج داد و در حال عروج با من همراه بود و مرا در دست قدرت خود قرارداد ودر آنحال روبروی من در آمد ومرا بر گردانید و نور شعشعانی را در بصیرت من به‌درخشش درآورد و گفت، بسم الله الذی لا اله الا هوالرحمن الرحیم بنام خدائی که جز او خدای بخشاینده و مهربانی وجود ندارد پس از این مرا اندکی عروج‌داد و سپس پائین آورد.

تسبیح فرشتگان

درسحر گاهی که به خلوت نشسته بودم وبیاد حقتعالی پرداخته و بذکر او مشغول بودم صدای تسبیح فرشتگان را می‌شنیدم وچنان می‌پنداشتم که حضرت حقتعالی درآسمان دنیا نزول اجلال فرموده در این موقع احساس کردم که فرشتگان به سرعت هرچه تمامتر بذکر خود اشتغال می‌ورزند و گوئیا ازحضرت او در بیم افتاده واز او پوزش می‌طلبیدند وهمانند کودکی بودند که پدرش براوغضبناك شده و تصمیم گرفته تا او را تازیانه بزند و او هم جمله تبت تبت را تکرار می کند.

آری درآن هنگام ازفرشتگان که از شدت خشم پروردگار به هراس افتاده بودند این کلمات‌را می‌شنیدم که می گفتند یا قادر

یا قادر یا قادر یا مقتدر و پس از آنکه احساس راحتی قلبی نموده گفتند اللهم ارزقنا من ثوابك جنانا و من عقابك امانا، پروردگارا از ثواب خودت سپری و از عذاب خودت امانی بما ارزانی فرما.

خاطره حق و نفس

در این بخش لازم است تفاوت میان خاطر حق و خاطر نفس را توضیح داد بدیهی است خاطر حق همان خاطره‌ای است که قلب و فرشته در آن افتخار ورود را دارند و خاطر نفس خاطره‌ای است که شیطان در آن مداخله‌ای ندارد واز آن جدا می گردد وخاطره قلبی و ملکی به فرمان خداست و آنها دو فرشته‌ی معصومند که‌از فرمان خدا سرپیچی نمی‌نمایند و هر نوع فرمانی که از سوی خدا نسبت بدانها صادر شود بلادرنگ بکار می‌بندند.

و خاطر حق همانا الهام است و الهام هم از موضوعات صحیح است و هر گاه خاطره حق بوقوع پیوندد عقل ونفس و شیطان وقلب و فرشته قدرت اعتراض به آنرا نخواهند داشت.

و خاطر الهامی گاهی در حال غیبت اتفاق می‌افتد و در این موقع ظهورش درنهایت شدت بوده وبه ذوق باطنی نزدیکتر است و علت ظهور وقرب ذهنی آن است که خواطر حقانی همان علم لدنی است و خواطر حقانی در حقیقت در ردیف خاطرات دیگر قرار نمی گیرند بلکه خواطر حقانی عبارت ازجزای‌علم ازلی بوده که

خدای متعال در آن هنگام که ارواح را مورد خطاب قرار داد و فرمود : الست بربکم ؟ قالوابلی [۱] آیا من پروردگارشما نمی‌باشم ؟ گفتندآری ظهور کرده و همچنین در آن هنگام که فرمود : وعلم آدم الاسماءِ کلها [۲] به حضرت‌آدم همگی اسما را فرا داد این‌خاطره را آشکارا فرمود آری آن ارواح از این راه به حقایق اشیاءِ نایل گردیده و با علم لدنی که نصیب آنها شده دیگر آن را در مکتب خود تعلیم داده‌اند و شکی نیست که همواره علم در حال ظهورباقی نمی‌ماند بلکه گاهی در زیر ستر تیرگیهای وجود قرار می گیرد اکنون هر گاه سائرسالك ازصفای باطن برخوردار گردد و ازوجود عاریتی غیبت نماید علم‌لدنی یا حکمی ازاحکام‌آن برای وی هویدا گردد وهر گاه سائر از غیب بشهود و ازجذبه به سلوك آید ولباس وجود را بر اندام خود بیاراید در حالی رجعت برای او به حصول پیوندد که با علم لدنی معیت داشته است وآن علم همان الهام است که وی را از آن برخورداری حاصل شده است و خطی را ماند که برلوحی نگاشته شده وگرد و غبار روی آن را پوشانیده باشد که هر گاه آن غبار از روی آن زدوده گردد آن خط ظاهر گردد و اثر وجودی خود را آشکارا نماید .

---

۱ ــ سورهٔ اعراف ، آیه ۱۷۲ .

۲ ــ سورهٔ بقره ، آیه ۳۱ .

مصافحه با مولی علیه السلام

دریکی ازحالات که ازخود غایب شده بودم رسول اکرم (ص) را دیدار کرده که حضرت مولی علیه‌السلام در معیت آنجناب بوده ازفرصت استفاده کرده حضورحضرت مولی علیه‌السلام شرفیاب شدم دست مبارکش را گرفته مصافحه کردم و در همان حال الهام شده که گویا در اخبار شنیده‌ام رسول اکرم (ص) فرموده کسی که با علی علیه السلام مصافحه نماید وارد بهشت خواهد شد از حضرت مولی علیه‌السلام پرسیدم که آیا این حدیث که تصافح با شما موجب ورود دربهشت است صحیح است یا خیر ؟ حضرت مولی علیه السلام فرمود : آری رسول‌خدا (ص) فرموده است که هر که با من مصافحه نماید به بهشت می‌رود .

ارواح تابعه

ازجمله حقایق یکی آن است که ارواح تابعه مراتب حقیقت دارد ارواح شریفه فرا می گیرند و به حکم تبعیت اکنون هم به فرا گیری علوم از ارواح شریفه می‌پردازند جز اینکه این گونه فراگیری در عالم غیب صورت می گیرد و در عالم شهادت از چنان فراگیری اثری ظاهر نمی‌شود چنانچه‌ارواح اولیا مراتب علمی را در عالم غیب از ارواح انبیاء استفاضه می‌نمایند و هر گاه سالك ار

وجودخویش غایب گرددچاشنی اینگونه فراگیری راخواهد چشید .

الهام حضوری

الهام همواره در پوشش نبوده بلکه گاهی از اوقات هم در حضور اتفاق می‌افتد لیکن الهام حضوری پنهان‌تر از الهام غیبی‌است و در عین حال اعتراضی درداخل بر آن وارد نمی‌شود بلکه جوارح و اعضا در برابر آن تسلیم بوده و نفوس هم منقاد آن می‌باشند و سینه‌ها هم برای‌بهره‌وری از آنها انشراح پیدا می کنند ودلها کمال اطمینان را به آنها ابراز می‌دارند.

وظیفهٔ فرشته

وظیفهٔ فرشته آن است که همواره مردم را بکارهای پسندیده می‌خواند و چنانچه می‌دانیم نفس اماره در برابر وظیفه‌ی او اظهار کراهت می‌نماید . آری هر گاه نفس مزکائی‌باشد احساس کراهتی در خود می‌نماید و بر اثر تزکیه‌ای که در خویش ایجاد نموده هیچگونه تفاوتی در خاطرات برای آن باقی نمی‌ماند .

رویهٔ قلب

قلب هم در دعوت کارهای پسندیده همانند فرشته است جز اینکه درجهات زیربا وی مباینت دارد به‌این معنی که قلب‌ازشهوت

شوق و از ناله و سبکسری و از پرواز و ریخته شدن و از رغبت و محبت واز عشق و سرگردانی واز جذبه در راه حق ازفرشته امتیاز پیدا می کند وهمین حالات مختلف است که ایجاب کرده تا مؤمنان بر فرشتگان برتری پیدا نمایند.

طواف خرقانی

شیخ ابوالحسن خرقانی قدس‌الله روحه گفته است درنیمروزی به جانب عرش صعود کرده تا گرداگرد آن طواف نمایم در نتیجه هزار بار اطراف عرش به طواف پرداختم و در کنار آن مردمی را دیدم که آرام گرفته و از سرعت طواف من به شگفت آمده وحال آنکه‌من ازطواف آنها هیچگونه شگفتی درخود احساس‌نمی کردم ازآنها پرسیدم شما کیستید و چرا اینگونه سردی در حال طواف‌از خود بروز می‌دهید؟

در پاسخ گفتند ما فرشتگانیم و ما انواریم و اینگونه طواف طبیعت و رویهٔ ماست و نمی‌توانیم از آن تجاوز نمائیم سپس از من پرسیدند تو کیستی و اینگونه سرعت در طواف از چیست؟

در پاسخ گفتم من آدمم و دردرون من نار و نور هردووجود دارد و اینگونه سرعت در طواف را که مشاهده می کنید از جمله نتایج آتش شوق است و حال آنکه در فرشتگان هیچگونه شهوتی وجود ندارد.

خاطره نفسانی

خاطره نفسانی همان خاطره‌ای است که هر گاه نفس از نعمت طهارت و تزکیه و تسلیم بودن واقعی برخوردار گردد سرانجام خاطرهٔ آن به راحتی و آسایش منتهی خواهد شد برای اینکه نفس با برخورداری از نعمت تزکیه آسایش خود را در انواع عبادات و صنوف خیرات مشاهده می کند و هر گاه خبیث و پلید گردد اماره بالسؤ خواهد بود که آدمی را پیوسته بکارهای ناپسند می‌خواند.

و هر گاه نفس از مقام تزکیه برخوردار شود خاطره‌های پسندیدهٔ خواهد داشت و نشان اینگونه خاطرات آن است که در دل خود احساس راحتی و اطمینان خاطر می‌نماید و از ایمنی کامل در خود بهره‌ور می گردد و هر گاه نفس تزکیه نشده باشد نفس مذموم و ناپسند است و علامت آن است که در دل خود احساس ناراحتی ودر سینه‌اش احساس تنگی و دراعضاء وجوارحش احساس دردمندی و درباطن خود احساس بیمناکی می‌نماید و نفس بیمناك همواره با منکرات و ناراحتیها بسرمی‌برد و کودکی را ماند که هر گاه تخم مرغ یا سوزنی را سرقت نماید بشدت بیمناك است و از سرانجام کار خود هراسان است و صاحب چنان نفسی به پایه‌ای از بیچارگی رسیده که گویا دنیا و آخرت وموجودات آنها را معترض علیه خود مشاهده می کند.

خاطره شیطانی

خاطره شیطانی گاهی درصنوف عبادات و انواع خیرات وحب نیرومندی و کرامات خلاصه می‌شود و همواره با آدمی است مگر اینکه از ریا و خودخواهی احتراز کرده و به اخلاص کامل بپردازد و در این هنگام است که خاطره شیطانی از وی دوری کرده ودست طمع بسوی او دراز نمی کند.

باری شیطانی در کلیه خاطرات نفسانی با وی همگام وهمقدم است و به همین نسبت هر گاه نفس آدمی خبیث و پلید باشد شیطان اورابناهمواری دعوت می کند وکارهای ناپسند رادربرابراوپسندیده جلوه می‌دهد.

و خاطره شیطانی سخت‌تر از خاطره نفسانی است زیرا خاطره شیطانی از فنون مختلفی سرچشمه می گیرد و حال آنکه خاطره نفسانی بیشتراز فن واحد ندارد نفس آدمی مانند کودکی است که زود گول می‌خورد و دشمن آن شیطان است که پیوسته چیزی را در برابر او می آراید و آنهم براثر بی‌مبالاتی وخوردسالی که‌دارد گفته او را تصدیق می کند وآرایش او را که برپایه دشمنی برقرار است می‌پسندد و شیطان که مانند انسان بالغ وبکمال رسیده‌ای‌است که از همهٔ راههای مکر و حیله گری با خبر است از هیچگونه حیله‌ای نسبت بوی دریغ نمی‌ورزد و با چنین نیروئی که دارد از هرراهی که ممکن باشد و از هرفرصتی که در اختیار داشته باشد

در برابر انسان قرار می گیرد و او را اغوا می‌نماید مگر اینکه انسانی بتواند در اخلاص را به روی خود بگشاید که در این صورت شیطان‌تاب اغوا کردن اورانخواهد داشت‌والاعبادك منهم‌المخلصون، شاهد برعدم تاب و توان اوست.

اخلاص و اهمیت آن

اکنون ای دوست من بکوش تا انسان با اخلاصی بوده باشی ودر عین حالیکه درسرای اخلاص درآمدهٔ بازهم از اظهاراخلاص خودداری بکن لیکن کوشش تو در آن باشد که خود را در مقام اخلاص مشاهده ننمائی زیرا دراین صورت اخلاص تومشوب به ریا و خودخواهی شده و شیطان علیه تو دست پیدا می کند و نشانه‌ی خاطره وی آن است که تو را برسر پا نگه می‌دارد و به شتاب زدگی وادار می کند و راحتی قلبی در خود احساس نمی‌نمائی و چنان است که ازتیر گیها استقبال می‌نمائی‌وکارهای تورابا ریاکاری ممزوج می‌سازد و تو را به توجه به غیر حق می‌خواند و اعضا و جوارح تو را بر اثر نزول خویش به یکدیگر می کوبد.

وازآنجا که حق تعالی نسبت‌به بندگانش مهربان است گاهی اوقات صلاح کردگاری خود را درآن می‌داند که‌آنان رابواسطه شیطان به مقام قرب‌راهنمائی‌فرماید. بدین توضیح که وی‌علاقمندی به عبادت را آنهم برای خدا بلکه برای توجه مردمان به وی در

دل ایشان ایجاد می‌نماید و در این موقع است که محض توجه خلق به ایشان به عبادت خدا اقدام می‌نمایند وهر گاه آفریدگان نگران به عبادت آنان بوده باشند به رغبت ایشان افزوده می‌شود و آنگاه که این معنی‌را برای خود برقرار یافتند در دریای تعبد و بندگی حق غوطه‌ور گردیده و درنتیجه آن عبادت را محض حق‌تعالی انجام می‌دهند و از عبادتی که برای حقتعالی انجام می‌دهند و از اذکاری که در موقع خود می‌خوانند لذت می‌برند و شیرینی آنرا در کام خویش احساس می کنند و در نتیجه آن لوازم عبادات و اذکار که عبارت از علوم و اسرار و انوار باشد برای آنها ظهور می کند این است که ازخلق اعراض می‌نمایند و به تمام معنی‌متوجه به حقتعالی می‌شوند و مادامیکه شیطان باتست وباچنین‌حالتی که برای توپیش آمد کرده به اواجازه هیچگونه عکس‌العملی نخواهی‌داد و مأمون از تو نخواهد بود.

در بالین عیسی

ازحضرت‌عیسی علیه‌السلام‌نقل‌شده در یکی از اوقات‌خوابیدن بود وخشتی را زیر سرخود گذارده بود به‌مجردیکه ازخواب بیدار شد شیطان لعین را دربالین خویش مشاهده کرد پرسید برای چه دربالین من قرار گرفته‌ای؟ گفت به‌جهت طمع داشتی که بتوداشتم دربالین تو آمدم: فرمود ای ملعون مگر نمی‌دانی که من روح‌اللهم

وچگونه به‌چشم طمع و آزمندی به‌من نگران شدی؟ گفت آری تو روح خدائی و بر اثر متاعی که از من در دست انتضاع خود قرار داده‌ای دل آزمندم را بسوی تو متوجه ساختم عیسی پرسید آن‌متاع که وسیله‌ی آزمندی تو به‌من شده است چیست ؟ گفت همان خشتی است که آنرا زیر سرت گذارده‌ای: عیسی متذکر شده آن خشت را دور افکند وشیطان از او جدا شد.

ورود در خلوت

آنگاه که من در خلق را به‌روی خود بسته بودم و درخلوت نشسته وبیاد خدا مواظب بودم و باذکار قلبیه و قالبیه می‌پرداختم شیطان برمن وارد شد وحیله‌ها برانگیخت وتشویشها بجای آوردتا از خلوت بیرون خرامم و ازیاد حقتعالی دست بردارم درآن‌هنگام شمشیر همت راکه ازغلاف بیرون آمده بود مشاهده نمودم که از سرتا پا و از نیش تا قبضه‌اش الله الله نگاشته و حك شده بود و به وسیله‌ی آن لشکر خاطره‌ها راکه موجبات اعراض مرا ازحقتعالی ایجاد می کردند از خویش‌راندم و درآن حال بدلم خطور کرد که کتابی در آداب خلوت بنگارم وآنرابنام «حبل‌المریدعلی‌المرید» بنامم‌بدنبال آن باخود گفتم‌سزاوار نیست این تألیف رابدون‌اجازه‌ی از شیخم تدوین نمایم‌این بود که درباطن با وی به‌مشورت پرداختم وچگونگی تصمیم خویش را به‌اطلاع او رسانیدم و بر اثر ارتباط

نزدیکی که با وی داشتم از او شنیدم از این خاطره خودداری کن چه آنکه خدا ازچنین خاطره‌ای بیزار است و این خاطره همانا خاطره‌ی شیطانی است که بدین وسیله با تو ملاحظت کرده وحیله‌گری می‌نماید و اوست که خود را به‌نام مرید (بفتح میم به‌معنای سرکش) نامیده گویا می‌پنداری که او به‌خود ناسزا نمی‌گوید و تو هستی که وی را مردود و سرکش می‌خوانی وحال آنکه چنین نیست و او می‌خواهد با این دسیسه که تألیف چنان کتابی باشد تو را از یاد خدادور بسازد وپرده نسیان برچهرهٔ حقیقت بکشدباشنیدن این واقعه متنبه شده و از تألیف آن منصرف گردیدم.

مشورت با شیخ

هرگاه خاطره‌ای‌دردل توخطور کرد ویاتمایلی در آن‌بوجود آمدبرای انجام آن با شیخ خود مشورت‌نما اگر گفت‌این‌خاطره‌ای که قلبت را بدان متوجه ساخته خاطره‌ی حق است یقین بدان که آن حق است و اگر اظهار کند که آن خاطره‌ی نفسانی ویا چنین وچنان است بدانکه به‌همان حالی است که وی اظهار داشته و این قانون همواره‌باید رعایت شود تاچاشنی ذوق نصیب تو بشود وآنگاه که از چاشنی ذوق برخوردار گردیدی خودآن خاطره را خواهی شناخت وحق ازباطل را امتیاز خواهی داد و انگبین ازحنظل را با ذوق معنوی جدا خواهی کرد.

آری بین شیرین وتلخ را امتیازمی‌دهی‌لیکن باید گفت‌امتیاز عبارتی بس مشکل است زیرا هر گاه از تو بپرسند تفاوت میان‌عسل و حنظل چیست؟ می گوئی آن‌یك شیرین است وآن دیگر تلخ‌است و اگر بگویند شیرینی کدام و تلخی کدام است نمی‌توانی پرده از چهرهٔ حقیقت شیرینی و تلخی برداری و کنه آنها را با بیان جنس وفصل و دیگر از عوارض ایرادنمائی آری تنها عملی که دراین‌باره از تو به‌ظهور می‌پیوندد همان است که نشانها و نتیجه‌های آنها را متعرض می‌شوی و می گوئی تلخی آن‌است که نفس آدمی‌ازپذیرفتن آن اعراض می کند وحالت قبضی به‌وی دست می‌دهد وشیرینی آن است که نفس‌آدمی آن را پذیرا گردیده و حالت انبساطی از آن احساس می‌نماید و یا می گوئی شیرینی نیکو وموافق با طبیعت‌است و تلخی زشت ومخالف‌با طبیعت است آن یك موجب انقطاع وتفرقه است وآن دیگر وسیله اتصال و اجتماع است آن یك را معده می‌ـ پذیرد وآن دیگر را ازپذیرشش خودداری می کند و به‌همین‌نسبت هم‌میان دو گونه شیرینی وتلخی امتیازمی‌دهی و همه این امتیازات در صورتی است که ذوق آدمی سالم و بیرون از هر گونه کدورتی باشد و هر گاه فاسد وناسالم باشد شیرینی را تلخی وعسل را حنظل خواهد یافت چنانچه شاعری گفته : (متنبی)

و من یك ذاقم مر مریض یجد مرا به الماء الزلا لا

آنرا که‌دهان‌تلخ وبیمار بود از آب زلال سخت بیزار بود

۹۸ ـــــــ

مسئله

اسقاط تکلیف

آیا تکلیف از خواص بندگان خدا اسقاط میشود ؟ آری اما نه به این معنی که آن عده بندگان ازانجام تکالیف محروم ومعاف باشند بلکه اسقاط تکلیف به این معنی است که تکلیف ماخوذ از کلفت است که به معنای مشقت بوده باشد بنابر این آنان جوری برای خدا عبادت میکنند که احساس هیچگونه کلفت و مشقتی در خود نمی‌نمایند بلکه از انجام عبادت لذت می‌برند و از آن شادکام گردیده بطرب می‌آیند چه آنکه نمازمناجات با بی‌نیاز است .

از طرف دیگر هرگاه عابد از خواسته‌های شیطان موافقت نماید و به مخالفت با خدای رحمان اقدام کند از مناجات با او لذتی احساس نکند بلکه مناجات با او موجبات مشقت و ناراحتی باطنی او را فراهم می‌آورد برای آنکه راز و نیاز کسی که دم از

۱۰۰ ـــــــ

فصل

تبدیل ذوق

ذوق و مشاهده چشش ونگریستن دوموضوع ثابت وپایدارند و از حیث سبب تفاوتی در میانشان وجود دارد چنانچه سبب‌مشاهده فتح بصیرت است به این معنی که هر گاه کشف غطا شود و پرده از جلودید سالك برداشته شود دیدهٔ بصیرت او نورانی گردد وسبب پیدایش ذوق تبدیل وجود و ارواح است وهمانا ذوق همان وجدانی است که مرتبط با آن‌چیزی‌است که‌برای سالك‌بوقوع می‌پیوندد‌ودر این‌تبدیل که موجب پیدایش ذوق بود تبدیل‌حواس هم‌محسوس‌است به این‌معنی که حواس‌پنجگانه به حواس دیگر‌تبدیل‌می‌شودو‌نمونه آن خواب‌است که نسبت به عموم مردم تحقق‌پیدا می کند چنانچه هر گاه انسانی بخوابد و اندکی‌شانه از زیر بار سنگینیهای وجود تهی سازد و حواسش به وسیله‌ی دریاهای وجود منسد گشته از کار بیفتد حواس دیگری که مربوط به عالم غیب است از جهت او به وجود می‌آید از قبیل چشم و گوش و شامه و دهان و دست و

پا و بلکه وجود دیگری برای اوپیدا شده چنانچه به چشم‌دیگری می‌بیند و به گوش دیگری می‌شنود و با دهان دیگری لقمه غیبی را می گیرد و می‌خورد وگاهی پس از آنکه از خواب بیدار شد شیرینی آن غذا را که در خواب خورده است دردهان خوداحساس می کند و همچنانکه در خوابست سخن می گوید و راه می‌رود و اقدام بکاری می کند و به شهرهای دور دست عزیمت می‌نماید و دوری راه هم هیچگونه حاجب و مانع او نمی‌شود و آن وجود که در رؤیا برای او ایجاد شده کاملتر از این وجود است که در حال بیداری از آن استفاده می کند.

وگاهی در وجود رؤیائی پرواز می کند و بروی‌آب حرکت می‌نماید و در میان آتش وارد می‌شود و آتش او را نمی‌سوزاند و به راستی آنچه گفته شد حقایقی است که اتفاق افتاده و سزاوار نیست آنها راگزافه پنداری و چنانچه گفته شد اینگونه اتفاقات اتفاق حقیقی است و خواب هم برادر مرگ است.

وآنچه راکه انسان عادی دررؤیا بدست می‌آورد و به‌حسب نیروی وجودی ناچیزخود احساس می کند انسان سالك برتروبهتر ازآنرا دربین خواب وبیداری احساس می‌نماید و این تفاوت بجهت وجود ناچیز و ناتوان عامی و نیروی وجود شریف و نفیس سالك است سپس همان وجود شریف تقویت یافته تا جائی که همان رفتار بین النوم‌والیقظه رابطور مشاهد ابرازمی‌دارد چنانچه بصورت‌ظاهر

در فراز آسمان می‌پرد و بر روی آب راه می‌رود و درمیان آتش داخل می‌شود و آتش هم صدمه‌ای به او وارد نمی‌آورد می‌بیند و می‌شنود می‌گیرد و بالا و پائین می‌رود و صعود و نزول می‌کند و بدست همت خودهر گونه تصرفی را که اراده کند انجام می‌دهد لیکن انسان عامی که از نعمت سلوك بهره‌ای ندارد بر اثر احتجابی که از ناحیه وجود عاریتی از جهت او ایجاد شده از ظهور آنها در عالم بیداری کاملا محجوب و ممنوع است.

مراتب مشاهده

قابل توجه است که مشاهده در آغاز کار از راه صورت و خیال بوجود می‌آید و از آن پس که رنگهائی برای او پیدا می‌شود و مشاهدهٔ ذاتی برای او پیدا می‌شود بدنبال آن ذوات اشیا را در ذات واحده مشاهده می‌کند و سبب صورت و خیالی که در آغاز پیداشده از آن است که صورت و خیال دو نیروی خدمتکاری برای عقل‌اند که درسر وجود دارد و اشیاء بهرنحوی که باشد مانند ریسمان یا تور ماهیگیری است که ماهیگیر همراه دارد و صورت و خیال اشیاء را در اختیار خود درآورده و در معرض دید عقل قرار می‌دهند و آنهم در آنها تصرف می‌کند و نظر همانند سگ شکاری است و آنگاه که معانی به خودی خود و بدون آنکه دست دیگری درکار آنها مداخله داشته باشد وارد گردند عقل آدمی ریسمان تصور و تخیل

را بسوی آنها پرتاب کرده و یا سگ نظر را به جانب آنها گسیل نموده و آن سگ هم نباید ستوری که دارد با نیش تصور و تخیل درخود آنها را شکارمی کندپس‌از آنکه معانی به‌توسط تصور و تخیل دردام افتادند قوهٔ ممسکه آنها رانگهداری کرده وقوهٔ مذکره‌عقل را از وجود آنها باخبر ساخته تا تصرفات لازم را درآنها به انجام برساند و ازآنها بپرسد که از کجا آمده‌اند و چیستند و عازم کجا می‌باشند و نظرشان ازآمدن در باطن آدمی چه بوده است پس از این به قضاوت شگفت‌آوری نسبت بدانها می‌پردازد.

گفتیم قوه تخیله و مصوره دامی است که معانی را در دست شکار خود در می‌آورد اکنون باید گفت قوه مخیله معانی یاد شده را به جامه مناسب با وضع و حال خود بوده باشد می‌آراید و قوه مصوره بصورت بندی باطنی آنها می‌پردازد چنانچه دشمن خسیس‌و و نااصل را بصورت سگ و دشمن شریف وبا اصل را به شکل شیر ومرد بزرگوار را به هیئت کوه وسلطان‌را برویه دریا ومردسودمند را بمثابه درخت بارور و ناسودمند را همانند درخت بی‌بار و سود و روزی را به خوراك و دنیا را به نجاست و پیرزال و امثال اینها را بوجه مناسبش تشبیه وهمانند می‌داند وسر علم تعبیر ومهارت درآن هم به این‌است که هرچیزی را مناسب باخودش تفسیروتعبیرنماید.

عقل و حس

آنگاه که عقل تیر از کمان خود بگذراند و با هدف خویش

روبرو گردد و با کمال قدرت و نیرومندی بکارهای مربوط به‌خود اقدام نماید می‌فهمد اولین حسی که وی را به حکومت دعوت کرده دروغ و بیهوده بود مثلا آنجا که بوی گفته حقیقتی جز آنچه که تو می‌بینی و می‌شنوی و می‌چشی و می‌یابی وجود ندارد و اینگونه مطالب را درضمن گفتگوهای طولانی با وی بعمل می‌آورد وعقل هم در برخورد اول تااندازه‌ای اظهارات وی را تصدیق می‌کند و پس از آنکه با علم و احساس دیگری روبرو شد بازهم بتصدیق آن اقدام می‌نماید و به اندازهٔ تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد که اگرعلیه حس غیبی قیام نماید با حس غیبی آنگونه رفتار می‌کند که مدعی حقایق علیه انسان سفسطه قیام می‌کند چنانچه شکم او را باکارد پاره می‌کند و سر او را با سنگ می‌کوبد و شمشیر رابر سر او فرود می‌آورد و زنجیر بپای او می‌افکند و از این راه درد و رنج در او ایجاد می‌کند تا در نتیجه آنها بوجود حقایق اعتراف نماید وآنگاه که به اشتباه اولین حس برسدوی را تکذیب می‌کند و ازآن اعراض می‌نماید و از شکار کردن مطالب حسی خودداری می‌نماید و در مدتی طولانی از هر گونه تصرفی دست برمی‌دارد واز عالم صور و خیال روگردان می‌شود و سگان شکاری و دامهای‌شکار را از گرفتن هر گونه شکاری ممانعت می‌کند در این موقع است که معانی‌درضمن رنگهای مختلفی‌بواسطه رابطه‌ای که میان آنها و نیروی بصیرت برقرار گردیده‌هویدا می‌شود و بدنبال آن معانی‌یاد

شده در چشمه‌های معانی که قلب باشد فنا می‌شود و حیثیت خود را از دست می‌دهد و بصورت رنگ واحدی که رنگ سبز باشد که رنگ حیات قلب است متجلی می گردد پس ازاین رنگ عقیقی که رنگ عقل بزرگ هویدا می‌شود و کسی که به این پایه‌ی از کمال رسیده باشد آنچه را که می‌خواسته به دست می‌آورد و آنچه را که مانع وصول خویش احساس می کرده از وی سلب می‌نماید و برای وصول به این موضوع اراده شخصی هیچگونه مدخلیتی‌نداشته و ناخودآگاه بوجود می‌آید بلکه محلی برای خودداری از آن ملحوظ نمی‌باشد زیرا کسی که از رفتن در آتش احتراز می کنداز آسایش خویش هیچگونه ابائی نخواهد داشت.

ظهور رنگ

بدیهی است که رنگ حیات وعقل به آسانی بدست نمی‌آید بلکه ظهور آن پس از آن است که بار سنگین مجاهده را به دوش بکشد زیرا انسان مجاهد هنگامی که به نگهداری دروازه صدق و اخلاص بپردازد و ارادت سنگینی همانند کوههای سر به آسمان کشیده براو وارد می‌شود تا بحدیکه از سنگینی آنها در زمین فرو میرود و هیچگونه ناراحتی و اضطرابی از خود به ظهور نمی‌رساند و حرکت برخلافی از او سر نمی‌زند و روزگاری را بدان حال سر می‌برد و در این مدت عقل کبیر بر او نازل می گردد و رنگ

او در برابرش هویدا می‌شود و چنان ماند که بر لوح سیاه فامی نقطه‌های سرخ آگینی چون عقیق افتاده باشد و تعبیرات بزرگ و کوچك به اندازه‌ای که فرق حجاب تقاضا می کند اتفاق می‌افتد و این حجاب از بهترین و در عین حال از مشکلترین حجابات است.

و هر گاه سالکی این رنگ را درحال غیبت ازخودش مشاهده نماید حالت تزلزل و تشتت خاطر در خود احساس می‌نماید و سبب اینگونه تزلزل از آن است که ناتوان تاب رؤیت توانا را ندارد و اینگونه پیش‌آمدها در نهایات سلوك است نه در بدایات آن.

(فصل در استغراقات)

اولین استغراق

نخستین استغراق ، استغراق وجود ذکریست و این گونه استغراق درصورتی بوجود می‌آید که اجزای خبیثه و بی اساس به آتش استغراق بسوزد و اجزای پاکیزه و اصیل باقی بماند .

بدنبال این دگرگونی باید بگوئیم هنگامی که ذکر وجود را با گوش هوش استماع کردی برتست که ازهر جزئی از اجزا ذکر ویژه‌ی آنرا استماع کنی چنانچه از دمیدن در بوق آواز ویژه‌آن وازپای اسب که برزمین سخت وارد می‌شود آوازبخصوص آن شنیده می‌شود و هرگاه ذکر هریك از آنها از استقامت کامل برخوردار شود آوازی که از آنها بگوش می‌رسد همانند آوازی خواهد بود که از زنبور عسل شنیده می‌شود و حال آنکه پیش از استقامت کامل ، ذکر بصورت دائره‌ای در سر می‌پیچد و به حالت

صعود در می‌آید و آوازهای پای اسب و کوس و بوق را استماع می‌نماید وذ کرهمانند پادشاهی است که هر گاه در محلی وارد شود به‌تنهائی نزول نکرده بلکه همراه با بوق و کرنا وامثال آنها وارد می‌شود تا کار بجائی می‌رسد که خوف مرگ بر او باشد آری آن کس که قدم بصدق و صفا گذارده باشد هیچ گونه بیم هلاکتی در او نباشد .

درحال خلوت

در یکی از اوقات که به خلوت نشسته و در بروی غیر بسته و بذکر اشتغال ورزیده بودم صداهای بوق و کرنا و امثال آنها را همراه با دردهای جانکاهی احساس می کردم و من در آن هنگام با کمال صدق و صفا بسر می‌بردم و بهترین اعضای وجودی خودم را که پارهٔ دلم باشد فدای آن استان نموده بودم بدنبال آن صداهائی ناهنجار و جانکاه گزارش حال خودم را به اطلاع شیخم رسانیدم خطاب به من گفت اینك صلاح در آنست که از خلوت بیرون آئی و ذکر را رها کنی مبادا آنکه از این راه دیوانه شوی و یا قالب تهی کنی در تعقیب پیشنهاد شیخ معروض داشتم هر گاه در طریق ذکر و خلوت از اغیار غالب نهی کنم بهتر از آنست که دست از خلوت بردارم و در محل آرامش ظاهری بسر ببرم تا بمیرم . شیخ در پاسخ من گفت اکنون ازدرون خود استخبار کن و ببین از زبان

درونی خود چه‌می‌شنوی هر گاه براستی عزیمت داری تا دراین راه از جان بگذری و بمیری باکی بر تو نخواهد بود.

هفته‌ای نگذشت که خدای تعالی آن عقده را گشود و فرشتهٔ ذکر در سر من جای گرفت و آهنگ اقامت نمود و نور چشم من ظاهر گردید وبه آرزوئی که بدنبال آن قدم دراین‌راه گذارده‌بودم نایل گردیدم و لذت روحانی و نشاط قلبی برای من ایجاد شد و به یقین می‌دانم فتح این‌باب که برای من دست داد منحصر به آن بوده که من دراین راه صداقت داشته وبا قدم اخلاص‌این ایام را سپری کردم.

کشف سرّ

اکنون باید فهمید چرا در چنین موقعی اینگونه صداهای وهمناك و درد خیز بوجود می‌آید؟ علت اصلی آنست که ذکرحق باکلیهٔ ماسوای حق‌تعالی ضدیت و خصومت ویژه‌ای دارد و هر گاه در محلی وارد شود می‌کوشد تا در نزدیکترین فرصت آن دشمن را ازپای دراندازد و به اجتماع ضدین از قبیل اجتماع آب وآتش پایان دهد.

صوتهای دیگر

گفتیم پیش از آنکه سالك بحالت استقامت درآید صداهای بوق و

کرنا وامثال اینهارا می‌شنود وبدنبال آنها صداهای‌مختلف دیگری ازقبیل صدای آب وباد وآتش را که زبانه می کشد و صدای بادها و صدای سم ستوران و صدای برگهای درختان را که از وزش باد بحرکت درمی آیند استماع می کند وعلت شنوائی صداهای مختلف آن است که آدمی مرکب از هرگونه جوهرشریف و وضیع است گوهرهائی که از آسمان و زمین و آنچه در میان این دو وجود دارد فرا گرفته شده است و صداهای مختلف ذکرهایی است که هر اصل و عنصری از این جواهر از آنها برخورداری دارد و کسی که اینگونه صداها را استماع نماید چنان است که با زبانهای مختلف به تسبیح و تقدیس خدا پرداخته باشد و استماع اصوات مختلف ازجمله شرایط این راه است واستغراق چنانی نتیجه ذکر لسان است که با نیروی هرچه تمامتری انسان سالك بدان اشتغال داشته باشد.

دومین استغراق

پس از استغراق نخستین نوبت به استغراق دوم می‌رسد در این‌استغراق درذکر ازبالا سرسالك به‌شکل پارچه‌ی دایره مانندی گشاده می گردد و درنتیجهٔ گشایش آن تیرگی و آتش و سبزی از فوق به تحت نازل می گردد تیرگی همان تیرگی وجود وآتش آتش ذکر و سبزی، سبزی قلب است.

جای این سئوال است که چرا برای اولین بار در ذکر ازطرف بالا گشاده می‌شود پاسخ آن است که ذکر کلمه طیبه‌ای است که همراه با مواجهه هویت ازطرف بالای سر صعود می کند وبه‌پیشگاه حقتعالی معرفی می‌شود و خدا هم او را درپرتو فضل خود قرار می‌دهد و از نعمت خویش که از واردات روحانیه و انوار قدسیه است برخوردارمی‌سازد وسراپای اورا امن وایمان ورغبت وشوق ومحبت و ایقان و اتقان وعرفان فرا می گیرد ومملو ازفیض و کمال‌می‌شود و در این هنگام که قلب سالك آزاده شده و ازهر گونه عارضه‌ای در امان است و با کمال تندرستی بسوی پروردگار توجه می‌نماید ذکر حق تعالی در دل او استغراق یافته آنهم نه استغراق فنا بلکه استغراق وقوع و ورود درقلب و دراین موقع چنین وانمود می‌شود که قلب همانند چاه است و ذکر به مثابه دلوی که در آن واقع می‌شود تا از آن آب بکشد وبدنبال این پیش آمد پرسشی دراعضاء و حرکاتی ناخودآگاه که سابقه‌ای نداشته از قبیل حرکتی که در وجود رعشه دار می‌باشد بوجود می‌آید و هرگاه انسان سالك از ذکر موظف خود باز بماند قلب حرکتی در سینه نظیر حرکت جنین درشکم مادرایجاد میکند و درنتیجه آن طالب ذکرمیشود .

و به تشبیهی دیگر قلب آدمی مانند عیسی بن مریم و ذکر قلبی او همانند شیری است که نوشیده وهرگاه نیرومند و بزرگ شود ناله‌ای از او بسوی حق تعالی صاعد می‌شود و صدا و فریادهای

ضروری شوقی که دلیلی براشتیاق او بذکر و مذکور است بگوش می‌رسد و وصول آن منوط به سابقه و اطلاع قبلی نمی‌باشد ممکن است صاحب چنین قلبی ازچگونگی ذکر و مذکور غافل باشد در عین حال این موقعیت بوی دست خواهد داد و ذکر قلب شباهتی به صدای زنبورعسل دارد وفریاد بلندی نیست که تشویش خاطر ایجاد کند و بیش از اندازه هم پوشیده نیست که بگوش نرسد.

نشان ذکر قلب

از جمله نشانها و علامات ذکر قلبی یکی آنست که انسان ذاکر در برابر خود چشمه‌ای از نور مشاهده می کند که بسرعت هرچه تمامتر جریان دارد وانسان‌سالك با دیدن‌آن‌احساس آرامشی در خود می‌نماید و با آن علاقه پیدا می کند و از نشانهای آن این است که جانب راست ذاکر گشایشی پیدا می کند و بر اثر آن نشانی بر پهلوی راست مانند اثر زخمی هویدا می گردد و از محل جریحه حسی نورهای ذکر بیرون می‌آید بدنبال آن اثر جریحه مذکور به قلب سرایت پیدا می کند در نتیجه از پهلو به پشت ظاهر می گردد و چنان ظهوری دارد که سالك ظاهر و باطن و داخل و خارج خود را مملو از آن احساس می کند و دری گشاده می گردد که قلب و روح قدسی از آن بیرون می‌آیند و چونان سوارهٔ بر مرکبی که در تحت اختیار دارد سوار می‌شود و مراد ما از سواره

لطیفه ناطقه است و منظور از مرکب قالب است و در آن هنگام است که مرکب‌قالب راکب خود راکه لطیفه ناطقه است بمحاضر حقیقت معرفی می کند.

استغراق سوم

مربوط به وقوع ذکر درباطن است و این واقعیت در صورتی ایجاد می‌شود که ذاکر ازذکر ومذکور غایب شده باشد وذکری که متوجه بدان میشود درحالتی است که در کمال حیرت زدگی در آمده و غرق در بحر ذکر شده باشد و از نشانهای آن، آنست که هرگاه تو از ذکر غفلت کرده باشی او از تو غافل نشده باشد و مانند پرندهٔ تیزپری به پرواز در می‌آید تا تو را متنبه ساخته از غیبت به حضور راهنمائی کند و از نشانهای آن، آنست که سر و کلیه اعضاء و جوارح تو را آنچنان می‌بندد و ازکار می‌اندازد که گویا به زنجیرها وبندهای آهنین بسته شده باشد وازعلامات آن، آن است که آتش شعله‌ور آن خاموش نمی گردد و انوار رخشنده‌ی آن از میان نمی‌رود بلکه همواره انوار آن را در حال صعود و نزول مشاهده می‌نمائی و آتشهائی که دراطراف تو شعله‌ور گردیده آتشهای برافروخته و صاف است.

اقسام ذکر

ذکر حرفی که حضوری در آن رعایت نشده ذکر زبان است وذکری که حضوری درقلب پیدا کند ذکر قلبی است و ذکریکه انسان ذاکر را ازغیبت به حضور دعوت کند ذکر سری است اینك هر گاه ازغیبت به حضور باز گشتی و این معنی هویدای برای ذکر باشد به‌یك درجهٔ نازل‌شدهٔ واگرازذکروحضورهردوغافل‌شده باشی و به لقلقه‌ی لسان اکتفا کرده باشی به درجه‌ای دون درجه قبلی نازل گردیده.

ذکر و سلطنت

ذکر هرچند هم زبانی باشد سلطنت عظیمی بر شخص پیدا می کند لیکن این سلطنت را در برابر وجود به ظهور نمی‌رساند برای اینکه وجود است که بر اثر شدت احتجابی که از ذکردارد از سلطنت آن محروم می گردد و هر گاه انسان سالك بر اثرخواب و یا بوسیله غیبت از خود از وجود عاریتی عاری گردد و ناتوانی وجود عاریتی هویدا شود از سلطنت و ذکر و ظهور آن برخوردار می‌شود و سلطنت ذکر همان نوریست که از بالا سر و یا از پیش روی سالك می‌درخشد و با درخشش آن حالت تزلزل و یا افشا در سالك بوجود می آید و در اینحال بر اثر بیمی که در باطن او پیدا می‌شود لا اله الا الله می گوید و نیروی عظیم و یا شدت فوق‌تصوری

به او دست می‌دهد تا به حدیکه به سجده درمی‌آید و دست توبه و انابه به درگاه خدای عزاسمه دراز می کند و از اینراه سلامتی و ایمنی خود را تحصیل می‌نماید واین جریان در حد خدمتی است که سالك نسبت به ذکر انجام داده ومواظبتی است که در دوران سلوك از آن داشته است.

اقسام نفس

نفسها برسه گونه است: ۱ـ نفس‌اماره بالسوء واین نفس‌عمومی است که همه مردم از آن برخودارند و این نفس تیره و تاریکی است وهر گاه ذکر حقتعالی در درون‌آن قراربگیرد مانندچراغی که خانه تاریکی را روشن میکند درون آنرا منور می‌سازد و در این هنگام بخش دوم آن که نفس لوامه است ظهور می کند و خانه را مملو ازنجاست و سگ وخوك وپلنگ و یوزپلنگ و الاغ و گاو و فیل و امثال اینها از موجودات ناپسند دیگر مشاهده می کند بدنبال آن می کوشد که آن‌موجودات را که عبارت از اخلاق‌ناپسند بوده و بدانصورتها مجسم گشته از درون آن خانه بیرون براند و این ماجرا در هنگامی بود که خانه درونی به انواع نجاستها آلوده شده و به انواع جراحتها ازناحیه آن همه حیوانات درنده جریحه دار گردیده است او در تعقیب بیرون راندن آنها و پاکیزه ساختن خانه را ازهمه گونه‌آلودگیها بذکرحقتعالی ملازمت کرده ودست

انابه به درگاه حضرتش دراز می کند تا آنجا که سلطنت ذکر بر او استیلا می‌نماید وکاملا موانع دست یابی به پیشگاه حق متعال را برطرف می‌سازد پس از این به سومین نفس که نفس مطمئنه است نایل می‌شود و بازهم جدیت می کند تا به جمع آوری اثاث خانه بپردازد تا آن خانه را به جالبترین اثاثیه مزین بسازد و با بهترین زیورها درو دیوار آنرا بیاراید و خانه را ازهرجهت برای پذیرائی سلطان که درآن نزول اجلال می‌نماید فراهم سازد وازآن پس که سلطان حقیقت درآن نزول کرد و در حقیقت به تجلیات خود پرداخت اطمینان برای‌اوحاصل شده وآرامش ویژهٔ درخوداحساس می کند.

نشان نفس اماره

نفس اماره در مقام مشاهده دارای نشان بخصوصی است و آن علامتهای دائره بزرگی است که از پیش روی تو هویدا می گردد و مانند قیرتاریك است سپس بحالت فنا درآمده چنانچه آنرامانند ابری مشاهده می‌نمائی پس از آن تغییر شکل داده و مانند هلالی ظاهر می گردد و این شئی هلال مانند اتصالی باگوشه‌ای ازآن ابرها دارد و طولی نمی کشد آن شئی هلال‌وش بشکل خود هلال ظاهر می گردد.

و هرگاه سالك در مقام نفس لوامگی بملامت و سرزنش

نفس خود بپردازد از گونه‌راستش چیزی‌همانندخورشید سرخ گونی ظاهر می گردد چنانچه گونه سالك احساس گرمی آنرا در خود می‌نماید و گاهی همان اثر خورشید گون در برابر گوش و هنگامی در مقابل پیشانی و گاهی بالای سر سالك هویدا می‌شود و این نفس لوامه با همه شئوناتی که دارد همان عقل است.

علامت نفس مطمئنه

نفس مطمئنه نیز در مقام مشاهده نشان ویژه‌ای دارد و آن آن است که گاهی در برابر تو مانند دائرهٔ چشمهٔ بزرگی ظاهر می‌شود و از آن نورهائی می‌درخشد و گاهی انسان سالك که ازخود غایب شده آنرا مانند دائرهٔ چهرهٔ خود که از نور صافی تشکیل یافته و همانند آئینه صیقل زده ایست ظهور می کند واین دیدار در هنگامی است که به جانب صورت توجه کرده و فانی درآن گردی و صورت تو در این موقعیت همان نفس مطمئنه است و گاهی بر اثر غیبتی که از تو بوجود آمده است آنرا با فاصله هزار منزل دور از خودمشاهده می‌نمائی ومنازل مزبور درحدی قرار گرفته که هر گاه به یکی از آنها وارد شوی بلافاصله خواهی سوخت.

دائره‌های چهره

در نهایت سیری که برای سالك اتفاق‌می‌افتد دائره‌های‌چندی

در چهره‌ی او نمودار می گردد از جمله دو دائره چشم است که از نوردرخشنده‌ای تشکیل‌یافته وهر گاه به راست‌وچپ توجه کند این نور هویدا می گردد و دائره دیگر دائره نور حق است که از میان دو ابرو و دوچشم بوجود می‌آید و در این دائره نقطه‌ایکه در میان آن باشد دیده نمی‌شود به خلاف دائره دو چشم که در میان آن نقطه‌ای وجود دارد و گاهی است که دائره دو چشم درنقطه‌ایکه در آن وجود دارد فانی می‌شود در نتیجه خودآن نقطه باقی می‌ماند و آن دو دائره فانی می گردد و دائره روح است که در برابر بینی ظاهر می گردد و دیگری نور زبانست که دائرهٔ ندارد بلکه آن مطلق وهمانند ریزش آبی است که دائره‌ای درآن محسوس‌نمی‌باشد و برای نور گوش دائره‌ای وجود ندارد بلکه نور گوش دو نقطه‌ای از نورند که در ماورای دو دائره چشمان ظاهر می گردد.

گزارشی از خلوت

آنگاه که در خلوت بودم و از خویشتن غیبت داشتم عروجی برای من‌دست داد ودربرابرم خورشیدی راطالع دیدم بدنبال آن از تابش آن خورشید رنج بسیاری تحمل کرده و موظف گردیده که وارد آن گردم جریان برخورد و چگونگی این واقعه را از شیخ پرسیدم شیخ از خدا شکرانه بجای آورده گفت در واقعه دیدم که گویا عازم مکه مکرمه می‌باشم و توهم همراه من می‌باشی ودرآن

هنگام خورشید را در میان آسمان دیده خطاب به من می گفت ای شیخ آیا مرا می‌شناسی ومیدانی کیستم؟ پرسیدم تو کیستی؟ تو گفتی من همان خورشید آسمان می‌باشم در این موقع شیخ ما عمار از اینکه هردو واقعه مطابق و موافق یکدیگر اتفاق افتاده خرسندشد و گفت در هنگامه‌ای وارد عالم قلب شدم وشبهائی را به مجاهده‌ی در راه خدا پرداختم و به آسمان می‌نگریستم تا اینکه آسمان در درون من قرار گرفت و چنان پنداشتم که خود آسمان شده‌ام و شبهای دیگری نیز نگران بدان بودم تا آنرا درزیر پای خود دیدم آنچنانکه در بالای سر خود مشاهده می کردم و شبهائی را نگران به زمین بوده و در تفحص از آن برآمده که برچه چیزی قرار گرفته و بدین حال بسر برده تا خود را در دائره‌ای از نور فانی‌در آن یافتم.

لطیفه آسمانی

آری‌واقعاتی که اتفاق‌می‌افتد معلوم برای سلاك بوده ونهایت حقیقتی که از راه خط علمی به‌دست می‌افتد همـان است که روح قدسی لطیفه‌ایست آسمانی وهر گاه ازنیروی همت فیض یاب گردد پیوند با آسمان پیدا کرده وآسمان غرقه درآن خواهد بود وبلکه آسمان وروح قدسی بصورت شئی واحدی منعکس خواهد شد واین روح همواره چون طایر تیزپری درپرش است و رشد و نمو دارد تا

اینکه بشرافت و اهمیتی که بالاتر ازموقعیت آسمان است نایل‌می‌آید و بر آن تفوق پیدا می کند و یا می گوئیم در وجود آدمی از از هرمعدنی گوهرهائی‌تعبیه‌شده است‌وطالب‌هرمعدنی جنس مناسب با آنرا تهیه می‌نماید و هر گاه در ارادت خود صادق و پایدارباشد وبه‌راستی در مقام طلب بر آید و دست از کوشش‌وطلب برندارد آن اصل را بدست آورده و بدان به‌پیوندد و اتفاق نیفتاد که آسمان را در زیرپا یا در درون خود مشاهده کنم مگر آنکه در درون‌خویش طلب وعقابی‌احساس کرده که چرادرآسمان نبودم و یاچرابزرگتر ازآسمان ویا بحسب تفوقی که دارم‌چرا برتر ازآن نبودم درهنگام آه وناله و طلب و عقابی که با خود داشتم احساس‌می کردم هریك از گوهرهای درونی من بسوی معادن خود باز می گردد و بدانها می‌پیوندد و آن‌دائره‌ای‌را که درهنگام توجه‌به‌زمین دربرابرخویش دیده ودرآن‌فانی شدم‌همان دائره قدرت بود که مرا درمحورخویش قرار داده بوده است.

دوگونه مشاهده

مشاهده بردو گونه است مشاهده ادنی و مشاهده‌اعلی مشاهد ادنی همان مشاهده‌ایست که از توجه به زمین حاصل می‌شود و این نحوه‌مشاهده،مشاهدهٔ غیبی است نه‌مشاهده شهودی ظاهری ومشاهده‌ایکه اتفاق می‌افتد مربوط به‌شکلها و رنگها و دریاها و آتشها و

بیابانها وشهرها و دهکدها و چاهها وکاخها وامثال اینهاست.

ومشاهده‌اعلی‌مشاهده‌آسمان‌است که ازناحیه مشاهده‌خورشید وماه و ستارگان و برجها ومنزلهای بیست وهشتگانه قمر اتفاق می‌افتد و بالاخره هرچیزیکه‌به‌رؤیت ویا شهود تو می‌رسد چنان‌نیست که همگی ذرات آنرا مورد شهود قرار بدهی بلکه چنانچه گفتیم پارهٔ از آن به‌چشم شهود تو قرار می‌گیرد به‌این توضیح که گوهر بجز از معدن خود شاهدچیز دیگری نبود وجز ازکان خویش‌چیز دیگری را نمی‌خواهد و بغیر از معدن خویش به چیز دیگری اقبال وتوجهی ندارد بنابر این هرگاه‌آسمان یا زمین یا خورشید یاستارگان یاماه رامشاهده کردی باید بدانی که‌جزئی از آن معدن در درون تو تزکیه شده وخلاصه گردیده است و چنان نه‌پنداری آسمانی که درعالم غیب مشاهده می کنی همین‌آسمان است که به چشم ظاهری تو رؤیت‌می‌شود بلکه در کیان‌غیبت آسمانهای‌دیگری وجود دارد که‌لطیف‌تروخرم‌ترو باصفاتر وشاداب‌تر ازاین‌آسمان‌اند وبه اندازه‌ای زیاداند که‌حد وحصری برای‌آنها محسوس نمی‌باشد و هرچه‌بیشتر به‌صفای باطن خودبپردازی آسمان صاف‌ترو گرانبهاتر بشهود غیبی تو خواهد آمد وهمچنین این لطائف ربانی ادامه پیدا خواهد کرد تا درمسیر عروجی‌خودبه‌صفاءالله نائل‌آیی واین‌واقعات بس گرانبار در نهایات سیرسلوکی است وچنانچه می‌دانیم صفاءالله بی‌نهایت است و مراد مااز اطاله این جملات برای این‌بود که‌خیال

نکنی بدانچه دست یافته‌ای پایان سیر تو بوده است و وراء آن لطیفه دیگری وجود ندارد وحال آنکه بهر موقعیتی که نائل آیی ورای آن موقعیتی برتر و عالیتر وجود دارد.

محاضر حق

برای حقتعالی محاضر بی‌نهایتی است که آنها را محاضر صفات باری تعالی می گوئیم و انسان سالك با حال ویژه‌ایکه برای او اتفاق می‌افتد می‌تواند این محاضر را یکی بعد از دیگری امتیاز بدهد مثلا در حال عروج هر گاه به‌یکی از آن محاضر اتصال یافتی بدون اختیار وناخودآگاه نام آن محضر به زبان توجاری می گردد و از صفت ویژه‌ی آن خبردار می‌شوی و در نتیجه در محور آن محضر و صفت آن به گردش در می‌آئی و به‌تسبیح خدای تعالی می‌پردازی گاهی در مقام تسبیح می گوئی سبحان العلی الکبیر وهنگامی سبحان العلی الاعلی و وقتی می گوئی ربی وقادری وموقعی هم احد احد می گوئی و بدین ترتیب بوظیفه‌ی خود اشتغال می‌ورزی تا درمحور همگی محضرها به گردش خود پایان می‌دهی.

و بدنبال مطالب یاد شده باید بگوئیم برای قلب در هرصفتی از صفات خدای عز و جل وهمچنین در ذات اقدس او، سهم ویژه‌ای است و همواره رو به‌تزاید می گذارد و ارباب قلوب و صاحب‌دلان درباره آن متفاوتند و هرصفتی از صفات هم دائر مدار محاضر است

و درهر صفتی ازصفات حق که قلب از سهمی از آن برخوردار است همان صفت به‌سبب سهمی که قلب دارد نصیب قلب می‌شود و متجلی در آن می گردد ودر نتیجه‌صفات‌برای صفات و ذات برای ذات‌تجلی می‌نماید و گاه است که صفات شاهد ذاتند و هنگامی هم ذات در محاضر صفات مشاهده می‌شود وتجلی اول که تجلی قلبی باشد تجلی علمی است وپس‌از آن تجلی مشاهدیست که صفات شاهد آنند و یا درمحاضر صفات مشاهده می‌شود پس ازاین تجلی اتصافی است که‌قلب سالك متخلق به‌این اخلاق ومتصف به‌این‌صفات بشود به‌این‌معنی که وجود دهد و ایجاد کند و احیاء و اماته داشته باشد و بدیگران رحمت نماید ویا دست به‌شکنجه دراز کند و امثال اینها از صفات فضل‌وعدل گفتیم‌متجلی اتصاف ازجمله تجلیات است واینك‌می گوئیم تجلی اتصافی دارای سه درجه است اول آن‌است سالك نسبت‌بخودش متجلی به صفات‌شده و از اینراه تغییری در معانی بوجود آورد دوم در تغییرمعانی‌یاد شده نسبت به‌خود وغیرخودش‌متصف بصفات‌بگردد سوم جوری متصف‌به‌صفات بشود که بتواند بطور کلی در وجودات و رنگها ومعینها تصرف نماید و چنانچه می‌دانم کمال اینگونه اتصاف جز از برای خدا ازجهت دیگری میسر نخواهد بود.

صعود و نزول انوار

انوار مختلف‌اند چنانچه پاره‌ای از آنها درحال صعود وبرخی

از آنها در حال نزول‌اند بنابراین انوار صاعده انوار قلبیه‌اند وانوار نازله انوار عرشیه‌اند و چنانچه می‌دانم وجود ، حجاب میان عرش وقلب است وهر گاه پرده‌ی وجود دریده شده و از پای درآید و دری از دل به عرش الهی بازشود جنس به سوی جنس تمایل پیدا کند و نور به سوی نور تصاعد و تنازل نماید و نور علی نور مصداق پیدا نماید.

جمعیت وحقیقت آن

هر گاه دل سالك به جانب عرش الهی تمایل پیدا کند عرش هم متقابلا به سوی دل توجه وتعطف می‌نماید ودر این موقع الطفاتی فیما بین قلب و عرش ایجاد می گردد و حقیقت جمعیت به حصول می‌پیوندد و جمع نفس و وجود شده بلکه مانند هوائی که ازاتصال دو دست هویدا می‌شود فنائی میان نفس و وجود حاصل می‌شود ویا همانند طعامی است که در میان دو سنگ قرار گرفته که هر گاه یکی از آن دو برفراز دیگری به گردش درآید آن طعام از میان آن دو سنگ بیرون می‌افتد.

جواهر و حالت

هر گونه گوهر گرانبهائی که در باطن تو وجود داشته باشد موجب آن است که یا حالتی در تو بوجود بیاید و یا مشاهدهٔ

جواهروحالت ـــــــ

بیانی از واسطی

ابوبکر واسطی قدس‌الله روحه اظهار داشته صفت جلال و جمال با یکدیگر تصادم کرده و از تصادم آنها روح متولد شده بنابراین فرزند اشاره به جزء و پدر و مادر اشارهٔ بکل‌اند.

فیضان انوار

هر گاه دائره وجه روبه صفا و پاکی بگذارد انوار الهی مانند چشمه آب فیضان پیدا می کند تا بحدیکه انسان سالك جوشش انوار را از چهرهٔ خود مشاهده می کند وجوشش مزبور از میان دو چشم و دو ابروی او محسوس می‌باشد پس از این همه‌ی چهرهٔ او را فرا می گیرد و بدنبال آن نوری از پای تا سر او را در حیطه‌ی درخشش خویش قرار می‌دهد.

آری انوار چونان چشمه‌ای می‌درخشد و از پشت پرده نازك آن خورشید رفت و آمد می کند و مانند بادی که کودکان برروی آن قرار می گیرند به پیش و پس حرکت می‌نماید پس آن چهره در حقیقت چهرهٔ تست و آن خورشید خورشید روح تست که در کالبد تو در تردد می‌باشد.

بدنبال آن صفا پیدا شده و همگی بدن تو را فرا می گیرد و در این هنگام در برابر تو هیکلی از نور ظهور می‌نماید که انوار بسیار از آن متولد می‌شود و سالك چنان احساس می کند که انوار

از سراسر بدن او متولد می‌شود و گاهی هم حجاب انانیت برطرف شده همگی انوار را در همگی ابدان مشاهده می کند.

و نخستین گشایشی که برای او اتفاق می‌افتد از چشم اوست پس از آن از رخسار او و بعد از آن از سینه او و در آخر همگی انوار را ازسراسربدن خود مشاهده می کند و این هیکل نورانی را که در برابر تو ظاهر گردیده پیش قدمان ارباب حال مقدم و شیخ غیب و میزان الغیب می‌نامند.

و گاهی ممکن است همین مشخص نورانی درآغاز سیر ظاهر گردد لیکن درآنحال به رنگ‌سیاه زنگباری مشاهده می‌شودسپس غائب می‌شود لیکن نور در حقیقت از تو غایب نشده بلکه تو از وی غیبت کرده‌ای آری آن نور در باطن تو وارد می‌شود و با تو متحد می‌شود و باید گفت سیاه بودن آن نور همانا به جهت لباس وجود ظلمانی است که برخود آراسته است و هر گاه وجود عاریتی ازآن زدوده شده و آتش ذکر و شوق لباس ظلمانی آنرا بسوزاند آن جوهر از چنان لباسی برهنه شده و نورانی گردد.

نفی اشیاء خارجی

شکی نیست که نفس و شیطان و فرشته اشیاء خارج از وجود تو نمی‌باشند بلکه تو خود آنهایی و به همین نسبت آسمان وزمین و کرسی اشیاء بیرون ازتو نمی‌باشند وبهشت و دوزخ ومرگ وحیات

نیز از تو خارج نمی‌باشند بنابراین هر گاه در سیر و سلوك گـام نهادی و صفای باطنی در تو ایجاد شد حقیقت این معنی که از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی بیاری حقتعالی آشکارا خواهدشد.

منشاء نور

بدیهی است که خدای عزوجل نور آسمانها و زمین است و نور رسول او از نور عزت او و نور اولیا و مؤمنان از نور رسول او می‌باشد پس نور منحصر به نور اوتبارك و تعالی است و از اینجا بسر دو آیه زیر می‌رسیم که فرموده:

من کان یرید العزة فلله العزة جمیعا.

و باز فرموده:

فلله العزة ولرسوله و للمؤمنین[1].

کسی که آرزمند است که از نورعزت پروردگار باطن خود را منور گرداند باید بداند که نور عزت بطور کلی از آن اوست آری نور عزت و ارجمندی از آن خدا و رسول و مؤمنانست،

شاهد سالك

سالك در راه سلوکی که قدم می گذارد گواهی دارد که آن راشیخ الغیب گویند و این شاهد است که شخص سالك را به آسمان

۱ـ سورهٔ نور آیه ۳۵ و آیه ۱۰.

بالا می‌برد و در برابر سماواتیان هویدا می‌سازد و دلیل بر آنکه شیخ‌الغیب شاهد او بلکه خود اوست آن است که حرکت وسکون سالك پیر و حرکت و سکون وی می‌باشد و چشمهٔ دل اوازجوشش آن می‌جوشد و بخاطر ظهور او منبسط و بواسطهٔ غیبت او منقبض می گردد و هر گاه صفا و نورانیت باطنی بدست آورد دلیل بر آن است که میزان باطنی او برطرف دیگرش ترجیح پیدا کرده واگر سیاه گون باشد و یا از او غایب گردد و یا در پس پرده‌ی حجاب در آید دلالت می کند بر آنکه میزان اورو به سبکباری گذارده‌است.

حسن حال

و به همان نسبت که برای سالك شاهدی وجود دارد که اورا بسوی آسمان سوق می‌دهد درمیان راه هم دودائره چشم وجوددارد که هر گاه ظاهر گردد دلیل‌برحسن حال سالك است واگرپوشیده بماند حاکی از بدی حال او می‌باشد و گذشته از این مستلزم غلبه وجود است واین دائره‌ها بیك حال نمی‌مانند بلکه خورد و کلان و کم وزیاد می‌شوند واین تغییرحال‌دلیل بررجحان میزان‌بردیگری و حاکی از برهان کمال نقصان جانب دیگری می‌باشد مگر آنکه گرانباری عقل کبیر بر سالك هجوم آورد که در این موقع دوائر پوشیده می‌ماند ومیزان او برتری پیدا می کند ونشان آن، آن‌است که چشم بسته به این‌سووآن سونگران می‌شودونقطه‌های‌عقل کبیر

را که عقیقی رنگند مشاهده می‌نماید واین نقطه‌ها را در برابر پیشانی خود می‌بیند.

و علت آنکه نقاط مزبور را در برابر پیشانی خود احساس می‌نماید آن است که محل جبهه محل رأی است که عقل صغیر باشد و پیش از این گفتیم سالك در مقام رؤیت خویش بجز از جنس جوهر چیز دیگری را نمی‌بیند و آن جنس را هم به جنس همسان او مشاهده می‌نماید.

کتابهای غیب

همانا در کیان غیب کتابهائی است که حضرت حق عز وجل آنها را به کف با کفایت مرقوم فرموده و برخی ازاین کتابها را با نقطه وجمعی با اشکال وعده‌ای از آنها با حروف تدوین شده‌است و عباراتی که در آنها بکار برده شده است غیر از کتابها نامهای عجیب وبی‌سابقه‌ایست ازقبیل ینبوع الابرار ومجموع الاسرار و کتاب المهد و کتاب فلکی وفرحة الابرار و نزهة الاسرار و کتاب العزائم و کتاب العشق و کتاب السحر و البرهان الکبیر و کتاب الاشکال (بفتح همزه) و در این کتاب احکام ستاره شناسی و حقایق مربوط به نجوم را متعرض شده است در بخش اول از کتابها به کتبی دسترسی پیدا می‌شود که آنها را با قلم عقلی تدوین نموده که قابل فهم بوده‌است مانند قرآن و در ضمن آن به اسراری می‌رسیم که گاهی مفهوم

آسمان پرستاره ـــــــ

۱۳۴ ـــــــ

ببیند کسی در زیر آن در گذشته علامت مرگ اوست و اگر ببیند بر اسب سوار است علامت سیر قلبی اوست و اگر به بیند برشتری سوار شده علامت سیر شوقی اوست و اگر به بیند پرواز می کند دلیل برحیات همت اوست و اگر هویت را مشاهده کند و غشوه بر اوعارض گرددچنانچه برودرافتد نشان آن است که‌مطلوب ومحبوب صاحب هویت است و اگر به‌بیند که در کشتی سوار است و در دریا حرکت می کند باید گفت کشتی شریعت است و دریا طریقت.

قانون حکمت

شریعت قانون حکمت است و حکمت قانون همت و همت همان نیرو و قدرتست که از آن بنام همت خوانده‌اند.

اسم اعظم

بدیهی است هریك از سالکان الی الله بنامی از نامهای اعظم الهی‌مفتخر گردیده‌واسم اعظم‌همان نام مقدسی‌است که ازسرچشمهٔ دلها می‌جوشد و اسم اعظم مرکب از کلیه آیات است چنانچه هیچ آیت و نشانی در عالم غیب و شهادت وجود ندارد مگراینکه حرفی از حروف اسم اعظم پروردگار است بنابراین بهر اندازه که بینات و نشانها و علامات و امارات روبتزاید بگذارد به عدد اسم اعظم و آثار آن اسم معظم افزوده می‌شود و کثرت و قلت معرفت واسم‌اعظم در تزاید آن مدخلیتی ندارد و سرانجام آن معرفت و محبت است

و محبت میوهٔ معرفت است زیرا کسی که از نعمت محبت بهره‌ور نشده باشد از محبت بهرهٔ نخواهد داشت و چنانچه پیدا است محبت حضرت او نسبت به مابیش ازمحبت ما نسبت به جناب او می‌باشد و شکی نیست کسی که دوستدار چیزی باشد همواره ازاو یاد می کند و خدای سبحانه و تعالی فرموده دروغ گفته آن کسی که مدعی محبت من باشد و حال آنکه چون شب بسر آید می‌خوابد و از من خاطر می کند و نشانه ویژه محبت آن است که در هرحالیکه‌باشد جز محبوب خویش دیگری را نمی‌بیند و معلومی جز او ندارد.

گفتگو راجع به محبت

از سمنون محب (مجذوب) حکایت شده هر گاه در شونیزیه راجع به محبت سخن می گفت قندیلهای شونیزیه از جذبهٔ سخنان وی بی‌اختیار شده و براست و چپ به حرکت درمی آمدند.

از وی خواستند تا در بارهٔ محبت سخنی بگوید درپاسخ گفت یقین ندارم در روی زمین کسی باشد که شایستگی داشته باشد تا راجع به محبت سخنی بگوید. در همانحال پرندهٔ در برابر او به زمین نشست، سمنون گفت هر گاه شایسته‌ای برای شنیدن حقایق محبت‌وجود داشته باشد همین‌پرنده است. سپس سمنون با آن‌پرنده در باره‌ی محبت سخن می گفت و آن پرنده نوك به زمین می‌زد تا خون از منقارش فرو ریخته و مرد.

ظهور نعمتها

آنگاه که آیات الهی در عالم شهادت و غیب به ظهور برسد ایمان و ایقان و عرفان از برکات آن ظاهر می گردد و بوسیلهٔ عرفان است که نعمتهای ظاهری وباطنی به ظهور می آید وموجبات محبت را ایجاد می‌نماید و محبت است که وسائل فنا را بوجود می‌آورد بلکه عرفان، حقیقت محبت و نتیجهٔ حاصله از آن است.

اقسام فنا

فنا بردو بخش است:

۱ـ فنای از صفات در صفات حق به این معنی که سالك از صفات عاری شده و فانی در صفات حقتعالی بشود و اینگونه فنا را فنای در فردانیت گویند.

۲ـ فنای از صفات در ذات حق تعالی است که سالك ازصفات حقتعالی هم چشم پوشی نموده و فانی در ذات او شده و این فنا را فنای در وحدانیت گفته‌اند.

و هر گاه ذات اقدس الهی تجلی نماید تجلی هیبت نماید و سالك مندك شده و کوبیده گردد و به مرگ نزدیك شود و صدای احد احد به گوشش می‌رسد و هر گاه فانی در ذات شود باقی وزنده به او خواهد بود.

ذوق ربوبیت

گاهی اتفاق می‌افتد که سالك از خود غایب می گردد و حق تعالی او را بسوی خود بالا می‌برد و سالك ذوق ربوبیت را در خود احساس می‌نماید و این ذوق در کمتر از چشم زدنی برای او ایجاد می گردد واین چنین ذوقی که در باطن اوایجاد شده از ارزنده‌ترین مقامات و از مهمترین کراماتی است که خدای عزاسمه بوی عنایت فرموده وکام او را از این چاشنی چشانیده و در این موقعیت سالك سائر همواره با حق سبحانه در عتاب و جدال است و می گوید چه چیزی ایجاب کرده تا تورب باشی ومن مربوب وچه باعث شده تا تو خالق باشی و من مخلوق و چه چیزی موجب شده تا تو قدیم باشی ومن حادث در این حال خدای منان ذوق ربوبیت را به او می‌چشاند ودر نتیجه‌ی آن از اینگونه تحیر و عتاب آسوده می گردد.

از طرف دیگر عارف متوقف است و تحیری در آن وجود ندارد و متحیرسائر است بلکه عارف مطلق خداست و جزاومتعارف و متظاهر به عرفان است و سالك به هیچ مقامی نائل نمی‌آید مگر اینکه پس از آن مقامی عالیتر و ارزنده‌تر است زیرا ذوق قدم و ربوبیت هرچند ارزنده و با اهمیت است ولیکن دوام آن ارزنده‌تر از آن‌است وچنانچه می‌دانیم این پیش آمدمحدود نبوده بلکه‌میدان پهناوری است که حدود آن قابل درك برای همگان نبوده بلکه برای کسی قابل درك است که در راه حق تعالی به هلاکت رسیده و

رجوع به او بنماید و هلاك هم به آسانی میسر نمی‌شود مگر پس‌از آنکه هول وهراس عظیمی را که بذل روح است برخود هموار کند چنانچه همین معنی برای حسین بن منصور حلاج در هنگامی که دم از انا الحق زد اتفاق افتاد و هلاك و فنا هر دو عبارت اخرای یکدیگرند و حسین منصور در رازونیازخود اظهار می‌داشت ناسوت من در لاهوت تو مستهلك شده اینك بحقی که ناسوت من برلاهوت تو دارد ازکسی که تصمیم دارد تا مرا از پای درآورد درگذر و او را بیامرز.

استهلاك اثر بارز محبت است و نخستین پایه محبت آن است که حبیب محبوب خود را برای خویش برگزیند و پس از آن‌خود را فدای او بسازد و بدنبال آن از دوئیت خاطر کند و فنای در وحدانیت را برای خود ایجاد نماید و این لطیفه را در هنگامی که حالت مستمره و دائمی در مخلوقها احساس کرده می‌شود چشیده‌ایم لیکن این میدان محدود بود و قابل برای درك است و به حدودآن دست پیدا میتوان کرد ازطرف دیگرمیدان فردانیت چنانچه گفتیم قابل درك برای همگان نبوده و به آسانی به حقیقت آن دست پیدا نمی‌شود و هرمتاعی را به ثمن و بهاییکه در خور آن است می‌توان ابتیاع کرد.

عشق چیست؟

از جنید بغدادی پرسیدند عشق چیست؟ گفت از حقیقت آن اطلاعی ندارم آری مرد نابینائی را دیدم که فریفته پسربچه‌ای شده و آن پسرك از فرمان او سرپیچی می کرد پس آن کور خطاب بوی گفت ای دوست من که دل در گرو نهاده‌ام از من چه می‌خواهی؟ پسرك گفت روح تو را درآندم که وی چنان پیشنهادی کرد روح آن نابینا از بدنش مفارقت کرد و در راه معشوق از جان گذشت.

آتش سوزان

عشق، آتشی است که دل وجگر و دیگر از اعضای درونی را می‌سوزاند و عقل را متحیر می‌سازد و دیده را نابینا می گرداند و گوش را از شنوائی می‌اندازد و تحمل بار سنگین هول و هراس را آسان می‌سازد و گلو را آنچنان در منگنهٔ فشار قرار می‌دهد که چیزی جز نفس از آن بیرون نمی‌آید و همین آتش است که ایجاب می‌کند تا عاشق همگی همت خود را متوجه معشوق بسازد و از غیرتی که سراپای او را فرا گرفته نسبت به محبوبش بدگمان شده وهرچه بیشترهم برغیرتش افزوده گردد و دست ازهر گونه‌رویه‌ای بردارد و سرگردانی وفریفتگی اودوام پیدا کند ورنج مرگ براو آسان گردد و از همه چیز جز دوست خاطر کند.

باری آتش سوزان عشق را وصول به محبوب خاموش می کند

و عتاب و ضرب وشتم از شعله آن می‌کاهد و آرزوی محب آن‌است که پس از او محبوبش باقی نماند تا دست دیگران بدامن او نرسد.

و گاهی عشق وفریفتگی درمخلوق بجائی می‌رسد که اوستار می گوید انت ربی و لارب لی سواك تو پروردگـار منی و جز تو پروردگار دیگری ندارم وشکی نیست این کلمه از نظرعاشق کفر است لیکن این کلمه در حال عادی به زبان وی نیامده و در حال بیچارگی بوده که دم از آن زده و کسب اختیاری در آن مداخله نداشته است و این کلمه را عاشق به زبان وی جـاری می‌سازد و سوزندگی این آتش از ناحیه‌ی حبیب است و عاشق به زبان حال می گوید تویی که مرا در دین و دنیا به هلاکت رسانیدی و تو کفر و ایمان و آرزو و آخـرین مرحله رغبت من می‌باشی و تو منی (حسین حلاج).

عجبت منك و منی افنیتنی بك عنی
اذیتنی منك حتی ظننت انـك انی

از تو و خودم در شگفتم زیرا تو مرا در خود فنا کردی و از خویشم در ربودی آری مرا به خودت آنقدر نزدیك ساختی که پنداشتم من توام.

فنای عاشق

گاهی عاشق در عشق فنا می‌شود و در این هنگام تفاوتی‌میان

عاشق و عشق باقی نمی‌ماند بلکه عاشق همان عشق است پس از این عشق در معشوق فنا می‌شود.

کنیزك معشوق

در دهکده واقع در ساحل دریای نیل مصر دل به کنیزکی بستم و بند الفت از همه چیز گسستم چند روزی را به هوای او از خوردن و آشامیدن دست کشیدم کم کم آتش عشق وی در درون من زبانه می کشید چنانچه هر گاه نفس می کشیدم آتش از دهان من بیرون می آمد و هر بار که من نفس کشیدم آسمانیها در برابر هر نفسم آتشی از درون خویش شعله‌ور می‌ساختند و این معنی ایجاب می کرد که آتش دهان من و آتش دهان آنها با یکدیگر برابری می کردند چنانچه میانه من و آسمان حایل می گردید و واین پیش آمد همچنان ادامه داشت تا نمی‌دانستم چه کسی در آنجا است و این دو آتش از کجا بهم پیوسته‌اند در آن حال دانستم‌شاهد من در آسمان است.

بدایات عشق

نهایات محبت بدایات عشق است به همین جهت است که هر گاه محبت‌بسر حد کمال برسدحالات‌مختلف عشق بوجود می آید اکنون باید گفت محبت ویژه دل و عشق مخصوص به روح است و

سر که یکی از لطائف است به گردآوری احباب می‌پردازد و همت اثر همان جمعیت و نشانه آن اجتماع است.

گاهی در مقام سئوال به زبان می‌آید که نهایت در عشق در چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود نهایت درباز گشت به بدایت آن‌است یعنی آغاز و انجامش یکی است و آغاز آن درخواست جنس‌ازجنس است که کند همجنس با همجنس پرواز و آنهم منحصر به نورولطف است که به‌نورش جهان عشق‌منور گشته و بر اثر لطفش دل عشاق را متوجه به معشوقان نموده و آنها را مهربان با عاشقان قرار می‌دهد و همجنسی مستلزم آن است که تمنا و آرزو توأم با شهوت و اراده با فؤاد و محبت با قلب و عشق با روح و وصل همگام با سر بوده باشد وتصرف هم هم‌آوای با همت و صفا در صفت و فنا در ذات وبقا بذات محسوس گردد و نور و لطف از آغاز تا انجام را منور ساخته و لطف عامش همه را فراگرفته باشد و اول وآخری درآن احساس نشود بلکه در همه احوال باقی به او و طالب او بوده باشد.

فصل

در این فصل سخن از تفاوت میان حال و مقام و وقت است.

حال چیست

در پاسخ این سئوال خواهیم گفت حال برای سالك بمثابهٔ زاد و توشه و آشامیدنی ومرکب راه است و سالك از برکت وجود آنها نیروئی بدست می‌آورد و در منازل راه معنوی از آنها استمداد می‌کند تا به مطلوب کلی خود نائل آید و چنانچه می‌دانیم پیش از آنکه مسافر عازم سفر شود براوست که زاد و توشه‌ی آن سفر را فراهم آورد و توانائی آن سفر را داشته باشد برای آنکه سفر بدون استطاعت مالی و جانی حرام است و در این سفر که سفر معنوی است استطاعت در آن از سفر نظر ارباب معرفت یا به حال و یا بمال و استطاعت حالی همانا نیرومندی روح یا قلب یا نفس یا شهوت است

واستطاعت مالی منحصر به تقویت‌نفس وشهوت‌است بنابراین‌استطاعت حالی قویتر از استطاعت مالی است چه آنکه حال قوتی است از باقی در باقی بسوی باقی ومال نیروئی است از فانی در فانی به‌جانب فانی و مراد از باقی حق متعال است که در واقع همانند منزلگاه و اطاقی انتظاری است که پادشاهی برای واردان و زیارت کنندگان خویش تهیه دیده است و مراد از (درباقی) قلب و روح است به‌این معنی نیروئی که از جانب حقتعالی به ظهور می‌آید در منزلگاه حضرت او که قلب و روح وارد می‌گردد.

در ذیل بیان مزبور به این سئوال می‌رسیم مگر نفس وشهوت هم بقا و پایداری دارند که آندو را در عرض یکدیگر و در نظام واحد قرارداده‌ای در پاسخ می‌گوئیم هرگاه نفس قدم در این راه بگذارد و مقصدش وصول به پیشگاه حضرت ربوبی منحصر بداند تزکیه‌ای نصیبش شده و چون از مقام تزکیه برخوردار گردد به مقام لوامگی مفتخر می‌گردد وآنگاه که از مرتبه لوامگی‌مستفید گردد بیاد او اشتغال ورزد و بحکم الا بذکر الله تطمئن القلوب حال اطمینانی در آن پیدا شود و به هیئت قلب متجلی گردد.

شهوت نیز همانند نفس حالات مختلفی به خود می‌گیرد به این معنی هرگاه شهوت از مقام فنا به بقا تنزل پیدا کند در وجهه قلبی بصورت شوق مجسم می‌گردد و فریاد می‌زند و اظهار تمایل و رغبت می‌نماید تا بحدیکه از سراچه قلب فریاد آن همانند شهیه

اسب بگوش می‌رسد وهمین هم سر تسلیم بودن شیطان و الهام‌تقوای نفس است و اینکه گفتیم استطاعت مالی عبارت از تنزل از فانی در فانی و از آن منتهی به فانی می‌شود مرادمان فنای مال درفانی است که فنای نیروی نفسانی و شهوانی باشد که هر دوی آنها فانیند زیرا نفس وشهوت‌هر گاه ازراه راست منحرف گردند ومنهج‌مستقیم را از دست بدهند در بیابانهای هیبت سر گردان و متحیر شوند با توجه بدین معنی این سئوال پیش می‌آید که مگر هیبت در طریق قلب روح نیست یعنی از این ناحیه سرچشمه نمی گیرد در پاسخ می گوئیم آری سرچشمه هیبت از قلب در روح است و روح و قلب هم دو حقیقتی هستند که به آهنگ حق قیام می‌نمایند و فرمان او را بجای می‌آورند و از دستور اوسرپیچی نمی کنند و با تمام نیرو در طلب اومی کوشند و هر گاه گردباد هیبت به وزش درآید وآنها را در تیر گی خویش درآورد نورهای جمال و بخشایش و عنایات حق دامنگیر آنها می‌شود و قلب و روح از درخشش آنها کمال استفاده را کرده و از برکت لطف او هیچگونه خوف و ترسی از گردباد هیبت در خود احساس نمی کنند.

پس‌هر گاه هوا و شهوت از مصاحبت قلب و روح برخوردار گردند و پیش‌دستیهای هیبت آنها را به‌خود متوجه سازد ناراحتی دروجودآنها احساس نمی‌شود بلکه ازحقیقت توبه وانابه‌برخوردار گردیده وحلقه‌ی استفاده‌را از بواعث هوا وشهوت بدست‌می گیرند

و خود را در پوشش دامنهای قلب و روح قرار می‌دهند و از طرف دیگر در قلب و روح سالك حقیقت تسلیم و تفویض و رضا هویدا می‌شود و باب توکل را که عبارت ازتیری از حول و قوهٔ غیر حق باشد به‌روی خود می گشاید وبه‌یقین می‌داند براثر خوشگمانی که به‌انقلاب قلوب و ارواح دارد می‌تواند از حقایق این صفات کاملا برخوردار شود دراین موقعیت است که نورجمال ورحمت دامنگیر آنها شده باآن مأنوس می‌شوند پس‌قلب وروح به‌حضرت رب‌العزة باقی می‌مانند وهوا وشهوت دست به‌دامن روح وقلب می‌شوند و در نتیجه همگی آنها از کلیه انحرافات رهائی می‌یابند واین عدهٔرهائی یابندگان آنهایند که هرگاه کسی باایشان‌همنشین شود بیچارگی دست به‌دامن اونشود و سرجمله‌الرفیق فی‌الطریق که ملازمت‌رفیق در پیمودن طریق شرط‌اهم عندالفریق است نمایان می گردد

مقام چیست

شکی نیست که سائرالی‌الله درسفر خود گرفتار رنج و تعب راه می‌شود اکنون مقام منزلگاه وآسایشگاه سائر است که رنج‌راه را ازاو می کاهد بنابراین حال به‌مثابهٔ اسباب سفر ومقام بمنزله‌ی دوبال است ازبرای پرنده ومقام بمنزله‌ی لانه‌آن است.

وسالك در مسیر خود ناچار است دوقوه مختلف را در حالت واحد دارا باشد واین دوقوه از معنای واحدی سرچشمه می گیردو

ودراین خصوص تفاوتی میان سالك مبتدی ومتوسط ومنتهی نمی باشد بلکه باید گفت سالك مبتدی همانند طفل طریق ومتوسط آن بمثابه‌ی مرد میان سال طریق و منتهی بمنزله پیر طریق است و آن دو قوه مختلف که در حالت واحده به‌ظهور می‌رسد بایستی مانند دو کفه ترازو متساوی با یکدیگر بوده باشند و در صورتیکه این حقیقت آشکارا شود مقصود ازمیزان قیامت متجلی گردد و معنای حدیث صراط واقع میان بهشت و دوزخ که نازکتر ازمو وتیزتر ازشمشیر است واضح گردد.

گفتیم حال بمنزله دوبالی است که پرنده بوسیله آنها پرواز می کند وسالك الی‌الله بایستی از آندوبال برخوردار باشد اکنون می گوئیم بال منتهی مانند بال میان سال و بال میان سال مانند بال کودك که مبتدیست نمی‌باشد و هریك از آنها با بال ویژه خود در راه سلوك به‌پرواز درمی‌آید واین‌معنی رامی‌توان ازپرش پرندگان مردارخوار و کرکسان امتیاز داد.

بدنبال آن‌می گوئیم دوبال کودك راه‌خوف ورجاست ودوبال میانشان راه قبض وبسط ودوبال‌شیخ طریق‌انس وهیبت است وبراثر همین دوبال است که به‌دوبال معرفت و محبت دست پیدا می کند و فنا وبقا و وصل و فصل‌و صحو و سکرو محو واثبات برای اوحاصل می‌شود.

وسالك طریق در صورتی می‌تواند با آندوبال به‌پرش درآید

که هردو بال او از نظر ذات و حرکت برابر باشند و هرگاه در ذات و یا در صفتی متفاوت باشند به‌همان نسبت هم سیار و طیار متفاوت خواهند بود زیرا شئی ثقیل متمایل به‌مرکز اسفل و شئی خفیف متوجه به‌مرکز اعلی می‌باشد و هرگاه یکی از آندو نیرومندتر از دیگری باشد آنکه نیرومندتر است بر دیگری پیشی گرفته و ضعیف‌تر را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد در نتیجه سالك از حرکت بازمیماند و متوقف می‌شود و اگر حرکت یکی از آندو زیادتر از دیگری بوده باشد اختلاف مزبور ایجاب می‌کند تا سالك از راه‌راست متمایل به‌راه خلاف بشود همان راه راستی که نازکتر از مواست زیرا اگر مانند مو بوده باشد امکان فراخی و گشایشی در انحراف بوجود می‌آید.

همانطور که در بالها تساوی طرفین شرط بود در خوف و رجا هم باید تفاوتی محسوس نباشد زیرا کسی که صفت خوفش بر رجایش برتری پیدا کند در زمهریر و سردخانه اندیشه‌های مختلف گرفتار خواهد شد و کسی که امیدش بر خوفش برتری پیدا کند از راه‌راست لغزش یافته و به‌دوزخ غرور پابند خواهد شد.

وصفت حقتعالی که عدل است و به‌هر کس هرچه لایق بوده داد، آن‌است که با مخالفان به‌شدت رفتار می‌کند و با مؤمنان با کمال آرزومندی که بوی‌دارند برگذار می‌فرماید بنابراین عقاب او تعالی ایجاب می‌کند که سالك بال خوفش را بسوی او به‌پرش در آورد و فضل و بخشش او وسیله می‌شود تا با پر آرزومندی به‌جانب او پرواز نماید.

دوبال کودك راه

گفتیم کودك راه هم مانند دیگران از دوبال سلوك استفاده می کند واین دوبال درپروازیکه کودك راه بوسیله‌ی آنها می‌نماید بحال خود باقی می‌ماند و تا حالت استقامت برای او بوجود نیاید تغییر و تبدیلی در آن ایجاد نمی‌شود چه آنکه استقامت است که وسیله‌ی گذشتن ازراه را فراهم می آورد وهر گاه براثر نافرمانی لغزشی برای‌او بوقوع پیوندد که به‌خوفش بیفزاید ویا براثرعبادتی که‌انجام می‌دهد حالت غرور در او ایجاد شود که با توجه به‌آن عبادت ازراه دورافتد چشم‌طمعی به‌عبور ازصراط نداشته باشد .

آری آنچه گفته شد رویه‌ی کودکان است که مدتی را در سردخانه خوف ومدتی‌را دردوزخ رجابر قرار میماند و گاهی‌هم‌در هردوحال مدتی رابه‌حالت استقامت بسرمی‌برند واین اختلاف که تغییر واستقامت باشد نتیجه‌ی نقص وناتوانی آنها است وآنهم‌مقام تلوین است که درحال خوف ورجا بوجود می آید و هر کسی که صاحب هرمقام‌ودارای هرحالی که بوده باشدچاره‌ای نداردازآنکه درآغاز کارملون‌باشد ودرنهایت آن‌مستقیم ومتمکن گرددبه‌عبارت دیگرتلوین مربوط‌به‌آغاز کار تمکین ویژه‌ی انجام‌آنست‌بنابراین هر گاه انسان‌سالك ازاستقامت وتمکن برخوردار گردد می‌تواندازصراط قیامت عبور نماید.

بال میانسال

هر گـاه در خوف ورجا ، استقامتی بوجود آید انسان سالك به‌اولین حدود میانسالگی که قبض وبسط است نائل آمده وشرائط و مطالب مربوط به‌آن به‌همان نحویست که راجع به‌خوف‌ورجاارائه نمودیم وبایدبگویم قبض‌وبسط همانند دوبال انسان میانسال‌ومیزان اعمال اوست و حـد فـاصل آندو ، صراط است و اعراض از آن و همچنین انحراف به راست و چپ و روگردان شدن از خط مستقیم زمهریر (سردخانه) و دوزخ از جهت اوست وبدیهی است که قبض وبسط یك‌درجه‌بالاتر ازخوف‌ورجا است وعلت‌برتری آنهابرخوف ورجا ازآن جهت است که پـایه خوف‌ورجا وموجب پیدایش آنها علم است و پایه‌ی اساسی قبض و بسط ، تصرفی است که از نـاحیه حضرت قدیم دراو می‌شود وشکی نیست که قدرت برتر ازعلم است گذشته ازاینکه علم‌مرتبه‌ی پائین‌تر ازقدرت‌را دارد در معرض‌آفت هم قرار می‌گیرد از قبیل فراموشی و یـا اشتغال ورزیدن به‌ذکر مخالف و یاتوجه به‌ضداو بااینکه اشتغال کذائی هم به‌خودی خود وجود پیدا نمی‌کند بلکه اراده قادر مختارهم دروجود اومدخلیت به‌تمام معنی دارد درعین‌حال آفت ازبرای علم‌به‌شمار می‌آید امـا قبض‌وبسط که برپایه قدرت‌قدیمه مستقر است دست هیچگونه‌آفتی به‌دامن اونمی‌رسدومعارض ومعانی‌ازآن جلوگیری بعمل‌نمی‌آورد

وسالك‌هم در ایجاد آن اختیار ندارد بلکه اختیار واحد قهار است که‌حالت قبض‌وبسط را درسالك بوجود می‌آورد ودیگر آنکه‌قبض وبسط ذوقی است که دردلها و کالبدها بوجود می‌آید و کامشان از چاشنی آن شیرین است وخوف‌ورجاء منحصر به‌دلهاست و کالبدها واجساد ازآن بهره‌ور نمی‌باشند.

تسویه قبض وبسط

پس‌از اشاراتی که به‌اهمیت قبض‌وبسط وتفاوت آنها با خوف ورجا شد به‌این سئوال می‌رسیم همانطور که خوف ورجا در حالت واحده ایجاد می‌شد و تسویه و استقامت در آنها محسوس بود آیا قبض و بسط هم در حالت واحده تحقق پیدا می‌کند و حال آنکه قبض و بسط دوگونه ضدی هستند که شایسته اجتماع با یکدیگر نمی‌باشند؟

در پاسخ این سئوال می‌گوئیم در آغازی که انسان وارد در میدان سلوك می‌شود دل او که متوجه بسیر الی‌الله است دو گونه حالت در خود احساس می‌نماید چنانچه گاهی منقبض است وآثار انقباض در او نمودار می‌گردد وهنگامی منبسط است و نمونه‌های انبساط‌در او هویدامی‌شود و اینگونه انقباض وانبساط درمقام‌تلوین و درموقعی بود که‌وارد میدان قبض‌وبسط شده وسالکی که‌درمقام استقامت قرار گرفته وازجاده‌ی تلوین عبور نموده است‌دریك‌حال

انقباض وانبساط از او به‌ظهور می‌رسد چنانچه انسان بی‌خبریکه‌از چگونگی احوال اوبی‌اطلاع است او را منقبض احساس می کند و می‌پندارد که از انبساط بهره‌ای ندارد ازسوی دیگر هر گاه کسی که اهلیت مراتب عرفان وسلوك‌را دارد ازلوح پیشانی او می‌خواند که طوماری از قبض در جبین او ظاهر گردیده و گوهری ازبسط در او نهفته شده و این درج گهر از آنجا در وجنات او هویدا می گردد که‌وی بدانچه بایدبرسد رسیده‌وچاشنی را که بایدبچشد چشیده است.

و راز این حقیقت آن است که بندگان ویژه حقتعالی‌هر گاه از خزائن‌الهی‌ودفینهای نامتناهی‌حضرت‌اواطلاع پیدا کنندومتوجه باشند که خزینهای اوهیچگاه پایان‌نمی‌پذیرد وهمواره‌برقراراست از آنچه بدیشان ارزانی شده کمال فرحناکی رادارند و بدانچه در اختیارشان درآمده قناعت نمی‌نمایند وبرای بهره‌بری ازآن کمال وقار وآرامش را ازخود به‌ظهور می‌رسانند واز حقایقی که‌استفاده کرده‌اند پرده برنمی‌دارند وبیم آن دارند هر گاه پرده ازاین راز برگیرند اغیار متوجه شده و راز سر در اختیار بیگانگان درآید این است که صفات جبروت و کبریائی برآنها مسلط شده و صفات رحمت وجمال را پوشیده می‌دارند بنابراین چنان افرادی با چنان نظریه‌ایکه دارند به‌دیدگان مردم دیگر افرادی منقبض آمده که گویا از شدت وقار وتوجه کامل ردر ضمن آن یادآوری نموده از

خودداری کردن از هرچیزی که به‌نفع اغیار باشد در زنجیرهائی از انقباض گرفتار شده‌اند وحال آنکه دلها وارواح ایشان در کمال انبساط است‌واثری‌ازانقباض در آنها دیده نمی‌شود وشدت‌انبساطشان همانند بردیمانی است که درمسیر باد کاملا از یکدیگر بازمی‌شود وچروکی درآن‌بنظر نمی‌آید ویاچون پنبه‌ی که براثر وزش‌باداز یکدیگر جدا می گردد.

پاسخ و پرسش

هر گاه سئوال شود چرا بندگان ویژه خدا به لباس هیبت و جبروت آراسته می‌شوند وآثارانقباض را ازخود به ظهورمی‌رسانند و صفات جمال و فضل و رحمت را در خود پوشیده می‌دارند؟ می‌گویند برای اینکه صفات جمال و فضیلت و رحمت بمثابه‌ی زنان آزاد و مخدرات فریبا و باکرشمهٔ هستند که باید در پس پرده‌ی حجاب درآیند و خود را از اغیار بپوشانند تا مبادا دیدهٔ مخالفان‌بر آنها بیفتد و آنها راگرفتار فتنه و فساد قرار بدهند.

صفات هیبت و جمال

اگر بگویند مگرصفات هیبت و جبروت، مطلوب نمی‌باشند در پاسخ می گوئیم شکی نیست که صفات هیبت و جبروت

مطلوب اند چیزی که هست آنها که در لباس اغیار درآمده تنها صورت آنها را مشاهده می کنند و از معانی و لطائف درونی آنها بی‌خبرند و پیداست که صور صفات یاد شده همانند اژدها و شیر و کژدم و مار بیمناك و ترس‌آور است و آنها که اغیارند از چنان صورتهائی دوری می گزینند وبه همین مناسبت است که چشم طمع بدانها ندارند به خلاف صفات جمالیه که موجب وحشت و دهشت برای آنها نمی‌باشند بنابراین نسبت صفات جمالیه (لطف) به‌صفات جلالیه (قهر) از نظر صورت بمثابه زنان نسبت بمردانند و از جهت معنی برخلاف آنانند.

بیانی از جنید

سید طائفه ارباب ایقان جنید بغدادی قدس سره اظهار داشته هرگاه شهریاران از حالتی که ما در آن قرار گرفته‌ایم خبردار می‌شدند شمشیرها از نیام کشیده و علیه آنحالت با ما به مبارزه برمی‌خاستند.

گویند در یکی از اوقات در سماع بعضی از برادران طریقت شرکت کرد وقت خوشی برای آنان دست داد و به رقص وپا کوبی برخاستند وجنید همچنان نشسته وحرکتی ازخود به ظهور نرسانید حاضران چنان پنداشتند که وی رقص و سماع را حرام می‌داندپس ازآنکه سماع به پایان رسید ازوی پرسیدند چرا درسماع‌وپا کوبی

با ماشرکت نکردی؟ وی آیه۸۸ سوره نمل را تلاوت کرده و گفت و تری الجبال تحسبها جامدة تا به آخر کنایه از آنکه اگرچه در آنحال چون کوهی استوار بودم لیکن چون ابری در آسمان سماع از این سوی حرکت می کردم.

نیروی شیخ

آری سالکی که در حال سماع به رقص وپا کوبی می‌پردازد به اندازه‌ای مجذوب شده که حالت بسط بر او استیلا یافته و او را در اختیار خود قرار می‌دهد لیکن شیخ طریق بر اثر نیروی باطنی مملوك چیزی از انواع بسط واقع نمی‌شود بلکه او با تمام قدرت متوجه به احوال سالکان بوده و آنها را در تحت سیطره ولایتی خویش درمی‌آورد.

در گزارش احوال ابوالحسین نوری آمده در یکی از اوقات درمجلس سماع حضورپیدا کردسالکان‌به سماع وپا کوبی برخاستند و او همانند جمادی بدون حرکت در محل خویش قرار گرفته بود حاضران پنداشتند رقص و پا کوبی آنان در وی اثری نکرده‌طولی نکشید مشاهده کردند رگهای جبین او آماس کرده خون از آنها فواره می‌زد و چون پرنده‌ای به اطراف می‌پاشید.

آری این خون و فواره زدن آن از آن جهت بود که حالت باطنی سماع او به نهایت رسیده بود بدیهی است حالت بمثابه روح

و خون بمنزله عرش روح است و هر گاه حالت سالك به مقام روح و خون به عرش آن قرار بگیرد رگها گشاده گردد و از خون ممتلی شود و از آنجا که حالت وی مجالی به خود نه بیند رگها گسیخته شده خون فواره می‌زند.

اهمیت انس و هیبت

هر گاه قبض به نهایت درجه خود برسد اثر آن در صورتها و خیال هویدا می گردد و ظهور آن بواسطه‌ی نیرو و تیرگی وسختی کثافت است و از آنجا که قبض سنخیتی با آنها دارد با آنها همراه شده و اجتماع می کند به خلاف معانی وانوار و قلوب و ارواح که براثر لطافت بی‌نهایتی که دارند گرفتار هیچگونه قید و بندی‌نشده و جز هیبت کبریائی چیز دیگری آنها رادر قید خود قرار نمی‌دهد و به همین مناسبت است که با انس علاقه پیدا کرده و بحسب همان لطافت ویژهٔ که دارند پابند آن می‌شوند و با همین دو بال قبض و بسط است که سالك تازه سال در میدان شیخ کهنسال درمی آید و بدنبال آن، قبض و بسطش متبدل به انس و هیبت می‌شود و بر قبض و بسط او استیلا پیدا می کند.

و تفوق آنها بر قبض وبسط ازجهت کثرت نمونه‌های وجدان و ذوق و زیادی مشاهدات است و حال آنکه اینگونه نموذجها و شواهد در مقام قبض و بسط اندك بوده است بلکه مشاهدات آنها

منحصر به وجدان و ذوق است و از این نقطه نظر است که جلالت انس وهیبت به درجات بیشتروبرتر از موقعیت قبض وبسط می‌باشد.

وشیخ طریق نیزبا دوبال‌انس وهیبتی که دارد گاهی ازصراط مستقیم واز استقامت دورمی‌شود وهمین‌هم تلوین وتکوین اوست و تلوین او بصورتهای زیر متصور است چنانچه تلوین او گاهی براثر تجلی صفات جمال است که عبارت از فضل و رحمت و لطف و کرم باشد ودراین حال مستغرق درانس است وگاهی تلوین او بواسطه‌ی صفات جلال است که عبارت از قدرت وعظمت و کبریائی و عزت و سطوت وشدت وبیم است که دراینحال مستغرق درهیبت بودو گاهی تلوین او از امتزاج واختلاط صفات است و در این حال است که با صفت انس وهیبت به‌مشاهده می‌پردازد و صفات یاد شده چنان نیست که همواره امتزاج واختلاط پیدا کند بلکه امتزاج آنها در هنگامی صورت می گیرد که حضرت ذات‌تجلی نماید وآنگاه که ذات متجلی‌شدهمه صفات هویدا می گردد زیرا ذات است که اصل صفات بوده ومجمع صفات می‌باشد.

عارف به‌یقین رسیده

بدیهی است سالکی که به‌مقام خوف رسیده باشد و در ضمن آن حالت‌رجا وامید هم داشته‌باشد اورا مسلمان می گویندوهر گاه در حالت قبض‌وبسط درآید او را مؤمن به‌یقین رسیده می‌خوانند

وهر گاه از نعمت انس وهیبت برخوردار گردیده باشد او را عارف به‌یقین رسیده می‌دانند و این چنین عارف متقن که برپایه یقین استوار شده‌باشد وبه‌حقیقت نایل گردیده باشد به‌مجردیکه حضرت ذات برای اوتجلی نماید به‌اندازه‌ای عشق وحب بذات سراپای اورا فرا می گیرد که حاضر است بخاطر آن ازدل وروح که محبوبترین چیزها درنزد اومی‌باشد دست بردارد واین فدا کاری رااز آن‌نقطه نظر انجام می‌دهد که چاشنی جلالت شأن و عظمت آن دافع‌البلا والمحن را به‌خوبی چشیده است.

بنابراین محبتی که سالك نسبت به‌حضرت ذات دارد همانا انسی است که ازوی سهم‌برده ومؤاخذه‌ایکه محبوب ازوی‌می‌نماید هیبتی است که در او ایجاد می‌شود و همین هیبت و انس است که سالك را از دوبال‌محبت و معرفت ودوبال‌فنا وبقا بهره‌ور می‌نماید و به‌جانب محبوب درپرواز درمی‌آید.

علت وجودی صفات

گفتیم انس وهیبت دوبالی است که شیخ بوسیله‌ی آنها در پرواز در می‌آید اکنون می گوئیم علت آنکه گفتیم انس وهیبت بمثابه‌ی دوبالی ازبرای شیخ‌است برای آن است که آنها دومیوه‌ی بسیار شیرین وارزندهٔ بوستان سرسبز وخرم تجلی‌ذاتند وشیخ است که با آندوبال انس و هیبت به‌پرواز درمی‌آید و به‌حضرت ذات

واصل می گردد و به‌مقصد اقصی که آخرین نقطه‌ی آرزوی او بود دست می‌یابد.

از طرف دیگر قبض‌وبسط دومیوه باغ صفات‌اند و آنکه‌بدین دوصفت نایل آید بمنزله مرد میان سال است و میانسالی او از نقطه نظر آن‌است که وی به‌حقایق صفاتی نایل آمده‌است وصاحب خوف ورجا که بیم‌وامید باوی‌همراه است‌بمنزله طفل و کودك است واین دوصفت ثمره‌ی علم‌است که آرامش نداشته بلکه آفاتی که پیش‌از این بدانها اشاره کردیم آنرا هدف خود قرار می‌دهند.

بنابراین سبب تمامیت خوف، دوام علم وعلت تمامیت قبض و بسط صبروفکر دائمی‌وجهت تمامیت انس‌وهیبت دوام رضا وتفویض است که‌همواره‌از خداراضی‌بوده وپیوسته گره کار خود رابه‌اراده‌ی او می گشاید.

وگاهی‌رضا وتفویض که ثمره انس‌وهیبت است منقلب‌می‌شود بعلت اینکه هر گاه سالك طریق نعمتها وگرفتاریهائی که حضرت حق‌تعالی عزاسمه ایجادمی کند ودربرابر همه‌آنها سلب اختیار از وی‌می‌نماید نگران‌شودازدر کرنش‌وتملق‌درآمده وحالت‌خرسندی از خویش ابراز می‌دارد وتن به‌قضای الهی می‌دهد و جبین شکرانه نعمت به‌خاك می‌ساید وخود را بجامه شکیبائی می آراید وسرانجام خویش را در برابر پیش‌آمدها وبلیات به‌حضرت او تفویض می کند و به‌زبان بندگی معروض می‌دارد انت ربی وقادری‌ان شئت احینی

وان شئت امتنی تو پروردگار منی وتوئی که مرا درحیطه توانائی خویش قرار می‌دهی اگر بخواهی زنده می‌داری و اگر بخواهی می‌میرانی.

معرفت وسبقت

پیش از این گفته‌شد شیخ راه و رهبر آگاه با دوبال انس و هیبت در آسمان وصول به‌پرواز درمی‌آید وپس‌از طی‌تکاملی به‌دو-بال معرفت ومحبت نایل می‌آید اکنون می گوئیم این دوبال هم همواره ثابت وبیك حال نبوده بلکه درپرش ووصول بحق‌بال معرفت بر بال محبت پیشی می گیرد ودر عین حال ملازم یکدیگر بوده و همانند ظل وذی ظل سایه و صاحب سایه در زیاده و نقصان مشارك یکدیگرند وبه‌همین نسبت‌فناوبقاهم‌ثبوتی نداشته‌بلکه‌یکی‌بر دیگری برتری دارد وحفظ ملازمت رامی‌نماید چنانچه هر گاه ازیکی‌فانی شد به دیگری باقی‌می‌ماندوهر گاه وصل‌به‌یکی ازجهت اودست‌داد فصل ازدیگری برای اورخ‌می‌دهد وهر گاه انفصال‌از دیگری‌برای او بوقوع پیوست اتصال بـه‌دیگری برای او به‌حصول می‌پیوندد و هر گاه‌صحواز غیر برای اوحاصل شدازشراب شهودمست خواهدشد وهر گاه حقتعالی اورا محو درخویش قراردهد باقی به‌خود خواهد داشت واینگونه محوواثبات وسکروصحو ازجمله مقاماتی است که پیش‌از فناوبقا برای‌سالك رخ‌می‌دهد.

درجات عرفان

پیش‌از این اشاره شد که برای هریك از حالات دوبال است که سالك طریق همانند پرنده‌ی تیزپری با آنها در آسمان سلوك به‌پرواز درمی‌آید اینك این‌سئوال پیش‌می‌آید که‌آیا شوق‌هم‌مانند حالات و مقامات دیگر دارای بال است و آیا با یك بال می‌پرد یا اصولا درطی منازل ازبالی استفاده نمی‌کند؟

درپاسخ می‌گوئیم مقام شوق بمثابه محبت دارای دوبال است ویك بال‌آن عرفان‌است زیراسالك شایق‌به‌هراندازه‌ای که کام دل خویش رااز چاشنی عرفان شیرین ساخته به‌همان اندازه هم‌ازمرتبه اشتیاق کامیابی حاصل کرده است ودر ذیل این‌پاسخ مناسب است بگوئیم عرفان دارای سه‌درجه است:

۱ـ عرفان عامه.

۲ـ عرفان خاصه.

۳ـ عرفان خاص‌الخاص.

عرفان عامه آن است که انسان عارف برای وصول به‌مراتب کمالیه ازآیات ظاهره استفاده و استدلال می‌نماید وعرفان خاصه آن است که علاوه برآنکه از آیات ظاهره‌بهرور می‌شوداز آیات باطنی غیبی‌هم استفاضه نموده که این‌بخش را عرفان ایمان وایقان می‌گویندوعرفان خاص‌الخاص‌آن‌است که آیات ونشانه‌هارابرپایه آیات و نشانه‌ها استوار می‌دارد که آنرا عرفان اتقان و استواری

گویند بنابراین عارفانی که این مرتبه رابه‌دست آورده‌اند همه‌چیز رابه‌او بشناسند وبه‌اصطلاح ازدلیل الهی استفاده نمایندنه آنکه اورا به‌اشیاء بشناسند که موجودات را وسیله‌ی شناخت اوقرار بدهند و ازاثر به‌مؤثر که آنرادلیل (انی) می گویند پی‌ببرد.

مثال توضیحی

کنون برای‌توضیح‌مراتب ثلاثه‌مثالی آورده می گوئیم‌مراتب سه گانه عرفان‌همانند چشمه ودریا ونهر آب است آری کسی که با نهر آب برخورد کند می‌داند که آب‌نهراز خود آن نیست باید از جائی استفاده کرده و کمك کاری داشته باشد و پی‌بردن به‌اینکه نهر آب خود از محلی استفاده کرده حاکی از نوعی از عرفان است لیکن عرفان تمام نبوده بلکه‌عرفان ناقصی است که جوینده تحصیل کرده زیرااو به‌همین‌اندازه فهمیده که نهر آب‌از جای‌دیگر کمك می گیرد لیکن به‌این حقیقت‌پی‌نبرده که آیا کمك کار آن هم‌ازنظر آب به‌اندازه‌ی خودآن نهراست یابه‌درجاتی بیشتر وزیادتر از آن است‌برای‌آنکه به‌حقیقت این‌اندیشه پی‌ببرد ازآب نهر دنبال کرده تابه‌دریائی می‌رسد که نهر آب از آن استفاده کرده ودریا هم برای جریان آب نهربه‌وی کمك نموده‌است.

درچنان حالی دریارا که کمك کار نهربوده بزرك می‌انگارد وآب آنرا به‌مراتبی زیادتر از آب نهرمی‌داند در عین حال باخود

می گوید هرچند این‌دریا بزرك است لیکن مانند نهر آب، محدود می‌باشد و عظمت دریا دلیل برعظمت کمك‌کار آنست و اینهم نوعی عرفان است جز اینکه عرفان ناقص است برای اینکه پی گیر هنوز کمك‌کار آب دریا را ندیده و نمی‌داند که آب آنهم بقدر آب‌دریا است و یا کمتر و یا زیادتر است که به پی گیری خود می‌افزاید و همواره به طلب خود ادامه می‌دهد تا به چشمه‌ای می‌رسد که دریا و نهر از آن کمك گرفته‌اند و به دنبال این پی گیری به این نتیجه می‌رسد که آب دریا و نهرها از آن چشمه بوجود آمده و پیش از اینهم توجه به این معنی بود که آب نهر و دریا از محل دیگری استفاده کرده لیکن آنچنانکه باید به حقیقت آن نایل نیامده بود.

فنای محب

غرض‌اصلی آن است که هر گونه عرفانی وبه هراندازه‌ای که برای عارف بوجود بیاید موجب محبت وشوق می‌شود ویا می گوئیم مقصود اساسی آن است که می گویم طالب در شوق و یا معرفت در محبت فانی می‌شود و غرض ازفنا آن است که عرفان مقتضی وصفت محبت نافی‌وصف است تا به حدی که موقعیت آن تقاضای هیچگونه وصفی نمی‌نماید زیرا هنگامی که موصوف فانی در صفت و صاحب ثمرفانی در ثمر شد چنانچه عرفان فانی درشوق و محبت شده‌عنوان خاصی باقی نمی‌ماند تا متقاضی برای صفتی باشد و هر گاه در مقام

فناهم صفتی احساس شود دلیل بر آن است که هنوز از موصوف حیثیت و شائیتی باقی است برای آنکه صفت بدون موصوف وجود پیدا نمی کند بنابراین هر گاه محب فانی در محبت بشود محبت محب با محبت حبیب متحد و یکسان خواهد شد اینجاست که نه از پرنده نشانی است و نه از بال آن عنوانی پس طیران و محبتی که به حق دارد از برکت محبتی است که حق متعال نسبت به او دارد پس محبت حق دلیل بر محبت اوست نه آنکه محبت اودلیل برای وجود محبت حق باشد.

و جمله انا و من اهوی انا[1] من کیم لیلی و لیلی کیست من مشعر براین اتحاد و آیه شریفه ۸۸ سوره قصص که فرموده کل شئی هالك الا وجهه همه چیز فانی درذات اقدس باریتعالی است وچیزی وجود ندارد که بتواند او را فانی در خود بسازد حاکی از اینگونه و داد است.

آغاز محبت

برای هرچیزی آغازهائی است و شوق که از بهترین حالات

۱ـ انا من اهوی و من اهوی انا — نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته — و اذا ابصرته ابصرتنا
داند آن عقلی که اودل روشنی است — در میان لیلی و من فرق نیست
من کیم لیلی و لیلی کیست من — ما یکی روحیم اندر دو بدن
چون مرا دیدی بدیدی مرورا — چون ورا دیدی بدیدی مر مرا

و مقامات سالك است از بدایات و آغازهای محبت است و در آغاز کار به مناسبت نقصان وضعفی که در آن وجود دارد همراه باتوجه و مصاحب با آن است و آنگاه که بصورت محبت و عشق متجلی گردد دست ازتوجه برمی‌دارد وآن را نادیده می‌انگارد وپرنده‌ای را ماند که‌به هرطرف که پیش آید پرواز می کند زیرا پرتورخشان حبیب همه جا را فرا گرفته این است که این طایر بلند پرواز به پیش و پشت وبالا و پائین و راست وچپ و بیرون و درون به پرواز در می آید و حبیب هم ازهرطرف که اونگران بدان جهت می‌شود در برابر او تجلی می کند آری او از هرجهت وبه هرجهت وبرای هرجهت و در هرجهت متجلی است.

یا ربی پرده از در و دیوار متجلی است یا اولی‌الابصار

حال و مقام

حال همان کیفیتی است که تو آنرا ازمقامی به مقام دیگر متحول بسازی و مقام کیفیتی است که در هنگام فتور و سستی در آن متوقف گردی

شمشیر برا

وقت همانند شمشیر برا و تیزی است که هرچه را در برابر خود به بیند می‌برد و هر گاه وقت، شمشیر برنده‌ای نباشد توقف

کرده و تو ناچاری در برابر توقف آن به تدبر و تفکر اشتغال بورزی ولیکن هیچگونه توقفی ندارد و همانند شمشیر برنده‌ای از نیام بیرون می‌خرامد و هرچه را در برابر خود مشاهده کند از پای درمی‌آورد.

و صوفی هم که باطن و ظاهرش صیقل صفا یافته ابن‌الوقت است[1] و در محور آن به چرخش در می‌آید و به هرحالی که او باشد متحرك است و توجهی بگذشته و آینده ندارد زیرا هرگاه وی تابع گذشته و پیرو آینده باشد در نتیجه این تبعیت وقت را از دست داده ودر تضییع آن کوشیده و گاهی براثراین پیروی وقتهای زیادی را از کف داده است و همین بی‌توجهی به گذشته و آینده شرط اساسی مراقبه است و مراقبه هم همان مفاعله با حق تعالی که حبیب هر محب و مطلوب هر طالب است به عبارت دیگر مراقبه که بروزن مفاعله است از جمله افعالی است که دائرمیان دوطرف است بنابراین حقتعالی که طرف اعظم این فعل است در کلیه افعالی که از بنده سر می‌زند و در انجام هرنیك و بدی که از او به ظهور می‌رسد ودرهر گونه التفاتی که به دیگری می‌نماید و یا هرسخنی را که از غیر می‌شنود با وی رقابت دارد و اوهم در هر گونه پیش آمدی که برای او می‌شود از فرح و ترح و ولا و بلا با حقتعالی رقابت می‌نماید و از آنها به صورتهای زیراستقبال می‌نماید چنانچه

۱ــ صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

در آغاز طریق از آنها با صبر و شکر و در میان طریق از آنها با شکر و از خودگذشتگی استقبال می کند و در حالی دیگر هر دو گونه فرح وترح را درمحل واحدی وارد می‌سازد و هردو رابجان می‌خرد (بحتری).

احب علی ایها حساله اسائه لیلی و احسانها

در هرحالی که پیش آید نیکوکاری و بدکاری لیلی رادوست می‌دارم.

مباهات عاشق

دلباخته‌ای را دیدم که هرگاه دلبر او وی را آزرده خاطر می‌ساخت برآن آزرده خاطری مباهات می کرد و می‌خندید و شادمانه و باکمال فرحناکی فریادمی‌زد چقدر دلبرده‌ی ما درحق ما کوتاهی می کند یعنی شایسته بوده بیش از این دست به آزار ما دراز کند[1].

همت صوفی

گفته شده است[2] همت صوفی از گامش تجاوز نمی کند ازاین

۱ــ دیوانه‌ایم‌ونو برسنگی‌نکرده‌ایم طفلان‌این‌زمانه مگرسنگشان‌کم‌است

۲ــ ممکن است گوینده آن ابومحمد عبدالله مرتعش بود که گفته است الصوفی لایسبق همته خطوته

جمله دنائت و پستی همت صوفی استفاده نمی‌شود چه آنکه صوفی در طریق سلوك دارای دو گام است یکی از نهایت و دیگری در لانهایت این است که همواره متوجه به آن دو گام بوده است و از آن تجاوز نمی‌نماید برای آنکه سالك همان سواره وهمت اوهمانا اسب اوست که بروی می‌نشیند و راه می‌پیماید.

همت بدون آغاز و انجام نمی‌باشد بلکه برای آن بدایات (آغازها) و نهایات (انجامهاست) بدایات آن به ترتیب اراده و طلب و ربط و تصرف و وجود است.

همت همان قدرت است و سر (بکسر سین) که نهاد پاك و پاکیزه است با همت و قدرت حق گرد می‌آید و با آن همراه و همگام می‌باشد و اراده و طلب که بدایات است از سر منزل قلب بوجود می‌آید و روح کاشف از ارتباط ذوقی است.

باتوجه به‌بدایات مزبورمی گوئیم هر گاه اراده قوت گیرد و استعداد و استواری پیدا کند وطلب حقیقی که برپایه صدق برقرار گردد واقع شود درمیان صاحب همت ومطلوب او رابطه‌ای بوجود می‌آید و این رابطه یا از ناحیه‌ی ایجاد است و یا از سوی افناء و مانند زنجیری است که درحد فاصل میان دوشئی کشیده باشد و یا همانند نیزه‌ای است که دردست مبارزی درآمده و سینه خصمش را هدف قرار داده باشد و یا بمثابه‌ی تیری است و یا نوریست که از خورشید به‌زمین می‌تابد.

آری خداست که براثر نورالهیت خویش دلهای بندگان پناهنده به‌خودش را به‌جانب خویش ارتباط می‌دهد وسالك سایر از برکت رابطه‌ای که میان‌او وآسمان برقرار می گردد ذوقی‌درخود احساس می کند که گویا هردوی آنها بجز از شئی واحدی چیز دیگری نمی‌باشد واو از ناحیه‌ی همین ارتباط است که زنجیری از آسمان بدل خود کشیده می‌بیند وآنرا که ریسمان استوارالهی‌است دست‌آویزخویش می‌داندواین پیش‌آمد درهنگامی است که‌اجزای آسمان تزکیه شده باشد وبجز ازنفس اجزا چیز دیگری نباشد و ماخود حقیقت همت‌را بصورت مردی مشاهده کرده که گوئیا در هرنفسی از ما جدا بود ودر هرلحظه‌ای به‌جانب آسمان بالامی‌رود و این معنی در هنگام وجود و تکوین صورت وقوع به خود می گرفته .

تجسم خیال

آنگاه که ایام کودکی را سپری می کردم درخانه‌ی تنهائی بسر می‌بردم و موظف بودم تااز قماشها و متاعهایی که درآن خانه بود نگهداری نمایم‌درآن هنگام‌پیوسته شیطان مراوسوسه می کرد و نفس سرکش ، را به‌ورود دزدی در آن خانه هدایت می‌نمود و به‌اندازه‌ای این‌وسوسه درمن قوت گرفت که باوجودیکه همه‌درها بسته بود یقین کردم دزدی وارد اطاق شد و این تصور در هنگامی

جامه‌عمل براندام خود راست آورد که بیم‌وهراس سراپای مرا فرا گرفته بود وحواس ظاهریم بکلی از کار افتاده وحواس باطنیم از هرطرف سربرآورده درنتیجه صدای‌مردی را احساس می‌کردم که به‌جانب در اطاق روان شد و کوبه‌ی دررا به‌حرکت در آورد واز آنجا که درقفل‌بوده کلید افکنده دررا گشود ووارد خانه‌شددرآن حال بود که طایر عقل ازسرم پزید وغشوهٔ برمن عارض شده به‌روی زمین افتادم وتانیمه روز به‌همان حالت بودم تا افاقه حاصل کرده به‌خود گفتم چه‌اتفاقی ازبرای من پیش آمده وچه نائبه‌ای دست‌به‌دامن شده است بدنبال آن متذکر شدم دوشینه شب دزدی به‌خانه درآمد ومنکه به‌حالت بیهوشی درآمدم همگی قماشها و متاعها را بسرقت برده و چپاول کرده ازجای برخاستم و بتفحص پرداخته تا چه مقداری ازآنها به‌دستبرد سارق از میان رفته دیدم خوشبختانه همگی آنها صحیح وسالم در محل خود می‌باشد و عارضه‌ای برآنها رخ نداده وبه‌جانب دراطاق روان شده دیدم دربسته ومقفل است‌در راه این پیش‌آمد یقین کردم که قوه واهمه این گرفتاری را برای من ایجاد کرده است ودرپایان این واقعه باید بگوئیم واهمه است که درهنگام بیم‌های شدیدی که سربجان انسان می‌گذارداشخاص خوفناك رادر برابر آدمی مجسم می‌سازد.

***

فناء قلب

همت‌ثمره جمعیت بلکه‌همت باطن جمعیت است‌وضدجمعیت تفرقه است و نعمتی ارزنده‌تر از جمعیت وشکنجه‌ای دردنا کتر از تفرقه نیست جمعیت موجبات ارتباط دل‌را باعرش ویا ارتباط عرش رابادل ایجاب می‌نماید ویاوسیله می‌شود که دروسط راه، دل وعرش به‌ملاقات یکدیگر نایل آیند.

وجمعیت، جمعیت که در نهایت اهمیت است آن است که دل وعرش هردوفانی درحق شوند واین‌فنا درصورتی تحقق پیدا می کند کـه حق بر آنها استیلا داشته باشد و استیلای حقتعالی برعرش به‌حسب استیلای او دردلهاست بااین تفاوت که استیلای او برعرش استیلای جلالی و قهریست واستیلای او بردلها استیلای جمالی و لطفی است و از همین‌جا هم بغرض اصل از رحمن و رحیم می‌رسیم ومی گوئیم رحمن عبارت از استیلای او برعرش است ورحیم‌عبارت از تجلی او در قلوبست و همین دو گونه استیلا هم مراد از الف در رحمان و یای در رحیم است و توجه بدین معنی منوط به‌سر ذوقی است که تاچاشنی آن در باطن آدمی بوجود نیاید کام دل از آن شیرین نخواهد شد.

بنابراین هر گاه کلمه شریفه رحمن را به‌زبان آوردی و یا آن را ازدیگری استماع نمودی درباطن خود احساس خواهی کرد

که به‌مجموع صفات جلال الهی اواز کبریائیت و عظمت وقدرت و عزت وعلومقام وسختگیری و نیرومندی نایل آمده و چاشنی آنرا چشیدهٔ وهر گاه‌اسم‌شریف رحیم رامتذکر شوی ویاهمان نام‌شریف رااز دیگری بشنوی به‌مجموع صفات جمال ولطف ازقبیل رحمت و کرم وعطوفت وسلام ونعمت دست یافته و کاس الکرام آن شراب الهی را نوشیده‌ای.

الف ویای سماوی وارضی

گفتیم الف دررحمان اشاره به‌استیلای عرشی ویای در رحیم اشاره‌ی‌به‌استیلای قلبی‌است اکنون می گوئیم الف رحمان‌سماوی‌و یای رحیم ارضی است وبه‌همین نسبت هم‌عرش سماوی وقلب ارضی است وازاینجاست که الف‌علامت نصب‌ویا علامت کسر و واوعلامت رفع است ورفع حدفاصل میان نصب‌و کسر است زیرا واو که‌نشانه رفع‌است اسم روح بوده والف که علامت نصب است اسم حق است و یا که دلیل بر کسر است نام خلق است و همین معنی‌ایجاب کرده تاارواح موجودات منازل اسرار وتعلقات میان حق و خلق باشند و مقام امری وآنی‌میان مکون (بکسر واو بوجود آورنده) و مکون (بفتح واو به‌معنای بوجود آمده) بوده باشد واز این تعلق وارتباط به‌حقیقت فرمودهٔ‌حضرت رب‌العزت که درسوره بنی‌اسرائیل آیه۸۵ فرموده‌قل‌الروح‌من‌امر ربی‌روح ازعالم‌امرپروردگار منست‌می‌رسیم برای اینکه‌جملهٔ من‌امر ربی حقیقت روح‌را تفسیر می کند که‌روح

ازعالم‌امراست یعنی‌ازعالم آنی الخلقت که‌درایجادش نیازی‌به‌ماده‌و مدت نمی‌باشد نه‌آنکه جمله‌مزبورحاکی ازسکوت دربرابرسئوال باشد آری جمله طوری اداشده که شباهتی برسکوت‌از جواب‌دارد آنهم به‌جهت سری‌بود که میان‌خدا ورسول ومؤمنان بوجود آمده است وبه‌جهت همان‌شبه سکوت است که مشایخ عظام راجع به‌روح وچگونگی‌آن سخن به‌اختلاف گفته‌اند وبهترین سخنی که‌در این باره ابراز شده گفته جنیدقدس‌الله روحه‌است که گوید ماروح‌رانه قدیم می‌دانیم ونه‌مخلوق.

زیرا هرگاه قدیم باشد حادث نیست وتعدد قدما لازم آمده باطل است و هرگاه مخلوق عالم خلق باشد نیازمند به‌ماده و مدت می‌باشد پس‌ازعالم امراست که نیازی‌به‌ماده ومدت‌ندارد کمامر.

بیان نسبت

از مطالب یاد شده چنان بدست آمد که نسبت روح به‌حق و خلق همان نسبت واو به‌الف ویا است پیش‌از فرموده و او اسم روح والف اسم حق ویااسم خلق است بنابراین روح‌حد وسط میان خلق وحق است چنانچه واو حدفاصل میان الف ویا است ویا نسبت‌روح به‌حق وخلق همانند نسبت رفع به‌نصب وجر دراعراب معربات‌است که‌رفع حدفاصل میان‌نصب و جر است وبدین ترتیب که اشاره شد سائر سالك برای به‌دست آوردن‌اسرارحروف برمرکب‌حقیقت‌یابی سوار شده وآنها رابدست می‌آورد.

(مسئله)

ظهور دائره عین

بدیهی است که‌دائره‌عین[1] یکباره وبطور کلی‌ظاهر نمی گردد بلکه اندك اندك و به‌مقتضای وقت و حال روبه‌ظهور می گذارد و کم کم زیاد می‌شود چنانچه هلال (ماه شب اول) یکبارگی برتبه‌ی نمی‌رسد بلکه شب‌اول ودوم وسوم وچهارم وبه‌عبارت دیگر تثلیث‌و تربیع راپشت سرمی گذارد تابه‌رتبه‌ی بدری وازآنجا بطریق نزولی به‌مرتبه محاقی می‌رسد به‌همین نسبت سالك‌سائرهم مانندماه‌آسمان که‌منازل بیست وهشتگانه را یکی‌بعد ازدیگری می‌پیماید مراحل

۱ــ ازقرینه پیداست مراد از دائره عین دائره موجودات عینی اوست که‌ظهور خارجی ایشان‌ثابته علمی باشد چنانکه موجودات عالم یعنی‌ماسوی او پیش ازآنکه ماهیات علمی آنرا لباس وجود بپوشند و منشاء آثار شوند درعلم خدا بودند وسپس به‌عالم عین آمدند ووجود عینی آنها دفعة واحده نبوده بلکه‌به‌مقتضای مشیت حضرت باریتعالی است که‌ازاول ماخلق‌الله‌شروع شده واعیان ثابته به‌ترتیب مشیتی وجود پیدا کرده‌اند.

سلوکی راپشت‌سر می گذارد ومانند اینکه کره ماه گاهی تمام آن ظاهرمی‌شود وحالت بدری به‌خود میگیرد و گاهی تمام‌آن ازچشم می‌افتدوحالت‌محاقی‌پیدامی کند سالك‌نیز گاهی‌درقدم‌سلوك وصعود به‌مرحله بدری‌می‌رسد وهنگامی‌درراه نزول به‌منزل‌محاق‌درمی آید و شخص دوراندیش متوجه به‌سلوك می‌تواند نمونه‌های ماه وفلك و منازل وبروج آن‌را درانسان سالك مشاهده نماید.

ازطرف دیگر سالك‌سائر می‌داند حروف بیست وهشتگانه یا بیست ونه گانه ازاولین آسمان که فلك قمر است بوجود می آید و همچنان که آسمان هفتگانه درفضا معلق است کلام هم دارای هفت آسمان است نخستین آنها آسمان حروف است که صورت ومعنای کلام‌راحکایت می کندوعدد انحراف قمررا درمنازلش‌بیان‌می کند وسی ردیف دندان در دهان که مدار حروف است اشارهٔ بدانست و حدلوح حروف برعرش که از لب به‌قلب واز حرف بسابه‌حرف هاء آغاز وانجام پیدامی کند واین حروف به‌حسب اختیار آدمی‌درلوح حروف ثابت می گردد وهر گاه آدمی‌بسرحد هلاکت برسد بدون اختیار انسانی باقی می‌ماند بلکه ثبوت آن‌به‌حسب آن‌چیزیست که از برای‌قلم‌حق واجب گردد وشکی نیست ظهور حروف فرع‌وجود قلم حق‌اند وقلم‌حق هم‌فرع اراده وقدرت اوست پس هر گاه کاتب حادث که‌از خودوجودی ندارد روبه‌فنا وزوال بگذارد کاتب‌قدیم که‌وجودش از خودش می‌باشد وغنی بذاتست، آنچه رابخواهد وبه‌

هر گونه کـه بخواهد و هر کجا که بخواهد به‌قلم قدرت خویش برصفحه تقدیر می‌نگارد.

نخستین مکتوب

اینك که بدین‌مقام نایل آمدم بایدبگویم نخستین‌جمله‌ایکه در لوح وجودی من نوشته شد بسم‌الله الرحمن الرحیم بود و شکی نیست معنای الله همان رحمن‌ورحیم است یعنی خداییکه معروف‌و موصوف به‌صفات جلالیه و جمالیه ویا قهر و لطف است و به‌همین جهت است که همگی حروف آیه‌شریفه بسمله حروف معرفت‌است‌و گویابانزول‌بسمله می‌فرماید بنام‌خدائی آغاز می کنم که‌در آسمان وزمین وعرش ودلهای ماسوا معروف است.

مکاشفه

بدنبال این واقعیت در یکی از اوقات ازخود غایب شدم و در حال غیبت ومکاشفه چنان یافتم که حضور رسول خدا (ص) ویاران او شرفیاب گردیده معروض خـاطر همایون داشته معنای رحمن چیست ؟ فرمود: الرحمن علی‌العرش الستوی رحمان آن خدائیست که برعرش خود (یعنی ماسوا) استیلای کامل دارد پرسیدم معنای رحیم چیست ؟ فرمود و کان بالمؤمنین رحیما خدائیست که نسبت به‌همهٔ مؤمنان مهربانست.

انکشاف

هنگامی که حروف کلمات به‌شرحی که یاد آوری شد به‌ثبوت برسد می‌توان‌ازفرمایش رسول‌اکرم (ص) که فرموده فبی ـ ینطق کمال استفاده را کرد که حضرتش در مقام حکایت از پروردگارش فرموده‌است حضرت اوبه‌زبان من گویائی داشت یعنی آنگاه که متکلم حادث فانی‌شود وسلب اختیار ازاو بگردد متکلم قدیم و باقی سخن می گوید و آنچه بخواهد و در هر کجا و به‌هر کیفیت که مشیتش تعلق بگیرد به‌زبان آن حادث به‌ایراد حقایق می‌پردازد.

گاه استغراق

چنانکه‌پیش‌ازاین اشاره کردیم‌دائره‌عین‌یکباره ودفعةواحده ظهور نمی کند اکنون می گوئیم‌دائره عین ازنظررنگ ومقدارهم بحالت واحده برقرار نمی‌ماند بلکه به‌اندازه‌ی سیری که دارد روبه تزاید و نمو می گذارد و این تغییر زیاده و نمو اشاره به‌هفت طبقه آسمان است که به‌اندازه‌هرطبقهٔ حروفی ازبرای هرآسمانی وجود دارد و آنگاه که جزءِ آسمانی به‌تدریج روبه‌صفا و پاکی بگذارد رنگ ومقدار آن‌آسمان بالنسبه به‌آسمان دیگرظاهر می گرددتا اینکه دائره‌وجودی آن‌بسرحد استغراق می‌رسد.

و گاهی در حال فرج بعداز شدت وانس پس‌از هیبت وبسط بعداز قبض وتوجه پس ازفتوردوائروجه کریم ظهور می کندوآن کسی که به‌همگی دوائر وجودی‌آن متوجه است آنها را در حال تسبیح و شناوری مشاهده می‌نماید و مراتب تسبیحی و تنزیهی ذات کریم‌علی‌الاطلاق را می‌نگرد وبی‌اختیاربرزبان سالك‌جاری‌می‌شود که سبحانی، سبحانی ما اعظم شانی‌منزهم من منزهم من و چه مقام ارزندهٔ دارم باری اینگونه جملات (شطحیات) در صورتی برزبان سالك جاری می‌شود که در کمال استغراق قرار گرفته باشد لیکن هرگاه از حال استغراق بیرون آید وبه‌خود متوجه شود می گوید سبحانه سبحانه ما اعظم شانه خدا منزه است آری خدا منزه‌است و چقدر شأن اوبزرگ است.

مسئله

خلوت و جنود ذکر

آنگاه که ذاکر به‌ذکر بپردازدو ذکر حقتعالی دردل‌اوجای بگیرد و دیدهٔ بصیرتش باز و بینا بشود علاقه‌ی ویژه‌ای به‌خلوت پیدا کند چنانچه بغیر از مواقع ضروری و نیازمندی از آن بیرون نرود و پس‌از دفع نیازمندی وارد خلوت می‌شود و به‌ذکر اشتغال می‌ورزد ولشکریان ذکر براو ازاطراف هجوم می‌آورندوچون‌پای ملخی است که صدائی‌چون صدای زنبور عسل‌ازوی به گوش‌می‌رسد و از پشت بوی هجوم می‌آورد و مانند آتشی که برهیزمی می‌افتد اطراف اورا احاطه می کند.

وگاهی اتفاق می‌افتد شب‌هنگام ازخلوت بیرون می‌آیدودر بیابان به‌حرکت خود ادامه می‌دهد و تا چشم کار می کند راست و چپ و میمنه ومیسره بیابان را زیر نظر خود می گذراند و او خود

مانند سلطانی درقلب لشکر بیابان قرار گرفته است.

وگاهی درحالیکه خارج ازخلوت بسر می‌برد واردات شبانه براو هجوم می‌آورد وبه‌اندازهٔ تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد که جمادات رانمی‌بیند وبغیراز شیشه‌ای که دردرون شیشه‌دیگری‌باشد چیزی رامشاهده نمی‌نماید و اینگونه نمایشات براثر صفای وجود است که در رنگ شیشه ظاهر می‌گردد و در این هنگام است که می‌تواند خورشید روح‌را ازپس پشت آن مشاهده نماید.

آتش ذکر

همانا درجوف زمین وآسمان آتشی وجود دارد وهرگاه دل آدمی آتش ذکر وشوق وعشق رادرخویش پنهان بدارد آتشهائی از آسمان بسوی آن‌نازل می‌شود وآتشهای دیگر مانند شراره‌ای که ازکوره شعله‌ور می‌باشد اززمین می‌جوشد.

خانه اخلاص

خانه‌اخلاص خانه‌زرینی است که انسان سالك درصورتی بدان دسترسی‌پیدامی کند که ازانواع‌وجود بیم وهراسی درخود احساس کرده باشد ووجود هم همانند کلاه خودکردی در برابر او ظاهر می‌گرددواوتاهنگامی که‌شربت ناگوارمرگ‌نچشد ازآن گریزی

نخواهد داشت و چاشنی آن در مذاق اودر نخواهدآمد و اینگونه چشش، چشش هیبت است.

خلع و کشف

هنگامی که هیچگونه اختیاری نداشتم از حجابها گذشتم و گذرائی من‌درموقعی بود که گویا شربت مرك را چشیده‌ام وازاین پیش‌آمد احساس ناراحتی درخود می کردم وپس‌از آنکه به‌افتخار دیدار آن حضرت موفق گردیدم حضرت اورا حضرت رحمت‌یافتم‌و شیخی را دیدم که ملهم شدم او رضوان است و در آنجا گروهی دوشیزگان‌رامشاهده کردم که به‌الهام‌غیبی‌دانستم آنهاحورالعین‌اند به‌مجردیکه مرا دیدند همگی آنها به‌استثنای یکی‌ازآنهادیگران ازحجاب عاری شدند ومن خودرا پیچیده در کفنی می‌دیدم که‌میان آسمان وزمین پرواز می کنم وازسنگینی خاك تهی وخلاص شده‌ام وبه‌مجردیکه به‌زمین نزدیك گردیدم همان‌حورالعین به‌من نزدیك شد ومرا برروی کرسی نشانید سپس همان شیخ که رضوان باشداز جای خود برخاست وپشت سرمن نشست و مرا درخود گرفت و با صدای نرم و ملایمی گفت تأله الی‌ربك یعنی نگران به‌الوهیت پروردگار خودباش ازاین جمله استفاده کردم که اومرا به‌حضرت ربوبیت و الوهیت می‌خواند یعنی آن حضرتی که هردو مرتبه‌ی ربوبیت‌والوهیت رابالاستحقاق داراست‌سپس‌درحالی به‌نشانهٔوجودی

باز گشتم که ازاله وشوق ویمین مملو گردیده واز هر گونه رنج و مشقتی آزادشده بودم.

ذکر دوام

آنگاه که دل و روح ازاجزای خاکی و عنصری رهائی پیدا کند و جنبه‌ی روحانیت آن تقویت بشود وسالك به‌جلوس‌درخلوت وشب زنده داری و ذکر حقتعالی ادامه بدهد به‌پایه‌ای ارتقا پیدا می کند که‌هر گاه پهلوبرای خوابیدن‌برزمین بنهدبدون‌شك‌احساس می کند با آنکه خوابیده است برای ذکر حقتعالی جلوس کرده وباچشم بیدار بیادحضرت دلدار پرداخته ازاین پیش‌آمد واز چنان احساس بسیار به‌شگفت می آید و می‌خواهد چگونگی آنرا از دید تصور خویش بگذراند این است که بلافاصله خود را در خوابگاه خویش می‌بیند که‌همچنان پهلوبربستر خواب گذارده ودراین‌موقع خواب وبیداری هردو برای اومجسم می‌شود وبه‌همین کیفیت کسی که‌قائم است وسپس می‌نشیند خیال‌می کند که هنوز قائم‌است‌دراین هنگام است که حقیقت الحی‌القیوم الذی لاتأخذه سنة و لانوم زنده پایندهٔ که‌چرت وخواب براو عارض نمی‌شود از جهت او آشکارا می گردد وهمچنین‌واقعیت الدائم‌القائم‌والقائم‌الدائم خدای‌همیشگی که قوام ماسوا با وست وخدای قائم‌به‌خویشی که دوام ماسوابسته‌ی بوجود اوست برای او هویدا می‌شود.

خواب و بیداری

سالك در آغاز سلوك دست از خواب می کشد و به اختیار خود نمی‌خوابد تا این که رقبای رحمت او را به بستر خواب می‌برند و او در حالیکه پهلو بر بستر نهاده بیدار است و یا خود را در حالیکه در سجود است بیدار مشاهده می کند پس هر گاه انتباهی برای او ایجاد شود و او در حالی باشد که پهلوی چپ بر بستر نهاده بهتر از کسی است که به اختیار خود خوابیده است و شکی نیست جانب راست بهتر از چپ و حالت سجود از همه حالات بهتر و ارزنده تر است .

اینگونه سوانح از آن جهت است که نفس آلوده‌ی به خاک است و خاک هم به حکم سنخیت طالب خاک است وهر گاه ازبند خاک رهائی یابد حال او چنانست که در فراز پیش از این اشاره نمودیم .

خواب اختیاری

سالك در اواسط سلوک یعنی در میانگین آغاز و انجام نمی‌خوابد و پهلو بر بستر نمی‌نهد و هر گاه به اختیار خود بخوابد لشکرهای ذکر از همه طرف ویژه از جانب فوقانی اطراف او را احاطه می کنند و او صدای آنها را مانند صدای زنبور عسل ، یا

وزش باد می‌شنود و نمی‌تواند بخوابد زیرا خواب از آن صداها می‌گریزد و اینگونه مشاهدات در حالی است که حواس ظاهره او رو به ضعف و سستی گذارده وحواس باطنه و حواس قلبی اوتقویت شده است.

در حال خلوت

برصاحب خلوت و سالکی که از خلق دور شده و به خدای متعال دل بسته است لازم است معاشران پیش از خلوت خود را که به حاسدی وهمی یا مشاهده‌ای و در حضور و غیبت با وی معاشرت و همنشینی داشتند چنان بیند که وی را به کارهای پیش از ورود در خلوت دعوت می‌کرده‌اند اکنون هرگاه ضعیف و ناتوان باشد وی را از خلوت بیرون آورده و به کارهای بیهوده و بازی‌گری دعوت نموده و او را وسیله‌ی بازیگری خود قرار می‌دهند چنانچه پیش از این‌هم وی بازیچه آنها بود و از این راه او را بـه هلاکت رسانیده چنانچه خود هلاك شده‌اند و هرگاه انسان خلوت‌گزین قوی وپایدار باشد به هراندازه که نیرو درخود ایجاد کرده از آنها اعراض کرده و منقطع می‌شود و هرگاه با این حال با تمام خلوت نایل شود بداند که از همه‌گان قویتر و نیرومندتربود و هرگاه به انجام خلوت موفق نشد بداند که آنان قوی‌تر از او بوده‌اند.

در صورت نخستین که به انجام خلوت موفق شده بداند که

از سوی شیخش تقویت شده و او در آن حال همانند کودکی است که نیازمند به سرپرست دانا وتوانائی می‌باشد و اگر به همنشینان پیش از خلوتش توجه کرد و از خلوت بیرون آمد و به انجام آن موفق نشد این پیش آمد را ازناتوانی و کوتاهی‌شیخ بداند زیرا شیخ اورا درحالی‌به خلوت دعوت کرده که نتوانسته ویا نخواسته موانع راه خلوت اورا بکلی برطرف بسازد و ازهر گونه جاذبی که وسائل استجذاب او را فراهم آورده جلوگیری بعمل آورد .

در عین حال اقتضای مقام آن است که شیخ راه سالك خلوت گزین رابدو جهت به خلوت دعوت می کند یکی آنکه تصمیم‌دارد کار سلوك او را به اتمام رساند.

دیگر آنکه می‌خواهد از بهره‌بری اندکی برخوردار شده و علت اینگونه خلوت آن است که در باطن سالك دفینه‌ی ناپسندی وجود دارد و شیخ نمی‌تواند بطور کلی ماده‌ی مذموم آنرا از پای‌ـ درآورد ناچار او را به خلوت نشینی می‌خواند.

شرحی از خلوت مؤلف

نخستین هنگامی که وارد خلوت شدم در دلم نوعی ریا و خودخواهی وجود داشت و تصمیم داشتم تا از این راه مطالبی بدست آورم وآنها را که گردآورده‌ام درسرمنبرها به عنوان اندرز برای مردم تقریر کنم و خودم را باآنکه ازآنها نمی‌باشم از آنها بشمار

آورم در نتیجه آن به اندازه‌ای که استعدادم اجـازه می‌داد درستی این‌راه برای من آشکار شدلیکن زیر بنای خلوتم روبه‌تباهی داشت زیرا غرض صحیحی برخلوت من‌بار نشده وبانیت‌صادقی درآن قدم نگذاردم گذشته از این دربیرون خلوت کتابهائی داشتم که چشم دلم متوجه بدانها بوده‌یازده روزاز خلوت گزینی من گذشت وروز یازدهم مرا از خلوت بیرون‌آوردند و به‌اندازه‌ای که مشقت خلوت نشینی از من زدوده شد در بیرون از خلوت ماندگار شدم و باز که تصمیم داشتم تا به خلوت درآیم باخود گفتم هرگاه بدانحال که وارد خلوت شدم وارد شوم به همان حال اخراج شوم که اخراج گردیدم یعنی پیش از ورود به خلوت باید تصمیم تازه‌تروجدی‌تری داشته باشم این است که باید بانیت صادق وعزمی راسخ وارد خلوت بشوم‌تابانیت‌صادق وبا دستی‌پراز آن بیرون آیم‌به‌همین‌جهت‌به‌تصفیه نیت‌پرداختم‌وروحم‌رادر کف‌دستم‌درآوردم وخطاب‌به‌وی گفتم‌اینك تووخلوت‌تووبنیت‌صادق‌وبدنبال آن کتابهایم‌راوقف کردم وجامه‌هایم رابه‌مستحقان بخشیدم‌وپولهایم‌راصدقه دادم ودنیارا پشت‌سرانداختم وسرای جـاوید وقیامت را برابر خویش قرار دادم وخود را برای هرگونه ننگ وعاری که بـاید تحمل کنم وهرگونه سخنی که مردم درحق‌من بگویند ازقبیل اینکه فلانی بیچاره شدویادیوانگی سربجان او گذارد ویا چنین و چنان گردیده و به‌زیر خرقه رفته

آماده ساختم وخودرا دربرابر شیخم چونان مردهٔ قرار دادم که در روی مغسل دربرابر غسال قرار گرفته‌است وباخود گفتم اینك‌همان هنگامه‌ی قیامت است که باید وارد قبرشوم (مرگ اختیاری) که تاروز قیامت سرازخاك برندارم به‌عبارت‌دیگر همواره بایددربرابر شیخ، خود را مردهٔ اختیاری بدانم واز فرمان او سرپیچی نداشته باشم و اضافه کردم اینك همین مقدار از جامه‌هایم که مانده و پوشیده‌ام کفن نیست.

وباز افزودم هرگاه خاطرات دگرگون مرابرآن دارد که ازخلوت بیرون روم‌جامه‌هایم رابربدنم پاره پاره می کنم تااز مردم حیا کنم وبدانحال ازخلوت خارج‌نشوم‌و تنها لباسم درودیوارخلوت باشد وهمه‌ی این‌خاطرات وتصمیمات از جهت شوقی بود که به‌طلب نجات داشتم بنابراین هرگاه با چنان تصمیماتی وارد خلوت شوم بجزاز فرمان شیخ به‌پیروی ازهیچ خاطرهٔ ازخلوت بیرون نخواهم آمد.

توصیه

استادم عماردرمقام توصیه می‌فرمود هرگاه واردخلوت‌شدی به‌یك اربعین‌تنهااکتفا مکن بلکه باخودبگو که پس‌از انجام‌اربعین هم ازخلوت‌بیرون نخواهم رفت زیرا کسی که اندیشه کند که‌پس‌از انجام اربعین از خلوت بیرون خواهم رفت همان روز اول از خلوت

خارج خواهدشد آری بجای‌چنان اندیشه‌ای باخودبگوید که‌خلوت از حال تاروز قیامت قبرمن است.

شیخ پس‌از توصیه مزبور اشاره کرد آنچه ایراد شد نکته‌ی دقیقی است که جز آنها که بسرحد کمال وبلوغ رسیده‌اند دیگران متوجه آن‌نمی‌باشند.

چگونگی انس باخلوت

سالك‌سائر هیچگونه الفت و علاقه‌ای با خلوت پیدا نمی کند مگر آنگاه که‌همگی‌معاشران ومصاحبان ومالکان‌وبینندگان‌باوی به‌مبارزه برخیزند واو را از ماندن در خلوت ممانعت نمایند وعلت مبارزهٔ آنها با وی از این نقطه نظر بود که آنـان پیش از خلوت خدایان اوبوده و کسانی بشمار آمده‌اند که از جهات مختلفی او را به‌خودمتوجه وسر گرم ساخته‌اند واز آن‌پس که واردخلوت‌می‌شود وباخدای واحد سرو کار پیدامی کند وازدیگران اعراض می‌نماید خدایان دیگر از هر سو به‌وی هجوم می‌آورند و او را به‌عبادت و اطاعت خود دعوت می کنند و هر گاه در راه باقی ماندن به‌عبادت حقتعالی مجاهده نماید. و خدا هم او را یاری و مدد کاری فرمـاید خلوت او برپایه‌ی استواری برقرار می‌مـاند واو را در پناه خود از آسیب دیگران محروث می‌دارد و درنتیجه الفت بـا خلوت در دل او مستقر می‌شود.

پس از آنکه باخلوت الفت گرفت از ضد آن بیمناك می‌شود و به‌وحشت می‌افتد و دراین هنگام است با یاد کسی که خلوت را از جهت او اختیار کرده است مأنوس می‌شود و متذکر بذکر حق سبحانه وتعالی می‌شود.

نکته قابل تذکر آن‌است که انس باخلوت مقدم برذکرحق است ودرعین حال هردوی آنها درمقام تسابق وتعاقب بایکدیگرند وسرتسابق آن است که گاهی اتفاق می‌افتد در آغازیکه سالك قدم در راه سلوك می گذارد حالت وحشتی از اغیار در وجود او ایجاد می‌شود و برای آنکه اینگونه وحشت را از خود بزداید الفتی با خلوت پیدا می کند و پس از آنکه خلوت گزینی اختیار کرد در طلب انیسی برمی آید ازاینگونه رفتار پیداست که‌خلوت‌مقدم‌برانس است‌و گاهی درآغاز راه‌حقیقت برای او کشف می‌شود وبدنبال آن الفتی با یاد همنشین دراو بوجود می‌آید در اینحال اضداد و اغیار از درتشویش خاطر درآمده منادمت باهمنشین را برای او ناشایست می‌انگارند واو برای گریز ازهمنشین باخلوت‌مأنوس می‌شود وپس از این همواره به‌ذکر وخلوت می‌پردازد تابکلی توجهات اضداد و خدایان و حتی یاد آنها را هم از خاطر دور می‌سازد و کاملا با حقتعالی الفت پیدا می کند و نهایت میدان صورت خلوت از جهت اوایجاد می‌شود وبدایت خلوت معنی برای او هویدا می گردد ودر این موقعیت سالك از نظر صورت‌بااغیار است وازجهت باطن‌همراه باعارف است.

بیانی ازجنید

جنید بغدادی قدس‌الله روحه خطاب به‌مریدانش گفت ای ارباب خلوت هر گاه در موقعی که در خلوت بسر می‌برید مأنوس با خلوت باشید و اظهار اشتیاق بدان بنمائید به‌مجردیکه ازخلوت بیرون آمدید انس باخلوت هم‌همراه باشما از آنجا بیرون خواهد رفت وهر گاه درخلوت مأنوس باحقتعالی باشید به‌مجردیکه‌ازخلوت خارج شدید بیابانها وخلوتها ازنظر شما یکسانست.

تشویش‌خاطر

دریکی از اوقات به‌اطلاع ابوالنجیب شهاب‌الدین سهروردی رسید صاحب خلوتی است که براثر استغراق ذکر به‌پایه‌ای‌رسیده است که صدای ذکر از سینه‌ی او به گوش می‌رسد و لیکن هر گاه صدائی به گوش او برسد یا چیزی را از عالم شهادت مشاهده نماید تشویش خاطر پیدا می کند و سینه‌اش جریحه‌دار شده و خشمناك گردیده وحالت تنفری دراو بوجود می آید.

ابوالنجیب هنگامی که گزارش احوال او را شنید در مقام توصیه بر آمد وخطاب به‌مریدان گفت شمامانند او نباشید.

مراد ابوالنجیب آن بود که انس باخلوت رابه‌پایه‌ای‌برسانید که چیزی تشویش خاطر در شما ایجاد ننماید زیرا چنان ذاکری ذکر صافی ازغل وغش و شواهد و آثار و طیران آنرا در آسمان

وجودیش معبود خود قرار داده و به‌خدا که مذکور اوست توجهی نداشته لاجرم تشویش خاطر برای او بوجود می‌آید و صدائی که بلندشود به گوش اومی‌رسد وچیزی که ظاهر گردد می‌بیند و حال آنکه‌هر گاه متوجه‌به‌مذکورخودباشدنه‌صدائی می‌شنودونه‌چیزی می‌بیند ونه‌خاطرهٔ بدلش خطور می کند.

ترك ذكر

گاهی‌سالك ذاکر به مقامی نایل می‌آید که وی را ازذکر بازمی‌دارند وبه او گفته می‌شود دست ازذکربازبدار وبه‌بین‌چگونه ذکر از تو یاد می کند وسالك به دنبال چنان وظیفهٔ مذکوراست نه ذاکر آری آدمی همواره مذکورحق است جز این که از کثرت تاریکی‌ها و ضخامت حجابها گوش ذکر شنو ندارد و اثری از آن مشاهده نمی‌نماید.

بنابراین هر گاه سالك ذاکردر حیطه استغراق ذکردرآید شیخ راه به وی دستور می‌دهد تا از ذکرخودداری کند و در ردیف منقطعان قرار نگیرد زیرا ذکر همانا توقف در صفات و انقطاع از ذات است به عبارت دیگر ذاکردرهنگام ذکرمتوجه به صفات‌است و مذکور را به صفاتی که دارد یادمی کند وازذات اومنقطع است‌و بادستور ترك ذکرتوجه به ذات نمی‌نماید.

وگاهی است سالك ذاکر پس از مدتی که به ذکر لسان

پرداخت به حدی می‌رسد که دل او از ذکر لسانی متأثر گردیده و تمایلی به آن ندارد بلکه ذکر لسانی موجبات تشویش خاطر را دراو به وجود می‌آورد این است که وی را از ذکر لسانی ممانعت می کند و به دوام حضور قلب دعوت می‌نماید و در حالی که مؤمن و موقن و استوار است سالها از ذکر لسانی باز می‌ماند آری نمازهای واجبی را باید از این حکم استثنا کرد زیرا نمازهای واجبی موجبات تقویت دلها را ایجاد می کنند و دل که حاکم باطنی انسان سالك است هیچگاه اجازه نمی‌دهد که سالك راه دست از واجبات بردارد چنانچه اجازه نمی‌دهد تا وی به امور مشکو که بپردازد.

فصل

« جمود و خمود در راه سالکان »

وجود جمود

آنگاه که آتش‌های ناپسند شهوت وسگ گرسنگی[1] وتشنگی

---

۱ ــ چون گرسنه می‌شوی سگ می‌شوی
تند و بد پیوند و بد رگ می‌شوی
چون شدی تو سیر مرداری شوی
بی خبر چون نقش دیواری شوی
پس دمی مردار و دیگر دم سگی
چون کنی در راه مردان هم تکی
آلت اشکار خود جز سگ بدان
کمترک انداز سگ را استخوان
زان که سگ چون سیرشد سرکش شود
کی سوی صید شکاری خوش رود
(مولوی)

و شیطنت و نفس اماره و دیگر از خویهای مـذموم خاموش گردد درون و برون او از برودتی که گاهی تصاعد می کند و هنگامی از آسمان بر او نازل می‌شود سرد شده و سالك سائر مانند یخی سرد می‌شود و آن برودت همانا برودت عفو است و به دنبال آن انجماد پسندیده در خـود احساس می کند که متعاقب آن از آسایش وسبك روحی و خوشی و نشاط بهره‌ای کافی می‌برد و چنان حالت انجماد و برودتی در وی محسوس می گردد که جـامه‌های بسیار هم در او ایجاد حرارت نمی کند و خانه‌ای که در آن زیست کرده ازانجماد او چون زمهریری شده که هیچ آتشی درهراندازه گرمی باشد آنرا گرم نمی‌سازد و ازاینجا می‌توان به حقیقت فرمایش حضرت رسول صلی‌الله علیه وآله و سلم رسید آنجا که فرموده اللهم اغسلنی بماء الثلج والبرد پروردگارا مرا به آب برف و یخ شستشو ده .

خمود

خمود فرو نشستن آتشهای شهوت و گـرسنگی و تشنگی و شیطنت و نفس اماره است که پیش از این بدانها اشاره کردیم.

دوحال متعاقب

خمود و جمود دو حالتی هستند که به تعاقب یکدیگر وارد می‌شوند و هر گاه آتش‌های نفسانی سرد و فسرده شوند محال آنها

نیز رو به انجماد گزارد پس آن مکان بیرون ازشئی وضد آن نباشد که الضدان لایجتمعان ولا یرتفعان و آن دو حالت به مصاحبت یکدیگر ظهور کرده و منتهی به حالتی می‌شوند که برای همیشه گرما و سرما در آن اثری ندارد وبا حرارت و برودتی وجود پیدا نمی کند زیرا سالك از جمود و خمود به حالتی ترقی کرده که جمود و خمودی در آن احساس نمی‌شود و صفا و پاکی باطنی او، او را از این گونه ارکان حرارت و برودت باز داشته.

شکنجه مجرمان

آتش‌های نفسانی اجزائی از کلیاتی هستند که به طور کلی منعدم نمی‌شوند بلکه به کلیات خود می‌پیوندند و این کلیات همان آتش‌هائی هستند که افراد بزهکاربدانها شکنجه می‌شوند آنهائیکه مرتکب جرم و بزهکاری شده و بر اثر شدت بزهکاری جرم و ضخامت آن آتشها را روز افزون ساخته‌اند و از همینجا است که سر گناهان صغیره و کبیره نمودار می گردد وشکی نیست که آتش گناهان کبیره همانند گناهان صغیره نمی‌باشند ومتفاوت اند.

و به همین جهت است که روشنی نماز پاره‌ای از آن آتشها را سرد می‌سازد لیکن این اندازه سردی کافی برای خاموش شدن آن آتش افروخته نمی‌باشد بلکه علاوه بر آن نیازمند به خاموش ساختن آتش دیگر از بزهکاریهاست که با برودت قصاص وحد و کفاره وتوبه آنهارا خاموش ساخت وپایه اساسی همه برودتها توبه

وپشیمانی از گناه است برای اینکه هر گاه آتشها به آتشگیره انسان ودلهای سخت وصلب افروخته گردد انسان مجرم از پروردگار خود خاطر می کند تااینکه آتش شعله‌ور باافروزش آتشگیره‌های خود طعم خویش رابچشد وهنگامی که سیر شد از هیجان باز می‌ماندودر این موقع است که شخص مجرم متذکر و متنبه می‌شود و عزیمت کرده تابحق متعال روی آورد و از کارهای بیهوده دست بردارد و همین عزیمت عبارت اخرای پشیمانی است بدنبال آن با کمال ندامت وپشیمانی به‌پروردگار خودعرض می کند بدکاری از من سرزد وبا آنکه همواره‌از گذشته وآینده ازهمگی عنایات ارزندهٔ توبهره‌مند بودم بازهم برخلاف پیمان دست به‌اعمال ناشایستهٔ زدم اینك ازمن درگذر ونسبت به‌من رؤف ومهربان باش آری اینست امید من و اینست گمان من به‌حضرت تو.

زمهریر

برای این برودت جزئی نیز کلی‌است که هماره پایدار است وآن جزء ملحق به‌آن کل‌می‌شود وآن کل همان زمهریری است که دردوزخ می‌باشد.

عروج سالك

هر گاه سالك از وبال ارکان نفسی رهائی یابد چهار تن از

فرشتگان حضور یافته واورا به‌حضرت قدرت و جناب ربوبیت که ارکان جهان را تحت تربیت خود قرار داده است معرفی می‌نمایند وعروج می‌دهند وراه این عروج در کوچه‌ایست به‌شکل دائره که برجهای وجود یاچاههای طبیعت یاهرچه را که خواهی گفت واقع شده است پس از این همواره سالك سیار در غیبت و حضور شاهد صفای قلب‌یاصفای عرض‌است آنچنانکه هرشکلی‌از اشکال‌را که‌در عالم شهادت مشاهده می‌نماید نقش آنرا در میدان دل خود ترسیم می‌نماید وهمان شکل رامشاهده می کند ودربرابراو هویدا می‌شود ودر دیدار آن شرط محققی لازم‌ندارد بلکه‌آنرا در حالی که چشم بسته یاچشم گشاده است مشاهده می کند وطولی نمی کشد که آن منظره از چشم او می‌افتد و با توجه بدانچه گفته شد فائده خلوت حاصل‌می‌شود چه‌آنکه خلوت ایجاب می کندآئینه دل‌باشکلهائی که‌از آغازیکه به‌عقل گرائیده وبادنیا وبستگان آن‌ارتباط یافته جلوه خاصی پیدا کند و این اشکال همانا تاریکیهائی هستند که متراکم بوده و پشت به‌پشت یکدیگر داده و موجبات غفلت دل را بوجود آورده‌اند وبراثر خلوت ویاد حق وروزه گرفتن و طهارت داشتن‌وبه‌سکوت‌بر گذار کردن ونفی‌هر گونه خاطرهٔ‌ازباطن‌نمودن وقطع ارتباطات خارجی کردن وخواسته خویش را دراطراف‌وحدة واقعی بوجودآوردن آئینه‌دل صیقل یافته وگرد غفلت‌ازآن‌زدوده می‌شود.

بنابراین ذکر حق تعالی آتشی است که هیزمهای آلودگی را می‌سوزاند وحرارت آتش نفس راسرد می گرداندوپنبه غفلت را از گوش بیرون می کندوخلوت همانند کوره‌ایست که آهن هوسهارادر خود ذوب می‌نماید و روزه و طهارت آلتی است که آئینه‌ی دل را صیقل می‌دهدوسکوت ونفی خاطرات ازورود تاریکیها دردل ذاکر جلوگیری بعمل می‌آورد و ارتباط همانند شاگرد و وحدت مطلب مثابهٔ استاد است.

عاشق ومعشوق

در یکی از اوقات ودریکی از شهرهای مغرب زمین دل به‌فریبائی بستم ودر سراچه فریفتگی او نشستم تاآنجا که همت گماشته وبروی تسلط یافته اورا گرفته و به‌بند عشق خود درآورده واو را ازمراوده‌ی بادیگران ممانعت کردم آن دل آرای صاحب جمال بجز ازمن بادیگران هم سروسری داشت واز ابراز آن خود داری میکرد وبا من به‌زبان حال گفتگوئی داشت چنانچه می‌فهمیدم چه‌می گوید و می‌فهمید چه‌می گویم و کارما با او تا آنجا رسید که من او شدم و او من شد و اتحاد کامل فیمابین برقرار گردید و معاشقه منتهی به‌صفای روح شدوپای شهوت ازهرجهت مقطوع گردیددرسحر گاهی روح اورامجسم دیدم که دربرابر من رخسار به‌خاك می‌سایدوخطاب به‌من می گوید ای شیخ الامان الامان مرا کشتی مرا دریاب پرسیدم

منظور تو از این کلمات چیست؟

گفت تمنا دارم به‌من اجازه‌دهی تاپای تورا ببوسم خواسته‌اش را جامه اجازت پوشانیدم و به‌وی اجازه دادم تا پای مرا بوسید و سر برداشت چهره‌ی دلربا ورخسار فریبای او را که آتش درکانون من می‌زد بوسیدم از گرمی بوسه‌ی من واز حرارت عشق من که در گونه خود احساس کرد آرام گردید وخود راچون جان‌شیرینی‌در دل من جای داد.

فصل

ذکر نفس

ذکریکه برجـان و باطن همه جانداران جـاری می‌شود و خواست و ناخواست واختیاروعدم اختیار آنها در آن مدخلیتی ندارد همانا نفسهای ایشان‌است که‌بالاوپائین‌می‌رود وصعود ونزول‌می کند ودر هر نفسی که می کشند درمقام صعود ونزول آن‌نفس اسم خدای عزوجل که‌ها باشد یادآوری می‌شود بنابراین‌هاییکه درمقام صعود به‌زبان نفس گفته می‌شود از قلب جاری می گردد وهاییکه درمقام نزول بدان‌زبان گفته می‌شود ازمقام عرش به‌ظهور می‌رسد[1].

پس‌ها و هوهمان ذکر نفس است و واو در لفظ‌جلاله هو نام روح است که از خدمتکاران نصرت هویت بود و از این راه کسب وصال نموده.

۱ـ دم چوفرو رفت دوست پیوست چوبیرون رود
یعنی ازاو درهمه دم شما پیوست (حکیم سبزواری)

های و هو

یکی از مشایخ که گویا سهل بن عبدالله شوشتری باشد خطاب به مریدانش اظهار داشته هر گاه اندوهناك شوید آخ نگوئید چه آنکه آخ نام شیطانست بلکه آه بگوئید که نام خدای رحمن است و همچنین کلمه «وه» هم نام خداست چه آنکه این کلمه، مقلوب لفظ جلاله «هو» است و دو حرف بودن این اسم از آن است که زبان سر نمی تواند به حرف واحد گویائی داشته باشد برای آنکه زبان از موجودات جفت است لیکن زبان سر قدرت گویائی بحرف واحد را دارد برای آنکه در جوف هر فردی یك قلب بیش نیست[1] و های موجود در الله همین هاء است که با صعود و نزول نفس ایجاد می گردد والف و لام مشدده الف ولام تعریف است وتشدید هم بخاطر تمکن دادن تعریف است برای آنکه ها ساکن است و لام تعریف هم ساکن است و معمولا هر گاه دو حرف ساکنی درمحل واحدی اجتماع کنند حرف اول مکسور می شود و «اله» بکسر لام تلفظ می شود وشباهتی به فعل پیدا می کند واز قالب اسمی بیرون می رود ولامی به آن افزده می شود و به همتای خود که لام تعریف باشد منضم می شود و لام نخستین به حالت جزمی اولی خود باقی می ماند و لام دومی متحرك می شود و همه این محتملات بخاطر «ها» است که اسم اعظم باریتعالی می باشد.

۱ـ حق متعال فرموده ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه.

علت سکون «ها»

گفتیم ها که اسم اعظم است ساکن است وعلت سکون آن، آن است که منشاء آن از قلب بوده و قلب هم دائره است و مدور بودن هادر کتابت «ه» اشاره به‌همین معنی است واصل دائره هم که نقطه بوده بدون حرکت است و نقطه هم دائره قلب حق است و ممکن است بگوئیم ها همواره بی‌حرکت نبوده بلکه مانندخوددائره گاهی ساکن وهنگامی متحرك است ودائره هم همان متصوری است که دراطراف نقطه احداث می‌شود وبا همان آسیائی است که گرد قطب آن (آلت وسط سنگ آسیا) می‌چرخد ویاهمان دوقطبی است که دراماکن قطب شمال وجنوب وجود دارد.

اکنون باتوجه بدانچه اظهار شدباید بگوئیم مراد ما از ها، هاییکه عموم مردم بدان تلفظ می‌کنند و در افواه مرسوم است نمی‌باشد زیرا آن هامرکب ازدوحرف (ا ـ ه) می‌باشد ومراد ما ازها حرف واحد اصیل است که منشاء آن قلب است وپس از آن صعودی به‌عالم ازواج ندارد وهمواره فرداست بنابراین حدفاصل ومیانگین میان ازواج وافراد است واز توجه بدین حقیقت سراو زنده‌ای که درآیه شریفه ۵۱ سوره حجرات فرموده ومن کل شئی خلقنازوجین لعلکم‌تذکرون ازهرچیزی جفتی‌را بوجود آوردیم تا شما متذکر گردید یعنی شئی واحد منشاء جفت می‌شود تا بواحد می‌رسد که

زوجی برای او نیست ودرحدیث نبوی هم آمده ففروا الی‌الله یعنی‌از ازواج به‌درگاه واحد قهار گریزان باشید.

عدد پنج

قلب مانند اسمش قلب است که به‌معنای وسط‌باشد بنابراین از نظر صورت و معنا مساوی با قلب بوده واز این نقطه‌نظر تعادلی بوجود آمده و طبق همین اعتدال است که (ه) در حد اعداد و در شمارش عدد ابجدی پنج بوده و عدد پنج هم حد وسط میان اعداد از یك‌تانه است زیرا هنگامی که عددپنج میانگین اعداد مزبور بود یك طرف آن‌ازیك تاچهار است که چهارعدد بوده وطرف دیگرش از شش تانه بود که آنهم چهارعدد است پس‌عدد پنج میانگین‌میان دوبخش عدد یاد شده می‌باشد واز همین‌جا هم‌به‌این حقیقت‌می‌رسیم که‌نمازهای شبانه روزی به‌پنج‌قسم بودوپایه اساسی اسلام هم‌برپنج پایه استوار است نمازو روزه وزکوت وحج و ولایت.

هویت

هویت و شخصیت بردو گونه است: ۱ـ هویت‌او ۲ـ هویت تو، هرگاه هویت توفانی می‌شود هویت او باقی خواهد ماند و معنای لااله‌الاالله هم اشاره‌ی به‌بقای هویت اوست که هویتی جز هویت او

نیست و همچنین آیه شریفه ۸۸ سورهٔ قصص که فرموده کل شئی هالك الا وجهه اشاره به‌هویت باقیه اواست که هر گونه هویتی بجز از هویت ذاتی او فانی می‌شود و نیز همین است معنای آیه شریفه ۱۶ سورهٔ مؤمن لمن الملك الیوم لله الواحد القهار سلطنت بیزوال در چنین روزی که ماسوا فانی شده‌اند از کیست؟ آری جز از خدای یکتا که برهمگان پیروز است از دیگری نیست باری به‌هر اندازه که ازحقیقت وهویت ظاهری خویش فانی شوی به‌همان اندازه از پرتو حقیقت وهویت واقعی حضرت صاحب الهویة برخوردار خواهی گردید بنابراین هر گاه در درجه اول ازهویت صفات محموده ومذمومه عاری گردی برای اولین بار درپرتو هویت صفات جلال وجمال قرار خواهی گرفت وپس از اینکه ازهویت ذاتی بیرون آمدی واز این قشر خارج شدی در پرتو ذات او که هویت منحصر بفرد است واقع خواهی شد واز وعده نقدینه او که فرموده لمن الملك الیوم لله الواحد القهار کمال برخورداری را پیدا خواهی کرد.

در ذیل این آیه شریفه باید بگوئیم مراد از الله در مقام تجلی ذات همان واحد حقیقی است که بهیچوجه من الوجوه مقتضی دیگری که چون او واحد حقیقی باشد و ثانی او بشمار آید نمی‌باشد زیرا هر گاه واحد حقیقی مقتضی ثانی باشد واحد حقیقی نبوده و این چنین تقاضائی منافی با خاصیت واحدی بوده است و مراد از القهار معنای و احدیت است زیرا حضرت رب العزت به‌واحدیت ذاتی خود

بر کلمه‌ساکنان فردانیت پیروز گردیده و همگان را در حیطه قهاریت وچیرگی ذاتی خویش قرار می‌دهد و محو و نابود می‌سازد و پس از آنکه آنها را از مقام محو به اثبات و سهو واز مرتبه فنا به مرتبه ایجاد نایل گرداند و بفرماید لمن الملك الیوم آنان که از شراب هویت و وحدانیت و قهاریت او در کمال بیهوشی و لایعقلی افتاده و اکنون چشم هوش گشوده‌اند یکدل و یك زبان فریاد می‌زنند لله الواحد القهار.

فریاد سالك

آنگاه که درمرتبه‌ی غیب پروردگاری سخن حضرت او عاری ازلباس شود وبدون آنکه درچیزی یا درجائی ایجاد شود به گوش سالك درآید سالك صداهایی را استماع می‌نماید که نزدیك است پرده‌های گوشها را پاره نماید و در آنحال چون صاعقه‌ای فریاد می‌زند وخواه ناخواه روی زمین درمی‌غلطد وطولی نمی کشد لطف ذاتی حق شامل حال او گردیده با دست ملاطفت خویش که تمام دستها در گرو امر اوست اورا ازجای برمی‌خیزاند واینگونه بیخودی بطور کلی نبوده بلکه درخور سالك است و هرگاه بیش از این در تجرید کلام بپردازد سالك از پای درآمده وجان تسلیم می کند و حالت موسی علیه‌السلام برای او منکشف می‌شود آنجا که حق جلاله خطاب به‌موسی علیه‌السلام فرمود ای‌موسی مادر حدنیروی ده‌هزار

مرد و به‌اندازهٔ مقدار سخن آنها باتو سخن گفتیم وهر گاه بیش از این باتو گفتگو می کردیم میمردی

و در اینحال است که پرده‌ای از نفخ صور برای او برداشته می‌شود وحقیقت ایام‌الله ازجهت اوبه‌ظهور می‌آید وایـام‌الله همان ایام و روزهـایی است که خدای عزوجل مردم بزهکار را در آن ایام به‌هلاکت رسانیده آنجا که درآیه ۷۷ سوره مبارکه اعراف فرمود فاخذتهم‌الرجفة فاصبحوافی دارهم‌جاثمین زمین‌لرزه آنان‌را درخود فرو گرفت ودرخانه‌های خودبه‌سینه درآمدند وازآنجا که لطف خدا شامل حال آنها نشده بلافاصله مردند لیکن انسان سالك که‌از نفخ‌صور وایام‌الله باخبر می گردد براثر عنایت و کرمی‌است که‌از ناحیه حقتعالی به‌او می‌شود تاازاین‌راه هرچه بیشتر پایداری ونیرو وایمان وعرفان او بیشتر شود وآنها که آهنگ او را دارند به‌حقیقت اززندگی اوپی‌برده وازاو آنچنانکه باید وشاید احتراز نمایند و ما می‌توانیم واقعیت این موضوع‌را از آیه۱۲۰ سوره هود استنتاج نمائیم که فرموده و کلا نقص علیك من انباءالرسل مانثبت به‌فوءادك پیش آمدهای فرستادگان خویش رابرای توابراز داشتیم تااز این راه دل تو استوار گردد ورسول خدا (ص) بدنبال اینگونه قصه‌ها وحالات مختلف که ازاولیای پیشین‌استماع می‌فرمودچاشنی آنها را می‌چشید ومی‌فرمود شیبتی سوره هود و اخواتها سورهٔ هود وامثال آن از سوره‌های دیگر مرا پیر و فرتوت ساخت وعلت این

اظهاریه از آن نظر بود که چشش اینگونه امور هولناك موجب سپیدی موی‌سر می‌شود وهمین ناراحتی ایجاب کرده حق متعال‌در همین سوره خطاب به‌حضرتش بفرماید فاستقم کما امرت و من تاب معك ولاتطغوا انه بماتعملون بصیر همچنانکه موظفی تو وپیروانت استقامت ورزید واز راه استقامت سرپیچی ننمائید و بدانید که او نسبت بدانچه انجام می‌دهید بیناست.

بازگشت به‌کلام شوشتری

پیش‌از این گفتیم سهل‌بن‌عبدالله شوشتری خطاب به‌مریدانش گفت هر گاه اندوهناك شدید آخ نگوئید که نام‌شیطانست بلکه‌آه بگوئید که نام‌خداست‌اکنون‌عطف‌توجه‌به‌سخن وی کرده‌می گوئیم اینکه گفته است آه نام خداست به‌همان دلیلی بود که متعرض شدیم و اینکه اظهار داشته آخ نام شیطانست بخاطر آن است که حرف خاء از مقام قرب که قلب است دور بود وبه‌همین جهت است هر کسی که می‌خواهد اخلاط رااز دهان بیرون‌اندازدآخ می گوید واین حرف که ازدهان اوخارج می‌شود که اخلاط مورد بیمهری‌او بود وآنرا ملعون ومطرود می‌داند وهمچنین هر گاه کسی چیزی‌را که مورد بی‌علاقگی اوست مشاهده نماید و بخواهد آنرا از خود دور نماید آخ می گوید و آب دهان برآن می‌افکند و همچنین مخرج حرف خاء آخرین مخارج حروف است ودوری مخرج آن

حرف دلیل بر نخوت شیطانست و همچنین هر گاه نفس آدمی استراحت ویا رخوتی درخود احساس نماید آخ می گوید وبا این کلمات ثابت می کند که نفس دوستار شیطان وخواهران است این است که جامهای آسایش را بنام برادر و دوست نفس لاجرعه سر می کشد وهمچنین هر گاه هدف تیرهای اندوهها قرار بگیرد بازهم کلمه‌ی آخ به‌زبانش جاری می‌شود لیکن نفس مطمئنه که ازهر جهت دراطمینان بروی آن گشوده شده هیچگاه‌به‌امثال این کلمات توجهی ندارد بلکه در هنگام گشایش وفتوحات الله‌الله می گوید و می‌توان گفت سر فرموده حق متعال در سوره بقره آیه ۱۵۶ که وبشرالصابرین الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا‌انالله و انااليه راجعون همین‌باشد که‌صابران‌ومطمئنان یعنی آنهائیکه‌درهنگام‌اندوهنا کی جمله انالله‌الخ رابه‌زبان می‌آورند شایسته هر گونه گشایش وفتح و فرج‌اندآری اطمینان بحق وفتوحات آینده اخروی بچنان شخصی اجازه نمی‌دهد که کلمات‌آخ وامثال آن که خواسته شیطانی است به‌زبان بیاورد.

هووه

با توجه بماسبق باید گفت که اسم «ه» بحدی منتهی می‌شود که به‌اسم اعظم اتصال پیدا می کند وسر آغاز اسم اعظم از الله است که اسم ذات باریتعالی بود ومشتمل به‌صفات جلالیه وجمالیه و قهر

۲۱۴ ـــــــ

به‌اسم است که هرچه اتصال بیشتر تزاید صداهم زیاد خواهد شد و گاهی اتفاق می‌افتد براثر مداخله ریاکاری وخودنمائی صدای‌سینه ضعیف شده‌واز اثرش کاسته می‌شودچنانچه درسوره الرحمن‌فرموده مرج‌البحرین‌یلتقیان‌بینهما برزخ‌لایبغیان‌دودریابه‌یکدیگر آمیخت ودرمیان‌آنها وحدفاصلشان واسطه‌ی بود که ازتجاوز سرند ونسبت بهم ممانعت می کردند وآن دودریاعالم حدوث وقدم است‌بنابراین هرگاه‌جنبه قدم‌برقلب چیره گردد ازغلبه‌حدوث می‌کاهد وهرگاه جنبه حدوث‌غالب باشد سراسر آنرا حدوث‌فرا گرفته و ممتلی از آن می‌شود خدای متعال فرموده الامن اتی‌الله بقلب سلیم یعنی دلی که ازامتلای حدوث و چیرگی آن پاکیزه گردیده شایسته است که مرتبه قدم وآثار ارزنده‌ی آن درآن جلوه گری نماید.

بیانی ازسهروردی

ابوالنجیب‌شهاب‌الدین سهروردی‌قدس‌الله روحه فرموده‌همانا قلب من‌مثل چاه خالی ازآبست که باید به‌آب یاری آن پرداخت‌تا آب درآن جاری گردد وتشنگان را سیراب کند و دل منهم خالی از همه گونه آثار حدوث است و سراسر آنرا وجه قدم فرا گرفته باید که آثارآنرا متجلی ساخت.

***

صیحه غیر اختیاری

اینگونه صیحه‌ها و فریادهاییکه از دلهای سالکان شنیده می‌شود همانا براثر اتصال بااسم اعظم است که هرگاه با کمال صفا وخلوص نیت وبیرون ازاختیار باشد گوشها را به‌خود متوجه‌می‌سازد وهرگاه فریادهاتوأم بااختیارباشد شایستگی ورود درایوان‌اخلاص را ندارد زیرا نفس اختیار مانع از خلوص است.

باتوجه به‌اینکه سالك ممکن است دوگونه فریاد داشته‌باشد اختیاری وغیر اختیاری اینك‌باید به‌تفاوت آندو اشاره کرد و گفت صیحه بی‌اختیار همانند تصادم دوسنگ به‌یکدیگر است که صدای تصادم آندورا می‌شنوی اما از چگونگی تصادم وعلت آن بی‌خبری و یا مانند صدای هولناك رعد است[1] که به‌مجردیکه به‌صدا درآید مردم از شنیدن آن به واهمه افتاده وگوشها را به سختی‌آزار می‌رساند ودرحینی این‌اتفاق رخ داده که ازچگونگی پیدایش آن هیچگونه اطلاعی نداری به‌خلاف صیحه اختیاری که آغاز آن و

---

۱ ـ صدای رعد تسبیح آنست آنجا که خدا فرموده و یسبح الرعد بحمده وامیة بن‌ابی‌صلت گویدومن خوف‌ربی سبح‌الرعد فوقنا وسبحه‌الاشجار والوحش‌ابد: وسبحه‌النینان والبحرزاخرا: و ماضم من‌شئی وماهومقلد خلاصه رعدودرختان ووحشیان و ماهیان دریا وهمه موجودات به‌تسبیح‌اومی‌پردازند وتوحید گویانند هرگیاهی‌که اززمین روید: وحده لاشریك‌له گوید.

بلکه علل وجودی آن معلوم است که ازچه واز کجا بوجود آمده است.

آری‌این دوصیحه همسان‌باحرکت دست‌است که گاهی آنرا انسانی که گرفتار رعشه‌است‌به‌حرکت می‌آورد که‌از اختیاربیرون است‌و گاهی انسان عادی بااختیارخود به‌حرکت آن اقدام‌می‌نماید بدیهی است تفاوت این دو حرکت از نظر تو کاملا روشن است بنابراین یکی از ایندوصیحه پاکیزه و بیرون از این کیان است‌و دیگری که صیحه اختیاری است آلوده‌ی به‌چرکینی ریا و سمه می‌باشدولاجرم صیحه‌اولین‌همان‌صیحه‌ایست که دلهابدان‌درگردش وروحها از کیفیت آن‌درآسایش ونفسها منقاد ودرپیرایش آن‌قرار گرفته‌اند وصیحه اختیاری‌آن صیحه‌ایست که دلها آنرانمی‌پذیرند وارواح هیچگونه علاقه‌ای بدان نشان نمی‌دهند ونفسها هم هرگاه بدان توجهی داشته‌اند از جهت اهمیت و ارزش آن صیحه نبوده بلکه بخاطر آن است که همچنانکه اختیار برآنهاچیره گردیده صیحه اختیاری را هم به‌حکم سنخیت می‌پذیرند و از آن استقبال می‌کنند.

بازهم تفاوت دیگر صیحه غیراختیاری موجب‌شگفتی وخرق عادت برای صیحه‌های دیگر بود و لیکن صیحه اختیاری موجب شگفتی‌وخرق عادت برای‌صیحه‌های دیگر نمی‌شود ونمونه‌هاوامثال آن هم بسیاراست‌به‌خلاف‌غیراختیاری که نمونه‌اش بسیاراندك‌است.

در پایان این بحث شایسته است بگوئیم صیحه غیر اختیاری که پاکیزه‌ی از همه گونه الواث‌وآلودگیهاست به‌آسانی دردست اختیار سالك قرار نمی گیرد بلکه پیدایش آن از آن هنگامی است که‌سالك کاملادراختیار شیخ راه خود درآمده وفانی دراختیار وی شده‌باشد وسلب اختیار به‌اختیار کردن اواز خود بنماید.

صیحه فقرا

ازجنید قدس‌الله‌روحه سئوال شدصیحه فقرا چیست وچه‌اثری بر پیدایش آن مترتب می گردد؟ وی در پاسخ گفت صیحه فقرا اسم‌اعظم خداست بنابراین کسی که آنرا انکار نماید ویابه‌دیده‌ی کراهت وتنفر بدان نگران باشد از لذت صیحه روز قیامت محروم خواهد ماند.

حزن واندوهناکی

حزن یا اندوهناکی سکوت محض است که موجب صیحه نمی‌شود وهرگاه هم‌صدائی ازانسان محزون به گوش برسد بیش از آه سردی که از دل اندوه رسیده‌ای به گوش برسد چیز دیگری نبوده وهرگاه حزن شدت و قوت پیدا کند صدای محزون از حالت سردی قدم فراتر گذارده وبصورت ناله یا صدای تیری که از کمان

خارج می‌شود به گوش می‌رسد و هر گـاه از ناله هم گذشت حزن بـه آخر رسیده و نشاط و مزح روی می آورد و پیداست که انسان محزون درچنین حالتی باصفت حزن ارتباط وانسی ایجاد کرده‌است وناله وفریادی ندارد برای اینکه وجود حزن بدنبال فوت محبوب واز دست دادن‌اوست وهر گاه نشاط‌وفرح به‌وی روی آوردپیداست که دست به‌دامن‌محبوب شده‌و گمشده‌ی خود رایافته است‌و کیفیت آنرا بدین توضیح بیان می کنیم آنگاه که حبیب تمایل بی‌نهایتی به‌محبوب خود پیدا می کند مجذوب او گردیده و اشتیاق دیدار او راچون مادریکه‌شیرین‌ترین فرزندان‌خودرا دردامن‌خودنگهداری می کند در دل خود می‌پروراند و در حـالیکه از نعمت وصل او برخوردار است ازدیدار او همه گونه تمتع را بهره‌وری می‌نماید و آه وناله‌ای ندارد وبه‌مجردیکه فراق‌وجدائی دست‌می‌دهدازجدائی او محزون می گردد اینك‌حزن به‌منزله‌لباس یاپوست است‌وملبوس یامغزبه‌مثابه جذبه یاناله‌هااست وبه‌عبارت دیگرحزن به‌منزله‌لقمه وعاشق‌به‌مثابه خورنده ویاحزن همانندشراب وعاشق یاعشق‌به‌منزله باده گسار اکنون لباس پوش هر گاه قوی وفربه شود لباس براندام او تنگ شود و ناچار آنرا ازخود دور می‌سازد ویا آن مقداری از جامه را برای آسایش بدن خود می‌دارد چه آنکه جامه در نزد دوستان‌حجاب است‌وباید آنرادرید وازحجاب بیرون آمدوهر گاه مغز بزرگ شودپوست را می‌شکافد وهمچنین هر گاه دانه‌روبه‌نمو

گذارد زمین رامی‌شکافد و سربیرون می‌آورد ویا جوجه هر گاه اعضا و جوارحش تنظیم گردد و روح حیوانی در آن نفوذ نماید پوست را می‌شکند وازتخم خارج می‌شود و هر گاه لقمه های اندوه و جرعه‌های پی‌درپی آن گلوی محزون را بفشارد بی‌اختیار صدائی که حاکی از گلوگیری اوست ازحلقوم اوشنیده می‌شود وبه‌همین نسبت می‌توان گفت صداها و آوازهائی که از پرندگان به گوش می‌رسدیااز طربناکی ونشاط آنهاست که همراه بااندوه و گرفتاری نبود و یا براثر گرفتاری است که اکنون نالدوفریاد برحزن آنها می‌افزاید و ممکن است انسان سالك بسرحدی برسد که صدای پرندگان از او به گوش برسد و اینگونه صداها که از وی شنیده می‌شود نتیجه‌های بسط وانس به‌خداست که توأم بافرحناکی‌ونشاط ویژه‌ای می‌باشد.

صیحه فقیر

در یکی از اوقات در راه کربلا بافقیری ملاقات دست داد و همراه او به‌راه خود ادامه می‌دادم در آن حال صدائی مانند صدای پرنده ازوی به گوشم رسید از شنیدن آن صدا بروی ایراد کرده و پرسیدم این چه‌صدائی بود درپاسخ گفت: هر گاه خدا بخواهد خیر است و مبارك است و بیش از این سخنی نگفت زیرا او با هوشیاری که داشت‌اطلاع پیدا کرد که من هنوز به‌مقامی نرسیده‌ام که‌بتوانم

پاسخ او را کاملا درك نمایم پس‌از چندی که بدان مقام نایل آمدم وواقعیت آوازهای پرندگان را دریافتم پی به‌صیحه‌های آنروز آن فقیر بردم و دانستم که عمل آن هنگام وی بجا بود آنگاه انگشت پشیمانی به‌دندان گزیدم و شگفتی کنان حالت حیرتی به‌من دست داد ومردم بی‌خبر مرا دیوانه می‌پنداشتند.

والاتر از صیحه

حالت یادشده ازجمله حالات ارزنده است درعین حال حالت عالیتری از آن هم احساس می‌شود و آن حالت آن است که فقیر بتواند آن‌حالت‌را دراختیار خود دربیاورد زیرا هرگاه آدمی‌قادر باشد که حالت خود را در اختیار در آورد اهمیتش بیشتر از حالت خود آدمی‌است وجهتش آن است که‌آدمی درآغازکار براثرآنکه درحیطه اختیار حقتعالی درمی‌آید از اختیار خود اعراض می‌نماید پس‌ازاین ترقی کرده وبه‌اختیارحقتعالی متصف می گردد واینگونه اتصاف اهمیتش بیشتر ازفنای دراختیار حقتعالی است‌واین والاتری دربرابر هرگونه تهاجمی پایداری نماید وازبوته‌آزمایش به‌خوبی برآید ودرمیدانهای جلال وکبریائی است سبق‌از دیگران‌بجهاند وبرهم سالکان خویش پیشی گیرد و در فضای هویت چون پرنده‌ی سبکبالی به‌پرواز درمی‌آید تادرنتیجه‌ی آن‌جامه‌ی اتصاف‌براندام خویش پوشاندوخلعت اختیاررا زیورخویشتن قرار داده بدان‌مخلع

۲۲۲ ـــــــ

فصل

اسباب یقین

موقعی که هنگامه‌ی غیبت فرارسد آسمانها ظاهرمی گردد ودرمیان آنها ستارگان وخورشیدهارماههائی وجود دارد که‌همگی آنها و سائل و اسباب یقین‌اند و باید دانسته شود که ستارگان مزبورمحض ستارگان آسمانی نبوده بلکه‌برای این‌ستارگان‌تفسیر ومعنای علیحدهٔایست چنانچه گاهی آنها واقران و هنگامی گوهر اشخاص مردمان نام برده می‌شود.

اکنون هرگاه ستارگان وماه وخورشیدها برای سالك‌ظاهر گردند وآنها درهنگامی این‌ظهور را برای او ابراز بدارند که‌در مراتب آسمانی ثابت بوده وهیچگونه قصد هجوم علیه اورا نداشته باشنددرچنین حالی‌براو وارد می‌شوند ودل اززیارت ودیدارخرسند می گردانند وهرگاه‌از درهجوم‌بروی داخل‌شوند بازهم‌نظردیگری

جز ورود براو وزیارت اورا نداشته‌اند وبزرگی و کوچکی وصفا و خفاونور و کثرت‌وقلت واجتماع‌وافتراق آنها همگی نشانه‌هاو آیات بزرگی و کوچکی‌وصفا وخفا ونورو کثرت‌وقلت واجتماع‌وافتراقی بوده که دروجود زائران رسوخ وثبوت داشته است.

وگاهی است که انسان سالك‌بروج‌دوازده گانه ومنازل‌بیست وهشتگانه آسمان وقرب وبعد وتثلیث وتربیع و قرن و تقابل هفت ستارهٔ سیار را[1] که بابروج خویش دارند مشاهده می کند وبه‌معنای واقعیت آنها که درانتظار وی‌بوده می‌رسد ونشاه وجودی آنهابرای وی به‌حصول می‌پیوندد.

زیارت امیر

آنگاه که درخلوت ازخودغیبت کرده‌بودم‌درمکاشفه مشاهده کردم که‌خورشید ازبرج‌قوس بیرون‌آمد ومن داخل دربرج‌جدی گردیدم در همانحال مشاهده کردم وزیریکه امارت آن خطه را بعهده داشت برای دیدار من برمن وارد شد از این پیش‌آمد دانستم که امیر فروتنی کرده وفقیر رابه‌دیدار خود متمتع ساخته.

۱ـ درسماء هفت کوکب سیار خلق کرده خدای عز و جل
قمر است و عطارد و زهره شمس‌ومریخ ومشتری وزحل

علت دیدار

بدنبال آنچه گفته شدلازم است علت دیدار را به‌این گونه توضیح داد که‌پیش آمدمزبورمنوط به‌اجتماع‌ارواح‌است زیراارواح پیش‌از اجسادآفریده شده‌اند[1] وهنوز که تماسی با اجسادنداشته‌اند به‌حکم‌الارواح جنود مجنده چون لشگریانی که درمیدانی گردهم اجتماع می کنندمجتمع‌عظیمی راتشکیل‌می‌داده‌وبه‌زیارت‌یکدیگر می‌پرداختند و به حسب شرافت و اهمیتی که داشتند این دیدار را پیش از اجساد انجام می‌دادند و چنانچه می‌دانیم این حقیقت ویژه افراد بخصوصی نبوده بلکه همه‌ی مردم از آن برخوردار خواهند داشت جزاینکه‌هرذائقه‌ای چاشنی اینگونه دیداررا نمی‌تواندبچشد وآنها که تباهی وفسادی درقوه‌ی ذائقه‌شان‌وجود دارد ازاین‌چاشنی محرومند وهمچنین کسی که‌نابیناست ودرهای آثار نورانی وجود واحکام خاصه‌ی آن برروی اوبسته شده واز بینائی محروم است از دیدار آن واقعیت محروم گردیده است.

از طرف دیگر محرومیت کلی موردنظر نبوده‌بلکه‌هر کسی بقدر استعداد ولیاقتش‌می‌تواند ازاجتماع ارواح بهره گیری‌بنماید اکنون باتوجه بدانچه گفته شد برای عموم مردم از این نقطه‌نظر

۱ــ درمجمع‌البحرین ذیل توضیح کامل ازروح می‌نویسد فی‌الحدیث ان‌الله‌تعالی خلق‌الارواح قبل‌الاجساد بالفی عام‌وبیانی ازشیخ مفیدایرادکرده بدانجا مراجعه شود.

دو گونه خطر احساس می‌شود ۱ـ خطر قلبی ۲ـ خطر ذکر زبانی، و آنگاه که مذکورشان بر آنها هجوم آورد متعرض این مثل می‌شوند که اذا ذکرت الحبیب فهیئی الزبیب یاد حبیب مستلزم کشمش و زبیب است یعنی این آمادگی و اینگونه پذیرائی درهنگامی است که روح حبیب به‌دیدار تو بیاید و یا تو اورا بـالباس روحانیت دیدار نمائی و اینگونه زیارت، زیارت فردی است.

آری این مختصر مربوط به‌دیدار عامه‌مردم بود و نحوهٔ زیارت خاصه به‌این کیفیت است که وی در دل خود احساس می کند که به‌زیارت دوست و حبیبش پرداخته و یا حبیبش به‌دیدار او آمده و چنین و چنان ماجرائی فیمابین آنها اتفاق افتاده است و یا سنگینی در خود احساس می‌نماید که براثر آن اطمینان حـاصل می کند دوستش به‌یاد او افتاده است سپس این سنگینی رو به‌تزاید می گذارد تا ابر سفید رنگی را دربرابر خود مشاهده می کند که افتان و خیزان در برابر او درحرکت است و نوری را در برابر خویش می‌بیند که حرکت می کند و به‌نورافشانی می‌پردازد تا به‌حدی که اورا از کردار خویش به‌شگفت می‌آورد و کسی را ماند که چیز برخلاف انتظاری را می‌بیند و یا صدای بیسابقه را استماع می کند و درنتیجه دیدگان او به‌حرکت درآمده و به‌چیزی نگران می‌شود و بدون آنکه پلکهای چشمان او جابجا شود محلی را مورد مشاهده خود قرار می‌دهد و در اینحال از همه چیز و حتی ازخود هم خـاطر می‌نماید و این رفتار

بی‌سابقه از آنجا برای وی متمثل می‌شود که در عالم ارواح چنان ارتباطی فیمابین ارواح وجود داشته‌واکنون نموداری ازاسرارعالم ارواح برای‌وی ظهور می کند وخواص ازمردم بدنبال پیش آمدیکه برای آنهاشده است متوجه می‌شوند که درعالم‌اشخاص زیارتی‌برای آنها بوجود آمده آری اینگونه زیارت همان زیارت روحی است که‌درعالم ارواح وپیش از اجساد برای آنها بوقوع پیوسته .

درمراجعت شیخ

درآغازیکه به‌خدمت شیخ‌عمار رسیدم واتصالی‌فیمابین واقع شد ازاینگونه زیارت مطلع بودم لیکن صدق و کذب وصحت وسقم آن‌برای من‌مسلم نبود تا اینکه‌شیخ به‌یکی ازدیهات مسافرت کرد درمراجعت ودرهنگامی که‌نزدیك به‌شهر رسید سنگینی شیخ‌وسایه وهمت او را در خود احساس کردم وچنان تحت‌تأثیر وقار او قرار گرفته بودم که گویا کوه گرانباری برروی من افتاده که تاب و توان حرکت رااز هرجهت ازمن سلب کرده است دراین موقع بود که‌دریافتم شیخ‌از سفربازگشته ونزدیك به‌شهر رسیده خطاب به‌حاضران گفتم برخیزید تا به‌استقبال شیخ رویم زیرا شیخ نزدیك به‌شهر رسیده حاضران که انتظار چنین سخنی را نداشتند اظهار داشتند از کجا فهمیده‌ای که شیخ از سفر بازگشته و نزدیك شهر رسیده؟ گفتم از آنجا که سنگینی و وقار شیخ را درخود احساس

کردم آنها که از این حقیقت اطلاعی نداشته برمن خندیده و مرا به‌باد استهزا گرفتند وهنگامی که جدیت و کوشش استقبال وی‌را درمن دیدار کرده آماده استقبال شده وتصمیم داشتند تا گفته‌ی‌مرا هم دربوته آزمایش‌قرار بدهند هنوزاز شهر دورنشده بودیم که‌شیخ را برتلی مشاهده کرده که برفرازاسبی قرار گرفته وراهی‌شهراست به‌مجردیکه آنان شیخ را مشاهده کردند از پیش‌بینی من به شگفت آمده واز کردار استهزا گرانه خود پشیمان شدند.

تشکل ارواح

گفتیم دیدار ارواح برای عامه وخاصه است لیکن ارواح‌از جهت خواص ازمردم به‌هیئت خورشید وماه وخمسهٔ متحیره[1] ودیگر از ستارگان که درآسمان ثابت‌اند متشکل می گردند وبرای آنها آغازیکه آغازها و انجام وانجامهاست. بنابراین درآغاز و در حال غیبت‌مشابه بانقطه‌ای ظاهر می گردد پس‌از آن‌بزرگ شده‌وبصورت ستارگانی ظهور می‌نماید و گاهی در حال شهادت ظاهر می‌شود و سالك درآن هنگامه دیدگان رابسته و پلکها روی یکدیگر قرار

۱ــ خواجه نصیر طوسی درسی فصل می‌فرماید خمسه متحیره عبارت است ازعطارد وزهره ومریخ ومشتری وزحل واین‌پنج ستاره را ازآن جهت متحیره گفته‌اندکه دارای استقامت ووقوف و رجوع ووقوف و استقامت‌اند بخلاف شمس و قمر که همواره دارای استقامت‌اند پس تحیرشان از جهت حالات مختلفه است.

گرفته‌سپس‌روبتزاید گذارده وبراثر همین‌تزاید است که‌ستارگان در روز روشن و درحالیکه دیدگان او باز است برای انسان سالك آشکارا می‌گردد واوهم یك‌یك‌آنها رااز نزدیك مشاهده می‌نماید واین جملات مبارکات برزبان اوجاری می‌گردد.

سبحان‌الله و الحمدلله ولااله الاالله والله اکبر ولاحول ولاقوة الابالله العلی‌العظیم.

یعنی با دیدن آنها به‌تسبیح و تحمید خدا می‌پردازد و او را به‌یکتائی می‌ستاید ومعتقداست که بزرگتر وعالیمقامتر ازآن‌است که بوصف درآید و پشتیبانی از خود را در صراط مستقیم سلوك و نیرومندی دراین راه منحصر به‌خدای عالیمقام وبزرگوار می‌داند.

گاهی شدت تزاید و ارتباط بسرحدی می‌رسد که برای‌سالك حالتی دست می‌دهد که به‌همت خود ارواح را خواه ناخواه حاضر می‌کند وبه‌احضارارواح می‌پردازد وباردیگرشدت تزاید به‌پایه‌ای ارتقا پیدا می‌کند که میان ارواح احیا و اموات و همچنین میان ارواح پیمبران وشهیدان ودیگر از مردمان امتیاز می‌دهد.

ظهور و اشراف

هرگاه آسمان و ستارگان درآن برای سالك ظهور نماید ظهور آنها یا از فوق است ویا از تحت ویا از زبرین است ویا از زیرین هرگاه ظهور کواکب اززبرین اوباشد بدیهی است ازآغاز

اشراف واطلاع براحوال بندگان بوده و اشراف مزبور به‌حدیست که سالك در آنها تصرفی بعمل نمی‌آورد و در عین حال بی‌خبر از آنها نبوده بلکه درخویش‌احساسی می‌نماید ولذت دیدار آنهارادر کام خود حس‌می کند وحال خودرا همتای بااحوال آنها می‌بیند.

وهر گاه آسمان وستارگانی که درآن وجود دارد اززیرین خود مشاهده کند اشراف‌کامل است و حق تصرف درآنها را دارد و همین حقیقت راکه اشراف کامل و تصرف سالك باشد می‌توان از مضمون آیه‌شریفه از سوره انعام که فرموده وهوالقاهر فوق عباده بدست آورد که سالك‌براثر اشراف کامل بجائی می‌رسد که‌برهمه بندگان او تفوق پیدامی کند و چیره برآنها می‌شود ونشان تصرف مزبور آن است که هردو قطب را در برابر خود مشاهده می کند و بروج دوازده گانه ومنازل‌بیست وهشتگانه خورشید وماه را در پیش نظر خود می‌بیند آنچنانکه می‌تواند دست تصرف در یک‌یک از آن منازل داخل کند و از آنچه در آنهـا اتفاق می‌افتد استخبار نماید.

نظر حقتعالی

دریکی از اوقات که حالت بیخودی به‌من دست داده‌بودیکی از دانشوران شریعت رادیده‌ودرآنحال آسمان باکواکب‌رخشانش

بنظر من مجسم گردید ازمن پرسید آیا معنای ستارگان وخورشید را میدانی؟

درپاسخ گفتم معنای آنها رابگو گفت خدای متعال درهر شبانه روز بنظر عنایت خویش به بندگان خود می نگرد اینك ستارگان آیت نظارهٔ شبانه‌ی او وخورشید نشانه نظاره‌ی روزانه اوست.

قرآن و کواکب

دریکی از بیخودیهای خویش آسمان ستاره‌دار را مشاهده کردم واززبان ویژه آنها آیات قرآن و آیة‌الکرسی به گوشم استماع نمودم و آیة‌الکرسی را بدین شکل مشاهده کردم الله : : : : : ولا و درعین حال نه کلمه‌ای به‌چشم من آمد ونه حرف نبشته‌ای را دیدم.

درغیبت دیگر

در دیگری از بیخودیها آسمان را همانند قرآن مشاهده کردم که با شکلهائی از چهار نقطه بطرز زیر مشاهده می‌شد:

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . الآیه

و آن آیه که بصورت نقاط ظاهر شده بود آیه ۳۹ سوره طه بود که فرموده:

والقیت علیك محبة منی ولتصنع علی‌عینی اذتمشی اختك.

دوستی خودم را درباطن تو القا کردم اینك آنگاه که‌خواهر تو به‌مأموریت خویش گسیل شده تو آن وظیفه‌ای را که داری در برابر من به‌انجام برسان آری من بوجود آن پی بردم و آن را تلاوت کردم و به زبان الهام استماع کردم که این آیه دربارهٔ زنی است که من او را می‌شناسم وبنام بنفشه خوانده می‌شود و نام غیبی او استفتین است.

کنیه‌ی مؤلف

هر گاه سالك سائر مقبول درگاه و کردار او پسندیدهٔبارگاه باشد او را در ورای این عالم بنامی می‌نامند و بسه کنیه‌ی ویژه‌ای می‌خوانند ونام‌شیطان و اسم اعظم حضرت سبحان هم بوی اعلام می‌شود و به‌همین مناسبت نام غیبی من قنطرون بود و اما کنیه‌ام‌بشرح زیر است.

آنگاه که در اسکندریه بسر می‌بردم و درمحضر حافظ‌سلفی اصفهانی بسماع حدیث می‌پرداختم و او پیرمرد کهن‌سال شافعی مذهب وسلفی مرام بود ومتجاوز ازصدسال از عمرش گذشته بود در حال بیخودی حضور انور حضرت رسول اکرم صلی‌الله علیه (وآله)

وسلم مشرف گردیدم وجز من و آن حضرت دیگری نبود وبه اندازهٔ به‌مقام‌نبوت آن حضرت نزدیك بودم که زانوهای من مماس با زانو - های مبارك آنجناب بود در آنحال بخاطرم‌رسید که من هرروزخود را موظف کرده تا آیاتی‌از قرآن بخوانم وتقدیم حضور مبارك نمایم اینك وظیفه هرروز خویش را در پیشگاه مبارك تلاوت نمایم پس‌از آنکه آیات چندی‌را تلاوت کرده و به‌عرض مبارك تقدیم داشتم حضرتش پسندیده و فرمود به‌همین پسندیدگی در روز احادیث را سماع می کنی و به‌همین شایستگی هم درشب به‌تلاوت قرآن می - پردازی بدنبال آن به‌خاطرم رسید تا از حضرتش تقاضای کنیه‌ای بنمایم ومعروض خاطرداشتم یا رسول‌الله آیا کنیه‌ی من ابوالجناب (بکسر جیم وتخفیف نونست) یا ابوالجناب (بفتح جیم و تشدیدنون) وعلاقه‌مند بودم حضرتش کنیه‌ی مرا به‌تخفیف نون تعیین فرماید فرمود چنان نیست بلکه کنیه‌ی تو ابوالجناب بـه‌تشدید نونست و مصاحبی که درآنحال به‌نظر آمد به‌زبان اعتراف عرضه داشت آری او ابوالجنابست.

و شکی نیست در هر دو گونه کنیه سر دنیا و آخرت نهفته است و هرگاه حضرتش کنیه مرا ابوالجناب بـه تخفیف نون تعیین کرده بود مصاحب دنیا می‌شدم و از آنجا که فـرموده کنیه‌ی من ابوالجناب به تشدید نون است بخواست خدا از دلبستگی به‌دنیا و آخرت اجتناب نمودم.

ماجرای با شیطان

گفتیم از اسامی که در حال قبولی سالك بسوی القا می‌شود یکی اسم شیطانست و من آنگاه که در حال بیخودی بودم شیطان را دیده‌وشناختم ودرعین حال بدیده‌ی انکار وناآشنائی بوی‌نگریسته تا وی رادربوته آزمایش قرارداده که‌بدانم راست می گویدیادروغ از وی پرسیدم تو کیستی ونام توچیست؟

در پاسخ گفت من مرد غریبی هستم و نامم بوناق است گفتم نه‌چنین است بلکه تو عزازیلی (یعنی شیطان) وی که چنین‌انتظاری را نداشت به‌من هجوم‌آورده گفت آری من عزازیلم و از چنین اظهاریه‌ای چه‌نظری داشتی ومیان ما و او ماجرایی اتفاق افتاد از جمله دیدم جامه‌ام به جامه او دوخته شده چنانچه بدنم مماس با بدن او وآستینهایم درآستینهای او داخل گردیده‌از اینحال‌احساس بیچارگی کرده و مانند اینکه راه نجاتی می‌طلبیدم از وی پرسیدم بچه وسیله‌ای ممکن است فرزند آدم از دست تو رهائی پیدا کند؟

گفت درصورتی فرزند آدم ازچنگال من‌آسوده‌خاطر می‌شود که‌جامه‌اش‌راازجامه‌من‌دور کند بدنبال آنچه گفت به کشش‌افتادیم اومی کشید ومن می کشیدم سرانجام براو پیروز آمدم وجامه‌ام‌از جامه او جدا شد واوبرهنه اندام گردیده وبلافاصله نابینا شد واین واقعه رامی‌توان با مضمون این حدیث مقایسه کرد که فرموده است همانا شیطان مانند خون در رگ وپیوند آدمی جاریست اینک با

روزه گرفتن ازمجاری اوجلوگیری بعمل آورید ومؤیدآن‌حدیث دیگری است که فرموده ایمان برهنه است و آنرا باجامه تقوا بپوشانید چه‌آنکه پرهیزکاری دلها را ازبندهای شیطان می‌رهاند.

خرقه صوفی

آری لباسی که بدن مرا آراسته بود خرقه‌ای بیش نبوده و آن خرقه هم خرقه بیچارگی و ناتوانی بود نه‌جامه نیرومندی و خودسازی وآن‌خرقه است که صوفیان‌آنرا به‌تن می‌آرایند واندام خویش را بوسیله‌ی آن می‌پوشانند وآنرا موجب عبرت خود قرار می‌دهند زیرا بیشتر اوقات چیزی از آدمی به‌ظهور می‌رسد که مناسب با صورت ظاهری او بوده باشد به‌جهت آنکه مسلمانان و مؤمنان جاسوسان ودیده‌بانان‌خدا درروی زمین‌اند بنابراین‌هرگاه ژنده پوشی‌را درخرابات به‌بینند اورا به‌سختی سرزنش‌وتوبیخ کرده بلکه هیجانی به‌آنها دست می‌دهد که اورا می‌زنند ودورمی کنندو خراباتی بودن او مانع از ضرب وشتم او نمی‌شود وهرگاه او را به‌لباس ژنده‌پوشی مشاهده ننمایند هرچه‌هم ولیی ازاولیا باشد اورا معذور می‌دارند وظاهر اورا وسیله‌ی پوزش خود قرار می‌دهندزیرا او تظاهری به‌خرقه پوشی‌نکرده و هرگاه مواقع ظاهری برطرف شود مورد رحمت حق تعالی قرار خواهد گرفت وخداهم او را در

پرده‌ی عفو خویش قرار می‌دهد و ممکن است پس از این توبه‌ی او را بپذیرد.

نفس و هوا

نفس آدمی زنده‌است و مرگ بر او مسلط نمی‌شود و آن نفس همانند افعی است چنانچه هرگاه افعی کشته شود و به‌خوبی سر او را بکوبند و پس از آن پوست از بدنش بکنند و گوشت آن را بپزند و بخورند و پس از سالها پوست آنرا در تابش آفتاب در آورند به‌حرکت در می‌آید نفس آدمی هم همانند آن خزنده‌ی زهر آگین است بمجردیکه به آتشهای هوا و شهوت و به‌حرارت شیطنت برسد به‌حرکت درمی‌آید وسپس همواره اعضا و جوارح آدمی‌را در دست ستمکاری خویش قرار می‌دهد ونیروهای معنوی واغذیه روحانی‌را ازوی باز می‌دارد تا درنتیجه‌ی آن خود رابرسرپا نگه بدارد[1] اینك قطع این ماده به‌تغییر صورت است وهمین قطع وتغییر مقصود اصلی

۱ـ نفست اژدرهاست او کی مرده‌است از غم بی‌آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او که به‌امر او همی رفت آب‌جو
زانکه او بنیاد فرعونی کند راه صد موسی و صد هرون زند
کرمك است این اژدها از دست فقر پشه‌ای گردد زمال وجاه، صقر
اژدها را دار در برف فراق هین مکش اورا به‌خورشید عراق
تا فسرده می‌بود آن اژدهات لقمهٔ اوئی چو او یابد نجات
مات کن او را و ایمن شو زمات رحم کم کن نیست اوزهل صلات

از گفته‌ی ماست کـه می گوئیم از جمله ویژگیهای عصمت یکی عدم توانائی است.

عصمت وچگونگی آن

عصمت منحصر به‌فرد نبوده بلکه ظهور و کیفیت آن به‌انحاء مختلف‌است چنانچه گاهی بدون واسطه است ازقبیل عصمت‌پیمبران وفرشتگان‌و گاهی بایکواسطه‌هویدا می‌شودوهنگامی باهزارواسطه ومانند زنجیری ظهور می کند واین زنجیر عصمت را سالك آگاه و بیدار راه مشاهده می‌نماید و غافل نادان که حیرت زده گردیده از آن اثری مشاهده نمی کند.

بخش‌عصمت که‌بلاواسطه‌است‌شخص‌معصوم‌بجزازپروردگارش دیگری‌را مشاهده نمی کندبخش‌دوم که عصمت باواسطه‌واحده‌است جزخود دیگری‌را نمی‌بیند بنابراین‌سالك درآغاز کار نخست سبب را می‌بیندپس‌ازآن به‌مشاهده‌مسبب اشتغال می‌ورزد سپس‌روزگاری باسبب الفت می گیرد وپس‌از آن به‌مشاهده مسبب می‌پردازد تا کار او بجائی منتهی می‌شود که سبب و مسبب را مشاهده می کند و در این هنگام است که جهان‌باقی رابرای خود برمی گزیند وازدنیای فانی اعراض می‌نماید و بجز از مسبب دیگری را نمی‌بیند و همین است نتیجه‌ی گفته‌ی برخی ازمشایخ قدس‌الله ارواحهم که‌فرموده است خدا را پس از مشاهدهٔ هرچیزی دیدم و بعداز آن خدا را با

همه‌چیز مشاهده کردم وپس‌از آن خدا را پیش‌از همه چیز مشاهده کردم این سخن حاکی از استغراق او در ذکر خدا وفنای او در توحید باریتعالی بوده و حقیقت این موضوع را با این بیان می‌توان توضیح داد کسی که‌با برنای فریبا رخساری روبرو می‌شود در آغاز رؤیت که دل رائی را دربند خود قرار می‌دهد چند موضع از اندام اوجلب توجه‌اورا می‌نماید مثلا رخسار واندام اورا مشاهده‌می کند وچشم وبینی و گونه ودهان اورا بدیدهٔ عشق وشور می‌نگرد ویکی بعداز دیگری از مشاهدات خودرا دربوته استحسان قرار می‌دهد و محبتی ازآنها دردل وی رسوخ می کند وآن فریبا در کانون دل‌او جای پیدا می کند و از آن پس چشم سرو دل از در محور اوصاف شایسته‌ی‌وی‌به‌حرکت‌درمی آید و کمال‌دوران‌خودرادر گرداگرد صفات ویژه‌ی اوبه‌اتمام می‌رساندودر نتیجه‌آن عشق‌وی هم‌به کمال می‌رسد وسراسر دل اورا فرا می گیرد وروزگاری بدینحال باقی است چنانچه با اوصاف آن فریبا و شخص او سرو سری دارد و همواره او را حاضر در نزد خود می‌بیند و بیاد او شب را به‌روز و روز را به‌شب می‌رساند تا آن هنگام که اوصاف موصوف و توجه بدانها از باطن او می‌زداید و تنها خود موصوف در دل او باقی می‌ماند به‌همین نسبت یادآوری از آیات ومطالعه آنها از دل‌سالك می کاهد و تنها خالق آیات و تذکر از حضرت او در دل وی باقی می‌ماند.

درحفظ خدا

ولی خدا که دل به‌حضرت او داده واز غیر او چشم پوشیده دارای نشانهائی است از جمله نشانهای او یکی آن است که شخص ولی‌ازسوی حضرت پروردگار محفوظ مانده‌وبراثر اموری پی‌درپی که‌خود سالك عارف بدانهاست وهمانها هم به‌امر حقتعالی حافظ و حارس او می‌باشند محفوظ می‌ماند.

الطاف الهی

ازجمله نشانهای ولی خدا آن است که حضرت اوتعالی‌دوست خود را به انواع الطاف الهی خویش مشرف می گرداند الطاف بی‌نهایت و ناشمار و کرامتهای بیرون از حد او را از هر گونه کارهای ناپسند بازمی‌دارد وچگونگی زشتی آنها را در آنحال بوی القامی فرماید و از این راه او را به بازگشت ازخطا و خطل و توبه وانابه‌وادارمی گرداندوازراه‌خواب‌یامکاشفه‌وسایل‌تنبیهی‌،درافراهم می‌آورد ونسبت‌به‌پاره‌ای از کارهاوی‌را درمعرض عتاب‌قرارمی‌دهد غرض اصلی ازهمگی این‌الطاف آن‌است که یقین کاملی‌برای‌سالك بوجود بیاید و گاهی است که یقین به‌ناپسندیها برای او بیشتر و زیادتر از ایجاد یقین به‌پسندیدگیهاست زیرا هر گاه بنده به‌خوبی ازعهده‌ی فرمانبرداری آقایش برآید مورد توجه‌وی قرار گرفته‌و آقاهم دربرابر عهده‌داری‌وی‌به‌او خلعتی مرحمت می کند وهر گاه

ازفرمان اوسرپیچی کند وی‌را تنبیه کرده وبه‌زندان وبندی کردن او اقدام می‌نماید وپیداست که تنبیه واحسان آقا نسبت به‌بنده‌اش همراه باغرض ورزی نبوده بلکه دلیل بر آنست که ازاین راه تعلق قلبی به‌او داشته که دربرابر فرمانبرداری وی‌به‌احسان‌او پرداخته و در مقابل مخالفت او به‌تنبیه او اقدام نموده است و ثابت است که تنبیه آقا نسبت به‌بنده‌اش‌ارزنده‌تر ازاحسان‌اوست زیرا ممکن‌است احسانی که سیدبه‌بنده‌اش نموده به‌جهت خدمت باشد که وی انجام داده و یا به‌مناسبت کرمی بود که شخص سید را به‌بخشایش بر آن وادار کرده ویابوسیله تعلق‌خاطری بود که بوی‌داشته لیکن‌تنبیهی که نسبت به‌وی انجام داده است منحصر به‌تعلق قلبی او بوده که بنده‌اش را دوست داشته و می‌خواسته همواره بنده‌اش انسان وظیفه شناس وسر به‌فرمان باشد ومحبتی که نسبت به‌وی انجام داده است‌از قبیل موافقت محب بامحبوبست.

وبه‌همین نسبت‌هر گاه‌سالك درمعرض‌عتاب پروردگارش‌قرار بگیرد ودرخوابی که خود دیده یادیگری برای اومشاهده کرده و یا گرفتارنکبت واندوهی‌شده‌یقین‌خواهد کرداینگونه‌پیش آمدهائی که‌برای اواتفاق افتاده بهتر ازاحسانی است که پروردگار اونسبت بوی انجام‌می‌دهد برای‌اینکه اکرام‌واحسان‌از جمله‌صفات‌حقتعالی است و لیکن شکنجه و عقوبت ازصفات او نمی‌باشد و محض محبت است که بنده‌را ازطغیان وسرکشی بازبدارد.

اجابت دعا

از جمله نشانهای ولی خدا یکی آن است که خدای متعال دعوت او را اجابت می کند و تیر دعـایش را به هدف مقصود می رساند و چنانچه می دانیم دعوات اولیا خدا بصورت واحد به اجابت نمی رسد بلکه از نظر اجابت دعا مختلف اند چنانچه برخی از آنها دعایشان بلافاصله و در حال حاضر به اجابت می رسد و بعضی پس از سه روز دعاشان مستجاب می شود وعده ای پس از یك هفته دعاشان به اجابت می رسد و گروهی با گذشتن یك ماه دعاشان مستجاب می شود و جمعی درظرف یکسال به مرادشان نایل می گردند وبالاخره کم وزیاد مدت اجابت دعواتشان بحسب منازل وقرب وبعدی بوده که باخدا داشته اند ومراد ازدعا جمله رب افعل کذاو کذا نبوده زیرا این جمله دلیل بردعای قلبی اوست (شعر).

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

دل محل ظهور سخن است وزبان دلیل برسخن قلبی است.

اسم اعظم

وازجمله نشانهای ولی خدا یکی آن است که اسم اعظم حضرت پروردگار بوی ارزانی شده و هریك از اولیای حق اسم اعظمی از اسامی حضرت خداوندی رادراختیار دارند وخدارا بدان اسم اعظم

۲۴۲ ـــــــ

باز گشت سر گردان وحیرت زده‌بود جریان را از او پرسیده گفت آنگاه که تو گفتی آن کلمه اسم اعظم است در صحت آن بشك افتادم که آیا آن کلمه اسم اعظم است یا خیر برای رفع شك با خود گفتم پروردگارا هر گاه آن کلمه اسم اعظم است هم‌اکنون مردی را بسوی ما گسیل‌دار تا ده دینار پول بما بدهد که آن را به مصرف دعوت فقرا برسانیم اکنون که آن قطعه را مشاهده کرده‌از اینکه خواسته من بلافاصله‌به‌اجابت رسیده به‌حالت غشوه درآمدم.

رؤیای خادم

پس ازچندی خادم بقعه خطاب به‌من گفت در رؤیااشخاصی را دیدم و پنداشتم که آنها فرشتگانند و می گویند ما به‌فلانی(نجم الدین کبری) اسم اعظم را تلقین کردیم این سخن برمن گران آمد گفتم چرا به‌من اسم اعظم را تلقین ننمودید گفتند او در راه خدا مجاهدات وریاضات بسیاری‌رامتحمل شده است وتو آنگونه‌ریاضات را متحمل نشده‌ای وهر گاه تو هم مانند او ریاضات در راه خدا را برخود هموار بسازی اسم اعظم را برتو تلقین خواهیم کرد.

تلقین کنیه ونام

همچنانکه ولی خدا از مراتب اسم‌اعظم وآثار آن‌برخوردار می‌شود از اسم‌و کنیه‌ی غیبی‌خود ونامهای روحانیهای جن وفرشته

نیز با اطلاع می گردد.

درجات ولایت

برای سالك که مفتخر به‌مقام ولایت می‌شود سه‌درجه متصور است وتمامیت ولایت او درآن سه‌درجه خلاصه می‌شود درجه اولی تلوین است و درجه دومی تمکین و درجه‌ی سومین تکوین است و به‌عبارت دیگر درجه اولین علم است پس‌از آن حالت است وپس‌از آن فنای از حالت است در محول و یا می گوئیم درجه اول تجرید است پس از آن تفرید وبعد از آن توحید است یا می گوئیم درجه اول خوف ورجاست پس‌ازآن قبض و بسط وبعداز آن انس و هیبت یا می گوئیم درجه نخستین علم‌الیقین است بعداز آن حق‌الیقین و پس‌ازآن عین‌الیقین‌است بنابراین علم‌الیقین کسی است وحق‌الیقین حالتی است و عین‌الیقین فناءفی‌الله است ویـا می گوئیم درجه اولی عبادتست پس‌ازآن عبودیت است وبعداز آن‌عبودیت[1] ویا می گوئیم درجه اولی طلب عبداست بعدازآن قبول حق برای بنده است یعنی بنده حقتعالی را به‌حقانیت قبول داشته باشد پس‌از آن فنای درحق

۱ـ عبودیت که سومین مرتبه است عبارت از آنست که بنده درمقام عبادت‌بسرحدی رسیده باشدکه ازعبادت وعبودیت هم خاطر کرده باشد ودر حالیکه محومعبود است به‌عبادت بپردازد وبرای‌هریك ازمراتب شرح‌مفصلی است‌که مقام گنجایش آنهارا ندارد.

است ویا همچنانکه حسین بن منصور گفته می گوئیم درجهٔ اولی قطع علائق است ودوم اتصاف به حقایق وسوم فنای ازحقایق درحق الحقایق است ویامی گوئیم درجه نخستین تعبداست بعداز آن عبودیت پس از آن حریت است یامی گوئیم درجه اولی تذکر است پس از آن ذکر است و درآخر استغراق در مذکور است یا می گوئیم درجه اولین فنای صفات عبد است پس از آن فنای درصفات حق است بعداز آن فنای درذات حق است یامی گوئیم درجه اولی عبارت است بعداز آن اشارت است وپس از آن غیبت بنده ازما سوای حق یا می گوئیم اول حضوراست بعداز آن غیبت است ودرآخر احضار یامی گوئیم نخست شهود است بعداز آن غیبت است وآخرالامر اشهاد است یامی گوئیم اول تخلی است بعداز آن تجلی سپس تولی است وخدا دوستار نیکو کاران است.

تشرف امرحق

سالك سائر در صورتی از مرتبه‌ی ارزنده‌ی ولایت برخوردار می‌شود که شایستگی «کلمه کن» پیدا کند واین جامه بس زیبا بر اندام اوراست آید و کلمه «کن» همان امرحقتعالی است آنجا که در سورهٔ نحل آیه ۴۰ فرموده انماقولنالشئی اذااردناه ان نقول له کن فیکون هر گاه اراده کنیم که معلوم عینی خویش راوجود عینی و خارجی دهیم به اومی گوئیم موجود شوبلافاصله موجود می‌شود واین چنین

موجود رادراصطلاح موجود امری می‌خوانند که نیازی به‌ماده‌ومدد ندارد دربرابر موجود خلقی که محتاج بهردو می‌باشد.

وشخص ولی در صورتی ازاین حقیقت برخوردار می گردد و درهنگامی به‌این‌لباس ملبس‌می‌شود که‌ازخود اراده‌ای نداشته‌باشد وارادهٔ خویش را فانی دراراده‌ی اوقرار داده‌باشدوهر گاه‌اراده‌ی خودرا فانی در اراده‌ی‌حقتعالی قرارداد واراده‌ی اواراده‌ی حق بود بدانجا ارتقا پیدامی کند که حق متعال چیزی را اراده نمی‌فرماید مگراینکه بنده‌همان چیزرا اراده‌می کندوبنده‌هم اراده‌اش‌به‌چیزی تعلق نمی‌گیرد مگر اینکه حق‌متعال همان چیزرا اراده می‌فرماید (چه‌خوش‌بی مهربانی ازدوسربی) چنانچه حق‌منان درسوره تکویر آیه ۲۹ فرموده ومانشاؤن الاان‌یشاءِ الله‌رب‌العالمین اولیای حق که اراده‌شان را فانی در ارادهٔ حق‌متعال قرار داده‌اند جز آنکه خدای پروردگار جهانیان اراده فرماید اراده وخواست دیگری ندارند.

مراد از کلمه کن‌نه آن است که‌خدای متعال‌بدان کلمه‌تکلم می‌نماید زیرا تلفظ به‌کاف ونون در حق باریتعالی جایز نبوده بلکه مراد از آن آنست که خدای تبارك وتعالی موجودات را با سرعت هرچه‌تمامتر ایجاد می‌فرماید وهمانا کاف اشاره‌به کون یعنی‌وجود ونون اشاره به‌نور حقتعالی است ودرحدیث آمده یامکون کل‌شئی ای کسی که همه‌چیز رابه‌نوروجودش ایجادمی کند وآنهارانورانی می‌سازد.

معانی اسامی

برای نامهای «افتحبحنین» و«یوناق» و«قنطرون» و«استفتین» معانی ویژه‌ایست که افراد باذوق وحالت بدانها پی‌برده‌اندبنابراین معنای «افتحبحنین» افتح بحنین است یعنی در خانه او را بـا ناله وسوز به‌روی خودبگشا ومعنی یوناق آن کسی است که بامهربانی در چاره کار می کوشد ومعنی قنطرون آن کسی است که با حرص هرچه‌تمامتر به‌قبول‌واردات اقدام‌می‌نمایدواستفتین به‌زنی‌می گویند که‌عایشه روز گارش بوده باشد.

به‌مناسبت یادآوری ازمعانی‌اسمابه‌این سئوال‌می‌رسیم‌هر گاه افتحبحنین اسم‌اعظم خدای متعال بوده باشد چگونه می‌توان معنای افتح به‌حنین رااز آن‌استفاده کرد؟

درپاسخ‌می گوئیم مااین معنی‌راازناحیه‌ی ذوق بدست‌آوردیم برای‌آنکه آنقدر ازخدا یاد کردیم که یاداو بردل‌ما استیلا یافت وهر گاه ازیاد او باز می‌ماندیم صدائی سرفه مانندازدل مـا شنیده می‌شد تاآنکه دل‌ما از واردات عظمت وبزرگواری خدانقویت پیدا می کرد وخود را در محاضر صفات جلال و جمال وقهر و لطف او مشاهده‌می‌نمودیم‌وآیات‌ظاهری وباطنی‌اوبرای ماهویدا می گردید واز چگونگی ایام‌الله خبردار می‌شدیم واز شراب دریای رحمت او ملست وشوری پیدا می کردیم واز مستی‌آن به‌هوش نمی‌آمدم بلکه

هر چه بیشتر تشنه‌ی عظمت وجلال او بودم وهر گـاه بیاد عظمت و جلال اومی‌افتادم ومی‌خواستم همانند پرندهٔ تیزبالی به‌عالیترین‌مقام همت اوبه‌پیوندم ناله‌ای چون‌ناله‌ی ناقه‌واسب ازدل‌من برمی‌خاست واین است معنای افتح‌به‌حنین وازاین معنای ذوقی استفاده می‌شود کـه اسم اعظم مربوط بـه‌هرسالکی درخور یقین و معرفت اوست و به‌اندازهٔ منازل جلال و محاضر جمالی است که از ناحیه قهرولطف خدا برای اوحاصل شده‌است.

پرش در آسمان

به‌عرض رسول خدا (ص) تقدیم شد عیسی علیه‌السلام برروی آب راه می‌رفت فرمود هر گـاه یقینش زیـاد بود برهوا هم پرواز می کرد.

توکل چیست؟

توکل میوه درخت یقین است و شیرینی هر درختی به‌اندازه نیرومندی همان درخت است وتوکل اعتماد بحق است به‌این معنی که در وعد و وعید او به‌حضرت وی اعتماد داشته باشد چنانچه از هیچگونه وظیفه‌ای سربرنتابدتانسبت به‌آنچه راازدست داده ناامید نگرددونسبت به‌آنچه دراختیار اودرمی‌آید خرسند نباشدوبه‌اصل همه چیز وعلت‌العلل همه معالیل که دست ارادت کلی به‌وی داده

است نگران باشد و یقین کند که خدای متعال پاداش هرعاملی را درخور عمل او می‌دهد چنانچه درسورهٔ زلزال آیه ۷ و ۸ فرموده:

فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره. ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره.

کسی که به‌اندازه سنگینی ذره‌ای عمل خیر کند پاداش آن را می‌بیند و کسی که به‌اندازه‌ی سنگینی ذره‌ای کار بدانجام دهد به‌جزای آن می‌رسد وبه‌همین نسبت کسی که عمل ناشایستی نسبت به‌او انجام می‌دهد عکس‌العملی با وی نشان نمی‌دهد بلکه او را به‌خدا واگذار می کند زیرا می‌داند اوست که می‌تواند به‌خوبی از عهده جزای او برآید وهر گاه کار خوبی‌هم برای‌او بجای آورد باز هم پاداش‌اورا بعهده‌ی خدا واگذار می کند بلکه آن‌عامل شایسته‌تر است که بجزای احسانش ازخدا برسد تاجزائی را که بنده درازای عملش به‌وی بدهد و ما می‌توانیم منظور اصلی از این فراز را از مضامین آیات شریفه‌ی ذیل که به‌ترتیب در سوره حدید آیات ۲۲ و ۲۳ نازل شده است بدست آوریم آنجا که می‌فرماید:

ماأصاب من مصیبة فی الارض ولافی انفسکم الافی کتاب من قبل ان نبراها ان ذلك علی الله یسیر.

هیچگونه نگرانی و اندوهی درروی زمین و درباطن شما از جهت شما اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه پیش از آن در کتاب الهی که علم خداست به‌ثبت رسیده وثبت خدا و ایجاد آن برحضرت او آسانست ویا فرموده:

لکیلاتاسوا علی‌مافاتکم ولاتفرحوا بمااتاکم.

تانسبت به آنچه‌انجام داده‌ایداظهار ناامیدی نکنید واز آنچه بدست شما می‌آیدخرسند نگردید[1]

سرراه بگیر

درحکایت آمده‌مردی‌عمامه‌دیگری‌رادزدیدوبه‌جانب‌عمارتی که در طرف شرق واقع شده بود فرار کرد صاحب عمامه بسوی گورستان که‌درطرف غرب‌بودروان‌شد یکی‌ازنظارگان خطاب‌به‌او گفت ای‌مرد دزدی که عمامه تورا به‌چپاول برد به‌جانب شرق‌فرار کرد وتوا کنون بسوی گورستان که درجانب غرب شهر واقع شده راهی می‌شوی وی‌درپاسخ گفت‌ای ساده‌دل او به کجا فرارخواهد کرد همانا من‌سرراه براو گرفتم‌وسرانجام چاره‌ای ندارد‌جزاینکه باید به‌همین مکان باز گردد وعمامه‌ام رااز اوخواهم گرفت.

این حکایت اشاره‌بدان است که دلهابسوی حق‌راهی‌می‌شوند

---

۱ ـ از امام صادق (ع) سئوال شد حدزید چیست؟ فرمود خدایمتعال درقرآن‌چنین‌تعریف فرموده است‌لکیلاتاسوا علی‌مافاتکم‌ولاتفرحوا بمااتاکم تاازآنچه ازشماگردید فوت می‌شوید اندوهگین

تا از آنچه از شما گردید فوت — میشوید اندوهگین زان فقد و موت
هم و چیزی می‌نگردید ایچ شاد — که شما را حق زجود خویش داد
این نشان زاهد وارسته است — که بحق دل از دو عالم بسته است

(صفی‌ره)

واوست که مرجع وباز گشت ماسوای خودمی‌باشد چنانچه درسوره قصص آیه ۸۸ فرموده:

کل شئی‌هالك الاوجهه‌له الحکم والیه‌ترجعون.

همه چیز جز ذات اقدس او نابود شونده است حکم و فرمان از اوست و بسوی او بازمی گردید.

برگهای درخت یقین

پیش از این گفتیم توکل آن است که آدمی در کلیه وعد و وعیدها به حضرت حقتعالی اعتماد داشته باشد اکنون می گوئیم تفویض و تسلیم و رضا و صبر و شکر از افراد توکل و برگ ها و شاخه های درخت یقین‌اند.

سکوت سالك

هرگاه ذکر خدا از ظاهرسالك به باطن او رسوخ نماید در هنگامی خواهد بود که سالك به حالت سکوت درآمده باشد و دم نزند وچنان‌ماند که زبانش رابا نوکهای سوزن‌ها خراشانیده باشند و یا بسرحدی رسیده که سراسر وجود او زبان شده و از نور ذکر که بدو افاضه گردیده منور شده است.

دست دل

سالك هر گاه ازصفای قلبی برخوردار گردد ودست همت او پایدار مانده وبسوی این و آن درازنشود دست دیگری پیدا می کند که در نبودن دست معمولی به کارهای او اقدام می‌نماید و آن دست دست قلب است با آن دست از غیب می گیرد و به غیب می‌دهد ودر غیب با آن به خوردن غذای غیبی می‌پردازد و این دست هر گـاه نمو بیشتری کند ونیرومند شودبه سوی نشانه های حق که دربرابر سالك قرار گرفته درازمی‌شود وآنهارا می گیرد و گاهی که سالك به نهایات تحیر برسد حالتی برآن دست طاری می‌شود که گویـا کوبنده‌ای ازآتش دردست گرفته وبرزمین وآسمان فرود می آورد و چنان می‌نماید که آنها به خونریزی آیات الهی پرداخته‌انـد و این پیش آمد در هنگامی برای او اتفاق می‌افتد که لشگر یاآیات الهی بر اوهجوم آورده باشند و یقین او بسرحد کمال رسیده باشد.

و گاهی بجای همان وسیله کوبش شیشه‌ای از لفظ در دست او قرارمی گیرد وهمانند لفظ ریزی تصمیم داردتا هرچه درآسمان و زمین وجود دارد بسوزاند.

وسراینگونه‌پیدایش ازآنست که هیچ‌چیزی نمی‌تواند سالك صادق ومخلص عاشق رااز مقصود و مطلوبش دور بدارد پس هر گاه آن‌مانع دربرابر سالك‌قرار بگیرد ونگران بحال اوبشود بلافاصله آیات وعلامات حجاب آن مانع خواهند شد.

و گاهی سالك از شراب آیات وعلامات می نوشد ومست می شود وپس از آن عربده می کشد سپس ازمستی به‌هوش می آید وباردیگر مست می گردد وبعداز آن از هرچیزی که بصورت تکرار برای او جلوه می کند اظهار ناراحتی می نماید درنتیجه راستی وعشق واخلاص او اقتضا می نماید وبه کلیه دلائل و آیات که ماسوای او تعالی می باشد پشت پا زند وآنها را از حیطه‌ی قلبش دور سازد و توجهی به‌اینکه آنها هنگامی هادی او برای وصول بحق بوده‌اند ننماید زیرا وجود مرشد و دلیل درهنگامی لازم است که راه وصول به مطلوب برای سالك، نامعلوم باشد وهر گاه راه‌شناس باشد واز چگونگی آن بااطلاع گردد دلیل و نشانه حجاب برای او بود و براو لازم است که آن حجاب را برطرف سازد بلکه وجود دلیل درچنین هنگامی دشمن اولیا به‌حساب می آید.

حجاب حق

حق سبحانه در عالم غیب و شهادت درحجاب دلائل و آیات قرار گرفته چنانچه در غیب، محتجب به آیات باطنه است و درعالم شهادت محتجب به آیات ظاهر می باشد زیرا عالم شهادت مشتمل برنور و ظلمت بوده و هردوی آنها حجابند و همچنین عالم غیب مشتمل برنور و ظلمت است و این هردو نیز حجابند و تفاوت میان نور وظلمت عالم غیب و شهادت به‌این است که نور و ظلمت عالم

شهادت نام دو نور و ظلمت عالم غیب است و دو نور و ظلمت عالم غیب دو معنی برای آندو اسم عالم شهادتند وخود او تعالی معنای حقیقی معناها وروح واقعی روحها و قلب راستین قلبها است و دنیا هم به‌همین نسبت اسم آخرت وآخرت معنای دنیاست وآخرت هم باهمه معانی که دارد نام برای حق سبحانه وتعالی است.

اهمیت آیات غیبیه

معرفت سالك براثر ظهور آیات غیبیه افزایش پیدا می کندو پس‌ازآن‌معرفت‌وی به‌فنای‌آیات‌غیبیه درتهاجمی که ازسوی‌عظمت و کبریا بوجود می‌آید زیاد می‌شود بنابراین آیات غیبیه خوارق عاداتی است که برای شخص سالك نسبت به‌آیات ظاهره بوجود می‌پیوندد از طرف دیگر تجلی‌صفات و ذات خارق عادتی است که نسبت به‌آیات غیبیه برای او حاصل می‌شود به‌عبارت دیگر ظهور هریك از آنها که مافوق دیگریست آن‌دیگر را تحت‌الشعاع خود قرارمی‌دهد پس‌ازاین به‌حالت استقامت درآمده تااسم ومعنی‌ازنظر او یکسان شود ودر آن هنگام تحیری که ازجهت او درموقع توجه کردن به‌آیات ظاهره بوجود آمده به‌حسب تحیری بود که درعالم باطن ودرهنگام ظهورآیات غیبیه بوده وهمین تحیر را هم در حال تجلی صفات وذات داشته است به‌عبارت دیگر در حالیکه توجه به‌آیات ظاهره داشته چه‌حالتی برای او بوجود می‌آمده است همان

حالت وبلکه بالاتر از آن درظهور آیات غیبیه وصفات وذات برای او پیدا می گردد تنها توجه و تفاوت به آن است که می‌داند یقینی که برای او حاصل شده ازراه معنی بود نه‌از طریق اسم و این گل بس خوشبو که در بوستان قلب او روئیده از گیاه پربار معنی بوده است بدنبال آن همواره مردم رابه آیات غیبیه می‌خواند و آنان را به آیات ظاهره دعوت نمی کند وبا آنکه هردو گونه آیات‌ازنظراو یکسانست باز هم می‌داند هر گاه آنان بخواهند به‌یقین کامل نایل آیند ناچارند ازطریق آیات غیبیه بدان‌حقیقت واصل شوندومنظور اصلی تحصیل یقین و ازدیاد عرفان است و به‌همین مناسبت است که تربیت سالکان و پیشوائی راهیان طریق ایقان منحصر به‌آن کسی است که راه آیات غیبیه را پیموده باشد و در کانون غیب با بینائی کامل مذموم ومحمود راامتیاز داده‌و گرفتاری هجومهای عظمت‌را ازهیبت ومرگ رااز فنا دانسته باشد بنابراین سالك‌مجذوب‌شایسته راهبری نمی‌باشد زیرا چنان سالکی درعین حالیکه‌شراب‌مقصودرا چشیده لیکن جام کام اواز طریق به‌مقصود تونشده است وشایستگی تربیت وراهبری سالکان راندارد زیرا تربیت وراهبری عبارت از دلالت سالکان و پابند بودن به‌قانون سلوك و در یافتن عهد ایصال طالبانست که آنان‌را به‌مطلوب خود برساند.

حیرت و آثار آن

پس از آنکه سالك براثر بهره گیری کامل از آیات ظاهره و باطنه وتجلی صفات وذات وشدت اشتیاق او به‌حقتعالی بمنزل تحیر که هفتمین وادی سلوك است نایل گردید آسمان وزمین برای او مانندزندان‌ویا کاخ وقلعه‌ایست که در آن‌محبوس گردیده وهر گاه که‌تصمیم‌بگیرد راه فراروخلاصی برای خویش‌بدست آورد‌حجابهای آیات وعلامات از آسمان وزمین بااو روبرو شده وتمام چیزهاییکه در روی زمین است از آتش ونور وحیوان ونبات وسنگ و کلوخ و هرچه‌از آنهابوجود می‌آیدباوی به‌برابری‌می‌پردازند اکنون آیات الهی گـاهی درتحیر باوی موافقت می‌نمایند وهنگامی در اندوه و ناراحتی‌باوی همگام می‌شوند تابه‌حدیکه صدای گریه ایشان‌شنیده می‌شود گاهی اورابه‌خود می‌خوانندوهنگامی ازیك‌یك آنهاصدائی می‌شنود که پیش‌من آی وبه‌عجائبی که درمن نهفته‌شده است‌نگران باش‌آری همگی آنها عجیب است هرچند گیاه زمین یاذرهٔ آسمان باشد و گاهی تغییر حال وهمت آن با کمال بسرحدی می‌رسد که آیات خدا را درخود ویاخود را در درون آنها مشاهده می‌نماید و یا احساس می کند که ستارگان بر او می‌ریزند و یا آسمان بر او فرود می‌آید ویا احساس چشش آسمان رادر درون خویش‌می‌نماید و یا خود را برفراز آسمان مشاهده می‌نماید و درعین حال نگران به‌زمین است.

و هنگامی زمین بمنادمت با او برمی‌خیزد و مانند ندیم و همنشینی بااو سخن می گوید واظهار می کند به‌من وعجائبی که در من‌است نگران‌شو وبه‌بین که چگونه‌خدای متعال نسبت‌به‌تو اکرام نمود تابرفراز من راه بروی ومن مادر تو وبزرگتر ازتو می‌باشم و به‌بین برچه پایه‌ای‌استوارم و گاهی زمین‌درزیر پای اومانند دریای توفنده‌ایست که دربرابر اوموج‌می‌زند واوبرروی‌آن دریای‌طوفانی قرار گرفته و غرق نمی‌شود و این دریا در صورتی برای اومجسم می‌شود که سخن زمین‌را نمی‌شنود ویا اگر بشنود درحالی خواهد بود که درمقام تحیر درآمده باشد واو همواره بدان نگرانست تا گروهی از روحانیان که ساکن درزمینند بوی حمله‌ورمی گردند واز آنجا که خودرا درحصار راستی واخلاص متحصن ساخته بروی پیروزنمی‌شوند وسرانجام‌روی زمین دردست دائره‌قدرت اومضمحل می گردد.

ومقصود اصلی ازبیان این حقیقت آن است که‌هرگاه تغییر حال سالك بسرحد اشتداد برسد و همت او به‌پایه‌ی عالی ارتقا پیدا کند می‌تواندبراثر همین حالتی که‌برای اواتفاق افتاده ازوجوه آیات وعلامات برخوردار گردد وعلم‌واختیار درچگونگی‌اطلاعات او مداخله‌ای ندارد واینگونه دست‌یابی‌اواز ناحیه‌دست همت‌اوست نه‌از ناحیه‌ی دست عضوی او.

بدایات و نهایات

اکنون باید دانست که‌برای حالتی که ازجهت اواتفاق‌افتاده بدایات و نهایـاتی است بدایت آن خوابست و پس از آن واقعه و مراد ازواقعه پیش آمدیست که درمیان خواب وبیداری از جهت‌او اتفاق می‌افتد و پس‌از آن حالت است و بدنبال آن جذبهای وجد و شور و وجدانست و پس‌از آن مشاهدهٔ قـدرت است و پس از آن اتصاف بقدرت‌است وبعد ازهمه اینها تکوین است وهر گاه بخواهیم از حقایقی که سالك در مسیر خود بدست می‌آورد به‌تفصیل سخن گوئیم فضای کاغذ ازبیان‌آن کوتاهی نمایدودرتنگنای قراربگیرد زیرا کشف آیات الهی نعمتهای نامتناهی حق سبحانه وتعالی است که‌ظاهر وباطن ودرون وبیرون را فراگرفته واز حیطه شمارش و احصا بیرون است وبحکم آیه شریفه ۳۴ سوره مبارکه ابراهیم که فرموده‌وان تعدوانعمةالله لاتحصوها ازشمارش نعمتهاوآیات ظاهری وباطنی حضرت او عاجزیم.

امر به‌توقف

سالك سائر در مسیر خویش به‌مرحله‌ای می‌رسد کـه او را متوقف ساخته و بـه‌او می گویند «قف» یعنی متوقف شو و از ادامه طریق خودداری کن اینگونه امر ازراه حرف وموت نبوده بلکه‌از

راه‌وصل‌وفصل‌است ومنظور ماازراه وصل‌وفصل وصول سالك‌به‌جناب عزت وحدانیت است یعنی آنگاه که به‌حضرت او واصل شدازاحکام بشریت‌منفصل می گردد وقوانین‌بشریت درحق‌او حکمفرمانمی‌باشد و این موضوع هم امر ساده‌ای نبوده بلکه ازجمله اموریست که از توان‌بشر بیرون است وزبانها تاب‌توصیف آنرا ندارند ودرآن عالم چیزیهایی وجود دارد که چشمی ندیده و گوشی نشنیده و بدل هیچ بشری خطور نکرده است.

لقدطفت فی‌تلك المعاهد کلها وسیرت طرفی بین‌تلك المعالم
فلم ارالا واضعا کف سائر علی ذقن او قار عان نادم

درهمه محلها و گذرگاهها عبور کرده ودیده به‌اطراف آنها دوختم کسی رادر مسیر خود ندیدم مگراینکه دست‌حیرتش رازیر چانه‌ای گذارده وآنراحایل‌حیرت زدگی آن‌قرار داده ویاانگشت پشیمانی رابه‌دندان حیرت‌زده‌ی خویش فشرده است.

یادی ازآیات

گفتیم‌آیات الهی از نعمتهای نامتناهی حضرت پروردگاری است اکنون می گوئیم آیات واشارات وعلامات نتایج وسودهای معامله‌ایست که بنده‌با معبود خود دارد ومذموم از محمود آنها را امتیازمی‌دهدواز چگونگی‌مصاحبت باجناب‌اواطلاع حاصل‌می کند وتوجه‌بدین‌نتایج نمونه‌ایست درخور احوال آنهاییکه آهنك‌وصول

به‌حضرت حق سبحانه وتعالی نموده تابه‌ذوق ذائقان برسند که چه نوشیده واز چه‌چاشنی چشیده‌اند واز عشق عاشقان خبردار گردند که‌در چه‌آتشی سوخته ودرخت وجود خود را به‌چگونه لبلابی از دست داده‌اند واز نور عارفان منور گردند و به‌آتش محبان از پای درآیند وباسرعت مشتاقان همراهی وتسریع کنند واز وجد و شور واجدان واز نتایج مکاشفان و کشف که برای مجاهدان پیش‌آمده واز رازهاییکه رازگویان داشته‌وازسبکی که رها یابندگان‌بدست آورده‌اند بهره گیری نماید.

نامگذاری

این رساله بـا مطالب عالیه‌ایکه با قلم عشق و شور و ذوق و محبت واشتیاق و وجد و مکاشفه و مناجات و نجات نگـاشته شده بنام «فواتح‌الجمال وفواتح الجلال» که بوهای خوش‌آن از گلهای بس خوشبوی لطف حقتعالی معطر گشته ودرهای عظمت وجلال او رابروی خود گشاده نامیدم تا یادآور آنهایی باشد که چشم دل از اغیار پوشیده وتنها به‌حضرت اونگران گردیده وراه بینائی اخلاص گرائی باشد که درراه حق باقدم اخلاص‌مندی درآمده‌اند وازخدا می‌خواهم تا بخشش خودش را شامل حال من گرداند و عافیت دنیا وآخرت رانصیب من سازد واز کرده‌های من در گذرد ورحمت‌عامه خویش را شامل حـال همه پیروان محمد صلی‌الله علیه وآله و سلم

قرار دهد و به‌همه آنها که شهادت به‌یکتائی خدا و نبوت محمد مصطفی داده و وسایل هدایت را از جهت همگـان فراهم آورده‌اند ازعنایت ویژه خود دریغ نفرماید که او بسیار بخشنده و منت‌دار و نیکو رفتار و با عطوفت است، ستایش برای خدا و درود بربندگان برگزیده‌ی او.

خدا را سپاسگزارم که با کمال بی‌بضاعتی موفق شدم ترجمه رساله فواتح‌الجمال را در روز یکشنبه هیجدهم شعبان سال هزار و چهارصد وچهار هجری ومطابق باهزار وصد وچهل وهشتمین میلاد مسعود حضرت بقیةالله الاعظم عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف درمشهد مقدس رضوی علی صاحبه آلاف الثناء والتحیة به پایان رسانم.

وانا‌الحقیر محمدباقر ساعدی

فهرست آیات

الست بربکم قالوا بلی: ۸۷
الا بذکر الله تطمئن القلوب: ۱۴۶
جعلکم خلفاء الارض وخلائف
فی الارض: ۲۲۲
فاخذتهم الرجفة فاصبحوا فی
دارهم جاثمین: ۲۱۱
فلله العزة ولرسوله وللمومنین ۱۳۰
قل الروح من امر ربی: ۱۷۴
کلشئی هالك الاوجهه: ۲۵۱،۱۶۶
لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله
واقام الصلوة وایتاء الزکوة: ۳۱
لمن الملك الیوم لله الواحد القهار: ۲۰۹
ما اصاب من مصیبة فی الارض...: ۲۴۹
و اشرقت الارض بنور ربها: ۱۱
وبشر الصابرین الذین اذا اصابتهم
مصیبة: ۲۱۳
وتری الجبال تحسبها جامدة وهی
تمر مر السحاب: ۷۵
وعلم آدم الاسماء کلها: ۸۷
وکلا نقص علیك من انباء الرسل ما
نثبت به فوادك: ۲۱۱
والقیت علیك محبة منی ولتصنع
علی عینی: ۲۳۲

فهرست احادیث

عرف الله کل لسانه: ۸
الرفیق فی الطریق: ۱۴۸
اللهم اغسلنی بماء الثلج والبرد: ۱۹۸
ان الله تعالی خلق الارواح
قبل الاجساد بالفی عام: ۲۲۵

فهرست اعلام

ابا عثمان مغربی: ۲۵، ۳۴
ابوبکر واسطی: ۱۲۸
ابوجعفر حفده: ۱۵
ابوحامد غزالی، ۲۵، ۳۴
ابوعبدالله‌حضرمی: ۱۰۰
ابوعلی رودباری: ۲۵، ۳۴
ابوعلی‌کاتب: ۲۵، ۳۴
ابوطاهر احمد اصفهانی: ۱۵
ابوالحسین نوری: ۱۵۷
ابوالعباس احمدبن‌محمدبن علی اصفهانی: ۵۸
ابوالعلاء حسن: ۱۸
ابوالقاسم بن رمضان: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
ابوالقاسم‌جنیدبغدادی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۴، ۶۸، ۱۵۶، ۱۹۴
ابوالمعالی عبدالمنعم نیشابوری: ۱۵
ابوالمفاخر یحیی باخرزی: ۱۹
ابومحمد مرتعش: ۱۶۹
ابومنصور: ۱۰
ابونجیب سهروردی: ۲۱۵
ابی‌بکر نساج: ۲۵، ۳۴
ابی‌عبدالله‌عثمان: ۱۸،۲۶،۳۰،۳۳،۳۷
ابی‌العلاء حافظ: ۱۶، ۳۵
ابی‌العباس بن ادریس: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
ابی‌فلاح عبدالحی بن عماد: ۲۰
ابی‌نجیب بن عبدالله سهروردی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۴، ۱۹۴
ابی‌یعقوب‌سوسی: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
ابی‌یعقوب‌طبری: ۱۸،۲۶،۳۰،۳۳،۳۷
ابی‌یعقوب نهرجوری: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
ابی‌محمد محمود بن عباس‌خوارزمی: ۱۶، ۳۵
ابن‌محمد حکیم محمد مظفر: ۲۱
احسان استخری: ۲۲
احمد بن سیاه: ۲۴، ۳۲، ۳۴
احمد فال فریدی: ۲۱

احمد همدانی: ۱۵
اخی‌فرج زنجانی: ۲۴، ۳۲، ۳۴
اسدالله خاوری: ۲۲
اسماعیل سیسی: ۱۹
اسماعیل قصری: ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۴۱، ۵۳
امیة بن ابی صلت: ۲۱۶

«ب»

بابا فرج تبریزی: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۷
باباکمال جندی: ۲۸، ۵۵
بایزید: ۲۴۲
برهان‌عبداللطیف‌صوفی: ۱۶، ۳۵
بونصر حفده: ۱۵
بقیة‌الله‌الاعظم: ۲۶۱

«پ»

پیرمحمد همدانی: ۵۶

«ج»

جبرئیل: ۲۷
جمال‌الدین گیلی عین‌الزمان: ۲۸
جنیدبغدادی: ۲۱۸

«ح»

حافظ ابی‌طاهر سلفی: ۱۶، ۳۵
حافظ‌حسین کربلائی: ۱۲، ۲۰، ۲۲، ۴۳
حبیب عجمی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۴
حسن‌بصری: ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۴، ۳۵
حسین بن‌منصور فراء بغوی: ۸
حسین منصورحلاج: ۱۳۹
حیدر قزوینی: ۱۶، ۳۵

«خ»

خواجه نصیرالدین طوسی: ۱۲۸

«د»

داود بن محمد خادم‌الفقرا: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
داود طائی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۴

«ر»

رشیدالدین بغدادی: ۵۷
رضی‌الدین ابراهیم: ۵۸
رضی‌الدین علی‌لالا: ۱۷، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۴۲، ۴۴
روزبهان بقلی شیرازی: ۸، ۱۶، ۴۲
روزبهان وزان مصری: ۸، ۹، ۱۶، ۲۵، ۳۴، ۳۵

«س»

سری سقطی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۳
سعدالدین‌حموی: ۱۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۵۵

سید اکبر حسین: ۲۰
سید جلال جلالیان: ۵۴
سید جلال بخاری: ۵۴
سید حیدر آملی: ۲۶
سیدعبدالله برزش آبادی: ۲۳، ۴۴، ۵۶
سید عبدالحسین خاتون آبادی: ۲۰
سیدعلی همدانی: ۱۹، ۵۵
سید محمد باقر خوانساری: ۲۰
سید محمد کاظم امام: ۲۱
سیدمحمد گیسو دراز: ۲۰
سید محمد نور بخش: ۱۶، ۱۹، ۵۴
سیف الدین باخرزی: ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۴۴، ۵۵

«ش»

شاه نعمت الله ولی: ۵۷، ۵۸
شمس الائمه دیلمی: ۱۶، ۲۵
شهاب الدین ابوحفص سهروردی: ۱۹، ۲۸، ۵۳، ۵۷
شیخ ابراهیم: ۱۴
شیخ ابوالحسن خرقانی: ۹۰
شیخ اسماعیل حلبی: ۱۴
شیخ اسماعیل رومی: ۱۴
شیخ اسماعیل کوفی: ۱۴
شیخ احمد یسوی: ۵۴
شیخ بغدادی ۱۴
شیخ جمال الدین اردستانی: ۵۴
شیخ حسن جامی: ۱۴
شیخ حماد دباس: ۲۵، ۳۴
شیخ ذکریا ملتانی: ۵۳
شیخ سدیری: ۵۷
شیخ شمس الدین لاهیجی: ۵۶
شیخ عباس قمی: ۲۰
شیخ علی الرجاء: ۵۴
شیخ علی محمد همدانی مهرعلیشاه: ۵۷
شیخ مفید: ۲۲۵
شیخ محمد خلوتی: ۲۸، ۵۵
شیخ محمد سیاه پوش: ۵۵
شیخ محمد طبسی: ۲۰

«ع»

عبدالرحمن جامی: ۲۰
عبدالرحیم: ۱۶، ۳۵
عبدالعزیز شیرملك واعظی: ۲۱
عبدالرفیع حقیقت: ۲۲
عبدالله شطاری: ۶۵
عبدالله یافعی: ۵۷، ۵۸
عثمان قواس: ۱۶، ۳۵
عبدالحسین حائری: ۶۰
عزالدین فاروقی: ۵۸
علی علیه السلام: ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۸۸
علی اکبر دهخدا: ۲۱
علاءالدوله سمنانی: ۱۹، ۵۶
عمار یاسر بدلیسی: ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۳،

۲۴، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۲۲۷
عون علیشاه: ۵۷
عیسی(ع): ۹۴، ۹۵

«ف»

فخر رازی: ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱
فخرالدین عراقی: ۵۴
فریدالدین عطار نیشابوری: ۲۸، ۴۲

«ق»

قاضی ابن العصرون دمشقی: ۱۶، ۱۷، ۲۵، ۳۴
قاضی حمیدالدین ناگوری: ۵۵
قطب الدین فقیه بصال: ۵۷
قطب الدین نیشابوری: ۱۶، ۳۵

«ك»

کمال الدین حسین خوارزمی: ۱۹، ۴۳
حضرت کمیل بن زیاد نخعی: ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۵۳

«م»

مجدالدین بغدادی: ۱۹، ۲۸
محمد اسکوئی: ۱۶، ۳۵
محمد امین ریاحی: ۲۲
محمد باقر ساعدی: ۶۰، ۶۴
محمد بن اسعد عطاری: ۱۵
محمد بن عمویه: ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۳۴
محمد بن مانکیل: ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۷
محمدتقی منصور علیشاه نعمت اللهی: ۲۱
محمدجعفر کبوتر آهنگی مجذوب علیشاه: ۲۰
محمد خواجوی: ۲۷
محمد خوارزمشاه: ۴۷
محمد داراشکوه: ۲۰
محمد رسول الله: ۱۸، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۸۴، ۸۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۱
محمد شیرین مغربی: ۵۶
محمد قزوینی: ۲۱
محمد واحد کلهم: ۱۶، ۳۵
مسعود قاسمی: ۲۲
معروف کرخی: ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۴
ملاسلطان گنابادی سلطان علیشاه: ۲۰
ممشاد دینوری: ۲۴، ۳۲، ۳۴
مودود ذهبی: ۱۶، ۳۵
موسی: ۲۱
مولوی غلام سرور: ۲۱
میرشمس الدین عراقی: ۵۷

«ن»

نجم الدین رازی: ۲۸، ۵۸
نجم الدین کبری: ۶، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۸،

۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹،
۶۵
نجیب‌الدین‌علی بزغش‌شیرازی: ۵۴
نورالدین علی صوفی طوالشی: ۵۱

«و»

وجیه‌الدین‌عمرسهروردی: ۲۴، ۳۲، ۳۴

«ی»

یوسف: ۷۹
یوگنی ادواردویچ برتلس: ۲۱

فهرست مصادر ومآخذ مقدمه

آداب‌المسافرین نسخه خطی شماره ۲۴۰۹ کتابخانه مرکزی
آداب‌الصوفیه از نجم‌الدین کبری
آثار درویش محمد طبسی
اسرارالشریعه و اطوارالطریقه و انوارالحقیقه
اصول تصوف
الکنی والالقاب
اورادالاحباب وفصوص‌الاداب
تاریخ ادبیات ایران از ذبیح‌الله‌صفا
تاریخ تبریز
تاریخ جنبش سربداران
تاریخ عمومی‌ایران
تاریخ فرشته
تاریخ مرآت‌الجنان
تاریخ نهضت‌های‌فکری ایرانیان
تحفة‌البره فی‌مسائل‌العشره
تحقیق دراحوال‌وآثارنجم‌الدین کبری
تذکرةالابرار
تذکرهٔ شیخ بهاءالدین‌ذکریاملتانی
تذکره صوفیائی سرحد
تذکرهٔ صوفیائی بنگال
تذکرهٔ علماء هند
تذکرهٔ مرآت‌الخیال
تذکرةالمشایخ‌نوربخشیه ازموفق‌الدین نوربخشی
تصوف و ادبیات تصوف
جامع‌السلاسل نسخه خطی
جواهرالاسرار و زواهرالانوار
خزینةالاصفیاء
درماهیت ومظاهر تصوف
دعوت صوفیه نوربخشیه
دیوان مغربی
دو رساله عرفانی از نجم‌الدین کبری
ذهبیه تصوف علمی ــ آثار ادبی
رساله فتوت نامه سیدعلی‌همدانی‌نسخه خطی شماره ۷۷۴۳ کتابخانه مرکزی
رسائل شاه نعمت‌الله ولی
رضوان‌المعارف‌الالهیه
روضات‌الجنات فی‌احوال‌العلماء والسادات
روضات‌الجنان و جنات‌الجنان ۲ جلد

روزبهان‌نامه
سیرالاولیاء
سیرالمتاخرین
سرگذشت سیف‌الدین باخرزی
سفینة‌الاولیاء
سلسله مشایخ‌صوفیان نسخه خطی
۳۱۶۷۱۶ کتابخانه مرکزی
شدالازار
شذرات‌الذهب
شرح‌احوال شاه نعمت‌الله ولی تصحیح
ژان اوین
شرح‌حال‌وزندگی‌ومناظرات فخررازی
عارفان وصوفیان
طبقات‌الشافعیة‌الکبری
طرایق‌الحقایق
کتاب‌العقاید گیسو دراز
گنجینه آثار تاریخی اصفهان
لغت‌نامه دهخدا
مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها دربارهٔ
فلسفه وعرفان اسلامی
مجالس‌المؤمنین
المشیخه نسخه خطی ۲۱۴۴ کتابخانه
مرکزی
مرآت‌الحق
مراحل‌السالکین
مرصادالعباد تصحیح آقای ریاحی
مظهرالعجائب
نتایج‌الافکار
نفحات‌الانس
وقایع‌السنین والاعوام
ولایت‌نامه
ینبوع‌الاسرار ونصایح‌الابرار

فهرست عناوین کتاب

عنوان	صفحه
سرآغاز	۵
مقدمه	۷
استادان نجم‌الدین کبری	۱۴
پیران نجم‌الدین کبری	۱۵
خرقه‌ارشاد نجم‌الدین کبری	۱۷
نظرمشایخ طریقت و...	۱۸
مشایخ خرقه تبرک ...	۲۲
مشایخ صحبت وعلم طریقت ...	۲۴
مشایخ ذکر شیخ نجم‌الدین	۲۶
شاگردان نجم‌الدین	۲۷
اجازات نجم‌الدین	۲۹
ترجمه فرمان رضی‌الدین علی لالا	۳۰
فرمان بمولانا سیف‌الدین باخرزی	۳۳
فرمان بمولانا سعدالدین حموی	۳۵
لقب وکنیه نجم‌الدین	۳۸
ملاقات فخرالدین رازی باشیخ نجم‌الدین کبری	۴۵
انتساب مشایخ به‌نجم‌الدین کبری	۵۳
شهادت نجم‌الدین	۵۸
آثار نجم‌الدین کبری	۵۹
مقدمه مترجم	۶۳
آغاز کتاب	۶۵
مراد ومرید	۶۶
ببین وبنگر	۶۶
مجاهده چیست	۶۷
ازغذا کاستن	۶۷
ترک اختیار	۶۸
طریقهٔ جنید	۶۸
تفاوت نفس ووجود	۶۹
جامهٔ شیطان	۷۱
آتش ذکر	۷۲
اثر آتش ذکر	۷۳
حقیقت ذکر	۷۳
عناصر اربعه	۷۴
راه‌ما	۷۴
عناصر ومشاهدات	۷۵
رنگها ونشانه‌ها	۷۶
نمونهٔ دیگر	۷۸
وحدت الوان	۷۸
لطیفه دل	۷۹
چاه وجود	۷۹
مراتب وجود	۸۱
فرشتگان چهارگانه	۸۲
انوار عزت	۸۳
ورود فرشتگان	۸۴
حضور رسول	۸۴
ظهور فرشته	۸۵
تسبیح فرشتگان	۸۵
خاطره حق ونفس	۸۶
مصافحه بامولی علیه‌السلام	۸۸
ارواح تابعه	۸۸
الهام‌حضوری، وظیفهٔ فرشته، رویهٔ‌قلب	۸۹
طواف خرقانی	۹۰
خاطره نفسانی	۹۱
خاطره شیطانی	۹۲
اخلاص واهمیت آن	۹۳
دربالین عیسی	۹۴

عنوان	صفحه
ورود درخلوت	۹۵
مشورت باشیخ	۹۶
مداوای شیخ	۹۸
اسقاط تکلیف	۹۹
بیانی ازحضرمی	۱۰۰
تبدیل ذوق	۱۰۱
مراتب مشاهده	۱۰۳
عقل وحس	۱۰۴
ظهور رنگ	۱۰۶
اولین استغراق	۱۰۹
درحال خلوت	۱۱۰
کشف سر، صوتهای دیگر	۱۱۱
دومین استغراق	۱۱۲
نشان ذکر قلب	۱۱۴
استغراق سوم	۱۱۵
اقسام ذکر، ذکر وسلطنت	۱۱۶
اقسام نفس	۱۱۷
نشان نفس اماره	۱۱۸
علامت نفس، دائره‌های چهره	۱۱۹
گذارشی ازخلوت	۱۲۰
لطیفه آسمانی	۱۲۱
دوگونه مشاهده	۱۲۲
محاضر حق	۱۲۴
صعود ونزول انوار	۱۲۵
جمعیت و حقیقت آن،	
جواهر وحالت	۱۲۶
بیانی‌از واسطی، فیضان انوار	۱۲۸
نفی اشیاء خارجی	۱۲۹
منشأنور، شاهدسالک	۱۳۰
حسن‌حال	۱۳۱
کتابهای غیب	۱۳۲
آسمان پرستاره	۱۳۳
گذاره وتعبیر	۱۳۴
قانون حکمت، اسم‌اعظم	۱۳۵
گفتگو راجع به‌محبت	۱۳۶
ظهور نعمتها، اقسام فنا	۱۳۷
ذوق‌ربوبیت	۱۳۸
عشق چیست؟، آتش سوزان	۱۴۰
فنای عاشق	۱۴۱
کنیزك معشوق، بدایات عشق	۱۴۲
حال چیست؟	۱۴۵
مقام چیست؟	۱۴۸
دوبال کودك راه	۱۵۱
بال میانسال	۱۵۲
تسویه قبض وبسط	۱۵۳
پاسخ و پرسش، صفات هیبت وجمال	۱۵۵
بیانی ازجنید	۱۵۶
نیروی شیخ	۱۵۷
اهمیت‌انس وهیبت	۱۵۸
عارف به‌یقین رسیده	۱۵۹
علت وجودی صفات	۱۶۰
معرفت وسبقت	۱۶۲
درجات عرفان	۱۶۳
مثال توضیحی	۱۶۴
فنای محب	۱۶۵
آغاز محبت	۱۶۶
حال ومقام، شمشیربرا	۱۶۷
مباهات عاشق، همت صوفی	۱۶۹
تجسم خیال	۱۷۱
فناء قلب	۱۷۳
الف ویای سماوی وارضی	۱۷۴

عنوان	صفحه
بیان نسبت	۱۷۵
ظهور دائره‌عین	۱۷۷
نخستین مکتوب، مکاشفه	۱۷۹
انکشاف. گاه استغراق	۱۸۰
خلوت وجنود ذکر	۱۸۳
آتش ذکر . خانه اخلاص	۱۸۴
خلع وکشف	۱۸۵
ذکر دوام	۱۸۶
خواب‌وبیداری،خواب‌اختیاری	۱۸۷
درحال خلوت	۱۸۸
شرحی‌ازخلوت مؤلف	۱۸۹
توصیه	۱۹۱
چگونگی‌انس‌باخلوت	۱۹۲
بیانی از جنید، تشویش خاطر	۱۹۴
ترك ذکر	۱۹۵
وجود جمود	۱۹۷
خمود ، دوحال متعاقب	۱۹۸
شکنجه مجرمان	۱۹۹
زمهریر، عروج سالك	۲۰۰
عاشق ومعشوق	۲۰۲
ذکرنفس	۲۰۵
های وهو	۲۰۶
علت سکون«ها»	۲۰۷
عددپنج، هویت	۲۰۸
فریاد سالك	۲۱۰
بازگشت بـه‌کلام شوشتری	۲۱۲
هووه	۲۱۳
صیحه قلبی	۲۱۴
بیانی از سهروردی	۲۱۵
صحیه غیراختیاری	۲۱۶
صیحه‌فقرا، حزن وانده‌هناکی	۲۱۸
صیحه فقیر	۲۲۰
والاثر از صیحه	۲۲۱
اسباب یقین	۲۲۳
زیارت امیر	۲۲۴
علت دیدار	۲۲۵
درمراجعت شیخ	۲۲۷
تشکل ارواح	۲۲۸
ظهور و اشراف	۲۲۹
نظر حقتعالی	۲۳۰
قرآن وکواکب، درغیبت دیگر	۲۳۱
کنیه مؤلف	۲۳۲
ماجرای باشیطان	۲۳۴
خرقه صوفی	۲۳۵
نفس وهوا	۲۳۶
عصمت وچگونگی‌آن	۲۳۷
درحفظ خدا، الطاف الهی	۲۳۹
اجابت‌دعا، اسم‌اعظم	۲۴۱
ملاقات‌با بایزید،درخلوت‌بغداد	۲۴۲
رؤیای خادم، تلقین کنیه ونام	۲۴۳
درجات ولایت	۲۴۴
تشرف امرحق	۲۴۵
معانی اسامی	۲۴۷
پرش‌درآسمان،توکل چیست؟	۲۴۸
سرراه بگیر	۲۵۰
برگهای‌درخت‌یقین،سکوت‌سالك	۲۵۱
دست دل	۲۵۲
حجاب‌حق	۲۵۳
اهمیت آیات غیبیه	۲۵۴
حیرت وآثار آن	۲۵۶
بدایات ونهایات، امر به‌توقف	۲۵۸
یادی ازآیات	۲۵۹
نامگذاری	۲۶۰

REVIVAL OF RELIGIOUS LEARNINGS

IMAM GHAZZALI'S

IHYA ULUM-ID-DIN

Translated by

FAZL-UL-KARIM

VOL. II

Published by

DARUL-ISHAAT

Urdu Bazar, Karachi

Pakistan - Phone : 213768

Rights of composing reserved

Publisher
DARUL-ISHAAT
URDU BAZAR KARACHI-PAKISTAN.
Tel : 213768 - 2631861

First Edition : 1993

Composing at : KODWAVI COMPOSING CENTRE
Pakistan Chowk, Karachi.

DISTRIBUTORS :

Bait-ul-Quran Urdu Bazar Karachi–1
Idara Tul Ma'arif, Darul Uloom Korangi Karachi-14
Maktaba Darul Uloon Darul Uloom Korangi Karachi-14
Idara Tul Quran 437/D, G.E. Lasbella Karachi-5
Idara-e-Islamiat 190 Anar Kali Lahore.

also available at:–

Siddiqui Trust Al-Manzar Apartments
Lasbella Karachi-5

Printed At :
AHMAD PRINTING CORPORATION KARACHI.

THE BOOK OF WORLDLY USAGES
CONTENTS

CHAPTER I	**Rules of Eating and Drinking**	7
CHAPTER II	**Secrets of Marriage**	21
	Benefits and harms of marriage	23
	Divorce	42
	Duties of husband and wife	43
CHAPTER III	**Earnings, Trade and, Commerce**	45
CHAPTER IV	**Halal & Haram**	61
	Different stages of doubtful things	70
	Allowances and gifts of rulers	77
CHAPTER V	**Love and Brotherhood**	87
	Rights of friendship and brotherhood	101
CHAPTER VI	**Duties to relatives, neighbours, Muslims**	117
	Duties towards Muslims	117
	Duties towards Neighbours	131
	Duties towards Relatives	134
	Duties towards servants and Slaves	137
CHAPTER VII	**Benefits and harms of seclusion and society**	139
CHAPTER VIII	**Rules of journey**	151
CHAPTER IX	**Music and Exctacy**	162
CHAPTER X	**Enjoining good & Forbidding Evil**	180
CHAPTER XI	**Condduct and Character of Holy Prophet**	207

PREFACE.

The Book of worldly usages is the second book of Imam Gazzali's world renowed master piece Ihya Ulum-id-Din or the Revival of religious learning. This work is an attempt to translate the second part of the Ihya not too literally but in substance from the original written in Arabic. The book II deals with the worldly usages, etiquettes, manners, rules and regulations concerning eating and drinking, marriage, earnings and trade, lawful and unlawful earnings, duties towards Muslims, neighbours, servants and slaves, harms and benefits of seclusion and society, journey, music, enjoining good and forbidding evil and character and conduct of the Holy Prophet.

A literal translation is avoided in order to omit the unnecessary arguments of sects and things prevailing in the world and to omit the sayings of less important sages. But no verse of the Quran or saying of Prophet has been omitted in this book.

I pray to the Almighty Allah that He may guide the people of the world in accordance with the teachings of the Holy Quran and Sunnah and the spirit in which the Ihya was written by Hujjatual Islam (the Proof of Islam), a title received by Imam Gazzali and about which it has been said "If all the books of Islam were destroyed, it would be but a slight loss if only the Ihya of Gazzali were preserved".

REVIVAL OF RELIGIOUS LEARNINGS

THE BOOK OF WORLDLY USAGES

PART I

CHAPTER I

RULES OF EATING AND DRINKING.

All praise is due to God who conducts the whole creation in an orderly manner. Who gives provision according to a measure, Who increase the strength of animals by food and drink and Who nourishes religion and good deeds by good foods and drinks.

The object of the wise is the vision of the Lord in the next world and the only way to gain it is learning and action and there is not other way, but it is not possible to stand constantly on them without a healthy body which is also not possible without food and drink, such food and drink which are absolutely necessary and which are taken according to prescribed rules. For this reason, some learned sages said that food and drink appertain to religion. God said Eat pure food and do good deeds-23 :51 Q. If a man takes food for helping his learning and actions and God-fear, his food and drink are considered as divine service. For that, he should not spend his time uselessly and remain busy like a lower being which roams from field to field in eating and drinking. The modes and the ways of food and drink are the lights of religion. A religious man must stick to these ways and control his passion and greed for food and drink by weighing them in the balance of Shariat. The Holy Prophet said : A man can acquire virtues in all his actions, even in a morsel of food he lifts up his mouth and to the mouth of his wife.

SECTION I

RULES OF EATING ALONE

The rules of eating alone are three kind—(a) rules before eating (b) rules at the time of eating and (c) rules after eating.

(a) **RULES BEFORE EATING :** There are seven rules before eating. (1) The food must be lawful . God enjoined eating good and lawful food and prohibited bad and unlawful food. There is benefit in the former and harm in the latter. God says: O

believers, don't eat the properties of one another unjustly—2 : 188. The root of religion is lawful food which is the basis of all religious action (2) The hand shall be washed before eating. The Prophet said : Wash before eating prevents poverty and wash after eating prevents frivolous thoughts." Dirts and germs that keep attached in hands as a result of manual labour can be removed by wash. So wash before eating is necessary as ablution before prayer is necessary. (3) Food shall be placed on the ground as it is the way of the Prophet. Whenever any food was taken to the Prophet, he kept it on the ground as it is the sign of humility. The Prophet used not to take food in any plate except in a big dish with others.. Four things were innovated after the Prophet—(a) to eat on tables, (b) to sift food-stuffs by sieve, (c) to use soaps and (d) to eat to one's heart's content . These things, though not unlawful, are not good for an humble man. (4) One should take food sitting straight. The Prophet said: I don't leaning as I am a mere slave and I eat as a slave eats and I sit as a slave sits". To eat leaning is bad for stomach. (5) One shall make niyyat before eating : I eat to gain strength in worship. He will take promise to eat little and not much as full belly prevents worship. The more the intention is pure for religion, the less is the greed for food. The Prophet said : Such quantity of food is sufficient for a man which can keep his backbone erect. If he is unable to do it then one part of the belly is for food, one part of for drink and one part for breathing." If the niyyat or intention is true, one should not extend his hand towards food if he is not hungry. (6) Be satisfied with the food served and don't be greedy for varieties of curries. Food is honoured only when one does not wait for curry. The Prophet said : When the time of night meal and the time of night prayer come together, first take meal. (7) The more are the people to partake food, the better. The Prophet said: Eat all together, as there is blessings in it. The Prophet used not to eat single. He said : The food in which many hand participate is best.

(b) **RULES AT THE TIME OF EATING:** Being eating reciting 'Bismillah'-in the name of God and end it reciting 'Alhamdollah'-all praise is due to God. Eat with the right hand and begin and end it with salt. Take little morsels and chew each morsel well. Don't extend your hand to a morsel till you swallow the previous one. Don't speak of the defects of cooking. The Prophet never did it. When he liked a food, he ate ; and when he

did not like it, he did not eat it. Except fruits, he used to take from the nearest side of the dish. The Prophet said: Eat from the side of your front and not form every side, nor from the middle. Don't cut bread or meat with knife. The Prophet said: Cut meat with your teeth. He said : Honour the principal foods as God sent them from the blessings of heaven. The Prophet said : If any morsel of food falls down, take it up and clear off the dust attached to it and don't leave it for the devil. Don't wipe out your hands with handkerchiefs till you like lick your fingers, because you don't know in which food there is blessing.' Don't blow breath in hot food as it is prohibited, but be patient till it becomes cold. Eat odd number of dates, grapes and such other fruits which can be counted.

RULES OF DRINKING WATER: Don't drink water at the time of eating except when thirsty. It is better and keeps stomach sound. Take the name of God and drink slowly. The Prophet said : 'Drink water drought by drought and not a time.' Don't drink water standing or lying. as the Prophet prohibited it except for an excuse. Don't throw breath into pot or yawn. The Prophet used to recite after drinking water : All praise is due God who has made it delicious and sweet by His grace and has not made it either saltish or distasteful for our sins. Drink water with three breaths and at the end recite 'Alhamdolillah' all praise is due to God and at the beginning 'Bismillah'—in the name of God.

(c) **RULES AFTER EATING:** Lift up your hand before the stomach is filled up and lick up the fingers. Then wipe them with a towel and then wash them. Lift up the remnants of food. The Prophet said : He who eats what lies on the dinning cloth will remain safe, will pass his life in solvency and his children will remain safe'. Then make pick of teeth and don't swallow what comes out of teeth as a result of pick. Thereafter gurgle, lick the dish and drink its water. It has been said that he who licks his dish and drinks its water will get the reward of the manumission of a slave. Express gratefulness to God sincerely for what God has given you to eat and take food as His gift. God says : Eat of the good things which I have produced for you and be grateful for the gifts of God-2 : 168. Whenever you eat a lawful thing, say : All praise is for God for whose mercy good deeds are completed and blessings descend. O God, give us good food and engage us in good deeds. If you eat doubtful things, then say : All praise is due

to God under all circumstances. O God, let it not lead us towards Thy transgression. Alter meal, recite chapters Ikhlas and Lailafe. Don't rise up till the dining cloth is lifted up. If you take food in the house of another person, pray for him and say : O God, give him abundant good and give him blessing in what Thou hast provided him. The Prophet said : Hell is better for the flesh which has been nourished by unlawful food. If you drink milk, say : Give blessing in what Thou hast provided us and increase it for us. After meal, recite the following : All praise is due to God who provided us with food and drink sufficiently and gave shelter to our leader and chief. Then wash your hand with soap.

SECTION 2

RULES FOR EATING WITH OTHERS

(1) It there any elderly or honourable man with you, don't begin eating till he begins. (2) Don't remain silent at the time of eating and hold talks. (3) Don't wish to eat more than your friend. It is not lawful for you to eat more when food is equally disturbed unless your friends give you out of their own accords. (4) Eat in such a way that there remains not necessity of saying to your companion 'eat. eat.' Eat according to your habit. (5) It is no fault for one to wash hand in the dish and for all in the same pot. If the same pot is used by all for washing hands, the following rules shall be observed . There should be no spitting in the pot, the chief guest should be honoured, beginning should be made from the right hand side. A servant should pour water upon the hands and throwing water from the mouth should be slow. (6) One should not look at the eating of his companions and should withdraw his hand before his companions finish eating. (7) One should not do what appears bad to his companions and talk not such words as may offend them.

SECTION 3

HOSPITALITY

There is a great merit in showing hospitality and in entertainment of guests. Hazrat Jaffar Sadeq said : When you sit with guests in the dining cloth, sit for a long time as no account will be taken of that time. Hazrat Hasan Basari said : Accounts will be taken of what one spends for himself, for his parents or for any other persons, but not account will be taken of what one

spends for food of his Muslim brethren as God will feel shame in taking its accounts. There are many traditions to this effects. The Prophet said : Angels like one till there is food before him. He said.: When your Muslim brethren lift up their hands after they finish eating, no account will be taken of one who eats the, remaining food. He said : No account will be taken for the food which he gives to his brother Muslim. He also said : No account will be taken for three things—(1) pre- drawn tiffin for fasting, (2) what is eaten for breaking fast and (3) what is eaten with a brother Muslim. Hazrat Ibn Omar said : To take good food in journey and to give it to the companions appertain to generosity. Some companions said : To eat together is the sign of good conduct. There is in one Hadis : God will say to a man : O son of Adam, I was hungry and you did not give Me food. He will reply: How could I have given Thee food while thou art the Lord of the universe ? God will say : Your certain brother Muslim was hungry, but you did not give him food. If you had given him food, it would have reached Me. The Prophet also said : Honour one who comes to see you. He said : There are high places in Paradise, the outer sides of which are visible from the inner sides . These are for those who are modest in treatment, give food and pray at night when the people remain asleep. The Prophet said : He who gives food is best of you. He said : If a man gives food to his brother Muslim to his satisfaction and gives him drink till his thirst is appeased, God will keep him away up to seven ditches from Hell, the distance of every two ditches is the path of five hundred years.

RULES OF EATING

(1) When enter the house of your friend to take your meal, don't enter it suddenly as it is prohibited. God says : Don't enter the house of the Prophet at the time of meal without permission and don't look at the dish of food. The Prophet said : He who joins a feast without invitation is a transgressor. (2) If a man goes to the house of another man for a necessity and if then the time of meal comes, he should not take meal without being requested. When the host says : Take meal, he should see whether it has been said willingly or out of shame. If it is said out of shame, he should not join it. (3) It is sunnat to demand food from the house of a bosom friend. The Holy Prophet, Hazrat Abu Bakr and Omar used to go to the house of Abul Haisam and Abu Ayub Ansari for

taking meal. They used to take meal in the houses of Ansars in the beginning. God said : There is not fault in taking meal in the houses of your friends. Once the Prophet took meal in the house of Barirah without her permission. When questioned about friends, Hasan Basri said : He is friend to whom mind finds peace and is pleased with.

(4) To present food before the guest Don't take too much trouble in preparing food . Place before the guest whatever you have got. If you have got no food and also no money, don't run into debt and don't inflict trouble on yourself. If you have got measured food and you have no mind to part with it, it is not necessary to give food to a guest . Give better food to your guest than what you eat. A certain sage said : If any of my friends comes to me, I don't care to feed him as I don't inflict any trouble on myself for his sake. I present to him whatever I have got. If I take trouble, I don't welcome him. It is said that once when Hazrat Ali was invited, he said : I can accept your invitation on three conditions—(1) don't buy anything from the market for me ; (2) don't hoard up what is in your house ; and (3) don't give trouble to your family members. Hazrat Salman said ; The Prophet prohibited us to take trouble for a guest for what is not in our houses and ordered us to present before him what is ready. It has been reported of Prophet Jonah that whenever his friends came to see him, he used to place before them pieces of bread and vegetables of his garden and say Eat. If God does not curse upon those who take trouble, I would have taken trouble for you. Hazrat Anas said that they used to present before a guest dried bread and dried dates and say : We don't know who is a greater sinner between the two—one who dislikes the food presented before him or one who dislikes to present what is near him.

(5) A guest should not order his host to arrange meal or for a particular item of food. It causes trouble to the host. There is in a Hadis that the Prophet used to like the easier of two things. A certain sage said : Feast is of three kinds (1) to eat with the poor with I' sar (sacrificing own interest), (2) to treat with friends with pleasure and (3) to treat with the worldly men with good manners. The host will ask his guest what kind of food he likes. There are merits in giving food to the guest according to the wish of the latter. The Prophet said : The sins of one are forgiven who takes care to fulfill the desires of his brother Muslim. God will

please one who pleases his brothers Muslim. The Prophet said : God writes thousands of merits and forgives thousands of sins of one who gives taste to what his guest likes. God gives him thousands of ranks and will feed him from three Paradises—Ferdous, Adan and Khuld Don't say to a guest : What food shall bring for you ? Present to him whatever food is ready. The sage Sufyan Saori said : When your brother Muslim meets you, don't say to him : What food will you eat ? What food shall I present to you? A certain Sufi said : When the poor come to you, give them food. When the theologians come to you, ask them about legal decisions . When the learned come to you, show them the praying clothes.

SECTION - 4

RULES OF ENTERTAINMENT OF GUESTS

There are six rule of entertainment of guests-to invite, to accept invitation, to attend at the invitation, to present food, to take meal and then to depart. The Prophet said about the entertainment of guests. Don't take trouble for a guest , lest you think bad of him. He who thinks bad of a guest, thinks bad of God and God also thinks bad of him. He also said : There is no good in one who does not entertain guest. The Prophet once passed by an owner of many camels and cattle who did not entertain him. A woman who had some goats only entertained him by sacrificing a goat. At this, the Prophet said : Look at these two persons and this conduct is in the hand of God . He gives it to whom He is pleased with . Once a guest came to the Prophet who said : As I have got a guest, tell that Jew to give me a loan, I shall repay it in the month of Rajab. The Jew said : By God, if you do not keep something as pawn, I will not give you the loan. On being informed of it, the Prophet said : By God, I am trustworthy in heaven and trustworthy in the earth. If he gives me loan, I shall repay it. Take my shield and give it to him as a pawn.

Whenever the Prophet Abraham wished to take meal, he used to seek as guest to take meal with him up to the distance of one or two miles for which he was surnamed Abu Zaifan or father of guests. The custom of entertainment of guest is still prevalent by the side of his grave as a commemoration of this attribute of his. Not a single night passes there when one to three hundred guests are not entertained. The manager of this place

says that up to this day no night passed there without a guest. The Prophet was once asked : What is faith ? He replied : Not to be miserly in giving food and in tendering salam. The Prophet said : Giving food and praying at night when people remain asleep expiate sins and increase rank. Being asked about an accepted pilgrimage, the Prophet said: Giving food and talking sweet words. Hazrat Anas said : Angels do not enter a house where a guest does not enter. There are many other traditions regarding the merits of entertainment.

TO INVITE AND TO ACCEPT INVITATIONS

Don't invite other than religious men and don't invite the transgressors . The Prophet once prayed for a person thus : Let your food be eaten by religious men He said : Don't eat except the food of religious men and don't give your food to be eaten except by the religious men and invite the poor. The Prophet said : The worst feast is that of marriage where the rich are invited and not the poor. Don't neglect the relatives in feasts as neglecting them produces their displeasure and the evils of the tie of relationship. Treat with the friends and acquaintances in such a manner as no other people are dissatisfied if special persons are invited. Follow the ways of the Prophet in feeding and incur the pleasure of the believers. Don't invite such a person who will not join a feast or the guests may suffer owing to his presence. Don't invite except one who willingly accepts invitation. The sage Sufyan Saori said : He who invites a person who does not accept it commits sin. If the latter accepts the invitation at last, he commits two sins as he comes to him inspite of his unwillingness. If a religious man is fed, it helps his religion; and if a sinner is fed, it helps sin.

FIVE RULES OF ACCEPTANCE OF INVITATIONS

To accept invitation is sunnat or the practice of the Prophet. Some say it is compulsory. The Prophet said : If I am asked to eat goat's thigh, I shall accept it. There are five rules of accepting invitation . (1) Don't distinguish between the poor and the rich. It appertains to pride and is prohibited. For this reason, those who accept the invitation of the rich in comparison with that of the poor appertain to the class of proud people and are opprosed to the ways of the Prophet . The Prophet used to accept the invitation of the slaves and the poor. Once Hasan, son of Hazrat

Ali, was passing by a group of poor people who were begging by the side of a path way and were eating food in a dusty place. Hazrat Hasan was riding on a camel. They said : O grandson of the Prophet , join us in our food. He at once got down, sat with them on the ground, ate food with them and them rode upon his camel and said: I accepted your invitation. Now accept my invitation. They accepted it and he entertained them on a fixed date.

(2) Invitation should not be refused for distance. There is written in the Torah : Go to see a sick man even to a distance of one mile. Join a funeral prayer even to the of three miles and meet with a friend for the sake of God even to the distance of four miles. The Prophet said : Had I been invited to a place in the village of Gamim (It is several miles off from Medinah), I would have accepted it. The Prophet once broke fast there in Ramzan and made his prayer short.

(3) Don't refuse invitation owing to fast and attend feast and break fast so as to incur the pleasure of the host, as it brings greater rewards than that of optional fast. The Prophet said : Your brother has taken trouble and you say: I am fasting. Hazrat Ibn Abbas said : The best virtue is to eat with friends after breaking (optional) fast. There are signs of entertainment of guest-to give antimony and scents or scented oils.

(4) Don't accept invitation where you know or doubt that food unlawfully earned will be served or irreligious acts will be performed such as unlawful food and wine will be placed, gold and silver cups and plates will be used or immoral songs will be sung. Acceptance of invitation is not lawful if the host is a tyrant, transgressor or innovator.

(5) Don't accept invitation for satisfaction of belly, but intend to gain strength for acquiring merits in the next world. Be careful of disobeying God. The Prophet said : He who does not accept invitation , disobeys God and His Apostle , According to this Hadis, intend to honour your brother believer. Intend to incur pleasure in the minds of the Muslim according to this Hadis : He who incures the pleasure of a believer incur the pleasure of God ; Intend to meet a believer in order that you may love him as the Prophet imposed this condition for it. Therein there is meeting with each other and expense for the sake of God. Intend to be free from defamation, so that 'it may not be said that he did not attend

owing to pride. Don't take pride in it and don't show bad conduct and don't hold in contempt your brother Muslim. If one of the above intentions is observed, it will bring one to the nearness of God. A certain sage said : I wish to have niyyat or intention in all my actions, even in food and drink. The Prophet said : All actions are judged by intention . Every man gets what he intends. Whose emigrates for the sake of God and His apostle, his emigration is for God and His Apostle , he who emigrates for worldly gain or for marrying a woman will get that for which he emigrates. There is no effect of intention in unlawful things. So don't intend to do an unlawful thing.

RULES OF JOINING IN FEASTS

(1) When you attend an invitation, don't sit in the middle place and don't occupy the best space. (2) Don't make delay in attending an invitation, as the guests may be waiting for you. Don't attend it before the fixed time as the host may not prepare food beforehand. (3) Don't sit in such a manner as causes inconvenience to others. If there is any fixed place for you, don't act contrary to it. The Prophet said : To remain satisfied with a little space for sitting for the sake of God appertains to humility. (4) Don't look towards the place wherefrom food comes, as it is against good manners. (5) Entertain one who sits by your side and hold talk with him . (6) When a guest comes to a host, the latter should show to the former the direction of Qibla, places of calls of nature and ablution. (7) Make delay after meal to wash your hands. (8) If you see anything opposed to Shariat, remove it if you are able or else go away expressing your dislike therefor.

PRESENTATION OF FOOD BEFORE GUESTS

THERE ARE FIVE RULES IN IT

(1) Serve food before a guest without delay as it honours the guest. The Prophet said : Let one who believe in God and the last day honour his guest. God said about Abraham : Have not the news of the honoured guests of Abraham come to you? He honoured them by placing food before them without delay and did not make delay in bringing a cooked beef In another verse, God said : He hurriedly went to his house and brought the meat of a roasted calf-11 : 69. The sage Hatem Asem said : Hastiness comes from the devil except in five cases. These five cases are the ways of the Prophet-to give food to a guest, to bury a dead man,

to give a grown up daughter in marriage, to clear off debt and to repent for a sin .

Serve first fruits or fruit juice, if any , as they help digestion. The Quran also gives instruction to eat fruits first. And from what they like out of fruits. Then God said : And what they like out of meat of bird. After fruit meat and sarid which is a mixture of date and curry should be served, as the Prophet said : They superiority of sarid over other fruits is like the superiority of Ayesha over other women. After that, sweets should be served. To honour guest by meat in instructed by the Quran while narrating the story of Abraham. To serve meat first is a sign of honouring a guest. God said about good things of food : I sent down to you Mannar (sweet thing), and Salwa (meat) 2:57. The Prophet said : The best curry is meat. God says : Eat out of the good things I have provided for you 2:168. Meat and sweet things appertain to good things. A certain sage said : Sweet things after food are better than many curries. It is said that green vegetables increase beauty.

(2) The best food should served first before guests, so that they may eat with satisfaction . Don't eat much. The habit of voracious eaters is that they first serve inferior foods and then better foods. This is against the way of the Prophet . It was the custom of the earlier sages that they served all kinds of food before their guests. A menu of food should be given to each guest, so that he may know the particulars of food to be eaten by him. They remnants of food should not be taken away till the guest finish eating. Serve before the guest sufficient quantity of food as it is against gentle manliness to pres nt insufficient quantity of food before them. One day varieties of dishes were served before the sage Ibrahim-b-Adham. At that time, Sufyan Saori said to him : O father of Ishaq. don't you fear that it is extravagance? Ibrahim said : There is no extravagance in food. Hazrat Ibn Masud said : We have been prohibited to accept invitation of one who takes pride in giving feast. Before going after feast, observe three rules (a). It is sunnat to go with the guest up to the door. It is within the ways of the Prophet to go up to the door with a guest. The Prophet said: Let him honour a guest who believes in God and the here- after . The Prophet said : It appertains to sunnat to go up to the door to honour a guest. Hazrat Abu Qatadah reported that when a deputation from the

Negroes of Aby-sinia came to the Prophet, he began himself to serve them. His companions said to him : O messenger of God, we are sufficient for you. He said : Never, they honoured my companions and I wish to repay it ; (b) To welcome guests with a smiling face and with good words, to give them farewell and to feed them complete honour. The sage Aozayi was asked : What is the meaning of honouring guests ? He said : To welcome with a smiling face and to use sweet words. Give farewell to the guest with a pleased mind 'even though he might have defects. The Prophet said : A man can earn the rank of a fasting man and a praying man in this way.' (c) A guest should not leave without the permission of the host and without satisfying him. If you are a guest, don't reside with a host for more than three days, as many a time a host is vexed with a guest for his long stay. The Prophet said : Hospitality is for three days ; and if it exceed that, it will be considered as an act of charity.' If the host requests the guest to stay longer with sincere heart, it is lawful for him to stay. The Prophet said : one bed is for his host, one bed is for his wife, one bed for a guest and the fourth bed is for the devil.

RULES AND PROHIBITIONS IN FEAST

(1) To avoid eating in markets is good as far as practicable. Hazrat Ali said : God removes seventy kinds of disasters from one who begins eating with salt. He who eats daily seven dried dates, every worm of his stomach is destroyed. He who eats daily twenty one raisins of reddish colour will not feed any pain in his body . Meat begets meat. Sarid (cooked dates with sugar) is a tiffin of the Arabs. Belly grows large if sweet things are eaten and two testicles hang down. Beef creates diseases, milk has got cure and clarified butter has got medicinal effect. Fat comes out of disease like it . There is no better thing than fresh grapes for a mother who just gives birth to a child . Fish melts the body. Quran-reciting and tooth stick remove scum.

(2) He who wishes to live long should eat in the morning , eat very little at night, wear shoes, should not entertain a man with clarified butter, should have little sexual intercourse and should put on simple dress. These are the injunctions also of religion.

(3) Once Governor Hajjaj said to a certain physician : Tell me such a medicine which I shall use. The physician said: Don't marry except a grown-up girl. Don't eat except the meat of a stout

and strong animal. Don't eat food unless well-cooked. Don't use medicine except in illness. Don't eat fruits unless ripe. Don't eat food unless it is chewed well. Eat what you like but don't drink water after it. Don't eat anything after drinking water. Don't hold up stool and urine. Sleep a little after breakfast and walk a little after dinner before going to bed but not less than one hundred steps. It is said that if urine is held up, it is harmful to the body, just as everything around a stream is destroyed if it is held up.

(4) The rupture of a vein is a cause of disease and to give up dinner at night is the cause of old age. A certain physician said to his son : Don't go out of the house without eating food in the morning as there is patience in it and it removes thirst and greed for food.

(5) As a diseased man who gives up patient's diet suffers, so a healthy man suffers if he takes a patient's diet . Some-one said : he who takes care of his diet has got certainty of no disease and no doubt of sound health . It is better not to be careful at the time of sound health.

(6) It is better to carry food to a house wherein a man has died. When Jafar-b-Abu Taleb died, the Prophet said : The family members of Jafar are busy owing to his death and cannot cook food. Take to them what they eat. It is sunnat.

(7) Don't eat the food of a tyrant and an oppressor. If there is no alternative, eat a little , but don't eat their best foods. It is reported that when the sage Zunnun Misri was sent to prison, he did not take his meal for three days. He had a foster sister who sent food to him through the guard of the prison. He did not eat it. He sent news to her : Your food is lawful , but it has reached me through the hand of an oppressor. This is the height of God-fear.

(8) Imam Shafeyi said : Four things make the body strong-eating meat, using scents, taking much bath and putting on linen cloth. Four things make the body idle-excessive sexual intercourse, too much thinking, too much drinking of water when hungry and too much pepper. Four things give power of eye-sight-to sit towards the Qibla, to use antimony before sleep, to look towards green colour and to keep the clothes clean. Four things reduce eye- sight-to look to unclean and impure things, to see one being hanged, to look to the female organ and to sit keeping the Qibla behind. Four things increase the power of

sexual intercourse-to eat the meat of sparrows, to eat big Atri fruit, to eat pistachio and to eat water-fruit. Sleep is of four kinds—to lie with belly upwards is the sleep of the Prophets, to sleep on the right side is the sleep of the worshipers, to sleep on the left side is the sleep of the rulers and to sleep upon the face downwards is the sleep of the devil. Four things increase wisdom-to give up useless talk, to cleanse teeth, to keep company with the learned and the pious men. Four things appertain to divine service-to take steps with ablution, to prolong prostration, to keep attached to the mosque and to recite the Quran much. He said also : If a man enters a bathroom after being hungry and makes delay in taking food soon after coming of it, it is wonder that he is alive. If a man eats soon after cupping, it is wonder that he is alive . He also said : I don't see any better medicine than Banafsa for epidemic diseases. Body is to be beasmeared therewith and it is to be taken as a drink. God knows best.

CHAPTER II

SECRETS OF MARRIAGE

MERITS AND DEMERITS

Know, O dear readers, that there are differences of opinions among the learned men about the merits of marriage. Some say that for divine service marriage is better, some say that to remain unmarried is a means of increasing divine service. The following are the proofs that marriage is better. God says : Marry your widows. God says : Don't prevent them in taking husbands. God says in praising the Prophets : I have sent Prophets before you and gave them wives and children. By this, God gives superiority to marriage. The Prophets also prayed for good children. God says : They pray : O our Lord, give us such wives and children out of our descendants who will console our eyes and make the God. fearing among them leaders. Out of the Prophets, Jesus Christ did not marry but he will marry after his second advent.

HADIS : The Prophet said: Marriage is my sunnat (way), whose diverts from my sunnat is not of me. He said : Marriage is my way, whose loves my conduct should follow my way, He said : Unite in marriage tie, your numbers will increase. I will boast justly on seeing your numbers on the Resurrection Day in comparison with the followers of others. He said : He who does not marry fearing poverty is not of me. He said : Let them marry who have got means. He said : Let him marry who has got strength as marriage shuts up eye, sight and protects private parts. Let him fast who has got no means to marry as fasting is for him like castration. Castration means to remove sexual passion. Fasting brings weakness of body. The Prophet said : When a man comes to you whose religion and trust please you, give in marriage to him. If you do not do it, there will be disasters and quarrels in the world. This encouragement has been given fearing disturbance and disorder. He said : He who marries and gives in marriage becomes entitled to God's care. He said : He who marries fulfills half of his religion. Let him fear God for the second half.' Generally private parts and belly create disorder in the religion of a man. Marriage removes that disorder . The Prophet said : The actions of a man come to an end except three—(1) a religions issue who prays for him, (2) a

recurring charity and (3) a religious book. A religious issue is impossible without marriage.

Wise sayings : Hazrat Omar said : Two things prevent marriage- inability and being a sinner. It appears from this that religion does not prohibit marriage. Hazrat Ibn Abbas said : No divine service becomes complete without marriage. Hazrat Omar married many wives and said : I marry for children. A companion renunciated the world and stayed with the Prophet and passed nights with him . He said to him : Will you not marry ? He said : O Apostle of God. I am a poor man, I have got no means. Shall I be deprived of rendering service to you ? The Prophet remained silent. He again told this to him and he replied as before. The companion then thought within his mind : The Apostle of God is well aware which thing will bring us near God and what will be our good in this world and the next. I shall certainly marry. The Prophet said to him for the third time : Will you not marry ? He said : O Prophet of God, get me married. A certain hermit was superior for divine service to all the people of his time and when his case was mentioned to the Prophet of his age, he said : How good he is but he has given up one habit. Being grieved, he asked that Prophet about it and he said : You have not married. He said : I am poor man. I have got no means to bear its expense. He said : I will give my daughter in marriage to you. This he did . It is said that Hazrat Ali had four wives.

In short, marriage is a part of sunnat and the practices of the Prophets. A man asked Ibrahim-b-Adham : Good news to you. You can engage yourself in divine service as you are alone. He said : Your prayer in the midst of your family is better than my entire divine service. He asked : Then why do you not marry ? He said : I have got no necessity of women. I don't wish to retain connection with any women. Some one said : The rank of a married man in comparison with that of an unmarried man is equal to the rank of a Mujahid in comparison with a worshipper. One rakat prayer of a married man is better than seventy rakats of prayer of an unmarried man.

REASONS FOR NOT MARRYING

The Prophet said : After two hundred years. A man who will have no wife and children will be better. A time will come over men when he will be destroyed by his wife, parents and children.

They will give him such trouble which will be out of his capacity. As a result, he will adopt such measures for which his religion will be ruined and he will be destroyed. The Prophet said : One of the two réasons of wantlessness is a less number of family members. One of the two reasons of poverty is having too many persons. Abu Sulaiman Darani was once asked about marriage and he replied : Patience of not having a wife is better than having patience of duty towards her; and the patience of duties towards her is better than patience at Hell-fire. He also said : He who searches for three things becomes attached to the world-searching for livelihood, marrying a woman and writing stories. Hazrat Hasan said : When God wishes good of a man. He does not keep him engaged in family and property.

BENEFITS OF MARRIAGE

There are five benefits of marriage(1) to have children, (2) to control sexual passion, (3) to find peace of mind, (4) to increase divine service (5) and to get rewards of duties to family.

(1) **To have children.** This is the root for which marriage is contracted. The object is to preserve dynasty and the earth not existing without men. FOUR OBJECTS are fulfilled in having children—(a) Increase of mankind, (b) the love of the Prophet is searched by increasing his followers, (c) after death, the prayers of religious children are sought, (d) If the issues die before death, their intercession is sought. First object is very subtle and not within easy comprehension of man. It is a natural truth and the following is its proof. Take for instance that an owner of land handed over the seeds of crops and instruments of cultivation to a servant and gave him also the land for cultivation. The servant did not cultivate it, kept the instruments useless and destroyed the seeds. It is clear that he becomes then an object of wrath of the master. Similarly God created man and women he created life germ for production of children in the back of a man and the breast of a woman. *The uterus is the fertile field and the male* organ and the female organ are the instruments of cultivation. He also created sexual passion in the male and female for creating child by using the instruments of their organs. These prove the objects of God. The Prophet also clearly proved it by saying : Marry and keep dynasty.' He who does not marry destroys the seeds and keeps the instrument useless and idle and goes against the object of God. For this reason to kill the child and to bury it

alive have been prohibited. QUESTION may be asked that when the object of God is to preserve dynasty, then why He prescribed it destruction by death. Life and death though opposed to each other are within the will of God as love and hatred though opposed to each other are within God's will . God says : He does not love infidelity for His servants . There is in a Hadis Qudsi that God said : I feel no greater grief for anything than to take the life of My Muslim servant. He considers death as disliking to him and I don't like to trouble him, but there is no escape from death. God says : I have prescribed death among you. He says : I have created life and death. So the words of God—I have fixed death among you' and I don't wish to inflict trouble on him—these two verses are not opposed to each other, but they express truth. This is the will of God.

(2) **Second object of children :** By marriage, love is expressed towards the Prophet and efforts are made to increase his followers as he will boast for the increased number of his followers on the Resurrection Day. The Prophet said : A prison in a corner of a house is better than a childless woman. He said : Among your woman, a lovely woman producing many children is better. He said : An ugly woman with children is better than a beautiful woman having no children . It appears from the above traditions that the object of marriage is to get children and not only satisfaction of sexual passion.

(3)**Third object of children.** If anybody leaves a religious son or daughter, the or she may pray for his or her dead parents. There is in Hadis that the actions of a man end by death except his three actions. He mentioned among them a religious issue. The Prophet said : The invocations are presented like the layers of light of a dead man. If an issue is religious, his parents get the rewards of his pious actions and invocation as he is the earning of his parents, but his parents are not punished for his sins as nobody bears the burden of another. God says : I will attach them to their issues and they will suffer no loss owing to their evil actions but their good deeds will increase owing to the good deeds of their children.

(4) **Fourth object of children .** If a child dies before his father or mother, he will make intercession for his father or mother. The Prophet said : A child will carry its parents towards Paradise. There is another Hadis : He will draw his parents as I draw your

cloth. He said : It will be said to the child : Enter Paradise. He will go to the door of Paradise and say in an angry mood : I will not enter Paradise without my parents. It will then be said to him : Admit his parents along with him in Paradise. There is in another Hadis : The children will be brought along with other men in the place of judgment. The angels will be said: Take their children to Paradise . They will be waiting at the door of Paradise . They will be said : Welcome to the Muslim children. Enter and there is no account on you . They will say : Where are our parents? The guard will reply : Your parents are not like you. They have got sins and faults for which they will be summoned and they will be called to account. Then they will make tremendous noise before Paradise. God will say : What is this cry for ? They will then disclose the above thing. God will say : Leave them all, so that they can take their parents to Paradise . The Prophet said : he whose two children predeceased him will be safe from Hell. He said : God will admit out of His mercy one whose three issues who have not attained puberty predeceased him . He was asked : O Messenger of God , if two of them predeceased ? He said : Even if two predeceased him.

(2) **Second benefit of marriage** is to be safe from the devil, to satisfy lust and to save private parts. The Prophet said : If a man marries, half of his religion is saved. Fear God for the remaining half. The Prophet said : let one who is unable to marry fast, as fast for him is the means of controlling passion. The pleasure which lies in sexual intercourse is only an example of next worldly happiness. There is no benefit in a thing of which there is no pleasure. A minor boy will not get any pleasure in sexual intercourse nor there is any benefit in it. A boy shall not find any taste in reign, nor there is any taste in it. God created pleasure of the world with this object that if the people have pleasure they will be eager to have lasting pleasure of the next world. To get this pleasure divine service is necessary. The marriage is a means of saving oneself from the oppression of sexual passion. Heart is the root of all actions of a traveller towards the next world. Hazrat Ibn Abbas said : The worship of a man does not become perfect without divine service. Got says that man has been created weak. Hazrat Akramah and Mujahid explain this that man cannot be patient regarding women. Faiaz-b-Nazih said : When the male organ of a man stands erect., two third of his intellect go away. God says : When there falls the darkness of

night, seek refuge from its evils. Hazrat Ibn Abbas explain this by saying : Seek refuge from the devil when the male organ stands erect. The Prophet said . O God I seek refuge to Thee from the evils of my ears, my heart and myself. He said : I pray to Thee for purity of my mind and protection of my private parts. The sage Junaid said : Sexual intercourse is as much necessary for me as food in necessary. The Prophet said : If the look of man falls on my woman, let him turn it towards himself and cohabit with his wife, in that case his evil desire will go away. Hazrat Jaber reported that once the Prophet looked to a certain woman. He soon went to his wife Zainab and performed his necessity. After that he came out and said ; If a woman comes in front, she comes as a devil. If one of you sees a woman who pleases him, let him come to his wife as what is near that woman is also near his wife. The Prophet said : Don't go to a woman in absence of her husband as the devil runs through your veins like the circulation of blood. We asked him : In your case also ? He said : In my case also but Got helped me over him and he submitted to me. This means : I have been saved from the machinations of the devil.

Once a young man asked Hazrat Ibn Abbas : I am a young man, I have got no wife. I fear sin in most cases and many a time I take out semen by hand pollution. Is there any sin in it ? Hazrat Ibn Abbas turned his face from him and said : Alas ! it is better to marry a slave girl than it, but it is better than fornication. Sexual passion is so strong in some man that one wife cannot satisfy him and so there is provision of marrying four wives. Hazrat Ali took a wife seven days after the death of Fatima. It is said that Hazrat Hasan took many wives but not more than four at a time. The Prophet said to Hasan : You have got in you my character and appearance. The Prophet said : Hasan is from me and Hussain is from Ali. Some of the companions had three or four wives and those who took two wives were many.

(3) **Third benefit of marriage:** Marriage brings peace in mind and there grows love between the couple. This peace of mind is necessary for divine service. God says : He created you from a single person and created his mate from him, so that he may find consolation in her. Hazrat Ali said : Give peace to mind as it becomes blind when it becomes disturbed. There is Hadis that the there are three special times for a wise man ; he speaks secretly with his lord at one time, he takes accounts of his actions

at another time and he remains busy with his food and drink at another time. In another narration, a wise man in not desirous expect of three matters : to earn the livelihood of the next world, to earn the livelihood of this world and to take taste of lawful things. The Prophet said : There is effort in every action and there is langour in every effort. He who takes langour goes towards my sunnat and guidance. The Prophet said : On complaint to Gebrail about the lessening of my sexual passion, he advised me to take Harisah. The Prophet said : Three things are dear to me among your earthly matter-scent, woman and prayer, the latter is the doll of my eyes. This comfort is necessary for peace of mind.

(4) **Fourth benefit of marriage:** Leisure is found for divine service. The wife lessens the duties of a man regarding cooking of food, spreading of bed, cleansing of utensils and other duties of livelihood . A chaste and religious wife helps here husband in this manner. Solaiman Darani said : A religious wife does not only appertain to three things of enjoyments of the world, rather such a woman is one of the instruments of the next world. She gives leisure to her husband for doing divine service by performing house-hold duties and satisfying his sexual passion. The Prophet said : Let one of you have a grateful heart, a remembering tongue and a chaste wife helping him for the next world. Hazrat Qmar said : Noting better has been given to a man after faith than a virtuous wife. No wealth is compared as valuable to a man as a chaste wife. The Prophet said : I have been given superiority over Adam for two conducts. Adam's wife was his helper in a sinful act but my wives are my helpers in my religious affairs. The devil was disobedient to Adam but he submitted to me and he orders me nothing but truth.

(5) **Fifth benefit of marriage:** There are some duties arising out of marriage which are considered as divine service—to maintain family, to have patience at the character and conduct of the wife, to bear the hardships of the family members, to try to do good to them, to show them the path of religion, to earn for them lawful things and to educate the children. The Prophet said : One day of a just ruler is better than divine service for seventy years.' To rule a family is no less task than a king. He said : Be careful, everyone of you is a ruler and everyone of you will be asked about his subjects. The Prophet said : What man spends for his family will be considered as an act of charity. Even if he lifts a

morsel of food to the mouth of his wife, he will get rewards therefor. A learned man mentioned about his actions regarding his pilgrimage, jihad and other good works to another learned man. The latter said : you are far away in comparison with the religious acts of Abdals. He asked him : What are those ? He said : Those are lawful earnings and expense for family. The Prophet said : He whose prayer is good, who has got a big family, whose wealth is little and who abstains from defaming the Muslim will live in Paradise with me like these two fingers. He said : God loves the poor man having a big family and refraining from begging. There is in another Hadis that if the sins of the family members of a man become large, God tries them therewith that they may be expiations of his sins. A certain wise man said : There is a certain sin of which there is no expiation except patience at the trouble of maintaining a family. The Prophet said : If a man has got three daughters and he spends for their maintenance, God makes Paradise sure for him, except one whose sin in not pardonable.

HARMS OF MARRIAGE

There are three harms of marriage:

(1) Lawful earnings become difficult as a result of marriage. There is in Hadis that if a man earns virtues to the height of mountain, he shall have to wait near the Balance and accounts will be taken from him of his wealth, of his expenditure, of his maintenance and other matters. The children will say to God on the Resurrection Day : O our Lord, take from him the account of his duties towards us, he did not teach us what we did not know and he gave us unlawful food to eat without our knowledge. Take compensation from him for these. The Prophet said : Nobody will meet God with a greater sin than with a sin of keeping his family members uneducated. Very few people will get release from this danger.

(2) Second harm of marriage is the lack of duty towards family members, to lose patience at their character and conduct and no to forbear the hardship inflicted by them. The Prophet said : Sufficient for the sin of a man is not to fulfill his duties of maintenance for which he is responsible. He also said : The fleeing of a man from his family is like that of a slave from his master. His prayer and fast are not accepted till he returns.' He

who neglects to do his duty of maintenance is like a fleeing man even though he remains present. God says : Save yourselves and your family members from Hell. The sage Ibrahim-b- Adham raised objection to marry saying : I don't wish to let any woman do any fault and I have got no necessity for woman.

(3) Third harm of marriage is to keep away the family members and children from the remembrance of God, to encourage them to hoard up wealth and to search for objects of pride and boast. Whatever thing diverts attention from God is a cause of misfortune. Ibrahim-b-Adham said : He who keeps sticking to the waist of his wife gets no benefit. These are the benefits and harms of marriage. To marry is better or not depends on the personal character of man. These benefits and harms are by way of advice and they show path. Marriage is good for one who is not diverted from the remembrance of God and from the path of honesty and virtue. In the contrary case, marriage is bad for him, If there is necessity of controlling sexual passion, marriage is necessary. Jesus Christ did not marry inspite of his high and lofty position as a Prophet. The Holy Prophet, placed in the highest rank among men, took several wives and yet he did not not forget God for a moment. Even he used to get revelation at the time when he was in the same bed with his wife Ayesha.

SECTION 2

RULES OF MARRIAGE

There are some rules of marriage. There are four conditions of a woman being lawful for a man. (1) Permission of guardian is necessary in case of marriage of minor boy and minor girl without which the marriage is void, Ruler or his representative is guardian in cases where there is no guardian (2) The consent of a grown up girl is necessary for her marriage, whether she is unmarried or widow. (3) Two major witnesses are necessary . They will inform the audience of the girl's consent. (4) Proposals and acceptances of the bride and bridegroom are necessary.

Some rules of marriage— (1) Proposal of marriage is to be submitted to the guardian of the girl. Khutba must be recited before marriage along with proposal and acceptance. The guardian of the girl will say : All praise is for God and blessing on God's Apostle, I give my daughter in marriage to you. The

bridgeroom will say : All praise is for God and blessings on His Prophet, I accept her in marriage on this fixed dower. (3) The bride should be informed of the condition of the bridgeroom . It is better that they should see each other before marriage (4) . Two witnesses are necessary for marriage. (5) One should have intention to establish sunnat of the Prophet by marriage and to seek issues. (6) It is good to perform it in the month of Shawal. The Prophet married Ayesha in Shawal and took her in his house in Shawal. (7) The bride must be in pure state at the time of marriage. This means-She must not be the wife of another man. It cannot be performed during period of waiting. She must not be infidel or retrogade. She must not be a slave of another. She must not be within the prohibited degrees of the husband—mother, mother's mother, daughter, sister, father's sister, foster mother, foster sister, wife's previous husband's daughter, grand daughter, fifth wife, sister of wife who is alive or her mother's sister, a woman who cursed her husband, a woman no in Ihram state.

The following qualifications of the bride should be sought.

(1) **Religion :** The bride should be religious and possess good conduct. This is the main quality of the bride. A man came to the Prophet and said : O Messenger of God, my wife does not repulse any foreign touch. He said : Divorce her. He said : I love her. The Prophet said : Then keep her. The Prophet said : Marry a girl for her wealth, for her beauty, for her qualities and for her religion. You should consider the attribute of her religion. May your hands be covered with dust. There is in another Hadis : He who marries a woman for beauty and wealth is deprived of her beauty and wealth. If a man marries for protection of his religion God gives him the means of beauty and wealth. The Prophet said : Don't marry a woman only for her beauty, perchance her beauty will be a cause of her ruin. Don't marry her only for her wealth, perchance her wealth will make her disobedient. Marry her only for her religion . He laid a great stress on her religious habits, as such a wife becomes a helper in religion.

(2) **Good Conduct :** If the wife is harsh and rough and ungrateful, her harms are more than her benefits. One Azdi met Prophet Ilias who ordered him to marry and prohibited him to have recourse to monkery. Then he said to Azdi : Don't marry four kinds of women— (1) a woman who always seeks dresses

without any reason, (2) a woman who boasts before other women regarding her wealth and riches, (3) a woman who is a sinner and unchaste and who has got friends (God says of such women : Don't marry such women who take friends secretly) and (4) a woman who takes pride before here husband with haughty words. Hazrat Ali said : There are some conducts which are bad for a male but good for a female— miserliness, pride and cowardice. When a woman is miser, she protects her wealth and her husband's wealth and properties. When a woman is proud, she becomes soft and rejects doubtful talks. When a woman is coward, she keeps separate from her friends and fears to go to any place of defamation for fear of her husband.

(3) **Beauty :** Beauty is also to be sought of a girl as it saves one from fornication. For this reason , it is mustahab or commendable to see a bride before marriage. The Prophet said : When any of you wishes in his mind to marry a woman, let him look at her, as it generates mutual love. The Prophet said : If any of you wishes to marry an Ansar woman, let him look at her as there is something in the eyes of Ansars.' It is said that they have got yellow colour in their eyes. Hazrat A'mash said : The result of a marriage which is performed without mutual sight of bride and bride-groom is sorrow and anxiety. The sage Malek-b-Dinar said: A man does not marry an orphan girl, but she remains pleased simply with food and clothes and there is less expense of her. The people marry girls of good fortune and wealth, but they demand fine foods, dresses. Imam Ahmad married a deaf woman although he had a beautiful cousin. He did not wish comforts and pleasures. God says : They are beautiful and good. He says : They look askance,' meaning they are loving to the husbands and eager to have their company. The Prophet said : Of all your women, the best one is she who gives her husband pleasure when he looks at her. She obeys him when he orders her and protects her body and his properties when her husband remains absent.

(4) **Dower:** The Prophet said : The best woman is she who is beautiful and whose dower is little. He prohibited dower beyond limit and one's capacity. The Prophet gave only ten dirhams as dower to some of his wives and some articles of household. He gave some of them dower of two muds of wheat or dates or two muds of maize. Some of the companions of the Prophet fixed dower of a piece of gold for their marriage. It is said that it valued

only five dirhams. There is in Hadis that there is good in a woman who is given in marriage without delay, who gives birth to a child without delay and for whom a small amount of dower is fixed. One should not marry coveting many goods from the bride. Mutual presents are commendable and signs of love. The Prophet said ; Give present, it will beget mutual love and don't seek too much present from each other. God says : Don't give present in search of excessive presents.

(5) **Bride should not be barren if it is known** . The Prophet said: Marry lovely and child-bearing women.

(6) **Bride should be virtuous:** The Prophet said to Hazrat Jaber : Why have you not married a virgin girl, so that you could have played with her and she could have played with you ? He married a previously married woman. There are three benefits if a virgin girl is married . She loves her husband. The woman who enjoyed husband is generally addicted to her previous husband. Another benefit is that the love of the husband for his wife becomes perfect and the third benefit is that a virgin girl will not have occasion to grieve for a previous husband.

(7) **She must come of a respectable family:** If she comes of a good family, she can educate her issues good manners and good conduct. The Prophet said : Choose woman for your semen, as a vein is like an arrow.

(8) **Bride** should not be a near relative as in that case sexual passion becomes less. The Prophet said : Don't marry a near relative as in that case a child is born weak. The Prophet said : he who gets his daughter married to a transgressor, cuts of his blood tie.

SECTION 3

SOME RULES AFTER MARRIAGE

The husband shall observe twelve rules after marriage.

(1) Marriage feast is commendable. Hazrat Anas reported : The Prophet once saw yellow colour on the body of Abdur Rahman-b- Auf and said : What is it ? He said : I have married a woman in lieu of a piece of gold. He said : May God bless you both. Give feast with a goat. When the Prophet married Sufiyah, he gave feast with grapes and wheat. The Prophet said : Feast on

the first day is a duty, feast on the second day is sunnat and feast on the third days is for show. If a man who does an act for show, God will disgrace him, It is commendable to give blessing to the bridegroom thus : May God unite you both in good. It is commendable to proclaim marriage. The Prophet said : Distinguish between lawful and unlawful thing by proclamation or marriage by beating 'Daf' He said : Proclaim this marriage, perform it in mosque and beat 'Daf' for it.

(2) The husband should treat well with his wife. God says : Treat them with kindness . God says in the fulfillment of their duties: I have taken a solemn oath from you. The Prophet gave three instructions at the time of his death. Soon after that, his tongue was closed and his words stopped. He was saying—prayer, prayer. Don't inflict trouble on one whom your right hands posesse beyond his capacity . And about your women—they are prisoners in your hands. You have, taken them as trusts of God and you have made their private parts lawful with the words of God. The Prophet said : If a man keeps patience at the ill-treatment of his wife, God will give him rewards like the rewards of Ayub which God gave him for his patience in disasters. If a wife keeps patience at the ill—treatment of her husband, God will give her rewards like the rewards which God gave to Asiyah, wife of Pharaoh. To have patience at the time when the wife gets angry and when she gives trouble is following the Prophet in good treatment with her. It is not merely to restrain oneself from inflicting troubles on the wife. The wives of the Prophet at times argued before the Prophet. Once a wife of the Prophet placed her hand on the chest of the Prophet and gave him a push. At this , her mother rebuked here. The Prophet said : Leave her, as she does more than this . Once there was altercation between the Prophet and Hazrat Ayesha, when they found Hazrat Abu Bakr as their judge. Hazrat Ayesha said to the Prophet : You speak but don't speak except truth. At once Hazrat Abu Bakr gave her such a slap that blood began to ooze out from her mouth. Then he said : O enemy, will he speak but truth ? Then she took refuge to the Prophet.

(3) Make plays and sports with the wife after bearing hardships given by her. This gives pleasure to the wife. The Prophet used to cut jokes with his wives and come down to the level of their intelligence in their manual labours. The Prophet

ran races with Ayesha. One day Ayesha won the race and on another day, the Prophet won it and said : This is the revenge of that day. The Prophet said : The most perfect believer in faith is one who is the best of them in good conduct. The Prophet said : The best of you is one who treats best with his wife among you. Hazrat Omar inspite of his sterness said : Stay in the house with your wife like a boy. When the wife demands things from her husband, he should treat like a man .The wise Loqman said : A wise man should live in his house like a boy and when she stays among people, he should stay like a man. There is it, a Hadis Qudsi : God dislikes a man who is stern to his family and self-conceited . The Prophet said to Jaber : Have you not found a virgin to marry ? You could have played with her and she with you. A desert woman described her husband after his death : By God, he was fond of sports and when there was darkness, he remained silent.

(4) Don't sport with wife so much that her conduct is ruined and fear goes out of her mind, but take to middle course, Don't give up your duties and strike some sort of fear in her mind at the time of doing evils. Hazrat Omar said : Act opposite to women as there is blessing in opposing them. Some one said : Take advice from them but act to the contrary . The Prophet said : He who becomes the slave of women is ruined. He said for this reason that if a husband acts according to the wishes of his wife, he becomes her slave and is thus ruined as God has made him her master. The right of a husband is that the wife should follow him and the husband should not follow her. God termed the husbands as the maintainers of women and husbands as masters. God says : Both (Julaikha and Eusuf) found the master (husband) of Julaikha near the door. Imam Shafeyi said . If you honour three kinds of men they will disgrace you and if you disgrace them, they will honour you—wife servant and Nabati. Evils and little intelligence are strong over them. The Prophet said : The example of a religious woman among general women is that of a crow with white belly among one hundred crows. The wise Loqman advised his son: O dear son, fear unchaste wife, as she will make you grow old before you grow old. Fear the harms of women as they do not call towards good. Beware of unchaste women. The Prophet said: Seek refuge to God from three calamities. An unchaste wife will make you old before you get, old. In another narration—If you go to her, she will rebuke you. If you

don't go to her, she will be treacherous to you When the Prophet fell seriously ill and could not come out to the mosque for prayer, he said to Abu Bakr to lead the prayer. Hazrat Ayesha said : The mind of my father is soft. When he will find your place vacant, he will be perturbed. The Prophet said : When you prevent Abu Bakr to lead the prayer, you have swayed towards your low desires being misguided from the right path. When the wives of the Prophet disclosed the secret talks of the Prophet , God said : If both of you make repentance to God , he will unite your hearts. He said this regarding his good wives . The Prophet said : No nation prospers over whom a woman rules.

(5) Take middle course in case of anger. Don't make excess in enquiring into their secret matters. The Prophet prohibited following the secrets of women. In another narration. He prohibited to go suddenly to them. Once the Prophet returned with his companions from a journey to Medina and said to them : Don't go to your wives this night suddenly. Two of them went to their wives without paying heed to his words and found disagreeable things in their houses. There is a famous Hadis : A wife is like the crooked bone by the side of a husband. If you go to make it straight, it will break. If you leave it as it is, it will be more crooked. ' It is said for her correction . The Prophet said : There is an action in anger which God hates-to get angry at the wife without entertaining any doubt, as it is included within bad conjectures which have been prohibited "Some conjecture is sin." Hazrat Ali said : Don't get angry at your wife, lest evils may come out. To disclose guilts in proper place is necessary as it is praiseworthy. The Prophet said : God has got wrath and a believer also has got wrath. God has got wrath when a servant commits an unlawful thing. The Prophet said : Do you wonder at the anger of Sa'ad? By God, I am more wrathful than him and God is more wrathful than me. For His wrath, He made unlawful both open and secret indecencies.

The Prophet said: I was taken to Paradise in the night of Miraj. I found a palace there. I asked : For whom is this palace ? It was said that it is for Omar. I wished to see Omar therein and and remembered his anger. Omar wept and said : O Messenger of God, shall I be angry at you ? The Prophet said : There is such anger which God loves and such anger which God hates. There is such pride which God loves and such pride which God hates. The

anger which God loves is anger at things of doubt and the anger which God hates is anger at the things beyond doubt. The pride which God loves is the pride at the time of Jihad and self- conceit of a man at the first advent of danger. The pride which God hates is pride at an useless thing. The Prophet once asked Fatima : Which thing is good for woman ? She said that she should not look at another man and another man should not look at her . The Prophet drew her close to him and said : This daughter is worthy issue of a worthy father. He considered her reply as good. Hazrat Omar issued order : The females will stay within their houses if they dress well. He said : Habituate your women to stay within their houses. The Prophet once issued order to the women to be present in the mosques. Hazrat Ayesha said : If the Prophet after his death would have seen the condition of women, he would have prohibited them to come out. The Prophet gave permission to women to come out for I'ds.

(6) **Just expense** : Don't make your hand of expense narrow in case of women, nor spread it, but keep the balance between the two. God says : Eat and drink but do not be extravagant. God says : Don't make your hand tied up to your neck, nor spread it to its utmost. The Prophet said : The best of you is who is best of you to is wife : The Prophet said : The best in reward of what you spend in the way of God, for the poor and for your wife is what you spend for your wife. Some one said : Hazrat Ali had four wives. He used to buy meat in every four days for one dirham for each of his wives . The sage Ibn Sirin said : It is commendable to give feast every week for family members.

(7) A husband will teach his wife religious matters, as all men have been given orders to save the members of their families from fire. God says : Save yourselves and your family members from Hell-fire . So to teach religious learnings, articles of faith and all the questions of religion is necessary.

(8) If there is more than one wife, the husband should be mete out equal treatment to all. If the husband wishes to take one wife with him in journey, he should select her by casting lottery as the Prophet used to do it. The Prophet said : It a man has got two wives and if he is inclined more to one of them, he will appear on the Resurrection Day with of his limbs crooked. Spending nights and giving presents to them both must be equal, but equal love is not necessary as mind cannot be divided equally. God says : You

will not be able to treat equally among wives though you desire. The Prophet used to divide the nights equally among his wives and said : O God, this is my efforts. Don't make me responsible for what is beyond my power and capacity and what is in Thy power and not within my power . The Prophet loved Ayesha more than any other wife. His wives knew it.

(9) Appoint two judges from the side of the husband and the wife to arbitrate between them in case of disputes. If they have got willingness to settle, God will settle between them. The wife should be separated gradually and not all at once. At first she should be given advice. If it does not bear fruit, she should be seperated from bed. This should be done for one to three nights. If it does not bear fruit, beat her mildly but don't inflict physical torture on her, don't shed her blood or slap her on the face. The Prophet was once asked about the rights of wife over her husband. He said : If the husband eats, he shall give her food. If the husband puts on cloth, he shall give her clothes. Don't change her face, but beat her mildly without causing any wound and do not leave her except in the hose she usually spends the nights, get angry at her for not observing her religious duties and for this, be separate from her from ten to even thirty days. The Prophet once remained absent from his wives for one month.

(10) **Rules of sexual intercourse:** At the beginning of sexual intercourse, take the name of God by reciting "Bismillah' and read Takbir and Tahlil after chapter Ikhlas and say : O God, If Thou takes out semen from my back, make it a good issue. The Prophet said : When one of you comes to your wife, let him say : O God, save me from the devil and save the devil from what thou hast provided us. The result is that the devil will not be able to injure the child that is born of such a intercourse. Don't face the Ka'ba at the time of intercourse and cover your body and the body of your wife . The Prophet used to cover his head, shut up his mouth and say to his wife. Take peace. There is in Hadis : When any-one of you comes to his wife, let him not fall suddenly upon her but let him speak words of love and kiss each other. The Prophet said : Let none of you fall suddenly upon his wife like a lower animal. Let him send messenger before cohabitation. Some one asked : What is the messenger ? O Prophet. He said : Kiss and words of love. The Prophet said : In three matters, the weakness of a male is expressed-firstly if a

lover meets his beloved, both separating without enquiring about their mutual condition and health ; secondly, not to return honour if it is shown to him, or not to do any benefit ; thirdly to cohabit with wife or female without talking with her or without kissing her and to be unable to restrain the ejaculation of his semen before that of the semen of his wife. It is not commendable to cohabit with wife on the first, middle and last dates of the lunar month. It is commendable to cohabit in Friday-night. When his semen comes out, let him keep his body sometime upon her breasts till her semen comes out as her semen comes out late. It is painful to her to be separated from her husband when her sexual passion rises high.

A young husband should cohabit with his wife once in four days. To keep the character of the wife, it may be increased or decreased. To cohabit with wife at the time of her menstruations is unlawful . It is however, lawful to enjoy her without sexual intercourse. God say : Come to your field where you wish ; It is also allowed to sleep with her during this time.

(11) **Birth-control**: It is a rule of cohabitation that the semen should not be thrown out of uterus as with God decreed must come to pass. The Prophet also said so. There are differences of opinion among the learned men regarding Ajal which means throwing of semen not in the uterus but outside it. One party say that Ajal is lawful under all circumstance and another party say that it is unlawful under all circumstances. Another party say that with the consent of wife, it is lawful . Another party say that in case of female, slaves, it is lawful and not in case of free women. To us, the custom o f Ajal is lawful, but it is not commendable for the reason that the merits of throwing semen in uterus were given up. For instance, it is Makruh or not commendable if a person sits idle in mosque without remembering God. The object is that not do a thing for which it is intended is Makruh. There is virtue in producing a child but it is given up in Ajal. The Prophet said : If a man cohabits with his wife, the reward of producing a child is written for him—such a child who becomes martyr fighting in the way of God. He said this in consideration of reward, because if a child is born like this he will get reward , for producing a cause in the way of God. This is possible if semen is thrown into uterus.

That birth-control by Ajal is lawful is supported by Qiyas or inference from the Quran. Though there is no clear verse regarding it, yet it can be gathered therefrom by inference . It is this . It is not unlawful to give up marriage, or to give up sexual intercourse after marriage or to give up ejaculation of semen after sexual intercourse. It is true that rewards are given up on these actions, but absence of action is not unlawful . There is no difference in these three things. A child is born after semen is thrown into uterus. Before it, there are four stages—(1) to marry, (2) then to cohabits, (3) then to have patience to eject semen after intercourse. (4) then to throw semen into the uterus and then to stay in that condition till semen is settled in uterus. The life of a child coming into existence has got some stages—(1) Semen in uterus should be mixed with female ova. If both are mixed, it is sin to destroy it. There is no sin if they are not allowed to mix (2) If it is created into a clot of blood and a lump of flesh, it is more hateable to destroy it. (3) If life is infused into that lump of flesh, it is most hateable to destroy it. (4) The last limit of this sin is to destroy the child when it is born. If the male semen is mixed with the blood of menses of a woman, it is condensed, as when something is mixed with milk, milk is condensed. It is just like proposal and acceptance which constitute an agreement or contract. Both things are necessary for a contract. If there is proposal but no acceptance there is no sin in breaking it. The ejaculation of semen is like a proposal and its throwing into uterus is like its acceptance. If it is thrown outside, the proposal is lost. There is no sin in it. Therefore, to throw semen outside the uterus before it is mixed up with female ova is not sin.

Question: If there is no sin in throwing semen outside uterus, still it is bad as the object of semen is to produce a child and if it is not done, it is a secret shirk.

Answer: There are four objects of Ajal : (1) To preserve the beauty and health of the wife and thus to enjoy her always . If semen is destroyed with these objects, it is not unlawful. (2) To prevent birth of too many children. it is not lawful . To maintain too many children is very difficult. The verse of God guaranting maintenance of all creatures means perfection of God-reliance and perfection of merits and rewards but it is no sin to give up highest stage of merits just as it is no sin to protect wealth and properties and to hoard up for a limited period. This is the

meaning of the following verse of God. There is no animal in the earth of which the maintenance is not upon God. (3) To take birth-control for fear of the birth of daughters. This is unlawful. The Arabs before Islam used to bury their daughters alive and they feared the birth of daughters. It was prohibited by the Quran. If with the above object, marriage or sexual intercourse is given up, it will be committing sin, but these actions simply without that object are not sinful. If semen is thrown not into uterus with the above object it will be sin.(4) to protect the honour of woman, to keep her neat and clean and to save her from maintaining children. To throw semen out side the uterus with these objects is unlawful.

If you question that the Prophet said. "He who gives up marriage for fear of child-birth is not of us " the answer is that to do Ajal is like not to marry and the meaning of "he is not of us" is that our sunnat or way is better. The Prophet also said : There is secret murder in Ajal and he thereafter recited this verse : When those buried alive will asked for which sin they were killed. The answer to the above verse is that there is an authentic Hadis about the legality of Ajal. Secret murder in the above Hadis means secret shirk. It is Makruh and not unlawful. Hazrat Ali Said : Life comes into being after seven stages. Then he read this verse : I have created man from dried clay, then I placed it as semen in its resting places, then I created semen into clot of blood, then the clot of blood into lump of flesh, then the lump of flesh into bones, then the bones covered with flesh and then I created it into another creation. In other words, I infused into it life. Then he recited this verse : When one buried alive will be asked for what fault he was murdered. There is in Sahihs Bukhari and Moslem that Hazrat Jaber said : We used to practice Ajal at the time of the Prophet and the Quran was then being revealed. When this news reached the Prophet he did not prohibit us from it. There is another Hadis reported by Jaber : A man came to the Prophet and said : I have got a slave girl. She serves us and gives water to the palm trees. I cohabit with her but I don't wish that she should conceive. The Prophet said : Practice Ajal with her if you wish but what has been decreed must come to pass. Then after some time the man came to the Prophet and said : The slave girl has conceived. The Prophet said : What has been decreed must come to pass. This is in Shahihs Bukhari and Moslem.

(12) If the child is born, five rules shall have to be observed. 1) It is not good to be pleased with the birth of a son and displeased with the birth of a daughter. The Prophet said : If a man has got a daughter, teaches her good manners, gives her good food and gives charity to her out of what God has given him, she becomes the cause of fortune to him and makes the path to paradise easy for him after saving him from Hell fire. The Prophet said : If a man has got two daughters or sisters and teaches them good manners up to their marriage, he and I will be in paradise like these two fingers. The Prophet said : If a Muslim goes to market, purchases something and after returning home gives it first to his daughters and not to the sons, God will look at him and God will not punish one to whom He will look. The Prophet said : If a man takes a good thing for his family from the market, its rewards are like those of charity. He should first give it to the hand of his daughter and then to that of his son. He who incurs pleasure of his daughter will get rewards of weeping in fear of God . If a man weeps for fear of God, God makes his body unlawful for Hell. The Prophet said : If a man has got three daughters or sisters and keeps patience at the loss by supplying their demands, God will admit him in Paradise. A man asked him : O Messenger of God, if a man has got two ? He said : Even if he has got two. The man again asked him : If he has got one ? He said : Even if he has got one.

(b) To give Azan to the ears of the child . The father of Rafe said : I have seen the Prophet proclaiming Azan into the ears of Hasan when he was born. The Prophet said : Give Azan to the right ear of the newly born child and Aqamat to his left ear. When the child begins to talk, teach him "There is no deity but God". This should be his first word. On the seventh day, make circumcision of his male organ. (c) Give good name to the child. The Prophet said ; When you give name, give name of slavery He said : The best of names are Abdullah and Abdur Rahman (slave of God) He said : Name according to the names of God and do not give surname according to my surname. The Prophet said : Don't unite my name and my surname. The Prophet said: On the resurrection day, you will be called by your names or the names of your fathers.

(4) Two goats for a son and one goat for a daughter should be sacrificed which is called Aqiqah. There is no harm if only one

goat is sacrificed for a son. It is sunnat to give in charity gold or silver to the weight of the hairs of the child , The Prophet ordered Hazrat Fatima to shave the head of Hussain on the seventh day and to give silver after weighing his hairs.

(5) Besmear the vertex of the child's head with dates or sweet things. Hazrat Asma'a said : Hazrat Abdullah-b-Zubair was born at Kubba. When he was brought before the Prophet, he prayed for him and besmeared dates on his body. Then he threw some of his saliva to his mouth. Then he besmearard dates on the sculp of his head and prayed for him. He is the first child born in Islam.

DIVORCE

Divorce is lawful, but of all the lawful things, the most detestable to God is divorce. God says : If they obey you, don't seek ways regarding them.' If your father dislikes her, give her divorce Hazrat Ibn Omar said : I loved my wife very much, but my father Omar did not like her. When he ordered me to divorce her, I informed it to the Prophet. He said : O son of Omar, divorce her. This shows that duty towards father is greater. God says : Don't drive her out of your house till she does indecent action openly. God says : There is no fault in getting release on payment of wealth. The Prophet said : If a woman seeks divorce from her husband without any reason, she will not get the fragrance of Paradise. In another narration : Paradise is unlawful for her. In another narration, the Prophet said : The women who seek divorce are hypocrites.

FOUR MATTERS AT THE TIME OF DIVORCE

(1) The husband will divorce the wife in her pure state and not at the time of menstrual discharge. Hazrat Omar divorced his wife at the time of her menstrual discharge. The Prophet said to Omar: Tell him to take her back and keep her till her menstruai discharge ends. Thereafter, she will have monthly menses and she will be pure. Then he may divorce her or take her back. This is the period of waiting which God ordered. (2) Don't unite three divorces at a time. If he is repentant within the period of waiting, she may be taken back : (3) After divorce, give maintenance to the wife and presents. This is compulsory on the husband . (4) Don't disclose the secrets of wife at the time of divorce. There is such prohibition in authentic hadis.

DUTIES OF WIFE TOWARDS HUSBAND

(1) If the husband wants to enjoy her body, she should not refuse. The Prophet said : If the wife of a man dies while he is pleased with her, she will enter Paradise. The Prophet said : When women prays five times a day, fasts the month of Ramazan, saves her private parts and obeys her husband, she will enter Paradise of her Lord. The Prophet said about women: They bear children, give birth to children and show affection to the children. Even though they do not come to their husbands, they will enter Paradise, they will enter Paradise if they pray. The Prophet said : I peeped into Hell and found that the majority of its inmates are women. It was asked : Why, O Messenger of God ? He said : They take recourse to much curse and deny relatives. There is in another Hadis : I peeped into Paradise and found that there are few women there. I asked : Where are the women ? He said : Two things of reddish colour stood as a stumbling block against them—gold and Jafran (ornaments and varied dresses). Once a girl came to the Prophet and asked : I don't want to get married . The Prophet said : Yes, get married and it is better. A woman of Khasham tribe once came once came to the Prophet and asked him : I want to marry, but what are the rights of the husband ? He said : When he wants her, she will not refuse it even though she remains on a camel's back. She will not give anything of his house in charity without his permission. If she does it, she will commit a sin and her husband will get rewards. She will not keep optional fast without his permission. If she does it and becomes hungry and thirsty, it will not be accepted from her. If she goes out of his house without his permission, the angels curse him till she returns to his house or till she repents. The Prophet said : If I would have ordered anybody to prostrate before another, I would have ordered a woman to prostrate before her husband, as duties towards him are many. The Prophet said : When a woman stays within her house, she becomes more near God. Her prayer in the courtyard of her house is more meritorious than her prayer in mosque. Her prayer in room is better than her prayer in her courtyard. The Prophet said : A woman is like a private part. When she comes out, the devil holds her high. He said : There are ten private parts of a women. When she gets married, her husband keeps one private parts covered ; and when she dies, grave covers others parts. The duties of a wife towards her husband are many, two

out of them are essentially necessary : The first one is to preserve chastity and to keep secret the words of her husband and the second thing is not to demand unnecessary things and to refrain from unlawful wealth which her husband earns.

(2) Don't spend extravagantly the properties of your husband but protect them. The Prophet said : It is not lawful to give in charity the food of his house without his permission but give such ready food as would be spoilt. Asma's said to her daughter at the time her marriage : You are now going to spend such as life where you shall have to live long and you are going to the bed of such a person with whom you have got no acquaintance. You are going to love one with whom you had no love before. Make for him such a world which will be heaven for you, prepare for him such a bed which will be a pillar for you. Be such a slave for him that he might become your slave. Don't go willingly to him, lest you become to him an object of hatred. Don't remain far from him, lest he may forget you. When he remains near you, be near him. When he stays distant from you, save your nose, ears and eyes. Let him not get from you except sweet smile. Let him not hear from you except sweet words. Let him not see in you except beauty.

(3) She would engage herself in good works in the absence of her husband and make enjoyment in the presence of her husband. The Prophet said : If a woman inflicts trouble on her husband, the black-eyed. Hur says : Don't inflict trouble on him. May God destroy you. Now he is with you, perchance he will leave you soon and come to us.

(4) Don't express sorrow for more than four months and ten days when your husband dies. The Prophet said : It is not lawful for a woman who believes in God and the next world to grieve for more than three days except in the case of the death of her husband for whom she should grieve for four months and ten days and she should stay in her husband's house during this time.

(5) She should do all household affairs to her utmost capacity.

CHAPTER III

SECTION I

EARNINGS AND TRADE AND COMMERCE

God made the next world the place of reward and punishments and this world the place of efforts, troubles and earnings. Earning is not the aim of human life but it is hereafter and the door to enter it. The world is the seed ground for the men : (1) One kind of men forgets the return and makes the earning of livelihood as the sole object of his life. He is one of those who will be destroyed. (2) Another kind of men makes the return to the next world as his sole object of life and remains busy in earning his livelihood therefor. (3) The third kind of men is near the middle path who keep his goal of return to the next world as fixed and takes to trade and commerce for livelihood . He who does not adopt the straight path in earning livelihood will not get the pleasure of straight path. He who takes the world as the means of earning the next world adopts the rules and regulations of Shariat in search of it and gets the pleasure of the middle path. .

Merits of earning livelihood Quran: God says : I have created the day for earning livelihood . God says : I have placed in it provisions for you. You are grateful but little. God says : There is no fault in searching livelihood from your Lord. God says : A party travel in the world to search for the grace of God. God says : Spread out in the earth and seek the wealth of God.

HADIS: The Prophet said : There is such a sin of which there is no expiation except anxieties of earning livelihood. He said : The truthful tradesman will resurrect on the Resurrection Day with the truthful and the martyrs. He said : He who refrains from beggings, making efforts for family members and being kind to the neighbours searches livelihood lawful by will meet with God with such a face which will be bright like the full moon. One day, the Prophet was seated in the mosque of Medina with companions, when a stout and strong young man was going to his shop running by the mosque .The companions said : Alas for this young man ! Had his body and health run in the way of God ! The Prophet then said : Don't say like this. If this young man runs with the object of not depending on others and refraining from begging, he is in the way of God. If he makes efforts for

livelihood of his weak parents or weak children, he is in the way of God. If he tries to show his health out of pride, he is in the way of the devil. The Prophet said : God loves one who adopts the path of labour to save himself from depending on other. God hates one who learns education thinking it a means of earning. The Prophet said: God loves the beliving businessman. He said. The best lawful earning is that which one gets by his own lawful earning. If he obeys the rules of Shariat in his business, it is the greatest lawful carnings of his own.

The Prophet said : Take to trade and commerce, because nine- tenths of the source of earnings is in trade and commerce. Once the Prophet Jesus asked a man : What do you do ? He said : I make divine service. He asked : Who gives you food ? He said : My brother. He said : Your brother makes better divine service than you. The Prophet said : I have left no such instruction which if obeyed will not bring you near paradise and keep you distant from Hell. I have left no such prohibition which , if obeyed , will not keep you distant from paradise and bring you near Hell. The trusted Spirit infused into my soul saying : No man will die till his provision does not finish even though he wishes it . So fear God and seek livelihood in a lawful manner. I enjoin you to earn livelihood in a just manner. Let nobody say : Give up to seek livelihood . Then he said at last : Let not the delay in earning livelihood give you encouragement to earn it illegally, because disobedience to God cannot bring what He has got. The Prophet said : The markets are the repositories of food of God. He who comes to them gets something therefrom. The Prophet said : If anyone of you gathers fuels with a rope and searches livelihood by bearing it upon his back, it is better than to beg of men whether they give or not. He said : If a man opens a door of begging upon him, God will open for him seventy doors of begging.

Wise sayings: The wise Loqman advised his son : O dear son, shut up poverty by lawful earnings, because he who is poor earns three habits—laxity in religious actions, weakness in intellect and loss of manliness. Greater fault than these three is to keep it secret from the people. Hazrat Omar said : Let none of you retrain from earning livelihood and say : O God, give me provision. Know it for certain that the heaven will not shower rain of gold and silver. Hazrat Jaber was once sowing seeds in

his field. Hazrat Omar said to him : If you do good, you will not depend on the people. It will save your religion and you will be honoured by them. Hazrat Ibrahim-b-Adham was asked : Who is better of the two-a truthful merchant and a worshipper ? He said: A truthful merchant is dearer to me, as he is in Jihad . The devil comes to him in the path of weight and measure and buy and sale. He makes jihad with him. Hazrat Omar said : No place is dearer to me than that where I search livelihood for my family members and where I buy and sell. When a strong tempest arose in the sea, the passengers of a boat asked Ibrahim-b- Adham : Don't you look to this calamity ? He said : I don't consider it a calamity. Depending on men for a necessity is a calamity. Once the Prophet asked about livelihood of beasts and birds. He said : They come out hungry in the morning and return with full belly in the evening . In other words, they come out in search of their livelihood. The companions of the Prophet used to do trade and commerce in land and sea and worked in gardens. It is sufficient to follow them. Once Hazrat Aozayi saw the sage Ibrahim-b-Adham to bear a load of fuels on his back and said : O Abu Ishaq, why are you taking such trouble ? Our brethren are sufficient for you. He said :O Abu Amer, leave me alone in this matter, as I have come to know that if a man waits in a place of disgrace in search for earning lawful livelihood, Paradise is sure for him.

The object of trade and commerce is to gain either necessary livelihood or to gain enormous wealth. The latter is the root of attachment to the world which is the basis of all sins. It is better for four persons not to beg : (1) One who is busy with physical divine service (2) The friend of God who is busy in exercise of soul and spiritual learnings. (3) One who is Mufti (gives legal decisions) and one who is Muhaddis (one who teaches Hadis) and one who is learned and teaches. (4) One who is busy in the administration of the affairs of the Muslims like rulers and kings. These four kinds of persons remain busy in the affairs of the public or in their religious affairs. The Prophet was not commissioned to be a tradesman, rather he was directed to glorify God. For this reason, when Hazrat Abu Bakr became Caliph, other companions advised him to give up his business and they fixed for him monthly allowance from the State Treasury. He advised his sons to return it to the Treasury after his death.

SECTION 2

Four things are necessary in earnings—lawful, earnings, justice, **kindness and fear of religion.** We shall describe them separately.

Lawful Earnings: Earnings can be searched in six ways : (1) Bargaining in buy and sale, (2) trade on interest, (3) taking advance payment, (4) to work on wages for labour and to accept pay and rental, (5) to do business through others advancing capital and (6) joint business in fixing shares. To know the rules of Shariat in these concerns is compulsory, as to search knowledge is compulsory for every Muslim. It was reported that Omar used to visit the markets and instruct some inexperienced tradesmen on whipping them and say ; Nobody shall carry on business in our markets who has got no knowledge of business.

(1) **Bargaining in buy and sale:** There are three subjects in it— (a) Buyer and seller, (b) commodities for sale, (c) and contract for buy and sale. (a) With regard to the first thing, no transaction is valid with a minor, insane, slave or blind man. No minor and insane man have got any sin. No transaction is valid with a slave except with the permission of his master. Transaction with a blindman is not lawful except with the consent of his representative. It is lawful to have transaction with an unbeliever but it is unlawful to sell arms to them. (b) Commodities for sale. There are six conditions in it. (1) These must not be impure, such as dog, pig, dung, stool, wine, teeth of elephant, fat of impure animals. (2) Things of sale should be beneficial and necessary. Scorpions, rats, snakes and worms and insects under the earth are unlawful for transactions. Instruments of songs, toys idols of animals are not lawful for buy and sale. Clothes on which there are animal pictures are not lawful for sale. (3) **Commodities** for sale must be in possession of the seller. (4) These should be fit for transfer according to Shariat. A fugitive slave, fish in water, birds in air, foetusin womb of an animal, milk in udder cannot lawfully be sold. (5) Things for sale must be known, fixed and certain and not un fixed and uncertain . (6) Things to be sold must be in the possession of the owner. If the buyer sells it before possessing it, it will be unlawful.

(c) **Contract for buy and sale.** The contract for buy and sale must be expressed in clear and unambiguous terms. Intention plays an important part in it. No condition can lawfully be imposed by one party after agreement is final . Auction sale is lawful if the terms are proclaimed before-hand. Imam Shafeyi held such auction as unlawful.

(2) **Transaction of Interest:** God made interest unlawful and there is strict order of prohibition regarding it. The question of interest arises in only two cases, in transactions of cash money, gold and silver and of food stuffs. Interest occurs in these two cases only under two conditions—(1) If sale is held on credit and not in cash, that is, not to hand in hand transaction and (2) if more in quantity is taken in lieu of less quantity of the same kind of thing. It is unlawful to sell a fixed quantity of gold or silver for a fixed quantity of more gold or silver on credit. It is not lawful to receive in cash the value of a certain thing which is to be delivered in future. Three things are to be observed in case of gold and silver. (1) Counterfeit coins of a great measure can not be taken in lieu of less quantity of pure coins. This kind of transaction is unlawful . An inferior quantity of a thing cannot be taken in lieu of a good quantity of the same thing. (2) There is no-fault in selling silvers in more quantity in lieu of gold of small quantity, because they are of different kinds of things and not of the same kind. (3) If gold and silver are mixed and the quantity of each is not known, the transaction is not lawful.

Food-stuffs. The food-stuffs of seller and buyer are of different kinds or of the same kinds. When food stuffs are of the same kind, it is lawful to exchange them and the rules of the same of things are applicable in this case. If a man gives a goat and takes in exchange mutton on credit or in cash, it is unlawful. To give wheat and to take in exchange bread on credit or in cash is unlawful. If milk is given to a milk trader and if in exchange clarified butter, butter or cheese is taken, it will be unlawful.

(3) **Advance payment:** Some conditions are to be observed in advance payment of money and things. (1) The quantity and kind of a thing for which advance payment is made should be fixed. (2) In the place of contract , the principal thing or money shall be paid in advance. If both of them become separate before possessing the thing, the transaction will be unlawful. In the place of contract, the thing or money shall be delivered. (3) The

thing that is given in advance must be an exchangeable commodity such as food stuffs, animal, minerals , cotton,, milk, meat etc. (4) The weight and quantity of the thing given in advance must be fixed. (5) Time of the delivery of the thing should be fixed, (6) The place should be as certained in which the thing is to be delivered, as there might be, difference of price in case of place where commodity is to be delivered. (7) The thing to be advanced should have no connection with another thing, such as crops of this land, fruits of that garden. (8) Transaction of rare and precious things on advance payment is not lawful, such as transaction of rare jewel, a beautiful slave or slave girl.

(4) **Wages, salary and rental: Wages.** There are two rules of wages — remuneration and profit. If wages are in cash, it must be fixed like the price of a thing sold. If the remuneration is salary or rental, its kind and quantity should be fixed. It is not lawful to let out a house on rent on condition that the tenant must construct the building or house as the expense of a house is unknown. To give skin in lieu of taking skin from the body, to give skin in lieu of carrying an animal and to give outer cover for cushing wheat are all unlawful (2) **Profit.** The object of industry in business is to gain profit. (a) The remuneration of a work must be fixed. (b) The remuneration given to a broker is unlawful . To maintain an animal in lieu of milk, to maintain a garden of grapes in lieu of grapes and to take lease of a garden in lien of its fruits are unlawful . (c) One must possess necessary strength to do a thing for which his salary is fixed. It is unlawful to engage a week man in a work which is beyond his strength and capacity. (d) It is unlawful to appoint a representative in a compulsory duty, for instance, to appoint warrior in Jihad, or to appoint a representative in divine service. But it is lawful to make plugrimage on behalf of another who is otherwise incapable to observe it, to bury or carry a deadman, to be an Imam in prayer for fixed term, to proclaim Azan, to teach the Quran and such other things and to take remuneration for these works.

(5) **Partnership business:** There are three things in partnership business ; (a) Principal, (b) Profit, (c) and kind of business. With regard to the principal in business, it will be fixed and paid in cash. Principal is to be handed over to the managing agent. Is is unlawful to advance things and not money as principal. (b) It should be settled beforehand what share of the

profit the capitalists should get and what share the businessman will get. If the profit is fixed for the trade it is not legal. (c) No condition should be attached in a partnership business fixed commodities and fixed time. The businessman becomes the representative or agent of business who can utilise the capital according to his wish in the business.

Partnership business is of four kind. Out of them three kinds ar unlawful and the fourth kind only is lawful. It is unlawful to divide the works in a joint business. If a partner advances capital and another partner possessing honour uses only his influence in the business, it will be unlawful. If the capital comes, equally from the shares with the profit divided equally among them, is lawful.

SECTION

JUSTICE TO BE OBSERVED IN BUSINESS

It is unlawful to give trouble to the public by unjust dealings and oppression an by decdit and fraud. There are two kinds of loss by deceit and fraud. One kind of loss for the general public and another for some special persons. The loss of the public is of many kinds. One kind of public loss arises from hoarding of food stuffs. It is done with the object of getting enhanced price of food stuffs. It is an oppression to the people in general. There is curse of Shariat on the hoarders of food stuffs. The Prophet said : If a man hoards up food stuffs when they are dear for forty days to get more price, he is displeased with God and God also is displeased with him. Someone said that he commits sin of murdering all people. Hazrat Ali said : If a man hoards up food stuffs even for a day to gain increased price, his heart becomes hard. The Prophet said : He who takes food stuffs from one place to another and sells them on that day according to the market rate will get the rewards of charity. In another narration : He will get the rewards of setting a slave free. The Quran says : If a man intends to transgress the limits unjustly, I will give him taste of a grievous chastiment. This applies to hoarding up for getting more profit.

A certain pious merchant sent food stuffs on a boat in the sea to his agent at Basra with the instruction that he should sell it as soon as they reached him. When the commodities reached Basra, the merchants told him to hoard them for one week and then sell,

because they would bring greater profit. His agents did accordingly and sold them after one week with increased price and informed his master. His master wrote to him : You have acted contrary to my wish. It was not my wish to make loss in religion and gain profit in commodities. I have committed sin of hoarding . Therefore, distribute all the proceeds to the poor and the destitute. In that case, I may save myself from the sin of hoarding.

It is, therefore, prohibited to hoard up food stuffs for getting greater profit, but it is connected with the kinds of food and time. It is not prohibited to hoard up such kinds of thing which are not principal food stuffs for livelihood, such as medicine, Ja'afran, etc. There are differences of opinion with regard to the hoarding of things which are near principal food stuffs, such as meat, fruits and such kinds of food which appease hunger and which are taken as alternatives of principal crops. There are things which become unlawful for hoarding regard being had to the time when food stuffs are not easily available and there are needs of men for them. To make delay in selling food stuffs is harmful to the public. But when there are no such circumstances, it is lawful to make some delay as the public do not suffer by it. When there is famine, it is harmful then to hoard up even honey, clarified butter, meat and such things. So the legality and illegality of hoarding of food stuffs becomes according to the harms caused or not caused to the public .

Use of counterfeit coins: It is an oppression on the public to use counterfeit coins. The first man who uses such coin will get the sins of every person who subsequently transfers it to other persons. This is like introducing a bad custom. A certain sage said : To transfer a counterfeit coin to another is worse than the theft of a hundred coins, as theft is confined to a sin, while the circulation of a counterfeit coin is not limited and it continues years after years unless they are destroyed. God says ; I shall write what they sent in advance (during their life time) and what they will, send (after their death). God says : Man will be informed what they sent in advance before and what they latter.

FIVE RULES OF COUNTERFEIT COINS

(1) If a man has got such counterfeit coins, he will throw them in wells, rivers and tanks, (2) knowledged of counterfeit

coins is necessary to every merchant to save him-self and to protect the Muslims from them. (3) If he communicates their nature to others, he will not be absolved from its sin if he knows about its nature at the time of receiving it. (4) He who receives counterfeit coins to destroy them is absolved from it sin and receives the blessings of the Prophet : May God show kindness to one whose buy is easy, whose sale is easy, whose clearance of debt is easy and whose demand is easy . (5) A counterfeit coin is one which has got nothing of gold or silver. The coin in which there is something of gold or silver cannot be called counterfeit. But in a place where a certain kind of coin is prevalent, another kind of coin is not lawful there.

(2) It is an act of oppression if a merchant is caused loss. It is justice not to do loss to a Muslim. The general rule is : love for others what you love for yourself. This should be observed in four dealings—(1) not to praise one's thing. (2) not to conceal the defects of one's things form others. (3) not to conceal the weights and measures of a thing . (4) and not to cheat in respect of a price of a thing. (1) To say that a thing possesses a quality which it has not got is falsehood. If a buyer purchases a thing on the basis of that description, it will be an act of deceit. Account will be taken of every word uttered. God says : There is a guard over man of what one utters. The Prophet said : In false oath, there is much loss of commodities and there is less profit. The Prophet said : God will not look on three persons on the Resurrection Day—a proud disobedient man, one who deals harshly after charity and one who sells things by oath.

NOT CONCEAL DEFECTS OF COMMODITIES

One who conceals defects is an oppressor, a deceit and a fraud. Deceit is unlawful. Once the prophet saw a man selling food stuffs and it pleased him. The Prophet then entered his hand unto the interior of the food stuffs and found moisture in them. He asked him : Why there are wet things in them ? He said : Rain melted them. He said : Has not the rain fallen on the top of the crops ? The Prophet then said : He who defrauds us is not of us. The Prophet took allegiance of Islam from Jarir and when he was about to go, he took promise from his that he should do good to the Muslim. Thereafter, whenever Jarir was present at the time of transaction of a thing, he disclosed the defects of it and gave him option to purchase. Some one said to him : You will not get profit

by it. He said : I made promise to the Prophet that I shall seek good of every Muslim. The Prophet said : It is unlawful to sell a thing without disclosing its defects and one who knows it will commit sin if he does not give precaution to him.

A man had a cow. He milked his cow everyday and sold milk after mixing water therein. One day there was flood which drowned the cow. One of his sons said to him : The waters which you mixed with milk gathered together and washed away the cow by a strong current. The Prophet said : When the buyer and seller tell truth and wish good, blessing is given to their transaction. When they conceal and tell falsehood, blessing is withdrawn from them. There is in another Hadis : God hand remains upon two partners till they do not commit teachery to each other. When they commit breach of trust : He withdraws his hand from both.

It becomes easy to seek good of the people if one knows that the profit in the next world is better than the wealth and treasures of the world and that these will end with the end of life, but his sins and virtues will remain. So how can a man take to evil things instead of good ones ? The Prophet said : The word . There is no deity but God' will remove the wrath of God from the created beings till they do not give superiority of worldly affairs over their next worldly affairs. There is in another Hadis : He who utters . There is no deity but God' out of sincere faith, will enter Paradise. He was asked : What is sincere faith ? He said : To be careful of what God prohibited. He also said : He who regards unlawful thing as lawful does not believe in the Quran.' Deceit in buying and selling and in mutual transactions is unlawful.

(3) **Don't conceal in weights and measures.** Take recourse to just balance and weight. God says : Woe to the defaulters in weights and measures, those who take full measure when they take from men and who give less when they measure out to them or weigh to them 83:1 . The way to be rescued from this is the following. Give more when you measure out to others and take less when you take by measure from the people. When the Prophet purchased something, he used to tell the seller : Weigh according to the amount of price and give measure a little more. Hazrat Solaiman said to his son : O dear son, sin enters between two transaction just as seeds enter into mills. God says : Don't exceed the limit in weights and measures and establish just

balanced and don't reduce the measure 35:8. He who takes more and gives less falls within this verse : Woe to the defaulters who take full measure when they take from men, the verse—33:1.

(4) **Tell truth** in selling commodities and do not conceal anything. *The Prophet said : Don't meet the riders who bring* commodities . The owner of the commodities has got option to break an agreement after they are brought in the market with those who meet them in advance.

SECTION 4

TO DO GOOD IN MUTUAL TRANSACTIONS

God ordered us to adopt good and just dealings and to do good to the people. God says : Show kindness as God has shown kindness on you. God says : God enjoins justice and doing good—16:90 . God says : God's mercy is near those who do good. Doing good means an act which does benefit to another. Though it is not compulsory, it brings rewards and ranks. The rank of doing good can be obtained in one of the following six actions.

(a) **Not to make much profit.** Sale is for profit in a business and there is no profit unless a thing is charged more than the price by which it is bought. To take less profit is 'Ihsan' doing good but to take greater profit is not unlawful. Once a man bought a bundle of cloth from the salesman of Eunus-b-Obaid for 400 dirhams which was to be sold for 200 dirhams to the buyer. He said to his saleman : Why have you not loved for another which you love for yourself ? Return half. Hazrat Ali used to roam in the bazar of Kufa with a stick and say : O merchants, take your dues and return the dues of others. Don't refuse little profit or else you will be deprived of greater profit. Hazrat Abdur Rahman- b-Auf was asked : What is the reason of your success ? He said ; Three things—(1) I never refused any profit (2) I sold everything in cash and not on credit. (3) I did not make delay in selling a thing.

(b) **To suffer loss.** If a buyer buys from a poor man, there is no harm to buy at a higher price to show good to him and to enter into this prayer of the Prophet : May God like a person who makes his buy easy and purchase easy ? When he purchase a thing from a rich man, he may search for additional profit.

Hazrat Omar did not do any deceit and nobody could ever deceive him.

(c) **To show good** and to treat well at the time of acceptance of price and realisation of dues. It is expressed in three ways—(1) to accept less price at times ; (2) to grant time when realising the dues ; (3) and to demand in a good manner. The Prophet said : May God show mercy on easy purchase, easy sale, easy payment of price and easy payment of debt. Consider the prayer of the Prophet as valuable . The Prophet said : Forgive and you will be forgiven. He said : If a man grants time to a needy man to repay debt or remits it, God will make his account easy. In another narration : God will give him shade on the day when there will be no shade except that of the Throne. The Prophet mentioned about such a person who oppressed, his soul very much and was engaged in sins. When he will be presented on the Judgment Day, it will be found that he has got no good deeds. He will be asked : Did you no do any good deed ? He will say : No, but I advanced loan to the people. I used to say to my children : Grant time to the solvent and remit the poor. God then will say: I am more fit in this matter than you. Then God will forgive him. The Prophet said : I saw it written on the door of Paradise : One act of charity will bring ten rewards and one act of loan will bring eighteen rewards. It is said here by way of explanation that charity may not always reach the truly poor, but none but the needy bears the disgrace of loan. If a man sells something to a man and does not then realise its price and does not demand it, it is considered as a loan. When Hasan Basari sold his ass for four hundred dirhams, the purchaser said to him : Reduce it by one, hundred dirhams. He reduced it so. He again said : Do good to me. He said : I remit you another one hundred dirhams. Then he accepted two hundred dirhams and said : In this way, good is done to a person. There is in Hadis : Accept your dues with pardon, whether it is paid up in full or not, then God will make your account easy.

(d) **To do good at the time of payment of debt.** To pay debt in a god manner is 'Ihsan' or doing good to another. Clear the debt before demand. Going to the creditor personally and not to wait for its demand is considered as doing good. The Prophet said : He is the best among you who pays his debt in a good manner. Clear it before the time fixed for it and pay something more than the principal . The Prophet said : If a man intends to pay at the time of

taking loan, God entrusts him to His angles to keep him safe. They pray for him till he clears his debt. Once a creditor came to the Prophet to demand payment of a debt due from him after the expiry of its time. He had then no means to clear it. The man used harsh words to the Prophet. The companions were about to attack him when he said : Leave him as a creditor has got a right to say. The Prophet said : Help your brother, be he oppressed or an oppressor. He was asked : How can we help an oppressor ? He said : To prohibit him from oppression is to help him.

(e) To accept return of a thing sold if the buyer thinks that he has suffered loss, as nobody except a repentant or suffering man intends to return a purchased thing. None should remain satisfied with causing loss to his brother Muslim. The Prophet said : If a man forgives the guilt of a repentant man, God will forgive his sins on the Resurrection Day.

(f) To sell things to the needy on credit and not to demand from them when they are in want and do not become solvent. The religious men of yore kept account books. In those books, they wrote the names of unknown poor customers . They were forgive if they could not pay their dues.

Trade and commerce are the places for trial of religious persons. For this reason, it has been said that when the neighbours of a person praise him, when the companions of a man in journey praise him and when the fellow trademen in the market praise him, don't complain against his good character. Once a witness went to depose before Hazrat Omar. He said to him : Bring one to me who knows you. When he brought a person to him, the man began to praise his character. Hazrat Omar asked him : Is he your closest neighbour ? He said : No. He asked him : Were you his companion in a journey ? He said : No. He asked him : Did you carry on business with him ? He said : No. He said : So, you don't know him. He then said to the man : Go, take one who knows you.

SECTION 5

NOT TO BE FORGETFUL OF RELIGION AND THE NEXT WORLD IN BUSINESS

Know, O dear readers, that nobody should forget his religion and the next world-his destination during the course of his trade

and commerce and earning livelihood. If he forgets it, he will when be ruined and he will be then one of those who sell their next world in lieu of this world, but the wise man is he who protects his capital. His real capital is his religion and matters relating to the next world. A certain sage said : The best commodity in this world to a wise man is what is absolutely necessary for him in this world. The necessary things in this world are praise-worthy in the next world. Hazrat Muaz-b-Jabal gave his death instruction by saying : What has been decreed for you from the fortunes of this world will surely come to you, but it is more necessary on your part to look to your fortunes of the next world. So begin your actions for the fortunes of the next world. God says : Don't forget your portion in this world. In other words, don't forget the portion of your fate in the next world from your portion of fate of this world, as the world is a seed ground for the next world.

SEVEN THINGS MAKE THE RELIGION OF A BUSINESS MAN PERFECT

(1) Keep your faith firm and perfect and have good intent in business at the start of your business. Do business, with the objects of saving yourself from depending on others, to restrain from the greed of what is with the people, to remain satisfied with lawful earnings, to earn keeping on the paths of religion and to maintain family. Intend to do good to the Muslims and love for them what you love for yourself . Follow the path of equity, justice and Ihsan as mentioned above and join good and forbid evils you find in the market.

(2) Intend to be upon the duties of Farze Kafayah like trade, commerce, industry thinking that, if the various kinds of trade and industry are given up, it will be difficult for the people to manage their livelihood and the majority of the people would be destroyed. One people are responsible for one kind of work. If all remain busy in only one kind of work, all other works would remain idle and hence the people would be destroyed . With this object, the Prophet said : The difference of my people is a blessing. There is in Hadis: The business of cloth is the best of all your trades and the work of sewing is the best of all industries. There is in another Hadis: Had the inmates of Paradise had trades, they would have the trade of cloth. Had the inmates of Hell had any trade, they would have carried on business of

exchange of coins. There are four works in which there is fear of lessening of intellect-weaving of cloth, sale of cotton, weaving of thread and teaching, because in these works mostly women, boys and men of little intellect are engaged. As intellect ! increased in association of intellectuals, so also it lessens in association of less intellectual men.

(3) Let not the worldly markets be blocks of the next worldly markets which are mosques. God say : There are some men whom merchandise or buying and selling cannot divert from the remembrance of God, from establishing prayer and paying poor rate. God says : God gives order to glorify and remember. His name in the houses.' So you should work for the next world in the early part of the day till market time, remain attached to the mosque and remain busy in divine service after the division of times. The earlier sages fixed the early and last part of the day for the next world and the middle part for this world. There is in Hadis : If the angels who write records of deeds write therein God' Zikr and good deeds in the early part and the last part of the day, God forgives sins between these two times. There is in Hadis ; The angels of day and night meet with one another at the time of morning and Asar prayers. God then says : In what condition have you found My servants ? They say : We have seen them praying and came from them in their praying state. God says : I bear witness in your presence that I have forgiven them.

(4) Be attached to the Zikr of God in addition to the above duties in the markets. God's remembrance in the markets is better. The Prophet said : One remembering God among the heedless is like a warrior behind a fleeing enemy or like a living man among the dead. In another narration : Or like a living trees amidst dried trees. The Prophet said : If a man says after entering the market the following ; There is no deity but God, the Single, there is no partner for Him, His is the kingdom and for, Him is all praise, He give life and takes life, He is eternal and will not die, in His hands, there is good and He is powerful over all things' God reward him with thousands of merits. Hazrat Omar said : O God, I seek refuge to Thee from infidelity and all the sins committed in the markets. O God, I seek refuge to Thee from the oath of the sinners and the wailings of the losers. The Prophet said : Fear God wherever you are. ' Markets mosques and houses are all the same for those who fear God. They live for God and die for God

and God is the corner stone of their life . A certain sage said ; He who loves the next world loves a true life. He who loves this world remains thirsty.

(5) Don't be too greedy in markets and in business. There is in Hadis : Don't travel in the sea except for Pilgrimage, Umrah and Jehad. The Prophet said : The worst of places is the market.The sage Hammad used to carry on wool rugs. When he got profit of nearly six annans, he used to close his business. Once Ibrahim-b-Adham said to a person who was going to his business of pottery : You are seeking livelihood but death seeks you.

(6) Keep away from doubtful things even after giving up unlawful things. Leave the places of the earnings of doubt and restrain yourself from eating doubtful things. Once a man brought milk to the Prophet who asked him : Where-from has this milk come to you ? He said : we have got it from goats. He asked : Wherefrom have you got goats : He said : From such and such a place. Then he drank it and said : We are a people of Prophets. We have been forbidden to eat except good things and to do except good deeds. He said : The believers have been ordered to do the things which the Prophet have been ordered to do. God say : O believers, eat of the good things We have provided you 2:172. The Prophet asked the source of a thing and the source of its source and not beyond that. The Prophet did not enquire about everything. Don't do business with one who has got connection with oppression, breach of trust, theft and interest. The Prophet said : He who prays for long life on an oppressor, loves to be disobedient to God in His world. He said : When any transgressor is praised, God becomes displeased. He also said : He who honours a transgressor, helps the destruction of Islam.

(7) Adjust accounts of your business with everybody . Accounts will be taken of you on the Resurrection Day of your business with everybody. A wise man said : I saw a merchant in dream and asked him : What treatment has God meted out to you ? He said : Fifty thousand account books have been opened before me. I asked : Are all these records of sin ? He said: You will find one record for each person you have dealt with in the world. All have been recorded in these account books.

CHAPTER IV

HALAL AND HARAM
(lawful and unlawful things)

The Prophet said : It is compulsory on every Muslim to seek lawful earnings. He termed this compulsory subject as a thing of wisdom for a wise man out of other compulsory things. Lawful things are clear and unlawful things are also clear. Between these two , there are doubtful things which are not clear and difficult to know. All things are limited within these three things. This will be discussed in seven sections.

SECTION I

MERITS OF LAWFUL EARNINGS AND CONDEMNATION OF UNLAWFUL

QURAN : God says : Eat of the good things and do good deeds- 2:168. God ordered for eating good things before doing good deeds. The object of this order is eating of lawful things. God says : Don't eat properties of one another unjustly-2:188. God says : O believers, fear God and give up what remains of interest if you are believes-2.278. God says : If you do not do it, then be prepared to fight with God and His Prophet-2:289. Then He says : If you repent, then for you is the capital. Then He said: Those who turn away from that are the inmates of Hell. They will abide therein. At first, eating of interest, then call for fight with God and His Apostle and last of all residing in Hell have been mentioned. There are innumberable verses regarding lawful and unlawful things.

Hadis : The Prophet said : It is compulsory on every Muslim to seek lawful earnings. The Prophet said : He who makes efforts to maintain his family out of lawful earnings is like a fighter in the way of God and he who seeks lawful earnings after restraining himself will get the rank of a martyr. The Prophet said : If a man eats lawful food for forty days, God illumines his heart and lets flow wisdom from his heart through his tongue. In another narration: God grants him renunciation in the world. Once Hazrat Sa'ad said to the Prophet : Pray to God that He may accept my invocation. The Prophet said : Eat lawful food and for that your invocation will be accepted. The Prophet mentioned the worldly addicted men and said : There are many men who have got dishevelled hairs,

dustladen dresses, are tired in journey, whose food is unlawful, whose dress in unlawful, and who have been maintained by unlawful food. If they raise their hands and say: 'O Lord' O Lord' how can their invocation be accepted ? The Prophet said : An angel residing in Boitul Muqaddas proclaims every night : Saraf and Adal will not be accepted from a person who eats unlawful food. Saraf means optional and sunnat actions and Adal means compulsory duties. In other words, compulsory duties and optional duties will not be accepted from him. The Prophet said : If a man purchases a cloth with ten dirhams and if one dirham out of them is unlawful, his prayer will not be accepted till a portion of that cloth remains in his body. The Prophet said : The fire of Hell is fit for the flesh which has been grown by unlawful food. The Prophet said : If a man does not care wherefrom he earns his wealth, God will not care by which path he will enter Hell. He said : There are ten shares of worship, nine of which are in lawful earnings. The Prophet said : he who passes times upto evening in search of lawful earnings passes the night in a state of his sins being forgiven and rises at dawn when God remains pleased with him.

The Prophet said : If a man earns by sinful acts and gives it in charity or action of an kindness or spends it in the way of God. God will throw him into Hell after collecting everything. The Prophet said : The best of your religion is to keep away from unlawful things. He said : If a man meets God after refraining from unlawful things. God will give him reward of the entire Islam. In an earlier scripture, God said with regard to those who refrained from unlawful food : I feel ashamed to take their accounts. The Prophet said : One dirham of interest is more serious to God than thirty fornications. The Prophet said : Stomach is the fountain of body and the veins come out of it. When the stomach is sound, the veins come out with health, and when it is unsound, they come out with disease. Food in religion is like the foundation of a building. When the foundation is strong and firm, the building stands straight and it can be raised up, and if the foundation is weak and curved, the building inclines to a side. God says: Is not he who establishes God Fear and God's pleasure in the foundation of his religion better than he who lays foundation by the side of Hell fire ? The Prophet said : The wealth which a man earns from unlawful things will not be accepted from him even if it is given in charity. If he leaves it after

his death, he will increase the fire of Hell therewith. Many traditions have been mentioned in this chapter on earnings and I don't wish to repeat them here.

Wise saying. It has been reported that one Hazrat Abu bakr drank a little milk given by his female slave and asked her about it. She said : I prophesied to a people who gave it to me for that. Then he thrust the fronts of his fingers into his throat and vomited in such a way that his life was in danger. Then he said : O God, I pray to Thee for forgiveness of what remains attached to my throat and to my stool. In another narration, it is said that when the Prophet was informed of it, he said : Don't you know that Abu Bakr does not allow anything to his belly except lawful food ? In a similar way, Hazrat Omar drank the milk of a camel throat of Zakat through mistake. He thrust his fingers into his throat and vomitted it, Hazrat Ayesha said : You are heedless of the best divine service. That is to be safe from eating unlawful food. Hazrat Fuzail said : He who takes care of what thing he admits in his belly, God records him as Siddiq. So, O needy man, look with what thing you break fast. Sufiyan Saori said : He who spend in charity out of unlawful wealth is like the person who washes impure clothes with wine. Impure things cannot be purified except with water and there is no expiation of sins without lawful things. Hazrat Ihya-b-Muaz said : To perform religious duties is God's secret treasure, invocation is its key and lawful food is its teeth . Hazrat Ibn Abbas said ; The prayer of a man in whose belly there is unlawful food is not accepted by God.

Hazrat Sahal Tastari said : The truth of faith does not reach a man who does not possess four qualities—(a) Performance of compulsory duties along with sunnat, (b) carefulness in eating, (a) giving up the prohibited things openly and secretly and (d) observing those rules with patience upto death. He said : He who likes that the signs of a Siddiq should be opened up for him should not eat except lawful things and should not follow except the ways of the Prophet . It is said that the heart of a man who eats doubtful things for 40 days becomes enveloped with darkness. That is the meaning of the following verse : Never, rather rust has fallen upon their hearts on account, of what earned—83:14. The Abdul Mobarak said : To return a coin of doubt to its owner is better than charity of one lac dirhmas. Sahal Tastari said : The

limbs of a man become disobedient who eats unlawful food willingly or unwillingly, knowingly or unknowingly. The limbs of man who eats lawful food become obedient to him and help him in doing good deeds. There is a well-known Hadis : There is account of lawful things in the world and punish for unlawful things. The narrator added to it : There is rebuke for a doubtful thing.

A certain religious man served food before an Abdal. Without eating it, the latter asked him about it and said : Who don't eat except lawful food for which our hearts remain firm, our conditions become lasting, the affairs of heaven are disclosed to us and we see the next world. If we eat only three days what you eat, knowledge of our sure faith will disappear, and fear and actual vision will go from our hearts. The man said to him : I fast throughout the year and recite the Quran 30 times every month. The Abdul said to him : The water which I drink at night and what you see are dearer to me than your reciting the Quran thirty times in three hundred rakats of prayer. The milk of deer was his drink. There is written in the Torah : If a man does not care wherefrom he eats food, God also will not care by which door of Hell He will throw him in Hell.

CLASSES OF HALAL AND HARAM

(1) Things which are naturally unlawful. (2) and earnings which are unlawful.

(1) The things which are naturally unlawful are wine, blood, meat of pigs, dead animals, etc. The things fit for eating in the world are of three kinds, (a) minerals, such as salt, (2) vegetables and (3) animals.

(a) **First kind—Minerals.** Minerals are of different kinds. What grows out of earth is not unlawful four eating except what causes harm. There are things which have got the effect of poison. They are unlawful as they are injurious things.

(b) **Second kind—Vegetables.** They are not unlawful for eating except those vegetable which remove intellect, take life and ruin health. The things which destroy intellect are wine and intoxicants. The things which destroy life are poisons. The things which ruin health are medicines used out of time.

(c) **Third kind—Animals.** They are of two kind—(1) what is eatable (2) and what is not eatable. Birds, beasts and animals in land and water which are fit for eating and which , if sacrificed according to the rules of Shariat, become lawful . What is not sacrificed according to the rules of Shariat and what is dead are unlawful, Out of dead animals , two kinds are lawful—fish and locusts. The following animals are lawful according to this rule—worms in food-stuffs and fruits. etc. What is not liking to a particular person is Makruh for eating. The Prophet said : Immerge a fly if it falls in food.' If an ant falls in food, it does not become impure. If a portion of flesh of a dead man falls in food, the whole food becomes unlawful. It is not on account of impurity, as man does not become impure after death, but it is out of horror. Animal, if sacrificed according to Shariat, becomes lawful except its blood and what is attached to its impurities. Regarding vegetables, what produces intoxication in unlawful and what removes intellect is unlawful . One drop of an impure thing renders food unlawful.

(2) **Second kind—unlawful things by earnings:** There are two kind of earning— what is taken willingly or unwillingly and what comes to the owner spontaneously. What is taken willingly or unwillingly are of two kinds. (a) One kind is what is taken without the knowledge of the owner, such as minerals underneath the ground. Another kind is what is taken from the owner himself. The latter is of two kinds. (1) What is taken by force from him, (2) and what is taken with his permission. What is taken by force is again of two kind—(a) what is taken from the maintenance and care of the owner, such as quadrupeds, (b) what is taken from him by virtue of power of the ruling authorities, such as Zakat and other economic liabilities. What is taken with the permission of the owner is of two kinds—(a) What is taken from him in exchange, such as buy and sale, dower, wages, and what is not taken in exchange, such a gift, waist. Thus the things of earnings are of six kinds.

(1) To become owner of the things of which there is no owner, such as minerals, to make barren land fertile, to gather fuels and woods from jungles, to take water from river, to take grass, etc. To take these things are lawful provided there is no owner of these things.

(2) What is taken by force and what is not prohibited are the properties gained after battle and without actual battle. They are lawful for all Muslims when one-fifth is taken out from the war booties and divided justly among those who are entitled to them. It is unlawful to take booty from those unbelievers with whom there is treaty.

(3) What can lawfully be taken by force inspite of prohibition of the owner, such as Zakat . It can only be taken by the ruling authorities. (4) What is taken in exchange of things with the consent of the owner is lawful, such as buy and sale transactions. (5) What is taken simply with permission without exchange of things, such as gifts, will, etc. is lawful. (6) What comes spontaneously in possessions, such as properties by inheritance after deduction of necessary expense—such as funeral expenses, death instructions by will or otherwise, expenses of expiations of religious duties, expenses of pilgrimage, etc. They are lawful.

DIFFERENT STAGES OF HALAL AND HARAM

Know, O dear readers, that every thing unlawful is bad, but there are different stages of illegality of things of which one is worse than another. All lawful things are good and there are different stages of legality therein and one thing is better than another . There are four stages of legality of things.

(1) **First stage** is lowest and it is forbearance of just and ordinary Muslims. It is to save oneself from the unlawful things prescribed by Shariat. This is the lowest stage of piety.

(2) **Second stage** is the forbearance of the pious. They refrain from lawful things bounding on illegality. A faqih will give its decision as lawful as it is a subject of doubt but the pious men keep away even from these doubtful things.

(3) **Third stage.** This is the stage of forbearance of God. fearing men. God-fearing men keep aloof from even such things as are lawful and free from doubt. If these are always practised, these may turn into Halal and as a result they have chance of falling into doubtful things. For this, God-fearing men keep aloof even from things free from doubt. The Prophet said : A man cannot reach the stage of God-fearing men till he gives up things free from doubt for fear of falling into things of doubt.

(4) **Fourth stage:** In this stage, these God-fearing men give up even lawful things free from doubt even if there is no fear of failling into doubtful things, because they fear that those things may not be for God. They are called Siddiq.

EXAMPLES OF THE ABOVE FOUR-STATES

(1) No example is necessary in the case of the first stage, as the unlawful things are clear and a religious man must keep himself distant from these unlawful things.

(2) In the second stage, there is the forbearance of the pious from every doubtful things bordering on illegality. It is not compulsory to give them up, but it is commendable. The Prophet said : Give up what raises doubt in your mind and take what does not raise doubt in you. The Prophet said : Eat the games of hunting on which there are marks of shooting and which die in presence. Don't eat what goes beyond sight being wounded and then it is presented dead in front.' Though it is not unlawful, it is the forbearance of the pious men. It is an order of the Prophet—Give up what raises doubt in your mind.

(3) In the Third stage, it is the forbearance of the God—fearing people. This Hadis bears witness :A man cannot reach the stage of a God-fearing man till he gives up things free from doubt for fear of things of doubt. Hazrat Omar said : We have given up nine portions of lawful things out of ten portions for fear of falling into unlawful things. Hazrat Abu Darda'a said : God-fear gains perfection at the time when a servant fears a very small thing. Even when he sees a lawful thing, he gives it up for fear of falling into unlawful things. Some examples are given below :-

(1) A certain religious man took loan of one hundred dirhams. When he brought the dirhams for payment, the creditor took only 99 dirhams. Ali-Ma'bad said : I took a house on rent. I wrote a letter thought that I should take a little earth from its wall and soak the ink of the letter and I did accordingly. When I slept, I dreamt that a certain man was saying : O Ali-Ma'bad, you will know tomorrow on the Resurrection Day that the owner of the house will demand the little earth you used. By this act, he fell from the rank of God-fear.

(2) During the Caliphate of Hazrat Omar, the umsk of Bahrain gained as result of battle reached him. He wife began to measure it when Hazrat Omar said: I don't want that you should place your hands on it and say afterwards that something of it remained in your hands on account of touch. This is the property of the Muslims in general and you can't get more than what you are entitled to from the property of the general Muslims.

(3) Once musk was measured before Caliph Abdul Aziz. He kept his nose shut up lest its smell entered his nose. He said : What benefit has it got except its scent ? This benefit only is sought from it.

(4) Once the Prophet's grandson Hasan put into his mouth one dried grape out of the grapes of Zakat. The Prophet said : Throw it off, Throw it off.

(5) Once a man went to see his friend at night. Soon after his death, he put out the light and said : The right of inheritance has occurred in the oil.

(6) Hazrat Omar gave to his wife some musk for sale. She sold it to another seller. At the time of sale, she began to break one piece by her teeth for which something was attached to her fingers. Hazrat Omar smelt scent from her and said: You have taken the scent of the Muslim in general. This he did to become a truly God-fearing man though it is not unlawful.

(7) Imam Ahmad-b-Hambal said : To smell sent of a tyrant ruler destroys the piety of a man.

(8) When Hazrat Omar became Caliph, he had only one wife whom he loved very much. He, however, divorced her for fear the she might intercede to him for an unlawful thing and perchance he might accept her intercession. For this reason, things free from doubt were even given up for fear of falling into doubtful things. Being habituated to many lawful things, one is led to unlawful things, such as too much eating, excessive use of scent, etc. If too much food is eaten, sexual passion rises high and it leads to unlawful cohabitation. Similarly to look at the beautiful buildings and the pomp and grandeurs of the rich may tempt one to follow them.

(9) There is no benefit to white-wash the walls of a building. Imam Ahmad held it as Makuh or a abominable. When the

Prophet once was asked about painting in the mosque. He said: There is no Arish like the Arish of Moses. Arish is a pearl-like antimony with which a thing is painted. The Prophet did not hold it lawful.

(10) The ancient sages said : The life religion of a man whose cloth is thin is also thin.

(4) Fourth stage is the forbearance of the Siddiqs. To them, those things are lawful in which there is no transgression and which do not help the commission of sin. The object of their every action is to please God and they have God-fear in all their deeds. They live for God and they think that what is done except for God is unlawful. They follow this verse : Say God and then leave them sporting in their useless talks. This is the rank of those who follow Tauhid. The following are some examples of their piety.

(1) Once the sage Ihya-b-Quran used a medicine. His wife said to him : Walk for a while within the house, so that the medicine may work. He said : I don't know of such walk. I am counting my breaths for the last thirty years. He did not consider it connected with religion.

(2) Hazrat Sufiyan Saori said : Once I got upon a hill and saw a fountain and vegetables. I wished to eat something of the vegetables and drink water. Then I thought that I would eat a lawful thing to-day . An unseen voice said : Wherefrom has the strength which has taken you to this stage come ? Then I became repentant and begged forgiveness.

(3) The sage Zunnun Misri was once imprisoned and began to pass time without food. He then became hungry. A woman sent some food to him through the hand of one of the men of the prison, but he did not eat it on the ground that the hand of an oppressor took it to him.

(4) The sage Bashar Hafi did not-drink water of a canal dug by a tyrant ruler although this was lawful. For this reason. Hazrat Abu Bakr vomitted the milk he drank for fear that the strength of unlawful thing would increase therefor.

(5) Once a servant of a sage took some fuel from the fuel of a transgressor. He put it off on the ground that the fuel was unlawfully earned.

These are some of the instances of God-fear of the early sages and pious men. God-fear reaches its climax in the fourth stage of the Siddiq or greatly truthful man.

SECTION 2

DIFFERENT STAGES OF DOUBTFUL THINGS

The Prophet said: Lawful things are clear and unlawful things are also clear and between them there are the doubtful things. Most of the people do not know them. He who saves himself from doubtful things purifies his honour and religion. He who falls in doubtful things may fall in unlawful things like the shepherd who has got chance of falling into reserved grazing ground he grazes his flock of sheep round it. What is troublesome and unknown to the majority of the people are the doubtful things which should be discussed.

A lawful thing is what is naturally free from unlawful things, such as the water of sky. Before it goes into the possession of there, The people take it and store it in their lands. An unlawful thing is that which is naturally unlawful for its own defect, such as intoxicant, wine, stool or that thing which is earned by unlawful method, such as the earnings by oppression, interest, etc. These are fixed, open and clear. In between these Halal and Haram or lawful and unlawful things, there are doubtful things which change the condition of Halal and Haram. A lawful thing become unlawful when it goes into possession of another for which doubt arises in most cases. If a man gets a fish and thinks that it has come from the possession of another, there arises doubt in his mind whether it is lawful or unlawful for him. This doubt should have reason and not only mere conjecture. Doubt arises out of two conflicting beliefs which come into clash with each other.

DOUBT ARISES OUT OF FOUR PLACES

(1) **First place is doubt in the course of Halal and Haram:** It has got four classes—(1) A man knows a thing to be unlawful before but doubt arises in the matter of its being lawful. It is compulsory to give up this doubt and to take it as unlawful. For instance, an hunted animal falls into water and it is lifted up as dead from water. To eat its meat is unlawful . There is no place of doubt in it. The Prophet said to Ad: Don't eat it. your dog

perchance has not killed it. Whenever anything was brought to the Prophet, he used to enquire if doubt arose in his mind, till he knew whether it was present or Zakat. (2) Though a thing is lawful, yet one doubts that it may be unlawful. The thing is basically lawful but owing to peculiar circumstances, one doubts whether the legality of that thing still remains. For instance, two men quarrelled with each other, one man said to another : Your are a hater. A God-fearing man should leave them on doubt : (3) A thing is basically unlawful but a cause prevails upon it so strongly that it becomes lawful. It becomes a subject matter of doubt and becomes strong of its being legal. For instance, an animal after being shot disappeared. Afterwards it was found with signs of only shooting in its body. It might be that it died owing to other reasons. Thus doubt arises weather its meat is lawful. A God-fearing man refrains from eating its meat. The Prophet said : Eat it although it disappear from you till you find the si gn of your arrow on its body (4) A thing is knowingly lawful, but it becomes unlawful at last owing to the decision of Shariat. For instance, a pot is lawful but doubt arises whether there is any impurity in it. So to drink water from it becomes unlawful.

(2) **Second place of doubt-mixture of Halal and Haram:** Halal and Haram become mixed and are not kept separate and therefore doubt arises whether it is lawful or unlawful . There are three kinds of this mixture of lawful and unlawful things. (1) One unlawful thing is mixed up with limited number of lawful things, for instance the meat of a dead goat is mixed up with the meat of some sacrificed goats. Doubt in these things are to be given up, as there is no sign therein that the meat of a dead goat has been mixed. If there is reasonable doubt that the meat of a dead goat has been mixed, it will be unlawful. (2) The second hind is the mixture of limited number of unlawful things with unlimited number of lawful things, for instance two foster sisters mix with the women of a town. One can marry any woman of the town if the foster sisters cannot be identified, or if there is prevalence of interest in a certain town, it is not unlawful to accept coins of that town. (3) The third kind is the mixture of unlimited number of lawful things with an unlimited number of unlawful things. In such a case, if the unlawful things can be identified, it will be unlawful to enjoy them, otherwise not, but to give up a doubtful thing is a sign of piety. The soldiers of Yezid looted the properties

of Medina for three days, but yet the companions did not prohibit the people from buy and sale of the goods of the Medina market which consisted also the looted goods. If there is impurity on the pathways, prayer can be said on them, as the earths of pathways are pure. The companions sometimes prayed with their sandals and shoes.

(3) Third place of doubt: Any sin found in any cause making a thing lawful relates to the thing itself, or to its end, or to its beginning or to another thing in exchange of the thing, but it is not such a sin which nullifies an agreement or any cause which makes a thing lawful. Sin relating to a thing itself is, for instance, buy and sale after Azan for Jumma prayer, cutting wood by a stolen axe, selling over the sale of another. These are not unlawful things. Sin relating to the end of a thing is all extravagant expenses which show the path towards sin, for instance, to sell grapes to those who prepare wine, to sell instruments to dacoits. There is difference of opinion among the jurists whether these are lawful or unlawful. Sin relating to the beginning of a thing relates to three stages-highest, middle and lowest. The most detestable is to eat the meat of a goat which has eaten then the grass taken illegally. The less detestable than the former is not to use water of a canal dug by a tyrant. Still less detestable is to restrain oneself from lawful thing that has come through the hand of a tyrant. Sin relating to a thing of exchange has got also different stages-highest, middle and lowest. The most detestable is to purchase a thing on credit and to pay its price by unlawfully acquired money. The less detestable is to give grapes to a drunkard, to give instruments to a dacoits in lieu of price. The least detestable is to accept the price of a n unlawful thing, such as wine.

(4) Fourth place of doubt: This arises out of diversity of proofs of Shariat in order to distinguish between a lawful thing and unlawful thing. This doubt is of three kinds—(1) contradictory proofs of Shariat, (b) contradictory signs, (c) and constradictory doubts. With regard to the first, the verses of the Quran or the sayings of the Prophet contradict each other. This creates doubt in mind. In this case, what is strong prevails and if any proof does not become strong, it reverts to its original proof. If illegality of a thing is not strong, it becomes lawful. If there is doubt, it is better for piety to give it up and it is the subject matter

of dispute between jurists and theologians. It is better to accept the opinion of a Mufti who is well-known in a locality for learning and piety, just as it is better to go to a physician who is well-known in a locality for his knowledge of medical science. If the theologians are unanimous with regard to a certain question, all should accept it. If any proof of legality of a thing is not strong, he should better give it up. There are three stages with regard to this matter.

First stage: It is better to give up a matter which has got a weak proof in favour of a matter which has got a strong proof. The Prophet is reported to have said : A believer sacrifices in the name of God, whether he utters 'Bismillah' of not. This is contradictory to a clear verse of the Quran and some traditions in which it is said that to utter the name of God at the time of sacrifices is compulsory. So the former tradition shall have to be given up.

Second stage: It is near baseless conjecture. For instance, to give up eating the young one of an animal found in its womb after lawful sacrifice. There is in authentic Hadis that the sacrifice of mother should be considered as also the sacrifice of its young one in its womb. So the former conjecture is to be given up.

Third stage: A thing is authenticated as legal by only one tradition. It is better not to come to a decision relying on only a single Hadis on a particular subject if there are differences of opinion . It is not unlikely that the narrator might have committed mistake in narrating it or he might have committed mistake in hearing it. But there is no reason to oppose the tradition without a cause. There is no mention of a grandson becoming an heir to his grand father in the Quran, but the companions are unanimous in holding that a grandson becomes an heir to his grandfather in absence of his father. When difficulty arises in these matters, one should take decision according to his conscience as it does not dictate without truth. The Prophet instructed us to take decision according to our conscience in case of doubtful things.

(2) **Second kind:** If the is greater proof towards illegality, it should be considered as unlawful ; and if there is greater proof towards legality, it should be considered as lawful.

(3) **Third kind**: Proof is equal towards legality and illegality and doubt is also equal in both the cases. For instance, a man is to distribute some money among the poor. There are poor persons who have got something but they are not rich. So doubt arises whether such persons are really poor fit for acceptance of the money. This is a very subtle question. In this case if one possesses only necessary things, he can accept the charity but if he possesses more than what is necessary for him, it is prohibited. There is also no limit to necessity. For this reason, the Prophet said : Give up what raises doubt in your mind and take to what is free from doubt. For this reason, it is written in the Zabur that God revealed to David : Tell the children of Israil : I do not look to your prayers and fasts. I look to the person who gives up a thing when doubt arises in his mind for My sake. I help him with My help and take glory for him before My angles.

SECTION 3

ARGUMENTS AND QUESTIONS

Know, O dear readers, that whatever comes to you as food or present or whatever thing you wish to buy or to make gift, you should not raise questions in all cases or say this : I shall not accept it as lawful till enquire about it. On the other hand, don't give up enquiry in some matters. In some case, therefore, it is compulsory to enquire, in some cases unlawful , in some cases praise-worthy in some cases not commendable. So there is place of doubt, in cases of questions and enquiries. The place of doubt has got connection either—

(1) **Connection with the owner of a things:** It has got three states. (a) The first state comes when the owner is unknown. (b) The second state comes when there is doubt about the owner. (c) The third state is to know the condition of the owner by some sort of proof.

(a) **First state:** When you enter an unknown town or place, you meet with strangers and unknown persons and donot know their character and conduct and so you entertain doubt about them. Eusul-b-Asbat said : I used to give up doubt whenever it arose in my mind for the last 30 years. The rule is that if any of them gives you food or drink, you should enjoy it without doubt and you should not entertain evil conjecture about him as some conjectures are sins. If there is sufficient cause of doubt, it is

unlawful to enjoy them. The Prophet used to accept any invitation without enquiry. Once a tailor invited him and he accepted it. Once a Parsee invited the Prophet to which he asked him : I and Ayesha ? The Parsee said : You and not Ayesha. The Prophet did not accept the invitation but when he invited both, he accepted it. Hazrat Abu Bakr enquired about the earnings of a slave when a strong doubt arose in his mind. It is not good to ask ; Wherefrom his this thing been procured, as it gives pain to the mind of a Muslim. God says : Give up most conjectures. Some conjecture is sin. Don't spy and let not some of you backbite others. Once the Prophet ate the food of Barirah. He was informed that it was Zakat property. The Prophet said : It was Zakat property for her but for us, it is present . So baseless doubt should be given up.

(2) **Second State.** It occurs when there is doubt about the owner owing to the causes of proof. The causes of proof that a thing is unlawful are the character of the owner, his dresses, his actions etc. or he is a well known dacoits, thief, tyrant or his actions are opposed to the fundamental principles of Shariat. In such cases, two sorts of doubt arise in mind. One sort of doubt arises from the fact of possession of a thing which indicates ownership of the thing. It is lawful to accept the thing, from such possessor. The second sort of doubt arises strongly from the sign of a thing that it may not be lawful. In such a case, it is better to give it up. The Prophet said : Give up what raises doubt in your mind for what does not raise doubt. It is commendable ... The Prophet also said : Doubt of mind is a sin. The Prophet also enquired in case of doubt whether a thing is zakat or present. Hazrat Omar enquired about milk and Hazrat Abu Bakr about the earnings of a slave in case of doubt.

(3) **Third state:** Experience or news give indication of a thing being lawful or unlawful. if a man is honest pious and trustworthy, his thing can be considered as lawful even though it may be otherwise. In this case, it in unlawful to enquire about such a thing in his possession. To eat food of the pious was the rule of Prophet and friends of God. The Prophet said : Don't give your food to be eaten except by the pious and don't eat food except of the pious.

(2) **Second place of doubt in connection with things:** In this place, lawful and unlawful things become mixed. In the market

where the looted properties and properties gained by theft and dacoity are mixed with lawful properties. A buyer should not enquire about the legality or otherwise of the properties of the market. If however, it is disclosed that most of the properties of the market are unlawful , the enquiry becomes compulsory, otherwise not. The companions used to do it. They did not enquire except in doubtful cases. Hazrat Ibn Masud said : You are the inhabitants of such a town where there are the Magians also. So look to the meats of sacrificed animals and the hides of dead animals : If most of the properties are unlawful, it is not lawful to take them. If the meat of a sacrificed animals is mixed with the meat of ten unsacrificed animals, it becames compulsory to give up the meat. Hazrat Ali said : Take what a ruler gives you as he generally gives from lawful things. Hazrat Ibn Masud was once asked by a man : Shall I take loan from a man whom I know to be a bad man ? Yes he replied. He was once asked by another : Shall I accept the invitation of a man who takes interest ? Yes he replied. Hazrat Ali did not accept anything from the state treasury. He had only one wearing cloth and he had no other cloth even for his bath. Once Hazrat Abu Hurairah produced before the Caliph Omar abundant wealth of the state to which he enquired : Are these properties lawful ? In a similar way Hazrat Ali said : There is nothing dearer to God than the justice and kindness of a leader and nothing more hateable than injustice and oppression of a leader.

SECTION 4

KNOWLEDGE OF LAWFUL AND UNLAWFUL THINGS

If any man has got in his possession unlawful things mixed with lawful things, he should adopt two means—

(1) To separate the unlawful things from the lawful things and (2) to know the modes of spending the lawful things. With regard to the first means, it has got two conditions—(a) mixture of lawful and unlawful things of the same kind, for instance crops, money oily things etc. (b) mixture of unlawful thing with a different kind of thing, such s dresses, houses etc. In such cases, quantity is either known or unknown. If for instance, half, of the thing is unlawful , it should be separated . It is lawful to keep doubtful thing but to give it up is better and piety. The repentance of a man is not accepted till the total income of a property taken by oppression is returned to the rightful owner.

(b) The mode of spending unlawful things taken out of lawful things. It is compulsory to return the unlawful things to the rightful owner and in his absence to his heirs. It is also compulsory to return the income and profits arising out of these properties to them. If the owner or his heirs are unknown, they may be given in charity to the poor.

Question may arise-how can an unlawful thing be given in charity when he has got no right tot do it ? In support of this, there are traditions of the Prophet. When cooked mutton was presented to the Prophet , the mutton informed him that it was unlawful. The Prophet then ordered it to be given in charity saying : Give it to the war prisoners for eating. Once the property of gambling was brought by Abu Bakr to the Prophet who said : It is unlawful. Give it in charity. Hazrat Ibn Masud purchased a slave—girl but he could not find her master inspite of continued search. Then he gifted away her price to the poor on behalf of the master. Imran, Ahmad . Hares and Mohasabi supported this view. Where the owner is not found, either such an unlawful property shall be destroyed or spent for the good of the people. The latter method is better. The Prophet said : A cultivator or a planter of trees will get rewards for the crops and fruits which the people and birds and beasts eat. The rule that except the lawful things nothing can be given in charity applies to the case where we seek rewards for charity. In the case of charity of unlawful things, we seek salvation only for ourselves.

The saying—what we love for ourselves, we should love for others is true, but in case of charity of unlawful things, it is unlawful for our enjoyment, but lawful for the poor. If the receiver of unlawful property is himself poor, and the owner is not traceable, he can legally use it up to the limit of necessity for himself and for his family members. The Quran also allowed eating of unlawful foods like wine in case of extreme necessity to save life.

SECTION 5

ALLOWANCES AND GIFTS OF RULERS AND KINGS

A man is required to look to three things, in accepting the allowances and gifts from the rulers and kings—(1) the source of wealth. (2) the right of acquring it, and (3) the quantity of lawful and unlawful things there in.

(1) **The source of wealth of the rulers:** The ruler has got right along with his subjects in reclaimed lands, booties gained in war and without war against the unbelievers, properties that have got no heirs and waqf properties which have got no mutawallis or managers. Besides these, all other properties are unlawful for him such as revenues, fines, taxes and other sources of income to the state. If a ruler gives any Jaigir, gift or rewards to any man, he gives them generally out of eight kinds of properties— poll-tax, hairless property . Waqf, reclaimed land, purchased property , revenue realised from the Muslims, wealth out of merchandise or specially fixed revenue. With regard to poll-tax on the unbelievers, four-fifth will be spent for the good of the people and one-fifth only for special purpose. With regard to the heirless property, it is to be spent for the good of the Muslims. Waqf property is to be spent for the purposes as fixed by the Waq f or doner . In the lands reclaimed by the ruler, he has got freedom to spend it in any way he likes. Similar is his freedom in case of landed properties, dresses horses and other things purchased by the ruler. The taxes ——— imposed upon the Muslims, the booties, fines etc, are all unlawful for a ruler except in case of the profits arising out of his personal business with others. The taxes specially imposed upon a person are unlawful for a ruler.

(2) **Right of acquisition:** Some learned men say that if it is not established that there is any illegality in a property, it may be accepted. In support, they cite the following instances. There were many among the companions who lived up to the time of the tyrant rulers and used to accept properties from them. Such were Abu Hurairah, Abu Sayeed Khodri, Zaid-b-Sabet. Abu Ayyub Ansari, Jarir-b-Abdullah, Anas-b-Malek and others. Some of them received from Caliphs Merwan and Yezied-b-Abdul Malek., some from the tyrant governor Hajjaj, Imam Shafeyi received once from Caliph Harun Rashid one thousand dinars. Imam Malek also received them from different Caliphs. Hazrat Ali said: Whatever a ruler gives you he gives out of lawful things. He himself did not accept it out of a greater sense of piety, When Imam Hasan came to Caliph Muwayiah, the latter gave him four lac dirhams which he accepted. These sages used to accept the properties of tyrant rulers. The supporters of the above opinion say that some of the sages did not accept them out of greater sense of piety. This does not show that it is illegal. Such men were the rightly

guided Caliphs, Abu Zarr and other sages who renunciated the world.

FOUR STAGES OF PIETY: There are four stages of piety in relation to the acceptance of properties from rulers.

First stage: In this stage of highest piety, the rightly guided Caliphs and a party of extremely pious men did not accept anything from the state Treasure and rulers. The allowance which Hazrat Abu Bakr received from the state Treasury as a ruler amounted to six thousand dirhams after accounting. He afterwards deposited it in the Treasury. Once when Hazrat Omar was counting the wealth of the State Treasury, his young daughter concealed a dirham therefrom. When he found it on enquiry, he deposited it in Baitual Mal. Hazrat Abu Musa Ash'ari found dirham at the time of sweeping the house of the Treasury and gave it to the young daughter of Hazrat Omar . The latter took it from her and deposited it in the Treasury. Hazrat Omar said in connection with the wealth of State Exchequer : I see myself in connection with this wealth as a care taker of an orphan's property. If I am solvent, I refrain from taking anything from it. If I am in want, I enjoy from it in a just manner.

Second stage: Take from the ruler when you know that his wealth is legal. He will not suffer if anything unlawful in it is disclosed afterwards. This is supported by the companions. The companion Ibn Omar said about the tyrant ruler Hajjaj : I have not eaten to my satisfaction since he captured the seat of Khilafat till to-day . It is related of Hazrat Ali that he had some wheat in a sealed cup out of which he used to eat and drink. On being questioned, he said : I don't wish to fill up my belly except t with pure things.

Third stage: You can accept the gifts from a ruler and give them in charity to the poor or divide them among those who are entitled to them, even though the ruler is a tyrant. For this reason, many persons used to accept gifts from the rulers. Whatever Ibn Omar got from the rulers was distributed by him among the poor. One day he distributed sixty thousand dirhams among the poor. After this, a poor man came to him and he gave him some dirhams after taking loan from a man. Hazrat Ayesha also used to do like that. Imam Shafeyi accepted gifts from Caliph Harun

Rashid and distributed them among his relatives without keeping anything for him.

Fourth stage : In this stage , the properties of the rulers have been established to be illegal and therefore can not be accepted, nor can be given in charity. Accept from the rulers such properties as are mostly lawful.

These are the four stages of piety. In our times, most of the properties of the rulers are unlawful, as Islamic State Treasury consisted of only Zakat and the properties gained by war and without war but now nothing of these items is found in the present State Treasuries. Besides there is difference of the people who received gifts from the rulers of past ages and the people who receive gifts now from the present rulers. The rulers of past ages used to make gifts to the learned and the sages who attracted their minds in their favour while the present rulers make gifts to the people who can make flattery to them by falsehoods.

SECOND MATTER

The receivers of gifts should be qualified to receive them according to Shariat. For instance, there are definite persons prescribed by the Quran to receive Zakat, war spoils, one fifth of properties gained without war, heirless properties. The properties fixed for the Muslims in general must be spent for them only and it will be illegal to spend them for others. Hazrat Omar said : Every Muslim has got right to get money from Baitul Mal, because he is a Muslim and he increases the number of Islamic Brotherhood.

The wealth of Baitul Mal is for good of the people. The good is connected with the religion and with the State. The learned men of the religion are the guards of the religion and the soldiers are the guards of the State. The religion and the state are interconnected, one cannot be separated from the other. So the learned men of the religions as well as soldiers of the state are entitled to receive wealth from the State Treasury . The officers of the state come under the category of the guardians of the state and so they have got right in it. The rightly guided Caliphs used to give allowances to the Refugees and Ansars from the State Treasury and did not see their wants. It rested on the wishes of the rulers regarding the amount. Hazrat Muwayiah gave Hasan

one day four Lac dirhams. Hazrat Omar fixed twelve thousand dirhams yearly for particular persons including Ayesha, ten thousand dirhams for some persons and six thousand dirhams for some persons. Even there remained nothing after distribution in Baitual Mal. Hazrat Abu Bakr used to distribute equally. Hazrat Omar amended it and used to give more or less as he wished. He used to give to Ayesha 12 thousand dirhams. Zuairiyah six thousand, Zainab ten thousand, Hazrat Ali a Jaigir, Hazrat Osman five gardens. All the companions agreed to the distribution of these two Caliphs as they believed in their sense of justice and honesty of purpose.

SECTION 6

FREQUENTING THE DARBAR OF RULERS

In this section, it will be discussed when frequenting to rulers is lawful and when unlawful. Three conditions arise in frequenting the rulers—(1) evil effects of frequenting them, (2) the manner to be observed, (3) and to keep aloof from them.

(i) **First conditions :** It is not commendable to frequent the rulers and administrators according to Shariat. A great deal of warnings to this effect was given by the sages and learned men of the religion.

HADIS : The Prophet mentioned about the tyrant rulers and said : He who keeps away from them will get salvation. He who keeps separate from them will be safe or near safety. He who falls with them in their worldly passions will belong to them. The Prophet said : There will be false and oppressive rulers after me. He who supports their falsehood as true and helps their tyranny does not belong to my followers and I am also not of him. He will not be able to take drink from my Fountain. The Prophet said . The learned man who frequent the rulers is an object of hatred near God. He said : The rulers who frequent the learned are good and the learned men who frequent the rulers are bad. The Prophet said : So long as the learned men do not mix with the rulers. they become guardians of trust of the Prophet for the servants of God ; when they mix with them, they commit treachery with the Prophet . So be careful of them and keep away from them.

Wise sayings : The sage Huzaifa said : Be careful of ruinous places. He was questioned : What are those places ? He said : The Darbars of the rulers. Hazrat Abu Zarr said to Salma : Don't frequent the darbars of the rulers, as the harms of religion will be greater than the benefits you get from them. Hazrat Sufiyan said : There is a valley in Hell. The learned men who frequent the rulers will live in it. Hazrat Obadah-b-Swamet said : if a pious learned man loves the rulers, he commits hypocrisy and if he lovès the rich he commits show. Hazrat Omar-b-Abdul Aziz appointed an officer. He was then informed that the was an officer of tyrant. Hajjaj. He dismissed him on this ground. The sage Fuzail said : The nearer a man goes to the rulers, the distant he becomes from God.

From the above tradition and wise saying, it appears that many dangers and difficulties arise out of mixing with the rulers and frequenting their darbars. He who frequents them faces sin, as by his actions, silence, words and invocations, he commits disobedience to God. If he bends his head to a tyrant ruler, or kisses his hand and does actions like that he commits sin. If he sees actions in the Darbar of the ruler which are unlawful, he commit sin by his silence as it is his duty then to protest against such illegal actions. If one praises him and supports his illegal actions, he commits sin. If he invokes God for the long life of a tyrannt, it is illegal. The Prophet : He who prays for long life of a tyrant loves sins. The Prophet said : When any man praises a transgressor, God him. He said : When a man honours transgressor, God hates him. He said. When a man honours a transgressor, he helps the destruction of Islam. The sage Sayeed-b-Musayyeb was asked by Caliph Abdul Malek to swear allegiance to his two sons—Walid and Solaiman. he said : I will not take allegiance to them till night and day turn as the Prophet prohibited alleglance to two persons. As a result, he was flogged and made to wear dress of disgrace.

(2) **Second condition:** Salute a tyrant ruler and stand up in his honour as in the contrary case, disturbance may occur among the subjects. After interview, give him sound advice and inform him of the injunctions and prohibitions of Shariat. Once Caliph Muhammad-b-Solaiman went to the sage Hammad-b-Salam who had then before him a mat for sitting, one copy of the Quran, one bag for keeping books and a pot for ablution. The Caliph said : Whenever I see you my mind is filled up with fear. What is the

reason ? Hammad said : The cause is this tradition of the Prophet. Everything fears a man who seeks God's pleasure by his learning. The Caliph then placed before him forty thousand dirhams as a gift which he refused to accept.

(3) **Third condition.** The learned men should not frequent the darbars of the rulers. If anybody remembers their rewards and presents, he should recall to his mind the sayings of the sage Hatem Asem. He said : There is the difference of only one day between me and the rulers . They did not get the joys of yesterday and they and myself have got the fear of tomorrow. Only to-day remains. What is possible to occur by to-day?

Once Caliph Hesham-b-Abdul Malek went to Mecca for pilgrimage. When he entered the sanctuary of the Ka'ba he called for the sage Taus Yemeni. When he came to him, he took off his shoes and kept them by the side of the royal carpet. He said : O Hisham, peace be on you. He then sat by the side of the Caliph and asked him : O Hesham, how are you ? At this conduct of the sage, he was about to kill him but as he was in the sanctuary, he was not killed. The Caliph asked Taus : Why have you treated me like this ? (1) you have placed your shoes by my carpet, (2) you have not kissed my hand, (3) you have not addressed me 'O Commander of the Faithful, (4) you have taken your seat by me without my permission, (5) you have asked me by my name : How are you ? The sage Taus replied : Regarding the placing of my shoes by your carpet, I put off my shoes daily five times when I go to my Lord for prayer. He does not punish me for it. Regarding the kissing of your hand. I heard Hazrat Ali say : Let nobody kiss the hand of anyone except his kissing his wife's hand out of passion and his kissing of his parents hand out of reverence, Regarding addressing you as Commander of the Faithful, the people are not satisfied with your rule and I don't wish to tell lies. Regarding my addressing you by your name, God even addressed His dear friends and Prophets by their names. Regarding my sitting by your side, I heard Hazrat Ali say : If you wish to see anyone of the inmates of Hell, look to one who keeps himself seated with the people standing around him. Then Taus went away from him.

Hazrat Suhan said: I went once to Caliph Mansure. I said to the Caliph : You have reached to this honour by the help of Muhajirs and Ansars but their descendants are dying of

starvation at present . So fear God and give them what they are entitled to.

The sage Ibn Abi Shamilah went once to the Darbar of Caliph Abdul Malek who said to him : Give me some instruction. He said : The people will not get salvation from the severe chastisement of the Resurrection Day. Only those will get salvation who incur the pleasure of God causing displeasure to their baser selves. Abdul Malek wept and said : I will keep this advice before my eyes until my death.

Once Caliph Solaiman came to Medina and called the sage Abu Hazem. When he came to him, he said : O Abu Hazem, why is death so disliking to me ? He said : It is because you have destroyed your hereafter and adorned your world with numerous adornments. The Caliph said : How shall we approach God ? He said : O Commander of the Faithful, the pious men will return to the families in happiness like one absent, and the sinners like afugitive slave to his master. The Caliph then burst into tears and said : What will be my condition ? Abu Hazem said : Look to this verse : The pious will be in bliss and the transgressors in Hell. Soliman asked : Where is the mercy of God ? He said : Near the pious. The king asked : Who among God's servants is the most honourable ? He said : The pious and the God-fearing. He asked : Who among the believers is the wisest ? He said : The believer who obeys the religion of God and calls the people towards it.

The Caliph Omar-b-Abdul Aziz said once to Abu Hazem : Give me advice. He said : Place death near your head when you go to bed and then look to what you love ; you will then give up what you do not like.

Once a desert Arab came to the Caliph Soliman who said to him : Give me some advice. On being assured of his safety, he said , he said : O Commander of the Faithful, there are some men among your special friends who have adopted dishonest ways and purchased the world in lieu of their next world and look to your pleasure by incurring the displeasure of their Lord. They fear you in the matters of God and they do not fear God in your matters. You are in good terms with the world after forgetting the next world. You have not given security to the people about the matters from which God has given you

security. They are in dire wants and needs. You will be asked for what they do you will not do good to your world by selling your hereafter, as he is fool who sells his hereafter for his world. Solaiman said : O desert Arab, beware, the sharpness of your tongue is more than that of your sword. He said , O Commander of the Faithful that is true, but it is for you and not against you.

Once Hazrat Abu Bakr said to Hazrat Muwayiah : O Muwayiah, fear God and know that the day which goes, out from you and the night which comes take you away from this world and near the hereafter. There is such as searcher behind you from whom you can never save yourself. You have got a fixed limit which you cannot cross. The sooner you reach the limit, the searcher will arrest you : The properties we are in will all pass away and what we proceed to still remains. Take to what is good and give up what is bad.

The Prophet said: This community will not cease to be in the help and protection of God so long as the learned in the Quarn are not attracted towards the rulers. God says : Don't be inclined towards the oppressors. In other words : Don't remain satisfied with their actions. Sunfiyan Sori said : Don't mix with the rulers and don't mix with those who mix with the rulers. The owners of pens, the owners of ink and the owners of papers are cosharers. What he said is true, as the Prophet cursed ten persons in connection with wine. Hazrat Ibn Masud said : Those who devour interest, those who give interest, those who are witnesses to it, those who write it are all cursed by the tongue of the Prophet, God said : When the angels will take the lives of those who have oppressed themselves—this verse was revealed in connection with those Muslims who increased the numbers of poly- theists by mixing with them. It has been narrated that God revealed to the Prophet Uusha : I will destroy forty thousands of the good people and sixty thousands of other people from among your followers. He asked God : What sin have the good people committed ? God said : They do not become displeased with actions of My displeasure. They eat and drink with the unbelievers. This proves that to love for God and hate for God is compulsory . The Prophet said : God cursed the children of Israil as they lived with the transgrerssors.

SECTION 7

SOME LEGAL DECISIONS

The Prophet said : Give present to one another, you will then beget love for one another : Any present is lawful provided nothing is expected in return. If present is given to a man knowing that he is a poor man but in fact he is not poor, the latter's acceptance of the present is unlawful. So is the case in all similar matters. If any person has got any administrative and official power, such as judge, magistrate, Zakat collector, revenue collector, tax collector and others, and if any present is given to him, it will be considered as bride as it is given for a special purpose. When any such officer is transferred, he is not given such present. They Prophet said A time will come over men when they will consider an unlawful present as lawful and will kill innocent people as being lawful in the form of carefulness, so that the general public become cautious.' Two sons of Hazrat Omar accepted some loans from the State Treasury. Hazrat Omar took the profits of the loans from them and deposited them in the Treasury saying. These loans have been given to you as you are the sons of the Caliph . The wife of Hazrat Abu Obaidah sent a casket of otto as present for the queen of Byzantium. In return, the queen sent him a valuable necklace decorated with jewels. Hazrat Omar took it from her and deposited it is the State Treasury after giving the price of the casket to her. When the Caliph Omar-b-Abdul Aziz returned back his present, it was said to him that the Prophet used to accept present. He said : It was present for the Prophet , but it is a bribe to us.

The Prophet sent a man to collect Zakat from the tribe of Azad. When he collected Zakat and returned it to the Prophet he kept something which was given to him as present. The Prophet then said to him. Tell me with truth, whether it would have been given to you if you kept seated in your parents house. By one in whose hand there is my life, let nobody take from you except what is due to him. Beware, he will come to God with the thing he accepts. Let nobody come on the Resurrection Day bearing a high sound-making sound-making camel on his back, or a bellowing cow or a sound-making goat. Then he raised his hands so high that the whiteness of his armpit was visible and he said : O God, have I communicated Thy message ?

CHAPTER V

LOVE AND BROTHERHOOD

Love for one another and friendship and brotherhood for one another is the best way for nearness to God. We shall describe in this chapter (1) love and friendship for God and its conditions and rules, (2) duties of companionship and its rules and (3) duties to the Muslims, relatives, neighbours and rulers.

SECTION 1

MERITS OF FRIENDSHIP AND BROTHERHOOD

Know, O dear readers, that friendship is the result of good conduct and enmity of bad conduct. Good conduct is the root of love for one another and bad conduct is the root of hatred, envy and enmity. The result of good conduct is praise worthy. The merits of good conduct in religion are not secret. God praised His Prophet : You are certainly upon a sublime character—68:4. He said : Attributes which will take the majority of people to Paradise are God-fear and good conduct. Hazrat Osamah-b-Sharik reported : We asked : O Messenger of God, what good attribute has been given to man ? He said : Good conduct. The Prophet said : I have been sent to perfect good conduct. He also said : What will be heaviest in the Balance will be good conduct. He said : God has not made the conduct constitution of people such that fire will burn them. In other words, Hell-fire will not be able to burn one whose character and constitution are beautiful. The Prophet said : O Abu Hurairah, you should take to good conduct. Abu Hurairah asked : O Messenger of God, what is good conduct ? He said : Keep the tie of relationship with one who cuts it off, forgive one who oppresses you, give charity to one who deprives you.

Some traditions have come in praise of friendship. When the tie of friendship is love God, its merits are high as seen from the Quran and traditions. God says after showing kindness over the entire creation : If you spend everything what is in the earth, you cannot create love in their minds, but God has placed love in their hearts—3:102. He said : By His grace, you have been united in brotherhood. He condemned separation and disunity by saying: Hold fast to the rope of God unitedly and be not separate—3:102. The Prophet said : One who is the best of you in good conduct is

nearest to me. The Prophet said : A believer loves and is loved. There is no good in one who does not love and is not loved. The Prophet praised brotherhood among the Muslims and said : God gives a friend to one whose good . He intends. If he forgets, he reminds him. If he does not remember, he helps him. The Prophet said : If two brothers meet with each other, they are like two hands one of which clear the dust of the other. If two believers meet with each other, God gives benefit to one from another. To give encouragement of friendship for God, the Prophet said: If a man makes brotherhood for God, God will increase his rank in Paradise and will not reduce anything from his actions. Hazrat Idris Khaolani said to Hazrat Muaz : I love you for God. He said : It is good. I heard the Prophet say : Chairs will be placed round the Throne for one party of men. Their faces will be bright like full moon. The people will be afraid, but they will not be afraid. The people will be perturbed, but they will not be perturbed. They are the friends of God and they will not have any fear or sorrow. The Prophet was asked : O Messenger of God, who are they ? He said : Those who love one another for God. The Prophet said : There are pulpits of light around the Throne. A party of men will be seated therein. Their dress will be of light. They are not Prophets or martyrs but the Prophet and martyrs will envy their rank. They asked : O Apostle of God, narrate to us their qualities. He said : They love one another for God, they sit together in an assembly for God and meet one another for God. The Prophet said of the two men who love each other for God : The more beloved of God is one who loves his friend more. God says : I shall make their children attached to them and nothing will be reduced from their actions. The Prophet said that God says : My meeting becomes sure for those who meet one another for Me. My love becomes sure for those who love one another for Me. My help becomes sure for those who help one another for Me.

The Prophet said: God will say on the Resurrection Day : Where are those who loved one another for Me ? There is no shade to-day except My shade. I will give them My shade. The Prophet said : On the day when there will be no shade except the shade of God, He will place seven persons under His shade—(1) a just ruler, (2) a young man engaged in divine service. (3) a man who is attracted towards the mosque after he comes out of it, (4) two persons who love each other for God, meet each other for

God and keep company with each other for God (5) one who remembers God in loneliness and as result his eyes shed tears, (6) a man who does not respond to the evil temptation of a beautiful woman coming from a respectable family and says : I fear God, and (7) a charitable person who keeps his charity secret, so much so that his left hand does not know what his right hand gives. The Prophet : If a man meets another for love of God and hoping to meet Him, an angel proclaims from behind him : You are blessed, your foot steps are blessed, paradise for you is blessed. The Prophet said : Once a man wished to meet his friend for God. God sent secretly an angel to him who asked him : What do you intend? He said: I intend to meet my brother. He asked him: Have you got any necessity to him ? He said : No The angel said : Has he done any benefit to you ? He said : No. The angel said : Then why are you going to meet him ? He said : I love him for the sake of God. The angel said : God sent me to you with this news that He loves you as you love him and that Paradise is sure for you. The Prophet said : Love for God and hate for God are the firmest faith. For this reason, a man should have enemies so that he may hate them and should have friends so that he may love them.

Once God revealed to a Prophet: You have hastened the happiness of Paradise for you for your renunciation of the world, You have got honour near Me for having renunciated the world to come to Me. Have you done enemity for Me or have you made friendship for Me ? The Prophet said : O God, let no sinner do any benefit to me, as my love may grow for him. God revealed to Jesus Christ: If you do alone the divine services of the inmates of the heaven and earth but do not love for Me and hate for Me, it will do no benefit to you. Jesus Christ said : Be dear to God by having enmity against the sinners and be near to God by keeping away from them and seek pleasure of God by displeasing them. They asked him : O the Spirit of God, with whom shall we keep company? He said : With such people who remind you of God if you see them, whose words increase your actions and who arouse eagerness in your mind for the actions of the next world when you see them. Once God revealed to Moses : O son of Imran, if your heart is awake, seek friends for you . The friend who does not meet you with My pleasure is your enemy.

God revealed to David: O David, why are you in loneliness after giving up the society of men ? He said : O God, I have

adopted loneliness for Thee. He said : O David, beware seek friends for you and do not take those friends who do not help you for My pleasure, they are your enemies. They will make your heart hard and keep you farthest from Me. David once said to God : O Lord, how is it possible that all the people will love me and obey the message of religion ? It was said : Treat with the people according to their nature and make good what is between you and Me. In another narration . Treat with the people of the world with the nature of the world and treat with the inmates of the next world with the nature of the next world. The Prophet said : Those people those people among you are dearest to God who love and are loved, and those people among you are dearest to God who love and are loved, and those people among you are objects of greatest hatred of God who roam with slanders and create disputes among brethren.

The Prophet said : There is an angel of God whose half—body was created of fire and half of ice. He says : O God, as Thou hast created tie between fire and ice, crete love in the hearts of Thy pious servants. He said : If a man makes friendship for God, He creates for him a rank in Paradise. The Prophet said : The mutual lovers of God will live on the long pillars of red emeralds. There will be seventy thousand rooms on that pillar. From them, they will peep at the inmates of Paradise. The brilliance of their look will illuminate the inmates of Paradise. The brilliance of their look will illuminate the inmates of Paradise as the rays of the sun illuminates this world. The inmates of Paradise will say to one another . Take us to see those who loved one another for God. On their foreheads, it will be written—Lovers of God.

WISE SAYINGS

Hazrat Ali said You should take to friends . They will be counted in this world and in the next. Have you not heard about the inmates of Hell—1-1. We have got no intercessors or bosom friends? Hazrat Abdullah-b-Omar said : By God, if I fast all days and pray all nights, spend all my wealth in the way of God without account and if I die on the day with no love for those who obey God and with no hatred for those who do not obey God, it will be no use to me. Hazrat Hasan Basari said : O children of Adam, let not the following word deceive you—He who loves one will be with him, because you cannot earn the rank of the pious people without doing their actions. The Jews and the

Christians love their Prophets , but they do not act according to their injunctions. This shows that only love without actions will be of no use. The sage Fuzail said in one of his sermons: It is strange that you wish to live in the Paradise of Firdous and in the neighbourhood of the Merciful with Prophets, truthfuls, martyrs and pious men. but what actions you have done for it, what passions you have given up for it, what tie of relationship you have united after it was severed, what faults of your brother you have forgiven, and what distant persons you have brought near for God.

God revealed to Moses: What actions have you done for My pleasure ? He said : O Lord, I have prayed to Thee, kept fast, paid charity and Zakat. He said : Prayer is a clear proof for you, fast is a shield for you, charity is your shade, zakat is your light. but what actions have you done for Me ? Hazrat Moses said : O Lord, show me such an action which will be only for Thee. God said : O Moses, have you taken any friend for Me and have you made any enemy for Me ? Then Moses came to know that the best action is love for God and hatred for God. Hazrat Hasan Basari said : To hate the sinners is a means of nearing God. A man once said to the sage Ibn Wase : I love you for God. He said : He loves you for whom you love me. Then he said : O God, I seek refuge to Thee from a persons who loves me for Thee, as I do not know Thy love. Hazrat Omar said : When one of you gets love from his brother, let him stick to it. Such a man is rarely found. The sage Muzahed said : When two lovers meet with each other and and express gratefulness, their sins drop down from them as the leaves of trees drop down in winter season The sage Fuzail said : If a man looks to his brother with affection and kindness, it becomes his divine service.

DISTINCTION BETWEEN LOVE FOR GOD AND LOVE FOR WORLD

Know, O dear readers, that love for God and hate for God are secret. What we will discuss will lift the curtain therefrom . This friendship is of two kind—(1) love for God and (2) love for the world. It is not love for God if there is love for a neighbour, love for reading together, for trading in the same market or travelling together in a journey. But if there is there the intention of love for the sake of God, it will be love for God. There is no doubt that there is not merit unless a work is done willingly, and love he gets from willingness.

Loves has got two conditions. Firstly, a thing is loved for its merits and not to reach the beloved by its help or for no other object behind it. Secondly, it is loved to reach the goal by its help. This object also is not confined to this world only but is connected with the next world or with God. In this way, love is of four kinds.

(1) **First kind:** A man is loved for his own merits. It is possible that a man can become an object of love of another in a natural way, when he sees him, knows him and thinks him good after seeing his character and conduct. Everything beautiful is an object of pleasure to a man who loves beauty. There is another thing for love. That is the internal qualities. The Prophet said : Souls are the arrayed soldiers. Out of them, those who know one another love one another and those who do not know one another have got differences of opinion. The cause of difference is absence of knowledge of one another and the cause of love is knowledge of one another. Love grows out of acquaintance. In another narration the Prophet said : Souls are arrayed soldiers, one soul meeting with the other soul in the horizon becomes near. Some learned men explain it by saying that God, after creating souls, let them off in the air and they are roaming round the Throne. The souls which know one another in the air meet one another in the world and love one another. The Prophet said : The souls of two believers meet with each other from a distance of one day's path though one soul has not seen another soul. The Prophet said : When a believer enters an assembly of one hundred hypocrites and only one believer, he will sit near the believer. If a hypocrite enters an assembly of one hundred believers and of one hyporcrite he will sit near the hypocrite. It is seen from this that the same nature attracts one another though they have got no acquaintance. The sage Malek-b-Dinar said : Out of ten persons, two cannot agree, but if the nature of the two is the same, they agree. This proves that a man loves another man of the same nature not for gaining any benefit, not for acquiring wealth, but for their nature being the same and for their internal qualities being the same.

(2) **Second class:** A man loves another for gaining the love of a third person. The thing which becomes the means of a dear thing becomes also dear. For this reason, gold and silver are dear to men although they have got no attribute of their own, as they cannot be eaten, nor used as clothes but they are the means of getting these

things. These are men among the people who are loved like gold and silver, as they become the means of reaching the destination or gaining the goal and by their help, wealth, name and fame are earned.

(3) **Third class:** A thing is not loved for its sake, but for another thing which is not for good of this world but for good of the next world. It is open and not secret, as for instance, to love a spiritual guide who becomes the means of gaining spiritual knowledge. His object is to get success in the next world. Jesus Christ said : He who acquires knowledge, acts according to it and teaches it to others is termed noble in the spiritual world. Knowledge is not complete without students. So student are the means of the teacher for perfection. The teacher loves the students as a father. It is a step towards progress. He who spends his wealth for his friend, dresses him with cloth, maintains him with food, keeps him in a house to live in and helps him in all affairs and whose object in doing these things is to give him leisure for divine service is an object of love for God. In days of yore a party of rich men used to supply food to the religious men and loved them. He who marries with the object of getting such a son who will pray for him and for that loves his wife, is also an object of love for God. For this reason, there are ample rewards for spending money for the members of the family, even for a morsel of food which a husband lifts up to the mouth of his wife. Jesus Chirst said in his invocation : O God, don't allow my enemies to become pleased with me, don't create trouble in the way of my religion, don't make the world a great object of my anxiety and remove the pleasure of my enemies from the wealth of the world. He did not pray : Don't make the world the root of my anxiety. Rather he said : Don't make the world a great object of my anxiety. The Prophet said in his invocation : O Got, I pray for Thy mercy, so that I may gain the glory of Thy honour in this world and in the next. He also prayed: O God, save me from the calamities of this world and the next.

This world and the next world mean two conditions of which one is nearer than the other. So if a man does not love the happiness of to-day, how can he love the happiness of to-morrow? Surely he should love the hapiness of tomorrow as to-morrow will turn into a lasting condition. So it is necessary to enquire into the lasting condition. The pleasures of this

world is of two kind : -(1) One kind of pleasure is opposed to the pleasure of the next world and is a stumbling block. The Prophets and friends of God were careful of this kind of pleasure. (2) Another kind of pleasure is not opposed to that of the next world and this was not prohibited for them, such as marriage, lawful eating,etc.

(4) Fourth class—Love for God and hate for God.

It is self-less and disinterested love. This is the highest kind of love, most secret and subtle. Love of this kind is possible, as if this love surpasses beyond limit, it spreads towards the things which have got connection with the beloved. A lover even loves the things of the beloved and he even loves those whom the beloved loves. A lover loves also those who serve the beloved. He loves those who praise and glorify the beloved and try to please him. Baqiah-b-Walid said : When a believer loves a believer, he even loves his dog. The lover Majnu, therefore, sang:

When I went to the house of Laila,
I kissed its wall.
Love is not for the wall,
But for its owner.

If love is strong , it spreads more. Love for God is similar. When love of God envelopes the heart, it rules the heart and it even spread over everything .The lover then sees His power in everything. He who loves a man loves his handicrafts, his letters and all his actions. For this reason, when a fresh fruit was brought to the Prophet , he placed it upon his eyes, honored it and said : It has become with the help of my Lord. Lover reduces the pangs of lover. The love of a party of men reaches such height that they say : We don't distinguish between sorrow and happiness as all come from God. We feel happiness at His pleasure. The sage Samnun said :

I am happy at Thy pleasure,
I have got none near or distant,
So do to me what Thou art pleased with.

He who loves a king, loves also those persons whom the king loves and even his servants. A sage said : When pain gives pleasure, can there remain the pangs of wound ? The proportion of love for a man is known in proportion to the giving up of dear

things for him. The reason is that when love for a person envelopes his entire heart, love of other things does not remain in his heart. Therefore, a friend of God gives in charity to please God everything he has got. For this reason, Hazrat Abu Bakr left nothing for his family when the Prophet called for charity. Even he sacrificed his little daughter for the Prophet.

Hazrat Ibn Omar said : Once the Prophet was seated with Hazrat Abu Bakr who put on long shirt tied on the chest with a bell. Gebriel got down and said to the Prophet : O Prophet of God, why shall I see Abu Bakr covered with a long shirt ? He said : Because all his wealth he gave in charity before the Conquest. Gebriel said : Tender salam to him from God and tell him that his Lord is saying to him : Are you satisfied or dissatisfied on account of your want ? The Prophet looked to Abu Bakr and said O Abu Bakr, he is Gebriel. He tendered you salam from God on account of your want. He said : Then Abu Bakr wept and said : I am satisfied with my Lord.

HATRED FOR GOD

He who loves God has got no alternative but to hate for God, because one who loves a man for any of his good works hates him for any act contrary to it. These two things, love and hatred, are connected with each other and cannot be separated,. When these two things are expressed in words, they are named friendship and enmity. God said to Moses : Have you made friends and enemies for My sake ? You love one whose nothing is disclosed to you except allegiance and you hate one whose nothing is disclosed to you except sin and bad conduct. Different conducts are united in a person for some of which he is loved and for others he is hated . He is loved for one reason and hated for a different reason. A beautiful wife who is a sinner is loved for her one attribute by her husband and hated for another. A Muslim can be loved for his religion Islam and can be hated for his sins.

Hate is to be expressed by words and actions. If hate is expressed by words, you stop talking with a sinner and sometimes use harsh words. If hate is expressed by action, you sometimes harm a sinner and destroy his evil design. That occurs in proportion to his sins. When he is repentant, you keep his sin secret. When you love a persons, you hate him also for his fault in these ways-you protest against his evil actions, you go away

from him, you do not look at him, etc. These are modes so far action is concerned. One stops his help and sympathy and another tries to destroy his necessary works, so that he may not commit any sin. Mostah-b-Asasah once spread a slander against the character of Hazrat Ayesha. Hazrat Abu Bakr used to help him by giving him charity. When it reached his ear, he stopped his help with a promise that he won't help him further. Then this verse was revealed : Those who possess wealth and sufficient means among you should not swear that they would not give in charity to their near relations, the poor and the refugees in the way of God but let them forgive and pardon. Don't you like that God should forgive you ? 24:22. Though the sin of Mostah was great, yet Hazrat Abu Bakr felt restless in his mind for that event. It is the habit of Siddiq to forgive one who oppresses.

Classes of sinners and treatment with them: There are two classes of sines, either (1) they have got no faith or (2) they commit sins in their actions and deeds. Those who have got no faith are either unbelievers or innovators. Innovators are of two classes-one class call towards the views opposed to Shariat and another class remain silent. Those who remain silent are compelled to do so or dot it willingly. So there are three classes of sinners in the matter of faith.

(1) **Unbeliever.** If he is at war with the Muslims, he can be killed or made a slave. There is no other punishment except these two for him. A Zimmi (one who has been give protection) cannot be given trouble, but if he protests against Islam, he can be given trouble. To make him humiliated is to make his livelihood narrow, not to salute him first, not to mix or to carry on trade with him, not to make enjoyment with him like friends. God says: You will not find a people who believe in God and the next world to make friends with those who oppose God and His Prophet even though they may be their parents, children, brothers or relatives-58.22. The Prophet said : O those who believe, don't take my enemy and your enemy as friends.

(2) **Innovators** Innovators call towards innovation. If innovation leads towards infidelity, its law is more severe than that of a Zimmi as he cannot be given the advantage of a Zimmi. If it does not lead to infidelity, its law is lighter. The innovator calls the people towards misguidance as he believes his views to be correct. So his evil is also unlimited. The best way to express

hate for him is to give up his company and rebuke him for his innovation. The Prophet said : God fills up the mind of a man with peace and faith who rebuke an innovator. God will keep one safe on the most grievous day who disgraces an innovator.

(3) **Ordinary innovator:** If the people do not follows him or hie is unable to bring them to his views, his affairs is easy. It is better to treat him harshly at the very beginning. It is better to advise him first with humility. If it is not effective, it is better to turn away from him.

(4) **Sinners:** The sinners who disobey the injunctions of God by their actions and not by their faith are of two kinds—a sinner who gives trouble to another by his actions, such as oppression, misappropriation, false evidence, slander, back- biting, etc. and a sinner who does not give trouble to another by such actions. Such a sinner also has got two conditions—(a) either he invites others towards sinful acts or (b) he does not invite others towards sinful acts, for example, a man drinks wine but does not call other to drink it. Thus there are three kinds of sinners. (1) The actions of the first kind of sinners are, injurious to a great extent, such as back-biting, false evidence, oppression, etc. It is better not to mix with them and not to transact with them. They are of three classes—(1) those who murder men, (2) those who take movable properties of men by oppression, and (3) those who take immovable properties of men by oppression. It is better not to mix with them. The greater the guilt, the greater the punishment.

(2) **The second class sinners** create the causes of disturbance and make easy its different paths to the people. *They do not give* any trouble in the mundane affixirs of the people but injure their religion by their actions. Such as sinner is to be humiliated and his connection should be cut off..

(3) ***Third class sinner.*** He who commits a great sin by drinking wine, by giving up compulsory duties or doing unlawful things has got light, measure. If a man sees him to commit these sins, it is compulsory on him to prohibit him, be it by beating him or by taking other measure, because it is compulsory to prohibit an evil action. If he is habituated to do it, he should be given advice if there is possibility for him to give up those actions. If there is benefit in treating with him harshly it should be done. If it is useless to give him advice, one should be

led by his consience to take a suitable measure against him. It has been narrated that a drunkard was beaten several times before the Prophet but still he did not give up drinking wine. One of the companions said : God's curse on this drunkard. The Prophet said : Don't be a helper of the devil regarding your brother. This means that the devil is sufficient for the man. You should not rebuke him.

CONDITIONS OF FRIENDSHIP

Know, O dear readers, that every man is not fit for friend, ship, The Prophet said : 'A man is upon the religion of his friend. So let him look with whom he befriends/' Make friendship having a look to one's character, conduct and qualities. Make condition to get benefit, of their qualities of your friend and search to get temporal and spiritual benefits. Wealth, name and bargain are the temporal benefits. This is not our object. The benefits of religion are the following (1) to get education and learn action, (2) to get benefit of saying oneself from name and fame which cause anxiety of mind, (3) to gain wealth to maintain oneself, (4) to seek help in necessary actions, in dangers and difficulties and in many other actions of life, (5) to get blessings of the invocations of a friend, (6) to hope for getting intercession of a friend in the next world. A certain sage of yore said: Increase the number of friends, as every believer has got the right of intercession, and you may hope to fall in the intercession of your friend. God say : Those who have faith and do good works will seek intercession and He will increase His favours on them. To explain this verse, there is a Hadis that believers will make intercession for their friends and God will admit them in Paradise along with them. It has also been said in explaining it that when a man is forgiven, he will get right of intercession for his friends.

There are some conditions of these benefits which we shall describe now. The man with whom companionship is to be kept should have five qualities in him-intellect, good conduct, not to be a sinner, not to be an innovator, not to be a worldly addicted man.

(1) Intellect: It is the root of wealth and there is no good in the company of the fools and the illiterate. Hazrat Ali said in poem:

Keep no company with the fools.
Break friendship with the fools.
When a wise friend keeps up patience,
Illiterate friend becomes then impatient
A wise friend known in danger,
Illiterate friend leaves him in disaster

An illiterate leaves him in disaster . Though he wants to do benefit, he will do you harm, as he is ignorant. For this reason, a certain wise man said :

You will remain safe.
If a wise man becomes your enemy
~~If a fool loves your friend~~
the batter may fall in danger.
How many insane there are,
who knownly to commit murder.

Imam Sufyan Saori said: It is sin to look at the face of a fool. A wise man is he who understands all his actions and a fool is he who has got no sense of right and wrong and who does not understand it even it is dictated by others.

(2) **Good conduct:**. A friend should have good conduct as many wise men take things as they are in their normal mood, but when they get angry, sexual passion, miserliness and cowardice gain supremacy, and he conduct, himself according to his whims and acts contrary to his wisdom. There is no good in having friends like him.

(3) **Religions nature:** A friend should have religious nature to give benefit. There is no good in keeping company with a sinner. He who fears God cannot be engaged in great sins., but if a man does not fear God, you can't be safe from his harms and can't trust in his words. He changes according to the change of necessity. God says : Don't follow one whose heart I have made forgetful from My remembrance and who follows his passions. God say : Let him not turn to one who does not believe it and follows his passion God says : Turn away from one who turns away from My remembrance and intends nothing but this world's life God says : Follow the path of one who turns to Me. You will understand from this that it is lawful to turn away from tne great sins.

(4) **Innovation** : It is the duty of one to have no connection with an innvoator . What benefit will accrue from his help ? Hazrat Omar gave encouragement for religious nature of a friend. He said : You should make friendship with the truthful, because in that case you will live under their care, as they increase happiness in time of joy and remove difficulties at the time of sorrow. Bear well the affairs of your friends, keep your enemy distant and warn your friend, but don't keep a trusted man of a people distant. He who does not fear God is not a trustworthy man. Don't keep company with a great sinner. Don't give clue to your secrets to him. Consult with those in all your affairs who fear God.

The sage Alqamah Attar advised his son at the time of his death—O dear son, if you feel necessity of making friendship, make friendship with such a man who will save you if you save him, who will increase your beauty if you keep company with him, who will help you when you fall in a trouble. If you extent your hand of good towards him, he will also extend his hand of good towards you. He will help you in any good work you undertake . He will remove any evil if he sees in you. He will give you if you want something from him. He will begin with you when he remain silent. He will be sorry when any disaster falls on you and gives you pain. He will confirm your word as true when you speak. He will advise you when you intend to do an action. He will place your opinion above when there arise difference of opinion among you.

The sage Jafar Sadeq said: Don't keep company with four persons- (1) a liar, you will get deception from him and he will make the the distant near and the near distant ; (2) a fool, you will not get any benefit from him, he will do you harm if he goes to do your benefit; (3) a miser, he will forsake you at the time of your dire necessity ; (4) a coward, he will flee away after surrendering you in the hands of the enemies ; (5) a great sinner, he will sell you in lieu of a morsel of food for a thing of lesser value. Hazrat Junaid said ; The friendship of a transgressor with good conduct is dearer to me than that of a learned man with bad conduct. The sage Bashar Hafi said : Friend are three—(1) a friend for your next world, (2) a friend for your present world, (3) a friend to console your mind. The Caliph Mansur said : Friends are of three kinds-(1) One kind of friends are like food and there is no

alternative but to get their help, (2) Another kind of friends are like a medicine and their help is necessary at times. (3) The third kind of friends are like an epidemic disease and there is no necessity of them at any time.

It is said that a party of men are like some trees which have got shade but no fruits. Those trees are like those persons who come of no use for the next world except for this world and the benefits of this world disappear soon like the disappearance of shade. Out of them, there are some trees which have got fruits but no shade. They are like the persons who came of no use for good of this world except good of the next world. Some trees have got both fruits and shade and some trees have got neither fruits nor shade like Bakul trees whose thorns pierce clothes and which have got no eatable things. They are like snakes and rats. Hazrat Abu Zarr said : Loneliness is better than a bad companion and a good companion is better than loneliness. God say : When the illiterate call them they say salam, It means : We are safe from your sins and you are safe from our evils. Hazrat Ali said : If a man gives life to your action, keep your religion alive by keeping company with him. Loqman advised his son : O dear son, keep company with the learned, as heart is then enlivened with wisdom as a land is enlivened with rain-water.

SECTION 2

THE RIGHTS OF FRIENDSHIP AND BROTHERHOOD

The tie of friendship and brotherhood is like that of husband and wife. As some rights and obligations arise out of wed-lock, so also some rights and obligations arise out of the tie of friendship and brotherhood . These rights are eight.

(1) **Right in wealth and properties.** The Prophet said : Two friends are like two hands, one of which washes the other. Similarly friendship is completed when one of them keeps the other, as if they are one and the same and they share the enjoyments of each other. There are three stages of self- sacrifice for each other. (a) The lowest stage is to bring down his friend to the level of a servant and to give him charity at the time of his need from his excess wealth. When a friend falls in want, he should give charity to him without asking from the excess of his wealth. If he drives him to the level of asking, he will then transsgrerss the limit of the demand of friendship. (b) The second

stage i s to bring his friend down to his stage and remain satisfied by making him sharer in his properties. He will also come down to his stage till he becomes equal partner with him. Hazrat Hasan Basari said : Once a friend divided his shirt into two portions and gave one portion to his friend. (c) The third stages is to place the needs of a friend above his own needs. This is the rank of the truthful and is the last limit of the three stages of friendship . The result is I'sar or the sacrifice of one's need for the other. It has been reported that a party of bad people made defamation against a party of religious men. As a result, The Caliph passed order for the execution of the religious people. There was the sage Abul Hasan Nuri was one of them. Before all of them, he advanced towards the gallows and said : Hang me first : On being asked the reason of his desire for death, he said : I wish to save the lives of my friends even for some minutes in lien of my life. This was the cause of the saving the lives of the religious men. Mamun-b-Mahran said : He who is pleased with his friend by giving up good things, made friendship as it were with the inmates of grases.

Stage of the world: It is not pleasing to the religious men. It is said that the sage Otbatul Golam went once to the house of his friend and said : I have got need of four thousand coins from your wealth. He said : Take two thousand coins. He turned his face at this and said : I adopted God in lien of this world. Don't you feel ashamed that you claim friendship for God but place the love of the world over friendship ? The sage a Abu Hazem said : When you have got a friend for the sake of God don't engage him in your affairs of the world.

Highest Stage: God praised the believers in this verse : Their affairs are settled by mutual consultations and they spend out of what I have provided them with . In other words, they mixed their wealth and did not distinguish it. If anybody said among them. "This is my shoe". they did not keep company with him as he uttered this keeping his own connection with his prosperity. It is said that the sage Falhtel Musuali went once to the house of his friend in his absence and said to his maid-servant : Take to me the cash box of your master. When she brought it to him he took therefrom some coins necessary for him . The maid-servant informed her master about it and he said : If you speak the truth. I set you free, because what you informed me is a good news. One

day a man came to Hazrat Abu Hurairah and said : I wish to make friendship with you for the sake of God. He said : Do you know the rights of a friend ? He said : One of the rights of friendship is that your right in your properties and wealth is not more than that of mine. He said : I have not as yet reached this stage. He said Then go away. Hazrat Joynal Abedin, son of Hazrat Hussain said to a man : Does anybody amongst you take anything what he wished after placing his hand in the pocket of his friend or in his purse ? He said : No He said : Then you are not friends . A party of man came to Hasan Basari and said : O Abu Sayeed, have you prayed ? He said : Yes. They said : The market people have not yet prayed. He said : Who has taken religion from the market people ? I know that nobody among them gives charity.

Once a man came to Ibrahim-b-Adham who was to go to Baitual Maqaddas (holy Mosque of Jerusalem). He said : I wish to go there with you. Hazrat Ibrahim said to him. Yes, I agree with this condition that I shall have grater right in your money. He said : That will not be. Then he said : Your truthfulness pleased me. Whenever Ibrahim wished to have any companion with him, he never acted contrary to his wishes. He never accepted anybody as his companion if he did not agree with him. Once Ibrahim-b-Adham gifted away an ass belonging to this friend without his permission. When his friend returned, he became pleased with him. Hazrat Ibn Omar said: Once a man presented to a companion a fried goat's head. The latter sent it to his friend as he was more in need. The latter again sent it to another man. Thus it turned round seven persons and came to the first friends

It is narrated that Hazrat Masruq fell in a heavy debt and his friend Khaisan also had debts. Hazrat Masruq cleared off the debts of the latter without his knowledge. Khaisan also in return cleared off the debts of Masruq without his knowledge. The Prophet comented brotherhood between Abdur Rahman-b-Auf and Sa'ad-b-Raby. Then Abdur Rahman gave option to his friend about his properties and said : God has given me abundant wealth. So take therefrom what you wish. Hazrat Sa'ad had the quality or equality and Hazrat Abduar Rahman had the quality of I'sar or self sacrifice which is better than equality. Hazrat Ali said : To spend 20 Dirhams for a friend for the sake of God, I consider better than to give charity of one hundred dirhams to the poor and the destitute. Follow the Holy Prophet in the matter

of self- sacrifice. he entered once into a jungle with some of his companions and took two pieces of wood for tooth stick, one straight and another crooked. He gave the straight tooth-stick to a companion who said : O Messenger of God, by God, you are more simple than me. Therefore your are more entitled to the straight tooth-stick than myself. He said : If anybody keeps company of a man for a little while of the day question will be put to him about the rights of his companionship, weather he established he established it or destroyed it.

Once the Prophet went out to a well for bath. His companion Hazrat Huzaifa covered him with a screen of cloth till he finished his bath. After his bath, the Prophet was going to cover Huzaifa with the screen when he said to the Prophet: O Messenger of God, may my parents be sacrificed to you, don't do it . The Prophet held the screen till Huzaifa finished his bath. Then the Prophet said : If two men keep company with each other, he who is more kind to his companion is dearer to God.

It is narrated that Malek-b-Dinar and Muhammad-b-Wasi went to the house of Hazrat Hasan Basari in his absence. Muhammad took out a cup of food which was under his bed and began to eat. Malek said. Hold out your hand till the owner comes. Suddenly Hazrat Basari came there and said : O Malek, we used first to give trouble to one another in this way,. God ordered us to treat well with our friends. God said : Treat well with your friend. At that time, a friend handed over the key of his house to his friend who had option to spend whatever he wished . His friend, however, refrained from enjoying it for fear of God, when God revealed : Give them order to Regard brothers as friends and to give them food to their satisfaction.

(2) **Second right.** To help a friend before asking in times of needs. There are different stages of this help . The lowest stage is to fulfill with pleasure and Kindness the needs of a friend at the time of his asking for it. A certain wise man said : When a man requests his friend to fulfill his certain need and he does not fulfill it, let him remind him second time. If he does not fulfill it without delay, let him recite this verse : God will resurrect the dead. This means that he and the dead are equal. A sage of yore maintained the family members of his friend after his death for forty years. The Prophet said : Behold, God has got cups in the world. Those are hearts. The dearest of hearts to God is that

which is the most clean firm and soft, 'Clean' means clean of sins, 'firm' means firm in religion and soft means kind to friends and relatives.

In short, consider the needs of your friend as your own or more than this. As you are not indifferent to your needs, so don't be indifferent to the needs of your friend. Relieve him from asking you to fulfills his needs. Try to remove his difficulties and dangers. Hazrat Hasan Basari said : My friends are dear to me than my wife and children, as my family reminds me of this world. He said : If a man spreads the fame of his friend for the sake of God, God will send His angels of the Throne on the Resurrection Day to spread his fame in Paradise. There is one Hadis: If a man meet with his friend for the sake of God, an angel proclaims from behind : Good news, good news of Paradise for you. Hazrat Atta said : Enquire of your friends once in every three days. If they are ill, meet with them. If they remain busy in works, help them. If they forget, remind them,. The Prophet once said to Ibn Omar : If you love anybody, ask him his name, his father's name and his address. If he is ill, go to see him. If he remains busy help him. Once Hazrat Abbas was asked : Who is dearest to you ? He said : My friend . He said . If a man comes to my assembly thrice without any necessity and does not get any benefit from me, I can understand that his object of search is not the world. Hazrat Sayeed said : I have got three duties for my friend. When he comes, I shall entertain him. When he speaks, I shall turn my face to him. When he sits, I shall give him good place . God says : They are kind to one another.

3. ***Third right about tongue:*** *Sometimes you will talk with a* friend and sometimes not. Don't disclose any secret talk which your friends tell you, even to their close friends. Don't disclose any secrets of your friend even though there is separation from him, as it is sign of bad conduct, Don't speak of any bad thing about his friends, wives and children . Hazrat Anas said : The Prophet did not say anything he felt bad of the talk of anybody in his presence as he who repeats it to anybody is considered as rebuke. You should not keep secret the praise of your friend. To keep it secret is considered as envy. Don't back- bite your friend or any member of his family. Hazrat Ibnul Mobarak said: A believer searches for excuses, and a hypocrite searches for fault. The sage Fuzail said: It is the rule of religion to pardon the faults of a friend.

The Prophet said: I seek refuge to God from a bad neighbour. If he sees any good, he keep it secret and if he sees any bad, he disclose it. There is no such a man who cannot be called good for some of his conducts, and cannot be called bad for some of his conducts. There is a Hadis that once a man praised another before the Prophet. On the following day he began to defame him. Then the Prophet said : You have praised him yesterday. and you are defaming him to-day : He said : By God, I told the truth yesterday about him and I have not told a lie about him to-day. He pleased me yesterday and I said what I knew about him as good. To-day he enkindled my anger and then I have said what I know about him as bad. The Prophet said : There is certainly sorcery in oratory. He compared it with sorcery. The Prophet said in another . Haids : Oratory and harshness are two branches of hypocrasy. There is in another Hadis. God hates full discription of anything. Imam Shafeyi said : There is no such Muslim who obeys God and at the same time does not obey God, and there is no such Muslim who disobeys God and at the same time does not disobey Him. He is a just man whose virtues are more than his sins. Don't hold bad conjecture about your friend, because it is the back-biting of mind which is prohibited . Many conjectures remain upon mistakes. The Prophet said : God made unlawful four things for a believer - to shed the blood of a believer, to destroy his properties, to mar his honour and to harbour evil conjectures against him. The Prophet said : Beware of evil conjecture, because evil nonjecture is the worst false talks. To search the faults of others and to harbour evil conjecture show the evil path.

The Prophet said: Don't disclose the serest of one another, don's seek the secrets of one another, and don't cut off the connections of one another and unite the servants of God in brohterhood .The object of pleasure to God is theman who imbues himself with divine attributes, as He is the keeper of secrets, pardoner of sins and kind to His servants. So how can you remain without forgiving one who is above you or who is lower than you ?

Jesus Christ said to his disciples: What do you do when the wind blows off the wearing cloth of your friends in his sleep and makes him naked ? They said : We his private parts with cloth. He said : Rather I see that you uncover his private parts. They said :

Glory be to God, who does this ? He said . If anybody amongst you hears any secret word about your brother, he adds to is other words and discloses it in a big from, know that the faith of man is not perfect till he loves for others what he loves for himself . The lowers state friendship is that you will respect for your friends that treatment which you expect that he should mete out to you.

God says: " Woe to those who take full measure when they take from men and who reduce it when they give it to others ? Hope to do justice to others as you expect that others should do justice to you. The Prophet said : If man conceals the faults of his brother in this world. God will conceal his faults in the next. There is in another narration. He gives life as it were to a buried man. The Prophet said : The discussions of an assembly are trust except those of three assemblies—(1) the assembly where unlawful murders are committed, (2) the assembly where unlawful fornications are made lawful, (3) and the assembly where wealth is made lawful except by lawful means. The Prophet said : The consultations of two friends are like trust. It is not lawful to disclose to another what one does not like. One wise mân was asked. How can you keep matters secret ? He said : I am like a grave for these mattes. The heart of a fool is in his tongue and the tongue of a wise man is in his heart. In other words. the fool cannot keep secret what is in his mind and discloses it in such a place which he does not know.

Hazrat Abbas said to his Abdullah: I see that Hazrat Omar has given you superiority over the elderly companions Remember my five instructions-(1) Don't disclose his (Omar's) secrets ; (2) don't vilify in his (Omar) presence ; (3) don't talk courage to tell falsehood before him ; (4) don't disobey his orders ; (5) and let him not see you committing any act of treachery. The sage Shubi said : Each sentence of these five instructions is better than one thousand sentences. Hazrat Ibn Abbas said : Don't argue with a fool lest he give you trouble. Don't argue with a wise man, lest he envies you. The Prophet said . If a man gives up dispute over a useless matter. a house will be built for him in a corner of Paradise. If a man gives up dispute of a matter to which he has got right, a house will be built up for him in a high place of Paradise.

The Prophet said: Don't envy one another, don't cut off connections from one another and make brotherhood among the

servants of God-One Muslim is brother to another Muslim. He does not oppress him, he does not deprive him and he does not dishonour him. Ibn Omamah Baheli said : The Prophet once came to us. We were then arguing withone another. He got enraged and said : Give up arguing as there is little good in it.Give up dispute as it has got little benefit and it grows enmity between two friends. A certain wise man said : If a man dispute with his friends, his manliness goes away and his honour also goes away. The Prophet said : Don't dispute with your brother, don't ridicule him, don't break promise with him. He said : You give in charity ample wealth to the people but it does not comes out in a cheerful mood and in good manners.

(4) Accord good treatment to your friend in words and deeds: As is the friendship , so the treatment should be Tell such words which you friend loves. Use words of love and share his sorrows and happiness.The Prophet said : When one of you loves his brother, he should inform him of his love. It increases love. If he knows that you love him, he will surely love you. When you come to know that he also loves you, your love for him will increase. So love will increase from both sides. The existence of love among the believers is the object of Shariat and religion . So send present to one another. For this the Prophet said : Send present to one another, you will then love one another. The Prophet gave simile of two friends as two hands, one of which works for the other. In other words, one friend helps another in all affairs.

The Prophet said: One Muslim is brother to another Muslim. He does not treat him bad, he does not spoil his honour and does not surrender him to the hands of his enemy. Don't back-bite your friend as God likened back-biting to eating the flesh of a dead brother. God says : Does one of you like to eat the flesh of his dead brother ? An angel presents before the soul of a man what he sees in the guarded Tablet in the form of a figure in dream. He shows back-biting in the form of eating the flesh of a dead animal. A back-biter sees in dream that he is eating the flesh of a dead animal. It means, that he roams about back-biting . The sage Muzahed said : Don't remember your friend by back- biting him as you wish that no person should remember you with back-biting .

The Prophet said: Accord good treatment to your neighbour, you will be good Muslim . Accord good treatment to one who keeps your company, you will be a believer. The Prophet said :

One believer is a mirror to another believer. The substance of this Hadis is that you should conduct yourself in such a way that your friend may correct himself, by looking at your actions. The sage Maser was asked : Do you love one who tells your faults ? He said : If he advises me with regard to the faults that are in myself and him, it is good, but, when he defames me before a party of men, it is not good. What he said is true, because to advise before the people is dishonourable.

The saint Jun-num Misir said: Don't keep company with God without obeying His commands. Don't keep company with the people without advice to one another. Don't keep company with your passion without differing from it. Don't keep company with the devil without being his enemy. Hazrat Omar said : If a man holds out the faults of his brother before him, God will show kindness to him. For this reason, Hazrat Omar said to Hazrat Salman : What are the actions of mine which appear disliking to you ? Hazrat Salman said : Pardon me for this. When he pressed Salman, he said : I heard that you have got two shirts, one of which you wear during day time and another at nighttime. I heard also that two kinds of curries are served before you at the same time. Hazrat Omar said : Neither of these two matters is true. Have you heard any other thing? Hazrat Salman said: No. Huzafia wrote to Hazrat Eusof-b-Asbat : I heard that you sold your religion in lieu of two pices. You said to the milk-seller . What is its price ? He said : Six pices. You pressed for lesser price. The milk seller said : Let it be so. The man was cognisant of your God fear and hence he sold the milk at reduced price to you Uncover your head from the screen of passion and give up the urge of passion.

(5) To forgive the faults of friends: If your friend commits sin and continues therein, advise him with sweet words. If he turns back, it is better. If he does not turn back, connection should be cut off according to Hazrat Abu Zarr. According to Abn Darda'a connection with him should not be cut off, as he will walk once in a straight path and another time in a crooked way. Hazart Ibrahim Nakyi said : Don't cut off connection with your friend and don't leave him at the time of his commission of sin as he may commit a sin to-day and give it up on the following day. There is in Hadis : Fear the slip of a learned man don't boycott him and hope for his return.

One friend of Hazrat Omar went to Syria and stayed there for long. Hazrat Omar took this news from a certain man of Syria. He said : He has becomes the brother of the devil and he has begun to drink wine. Hazrat Omar wrote to him a letter saying : In the name of the Most Compassionate, the Merciful (40 : 1Q). He rebuked him in this letter. When he read it, he wept and said : God said the truth Omar advised me. He then repented and turned back.

It has been narrated that one of two friends fell in love with woman and informed it to his friends. He said : If you wish, you may cut off friendship with me. His friend said : shall I lose a friend for his one sin ? Then he promised that he would fast till his friend came out of his love for the women. He fasted for forty days, as a result of which his friend's love for the woman went away from his heart. Then he took his meal and drink.

One of two friends went astray. One friend asked him : Have you not forsaken him ? He said : I wish to remain with him more now. I shall have to lift him up by catching him by his hand. I shall have to rebuke him with sweet words and I shall have to call him to his former conditions.

It has been narrated that two friends of Banu Israil engaged in divine service in a hill. One of them one day got down and went to a market to buy meat. He saw there an unchaste woman and fell in love with her., He called her in a lonely place and satisfied his lust. This continued for three days. His friends in the hill came down to search for him and found him following a woman. He embraced and kissed his friend and said : I have come to know your condition . Now let us go to the hill for divine service. So his friend went with him to the hill being repentant. One should not cut off the relationship from his relative who is seen engaged in a sin. God said to His Prophet in connection with his relatives. If your relatives disobey you, say : I am displeased with what you do—26:216Q . He did not say : I am pleased with your actions. Rather he said : I am displeased with your action. When Abu Darda'a was asked : Why do you not hate your friend who is doing this sin ? He said : Surely I hate his sinful etc, but how can I hate him as he is my brother in religion ? Brotherhood of religion is greater than that of relationship. A wise man was asked : Who is dearer to you, friend or a brother ? He said : If my brother is my friend, he is dearer to me. Hazrat Hasan Basari said:

How many friends there are who are not born of your mother. It has, therefore, been said : love is necessary for relationship but relationship is not necessary for love. Hazrat Jafar Sadeq said . Connection is made out of love of one day and relationship is made out of love of one year. God severs connection with one who severs connection with this relatives. It is compulsory to keep the tie of friendship. One should not make friendship with great sinner from the very beginning, but when it is done, it should not be cut off.

The Prophet said: The worst servants near God are those roam with slander and create separation in friendship . When one man committed a sin, his friend rebuked him. Then the Prophet said to him : Stop , don't rebuke him. Don't be a helper of the devil in the matter of your friend/' So it is better to keep away from the great sinners from the very beginning than to serve friendship with them after it is made, Imam Shafeyi said : If a man's anger is aroused but his anger does not arise, he is an ass. If a man's pleasure is incurred but he does not get pleased, he is a devil. So don't be an ass or a devil, Rather be an agent of your friend and bring pleasure to yourself, and adopt precaution of being a devil by not accepting it. A certain wise man said : I never rebuked anybody. The cause is that if an honourable man rebukes me, I pardon his fault as it is pardonable, but if a man of dishonour rebukes me, I save myself from his attack without replying to his rebuke. Whenever your friend raises excuse, accept it, be it true of false.

The Prophet said: He who does not accept the excuse of his friend commits sin like the tax collector in the street. The Prophet said : A believer suddenly gets angry and his anger is soon appeased. He did not not mention that he does not get angry. God says : Those who appease anger etc. He did not say about the absence of anger. Now-a-days anger does not appease till harm is not done to a friend, But have patience at the trouble inflicted by him .,To remove anger from the soil of heart is not possible as it is a natural attribute of man. To appease it and to act contrary to its nature is possible. To act in agreement with anger is to take retaliation. The Prophet said: love your friend in a moderate manner, perchance he may become someday your enemy , Get angry at your enemy in a moderate manner, perchance he may turn to be your friend sometime. Hazrat Omar said: Let not your

love exceed the limit and let not your hatred lead you to the path of destruction.

(6) **Pray for your friend in his life time and even after his death:** As you like to pray for yourself and the members of your family, so you should pray for those after death of your friend with whom your friend had connection. The Prophet said : If a man prays for his friend in his absence, the angels says, Similar prayer is for you. In another narration God says : O My servant, I will accept your prayer in your matter. There is in Hadis : If a man prays for his friend, it is better accepted than that for himself. The Prophet said : If man prays for his friend in his absence, it is not rejected . A good friend will follow you after your death with the angels, as there is a Hadis : When a man dies, the people say : What thing he has left behind, but the angels say : What actions he has sent in advance ? They are glad for his good actions, they ask about his condition and intercede for him . The Prophet said : A dead man in grave is like a drowning man in water. As a drowning man catches whatever he gets to save his life, so a dead man remains anxious to get the prayer of father, children, brothers, friend and near relatives. The prayer of a living man enters into the grave of a dead man like a hill of light. A certain sage said : The prayer of a living man for the dead is like a present. The angel takes a handker-chief of one bundle of light and comes to the dead man and says : This is present to you from that friend of yours, this has come from that relative of yours. He then becomes pleased with it as a living man becomes pleased with a present.

(7) **Wafa and Ikhlas.** Wafa means to remain firm on the rights of friendship , to keep it lasting till the death of friend and to keep it even after his death with his wife, children and friends and relatives and to take care of them. Ikhlas means to fulfill the duties of friendship selflessly , for the sake of God. The object of friendship seflessly for the sake of God. The object of friendship for the sake of God is to get benefit in the next world. The Prophet said that seven persons will get shade under the shade of the Throne on the Resurrection Day. There are two persons out of them who love each other for the sake for God. A certain woman once came to the Prophet who showed respect to her. On being asked the reason, the Prophet said : This woman used to come to our house during the life time of Khadija. To honour the

right of friendship appertains to faith Accord good treatment to friends. God says: Tell My servants that they should say those things that are best, for the devil sows dissensions among them-:7:53 Q. God says about Joseph that he said: When God took me out of prison, He was indeed good to me and took you all from the desert even after the devil had sown enmity between me and my brothers—12:100. Friendship becomes lasting when it is done for the sake of God. If one makes friendship for a certain purpose, it ends when the purpose is fulfilled. The result of friendship for God is not hatred for any matter, temporal or spiritual. God says of this love for Him : They don't find any necessity (hatred) in their hearts for what they are given and they take to self sacrifice for friends. Finding any necessity means here hatred.

(8) **Not to give trouble to a friend:** Don't inflict trouble to your friend and give up the giving of trouble and taking of trouble. Don't ask anything from his wealth and properties. Don't hope to get any benefit from his name and fame. Don't tell him : Take my care and fulfill the duties towards me. Hope for the rewards of his prayer, meet with him and help in his duties of religion and seek nearness of God by fulfilling duties towards him. A certain wise man said : The friend who places his honour above the honour of his friend and thinks himself superior to his friend, commits sin and allows another to commit it. The man who considers his friend as his equal suffers mental agony. The man who considers himself inferior to his friend keeps himself and his friend safe Hazrat Ayesha said : A believer is brother to another believer. He does not seek advantage over him and does not inflict trouble on him . Hazrat Juniad said : I kept company with four classes of Sufis There were thirty Sufis in each class. They are Hares Mohasabi and his party men, Hasan Majusi and his party men, Sarri Sakti and his party men, Ibaul Karabi and his party men. Those who made friends out of them for the sake of God, did not inflict trouble on one another and did not keep company with one another without any reason. A certain sage said : Live with the worldly people with good manners. Live with the people of the next world with knowledge and live as you wish with the God-fearing people.

Know, O dear readers that there are three classes of people, You will gain benefit by association with only one class of people

. You can do some benefit to the second class of people and you receive no harm at their hands, nor you will receive any benefit from them. You cannot do any benefit to the third class of people, rather you will receive harm as a result of your association with them. These people are fools and ill tempered. Don't give up the second class of people as they will do you benefit in the next world by their intercession and invocation. God sent revealation to Moses : If you obey Me, you will have many friends. In other words : If you show sympathy to them, bear patience at their harms and do not hate them, you will have many friends, A wise man said : The love of one is lasting who has got no outward show. A certain companion said : God curses those who inflict trouble on others.

The Prophet said: I and the God fearing men of my followers are free from infliciting troubles. A wise man said : When a man does four works in the house of his friend his love becomes perfect—)1) when he eats with him, (2) when he does necessary works with him, (3) when he prays with him, (4) and when he sleeps with him. The Prophet said : 'A man is upon the religion of his friend . There is no good in the company of a friend who does not consider good for his friend what he considers good for himself.' Look to your friend with such a look of love that he can know your love. Look to his good deeds and not to his faults. It has been reported that whoever sat before the Prophet , he used to show his face to him. Every man thought that he was honoured more by the Prophet. Even his sitting, his hearing, his dissension and arguing with him in sweet words are held in the same assembly. His assembly was that of shame, humility, modesty and trust. The Prophet wore a smiling look before his companisions and remand satisfied with what the companion remained satisfied.

SUMMARY OF DUTIES TOWARDS FRIENDS

If you wish good company, meet with your friends and enemies with smiling countenance and do not dishonour them. Don't fall into fear from them. Take to gravity without pride. Be modest without meanness. Adopt middle course in all your actions. The two extremes of every action in condemned. Don't look to both sides of your own. Don't look long towards anything. Don't keep standing in the assembly of many men. When you sit, sit comfortably. Don't make sound of your fingers.

Don't move your beard and ring, don't make pick of you teeth, don't enter your finger into your nose, don't spit much, don't cleanse teeth off and on don't drive flies and mosquitores very much, don't yawn much before the people in prayer and in other deeds, make your assembly as guide, make you disenssien in an orderly manner. Use sweet words with one whom you discuss, don't be too much pleased in any matter. Don't request for repetation of any word. Be silent near those who arouse laughter and tell stories.

Don't Discuss about your satisfaction with your children, servants poetry, composition and books and other things. Don't be engaged in telling stories like servants and slaves. Don't use oil or antimony in great quantity. Don't pass urine and stole off and on. Don't term an oppressor as brave. Don't keep informed your wife and children of the amount of your wealth and other properties, because if they see your little wealth, you will become humiliated to them, and if they see your too much wealth, you won't be able to satisfy them. Don't fear them so much as they can treat with you harshly. Don't be so much soft to them as they should sit on your head. Don't keep laughing with the servants or else your gravity will reduce thereby. Keep honour at the time of disputes and be careful of your ignorance . Give up haste and think of your proof. Don't hint much with your hand, look at those who remains behind you or else don't look much look at those Don't sit on your knees. Speak when anger is appeased.

If the ruler appoints you as one of his near adivsers, keep sharp look like edges of teeth. If he is at laugh with you, don't be safe at his sudden change to you. Treat with him like a a boy. Speak according to his with till he commands to commit a sin. If he shows kindness on you, don't treat unjusty with his wife and children taking its advantage. Be careful of the solvent friend as he is the greatest enemy. Don't honour your wealth more than your honour. When you enter an assembly, salute them first. Don't go in front of one who goes forward. Sit wherever you get space. Salute those who come to you when you sit. Don't sit in the middle of the pathway. If you sit there, shut up your sight, help the oppressed and the weak, show path to the misguided, respond to salutation, give charity to the beggars, enjoin good and avoid evil, spit in its proper place, don't spit towards the Ka'ba nor to the right side but to the left side or under your left foot.

Don't sit together with the kings and rulers. When you sit, give up back-biting, falsehood and secret things, speak very little to them about your necessities, treat with them with words of a gentleman and mention their qualities. Don't cut jokes with them. Don't fear them too much. If their love for you it expressed, it is better . Don't yawn before them and don't make pick after meal. Hear every word in front of a ruler but don't break secrets and pursue honour of his inmates. Don't sit with the people in general. If you sit with them, give up useless talks. Be indifferent to their evil words. Meet with them rarely even in times of necessity. Don't cut jokes with the wise and the fools as the wise will hate you and the fools will go against you. Fear goes away at jokes and laughter, honour is disobeyed, hatred increases, taste of love goes away, defects fall in the wisdom of a learned man, it gives encouragement to the fools, honour is endangered before the wise, hatred increases and for that becomes dead. It makes God distant, and carelessness is earned. The Prophet said : If a man sits in an assembly where much useless talks are held and he says before he gets up from the assembly : Glory to God, O God, Thine is all praise, I bear witness that there is no deity but Thou. I seek forgiveness to Thee and I turn to Thee , he is forgiven of the sins he commits it that assembly.

CHAPTER VI

DUTIES TO RELATIVES, NEIGHBOURS, SLAVES AND MUSLIMS

Man is social being and he is to observe certain rules and regulations if he lives in society. I am going to discuss these rules and regulations to be observed by a Muslim while dealing with persons of various types.

DUTIES TOWARDS A MUSLIM

(1) The following instructions have come in the Quran and Hadis. When you meet a Muslim, give him Salam. when he invites you, accept his invitation. When he sneezes, respond to him. When he falls ill, call on him. When he dies, join his funeral prayer. If he seeks your advice, give him advice. If he is absent, guard his proprieties. Love for him what you love for yourself. Don't love for him what you do not love for yourself . The Prophet said: There are four duties on you to help the pious, to seek forgiveness for the sinners, to invoke good for the unfortunate and to love those who make repentance. God says : They are sympathetic towards one another. Hazrat Ibn Abbas explained it by saying : The pious among them seek forgiveness for the sinners. When a sinner among the Muslim looks to a pious man, the latter should say : O God, give him the blessing of good of which you have decreed for him and keep him firm over it and give him benefit therewith. When a pious man looks to a sinner among them, he should pray for him thus : O God, give him guidance, accept his repentance and forgive his sins.

(2) Love for the believers what you love for yourself and dislike for the believers what you dislike for yourself . The Prophet said: The Muslim society is like a body in respect of mutual love and sympathy. If a limb of the body suffers pain, the whole body responds to it by sleepessness and fever. The Prophet said : One believer is like a building to another believer a portion of which strengthens another portion.

(3) Don't give trouble to a Muslim by your words and actions. The Prophet said : A Muslim is he from whose tongue and hands other Muslim remain safe. The Prophet advised the people to do good deeds in a long sermon. He said in the midst of his sermon.

If you are unable to do it, advise the people to give up evils, because it is a charity. It will be considered for you as an act of charity. The Prophet said : The best Muslim is he from whose tongue and hands other Muslim, remains safe. The Prophet once was asked : Do you know who is a Muslim ? The companions replied. God and His Apostle know best. He said : A Muslim is he from whose tongue and hands other Muslim are safe and a believer is he in whose hand the lives and properties of the believers remain safe. The companions asked : Who is a refuges ? He said : One who gives up sin. A man asked : What is Islam ? he said : Your sacrifice of heart for the sake of God and the Muslim remaining safe from your tongue and hands. The Prophet said : I saw a man loitering freely in Paradise for rewards of cutting tree which was obstructing the path of the Muslims.

Hazrat Abu Hurairah asked the Prophet one day : O Messenger of God, give me such advice as will do benefit to me. He said : Remove the injurious things from the path of the Muslims. The Prophet said : If a man removes an injurious thing from the path of the Muslims, God writes for him a virtue. Paradise is sure for one for whom God writes a virtue. The Prophet said ; It is no lawful for a Muslim to cast such a look on another Muslim which gives him trouble in mind. He said : It is not lawful for a Muslim to threaten another Muslim with fear. He said : God does not like that the believers should be given trouble.

(4) **Be modest to every Muslim** Don't treat harshly with him, don't take pride near him as God does not love the proud and the self-conceited. The Prophet said : God revealed to me : Be modest to one another and don't be proud to one another. If anybody shows pride to you, keep patience. God ordered the Prophet : Take to pardon and enjoin good and keep away from the illiterate. The Prophet was modest to every Muslim, he was not harsh to them and did not dislike to do the, necessary works of the poor and the widwoss.

(5) **Don't hear back-biting and don't take it to others.** The Prophet said : The back-biter will not enter paradise.

(6) **Give up disputes and quarrels.** When you get angry with another, don't give up his association for more than three days. The Prophet said : It is not lawful for a Muslim to remain aloof

from his brother for more than three days, nor should he turn away his face from another if both of them meet. The better of the two is one who greets first with salutation . The Prophet said: If a man pardons the faults of a Muslim, God will forgive his faults on the resurrection day . Hazrat Ayesha said : The Prophet never took revenge for personal wrongs. The Prophet said: Wealth does not reduce by charity. God does not increase but honour in case of pardon . God raises a man who becomes modest for the sake of God.

(7) **Do good to every one either deserving or underserving.** The Prophet said : Do good to everyone, pious, or impious.If you do good to one who is fit to receive, it is good. If he is not fit to receive it, you are fit to do good. The Prophet said : The root of wisdom after religion is to love for men and to do good to everyone, pious or impious. Hazrat Abu Hurairah said that the Prophet did not withdraw his hand from another till the latter withdrew his own hand.

(8) Treat well with all and speak to everyone according to his intellect. If you go to meet an illiterate person with words, of wisdom and with theology and dispute with the fools, you will get trouble.

(9) **Honour the dead and show affection to the juniors:** The Prophet said : He who does not show affection to our juniors is not of us. He said : 'To honour an aged Muslim is to honour God.' The honour of an aged man does not become perfect if without his permission one talks with others of the party. Hazrat Jaber reported : A deputation of Juhaina tribe once came to the Prophet . A young man among them stood on their behalf to talk to the Prophet. The Prophet said : Stop, where is your aged man ? The Prophet said : 'If a young man shows honour to an aged man, God will create, for him such one in his old age who will show him honour.' This means that he will live up to old age. So if you show honour to the aged, God will prolong your life. The Prophet said that the Hour will not came till a son gets angry at his parents, till there is profuse rain, till the back-biters come out from every place, till the honourable men will be unseen, till the juniors will not show honour to the aged and till the wrong doers will not be doing wrong against the honourable men. So treat affectionately with the boys according to the habit of the Prophet. Whenever the Prophet returned from a journey, the boys used to

meet him and he waited for them standing in their front. He used to make some boys sit in his front and some in his back. He used to take the little children in his lap and some of them even passed urine in his cloth.

(10) Live with all men with smiling face and kind heart: The Prophet said : Do you know for whom Hell has been made unlawful? The companions said: God and his Apostle know best. He said : Those who are modest, simple and neighbours of God. He said : God loves the simple and those having smiling countenance. A certain man asked : O Messenger of God, give me clue to such an action which will send me to Paradise. He said : To give salutation and to speak sweet words are means of forgiveness. The Prophet said : Save yourself from the fire of Hell by giving in charity even half a seed of dried grapes. If you cannot do it, save yourself in lieu of a sweet word. The Prophet said : There are rooms in Paradise of which the inner sides can be seen from the outer sides. A desert Arab said :'O Prophet of God, for whom are these rooms ?' He said : For those who use sweet words, give food and remain busy in prayers when the people remain asleep., The Prophet advised Muaz-b-Jabal saying: Fear God, tell the truth, fuflil promise, break not trust, take care of neighbours, show kindness to the orphans, be modest in talk, greet with salam and spread peace. Hazrat Anas narrated : A poor woman came to the Prophet and said : I have got some necessity to you. Some companions were then present there. He said: Sit down in this lane and I shall also sit with you. She sat down and the Prophet also did so. She said to the Prophet what she had to say.

(11) Fuflil promise with the Muslims. The Prophet said : Promises is like charity. He said : There are three faults of hyporcrite—(1) when he promises, he breaks it, (92) when he speaks , he speaks lies, (3) and when he is entrusted with a thing, he does not return it. The Prophet said : He in whom there are these three faults is a hypocrite though he prays and fasts.

(12) Do justice to the people willingly and come to them with what they love. The Prophet said : The faith of a man does not become perfect in whom three qualities are not found—(1) to spend till he becomes poor, (2) to do justice to oneself, (3) and to greet with salam. The Prophet said : He who hopes to keep Hell distant and to enter Paradise shall testify at the time of death that

there is no deity but God and Muhammad is the Messenger of God and treat with the people in such a manner as he wishes to get from them. The Prophet said : 'O Abu Darda'a , treat well with your neighbour , you will then be a believer. Love for men what you love for yourself, you will then be a Muslim. Hazrat Moses asked God : O Lord, who is the best judge among . Thy servants ? He said : That servant who does best justice to himself.

(13) **Honour those to whom honour is due.** Honour one who is understood to be honourable in rank from his nature, conduct, appearance and dresses and his status and rank. It is reported that when Hazrat Ayesha was in her tent in a journey, a beggar came to her when food was served to her and begged some food. Hazrat Ayesha said : Give him a piece of bread. Thereafter a man came to her riding on a horse. Hazrat Ayesha said : Call him to this feast. She was asked : You have given a bread to the begger, while you called the horse man to a feast. What is the reason ? Hazrat Ayesha said : God has given different persons different ranks. We should entertain them according to their ranks. This poor man will be pleased with a piece of bread, but to give to this rich man a piece of bread is out of etiquette.

It has been reported that once the Prophet entered a room and the people came there and the room was full. Then Zarir-b-Abdullah, the chief of the tribe, came there but finding no place to sit he sat upon the door. Seeing this, the Prophet gave him his shirt to sit thereon. He began to kiss it and handed it over to the Prophet and said : May God honour you as you have honoured me. The Prophet said : When any honourable man of a people comes to you, honour him. The foster mother of the Prophet, Halima, once came to him and the Prophet gave her his own shirt to her to sit on and said : Mother, you are welcome. You intercession will be accepted . You will be given what you want. She said : I intercede to you for my own people. The Prophet said : You are the owner of my dues and the dues of the people of Hashemite dynasty. Then he gave the entire booty gained in the battle of Hunain to her. Halima sold it it to Hazrat Osman for one lac dirhams.

(14) Compromise disputes among the Muslims if you have got means. The Prophet said : Shall I not inform you of a greater rank than that of prayer, fasting and Zakat ? The companions said : Surely. The Prophet said : It is to compromise disputes.

Dispute between two persons is destructive. The Prophet said : To settle dispute between two persons is the best charity. The Prophet said : Fear God and settle disputes among you, God will then compromise disputes among the believer. The Prophet said : He who settles dispute between two persons is not a great lair. He also said : Every lie is recorded except three lies—(1) the lie of a man in a war battle as it is a deception , (2) the lie of a man to settle dispute between two persons, (3) and the lie of husband to please his wife.

(15) **Keep the secrets of Muslims secret:** The Prophet said : If a man keeps the guilts of a Muslims secret, God will keep his guilts secret both in this world and the next. He also said : If a man keeps the sin of a man secret in this world, God will keep all of his sins secret on the Resurrection Day. The Prophet said : If a believer keeps the fault of his brother secret, he will enter Paradise. When Ma'az disclosed the condition of his fornication to the Prophet, he said : Had you kept it concealed under your cloth, it would have been better. Hazrat Abu Bakr said: If I see a drunkard, I entertain such a hope in my mind that God will keep this sin secret. Hazrat Omar one night went out in the city in disguise and saw a man and a woman in obscene action . In the morning he told the people : I f certain Ameer sees a man and a woman committing fornication and if he metes out prescribed punishment in the Quran to them, what is your opinion about it ? They said : You are a ruler. You have got freedom in this action. Hazrat Ali said : Punishment in this case is unlawful, rather you are to suffer punishment for this for slander. This punishment cannot be meted out without the evidence of four persons. After this, Hazrat Omar kept silent for some days. Again he questioned them and they replied as they had said : He became inclined towards the opinion of Hazrat Ali and decided not to mete out the punishment . This is a good proof that the sins of the Muslims should be kept secret and that four eye witness are necessary for the capital punishment for fornication which is practically is possible in a case of sexual of sexual intercourse. The Prophet said : When God keeps the sin of a persons secret, He is more honourable to disclose it in the next world. Hazrat Abdur Rauf-b-Auf narrated : We came out with Hazrat Omar secretly to travel in the city of Medina in the grim midnight. We saw a light in a house and proceeded towards it. When we came near, we found that in a closed door Rabia-b-Omayya was intoxicated

with drinking wine. I said : Don't spy. So Hazrat Omar returned there. The Prophet said to Muwayiah : If you enquire into the secrets of the people, you will ruin them. The Prophet said : O people (who have faith by tongue but in whose heart the light of Islam has not yet entered), don't back-bite and Muslims, don't roam about to enquire into their secrets because he who roams about the secrets of his brother, God will enquire about his secrets. God humiliates one whose secrets He follows , even though he remains within the house. Hazrat Abu Bakr said : If I see anybody to commit prescribed offense, I will not arrest him nor I will tell anybody to arrest him till some person remains with me. A wise man said : I was seated one day with Hazrat Abdullah-b-Masud . At that time a man brought another man to him saying : This man is a drunkard. Abdullah-b-Masud said : Take smell from his mouth. The people took smell from his mouth and it was found that he drank wine. He then arrested him and whipped him. He asked the man who brought him. Is this man your relative ? He said : I am his uncle. He said : You have not given him training and good manners and did not keep his sin secret. When any sin of a person is mentioned to a ruler, he has got no other alternatives but to punish him. God is forgiving and love forgiveness. Then he recited. Take to pardon and forgiveness. I will mention to you with regard to a thief who was brought to the Prophet for the first time. He ordered for cutting of his hands which were cut off. But then the colour of his face became changed at this. The companions asked : Are you dissatisfied with the cutting of his hands ? He said : Why should not I ? Don't be helpers of the devil against your brothers . The companions asked : Then why have you not forgiven him ? When a man in brought to a ruler for being guilty of a prescribed crime, it becomes compulsory on him to inflict the prescribed punishment on him. God is forgiving, He loves forgiveness . Then he recited : Let them pardon and forgive. Don't you like that God may forgive you ? God is forgiving, merciful.

Once Hazrat Omar, while going at night in the city, heard sounds of songs in a house. He got over the wall and found that there was a woman with them and a pot of wine near a man. He said : O enemy of God, have you thought that God will keep your sin concealed ? He said : O Commander of the faithful, you have come yourself ! Don't be hasty in judgement I committed one sin this time, but you have committed three sins. God said: Don't

spy, You have committed spying and therefore committed one sin. God says : 'It is not righteousness that you should come to the houses by their back-doors. ' You have come overstepping the wall and so you have committed another sin God says : Don't enter a house other than your own houses till you seek permission and greet their inmates—25:27 Q. You have entered my house without permission and greeting . Hazrat Omar said : If I pardon you, will it do any good to you ? He said : By God, O Commander of the faithful, it will do me good. If you pardon me, I will never do it. Then he pardoned him and went away.

The Prophet said: God will take a believer near Him, spread His mercy on him and keep his fault secret on the Resurrection Day. God will say : O My servant, I have kept it secret for you in the world and I wished to pardon you to-day. Then the book of good deeds will be given to him. The Prophet said : Every person of my followers will be forgiven except Muzaher who is a person who commits sins and then discloses them. He also said : If a person hears the news of a people secretly but they dislike it, molten brass will be put into their ears on the Resurrection Day.

(16) Keep away from places of slander and back-biting so that the minds of the people remain free from cherishing evil ideas about you. God says : Don't abuse those whom they worship besides God, lest they abuse God out of enmity. The Prophet said : Do you see a man who rebukes his parents ? The companions said : Is there anybody who rebukes his own parents ? He said : Yes, some one rebukes his parent and he in turn rebukes his parents. In order to avoid evil conjecture of the people, one should not even talk with his wife before the public on the path way. Once Hazrat Omar passed by a man who was talking with a woman on the road. When Omar was about to whip him, he said : She is my wife. Hazrat Omar said : Why have you not talked with her in a place where people will not see you ?

(17) **Intercede for everyone.** Make intercession to one who has got authority to remove the needs of a Muslim and try hard to meet his requirements. The Prophet said : If anybody amongst you seeks something from me, I wish I should give it to him at once, but if anyone among you remains present near me, I like that he should intercede for him, as he gets rewards for that. So make intercession, you will get reward. God does through His Prophet what He loves. The Prophet said : Intercede to me, you

will get rewards. I make delay to do a thing though I wish to do it, so that you may get rewards by interceding for it. The Prophet said: No charity is better than oral charity ? He was asked : What is oral charity ? He said : A just pleading which saves the life of man, benefits man or saves a man from a calamity.

(18) **Greet every Muslim with salam before talk and before greeting handshake with him.** The Prophet said : Don't respond to one who begins talk before salam till he begins talk with salam. A wise man said : Once I went to the Prophet but did not great him with salam and did not seek permission. The Prophet said : Go back and say : 'Peace be on you' and then enter. The Prophet said: When you enter your house, greet its inmates with salam, because when one of you greets, the devil does not enter his house. Hazrat Anas said : I have been serving the Prophet for the last eight years. He said to me one day : O Anas, make ablution well, your life will be prolonged. Greet with salam to any of my followers whom you meet, your rewards will increase . Greet with salam the inmates of a house when you enter it, that will be good for you. He also said : When two believers meet and handshake with each other, seventy virtues are divided among them. He who meets out of them with smiling, countenance, will get sixty nine virtue therefrom. God says : When you are greeted with greeting, greet them with a better greeting than it or similar to it. The Prophet said : By One in whose hand there is my life, you will not enter Paradise till you believe, you will not believe till you love one another. Shall I not inform you of such an action for which you will love one another if you do it ? The companions said : Yes, O Messenger of God. He said : Spread peace among you. He said : When a Muslim greets another Muslim with salam and the latter responds to it, the angels bless him seventy times, The Prophet said : The rider will salute one sitting . When one of a party salutes, it is sufficient for them.

Handshaking with salam is Sunnat: A man came to the Prophet and said : Peace be on you. He said : For him, ten rewards have been written. Another man came and said : Peace be on you and God's mercy. He said : For him twenty rewards have been written. Another came and said : Peace be on you, God's mercy and His blessing. He said : For him thirty rewards have been written. Hazrat Anas saluted the boys while passing by them. The Prophet said : Don't greet the Jews and the Christens first. If

one of you meets any of them on the path or, lead him to the narrow corner of the path. The Prophet said : Don't handshake with the Zimmis and don't greet them first. When you meet any of them, take him to a corner of the pathway.

Hazrat Ayesha reported: A party of the Jews came to the Prophet and said : Sa'm (death) on you The Prophet said : On you too. Hazrat Ayesha said : On you also death and curse. The Prophet then said : O Ayesha. God loves kindness in everything . Hazrat Ayesha said : Have you not heard what they said ? He said : I also said : On you too The Prophet said : The rider will salute one who walks, one who walks will salute one seated, a small party to the big party, the juniors to the seniors. The Prophet said : Don't follow the Jews and the Christians, because the greeting of the Jewsis hint by fingers and the greeting of the Christains is clapping by hands. The Prophet said : When a man reaches an assembly, he shall salute them. When he thinks good to sit, then he will sit. When he goes away, he will salute them. The first man has got no greater right than the last. Hazrat Omar said : I heard the Prophet say : When two Muslims meet with each other and one of them greets another and handshakes with him, one hundred mercies are showered on them, ninety for one who first greets and ten for one who handshakes. Hazrat Hasan Basari said : Handshake increases love. The Prophet said : Handshakes among you perfects greeting. The Prophet said . Handshake is like kissing the hand of Muslim to his brother. There is no harm in kissing the hand of a religious man and an honourable man out of respect. Ibn Omar said : We used to kiss the hands of the Prophet. A desert Arab came and said : O Messenger of God, give me permission to kiss his head and hands. On permission being given, he kissed his head and hands. Hazrat Bar'a-b-Ajeb reported that when he saluted the Prophet at the time of ablution, he did not respond to it till he finished his ablution. Then he responded to him and handshaked with him. He said : This is the practice of the foreigners. The Prophet said : When two Muslims meet with each other and handshake, their sins fall down.

It is prohibited to bow the head at the time of greeting. Hazrat Anas said : We asked the Prophet : O Messenger of God, shall we bow our head for one another ? He said : No They said : Shall we kiss one another ? He said : No They said Shall we

handshake with one another ? He said : Yes . Hazrat Abu Zarr said : Whenever I met the Prophet, he handshaked with me. Once during my absence he enquired of rhe. When I heard it, I came to him and found him sitting in a Khatia. He got up from it and embraced me." This shows that embracing is good. It is Makruh to stand up for a man thinking him great but to stand in his honour is not Makruh. Hazrat Anas said that nobody was dearer to the companions than the Prophet. When they saw him, they used not to stand up, because they knew that the Prophet disliked it. The Prophet once said to them : When you see me, don't stand up as the foreigners do. The Prophet said: Let one seek his abode in Hell who is pleased with the standing of other for him. The Prophet said : Let nobody take the seat of another person after asking him to get up, rather he should make it spacious. One day a man saluted the Prophet while he was passing urine. He did not respond to him and disliked it. He said : When one of you meets his brother, let him say 'Peace be on you and God's mercy. If he does not get space after greeting, let him not go but take seat behind the rows. The Prophet said : If two Muslims handshake with each other after meeting, God forgives them before they part away.

(19) **To help the distressed**: Save your Muslim brother from oppression on his honour, wealth and life, remove it and help him, because it is binding on account of the brotherhood of Islam. Once a man abused another before the Prophet to which another man protested. The Prophet said : If a man saves the honour of his brother Muslim, it stands as a screen of Hell. He said : If a Muslim saves the honour of another Muslim it becomes the duty of God to remove from him the fire of Hell on the Resurrection day. The Prophet said : If a Muslim is mentioned before his brother and the latter does not help him inspite of his ability to help, God will arrest him in the world and the next. If a Muslim is mentioned before his brother and he helps him, God will help him in this world and the next. The Prophet said : if a Muslim keeps alive the honour of his brother Muslim in this world, God will send to him an angel on the Resurrection day to save him from hell-fire. He said : If a Muslim helps his brother Muslim in a place in which his honour is at stake, God will help him in such a place where he well be dependent on him for his help. On the otherhand, if a Muslim is about to disgrace his brother Muslim, and if another Muslim does not help him according to his ability and show no

sympathy, God will disgrace an dishonour him in such a place where he will be waiting for help.

(20) **Respond to sneezing:** The Prophet said : He who sneezes will say : God's praise in all circumstances and one who hears it will say : May God have mercy on you. The sneezer will then say : May God guide you and make your mind pure. Once the Prophet replied to a sneezer and did not reply to another. When asked the reason he said : One has praised God and another remained silent. The Prophet said : When a Muslim sneezes thrice, respond to him. If he increases more than thrice, it is a disease. When the Prophet sneezed, he used to shut up his mouth with his hand or cloth. The Jews sneezed before the Prophet with the hope of getting a reply 'May God show you mercy. He used to say : Say : May God guide you. The Prophet said : Sneezing comes from God and yawing for the devil . When one of you yawn, let him place his hand upon his mouth. Moses said : O Lord, art Thou near me, so that I may hold secret conversation with Thee ? Art thou distant, so that I may speak loudly to Thee ? He said : I am with one who remembers Me. He said : We are sometime in such a condition that to remember Thee is impertinence, such as in the state of impurity or at the times of calls of nature. He said : Remember me at all times.

(21) **Help at the time of distress and calamities:** God says : Remove evil with what is good. God says : They remove evil by good deeds. Hazrat Abu Abbas explained this evil by saying : Those who treat with salam and modesty in lieu of harm and harsh treatment. God says : If God would not have repelled one people by another, cloister, etc. would have been destroyed. Hazrat Ibn Abbas said that the meaning of another is a people with hope, fear, modesty and humble behavior. The Prophet said : O Ayesha, the worst man on the Resurrection Day will be a man whom the people forsake for fear of his harm. He said : If a man keeps patience to save his honour after hearing abusive words, it will be an act of charity for him.

(22) **Give up the company** of the rich and take the company of the poor and show kindness on the orphans. The Prophet said : O God, let me live as a poor man let me die as a poor man and resurrect me with the poor. Whenever Hazrat Solaiman saw a poor man, he sat with him and said : A poor man is sitting by the side of a poor man . It has been reported that nothing could

please Jesus Christ so much as he was when addressed as a poor man. The sage Fuzail said : I heard that a Prophet said : O Lord, how can I know that you are pleased with me ? He said : Look for it when the poor remain satisfied with you. the Prophet said : Be careful of the assemblies of the dead. He was asked : O Messenger of God, who are the dead ? He said : The rich men. Moses asked God: O Lord, where shall I search for Thee ? He said : Near the broken heart. The Prophet said : Don't be envious for the fortunes of the sinners, because you do not know that will be their condition. There is behind them one who enquires of them with haste.

Orphans The Prophet said : Paradise is sure for one who maintains an orphan after taking him from Muslim parents till he comes of age. He said : I and the care taker of an orphan will remain in Paradise like these two fingers. He hinted by joining his two fingers. He said : He who passes his hand out of sympathy on the hairs of an orphan will get virtues to the proportion of hairs on which his hand has passed. The Prophet said : The best house of the Muslim is one in which an orphan is well treated and the worst house of the Muslims is one is which an orphan is badly treated.

(23) **Give advice to every Muslim** . The Prophet said : A believer shall love for another believer what he loves for himself. He said : Nobody of you can be a believer till he loves for his brother what he loves for himself. He said : One of you is like a mirror for another. If he sees anything wrong in him, he should remove it from him. He said : He who fulfills the needs of his brother Muslim, has done divine service as it were for his whole life. He said : If a man destroys the honour of a believer, God will destroy his virtues one the Resurrection Day. He said : If a man spends one hour to relieve the sufferings of his brother Muslim day or night, it is better than two months, I tiqaf (seclution in mosque) , whether his sufferings are removed or not. The Prophet said : If a man removes the anxieties of a believer or helps an oppressed person, God forgives his seventy three sins. He said : Help your brother Muslim, he be oppressed or oppressor. He was asked : How can he help the oppressor ? He said : He thing to God is to incur pleasure to the mind of a believer, or to pay off his debt or to appease his hunger by giving food. The Prophet said : If a man saves a believer from the deceit

of a hypocrite, God will send for him on the Resurrection Day an angel who will protect his flesh from Hell- fire . He said : There is no sin worse than two sin—(1) to set up partners with God and (2) to oppress God's servants. There is no virtue better than two virtue (1) to have faith in God and (2) and to do good to God's servants. The Prophet said : He whose mind is not moved with the sufferings of the Muslims, is not of them. The sage Ma'ruf Karkhi said : If one says everyday : O God, show mercy on the followers of Muhammad, God will include him in the class of Abdals. In another narration : If a man recites thrice everyday: O God, make the followers of Muhammad, good, O God, relieve the suffering of the followers of Muhammad God enrolls him as one of the Abdals.

(24) Call on the diseased . If a a Muslim falls ill, call on him and nurse him . The following rules must be observed when you go to see a patient. (1) Sit for a short while before the patient, ask him few questions, take information of his health with soft mind and pray for his recovery. The Prophet said : If a man goes to a patient and places his hand on his forehead or asks the condition of his disease his meeting with him becomes perfect. Handshaking perfects your greeting. The Prophet said : He who meets with a patient, sits by the side of Paradise. When he return, he is entrusted with seventy thousand angels who pray for him up to night. He said : When a man goes to see a patient, he remains inmerged in mercy. When he sits by his bed, it becomes permanent. He said : When a Muslim goes to see his brother, a diseased Muslim or meets with him, God says Blessings on you, your steps, are good. He said : When a man falls ill , God sends to him two angels saying : Look what he says to the patient. When he comes to him and praises God, they carry it to God and prays to Him, God says . If I cause the death of this servant, I will admit him in Paradise. If I cure him, I will give him better flesh than this flesh, better blood than this blood and forgive his sins. The Prophet said : God gives disease to a man whom He loves. He said : The Prophet once came to see a patient and said : In the name of God, the most Compassionate, the Most Merciful, I give you from the evil which I see to the refuge of God, the Unique, free from want. He begets not, nor is He begotten and there is none like him. The Prophet said : Visit a patient every alternate day and treat modestly with him.

(25) **Join the funeral prayer of a Muslim.** The Prophet said : He who follows the bier will get a Qirat of virtue. If he waits uptoburial, he will get two Qirats of virture. The Prophet said : One Qirat is like coins full of Uhud mountain. He said : Three things follow a dead man, two return and one does not return. His relatives and wealth return, but his actions do not return.

(26) **Visit the graves of the dead.** The object is to pray, to take lessons and to make the mind soft. The Prophet said : I have not seen a more horrible secenery than grave. The Prophet once went to the grave of his mother Amina. He said : I sought permission of God to visit her grave and He gave me permission. I sought His permission for her forgiveness but he refused it. He began to weep. He said: grave is the first station out of the stations of the next world. If its inmate gets relief from it, what will occurs after it will be easy. If he does not get relief from it, what occurs after it will be severe . Hazrat Abu Darda'a used to sit by graves., Being asked the reason, he said I sit with such people who remind me of the next world. If I go away from them they do not back-bite me. The Prophet said : There is no night in which a proclaimer does not proclaim : O inmates of the graves, whom do you envy ? They say : We envy the inmates of mosques, as they fast and we do not fast, as they pray and we do not pray, as they remember God and we do not remember Him. Sufiyan Saori said: He who remember grave much, will get a garden in Paradise out of His gardens. He who does not remember grave gets a hole in Hell out of its holes.

RIGHTS OF NEIGHBOURS

As a Muslim has got rights over you, so a neighbour also has got rights over you. The Prophet said : There are three classes of neighbours. The first class neighbour has got one right, the second class two, and the third class three. He who is a neighbour, a Muslim and a relative has got three rights, one right of being a neighbour, one right of being a relative, and one night of being a Muslim. The second class neighbour has got two rights, one right of being a Muslim and one right of being a neighbour . The third class neighbour has got only one right. The right of being an infidel neighbour. The Prophet said : Treat well with your neighbour, you will be a Muslim. The Prophet said : Gebriel was insisting always to pay the right of the neighbour so much that I thought that he would give him the right of inheritance. The Prophet said : Let him who believes in God and

the next world honour his neighbour . He said : He is not a believer from whose harms his neighbour is not safe. He said : The first two who will come as disputants on the Resurrection day will be neighbours. He said : When you throw a stone at the dog of neighbour, you cause trouble to his mind. The Prophet once was said : A certain man fasts all day and prays all night, but he give trouble to his neighbour. The Prophet said : he is in Hell . At another time, a man complained against his neighbour to the Prophet and he said: Have patience. When he said twice and thrice. The Prophet said : Throw your goods on the pathway. When he threw them, the people asked him : What is the matter with you? They were told that his neighbour was giving him trouble . They began to say : God's curse upon him. His neighbour came to him and said : By God, I will not treat with him further in such a manner. Once the Prophet said : Proclaim forty surrounding houses as houses of neighbours. He said : fortune and misfortune lie in woman, house and conveyance. A woman is a cause of fortune when her dower is little, her marriage is easily performed and her character and conduct are good. The cause of her misfortune occurs when her dower is heavy, her marriage is solemnised with difficulty and her character and conduct are bad . Fortune regarding a house occurs when it is spacious and its neighbour is good and misfortune comes when it is narrow and its neighbour is bad. Fortune regarding a horse comes when it becomes submissive and has got a good figure and misfortune comes when it is disobedient and has got an ugly figure.

In short, the rights of a neighbour on you are the following : Salute him first, don't talk with him for long, don't ask about his condition long. Call on him when he is ill, show sympathy in his distress, be sorry in his sorrows, be happy in his happiness, share enjoyments in his happiness, pardon his faults, don't look at the inner side of his house from the top of your roof, don't trouble him by replacing your rafters on his wall, don't let water flow down his courtyard, don't shut up the outflow of water of his house through your boundary, don't make the path to his house narrow, cover his fault if it is out, try to remove his distress as soon as possible, take care of his house in his absence, don't hear his back-biting, talk with his sons and daughters with affection and read out to him "What he is ignorant" of the worldly and religious matters.

The Prophet said: Do you know about your duties towards your neighbour ? Help him if he seeks your help, give him loan if he wants it, remove his wants if he is in wants, follow his bier if he is dead, give him joy him if he gets good news, show him sympathy and express sorrow if he is in danger, don't raise up your building so high without his permission so as to obstruct his air, don't give him trouble. If you purchase some fruits, give him something. If you do not do it, take them secretly to your house. Don't allow your children to come out with them as it may cause displeasure of his children. Don't give him trouble by the smoke of your cook-shed. There is no harm in sending food cooked in your cook-shed to your neighbour's house, Then he said: Do you know the rights of a neighbour ? By one in whose hand there is my life, one on whom God shows mercy can fuflil these duties towards neighbours. Hasan Basari used to present the meat of Qurbani to his neighbours-jews and Christians. Hazrat Abu Zarr said : My friend the Prophet gave me these instructions: When you cook curry, increase its Soup and send something to your neighbour . Hazrat Ayesha said : O Messenger of God, I have got two neighbours, the house of one is near my house and the house of another is some distant. Whose right is greater ? He said : The right of one whose house is nearer.

Hazrat Ayesha said: There are ten habits of an honourable man. They may be found in a man, but may not be found in his father. They may be found in his servant but may not be found in his master. God gives these to one whom He loves—(1) to speak the truth, (2) to treat good with the people, (3) to give charity to the beggars, (4) to help in domestic works, (5) to treat well with relatives, (6) to protect trust, (7) to perform the duties towards a neighbour , (8) to maintain friendship , (9) to entertain guests and (10) to keep shame. These are the foundations for all qualities. The Prophet said : O Muslim women, don't think insignificant to give your neighbours even a goat's cooked hoof. The Prophet said : The fortune of a Muslim is in spacious abode, good neighbour and satisfactory conveyance. One man asked : O Messenger of God, how shall I know whether a man is good or bad ? He said : When you hear your neighbour say 'He is good' he is really good. If you hear say 'he is bad', he is really bad. The Prophet said : If a man has got a share in a wall, he shall not sell it without asking his cosharer. The Prophet said : A neighbour, can place his rafter in the wall of his neighbour whether he is willing

or not. He said : Let none amongst you refuges his neighbour from placing rafter on his wall. The Prophet said : God gives sweetness to one whose good He wishes. He was asked : What is the meaning of sweetness ? His said: He makes him dear to his neighbour.

RIGHTS OF RELATIVES

The Prophet said: God says : I am Rahim (Merciful and Raham (relationship) is derived from my name. I keep attached to one who joins it and I keep aloof from one who severs it. The Prophet said : If any man is pleased to prolong his life and to make his livelihood solvent, let him fear God and join the tie of relation ship. The Prophet was once asked : Who is the best persons ? He said : One who fears God most, keeps best connection with his relatives, gives much advice for good deeds and prohibits bad deeds. Hazrat Abu Zarr said : My friend (Prophet) advised me to keep good relation with relatives even though they treat badly. He ordered me to speak the truth though bitter. The Prophet said : Raham (relationship) is hanging with the Throne. The man who fulfills his duties towards his relatives is not the real protector of relationship but he is one who joins it after it is severed. He said : The rewards of keeping good relation with relatives are found more hastily than other rewards. His wealth and properties increase inspite of the inmates of his house being sinners and their numbers increase when they keep the relationship intact.

When the Prophet started for the conquest of Mecca, a man came to him and said : If you wish to marry a beautiful woman and to get a camel of red hue, start a campaign against the tribe of Mudlej. He said : God prohibited me to wage a campaign against them owing to my relationship with them the Prophet said: Charity to a poor man has go. one merit and charity to a poor relative has good two merits. God says : You will never attain righteousness till you spend what you love. Hazrat Abu Talha was greatly satisfied on hearing the verse and wished to give in charity his garden of dates and said : O Prophet of God, I have gifted in charity this garden for the poor and destitue. The Prophet of God said : Your reward from God has become sure. Distribute it among your near relatives. The Prophet said : The greatest rewards is of that charity which you give to your relative who has got dispute with you. This can be understood from the

following Hadis. The Prophet said : If a man joins the tie of relationship after it is severed and gives in charity to a man who deprives him , he will get the greatest rewards. Hazrat Omar sent this order to his governors : Order relatives to meet one another.

RIGHTS OF PARENTS AND CHILDREN

The nearer is the relation, the greater are the duties towards him. Parents are nearest to a man and so the duty towards them is greatest. The Prophet said : A son cannot fuflil his duties towards his father He can, however, fulfil a part of it if he sees his father as a slave and liberates him. The Prophet said : To treat good with parents is better than prayer, fasting, pilgrimage, zakat, Umrah and jihad in the way of God. He said : If a man gets up at morning pleasing his parents, two doors of Paradise are opened up for him. If he gets up at dusk, he gets similar rewards. If he pleases one of them, one door is opened up for him even though they both oppress him (thrice) If a man gets up at dawn displeasing his parents, two doors are opened up for him towards Hell. If a man does it at dusk, he will get similar punishment. If he displeases one of them, one door is opened up for him, even though they both oppress him (thrice). The Prophet said : The fragrance of Paradise will be smelt from five hundred years' distance. He who is disobedient to parents and he who severs the tie of relationship will not get it. The Prophet said: Obey your mother, then your father, then your sister, your brother and then your nearest relatives and then the near relatives. God said to Moses : O Moses, if a man obeys his parents but commits sins, I enroll him as obedient to parents. If a man disobeys Me but is obedient to his parents. I enroll him as obedient to parents. It has been reported that when Hazrat Yakub (Israil) went to Joseph, the latter did not stand in his honour. God then revealed to him : Have you not stood up in honour of your father ? By oath of My glory, I will not make any Prophet out of your descendants.

The Prophet said: When a man wishes to give charity for his Muslim parents, his parents get is rewards without any reduction . Once a man asked the Prophet : O Messenger of God, is there any duty remaining towards parents after their death ? He said : Yes, to invoke for them, to seek forgiveness for them, to fulfill their promise, to honour their friends and to preserve the tie of their relatives. The Prophet said : The best duty is to keep

connection with those who were dear to them after their death. The Prophet said : The right of a mother is double than that of a father. He said : The Invocation by a mother for her child is soon accepted. He was asked : What is its reason ? He said : She is more affectionate than father. The invocation of relatives does not go baffled. The Prophet was once asked : With whom shall I keep the tie of relationship ? He said : With you parents. He said : I have got no parents. He said : Then with your children. As you have got duties towards you parents, so also you have got duties towards your children. The Prophet said : May God show mercy on the father who helps his children to obey him. In other words., he does not help them by his evil actions to go to misguidance. The Prophet said : Treat equally with your children in the matter of charity. It has been said that a child is your flower and till he reaches the age of seven years, you will enjoy his fragrance. When he is seven years old, he becomes your servant and thereafter he becomes either your enemy or sharer in your works.

The Prophet said: Observe Aqiqa (birth ceremony) on the seventh day of child's birth, give him a name and remove from him uncleanliness. When the child is six years old, teach him good manners, when nine years old , separate his bed, beat him when thirteen years old for saying prayer and get him married when sixteen years old. Then tell him catching his hands : I have taught you good manners, I have given you education and I have got you married. Now I pray to God that He may save you from dangers and difficulties and punishment of the next world. The Prophet said : The right of a son upon his father is that his father will teach him good manners and give him a good name. A man complained against his son to the Prophet. He asked : Have you invoked against him ? He said : Yes. He said : You have ruined him. It is commendable to show kindness to the son. Hazrat Aqra'a-b-Habes saw the Prophet kissing his grandson Hasan and said : I have got ten children but I never kissed any of them. The Prophet said : He who is not kind will not get kindness.

Once the Prophet was in prostration leading a prayer, when Hussain got upon his shoulder. The Prophet made such delay in prostration that the companions thought that revelation was coming to him. When he finished the prayer, the Prophet said : Hussain has made me his conveyance. I did not like to put him aside till he finished his work. The Prophet said : The fragrance

of a child is the fragrance of Paradise. Once a man came from Yemen to join jihad to the Prophet who asked him . Have you got parents? He said : Yes . He asked : Have they given you permission for jihad ? He said : No . The Prophet said : Go to your parents and take their permission . If they do no give permission, serve them to your utmost, because of all the merits with which you will meet with God after Tauhid, the best is in the service of parents. At another time, a man sought advice from the Prophet about his joining jihad. He asked him : Have you got your mother? He said : Yes . He said : Stay with her, as paradise lives under her feet. At another time, a man came to give allegiance to the Prophet and said: My parents were weeping at the time when I was leaving them. The Prophet said : Go back and give them joy as you have made them weep . The Prophet said : The right of an elder brother is like the right of a father over his son.

RIGHTS OF SLAVES AND SERVANTS

The last advice that the Prophet gave was regarding slaves—Fear God. give them food you eat, give them cloth you put on and don't inflict on them work beyond their strength. If you don't wish to keep them, ask them to go and don't inflict punishment on the servants of God. God has placed them under your control. If He wishes, He may place you under their control. The Prophet said : Give the slaves food and cloth with justice and don't engage them in works beyond their capacity. He said : The cheat, the proud, those who break trust and those who ill-treat the slaves will not enter Paradise . A man asked the Prophet : How many times shall I forgive the faults of a servant? He remained silent for a while and then said : Forgive him seventy times every day. Once a companion of the Prophet beat a slave who began to raise loud cry. The Prophet : came there and he stopped beating. The Prophet said : Why did you not pardon him before ? You have restrained your hand when you have seen me. He said : O Messenger of God, I give manumission for the pleasure of God . The Prophet said : Had you not done it, Hell would have blackened your face. The Prophet said : When any slave serves his master and serves divine service well, double reward are written for him.

The Prophet said: the first three persons who will enter paradise and the first three persons who will enter Hell were

presented to me. The first three persons who will enter paradise are a martyr, then such a slave who does well his divine service and service to his master, then a needy man who refrains from begging although he has got a large family. The first three persons who will enter Hell are a tyrant ruler, then such a person of wealth who does not pay the dues of God and then the proud poor man. Hazrat Abu Masud Ansari said : When I was beating my slave, I heard a sound from my back : O Abu Mas'ud. On turning back I found the Messenger of God. Immediately I threw the stick in my hand and he said : By God, God has got more power over you than your power over this slave. The Prophet said : When any servant comes to any of you with food, let him ask him to sit and take food with him . If he does not do it, let him give him a morsel of food. In another narration, when a slave prepares food for you and gives you relief from it, the vapour of that food and his labour are sufficient for you. Make him sit near you and take meal with him. If he does not do it, allow him to take some food therefrom and allow him to take something therefrom by hand or place some food in his hand and tell him : Eat. The Prophet said : He who takes care of his female slave and gets her married after setting her free, will get double rewards. The Prophet said : Everyone of you is a king and every one will be asked about his subjects under his control.

The sum total of your duties towards, servants and slaves are : Allow him to take share in your food and dress, don't give him work beyond his strength don't look to him with an eye of hate and contempt pardon his faults and think at the time of anger upon him that God has got power to punish you for your sins and guilts and that He has got more power than you. The Prophet said : Three persons will not be asked any question—one who has brought separation in the united party, on who has become disobedient to his Imam (leader) and died as a sinner and the woman whom her husband left behind after relieving her from worldly needs and who after that shows her external beauty. No account will be taken of three persons - one who becomes partner in the screen, glory and honour of God, one who is not free from doubt about the existence of God and one who becomes despaired of the mercy of God.

CHAPTER VII

RULES OF LIVING IN SECLUSION

There are differences of opinion regarding living in seclusion and living in society among the people. Those who supported the former opinion are the following sages-Sufiyan Saori, Ibrahim-b-Adham, Daud Tai, Fuzail-b-Iyaz. Solaiman Khawas, Eusof-b-Asbat, Huzaifa, Marashi, Bashar Hafi and others. Majority of Tabeyines (successors of companions) are supporters of living in society for the reason of doing good to others, establishing brotherhood, love and friendship among the believer and helping mutually for the sake of religion better than seclusion. The following are its supporter—Sayeed-b-Mosayyeb, Shubi, Ibn Abu Laila, Hesham-b-Urwah, Ibn Shabramah, Shark-b-Abdullah, Ibn Ayniah, Ibn Mobarak, Imam Shafeyi, Imam Ahmed-b-Hambal and other. Hazrat Omar said : Loneliness is like worship. Fuzail said : I am satisfied with God as an object of love, with the Quran as a companion and with death as an admonisher. Hazrat Abu Daud and Tai said to Abu Rabi : Fast from the temptations of the world and break it in the next world. Flee from society as you flee from tiger. Hazrat Hasan Basari said : I have rememdered from the Torah : You will be free from depending on men if you are satisfied with little, you will be on men if you are satisfied with little, you will be safe if you keep distant : from society, you will get the pleasure of freedom if you give up sexual passion, manliness will come out if you give up hatred and you will get ever lasting happiness if you can refrain from temporary greed. Wahab-b-ward said : I have heard that wisdom has got ten parts, nine of which are in loneliness. Eusof-b-Moslem said : I used to mix in society but did not hold any talk with the people. Sufiyan Saori said : The present time is the time of loneliness and staying in a corner of the house. Hazrat Ibrahim Nakhyi said : Acquire learning and adopt loneliness. Rabi-b-Khasain said that Imam Malek used to be present at funeral prayers, nurse the patients and pay the rights of friends. He at last gradually gave up everything. Sayeed-b-Abi Waqqas and Sayeed-b-Zaid used to live at Aqiq near Medina. They did not come to Medina for Jumma or for any other thing and died at Aqiq . Sufiyan Saori said : Loneliness has become lawful now. Bashar-b-Abdullah said : Be acquainted little with the people as you don't know what will happen on the Resurrection day. If you

are disgraced, few people will know you. A certain ruler asked Hatem Asem : Have you got any requirement ? He said : Yes The ruler asked : What is it ? He said : Don't meet me and I shall not meet you and don't be acquainted with me.

A certain man asked Sahal Tastari : I love to keep you company. He said : When one of us dies, with whom will he keep company ? He said : With God. He said : Then it is better at present to keep company with God. Fuzail said : The more a man is acquainted with the people. The less is his wisdom . Hazrat Abu Abbas said : Your assembly within your house is the best assembly. You will not find anybody there and nobody will find you. These are the sayings of those who love loneliness.

Those who support living in society have got the following proofs. God says : Don't be like those who differed and became separate. God said : Then he united their hearts. These versesspeak of unity on the ground of love and speak of differences regarding the Book of God. The second proof is said to be the saying of the Prophet : A believer loves an object of love and there is no good in one who does not love or got love. In this Hadis, condemnation of bad conduct is seen as it is a hindrance to love. There is another Hadis : He who separates from the united body even half a span shifts off the tie of Islam from his neck. He said : He who keeps separate from the united body dies the death of the days of Ignorance. These are weak proofs of mixing in society. These speak of allegiance to one Imam or ruler and there is no mention of loneliness therein. The fourth proof cited is that the Prophet prohibited absence of meeting with the brother Muslim for more than three days. This proof is also weak as contemplates previous quarrel . The fifth proof cited is that the Prophet said : Patience of one of you in a dangerous place of Islam is better than his worship of 40 years in a lonely place. This speaks of the time when Islam was in danger. At another time when a certain companion liked a lonely place where there was current of water the Prophet said : Don't do it, because the rank of one of you in the way of God is better than his divine service for sixty years. Don't you love that God should forgive you and you should enter paradise ? Make Jihad in the way of God, as one who fights in the way of God even for a short time, God will admit him in paradise. Another proof is this Hadis. The Prophet said : The devil in men in like a tiger among a flock of sheep. The tiger

attacks near and distant ones. Take care of hillocks and keep attached to united body, mosques and ordinary people. This means that loneliness is prohibited before the perfection of learning.

MERITS AND DEMERITS OF SECLUDED LIVING

That seclusion is good or bad depends upon the circumstances of each man. It is good for some people and bad for some people. The benefit of loneliness are as follows. The benefits are either worldly or religious. Benefits that are derived from loneliness are engagement in divine service, getting leisure for meditation or religious thoughts and relief form prohibited sins, such as show, back-biting, bad company with sinners and transgressors. The benefits of this world are that one can do his worldly matters with peaceful mind. So there are six benefits of loneliness.

(1) One can get sufficient leisure for divine service and deep contemplation of God's glory. The greatest ponder over divine matters is over the wonderful creations of God and of His sovereignty and power. In a society, that benefit cannot be availed of. A certain wise man said : It is not possible for anybody to take to loneliness unless he hold firmly the Quran of God. Those who hold it firmly can enjoy the comforts of material and spiritual worlds. Those who remember God live in God's remembrance and die in God's remembrance and meet with God in God's remembrance. For this reason the Prophet was immerged in deep meditation in the cave of Hira in early stages. For this reason, though he lived in society, his mind was always concentrated in the thoughts of God. Hazrat Junaid Bagdadi said : For the last 30 years, I am holding secret talks with God but the people think that I am speaking with them. A certain sage was asked : How can you keep patience in loneliness ? He said : I am not alone, God is my companion. When I wish that I should speak with Him secretly, I observe prayer. A certain sage was asked : What benefit have you derived from renunciation of the world ? He replied : God's love. Once Hasan Basari asked a sage : What things prevent you from mixing in society ? The man said : No time passes in which I am not in gifts or commit no sin. I remain busy for the gifts to express gratefulness to God and seek forgiveness to Him for the commission of sins. Junnun Misri said

: The joy and taste of a believer lies in his invocation to his Lord. A certain wise man said : Love for the people is a sign of bankruptcy in religion.

(2) **Second benefit:** A man can get relief from the sins to be committed by living in a society by adopting loneliness. These sins are of four kinds—(1) to make back-biting and to hear back-biting , (2) to refrain from enjoining good deeds and from prohibiting bad deeds, (3) to work for show of people, 4 (1) and to entertain bad conduct and evil deeds. Except the truthful, nobody can be safe from back-biting. (2) Enjoining good deeds and prohibiting evil deeds is the basic principle of religion and compulsory. Once Hazrat Abu Bakr said at the time of Khutba : O people, you need this verse of God : O those who believe, take care of yourselves. When you find guidance, the misguided people cannot misguide you." but you do not use it in appropriate place. I have heard from the Prophet: If a man does not remove an evil deed of a man after seeing it, God sends punishment for it on all. The Prophet said: God will take account of a servant, even He will ask this also : When you saw an evil deed being done, why did you not prevent it ? When God will show proof to His servant, he will say : O Lord, I feared men and hoped for your pardon.

(3) **Show:** Show is an incurable disease and to remove it is very difficult on the part of the religious and pious men. Good feelings are required to be maintained in a society for which one feels inclined to make a show of his character and conduct. The Prophet said : The worst man is one who has got two faces. He comes with one face to one people and with another face to another people. A certain wise man said : If God loves a man. He wishes that his fame does not spread. Hazrat Taus went once to Caliph Hesham and said : O Hesham, how are you ? He became displeased with him and said : Why have you not addressed me as 'Commander of the Faithful." ? Hazrat Taus said : The Muslims are unanimous against you. I fear that if I address you as Commander of the Faithful, I may a liar. There is no fear for such a man to mix in society. The people once asked Jesus Christ : How are you ? He said : I don't get in my possession what I hope and I have got no power to remove what I fear. I am busy with my affairs. All deeds are in the hand of another. There is nobody more in want than myself. A man asked Abu Darda'a: How are

you ? He said: I am well, provided I am released from Hell. Wais Qarni was once asked : How are you ? He replied. How is the man who does not know weather he will live upto the next morning when evening comes to him, and when the dawn comes to him he does not know weather he will live upto evening.

(4) **Stealing of conduct**: You steal in your conduct what you see in the conduct of others. In other words, you follow their conducts. This is a secret disease from which even the wise men are not free, not to speak of the heedless ones. If one sees major sins being committed constantly around him, he takes them as of little consequence. For this reason, if you always look to the gifts of the rich, you will consider your own gifts as little. For this reason, you should take to the assemblies of the poor and the destitutes . You should look to the conduct and character of the religious people and not of those who are irreligious and commit sins and transgressions. The Prophet said : Mercy descends at the time of the discussion of the pious people. To be able to reach paradise and to have sight of God mean mercy. It means that the beginning of mercy is good deeds and the beginning of good deeds is desire and the beginning of desire is discussion of the character of the pious men. Curse means to remain distant from God. The sins are the roots of being distant from God. The cause of curse is to go away from the remembrance of God and to be busy with the worldly comforts. When such is the effect of discussion of the lives of pious and the sinners how is the condition when the pious and the sinners are met with ? The Prophet said : A bad friend is for you like the hammer of a blacksmith. If the spark of the fire of heated iron does not even touch you, its vapour touches you just as its vapour touches you even when you do not know. The Prophet said: A good companion is like a seller of perfume. If he does not give you perfume, you get its fragrance. For this reason, it is unlawful for a man to disclose the faults of a learned man for two reasons. The first reason is that it will be back-biting him and the second reason is that the people will dare to commit the sins of the learned man when they see him committing them always. This is the machinations of the devil. God says with regard to those who oppose the devil. They hear words and follows what is good. The Prophet gave example of bad people. He said : The man who hears the words of wisdom and does not act but what is evil is like the person who says to a shepherd : Give me a stout and

strong sheep from your flock. He then says : Choose the best one from the flock. Then he takes a dog by its ear from the flock. He who searches the faults of a leader is likewise. Seeing his bad deeds constantly, his abhorrence of evils drops from his hear.

(3) **Third benefit**: The third benefit of loneliness is to get relief from quarrels and disputes and to save oneself from useless talks. The Prophet said : When you will see the people breaking their promises and trusts and when they become such (he thrusts the fingers of of one hand into the fingers of another), they will remain busy with quarrels and disputes. A man asked : what will we do then ? He said : Keep attached to your own houses, keep the tongue under control and accept what you know and give up what you know not. Be busy then with your own affairs and give up the affairs of the people. The Prophet said : The wealth of a Muslim in near future will be goats and sheep. He wil roam in caves of hillocks and places of water. He will shift from one place to another with his religion from calamities. The Prophet said : In near future, such a time will come upon man when it wil be difficult to save his religion . To save religion, he will flee away like a jacket from one cave to another and from one hillock to another. He was asked : O Prophet of God, when will it occur? He said: When you will not be able to earn livelihood without sin. When that time will come, one will be ruined at the hands of his parents, if he will have no parents, at the hands of his wife and children and in their absence, he will be ruined at the hands of his relatives. They asked : O Prophet of God, how will that come to pass ? He said : They will abuse him for his insolvent condition . His parents will ask what is beyond the capacity of their son; as a result he will come to the position of ruin. The sage Sufiyan Saori said : Now seclusion has become lawful. Hazrat Sa'ad did not join the party of Muwayiah or the party of Hazrat Ali at the time when they were fighting for Caliphate . It has been narrated that when Hazrat Hossain was proceeding towards Iraq. Ibn Omar prevented him to proceed there but he refused on the ground that he had with him a letter of allegiance of the Iraqi people. Ibn Omar then recited a Hadis of the Prophet : Gebriel once came to the Holy Prophet and asked him to choose either of these-two this world or the next world and the Prophet chose the latter. You are a piece of flesh of the Holy Prophet. By God, none of you will be the ruler of this material world which has been keep separate from you Inspite of this advice. Hazrat Hussain refused

to turn back. He started with ten thousand men but there were no more than 40 persons with him at the time of battle.

Hazrat Tau kept attached to his ownhouse. Being asked the reason, he said : The dangers and calamities of this age and the oppression of the leaders compelled me to remain within the house: Hazrat Urawah erected a house at Aqiq for living and gave up coming to the Prophet mosque . Being asked the reason, he said On seeing your mosques as the place of sports and jokes, your bazars as the places of useless talks and your lanes as the places of obscene deeds, I have chosen to stay within the house wherein there is peace.

(4) **Fourth benefit.** One can save himself from the harms of the people in case of secluded living. Hazrat Omar said : Loneliness is better then a bad companion. Hazrat Samad said : One of our friends said : Men were like medicines with which they treated diseases. Men have turned now into disease of which thereis no cure. Flee away from them as you flee away from a tiger. Hazrat Hasan Basari said : Sabet Bonani was the friend of God, When I intended to go on pilgrimage, he wished to accompany me. I said : If we live together, there may be such conduct between us which may lead us to hatred.

Another benefit of loneliness is mentioned here. It is to keep secrecy in religion, manliness, character and conduct, poverty and the remaining internal conditions. God praised such a man. Theilliterate man thinks that they are rich owing to their abstinence from begging. Hazrat Abu Darda'a said : Man was before a leaf as it were with thorn, but at present he is a thorn without leaf. This was at the end of the first century. Is the condition now ? Hazrat Sufiyan-b-Aynish said : Hazrat Sufiyan Saori in his life time and after his death in dream said to me : Make little acquaintance with the people as it is difficult to save oneself from them. This thought occurs in my mind that the sins I have earned are due to my mixing in society. A man was asked : What have you abandoned society ? He said : I feared that my religion would be robbed in my absence. Hazrat Abu Darda'a said : Fear God and fear society, because when they ride on a camel, they cause wound to it and they whip a horse when they ride on it and they cause harm to the mind of an unbeliever. A certain wise man said : Make little acquaintance, your religion

and mind will remain safe and your duties will be less. The more the acquaintance, the more the duties.

(5) **Fifth benefit** is the hopes of the people from you and your hopes from the people will vanish in case of secluded living as it is impossible to please all the people. So it is better to remain busy in purifying one's own character and conduct . Imam Shafeyi said: To do benefit to the sinners is the root of every opposition. If one does not see the fineries of the world from the beginning, greed does not grow in him. For this reason, God said : Don't prolong our eyes towards what I have provided them of various kinds. The Prophet said : Look to those who are below you in respect of wealth and don't took to those who are superior to you in wealth, Otherwise you will consider the gifts of God on you as insignificant. Hazrat Aaon-b-Abdullah said : I was at first in the company of the rich. I saw their dresses better than my dress, their conveyances better then mine. Then I kept company with the poor and I got then peace of mind.

(6) **Sixth benefit:** If the idle and the fools take to loneliness, they get security from foolishness and heinous character. To meet with an idle man is like loss of sight. Hazrat A'mash was asked : How have you lost power of sight ? He said : Owing to my seeing the idle, Once Hazrat Abu Hanifa came to A' mash and said : The Prophet said : If God robs the sight of two eyes of a man, He gives him better than them in exchange. What thing has He given you in exchange of the loss of your eye sight ? Hazrat A'mash sold jokingly : God has given me in its exchange the sight of the idle and you belong to that class. The wise Jalianus said : Everything has got fever. Fever of soul comes at the sight of the idle. Imam Shafeyi said : If I sit by the side of an idle man, the portion of my body which keeps near the idle man casts heaviness on me.

BENEFITS OF SOCIETY

Know, O dear readers, that there are some religious matters which cannot be performed without mixing in society. The benefits which are gained by mixing in society are destroyed by loneliness. The benefits of society are the following—

(1) **First benefit:** By mixing in society, one can teach and learn religious learning which is the best divine service in this world. Education has got greater scope. Some education is

compulsory and some optional. If loneliness is adopted without learning the compulsory education, it will be committing sin. If you have got ability to be expert in any branch of education, it will be a cause of harm if you adopt lonely living. For this reason. Ibrahim Nakhyi and other sages said : Acquire religious learning at first and then take to lonely habitation. If one remains busy in divine service for the whole day without acquiring sufficient knowledge, his mind and body do not remain free from self-conceit and deceit. So education is the root of religion.

(2) **Second benefit.** Doing and taking benefit from the people mean to earn money by trading with them . Without mixing in society, it is not possible. If one is bound to earn his livelihood, it is compulsory for him to mix in society. To do benefit means to help the people at the cost of life and property and to remove the wants of the Muslims.

(3) **Third benefit.** It is to make strenuous efforts and to gain the attribute of patience in the way of salvation . By mixing in society, man can earn the quality of patience at the harms and injuries inflicted by men. This leads to hard labour extreme forbearance.

(4) **Fourth benefit.** It is to love and get love. Another benefit of mixing in society is that one can love another and one can get the love of another. The Prophet said : God is not vexed with you till you become vexed. Loneliness is not without undisturbed peace; The Prophet said : This religion is firm and take it with kindness. Hazrat Ibn Abbas said : Had I not feared random thoughts, I would not have mixed in society. He said : Who injures man except man ? The Prophet said : Man is upon the religion of his friend. So let him look with whom he befriends.

(5) **Fifth benefit.** It is to get virtues give virture. In a society, a man is required to be present at funeral prayers, call on patients, join I'd congregations, etc.

(6) **Six benefit.** One can earn the quality of modesty and humility in a society while it cannot be gained in loneliness which sometimes creates pride. It is reported that a man of Israil dynasty wrote nearly 360 books on wisdom and thought that he got some rank to God for this. God then revealed to the Prophet

of that age : Tell the man : You have filled up the world with hypocrisy. I will not accept any portion of your hyocrisy. Then he gave up writing books and took refuge in a grave and thought. I have now gained the pleasure of God. God then revealed to His Prophet Tell him : You cannot gain My pleasure till you mix in society and bear their harms and troubles. After wards, he mixed in society . Then God revealed to His Prophet : Tell him : Now you have gained My pleasure. Hazrat Ali used to carry daily necessities of the family from bazar and say : The perfection of a perfect man is not reduced if he carries anything for his benefit. Hazrat Abu Hurairah, Huzaifah, Obai and Ibn Masud and others used to carry fuels and food stuffs on their backs. Hazrat Abu Hurairah was the governor of Medina at one time. He used to say while carrying loads of fuel Give way to your ruler. The Prophet used also to carry his : necessary things from the bazar. Some companions asked him: Give me the load to bear. He then said : The owner of the load has got right to carry it.

Hazrat Hasan, son of Hazrat Ali, while passing by the poor, used to sit with them and they used to say to him: O descendant of the Messenger of God, take share in our food. Then he used to get down from his conveyance and share with them their meal and said: God does not love the proud. Another reason is that one who remains busy in rendering pleasure of the people falls in error, because if he knows God perfectly, he will appreciate that there is no good in the pleasure of the people without the pleasure of God and all harms and benefits are in the hand of God. There is no benefactor and destroyer except He. He who incurs the pleasure of men by incurring the displeasure of God, God becomes displeased with him and keeps the people dissatisfied with him. If the object is only to incurs the pleasure of the people, it is not fulfilled. God is the object of love and search. Imam Shafeyi said : There is no such man as has got no friend and foe. When it is such, keep company with the pious . Hazrat Moses invoked God : O Lord, save me from the tongue of the people. He said : O Moses, I am also not free in this matter. So how can I make you free from their tongue ? God revealed to Wazair: I will not enrol you as one of the humble ones near Me if you do not remain satisfied with the chewed matter in the mouth of the chewers.

(7) **Seventh benefit** is the gaining of experience which is gained by mixing in society. One whose natural intellect is not sufficient to understand the good of this material and spiritual world, loneliness is not good for him. If a boy without experience adopts loneliness, he will be misguided. He should therefore, remain busy in educating himself. Every experience of loneliness is secret. Those who walk in the path of the next world search for purification of heart and allow themselves in the fiery tests. If they feel pride in their hearts, they try to remove it. Even some of them carry the skin of water or bundle of fuel and necessary articles from the markets. Thereby they gain experience and pride goes away. So the great benefit of mixing in society is that the faults of one come out. For this reason, it has been said that journey discloses the character and conduct of a man as it is a result of mixing in society.

So what has been described above about the benefits and harms of seclusion, it is clear that loneliness is sometimes good and sometimes bad according to the special circumstances of each man and the surroundings he lives in. This depends on his friends and companions. A certain wise man said: To keep separate from society is a cause of enmity and to mix in society means sometimes company with the bad people. So be not separate and do not also mix, rather adopt the path of loneliness in mixing in society.

RULES AND REGULATION OF SECLUDED LIVING

(1) One should intend by loneliness to save himself from the harms of men. (2) He will seek safety from the harms of other people. (3) He will intend to be free from the faults in fulfilling the duties to the Muslims. (4) He will intend to prefer loneliness for divine services (5) He shall engage himself in learning, zikr, fikr and other divine services. (6) He will not allow the people to mix with him. (7) He will not allow others to put questions to him . (8) He will not ask the news of any place or any man. (9) He will remain satisfied with little. (10) He will remain patient at the harms of his neighbours, if any. (11) He will be deaf in hearing of the praise of others. (12) He shall know the merits of the path of the next world. In other words, he shall follow the rules and regulations of zikr with humility of mind, think of the wonderful creations of God, the heavens and the earth, sun moon, stars and

of the sovereignty of God, think of life and death and of the conditions in grave after death.

It you do not give up the passions and temptations of the world, your patience in secluded living will not become perfect. The heart cannot be cleansed of impurities making short of your hopes and passions as you have got no power to prolong life. Think after getting up from bed in the morning that you will not be able to reach evening. In this way, you will be able to curtairl your hopes and check passions. Know it for certain that he who cannot earn the love of God in his mind and His remembrance will not be able to bear loneliness after death. He who earns this attribute will be able to bear it, as death cannot destroy the place of God's love and remembrance. He will live in the midst of mercy of God. For this reason, God said about the martyrs : Don't think that those who have been killed in the way of God are dead, but they are alive near their Lord and get provisions.

CHAPTER VIII

RULES AND REGULATIONS OF JOURNEY

Journey is a means to ward off undesirable thing or to get objects of love, it is of two kinds—)1) Physical journey from one's native place to a distant country and (2) mental or spiritual journey to God in heaven. The latter is better, but it is fraught with dangers and difficulties and the path is unknown and unacquainted. The sojourners are indifferent to the wealth of this path. Hence the so journers in this pathare few. God says of this path : I shall show them My signs in the vacant regions and in yourselves . God says : There are signs in the world and in yourselves for the believers. Don't you mind ? He who keeps away from this journey is said by God in the following verse as an unbveliever : You pass by these sings morning and evening. Don't you understand ? God says : How many sign there are in the heavens and the earth which appear to them always but they remain heedless from them. He who remains satisfied with this journey, roam in such a paradise cheefully which extends to the heavens and the earth, though his body remains in his house.

RULES OF JOURNEY FROM BEGINNING TO END

Journey means to go from one place to another. There are benefits and harms of journey. One is to shift from his place, of residence on account of religion or for search of livelihood . There are therefore two kinds of objects of search—worldly and next worldly. name and fame, wealth and riches, power and influence etc. are the worldly objects of search. Acquisition of knowledge is a religious matter and the journey for this purpose is of two kinds—journey for acquisition of religious knowledge and for correction of one's own character and conduct or journey for acquisition of knowledge of the wonderful creations of God, such as journey of Alexander. Journey for actions with learning is of two kind—to visit the holy places, such as Mecca, Medina, Baitul Moqaddas or journey for defense of the frontiers of Islamic state. Journeys are also undertaken for visiting the holy shrines of the religious leaders and friends of God and of those religious people who are alive. Thus it is seen that there are different purposes of journey.

(1) **Journey for acquisition knowledge is of two kinds—compulsory and optional.** when acquisition of knowledge is compulsory, journey for that is also compulsory. When it is optional, journey for that is also optional. The Prophet said : He who comes out of his house for acquisition of knowledge remains in the path of God till he returns home. The Prophet said : If a man crosses a path in search of learning, God makes his path to paradise easy. Hazrat Sayeed-b-Musayyeb travelled many days in search of one Hadis, Hazrat Shubi said : If a man travels from Syria to the distant Yemen to hear a sermon, his journey will not fruitless. Hazrat Jaker-b-Abduallh travelled from Medina to Egypt for one month and heard a Hadis from Abdullah-b-Anis Ansari.

(2) **Journey for correction on one's character and conduct.** To walk in the path of the next world is not possible without character and conduct. He who does not enquire into his hidden faults cannot purify his heart. The name journey means to turn away from bad character and conduct of the people for which God reveals the secrets of heaven and earth. In journey, a man's character is disclosed. When a person was brought before Hazrat Omar as a witness, he asked him : Were you with anybody in a journey for which you have known his character ? he said : I was not. Hazrat Omar said : Then I think you do not know him. Hazrat Bashar Hafi said : O learned men, if you would have come out in journey, you would have been purified, because if water is logged in a place, it becomes polluted and if it is flowing , it is made pure. In short, if a man remains confined in house, his character and conduct are kept limited there nd his bad character is not disclosed as no opportunity arises in his case to see things opposed to this nature.

(3) **Journey for seeing the wonderful creations of God.** There is food for reflection in the wonderful creations of God. There is nothing in the world mountains, seas heaven and various kinds of creations which do not testify to the unity of God. He who appreciates it can see and hear them and he who does not pay attention to them cannot appreciate it. By hearing, we means the hearing of heart. Ear cannot hear without sound and it appreciates the present condition. It is just like the saying of a man who narrates the story of wall and nail. The wall says to the nail. Don't give me trouble. The nail says : Ask one who beats

me. The rod which is behind me beats me. Why does he not give me up ? There is no sign in the heaven and earth which does not bear testimony to the Uniquencess and unity of God It is its Tauhid. Various kinds of things glorify His name. Nobody understands their glorification or Tasbeeh as they do not undertake mental journey. If it was not possible. Solomon would not have understood the words of birds and Moses the talks of God. Those talks have got no words or sounds. The signs of writing that are on the backs of lifeless things can be appreciated by a man of deep insight. His outward journey is not required. Only his mental journey is necessary. Such a man has got object of joy in hearing and he can command the sun, moon and starts. The sun, moon and stars roam in the cycle of time once, twice or many times in months or years. If a man goes round of mosque other than the Ka'ba for which he is ordered, his action would be considered as wonderful. If one who has been ordered to roam round the sky roams round the earth, his action will be considered wonderful. So a sojourner who cannot roam in the material world remains within the station of his own house without crossing the various stations to reach God. For this reason, a pious man said : Man says, open your eyes, you will see the wonderful creations of God. But I say : Close your eyes and you will see them. Both the views are true. The first man gives the news of the first station near the house and the second man gives the news of the distant stations. Without the satisfied soul of the sojourner, the distant stations cannot be crossed. Sometimes he roams for many years in one station. Sometimes God's grace shows him the straight path and there are few who can catch this favour. Those who cross these stations by the light of God's grace, can earn lasting fortune. The sovereignty of the spiritual world is like that of this world. Firstly, those who search it are few and out of them many remain with face of destruction and they decrease considerably while the goal is reached. Those who are coward cannot get this sovereignty. In order to get the high rank, one is to labour hard and pass many sleepless nights,. God does not give it to those who are idle and coward.

(2) **Second kind of journey.** It is the journey for divine service, such as pilgrimage, Jihad, etc, visit of the shrines of Prophets, companions of Prophets and other sages. The merits which are gained by calling on the living sages can be obtained by visiting their graves. Journey for such purpose is allowed and

the following Hadis is not an obstate to that. The Prophet said : Don't the your camel in any place except in three mosques, this mosque of mine, the mosque of Ka'ba and the distant mosque (Baitual Moqaddas). Except these three mosques, all other mosque are equal in rank . The merits in meeting the living sages are greater than meeting of those who are dead. There is written in the Torah : Meet with your brother Muslim for the sake of God after walking even four miles . We have been informed about the merits of visiting the mosque of Medina and Ka'ba . The merits of visiting Baitual Moqaddas are also great. Once Hazrat Ibn Omar travelled from Medina for Baitul Muquddas and prayed five times within the mosque. Hazrat Solrmon prayed to God : O Lord : If a man wishes to visit the mosque and does not wish nothing except praying therein, let him to lose Thy mercy till he remains therein . When he goes out of the mosque, take him out of his sins as on the day his mother gave birth to him. God accepted his invocation.

(3) **Third kind of journey.** It is good to make journey to get free from the causes obstructing religion. It is the way of the Prophet to flee for getting free form work which is beyond one's capacity . It is also compulsory to flee away for freeing the mind from engagement in actions, name and fame and power. Unless the mind is freed from things other than God, the religion does not become perfect. If it is not possible , the more one gets free from troubles, the better it is for the mind to be free from such thoughts.. The mind can be made light or heavy. Those who can increase them are ruined . It is not safe for a worldly man to get relief from anxiceties unless he makes journey to a distant place and frees his mind from all sorts of worldly anxiceties. Mind has got no space both for the Creator and also for the created. There are some men like Prophet and sages who are mentally strong like those who are physically strong. There are differences even in their physical strength. How many persons there are who can carry two and a half maunds of loads but it cannot be carried by a weak man. The strength can be increased by gradual and constant efforts. Similar is the condition of mental strength. In order to reach the high spiritual stage, continued and sustained efforts are necessary. For this reason, the early sages used to stay far away from their own houses. Sufiyan Saori said : The present time is very perilous. When the unknown persons suffer loss at present, what is the condition of those who have got name and

fame ? So the present people should change their residences in order that they may not be known to the people. Hazrat Abu Nayeem said : I saw once Sufiyan Saori going with one pitcher in one hand and one bag of leather full of articles in another. On being asked, he said : I am going to such a place where commodities are cheap. Live where these things are cheap as it is safe for your religion and light for your anxieties. Hazrat Ibrahim Khaolan used not to reside in any place for more than forty days.

(4) **Fourth kind journey.** There is no fault in taking journey to another place for saving oneself from epidemic diseases like small pox, cholera, plague, ete, or where commodities are cheap. Sometimes such journey becomes compulsory and sometimes commendable. If there in outbreak of epidemics in a certain locality, the people should not shift to another place as the Prophet said : Some people were punished with epidemic disease before you. It remained in the world after that. It comes sometimes and goes away sometimes. When it breaks out in any place, don't go near it . When it breaks out in such a place where you live in , don't go out of it fleeing. The Prophet said: My people will be destroyed by attack and epidemic diseases. Hazrat Ayesha asked : What is attack ? He said : It is an epidemic disease like the plague of camels. It grows in their sinews. He who dies of this disease dies a martyr. He who stays therein is like a prisoner in the way of God. He who flees away from it flees away as it were from jihad. The Prophet said to one of his companions: Don't set up any partner with God even though you are punished and threatened. Obey your parents. If they tell you to go out of your properties, you will go. Don't give up any prayer willingly. He who gives up a prayer willingly gets free from the security of God. Don't drink wine as it is the key to all sins. Give up sin as i displeases God. Don't flee away from Jihad. If an epidemic disease attacks the people among whom you live, stay with them. Spend from your wealth for your family but do not lift your stick from them and generate fear in them. It appears from the above Hadis that to flee away from an epidemic disease and also to come to it are prohibited.

From what has been described , it is found that journey is of different kinds—good, bad and lawful. What is bad becomes sometimes unlawful as the fleeing away of a slave or of a rebel . What is not good is to flee away from epidemic diseases. What is

good is sometimes compulsory and sometimes commendable. Journey for pilgrimage and learning are compulsory and for meeting with sages and visiting their graves is commendable. What is lawful depends on niyat or intention. If journey , is undertaken for earning money by abstaining from begging, to protect the honour of onself and his family or to give charity, it is lawful as they are intended within the actions of the next world . The Prophet said : All actions are judged by intention . This Hadis is applicable to compulsory, commendable and lawful journeys. A wise man said : God appoints angles to sojourners. They look to their intentions and they are given blessing according to their intentions.

RULES TO BE OBSERVED IN JOURNEY

(1) Pay compensation of oppression and the debts and loans, provide the maintenance of those who are dependent on you and return the trusts deposited with you . Take lawful and good things for the journey and take sufficient money so that you may help others also in their needs . Hazrat Ibn Omar said : To help a man in journey with lawful money is to honour him. Treat well with the fellow pilgrims in journey. Give them food from you and disclose your good conduct to them as journey discloses the secret faults of mind. A wise man said : If a man is praised by his fellow trader or fellow sojourner, there is no doubt that he is a good man. A wise man said . Three man cannot by blamed for their anxiety— fasting man, a patient man and a sojourner. The conduct of a fellow travellers, becomes perfect if he treats well with his fellow travellers, helps them in their needs, shows sympathy with them and helps them in their loading and unloading luggages and loads.

(2) **To take good companion in journey.** Take such a companion in journey who will help you in your actions and religion. When you forget, he will remind you. When you want help, he will help you as every man is upon the religion of his friend. The Prophet prohibited to take journey alone. He said : Three persons form a congregation. He said : When three of you form a company in journey, choose one of you as a leader. The companions used to do it and say : This man is our leader. The Prophet then appointed him as leader . Make such a man as leader who is best among you in character and conduct, most kind to his companisions and places the needs of companions

more than his own needs. The affairs of the world are best done if one is entrusted with the management as one God manages the affairs of the universe : Had there been two Gods, they would have quarrelled and all affairs of the world would have been mismanaged. The duties of a leader should be learnt from the following example.

Two friends Abdullah and Abu Ali Rabati once started on a journey. Abdullah said to Rabati : You are my leader Rabati said to Abdullah : You are my leader. Then Abdullah was made leader of the two. Thereafter he carried his own luggage and the luggage of Rabati upon his back. One night, there fell profuse rain. Abdullah held a blanket over his companion for the whole night. Whenever Rabati said : 'Don't do it' Abdullah said : Have you not selected me as your leader ? So don't order me and don't do other than what I order you to do . Rabati then said : I wished then that I should have been dead and that I should not have said to him : You are my leader. This should be the duty of a leader in journey or in administration. The Prophet said : It is better to have four companions in journey. There is surely some good in what the Prophet said : There are two duties of a traveller to protect the luggages, and to go for taking necessary things. These can well be done if there are four persons in a company in journey.

(3) **Take leave of relatives and friends.** At the time of starting, recite the following : I entrust to God your religion, your trust and the results of your action. The Prophet used to recite it. The Prophet said : When anyone of you wishes to take journey, he should pray for his friends, because God gives good to them on account of his prayer. The Prophet said : When you take leave of any man, say : May God give provision of God-fear, forgive your sins and give you good wherever you go. He who stays at home should say this to the traveler. Hazart Musa-b-Ward said: One day I intended to go an a journey and came to Abu Hurairah to take leave of him. He said : O cousin, shall I not teach you what the Prophet had taught me at the time of fare well ? I said : Yes ? He said : I entrust you to God who does not break His trust. One day a man came to the Prophet and said : I intend to go on a journey. Give me advance. The Prophet said to him : In the protection and upkeep of God. My God give you provision of God-fear . pardon your sins and direct you to good wherever you

are, When you entrust to God, entrust, everything to Him and not a particular thing. The result of entrustment of a particular thing is found in the following story. A certain man with his son came to Hazrat Omar at the time of distribution of money among the people. Hazrat Omar said to him : The appearance of the boy is exactly like yours. I have never found such similarity. The man said : O Commander of the faithful, I am narrating his story to you . When he was in his mother's womb, I was in a journey. When starting, I said to his mother : I am entrusting the child in your womb to God. Then I went abroad . When I returned , I saw that my wife has died. When I went to her grave, I found a fire burning over her grave. I asked the people : Why is the fire ? They said : This is the grave of your wife. Every night, we are seeing this fire . I dug her grave and found a lamp burning there and this child was playing with the lamp, Then, I heard a voice from heaven : You have entrusted this child to Me. Had you entrusted his mother also to Me, you would have found her after your return.

(4) **Pray Istikhara prayer before starting.** A man came to the Prophet and said : I have made vow for a journey but I have written a death instruction . Tell me with whom I shall keep it— with my son, father or brother ? The Prophet said : If a man prays four rakats in his house before starting on a journey he, cannot leave a better thing than it. He shall pray these four rak'ats after putting on his dress of journey reciting therein chapter Ikhlas and then say : O God, I am seeking . Thy nearness by this prayer. So make this prayer as my successor for my family and property. Then the prayer becomes his successor in place of his family and property and guards round his house till he returns.

(5) Recite this invocation at the door of the house at the time of coming out for journey. In the name of God, I depend on God and there is no might and strength except in God. O Lord, I seek refuge to Thee that I may not be misguided and that I may misguide nobody, that I may not slip and that I may not make another slip, that I may not oppress or I may not be oppressed ; that I may not make nobody ignorant or that nobody may make me ignorant. When you walk on, say : God, I have come out with Thy help, on Thee I depend, I consider Thee as my protector and to Thee I turn my face. O God, you are my object of trust and you are my hope. You are sufficient for what troubles me and what

you know of me. It is glory to live in Thy neighbourhood, Thy presence is sufficient. There is no deity but Thee. O God, increase my God-fear, pardon my sins, guide me towards good wherever I go.

(6) **Come out in the morning for journey.** The Prophet came out in the morning for journey to Tabuk and said : O God, give blessing to my people in the morning of Thursday. It is commendable to come out for journey on Thursday morning. The Prophet seldom came out on a journey except on Thursday. The Prophet said: Give blessing to my people in the morning of Saturday. When the'Prophet sentany expedition, he sent in the early part of the day. The Prophet said : Give blessing of morning to my people. Journey should not be undertake in the morning of Friday. The Prophet said : To go with the warriors in the way of God a few steps and to take care of their conveyance morning and evening are dearer to me than the world and its riches.

(7) **Not to alight except in the mid-day is Sunnat.** Most part of the Prophet's journey was at night. The Prophet said : You should take to journey during night because the earth is not so straitened at day as it does at night. when you alight at a station, pray two rak'ats and say : O God, I seek refuge to Thee with the help of Thy perfect words from the evils Thou hast created.

(8) **Don't separate** yourself from the company as you may be murdered. There shall be a guard at the time of sleep at night. When the Prophet slept at the first part of night he spread out his hands and when he slept at the latter part of night, he placed his head upon his hand. He used to do that to stop over- sleeping. If there are two companions, one shall guard the other.

(9) **Show mercy** to a riding animal and don't give loads to it beyond its capacity . Don't beat it on its face as it is prohibited . Don't sleep over its back as it gives trouble to the riding animal. The Prophet said : Don't take up the backs of your riding animals as a seat for comfort. It is commendable to a light from the animal morning and evening thereby the animal is given rest.

(10) **Take six things in journey.** Hazrat Ayesha reported that when the Prophet went out on a journey, he used to take with him five things—mirror, antimony, scissors, toothstick and comb. In another narration six things—mirror, uninal, tooth-stick, scissors, antimony, and comb. Sa'ad said : The Prophet always used to take mirror and antimony with him in journey. The

Prophet said : At the time of going to bed, you should use antimony, as it increase eye-sight and grows eye-lids. It has been reported that the Prophet used to apply antimony thrice in each eye.

(11) **Rules of returning from journey**. Wherever the Prophet returned form expedition, pilgrimage umrah and at the end of other actions, he recited Takbir three times at the time of crossing any elevated place and said : There is no deity but God, He is one, there is no partner for Him, sovereignty is His, praise is His and He is powerful over everything . Thereafter send news of your arrival through a man to your family. Don't come to them all at once, lest you may see any undesirable thing. Nobody should come to his family from journey at night. The Prophet prohibited it. Whenever he returned from journey, he used to enter first in the mosque, pray there two rak'ats and then enter his house and say : I have returned home being repentant to our Lord, I am making such repentance which leaves no remainder of sin. It is sunnat to take some delicious eatables for the members of the family. It has been reported in Hadis : - If one is unable to take anything with him, he should take at least a piece of stone in his bag. He laid a great emphasis to this as it cements love and affection.

Secret rules of journey. Nobody should take journey except to increase the progress of religion. If there is chance of loss of any portion of religion, he should return home. Whenever you go out, intend to meet the religious people of that place and try to get benefit from them. Don't stay in one place for more than a week or ten days. If you wish to meet your relatives there, don't stay with him for more than three days which is the limit of entertainment of guests.

SOME MATTERS BEFORE JOURNEY

The matters which should be known before journey are divided into two class—(1) to know the rules of religion made easy for journey. (2) and to know about the Qibla and fixed times of prayer. In ablution, two things have been made easy in journey, to wipe over socks and to make Tayammam. Prayer also has been made easy in some matter—to make prayer short, to unite two compulsory prayers, to pray on conveyance and to

pray while walking one foot. In journey, it is not compulsory to fast. These seven rules have been made easy in a journey.

(1) **To wipe over socks.** Hazrat Safwan-b-Asal said : When we were in a journey, the Prophet ordered us not to open socks of leather of for three day's and three nights . Inresidence, one can wipe over socks for one day and one night. Sockes must be put on after full ablution. The socks must not be turned in any place and they are not to be opened during the limited time. They are to be wiped over the portions of ablution only.

(2) **To make Tayammam Tayammam** is allowed in journey when water is at a distance from where sound are not heard or there are ferocisous beasts near water. The palms of two hands must be thrust upon the earth and with the palms, face is to be wiped and then the palms will again be thrust upon earth and therewith the hands upto joints will be wiped out. One compulsory prayer is to be performed with one Tayammam along with sunnat and optional prayer.

(3) **To make compulsory prayer short.** The noon, afternoon and night prayer may be made short by two rak'ats . It is to be performed in due time with niyyat of Qasr and under no Imam who performs full four rak'ats. According to Hanafilaw, Qasr may be perfcrmed after crossing a distance of 48 miles from residence.

(4) **To unite two compulsory prayers.** Noon prayer may be delayed upto afternoon prayer or the latter may be prayed along with noon prayer in journey. Similar is the case with evening and night prayers which can be said together. The evening prayer may be said with the night prayer or the night prayer with the evening prayer. It is lawful to give Jumma prayer in journey .

(5) **Qibla.** The Prophet prayed sunnat prayers towards the direction of his riding animal while riding on it. Thereon prayers were said by hints in bending and prostration. One need not turn towards Qibla at the start of prayer.

(6) It is allowed to perform sunnat prayer while walking on foot by hints and jestures without sitting at the time of Tahayyiat.

(7) It is allowed for a sojourner not to fast . It may be kept on other on other days.

CHAPTER IX

MUSIC AND ECSTASY

Heart is the seat of secret wealth and it is the invaluable mine of jewels. There lies in it the most valuable jewel, just as fire lies secretly in stone and iron. It lies hidden in such as way as water lies in the lowest bottom of earth. There is no means of waking it up from sleep without sweet sounds. There is no path of sound entering into heart without the door of ear. The feelings that lie hidden in heart are brought out by sweet, melodions and rhymed sounds. These do not come out of heart without movement as what is in cauldron does not fall without being heated. Melodious song takes out what is hidden in heart and creates a wonderful feeling. When heart is controlled by songs, they take out from it its qualities and guilts. So it is necessary to discuss about songs in the light of the teaching of Islam.

DIFFERENT OPINIONS REGARDING SAMA SONGS

We shall discuss now about religious songs and ecstasy that arise spontaneously. As a result of these songs, the organs of the body tremble. Imam Shafeyi, Malek, Abu Hanifa, Sufyan Saori and other learned men used such words regarding sama or religious songs which show that it is unlawful . Imam Shafeyi in his book 'Adabue Qaza' said that Sama is Makruh as it resembles void things. He who remains busy in sama songs is a fool and his deposition is not acceptable . Qazi Abu Tayyeb said : To hear sama from such a woman who can be married is not lawful according to the disciples of Imam Shafeyi Imam Shafeyi said that it is Makruh to ring musical instruments by stick and that the Zindings have discovered sama from the Quran in order to divert the attention of the people, Imam Malek prohibited songs. He said: It is your duty to cancel the sale of a female slave who is found after purchase to be a singer. Imam Abu Hanifa said that sama is Makruh and to hear songs is sin. Hazrat Sufiyan Saori, Hammad, Ibrahim Shubi and other learned men of Kufa gave similar opinions. Abu Taleb Makki after quoting the opinion of many learned men said that sama is lawful. He said that Hazrat Abdullah Muwayiah and other companions used to hear sama. He said that on fixed days of blessing, the Meccans used to hear sama. The Medinites also used to hear them. The sage Attar had

two female slaves of melodious sounds. His friends used to hear sama from them. The saints Junaid Bagdadi, Sarri Sakti, Junnun Misri and Hares Mohasabi, Ibne Hasan Askalani used to her sama.

Mumsad Dinawari said : I asked the Prophet in dream : O Messenger of God, do you dislike anything of sama ? He said : I don't dislike it, but tell them that they should begin it with a verse of the Quran and finish it with its verse. Taher-b-Bilal saw the Prophet in dream who was sitting in a corner of a mosque with Hazrat Abu Bakr by his side. The latter was reciting poetries and the Prophet was hearing. The Prophet said : This is the truth in exchange of truth. Hazrat Junaid said : In three places, mercy is bestowed on these people, at the time of meal as they do not eat unless hungry, at the time of Zikr as they make Zikr staying upon the high rank of the Truthful and at the time of hearing sama, as they hear it being engrossed with love and see truth with veritable eye.

PROOF THAT SAMA IS LAWFUL

Shariat means the saying and doing of the Prophet and the inference therefrom. These things do not prove that sama or religious songs are unlawful.

Proof of inference from the Prophet's sayings and doings. Gana means songs which includes sama or religious sons. Ordinarily it means sweet sound. Sweet sound is of two kinds—rhythmical sound and simple sound, Rhythmical sounds are of two kinds— understandable like poetry or not understandable like the sounds of animals. Sama means religious songs with sweet voice. It cannot be unmans religious songs with sweet voice. It cannot be unlawful, rather it is lawful according to the traditions.

Rythmless sweet sound. Ear has been created to hear resounding of sweet sounds of sama. Man has a got five organs and intellect and every organ has got a natural attribute of the sensation of the taste of joy. The natural attribute of eye is to see. It enjoys joy at the sight of beautiful things, such as various kinds of leaves and plants, flowing stream, beautiful face. In one word, all beautiful colours and sceneries are dear to eye. Sight of ugly colour is displeasing to eye. Then nose has been created to take smell. It loves to take sweet scent and fragrance and dislikes bad

smell and stench of rotten things. Take the case of tongue. It likes sweet and greasy things and dislikes bitter and distasteful foods. Hands like smooth things more than hard and uneven things. Take the case of intellect. It feels comfort in knowledge and dislikes illiteracy and ignorance. Similar is the case of ear. The sound which the ears hears is of two kinds-sweet sounds like the sounds of nightingale and sweet songs and displeasing sounds like the sound of ass. What is true of other organs is true also of ears. Hadis allows hearing of sweet sounds. God says : He increase in creation what This increase is said to mean sweet sound. The Prophet said : God did not send any Prophet without sweet sound. He also said : If a man recites the Quran hears with sweet sound, God hears his recitation more than one hears the songs of his female singer. One hadis praised the Prophet David by saying : David used to sing with so melodious sound that men, jinn, beasts and birds gathered together spell bound to hear it. Nearly four hundred persons expired thus by hearing his songs. The Prophet once praised his companion Abu Musa Ash'ari saying : He has been given the musical instruments of songs of the family of David. God says : The worst of sounds is surely the sound of ass. This verse also praises sweet sound. If sama is held unlawful, then to hear the sound of nightingale is also unlawful. If to hear the sound of nightingale is lawful then will it not be lawful to hear sweet and melodious sounds which have got wisdom and good meanings ?

Sweet sounds with rhythm: There is rhythm in sweet sounds. There are many sweet sounds which have got no rhythm and many sounds with rhythm which have got no sweetness. Rhythmical sweet sounds are of three kinds from the points of the places of utteranees. Firstly, it comes out rom material things, such as musical instruments and drums or the sounds of stick-beatings over instruments. Secondly, it comes out from the throats of animals including men, nightingale and other animals. It is naturally sound with rhythm for which it is sweet. The source of the sound with rhythm for which it is sweet. The source of the sound of animal is its throats. Sweet sound has been discovered by following the sweet sounds of animals. There is nothing in God's creation which is not followed by men so how will the sounds, melodious or not melodious, be unlawful for the ears ? Nobody says that the sweet sound of birds are unlawful.

The sound of an animal with life is not separate from the sound of a lifeless instrument. So to hear the sound of aman in whatever form it comes out of his throat is not unlawful except to hear the sounds of such instruments which Shariat expressly prohibited—Kuba, Majamir and Autar. These are not made unlawful as they emit sweet sounds. If it would have been made unlawful for this reason, all things which man enjoys would have been unlawful . The reason of being unlawful is that they were connected with wine which was made unlawful. These instruments helped the drinking of wine, as to live with an unknown woman in a room is unlawful as it helps cohabitation. These instruments also reminded them with wine- drinking .The flute of shepherds, pilgrims drummers which emit sweet sounds are not unlawful as they are not connected with the drunkards. God says : Say, who has prohibited God's beautiful things which He created for His servants and good provisions ? So these sounds with rythm are not unlawful.

Third kind of sama which are easily understood. These are poetries which come out from the throat of men. They are lawful. Words which are easily understood and sweet sounds with rythm are not unlawful when they are separately lawful, they cannot be unlawful when they are united. If there are any objectionable words in them, they are unlawful, weather attended with sweet sounds or not. Imam Shafeyi said : Poetry are words only. The good of them is good and the bad of them is bad. When recitation of poetry without sound and rythm is lawful, then to recite them with sound and rythm is lawful. When poetries were recited before the Prophet , he used to say: There is surely wisdom in poetry. When constructing the mosque of Medina, the Prophet used to hear materials with his other companions and recite poetry. He recited at another time these poetries : O God, life is the life of the Hereafter, so betow mercy on Ansars and Muhajirs. The Prophet erected a pulpit within the mosque for the poet Hassan-b- Sabet. He used to stand upon it and recite poetry deprecatingt the unbelievers and praising the Prophet. The Prophet then said : God is helping Hassan with the Holy Spirit till he declares glory on behalf of the Prophet and disputes. Once the poet Nabigah reectied some of his poetries before the Prophet who prayed for him saying : May God not break your teeth. Hazrat Ayesha said that the companion used to recite poetry before the

Prophet who only smiled. Amr-b-Sharid reported from his father who said : I recited before the Prophet one hundred poetries of Omayya-b-Saltha. Each time he said : Repeat it.

Fourth stage : Sama wakes up the mind. What remans strong in mind is awakened by Sama. I say that sweet song with rythm is secret thing of God for sout. It creats a wonderful feeling in mind. Some sound gives pleasure, some pain, someone brings sleep, some excites passion some moves the organs of the body. Mind becomes such if the rings of songs sound in the innermost recess of the heart. A suckling child often is lulled into sleep or his cries stopped by sweet songs. Camels are so influenced by songs that even heavy load seem light to them. Once a slave was conducting a camel to a distant place. It was heavily loaded. The slave had a melodious sound. The camel was so impressed by his song that it crossed in one day three day's journey. When loads were taken from it, it expried. This shows that the effect of songs in mind is wonderful. For this reason, even birds used to sit on the head of Prophet David on hearing his songs.

IN SEVEN PLACES. SONGS ARE COMMENDABLE

(1) Songs of pilgrims. They roam from one country to another with songs and flutes. These songs are lawful, and they describe poetry relating to Ka'ba, Black, Stone Hatem. Zamzam and other signs. These arouse feelings for visiting the Ka'ba and other holy places.

(2) The warriors should be given impetus to fight against the enemies by songs. It is lawful to call towards bravery and to lay down life for the cause of God.

(3) If two warriors meet in the battle field, what they recite of songs and poetry of bravery is lawful, because they incite them to fight. It is lawful in lawful fights and not unlawful fights.

(4) **Songs of mournings.** It is of two kinds, commendable and not commendable . It is not commendable to recite songs which increase sorrow for past mishaps, calamities. The Quran says : - lest you do not grieve for what missed you, To express sorrow for the dead falls within this class of songs, as it express dissatisfaction at the order of God.

Mourning-songs are commendable when men express sorrow for past sins For this sin, Adam wept for forgiveness and

Prophet David's songs were for forgivesness. Owing to his melodious songs, many people expired. This action is praiseworthy and to give encouragement for this is also praiseworthy.

(5) **Songs at the time of festivals.** It increases joy and happiness at the time of festivals and other days of expressing happiness, for this happens at the time of two I'd marriage festivals, birth ceremony, when a child is born circumcision. When the Prophet returned to Medina after the expedition of Ridwan, the women from the top of the roof were signing.

'Full moon rises above us from Sanniatul Wadayi compulsory on us to express gratefulness to God, Alimighty.' This joy was expressed at the arrival of the Prophet to Medina from the expedition. This is commendable. Hazrat Ayesha reported : I was seeing the sports of the Abyssinian boys standing within the mosque on the day of I'd, The Prophet covered me with his sheet. She was then of immature age. One day Hazrat Ayesha saw that two girls were beating 'Daf' at Mina and the Prophet covered her face with his sheet . When Hazrat Abu Bakr came there, the Prophet removed the sheet from the face of Ayehsa and said : OAbu Bakr, leave her as it is an I'd, day. One day the Prophet asked Ayesha : What are these dolls ? She said : These are my daughter and in the midst to them there is the horse. He asked : What are these two over the horse ? She said: Two wings. The Prophet said: Two wings of a horse ? Ayesha said : Have you not heard that Solaiman, son of David, had a horse with two wings ? Thereafter the Prophet laughed, so much so that his teeth were visible. Hazrat Ayesha reported : The Prophet one day came to me at the time when two girls were singing near me the songs of Boas battle. He got up and turned her face towards them. Abu Bakr then came and threatened me and said : The instruments of songs before the Prophet ? The Prophet advanced towards Abu Bakr and said : Leave them both . These traditions in Sahih Bukhari and Moslem prove that songs and plays and sports are not unlawful.

(6) **Song of the lovers.** These increase love towards God and give satisfaction and pleasure to mind. It is also lawful. If the union with a strange girl or woman is unlawful, songs for her love is also unlawful .

(7) Songs on the part of one who seeks the love and pleasure of God and to meet with Him, is lawful. Sama brings out from the recess of his heart the power of sight of different matters and a deep feeling and unspeakable taste which can only be felt and not disclosed. This taste cannot be obtained by any other organ of the body. The condition of intoxication is termed by the Sufis as Wuzd or ecstasy. This appears in mind as an effect of religious songs which did not exist before. The fire of ecstasy arising in mind burns the uncleanliness of mind as fire removes the accumulated refuges on invaluable jewels and diamonds. The result is the shining of mind in which Mushahadah and Mokashafah appear. In other words, his inner eye is opened by which he sees the secrets of nature. This is the goal of the lovers of God and the last stage of their search. He who can reach that stage gains nearness of God. It is possible only by Sama songs. He who is stupid expresses wonder at the taste of ecstasy as an important man express wonder at the pleasure of cohabition or as a boy at the taste of power and fame. How he whose mind is not perfect for feeling can have taste and how he who has got no power of taste can taste ? How can he who has got no power of intellect get the taste of intellect get the taste of intellect ? He who earned the knowledge of recognition of God loves Him beyond doubt : This love deepens in proportion to his knowledge of God. This deep love or the Prophet for God kept him confined in the cave of Hira in deep meditation.

Know, O dear readers, that every beauty is dear to the organ of that beauty , God is ever beautiful and He loves beauty. If the beauty is of a material thing, it can be seen by the material eye and if that beauty is of glory ? attributes and good character, it can be appreciated by the organ of mind. The word beauty has been used practically to appreciate these attributes. It is therefore said : That man has got beautiful character and conduct. It does not speak of his figure but of his qualities . He is loved for these beautiful attributes as one is loved for his beautiful appearance. If this love is deep, it is called Ishq. Even more wonder is this that a dead man is loved not for this figure but for theinnate qualities he had. Every beauty in the world is a spark of that permanent Beauty of God and a spark of Hislight. So how can he not love Him who is ever beautiful and the prime source of beauty? He who realises it loves Him most, Nothing is compared to the beauty of sun and moon. God is the creator of these beautiful things. So how should He be loved ?

Love for a created thing has got defects. It is a sign of our ignorance. But one who knows Him with real eye of truth knows of no beauty except the Creator of a beauty. He who knows workmanship as the attribute of a workman does not go to any body except to him. Every thing in the world is the workmanship of God and the sign of His creation. so he realises Him though His creations and realises His attributes and His workmanship, just as one realises the qualities of a writer through his written book. A man of little intellect understands love as physical union or satisfaction of sexual lust.

The Prophet once mentioned of a youngman of Banu Israil. The young man asked his mother from the top of a hillock: Who has created this sky ? The mother replied : The Almighty God. He again asked : Who has created this earth ? The mother replied. The Almighty God. In this way he asked about mountains and clouds and the mother replied as before. He said : Such is the glory of God. Saying this he jumped down from the hillock and soon expired. This is nothing but the ecstasy of love for God who is Alimighty and Great.

SAMA IS UNLAWFUL IN FIVE CASES

(1) To hear sama from a woman whose look excites sexual passion . Beardless boys may also be included in this category if sexual passion is aroused at their sight. This illegality is not for songs but for women and beardless boys.

(2) Instruments of songs of drunkards are unlawful as they remind of unlawful thing and incite unlawful action of wine-drinking and intoxicants. These are Majamir, Autar and Kubah but not Daf, flute and other musical instruments.

(3) Obscene talks in sama are unlawful . If there is any obscene talks in poetry, useless talks and accusations against God , His Prophet and companions, they are unlawful. If there are descriptions of a particular woman and not of women in general, and narrations of the beauties of a particular woman before the people, they are unlawful.

(4) If any evil or immoral desire arises in mind or by hearing songs, it will be unlawful.

(5) If habits is formed for hearing sama, it is unlawful. Excess of any thing is bad . If too much food is taken it is bad for health.

If too much oil is besmeared on face, it looks ugly. So also if too much sama songs are heard, it forms into a habit which is bad. After strenuous efforts and hard labour. Sama songs and innocent enjoyments are not bad.

Question: From your arguments, it seems that Sama is lawful in some cases and unlawful in some cases. Then why did you say at the beginning that Sama is lawful ?

Answer: In answer to that, know that if a person questions whether honey is lawful or unlawful , I must say at the beginning that honey is lawful but it is unlawful for man of hot temper. If you ask me about wine, I must say in the beginning that it is unlawful, but it is lawful for a man in whose throat a morsel of food has stuck. These are the exemptions and not the general rule. So at the beginning the general rule has been mentioned by saying that Sama is lawful and wine is unlawful Song are not unlawful for musical sounds but for other measures. Imam Shafeyi does not generally make Sama unlawful. He says that he who takes it as a profession, his evidence is not acceptable. The reason is that song is included within plays and sports and it is connected with useless things. God will not punish for useless things and plays and sports and they are not unlawful. God say : God will not punish you for vain talks in your oath. If a oath is taken in the name of God and without being firm on it and without being opposed to Shariat, it is lawful.

Answers to those who say that Sama is unlawful: They recite the verse of the Quran: There are men who sell useless talks. Hazrats Ibn Masud, hasan Basari, Nakhayi and others say that useless talks here mean songs. The Prophet said: God made unlawful the trade of singing slave girls, taking their price and teaching themsongs. The word 'Qaina' or singing slave girl is used here to mean one who sings before the drunkards. We have mentioned before that if there is fear of sin as a result of singing by women, it is unlawful. This is supported by the songs of slave girls in the house of Ayesha in presence of the Prophet. If useless talks are purchased in lieu of religion, it leads to misguidance and for that it is unlawful. This is the meaning of useless talk in the above verse.

(2) Another proof of illegality of Sama is said to be this verse: Do you wonder and laugh at this talk and don't weep while you

are singing ? If this verse makes song unlawful , then to laugh and weep also as mentioned in this verse are unlawful . God says : As for poets, the misguided ones follow them, By this verse, only the infidel poets have been mentioned . It is not understood from this that good poetry has been banned.

(3) Another proof is a Hadis in which the Prophet said : Iblis was the first who sang mourning songs and the first who sang Songs. This does not ban songs as the Prophet David used to sing mourning songs for sins. The Prophet heared this song when he returned from an expedition "The full moon alighted on us from the valley of Saniyyatual Bidayi".

(4) Another proof is a hadis which the Prophet said : If a man raises high his voice a song, God sends for him two devils. They climb upon his shoulders, place their feel on his chest and move them till he stops. This Hadis applies to the bad and obscene songs which we have narrated above and which raise in mind sexual passion.

(5) Another Hadis cited is as follows : Everything with which a man plays is void except his training of his house his throwing of his arrows and playing with his wife. The word 'void' does not mean that everything except the three things are unlawful . It means want of benefit. To hear sweet sons of birds and to make innocent sports and enjoyments are not unlawful.

EFFECT OF SAMA AND ITS RULES

There are three stages of sama songs. (1) The first stage is the understanding of the meaning of Sama songs, (2) the second stage is ecstasy, and (3) the third stage is the movement of bodily limbs as a results limbs as a result of ecstasy.

(1) **First stage**. It is the understanding of the meaning of Sama songs. There is difference in understanding according to the condition of hearers of songs. (a) the first conditions is the natural state of mind, to hear songs and not to have any taste except the taste of hearing songs this is the lowest stage as birds and beasts take share in this stage (b) The second condition is to appreciate after understanding the meaning of songs and to apply the object of songs to a particular man. The young men fall to this condition as their sexual passion is aroused by these songs,

(c) The third condition is whatever the hearer hears of songs in relation to God and the change of condition of mind, he applies it to his own condition. At the initial stage the sojourners to the path of God fall to this condition and their only object is to gain knowledge of God. They raise up their inner feelings and the hearer take the meaning of songs according to their own conditions. I am giving some instances here. A certain Sufis heard a man singing—The ambassador says : See me tomorrow,. At once his ecstasy was raised up and he fell down senseless. When he regained his senses, he was asked the reason of his swoon and he said : I remembered then the saying of the Prophet : The inmates of paradise will see their Lord once a week. The sage Raqi-b-Daraj said : Ibn Mufti and I went by a beautiful palace on the bank of Tigris. We found a slave girl upon it singing and a beautiful youngman looking at her and saying : O girl, repeat this song to me. When she repeated the song, the young man exclaimed. It has coincided with my thought. Suddenly he raised a loud shriek and expired. The owner of the palace gave her release from slavery, gifted away the palace, gave up everything and left for an unknown destination and his whereabouts were not afterwards found. His ecstasy was so strong as wine intoxicates a man.

Once Khizr was asked about songs. He said : Surely it is such a slippery stone upon which the feet of the learned can not remain firm. Song arouses the hidden feelings of a man as intoxicants raise the passion of man. But he is saved whom God saves by the light of His guidance.

The poet Sa'labi said with regard to the world in the first meaning of Sama in the following poems.

Leave the world, keep it not in your connection:
Benefits therefrom are less than its harms.
Remember always the angel of death , cruel and hard.
Many statements are there about the word's cruel nature,
But it is good to me all life long, who will understand?
It has beautiful face which charms all men.
But its heart is filled up with destructive poison.

In the second meaning of Sama, these poems can be applied well to oneself, that is, to his condition of mind. God says : They don't fear God and He ought to be feared. In this case, he fears

God for show and not out of fear or love for Him. In other words, he is not placed on a high spiritual plane. For this reason, The Prophet said: O God, I am unable to count Thy glory. Thou art as Thou praised Thyself. He also said : I pray to God for forgiveness seventy times everyday and night, 'This forgiveness is for reaching a higher plane of spirituality from its lower plane. In the third meaning of song, a man considers his present condition as little after seeing the advanced condition of others. This depends upon the proportion of the purity of his mind and his intellect. The more his mind is pure, the more he is advanced to spirituality by hearing songs.

(d) **The fourth** condition is that of the hearer of songs who reached the highest stage of Ma'arfat after crossing different conditions and different stages. He is lost to everything except the knowledge of God. Even he loses his own personality, his own condition and his own actions and deeds. He is like a man who is tossing in the ocean being submerged therein. His condition is that of the women who cut their hands unknowingly seeing the exquisite beauty of Joseph. Thus the Sufi loses himslef and enters the stage of Fana Fillah, immergence in God. He loses himself from all things around him. Those who love God deeply cannot look to things other than God. He is like that intoxicated man who loses sense of all things.

The sage Abul Hasan Nuri said that he heard a man singing this song :-

O darling. I seek from the lasting love.
When it comes, intellect goes from me.

He a once got up and inmerged inecstacy. He went to an open field an began to run in it when sugarcanes were cut leaving the roots crest. His feet got wounded and he began to run upto next morning. As a result his feet began to bleed and after some days he expried. This is the highest stage of a Siddiq which can be gained only by some songs. That is the end of human attributes . The perfect stage is such a condition that one forgets therein his own life and conditions . Such a man hears songs for God and hears knowledge about God and from God. This rank is for one who immerges himself with rays of truth and crosses the boundary of condition and actions. His Fana is not Fana of his body but of his soul. By souls I don't mean his heart of blood and

flesh but Latifa or essence connected with God and which is a spiritual thing. This essence is a clean mirror which has got no colour of its own. It takes whatever colour is presented to it. Similar by transparent glass has got not colour of its own. It takes the colour of whatever is put in it. It has got no form and it takes the form of whatever thing it is made of Similarly whatever thing is put in Latifa, it takes its form and colour. So a poet sings:-

Cup and wine—both are liquid,
Both are one, both are soft.
It seems it is wine, not a cup of wine.
It seems it is cup, without wine.

This is a stage out of the stages of spiritual learning. From it arises a mistaken idea of those persons who claim Hulul (transfiguration) and Itehad (transmigration). Hulut means change of condition or transfiguration. Its another name is Ittehad or transmigration. This is near the claim of the Christians who claim Lahut with Nasut or godhood with manhood. This is just like the saying of that man who, seeing the red colour in mirror says that the colour of mirrors is red.

SECOND STAGE OF SAMA—ECSTASY (UZD)

After the understanding of songs, the stage of ecstasy comes. Junnun Misri said that Sama songs bring truth. Abu Hussain Daraj said : In Sama, there is connection of ecastcy which is a deep feeling in mind arising out of the effect of songs. He said : Sama has taken me to the field of beauty and given me drink of sweets in the cup of purity and thereby I gained the station of contentment. Shibli said : The open form of Sama creates disputes and its internal form gives instructions. A wise man said: Song is food to the soul of a spiritual man. Hazrat Amr-b-Osman Makki said : No word can explain ecstasy because it is a secret thing of God to the believers and men of firm faith. Abu Sayeed-b-Arabi said that the meaning of ecstasy is lifting a screen, meeting with Lord, seeing of unseen things, appearance of secret words. He said : Ecstasy comes at the time of violent Zikr, at the time of heart pierching fear, or subtle event, or at the time of getting benefit, or at the time of serious slip at the time of seeing unseen things, grief over lost thing, repentance for past sins. Wuzd means presentation of an open thing, a secret thing

before a secret thing, an unseen thing before an unseen thing. Then there is walk without feet and zikr without open zikr.

Meaning of Ecastcy. It arises out of mental condition which is of two kinds. One kind is Mokashafa and Moshahada which lead to unseen and unthinkable knowledge. Another kind leads to unthinkable change, fear, and repentance. Songs only awaken these conditions. If there is change of open loudly limbs as a result of songs, it is called ecstasy or Wuzd. Muslim Abadani said : Once the sages Saleh Mari, Otatual Golam, Abdul Wahed and Muslim Aswari alighted near us on the bank of sea. I invited them to a feast one night. When they came. I placed before them the feast. Soon after, a singer sang :

Those who are kept forgetful of next world
by delicious food.
Will be thrown into Hell, it will be
of no use.

On hearing this , Otbatual Golam at once raised a loud shrieked and fell senseless. They did not take any food and I took away the feast saved before them. When the heart is pure and clean, it hears the message of heaven and sees also Khizr as he appears for men having experience of soul in different forms. In these conditions ,the angels descended upon the Prophet with figures. The Prophet saw Gebriel twice in his natural form which occupied the whole space of heaven. The knowledge which is generated in man in the uncommon condition of heart is called Tafarros (inherent sipirtual knowledge) . The Prophet said : Fear the uncommon and unseen knowledge of a believer as he sees with the rays of God. The Prophet gives hint to this Kashf by saying : Had not the devil roamed over the hearts of the children of Adam, they would have surely seen the sovereignty of heaven. Heart is the ground of the devil and his forces , except those hearts which are pure and clean as God says, 'Except those servants among them who are sincere God says : You will have no control over My servants.

DIFFERENT KINDS OF KASHF
(Spiritual Knowledge)

(1) If ecstasy goes away, kashf may be explained, (2) it cannot be explained as it is an unseen thing from the unseen world. Ecstasy is of two kinds—(1) that which arises spontaneously and

(2) that which is brought with difficulty. The Prophet said : O God, give me grace of loving Thee and the grace of loving those who love Thee and who bring near Thy love. Trembling and softness of heart owing to fear are songs of ecstasy . God says : The believers are those whose hearts become fearful when God is remembered to them God says : If I had revealed this Quran to the mountain, you would have found it fearful and perturbed owing to fear of God. So from the point of circumstances, the God-fear is called ecstacy. The Prophet said : Adorn the recitation of the Quran with your sweet voice. He said to Abu Musa Ash'ari : You have been given an instrument out of those of the family of David. Many a time, the Sufis fell into ecsacty after hearing the melodious recitation of the Quran. The Prophet said : The chapter Hudand similar chapters have made me grey-haired. This is nothing but ecstacy. The Prophet once was reading a verse of the Quran and at once he fell down senseless. The Prophet once was reading : If you punish them, they are merely your servants he began to weep . God praised such persons of ecstacy by saying: When they hear what has been revealed to the Prophet , you will see their eyes shedding tears as they perceived truth. It has been reported that when the Prophet prayed, voice a could be heard from his chest like the sound of heated cauldron.

ECSTACY OF COMPANIONS AND THEIR SUCCESSORS

Hazrat Jarah-b-Ali Aufa led prayers in the most humble spirit. One day when he was reciting 'Remember when the trumpet will be blown' he at once fell down senseless and expired immediately. Hazrat Omar once heard a man reciting this verse : The punishment of your Lord must come and there is nobody to remove it. He at once raise loud shriek and fell down senseless. He was brought to his house and he suffered for nearly one month. Hazrat Abu Zarr once heard a verse recited by Saleh Mari and raised a shriek and then breathed his last. Imam Shafeyi once heard a Qazi reciting this verse : It is such a day when they will not talk and they will not be given permission to raise an excuse—at once he fell down unconscious. Hazrat Ali-b-Fuzail once heard a man reciting this verse—day when the people will stand up before the Lord of the universe, he fell down senseless. This is the condition of the Sufis also. The sage Shibi was praying behind an Imam in Ramazan and the Imam was reciting : If I will,

I can take back surely what I revealed to you. Immediately Shibli raised a shriek and his face became changed. The sage Junaid said : I said once that a man remained unconscious before the sage Sarri Sakti. He said to me : This man fell senseless on hearing the erses of the Quran. I said : Rectie to him the verses again. When they were recited, he regained consciousness. Sibli said to him : Where have you found this ? I said : Israil lost his sight owing to the loss of his son and regained it by reason of his son Sibli thought it good and hinted at the poetry recited by Junaid :

I drank it again and found my salvation.
I got taste and drank with satisfaction.

A certain sage said : One night, I was reading this verse, 'Every life shall taste of death. I recited it again and again, Suddenly an unknown voice said to me. : How long will you read this verse ? You have killed thereby thirty four jin who did not raise their heads upwards from their birth till now. Whenever Hazrat Ibrahim-b-Adham heard any man reciting this verse-When the sky will be rent asunder' is limbs trembled till he was restored to his former position.

If the recitation of the verses of the Quran does not cause any effect in mind, he is like a man who hears nothing though he is called and said something. He is deaf, dumb and ignorant.

It has been stated that Abul Hasan Nuri was once in a company who were quarreling about a matter. He was then silent. Afterwards he raised up his head and recitedthe following poem:-

At mid-day, who is singing heart captivating songs,
Roaming from branch to branch with broken heart.
It brings to mind the love of the days of joy.
It brings tears as he sheds tears telling woeful tales,
My weeping sometimes makes his mind soft
I complain it to him, but he understand it not.
His complaint also becomes useless, I understand it not.
I can know him, if he understands the
Pangs of my grieved soul.
He also cannot forget me even in times.
of great sorrow

The narrator stated that after hearing this song, there was none in the company who did not stand up as a result of ecstacy. the dispute among them could not arouse their ecstacy.

THIRD STAGE OF SAMA SONG

This is the third stage of outward expression of the effect of religious songs, namely to fall in swoon, trembling of bodily limb, tearing of clothes etc. It has got five rules.

(1) **First rule** . It is connected with the time, place and hearing of the sayings of friends. It means that Sama causes no effect at the time of a serious work such as eating, praying etc. The time when a mind is not engaged is fit for hearing religious songs. Regarding place also, care should be taken not to hold it in public roads, in a dark room in undesirable place where attention cannot remain fixed. Regarding friends, it appears that ecastcy seldom arises in their presence though it becomes a matter of amusement to them . In such an assembly, there is mostly a show of ecstacy and not real ecstacy.

(2) **Second rule.** A spiritual guide with his disciples should not hear songs as it may cause them injury for three reason. The first reason in that some disciples are not so thirsty for spiritual drink that they can quench their thirst from such songs. They should engage themselves in zikr. The second reason is that the hearts of some of them are not so much broken as they can find taste in it and escape its injury. The third reason is that sometimes songs brings greater harm than benefit to some disciples and they do not look to lawful and unlawful thing. The sage Sahal Tastari said : The ecstacy which does not support the Book of God and Sunnat of the Prophet is void. The sage Junaid said : I once saw the devil in dream and asked him : Do you exercise any influence on my disciples ? He said : I do at two times—at the time of song and at the time of look . I enter in them at these two times.

(3) **Third rule.** It is to hear attentively the religious songs not to look to the audience, not to express outward signs of ecstacy as far as possible such as raising shriek, trembling of limbs, dancing etc. It is reported that while Moses was narrating the stories of the children of Israil, a man present tore his cloth to pieces. God then revealed to Moses Tell the man : Break your heart and not cloth.

(4) **Fourth rule.** At the time of hearing religious songs, don't stand up, cry hoars but restrain yourself from these acts. It has been reported from many companions that they danced out of joy. After the death of Hazrat Hamza a quarrel ensured among Hazrat Ali , Jafar and Zaid regarding the maintenance of the children of Jafar. The Prophet said to Hazrat Ali : You are from me and I am from you. At this good news, Hazrat Ali began to dance. The Prophet said to Jafar : You resemble me in character and conduct. At this Jafar also began to dance in joy. He said to the slave Zaid : You are our brother and chief. He also danced in joy. Then the Prophet gave charge of the children of Hamza to Jafar as the wife of Jafar was the maternal uncle of the children and a maternal uncle is like mother. In another narration, it has been reported that the Prophet allowed Ayesha to see the dance of some Abyssinian slaves. Ecstacy sometimes becomes so strong that one cannot restrain himself and does act contrary to his habits.

(5) **Fifith rule.** If anyone stands up out of ecstacy among a group, others also should stand up as it is a rule of good manners of association.

(6) **Sixth rule.** There is another sort of ecstacy namely ecstacy for show which is illegal and should not be shown in any respect.

So from what has been stated above, songs sometimes become lawful and sometimes unlawful According to the circumstances of each case . Sometimes it becomes undesirable . It is unlawful for those youths whose sexual passion is strong as it increase their hidden vices in their minds. It is not illegal for those who enjoy good moral songs and it is commendable for those religious persons who are engrossed in divine love. God knows best.

CHAPTER X

ENJOINING GOOD AND FORBIDDING EVIL

Enjoining good and prohibiting evil is the basic subject of religions . It is such a necessity for which all the Prophet were sent to the world. Had it been closed, Prophethood would have been meaningless, religions lost, idleness reigned, ignorance spread, disturbance prevailed, dangers and calamities appeared and mankind destroyed. It will be discussed in four section—(1) merits of enjoying good and prohibiting evil (2) its rules and conditions , (3) narration of prevalent corrupt practices in society, (4) and dissuasion about enjoining good and prohibiting evil to the rulers, administrators and those who are invested with powers.

SECTION 1

MERITS OF ENJOINING GOOD AND PROHIBITING EVIL

It appears from the Quranic verses and sayings of the Holy Prophet and of the sages and saints that enjoining good and prohitbiting evil is compulsory.

QURAN: God says : There shall be a party from you who will call towards good and prohibit evil and they shall be successful— 3:105 Q. This is Farze Kefayah and not Faraz Ain. In other words, if some people do it, other Muslims will be absolved from its sin, but if none does it, all will be sinners. God says: All the people of the Book are not equal. A party of them recite standing in prayer all night, make prostration and have faith in God and the next world and view with one another in good deeds. They are included within the religious people. God says : The believing men and believing women are friends to one another. They enjoin good on one another and prohibit evil and establish prayer. They have been praised by God as they adopt these measures. Those who do not do these are out of the category of believers. God says : Those who are unbelievers among the children of Israil are cursed by the tongues of David and Jesus Christ. son of Mary. This is because they committed sins and transgressed. They did not prohibit them to divert from evil deeds. Evil is what they did " In this verse, God says that They are fit for curse as they gave up prohibiting the evil doings.

God says : 'You are the best of nations created for mankind. You enjoin good and prohibit evils.' In this verse God Says that the Muslims are the best nation only for this that they enjoin good and prohibit evils . God says : When they were reminded, they forgot. I gave salvation to those who prohibited evils." God says in this verse clearly that they got salvation, because they used to prohibit evils and this verse also proves the compulsory character of this matter. God says: If I establish them in the world, they establish prayer, pay Zakat, enjoin good and prohibit evils God praised the companions in the above verse. God says : Help one another in righteousness and God-fear and don't help in sin and transgression. This is an open order of God to enjoin good and forbid evil. God says : O believers, keep firm on justice, bearing witness for God even though it is against yourselves, parents and near relatives. This verse speaks of enjoining good to parents and relatives . God says : There is no good in most of their secret talks , except those of the man who enjoins on giving charity doing good deeds or doing good to the people. I will give ample reward to one who does it for pleasure of God . God says : If two parties of the believers fight with each other, make peace between them. This peace means to prohibit them to make rebellion and bring them back to allegiane. If it cannot be done, God ordered to kill those who do not submit. He said : Fight with one who rebels till he returns to the commands of God.

Sayings of the Holy Prophet. The Prophet said ; if some people commit sins and if there are other persons fit to prohibit them and still they do not do it, they do not do any religious act. Soon punishment from God will fall on all of them . The companion Sa'labah asked the Prophet about the explanation of this verse—If you have found guidance, the misguided cannot do you any harm. He said, in reply : O Abu Sa'labah, enjoin good and prohibit evil. When you will find the people following greed and passions, love the world and give opinion according to every wise man, be busy then with yourself and give up the affairs of the public, because disasters and calamities will come behind your back like full dark night. He who remains firm like you, will get the rewards of fifty of you. He was asked : O Messenger of God, will he get rewards of fifty of them? He said: No, the rewards of fifty of you because you are getting help for good deeds, while they will not get any helper therefor.

Hazrat Ibn Masud was asked the explanation of the above Hadis and he said : This is not that age. At the present age, enjoining good and forbidding evil are accepted, but soon there will come an age when you will enjoin good but the people, will give you trouble for that. If you say anything, it will not be accepted from you. When you get guidance, the misguided people cannot misguided you . The Prophet said : O mankind, God said : Before you make invocation enjoin good and prohibit evil, or else your invocation will not be accepted. The Prophet said : In comparison with Jihad in the way of God, the good deeds are nothing but like a puff of breath in a deep sea .All good deep and Jihad in the way of God are nothing but a puff of breath in the deep sea in comparison with enjoining good and prohibiting evil.

The Prophet said: God will ask a servant : Who prevented you to prohibited a person form doing evil when you saw it being done ? If God would have taught him to reply he would have replied thus: O Lord, I entertained hope of Thee and feared men.

The Prophet said: Be careful of sitting on the pathway . The companions asked : We have got on alternative but to sit on the pathway and we hold discussion there. He said : If you are compelled to do it, fulfill the rights of the pathway.' They asked: What are the rights of the pathways ? He said : To shut up eye-sight, to have patience at harms, to respond to salutation, to enjoing good and to forbid evil The Prophet said : Except enjoining good and forbidding evil and making Zikr of God, every word of man does harm to him and not benefit. Then the Prophet said : God wil not surely punish the pious men for the sins of the people so long as they prevent them from wrong doing. The Prophet said : When your women will become disobediently, your young men will commit great sins and you will give up Jihad, what will then be your condition ? The companions asked :O Messenger of God, will it happen? He said : Yes, by One in whose hand there is my life, a more serious thing will happen . They asked : What is that thing ? He said : When you will take the the good does as evil and evil deeds as good, what will be your condition ? The companion asked: Will it happen ? He said : Yes. By One in whose hand there is my life, a more serious thing will happen. The companions asked: What is that thing? He said: When you will be ordered to do evil things and prohibited from doing good deeds, what will be your

condition then ? They said : Will at happen ? He said : Yes, By One in whose hand there is my life, a worse matter than that will happen. God will say : I take oath by Myself that I will create such disasters and calamities for them in which those who are patient will be puzzled or perplexed.

The Prophet said: Don't wait near a man at the time when he is unjustly killed, because God's curse falls upon that man also who, being present there, does not prevent it. The Prophet said : If a man be present at a place where there is danger, he shall not speak there but truth, because he will not die before his fixe time and he will neither be deprived of his fixed provision. From this Hadis , it appears that it is not lawful to enter a place of oppression and sin and be present where sins are being committed if he is not able to prevent it. The Prophet said : 'Curse descends upon that person who remains present there'. To be present at a place where a sin is being committed is unlawful in case he is unable to prevent it. For this reason, a party of earlier sages used to take to loneliness, so that evil deeds did not fall to their eyes in markets festivals and assemblies as they understood that they were unable to remove it.

The Prophet said: 'When a man is present at the time of commission of a sin and he hates it, he remains as it were absent from it. When a man remains absent at the time of commission of a sin but he loves it, he remains as it were present there. His presence there is accidental and not out of volition as it is prohibited . The Prophet said : The Almighty God did not send any Prophet who had no disciples. He lived among them till God wished that he should live among them to instruct them to follow His injunction and the Book. Afterwards He took his life. After him, his disciples used to act according to God's Book and His command and the ways of the Prophet. When they died. there came after them a party of men who used to deliver sermon upon pulpits but they themselves did bad deeds. When you will see it, then it will become the duty of every believer to fight with his hand . If he is unable todo it, he wil fight with his tongue . Without this, his Islam does not remain.

Hazrat Ibn Abbas said: The Prophet was once asked : O Messenger of God, will any place be destroyed if there are pious men therein ? He said: Yes. He was asked: What is its reason? He said : They will neglect their duties and they will remind silent

though they will see them committing sins. For that, they will be destroyed. The Prophet said : The Almighty God ordered an angel : Throw this place upside down upon its inhabitants. A man said : O Lord, there is a certain servant of Three in this place. He did not commit a single sin for a moment. He said : Throw this place on that man and those people, as he did not turn his face to them even for a moment.

The Prophet said: God sent punishments on the inhabitants of a place which numbered eighteen thousands. Their worship was like the worship of the Prophets . The companions asked : O Messenger of God, wy has it occurred ? He said : They did not express anger for the sake of God did not enjoin them good and prohibit them evil Moses once asked God : 'O Lord, who is dearest to Thee ? He said : That servant who humbly comes towards My will as a vulture rushes towards its object, that servant who remains ready to help My pious servants in such a way just as a suckling child keeps attached to its mother's breast and that servant who gets angry when an unlawful thing corners to him in such a way just as a leopard does not care when angry whether the people are many or few. It appears that the merits of enjoining good or forbidding evil are great in the face of such great dangers.

Hazrat Abu Bakr Siddiq asked: O Messenger of God, is there any Jihad except Jihad with the unbelievers ? The Prophet said : Yes. O Abu Bakr, the Mujahids in the way of God are better than the martys. They are given provision and they are alive . They roam about in the world and God praises them before the angels. Paradise has been adorned for them. Hazrat Abu Bakr asked : O Messenger of God, who are they ? He said : They enjoin good and forbid evil, love one another for the sake of God and give up hatred for one another for the sake of God. Then he said : By One in whose hand there is my life, one of them will live in such palace which is placed above all other palaces and above all the palaces of the martyrs. That palace will have three lac doors. Each door is most valuable and made of emeralds and jewels of green colour and every door will have light. In that palace, he will have three lac Hurs who will look with askance eye : Whenever any Hur who will look at a person he will say : Do you remember such and such a day when you enjoined good and forbade evil ?

Hazrat Abu Obaidah said : I asked : O Prophet of God, who is the most honourable near God among the martyrs ? He said : The martyr who stands before a tyrant ruler and enjoins him to do good and prohibit evil and for which he is killed. If the tyrant ruler does not kill him, pen will be shut up for him til he lives. The Prophet said : The greatest martyr among my follows will be that person who, standing before a tyrant ruler, enjoins him to do good and prohibits evils as a result of which the ruler kills him. His place will be between Hamaza and Ja'far . Hazrat Omar said : I heard the Prophet say : Those persons of the present age are bad who do not do justice and who do not enjoined good and prohibit evil.

WISE SAYINGS

Hazrat Abu Darda said You shall enjoin good and prohibit evil, or else God will place over you such a tyrant ruler who will not show honour to your elders and show kindness to your juniors. The religious men among you will pray against them but God will not accept their prayer. They will seek help against them but they will not be helped. They will seek forgiveness but they will not be forgiven. God revealed to the Prophet Usha-b-Nun : I will destroy from your followers forty thousand religious men and sixty thousand sinners . He said : O Lord, I have understood the reason of the destruction of the sinners, but what is the fault of the religious men ? He said : They were not dissatisfied with them when I remained satisfied and they used to take their meals with the sinners. Hazrat Ali said : The Jihad which begins before you are the Jihad which beings before you are the Jihads of your hands and then the Jihad of your tongue and then the Jihad of your heart. When your heart does not enjoin good and prohibit evil, it becomes enveloped with darkness and its upper portion goes towards its lower portion.

SECTION 2

DUTIES OF ENJOINING GOOD AND PROHIBITING EVIL

There are four head of this matter—(1) one who prevents sins, (2) one who commit sins, (3) the sin which is prevented, (4) and the mode of prevention of sin, Each head has got rules and condition.

(1) One who prevents sins. One who prohibits evils must have some qualifications. He must be wise and must have strength and ability to do the sama. An insaneman, an unbeliever and disqualified man go out of this rule and are unfit to prohibit evils. The ordinary people also are unfit for it unless they get orders from the rulers. A slaves, a woman and a transgressor are unfit to perform their function. (a) So one must be mature of age and wise. (b) He must be a believer. He who disbelieves the basis of religion is not fit for this purpose (c) He must have sense of justice. God says : Do you enjoin men to do good and forget it for yourselves ? God says : It is a most reprehensible thing to God that you say what you do not do. The Prophet said : While passing by a party of men in the night of ascention to heaven. I saw that their lips were cut by the scissors of fire. I asked : Who are you ? They said : We used to enjoin good, but we ourselves used not to do it. We used to prohibit evils, but we ourselves used to do them. God revealed to Jesus Christ. Give advice first to yourself. When you follow that advice, give advice to others said that it is lawful of a great sinner to enjoin good and forbid evil.

FIVE STAGES

There are five stages of enjoining good and forbidding evil, (1) The first stage is giving simple advice, (2) the second stage is to give sermon with sweet words. (3) the third stage is to abuse and mere out harsh treatment, (4) the fourth stage is to apply force and prevent one from doing a sinful act, such as to throw wine from its pot, to snatch away dress of silk and stolen articles and to return them to rightful owner and (5) the fifth stage is to assault, beat and threaten one from doing a sinful act Except in the fifth stage man is not required to obtain permission of the authorities to do such works in the four stages.

SOME EXAMPLES OF GIVING ADVICE TO THE RULERS

(a) Once Caliph Merwan-b-Hakam was delivering sermon before I'd prayer. A man said to him Sermon is generally held after I'd prayer. Merwan said to him : Leave this word. He said : The Prophet said : If anyone of you sees a bad thing, let him prevent it by his hand. If he cannot do it, let him prohibit him by this tongue . If cannot do it also let him cherish hatred for it in his

mind. This is the weakest faith. The rulers are also included in this advice. (b) Once Caliph Mehdhi came to Mecca and stayed there for many days. At the time of Tawaf of the Ka'ba it was cleared of the public. One Abdullah-b-Mazruq jumped up and said to the Caliph : Look at what you are doing. Who has given you more right regarding the Ka'ba than that of one who comes from a distant place. God says : The man who stays therein and the man who comes from a distant place are all equal who has given you power to drive out the people ? The Caliph recognized him as one of his officers and brought him to Bagdad after arrest and confined him in a stable. His men tied him with a horse for killing him . God subdued the horse to him. Baffled at this, they locked him in a room with the key in Caliph's hand. Three days after this, he was found to the amazement of all eating vegetables in a garden. He was taken to the Caliph and asked : Who has taken you out of this room ? The Caliph raised aloud his cry and asked him Don't you fear that I can kill you ? He was laughing and said : I would have feared you if you would have been the owner of life an death. Afterwards he remained in jail upto the death of Mehdi. when he was released afterwards, he went to Mecca and sacrificed one hundred camels to fulfil the vow of his release.

(3) The following story has been narrated by Habban-b-Abdullah. While travelling in a certain place with one Solaiman, **Caliph Harun Rashid** said : You have got a beautiful singing female slave. Tell her to sing before me. When she came the Caliph told him to bring musical instrument. When he was taking it to the Caliph , he met a hermit on the way. The hermit took the instrument and broke it into pieces. The man complained about it to the Caliph who called the hermit out of anger. When the hermit entered the Caliph's darbar with a bag of small pebbles, the Caliph asked him why he had broken the musical instrument. The hermit said : I heard your father and his predecessors to recite this verse on the pulpit : God orders you to do justice, to show kindness, to give charity to the near relatives and prohibits you from evils and rebellion, I saw evil and broke the musical instrument to pieces. The Caliph remained silent and allowed the hermit to go. When the hermit went away out of the Caliph's darbar, the latter gave a purse of money to a man and said : Follow this hermit. If you hear him say : I have told the Caliph such and such, don't give it to him. If you find him silent,

give it to him. When the hermit went out, he went to the place of date-stones and remained silent. The man gave the purse to him. The hermit said to the man : Tell the Commander of the faithful to return the money wherefrom he took it. Then he began to pick up date-stones and recite the following poems :-

'I see the worldly addicted engrossed in anxieties,
Along with the increase of their wealth, sorrows increase
The world gives to the honourable troubles and disgrace,
It gives him who submits to it an honourable place,
Give up what is useless to you and unnecessary,
And take to what is to you absolutely necessary.

(4) **The sage Sufiyan Saori said :** Caliph Mehdi once went on a pilgrimage in 166 Hijri. I found him at Jamrah Aqabah to throw stones and then the people were pushed back on all sides by sticks. I waited there for sometime and said to the Caliph : O man having beautiful face , I heard the narrator say this Hadis : I saw the Messenger of God on the Day of sacrifice to throw stones here in which there was no beating no driving out of the people, no assault by sticks and in which it was not said : Go back all around " . But you are driving the people from left, right and front. The Caliph asked : Who is the man ? He was told that he was Sufiyan Saori : The Caliph said : O Sufiyan, had there been Caliph Mansur, you would not have dared to say this . He said : If you has seen the disasters that fell on Caliph Mansure, the condition wherein you are now would have been less.

(5) Once a man was found enjoining good and forbidding evil without permission of the Caliph **Mamun.** When the man was brought before the Caliph he said : O Commander of the faithful, we help you in your task : God said : The believing men and women are friends to one another . They enjoin good etc. The Prophet also said : A believer in relation to another is like a building one portion of which strengthens the other. Hearing this, the Caliph became pleased with him and said : You are a fit person to undertaken this task.

(6) One who gives advice should have strength and power. He who is unable to undertake this task should entertain hatred for sinful acts. Inability here means to fear injury and harm from the person to whom advice is given. God says : Don't meet destruction by your own hands. There are three kinds of sin—(1)

major sin for which there are prescribed punishments in the Quran and to prevent them is compulsory ; (2) such sins which are done continuously, such as wine drinking, wearing silk dresses, using cups of gold and silver and to prevent them is compulsory : (3) and such sins which are expected to be committed in future. There are four conditions for prevention of these evils. The first condition is that it must be an evil action in the eye of Shariat and it must be unlawful. The second condition is that it is to be prevented in the course of it commission. If a man has finished drinking wine, it is not applicable in the case except by way of advice. (3) The third condition is that it must be known to the man preventing it as a sinful act without enquiry. If a man commits a sin after closing the door of his house, to enquire about it secretly is not lawful. Once Hazrat Omar secretly entered a house and found a man committing a sinful act. The man said on being asked : If I have committed one sin. You have committed three sins. Being asked about them, has said : God says: Don't spy into the secrets of another but you have done it. Don't enter the houses by their backs—you have come after overriding the wall. God says : Don't enter a house except with permission of the owner and without salutation—you have neither taken permission , nor saluted its inmates. After this, Hazrat Omar let him off after imposing on him the condition of repentance. (4) The fourth condition is that the evil must be known to be evil without efforts. If otherwise, there is no forbidding of evil. These relate of the minor details of different sects. One sect gives opinion that a particular act like eating lizard is an evil, while according to another sect. It is not an evil.

THIRD MODE
THE MAN WHO SHOULD BE PREVENTED FROM SIN

The sin which should be prevented must be such as is fit to be prevented according to Shariat. If a man is seen drinking wine, he should be prevented from drinking it and it is compulsory . So is the case of a mad man if seen to commit adultery with a woman. If a man is seen damaging the crops of another, he should be prevented from doing it for two reason, first to fulfill the duty towards God and secondly towards the man wronged . The law of a lost thing found is that if it is susceptible of damage , one is not bound to take it.

FOURTH MATTER
MODES OF PREVENTION OF SIN

Know, O dear readers, that there are different modes of prevention of sins in different stages. The first stage is to know the condition of the sinner , the second stage is to inform him of the harm of sin, the third stage is to prevent him from doing the sinful act the fourth stage is to advise him, and give him admonition the fifth stage is to rebuke him and use harsh words, the sixth stages is to apply force, the seventh stage is to give him threat of beating, the eight stage is to actually beat him the ninth stage is to use weapons against him and the tenth stage is to fight against him with followers and soldiers.

(1) **The First stage.** To spy into the secrets of a sinner is prohibited. So one should not enquire what is occurring in a house. But if anyone informs you that a certain man in drinking or wine doing some unlawful act, it then becomes you duty to prevent it so the first thing is to enquire about the condition of the sinner.

(2) **The second stage** is to inform the sinner that he is committing or going to commit a sin. Many men do sinful acts out of ignorance. If warning is given, they may themselves desist from the sinful acts. For instance an illiterate man observes his prayer but does not bow and prostrate well or prays with unclean cloth. Had he known them, he would not have prayed thus.. Man is not born learned. Learning shall have to be acquired.

(3) **The third stage** is to prohibit a sinner by sermon, admonition and showing fear of God . If a man commits sin after knowing it to be a sin, he should be given sermon and shown fear of God's punishment. He should be informed of the traditions of the Prophet which deal with punishment of the crime. The Muslims are like one soul and so the destructive faults should be removed from the soul. One who gives advice should take precaution whether he himself is free from that vice. He should then remember what God said to Jesus Christ. O son of Mary, first take advice to yourself. If you obey it, then give advice to the people or else you will become ashamed of Me. Once a man asked the sage Daud Tai about the condition of a person who enjoins good and forbids evil to a ruler or a man in power . He said : I fear whipping by him. The man said : If the person can

bear it ? He said : I fear death . The man said : If he can bear it ? He said : I fear for him self-praise begotten by praise of the people.

(4) **The Fourth stage** is a abuse and using harsh words. If there is good result in the use of soft words with the wrong doer, harsh words should not he resorted to . When it fails, then use harsh words and abuse him . This is like the words of Prophet Abraham : Woe to you and what you worship except God. Use such words to him: O fool, don't you fear God. O sinner, O ignorant man. This wise man is he who has been described by the Prophet in the following words : The wise man is he who humbles himself and acts for what is after death and the fool is he who follows low desires and hopes for forgivesness of God. There are two rules in this stage. (1) Don't abuse except When necessary and use harsh words when necessary. If appreciable result is not seen by the measure, express anger by turning away from him.

(5) **The Fifth stage** is to correct evils by hand, such as pouring down wine, taking off silk dress from the body, ejecting from a land unlawfully occupied. This method should be adopted after the failure of the first four stages. Keep correction within limit and don't exceed what is necessary.

(6) **The Sixth stage** is to threaten and warn. If all the previous modes of correction fail, this method should be be adopted. For instance, one should say to the drunkard : Throw away the wine, otherwise I shall break your head and I shall strike your neck or I shall put you to disgrace.

(7) **The Seventh stage** is to assault by hand or stick in case the previous modes of correction fail . Eighth stage is to fight with followers being armed. Many a time people arms are necessary to ward off evil because many a time wrong door with his party man remain ready to fight. When the two parties meet, fight begins and it is necessary for pleasure of God and to remove the injuries of sinful actions. It is allowed for the warriors against the unbelievers . Similarly it is necessary to bring the great transgressors under control.

QUALIFICATIONS OF ONE PREVENTING WRONGS

One who prevents wrong and evils should have the following qualifications—

(1) knowledge that the act is wrong (2) God-fear and (3) good conduct. Regarding knowledge, the place, limit and order for preventation of wrongful act should be known and should remain confined within the rules of Shariat. Without such knowledge, one can not distinguish between right and wrong. God- fear is necessary for one who prevents evil because one who prevents it should act for self-interest but for the sake of God. Such a man should possess also good conduct, kindness and humanity. When anger aries, good conduct only can control it.

If one who prevents evils possess these three qualities, he can earn merits for preventing sins. If he does not possess these qualities , he exceeds many a time the limits of Shariat. The Prophet said : He who is not patient in enjoining good and for bidding evil and has got no knowledge of enjoining good and for bidding evil shall not enjoin good and prohibit evil, So it appears that knowledge, patience and kindness are necessary in the matter of advice.

Hasrat Hasan Basari said : If you are an adviser for good deeds, first fulfill them yourself or else you will be ruined. Anas reported. We asked the Messenger of God : O Messenger God, shall we cease to enjoin good and prohibit evil to others if we do not act fully according to our sermons and refrain from doing evils? The Prophet said : If you are unable to act fully according to your sermons, still you will enjoin good. If you are unable to give up fully what you prohibit , still you will prohibit it. A certain sage advised his sons. If anyone amongst you wishes to enjoin good, he should advice himself first with good qualities of patience and hope for rewards from God . He who hopes for rewards of God will not find any difficulty therein. One rule of Hasbat or advice is to remain satisfied with patience. For this reason, God kept patience attached with advice. The wise Loqman advised his son : O dear son, establish prayer, enjoin good and prohibit evil, Be patient at the danger that will befall on you for this.

(4) Absence of greed. One who takes up the mission of advice should not keep much connection with the world and should not have fear. He who depends on men will not be able to prevent sins. Once a speaker advised Caliph Mamun and spoke harshly with him. The Caliph said to him : O gentleman, be

modest as he who was better than you was sent by God to people worse than yourself with the instruction of advising them with soft words. God says; Tell him soft words, so that he may take lesson and fear . Once a slave came to the Prophet and said : Give me permission to commit fornication . At this, the companions raised a loud cry. The Prophet said : Bring him to me When he sat before the Prophet, he said : Do you like that somebody should commit fornication with your mother ? He said : Never. The Prophet said: So nobody like that another should commit fornication with his mother. He thus asked him whether he liked formination with his daughter, sister, niece and aunt and each time he replied in the negative. The Prophet then touched his chest with his hand and prayed : O God, purify his mind, pardon his sins and his private parts. From that time, there was no action more heinous in his sight than fornication.

Fateh-b-Sakhraf said : Once a man with daggger in hand was dragging a woman by force. Nobody dared to go near him for fear of being murdered. The woman raising loud cries being confined in his hand. Suddenly the sage Bashr Hafi was passing by that way. He went to him and touched his shoulder. As a result, the man fell down senseless and the sage then left the place. The woman also went away. When the man regained his senses, the people asked him : What has happened to you ? He said : I don't know anything, but I remember this much that a man came tome and said after touching me : Certainly God sees you and your action. On hearing his words, fear came in my mind and my feet got paralysed. I don't know the man. They said : He is Bashr Hafi . On that very day , he was attached with fever which ultimately led him to the grave.

EVIL ACTIONS PREVALENT IN SOCIETY

All evil actions are of two kinds-Haram (unlawful) and Markruh (not commendable). To prevent what is unlawful is compulsory and to remain silent at the time of its commission is unlawful . To prevent what is Makruh is Mustahab or commendable and to remain silent at the time of its commissions is not good but not unlawful.

The following are some of the evil actions in mosques—to make bow and prostration not in a good manner, to recite the Quran in a melodious voice, to prolong the prayer call, putting

on by the Imam of a black robe or of a robe consisting mostly of silk, to tell stories in Friday sermon, to buy or sell at the time of Jumma prayer.

The following are some of evils in markets—to tell lies to the customers, to conceal the defects of commodities and articles of sale, to increase or reduce the weights and measures, to sell toys of animals and buy them to sell articles of gold and silver, silk dresses etc. Some of the evils in path ways are the following to construct shops in the pathways, to encroach the pathway by extending the verandah of a building, to tie animals obstructing the pathway of the people, to sacrifice animals on the pathway , to throw refuges, to allow water of a building to fall on the pathway or by extending a pipe. The following are some of the evils in feasts—to spread cushions of silk, to serve in cups of gold and silver, to beat drums, or to sing songs, to serve unlawful foods and drinks, to arouse laughter by telling false stories, to spend lavishly in various kinds of food. The following are some of the evils in buildings—to spend unnecessary expenses in the construction of buildings because to spend money without benefit is to destroy it. If a man has got only one hundred dinars without any other property and it is necessary for the maintenance of his family members, his spending it in a marriage will be considered as misuse and to prevent him from it is compulsory. God says : Don't spread your hand to its utmost spreading lest you sit down condemned and despaired. God says: Don't be extravagant, in expense. The extravagant are the brothers of the devils.. God says : When they spend, they are not extravagant, nor miser. To prevent miserliness and extravagance is compulsory.

ADVICE TO THE RULERS

In case of enjoining good to the rulers and kings and forbidding them evils, only the first two modes should to adopted and not the other modes of harsh treatment, abuses, assault and fight. In other words, they should be advised with sweet words with full possession of knowledge of their evil actions. To apply other modes in their case in unlawful as it creats disturbance and loss of peace and tranquillity. To take risk personally and individually is not unlawful without risking the people in general into dangers and difficulties, because the Prophet said : Hamza, son of Abdul Muttableb, is best among the

martyrs and then the next best is he who standing before a ruler enjoins him good and forbids him evil for which he is killed by him. His rank is lower than Hamza. The Prophet said : The best Jihad is to speak right words before, a tyrnt ruler. The Prophet praised Hazrat Omar by saying : He is an iron man and the defamation of a back- biter cannot divert him from the matters of God. Those who had firm and certain faith approached the rulers with truth and enjoined them good and forbade evils even at the risk of their lives, properties and honour in order to be blessed with martyrdom.

(1) When the Quraish leaders wished to take revenge on the Prophet, Hazrat Abu Bakr raised protest. Hazrat Urwah said : I asked Abdullah-b-Amr : What was the greatest trouble which the Quraish gave to the Prophet ? He said : I went once to Quraish who were then discussing about the Prophet sitting in the Ka'ba and saying : This man has made us fool, abused our forefathers and our religion. He has disorganized our unity, abused our idols and we have shown patience in a great task. Suddenly the Prophet appeared there, kissed the black Stone and made Tawaf round the Ka'ba . The Quraish began to abuse him each time when he was passing by them in the round. Then the Prophet said : O Quraish don't you hear ? Beware, by One in whose hand there is my life, I have not come to you with a sacrificial animal. The Quraish then bent down their heads and one of them said : How sweet is this word. He gave consolation to the Prophet and said : O Abul Qasem, go away, by God, we are not ignorant. Then the Prophet went away, from that place. Next morning , one of the Quraish threw a sheet of cloth round the neck of the Prophet and began to drag him by force. Hazrat Abu Bakr went to him and said crying : Woe to you : Will you kill this man ? He only said : My lord is God. They then let off the Prophet.

In another narration, it was reported that Abdullah-b-Omar said : When the Prophet was in the precints of the Ka'ba Oqbah-b-Obay caught hold of neck with a a sheet of cloth and began to drag him therewith with force. Hazrat Abu Bakr came there and drove him out and said : Will you kill such a man who says : God is my Lord? He has come to you with clear message from your Lord,

(2) It was reported that Caliph Muwayiah kept the allowance of the Muslims in abeyance for sometime . When he was

delivering sermon on a pulpit, Abu Muslim Khaolani stood up and said : O Muwayiah, these allowances are not your paternal properties, nor were they acquired by your father and mother. The Caliph then grew into rage, got down from the pulpit and said to them : Sit down in your own places. Then he went to a bathroom, took bath and came again and said : Abu Muslim uttered such words which enkinded my rage. I heard the Prophet say : Wrath comes from the devil and the devil was created of fire and fire can be extinguished by water. When someone of you gets angry, take bath. Therefore I took bath and Abu Muslim uttered the truth that these properties were not acquired by my wealth or by my parents. Take now your allowances.

(3) **Hazrat Zart-b-Mehasan reported:** Hazrat Abu Musa Ash'ari was our governor at Basra. When he read khutba, he used first to praise God and send blessings on the Prophet and thereafter he used to pray for Hazrat Omar. I did not like that Hazrat Abu Bakr should be omitted from the prayer. I stood up and said to him : Why don't you pray for the first Caliph Hazrat Abu Bakr ? He did not pay any heed to my request but complained against me to Hazrat Omar. The latter summoned me. I was then sent to Hazrat Omar to Medina. The latter asked me : What has occurred between you and my governor Abu Musa Ash'ari ? He said : When he reads Khutba, he prays, for you only, I was dissatisfied at it and said to him : Why don't you pray also for Hazrat Abu Bakr and why do you give superiority of Omar over him ? Inspite of this, he complained against me to you. At this, Hazrat Omar began to weep and said : You are more fit for the post of governor than my governor and more guided towards truth. Forgive me and God will forgive you. I said : O Commander of the faithful, God has forgiven you. Hazrat Omar began to weep and said : By God, shall I not inform you of Abu Bakr's one night and one day ? Yes I said tell me'.

Hazrat Omar said: When the Prophet with Abu Bakr came out one night to migrate to Medina the Prophet with Abu Bakr ding the Prophet from all sides. When the Prophet was feeling pain in his toes for walking long, Abu Bakr raised him up to his shoulder and carried him till he reached the cave of Saur and said to the Prophet : Don't enter this cave till I first enter it. If there is any injurious animal in it, it will first attack me. When he entered into the cave and found nothing, he carried the Prophet into it.

There was a small hole in the cave and Abu Bakr closed it by one of his feet. A little after a snake stung the foot of Abu Bakr who began to shed tears at the pain caused by the poison of the snake. The Prophet saw it and asked him : O Abu Bakr, don't weep Surely God is with us. This is one night of Hazrat Abu Bakr.

Regarding his one day, I may let you know that when the Prophet expried, some desert Arabs raised the standard of rebellion. Some of them said : We shall observe prayer but we shall not pay Zakat. I came to Abu Bakr and advised him to be kind to the rebels. He said to me : You were powerful during the days of ignorance but you have become fearful in Islam. Why should I show kindness to them ? When the Prophet expired and revelation stopped they stopped payment of Zakat they used to pay it to the Prophet but before this he fought against them for this . So we shall fight against them in this matter. By God, it is he who has shown us the true path. This is Abu Bakr's one day. Then Hazrat Omar sent a letter to his governor rebuking him for not praying for Abu Bakr in his khutba (4) The sage Ata-b-Rebah once went to Caliph Abdul Malek-b-Merwan at Mecca. When the Caliph saw the sage Ata, he stood in his honour and asked him : Have you got any necessity ? The sage said : O Commander of the faithful, fear this sacred place of God and His Prophet, keep its purity, fear God in the matters of the descendants of Muhajirs and Ansars, as by their help you are sitting in this throne. Fear God regarding the soldiers guarding the frontiers as they are the forts of the Muslims and take care of the affairs of the Muslims. You will be asked about these maters. Don't be different to those who are under your control and don't shut up your doors against them. The Caliph said : I will try to follow your advice.

(5) Once the sage was brought before the Caliph Walid-b-Abdul Malek. He said to the Caliph : I heard that there is a well named Habhab in Hell. The well has been reserved by God for every tyrant ruler. On hearing this. Walid raised a cry and fell senseless.

(6) The sage Ibn Ali Shamelah was famous for his wisdom and good treatment. Once he went to Caliph Abdul Malek-b-Merwan who requested him to tell him some words of advice. He said : O Commander of the Faithful , on the Resurrection day, mankind will not be saved from its grevious punishment and serious condition . Only he who please God

displeasing himself will be safe. The Caliph wept at this and said : I will keep the advice as the object of my life till I live.

(7) The tyrant governor Hajjaj once called the learned men of Basra and Kufa including the sage Hasan Basari. Hajjaj began to condemn Hazrat Ali : Ibn Ayesha said : We began to support him. Hazrat Hasan Basari began to cut his thumb and remained silent. Hajjaj said to him : Why do I see you silent ? What is your opinion regarding Ali ? Hasan Basari said : God said regarding Hazrat Ali : I have fixed the Qibla to what you are accustomed only to examine those who follow the Apostle from amongs : those who turn on their heels—2:143 . Hazrat Ali was one of those believers whom God gave guidance. My opinion about him is that he was cousin and son in law of the Prophet and he was dearest to him. God adorned him with many virtues. You or anybody else will not be able to enter into his attributes. My opinion is that God is sufficient for any fault that he might have got. At this the face of Hajjaj became reddish and he stood up in rage. Then he entered his house and we went away.

One day, Hajjaj summoned the sage Hasan Basari and said : Do you say that God will destroy those who kill the servants of God for money ? He replied : Yes . Hajjaj asked : Why do you say this ? He said : The cause is that God took promise from the learned that they would make the people understand the words of religion and not conceal them. Hajjaj said : O Hasan, hold your tongue, I warn you that you should not make me listen to what I don't like. There is a great deal of difference between your body and mind.

(9) The sage Hatil Jayyat once came to Hajjaj who asked him : Are you Hatil ? He said : Yes, ask me what you wish. I have taken promise for three matters to God near Maqame Ibrahim (1) I will speak truth whoever asks me anything , (2) I will have patience If anybody throws me into danger and (3) I will express gratefulness if anybody pardons me . Then Hajjaj said : What do you say about me ? He said : You are the enemy of God. in the earth, you destroy the honour of the people and kill them at your whim. Hajjaj said : What do you say about Caliph Abu Malek-b-Merwan ? He said : He is a greater sinner than you. Among his sins. You are one . On hearing this, Hajjaj ordered : Punish this man. Then inflicting whipping on him, the whip of the executioner broke. Then the executioner tied him with a ropes

and began to cut his flesh with a knife, but he did not utter even 'uf' Hajjaj was informed that the man's end was nearing to which he said : If he expires, throw his body into the market. Jafar said : I and one of his friends came to him and said to him : O Hatil, have you got any necessity ? He said : One handful water. When they brought water to him, he drank it and soon expired. His age was then only 18 years.

(10) Omar-b-Hubairah was governor of Basra , Kufa Madina and Syria. He called to his court Shafi of Kufa and Hasan Basari of Basra. He said to Shahi : I wish to cancel the allowances of some persons about whom I heard that they say many things against me. My wish is that they should return to my allegiance. What do you say ? He said : A ruler is like a father. Sometimes he is right and sometimes he commits mistakes for which he incures no sin. The ruler was pleased to hear my advice. Then he said to the sage Hasan Basari : What do you say about it ? he replied : I heard the companion Abdur Rahman reporting that the Prophet said : God will make paradise unlawful for one who, being appointed to rule over the people, does not look to their welfare and provision. Regarding the cancellation of allowances of the people I say that to preserve the right of God is more an important duty than to preserve your right. God is more fit to be obeyed. There is no permission to show allegiance to the created being disobedient to God. The letter of the commander of the Faithful can not be placed above the Book of God. Accept it if it is contrary to it. The Book of God and throw it if it is contrary to it. O Ibn Hubairah, fear God, Perchance a messenger may come to you from the Lord, of the universe. He may take you to the grave and remove you from the palace. The governor Ibn Hubairah said : O Shaikh, don't say these words. God selected the the commander of the Faithful as a ruler. Hasan Basari said : He who gives you better advice regarding religion is better than one who hopes to incure your pleasure . Shubi then said : I did never see a man more brave and learned than Hasan Basari.

(11) Ibn Ali Jubair was once present before the Caliph Mansur. Hasan-b-Zaid was then governor of Medina . Some people complained against the governor Hasan to the Caliph . The latter asked Ibn Ali Jubair about the govneror. He said : Hasan conducts his affairs according to his whim and does not do justice. The Caliph then asked him. What do you say about me

? He said : I bear witness that you have sized power unjustly and there is injustice prevalent in your rule. Then the Caliph Mansur caught hold of his neck and said : Had I not been here, Persia, Byzantium, Dailam and Turkey world have snatched this place from you. After this, the Caliph released him as said: By God had I not known that you are a truthful man, I would have killed you.

(12) **Hazrat Aozayi reported :** Caliph Mansure once called me and said : Advise me. I said : O Commander of the Faithful, the Prophet said : God made Paradise unlawful of the ruler who dies being displeased with his subjects. He who dislike truth hates God as He is the open Truth. It is just that you should upkeep the honour of your subjects, establish justice among them, not shut up your doors against them, be happy in their happiness and sorry in their sorrows. There are the foreigners, the unbelievers and the Muslims under you rule and upon you is the duty of doing justice among them.

O Commander of the Faithful once there was stick of grape in the hand of the Prophet. He used to cleanse his teeth and threaten the hypocrites therewith . The Prophet said : Then Gebriel cam down and said : O Muhammad, why is this stick ? you have broken the hearts of your people and created terror in their minds on its account, Now think of those who shed the blood of their subjects, destroyed their houses and banished them from their countries.

Once the Prophet assaulted as desert Arab very unwillingly with his own hand. Than Gebriel came down and said : O Muhammad , God has not sent you either as an oppressor or as a proud man. Then the Prophet called the desert Arab and said : Take retaliation on me. The Arabs said: My parents be sacrificed to you, I have forgiven you. I will never do it. If you have killed me. I would have still prayed good for you.

O Commander of the faithful, the Prophet said : The place of even an arrow in paradise for one of you is better than the world and its wealth , Your rule will not last for ever as it did not last for your predecessors. I have heard that Hazrat Omar said : If any young one of a goat perishes by the side of the river Tigris, I fear I may be asked about it also. How will it be if a man comes to your court for justice and returns despaired ? Do you know about the verse revealed to Prophet Daud: O Daud, I have appointed you

Caliph (vicegerent) in this world. So establish justice among them and don't follow your low desires, lest it may misguide you from the way of God.

God says in the Zabur: O David, when two parties come to you for justice, don't think in your mind that judgment will be give in favour of one to whom your mind inclines and he will be victorious over his adversary. In that case, your name will be cut off from the register of Prophethood and you will not be fit to represent Me. O David, I have sent my Prophets to take care of My servants as a shepherd takes care of his flock of sheep . They have been given knowledge of that care and burden of administration, so that they may tie the broken thing, and make alive the weak by provision. O Commander of the Faithful, you are tired by such a thing, which if placed upon heaven and earth, they would have refused to bear it and would have been fearful.

O Commander of the Faithful, I heard that Hazrat Omar appointed a man to collect Zakat from the Ansars. After some days Omar heard that he stayed in his house and therefore he asked him : Why have you not gone out to discharge your duty ? Don't you know that you will get rewards of one warrior in the way of God ? He said: I have heard that the Prophet said : If any man is entrusted with an office of the public, he will be raised up on the Resurrection Day with his hands tied up to his neck. Nothing will unloosen it except justice. Then he will wait upon a bridge of fire. It will break down with him and as a result all his limbs will be broken. Then he will be brought and accounts will be taken . If he be pious, he will get salvation for his good deeds. If he be a sinner, he will be raised along with it and will fall down to the, abyss of Hell, Hazrat Omar asked him : From whom have you heard this Hadis ? He said : From Abu Zarr and Salman Faresi when they were brought, they admitted it and then Hazrat Omar Said : Woe to me, who will take the power of administration when there are such evils in it ? Abu Zarr said: That man will take it whose nose will be cut by God , whose face will be powerded to dust by Him . Then he began to weep.

Then I said : O Commander of the Faithful, your grand father Abbas wanted governorship of Mecca, but, the Prophet said to him: O Abbass, uncle of the Prophet, keep yourself away from this trouble. It is better than the burden of administration . You cannot conceive it. The Prophet said it out of kindness to his

uncle. He told him that it would not be of any use to God. God then revealed to him: Warn your near relatives. The Prophet then said : O Abbas, O Sufia, O Fatema (daughter of the Prophet). I am not responsible for you to God. My actions will help me and your actions will help you. Hazrat Omar said : The burden of administration devolves upon one who has got deep knowledge, who is firm in promise, whose evils can not openly be spoken of who does not fear his relatives and whom the slanders of the slanderers cannot move. Hazrat Omar said : There are four classes of rules—(1) a powerful ruler who keeps himself and his officers engaged. They are like warriors in the way of God. The hand of mercy is upon them. (2) A weak ruler who does not make efforts in administrative matters and owing to his weakness his officers pass time in comforts. He will be ruined and will not get salvation (3) A ruler who keeps his officers busy in duties but himself remains in comforts. This is such a calamity about which the Prophet said : A bad shepherd isa danger and ruins himself. (4) A ruler who lives in comforts and his officers also live likewise. They are all ruined.

O Commander of the Faithful, I heard that Gebriel once came to the Prophet and said : When God passed order to enkindle the fire of Hell I have come to you. Fire has been placed in Hell for the Resurrection Day. He asked : O Gebriel, describe the fire of Hell to me. He said : According to the orders of God, it burnt for one thousand years and then it assumed reddish hue. Then it burnt for another one thousand years and then it assumed yellowish colour. It burnt for another one thousand years and then it assumed black colour. The fire of Hell is at present dense black. Its fleak does not rise up, nor can it be extinguished . By One who sent you as a true Prophet , if a piece of cloth of the inmates of Hell would have been exposed to the inmates of the world. All would have expired owing to its stench. If an iron chain would have fallen in the world, all would have expired owing to its stench. When the Prophet heard it from Gebriel, he wept and Gebriel also wept . Gebriel said : O Muhammad why are you weeping ? Your past and future sins have all been forgiven. The Prophet said ; Shall I not be a grateful servant ? O Gebriel, why are you weeping ? You are the trusted spirit and trustworthy in Tauhid. Gebriel said : I fear I may be tried as Harut and Marut were tried. I can't trust my rank near God: They both wept till a proclamation came from heaven : O Gebriel, O Muhammad . God

made both of you safe from punishment . Muhammad's rank over all other Prophet is like that of Gebriel over the rest of the angels.

O Commander of the Faithful. I heard that Hazrat Omar said : Don't give me time even for moment if two persons wait long before me seeking justice in the matter of their property. The greatest difficulty is to establish the duties towards God. The greats honour near God is God fear. God gives honour to one who seeks honour by doing divine service. God disgraces one who seeks honour by committing sins.

These are my advises to you, peace be on you. The Caliph Mansur then gave him the present of a purse. He did not accept it saying: I will not sell this advice in lieu of a temporary thing of the world.

(14) Once Caliph Mansur stayed sometimes at Darum Nadwa at Mecca. He used to pray at the latter part of the night at the Ka'ba and go round it and nobody knew it. He then used to lead the morning prayer. One right while going round the Ka'ba he heard a man saying : O God. I complain to you that distrubance, rebellion, oppressin and injustice are going on in the country. After hearing it, the Caliph sat in a corner and the man was called to him. When he came, the Caliph said : I have heard you saying such and such. I am greatly disturbed to hear it. The man said : If you grant me security of life, I may tell you . The Caliph said : You have got no fear. The man then said : You are responsible for the disurbance and disorder in the country . The greed which finds place in you has not entered into any other person. God placed upon you the burden of administration over the Muslims. You are neglecting to do good to them and you are busy in misapporiating their properties. Between you and the public, there are, the stumbling block of limes, bricks, iron doors and guards with arms. You have appointed such officers who oppress the people. You have given them power to take by oppression the properties of the people. You have issued orders prohibiting the entry of the public to you except some persons. You have made no provision for the oppressed, hungry, naked, weak and poor. When the people see that you have selected some special men for you and do not give permission to anybody except those persons, they say that the Caliph has broken the

trust of God. So they say : Why should we not break our trust with him ?

During the reign of Banu Omayya, whenever the oppessed reached the rulers, they at once meted out justice to them. You amass wealth for one of three reasons (1) If you say: I amass wealth for my children, God advises you that when a child is born,it does not take wealth with it or food. God gives it out of His kindness provision and arranged it beforehand in its mother's breast. (2) If you say : I am getting wealth to make my reign firm, God advises you that those who were before you amassed gold and silver, arms and ammunition which did not benefit to them. When God intended to make you Caliph , you had no wealth. (3) If you say : I amass wealth in order to live more comfortably than what I lived before, I will say that the rank which is gained by good works is more than that in which you are now. What will you do with the reign which God has given you ? When the Almighty will snatch away your reign and call you to account, your pomp and grandeur will come of one use to you.

The Caliph Mansur, on hearing it, began to weep bitterly and then said : Alas, had I not been created. Had I been a thing not fit to be mentioned . Then the sage said : Keep near you some high classed leaders and guides from the learned. Then the sage went away after saying : If you recite morning and evening some invocations, it will give you the following results. Your faults will be forgiven, your joy will become lasting, your sins will be forgiven, your invocation will be accepted, your provision will increase, your hopes will become successful, and you will die as a martyr. The invocation is the following :-

O God, I bow to Thy glory. As thou art gracious to the kind, so Thou art above the great with Thy greatness. As Thou hast got knowledge of the things above Thy Throne, so Thou hast knowledge of the things below the abyss of the earth. To Thee, the machinations of mind is like open things. Thy knowledge of express things is like secret things. Everything before Thy glory is humble. Every powerful manis humble to Thy power . All affairs in this world and in the next are in Thy hands. Give me relief and a way out for the thoughts I am entering my faults and keep my undersirable things secret. Beget love in me to invoke such things for which I am not fit for my sins. I invoke Thee

freedom from fear and for Thy pleasure. Thou art doing so much good to me but I am committing sins. Thou art giving me love through Thy mercy and I am causing you anger by my sins. Put my firm faith in Thee, give me courage to invoke Thy shower of mercy and blessing on me Thou art Forgiven, the Compassionate. The above talk were held between Mansur and Khizr (peace be on him).

(5) When Harun Rashid became Caliph, the learned men met him and he fixed their annual allowances. Only his friend Sufyan Saori did not meet him. Then the Caliph wrote to him a letter inviting him to come to his palace. When the sage Sufyan received the letter, he wrote in reply on its back : From Sufyan to Harun Rashid : proud of wealth and deprived of the taste of faith, I write to you that I demolished the path of love for you and cut off my love for you. I dislike action for which you cite me as a witness as you have written that you have opened your treasury for the Muslim. You are spending it unjustly and against the provision of Shariat. You are satisfied with what you have done. O Harun, you are spending the wealth of the State extravagantly without the consent of the people. Are the widows, orphans and learned satisfied, with your actions ? Know that you shall have to face the Alimighty very soon. You have taken your seat on the Throne being dressed with silk robes. You have hung down long screen over your doors and kept your tyrant soldiers as guards. They drink wine but beat the drunkards. They commit fornicators but mete out prescribed punishment on the fornicat or s. They steal but they cut off the hands of thieves. Why don't you inflict punishment on them before they inflict punishment on others?

He handed over the letter to the messenger of the Caliph without closing it in envelope without any seal. The messenger handed over the letter to the Caliph who accepted it cordially. He then used to keep it by his side and read it at the end of each prayer till his death.

(16) The Caliph Rashid stayed for some days at Kufa after pilgrimage. People then began to come to him. One Bahlul of deranged brain was one of them. When Harun came to him, he proclaimed loudly : O Commander of the Faithful. At this, Rashid uncovered his face and said : O Bahlul, Labbaik, Bahlul said : You should take to modesty and humility in your journey.

At this the Caliph began to weep and said : Give me more advice. Bahlul said : O Commander of the Faithful, if any man spends something out of his God given wealth and gives charity, he is enrolled as a pious man. Then the Caliph presented him something which he refused to accept saying : I have got to need of it.

These are some of the example of the previous sages and learned men in enjoining good and forfidding evil. They cared very little the powers of the rulers and depended entirely on God. They remained satisfied in the belief that God would grant them the benefit of martyrdom.

CHAPTER XI

CHARACTER AND CONDUCT OF PROPHET

All praise is due to God who created the universe and taught. His greatest Prophet Muhammad (P.H) the best good manners, purified his character and conduct and adopted him as His friend. He gives grace to follow the Prophet to one who wishes to make his character and conduct beautiful. He deprives one to follow whom he wishes to destroy. Open good conduct is the fountain of secret good conduct . The movements of the bodily limbs are the results of thoughts of mind and the external actions are the result of character and conduct. To make efforts in recognizing God and the acquisition of wonderful secret powers are the fountains of actions. The light of this secret power is expressed outwardly and makes the body beautiful and gives rise to good attributes after removing evils. The man who has got, not fear in mind, has got not fear expressed in his bodily limbs. The beauty of the conduct of prophethood is not expressed in a man whose mind is not illumined with the light of God. I intended to gather together in this chapter the ways of the life of his ways in the first and second parts of this book, I do not wish to repeat them here.

(1) PROPHET'S LEARNING THROUGH THE QURAN

The Prophet used to invoke and pray to the Alimighty God to grant him good manners and good treatment with the people and to adorn him with good character and conduct. He use to say in his invocation : O God, make my constitution and conduct good. He used to pray : O God, save me from bad character and conduct. Acceptance of his prayer is seen in the following verse. Invoke me, I will respond to you-2:186 . God revealed the Quran on him and through it He taught him good manners. His character is the Quran. Hazrat Sa'ad reported : Once I went to Ayesha and her father and asked them about the character and conduct of the Prophet to which Ayesha replied : Don't you read the Quran ? I said : Yes. She said: The character of the Messenger of God is the Quran. His conduct is expressed in the following verse : Take to pardon enjoin good and turn away from the illiterate. God says: God enjoins justice, kindness, giving charity to the relatives and prohibits indecencies, evils and

rebellion-16:90. God says : Have patience at the disasters that befall on you. It is a difficult task. God says : It is difficult to have patience and to forgive.

God says : Pardon and forgive them. God loves the doers of good. God says : Don't you like that God should forgive you ? God says: Remove evil with what is good, as a result the enmity that exists between you and him will be removed and he will become your friend. God says: Those who appease their wrath, those who pardon people, God loves the doers of good. God says : Give up conjectures in most cases, as some conjecture is sin. Don't spy and don't back-bite one another.

In the battle of Uhud, when the cover of the head of the Prophet fell down and he became separated from his companions, blood was oozing out from his face and he said wiping his blood : How will the people get salvation who dyed the face of the Prophet with blood while he calls them towards their Lord ? Then God revealed this verse : 'You have got no hand in the matter. This was only for teaching him good manners. The verse concerning the teaching of good manners to the Prophet are many in the Quran. It was the first object of God to teach the Prophet good manners and good character and conduct. For this reason, the Prophet said : I have been sent to completed good conduct. God praised the character of the Prophet by saying ! You are surely on subline character. The Prophet explained it to the people : God loves good character hates bad character. Hazrat Ali said : I wonder for a Muslim who does not-do benefit to his brother Muslim who stands in need of it. If he hopes for rewards and fears punishment, he should hasten towards good conduct as it shows the path of salvation. A man asked Hazrat Ali : Have you heard it from the Prophet ? He said : Yes', I have heard better advice from him. When the prisoners of the tribe of Hatem Tai were brought to him, a girl came to him out of them and said : O Muhammad, if you wish, release me, but don't dishonour me before the tribe of the Arabs. I am the daughter of the leader of my people and my father was the care taker of my people. He used to set free the captives, feed the hungry, spread peace and did never return any begger at the time of his need. I am the daughter of Hatem Tai. The Prophet said : O girl, what you have mentioned about his qualities are the attributes of a believer. The Prophet said to his companions. Let her be free as her father

loved good character and conduct. Abu Burdah-b-Niyar stood up and said : O Messenger of God, does God love good conduct ? The Prophet replied : By One in whose hand there is my life : None shall enter paradise except one who has got good conduct.

The Prophet said: God adorned Islam with good character and beautiful actions. Good company good manners, modest talk, doing good to others, feeding, spreading peace, visiting the ill pious or sinner, following the bier of a Muslim, treating good with a neighbour believer or non-believer, showing honour to a Muslim having honour to accept invitation, to forgive, to set disputes among the people, to give charity, to greet first, to pardon the faults of the people, to give up songs, instrument of songs and jests which Islam prohibited not to backbite, to speak truth, to give up miseliness, greed, deceit, to give up bad treatment with enemy, not to cut off blood tie, to give up bad conduct, pride, glory, hanghtiness, indecencies, hatred rebellion, enmity, oppression etc all these are the attributes of a believer.

Hazrat Anas reported that the Prophet did not give up good advice and enjoined us to stick to it. He used to warn us from backbiting and prohibited it. The following verse is sufficient to prove it : God loves justice and doing good to others. Hazrat Muaz said : The Prophet advised me thus : O Muaz, I advise you : fear God, speak the truth fulfill promise, pay up trust, give up breach of trust, save your neighbour , show kindness to orphans, be modest intalk, spread peace, do good deeds, hope less, stick, to fifth earn knowledge about the Quran, love the next world, fear rendering of accounts and lower your aim. O Muaz, I forbid you : Don't tell a truthful man lair, don't follow any sin , don't disobey any judge, don't be a leader, don't disobey a just judge, and don't create disorder in land. I give you instruction : Fear God while passing by each stone, tree, and heaps of earth. Make repentacne anew after committing any sin. Repent secretly for secret sin and openly for open sin.

(2) PROPHET'S CHARACTER AND CONDUCT

The Holy Prophet was the most patient among men, the bravest, the best judge, and one who pardoned most. His hand did not touch any strange woman. He was the greatest charitable man. He did not pass a single night hoarding any dirham or dinar. Whenever any excess money came to him and if he did not

then get anyone to accept it as charity, he did not return home till he gave it to the poor and the needy. He did not store up for more than a year the provision of his family members which God was pleased to give him. He used to take one fifth of what easily came to him out of dates and wheat. What remained in excess, he used to give in charity. He used to give away in charity to him who begged of him of anything, even out of his stored up provision .

He used to repair his shoes, join his wives in their labours and cut meat with them. He was the most shameful among men and could not stare at anyone for long. He accepted invitation of slaves and free men and presentation of even a cup of milk. He did not use the properties, of Zakat and used to accept the invitation of the widows and the poor. He used to speak the truth even though it was sometimes a cause of trouble to himself and his companions. He used to to say : I Don't accept any invitation of any infidel. He used to bind stones in his bell for appeasing his hunger and eat whatever he got. He did not return any present and did not take precaution in any lawful food. If he got dried grapes in lieu of bread, he ate them. If he got baked meat, he ate it. He used to eat whatever he got of bread, wheat, sweets, and honey. He considered milk as sufficient if he did not get any other food. He used not to take food leaning against a pillow or upon a high table. Soles of his two feet served as his towel. He used not to eat bread consequitively for three days till he met, God. It was a voluntary act on his part. He used to accept invitations of marriage, attend the sick and the diseased and attend the funerals. He was the most modest without pride and his tongue was most eloquent without prolongation of his speech.

His constitution was the most beautiful. No worldly duties could keep him busy. He used to put on whatever he got. His ring was made of silver and he used to put it on in the little finger of his right or left hand. He used to take his servant behind his back on any conveyance whether it was horse, camel or ass. Sometimes he walked bare footed, sometimes he had no turban or cap on his head. He used to go even to a distant place to see sick, love scents and hate stench or bad smell sit with the poor and the destitutes, eat with them honour those possessing honour, advise them to do good deeds and show kindness to the relatives. He did not treat harshly with anybody and accepted

excuse offered to him. He used at times to cut jokes without falsehood and not burst into laughter. He held innocent sports and plays. as lawful, played with his wives and held races with them. He used to drink milk of camels and goats along with his family members and give them equal shares in foods and dresses. He passed no time uselessly except for God. He used to walk in the gardens of his companions for recreation. He did not hate the poor for their poverty not fear the kings for their mighty power. He used to call the people, high or low, towards God. God adorned him with all the qualities, and good administration although he was illiterate. His boyhood was spent along with the shepherds and he used to graze sheep and goats. He was an orphan and his parents died in his infancy.

(3) PROPHET'S GOOD MANNERS

If the Holy Prophet abused anybody, he used to give him compensation and show him kindness . He did never curse any woman or slave. Once when he was in the battle field, he was asked : O Messenger of God, it would have been better if you had cursed them. He said : God sent me as a mercy and not as a great curser. When he was asked once to curse a particular person or an unbeliever, he did not curse him but on the contrary prayed for his welfare. He never beat anybody with his own hand except in the way of God. he did not take any revenge for personal wrongs but he used take it for preservation of the honour of God.

He used to select the easier of two things and keep away if there was any sin there in or anything to cut off relationship. He used to fulfill the needs of anyone who required his help, weather a slave or a free man. Hazrat Anas said : By One who sent him as a Prophet , he never said to me. Why have you done this or why have you not done this ? His wives also did not rebuke me. If there was any bed of the Prophet, he used to sleep on it or else he used to sleep on the ground. God described the Prophet in the Torah-Muhammad the Prophet of God, His chosen servant, without harshness, not roaming in the streets, not returning evil for evil. He is prone to pardon. He is forgiven . His birth is at Mecca, his migration to Ta'ba and his reign in Syria He and his companions put on Ijar round their waists and call towards the Quran and wisdom. He makes ablution of his bodily limbs.' Similar is his description in Injil (New Testament).

Another trait of his characters is that he used to salute first one whom he met with. He used to wait at a place where he was to meet a man. He used not to withdraw his hand from anybody till he first withdrew hishand. When he met with any of his companions, he used to handshake with him, hold his hand, enter his fingers unto his fingers and hold them firmly. He did not stand up or sit without remembering God. When anybody sat by him at the time of his prayer, he used to make it short and say to him : Have you got any need ? When he fulfilled his need , he returned to his prayer.

His assembly was not different from that his companions, as he sat where he went. He was not found sitting among his companions spreading out his legs. He used to sit mostly facing the Ka'ba and honour one who came to him. Even he used to spread his own sheet of cloth for one with whom he had no relationship. He used to give his pillow to one who came to him and everyone thought that the Prophet honoured him more . Whoever came to him could see his face.

He used to call his companions by their surnames with honour and he used to give one surname to one who had no surname. He used to call the women by the names of their issues and call others by their surnames. He used to call the boys by their surnames for which their hearts were inclined to him . He used to get angry last of all and was very affectionate and kind indealing with the people. Nobody could speak loudly in his assembly. He used to recite : O God, Thou are pure, all praise is for Thee. I bear witness that there is not deity but Thee. I seek forgiveness from Thee and turn to Thee.

(4) PROPHET'S WORDS AND LAUGHTER

The Prophet was the greatest of the Arabs in oratory and sweet speech. He said : I am the greatest orator among the Arabs. He used to speak little. When he talked, he did not talk much. His talks fell gradually from his lips like pearls. Hazrat Ayesha said : the Messenger of God used to talk like you. They said: The Messanger of Allah used to talk little and every thing was expressed in this short talk. In his speech, there was no defect of excess or shortness. The words come one after another like pearls. Whoever heard them remembered them. He was sweetest in talk among his companions . He said to keep silent for long

and have no talk without necessity. He used not to talk evil words and what he talked was just. He did not use ornamental words. His companions did never dispute before him. He used to say : Don't beat one verse of the Quran by another as it has been revealed for many purposes. He used to smile much before his companions and teeth then were exposed to view.

It was reported : Once a desert Arab came to the Prophet whose face became changed at seeing him. Seeing anger in his face, the Arab said : By One who sent him as a true Prophet, I will not ask him till he smiles . Then he said : O Messenger of God, we heard that Dajial (Anti-Christ) will come with Sarid for the people. Then the people will remain hungry. My parents be sacrificed to you. Do you forbid me tot eat it till I am destroyed ? Do you order me to eat it with satisfaction ? Shall I Talk infidelity after faith in God ? The Prophet laughed at this, so much so that his teeth were exposed to view. Then he said : It is not that, rather God will make you free from the food from which he made the believers free.

At the time when the Quran was being revealed to him, he used to smile. most When something happened, he entrusted it to God, kept, himself free from his own strength and ability and said in invocation : O God, show me truth in a true manner or give me grace to give it up save me from doubt, so that I may not follow my passion without Thy guidance. Make my desire to obey Thee. Take pleasure from the peace of my mind. Show me the different shades of truth. Thou guidest to the straight path whomsoever Thou willeth.

(5) PROPHET'S MANNERS IN EATING

The Holy Prophet eat whatever he got. To him, the best food was what all partook of . When the dining cloth was spread, he used to say. In the name of God, O God, make it a gift to express gratefulness that there might be gifts in paradise . Whenever the Prophet sat to eat, he used to sit as praying man sits not placing one leg upon another and say : I am a mere servant, I eat as a servant eats. He used not to take any hot food and said: There is no grace in it and God, will not feed us with fire. So make this food cold. He used to eat whatever was presented to him with three fingers with the help of the fourth finger at times. Once a tiffin made of clarified butter, honey and wheat presented to him.

He eat it and said : How good it is. He used to eat bread, cury, dates and salt. Of all the fresh fruits, the dearest to him was grapes, cucumber and water melon.

He used to eat gourd with bread and sugar and sometimes with dates. His ordinary, meal consider of dates and water. Sometimes he mixed milk with dates. Meat was his most favourite curry. He said : Meat increase the power of hearing and is the king of foods in this world and the next. Had I prayed to my lord for eating meat everyday. He would have granted it. He used to eat cooked meat with gourd. He liked gourd and said : It is the fruit of a plant of my brother Jonah. The Prophet said to me : O Ayesha, when you cook meat, mix therewith much water as it makes the broken hearted strong. He used to eat the meat of hunted birds but he did not himself hunt or follow game.

He used to eat bread with butter and like goats neck and thigh. He liked gourd among curries vinegar condiment, dried datess among dates. He prayed for three things and said : These have come from paradise and they are medicines for poison and insomnia. He liked among curries creepers of yellow flower and carrot. He disliked the meat of reservoir of urine. He did not eat several things of goat-genital organ, female organ, blood, urinal meat, goiter, gall bladder etc. He did not eat onion and garlic, nor condemned them. He used to eat what he liked and did not eat what he did not like. He did not like to eat the meat of lizard and cockroach, neither did he prohibit them to be eaten. He used to lick up his dish with his hand and said : Most blessing is in the remnants of food. He used to lick up his fingers after meal so much so that they assumed reddish hue. He used not to cleanse his hands with towel till he licked up his fingers well and said : Nobody knows in which food there is blessing. When he finished his meal, he used to say : O God, for Thee is all praise. You have given me food and drink and given me satisfaction . So praise to Thee without expiation and farewell and being not free therefrom. He was accustomed to wipe his hand well and then wash his hands and mouth with excess water and take the name of God each time. He used to drink water in slow degrees and not hastily in one breath. He used not to blow breath in the cup of water at the time of drinking and supply food to one by his side. Once he was given milk and honey mixed together but he refused to drink it saying : Two drinks at the same time and two curries at

the same time ! He said : I don't make them unlawful but I consider them bad for rendering accounts on the resurrection day as they are additional things in this world. I like modesty and God raises up one who humbles himself for God. He lived in his house more bashful than an unmarried girl. He used not to order for preparation of any food and eat whatever was given to him and remain silent if not given.

(6) PROPHET'S MANNERS IN DRESS

The Prophet use to put on sheet, gown, shirt and whatever he got. Green dress used to please him but most of his dresses were white. He said : Give your living men to dress with white garments and dress your dead therewith . He used to put on gown for Jihad. His shirt was long up to his thigh. He had only one shirt dyed with saffron with which he led prayers. Sometimes he put on only one shirt up to his thigh and say : I am only a slave. I put on garment as a slave puts on . He had two special garments for Jumma prayer which he did not put on at other times. Sometimes he had only one garment with which he cohabited with his wives. He had a black garment which he gifted away. Omme Salma said : What fault has this black garment committed ? He replied : I had put it on . She said : You look more beautiful if the black garment mixes with your beautiful constitution. Sometimes , he used to go out putting on a seal tied with thread in his hand . He used to impress his letters with seal and say : It is better to put seal in letter than back-biting . He used to put on cap under his turban. If he had no turban, he used to put on cap. Sometimes, he put off his cap from his head and fixed it in front as a prayer-stake. When he had no turban and cap, he covered his head with a sheet of cloth. He had a turban named Sahhab which he presented to Hazrat Ali.

Whenever he put on a garment, he began from his right side and said : All praise is due to God who has given this garment to cover my private parts and to express adornment. When he wished to put off his garment, he began from his left side. When he put on a new garment, he gave his old cloth in charity to a poor man and said : If a Muslim gives his wearing garment to another Muslim, nobody except God will dress him. He remains in the custody of God till that cloth remains with him, be he alive or dead. His bed was made of grape-covers and refuges. It was two yards long and one yard and one cubit board.

He had the habit of naming animals, arms and properties. The name of his standard was Iqab, he had his swords named Zulfiqer, Makhzam, Rejab, and Kazib. The middle portion of his swords was moulded with silver. He used to wear belt of leather which had three rings of silver. The name of his arrow was Katum, of his shield Kafur, of his camel Qaswah, of his ass Duldul, another ass Ekab and of his goat Aynah whose milk he used to drink. He had an earthen pot, which he used as an ablution pot and drink water therefrom.

(7) PROPHET'S PARDON

The Holy Prophet was the most patient among men and the most forgiving inspite his having power to take retaliation. If anybody presented to him any necklace of gold or silver, he used to give it to some of his companions. One day, a desert Arab stood up and said : O Muhammad , if God ordered you to do justice, I don't see you doing it. He said : Woe to you ! Who will do better justice to you after me ? When he was about to go, the Prophet said : Take him to me with humility. The Prophet was taking silver coins for the people in the cloth of Bilal in the battle of Khaiber. One man said to him : O Messenger of God, do justice. The Prophet said to him : Woe to you, if I don't do justice, who will do justice after me ? If I do not do justice, I shall be ruined and suffer loss. Hazrat Omar then said : Should I not kill him as he is a hypocrite ? He said : May God save him ! In that case, people will say that I kill my companions.

Once the Prophet was in a certain jihad. At one time, the unbelievers found the Muslim heedless. So one of them raised a sword upon the head of the Prophet and asked him : Who will prevent me to kill you ? He at once replied : God, Immediately they sword fell down from his hand and the Prophet took it up and said : Who will prevent me to kill you ? He said : Hold it firmly. The Prophet said : Say , I bear witness, that there is no deity but God and that I am His Messenger. He said : I have got no envy against you, I shall not kill you. I shall not go with you and I shall not join those who fight against you. Then the Prophet set him free. The man went to his tribe and said : I have come to you to-day from the best man.

Hazrat Anas reported that a Jewess mixed poison in the food of the Prophet at Khaiber. When he began to eat it , he got smell

of the poison and stopped eating. The woman was brought to the Prophet who asked her about the poisoned food. The woman said : I intended to kill you. He said : God will not give you that power. The companions exclaimed : Should we not kill her ? The Prophet said : Don't kill her. One day a Jew enchanted the Prophet , Gebriel gave this information to the Prophet. He took out the enchaned thing and came round, but took no revenge against, the Jew. Hazrat Ali said : The Prophet sent Jubair, Meqdad and myself to a certain place and said : Go on till you reach Raojakhak where you will find a woman with a letter which you must taken from her. We then reached the place and told the woman to deliver the letter so us. The woman denied knowledge of any letter. She was then compelled to deliver the letter to us. We then came therewith to the Prophet. It was written therein . From Hateb-b-Ali Bala'a to the polytheists of Mecca etc. This letter was written to inform them secretly the affairs of the Prophet. The Prophet said: O Hatib, what is the matter ? He said : O Messenger of God, don't hasten inflict punishment on me. I have mixed with my people . the Refugees who are with you have got at Mecca their relatives who look after their families there . It was my object that though I have got no relationship with the Quraish, I would find such a man among them who will take care of my relatives there if I show kindness to them. I have not done it in a state of infidelity. I have not done it after accepting Islam being satisfied with infidelity. I have not done it being a retrogade. The Prophet said : This man has spoken the truth. Hazrat Omar said : Give us order to kill this hyportie . The Prophet said : He joined the battle of Badr with us. Who will inform you that the Alimighty God addressed the warriors of Badr saying : Do whatever you like. God has forgiven you.

Once the Prophet distributed the booties when an Ansar stood up and said : God is not pleased with this distribution . When it was mentioned to the Prophet , his face turned red and he said : May God show you mercy. My brother Moses was given such troubles, but he remained patient. The Prophet said : Let nobody communicate any thing of my companions, as I wish that at the time when I come to you, I come with a sound mind.

(8) PROPHET'S OBJECTS OF DISLIKE

The skin of the Prophet was thin and his interior and exterior were clean. His pleasure and wrath were exposed in his face. When he got very angry, he used to touch his head repeatedly. He used not to disclose to anybody what appeared to him bad. One

day a ma dyed body with yellow colour came to the Prophet . He dislike it but did not say anything till he went. When he departed, he said to the people : If this man is asked to give up yellow colour, it would be better, Once a desert Arab passed water in presence of the Prophet within the mosque. The companions were about to assault him when the Prophet said to him : These mosque are not for passing urine and for uncleanliness.

Once a desert Arab came to the Prophet and begged something from him. He gave it to him and said : I have treated well with you. The desert Arab said : Never, you have not treated well with me. At this, the companions got angry but the Prophet prohibited them to do any harm to him. Then he went to his room and brought something for him to eat and said : I have done you benefit. Then he said : May God bless your family and relatives. The Prophet said to him : What you said first seemed unpleasant to my companions. If you like , say to them what you have said to me just now. What is in their mind will then vanish. He said : I shall say it to them. At another time, when the desert, Arab came, the Prophet said : I added what the desert Arab told me. It seemed to me that he was pleased with it. I asked him : Are you satisfied : Yes, may God bless your family and relatives. The Prophet said : The smile of the desert Arab in relation to me is like that of a man who had a camel which went out. It went faster fearing the people who followed it. The driver of the camel hinted : You all go away and leave the camel and myself alone. I know it better and shall show kindness to it. The driver of the camel gave it some food and called it towards him. When it came, he loaded it and rode upon it . When the desert Arab used harsh words, he would have entered Hell had I not prohibited you to take revenge upon him and assault him.

(9) PROPHET'S GENEROSITY

The Holy Prophet was the greatest charitable man. His charity during Ramazan was greatest. Nothing could prevent him from it. Hazrat Ali narrated the qualities of the Prophet and said : His hand of charity of spread to its utmost and his tongue was the most truthful. His conduct was the most modest and he was the most honourable in lineage. Fear struck one who saw him first. Whoever mixed with him loved him. One who praised him said : I have never seen like him before and after him. Once a man begged something to the Prophet in the name of Islam and it was given to him. He begged him something further and it was also given to him. and that was one flock of sheep which were

grazing between two hillocks. He went to his people and said : Accept Islam because Muhammad gives so much that he does not fear poverty for that . He did never deprive one who begged something from him.

Once 10,000 dirhams were brought to the Prophet which he distributed among his companions. After that a man came to him and begged him something. He said : I have got now nothing, but still I am giving you something after purchasing it. It was done accordingly. Hazrat Omar said : O Messenger of God, God has not imposed burden on you over which you have got no control. His words did not appear pleasing to the Prophet. That man said : Spend and do not fear poverty from God. The Prophet then smiled and pleasure was visible in his face. Once when he returned from the battlefield of Hunain, the desert, Arabs came to him and begged from him so much that he was compelled to take shelter to a corner of a tree. They caught his sheet and he said : Give back my sheet to me. Had I had sheep to the number of these thorny plants, I would have distributed them all to you and you would not have found me a miser or a coward.

(10) PROPHET'S BRAVERY AND HEROISM

The Holy Prophet was the greatest hero and brave man. Hazrat Ali said : In the battle of Badr, we all stood surrounding the Prophet . He braved the enemies and we found him bravest on that day. He said : When fight began and friends and foes met with one another. We feared for the Prophet as he was closest to the enemies. Nobody went so near the enemies than him. When he passed order for fighting, he got pleased and prepared himself. He was seen at that time most superior in strength . Hazrat Imran said : The Prophet attacked the enemy who came to him first. The companions said that the Prophet had then a firm hold on the enemy . In the battle of Hunain, when the Prophet was surrounded by the enemies, he alighted from his mule and said : I am surely the Messenger of God. There is no untruth in it. I am the descendant of Abdul Muttableb . He was on that day the bravest of all.

(11) PROPHET'S MODESTY AND HUMILITY

Inspite of the lofty position of the Prophet, he was the most humble and modest. Hazrat Ibn Amer reported : I saw the Prophet throwing stones at Jamrah riding on a camel. There was no assault in it, no driving out and no saying : Go aside, go aside. He sat on a sheet of cloth on the back of a mule and took some one

behind him. He used to visit the sick , follow the biers, accept invitations of servants and slaves, repair shoes and sew garments. He used to help his family members in their household duties. His companions used not to stand up in his honour as they know his dislike for it. He used to salute the children when passing by them. One day a man was brought to the Prophet and he was afraid to see him. The Prophet said : Be quiet, I am not a king. I am a son of an humble Quraish woman who used to eat gourd . He used to sit with his companions like an ordinary man. Whenever any stranger came to see him, he could not at first recognize him till he was introduced to him. Hazrat Ayesha said : May God sacrifice me to you, eat learning as it easier for you. The Prophet leaned towards the ground so much that it seemed that his head would touch the ground. He used to say : I shall take meal like the eating of a slave and sit like the siting of a slave . He used not to eat in plates till he lived.

(12) PROPHET'S FIGURE AND CONSTITUTION

The Prophet was neither long statured nor short. When he walked alone, he appeared like a middle statured man. If a man of long stature walked with him, his figure looked longer. When two men of long stature walked by his two sides, he appeared longest, but when they became separate from him, the people called them long men. The Prophet was of middle stature. He was pretty, neither too white, nor too brown. He was of pure reddish hue. Some one praised him saying . His limbs which confronted the sun, such as face and neck, appeared more whitish than reddish colour. The sweats of his face were like pearls and more perfumed than musk. His hairs were very pretty, neither straight nor curly . When he combed them, they appeared like lines in sands. It is said that his hairs were kept flowing up to his shoulders sometime he parted his hair into four parts and each two parts were let off through his two ears. Sometimes he kept his hairs above his ears and his neck then appeared shining like pearls. Grey hairs were found in his head and beard. Their number was not more than seventeen . The Prophet had a most pretty constitution. Some gave the smile of his beauty to that of the full moon. His forehead was wide and the place between his eyebrows was bright like pure silver and eye-balls were black tinged with reddish hue. The hairs of his eye lashes were profuse. His nose was thin and his teeth were neither separated, nor united. When they were exposed at the time of his smile or laugh, they shone like lighting. His lip was most beautiful and the ends of his face was the most soft. His faces

were smooth and nose not long. His beard was thick and he did not trim it. He used to clip his moushtache. His neck was the most beautiful , neither long, nor short. If the rays of the sun fell on his neck, it appeared like a cup of silver mixed with gold. His chest was board. It was even like a mirror and white like the moon light. There was a thin line of hairs extending from his chest up to the navel and there was no other hairs over his belly. There were three lines in his belly. His wearing apparel covered one line. His shoulders were wide and there were hairs over them. The place between his shoulders was wide and therein there was impression or seal of prophethood inclined a little towards the right shoulder. There in there was a spot mixed with black and yellow colours. There were hairs around it which appeared like the hairs of a horse. He had hands full of flesh and his fingers were like silver sticks and his palms were softer than wool and were so full of scent that it seemed that otto was applied to them. Sweet scent was attached to the hand of a person who handshaked with the Prophet. If his pure hand touched the head of a boy, he could be recongined among boys owing to the sweet scent of his hand. His thighs were full of flesh and his constitution was proportionate and beautiful. In his latter days, he became rather fleshy but he was without grease like his first stage of life.

The Prophet walked firmly and steadily. He said : Concerning constitution I am similar to Adam but in character and conductor I am similar to Abraham. He said : I have got ten names near my Lord—(a) Muhammad (praised), Ahmad (most praised), Mahi (remover of infideltiyt), Aqeb (coming last) Hasher (all appearing after me), messenger of mercy, messenger of repentance, messenger of fights, Muqfi (last of all prophets) and Qasem (embodiment of all vitures).

(13) PROPHET'S MIRACLES

The charachter and conduct of the Holy Prophet, his actions, his habits, management of affairs, his treatment with the different classes of people, his showing straight path to them, his wonderful answers to different difficult and subtle questions, his untiring efforts for the good of people, his good guidance regarding the open laws of Shariat-all these matters lead one to the conclusion that these were beyond the power of a man without help of an unseen hand. It is impossible on the part of a hypocrite or a liar. The people testified by seeing his constitution and qualifications that he was a great truthful man sent by God.

God gave him these qualities though he was illiterate and had no education and lived always with the illeterate Arabs. Being illiterate, orphan and weak, how could he acquire such good character and conduct, such knowledge about God without worldly knowledge ? His true and correct knowledge about the earlier Prophet show that he is a true messenger of God, because he knew these truths by revelations . How could he know what was is beyond of man unless he received revelation ? His miracles prove that he is a true Prophet of God. I am narrating a few of his miracles without prolonging it.

(1) When the Quraish of Mecca told the Prophet to divide the moon into two parts, the Prophet invoked God who split the moon into two portions and it was clearly visible to the people present.

(2) At the time of the siege of Medinah by the allied armies for more than one month, the Prophet supplied provision to all the people.

(3) At another time, he satisfied eighty people with food with only four muds of maize and one little goat.

(4) Once the daughter of Basher had a few dried grapes with which the Prophet fed all his soldiers to their satisfaction and there remained also something in excess.

(5) Once water began to gush forth from the fingers of the Prophet, so much so that his soldiers drank to their hearts content and made also ablution therewith.

(6) Once there was no water in a well at Tabuk and it dried up. The Prophet threw a little water of his ablution to the well and immediately it gushed forth so profuse water that thousands of soldiers drank it to their satisfaction.

(7) At another time, there was no water in a well at Hudaibiyah. The Prophet threw the remaining ablution water into it which immediately gushed forth abundant water. Fifteen hundred men drank it to their satisfaction.

(8) Once the Prophet threw a handful of dust towards the faces of his enemies as a result of which they instantly became blind. Soon after this verse was revealed : When you throw, you did not throw, but God threw it.

(9) The Prophet used to deliver sermon standing on the trunk

of a palm tree in the mosque. when it was replaced by another, the trunk began to emit mild sound which was heard by all his companions. When he touched it with his hand, it became calm.

(10) Once the Prophet told the Jews to make Mobahala (that is whoever is a liar, he will die), but the jews gave the news next morning that they feared to make it for fear of their lives. This is mentioned in the Quran.

(11) The Prophet warned Hazrat Osman of a great danger as a result of which he would enter paradise. History bears testimony that he was murdered in his very house while he was reading the Quran. The Prophet told Ammer that a rebellious party would kill Osman . It is true that they murdered him.

(12) Once a man joined Jihad in the way of God. The Prophet said about him that he would enter Hell Then it was seen that he committed suicide.

(13) When the Prophet was on his way towards Medina on migration, one Suraqa-b-Malek was following him to capture him in expection of a rewards, but the feet of his horse was sunk in dust in the act. When he sought the Prophet's help to escape from the danger, he prayed for him . This continued for three times and the Prophet prayed for him each time. After being released for the third time, the Prophet gave him this prophecy in his almost helpless condition that he would soon wear the bangles of Persian King Khosroe. After the conquest of Persia by the Muslims, these bangles were procured from the kind and were given to him for wearing.

(14) Aswad Ansari was a liar and claimed Prophethood during the life time of the Prophet . He was a resident of Sana'a in Yemen. One night he was found assassinated in that town. In that very night, the Prophet gave his death news to the people and he named Feroze Daifami as his murderer.

(15) During the night of migration to Medina, one hundred Quraish surrounded the house of the Prophet to kill him, but he went out of their clutches throwing dust on their heads for which they could not see him going out.

(16) Once the Prophet gave the prophecy to some of his companions : The last man among you will die of arson. It afterwards occurred that it came true.

(17) Once the Prophet called two trees to cover him to give him opportunity of urinating. The two trees shifted from their sites, covered him from public view and went away to their old sits after he finished his call of nature.

(18) The Prophet was of middle stature, but when he walked two long men by his two sides, he was seen the longest of them.

(19) The Prophet said : I will kill Abu-b-Hani in the battle of Uhud. In the battle, the Prophet inflited a minor injury on him and as a result he expired.

(20) Once the Prophet was given food mixed with poison to eat. He who ate it first expried, but the prophet lived for four years even after taking that food. That food told the Prophet : There is poison in me.

(21) In the battle of Badr, the Prophet mentioned the fate of the leaders of the Quraish. This happened exactly as he said.

(22) The Prophet said to his daughter Fatema : You will meet me first after my death . She died six months after the Prophet .

(23) Once the Prophet said to his wives : She who is longer in hand will meet me first after m y death. Hazrat Jainab was the most charitable among his wives and she died first after the Prophet.

(24) A certain camel had not milk in its udder. As soon as the Prophet touched its udder, it began to give milk. Abdullah-b-Mausd embraced Islam on seeing this miracle of the Prophet.

(25) Once one eye of a companion went out of its socket. The Prophet restored it to its site and his eye sight increased more.

(26) The greatest living miracle of the Holy Prophet is the Quran which stands even today. He threw challenge to the people to produce a chapter like it. The Quran says : Say, if jinn and mankind gather together to bring a book like this Quran, they won't be able to bring like it even though they help one another. So nobody was successful to bring a book or even a sentence like to up to this time. This alone is a sufficient and living teitmony that the Holy Prophet Muhammad (peace to on him) is a true messenger of God.

***** THE END *****

AL-GHAZZALI

THE MYSTERIES OF PURITY

SH. MUHAMMAD ASHRAF
PUBLISHERS, BOOKSELLERS & EXPORTERS
7-Aibak Road (New Anarkali) LAHORE-7 (Pak.)

HALALCO BOOKS
2.75
(703) 532-3202

AL-GHAZZALI * NABIH AMIN FARIS Book III

احياء علوم الدين

الكتاب الثالث

AL-GHAZZALI

THE MYSTERIES OF PURITY

Translated by
NABIH AMIN FARIS

THE
MYSTERIES OF PURITY

Being A Translation With Notes

of

The Kitab Asrar al-Taharah

of

Al-Ghazzali's "Ihya' 'Ulum al-Din"

By

NABIH AMIN FARIS

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Book III

SH. MUHAMMAD ASHRAF

PUBLISHERS, BOOKSELLERS & EXPORTERS

7, AIBAK ROAD (New Anarkali)

LAHORE-7 (PAK.)

Copyright: All rights reserved.

ISBN NO. 969-432-140-9

Reprinted 1991

Published by:

SH. SHAHZAD RIAZ
For SH. MUHAMMAD ASHRAF,
Publishers & Booksellers,
7-Aibak Road (New Anarkali)
Lahore-7 (Pak).

Printed & Bound at

New World Printers
Aibak Road
Lahore

Apart from any fair dealing for the purpose of private study, research, criticism or review, as permitted under the International Copyright Act, no portion may be reproduced by any process, or translated in any language without the written permission of the Publisher.

PREFACE

Though one of the most important works coming down to us from Medieval Islam, no single part of the *Ihya' 'Ulum al-Din* appeared in English, or any European language at that, until Duncan B. Macdonald published in the *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901, pp. 195-252, 705-748, and 1902, pp. 1-28) an English version of Book VIII of the second quarter of the *Ihya', i.e., the Kitab Adab al-Sama' w-al-Wajd* (On Audition and Grief). The second complete part of the *Ihya'* was Edwin E. Calverley's translation of Book IV of the first quarter, *i.e.*, the *Kitab al-Salah* (Madras, 1925). Except for a few extracts and selections, no complete translation of any part of the *Ihya'* appeareed in English until 1962 when two books from it were finally published: Book I of the first quarter, namely, the *Kitab al-'Ilm* (The Book of Knowledge), translated by the present writer and published by M. Ashraf, Lahore, and Book III of the fourth quarter, namely, the *Kitab al-Khawf w-al-Raja* (On Fear and Hope), translated by William McKane and published by Brill of Leiden. The following year, 1963, saw also the publication, in English, of two other books of the *Ihya'*: Book X of the second quarter, on the Conduct of Life as Exemplified by the Prophet (*Adab al-Ma'ishah wa-Akhlaq al-Nubuwah*), translated by L. Zolondek and

published also by Brill; and Book II of the first quarter, *i.e., the Kitab Qawa'id al-'Aqa'id* (The Foundations of the Articles of Faith), translated by the present writer and published also by M. Ashraf.

The following pages present in English garb Book III of the first quarter, namely, *the Kitab Asrar al-Taharah* (On the Mysteries of Purity). Though not one of the more profound contributions of al-Ghazzali, it still remains an integral part of the *Ihya'* and should not, therefore, be neglected. The translation is based on three printed texts and one in manuscript form. The printed texts are : first, that Printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289 ; second, that contained in the text of the *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din* of al-Sayyid al-Murtada al-Zabidi (d.1791) ; third, that reproduced in the margin of the same *Ithaf al-Sadah*; and fourth, the text preserved in a four volume manuscript in the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library (No.1481). In the translation of Quranic verses, I have depended mainly on J. M. Rodwell's version.

It is my hope that by making still another Book of the *Ihya'* available in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit, even from my mistakes.

Nabih Amin Faris

Beirut,
March 29, 1966

CONTENTS

Preface iv
Introduction 1

On Purification from Impurities
That which is Removed 12
The Vehicle of Removal 14
The Manner of Removal 21

Purification from Excrements
The Etiquette of Answering the Call of Nature 23
The Manner of Ablution 29
The Excellence of Ablution 38
The Manner of the Major Ablution 40
The Manner of Purification with Sand 42

On Cleanliness and Cleansing
Discharges 45
Bodily Growths 58

BOOK III

On the Mysteries of Purity which is the Third Book in the Quarter on the Acts of Worship.

In the name of God the Merciful, the Compassionate.

Praise be to God Who has shown kindness unto His servants and thus endued them with cleanliness; who for the purification of their inward thoughts has made His light and grace to flow into their hearts; and for the washing of their bodies has given them water smooth and soft. And may the peace of God be upon the Prophet Muhammad, who has encompassed the entire world from one end to another with the light of guidance, as well as upon his noble and righteous family—a peace the blessing of which will be a salavation unto us or the day of resurrection, and a bulwark unto us against every danger or affliction.

The Prophet said, "Religion was founded on cleanliness."[1] And again, "Purification is the key to

1. Unidentified.

prayer.[2] God said, "Therein are men who aspire to purity, and God loveth the purified."[3] The Prophet also said, "Purification is one half of belief.[4] God also said, "God desireth not to lay a burden upon you, but He desireth to purify you."[5] Through these externals, those who possess insight a woke to the fact that the most important thing is the purification of the heart, because , it is very unlikely that the words of the Propeht, "Purification is one half of belief" meant that men should polish and clean the body with a generous use of water and to neglect the heart and leave it stuffed with impurities and filth.

Purity has four stages: The first stage is the purification of the body from excrements, impurities, and bodily growths and discharges[6]. The second stage is the purification of the bodily senses from crimes and sins. The third stage is the purification of the heart from blameworthy traits and reprehensible vices. The fourth stage is the purification of the inmost self (*sirr*) from everything except God. This last stage is that of the Prophets and saints.

---

2. Ahmad ibn-Hanbal, Taharah: 181; al-Darimi, Tahara; 21; al-Tirmidhi, Taharah:3.

3. Surah IX: 109.

4. Muslim, Taharah: 1; al-Darimi, Taharah:2.

5. Surah v:9.

6. Ar. *fadalat*, sing. *fadlah*, a term used for all bodily growths and discharges which are usually removed by such operations as manciuring, shaving the head and beard, and circumcision.

In everyone of these stages purity is half the activities it entails. For the supreme aim of the activities of the inmost self is to have the majesty and greatness of God revealed unto it. But the knowledge of God will never actually descend into the inmost self unless everything other than God is removed therefrom. For this reason God said, "Say: It is God: then leave them in their pastime of cavilling*." It is evident therefore that [the knowledge of God and allegiance to another besides Him] cannot inhabit the same heart and God has not created for man two hearts within him.

As to the activities of the heart, their supreme purpose is to adorn it [113] with the praiseworthy traits and the doctrines established by the Law. No one who has not cleansed his heart from their opposite, namely the false doctrines and the reprehensible vices, has ever been described by these traits. Hence the purification of the heart comprises one half of its activities. This first half is a prerequisite for the second. It is in this manner that purification is one half of belief. Similarly the purification of the bodily senses from the forbidden things is one half of the activities they entail and is the prerequisite of the second half. Their purification is the first half and their adornment with good works is the second half. These then are the different stages of belief and every stage has its own rank. No one will attain the higher stage unless he goes first through the lower one. He will not reach the purification of the inmost self from the

---

surah iv:91.

blameworthy qualities and will not adorn it with those which are praiseworthy unless he accomplishes first the purification of the heart from the blameworthy traits and adorns it with the praiseworthy. Similarly no one will attain the purification of the heart from the blameworthy traits or adorn it with the praiseworthy unless he accomplishes first the purification of the bodily senses from the forbidden things and adorns them with good works. The more precious and noble the desired object becomes the more difficult is the way of its attainment, the longer is the road which leads to it, and the greater are the obstacles which block its path. Do not think, therefore, that this can be attained through mere wishing or achieved through no effort. For he whose insight fails to distinguish between these different stages will not perceive of them except the lowest which is equivalent to the last and outermost husk of the desired fruit. He will therefore concentrate upon it and will go to the extreme in the study of its rules, wasting all his time in abstersion (*istinja'*)** washing clothes, cleaning his body, and outdoing himself in the use of running water, thinking, as a result of a constant fear with which he is obsessed and of a hallucination which dwells in his mind, that the desired and noble purity comprises only such outward and external cleanliness, and revealing thereby a complete ignorance of the life of the early Muslims: how they expended all their energy and thought on the purification of the heart and were very lenient concerning the body, to the extent that 'Umar,

** See al-Darimi, Salah; 10-13; ibn-Majah. Taharah:15-16.

despite his high station, has once performed his ablution with water from a jar which belonged to a Christian woman.[7] [In the same spirit] it was customary for the early Muslims not to wash their hands from the remains of fat and food but instead wipe their fingers off against the arches of their feet, regarding the use of alkali (*ushnan*) an innovation. They used to pray, kneeling and prostrating themselves directly on the ground, and walk the streets barefooted. Those who placed nothing between themselves and the earth when they slept were of the greatest among them. They confined themselves exclusively to the use of stone for abstersion.

Abu-Hurayrah and others besides him of the refugees of the mosque-vestibule (*ahlal-Suffah*) said, "We were wont to eat the roasted meat and, wiping our fingers against the pebbles and rubbing them with earth, proceed to prayer repeating the magnificat (*takbir*).[8] Said 'Umar, "We had no knowledge of alkali at the time of the Apostle of God, and our towels were the hollows of our feet: whenever we ate anything we wiped our hands against our feet."[9]

It is said that the first innovations to appear after the death of the Apostle of God were four, namely the use of sieves [for flour], the use of alkali

7. *Cf.* al-Bukhari, Wudu:44.

8. *Cf.* ibn-Majah, At'imah: 29.

9. Ib, 15.

[for washing], the use of tables [for eating], and eating to satiety.

Thus the only concern of the early Muslims was the cleanliness of the heart. One of them even said, "To perform prayer with the shoes on is better than performing it without them because when the Apostle of God took his shoes off during prayer, as Gabriel informed him that they were unclean, and the people present took their shoes off as well, he told them, 'Why have you taken off your shoes?'"][10]

Concerning those who take their shoes off for prayer al-Nakha'i[11] said disapproving the practice, "I wish that someone in need would pass by and take these shoes away [never to return them]."

Such then was their lenience on these affairs. In fact they used to walk barefooted in muddy streets, sit on the mud, and kneel and prostrate themselves in prayer directly on the floors of the mosques. They were wont to eat bread made of wheat and barley, both of which were trodden by the feet of animals and polluted with their urine. They made no effort to avoid the sweat of camels and horses despite the fact that both animals were constantly wallowing in impure things. Not a single question concerning the niceties of impurities has come down to us from them. Such then was their lenience in these matters. But the situation has now come to such a

10. For a tradition of the same import, of, abu Dawud, Taharah:137.

11. Ibrahim ibn-Yazid, A II 96-A.D. 714-5. See ibn Qutaybah p.235; Tahdhib al-Asma, pp.135-36.

pass where a certain group of people who consider their makeup (*ru'unah*) equivalent to cleanliness and say that it is the foundation of religion. They spend the greater part of their time in beautifying their bodies, just as the hairdresser does with the bride, but neglect their hearts and leave them desolate, stuffed with the foul impurities of pride, conceit, ignorance, hypocrisy, and deceit; and neither disapprove of them nor show any amazement at them. Furthermore, if any one should confine himself to the use of stones for abstersion, or walk barefooted on the ground, or pray on the floor or on the bare mats of the mosque without spreading a rug over either, or walk over the rugs [of the mosque] without leather overshoes, or perform his ablution with water from a jar belonging to an old woman or an irreligious man, they would clamour and raise a vociferous outcry over him, call him filthy, ostracise him from their midst, and disdain from eating with him or associating with him. On the other hand they regard austerity in attire, which is a part of belief,[12] filth; [114] while make-up and ornamentation they consider cleanliness. See then how the evil has become good, and the good evil; how the form of religion has disappeared just as its truth and knowledge have disappeared.

If you will ask, "Will you then say that those practices which the Sufis have started in connexion with their outward appearance and matters of cleanliness are forbidden and evil?" I shall say, "Far

12. *Cf.* Ibn-Majah, Zuhd:4.

be it from me to generalize on this subject and not treat every case on its own merit." Nevertheless this shall I say, "This excessive cleaning and these painful undertakings, the preparation of special vessels and paraphernalia, the use of overshoes, wearing veils for protection against the dust and other similar devices, if they were examined by themselves without reference to anything else, they will be found permissible. Certain situations and motives may become attached to them and will render them at one time good and at another evil. That in themselves they are permissible is quite evident since he who practises them does so on his own account in his own body and clothes. He, therefore, may do whatever he wishes so long as there is neither waste nor extravagance therein. They become evil when they are made a fundamental part of religion and are consequently advanced as the interpretation of the words of the Prophet. "Religion was founded on cleanliness." As a result those who are not very strict in the observance of all these rules of cleanliness but, like the early Muslims, are lenient therein, are subjected to harsh strictures. Again they become evil when they are performed for the purpose of adorning the body and beautifying it. This, in fact, is hypocrisy, which is forbidden. By these two considerations will they become evil.

They are good practices when their purpose is utility rather than ornamentation; when he who fails to observe them is not censured; when prayer is not delayed on their account; and when they do not prevent the individual from doing something

better or hinder him from pursuing a superior knowledge and the like. When none of these things is attached to them they are permissible and may even be considered meritorious through the good motive behind them. But these practices are possible only to the idle, who if they do not spend their time in them will waste it in sleep or useless conversation. Consequently to spend this [otherwise wasted] time of theirs in these practices becomes the more worthy, because any time spent in purification renews the remembrance of God and that of the acts of worship. There is, therefore, no harm in them provided they do not become evil or extravagant.

As to the men of learning and action, they should not spend any of their time in these practices except what is necessary. For to go to excess is evil just as to waste one's life, which is the best and most precious pearl, when it should be preserved and utilized, is evil. None need wonder at that since the good works of the righteous are the evil works of the favourites of God. The idle should not neglect cleanliness himself and disapprove of it in the Sufis claiming that he is thereby emulating the Companions. For to emulate the Companions truly is not to devote oneself except to that which is more important than external cleanliness. Thus it was said to Dawud al-Tai[13] "Why do you not comb you beard?" He replied, "Do you think I have nothing else to do?" For this reason I do not think that the

13. Dawud ibn-Nusayr al-Ta'i A.H. 165 A.D. 781-82. See ibn-Sa'd, Vol. VI, p.255; ibn Qutaybah, p.257.

learned man or the student, or the labourer should waste their time washing their clothes in order to avoid wearing the clothes which the laundry-man has washed because they imagine that the latter has not cleaned the clothes well enough. As a matter of fact the early Muslims used to perform their prayers while wearing tanned fur-coats, and none of them was known to differentiate between laundered clothes and tanned fur-coats as far as purity and impurity were concerned. Rather they avoided all impurities wherever and whenever they saw them and paid no attention to remote and subtle possibilities. They, however, scrutinized very carefully the subtleties of hypocrisy and injustice, so that Sufyan al-Thawri once told a companion who raised his eyes to see an elaborate and exquisite doorway by which they had just passed, "Do not do that! For if people would not look at this door its owner would not have been so extravagant. Verily those who look at his door help him to be extravagant." Thus [the early Muslims] spent all the efforts of their minds in pointing out such subtleties rather than in speculating on the remote possibilities of impurity.

Therefore it will be better for the learned man to find for himself an ordinary person to wash his clothes carefully for him, because, from the point of view of lenience, this is better. The ordinary person will benefit by his work since he will then give his soul which urges to evil something permissible to kepp it busy and consequently keep it from sinning. For the soul, unless it is kept busy with something, will lead to trouble. Furthermore, if the ordinary

man wishes to gain the favour of the learned man through this work, he will find it to be one of the best means to gain his end. Again, the time of the learned man is too precious to be one of the best means to gain his end. Again, the time of the ordinary man is spent in such work, and he will benefit in every respect.

Let this illustration, therefore, serve men as a reminder of other similar works and activities, to determine their different values and to establish their order of preference. For care in preserving the hours of life and expending them in pursuing the best is more important than being particular and fastidious concerning the minute affairs of this world.

Having acquainted yourself with this introduction and found out that purity has four stages, then know that in this book we shall not discuss anything except the fourth stage which is the cleanliness of the body, because, in the first half of the book we purposely do not address ourselves except to external and outward things.

We, therefore, say that the purification of the body is divided into three parts: purification from impurities, purification from excrements, and purification from bodily growths and discharges, which is accomplished by such operations as manicuring, shaving, removing the hair off the pubes with a depilatory, circumcision, and the like.

PART I

On Purification from Impurities, the Examination of which Involves a Study of that which is Removed, the Vehicle of Removal, and the Manner of Removal.

THAT WHICH IS REMOVED

That which is removed (*al-muzal*) [115] is impurity. Substances (*a'yan*) are of three kinds: inanimate objects, animate objects and parts of animate objects.

As to inanimate objects, all, except wine and intoxication beverages, are pure. As to animate objects, all, except the dog and the pig and their products, are pure. When animate objects die, they are all impure except five, namely human beings, fish, locusts, apple worms, and, of the same category as apple worms, is every food which changes, as well as every form of life which has no flowing blood like flies beetles, and the like. Water is not rendered impure when such objects fall into it.

As to the parts of inanimate objects, they are of two kinds. The first comprises those things which may be cut off and its rule is the same as that of dead bodies. [One exception is] the hair which is not rendered impure by shearing and death. Bones, however, are rendered impure by death. The second

comprises all wet things which the body exudes or emits. Everything which is not subject to change and has no fixed seat like tears and sweat are pure. But saliva and the mucus of the nose, and whatever things which have a fixed seat and are subject to change, are all impure except the seed of life like semen and eggs. Pus, blood, feces, and urine are impure in all animals. Nothing is exempted of these impurities except five things. The first, the remains of ordure after abstersion with stones— whatever does not extend beyond the orifice is exempted. Second, the mud in the streets and the dust of [dried up] dung, despite the fact that their impurity is established, are exempt only to the extent to which they cannot be avoided, i.e., which is not the result of negligence or oversight. Third, what hangs to the bottom of the shoes of impurities, of which the streets are always full. This is exempt, after it has been wiped off, because of necessity. Fourth, the blood of fleas—little or much—except when it goes beyond the ordinary limits—whether it be on your own shirt or in some one else's shirt, which you may wear. Fifth, the blood of pimples and the pus they discharge. Ibn-'Umar once wiped off a pimple on his face and it bled but he went ahead and performed his prayer without first washing. Of the same category is what chronic boils discharge as well as the blood which issues after phlebotomy, except in such cases where the issue of blood is caused by an abcess where it will be subject to the same rule which governs the blood of menstruction and not that of pimples of which man is never always free. The toleration of these five impurities by the Law shows that the principle of purity is lenience and all

that was innovated therein is the result of obsessions which have no foundation.

THE VEHICLE OF REMOVAL

The vehicle of removal *(al-muzal bihi)* is either solid or liquid. The solid is the stone of abstersion which has been purified through being [sun-] dried. It should be a hard, pure, and dry stone but not a relic of any veneration.

As to liquids, none of them removes impurities except water and not any kind of water at that, but only the pure water which has not become contaminated through its contact with other bodies. Again water ceases to be pure when, through contact with impurities, it changes in taste or colour or odour. If, on the other hand it does not change in any of these, and its quantity approaches two hundred and fifty manehs, which equals five hundred 'Iraqi rotls, it will not become impure, because the Prophet said, "When water is sufficient to fill two pitchers it carries no impurities."[14] According to al-Shafi'i if it were less, it would become impure. This relates to stagnant water only. Running water, on the other hand, when polluted with impurities, the ripples which have been contaminated with these impurities become impure, except those beneath and below, because the ripples of water are separated one from the other. Similarly, the impurities, if they should flow in the watercourse, render impure the part in which they fall as well as the part to the right and left of the

14. *Cf.* al-Tirmidhi, Taharah; 50; abu Dawud, Taharah:33.

part wherein they fall, if the amount of water does not exceed two pitchers. If the flow of the water were faster than the flow of the impurities, what lies over the impurities is pure and what lies below them is impure, no matter how far it may move or how much it may be, unless it gathers in a pond or cavity the size of which is larger than two pitchers. If an amount of impure water, equal to two pitchers, should gather in one place, that water would become pure if mixed [with a larger quantity of pure water]. This is the position of al Shafi'i. I had hoped, however, that his position would be like that of Malik who held that water, no matter how meagre its amount might become, would not be rendered impure except through change [in taste, colour, or odour], because the need for it is great and to lay down the condition of two pitchers would simply provoke suspicion and fear. It has therefore become very difficult to observe this rule and, upon my life, it is difficult; those who would try and examine it would find that out for themselves.

Furthermore, I have no doubt that if such a condition had been stipulated, then Makkah and al-Madinah, because of the scarcity of running water and still water in big quantities in either town, would have been the two most difficult places for achieving purity. Yet from the time of the Apostle of God to the last days of his Companions not a single crisis pertaining to purification nor a single question concerning the manner of safeguarding water from impurities had been reported. The vessles in which their water was placed was handled by boys and slave-girls who were not careful against impurities.

Furthermore, 'Umar performed his ablution with water from the jar of a Christian woman. This act of 'Umar is just as clear and binding as a genuine tradition which fulfils all requirements (*sarih*) in establishing that water becomes impure only when it changes [in taste, or colour, or odour]. Otherwise the impurity of the Christian woman and that of her vessels are quite evident and are very readily discerned. Therefore this position becomes uptenable. The fact that no question concerning it arose during the days of the Apostle and his Companions is one proof for its being untenable; the action of 'Umar is another; while a third proof is found in the fact that the Apostle of God was wont to incline [116] the water vessel to the cat and to leave all vessels unprotected against it even after he had seen it eat a mouse.[15] Nowhere in their land were tanks set apart for cats to drink. Nor did the cats go down to the bottom of the well for water.

The fourth proof is that al-Shafi'i has definitely said that water with which a certain impurity has been washed was pure, as long as it did not undergo any change [in taste, or colour, or odour], and was impure whenever it did undergo any such change. And what difference is there between water contaminated with impurities through its own contact with them or through the contact of impurities with it? And what sense is there in saying that the force of the contact of water prevents impurity although contact in itself does not hinder the intermixture of impurity? If the one

15. Al-Tirmidhi, Taharah, 69; ibn-Majah, Taharah;32.

is to be explained on the grounds of need and necessity, need and necessity are also present in the other. There is no difference between pouring water into a vessel wherein there is an impure garment and throwing the impure garment in a vessel wherein there is pure water-both being ordinary practices in laundry and washing.

A fifth proof is found in the fact that it was the practice to perform abstersion along the edges of small bodies of running water. There is no disagreement concerning the position of al-Shafi'i that if urine should fall into running water and the water does not undergo any change [in taste, or colour or odour], it will still remain permissible to use the water for ablution no matter how small the quantity. And what difference is there between running and still water. Upon my life, which is the stronger argument: to base the decision on the lack of change in the water or on the force of its flow? Furthermore, what are the limitations of this force? Does it extend to the water which flows within the pipes of baths or not? If it does not extend to the water which flows within the pipes of baths, what accounts for the difference? And if it does extend to such water that is the difference between what falls into it and what falls into its course as it is poured out from vessels over the body, when both are running waters? Furthermore, if it is to be ruled that water which flows over a solid and stationary impurity is impure, although it does not undergo any change, and that it remains impure until a quantity equal to two pitchers collects in a small pond, [it should be remembered] that urine is

intermixed with running water more readily than any solid and stationary object possibly could. And what difference is there between the solid and liquid [impurities] when the water is the same and admixture is more through-going than mere contact?

The sixth proof is found in the fact that if a rotl of urine was poured into a quantity of water equal to two pitchers and then the water was distributed into different vessels. Water drawn from any of these vessels is pure; yet it is wellknown that urine, though a small quantity of it, contaminates all. Which is more convincing to explain; that the water is pure because it underwent no change, or because of its large quantity, even after that quantity has ceased to be large, and despite the knowledge that a part of the impurity still exists in the reminder of that water?

A seventh proof is seen in the fact that in by-gone days ascetics constantly performed their ablutions in public baths and dipped their hands and vessels in tanks despite the small quantity of water these tanks contained and despite their knowledge that both pure and impure hands have been dippped into these tanks.

These incidents together with urgent need and necessity strengthen the belief that only the lack of any change in the water was taken into consideration whenever its purity was questioned, relying thereby on the words of the Apostle when he said, "Water was created pure and nothing renders it impure except that which changes its taste or

colour or odour.'[16] There is a basic truth in this, namely that it is the property of every liquid to transform whatever may fall into it into its own, provided that liquid be the dominant element of the two. Thus just as the dog when it falls into a mine of salt, is itself transformed into salt, and through its transformation into salt and its loss of caninity, becomes pure, so is the case with vinegar and milk, whenever they are placed in water which is dominant, they lose their properties and acquire those of the water, unless the vinegar and the milk be the dominant elements, in which case they will prevail. Their prevalence is known through the presence of their taste, or colour, or odour. This then is the criterion [whereby things are determined and judged]. To it the Law has pointed in the case of the water which is capable of removing impurities. It is, therefore, worthy of being relied upon. Consequently, through it the guilt is lifted [off those who use water which the fastidious deem impure], and the meaning [of the tradition that water was created pure] is explained through it since water prevails over impurities and renders the objects pure, just as it was shown in the case of the two pitchers, as well as in the case of the used water, and the running water, and in the case of inclining the vessel for the cat.

Do not, however, think that that is an exemption, for it were so it would have been like the remains of ordure after abstersion and the blood of fleas: it would be deemed pure until [through

16. *Cf.* ibn-Majah, Taharah:76.

excess] it makes the water impure. Even when the quantity is small, water is not rendered impure by articles steeped or washed therein or by a cat licking therefrom.

As to the saying of the Apostle that water carries no impurities, it is in itself ambiguous, for whenever water undergoes change it carries impurities. If it be said that the Apostle meant with his words that water carries no impurities so long as it undergoes no change, it will then be possible to say that in most cases water does not undergo any change through its contact with ordinary impurities. Furthermore, the words of the tradition imply the acceptance that when the quantity of water is short of two pitchers, the water carries impurities when brought into contact with them. Nevertheless, it is quite possible to ignore the implied meaning of the tradition for lesser reasons than those we have already mentioned in those seven proofs. The apparent meaning of the words of the Apostle that water carries no impurities is to negate the act of carrying—in other words it transform impurities to its own property, just as we say that a mine of salt will not hold a dog or anyting else but will decompose and transform them into salt. Men perform their abstersion in small waters and streamlets and dip impure vessels therein, and then wonder whether or not the water has undergone any perceptible change. It has therefore become evident that whenever the quantity of waters exceeds two pitchers, ordinary impurities do not cause it to undergo any change.

If you should say that the Prophet had said that water carries no impurities, no matter how much these impurities increase, then the argument would be turned against you, because whenever the impurities increase in quantity, water would carry them in effect as well as in fact. For this reason, I would say that it is imperative for both schools[17] to be specific and limit their interpretation to the ordinary impurities.

In short, in the case of ordinary impurities, I am inclined to be tolerant and lenient, following therein the example of the early Muslims and hoping thereby to do away with fears and suspicions. In that spirit have I given my legal opinions concerning disputed problems of purity.

THE MANNER OF REMOVAL

[117] If an impurity is an impurity in effect (*hukmiyah*), *i.e.,* it has no palpable body, it is sufficient to run water over all its parts. But if it is an impurity in fact, *i.e.,* physical (*'ayniyah*) it is necessary to remove the physical. The persistence of the taste indicates the persistence of the physical. The same is true of the persistence of colour except in such cases where the impurity leaves an indeliable stain, in which event it is exempted, provided it has been thoroughly rubbed and washed. But the persistence of odour indicates the persistence of the physical and in not exempted except in such cases where the object has a strong odour which is difficult to remove, in which event

17. The Malikite and the Sahfi'ite.

soaking it in water and wringing it several successive times will do instead of rubbing and washing as in the case of the persistence of colour. It will do away with fear and suspicion to know that things have been created pure. Objects on which impurities are not positively seen may be used in prayer, and one should not resort to deduction to prove the presence of impurities.

PART II

Purification from Excrements

The purification from excrements (*ahdath*) comprises ablutions (*wudu*), major ablution (*ghusl*), and purification with sand (*tayammum*), and are preceded by abstersion (*istinja*). We shall now state the manner of their performance in the prescribed order together with their etiquette and rules, beginning with the reason for ablution and the etiquette of answering the call of nature.

THE ETIQUETTE OF ANSWERING THE CALL OF NATURE

[The person] should go into the wilderness far from the eyes of onlookers.[18] HE should shelter himself behind something whenever possible and should not unconver his nakedness (*'awrah*) before he reaches the place of squatting. He should not face the sun or the moon with his nakedness, nor should he face the qiblah or turn his back unto it when his nakedness is uncovered except when he is within a house, and even then it is better to avoid [that position].[19] It is permissible for him, when in

18. *Cf.* ibn-Majah, Taharah;22.

19. Ibn-Majah, Taharah: 17, 18; al-Tirmidhi, Taharah:51.

the wilderness, to shelter himself behind his camel or use for that purpose his skirt. He should avoid squatting down [for the purpose of answering the call of nature] in any place where it is customary for men to meet for conversation. He should not urinate in still water,[20] or under a fruite tree, or in any enclosure.[21] When urinating he should keep away from hard surface and windy places in order to avoid spatter and splash. When he squats down to answer the call of nature, he should support himself on the left leg. When entering a house to urinate he should advance with the left leg first and when he leaves he should advance with the right. Furthermore, he should not urinate while standing. 'A'ishah said, "He who tells that the Prophet was wont to urinate standing, believe him not.[22] 'Umar also said, "The Apostle of God once saw me urinate while standing and he told me, 'O 'Umar! Do not urinate standing,' Henceforth, never urinated standing."[23] Yet in certain instances, it is allowed since Hudhayafah related that the Apostle once urinated standing and that Hudayfah then brought him water for ablution which he performed and wiped his shoes off.[24]

20. Ibn-Majah, Taharah: 25, al-Tirmidhi, Taharah:6.

21. Abu-Dawud, Taharah:16.

22. Al-Tirmidhi, Taharah;8.

23. *Ibid*, Taharah:8.

24. Tavalisi. 406: abu-Dawud Taharah: 12, *cf*, al-Tirmidhi, Taharah: 9; ibn-Majah, Taharah:8.

Again no one should urinate in the bath tub. In this connexion the Prophet said that most of men's fears and suspicions whether or not things are pure result from urinating in bath tubs.[25] Ibn-al-Mubarak said, "However, if the water in the bath tub be running water, then there is no harm in urinating therein."

When a person proceeds to answer the call of nature, he should not take with him anything which contains the name of God or of His Apostle.[26] He should not enter the water-closet bareheaded, and on entering he should say, "I seek refuge in God against the accursed Satan, the filthy, the impure, the abominable, the pernicious"[27] On leaving the water-closet he should say, "praise be to God Who hath removed from me that which is harmful and hath left me that which is useful."[28] He should say this after he had left the water-closet. He should prepare the stones [for abstersion] before squatting, and should not perform the act of abstersion over the place where he had defecated. He should take the utmost pains in cleaning his penis from urine by shaking it to and from three times and by stroking its lower extremity with his hand.[29] Nevertheless, he should not worry too much over

25. Abu-Dawud, Taharah: 15; ibn-Majah, Taharah:12.

26. *Cf* abu-Dawud Taharah: 14; ibn-Majah, Taharah.11.

27. *Cf* Ibn-Majah, Taharah: 9; al-Tirmidhi, Taharah: 4; al-Bukhari, Wudu:9.

28. *cf.* al-Tirmidhi, Taharah: 5; ibn-Majah, Taharah:10.

29. *Cf.* Ibn-Majah, Taharah:19.

the state of his cleanliness lest he become victim to an obsession which will wear him out. If he should feel something wet there, let him suppose that it is nothing but some of the water [with which he performed the act of abstersion]. If this does not allay his suspicion let him sprinkle some water on the place so that he can then assure himself that the wetness is caused by water not by urine. Consequently, he will not allow Satan to prevail over him through fear and suspicion. The Propeht himself, we are told in a tradition, has done the same thing, namely, sprinkled water over [his orifice][30]. The person who was wont to exert the least effort in affecting the cleanliness of his orifice was the most learned among them, for fear and obsessions indicate lack of learning and ignorance.

In a tradition Salman [al-Farisi] said, "The Apostle of God taught us [118] everything, even how to answer the call of nature: Hew commanded us not to perform the act of abstersion with either bone or [dried] dung, and forbade us to face the qiblah when defecating or urinating."[31]

A certain Bedouin having fought with one of the Companions told him, "You do not even know how to defecate." The Companion answered and said, " Yea, by your father's beards, I do, and I am a past master at it. I go out far into the wilderness, prepare the stones [for abstersion], face the wormwood, turn my back to the wind, squat like the

30. *Ibid*,;58.

31. Ibn Majah, Taharah:16.

deer, and stoop raising my posterior as the ostrich raises its tail," (The wormwood is an aromatic desert plant, squatting is crouch-resting on his toes, and stooping is raising the posterior part).

It is sometimes allowed for the man to urinate close to his companion provided he be concealed and sheltered. The Apostle of God has done that despite his extreme shyness, in order to show men that it was permissible.[32]

The Manner of Absetersion

The person will then perform the abstersion for his posterior orifice with three stones. If the orifice is cleansed therewith, the three stones will suffice, otherwise, a fourth stone must be used, and if this proves sufficient, a fifth must be used, because [although] only cleanliness is necessary, the use of an odd number [of stones] is desirable. The Prophet said, "When thou employest stones for thy abstersion, use an odd number."[33] In performing the abstersion, the person should hold the stone with his left hand, place it at the fore-part of his orifice just before the seat of impurity, and run it over with horizontal and circular motion to the rear part. He should then take the second stone, place it at the rear part and run it over to the forepart. Taking then the third stone he should run it around the orifice. If he should not be able to run the stone around the orifice, he might perform the act in parts.

32. *Cf.* al-Bukhari, Wudu' : 64.

33. Al-Bukhari, Wudu':25, 26, Ibn Majah, Taharah 23, 44.

He then should take a large stone with his right and his penis with the left and with it(the left) move the penis thereby wiping it against the stone in there different places, or against three stones, or against three different palces on a wall, until he sees wetness on the place where he had wiped his penis. If that is accomplished after he wiped it twice, he should do it a third time. This is obligatory if he wishes to limit himself to the use of stones. If that is accomplished after he had wiped his penis four times against the stone, it would be desirable to wipe it a fifth time for the sake of maintaining an odd number.

He should then move to another place and perform the act of abstersion with water, pouring it over the seat of excrement and rubbing it with the left until nothing which the palm of the hand could feel is left. He should not go to excess by trying to remove the parts which are still within the orifice because such a thing would give rise to obsession. He should realise that whatever water cannot reach lies within, and these parts which lie within are not subject to the rule that governs impurities unless they come out. And everything which is external and which is subject to the rule that governs impurities fulfils the difinition of purity when the water reaches and removes it. There is, therefore, no sense in being victim to an obsession in this repsect.

At the end of abstersion the person should say, "O my God! Purify my heart from hypocrisy, and make my body chaste." He then should wipe his

hand against a wall or earth for removing any odour which might have persisted thereon. The use of both stones and water together is desirable, as it was related that when God revealed unto the Apostle the verse, "Therein are men who aspire to purity, and God loveth the purified,"[34] the Apostle said to the people of Quba,[35] "What is the purity for which God has herewith praised you?" They said, "We were wont to use both stones and water [for performing the act of abstersion]."

The Manner of Ablution

When [the person] is through with abstersion, he should proceed to perform his ablution, for never has the Apostle of God been seen emerging after he had answered the call of nature without immediately performing the ablution. The person should commence with the use of the toothpick. Thus the Apostle said, "Your mouths are the pathways of the Qur'an. Render them, therefore clean with toothpicks."[36] His purpose, when using the toothpick, should be the purification of his mouth for the reading of the Qur'an, and the invocation of God in prayer. The Prophet said, "One prayer after the use of the toothpick is better than seventy and five prayers without the use of the

34. Surah ix:109.

35. A village, two miles south of al-Madinah, where Muhammad spent for days on his *hijrah* to al-Madinah. He prayed in its mosque, alleged to have been built by his Companions who preceded him to his new capital. See Yaqut, *Buldan*, Vol.IV pp.2-24.

36. Ibn-Majah, Tahara:7.

toothpick."[37] And again,"Had it not been for my fear to overburden my people, I would have commanded them to use the toothpick before every parayer,[38]" And again [119] "Why do you come before me with yellow teeth? Use toothpicks."[39] He also was wont to use the toothpick several times every night. It was also related that ibn-Abbas once said, "The Apostle has so repeatedly commanded us to use the toothpick that we expected him soon to receive a revelation on its use."[40] The Apostle also said, "Use ye the toothpick: it is a purifier for the mouth and well-pleasing unto God."[41] 'Ali said, "The toothpick develops and strengthens the memory and banishes sluggishness." Furthermore, it was customary for the Companions of the Prophet to go about with their toothpicks carried behind the ears.[42]

The manner of its use. For a toothpick men should use the *arak* (salvadora perisce) wood or other rough branches which remove the yellow deposits around the teeth. The toothpick should be used both horizontally and vertically, and if one should limit himself to one of the two motions, let him use it horizontally.

37. *Cf.* Ahmad ibn-Hanbal, Tahara: 169.

38. Ahmad ibn-Hanbal, Tahrarh:167, 170.

39. *Ibid.*, Taharah; 165.

40. *Ibid.*, Taharah; 159, 160.

41. *Ibid.*, Taharah: 156, 157, 158.

42. *Cf.* abu-Dawud, Taharah: 25; Ahmad ibn-Hanbal, Taharah:167.

It is desirabel to use the toothpick prior to every prayer and prior to every ablution whether it is followed with prayer or not. Equally desirable is its use when the taste of the mouth has become bad as a result of sleep, or long abstinence from food, or eating a thing of unpleasant smell.

After completing the cleansing of his mouth with the toothpick the person should then proceed with his ablution facing therein the qiblah, and saying, "In the name of God the Merciful, the Compassionate." The Prophet said, "There is no ablution to him who does not call upon the name of God,"[43] i.e., no complete ablution. The person should then say, "[O God!] I seek refuge in thee from the power of the devil. I seek refuge in thee O God lest they should come and surround me." He then should wash his hands three times before putting them into the vessel and should say, "O God, I ask thee for luck and blessing, and seek refuge in thee against ill-luck and destruction." His purpose should be the removal of excrements or making prayer lawful. He should bear that purpose in mind until he had washed his face. If, however, he happens to forget the purpose of his ablution just before he washes his face, he will not be penalized for it. He then should take up a handful of water with his right, and rinse his mouth with it thrice and gargle, allowing the water to reach his throat, except when he is fasting, at which time he should take it easy [lest he swallow any of it].

43. *Cf.* ibn-Majah, Taharah, 41.

Having done that he should say, "O God, Help me to recite Thy book and to glorify Thy name." Thereupon he should take up another handful and inhale it thrice, forcing it with his breath up his nose and flushing thereby its cartilages, and then force the water out by exhaling. As he sniffs the water he should say, "O God! Grant me [to enjoy] the perfumes of Paradise and be gracious unto me." As he exhales in order to force the water out of his nose he should say, "O God! I seek refuge in Thee against the stench of Hell and evil of the world." This is said because inhaling constitutes drawing in and exhaling is removal and rejection.

He then should take another handful of water for his face and should wash it from the beginning of the flat part of the forehead to the extremity of the fore-part of the chin lengthwise, and from ear to ear laterally. The two temples which are on either side of the forehead are not included in the face but form a part of the head. The water is allowed to reach the edge of the bangs which women are wont to affect: It is that part which lies at the side of the face when the end of a thread is placed upon the top of the ear, and the other end is placed upon the corner of the forehead. The water, however, is allowed to reach the four parts of face where the hair grows, namely, the eyebrows, the mustache, the side whiskers, and the eyelashes which are, for the most part sparse. The side whiskers are that part of the beard which grows parellel to and alongside the ears. Water should also be allowed to reach the base of sparse but not thick beards, *i.e.* the frontal part of the face. The rule which governs the hair between the lower

lip and the chin is the same as that which governs the beard, whether thick or sparse. He should [wash his face in this prescribed manner] thrice and then pour water over the long part of his beard, and work his fingers in and clean the eye holes and [the inner corners of the eyes] where the dirt which they discharge collects and [the outer corners] where the kohl gathers, for it was related that the Prophet himself did that.[44] When the person washes his eyes his wish should be that sin would depart therfrom. Similarly at the washing of every member of his body, he should wish for the departure of sin therefrom. As he washes his face, he should say, "O God! Cleanse Thou my face with Thy light when Thou cleanseth the faces of Thy saints; and [120] blacken not my face with Thy darkness when Thou rendereth the faces of Thy enemies black." When washing his face, he should also let water flow in the interstices of his beard, for, it is desirable.

He should then wash his arms up to the elbows three times, [When washing his hands] he should move the ring around his finger. He then should draw his wetten right hand over the fore-part of his head, [raising his head gear with the left], and should apply water to the upper part of the upper arm. For [the believers] will appear on the day of resurrection with whiteness on their foreheads, wrists, and ankles, from the effect of ablution.[45] Similarly, a traditon declares that the Propeht said, "Whoever is able to clean the fore-part of his head

44. Unidentified.

45. Al-Bukhari, Wudu:3.

let him do so."[46] It has also been related that the whiteness[47] appears on those parts of the body which are washed at the time of ablution[48].

The person should begin with the washing of his right hand and say, "O God! [On the day of judgment] hand me the book of my actions in my right hand and judge me with lenience." When he washes his left he should say, "I beseech Thee O God, hand me not the book of my action in my left or from behind my back." He then should proceed to wipe his head thoroughly by soaking his hands in the water, bringing the tips of their fingers, both the right and the left, together, placing them on the forepart of the head, running them over to the opposite side, and finally bringing them back again to the forepart. All this constitutes one wiping. He should go through it thrice and say, "Cover me with Thy mercy, O God, and shower upon me of Thy blessings. Give me to sit in the shadow of Thy throne on that day when there will be no shade except Thine own."

He then should wipe his ears, both outside and inside, with fresh water. To do this, he should put the tips of his forefingers into his ears and twist them round, passing his thumbs at the same time over their back. He then should place the palms of his hands over the outer part of his ears, repeating the act thrice and saying, "Make me O God one of

46. *Ibid.*

47. Ar. *Hilyah*, which means literally ornament.

48. Muslims, Taharah:40.

those who hear and pattern their work in accordance to the best of what they hear. O God, let me hear the crier of Paradise with the righteous."

He should then wipe his neck with fresh water, because the Apostle said, "Wiping the neck safeguards against being shackled on the day of resurrection."[49] As he wipes his neck he should say, "O God, release my neck from [the yoke of] fire and save Thou me from the chains and shackles." He should then wash his right foot thrice and, with his left hand, pass his fingers between his toes from the bottom up, beginning with the little toe of the right foot and ending with the little toe of the left. [As he washes his right foot] he should say, "O God, steady my foot on the narrow bridge on that day when feet slip down into the fires of Hell." And as he washes his left foot he should say, "I seek thy aid O God lest my foot should slip off the bridge on that day when the feet of the hypocrites slip." [In washing his feet] he should let the water reach half way up his legs. When he is through, he should turn his head up to heaven and say, "I testify that there is no god but Allah, that He hath no associate, and that Muhammad is His servant and apostle. Glory be to Thee O God, and the praise be Thine, for there is no god but Thee. I have done evil and sinned against my own soul. I beg Thy forgiveness O God, and I hearken back unto Thee. Forgive, therefore, my sin and be gracious unto me; Thou art the Forgiving, the Merciful. Give me to be penitent O God, and make me pure. Grant me to be one of Thy righteous servants and make me patient and grateful. Help me always to remember Thy name, and to praise Thee day and night." It is said that whoever repeats

49. Unidentified.

this [collect] after performing his ablutions will have the seal of approval affixed to his performance and will have a place prepared for him beneath the throne, wherefrom he will continue to praise God and glorify His Holy Name. His reward will be preserved for him until the day of resurrection.

Several things are undesirable during ablution. Of these is to wash [each member] more than thrice. Whoever goes beyond the three transgresses. Another undesirable thing is to be extravagant in the use of water. The Prophet performed his ablution, washing each member thrice, and said, "Whoever goes beyond three transgresses and does evil."[50] And again, "There will rise among this people some who will be extravagant in their supplications and purity"[51] It is also said, "A sure sign of weakness in man's learning is his fondness for water during the act of purification." Ibrahim ibn-Adham said, "Obsessions grow out of [fastidiousness in] purification."

Among the undesirable things also are speaking during ablution and splashing the face with water. Others also objected to the use of towels after ablution saying that the water used in the act is weighed [on the day of resurrection]. This was said by both sa'id ibn-al-Musayyab and al-Zuhri.[52] But Mu'adh related that the Apostle himself wiped his face [after ablution] with the end of his garment.[53] 'A'ishah also related that he had a towel [which he

50. Abu Dawud, Taharah:52.

51. *Ibid*, 45.

52. Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman. A.H. 94 A.D. 713, Tadhkirat-al-Huffaz, Vol.I, p.59.

53. Al-Tirmidhi, Taharah:20.

used after ablution][54]. The authenticity of this tradition has, however, been questioned.[55]

It is also undesirable to perform the act of ablution from water contained in brass vessles; or to use for that purpose water which has been heated in the sun. This latter thing is undesirable for medical reasons. The objection to the use of water contained in brass vessles was related on the authority of ibn-'Umar and abu-Hurayrah.[56] [121] A certain person said, "I brought out for Shu'bah[57] water in brass vessel but he refused to perform his ablution therefrom." In this objection to brass vessels he followed the example of ibn-'Umar and abu-Hurayrah.

When the person completes his ablution and proceeds to pray he must, no doubt, be aware of his external purity, the purity which men behold and see. He should, however, be ashamed of communing with God without first purifying his heart, which God beholds and sees. He should know with certainty that the purity of the heart is accomplished through repentance, putting aside blameworthy traits, and laying hold on those which are praiseworthy. He who limits himself to external purity and cleanliness is like the person who, desiring to invite a king to his house, embarks on

54. *Ibid*, Taharah:40.

55. Al-Tirmidhi himself, in narrating the tradition, casts doubt on its authenticity.

56. *Cf.* Ibn-Majah, Taharah:61, where the same thing is permissible.

57. Abu-Bistam Shu'bah ibn-al-Hajjaj al-'Ataki, A.H. 160-A.D. 776-7; see ibn-Sa'd, Vol. 7, Pt 2 p.38; *Tadhkirat-al-Huffaz*. Vol. I. pp.181-85

the task of plastering and whitewashing its outer gate, but neglects the interior, leaving it stuffed with all manner of dirt and filth. Such a man is best fitted for contempt and perdition. But God knoweth best.

The Excellence of Ablution

The Apostle of God said, "Whoever performs his ablution well and prostrates himself twice in prayer without allowing anything worldly to distract his mind, will be absolved of all his sins, and will become as innocent as he was when he was born.[58] Or according to another version "without permitting his mind to wander, will be forgiven all his past sins."[59]

The Apostle also said: "Let me tell you where-with God atones sin and raises the ranks [of the faithful]: Performing the ablution though in distress, frequenting the mosques, and looking forward for the time of the next prayer. Verily this is the threefold bond."[60] The Apostle performed the ablution throwing water once on every member and said, "Prayer is unacceptable before God except after such ablution."[61] He performed the ablution throwing water twice and said, "Whoever performs the ablution throwing water twice on every member will twice receive his reward from God."[62] Finally, he performed the ablution throwing water thrice and said, "This is my manner of ablution and that of

58. *Cf.* Ahmad ibn-Hanbal, Taharah: 183, 188.

59. *Cf.* al-Darimi Taharah:43.

60. *Cf.* Ahmad ibn-Hanbal, Taharah-193.

61. *Cf.* Al-Bukhar, Wudu' :22.

62. *Cf. ibid*, Wudu'; 23.

the propehts before me and that of Abraham, the Friend of the Merciful God."[63]

The Apostle also said, "He who will remember God when he performs his ablution will have his whole body purified by God. But he who will not remember God at his ablution will not have his body purified except in those places where the water was applied."[64] And again, "He who performs the ablution while pure, will be credited with ten good deeds by God."[65] He also said, "An ablution upon ablution is like a light upon light."[66]

All this is to urge and induce men to repeat and renew their ablution. The Apostle also said, "When a Muslim, during the act of ablution, rinses his mouth, the sins leave it; when he blows his nose, they are gone therefrom; when he washes his hands, the sins, even those beneath his finger-nails, are removed; when he washes his head, he rids it of its sins, even those in and behind his ears, when he washes his feet, he cleanses them from sins, even those beneath his toe-nails. Then, and only then, will his going to the mosque and his prayer therein be meritorious.[67] It has also been related that he who is pure has the same reward as he who is fasting.[68] The Apostle also said, "Whoever performs his ablution well, and then lifts his head unto heaven and says, 'I testify that there is no god but

63. *Cf. ibid*, Wudu': 24: Ahmad ibn-Hanbal, Taharah:902.

64. Unidentified.

65. Ibn-Majah, Taharah:73.

66. *Cf.* Surah xxiv: 35. The tradition itself seems to be spurious.

67. Ahmad ibn-Hanbal, Taharah:187.

68. Unidentified. *Cf.* Ahmad ibn-Hanbal, Taharah:195.

Allah alone, He hath no associate, and I testify that Muhammad is His servant, the Apostle, the eight gates of Paradise will be flung open before him and he will enter therein through whichever gate he may desire."[69] [122] Said 'Umar "Good ablution drives away Satan from you." Mujahid also said, "He who is able to go to bed purified, remembering God and penitent, let him do so, for souls are brought back to life in the same condition in which they were when taken away."

The Manner of the Major Ablution

The person should place the vessel which contains the water to his right, and repeating the *basmalah*, he should wash his hands, thrice, then perform the act of abstersion, as has been already described, removing off his body whatever impurities it has. He then should perform the ablution of prayer in the manner already described with the exception of the washing of the feet which he should for the time being defer because to wash the feet and then step on the earth [which is not clean] would be waste of water. He then should pour water over his head, thrice over the right side and thrice over the left. He then should rub his body on either side, the front and the back; let the water flow into the interstices of his beard making it reach the base of the hair whether thick or sparse. A woman, however, need not undo her braids unless she is certain that without undoing them the water will not penetrate into the interstices of her hair. The person should not forget those parts of the body which are bent or concealed, but should guard against touching his penis. Shoud he touch his penis, he should perform the act of ablution all over

69. Ahmad ibn-Hanbal, Taharah:203.

again. If, however, he has already performed his ablution before the major ablution (*ghusl*) he need not go through it again.

These then are the rules of ablution (*wudu*) and the major ablution (*ghusl*). We have discussed those elements in them which are indispensable for the traveller on the path of the hereafter to know and to do. If on special occasions and under unusual circumstances he may need other points besides these, he should refer himself concerning them to the books of jurisprudence.

Of all we have discussed concerning the major ablution two things are obligatory: good intention and the washing of the whole body. In the case of ablution [six things] are obligatory: good intentin, washing the face, washing the arms up to the elbows, wiping the head, washing the feet including the heels, and finally the observation of [the above mentioned] order [in the performance of the act of ablution]. [Washing the different members of the body in] uninterrupted succession (*muwalah*), i.e., to commence washing the second member before the first has dried, and the third before the second has and so on], is not obligatory. The major ablution (*ghusl*) is obligatory after four things: after the emission semen, after the two places of circumcision meet together,[70] after menstruation, and after child-birth. Other than these is simply ordained by custom after the usage of the Prophet (*sunnah*), such as the major ablution of the two feasts, al-Fitr and al-Adha, the major ablution of the Friday and the different feasts, the major ablution of the

70. *Ar iltiqa' al-khitanayn*, a euphemism, metonymically denoting the disappearing of the part of the penis that is above, or beyond, the place of circumcision in the vulva of the woman.

ihram,[71] that of the standing on 'Arafah and Muzdalifah, and at entering Makkah. Also performed after the usage of the Prophet are the three major ablutions during the last three days of the pilgrimage (ayyam al-tashiq),[72] the major ablution of the farewell circumambulation (*tawaf-al-wada*), according to some, the major ablution of the unbeliever when he embraces Islam and is under no obligation to perform it by reason of sexual intercourse and the discharge of semen, the insane when he regains his sanity, and the person who has washed a dead body. All these are desirable.

The Manner of Purification with Sand

If, after trying earnestly to find water, a person is unable to secure any, or is prevented by the presence of some beast or obstacle from reaching the water supply, or whenever the water is needed for the quenching of his thirst or that of his companion, or whenever it belongs to someone else who declines to sell any of it except for too high a price, or when the person himself happens to be suffering from a wound or an ailment, and consequently fears that the use of water may result in the infection of the member or in his acute sickness, he should wait until the time for the fulfilment of the ordinance arrives and then proceed to an elevated land the soil of which is pure, fine, and soft so that it is easily blown into dust. There, with his fingers held closely together, he should pat his palms over the sand, and lifting them to his face,

71. The *ihram* is the sacred state in which the Muslim performs the major pilgrimage (*Hajj*) and the minor pilgrimage (*'umrah*).

72. These coincide with the eleventh, twelfth and thirteenth days of *Dhu-al-Hijjah*.

he should wipe every part of it once. As he does that he should purpose in his mind the making of prayer permissible. In wiping his face, he is not required to force the dust beneath the hair whether it be sparse or thick. He should, however, make an effort to wipe his whole face with the dust. This can be accomplished with one single stroke, since the width of the face does not exceed that of the two palms. In deciding whether or not he has covered his whole face, his own opinion is sufficient. He then should remove his ring and pat his palms over the sand a second time, during which he should hold his fingers wide apart. Having done this, he should place the back of the fingers of his right hand over the front part of the fingers of his left in such a way that the tips of the fingers of the one hand will not project beyond the edge of the forefinger of the other. His hands in this position, he should then run his left hand over the back of his right forearm up to the elbow. He then should turn over his hand so that the hollow of his left palm rests over the inner side of his right forearm by the elbow and then should run it down towards the wrist and finish by stroking the outer side of his right thumb with the inner of his left. He then should do the same thing for his left arm. After that he should wipe his two palms against each other and pass the fingers of the one hand between those of the other. The purpose of this regulation is to cover both arms completely up to the elbows through a single patting of the palms over the sand. If this proves impossible the person can pat his palms over the sand one or more times. Having fulfilled this and performed the ordained prayer he may proceed to perform any supererogatory prayer he wishes. If he wishes to combine the enactment of two rites he should perform the act of purification with sand

(*tayammum*) over again prior to the enactment of the second rite. Thus every ordained rite should be preceded by a single act of *tayammum*.

PART III

On Cleanliness and Cleansing from the External Bodily Growths and Discharges which are of Two Kinds: Discharges (awsakh) and Growths (ajza)

The first kind, namely, the discharges and the wet excretions of the body. These number eight:

1. That which adheres to the hair of the head such as dirt and lice. Cleansing the head from these through washing, combing and the use of ointment for the orderly arrangement of the hair is desirable. The Apostle was wont to anoint and comb his hair once a week. Furthermore, he used to command [his followers] to do the same, saying, "Anoint your hair once a week."[73] He also said, [123] "He who has but one hair [on his head], let him honour it;"[74] i.e. keep it clean from filth. A certain man with dishevelled hair and ruffled beard came one day before the Apostle. On seeing him, the Apostle said, "Has this man no ointment wherewith to hold his hair?"[75]

73. *Cf*, al-Tirmidhi, Libas: 22; Abu Dawud, Tarajjul:1.

74. *Cf*. abu-Dawud, Tarajjul:3.

75. Al-Nasa'i Zinah:58.

Then turning to those present he added, "One of you enters the place as though he were a demon."[76]

2. The discharge which collects in the hole of the ear [*i.e.* the ear-wax]. Wiping will remove what is evident of it, while that which collects at the bottom of the canal should be carefully cleansed after emerging from the bath; for too much of that discharge may be harmful to the hearing of the individual.

3. What collects within the nose of the wet thick mucus and sticks to its [inner walls]. It is removed by inhaling and exhaling.

4. The yellow deposits which collect between the teeth and the tip of the tongue. These are removed by the use of the toothpick and the rinsing of the mouth, both of which we have already discussed.

5. The filth which adhere to the beard and the lice which swarms it whenever it is not tended. These can be gotten rid of by washing and combing. Thus we have it in the well-known tradition that the Apostle never parted with his comb, brush, and mirror whether he was at home or on travel.[77] This in fact was the established custom [among] the Arabians. According to a strange tradition, the Prophet was wont to comb his beard twice a day.[78]

76. Does not appear in the tradition.

77. *Cf.* ibn-Sa'd, Vol. II, Pt.2. pp.170-71.

78. Unidentified.

His beard was thick[79] and the same was true of that of abu-Bakr.[80]. 'Uthman, on the other hand, had along but thin beard;[81] while 'Ali had a broad and wide beard which spread out across his chest from shoulder to shoulder.[82] In yet a stranger tradition. 'A'ishah said, "Several people gathered outside the gate of the Apostle's house and he went out to meet them. Just before he went out, I saw him gaze, into the water-vessel and fix his hair and beard. Thereupon, I said to him: 'Do you do such a thing O thou the Apostle of God?' To which he replied: 'Yes, for verily God loveth that His servant should adorn himself whenever he goes out to meet his brethren'."[83] The ignorant might think that the Apostle, like other men, attended his hair and beard because of his desire to appear handsome before people. Such an error on the part of the ignorant is like comparing angels to blacksmiths. On the contrary, the Apostle was commanded by God to fulfil a commission and among the duties therein he was expected to exalt himself before man and inspire respect in their hearts so that they might not belittle and despise him, and to embellish his looks in their sight so that they might not slight him not consequently turn away from him, and thereby give the hyprocrites reason to rejoice. Care for personal appearance is obligatory upon every

79. See ibn-Sa'd, Vol. I, pt.2, p.120.

80. *Cf. ibid*, Vol.III, Pt.1, p.133.

81. *Ibid*, Vol.III, Pt.2, p.40.

82. *Ibid*, Vol.III, Pt.1, p.16.

83. Unidentfied.

learned man who undertakes to call men to the worship of God. He should attend to his outward appearance so that he would leave nothing that will alienate men and turn them away from him. In this and in other similar things the intention of the individual is the test. For such actions are qualified and coloured by the purpose for which they have been done. Adornment for this purpose is, therefore, desirable; while leaving the beards dishevelled and neglecting one's personal appearance in order to attract attention as an ascetic is extremely dangerous. Rather to relinquish [such affectations] and undertake those things which are more important is desirable. In short, these are inward states between the servant and his God. The critical [observer] will not fall to see that and no amount of ambiguity and confusion could prevail over him or mislead him. Yet how many an ignorant person affects these things in order to attract the attention of men, thereby deceiving himself and other people as well, and claims that his purpose in that is good and wholesome. Thus you often see several learned men wear expensive and luxuriant garments and claim that their sole purpose is to confound heretics and refute dissenters, and that their aim is to draw nigh unto God. But the [falsity of their claim will be reveald on that day when the hearts are examined, when the tombs are laid open and their contents are scattered, when the secret thoughts are made known. On that day will the pure gold be selected and the glittering [brass] thrown away. We seek thy refuge O Lord against the shame [due the hypocrites on the day of judgment].

6. The filth which adheres to the knuckles, *i.e.* the finger joints. These the Arabians did not wash frequently because they neglected the washing of their hands after meals. Consequently, filth collected [124] in these wrinkles. The Apostle of God commanded them, therefore to wash their knuckles.[84]

7. Cleaning the finger-tips which the Apostle of God commanded the Arabians to do.[85] This includes not only the removal of the filth that adheres to the finger-tips but also that which gathers beneath the nails, especially since the nails were not always trimmed, with the result that dirt collected in great quantities beneath them. Consequently, the Apostle ordered that the manicuring of nails plucking the hair off the arm-pits, and shaviing the pubes should be done [at least] once every forty days,[86] but he commanded that the part beneath the nails be cleaned regularly [and frequently].[87] In one of the incidents in the life of the Prophet we are told that he once thought the revelation he was expecting was unduly late; so when finally Gabriel came down with the revelation, the latter said, "How could we reveal to you [anything] when ye wash not your knuckles and clean not your finger-tips when your teeth are yellow and ye clean them not. Command,

84. *Cf.* ibn-Majah, Taharah:8; al-Tirmidhi, Adab:14.

85. *Cf.* al-Tirmidhi, Adab:14.

86. *Ibid*, Adab:15.

87. Unidentified.

therefore, your people to do that,"[88] The words of God; "And say not to them, 'Fie!'[89] means not to reproach them for whatever dirt they may have beneath their nails, or, as has also been said, not to be annoyed with them as you are annoyed by the dirt which collects beneath your nails.

8. The dirt which collects to the body through perspiration and dust, all of which are best removed by taking a bath. In this connexion [we may point out that] there is no harm in frequenting the public baths, as the Companions themselves went into the baths of Damascus. One of them even said, "What a good place is the bathhouse! Therein the body is cleansed and its heat reminds us of Hell." This saying has been ascribed to both abu-al-Darda' and abu Ayyub-al-Ansari.[90] Another said, "What a bad place is the bathhouse! Therein nakedness is revealed and shame goes to the winds." The first has addressed himself to the benefits of the bath while

88. Unidentified.

89. *Surah* xvii:24.

90. The standard-bearer fo the Porphet. He harboured Muhammad in al-Madinah at the time of al-Hajrah. Later he accompanied Yazid I, then a crown-prince, on his expedition against Constantinople (A.H.49/AD. 669) where he died of dysentery and was buried outside the walls of the Byzantine capital. His tomb became a shrine even to the Christian Greeks who made pilgrimage to it in time of drought to pray for rain. During the siege of Constantinople by the Turks in 1453, the tomb was miraculously discovered by rays of light which shone from it. Thus did the Midnesead gentleman become a saint for three nations. See ibn-Sa'd, Vol.III, Pt.2, pp.49-50; Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London, 1963). pp.201-202.

the second pointed out its evils. At any rate there are certain obligations and rules which the visitor of the bath should observe. Two of these obligations pertain to his own nakedness and two relate to the nakedness of others.

The two obligations which pertain to his own nakedness are first, that he should shield it from the sight of others and second, guard against the touch of others. No one should undertake to clean it but himself. Furthermore, he should not allow the bath attendant who rubs the backs of bathers and massages their body to touch either his thigh or the part of the body which lies between the navel and the pubes. Some permit the touching of any part of the body with the exception of the genitals but the best rule is not to permit the touching of the parts already mentioned, since the rule which prohibits looking at the private parts has been extended to include the prohibition of touching them as well. The same rule covers the other part of nakedness, namely, the thigh.

The two obligations which relate to the nakedness of others are first, to avoid looking at it whenever it is exposed and the second to warn against uncovering it because to warn against evil is obligatory. The person is expected to warn against uncovering the nakedness but he is not held responsible for the acceptance of his warning. He cannot escape the obligation of warning except when such warning exposes him to physical danger or personal injury, or lead him to something which in itself is unlawful. Then he is not expected to

condemn one unlawful act when such condemnation will compel the offender to commit another unlawful act. To refrain from warning and excuse himself on the ground that his warning will be of no use is quite unpardonable because no one will fail to take cognizance of disapproval and be influenced by it and no one will fail to take heed when he is derided for his sins. It will result in making the matter seem bad in his sight and will induce him to shun it. For this reason it is not permissible to neglect warning. Consequently, it has become discerete and wise not to frequent the public baths nowadays, because they are always full of exposed nakedness particularly the part of the body extending from the navel to the upper part of the pubes, which part is not considered nakedness by people any more, although the Law has included it therein, and has made it a sort of boundary to nakedness. It is therefore desirable to evacuate the bath-house of people [in return for a certain feel]. In this connexion Bishr ibn-al-Harith said, "I shall not be hard on the man who pays his last dirham in order to have the bath-house evacuated of people when he takes his bat." Ibn-'Umar was once seen in the bath-house with his face turned toward the wall having also blindfolded his eyes with a bandage. Some have said that there was no harm in frequenting the bath-houses provided the individual has two veils, one for covering his nakedness and the other for his head over which he should throw it in order to protect his eyes.

As to the rules, they are ten. They are as follows:

[The first] is good intention. The individual should not enter the bath-house for the sake of some immediate worldly gain or for the purpose of toying with some earthly passion. Rather, he should seek therewith healthy cleanliness in preparation for prayer. [In the second place] he should pay the bath-owner his fee in advance before entering the bath because the service which [the client] wants is unknown to the owner and similarly is the fee which the latter expects. Consequently, the payment of the fee in advance before going into the bath removes [125] the ambiguity from at least the one and sets the mind of the other at ease.

[In the third place], the individual should advance his left foot first as he enters the bath and should then say, "In the name of God the Merciful, the Compassionate. I seek refuge in God against Satan, the accursed' the filthy, the impure, the corrupt, the corrupting." [Fourthly], he should await the time when the bath is vacant and then go in, or see to it, by paying, that it is vacated. For although there may not be in the bath any except religious men who are careful not to expose their nakedness, the very fact of seeing their unprotected bodies smacks of lack of shame and is suggestive of nakedness. Furthermore, it is unavoidable in moving about not to expose the nakedness especially as the flaps of the veil turn and fold. Then the individual cannot help but see the nakedness of others. It was for this reason that ibn-'Umar blindfolded his eyes [whenever he entered a bath-house].

[In the fifth place], the individual should wash his hands as he enters the bath. [Sixthly], he should not rush into the tank room until he had first been through the first room [where men sit to perspire]. [Seventhly], he should not use too much water but should limit himself to no more than he needs as the occasion demands. To go beyond that will offend the bath-owner especially when the wasted water is hot which costs money and requires labour.

[Eighth], the heat of the bath-house should remind the individual of the heat of Hell and, having spent one hour in the heat of the bath-house, he should try to get an idea of [the endless stay of sinners in] Hell. It is the place most like Hell, both in the fire beneath the water and the darkness above. We seek refuge in God against all such things.

As a matter of fact, the wise will not fail to remember the hereafter every moment of his life, because it is his final destination and eternal abode. In everything he sees, whether it be water, or fire, or any other thing, he finds warning and admonition. For every man notices the things most familiar to himself. Thus if a dry-goods man, a carpenter, a mason, and a weaver entered a furnished house, you would find, on examination, that the dry-goods man looks at the draperies and scrutinises their value; the weaver directs his attention to the clothes and examines their textures; the carpenter gazes at the ceiling and ponders over its construction; and the mason turns to the walls and deliberates over the manner of

their building and the exactness of their lines. Similarly, the traveller on the road of the hereafter does not see anything without finding in it a lesson as well as a reminder of the hereafter. In fact, his eyes fall on nothing without receiving from God a warning. If he sees something black he remembers the darkness of the grave; if he sees a snake he is reminded of the serpents of Hell; if he sees any ugly face the image of Munkar and Nakir as well as that of the tormenting angels (*al-zabaniya*)[91] appear before him; if he hears a terrific noise his mind turns to the blowing of the horn on the Last Day; if he sees something beautiful he recalls the bliss of Paradise and if he hears someone say 'yes' or 'no' in the market-place or in a house he reverts in his thoughts to his own fate on the day of judgment, whether he will be accepted or rejected. How becoming it is, then, that such things should prevail over the heart of the wise. Nothing dissuades him therefrom except the most important matters of life. But if he should compare the length of his stay in this life with that of his abode in the hereafter, he would despise the former if he were mindful and wise.

[The ninth] of these rules is that the individual should not salute [the bystanders] on entering the bath-house, and in case he was saluted he should not return the salutation. If he should feel inclined to reply to the salutation he may do so by saying

91. Certain angels whose duty is to thrust the people of Hell into the fires thereof. *Cf. Surah* lxvi:6.

"May God forgive you your sins."[92] He may shake hands with [an acquaintance bystander] and, for the sake of commencing a conversation, say, "May God forgive you your sins"; but this conversation should not be prolonged. Furthermore, he should not repeat the Qur'an in the bath-house except in his mind, yet there is no harm in repeating aloud the formula. "I seek refuge in God against Satan, the accursed." Again the practice of going into the bath-house between the hour of sunset and nightfall (al-isha'an) is undesirable, because at that time the demons roam [the earth].

The bather may have someone else to rub his back and massage his body for him, as it has been related that Yusuf ibn—Asbat has, before he died, requested that a certain stranger be allowed to wash his corpse after his death and said, "The man has rubbed my back and massaged my body for me when I was once bathing, I wish therefore to reward him with something which will please him, and I am sure it will please him much to wash my corpse." The permissibility of having another rub one's back and massage his body is attested by what one of the Companions related concerning the Apostle of God. Said the Companion, "In one of his travels the Apostle of God stopped at an inn. Stretching himself out with his belly to the earth, a negro slave began to massage his back for him. Therefore, I said,

92. The individual may reply to a salutation in the bath with the words *'afah Allah* but never with the usual formlaa of *wa-'alay-kum al-slam wa rahmat Allah.*

'What is going on O Apostle of God?' To which he replied, "The she-camel threw me off its back."

Finally, when the individual is through with his bathing he should thank God upon this blessing, for it has been said that hot water in winter time is a much sought of luxury. Concerning baths and bathing ibn-'Umar said, "Baths are an innovated luxury." This describes baths in their relation to the Law, but from the view-point of medicine they have been described as a protection against leprosy, especially after the use of a depilatory. It has also been said that depilating the pubes once a month cools the body, purifies the complexion, and increases virility.

Again it has been said, "To urinate while standing in the bath in winter time is better for the man than a dose of medicine." And again "To sleep after the bath in the summer time is as good as any dose of medicine. "Washing the feet with cold water after the bath is a protection against gout. Furthermore, the pouring of cold water over the head, as well as drinking it, after the bath is undesirable. These rules [govern the conduct] of men [in bath houses].

As to women the Apostle said, "It is not lawful unto a man to take his wife into a bath-house when others are bathing therein."[93] According to a tradition vouched for by more than two Companions (mashhur), "It is unlawful for the man to enter the bath-house without a veil, and it is

93. *Cf.* al-Tirmidhi, Adab:43.

unlawful for the woman to enter [126] therein except after childbirth or when sick."[94] 'A'ishah herself entered the bath-house when she was sick. Thus whenever the woman has to go into the bath-house let her do so veiled. It is undesirable for the man to give her the fee lest it be a help for her to do that which is undesirable.

The second kind is bodily growths and falls into eight groups

The first is the hair of the head in the shaving of which there is no harm to him who desires to be clean. On the other hand there is no harm in leaving it grow provided it is regularly anointed and combed, and provided it is not left to grow in tufts as the smart set are wont to do, or in long locks like the manner of the descendants of the noble blood (ahl al-sharaf)[95] to whom the practice has become a distinctive sign. Unless the person be a descendant of noble blood his wearing of long locks would be false and fake.

The second is the hair of the moustache. The Apostle said, "Cut your moustaches off." According to another version, "Shear your moustaches." And according to another, "Trim your moustaches and spare your beard."[96] In other words let your moustaches extend around the upper lip [but not

94. Ibn-Majah Adab:38.

95. Namely, the descendants of 'Ali, more particularly through al-Hasan.

96. *Cf.* Muslim, Taharah:67-70; al-Bukhari, Libas;66; al-Tirmidhi, Adab:18.

hang down over it], i.e. let them encircle it. Of the same root is the phrase "circling round" in the verse, "And thou shalt see the angels circling round about the throne."[97] In still another version the word used is "pluck"[98] which indicates cutting extremely short while "trim" indicates a lesser extent. Said God, "Should He ask them of you and press you, you would show yourselves niggards."[99] In other words "should He urge you."

Shaving the moustache, however, was never mentioned in the tradition, while trimming so closely as to resemble shaving has been related about the Companions. Thus one of the followers (al-tabi'un), on seeing a person who had trimmed his moustache very closely, said, "You remind me of the Companions of the Apostel of God." Al-Mughirah ibn-Shu'bah[100] once said, "One day the Apostle of God saw me with a long moustache. There upon he said, come hither and have your moustache cut off along a toothpic."[101] There is, however, no harm in leaving its extremities (i.e. its ends) to hang down. 'Umar and thers besides him did that, because the ends of the moustache do not cover the

97. *Surah* xxxxi:75.

98. Al-Nasa'i, Taharah:14.

99. *Surah* xlvii:39.

100. A Companion who was appointed governor of Al-Basrah by 'Umar who later appointed him governor of al-Kufah. 'Uthamn removed him from the governorship of al-Kufah is which Mu'awiyah reinstated him. He died A.H. 50/A.D. 670. See on Sa'd Vol.IV p.2, pp.24-26, Vol. VI, p.12; ibn-Qutaybah, pp. 50,51.

101. Al-Tayalisi:698.

mouth and no food sticks to them while eating. The words of the Apostle, "Spare the beards," mean let them grow. According to one tradition the Apostle said, "The Jews spare their moustache and trim their beards; but ye do the opposite."[102] Some learned men disapproved of shaving and regarded it an innovation.

The third is the hair growth on the armpit the plucking of which is desirable at least once every forty days. Such an operation is quite easy and simple at the person has been accustomed to it right from the beginning. But the person who has been accustomed to remove it by shaving may continue to do, so especially since its plucking is tormenting and painful while the sole purpose of its removal is cleanliness and the prevention of dirt from collecting in the interstices of the hair. This purpose is equally attained through shaving.

The fourth is the hair on the pubes, the removal of which is desirable either by shaving or by the use of a depilatory. Its removal should not be delayed any longer than forty days.

Fifth are the nails, the manicuring of which is desirable especially because of their horrible appearance and because of the dirt which collects underneath them when they are long. The Apostle of God said, "O Abu-Hurayrah, inanicure your nails for Satan sitteth on them when they are long."[103] The presence of a little dirt underneath the nails

102. *Cf.* al-Bukhari, Libas: 64; Muslim, Taharah: 67-70.

103. Unidentified.

will not effect the validity of ablution, because such little dirt will not prevent the water from penetrating [underneath the nails]. Furthermore because of necessity, both the Bedouins and the city people are usually lenient in this matter, particularly in connexion with the toe-nails, the knuckles, and the back of the feet and the hands. The Apostle of God was wont to command [his followers] to manicure their nails and take them to task for the dirt underneath their nails. But he did not command them to repeat their prayer. If he had done so his commandment would have had the added benefit of admonishment and warning against [uncleanliness].

Concerning the manner of manicuring the nails, I have not seen any genuine tradition. But I have heard that the Apostle of God, when manicuring his nails, began with the index finger of the right hand and finished with the thumb.[104] [Starting with the index finger of the right hand, he worked to the little finger of the same hand]. Moving then to the left hand he worked from the little finger to the thumb. [Last of all he manicured the thumb of the right hand]. Pondering over this, one of its aspects, which seems to prove its veracity, occurred to me. Now such things do not become apparent except through the light of prophecy. But learned men of insight [127] aim at deducing through reasoning the significance of these things when reported to them. What occurred to me, although God knows best, is that manicuring the nails of the fingers and toes is,

104. No such tradition is found.

to begin with necessary. But whereas the hand is superior to the foot, a person should begin with the fingers. Of the two hands, the right is the superior and consequently should come first. Of the five fingers of the right hand the index finger, which points out [at people] when one is repeating the two words of the *Shahadah*, is the superior. Therefore, it should mark the beginning. Since the order favoured by the Law in matters of ablution and the like is to begin with the right and proceed in the same direction, the finger to the right of the index should come next. If the hand is placed with its back to the ground then the thumb would be the finger to the right of the index. If it is placed with its palm to the ground then the middle finger would be to the right of the index. But if you let the hand dangle naturally, its palm would be inclined towards the ground because the right hand swings from the right to the left, and as the swinging motion is completed the back of the hand goes up. Hence the natural position is the more preferable. Furthermore, if one palm is placed against the other the fingers form, as it were, a circle, and consequently the person should commence with the index finger of the right hand and from there work to the right until he returns to the same index finger. This will result in working from the index finger of the right to the little finger of the same hand, and then from the little finger of the left hand to the thumb of the same hand. There remains the thumb of the right hand, with which the operation should be concluded.

As to the toes, since no tradition governing the procedure of manicuring them has come down to us, I hold it to be better to being with little toe of the right foot and, working to the right, end with the little toe of the left foot, which is exactly like procedure followed in cleaning between the toes.[105] For the considerations which we have mentioned in connexion with the hands do not hold here since there is no "fore-finger," [that points out at people when one repeats the two words of the *shahadah*] in the foot. In fact, all the toes are in the same category and form a single line close to the ground. Therefore, one begins with the right. Nevertheless any such assumption of their forming, as it were, a circle when the sole of the one foot is placed against that of the other, unlike the same thing in the case of the fingers, is unnatural. These minute details of procedure become instantly apparent through the light of prophecy, but in our case they are extremely difficult.

If we were asked concerning the order of procedure [which should be followed in manicuring the nails] we might be able to give a satisfactory reply; but if we cite the practice of the Apostle of God and the procedure which he followed therein, we might be able thereby to ascertain its rule. His reminder [to us through his practice] of the significance [of his procedure therein] calls for the deduction of that significance. No one should think that the actions of the Apostle, and all their details, have not been governed by a definite standard, and

105. See above, pp.43-44.

a fixed rule and order. In fact in all the voluntary actions which we have already mentioned man follows one of two or more procedures, the selection of which is motivated not by sheer agreement but by a definite reason which demands that procedure be followed and preferred. For the haphazard way of doing things just as they come is characteristic of animals; while governing actions and movements by the standard of their [relative] significance is peculiar of the saints of God. The more regulated and governed are the actions and movements of man, and the less they are haphazard and neglected and the farther removed they are from [caprice], the nearest would his rank be to that of the prophets and saints and the closer would his position be to God. This is because he who is close to the Prophet is close to God. Furthermore, he who is close to God is, in the nature of the case, one of His favourites, and he who stands close to the favourite is in turn a favourite. We, therefore, seek refuge in God against having the direction of our actions and movements in the hands of Satan, ruled and governed by him through [our] passions and whims.

The manner in which the Apostle applied kohl to his eyes has been accepted as the norm and standard for such procedures. He was wont to apply it thrice to the right and twice to the left eye beginning with the right for its superiority. The disparity between the number of applications to each eye is for the sake of having the sum total odd in number,[106] because odd numbers are superior to

106. *Cf.* ibn Majah, Taharah:23.

even numbers. God himself is unique and prefers odd [numbers]. Consequently, the actions of man should always correspond to one of the attributes of God. For this reason the use of an odd number of stones in abstersion has been viewed with favour. The number of the applications of kohl to the eyes has not been limited to three, although there is an odd number, because the share of the left eye would then be one application only, which thing in insufficiant and will not ordinarily extend over all the roofs of the eyelashes. The right eye has been assigned three applications because preference is necessary to produce an uneven number, and since the right eye is superior it enjoys that preference.

If you should say, "Why was the left eye limited to two applications?" my answer would be that the limitation was dictated by necessity, since if each eye were given an odd number of applications the sum total of the applications would be even, because the sum of two odd numbers is an even number. But the preference if for an odd number in the total applications of both eyes rather than of each eye. There is, however, another possibility in the applications of kohl, namely to follow the practice in ablution and apply the kohl thrice to each eye.[107] This procedure is the more preferable. If I were to investigate all the details which the Prophet observed in his actions and movements, it will take me a long long time to exhaust the subject. Therefore, base your future in your past experience; and know that no learned man will ever become the

107. Al-Tirmidhi, Libas:23.

heir of the Prophet unless he acquaints himself with all the statutes of the Law, so that nothing will separate them [*i.e.* learned man, and Prophet] from each other [128] except one rank—that of prophecy which is the distinguishing degree between the inheritor and the inherited. For the inherited is he who has earned and collected the money while the inheritor is he who has neither earned nor collected is but received it by transmission. These and other significations, despite their relative easiness when compared with the profound mysteries and secrets, are not independently comprehended except by the Prophets and are not elicitied through transmission, after their [importance] has been pointed out by the prophets, except by their heirs, the learned men.

The sixth and seventh are the navel cord and the foreskin respectively. The navel cord is cut off at the time of birth while purification through circumcision is performed by the Jews on the seventh day after birth; consequently, contradicting them by delaying the operation until the child cuts his front teeth is more desirable and less dangerous. The Apostle said "Circumcision is a law unto man and a meritorious deed on the part of women.'[108] Nevertheless, excess should be avoided in female circumcision. The Apostle once said to umm 'Atiyah[109] who used to practise the circumcision of women, "O umm-'Atiyah! Be moderate when you perform the operation of

108. Unidentified.

109. One of the women Companions of the Prophet. See ibn Sa'd Vol.8, pp. 333-34

circumcision on women and cut off only a small portion of the prepuce of the clitoris, for that is better fitted to preserve feminity and more welcome to masculinity."[110] In other words it does not impair the woman's passion nor rob the man of his pleasure at the time of intercourse. Behold them the refined diction and euphemism of the Apostle's speech and how the light of prophecy has shone from the affairs of the hereafter which are the noblest concerns of prophecy and illuminated the affairs of this world do that matters of great importance, the ignorance of which may result in grave, consequences, have been revealed to the Apostle despite the fact that he was unlettered (*ummi*) Praise, therefore, be to God who has sent His Apostle to be a mercy unto men and through him to make available for them the blessings of this world and of the world to come.

The eighth is the long beard the discussion of which we deferred in order to append to it certain rules which govern it and several innovations practised in connexion with it, since this is the most suitable place for the treatment. People have differed as to the length of the beard. Some held that there is no harm in the person taking his beard with his hand and cutting off what projects below his grip. This was done by ibn-'Umar and several of the followers (al-tabi'un) and met the approval of al-Shu'bi and ibn-Sirin but was frowned at by al-Hasan

110 Abu-Dawud, Adab:167.

[al-Basri] and Qafadah[111] who said that letting it alone is a better practice, which conforms to the words of the Prophet, "Spare your beards."[112] The right practice is not difficult to determine, provided it does not lead to trimming the beard and rounding it off the sides; for its excessive length renders the appearance unseemly and releases the tongues of backbiters with ridicule. Consequently, it is better to avoid such practice. Al-Nakha'i said, "I wonder why a sane man whose beard is long does not trim it, thereby avoiding its being too long and its being too short, for moderation is desirable and good in everything." For this reason it has been said, "The bigger the beard the smaller the mind."

There are, in connexion with the beard, ten disapproved practices. Of these some are more reprehensible than the others. These are dyeing the beard black, bleaching it with sulphur, plucking it, plucking the gray hairs in it, [elaborately] trimming it augmenting its size, neglecting it, dishevelled and untidy for the sake of affecting asceticism, boasting of its black colour as indicative of youth and of its gray colour as the sign of [venerable] age, and dyeing it red or yellow, thereby emulating the righteous but lacking [their good] intention.

The first [disapproved practice] in connexion with the beard is dyeing it black. The practice is forbidden as the Apostle said concerning it, "The

111. Ibn-Diamah al-Sadhasi, A.H. 117/A.D. 735. See ibn-Sa'd, Vol.VII, Pt.2, pp.1-3; ibn-Qutaybah, pp. 234-35.

112. See above, p. 73.

best of your youth are those who emulate the old among you, and the worst of your old men are those who emulate the youthful among you."[113] Emulating the old refers to the emulation of their poise and dignity not their gray hair. Not only was the dyeing of the hair black forbidden[114] but it was also described as the sign of the people of Hell, and according to another version it was identified with the sign of the unbelievers.[115]

A certain man who was living at the time of 'Umar and was wont to dye his beard black got married. Soon afterwards the dye faded and his gray hair was no longer concealed. Thereupon the relatives of his wife brought him before the Caliph who annulled his marriage and had him flogged, and said to him, "You deceived them by concealing from them your gray hair."

It is said that the first to dye his beard black was Pharaoh, may the curse of God be upon him. It is also related on the authority of ibn-'Abbas that the Prophet said, "At the end of time there will be [129] men who will dye their beards black like the crop of the pigeon; the same will not enjoy the fragrance of Paradiise."[116]

The second [practice] is dyeing the beard yellow or red. The practice is permissible in order to

113. Unidentified and probably spurious.

114. Abu-Dawud, Tarajjul: 18; al-Nasa'i Zinah;15.

115. Neither tradition is identified.

116. Abu-Dawud. Tarajjul; 20; al-Nasa'i Zinah:15.

conceal the age of warriors from the unbelievers in times of raids and Jihad. If it is not for this purpose but rather for the sake of emulating men of religion, then it is blameworthy. The Apostle of God said, "Yellow is the colour with which the Muslims dye their beards, and red is that with which the believers dye theirs."[117] Henna was used for red dye while saffron and phillyrea for the yellow.

Some of the learned men dyed their beards black before setting out on raids. There is no harm in this practice provided the intention is genuine and is not shadowed by passion or lust.

The third [practice] is bleaching the beard with sulphur to give the appearance of an advanced age for the purpose of gaining deference and veneration having their testimony accepted at court and their narration of traditions on the authority of the masters accredited; they do it out of their desire to lord it over youth and in order to appear very learned, thinking that age would make them superior. But how far from the truth this is; for age does not increase the ignorance except with ignorance. Knowledge is the fruit of reason which is a native talent removed from the influence of age and not affected by gray hair. But he who is born foolish increases in folly with the years. Furthermore, the masters (*al-shuyukh*) were wont to give precedence to the learned youths. Thus 'Umar used to give ibn-'Abbas, despite his youth, precedence over the leading Companions, and used

117. Unidentified.

to seek his counsel rather than theirs. Ibn-'Abbas himself said, "God giveth not His servants knowledge except in their youth and in youth lieth all that is good." In support of his assertion he cited the words of God when He said, "They said, 'We heard a youth make mention of them: They call him Abraham."[118] He also cited the words of God, "They were youths who had believed in their Lord, and in guidance had We increased them;"[119] and also, "And We bestowed on him wisdom while yet a child."[120]

Anas was wont to say, "The Apostle of God died having in his head and beard no more than twenty gray hairs." On being told, "But abu-Hamzah! The Apostle was well advanced in age when he died," Anas replied, "Yes. But God did not disgrace him with gray hair?" "Is is a disgrace to have gray hair?" they asked. Anas replied, "Do you not all dislike gray hair?"[121].

It is also said that Yahya ibn-Aktham[122] was appointed judge when he was twenty-one years old. While sitting in his court one day a certain man, wishing to deride him for his young years, asked him, "Of what age is the judge, may God establish

118. *Surah* xxi:61.

119. *Surah* xviii:12.

120. *Surah* xix:13.

121. *Cf.* ibn-Sa'd Vol.I, Pt.2, pp.135-39.

122. Abu Muhammad ul-Tamimi al-Morwazi, A.H. 249/A.D. 857. He was the judge of al-Basrah and later the chief judge of Baghdad under al-Ma'mun, See ibn-Khallikan, Vol.III, pp.175-187; al-Baghdadi, Vol.X, IV, pp.191-204.

him?". Ibn-Aktham retorted, "Of the same age as 'Attab ibn-Aaidi[123] when the Apostle of God entrusted him with the governorship of Makkah and its judgeship," and with this retort silenced him. It was also reported on the authority of Malik that he said, "I read in one of the books the following statement, 'Let not a man's beard deceive you for the bull has one also!'".

Abu-'Amr ibn-al-'Ala[124] said, "Whenever you see that a man is tall in stature but his head is small and beard long and wide be sure that he is a fool although he may be Umayyah ibn-'Abd-Shams."[125] Ayyub al-Sakhtiyani[126] said, "I have seen old men of eighty years follow a youth in order to learn from him." Ali-Ibn al-Husayn[127] said, "He who has preceded you in knowledge is your Imam in this respect though he may be younger than you in years."

123. Governor of Makkah under the Prophet. He died A.H., 13 A/D. 634. See ibn-Sa'd. Vol. V, p.330; ibn-Qutaybah, p.144; *Tahdhib al-Asma*, p.445.

124. One of the seven Qur'an readers, died A.H. 154 A.H. 771. see *al-Fihrist*, p.28; ibn-Khallikan, Vol II, 105-8.

125. Famous ancestor of the Umayyads and most noble scion of the Quraysh. See ibn-Durayd al-Azd *Kitab al-Ishtiqaq*, ed. F. Wustenfeld (Cottengen, 1854), p.103.

126. A.H. 131 A.D. 748-49, See ibn-Qutaybah, pp.234-39; al-Sam'ani, f 291, b; *Tahdhib al-Asma'*, pp.170-71

127. Grandson of 'Ali ibn-abi-Talib, known as Zayn-al-Abidin, A.H. 94/A.D. 713. See ibn-Qutaybah, pp.100-11; ibn Sa'd, Vol. V, pp.156-65; ibn Khallikan, Vol.I, pp.575-77.

Abu-'Amr ibn-al-'Ala was once asked, is it becoming to the old man to learn from youth?" He answered saying, "Ignorance abases man and knowledge ennobles him." Yahya ibn-Mu'in, on seeing Ahmad ibn-Hanbal walking behind a mule ridden by al-Shafi'i told him "O abu-'Abdullah, I see that you have discontinued the company of Sufyan,[128] despite his advanced age, for the company of this youth in order to learn for him." Ahmad replied, "If you only knew [what is good] you would have walked behind his mule from the other side. If, because of his death, I should miss receiving the knowledge of Sufyan from him personally, I could get it at anytime through other transmitters. But if I should miss the company of this youth I would never receive any of his learning either directly from him or indirectly through [transmitters]."

The fourth practice is plucking the gray hairs of the beard because of one's loathing for gray hair. The Apostle of God has definitely forbade the plucking of gray hair and said that it was the light of the believer.[129] It is of the same nature as dyeing the hair black and the reasons of its being disapproved have already been mentioned. Gray hair is the light of God and he who dislikes it dislikes the light.

The fifth practice is plucking the beard in whole or in part for fun or play. This is disapproved—it

128. Probably ibn-'Uyaynah' rather than al-Thawri since the later died three years before ibn-Hambal was born.

129. *Cf.* al-Tirmidhi, Fada'il al-Jihad: 9; al-Nasa'i, Jihad: 25.

renders the appearance unseemly. Similarly, plucking the hair off either side of his lower lips is an innovation. A certain man who was wont to pluck the hair off the side of the lower lip took the witness stand before 'Umar ibn-'Abd-al-'Aziz [133] but [the caliph] rejected his testimony. Likewise, 'Umar ibn-al-Khattab and ibn-abi-Layla,[130] the judge of al-Madinah refused to accept the testimony of any person whose practice it was to pluck his beard.

Plucking the beard during its early growth in order to appear beardless is among the major evils. For the beard is the ornament of man. Furthermore, there are among the angels of God some who swear saying, "By Him who hath adorned mankind with beards." It is one of the signs of perfect creation and distinguishes men from women. According to [some] singular interpretation *(Gharib al-ta'wil)* it is the beard which is meant by the words of God which He said, "He addeth to His creatures what He will"[131] The followers of al-Ahnaf ibn-Qays remonstrated saying, "We wish we could purchase for al-Ahnaf a beard though it may cost us twenty thousand."[132]

130. A.H. 148/A.D. 765. He was judge of al-Madinah under the Umayyads and later became judge of al-Kufah under the 'Abbasids. See ibn-Sa'd, Vol, VI, p.249; ibn-Qutaybah, p.248.

131. *Surah* xxxv: 1.

132. Al-Ahnaf was bow-legged and one-eyed as well as beardless. *cf.* ibn-Qutaybah, pp.216-17; ibn-Khallikan, Vol.I, pp, 411-15.

Shurayh al-Qadi[133] said, "I wish I had a beard though it were for ten thousand." For how could the beard be disliked when it gives the man honour, identifies him in the sight of others with learning, induces them to look up to him with respect, gives him the exalted seat in the assemblies [of the learned], focuses the eyes of all upon him, entitles him to precedence over his associates, and shields him from dishonour, since he who curses is restrained from it if the man has a beard? It is said that all the inhabitants of Paradise are beardless except Aaron, the brother of Moses, who has a beard which reaches down to his navel. It has been given him as a special favour and distinction.

The sixth practice is trimming the beard in successive contours for the sake of attracting women. Said Kab', "There will be at the end of time men who will trim their beards in the shape of the dove-tail, and will have the toes of their shoes upturned like a scythe. Such people have no manners."

The seventh practice is augmenting the size of the beard by allowing the hair which covers the temples, which belongs to the head, to grow and join that of the said whiskers thereby going beyond the limits of the ordinary beard and reaching halfway down the cheeks. This is contrary to the habit becoming the righteous.

133. So called because he was the incumbent judge of al-Kufah, to which office he was appointed by 'Umar. He died A.H. 78 or 79/A.D. 698. See ibn-Qutaybah, p.221; *Tahdhib al-Asma'*, pp.313-14.

The eighth practice is combing the beard for the sake [of attracting the attention] of men. Bishr[134] said concerning beards, "There are two sins in connexion with beards: combing them for the sake of [attracting the attention of] men and neglecting them dishevelled to appear before them ascetic.

The ninth and tenth practices are respectively to admire the beard's blackness and its grayness. Such self-admiration is blame-worthy with regard to all the members of the body as well as traits and actions, as will later be discussed.

This is what we have intended to discuss of the various kind of adornment and cleanliness. Three traditions dealing with the rules which govern the body have given us twelve items of which five pertain to the head, namely parting the hair, rinsing the mouth, inhaling and exhaling water [for cleaning the nose], trimming the moustache, and using the toothpick; three pertain to the hands, namely manicuring the nails, washing the knuckles, and cleaning the finger-tips; and four pertain to the body, namely plucking the hair of the arm-pits, shaving the pubes, circumcision, and abstersion with water—all of which have been mentioned in tradition.[135]

Now whereas the purpose of this book is to discuss outward and physical cleanliness rather

134. Perhaps Bishr ibn-al-Harith al-Hafi, A.H. 227 A. D. 841. See ibn-Qutaybah, p.261; al-Sha'rani Vol, I, pp.62-63.

135. *Cf.* Muslim, Taharah: 49-51; ibn-Majah Taharah:8, al-Tirmidhi, Adab: 14, 15.

than the inward we shall confine ourselves to the former. Let it, however, be known that the inward filth and dirt from which it is necessary to clean oneself are innumberable and we shall take them up in detail in the Quarter on The Destructive Marters of Life and shall also discuss the manner of their removal and the method of purifying the heart therefrom.

Here ends the Book on the Mysteries of Purity, to be followed by that on the Mysteries of Prayer.

LIST OF REFERENCES

Bukhari, al-, *Sahih*, Bulq 1296.

Darimi, al-, *Sunan*, Damascus 1349.

Dawud, abu, *Sunan*, Cairo 1280.

Dhahabi, al-, *Tadhkirat at-Huffaz*, Hyderabad 1333.

Hanbal, Ahmad ibn-, *Musnad*, Cairo 1329-1333.

Majah, ibn-, *Sunan*, Cairo 1349.

Muslim, *Sahih*, Delhi 1319.

Nasa'i, al-, *al-Mujtaba*, Delhi 1315.

Nawawi, al-, *Tahdhib al-Asma,'* ed F. Wustenfeld, Gottingen 1842-1847.

Qutaybah, ibn-, *Kitab al-Ma'arif*, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1850.

Tayalisi, al-, *Musnad*, Hyderabad 1321.

Tirmidhi al-, *Sunan*, Cairo 1920.

Sa'd, ibn-, *Kitab al-Tabaqat al-Kubra*, ed., F. Sachau and others, Leyden 1905-1921.

Sha'rani, al-, *al-Tabaqat al-Kubra*, Cairo 1345.

Yaqut *Mu'jam al-Buldan* ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870.

INDEX OF PROPER NAME

'Abbas, Abdullah ibn-, 30, 69, 70, 71.
Abraham, 39, 71.
Ahnaf, al-, 41.
'A'ishah,24, 36, 47, 58.
Aktham, ibn-, see Yahya ibn-Aktham.
'Ala', abu-'Amr ibn-al-, 72, 73.
'Ali ibn-abi-Talib, 30, 47.
'Ali ibn-al-Hussayn, see Husayn, 'Ali ibn-al-,
Anas ibn-Malik, 71.
Ansari, abu-Ayyub al-, 50.
Arabians, 46, 49.
'Arafah, 42.
Asbat, Yusuf ibn-, see 'Attab ibn Asid.
'Atiyah, umm-, 66.
'Attab ibn-Aaidi, 72.
Ayyub, al-, see Ansari, abu Ayyub al-,
Basri, Hassan al-, 67, 68.
Bishr ibn-al-Harith, 52, 76.
Damascus, 50.
Gabriel, 6.
Hanbal, Ahmad ibn-, 73.
Hudhayafah, 24.
Hurayrah, abu-, 5, 37, 60
Husayn, 'Ali ibn-al-, 72
Ibrahim ibn-Adham, 36.
Ka'b al-Ahbar, 75
Khattab, 'Umar ibn-al-, 4, 5, 16, 24, 40, 69, 70, 74.
Layla, ibn-al-, 74.
Madinah, al-, 15, 74.
Makkah, 15, 72.
Malik ibn-Anas, 15.
Malikites,
Moses, 75.
Mubarak, ibn-al-, 25
Mu'in, Yahya ibn-, 73.
Mujahid, 40
Munkar, 55
Muzdalifah, 42.
Nakha'i, Ibrahim ibn-Yazid al-, 6, 68.
Nakir, 55.
Qa'adah, 68.
Qays, al-Ahnaf ibn-, 74
Quba', 29.
Sa'id ibn-al-Mussayyab, 36.
Sakhtiyan Ayyub al-, 72
Salman al-Farisi, 26
Shafi'i, al-, 14, 15, 16, 73
Shu'bah, 37.
Shu'bah, al-Mughirah ibn-, 59.
Shu'bi, al-, 67.
Shurayah al-Qadi, 75.
Siddiq, Abu-Bakr al-, 47
Sirin, ibn-, 67.
Sufis, 7.
Sufyan ibn-, Uyaynah, 73.
Ta'i, Dawud ibn-Nusayr al-, 9.
Thawri, Sufyan al-, 10.
'Umar 'Abdullah ibn-, 13, 37, 52, 53, 57, 67.
'Umar ibn-, Abd-al-' Aziz, 74.
Umayyah ibn-'Abd-Shams, 72.
'Uthman ibn-'Affan, 47.
Yahya ibn-Aktham, 71, 72.
Zuhri, al-, 36.

INDEX OF ARABIC TEXT

ahdath, 23.
ahl al-Sharaf, 58.
ahl al-Suffah, 5.
ajza', 45.
arak, 30.
'awrah, 23.
awsakh, 45.
a'yan, 12.
'ayniyah, 21.
ayyam al-tashri, 42.
fadalat, 2 n
gharib al-ta'wil, 74.
ghusl, 23, 41.
hukmiyah, 21.
ihram, 42.
iltiqa', al-Khitanayn, 41n.
'isha'an, al-, 56.
istinja', 23.
mashhur, 57.
muwalah, 41.
muzal, al-12.
muzal bihi, al-, 14.
ru'unah, 7.
sarih, 16.
shahdah, al-, 62, 63.
shuyukh, al-, 70.
sirr, 2.
sunnah, 41.
tabi'un, al-, 67.
takbir, 5.
tawaf al-wada', 42.
tayammum, 23, 55.
ummi, 67.
'umrah, 42 n.
ushnan, 5.
wudu, 23, 41.
zabaniyah, al-, 55.

SUFISM

Sufism

A NEW HISTORY OF ISLAMIC MYSTICISM

Alexander Knysh

PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON & OXFORD

Copyright © 2017 by Princeton University Press

Requests for permission to reproduce material from this work
should be sent to Permissions, Princeton University Press

Published by Princeton University Press,
41 William Street, Princeton, New Jersey 08540

In the United Kingdom: Princeton University Press,
6 Oxford Street, Woodstock, Oxfordshire OX20 1TR

press.princeton.edu

All Rights Reserved

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Knysh, Alexander D., author.
Title: Sufism : a new history of Islamic mysticism / Alexander Knysh.
Description: Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2017. |
Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2017016916 | ISBN 9780691139098 (hardcover : alk. paper)
Subjects: LCSH: Sufism—History. | Mysticism—Islam—History.
Classification: LCC BP189 .K695 2017 | DDC 297.4--dc23 LC record available at
https://lccn.loc.gov/2017016916

British Library Cataloging-in-Publication Data is available

This book has been composed in Miller

Printed on acid-free paper. ∞

Printed in the United States of America

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

To my ever-curious grandson

Alexander Knysh Jr.

CONTENTS

List of Illustrations · ix
Transliteration and Dates · xi
Acknowledgments · xiii

INTRODUCTION 1

CHAPTER 1 How and Why Sufism Came to Be 15

CHAPTER 2 What's in a Name? How Definitions of Sufism Have Become a Site of Polemical Partis-Pris 35

CHAPTER 3 Discourses 62

CHAPTER 4 Sufism in Comparison: The Common Ferment of Hellenism 124

CHAPTER 5 Practices, Ethos, Communities, and Leaders 137

CHAPTER 6 Sufism's Recent Trajectories: What Lies behind the Sufi-Salafi Confrontation? 176

CONCLUSION 231

Abbreviations · 235
Notes · 237
Bibliography · 341
Index · 371

2.1. Sufi shrines and tombs in the district (*raion*) of Shamakhi in Azerbaijan (Shamaxı, Kələxana türbələri). 45
2.2. Tomb of an anonymous Sufi saint from Baghdad (Piribağdad, Pir-i-Bağdat) in the district of Shamakhi, Azerbaijan (Shamaxı, Göylər kəndi). 47
3.1. Opening of Ibn al-'Arabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam*. 88
3.2. Opening of Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's *Tafsīr al-Fātiḥah*. 94
3.3. Shaykh Hisham Kabbani at the Fenton Lodge on February 21, 2016, Michigan. 112
5.1. A throng of Sufi disciples during an annual pilgrimage to the shrine of prophet Hud (Qur'an sura 11) in Hadramawt, June 18, 2013. 150
6.1. Mawlawi dervishes dancing at Konya, Turkey, summer 2010. 179
6.2. Said-Afandi of Chirkey (al-Chirkavi), head of the Mahmudiyya-Shadhiliyya Sufi brotherhood in Daghestan. 188
6.3. Diagram of Daghestan. 199
6.4. Diagram of Hadramawt. 213
6.5. The Seven Domes of the town of 'Inat in Hadramawt, Yemen. 214
6.6. Habib 'Umar bin Hafidh (Hafiz) of the Abu Bakr b. Salim family of the *sada* in Hadramawt, Yemen. 217

TRANSLITERATION AND DATES

THE AUTHOR has used a simplified transliteration of Arabic, Persian, and Turkish names and terms that makes no distinction between emphatic and nonemphatic consonants (usually conveyed in specialized academic books by Latin letters with dots underneath). Macrons (short stroke marks above Latin vowels) to differentiate between the long and short vowels of the Arabic alphabet have not been used either. The Arabic letter *'ayn* is conveyed by a single quotation mark ('). The Arabic *hamza* in the middle or at the end of a word is marked by a closing quotation mark (’). The simplified transliteration was adopted by the author to facilitate the reception of the book by the reader with no prior knowledge of academic transcription conventions. Some exceptions apart, the author has adhered to the spelling of Muslim names and terms that is current in the English-speaking media. The dates are given according to the Common Era calendar (henceforth CE) preceded by the Muslim, Hijra(h), calendar equivalents.

ACKNOWLEDGMENTS

THIS BOOK owes its existence to the support of several academic institutions as well as the suggestions, insights, and help of the author's friends and colleagues. First, I am deeply indebted to the Helsinki Collegium for Advanced Studies whose administration kindly hosted me as a visiting fellow of the European Association of Institutes for Advanced Studies (EURIAS) in 2014–15. I am grateful to my colleagues at EURIAS for awarding me a generous research grant that allowed me to focus on my research for this book. Second, I would like to gratefully acknowledge the assistance and encouragement of my colleagues at the Saint Petersburg State University, especially the Rector's office and the leadership of the Oriental Faculty (*Vostochnyi fakul'tet*) whose commitment to advancing Islamic studies deserves the highest praise. Third, I thank the administrators of the University of Michigan for facilitating the completion of my book by granting me an academic leave in the fall of 2016. As far as individuals are concerned, I would like to extend my heartfelt thanks to Fred Appel, my editor at Princeton University Press, for his patient and benevolent guidance and encouragement. Had it not been for him, this book would have never seen the light of the day. I would also like to thank the anonymous reviewers of the manuscript of my book for their judicious and constructive analysis of its content and helpful suggestions for its improvement. My special thanks goes to Mrs. Evyn Kropf of the Hatcher Graduate Library of the University of Michigan for her help with identifying and copying the manuscript pages that were used as illustrations for my book. Last but not least, I am grateful to my wife Anna Knysh for her creative contributions to my thinking about Sufism, Islam, and religion in general. In particular, I cannot thank her enough for her assistance with the index, tables, and illustrations as well as her intellectual companionship throughout our married life. I dedicate this book to the youngest male member of our family, Alexander Knysh Jr. (better known as "Sashul'ka"). As the author, I bear full responsibility for any factual or printing errors that may have crept into my text.

For permission to quote material in my epigraphs, I gratefully acknowledge the following publishers: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* by Bruno Latour (2007), Oxford Univer-

sity Press; *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Second Edition by Bruce Lincoln (2006), The University of Chicago Press; *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* by Oliver Roy (2004), Columbia University Press and C. Hurst & Co., Ltd.

SUFISM

Introduction

How else can any past, which by definition comprises events, processes, structures, and so forth, considered to be no longer perceivable, be represented in either consciousness or discourse except in an "imaginary" way?

HAYDEN WHITE, *THE CONTENT OF THE FORM*

THIS BOOK IS ABOUT SUFISM, the ascetic-mystical stream in Islam that emerged at the very early stage of this religion's development and that subsequently took a wide variety of devotional, doctrinal, artistic, and institutional forms. Sufism's internal diversity has produced an equally wide variety of its assessments by both insiders and outsiders. They range from soberly detached and critical to empathetically enthusiastic and apologetic. Our study of the phenomenon of Sufism itself and its conceptualizations by various actors with vastly different intellectual and devotional agendas will reveal a great deal not just about Sufism but also about human beings' religious imagination more generally. What lies beyond this imagination does not concern us here. We leave it to believers, philosophers, and theologians to explore and appreciate.

Our task is to examine how Sufism has been imagined and, in the case of insiders, practiced based on this imagination, by various parties and actors since its inception up to the present. Our approach to the subject is inspired, in part, by Hayden White's (b. 1928) aforementioned statement about history as a product of imagining and emplotment[1] of facts and figures. The continual imagining and emplotting of the historical vicissitudes of the ascetic-mystical movement in Islam by insiders and outsiders allow us to discover ever-new nuances and aspects pertaining to it. The

process of imagining and emplotting is also revealing of the changing cultural, societal, and aesthetic assumptions current in the societies whose members seek to conceptualize and explain the phenomenon of Sufism and the actions and statements of its followers. Excluding or delegitimizing one party to this collective act of imagining (for example, academic and nonacademic Orientalists, non-Muslim anthropologists of Muslim societies, or the Muslim fundamentalists/Salafis[2]) in favor of the other inevitably impoverishes our understanding of Sufism and Islam generally.[3] Moreover, as will be shown, in describing the ascetic-mystical stream in Islam, different actors with different intellectual backgrounds and sometimes incompatible methodologies and goals feed off each other's discourses, thus creating epistemological bricolages that are as fanciful and illuminating as they are puzzling or occasionally incredible.[4]

As some postmodernist[5] critics of history writing have claimed, cogently, "history is always history for someone, and that someone cannot be the past itself, for the past does not have a self."[6] Like all historians, historians of Sufism are not neutral observers: they always "take a stand within the world, [are] occupied with it, fascinated by it, overjoyed or horrified by it."[7] Prompted by their all-too-human (and humane) "care"[8] for the world, historians of Sufism "transform into ultimately imagined narratives a list of past events that would otherwise be only a collection of singular statements and/or a chronicle."[9] In other words, like all historians, students of Sufism are on a mission of emplotting disparate events and statements related to the object of their concern in order to convey their personal understanding of it, on the one hand, and perhaps also to teach us a certain moral-ethical lesson, on the other. This being so, they are usually deeply, inextricably, and passionately invested into their own storytelling.[10] The historians' act of arranging of events, statements, dates, and actors—usually depicted without any plot or logic in chronicles, literary works, or other historical documentation—has an obvious aim: to give these disparate pieces of historical evidence some "unity of significance."[11] How exactly this raw historical evidence is emplotted into narratives remains uncertain. Hayden White has discussed its transformation into history writing mostly in literary terms, arguing that a "narrative account is always a figurative account, an *allegory*" aimed at the translating or "carrying over" of meanings from one discursive community to another.[12] Whereas one does not have to agree with White on the predominantly literary nature of history writing, one can hardly deny that the success or failure of arranging raw historical evidence into a story depends, in the end, on its resonance or lack thereof with cultural and intellectual prefer-

ences of the members of the society in which a given historical account has been produced.[13] The same, of course, is true of any literary work.

It is probably in the spirit of such postmodernist conceptualizations of Western ("bourgeois") historiography as a work of fiction par excellence that in his seminal book on Sufism Carl Ernst has presented its modern understanding in the West as "an invention of late eighteenth-century European Orientalist scholarship."[14] Bearing in mind its origins in the subaltern studies, which purposefully aim at dislodging Western intellectual paradigms, we should take Ernst's deconstructive[15] statement cum grano salis, as the saying goes.[16] Sufism, no matter how fancifully construed and emplotted, was and still is quite real for its followers, opponents, and students, both inside and outside the Sufi tradition. What Sufis of Islam's "classical age" (the ninth to twelfth centuries CE) said, implied, or wrote about Sufism in Arabic, Persian, Turkish, or the other "languages of Islam" was diligently translated by the oft-criticized Orientalists of western and eastern Europe as well as Russia into the languages of their native cultures. In the process, the Orientalists *inevitably* couched the original Sufi ideas and practices into the cultural codes intelligible to their own societies.[17] The same applies to other phenomena within Islam, such as law, discursive theology, or the biography of the Prophet (*sira*).[18]

The repackaging of Muslim discourses into one or the other European cultural idiom was, in our view, largely a natural process by which European intellectuals sought to comprehend and convey to others a complex, multifaceted foreign culture and religion. In order to be understood and appreciated by the European and Russian reading publics of a given age, Islam and its various trends, including Sufism, had to be defined, classified, and presented in the intellectual conventions that would make sense to the intended recipients. Presenting Sufism on its own terms, namely, as it was professed by countless Sufi teachers and their disciples, was simply not an option for European and Russian scholars of Islam. First, there was no one uniformly accepted, transregional metanarrative about Sufism and Sufis in the premodern and modern Muslim world. There were, of course, numerous textbooks of Sufism or even dynastic histories composed from a Sufi perspective,[19] but they were socially, linguistically, and culturally specific to the regions where they originated and, to boot, hardly representative of the internally diverse Sufi movement in Islam as a whole. Mentions by Sufi authors and teachers of their predecessors reveal a genealogy of their thought and practice, but do not provide a comprehensive picture of how, when, and why Sufism had arisen and developed in time and space. Second, as already mentioned, when translated literally into Western

languages, Sufi teachings and biographies would have no doubt fallen flat on European audiences. It is in this sense that a general notion of Sufism had to be "invented," or, rather, imagined and emplotted, by European Orientalists for an average European intellectual to understand and relate to his or her own cultural and intellectual background and life experience.

In weaving a coherent and accessible narrative about Sufism for European audiences, leading experts on "Oriental studies" from the nineteenth to the early twentieth centuries first had to undertake the painstaking task of collecting, editing, and annotating Sufi texts. After this intellectual spadework had been accomplished, they would venture some general observations that have become grist to the mill of present-day critics of Orientalism.[20] Finally, as we shall see throughout this book, medieval and modern Muslim writers both sympathetic and unsympathetic to Sufism tended to detach it from the rest of the Muslim tradition by presenting it being either its culmination or aberration. Therefore, to hold Westerners responsible for doing exactly the same, as Carl Ernst does,[21] is seeing the situation with one eye only, to borrow an image used by the great Muslim mystic Ibn (al-)ʿArabi (d. 638/1240).[22]

On balance, one can submit that the biases[23] of Orientalist scholarship, although obvious to everyone with a modicum of knowledge of the subject, are no more or less severe than the biases of Sufis writing about their own doctrines and practices today as in the past. All writers, both insiders and outsiders, were, and still are, equally and deeply embedded in their own sets of power relations, cultural and social assumptions, and "oppressive [discursive] practices."[24] Like Muslim scholars advocating their fields of intellectual endeavor (for example, jurisprudence and theology), Sufi teachers were and still are eager to assemble a certain concept of Muslim ascetic-mystical piety and to present it as the only correct, orthodox one.[25] Equally obvious and unavoidable are biases of Sufism's Muslim opponents whose views of Sufism will be discussed in detail later on in this book. One, then, wonders what "an unbiased and authentic" account of Sufism, which Ernst implies is possible,[26] might look like.[27] In the end, the question boils down to whose biases are more preferable (or less distorting)—those of insiders or those of outsiders to the Sufi tradition? Some tentative answers to this question will be proposed in the present study.

To reiterate, what the European and Russian Orientalists of the nineteenth and early twentieth centuries did was to repackage for their respective reading publics, with various degrees of success and accuracy, the diverse Sufi and anti-Sufi discourses internal to the Muslim community at various stages of its evolution. In pursuing this educational goal (which

was consonant with the spirit of the European Enlightenment), European students of Sufi texts[28] carefully preserved and reproduced the hidden and not-so-hidden biases inherent in their sources.[29] Simultaneously, they also injected into their renditions of original Muslim sources their own intellectual preferences and world-orientational convictions.[30] As should be abundantly clear from the recent critical examinations of Orientalism,[31] the Western scholars' biases were, in large part, shaped by the analytical categories that they used, because these categories were specific social-cultural constructs with particular genealogies of their own.[32] Thus, the very notion of "religion" itself, which had grown out of the specific experiences of Christian Europe, was widely used as "the fundamental yardstick or paradigm-case for the study of 'other religions.'"[33] The same applies to such categories as "mysticism" and "rational/irrational"[34] that are of direct relevance to our study of Sufism. An unreflective, summary application of such distinctly (western) European categories to non-Abrahamic traditions of India and the Far East has been even more problematic due to the vast disparity in the cultural and social sensitivities of Eastern and Western societies.[35]

Besides, as Edward Said and his numerous followers have shown, some practitioners of Orientalist scholarship in the nineteenth to early twentieth centuries did indeed pursue sometimes covert and sometimes obvious political and ideological agendas aimed at facilitating and justifying European colonization of the Muslim lands.[36] For example, a number of politically and ideologically engaged Orientalists in the service of the European and Russian colonial governments tended to exaggerate the militant, anti-Christian "resistance potential" of Islam generally and Sufism in particular.[37] In so doing, they followed, perhaps unwittingly, in the footsteps of medieval Christian detractors of Islam and Muslims.[38]

This said, the views of various cohorts of European students of Islam (summarily described by Said as "Orientalists") differed significantly, determined as they were by their professional responsibilities and various audiences to whom they addressed their discourses.[39] The situation in which nineteenth- and twentieth-century Orientalists found themselves is not dissimilar to that of today's Islamologists in Europe, the United States, and Russia, who, when called upon to comment on an "Islamic" event, wittingly or not, adjust their comments to the expectations and levels of understanding peculiar to their audiences. Thus, a Western scholar of Sufism today, when asked by state officials to explain why his or her study is important and how it is relevant to state policy toward various Muslim communities located inside and outside his or her native country, is likely

to present a different image of Sufism from the one that he or she would in a lecture addressed to an audience of experts on the subject, in a college classroom, or while speaking to journalists. Any scholar who wants to be understood by a nonspecialist auditorium is under pressure to avoid nuances and prolixity, going straight to the heart of the matter, as it were.[40] This factor inevitably detracts from the complexity of the issues discussed, not to mention accuracy of his or her analysis. The image of Islam and Muslim societies is likely to be substantially different (usually more nuanced and self-reflective) in the scholar's academic works addressed to his or her intellectual peers. In short, one should keep in mind the diversity of consumers of Orientalist expertise, in addition to the sociopolitical positions and predilections of the experts. The experts have to weigh and adjust constantly and consciously their public pronouncements about Islam and Muslims or risk stepping on many sensitive toes and facing public outrage.

Finally, scholars, who in the nineteenth and early twentieth centuries served as colonial administrators, did indeed pursue definite professional goals (as do scholars today who are working for Western and Russian governments and think tanks). However, their discourses, in our opinion, should not be lumped together with those of academic Orientalists, who were under no immediate pressure to produce actionable or ideologically driven analyses.[41] So, before launching into a diatribe against their predecessors, today's experts on Islam and Muslim societies, who have taken Said's critique of Orientalism to heart, should determine which group of the Orientalists they are targeting in order not to paint them all with one brush. They should also take a long and hard look at their own knowledge production and knowledge deployment practices that are always situational, determined as they are by concrete circumstances, audiences, and venues. In short, every critical deconstruction of Orientalism should begin at home.

As for the role of nineteenth- and twentieth-century Orientalists in reconstructing Sufism's evolution in time and space, without their painstaking efforts our knowledge of the ascetic-mystical tradition in Islam today would have been much poorer and less comprehensive than it is.[42] We can agree or disagree with their descriptions of Sufism and/or Islam, but we should be grateful, not disdainful toward them, despite prejudices, errors, and blind spots that were as unavoidable in their time and age as they are in ours.[43] In the present book, the legacy of European and Russian Orientalists is treated as the fruit of the collective intellectual discovery[44]

of Sufism that they shared with Sufis and Muslims generally, for no one, in our opinion, has the monopoly on exploring a subject that interests and excites them, even if, in hindsight, this exploration may appear to have been incomplete or biased. Richard King argues, and we agree, that a fruitful and illuminating study of religions by outsiders is possible, despite the cognitive gap between the subject and the object of study and with the proviso that academic scholars should not "claim ultimate jurisdiction in these matters."[45]

As for the "invented" character of Sufism in Orientalist discourses that Ernst and others have pointed out, it is no less or no more real or invented than such widely used concepts as "asceticism,"[46] "religion,"[47] "Neoplatonism,"[48] "Judeo-Christian tradition,"[49] or "Islam" itself.[50] All these intellectual abstracts and constructs, whether external or internal to the phenomenon in question, are made real (realized) by the actors who take them to heart, discuss, debate, teach, or implement. Sociologists and anthropologists have shown that to exist and to have staying power, ideas and practices have to be constantly enacted or performed by various groups of actors.[51] If a certain idea or practice is no longer enacted/performed by one group, it either vanishes or, as Bruno Latour has suggested, "the *other* actors have taken over the relay"[52] to sustain it in a different type (or site) of performance. The actors are, in other words, the real agents, not the abstracts and practices themselves. However, abstracts, constructs, and practices do matter as motivations, frameworks, and sources of arguments insofar as they are being reimagined, emplotted, and debated by various categories of participants who thereby help to sustain them. In this respect, the notions of "Sufism" and "Islam" are not different from any other abstractions created by human beings to serve as explanatory tools.[53]

Having just mentioned "Islam" alongside "Sufism," in the chapters that follow we treat the latter as "Islam in miniature." In other words, all the features of the encompassing larger tradition (Islam) are reflected in its ascetic-mystical stream (Sufism), albeit on a relatively smaller scale. We submit that, like Islam or any other religion for that matter, Sufism comprises the following major components:[54]

1. Teachings (discourses), both hegemonic and counterhegemonic, stabilizing and destabilizing, widely accepted and marginal;
2. Practices, defined by the teachings (discourses) and instrumental in the production and maintenance of certain world outlooks, values, lifestyles, cosmologies, and social orders;

3. Community of intellectual and, in the case of Sufism, also spiritual commitment that constitutes a source (and, occasionally, the primary source) of identity/subjectivity[55] for its followers;
4. Institutions that ensure the continuity of the Sufi stream of Islam by creating a propitious milieu for the cultivation, performance, and reproduction of its teachings/discourses and practices;
5. Leaders, who interpret the foundational teachings/discourses, supervise rituals, secure the functioning of institutions, and determine the overall direction of the religious tradition and/or community that they guide and represent.

The aim of this book is to explore these dimensions of the ascetic-mystical stream of Islam, or Sufism, without sliding into either unbridled partisanship or adverse criticism of the subject and of its conceptualizations by both insiders and outsiders.[56] As the hope of reaching "the heights of complete 'objectivity'" is unreachable by definition,[57] scholars, according to the British Buddhologist Richard King, should frankly acknowledge "their own 'pre-judgments,'" then attempt "to provide a balanced and fair portrayal of that in which they are claiming expertise," even if this attempt may entail expressing "alternate opinions" and challenging "perspectives offered by the religious traditions themselves."[58] Our hope is that the relative impartiality of our approach to Sufism and Islam generally is assured by our lack of any personal stake in either. The American philosopher and psychologist William James (1842–1910), citing the great Muslim theologian al-Ghazali (d. 505/1111),[59] has argued that "to understand the causes of drunkenness, as a physician understands them, is not to be drunk."[60] Likewise, to understand Sufism, one does not have to "imbibe" and "digest" its principles with a view to implementing them in practice. On the contrary, to maintain a modicum of objectivity, one should remain immune to Sufism's potent allure. This detached, nonparticipatory kind of understanding, limited and limiting as it may appear, does have the right to exist. This is exactly our position: that of an outsider looking inside the "Abode of Islam/Sufism" without embroiling him or herself in debates about its true essence or what constitutes correct or incorrect Muslim or Sufi doctrine and practice.

This said, one can never hope to avoid having personal intellectual preferences, simply because they are humanly inescapable. Our approach to Sufism and Islam has been shaped by our lifelong academic study of Islam and Muslim societies. In the course of this study we have grown increasingly weary of the rampant ideological partisanship that has been the hall-

mark of the field of Islamic studies over that past few decades.[61] While being cognizant of the fact that partisan approaches to Islam and the Muslims in the academic world and beyond are unavoidable under the current geopolitical and cultural conditions, we have endeavored, to the extent this is possible, to steer clear of ideologically and personally driven debates over Islam's and Sufism's true nature and orthodoxy (or a lack thereof). This does not mean that they are ignored. On the contrary, these debates are given serious consideration as long as they are germane to the issues raised in this book.[62] For us, these debates are but evidence that should be treated objectively and impartially, not arbitrated, nor taken sides with or against. It is certainly true that any serious scholar of Sufism and/or Islam is not immune to a certain level of empathy for his or her subject. Nevertheless, our overall position is to try to keep our personal preferences to ourselves as much as possible.

On the methodological plane, we are not wedded to any particular theory for its own sake. Conversant with the latest methodologies offered by sociologists, anthropologists, literary critics, cultural historians, and adepts of so-called subaltern studies, we employ this or that method and theory only as long as it sheds new light on the aspects of the subject that would otherwise have remained invisible or underappreciated. At the same time, we are convinced that none of the methods or theories mentioned or applied in the narrative that follows is sufficient to explain such as a complex and multifaceted phenomenon as Sufism, not to mention Islam as a whole. New theories offered by social sciences and the humanities can indeed be of great help in that they allow the investigator to see one and the same event, personality, or concept from a variety of vantage points, which occasionally, but not always, can be quite illuminating. Furthermore, Islam and Islamic studies should not, in our opinion, be the limit in telling a comprehensive story of Sufism and its five components enumerated above. Methods used and insights obtained in academic fields and contexts outside Islamic studies proper often prove to be extremely helpful in exploring the ascetic-mystical stream of Islam. Therefore, in this book we will be drawing parallels between Sufi Islam and other religious traditions as well as Sufism and secular ideological systems.[63] This perspective should help us to avoid the common trend among scholars of Islam to focus on "things Islamic," while ignoring rich opportunities for comparative analysis offered by other religions and cultures. The lack of such a comparative perspective, as will be shown, is in part a result of the ideological self-censure performed by scholars out of a misguided (in our opinion at least) sense of political correctness or for apologetic considerations.

The main objective of this book is to give an accessible, while also nuanced, account of Sufism as a system of thought and action. The chronological scope is from Sufism's beginnings in the second/eighth century to the present day. Because our approach to Sufism is novel in many respects and departs from the traditional historicist and positivist perspective that we adopted in our earlier works, we have titled our study *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Whether this title accurately reflects the content is for the reader to judge.

In order not to digress from the plot lines in the main body of this book, a definition of several key concepts that inform our analytic framework is in order. We treat Sufism as an ascetic-mystical movement, stream, or trend within Islam (both Sunni and Shiʿi). Our choice of the hyphenated definition indicates our reluctance to separate strictly and unequivocally "ascetic" beliefs and practices from those commonly understood as "mystical."[64] This separation takes its origins in Max Weber's concept of early Islam as "this-worldly asceticism of a warrior group" that was later somehow "adulterated by Sufism which catered for the emotional and orgiastic needs of the masses."[65] Basing himself on this initial axiom, Weber defined Sufism as "other-worldly mysticism" that was derived "from Hindu and Persian sources" and that "in no case did constitute 'asceticism' in the special sense of the term which we have employed."[66] Although adopted by a number of present-day Islamologists,[67] such a neat and occasionally useful dichotomy is, in our opinion, unsustainable.[68] The same applies to Weber's concurrent dichotomy of "ascetic virtuoso" versus "mystical virtuoso."[69]

Renouncing this world often entails reorienting oneself to the world to come and, as a consequence, attempts to experience visionary glimpses or even somatic sensations of its glories and pleasures (for example, seeing God, partaking of paradisiacal fruits, drinks, and delicacies, embracing houris, and such) already in this life.[70] The purpose of ascetic self-discipline and self-imposed strictures is, as numerous Sufi masters have argued for centuries, to purify the soul and to prepare it for a vision of or communion/communication with God here and now.[71] That this originally Platonic idea was adopted by some early Christian thinkers (for example, by Justin Martyr, 100–165 CE) is evidenced by their descriptions of "the soul's return to God through purification (*askēsis*) followed by contemplative vision (*theōria*)."[72] In other words, the desire to "starve out or punish the animal elements of the human condition" exhibited by early Christian monks (those "athletes of Christ")[73] has always been supported by "a highly articulated [mystical] theology."[74]

Therefore, distilling asceticism and mysticism into two "ideal types"[75] may be helpful and elegant at first sight, but, at closer look, fails to account adequately for the messiness and originality of the thought and practice of real-life "spiritual athletes." After examining the statements of early Muslim heresiographers, the German Islamologist Bernd Radtke (b. 1944) has unequivocally linked the ascetic practices and self-imposed strictures of early Muslims to their mystical aspirations and goals.[76] In fact, the two usually went hand in hand and were inseparable. The early Muslim heresiographers cited by Radtke considered both ascetic feats and mystical aspirations of the first Muslim pietists to be equally objectionable insofar as they had the potential to entice some gullible members of the Muslim community into thinking of themselves as God's beloveds, thereby causing them to neglect their religious duties. Much later, the renowned advocates of Sunni "orthodoxy" Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and al-Dhahabi (d. 748/1348) also conflated asceticism and mysticism by mentioning certain individuals who acted simultaneously "on the basis of the asceticism and Sufism of the philosophers."[77] At the same time, Muslim scholars such as Ibn Khaldun (d. 808/1406)[78] believed that "philosophizing Sufis" had corrupted "the originally pious tradition of *zuhd*" with their mystical metaphysics.[79] This view was reproduced by Western students of Islam, such as Louis Massignon (1883–1962) and Christopher Melchert, both of whom have argued that asceticism is not the same as mysticism and vice versa. According to Massignon, for example, by diluting the originally pure ascetic tradition of Islam with Neoplatonic metaphysics, later followers of Sufism sacrificed its suprarational, emotional impulse and directness. As a result, Sufism turned into a sterile scholastic theology.[80] As for the Sufis themselves, they have never tired of emphasizing an intimate link between the Sufi's "action(s) and elegant deeds of devotion," on the one hand, and the "divinely-inspired knowledge" bestowed on him by God, on the other.[81] In any event, the very dynamic of merger and separation of asceticism and mysticism in insider and outsider accounts of Sufism is indicative of the two being, essentially, conterminous and complementary.

Similar conclusions about the relationship between ascetic and mystical belief and behavior have been reached by scholars of Christianity. Thus, the major expert on Western Christian mysticism Bernard McGinn (b. 1937) has argued that "rather than being something added on to mystical experience, mystical theory in most cases *precedes and guides* [emphasis ours—A. K.] the mystic's whole way of life."[82] This way of life, as McGinn's

multivolume project demonstrates, invariably requires that Christian devotees engage in ascetic exercises and rigorous self-discipline (defined as "monasticism," "penance," and "absolute poverty") with a view to "attaining the 'loving knowledge of God.'"[83] In other words, the ascetics' arduous feats of perseverance and self-disciplining strictures, according to McGinn, inevitably produce "visualizations," "contemplations," and ecstatic "trances." Thus, both ascetic practice and mystical longing for God are equally necessary for the devotees to achieve their destination.[84] A similar opinion was articulated by Vladimir Lossky (1903–1958) in his study of the mystical aspects of Eastern Orthodox Christianity. In his rather apologetic description of Russian Orthodoxy, he argued, among other things, that mystical theology constitutes the very core of its faith and practice.[85] In sum, ascetic life and mystical theology are inseparable and feed off each other. The conclusions reached by McGinn and Lossky, as well as numerous other scholars of Christianity, apply neatly to the ascetic-mystical tradition in Islam. Like their Christian brothers-in-spirit, medieval Muslim devotees organically combined, albeit in varying degrees, ascetic practices (or "bodily regimes/praxis" as they are often dubbed in today's Western scholarship[86]) with mystical speculations about God and his relations with his human creatures.[87]

Should one still insist that there is an obvious heuristic validity to the asceticism-mysticism dichotomy, we can suggest that the former is more about disciplining the human appetitive soul or *anima*[88] (by means of vows, vigils, fasting, and other self-imposed rigors and penances),[89] whereas the latter is more about imagining and experiencing "symbolic" cosmologies[90] as well as an often ingenious linking of concrete ascetic actions to broader, and loftier, cosmic contexts and goals.[91] Concisely put: asceticism is primarily about body, whereas mysticism is primarily about mind; however, the two are usually merged organically in one and the same personality and are thus inseparable, except for heuristic purposes. To go against one's natural instincts one has to have a really good cause.[92] Therefore, in unison with McGinn, Lossky, and others, we submit that one cannot engage in ascetic "bodily regimes" without a mystical theology or metaphysics (that is, a "symbolic universe"),[93] no matter how rudimentary, unstructured, or illogical. Whereas discoursing about mystical experience usually falls within the rubric of "mysticism" or "mystical theology,"[94] with asceticism being commonly conceived as practice par excellence, separating them may distract us from their organic coexistence and interdependence.[95] As already mentioned, subduing one's appetitive nature demands a really good cause, in our case, either salvation or intimacy/union with

God. However, we admit that occasionally such a separation may come in handy for educational purposes, for example, framing Sufism as a sequential progression from simpler to more sophisticated forms of belief and practice.

Nevertheless, one has to acknowledge that differences between "asceticism" or "renunciation of the world" (Arab. *nusk*; *taqashshuf*; *zuhd [fi 'l-dunya]*) and "mysticism" (*'irfan*; *kashf*; *hikma*) were as real for medieval Muslim scholars as they are for modern-day Islamologists.[96] Moreover, recent scholarship on the subject has suggested that one could pursue a rigorous type of ascetic piety without ever engaging in mystical speculations or attaching oneself to a Sufi community or spiritual lineage (*silsila*).[97] Such assumptions notwithstanding, the two more often than not go hand in hand,[98] which, in our view, warrants bringing them together in a hyphenated phrase. The usefulness and viability of numerous other terms and concepts pertinent to the ascetic-mystical movement in Islam are discussed in what follows. In particular, the ideologically driven contractions and expansions of the term "Sufism" itself constitute the subject matter of chapter 1 of this book.

This study has been inspired, in large part, by the author's editorial work for E. J. Brill's monumental *Encyclopedia of Islam* (*EI*). To its erudite, eloquent, and perceptive contributors he owes a profound debt of gratitude. In the process of editing submissions to the section "Sufism" of the *Encyclopedia of Islam*'s third edition (*EI3*), he has had a unique chance to observe the overall evolution of the academic field of Sufi studies, a subfield of Islamic studies, or "Islamology/Islamologie," as it is sometimes dubbed in the European and Russian academe. One important advantage of his editorial duties was that they allowed the author to discover new scholarship on Sufism and Islam generally. This does not mean that the insights of the contributors to the *EI3* have been simply integrated into this monograph. Most of the entries edited by the author were too narrow in their focus to serve as the foundation of a general analytic survey of Sufism such as the one intended here. The author's task was to synthesize disparate facts about Sufism in order to produce, hopefully, a cohesive and comprehensive whole.

The Gist

1. In exploring various manifestations of the phenomenon called "Sufism" (*tasawwuf*), one should bring together both "internal" and

"external" perspectives on it that are often being intricately engaged in conversations with one another.

2. Sufism is "Islam in miniature" with the major features of Sufism present in Islam and vice versa. This being the case, Sufism, like Islam, comprises all the major components of a religious tradition, namely, teachings/discourses, practices, communities, institutions, and leaders.
3. The author has strived to steer clear of both barefaced apologetics and theological criticism of Sufism, seeking impartiality and objectivity as far as humanly possible.
4. The author takes a holistic approach to Sufism by refusing to separate its ascetic and mystical elements, in particular Sufi teachings from Sufi practices. The two always go hand in hand and are reciprocal. Hence, the author's use of the hyphenated adjective "ascetic-mystical" in describing and analyzing various components and manifestations of Sufism.
5. The book summarizes the major insights that the author has acquired in working as an editor of the *Encyclopedia of Islam*'s third edition (E. J. Brill, Leiden and Boston), the seminal reference for the field of Islamic studies today.[99]

CHAPTER ONE

How and Why Sufism Came to Be

Scriptural Grounds and Authoritative Precedents

Sufis never tire of insisting that their teachings and practices are rooted in the Qur'an, the Prophet's exemplary "custom" (*sunna*), and the moral-ethical standards set by the first two generations of Muslims.[1] Indeed, the Muslim scripture features many passages encouraging Muslims to behave modestly, remember God often, love him as he loves his creatures, not for a moment to be distracted by commerce or other mundane concerns from remembering him, and, in general, to prefer the world to come to the deceptive allure of the imperfect, transient, and treacherous earthly existence.[2] The Qur'an constantly presents righteous fear of God (*taqwa*), a major characteristic of ascetic-mystical piety in the Abrahamic religions, as a sine qua non for all faithful.[3] Some Qur'anic passages may be interpreted as praising the world-renouncing and God-fearing demeanor of Christian monks.[4] To the pious and God-fearing "friends of God" (*awliya'*) among the Muslims themselves God promises his loving care and protection.[5] Moreover, the Qur'an implies that these pious individuals constitute a special category of believers whose wholehearted devotion to God has absolved them from the horrors of the Judgment Day described so vividly in the Muslim holy book.[6] Unlike ordinary believers, "none should fear for them, nor shall they sorrow (or grieve) [on the Day of Judgment]."[7] In general, the Qur'an insists that fear of God and the resultant avoidance of this life's sensual enticements is "the proper deportment of the faithful."[8]

Similar ideas abound in the Prophet's "exemplary way" (*sunnat al-nabi*) as recorded in the Hadith.[9] The Hadith depict the Prophet as a

paragon of piety and renouncer of worldly delights: he goes hungry for two days, breaking his fast on the third day only, eats frugally, never allows himself the food he enjoys most (for example, wheat bread), washes and mends his own clothes, engages in supererogatory (additional) acts of piety,[10] keeps night vigils, and so on.[11] Even more significantly, he receives his first divine revelation while being in a contemplative retreat on the mountain outside Mecca,[12] to which he retires to escape mundane disturbances and to engage in pious meditation and ascetic self-discipline (*tahannuth*).[13] In an oft-quoted Hadith, the Prophet encourages his followers "to be in this world as though you were a traveler or passerby and count yourself from among the dead."[14] In a similar vein, he consistently discourages gaiety and laughter, while advising sadness and contrition in anticipation of the Day of Judgment.[15] Collections of reports about the life of the primeval *umma* ascribe analogous ascetic, world-renouncing inclinations to some of the Prophet's closest companions,[16] including his successors ("caliphs") at the head of the nascent Muslim state.[17] In sum, Muslim ascetics-mystics who consider the Prophet and his companions to be their forerunners have no trouble finding scriptural and other authoritative evidence to legitimize their world-renouncing and self-abnegating beliefs and practices. Not surprisingly, Western observers, too, have discovered in the history of the early Muslim community elements of "this-worldly asceticism," although, in line with the Western perception of Islam as the religion of the sword, they tended to describe it as being of a predominantly "martial," "warrior" character.[18]

On the other hand, Muslim opponents of ascetic-mystical practices have had no difficulty finding the Qur'anic verses and the Prophet's pronouncements that contain exactly the opposite message. These foundational sources of Islamic faith and practice describe human beings as creatures whom God destined to enjoy the good things of this life, albeit in moderation: "O Children of Adam! Wear your beautiful apparel at every place of prayer. Eat and drink, but waste not by excess, for God loves not the wasters" (7:31).[19] The Qur'an depicts its followers as the community (*umma*) of the "just mean" or "the middle way" (*wasat*)[20] who should be keeping balance between worshiping God and enjoying the licit pleasures of this life.[21] Being wealthy is not shameful as long as one shares his or her riches with less fortunate members of the *umma* and fulfills his or her duties toward God.[22] In contradistinction to Christian monastic celibacy, Muslim men, no matter how pious, are encouraged to marry and have children, whom they are obligated to support by pursing a gainful employment.[23]

In accord with the aforementioned principle of the just or golden mean, Muslims should avoid extremes, including all manner of self-imposed strictures, purposeless wandering,[24] or voluntary poverty.[25] The Prophet is quoted saying, "When God favors a person with property, He likes the person to show it."[26] A good number of the Prophet's closest companions were wealthy, and some very rich indeed.[27] The Prophet himself was a trader, whom God granted his job to rescue him from poverty.[28] The same Qur'anic passage that contains an apparently favorable mention of the God-fearing Christian monks is also critical of their self-abnegating "excesses."[29] A later tradition has the Prophet declare, "There is no monasticism (*rahbaniyya*) in Islam; the monasticism of this community is *jihad*."[30] A similar attitude, albeit on purely rational grounds, is demonstrated by the first Arab-Muslim philosopher Abu Yusuf Ya'qub al-Kindi (d. around 252/866). He rejects the self-imposed strictures practiced by the Hindus, Manichaeans, and Christian monks, all of whom "resist the urge for sex, weaken themselves through hunger and thirst, withdraw from the world in cloisters . . . give up daily affairs, limit themselves to a small amount of unpalatable food, and to wearing painful and uncomfortable clothes." For al-Kindi, "all such behavior is just a form of self-oppression and self-harm" that, unlike medical surgery, dietary avoidance of tasty food, or swallowing a bitter medicine, does not help one to prevent a greater pain. This being the case, concludes al-Kindi, ascetic excesses are unnecessary, harmful, and irrational.[31] Contradicting his own conclusions about Islam's alleged focus on otherworldly mystical contemplation discussed in the introduction to this book, Max Weber occasionally presented "the Muslim tradition" as encouraging "the luxurious raiment, perfume, and meticulous beard-coiffure of the pious" and discouraging "every type of monasticism, though not all asceticism."[32] Weber's confusion is understandable: both the Qur'an and the "Muslim tradition" (especially, the Sunna of the Prophet) do indeed carry contradictory messages regarding the proper attitude to worldly life to be practiced by the faithful.

On the one hand, the Qur'an asks, "What is the life of this world except the enjoyment of delusion" (3:185) and lauds "those who repent, those who praise [God], those who journey,[33] those who prostrate themselves in worship, those who command what is right and forbid what is wrong, those who keep God's bounds" (9:112). On the other, sura 55 ("The Beneficent") recounts for the believers the numerous material blessings bestowed on them by God—a message brought home by the constantly repeated refrain: "Which of your Lord's bounties will you [two] deny?"[34] In short, in and of themselves wealth and enjoyment of life are not evil or improper. Wealth

can and should be enjoyed as long as it has been properly "purified" by paying alms or spent "in the path of God" (Q 2:261–65).[35] Yet the surest way to God, according to the Qur'an, is to obey and worship him: "[women] who are faithful, surrendered themselves [to God], obedient, penitent, worshipful, journeying, who have been married and [who are] virgins" (66:5). Whereas the meaning of the word "journey" / "journeying" in this list of meritorious acts and character traits is not quite clear, it may well have referred to the practice of "pious wandering" that some devout early Muslims shared with itinerant Christian ascetics and monks.[36] The presence of those in the region is so amply attested as to absolve us from belaboring the issue any further.[37]

Such ambiguous scriptural references and contradictory historical precedents have been grist for the mill of heated debates over the legitimacy of the ascetic-mystical strain of Islam almost since its very inception.[38] As one can expect, the legitimacy (or lack thereof) of world-renouncing and world-denigrating attitudes to mundane existence depends heavily on the personal inclinations and intellectual background of the interpreter, or, simply put, is in the eye of the beholder. Therefore, the issue of legitimacy or illegitimacy of the ascetic-mystic interpretation of Islam stands little chance of ever being resolved, because its resolution depends on the sort of ideological glasses the beholder happens to sport. What one cannot deny is that the Muslim scripture and the precedent-setting history of the early Muslim community contain evidence that yields itself to disparate, if not diametrically opposed, understandings. The only constant is the will to interpret this evidence, and this has never been in short supply.

Why? The Argument from the "Temperament"

After discussing some scriptural and historical precedents for the rise of ascetic-mystical tendencies in the early Muslim community, the logical question arises as to why some Muslims were inclined to adopt and cultivate world-renouncing attitudes and mystical aspirations in the first place. An interesting explanation was proposed by the American scholar Marshall Hodgson (1922–1968), who argued that to thrive and expand a religion should be able to accommodate the widest possible spectrum of human temperaments.[39] According to Hodgson, if some believers are not allowed to practice, within a given religious environment, the type of piety[40] that resonates with their temperamental disposition, they are likely to be lost to this religion as they will be compelled to seek a more accom-

modating environment elsewhere. In our case, if a Muslim of world-renouncing and mystical propensities cannot find his or her "temperamental niche" in Islam, he or she is likely to turn to another religion. All the more so because in the Middle East and Eurasia, such accommodations were available in monastic Christianity, Manichaeism, or Buddhism. In Hodgson's view, Muslims of different personal inclinations took vastly different approaches to the historical act of Islam[41] by interpreting it "in all the directions that the full range of human temperament might suggest."[42] Relevant to our subject, to successfully compete with its religious rivals, Islam had to develop its own version of world-renouncing piety in order to capture and retain within its fold individuals of an ascetic-mystical "temperament."[43]

Accepting Hodgson's explanation hardly resolves the issue, because it raises a number of fraught questions. One can ask, for example, whether Hodgson's theory of accommodation of different temperaments by religious traditions holds true for the ascetic-mystical stream in Judaism? Can we confidently argue, for instance, that Judaism or, rather, its learned leaders, the rabbis, were indeed interested in drawing into the ranks individuals of ascetic-mystical propensities regardless of their ethnic background? Experts on Judaism are likely to answer this question in the negative, citing the fact that Judaism was and still is hardly interested in casting the widest possible net to "catch" outsiders (non-Jews) of various temperaments and to keep them within its fold.[44]

The example of Judaism just cited does not necessarily negate Hodgson's thesis. It only problematizes its universal applicability. After all, one may argue, in many respects, Judaism is unique, being intimately linked as it is to the ethnic identity of "the Children of Israel." Other religious traditions, one can argue, were and are much more interested than Judaism in attracting new followers and keeping the existing ones within their bounds. Therefore, they willy-nilly have to be responsive to temperamental needs of both extant followers and new recruits. If so, then Hodgson indeed has a point. Furthermore, his thesis seems to find confirmation in our own quotidian experience that tells us that people do possess different psychological predispositions and, therefore, are likely to seek congenial environments to nurture them. If, following Hodgson, individuals with certain personal inclinations can find such an environment in Islam, they are likely to stay within its fold. Conversely, if the conditions offered by Islam turn out to be unconducive to their needs, they are likely to be attracted to a religious tradition that is more welcoming to their temperament.

Plausible as Hodgson's thesis may appear at first blush, one must point out that in the overwhelming majority of cases in the premodern and even modern epochs people were brought up Muslims or Sufis, not "programmed" automatically to look for a religious identity suitable for their psychological needs. Ergo, instead of seeking accommodation outside Islam, they were much more likely to deliberately create and cultivate their preferred religious attitude within the confines of their native community of religious commitment. The way Hodgson frames the issue may indicate that his thesis was shaped, probably unconsciously, by his very Western (and even more so American!) concept of a free individual exercising his or her own free choice that resonates with his or her innate inclinations and convictions (or "temperament," in Hodgson's own parlance). In the final account, Hodgson's thesis concerning "temperaments" is acceptable in principle with the following proviso: ascetically and mystically inclined Muslims actively and consistently sought to carve out an "ecological niche" for themselves within their own religious and social environment. That they could easily justify their efforts by invoking Islam's foundational texts and authoritative historical precedents has already been demonstrated.

Let us now turn to some other explanations of the rise and persistence of the ascetic-mystical movement in Muslim societies during the first centuries of Islam and throughout the rest of its history.

The Vexed Issue of the Origins

It is a widely known fact that on the eve of Islam the Middle East and North Africa were home to several highly developed and sophisticated traditions of ascetic-mystical piety. Judaism was one such tradition.[45] Even more prominent in this respect was Christianity[46] which had inherited its ascetic, world-renouncing attitudes not only from Judaism but also from the pagan traditions of the Greco-Roman world, especially the Cynics and Stoics.[47] Given the well-documented, and natural, tendency of human collectivities to borrow ideas, technologies, and practices from one another,[48] it stands to reason that certain members of the early Muslim community found something attractive in the behavior and beliefs of the Christian monks and desert hermits of Egypt, Syria, Arabia, and Mesopotamia.[49] The fact that early Sufis admired the devout and self-abnegating beliefs and practices of Christian monks of various denominations is abundantly attested in medieval Sufi literature.[50] The exact factors that prompted early Muslims to borrow ascetic and mystical beliefs and practices from

their neighbors remain an intriguing and, to some, also vexing question. As mentioned in the previous section, Hodgson has attributed the rise of ascetic-mystical beliefs and practices in the early Muslim community to the temperamental inclinations of some of its members who, in his view, would have otherwise been lost to other religions, in particular to Christian monasticism.

The British scholar of early Christianity and Islam, Margaret Smith (1884–1970), not only recognized the Christian roots of Muslim ascetic-mystical piety but also pointed out the possible role of the Christian wives of the Arab conquerors in steering their Muslim children toward "the habits of life of the Christian solitaries and monks."[51] According to Smith, the high opinion that Muslim ascetics and mystics had of the beliefs and practices of Christian monks in the Middle East was "genetically" inherited, as it were, or, to be more precise, transmitted and reproduced through household upbringing and socialization.

Other Western scholars of Sufism focused their attention on the tumultuous socioeconomic conditions of the early Muslim state. They construed these conditions as the primary reason why some early pious Muslims attempted to escape from this imperfect world into an "internal immigration," that is, into a life of seclusion, social aloofness, and mystical meditation.[52] The ubiquitous presence of Christian monasteries and itinerant monks in Egypt, Syria, and Mesopotamia made contacts between early Muslims and all manner of Christian devotees not just possible, but, in fact, unavoidable.[53] Denying Muslim-Christian interactions and mutual borrowings in these areas is counterintuitive and goes against the grain not only of historical evidence but of human nature as well.

Although the assumption about the borrowing or imitating by some pious members of the early Muslim community of monastic practices and beliefs seems entirely plausible, it has not met with a uniform acceptance by students of Sufism.[54] The reasons for this puzzling fact are purely ideological. Admitting foreign, especially Christian, influences on Islam and its ascetic-mystical stream in particular could be easily construed by some members of the public both inside and outside the Muslim community as casting doubt on Islam's self-sufficiency and ability to develop its own "vaulted spiritually" and "sophisticated philosophy" that Sufi Islam is often seen as representing.[55] Unsurprisingly, some modern-day admirers of Sufism, Muslims and non-Muslims alike, find suggestions about Sufism's "foreign roots" offensive to "the majesty that was Islam"[56] and thus erroneous.[57]

The assumption that Sufism has organically emerged from the pristine sources of Islam, is captured in the famed assertion by the French Islamologist Louis Massignon, according to which, "The Qur'an, through constant recitation, meditation, and practice, is the source of Islamic mysticism, at its beginning and throughout its growth."[58] The fact that Massignon's thesis sounds more rhetorical than factual and that his own investigations seem to have vitiated it[59] is ignored by the advocates of Sufism's "Qur'anic roots."[60]

Massignon was no doubt right about the centrality of the Qur'an to the Muslim intellectual and spiritual universe generally and the Sufi version of it in particular,[61] but this is hardly the whole picture. The fact that Sufi beliefs and practices are couched in Qur'anic terminology[62] does not automatically imply that they take provenance in the Qur'an alone. On the contrary, as a Western scholar of (proto-)Sufism has aptly remarked, "If the Qur'an is the ground of [Islamic] mysticism, then Qur'anic piety itself builds, in important ways, on Christian foundations,"[63] albeit, one should add, thoroughly adapted to the Qur'an's overall Weltanschauung.[64] As regards asceticism-mysticism, the Qur'anic references to monks and their beliefs and practices, which have been cited above, are evidence enough that monasticism and Christianity more generally were already part and parcel of the Qur'an's symbolic universe.[65] The scriptural evidence concerning monasticism being, as shown, ambivalent, there is little wonder that early Muslims paid close attention to the monks' beliefs and practices in order to determine which of these were acceptable and which had better be avoided. For comparison, the whole project of "the Jesus movement" consisted in recasting the Jewish tradition according to the precepts and demands of the new cult.

If we abstract ourselves for a moment from the ideological underpinnings of the fraught debate over the origins of Sufism, we will have to acknowledge the improbability of the very idea that Islam, whose sources were so deeply rooted in the pre-Islamic belief systems of the Mediterranean region, could have remained immune to ascetic-mystical trends in the local versions of Christianity.[66] The same, perhaps to a lesser extent, is true of Judaic, Neoplatonic, Manichaean influences as well as those associated with the amorphous esoteric/gnostic tradition known as "Hermeticism."[67]

This said, the debt that (proto-)Sufism[68] owes to the beliefs and practices of its pre-Islamic ascetic-mystical precursors can indeed be cited by its opponents to undermine its credibility in the eyes of certain groups of

Muslims.[69] This being the case, the unwitting or deliberate obfuscation of the obvious (which occasionally amounts to self-censure) is driven primarily by polemical or apologetic considerations. The only way to achieve a modicum of objectivity in this matter is for scholars of Sufism to disengage, deliberately and consciously, from the pro- or contra-Sufi polemical agendas. To what extent this is possible in practice is a different matter.

In this connection, one may ask if Christianity's dependence on Judaism for its texts and forms of worship in any way diminishes its stature as a world religion? More pertinent to our purpose, does the acceptance of some Manichaean ideas (for example, the strict separation of spirit and matter and the notion of body as a vessel of vices) by the early medieval monks of Mesopotamia and Syria[70] demote them to the status of blind imitators of Mani or render them less authentically Christian? If the answer is "no," then why should not the same apply to Islam in general and (proto-)Sufism in particular? Seen from this vantage point, the ongoing debates over the Islamic or non-Islamic roots of ascetic-mystical Islam are but a product of today's polemical and apologetic agendas. It is true that these debates have improved our knowledge of the subject, in particular, of the religious and cultural background of the primeval ascetic-mystical movement in Islam. In the final account, however, by insisting on the "autochthonous" Islamic/Qur'anic origins of such a complex and variegated phenomenon as Sufism, we run the risk of ignoring the obvious for the sake of a wrongly construed notion of political correctness.

To return to Hodgson's thesis about the role of the human temperament in the formation of religious traditions. If we admit that the availability of temperamental accommodations within a religious tradition does matter and that, to be competitive, early Islam (or, to be more exact, its followers) sought to expand its recruitment base by creatively adopting and adapting the ascetic-mystical beliefs and practices current in the Mediterranean basin in late antiquity, then the question arises why this ascetic-mystical piety has turned out to be so successful and persistent in the long run? Hodgson's "temperament thesis" is insufficient to answer this question. In fact, empirical observations show that "natural-born" ascetics and mystics are but a tiny minority not only in any human collectivity of our own epoch but also in the premodern age. As our subsequent discussion is bound to demonstrate, Sufism's popular appeal and recruitment capacity were far broader than Hodgson's thesis seems to admit. At work were deeper and complex social mechanisms that scholars of Islam have been at pains to account for.

The Issue of Motivation: Sufism as Escapism and Passive Protest?

Writing in 1896, the influential Russian Ukrainian scholar Agafangel Krymskii (1871–1942) stated, poignantly: "[My] painstaking study of the spirit of Sufi writings has driven me to the conclusion that the reasons for the spread of the Sufi doctrine can be limited to socio-economic [conditions]. . . . The periods of the greatest flourishing of Sufism coincide with the times of the most horrendous suffering of the popular masses."[71] Krymskii's statement captures the gist of the materialist-Marxist explanation of the rise and flourishing of the ascetic-mystical movement in Islam. It is informed by Marx's famous axiom that declares religion to be "the opium of the people," that is, their illusory consolation and last recourse against the injustices and cruelties of everyday life that is characterized by the exploitation of underprivileged social classes by privileged ones.[72] According to Krymskii, following the upheavals and turmoil caused by the Arab conquests, the emerging ascetic-mystical movement helped the downtrodden and disenfranchised populace to cope with rampant injustices of the dynastic-military rule of, first, the Umayyads, and later of the ʿAbbasids. Seen from this vantage point, the early ascetic-mystical movement in Islam ([proto-]Sufism) was a natural escape route for the oppressed Muslim masses from the intolerable realities of their daily existence. That this explanatory paradigm is not confined to Sufism is confirmed by the statement of a renowned scholar of early Christian asceticism and monasticism in Syria and Iraq, who argues that:

> In the disorderly conditions of the Orient [during the first centuries of the Christian era], which was leading even toward the growing impoverishment of the masses . . . Syrian monasticism acted as a rescue squad. In the ocean of human need and suffering it prepared its huts, cells and monasteries as islands within which the afflicted could find understanding, care and help. Nor did it shrink back from using its prestige to challenge the civil powers in the interest of the suppressed and rightless ones.[73]

Examples of such materialist explanations of the emergence of ascetic-mystical movements in the Mediterranean world and beyond can be easily multiplied.[74] In reference to the early history of Islam and Sufism in particular, this explanation requires some adjustments, though. The first Muslim ascetics and mystics (proto-Sufis) were hardly the most indigent and downtrodden members of the Muslim community. Many of them were

merchants, stall-keepers, traders, and craftsmen and, thus, part of the "middle class," if this term is appropriate for the age in question. Others were religious professionals: Qur'an readers, Hadith collectors, preachers, and jurists.[75] Nevertheless, one can still argue that their exemplary self-abnegating behavior inspired the downtrodden masses to (re-)focus their thoughts on the future life and its rewards, while forgetting about their sufferings here and now. Even with this adjustment the argument still rests on the Marxist idea that religion's primary raison d'être is to "compensate" human beings for the frustrations in their earthly life by relegating their rewards to the hereafter.[76] In both explanations, frustrations and sufferings, from which Christian monasticism and Sufism allegedly served as "shelters," were seen as having been caused by large-scale social and political transformations and the attendant social injustices, dislocations and insecurity. In this scenario, otherworldly oriented ascetic-mystical movements emerge as crisis management devices of sorts, if not exactly "opium of the people."[77]

One can hardly deny that ascetic and mystic trends in Islam do indeed appear at the times of momentous historical transitions, in the case of the Muslim world, from the Arab-Muslim conquests of the Mediterranean region to the increasingly authoritarian rule of the first Muslim dynasty (661–750), the Umayyads, and later on from the Arab-dominated empire to the more cosmopolitan and inclusive 'Abbasid one (750–1258). As advocates of the materialistic theory would argue, the conquests brought in their wake considerable, even unheard of, wealth to some Arab-Muslim clans with the resultant disparities in the living standards both among the Arabs and between the Arabs and the new Muslims of non-Arab descent (*mawali*).[78] These disparities resulted in protest movements, whose participants, in accordance with the Marxist theory, couched their grievances and aspirations in a religious idiom, because, in that age and time, religion was the only means of expression available to them.[79] However, according to classical Marxism, in reality, the underlying nature of these grievances and aspirations was socioeconomic, not religious.[80] Alongside militant religious movements such as Shi'ism and Kharijism,[81] there appeared "piety-minded" Muslims who consciously or unconsciously embodied passive protest against the socioeconomic inequities of imperial rule. The "piety-minded" practiced various forms of rejection of this world and its values, including withdrawal from society and its corrupt and corrupting ways.[82] This was (proto-)Sufism.[83] With time, the movement of passive protest grew into Sufism sensu stricto, as it was articulated and codified in Sufi manuals, textbooks, and biographies of the tenth to eleventh centuries

CE,[84] complete with its own institutional structures, authorities, distinctive identity, dress code, teachings, and practices. Gradually but inexorably, Sufism's original antiestablishment and world-denying impulse is dulled by the economic and social imperatives that every religious movement inevitably has to contend with. To preserve themselves as a distinctive group, the movement's leaders begin to make compromises. In the process, some of the movement's initial values and ideas are either lost entirely or drastically revised.[85] Adjusted in this way and augmented by Max Weber's seminal ideas of "charismatic revolution" and "routinization of charisma,"[86] the materialistic explanation of the rise of Sufism in early Islamic societies packs considerable explanatory power. It is hardly surprising that it keeps reappearing in various guises in general and specialized studies of Sufism.[87]

To Be Distinct: Viri Religiosi

Speculating about the origins of world-renouncing tendencies in Christianity, some Western historians have suggested that the mass conversion of Roman subjects to Christianity under and after Constantine the Great (r. 306–37) "created a need for some believers to distinguish themselves from the believing masses."[88] Consequently, some particularly scrupulous Christians of "the first call" adopted a life of self-denial and special moral-ethical demeanor in an effort to set themselves apart from the rest of their allegedly less sincere and more opportunistic coreligionists. Applying a similar rationale to nascent Islamic asceticism-mysticism, the German scholar Bernd Radtke has suggested that it, too, may have emerged among some particularly scrupulous members of the Muslim community who wanted to dissociate themselves from the rapidly increasing number of Muslims in the aftermath of the military and political successes of the early Muslim state. In line with the same logic, the emergence of ascetic-mystical trends within early Muslim society can also be construed as a Muslim parallel to the rejection of "the growing power of the ecclesiastic hierarchy" by some scrupulous early Christians.[89]

Apparently taking his cue from such explanations of the origins of Christian asceticism, Radtke has described the early Muslim ascetics and mystics as *viri religiosi*[90]—a Latin term for men and women who have taken vows of strict piety and chastity to become, as it were, full-time religious professionals and, thus, "dead to this world."[91] Radtke's thesis is in tune, albeit indirectly, with the Marxist (materialistic) explanation of the rise of ascetic-mystic trends in Islam cited above.[92] Or, rather, the two

theses seem to complement each other by presenting ascetic-mystical movements in a given religion as a reaction of certain pious or religiously scrupulous individuals to the predominance of mundane concerns and aspirations among members of the ruling elite as well as the religious establishment associated with it.[93] In other words, disturbed by the sight of the rampant debasement of the lofty ideals of the religion's formative age, some devout idealists chose to withdraw from the world either into the desert or into self-righteous groups of like-minded individuals, creating a "counterculture" and "alternative community"[94] of sorts.

The Quietist Revolt of Religious Virtuosi?

The thesis outlined above does not explain why certain individuals may react to the inequities and injustices of this world in a specifically "renunciant" way.[95] An influential response to this obvious question, which has been adopted by many students of Islam, was provided by Max Weber. He introduced the notion of "religious virtuosi"—individuals possessed of a special type of the psychological makeup and ample imagination that render them "spiritually attuned" to the higher religious truths that elude the majority of believers.[96] In Weber's theory, the virtuosi constitute a small cohort of individuals whose heightened charisma and spiritual drive can be harnessed to launch a social and spiritual reform here and now or to inspire their followers to dedicate themselves to a life of moral self-improvement, self-abnegation, and introspection.[97] The path of introspection and self-abnegation was taken by Muslim ascetics-mystics, whereas moral self-improvement was pursued by all manner of Muslim reformers and political activists. The exact configurations of movements launched and led by charismatic leaders depend on what Weberians call "religious markets," which vary dramatically in terms of their social composition and expectations entertained by potential constituencies.[98] The fact that the ascetic-mystical trend gained acceptance in certain quarters of Muslim society can be explained by the presence of an authoritative precedent (monastic Christianity), on the one hand, and the conscious desire of certain individuals to juxtapose their frugal and self-abnegating lifestyle to the ostentatious luxury and pomp of the ruling class. According to a typical Marxist-Weberian explanation of the rise of Sufism, the *baraka*-infested[99] men of Islam tended to follow in the footsteps of the mystics of Christianity and the Buddhist monks of Asia because, in Weber's terms, their lack of involvement in and disesteem for the world of labor had to be financed by a laity that is itself completely immersed in profane routines. Like

academics, saints are unproductive workers who were maintained out of general revenue, charity, or patronage.[100]

For better or worse,[101] many scholars of Sufism today and before continue to see its rise and evolution through the prism of Weber's theory of charismatic individuals or religious virtuosi whom this theory portrays as being engaged in symbolic exchanges with their lay constituencies. In the case of Sufi masters (*shaykh*s) they are trading their *baraka* for livelihood.[102]

Constructing a Composite Answer

As an attentive reader may have noticed, the diverse explanations of the origin and continual relevance of the ascetic-mystical movement in Islam documented in this chapter are not necessarily mutually exclusive. If anything, they seem to complement one another, giving us an opportunity to arrange them in various combinations and then to assign one or the other explanation a greater or lesser role in the overall scheme of things. Moreover, the very fact that these diverse explanations are available enables us to critically examine, accept, reject, or adjust them, as the case may be. For example, we can construct the following composite answer by employing the elements of the explanatory models outlined above.

Let us start with differences in the human temperaments (inclinations) and their religious accommodations suggested by Marshall Hodgson. Empirical observations make it impossible to deny: people in general, and those whom we happen to know personally, exhibit different attitudes to life, intellectual preferences, and emotional reactions. Some are more self-centered, others more extravert; some are inclined to contemplation, others to action; some are more open to new ideas, others are more doctrinaire or conservative; some are patient and persevering, others are less so, and so on. If we cast a look at the picture of Sufism as it emerges from the writings and statements of Sufis themselves as well as non-Sufi chronicles and eyewitness accounts, we will find the gamut of these temperamental and psychological types amply represented. Does this nullify Hodgson's explanation that privileges, wittingly or unwittingly, only one psychological type, that of a reclusive, otherworldly ascetic-mystic? Probably not. One can, for instance, argue that initially the ascetic-mystical movement attracted the pensive, introverted type, while later, as Sufism flourished, gained popularity and became institutionalized, it cast its net wider, as it were, thereby allowing a wider variety of temperamental types to "get entangled" in it. An even closer look suggests that people of quite different

psychological types seem to have been represented in the movement almost from its very outset.[103] In other words, in order to attract the greatest possible number of followers the early ascetic and mystical movement in Islam had to diversify internally from the very beginning to accommodate a variety of dissimilar human temperaments and inclinations. At any rate, such a scenario seems plausible, to us at least.

One common feature that early ascetic-mystics of varied temperaments seem to have shared is intense piety. If we define piety as a strongly, sincerely, and emotionally held commitment to religious values and striving to achieve perfection in fulfilling one's duties toward God, we will immediately realize that such individuals need not be "full-time" ascetics and mystics who are commonly seen as the precursors of Sufism. Individuals of ascetic-mystical inclinations were found among other groups of Muslim *viri religiosi*, such, for instance, as the followers of Ahmad Ibn Hanbal (d. 241/855),[104] whom Muslim historiography has routinely portrayed as being suspicious of, if not outright hostile toward contemporary Sufis.[105] As we have argued elsewhere,[106] in our reconstruction of Sufism's history we are heavily dependent on later Sufi authors who, for one or the other reason, appropriated certain renowned individuals as forefathers of Sufism, while wittingly or unwittingly neglecting others.[107] For our argument, it is important that not all ascetics-mystics of early Islamdom were to become precursors of Sufism. Some resembled them in significant ways (for example, Ibn Sirin, d. 110/728, and Sufyan al-Thawri, d. 161/778),[108] but have not made it into the standard biographical collections of early Sufi masters. Even if they have, they were not recognized as such by the later generations of both Sufis and non-Sufis.

The normative and selective nature of Sufi historiography notwithstanding, it is impossible to deny that early Muslim ascetics and mystics were motivated by their strongly held and deeply internalized religious convictions that served as the primary motivation for their thought and action. Some possessed charisma, others did not, but the fact remains obvious—the early Muslim devotees were driven by a religious sentiment that expressed itself in a wide variety of ways, such as despondency, self-loathing, fear of God, constant contemplation of the truths of the revelation, supererogatory acts of piety, indifference to mundane preoccupations of the lay majority and, last but not least, an intense and constant introspection and fear of God (*taqwa*). Despite the diversity of their temperaments (as manifested in their demeanor), they shared a common concern for salvation in the hereafter and sought to actualize the presence of God already in their earthly life (in addition to winning God's pleasure through

acts of piety and altruism). So, perhaps, the commonality of such objectives and dispositions should be taken as primary, the diversity of individual temperaments being less immediately relevant to the formation and persistence of Sufism as a distinctive trend within Islam.

The other explanatory theses outlined above have as much to do with personal motivations of early Muslim ascetics and mystics as with their position vis-à-vis Muslim society at large. It is not easy to ascertain to what extent their behavior was a simple reaction to societal ills and dramatic metamorphoses of the *umma*, such as, for example, the transition from the largely informal, personality-based rule of the Prophet's first successors to the heavy hand of the centralized imperial state; institutionalization and co-optation of religious specialists by the imperial rulers; and, ultimately, the emergence of a professional learned class. On the one hand, one should not view the co-optation of various strands of Islamic thought and practice into power structures by the ruling elite as a deliberate and concerted strategy on its part. On the other, one cannot deny that such co-optation did take place judging by the fact that many early Muslim ascetics and mystics left government-controlled cities to avoid the far-reaching clutches of the state bureaucracy, viewing it as both "oppressive" and "impious."[109] However, why exactly their escapism took the world-renouncing and passivist twist is not so obvious. After all, many pious individuals (for example, the Kharijis and some Shiʿi groups) chose to take up arms against the oppressive state and to withdraw to the fringes of the empire, launching deadly attacks on its forces and representatives when possible. They, too, led a frugal, pious life and demonstrated a high level of ascetic self-abnegation,[110] yet they were not (and still are not) seen as an integral part of the ascetic and mystical movement that eventually led to the formation of Sufism. Is this because they were declared dangerous heretics and rebels and were thus ineligible to be included into Sufi biographical works whose authors sought to present Sufism as part and parcel of the Sunni community and "orthodoxy"? This question should once again remind us of the highly selective, apologetic nature of the normative Sufi literature, whose aim was to strip the Sufi tradition of "undesirable" social, political, and doctrinal elements and to emphasize continuities, rather than ruptures, between the old and new styles of ascetic-mystical piety.

To sum up. The charismatic revolution in Arabia gave rise to the fledgling Muslim state that embarked on successful conquests. The dramatic expansion of Muslim military and political might across the Mediterranean region and beyond resulted in the creation of a multiethnic and culturally diverse society. It needed to forge a distinctive and vibrant culture

of its own. This culture, understood as doctrines, practices, communal ethos, institutions, and leadership patterns, evolved under the influence of the religious and cultural ferment to which the Muslim imperial state had fallen heir. The growing complexity of Muslim life, which was now controlled, especially in urban centers, by a ramified military and bureaucratic apparatus, had to be matched by the complexity and sophistication of its cultural and spiritual expression. In response to this societal need, Islamic asceticism-mysticism evolved naturally out of the Mediterranean cultural milieu to form an integral part of Muslim societies. It served the *umma* well for many centuries. Up to this day they are still being fondly remembered by Muslims and non-Muslims alike as the "Golden Age of Islam."[111]

Sufism as a Meeting Place of "Creative Imaginations"

To conclude our discussion of the emergence of the ascetic and mystical stream of Islam and of its various conceptualizations by modern-day scholars, we would like to once again turn to Marshall Hodgson's seminal *Venture of Islam*, in which he identified "the *mystical* component in personal piety" as the mystic's desire to achieve "objective ultimacy . . . in subjective inward experience [and] in maturing *selfhood*." By cultivating his/her own self, "the seeker of cosmic commitment," continued Hodgson, could "find ever more comprehensive meanings in the environment."[112] Hodgson identified this type of world-outlook and devotional style as "inventive" or "imaginative."[113] His observations concerning the nature and role of the human imagination in Muslim societies can be extrapolated to the human condition as a whole.

This was done, for example, by the well-known Dutch British Islamologist Patricia Crone (1945–2015), who used the terms "inventive" or "imaginative" to describe the faculty of the human mind that, in her opinion, can account for the evolution of the entire human species.[114] Taking her cue from modern neurology, on the one hand, and from the influential examination of culture by the American anthropologist Clifford Geertz (1926–2006),[115] on the other, Crone has argued that human beings are forced "to supplement their genetic deficiencies with culture," because "their genetic programming has stopped giving them specific instructions and started to give them general instructions to be inventive instead." "What we invent, in other words culture," Crone argues, "is not an unexpected bonus of high intelligence, but on the contrary what our intelligence is for: we could no more survive without it than could beavers without tails or cats without claws."[116] The principles—which we call "culture" but that are, according

to Crone, in essence, human beings' "survival strategy"—allow members of the human species to organize themselves into complex hierarchical and functional communities, be they religious, social, military, or otherwise. These principles have to be, in Crone's own words, *invented* or *made up*. As a result, she concludes, "all human societies are strung around figments of the human imagination."[117] By way of fine-tuning Crone's thesis one can add that, once appropriated, taken to heart, and deployed by human beings of various psychological and intellectual dispositions, these "figments of imagination" become "actionable" and, consequently, real and tangible in their effects.

If one were to apply Crone's and Geertz's ideas to the ascetic-mystical version of Islam, one would argue that, having originated in the imaginative faculty of its founding fathers, it gradually acquired concrete practical, doctrinal (discursive), artistic, and institutional dimensions that constitute the abstraction we call "Sufism."

What factors, then, account for Sufism's abiding importance for the functioning of Muslim societies? The answer may lie in its ascetic (self-disciplining) component, on the one hand, and in its ability to offer a loftier, transcendent meaning to human life, on the other. Concerning the former one can argue that resistance to natural human instincts and appetites (through ascetic self-control and self-denial) is at the very heart of cultural integration and function of all human collectivities.[118] In other words, a deliberate and self-reflexive disciplining of natural, "animal-like" human instincts have transformed primeval tribal life into a qualitatively new mode of human coexistence and cooperation that we call "society." Because strictures and deprivations will not be endured by humans except for the sake of a lofty and worthy purpose, they seek justification in the form of ascetic-mystical universes of meaning that leaders of world-renouncing communities duly create and maintain.[119] Such group leaders are central to any collective endeavor in that they are defining who its members are, what they should be, and what they have been. These are constantly at work, justifying the group's existence, invoking rules and precedents, and measuring up one definition against all the others.[120]

Granted that the social implications of ascetic-mystical thought and practice, overseen and maintained by permanently active leaders, are essential for the proper, civilized functioning of human societies, the persistence of asceticism-mysticism in various guises and social contexts across the centuries becomes not just fully understandable but also indispensable.

Narrowing down the focus of our narrative to Sufism proper, some investigators have defined it as a heightened piety and acute perception of divine presence shared by individuals of certain temperamental inclinations;[121] others described Sufism as a distinctive voice within Islam's polyphony of faith and practice;[122] still others imagined it in terms of the old-fashioned but still useful concept of "tradition" that rises, grows, and undergoes change as it progresses through time and space.[123] In the present chapter, we have also witnessed how Sufism was envisioned through the lenses of Max Weber's sociology or the materialist-Marxist ones adopted, among others, by Agafangel Krymskii. Original depictions of Sufism's rise and evolution have been offered by Margaret Smith, Christopher Melchert, Bernd Radtke, Nile Green, Ahmet Karamustafa, and Bryan Turner. These and other academic conceptualizations of Sufism differ from one another, reflecting the optics adopted by different observers in different times and under different circumstances. By imagining and reimagining Sufism over and over again academic scholars display no less creativity and inventiveness than the Sufis themselves. These academic (re-)imaginings of Sufism resonate well (and remarkably so!) with the Sufi paradox of "imagination within imagination."[124] Recasting the Sufi spiritual cosmology[125] from its original meaning into a more academic mold, the outsiders to the Sufi tradition try to "imagine" how this spiritual cosmology was and is "imagined" by its proponents or, rather, how the proponents want it to be "imagined"—remember the normative and selective character of the Sufi literary corpus. One can agree or disagree with Carl Ernst's thesis that Sufi conceptualizations ("imaginings") of Sufism are more authentic and less biased than those of the European Orientalists.[126] This does, however, not change the fact that the respective imaginings of Sufism by Sufis and by Orientalists reflect completely different levels of abstraction and conceptualization; they also pursue quite different goals, attuned as they are to the intellectual interests, religious and social backgrounds, and cultural tastes of their respective audiences. To present the nineteenth-century Western public with an "indigenous" or "authentic" (that is, internal) image of Sufism would have been a futile, unrewarding task. To be comprehensible and coherent, the image had to be couched in the Western intellectual and cultural conventions of the age. It took a century of painstaking Western study to develop a more accurate image of Sufism and to prepare the Western public for engaging with it. This is a consideration that Carl Ernst and Edward Said before him seem to have missed in their poignant criticisms of Western Orientalist scholarship.[127] The fact that

today, as before, Western students of Sufism and Islam generally are interested in more than just recounting the story of Sufism as narrated by Sufis themselves is not only natural. It is inevitable. In repackaging Sufism's history for consumption by Western audiences, the outsiders inevitably make choices and ask questions of their material that are different from those made and asked by the insiders. The outsiders use narrative strategies and conceptual frameworks that the insiders often consider inappropriate or even downright incorrect. In particular, instead of accepting Sufi discourses at face value the outsiders tend to detect in them normative, apologetic, and self-serving undertones. Therefore, it is naive to expect images and histories of Sufism produced by the two groups to be in harmony, although certain overlaps between them are inevitable due to the commonality of the source-base. And this, in our view at least, is fine, as long as the efforts of the insiders and outsiders are self-reflective, self-critical, persuasive, well informed and well documented. On the other hand, attempting to pass for an insider without being one may turn out to be more detrimental to our understanding of Sufism and Islam than the real or perceived misdeeds of the Orientalists.

Conclusion

In sum, the phenomenon called "Sufism," which has been so painstakingly and elegantly designed by the human imagination, or rather, by a long series of individual imaginations, is real in the sense that it has long-ranging and tangible sociopolitical, practical, cultural, and institutional (material) implications. Sufism's followers imagine it to be the only correct way to God and therefore feel obligated to defend it; occasionally, as we will see, they are even ready to give their lives for the sake of its ideals and values. Sufism's opponents, on the contrary, imagine it to be a gross violation of the correct Islam of its pious forebears (*al-salaf al-salih*) and, consequently, attack it without mercy.[128] Outsiders see it as an important variant of an ascetic-mystical lifestyle and belief system that is particularly fascinating due to its perceived or real antiestablishment, free-thinking, and liberating aspects or because of its multifarious beneficial roles in Muslim societies across the centuries.[129] Regardless of all these conceptualizations, in the end, Sufism stands tall—an imposing monument to human creativity, a whole-hearted and often disinterested commitment to a lofty spiritual ideal and to achieving perfection in word and deed. Sufism's continual relevance today shows that its founders and their numerous followers designed, built, and imagined well.

CHAPTER TWO

What's in a Name?

HOW DEFINITIONS OF SUFISM HAVE BECOME A SITE OF POLEMICAL PARTIS-PRIS

IN THE PREVIOUS CHAPTER, we have touched upon the role of modern-day ideological and cultural struggles and identity politics in shaping both Muslim and Western discourses about Islam and Sufism in particular. In the present chapter, we will show that the very category "Sufism" can easily become a site of heated debates that result in its politically, culturally, and theologically driven contractions and expansions. This is hardly surprising, because all scholarship begins and ends with definitions of the subject(s) explored. Although, as one scholar has opined, "Sufism is perhaps the most difficult of the terms to define,"[1] its definitions feature in practically every academic study or theological tractate relevant to the subject.[2] Obviously, in addition to one or the other facet of Sufism per se, each such definition reflects the intellectual or devotional stance of the defining subject.[3] As argued in the introduction to this book, like all human beings, scholars are not neutral observers: they always "take a stand within the world,"[4] deeply immersed as they are in its flow and flux. Consequently, they are always eager to fashion the subject of their investigation, consciously or unconsciously, according to their personal convictions, educational and ethnic backgrounds, and life experiences.[5] Furthermore, scholars, like all humans, are not just "solitary observers of the world"; they live in an environment richly populated by other human beings whose judgments, tastes, and preferences influence how they perceive and represent things.[6] Hence, the profusion of various definitions of one and the same phenomenon, on the one hand, and the persistence of certain elements (themes) out of which these definitions are being constructed, on the other.

These general observations are fully applicable to definitions of Sufism.[7] What is less obvious is how exactly and why such definitions are being constructed and articulated. Some, but by no means all, instances of the defining process are the subject of this chapter. We will focus, in particular, on reasons and dynamics of inclusion in or exclusion from Sufism of certain characteristics or phenomena. As already stated, the process of definition reflects both obvious and not-so-obvious ideological and intellectual predilections of defining subjects. It goes without saying that ideologically driven constructions and adaptations of the object(s) defined are not unique to Sufism. In the field of Islamic studies, they are richly attested for the notion "Islam," beginning with a very pertinent to our inquiry and hotly disputed question of whether Sufism should be considered its integral and legitimate part.[8] This question will occupy us later in this book. Leaving it aside for the time being, let us review how the concept "Sufism" can be contracted and expanded in response to various intellectual, cultural, and ideological concerns.

Sufism versus 'Irfan

Whether the Shi'i version of the ascetic-mystical trend in Islam should or should not be called "Sufism" is an old question. In the 1960s, the renowned French scholar of Iranian mysticism[9] Henry Corbin (1903–1978) noticed that the mere mention of the words "Sufism" (*tasawwof*) and "Sufi" (*soufi*) before some high-ranking Shi'i clerics of Qumm in prerevolutionary Iran "caused a shadow to cross their faces."[10] Taking heed of this obvious unease on the part of his interlocutors, Corbin quickly "adopted authoritative Iranian distinctions between 'true' and 'false' Sufis. . . . Righteous ones were unambiguously involved with gnostic mysticism (*'erfan*), while tricksters, imposters, and clowns were counteracting the *shari'a*."[11] The malefactors, in the dominant Shi'i theological discourse, were identified as either Sunni Sufis or their misguided Shi'i imitators. In short, "Sufism" has become a term of opprobrium in the context of modern-day Iran. "Since Sufism," points out the contemporary Iranian academic Nasrollah Pourjavady, "developed as a form of Sunnism . . . it follows that the Shiites were opposed and at times even hostile to the Sufis."[12] Paradoxically, even "philosophical theologians (*hukama'*)"—who had drawn heavily and consistently on the Sufi metaphysics of the likes of Ibn (al-)'Arabi (d. 638/1240) and his disciple Sadr al-Din al-Qunawi (d. 673/1274),[13] as well as their later commentators—were suspicious if not outright hostile to Sufism due to its Sunni origins.[14] Hence the uneasiness, on the part of many contem-

porary Iranian thinkers,[15] about calling the great poet Jalal al-Din Rumi (d. 672/1273) a "Sufi" (as Rumi would probably have had no compunctions being designated), preferring instead a more "respectable," in the Shi'i milieu, word "gnostic" (*'aref* or *'arif*).[16]

This uneasiness has persisted despite the attempts of Iranian dervish brotherhoods, especially Dhahabiyya and Ni'matullahiyya, to attribute the secondary saintly "moonlight" of their spiritual leaders to the primary "solar" glare of the Twelve Shi'i imams, the Prophet, and his daughter Fatima.[17] That this stratagem was not entirely successful is evidenced by the fact that Iran's greatest Safavid ruler, Shah 'Abbas the Great (965/1557–1037/1628) humiliated his erstwhile supporters from among the Turkoman dervishes, members of the Safawiyya (Sefeviyya) Sufi order, by assigning them to "baser types of employment." He, of all people, would have found the title "The Grand Sophi" attributed to him by some European travelers to be "an insult."[18] Be this as it may, the subsequent centuries of Safavid rule witnessed the suppression and gradual decline of Sufi institutions, both Shi'i and Sunni, in Shi'i Iran.[19] Although justified on doctrinal grounds as a fight against heretics, persecution of Iranian Sufis was driven by considerations of power harbored by the shahs or prominent Shi'i clerics seeking to assert control over the religious life of Safavid society. Thus, Matthijs van den Bos attributes the suppression of the Ni'matallahiyya Sufi order under Shah 'Abbas's successor to "Ne'matollahi political intrigues" rather than their "heretical" doctrines and practices per se.[20] At the same time, the Safavid rulers "tolerated the individualistic and apolitical Sufism of the literati and of the mystic virtuosi,"[21] who "produced the tradition of *'irfan* or gnostic philosophy."[22] Following Said Amir Arjomand, van den Bos argues that "a different Sufism flourished in his [Shah 'Abbas the Great's] polity. *'Erfan* . . . philosophically oriented and respected 'gnostic wisdom,' was [seen as] unrelated to 'Sufi order Sufism' (*tasavvof*)."[23] On the one hand, *'irfan* was viewed by the Safavid state, ever wary of popular millenarian uprisings,[24] as elitist, inward-looking and thus socially and politically "benign." On the other, the metaphysical teachings of *'irfan* could easily be blended with the Shi'i esoteric metaphysics and doctrine of the imamate.[25] As a result, both Shi'i mystical theologians and legal scholars—such as Mulla Sadra Shirazi (d. 1050/1640) and Muhammad Baqir Majlisi (d. 1110/1698), who would not otherwise see eye to eye—sought to sever "high Sufism and gnostic philosophy" from the popular *tasawwuf* / *tasavvof* of Iran's Sufi orders by presenting them as refuges of "charlatans and tricksters."[26] In the end, the Iranian scholarly establishment condemned *tasawwuf* / *tasavvof* as a playground of "libertine and wandering

dervishes" and used their clout with the Safavid state authorities to outlaw it.[27] The ambivalent attitude to Sufism and Sufis in Iran has persisted until today, giving them a bad name quite literally, as Corbin's experience with the scholars of Qumm has eloquently demonstrated.[28] As a result, in the Iranian Shi'i milieu, the "nobler" metaphysical, cosmological, and gnoseological aspects of Sufism were excluded from this notion and renamed as "wisdom" (*hikma*), "transcendental philosophy" (*hikmat-i muta'aliyya*),[29] or "divine gnosis" (*'erfan/'irfan*).[30] Simultaneously, the notion of Sufism (*tasawwuf/tasavvof*) per se was demoted to the antisocial behavior and crude superstitions of the "antinomian ignoramuses." Iranian religious authorities routinely indicted them as "heretics, Sufis, lovers—[*'ushshaq*], i.e., those who believed in the Sufi doctrine of divine love,"[31] in other words, misguided imitators of the heretical Sunnis.[32]

At the same time, already in the eighth/fourteenth century, Iranian Shi'i thinkers such as Haydar Amuli (Amoli; d. after 787/1385), endeavored to integrate the ideas of Sunni Sufis, especially Ibn (al-)'Arabi and his commentators, with the Shi'i concept of the imamate, the mainstay of Shi'i doctrine and identity. In particular, Ibn (al-)'Arabi's momentous concept of "perfect man" and "spiritual pole" of the universe was identified with the Shi'i imams or their descendants.[33] The imams being the conduit to salvation for the Shi'is, the ramifications of this Shi'i reimagining of the Sunni-Sufi ideas of pole-hood (*qutbiyya*) and "sainthood" (*walaya/wilaya*)[34] are obvious.[35] As one can surmise from a Shi'i interpretation of Rumi's intellectual legacy by the modern Shi'i thinker 'Abd al-Karim Soroush/Sorush,[36] in contemporary Iran the unease about associating refined mystical philosophy and poetry with Sufism persists unabated. In religious seminaries of Qumm, Najaf, Karbala, Mashhad, and other Shi'ite theological institutions, studying *'irfan/hikmat* is either part of the official curriculum or at the very least encouraged.[37] The same is true of philosophical faculties of Iranian universities.[38] However, looking up these disciplines under the name "Sufism" (*tasawwuf/tasavvof*) is, for obvious reasons, futile. The artificial, ideologically induced nature of the Shi'ism-Sufism dichotomy has been vividly demonstrated by the works of the major experts on Iranian Sufism[39] and need not be belabored here any longer.

What is noteworthy is that this dichotomy was accepted and legitimized by an outsider, the French Islamologist Henry Corbin,[40] who emphasized "the esoteric quality of Shi'ism" and its resultant affinity with "high," that is, philosophical Sufism. For Corbin, both Sufi and Shi'i "philosophy" were the two kindred expressions of "Islamic esotericism" (*l'ésoterisme de l'Islam*),[41] which he considered to be the true essence of the

Muslim religion (its "perennial core") in contrast to its accidental "temporal and social, or historical and sociological" manifestations.[42] After painting this bifurcated picture of Islamic asceticism-mysticism, Corbin has resolutely opted for its spiritual, esoteric, and eternally relevant side over its temporally and socially contingent one. Corbin's "esoteric" thesis has informed the view of Islamic mysticism espoused, among others, by the influential Iranian American scholar S. H. Nasr (b. 1933).[43]

This fact, in our view, confirms the premise stated earlier in this book that Sufism serves as a meeting place of discourses and imaginations, both Muslim and Orientalist, that is, internal and external to the Islamic tradition. It is in such meeting places that various visions of Sufism are being (re-)negotiated, (re-)adjusted, and (re-)articulated by various actors based on their personal religious or secular convictions and intellectual tastes. This conclusion should alert us to the danger of juxtaposing too rigidly internal and external discourses about Sufism,[44] not to mention endorsing the former as integral to the tradition, while summarily debunking the latter as somehow "prejudiced" or "unauthentic."[45] Seeing resonances and dialogues rather than ruptures and discontinuities in the discursive fields gravitating around Sufism seems more constructive and fruitful.

It is important to point out that the desire to separate "philosophical Sufism"[46] from its "less sophisticated" or outright "vulgar" manifestations in collective or individual practices and rituals of Sufi communities ("brotherhoods") is not unique to Shi'i or pro-Shi'i scholars. Thus, William Chittick, the major American expert on the legacy of the Andalusian Sufi Muhyi al-Din Ibn (al-)'Arabi, has unequivocally stated that "Western scholarship and much of the later Islamic tradition have classified Ibn [al-] 'Arabi as a 'Sufi', though he himself did not."[47] It is obvious from Chittick's account of the Andalusian thinker that the American scholar does not want to see Ibn (al-)'Arabi as "just Sufi."[48] Instead, Chittick is eager to depict him primarily as "the greatest of all Muslim philosophers."[49] This treatment of a major Sufi thinker jibes well with the Shi'i theological and academic misgivings (exemplified, respectively, by Mulla Sadra and S. H. Nasr) over "lumping together" the sublime metaphysical *'irfan/hikma* and the popular, rough-around-the-edges "Sunni-style" Sufism. We deal here with yet another demonstration of an uncanny convergence of outsider and insider perspectives on Sufism. It is true that both Chittick and Nasr adhere to the same traditionalist/perennialist philosophy,[50] but what matters is the fact that, for them, Sufism has become the site of an intellectual and spiritual quest and, eventually, tryst. Seen from this perspective, their being insiders or outsiders to the Sufi tradition is almost irrelevant. What

matters is that the abstraction "Sufism" has facilitated a meeting of similar minds that transcends the scholars' dissimilar personal backgrounds.

"In Texts We Trust"

Now, the study of Sufism in the West started with Sufi texts[51] that, quite naturally, furnish a much more intellectually sophisticated image of Sufism than the one reconstructed by means of observing routine, quotidian actions and rituals of real-life Sufis. Tellingly, a recent study of Islam presents Sufism itself as a giant, cosmic text that enshrines the unspoken but potentially discoverable divine intent with regard to creation.[52] Such text-based concepts are indicative of how Sufism has been perceived and construed by both academic insiders and outsiders over the past two centuries. Field studies are much less in vogue with scholars of Sufism. There are several reasons for that. One is that up-close-and-personal observations, if conducted in a noncommittal and unprejudiced manner, often result in stripping Sufism of its aura of mystery and exoticism, which is so vital to its appeal to various educated audiences. For example, an impartial and incisive gaze might reveal the elaborate, if invisible, mechanism of submission of Sufi "aspirants" (*murid*s) to the authority of Sufi masters claiming sublime but unverifiable truths. As a result, Sufism may lose at least some of its luster. In other words, an impartial investigator working "in the field" soon begins to see Sufis as ordinary people or groups of people doing ordinary things and having all-too-familiar (and so human!) feelings, concerns, fears, aspirations, and moral failings.[53] Viewed from this vantage point, the ethereal, idealized image of Sufi life carefully assembled by Sufi authors and sympathetic armchair scholars in the West dissipates and gives way to a much more down-to-earth, unromantic one of a hard-nosed field anthropologist. The anthropologist's "objectivist" stance vis-à-vis the subject has the potential to disillusion his/her audience, unless one has preprogrammed oneself to see only what one wants to see, ignoring the seamy, quotidian side of the phenomenon. This fact helps to explain, at least in part, why a text-based approach has dominated both internal and external imaginings and conceptualizations of Sufism until today. Far from being a mere tribute to the "outdated" and much-reviled "philological approach,"[54] the predilection for texts on the part of students of Sufism is dictated, at least in part, by an unconscious human longing for fascination and enchantment. If our assumption is correct, then the candid field descriptions of living Sufism (and Sufis) are more likely to produce disen-

chantment in the audience than those that depict Sufism on the basis of its normative, idealized texts.

This said, one cannot deny that today's academics studying Muslim societies do pay much more attention than before to "performative" manifestations (or embodiments) of Sufism in everyday ritual and pedagogical activities as well as routine, repetitive, meditative techniques.[55] However, even such ritual-focused studies still depend heavily on textual sources,[56] rather than empirical field data sensu stricto.[57] The old Orientalist habit of "overreliance on texts and underreliance on observations"[58] persists. Calls to overcome the text-based habits of Sufism scholarship[59] are yet to bear fruit, although we do have studies of certain Sufi communities by field anthropologists and ethnographers who strive to break away from reliance on texts and texts alone.[60] In the end, however, the predominance of texts in the study of Sufism is completely understandable: they tell a more coherent (and thus more analyzable and readable) story than either oral accounts or field observations. Moreover, the texts contain more enchanting and fascinating power than ethnographic distillations of raw "on-site" actions and sayings of actual Sufis, because authors of the texts have already packaged a certain chunk of "raw" Sufi theory and practice for the reader-writer to consume, repackage, and disseminate, in his or her turn, to various audiences.

The accuracy of our observations notwithstanding, there's no denying that field studies of Sufism and Sufi-related phenomena are still rather scarce. Furthermore, they are too narrowly focused and technical to change the overall perception of Sufism by the Western and Muslim publics at large. Hence, the widespread visions of Sufism, especially in the West, as first and foremost a treasure trove of wisdom, be it poetic, spiritual, didactic, or metaphysical,[61] rather than a regimented discipline, self-imposed deprivations and vows, unquestioning submission to the often authoritarian will of the spiritual master, routine pedagogical and ritual activities, and so on. The Romantic, intellectualist, liberal-minded vision of Sufism continues to rule supreme in the Western mentality, overshadowing Sufism's more quotidian aspects that are not as congenial to the tastes and expectations of, for the most part, liberal Western audiences attracted to the exotic promise of "Islamic mysticism."[62]

Rooted in the "armchair" philological methods employed by both Western and Western-trained Muslim scholars for the past two centuries, as well as the intellectual and cultural preferences of their respective audiences,[63] textual, but decontextualized, imaginings of Sufism and the Sufis

continue to dominate the perception of the ascetic-mystical movement in Islam by Westerners, including Muslims residing in the West.[64] As a result, a great mass of yet unprocessed but potentially significant "live" material pertaining to "Sufism observed"[65] remains outside the purview of Sufi studies.[66] This is regrettable, because Muslims, among whom actual Sufis have lived and are living today, often see their behavior and outward appearances, and not their texts, as the primary markers of their Sufi identity.[67] In the final analysis, although our discussion began with examining the epistemological dichotomy of sublime mystical wisdom and "on-the-ground" Sufism within the Shi'i theological and intellectual milieu, we have discovered a similar preference for the intellectual/textual over the quotidian/routine in Western accounts of Sufism more generally.[68] This preference is determined by the nature of sources at scholars' disposal, by the scholars' intellectual commitments and tastes as well as by the expectations and interests of their audiences. To capture the attention of the Western reader, accounts of Sufism should fascinate and enchant, and they do. As long as this is the case, Sufism will be defined and perceived by Westerners primarily as "wisdom," "metaphysics," "philosophy," and as a "message of love, harmony, and beauty,"[69] with the practical, quotidian, and routine remaining largely in the shade. This vision may be heartwarming and fascinating, but is it accurate?

Walaya/Wilaya *Contested*

The dichotomies Sufism/*'irfan* and Sufism/philosophy are not the only cases when the definition of Sufism is shaped by intellectual and doctrinal convictions of those who define it. A similar process is evident in the vicissitudes of the notion of *walaya* ("spiritual authority" in the sense of "the right and responsibility to guide the faithful"), which is commonly translated into European languages as "sainthood."[70] In Shi'i Islam *walaya* constitutes "the most important article of Shi'i faith."[71] In Sunni theology, it occupies an important, albeit by no means central, place, being especially important for Sufism.[72] It makes perfect sense that *walaya* is construed differently by Sunnis and Shi'is due to their cardinal disagreement over who is to be considered the legitimate heir to the Prophet and rightful leader of the Muslim community (*umma*).[73] In Sunni Islam, *walaya* can be earned by, or bestowed by God upon, any person (including even apparently undeserving or unlikely ones) regardless of their kinship, literacy, or social standing.[74] In Shi'ism *walaya* is "an *aristocratic privilege* reserved

to Alid descendants"[75] that performs both an initiatory and sanctifying function.[76] In other words, in Sunni Islam it is more or less "merit-based," whereas in Shiʿism it is genealogically inherited and available only to the prophets and Shiʿi imams.[77] So, when Sufis and Shiʿis talk about *walaya* their common use of the same word should not obscure the deep dogmatic gulf that separates them. For many, but not all Sunnis, *walaya* is obviously and undeniably part of Sufism (insofar as it is believed to be possessed by a particular Sufi master), whereas claimants to *walaya* within the Shiʿi milieu (whether or not they explicitly designate themselves as "Sufis")[78] inevitably encroach on the unique genealogical prerogative of the Shiʿi imams and their descendants (*sayyid*s or *imam-zadeh*s).[79] Attempts by some Shiʿi mystical orders to present their masters as basking in or borrowing from the resplendent glow of the Shiʿi *walaya* (namely, that of the Prophet, his daughter Fatima, and the Twelve imams)[80] have proved unsuccessful in the end, because they came into conflict with a major tenet of the Shiʿi creed.

Therefore, although *walaya* is an integral part of both Sunni *tasawwuf* and Shiʿi *ʿirfan/hikma*, its understanding and implications in each tradition are distinct, if not outright incompatible. It is true that Shiʿi followers of certain Iranian spiritual lineages (for example, Niʿmatullahiyya and Nurbakhshiyya)[81] would occasionally attribute *walaya* to their leaders,[82] but they were always doing this at their own peril, because their claims inevitably clashed with the Shiʿi axiom that *walaya* is the sole prerogative of the imams and prophets.[83] As a result, the Shiʿi religious establishment of Iran would periodically "call the bluff" of Iranian Sufi masters by denouncing them as heretics who had arrogated the God-given right of the imams to guide the community.[84]

As already noticed, such denunciations were usually doctrinal manifestations of struggles for religious authority among various groups of claimants who used the doctrine of *walaya* as an argument to advance their respective causes and defeat their opponents.[85] The long history of state-sponsored persecutions against dervish orders and individual Sufi masters in modern Iran bears ample evidence to the abiding uneasiness of Sufi-Shiʿi relations, periods of rapprochement and even familial intimacy between certain Sufi leaders and the courtly circles of the Safavid or Qajar dynasties notwithstanding.[86]

In sum, including or excluding *walaya* from the definition of Sufism is a serious theological statement with long-ranging implications. In Shiʿi contexts, for claimants of *walaya* the implications of exclusion/inclusion

could be dire. Our discussion of *walaya* logically leads us to the related phenomenon of the so-called cult of "saints" or "friends of God" (*awliya'*) and its links to Sufism.

Sufism and the Cult of God's Friends

Writing in the 1960s, the British expert on Sufi orders, Spencer Trimingham, whose work remains influential today, argued that,

> The word *tasawwuf* conjures up to the mind of the average modern Arab thoughts of speculative abstractions and obscure or erotic poems, on the one hand, and of gross superstition, filthy ragged dervishes, orgiastic dances, and venal charlatan shaikhs caricatured in current literature and magazines, on the other.[87]

In trying to explain this widespread rejection of Sufism by the Arab intelligentsia and youth of the age, Trimingham has suggested that,

> Few objected outright to Sufism as an individual spiritual discipline, even though they may have thought it a waste of time, but the form it had taken . . . especially . . . the power the *baraka*-exploiters wielded over their adherents.[88]

Among the practices that the modern-day critics of Sufism find particularly repugnant, argues another prominent scholar of Sufism, Martin van Bruinessen, are:

> Visits to the tombs of saints, especially when their purpose is to demand intercession or help . . . the attribution of miraculous powers to Sufi shaykhs and the traffic in magical objects as amulets; and the unconditional surrender of the individual devotee to a Sufi master.[89]

Such criticisms notwithstanding, the cult of "God's friends" or "saints" (*awliya' Allah*), or, to be more precise, the belief in their miraculous and intercessory powers by some Muslims, is found throughout the Muslim world unless it is prohibited by state authorities on doctrinal grounds.[90] Opponents of this belief and practices associated with it, namely, supplication or animal sacrifice at the tombs of "God's pious friends" (*awliya' Allah al-salihun*), routinely condemn them as a grave violation[91] of the principle of God's oneness (*al-tawhid*). The critics maintain that God being the sole worthy object of worship, seeking help from or addressing prayers to anyone other than the Creator amounts to heresy or even unbelief.[92] Bearing in mind the fact that the majority of living or dead "friends of God," who

FIGURE 2.1. Sufi shrines and tombs in the district (*raion*) of Shamakhi in Azerbaijan (Shamaxı, Kələxana türbələri). The image was kindly provided by the well-known Azeri photographer Irada Gadirova.

enjoy such popular adulation, have ties to a Sufi order or a Sufi spiritual lineage (*silsila*), the question arises as to whether belief in their intercessory powers (and the attendant practices associated with their graves) should be included in the definition of Sufism. Ibn Taymiyya and his foremost disciple Ibn Qayyim al-Jazwiyya (d. 751/1350) thought that they should not.[93] In so doing, they anticipated the modern-day criticism of the cult of living and dead Sufi teachers by many centuries. Ibn Taymiyya's attitude is finely captured in the following paraphrase by Muhammad Memon of the gist of his treatise against various heretical excesses of the age:

> In themselves, the Sufi ideas are very beautiful, a source of spiritual and intellectual satisfaction. But the trouble is the excesses committed in the name of Sufism.[94]

Of these "excesses," Ibn Taymiyya singles out the cult of Sufi saints and their tombs as being the most egregious one.[95] Thus, the influential Sunni theologian and jurist has effectively excluded this widespread and popular phenomenon from his definition of what constitutes correct or orthodox Sufism.[96]

Whereas Ibn Taymiyya had his reasons for doing so,[97] there are as many reasons to suggest that it is, in fact, an integral part of Sufi doctrine

and practice. As a justification of its inclusion, one can argue that not only does Sufism supply God's friends for the general populace to venerate and supplicate, but it also furnishes a comprehensive doctrine aimed at ascertaining their special status in the Muslim community.[98] Articulated for the first time in the late ninth to early tenth century CE by the Arab-Iranian mystic and theologian al-Hakim al-Tirmidhi (d. circa 295–300/907–12),[99] the theory of "sainthood" (*walaya* or *wilaya*) was elaborated by the subsequent generations of Sufis, most notably by Ibn (al-)'Arabi and his followers.[100] Throughout the Middle Ages and into the modern period, deceased ("horizontal") "friends of God" belonging to various Sufi lineages (*silsilas*)[101] as well as their living (or "vertical") counterparts served as powerful symbols of local identities[102] in the same way as Christian saints had from late antiquity onward.[103] In modern times, the cult of God's friends was denounced by some Muslim reformers, both Sufi[104] and non-Sufi,[105] for a variety of reasons. One of them is the adoption by some Muslim reformers of the late nineteenth to early twentieth century of the stridently negative attitude toward saints and their supernatural powers.[106] In the societies of western Europe, a similar attitude had made itself felt much earlier, during the "long" Christian Reformation of the fourteenth to seventeenth centuries[107] to be reinforced, later on, with the anticlerical, secularist attitudes championed by the major figures of the European Enlightenment.[108] Now, whether this rejection of the intercessory powers of the *awliya'* is homegrown—as Muhammad b. 'Abd al-Wahhab's Arabian campaigns against "idolatry" (*shirk*) seem to indicate[109]—or borrowed from Christian Europe is a moot point. Regardless, the iconoclastic efforts by various groups of Muslims to condemn material and doctrinal manifestations of anthropolatry are both obvious and ubiquitous today and in the recent past.

As opposition to saint- and shrine-centered Islam had been growing in the early twentieth century in the aftermath of Islamic reformist-modernist critiques of the status quo, Sufi leaders faced the choice of either acknowledging or denying that the popular belief in "God's friends" and the rites attendant to it are part of Sufism.[110] Whereas medieval pro-Sufi scholars could afford to dismiss Ibn Taymiyya's criticism of the belief in the supernatural powers of departed *awliya'* and supplications at their graves without justifying their position,[111] in the postreformist environment this nonchalant attitude was no longer tenable. One reason was that opponents of Sufism accused its leaders of deliberately and unscrupulously inculcating in their followers "outdated," "idle" superstitions, especially the cult of living and dead saints, in order to gain both the material advantages and high social status that they did not deserve. Worse still, in the eyes of Salafi and

FIGURE 2.2. Tomb of an anonymous Sufi saint from Baghdad (Piribağdad, Pir-i-Bağdat) in the district of Shamakhi, Azerbaijan (Shamaxı, Göylər kəndi). The image was kindly provided by the well-known Azeri photographer Irada Gadirova.

Wahhabi detractors of Sufism, Sufi beliefs and practices associated with the cult of *awliya'* were but a manifestation of "polytheism" (*shirk*) similar to that espoused by the pre-Islamic Arabian tribes in the age that the Qur'an and the Prophet condemned as one of crass "ignorance" (*jahiliyya*).[112] Hence, the pressure on Sufi leaders, today as never before, either to exclude the belief in God's friends and their miraculous powers from the definition of "correct" Sufism or to recognize it as integral to the Sufi tradition, citing scriptural evidence in support of this theological position. As we have shown elsewhere, Sufi leaders have resorted to one of these strategies depending on the concrete circumstances in which they found themselves.[113] However, with a few notable exceptions,[114] to avoid controversy and recrimination, Sufism's modern-day advocates have tended to minimize or even deny its association with such "objectionable" beliefs and practices. In the process, they have redefined the concept of "correct" Sufism to absolve it of what the reformist-modernist discourse has condemned as "popular superstitions,"[115] especially "grave worship." As a consequence, Sufism was recast as a technique for the "purification the soul" (*tazkiyat al-nafs*) or achieving a moral-ethical perfection (*ihsan*)[116]—the precepts that are accepted as appropriate and even necessary by every pious Muslim whether Sufi or not.[117] In this way, the more controversial and visible aspects of Sufism's public presence have been either obfuscated

or, at the very least, rendered accidental to its definition. Subsumed under the much broader, nebulous rubric of "soul purification" and "self-improvement/perfection," Sufism has become subtly "privatized,"[118] that is, relegated from the public sphere to that of the individual Sufi's internal struggle with his or her restive, instinct-driven ego (*nafs*). On the one hand, this move to internalize Sufism jibes well with the public sensitivities of the modern age, especially in the West, where religion is a private, even confidential concern of every citizen. On the other, it does not contradict the rich tradition of historical Sufism, an important strain of which emphasizes the necessity for the Sufi to combat constantly and valiantly the vicious dictates of his or her lower, "animal-like" self, while concealing his or her efforts from outsiders.[119] The discursive move just described is both subtle and effective, albeit probably not sufficient to placate Sufism's staunch detractors who reject Sufi teachings and practices as a matter of principle. One conclusion is inescapable: Sufism, or rather its denizens, are flexible and adjustable to new situations and environments, either favorable or adverse. In this game of constant readjustment, the expansion and contraction of Sufism's (re-)definition has a vital role to play. It assures its survival in the face of adverse criticism and gives its followers ammunition to repulse their detractors in private and in public.

The process of obfuscating Sufism's public displays is part of the attempts, by both insiders and sympathetic outsiders, to foreground its gnoseological and metaphysical aspects at the expense of the quotidian, ritualistic, and routine.[120] Here, once again, we observe a meeting of the intellectual agendas of the insiders (Sufi or pro-Sufi theologians) and outsiders (Western and Western-trained academic scholars of Sufism).[121] Deliberately or not both groups tend to portray Sufism as a lofty spiritual and intellectual pursuit innocent of beliefs or practices commonly considered "irrational" or "vulgar." Rectified from and elevated above such unseemly characteristics, the notion of Sufism is expanded to include *falsafa*. On the one hand, we witness a subtle, or at least nonobvious, discursive contraction of Sufism that relieves it of "objectionable" legacy, in this case, the beliefs and practices associated with the supernatural and intercessory powers of *awliya'*. At the same time, the notion of Sufism is expanded in a different direction to absorb the desirable elements of *falsafa*, a worthy and sophisticated intellectual discipline in the eyes of both Muslim and Western intellectuals.

The reasons for the insiders to resort to this dual discursive move are more or less clear. They seek to burnish Sufism's image tarnished, as it were, by the reformist-modernist questioning of both its "rationality" and

its "orthodoxy." What is at stake for outsiders, one might ask? The reasons for their uneasiness about Sufism's affinity with "anthropolatry" (especially in its public displays) are rather complex. On the one hand, one can argue that conceptualizations of Sufism by Western and Western-trained academics spring from their preference for philosophically sophisticated discourses uncontaminated by the natural messiness of everyday human existence. In their view, the "irrational and naïve superstitions" associated with Sufism on the ground turn out to be incompatible with the lofty sophistication of Sufi ontological and gnoseological discourses enshrined in Sufism's literary corpus.[122] At the very least, popular Sufi beliefs and rituals strike them as "illogical" and "contradictory,"[123] despite their being, according to a field anthropologist, "deeply ingrained in the religious psyche of the neighborhood" due to the "spiritual benefits" that they portend to its inhabitants.[124] Whereas the anthropologist reveals a typical ethnographic respect for performative aspects of Sufism, they are of little interest to scholars of Sufi texts, such as William Chittick or Andrei Smirnov, who are, as far as we can tell, still in the majority. These two scholars' professional affiliations with philosophy departments may have played a role in their conceptualizations of Sufism as a sophisticated intellectual and textual tradition par excellence. However, one should not discount other, less obvious factors that are definitely at work in academic conceptualizations of Sufism but that run much deeper.

Steeped as they are in the vicissitudes of the history of Western Christianity, Western-born or Western-trained scholars of Muslim societies unwittingly tend to see Islam's evolution through Christian lenses.[125] To reiterate, there is nothing unusual or inherently sinister about this approach to the history of a religious and cultural Other, because, as has already been noticed, Western scholars of Islam were and still are but translators of foreign cultures and texts into the linguistic and cultural idioms of their own societies.[126] This is a fact whether we like it or not. Taking as our starting point the Cartesian axiom (cited by Michel Foucault) about all knowledge being but a fruit of "comparison of two or more things with each other,"[127] let us now find out what is being compared to what and why.

It stands to reason that to explain to a Western audience why some Muslim groups reject the ritualistic side of Sufism, especially one associated with saints and their tombs, a suitable Western parallel needs to be found. It made perfect sense for a curious, but not necessarily prejudiced, Western translator of Islamic culture to draw a comparison between antisaint and antishrine attitudes of latter-day Islam and the violent confrontations between Europe's Protestants and Catholics over what appear to be

similar issues. The Catholic-Protestant quarrel, as we know well, was in large part about the trappings of worship (for example, decoration of churches and altars) and the role of human beings (priests and saints) and figural representations (icons, paintings, relics, and such) as mediators between believers and God.[128] To these theological "flashpoints," one should add the issue of education and the language of the Scripture, but we will set them aside for now. In short, at some point in the history of Western discourses about Islam, a number of Western scholars of Muslim societies ("Orientalists") came to construe the beliefs and practices of Europe's Catholics as somehow analogous to those of the Sufis. The cult of saints, their tombs and relics, routinely associated with Sufism in popular narratives and in texts, appear to have warranted such an analogy. Correspondingly, the anti-Sufi position of certain reform-minded modernists, as well as fundamentalist Salafis, seemed like a replay, within the Muslim context, of the antisaint and antishrine attitudes of Europe's Protestants.[129]

Eminently pertinent to our argument is the fact that the parallels between Catholics and Protestants, on the one hand, and Sufis and their (Salafi) critics, on the other, have been drawn not only by Western scholars (outsiders)[130] but also by Muslim religious scholars (insiders) familiar with Protestantism through books or thanks to "the omnipresent Pentecostal churches" and missions in Africa and elsewhere.[131] Thus, whenever the Nigerian religious reformer Abubakar Gumi (1922–1992), who opposed the Sufi notion of *walaya*, says that "every believer is a saint" or that one's faith (*iman*) is not dependent on how many fasts or prayers one performs,[132] or when a Senegalese reformer Cheikh Touré (b. 1925) attacks visits of tombs of Sufi *awliya'*[133] and adulation of living Sufi teachers by their followers as vestiges of "polytheism" (*shirk*),[134] they without doubt are drawing upon a certain understanding of the Protestant creed and its incompatibility with the Catholic one. One Tanzanian author, Muhammad Ghassany, writing in 2003, explicitly referred to the antisaint and antishrine attitudes in today's Muslim societies as "Protestant Islam" (*Uprotestanti wa Kiislamu*).[135] These remarkable facts once again corroborate our earlier suggestion that Sufism serves as a meeting place of discourses and imaginations that are both internal and external to Islam. They cross-pollinate and intertwine, feeding off one another in often subtle, unpredictable but always fascinating ways.

Academic ruminations on parallels between the Sufi-Salafi conflict and its Catholic-Protestant predecessor vary. Whereas some scholars see Sufi-Salafi confrontations today as a close replay, many centuries later, of the

fateful collision between Europe's Catholics and Protestants, others consider it a phenomenon largely, if not wholly, indigenous to Islam and thus uniquely Islamic. They suggest that the process was internal not only to Islam but also to Sufism: at some point in time a more rational and sober Sufi version of Islam challenged and partly supplanted the traditional one practiced before the advent of the modern age and Western technological, political, and cultural domination. Proponents of this view argue that in the eighteenth century, if not earlier, the "saint-based" and "superstition-laden" ("vulgar") Sufism of old gradually transformed itself into a more "streamlined," "rational," or even outright "modern" one.[136] This new interpretation of Sufism in some quarters of Muslim societies, which academic scholars have dubbed "neo-Sufism," led to its being stripped of objectionable, heterodox features, including the pantheistic theosophy of Ibn (al-)ʿArabi and his followers, "ecstatic Sufi practices," "pacifism," and, last but not least, the worship of saints and their tombs.[137] Thanks to this internal self-purification, Sufi institutions and leaders managed to adapt themselves to the demands of the age and embarked on the social-moral reconstruction of Muslim society, which can be likened to an "autochthonous Islamic Enlightenment."[138] With time there emerged what can be dubbed "Sufi Wahhabism"—a puritanical and activist strain of Sufism that was ready to engage its "saint-focused" counterpart, violently if need be.[139]

This thesis, while elegant and packing considerable explanatory force, has met with opposition. Marshalling evidence from nineteenth-century Sufi sources (mostly African), its critics have argued that the transition assumed by the proponents of the neo-Sufism thesis has never occurred or occurred on the institution-building (not doctrinal) level only and, then again, only in certain places (for example, sub-Saharan Africa).[140] In short, argued the critics, the parallels between the European religious and intellectual developments in the sixteenth to eighteenth centuries and those in evidence in the Muslim world of the past century and a half do not stand up to scrutiny. They are but a Eurocentric illusion.[141]

Whatever side one may choose to take in this academic debate, what is hardly in doubt is that some Sufi masters of the nineteenth and twentieth centuries indeed expressed reservations about popular excesses associated with the cult of departed "friends of God."[142] In other words, the definition of "correct" Sufism offered by such Sufis bracketed certain beliefs and practices, especially ones centered on tombs of "God's friends," as being outside the pale as it were. Whether this intra-Sufi critique indeed should be qualified as an element of "neo-Sufism," or as a "Protestant" turn within Sufism, is a different matter.[143]

One possible way out of this conundrum is to relegate the cult of Sufi *awliya'* and its accoutrements to "folk Islam,"[144] while simultaneously foregrounding Sufism's theological and philosophical dimensions as its "true essence." This intellectualist, "philosophizing" trend in Sufi studies is exemplified by William Chittick's aforementioned designation of Ibn (al-)'Arabi as "the greatest of all Muslim philosophers."[145] A slightly different view is taken by Shahab Ahmed, who argues that Sufism and *falsafa* coexisted harmoniously, while being a mutually enriching, integral part of everyday religious learning and discourse at least in some areas of the premodern and early modern Muslim world.[146]

In short, both abstractions, namely, Greek-inspired *falsafa* and Sufism, are creatively readjusted to meet the sensibilities of present-day Western or Westernized intellectuals interested primarily in Sufism's intellectual and philosophical dimensions. One interesting outcome of this "philosophizing approach" is in evidence in some recent "histories of Islamic philosophy" or "histories of Islamic theology"[147] that, unlike more conventional Western works of the same genre,[148] include chapters devoted to mystical thinkers, like Ibn (al-)'Arabi and his Iranian followers, thereby downplaying the fact that such thinkers were usually critical of Muslim admirers of "Greek wisdom."[149] The objective of these new histories is to demonstrate that medieval Islamic philosophical thought was not entirely "epigonic," that is, indebted to "Greek wisdom" (*al-hikma al-yunaniyya*) and reliant heavily on its methods and terminology.[150] Once Sufi teachings of Ibn (al-)'Arabi and his school have been identified as "philosophical," Islam's ability to produce original philosophical thinking (in the European sense of the word) is strongly vindicated. In the process, however, Sufism loses its quotidian, disciplinary regimens and routine devotional practices, whereas *falsafa*, in its turn, is redefined as being mystical-metaphysical par excellence. In principle, this approach is no more and no less plausible than placing under the rubric "Christian philosophy" such Christian mystics as Pseudo-Dionysius the Areopagite (late fifth to early sixth centuries), Meister Eckhart (d. 1327), Santa Theresa of Ávila (d. 1582), Saint John of the Cross (d. 1591), Jakob Böhme (d. 1624), or Angelus Silesius (d. 1677), so that they would find themselves rubbing shoulders with Anselm of Canterbury (d. 1109), Peter Abelard (d. 1142), Saint Thomas Aquinas (d. 1274), Duns Scotus (d. 1308), and William of Ockham (d. 1374).

These examples, and one can adduce more, show the elasticity of the definition of Sufism that can be contracted or expanded in response to various intellectual and doctrinal agendas. They also demonstrate, once

again, the close intertwining and cross-pollination of insider and outsider discourses around the notion of Sufism.

Sufism and Occult Sciences

In the popular imagination of medieval Christendom, magic and occult sciences were often perceived as "possessed of an aura of menace, something dangerous to have from a social, legal, or even soterial standpoint."[151] Modern Western academics, motivated by the sober rationalist spirit of the European Enlightenment, were not impressed by this "irrational fear." Moreover, until very recently,[152] they have treated occult sciences, including letter and astral magic and prognostication, with open disdain. Within the field of European Islamology, this dismissive attitude toward the irrational has been transposed onto Muslim "magic and talismanery" (*'ilm al-sihr wa 'l-tilsamat*), "the science of the magical properties of [Arabic] letters" (*'ilm asrar al-huruf*), and occult sciences (*'ulum al-ghayb*) as a whole.[153] Throughout the twentieth century, these subjects were seen by European and American academics as undeserving of serious consideration.

Typical in this respect are the "unvarnished" Western assessments of the work of the highly regarded Muslim prognosticator and "lettrist"[154] Ahmad al-Buni (d. 622/1225 or 629/1232) as "stupid, formalistic arithmetic"[155] or "a collection of both muddled and dreary materials for the magical use of numbers and letter-squares."[156] As in the case with the cult of Sufi *awliya'*, the epistemological roots of this dismissive attitude toward Islamic magic sciences on the part of European Orientalists hark back to the Weltanschauung produced by the European Enlightenment. Indeed, both phenomena are often bracketed together by Muslim critics of both Sufism and occultism as well as outside observers.[157] One consequence of this bracketing by critics is the deliberate obfuscation, in pro-Sufi literature, of the close connection between letter magic, divination techniques, and other forms of occult sciences, on the one hand, and Sufism on the other. This long-standing and time-tested connection has only been brought to light recently thanks to the efforts of Western scholars such as Steven Katz (Jewish and comparative mysticism),[158] Pierre Lory and Jean-Charles Coulon (the Muslim world as a whole),[159] Jonathan Katz (North Africa),[160] Noah Gardiner (Egypt, North Africa, and Anatolia during the Mamluk epoch), and Matthew Melvin-Koushki (early Timurid Iran).[161] Thus, the studies of Jonathan Katz, Melvin-Koushki, and Gardiner have

shown that in the thirteenth to fifteenth centuries CE Sufis and occultists (whom Gardiner identifies as physicians, alchemists, astrologers, "lettrists," and even as would-be *mahdi*s), such as Ahmad al-Buni, Sayyid Husayn al-Akhlati (d. 799/1397), Muhammad al-Kumi and Muhammad al-Zawawi (both fl. in the first half of the ninth/fifteenth century), Badr al-Din al-Simawi (d. 819/1416), Ibn Turka (d. 835/1432), and 'Abd al-Rahman al-Bistami (d. 858/1454), not only moved in the same cultural and devotional spaces but also read the same books and shared the same audiences.[162] They, as the saying goes, wore two hats in being simultaneously (and quite comfortably) occultists and Sufi theorists.[163] Their spiritual pedigrees (*silsila*s) feature such great heroes of early Sufi literature as Ma'ruf al-Karkhi, Sari al-Saqati, al-Junayd, Abu Yazid al-Bistami, and Abu Husayn al-Nuri as well as later founders of the major Sufi brotherhoods, such as Abu Madyan Shu'ayb, Abu 'l-Hasan al-Shadhili, Abu 'l-'Abbas al-Mursi, Ibn 'Ata' Allah al-Sikandari (al-Iskandari), Abu Najib al-Suhrawardi, and Shihab al-Din 'Umar al-Suhrawardi.[164] Further to the point, Sufi biographical sources credit a number of earlier Muslim mystics with expertise in letter magic, for example, Dhu 'l-Nun al-Misri (d. 245/860) and Husayn b. Mansur al-Hallaj (d. 309/922), and some are believed to have composed treatises on this subject, for example, the aforementioned al-Hakim al-Tirmidhi and Sahl al-Tustari (d. 283/896).[165] The "Greatest Master" of Sufism, Ibn (al-)'Arabi (d. 638/1240) not only dabbled in numerology and prognostication but also devoted several long chapters of his giant "encyclopedia of Islamic esotericism," *The Meccan Revelations* (*al-Futuhat al-makkiyya*),[166] to the magical and metaphysical properties of Arabic letters. The French scholar Denis Gril, who has rendered these chapters into French,[167] has proposed that they serve as the key to Ibn (al-)'Arabi's entire worldview.[168] Finally, both the Greatest Master and his contemporary Ahmad al-Buni underwent training at the hands of the same master—'Abd al-'Aziz al-Mahdawi (d. 621/1224) of Ifriqiya (Tunis), to whom Ibn (al-)'Arabi dedicated his *Meccan Revelations*.[169] They read the same books and shared many common assumptions about God, the universe, and the place of human beings in it. Further to the point, in an influential Sufi work by the Egyptian Shaykh Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (d. 709/1309), al-Buni is mentioned as a companion of Abu 'l-Hasan al-Shadhili (d. 656/1258),[170] the eponymous founder of the most popular North African and Egyptian Sufi order.[171]

One can argue that in the premodern epoch and to a lesser extent today, Sufism's popularity with the masses sprang in great part from its affinity with occult sciences rather than its sophisticated but often highly recondite

metaphysics and gnoseology. A talisman or a Qur'anic phrase written on a piece of paper by a charismatic Sufi master was of much greater significance to the ordinary Muslim than volumes of obscure mystical speculations.[172] In other words, were it not for its close association with occult sciences, Sufism would not have enjoyed the same popularity as it did and still does. No wonder that premodern and early modern Sufi authors who mentioned occult interests of Sufis in their biographies did not see any contradiction in their dual pursuit of Sufism and occultism. After all, the alchemist's use of the philosopher's stone[173] to transform base metals into gold and silver is akin to the Sufi master's application of a subtle spiritual elixir to the disciple's psyche to transform his or her "animal soul" (*nafs*) to "the soul at peace/rest" that, according to the Qur'an, comes to God "well-pleased and well-pleasing" (89:27–28).[174]

Nevertheless, in standard accounts of Sufism's history, including our own, one looks in vain for any mention of links between Sufi teachings and practices, on the one hand, and occult sciences on the other. All of these are "woven into an elaborate vision of reality"[175] that sets Sufis apart from their non-Sufi coreligionists. Only now such links begin to catch the attention of Western scholars as they abandon the deep-seated Enlightenment-induced prejudice against occultism and thaumaturgy. Yet as Islamic intellectual history shows, in the premodern times, Sufism was intimately associated with occultism. As an example, one can cite the fate of the famous Andalusi Sufi exegete Ibn Barrajan (d. 536/1141), who may have fallen victim to his interest in the science of letters. At least, accusations of practicing and conversing about "lettrism" (*'ilm al-huruf*) were used as a pretext for his condemnation by a group of Maghribi jurists at Marrakesh.[176]

Now, if someone thinks that the distrust of all manner of occultism is characteristic of the "enlightened" Western mindset, they are mistaken. A promising Shafi'i scholar and preacher, Muhammad b. al-Naqqash, whose career was cut short by an untimely death in 762/1361, informs us (in referring to al-Buni's occult legacy) about "a weak-minded community of little knowledge who busied themselves with these letters."[177] His words resonate eerily with the damning verdict on al-Buni's books passed by the modern-day Western scholars mentioned at the beginning of this section. In a similar vein, the famous Hanbali preacher and theologian Ibn Taymiyya accused al-Buni and his ilk of being "star-worshippers in the thrall of devils."[178] The Hanbali guardian of Sunni orthodoxy[179] scathingly ridiculed "the masters of invocatory prayer to the stars, who invoke a star from among the stars and worship it and converse with it and invoke it and fabricate [things] for it from foodstuffs, costume and incense and praise

such as are appropriate to it [viz. the star] . . . calling that the spiritual science of the stars."[180] Ibn Taymiyya attributed such "heterodox" pursuits, along with the esoteric teachings of the Andalusian Sufis Ibn (al-)'Arabi and Ibn Sab'in (d. 668 or 669/1269 or 1271), to the "pernicious influences" of the "Shi'i esotericists" (*al-batiniyya*), that is the Isma'ilis.[181] The renowned North African historian and judge Ibn Khaldun (d. 808/1406) argued that, its religious trappings notwithstanding, the occult science of letters was in reality a form of sorcery (*sihr*) and, as such, an illicit encroachment on God's monopoly to know and manipulate the unseen (*al-ghayb*).[182] The Egyptian biographer and jurist al-Sakhawi (d. 902/1497), a harsh critic of the unitive doctrines of Ibn (al-)'Arabi and his followers,[183] insisted that it was their preoccupation with the "pernicious science of letters" that had caused them first to adopt esoteric interpretations of the Qur'an (*ta'wilat*) and then to concoct the heretical doctrine of the unity of being (*wahdat al-wujud*). Strong misgivings about the science of letters were expressed by the Andalusian jurist Abu Ishaq al-Shatibi (d. 790/1388), who opined that its "foreign" (that is, Hellenistic) origins render it incompatible with the beliefs and practices of the primeval Muslim community led by the Prophet and his successors.[184]

Cognizant of the close link between the occult sciences and Sufism, Ibn Khaldun endeavored to separate the two[185] with a view to forging a socially and religiously acceptable version of Sufism. To this end, he detached the original Sufism of the classical age (understood primarily as an exemplary moral-ethical uprightness and a rigorous world-renouncing self-discipline)[186] from its later "distortions" at the hands of "Sufi philosophers" (*mutafalsifat al-sufiyya*).[187] Ibn Khaldun specifically mentions al-Buni, Ibn al-Farid, Ibn Barrajan, Ibn Qasi, and Ibn (al-)'Arabi and his commentators, Ibn Sawdakin and Sa'd al-Din al-Farghani.[188] Ibn Khaldun's goals have been examined elsewhere and should not detain us here.[189] Germane to the present discussion is the definition of Sufism that Ibn Khaldun strove to promote. Contrary to the recent tendency in Western academia to conflate Sufism and philosophy, he wanted to draw a sharp borderline between the two with the aim of promoting Sufism as primarily a moral-ethical self-discipline (which is consistent with the current apology for Sufism as being primarily a technique for soul purification and self-improvement). Consequently, Ibn Khaldun's definition of Sufism denudes it of metaphysical and gnoseological dimensions. Moreover, and surprisingly in step with modern Enlightenment-induced sensitivities, he strips Sufism of the features (especially occult speculations on the thauma-

turgic and metaphysical properties of letters and numbers) that almost six hundred years later were dismissed by German Orientalists as "stupid, formalistic arithmetic" and "a collection of both muddled and dreary materials." This remarkable convergence of the minds is yet another example of how Sufism can serve as a meeting place of intellectual agendas and imaginations for observers of vastly different backgrounds and historical epochs. It is also another eloquent testimony to the elasticity of Sufism's definition that is subject to expansions and contractions in response to intellectual and devotional preferences of various actors.

Is an Objective Definition of Sufism Possible in Principle?

The examples furnished above show that the decision to include or not to include certain characteristics or phenomena into the definition of Sufism is determined by the observers' religious and intellectual convictions, upbringing, ethnic identity, ability for self-reflection, professional training, academic and social positions, and so on. All of these and numerous other subjective factors shape decisively what Marshall Hodgson has described as "scholarly precommitments." They manifest themselves "in the questions he [the scholar] poses[190] and in the type of category he uses, where, indeed, bias is especially hard to track down because it is hard to suspect the very terms one uses, which seem so innocently neutral."[191]

Sufism is but one of many show windows for human religious, ideological, and personal "precommitments" that result in what has been dubbed by Michel Foucault "discursive fields" or "discursive formations."[192] Due to Sufism's enmeshment in a variety of conterminous discourses, such as "Islam," "mysticism," "occultism," "philosophy," "fundamentalism," and so on, and in light of the emotional pull it packs and intellectual challenges it presents to its adepts, opponents, and outside observers, it can be characterized as being discursively "fertile." As will be shown throughout this book, its discursive fertility has not been curtailed by the advent of modernity. Moreover, one can venture to predict that it will remain high for the foreseeable future.

Our own position regarding the definition of Sufism is to advocate inclusion over exclusion. Events, personalities, and practices that various insiders and outsiders associate with Sufism deserve to be included into its definition unless there are compelling reasons not to do so. The expansive definition that we tentatively suggest here does not necessarily invalidate

more narrowly focused, normative definitions as long as they are viewed as such, that is, attempts by a certain actor or group of actors to legitimize and authenticate their concept of Sufism. In the polyphony of discourses generated by the notion of "Islam,"[193] Sufism has an influential and meaningful part to play. One should not forget, however, that, in addition to being a discursive voice in the choir of Islamic discourses, Sufism has established its highly visible and tangible presence in the very texture of Muslim life. It is represented by brick-and-mortar structures, be they tombs of revered Sufi *awliya'*, memorial mosques dedicated to them, cenotaphs and shrines (*maqam*s; *mazar*s), Sufi lodges (*zawiya*s; *ribat*s), or even full-fledged "monasteries" (*khaneqah*s) that thrived during the premodern period and have survived in the modern age. Supported by charitable donations of God-fearing and impious rulers, government and military officials, merchants and their wives, they can still be seen throughout the width and breadth of the Muslim world. Parallel to Sufism's brick-and-mortar presence, Sufi ideals have manifested themselves in the comportment, rituals (both collective and individual), and dress code(s) of its adherents. These buildings, behaviors, gestures, and costumes, along with the teachings enshrined in the vast body of Sufi literature, constitute the phenomenon that we call "Sufism." Whether real or noetic, "invented" or "imagined" by well- or ill-meaning actors with various degrees of competency, Sufism is here to stay.

A Tentative (Functionalist) Definition

The possibility of producing a comprehensive definition of Sufism remains as elusive as ever before, especially since the terms of debate over what exactly constitutes it continue to change and to involve new actors with new goals, for example, government agencies seeking to domesticate or instrumentalize both Sufism and its organizations as a counterweight to more activist and politically engaged versions of Islam.[194] This conclusion is as obvious as it is discouraging. It implies that any quest for a comprehensive and universally acceptable definition of Sufism by either insiders or outsiders is futile. The various definitions of Sufism examined above seem to confirm this pessimistic conclusion. This is not to deny that progress in our understanding of Sufism's teachings and practices in their historical evolution is not only possible but also obvious. We know about them much more and better than either Sufis or Western academic scholars who lived one century ago.[195] The burden of proof lies on the shoulders of those who deny that this is indeed the case.

At this stage of our own research and that of our colleagues specializing in Sufi studies, it seems reasonable to assume that a working definition of Sufism should be based on its social functions. Articulated and applied by the Polish British anthropologist Bronislaw Malinowski (1884–1942) and his British colleague Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955), this structural-functionalist approach to religion purports to demonstrate how social and cultural institutions, religion included, serve basic human needs and function in society as a whole.[196] Seen through the prism of this approach, Sufism's social roles can be defined as ranging from education, moral and spiritual upbringing of the masses to promotion of various forms of artistic creativity (from music and poetry to painting and architecture), and provision of food and shelter to travelers, widows, and orphans. It can also be defined as a means of spiritual solace to the oppressed and downtrodden. Armed with popular appeal, reputation for integrity, and spiritual authority (Weber's "charisma"), individuals with various degrees and forms of Sufi affiliation are favorably positioned to mediate often conflictual relations between rulers and their subjects, competing sociopolitical factions, tribes, families, and individuals. Such mediatory, educational, artistic, and other functions inevitably place Sufism and its followers within a complex network of social and cultural relations in a given collectivity from which it cannot be neatly extricated. In fact, detaching Sufism and Sufis from the cobweb of these social relations and ties is bound to distort the nuanced and eminently complex picture of their functioning within Muslim communities. The better we understand the multifarious contexts within which concrete Sufis are embedded and operate, the more accurate and comprehensive our conception of Sufism will be.

Another consideration is in order here. Through the actions, performances, and ideas of its followers, Sufism has been involved not only in dialogues with various other strands of Islamic tradition, such as *fiqh*, *kalam*, *falsafa*, poetry, occultism, and so on, but also with ideas and practices of non-Muslim religions and philosophical systems, especially (Neo) platonism, Christianity, Judaism, Gnosticism, Manichaeism, Buddhism, and Hinduism. By the logic of inclusion suggested earlier, students of Sufism should not restrict themselves to the cozy confines of the Islamic tradition but should venture beyond it for parallels and examples of mutual enrichment and intersection among various intellectual and devotional traditions.

In the spirit of the functionalist approach outlined above, formulating a working definition of Sufism requires that we identify the major ideas, practices, and values ("constants") that are shared by Sufi communities

worldwide. Whereas these communities are extremely diverse both culturally and historically, and their experiences, teachings, and practices are often "apparently *contradictory* and mutually *non-commensurate*,"[197] they can still be integrated into the abstraction "Sufism" in the same way as the experiences, teachings, and practices of various groups of Muslims living in vastly dissimilar conditions and epochs still cohere into the abstraction "Islam."[198] The list of Sufism's "constants" that follows is by definition incomplete and possibly faulty. However, it can, at the very least, serve as a basis for further elaborations, additions, and corrections. Here it is:

- The recognition by Sufism's followers or sympathetic outsiders (and the energetic denial by its detractors) of the supersensory, intuitive, revelatory knowledge and experience of God and the world that Sufis present as God-given and concerned with the esoteric (that is, accessible to the elect few) aspect of the revelation;
- The acceptance of claims to such knowledge not only by the Sufis themselves but also by the Muslim masses, which accounts for the popularity of claimants with Sufi affiliations and, more generally, for the respectability and wide circulation of Sufi doctrines and practices;
- The promise, by possessors of this special knowledge, to impart it to their followers by means of certain meditative techniques and bodily regimes becomes an important recruitment tool that assures the persistence and reproduction of Sufi beliefs and practices across time and space;
- The attainment of this highly valued knowledge requires a radical transformation of the seeker's self that is commonly envisioned as a staged progress ("way") to God that requires meeting certain conditions ("stations") and experiencing certain psychological phenomena ("states");
- The transformation of the self can be achieved individually; however, much more commonly it is pursued collectively by like-minded individuals within the framework of Sufi institutions, that is, "spiritual brotherhoods" (*tariqa*) and their lodges (*zawiya*/*ribat*/*khaneqah*);
- The idea, shared by the overwhelming majority of Sufism's followers, that the transformation of the self requires that a spiritual master (*shaykh*, *murshid*, *pir*) with a respectable Sufi "pedigree" (*silsila*) supervise and guide the "aspirant" (*murid*) on the way to his or her goal;

- The mutual obligations of the master and the aspirant constitute the spiritual and disciplinary "glue" that hold together Sufi communities that can be internally diverse, hierarchical, and spatially dispersed;
- Perceived by their followers as bearers of God-given, salvific knowledge and experience (*ma'rifa*; *'irfan*), the Sufi masters acquire the status of God's elect friends (*awliya'*); placed, in the popular imagination, well above fallible and sinful human beings the *awliya'* acquire the reputation of miracle workers and dispensers of beneficial blessing (*baraka*); this reputation and their being, both inside and outside society, render Sufi masters and saints perfect mediators in conflicts among its various segments and competing interests.

This list, as mentioned, is by definition incomplete, and can be expanded and fine-tuned practically ad infinitum. Rendering it complete and all-comprehensive is not our goal. What we would like to emphasize here is that Sufism does indeed meet certain essential societal and existential human needs by helping to alleviate insecurity and precariousness of everyday human existence, fulfilling the desire for authoritative and inerrant guidance, accommodating the human aspiration for the transcendent source of life and goodness, and, ultimately, for achieving redemption and salvation in the afterlife. We explore the ways in which Sufism's diverse representatives have fulfilled these tasks, as well as the societal, political, and intellectual implications of their actions "in the world," in the chapters that follow.

CHAPTER THREE

Discourses

Discourse or Tradition?

Each religious or political movement requires doctrines, practices, individuals, and rules to sustain it. Collectively called "tradition," scholars of religion use this polysemic and occasionally amorphous term to analyze the functioning of various religious communities and societies.[1] Some critically minded sociologists have argued that "tradition" is but an arbitrary and highly problematic heuristic device that scholars employ to introduce the theme of continuity and order into a usually chaotic profusion and dispersion of beliefs, personalities, practices, and ways of knowledge transmission. Structured around the concept of the origin (the diverse components of which are often downplayed) and influence (to establish causality), tradition, Michel Foucault (1926–1984) has argued, "Enables us to isolate the new against a background of permanence, and to transfer its merit to originality, to genius, to the decision proper to individuals." Moreover, tradition, Foucault has suggested, "links, at a distance and through time . . . such defined unities as individuals, *oeuvres*, notions, or theories."[2] By stressing both constancy and evolution, the concept of tradition "makes it possible to group a succession of dispersed events, to link them to one and the same organizing principle."[3] In our own opinion, the function of this organizing principle is to squeeze the vivacity, diversity, discreteness, inconsistency, and unpredictability of human behavior and thought into a ready-made structure.[4] As with any intellectual premise, the concept of tradition is vague and malleable, allowing for a wide variety of uses, often incompatible. However, if we abandon it altogether, as Foucault has himself acknowledged, we will be left face to face with a chaotic "population of dispersed events."[5] To find a way out of this predicament, we take seriously

his advice to be self-reflexive and self-critical in using such broad, "catch-all" analytical categories, but we do not dismiss them altogether insofar as they are useful for describing the phenomena we want to convey to our audience. Categories such as "tradition" are necessary for our narrative to be coherent and comprehensible. The alternative is to descend into the "primeval chaos" of unconnected events, personalities, institutions, and doctrines, without any hope of making sense out of them.

In the field of Islamic studies, we find not only the Islamic tradition per se, but also its various subsets qualified by such epithets as "theological," "philosophical," "legal," "rationalist," "fundamentalist," or by eponymous designations, such as "Ash'ari," "Maturidi," "Hanafi," "Shafi'i," "Maliki," "Hanbali," "Avicennan," and so on. The principal subject of the present chapter is Muslim exegetical tradition with special reference to its allegorical-esoteric subset as represented by Sufism.[6] Sometimes such derivative traditions are designated as "schools of thought," for example, "theological schools of thought," namely, Ash'arism, Maturidism, and Hanbalism. In the present chapter, we will be dealing with the "Akbarian school of thought," that is, one that draws its inspiration from the intellectual legacy of Sufism's "Greatest Master" (*al-shaykh al-akbar*) Ibn (al-)'Arabi (d. 638/1240). Another "school of thought" that will occupy us is "Kubrawi," which is named after the sobriquet of the Central Asian Sufi thinker Najm al-Din (al-)Kubra (d. in or shortly after 617/1220). Overall, our use of the term "tradition" as opposed to "school of thought" usually indicates that the former refers to both doctrine and practice, whereas the latter to doctrine or discourse par excellence.

When scholars of Islam talk about Sufi tradition, they usually subsume under this category teachings, practices, communities, and institutions without clearly differentiating among them.[7] This usage may be justified in the light of Foucault's warning about the dangers of classifying products of human thought under such neat rubrics as "literature," "politics," "philosophy," "religion," and such,[8] because he viewed them, rightly, as arbitrary and anachronistic and thus potentially misleading. On the other hand, a lack of differentiation among the tradition's subsets may occasionally muddle the narrative, thereby confusing the reader. To avoid this, in the introduction to this book we proposed that the Sufi tradition, defined as an ascetic-mystical movement or stream in Islam, be treated under five principal rubrics: 1. Discourses; 2. Practices; 3. Community; 4. Institutions; 5. Leaders. As with any analytical schema, this pigeonholing of real-life Sufism is reductive and open to criticism along the lines suggested by Foucault and his followers. However, the proposed rubrics do, in our

opinion at least, capture the most salient features of the phenomenon in question and are therefore useful for the purpose of communicating the gist of our findings to the reader.

The first component of the Sufi tradition, "discourse," is also in itself problematic. Is it synonymous with Sufism's teaching(s), doctrine(s), and literature(s)? One can argue that to some extent it is. Why, then, one may ask, should we use it? The advantage of this term, in our opinion, is that not only does it denote oral or written instruction, textual production, and formulation of creed (that is, normativity), but it also implies a certain fluidity and lack of stability, in other words, dynamic and vivacious open-endedness. It also implies an audience that discourse is supposed to edify or influence in some way, for example, transform one's entire worldview and lifestyle (existence).[9] Most importantly, the word "discourse," as we understand it, conveys open-endedness and fluidity, that is, the process of an ongoing renegotiation and readjustment of the tradition's elements and symbols by various agents in response to changing conditions of their own existence, their own preferences, and expectations of their audiences.[10] The edifice of Sufism's history shows both a certain level of stability of Sufi discourse and, simultaneously, its mutability at the many hands of its architects. This, at first sight paradoxical, combination of stability and malleability (and the resultant openness to change) explains why the Sufi tradition has persevered, by constantly readjusting itself, in response to sometimes rather adverse historical, sociopolitical, and ideological conditions. We will now examine the evolution of Sufi discourse with a special focus on exegesis, because not only does it contain the keynotes of Sufi thought and practice generally, but also it anchors them firmly in the authority of the Muslim scripture.

The Qur'an and Hadith as a Source of Mystical Inspiration, Contemplation, and Language

> *The good of a book lies in its being read. A book is made up of signs that speak of other signs, which in their turn speak of things.*
>
> UMBERTO ECO, *THE NAME OF THE ROSE*

As discussed in chapter 1, many Sufi concepts, terms, and practices hark back to the Qur'anic text and the sayings (Hadith) of the prophet Muhammad,[11] which endows them with legitimacy in the eyes of both Sufis and Muslims generally. The use of the Scripture by the Sufis is consistent with the goals and textual practices of their counterparts in other religions in-

sofar as "mystics across traditions and cultures have always assumed that the sacred texts of their traditions are authentic centers of divine, transcendent, ultimate truth . . . and the mystical quest is, quite literally, the discovery or rediscovery of the mysteries encoded in scripture."[12] Given the centrality of scripture to ascetic-mystical Weltanschauung and experience, it is hardly surprising that "the mystical exegesis of canonical texts constitutes a large, if not the largest, segment of what is usually identified as the collective body of [the] world's mystical literature."[13] This fact explains our choice of esoteric-mystical exegesis as the fulcrum of our discussion of Sufi discourses and gnoseological claims made on their basis.

In light of the foregoing general observations about the role of exegesis in ascetic-mystical traditions, it is hardly surprising that Sufi literature virtually brims with Qur'anic and prophetic references and allusions. Combined with the cardinal principles of Sufi theory and practice, Sufi exegesis lies at the heart of both a distinctly Sufi expressive idiom and vision of the world more generally. In devising and articulating ascetic-mystical conceptions of knowledge (gnoseology) and cosmology, medieval Sufi thinkers put the Qur'an and Hadith to a wide variety of creative uses.[14] Whereas in principle any Qur'anic verse or saying of the Prophet potentially yields itself to an allegorical-esoteric interpretation, some are richer in relevant meanings than others. Over the centuries Sufi theorists have consistently deployed them as proof texts.[15] Among these semantically and symbolically rich passages are: Q 17:1, alluding to the Prophet's night journey and ascension to heaven (*al-isra' wa 'l-mi'raj*);[16] Q 18:13–25, the story of the Seven Sleepers [of the cave];[17] Q 53:1–16, describing the Prophet's audiences with God or his angelic messenger, Gabriel; Q 18:60–82, featuring the momentous encounter between the prophet Moses (Musa) and a mysterious personage identified by Muslim exegetes as al-Khadir (Khizir);[18] Q 3:35–44; 19:16–29; 66:12, and so on, relating the story of Mary (Maryam) and her son Jesus ('Isa).[19] Moses's direct encounters and conversations with God, depicted in Q 7:142–43, 20:9–15, and 20:17–22, have also inspired numerous mystical elaborations.[20] In a similar vein, Qur'anic passages that allude to God's immediate, immanent presence among his human servants have drawn the attention of many Sufi exegetes. Whereas Q 2:115 and 235 portray God, respectively, as being ever-watchful ("God knows what is in your hearts")[21] and omnipresent ("whithersoever you turn, there's God's face"), Q 50:16 goes even further by declaring him to be nearer to a human servant than "his jugular vein."[22] Especially attractive to Muslim ascetics-mystics is the famous "Light Verse" (Q 24:35) that depicts God as the sublime and all-permeating light. The Light Verse has

proved to be a particularly fertile starting point for mystical meditations on the theme of light and darkness, creation, prophethood, divine nature, and guidance as well as the cosmic disjuncture between spirit and matter.[23] One can also read it as symbolic of what Marshall Hodgson calls "a unitive idea of total reality," namely, God's luminous presence in the empirical universe that, in his view, is reminiscent of the ideas articulated in the Gospel of Saint John.[24] When taken to heart by the faithful, continues Hodgson, the similes of the Light Verse convey "the full impression of brilliance and purity, of detachment from any local or transient involvement, and withal of perfect security and dependability"; it invites "the further consideration which [the entire] Qur'an itself often suggests."[25] On a more humane, microcosmic plane, ascetically-mystically minded exegetes have interpreted the niche, in which the Qur'anic lamp is said to be shining, as the heart of the prophet Muhammad or that of any God's faithful servant.[26] After surveying such exegetical elaborations, the Hungarian Islamologist Ignaz Goldziher (1860–1925) has remarked that in Sufi interpretations of this symbolically "fecund" verse, one allegory is being "heaped on another."[27]

In their obvious fascination with the imagery of the Light Verse, the two Western scholars (that is, outsiders) were certainly not alone. Long before them insiders from among early Sufis masters had explored its allegorical potential, suggesting, among other things, that its underlying message is that God guides whom he wishes with his light.[28] Drawing on a selection of Qur'anic passages,[29] they identified such divinely guided individuals as the pious, God-fearing servants of God (*awliya' Allah*) who devote themselves single-mindedly to worshipping him and doing his will.[30] In return for their unshakeable loyalty and single-minded devotion, God has granted them a superior, unique insight into his deepest mysteries and has promised them unconditional salvation in the hereafter.[31] As a result, they have become, at least in the eyes of their followers, the natural guides of and protectors of humankind. To substantiate this vision of God's elect, Sufi theorists marshaled numerous relevant passages culled from the Qur'an.[32]

The Qur'an was the most important source of Sufi concepts and terms. But it was not the only one. Sufis mined the giant corpus of the Prophet's sayings (Hadith) for ideas that resonated with their aspirations and general worldview.[33] Particularly fertile for esoteric-mystical speculations were the so-called sacred or holy Hadith (*hadith qudsi*),[34] in which God speaks in the first person through the prophet Muhammad.[35] Some of these Hadith describe God as being intimately close to his servant to the point of becoming the servant's hearing, sight, hand, and foot;[36] rushing

forth to fulfill his needs;[37] being always present in his servant's thoughts;[38] and being "more intense in yearning" to meet his faithful worshipper than the worshipper himself.[39] Moreover, God's entire purpose in creating this world is to give his human servants a chance to know and love him.[40] Pertinent to our discussion of Sufi engagements with the divine word is the Hadith that asserts that those of God's servants who constantly ponder on the hidden meanings of the Qur'an are God's elect[41]—a theme that we will be dealing with throughout the rest of this chapter. Whereas references to prophetic Hadith are particularly prominent in Ibn (al-)'Arabi's writings,[42] it is also richly attested in the writings of earlier and later Sufis.[43] As in the Qur'an, the vast and diverse corpus of the Prophet's sayings constitutes an important source of Sufi terms, themes, and arguments not just in the context of Sufi exegetical works but also in Sufi apologetic and polemical discourses more generally.[44]

Its importance for Sufi discourse notwithstanding, the Hadith corpus (Sunna) still takes a back seat to the Qur'an that has served as the principal starting point and frame of reference for Sufi disquisitions about God, the cosmos, and the vicissitudes of humanity in this world and in the hereafter. The process has never been unidirectional, though, that is, from the Qur'an as the source to the esoteric-mystical discourse as the product. Rather, mystical (gnostic) ideas, for which Sufis have diligently mined the Qur'anic text, in their turn, shaped, often decisively, their perceptions of and approaches to the Muslim scripture. An important caveat is in order here. Seen objectively and dispassionately over the *longue durée*, Sufi ideas did not originate exclusively in the Qur'an and the Sunna, as some Muslim and Western scholars have implied.[45] Couched in Qur'anic and Prophetic (Sunnitic) terminology, they had antecedents in the Judeo-Hellenistic environment of the Mediterranean basin.[46] This is hardly surprising, for the Qur'an, as has been shown by recent scholarship, was itself a product of the Mediterranean cultural and intellectual melting pot.[47] The same, one might add, equally applies to Christianity and Western culture.

The Beginnings of Mystical Exegesis

> *Religion tunes human actions to an envisaged cosmic order and projects images of cosmic order into the plane of human experience.*
>
> CLIFFORD GEERTZ, *INTERPRETATION OF CULTURES*

Not only does the Qur'an encourage its followers to practice a pious, penitent, and worshipful behavior in this world,[48] it also provides explanations

as to how human experience fits into the overall cosmic order of things. Thus, Q 7:172, which figures prominently in Sufi discourses, describes the pre-eternal covenant or pact (*mithaq*) between God and his human servants[49] during which they appeared before God as an assemblage of disembodied souls. While in this disembodied state, God demanded that the souls (described as "human atoms or specs")[50] bear witness to his sovereignty or lordship (*rububiyya*), and they complied. However, according to Sufi elaborations of this passage,[51] once the souls acquired desiring bodies prone to sin and inequity, they forgot their primordial pledge and therefore are in need of constant reminders about it by divinely commissioned messengers and prophets.[52] After the cessation of the prophetic era, the role of admonishers and guides has devolved upon God's faithful and pious "friends" (*awliya'*).[53] They consider life in this world to be but a test of human loyalty to the primordial covenant between God and the disembodied human race. Reminiscences of the day of the covenant (*yawm al-mithaq*) compel the *awliya'* to abstain from the glitter of mundane existence and to strive to return to the state of the pristine faithfulness to their Lord that they demonstrated during that momentous meeting with him in pre-eternity. The world-renouncing demeanor advocated by both the prophets and the *awliya'* is to be achieved by minimizing the corruptive drives of the human lower soul (*nafs*) that "prompt [the believer] to evil" (*ammara bi-su'*; Q 12:53). If successful, the ascetic-mystic's lowly, "appetitive" self is transformed into a soul "at peace" (*al-mutma'inna*; Q 89:27) that by its very nature is incapable of disobeying its Lord.[54] The Sufi tradition offers ample means to this end: a life of renunciation of worldly pleasures, of pious meditation, and of a constant remembrance of God (*dhikr*),[55] as explicitly enjoined in Q 8:87, 18:24, and 33:41. Finally, verses describing some ocular and auditory experiences of the prophet Muhammad[56] have motivated Sufis to try, as it were, "to recapture the rapture" experienced by the founder of Islam[57] by seeking a direct encounter with God, especially since the Qur'an repeatedly calls upon the faithful to emulate his ways in minute detail.[58]

Although Sufi thinkers have drawn consistently on the Qur'anic imagery and couched their discourses in Qur'anic terminology, Sufi interpretations of the Scripture (as well as Sufi practices, values, and beliefs generally) have been frequently condemned as heretical by influential representatives of the Sunni and Shi'i religious establishments, occasionally resulting in persecution of their authors.[59] Today, as in the past, Sufism's critics frequently accuse its followers of overplaying allegorical aspects of the Qur'an and of claiming to know its real meaning, while disregarding the text's literal sense. Sufis usually respond by profusely quoting Qur'anic

verses and Prophetic Hadith that, in their opinion, justify their exegetical methods and conclusions.[60] Typical in this respect is the following statement of Ibn (al-)'Arabi:

> Know that everything that is expressed in my discourses and works originates from the treasury of the Koran because the keys to its understanding have been handed over to me.[61]

Whereas some Muslims may find such statements disturbing or even outrageous,[62] the centrality of the Qur'an to Sufism as the source of inspiration and ideas as well as the main proof-text for the Sufi Weltanschauung is hardly in doubt. Sufi discourses are literally suffused with Qur'anic images, terminology, allusions, and reminiscences.[63]

How exactly did early Muslim ascetics-mystics approach the Qur'an? The Francophone scholar of Christian (Chaldean) background Paul Nwyia (1925–1980), who followed in the footsteps of the renowned French Catholic Islamologist Louis Massignon (1883–1962), has shown that Sufi engagements with the Qur'an were quite distinct from those of conventional Sunni interpreters, for example, Muqatil b. Sulayman (d. 150/767), who was concerned primarily with historical, philological, and legal aspects of the Muslim revelation.[64] Exegetical glosses attributed rightly or wrongly to the sixth Shi'i imam Ja'far al-Sadiq (d. 148/765)[65] show no concern, on the part of this esoterically minded exegete, with the historical circumstances of the battle of Badr mentioned in the Qur'an and elucidated in its numerous exoteric commentaries. When the text says that, at Badr, "God supported him [Muhammad] with the legions you [his followers] did not see" (Q 9:40), (Pseudo-)Ja'far interprets the legions not as angels (as Muqatil and other exoterically minded exegetes would do), but as the spiritual virtues that the seeker of God acquires on the way (*tariq*) to his Creator, namely, "certitude" (*yaqin*), "trust" (*thiqa*), and submission to his will (*tawakkul*). Likewise, (Pseudo-)Ja'far interprets the Qur'anic injunction for the believers to "purify My [God's] House (namely, the Ka'ba) for those who shall circumambulate it"[66] as a call on the seeker of God (*murid*) to "purify [his] soul from any association with the disobedient ones and anything other than God."[67] In a similar vein, (Pseudo-)Ja'far explains the Qur'anic phrase "those who stay in front of it [the Ka'ba]" not as a reference to the ritual standing performed by pilgrims during the hajj, but rather as an invitation for the believers to seek the company of "the [divine] gnostics (*'arifun*), who stand on the carpet of intimacy [with God] and service to Him." Here once again the notion of the divinely bestowed and inspired "gnosis," or mystical knowledge (*ma'rifa*), comes to the fore. (Pseudo-)Ja'far unequivocally attributes it to God's elect servants,[68] which

sets his esoteric exegesis apart from the conventional one of Muqatil and other exoterically minded interpreters, who did not attribute special insight into the meaning of the Qur'anic text to any particular group of believers. Such claims, as we shall see, were to become a hallmark of Sufi exegesis ever since.[69]

For the early Muslim advocates of the ascetic-mystical version of Islam, oral and written commentaries on the Qur'an became the preferred arena for arguing that accomplished Sufi masters had access to its underlying secrets. In later Sufi gnoseology this esoteric, divinely inspired "realization" (*tahqiq*) of the divine word is presented as a special type of cognition (*ma'rifa*; *kashf*) that God bestows upon the realizer as a favor, either deserved or not. This cognition (or "gnosis" as it is often rendered into European languages by Western scholars) is consistently juxtaposed by Sufis with both the received wisdom (*naql*) transmitted from one learner to another[70] and the knowledge one acquires by exercising one's rational faculty (*'aql*).[71] Both have their uses in the believer's life. However, in the final account, Sufis have insisted, they are inadequate to lead their adherents to a true realization of God's message in the Qur'an as well as in its giant replica, the cosmos.[72] Learning from predecessors and following blindly injunctions of prior authorities becomes a blinker of sorts for the seeker of true knowledge, a constraint, or even "a collar around the neck."[73] Likewise, the intellect has an important function to play in restraining the person's appetitive soul (*nafs*) and discerning right from wrong,[74] but is, in the final account, an inadequate tool to plumb the unfathomable depths of the revelation.[75] For (Pseudo-) Ja'far as for later Sufi exegetes, a divinely inspired "realization" (*tahqiq*) of the Qur'anic word is the only sure way to obtain the supersensory awareness (*ma'rifa*) of the true nature of God (*haqq*) and his creation (*khalq*).[76]

Claims to Privileged Knowledge of the Revelation as a Hallmark of Sufi Exegetical Discourse

> Homo hierarchicus *enshrines a notion of cosmic responsibility, of the unique, precious value of each individual's keeping his place. This sense of significance is often lacking among societies possessing a more egalitarian view.*
>
> JONATHAN Z. SMITH, *MAP IS NOT TERRITORY: STUDIES IN THE HISTORY OF RELIGIONS*

The earliest extant book of Sufi exegesis was assembled by a prolific Sufi teacher from the city of Nishapur in the Iranian province of Khurasan

named Abu ʻAbd al-Rahman al-Sulami (d. 412/1021). Titled *True Realities of Commentary* (*Haqa'iq al-tafsir*), al-Sulami's work is our principal source for understanding the earliest stages of allegorical-esoteric exegesis in Islam.[77] Its major representatives cited by al-Sulami—al-Hasan al-Basri (d. 110/728), Jaʻfar al-Sadiq (d. 148/765), Sufyan al-Thawri (d. 161/778), and ʻAbdallah b. al-Mubarak (d. 181/797)—were not Sufis sensu stricto, because Sufism as a distinctive and free-standing set of communities, teachings, and practices was yet to emerge. Nevertheless, these highly revered early Muslims were subsequently co-opted into Sufism by its later proponents who portrayed them as the founding fathers of Sufism before this name itself had gained wide currency and popular recognition.[78] Although the preoccupation of this cohort of Muslim devotees with the allegoric aspects of the Muslim scripture is plausible, the authenticity of their exegetical logia, collected and transmitted by al-Sulami a century and a half later, should not be taken for granted. The problem is particularly severe (and intriguing) in the case of the sixth Shiʻi imam Jaʻfar al-Sadiq[79] to the extent that some modern scholars attribute the exegetical material transmitted in his name to a certain Sufi teacher, who "flourished in [the] fourth/tenth century."[80] Jaʻfar al-Sadiq's role as a doyen of the primeval allegorical-esoteric exegesis is difficult to ascertain, especially because his exegetical statements, transmitted by al-Sulami, are devoid of any recognizably pro-ʻAlid themes.[81] Be this as it may, scattered throughout al-Sulami's voluminous *Haqa'iq al-tafsir*, they help us to reconstruct the principles of allegorical-esoteric exegesis in Islam that continue to motivate its adherents until today.[82] According to these principles, the Qur'an contains four levels of meaning: *ʻibara* (literal), *ishara* (allegorical or allusive), *lata'if* (subtle), and *haqa'iq* (real).[83] Each of them has its own addressees, respectively: the commoners (*ʻawamm*), the religious elite (*khawass*), God's friends (*awliya'*), and the prophets (*anbiya'*).[84] This fourfold categorization is complicated and potentially confusing; subsequent Sufi commentators usually speak of just two levels: the outward, or exoteric (*zahir*), and the inner, or esoteric (*batin*). In this way, the moral-ethical, historical, and legal aspects of each Qur'anic passage were subsumed under the rubric outward, or exoteric, whereas its allegorical, mystical, and anagogical senses fell under the rubric inner, or esoteric.[85] The former is the domain of the common believers (*ahl al-zahir*), including "scholars of outward [divine] prescriptions" (*ʻulama' al-rusum*), the latter exclusively of the Sufi "friends of God" (*awliya'*) or "gnostics" (*ʻarifun [bi-llah]*).[86]

Sufi claims to a superior, privileged understanding of God's word are brought into a sharp relief in the writings of Abu 'l-Qasim al-Qushayri (d. 465/1072) of Nishapur who is famous primarily as the author of the

Al-Qushayri's Epistle on Sufism (*al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*), a treatise that combines elements of Sufi biography with those of a Sufi manual.[87] The main objective of both the *Epistle* and al-Qushayri's other major works, especially the Qur'anic commentary *Subtleties of Allusions* (*Lata'if al-isharat*), is to advocate the teachings, values, and practices of a "moderate," "Junayd-style"[88] Sufism. Combining elements of Sufi "science" (*'ilm hadhihi 'l-ta'ifa*), Hadith scholarship, Shafi'i jurisprudence, Ash'ari theology, and allegorical-esoteric exegesis,[89] this multivolume opus seeks to demonstrate the complete harmony between Sufism and the creeds and juridical theory of Sunni Islam. Simultaneously, al-Qushayri shows how Sunni Muslims in general stand to benefit from the values and insights of Sufism—an endeavor brought to fruition by Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111) half a century later.[90] Started in 437/1045,[91] al-Qushayri's massive exegesis consistently correlates the exegete's progress from a literal to a subtler meaning (*lata'if*) of the Qur'anic text with the stages of the Sufi's self-perfection and self-purification during his experiential journey to God (*tariq*). Al-Qushayri draws the same parallel in his *Epistle*. Here the discussion of each Sufi term or concept is preceded by apposite Qur'anic statements that emphasize its different implications for Sufi seekers at various stages of progress toward their Lord.[92] According to al-Qushayri, the foremost masters (*shuyukh*) of the Sufi community (*ta'ifa*) are privy to the Qur'an's most profound and subtle mysteries. His commentary on Q 9:122 eloquently describes his hierarchical conception of the knowledge of Qur'anic mysteries and of the various classes of knowers whom God grants access to these mysteries:

> He [God] arranged the Muslims according to ranks. The masses are like subjects of the king. The *hadith* collectors are like the treasurers of the king. The people of the Qur'an are like the guardians of the registries and valuables [of the king]. The jurists are the king's trustees, because the jurist [adjudicates][93] for God. The scholars of the roots (*'ulama' al-usul*)[94] are like the chiefs and commanders of the armies. The *awliya'* are like pillars of the [palace's] gate, while the lords of hearts (*arbab al-qulub*) and the people of purity (*ashab al-safa'*) are like the elect of the king and his companions.[95]

Al-Qushayri argues that one's comprehension of the mysteries of the Qur'an, as well as one's progress on the path to God, depends on one's ability to combine personal piety and feats of ascetic self-abnegation with sound doctrinal convictions and correct implementation of God's moral-ethical imperatives. Giving preference to one over the other leads to fail-

ure. Even when this felicitous balance of spiritual perfection, sound creed, and pious actions is struck by the exegete, he or she would still need divine assistance (*tawfiq*) to plumb the deepest mysteries of the sacred text. The same goes, according to al-Qushayri, for the seeker's (*salik*) quest for intimacy with God. Only after the aspiring traveler (*murid*) has become God's chosen friend and beloved (*murad*) can he hope to achieve the ultimate goal, be it proximity to God, purity in thought and action, or a divinely induced veridical knowledge (*ma'rifa*) of the true reality (*haqiqa*) of the divine word.[96] In the end, only the cream of the cream of the Sufi community, "the lords of [mystical] hearts" and "people of purity," in al-Qushayri's parlance, are destined to obtain the veridical realization of the true sense of the divine writ because it is revealed to them directly by its author himself.

In parallel to the traversal of the stages of the Sufi path (*tariq*) by the Sufi seeker,[97] al-Qushayri presents the exegete's immersion into the meaning of the Scripture as a movement, first, from the intellect to the heart, next to the spirit (*al-ruh*), then to the innermost secret (*al-sirr*) and, finally, to the secret of secrets (*sirr al-sirr*) of the Qur'an.[98] Al-Qushayri's own engagement with the scripture exhibits his deep reverence for, and meticulous attention to, every detail of the Qur'anic diction, from the entire verse to every single letter in it. Typical in this regard is his interpretation of the *basmala*.[99] The Sufi exegete endows every letter of this oft-repeated Qur'anic phrase with an allegorical-esoteric significance: The *ba'* stands for God's gentleness (*birr*) toward his "righteous friends" (*awliya' salihun*); the *sin*—for the secret (*sirr*) that God entrusts to his "chosen and purified ones" (*asfiya'*); the *mim*—for God's bestowal of grace (*minna*) upon "those seeking intimacy" with him (*ahl wilayatihi*).

Whereas such "lettrist" reflections are not unique to al-Qushayri,[100] there is one feature that sets him apart from both his predecessors and successors. For al-Qushayri, the *basmala* at the head of each Qur'anic chapter (*sura*) is not a simple repetition of the same underlying message(s), because, in his opinion, the Scripture is too sublime and perfect to allow for a simple repetition. Therefore, al-Qushayri argues, the *basmala*'s meaning changes according to the major themes embedded in each individual sura.[101] Thus, in discussing the symbolism of the *basmala* of sura 7, al-Qushayri implicitly links it to the themes of submission (*islam*), humility, and reverence required of the true believer as opposed to the rebellious behavior of the Devil (*Iblis*), both themes being an important motif of this particular chapter.[102] Al-Qushayri's interpretation of the *basmala* of sura 15 is quite different. The omission of the letter *alif* in the *basmala*

of that sura without any apparent reason, either grammatical or morphological, in al-Qushayri's opinion, symbolizes God's seemingly "illogical" elevation of Adam above the angels,[103] despite his base natural composition (clay) and their elevated status in the heavenly hierarchy, as described in the sura.

Fascinated as he is with the esoteric and spiritual dimensions of the divine word, al-Qushayri pays little heed to its historical and legal references, treating them primarily, if not exclusively as allegorical windows onto Sufism's ideas, practices, and moral-ethical values. Thus, in discussing the spoils of war (*ghanima*) mentioned in Q 8:41 al-Qushayri argues: "*Jihad* can be of two types, that is, the external one [waged] against the infidels and the internal one [waged] against [one's] soul and Satan. In the same way as the lesser *jihad* involves [the seizure of] spoils of war after victory, the greater *jihad*, too, brings the spoils of war of its own, that is, taking possession of his soul by the servant of God after it has been held hostage by its two enemies—[lowly] passions and Satan."[104] A similar approach to the Qur'anic themes is evident in al-Qushayri's explanation of the Qur'anic command to fast during the month of Ramadan, which requires that the ordinary believer abstain from food, sex, and drink during the daytime. According to al-Qushayri, when applied to the perfected Sufi seeker this injunction demands, in addition to a regular fasting, that he abandon mundane affairs altogether to concentrate his thoughts solely and exclusively on God. Although abstention is demanded in both cases, in the second it is not just external or formal (*zahir*), but internal or profound (*batin*) as well.

Now, anticipating our comparative discussion of allegorical-esoteric exegesis in chapter 4 of this book, it should be pointed out that al-Qushayri's approach to the Scripture has influential predecessors not only among Muslim thinkers, such as al-Sulami and the exegetical authorities he quoted, but outside Islam as well. The name that immediately comes to mind is Philo of Alexandria (d. 45 CE), whose work "is nearly synonymous with allegorical exegesis" in the Judaic exegetical tradition.[105] Like al-Qushayri, Philo was prone "to piece together the allegorical meaning [of the Hebrew Bible] while accepting also the literal, even if he will nearly always give preference to the former."[106] For example, he interpreted God's words addressed to Abraham in Genesis 12:3, "in you all of the tribes of the earth will be blessed," as an allegory of the "transformation of the bad passions [of the human soul] into good ones." This transformation, argued Philo, is achieved by keeping the mind, the governor of the soul, in a healthy (that is, worshipful and pious) condition.[107] This kind of

allegorical-esoteric explanation of the Torah immediately conjures up al-Qushayri's Qur'anic glosses cited above, which, in their turn, are representative of Sufi exegesis generally.

Despite its overall "moderate" and moral-ethical character, al-Qushayri's exegesis is not devoid of certain visionary and ecstatic elements that characterize the "bolder" type of allegorical-esoteric exegeses to be discussed further on. These "bolder" aspects of al-Qushayri's engagement with the Scripture can be described as "unitive,"[108] that is, alluding to the possibility of an ecstatic or cognitive union between God's chosen servants and their Lord. As an example, one can cite al-Qushayri's interpretation of Q 7:143. Here the divinely chosen servants are exemplified by the prophet Moses (Musa) who requests that God appear to him only to be humbled by the sight of a mountain crumbling to dust, after God has shown himself to it. During this paradigmatic encounter, Moses's very personality is "erased" in an act of (self-)annihilation in God usually described in Sufism by the term *fana'*.[109] In al-Qushayri's poetically articulated gloss,

> Moses came to God as [only] those passionately longing and madly in love would do. Moses came without Moses. Moses came, yet nothing of Moses was left to Moses. Thousands of men have traversed great distances, yet no one remembers them, while Moses made [only] a few steps and [school]children will be reciting until the Day of Judgment: "When Moses came."[110]

Such moving exegetical interventions notwithstanding, al-Qushayri's exegesis should still be classified as "moderate," because the exegete strives to achieve a balance between daring flights of the mystical imagination and respect for the letter of the revelation, or, in the Sufi parlance, between the external moral-ethical and legal dispensation (*shari'a*), on the one hand, and its inward dimension, or true reality (*haqiqa*), on the other. In sum, al-Qushayri's influential oeuvre bears an eloquent testimony to his triple credentials: a Sufi master, a Shafi'i *faqih*, and an Ash'ari theologian.[111]

The world of Sufi exegesis is rich and variegated. The same applies to Sufi uses of the Qur'an more generally. One cannot hope to exhaust this vast topic in one book chapter. The best one can do is to highlight some of its most salient features by citing representative works of the genre. Noteworthy in this regard is Rashid al-Din Ahmad al-Maybudi's (d. 530/1135) *The Unveiling of Mysteries* (*Kashf al-asrar*) that, in its turn, is based on the Qur'anic commentary by the renowned Hanbali mystic of Herat, 'Abdallah al-Ansari al-Harawi (d. 481/1089), as al-Maybudi explicitly states in

the introduction.[112] William Chittick has identified the second major source of Maybudi's commentary as *The Repose of Spirits: Explaining the Names of the All-Opening King* (*Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah*) by Ahmad b. Mansur Sam'ani (d. 534/1140) of Merv (Mary) in today's Turkmenistan.[113] According to Chittick, "Maybudi uses at least as much material from Sam'ani as he does from Ansari" and, like its two antecedents, al-Maybudi's "Unveiling" is written in Persian.[114] Born in a family renowned for its learning and piety in the town of Maybud (the province of Yazd in Iran), al-Maybudi, like al-Qushayri, combined the conventional education of a Shafi'i jurist and Hadith collector (*muhaddith*) with a strong inclination to contemplative mysticism and ascetic lifestyle.[115] As with other "moderate" Sufi commentaries, al-Maybudi's *Kashf al-asrar* contains conventional historical, philological, and legal exegeses along with discussions of the Qur'an's "allusions" (*isharat*), "symbols" (*rumuz*), and "subtleties" (*lata'if*).[116] The Iranian commentator describes his method as consisting of three "stages" (sing. *navbat*). The first is a translation of selected Qur'anic verses from Arabic into "literal Persian" (*farsi-ya zahir*); the second, a conventional historical, philological, and juridical commentary in Persian; while the third is an exploration of allegorical-esoteric aspects of the Scripture. The last "stage," as mentioned, draws heavily on al-Ansari's mystical commentary, which, in its turn, is based on al-Sulami's *True Realities of [Qur'an] Interpretation* (*Haqa'iq al-tafsir*) and the (proto-)Sufi pious individuals cited therein. No less significantly, al-Maybudi also makes extensive use of al-Qushayri's *Subtleties of Allusions* (*Lata'if al-isharat*) that is "sometimes quoted word for word in Arabic, and at other times rendered in Persian."[117] One can thus say that al-Maybudi belongs to the allegorical-esoteric exegetical tradition originating among the major representatives of Sufism in late fourth-/tenth-century Khurasan.

As befits a "moderate" commentator, al-Maybudi avoids interpretations that depart too far from the literal meaning of the Qur'an. His treatment of the potentially controversial anthropomorphic features of God, the provenance of good and evil, and divine predetermination of all events is that of a middle-of-the-way theologian of both Ash'ari and traditionalist leanings.[118] In this respect, al-Maybudi follows in the footsteps of his eminent predecessor al-Qushayri, although al-Qushayri's commitment to Ash'arism appears to be much stronger in comparison.[119] Al-Maybudi explains the necessity to practice allegorical-esoteric exegesis by the presence in the Qur'an (Q 3:7) of the "obscure" or "ambiguous" verses (*mutashabihat*) alongside the "clear" or "unequivocal" ones (*muhkamat*). The meaning of the "obscure" or "ambiguous" verses is known to God alone.[120] This

is not to say that the spiritual elite of the Muslim community (*khassa*) should not try to unravel the mysteries of the *mutashabihat*. On the contrary, the Sufi "gnostics" (*'arifan*), according to al-Maybudi, "are given illuminative vision (*dada-yi mukashafa'i*) so that every veil between their hearts and the truth is lifted."[121] "Firmly rooted in knowledge,"[122] they have obtained all of its varieties: "The knowledge of the Shariah, the knowledge of the Tariqah, and the knowledge of the Haqiqah."[123] They are thus the only ones capable of discovering (*istinbat*) the hidden subtext of the revelation through exegetical unveiling (*ta'vil kashfi*) granted to them by God.[124] In this respect, al-Maybudi's Persian exegesis is in full agreement with its Arabic forerunners. They all insist that the exegete has to be divinely aided and inspired, which, in its turn, presupposes pursuing the ascetic-mystical regimen aimed at purifying the heart of the interpreter to prepare it for divine tidings.[125]

It is against this background that one should consider al-Maybudi's explanation of the various functions of the "ambiguous verses" of the Qur'an as summarized by Annabel Keeler:

1. They challenge human beings to use their rational and spiritual faculties, thereby separating them from animals;
2. They distinguish the spiritual elite from the mass of ordinary believers;
3. They humble wise men by making them aware of their weakness as they seek, in vain, to reach the unfathomable depths of the divine word;
4. They motivate interpreters to obtain a spiritual realization of the true reality (*haqiqat*) of the scripture instead of senselessly fulfilling its outward commands (*shari'at*);
5. They guard the mystery of the divine word, which surpasses human understanding, while encouraging God's servants to accept it unconditionally and unquestioningly.[126]

Despite the apparent uniqueness of al-Maybudi's exegesis, in the end, his approach to the Qur'an and the *muhkamat/mutashabihat* dichotomy is typical not only of Sufi exegesis but also of the Sufi Weltanschauung as a whole.[127] Whether or not one should classify him as a full-fledged Sufi is not that important.[128]

A distinct and highly influential vision of the Qur'anic revelation was articulated by the renowned Sunni theologian with ascetic-mystical propensities Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111)[129] in his *Jewels of the Qur'an* (*Jawahir al-Qur'an*). Although not exegetical in the conventional sense of the word, this treatise aims at bringing out layers of meaning embedded

in Qur'anic chapters and verses from an allegorical-esoteric vantage point.[130] As with al-Maybudi, who may have availed himself of al-Ghazali's insights in his own exegesis,[131] the latter considered the deepest and subtlest dimensions of the revelation to be the exclusive domain of Sufi gnostics (*'arifun*). In other respects, al-Ghazali's *Jewels* is innovative and suffused with symbolism. For example, he offers an allegorical classification of Qur'anic verses based on their contents. To show his deep reverence for the wisdom of the divine word, he correlates its narratives with various types of precious stones, pearls, and rare substances.[132] Thus, the knowledge (*ma'rifa*) of God is symbolically described as the "red sulfur"—the elusive and much-sought-after element that, according to medieval alchemy, transforms base metals into gold. The awareness that Sufi gnostics have of God's essence, attributes, and actions is likened to three sorts of corundum. Below this realm of the supreme knowledge of God available to a handful of divinely chosen knowers lies one pertaining to the Sufi path. It comprises the verses of the Qur'an that al-Ghazali relates to the major stages of the believer's progress to God. He describes this progress by the common Sufi topos of "polishing the mirror of one's heart." In Sufi lore, the act of "polishing" actualizes the divine nature (*lahut*) that resides in the "heart of hearts" (*sirr al-sirr*) of each human individual.[133] Al-Ghazali calls the Qur'anic verses related to the knowledge of the mystical path "shining pearls." The fourth type of knowledge corresponds to the verses that depict the condition of human beings after they have finally met God face to face, that is, at the time of the resurrection, reckoning, reward, and punishment as well as afterward, when humans will witness the beatific vision in the hereafter. This category, which al-Ghazali likens to green emeralds, comprises one-third of the Qur'anic suras. The fifth category of verses, in al-Ghazali's classification, depicts the condition of "those who have traversed [the path to God]," on the one hand, and "those who have denied God and deviated from His path," on the other. Al-Ghazali compares this group of verses to gray ambergris and fresh, blooming aloe wood. To the sixth category of verses belong "the arguments of the infidels against the truth and a clear evidence of their humiliation by undeniable proofs." In al-Ghazali's topology, such verses are associated with the "greatest antidote" (*tiryaq akbar*)—the essential cure for ills and vices of the human soul. The final category of verses deals with the stages of the journey of believers to their Creator and the management of its "vehicle," the human body, namely, what exactly constitutes its licit and illicit means of sustenance and procreation from the vantage point of the divine dispensation. Al-Ghazali allegorizes this category of verses as the "strongest musk."

Upon establishing the principal types of divine knowledge and thematic categories of Qur'anic verses associated with them, al-Ghazali proceeds to classify the outward and inward sciences of the Qur'an. To the former belongs (a) the art of Qur'an recitation represented by readers and reciters of its text; (b) the knowledge of the Qur'anic language and grammar, which according to al-Ghazali is represented by philologists and grammarians; and (c) the science of the outward exegesis (*al-tafsir al-zahir*) of the Qur'an, which its practitioners, the exoteric *'ulama'*, consider to be the consummate knowledge available to the faithful. Although al-Ghazali duly concedes that ordinary Muslims should observe the outward sciences of the Qur'an and respect their learned keepers, he denies that they contain the ultimate understanding of the divine word available to human beings. In his view, this ultimate understanding becomes possible only through the "sciences of the kernels of the Qur'an" (*'ulum al-lubab*) as opposed to what he calls its outer "shell" (*sadaf*). In the final analysis, al-Ghazali, like al-Qushayri and al-Maybudi, attributes the knowledge of the Qur'an's "kernels" exclusively to the Sufi gnostics (*'arifun*).

According to al-Ghazali, the mystical seeker's goal is to realize the allegorical-esoteric underpinnings of the divine revelation. Inscribed on the Preserved Tablet (*al-lawh al-mahfuz*),[134] its mysteries are revealed to the divinely inspired gnostics in their sleep. As any knowledge received in a dream, it requires interpretation, therefore, in al-Ghazali's own words,

> The [esoteric] interpretation of the Qur'an (*ta'wil*) occupies the place of the interpretation of dreams (*ta'bir*).

The exegete's task, argues al-Ghazali, is to "comprehend the hidden connection between the visible world and the invisible" in the same way as an interpreter of dreams explains the true import of a dream or vision to the uninitiated. He brings this idea home in the following programmatic statement:

> Understand that so long as you are in this-worldly life you are sleeping, and you will wake up only after you have died at which time you will be able to see the manifest truth face to face. Before that time, it is impossible for you to attain to the [true] realities [of being], except when they are couched in the form of imagination-inspiring symbols.

To gain this inspired, veridical understanding of the true reality of God's word one must, according to al-Ghazali, renounce this world and focus one's thoughts exclusively on God and the afterlife. Those who seek "the vanities of this world, eating what is unlawful and pursuing [their]

carnal desires" are barred from gaining a glimpse of the Qur'an's innermost meaning. Because their corrupt and sinful egos inevitably distort their perception of the Scripture's "kernel," they see nothing in the Qur'an but contradiction and incongruence. According to the standard Sufi view already familiar to us, which al-Ghazali fully endorses, the comprehension of Qur'anic allegories and allusions by different people corresponds to their level of spiritual and intellectual purity and perfection. In commenting on the special virtue of the "Opening" sura of the Qur'an (*al-fatiha*; Q 1), which many exegetes consider to be the key to paradise, al-Ghazali argues that whereas ordinary believers imagine paradise to be a place to satisfy their lowly cravings for food, drink, and sex, the perfected Sufi gnostic sees it as a realm of refined spiritual pleasures and "pays no heed to the paradise of the fools."[135] Al-Ghazali expresses similar ideas in his *Niche for the Lights* (*Mishkat al-anwar*)[136]—a deeply mystical reflection on the gnoseological and ontological implications of the Light Verse (Q 24:35) that, as has been mentioned earlier in this chapter, was and still is one of the most "fertile" Qur'anic passages for Sufi exegetes.

In his monumental exploration of Muslim faith and practice titled *The Revivification of the Sciences of Religion* (*Ihya' 'ulum al-din*),[137] al-Ghazali links "the various methods toward mindful reading [of the Qur'an]" to ten requirements that the reader/reciter needs to observe:

1. Understanding the majesty and grandeur of the divine speech;
2. Exaltation of the divine speaker in one's soul and action;
3. Being present with God in one's heart (*hudur al-qalb*) to the exclusion of anything else;
4. Pondering (*tadabbur*) attentively the meaning(s) of the divine speech;
5. Making every effort to understand it (*tafahhum*);
6. Removing obstacles to the proper understanding, namely, sinful actions, pride, reliance on personal opinion, passionate drives of the soul (*nafs*) and, rigidity and zealotry in defending one's method or school of thought (*madhhab*);
7. Viewing oneself as the only addressee of the divine word to whom God is speaking in person (*takhsis*);
8. Opening oneself to the effects of divine outpourings and changing one's internal state in response to differing tenors and modalities of the verses heard (*ta'aththur*);
9. Ascending through various degrees of awareness of God in an effort to reach the stage of a full absorption into the divine speaker,

which, in turn, should make one oblivious of the very act of reading or listening to the Scripture;

10. Disavowal (*tabri'*) of one's own ability and power and viewing oneself as the lowest of the low in this life and the life to come.[138]

Al-Ghazali's exegetical principles are conveniently captured in his description of Sufi gnostics' (*'arifun*) spiritual journey during which

> they ascend from the foothill of metaphor (*majaz*) to the waystation of the true reality (*haqiqa*). When they complete their ascension, they witness directly that there is nothing in existence except God Most High.

In line with this unitive ontological position, the famous Qur'anic phrase, "Everything perishes save His face" (Q 28:88), should be, according to al-Ghazali, understood as meaning:

> Everything except God, when considered from the viewpoint of its essence, is but a pure nonexistence (*'adam mahd*).

In the final account, argues al-Ghazali, God is the only true reality of the entire universe.[139] The rest is nothing but the reality's multifarious and fleeting manifestations in the events and entities of the material universe. This ontological conception and its gnoseological implications, as we shall see in chapter 4, hark back to various versions of (Neo)platonic cosmologies of the Hellenistic epoch. Within the framework of Islamic intellectual history proper, al-Ghazali's ontology prefigures the unitive speculations of Muhammad al-Daylami (d. 593/1197), Ruzbihan Baqli (d. 606/1209), Ibn (al-)'Arabi (d. 638/1240), and Ibn (al-)'Arabi's numerous followers, who, like al-Ghazali, relied on allegorical-esoteric exegesis to explicate and justify, on scriptural grounds, their deeply mystical perception of the cosmos and the place that the human race occupies in God's scheme of things. One important result of this collective exegetical engagement with the Scripture is the Sufi cosmology and gnoseology that we know today.

The Qur'an as a Touchstone and Sounding Board of Mystical Experiences

The intellectual legacy of the Persian Sufis Shams al-din Muhammad al-Daylami and Ruzbihan Baqli constitutes a distinctive and influential trend in Sufi exegesis. It is characterized by "intense visions and powerful ecstasies interpreted in terms of a Qur'anically based metaphysics."[140] The prevalence of such elements in the exegetical works of these two Sufis has

prompted some Western investigators to suggest that their profoundly esoteric and experiential character sets them apart from the more "moderate" types of Sufi exegesis discussed earlier in this chapter.[141] However, this epistemological distinction is more a matter of emphasis than quality. The borderline between "esoteric-ecstatic" and "moderately esoteric" types of exegesis is blurry and easily crossed by exegetes depending on their state of mind at a particular moment in time.

Al-Daylami, a little known but original and prolific author, composed a mystical commentary, *The Verification of Mystical Gnosis* (*Tasdiq al-ma'arif*),[142] in addition to a series of mystical treatises describing his visionary experiences.[143] Al-Daylami's works creatively mingle early Sufi exegetical dicta borrowed from al-Sulami's *True Realities of [Qur'anic] Commentary* with the author's own elaborations. Al-Daylami's exegesis reveals, in the words of a Western investigator of his legacy, his preoccupation with "the visionary world of the mystic," which "is seen as totally real and fully identical with the spiritual world of the invisible realm."[144] In terms of narrative composition, the same investigator has described al-Daylami's method as one of "a continuous yet eclectic commentary on selected Koranic verses from all suras presented in sequence."[145] One distinctive feature of al-Daylami's method is his consistent use of the Qur'an as the "touchstone" to verify the authenticity of his mystical experiences and cosmological visions by tracing them to their true source (that is, God or Satan).[146] In his personal engagements with the Qur'an the exegete avails himself of the verses that are commonly used by Sufis to validate their thought and behavior. Among them are the already familiar Light Verse (24:35), the verse of the "[the Prophet's] Ascension" (17:1), and the entire text of sura "Ya Sin" (Q 36).[147] Al-Daylami's meditations on these and other Qur'anic passages, either in a wakeful state or in a dream, allow him to gain glimpses of the world of spirits (*'alam al-arwah*), of the dominion of divine kingship (*malakut*), or even of the afterlife.[148] His mystical experiences being "based on a mystical reading of the Qur'an," al-Daylami records them "autobiographically and employs them as a way of narrating"[149] the major themes of his mystical Weltanschauung. As one might expect of a Sufi, in addressing the validity of various forms of cognition, that is, theological, philosophical, and mystical, al-Daylami refutes the theological and philosophical ones in order to present his own "visionary cosmology" as the surest way to obtain the true meaning of both the Qur'an and of human experience of the world generally.[150]

The works of al-Daylami's contemporary Ruzbihan (al-)Baqli al-Shirazi (d. 606/1209), especially his commentary *The Brides of Explanation of the*

True Realities of the Qur'an (*'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an*), testify to the author's propensity to visions, dreams, powerful ecstasies, and ecstatic utterances that have "earned him the sobriquet 'Doctor Ecstaticus' (*shaykh-i shattah*)."[151] The German-American scholar of Sufism Annemarie Schimmel (1922–2003) has described Ruzbihan's diction as influenced "by the poets of Iran during the eleventh and twelfth centuries, filled with roses and nightingales, pliable and colorful."[152] Like al-Daylami's *Verification of Mystical Gnosis*, Ruzbihan's *Brides* is composed in Arabic and consists almost equally of earlier exegetical material—mostly borrowed from al-Sulami and al-Qushayri—and of the author's own glosses.[153] Although he draws on the previous tradition of allegorical-esoteric exegesis, Ruzbihan's uses of the Qur'an are bolder, in the mystical sense, than those of the Sufi exegetes mentioned above. Not only does he constantly invoke the Scripture to describe his personal interactions with of God, but he also claims to have symbolically "eaten" it, along with the Jewish Torah and the Christian Gospel.[154] Whereas Ruzbihan has used this "culinary" metaphor to underline his internalization of the divine writs of the three Abrahamic religions, his boldness and self-confidence cannot but impress.

Qur'anic imagery and vocabulary virtually permeates Ruzbihan's ecstatic visions. In one memorable passage, he compares his condition in the presence of God with that of Zulaykha, Potiphar's wife, in the presence of Joseph (Yusuf).[155] Couched in the Qur'anic idiom, such expressions of mutual love and (com)passion between God and his mystical lover constitute a major hallmark of Ruzbihan's esoteric worldview. According to Carl Ernst's pertinent observation, the very title of Ruzbihan's commentary—*The Brides of Explanation*—"invokes the unveiling of the bride in a loving encounter as the model of initiation into the esoteric knowledge of God."[156] Moreover, Ruzbihan believed that love makes all the difference when it comes the seeker's comprehension of the true reality (*haqiqa*) of the Qur'an. It may even allow the lover to have a vision of his divine beloved clothed in "the form of Adam."[157] Only the Sufi gnostic who listens to it with the "hearing of love and passionate desire (*sama' 'ishq wa-mahabba*)," as opposed to the "hearing of [rational] understanding (*sama' fahm*)," can gain mastery (*tasarruf*) of both the Qur'an's clear verses (*'ibarat*) and those containing allegorical allusions (*isharat*).[158] Enamored with God and perfected through their faithful worship of him, such saintly individuals (*awliya'*), who, according to Ruzbihan, number either 428 or 427, were placed by God in the midst of humankind to serve as guides and guarantors of the covenant between the Creator and his creatures.[159] They form a complex hierarchy of God's chosen "men of the unseen" (*rijal al-ghayb*)

that roughly corresponds to that described by Ibn (al-)ʿArabi at the beginning of chapter 73 of his *Meccan Revelations* (*al-Futuhat al-makkiyya*), as will be discussed further on.

In sum, Ruzbihan's visionary and ecstatic experiences, inspired in part by those of his controversial predecessor Husayn b. Mansur al-Hallaj (d. 309/922),[160] are thoroughly and consistently couched in the Qur'anic language and imagery. For Ruzbihan, as for his fellow Sufis before and after him, the Qur'an serves as a powerful means of transforming the mystic's personhood and preparing it for an ultimate ecstatic encounter and union with the Divine. Like al-Daylami, Ruzbihan uses exegesis to assert that "illuminated" Sufi friends of God enjoy special access to inward, "real" aspects of the divine word and the universe as a whole. The experience they derive from mystical contemplation on the Qur'anic text transforms their selves, raising them above the crowd of ordinary believers and potentially exposing them to the censure of "ignoramuses."[161] As already pointed out, this has been a characteristic feature of Sufi engagements with the Qur'an since the very beginning.

Elaboration of Unitive Metaphysics and Gnoseology: Ibn (al-)ʿArabi and His School

> *The double metaphor of the world as a text and a text as a world has a venerable history. To interpret means to react to the text of the world or to the world of a text by producing other texts.*
>
> UMBERTO ECO, *THE LIMITS OF INTERPRETATION*

The subsequent evolution of Sufi exegesis is dominated by two powerful personalities: Ibn (al-)ʿArabi (d. 638/1240) and his followers and Najm al-Din Kubra (d. in or shortly after 617/1220), the founder of the Kubrawiyya school of Sufism that was active in the eastern lands of Islam.[162]

Ibn (al-)ʿArabi's influence on Sufi thought has been so broad and pervasive that one can confidently speak of pre- and post-Ibn (al-)ʿArabi Sufism. Drawing on the rich tradition of Maghribi and Andalusi mysticism represented by Ibn Masarra al-Jabali (d. 319/931), Ibn Barrajan (d. 536/1141), Ibn al-ʿArif (d. 536/1141), Ibn Qasi (546/1151), and Abu Madyan Shuʿayb (d. 594/1197), to name but the most important ones, he managed to create a powerful mystical paradigm that became dominant among eastern Sufis as well.[163] Of Ibn (al-)ʿArabi's intellectual forebears in the Muslim West, mention should be made of Ibn Barrajan, whom one of his Andalusian biographers described as "the Ghazali of al-Andalus."[164] For our purpose, he deserves a special notice as the author of at least one,

possibly two, commentaries on the Qur'an and a lengthy treatise on the "most beautiful names of God" (*al-asma al-husna*)—a recurrent theme in the Qur'an (see, for example, 7:180, 17:110, and 20:8).[165] As with other ascetic-mystical exegetes, Ibn Barrajan viewed the realization (*tahqiq*) of the Qur'anic message by the mystic as his or her progressive emersion into its depths. This emersion eventually results in what the Andalusi Sufi master calls "the superior reading" (*tilawa 'ulya*) of the Qur'an. In the process, the personality of the mystic is transformed under the overwhelming influence of the divine word, causing him or her to pass from its literal meaning (*'ibra*; *i'tibar*) to its underlying message (*ma'bur ilayhi*), as it is enshrined in the unseen realm.[166] Ibn Barrajan describes this passage as "the act of worship" (*ta'abbud*)[167] to emphasize that only by submitting to God unequivocally and single-mindedly can one advance beyond a literal understanding of his word, delving into its underlying truth accessible only to the elect few.[168] The invisible, spiritual world of the divine command (*al-amr*) lying beyond the created physical universe (*al-khalq*), the only connection between the two are God's special signs (*ayat khassa*). Manifested in the natural objects and phenomena, on the one hand, and in the Qur'anic text, on the other, they serve as bridges between the two separate realms. In the course of contemplating God's signs in the phenomenal world, the mystical exegete eventually crosses over (*mu'tabir*) from their outward meaning to their underlying sense. In so doing, the exegete plucks the fruit of wisdom (*hikma*) that Ibn Barrajan defines as the supreme awareness of the unseen realities of, simultaneously, divine word and creation.[169]

This intellectual and spiritual awareness is the fruit of the dual act of contemplating nature (for example, by retreating into the countryside)[170] and a constant remembering/reciting (*dhikr*) of the text of the Qur'an. Thanks to such exercises, the mystic, in his capacity of both contemplator and reciter, acquires a veridical insight into the very kernel of the divine world and word, which transforms him or her into a human replica of the "universal servant" (*'abd kulli*)—a microcosmic compilation of all realities of existence that corresponds to the universal intellect of Neoplatonic cosmology.[171] This enlightened entity seems to refer to the principle of existence and prophethood, similar to the old Sufi notion of the Muhammadan Reality (*al-haqiqa al-muhammadiyya*) or Muhammad's light-nature (*nur Muhammad*).[172] The universal servant is the vital bridge between God's sublime, unfathomable uniqueness and the profusion of divine attributes and properties in the world of empirically perceived multiplicity. Adam (and individual human beings generally) is but a "partial or particular servant" (*'abd juz'i*).[173] In Ibn Barrajan's exegesis, the universal and particular servanthood is linked, albeit inexplicitly, to two types of revelation and

two levels of understanding the divine word, the "Tremendous Qur'an" (*al-Qur'an al-'azim*) and the "Exalted Qur'an (*al-Qur'an al-'aziz*)."[174] The former contains the sum total of divine names and attributes in an undifferentiated, general (*mujmal*) manner. The latter presents them in a detailed, differentiated way (*mufassal*), namely, as the concrete Qur'anic verses, which "serve as entry points into the higher, more condensed reaches of the Tremendous Qur'an."[175] Ibn Barrajan's exegesis displays the following unique features that, in his works, coexist with more traditional exegetical elements:

1. Insistence on the necessity of a constant recollection (*dhikr*) and contemplation (*tafakkur*) of the Qur'an as a means of achieving a total and undivided concentration on its underlying messages.[176]
2. Awareness of subtle correspondences between the phenomena of the physical universe and the "signs" (*ayat*) of the Scripture.
3. Conviction that the heart of the universal servant, which seems to be both the creative principle (universe in miniature) and the principle of prophethood, encompasses the totality of existence in the same way as it is contained in the "Guarded Tablet" mentioned in the Qur'an (85:22).[177]
4. Belief that the divine word permeates the innermost reality of human nature, which makes it possible for the faithful servant of God to achieve a cognitive and experiential union with him.[178]

In sum, Ibn Barrajan's entire symbolic universe is constructed around several pivotal correspondences between the text and the universe that the influential Italian scholar Umberto Eco (1932–2016), quoted at the beginning of this section, has described as a major keynote of the antique and medieval Weltanschauung.[179] It is against this background that we should read the following summation of Ibn Barrajan's Qur'an commentary, whose Arabic title *Idah al-hikma bi-ahkam al-'ibra* the editors of this work have rendered into English as *Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered*:

> The human being . . . is the comprehensive (*mujmal*) reflection of the Universal Servant; the universe is the unpacked and differentiated (*mufassal*) cosmic reflection of the Universal Servant; while revelation resembles both human being and creation and comprises both differentiated and undifferentiated modes of divine self-disclosure . . . the Tremendous Qur'an and the Exalted Qur'an.[180]

As with other allegorical-esoteric exegetes, Ibn Barrajan restricts the superior realization of the divine word to a small group of divinely chosen

individuals, whom he calls "God's pious friends" (*awliya' Allah al-salihun*), "possessors of sound intellects and contemplation" (*ulu al-albab wa 'l-tafkir*),[181] "lovers of God" (*muhibbun*),[182] and "truthful or veracious ones" (*siddiqun*).[183] Being privy to divine mysteries (*ma'rifa*), however, by no means absolves them from performing God's external commands (*ahkam al-'ilm*), whose foundation is the Qur'an and the Sunna of the Prophet.[184] Ibn Barrajan's ideas were further elaborated in the teachings of his Andalusian compatriot Ibn (al-)'Arabi and his numerous followers.

Ibn (al-)'Arabi's relations with the Qur'an are complex and variegated. He is credited with a multivolume Qur'anic commentary, *The General and the Detailed in the Mysteries of the Meanings of the Divine Revelation* (*al-Jami' wa 'l-tafsil fi asrar ma'ani 'l-tanzil*), which seems to have been lost. However, his entire corpus of writings, including his influential masterpieces—*The Ringstones of Wisdom*[185] (*Fusus al-hikam*) and *The Meccan Revelations* (*al-Futuhat al-makkiyya*)—are, in essence, but running commentaries on the Qur'an and the Sunna.

Ibn (al-)'Arabi's approach to the Qur'an should be considered against the background of his overall worldview, according to which the true reality of God and the cosmos is concealed from ordinary human beings behind the veil(s) of distorting appearances.[186] The presence of the veil(s) renders inscrutable the true reality of the divine essence. In fact, one can perceive it exclusively thanks to variegated manifestations of its existential potentialities, or "names"[187] that alone render it accessible to the human senses.[188] Therefore, the entire universe consists of sites of manifestation of the divine names (*tajalliyat*; *mazahir*). In Ibn (al-)'Arabi's own words:

> God says, "In that there [are] signs for a people who reflect."[189] But reflection upon the Essence of God is impossible, so there remains only reflection upon engendered existence. That to which reflection becomes connected is the Most Beautiful Names or features (*simat*) of the temporary originated things. The names, all of them, are the root of engendered existence.[190]

God grants glimpses of the underlying reality behind his "most beautiful names" only to "the people of the true reality" (*ahl al-haqiqa/al-haqq*) or "divine gnostics" (*'arifun*).[191] As the first step, they experience a spiritual awakening that, in its turn, results in a revelatory insight, or "unveiling" (*kashf*; *makashafa*).[192] The "people of the true reality" and "unveiling" (*ahl al-kashf*) are the only ones capable of deciphering the true sense behind the symbols that constitute both the Qur'anic text and the empirical universe.

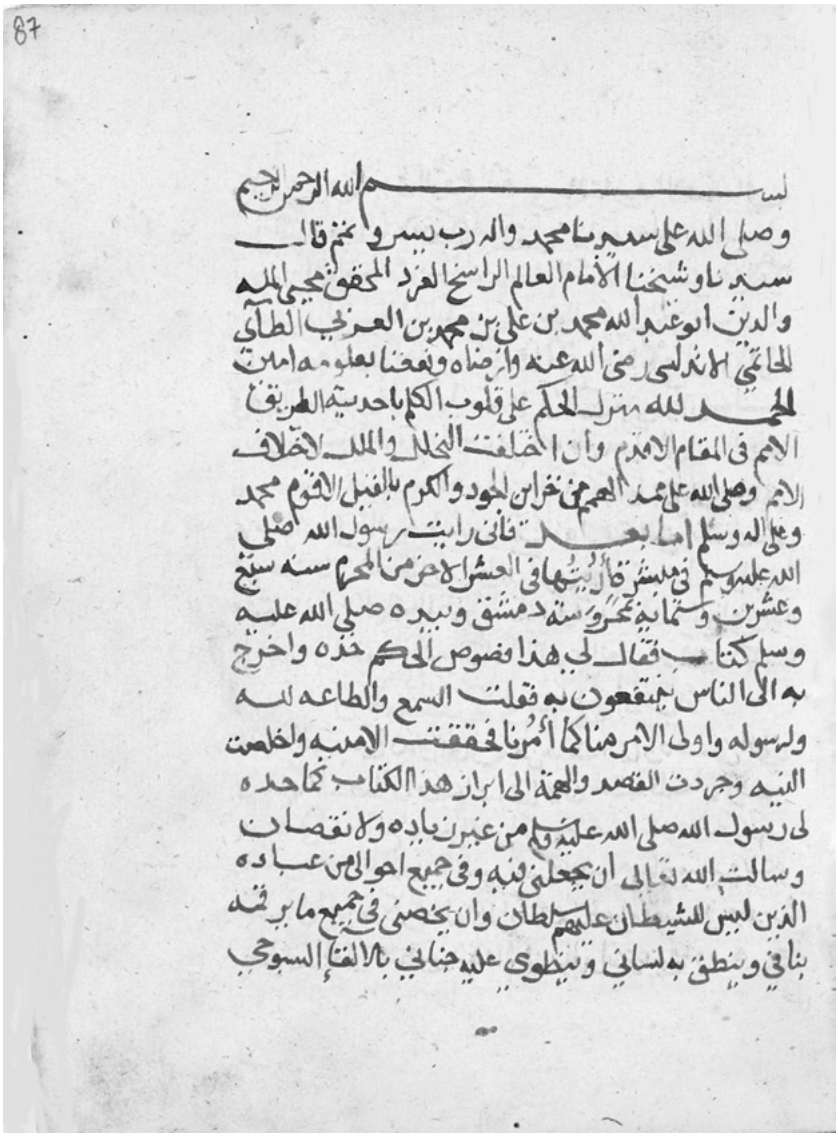

FIGURE 3.1. Opening of Ibn al-ʿArabī's Fuṣūṣ al-ḥikam, pp. 87 and 88 in Isl. Ms. 512, Special Collections Library (University of Michigan Library), Ann Arbor.

Thus, summarizes Ibn (al-)ʿArabi,

> The world is but the giant text [of the Qur'an] (*mushaf kabir*) that God has uttered upon us . . . The world is but letters written and inscribed in the unfurled parchment of existence; writing on it is eternal and never ceases.[193]

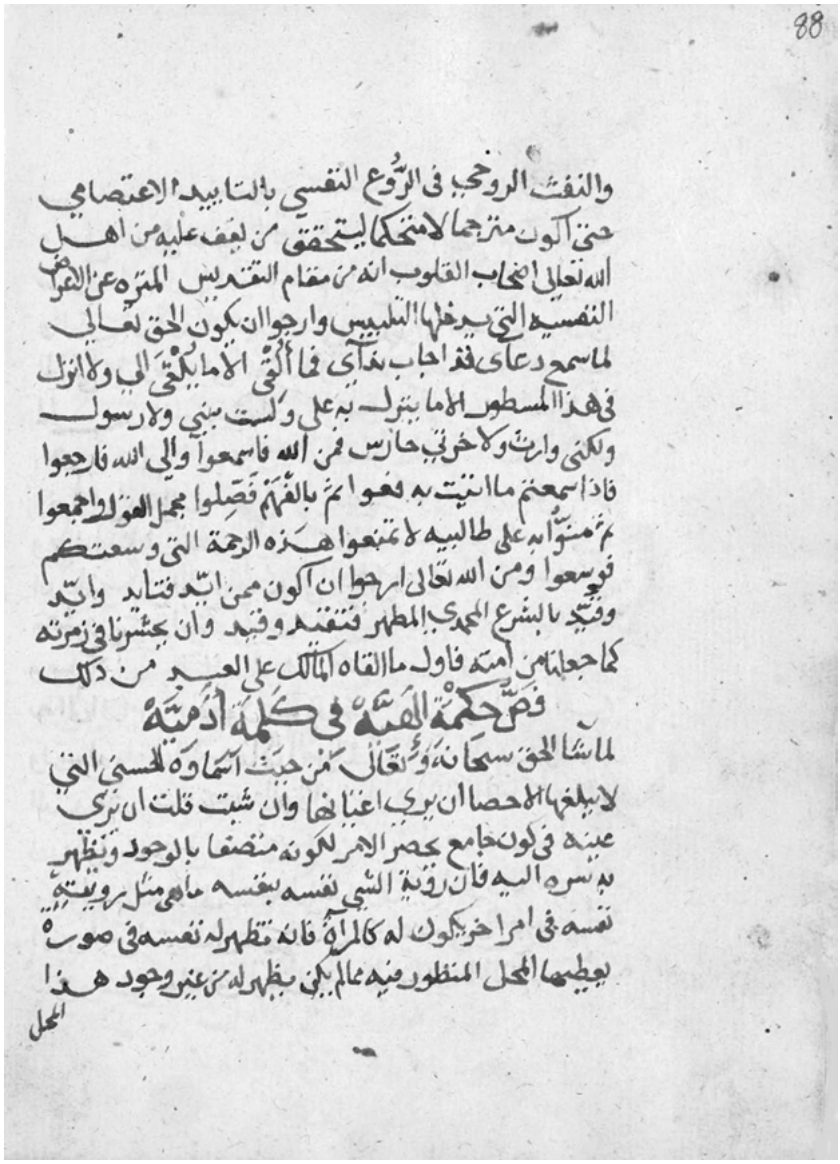

88

والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي
حتى اكون مترجما لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من اهل
الله تعالى اصحاب القلوب انه من مقام التقديس المنزه عن الشوائب
النفسية التي يدخلها التلبيس وارجو ان يكون الحق تعالى
لما سمع دعاي فاجاب نداي فما ألقي الا ما يكفي الي ولا انزل
في هذا المسطور الا ما ينزل به علي ولست نبي ولا رسول
ولكني وارث ولا خرني حارس من الله فاسمعوا والى الله فارجعوا
فاذا سمعتم ما اتيت به فعوا ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على طالبيه لا تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم
فوسعوا ومن الله تعالى ارجو ان اكون ممن ايد فتايد وايد
وقيد بالشرع المحمدي المطهر فتقيد وقيد وان يحشرنا في زمرته
كما جعلنا من امته فاول ما القاه اماملك على العبد من ذلك

فص حكمة الهية في كلمة ادمية

لما شا الحق سبحانه وتعالى من حيث اسماوه الحسنى التي
لا يبلغها الاحصا ان يرى اعيانها وان شيت قلت ان يرى
عينه في كون جامع يحصر الامر لكونه متصفا بالوجود وينظر
به سره اليه فان رؤية الشي نفسه بنفسه ما هي مثل رويته
نفسه في امر اخر يكون له كالمراة فانه تظهر له نفسه في صورة
يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا
المحل

Elaborating on this symbolically fertile image, Ibn (al-)ʿArabi argues that by reciting the primordial, existential Qur'an inscribed in the Preserved Tablet, God brings the universe into existence.[194] Elsewhere and repeatedly, Ibn (al-)ʿArabi talks about how God "breathes" the world into existence.[195] In sum, for Ibn (al-)ʿArabi and for his fellow gnostics (*ʿarifun*), both the Qur'an and the universe are but God's "uttering" or "writings"—

assemblages of sounds and symbols pointing to the true realities of existence (*haqa'iq*) that, in the final account, take their origin in and are somehow identical with the Truly Real One (*al-haqq*). Lying above and beyond the comprehension of human beings in its inexhaustible richness of potentialities and sublime inscrutability, the Truly Real One makes itself known to its human worshippers through incessant manifestations that Ibn (al-)'Arabi allegorizes as divine "exhalations" imbued with existential potentialities. Using a Qur'anic idiom, he describes them as "[God's] most beautiful names."[196] Whether or not Ibn (al-)'Arabi's consistent use of this Qur'anic designation is inspired by Ibn Barrajan's discussions of the manifestations of the divine signs in natural phenomena, as mentioned above, is not that important. What matters is that the letters of the "cosmic Qur'an," as Ibn (al-)'Arabi never tires of saying,[197] are means and tools of creation, or to be more precise, of the incessant regeneration of the universe (*khalq jadid*) by the ever active Truly Real One.[198]

On the microcosmic level, the Prophet and his successors, the Sufi gnostics, whom Ibn (al-)'Arabi, like Ibn Barrajan before him, designates as "lovers of God," are the carriers of the Qur'an (*hamalat al-Qur'an*).[199] Unlike short-sighted exegetes, who rush quickly from the outward (*zahir*) sense of a verse to its inward (*batin*) meaning, discarding the former in the process, the "folk of God" (*ahl Allah/ahl al-haqq*)[200] "cross over" (*ta'bir*)[201] from the outward sense to the inner one, while "carrying" the former with them into the new exegetic realm. In other words, they refuse to make a final judgment regarding the verse's obvious import (*'ibara*), despite their realization of its nonobvious, inward (*batin*) aspects. In this way, they preserve both the verse's ambiguity and literal sense—an exegetical stance that the Greatest Master calls "seeing things with two eyes."[202]

Because Ibn (al-)'Arabi apparently considered himself to be the foremost gnostic (*'arif*) of his age, and possibly of all times, as well as the spiritual "pole" (*qutb*) of the universe in his epoch,[203] he saw no reason to legitimize his understanding of the Scripture by citing any prior exegetical authorities. He believed that his own insights into the multiple senses of the Scripture came to him directly from God and, as such, were incontrovertible.[204] This belief is attested by Ibn (al-)'Arabi's commentaries on selected Qur'anic suras included in his large poetic collection,[205] in which Ibn (al-)'Arabi presents himself as an explicator of the spiritual quintessence (*ruh*) of the suras in question. The Greatest Master of Sufi gnosis considers his spiritual unveilings to be a fruit of the mystical moment (*warid al-waqt*) in which he happens to find himself. Responding to his critics, whom he describes as "possessors of theories (*ashab al-afkar*) and

interpreters of transmitted reports (*al-muta'awillin al-akhbar al-warida*) according to their own rational arguments (*adilluhum al-'aqliyya*)."[206] Ibn (al-)'Arabi denies that his own personality adds anything to what comes to him from the divine source.[207] His insights into the realm of divine realities and mysteries of the Scripture are direct, accurate, and inerrant.

Ibn (al-)'Arabi is also original and even controversial in using poetry for exegetical purposes—after all, in Muslim culture this art was associated with pre-Islamic paganism. Furthermore, his occasional imitation of the meter and rhythm of the Qur'an no doubt raised scholarly eyebrows both during his lifetime and after his death.[208] Yet, at the same time, Ibn (al-)'Arabi's repeated claim to be a simple mouthpiece of God[209] has effectively absolved him of the necessity to justify his unusual interpretations of the Qur'an or to comply with the conventions of the Muslim exegetical tradition, exoteric or otherwise.

Ibn (al-)'Arabi's exegesis can be subdivided into three distinctive levels: the metaphysical-cosmological; the analogical (microcosmic/macrocosmic), built around implicit or explicit correspondences between the universe and the human organism; and the existential-experiential that rests on his claim to possess an intuitive, supersensory comprehension of the underlying unity of God, man, and the universe.[210] In the *Ringstones of Wisdom* (*Fusus al-hikam*)—Ibn (al-)'Arabi's controversial meditation on various facets of prophethood and human-divine relations more generally—his uses of the Qur'an are particularly daring, even scandalous. Its verses effectively serve him as show windows for his unitive metaphysics and esoteric gnoseology. As a scholar of his legacy has aptly pointed out, Ibn (al-)'Arabi's approach to the Qur'an "may be considered an Islamic religious genre in its own right."[211] The scholar then describes this genre as "Sufi metaphysical story-telling."[212] Earlier, another European scholar, Ignaz Goldziher, jestingly referred to Ibn (al-)'Arabi's exegesis as "an allegorical hermeneutics superhighway."[213] More recently, Kristin Zahra Sands has observed that the "close attention to the etymological and grammatical possibilities of the text which distinguishes Ibn 'Arabi's approach to Qur'anic interpretation" is based "on the assumption that all the possible meanings which the Arabic language allows for any word or group of words in the Qur'an are valid."[214] Ibn (al-)'Arabi's own idea concerning the necessity of "seeing things with two eyes"[215] resonates well with Sands's assessment.

In the history of Islamic theological thought Ibn (al-)'Arabi has gained notoriety for his shocking exegetical paradoxes that, his opponents have argued, make a mockery of the literal sense of the Scripture.[216] As an

example one can cite his rendition of the story of Aaron (Harun), Moses (Musa), and the golden calf.[217] Contrary to the literal meaning of the Qur'anic narrative, Ibn (al-)'Arabi portrays Aaron and the apostatized worshippers of the golden calf as being wiser than Moses, who "naively" scolds them for lapsing into idolatry. Unlike Moses, who is blinded by his overriding preoccupation with delivering the monotheistic message to his people, his biblical opponents realize that God can be worshipped in everything, because every object, including the golden calf, is but "a site of divine self-manifestation (*ba'd al-majali al-ilahiyya*)."[218] In Ibn (al-)'Arabi's audacious interpretation of the story, the original Qur'anic condemnation of idolatry is completely inverted: the idolaters become "gnostics," who "know the full truth concerning idolatry, but are honor-bound not to disclose this truth, even to the prophets, the apostles and their heirs, for these all have their divinely appointed roles in curbing idolatry and promoting the worship of God *in their time and their situation*."[219] The ultimate truth, however, is that God is immanently present in all things and can thus be worshipped in any object or site without his oneness being compromised.

In this exegetical gloss, and throughout Ibn (al-)'Arabi's *Ringstones*, his unitive vision of God and the world is illustrated by Qur'anic narratives describing the vicissitudes of the prophetic missions from Adam to Muhammad. As we have just seen, a non-Sufi is likely to find his exegesis not just far-fetched, but scandalous. Using the familiar stories of the Qur'anic prophets, Ibn (al-)'Arabi impregnates them with ideas and associations that appear to be completely alien to the original Qur'anic universe. To some extent, this is true of any posterior reading of the Qur'an, but in the case of Ibn (al-)'Arabi the contrast between the literal, historically bound meaning and his exegetical flights of fantasy is particularly conspicuous. In this way, Ibn (al-)'Arabi is effectively, although not necessarily deliberately, creating a new scripture, one that showcases his elaborate unitive metaphysics and mystical gnoseology. The content of this new scripture, as will be shown further on, bears a striking resemblance to various versions of (Neo)platonism.

In Ibn (al-)'Arabi's mind, as already mentioned, his exegetical elaborations are by no means his personal readings of the sacred text. He sees his glosses of the Qur'an as the only true understanding of God's intended message to humankind.[220] Nor, as already mentioned, does he pretend to be an independently minded speaker or writer. Like the prophet Muhammad, he is but a mouthpiece of God who utters only that which his "direct tasting"[221] of the "true realities of existence" (*haqa'iq al-wujud*) dictates

him—nothing more and nothing less. At the same time, Ibn (al-)'Arabi readily concedes that his fellow travelers on the Sufi path (*ahl al-tariq*)[222] may occasionally enjoy similar insights. Such acknowledgments abound not only in his *Meccan Revelations*[223] but in his autobiographical writings as well.[224] If we abstract ourselves for a moment for the innumerable details and digressions of Sufism's foremost exponent, we will find out that one of his major goals in the *Futuhat*[225] and, to some extent also the *Fusus*, is to erect a complex mystical ontology with the attendant hierarchy of knowledge and knowers. He does this by availing himself systematically and deliberately of carefully selected and creatively reimagined verses and themes of the Qur'an.

The keynotes of Ibn (al-)'Arabi's unitive metaphysics and mystical gnoseology were taken up and developed by his foremost disciple, Sadr al-Din al-Qunawi (d. 673/1274) in his exegetical tracts *Key to the Unseen of [Absolute] Unity and Its Dispersal [in the Entities of the Physical World]* (*Miftah ghayb al-jam' wa tafsilihi*)[226] and *Impossibility of Exposition in the Interpretation of the Mother of the Qur'an* (*I'jaz al-bayan fi ta'wil umm al-Qur'an*).[227] The latter work of this "famously difficult" student of Ibn (al-)'Arabi[228] is a lengthy disquisition on the metaphysical, epistemological, and psychological implications of the "Opening" sura of the Qur'an (*al-fatiha*) that, according to al-Qunawi, captures the very gist of the entire Muslim scripture. The author's indebtedness to his teacher[229] is made obvious from the outset[230] when he states that

> God has made the primeval macrocosm (*al-'alam al-kabir*)—from the viewpoint of its [outward] form—a book carrying the images of the divine names . . . and He [God] has made the perfect man—who is but a microcosm (*al-'alam al-saghir*)—an intermediate book, from the viewpoint of [its] form, that combines in itself the presence of the names [i.e., the universe] with the presence of the named [i.e., God].[231]

One of the goals of al-Qunawi's exegesis is to impose some order on Ibn (al-)'Arabi's often fanciful flow of associations, elaborations, and digressions.[232] According to an eloquent personal assessment of the leading scholar and advocate of Ibn (al-)'Arabi's legacy in the West today,

> If Ibn 'Arabi's writings dazzle because of the non-stop rush of inspirations, Qunawi's soothe because of his calm and reasonable exposition of metaphysical principles. . . . Even when Qunawi speaks of visionary affairs that are inaccessible to reason, he presents the discussion in an eminently rational and lucid manner.[233]

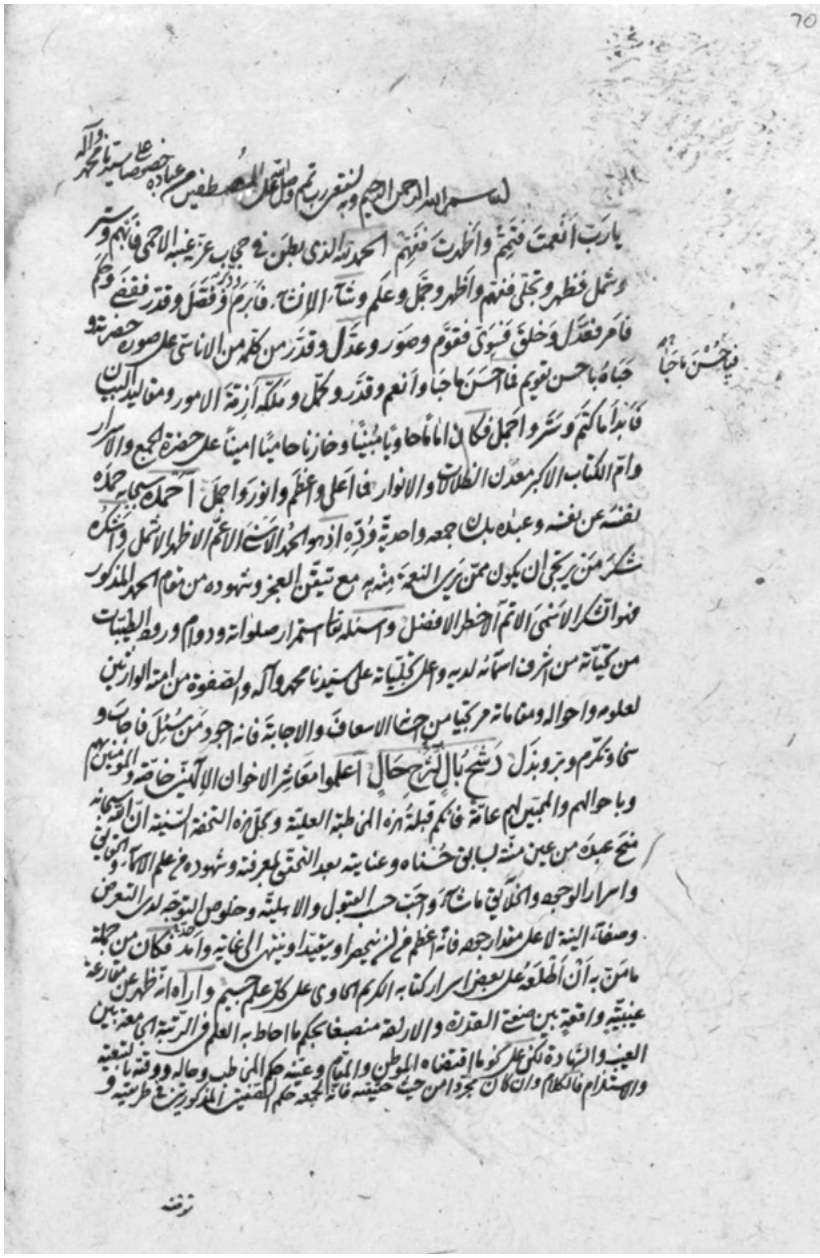

FIGURE 3.2. Opening of Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Tafsīr al-Fātiḥah, pp. 70 and 71 in Isl. Ms. 252, Special Collections Library (University of Michigan Library), Ann Arbor.

ولوقت ظهوره في عالم الشهادة عليها فهو كالمركب منها . فاما نسبته من الالفة فلانه المقصود بالكلام وهو
ارادة مظهر وموصل وجامع ولذا يبرز ما كمن في باطن المتكلم الى كل مخاطب وسامع واما
نسبته من الندرة فمن حيث كونه في باب التاثير الالهي والكوني آية ولهذا كان الابجد موقوف
على قول كن معنى او صورة او هما معا لامة واشتق له اسم من الكلم وهو التاثير بتنبيها على هذا
السر الخطير ثم سرى الكلم في كل كلام صادر من متكلم لا يظهر الا بكلم النسب المذكورة منصبغا بما انطوت
عليه السرة واقتضاه حكم الصفة المعدة على التكلم جنس الكلام والسرة وسيتلى عليك من اخبار
ما يكشف لك سر مراتبه واحكامه وآثاره ثم ان الحق سبحانه جعل العالم الكبير الاول من حيث الصورة
كتابا حاملا سورا اسماء الحق وصور نسب علم الموضع في القلم الاسمى وجعل الانسان الكامل الذي
هو العالم الصغير من حيث الصورة كتابا وسطا جامعا بين حضرة الاسماء وحضرة المسمى وجعل القرآن
العزيز خلق المخلوق على صورته ليتبين به خفي سيرته وسر سورته فالقرآن العزيز هو النسخة ان رحمة
صفات الكمال الظاهر بالانسان والفاكهة نسخة النسخ القرآنية من غير اختلال ولا نقصان وكما ان كل
نسخة تالية هي مختصرة الاولى كذلك كانت الفاكهة آخر النسخ العلمي والكتب الالهية الكلية مختصة على عدد
الحضرات الاولى الاصلية فاولها الحضرة الغيبية العلمية وتقابلها حضرة الظهور والشهادة ولها
ظاهر الوجه الكوني المسمى بالكتاب الكبير وسائر التشخصات الصورية وحضرة الجمع والوجه والاخفاء والاعلان
ولها الوسط وصاحبها الانسان وعن يمين هذه الحضرة الوسطى حضرة بينها وبين الغيب المستقدم نسبتها
اليه اقوى واتم وكتابها عالم الارواح واللوح المحفوظ المصون الملحوظ وعن يسار حضرة نسبتها الى
الاسم الظاهر ومرتبة الشهادة اقرب وهي مستوى الصحف المنزلة على الانبياء والكتب فالكتب الاربعة
المذكورة جداول بحر احكام مرتبة الانسانية المستورة وباقي المراتب الوجودية التفصيلية تتعين فيما بين هذه
الالهات العلية فان عليها ترتب احكام النسب الاصلية وما يتبعها من الاسماء المنصرفة في العوالم الملكية و
الجبروتية والملكوتية والتي من الموجودات مظاهر رقائق الاسماء والصفات فمن كان مظهر الاحدية هذه المراتب
الخمس وقويت نسبته منها وحضرة القدس فان حكم تلك المرتبة الاصلية فيه يكون اظهر وابين ونسبته كلامه وما

It is against the background of al-Qunawi's propensity to systematize and streamline Ibn (al-)'Arabi's often convoluted discourses that we should see his famous description of the five realms of existence, or "universal divine presences,"[234] which he associates with "the universal divine books [that] are five in number."[235] Al-Qunawi's presences range from the unfathomable divine mystery or, in Richard Todd's translation, the "Non-manifest" (*al-ghayb*), to the visible, material world. These two polar presences are connected by the middle one that encompasses them all.[236] The five presences, namely, the divine mystery, the spiritual, imaginal and corporeal realities, and the perfect man,[237] correspond to the five revealed books that, in their turn, correspond to the five levels of mystical awareness represented by various classes of human beings.[238] Those who can actualize the "subtle particle" (*raqiqa*) or the "divine secret" (*al-sirr al-ilahi* or *sirr al-rububiyya*)[239] cast by God into their souls when he breathed life into them will achieve perfection, thereby realizing the full potential of the human condition allotted to them.[240] According to al-Qunawi, the greatest of all truth verifiers (*al-muhaqqiqun*)[241] from among the divine brethren (*al-ikhwan al-ilahiyun*)[242] of the age is no one other than the "perfect man" (*al-insan al-kamil*). His cosmic function is to serve as the "conspectus" or "synopsis" (*nuskha mukhtasira*)[243] of all the realities and realms of the created universe.

As with the universal servant of Ibn Barrajan, we are dealing here with the indeterminate and transcendent absolute reality that lies behind and beyond the concrete entities of existence, both noetic and corporeal, and that manifests itself through a staged descent or emanation (*fayd*) into the realm of the admixture of spirit and matter.[244] What al-Qunawi does, following the lead of his teacher Ibn (al-)'Arabi—who, in his turn, built on the ideas of Ibn Barrajan—is to highlight the role of the perfected human being as the isthmus (*barzakh*) and "mediator" (*wasita*) between the noetic-spiritual and corporeal-empirical realms of existence, or, in other words, between the unseen and the visible.[245] Having "realized his identity with the 'common measure' of existence, he 'flows through all things' and sustains all world from the highest to the lowest of the low."[246]

On the microcosmic plane, these ideas can be traced back to the widely used (Neo)platonic and Gnostic concept of the human soul trapped in the world of matter and striving toward its source in an effort to realize the cognitive potential seeded in it by the divine design. At the same time, as Todd correctly points out, the (Neo)platonic elements in al-Qunawi's oeuvre are not necessarily borrowed directly from the books of the "ancient sages" (*al-hukama' al-awa'il*)[247] themselves. Rather, Todd argues,

> Many of these concepts had simply merged into the general framework of medieval Islamic thought; a process helped in large measure by their having been Islamized through their incorporation within philosophical and scientific compendia such as the *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* [*Epistles of the Brethren of Purity*].[248]

Overall, al-Qunawi's description of the hierarchies of the divine presences (*hadarat*) and their gnoseological and scriptural parallels and implications, as well as the role of Sufi gnostics in exemplifying and explicating them, can be seen as a fitting tribute to Ibn (al-)'Arabi's unitive cosmological psychology outlined above. Al-Qunawi thus represents the first stage in the formation of the Akbarian school of thought,[249] whose pervasive influence will be examined in the subsequent narrative. In discussing the vicissitudes of Ibn (al-)'Arabi's ideas one should keep in mind James Morris's highly important caveat:

> As with "Aristotelianism" or "Platonism" in Western thought, Ibn 'Arabi's writing[s] were only the starting point for the most diverse developments, in which reference to subsequent interpreters quickly became at least as important as the study of the Shaykh himself.[250]

Morris's statement is eminently pertinent to the role of 'Abd al-Razzaq al-Qashani or Kashani (d. between 730–36/1329–35), a native of the Iranian province of Isfahan, who is considered, alongside al-Qunawi, to be a major follower and exponent of Ibn (al-)'Arabi.[251] As with al-Qunawi, al-Qashani, too, saw his task in presenting lucidly and coherently Ibn (al-)'Arabi's often ambiguous and unstructured cosmological and gnoseologial deliberations, so as to render them accessible to an average educated reader or listener[252] interested in the subject. The fact that al-Qashani has indeed excelled in popularizing Ibn (al-)'Arabi's teachings is attested by the fact that his commentary, originally titled *[Allegorical-Esoteric] Commentaries on the Qur'an* (*Ta'wilat al-Qur'an*), was, and often still is, taken by many to be a work of Ibn (al-)'Arabi himself.[253]

A systematic and self-reflective thinker,[254] al-Qashani provides an exposition of his exegetical method in the introduction to his allegorical-esoteric commentary that ranks among the major works of this genre alongside al-Qushayri's *The Subtleties of Allusions* (*Lata'if al-isharat*), Ruzbihan Baqli's *The Brides of [the Qur'an] Exposition* (*'Ara'is al-bayan*), or *The Source of Life* (*'Ayn al-hayat*) started by Najm al-Din Kubra, continued by his student Najm al-Din Daya (d. 654/1256), and completed by 'Ala' al-Dawla al-Simnani (d. 736/1336).[255] Citing the famous prophetic

Hadith that attributes two aspects to each Qur'anic verse, the outward (*zahr*) and the inward (*batn*), al-Qashani identifies the explication of the former as *tafsir* and of the latter as *ta'wil* (lit. "tracing something back to its origin").[256] By defining his own exegetical method as *ta'wil*,[257] he wittingly or not contradicts his master's teaching: Ibn (al-)Arabi, unlike other Sufis, viewed *ta'wil* primarily as a rational process and, thus, inferior to the supersensory, intuitive unveiling (*kashf*) granted to the exegete directly by God.[258] Al-Qashani's choice of the term may indicate that, by al-Qashani's time, the *tafsir/ta'wil* dichotomy had become widespread and accepted, at least in Sufi circles.[259] Seeking to set himself apart from conventional exegetes, he preferred the term *ta'wil* over *tafsir* that, in the minds of his contemporaries, usually conjured up long-winded and technical ruminations on the historical circumstances, stylistic and linguistic minutia, and legal-moral implications of the Scripture. This is not to say that the binary opposition *tafsir*/*ta'wil* was unequivocally accepted by every Muslim exegete. Such renowned Qur'an commentators as al-Tabari (d. 310/923) and al-Baydawi (d. shortly before or after 691/1292) used the word *ta'wil* to designate their conventional historical-cum-philological-legal-ethical commentaries. Much later, the renowned Indian reformer Shah Wali Allah (d. 1176/1762) considered *ta'wil* to be a normal historical and contextual commentary.[260]

In the introduction to his *Ta'wilat*, al-Qashani provides a memorable self-reflective description of his personal relationship with the Qur'an. It finely captures the nature of mystical engagement with the divine word to which many Sufis would eagerly subscribe:

> For a long while, I made the recitation (*tilawa*) of the Qur'an my habit and custom and meditated on its meaning with the [full] strength of my faith. Yet, in spite of my assiduousness in reciting its passages (*awrad*), my chest remained constrained, my soul troubled and my heart was closed to it. However, my Lord did not divert me from reciting the Qur'an until I had grown accustomed and habituated to it to begin tasting the sweetness of its cup and its drink. It was then that I felt invigorated, my breast opened up, my conscience expanded, my heart felt at ease, and my innermost self was liberated. . . . Then there appeared to me from behind the veil such meanings of every verse that my tongue is incapable of describing, no capacity able to capture and count, and no force can resist.[261]

Al-Qashani's programmatic statement bears a striking resemblance to the exegetical method of the Christian theologian and biblical commentator Hugh of Saint Victor[262] (d. 1142), according to whom,

> From study (*lectio*) man must go to meditation (*meditatio*) by which the soul tries to discover the Divine thoughts hidden under the veil of both creatures and the Scriptures and to achieve purity of life and strive after loving contemplation (*contemplatio*).[263]

That this parallel is not accidental will be shown in chapter 4 of this book.

The French scholar of Sufism, Pierre Lory, has identified five different levels of metaphysical psychology that operate in al-Qashani's commentary:

1. The level of the divine essence that is ineffable and eludes any definition;
2. Various spiritual realms "sandwiched" between the ineffable and inscrutable divine essence and the world of empirical witnessing (*'alam al-shahada*); they correspond to the exegete's psychological and cognitive states, which allows him to make sense simultaneously of both the Scripture and the cosmos;
3. Astral correspondences (for example, between sun and the spirit, moon and the human heart, and such) as well as micro-macrocosmic correspondences reflecting;
4. The various stages of the mystic's progress on the path to God;
5. And psychological states that the mystic experiences in the course of his spiritual ascension toward the Truly Real One.[264]

Lory's classification seems to be unnecessarily detailed. Some levels and correspondences he mentions overlap. Moreover, all of them can be subsumed under the rubric of micro- and macro-cosmic correspondences, which, of course, was not unique to al-Qashani and the Sufis. Similar correspondences were identified and actively explored by thinkers of different denominations around the Mediterranean basin and beyond.[265] What al-Qashani did was transpose, deliberately and consistently, this ancient parallelism onto the mystic's personal engagement with the Qur'anic text. As Lory has pointed out, al-Qashani frequently uses the word "application" (*tatbiq*) to denote resonances between a given Qur'anic verse and the personal experiences of an individual mystical exegete. In such instances, al-Qashani juxtaposes *tatbiq* and *ta'wil*, the latter being, as mentioned, a general method employed by the exegete to elucidate the more universal, symbolic, and impersonal connotations of a given verse.[266]

Unlike some authors of "moderate" Sufi commentaries discussed above, al-Qashani consistently omits those passages of the Qur'an that, in his view, do not call for an esoteric interpretation (*kull ma la yaqbal al-ta'wil 'indi aw la yahtaj ilayhi*).[267] With five centuries of Sufi exegesis behind

him, he no longer feels obligated to pay tribute to the trivia of the conventional *tafsir*, focusing instead only on those aspects of the sacred text that resonated with his esoteric-mystical convictions and experiences. Even such favorite "Sufi" verses as Q 7:172 and Q 85:22 are passed over in silence, possibly because al-Qashani believed that their interpretative potential had been exhausted by his predecessors.[268] Addressed to his fellow Sufis, the people of (supersensory) unveiling (*ahl al-kashf*),[269] spiritual self-exertion (*ahl al-mujahada*), and (passionate) love of God (*ahl al-shawq*),[270] al-Qashani's exegesis brims with terminology and thematic keynotes already familiar to us from Ibn (al-)'Arabi's unitive metaphysics and mystical gnoseology. In many cases, this terminology is left unexplained, indicating that al-Qashani must have assumed its prior knowledge by his audiences.[271] Al-Qashani is completely at home with all the major exegetical themes articulated by his predecessors: the emanationist metaphysics with its tripartite division of existence into the realm of empirically perceived realities (*'alam al-shahada* or *'alam al-mulk*); the intermediate realm of divine sovereignty (*al-malakut*); the purely spiritual dominion of divine power (*al-jabarut*);[272] the major stages and spiritual states of the mystic's journey to God; the parallelism between the universe (the macrocosm) and its human counterpart (the microcosm); the elaborate symbolism of the letters of the Arabic alphabet and numerology; and so on.

Here is a typical instance of al-Qashani's method of "application" (*tatbiq*) of the Qur'anic revelation to the microcosmic experience of the individual mystical seeker.[273] In a gloss on Q 17:1 he writes (the Qur'anic verses are italicized):

> *Glory be to Him, who carried His servant*, that is—Him who purified [his servant] from material attributes and deficiencies associated with [his] created nature by the tongue of the spiritual state of disengagement [from the created world] (*al-tajarrud*) and [bestowed upon him] perfection at the station of [absolute] servanthood . . . *by night*, that is, in the darkness of bodily coverings and natural attachments, because ascension and rise can only occur by means of the body; *from the Holy Mosque*, that is, from the station of the heart that is protected from being circumambulated by the polytheism of beastly, animal-like carnal passions . . . *to the Farthest Mosque*, that is, the station of the [pure] spirit that lies the farthest from the corporal world.[274]

The same method is at play in the story of Moses (Musa) and the burning bush (Q 20:10–23). The fire of the bush, according to al-Qashani, al-

ludes to God's "holy spirit" (= presence); the two sandals, which Moses is commanded to remove, refer to his soul and body; whereas the concern for their well-being, which resides in the baser part of his heart, is represented by Moses's feet. Likewise, the staff that Moses sheds at God's command is an allusion to his carnal soul, while his right hand, which, in the Qur'anic narrative, becomes white, refers to his intellect, and so on.[275]

As mentioned earlier, al-Qashani's Christian counterparts pursued similar exegetical methods, albeit with a distinctly Christian turn that was dictated by Jesus's preaching of love and his divine-human nature. Thus, according to Hugh of Saint Victor's interpretation of the biblical "Song of Songs," the bridegroom mentioned therein is no one other than

> God [whereas] the bride is the soul. The bridegroom is at home when he fills the mind with inward joy; he goes away when he takes away the sweetness of contemplation. But by what similitude is the soul said to be the bride of God? She is the bride because she is joined to him by a chaste love. She is the bride, since by the breath of the Holy Spirit she is made fertile with the offspring of the virtues.[276]

Both similar and different in tenor and content, such cross-cultural parallels can be multiplied and extended to Judaism, as we have already seen in comparing Philo of Alexandria's exegesis to that of al-Qushayri.

To return to al-Qashani, in the passages just cited and throughout his massive exegesis, correspondences between Qur'anic images and Sufi psychology, epistemology, and ontology are consistently and imaginatively pursued, leaving little room for the ambiguity of reference and referent, as well as for the general opacity of discourse, which are so characteristic of Ibn (al-)'Arabi's oeuvre. Thus, in al-Qashani's commentary, the esoteric exegetical tradition of the previous centuries receives a systematic and lucid articulation. The method of "inspired" allegorical-esoteric interpretation harking back to Ibn (al-)'Arabi and his Andalusian predecessor Ibn Barrajan is being streamlined, finalized, and routinized.[277] Its subsequent (re-)application by such consequential Sufi exegetes as Badr al-Din Simawi (d. 820/1420), Isma'il Haqqi al-Brusawi/Bursevi (d. 1137/1725), Shah Wali Allah (d. 1176/1762), and Ibn 'Ajiba (1224/1809), to name but a few, evinces a remarkable continuity of and faithfulness to the tradition. Anticipating the discussion that follows, one can say that their collective contributions to this tradition lie in presenting, with various degrees of freshness and creativity, a number of exegetical topoi to support the exegetes' cosmological and gnoseological assumptions. The symbolic intellectual universe created and maintained by this combination of topoi and proof-texts

functioned extremely well for many centuries, at least for the interested parties. No wonder that certain Muslim thinkers today often bemoan the marginalization of this sophisticated and harmonious Sufi discourse due to the importation into the Muslim intellectual universe of European ideas and values.[278] Their complaints may well be justified. However, the prevalence and persistence of tried old ideas that constitute the Sufi discourse (and Islamic discourses generally) may be construed by less sanguine observers as a lack of originality, if not outright stagnation of Muslim intellectual activity. This fact, the sceptics would argue, has eventually resulted in the inability of the Muslim world to respond effectively to the variegated intellectual and cultural challenges posed by the rise of Western-style modernity.[279] We will revisit this issue later on.

Let us now consider some members of the aforementioned cohort of later Sufi exegetes more closely. Isma'il Haqqi al-Brusawi (1063/1652–1137/1725), a prolific and influential Ottoman scholar born near Edirne and buried in Bursa (present-day Turkey),[280] shows great admiration for Ibn (al-)'Arabi's intellectual legacy, treating him as second only to the Prophet himself.[281] Predictably, Ibn (al-)'Arabi's cosmological psychology serves as the predominant frame of reference for Isma'il Haqqi's own ruminations regarding the cosmos, prophesy, and the destiny of human beings in this world and the world to come. In Isma'il Haqqi's cosmology, the Truly Real One (*al-haqq*)[282] is conceived as an inscrutable "thing-in-itself" that makes use of the entities and phenomena of the universe as the arena for its all-encompassing and ever-active imagination (*khayal*). In this scheme of things, human beings are but "figments" of the imaginative faculty of the Truly Real One.[283] They enable it to realize and contemplate its inexhaustible existential potentialities, or attributes (also called "the most beautiful names"), as in a giant mirror. In the personality of the supreme gnostic (*'arif*), the perfect man (*al-insan al-kamil*) of the age, all these dispersed attributes and names of the Truly Real One converge to manifest themselves in the figure of its human representative or vicegerent (*khalifa*).[284] In an image borrowed from Ibn (al-)'Arabi's *Ringstones*,[285] Isma'il Haqqi presents this earthly *khalifa*, the perfect man (*al-insan al-kamil*), as the pupil (*insan*) in the "eye" of God.

In and of itself, the Truly Real One is unknown and unknowable (*ghayb-i mutlaq*), but it is divided into two halves (*shatr*). One half is self-contained, self-sufficient, and inscrutable. It "excludes any company," that is, any possibility or hint of plurality. The second half, on the other hand, contains seeds of plurality and thus is subject to particularization (*ta'ayyun*),[286] resulting in the Truly Real One's self-realization in the infi-

nite events and entities of the cosmos, which, as mentioned, is nothing other than the site of God's perpetual (self-)imagining (*khayal*).[287] This cosmology is so recognizably Akbarian[288] that no further evidence is necessary. It is abundantly obvious that Isma'il Haqqi's massive Qur'an commentary *The Spirit of the Explanation* (*Ruh al-bayan*) draws heavily and consistently on Ibn (al-)'Arabi's thought, although the authorities he cites are quite diverse. In addition to al-Sulami, al-Qushayri, al-Ghazali, Ibn (al-)'Arabi, al-Qunawi, and a few other members of the Akbarian school of thought, Isma'il quotes the great Persian poets Musharrif al-Din Sa'di (d. 691/1293), Jalal al-Din Rumi (d. 672/1273), and 'Abd al-Rahman Jami (d. 898/1492).[289] He also avails himself of the mystical commentary of Najm al-Din Kubra and his followers,[290] which may indicate that by Isma'il Haqqi's age the Akbarian and Kubrawi traditions had effectively merged into one giant exegetical *summa*. The mention of the "wise sayings" (*hikam*) of Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (d. 709/1309), the principal liturgical book of the Shadhiliyya Sufi order of Egypt and North Africa,[291] points to the internationalization of Sufi thought during the late Ottoman epoch. With the increased mobility of the modern era, Sufi ideas and texts now travel freely and intertwine in various combinations, with the core set of themes and exegetical procedures remaining stable, because numerous ethnically and culturally diverse contributors to Sufi discourse take them for granted and keep building on.

As already mentioned, this conceptual core and the imagery and terminology associated with it are predominantly Akbarian. Their presence in Isma'il Haqqi's Qur'an commentary is truly pervasive.[292] Taking his lead from Ibn (al-)'Arabi and al-Qunawi, Isma'il Haqqi attributes (in a very [Neo]platonic way) the imperfections of the empirical universe to the admixture of the perfect light of the sphere of pure existence (*wujud mahd*) with the pitch-darkness of nonexistence (*'adam*). In a similar vein, he declares human souls virtuous or sinful based on the amount of divine light they have received and absorbed in pre-eternity.[293] The hierarchies of Qur'anic meanings and their respective knowers from rank-and-file believers to inspired friends of God and recipients of divine unveiling (*ahl al-kashf*) are constantly mentioned to explain variations in human understanding of the Qur'an.[294]

In Isma'il Haqqi's *Spirit of the Explanation*, mystical exegesis (*tafsir ishari*) is offered alongside other types of Qur'an commentary. This seems to have been a general trend in the exegetical discourses of the Ottoman epoch. The Moroccan mystic of the Darqawa Sufi order Ibn 'Ajiba names as many as eleven types of Qur'an commentary (*tafsir*) in his own *The*

Widespread Sea (*al-Bahr al-madid*).[295] Ibn ʿAjiba's sources, carefully identified by the translators of the fifty-fourth "portion" (*hizb*)[296] of the *al-Bahr al-madid*, include both al-Qushayri's and (al-)Baqli's[297] commentaries,[298] which testifies to the Moroccan Sufi's loyalty to the long-standing tradition of allegorical-esoteric exegesis analyzed above. At the same time Ibn ʿAjiba sees no harm in people reading the Qur'an according to their needs and level of comprehension. For him, *tafsir* is:

> The noblest of all sciences, because it is the place where elevated thought and profound understanding can be expressed. . . . It is exoteric for whoever is exoteric and esoteric for whoever is esoteric.[299]

At the same time, Ibn ʿAjiba does not downplay the substantial differences between the esoteric as opposed to exoteric readings of the Qur'an:

> Interpretation of the people of esoteric allusions (*ahl al-isharat*) departs from the outward meaning of expression. It consists of symbols and subtleties. The meanings of an *aya(t)* become unveiled to them after they have ascertained how the expression's [literal] meaning is to be understood.[300]

As with Isma'il Haqqi's reference to a Shadhili prayer book from North Africa, Ibn ʿAjiba's use of Baqli's allegorical-esoteric *tafsir* from Iran (despite its misattribution) indicates that Sufi ideas and writings circulated freely well outside the geographical areas in which they had originated. The same exegetical topoi and methods can be found throughout the vast swath of land and sea from West Africa to Indonesia.[301] This fact seems to speak in favor of Reinhard Schulze's controversial thesis regarding early modern and modern *Islamischer Internazionalismus*.[302] However, the process of an active exchange and cross-pollination of esoteric discourses certainly predates the advent of modernity. Thus, as Marshall Hodgson has pointed out, in the late Middle Ages:

> Thomas Aquinas was read from Spain to Hungary and from Sicily to Norway. Ibn al-ʿArabi was read from Spain to Sumatra and from the Swahili Coast to Kazan on the Volga.[303]

On the face of it, such a remarkable ubiquity and uniformity of intellectual preoccupations implies resilience and stability. However, as mentioned before, these same characteristics can be construed by critically minded observers as signs of stagnancy and complacency on the part of the learned custodians of Islamic scholarly discourse.

Najm al-Din Kubra and the Kubrawi School of Sufi Exegesis

The school of Qur'anic commentary associated with the Central Asian Sufi master Najm al-Din Kubra (d. in or shortly after 617/1220) and his foremost followers Najm al-Din Daya (al-)Razi (d. 654/1256) and 'Ala' al-Dawla Simnani (d. 736/1336) is sometimes treated as a separate tradition.[304] However, this perception has more to do with its distinctive spiritual lineage than with its underlying conceptual framework. Whereas the Akbarian tradition owes its name to Ibn (al-)'Arabi's honorific title,[305] the Kubrawi one is derived from Najm al-Din Kubra's sobriquet.[306] There are some differences between the two exegetical traditions in their respective approaches to the Qur'an and Sufism generally, but, for the most part, they are similar and overlap to a considerable degree. After all, both grew out of the same school of Sufism that had emerged in Baghdad and spread to Iran and Central Asia, where it found a cohort of such eloquent exponents as al-Kalabadhi, al-Sarraj, al-Sulami, al-Qushayri, and al-Ghazali, to name but the most prominent ones.[307]

The Kubrawi school is represented by a number of mystical treatises, including the collective exegetical work that was started by Kubra himself, continued by Daya (al-)Razi, and completed by Simnani, although "it is possible that there are two different continuations to Kubra's commentary, one by Simnani and the other by Daya."[308] In any event, this collective commentary remains unpublished, and our exposition of its keynotes relies, in large part, on an illuminating study of Simnani's oeuvre by Jamal Elias.[309]

Like his predecessors, Simnani seeks to establish a hierarchy of Qur'anic senses and their respective knowers. The four levels of meaning of the Qur'an that he discerns correspond to the four levels of existence.[310] The Scripture's exoteric dimension is associated with the realm of humanity (*nasut*); its esoteric dimension with that of divine sovereignty (*malakut*); its limit[311] (*hadd*) with that of divine omnipotence (*jabarut*); and its point of ascent (*muttala'*; cf. the Greek *anagōgē*[312]) with that of divinity (*lahut*).[313] These realms, in their turn, correlate with several levels of the human comprehension of the Qur'an—that of the ordinary believer (*muslim*), who uses his faculty of hearing; that of the faithful one (*mu'min*), who benefits from his divinely induced insight; and that of the righteous one (*muhsin*), whose knowledge is more profound than the *mu'min*'s and, therefore, should not be disclosed to anyone except with a divine

permission (*idhn*).[314] The ultimate realization of the Qur'an's underlying sense belongs to the witness (*shahid*) who should keep it secret, because, if disclosed to the uninitiated, it may plunge them into confusion or even outright unbelief.[315] The theme of the danger contained in the deeper meanings embedded in the Qur'an is an old one. Attributed variously to 'Ali b. Abi Talib and the foremost companion of the Prophet and early Qur'an commentator 'Abdallah b. 'Abbas (d. ca 68/687),[316] this theme is widely used by both Sunni and Shi'i exegetes who espouse an allegorical-esoteric approach to the Scripture.[317]

In sum, mystical commentaries on the Qur'an that originate in the eastern lands of Islam are keen to show that God's purpose in sending down the revelation is to cleanse the hearts and souls of his servants from mundane distractions and thereby, eventually, to lead them to salvation. To this end, God has supplied them with subtle centers (*lata'if*) that reside in their bodies. They alert the elect men of God to his immanent presence in the world, thereby prompting them to experience "a complete revelation of the true nature of reality."[318] Once again, the insistence on the presence in the Qur'an of a deeper, esoteric meaning, which God imparts exclusively to his chosen folk (*awliya' Allah*; *'arifun*; *hukama'*; *al-khassa*; *al-muhaqqiqun*; *ahl al-ishara wa 'l-fahm*; *ahl al-mawajid*, and so on),[319] is brought home forcefully and unequivocally. This view is shared by both Sunni and Shi'i mystics, despite their disagreements over the sources from which divine gnostics draw their privileged knowledge.

The Shi'i ta'wil *in an Akbarian Garb*

To avoid the impression that allegorical-esoteric exegesis was confined to representatives of Sunni Islam, it is essential to point out that mystically minded Shi'i thinkers have also developed their own sophisticated version of *ta'wil* and a cosmology and gnoseology built thereon. Naturally, these were articulated within the overall framework of the Shi'i doctrine of the imamate.[320] Among the foremost representatives of this Sufi-Shi'i synthesis are the Iranian thinkers Haydar-i Amuli (Amoli) (d. around 787/1385) and Mulla Sadra Shirazi (d. 1050/1640), who had numerous followers.[321] As discussed in chapter 2, they made extensive use of Ibn (al-)'Arabi's cosmological and gnoseological concepts to develop an esoteric-allegorical and unitive dimension of Shi'i theology. Despite Ibn (al-)'Arabi's Sunni background, Haydar-i Amuli has no compunctions about paying tribute to his work in a statement whose boldness no doubt raised the hackles of at least some of his Shi'i peers:

> The book that descended (*nazil*) for the sake (*min ajl*) of the Prophet—blessings on him—is the Qur'an; [the book] that descended for the sake of the Greatest Master[322] is the *Ringstones of Wisdom*, and the book that descended for our own sake is *The Greatest Ocean*.[323]

While this statement draws a parallel between his own exegetical work, *The Greatest Ocean and the Vast Sea* (*al-Muhit al-a'zam wa 'l-bahr al-hidamm*),[324] and Ibn (al-)'Arabi's controversial masterpiece (as well as the Qur'an itself!), elsewhere, Haydar-i Amuli explicitly acknowledges that he used the esoteric commentary (*ta'wil*) of the Kubrawi Sufi Najm al-Din Daya al-Razi (d. 654/1256) as a template for his own.[325] Thus, one can argue that Haydar-i Amuli drinks from the two major streams of esoteric-allegorical exegesis simultaneously. However, his primary source and inspiration is definitely Ibn (al-)'Arabi, whom he describes as "the greatest and noblest teacher of all teachers, past and present."[326] Although Haydar-i Amuli often cites the sayings of 'Ali b. Abi Talib and other imams as his proof-texts,[327] his metaphysical and gnoseological discourses are nevertheless informed primarily by the thought-world and terminology of Ibn (al-)'Arabi's *Ringstones* and *Meccan Revelations*. The only difference is that in discussing Ibn (al-)'Arabi's famous concept of the Seal of Muhammadan sainthood, whom the Greatest Master implicitly identified with his own persona,[328] Haydar-i Amuli unequivocally attributes this honor to 'Ali b. Abi Talib, as, in his words, "any reasonable person" would do.[329]

As with the Sunni mystical exegetes examined above, Haydar-i Amuli's intellectual enterprise in his Qur'an commentary and in his other major works can be described as establishing hierarchies of meanings, knowledge, and knowers:

> Know that the summit of all knowledge consists of three [types]: The knowledge of the True Reality (*al-haqq*), the knowledge of the world (*al-'alam*) . . . and the knowledge of humankind (*al-insan*). Whosoever has attained these three [types] of knowledge has attained the knowledge of [the realms of] divine ownership (*mulk*), divine sovereignty (*malakut*), and divine power (*jabarut*).[330]

Whereas Haydar-i Amuli duly recognizes that the complete knowledge of the outward and inward aspects of the world and the divine revelation is unique to the Prophet,[331] he, nevertheless, claims to be able to obtain glimpses of this superior knowledge through unveiling and direct tasting (*bi-tariq al-kashf wa 'l-dhawq*).[332] The individuals whom Haydar-i Amuli calls "possessors of the inward aspect (*batin*) [of the Qur'an]" and "people

of the [Sufi] path" (*ahl al-tariqa*) gain their veridical knowledge of the Scripture by practicing a parallel exegesis (*ta'wil*) of two books. He calls one "the collected Qur'anic" (*al-qur'an al-jam'i*), the other—"the book of the heavenly horizons [or spheres]" (*al-kitab al-afaqi*). By collating (*tatbiq*) these two holy writs the inspired exegetes can see God manifest himself in "the vestment of letters, words, and chapters" of the Qur'anic text, on the one hand, and "in the form of manifestations of His names and actions" on the "cosmic horizons," on the other.[333] In the final account, however, there is nothing in existence but God. Commenting on Q 57:3,[334] Haydar-i Amuli states this explicitly and unequivocally:

> If it is firmly established that there is no one in existence but Him alone, then it inevitably follows that He is the first and the last, the manifest and the hidden, and thus no differentiation can be imagined either within His essence or his attributes. For He is indeed the first in the essence[335] of the last and the last in the essence of the first. And the same applies to His being manifest and hidden, as we have stated so many times and from so many various perspectives.[336]

Seeing God simultaneously as both indivisible and dispersed in the things and phenomena of the empirical universe[337] is the privilege of "divine messengers, prophets, friends of God (*awliya'*), and God's chosen (*asfiya'*) [folk]." Only they can comprehend allusions (*isharat*) assembled in God's two books, the cosmos and the Qur'an.[338] This, of course, is nothing but a restatement of Ibn Barrajan's and Ibn (al-)'Arabi's Qur'an-universe analogy, on the one hand, and of Ibn (al-)'Arabi's insistence that one should read the text of God's word and God's creation both literally and allegorically ("seeing with two eyes"), on the other.[339] Moreover, taking his cue from Ibn (al-)'Arabi's manuscripts that contain numerous visual aids, Haydar-i Amuli includes in his commentary complex diagrams representing the visible and invisible world, divine names, heavenly spheres, heaven and hell, prophethood, absolute sainthood (*al-walaya al-mutlaqa*), and so on.[340] In so doing, he says, he hopes to convey these complicated concepts to people who lack the revelatory insight that God bestows exclusively on his chosen friends (*awliya'*).[341]

The Qur'an, according to Haydar-i Amuli, contains mysteries, which he calls "seven [layers of its] inner meaning" (*batn*). They can be extracted from the literal Qur'anic text exclusively by practitioners of allegorical-esoteric exegesis, whom Haydar-i Amuli predictably identifies with "those firmly grounded in knowledge" mentioned in Q 3:7.[342] Although Haydar-i Amuli occasionally says that he is eager to share his divinely inspired un-

veilings with his fellow Shi'is through his writings and diagrams, he still insists (somewhat self-contradictorily) that this magnificent knowledge can be overwhelming and therefore had better be concealed from the ordinary believers (*'ammat ashab al-din*).[343] In sum, as with his Sunni counterparts, for Haydar-i Amuli, mystical gnosis is the exclusive prerogative of God's friends and vicegerents (*awliya' Allah wa khulafa'uhu*).[344]

Despite the fact that Haydar-i Amuli and later Shi'i mystical thinkers, especially Mulla Sadra Shirazi, paid due tribute to the epistemological and soteriological preeminence of the Shi'i imams, their metaphysics and gnoseologies inevitably clashed with the Shi'i doctrine, according to which the imams of the 'Ali-Fatima lineage are the only ones capable of extracting the hidden sense of the Scripture by means of the revelatory knowledge (*'ilm*) bestowed upon them by God.[345] For the Shi'is, the imams are "the living and speaking Qur'an,"[346] so any real or perceived attempt by someone inside or outside the Shi'i community to create an alternative hierarchy of exponents of the Qur'an's hidden subtext could easily be construed as heresy by Shi'i men of religion (*rijal*).[347] This factor, however, has not deterred Shi'i admirers of mystical *hikma* (*'irfan*) from building and defending hierarchies of privileged knowledge and knowers (apart from the imams). In so doing they inevitably have run the risk of being denounced as heretics by defenders of Shi'i orthodoxy (as discussed in chapter 2 of this book). However, for many Shi'i thinkers of esoteric-mystical propensities, the temptation has proved too irresistible and the rewards too great to forgo.

Sufi Exegesis Today: Old Themes and Claims in the New Age

> Polonius*: What do you read, my lord?*
> Hamlet*: Words, words, words.*[348]

The Naqshbandi-Haqqani (Rabbani) *tariqa(t)* of Shaykh Muhammad Nazim (al-)Haqqani al-Qubrusi/Kibrisi (d. 2014),[349] founded in 1973, is often considered to be a new, modern form of Sufism.[350] The American scholar of Sufism Marcia Hermansen has identified Shaykh Nazim's *tariqa(t)* as a "hybrid" movement that combines features of "New Age" religions with loyalty to the spirit and letter of the Qur'an.[351] One of the *tariqa(t)*'s most distinctive features is the emphasis that its late leader Shaykh Nazim placed on "the imminent coming of the Last Days of the world and the appearance of the anticipated Islamic Messianic figure, the

Mahdi."[352] Such millennial expectations are, of course, not new and abound already in the works of Ibn (al-)'Arabi and his followers, including those discussed earlier in this chapter.[353] For a variety of reasons, the Naqshbandi-Haqqani (Rabbani) *tariqa(t)* has gained a large and diverse following in the West (especially in England since 1974, Germany, and in the United States since 1990).[354] It now boasts a truly international outreach. The founder of the *tariqa(t)* Shaykh Muhammad Nazim al-Haqqani (who gave it its current name "Haqqaniyya") was born in the Turkish part of Cyprus and was educated in Istanbul. One of Haqqaniyya's most active branches today is led by Shaykh Nazim al-Haqqani's son-in-law, Shaykh Hisham Kabbani (b. 1945), currently based in Michigan.[355] Shaykh Hisham Kabbani's son, Nour (Nur) Kabbani (b. 1971 in Beirut), a medical doctor, is actively promoting the teachings of his father's *tariqa* across the United States.[356]

The founder of the *tariqa* was inducted into a branch of the Naqshbandiyya order in Damascus by the Sufi master 'Abdallah Fa'iz (Faizi) al-Daghestani (d. 1973),[357] whom both Shaykh Nazim and Shaykh Hisham style "the Grandshaykh" in their oral and written sermons.[358] Despite some critics' claims to the contrary,[359] Shaykh Nazim, Shaykh Hisham,[360] and now also Shaykh Hisham's son Shaykh Nour, depict themselves as modern-day proponents of Sufi gnosis, practices (*dhikr*), and spirituality. They make extensive use of the Qur'an and prophetic Hadith in their sermons, hundreds of which are now available online.[361] As with the premodern and modern Muslim exegetes examined earlier in this chapter, over the past several decades these Sufi teachers have been actively engaged in constructing hierarchies of knowledge and knowers.[362] A brief overview of their literary and oral production shows that one major theme invoked by the spiritual masters of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya-Rabbanniyya[363] is the enormity and profundity of the knowledge contained in the Qur'an. Thus, according to the founder of the order, Shaykh Nazim:

> Everything must be found in the Holy Quran. Everything that everyone does must therefore be found in the Holy Quran. If a person says that his meeting or association is not mentioned in the Holy Quran, there will be danger for him [*sic*] Iman, for his belief. Yes, if Allah Almighty says that everything is in the Quran, it must then be so. . . . You cannot say "how can this be?" You must believe in it. You must believe in the endless Power of Allah Almighty, in Kudratallah.[364] You have been created weak; therefore do not try to measure huge things with your small

> mind. . . . This is why the Prophet, on whom be peace, gave "Thafseer" or explanations of the Holy Quran for a period of over twenty years. Without this giving you cannot enter into these Oceans. This is why you are not able to read Quran Kareem or the Hadees (Traditions) of the Prophet and give an interpretation as to its meaning. You have not been authorised to do this. Therefore you must not try to give meanings to this. Today, however, people who are not authorised are giving all types of meanings and interpretations of the Hadees of the Prophet, on whom be peace, and they say, "I know Thafseer, I know the explanation."[365]

The theme of authorization voiced by Shaykh Nazim is important. It unequivocally goes against the grain of the insistence by some modern-day liberal thinkers that:

> [All] Muslims have an equal right to understand the Scripture according to their ability and skill. Whether the text is read in Arabic or in translation, aiming at some understanding of God's word is not a sin; on the contrary, it reflects obedience to the Qur'anic command to think and reflect on its meanings.[366]

Shaykh Nazim's discourses are deliberately and consistently geared toward bucking the trend, now in evidence across the Muslim world and in the Muslim diaspora, toward democratizing access and interpretation of the Muslim scripture.[367] Contrary to this democratizing tide, he would like to restrict the prerogative to interpret the Qur'an and Sunna to the elect friends of God (*awliya' Allah*), thereby excluding "unworthy" commentators, be they lay thinkers or religious scholars. By virtue of their God-given insight, argues Shaykh Nazim, the *awliya'*, who in the online English translations of his orations are designated "[Sufi] Saints,"[368] are aware that every single letter of the Qur'an is "like an ocean" of various senses. According to Shaykh Nazim, just one combination of three "mysterious letters" *alif-lam-mim*, which precedes some Qur'anic suras,[369] can be interpreted by the saints in 24,000 different ways. To be more exact, each of the three letters can yield up to 24,000 meanings to every saint, in addition to the meanings that numberless combinations of these letters can produce. Having said this, Shaykh Nazim rhetorically exclaims, "How, then, is it that these ordinary people[370] give only a very few meanings and say that, it is the interpretation? We cannot accept it because they cannot give as much as a Saint."[371] "In the early days," continues Shaykh Nazim, "the learned people did not allow the others to interpret the Holy Quran because they knew that they did not have the knowledge to do so."[372] Qualified knowers,

FIGURE 3.3. Shaykh Hisham Kabbani at the Fenton Lodge on February 21, 2016, Michigan. Courtesy of Talia Gangoo.

the "Saints," were then (and should be today) the only legitimate "carriers of the Qur'an" (*hamalat al-Qur'an*). They form a hierarchy of the elect people of God headed by the "spiritual pole" (*qutb*) of the universe, who is capable of removing falsehood from the entire world with just "one Divine Breath."[373] Under the guidance of such a divinely enlightened Sufi master his disciples can "traverse the seven levels of heavenly knowledge."[374]

Shaykh Hisham is in full agreement with his teacher:[375]

> *Awliya'ullah*,[376] Grandshaykh[377] and Mawlana Shaykh,[378] say that Allah revealed to the Prophet(s)[379] on each letter of the Qur'an, he revealed it in 12,000 oceans of knowledge. And they say that all that is written in bookstores, libraries, from *'ulama*, etc., if you add together and know, it is but a drop in the ocean of the knowledge of the Prophet(s).[380]

The fact that Shaykh Nazim and Shaykh Hisham are not unique in their praise of the superiority of Sufi *awliya'* over other categories of believers is attested by the discourses of a modern Turkish Sufi master, Muzaffer Ozak (1916–1985),[381] who calls God's friends "the elite of the elite" of the Muslim community. They enjoy "the acceptance and approval" of both God and his creatures who "hold these beings in honor." Furthermore, according to Ozak, "immersed in the ocean of Unity," Sufi *awliya'* are incapable of committing sinful acts or disobeying their Lord as they reside "entirely with Allah, wholly with Him."[382] It goes without saying that the *awliya'* are the only ones qualified to interpret the ambiguous verses (*mutashabihat*) of the Qur'an.[383] Thanks to the supernatural insight granted to them by God they roam like lions in the forest of human hearts.[384]

To emphasize the special cognitive abilities of Sufi *awliya'* Shaykh Nazim and Shaykh Hisham often quote verse 76 from sura 12 ("Joseph"/ "Yusuf"), according to which "Above every possessor of knowledge there is a [greater] knower."[385] As in the premodern and early modern Qur'anic exegeses analyzed earlier in this chapter, the "higher knowers"[386] of the Qur'an and Islam are not the ordinary members of the Muslim learned class (*'ulama'*) but divinely appointed and inspired gnostics (*'arifun*). The *'ulama'* are proficient only in the external aspects of the Divine Law (*shari'a*), whereas the *'arifun* are privy to the mysteries of its true reality (*al-haqiqa*). The type of knowledge possessed by the gnostics is so sublime that it may disturb the uncouth minds of the common believers.[387] As such it has to be kept secret from the uninitiated—a theme that we have already encountered in connection with the exegetical principles of Haydar-i Amuli.

In his multivolume *Encyclopedia of Islamic Doctrine*, Shaykh Hisham argues that the saints (*awliya'*) receive their superior knowledge as a gift (*karama*) from God.[388] This gift entails the ability to acquire various types of supersensory perception, such as inspiration (*ilham*), veridical vision (*ru'ya*), unveiling (*kashf*),[389] piercing insight (*firasa*), glad tidings (*mubashshira*), direct witnessing (*mushahada*), and direct conversation with God (*mukhataba*).[390] Commenting on the Qur'anic verse 4:69 ("Whoso obeys God and his Messenger, they are those unto whom God has shown favor, of the prophets, the *siddiqun*,[391] the martyrs and the righteous. The best of company they are!"), Shaykh Hisham identifies the *siddiqun* with the spiritual masters of his own *tariqa(t)*, stressing the dual spiritual lineage of Shaykh Nazim: from the first caliph Abu Bakr, on the one hand, and the fourth caliph 'Ali (via the sixth Shi'i imam Ja'far al-Sadiq), on the other. He then concludes:[392]

> O students of Mawlana Shaykh Nazim! We are lucky and blessed to be connected to such a wali, who is connected to the Golden Chain[393] through two big oceans, Sayyidina[394] Abu Bakr as-Siddiq and Sayyidina 'Ali (may Allah be pleased with him) . . . "two oceans coming together and between them a divider." Those two places of knowledge that come together, as mentioned in Surat ar-Rahman.[395]

The highest-ranking saint of the present age is the "Muhammadan Inheritor." Not only has he inherited the supreme knowledge of the Qur'an and Islam from the Prophet himself, but he is also charged by God with dispensing it to the remaining 123,999 living saints (there are 124,000 in all) of whom 7,007 are followers of the Naqshbandiyya *tariqa(t)*.[396] For the followers of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya, there is no doubt about Shaykh Nazim's having been the "Muhammadan Inheritor," as well as "[the] Sultan of Saints" of his age.[397]

In his comments on the last sura of the Qur'an (114; "Mankind" or "People") Shaykh Hisham argues: "In every century, there must be someone that these [divine] manifestations appear in these [*sic*] inheritors that inherit from the Prophet(s). *This is what we call the qutb*."[398] He identifies the spiritual pole or axis of the age (*qutb*) as his own teacher, Shaykh Muhammad Nazim (al-)Haqqani, then proceeds to talk about how one becomes a saint. As the first step, one should reach the level of a full submission to God and annihilation in the divine presence, whereupon:

> Allah brings you up a wali. When you annihilate in the divine presence, you will be dressed in the attributes of the divine presence, so when you

> appear among human beings, you will be like a spotlight. A king. A wali is a king. . . . You will be such that wherever you will go you will be like a magnet attracting people to you without doing anything. . . . Like a person in the stadium under a big spotlight. Like a spotlight and all the insects and bugs are attracted to the light. Why people run to you, they don't know that is Haqiqat al-Juzbah.[399]

Despite similarities in tone and content, Shaykh Nazim's and Shaykh Hisham's orations exhibit certain important differences as well. The former often uses Qur'anic verses and references to comment on the events inside and outside the Muslim word, especially to criticize Muslim and Western rulers for their greed, haughtiness, and tyranny. For instance, in an extended comment on Q 13:24, Shaykh Nazim lambastes, in the same breath, the "kings of lamp oil"[400] and democracy ("the way of dogs"),[401] while calling on the Muslim Brothers,[402] Sufis, Salafis, Shi'is, and other Islamic parties and factions to abandon their "invented names" and self-centered ambitions in order to rejoin the community of Islam as "people of their Lord" (*rabbaniyun*).[403] Shaykh Nazim's call evinces his desire to unify the *umma* in the face of the rampant disunity and internecine hostility that, in his view, have afflicted the Muslims in the modern age. Significantly, he uses the obscure but evocative Qur'anic term *rabbaniyun* to bring the message home.[404] In his other politically focused statements, Shaykh Nazim is harshly critical of the uprising of Egypt's masses during the "Arab spring" of 2011. In one memorable sermon, he admonishes ordinary Egyptian Muslims to stay at home, heeding the advice of the Qur'anic ant to its brethren in which it forewarns them about the approaching armies of Solomon's (Sulayman's) "hosts, men and jinn" who are bound to trample the ants underfoot. "Enter your homes," says Shaykh Nazim, citing the Qur'an (27:18), "lest [the prophet] Sulaiman and his army crush you, while they perceive not."[405]

Obviously, Shaykh Nazim's reference here is to the armed forces of Egypt's President Mubarak, which the Sufi interpreter predicts, correctly as it has turned out, will crush the popular rebellion that started on the Tahrir Square in Cairo in the winter of 2010. Examples of Shaykh Nazim's political preferences and of his creative uses of the Qur'an to substantiate them are as numerous as they are varied.[406] However, this kind of politically and socially driven exegesis is by no means unique to him. It can be found in the orations of another neo-Sufi master of Turkish background with a Western following, the Jarrahi-Khalwati Shaykh Muzaffer Ozak (1916–1985), who bemoaned the unraveling of political and moral-ethical

fabric of the *umma* due to its collective neglect of "the spirit of the Qur'an."[407]

Compared to Shaykh Nazim's frequent invocations of past and present political events,[408] Shaykh Hisham's commentaries on Qur'anic passages are more in line with the traditional themes of the premodern Sufi exegesis discussed earlier in this chapter. He talks, for example, about various stages of divine self-manifestation, in particular the elusive relation between the unique divine essence symbolized by the divine epithet "One" (*ahad*) and its potentially divisible aspect described by the epithet "Single" (*wahid*). Whereas the former designates the unfathomable and inscrutable divine mystery,[409] the latter belongs to the realm of the divine names that carry in themselves seeds of multiplicity. It is this aspect of the divine essence that gives rise to both noetic (spiritual) and physical forms of existence.[410] As one might expect, Shaykh Hisham attributes the knowledge of the true realities of the divine names to the highest-ranking members of the invisible hierarchy of saints (*awliya'*) who have "one leg in *dunya*[411] and one in *akhira*."[412] Protected by God from human gazes (for no one knows their true identity), these "seekers of the [Sufi] way" are "endowed with perfect knowledge of Allah, *ma'rifa ullah*."[413]

These themes ring familiar, reminiscent as they are of Ibn (al-)'Arabi's invisible hierarchy of divine gnostics (*rijal al-ghayb*)[414] with the spiritual pole of the universe (*al-qutb*) at its very top.[415] The same is true of the theme of the "divine presences" and their association with God's "most beautiful names" discussed by Shaykh Hisham.[416] Even the circular diagrams by which Shaykh Hisham illustrates his deliberations on the metaphysical effects of the divine names and attributes are remarkably similar to those found in Ibn (al-)'Arabi's *Futuhat*[417] and *The Initiation of Circles* (*Insha' al-dawa'ir*).[418] In his *sohbet*s (*suhba*s)[419] disseminated via various Internet resources, especially YouTube, Shaykh Hisham uses an exegesis of the Light Verse (24:35) to elucidate various levels of God's self-revelation to his human servants. As in premodern Sufi exegeses, they correspond to the spiritual level of each intended recipient. Thus, the ordinary believer receives the divine manifestations in his heart (*qalb*); the Sufi seeker (*murid*)—in the secret recess (*sirr*) of his spiritual core; the advanced friend of God (*wali*)—in its secret of secrets (*sirr al-sirr*). After this exalted cognitive stage comes the place of concealment (*maqam al-khafa'*) accessible only to the prophets and the perfected saints. And even this is not the end of the spiritual journey toward the truth, because there exists a greater mystery (*maqam al-akhfa*)[420] of which even the prophet Muhammad gained only a partial, incomplete knowledge.[421]

This is not to say that Shaykh Hisham totally avoids references to contemporary cultural, political, and scientific developments. A chemist by training,[422] in his commentaries on the Qur'an he discusses modern scientific theories and discoveries. Typical in this regard is his exegesis of sura 78 (*al-Naba'*; "The Tidings" or "The Great News"), which contains numerous references to the creation of human beings, heavenly bodies as well as astronomical and natural phenomena as they were understood in the seventh century CE. Commenting on 78:8, "And have We[423] not created you in pairs?," Shaykh Hisham has the following to say:

> If you think a little bit, a tiny bit, about how Allah designed male and female, in his power of "kun fayakoon."[424] How they come together to bring generations? That mechanism is beyond imagination. They speak of scientific discovery, what scientific discovery!? Stem cells. What, they invented the dynamite? They are using what is there. Can they bring a non-living stem cell and give it life. They are using what exists. And they are still using it and they have to plant it and place it where it is necessary in order to grow (the womb). They say about the moon, that there is no living species on the moon. Why? Because it is too cold no one can live on the moon, no one live on mars [*sic*]. Who told them? Who told them no one can live on the moon. If they cannot see, then they are stupid. Who told them there is no one inside the moon? How do we know there is not life inside the moon? Why do we have to believe them? Look at DNA. Can they see it with their eyes? It might be Allah put something on the moon, living thing that they cannot see. Now they are making experiments, now they find that one DNA can take the information of 1 million books. And that DNA is a complete plan of your entire lifetime from the time of your creation in your mother's womb until you die. How much you will breathe, speak, walk, work. Every action you will ever do in your life is written there. Like a blueprint. They say if the temp [is] too low you die. Who dies?[425] How are they preserving these stem cells and embryos? At –30 C. [W]hy then Allah will not create creation[s] on the moon and they are living? They pull it out of the freezer and fertilize the egg, and it comes living. Who gave them that knowledge? They say Allah cannot do it but they can do it![426]

In the subsequent narrative Shaykh Hisham uses verse 7 of sura 78, "And We have made you sleep for rest (*sabat*)," to engage the Big Bang theory, arguing that, had it not been for God's power to counter, that is, "to put to rest (*sabat*)," the overwhelming force of the Big Bang, it would have

kept expanding ad infinitum and, thus, no creation would have ever taken place. Mulling over the word "sleep" (*nawm*) mentioned in the same verse, Shaykh Hisham brings into play the common Muslim belief that sleep is "a kind of death" from which one may return or not return depending on God's will.[427] This theme gives Shaykh Hisham another occasion to showcase his version of elitist Sufi gnoseology:

> Awliya-Ullah,[428] they have been freed by Allah at any time they have reached that state, in their life, "*muutu qabl an-tamut*."[429] Because he controlled his ego, made his ego to die. Awliya, inheritors of sahaba,[430] died before their death, [which] means their spirits are freed from the cage of the body. They do this and they are able to say, "Read this *awrad*,[431] and you will be safe, read the Quran and you will be ok." They see what is ahead of the mureed[432] in order to warn them, give them a hint, in order to protect them.[433]

Thus, Shaykh Hisham defines the inspired, revelatory knowledge of the *awliya'* as a gift from God in return for their fidelity to his commands and their humility and self-abnegation. In other words, their symbolic death to this world is rewarded by a vigorous life of the spirit in contemplation of divine mysteries and the events of the life to come. As with Ibn (al-)'Arabi and numerous other Sufi exegetes,[434] one association in its train produces another one, which, in its turn, produces another one, and so on and so forth.

Our final example is taken from the publicly available commentaries on the Qur'an by Shaykh Hisham's son, Shaykh Nour (Nur) Kabbani (Qabbani). According to his personal Facebook page, he was "born in Beirut in 1971, where he was raised by his parents, Shaykh Hisham Kabbani and Hajjah Naziha Adil Kabbani, daughter of the late As-Sayyid Shaykh Muhammad Nazim Adil an-Naqshbandi (d. 2014), Chief Scholar of Hanafi Fiqh in Turkey and founder of the Naqshbandiyya Nazimiyya Sufi Order."[435] Judging by Shaykh Nour's active involvement in the dissemination of the teachings of the order, he is likely to succeed his father at the helm of this organization when the time comes. A fluent and engaging speaker of both English and Arabic, Shaykh Nour's exegesis focuses on moral and ethical issues that are common to Friday sermonizing at American congregational mosques. At the same time, Shaykh Nour is eager to pursue what he calls "the inner meaning of the holy Qur'an." His approach to the Scripture is to the fore in his extensive commentary on sura 12 ("Yusuf") posted in cyberspace.[436]

The exegete starts out by reading the story of Joseph (Yusuf) in Arabic and English, whereupon he proceeds to elucidate its inner meaning. Focusing on Joseph's famous encounter with Potiphar's wife, Zulaykha,[437] whom Shaykh Nour calls, respectively, the "Ruler" and "the Wife," Shaykh Nour identifies these biblical-Qur'anic personages with the Spirit/Soul (*ruh*) and the human "Ego" (*nafs*). Joseph himself is allegorized as the "Heart" (*qalb/sirr*). In the scene of the seduction of Joseph (the heart) by the "Wife" (the sensual human ego), the two find themselves in a dark room, from which Joseph manages to escape guided by the light of the spirit, exemplified by the "Ruler," that is, the owner of the household, who cracks open the door of the dark room. In Shaykh Nour's interpretation, the seductive machinations of the ego (Zulaykha) fail to distract the heart (Joseph) from the spirit (light) symbolized by the owner of the household (Potiphar). After receiving the light of divine guidance, both the heart and the ego repent their carnal desires and become morally upright. In further elaborating the story Shaykh Nour talks about "the women of the city," who were gossiping following Zulaykha's misadventure. Zulaykha invites them to her house, where they witness the appearance of Joseph (the heart) wrapped up into the light of divine guidance.[438] The sight is so overpowering that they immediately repent their evil thoughts and gossips, while uttering words of submission to God, which the exegete describes as an instance of Sufi *dhikr*.[439] As a reward from God for their act of sincere repentance, they begin to see angels, exemplified by the figure of Joseph.[440] Like Zulaykha herself, in Shaykh Nour's interpretation, the women of the city symbolize human carnal desires, whereas the knives handed to them by Zulaykha's servants exemplify means of gratifying their cravings.[441] In the end, both Zulaykha and the women are guided aright by the divine light embedded in the worshipful and God-fearing human heart (that is, Joseph).

As with any scriptural exegesis, Shaykh Nour's interpretation of the Qur'an draws on a set of symbols (mythologems) that itself is, at least in part, a product of scriptural hermeneutics. His goal is to show how exactly "God acted on the mundane events to make them signify something else."[442] This approach is allegorical insofar as, to use Goethe's definition, "Allegory transforms experience into a concept, and a concept into an image, but so that the concept remains always defined and expressible by the image."[443] In this particular case, it cannot be defined as open-ended, because Shaykh Nour deliberately seeks to tame the incessant profusion of associations[444] that we find in the esoteric-mystical exegesis of

Ibn (al-)'Arabi and his ilk discussed earlier in this chapter. Ibn (al-)'Arabi's exegesis, to use Umberto Eco's definition, is a product of "strong Neoplatonism" with its concept of "a One that is not only unknowable and obscure but, who, being independent of any determination," contains all of possible existents and references, and "is consequently the place of all [possible] contradictions."[445] Thus, although Shaykh Nour identifies his interpretation of the Qur'an as pertaining to the spiritual method of his Sufi order ("*tariqa* meaning"), what he offers, in fact, is a moral-ethical exegesis in which the buoyant and polyvalent Qur'anic symbolism is "tamed" in order to avoid an incessant and unpredictable exploration of what Eco has called "the inexhaustible profundity of the Scriptures."[446] In Shaykh Nour's exegesis the limits of allegories are made clear from the outset (for example, Zulaykha can only be an allegory of the human ego (*nafs*) and nothing else[447]), then pursued throughout the rest of the exegesis. The exegete's controlling authority is unambiguously and forcefully asserted to forestall what Eco has defined as "hermeneutic drift" or "unlimited semiosis."[448]

Conclusions

Within the context of the Sufi tradition, which, as we already know, consists of teachings (discourses), practices, community, institutions, and leaders, Sufi approaches to and uses of the Qur'an fall within the ambit of both teachings (discourses) and practices. As a set of discourses, Sufi exegesis has shaped Sufi cosmology and gnoseology that lie at the heart of ascetic-mystical world-outlook, values, and practical actions (rituals and meditative techniques). Throughout the history of the ascetic-mystical movement in Islam, as has been shown, its leaders have been making elaborate claims to a privileged access to Qur'anic mysteries through what they called "unveiling" (*kashf*), "veridical realization" (*tahqiq* or *tahaqquq*), "direct tasting" (*dhawq*), or "direct witnessing" (*mushahada*). Such claims have set them apart not only from ordinary believers but from exoterically minded Muslim scholars as well.[449] This feature of Sufism has rendered it, on the one hand, attractive to Muslims at large and, on the other hand, objectionable in the eyes of those who themselves wanted to be seen as the only legitimate custodians and exponents of the revelation. Such exponents and custodians have been, for the most part, non-Sufi members of the *'ulama'* class in both Sunni and Shi'i communities.

Of late, several Muslim movements and schools of thought, such as liberal modernizers, Salafis (fundamentalists) of various stripes, secularists, and Gulf-area Wahhabis, have been harshly critical of Sufism gener-

ally and of allegorical-esoteric interpretations of the Qur'an by Sufis more specifically. An acrimonious polemic has ensued over correct ways to engage and understand the Scripture. It continues unabated today.[450]

As far as Sufi practices are concerned, acts of reciting, contemplating, and internalizing the Qur'an play a key role in Sufi training and (self-) disciplining. Hearing a verse of the Qur'an, as attested by numerous Sufi biographies, would occasionally precipitate one's conversion to a Sufi version of Islam or, at the very least, make one acutely aware of God's immediate presence[451] both inside and outside his or her own self.[452] Once the conversion or the heightened awareness of divine presence has taken place, the Scripture becomes the seeker's inseparable companion that guides his or her acts of worship and everyday transactions, a powerful protection from being distracted from God by the flux and flow of everyday existence. This process is deeply transformative for the person in question, because it affects his or her entire worldview and public demeanor. Such transformations of the believer's entire world-outlook are neither uncommon nor unique to Islam.[453] The rationale for and exact circumstances of conversion and the role in it of the Scripture and its exegesis are always unique and personal and thus elude a convenient generalization. In any event, it seems that the presence of the Scripture facilitates the process, but is insufficient in and of itself.

After examining the evolution of allegorical-esoteric exegesis in Islam since its inception until today, we can propose the following conclusions:

- Muslim thinkers have demonstrated the same "midrashic-haggagic" preoccupation with extracting all possible connotations and allusions of the Scripture that one finds in either rabbinic Judaism[454] or in Christian theologies.[455]
- The samples of Sufi exegesis examined in this chapter have shown the tendency on the part of Sufi masters (*shaykh*s) to make use of Qur'anic imagery, characters, and topoi in order to create and populate a universe of meaning that they invite their followers (*murids*) to enter and settle in. As we have observed, the masters deliberately and consistently positioned themselves as the indispensable guides of both their followers and the common believers to the unfathomable mysteries of this "imaginal,"[456] supersensory universe of true realities.
- Since its very inception in the eighth century CE, Sufi exegesis has served as a construction site for hierarchies of knowledge and knowers of the Qur'an and, by extension, of Islam, God, and the

cosmos. Whether intentional or not, this hierarchy building has resulted in the elevation of Sufi gnosis (*ma'rifa*) and, by association, its divinely inspired custodians (*'arifun*), above other types of exegesis and exegetes.

- The consistent and unapologetic departure of Sufi exegetes from the literal meaning of the Qur'anic text has created grounds for a potential relativizing of the revelation to the point of evacuating its historically conditioned (contextual) sense(s) altogether.[457] Consequently, allegorical-esoteric-experiential exegesis cultivated by the Sufi intellectual elite has introduced instability into this critical field of Islamic epistemology. This fact was acutely perceived not only by medieval critics of Sufism, such as Ibn al-Jawzi (d. 597/1201),[458] 'Abdallah al-Fishtali (d. 660/1261),[459] Ibn Taymiyya (d. 728/1328),[460] al-Shatibi (d. 790/1388),[461] or today's Salafis of various persuasions, but also by scholars generally sympathetic to it, such as Jalal al-Din al-Suyuti (d. 911/1505). All of them have shown an obvious unease over uncontrolled and random flights of fantasy and imagination that mystically minded commentators were so eager to pursue.[462] Thus, opposition to Sufism in the past and today is fed, at least in part, by the opponents' realization of the potentially destabilizing effect that Sufi exegetical discourses may have on how the Muslims understand and observe the principal source of their faith and practice.
- Sufi exegetical discourse, on the other hand, evinces a relatively high degree of stability across the centuries; it has found its most vivid expression in the use of the same sources, as well as similar imagery, terminology, and topoi, by practically every esoterically minded commentator including Shi'i ones. These paradigmatic sources of Sufi exegesis are al-Sulami's (d. 412/1021) collection of early exegetical dicta and their later systematization and elaboration by 'Abd al-Karim al-Qushayri (d. 465/1072) in his massive allegorical-esoteric *tafsir*.
- The growing doctrinal sophistication of the ascetic-mystical stream of Islam prompted its adherents to develop an elaborate metaphysics and gnoseology that were aimed at placing experiences of individual ascetics-mystics into a broader cosmological framework. This development came to fruition in the works of Ibn (al-)'Arabi and his followers as well as those of the Kubrawiyya school of Iranian and Central Asian Sufism. Combined, these two strands of Sufi exegetical thought have created what one might call, after Gavin

Flood, "a cosmological psychology"[463] that has been reproduced by Sufi masters in various shapes and forms ever since and that is still in evidence today.

- The rise of New Age variants of Sufism along the lines of Shaykh Nazim's branch of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya or Muzaffer Ozak's Jarrahiyya-Khalwatiyya has brought about a number of changes in the subject matter of exegesis and introduced new elements not found in the works of its earlier practitioners. One novel feature is the strong emphasis that the commentators affiliated with the Naqshbandiyya-Haqqaniyya place on the exclusive ownership of the deeper meaning of the Qur'an by members of their own Sufi lineage. Some indications of this exclusivity can be detected already in the discourses of Simnani, who belonged to the Kubrawiyya Sufi order, or in those produced by the loosely structured Akbariyya school of mystical thought, but it is not nearly as pronounced as in the recent exegetical discourses of the leaders of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya. This tendency may reflect the acute competition among various neo-Sufi communities[464] whose leaders sometimes resort to dramatic claims and grandiose predictions in an effort to "outbid" their competitors in the busy "market" of latter-day spirituality.[465] Another salient characteristic of modern Sufi exegesis is the preoccupation of some of its practitioners with contemporary political, social, scientific, and cultural developments. This preoccupation seems to cater to the expectations and sensibilities of today's educated audiences, both Eastern and Western. Whatever one may think of the validity of this new exegetical turn, it has definitely resonated with the target audiences of neo-Sufi brotherhoods steeped as they are in Western cultural codes, yet eager to partake of the gnoseology, metaphysics, and promise of intellectual and experiential reorientation offered by the modern-day versions of the ascetic-mystical stream of Islam.

CHAPTER FOUR

Sufism in Comparison

THE COMMON FERMENT OF HELLENISM

Antecedents and Parallels to Sufi Cosmological Psychology

> *The Scriptures had potentially every possible meaning, but their reading had to be governed by a code, and that is why the Fathers proposed the theory of the allegorical senses. In the beginning, the senses were three (literal, moral, mystic or pneumatic); then they became four (literal, allegorical, moral, and anagogical).*
>
> UMBERTO ECO, *THE LIMITS OF INTERPRETATION*

THE ABOVE STATEMENT by Umberto Eco indicates that the multilayered readings of the Qur'an practiced by Sufi exegetes, as well the Sufi "cosmological psychology"[1] as a whole, have a venerable history in Mediterranean religions and cultures. The levels of meaning that the Christian church fathers found in the Judeo-Christian scriptures correspond neatly to the four possible readings of the Qur'an postulated by Muslim exegetes,[2] some of whom we have discussed in the previous chapter. As far as cosmological psychology is concerned, after surveying the history of Sufi thought as reflected in allegorical-esoteric exegesis, one cannot but agree with Samuel Taylor Coleridge's (1772–1834) praise of (Neo)platonism[3] as:

> The most beautiful and orderly development of the philosophy that endeavors to explain all things by an analysis of consciousness, and builds up a world in the mind of materials furnished by the mind itself.[4]

What Coleridge said about (Neo)platonism two centuries ago is eminently pertinent to Sufi cosmology and gnoseology. This is hardly surprising, because they grew organically out of ancient Greek Platonism—the shared legacy of all three Abrahamic religions or, to be more precise, their intellectual elites. Initially elaborated by the Middle Platonists, such as Antiochus of Ascalon (fl. circa 90 BCE), Eudorus of Alexandria (fl. circa 25 BCE), Alcinous (second century CE),[5] and Clement of Alexandria (d. circa 215),[6] (Neo)platonic ideas received the most authoritative and influential articulation in the teachings of Plotinus (d. 270 CE) and his major followers, Porphyry (d. 305) and Proclus (d. 485).[7] The Latin and Arabic renditions of their works had a lasting paradigmatic impact on Christian,[8] Jewish, and Muslim theologies,[9] especially the mystical strands within each of them. During the first centuries of the Common Era, Christian (Neo)platonism was represented by such consequential thinkers as Clement of Alexandria, Origen (d. 253 or 254), Gregory of Nyssa (d. 395), Evagrus Ponticus (d. 399), and Pseudo-Dionysius (fl. around 500).[10] In the Middle Ages various Christianized types of (Neo)platonism were developed by Hugh of Saint Victor (d. 1142), Richard of Saint Victor (d. 1173), Thomas Gallus (d. 1246), Bonaventure (d. 1274), and, of course, Thomas Aquinas (d. 1274), whose thought is still influential among Catholics today.[11] It is noteworthy that some of these Christian thinkers and exegetes lived approximately at the same time as al-Ghazali, Ahmad al-Maybudi, Ruzbihan (al-)Baqli, Najm al-Din (al-)Kubra, and Ibn (al-)ʿArabi, whose exegesis, and the cosmologies and gnoseologies build thereon, have been discussed in the previous chapter.

Plotinus, who regarded himself as "a faithful interpreter of Plato,"[12] is the key figure in this pervasive (Neo)platonization of Mediterranean thought. He created an elaborate cosmological psychology that easily yielded itself to a variety of interpretations, of which mystical ones have eventually taken pride of place.[13] This is hardly surprising if we take into account the fact that Plotinus is credited with giving an "inward" spin to Plato's hierarchal structures of metaphysics by presenting them not only as an objective reality "out there" but also as being simultaneously *inherent in* and *internal to* the soul.[14] Hence, the seminal idea, shared by the majority of Mediterranean religions and cultures, that each human individual is but a microcosm, a universe in miniature.[15] Its gist was conveniently captured by the Muslim thinker Ahmad Samʿani (d. 534/1140) who talked about each human being as "a container of the meanings of the cosmos" and "an abridged translation . . . of the macrocosm."[16]

Another cardinal concept of the (Neo)platonic worldview postulates the realm of intelligible or spiritual (pneumatic) existence that constitutes "the source and model of the physical universe."[17] Departing from Plato and availing himself of Aristotle's idea of "god as a self-thinker," Plotinus argued that "by thinking itself" the divine absolute, whom he defined simply as "One" (Gk. *hen*), incessantly generates or radiates the intelligible-spiritual and material realms of existence through a staged emanation of existential potentialities inherent in it. These noetic[18] potentialities are transformed into empirically perceived forms of existence (entities) by means of the Universal Intellect and the Universal Soul, which Plotinus calls "hypostases."[19] The (Neo)platonic[20] triad of Being-Life-Intellect would shape how medieval and modern thinkers of vastly different backgrounds understood the origin and functioning of the universe. In this "cosmic drama," Plotinus's One had the central part to play. It was the very principle of all unity and being,[21] rather than a definable entity or intellect:

> The One is the ultimate source of all, including the universe, which is then prefigured in the [universal] Intellect and transmitted through [universal] Soul to become manifest as our physical universe.[22]

What role is allotted to human beings in this Platonist drama? According to Plotinus himself:

> The human individual mirrors this structure to which we are related at each level. For each of us has a body, soul, an intellect, and even something within us that relates to the One.[23]

In other words, the cosmic aspiration of the Universal Being toward its originator, the Universal Soul, and of the Soul toward its originator, the Universal Intellect, is reflected on the microcosmic level in the aspiration of every human individual to the intelligent source of being from which he or she once emerged. The higher, spiritual aspect of the human soul aspires toward its fountainhead, the Intellect,[24] and even beyond, but is weighed down by its "natural duty to body," which causes the soul's alienation from its original source.[25] Plotinus encouraged his followers to make a return or, rather, ascent to the original source of their existence and intellection, which he considered the abode of every human individual's "true self."[26] Plotinus envisioned this process as "a cognitive activity, a form of contemplation, weaker at each successive level"[27] due to the soul's progressive entanglement in the distracting appetitive desires and mundane needs of the physical body.

Already for Plato and later also for Plotinus, the ability of the souls to climb the rungs of the ladder leading to the higher, intelligible realm of existence, where they would contemplate the beauty of their own selves and various sciences as well as the notion of beauty itself,[28] is the unique privilege of the elect few. Being "[al]most godlike" and "keep[ing] company with God," the elect souls are rewarded by gaining glimpses of the splendor of the true reality of all existence.[29] According to Plato and Plotinus, these souls belong exclusively to philosophers, which is quite understandable given both thinkers' high regard for philosophy as the ultimate human achievement and perfect state of mind. Taking their cue from Socrates, Plato and Plotinus suggested that in "a rehearsal for life after death," the philosopher should rid himself of all bodily distractions in this world in order "to contemplate the realities of the intelligible world which can only be approached by means of pure reason."[30] Such purified souls-intellects "must think thoughts that are immortal and divine."[31] As for ordinary, nonphilosophical souls, they are by their very nature incapable of independent thinking and intellectual ascent and thus doomed to remain in the netherworld, "feeding on opinion."[32]

Now, although Plotinus himself "was a resolute intellectualist,"[33] he did not think that the act of knowing alone could bring the soul back to its source.[34] In his interpretation of Plato's teachings, *eros* has a critical, even cosmic role to play.[35] The One (*hen*) is "at once, lovable, love, and love of himself"—an idea that opens up a possibility for the seeker and the sought to unite, becoming truly one,[36] in what Plotinus called the "flight of the alone to the Alone."[37] This possibility was duly explored by Plotinus's followers, such as Alcinous, who declared that the goal of the perfected philosophical souls is to be assimilated to "the god of the heavens and not the god above the heavens,"[38] the latter being the unknowable and transcendent One. Overall, already for Plotinus himself, "all things are one" and "we are all and one"—the terse cosmological adages that prefigure the controversial unitive metaphysics of Muslim mystics such as (al-)Baqli, Ibn (al-)ʿArabi, al-Qunawi, al-Qashani, and others discussed in the previous chapter.[39]

Pertinent to our discussion of Sufi exegesis is the fact that for Plotinus and his followers, especially Proclus, Plato's writings themselves were "an illumination according to the beneficent purpose of the higher powers."[40] Differently put, the (Neo)platonists treated Plato's works as a divine scripture of sorts, as Proclus himself eloquently confirms by saying: "All that Plato tells us, we must take 'as given': our task is only to interpret."[41] "Where the two revelations," he continues, "appear to

conflict . . . the appearance is due to the crudity of our interpretation."[42] Enough said.

Now, many thinkers among Jews, Christians, or Muslims found the ideas of Plato, Plotinus, and their followers to be highly germane to their own intellectual pursuits.[43] For one thing, Plotinus's tripartite doctrine of emanation was perfectly suited to account for the experience of a human seeker striving toward a higher, perfect reality beyond the physical realm. This striving could be presented as the return journey of human souls to God facilitated by a progressive acquisition by the seeker of ever-larger and subtler amounts of divine knowledge. This journey, as some Western scholars have suggested,[44] was imagined by ancient and medieval Mediterranean thinkers as primarily, if not exclusively, internal experience—a soul's ascent through layers of an internalized cosmic hierarchy into the presence of God and, simultaneously, the soul's progressive discovery of its true, original self.[45] This internal spiritual-intellectual journey can be construed as an alternative of sorts to the more common "ordering" of the human self through fulfilment of legal obligations and assumption of social responsibilities.[46] Seen in this light, the two types of "ordering" of the self, namely, through the observance of laws/social conventions and through experiential/mystical quest, are not necessarily mutually exclusive. In fact, they may occasionally complement each other. Nevertheless, a one-sided emphasis on the cognitive-experiential side of the "ordering" at the expense of observance of social and legal rules may occasionally bring about accusations of heresy against certain imprudent mystical seekers of the divine Absolute and its hidden mysteries.[47]

The erotic overtones of the experiential journey toward the source of one's existence, mentioned above in connection with Plotinus, were eagerly taken up by monotheistic thinkers of ascetic-mystical propensities.[48] They creatively recast the main themes and images of (Neo)platonism into the vocabulary of their respective scriptures (Judaic, Christian, or Muslim).[49] Thus, Clement of Alexandria (d. circa 215), whom many scholars of early Christianity consider to be "the founder of Christian mysticism,"[50] would combine the language of Greek philosophy with that of the Christian sacred texts.[51] This tendency became more pronounced with his followers, especially Origen (d. 253 or 254), who had studied in Egypt with the same teacher as Plotinus.[52] Summarizing Origen's contribution to the Christian tradition, Bernard McGinn describes him as "first and foremost an exegete, perhaps the greatest that Christianity has ever known."[53] Unlike many Platonists who sought to learn the truth about the self and the world by

observing human society and engaging in metaphysical contemplations, Origen was convinced that one's main task was to discover the meaning of the self, God (Jesus Christ), and the universe through a close reading the Judeo-Christian scriptures. This discovery, according to Origen, should begin by an examination of the grammatical aspects of the text to be followed by a study of its historical references. After this preliminary work has been accomplished, the reader (seeker) is ready to ascend to "the level of spiritual meaning."[54] While at this stage, the exegete is advised to treat the events and persons of the Old Testament as "types" (*typoi*, 1 Cor. 10:11) and "allegories" (*allēgoroumenoi*; literally, "things spoken allegorically" in Gal. 4:24) of realities, past and present.[55]

The ultimate objective of the reader's (seeker's) exegetical ascent to "spiritual realities" is "to realize the Bible's teaching through our own ascension to God."[56] Especially pertinent to our discussion of Muslim exegesis is the fact that Origen's "ascent" (*anagōgē*) corresponds neatly to the stage called *muttala'* or *matla'* ("ascent" or "lookout point") in the Muslim exegetical hierarchy of the layers of reading, as discussed throughout the previous chapter. Long before the Muslim exegetes, Origen envisioned the reader's[57] engagement with the Scripture to be a major prerequisite for his spiritual progress toward God, on the one hand, and the true meaning of his inmost self, on the other. He was definitely one of those "Christian writers" implied by the French biblical scholar Marguerite Harl (b. 1919) when she said:

> The Bible furnished Christian writers citations corresponding to a verbal and gestural thematizing of the encounter with God. . . . Citation makes it possible for the experience of a single person not to remain isolated: it authenticates individual experience by situating it within the collective experience of the people of God.[58]

In line with his single-minded preoccupation with the various meanings embedded in the Judeo-Christian scriptural canon, Origen uses its imagery to describe the soul's exegetical-mystical ascent, portraying it as a reflection of the major themes of the three books ascribed to Solomon:

1. The Book of Proverbs teaches the believer proper manners of virtuous and moral living.
2. Ecclesiastes instructs him in enlightened knowledge of the nature of things and of how they are to be used as God intended.
3. The Song of Songs is a book that instills love and desire of celestial

> and divine things under the image of the Bride and the Groom, teaching how we come to fellowship with God through oaths of love and charity.[59]

Anticipating by many centuries Sufi speculations about the allegorical significance of biblical characters and their actions, Origen interprets Moses's and his people's departure from Egypt as the believer's moral transformation and repentance of sins; their subsequent flight from Pharaoh and his army is an allegory of the believer's constant warfare against demonic temptations; the light and abundance of the Promised Land symbolize, for him, the enjoyment by the seeker of God's luminous presence in this world and the hereafter.[60] As one can see, Origen's allegorical exegesis demonstrates clear parallels with the Sufi interpretations of the Qur'an discussed in the previous chapter.[61] Likewise, his spirited glosses on the biblical Song of Songs[62] prefigure in remarkable ways the oft-cited Sufi images of loving union and spiritual intoxication of the human lover with the divine beloved.[63] As already mentioned, for Origen, the soul's journey to God, at once cognitive (*gnōsis*) and visual (*mystikē theōria*),[64] has a clear erotic dimension. The quest of the seeker is driven by "the power of yearning desire implanted in the soul by God" who himself is nothing but Eros.[65] This notion gives rise to the famous formula: "Love is a form of knowing" (*amor ipse intellectus est*).[66] Its message has informed Christian mystical discourses ever since.

Around 500 CE, the allegorical-esoteric exegetical tradition adumbrated above had reached a high point in the work of Dionysius the Areopagite, the still-unidentified mystical thinker who probably resided in Syria. He brought to new levels of sophistication the (Neo)platonizing trend in Christian theology[67] initiated by Justin and Irenaeus in the second century CE and further elaborated by Clement of Alexandria and Origen.[68] As did his predecessors, Pseudo-Dionysius taught that "mystical secrets of sacred scripture . . . can only be gradually revealed to the real 'lovers of holiness,'"[69] because their longing for God is stronger and purer than that of the "lower strata" of people.[70] This elitist vision of human beings' striving toward their origin, the utterly inscrutable godhead manifesting itself in the multiplicity of the physical universe,[71] anticipates the Muslim discourses that would appear several centuries later in the same geographical area.[72] Similarly paradigmatic and influential is Pseudo-Dionysius's hierarchical vision of the structure of the universe that we have repeatedly encountered in our discussion of Sufi exegeses earlier in this chapter. The universal hierarchy encompasses the levels or stages of manifestation of

the inscrutable Absolute that, in their turn, contain the pneumatic powers of purification, illumination, and perfection.[73] These powers enable the aspiring soul of the divinely guided seeker to return to its creator. Pseudo-Dionysius's tripartite division of the universe and its correlation with the stages of the soul's progress toward God anticipate the widely known and discussed division of the Sufi path to God into three stages: *shari'a* (law = purification), *tariqa* (path to God = illumination), and *haqiqa* (true reality = perfection, culminating in union with God).[74] According to Pseudo-Dionysius, the archetypal mystic (symbolized by Moses),[75] undergoes first purification (*katharsis*), then gains contemplation (*theōria*) of the place (not the essence) of God, and finally attains union with him (*henōsis*).[76] "Here," says Pseudo-Dionysius, "being neither oneself, nor someone else, one is supremely united to the Unknown by an inactivity of all knowledge, and knows beyond the mind by knowing nothing."[77] This depiction of the experience of the archetypal mystical seeker cannot but conjure up the image of Moses coming to God "without Moses," his very personality "erased" in an act of an ecstatic (self-)annihilation in God, as described in al-Qushayri's *Subtleties of Allusions*. Remarkably, both the Christian and the Muslim exegetes have chosen the same biblical personality to convey essentially the same message, albeit couched in the terminology of their respective religious traditions.[78]

Noteworthy is the role of love in the psycho-cosmological universe painstakingly assembled by Pseudo-Dionysius. It is set in motion and operates thanks exclusively to the driving force generated by *erōs/apapē*. In his own words:

> All things must desire, must yearn for, must love, the Beautiful and the Good. Because of it and for its sake, subordinate is returned to superior, equal keeps company with equal, superior turns providentially to subordinate. . . . The cause of all things loves all things in the superabundance of his goodness, that because of this goodness, he makes all things, brings all things to perfection, holds all things together, returns all things.[79]

Thus, for Pseudo-Dionysius, "God is both the object of the yearning of all things to return to him and that very yearning itself as participated in by all levels of the individual hierarchies."[80] The uplifting process that brings chosen human beings into the presence of or to a union with God is called *anagōgē*,[81] a term that appears to be the exact equivalent of the Sufi *matla'/muttala'*, as has already been mentioned in connection with Origen's description of the seeker's ascent to God by means of an allegorical-

esoteric reading of the Scripture. In the end, however, Pseudo-Dionysius insists that the unfathomable and inscrutable divine essence eludes the grasp of even the most determined mystical seeker. His or her "glass ceiling," is, according to Pseudo-Dionysius, nothing but a total "absence of knowledge" (*agnōsia*), which he holds to be the (only) "true *gnōsis* of God." This concept rings very familiar to every student of Ibn (al-)'Arabi who, too, insisted that on reaching the end of his or her mystical quest the accomplished seeker is thrown into "bewilderment" (*hayra*), that is, the "state of finding and knowing God and of not-finding and not-knowing Him at the same time."[82] Ibn (al-)'Arabi's statement resonates neatly with Pseudo-Dionysius's insistence on "the necessity of both affirmation and negation (how can something be negated unless it [be] first affirmed)"[83] or his concept of "dissimilar similarity," that is, a characteristic attendant to every single manifestation of God in the material universe.[84] These ideas, too, dovetail with Ibn (al-)'Arabi's assertion that "every existent thing other than God dwells in a never-never land of affirmation and negation, finding and losing, knowing and not knowing."[85] Although separated by hundreds of years and a deep religious-cultural divide, both thinkers seem to agree that the true reality of existence is concealed from ordinary believers and revealed only to the elect, and even then nothing can be taken for certain. Even the most advanced knowers remain hesitant and even perplexed regarding that which they perceive or learn. For Ibn (al-)'Arabi, they are perfected Sufi "finders" from among the "people of unveiling," "gnostics," and "[truth]verifiers" (*kummal*; *ahl al-kashf wa'l-wujud*; *'arifun; muhaqqiqun*).[86] For Pseudo-Dionysius, they are "lovers of holiness" and "perfect mystics" exemplified by the prophet Moses himself.[87]

Pseudo-Dionysius's teaching inspired later generations of Christian mystics, such as Thomas Gallus,[88] who consistently elevated superintellectual wisdom (*nosse*) above the knowledge derived from books and rational consideration (*scire*).[89] In describing the mystic's ascent to the remote, majestic deity, Thomas Gallus "places the experience of affective love above all cognition"[90] and treats the angelic hierarchies of the spiritual world as the inner powers of the soul to be energized and set in order by the mystic whose goal is to achieve a loving union with the divine.[91] As did Pseudo-Dionysius, Thomas Gallus viewed "the Song [of Songs] as a key to unlock the central message of the Bible, citing hundreds of correlative texts from the Old and New Testaments to underline the message he discovers."[92]

The profound and long-lasting impact of Dionysian thought, sometimes described as "the Dionysius renaissance,"[93] on Christian mystical theology has been a recurrent theme in European scholarship on medieval

and early modern Christendom. Thanks to Pseudo-Dionysius, as well as his predecessors and followers, the emanationist metaphysics and gnoseology of (Neo)platonism was adapted to the Christian doctrine of the Trinity and couched in carefully selected biblical images and terminology.[94] The Song of Songs was a major, although by no means sole, focus of exegetical endeavor on the part of such thinkers as Richard Saint Victor (d. 1173), Thomas Gallus (d. 1246), and Bonaventure (d. 1274), to name but a few.[95] For Bonaventure in particular, the created world was but a symbol or image reflecting the higher truth of the sublime and magnificent divinity. While the majority of believers will discover it (and thus be redeemed) at the end of time when Christ returns, "some blessed people can journey to God within themselves and experience a vision of the Lord that is a precursor of what is to come."[96] In Bonaventure's memorable allegory, the physical world is identified with Jacob's ladder (*scala*),[97] which the blessed aspirant endeavors to climb:

> Placing our foot on the first rung, we behold the material world as a mirror through which we pass over into God as the Hebrews passed over from Egypt and Christ [from this world] into the realm of the Father.[98]

In sum, the physical and human existence in this world is but a reflection of the cosmic order of divine self-manifestations. Spiritually and gnostically endowed individuals can attain their place of origin and experience it directly by ascending the stages of the divine Absolute's (Plotinus's "One") gradual descent into the materiality of physical being. Because the Scripture "describes the entire universe" (*sic dexcribit totum iniversum*), the enlightened traveler[99] must simultaneously navigate the hierarchies of existence and the contents of the divine writ. In other words, the soul's mystical ascent to the divine presence, as well the ecstatic, supersensory wisdom it acquires in the course of its journey, "is a kind of interpretation of the cosmos—a kind of reading."[100] The notion of a simultaneous reading of the cosmos and the Scripture, which Bonaventure shared with many of his predecessors and successors, such as Meister Eckhart (d. 1328),[101] Jakob Böhme (d. 1624),[102] and Angelus Silesius (d. 1677), corresponds perfectly to the vision of Bonaventure's older contemporary Ibn (al-)ʿArabi:

> The world is but the giant text [of the Qur'an] (*al-mushaf al-kabir*) that God has uttered upon us. . . . The world is but letters written and inscribed in the unrolled parchment of existence; writing on it is eternal and never ceases.[103]

General Observations

The translation of the gospel of Christianity, and, after it, the gospel of Islam, into terms of Hellenic metaphysics was, indeed, unavoidable. Christianity and Islam made their epiphanies in a Hellenizing world in which they could no more avoid an encounter with Hellenic philosophy than they could avoid one with the Roman Imperial Government.

ARNOLD TOYNBEE, *AN HISTORIAN'S APPROACH TO RELIGION*

In the spirit of Arnold Toynbee's message cited above, the goal of this chapter was to demonstrate that Sufi cosmological psychology and the exegetical methods devised to support it take their origins in various versions of (Neo)platonism and systems of thought and belief associated with it, for example, Hermetism.[104] In the same way as "the [Christian] Church could not afford to rebuff" the intellectual needs of the philosophically educated upper stratum of Mediterranean societies,[105] the region's new religion, Islam, did not remain immune to the allure of Hellenic thought and eventually took it on board after reshaping it in accordance with Islamic principles and values. Sufism was an important part of this process of the domestication by the Muslim intellectual elite of various strands of Hellenic thought that permeated the cultures of the late antique world around the Mediterranean basin.[106] Whether this process occasionally involved "mistranslation,"[107] or, on the contrary, a systematic and organic integration of two systems of thought that complement, not contradict, each other,[108] is a matter of personal opinion. Be this as it may, the fusion and adjustment of the prophetic religions of the region, on the one hand, and Hellenic metaphysics and gnoseology, on the other, was inevitable. The similarities in this respect between ascetic-mystical Islam and its predecessors pointed out in this chapter should be sufficient to demonstrate this point. Those who disagree with this conclusion should prove that the coincidences documented above are merely accidental and that, therefore, the roots of Sufi cosmology and gnoseology lie elsewhere. As already mentioned in chapter 1 of this book, the presence of extraneous elements in Judaism, Christianity, or Islam must not be taken as a sign of their "slavish dependence" on outside influences—a notion that is highly problematic for a variety of reasons. Rather, it is their absence that would have been truly puzzling, for ideas do travel, intertwine, and crossbreed, especially in the same geographical area—this is a simple but undeniable fact of civilized human existence.

Naturally, Sufi thinkers were not the only Muslims fascinated with (Neo)platonism in its various guises. The intellectual leaders of the Isma'ili community developed their own sophisticated interpretation of the (Neo) platonic doctrine of emanation as well as the complex gnoseology attendant to it, including an allegorical-esoteric exegesis.[109] Cultivated in secret by the intellectual elite of the Isma'ili community, it was revealed piecemeal to its rank-and-file members depending on their level of maturity and preparedness to cope with the "higher truths" of existence.[110] The emphasis on the esoteric (inner) aspects (*batin*) of the revelation as opposed to its exoteric (external) message (*zahir*) is common to the Sufis, Twelver Shi'is, and Isma'ilis, as Henry Corbin's studies have abundantly demonstrated, his partiality for esoteric aspects of religion notwithstanding.[111]

Whereas the elegance of the doctrinal (discursive) foundations of Sufism is fascinating, their social and institutional implications are no less intriguing, if often less obvious. Claims to superior knowledge and the ability to reveal it to those seeking it are both enticing and contagious. One can argue that the dual claim that Sufi teachers lay to the inspired knowledge of the Scripture, on the one hand, and of the hierarchically structured cosmology, on the other, may have come as a Sunni response to the attribution by the Shi'is of the similar divinely given competences to the imams of the 'Ali-Fatima line.[112] It is hardly accidental that the imams are called *awliya'* in Shi'i theology; the same term is commonly applied to Sufi knowers of God (*'arifun*) and spiritual leaders (*murshdun*) in Sunni Islam.[113] This suggestion is especially plausible, because in Isma'ilism and Twelver Shi'ism claims to privileged knowledge have been used to justify the exclusive right of their respective leaders to both spiritual and political guidance of the community.[114] It would be very tempting to argue that in contradistinction to the imams of the Shi'i community, Sufi *awliya'* were not interested in the political implications of their gnoseological claims, being content with moral-ethical guidance of their followers. However, as the rich history of Sufism shows, attempts to assume political leadership have not been entirely alien to certain Sufi *shaykh*s under propitious social and geopolitical conditions.[115]

What role do the cosmological psychologies of Sufism discussed in this and previous chapters play in the real world with its power relations, struggles for economic and social advantage, and domination? As we have shown, these Sufi discourses are a result of a long and laborious process of the construction of a distinctive cosmology and gnoseology by Sufi leaders who availed themselves of the conceptual bricks and blocks left behind by

Hellenism. Numerous known and anonymous hands were hard at work in this collective construction project, contributing ever-new concepts, nuances, and adjustments. The idea of a wholesale and deliberate borrowing of (Neo)platonic ideas and value systems by Sufi thinkers does not stand up to scrutiny, because the building blocks had to be rearranged in novel combinations to meet the needs of a new, increasingly more sophisticated society and the religious tradition that undergirded it. Nevertheless, as with their Jewish and Christian counterparts, Muslims of ascetic-mystic propensities could not resist the attraction of Greek wisdom in its Hellenistic form. The elaborate Platonic and (Neo)platonic imagery and concepts were simply too elegant and powerful to be ignored.[116] All the more so, because they were readily translatable and adaptable according to one's particular needs and tastes. The translation activity under the early 'Abbasids was no doubt important,[117] but no less important was the fact that the Qur'an itself contained gnostic, mystical, and visionary elements,[118] which facilitated the integration of the rich Hellenistic philosophical-spiritual legacy into the ascetic-mystical stream of Islam, as well as into certain variants of Shi'ism. Gradually but inexorably, the collective effort of several generations of ascetically and mystically minded Muslims resulted in the creation of the complex and multilayered Sufi cosmology and gnoseology discussed in the previous chapter. Supported by a highly imaginative, if occasionally far-fetched and even scandalous exegesis, it captivated the minds and hearts of many Muslims. To enter and navigate successfully such a complex universe of meaning and symbols, specially trained and certified guides acting within institutionalized structures were necessary. This necessity has given rise to patterns of Sufi leadership, ethos, practices, and institutions that are the subject of the chapter that follows.

CHAPTER FIVE

Practices, Ethos, Communities, and Leaders

Religion, by fusing ethos and world view, gives to a set of social values what they perhaps need most to be coercive: an appearance of objectivity. In sacred rituals and myths, values are portrayed not as subjective human preferences but as the imposed conditions for life implicit in a world with a particular structure.

—CLIFFORD GEERTZ, *INTERPRETATION OF CULTURES*

Sufi adab *as the Foundation of Sufi Practice*

Trite as this may sound, in discussing Sufi practices and ethos[1] it is very important to keep in mind their normative nature.[2] Authors of numerous books on the good manners of Sufis (*adab al-sufiyya*)[3] do not, as a rule, describe how actual Sufis behaved in real situations. Rather, they usually tell their readers how they *should* behave or *should have* behaved. This is not to say that such normative books are unrevealing of Sufis' actual behavior. Occasionally they are, especially when some moot points of the Sufi etiquette are elucidated or when the author wants to demonstrate how one should not have acted under given conditions.[4] Finally, we have critical or outright hostile accounts of Sufi public activities and comportment that can serve as a counterbalance to the normative and idealized image of Sufis in Sufi literature.[5] Therefore, forming a general notion of how Sufis of old actually behaved is possible in principle. Much better attested are Sufi rituals and public activities today thanks to recent "on-site" anthropological studies in various areas of the Muslim world and among Sufi (or neo-Sufi)

communities in the West,[6] as well as availability of video clips depicting Sufi activities on the Internet.

As any successful religious movement, Sufism has generated a large amount of rule books. Sufi rules of good manners and proper conduct (*adab*)[7] fall into two major categories: (a) how one should behave oneself toward God; (b) how one should deal with various categories of people both inside and outside one's Sufi community. Definitions abound. Abu Hafs al-Haddad (d. circa 265/879), an ascetic-mystic of Nishapur (Iran), defined the former aspect of *adab* as "fulfilling God's orders with the utmost sincerity (*ikhlas*)[8] and maintaining correct behavior both outwardly and inwardly with fear of God (*khawf*) and awe (*hayba*) of Him." The other aspect of *adab*, according to Abu Hafs, consists of proper ways of keeping company with people, showing kindness to them in times of tribulation, exercising sound judgment[9] when making choices, and being generous and forgiving to others as much as one can.[10] In the terse definition of an early Sufi master Ibn 'Ata',[11] "Good manners is that you adhere to good deeds."[12] However, when pressed for what exactly he had in mind, Ibn 'Ata' added, "This means that you treat God properly both inwardly and outwardly."[13] So, whereas Abu Hafs's definition of good manners is broad enough to be practiced by all believing Muslims, Ibn 'Ata' adds to it a specific Sufi twist (internality), upping the ante, as it were. Nevertheless, the distinction between the Muslim ethos generally and the one unique to the Sufis is not always clear. Yes, Sufis are people of good manners. However, their good manners are special, because they emphasize interiority over exteriority—a feature that, they believe, renders them distinct from the rest of the Muslims.[14]

The great Maghribi thinker 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (d. 808/1406) stated this idea with his characteristic directness: outward actions of the body's limbs fall into the category of "outward jurisprudence" (*fiqh al-zahir*), whereas the actions and motives of the heart are the domain of "inward jurisprudence" (*fiqh al-batin*).[15] The latter regulates the believer's "pious striving" (*jihad al-taqwa*) aimed at conquering one's base passions and acquiring both external and internal manners (*adab*) that are pleasing to God and conducive to salvation (*najat*).[16] Quoting al-Ghazali (d. 505/1111), Ibn Khaldun then added that whereas the outward jurisprudence allows the believer to enjoy piously the benefits (*masalih*) of earthly existence, the internal one secures him the benefits of the hereafter.[17] The pious striving is followed by several advanced stages of self-perfection, namely, that of "striving for uprightness" (*mujahadat al-istiqama*) and

that of "striving for unveiling" (*mujahadat al-kashf*). In any event, the first stage with the *adab* attendant to it is indispensable for attaining the ones that follow.[18]

Sufi teachers are in agreement that good manners have to be internalized in order to effect a complete harmony between one's external comportment (*adab al-zahir*) and one's internal (spiritual) state vis-à-vis both God and human beings (*adab al-batin*).[19] An oft-quoted Sufi saying brings home the importance of *adab*:

> All of Sufism is [nothing but] *adab*.[20] For each mystical moment (*waqt*)[21] there is an *adab*; for each [spiritual] state[22] there is an *adab*; for each station[23] [of the mystical path] there is an *adab*. Whoever follows *adab* will achieve the status of the real men (*rijal*) [of the mystical path].[24]

Coincidence of inward convictions and outward actions constitutes sincerity (*ikhlas*) and truthfulness (*sidq*), the primary Sufi virtues that are indispensable for achieving the goal of the Sufi path, alongside renunciation of the world (*zuhd*), obtaining God's pleasure (*rida*), and the taming of one's lower self (*mujahadat al-nufus*).[25] Raising the stakes even higher, the Sufi ethos may demand that all normal human attachments be severed (*qat'al-'ala'iq*), including familial duties, professional responsibilities, and mundane possessions.[26] The sincere seeker of God has to empty his or her hands and heart of worldly possessions and to embrace poverty (*faqr*) willingly and happily, because it is

> a distinctive feature of the friends of God (*awliya'*), a decoration of the pure ones (*asfiya'*),[27] and the special feature with which God—praise be to Him—distinguishes His elect ones from among the righteous and the prophets. The poor (*fuqara'*) are the elect servants of God . . . and carriers of His secrets among His creatures. Through them God protects His creatures, and it is due to their supplications that He bestows livelihood upon humankind.[28]

Thus, being poor in the inner (spiritual) sense is not just having one's hands free of worldly possessions, but also maintaining, through a close self-scrutiny, the sense of a constant existential need for God and God alone (or, put differently, "being independent of anything save God").[29] This, according to al-Ghazali, is absolute poverty, which is different from that which one experiences after having lost one's worldly possessions.[30] Al-Ghazali's discourse already contains the seeds of an allegorizing ap-

proach to human actions and rituals, which, as we have seen already, was to become a distinguishing feature of later Sufi cosmological psychology.[31] Initially, however, Muslim ascetics-mystics were concerned primarily with immediate practical implications of being poor. "Poverty," wrote Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (d. 412/1021),[32] quoting an earlier Sufi teacher, "is renunciation of the world and the ego-self (*nafs*), and holding them both in disdain."[33] Only after this initial stage of the mystical path is properly "conquered" by the seeker, he or she should try to make it his or her internal conviction. Therefore, the true Sufi is one who has achieved perfection in poverty by internalizing it, abandoning self-reliance, putting his trust in God (*tawakkul*), and focusing himself completely on his Creator.[34] For the ideal Sufi, wealth and poverty become equal, or rather, he or she becomes indifferent to both.[35] Says al-Sulami:

> [The Sufi] associates with people, behaving with integrity, manifesting neither wealth nor poverty. He is among people as one of them, indiscernible from them except by the steadfast discipline of his journeying. . . .[36] He discloses his outer manner to people, while safeguarding from them his inner state. . . . Outwardly he follows a livelihood, while inwardly he puts his trust [only in God].[37]

The same process of internalization should be applied to all other internal states and external actions of a Sufi aspirant (*murid*[38]): fear of God (*taqwa*); scrupulousness in food, drink, and companionship (*wara'*); renunciation of the world (*zuhd*); sadness (*huzn*); humility (*hushu'*); modesty (*tawadu'*); trust in God (*tawakkul*[39]); patience (*sabr*); gratitude [to God] (*shukr*); uprightness (*istiqama*); sincerity (*ikhas*); truthfulness (*sidq*); shame or diffidence (*haya*); and so on.[40] While most of these virtues and behaviors are incumbent on every pious Muslim, only the elect folk of God (namely, accomplished Sufi masters) achieve perfection in performing them. This level of performative excellence eludes ordinary believers, preoccupied as they are with mundane concerns. The Sufis deemed themselves superior to other Muslims, because they thoroughly and consciously avoided reprehensible character traits, such as envy (*hasad*), backbiting (*ghiba*), carnal desire (*shahwa*), and so on.[41] Occasionally, they were even able to reshape seemingly blameworthy qualities in such a way as to turn them into virtues.

Take jealousy (*ghayra*), for example. It is obviously an evil character trait for an ordinary believer to possess. However, according to al-Qushayri's master Abu 'Ali al-Daqqaq (d. 495/1015),[42] this is not the case

with Sufis who "grow jealous when they observe other people remember God Most High mechanically, [because] they [the Sufis] cannot tolerate this sight and are aggravated by it."[43] For some Sufi masters, even a call to the prayer uttered perfunctorily by a distracted muezzin may become "deadly poison" and a cause for anger.[44] Thus, while jealousy, and the zeal it engenders, is reprehensible for ordinary believers, for the Sufi seeking God's pleasure it becomes a positive quality. Consumed by jealousy and zeal, the Sufi devotes "all of his spiritual states and breaths to no one but God Most High."[45] As a result, he may occasionally feel irritated by the lack of a similar single-minded dedication to God on the part of ordinary believers, whom he may be tempted to censure or threaten. Examples of this kind can be multiplied, but the conclusion is obvious: the Sufis, or rather Sufism's educated spokesmen, have been deliberately and carefully shaping a distinctive, inward-oriented ethos that would set them apart, and above, ordinary believers, including representatives of the learned class (*'ulama'*). The author of the first full-fledged Sufi manual to reach us, Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi (d. 378/988),[46] unequivocally admits as much:

> With respect to good manners (*adab*), people can be divided into three categories: The people of this world, most of whose manners have to do with eloquence, rhetoric, and the study of various sciences, names of rulers, and poetry of the Arabs.[47] The second category comprises men of religion, who acquire their good manners by subjugating their [base] souls, restraining their limbs [from prohibited things], observing the rules of the Divine Law, and abandoning passions and appetites. The third category is the elite (*khususiyya*); their manners consist of purifying their hearts, scrutinizing their inner thoughts, being faithful to their pacts, observing [the conditions required by] every [spiritual] moment (*waqt*),[48] paying little attention to tempting thoughts, and implementing the rules of decent behavior in their striving [toward God], while being in His presence and entering the stations of proximity [to Him].[49]

Effectively, Sufis have created not just their own ethos but also an entire way of life peculiar to them: they took to wearing rough patched garments (*khirqa*), living in lodges (*khanaqa*; *khanegah*), listening to music or dancing during "mystical concerts" (*sama'*; *majlis al-dhikr*), withdrawing into forty-day seclusion (*chilla*) for meditation, traveling without provisions, begging for food and shelter, and so on. While some Muslim scholars routinely denounce such actions as "heretical innovations" (*bida'*),[50] Sufis see

them as "praiseworthy customs" (*mustahsanat*) aimed at purifying and subduing one's appetitive soul and preparing it for receiving outpourings of divine grace and intimacy.[51] These customs constitute a distinctly Sufi codex of proper behavior (*adab sufi*)[52] that remains as actual for modern-day Sufis as it was for their predecessors.[53] "Just as the whole life in the monastic orders," notes Fritz Meier, "fundamentally came to be subjected to *regulae*, *constitutiones* and *consuetudines*,[54] so the whole of Sufism came to be [ruled by the norms of Sufi] *adab*."[55] One can easily take issue with Meier's parallel,[56] arguing that monastic communities in Christianity were centralized and closely regulated under the aegis of the papacy in Rome, whereas Sufi institutions were not subject to any overarching authority, not to mention the general differences between Christianity and Islam, such as the absence in Islam of the institution of ordained priesthood and monkhood.[57] However, details apart, Meier's comparison is correct, in our view, as long as we accept the fact that (a) like-minded people united by shared values and beliefs tend to form communities and establish rules governing their behavior within and outside them; (b) Weber's idea that the institutionalization and rationalization of every sphere of human activity, including the religious one, is an inevitable element of civilized life.[58] If Meier's parallel is acceptable in principle, then one is justified in posing the question as to whether or not (or to what extent) monasticism can be considered to be part of "mainstream Christianity." Answering it should give us a clue to the fraught issue of Sufism's alleged "heterodoxy" and "foreignness" to Islam as religion. Before the onset of the Reformation no one seems to have doubted that monasticism was an integral part of mainstream Christianity and the Church, and yet its distinctness from ordinary forms of religious devotion was properly acknowledged. So, one may argue, was Sufism before the rise of so-called Salafism that, as has been shown earlier in this book, is sometimes seen as analogous to Christian Protestantism. To what extent Orientalists are responsible for exaggerating the Sufism-versus-Islam dichotomy is a different question altogether.[59]

To return to the topic of *adab*. As already mentioned, Sufi teachers had different understandings of its practical implications. Some limited *adab* primarily to ritual activities and occasional supererogatory acts of piety (especially additional fasting in the months Rajab and Sha'ban), whereas others included into this notion interactions with peers and masters, eating habits, listening to music, traveling, dress codes, vows, night vigils as well as family matters (especially marriage versus celibacy), leaving practically no aspect of the seeker's life unregulated or discretionary.[60] The ten-

dency to regulate everything is evident in al-Ghazali's *Revivification of Religious Sciences* (*Ihya' 'ulum al-din*), a detailed blueprint for the pious and godly life of a Muslim actively seeking salvation. This massive theological summa specifies in meticulous detail ways of relieving and cleaning oneself, avoiding impurity, dealing with one's neighbors, buying and selling, and so on, while at the same time recommending how one should resist ills of the soul, such as onslaughts of evil thoughts, hypocrisy, anger, greed, and illicit sexual passion.[61] Al-Ghazali wanted his *Revivification* to be a guide for the entire Sunni community on the implicit understanding that only few of its members would be capable of living up to the stringent requirements laid down therein.[62] The overall context of al-Ghazali's oeuvre indicates that he considered Sufis to be the ideal bearers and implementers of the demanding moral-ethical codes explicated in his *Revivification*.[63] So, whereas his statements were "not intended for [any] particular group, but for all Muslims in general, he wished to educate Muslims as such to be Sufis."[64] In other words, in an ideal world, al-Ghazali would have liked to see every Muslim act and think as a Sufi.

A similar position was taken by his Maghribi follower Ibn 'Abbad al-Rundi (d. 792/1390).[65] It is in this sense that we should understand Fritz Meier's statement, based partly on his analysis of al-Ghazali's texts,[66] that "the concept of good behavior involved views and feelings which were not found on one side only, but bound together both camps [that is, Sufis and non-Sufis], indeed could extend to bind together people of very different lines of thought."[67] "Consequently," concluded Meier, "one must be on guard not to postulate oppositions that do not exist."[68]

Meier's statement clearly contradicts the idea that European Orientalists consistently sought to juxtapose Sufism to Islam, as Carl Ernst and some of his students have argued so vigorously of late.[69] Whereas some Orientalists may have indeed been guilty of this "sin," others were certainly not. In the case in point, Meier, like al-Ghazali and Ibn Khaldun long before him,[70] recognizes Sufi ethics as an integral part of Muslim ethics as a whole. Sufis, he argues, set a very high standard of piety for the rest of the community, then invited their fellow Muslims to try to attain it. To this end, they furnish detailed guidelines aimed to demonstrate how this standard should be achieved by each individual believer.[71] Whether every Sufi has always been able to live up to it is a different question. The long lists of mistakes and slippages (*zalal*) committed by ascetics-mystics from different epochs indicate that they have not.[72] However, in the end, this fact does not affect the validity of Meier's call[73] not to create dichotomies where they do not exist.

Allegorizing Practices and Implements

The force of a religion in supporting social values rests, then, on the ability of its symbols to formulate a world in which those values, as well as the forces opposing their realization, are fundamental ingredients. It represents the power of the human imagination to construct, in which, to quote Max Weber, "events are not just there and happen, but they have a meaning and happen because of that meaning."

—CLIFFORD GEERTZ, *INTERPRETATION OF CULTURE*

While living a pious and godly life was eminently important for Sufi teachers and their followers, at least some of them have consistently sought to allegorize their actions in order to tie them to the overarching cosmological and gnoseological hierarchies outlined in chapters 3 and 4 of this book. This consistent transference of everyday physical actions to a loftier cognitive and cosmological plane created by the collective Sufi imagination is one of the features that sets Sufis aside from their fellow believers. In the Sufi universe of meaning, richly furnished as it is with symbols and allegories,[74] even the items of the Sufi's daily costume are subject to the same sublimating procedure. Thus, according to Fritz Meier, "the border of the neck of the [Sufi's] patched frock" becomes "the sword belt of the profession of God's oneness," while the cap on the Sufi's head is understood as "the crown of reverence" symbolizing his having freed himself from arrogance and pride.[75] By wearing black, the Sufi implicitly announces the death of his base ego (*nafs*), while the round tambourine that he holds in his hand during a Sufi "concert" (*sama'*) alludes to the "circle of all things in existence."[76] The five bells of the tambourine, in their turn, signify prophethood, sainthood, messengership,[77] deputyship,[78] and leadership[79]—notions that are central to Sufi cosmology, epistemology, and soteriology. In a similar vein, the Sufi's tearing off of his clothing during an ecstatic dance at a session of *sama'* symbolizes his renunciation of mundane matters and concerns for the sake of God.[80]

In sum, whereas Sufis do share many virtues, practices, and ethical-moral character traits with the Muslim community as a whole, they spiritualize and allegorize them in ways that are unique to their path to God (*tariq*). Preferably, Sufi teachers never tire of saying, both outward and inward senses should be duly observed. As a typical example of this dual concern, one can cite al-Ghazali's interpretation of the prophetic Hadith, according to which "Angels will not enter a house in which there is a dog."[81] In line with the Sufi propensity to allegorize, al-Ghazali interprets the

house as the heart of the true believer, as well as a natural abode of the angels (that is, virtues). The "dog" stands for reprehensible passions and instincts of the human ego, such as anger, lust, hatred, envy, pride, and vainglory.[82] At the same time, al-Ghazali is careful to point out that these images feed off one another, as it were, therefore, in preferring allegory over reality, as the Isma'ilis (*al-batiniyya*) do, one should never neglect what lies behind it, namely a concrete, physical house or a concrete, physical dog.[83] In practice this means, although al-Ghazali does not say so explicitly, that one should expel real dogs from one's physical house, while also banishing from one's heart its allegorical "dogs," that is, base passions, drives and evil thoughts.[84] Basically the same sentiment is voiced by the doyens of the popular Shadhiliyya Sufi order of Egypt and North Africa, Abu 'l-'Abbas al-Mursi (d. 686 /1287) and Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (d. 709/1309). They insist that if Sufis are duly attentive to their outward actions, God will eventually grant them a superrational, intuitive insight into their allegorical and esoteric dimensions.[85]

Nevertheless, the almost irrepressible desire to allegorize has occasionally prevailed, despite the charges of critics, already mentioned in chapter 3, that Sufis are prone to depart completely from the original meaning of either text or practice.[86] Their allegorical-esoteric inclination comes to the fore in Ibn (al-)'Arabi's interpretations not just of the desirable moral-ethical behavior but also of the main duties of Islam, such as the canonical prayer, alms giving, fasting, and the hajj.[87] Thus, according to Ibn al-'Arabi, when the Shari'a demands that the praying person conceal his or her private parts, the true sense of this injunction can be grasped only by a Sufi gnostic endowed with intuitive unveiling (*kashf*). Ibn (al-)'Arabi insists that this divinely enlightened individual should conceal the knowledge that he or she receives through such an unveiling, because it belongs to the realm of divine mysteries (*asrar al-haqq*) and may turn out to be detrimental to simple minds. Among these mysteries, continues Ibn (al-)'Arabi, is God's immediate presence both in the world and in the secret recesses of every person's soul.[88] The need to conceal this fact springs from the concern, which Ibn (al-)'Arabi shared with many Sufi gnostics, that undeserving individuals might misinterpret it, thereby straying from the path of righteousness and propriety prescribed to them by the Shari'a.[89] This is, according to Ibn (al-)'Arabi, the true import of the divine injunction that the person in prayer cover his or her private parts.

Now, should one for a moment decide to step back from the Sufi vision of things and review them in a more impartial light, one is likely to discover that secrecy is but a social and cultural capital that Sufis have always

wanted to protect from outsiders. When deployed properly by respected Sufi masters it brings to them a wealth of tangible and not-so-tangible benefits from comfortable material well-being to high social stature. The air of secrecy is maintained by the deliberate use of a suggestive, portentous language meant, simultaneously, to entice and confuse, to attract and push back, to reveal and conceal. Of this language, Ibn (al-)'Arabi was and still is an unsurpassed master. Here are a few more examples.

In the spirit already familiar to us from his allegorical-esoteric exegesis discussed in chapter 3, Ibn (al-)'Arabi interprets the trivial legal requirement that a praying woman should cover her head by allegorizing the woman as the human soul (a common metaphor in Sufism)[90] and her head as "headship" in the sense of self-sufficiency, sovereignty, and independence. These mundane aspirations symbolized by the woman's head are reprehensible for a humble servant of God. Therefore "the head" should be "covered" in the presence of God, who alone is the true possessor of unconditional and unlimited self-sufficiency, sovereignty, and independence.[91] In a similar vein, the wife's request that her husband allow her to go on a pilgrimage to Mecca (*hajj*) unaccompanied by him is allegorized by Ibn (al-)'Arabi, as the human soul embarking on a quest for knowledge. While in principle this quest is praiseworthy (knowledge, even incomplete and faulty, is still better than ignorance, argues the exegete) and the wife ("soul") should be allowed to travel in search of it, there is a danger that she may grow prideful due to her being more knowledgeable than her peers. Moreover, she might be lost in her quest without the husband by her side. The husband in Ibn (al-)'Arabi's interpretation is identified with either the human intellect (*'aql*), which resonates with the rationalist stance of the Mu'tazilis, or with the revealed law (*shar'*), which speaks to the nomocentric teachings of their opponents, the Ash'aris.[92] The advantages and disadvantages of letting the wife ("soul") embark of the hajj ("quest for knowledge") should thus be carefully weighed up by the husband (either "the intellect or the law") before making a decision. Similar allegorical-esoteric explanations are offered in the discussion of the rules for washing corpses, in which the washer's ("teacher's") actions are allegorized as imparting knowledge ("teaching") to the dead ("ignorant individuals").[93]

As for the canonical obligations incumbent on the Muslims, Ibn (al-)'Arabi sees them as reflective of the major stations on the Sufi path to God:

> The stations of this [Sufi] path are similar to the duties of the Shari'a, such as prayer, alms-giving, fasting, hajj, jihad and so on. In the same

way that every religious obligation requires the knowledge peculiar to it, so do the etiquette (*adab*) and actions (*a'mal*) [of the Sufis].[94]

Such allegorical transpositions of ritual activities to mystical gnoseology have cosmological implications. Thus, in Ibn (al-)'Arabi's interpretation, the three basic times for the ritual prayer (*salat*)—daytime, night, and the in-between periods of morning light and evening glow—are transformed into allegories of the three levels of existence (*wujud*) and the cosmic realms associated therewith. The daytime corresponds to the (empirical) world of witnessing, the night to the world of the unseen, and the in-between period to the intermediate world, or the "isthmus" (*barzakh*)—a key conception of Ibn (al-)'Arabi's cosmology.[95] This passage caught the attention of the major American expert on Ibn (al-)'Arabi's legacy, William Chittick, who remarked that, for the Greatest Master, "The prayers (*salawat*) of the various times of day leave different traces in the worshipper in keeping with the specific domains of *wujud* to which each corresponds."[96] The *barzakh*, in particular, is the abode of allegorical allusions and veridical dreams. Here knowledge appears to the dreamer as milk, religion as chain, and faith as bond.[97]

In a similar vein, the triple throwing of pebbles by pilgrims during the hajj is interpreted by Ibn (al-)'Arabi as an allusion to three divine presences (*hadarat*): that of the divine essence, that of the intelligible (*ma'nawiyya*) divine attributes, and that of divine actions.[98] The standing of the pilgrims on the plain of 'Arafat, which constitutes the acme of the hajj, prompts Ibn (al-)'Arabi to discuss the nature of Sufi gnosis (*ma'rifa*), which he describes as both the knowledge of God's oneness and the gnostic's self-knowledge—themes that are already familiar to us from chapter 3 of this book.[99] In short, by fusing ethics, rituals, juridical norms, gnoseology and cosmology Ibn (al-)'Arabi gives his favorite ideas, which are often but not always unique to him, an air of objectivity and universality[100] while also vindicating them by the uncontestable authority of the divine word.

Many more examples can be adduced, but the overall conclusion is obvious: ignoring al-Ghazali's warning against excessive reliance on allegorical interpretation at the expense of the literal meaning of events, objects, or sacred texts, Ibn (al-)'Arabi's allegorical-esoteric treatment of the basic Muslim duties and scriptural references to them exhibits a typical characteristic of the "Hermeneutic drift." According to Umberto Eco's (1932–2016) definition, it implies that "no contextual structure holds any longer: not only is the interpreter entitled to shift from association to association, but also in doing so every association becomes possible."[101] One should,

however, point out that, in contradistinction to the Peircean theory of "unlimited semiosis" examined by Eco as his case study,[102] Ibn (al-)'Arabi's "semiotic drift"[103] is neither arbitrary nor incessant. It takes place within the framework of his overall system of cosmology, gnoseology, and soteriology. Like the compass, Ibn (al-)'Arabi's allegories eventually point in the same direction—his concept of God contemplating himself in the mirror of the cosmos and of the role that human beings play in this incessant and ever-changing divine self-reflection. Therefore, Ibn (al-)'Arabi's ultimate "signified" is not being "continually deferred and delayed,"[104] although, as we have repeatedly observed elsewhere, it always remains highly ambiguous, open-ended, and elusive.[105] Intentionally or otherwise, Ibn (al-)'Arabi pursues his goal of concealment of his true intentions by rendering the flow of his associations well-nigh incomprehensible to outsiders not thoroughly steeped in the conceptual world of "philosophical Sufism."[106] Special training and lengthy explanatory glosses are required to master the keynotes of his Weltanschauung, which makes the Akbarian stream of Sufism particularly arcane and elitist in much the same way as the teachings of Isma'ilism and its various hypostases, such as Druze, Hurufis (*hurufiyya*), and *ahl-i haqq*, are surrounded by an aura of mystery and kept secret from the uninitiated.[107] It is hardly surprising that Ibn (al-)'Arabi himself has occasionally been seen by his critics as a dissimulating Isma'ili thinker.[108] As far as his overall contribution to Islamic tradition is concerned, Ibn (al-)'Arabi's recondite speculations about ritual actions and moral-ethical virtues (his "Hermeneutic drift," as it were) have proved to be too abstruse to serve as an adequate discourse for community and institution building. Over the past eight centuries his ideas have remained the exclusive domain of a relatively small intellectual elite, Sufi or otherwise,[109] whereas the much more lucid and accessible rules of Sufi *adab* mentioned earlier in this chapter have become effective training manuals for Sufi teachers, novices, and associated members (*muhibbun*) of Sufi communities.[110] Among them, al-Qushayri's *Epistle on Sufism* and al-Ghazali's *Revivification*, which, as we have seen, intricately combine allegorism and literalism, have remained the preferred guides for moral-ethical edification until today. Overall, however, our thesis that Sufis have a pronounced tendency to internalize and allegorize both Muslim rituals and ascetic-mystical practices still stands. This tendency, which has been a distinctive feature of Sufi life since the very beginning, should be added to our list of Sufism's characteristics found at the end of chapter 2.

Leaders and Their Followers

Any group needs some people defining who its members are, what they should be and what they have been. These are constantly at work, justifying the group's existence, invoking rules and precedents, and measuring up one definition against all the others.

—BRUNO LATOUR, *REASSEMBLING THE SOCIAL: AN INTRODUCTION TO ACTOR-NETWORK THEORY*

In his magisterial *Venture of Islam*, Marshall Hodgson has identified relationships between the Sufi master (*shaykh*; *pir*) and his disciple (*murid*) as the essential bond that kept together otherwise very internally diverse and loosely structured Sufi communities.[111] Emerging almost simultaneously with the ascetic-mystical movement in early Muslim societies, this bond subsequently shaped Sufism's evolution from informal circles of similarly minded individuals to hierarchically structured institutions known as "Sufi ways or paths" (*turuq/tara'iq sufiyya*).[112] Obedience to the will of the master was required of all members of Sufi communities, which are sometimes called "lineages" or "chains" (Arab. *salasil*; sing. *silsila*) to emphasize their provenance from the Prophet and his companions.[113] Mutual obligations of teachers and students were stipulated in the *adab* literature peculiar to every Sufi collectivity and were strictly observed by their members.[114] As we have seen in chapter 3, the Sufi teachers' role as guides of their followers (*murid*s) rested on an elaborate array of gnoseological claims combined with promises of spiritual and cognitive advancement and, eventually, salvation.

On the social plane, Hodgson has argued, "*piri-muridi* discipline" came to serve Sufi communities as a "vehicle for public outreach."[115] A Sufi master trained a group of students who subsequently returned to their towns and villages to become Sufi teachers in their own right with coteries of devoted disciples, and so on and so forth. Thus emerged a network of Sufi centers that produced new cohorts of teachers reaching outlying areas of the Muslim ecumene and beyond. This system of reproduction and expansion has proved successful and determined the important social roles that Sufism played throughout the late Middle Ages and into the modern era.[116] That Hodgson's observations are accurate is attested by Sufis themselves, including the Naqshbandi master Shaykh Hisham Kabbani, whose exegesis was addressed in chapter 3 of this book. Firmly convinced of the

FIGURE 5.1. A throng of Sufi disciples during an annual pilgrimage to the shrine of prophet Hud (Qur'an sura 11) in Hadramawt, June 18, 2013. Courtesy of Ali Hussain.

critical role of Sufi masters in sustaining and propagating ascetic-mystical Islam, he argues:

> Following a trustworthy person is essential to our spiritual path. Such a person is needed to lead us, to guide us and be a beacon for us on that [Sufi] way. . . . He establishes the disciple's connection [to the Prophet]. The disciple's obligation is to maintain his connection to his shaykh, to

> hold tightly to the hand of the one within his reach. The shaykh maintains the further connection to the previous shaykhs and [all the way] to the Prophet.[117]

The long and complex history of "*piri-muridi* discipline" spans a whole gamut of communities, historical periods, and geographical regions, and we cannot address it here in detail. The same goes for Hodgson's point about Sufism's public "outreach" that was spearheaded by charismatic Sufi leaders, these "spiritual hoplites of Islam" who penetrated every nook and cranny of the Muslim world.[118] Therefore, our discussion of this important aspect of Sufism's history and present is perforce cursory and short on specifics.

Many outsiders and insiders interested in Sufism have noticed that "*piri-muridi* discipline" is built on a strong personal and emotional bond between the student and his master. Sufi teachers see this bond as a prerequisite for a successful relationship. The contemporary Sufi teacher Shaykh Muhammad Hisham Kabbani never tires of insisting that the disciple "must love his shaykh with extraordinary love . . . and must not look to any other than his shaykh."[119] Shaykh Hisham's admonition is not new. It harks back to the hundreds of sayings to the same effect found in Sufi *adab* literature from the eleventh to twelfth centuries CE and duly reproduced in Sufi manuals ever since. In addition to love, these manuals instruct Sufi aspirants (*murid*s) to submit unconditionally to the will of their mentors, "as the sick person gives himself to the doctor to be cured."[120] The numerous and varied functions of Sufi *shaykh*s as teachers, intermediaries, and institution builders have also been examined in our own studies and those of our colleagues and need not be detailed here.[121] These functions have never been static. They are best seen as a dynamic and multidirectional process that originated in primeval ascetic-mystical communities of the Middle East, Iran, and Central Asia to evolve differently in different parts of the Muslim world and the Muslim diaspora. Patterned on the paradigmatic interactions between the Prophet and his companions (as imagined by Sufi teachers),[122] the vicissitudes of "*piri-muridi* discipline" and of social roles of Sufi masters more generally reflect the principal stages of the evolution of Sufism as a distinctive stream of Islamic belief and practice, or "piety," to use Hodgson's favorite term.

Conceptualizing the Shaykh-Murid *Dyad*

The fact that relationships between Sufi masters and their students changed over time was not lost on medieval Muslim scholars. Hodgson's

and Meier's examinations of the topic in the middle of the twentieth century[123] faithfully reflect the observations made by insiders (both Sufis and their critics) in the Middle Ages.[124] Once again, we witness a meeting of minds of insiders and outsiders facilitated by their common interest in Sufism, as argued in chapter 2 of this book. This said, one should not downplay serious differences in the ways in which premodern insiders and modern-day outsiders conceptualized the evolution of "*piri-muridi* discipline" across the centuries. The approach to Sufism taken by Hodgson,[125] Meier, and other Western scholars of Sufism[126] is informed, consciously or not, by the Western academic discipline of "comparative societies and religions" formulated, among others, by the French sociologists Émile Durkheim (1858–1917) and Marcel Mauss (1872–1950). Inspired by newly discovered explanatory paradigms, these intellectuals encouraged their colleagues to examine any religious phenomenon within the complex network of sociocultural practices and institutions surrounding it.[127] With the possible exception of Ibn Khaldun, whom some consider rightly or wrongly to be "the father of sociology" and "critical historiography,"[128] this approach was unique to modern-day Western outsiders looking inside the "house of Islam." We will now examine intellectual bricolages that resulted from the intertwining of both insider and outsider visions of the *shaykh-murid* bond in Sufism.

In a series of now-classic studies of the transformation of Muslim asceticism-mysticism from informal circles of like-minded individuals to full-fledged organizations ("brotherhoods" or "orders"), Fritz Meier (1912–1998) makes extensive use of numerous Sufi writings to show how the office of the Sufi *shaykh* evolved from that of an informal "educator" (*shaykh al-ta'lim*), whom anyone could visit and leave at will, to that of a strict and demanding trainer (*shaykh al-tarbiya*).[129] The latter, whom Meier compares to a strict and demanding schoolmaster monitoring closely the progress of his wards,[130] was the product of several centuries of Sufism's evolution that, one can add, remains the predominant model of Sufi pedagogy today.[131] Unlike the *shaykh*-the-educator, the training master required of his wards (*murid*s) absolute loyalty and unquestioning submission.[132] Not so in the "good old days," argues Meier citing an array of medieval sources, showing that *murid*s were free to contradict or question the master's instructions or leave him for another one, as they saw fit. In the later period, *murid*s were obligated to obey the master humbly and unconditionally by fulfilling his occasionally authoritarian commands. In other words, while *shaykh al-ta'lim* was a caring adviser, *shaykh al-tarbiya* was a demanding

and occasionally harsh supervisor.[133] According to Meier,[134] "the master of training" wielded full control over his students' lives:

> He had his students withdraw in spiritual retreat, kept them occupied with the formula of recollection of God (*dhikr*), which he had "implanted" in them, ordered them to diminish their food, speech and sleep, etc., and in this way drilled them under his supervision until they became perfected (*kamil*) and could now themselves be models for others.[135]

Once again, we are witnessing a fascinating example of a dialogue between an Orientalist outsider and a Sufi insider. Let us explain why. The major source of Meier's idea of the transformation of the Sufi master-disciple relationship is the renowned Maghribi Sufi master Ibn 'Abbad al-Rundi (d. 792/1390), who had not only detected the momentous transition from the *shaykh*-the-educator to the *shaykh*-the-trainer, but also dated it to around the year 500/1107.[136] As many Sufi masters before him,[137] Ibn 'Abbad bemoaned the progressive decline of the original Sufi values, viewing the change in the pedagogical role of the Sufi master as one its major signs.[138] Accepting Ibn 'Abbad's idea in principle, Meier suggests, cogently, that the transformation was a drawn-out and uneven process. First, according to Meier, it had started earlier (in the fourth/tenth century) than claimed by Ibn 'Abbad and, second, it was never unidirectional or final: the *shaykh*'s personality was often critical in how he dealt with his disciples; it shaped decisively his instructional methods.[139] Moreover, in discussing various types of Sufi teachers and patterns of their interactions with their followers, Meier suggests that they should not be pressed into the rigidly dichotomous classification proposed by Ibn 'Abbad al-Rundi,[140] especially since Ibn 'Abbad implicitly acknowledges that in his own age the same *shaykh* could perform the function of both trainer and educator, thus wearing, as it were, two hats simultaneously.[141]

Although Meier never explicitly addresses this issue, from the large body of evidence that he and his student Bernd Radtke have assembled,[142] one can surmise that the need for a closely monitored, systematic training was occasioned by the exponential growth of the body of Sufi knowledge to be imparted to the beginner,[143] on the one hand, and by the proliferation of distinctive schools and methods among Sufis, on the other. Indeed, by the fourth/tenth century ascetic-mystical communities that medieval sources identify as "Sufi" must have acquired a particular, recognizable identity that rested on shared values, ethos (*adab*), ritual practices, and

corpus of oral and written narratives. These and other factors, especially an acute rivalry among various Sufi communities and their leaders, necessitated a closer supervision of the trainees by an instructor eager to instill in his wards the "correct" teachings and practices of his own *silsila*, while simultaneously protecting them from "faulty" or "deviant" ones of rival Sufi masters and their aficionados.[144] In the words of a Sufi *shaykh* quoted by Meier, the goal of this close supervision was to help the novice "to avoid the tortuous paths of self-deception." In practice this meant the aspirant's (*murid*) complete submission to his "master of discipline" (*mu'addib*) who would subject him to systematic training (*riyada*), while monitoring closely his thoughts, dreams, emotional impulses, and actions.[145] The master-trainer would also meticulously determine the amount of various ascetic and meditative exercises his follower should undertake.[146]

Whereas Ibn 'Abbad was speaking from within the Sufi tradition, as it were, his contemporary Ibn Khaldun (d. 808/1406)[147] was an outsider with some Sufi connections and interests, especially later in his life when he assumed the coveted position of head of the Baybarsiyya *khanaqa*—a large and well-endowed Sufi monastery in Egypt.[148] However, there is no evidence that he personally was attracted to Sufi teachings, practiced Sufi discipline, or adhered to a particular Sufi *silsila* or *tariqa*.[149] His deliberations regarding Sufism and Sufis were shaped by his overall approach to life, which can be characterized as a combination of positivism and pragmatism of a rather detached, objective nature. In his survey of Sufism's evolution from its inception until his own age, titled *The Cure of the Enquirer* (*Shifa' al-sa'il*), Ibn Khaldun presents himself as a level-headed, if occasionally sympathetic and nuanced observer.[150] The gist of his argument can be rendered as follows. Whereas the Sufis of old were engaged in the improvement of their morals and purifying their souls of mundane concerns and sinful passions, in recent times Sufism has become a refuge for individuals who indulge in metaphysics, philosophy, and occult speculations that have precious little to do with the original Sufi teachings and practices.[151] Most disturbingly, for Ibn Khaldun, such "philosophizing Sufis" tend to make exaggerated claims about their relations with God in order to attract a large popular following.[152]

Ibn Khaldun's discussion in the *Shifa'* of the role of the *shaykh* is at once similar to and different from that offered by either Ibn 'Abbad or Meier. Before summarizing Ibn Khaldun's argument in this rather long-winded and repetitious opus, we should mention that it was written in response to two interrelated issues that were being debated by Maghribi thinkers of the age. The first was the necessity of a spiritual guide for a

beginner embarking on the Sufi path. The second was the possibility of one's mastering Sufi theory and practice on one's own exclusively from books and without the master's supervision.[153] To address these issues effectively, Ibn Khaldun places them in the broader context of Sufism's evolution. Following in the footsteps of Ibn 'Abbad and his authorities, including a certain 'Abd al-Rahman al-Saqalli,[154] he is forging what may be designated a metanarrative of Sufism's history. In so doing, he consciously or unconsciously becomes an investigator who draws on Sufi literature and his own "field" observations to construct a panorama of Sufism's evolution across the ages.

It is important to point out that, in principle, Ibn Khaldun has no problem with acknowledging the validity of the supersensory cognition claimed by the Sufis. He considers it be the product of veridical insight (*kashf*), divine inspiration (*ilham*), and direct witnessing (*mushahada*) that God grants to his elect folk.[155] At the same time, as we have pointed out elsewhere,[156] he rejects excessive claims made by some later Sufi thinkers who had adopted metaphysical and cosmological speculations as well as recondite letter magic and numerology to conceal under the guise of Sufism what, in Ibn Khaldun's opinion, were heretical, non-Islamic, or at the very least non-Sunni, ideas and practices.[157]

Ibn Khaldun's criticisms of Sufi metaphysics and numerology should not distract us from our immediate task that consists of finding out how the great Maghribi scholar evaluated the role of the Sufi master in guiding his student to perfection (*ihsan*) in thought and deed. Ibn Khaldun viewed the presence of the master as desirable but not essential for two initial stages of what he called "spiritual striving" (*mujahada*) on the path to God. The first stage required that the seeker (*murid*) adopt fear of God (*taqwa*) as his or her guiding principle, the second—that he or she be upright (*istiqama*) in every mundane action he or she undertakes.[158] By applying himself to the study of the Qur'an, Sunna, and moral-ethical works, Sufi or otherwise, the seeker can learn the rules and practices pertaining to these two types of *mujahada* on his or her own. Thus, for the beginner on the mystical path the presence of a teaching master (*shaykh mu'allim*), while beneficial, is not absolutely required.[159] However, when it comes to the third, and the highest, stage of spiritual progress, which involves unveiling (*kashf*) and direct witnessing (*ittila'*; *mushahada*) of divine realities, the training teacher (*mu'allim murabbi*), more commonly called *shaykh*,[160] becomes indispensable.[161] Remarkably, to explain his conclusion, Ibn Khaldun argued that this advanced stage of spiritual striving was nothing short of a "special law" (*shari'a khassa*), being the exclusive domain of

perfected Sufi gnostics (*'arifun*).[162] Entering this stage may lead a successful seeker to the supreme happiness (*sa'ada kubra*) in the afterlife that surpasses anything held in store for ordinary believers, no matter how righteous and upright. This stage of the mystical path has its own rulings, manners, and requirements that go beyond and above the ambit of received wisdom (*'ulum* or *ma'arif kasbiyya*).[163] Being of a subtle and intuitive nature, the knowledge associated with this sublime stage is impossible to obtain without the help of a master who has already conquered it, experiencing in the process its numerous dangers, temptations, and pitfalls.[164] It is to this experienced master-psychologist possessed of a special insight into the mysteries of the Sufi path that the seeker should entrust himself completely to become the proverbial dead body in the hands of the washer.[165] Barring this, the unwary seeker is likely go astray to the point of losing his mind, or, worse still, falling into the embrace of the Devil. This, according to Ibn Khaldun, is what has happened to heretical sects and individuals claiming divine inspiration. In short, in the absence of an experienced, knowledgeable master (*shaykh muhaqqiq 'arif*), and prodded on by misguided and misguiding "heresiarchs," unwary seekers may be tempted to claim being one with God (*al-hululiyya*) or knowing the hidden sense of the revelation (*al-batiniyya*). As a result, the more deluded ones are bound to fall into outright antinomianism and atheism (*al-ibahiyya*).[166]

As mentioned, Ibn Khaldun was an outsider to Sufism. Yet he was well read in its literature. At least he quotes its classics who lived in the fourth/tenth to seventh/thirteenth centuries, especially al-Muhasibi, al-Qushayri, al-Ghazali, and al-Suhrawardi.[167] In any event, he felt competent enough to chip into the ongoing debates about the role of Sufi books as opposed to that of Sufi masters in training Sufi novices. These debates involved such Maghribi and Andalusian luminaries as Ibn 'Abbad al-Rundi and Abu Ishaq al-Shatibi (d. 790/1388).[168] What is remarkable is that the same ideas and sources were still in use in Sufi circles in the eighteenth and nineteenth centuries (twelfth and thirteenth centuries according to the Hijra calendar)[169]—a striking testimony to the durability and stability of the Sufi textual canon that we shall revisit later on.

All the texts we have just mentioned and numerous others from the same age depict Sufism not just as a special doctrine and practice within Islam but also as an exclusive sports club of sorts.[170] Joining the club requires abilities that commoners can hardly hope to obtain. No wonder, therefore, that the commoners were many, while the high-achieving ath-

letes were few.[171] Like professional sportsmen, the "spiritual athletes" of Sufism submitted themselves willingly and unconditionally to the rigorous discipline, dietary restrictions, and constant supervision by an experienced and decorated mentor. Unlike usual paths of righteousness, which pious individuals could enter and navigate on their own, travelers on the path of supersensory unveiling (*suluk kashfi*) could not do without an experienced guide.[172] To recompense the master for this precious guidance the *murid* felt obligated to serve him and his relatives, usually taking care of household chores and manual tasks both inside and outside the *shaykh*'s household.[173] Abu 'l-Najib al-Suhrawardi's (d. 563/1168) "Rule for [Sufi] Novices," a pioneering work of this kind, describes the disciple's "companionship" (*suhba*) of a Sufi master as follows:

> Accompanying the teacher (*ustadh*) requires the fulfillment of all his commands and prohibitions. In reality, companionship is nothing but service. Someone asked Abu 'Uthman al-Maghribi:[174] "How many [teachers] have you accompanied?" He answered: "I have not accompanied them, rather, I served them!"[175] It is incumbent [upon the disciple] to serve his teacher, to be patient under his command, not to contradict him, either inwardly or openly, to accept his instruction and have recourse to it in everything that one encounters, and to revere him[176] in private and in public. . . . [For] it is said: "The master (*shaykh*) is like a prophet in his community." . . . It is also said that whosoever asks his teacher "Why?" will never succeed.[177]

Abu 'l-Najib's nephew, Abu Hafs 'Umar al-Suhrawardi (d. 632/1234),[178] another source used by Ibn Khaldun, goes even further than his uncle by ascribing to the Sufi master the same role that Jibril, the angel of revelation, performed for the prophet Muhammad by passing to him divine instructions.[179] "The rank of shaykhhood," says al-Suhrawardi, "is the highest rank of the Sufi path (*tariqat al-sufiyya*) and is the representative (*niyaba*) of prophethood."[180] His Persian translator and commentator 'Izz al-Din Mahmud Kashani (d. 735/1334) speaks of the *shaykh* as "the lower lord" (*al-rabb al-adna*) as opposed to the "higher lord" up in heaven.[181] In his capacity of the "superintendent of souls" (*mushrif 'ala 'l-bawatin*),

> he has the right of free disposal of the program of his disciples, determining what they should wear and when they should fast, when they should work and when they should they should beg, as well as ensuring

> that they persist in their litanies, pray the proper supererogatory prayers, and hold fast to their recitation of the Qur'an.[182]

In sum, one can say that Sufi literature portrays Sufi *shaykh*s as God's ambassadors in the post-prophetic age.[183] Had it not been for their presence amid the Muslims they would have collectively gone astray.[184] According to al-Ghazali, the *murid* needs the *shaykh*'s directorship as much as a blind man needs a guide while walking along a precipitous riverbank.[185] Anyone who wants to embark on the Sufi path without a *shaykh* has no religion (*la din lahu*).[186] Finally, the Sufi master Ahmad b. Idris (d. 1253/1837), one of the most influential figures of nineteenth-century Islamdom,[187] has argued:

> When it comes to fathers, they are two kinds, the father of the body and the father of the heart, and the latter is more noble, the better, the greater, because whereas the father of the body is the educator of the coarse gloom-laden body which is the cause of man's death, the father of the heart is the educator of the spirit, the luminous framework which is the cause of man's [eternal] life.[188]

Essentially the same ideas are being taught to their students by present-day Sufi masters, including Shaykh Muhammad Hisham Kabbani who says:

> The shaykh will lift him [the disciple] up through a path filled with difficulties, train him through worship and guide him to a state of complete self-effacement. Only this will elevate him to the Divine Presence.[189]

The exalted stature of the *shaykh* vis-à-vis his followers demands that they constantly show him signs of respect. When the *shaykh* speaks, they should fall silent, for his words are actually not his; they are dictated to him directly by God.[190] This being so, a diligent disciple may even occasionally wet himself out of fear of missing a single word from the master's mouth while answering the call of nature.[191] Centuries fly by, but the ethos of discipleship remains unchanged. Thus, according to Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, today as before, in the presence of the master the disciple should avoid "yawning, laughing, raising his voice, talking without authorization, extending the feet"; instead, "he should always be sitting in a respectful manner," being attentive to the master's every word or movement.[192] Similar rules abound in the numerous medieval books of Sufi

adab examined by Meier and other modern-day scholars mentioned at the beginning of this chapter.

Even the fundamental Islamic duty of submitting oneself to God (*islam*) is reimagined in Sufi didactic literature as the requirement that the disciple surrender wholeheartedly and willingly to the will of his master.[193] For his disciples, as already mentioned, the *shaykh* is the spiritual father without whose permission they can neither frequent other masters nor marry, travel, or make any other important decisions.[194] He is also a healer of his followers' souls; his beneficial effect on them is often likened to the doctor's treatment of his patients.[195] This age-old image remains actual today. In the words of Shaykh Hisham Kabbani:

> As the sick person gives himself to the doctor to be cured. So too does the disciple, sick in conduct and behavior, submit to the shaykh's experience in order to be healed.[196]

The student's failure to respect his master is punishable by the disappearance of God's invisible presence from his heart or by his permanent negligence of God's commands. "No deprivation (*hirman*) can be greater than this," says Ibn (al-)'Arabi, who, contrary to his usual propensity for allegorizing, is quite unambiguous on this issue.[197]

On a more personal level, an eloquent and moving attestation of reverence for the *shaykh* is given by al-Qushayri in respect to his own master Abu 'Ali al-Daqqaq (d. 405/1015) of Nishapur:[198]

> As a beginner I would never enter into the presence of my master Abu 'Ali unless I was fasting. I would also perform a full ablution. How many times did I come to the door of his school only to turn back out of my lack of resolve to enter! When I overcame my timidity and entered the school, I would be assaulted by numbness in the midst of it to such an extent that one could stick a needle into me without my taking notice of it. . . . Sometimes I would think to myself: "If God were to send a messenger to His creatures during my lifetime, could I possibly have felt for him the same respect that I had for Abu 'Ali—may God have mercy on him?"[199]

Summarizing his examination of the history of Sufi pedagogical practices, Meier has proposed that (a) from the sixth/eleventh century on normative Sufi literature refocuses from an informal self-education by the beginner to his voluntary submission to the training regimen peculiar to an experienced Sufi teacher, as a result of which (b) the distance between

the two increases dramatically, elevating the *shaykh* to the position of God's deputy on earth and spiritual pole (axis) of the universe (*qutb*), at least in the eyes of his students.[200] In the words of Meier,

> The rank of shaykh [now] entails priestly traits and autocratic authority. The novice, on the other hand, is demoted to being a poor sinner devoid of [his own] will.[201]

Note the use of the term "priestly" by Meier—a clear reference to ordained priesthood in the Christian church, which has no close parallel in Islam where induction into the *'ulama'* class was much less formal, even spontaneous. As argued earlier in this book,[202] the mention by a Western scholar of a distinctly Christian term should not be automatically seen as his deliberate attempt to "Christianize" Islam by depriving it of its specificity.[203] It is more likely that Meier's use of this Christian concept was aimed at rendering a Sufi reality understandable to an audience steeped in European Christian culture and history. With the benefit of hindsight, we may quibble over this usage, but we can hardly deny the accuracy of the underlying reality it describes.

This said, the picture is more complex than Meier's statement might suggest. Obligations within the *shaykh-murid* tandem were reciprocal, not one way. In his *Epistle on Sufism* al-Qushayri repeatedly emphasizes that the master should treat his follower "with compassion and kindness, [while] the one who is followed[204] should be treated with compliance and respect."[205] Later Sufi manuals contain a special section that defines how *shaykh*s should deal with (*adab*) their disciples in various circumstances and venues.[206] The manuals often describe relationships between *shaykh* and *murid*s as mutually accommodating, tender, and emotional,[207] similar to those of the father and his children.[208] The persistent use of this "familial" metaphor by Sufi theorists indicates that they wanted interactions between members of Sufi communities to be built on mutual trust, respect, tenderness, and compassion.[209] In short, the two sides of the master-disciple tandem are so closely bound together that it is impossible to imagine one without the other.[210] Such close ties between the mentor and his ward were not, however, unique to Sufism. They are in evidence in the relationships between a physician and his patient, a Shi'i imam and his followers, a craftsman and his apprentice(s), as well as a philosopher and his students. Meier even suggests that the Sufi rules (*adab*) regarding the teacher-disciple relationship may have been patterned on one or all of those and vice versa,[211] but this hypothesis is impossible to ascertain.

Meier is absolutely right in pointing out the progressive formalization of Sufi training through the obligatory imposition on novices of *dhikr* formulas that they should repeat a certain number of times during the day and night;[212] practices of voluntary retreat (*khalwa*) for meditation and penance; duties of service to the master and the community as a whole (*suhba*; *khidma*);[213] and so on. The same applies to the elaborate rites of passage adopted by the majority of Sufi communities,[214] such as the formal investiture of the disciple with a patched frock (*khirqa*),[215] the cropping of one's hair during an elaborate initiation ceremony,[216] and the bestowal upon the graduating novice of the litany (*wird*; *hizb*) that is unique to the Sufi community into which he or she is being inducted.[217] These Sufi rituals are highly consequential in that their enactment induces "a set of moods and motivations—an ethos—and defines an image of cosmic order—a world view."[218] In other words, Sufi *adab* decisively and profoundly shapes the lives of Sufi communities,[219] creating and maintaining a universe of meaning and practical action that makes it distinct from conterminous world-orientational systems and discursive formations, such as theology, jurisprudence, belles-lettres, and *falsafa*. Calling the Sufi universe "Islamic mysticism," "asceticism-mysticism," "*tasawwuf*," "*tariqa*," "*haqiqa*," "*hikma*," or "*'irfan*" does not change this undeniable fact.[220]

Following in the footsteps of Meier, some modern-day Western scholars have come to view the formalization and codification of interpersonal relationships within Sufi communities as an unavoidable and predictable consequence of what Max Weber called "rationalization" or "routinization."[221] Others, taking a statist approach, attribute the progressive institutionalization of Sufi life to government interference aimed at bringing Sufi institutions under state control in order exploit more effectively the social, economic, and political (legitimizing) potential of Sufi groups and institutions.[222]

Whereas Weber's ideas concerning various types of charisma, charismatic authority, and its inexorable routinization with time[223] remain useful, they do not necessarily account exhaustively and satisfactorily for the evolution of the *shaykh-murid* bond that was and still is so central to the Sufi version of Islam. The same goes for Bruce Lincoln's influential discussion of the nature of religious authority.[224] Perhaps one reason for this is that such explanations are based primarily on non-Islamic evidence, with a partial exception of Weber, whose knowledge of Islam was, however, rather sketchy, imprecise, and biased to boot.[225] What the Weberian model misses is the significant nuances of a given historical and cultural context. The same, to some extent, applies to the conceptualization of Sufism by

medieval Muslim writers. It is true that at some point in Sufism's history Muslim authors, whether Sufi or not, became aware of changes in the status of the *shaykh* and in the nature of his interactions with his followers. Not only had these changes been, mostly unconsciously, documented in early Sufi literature, but they could also have been observed firsthand by anyone interested in the subject.[226] This awareness brought about reflective conceptualizations of Sufism's evolution that were informed to a considerable degree by the medieval Muslim perception of history as a decline of the mores of the primeval community (*umma*) from the original high standard of piety and devotion to a progressively imperfect condition.[227] In the medieval Muslim mentality, the gold standard of Islam was firmly associated with the life and rule of the Prophet and his companions. What came next was and still is seen by the majority of Muslims as a process of decline and distortion of the originally perfect teachings and practices of the pious ancestors of Islam.[228] This paradigm was and still is pervasive and applied to various streams of Islam, not just Sufism. It lies behind the phenomenon of Salafism that is discussed in the last chapter of this book.

Whereas Western scholars of Islam have readily acknowledged the decline, they explained it differently from Muslim scholars by using the realities of modern western European societies as their preferred benchmark.[229] Because they viewed Sufism generally and *piri-muridi* discipline more specifically through the prism of the Weberian categories of routinized or traditionalized charisma, they, however, had trouble explaining its continual ability to produce talented and creative individuals, the ability that is so well attested by Sufism's long history.[230] More generally, the idea of Sufism's decline, that has been the staple of Western Islamology since Arthur J. Arberry (1905–1969),[231] is fraught with questions. Indeed, if the process of routinization, as well as the "decadence" and "paralysis" attendant to it,[232] were real, would not the constant (re-)appearance of Sufi movers and shakers of different backgrounds and aspirations have introduced a destabilizing factor interfering with the smooth reproduction of the charisma of the office? In a similar vein, what were the mechanisms that kept the tradition with its various constituents stable, while allowing it to thrive, adjust, and self-reform?[233] Had Weber been working with Islamic materials and Sufism in particular, might not his conclusions have been substantially different?[234] All these questions beg for answers that we cannot address in this book, except very tentatively.

We do not suggest that Weber's model of the charisma of the office is entirely irrelevant or inapplicable to Sufism. After all, one cannot deny that the prestige of later Sufi teachers did indeed rest, at least in part, on the

authority of their predecessors who were eulogized and idealized in hundreds Sufi biographies and hagiographies.[235] What Weber and his followers among scholars of Islam do not explicitly tell us is that the Sufi master did not simply inherit his authority and prestige to enjoy for the rest of his life. The inheritance demanded of the heir a great deal of work to preserve and maintain it. The history of Sufi intuitions and spiritual lineages teaches us[236] that each incoming Sufi leader had to reposition himself, often decisively, vis-à-vis the concrete spiritual lineage or institution he had inherited. The exact parameters of this repositioning were determined by his changing constituencies, on the one hand, and geopolitical realities on the ground more generally, on the other.[237] What we can say with confidence is that the new *shaykh*'s success or failure depended in large part on his resourcefulness and creativity as displayed in his public orations, written works, training style, and daily comportment. In other words, each Sufi leader faced the challenging task of carving out a unique niche of his own within the large and diverse body of the Sufi tradition—an exercise in which his personal skills, acumen, and genealogy, or his lack thereof, played a decisive part. His being part of a venerable, charismatic family would definitely facilitate his task, but, in principle, he could do without it to assert himself as a respectable teacher with a *silsila* of his own.[238] In either case, the Sufi normative literature discussed earlier in this chapter alongside a large corpus of authoritative precedents and a cohort of distinguished predecessors were at the new leader's disposal in this undertaking, the outcome of which was always dubious, dependent as it was on a complex combination of objective and subjective factors.

To reiterate, among numerous and often accidental factors that determined the *shaykh*'s success or failure, his personality, pedigree, and attitude to life played the critical role. Therefore, one should not construe Weber's routinization as a unidirectional, irrevocable, and predictable process. Failures were as common as successes but remained underreported because they did not fit in to the normative and idealized mold of the Sufi literary canon and oral tradition. Successes were remembered and broadcast by all means available to Sufi communities, from hagiographies (*manaqib*) and miracle narratives (*karamat*) in the past to the Internet and YouTube today. Because the oral and written Sufi tradition is in most cases our only source for reconstructing Sufism's history, we can only venture guesses about the incidence of successful as opposed to unsuccessful bids by Sufi masters to secure a following and to maintain the authority and public respect they have inherited from their predecessors (if any). This statistic simply does not exist, so we can only venture guesses.

Sufi Leaders and Their Claims

Seen against the historical and cultural background outlined in this and previous chapters, the emergence in Islam of religious leaders claiming special knowledge and insight by virtue of which they can guide their followers to this-worldly bliss and serenity and, eventually, salvation, was not just logical. It was unavoidable. Thus has arisen the class of professional Sufi masters (*shaykh*s) and saints (*awliya'*). In the Western academic environment shaped by the theories of Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Edward Said, and their numerous followers, human endeavors tend to be interpreted as a disguised or undisguised quest for, or exercise of, power and domination.[239] Through the Foucauldian prism, the societal implications of the Sufi gnoseological and soteriological claims outlined above may indeed appear to be just another example of the ubiquitous and inexorable working of carefully masked or obvious power relations. This view may be correct in principle, but it fails to do justice to the complexity of human aspirations. "Power" is too general a concept to account for construction, justification, and performance by Sufi masters of their claims to knowledge and guidance across the centuries. Commanding respect and awe, being listened to in silence by a captive and respectful audience without necessarily "dominating" or "exploiting" it,[240] is a motivation that does not fit neatly into the narrowly conceived grid of power relations envisioned by neo-Marxian sociologists of various stripes. Furthermore, seeking, obtaining, and maintaining real political and social power usually entails responsibility, conscious manipulation of individuals and institutions, self-control, and, occasionally, even peril. For today's Sufis, claims to superior knowledge of, and ability to guide aspirants through, the complex hierarchically arranged realms of existence are, in general, a much safer bet. The elaborate system of practice and the universe of meaning attendant to it, so ingeniously constructed by many hands over many centuries, are now securely in place and ready to be used by those who position themselves as the inheritors of the great *awliya'* of the past. Grounded firmly in the spiritual genealogies of Sufism's saintly custodians, the system looks imposing and even unassailable to many, albeit by no means all,[241] insiders and outsiders. To challenge the *awliya'*'s gnoseological and soteriological claims, one has to deconstruct, stone by stone, the foundations of the sophisticated cosmological psychology of Sufism that the imagination of Islam's finest minds driven by the noblest aspirations has managed to assemble. However, even if one should succeed in this laborious and painstaking task, what will one be able to offer in return?

The Decline Thesis in Sufism's History

Given the fact that unlike Fritz Meier or Marshall Hodgson, Ibn 'Abbad al-Rundi and Ibn Khaldun were not familiar with Weber's theory of the progressive formalization of charismatic authority, the coincidence of their ideas about the process is remarkable. At the very least, it calls in doubt Carl Ernst's thesis about Sufism being an "invention" of eighteenth- and nineteenth-century Orientalists who selectively used historical data and their Eurocentric prejudices to construct its image.[242] If Sufism was indeed "invented," this happened long before the dawn of the "Orientalist age."[243] The invention was done by Muslim thinkers without the help of modern intellectual tools and analytic frameworks. When European Islamologists like Snouck Hurgronje (1857–1936), Arthur Arberry (1905–1969), Fritz Meier (1912–1998), or Louis Massignon (1883–1962) talked about Sufism's "corruption" at the hands of unscrupulous *shaykh*s, formalization of Sufi spiritual discipline (from the eleventh century CE onward),[244] or the adulteration by later Sufis of the "primeval" mystical experience with speculative metaphysics borrowed from external sources, especially "Hellenistic philosophy,"[245] they were not saying something unprecedented or uniquely "Eurocentric." The same is true of the Swedish bishop Tor Andrae (1885–1947), who bemoaned the progressive decline of Sufi spirituality—an idea that he derived from his close investigation of original Sufi sources.[246] Even Hodgson with his rigorous self-reflection and aversion to blanket generalizations implicitly admits the decline thesis by mentioning "corruption and localism" in later Sufism—a tribute to the constant refrain of Muslim sources themselves, not to outsiders' arbitrary Eurocentric biases.[247] In sum, these and many other Islamologists simply repeated, in their own native tongues and cultural idioms,[248] what earlier Muslim writers had thought and said about Islam and Sufism in particular in Arabic, Persian, and Turkish. The insiders and outsiders may have had different reasons for saying this, but the upshot of their argument is quite similar: in the course of its historical development Sufism has grown more formalized and regimented; the original freshness and directness of interaction among its followers was, to some extent, lost, and it took on board a panoply of extraneous ideas that were not always consonant with its original aspirations and practices. In repackaging this pessimistic vision of Sufism for their audiences, European Islamologists wittingly or not implemented a typical phenomenological approach to religion: scholars should take very seriously how members of a given religious tradition actually "see things" themselves.[249] That this approach remains widely accepted today,

as it was yesterday, is evidenced by the following statement of the influential Canadian philosopher Charles Taylor (b. 1931):

> Making sense of agents does require that we *understand* [emphasis of the original] their self-descriptions . . . [for] interpretative social sciences cannot by-pass the agents' self-understanding.[250]

In other words, the aforementioned Islamologists and their numerous colleagues before and after them sought to develop an "empathy" with their object of study that was encouraged by the European phenomenological theories of the age. They may also have been motivated by Weber's method of "understanding" (*Verstehen*) that, like phenomenology, requires that the investigator abstract him or herself from their own intellectual position in order to comprehend what items in a certain chain of causality mean, not to the investigator personally, but to the actors or believers themselves.[251] Even if these European scholars were wrong about Sufism's "decline" or "adulteration by foreign elements,"[252] they should not be summarily accused of "inventing" its history. It was invented well before by medieval Muslim thinkers, Sufis and non-Sufis alike. The Westerners simply adapted it, with various degrees of empathy, skill, and accuracy, to the intellectual and cultural expectations of their European audiences. We have every right to disagree with their conclusions, but we should be aware of the fact that in doing so we are also, to some extent, disagreeing with their sources.

A noteworthy feature of premodern discourses about Sufism, such as those offered by al-Qushayri, Ibn 'Abbad, al-Shatibi, and Ibn Khaldun among others, is that they presented it as a process, not something static and given once and for all.[253] One should of course not forget that Ibn Khaldun was an exceptional individual, whose sense of history should not be automatically extrapolated to other Muslim thinkers.[254] Even with this caveat, his observations about the progressive decline and adulteration of authentic Sufi values and practices were by no means unique to him. They had been a staple of Sufi discourse almost since its very inception.[255] In any event, there is no doubt that Ibn Khaldun, Ibn 'Abbad al-Rundi, al-Shatibi, and others involved in the discussions of the vicissitudes of Sufism did try to place their subject into a meaningful historical perspective, thereby creating a metanarrative of its evolution across time, although not within a meaningful geographical scope. Furthermore, they treated Sufism as a subject in its own right that was, to a degree, self-sufficient and distinct from other versions of Islam, for example, jurisprudence, philosophy, or speculative theology.[256] They also knew well what made Sufism distinct,

which, in our view at least, undermines the argument advanced by some critically minded postmodernist scholars that such notions as "mysticism" and "religion" are but modern Western or Orientalist conceptions arbitrarily transposed onto the experiences of non-Western societies.[257] This view is thrown into sharp relief by Jonathan Z. Smith, a prominent American scholar of comparative religion, who has argued:

> Man, more precisely, western man, has had only the last few centuries in which to imagine religion. . . . Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no independent existence apart from the academy.[258]

Contrary to the assumption of Jonathan Z. Smith and his deconstruction-minded colleagues, the Muslim scholars mentioned above were scholars of religion in that they, too, created and deployed large concepts for "analytic purposes." Their investigative assumptions may have been different from ours, but to expect them to be exactly like us would be naive. Contrary to what postmodernist critics of Orientalism try to convince us, Muslim scholars of religion acted very much like their modern Western counterparts: "[They] eagerly collected, catalogued, compared, and attempted to systematize myths, rituals, and other noteworthy customs and habits" of both Muslims and other people.[259] Yes, they used different terms and concepts, but they often arrived at essentially the same conclusions as the European Orientalists would. It is also true that they were not embedded in the Western academy, as Smith has rightly pointed out, but is this indeed a necessary precondition for thinking about religion critically and analytically? In any case, to deny them the ability to conceptualize and discuss their own religion and other religions is, ironically, the worst kind of Orientalism.

Now, what the works of medieval Muslim scholars of religion do not display in comparison to Western Islamology is the awareness of the broader geographical and cultural contexts outside their immediate environments. Yes, they had access to books produced well outside their homelands, but only in rare instances[260] would they travel to observe how Islam and other religions were practiced by their followers in remote geographical areas. The global vision that informs the modern study of religion requires the means of communication, knowledge production, and mobility that are a product of a later age, the period that we describe by the highly ambiguous and problematic term "modernity."[261] To develop this broader, globalist view, one also needed access to modern intellectual tools as well

as comparative and sociological perspectives on Islam and Muslim societies. As we have seen, European Islamologists had internalized and attempted to implement these perspectives with various degree of success over the course of the nineteenth and twentieth centuries. Their inevitable prejudices, misconceptions, and blind spots notwithstanding,[262] their broader vision of Sufism and Sufis was informed by the achievements of the European "theorizing about religion that has conspicuously engaged practically every major Western thinker of any note since the 1500s—Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Marx, Durkheim, Max Müller, Freud, and many others."[263] There is no denying that the historical-critical method of studying the Bible from Friedrich Schleiermacher (1768–1834) and the Strauss-Baur School to Martin Dibelius (1883–1947) and Karl Barth (1886–1968)[264] radically changed European perceptions of not only their own Judeo-Christian scriptures but also of other religious canons, including Islam's.[265] The collective efforts of these and other investigators,[266] Ivan Strenski argues, following Jonathan Z. Smith, have led to a radical redefinition of the human self and its religious commitments:

> Like art and economic life, religion became the object of a disciplined academic or systematic program of self-reflection—what can be called "science." Only in the past century and a half there has been anything called a "science of religion."[267]

In accordance with the same Weberian logic that we have observed in relation to Sufism's evolution, Western scholarship about Sufism has itself become routinized and institutionalized. It is now a professionalized site of knowledge production about religion(s).[268]

Nevertheless, the epistemological divide between premodern and modern conceptualizations of Islam generally and Sufism in particular, albeit undeniable, should not be exaggerated. Discussions of the vicissitudes of Sufism by premodern Muslim intellectuals, Sufi and non-Sufi alike, demonstrate that they did not take their religion for granted, as is often implied by modern postcolonial theorists who are eager to present Western conceptualizations of religion as colonial, Eurocentric, and hegemonic constructs.[269] Premodern Muslim inquirers were consciously committed to understanding their religion, its history, its internal divisions, and its specificity vis-à-vis other religions and intellectual systems, especially Judaism, Christianity, and Greek philosophy.[270] In particular, Muslim doxographers,[271] such as al-Ash'ari, al-Malati, Ibn Hazm, 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, al-Shahrastani, Ibn al-Jawzi, al-Shatibi, to name but the most prominent, examined Sufi theories and practices as well as their relations

with other schools of thought in Islam, including traditionalist, legal, rationalist-theological, and Shiʿi.[272] Moreover, some of these writers also discussed, often quite competently, non-Islamic religions, usually in order to demonstrate their inferiority to Islam.[273] The same, however, applies to many modern Western studies of Islam that are covertly or overtly biased against it, so the widely held thesis regarding a decisive epistemological break with premodern conceptualizations of religion, as advocated by many postcolonial Western thinkers mentioned above, is not as ironclad as it may appear. Furthermore, like premodern Muslim scholars of religion, many Western experts on Islam were and still are but theologians.

In sum, we suggest that reflection and self-reflection focused on religion was an important concern of Muslim religious specialists well before the rise and institutionalization of the European study of "comparative religions" or Islamology more specifically. Moreover, as we could see, premodern Muslim thinkers dealt with very real problems. However, to reiterate, their investigations were not, and could not have been, based on a cross-cultural, cross-regional, and cross-disciplinary approach that, at least in theory, would not "allow one individual religious perspective to hold a privileged place"[274] and to be used as the benchmark to measure the veracity of this or that religious doctrine or practice. This relatively detached, noncommittal approach took a long time to gestate. Only about three hundred years ago, religion came to be perceived by some Western thinkers as a universal intellectual problem that they tried to resolve by drawing on an ever-growing body of knowledge about both Christian and non-Christian religions assembled through textual study or travel.[275] From that point on, for Western scholars of religion(s) one or the other form of comparative perspective became a necessity. It boils down to a simple axiom that by knowing only one religion, one knows none.[276] It stands to reason that Western scholars of non-Western societies, despite their predominantly philological training, could not remain immune to the major intellectual fashions of their intellectual milieu, including sociology, anthropology, and comparative religious studies. The direct or indirect influence of these new disciplines, which were internally diverse and often polemical,[277] informed the work of Western scholars of Sufism. For example, the careful discussion of the formalization of *piri-muridi* discipline in later Sufism by Fritz Meier and Marshall Hodgson was dictated, at least in part, by their awareness of the potent Weberian theses of the routinization of charisma and charisma of the office.

Theorizing religion within the conceptual framework of comparative religious studies enabled Western scholars of Islam to furnish a compelling

and comprehensive picture of Sufism's evolution across time and space. This approach is modern in the sense that it allowed them, to the extent possible, to depart from the age-long storage of hostile stereotypes of Islam and Muslims that had steadily accrued over the course of the Christian Middle Ages[278] to articulate a more balanced view of Islam and its subdivisions, including Sufism. It enabled a new type of intellectual and emotional appreciation, theretofore impossible. As for Sufism, here we once again have an instance of its being a meeting place of discourses and creative imaginations for both insiders and outsiders. These encounters have produced fascinating discursive bricolages and intellectual conversations, some of which we have examined in this chapter.

World-Rejecting Mysticism versus Inner-Worldly Asceticism

Given the ubiquitous presence of the Weberian explanatory paradigms in the academic field of Islamic studies, it would be instructive to test their applicability to Sufism. One such paradigm seems to be particularly relevant. It postulates the highly consequential dichotomy of world-rejecting mysticism versus inner-worldly asceticism.[279] Examining its accuracy gives us yet another chance to put Sufism's history in conversation with Western perspectives on ascetic-mystical movements in Islam and other religions. For example, if we accept the Weberian classification of "roads to salvation,"[280] postulating the predominantly ascetic, world-renouncing nature of early Sufi piety, Sufism at its beginnings will appear to us as a typical religious attitude of "a world-fleeing ascetic."[281] However, as already mentioned, Max Weber himself, although by no means an expert on Sufi history, recognized that Sufism was internally diverse and combined contemplative and mystical elements with inner-worldly activism and even militancy.[282] Throughout his massive sociological oeuvre Weber's analysis oscillates uneasily between denying and recognizing Sufism's inner-worldly, reform-oriented potential[283]—a predicament that he himself has created by postulating two ideal types of ascetic-mystical behavior in line with his overarching thesis of the world-transformative functions of ascetic Calvinism.[284] Nevertheless, in the end, the very logic of Weber's thesis, which emphasizes the uniqueness of Western European Christianity vis-à-vis other religions, prompts him to relegate Sufism to the status of "orgiastic, spiritualistic, contemplative" (that is, "world-renouncing") religious attitude, rather than viewing it as an Islamic form of inner-worldly asceticism, that is, one eager to get involved in mundane affairs in

order to change them.[285] If Albert Hourani's and Bryan Turner's conclusions are correct, Weber's views, as well as the ideas of his Western European confreres who were critical of monastic withdrawal from the world (for example, Rousseau, Compte, Spenser, and Durkheim), may have shaped the anti-Sufi attitudes of Muslim reformers of the early twentieth century, steeped as they were in the Western European thought of the age, including Weber's "Protestant ethics thesis."[286] Thus, we may have here another instance of a dialogue between insider and outsider discourses about Islam that, as we shall soon see, had drastic and long-ranging implications for the vicissitudes of Sufism in the twentieth century and today.

The predicament of being in the world while at the same time striving to transcend it, as described—somewhat self-contradictorily—by Weber,[287] was intimately familiar to premodern Sufis. They realized that to sustain oneself and one's family, one had to engage with the world and earn a livelihood.[288] It was the extent and consequences of this fraught engagement with mundane realities that troubled them, causing them to spill much ink in an effort to forge a compromise between dealing with society and avoiding its treacherous enticements and distractions.[289] Moreover, medieval Sufi writers themselves actively strove to find a solution to this dilemma well before the criticisms of Sufi passivity and aloofness were voiced by such prominent Muslim reformers and modernizers as 'Abdo, al-Shawkani, Ibn Badis, Rashid Rida, and Ahmad b. Musa,[290] to name but a few.

In his momentous *Revivification of Religious Sciences*, al-Ghazali argues that flight from the world is much easier than confronting it head on, and thus less meritorious. The goal of breaking the soul and overcoming its drives, according to al-Ghazali, is best achieved through living in the midst of ordinary people and being subject to abuse and maltreatment at their hands. This is part of being in the world and mixing (*mukhalata*) with its denizens as opposed to seeking retreat or seclusion (*'uzla*) from society.[291] The correct way, concludes al-Ghazali, is that the inhabitants of Sufi lodges (*ribatat*) should not simply abandon their lodges in order to serve people of the marketplace. Rather, they should respect the pursuits and values of the worldlings, while praying for and dispensing divine blessings to them.[292] Ibn Khaldun brings home the same message, quoting a saying of the Prophet that encourages his followers to strike a delicate balance between being pious and meeting the inevitable demands of human nature.[293] About four hundred years later, the prolific Maghribi Sufi writer Ibn 'Ajiba (d. 1224/1809) invokes the same idea—a clear indication that it remained as actual in his times as it had been during the

lifetime of Ibn Khaldun and al-Ghazali. Commenting on Q 25:20, which describes the biblical and Qur'anic prophets as "eating food and walking in the markets," he argues that this passage accurately describes the true Sufi "friends of God" (*awliya'*): they, too, should frequent the markets and eat food of the people of the bazaar if only for the sake of experience, instruction, and reflection. For, not just in the peaceful calm of their cells but also in the hustle and bustle (*ziham*) of the marketplaces, they should learn to catch the glimpses of God's earthly presence, thus drawing ever closer to him. From the viewpoint of God's ubiquitous presence, being in the crowd or in retreat makes no difference. Ibn 'Ajiba then goes on to conclude:

> The [spiritual] seeker (*murid*) needs to train his thought in both isolation (*'uzla*) and in the crowd (*khalta*),[294] in solitary retreat (*khalwa*) as well as in the open (*jalwa*). He should not limit himself to meditating in isolation so that, when he finds himself in the crowd, his spiritual state (*hal*) would not undergo change thereby exposing its weakness. Isolation is necessary at the beginning, before one enters the realm of [subtle mystical] meanings. After one has entered this realm, he should choose the crowd over isolation, so that his heart would achieve equanimity in both the crowd and solitude. Isolation from people is the isolation of the weak, whereas isolation in the midst of people is the isolation of the strong.[295]

This statement serves as a compelling insider corrective to Weber's dichotomy of inner-worldly asceticism versus otherworldly mysticism. Similar attitudes have been encouraged by Muslim proponents of ascetic-mystical piety beginning with the Malamatiyya and, in the subsequent centuries, by the leaders of the Naqshbandiyya and Shadhiliyya Sufi brotherhoods.[296] This is how Sufi theorists themselves envisioned the ideal behavior of an ascetic-mystic. By disseminating, orally or in writing, discourses about bodily regimens and good manners, the states and stages of the mystical path, cosmologies and gnoseologies specific to Sufism, not to mention Sufi biographies and hagiographies, these theorists were striving to establish Sufism as a community (*ta'ifa*; *qawm*) of intellectual and practical commitment that was somehow distinct from the rest of the *umma*, either Sunni or Shi'i. In other words, objectively the learned custodians of the Sufi tradition have asserted its existence as a distinctive subset of the larger Muslim tradition. As a result of this effort to carve out a special niche for Sufism within the broader framework of Muslim life, much ambiguity and confusion has arisen that is still evident today in how Sufism

is perceived by both insiders and outsiders.[297] As with Ibn (al-)'Arabi's famous (and some would say notorious) ambiguity over whether God is identical with or distinct from his creation ("He/"not He"),[298] resolving this dilemma, if, in fact, it needs resolving, is a matter of the perspective that one chooses to adopt. This subtle dynamic of distinctness-identity should be borne in mind when trying to conceptualize Sufism. The fact that Sufi theorists today as before continue to debate whether Sufism and Islam are identical or different is an eloquent proof that the creators and sustainers of the Sufi tradition have succeeded in asserting this distinctness without, however, postulating it as a full-fledged, free-standing alternative to other manifestations of Muslim belief and practice. Had it been otherwise, we would not have studied Sufism as a distinctive stream of Islam.

While discussing Sufi thinkers' metaphysical and gnoseological engagements with the Qur'an, we have identified their main vectors and objectives. Deliberately or not, the Sufi elite was creating a unique universe of meaning aimed at supporting the hierarchy of individuals capable of gaining glimpses of a sacred, revelatory knowledge (*ma'rifa/kashf*) of God and the world. This knowledge was, and still is, presented as being beyond and above the ken of the vast majority of ordinary believers.[299] The same applies to Sufi conduct and ways of worshipping (or, rather, interacting with) God that, too, were presented as the domain of the divinely chosen and initiated few. As a result, the standard of exemplary ascetic-mystical behavior is set so high as to leave little hope for a commoner to ever reach it. If he or she would still want to try, he or she had to attach themselves to a respected teacher (*shaykh*; *murshid*; *pir*) and to dedicate himself or herself single-mindedly to fulfilling his commands.[300] A less demanding option was to become an associated member of a Sufi community gravitating around a charismatic master.[301] In either case, the role of the Sufi teacher was of essence. In the same way, the mystical knower (*'arif*) is indispensable for extracting and imparting to his followers the hidden mysteries of the revelation, the *shaykh/murshid/pir* is essential in assisting his followers to navigate the practicalities of the ascetic-mystical path to God. Naturally, the regimens and precepts ascribed to venerable Sufi masters of old and the guidelines provided by founders of various Sufi lineages (*silsila*) have other important functions to play, such as creating lasting communities of a shared spiritual and behavioral commitment, textual communities, and, in the final account, also stable and influential social institutions. Sufi exegesis, metaphysics, and gnoseology, as well as Sufi practices and institutions, all are geared to maintaining an identity that is distinct from

various other identities available to Muslims. Seen from this perspective, the widely circulated Sufi maxim that Sufism is Islam and Islam is Sufism seems problematic and, actually, contrary to the goals of Sufi theorists, who, consciously or not, were at pains to elevate Sufi teachings and practical discipline above all other religious and social persuasions. Subjectively, they may have sincerely seen Sufism as the true Islam, but objectively their vision was exclusivist nonetheless.

General Observations

Our examination of Sufi teachings and practices from different epochs and geographical areas demonstrates a remarkable stability and uniformity of the Sufi tradition. As pointed out in chapter 1, Sufi ideas did indeed have legs and were able to traverse vast distances and different historical epochs—"from Iran to West Africa," as Bernd Radtke has perceptively pointed out.[302] And even this giant swath of land and sea was not the limit. Today as before, Sufis and Sufi institutions can be found as far as Siberia in the north and the Indonesian archipelago in the south.

When insider and outsider views of Sufism are juxtaposed to prove that the former are more authentic and correct, while the latter less so,[303] this is but a conscious or unconscious exercise in "Orientalism-bashing" inspired by Edward Said's now paradigmatic critique of Western study and imagining of Islam and the Muslims.[304] Looked at dispassionately and objectively, conceptualizations of Sufism by both insiders and outsiders seem to have been congruent. This is evident in how both groups construed the long-term transformation of the critical *shaykh-murid* (*pir-murid*) relationship and of Sufism's evolution from informal circles to institutions more generally. At the same time, as has been shown, Meier's (and to some extent Hodgson's) interest in this subject may have been dictated, at least in part, by their familiarity with Weber's concept of "routinization of charisma," which they applied to realities they found in Sufi literature.

After examining Ibn Khaldun's writings one can argue that long before the emergence of European Orientalism, Sufism was already conceptualized and historicized by outside observers, who engaged in what can be described as a premodern version of religious studies. Given the fact that Ibn Khaldun's discourses about Sufism were driven by his personal convictions and larger intellectual agendas, his concept of Sufism is no less or no more "invented" than those of Meier's or Hodgson's. Both Ibn Khaldun and

Ibn ʿAbbad, on the one hand, and Meier and Hodgson, on the other, use the *piri/muridi* bond as the starting point for their metanarratives on Sufism. In the process, it becomes Hayden White's "trope" that selectively represents the entire historical evolution of Sufism as envisioned by premodern Muslims and modern Western observers.

CHAPTER SIX

Sufism's Recent Trajectories

WHAT LIES BEHIND THE SUFI-SALAFI CONFRONTATION?

Religion spawns organization: to propose a new interpretation of the invisible entities is to propose a new way of doing things.

—PATRICIA CRONE, *PRE-INDUSTRIAL SOCIETIES: ANATOMY OF THE PRE-MODERN WORLD*

AFTER EXAMINING SOME major components of the Sufi tradition in their historical evolution, we should be clear that its creators and advocates have succeeded in rendering it an attractive and respectable option for Sunni Muslims and, to a lesser extent, for Shi'is as well.[1] By the eleventh century CE, Sufism had become an essential part of Muslim life not just in the lands where Muslims were in the majority but also in those in which they lived as a minority.[2] Although often perceived by many Muslims and Westerners as conservatives staunchly opposed to change,[3] some leading Sufis of the modern age, such as the Damascene polymath 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731), advocated a greater freedom of social intercourse and public entertainment (especially musical performances, coffee drinking, and smoking in coffee shops) for both men and women, often against a stiff opposition of conservative members of the religious establishment.[4] Whereas other Sufi leaders would occasionally adopt a less lenient, legalistic position on such issues, for example, Muhammad al-Sanusi (d. 1276/1859) or Shamil (Shamwil; d. 1287/1871),[5] the fact remains: Sufis or individuals with Sufi affiliations were active players in the life of their societies, often assuming leadership roles on intellectual, cultural, and sociopolitical planes.[6] Indeed, from the eighteenth century on, Sufism in

its regional and institutional forms has come to serve as a major vehicle for reform and spiritual rejuvenation of some, although by no means all, Muslim societies.[7] Even those Muslim leaders who rejected Sufism for doctrinal or personal reasons were often affiliated with Sufi institutions or individual Sufi masters. Moreover, they made use of Sufi concepts and organizational structures, which is hardly surprising given Sufism's ubiquitous presence in every nook and cranny of Muslim life.[8] In other words, blanket generalizations about Sufism being conservative or, on the contrary, innovative and prone to modernize hardly do justice to the wide variety of interactions between individuals posing or perceived as Sufis and their sociopolitical environments.

The vicissitudes of various Sufi communities across time and space have been examined in a large corpus of academic and nonacademic literature that need not be discussed here.[9] In each case, as just mentioned, the actions and beliefs of any given community were shaped by a panoply of local and global factors that have to be taken into account to grasp the why, what, and how of the community's trajectory, before deciding what role Sufism played in the choices its leaders made.[10] What follows is a brief outline of some general vectors of Sufism's evolution in recent times based on the study of concrete cases either by our colleagues or ourselves. Naturally, our choice of evidence and analytic frameworks is, perforce, subjective or, to use Hayden White's terminology, "tropical."[11] In other words, we select concrete evidence based on our preconceived notion of the object, analyze it, and extrapolate our conclusions to larger contexts. The conclusions become a synecdoche of sorts for a much greater and complex whole. While such an approach obviously fails to do justice to the richness and complexity of each case discussed in what follows, it still allows us to detect and highlight certain general tendencies in Sufism's evolution over the past century.

Sufism as a "Mainstay for Muslim Social Order"

In his magisterial *Venture of Islam*,[12] Marshall Hodgson identifies several characteristics of Sufism in the premodern age that, in his mind, explain its pervasive presence across the breadth and width of the Muslim world. One of them has been examined in chapter 5 of this book under the rubric of *piri-miridi* discipline.[13] Another feature identified by Hodgson is *dhikr*, a ritualized invocation or recollection of God's name by devotees. It constitutes a centerpiece of Sufi self-discipline and meditation and, when performed collectively at specified times, functions as a community-building

and sustaining device as well as a source of a distinctive identity, in the same way as any public rituals usually do.[14] Now, according to Hodgson, in addition to *dhikr*'s important roles as a technique of focusing the mind of performers on God and rendering them oblivious of the flow and flux of daily existence, this practice furnishes them with an alternative means and space, a Sufi lodge (*khanaqah*; *ribat* or *zawiya*), for expressing emotionally and uninhibitedly their acute experience of God's presence in their lives, or as the case may be, their gratitude for his loving care and grace.[15] According to Hodgson, "the dhikr sessions of mystical worship" were attended by commoners "for the sake of pious edification or a sheer blessing."[16] To this important function, one may add the performances' entertainment value that no one who has ever attended them would deny.[17] In the premodern and early modern age, with public entertainment of any kind rare or nonexistent, Sufi-led and sponsored *dhikr* performances served as an effective means of public outreach and recruitment tools for Sufi communities. To the same category, that is, public outreach, popularization, and recruitment, belongs the sponsorship by Sufi communities of pilgrimages to tombs or cenotaphs of Qur'anic prophets,[18] Sufi *awliya'*, and heroes of early Islam located in various regions of the Muslim world.[19] "The celebration of a great saint's birthday at his tomb," notes Hodgson, "became a major local festivity, in which every inhabitant took part."[20] Finally, in rural and sparsely populated areas, Sufi lodges were often the only centers of Islamic education to which local peasants and tribes sent their children to learn the basics of Islam and elements of Sufi moral-ethical discipline under the guidance of a popular *shaykh* or his lieutenants. Thus, the children benefited doubly from their sojourn at a Sufi institution: by acquiring basic religious education and principles of moral-ethical behavior (*adab*), while also partaking of the *shaykh*'s blessing (*baraka*) and charisma (*karama*).[21] Upon his death, the Sufi master would often become, in Hodgson's parlance, "the protecting genius of the village," whose tomb symbolized his invisible but beneficial presence in the midst of its inhabitants who honored it "as the locus of his blessed power."[22] Throughout the Muslim world, Sufi shrines and lodges served as a social safety net of sorts, providing accommodation for wayfarers and pilgrims, food for the poor, and psychological consolation for the oppressed and downtrodden.[23] Due to the high respect that Sufi leaders enjoyed among the masses, they were often courted by military and secular rulers who employed them as advisers, spiritual counselors, legal experts, and judges.[24]

Taking into account all these varied roles, Western anthropologists have often depicted Sufi *shaykh*s as brokers in dealings between the popu-

FIGURE 6.1. Mawlawi dervishes dancing at Konya, Turkey, summer 2010. The author's photograph.

lace at large and powers that be.[25] Also important were the roles that popular Sufi teachers played in mediating in conflicts between various segments and clans of local populations.[26] All these factors explain what Hodgson has called, using a term borrowed from Christian history, "the catholic appeal of Sufism."[27] As with Meier, who used the term "priestly authority," one can hasten to accuse Hodgson of a Eurocentric bias, but one can hardly disagree with him when he adds, "a tradition of intensive interiorization re-exteriorized its results and was finally able to provide an important basis for social order."[28] Nor can one take issue with his subsequent conclusion that "the Sufis succeeded in combining a spiritual élitism with a social populism—even though to a considerable degree, at the expense of a certain vulgarization."[29]

The felicitous ability of Sufism in its various guises to meet the needs of both a refined intellectual and an ordinary villager, as well as the social groups located in between these poles (contrary, for example, to the uncompromising and self-conscious elitism of the Muslim *falasifa*) should probably be seen as the key to its historical success.[30] Last but not least, in the wake of the fall of Baghdad to the Mongols in 656/1258 and the breakup of the political unity of Islamdom that had preceded it, Sufi communities and institutions fulfilled the role of an institutional and ideological glue that held together the Muslim world's diverse and often mutually hostile

constituent parts. Although "everywhere . . . burdened with the weight of endowed property and popular superstition,"[31] Sufism managed to sustain its consolidating and animating social, intellectual, and spiritual force over the centuries.[32] In sum, to use Hodgson's well-known metaphor, until very recently in historical terms the Sufi component of the "venture of Islam" has been an almost unqualified success.[33] However, under the pervasive impact of what Hodgson calls "the Great Western Transmutation," Sufism became an important target of Islamic reformist movements because of its pervasive and salient presence in Muslim societies.[34] The whole paradigm of Muslim life under this new geopolitical condition had to change, and with it, Sufism as well.

Modernity on the Doorstep: Sufism Stands Accused

Whether or not we accept Hodgson's terminology and line of thinking generally, there is no doubt that with the advent of the geopolitical, social, and economic condition that we designate by an elastic and contested term "modernity," Sufism's status in Muslim societies as a mainstay of the international social order[35] has come under critical scrutiny from a variety of quarters.[36] Criticisms of Sufism, as we have argued already in this study, were due to its prior social success and its ubiquitous presence in Muslim societies.[37] Enmeshed deeply and inextricably into the very fabric of Muslim life, Sufism with its doctrines, practices, institutions, literature, and leadership structures was a potent symbol of the *ancien régime*, of the status quo that reformers of various stripes sought to change or even to abolish altogether.[38] Here are some examples of the anti-Sufi rhetoric that, as we shall see, was found in Muslim communities across the globe throughout the twentieth century.

Citing their own experiences with *tariqa* Sufism, the Indonesian reformers Ahmad al-Fatani (1856–1908) and Ahmad Khatib al-Minankabawi (1860–1916) summarily dismissed the adepts of the local Sufi orders (primarily the Naqshbandiyya and the Qadiriyya) as "victims of foolishness, potential enemies of public safety, and lust-maddened rural simpletons."[39] They warned their coreligionists against being entrapped by those "tricksters who sold religion to the world, seeking livelihood by using the name tariqa."[40] Entering a "corrupt *tariqa*," argued another Indonesian scholar, Muhammad b. Jamal al-Din al-Lunggi, also known as Cik 'Id (1875–1926), himself a Sufi of the Ahmadiyya-Idrisiyya order,[41] is wrong, among other things, because of Sufism's apathy toward the affairs of this world. In his words, its adepts "have moved away [from this world] with their dhikr

dances and their twirling and their killing of the self with their jumping and stamping and such things that are nothing other than a danger to this life and that to come."[42] About the same time, and thousands of miles away, a learned Moroccan vizier accused the local Sufi leader Muhammad al-Kattani (1873–1909) of "enticing foolish minds and seducing the common people" by his claims to sainthood (*walaya*) and knowledge of the esoteric sense of the Shari'a(t).[43] Today, as at the beginning of the twentieth century, many critics of Sufism will gladly subscribe to the words of these Indonesian and Moroccan intellectuals. Moreover, they will add to them their own anti-Sufi grievances, many of which will be discussed later in this chapter.[44]

Over the past century and a half, advocates of Islamic reform explained its necessity by the Muslim world's political, military, and economic weakness in the face of European technological supremacy and cultural and political domination. Many, but by no means all, of the reformers held Sufism at least partly responsible for the Muslim plight, because Sufism, in their opinion, was and is at odds with the modern conditions to which the majority of humankind has acceded. Because of this premise, discussions about the vicissitudes of Sufism in the modern era are often being conducted in conjunction with the phenomenon of modernity. Modernity's exact nature and provenance, as well as its impact on Muslim thought and practice generally and Sufism in particular, have generated many volumes, the contents of which need not be rehearsed here.[45] Without delving into details, the change in the perception of Sufism among various Muslim groups and classes was (and still is) a direct result of the change in the ideological and cultural orientations of Muslim societies. This change, in its turn, came on the heels of the dramatic political, economic, and social transformations on a global scale over the past several centuries. The same factors, which, from the second half of the nineteenth century onward, have animated calls for reform among concerned Muslim intellectuals across the Muslim world, have caused some of them to critically reassess Sufism's place in their societies. To be sure, already in the premodern Muslim world criticisms of Sufi teachings and practices as well as individual Sufis were not unusual. They can be found in the works of Ibn al-Jawzi,[46] Ibn Taymiyya,[47] Lisan al-Din Ibn al-Khatib,[48] Ibn Khaldun, and a number of less distinguished scholars from Iran to Yemen.[49] One factor that makes modern criticisms of Sufism distinct from their premodern antecedents is the existence today of viable alternatives to Sufi interpretations of Islam. As with institutionalized Christianity,[50] Sufism's doctrinal premises, social status, and ritual practices remained stable until the arrival of new, alter-

native ideologies that came to vie with its theretofore unshakable authority for the attention of various segments of the *umma*. In the majority of cases, and in contradistinction to the European and Russian experiences of the eighteenth and nineteenth centuries,[51] secularism in one form or the other, even when forcibly imposed from above, failed to establish itself as a viable alternative to religion. This failure was due in large part to the level of social and technological development of Muslim societies in that age.[52] Even today, to galvanize the masses for action, challenges to the status quo in the Muslim world have to be couched in a predominantly or even exclusively Islamic idiom.[53] Scholars of Islam and Muslim societies have spilled much ink trying to describe these new Islamic alternatives to the religious and political establishments associated with the *ancien régime*.[54] Some of them also have tried to explain why leaders of these emerging alternative movements tended to assume an anti-Sufi stance.[55] We have already answered this question, at least partly, by suggesting that premodern and early modern Sufism was too closely linked to the status quo in the majority of Muslim societies. To change it and to dislodge the ruling elite committed to its maintenance, one willy-nilly had to mount an attack on Sufism and its followers. Whether we call the ideological and sociological alternatives to Sufi versions of Islam "Salafi," "Islamist," "fundamentalist," or "neo-fundamentalist"[56] is not that important, especially because the answers offered by investigators are often unconvincing or even outright tautological such as, for example, Roxanne Euben's characterization of "Islamic fundamentalism" as "a modern response to modernity."[57] What is important is that the appearance in new Islamic discourses of anti-Sufi themes points to certain deeper societal subcurrents that, in their turn, are reflective of the geopolitical realities of the world we live in. Overall, these realities do not bode well for the majority of Muslims, with the exception of those who live in the countries rich in natural resources. Seen in a global perspective, the current position of the *umma*, the worldwide "imagined community" of the Muslims,[58] is hardly favorable and, worse still, its prospects do not look much brighter today than they did during the colonial era.

The global Muslim community may be imagined or even outright fictitious,[59] but the perception of its plight is quite real for many Muslims, some of whom are eager to stake their lives on alleviating it. They begin their task by asking: "Who is to blame?" For reasons just outlined, Sufism has ended up on the black list of the culprits,[60] alongside "heretical" Sunni sects, popular superstitions (*khurafat*), Greek philosophy, Shi'ism (for some, but not all members of the Sunni majority, especially the jihadi

groups operating in Iraq, Syria, and Yemen),[61] Russia, the West led by the United States as well as, closer to home, corrupt government officials of the Muslim states and docile religious scholars subservient to them.[62]

Because this book is about Sufism, we will discuss in detail the criticisms that its opponents level at its followers. They are as numerous as they are remarkably similar across the Muslim world and in societies in which Muslims are a minority. To begin with, let us consult the notes of a Muslim fighter found on a battlefield.

The Salafi Creed on the Battlefield

> *Most [religious] traditions possess a large discursive repertoire that knowledgeable actors can deploy . . . to identify their immediate campaign with a sacred and transcendent cause, while representing themselves as heroic defenders of the faith against demonic, infidel, or apostate opponents.*
>
> —BRUCE LINCOLN, *HOLY TERRORS: THINKING ABOUT RELIGION AFTER SEPTEMBER 11*

In late August–early September of 1999, when the so-called Russian antiterrorist operation in Daghestan, an autonomous southern republic of the Russian Federation, was in full swing following its invasion by a group of Islamist fighters (*mujahideen*) from the neighboring republic of Chechnya,[63] a Russian anthropologist came into possession of the lecture notes that apparently belonged to a Daghestani Muslim trained in a rebel camp in either Chechnya or Daghestan.[64] The notes were later published in the Russian academic journal *Vestnik Evrazii* (*Eurasian Courier*) under the title "Kredo wakhkhabita" ("A Wahhabi's Creed").[65] They provide an illuminating glimpse into the ideological underpinnings of the militant movement in the Northern Caucasus that Russian and Western academics and mass media routinely describe as "Salafi" or "Wahhabi." The lecture notes appear to be part of a crash course on "true" or "pure" (Rus. *chistyi*) Islam[66] taken by the author in conjunction with his military training—a practice widely attested in the Russian media coverage of the Islamic insurgency in the Northern Caucasus.[67] Written in Russian, the lecture notes contain numerous quotations from the Qur'an and the prophetic Hadith, occasionally with a parallel Arabic text. The course consists of the following major units: "Islam," "Innovations [in Religion]" (*bid'a*), "Jihad," "The Saved Community" (*al-firqa al-najiya*),[68] "Hypocrisy and Its Types," and "An Appeal to the Leaders and Rulers of the Muslim World." Evidence of

this kind merits closer examination, especially because "Wahhabism" is routinely viewed as the archenemy of Sufism and is officially banned in Daghestan and the other Muslim republics of Russia as a "pernicious and subversive ideology."[69] Flyers enumerating authors whose works were prohibited for distribution through either state or private channels were being handed to book vendors in Daghestan's capital of Makhachkala and other urban centers of the republic in the late 1990s and early 2000s. Among the proscribed authors were Ibn Taymiyya, Sayyid Qutb, Nasir al-Din al-Albani, Salih b. Fawzan al-Fawzan,[70] 'Abd al-'Aziz b. Baz, Muhammad b. Jamil Zinu,[71] and a few local authors.[72]

The first unit of the course provides a brief definition of Islam based on its principal sources, the Qur'an and the Sunna of the prophet Muhammad. Special emphasis is placed on the role of jihad and on safeguarding the correct Islamic creed and practice, which are identified as strict monotheism and avoidance of any innovations in doctrine and practice of Islam—a standard Salafi-Wahhabi thesis.[73] Following this rather brief positive definition, the author of the notes furnishes a much longer list of acts and beliefs that he and his instructors consider to be contrary to Islam. Labeled as manifestations of "polytheism" or "idolatry" (*shirk*), they include:

- Supplication (*du'a*) addressed to, or recourse to, anything or anyone other than God be they dead or alive;
- Sacrifice devoted to anyone or anything but God;
- Vows and oaths made to anyone but God;[74]
- Circumambulation of any object (e.g., a grave or a bonfire) other than the House of God;[75]
- Pinning one's hopes on anything or anyone but God;
- Acts of worship dedicated to anything or anyone other than God;[76]
- Submitting oneself to adjudication or legislation based on anything other than the Law of God (*al-shari'a*);[77]
- Dissatisfaction with God's rulings as stipulated in the Shari'a(t);
- Putting one's faith in various "ungodly" teachings and ideologies, such as atheism, communism, socialism, "Jewish masonry," democracy, secular way of life, and nationalism;[78]
- Abandonment of Islam or conversion to a non-Muslim religious creed;
- Helping the infidels, namely, the Jews, the Christians, and the Communists;
- Failure to declare these groups infidels;

- Attempts to effect a separation of religion and state under the pretext that Islam provides no guidelines for state politics, which amounts to calumny against God and his Prophet;
- Belief in the veracity of astrologists, witch doctors, soothsayers, fortune-tellers, and other individuals who claim to know the unseen, which is the exclusive prerogative of God;[79]
- Adhering to the Sufi doctrine of the unity of being, which postulates that the entire universe is identical with God.[80]

Pertinent to our discussion of the anti-Sufi attitudes commonly espoused by Muslims of Salafi-Wahhabi persuasion, the author of the notes enumerates the following deviations from the correct practice of Islam's pious forebears (*al-salaf*) that are commonly associated with Sufism:[81]

- The celebration of the Prophet's birthday (*mawlid*)—a practice borrowed from Christianity by the "heretical Shi'i sect of the Fatimids" and adopted by Sufi brotherhoods;[82]
- Recitations of Sufi poetry and Sufi chants (*dhikr*) accompanied by drumbeat and dances;
- Celebrations of "birthdays" of Sufi *shaykh*s and scholars;
- Seeking the blessing (*baraka*) of "holy" sites, monuments, dead and living individuals, or [their] photographs;[83]
- Supererogatory prayers and vigils;
- Loud declarations of one's intention (*niya*) before the prayer;[84]
- The reading of the "Opening" sura (*al-fatiha*) over the deceased and/or holding a wake over them;
- Celebration of noncanonical holidays, such as the Prophet's "night journey and ascension" (*al-isra' wa-l-mi'raj*) or commemoration of the Prophet's emigration (*hijra*) to Medina;
- The construction of buildings and monuments over the graves of religious scholars and Sufis and the practice of converting them into mosques.[85]

On the positive side, the battlefield notes contain a special section describing the beliefs and fate of the "saved host,"[86] whose members are identified as faithful adherents of the Prophet's Sunna.[87] Their emergence, according to the notes, was predicted by the Prophet in an oft-quoted Hadith about the seventy-three sects of Islam, of which only one is destined to achieve salvation. Given the sorry state of Muslim belief and practice, the author of the notes argues that the members of the saved host are but a tiny minority in the world today.

To avoid any deviations from the true or pure Islam defined in the preceding unit, its champions should form a righteous community (*jama'at*)[88] while rejecting "bogus *tariqat*s"[89] that split the Muslim community into mutually hostile groups and introduce innovations into Muslim religious practice thereby departing from the Qur'an and the Sunna of the Prophet.[90] The major task of the members of the *jama'at* is to "enjoin the right and to prohibit the wrong," even if this means declaring an armed jihad against miscreants.[91]

Sufis and Anti-Sufis

To anyone with a modicum of knowledge of Salafi-Wahhabi ideology, the articles of the "battlefield creed" from Daghestan will not come as a surprise. Inspired by the writings of Ibn 'Abd al-Wahhab and his Saudi commentators,[92] they can be heard from any mosque pulpit or in a classroom of a religious college in Saudi Arabia, the Gulf, and beyond.[93] Because we are primarily interested in the Wahhabi-Salafi position vis-à-vis Sufism, rather than the Salafi-Wahhabi doctrinal package as a whole, we will focus specifically on how the battlefield notes deal with Sufism and the Sufis.

The list of the "blameworthy innovations" (*bida'*; sing. *bid'a*)[94] cited above leaves little doubt that the author and his instructors hold Sufis, both past and present, responsible for serious transgressions against their understanding of the correct Islamic creed (*'aqida*).[95] On the doctrinal level, the notes squarely condemn the doctrine of the unity (oneness) of being (*wahdat al-wijud*), whose origin is attributed to the "head of all Sufis."[96] This unnamed individual is accused of teaching that "God is identical with a dog and a pig" and that he (God) "is nothing but a priest in the church." This seems to be a veiled reference to Ibn (al-)'Arabi (d. 638/1240), whose controversial intellectual legacy we have examined in a special monograph.[97] The other unnamed Sufi master mentioned in the creed is held responsible for professing a complete unification of God and man. Since, according to the notes, he was condemned to death for this blasphemy by Muslim men of learning, this cannot be anyone but the famous (or infamous—depending on one's perspective) Sufi martyr Husayn b. Mansur al-Hallaj (d. 309/922).[98] The presence of these Sufis in the creed is hardly surprising given the strident condemnation of both Sufi masters by Ibn Taymiyya,[99] who is held in high regard by the majority of present-day Salafi-Wahhabi authors.[100]

As far as religious rituals are concerned, the Sufis are accused of encouraging the innovation of singing, dancing, and drumbeating during

their devotional assemblies (*adhkar*). More seriously, Sufi *shaykh*s are responsible for splitting the initially united *umma* into numerous mutually hostile brotherhoods and factions blindly loyal to their leaders. Even when Sufism and Sufis are not explicitly condemned, they are implicated by association as it were, because the practices denounced in the creed are often sponsored by Sufi communities,[101] for example, the celebration of the Prophet's birthday (*mawlid*)[102] and of the "weddings" of God's friends (*awliya'*);[103] visits to and worship at their tombs; seeking the blessing and help of dead and living saintly persons (*tawassul*); engagement in supererogatory prayers, fasts, and vows; and observance of noncanonical holidays such as the Prophet's "night journey and ascension" or his *hijra* to Yathrib (Medina).[104]

Noteworthy is the mention in the battlefield notes of the custom of seeking help from a photograph.[105] It apparently refers to the famous Naqshbandi precept of *rabita*—the spiritual bond between the Sufi *shaykh* and his disciple that requires of the latter to keep the image of his master constantly in his mind's eye.[106] To this end, some nineteenth-century Sufi treatises from the Caucasus provided detailed descriptions of the physical appearances of the foremost Sufi masters in the area.[107] Today such descriptions are replaced by photographs of Sufi masters, which their disciples are expected to carry at all times.[108] Thus, members of the Mahmudiyya branch of the Shadhiliyya-Naqshbandiyya, headed by Said (Sa'id)-Afandi of Chirkey (al-Chirkavi) in Daghestan,[109] "are known for their use of photographs to better imagine the physical traits of their master."[110] On occasion, a photograph of a Sufi master, commonly called *ustadh* in Daghestan and Chechnya-Ingushetia, may trigger a person's conversion to a certain Sufi lineage (*tariqat*, *wird*, or *silsila)*.[111]

Taken for granted by Muslim communities of the Caucasus in the past, such beliefs and practices now irritate, even enrage, local supporters of the Salafi-Wahhabi creed (*'aqida*),[112] who consider the majority of *tarikatisty*[113] to be misguided purveyors of *bid'a*.

The "battlefield notes" is just one of many examples of the Salafi-Wahhabi discontent with Sufism. In a Salafi newspaper published in Chechnya in December 1999,[114] Sufi masters are accused of pretending to have knowledge of the unseen (*al-ghayb*), which non-Sufi scholars consider to be the exclusive prerogative of God;[115] of surreptitiously inserting themselves between the believers and God to act as mediators between them; of claiming infallibility and divine protection from sin; and of neglecting the duty of jihad by collaborating with ungodly Muslim state authorities and non-Muslim enemies of the *umma*.[116] Some Salafi-Wahhabi

FIGURE 6.2. Said-Afandi of Chirkey (al-Chirkavi), head of the Mahmudiyya-Shadhiliyya Sufi brotherhood in Daghestan. Assassinated by a female suicide bomber in August 2012, his photographs have been widely circulating in the Northern Caucasus over the past two decades. Courtesy of the collection of Dr. Shamil Shikhaliyev.

objections may appear trivial, but are, in fact, symbolically significant and capable of provoking violent confrontations between the opposing parties.[117] Whereas evenhanded religious leaders of Daghestan such as Akhmad-kadi (Ahmad-Qadi) Akhtaev (1942–1998) attempted to steer a middle course between the two groups of believers, holding both equally responsible for misinterpreting the Muslim creed,[118] in his videotaped sermons and on pages of Daghestani newspapers the leader of Daghestani Salafis-Wahhabis, Bagauddin (Baha' al-Din) Muhammad Kebedov

(b. 1947)[119] accused Sufis of violating no fewer than one hundred rulings of the Shari'a(t).[120] The gravest of them, the eyes of Kebedov, is the assertion that Sufi *shaykh*s: (a) possess supernatural, God-given power and knowledge; (b) are divinely protected from error and delusion (that is, infallible in their thoughts and actions); (c) are capable of interceding before God for their followers; and (d) are worthy of unquestioning submission and obedience.[121]

Shifting his attention to the Daghestani social and political scene, Kebedov voiced his discontent with the fact that the *tarikatisty* have full control over the religious life of the republic, while depriving their ideological competitors of access to media outlets or membership in the republican Directory for Religious Affairs (DRA).[122] Neutral observers have confirmed that this accusation is not groundless. Both the republic's media outlets and the DRA are indeed monopolized by religious leaders with pro-Sufi views and Sufi credentials. Some are *murid*s of Said-Afandi or other local Sufi masters.[123]

Tensions between Sufis and their opponents have tangible behavioral and social implications in the Muslim societies of the Northern Caucasus. Thus, before the crackdown on their movement by the Daghestani authorities in 1998–1999,[124] the local Wahhabis-Salafis routinely condemned their Sufi counterparts from the pulpits of mosques, refused to pray or eat with them, to marry their daughters, or attend their funerals. The Sufis paid them in kind by refusing to have any social interactions with them. They routinely branded the Salafis as grievous innovators who had abandoned the religious precepts of their forebears and, moreover, attempted to impose upon their communities an "alien," "bigoted heresy" that breeds "vicious sedition" and leads Muslims on the "false path."[125] Sufi leaders (*ustadh*s) had no compunctions about using their political connections and control over the republican DRA, as well as the majority of Islamic teaching institutions and mosques in the republic, to oust their Salafi-Wahhabi opponents from the Daghestani social and religious scene.[126] Similar events occurred in Chechnya, where the balance of power initially favored the pro-Salafi-Wahhabi party of Ichkeria[127] due to the active role that its members played in the armed resistance to the Russian federal troops as well as the generous funding it received from foreign donors.[128]

The rift between the Salafis-Wahhabis and the Sufis grew deeper following the denunciation of Wahhabism by several authoritative scholars of Daghestan,[129] including the republic's major Sufi teacher Said (Sa'id) Afandi Atsayev of the Avar village of Chirkey.[130] Until his assassination by a female suicide bomber in August 2012, Said-Afandi had the largest

coterie of *murid*s in the entire Caucasus. His public lectures and sermons were widely disseminated via various media, including the Internet. They contain detailed denunciations of Wahhabism that are too long to be discussed here in detail.[131] We will highlight a few major points of Said-Afandi's anti-Wahhabi and anti-Salafi discourses. Most of them deal with practical, mundane matters, but some are theological in nature, such as a rather standard disparagement of the "Wahhabi sect" for its espousal of an anthropomorphic image of God.[132] Said-Afandi is particularly upset about the Salafi-Wahhabi denial of the intercessory powers of the Prophet (*shafa'a*), which they, in his words, consider "less effective than a walking stick one leans on."[133] He insists that the ability to intercede on behalf of one's followers is not restricted to the Prophet, but also possessed by his heirs, the Sufi *awliya'* who can serve as channels of communication to God for ordinary believers. Denying their intercessory and mediatory role, argues Said-Afandi, is not unlike denying the necessity of electric wires for transmission of electricity or TV for reception of images.[134] He also accuses his opponents of summarily excommunicating (*takfir*) their opponents—a practice, he argues, that is bound to stoke the fires of "a dirty [religious] strife" (Rus. *griaznaia smuta*) among the Daghestani Muslims.[135] In sum, according to Said-Afandi and his numerous followers,[136] Salafism-Wahhabism is a foreign implant that has been deliberately cultivated by the "godless West," especially the British Empire, whose rulers were eager to destroy its major geopolitical rival, the Ottomans, by depriving them of the control over the principal sanctuaries of Islam, Mecca and Medina. Because Sufism was a foundation of Ottoman power, it fell victim to the British anti-Sufi propaganda.[137]

While on the face of it Said-Afandi appears to be defending the supernatural power of the Prophet, which allows him to intercede on behalf of his community and that Salafi-Wahhabi leaders flatly reject, implicitly he defends the exclusive right of Daghestan's Sufi masters to be guides and educators of the local Muslims. This right, according to the Daghestani *ustadh*, devolved upon them through their adherence to the spiritual chain of succession (*silsila*) stretching back to the Prophet himself.[138] As we have noted repeatedly, the claim to special knowledge and authority to guide followers to salvation is crucial for the successful functioning of Sufism as a discipline that demands that adepts submit themselves unconditionally to their spiritual preceptor. Seen in this light, Said-Afandi's apology for the privileged knowledge of Sufi *shaykh*s and their God-given "right to guide"[139] the believers is just another evidence of this claim being as actual today as it was in premodern and early modern Muslim societ-

ies.[140] Inevitably, this claim clashes with the Salafi-Wahhabi insistence on God's being the sole source of knowledge and guidance for the faithful.[141] In a similar vein, Said-Afandi's Sufi claims also contradict the Salafi-Wahhabi idea that salvation is open to all believers on an equal basis, or, put differently, "everyone [is] equidistant from God" regardless of their personal origin and status.[142]

Heated polemical exchanges between Sufis and their Salafi-Wahhabi critics are not unique to the Caucasus. Today they take place with various degrees of intensity in practically every Muslim country as well as in Muslim communities residing outside the Muslim world proper. It is hardly surprising that both insiders and outsiders construe them as evidence of the longstanding and intractable conflict between these two interpretations of Islam.[143] However, in and of itself, this general observation does not carry far, for behind the apparent universality of the Salafi-Sufi conflict we find a myriad of indigenous factors that shape, often decisively, its concrete sociopolitical manifestations. In what follows we will examine several regional, historical, and cultural contexts in which this conflict has unfolded over the past several decades.

Daghestan and Chechnya

> *Islam is recast as a strategic factor only* post hoc, *when there is a coincidence between ethnic and religious affiliations, for example, Muslim Chechens versus Orthodox Russians, or Christian Moluccans against Muslim immigrants from Borneo.*
>
> —OLIVER ROY, *GLOBALIZED ISLAM: THE SEARCH FOR A NEW UMMAH*

Our discussion begins with Daghestan—the probable homeland of the author of the battlefield notes. This former Soviet autonomous republic consists of a congeries of communities divided along ethnic and kinship lines, language, customs, historical experiences, and geographical locations (that is, highlanders versus lowlanders; inhabitants of the coastal areas as opposed to mountain communities of the hinterland; and so on).[144] The Daghestanis speak at least thirty-two different languages and constitute fourteen officially recognized nationalities, which were created, often arbitrarily, by the Russian and Soviet authorities.[145] The fact that they have ended up within the confines of the same autonomous republic is purely accidental—Daghestan's central plateaus and areas south of the Terek River are occupied by the Turkic-speaking Kumyks;[146] its southern

areas, inhabited by the Lezgi nationality, could as well have been part of the Turkic-speaking republic of Azerbaijan; its northwestern areas—part of Chechnya; and its northeast—an integral component of the Turkic-speaking Nogay population of the steppe. Throughout the republic, Russian cultural and linguistic influence is predominant, especially in the urban centers and the capital Makhachkala.[147]

Before the Russian conquest, the motley populations of Daghestan used Arabic and Azeri Turkic as their lingua franca. After the Russian Empire had taken control of this rugged area around the middle of the nineteenth century after overcoming a fierce resistance of the local communities, Arabic remained the language of jurisprudence, culture, and administration until the late 1920s.[148] Islam in its Sunni Shafi'i, Hanafi, and Sufi forms has served as an important source of common identity for Daghestani Muslims as it was for their coreligionists in the Central and Western Caucasus (Circassia).[149]

During the first decades of the nineteenth century, the Russian colonization of Chechnya and Daghestan triggered a wave of rebellions among the local Muslim communities. Initially successful, they led to the creation in the 1830s–1850s of a jihad- and Shari'a-based state under the leadership (imamate) of three successive Avar warriors: Ghazi-Muhammad, Hamzat Bek, and Shamwil (Shamil).[150] Under Shamil, who relied heavily on Chechnya's warlike population, the North Caucasian imamate achieved the peak of its power only to be destroyed by a Russian expeditionary force in 1859. These dramatic events, known in Russian historiography as "the First Caucasus War," continue to inspire those Chechens and Daghestanis who seek independence from Russia and the establishment of an independent polity governed by the Shari'a(t).[151] In the aftermath of the fall of Shamil's imamate, both Daghestan and Chechnya witnessed several uprisings against Russian rule, although on a much smaller scale. Led by charismatic leaders with Sufi connections, they failed to achieve their goals.[152] Nevertheless, resistance to the Russian political and cultural domination of the region under religious banners continued after the Soviet takeover. It was suppressed by the fledgling communist state only in the late 1920s.[153] From that time on, Daghestan became part of the Soviet state with Soviet-style administrative, cultural, economic, and ideological practices aimed at erasing differences among the local nationalities and creating an internationalist, classless, and harmonious communist society united by a sense of common purpose and destiny.[154]

After the collapse of the Soviet Union in 1991, the Northern Caucasus experienced a major sociopolitical turmoil[155] that was accompanied,

among other things, by the emergence of ethnic nationalist movements whose leaders demanded greater autonomy and, in the case of Chechnya, independence from the Russian Federation.[156] The Russian government under President Boris Yeltsin (1931–2007) responded positively to the demand for greater autonomy, but rejected independence out of fear that it would lead to the disintegration of the Russian federal state. In December 1994, following the declaration of independence by the Chechens led by the charismatic Soviet-era general Dzhokhar Dudayev (1944–1996), the Russian government sent a large, but poorly prepared and led military contingent to restore federal control over the rebellious republic. The Russian invasion triggered a bloody and ferocious Russo-Chechen war that lasted for two years (1994–96).[157] Faced with the overwhelming military superiority of a weakened but still powerful Russian state,[158] the Chechen separatists appealed to their fellow Muslims worldwide for financial and military support.[159] The appeal brought fruit, especially in view of the horrific devastation wreaked by the hostilities upon the Chechen civilian population and infrastructure. The independent government of Chechnya (called "Ichkeria" at the time) received substantial financial and moral support from Muslim NGOs.[160] In the meantime, the war attracted a number of foreign fighters (*mujahideen*) from the Arab world, as well as the Maghrib, Turkey, and Central Asia, who viewed it as yet another front in an epic battle between the Muslims and the meddling Christian West.[161] Launched as a movement for national liberation, the Chechen uprising gradually acquired a distinctive Islamic character with nationalist slogans giving way to the Islamist calls for the creation of a transnational and transregional Shariʿa state and unification of the Muslims of the Caucasus into "the Caucasus Emirate."[162] Many Chechen field commanders and their fighters embraced Salafism-Wahhabism as their ideology of choice.[163] Sufis became their principal rivals in the struggle over which version of Islam the Chechens should embrace following the republic's declaration of independence from Russia in 1996.[164] After Chechnya had finally returned under Russia's tutelage in the early 2000s, the leaders of the republic adopted Sufism as the state ideology.[165]

The situation was different in Daghestan. After the fall of the Soviet Union, the republic's leaders did not seek independence from Russia. Recruited among former Communist Party and Komsomol apparatchiks, they were ready to settle for a broad autonomy within the Russian Federation.[166] For this, there were several reasons. Unlike a mono-ethnic Chechnya, especially after the exodus of its Russian-speaking population in the late 1990s, Daghestan's ethnic composition is extremely diverse.[167]

Throughout its existence, first under Russian and then Soviet rule, its territorial and political integrity has depended on the ability of both central and local authorities to balance the aspirations of its ethnically, economically, and culturally diverse constituencies. Failure to maintain this balance threatened to bring about political fragmentation and interethnic violence. Under Soviet rule, the centralized state and party apparatus in Moscow served as the vital arbitrator and diffuser of interethnic tensions in the republic.[168] Alongside the coercive force of the Soviet state, the Marxist-Leninist doctrine of supraethnic brotherhood of all the laboring masses (the so-called proletarian internationalism) was cultivated by the Communist Party as an ideological safeguard against ethnic conflicts and separatism.[169] Nevertheless, Islam continued to play an important, if officially unacknowledged, role as a source of identity and cohesion.[170] Any attempts by a Daghestani ethnic group to assert its ethnic exclusivity or impose its will on the neighboring peoples invited a prompt and decisive interference of the Communist Party and the Soviet state.[171] Nevertheless, some Daghestani nationalities (for example, the Avars and Dargins) enjoyed more favorable treatment than others (for example, the Kumyks, Nogays, Lezgis, and Laks).[172]

If we delve deeper into the region's history, after the collapse of the resistance movement led by Shamil (Shamwil) in 1859, the Russian state instituted the so-called popular-military form of governance (*voenno-narodnoe pravlenie*) in the mountainous areas of central and western Daghestan. It granted a considerable level of autonomy to local village communities under the supervision of those of Shamil's former lieutenants and military commanders (*na'ib*s and *dibir*s) who had agreed to submit to Russian rule. The more uncompromising elements left the area to settle in the Ottoman Empire.[173] Whereas the major urban centers of Daghestan gradually succumbed to Russification and secularization, remote village communities in the mountains were largely left to their own devices. The Russian plan envisioned the creation of a congeries of egalitarian communities of free villagers (*jama'at*s) ruled by elected elders. In real life, the leadership of such communities often fell into the hands of the former nobility (the *bek*s and *khan*s) who came from the clans (*tukhum*s) that had controlled the village communities before the Russian conquest. Thus, the oft-claimed "egalitarian" character of Daghestani mountaineer communities is not only a relatively recent phenomenon; it is, largely, a historical fiction.[174]

Leaders of Daghestani communities in villages and towns wore two hats, as it were. In addition to administrative functions, they also per-

formed religious services as legal scholars (*fuqaha'*) and spiritual guides (*shaykh*s or *ustadh*s). In fulfilling this dual function, they availed themselves of the norms of the Shari'a(t) and the local *'adat* (customary law) to mediate conflicts in the communities under their jurisdiction.[175] For about a century and a half, such leaders constituted an informal judicial and spiritual authority that coexisted peacefully within the official structures of the Russian, and later Soviet, state. Although the village leaders usually abstained from openly challenging Russian and Soviet state structures in the region, they served as an important bulwark against Russification, Sovietization, and de-Islamization of the local populations. Following the Soviet drive to collectivize the agricultural sector of the economy and animal husbandry, many rural Daghestani communities (*jama'at*s) relatively smoothly morphed into Soviet-style collective farms (*kolkhoz*).[176] Despite the considerable efforts on the part of Soviet authorities to eradicate religious beliefs and practices among the Daghestani Muslims, they were preserved and reproduced thanks to the parallel structures of authority just described.[177] To propitiate secular state administrators and Communist Party functionaries of the republic, some pacifistically minded Sufi masters, such as Hasan Hilmi al-Qahi (Khasan-efendi Kakhibskii, 1852–1937),[178] argued that (a) "Soviet power liberates working masses from social and national oppression," which is exactly what "the Prophet Muhammad and his companions strove to achieve"; and (b) "in accordance with the Prophet's teaching, Soviet power seeks to establish peace and brotherhood among nations."[179]

In addition to the canonical Islamic rituals, Daghestani villagers practiced visits to the shrines of local holy men and women and performed *dhikr*, according to the rules of one of several regional Sufi brotherhoods.[180] Contrary to the commonly held stereotypes about the uncontested doctrinal and ritual predominance of Sufism in the area,[181] participation in *dhikr* assemblies did not necessarily mean active membership in a Sufi *tariqat* or *wird*.[182] The number of active, practicing members of the main local *tariqats* of the region (namely, the Naqshbandiyya, Qadiriyya, and Shadhiliyya) was and still is relatively insignificant compared to the overall number of the Daghestani Muslims. In general, loyalty was demanded by[183] and given to a concrete Sufi *ustadh* (in his capacity of a spiritual councilor, arbitrator of disputes, and expert on Islamic law) rather than the doctrines and practices of a particular Sufi institution (*tariqat*) or spiritual lineage (*silsila; wird*).[184]

Now, let us briefly examine the role of Sufism in Daghestani society over the past two centuries. Since the beginning of the Russian expansion

into the areas in the early 1800s, both Russian and Western historians and colonial administrators have considered Sufism to be a major (if not the major) mobilizing ideology behind the mountaineers' resistance to the Russian conquest of the Northern Caucasus that persisted intermittently from the 1820s through the 1870s. Following the spread in the Caucasus of the teachings of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya-Khalidiyya brotherhood during the first two decades of the nineteenth century, it was used by three successive religious leaders of the mountaineers (Ghazi Muhammad, Hamzat Bek, and Shamil) to launch and sustain the local struggle against the Russian military advance and the colonial administration that came on its heels.[185] According to the proponents of the Sufism-as-resistance thesis, Shamil in particular was successful in transforming the precepts of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into the effective ideological and organizational foundation of his religious polity, the imamate. More specifically, the scholars have argued that Shamil astutely exploited the Naqshbandi-Khalidi emphasis on the strict observance of the Shari'a and the brotherhood's hostility toward both non-Muslims and Muslim deviators (especially, the Shi'a) to consolidate his grip on power and to establish a centralized and efficient jihad state. Because Shamil's spiritual disciples, the *murid*s, allegedly constituted the military backbone of this state, the movement itself was dubbed *muridizm* by contemporary Russian observers. What more evidence of Sufism's central role in Shamil's resistance movement would one need? By the same logic, following the collapse of Shamil's imamate, the mountaineers' continuing struggle against Russian domination was construed by both Western and Russian scholars as being Sufi in its inspiration and organization. In particular, the 1877 rebellion of the Khalidi-Naqshbandi *shaykh* 'Abd al-Rahman al-Sughuri (al-Thughuri; d. 1882) has frequently been cited by historians as a typical example of the key role that Sufism played in motivating anti-Russian insurgency in the Caucasus.[186] As a proof, they cite the fact al-Sughuri's disciples Najm al-Din Gotsinski (al-Hutsi) and Uzun Hajji[187] spearheaded a powerful "Sufi" rebellion in Daghestan, this time against the Soviets in 1920–21. Following the capture and execution of imam Gotsinski in 1925, the Daghestani Naqshbandiyya seems to have lost its militancy and maintained a low profile socially and politically throughout the Soviet rule that ended in 1991.[188]

In Chechnya, the collapse of Shamil's imamate in 1859 led to the shift of the resistance base from the Naqshabndiyya-Khalidiyya networks to the originally pacifistic local branch of the Qadiriyya brotherhood founded by the Chechen preacher Kunta Hajji (d. circa 1868).[189] Despite his avowed pacifism and inward orientation, for which Kunta Hajji was ostracized by

Shamil himself,[190] the stridently anti-Muslim policies of the Russian military officials in the area eventually forced Kunta Hajji's followers to turn their pacifistic movement into a vehicle of the Chechen-Inghush resistance to Russian colonial rule.[191] The Kunta Hajji *tariqat*'s numerous offshoots (known locally as *wird*s) survived the czarist-era repressions and played a pivotal role in helping the Chechens and the Ingush to survive the horrendous trials following their massive expulsion to Kazakhstan by Stalin's regime in 1944.[192]

Western proponents of the Sufi thesis, such as Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier Quelequejay, Marie Bennigsen-Broxup, Moshe Gammer, Anna Zelkina, and others, have argued that in the 1960s to 1980s Sufi brotherhoods in Chechnya and Daghestan served as the principal organizational vehicle and ideological motivation of the mountaineers' resistance to the atheistic rule of the Soviet state. Driven underground by the KGB, the leaders of the Sufi *wird*s never relinquished the hope of restoring Islam as the law of the land. This, so goes the argument, was hardly surprising, because the overwhelming majority of Daghestani, Chechen, and Ingush Muslims belonged to one or the other Sufi *wird*, which rendered Sufism the major bulwark against communist indoctrination and integration of the mountaineers into Soviet society. As we have argued elsewhere, this standard and widely accepted account of the central role of Sufism in the mountaineers' struggle against Russian and later also Soviet domination of the Northern Caucasus is problematic for several reasons.[193]

First, we find no evidence of a widespread network of Sufi lodges and *waqf*s associated with them, as was, for example, the case in Tripolitania, Cyrenaica, and Sudanic Africa, where these institutions were part of the hierarchically structured and socially and economically dominant Sufi brotherhoods, such as the Sanusiyya, Qadiriyya, Tijaniyya, and Muridiyya, throughout the late nineteenth and early twentieth centuries.[194] By making use of these resources, the Sanusiyya, Qadiriyya, several branches of the Idrisiyya, and the Tijaniyya, for example, were able to mount a relatively effective armed resistance to the colonial encroachments of the British, Italians, and the French.[195] Similar conditions did not obtain in the Northern Caucasus. This is not to say that individual Sufi masters there were unable to rally their followers against the Russian colonial advances in the region. Rather, we argue that the rebels being members of a Sufi lineage was not their primary motivation or source of legitimacy. In other words, their Sufi convictions and practices were purely accidental to their political and military decisions and actions. Moreover, and, this is our second point, the Daghestani resistance leaders mentioned earlier were not

full-fledged *shaykh*s of the Naqshbandiyya-Khalidiyya in the Caucasus,[196] as is widely believed. Rather, they were disciples of two preeminent Sufi *shaykh*s of the area, Muhammad al-Yaraghi and Jamal al-Din al-Ghazighumuqi. The former apparently blessed the Daghestani-Chechen *ghazawat*[197] (possibly, for personal reasons), while the latter warned his disciples against pursuing it for both religious and military reasons.[198] The fact that the rebellious imams ignored their teacher's advice indicates that there was nothing intrinsically militant about the tenets of the Naqshbandiyya-Khalidiyya or, at the very least, that they yielded themselves to different, if not diametrically opposed, interpretations.[199] Our conclusion is further confirmed by the aforementioned transformation of the initially peaceful Qadiriyya of Chechnya and Ingushetia into a major organizational vehicle of active or passive opposition to Russian and later Soviet rule. Finally, we find no obvious link between the relatively standard moral-ethical precepts of the Naqshbandiyya-Khalidiyya[200] and the jihad-based ideology of anti-Russian resistance that, along with the enforcement of Shari'a(t) norms, constituted the chief legitimizing factor and raison d'être of Shamil's imamate as well as its earlier and subsequent reincarnations. If the Naqshbandi-Khalidi spiritual precepts and moral discipline were indeed the ideological foundation of anti-Russian resistance,[201] then they must have been recast by Shamil and his predecessors and successors beyond recognition to suit their military and political goals.

Elsewhere, we have tried to explain the persistence of the Sufi explanatory thesis in Russian and Western studies of the Northern Caucasus by tracing its origins back to the French colonial historiography of Algeria, whose creators, too, considered the local Sufi brotherhoods to be the bulwark of "obscurantism" and "fanaticism," in other words, the main obstacle to the French *mission civilisatrice* in the area.[202] The fact that Sufi leaders and institutions were blacklisted by both Russian and French colonial authorities as actual or potential troublemakers seems ironic today when numerous political scientists and policy makers routinely depict Sufism as a pacifistic, inward-oriented (and thus politically harmless) alternative to Salafi-Wahhabi social and political activism.[203]

Let us now sketch out the current religious and political situation in Daghestan in order to determine what role, if any, Sufi teachings, practices, leaders, or communities (*tariqat*s) may have played in the local societies following the disintegration of the Soviet state in the early 1990s. Because the situation in Daghestan is shaped by an intricate intertwining of numerous elements, a diagram is needed to clarify relationships among the actors and factors involved (see figure 6.3).

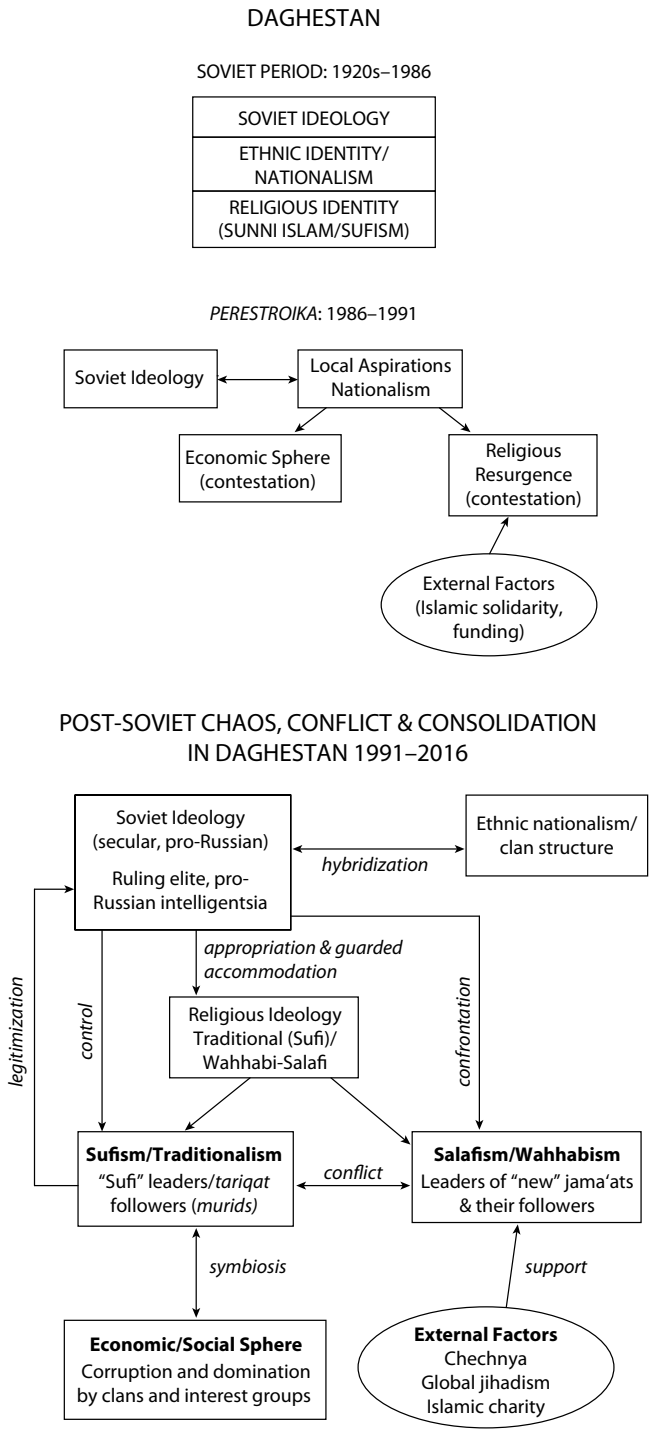

FIGURE 6.3. Daghestan diagram.

1. Soviet Period.
   - Throughout the Soviet period (1920s–1986), Daghestan witnessed a curious coexistence of several ideologies. The official doctrine of the Soviet state cultivated an identity based on the Soviet value system with special emphasis on the equality of all members of society regardless of their regional provenance or social status in the name of "proletarian internationalism." This new, supraethnic and supranational (Soviet) identity was supposed to override and supplant the traditional affiliations of the Daghestani population (and the Soviet population generally), which were based on kinship, ethnicity, region, and religion. Eventually all Soviet nationalities were supposed to morph into a "new historical entity"—the Soviet people unencumbered by the "obsolete" loyalties and divisions that had prevailed in "bourgeois" or "feudal" societies.[204]
   - In reality, ethnic identity (Avar, Lak, Lezgi, Dargin, Kumyk, Chechen, and so on) not only survived the communist social engineering, but was also reinforced even more, because access to resources and subsidies provided by the "Federal Center" in Moscow was spread unevenly among Daghestani ethnic groups at the republican level with some enjoying preferential treatment. The same applied to access to state power. On the regional level, affiliation with a given clan or family (and its traditional religious commitments that stubbornly refused to be overridden by proletarian internationalism) continued to be the most precious asset that frequently took precedence over loyalty to the Communist Party or the Soviet state.
   - As in the nineteenth century (described above), the religious identity of the majority of the Daghestani populations was based predominantly on the Sunni Islam of the Hanafi or Shafi'i *madhhab*s and traditional (hereditary) association—often very loose—with several local Sufi *silsila*s (*wird*s) and their leaders.[205] The knowledge of Arabic was highly valued and constituted an important social and cultural asset for those lucky few who managed to learn it in Moscow or Leningrad.[206] Despite severe persecutions under the Soviet regime, the surviving Daghestani *'ulama'* and Sufi *ustadh*s managed to maintain the Muslim identity of the majority of the population via informal educational networks, especially home-based religious schools or *hujra*s.[207] This identity was periodically renewed by means of collective participation of Daghestani Muslims in the rites of passage (births, religiously offici-

ated marriages, and funerals), prayers, festivals, and *dhikr* assemblies.[208]

- Throughout the 1970s, efforts by the local and central Soviet authorities to resettle various Daghestani communities from remote mountain areas to the plains resulted in an unprecedented admixture of various ethnic groups and deracinated elements in villages and towns on the plains. This transformation, which, to some extent, mirrored similar developments in other areas of the Muslim world,[209] led to the rise of a generation of young men and women whom some Daghestani observers[210] have called "new Muslims" or "new Dagestanis."[211] Subject to the new, unfamiliar living conditions marked by more impersonal, atomized, and "rationalized" (in the Weberian sense of the word) social intercourses, the traditional, localized patterns of religious belief and practice began to erode. The relatively cosmopolitan environment of the new settlements demanded new ways of doing things. Exposed to new ideas and practices, the postwar generation of the "new Daghestanis" began to forge their own version of Islamic doctrine, practice, and morality. Local historians and political scientists consider the 1960s and 1970s to be the turning point in the transformation of the local forms of religiosity. This transformation gave rise to new patterns religious and social life and a specific world outlook that its critics later summarily dubbed "Salafism-Wahhabism."[212] The critics represented the republic's secularized ruling establishment, on the one hand, and the traditional religious authorities, the Hanafi and Shafi'i *'ulama'* and Sufi *ustadh*s, on the other. For obvious reasons, both groups felt threatened by the assertive, well-educated, and vocal leaders of the new Muslim movement.[213] Their fears grew even stronger with the advent of the Soviet reformist initiative announced by the last Soviet president and, previously, the general secretary of the Communist Party of the USSR, Mikhail Gorbachev (b. 1931). Popularly known as perestroika (literally, "reconstruction" or "renovation"), it brought about long-ranging changes that its author could not foresee, eventually leading to his own downfall.

2. Perestroika: 1986–91.
   - The perestroika period witnessed the weakening and, occasionally, collapse of Soviet state structures and the discredit of the authority of the Communist Party and the "internationalist proletarian" ideology associated with it. As a result, the former Soviet

republic of Daghestan witnessed an explosive and often violent release of competing local aspirations, which one scholar aptly described as "the division of spoils of the Soviet Empire."[214] Contestation among and within the local elites (which were extremely competitive, territorial, and divided along ethnic, clannish, and regional lines) focused on the political, economic, and religious sphere with the more numerous and compact nationalities (such as Avars and Dargins) enjoying advantage over smaller and dispersed ones.[215]

- Activities of foreign religious missionaries, many of whom arrived from the Arab Middle East, especially the Gulf, Jordan, and Syria, became an important factor during the chaos and disorientation brought about by Gorbachev's perestroika. Their interpretations of Islam that were largely new to the locals fell on a fertile ground, as the majority of Daghestanis (this is equally true of the Chechens and Ingush) were already eager to rediscover implications of their Islamic identity. In being reintegrated into the imaginary worldwide Islamic *umma*, many local Muslims hoped to improve their material lot by benefiting from the financial support of international Islamic charities.[216] A massive influx from Saudi Arabia and the Gulf of the Salafi-Wahhabi ideas advocating the pristine teachings and practices of the first Muslim community[217] undermined the positions of the traditional Muslim authorities of the Caucasus societies and, by implication, those of the post-Soviet ruling officialdom associated with them.[218] Fueled by generous injections of cash from the Gulf and availability of Salafi-leaning or outright Salafi-Wahhabi education in the Middle East and south Asia, the imported brand of "true" (*istinnyi*) Islam was embraced by many Daghestani Muslims. It became a major ideological escape route for many young men and women from the grim realities of the last years of Soviet rule.[219] The major selling point of the Salafi-Wahhabi creed (*'aqida*) in Daghestan, as elsewhere, was its promise to "transform the humiliated, the downtrodden, disgruntled young people, the discriminated migrant, or the politically repressed into a chosen sect (*al-firqa al-najiya*) that immediately gains privileged access to the Truth."[220] Bearing in mind the fact that Sufi leaders, as we have seen throughout this book, also promise to guide their followers to the religious truth, this earthly bliss, and, eventually, salvation, a clash between the local version of Islam (either Hanafi, Shafi'i, or Sufi-based) and the

new Muslims' movement, empowered by Salafi ideas, was simply inevitable. The same, to a large extent, is true of Chechnya, whose quasi-independent status vis-à-vis Russia between 1996 and 1999 gave free rein to foreign missionaries of various Salafi-Wahhabi persuasions to disseminate their creeds among the primarily youthful local constituencies eager for new ideological orientations and certainties.[221]

3. Post-Soviet Chaos, Conflict, and Consolidation.
   - In Daghestan and Chechnya, the post-Soviet period witnessed the persistence of the Soviet mentality and modus operandi, namely, the instinctive suspicion on the part of the post-communist ruling elite of ideological pluralism and its readiness to use raw force, intimidation, and bribery to silence the opponent. Encouraged by the weakness of the "Federal Center" (the Russian federal government in Moscow), authoritarian inclinations and clannish loyalties of the Northern Caucasus elites became even more pronounced than in the Soviet era.[222]
   - In Daghestan, the former communist functionaries and administrators smoothly transformed themselves into the new ruling class under then-fashionable democratic slogans.[223] These former Soviet apparatchiks retained their traditional subservience to Moscow, viewing the central government of the Russian Federation as the indispensable guarantor of their rule and a source of subsidies that were necessary to secure basic living standards for the republic's impoverished populations and to keep afloat its traditionally feeble and inefficient economy. The support of the Federal Center was particularly vital for Daghestan, which, unlike Chechnya, has scarce oil resources.[224] It also explains why Daghestani leaders were not so eager to cut loose from Russia after the dissolution of the Soviet Union.
   - In Chechnya, on the contrary, the Soviet-style "patrocracy" (Rus. *patrokartiia*) was largely displaced by the ambitious professionals, former military officers, and freelance intellectuals, who were almost uniformly opposed to continuing Russian rule and wanted to leave the Russian Federation.[225] Riding on the wave of Chechen nationalism and the long-standing opposition of the Chechens to Russian rule, they managed to outflank the old guard. In their aspirations, they were aided by the incoherent Russian internal policy under President Yeltsin. As a result, a conflict broke out that led to Yeltsin's ill-advised military campaign

against the popular Chechen militias rallied around the former Soviet general Dzhokhar Dudayev (1944–1996). The Russo-Chechen war (1994–96) that ensued discredited those elements of Chechen society that were ready to strike a deal with the Russian federal authorities and to settle for autonomy within the Russian state.[226] After wresting power from the pro-Russian elite, the new generation of Chechen leaders was ready to go it alone in the hopes of benefiting from the republic's oil resources and economic ties with the wealthy countries of the Middle East, including Turkey.

- In both Daghestan and Chechnya, the role of ethnicity and clannish solidarity[227] increased as Communist Party loyalty and the official ideology of Soviet internationalism had become discredited and irrelevant to the daily lives of the former Soviet citizens (see figure 6.3). Simultaneously, religion became a vital marker of identity and source of legitimization for the ruling establishments of both Chechnya and Daghestan.

In the course of the momentous transformations outlined above there emerged a symbiosis between the republican state structures and the traditional religious authorities—*'ulama'* and Sufi *shaykh*s or *ustadh*s. It has found its most vivid manifestation in the makeup of the Spiritual Directory of the Muslims of Daghestan (DUMD), whose members were closely affiliated with popular Sufi masters, the aforementioned Naqshbandi-Shadhili *shaykh* Said (Sa'id) Afandi (Apandi) of the Chirkey village (*aul*) being the most powerful and influential of them all. An ethnic Avar, Said-Afandi as well as half a dozen of his fellow Naqshbandi Sufi masters of Avar, Dargin, and Kumyk background[228] established themselves as the paramount religious leaders of Daghestan.[229] They enjoyed the support of the republican authorities and were effectively in control of DUMD, the supreme religious governing body in the republic.[230] This is not to say that the opponents of religious authorities associated with DUMD were necessarily adherents of Salafism-Wahhabism. Some Naqshbandi *shaykh*s, such as Ramazavov of the town of Khasaviurt; Babatov of the village of Kiakhulai; and Karachaev, Gadzhiev, and Iliasov of Makhachkala refused to recognize the legitimacy of DUMD and harshly criticized it. Thus, one can speak of oppositional or rival trends within not just the Daghestani Sufi establishment generally but also within the same Sufi *silsila*, the Naqshbandiyya. Moreover, the disagreements were primarily over control of resources and appointments, not about religious matters per se. This phenomenon, of course, has been typical of institutional (*tariqa*) Su-

fism almost since its inception. No matter how spiritual and high-minded they may appear to their followers or sympathetic outsiders, Sufi masters have remained competitive, territorial, and jealous of one another—a characteristic they share with the overwhelming majority of humankind.

The Weight of the Past and the Clash of New and Old Islams

The recent sociopolitical role of Sufism in Daghestan has important historical precedents. Here we find two different patterns of the interaction between Sufi leaders and the state. They are represented by two principal branches of the Naqshbandiyya in the area: one associated with the aforementioned ʿAbd al-Rahman al-Sughuri or al-Thughuri (d. 1882), the other with the *shaykh* Mahmud al-Almali (d. 1877).[231] The former is considered, rightly or wrongly, as an advocate of the activist, jihad-oriented trend in the local Naqshbandi tradition. His son, Muhammad Hajji, was declared by his followers the leader (imam) of an anti-Russian uprising in Daghestan and Chechnya in 1877, and, after its failure, was executed by the Russian administration. Although ʿAbd al-Rahman initially opposed the uprising, his prior support of Shamil's *ghazawat* and a prominent role he had played in Shamil's imamate made him a convenient symbol of the anti-Russian rebellion. Regardless of the fact that his own role and that of the Naqshbandiyya *tariqat* in the 1877 rebellion remain obscure,[232] it is popularly believed to have been considerable, if not decisive.[233] As we know well, popular perceptions do matter.

An alternative pattern of Sufi-state interaction is exemplified by the branch of the Naqshbandiyya *tariqa* inaugurated by Mahmud al-Almali (d. 1877). Named "Mahmudiyya" after its founder, its leaders, especially the popular *shaykh* Sayfullah-kadi (Sayf Allah al-Qadi; d. 1920),[234] consistently demonstrated restraint and even docility vis-à-vis the Russian state authorities in the region and were not averse to occasionally cooperating with them.[235] The close relations between the recent Naqshbandi leaders of Daghestan, especially the aforementioned Said-Afandi of Chirkey, and the authorities of the republic reflect the continuity of this pacifistic, collaborative trend in the local Naqshbandi tradition.[236] It is hardly surprising that Said-Afandi belonged to the same branch of the *tariqat* as Sayfullah-kadi and considered himself to be Sayfullah-kadi's spiritual inheritor and beneficiary.[237]

In sum, the history of the Naqshbandiyya *silsila* of Daghestan offers its present-day followers two diametrically opposed patterns of interaction

with state authorities of the republic and of the Russian Federation more generally. Taking their cue from the pacifistic trend exemplified by Mahmud al-Almali and Sayfullah-kadi—the first Sufi *shaykh*s of Daghestan to combine the Naqshbandi and Shadhili spiritual lineages[238]—some Daghestani Sufi leaders today have consciously opted for cooperation with the predominantly secular, pro-Russian government of the Republic of Daghestan. In return, the authorities have granted them an almost exclusive control over the religious officialdom, represented by the republic's Spiritual Directory (DUMD), which is responsible for appointments to religious posts, disseminating religious education, and distributing funds allocated to it by the republican authorities.[239] The Directory's overall philosophy can be described as gradualist—while the enforcement of the norms of the Shari'a(t) and long-term goal of the creation of an Islamic state in Daghestan are given lip service, the republic's religious leaders content themselves with a step-by-step re-Islamization of the public sphere and education and, then again, within the limits set for them by the republic's secular leadership and the government of the Russian Federation.

Given the overall situation in Daghestani society in the post-Soviet era, as just outlined, it is hardly surprising that the "new Muslims" who oppose the rule of the pro-Russian elite tend to couch their criticism of the status quo in anti-Sufi rhetoric. As already mentioned, the leader of the Daghestani Salafis-Wahhabis Baha' al-Din Muhammad Kebedov (a.k.a. Bagauddin Magomed Kebedov) of Kizyliurt went on record by accusing Sufis of violating one hundred rulings of the Shari'a(t). After the activities and publications of Kebedov's party were banned by the republican parliament in December 1997, it went underground and has remained in opposition ever since. Kebedov himself fled to Chechnya where he was received with open arms by local warlords and politicians such as Shamil Basaev, Zelimkhan Yandarbiev, Movladi Udugov, and the Arab *mujahid* al-Khattab from Saudi Arabia (nicknamed "Black Arab" by the Russian media), who were seen by ordinary Chechens and Daghestanis as militant "Wahhabis" or "Salafi-Takfiri jihadists" par excellence.[240] Kebedov's Daghestani followers took an active part in the 1999 incursion into the Botlikh, Tsumadin, and Novolak districts of Daghestan of the Islamist militias led by Shamil Basaev and al-Khattab.[241] After the expulsion of Basayev's and Khattab's *mujahideen* to Chechnya by Russian armed forces in September 1999, the Daghestani Salafi communities either followed them or went underground and started an undeclared war against their persecutors, the local police, Russian federal troops, and secret service (FSB) operatives.[242]

Started as the Chechen-led incursion of several detachments of *mujahideen* into Daghestan, the war now shifted back to Chechnya, where it continued unabated for several years with much devastation and heavy casualties on both Russian and Chechen sides.[243] Throughout the 2000s, the pro-Russian republican authorities of Daghestan and the Russian federal troops operating in the area kept announcing the discovery of yet another cache of weapons and "extremist Wahhabi" literature and video and audio cassettes. Such reports indicate that in their struggle against their enemies Salafis-Wahhabis of the Northern Caucasus availed themselves of both military and ideological means.[244] Until the pacification of Chechnya under Ramzan Kadyrov (b. 1976) in the mid-2000s, life in the republic was being shaped decisively by the bloody confrontation between the Russian military contingent stationed in the republic and the Chechen *mujahideen* seeking independence from Russia for the sake of building an Islamic polity, the Caucasus Emirate. Already at the beginning of this military conflict, political power shifted from the followers of the largely pro-Russian population of the Chechen plains to the warlike clans of the mountainous Ichkeria.[245] Pertinent to our subject, the largely pro-Russian population of the Chechen plains have been traditionally associated with the Naqshbandiyya *tariqat*, whereas the warlike clans of the mountainous Ichkeria adhered to various branches of the Qadiriyya founded by Kunta Hajji; there are around thirty branches (*wird*s) of this *tariqat* in Chechnya. Some observers have gone as far as to present, inaccurately it seems, this transition of power as a decisive triumph of the activist Qadiriyya over the pacifist Naqshbandiyya.[246] Interestingly, the situation seems to have been exactly the opposite under Shamil's imamate.[247]

In the course of their unequal struggle against the Russian state, the Chechen *mujahideen* were supported by Muslim charities worldwide. This support often came in the form of both funding and ideology, the latter being for the most part of Salafi-Wahhabi inspiration.[248] The majority of non-Chechen fighters in Chechnya were Salafis-Wahhabis of various ethnic backgrounds who professed a global jihad and viewed the local religious customs and traditions as gross "aberrations" of "true Islam" that must be corrected or extirpated.[249] As in other areas of the Muslim world, their righteous anger often targeted local sanctuaries and saints' tombs.[250] At one point, the Salafis attempted to destroy the tomb of Kunta Hajji's mother at the village of Gehi—a major Chechen sanctuary that attracts hundreds of pilgrims from across Chechnya and Ingushetia.[251] Chechen Wahhabis led by the former Chechen president Zelimkhan Yandarbiev,

Shamil Basayev, Arabi Barayev, and ʻAbd al-Malik Mejidov (Medzhidov) became the principal opponents of President Aslan Maskhadov, who relied on the support of traditional leaders, including the chief mufti of Chechnya, Ahmad (Akhmet) Kadyrov, an *ustadh* of the Qadiriyya *tariqat*, who later threw in his lot with the Russians and was assassinated by his Salafi-Wahhabi enemies.[252] In 1996, the leaders of the two major Sufi *tariqat*s of Chechnya joined forces in order to challenge the ideological and political ascendancy of their Salafi-Wahhabi opponents.[253] The conflict between the two factions came to a head in the Chechen town of Gudermes in the summer of 1998 when an armed confrontation between a Salafi-Wahhabi detachment and the fighters loyal to President Maskhadov (1951–2005) resulted in heavy casualties on both sides.[254] In sum, whereas the disagreements between the two sides of the confrontation were (and still are) largely over strategic sociopolitical goals and means to achieve them, they have been routinely couched in a religious idiom that stresses the incompatibility of Sufi and Salafi-Wahhabi versions of Islam.[255] Presented this way, the conflict acquires a lofty and even transcendent significance. To say that you are fighting to fulfill the will of God and defend pure Islam is not the same as saying you are fighting to improve your personal earthly lot or the political fortunes of your clan or your comrades-in-arms. Therefore, when Olivier Roy says, "Islam is never a strategic factor as such,"[256] he has a point.

Over the past decade Chechnya has remained relatively peaceful under the local strongman Ramzan Kadyrov, who has shown himself to be a staunch supporter and promoter of the "traditional Chechen" Islam that is closely associated with the local branch of the Qadiriyya order established by Kunta Hajji Kishiev.[257] In line with the thinking current among numberless policy makers and political analysts worldwide, Kadyrov and the religious officials of Chechnya loyal to him promote the rituals and teachings of Sufi Islam as an alternative to Salafi-Wahhabi militancy and extremism.[258] With the blessing and encouragement of the all-powerful ruler of Chechnya, the stirring sounds of the vocal Qadiri *dhikr* are now ringing across the breadth and width of the land. Grounded in the pacifistic, otherworldly oriented preaching of Kunta Hajji, Sufism serves not only as a means to legitimize Kadyrov's rule[259] but also, more subtly, to justify his conciliatory stance vis-à-vis the Federal Center in Moscow. After all, as we have argued elsewhere, Kunta Hajji preached peace with Russia to the war-weary Chechens following the collapse of Shamil's jihad state.[260] In a cruel irony of fate, Kunta Hajji's pacifism did not save him from the suspicions of the Russian military administrators who exiled him to northern

Russia, which led to his premature death of illness and malnutrition.[261] Incensed by this injustice, his followers subsequently adopted a more aggressive policy toward the Russian military and civilian presence in the Northern Caucasus, for which the Russian authorities paid dearly in human life and materiel.[262] Originally a vehicle of inward-oriented self-reflection and self-improvement, Kunta Hajji's Sufism transformed itself into a basis of resistance, both passive and active, to Russia's colonial rule and cultural domination. It confirms our earlier observation that actions of a Sufi-based movement, or any Islamic movement for that matter, are decisively determined by its sociopolitical environment and personalities of its leaders. Seeing Sufism (or Islam as a whole) as a self-sufficient motivating factor and actor is nothing but delusion. Its precepts and organizational structures can be used toward different ends by different actors. These ends can be pacifist, neutral, or militant.

Turning now to Daghestan, as already mentioned, in 1998–99 the Spiritual Directory of the Muslims and Republican Parliament of Daghestan declared the "Wahhabi sect" to be enemy number one of the Daghestani state and of "traditional Islam." Salafi-Wahhabi educational institutions and presses were shut down, while the movement's suspected sympathizers denied religious appointments not only in the religious governing bodies of the republic, but as *muftis*, *qadi*s, and *khatib*s of urban and village mosques as well. The chief religious official of Daghestan, Abubakarov, who was a follower of Shaykh Said-Afandi of Chirkey, went as far as to declare that "a believer who kills a Wahhabi will go to Paradise, as will a believer killed by a Wahhabi."[263] The opponents responded violently by assassinating both men in 1998 and 2012, respectively. These dramatic events are indicative of the deadly consequences that Sufi-Salafi doctrinal and ritual disagreements are bound to produce under favorable (if one can use this adjective) sociopolitical conditions.

Hadramawt: Between Genealogical Privilege and Demands for Egalitarianism

Our second case study takes us to Hadramawt, an eastern province of the Republic of Yemen, which until 1990 had been part of the People's Democratic Republic of Yemen (PDRY), a client state of the Soviet Union in the Arabian Peninsula from 1969 until 1990.[264] In the early 1970s, the radical Communist-Maoist rulers of the PDRY launched a violent atheist campaign against Islam, destroying or desecrating saints' tombs and arresting and murdering religious scholars or forcing them to emigrate.[265] However,

it soon became obvious to the iconoclasts that Islam was too deeply entrenched in South Yemeni society to be eradicated overnight even with the harshest of measures.[266] The state policy toward Islam had to be changed, and it was, gradually. Muslim scholars, who remained in the country, were left alone as long as they refrained from challenging directly the secular ideology promoted by the ruling elite educated in the Soviet Union or the Socialist countries of Eastern Europe. One should point out that the ideological precepts of the Yemeni Socialist Party (YSP), which were alien and incomprehensible to the overwhelming majority of the Yemeni population, bore a close resemblance to the Soviet ones, as described in the previous section of this chapter in connection with Daghestan and Chechnya. Like other aspects of social, political, and economic life of the PDRY, its leadership's atheistic attitude to religion was inspired by the official Soviet ideology. After studying Marxism-Leninism in the countries of the Soviet bloc, Yemen's Socialists were eager to create a Soviet Socialist republic on the southern tip of the Arabian Peninsula. They justified their policies toward Islam and its local exponents by citing the Marxist-Leninist doctrine of class struggle and proletarian revolution. Seen through this ideological prism, the members of Yemen's religious establishment would appear to be backers of the "feudal, comprador classes" or a "parasitic religious aristocracy."[267] This ideological cliché seemed to be particularly actual for the province of Hadramawt where the overwhelming majority of men of religion came from the local families that claimed descent from the Prophet via his cousin 'Ali and his daughter Fatima. Collectively known as *al-sada*,[268] they had often occupied positions of authority in the governments of the local sultans before and after British rule,[269] while also playing important roles in the transmission and preservation of Islamic learning not just in Hadramawt, but throughout the Muslim world as well.[270] A British visitor to Hadramawt in 1959 observed:

> The sherifs' whole position rested on their descent, ritual competence, and the belief in their power to bring blessing, education, and knowledge of Islamic law.[271]

It is hardly surprising that after the departure of the British and the communist takeover of the country in 1968–69,[272] the secular-minded leaders of the YSP came to see the *sada* as dangerous ideological and political rivals in the struggle for the hearts and minds of the local population.[273] Using their newly acquired political power, Yemen's communists visited severe reprisals on prominent representatives of the *sada* stratum,[274] forcing many into exile to North Yemen and Saudi Arabia.[275] We

have examined the fortunes of the *sada* of Hadramawt elsewhere and will not repeat ourselves.[276] Interestingly, the Socialists were not the first to accuse the Hadrami *sada* of claiming a special status in Hadrami society in order to derive the tangible economic and social advantages that came with it.[277] During the first decades of the twentieth century, opposition to the religious and cultural domination of the Hadrami *sada* was spearheaded by the so-called *Irshad* (Right Guidance) movement active in Southeast Asia (primarily in Java and Singapore).[278] Unlike the secularist, class-struggle rhetoric of the Yemeni Socialists of the 1970s and 1980s, the early twentieth-century Irshadi criticism of the Hadrami *sada* was articulated in religious terms, reflecting the reformist tendencies of the age, emanating from Egypt, where the influential reformist-modernist journal the *Beacon* (*al-Manar*) was published.[279] The Irshadi critics of the *sada*, who usually came from non-*sada* Hadrami families or the local Malay-speaking population, accused them of violating the principle of equality of all Muslims, clannish nepotism, and cultivating "idle superstitions" and "idolatrous practices" centered on the tombs of their ancestors.[280] The *sada*'s disregard for the principle of equality of all Muslims before God, according to the Irshadis, found its most dramatic expression in their marriage customs, which prohibited female members of the *sada* stratum (*sharifa*s) from marrying men of non-*sada* background, whether Hadrami or not. The male *sada*, on the other hand, were (and still are) free to marry whomever they want(ed) with the parents' blessing. The dispute over this fraught issue was important enough to attract the attention of a leading Muslim reformer of the age, Muhammad Rashid Rida (d. 1354/1935).[281] He weighed in by ruling against what he considered the incorrect interpretation by the *sada* of the Islamic juridical principle of marriage parity (*kafa'a*).[282] In a *fatwa* published in *al-Manar*, Rashid Rida excoriated the Hadrami *sada* for their commitment to genealogical exclusivity, arguing that Muslims' relative excellence should be determined by their piety and moral character, not kinship.[283]

It is highly significant that the anti-*sada* polemical attacks originated in the Hadrami diaspora in Southeast Asia, especially in Java and Singapore.[284] In Hadramawt itself, whose society was socially and economically backward and intellectually conservative, the position of the *sada* as the privileged and indispensable purveyors of moral-ethical guidance and religious education for the local population remained unchallenged up until the triumph of the Yemeni leftists in 1968–69.[285] The leftists appropriated the Irshadi religiously inflected objections to the privileged status of the *sada*[286] but couched them in the rhetoric of the Marxian theory of social

equality and proletarian struggle against what they labeled "parasitic feudal classes."[287] In the Marxist-Leninist nomenclature of the YSP, the *sada* families of Hadramawt fit neatly into this unenviable social category.

When the questioning of their privileged status started in the Southeast Asian Hadrami diaspora in the first decade of the twentieth century, the *sada* protested, but did not respond with a single voice. Some members of the Ba ʻAlawi lineage accepted, at least partly, the Irshadi criticism and adopted a reformist, egalitarian stance promoted by their detractors.[288] A lack of alignment along kinship lines in this momentous dispute is further reflected in the fact that many conservative Hadramis of non-*sada* extraction sided with the *sada* organization named the (Ba) ʻAlawi League (*al-Rabita al-ʻAlawiyya*) against their non-*sada* detractors from Irshad.[289] The same is largely true of the more recent situation in Hadramawt and in the Hadrami diaspora around the Indian Ocean: the supporters and detractors of the *sada* do not fit neatly into prefabricated sociological and genealogical cubbyholes. Nevertheless, one can still discern some general tendencies in the social behavior of *sada* families as well as their ability to close ranks when attacked.

Dar al-Hadith versus Dar al-Mustafa: In Search of Authenticity

The resurgence of Islam as an ideological and social force in South Yemen in the aftermath of the collapse of the pro-Soviet regime and the unification of the country in 1990 has taken a variety of forms (see figure 6.4). Many variants of Salafi ideology, from the reformist-modernist one of the Muslim Brothers to the literalist and apolitical one of the *ahl al-hadith* movement of Shaykh Muqbil al-Wadiʻi (d. 2001) of the Saʻda region of North Yemen,[290] had gained wide acceptance in many areas of Yemen with a partial exception of Hadramawt.[291] Here the positions of conservative, shrine-centered Islam proved to be particularly entrenched. The country's very landscape bears a vivid testimony to its prominence. Wherever one goes, one inevitably observes whitewashed domed shrines of God's friends (*awliyaʾ*) and prophets (*anbiyaʾ*). They dominate the Hadrami landscape, often competing with mosques in architectural elaboration and grandeur. The ritual calendar of the area is punctuated by seasonal pilgrimages (*hawl*; *ziyara*) to these shrines. Festive and colorful events, these pilgrimages draw hundreds, even thousands, of visitors from across the country and abroad.[292] Following the rapid collapse of the Socialist government of the country in 1990, the *sada* of Hadramawt became active promoters and

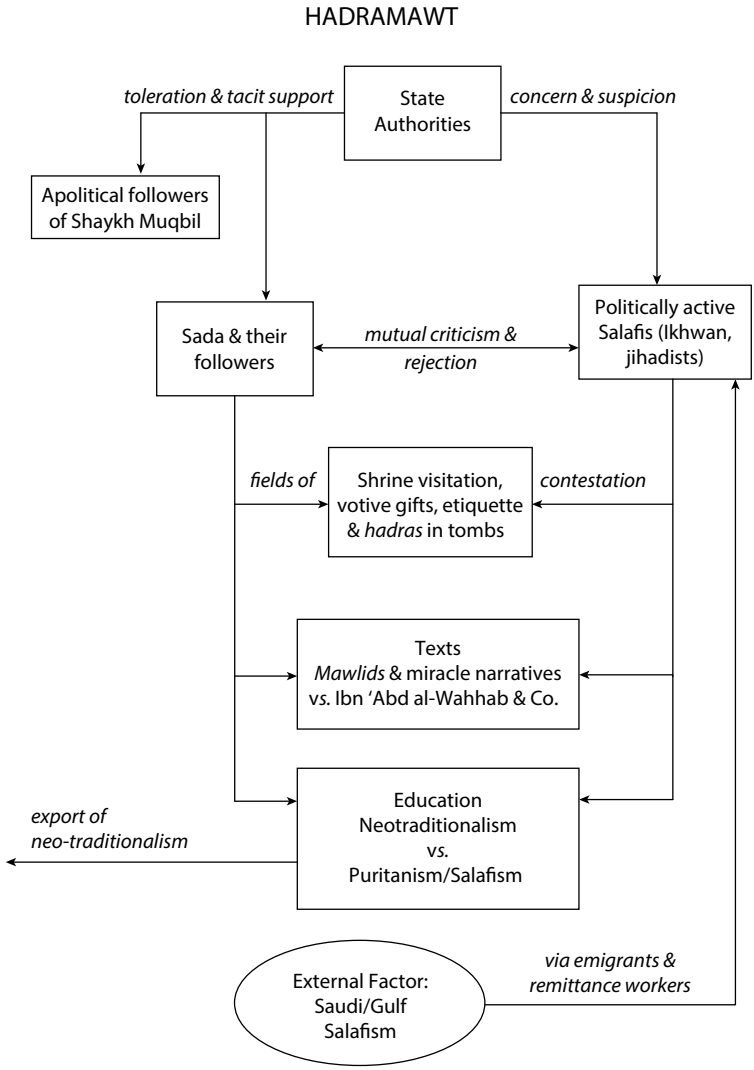

FIGURE 6.4. Hadramawt diagram

defenders the traditional religiosity that they presented as "authentic" in contradistinction to various versions of Salafism-Wahhabism that they declared to be a detrimental "innovation" (*bid'a*) in religion.[293] The result was truly impressive. Hadramawt's out-of-the-way, sleepy and dusty towns Tarim, al-Shihr, and Saywun have become a magnet for hundreds of pious visitors and avid students from all over the world.[294]

These obvious local advantages notwithstanding, the neo-traditionalist project of the *sada* had to compete with rival visions of Islam—mostly of a Salafi slant—and up until 1994, also with a revamped Socialist ideology

FIGURE 6.5. The Seven Domes of the town of ʻInat in Hadramawt, Yemen. One of the tombs contains the remains of Shaykh Abu Bakr b. (bin) Salim, ancestor of Habib ʻUmar bin Hafiz (Hafidh) depicted on fig. 6.6. The photograph was kindly provided by Dr. Ismail Alatas of New York University.

that had survived the unification of the northern and southern parts of Yemen in 1990.[295] Interestingly, after the unification of the country the Socialist leadership of Yemen's southern part sought a rapprochement with the *sada* and their local followers, seeing in them a counterweight to the growing preponderance of the northerners, especially activist groups that espoused various versions of Salafi doctrine and practice.[296] Thus, the aforementioned Salafi preacher Muqbil al-Wadiʻi accused the Socialist governor of Hadramawt of supporting the local Sufis (*sufiyyat Hadramawt*), while persecuting their Salafi-minded critics among the province's youth (*al-shabab*) who had called upon their opponents to "adhere to the [Holy] Book and the Sunna [of the Prophet]."[297]

The situation in the south was further complicated by the arrival of the political heavyweights from the country's north, namely, the ruling General Popular Congress and its ally-turned-rival, the Islamist "Reform" (*al-islah*) party. Both parties were eager to fill in the ideological vacuum left by the discredited Socialist rule and its Marxist-Leninist ideological foundations. The new political players made extensive use of religious rhetoric and slogans to rally the electorate and secure seats in the Yemeni Parliament in

Sanaa. In the ideological struggle among these various factions, Islamic education became a major focus of contestation. The *sada* families, which had either lived in exile or kept a low profile under Socialist rule, now saw in the ongoing religious resurgence an opportunity to restore their former privileged status in Hadrami society. Leaders of the *sada* considered religious education an important, if not the principal, means toward this goal.[298] Hadramawt's patriarchal, secluded, and religiously conservative society, which is relatively free from numerous "temptations" (*fitan*) and the "wickedness" (*fasad*) of modern urban life, has turned out to be a major selling point for avid seekers of Islamic authenticity who flocked to Hadramawt from both Muslim and Western countries.[299] The same, curiously, applies to the anti-Sufi, nonpolitical Salafi educational institutions of North Yemen that, too, have attracted "a certain number of foreign students who admire the 'authenticity' of [patriarchal] Yemen."[300]

Since the early 1990s several Islamic colleges run by Ba 'Alawi *sada* have sprung up in Hadramawt and elsewhere. Their main asset was their claim to revive and promote unalloyed, traditional religiosity, in which the *sada*'s vision of Islam generally and local history and culture in particular had an important role to play. It is noteworthy that this vision implicitly or explicitly ascribes the major cultural, economic, and religious achievements of Hadrami society to the members of certain *sada* families by portraying them as tireless social reformers, religious educators, and spiritual guides of not only of the Muslims of Hadramawt proper but also of Muslims worldwide.[301]

The most vivid example of a *sada*-sponsored educational effort was the establishment in 1993[302] of a neo-traditional *madrasa* in Tarim, the major spiritual center of the *sada*, located in the Hadrami hinterland. Known since 1997 as the House of the Elect One (*Dar al-Mustafa*),[303] it is headed by a charismatic *sayyid* preacher Habib 'Umar bin Hafiz. Son of a respected scholar of Tarim who is believed to have been kidnapped and executed by the secret police of the PDRY under the Socialists,[304] Habib 'Umar and his fellow instructors actively promote traditional Islamic education and ritual practices.[305] In Hadramawt, "traditional" implies observing the ritual calendar activities centered on the tombs of "righteous friends of God" (*al-awliya' al-salihun*)—most of whom come from the clans of the local *sada*—and those of the Arabian prophets, Hud, Salih, Hadun, and others.[306] Both types of the sacred sites and the ritual and educational activities associated with them are patronized by a number of the prominent and wealthy families of the Ba 'Alawi *sada*. As mentioned, under the Socialist regime, YSP's attempts to eradicate seasonal pilgrim-

ages to the local shrines came to naught,[307] so upon his arrival from exile, the young *sayyid* Habib 'Umar b. (bin) Hafiz and his fellow *sada* scholars found the shrine-centered pattern of religious behavior of the local population still very much intact. All the enterprising *sada* had to do was to reinvigorate it through their patronage and by rendering it the centerpiece of Dar al-Mustafa's ritual and pedagogical activities.[308] Their efforts bore fruit. Since its foundation in 1997, Habib 'Umar's Islamic college has acquired a truly international reputation, attracting numerous students from East and South Africa, Yemen, Arab countries, South and Southeast Asia, and some Western countries (Britain, North America, France, Australia, and Italy). The female section of the *madrasa*, called the House of the Flower (*Dar al-Zahra*), houses around one hundred students.[309]

The Dar al-Mustafa curriculum features, in addition to the study of the classical Sufi works of al-Harith al-Muhasibi (d. 243/857),[310] Abu Talib al-Makki (d. 386/996),[311] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 505/1111), 'Abd al-Qadir al-Jilani (d. 561/1166),[312] and 'Abdallah b. 'Alawi al-Haddad (d. 1132/1720),[313] a daily recitation of *mawlid* poetry, especially al-Busiri's *Qasidat al-burda*,[314] an internationally acclaimed example of the *mawlid* literary and devotional genre, as well as odes to the Prophet composed by local *sada*. Practically every day, Habib 'Umar and his students visit Tarim's famous cemetery Zanbal and the graveyards of the city's environs to recite litanies and homiletic poems inside the domed tombs of the *awliya'* buried therein or in the memorial mosques dedicated to and named after them. The annual pilgrimage to the grave of the Qur'anic prophet Hud[315] in Wadi Masila is performed with great pomp and videotaped, whereupon the footage is disseminated via local retail shops and Internet websites (see figure 5.1).[316] Organized and led by Habib 'Umar and his relatives from various respectable *sada* clans, the Hud pilgrimage[317] attracts large crowds from across Hadramawt and beyond, including, ironically, Saudi Arabia,[318] whose religious authorities vigorously condemn such events as expressions of idolatry (*shirk*). In short, Habib 'Umar and his numerous relatives of *sada* extraction (pl. *haba'ib*) associated with Dar al-Mustafa take the leading role in these and other devotional, educational, and missionary activities in Hadramawt. To distinguish themselves from the crowd, they wear a characteristic garb of Hadrami *sada* and accept token gestures of respect (such as the highly ritualized gesture of grabbing and kissing the hand of a *sayyid*)[319] from their disciples and other Muslims, who recognize their special status and authority (*jah*).

When questioned about their identity by an outsider, Habib 'Umar and his faculty and students are usually reluctant to explicitly recognize them-

FIGURE 6.6. Habib 'Umar bin Hafiz (Hafidh) of the Abu Bakr b. Salim family of the *sada* in Hadramawt, Yemen. This photograph, taken in 1999, is one of many circulated in Hadramawt in the 1990s and 2000s. It was given to the author by a street vendor as a talisman in Tarim, Hadramawt, in November 1999.

selves as Sufis. Rather, they would speak of themselves as the restorers of the traditional Hadrami Islam, the Islam of the great scholars and saints of that Arabian country, whom they occasionally refer to as "[pious] ancestors" (*al-salaf*). In this sense, they certainly are "Salafis," albeit their definition of who exactly should be included into this category is at odds with that of their Salafi critics, who have in mind Muhammad's first converts and followers in Mecca and Medina.[320] In any event, the question of Sufism looms large on the intellectual horizon of the leaders of Dar al-Mustafa. In an interview on May 14, 2009, published by alhaddad.org, Habib 'Umar has defined Sufism as:

> The desire to purify the heart and perfect one's following of the Prophet Muhammad (Allah bless him and grant him peace). If that is what is meant by the word "Sufism," then its usage is only positive. We should not, however, let a word become a barrier preventing people from

> knowing its true meaning. . . . Call it by another name if you do not like the word "Sufism": call it "Ihsan" or "knowledge of the inward" or "purification of the soul." Call it what you will, but the concept remains the same and we will not allow a mere word to become a cause of conflict and something, which prevents people from knowing the reality of the concept.[321]

When pressed, the teachers of Dar al-Mustafa might acknowledge the special merits of the method of the 'Alawiyya *tariqa(t)*. Named after the common ancestor of all local *sada* (who are known collectively as "Banu 'Alawi" or "Ba 'Alawi"), it combines two spiritual genealogies—that of the Shadhiliyya of North Africa and that of the Qadiriyya of Iraq.[322] However, most of the *sada* and their followers at Dar al-Mustafa would hasten to add that the 'Alawiyya spiritual method rests squarely on the Qur'an and Sunna and their elucidations by the foremost *sada* and non-*sada* Sunni scholars over the centuries.[323] Therefore, those Muslims who thoroughly implement the precepts of the Qur'an and Sunna in their lives are, in essence, following the method of the 'Alawiyya *tariqa(t)*.[324]

This is not how outsiders view the situation. Neutral observers refer to the followers of Habib 'Umar simply as "Sufis," while their detractors (who are quite numerous outside Tarim) denounce them as "grave-worshipping Sufis" (*al-quburiyun al-sufiyun*) and "[Sufi] purveyors of idle superstitions" (*ashab al-khurafat*).[325] The 'Alawiyya *tariqa*, in its turn, stands condemned by its opponents as a family affair whose heads covertly subjugate their non-*sada* membership to their will by forcing them to engage in heretical and outdated customs. The *sada* do this, so goes the opponents' argument, exclusively in order to preserve and justify their privileged social status in Hadramawt and beyond.[326]

The most vocal critics of Habib 'Umar describe themselves as "Salafis" (*al-da'wa al-salafiyya; salafiyya daw'iyya*).[327] Locally known as "supporters of [prophetic] *hadith*" (*ahl al-hadith*) or "supporters of the [Prophet's] Sunna" (*ahl al-sunna*), many of them are followers of the firebrand north Yemeni Shaykh Muqbil b. Hadi al-Wadi'i (d. 2001) of the Sa'da region in the northern part of the country.[328] The *ahl al-sunna* have their own religious institution called Dar al-Hadith, which has been functioning in the town of al-Dammaj, Sa'da, since the early 1980s. Home to almost one thousand students, including foreigners,[329] Muqbil's center at al-Dammaj may have given Habib 'Umar the idea to establish his own Dar al-Mustafa, possibly, as an educational alternative to the existing Dar al-Hadith. Be this as it may, both Dar al-Hadith[330] and Dar al-Mustafa have

numerous branches across the country, including the port city of al-Shihr in Hadramawt,[331] which the author of this book visited in November 1999.[332] For their critics, the *ahl al-sunna*, are, of course, proponents of "Wahhabism"—an ideology that the *sada* and their followers denounce as alien to the spirit and letter of Hadrami and Yemeni Islam. It is even more suspect in the eyes of the locals because of its association with neighboring Saudi Arabia, both a geopolitical rival and a constant threat to Yemen's sovereignty and territorial integrity.[333]

Objectively speaking, Shaykh Muqbil, who received his education in Saudi Arabia under its foremost scholars (especially 'Abd al-'Aziz b. Baz and Nasir al-Din Muhammad al-Albani),[334] can be regarded as a Wahhabi, although his Wahhabism is rather unusual in its strict literalism and flat rejection of any form of political action.[335] Throughout his career, Muqbil continually railed against any political activity in the name of Islam, viewing it as a violation of Islam's original precepts, as he understood them. In particular, he went on record as a vocal critic of the Muslim Brotherhood: both its founding fathers (al-Banna and Qutb) and their recent followers, such as Muhammad al-Ghazali; al-Sha'rawi; Sa'id Hawwa;[336] 'Isam al-'Attar; 'Abd al-Hamid Kishk; Muhammad Surur Zayn al-'Abidin;[337] Hasan al-Turabi; and Muhammad Qutb, brother of Sayyid Qutb, who was executed by Nasser's regime in 1966.[338] Shaykh Muqbil, who was famous for his caustic and cantankerous temperament, jokingly dubbed the Muslim Brothers as *al-ikhwan al-muflisin*, that is, the "failed or bankrupt brothers."[339] Practically no modern Muslim scholar or Islamic movement of note has escaped Shaykh Muqbil's vitriolic condemnations, with the partial exception of Ibn 'Abd al-Wahhab (d. 1206/1792) and al-Shawkani (d. 1250/1834).[340] In general, Shaykh Muqbil's spirited tirades boil down to one principal theme—the ubiquitous presence of innovation (*bid'a*) in Muslim religious doctrine and practice. He was particularly concerned about the detrimental effect on the *umma* of the Shi'is, Sufis, communists, and "excommunicators" (*jama'at al-takfir*), namely, those puritanically minded Muslims who are prone to declare their fellow Muslims infidels for the slightest sin or slippage, for example, smoking tobacco.[341] He also rejected genealogically based claims to a special status in Yemeni society made by the *sada* and some other local kinship groups.[342] While calling on the Yemeni Muslims to cleanse their faith and practice of innovations and adopt the pious ways of the first Muslim *umma*, Shaykh Muqbil warned them against succumbing to the insidious erosion of Islam's moral-ethical values under the influence of Western secular ideologies and social practices.[343] In sum, Shaykh Muqbil saw his chief goal in

forestalling the religious and moral decline of Muslim societies not through political participation or armed struggle (both of which he rejected),[344] but through inculcating in Muslim youth the "authentic" doctrines and practices of early (Salafi) Islam in a virtuous, sin-free environment.[345] Since the correct belief and virtuous way of life are enshrined in the prophetic Hadith, Muqbil named his educational institutions "houses [for the study] of Hadith" (sing. *dar al-hadith*).[346] In Muqbil's "educational fundamentalism" (*salafiyya 'ilmiyya*)[347] there is no place for the political action that is the preferred method of activist Salafis (*salafiyya munazzama* or *salafiyya harakiyya*), along the lines the Muslim Brothers and other Islamist movements (for example, Hizb al-Tahrir or Yemen's Islah). According to Shaykh Muqbil, the leaders of these movements and their misguided followers have succumbed to the grievous *bid'a* of mixing religion with politics. Their main mistake, he argued, is their desire to overthrow the incumbent rulers of their states who, corrupt and inefficient as they may be, are still nominally Muslim and therefore must be obeyed no matter what.[348] Basing himself on his apolitical principles, Shaykh Muqbil denounced Muslim reformers and modernists of the turn of the twentieth century, especially Muhammad 'Abdo and Muhammad Rashid Rida, as purveyors of detrimental innovations. In particular, their fascination with non-Islamic, Western values and institutions, such as parliament, pluralism, democracy, political parties, and electoral politics, was, according to Shaykh Muqbil, absolutely incompatible with the original teachings of the Qur'an and the Prophet's Sunna.[349] Sufis, too, did not escape Muqbil's condemnation for their alleged propensity to all manner of "heretical," "non-Islamic" beliefs and practices,[350] many of which have already been enumerated earlier in this chapter and need not be repeated here again.[351]

At stake in the Salafi-Sufi polemic in Yemen, represented respectively by Dar al-Hadith and Dar al-Mustafa, is the issue of authenticity. Each side claims to be uniquely and exclusively indigenous and authentic, while dismissing the opponent as a poacher intruding onto the religious hunting ground without a license, as it were.[352] For the Sufis, the Salafis-Wahhabis are the poachers who have brought with them onto the pristine soil of Yemen undesirable foreign (Saudi) implants. For the Salafis, on the contrary, Sufism is an alien good smuggled surreptitiously into the field of the pristine Islam of the pious ancestors (*al-salaf al-salih*) exemplified by the Prophet's Hadith. In this way, each of the two communities, which have extensive transnational connections and coteries of foreign students, seeks to position itself as the sole representative of the authentic Yemeni religion

and by extension, nationhood as well. Their vigorous rivalry over religious and national authenticity casts doubt on Olivier Roy's fashionable theory of a transnational, "deterritorialized" Islam that is somehow "de-linked" from any specific national culture or history.[353] To succeed in spreading their teachings and practices, leaders of both the quietist Sufis of Dar al-Mustafa and the quietist Salafis of Dar al-Hadith[354] skillfully adapt to and make use of the local realities, beliefs, issues, fears, and expectations. Their overall strategy consists of outbidding the opponent in the competition for Yemeni authenticity. This strategy is essential to counter accusations of being foreign agents, of the West, Malaysia, or Indonesia in the case of Habib 'Umar's Sufis,[355] or of Saudi Arabia and its Wahhabism in the case of Shaykh Muqbil's Salafis.[356] Contrary to Roy's thesis regarding the ascendancy of what he calls "deterritorialized and deculturized Islam," for foreign Muslim students of both institutions, the attraction lies precisely in their deep embeddedness in the realities of local life and culture whose archaic, seemingly premodern nature exudes the air of Islamic authenticity. Again, *pace* Roy, this particular Muslim constituency is definitely interested in practicing a culturally specific, primeval, and even exotic Islam, not its abstract, deterritorialized, and deculturized distillation.

Following the unification of the two parts of Yemen in 1990, the northern leaders found it convenient to use the nascent Islamic (Islamist) movements and parties of the country in order to counter and discredit the residual secular ideology of the now defunct Socialist regime of the south.[357] On the eve of the first general elections in 1993, the regime of Sanaa blessed the creation of a motley religious-political coalition named "Reform" (*al-Islah*) whose main raison d'être was to divert votes from the southern Socialist leaders.[358] After the north militarily defeated the south in 1994, the active, politically involved Islah, which had made extensive use of Islamic slogans and rhetoric, became an unwanted rival to the President 'Ali 'Abdallah Salih and his party, the General Popular Congress (GPC). With the Socialist leadership in exile, the regime no longer needed the support of Islah's Islamically oriented membership.[359] Moreover, the president and his retinue were understandably apprehensive of the presence in the movement of Salafi war veterans (*al-salafiyya al-muqatila*), who had fought against the Soviets in Afghanistan and who had embraced the idea of "jihad without borders" against the world's superpowers and their Muslim backers.[360] The local jihadists' attacks on US military personnel stationed in Yemen and off the Yemeni coast created a major problem for the government of 'Ali 'Abdallah Salih that was keen on cooperating with the United States in return for economic assistance and international recognition.[361]

This cooperation became particularly close after the tragedy of September 11, 2001, when the Yemeni government accepted US troops and special operations units as part of the controversial "war on terror." Naturally, the government's actions caused a furor among the local Islamists, who threatened to take up arms against the "impious" Yemeni rulers, viewing them as agents of the "world's greatest oppressor of the Muslims."[362] To deflect this religion-based criticism of the jihadists and politically active Islamic parties generally, the country's leaders began to cultivate apolitical and quietist groups acting in the name of Islam. The two major local purveyors of "authentic Islamic education" fit the bill perfectly—the ultraconservative and quietist followers of Shaykh Muqbil, who staunchly opposed any involvement in politics, and the inwardly oriented devotees of Habib 'Umar bin Hafiz (Hafidh). Both groups had wide-ranging transnational connections[363] and placed a special emphasis on the "internal" (spiritual and moral-ethical) as opposed to the "external" (armed) jihad.[364] Thus, in a strange quirk of fate, the two ideologically incompatible and mutually hostile movements have found themselves in the Yemeni state's good books or, to put it differently, in the same (a)political camp.[365]

In the aftermath of the devastating civil war of 1994, during which a group of former South Yemeni political leaders attempted to secede from the north, the relations between Islah and Dar al-Mustafa developed in ways that the Yemeni government in Sanaa had not anticipated. Although many members of Islah were moderate Salafis (in line with his apolitical principles Shaykh Muqbil advised his followers against joining the ranks of this party), who viewed the activities of Dar al-Mustafa through the prism of the Salafi doctrine, that is, as "idle superstitions and grievous innovations," the two sides recognized that they had a common cause. Their shared goal was to re-Islamize the country's south with the view to eliminating vestiges of the atheist Socialist ideology that was still entrenched among the local elites. Despite Habib 'Umar's declared opposition to parties and electoral politics[366] (on this point he was in agreement with Shaykh Muqbil), there is evidence that Dar al-Mustafa's implicit support was essential in securing votes for the Islah party in inner regions of Hadramawt during the election of 1997 and afterward.[367] However, after Islah had opted out of the Yemeni government, the leaders of Dar al-Mustafa moved closely to the official government party, the GPC, eventually becoming its discreet but loyal ally in Hadramawt.[368]

It is noteworthy that, at some point, the leaders of Dar al-Mustafa also established good relations with the traditional opponents of Sufism, the

Zaydi al-Haqq party of the north, who in the past had shown themselves to be Sufism's implacable and occasionally violent persecutors.[369] The common ground was found in the two sides' shared conviction that the descendants of the Prophet are divinely chosen to provide religious guidance to their compatriots.[370] In short, both the Sunni *sada* of the south and the Shi'i *sada* of the north appealed to their common prophetic ancestry to overcome their long-standing doctrinal disagreements[371] for the sake of preserving Islam's role as the foundation of Yemeni society. All these facts demonstrate the political and diplomatic acumen of Habib 'Umar and his fellow *sada* at the helm of Dar al-Mustafa, who are not averse to making compromises with their opponents when it comes to implementing larger social and religious agendas. One such agenda, for the Ba 'Alawi *sada*, is to keep Hadramawt devout, socially and morally conservative, even patriarchal. This condition is a sine qua non for attracting to Hadramawt international students who seek a conservative type of Islamic piety uncontaminated by modern-day social, political, and cultural innovations. This goal is not unique to the denizens of Dar al-Mustafa. Tactical and doctrinal differences apart, it is also fully shared by the Salafis of Dar al-Hadith and the Zaydis of the al-Haqq party.

Who, then, are the principal opponents of Habib 'Umar and his followers in Hadramawt? They are not necessarily the adherents of Shaykh Muqbil, who, to our knowledge at least, has never had a large following in the province.[372] Rather, they are young men who have worked or studied in Saudi Arabia and the Gulf, where they imbibed the anti-Sufi and anti-saint message disseminated by local Salafi-Wahhabi preachers. On returning to Hadramawt, this fabled country of saints, they are sorely tempted to implement the famous Hanbali-Wahhabi precept of enjoying the good and forbidding the evil.[373] Hence, their verbal and occasionally physical attacks on what they regard as transgressions against the pure Islam of the pious ancestors. For the young repatriates steeped in Saudi Salafism, numerous tombs of Hadrami *awliya'* and the rituals associated with them epitomize the "non-Islamic" superstitions of "Sufi innovators and grave-worshippers" against whom the Saudi fundamentalist preachers never tire of railing.[374] As in the Northern Caucasus, these puritanically minded young Muslims demonstrate their protest against the status quo by refusing to attend the mosques of their "Sufi" opponents or to celebrate their "illicit" holidays (for example, *al-mawlid al-nabawi*; *al-isra' wa 'l-mi 'raj*) out of fear of being contaminated by these "grievous innovations." The Salafi-trained youth believe that the only authentic, pure Islam is the one

practiced in Saudi Arabia and the Arab Gulf states. It has assured, so they think, these Arabian countries the material prosperity that contrasts so sharply with Yemen's abject poverty.

Sufis and the State

In the Northern Caucasus, Yemen, and across the rest of the world, in conflicts between Sufi communities and their Salafi detractors, state authorities tend to side with the former.[375] While still in power, President 'Ali 'Abdallah Salih of Yemen demonstrated his approval of the activities of the Dar al-Mustafa compound in Tarim by paying several visits to it. Before his regime collapsed in 2012, the leaders of Dar al-Mustafa had enjoyed excellent working relations with the Yemeni ministry of the *awqaf*, and Habib 'Umar was generously granted time on the state TV and radio stations. He also served on several governmental committees, including one charged with the rehabilitation of Yemeni *mujahideen* returning from Afghanistan and other flash points.[376] One can hardly suspect the Yemeni regime of 'Ali 'Abdallah Salih of having a soft spot for Habib 'Umar's version Sufism or his educational project more generally. As with the majority of politicians, the Yemeni president and his retinue acted pragmatically in accordance with the principle of the lesser evil, which under the circumstances was to support the least politically active actors in society. In Dar al-Mustafa and Dar al-Hadith the regime's officials found a convenient counterweight to political activism and militancy in the name of Islam at the time when their cooperation with the US "war on terror" had exposed them to a vocal Islamist backlash.[377]

Rumors have it that the activities of Dar al-Mustafa were partly subsidized from the state coffers, although the accuracy of this information is impossible to ascertain, because of its potentially damaging impact on the educational project's reputation. In any event, whatever help Dar al-Mustafa may have been receiving from the Yemeni state before the Arab spring of 2011 is insignificant compared with the generous private donations from Indonesia, Malaysia, the UAE, Oman, and other countries of the Gulf, whose religious and political establishments have maintained close relations with the Dar al-Mustafa's leadership via its able emissary Habib 'Ali al-Jifri (b. 1971).[378]

In the educational institutions established by Habib 'Umar bin Hafiz and 'Ali al-Jifri and propagated by their followers in the East and in the West[379] we find a dynamic transnational religious movement that makes extensive use of the modern media and information technology to dissemi-

nate their message and to promote their version of Islam as uniquely primeval, authentic, yet open-minded. To the outside world the Dar al-Mustafa leadership projects itself as the moral-ethical bulwark against secularization and the attendant "moral decay," on the one hand, and, on the other, against the "hijacking" of Islam by "radical and extremist elements" who manipulate this religion of peace toward their destructive, inhumane ends.[380] Basically the same can be said about the Dar al-Hadith of the late Shaykh Muqbil and his successors in Yemen and abroad.[381] Their dissimilar religious ideals, which loom so large in analytic and media discourses about Islam, turn out to be of secondary importance after all. What matters is their (a)political stance.

Conclusions

In each Muslim society we have examined, the role of Sufism is determined by a complex interplay of social, political, and economic factors and actors, which makes any broad generalizations about it tenuous at best. What is abundantly clear is that Sufism—whatever phenomena and characteristics this notion may comprise in each particular case—is deeply embedded in the history, culture, and social and power relations of concrete Muslim societies. It cannot be properly understood in isolation from them. At the same time, Sufism is also distinct enough from non-Sufi versions of Islam and other Islamic movements to allow us to use this notion as an analytic tool. No matter how much we may be opposed to artificially detaching Sufism from Islam, actors on the ground have been doing this and will continue to do so in the foreseeable future. Thus, regardless of our personal preferences, we have no choice but "to follow the actors themselves."[382] If the actors' irrepressible drive to dichotomize Islam into Sufism and non-Sufism, while giving lip service to Islam's underlying unity, may appear contradictory to us, this is our problem, not theirs. After all, Islam and Sufism are full of paradoxes.

There are several features that the very different societies we have examined in this chapter seem to share. One is their transitional, unstable character. In the Caucasus as in Yemen, we have witnessed a momentous transition from one or the other version of political and ideological authoritarianism to a relative openness, pluralism, and ideological competition in the public sphere. Characteristic of this new sociopolitical condition is the emergence of the theretofore relatively inactive (dormant) actors that avail themselves of religious rhetoric to win the hearts and minds of various potential constituencies. The presence of choice is eminently im-

portant in that it creates what some Western researchers have described as "a religion market" with its rules of circulation, exchange, and marketing of the product for global consumption.[383] In the era of the Internet, domestic debates and rivalries often acquire long-ranging international repercussions. Rival parties promote disparate religious visions, agendas, and identities, appealing to the pristine purity and authenticity of Islam as represented by its pious ancestors or forebears (*al-salaf al-salih*). The identity of the ancestors, as has been shown, constitutes the crux of the disagreement among the disputants. Another feature that the Northern Caucasus and South Yemen have in common is their Soviet-Socialist past. In both cases the void created by the collapse of the Soviet Union and its ideological foundations led to a vigorous religious revival. As a result, the old communist clichés were replaced by religious ideologies with strong nationalist undertones. It is with these general considerations in mind that we will now summarize the conclusions that we have drawn for the vicissitudes of the Salafi-Sufi conflict in the Northern Caucasus and South Yemen (Hadramawt).

1. In both cases, the majority of Sufism's critics belong to the younger generation. While on the face of it the youth attack what they call "Sufism" or "traditional Islam" (the two are often rhetorically fused, rightly or wrongly) for their departure from the pristine, authentic Islam of its pious founders, they are driven by a conscious or unconscious desire to liberate themselves from the entrenched structures of power, loyalty, and authority. In the Northern Caucasus, these structures are represented by official Muslim scholars on the state payroll, who are usually affiliated with, and derive their authority from, a Sufi *silsila* or *wird*. Hence the conflation, in the minds of the critics, of Sufism with "what has gone wrong with Islam today." In addition to their desire to break away from the established networks of kinship and patronage, the Chechen and Daghestani Salafis consider their "pure" (*chistyi*) Islam of the *salaf al-salih* to be better suited for their ultimate goal: to join the imagined global *umma* unencumbered by the parochial conventions, rituals, and loyalties of their homeland.[384] In forging and promoting the notion of a pure, transnational Islam, the Salafis of the Northern Caucasus have acquired a powerful idiom to express their dissatisfaction with the status quo that has traditionally favored the older generation, while demanding unquestionable obedience of the younger one. We have observed a similar situation in

Hadramawt, although there the use of the egalitarian rhetoric of Salafism was fueled by the old popular resentment against the religious and social inequality based on genealogical claims of a number of the privileged *sada* families. The fact that the *sada* used a genealogy-based version of Sufism, the Ba 'Alawiyya *tariqa(t)*, to support their claims made it a particularly convenient target of Salafi criticism.

2. Although discontent with the status quo can, in theory, be expressed by invoking a militant and activist stream within the Sufi tradition—this is true of Chechnya and Daghestan, but not of Hadramawt, where such tradition does not exist—the strident and pervasive criticism of Sufism by adherents of Salafism-Wahhabism in the past few decades has rendered the Sufi option unappealing to those who seek solutions to their problems in Islam. In a sense, Salafi-Wahhabi versions of Islamic ideology, at least at this historical stage, have turned out to be more effective, persuasive, and fashionable as a vehicle of protest, probably because of their simplicity, straightforward logic, and their modern, rationalist rejection of the miraculous and the fanciful, all of which resonates with the dominant intellectual attitudes of the present age.
3. In Hadramawt, Salafism derives its vitality from the country's proximity with and economic and political dependence on Saudi Arabia and the other Gulf states, in which the local version of Salafi-Wahhabi ideology is virtually unchallenged as long as renegade preachers do not use it to undermine the authority of the ruling family.[385] Many young men of Yemeni and Hadrami backgrounds are exposed to its tenets during their stay in these countries as remittance workers. By attending the often vitriolic sermons of Saudi and Gulf scholars they internalize the Wahhabi concepts of *tawhid*, *bid'a*, and *shirk*, as well as the concomitant injunction to actively practice their religious convictions by condemning and fighting against "heretical" or "deviant" forms of Islamic doctrine and practice. On returning to their homeland, they immediately recognize numerous "deviations" from the principles of *tawhid* in the beliefs and practices of their "deluded" compatriots. What the young repatriates used to take for granted prior to their emigration to the Gulf now strikes them as a grievous heresy, or even outright unbelief (*kufr*). Very often they identify these deviations from the true Islamic creed as being "Sufi" in their origin or inspiration. In Hadramawt, when outsiders see the residents of

Dar al-Mustafa traveling to local shrines and memorial mosques in a fleet of cars chanting *mawlid* hymns, they almost invariably attribute their actions to their "Sufi" training at the hands of the "heretical" Ba ʿAlawi *sada*.

4. In societies ravaged by war, social upheavals, and ideological transformations, Salafi-Wahhabi teachings become a particularly attractive option for disoriented youth. While in Yemen a quietist, Muqbilian version of Salafism gained popularity under the relative stability of ʿAli ʿAbdallah Salih's regime, it has since been supplanted, at least in part, by the militant, politically oriented Salafism of the al-Qaʿida in the Arabian Peninsula (AQAP).[386] The country's recent and ongoing turmoil has favored the more radical elements, which the law enforcement units, secret police, and army had previously managed to hold in check. In Chechnya and Daghestan, too, the dire conditions brought about by the hostilities between the Chechen separatists and the Russian military have favored the most radical and jihad-oriented forms of Salafism (including terror against civilians). The fact that in the 1990s this militant trend of Salafism triumphed over its more moderate forms as well as over the traditional beliefs and practices of the Chechen Muslims, whether explicitly Sufi or not, can be attributed to the trauma and devastation of the war. Even today in Chechnya the cooperation between Russian federal authorities and the native power brokers associated with the local *wird*s (for example, the Kadyrov family) continues to breed resentment among mostly young men and women who have lost their relatives during the conflict and who are keen to exact revenge on the offenders. It is hardly surprising, despite the severities of Kadyrov's regime, that they occasionally adopt the jihadi version of Salafism-Wahhabism as their ideology and practice of choice.[387]
5. External factors and actors play an important role in sustaining tensions between various Sufi and Salafi versions of Islam. Conflicts between the two factions can be artificially cultivated or even deliberately induced by state authorities to weaken religious opposition to their rule. It is surprising to what extent both the Sufis and their Salafi opponents are penetrated and manipulated by state authorities and the state's secret agents.[388] In most cases, as we have already mentioned, the state chooses to cultivate a local Sufi community, viewing its members as a lesser evil, because of its assumed inward orientation and apolitical stance. Leaders of Sufi

communities, in their turn, often take advantage of their favorable treatment by the state in order to promote their disciples to positions of authority and, in so doing, to manipulate the state apparatus and its resources to their advantage.

6. In the case of external financial assistance, it is often the Salafis-Wahhabis who stand to benefit from the largesse of charitable foundations, most of which are based in the oil-rich states of the Gulf. The donors are naturally inclined to promote the version of Islam dominant in their own societies. One can even argue that in some cases "collective conversion" of activist religious groups to Salafism-Wahhabism is encouraged primarily by the promise of foreign financial assistance. Hence, the notion of "dollar Islam" that has been a stock in trade of the Russian media coverage of the troubles in the Northern Caucasus.[389] At the same time, the cordial relationships between Dar al-Mustafa and individuals and institutions in the Gulf are indicative of a relatively new tendency among the elites of the Salafi-Wahhabi states to support less politically active and vocal movements.[390] No more playing with fire, as it were. A quiet and almost invisible revival of Sufi teachings and movements in the Gulf area seems to indicate that they are no longer perceived by the authorities as a threat, especially in the light of the recent outbursts of Islamic militancy associated with homegrown Salafi groups of *mujahideen*.
7. It appears that individuals with a secular education are more prone to embrace the straightforward and seemingly rational teachings of Salafism. In Daghestan, for instance, an observer describes them as cell-phone-toting physicians, students, professors, businesspersons, and even former Komsomol functionaries.[391] However, this membership pattern may undergo drastic changes in times of armed conflicts, when the Salafi-Wahhabi recruitment pool becomes more inclusive and attracts elements from both the bottom and the top of the local social hierarchy.
8. As already discussed in chapter 2 of this book, a comprehensive and exhaustive definition of Sufism remains elusive. As we have seen, it depends largely on the position of the observer: what he or she recognizes or does not recognize as belonging to "Sufism" is usually determined by his or her intellectual background, group or class membership, professional goals and training, and personal life experiences.

9. In some Muslim communities of the Northern Caucasus, the concept of Sufism as a distinctive historical tradition within Islam has not yet taken shape. For instance, in Ingushetia uneducated men and women identify themselves not as followers of the abstraction called "Sufism" or even a concrete Sufi *tariqa(t)*, but rather as "spiritual children" of an authoritative spiritual guide, the *ustadh*. The fact that this *ustadh* happens to be the recipient of a certain Sufi spiritual pedigree (*silsila*)[392] is largely irrelevant to them. As already mentioned, loyalty is usually owed and given to a concrete *shaykh* or *ustadh*, not to Sufism as a whole.
10. The increasing (and now ubiquitous) use of this broad and elastic category to make sense out of certain practices, beliefs, and institutions appears to have been a largely unintended result of academic and theological studies of Sufism in the Muslim world and in the West. As we have seen, such academic and theological discourses often construe Sufism as a readily definable object as well as a self-sufficient and independent actor and factor operating freely in the societies and cultures in which it is embedded. When this reified theoretical construct leaves the narrow confines of theological seminaries or academic institutions and enters the public sphere, it acquires a life of its own. Once in the public sphere, this theological and academic abstraction begins to shape the ways in which ordinary Muslims think and speak of their faith and practice. In so doing they unwittingly contribute to metadiscourses on Sufism whose vicissitudes we have discussed earlier in this study. We have reason to believe that our own academic work has contributed to the popularization and use of such metadiscursive formations. A Russian translation of our book *Islamic Mysticism: A Short History*[393] has been recommended by the Supreme Council of the *ulama'* of the Russian Federation for study by Russia's Muslims.[394] One can only speculate how our present attempts to recontextualize and reimagine Sufism by placing it into the complex web of social relations and competing political interests will affect its perception by both its supporters and detractors.

Conclusion

Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs.

—CLIFFORD GEERTZ, *THE INTERPRETATION OF CULTURES*

IN THE COURSE OF OUR JOURNEY across time and space, we have made several discoveries about Sufism and Islam as objects of knowledge. One is that their history exhibits more continuity and less disruption than we have previously admitted. The other is that they are products of collective efforts and perspectives of both insiders and outsiders that are in dialogue with each other. The combination of the inside and outside perspectives is key to our understanding of Sufism as a historical phenomenon. In the words of the late Patricia Crone, when "people see things from their own perspective, much of what they say adds up to comforting ideas or outright propaganda for themselves and the groups to which they belong." Furthermore, continues Crone, they "believe their own propaganda because they cannot see that this is what it is: the bias is invisible because the angle which produces it is felt as normal, not as a perspective peculiar to a specific group (you cannot see it unless you stand outside it)."[1] For the sake of the accuracy of representation both insiders' and outsiders' perspectives need to be combined. This combination may encourage at least some insiders to step back and evaluate their tradition and experience from a broader, more comprehensive vantage point, thereby making them aware of their affinity with similar traditions and experiences worldwide. Muslim or not, outsiders' perspectives also help insiders to realize the normative nature of the beliefs and practices they often take for granted. The entire body of early Sufi literature is actually about convincing Muslims of the correctness and legitimacy of the ascetic-mystical stream of Islam. By seek-

ing to convince others, one inevitably convinces oneself. Relationships between insider and outsider visions of Sufism in the modern age are more complex than in premodern times, because outsiders now are not fellow believers who are ready to give ear to Sufi arguments. Today, outsiders are often armed with an enormous amount of relevant information about the vicissitudes of various religions and their ascetic-mystical variants across the globe. Access to this information and use of the modern analytic tools may occasionally convince the outsiders of the superiority of their "scientific" vision of Sufism compared to the "devotional" one espoused by the insiders. At the same time, for the academic outsiders who are lodged in institutions producing highly valued scientific knowledge, their research methodologies and analytic tools, such as "sociology," "anthropology," and "discourse analysis" may become a religion of sorts. If they are not wise enough to curb their academic hubris by taking seriously the insiders' perspective, they are likely to embarrass themselves as they did in failing, for example, to make sense of the recent religious resurgence throughout the globe[2] and in Muslim societies in particular or, for that matter, the Arab spring of 2011 and its unexpected and confusing aftermath. In these and similar events the much-lauded methods of social and political sciences have demonstrated the powers of foresight and understanding that are close to nil. This was truly a humbling and sobering experience, but has anyone pursuing these academic professions taken heed?

As far as Sufism is concerned, its decline and even impending demise was taken for granted by many Western outsiders in the first half of the twentieth century,[3] but lo and behold, adapted to the new realities and animated by modern communication technologies and social media, it is now on the rise again. Real life will have many more surprises for academic observers of human beliefs and practices, so a quantum of humility is the best remedy from overconfidence in one's analytical and methodological prowess. Nevertheless, as already mentioned in the introduction to this book, objectively speaking, the understanding of Sufism by both insiders and outsiders has grown more sophisticated and accurate over the past two hundred years. The credit for this goes to both sides. This obvious fact bodes well for Sufism and its students as long as they are aware that their approach to the subject is not the only possible and correct one.

Al-Ghazali and many others have argued that rational investigation of the world rarely if ever brings happiness and tranquility to the investigator, whereas the knowledge and insight offered by ascetic-mystical convictions and practices do. The veracity of this proposition is confirmed by Sufism's

abiding appeal to various constituencies inside and outside the Muslim world. After examining the historical development of Sufi metaphysics, gnoseology, pedagogy, and institutions, we can add that, for an outsider, this promise of Sufism is but a beautiful dream, beaconing temptingly from afar, but always elusive, never fulfilled.

ABBREVIATIONS

In citing works in the notes, short titles have generally been used. Works frequently cited have been identified by the following abbreviations:

EI$_2$ *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1954–2004). http://referenceworks.brillonline.com/?fromBrillOnline=true.

EI$_3$ *Encyclopedia of Islam*, 3rd. ed. (Leiden: E. J. Brill, 2007). http://referenceworks.brillonline.com/?fromBrillOnline=true.

JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*, London. http://royalasiaticsociety.org/journal/.

JSAI *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem). http://www.hum.huji.ac.il/english/units.php?cat=859.

Q The Qur'an. Two English translations (with occasional emendations) have been used: Arthur Arberry, trans., *The Koran Interpreted* (New York: Simon and Schuster, 1996), and Muhammad Asad, trans., *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Berlin: Otto Harrassowitz). http://www.dmg-web.de/?page=6.

Introduction

1. Following David Carr (1892–1982), Hayden White defines emplotment as "a product of an arbitrary imposition by the historian of a narrative *form* on what would otherwise be a non-narrative *content*. . . . As thus envisioned, historical narrative is a peculiar kind of discourse, the product of a process of verbal *figuration*," a creative reconfiguring of "stories about the same set of events" that use "the various *techniques* of narration, such as characterization, thematization and emplotment"; the function of emplotment in particular, argues White, is to give the original messiness and chaos of reality the coherence it does not, cannot possess; see Hayden White, *The Fiction of Narrative*, ed. Robert Doran (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 279–82; cf. ibid., 273–92.

2. The word "Salafi" (a follower of the "pious ancestors of Islam" or *salaf*) is the preferred self-denomination of the so-called Muslim fundamentalists who usually reject Sufism as a blameworthy "innovation" in the bosom of Islam; their criticism of Sufism is discussed in the last chapter of this book.

3. A similar approach to the interaction of insider and outsider images of the prophet Muhammad is taken by Kecia Ali in her *Lives of Muhammad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 2–3 and 103–13.

4. Andreas Christmann, "Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of 'Islamic Sufism' in Postcolonial Egypt," in *Religion, Language, and Power*, ed. Nile Green and Mary Searle-Chatterjee (London: Routledge, 2008), 57; Christmann responds here to Richard King's critical assessment of the Western concepts of "Hindu mysticism" and "Buddhist mysticism" that will be discussed further on.

5. For a definition of "postmodern" pertinent to our discussion, see Keith Jenkins, *On "What Is History"? From Carr and Elton to Rorty and White* (London: Routledge, 1995), 6–10; according to Jenkins, hallmarks of "postmodernism" are suspicion of modernist-bourgeois metanarratives, of "certaintism," positivism, objectivism, and essentialism generally and of history writing in particular.

6. Jenkins, *On "What Is History"?*, 22.

7. As noted by Martin Heidegger (1889–1976); see Graham Harman, *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing* (Chicago: Open Court, 2007), 29.

8. Martin Heidegger tends to forefront negative aspects of this concept; in the case of the historians he would find fault with their single-minded absorption with external minutia of the world at the expense of recovering the all-important underlying roots of human existence, see ibid., 69–70 and 173–74.

9. Jenkins, *On "What Is History"?*, 23.

10. Harman, *Heidegger*, 32–35.

11. Jenkins, *On "What Is History"?*, 24.

12. Ibid., and Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 12.

13. Jenkins, *On "What Is History"?*, 25; this fact was readily recognized by Islamic thinkers, including Sayyid Qutb (1906–1966); see Roxanne Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Context from al-Banna to Bin Laden* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 108–9.

14. Carl Ernst, "Preface to the Second Edition," in his *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, 2nd ed. with a new preface (Delhi: Oxford University Press, 2004), and Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997), 9 and 147; for Ernst's disagreement with Orientalist conceptualizations of Sufism see *Shambhala Guide*, 1–18; his statement about the "invented" nature of Sufism in Western Orientalist discourses is repeated by Robert Rozehnal in his *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First-Century Pakistan* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13. Interestingly, Rozehnal's entire work, in our opinion at least, shows the problematic nature of Ernst's idea that Western Orientalists are singularly responsible for "inventing Sufism." The Sufis examined in Rozehnal's book are as actively involved in the process of inventing and reinventing Sufism as any Orientalist has been and is. Furthermore, they widely use Western conceptualizations of Sufism to frame their own. Ernst's and Rozehnal's failure to acknowledge this fact cannot be explained by anything except the irresistible tendency among Western academics to see everything and everyone as "imagined constructs" purposefully created by various actors for critical postmodern scholars to discover and deconstruct. The fact that reductive, arbitrary, incomplete, or outright misleading definitions of Sufism abound in "native" Sufi literature (see, e.g., Reynold Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism," *JRAS* [1906]: 303–48, and Ernst himself in his *Shambhala Guide*, 23) and that the much-reviled Orientalists often simply adapted these definitions to the languages and imagery of their respective Western audiences, in our view, absolves them of a deliberate invention or distortion imputed to them by Carl Ernst and his colleagues on the basis of the Saidian critique of Orientalism; on a related subject, see critical examinations of Western perceptions of Buddhism and Hinduism by Richard King in his *Orientalism and Religion* (London: Routledge, 1999); cf. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 16–21 passim.

15. In the sense originally introduced by Heidegger and taken up and developed by Jacques Derrida (1930–2004), see Harman, *Heidegger*, 174; Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 34–37 and 41.

16. For a critical evaluation of widespread and fashionable criticisms of a Western intellectual paradigm generally and its application to Islam and Muslim societies in particular see our review of Mohammad Salama, *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun* (London: I. B. Tauris, 2011), *Der Islam* 90, no. 1 (2013): 197–202; similar anti-Orientalist and anti-Western discourses are rife in Western academia and on the Internet; for a typical example see the verbose ruminations of Wael Hallaq in his "On Orientalism, Self-Consciousness, and History," *Islamic Law and Society* 18 (2011): 387–439, and Masuzawa, *Invention of World Religions*, 17–21 and part 2 passim; for Islam in particular see ibid., chapter 6.

17. As a typical example one can cite the seminal academic contributions to Sufi

studies by Reynold Nicholson (1868–1945) who has edited and made available to the reading public, both in the Muslim world and in the West, the major Sufi works from the tenth to thirteenth centuries CE; the fact that they are still being used by Western scholars as well as Muslims (Sufis and non-Sufis alike) today indicates that Nicholson's selection of these texts as representative of Sufi thought and ethos has been accepted by all those interested in the subject regardless of their personal backgrounds and convictions; on Nicholson's career see Arthur Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (London: Allen and Unwin, 1960), chapter 5, titled "The Dervish"; Arberry himself was a worthy disciple of his mentor; see Arberry, chapter 6, "The Disciple." A great service to the field of Islamic studies has been rendered by the German scholars Helmut Ritter (1892–1971), Fritz Meier (1912–1998), and Richard Gramlich (1925–2006) as well as their Russian colleagues Vladimir Zhukovskii (1858–1918), Aleksandr Shmidt (1871–1939), and Evgenii Bertels (1890–1957). In France Sufism became known and appreciated largely thanks to the efforts of Louis Massignon (1883–1962), Marijan Molé (1924–1963), and Henry Corbin (1903–1978). Without the academic work of these and numerous other Orientalists our understanding of Sufism would have been incomparably poorer than it is.

18. For example, Georges Anawati's "Kalam" in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion* (Detroit, MI: Macmillan, 2005), 5059–69, and Richard Frank's "The Science of Kalam," *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992): 7–37, faithfully reproduce Ibn Khaldun's (d. 808/1406) section on "Speculative theology" (*kalam*) in his *al-Muqaddima*; see Franz Rosenthal, trans., *Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History*, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1958), 3: 34–75; for recasting images of the prophet Muhammad according to the changing demands and expectations of Western and Muslim audiences, see Ali, *Lives of Muhammad*, chapters 1–2 passim.

19. See, e.g., the entry on Abu 'l-Fazl 'Allami in *EI3* and Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2011), 386, as well as the references quoted therein.

20. See chapter 1 of Ernst, *Shambhala Guide*; Christmann, "Reclaiming Mysticism," 58–64, and Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia," *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* (*Written Monuments of the Orient*) 1, no. 4 (2006): 206–38.

21. See Ernst, *Shambhala Guide*, 8–18.

22. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1990), 361–64.

23. Ernst, *Shambhala Guide*, 16, and, more recently, Lloyd Ridgeon, "Mysticism in Medieval Islam," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 125–26, 131, 147–49 passim.

24. King, *Orientalism*, 185.

25. For a typical modern example see Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 115–22; premodern examples (culled from Sufi literature) are discussed in Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), 116–49.

26. Ernst, *Shambhala Guide*, 26–31.

27. Ernst's own *Shambhala Guide* is a laudable attempt to produce such an unbiased account; however, being a collection of essays and often illuminating observa-

tions, it is too cursory (or "tropical," to use Hayden White's terminology) to do justice to this vast and complex topic.

28. As argued in our "Historiography," most of the Western accounts of Sufism until recently were predominantly text-based.

29. An illuminating, if somewhat far-fetched, parallel can be drawn with Russian studies and Sovietology in Western countries; its doyens faithfully preserved and replicated the biases of the sources upon which they relied for their analysis, see, e.g., Susan Gross Solomon, ed., *Beyond Sovietology: Essays in Politics and History* (London: Routledge, 1993), and Michael Cox, ed., *Rethinking the Soviet Collapse: Sovietology, the Death of Communism and the New Russia* (London: Pinter, 1998).

30. Naturally, the choice by European scholars of texts representing a certain trend within Islam also reflected their own presuppositions about the norm or mainstream; for a recent attempt at creating a new normativity of Islam by means of a drastic reexamination of the Muslim intellectual tradition and its literary expressions, see Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), passim.

31. Most notably by Talal Asad, Richard King, and Tomoko Masuzawa; for the invention of "Jewish religion" in the German Jewish context, see Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011); with regard to Sufism, see Lloyd Ridgeon, "Mysticism in Medieval Islam," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 125–49, and Itzchak Weismann, "Modernity from Within," in *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Bloomsbury, 2015), 9–31.

32. King, *Orientalism*, 35–41.

33. Ibid., 40 (quoting S. N. Balagangadhara).

34. Ibid., 20–28.

35. Ibid., passim; cf. Masuzawa, *Invention of World Religions*, passim.

36. For a detailed critical review of Said's arguments and the polemic that they have generated, see Daniel Varisco, *Reading Orientalism: Said and Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007).

37. As shown in Knysh, "Historiography," passim. For an abridged version see chapter 6. "Historiography of Sufi Studies in the West," in *Companion for the History of the Middle East*, ed. Youssef Choueiri (Oxford: Blackwell, 2005), 106–31; see also Alexander Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Movements in Russian and Western Historiography," *Die Welt des Islams* 42, no. 2 (2002): 139–73, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 289–300; similar conclusions can be found in Christmann, "Reclaiming Mysticism," 59–60, and Knut Vikør, "Sufism and Colonialism," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 212–32.

38. See Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 2003), passim, and Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 365–72.

39. A fact completely ignored by Edward Said and his numerous followers; see Varisco, *Reading Orientalism*, 79–92, and 201–33, and Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2008), 277–309.

40. Green and Searle-Chatterjee, "Introductory Essay," in Green and Searle-Chatterjee, *Religion, Language, and Power*, 3.

41. Irwin, *Dangerous Knowledge*, 298.

42. Knysh, "Historiography," 238; for a critical but balanced evaluation of the work of the major Islamologists of the first half of the twentieth century, see Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris: Mouton, 1963).

43. See Knysh's review of Salama, *Islam*; for an instance of a problematic statement by today's postmodernist, anticolonial scholars of Islam, see Green and Searle-Chatterjee, "Introductory Essay," 10; here the authors treat the language as a self-sufficient and free actor ("[it] must conquer new lands and new tongues; it must see itself written and hear itself spoken")—something they would have never tolerated in the works of Orientalists, who did indeed often speak about "religion" or "Islam" in similar terms (namely, attributing agency to an abstraction).

44. Contrary to Carl Ernst, who uses this word to debunk Orientalism (*Shambhala Guide*, 9 passim), we see it as an admirable expression of the human desire to understand and learn from other religions and cultures.

45. King, *Orientalism*, 52; see also 49–50; for some pertinent warnings about the hubris of Western sociologists who assume that knowledge of social categories gives them "the impression of complete control over what is being surveyed," see Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 138 and 188.

46. Vincent Wimbush and Richard Valantasis, *Asceticism* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Richard Valantasis, *The Making of the Self* (Eugene, OR: Cascade Books, 2008); Geoffrey Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), and Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 1–24.

47. In response to Richard King's call upon his colleagues to "transgress boundaries imposed by normative Western models of 'religion' . . . by interrogation and displacement of Western (Judeo-Christian/secular) paradigms of what 'religion' is" (quoted in Green and Searle-Chatterjee, *Religion, Language, and Power*, ix–x; originally stated in King, *Orientalism*, 210), a whole industry of deconstructions of the concept of "religion" has developed; for further references and a sympathetic overview, see Green and Searle-Chatterjee, *Religion, Language, and Power*, 1–23. The heuristic value of these self-referential and often repetitive "deconstructions" being in the eye of the beholder, their existence has to be acknowledged due their continuing presence in the field of Islamic studies and religious studies more generally.

48. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God* (New York: Crossroad, 1991), 32–34 and 44–61; Paulina Remes, *Plotinus of Self: The Philosophy of the "We"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5–6 and 23–33; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 21–23.

49. Green and Searle-Chatterjee, "Introductory Essay," 2, and the sources quoted therein.

50. Ahmed, *What Is Islam?*, passim.

51. Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1999), 24 and 33–37; see also Gavin Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory, and Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 218 and 222; Valantasis, *The Making of the Self*, 8–10.

52. Latour, *Reassembling the Social*, 37.

53. See Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 4; for a recent example from Muslim theological discourse, see the introduction and discussion of the principle of "moderation" (*wasatiyya*) in Islam by Mohammad Hashim Kamali (b. 1944) in his *Middle Path of Moderation in Islam*.

54. This classification is based on Bruce Lincoln's discussion of the four major components of religion in his *Holy Terrors*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 5–7; I have added the fifth, which is subsumed in Lincoln's element 4, but which was not given a freestanding status in his classification; a more detailed structure of the notion "religion" that consists of seven dimensions was proposed by Ninian Smart (1927–2001); see his *Dimensions of the Sacred* (London: Harper Collins, 1996), 10–11 passim; cf. Ivan Strenski, *Thinking about Religion* (Oxford: Blackwell, 2006), 192.

55. The term "subjectivity" is widely used by many writers on asceticism and mysticism (e.g., Valantasis), although it is, to our mind, largely synonymous with "identity."

56. For an example of the former, see Ahmed, *What Is Islam?*, passim; examples of the latter are discussed in the last chapter of this book.

57. King, *Orientalism*, 49.

58. Ibid., 52.

59. See al-Ghazali's "Deliverance from Error," translated by Montgomery Watt in his *Faith and Practice of al-Ghazali*, 4th ed. (London: George Allen and Unwin, 1970), 55.

60. William James, *Varieties of Religious Experience* (London: Longmans, Green, 1928), 448.

61. We have addressed this issue in greater detail in an unpublished paper, "Islamic Studies and Islamic Religious Studies: Any Possibility for Reconciliation?" delivered at the Third International Conference "The World of Islam: History, Society, Culture," October 22–24, 2014, Moscow (sponsored by the Marjani Foundation).

62. See chapter 6.

63. Even more so because some Western scholars have argued that Marxism, nationalism, and other political movements and ideologies are but modern forms of religion; see, e.g., King, *Orientalism*, 14, and the references cited there.

64. For an alternative approach see Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 51–70. The constructed and culturally and socially determined character of the terms "mysticism" and "mystical" has been explored in great detail in numerous studies, most notably in Richard King's *Orientalism and Religion*; to avoid repetition we refer the reader to his investigations (see ibid., 7–34 passim). Because King's conclusions are based on his study of the non-Abrahamic religious traditions (Hinduism and Buddhism), they are only partially applicable to Islam, whose major non-Sufi spokesmen (e.g., al-Ash'ari, d. 935/936; Ibn al-Jawzi, d. 597/1201; Ibn Taymiyya, d. 728/1328; Ibn Khaldun, d. 808/1406) employed the notions of "mysticism" and "mystical experi-

ence" (under different Arabic names) that, as we shall find out, are not very different from the various modern Western conceptualizations of these phenomena.

65. Bryan Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 171 and 138–39.

66. Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (London: Methuen, 1965), 182 and 264–65.

67. E.g., Christopher Melchert, "The Transition," passim, and, somewhat less obviously, also Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 28–31, 36–39, and 90–102.

68. On this issue we are in full agreement with Bernd Radtke's scathing criticism of the asceticism-mysticism dichotomy that has been adopted by some Western Islamologists; see Radtke, *Neue kritische Gänge* (Utrecht: Houtsma, 2005); in a chapter titled "Von den hinderlichen Wirkungen der Extase und dem Wesen der Ignoranz," Radtke has furnished an ample textual evidence for the problematic nature of this dichotomy while simultaneously calling in doubt the usefulness of Weber's "ideal types" asceticism and mysticism when applied to Islamic phenomena; see, in particular, 257–59.

69. Weber, *Sociology of Religion*, 160–65; Hans Gerth and Charles Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), 290–92; Turner, *Weber and Islam*, 52–55 and 56–71; cf. Radtke, *Neue kritische Gänge*, 251, 253–54, 258–59, 281.

70. Such aspirations are routinely attributed to early ascetics-mystics by contemporary Muslim heresiographers; see Helmut Ritter, ed., *Maqalat al-islamiyyin*, ta'lif Abi al-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Ash'ari (Istanbul: Jam'iyat al-Mustashriqin al-Almaniyya, 1929), 289 and 438; Abu 'l-Hasan Muhammad al-Malati, *al-Tanbih wa 'l-radd 'ala ahl al-ahwa' wa 'l-bida'*, ed. Muhammad al-Kawthari (Baghdad: al-Muthanna; Beirut: Maktab al-ma'arif, 1968), 94–95; these and other passages from early heresiographical works are discussed by Bernd Radtke in his *Neue kritische Gänge*, 262–84, and his *Materialien zur alten islamischen Frömmigkeit* (Leiden: E. J. Brill, 2009), 89, 113–14, 116, 154–55, 162–63, 172–73; cf. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 1: 144; 2: 544–46; and 4: 278–88 and 411–15; for later Sufi views on experiencing paradisiacal visions and sensations in this life, see William Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 105–45.

71. For some pertinent examples from later Sufism, see Anna Akasoy, "What Is Philosophical Sufism?" in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*," ed. Peter Adamson (London; Turin: Warburg Institute; Nino Agarno Editore, 2011), 237–38; see our chapter "Sufi Commentary: Formative and Later Periods," in Mustafa Shah, ed., *Oxford Handbook of the Qur'an*, forthcoming.

72. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God*, 24 passim; for some representative examples from later Western asceticism-mysticism, see McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)* (New York: Crossroad, 1998), 82–87 and 99–112.

73. Harpham, *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 59.

74. Ibid., xiv and xv.

75. Wimbush and Valantasis, *Asceticism*, 4–5.

76. Radtke, *Neue kritische Gänge*, 280.

77. Akasoy, "What Is Philosophical Sufism?," 237–38; cf. ibid., 234 note 27.

78. Discussed in chapter 5 of this book.

79. Akasoy, "What Is Philosophical Sufism?," 236.

80. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. from the French with an introduction by Benjamin Clark (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 9, 56–57, and 208.

81. See our translation of al-Qushayri's *Epistle on Sufism* (Reading, UK; Garnet, 2007), passim, and Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 88, quoting Abu Talib al-Makki (d. 386/996); however, Karamustafa himself, while showing sympathy for Christopher Melchert's dichotomy of "renunciant piety" of the ascetics (*zuhhad*) and the "mystical piety" of the Sufis, is vague on this point; see Karamustafa, *Sufism*, 6–7.

82. McGinn, *Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God*, xiv.

83. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 6–17.

84. Ibid., 25–30.

85. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: James Clark, 1957), 13–14 and 246.

86. See, e.g., Hagman, *Asceticism of Isaac of Nineveh*, 13–16.

87. Patrik Hagman's excellent book, titled, misleadingly, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, shows an almost seamless fusion of ascetic praxis and mystical theology (i.e., mysticism) in the life and work of his hero, Isaac of Nineveh (fl. in the late seventh century CE).

88. Usually rendered in Arabic and other "Islamic" languages as *nafs* ("ego"; "self"); in contemporary biological terms, the *nafs* is but an assemblage of naturally programmed and inherited instincts geared to the survival of the human body; see, e.g., Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 40th anniversary ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), chapters 1, 4, and 5.

89. Valantasis, *Making of the Self*, 38, 40, 54, 113–15, 126–31, 211 passim; Hagman, *Asceticism of Isaac of Nineveh*, 10–11 and Harpham, *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, part I, chapters 1–4 passim.

90. Valantasis, *Making of the Self*, 39–42 and 55–57; for further references see the aforementioned four-volume study of Western mysticism by Bernard McGinn titled collectively *The Presence of God*.

91. Bernard McGinn defines mysticism as "a part and element of religion" as well as "a process or way of life" that attempts to express a direct consciousness of the presence of God; McGinn, *Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God*, xv–xvi.

92. Dawkins, *Selfish Gene*, 1–14, 151–58 passim.

93. As with Hagman's book mentioned in note 46 above, Richard Valantasis's study of "ancient and modern asceticism" deals as much with ascetic practices as it does with mystical ("revelatory") metaphysics and construction of symbolic universes by ascetics-mystics he investigates; see, e.g., *Making of the Self*, 47, 55–56 passim.

94. McGinn, *Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God*, xiii–xv; McGinn argues, among other things, that "the term 'mystical theology' antedated the

coining of the term 'mysticism' by over a millennium," xiv, which belies recent academic attempts to present "mysticism" ("la mystique") as an invention of seventeenth-century French mystics, especially Jean-Joseph Surin (1600–1665), ibid., 310; cf. xvi and 42–44; the widespread insistence, among Western academics, on the "invented" nature of the term "mysticism" is quite similar to Carl Ernst's idea about the "invention" of Sufism by European "Orientalists" that was mentioned earlier in our study.

95. See Knysh, *Islamic Mysticism*, 20.

96. David Margoliouth, trans., "The Devil's Delusion" (a partial translation of Ibn al-Jawzi's *Talbis Iblis*), in *Islamic Culture*, vol. 10 (1936), 352 and 357; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, passim.

97. Megan Reid, *Law and Piety in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), passim.

98. Ibid., 1. While Reid's example cited here shows that in the figure of 'Abdallah b. Taymiyya (d. 727/1327), brother of the famous Ahmad b. Taymiyya (d. 728/1328), Sufism ("mystical insight," or *'irfan*) and ascetic practices (retreat, or *khalwa*) were organically combined, she, paradoxically, considers him a representative of ascetic piety (*zuhd*; *ta'abbud*) that, in her opinion, was somehow distinct from Sufism; ibid., 6–13, and note 11 on p. 6; for Reid's attempts to demonstrate that asceticism is somehow different from Sufism, see ibid., chapter 1.

99. The online version of all three editions of *EI* can be accessed at: http://referenceworks.brillonline.com/cluster/Encyclopaedia%20of%20Islam?s.num=0.

Chapter 1: How and Why Sufism Came to Be

1. As stated in one of the earliest extant Sufi treatises by Abu Nasr al-Sarraj (d. 378/988), "The teaching of the Sufis is supported and confirmed by compliance with the Book of God, may He be great and exalted, and following in the footsteps of the Messenger of God, may God bless and preserve him, as well as imitating the moral character traits of the Prophet's companions and those who came after them," al-Sarraj, *Kitab al-luma' fi l-tasawwuf*, ed. Reynold Nicholson (Leiden: E. J. Brill, 1914), 5; see also 1–2, 13, 16–17 passim; similar statements abound in Sufi literature; see, e.g., Alexander Knysh, trans., *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet, 2007), 2–16.

2. Q 24:37; cf. 3:14–16; 5:54; 9:69, 16:96; 17:18–20; 18:7–8; 20:131; 28:60 and 83; 29:64; 31:33; 47:36; 52:13–17; 57:20–21; Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 34–36 and 94–98; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), 8–10; Leah Kinberg, "What Is Meant by 'Zuhd'?" *Studia Islamica* 41 (1985): 24–44.

3. For a helpful survey of Qur'anic passages relating to fear of God, see Erik Ohlander, "Fear of God (*taqwa*) in the Qur'an: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context," *Journal of Semitic Studies* 50 (2005): 137–52.

4. Q 57:27; the Qur'an refers, in all probability, to the Arabian, Syrian, and, somewhat less likely, Mesopotamian monks and recluses. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 129–30; Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 101–4;

Paul Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès Ibn 'Abbad de Ronda (1332–1390)* (Beirut: Imprimerie catholique, 1961), lii–liii note 1, and 231–32; Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)* 20 (1996): 105–29; Sara Sviri, "*Wa-rahbaniyatan ibtada'ha*: An Analysis of Traditions concerning the Origin and Evaluation of Christian Mysticism," *JSAI* 13 (1990): 195–208.

5. Q 2:3–4; 5:55–56; 8:34; 9:71; Louise Marlow, "Friends and Friendship," *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill), online edition: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran. For a critical discussion of various possible translations of the terms *wali* and *awliya'* see Scott Kugle, *Rebel between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood, and Authority in Islam* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 27–33.

6. See, e.g., al-Harith al-Muhasibi, *Tawahhum: Rahlat al-insan ila 'alam al-akhira* (Cairo: Maktabat al-Qur'an, 1984), and Ibn Abi 'l-Dunya, *Dhikr al-mawt* ('Ajman: Maktabat al-furqan, 2002).

7. Q 10:62; for the parallel places see Q 2:62, 5:69, and 6:48. For discussions of various aspects of sainthood/friendship with God in Western academic literature, see Vincent Cornell, *Realm of the Saint* (Austin: University of Texas Press, 1998), xviii–xxi, 3–31, and 272–85; Carl Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997), 58–80; John Renard, *Friends of God* (Berkeley: University of California Press, 2008), chapter 2 passim; Robert Rozehnal, *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First-Century Pakistan* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 42–44 passim; Kugle, *Rebel between Spirit and Law*, 27–33; Katherine Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham, NC: Duke University Press, 1997), 1–90.

8. Christopher Melchert, "Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition," *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, no. 3 (2011): 285.

9. For evidence supporting Sufi teachings and actions that medieval Sufi authors extracted from prophetic Hadith and commentaries on the Qur'an (*tafsir*), see Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 268–73; also Bernd Radtke and John O'Kane, trans., *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), passim.

10. This is a common English translation of the Arabic term *nawafil*.

11. See, e.g., Gautier Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: E. J. Brill, 2007); see "Index" under "the Prophet"; Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 126 (quoting al-Hasan al-Basri, d. 110/728); Ernst, *Shambhala Guide*, 99.

12. Ernst, *Shambhala Guide*, 32–33.

13. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 94–98; Gerald Hawting, "Tahannuth," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

14. Waki' b. al-Jarrah, *Al-Zuhd li-imam Waki'*, ed. 'Abd al-Rahman 'Abd al-Jabbar al-Faryawa'i (Medina: Maktabat al-Dar, 1984), 230.

15. Ibid., 242 passim, and Ibn Abi 'l-Dunya, *Al-Hamm wa-'l-huzn* (Cairo: Dar al-salam, 1991), passim; cf. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 98, 111, 126, and 165, and Nwyia, *Un mystique*, 226–30.

16. E.g., Abu Dharr al-Ghifari (d. 32/652), Abu 'l-Darda' (d. 18/639 or later) and

his wife Umm al-Darda' (?), Hudhayfa b. al-Yaman (d. 36/656), 'Imran b. al-Husayn al-Khuza'i (d. 52/672), 'Abdallah b. 'Amr b. al-'As (d. 65/685), 'Akkaf b. Wada al-Hilali (?), Mi'dad b. Yazid al-'Ijli (?), Goldziher, *Introduction*, 120–22; Scott Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam* (Leiden: E. J. Brill, 2004), 296, and "Index" under the names of these individuals; Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 111–19; cf. Christopher Melchert, "Asceticism," in *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles* (Albany: State University of New York Press, 1987), 9–10, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 5–6.

17. For the praise by the Prophet and his companions of fear of God, frugality, humility, abstinence, and avoidance of passions, see the didactic books by the well-known moralist and ascetic Ibn Abi 'l-Dunya (d. 281/894), e.g., his *Kitab al-wara'*, ed. Bassam 'Abd al-Wahhab al-Jabi (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002); see also 'Abdallah b. al-Mubarak, *Kitab al-zuhd wa 'l-raqa'iq* (Alexandria: Dar al-salafiyya, 1998).

18. Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (London: Methuen, 1965), 64–65, 132, 262–64; Hans Gerth and Charles Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), 287–92; Bryan Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 54, 138, 140–41, and 171.

19. For parallel places, see Q 2:168; 5:88; 8:69; 16:114; 20:81.

20. Q 2:143; 5:66; 35:32.

21. Frederick Denny, "Umma," in *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., online edition: http://referenceworks.brillonline.com; for a book-size monograph on the subject of moderation, see Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyya* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

22. Goldziher, *Introduction*, 117–19.

23. Ibid., 122–23; Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, trans. from the French by Alan Sheridan (London: Saqi Books, 1998); for some notable exceptions see Megan Reid, *Law and Piety in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 35–44, and Madeleine Farah, trans., *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984); for celibacy in Eastern Christianity before the rise of Islam, see Gilliam Clark, "Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender," in *Asceticism*, ed. Vincent Wimbush and Richard Valantasis (Oxford: Oxford University Press, 1998), 37–41.

24. Christopher Melchert, "The Interpretation of Three Qur'anic Terms (*Siyaha*, *Hikma*, and *Siddiq*) of Special Interest to the Early Renunciants," in *The Meaning of the Word: Lexicography and Qur'anic Exegesis*, ed. Stephen Burge (London: Oxford University Press, 2015), 89–116, especially 96; cf. Nwyia, *Un mystique*, 231.

25. For the role of poverty in the ascetic lifestyle of the late antique Christians of the Middle East and North Africa, see Clark, "Women and Asceticism," 35–37.

26. Goldziher, *Introduction*, 126.

27. E.g., 'Abd al-Rahman b. 'Awf (d. 32/652), al-Zubayr b. al-'Awwam (d. 36/656), Talha b. 'Ubaydallah (d. 36/656), and Khabbab b. al-Aratt (d. 37/657 or 39/659); see Goldziher, *Introduction*, 117–18 and the entries on these individuals in *Encyclopedia of Islam*, 2nd and 3rd eds.: http://referenceworks.brillonline.com.

28. Q 93:6–11.

29. Q 57:27: "And We put in the hearts of those who followed Jesus, compassion and mercy, and the monastic state (*rahbaniyya*); they instituted it (We did not prescribe it to them) only out of a desire to please God. Yet they observed not the same as it ought truly to have been observed. And We gave unto such of them as believed, their reward; but many of them have been doers of evil."

30. Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-awliya'*, 12 vols. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), 1: 168; Goldziher, *Introduction*, 123 and 128; Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 98–104; Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics," 107; Arend Wensinck, "Rahbaniyya," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

31. Jon McGinnis and David Reisman, eds., *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis: Hackett Publishing House, 2007), 40–42; cf. Nwyia, *Un mystique*, 231, which discusses the criticism of Sufism voiced by an influential Andalusi jurist al-Shatibi, d. 790/1388.

32. Weber, *Sociology of Religion*, 263; for epistemological problems of Max Weber's conceptualizations of early Islam and Sufism, see Radtke, *Neue kritische Gänge*, 251, 253–54, 257–58, and 281–85; see also chapter 5 of this book.

33. On a pilgrimage or, according to Christopher Melchert, wandering "from place to place, worshipping," Melchert, "The Interpretation," 90.

34. Lamin Sanneh, "Gratitude and Ingratitude," in the *Encyclopedia of the Qur'an*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran.

35. See also 4:95; 8:72; 9:88.

36. Goldziher, *Introduction*, 130; Nwyia, *Un mystique*, 231; and Melchert, "The Interpretation," passim.

37. See, e.g., Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. 1 (Louvain: CorpusSCO, 1958), and Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Stockholm: Este, 1960); see also Nwyia, *Un mystique*, 41 note 2; Wimbush and Valantasis, *Asceticism*, passim; Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 25–51; Ora Limor and Guy Stroumsa, eds., *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms* (Brepols: Turnhout, 2006), passim. See also the numerous studies of Arab Christianity by Sydney Griffith.

38. See, e.g., Ibn al-Jawzi's "Devil's Delusion," trans. David Margoliouth and published as *Talbis Iblis (Delusion of the Devil)* by N. K. Singh (New Delhi: Kitab Bhavan, 2008); Nwyia, *Un mystique*, xxxiv–xxxvi, l, 226–27, and 229–31; for similar debates in early Christendom, see Peter Brown, *Through the Eye of a Needle* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), chapters 18 and 19 passim.

39. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1: 361–62; one should point out the problematic nature of the notion of "temperament"; Hodgson seems to have taken it to be one's natural psychological and intellectual predisposition rather than a product of one's cultural or social environment and upbringing.

40. "Piety," by which Hodgson understands a certain religious (as well as intellectual and spiritual) attitude and the practice resulting therefrom, is his major contribution to Islamic studies; for a critical examination of this concept and its legacy

today, see Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 158–65; 179, and 182.

41. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 72–79.

42. Ibid., 362.

43. Ibid., 394–95.

44. One should not forget, however, that Judaism has not been entirely alien to proselytizing; pre-Islamic Arabian inscriptions and Ethiopian chronicles mention the forceful conversion to Judaism of Christians by the Jewish king of Yemen, Dhu Nuwas (killed around 525 CE); see M. R. Al-Assouad's article "Dhu Nuwas" in *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., online edition: http://referenceworks.brillonline.com, and Glen Bowersock, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 78–105; for the proselytizing activities of Jewish merchants in the Caucasus, the Don Steppes, and the Volga region, see Richard Fry, *Ibn Fadlan's Journey to Russia* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2nd printing, 2006), 109–13.

45. Richard Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 34–57; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), 1–79; Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 202.

46. See a classical study of the subject by Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*; for more recent studies see Wimbush and Valantasis, *Asceticism*; Valantasis, *Making of the Self*; and Hagman, *Asceticism of Isaac of Nineveh*. Note that, their titles notwithstanding, these studies deal as much with mysticism as with asceticism due to their authors' very broad definition of "asceticism" and the resultant tendency to place ascetic-mystical trends in Christianity under this broad rubric; for an opposite tendency, that is, to present various manifestations of asceticism as mysticism, see Bernard McGinn's four-volume series of studies titled *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*.

47. Finn, *Asceticism*, 9–33, and John Pinsent, "Ascetic Moods in Greek and Latin Literature," in Wimbush and Valantasis, *Asceticism*, 211–19.

48. According to William McNeill, the famed proponent of the thesis of "the human web(s)," "People communicate information and use that information to guide their future behavior. They also communicate, or transfer, useful technologies, goods, crops, ideas, and much else"; John McNeill and William McNeill, *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History* (New York: W. W. Norton, 2003), 3; a similar view of the evolution of the human race is taken by Jared Diamond in his *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: Norton, 2005), passim; in regard to the Muslim world, see Richard Eaton, "Islamic History as Global History," in *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, ed. Michael Adas (Philadelphia: Temple University Press, 1993), 16–19.

49. See note 4 above, and Andrae, *In the Garden*, 8–9 passim; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London: Sheldon Press; New York: Macmillan, 1931), 249–50 and 124.

50. See the references in the previous note and Alexander Knysh, trans., *Al-Qushayri's Epistle*, "Index" under "Monk(s)."

51. Smith, *Studies in Early Mysticism*, 245.

52. For details see Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West

and Russia," *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* (*Written Monuments of the Orient*) 1, no. 4 (2006): 227–28; we will have a chance to revisit this common explanation later on.

53. As shown convincingly, e.g., in Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), 3–26.

54. For a tortuous and inconclusive discussion of the issue, see Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012), 16–23.

55. For a classical formulation of this idea, see Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 35–36, 45–72, and 94–98. For authoritative statements to this effect, see the works of S. H. Nasr, Carl Ernst, and William Chittick, to name but the most distinguished.

56. To use the title of Montgomery Watt's seminal book *The Majesty That Was Islam: The Islamic World, 66-1100* (New York: Praeger, 1974).

57. Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), 2, and Ernst, *Shambhala Guide*, 3–4 and 121; Nile Green's discussion of the issue obfuscates more than it reveals due precisely to his concern for "political correctness"; see Green, *Sufism*, 16–23.

58. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 73; a slightly different translation is given in Christmann, "Reclaiming Mysticism," 63.

59. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 35–36, 42–45, 50–52, 87–88, 95, etc., and Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le mirroir de l'Occident* (Paris: Mouton, 1963), 168, 172, 184, 204–7, 227, 257.

60. For a recent critical analysis of Massignon's overall approach to Islam in general and Sufism in particular, see Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2006), "Index" under "Massignon, Louis."

61. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 94–98 passim; cf. Michael Sells, *Early Islamic Mysticism* (New York: Paulist Press, 1995), 19–56, and our entry "Sufism and the Qur'an" in *Encyclopedia of the Qur'an*, 6 vols., ed. Jane McAuliffe (Leiden: E. J. Brill, 2001–6), online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

62. E.g., such important Sufi terms "[self-]annihilation and abiding [in God]" (*fana'/baqa'*), see Javid Mojaddedi, "Annihilation and Abiding in God," *EI3*; http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3.

63. Andrae, *In the Garden*, 8; cf. Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010), 245–53 passim.

64. On this issue, see the recent studies by Angelika Neuwirth and Gabriel Said Reynolds.

65. Reynolds, *The Qur'an*, 51–54, 81–89, and 245–53.

66. Ibid., 257–58, and Harald Motzki, "Alternative Accounts of the Qur'an's Formation," in *The Cambridge Companion to the Qur'an*, ed. Jane McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 65–71; cf. Angelika Neuwirth, "Structural, Linguistic and Literary Features," ibid., 97–113.

67. See, e.g., Sharif Hazza' Sharif, *Naqd/tasawwuf: al-nass, al-kitab, al-tafkik* (Beirut: Dar al-Intishar al-'Arabi, 2008), 37–46; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life*

and Thought (London: Allen and Unwin, 1981), 117–19; Reynolds, *The Qur'an*, 20–21, and Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

68. My use of the term "proto-Sufism" here is a gesture toward the recent efforts to posit discontinuity between the first Muslim ascetics and mystics and their Sufi successors who laid claim to their highly valued legacy; see, e.g., Green, *Sufism*, 15–16 and 23.

69. For parallels and affinities between Sufism and (ascetic-mystical) Christianity, see Ibrahim Basyuni, *Nash'at al-tasawwuf al-islami* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 13–14; Maria Jaoudi, *Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey* (New York: Paulist Press, 1993); Paul Oliver, *Mysticism: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2009); Llewellyn Vaughan-Lee, *The Prayer of the Heart in Christian and Sufi Mysticism* (Point Reyes, CA: Golden Sufi Center, 2012); Cheryl Urbanczyk, "Parallels between Sufism and Christianity," http://thesunnahway.wordpress.com/2011/01/04/parallels-between-sufism-and-christianity/; for Muslim views of the issue, see Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis* (Richmond, Surrey: Curzon, 1999), 3–4; Ernst, *Shambhala Guide*, 3; 'Umar 'Abdallah Kamil, *Al-tasawwuf bayn al-ifrat wa 'l-tafrit* (Cairo: Dar Nahdat Misr, 2011), 122–27; Mustafa Bahu, *'Ulama' al-Maghrib wa muqawamatuhum li-bida' wa 'l-tasawwuf wa 'l-quburiyya wa 'l-mawasim*, 2nd ed. (Morocco: Jaridat al-Sabil, 2007), 137; 'Amir Hasan 'Amir, *Naqd al-tasawwuf* (Cairo: Al-Sawt al-'Ali, 2008), 164–65, 256–59 passim.

70. Vööbus, *History of Asceticism*, chapter 4.

71. Quoted in Knysh, "Historiography of Sufi Studies," 227.

72. For an attempt at deconstruction of Marx's famous adage, see Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 9–10.

73. Vööbus, *History of Asceticism*, v.

74. See Knysh, "Historiography of Sufi Studies," 228–29.

75. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 111–19; Knysh, *Islamic Mysticism*, 94–101.

76. Friedrich Engels, *The German Revolutions*, ed. Leonard Krieger (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 34–35, and Engels, *Anti-Dühring* (New York: International Publishers, 1966), 26–29 and 344–45; Yuri Levada, *Sochineniia*, 5 vols. (Moscow: Karpov E. B., 2011), 1: 113–21 and 155–206.

77. Engels, *German Revolutions*, 36–38, and Levada, *Sochineniia*, 1: 181–87 and 191–92.

78. Goldziher, *Introduction*, 131–32, and Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987), 4–5, 51–52, 69–70, 76–81.

79. Engels, *German Revolutions*, 34, and Engels, *Anti-Dühring*, 344–45.

80. Goldziher, *Introduction*, 131–32.

81. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 247–79, and Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 98–121.

82. For various types of ascetics-mystics in that age, see Knysh, *Islamic Mysticism*, 18–67.

83. See, e.g., Green, *Sufism*, 16–26; for an alternative account, see Radtke, *Neue kritische Gänge*, 257–59 and 283–85.

84. See Knysh, *Islamic Mysticism*, 116–49.

85. Bryan Turner, "Towards an Economic Model of Virtuoso Religion," in *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, ed. Ernest Gellner (Berlin: Mouton, 1985), 49–72, especially p. 49.

86. Shmuel Eisenstadt, ed., *Max Weber on Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), passim.

87. See, e.g., Syeda Hameed, ed., *The Contemporary Relevance of Sufism* (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993), especially the articles by Khaliq Ahmad Nizami, Mohammad Ishaq Khan, and Anwar Moazzam; cf. Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994); Christopher Melchert, "Origins and Early Sufism," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 13–18.

88. Elizabeth Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 22.

89. Ibid., 23, and Hagman, *Asceticism of Isaac of Nineveh*, 18.

90. Radtke, "Tasawwuf," in *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline, and Radtke, *Neue kritische Gänge*, 284; curiously, Radtke never gives a definition of this term whose meaning is far from obvious; the same term is occasionally applied to Sufis by Ahmet Karamustafa ("the mediating *religiosi*"), who, too, never explains either its meaning or provenance; see *God's Unruly Friends*, 88.

91. See, e.g., http://www.newadvent.org/cathen/10579a.htm.

92. Radtke rejects Melchert's thesis (repeated recently by Nile Green in his *Sufism*, 20–22) about the distinctiveness of asceticism (*zuhd*) vis-à-vis mysticism (*tasawwuf*); see Radtke, *Neue kritische Gänge*, 258–59 and 284–85.

93. See Engels, *German Revolutions*, 34–39, and Engels, *Anti-Dühring*, 25; cf. Levada, *Sochineniia*, 1: 182–89 and 191–92.

94. To use the definition proposed by Robert Rozehnal in his *Islamic Sufism Unbound* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 227–28; Christopher Melchert has questioned Radtke's claims regarding "antinomianism and disrepute" of the (proto-) Sufis made by the latter in his entry "Tasawwuf," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; see Melchert, "Basran Origins of Classical Sufism," *Der Islam* 82 (2005): 229.

95. To borrow a term introduced into Sufi studies by Christopher Melchert; see, e.g., Melchert, "The Interpretation," 89–116.

96. Eisenstadt, *Max Weber*, 248–78 and 279–93; Turner, "Towards an Economic Model," passim.

97. Eisenstadt, *Max Weber*, 248–78 and 279–93.

98. Turner, "Towards an Economic Model," 59–63.

99. *Baraka* is an Arabic word for "divine blessing" or "grace," although some Western scholars have occasionally translated it as "life-increasing force"; see, e.g., Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I. B. Tauris, 1989), 144, 154, 203, and 205.

100. Turner, "Towards an Economic Model," 63.

101. The applicability of Max Weber's ideas, which are based on his examination of Calvinist Christianity, to the study of Sufism is called in doubt by Bernd Radtke in his *Neue kritische Gänge*, 251–60.

102. Turner, "Towards an Economic Model," 62; cf. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, chapter 4 and pp. 86–91.

103. Knysh, *Islamic Mysticism*, 10–35, and Radtke, *Neue kritische Gänge*, 259–85, and Radtke, *Materialen*, passim.

104. On him, see Livnat Holtzman, "Ahmad b. Hanbal," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

105. Michael Cooperson, "Ahmad Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi," *Studia Islamica* 86, no. 2 (1997): 71–101; Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 130–31; Knysh, *Islamic Mysticism*, 44; and Christopher Melchert, "Early Renunciants as Hadith Transmitters," *Muslim World* 92, no. 3–4 (2002): 407–18.

106. Knysh, *Islamic Mysticism*, 99–101 and 140.

107. Radtke, *Neue kritische Gänge*, 284.

108. See the entries on these two "imams of great scholarship and piety" in the *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

109. For details see Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War* (New Haven, CT: American Oriental Society, 1996), passim, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 18–19.

110. As evidenced, for instance, by the Khariji poetry; see, e.g., Ihsan 'Abbas, ed., *Shi'r al-khawarij* (Beirut: Dar al-thaqafa, 1974), and Annie Higgins, "The Qur'anic Exchange of the Self in the Poetry of *Shurat* (*Khariji*) Political Identity, 37–132 A.H./657–750 A.D." (unpublished PhD thesis, University of Chicago, 2001) (available through ProQuest theses and dissertations online).

111. This perception of medieval Islamdom is finely captured in the titles of the influential monographs by Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam: The Islamic World 661–1100* (New York: Praeger, 1974); Tarif Khalidi, *Classical Arab Islam*: *The Culture and Heritage of the Golden Age* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1985); and Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, trans. Joan Spencer (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2004).

112. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 364.

113. Ibid., 360 and 392–409.

114. As far as we can tell, Crone's ruminations are inspired, at least in part, by the debates in modern neurology and biology about the provenance and peculiar functions of the human brain; see, e.g., Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 40th anniversary ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 75–78 and 372–75.

115. Clifford Geertz *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 5, 44–46, 89.

116. Patricia Crone, *Pre-Industrial Societies*: *Anatomy of the Pre-Modern World* (Oxford: Oneworld, 2003), 124–25; this statement is taken almost verbatim from Geertz, *Interpretation of Cultures*, 47–50.

117. Crone, *Pre-Industrial Societies*, 125.

118. Geoffrey Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chi-

cago: University of Chicago Press, 1987), xi–xii, and Richard Valantasis, *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (Eugene, OR: Cascade Books, 2008), 35–37.

119. Valantasis, *Making of the Self*, 38 and 55–56.

120. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to the Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 31.

121. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 360–64 and 392–409.

122. This view of Sufism was taken by Hodgson and harks back to his influential concept of an internal dialogue, "response and counter-response," between and among various strands within the agglomeration of societies that he defined as "Islamic civilization"; Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 79–83. For a more recent notion of Islam as a discursive, "polyphonic" formation, see Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University. Occasional Papers, Georgetown University, March 1986, 13–17, and Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 1–54 and 200–236.

123. Green, *Sufism*, 3, 8–10, 15–18, 42–43, 130 passim.

124. As defined, for example, by the great Sufi thinker Ibn (al-)'Arabi (d. 1240). In William Chittick's apt paraphrase: "The cosmos is God's imagination. He imagines everything other than Himself, but, in so doing, He gives all things a certain mode of real and seemingly independent existence"; see William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 16. According to Ibn (al-)'Arabi, we imagine God in ways that reflect our own individual predispositions rather than witnessing the impenetrable and unfathomable essence of God himself. He writes, "The True Reality [God] is that which His servant creates in his heart by means of rational enquiry or by following an authoritative precedent. This is the god of belief that varies according to the preparedness of each individual locus (i.e., human being) [for God's self-manifestation]"; Ibn (al-)'Arabi, *Fusus al-hikam*, ed. Abu 'l-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-kitab al-'arabi, 1980), 225. It is in this sense that Ibn (al-)'Arabi describes our imagining of God, the world, and its phenomena as "a dream within dream" or "imagination within imagination," because we (and our imaginings of God) are, according to Ibn (al-)'Arabi, "imagined or dreamed" by God himself. Seen from this vantage point, we are but "figments" of God's all-encompassing, creative imagination, who imagine the reality outside ourselves by means of our relatively independent faculty of imagination.

125. The concept of "spiritual cosmology" will be examined in some detail in chapter 3 of this book.

126. Ernst, *Shambhala Guide*, 26–31.

127. For a comprehensive critical analysis of Edward Said's ideas and argumentative strategies, see Daniel Varisco, *Reading Orientalism: Said and Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007).

128. See Alexander Knysh, "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)," *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 503–30; a detailed discussion of the conflict between the Salafi and Sufi visions of Islam and its sociopolitical underpinnings is provided in chapter 6 of this book.

129. See Alexander Knysh, "A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen during the Ot-

toman Epoch," in *Le soufisme á l'époque ottoman*, ed. Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen (Cairo: IFAO, 2010), 337–68; Ahmed, *What Is Islam?*, 19–26, 79–80, 98–101, 350–53, 398–400, 517–19.

Chapter 2: What's in a Name?

1. Lloyd Ridgeon, "Introduction," in *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Bloomsbury, 2015), 1; cf. Ridgeon, "Mysticism in Medieval Sufism," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 25–49 passim; Omid Safi, "Bargaining with *Baraka*: Persian Sufism, 'Mysticism,' and Pre-Modern Politics," *Muslim World* 90, no. 3–4 (2000): 259–87; for a critical summary of Sufism's definitions in academic and semiacademic contexts, see Sara Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions, and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism," in *Les maîtres soufis et leurs disciples*, ed. Geneviève Gobillot and Jean-Jacques Thibon (Beirut: IFPO, 2012), 17–34.

2. For a typical example of the latter see the chapter "Sufism (*tasawwuf*)" in al-Qushayri's "Epistle on Sufism"; Alexander Knysh, trans., *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet, 2007), 288–92; as will be shown, these two types of definitions of Sufism are not as incompatible as they might appear. They often merge and feed off each other to cater to various doctrinal and ideological stances, either hidden or explicit.

3. Sviri, "Sufism," 18–20.

4. Graham Harman, *Heidegger Explained* (Chicago: Open Court, 2007), 29.

5. In reference to Islam and Sufism in particular, see Katherine Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham, NC: Duke University Press, 1997), 7–15.

6. Harman, *Heidegger Explained*, 32–33.

7. Carl Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997), 2–3; for a critical reexamination of some recent reconceptualizations of Sufism and of the terminological toolbox used by Western students of Sufism, see Sviri, "Sufism," 17–20 passim.

8. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 19–31, 78–79, 92–97, 125–26, 286–90.

9. Henry Corbin himself preferred to use the term "esotericism" and its derivatives.

10. Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. 1, *Le Shi'isme duodécimain* (Paris: Gallimard, 1971), xi; cf. Matthijs van den Bos, *The Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran; From the Late Qajar Era to the Islamic Republic* (Leiden: E. J. Brill, 2002), 45; see also Michael Fischer and Mehdi Abedi, *Debating Muslims* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), 119 and 452–54; passages from the latter work feature Ayatollah Khomeini's "poetic flirtations" with "antinomian" themes of wine and free love patterned on the scandalous utterings of the controversial Sunni mystic (al-) Husayn b. Mansur al-Hallaj, executed on charges of heresy in 309/922.

11. Bos, *Mystic Regimes*, 45.

12. Nasrollah Pourjavady, "Opposition to Sufism in Twelver Shiism," in *Islamic*

Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke (Leiden: E. J. Brill, 1999), 614.

13. For details on the impact of Ibn (al-)ʿArabi's thought on the later Islamic intellectual tradition, see James Morris, "Ibn ʿArabi and His Interpreters," *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 539–51, and 107 (1987): 101–19; for more recent references see Alexander Knysh and Ali Hussain, "Ibn al-ʿArabi," *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, ed. John O. Voll. (New York: Oxford University Press, 2016): http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0206.xml?rskey=ApEPqk&result=62; whether or not Ibn (al-)ʿArabi should be identified primarily and exclusively as "a Sufi" is doubted by William Chittick in his "Ibn Arabi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2014 ed.), Edward N. Zalta, ed., http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/ibn-arabi/; Chittick's misgivings apart, overall Ibn (al-)ʿArabi's close association with Sufism from the beginning to the end of his career as thinker and writer is hardly in doubt.

14. Pourjavady, "Opposition to Sufism," 619–21, and Mangol Bayat, "Anti-Sufism in Iran," in Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, 624 and 628.

15. In this particular case, the oppositional Iranian intellectual ʿAbd al-Karim Soroush/Sorush (b. 1945), who now lives in exile in the West; see Bos, *Mystic Regimes*, 232–33.

16. Ibid., 235, and Martin van Bruinessen, "Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity," in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 143; a similar dichotomy between "sophisticated" philosophical Sufism and its "profane" or "quotidian" version current among the Sunnis was articulated, upon my request, by the renowned Iranian American scholar of Sufism S. H. Nasr during a seminar he held at the University of Michigan on September 17, 2015; Nasr basically reconfirmed the elitist, philosophically based view of Sufism that he had advanced earlier in his popular *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1972), 13–14 and 105.

17. Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 1 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965), 5 and 28–29.

18. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 111; the meaning of "Sophi" in this context is moot and may refer to Shah ʿAbbas's ancestor Shaykh Safi al-Din al-Ardabili (d. 735/1334), who was indeed a Sufi teacher; see Franz Babinger and Roger Savory, "Safi al-Din Ardabili," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

19. Arjomand, *Shadow of God*, 112–19 and 153–54.

20. Bos, *Mystic Regimes*, 51, citing the works of Said Amir Arjomand and Mangol Bayat, mentioned above.

21. Arjomand, *Shadow of God*, 147.

22. Ibid., 148; for definitions of *ʿirfan/ʿerfan* in Iranian Sufism of the Safavid epoch, see Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 2 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1976), notes 726 and 825.

23. Arjomand, *Shadow of God*, 147.

24. Ibid., 66–84.

25. Ibid., 149.

26. Ibid., 152 and 154–56, and Michael Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 140, 142, 144, and 146.

27. Arjomand, *Shadow of God*, 152 and 154–56; Bos, *Mystic Regimes*, 5; see also Kamil al-Shaibi, *Sufism and Shiʿism* (Surbiton, Surrey: LAAM, 1991), chapter 8; Kathryn Babayan, "Sufis, Dervishes, and Mullahs: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran," *Pembroke Papers* 4 (1996): 117–38.

28. For the vicissitudes of Sufism under the Iranian dynasties, see al-Shaibi, *Sufism and Shiʿism*, chapters 6 and 8; Arjomand, *Shadow of God*, 109–19, 152–59, 243–44; al-Shaibi, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi," in *Authority and Political Culture in Shiʿism*, ed. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1988), 84, 109, and 343; Bos, *Mystic Regimes*, 55–60; see also Bayat, "Anti-Sufism," 625; Pourjavady, "Opposition," 622–23; Knysh, *Islamic Mysticism*, 223.

29. Pourjavady, "Opposition," 621; for the more practical connotations of *hikma(t)* and ways to obtain it in the modern-day Iranian branches of the Niʿmatullahiyya, see Gramlich, *Die Schiitischen*, 2: 412.

30. Arjomand, *Shadow of God*, 23, 148–50 passim.

31. Ibid., 153, quoting several seventeenth-century Iranian theological texts.

32. Bos, *Mystic Regimes*, 47–48, and Babayan, "Sufis, Dervishes, and Mullahs," 127–29 and 131–32.

33. Pourjavady, "Opposition," 619–21; Bos, *Mystic Regimes*, 46–50, and Alexander Knysh and Ali Hussain, "Ibn al-ʿArabi," in *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, ed. by John O. Voll (New York: Oxford University Press, 2016): http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0206.xml?rskey=ApEPqk&result=62; see section "Ibn al-ʿArabi in Shiʿi Islam."

34. That Ibn (al-)ʿArabi, the originator of these ideas, considered himself a Sufi is hardly in doubt. This is abundantly attested by his own writings; see, e.g., Ralph Austin, trans., *Sufis of Andalusia: The "Ruh al-quds" and "al-Durrat al-fakhira" of Ibn ʿArabi*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1977), 50–59 passim. His magnum opus titled "The Meccan Revelations" (*al-Futuhat al-makkiya*) is another eloquent testimony to his identity as a Sufi master and thinker.

35. For later attribution of pole-hood and sainthood to leaders of Shiʿi dervish groups (who usually claimed descent from the Prophet), see Gramlich, *Die Schiitischen*, 1: 1 and 5–6, and 2: 158–60.

36. Bos, *Mystic Regimes*, 235, and Bruinessen, "Sufism," 143.

37. Fischer, *Iran*, 28–30, 67–69, 139–46, 292, 294 passim. For further evidence see the webpage of the Institute of Islamic Studies at the University of Tehran: http://ut.ac.ir/en/page/639/about-the-institute.

38. Fischer, *Iran*, 292 and 294.

39. See the seminal studies by Richard Gramlich, *Die Schiitische Derwischorden Persiens*, 3 vols. (Wiesbaden: Frantz Steiner, 1965–81), passim, and Bos, *Mystic Regimes*, passim; cf. Fischer, *Iran*, 139–46, 290, and 292.

40. As shown by Bos in his *Mystic Regimes*, chapter 1, see especially note 41 on p. 44.

41. Arjomand, *Shadow of God*, 23.

42. Ibid., and Nasr, *Sufi Essays*, 105.

43. Arjomand, *Shadow of God*, 23; cf. Fischer, *Iran*, 140–46; S. H. Nasr's numerous

writings on Sufism generally and Sufi philosophy in particular evince the same attitude; see, e.g., *Sufi Essays*, especially the chapter titled "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History," 104–22.

44. See Sviri, "Sufism," 19.

45. As argued by Ernst, *Shambhala Guide*, 1–31, and Safi, "Bargaining with *Baraka*," 259–87.

46. For a helpful "unpacking" of the notion of "philosophical Sufism" in both Muslim and Orientalist writings, see Anna Akasoy, "What Is Philosophical Sufism?" in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*," ed. Peter Adamson (London; Turin: Warburg Institute; Nino Agarno Editore, 2011), 229–49.

47. See Chittick's article on Ibn (al-)'Arabi in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; online: http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/. Chittick's reluctance to identify the great mystical thinker as a Sufi par excellence is enthusiastically endorsed by the Russian historian of Islamic philosophy Andrei Smirnov in his *Ibn Arabi: Izbrannoe* ("Ibn 'Arabi: Selected Works") (Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury and OOO Sadra, 2014), 81; like Chittick, Smirnov wants to see Ibn (al-)'Arabi as a mouthpiece of a sophisticated "philosophical mysticism" first and foremost, ibid., 80.

48. Contrary to the evidence of Ibn (al-)'Arabi's own autobiographical and theological writings; see note 34 above.

49. Chittick's reluctance to apply the adjective "mystical" to Sufi metaphysics seems to be part of his philosophizing approach to the Sufi tradition; see, e.g., Sviri, "Sufism," 18–19, note 3.

50. See Carl Ernst, "Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies," *Middle East Studies Association Bulletin* 28, no. 2 (1994): 176–81; available online: http://www.unc.edu/~cernst/Traditionalism.htm; cf. Mark Sedgwick, *Against the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), part 1, p. 157.

51. As correctly pointed out by Carl Ernst in his *Shambhala Guide*, 8–18 and 147–49; the same observation was made earlier in Knysh, "Historiography of Islamic Studies," passim.

52. Ahmed, *What Is Islam?*, 350–54.

53. This conclusion is based on this author's own personal encounters with Sufis over the past thirty-five years of his academic career and, as such, should be judged subjective.

54. See, e.g., Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), "Index" under "philology," and Ernst, *Shambhala Guide*, 8–18 and 169–73; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), chapters 5 and 7; Robert Rozehnal, *Islamic Sufism Unbound* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13–14; Ali Mirsepassi and Tadd Fernée, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 142; cf. Varisco, *Reading Orientalism*, 40–43, 112–15 passim.

55. Of special interest to scholars are Sufi activities aimed at subduing the body to the rigors of "bodily regimes" or pedagogical uses of the body by Sufi masters (*shaykhs*), including gestures, postures, spatial positioning, and various other means of edification through equivocation.

56. See, e.g., Shahzad Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2011), and Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bod-*

ies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007); cf. Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), xxix–xxxvi and 196–97.

57. For example, Robert Rozehnal's illuminating study of the Pakistani-Malaysian Sufi lineage named "Chishtiyya-Sabiriyya," although conducted as a field study, ends up focusing primarily on the brotherhood's textual production; see *Islamic Sufism Unbound*, passim; the same applies to Shahzad Bashir's examination of *Sufi Bodies* (see the previous note) and Vincent Cornell's sociological study of Moroccan Sufism; see his *Realm of the Saint*, 93–120 passim.

58. Sedgwick, *Against the Modern World*, 266.

59. James Morris, "Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Tradition and Popular Spirituality," in *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies*, ed. R. A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), 293–334; see also Kugle, *Sufis and Saints' Bodies*, 12–14.

60. See, e.g., Ewing, *Arguing Sainthood*; Earle Waugh, *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song* (Columbia: University of South Carolina Press, 1989), Waugh, *Visionaries of Silence: The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo* (Cairo: American University in Cairo Press, 2008); Ismail Alatas, "Aligning the Sunna and the Jamaʿa: The Religious Authority and Islamic Social Formation in Contemporary Central Java" (unpublished PhD thesis defended at the University of Michigan in February 2016).

61. For a typical example see Karin Jironet, *Sufi Mysticism into the West: The Life and Leadership of Hazrat Inayat Khan's Brothers: 1927–1967* (Leuven: Peeters, 2009), chapter 1 passim; cf. Sedgwick, *Against the Modern World*, passim; Ernst, "Traditionalism," passim; see also the numerous works of S. H. Nasr and William Chittick.

62. For a relevant firsthand observation in a German context, see Radtke, *Neue kritische Gänge*, 7; the designation of Sufism as "Islamic mysticism" has been challenged by a number of Western-trained academics, including Omid Safi, who, in turn, derives his inspiration from Richard King's *Orientalism and Religion* published in 1999; Omid Safi, "Bargaining with *Baraka*," 280–81.

63. Morris, "Situating," 307–8.

64. Radtke, *Neue kritische Gänge*, 1–25; Sviri, "Sufism," 18.

65. To rephrase the title of the influential comparative study of various regional manifestations of Sufism and Islam by Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968).

66. Morris, "Situating," 302–3.

67. See, e.g., Alexander Knysh, "The *'tariqa'* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen," *Middle East Journal* 55, no. 3 (2001): 399–414. Likewise, in the premodern age, the initial perceptions of Ibn (al-)ʿArabi by his contemporaries were based on his demeanor and oral statements rather than his texts. As time went on, Muslim scholars became more concerned with his written legacy and reoriented their attention to his metaphysical ideas and gnoseology; see Knysh, *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), chapter 1.

68. Cornell, *Realm of the Saint*, chapter 7.

69. To use the title of chapter 1 of Jironet, *Sufi Mysticism*, 1.

70. The alternative spelling/pronunciation is *wilaya*; with the exception of Vincent Cornell (*Realm of the Saint*, xvii–xxi passim), scholars of Islam and Sufism do not usually draw a semantic distinction between these two variants of the Arabic verbal noun.

71. Andrea Farshakh and Henry Corbin, quoted in Bos, *Mystic Regimes*, 46 note 5.

72. In addition to the aforementioned study of *walaya/wilaya* by Vincent Cornell, see also Bernd Radtke and John O'Kane, trans., *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi* (Richmond, Surrey: Curzon, 1996); Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), passim; John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood* (Berkeley: University of California Press, 2008).

73. Gramlich, *Die Schiitischen*, 1: 1 and 5; Bos, *Mystic Regimes*, 46.

74. See, e.g., Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 268–73, and Austin, *Sufis of Andalusia*, 79, 96–98, 114–16, 124–27 passim.

75. Pourjavady, "Opposition," 618–19, and Arjomand, *Shadow of God*, 147 and 172–73.

76. Gramlich, *Die Schiitischen*, 1: 5.

77. This is not to deny that many Sufi *awliya'* in Sunni Islam, such as al-Shadhili, al-Jazuli, Ahmad b. Idris, and many others, claimed descent from the Prophet's family; although not a prerequisite, this genealogical claim certainly enhanced their stature among their followers; see, e.g., Cornell, *Realm of the Saint*, xxv–xxix and 272–85.

78. Pourjavady, "Opposition," 618–19; Arjomand, *Shadow of God*, 147 and 172–73; and Bos, *Mystic Regimes*, 46.

79. Arjomand, *Shadow of God*, 147; for further discussions of Shi'i notions of *walaya* and their relations with Sunni-Sufi ones, see Gramlich, *Die Schiitischen*, 1: 1 and 5; 2: 158–81; Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. 3, *Les Fidèles d'amour Shî'isme et soufisme* (Paris: Gallimard, 1971–72), 149–355; Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1973), 104–20; cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shii Islam: Beliefs and Practices* (London: I. B. Tauris, 2011), chapter 7.

80. Gramlich, *Die Schiitischen*, 1: 5.

81. As shown in Bos, *Mystic Regimes*, 46–47 passim.

82. See, e.g., Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiyya between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 35–41, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 239–44.

83. Pourjavady, "Opposition," 618–19; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1994), 159 passim; for the Nurbakhshiyya see Bashir, *Messianic Hopes*, 262–73 and 283–87.

84. Arjomand, *Shadow of God*, 112–19, 157–58, and 244; Bashir, *Messianic Hopes*, 285, and Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, chapter 8.

85. Arjomand, *Shadow of God*, 141–59; Bashir, *Messianic Hopes*, 284–85; al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, 321–23.

86. Arjomand, *Shadow of God*, 141–59.

87. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, with a new foreword by John Voll (Oxford: Oxford University Press, 1998), 250.

88. Ibid., 249.

89. Bruinessen, "Sufism," 125.

90. E.g., in the Kingdom of Saudi Arabia and Turkey, see ibid. Note, however, that the prohibition has not been strictly enforced of late; for a regional (Yemeni) manifestation of this ubiquitous phenomenon, see Alexander Knysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," *New Arabian Studies* 4 (1997): 139–67.

91. We apologize for the pun.

92. For a typical array of arguments against "believers in the dead" (*quburiuyyn*), see Muhammad Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976), passim; Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 130–38; see also Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 237–38, 291–94, and 401–5, and Bernard Haykel, "Salafist Doctrine," in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), 38–42.

93. See, e.g., Gino Schallenbergh, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms: Fear and Hope," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 102–3 and 117–20.

94. Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, 24.

95. Ibid., 15–20, 47, 60–69, 77–78, and 83; Alina Kokoschka and Birgit Krawietz, "Appropriation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya," in *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2013); a similar position was espoused by Ibn Qayym al-Jawziyya; see Schallenbergh, "Ibn Qayym al-Jawziyya's Manipulation," 96–97.

96. For Ibn Taymiyya's understanding of "orthodox Sufism," see Th. Emil Homerin, "Ibn Taimiyah's *al-Sufiyah wa 'l-fuqara'*," *Arabica* 32, no. 2 (1985): 219–44; cf. the selective appropriation by Ibn Qayyim al-Jawziyya of Sufi concepts and terminology with a view to stripping them of their elitist character and making them available to the Muslim everyman; Schallenbergh, "Ibn Qayym al-Jawziyya's Manipulation," passim.

97. Schallenbergh, "Ibn Qayym al-Jawziyya's Manipulation," 96–97.

98. As acknowledged by Ibn Taymiyya himself; see Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, 66–69; cf. Trimingham, *Sufi Orders*, chapters 8 and 9 passim, and Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 253–55, 291–93, and 418.

99. One recent study of al-Tirmidhi has shown that he himself took a negative view of the "wearers of wool" (that is, Sufis), both their woolen habit and their claim that poverty should take precedence over wealth; Sviri, "Sufism," 27 and 32; a similar conclusion was reached by my colleague Dr. Aiyub Palmer, who has written a doctoral dissertation on al-Tirmidhi and his concept of *walaya/wilaya*. Nevertheless, in the subsequent centuries, al-Tirmidhi's theory of *walaya/wilaya*, elaborated by a number of prominent Sufi thinkers (*shaykhs*), has become an integral and highly important part of the Sufi tradition.

100. For references see note 72 above.

101. Lit. "chains" connecting Sufi teachers (*shaykh*s) to the founders of their spiritual traditions all the way to the Prophet and his successors.

102. Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, 13–20, and Ernest Gellner, ed., *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, Industrialization* (Berlin: Mouton, 1995), chapters by Bryan Turner, Emanuel Marx, Paul Pascan, Kenneth Brown, Wim van Binsbergen, and Alexandre Popovic.

103. See, e.g., Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), and Owen Chadwick, *The Early Reformation on the Continent* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 208–10.

104. See, e.g., Kazuo Ohtsuka, "Sufi Shrine Culture," the entry "Sufism" in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John Voll, online edition: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0759; Martin van Bruinessen, "Saints, Politicians, and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order," in *Sufism and the "Modern" in Islam*, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (London: I. B. Tauris, 2013), 92–112; Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), 178–89; Johannes Baljon, "Shah Waliullah and the Dargah," in *Muslim Shrines in India*, ed. Christian Troll (Delhi: Oxford University Press, 1989), 191–97 (some scholars, e.g., Marcia Hermansen, believe that the antisaint views were spuriously ascribed to Shah Wali Allah; a personal e-mail communication on March 6, 2016).

105. See Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," passim, and Gellner, *Islamic Dilemmas*, passim; cf. Husayn Muruwwa, *Al-Nazaʿat al-maddiyya fi 'l-falsafa al-ʿarabiyya-al-islamiyya*, 3 vols. (Beirut: Dar al-Farabi, 2002), 3: 214–16 and 225–26.

106. Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis* (Richmond, Surrey: Curzon, 1999), 86–111; Bruinessen, "Sufism," 135–36, and Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," passim.

107. See, e.g., R. Po-chia Hsia, ed., *A Companion to the Reformation World* (Oxford: Blackwell, 2004), xv passim, and Chadwick, *Early Reformation*, 208–10.

108. For a very brief and accessible account, see, e.g., Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 56–60; cf. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 20–25; further literature on the subject is quoted in these two studies; cf. Talal Asad's critique of the validity of Enlightenment assumptions when applied to Muslim societies in his *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), chapter 5.

109. In the nineteenth century, opposition to "grave worship" was not unique to the Wahhabis but was shared by some prominent Muslim scholars in neighboring Yemen, e.g., Muhammad al-Shawkani (d. 1250/1834); see Bernard Haykel, *Revival and Reform*, 130–38; for the Indian Subcontinent, see Claudia Preckel, "Screening Siddiq Hasan Khan's Library: The Use of Hanbali Literature in 19th-Century Bhopal," in *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter,

2013), 213–17; for the premodern antecedents see Schallenberg, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation," 96–97.

110. See Alexander Knysh, "The *'tariqa'* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufi Movement in Yemen," *Middle East Journal* 55, no. 3 (2001): 399–414, and Knysh, "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)," *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 503–30.

111. Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, vii.

112. Q 33:33, and William Shepard, "Ignorance." *Encyclopedia of the Qur'an*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/ignorance; cf. Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russel and Russel, 1968), 161–64 and 188–89.

113. Knysh, "Contextualizing," passim.

114. See Knysh, "The *'tariqa'* on a Landcruiser."

115. For European parallels, see Casanova, *Public Religions*, 31.

116. Literally, "doing what is beautiful."

117. As argued, e.g., in Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi* (London: Routledge, 2011), passim, and Kamali, *Middle Path*, 120.

118. For a pertinent discussion of the dialectic of "private and public religions" in the modern age in non-Muslim contexts, see Casanova, *Public Religions*, 40–66.

119. See Edwin Calverley and Ian Netton, "Nafs," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com/; Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), 10–26; Picken, *Spiritual Purification*, passim; Knysh, *Sufism*, 94–99, and "Index" under "Malamatiyya"; Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism," in *The Heritage of Sufism*, 2 vols., ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), 1: 583–613; Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 109–10 passim.

120. Anna Akasoy has provided a critical examination of the academic constructions of "philosophical Sufism" in her "What Is Philosophical Sufism?" in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2011), 229–49; it resonates, as already mentioned, with a similar approach adopted by Shi'i critics of Sufism, such as Muhammad Baqir Majlisi (d. 1110/1698); see Arjomand, *Shadow of God*, 152–54 and 156–59.

121. As demonstrated, e.g., by Bruinessen in his "Sufism," 132–40.

122. Ibid., 137–39.

123. Said, *Orientalism*, 38 (quoting a British Orientalist and a British colonial administrator); cf. Asad, *Genealogies of Religion*, chapter 5.

124. Waugh, *Visionaries*, 66.

125. Bruinessen, "Sufism," 135–40.

126. Talal Asad would probably disagree with this viewpoint (see chapter 5 of his *Genealogies of Religion*), but his own research is based on the findings of Western anthropology, not on Western studies of textual Islam.

127. Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1994), 52–53; Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972), 157–65.

128. Roman Loimeier, "Is There Something Like 'Protestant Islam'?" *Die Welt des*

Islams 45, no. 2 (2005): 247; cf. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), passim.

129. Loimeier, "Is There Something," 246–47. The British-Czech sociologist Ernest Gellner (1925–1995) was one of the first to articulate this view in his *Saints of the Atlas* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), and in his *Muslim Society*; building on Gellner's ideas, Dale Eickelman who, like Gellner, had studied Islam and Sufism in the Maghreb, introduced the notion (albeit without specific attention to Sufism) of "the Islamic Reformation"; see, e.g., "Inside the Islamic Reformation," *Wilson Quarterly* 22 (1988): 80–89, and Eickelman, "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism," *Journal of Islamic Studies* 8, no. 1 (1997): 43–62.

130. Gellner's parallels have since been challenged by his colleagues; see, e.g., Bruinessen, "Sufism," 139–40, and the literature cited therein.

131. Loimeier, "Is There Something," 217 note 2; for Muhammad Abdo's acquaintance with Western academic studies of religion, see Adams, *Islam and Modernism*, 95, 98, 167–68.

132. Loimeier, "Is There Something," 215.

133. Ibid., 218.

134. Rudolph Ware III, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014), 211.

135. Loimeier, "Is There Something," 218.

136. Samuli Schielke, "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints' Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt," *Die Welt des Islams* 47 (2007): 319–55.

137. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 206 and 239; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 257–58; Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 18–26; Schulze, "Was ist die islamische Aufklärung?" *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (1996): 276–325; Schulze, "Hypothese einer islamischen Aufklärung," *ZDMG* 148 (1998): 83–110; for further references and criticism see Rex O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered," *Der Islam* 70, no. 1 (1993): 55–56, and Bernd Radtke, *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Bemerkungen* (Utrecht: Houtsma, 2000). The latter work is a line-by-line disproval of Schulze's thesis of the "autochthonous Islamic Enlightenment."

138. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism," 71, which criticizes such assumptions; the "Islamic Enlightenment" thesis was articulated by Reinhard Schulze in the publications mentioned in the previous note; for a summary, see Muhammad Khalid Masud and Armando Salvatore, "Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity," in Masud, Salvatore, and Bruinessen, *Islam and Modernity*, 48–50.

139. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism," 55 and 61–64; for a more detailed, philological critique, see Radtke, *Autochtone*, passim; cf. Bruinessen, "Sufism," 125.

140. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism," 73–81.

141. Radtke, *Autochtone*, 90–97.

142. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism," 57–58; for India see Johannes Baljon,

"Shah Waliullah and the Dargah," in *Muslim Shrines in India*, ed. Christian Troll (Delhi: Oxford, 1989): 191–97.

143. Radtke, *Autochtone*, 40–50, and Bruinessen, "Sufism," 132–34.

144. Bruinessen, "Sufism," 135–38, which critically responds to Geertz's and Gellner's dichotomies of "scriptural"/"miracle-working" and "high"/"low" Islam; cf. ibid., 145.

145. http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/.

146. Ahmed, *What Is Islam?*, 10–26, 79–80, 94–97, 333, 357.

147. Anna Akasoy, "What Is Philosophical Sufism?," passim; for concrete examples see, e.g., Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2016); S. H. Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*, 2 vols. (London: Routledge, 1996); Ayman Shihadeh, ed., *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007); Tim Winter, ed., *The Cambridge Companion to Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

148. For concrete examples see Léon Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane: L'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islâm* (Paris: E. Leroux, 1923); Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Columbia: University of South Carolina Press, 1970); Georges Anawati, *Études de philosophie musulmane* (Paris: J. Vrin, 1974); Taufic Ibrahim and Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy*, trans. from Russian by Campbell Creighton (Moscow: Progress Publishing, 1990); McGinnis and Reisman, *Classical Arabic Philosophy*; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

149. For details see Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism,'" *Oriens* 31 (1988): 1–35.

150. As argued, e.g., in the classical work of Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), chapter 7, "The Attraction of Greek Thought."

151. Noah Gardiner, "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Receptions of the Major Works of Ahmad al-Buni," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012): 81.

152. See Steven Katz, ed., *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992), passim, and Katz, *Mysticism and Sacred Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 4.

153. These and other occult sciences in late medieval Islamic societies are discussed in detail in the unpublished PhD thesis of Dr. Noah Gardiner, "Esotericism in a Manuscript Culture: Ahmad al-Buni and His Readers through the Mamluk Period" (University of Michigan, 2014). The remainder of this section is based on Dr. Gardiner's findings; these and other Arabic terms for occult sciences (*'ulum al-ghayb*) in Islamic contexts are examined in detail in his thesis.

154. This term is used by some Western scholars of Islamic occultism, especially Noah Gardiner and Matthew Melvin-Koushki, to denote the knowledge and practical application of magical properties of the letters of the Arabic alphabet by the likes of Ahmad al-Buni.

155. See Gardiner, "Esotericism," 7, quoting the work of the German expert on the history of Islamic sciences Manfred Ullmann (b. 1931).

156. Ibid., quoting another German Arabist, Albert Dietrich (1912–2015).

157. See, e.g., Bruinessen, "Sufism," 125, which mentions Muslim reformers castigating in one breath "the attribution of miraculous powers to Sufi shaykhs and the traffic in magical objects such as amulets"; cf. ibid., 145, which questions this perception by arguing that "orthodox ulama" also practiced "certain forms of magic" and that "the belief in miracles performed by saints is not a monopoly of the uneducated classes either."

158. Steven Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning," in *Mysticism and Language*, ed. Steven Katz (Oxford: Oxford University Press, 1992), 15–24; Katz, "Editor's Introduction," in *Mysticism and Sacred Scripture*, 4.

159. Pierre Lory, ed., *La science des lettres en Islam* (Paris: Éditions Dervy, 2004), and Pierre Lory and Jean-Charles Coulon, trans., *Talismans: Le soleil des connaissances* (Paris: Orients éditions, 2013).

160. Jonathan Katz, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad al-Zawawi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 109–17.

161. Matthew Melvin-Koushki, "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'in Al-Din Turka Isfahani (1369–1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran" (unpublished PhD diss., Yale University, 2012).

162. Gardiner, "Esotericism," 326–40; for Muhammad al-Zawawi, see note 160.

163. See, e.g., Gerhard Böwering and Yousef Casewit, eds., *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajan (d. 536/1141)* (Leiden: E. J. Brill, 2016), 36.

164. Gardiner, "Esotericism," 239–40 and 334–35; for these Sufi personalities see Knysh, *Islamic Mysticism*, "Index."

165. Katz, "Mystical Speech," 18–20, and Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," in Katz, *Mysticism and Sacred Scripture*, 54–57; for al-Tirmidhi, see Aiyub Palmer, "The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi's Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis" (unpublished PhD diss., University of Michigan, 2015), chapter 5; for al-Tustari see Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 11–18.

166. See Knysh, *Ibn 'Arabi*, 10–11, and "Index," under "*al-Futuhat al-makkiya*."

167. Denis Gril in Michel Chodkiewicz, eds., *The Meccan Revelations*, 2 vols. (New York: Pir Press, 2004), 2: 105–86. In this volume, Gril's original French translation of the Arabic text was translated into English.

168. Ibid., 107–8.

169. Noah Gardiner, "Forbidden Knowledge?," 87–88; on al-Mahdawi's role in Ibn (al-)'Arabi's Sufi training, see Austin, *Sufis*, "Index" under "al-Mahdawi," and Böwering and Casewit, *A Qur'an Commentary*, 18.

170. On al-Shadhili see Knysh, *Islamic Mysticism*, 207–12.

171. Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari, *Lata'if al-minan*, ed. Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk (Damascus: Dar al-basha'ir, 1992), 120.

172. After his return from the Dar al-Mustafa compound in Hadramawt (on this institution see chapter 6 of this book) in the fall of 2013, Ali Hussain, a doctoral student at the University of Michigan, related a story of a blind and reclusive *sayyid* named 'Abd al-Mawla b. Tahir whose amulets written in scribbles on odd scraps of paper were in high demand among the students of the compound due to their per-

ceived miraculous powers; the circulation of these amulets among the students was condoned by the Sufi leaders of Dar al-Mustafa who alone were capable of deciphering them.

173. *Al-Kibrit al-ahmar* (lit. "the red sulfur"); this phrase serves as the title of one of Ibn 'Arabi's treatises; see Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, trans. from the French by Peter Kingsley (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

174. According to the Central Asian Sufi master Najm al-Din Kubra (d. ca. 617/1220), "Our method (*tariq*) is the method of alchemy"; Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I. B. Tauris, 1989), 80.

175. Böwering and Casewit, *A Qur'an Commentary*, 36

176. Ibid., 19–20.

177. Gardiner, "Esotericism," 299.

178. Gardiner, "Forbidden Knowledge?," 83.

179. See Momen, *Ibn Taimiya's Struggle*, part 2, and Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 4.

180. Gardiner, "Esotericism," 297; I have slightly amended the translation.

181. Ibid. Gardiner relies on the conclusions reached by Yahia Michot in his " 'Misled and Misleading' . . . 'Yet Central in Their Intellectual Influence!': Ibn Taymiyya's Views on *Ikhwan al-Safa*," in *Epistles of the Brethren of Purity: The* Ikhwan Al-Safa' *and Their* Rasa'il; *An Introduction*, ed. Nader El-Bizri (Oxford: Oxford University Press, 2008), 139–89.

182. Gardiner, "Forbidden Knowledge?," 83.

183. See Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 8.

184. Gardiner, "Esotericism," 302–4.

185. Ibid., 313, and Franz Rosenthal, trans., *Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History* (New York: Pantheon, 1958), 3: 171–82.

186. Knysh, *Ibn 'Arabi*, 186–89.

187. Ibid., 189–97, and Gardiner, "Esotericism," 304.

188. Gardiner, "Esotericism," 311; on these Sufi thinkers see Knysh, *Ibn 'Arabi*; Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters"; William Chittick, "*Wahdat al-wujud* in Islamic Thought," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 10 (January–March 1991): 7–27; Chittick, "Ibn 'Arabi and His School," in *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. S. H. Nasr (New York: Crossroad, 1991), 49–79; Michel Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine," *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 9 (1991): 36–57; Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: Institut français de Damas, 1995); for a recent overview of the literature on the subject, see Knysh and Hussain, "Ibn al-'Arabi."

189. Knysh, *Ibn 'Arabi*, 184–97, and James Morris, "An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy, and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 242.

190. Obviously, Hodgson's own ruminations here and throughout his *Venture of Islam* are marked by the male-centric presuppositions of his age.

191. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 27.

192. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, chapters 1–7.

193. Whereas Marshall Hodgson has talked about dialogues of various cultures

and strands of "piety" within the Islamic tradition, Talal Asad envisioned Islam as a sum total of competing discursive formations, that is, as a "discursive religion" par excellence; see, respectively, *Venture of Islam*, 1: 71–95; and Asad, "Idea of an Anthropology," 13–17.

194. See chapter 6 of this book.

195. See Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia," *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* (Written Monuments of the Orient) 1, no. 4 (2006): 238.

196. For details see Ivan Strenski, *Thinking about Religion* (Oxford: Blackwell, 2006), 260–63 and 269–73; cf. Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists: The British School in the Twentieth Century*, 4th ed. (New York: Routledge, 2015), chapters 1 and 2.

197. Ahmed, *What Is Islam?*, 109.

198. As discussed throughout Shahab Ahmed's book mentioned in the previous note.

Chapter 3: Discourses

1. For Sufism, see Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012), 3–5 passim; see also our review of this book in *Journal of Sufi Studies* 3 (2014): 93–95.

2. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972), 21.

3. Ibid., 22.

4. Despite his refusal to be seen as a structuralist, Foucault acknowledges, if only grindingly, his indebtedness to structuralism writ large; ibid., 15.

5. Ibid., 22.

6. In addition to Sufi allegorical-esoteric exegesis, scholars of the Qur'an also speak of its Shi'i and Isma'ili versions: see, e.g., Andrew Rippin, ed., *Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell, 2006), chapters 25 and 26.

7. E.g., Green, *Sufism*, 3 passim.

8. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 22–23.

9. For details, see Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 26–30.

10. In his philosophical ruminations, Foucault has consistently encouraged this approach by speaking about "the living openness of history" and history as a process (*devenir*), "not [as] a system, but the hard work of freedom . . . which, in the end, breaks all bounds"; *Archeology of Knowledge*, 13.

11. For Hadith, also known as the Sunna of the Prophet, see Ian Richard Netton, *Islam, Christianity, and Tradition: A Comparative Exploration* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 125–27, and Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2011), chapter 6.

12. Steven Katz, "Mysticism and Interpretation of Sacred Scripture," in *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 14; some comparisons between Sufi uses of the Scripture and those of their Abrahamic counterparts are drawn in chapter 4 of this book.

13. Katz, "Mysticism," 56.

14. For the rise of the "mystical language of Islam," see, e.g., Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Interpretation*, ed. and trans. Wolfgang Behn (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 117, 160, and 165; Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), and Paul Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique* (Beirut: Libraire Orientale, 1970).

15. Pierre Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî* (Paris: Les Deux Océans, 1980), 19, and our article "Sufism and the Qur'an," in *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane McAuliffe, online edition: http://referenceworks.brillonline.com. See also Netton, *Islam, Christianity, and Tradition*, 5–7 and 9–12; Katz, "Mysticism and Interpretation," 14, 17–23, 29–30, and 46–47.

16. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 213; Steven Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning," in *Mysticism and Language*, ed. Steven Katz (Oxford: Oxford University Press, 1992), 23–24; Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," in *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 10–11.

17. Paul Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès Ibn 'Abbad de Ronda (1332–1390)* (Beirut: Imprimerie catholique, 1961), 233.

18. On al-Khadir/Khidr, see Arent Wensinck, "Al-Khadir (al-Khidr)," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; Netton, *Islam, Christianity, and Tradition*, 20–36, 134; William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), see "Index" under "Khadir" and "Moses and Khadir"; Nwyia, *Un mystique*, 233.

19. For a list of Qur'anic passages commonly interpreted by Sufis, see Katz, "Mysticism," 10–11; some Sufi interpretations of Q 17:1 are analyzed in Nwyia, *Exégèse*, 97–99, and in chapter 1 of Michael Sells, *Early Islamic Mysticism* (New York: Paulist Press, 1996); for Jesus and Mary see Pierre Lory, *La science des lettres en islam* (Paris: Éditions Dervy, 2004), 140–42, cf. 117, 246, and 247; the verses dealing with al-Khadir, 'Isa, and Maryam are explored in detail in Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2005), chapters 8 and 9.

20. Böwering, *Mystical Vision*, 172; Lory, *La science*, 140; Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "Moses"; Sells, *Early Islamic Mysticism*, 42, and Goldziher, *Schools*, 145; some exegetical elaborations on Moses's interactions with his Lord are discussed later in this chapter.

21. Böwering, *Mystical Vision*, 178 and 202.

22. Ibid., 202; cf. Ibn (al-)'Arabi's use of this verse in his *al-Futuhat al-makkiyya*, 1: 280, and Chittick, *Sufi Path*, 12, 154, 249, 330, 364, 365, and 376.

23. See, e.g., Nwyia, *Exégèse*, 95–97; Böwering, *Mystical Vision*, 149, and Chittick, *Sufi Path*, 196, 225, 326, 366, and 376.

24. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 233.

25. Ibid., 234.

26. Nwyia, *Exégèse*, 95–96; Böwering, *Mystical Vision*, 149–53, 157, 159–65, and 218; cf. Chittick, *Sufi Path*, 106–9 and 322–23.

27. Goldziher, *Schools*, 118.

28. See, e.g., Chittick, *Sufi Path*, 322–23.

29. E.g., Q 2:5, 2:38; 2:257; 2:262; 2:264, 3:170, 10:62; 43:70, 56:10–14, 59:9, etc.

30. Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "friend (*wali*) of God."

31. As stated repeatedly in the Qur'anic commentary by the Iranian Sufi gnostic (*'arif*) Ruzbihan al-Baqli, *'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an*, 3 vols. (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1429/2008), 1: 54, 224–25, 303, 352–53, 362–63, 406–7 passim; al-Baqli, in his turn, quotes an array of early Sufi exegetes, such as Sahl al-Tustari (d. 283/896), whose views of the *awliya'* and *'arifun* are detailed in Böwering, *Mystical Vision*, 205, 231–41; the doctrine of "sainthood" (*walaya/wilaya*), systematically formulated for the first time by the Arab-Iranian mystic al-Hakim al-Tirmidhi (d. circa 295–300/907–912), rests on his creative interpretation of the Qur'anic references to *awliya'*; see Aiyub Palmer, "The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi's Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis" (PhD thesis, University of Michigan, 2015).

32. See, e.g., Gerhard Böwering and Yousef Casewit, eds., *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajan (d. 536/1141)* (Leiden: E. J. Brill, 2016), 33–34.

33. Katz, "Mystical Speech," 19.

34. William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton, 1977), passim; Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 94–95.

35. For the role of *hadith qudsi* in Sufi exegesis, see Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), 116–17, and 240.

36. Chittick, *Sufi Path*, 325, and "Index of Hadiths and Sayings" on 437–39.

37. Ibid., 111 and 249.

38. Ibid., 344 and 411 note 6.

39. Ibid., and Schimmel, *And Muhammad*, 130–31 and 223–24.

40. Chittick, *Sufi Path*, 66, 126, 180, 204, etc.

41. Quoted in ibid., 239 and 405 note 2; cf. ibid., 245.

42. Ibid., passim; William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998); and Ralph Austin, trans., *Ibn al'Arabi: The Bezels of Wisdom* (New York: Paulist Press, 1980), passim.

43. Schimmel, *And Muhammad*, "Index of Prophetic Traditions," 345–46.

44. For uses of Hadith by non-Sufi exegetes, see Goldziher, *Schools*, 36–64; for Ibn (al-)'Arabi's uses of Hadith, see Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-sufi: Al-hikma fi hudud al-kalima* (Beirut: Dandara, 1401/1981), passim, and Chittick's studies quoted above and throughout the rest of this chapter; see also Austin, *Ibn al'Arabi*, passim.

45. See, e.g., Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), 1, and Netton, *Islam, Christianity, and Tradition*, 3; for further references see chapter 1 of the present book.

46. As discussed below in chapter 4; see also Katz, *Mysticism and Sacred Scripture*, chapters 1–7, and Deborah Green and Laura Lieber, eds., *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2009), passim.

47. As argued, e.g., in the works of Günter Lüling, Gabriel Said Reynolds, and

Angelika Neuwirth; see, e.g., Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in Its Historical Context* (London: Routledge, 2007), Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010), and Reynolds, *New Perspectives on the Qur'an* (London: Routledge, 2011); Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds., *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (Leiden: E. J. Brill 2010).

48. As discussed in chapter 1 of this book.

49. Goldziher, *Schools*, 87–88; Nwyia, *Exégèse*, 46–49; analyzed in detail in Böwering, *Mystical Vision*, 146–65.

50. See, e.g., Böwering, *Mystical Vision*, 153.

51. Purificación de la Torre, ed., *Ibn Barraŷan (m. 536/1141), Šarh asma' Allah al-husna* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientícas, 2000), 417.

52. Böwering, *Mystical Vision*, 156.

53. Ibid., 149–53 passim; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), 86–88; for parallels in Muslim (Neo-)Platonism outside the Sufi tradition proper, see Goldziher, *Schools*, 120–26, and Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Routledge and Curzon, 2002), 41.

54. For a concise discussion of the various states and stages of evolution of the human soul (*nafs*), see Lory, *Les commentaires*, 83; for a more detailed account, see Böwering, *Mystical Vision*, 241–61; for a modern Sufi view, see Muhtar Holland, trans., *Sheikh Muzaffer Ozak al-Jarrahi, Irshad: Wisdom of a Sufi Master* (New York: Amity, 1988), 319–21.

55. Nwyia, *Exégèse*, 130–33 and 306–7, and Böwering, *Mystical Vision*, 160, 161, 167, 200–207, 245–46, 253, and so on.

56. E.g., Q 17:1, Q 53:1–18; 73; 74, 94:1–4, and 96; see also Netton, *Islam, Christianity, and Tradition*, 6–10.

57. Böwering, *Mystical Vision*, 158.

58. Q 2:143; 3:20 and 32; 4:59; 33:21, etc.; cf. John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 17–21; Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 2007), xii and 211–14; Carl Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003) passim.

59. For premodern criticism of allegorical-mystical interpretations of the Qur'an, see Abou Ishaq Ibrahim al-Shatibi, *Kitab al-I'tisam*, trans. Muhammed Mahdi Al-Sharif, 2 vols. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2012), 231–53; see also Böwering, *Mystical Vision*, 160, Goldziher, *Schools*, 141–42, and Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1999), chapter 6 passim; for more general studies of anti-Sufi discourses and persecutions, see Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985); Frederick de Jong and Bernd Radtke, eds., *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: E. J. Brill, 1999), and Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis* (Richmond, Surrey: Curzon, 1999).

60. As shown, e.g., in Chittick, *Sufi Path*, 231–52; cf. ibid., xv–xvi; see also Knysh, "Sufism and the Qur'an."

61. Goldziher, *Schools*, 142 (citing Ibn (al-)'Arabi's *al-Futuhat*, but without giving the exact reference); for similar statements see Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat al-makkiyya*, 4 vols. (Beirut: Dar Sadir,1968), 1: 278–81.

62. For a discussion of such instances, see Knysh, *Ibn 'Arabi*, passim.

63. Goldziher, *Schools*, 116–19; Böwering, *Mystical Vision*, 135–42 passim; Carl Ernst, "Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism," in *Mysticism and Language*, ed. Steven Katz, 186–90; Ernst, *Words of Ecstasy*, 1; Chittick, *Sufi Path*, 231–52 and 361–64.

64. Goldziher, *Schools*, 38–39.

65. Recent scholarship on Sufi exegesis has identified the author of these glosses as "Pseudo-Ja'far al-Sadiq," who "flourished in fourth/tenth century"; see, e.g., Martin Nguyen, *Sufi Master and Qur'an Teacher: Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 94 and 182; Nguyen, in his turn, relies on Gerhard Böwering's "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation," *Oriens* 36 (2001): 113–44, and Böwering, "The Major Sources of al-Sulami's Minor Qur'an Commentary," *Oriens* 35 (1996): 35–56; see also Böwering, *Mystical Vision*, 141–42.

66. Q 22:26.

67. Nwyia, *Exégèse*, 161–62.

68. See, e.g., his commentary on Q 7:143; 27:34; 8:24; and 7:160.

69. See, e.g., Knysh, "Sufism and the Qur'an"; Chittick, *Sufi Path*, xv–xvi, and "Index" under "*ma'rifa*"; and Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 229–32.

70. Goldziher, *Schools*, 57.

71. Nguyen, *Sufi Master*, 243; Chittick, *Divine Love*, 226–37, and Chittick, *Sufi Path*, 161, 215, 250, and 391 note 14; Chittick, "The School of Ibn 'Arabi," in *History of Islamic Philosophy*, 2 vols., ed. S. H. Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 1: 518–19.

72. As discussed later on in this chapter.

73. Chittick, *Sufi Path*, 166 and 250–52.

74. Nwyia, *Exégèse*, 271–72, and Chittick, *Sufi Path*, 162–66 and 235–39.

75. Chittick, *Sufi Path*, 231–39, and Nwyia, *Exégèse*, 124 and 170.

76. Nwyia, *Exégèse*, 172–74; Chittick, *Divine Love*, 226–31, and Chittick, *Sufi Path*, 49–50, 132–34, 178, 357; see also Chittick, *The Self-Disclosure of God*, "Index" under "creation (*khalq*)" and "Real (*haqq*)."

77. For a short summary see Sands, *Sufi Commentaries*, 69–71; Nguyen, *Sufi Master*, "Index" under "al-Sulami," and Jean-Jacques Thibon, *L'oeuvre d'Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (325/937–412/1021) et la formation du soufisme* (Damascus: IFPO, 2009), 396–406.

78. As argued in Knysh, *Islamic Mysticism*, 13–16, 24–26, 99–101.

79. Nwyia, *Exégèse*, 156–60, and Böwering, *Mystical Vision*, 141–42.

80. See note 65 above.

81. Nguyen, *Sufi Master*, 172, 177, 189, 196.

82. Nwyia, *Exégèse*, 6, 14, 21, 110, 162, 275, etc.; Sands, *Sufi Commentaries*, 12–13; some present-day examples are examined later in this chapter.

83. See Nwyia, *Exégèse*, "Index" under these four terms, and Böwering, *Mystical Vision*, 138–41, where several versions of the levels of meaning are given.

84. Gerhard Böwering, ed., *Ziyadat haqa'iq al-tafsir li-Abi 'Abd al-Rahman al-Sulami* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1995), 2, and Böwering, *Mystical Vision*, 138–51 and 160.

85. Goldziher, *Schools*, 117 and 137.

86. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 278–81 and 550–51; Sands, *Sufi Commentaries*, 10–11 passim; Nguyen, *Sufi Master*, 243; Chittick, *Sufi Path*, 231–52, and Chittick, *Divine Love*, 158–59 and 231–37.

87. See Alexander Knysh, trans., *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet, 2007), xxv–xxvi.

88. On al-Junayd al-Baghdadi and his version of Sufism, see Knysh, *Islamic Mysticism*, 52–56.

89. Nguyen, *Sufi Master*, 3, 16, and 122–23; for an excellent analytic survey of al-Qushayri's oeuvre, see the PhD thesis of Francesco Chiabotti, "Entre soufisme et savoir islamique: L'oeuvre de 'Abd al-Karim al-Qushayri (376–465/ 986–1072)," (Université de Provence, Ecole doctorale 355, UFR arts, lettres, langues et sciences humaines, I, Aix-en-Provence: IREMAM, 2014).

90. Al-Ghazali's oeuvre is discussed later in this book.

91. Nguyen, *Sufi Master*, 1, 101, and 254.

92. For examples, see chapters 2 and 3 of our translation of *al-Qushayri's Epistle*.

93. Because the original manuscript has a lacuna here, Martin Nguyen suggests "adjudicates for" to fill it, which is as good a guess as any; Nguyen, *Sufi Master*, 257.

94. Martin Nguyen translates this phrase as "theologians," but, in my opinion, al-Qushayri refers here to the leaders of juridical schools who formulate the general principles of extracting legal decisions from the sacred texts and authoritative precedents.

95. Al-Qushayri, *Tafsir al-Qushayri al-masamma Lata'if al-isharat*, 3 vols., ed. 'Abd al-Latif Hasan 'Abd al-Rahman (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1420/2000), 1: 452–53; my translation is slightly different from Martin Nguyen's in his *Sufi Master*, 257.

96. Al-Qushayri, *Tafsir*, 1: 11, 17–18, 20, 137–39, 164, 189, 252, 384 passim; Nguyen, *Sufi Master*, 61–62 and 249–50.

97. For a discussion of the Sufi path, see Knysh, *Islamic Mysticism*, 301–11.

98. Chiabotti, "Entre soufisme," 615–16.

99. The phrase "In the name of God, the Merciful, the Compassionate" that opens every sura of the Qur'an, except sura 9.

100. See, e.g., Katz, "Mysticism and the Interpretation," 54–55 and Katz, "Mystical Speech," passim.

101. Nguyen, *Sufi Master*, 129.

102. E.g., Q 7:11–15, 31–33, 35–36, 39–40.

103. His name begins with the letter *alif*.

104. Al-Qushayri, *Tafsir*, 1: 395.

105. Adam Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo," in *The Cambridge Compan-*

ion to Philo, ed. Adam Kamesar (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 72; cf. Katz, "Mystical Speech," 25–30, and Katz, "Mysticism and the Interpretation," 15–16; Philo's role in the shaping of Christian "mystical theology" is highlighted in Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), 35–41; Yehud Liebes, "The Work of the Chariot and the Work of Creation as Mystical Teachings in Philo of Alexandria," in *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and Religious Imagination*, ed. Deborah Green and Laura Lieber (Oxford: Oxford University Press, 2009), 105–20; for references to "Philonic methods" in Sufi exegesis, see Goldziher, *Schools*, 117, 125, 134, 136, 150, and 158.

106. Kamesar, "Biblical Interpretation," 77.

107. Carlos Lévy, "Philo's Ethics," in Kamesar, ed., *Cambridge Companion to Philo*, 161.

108. To borrow a term used by Hodgson in his *Venture of Islam*, 2: 230–34.

109. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 89–91, and Jawid Mojaddedi, "Annihilation and abiding in God," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

110. Al-Qushayri, *Tafsir*, 1: 352.

111. Nguyen, *Sufi Master*, 257–58, and Chiabotti, "Entre soufisme," especially "Troisième partie: Doctrine, transmission du savoir et pratique spirituelle," 437–515; cf. Goldziher, *Schools*, 162.

112. Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 40, and Keeler, "Mystical Theology and the Traditionalist Hermeneutics of Maybudi's *Kashf al-Asrar*," in *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 15; for another recent study of Maybudi's exegesis, see Chittick, *Divine Love*.

113. Chittick, *Divine Love*, xvii–xviii.

114. Ibid., xix.

115. Keeler, "Mystical Theology," 14–15; Chittick, however, disagrees with Keeler and identifies al-Maybudi rather as "a master of the various fields of Islamic learning," who was "nothing if not eclectic in his approach"; Chittick, *Divine Love*, xvii.

116. Sands, *Sufi Commentaries*, 73; Chittick, *Divine Love*, xvi, and "Index" under "allusion" (*ishara*).

117. Keeler, *Sufi Hermeneutics*, 22, and Chittick, *Divine Love*, xix, 5, 25, 96, 143, 180, 241–42, 255–56, 261.

118. Keeler, *Sufi Hermeneutics*, 15, and Keeler, "Mystical Theology," 16–18 and 26; cf. Chittick, *Divine Love*, xvii.

119. Keeler, "Mystical Theology," 26.

120. For a detailed examination of the issue of *muhkamat/mutashabihat* and their respective interpreters and audiences, see Sands, *Sufi Commentaries*, chapter 2.

121. Keeler, *Sufi Hermeneutics*, 49; cf. 44; see also Chittick, *Divine Love*, 81, 172, 195–96, and 217–26.

122. Q 4:162.

123. Chittick, *Divine Love*, 219.

124. Ibid., 172, 217, 231–32, and 403–4.

125. Ibid., 73, 199–203, 302–3 passim.

126. Keeler, *Sufi Hermeneutics*, 43–44.

127. See Sands, *Sufi Commentaries*, chapter 2.

128. See note 115 above.

129. On him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 140–49; whether or not he should be classified as a full-fledged Sufi has been disputed of late; see, e.g., Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 10 and 79–80 passim.

130. What follows is our summary and analysis of al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, ed. Muhammad Rashid Rida al-Qabbani (Beirut: Dar ihya' al-'ulum, 1985); see also an English translation of this work by Muhammad Abul Quasem, *The Jewels of the Qur'an* (London: Kegan Paul International, 1983).

131. Keeler, *Sufi Hermeneutics*, 45–48.

132. For a translation of the relevant passage, see Sands, *Sufi Commentaries*, 7.

133. That the popularity of this image is by no means unique to Sunni Sufism is attested by the following commentary of the Shi'i mystic Haydar Amuli (fl. in the mid-8th/14th century) on Q 3:102 that encourages the faithful to "fear God as He should be feared": "After a person has given it [fear of God] its due, so that the veil of plurality and dispersion has been removed from his heart, the rust of oppression and negligence has been cleansed from the mirror of his soul and it thereby has achieved the complete and perfect clarity of polishing and purity, [then] God Most High will pour upon it one of His lights, so that the eye of its insight is opened and the world of divine sovereignty and power (*'alam al-malakut wa 'l-jabarut*) is revealed to it, after which God will send down upon it from the heaven of His being and His grace, wisdom (*hikma*), gnosis, knowledge and true realities"; quoted in Sayyid Muhsin al-Tabrizi, "Introduction to the Second Edition" (*Muqaddimat al-tab'a al-thaniyya*), in Haydar b. 'Ali Amuli (Amoli), *Tafsir al-Muhit al-a'zam wa 'l-bahr al-hidamm*," 4 vols. (Qumm: al-Ma'had al-thaqafi nur 'ala nur, 1422 AH), vol. 1, Kaf.

134. Mentioned in Q 22:70 and 85:22.

135. For a similar idea in a modern Sufi discourse, see Holland, trans., *Sheikh Muzaffer Ozak*, 321–22.

136. The analysis that follows is based on our reading of al-Ghazali's *Mishkat al-anwar*, ed. Samih Dughaym (Beirut: Dar al-fikr al-lubnani, 1994).

137. See Knysh, *Islamic Mysticism*, 145–46; it is sometimes argued that al-Ghazali's *Ihya'* represents the first comprehensive program for moral-ethical renewal and reform of Sunni Islam based on philosophical premises; see, e.g., Garden, *First Islamic Reviver*, chapters 3–6.

138. Sands, *Sufi Commentaries*, 33–34.

139. Al-Ghazali, *Mishkat*, 58.

140. Carl Ernst, *Ruzbihan Baqli* (Richmond, Surrey: Curzon, 1996), ix; cf. Sands, *Sufi Commentaries*, 75.

141. E.g., Gerhard Böwering, "Sufi Hermeneutics in Medieval Islam," *Revue des Études Islamiques* 55–57 (1987–89): 239–328.

142. It is also occasionally cited as "The Revelations of the [All-]Merciful Concerning the Allusions of the Qur'an" (*Futuh al-rahman fi isharat al-Qur'an*).

143. Elizabeth Alexandrin, "Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion:

Dreams, Visions, and the Mystical Exegesis of Shams al-Din al-Daylami," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, ed. Özgen Felek and Alexander Knysh (Albany: State University of New York Press, 2012), 216–18.

144. Böwering, "Sufi Hermeneutics," 270.

145. Ibid.

146. Alexandrin, "Witnessing the Lights," 220–21 and 226.

147. Ibid., 223–24.

148. Ibid., 220 and 226.

149. Ibid., 220.

150. Ibid., 221.

151. Carl Ernst, "Ruzbihan," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; Ernst, *Ruzbihan*, 24–28 and 68–101.

152. Quoted in Sands, *Sufi Commentaries*, 75; cf. Ernst, *Ruzbihan*, x–xi.

153. Sands, *Sufi Commentaries*, 75.

154. Ernst, *Ruzbihan*, 51; for a long list of similarly bold and controversial statements, see ibid., chapter 2.

155. Q 12:22–32.

156. Ernst, *Ruzbihan*, 71.

157. Ibid., 68–70; quoting Q 12:100; 30:27; 41:53; 42:11; cf. Ernst, *Ruzbihan*, 73–76, quoting Q 19:17 and 7:172.

158. (Al-)Baqli, *'Ara'is*, 1: 353 and 363.

159. Ibid., 301.

160. See Knysh, *Islamic Mysticism*, 72–82, and the literature cited therein.

161. Ernst, *Ruzbihan*, 68.

162. On his legacy in Central Asia, see Devin Deweese, "Baba Kamal and Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam* 71 (1994): 58–94, and Deweese, *Studies on Sufism in Central Asia* (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), "Index" under "Kubra."

163. Denis Gril, " 'La lecture supérieure' du Coran selon ibn Barrağan," *Arabica* 47, no. 3 (2000): 510–22; the works of Michel Chodkiewicz; and Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999); an annotated bibliography on Ibn (al-)'Arabi and his legacy can be found in Alexander Knysh and Ali Hussain, "Ibn al-'Arabi," in *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, ed. John Voll (Oxford: Oxford University Press, 2016): http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0206.xml?rskey=ApEPqk&result=62.

164. The biographer was Ibn al-Abbar (d. 658/1260); quoted in Böwering and Casewit, eds., *A Qur'an Commentary*, 8.

165. Torre, *Ibn Barraŷan*, 19, of the Spanish text, note 1; for a detailed description of Ibn Barrajan's exegetical oeuvre, see Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 23–33.

166. Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 37.

167. Torre, *Ibn Barraŷan*, 42.

168. Ibid., 11–12, of the Arabic text, and Gril, "La lecture," 516; cf. Denis McAuley, *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 65. Note that Ibn

(al-)ʿArabi uses the term *iʿtibar* and its synonym *ʿubur* throughout chapters 68–73 of his *al-Futuhat al-makkiyya*; see Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "*ʿubur*."

169. Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 39.

170. Ibid., 38.

171. Ibid., 41 and 43.

172. As discussed much earlier by the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896) in his mystical *tafsir*; see Böwering, *Mystical Vision*, 147–53; cf. Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 41.

173. Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 41.

174. Ibid., 34 and 42.

175. Ibid., 34.

176. Torre, *Ibn Barraŷan*, 26–29, 64, 298–99, 423–25, and 569, of the Arabic text.

177. For some parallels in Ibn (al-)ʿArabi's *al-Futuhat*, see Chittick, *Sufi Path*, 107, 276, 339, 340, 348, 379.

178. Gril, "La lecture," 520–21.

179. Eco, *Limits*, 23 and 41.

180. Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 41–42.

181. Torre, *Ibn Barraŷan*, 221, of the Arabic text.

182. Ibid., 523–28, of the Arabic text.

183. Ibid., 111–16, 397, 489, 560, and 566, of the Arabic text; the term is taken from Q 4:69.

184. Torre, *Ibn Barraŷan*, 116, of the Arabic text.

185. The title of this work is sometimes rendered into English as "The Bezels of Wisdom" (as in the widely used 1980 translation of the *Fusus* by Ralph Austin).

186. Chittick, *Sufi Path*; Chittick, *Self-Disclosure*, "Index" under "veil"; Lory, *Les commentaires*, 149.

187. Q 17:110.

188. For Ibn (al-)ʿArabi's doctrine of the divine essence and divine names, see Chittick, *Sufi Path*, 8–11, 36, 58–59, 62–67, 90–91, 337, 390 note 17, etc.; Chittick, *Self-Disclosure*, "Index" under "name."

189. Q 13:3.

190. *Al-Futuhat*, 2: 557; translated in Chittick, *Sufi Path*, 62.

191. For Ibn (al-)ʿArabi's views of gnosis (*maʿrifa*) and gnostics (*ʿarifun*), see Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "gnosis" and "gnostic(s)"; Chittick, *Self-Disclosure*, "Index" under "gnosis" (*maʿrifa*).

192. For Ibn (al-)ʿArabi's definitions of *kashf* and *mukashafa* (which are more or less synonymous), see Chittick, *Sufi Path*, and Chittick, *Self-Disclosure*, "Index" under "unveiling."

193. *Al-Futuhat*, 1: 101.

194. Ibid.; for parallels with Jewish mysticism, see Katz, "Mystical Speech," 16–17.

195. Chittick, *Sufi Path*, 97, 127–32, and 205–6, and Chittick, *Self-Disclosure*, 69–72.

196. See the quote in the text and *Futuhat*, chapter 73, 2: 32; for further details see Chittick, *Self-Disclosure*, and Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "names (*asmaʾ*)."

197. See *al-Futuhat*, chapter 5, and Michel Chodkiewicz, ed., *The Meccan Revelations*, 2 vols. (New York: Pir Press, 2005), 2: 29–40.

198. Chittick, *Sufi Path*, 96–112, and Chittick, *Self-Disclosure*, 57–66.

199. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 2: 346 and 4: 60; translated in Chittick, *Sufi Path*, 241–42.

200. These two Arabic designations of Sufi gnostics are synonymous, Chittick, *Sufi Path*, 400 note 3.

201. This term may also denote "interpretation of dreams," a connotation that Ibn (al-)'Arabi no doubt wants to play on.

202. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 3: 257; translated by Chittick, *Sufi Path*, 246–47.

203. See Knysh, *Ibn 'Arabi*, passim; Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), 4, and Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: E. J. Brill, 1999), passim.

204. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 150, and 2: 399–400; Katz, "Mysticism and the Interpretation," 22–23; Chittick, *Sufi Path*, 250–52; Ron Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets*: *Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-hikam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 29.

205. Ibn [(al-)'Arabi, *Diwan Ibn 'Arabi* (Baghdad: Maktabat Muthanna, 1963), 136–79.

206. Ibn (al-)'Arabi, *Fusus al-hikam*, ed. Abu 'l-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-kitab al-'arabi, 1980), 123; our translation of this passage is different from Ralph Austin's; see *The Bezels*, 153.

207. Peter Bachmann, "Un commentaire mystique du Coran," *Arabica* 47, no. 3 (2000): 503.

208. McAuley, *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*, 160–99.

209. As, e.g., in the introduction to his *Ringstones of Wisdom*; see Ibn (al-)'Arabi, *Fusus*, 47–48; for an English translation, see Austin, *The Bezels*, 45–46.

210. Denis Gril, "Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi," *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 90 (1990): 180.

211. Nettler, *Sufi Metaphysics*, 13–14; cf. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 242–43.

212. Nettler, *Sufi Metaphysics*, 14.

213. To use the translation suggested by Denis McAuley in his *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*, 65.

214. Sands, *Sufi Commentaries*, 41; for Ibn (al-)'Arabi's own statements to this effect, see Chittick, *Sufi Path*, 243–44.

215. Chittick, *Sufi Path*, 356–81.

216. As shown in Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapters 4–6.

217. Q 7:148–55 and Q 20:85–94.

218. Ibn (al-)'Arabi, *Fusus*, 192; Nettler, *Sufi Metaphysics*, 53.

219. Nettler, *Sufi Metaphysics*, 67; the emphasis is of the original.

220. Ibid., 94.

221. *Al-Futuhat*, 1: 31; on a selection of Ibn (al-)'Arabi's statements about "direct tasting," which can be defined as an unmediated (revelatory) perception or insight, see Chittick, *Sufi Path*, and Chittick, *Self-Disclosure*, "Index" under "tasting (*dhawq*)."

222. Ibn (al-)'Arabi, *Al-Futuhat*, 2: 24.

223. See, e.g., chapter 5, vol. 1, p. 102; chapter 73, vol. 2, pp. 20, 23, 35, and so on.

224. Ralph Austin, trans., *Sufis of Andalusia: The Ruh al-Quds and Al-Durat Al-Fakhirah of Ibn 'Arabi* (Sherborne, Gloucestershire: Beshara Publications, 1988), passim.

225. See chapters 1–68, vol. 1, pp. 47–239; chapter 73, vol. 2, pp. 1–139 passim.

226. For a summary of this book, see Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man: Sadr al-Din al-Qunawi's Metaphysical Anthropology* (Leiden: E. J. Brill, 2014), 31–32; our translation of this title is different from that proposed by Todd.

227. Ibid., 32–35; our translation is different from Todd's.

228. According to Richard Todd; see ibid., 1 and 30–31.

229. For an assessment of al-Qunawi's work in relation to that of Ibn (al-)'Arabi, see Todd, *Sufi Doctrine*, 45–51.

230. See Ibn Barrajan's exegesis analyzed in Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 29–45, and Ibn (al-)'Arabi's *al-Futuhat*, 1: 102 and *Fusus*, 48–50.

231. Al-Qunawi, *al-Tafsir al-sufi li 'l-Qur'an: I'jaz al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata (Cairo: Dar al-kutub al-haditha, 1969), 98; cf. Todd, *Sufi Doctrine*, 33, and Chittick, *Divine Love*, 107–10.

232. As recognized by Ibn (al-)'Arabi himself; see, e.g., *al-Fututat*, 1: 104.

233. Chittick, "The School," 1: 513.

234. Chittick has suggested that this term was coined by al-Qunawi (see ibid., 514), although the idea had no doubt been articulated by his teacher in the *Meccan Revelations*, as Chittick himself shows in his *Sufi Path*, 4–6, and "Index" under "*hadra*."

235. According to Richard Todd, al-Qunawi had in mind the widely known Muslim concept of the five revealed books: the Torah, the Psalms, the Gospel, the Discernment (*al-furqan*, i.e., the legal-juridical verses of the Qur'an), and the Qur'an proper; Todd, *Sufi Doctrine*, 99 note 72.

236. Ibid., 98.

237. Chittick, *Sufi Path*, 5.

238. Todd, *Sufi Doctrine*, 98–101.

239. See Ibn (al-)'Arabi, *Fusus*, 90–91, quoting Sahl al-Tustari (d. 283/896).

240. Todd, *Sufi Doctrine*, 101–7.

241. See Chittick, "The School," 514.

242. Todd, *Sufi Doctrine*, 30–31.

243. Todd translates this term as "synoptic copy"; ibid., 33.

244. Ibid., 83–86.

245. Ibid., 95–98.

246. Ibid., 136, and chapter 6; the phrase "the lowest of the low" is taken from the Qur'an (95:5).

247. Todd, *Sufi Doctrine*, 61.

248. Ibid., 62; for further evidence of the impact that the *Epistles* had on the intellectual life of the Muslim thinkers of the age in al-Andalus and beyond, see Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 35; Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabi, and the Isma'ili Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 2014), passim; cf. Netton, *Muslim Neoplatonists*, 33–52.

249. As argued by Chittick in "The School," 1: 511–14.

250. James Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters," *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 3 (1986): 751–52.

251. Pierre Lory, "'Abd al-Razzaq al-Kashani," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; Lory, *Les commentaires*, 8–9, 21, 26, 31, etc., and Sands, *Sufi Commentaries*, 42–44 and 76–77.

252. In his *Les commentaires* (31) Pierre Lory stresses the fact that al-Qashani's explication of Ibn (al-)'Arabi's ideas was in large part driven by pedagogical concerns in an age when Sufi books were usually read out loud and commented upon by *shaykh*s in the presence of their students (*murid*s); see also Böwering and Casewit, *Qur'an Commentary*, 36.

253. Lory, *Les commentaires*, 23–27, and Lory, "'Abd al-Razzaq al-Kashani"; McAuley, *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*, 65 notes 33 and 34; Sands, *Sufi Commentaries*, 76–77; Alan Godlas, "Sufism," in *The Blackwell Companion to the Quran*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Blackwell, 2006), 356; originally published in Egypt in 1293/1876 (Cairo, Bulaq), al-Qashani's commentary was titled *Tafsir Muhyi 'l-Din Ibn 'Arabi*; this misattribution was reproduced in the subsequent editions of this influential work.

254. Lory, *Les commentaires*, 31.

255. Lory, "'Abd al-Razzaq al-Kashani."

256. Ibn 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-karim*, 2 vols. (Beirut: Dar al-yaqza al-'arabiyya, 1968), 1: 4 (henceforth al-Qashani/Ibn 'Arabi, *Tafsir*), and Lory, *Les commentaires*, 14–15.

257. Lory, *Les commentaires*, 14–15; for a survey of the semantic field of the word *ta'wil* in the Sufi exegetical tradition, see "Index" in Sands, *Sufi Commentaries*; for a comparative perspective, see Katz, "Mysticism and Sacred Scripture," 18.

258. Chittick, *Sufi Path*, 243; cf. 199–202, and Chittick, *Self-Disclosure*, 18, 95, and 118.

259. Lory, *Les commentaires*, 12–15, 23, 34–38; in his popular "encyclopedia of Qur'anic sciences," Jalal al-Din al-Suyuti (d. 911/1505) associates *ta'wil* primarily, though not exclusively, with the ambiguous verses of the Qur'an; see *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, 5 vols. (Abu Dhabi: Mu'assasat al-nida', 1424/2003), 3: 485, 488, 497, 498, 500–501; for al-Suyuti's list of definitions of *ta'wil* see ibid., 4: 331–34.

260. Johannes Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703–1762* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 141.

261. Al-Qashani/Ibn 'Arabi, *Tafsir*, 1: 4; Lory, *Les commentaires*, 15–16.

262. Named after the Saint Victor Abbey of Paris built in 1113.

263. See the entry "High of St. Victor" in F. L. Cross and E. A. Livingstone, eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1997), 800.

264. Lory, *Les commentaires*, 33–34.

265. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 22, 224–27; Katz, *Mysticism and Language*, chapters 1 and 2 passim; McGinn, *Foundations of Mysticism*, 110–12; Todd, *Sufi Doctrine*, 3–5, 33, and 68.

266. Lory, *Les commentaires*, 34–38 and 67–68.

267. Al-Qashani (Ibn 'Arabi), *Tafsir*, 1: 5, and Lory, *Les commentaires*, 27–28.

268. Lory, *Le commentaires*, 31.

269. Ibid., 29.

270. Al-Qashani/Ibn ʻArabi, *Tafsir*, 1: 5 passim.

271. Lory, *Le commentaires*, 29–30.

272. Ibid., 30, 55, 63, 64; variations on this tripartite system abound with *malakut* occasionally placed above *jabarut* by some Sufi thinkers.

273. Lory, "ʻAbd al-Razzaq al-Kashani."

274. Al-Qashani (Ibn ʻArabi), *Tafsir*, 1: 705–6.

275. Lory, "ʻAbd al-Razzaq al-Kashani."

276. Cited in Katz, "Mysticism and Interpretation," 28.

277. Lory, *Les commentaires*, 31.

278. See, e.g., chapter 6 of Ahmed, *What Is Islam?*

279. For debates around this issue see, e.g., Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1998); Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, eds., *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009); Ali Mirsepassi and Tadd Fernée, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Ahmed, *What Is Islam?*, chapter 6.

280. Günay Alpay Kut, "Ismaʻil Hakki," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

281. Bulent Rauf, trans., *Ismail Hakki's Bursevi's Translation and Commentary on Fusus al-Hikam*, 3 vols. (Oxford: Muhyiddin Ibn ʻArabi Society and Oxford University Press, 1986–89), 1: 6–20.

282. One of the preferred epithets of God in Sufi metaphysics and gnoseology; see Chittick, *Sufi Path*, 49, 132–33 passim; Chittick, *Self-Disclosure*, "Index of Arabic Words" under "*al-haqq*."

283. Ibn (al-)ʻArabi, *Fusus*, 103–5; for a remarkable restatement of this idea by a modern-day Western academic who seems to share it, see Chittick, *Divine Love*, 18–19.

284. Rauf, *Ismail Hakki's*, 1: 90–159, and 3: 521–62; Ismaʻil Haqqi b. Mustafa, *Kitab tafsir al-Qur'an al-musamma bi-ruh al-bayan*, 4 vols. (Cairo: Bulaq, 1860), 1: 64–67; for Ibn (al-)ʻArabi's original ideas, see Austin, *The Bezels*, 34–38.

285. Ibn ʻArabi, *Fusus*, 50, and Austin, *The Bezels*, 51; note the pun based on the Arabic word *insan*.

286. For Ibn (al-)ʻArabi's original usage, see Chittick, *Sufi Path*, 83–88.

287. Rauf, *Ismail Hakki's*, 1: 20–28; originally articulated by Ibn (al-)ʻArabi in his *Fusus*, chapter 9, and Austin, *The Bezels*, 119–27; see also Chittick, *Sufi Path*, 112–24.

288. See Chittick, *Sufi Path*, chapters 2 and 3, and Chittick, "The School," passim.

289. Ismaʻil Haqqi, *Kitab tafsir al-Qur'an*, 1: 7, 8, 9, 13, 14, 15, 17, 20, 23, 24, 25, 27, 31, 51, 53, 55, 59, 63, 64–65, 70 passim.

290. See, e.g., ibid., 23, 29, 31; for the Kubrawi school of thought and exegesis see the section that follows.

291. Ismaʻil Haqqi, *Kitab tafsir al-Qur'an*, 25.

292. Note in particular such vintage Akbarian concepts as absolute oneness (*ahadiyya*), emanation (*fayd*), perfect man (*insan kamil*), bewilderment (*hayra*), divine presence (*hadra ilahiyya*), etc.; ibid., 7, 9, 17 passim.

293. Ibid., 16–17 and 61; Ibn (al-)'Arabi presents basically the same idea as reception by primordial images-souls of the divine effusion, or emanation (*al-fayd*), see *Fusus*, 49; for light imagery more generally see ibid., 101–13; Austin, *The Bezels*, 50 and chapter 8.

294. Isma'il Haqqi, *Kitab tafsir al-Qur'an*, 20–21 and 54; cf. Ibn (al-)'Arabi, *Fusus*, 124–26.

295. Ibn 'Ajiba, *Tafsir al-Fatiha al-kabir al-musamma bi 'l-Bahr al-madid*, ed. Bassam Muhammad Barud, 2 vols. (Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqafi, 1999), 1: 129–31; cf. Godlas, "Sufism," 358; the title of this commentary is rendered as "Immense Sea" in its recent partial translation by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald; see *The Immense Ocean: "Al-Bahr al-Madid"; A Thirteenth-Century Quranic Commentary on the Chapters of the All-Merciful, the Event, and Iron* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009).

296. For devotional and liturgical purposes, the text of the Qur'an is divided into sixty "portions" (*ahzab*; sing. *hizb*). The *hizb* translated by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald (see the previous note) begins with sura 55 (*al-Rahman*) and ends with sura 57 (*al-Hadid*), see p. xxiv of the "Introduction."

297. (Al-)Baqli's *'Ara'is al-bayan* is misidentified by Ibn 'Ajiba as belonging to one "al-Wartajibi" (apparently, the scribe or original owner of the manuscript of (al-)Baqli's work); see Kenneth Honerkamp, "Introduction" to *Immense Ocean*, xxi and xvi.

298. Ibid.

299. Ibn 'Ajiba, *Tafsir*, 1: 132.

300. Ibid., 133.

301. For Indonesia see Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamza Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970) and Vladimir Braginsky, "Universe-Man-Text: The Sufi Concept of Literature," *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 149, no. 2 (1993): 201–25; for West Africa see Rudolph Ware, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014), and Zachary Wright, "Embodied Knowledge in West African Islam: Continuity and Change in the Gnostic Community of Shaykh Ibrahim Niasse" (unpublished PhD thesis, Northwestern University, 2010).

302. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga* (Leiden: E. J. Brill, 1990), chapters 1–6.

303. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 334–35.

304. E.g., Böwering, "Sufi Hermeneutics," 257; Godlas, "Sufism," 355.

305. That is, "The Greatest Master" (*al-shaykh al-akbar*).

306. The sobriquet of Kubra is an abbreviation of the Qur'anic expression *al-tammat al-kubra*, "the major disaster," a nickname that Najm al-Din earned through his formidable polemical skills; see Hamid Algar, "Kubra," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

307. For details see Knysh, *Islamic Mysticism*, chapters 3–6; al-Ghazali's association with Sufism has been contested of late (unconvincingly, to our mind); see Garden, *First Muslim Reviver*, 10, 79–80 passim.

308. Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-*

Dawla as-Simnani (Albany: State University of New York Press, 1995), 205; cf. Godlas, "Sufism," 355.

309. Simnani's exegesis is discussed on pp. 107–10 of Elias's book *The Throne Carrier of God* (see the previous note).

310. Elias, *Throne Carrier*, 108.

311. That is, its legal content.

312. From the Greek "climb" or "ascent" upward; for uses of this term in Christian mysticism, see McGinn, *Foundations of Mysticism*, 112, and "Index" under "anagogy."

313. Elias, *Throne Carrier*, 108; for various uses of the term *matla'* or *muttala'* in Sufi contexts, see Böwering, *Mystical Vision*, 139–41, and Sands, *Sufi Commentaries*, chapter 1; the former translates *matla'* (in his reading) as "point of transcendence" or "point of ascent," while the latter renders this term (reading it as *muttala'*) as "lookout point."

314. A similar classification of knowers of the Qur'an is found in the early *tafsir* of Sahl al-Tustari (d. 283/896); see Böwering, *Mystical Vision*, 141; it may well have been the source of Simnani's classification.

315. Elias, *Throne Carrier*, 108.

316. On him see Claude Gilliot, "'Abdallah b. 'Abbas," *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed., online edition: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3.

317. Haydar-i Amuli, *Al-Muhit al-a'zam*, 1: 118–28, and ibid., "Introduction," "lam-ha" and "lam-waw."

318. Haydar-i Amuli, *Al-Muhit al-a'zam*, 1: 85.

319. See Sands, *Sufi Commentaries*, 4.

320. Muhsin al-Musawi al-Tabrizi, "Introduction," Haydar-i Amuli, *Al-Muhit al-a'zam*, 1: "kaf-za'" and "kaf-ha'."

321. See, e.g., Said Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 23, 149–51, and 155–57; Matthijs van den Bos, *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran; From the Late Qajar Era to the Islamic Republic* (Leiden: EJ. Brill, 2002), passim.

322. *Al-shaykh al-akbar* is, as already mentioned, an honorific epithet of Ibn (al-)'Arabi widely used by his followers.

323. Haydar-i Amul, *Al-Muhit al-a'zam*, 1: 22; also quoted in Sayyid Muhsin al-Musawi al-Tabrizi's "Introduction," "ya-alif."

324. For several alternative titles, see ibid., "ha'" and "ta'."

325. Ibid., "ya" and "ya-alif."

326. Haydar-i Amuli, *Al-Muhit al-a'zam*, 2: 71; cf. ibid., 410.

327. See, e.g., ibid., 1: 242–43, 341, 361, 408; 2: 411, 412–13; and 3: 102, 151, etc.

328. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 3: 328–40, and Elmore, *Fabulous Gryphon*, 5–7, 253 notes 58 and 62; 525 note 104; 531–32 note 45; and 534; cf., however, ibid., 595; and Rauf, *Ismail Hakki's*, vol. 1, pp. 6–20.

329. Haydar-i Amuli, *Al-Muhit al-a'zam*, 2: 412–13.

330. Ibid., 2: 99.

331. Ibid.

332. Ibid., 97.

333. Ibid., 240–41.

334. "He [God] is the First and the Last, the Apparent/Evident and the Hidden/Concealed, and He has knowledge of all things."

335. Or "identity" (*'ayn*).

336. Haydar-i Amuli, *al-Muhit al-a'zam*, 1: 338.

337. Ibid., 290–91.

338. Ibid., 339 and 242.

339. Chittick, *Sufi Path*, 356–81.

340. Haydar-i Amuli, *al-Muhit al-a'zam*, 1: 101–2, 104–5, 109–10, 112–13, 339.

341. Ibid., 97; as shown in chapter 2, this term was a bone of contention between Sufis and Shi'i scholars.

342. Haydar-i Amuli, *al-Muhit al-a'zam*, 1: 205 and 338–39.

343. Ibid., 120.

344. Ibid., 121.

345. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 177.

346. Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism* (Leiden: E. J. Brill, 1999), 93–101.

347. On the *rijal* see Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 175–77.

348. William Shakespeare, *Hamlet*, Act 2, Scene 2.

349. For his biography, see the website of the Naqshbandi-Haqqani-Rabbani Sufi order of which he was the founder: http://www.naqshbandi.org/golden-chain/the-chain/shaykh-muhammad-nazim/.

350. Shaykh Nazim al-Haqqani's following from sixty-five nationalities is estimated at several million worldwide in Annabelle Böttcher, "Religious Authority in Transnational Sufi Networks: Shaykh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshbandi," in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (Leiden: E. J. Brill, 2006), 242; D. W. Damrel mentions some 60,000 followers of the *tariqa* in the United States, in his "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America," in *Sufism in the West*, ed. Jamal Malik and John Hinnels (London: Routledge, 2006), 118; see also Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017), 247.

351. Marcia Hermansen, "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials," in *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. Peter Clarke (London: Luzac Oriental, 1998), 155.

352. Ibid., 172 note 24; Böttcher, "Religious Authority," 245–46 and 248–49; cf. Sedgwick, *Western Sufism*, 196 and 247.

353. Ibn (al-)'Arabi's own views of the matter have been analyzed in Elmore, *Fabulous Gryphon*, passim; for Ibn Khaldun's scathing criticism of the Sufi millennialism of Ibn (al-)'Arabi and other North African and Andalusi Sufis, see Franz Rosenthal, trans., *Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History* (New York: Pantheon, 1958), 2: 186–200.

354. For some recent studies of the *tariqa*, see Böttcher, "Religious Authority"; Damrel, "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order"; Marcia Hermansen, "What's American about American Sufi Movements?" in *Sufism in Europe and North America*, ed. David Westerlund (London: Routledge, 2004), 51–52, and Veronika Tsibenko (Ivanova), "The Naqshbandi-Haqqani (Rabbani) Sufi Order: Contemporary Sufism of Neo-Ottoman Style," in *Sufism and the Muslim Spiritual Tradition: Texts, Institu-*

tions, Ideas, and Interpretations, ed. Alexander Knysh (St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015), 258–75 (in Russian with an English summary).

355. For a discussion of the *tariqa(t)*'s history and present-day following, see Hermansen, "In the Garden," 157–58, and the studies mentioned in the previous note.

356. https://www.facebook.com/DrNourKabbani and http://sufilive.com/.

357. Hermansen, "In the Garden," 163; Sedgwick, *Western Sufism*, 196 and 247; and Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 259–60.

358. See, e.g., http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/TafsirIkhlas1.pdf. The file has no pagination.

359. http://ahlulbidahwalhawa.com/2013/06/03/exposing-hisham-kabbani-naqshabandi-sufi/. For a criticism of Shaykh Hisham's use of allegorical-esoteric interpretation of the Qur'an (*ta'wil*) see point 4.

360. For a harsh criticism of Shaykh Hisham's words and actions by the fellow Naqshbandi Sufi Shaykh 'Adnan Kabbani, see https://defendingthetruth.wordpress.com/2010/04/25/reutationofhishamkabbani/.

361. http://sufilive.com/; for Shaykh 'Adnan Kabbani's homilies and sermons, see https://shaykhadnan.wordpress.com/about/.

362. The discussion that follows is based on our reading of the websites mentioned in the previous notes and conversations with the followers of Shaykh Nazim and Shaykh Hisham, who reside in Michigan. One of them, "Muhammad," is a longstanding follower, whereas the other, "Khadija," is a relatively recent convert who joined the *tariqa(t)* in 2013. In addition to the oral conversations, we have used the notes "Khadija" had taken in 2013–15 during her meetings with Shaykh Hisham. Such study sessions, named *sohba(t)* (from the Arabic *suhba*, "companionship"), are readily available online at http://sufilive.com/ and https://www.youtube.com/user/sufilive.

363. This hyphenated title reflects the various iterations of the *tariqa(t)*'s name over several decades of its existence; see Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 259–63; as far as one can tell, the adjective "Nazimiyya" was added to the *tariqa(t)*'s name after the death of Shaykh Nazim in May 2014.

364. A transliteration of the Arabic *qudrat Allah*, i.e., "power of God."

365. http://sufismus-online.de/InterpretationOfQuran.

366. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 22; this position is shared by the majority of liberal Muslims today; see Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 458–60.

367. Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 21.

368. Böttcher, "Religious Authority," 253–54.

369. E.g., *al-Baqara* (2), *Al 'Imran* (3), *al-Sajda* (32)—six in all (see also Q 29, 30, 31); on the mysterious letters, known as "openers of the suras," see Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 75.

370. From the context, it appears that Shaykh Nazim refers here both to Western scholars (e.g., translators) of the Qur'an and fundamentalist Muslims, whom he styles "Wahabis" [*sic*].

371. http://sufismus-online.de/InterpretationOfQuran.

372. Ibid.

373. http://sufismus-online.de/LearnedMan; we have preserved intact the wording of the original.

374. Böttcher, "Religious Authority," 259.

375. His exegetical elaborations were transcribed and posted on the *tariqa(t)*'s website by an unknown follower or followers (hence some mistakes and inconsistencies characteristic of an oral narrative and nonprofessional transliteration). A podcast of the oral version of this oration is available at: http://sufilive.com/.

376. The transliteration is that of the original: http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/TafsirIkhlas1.pdf.

377. That is, 'Abdallah Fa'iz (Faizi) al-Daghestani (d. 1973), the spiritual preceptor of both Shaykh Nazim and Shaykh Hisham.

378. Namely, Shaykh Muhammad Nazim (al-)Haqqani (now deceased), who was Shaykh Hisham Kabbani's father-in-law.

379. "S" may stand here for either "peace (*salam*) be upon him [i.e., the Prophet]" or for the ritual formula *salla llahu 'alayhi wa sallam* ("may God bless him and grant him [the Prophet] peace").

380. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/TafsirIkhlas1.pdf.

381. On him see Sedgwick, *Western Sufism*, 246–47.

382. Holland, *Sheikh Muzaffer Ozak*, 321–22.

383. Ibid., 517.

384. Ibid., 519.

385. Some translations of the Qur'an, including the one "Revised and Edited by The Presidency of Islamic Researchers, IFTA, Call and Guidance, Saudi Arabia," interpret the [greater] "knower" mentioned in the verse as being "God, the All-Knowing." Shaykh Hisham seems to be of opinion that it refers to members of the hierarchy of knowers generally, all the way to the Prophet and, ultimately, of course, to God himself.

386. What follows is a summary of the notes taken by "Khadija" during Shaykh Hisham's teaching sessions (*sohba(t)*s) in Fenton, Michigan, in 2013–14. "Khadija" has provided a preliminary analysis of Shaykh Hisham's epistemological statements that we will occasionally be quoting. In principle, such statements can be found in practically every Shaykh's discourse available on the web as well as in his numerous writings (eighty in all) available for purchase on amazon.com: http://www.amazon.com/s?ie=UTF8&page=1&rh=n%3A283155%2Cp_27%3AShaykh%20Muhammad%20Hisham%20Kabbani.

387. Muhammad Hisham Kabbani, *Encyclopedia of Islamic Doctrine*, 7 vols. (Chicago: Kazi Publications, 1998), 3: 135 and 141.

388. For descriptions of miracles (*karamat*) ascribed to Shaykh Nazim by his followers see Böttcher, "Religious Authority," 254–55.

389. Shaykh Hisham renders this term as "disclosure."

390. Hisham Kabbani, *Encyclopedia*, 3: 137–38.

391. Usually translated as "the sincere" or "the truthful ones."

392. Based on "Khadija"'s notes and Hisham Kabbani, *Encyclopedia*, 3: 132.

393. The honorific title of the Naqshbandi spiritual genealogy or "chain" (*silsila*); see, e.g., http://www.naqshbandi.org/golden-chain/ and http://www.naqshbandi.org/golden-chain/the-chain/; Böttcher, "Religious Authority," 257.

394. "Our lord or master."

395. The reference is to Q 55:19–20.

396. "Khadija"'s notes; Hisham Kabbani, *The Hierarchy of Saints* (Fenton, MI: ISCA, Part 1, 2012), 6, and Böttcher, "Religious Authority," 252.

397. "Khadija"'s notes and https://www.youtube.com/watch?v=onYKoroHYLY; https://www.pinterest.com/pin/458663543270323835/; cf. Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 263–65; Shaykh Hisham praises Shaykh Nazim as "sultan, son of the sultan, son of the sultan, son of the sultan, up to the Prophet(s)"; http://sufismus-online.de/alqahhar.

398. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/tafsirnabatenthruthirteen.pdf; the file has no pagination; the emphasis is of the original.

399. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/tafsirnabatenthruthirteen.pdf. The correct Arabic spelling is *haqiqat al-jadhba*, meaning "the [true] reality of attraction"; the Shaykh alludes to the state of an irresistible attraction to God (or his elect friends) experienced by ordinary believers; cf. Böttcher, "Religious Authority," 252.

400. Namely, the Arab rulers of the oil-rich Gulf region.

401. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/tafsirsurahannaas.pdf; elsewhere Shaykh Nazim calls democracy "the religion of Ancient Greece" and a "Jewish stratagem"; Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 264.

402. http://www.sufismus-online.de/DemocracyIsDictatorship.

403. http://sufismus-online.de/BeRabbaniyin; the Qur'anic term chosen by Shaykh Nazim as the designation for his project of unifying the *umma* originally referred to, in all probability, Jewish rabbis, as one can construe from the context of the Qur'an (3:79 and 5:44) in which it appears; see Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971), 121–22, and the studies quoted therein.

404. For details, see Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 267–69.

405. http://www.sufismus-online.de/DemocracyIsDictatorship.

406. http://www.sufismus-online.de/SubjectS.

407. See Holland, *Sheikh Muzaffer Ozak*, 338–39; overall, Muzaffer Ozak's teachings collected in this volume exhibit no distinctly esoteric themes; based on the Qur'an, Sunna, and references to the actions of pious Muslims of old, his discourses appear to be thoroughly moralistic to the point of being pedestrian; one is likely to gain a similar impression after reading the meditations on the state of affairs in this world by another neo-Sufi leader, Fethullah Gülen (b. 1941), who, however, allocates much more space to Sufism in his pietistic sermons; see Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (Somerset, NJ: The Light, 2006); Gülen's interpretations of Sufism, articulated in his widely read *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart* (Somerset, NJ: The Light, 2006), lie outside the purview of this book.

408. As detailed in Tsibenko, "Naqshbandi-Haqqani," 263–70.

409. That is, the (Neo-)Platonic "One": "Beyond all bodies is the soul's essence; beyond all souls, the intellectual principle; and beyond all intellectual substances, the One"; Eric Dodds, ed. and trans., *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 23; cf. Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "*ahad*" and "*wahid*"; for a comparative perspective, see Katz, "Mystical Speech," 24–32.

410. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/TafsirIkhlas1.pdf.

411. This life.

412. The future life, or hereafter.

413. http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/TafsirIkhlas1.pdf; the correct transliteration of the Arabic phrase is *ma'rifat Allah* or *ma'rifat ullah*.

414. See, e.g., *al-Futuhat*, 2: 6–8.

415. According to Shaykh Hisham, the *qutb* is the servant of the supreme divine name *ahad* ("One"); see http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/Tafsirs/Tafsir Ikhlas1.pdf.

416. See, e.g., Chittick, *Sufi Path*, "Index," under *ahad*, *wahid*, and "presence(s)"; and the discussion of al-Qunawi's cosmology earlier in this chapter.

417. See, e.g., *Futuhat*, 1: 265; 2: 680; 3: 275, 279, and 421–29.

418. See Henrik Nyberg, ed., *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leiden: E. J. Brill, 1919), and a Russian translation of this work (*Insha' al-dawa'ir*) in Alexander Knysh, trans., *Mekkanskie otkroveniia* (St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1991), passim; see also the discussion of the use of the Ibn (al-)'Arabi–style diagrams by Haydar-i Amuli earlier in this chapter.

419. "*Sohbet* (*suhba*), close proximity and communication with the shaykh, which had always been an important element in spiritual guidance, became modernized in the form of seminars and lectures, which were also made available as video and audio recordings as well as in printed form"; Martin van Bruinessen, "Sufism, 'Popular' Islam, and the Encounter with Modernity," in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 142; for Shaykh Nazim's *sohbet*s more specifically, see Böttcher, "Religious Authority," 243 and 258.

420. Lit. "the most concealed."

421. "The Different Levels of the Heart." Mawlana Shaykh Hisham Kabbani; Sohba/Discourse—Gaithersburg, MD, USA; Recorded: Friday, February 27, 2015; at: http://sufilive.com/the-different-levels-of-the-heart-5810.html; see also Shaykh Hisham's commentary on verses 10–13 of sura 78, "The Tidings" (*al-Naba'*), published online at: http://www.nurmuhammad.com/pbuh/?p=1584.

422. He received a bachelor's degree in chemistry from the American University of Beirut, Lebanon; see http://www.simplyislam.com.sg/main/about/our-scholars/shaykh-hisham-kabbani/. According to Annabelle Böttcher's sources, Shaykh Nazim also studied chemistry at the University of Istanbul, "Religious Authority," 244.

423. God speaking of himself using the royal or majestic "We."

424. Shaykh Hisham refers to the divine fiat (*kun*; "Be!"), frequently mentioned in the Qur'an: "Surely His Command, when He wills a thing, is only to say to it: Be! (*kun*) and it is (*fa-yakun*)!" (36:82 and 2:117); for the parallel places in the Qur'an, see Paret, *Der Koran*, 27.

425. The transcript seems to be garbled here, reflecting the oral nature of the discourse. We have slightly changed the interrogative sentence to render it meaningful.

426. http://www.nurmuhammad.com/NaqshbandiSecrets/tafsirsurahnaba8-9naqshbandi.htm.

427. For Muslim beliefs and practices associated with sleep, dreams, and waking visions, see Felek and Knysh, *Dreams and Visions*, passim.

428. That is, *awliya' Allah*, God's friends or "saints."

429. "Die before you die," a saying attributed to the Prophet; see, e.g., http://omidsafi.religionnews.com/2014/01/27/need-die-now-die-die-braveheart-garth-brooks-living-now-according-prophet-muhammad/. For several related themes of death and

dreams in Ibn (al-)'Arabi's work, see Chittick, *Sufi Path*, 119–20, 231; this subject is also discussed in detail by Haydar-i Amuli in his *al-Muhit al-a'zam*, 3: 102–6. For a contemporary parallel, see Holland, *Sheikh Muzaffer Ozak*, 360–61.

430. The collective name for the companions of the prophet Muhammad.

431. Supplications or litanies, usually uttered by Sufis on a regular basis.

432. That is, *murid*, a disciple of a Sufi master.

433. http://www.nurmuhammad.com/NaqshbandiSecrets/tafsirsurahnaba8-9naqshbandi.htm.

434. E.g., al-Tustari (d. 283/896) as described in Böwering, *Mystical Vision*, 135–37.

435. https://www.facebook.com/DrNourKabbani/info?tab=page_info.

436. The analysis that follows is based on a series of lectures delivered by Shaykh Nour to an audience of his father's followers at Fenton, Michigan, in November –December 2014; see: 1. http://sufilive.com/tafseer-of-surah-yusuf-part-1-5809.html; 2. http://sufilive.com/Tafseer-Surah-Yusuf-Part-2-5808.html; 3. http://sufilive.com/Tafseer-Sura-Yusuf-Part-3-5718.html.

437. Neither Potiphar nor Zulaykha are mentioned by name in the Qur'an itself. Their names are supplied by later Muslim exegetes who availed themselves of the so-called stories of the ancient Israelites (*al-isra'iliyyat*).

438. Q 12:31.

439. Recollection of God's name, either silent or loud, individual or collective, which is a common Sufi practice.

440. In Q 12:31 the women indeed compare Joseph to "a noble angel."

441. In elaborating on this image, Shaykh Nour likens the women to the human sensualities seeking gratification and the knives, somewhat facetiously, to Viagra.

442. Eco, *Limits*, 14.

443. Quoted in Eco, *Limits*, 8.

444. Ibid., 11.

445. Ibid., 18.

446. Ibid., 12.

447. Cf. Goethe's definition of allegory cited in the text.

448. Eco, *Limits*, 27–34.

449. Elmore, *Fabulous Gryphon*, 8–9, and James Morris, "At the End of Time: The Mahdi's Helpers," in *The Meccan Revelations*, 2 vols., ed. Michel Chodkiewicz (New York: Pir Press, 2005), 1: 68–69, 75–76, 82, 85–86, and 91.

450. See, e.g., debates around the legitimacy of Sufi *ta'wil* on the Internet; http://www.al-islam.org/new-analysis-wahhabi-doctrines-muhammad-husayn-ibrahimi/allegorical-interpretation-ta%E2%80%99wil-qur%E2%80%99; http://quransmessage.com/articles/mutashabih%20FM3.htm; http://www.apbif.org/exegese-et-tafsir/linterpretation-le-tawil-des-textes; http://www.shia-forum.de/index.php?/topic/58586-tafsir-tawil-hermeneutik-im-koran-quran-teil-1/; https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20101024234916AAHHjg3; for a liberal Sunni view, see Mohammad Hashim Kamali, "The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah," in *The Oxford History of Islam*, ed. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1999), 107–54; for Wahhabi approaches to the Qur'an from the viewpoint of a

sympathetic observer, see Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 96–101.

451. The importance of experiencing divine presence within the contexts of the history of Christian asceticism-mysticism has been emphasized by Bernard McGinn, who tellingly named his magisterial study of the subject *The Presence of God*.

452. Arthur Arberry, ed., *Muslim Saints and Mystics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), 55; cf. ibid., 104, 154, 189, 240, 262, 270, and so on; similar stories abound in al-Qushayri's *Epistle on Sufism*; see our translation of this work into English.

453. For a comparative perspective, see Olivier Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (New York: Columbia University Press, 2010), "Index" under "born-again."

454. As suggested by John Wansbrough in his controversial *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977); cf. Goldziher, *Schools*, passim; for the Judaic exegetical tradition proper, see Kamesar, *Cambridge Companion*, and Green and Lieber, *Scriptural Exegesis*.

455. See, e.g., Gavin Flood, *The Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*. Oxford Scholarship Online: http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199684564.001.0001/acprof-9780199684564. January 2014, 87–91; the references are to the pages of the printed edition; see also McGinn, *Foundations of Mysticism*, passim, and Eco, *Limits*, chapters 1 and 2 passim; Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 51.

456. To use William Chittick's neologism; see Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).

457. Cf. Eco, *Limits*, 27.

458. See, e.g., his "Devil's Delusion" (*Talbis Iblis*), trans. David Margoliouth and published as *Talbis Iblis (Delusion of the Devil)* by N. K. Singh (New Delhi: Kitab Bhavan, 2008); cf. Böwering, *Mystical Vision*, 37–38.

459. Paul Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès Ibn 'Abbad de Ronda (1332–1390)* (Beirut: Imprimerie catholique, 1961), xxxiv–xxxvi and l.

460. See Knysh, *Islamic Mysticism*, chapter 4.

461. Abou Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shatibi, *Kitab al-I'tisam*, trans. Mohammed Mahdi Al-Sharif (Beirut: Dar al-kutub al-'imliyya, 2012), 223–70.

462. See, e.g., al-Suyuti, *al-Itqan*, 4: 484–509; cf. Honerkamp, "Introduction," xvi–xvii.

463. Flood, *Truth Within*, 71.

464. This denomination is problematic and requires a detailed explanation, so we use it as a "shortcut" to describe Sufi communities that make use of modern information technologies, organizational patterns, and advertising methods to disseminate their teachings and to recruit new followers.

465. Hermansen, "In the Garden," 172 note 24; Hermansen's earlier observation has since been confirmed by the predictions of world-changing events by the recently deceased founder of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya described in Tsibenko (Ivanova),

"The Naqshbandi-Haqqani"; for the notion of "religion/religious market," see Roy, *Holy Ignorance*, chapter 6.

Chapter 4: Sufism in Comparison: The Common Ferment of Hellenism

1. Gavin Flood, *The Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 70.

2. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 139–41.

3. As exemplified, e.g., by Proclus's writings that have been analyzed, among others, by Eric Dodds in his *Proclus, The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1963).

4. Quoted in Dodds, *Proclus*, xxxiii.

5. Barrie Fleet, trans. and comment., *Enneads of Plotinus*, *Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies* (Las Vegas: Parmenides, 2012), 37–38.

6. Flood, *Truth Within*, 74.

7. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), 55–61; for the Muslim appropriation of this late antique intellectual legacy, see Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 21–33; Ian Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Routledge and Curzon, 2002); Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps*, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2016), 21–25, 30, 38, 100–101, 104, 131, 199, 291, 381–82, and 388–89; and Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arbold Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 126–40 and 269–70.

8. McGinn, *Foundations of Mysticism*, passim, and Flood, *Truth Within*, 70, 72, 74, 76, 85, and so on.

9. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 21–33; for Judaism in the Muslim world, see Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 209–11 and 279–81.

10. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 139–42 and 144–82; see also Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 17, 21, 22, and 30; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 74, 128–29, 135–38.

11. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 139–42 and 144–82; Flood, *Truth Within*, 70–73; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 269–70 and 277–85; see also McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350* (New York: Crossroad, 1998), chapter 2.

12. Lloyd Gerson, trans. and comment., *Plotinus*, *Ennead V.5. That the Intelligibles Are Not External to the Intellect and on the Good* (Las Vegas: Parmenides, 2013), 4; James Wilberding, trans. and comment., *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead ii.1 (40)* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 70 passim; Paulina Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5–6; Bernard McGinn, *Flowering of Mysticism*, 46–47.

13. Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 198–200; 321–22, and 386–91.

14. Remes, *Plotinus*, 6.

15. Ibid., 78, and Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 222–27.

16. William Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 108; Sam'ani was a major source of the exegetical work of al-Maybudi, whose exegesis was discussed in the previous chapter; ibid., xvii–xviii; for similar ideas in Ibn (al-)'Arabi's oeuvre, see William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 16–17.

17. Gerson, *Plotinus*, 5; cf. Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 426 and 429.

18. That is, existing in the mind of God.

19. Fleet, *Enneads of Plotinus*, 16.

20. For a classical study of what western European scholars came to designate "Neoplatonism," see Philip Merlan, *From Plato to Neoplatonism*, 3rd ed. (The Hague: Nijhoff, 1968); for a critical review of the first edition by Giorgio De Santillana, see *Isis* 48, no. 3, George Sarton Memorial Issue (September 1957): 360–62.

21. Gerson, *Plotinus*, 6, and Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 426 and 429.

22. Gerson, *Plotinus*, 7.

23. Ibid., and Wilberding, *Plotinus' Cosmology*, 52.

24. Fleet, *Enneads of Plotinus*, 23.

25. On the body-soul relations in (Neo-)Platonism, see Remes, *Plotinus*, 27–30 and 185–86; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 86–87 and 102–3.

26. Gerson, *Plotinus*, 8, and Remes, *Plotinus*, 25–27, 61–62, and 245.

27. Gerson, *Plotinus*, 7.

28. Fleet, *Enneads of Plotinus*, 29.

29. Ibid., 26.

30. Ibid., 31; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 207 and 212.

31. Fleet, *Enneads of Plotinus*, 33.

32. Ibid., 27.

33. Especially in his *Enneads*, *1.6*; McGinn, *Foundations of Mysticism*, 47.

34. Ibid., and the references cited there.

35. On *eros* in Socratic tradition and its later interpretations, see Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 160–65.

36. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 48 and 166.

37. Ibid., 55; for the history of the concept, see Kevin Corrigan, "'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius," *Journal of Religion* 76, no. 1 (1996): 28–42; see also Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 238–48.

38. Fleet, *Enneads of Plotinus*, 38.

39. See also Carl Ernst, *Ruzbihan Baqli* (Richmond, Surrey: Curzon, 1996), and Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999).

40. Dodds, *Proclus*, xii.

41. Quoted in ibid.; see also Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 71–76.

42. Dodds, *Proclus*, xii.

43. As demonstrated, e.g., in Adamson, *Philosophy in the Islamic Word*, "Index" under "Plato and Platonism" and "Neoplatonism"; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 127–40 and 269–70.

44. E.g., Flood, *Truth Within*, 71.

45. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 171; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 182–83 and 238–48.

46. Flood, *Truth Within*, 71; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, passim.

47. For the medieval Christian world, see McGinn, *Foundations of Mysticism*, 89–99 (specifically concerning "gnostic mysticism"); McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart* (New York: Herder and Herder, 2011), 14–19; McGinn, *Flowering of Mysticism*, 5–8, 102–3 and 108–9, 125–26, and so on.

48. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 117–30, concerning Origen; cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 72.

49. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 100–102, concerning Justin, Irenaeus, and Clement of Alexandria; and 108–30, concerning Origen; Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 209–11 and 278–84, concerning Ibn Gabirol and the Kabbalists.

50. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 101.

51. Ibid., 102, and Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 72 and 269–70.

52. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 108; despite their shared commitment to Platonism, the two thinkers were mortal enemies on account of their incompatible religious allegiances; ibid., 130.

53. Ibid., 110.

54. Quoting the following passages from the New Testament as his proof texts: 1 Cor. 10:1–11; 2 Cor. 3:4–18; Gal. 4:21–31.

55. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 112, and Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 71–76.

56. McGinn, *Foundations of Mysticism*; see also McGinn, *Mystical Thought*, 25–26.

57. Whereas Clement of Alexandria used the term "true gnostic" to designate the advanced spiritual seeker, Origen spoke of "the 'spiritual' (*pneumatikos*) or 'perfect' (*teleios*) Christian," see McGinn, *Foundations of Mysticism*, 124.

58. Translated and quoted in McGinn, *Foundations of Mysticism*, 116.

59. Quoted in ibid., 117.

60. Ibid., 118; significantly, Origen is sometimes described by students of his legacy as a "mystic of light."

61. E.g., Origen's image of the spiritual "exodus" can be compared to al-Qushayri's interpretations of jihad and the fast of Ramadan; the same applies to al-Qashani's interpretation of the Prophet's night journey and Moses's actions; the image of the Promised Land filled with light resembles the Sufi interpretations of the Light Verse; parallels can also be drawn with Shaykh Nour Kabbani's interpretation of the characters of sura "Joseph" (*Yusuf*) discussed in chapter 3 of the present book.

62. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 122.

63. See, e.g., Chittick, *Divine Love*, and Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), "Index" under "love" and "lover" (*'ashiq*); see also Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West; The Life, Teaching, and Poetry of Jalal al-Din Rumi* (Oxford: One-

world, 2000), and Fatemeh Keshavarz, *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).

64. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 124, and Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 134.

65. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 125.

66. Ibid.

67. Dodds, *Proclus*, xii, xvii–xviii, and xxx.

68. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 74 and 128–29.

69. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 159.

70. Ibid., 163.

71. Ibid., 161 and 163.

72. Dodds, *Proclus*, xxix–xxx, and Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 21–33.

73. Dodds, *Proclus*, 164.

74. See, e.g., Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 4 and 16, and "Index" under "Shari'ah," "Tariqah," and "Haqiqah"; Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 4–10; Knysh, *Ibn 'Arabi*, 77–79; Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 21–26; Chittick, *Sufi Path*, 170–72; Chittick, *Divine Love*, 92–93, 135–36, 155–56, 163, 201–2.

75. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 81.

76. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 172.

77. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 81; for parallels with Ibn (al-)'Arabi's concept of "the station of no station" (*maqam la maqam*) of the perfect gnostic, see Chittick, *Sufi Path*, 375–81.

78. Dionysius was not alone among Christian mystics in using the figure of Moses to explore "the loving *ecstasis* of the soul"; Moses's image was used by Thomas Gallus, who died at Ivrea, Piedmont, in 1246, as discussed in McGinn, *Flowering of Mysticism*, 81–83.

79. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 166–67; for parallels with the Sufi cosmogony and gnoseology of Ibn (al-)'Arabi, see Chittick, *Sufi Path*, 66, 126, 180, 204, and 250.

80. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 168.

81. Ibid., 170.

82. Chittick, *Sufi Path*, 3, and "Index" under "bewilderment (*hayra*, *tahayyur*)"; cf. ibid., 375–81; see also Chittick, *Divine Love*, 145, and "Index" under "bewilderment (*hayra*)."

83. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 173.

84. Ibid., 174.

85. Chittick, *Sufi Path*, 3–4.

86. Ibid., 4, 27–30, 116, 199, 212–15, 238, 365–66, 370, and so on.

87. McGinn, *Foundations of Mysticism*, 159, 172–73, and McGinn, *Flowering of Mysticism*, 81; for a central role allotted to Moses by Ibn (al-)'Arabi and his followers in their discussions of "human theomorphism," see Chittick, *Sufi Path*, 28.

88. See above, note 78.

89. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 81–83.

90. Ibid., 80

91. Ibid.

92. Ibid.

93. Ibid., 86.

94. [Neo]platonic origins of such adaptations are unmistakable; consider, e.g., the following two statements by the German Catholic mystic and poet Johann Scheffler (alias Johann Angelus Silesius, d. 1677): "I am God's Son, I am sitting at His right; His Spirit, Flesh and Blood, He can there recognize," and "What men have said of God, not yet suffices me, my life and light is One beyond divinity"; Maria Shrady, trans., *Angelus Silesius: The Cherubinic Wanderer* (New York: Paulist Press, 1986), 39.

95. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 86–112; McGinn, *Foundations of Mysticism*, chapter 4; and Flood, *Truth Within*, 71–86.

96. Flood, *Truth Within*, 74.

97. Genesis 28:10–19.

98. Flood, *Truth Within*, 76–77.

99. E.g., Angelus Silesius's "Cherubinic Wanderer"; Shrady, *Angelus Silesius*, passim.

100. McGinn, *Flowering of Mysticism*, 83–84.

101. McGinn, *Mystical Thought*, 25–34.

102. Flood, *Truth Within*, 84.

103. *Al-Futuhat*, 1: 101; for parallels with Jewish mystical-kabbalistic theories, see Katz, "Mystical Speech," 16–17.

104. Eco, *Limits*, 24–32, and Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Van Bladel provides a helpful discussion of the ambiguity of this denomination in Arabic sources; see 17–22 and 121–63.

105. Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979), 117.

106. Ibid., chapter 9; cf. Van Bladel, *Arabic Hermes*, 196–233.

107. Toynbee, *Historian's Approach*, 126; Toynbee speaks here of both Christianity and Islam; see also Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 71–77.

108. As argued, e.g., by Shahab Ahmed in his *What Is Islam?*, 10–19, 97–99, 211–16, 256–57, 343–56, 516, and so on.

109. Diana Steigerwald, "Isma'ili *ta'wil*," in *Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Blackwell, 2006), 386–400, and Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, "Index" under "Isma'ilism."

110. Regarding the "Brethren of Purity" (*ikhwan al-safa'*), see Ian Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002); Netton, *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*, vol. 3, *Aristotelianism and Neoplatonism* (London: Routledge, 2011); Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi and the Isma'ili Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 2014), and Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, 102–5.

111. For some recent studies, see Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early*

Imami Shiism (Leiden: E. J. Brill, 1999); Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 239–51; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi*, trans. Michael Bonner (Leiden: E. J. Brill, 1996), 16–22; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (Cambridge: Cambridge University Press), 1993, and the numerous other studies by this author.

112. See, e.g., Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective* (Upper Saddle River, NJ: Pearson and Prentice Hall, 2011); 2nd printing, (London: Routledge, 2015), 276, and Aiyub Palmer, "The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi's Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis" (PhD diss., University of Michigan, 2015), chapter 1.

113. See chapter 2 of this book and Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), "Index" under "*Wali* and *Walaya*"; cf. Daftary, *Isma'ilis*, 86–87.

114. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 168–71, and the sources cited therein.

115. See Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), chapters 8 and 9.

116. See, e.g., Katz, "Mystical Speech," and Katz, "Mysticism and Interpretation," passim.

117. Dmitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)* (London: Routledge, 1998); Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: B. Cassirer, 1962), and Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 21–33.

118. For instance, the idea of the primordial covenant (7:172); the story of Moses and the unnamed servant of God in 18:65–82, and Moses's direct encounters and conversations with God, as depicted in Q 7:142–43 and 20:9–15; the Prophet's experiences mentioned in 17:1 and 53:1–18, 73, 74, and 96, and, last but not least, the famous Light Verse, 24:35 discussed earlier.

Chapter 5: Practices, Ethos, Communities, and Leaders

1. Our understanding of ethos is based in part on that articulated by Clifford Geertz in his *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1975). According to Geertz, "Religious belief and ritual confront and mutually confirm one another; the ethos is made intellectually reasonable by being shown to represent a way of life implied by the actual state of affairs which the world view describes, and the world view is made emotionally acceptable by being presented as an image of an actual state of affairs of which such a way of life is an authentic expression. The demonstration of a meaningful relation between the values a people holds and the general order of existence within which its finds itself is an essential element in all religions, however those values or that order be conceived," ibid., 127.

2. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), 99–101 and 116–18.

3. For some major studies of Sufi ethics (*adab*) and regiments, see Meir Kister, ed., *Kitab adab al-suhba by Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami* (Jerusalem: Israeli Oriental

Society, 1954); Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trans. John O'Kane, ed. Bernd Radtke (Leiden: E. J. Brill, 1999), 49–92 and 93–133; Menahem Milson, trans., *A Sufi Rule for Novices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975); Milson, ed., *Kitab adab al-muridin* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1978); Etan Kohlberg, ed., *Jawami' Adab al-Sufiyya and 'Uyub al-Nafs wa-Mudawatuha by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1976); Bernd Radtke, R. Seán O'Fahey, and John O'Kane, "Two Sufi Treatises of Ahmad Ibn Idris," *Oriens* 35 (1996): 143–78 (for a list of Sufi rules of behavior see 146–47); Alexander Knysh, trans., *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet, 2007); Elena Biagi, trans., *A Collection of Sufi Rules of Conduct [by] Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010); Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: George Allen and Unwin, 1970); a large body of relevant Sufi texts has been rendered into German and annotated by Richard Gramlich; see also Erik Ohlander, "Adab, in Sufism," *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed., online edition: http://referenceworks.brillonline.com, and *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi* adab, ed. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek et al. (Leiden: E. J. Brill, 2017); relations between Sufi *adab* and *adab* as a literary genre and code of behavior of a cultivated individual (*adib*) from the 'Abbasid epoch are discussed in Seeger Bonebakker, "*Adab* and the Concept of *Belles-Lettres*," in *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 16–30.

4. See, e.g., al-Sarraj, *Kitab al-luma'*, ed. Kamil Mustafa al-Nihawandi (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2001), which contains a section on "mistakes of the Sufis," pp. 362–76; similar sections and entire treatises were composed by such classical Sufi authors as al-Sulami (d. 412/1021) and al-Hujwiri (d. 465/1073 or 469/1077); our translation of al-Qushayri's (d. 465/1072) *Epistle on Sufism* features numerous "anti-examples," especially in the chapters dealing with practical matters, such as companionship, rules of travel, begging, listening to music, and so on; cf. Biagi, *Collection of Sufi Rules*, passim, and the other translations and studies mentioned in the previous note.

5. See, e.g., Ibn al-Jawzi's "Devil's Delusion," trans. David Margoliouth and published as *Talbis Iblis (Delusion of the Devil)* by N. K. Singh (New Delhi: Kitab Bhavan, 2008), and Paul Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès Ibn 'Abbad de Ronda (1332–1390)* (Beirut: Imprimerie catholique, 1961), xxxiv–xxxvi and l; for further examples, see *Ethics and Spirituality in Islam*, passim.

6. See, e.g., the works of Earle Waugh, Rüdiger Seesemann, Rudolph Ware III, Isobel Jeffery-Street, Marcia Hermansen, and Suha Taji-Farouki, to name but a few.

7. For various shades of meaning and definitions of this term, see Elena Biagi's "Introduction" to her translation of al-Sulami's *Jawami' adab al-sufiyya* (*A Collection of Sufi Rules of Conduct*), xxiv–xxxiii; Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 229–30, 234–38, 380–81; Bonebakker, "*Adab*," passim, and *Sufi Ethics and Spirituality*, 1–61.

8. On *ikhlas* and its near synonym *sidq*, see Alexander Knysh, "Sidk," in *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

9. *Hukm* ("judgment"); see Kohlberg, *Jawami' Adab al-Sufiyya*, 47, of the Arabic text, and note 8 in section 119; an alternative reading is *hilm* ("even-headedness, pa-

tience and/or indulgence"), which Biagi, who has preferred this reading, renders as "discernment," see Biagi, *Collection of Sufi Rules*, 83 note 243.

10. Kohlberg, *Jawami' Adab al-Sufiyya*, 39–40.

11. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 293; al-Qushayri does not specify which Ibn 'Ata' he is quoting here. This can be either Ahmad b. 'Ata' al-Adami, a companion of the controversial Sufi martyr al-Hallaj, who was beaten to death by the vizier's body guards in 309/921 or 922, or the Iranian ascetic-mystic Ahmad b. 'Ata' al-Rudhbari (d. 369/980).

12. Ibid.

13. Ibid.

14. For Christian parallels, see Thomas Owen, "Interiority and Christian Spirituality," *Journal of Religion* 80, no. 1 (2000): 41–60.

15. Ibn Khaldun, *Shifa' al-sa'il wa-tahdhib al-masa'il*, ed. Muhammad Muti' al-Hafiz (Damascus: Dar al-fikr, 1996), 44; cf. 54 and 101–2; the idea of *fiqh al-zahir* and *fiqh al-batin* is not original to Ibn Khaldun; he may have borrowed it from al-Ghazali, see Nwyia, *Un mystique*, 226.

16. Nwyia, *Un mystique*, lii.

17. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 45.

18. Nwyia, *Un mystique*, lii.

19. Biagi, *Collection of Sufi Rules*, xxxv–xxxvi; Ibn Khaldun, *Shifa'*, 48; Meier, *Essays*, 51.

20. Al-Sulami, *Kitab al-tabaqat al-sufiyya*, ed. Johannes Pedersen (Leiden: E. J. Brill, 1960), 110; Meier, *Essays*, 204, and *Ethics and Spirituality in Islam*, 1.

21. That is, the fleeting spiritual condition in which the Sufi finds himself at any given moment in time; see Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 75–77; for pre-Islamic, Hellenic antecedents, see Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 81–89, 208–10, and 217–37.

22. For a definition of the mystical state (*hal*), see Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 78–79.

23. For a definition of the mystical station (*maqam*), see ibid., 77–78.

24. Shihab al-Din 'Umar al-Suharawrdi, *'Awarif al-ma'arif*, 2 vols., ed. 'Abd al-Halim Mahmud and Mahmud b. al-Sharif (Cairo: Dar al-ma'arif, no date), 2: 208.

25. Alexander Knysh, "Sidk," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

26. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 129–33, 134–38, 178–88, 288–92, passim, and Leah Kinberg, "What Is Meant by Zuhd?" *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44, especially 39–40.

27. This term also connotes "election" and can be rendered into English as "God's choicest ones."

28. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 281.

29. Ibid., 282; based on Q 35:15.

30. Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din*, 5 vols. (Cairo: al-Maktaba al-tijariyya al-kubra, 1960), 4: 190.

31. Ibn Khaldun defines this later Sufism as one focused on seeking divine unveiling (*mukashafa*) and revelation (*tajalli*); he considers it "an unusual (or strange) philosophical view" (*ra'y gharib faylasufi*) and believes that practitioners of this type

of Sufism are especially prone to allegorical interpretations of the Scripture; Ibn Khaldun, *Shifa'*, 106–7.

32. For al-Sulami, see Knysh, *Islamic Mysticism*, 125–27, and chapter 3 of the present book.

33. Nicholas Heer and Kenneth Honerkamp, trans., *Three Early Sufi Texts* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009), 138.

34. Ibid., 154; for *tawakkul*, see Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), passim.

35. Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din* 4: 190–91.

36. On the path to God.

37. Heer and Honerkamp, *Three Early*, 155.

38. This word is commonly translated as "student" or "disciple" (of a Sufi master); however, some Western and Western-trained scholars prefer to render it as "aspirant," "novice," "adept," and so on; for an example of the usage by the same scholar of several variant translations, see Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007), 116–27.

39. Often translated as "reliance on God"; very closely related to poverty, *tawakkul* is the subject of an exhaustive study by Reinert, *Die Lehre*, passim.

40. See the respective sections in chapter 3 of Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*.

41. Ibid.

42. On him see Francesco Chiabotti, "Entre soufisme et savoir islamique: L'oeuvre de 'Abd al-Karim al-Qushayri (376–465/ 986–1072)," Université de Provence, Ecole doctorale 355, UFR arts, lettres, langues et sciences humaines (Aix-en-Provence: IREMAM, 2014), 42–59.

43. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 267; in this context "jealousy" carries the connotation of "zeal" or "zealousness."

44. Ibid., 268.

45. Ibid., 266.

46. On him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 118–20.

47. A typical representative of this type of Muslim intellectual is al-Jahiz (d. 255/869); see Charles Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧaḥiẓ* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953), and Pellat, "Al-Jahiz," in Ashtiany, *'Abbasid Belles-Lettres*, 78–95, especially 93.

48. For a discussion of the nature of the mystical "moment" in Sufism, see Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, 75–77.

49. Ibid., 295 (I have made some minor changes to my own translation of this passage); this tripartite classification is reproduced by Abu 'l-Najib 'Umar al-Suhrawardi (d. 563/1168) in his *Adab al-muridin*; see Milson, *Sufi Rule*, 36–37; cf. Ian Netton, "The Breath of Felicity: *Adab*, *Ahwal*, and *Maqamat* and Abu Najib al-Suhrawardi," in *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1993), 468.

50. See, e.g., Ibn al-Jawzi, *Talbis Iblis*, ed. Hilmi b. Muhammad b. Isma'il al-Rashidi (Alexandria: al-Dar al-'alamiyya li-'l-nashr wa-al-tawzi', 2015), and its partial translation by David Margoliouth, edited by N. K. Singh (New Delhi: Kitab Bhavan, 2008).

51. Meier, *Essays*, 52–53, quoting 'Izz al-Din Mahmud-i Kashani (d. 735/1335), the

Persian commentator on Abu Hafs 'Umar al-Suhrawardi's (d. 632/1234) *'Awarif al-ma'arif*, one of the most influential Sufi textbooks of all time.

52. Contrary to the assertions made in recent studies of Sufism by some Western scholars, as summarized by Simon Sorgenfrei in his "American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America," a doctoral dissertation defended on June 7, 2013, and published by the University of Gothenburg Press (Göteborg, Sweden, 2013), 54–58 and 64–65; cf. Gilles Veinstein, "Avant-propos," in *Les Voies d'Allah*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Paris: Fayard, 1996), 7.

53. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Way* (collector's ed.) (Chicago: Kazi Publications, 1995), 25–47, and Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition* (Washington, DC: ISCA, 2004), 40.

54. Monastic rules and regulations.

55. Meier, *Essays*, 53; for similar parallels with Christian monastic rules, see Netton, "Breath of Felicity," 476–79; the validity of comparisons between monastic orders and Sufi *tariqa*s is questioned, albeit inconclusively, in Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I. B. Tauris, 1989), 169–71.

56. As mentioned in the previous note, a similar parallel has been drawn by Ian Netton.

57. See, e.g., Baldick, *Mystical Islam*, 74 and 169–70.

58. Shmuel Eisenstadt, ed., *Max Weber on Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 252–93, and Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (London: Methuen, 1965), 20–31, 35–45, 60–79, 80–94, 219–22; as will be shown in what follows, Weber's "routinization of charisma" thesis has certain limitations when applied to Sufi personalities and institutions.

59. See, e.g., Sorgenfrei, "American Dervish," 54–58 and 64–65, and the Western scholars' opinions quoted therein; in his influential deconstruction of the "Orientalist" discourse on Sufism, Carl Ernst refers explicitly to the writings of Sir William Jones, Sir John Malcolm, Lieutenant James William Graham, and Friedrich Tholuck, all of whom lived in the late eighteenth–early nineteenth centuries; since no "fresher" Orientalist works are mentioned, Ernst's reader may assume (incorrectly) that later scholars of Islam in the West uncritically accepted the ideas of their predecessors, which is definitely not the case; see, e.g., Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia" *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* (*Written Monuments of the Orient*) 1, no. 4 (2006): 206–38.

60. See, e.g., the final sections of chapter 3 in our translation of *al-Qushayri's Epistle*.

61. Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din (The Book of Religious Learnings)*, trans. Alhaj Maulana Fazlul Karim, 3 vols., *The Book of Worship* (New Delhi: Islamic Book Services, 1991), 1: 134–37; al-Ghazali, vol. 3, *The Book of Destructive Evils*, 38–39 and 46–49; cf. Watt, *Faith and Practice*, 92–97, 133–38, and 143–52.

62. Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of Religious Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 63–103; some of the author's conclusions regarding the role of Sufism in al-Ghazali's Weltanschauung are not entirely convincing (in our view at least).

63. As can be surmised from the chapters describing the virtues and actions that assure salvation to the believer (*munjiyat*); see *Ihya'*, 4: especially 191, 355–57; cf.

Watt, *Faith and Practice*, 54–55 and 60–63; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 187–92; cf. Garden, *First Islamic Reviver*, 98–101.

64. Meier, *Essays*, 63.

65. Nwyia, *Un mystique*, xliii, l, lvi, and 225–31; Ibn 'Abbad's treatment of al-Ghazali as a Sufi thinker par excellence belies Kenneth Garden's attempts to dissociate al-Ghazali from Sufism by portraying him as a philosopher par excellence; see Garden, *First Islamic Reviver*, 102 and 174; even if al-Ghazali was indeed a philosopher and *mutakallim*, as Garden claims throughout his book, he was definitely not seen as such by his followers, such as Ibn 'Abbad and his contemporaries.

66. A similar view of al-Ghazali's legacy was advocated by another Islamologist, Paul Nwyia, in his *Un mystique*, 225–31.

67. Meier, *Essays*, 63.

68. Ibid.; this opposition informs the entire work of Meagan Reid titled *Law and Piety in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), e.g., 1–20; cf. Andreas Christmann, "Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of 'Islamic Sufism' in Postcolonial Egypt," in *Religion, Language, and Power*, ed. Nile Green and Mary Searle-Chatterjee (London: Routledge, 2008), 61–62.

69. Ernst, *Shambhala Guide*, 11, and Robert Rozehnal, *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First-Century Pakistan* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13.

70. Quoted in Ernst, *Shambhala Guide*, 17.

71. Nwyia, *Un mystique*, chapter 6.

72. The first and now classical work of this genre, titled "The Book of Observance of What Is Due to God" (*Kitab al-ri'aya li-huquq Allah*), belongs to al-Harith al-Muhasibi (d. 243/857) of Baghdad; on him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 43–48 and 50–51; for similar evidence from the medieval Maghrib, see Paul Nwyia, ed., *Ibn 'Abbad de Ronda (792/1390), Lettres de direction spirituelle* (Beirut: Dar El-Machreq, 1974), 28–43, of the Arabic text.

73. Seconded by Paul Nwyia; see note 66 above.

74. Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 14.

75. Meier, *Essays*, 57, citing *Adab al-muridin* by the Central Asian founder of the Kubrawiyya Sufi order, Najm al-Din Kubra (d. circa 617/1220).

76. Meier, *Essays*, 60.

77. *Risala*, i.e., Muhammad's status as the messenger of God.

78. *Khilafa*, the status of Adam (and of human beings who have descended from him) as deputies (vicegerents) of God on earth.

79. *Imama*, i.e., the leadership of the community of the faithful.

80. Meier, *Essays*, 60–61.

81. For the variants of the Hadith, which are many, see http://www.sahihmuslim.com/sps/smm/sahihmuslim.cfm?scn=dspchaptersfull&ChapterID=889&BookID=24.

82. *Ihya' 'ulum al-din*, 1: 49.

83. Ibid., and Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, ed. and trans. Wolfgang Behn (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 150.

84. Goldziher, *Schools*, 150.

85. Ibid., 151–52.

86. As detailed, e.g., in Ibn Khaldun's *Shifa'*, e.g., 106 and 108–9, and in al-Shatibi's *Kitab al-i'tisam*, trans. Mohammed Mahdi Al-Sharif (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2012), 188–92, 223–28, 238–53, and 309–13.

87. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat al-makkiyya*, 4 vols. (Beirut: Dar Sadir, 1968), 1: 334–35.

88. Ibn al-'Arabi's point is based on his interpretation of Q 58:7 and 50:16, as well as several *hadith qudsi*; see Goldziher, *Schools*, 156–57.

89. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 407.

90. Goldziher, *Schools*, 158; see also our discussion of Shaykh Nour's interpretation of sura "Yusuf" in chapter 3 of this book.

91. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 408; according to a popular belief (based on several prophetic sayings to this effect), God is always present with the believer during his or her prayer.

92. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 408.

93. Ibid., 521–25, and Goldziher, *Schools*, 158.

94. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 392; that each "station" (*maqam*) of the Sufi path has its *adab* is a common motif of Sufi literature that predates Ibn (al-)'Arabi; see Milson, *Sufi Rule*, 36; Netton, "Breath of Felicity," 470; al-Suhrawardi, *'Awarif*, 2: 208, and, more recently, Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 40.

95. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 395; see also William Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998), 263; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), chapter 3.

96. Chittick, *Self-Disclosure*, 263.

97. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 395; a detailed discussion of the *barzakh* in Ibn (al-)'Arabi's work can be found in Henry Corbin, *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (London: Routledge and K. Paul, 1970), and Salman Bashier, *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: State University of New York Press, 2004).

98. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 1: 720.

99. Ibid., 712.

100. Clifford Geertz has argued that this is exactly the function of religious discourse and ritual; see *Interpretation of Cultures*, 131, and the epigraph to the present chapter.

101. Eco, *Limits*, 30.

102. Ibid., 35.

103. Ibid., 27–34.

104. Ibid.

105. See Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1998), 9–10; cf. Michael Sells, "Ibn 'Arabi's 'Polished Mirror': Perspective Change and Meaning Event," *Studia Islamica* 67 (1988): 121–49, and James Morris, "How to Read the *Futuhat*: Ibn 'Arabi's Own Advice," in *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan (Brisbane: Element, 1993), 73–89.

106. See Ibn Khaldun, *Shifa'*, 105–12, and Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 7.

107. See, e.g., Martin van Bruinessen, "Ahl-i Haqq," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; on the interpenetration of Sufism and Isma'ilism, see Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 453–55 and 469–70, and Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi, and the Isma'ili Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 2014); on the Druze and the Hurufis, see respectively Daftary, *Isma'ilis*, 195–200 and 455–56, and Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power: Hurufi Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam* (London: I. B. Tauris, 2015).

108. Knysh, *Ibn 'Arabi*, 26 and 193; for a comprehensive study of the underlying affinity between Ibn (al-)'Arabi's thought and North African Isma'ilism, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, 8–13 and 231–35.

109. For some creative uses of Ibn (al-)'Arabi's ideas by contemporary Arab fiction writers, see Alexander Knysh, "Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn 'Arabi," *Muslim World* 86, no. 1 (1996): 33–49.

110. For the *muhibbun* (lit. "those who love, or have affection for, somebody") and their relations with Sufi communities and Muslim society at large, see Netton, "Breath of Felicity," 457–82, especially 461, 463–65, and 480–82; Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I. B. Tauris, 1989), 72; Milson, *Sufi Rule*, 18–19; cf. Florian Sobieroj, "Ibn Khafif's *Kitab al-Iqtisad* and Abu al-Najib al-Suhrawardi's *Adab al-Muridin*," *Journal of Semitic Studies* 93, no. 2 (1998): 327 and 234, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 194–95.

111. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 206–10.

112. For details see the classical study of Spenser Trimingham, *Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Popovic and Veinstein, *Les orders mystiques*, chapter 8.

113. According to Ibn Khaldun, the bond between the Sufi master (*shaykh*) and his pupil (*tilmidh*) is built on a chain of spiritual inheritance that connects (*muttasila ila*) the duo to the Prophet; *Shifa'*, 157; cf. Meier, *Essays*, 202, and Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, 2nd ed. (Washington, DC: ISCA, 2004), 25–26.

114. Meier, *Essays*, 189–219; Bernd Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal," *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (1996): 326–64; cf. Laury Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the *shaykh al-tarbiya* and the *shaykh al-ta'lim*," *Muslim World* 93 (January 2003): 69–97.

115. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 209–10.

116. Ibid., 201–54; Fritz Meier, "The Mystic Path," in *The World of Islam: Faith, People, Culture*, ed. Bernard Lewis (London: Thames and Hudson, 1976), 122–26.

117. Shaykh Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 25–26; cf. 30 and Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 31–32.

118. Fritz Meier, "Soufisme et déclin culturel," in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. Robert Brunschvig and Gustave von Grunebaum (Paris: Editions Besson Chantemerle, 1957), 232.

119. Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 33, and Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 39.

120. Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 39; Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 33–34;

cf. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 210; for the premodern period, see al-Ghazali, *Ihya'*, 2: 239; al-Suhrawardi, *'Awarif al-ma'arif*, chapter 52; Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 2: 264–66; John Renard, trans., *Ibn 'Abbad of Ronda, Letters on the Sufi Path* (New York: Paulist Press, 1986), 184–87; and Ibn Khaldun, *Shifa'*, passim.

121. In addition to Knysh, *Islamic Mysticism* (chapters 8 and 9), and Knysh, "A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen during the Ottoman Epoch," in *Le soufisme à l'époque ottoman/Sufism in the Ottoman Era*, ed. Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen (Cairo: IFAO, 2010), 337–67; see also the studies of Spencer Trimingham, Julian Baldick, Vincent Cornell, Carl Ernst, Mark Sedgwick, John Renard, Robert Rozehnal, Scott Kugle, Erik Ohlander, Nile Green, and Ahmet Karamustafa as well and other contemporary scholars of Sufism.

122. Silvers-Alario, "The Teaching," 77–79.

123. Hodgson's discussion is more general in nature and examines what he calls "*piri-muridi* discipline" alongside other changes in Sufi teachings and practices over time; see *Venture of Islam*, 2: 206–54 and 455–67; 3: 159; Meier dedicates a special study to this subject published in his *Essays*, 189–219.

124. See, e.g., John Renard, trans., *Ibn 'Abbad of Ronda*, Letter 16 (184–94) and 148–50; for the Arabic text see, Paul Nwyia, ed., *Ibn 'Abbad de Ronda (792/1390), Lettres de direction spirituelle* (Beirut: Dar El-Machreq, 1986), 130–40 and 99–100.

125. Hodgson's debt to his intellectual predecessors and contemporaries is meticulously acknowledged in his footnotes.

126. E.g., Bernd Radtke, Ahmet Karamustafa, Christopher Melchert, Nile Green, Erik Ohlander, to name but a few.

127. Durkheim, e.g., averred, "Religion is as fundamentally social as our human nature. Therefore, theoretically there are as many religions as there are societies"; quoted in Ivan Strenski, *Religion in Relation: Method, Application, and Moral Location* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), 78; in a similar vein, Durkheim's nephew and follower, Mauss, argued, "Thanks to sociology, we can study [religious facts] comparatively, while at the same time pushing as far as possible the detailed analyses which preserve the value of [religious facts]"; quoted in ibid., 86.

128. See, e.g., Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (London: Routledge, 2014), 9 passim; Mohammad Salama, *Islam, Orientalism, and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun* (London: I. B. Tauris, 2011), 77–101; Shukri al-Mamani, *Ibn Khaldun wa-'ilm al-ijtima' al-insani: 'ala darb bina' al-ma'rifa al-'ilmiyya wa-hadarat al-insan* (Sfax: Dar amal li 'l-nashr wa 'l-tawzi', 2010), passim; see also an online publication "Ibn Khaldun, Father of Social Sciences": http://www.whyislam.org/muslim-world/ibn-khaldun/.

129. Meier's concept of the two types of Sufi pedagogy and, respectively, of the two types of Sufi masters associated with them has been challenged, unconvincingly, in our opinion, by Laury Silvers-Alario in her "The Teaching." In particular, Silvers-Alario seems to have downplayed the fact that this dual categorization of master-teacher relation in Sufism was not Meier's, but was originally advanced by the popular Maghribi Sufi master Ibn 'Abbad al-Rundi (d. 792/1390), as Meier duly notes in his *Essays*, 190–92; al-Rundi, in his turn, was responding to a polemic about the necessity of the Sufi master for the *murid*'s progress that had originated in Granada in the middle of the fourteenth century CE; see Nwyia, *Un mystique*, l–liv, 55, 209–10.

130. Meier, *Essays*, 189–90.

131. This much can be deduced from the numerous writings of modern Sufi masters, including Shaykh Nazim Haqqani, Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, and Shaykh Muzaffer Ozak.

132. As clearly stated, e.g., in Shihab al-Din ʻUmar al-Suharawrdi, *ʻAwarif al-maʻarif*, 2: 206–16; cf. Radtke, "Sufism," 343–45, and Radtke, "The Eight Rules of al-Junayd," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson (London: I. B. Tauris, 2005), 492–95.

133. Ibn ʻAbbad's (and Nwyia's) interpretation of the two types of Sufi masters was somewhat different; however, in the final account, they complement each other rather than being in opposition; see Nwyia, *Un mystique*, 55 and 209–10; Nwyia, *Ibn ʻAbbad de Ronda*, 130–31, of the Arabic text and its English translation in Renard, *Ibn ʻAbbad*, 184–87.

134. Who, as mentioned in note 129 above, draws upon the ideas of the Maghribi Sufi master Ibn ʻAbbad al-Rundi (d. 792/1390); on him see Nwyia, *Un mystique*, passim.

135. Meier, *Essays*, 95; cf. Renard, *Ibn ʻAbbad*, 185; cf. ibid., 125; concerning the control of food intake and spiritual exercises, see Ibn Khaldun, *Shifaʾ*, 85–86, and al-Ghazali, *Ihyaʾ*, 2: 239.

136. Meier, *Essays*, 94–97 and 190–92; Ibn ʻAbbad himself speaks of "the sixth century [AH]," Nwyia, *Ibn ʻAbbad*, 100, which John Renard inexplicably translates as "the sixth generation," Nwyia, *Ibn ʻAbbad*, 150; most but not all of the authorities cited by Ibn ʻAbbad had died before 1000 CE (with the exception of al-Ghazali, who died in 505/1111, and al-Suhrawardi, who died in 632/1234).

137. E.g., al-Qushayri (d. 465/1072); see Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 2–4.

138. Renard, *Ibn ʻAbbad*, 127–31, 148–50, 185–87, and 190.

139. Meier, *Essays*, 95–96 and 189–91; Meier's caveats are ignored by Laury Silvers-Alario in her critical reassessment of his classification of the types of Sufi masters; see "The Teaching," passim.

140. Fritz Meier, *Abu Saʻid-i Abu l-Hayr: Wirklicheit und Legende* (Teheran-Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E. J. Brill, 1976), 359.

141. Renard, *Ibn ʻAbbad*, 186–92; cf. Meier, *Essays*, 191.

142. See, e.g., Bernd Radtke, "Sufism," and Radtke, "Von Iran nach Westafrika: Zwei Quellen für al-Haǧǧ ʻUmars *Kitab Rimah Hizb ar-Rahim*: Zaynaddin al-Hwafi und Šamsaddin al-Madyani," *Die Welt des Islams* 35, no. 1 (1995): 37–69.

143. Ibn ʻAbbad's works contain numerous references to the Sufi writings that he considered to be a "must read" for every Sufi; see, e.g., Renard, *Ibn ʻAbbad*, 125–26, and Nwyia, *Un mystique*, 81–120 and 169–213.

144. For an illuminating parallel with monastic orders in Catholic Christianity, see Renard, *Ibn ʻAbbad*, 45.

145. As discussed in al-Suhrawardi, *ʻAwarif al-maʻarif*, 2: 211–15 and 221–22, and Ibn Khaldun, *Shifaʾ*, 84–87; similar observations had been made by al-Ghazali in his *Ihyaʾ*, 2: 238–39.

146. Meier, *Essays*, 196, quoting Abu Nasr al-Sarraj (d. 378/988); on Abu Nasr al-Sarraj, see Knysh, *Islamic Mysticism*, 118–20; in a similar vein, al-Ghazali argues that the exact timing and frequency of seclusion for a Sufi novice (*murid*) should be

determined by the *shaykh* in accordance with the novice's personal disposition, see *Ihya'*, 2: 239.

147. On Ibn Khaldun's general approach to Sufism and its various representatives, see Franz Rosenthal, trans., *Ibn Khaldun: The Muqaddimah* (New York: Pantheon, 1956), 3: 76–103, and chapter 7 of Knysh, *Ibn 'Arabi*, especially 184–96.

148. Knysh, *Ibn 'Arabi*, 186; for Baybarsiyya see Leonor Fernandes, "Baybarsiyya," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

149. Nwyia, *Un mystique*, l–li.

150. For the controversy concerning the authorship of "The Cure," see Nwyia, *Un mystique*, l–li note 4; Nwyia's conclusion that this work belongs to 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun himself, not his father Muhammad (d. 749/1348), is persuasive.

151. *Shifa'*, 100–121 and 162–63; the content of this treatise, inasmuch as it is relevant to Ibn (al-)'Arabi, is summarized in Knysh, *Ibn 'Arabi*, 186–97.

152. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 109–10; Knysh, *Ibn 'Arabi*, 192–93.

153. Nwyia, *Un mystique*, xlviii–liv, 55, and 209–11; Renard, *Ibn 'Abbad*, 24–26 and 184–88.

154. "A man of Sicily," who studied under eminent Sufi masters of Qayrawan, Tunis, and died in the late fourth/tenth century; see Renard, *Ibn 'Abbad*, 219 note 4, and Nwyia, *Un mystique*, 196.

155. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 86–96, 102–4, 126.

156. See Knysh, *Ibn 'Arabi*, 190–97.

157. *Shifa'*, 106–21 and 162–63; the practices that Ibn Khaldun has in mind included thaumaturgic exercises aimed at influencing people and environment by means of magical powers of the letters and numbers; for details see Noah Gardiner, "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Receptions of the Major Works of Ahmad al-Buni," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012): 81–143; for Ibn Khaldun's attempt to trace the roots of philosophical Sufism to Isma'ili teachings, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, 10–12.

158. *Shifa'*, 75–82 and 124–25, and Nwyia, *Un mystique*, lii.

159. *Shifa'*, 47, 97, 125, 132; here and in what follows Ibn Khaldun's argument is similar to that of Ibn 'Abbad's; see Renard, *Ibn 'Abbad*, 184–90.

160. *Shifa'*, 124–26.

161. Ibid., 84–87.

162. Nwyia, *Un mystique*, liii–liv.

163. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 125 and 135.

164. Ibid., 126 and 135–38.

165. Ibid., 126; cf. Meier, *Essays*, 202.

166. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 142.

167. Nwyia, *Un mystique*, liv, and Knysh, *Ibn 'Arabi*, 196.

168. *Shifa'*, 166; Nwyia, *Un mystique*, xlviii–lii, and Renard, *Ibn 'Abbad*, 25–27 and 184–91; for Abu Ishaq al-Shatibi's treatment of Sufism, see his *al-I'tisam*, ed. Abu 'Ubayda Mashur Al Sulayman, 4 vols. (Manama, Bahrain: Maktabat al-tawhid, 2000), 1: 147–66, 333–34, and 347–68; 2: 113 and 119–22; an English translation of this book was made by Mohammed Mahdi Al-Sharif (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2012).

169. See the works of Bernd Radtke and John O'Kane quoted in the text.

170. The terms that Sufi authors often use, such as "exercises" (*riyadat*) or "exerting oneself" (*mujahadat*), seem to justify this comparison.

171. Al-Ghazali, *Ihya'*, 2: 239.

172. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 158–60.

173. Al-Sarraj, *Kitab al-luma'*, 163–65; al-Suhrawardi, *'Awarif al-ma'arif*, 2: 212; Milson, *Sufi Rule*, 43; Meier, *Essays*, 196–97.

174. On this Sufi of Nishapur in Khurasan, who died in 373/984, see Knysh, *Al-Qushayri's Epistle*, "Index" 435, and Biagi, *Collection of Sufi Rules*, 136–37.

175. Cf. al-Suhrawardi, *'Awarif al-ma'arif*, 2: 212, and Nwyia, *Un mystique*, 55 and 211.

176. Literally, "elevate his dignity" (*ta'zim hurmatihi*).

177. Menahem Milson, ed., *Kitab adab al-muridin by Abu al-Najib 'Abd al-Qahir al-Suhrawardi (d. 563 H.)* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1978), 37; cf. Meier, *Essays*, 192–219, and Bernd Radtke, "Sufism," 336–37 and 342–45; Radtke, "Lehrer-Schüle-Enkel: Ahmad b. Idris, Muhammad 'Uthman al-Mirgani, Isma'il al-Wali," *Oriens* 32 (1992): 94–132; Bernd Radtke, Rex O'Fahey, and John O'Kane, "Two Sufi Treatises of Ahmad b. Idris," *Oriens* 35 (1996): 143–78.

178. On him see Erik Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: E. J. Brill, 2008).

179. Al-Suhrawardi, *'Awarif al-ma'arif*, 2: 207.

180. Ohlander, *Sufism*, 200, quoting *'Awarif al-ma'arif*, 2: 236.

181. Quoted in Meier, *Essays*, 203.

182. Ohlander, *Sufism*, 202, quoting *'Awarif al-ma'arif*, 1: 258.

183. Bernd Radtke, *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert* (Beirut: Beiruter Texte und Studien, Bd. 37, 1991), 30–34 and 36–39.

184. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 2: 364–66.

185. Meier, *Essays*, 202.

186. Karamustafa, *Sufism*, 117, quoting several Sufi sources.

187. Radtke, O'Fahey, and O'Kane, "Two Sufi Treatises," 143; on him see Rex O'Fahey, *The Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990).

188. Radtke, O'Fahey, and O'Kane, "Two Sufi Treatises," 148–49.

189. Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 28; Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 31–36; cf. Holland, *Sheikh Muzaffer Ozak*, 65–67 and 546–50.

190. Al-Suhrawardi, *'Awarif*, 2: 208.

191. Silvers-Alario, "The Teaching," 85, citing Abu Nasr al-Sarraj, *Kitab al-luma'*.

192. Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 33.

193. Radtke, "Eight Rules," 495, and Radtke, "Sufism," 343–45.

194. Meier, *Essays*, 193–94, and Radtke, "Eight Rules," 495.

195. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 35.

196. Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 33.

197. Ibn (al-)'Arabi, *al-Futuhat*, 2: 365–66.

198. On him see Francesco Chiabotti, "Entre soufsme et savoir islamique: L'oeuvre de 'Abd al-Karim al-Qushayri (376–465/ 986–1072)" (PhD thesis, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence, 2014), 42–56.

199. Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 305–6.

200. As pointed out, disapprovingly, by Ibn Khaldun in his *Shifa'*, 109, 119–21, and 162–63.

201. Meier, *Essays*, 197.

202. See "Introduction" and chapter 1.

203. As evidenced, e.g., by the telltale title of a book by the Spanish Islamologist and Catholic priest Miguel Asín Palacios (1871–1944), *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia* (Madrid: Editorial Plutarco, 1931).

204. That is, the *shaykh*.

205. Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 303.

206. Ohlander, *Sufism*, 198–206.

207. Silvers-Alario, "The Teaching," 88–89.

208. Al-Suhrawardi, *'Awarif*, 2: 218.

209. Ibid., 218–22; cf. Silvers-Alario, "The Teaching," 81–82 and 88–89.

210. Meier, *Essays*, 197.

211. Ibid., 198–99; Silvers-Alario, on the other hand, insists that the *shaykh-murid* relationship is patterned consciously and deliberately on the Prophet's interactions with his companions, see "The Teaching," 79 passim.

212. As described in detail in Radtke, O'Fahey, and O'Kane, "Two Sufi Treatises," 153–60.

213. Ibid., 164–66; cf. Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 302–6; today, the rules of initiation, remembrance of God (*dhikr*), and seclusion (*khalwa*) are detailed in Hisham Kabbani's *Naqshbandi*, 39–47, and Hisham Kabbani, *Classical Islam*, 36–56

214. In the words of Meier, "the novitiate has become an initiation," *Essays*, 202.

215. For an illuminating discussion of this practice, see Meier, *Abu Sa'id*, 356–60.

216. Meier, *Essays*, 201.

217. See Radtke, "Sufism," passim; Radtke, "Lehrer," passim, and Radtke, "Von Iran nach Westafrika," passim.

218. Geertz, *Interpreting Cultures*, 118; cf. Geertz's statement cited in the epigraph to this chapter.

219. Ohlander, *Sufism*, 198–242.

220. *Pace* Ernst, *Shambhala Guide*, chapter 1, and King, *Orientalism*, chapter 1, both of whom argue that the concept of "mysticism" and "mystical" are post-Enlightenment Orientalist constructs that had not existed in premodern indigenous non-European societies.

221. Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), passim.

222. E.g., Bruinessen, "Sufism," 140–41.

223. Shmuel Eisenstadt, ed., *Max Weber on Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 46–77, and Hans Gerth and Charles Wright Mills, *From Max Weber: Essays on Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 1958), 245–64 and 267–301.

224. Bruce Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), chapter 1.

225. As detailed in Bryan Turner's *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), chapter 11 passim; cf. Armando Salvatore, "Tradition and Modernity within Islamic Civilization and the West," in Masud, Salvatore,

and Bruinessen, *Islam and Modernity*, 11; Muhammad Khalid Masud and Armando Salvatore, "Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity," in ibid., 38, 40, and 43.

226. The text-based approach is represented by Ibn 'Abbad al-Rundi, while Ibn Khaldun combines textual data with his own observations in his *Shifa' al-sa'il*; both discuss transformations of the role of the Sufi *shaykh* over time.

227. Al-Qushayri's bemoaning of this decline in his *Epistle* (2–4) is echoed by countless other writers, Sufis and non-Sufis alike; Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 445–55; Aziz al-Azmeh's disquisitions on the subject are as erudite as they are obscure, although still relevant; see Aziz al-Azmeh, *The Times of History* (Budapest: CEU Press, 2007), chapters 2, 3, 4, 5, and 7.

228. This theme runs like a red thread across the entire narrative of al-Shatibi's multivolume *al-I'tisam* as well as the works of Ibn Taymiyya and his students Ibn Qayym al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn Kathir (d. 774/1373), indicating a distinctive "nostalgic" turn in fourteenth-century Islamdom.

229. For a variety of academic explanations of "Muslim decline," see Robert Brunschvig and Gustave von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: Éditions Besson Chantemerle, 1957); Gustave von Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600–1258* (Chicago: Aldine, 1970), 191–201; Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 450–62, and 3: 176–248; for a critical analysis of such explanations, see Masud and Salvatore, "Western Scholars," 40–43.

230. See, e.g., Knysh, *Islamic Mysticism*, chapters 8 and 9; Green, *Sufism*, passim.

231. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Allen and Unwin, 1950), chapter 11, "The Decay of Sufism"; and Fritz Meier, "Soufisme et déclin culturel," in Brunschvig and von Grunebaum, *Classicisme et déclin culturel*, 217–45.

232. We use the terminology of the contributors to the collective monograph *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, passim; for a scathing criticism of this work that, however, offers nothing constructive in return, see al-Azmeh, *Times of History*, 47–61.

233. As shown in Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 206–54 and 455–67; see also Hodgson, 3: "Index" under "Sufism"; for a more recent attempt to prove the underlying dynamism of Sufism's historical evolution in the recent centuries, see Green, *Sufism*, chapter 3.

234. Salvatore, "Tradition," 23–26; Masud and Salvatore, "Western Scholars of Islam," 38, 40, and 43.

235. For a general overview see Charles Pellat, "Manakib," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com/. For more recent examples, see Hisham Kabbani, *Naqshbandi*, 3–14, and *Classical Islam*, passim; these and other writings by the same author can be seen as an unconscious attempt to routinize charisma by associating it primarily, if not exclusively, with the Naqshbandi "Golden Chain of the Saints" (i.e., the Naqshbandi masters of the past) that connects its recent and current holders (Shaykh Nazim al-Haqqani, Shaykh Muhammad 'Adil al-Haqqani, Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, and Shaykh Nour Kabbani) to the Prophet.

236. See, e.g., Meier, *Essays*; Bruinessen, "Sufism," 125–57; Bruinessen and Julia Day Howell, eds., *Sufism and the "Modern" in Islam* (London: I. B. Tauris, 2013); Ohlander, *Sufism*, passim; Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and*

Activism in a Worldwide Sufi Tradition (Abingdon, UK: Routledge, 2007); Catharina Raudvere and Leif Stenberg, eds., *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community* (London: I. B. Tauris, 2009); Alexander Knysh et al., eds., *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia* (*Sufism and the Muslim Spiritual Tradition*) (St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015).

237. Knysh, *Islamic Mysticism*, 299–300.

238. See, e.g., Meenakshi Khanna, "Visionaries of a Tariqa: The Uwaysi Sufis of Shahjahanabad," in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, ed. Özgen Felek and Alexander Knysh (Albany: State University of New York Press, 2012), 273–96.

239. For a typical example of this academic attitude, see Nile Green and Mary Searle-Chatterjee, eds., *Religion, Language, and Power* (London: Routledge, 2008).

240. As one can observe firsthand in the videos posted on the websites of the Naqshbandiyya-Haqqaniyya and other international Sufi communities, e.g., the Ba 'Alawiyya; for links to videos see: https://en.wikipedia.org/wiki/Habib_Umar_bin_Hafiz and https://www.youtube.com/watch?v=6afElzXOm7Y (which contains further references to relevant online videos).

241. As will be shown in the final chapter of this book.

242. Ernst, *Sufism*, 8–18; the same can be said regarding al-Azmeh's ruminations about the "Orientalist [mis-]construction" of Islamic civilization; see his *The Times*, chapter 2.

243. As discussed in Masud and Salvatore, "Western Scholars," passim.

244. Bruinessen, "Sufism," 126–27, and Arberry, *Sufism*, 123.

245. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, (Notre Dame, IN: University of Indiana Press, 1997), 213–14.

246. See Knysh, "Historiography," 225.

247. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 455–62.

248. E.g., Arberry's "dark ages" is an obvious reference to how post-Enlightenment thinkers viewed the European Middle Ages; Massignon, on the other hand, apparently refers to the idea of the penetration of early Christianity by Hellenic philosophical discourse and the resultant "distortion" of its original message; see, e.g., Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1979), chapter 9.

249. Ivan Strenski, *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion* (Oxford: Blackwell, 2006), 213.

250. Quoted in ibid.; for an authoritative articulation of this theory by one of its major advocates and practitioners, see Ninian Smart, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion* (Houndmills, Basingstoke: Macmillan, 1986).

251. Strenski, *Thinking*, 212–13.

252. For a critical assessment of their views, see Knysh, "Historiography," 234–36.

253. Contrary to the thesis of Franz Rosenthal (1914–2003) who argued that Muslim historiography, at least before Ibn Khaldun, was not seriously interested in accounting for historical change and its context, preoccupied as it was with "the religio-political significance of certain events"; see Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 70 and 84; for further details see ibid., chapter 3.

254. See, e.g., Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilization* (Paris: Gallimard, 2006), passim.

255. See, e.g., the comments of al-Qushayri at the beginning of his *Epistle* bemoaning the moral and intellectual decline of Sufism in his age; Knysh, *al-Qushayri's Epistle*, 2–4; similar statements abound in early Sufi manuals and sayings of Sufi masters quoted therein.

256. As is abundantly obvious from Ibn Khaldun's accounts of the evolution of various trends of Muslim thought and practice; see Rosenthal, *Ibn Khaldun*, 3: chapter 4, especially sections 13, 14, 15, 16, 17, 27, and 30.

257. See, e.g., Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Salvatore, *Islam*, 24–30; Richard King, *Orientalism and Religion* (London: Routledge, 1999), chapter 1, passim; Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), chapters 6 and 7; and Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 14–21 passim.

258. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), ix; cf. King, *Orientalism*, 11.

259. Masuzawa, *Invention*, 16–18.

260. E.g., Ibn Battuta (d. 770/1368 or 779/1377); see Ross Dunn, trans., *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Berkeley: University of California Press, 2012).

261. See, e.g., Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1997); Masud, Salvatore, and Bruinessen, *Islam and Modernity*, passim; Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), chapter 4.

262. Addressed in detail in King, *Orientalism*, and Masuzawa, *Invention*.

263. Strenski, *Thinking*, 2; Talal Asad, *Genealogies of Religion*, passim; Salvatore, *Islam*, 23–32.

264. As surveyed, e.g., in Roy Harrisville, *Pandora's Box Opened: An Examination and Defense of Historical Critical Method and Its Master Practitioners* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 113–29 and 173–86.

265. For a famous (infamous) example see the works of John Wansbrough (1928–2002), especially his *Qur'anic Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977), and Wansbrough, *Sectarian Milieu* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

266. In his valuable book, Ivan Strenski discusses contributions to socio-anthropological and comparative study of religions by Edward Tylor, William Robertson Smith, James Frazer, Bronislaw Malinowski, Mary Douglas, and Mircea Eliade.

267. Strenski, *Thinking*, 2; see also Jonathan Smith's statement quoted above.

268. As discussed in Ninian Smart's "Methods in My Life," in *The Craft of Religious Studies*, ed. Jonathan Stone (New York: St. Martin's Press, 1998), 18–35.

269. For references see the previous footnotes and Mohammad Salama, *Islam, Orientalism, and Intellectual History* (London: I. B. Tauris, 2011) and Alexander Knysh's review of this book in *Der Islam* 90, no. 1 (2013): 197–202.

270. In addition to Ibn Khaldun, a prominent example is Muhammad al-Shahrastani's *Book of Religions and Sects* (*Kitab al-milal wa 'l-nihal*); for a complete

and carefully annotated French translation, see Daniel Gimaret and Guy Monnot, trans., *Shahrastani, Livre des religions et des sects* (Paris: Peeters, 1986).

271. They are usually called "heresiographers" in Western academic studies, a term that presupposes that they represented some sort of official orthodoxy, which was not exactly the case.

272. For a selection of critical assessments of Sufism by Muslim doxographers, see Bernd Radtke, *Neue kritische Gänger* (Utrecht: Houtsma, 2005), 251–91, and Radtke, *Materielen für alten islamischen Frömmigkeit* (Leiden: E. J. Brill, 2009), passim.

273. As an example one can cite, e.g., Ibn Hazm's (d. 456/1064) discussion of various Christian theological teachings, sects, and the Trinitarian debates in his *al-Fisal fi 'l-milal wa-'l-ahwa' wa-'l-nihal*, ed. Ahmad Shams al-Din, 3 vols. (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1999), 1: 251–334; for al-Biruni's (d. circa 442/1050) description of the Indian religions and societies, see Edward Sachau, trans., *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India about A.D. 1030* (Delhi: S. Chand, 1964).

274. Strenski, *Thinking*, 3.

275. Ibid.

276. Smart, "Methods," 29–33; the same idea is often attributed to Max Müller (1823–1900).

277. These disciplines comprised philology, theology, psychology, anthropology, phenomenology, and sociology, as demonstrated in Strenski's seminal survey of the rise and evolution of "the study of religion" in western Europe; Strenski, *Thinking*, passim.

278. As documented in the now-classical study of Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 2003).

279. See Weber, *Sociology of Religion*, 166–83; for its application to the study of Sufism, see Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83, no. 1 (1996): 51–70; Bernd Radtke has criticized Melchert's use of Weberian concepts in his *Neue kritische Gänge*, 251–91, especially 285–86.

280. Eisenstadt, *Max Weber*, 268–83.

281. Weber, *Sociology*, 166–67; Eisenstadt, *Max Weber*, 277, and Gerth and Wright Mills, *From Max Weber*, 276–78 and 283; cf. Turner, *Weber*, 139, 145–47, and 172.

282. Weber, *Sociology*, 262–66; Weber, *Economy and Society*, 2 vols., ed. Guenther Roth and Claus Wittich, trans. Ephraim Fischoff (Berkeley: University of California Press, 1978), 2: 1166–67; Eisenstadt, *Max Weber*, 277, and Gerth and Wright Mills, *From Max Weber*, 269 and 284–85.

283. Gerth and Wright Mills, *From Max Weber*, 290–92; Weber, *Economy and Society*, 1166–67; and Turner, *Weber*, 138–44.

284. Weber, *Sociology*, 220–22; Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner, 1976), 154; and Weber, *Economy and Society*, 1: 540, 544, 555–56.

285. Weber, *Sociology*, 182; Eisenstadt, *Max Weber*, 270–75; cf. Turner, *Weber*, 146–47.

286. Turner, *Weber*, 146–50; for a later Muslim thinker, Sayyid Qutb, see Oliver Carré, *Mysticism and Politics: A Critical Reading of* Fi Zilal al-Qur'an *by Sayyid Qutb*

(1906–1966) (Leiden: E. J. Brill, 2003), 87, 96–100, 173; cf. Ibrahim Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), 155–62.

287. See, e.g., Weber, *Sociology*, 182, and Weber, *Protestant Ethic*, 154.

288. Knysh, *Islamic Mysticism*, 33–35, 44–46, and 94–101.

289. Al-Harith al-Muhasibi, *Al-Makasib wa 'l-wara' wa 'l-shubha* (Beirut: Mu'assasat al-kutub al-thaqafiyya, 1987), passim; Florian Sobieroj, *Ibn Ḫafif aš-Širazi, und seine Schrift zur Novizenerziehung* (Stuttgart: Franz Steiner, 1998), 481–82, of the Arabic text; al-Ghazali, *Ihya'*, 4: 189–293; and Ohlander, *Sufism*, 175–79, which is a summary of the relevant passages from al-Suhrawardi's *'Awarif al-ma'rif*.

290. See, e.g., Adams, *Islam and Modernism*, 25, 31–33, and 161–64; Sahar Bazzaz, "Heresy and Politics in Nineteenth-Century Morocco," *Arab Studies Journal* 10–11, no. 2/1 (Fall 2002/Spring 2003): 67–86.

291. *Ihya'*, 2: 238.

292. Ibid.

293. Ibn Khaldun, *Shifa'*, 81 and 97.

294. Lit. "mixing."

295. Ibn 'Ajiba, *al-Bahr al-madid*, 8 vols. (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2010), 5: 119.

296. Knysh, *Islamic Mysticism*, 94–101 and 207–34; see also Weismann, *Naqshbandiyya*; Elmer Douglas, trans., *The Mystical Teachings of al-Shadhili* (Albany: State University of New York Press, 1993); cf. Bruinessen and Howell, *Sufism*, passim.

297. As evidenced by Ibn Khaldun, who, as mentioned, calls Sufism a "[legal] path" (*shari'a*) of its own (*Shifa'*, p. 126); in a similar vein, a contemporary French scholar juxtaposes Sufism with "the Islam of the canonical Law (shari'a), of the theologians and jurists, of the mosques and muezzins, and Islamic institutions and sciences"; see Veinstein, "Avant-propos," in Popovic and Veinstein, *Les Voies d'Allah*, 7.

298. See Chittick, *Sufi Path*, "Index" under "He/not He (*huwa la huwa*)."

299. As evidenced, e.g., by Shaykh Muhammad Husham Kabbani's insistence that the true Sufi master be a gnostic (*'arif*), in addition to being proficient in the rites and legal requirements of exoteric Islam; see *Naqshbandi*, 27.

300. Ibid., 28–29.

301. As discussed, e.g., in an early Sufi manual by Abu 'l-Najib 'Abd al-Qahir al-Suhrawardi (d. 563/1168); see Milson, *Sufi Rule*, and Milson, Abu al-Najib 'Abd al-Qahir al-Suhrawardi, *Kitab adab al-muridin*, passim.

302. See Radtke, "Von Iran," passim.

303. Ernst, *Shambhala Guide*, 1–31.

304. As implicitly acknowledged by Carl Ernst himself; see ibid., 2.

Chapter 6: Sufism's Recent Trajectories: What Lies behind the Sufi-Salafi Confrontation?

1. As discussed in chapters 2 and 4 of this book.

2. E.g., in eastern Turkestan (Xinjiang), India, Russia, the Balkans, West Africa, and, of course, Europe and the Americas; for general studies of the institutional reach of Sufism, see Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, eds., *Les Voies d'Allah: Les or-*

dres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui (Paris: Fayard, 1996), and Fritz Meier, "The Mystic Path," in *The World of Islam: Faith, People, Culture*, ed. Bernard Lewis, Richard Ettinghausen, Oleg Grabar et al. (London: Thames and Hudson, 1976), 117–40; for the Indonesian Archipelago, see Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), part 1, chapters 1 and 2; for the Indian subcontinent, see Richard Eaton, *The Sufis of Bijapur 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977); for a brief survey of various geographical regions, see Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 2010), chapters 8 and 9.

3. See, e.g., Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, part 4.

4. Sahar Bazzaz, "Heresy and Politics in Nineteenth-Century Morocco," *Arab Studies Journal* 10–11, no. 2/1 (Fall 2002/Spring 2003): 67–86; Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar* (Leiden: E. J. Brill, 2010), 29–31; cf. Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: E. J. Brill, 2001), passim.

5. See, e.g., Knut Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and His Brotherhood* (London: Hurst, 1995),270–73; Alexander Knysh, "Shamil," in *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

6. In addition to chapters 8 and 9 of Knysh, *Islamic Mysticism*, and Knysh, "Sufism," in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 4, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. Robert Irwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 60–104; see also Nehemia Levtzion and John Voll, eds., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), passim; Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012), passim; Itzchak Weismann, "Sufism in the Age of Globalization," in *Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 257–81.

7. Weismann, "Sufism," 261–62; Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus in 20. Jahrhundert* (Leiden: E. J. Brill, 1990), "Index" under "Mystik."

8. See, e.g., Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 23–33; Frederick de Jong and Bernd Radtke, eds., *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: E. J. Brill, 1999), and Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking, and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond, Surrey: Curzon, 1999); Gudrun Krämer, *Hasan al-Banna* (Oxford: Oneworld, 2010), "Index" under "Sufism"; and Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, 189 and chapter 10.

9. See Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia," *Pis'mennye pamiatniki Vostoka (Written Monuments of the Orient)* 1, no. 4 (2006): 206–38; in addition to the general studies of Sufism in the premodern and modern age cited earlier in the present book, see Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, eds., *Sufism and the "Modern" in Islam* (London: I. B. Tauris, 2013); Lloyd Ridgeon, ed., *The Cambridge Companion to Sufism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), and Ridgeon, ed., *Sufism and Salafis in the Modern Age* (London: Bloomsbury, 2015); for an important insider perspective see Éric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2010).

10. See Alexander Knysh, "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)," *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 503–30.

11. Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 1–21 and chapters 3–5, and 9; White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 47; White, *The Fiction of Narrative*, ed. Robert Doran (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), chapters 4 and 12.

12. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 201–22.

13. Cf. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 206.

14. For a critical overview of various concepts of rites and rituals in Western sociology and anthropology, see Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), 55–79; unfortunately, Asad gives short shrift to the community-building function of ritual, preoccupied as he is with its, in our view, less important roles; as a remedy to Asad's "blind spot," see Eric Hobsbawm and Terrence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), passim.

15. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 212–13.

16. Ibid., 217.

17. For striking, haunting, live images of such occurrences in various parts of the Muslim world, see the documentary *I Am a Sufi, I Am a Muslim* (Princeton, NJ: Films for the Humanities and Sciences, 1994).

18. The tombs of the Qur'anic prophets Hud and Salih are objects of the massive seasonal pilgrimages mentioned in our studies of Hadramawt, South Yemen (see the next note); their connection with the [neo-]Sufi movement instituted by the local *sayyid* families is discussed later in this chapter.

19. For this phenomenon in South Arabia and Yemen, see Alexander Knysh, "The Cult of Saints in Hadramawt: An Overview," in *New Arabian Studies*, ed. R. B. Serjeant, R. L. Bidwell, and G. Rex Smith, vol. 1 (Exeter: Exeter University Press, 1993), 137–52; Knysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," *New Arabian Studies* 4 (1997): 139–67; Knysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Hadhramaut," in *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, ed. Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (Leiden: E. J. Brill, 1997), 199–216; for other regions see John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood* (Berkeley: University of California Press, 2008); Christian Troll, *Muslim Shrines in India* (Oxford: Oxford University Press, 1989); Pnina Werbner and Helen Basu, eds., *Embodying Charisma* (London: Routledge, 1998); Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (Bloomington: Indiana University Press, 2003); Werbner, "Transnationalism and Regional Cults," in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 282–300.

20. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 217–18; for a recent example of the social ramifications of Sufi rites and rituals, see Earle Waugh, *Visionaries of Silence: The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo* (Cairo: American University in Cairo Press, 2008), chapter 3.

21. See Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2011), 293; for concrete examples from Central Asia, see Elyor Karimov, *Kubraviiskii vakf XVII–XIX vv.: Pis'mennye istochniki po istorii sufiiskogo bratstva Kubraviia v Srednei Azii* (Tashkent: Fan, 2008), and Aidar Abuov, *Mirovozzrenie Khodzha Akhmeta Iasavi* (Astana: Mezhdunarodnyi tsentr kul'tur i religii, 2009).

22. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 218.

23. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 293; for concrete examples see the studies mentioned in the previous notes, and Knysh, *Islamic Mysticism*, chapters 8 and 9; cf. Green, *Sufism*, chapters 2, 3, and 4.

24. As an example one can mention the Moroccan *wali* and man of letters al-Hasan b. Mas'ud al-Yusi (d. 1102/1691), one of the protagonists of Clifford Geertz's influential *Islam Observed* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968); for a criticism and correction of Geertz's reconstruction of al-Yusi's portrait, see Henry Munson, *Religion and Power in Morocco* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), 16–34; cf. Abdelfattah Killito, "al-Yusi," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

25. Vincent Cornell, *Realm of the Saint* (Austin: University of Texas Press, 1998), 273; see also Munson's *Religion and Power*, passim, and the studies of Maghribi societies by Dale Eickelman.

26. For a classical study see E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1954); cf. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 293; for more details see Knysh, *Islamic Mysticism*, chapters 8 and 9; see also the studies mentioned in the previous notes.

27. Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 217.

28. Ibid., 218.

29. Ibid.

30. Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), 49–58.

31. Hodgson, *Venture of Islam*, 3: 159.

32. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 235–56, and Knysh, *Islamic Mysticism*, 173; see also ibid., chapters 8 and 9.

33. Hodgson's occasional references to a progressive decline and inflation of the originally pure and lofty Sufi values and practices may have been influenced by his colleagues' pessimistic perception of Sufism's overall evolution, as articulated by Arthur Arberry in his *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Allen and Unwin, 1950), 119–20 and 124; cf. Weismann, "Sufism," 265; Hodgson, too, speaks of "vulgarization" and "corruption and localism" in later Sufism. However, he seems to have been of the opinion that it was the price its leaders had to pay for maintaining its "catholic" appeal; see Hodgson, *Venture of Islam*, 2: 218 and 455–62.

34. Hodgson, *Venture of Islam*, 3: 159.

35. Ibid., 2: 220.

36. Knysh, *Islamic Mysticism*, 1–2; Geoffroy, *Introduction*, 126–27 and 198–99; Bruinessen and Howell, *Sufism*, 6–7, and Ridgeon, *Sufis*, 11–17 passim; Wiesmann, "Sufism," 261–66; Martin van Bruinessen, "Sufism, 'Popular' Islam, and the Encounter with Modernity," in *Islam and Modernity*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press,

2009), 125–57; Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*; and Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, passim.

37. Cf., Hodgson, *Venture of Islam*, 3: 159, and Geoffroy, *Introduction*, 198–99.

38. For a general introduction to the thought of Muslim reformers and modernizers, see Ibrahim Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996); Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Roxanne Eubin and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); see also Masud, Salvatore, and Bruinessen, *Islam and Modernity*; for an illuminating recent study of Turkey's version of modernism with special reference to the role of the printing press, see Brett Wilson, *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

39. Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, 177.

40. Ibid., 181.

41. On the founder of this popular Sufi brotherhood, see Rex O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990).

42. Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, 184.

43. Bazzaz, "Heresy and Politics, 71–72.

44. Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), 259–61; for examples from South Arabia in the early twentieth century, see Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt."

45. For a concise overview, see Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 253–56 and 398–455; Knysh "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," passim; for a more detailed analysis, see Katherine Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham, NC: Duke University Press, 1997); Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1998); Itzchak Weismann, "Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism," in *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Bloomsbury, 2015), 9–32; Weismann, "Sufism," passim.

46. Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), *Talbis Iblis*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir al-Fadili (Beirut: al-Maktaba al-misriyya, 1999); and Alexander Knysh, "A Hanbali Criticism of Sufism (Ibn al-Jawzi's *Talbis Iblis*)," in *The Literary Heritage of Eastern Peoples*, part 1 (Moscow: Nauka, 1989), 170–75 (in Russian).

47. See chapter 4 of Knysh, *Ibn 'Arabi*, and the literature cited therein; cf. Muhammad Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).

48. Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 7.

49. Ibid., chapter 6 and 9, and Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, chapter 1.

50. See, e.g., Steve Bruce, *God Is Dead: Secularization in the West* (Malden, MA: Blackwell, 2002).

51. Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 54–61.

52. Describing their condition as "underdevelopment" is an expression of this au-

thor's personal stance, which may or may not be objective; this said, the author is ready to acknowledge that his native country, Russia, was also in the state of underdevelopment (albeit admittedly less profound) vis-à-vis western Europe in the nineteenth century as it is now. This, alas, is a historical and geopolitical fact, not an ideological postulate.

53. For an eloquent testimony to the dramatic mutual misunderstanding between Westernizing Muslim reformers of Egypt and the country's Muslim masses, see Adams, *Islam and Modernism*, 97–99.

54. For a recent typical attempt, see Mark Gould, "Toward a Theory of 'Islamist Movements,'" *Sociology of Islam* 2 (2014): 21–59.

55. See, e.g., Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*; Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*; Bruinessen and Howell, *Sufism and the "Modern"*; Ridgeon, *Sufis*.

56. For a discussion of the terminological nuances involved in the naming of movements launched in the name and on behalf of Islam in recent times, see Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 424–26; Weismann, "Modernity from Within"; Ernst, *Shambhala Guide*, 211–15; Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 262–64; Geoffroy, *Introduction*, 136–49; and Roy, *Globalized Islam*, passim.

57. Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 17–18; this definition is quoted approvingly by Itzchak Weismann, who seems to have missed its self-referential nature, see "Modernity from Within," 12.

58. Roy, *Globalized Islam*, passim; Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, trans. Ros Schwartz (New York: Columbia University Press, 2010), 80–81.

59. See, e.g., Roy, *Globalized Islam*, 68–69.

60. See, e.g., Salih b. Fawzan al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid* (Riyadh: Dar al-'asima, 1999), 12, 18, 90–91, 217, 224–30, 233, passim.

61. See, e.g., Gilles Kepel and Jean-Pierre Milelli, eds., *Al Qaeda in Its Own Words* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008); for the original Wahhabi position vis-à-vis the Shi'i community, see Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab* (London: Oneworld, 2014), 86–88.

62. As detailed in Knysh, *Islam in Historical Perspective*, chapters 23–25; Euben and Zaman, *Princeton Readings*, passim; Carré, *Mysticism and Politics*, passim; cf. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 356–85.

63. For a detailed and relatively balanced account of these dramatic events, see Enver Kisriev, *Islam i vlast' v Dagestane* (Moscow: OGI, 2004), chapter 7, especially 211–13; Kisriev, *Islam v Dagestane* (Moscow: Logos, 2007), 94–95; Michael Kemper, "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate," in *Islamic Authority and the Russian Language*, ed. Alfrid Bustanov and Michael Kemper (Amsterdam: Pegasus Oost-Europese Studies, 2012), 265–93; Vladimir Bobrovnikov, "Izobretenie islamskikh traditsii v dagestanskom kolkhoze," in *Dagestan i musul'manskii Vostok*, ed. Alikber Alikberov and Vladimir Bobrovnikov (Moscow: Izdatel'skii dom Marjani, 2010), 139–40; for a Daghestani perspective, see Kaflan Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi i ikh posledovateli v sovremennom Dagestane," in Alikberov and Bobrovnikov, *Dagestan*, 176; for a Chechen perspective, which is rather different from the Russian official one

as well as from that of the majority of Daghestanis, see Vakhit Akaev, *Sufiiskaia kul'tura na Severnom Kavkaze: Teoreticheskie i prakticheskie aspekty*, 2nd ed. (Grozny: Knizhnoe izdatel'stvo, 2011), 164–66 and 176–79; for the Russian "terrorism-prevention expert" Igor Dobaev of Rostov-on-the-Don and for his coauthors, this event represents another instance of the geopolitical meddling in the area of "the United States and its satellites"; Igor Dobaev et al., *Radikalizatsiia islama v Rossiiskoi Federatsii* (Moscow: TsSRIiP YuFU, 2013), 64–66, 75–76, 81–84, 236–37, and 293.

64. For such Salafi "boot camps" in the Northern Caucasus, see Kisriev, *Islam*, 163 and 209; Igor Dobaev and Vera Nemchina, *Novyi terrorizm v mire i na iuge Rossii* (Rostov-on-the-Don: RostIzdat, 2005), 166–67; some details concerning recruitment and mobilization of militant *jama'at*s in the region are discussed in Sergei Suschii, *Severnyi Kavkaz: Realii, problemy, perspektivy pervoi treti XXI veka* (Moscow: LENAND, 2013), 225–28 and chapter 6; Dobaev et al., *Radikalizatsiia*, 171–73; cf. Vakhit Akaev, *Sufizm i vakhkhabizm na Severnom Kavkaze* (Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 1999), 12, 16–17.

65. Akhmet Yarlykapov, "Kredo vakhkhabita," *Vestnik Evrazii* 3, no. 10 (2000): 114–37.

66. For examples of the usage of this term, see Kisriev, *Islam*, 133, 139, and 208; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 169; Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 225 and 227; Dobaev and Nemchina, *Novyi terrorizm*, 171.

67. See, e.g., Igor Dobaev, *Islamskii radikalizm: Genezis, evoliutsiia, praktika* (Rostov-Don: SKNTs V Sh, 2003), 334–35.

68. For this important notion of the Salafi worldview, see Roel Meijer, "Introduction," in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), 5 and 13; see also ibid., "Glossary," ix.

69. Vladimir Bobrovnikov and Akhmet Yarlykapov, "Vakhkhabity Severnogo Kavkaza," in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii*, fasc. 2, ed. Stanislav Prozorov (Moscow: Nauka, 1999), 22; one should point out that in the early 1990s, writings containing Salafi-Wahhabi creedal statements were published in great numbers by private presses in Moscow and the Muslim republics of the former Soviet Union and were readily available to the reading public. In the late 1990s these publications were denounced as "extremist literature" and officially banished from circulation in the public domain; Dobaev, *Islamskii radikalizm*, 150–60; Sergei Sedel'nikov, "Savelofiia," http://gazeta.ru/print/2004/04/20/oa_118491.shtml; Ali Kaiaev, "Podlezhat unichtozheniiu," http://www.kavkazcenter.com.russ/article.php?od+21654; Geraldine Fagan, "Russia: Increasing Crackdown on Muslim 'Extremist' Books," Forum 18 News Service, September 14, 2004; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 170–71.

70. A Russian translation of his *Kitab al-tawhid*, published in Makhachkala in 1997 as *Kniga yedinobozhiia* (i.e., "The Book of [Divine] Oneness"), gained a wide circulation in Daghestan in the subsequent decade; see, e.g., Akaev, *Sufizm*, 10 and 23 note 18.

71. On these Saudi scholars, see Nabil Mouline, *Les clercs de l'islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe–XXIe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 312–24, and Meijer, *Global Salafism*, "Index."

72. Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 171; according to Akhmet Yarlykapov, in the 1990s "the religious market" of Daghestan and Chechnya was overflowing with "well written

and elegantly produced Wahhabi production," see Yarlykapov, *Islam u stepnykh nogaitsev* (Moscow: Institut etnografii i antropologii, 2008), 214.

73. See, e.g., al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 21–32 and 220–39; cf. Kisriev, *Islam*, 105–10.

74. This article of the creed is directed against Muslims who promise to sacrifice an animal at the tomb of a Sufi *shaykh* or a prophet should their request or wish be granted; cf. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 390–91.

75. That is, the Ka'ba in the sanctuary of Mecca.

76. Cf. al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 171–78.

77. Cf. ibid., 62–64 and 141–48.

78. Cf. ibid., 141–48 and 161.

79. Cf. ibid., 121–28; cf. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 391–92.

80. The "battlefield notes" follow closely the articles of a standard Salafi-Wahhabi creed penned by a major Saudi religious authority, Salih b. Fawzan b. 'Abdallah al-Fawzan (b. 1938); his Salafi-Wahhabi writings had been translated into Russian and circulated in Daghestan in the early 1990s by the Santlada publishing house to be banned in 1998; for an English translation of one of Salih b. Fawzan al-Fawzan's condemnations of "polytheism" (*shirk*), see http://www.greenlanemasjid.org/Uploads/Resources/Publications/4-Foundations-of-Shirk.pdf; for a similar list of the beliefs and practices that many Salafis consider to be a conspiracy to undermine the authentic Islam of the pious ancestors, see Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 436.

81. Whether or not they are indeed part of Sufism is a matter of the observer's perspective and definition of Sufism, as shown in chapter 2 of this book.

82. This point is a restatement, in Russian, of the one made by the aforementioned Salih b. Fawzan al-Fawzan in his creed; see *'Aqidat al-tawhid*, 231–33; the same applies to every point in the "battlefield notes" that follows; for the *mawlid* and debates around its public performances, see H. Fuchs, Frederick de Jong, and Jan Knappert, "Mawlid or Mawlud," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; cf. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 392.

83. The use of photographs of Sufi *shaykh*s by their followers (*murid*s) in some Sufi communities is discussed below.

84. Cf. al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 236–37.

85. For the roots of these points in the original teaching of Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, see Mouline, *Les clercs*, 85–89, and Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 83–86; these anti-Sufi points mirror closely the anti-Sufi discourses of the Daghestani Salafi leader Bagauddin (Baha' al-Din) Magomed (Muhammad) Kebedov (b. 1945), which he repeatedly enunciated in his public speeches and on the pages on the Daghestani press in the 1990s (before the anti-Wahhabi crackdown of 1998–99); see Kisriev, *Islam*, 140–42.

86. Or "the saved sect" (*al-firqa al-najiya*); to avoid the value-laden term "sect," which is routinely used to render this Arabic phrase into English, we have used the word "host."

87. For a parallel with al-Fawzan's Wahhabi creed, see al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 12.

88. For some local definitions of *jama'at* (*dzhamaat* in Russian) in Daghestan, see Kisriev, *Islam*, chapters 5 and 6.

89. The Russian spelling of this Arabic term is *tarikat*; i.e., "Sufi brotherhood" or "order."

90. For parallels with the Salafi-Wahhabi creed of Salih b. Fawzan al-Fawzan, see his *'Aqidat al-tawhid*, 12, 18, 90, 117, 129–33, 141–49, 232–33, etc.

91. For a comprehensive study of the doctrine of "enjoining the good and prohibiting the evil," see Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

92. See, e.g., Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, *Kitab al-tawhid* (Cairo: Dar al-ma'arif, 1974); Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, *Sharh masa'il al-jahiliyya li-shaykh al-islam Muhammad b. 'Abd al-Wahhab* (with a commentary by Salih b. Fawzan al-Fawzan), 2 vols. (Riyadh: Dar al-'asima, 2001), and al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*; for Western accounts, see Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 24, 31, and 83–86, and Meijer, *Global Salafism*, passim.

93. For examples from Morocco, see Henry Munson, *Religion and Power in Morocco* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), 14–18, 78–79, 84–87, 153–54, and 163; for popular attitudes toward Sufism and brotherhoods in Morocco today, see Mohammed El Ayadi, Hasan Rachik, and Mohamed Tazy, *L'islam au quotidien* (Casablanca: Editions la Croisee des Chemins, 2013), 75–81, 111–18.

94. For Salafi-Wahhabi definitions of *bid'a*, see al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 214–16; the author argues that there is no such thing as "good innovation" (*bid'a hasana*); all innovations are equally pernicious and should be avoided at any cost; ibid., 217–19; cf. Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 27, 81, 83, and 97, and Meijer, *Global Salafism*, "Index" under "*bid'a/bida'*"; cf. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, Dritter Teil, passim.

95. As should have become evident by now, the "battlefield notes" follow closely the Salafi-Wahhabi doctrine as articulated, among others by Salih b. Fawzan al-Fawzan in his *'Aqidat al-tawhid*.

96. This statement is absent from Salih b. Fawzan al-Fawzan's *'Aqidat al-tawhid*, but it is a staple of Wahhabi polemical literature generally; see e.g., Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 84–85.

97. Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 4; for refutations of Ibn (al-)'Arabi's teachings by a foremost Saudi scholar, Muhammad Nasir al-Din al-Albani (d. 1999), see Stéphane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism," in Meijer, *Global Salafism*, 69; the fact that Ibn (al-)'Arabi is known at least to some Muslims in the Northern Caucasus is attested in Said-Afandi al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id: Sokrovischnitsa blagodatnykh znanii*, trans. from the Avar language into Russian (Makhachkala: Nurul irshad, 2010), 133–34, 142–43, and 366.

98. On him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 72–82.

99. Knysh, *Ibn 'Arabi*, chapter 4.

100. See, e.g., Birgit Krawietz and Georges Tamer, eds., *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), passim.

101. As shown in chapter 2 of this book.

102. For the criticism of this practice in the original Salafi-Wahhabi creed, see al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 231–34; for the wide popularity of *mawlid*s among the

Avars of Daghestan (and the Daghestanis generally), see Vladimir Bobrovnikov, *Voyage au pays des avars* (Paris: Éditions cartouche, 2011), 101–6; see also Yarlykapov, *Islam*, 216, and Kisriev, *Islam*, 111.

103. Called *'urs* in Arabic, this is a celebration of the saint's demise and posthumous marriage with his divine beloved; see, e.g., John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood* (Berkeley: University of California Press, 2008) 210–11 and 313 note 47.

104. Yarlykapov, *Islam*, 216; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 168–70; and Kisriev, *Islam*, 111, 139–42, 148 passim; cf. Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 83.

105. For the view of permissibility (or otherwise) of photographs and their various uses, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 64–72.

106. For details see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 317–72; cf. Kisriev, *Islam*, 102; for various connotations of this term and the practices associated with it within the Naqshbandiyya brotherhood outside the Caucasus, see Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), "Index" under "*rabita*."

107. Michael Kemper, "Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of *Jihad*," *Die Welt des Islams* 42, no. 1 (2002): 56; cf. al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 71.

108. Today, *rabita* can be practiced virtually via the Internet; for a recent transformation of the concept of *rabita* in some contemporary Sufi-based communities of Turkey, see Ilshat Saetov, "'Dzhamatizatsiia' tarikatov v respublikanskoi Turtsii," in *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia*, ed. Alexander Knysh et al. (St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015), 247; for a lengthy explanation of *rabita* by the foremost Sufi *shaykh* of Daghestan, Said-Afandi of Chirkey (discussed below), see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 317–72, and Michael Kemper, "The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master," in Bustanov and Kemper, *Islamic Authority*, 191–93.

109. Before his assassination, this Sufi master presided over a Sufi *tariqat* that combines both Naqshbandi and Shadhili teachings; see, e.g., Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 165; Kisriev, *Islam*, 97–100 and 103–4; Kisriev, *Islam v Dagestane*, 72–73; a detailed discussion of Said-Afandi follows.

110. Kemper, "The Discourse," 210.

111. As attested by Said-Afandi himself, who claims to have experienced such a conversion; see ibid., 179–80; the three terms for the Sufi community mentioned here are often used interchangeably in the Northern Caucasus.

112. See, e.g., Kisriev, *Islam*, 116–20 and 127–28.

113. *Tarikatizm* and its followers *tarikatisty* (i.e., members of a Sufi *tariqa*) are derogatory terms applied by the Daghestani Salafis respectively to Sufism and its adherents; see Kisriev, *Islam*, chapters 4 and 5.

114. Dobaev et al., *Radikalizatsiia islama*, 233–34.

115. As stated, e.g., in the Saudi creed by Salih b. Fawzan al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 121–23; this Saudi author, however, does not attribute such claims exclusively to Sufis.

116. Valerii Tishkov, *Obschestvo v vooruzhennom konflikte* (Moscow: Nauka, 2001), 340; for a 1989 newspaper publication in the Chechen language that contains

similar anti-Sufi accusations, see Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 168, and Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 176.

117. E.g., praying in front of the body of the newly deceased, the distribution of alms (*sadaqa*) during funerals, performing *dhikr* in public, etc.; see Bobrovnikov, "Izobretenie," 139; Bobrovnikov, *Voyage*, 112–14; Kisriev, *Islam*, 145–49.

118. Kisriev, *Islam*, pp. 117–20, and Marat Shterin and Akhmet Yarlykapov, "Reconsidering Radicalisation and Terrorism: The New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and Its Path to Violence," *Religion, State, and Society* 39, no. 2–3 (2011): 311.

119. On him see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 253–54; Shterin and Yarlykapov, "Reconsidering,"311; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 155–56, 159, 164–65, and 173; Bobrovnikov and others also call him "Magomedov"; see Bobrovnikov, "Izobretenie," 140; cf. Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 176, and Kisriev, *Islam*, 139.

120. Dmitri Makarov, *Ofitsial'nyi i neofitsial'nyi islam v Dagestane* (Moscow: Tsentr strategicheskikh i politicheskikh issledovanii, 2000), 15; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 168; Alexander Knysh, "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate," *Studies in Conflict and Terrorism* 35 (2012): 324–25; for a brief summary of the Sufi-Salafi tensions within the Avar ethnic community of Daghestan, see Bobrovnikov, *Voyage*, 107–15.

121. Kisriev, *Islam*, 141–42, and Kisriev, *Islam v Dagestane*, 88–89.

122. Kisriev, *Islam*, 141–42, and Kisriev, *Islam v Dagestane*, 89.

123. Kisriev, *Islam*, 103, 119, 147–49 passim.

124. This process culminated in the legislative decree "On the prohibition of Wahhabism and any other extremist activities on the territory of the Republic of Daghestan"; it was voted into law by the Daghestani Parliament on September 16, 1999; for details, see Kisriev, *Islam*, 152–54, and Dobaev et al., *Radikalizatsiia*, 236.

125. See, e.g., al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 120–218; Kisriev, *Islam*, chapter 4 and 5; Kemper, "The Discourse," 175, 195, 215–17; Galina Yemelianova, "Sufism and Politics in the Northern Caucasus," *Nationalities Papers* 29, no. 4 (2001): 661–88; Dobaev, *Islamskii radikalizm*, 150–380, and Anna Zelkina, "The 'Wahhabis' of the Northern Caucasus vis-à-vis State and Society: The Case of Daghestan," in *The Caspian Region*, vol. 2, *The Caucasus*, ed. Moshe Gammer (London: Routledge, 2004), 146–78; Alexander Knysh "A Clear and Present Danger: Wahhabism as a Rhetorical Foil," *Die Welt des Islams* 44, no. 1 (2004): 3–26; cf. Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 155–73, which stresses the differences between Daghestan and Chechnya in how their respective populations have coped with the "Salafi-Wahhabi challenge."

126. As documented in Kisriev, *Islam*, chapters 4 and 5; see, especially, 103–4 and 146–48.

127. Between 1991 and 2007 Chechnya's political leaders of secular inclinations, most of whom resided abroad, referred to Chechnya as "Republic of Ichkeria"; it was officially abolished by the Islamist Chechen emir Dokku Umarov (1964–2013) on October 31, 2007; see Knysh, "Islam and Arabic," 316.

128. For details see Akaev, *Sufizm*, 12–16.

129. For a list of the major Daghestani *shaykh*s/*ustadh*s today (eighteen in all) see Kisriev, *Islam v Dagestane*, 75–79.

130. On him see Kisriev, *Islam*, 103–4; Bobrovnikov, *Voyage*, 98 and 114; Akaev,

Sufiiskaia kul'tura, 128–29; Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 166–67 and 173–74; and a special study of this influential Sufi master by Michael Kemper, "The Discourse," 167–217; a short hagiographical account of Said-Afandi's life can be found in al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 5–10.

131. See, e.g., al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 120–218, and 427–28.

132. This has been a standard accusation leveled at the founder of the Hanbali legal-theological school, Ibn Hanbal (d. 241/855), by its opponents; the Wahhabis, being, at least nominally, members of this school, are seen by their opponents as being "guilty by association."

133. Kemper, "The Discourse," 206–7 and 216; al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 217–18; Kisriev, *Islam*, 103, and Kisriev, *Islam v Dagestane*, 75.

134. Al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 338–40.

135. Kemper, "The Discourse," 195 and 216–17; Kemper's translation of the Russian phrase *griaznaia smuta* neglects the meaning implied by the Arabic original; the Russian word *smuta* is the approximate equivalent of the Arabic *fitna* ("trial"; temptation")—a term laden with a considerable historical and theological baggage; see, e.g., Louis Gardet, "Fitna," *EI2*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

136. Although some journalists have credited Said-Afandi with 300,000 followers (in a republic with the overall population of 2.91 million!), a more realistic figure, according to Kaflan Khanbabayev, is 10,000; what is important, argues Khanbabayev, is that many of Said-Afandi's *murid*s occupy positions of authority in the religious institutions and administration of the Republic of Daghestan; see Khanbabaev, "Sufiiskie sheikhi," 167, 173–74; Kisriev, *Islam v Dagestane*, 75.

137. Al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 121–26; Khanbabaev, "Sufiiskie sheikhi," 216 and 217; Kisriev, *Islam*, 124 note 39; cf. Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 128–29; the alleged British sponsorship of the Wahhabi movement has been grist to the mill of its critics almost since its very inception; see, e.g., *Confessions of a British Spy and British Enmity against Islam*, online edition: http://www.hakikatkitabevi.com/download/english/14-ConfessionsOf%20ABritishSpy.pdf; its Russian version is widely available in Russian bookstores under the title *Priznaniia angliiskogo shpiona* ("Confessions of a British Spy"), 11th ed. (Istanbul: Waqf Ikhlas Publications, 2002); such accusations have been reproduced, in a subtler manner, by some academics, e.g., Hamid Algar in his *Wahhabism: A Critical Essay* (New York: Oneonta, 2002), 37–46.

138. Al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 202–4, 220, 279–81, 288–89, 302, 338, and 340; Kisriev, *Islam*, 101–2; Kemper, "The Discourse," 194–206; cf. Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 165–67 and 177.

139. In his sermons and lectures Said-Afandi often stated that Sufi masters (*ustadh*s or *shaykh*s) "hold the keys to Paradise"; see, e.g., al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 254–55.

140. All the more so, because Said-Afandi continually supports his statements by quotations from classical Sufi literature and individual Sufi teachers of old; see, e.g., al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 248–72.

141. Al-Fawzan, *'Aqidat al-tawhid*, 21–32; Kisriev, *Islam*, 135–36 and 141; Khanbabayev, "Sufiiskie sheikhi," 176, and Bobrovnikov and Yarlykapov, "Vakhkhabity Severnogo Kavkaza."

142. Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab,* 12; Crawford, however, acknowledges that this rhetorical commitment to equality was offset by Ibn 'Abd al-Wahhab's deep-seated suspicion of the populace's propensity to lapse into polytheism and sedition, which, in his view, requires the presence of a vigilant vanguard of "true monotheists" in the community to police and enforce the borders of "orthodoxy"; ibid., 105.

143. See, e.g., Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, passim; Ridgeon, *Sufis and Salafis*, passim; for "Russian Islam," see Knysh, "Islam and Arabic," 324–25, and Knysh "A Clear and Present Danger"; Alfrid Bustanov, "Rafail' Valishin's 'Anti-Wahhabi' Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia," in Bustanov and Kemper, *Islamic Authority*, 219–63.

144. For concise summaries, see Bobrovnikov, *Voyage*, 17–25, and Kemper, "Jihadism," 265–71; for details see Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 91–104; Moshe Gammer and David Wasserstein, eds., *Daghestan and the World of Islam* (Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006); Moshe Gammer, ed., *Ethno-Nationalism, Islam, and the State in the Caucasus: Post-Soviet Disorder* (London: Routledge, 2008); Enver Kisriev, "Societal Conflict-Generating Factors in Daghestan," in Gammer, *The Caspian Region*, vol. 2, *The Caucasus*, 107–21; Kisriev, *Islam*.

145. Kisriev, *Islam*, 45–46; the recent statistical data (which should be treated with caution) is given in Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 16–37; Moshe Gammer, "Between Mecca and Moscow: Islam, Politics, and Political Islam in Chechnya and Daghestan," *Middle Eastern Studies* 41, no. 6 (2005): 834; Bobrovnikov, "Rural Muslims' Nationalism"; for a critical assessment of the "creation or invention of nations" by the Soviet authorities, see Adrienne Edgar's review article published in *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 3, no. 1 (2002): 182–90.

146. On the Kumyk-Avar and Kumyk-Dargin conflicts over the land, see Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 98.

147. Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 201–2; the recent de-Russification of the Daghestani cities is discussed in ibid., 57–70.

148. Bobrovnikov, "Izobretenie," 144; Anatolii Genko, "Arabskii iazyk i kavkazovedenie," *Trudy vtoroi sessii assotsiatsii arabistov 19–23 oktiabria 1937 g.*, vol. 36 (Moscow: Trudy Instituta vostokovedenia, 1941), 81–110; for the current linguistic situation in the region that is characterized by the continuing hegemony of the Russian language, see Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 195–202.

149. Kisriev, *Islam v Dagestane*, passim; Kisriev, *Islam*, passim; Bobrovnikov, *Voyage*, 27–35, and Bobrovnikov, "Izobretenie," passim; Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 218–24; Gammer and Wasserstein, *Daghestan*, passim; and Kemper, "The Discourse," 167–75; one should mention a relatively small Shi'i community, centered on the coastal city of Derbent (Darband) on the Caspian Sea; Vladimir Bobrovnikov, *Musul'mane Severnogo Kavkaza: obychai, pravo, nasilie* (Moscow: Vostochnaia literatura, 2002), 82–84, and Alikber Alikberov, *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze* (Moscow: Vostochnaia literatura, 2003), 700 and 197–232.

150. For a concise summary, see Bobrovnikov, *Voyage*, 45–64; for further details and literature on the subject, see Alexander Knysh, "Shamil," and "al-Kabk (the Caucasus), section 3," *EI2,* online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

151. Zh. Zh. Gakayev, V. A. Tishkov, and A. D. Yandarov, *Kul'tura Chechni i sovremennye problemy* (Moscow: Nauka, 2002), 354; Moshe Gammer, "The Road Not Taken: Daghestan and Chechen Independence," *Central Asian Survey* 24, no. 2 (2005):

97, and Gammer, *The Lone Wolf and the Bear: Three Centuries of Chechen Defiance of Russian State* (London: Hurst, 2006), 200–220. The late Moshe Gammer authored a comprehensive study of Shamil's insurgency and the Russo-Caucasus War titled *Muslim Resistance to the Tsar* (London: Frank Cass, 1994).

152. Kisriev, *Islam*, 36–39; Kemper, "Khalidiyya Networks," 49–51, and Timirlan Aitberov, Yusup Dadaev et al., *Vosstaniia dagestantsev i chechentsev v posleshamilevskuiu epokhu i imamat 1877 goda* (Makhachkala: Dagestanskii gosudarstvennyi universitet, 2001); Makhach Musaev, *Musul'manskoe dukhovenstvo 60–70-kh godov XIX veka i vosstanie 1877 goda v Dagestane* (Makhachkala: Dagestanskii nauchnyi tsentr, 2005), 102–44.

153. Kisriev, *Islam v Dagestane*, 32–38; Gammer, *Lone Wolf*, chapter 10; Bobrovnikov, *Voyage*, 65; Bobrovnikov, *Musul'mane*, 85–90; Bobrovnikov, "Izobretenie," passim; and Knysh, "al-Kabk."

154. The literature on the subject is too vast to be listed here. For a standard account see Terry Martin and Ronald Suny, eds., *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* (Oxford: Oxford University Press, 2001); for Russian dissident perspectives on the idea of a classless and internationalist "Soviet man," see Mikhail Heller, *Cogs in the Soviet Wheel: The Formation of Soviet Man* (London: Collins Harvill, 1988), and Aleksandr Zinovyev, *Homo Sovieticus*, trans. Charles Janson (London: Paladin, 1986).

155. For the disintegration of Soviet state structures and the spread of lawlessness and chaos in post-Soviet Daghestan and Chechnya, see Bobrovnikov, *Musul'mane*, 90–92, and Knysh, "Kabk"; for the Northern Caucasus as a whole, see Suschii, *Severnyi Kavkaz*, passim, and Georgi Derluguian, *Bourdieu's Admirer in the Caucasus* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), chapter 7.

156. For an illuminating, albeit highly impressionistic and subjective summary, see Derluguian, *Bourdieu's Secret Admirer*.

157. For Chechen assessments of these dramatic events, see Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 143–50 and 174–80, and Gakayev, Tishkov, and Yandarov, *Kul'tura Chechni*, 311–62; the views of the irredentist separatist opposition, currently based outside Russia, are represented by the website Kavkaz Center: http://www.kavkazcenter.com. Various versions of official Russian views of the conflict can be found in the books of Igor Dobaev and his collaborators quoted previously; cf. Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 225–26.

158. For a doomsday prediction (one of many) regarding the impending demise of the Russian state as a result of the Russo-Chechen conflict, see Anatole Lieven's *Chechnya: Tombstone of Russian Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998); luckily for the Caucasus and Russia, the author has since moved to "greener pastures," especially America and Pakistan, to exercise his power of foresight.

159. Roy, *Globalized Islam*, 44, 172, 179.

160. For details that are impossible to verify independently because of the aid's informal and secretive nature, see Gordon Hahn, *Russia's Islamic Threat* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), 36–38; Dobaev and Nemchina, *Novyi terrorizm*, 173–202.

161. Yarlykapov, *Islam*, 215; see also Robert Bruce Ware, "A Multitude of Evils: Mythology and Political Failure in Chechnya," in *Chechnya: From Past to Future*, ed.

Richard Sakwa (London: Anthem Press, 2005), 81–87; Hahn, *Russia's Islamic Threat*, passim.

162. Rus. "Imarat Kavkaz"; the ideological premises and rhetoric of the Islamic State in the Caucasus is analyzed in Knysh, "Islam and Arabic"; see also Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 77–86; the official mouthpiece of the insurgency, as mentioned earlier, is Kavkaz Center, available online in several languages, including English at http://www.kavkazcenter.com. This website is banned in Russia as "extremist."

163. For a strictly negative portrayal of the Salafi-Wahhabi movement in Chechnya by a pro-Sufi Chechen academic, see Akaev, *Sufizm*, 8–16; for a somewhat more objective view that emphasizes close links between the Salafi-Wahhabis of Chechnya and Daghestan, see Kisriev, *Islam*, chapter 6; for a Westerner's perspective, see Hahn, *Russia's Islamic Threat*, chapter 2.

164. Hahn, *Russia's Islamic Threat*; Akaev, *Sufizm*, passim, and Gakayev, Tishkov, and Yandarov, *Kul'tura Chechni*, 330.

165. For a lively eyewitness account by a Western journalist, see Jonathan Littell, *Chechnia: God tretii*, trans. from French by B. Skuratov (Moscow: Ad Marginem Press, 2012), 81–90, and "Kadyrov: Sufizm dolzhen stat' al'ternativoi radikal'nym techeniam v islame," *RIA Novosti*, August 29, 2014, online edition: https://ria.ru/religion/20140829/1021948338.html; "Vsio upiraetsia v religiiu" March 11, 2016; Lenta.ru: https://lenta.ru/articles/2016/05/17/shahidov/.

166. Kisriev, *Islam*, 47; cf. Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 100–102.

167. Kisriev, *Islam*, 45–46, and Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 97–99.

168. Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 91–92.

169. For details see the studies of Vladimir Bobrovnikov that have consistently emphasized a deep and lasting impact of Soviet ideology on all aspects of life of the Daghestani populations; in addition to the references already mentioned in the notes, see Bobrovnikov, " 'Ordinary Wahhabism' versus 'Ordinary Sufism': Filming Islam for Post-Soviet Young People," *Religion, State, Society* 39, no. 2–3 (2011): 281–301.

170. As eloquently demonstrated by Vladimir Bobrovnikov in his "Izobretenie"; cf. Kisriev, *Islam v Dagestane*, 40–43, and Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 99–100.

171. For a Russian view of the situation that emphasizes Russia's critical mediatory and supervisory role in the region, see Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 91–104.

172. Vladimir Bobrovnikov, "Rural Muslims' Nationalism in the Post-Soviet Caucasus: The Case of Daghestan"; Gammer, *The Caspian Region*, vol. 2, *The Caucasus*, 179–97; Kisriev, "Societal Conflict-Generating Factors"; Suschii, *Severnyi Kavkaz*, 97–104; Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 100–102.

173. See Knysh, "Kabk."

174. Vladimir Bobrovnikov, "Arkheologiia stroitel'stva islamskikh traditsii v dagestanskom kolkhoze," *Ab Imperio* 3 (2004): 584–86; for a more recent restatement by the author of basically the same argument, see Bobrovnikov, "Izobretenie," passim.

175. Bobrovnikov, "Izobretenie," 134–38, and Kisriev, *Islam*, 50–51; for a similar situation in the western Caucasus (Circassia), especially in the Republic of Kabardino-Balkaria, see Shtetin and Yarlykapov, "Reconsidering," 312.

176. Kisriev, *Islam*, 132.

177. Ibid., 136–46.

178. For a recent study of this influential Daghestani Sufi scholar, see Shamil Shikhaliev, "Agiograficheskо-biograficheskie sochineniia dagestanskikh sheikhov Shu'ayba al-Bagini i Khasana al-Kakhi," in Knysh et al., *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia*, 70–91.

179. Kisriev, *Islam*, 100.

180. Bobrovnikov, *Voyage*, 99–101, and Bobrovnikov, "Izobretenie," 139; cf. al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 279–82, 298, 380–89.

181. See, e.g., Hahn, *Russia's Islamic Threat*, 24, 26, 100, and 104.

182. A local name for the Sufi community headed by a revered master (*ustadh*; *shaykh*); for explanations, connotations, and synonyms, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 274–362.

183. E.g., Said-Afandi used to insist that one is incapable of taming one's lower soul (*nafs*) and wining God's pleasure without the guidance of a qualified Sufi *ustadh*; see Kisriev, *Islam*, 101–2.

184. Galina Khizrieva, "'Islam,' 'musul'mane,' 'gosudarstvo' v rossiiskom islamovedenii," *Ab Imperio* 3 (2004): 413–38; Kisriev, *Islam v Dagestane*, 72–79; Bobrovnikov, "Arkheologiia," 583–84; cf. Kemper, "Khalidiyya Networks," 58–59 and 66–68.

185. See, e.g., Gammer, *Muslim Resistance*, 39–46; Gammer, *Lone Wolf*, passim; Anna Zelkina, *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the Northern Caucasus* (London: Hurst, 2000), 47–51 and 100–134.

186. Musaev, *Musul'manskoe dukhovenstvo*, 123–26; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 105–6; note that Enver Kisriev in his *Islam*, 28–32 and 94–98, downplays the role of Sufism in these anti-Russian uprisings.

187. His full name in Arabic documents was al-Hajji Uzun Khayr al-Salti; a personal communication by the Daghestani scholar Shamil Shikhaliyev, June 2, 2016; in line with his pacifistic stance, Said-Afandi called in doubt Uzun Hajji's Sufi credentials; see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 290–91.

188. Kisriev, *Islam*, 38–39, 49–52, and 66–71; Akaev, *Sufizm*, 5; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 110–11; Marie Bennigsen-Broxup, "The Last Ghazawat," in *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, ed. Marie Bennigsen-Broxup (New York: St. Martin's Press, 1994), 112–45, and Marie Bennigsen-Broxup, "After the Putsch, 1991," in ibid., 219–40; cf. Knysh, "al-Kabk."

189. Vakhit Akaev, *Sheikh Kunta-Khadzhi. Zhizn' i uchenie* (Grozny: Ichkeriia, 1994), 31–35, and Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 105.

190. Akaev, *Sheikh*, 30–32; Akaev, *Sufizm*, 5; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 84–85.

191. On the movement launched by the followers of Kunta Hajji, see Akaev, *Sheikh*, passim; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 86–108, and Dzhul'ietta Meskhidze, "Kunta-khadzhzhi," in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklodedicheskii slovar'*, ed. Stanislav Prozorov (Moscow: Nauka, 1998), fasc. 1, 61–62.

192. The Soviet authorities allowed the exiled peoples, including Chechens and Ingush, to return to their homeland only in 1957; see Akaev, *Sufizm*, 6–7, and Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 119–20.

193. Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship," *Die Welt des Islams* 42, no. 2 (2002): 139–73.

194. Knut Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi*

and His Brotherhood (London: Hurst, 1995); Vikør, "Sufism and Colonialism," in Ridgeon, *Cambridge Companion*, 217–22; Jean Louis Triaud, *La légende noire de Sanûsiyya*, 2 vols. (Paris: Éditions de la maison des sciences d'homme, 1995), and Bernard Simiti, *Le Dar-El-Kouti: Empire oubanguien de Senoussi (1890–1911)* (Paris: Harmattan, 2013).

195. See Knysh, *Islamic Mysticism*, 249–64.

196. E.g., al-Chirkavi makes mention of Shamwil (Shamil) only in connection with his military campaign against the Russians (*ghazawat*), never as a Sufi teacher or authority in his own right; see *Majmu'at al-fawa'id*, 286–89.

197. In the Northern Caucasus, this word is often used as a synonym of jihad.

198. Gammer, *Muslim Resistance*, 40, 49–50, 69, 71, and 238–39; Kemper, "Khalidiyya Networks," 44; Zelkina, *In Quest*, 105–20 and 141–44; Akaev, *Sufizm*, 4–5; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 72–73; and Kisriev, *Islam*, 30; cf. al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 92.

199. As shown, unwittingly, by Zelkina herself, who has failed to draw appropriate conclusions from the disjuncture between the Naqshbandi moral-ethical precepts and the involvement of some of its members in military-political activities; see Zelkina, *In Quest*, 108–20 and 212–14.

200. As expounded in Jamal al-Din al-Ghazighumuqi's treatise *al-Adab al-mardiya*; see its Russian translation in *Adabul'-marziia* (*Pravila dostodolzhnykh prilichii*), *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh*, vol. 2 (1869), 1–21 (separate pagination).

201. As claimed by Zelkina throughout her entire book; see also Gammer, *Muslim Resistance*, 238–40.

202. Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm," 148–54 and 160–61, and Knysh, "Historiography of Sufi Studies," 214–17.

203. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 253–54; Naveed Hussain, "Are Sufis Essentially Non-Violent?," *Express Tribune*, January 18, 2011: http://tribune.com.pk/story/105628/are-sufis-essentially-non-violent/; Mark Woodward, Muhammad Sani Umar, Inayah Rohmaniyah, and Mariani Yahya, "Salafi Violence and Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom," *Perspectives on Terrorism* 7, no. 6 (2013): http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/311/html; Muhammad Ashraf Padikkal, "Sufism in India Today," *Huffington Post*, August 9, 2016, online: http://www.huffingtonpost.in/entry/sufism-in-india-today_b_11384348; Ashraf Thachar, "Religious Sermons to Resist the Islamic State Threat to Humanity," *Café Dessensus Everyday*, February 20, 2016, online: https://cafedissensusblog.com/2016/02/20/religious-sermons-to-resist-the-islamic-state-threat-to-humanity/.

204. For an official exposition of this doctrine, see M. S. Junusov, M. M. Skibitsky, and I. P. Tsameryan, *The Theory and Practice of Proletarian Internationalism* (Moscow: Progress Publishers, 1976); for a critical Western view articulated in the aftermath of the collapse of the Soviet Union, see Daniel Orlovsky, ed., *Beyond Soviet Studies* (Washington, DC: WWICS and Johns Hopkins University Press, 1995), part 2: "Nationalism and National Identities."

205. For an insider discussion of the vicissitudes of the Sufi *tariqat*s of the Northern Caucasus and their relations with one another, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 218–389.

206. The author learned this firsthand in the 1970s as a student of the Arabic language and literature at the Oriental Department (*vostochnyi fakultet*) of the Leningrad State University where approximately one-fourth of his classmates came from Daghestan or Chechnya-Ingushetia.

207. The Arabic for "room"; examples of informal and often semiclandestine transmission of religious learning are given in al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 8, 104–5, 230–31, 304–7, and 342–43.

208. Kisriev, *Islam*, 69–71, and al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, passim.

209. See, e.g., Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2002), part 1, "Expansion."

210. Kisriev, *Islam*, 114–18.

211. Ibid., 69.

212. Ibid., 70, 76–78, and 88; cf. Dobaev et al., *Radikalizatsiia*, 170–71, 233–35, and 274; for the western Caucasus, which witnessed the rise of a similar "new Muslim" movement, see Shterin and Yarlykapov, "Reconsidering," passim.

213. Dobaev et al., *Radikalizatsiia*, 273–76; Shterin and Yarlykapov, "Reconsidering," 314–15; for details see also the studies of Kisriev, Akaev, Khanbabaev, Dobaev, and Bobrovnikov mentioned in the notes to this chapter; they represent a spectrum of views regarding the "new Muslims" ranging from a strict and unequivocal condemnation (Dobaev and Akaev) to a more balanced attempt to understand the epistemological and sociopolitical roots of the phenomenon in question (Kisriev, Bobrovnikov, Shterin, and Yarlykapov).

214. Derluguian, *Bourdieu's Secret Admirer*, chapter 7.

215. Kisriev, *Islam*, chapter 2.

216. Akaev, *Sufizm*, 11–12; Dobaev, *Radikalizatsiia*, 238 and 292; Dobaev and Nemchina, *Novyi terrorizm*, 173–202; Shterin and Yarlykapov, "Reconsidering," 311 and 322 note 8.

217. For the global outreach of Salafi-Wahhabi creeds over the past few decades, see Meijer, *Global Salafism*, passim.

218. Kisriev, *Islam*, 87–91.

219. Ibid., and chapter 4; see also Bobrovnikov and Yarlykapov, "Vakhkhabity," 19–20; cf. Meijer, "Introduction," in Meijer, *Global Salafism*, 13–15.

220. Ibid., 13.

221. Al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 427–28; Akaev, *Sufizm*, 8–16, and Kisriev, *Islam*, chapter 6; Yarlykapov, *Islam*, 214–17; cf. Dobaev and Nemchina, *Novyi terrorizm*, 173–202.

222. For Daghestan see Kisriev, *Islam*, chapter 2, and Kisriev, *Islam v Dagestane*, 102–3 and 118; for Chechnya see Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 146–50.

223. Kisriev, *Islam*, chapter 2; over the past decade, the former luster of democracy has faded considerably among the populations of the former Soviet Union for reasons that should not detain us here.

224. Gammer, "Road Not Taken," 97.

225. Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 147–48; cf. Gammer, "Between Mecca and Moscow," 834; the anti-Russian attitudes of the Chechen leadership can be explained, at least in part, by the trauma of the 1944 exile to Kazakhstan where many of current and former Chechen intellectuals and field commanders (or their parents) were born.

226. As detailed in Akaev, *Sufizm*, 7–8; Akaev, *Sheikh*, 108–10; and Kisriev, *Islam*, chapter 6.

227. For an analysis of various forms of solidarity in Chechnya and Ingushetia, see Ekaterina Sokirianskaia, "Families and Clans in Ingushetia and Chechnya," *Central Asian Survey* 24, no. 4 (2005): 453–67; cf. Kimitaka Matsuzato and Magomed-Rasul Ibragimov, "Islamic Politics at the Sub-Regional Level in Dagestan," *Europe-Asia Studies* 57, no. 5 (2005): 753–79.

228. Listed in Kisriev, *Islam v Dagestane*, 79; only one *shaykh* on the list, Magomedkhabib (Muhammad Habib) Ramazanov (b. 1947) belongs to a local branch of the Qadiriyya brotherhood founded by Shaykh Kunta Hajji Kishiev mentioned above; for details see Akaev, *Sheikh*, passim.

229. As Enver Kisriev has shown in his *Islam v Dagestane*, 102–3, the officialdom of the Republic of Daghestan, including its chief *mufti* Sa'id Muhammad (Saidmagomed) Abubakarov (assassinated on August 21, 1998), were loyal followers of Said-Afandi.

230. Yemelianova, "Sufism and Politics," 669.

231. For Said-Afandi's partisan position on the issue of the legitimacy of the two branches of the *tariqat*, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 286–95 and 310–11.

232. Kemper, "Khalidiyya Networks," 50–51; cf. Musaev, *Musul'manskoe dukhovenstvo*, 119 and 122–27.

233. Musaev, *Musul'manskoe dukhovenstvo*, 117–19; for a dissenting view see Kisriev, *Islam*, 98.

234. His official name in Russian documents was "Saifulla-kadi Bashlarov" (1853–1920); for details of his biography, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 310–11; Kisriev, *Islam*, 97–99.

235. Ibid., and Kemper, "Khalidiyya Networks," 52–68.

236. As evidenced by Said-Afandi's own admonitions addressed to his *murid*s, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 91–94 and 210–18.

237. Ibid., 310–11.

238. Ibid.; see also Kemper, "Khalidiyya Networks," 65–66, and Kisriev, *Islam*, 97.

239. For details of their human resources policy, see Kisriev, *Islam v Dagestane*, 102–3; Kisriev, *Islam*, 103; Matsuzato and Ibragimov, "Islamic Politics," passim.

240. Kisriev, *Islam*, 150–54 and chapter 6; Knysh, "A Clear and Present Danger," passim; and Darion Rhodes, "Salafist-Takfiri Jihadism: The Ideology of the Caucasus Emirate," March 9, 2014; online: https://www.ict.org.il/Article/132/Salafist-Takfiri%20Jihadism%20the%20Ideology%20of%20the%20Caucasus%20Emirate; for a pro-Sufi view of these developments by a Chechen academic, see Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 156–66; for an official Russian viewpoint, see Dobaev, *Islamskii radikalizm*, 342–45; cf. Roy, *Globalized Islam*, 71.

241. Gakayev, Tishkov, and Yandarov, *Kul'tura Chechni*, 327–28; Zelkina, "The 'Wahhabis,'" 159–64; and Roy, *Globalized Islam*, 286.

242. Some observers hold them responsible for the retaliatory bombings of several apartment complexes in Moscow and south Russia in the fall of 1999; see, e.g., Gakayev, Tishkov, and Yandarov, *Kul'tura Chechni*, 352; Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 166; Ware, "Mythology," 90–96; activities of the anti-Russian Islamic resistance in the Caucasus have been documented in Stephen Blank, ed., *Russia's Homegrown Insur-*

gency: Jihad in the North Caucasus (Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, 2012), and Hahn, *Russia's Islamic Threat*, chapters 2 and 4.

243. It should be pointed out that some Chechen field commanders chose to side with the Russian federal troops against the Chechen "Wahhabis"; see Gakayev, Tishkov, and Yandarov, *Kul'tura Chechni*, 330.

244. See, e.g., "V Karachaevo-Cherkesii zaderzhali vakhkhabita s bombami i literaturoi," Lenta.RU, http:///lenta.ru/voijna/2003/08boevik/.

245. Knysh, "Islam and Arabic," passim.

246. Akaev, *Sheikh Kunta Khadzhi*, 108–10.

247. See Knysh, "al-Kabk."

248. See, e.g., Elise Giuliano, "Islamic Identity and Political Mobilization in Russia: Chechnya and Dagestan Compared," *Nationalism and Ethnic Politics* 11 (2005): 210–12.

249. Roy, *Globalized Islam*, 258–62.

250. For details see Knysh, "A Clear and Present Danger," and Tom Parfitt, "The Battle for the Soul of Chechnya," *The Guardian*, November 22, 2007: http://www.theguardian.com/world/2007/nov/22/chechnya.tomparfitt. For the Salafi doctrinal position in regard to the cult saints outside the Northern Caucasus, see Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt"; Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (New York: Columbia University Press, 2011), 45 and 47.

251. Akaev, "Religious-Political Conflict in the Chechen Republic of Ichkeria," *Central Asia and the Caucasus*, online edition: http://www.ca-c.org/dataeng/05.akaev.shtml; cf. Akaev, *Sufizm*, 10–11; for a picture of the shrine see Knysh et al., *Sufizm*.

252. Akaev, *Sufizm*, 13, and Giuliano, "Islamic Identity," 210–11.

253. Yemelianova, "Sufism and Politics," 681.

254. One hundred fighters, according to some reports; see, e.g., Vakhitov, *Sufizm*, 12–13; cf. Kisriev, *Islam*, 178, who estimates the casualties to have been between fifty and a hundred fighters.

255. See, e.g., https://lenta.ru/articles/2016/05/17/shahidov/ and http://ria.ru/religion/20140829/1021948338.html.

256. Roy, *Globalized Islam*, 69.

257. Littell, *Chechnia*, 10 and 81–90; for a Russian semiofficial perspective, see Aleksei Malashenko, *Kak vybirali v Chechne* (Moscow: Carnegie Endowment for International Peace, 2006); for a Chechen view, see Akaev, *Sufiiskaia kul'tura*, 181–95, and https://lenta.ru/articles/2016/05/17/shahidov/; for a sampling of Western views, see http://www.thedailybeast.com/articles/2015/06/04/moscow-is-turning-on-chechnya-s-ruthless-kadyrov.html (American); and http://www.bbc.com/russian/russia/2012/09/120918_kadyrov_chechnya (British).

258. See, e.g., an anonymous feature published on the website of *Radio Free Europe/Radio Liberty*: "Kadyrov's 'Chechen Sufism' Accommodates Christmas Trees, 'Holy Water'" http://www.rferl.org/content/kadyrovs_chechen_sufism_accomodates_christmas_trees_holy_water/24453480.html; Parfitt, "Battle for the Soul of Chechnya"; for the opinion of Ramzan Kadyrov himself, see http://ria.ru/religion/20140829/1021948338.html.

259. Parfitt, "Battle for the Soul of Chechnya," and C. J. Chivers, "A Whirling Sufi Revival with Unclear Implications," *New York Times*, May 24, 2005: http://www.nytimes.com/2006/05/24/world/europe/24grozny.html?_r=0; Andrei Smirnov, "Kadyrov Turns to Zikrism to Legitimize His Rule," *Jamestown Foundation*, *North Caucasus Analysis* 8, no. 11 (2007): http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=3487#.VfSMWFVVhBc.

260. Knysh, "al-Kabk"; for a contemporary Chechen perspective on Kunta Hajji, see the works of Vakhit Akaev cited in the notes to this chapter.

261. Knysh, "al-Kabk," and Akaev, *Sheikh*, 59–68.

262. Akaev, *Sheikh*, 79–98.

263. Gammer, "Islam," 839; cf. Zelkina, "The 'Wahhabis'" 159; for Said-Afandi's own detailed denunciation of the Salafi–Wahhabi teachings and practices, see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 185–219 passim.

264. See, e.g., Paul Dresch, *A History of Modern Yemen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chapters 5 and 6.

265. Alexander Knysh, "The *'tariqa'* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen," *Middle East Journal* 55, no. 3 (2001): 406.

266. For historical overviews of religious and social life in Hadramawt and South Arabia, see Alexander Knysh, "A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen during the Ottoman Epoch," in *Le soufisme à l'epoque ottomane/Sufism in the Ottoman Era*, ed. Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen (Cairo: IFAO, 2010), 337–67; Knysh, "The Cult of Saints in Hadramawt: An Overview," *New Arabian Studies* 1 (1993): 137–52; Knysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," *New Arabian Studies* 4 (1997), 139–67.

267. As it happens, the Yemeni Socialists had a point; see a quotation from Michael Gilsenan's book cited below; Laurent Bonnefoy also considers the sayyids of Hadramawt, collectively, to have been "a mainstay of British colonial administration until 1967," *Salafism*, 83; cf. Dresch, *A History*, 36–41 and 122–23; Linda Boxberger, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s–1930s* (Albany: State University of New York Press, 2002), 233–40 and 244.

268. Literally, "lords" or "masters"; the Arabic singular is *sayyid*; for a pioneering study of this family-based stratum of South Arabian society, see Robert Serjeant, *The Sayyids of Hadramawt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957); Serjeant, *Prose and Poetry from Hadramawt* (London: Taylor's Foreign Press, 1951), passim; for further references, see Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," 149–52, and Boxberger, *On the Edge*, 19–24, 198–207, and 233–40.

269. For a poignant firsthand account of the privileged role of the *sada* in Hadrami society under British rule (and the resentment it elicited among ordinary Muslims of the country), see Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (London: I. B. Tauris, 2000), 9–11; cf. Dresch, *A History*, 36–37 and 39–41, and Boxberger, *On the Edge*, passim.

270. See, e.g., Boxberger, *On the Edge*, 19–24 and 159–80; Anne Bang, *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860–1925* (London: Routledge-Curzon, 2003); Bang, *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880–*

1940): Ripples of Reform (Leiden: E. J. Brill, 2014), 29–32 passim; see also Eng Seng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), passim.

271. Gilsenan, *Recognizing*, 11.

272. Dresch, *A History*, 108–18.

273. Ibid., 120–23.

274. To use the term introduced by Abdalla Bujra in his *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

275. Abu Bakr al-ʻAdani al-Mashhur, *Al-Khuruj min al-da'ira al-hamra'* (Aden: Ribat al-tarbiyya al-islamiyya, 2002), passim; cf. Dresch, *A History*, 122.

276. See, e.g., Alexander Knysh, "The *Sada* in History: A Critical Essay on Hadrami Historiography," *Journal of the Royal Asiatic Society* 9, no. 2 (1999): 215–22; Knysh, "The Cult of Saints and Religious Reformism in Hadhramaut," in *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, ed. Ulrike Freitag and William Clarence-Smith (Leiden: E. J. Brill, 1997), 199–216; Knysh, "The '*tariqa*.'"

277. Dresch, *A History*, 39–41.

278. Ibid., 39–41 and 50; Boxberger, *On the Edge*, 53–62; and our studies mentioned in note 276; for a recent discussion and further references, see Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, chapters 10, 11, and 12.

279. Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, 183–89.

280. Ibid., 220; Dresch, *A History*, 39–41.

281. On the role of Muhammad Rashid Rida and his *al-Manar* in the Hadrami diaspora in Indonesia, see Boxberger, *On the Edge*, 53 and 61, and Laffan, *Makings of Indonesian Islam*, 187–89 and 220–22; on Muhammad Rashid Rida himself, see the classical study of Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1933), chapters 8 and 9.

282. For details, see Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," 199–216; Natalie Mobini-Kesheh, "Islamic Modernism in Colonial Java," in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders*, 231–48, and Boxberger, *On the Edge*, 17, 20, 54–55, 58.

283. Citing Q 49:13.

284. Boxberger, *On the Edge*, 53–61.

285. Ibid., 62.

286. Dresch, *A History*, 39.

287. Ibid., 122–23.

288. Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt," 150.

289. Boxberger, *On the Edge*, 56–60.

290. On him see Bonnefoy, *Salafism*, 87–88, and Meijer, *Global Salafism*, "Index" under "al-Wadiʻi."

291. Bonnefoy, *Salafism*, 81–84 and 229–35; we do not discuss here the recent developments, especially the activities of the al-Qaʻida in the Arabian Peninsula (AQAP) following the forced resignation from his office of the longtime Yemeni president ʻAli ʻAbdallah Salih in February 2012. The situation in Hadramawt has been one of turmoil and anarchy ever since and would require a special analysis that is now

impossible to undertake because of the continuing hostilities in the country and a lack of accurate information from the region; see, e.g., William McCants, *The ISIS Apocalypse* (New York: St. Martin's Press, 2015), 47–71. For a reaction to these events on the part of the leaders of Hadramawt's Islamic college Dar al-Mustafa, discussed below, see: http://muwasala.org/prophetic-guidance-in-times-of-tribulation/.

292. Boxberger, *On the Edge*, 151–159; the author attended a number of such events in 1986–1989 and 1999.

293. For details see Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt" and "The '*tariqa*.'"

294. For a historical overview of these and other Hadrami towns, see Boxberger, *On the Edge*, chapters 3 and 4; the recent developments in Tarim have been documented in Knysh, "The '*tariqa*,'" and Amira Kotb, "La Tarîqa Ba 'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational" (master's thesis, Aix-Marseille III, Institut d'Etudes Politiques, Université Paul Sezanne, 2003–4); for insider accounts of the *sada* educational project, see Amin Buxton, *Imams of the Valley* (Western Cape, South Africa: Dar al-Turath al-Islami Publishing House, 2012), and Mustafa al-Badawi, *Sufi Sage of Arabia: Imam 'Abdallah ibn 'Alawi al-Haddad* (Louisville KY: Fons Vitae, 2005); cf. Bonnefoy, *Salafism*, 146–47.

295. Kotb, "La Tarîqa," 73, and Bonnefoy, *Salafism*, 229–35.

296. Franck Mermier, "L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les 'traditions,'" *Monde arabe: Magreb-Machrek* 155 (January–March 1997): 15–16; cf. Kotb, "La Tarîqa," 71–72.

297. 'Abd al-Rahman Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita 'ala ahl al-jahl wa 'l-safsata*, 2 vols. (Cairo: Dar al-haramayn, 1998), 2: 253.

298. For a historical overview of the *sada* role in establishing, maintaining, and reforming the region's educational system, see Boxberger, *On the Edge*, 159–80.

299. Our observations regarding the educational strategy of the *sada* in Hadramawt are based on our own field notes and conversations with those who had studied under their guidance.

300. Bonnefoy, *Salafism*, 147.

301. See Knysh, "The *Sada* in History"; Knysh, "Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt"; cf. Ho, *Graves of Tarim*, passim, and Mobini-Kesheh, "Islamic Modernism in Colonial Java," passim.

302. According to the Wikipedia page of Dar al-Mustafa, the *madrasa* was established in 1993; it was upgraded to the status of a college "with a campus" and dormitory in 1997; see: https://en.wikipedia.org/wiki/Dar_al-Mustafa.

303. *Mustafa*, "the elect one," is one of the honorific epithets of the Prophet.

304. Bonnefoy, *Salafism*, 146–47 note 17.

305. For details see Knysh, "The '*tariqa*,'" 406–8.

306. See, e.g., Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 2: 249–50.

307. Knysh, "The Cult of Saints in Hadramawt: An Overview," passim.

308. Knysh, "The '*tariqa*,'" passim.

309. The numbers of male students (around 1,500 in 2003–4) given by Kotb in her "La Tarîqa," 38–42, seem to be vastly exaggerated; according to a student who stayed at Dar al-Mustafa in the summer of 2013, the overall population of the compound was around 300, although there were, in his words, "a lot more at the various branches in

Tarim, ʻEnat (ʻInat), Sey'oun (Saywun), etc." The Dar al-Mustafa's Wikipedia page mentions 270 students in 2007 and 700 students in 2009, see https://en.wikipedia.org/wiki/Dar_al-Mustafa.

310. On him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 43–48, and Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi* (London: Routledge, 2011).

311. On him see Knysh, *Islamic Mysticism*, 121–23.

312. Ibid., 179–86; for a list of authoritative Sufi masters of old cited by the educators of Dar al-Mustafa, see the section "Our Methodology" at: http://muwasala.org/prophetic-guidance-in-times-of-tribulation/; cf. http://tarim.shifa.net.au/wp-content/uploads/2012/10/Dar-al-Mustafa-Curriculum.pdf.

313. On him, see Ismail Alatas, "ʻAbdallah b. ʻAlawi al-Haddad," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3; for an image of this Hadrami saint propagated by the leaders of Dar al-Mustafa, see al-Badawi, *Sufi Sage of Arabia*.

314. On Sharaf al-Din Muhammad al-Busiri (d. between 694 and 696/1294 and 1297), see Th. Emil Homerin, "al-Busiri," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com.

315. This Arabian prophet who is the subject of sura 11 of the Qur'an; for a recent study of the pilgrimage, see Marianus Hundhammer, *Prophetenverehrung im Hadramaut: Die Ziyara nach Qabr Hud aus diachroner und synchroner Perspektive* (Berlin: Schwarz, 2010).

316. See http://tarim.shifa.net.au; for a now slightly out-of-date list of these websites, see Kotb, "La Tarîqa," 130; videos of the annual pilgrimages to the shrine of the prophet Hud performed by Habib ʻUmar and his followers are posted on YouTube; see, e.g., https://www.youtube.com/watch?v=Fvr2pHoFfOw and https://www.youtube.com/watch?v=ZZMgRNRtpkQ.

317. In Arabic: *ziyarat qabr nabi Allah Hud*; for a brief account of the rites and social functions of the Hud pilgrimage and the role of the *sada* therein, see Boxberger, *On the Edge*, 156–59 and Hundhammer, *Prophetenverehrung im Hadramaut*; there are numerous brochures in Arabic that detail the stages and rituals of the pilgrimage.

318. As was evident from the Saudi license plates of the cars parked outside the shrine that this author observed firsthand in November 1999.

319. See, e.g., Dresch, *A History*, 122; Gilsenan, *Recognizing Islam*, 10–11; Boxberger, *On the Edge*, 23.

320. Knysh, "The '*tariqa*,'" 409–12, and Bonnefoy, *Salafism*, 236–37.

321. http://www.alhaddad.org/blog/?p=943; the same position is restated on May 1, 2013, at http://muwasala.org/responding-to-critics-of-sufism/.

322. Knysh, "The *sada*," 220, and Ismail Alatas, "(al-)ʻAlawiyya (in Hadramawt)," *EI3*, online edition: http://referenceworks.brillonline.com; for the Internet presence, see https://en.wikipedia.org/wiki/Ba_%27Alawiyya and https://www.facebook.com/LaVoieBaAlawi/?ref=py_c.

323. http://muwasala.org/responding-to-critics-of-sufism/ and a video interview with Habib ʻUmar posted at https://www.youtube.com/watch?v=pDtxSzFS3zg.

324. See Alatas, "(al-)ʻAlawiyya," and Alatas, "ʻAbdallah b. ʻUmar ibn Yahya and the Dissemination of the Tariqa ʻAlawiyya in the Early Nineteenth Century Indonesian

Archipelago," in *Orders and Itineraries: Buddhist, Islamic, and Christian Networks in Southern Asia, c. 900–1900*, ed. Michael Feener and Ann Blackburn (under review with University of Hawai'i Press); see also Alatas, "'They are the Inheritors of the Prophet': Discourses on the Ahl al-Bayt and Religious Authority among the Ba 'Alawi in Modern Indonesia," in *Shi'ism in Southeast Asia: 'Alid Piety and Sectarian Construction*, ed. Michael Feener and Chiara Formichi (London: Hurst, 2015), 139–64. We express our deep gratitude to Dr. Alatas for sharing with us the drafts of these valuable publications.

325. See, e.g., Bonnefoy, *Salafism*, 149–50.

326. Ibid., 60–61, 230–31; cf. Ho, *Graves of Tarim*, 9.

327. Bonnefoy, *Salafism*, 44–47, 52–53, 152–55 passim.

328. François Burgat and Muhammad Sbitli, "Les Salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout," *Chroniques yéménites* 10 (2002): online: http://cy.revues.org/document137.html; for a more recent, and detailed, study of this movement, see Bonnefoy, *Salafism*, 54–61 passim.

329. Bonnefoy, *Salafism*, 144–45 and 275–76.

330. Ibid., 59–60, 237–48 passim.

331. Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 50 note 94.

332. For details see Knysh, "The '*tariqa*,'" passim.

333. Ibid., 403, and Bonnefoy, *Salafism*, chapter 6 passim; that the fears of the Yemenis are not unfounded is attested by the aggressive actions of the Saudi leadership toward Yemen over the past several years, including the devastating military campaign against a faction of Yemeni Shi'is (al-Hawthiyya) prosecuted by the Kingdom's military in coalition with a number of allies.

334. They are quoted throughout Shaykh Muqbil's *Gharat al-ashrita*; see also Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 8, and Bonnefoy, *Salafism*, 55–56; on these two Saudi scholars, see Stéphane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism," in Meijer, *Global Salafism*, 58–80.

335. Bonnefoy, *Salafism*, 52–53, 61–62, 69, 168, and chapter 2 passim.

336. On him see Itzchak Weismann, "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," in Bruinessen and Howell, *Sufism*, 115–28, especially 119–21.

337. According to Bonnefoy, this Saudi scholar of Syrian origin "mixed the teachings of Hasan al-Banna and Sayyid Qutb with Salafi literalism," for which he was expelled from Saudi Arabia to the United Kingdom in 1984; *Salafism*, 67.

338. Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 14, and Bonnefoy, *Salafism*, 52–53.

339. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 1: 125, 127, 130, 195, 197, 260–61 passim; Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 13; Bonnefoy translates this Arabic phrase as "ruined bothers," see *Salafism*, 238.

340. Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 18–20; cf. Bonnefoy, *Salafism*, 243–45; concerning Muhammad al-Shawkani of Yemen see Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

341. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 2: 139 and 294; cf. 1: 121–33.

342. Ibid., 1: 326–30.

343. Ibid., 1: 351–64, and 2: 137–42.

344. Ibid., 1: 197–99.

345. Bonnefoy, *Salafism*, 59.

346. Ibid., 54, 57, 71, 81–82 and 288.

347. Ibid., 44.

348. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 1: 259–264; Bonnefoy, *Salafism*, 88–97 and 105–6 (concerning the "impious Yemeni constitution"). A similar position is advocated by the Daghestani Sufi Said-Afandi, discussed earlier in this chapter; see al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 88–94.

349. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 1: 42, 84–86; 133, 156–57, and 260; Bonnefoy, *Salafism*, 61–69 and 88–90.

350. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 1: 132, 156–57; 2: 195–97; 249–50, and 253; Bonnefoy, *Salafism*, 229–37.

351. For a detailed explanation of Shaykh Muqbil's positions on various controversial issues, see his *Gharat al-ashrita*, passim.

352. Bonnefoy, *Salafism*, chapter 6.

353. Roy, *Globalized Islam*, chapter 7 and 8 passim, and Roy, *Holy Ignorance*, chapter 4.

354. Bonnefoy, *Salafism*, 224.

355. See, e.g., Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 2: 253.

356. Bonnefoy, *Salafism*, chapter 6 passim.

357. Ibid., 24–25, and chapter 7 passim; Shaykh Muqbil's *Gharat al-ashrita* brims with references to Communism and Communist rulers of South Yemen.

358. For a perceptive discussion of the role of the Islah party in Yemeni politics in the early 1990s, see Paul Dresch and Bernard Haykel, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen," *IJMES* 27, no. 4 (1995): 405–31.

359. For the changing relationship between GPC and Islah, see ibid., and Bonnefoy, *Salafism*, 24–25.

360. See Knysh, *Islam in Historical Perspective*, chapter 25.

361. Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 27–30.

362. Fawaz Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, new ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 178–84; William McCants, *The ISIS Apocalypse* (New York: St. Martin's Press, 2015), chapter 3.

363. Bonnefoy, *Salafism*, 233.

364. Muqbil b. Hadi al-Wadi'i, *Gharat al-ashrita*, 1: 249–56; http://muwasala.org/prophetic-guidance-in-times-of-tribulation/.

365. Bonnefoy, *Salafism*, 262–64.

366. As is evident from his statement issued in the aftermath of the collapse of the central Yemeni government precipitated by the insurgency led by the Zaydi-Huthi (al-Huthiyya or al-Hawthiyya) movement originating in the Sa'da mountains; see http://muwasala.org/prophetic-guidance-in-times-of-tribulation/.

367. Kotb, "La Tarîqa," 76–77.

368. Bonnefoy, *Salafism*, 232.

369. E.g., the Zaydi rulers of Sa'da had destroyed the shrine of the great Sufi scholar and *wali* Ahmad b. 'Alwan (d. 665/1266) in Yafrus (near Ta'izz); for the Zaydi-Sufi relations in the north of the country, see Muhammad Ali Aziz, *Religion and Mys-*

ticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen (London: I. B. Tauris, 2011), chapter 8.

370. Kotb, "La Tarîqa," 77–78.

371. Wilferd Madelung, "Zaydi Attitudes to Sufism," in Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, 124–44.

372. Bonnefoy, *Salafism*, 229–37.

373. Ibid., 53, and Michael Cook, *Commanding Good and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), part 2, "The Hanbalites."

374. As detailed in the author's articles cited earlier in this chapter.

375. Bonnefoy, *Salafism*, 232–33.

376. Kotb, "La Tarîqa," 114–15.

377. Bonnefoy, *Salafism*, 262.

378. Kotb, "La Tarîqa," 96; 'Ali al-Jifri (b. 1971) is a Saudi-born scholar of Yemeni ancestry who was instrumental in establishing Dar al-Mustafa in Tarim and in making it part of a transnational educational network stretching from Yemen to Indonesia and all the way to California; see http://www.alhabibali.com/en/biography/, and Bonnefoy, *Salafism*, xii, 146–47 note 17, and 262.

379. As detailed in a Wikipedia entry; see https://en.wikipedia.org/wiki/Habib_Umar_bin_Hafiz; and in 'Ali al-Jifri's online biography: http://www.alhabibali.com/en/biography/.

380. For Habib 'Umar's ecumenical message of peace, love, and reconciliation with the other monotheistic faiths, see his widely advertised speech at the University of Cambridge: http://www.acommonword.com/downloads-and-translations/. For his rejection of terrorism in the name of Islam, see "Issues of Controversy: Interview with Al-Habib Umar bin Hafiz," May 14, 2009, available online at: http://www.alhaddad.org/blog/?p=943; his books are available at Amazon.com: http://www.amazon.co.uk/Books-Al-Habib-Umar-bin-Hafiz/s?ie=UTF8&page=1&rh=n%3A266239%2Cp_27%3AAl-Habib%20Umar%20bin%20Hafiz.

381. Such as, e.g., Abu 'l-Hasan al-Ma'ribi (b. 1958), an Egyptian-born Salafi preacher who had studied under Shaykh Muqbil and later established a Dar al-Hadith near the town of Ma'rib in North Yemen, see Bonnefoy, *Salafism*, xiii, and "Index" under "al-Ma'ribi."

382. To quote Bruno Latour's advice in his *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 11–12.

383. Roy, *Holy Ignorance*, chapter 6, and the literature cited therein; Roy also speaks here of "deterritorialization of the local," "de-ethnicization of religion," and "deculturation," however, as we have pointed out earlier, these concepts are problematic, especially when applied to Yemen where religiously motivated actors or actors using Islamic rhetoric are so keen to prove their local authenticity. It seems that Roy's concepts are more germane to the experiences of Muslims living in Western societies, although this, too, is debatable, because many seekers of authenticity come to Yemen from the West.

384. Here Roy's concepts of "deterritorialization," "de-ethnicization," or "deculturation" seem to be more relevant than in the case of Yemen, but, then again, the Dagh-

estanis and Chechens are a minority in the predominantly non-Muslim Russian state, which seems to confirm the suggestion we have made in the previous note.

385. As documented in Bonnefoy, *Salafism*, passim; Meijer, *Global Salafism*, passim, and Bernard Haykel, Thomas Hegghammer, and Stéphane Lacroix, eds., *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), part 3.

386. For a brief journalistic account of the AQAP and its offspring, Ansar al-Shari'a, see McCants, *The ISIS*, 47–71; the ideological agenda of AQAP is represented by the online journal (currently suppressed) titled *Sada al-Malahim* (*Echoes of Epic Battles*).

387. As discussed in Knysh, "A Clear and Present Danger"; cf. Littell, *Chechnia*, 91–125.

388. Burgat and Sbitli, "Les Salafis," 37–38.

389. Tishkov, *Obschestvo*, 339–49; cf. al-Chirkavi, *Majmu'at al-fawa'id*, 427–28.

390. Muhammad Al-Zekri, "The Religious Encounter between Sufis and Salafis: The Issue of Identity" (PhD thesis, University of Exeter, England, 2004).

391. Gammer, "Islam," 836.

392. The Kunta Hajji branch of the Qadiriyya in this case.

393. Published by the Dilya Publishing House in St. Petersburg (2004).

394. "Spisok bogoslovskikh i inykh trudov, izdannykh v RF i rekomendovannykh Sovetom Ulemov k prochteniiu i izucheniiu"; online: http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=documents&div=101.

Conclusion

1. Patricia Crone, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World* (Oxford: Oneworld, 2003), 136.

2. In the 1950s–1970s, many Western academics adhered to the so-called modernization theory that predicted a gradual demise of religion as a motivating and ideological factor across the globe; for a classical application of this theory to Muslim societies, see Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), and Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, IL: Collier-Macmillan, 1964); for a criticism of the modernization theory and its proponents, see Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1997), 125–29.

3. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed. (Leiden, E. J. Brill, 2010), 1–2.

BIBLIOGRAPHY

'Abbas, Ihsan, ed. *Shi'r al-khawarij*. Beirut: Dar al-thaqafa, 1974.

Abu Rabi', Ibrahim. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1996.

Abul Quasem, Muhammad, trans. *The Jewels of the Qur'an*. London: Kegan Paul International, 1983.

Abuov, Aidar. *Mirovozzrenie Khodzha Ahmeta Iasavi*. Astana: Mezhdunarodnyi tsentr kul'tur i religii, 2009.

Adams, Charles. *Islam and Modernism in Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1933.

Adamson, Peter, ed. *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. London; Turin: Warburg Institute; Nino Agarno Editore, 2011.

———. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Translated by Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Aitberov, Timirlan, Yusup Dadaev, et al. *Vosstaniia dagestantsev i chechntsev v posle-shamilevskuiu epokhu i imamat 1877 goda*. Makhachkala: Dagestanskii gosudarstvennyi universitet, 2001.

Akaev, Vakhit. *Sheikh Kunta-Khadzhi: Zhizn' i uchenie*. Grozny: Ichkeriia, 1994.

———. *Sufiiskaia kul'tura na Severnom Kavkaze: Teoreticheskie i prakticheskie aspekty*. 2nd ed. Grozny: Knizhnoe izdatel'stvo, 2011.

———. *Sufizm i vakhkhabizm na Severnom Kavkaze*. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 1999.

Akasoy, Anna. "What Is Philosophical Sufism?" In *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, edited by Peter Adamson. London; Turin: Warburg Institute; Nino Agarno Editore, 2011.

Akkach, Samer. *Letters of a Sufi Scholar*. Leiden: E. J. Brill, 2010.

Alatas, Farid, Syed. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge, 2014.

Alatas, Ismail Fajrie. "Aligning the Sunna and the Jama'a: The Religious Authority and Islamic Social Formation in Contemporary Central Java." PhD diss., University of Michigan, 2016.

Alatas, Ismail Fajrie. "'Abdallah b. 'Umar ibn Yahya and the Dissemination of the Tariqa 'Alawiyya in the Early Nineteenth Century Indonesian Archipelago." In *Orders and Itineraries: Buddhist, Islamic, and Christian Networks in Southern Asia, c. 900–1900*, edited by Michael Feener and Ann Blackburn. Under review with University of Hawai'i Press.

———. "'They Are the Inheritors of the Prophet': Discourses on the Ahl al-Bayt and Religious Authority among the Ba 'Alawi in Modern Indonesia." In *Shi'ism in*

Southeast Asia: ʿAlid Piety and Sectarian Construction, edited by Michael Feener and Chiara Formichi, 139–64. London: Hurst, 2015.

Alexandrin, Elizabeth. "Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion: Dreams, Visions, and the Mystical Exegesis of Shams al-Din al-Daylami." In *Dreams and Visions in Islamic Societies*, edited by Özgen Felek and Alexander Knysh, 215–32. Albany: State University of New York Press, 2012.

Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. New York: Oneonta, 2002.

Ali, Kecia. *Lives of Muhammad*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Alikberov, Alikber. *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze*. Moscow: Vostochnaia literatura, 2003.

ʿAmir, ʿAmir Hasan. *Naqd al-tasawwuf*. Cairo: Al-Sawt al-ʿAli, 2008.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shiʿism*. Translated by David Streight. Albany: State University of New York Press, 1994.

———. *The Spirituality of Shii Islam: Beliefs and Practices*. London: I. B. Tauris, 2011.

Amuli [Amoli], Haydar b. ʿAli. *Tafsir al-Muhit al-aʿzam wa 'l-bahr al-hidamm*. Edited by Sayyid Muhsin al-Tabrizi. 4 vols. Qumm: al-Maʿhad al-thaqafi nur ʿala nur, 1422.

Anawati, Georges. *Études de philosophie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1974.

———. "Kalam." In *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 5059–69. Detroit: Macmillan, 2005.

Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Arberry, Arthur. *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. London: Allen and Unwin, 1960.

———. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Hyman, 1950.

Arberry, Arthur, ed. *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhikirat al-auliya ("Memorial of the Saints") by Farid al-Din Attar*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Aresmouk, Mohamed Fouad, and Michael Abdurrahman Fitzgerald. *The Immense Ocean: "Al- Bahr al-Madid"; A Thirteenth Century Quranic Commentary on the Chapters of the All-Merciful, the Event, and Iron*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2009.

Arjomand, Said Amir. "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi." In *Authority and Political Culture in Sufism*, edited by Said Amir Arjomand. Albany: State University of New York Press, 1988.

———. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

———. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

———. "The Idea of an Anthropology of Islam." Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University. Occasional Papers, Georgetown University, March 1986.

Al-Attas, Muhammad Naguib, Syed. *The Mysticism of Hamza Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Austin, Ralph, trans. *Ibn al'Arabi. The Bezels of Wisdom*. New York: Paulist Press, 1980.

———. *The Sufis of Andalusia: The Ruh al-Quds and Al-Durat Al-Fakhirah of Ibn ʿArabi*. Sherborne, Gloucestershire: Beshara Publications, 1988.

Aziz, Muhammad Ali. *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen*. London: I. B. Tauris, 2011.

al-Azmeh, Aziz. *The Times of History*. Budapest: CEU Press, 2007.

Babayan, Kathryn. "Sufis, Dervishes, and Mullahs: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran." *Pembroke Papers* 4 (1996): 117–38.

Bachmann, Peter. "Un commentaire mystique du Coran." *Arabica* 47, no. 3 (2000): 503–9.

al-Badawi, Mustafa. *Sufi Sage of Arabia: Imam 'Abdallah ibn 'Alawi al-Haddad*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005.

Bahu, Mustafa. *'Ulama' al-Maghrib wa muqawamatuhum li-bida' wa 'l-tasawwuf wa 'l-quburiyya wa 'l-mawasim*. 2nd ed. Morocco: Jaridat al-Sabil, 2007.

Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I. B. Tauris, 1989.

Baljon, Johannes. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703–1762*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

———. "Shah Waliullah and the Dargah." In *Muslim Shrines in India*, edited by Christian Troll, 191–97. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Bang, Anne. *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880–1940): Ripples of Reform*. Leiden: E. J. Brill, 2014.

———. *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860–1925*. London: Routledge-Curzon, 2003.

al-Baqli, Ruzbihan. *'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an*. 3 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1429/2008.

Bar-Asher, Meir. *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Bashier, Salman. *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiyya between Medieval and Modern Islam*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

———. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.

Basyuni, Ibrahim. *Nash'at al-tasawwuf al-islami*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

Batnitzky, Leora. *How Judaism Became a Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Bayat, Mangol. "Anti-Sufism in Iran." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by Frederick de Jong and Bernd Radtke, 624–38. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Bazzaz, Sahar. "Heresy and Politics in Nineteenth-Century Morocco." *Arab Studies Journal* 10/11, no. 2/1 (Fall 2002/Spring 2003): 67–86.

Bennigsen-Broxup, Marie. "After the Putsch, 1991." In *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, edited by Marie Bennigsen-Broxup, 219–40. New York: St. Martin's Press, 1994.

———. "The Last Ghazawat." In *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, edited by Marie Bennigsen-Broxup, 112–45. New York: St. Martin's Press, 1994.

Biagi, Elena, trans. *A Collection of Sufi Rules of Conduct [by] Abu ʿAbd al-Rahman al-Sulami*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2010.

Blank, Stephen, ed. *Russia's Homegrown Insurgency: Jihad in the North Caucasus*. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, 2012.

Bobrovnikov, Vladimir. "Arkheologiia stroitel'stva islamskikh traditsii v dagestanskom kolkhoze." *Ab Imperio* 3 (2004): 563–93.

———. "Izobretenie islamskikh traditsii v dagestanskom kolkhoze." In *Dagestan i musul'manskii Vostok*, edited by Alikber Alikberov and Vladimir Bobrovnikov, 125–49. Moscow: Izdatel'skii dom Marjani, 2010.

———. *Musul'mane Severnogo Kavkaza: Obychai, pravo, nasilie*. Moscow: Vostochnaia literatura, 2002.

———. " 'Ordinary Wahhabism' versus 'Ordinary Sufism': Filming Islam for Post-Soviet Young People." *Religion, State, Society* 39, no. 2–3 (2011): 281–301.

———. "Rural Muslims' Nationalism in the Post-Soviet Caucasus: The Case of Daghestan." In *The Caspian Region*. Vol. 2, *The Caucasus*, edited by Moshe Gammer, 179–97. London: Routledge, 2004.

Bobrovnikov, Vladimir, and Akhmet Yarlykapov. "Vakhkhabity Severnogo Kavkaza." In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii*, fasc. 2, edited by Stanislav Prozorov, 19–23. Moscow: Nauka, 1999.

Bonebakker, Seeger. "*Adab* and the Concept of *Belles-Lettres*." In *ʿAbbasid Belles-Lettres*, edited by Julia Ashtiany et al., 16–30. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bonnefoy, Laurent. *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. New York: Columbia University Press, 2011.

Bonner, Michael. *Aristocratic Violence and Holy War*. New Haven, CT: American Oriental Society, 1996.

Bos, Matthijs van den. *The Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran; From the Late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden: E. J. Brill, 2002.

Böttcher, Annabelle. "Religious Authority in Transnational Sufi Networks: Shaykh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshbandi." In *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, edited by Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke, 241–68. Leiden: E. J. Brill, 2006.

Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. Translated by Alan Sheridan. London: Saqi Books, 1998.

Böwering, Gerhard. "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation." *Oriens* 36 (2001): 113–44.

———. "The Major Sources of al-Sulami's Minor Qur'an Commentary." *Oriens* 35 (1996): 35–56.

———. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

———. "Sufi Hermeneutics in Medieval Islam." *Revue des Études Islamiques* 55–57 (1987–89): 239–328.

Böwering, Gerhard, ed. *Ziyadat haqa'iq al-tafsir li-Abi ʿAbd al-Rahman al-Sulami*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1995.

Böwering, Gerhard, and Yousef Casewit, eds. *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajan (d. 536/1141)*. Leiden: E. J. Brill, 2016.

Bowersock, Glen. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Boxberger, Linda. *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s–1930s*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Braginsky, Vladimir. "Universe-Man-Text: The Sufi Concept of Literature." *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 149, no. 2 (1993): 201–25.

Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

———. *Through the Eye of a Needle*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Bruce, Steve. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.

Bruinessen, Martin, van. "Saints, Politicians, and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order." In *Sufism and the "Modern" in Islam*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, 92–112. London: I. B. Tauris, 2013.

———. "Sufism, 'Popular' Islam, and the Encounter with Modernity." In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, 125–57. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Bruinessen, Martin van, and Julia Day Howell, eds. *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: I. B. Tauris, 2013.

Brunschvig, Robert, and Gustave von Grunebaum, eds. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris: Éditions Besson Chantemerle, 1957.

Bujra, Abdalla. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Burgat, François, and Muhammad Sbitli. "Les Salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout." *Chroniques yéménites* 10 (2002): online edition.

Buehler, Arthur. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Burton, John. *An Introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Bustanov, Alfrid. "Rafail' Valishin's 'Anti-Wahhabi' Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia." In *Islamic Authority and the Russian Language*, edited by Alfrid Bustanov and Michael Kemper, 219–63. Amsterdam: Pegasus Oost-Europese Studies, 2012.

Buxton, Amin. *Imams of the Valley*. Western Cape, South Africa: Dar al-Turath al-Islami Publishing House, 2012.

Carré, Oliver. *Mysticism and Politics: A Critical Reading of* Fi Zilal al-Qur'an *by Sayyid Qutb (1906–1966)*. Leiden: E. J. Brill, 2003.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Chadwick, Owen. *The Early Reformation on the Continent*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Cheddadi, Abdesselam. *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilization*. Paris: Gallimard, 2006.

Chiabotti, Francesco. "Entre soufisme et savoir islamique: L'oeuvre de 'Abd al-Karim al-Qushayri (376–465/986–1072)." PhD diss., Université de Provence, Ecole doc-

torale 355, UFR arts, lettres, langues et sciences humaines, i Aix-en-Provence: IREMAM, 2014.

Chiabotti, Francesco, Eve Feuillebois-Pierunek et al., eds. *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*. Leiden: E. J. Brill, 2017.

al-Chirkavi, Said-Afandi. *Majmu'at al-fawa'id: Sokrovischnitsa blagodatnykh znanii*. Translated from the Avar language. Makhachkala: Nurul irshad, 2010.

Chittick, William. *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.

———. "Ibn Arabi." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, spring 2014 edition, edited by Edward N. Zalta. Online edition: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/ibn-arabi/.

———. "Ibn 'Arabi and His School." In *Islamic Spirituality: Manifestations*, edited by S. H. Nasr, 49–79. New York: Crossroad, 1991.

———. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.

———. "The School of Ibn 'Arabi." In *History of Islamic Philosophy*, edited by S. H. Nasr and Oliver Leaman, 2 vols., 1: 510–23. London: Routledge, 1996.

———. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.

———. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

———. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.

———. "*Wahdat al-wujud* in Islamic Thought." *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 10 (January–March 1991): 7–27.

Chivers, C. J. "A Whirling Sufi Revival with Unclear Implications." *New York Times*, May 24, 2005.

Chodkiewicz, Michel. "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine." *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 9 (1991): 36–57.

———. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.

———. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Translated by Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Chodkiewicz, Michel, ed. *The Meccan Revelations*. 2 vols. New York: Pir Press, 2005.

Choueiri, Youssef. *Companion for the History of the Middle East*. Oxford: Blackwell, 2005.

Christmann, Andreas. "Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of 'Islamic Sufism' in Post-Colonial Egypt." In *Religion, Language, and Power*, edited by Nile Green and Mary Searle-Chatterjee, 58–64. London: Routledge, 2008.

Clark, Elizabeth. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Clark, Gilliam. "Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender." In *Asceticism*, edited by Vincent Wimbush and Richard Valantasis, 37–41. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cooperson, Michael. "Ahmad Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi." *Studia Islamica* 86, no. 2 (1997): 71–101.

Corbin, Henry. *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. London: Routledge and K. Paul, 1970.

———. *En Islam iranien*. Vol. 1, *Le Shi'isme duodécimain*. Paris: Gallimard, 1971.

———. *En Islam iranien*. Vol. 3, *Les Fidèles d'amour Shî'isme et soufisme*. Paris: Gallimard, 1971–72.

Cornell, Vincent. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

Corrigan, Kevin. " 'Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius." *Journal of Religion* 76, no. 1 (1996): 28–42.

Cox, Michael, ed. *Rethinking the Soviet Collapse: Sovietology, the Death of Communism, and the New Russia*. London: Pinter, 1998.

Crawford, Michael. *Ibn 'Abd al-Wahhab*. London: Oneworld, 2014.

Crone, Patricia. *Pre-Industrial Societies*: *Anatomy of the Pre-Modern World*. Oxford: Oneworld, 2003.

Cross, F. L., and E. A. Livingstone, eds. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Daftary, Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Damrel, D. W. "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America." In *Sufism in the West*, edited by Jamal Malik and John Hinnels, 115–26. London: Routledge, 2006.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld, 2003.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. 40th anniversary ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Derluguian, Georgi. *Bourdieu's Admirer in the Caucasus*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

De Santillana, Giorgio. Review of Philip Merlan, *From Plato to Neoplatonism*. 3rd ed. The Hague: Nijhoff, 1968. *Isis*, 48, no. 3, George Sarton Memorial Issue (1957): 360–62.

Deweese, Devin. "Baba Kamal and Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia." *Der Islam* 71 (1994): 58–94.

———. *Studies on Sufism in Central Asia*. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.

Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: Norton, 2005.

Dobaev, Igor. *Islamskii radikalizm: Genezis, evoliutsiia, praktika*. Rostov-Don: SKNTs V. Sh., 2003.

Dobaev, Igor, et al. *Radikalizatsiia islama v Rossiiskoi Federatsii*. Moscow: TsSRIiP YuFU, 2013.

Dobaev, Igor, and Vera Nemchina. *Novyi terrorizm v mire i na iuge Rossii*. Rostov-on-the-Don: RostIzdat, 2005.

Dodds, Eric, ed. and trans. *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Douglas, Elmer, trans. *The Mystical Teachings of al-Shadhili*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Dresch, Paul. *A History of Modern Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Dresch, Paul, and Bernard Haykel. "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen." *IJMES* 27, no. 4 (1995): 405–31.

Dunn, Ross, trans. *The Adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley: University of California Press, 2012.

Eaton, Richard. "Islamic History as Global History." In *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, edited by Michael Adas, 1–36. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

———. *The Sufis of Bijapur, 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi, and the Isma'ili Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 2014.

Eco, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

———. *The Name of the Rose*. Translated by William Weaver. London: Picador in association with Secker and Warburg, 1984.

———. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

Eickelman, Dale. "Inside the Islamic Reformation." *Wilson Quarterly* 22 (1988): 80–89.

———. "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism." *Journal of Islamic Studies* 8, no. 1 (1997): 43–62.

Eisenstadt, Shmuel, ed. *Max Weber on Charisma and Institution Building*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

El Ayadi, Mohammed, Hasan Rachik, and Mohamed Tazy. *L'islam au quotidien*. Casablanca: Editions la Croisee des Chemins, 2013.

El-Bizri, Nader, ed. *Epistles of the Brethren of Purity: The* Ikhwan Al-Safa' *and Their* Rasa'il; *An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-Dawla as-Simnani*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Elmore, Gerald. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. New York: International Publishers, 1966.

———. *The German Revolutions*. Edited by Leonard Krieger. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Ernst, Carl. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. 2nd ed. Delhi: Oxford University Press, 2004.

———. *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

———. "Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism." In *Mysticism and Language*, edited by Steven Katz, 186–90. Oxford: Oxford University Press, 1992.

———. *Ruzbihan Baqli*. Richmond, Surrey: Curzon, 1996.

———. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997.

———. "Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies." *Middle East Studies Association Bulletin* 28, no. 2 (1994): 176–81.

———. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Eubin, Roxanne. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Eubin, Roxanne, and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Context from al-Banna to Bin Laden*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Evans-Pritchard, E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Ewing, Katherine. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2004.

Farah, Madeleine, trans. *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1984.

al-Fawzan, Salih b. Fawzan. *'Aqidat al-tawhid*. Riyadh: Dar al-'asima, 1999.

Fazlul Karim, Alhaj Maulana, trans. Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din (The Book of Religious Learnings)*. Vol. 1, *The Book of Worship*. New Delhi: Islamic Book Services, 1991.

———. Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din (The Book of Religious Learnings)*. Vol. 3, *The Book of Destructive Evils*. New Delhi: Islamic Book Services, 1991.

Finn, Richard. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Fischer, Michael. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Fischer, Michael, and Mehdi Abedi. *Debating Muslims*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

Fleet, Barrie, trans. and comment. *Enneads of Plotinus, Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies*. Las Vegas: Parmenides, 2012.

Flood, Gavin. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory, and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. *The Truth Within: A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon, 1972.

———. *The Order of Things*. New York: Vintage Books, 1994.

Frank, Richard. "The Science of Kalam." *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992): 7–37.

Fry, Richard. *Ibn Fadlan's Journey to Russia*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2nd printing, 2006.

Gakayev, Zh. Zh., Tishkov, V. A., and A. D. Yandarov. *Kul'tura Chechni: Istoriia i sovremennye problemy*. Moscow: Nauka, 2002.

Gammer, Moshe. "Between Mecca and Moscow: Islam, Politics, and Political Islam in Chechnya and Daghestan." *Middle Eastern Studies* 41, no. 6 (2005): 833–48.

———. *The Lone Wolf and the Bear: Three Centuries of Chechen Defiance of Russian State*. London: Hurst, 2006.

———. *Muslim Resistance to the Tsar*. London: Frank Cass, 1994.

———. "The Road Not Taken: Daghestan and Chechen Independence." *Central Asian Survey* 24, no. 2 (2005): 97–108.

Gammer, Moshe, and David Wasserstein, eds. *Daghestan and the World of Islam*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006.

———. *Ethno-Nationalism, Islam, and the State in the Caucasus: Post-Soviet Disorder*. London: Routledge, 2008.

Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Gardiner, Noah. "Esotericism in a Manuscript Culture: Ahmad al-Buni and His Readers through the Mamluk Period." PhD diss., University of Michigan, 2014.

———. "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Receptions of the Major Works of Ahmad al-Buni." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012): 81–143.

Gauthier, Léon. *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane: L'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islâm*. Paris: E. Leroux, 1923.

Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

———. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———. *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Gellner, Ernest, ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, Industrialization*. Berlin: Mouton, 1995.

Genko, Anatolii. "Arabskii iazyk i kavkazovedenie." *Trudy vtoroi sessii assotsiatsii arabistov 19–23 oktiabria 1937 g*. Moscow: Trudy Instituta vostokovedenia, vol. 36 (1941): 81–110.

Geoffroy, Éric. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2010.

———. *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*. Damascus: Institut français de Damas, 1995.

Gerges, Fawaz. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Gerson, Lloyd, trans. and comment. *Plotinus, Ennead V.5., That the Intelligibles Are Not External to the Intellect and on the Good*. Las Vegas: Parmenides, 2013.

Gerth, Hans, and Charles Wright Mills, eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Al-Ghazali. *Ihya' 'ulum al-din*. 5 vols. Cairo: al-Maktaba al-tijariyya al-kubra, 1960.

———. *Jawahir al-Qur'an*. Edited by Muhammad Rashid Rida al-Qabbani. Beirut: Dar ihya' al-'ulum, 1985.

———. *Mishkat al-anwar*. Edited by Samih Dughaym. Beirut: Dar al-fikr al-lubnani, 1994.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris, 2000.

Gimaret, Daniel, and Guy Monnot, trans. *Shahrastani, Livre des religions et des sects*. Paris: Peeters, 1986.

Giuliano, Elise. "Islamic Identity and Political Mobilization in Russia: Chechnya and Dagestan Compared." *Nationalism and Ethnic Politics* 11, no. 2 (2005): 195–220.

Godlas, Alan. "Sufism." In *The Blackwell Companion to the Quran*, edited by Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell, 2006.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

———. *Schools of Koranic Commentators*. Edited and translated by Wolfgang Behn. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Gould, Mark. "Toward a Theory of 'Islamist Movements.'" *Sociology of Islam* 2 (2014): 21–59.

Graham, William. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. The Hague: Mouton, 1977.

Gramlich, Richard. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 vols. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965–76.

Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012.

Green, Nile, and Mary Searle-Chatterjee, eds. *Religion, Language, and Power*. London: Routledge, 2008.

Gril, Denis. "Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabi." *Bulletin de l'Institut francais d'archéologie orientale* 90 (1990): 179–87.

———. "'La lecture supérieure' du Coran selon ibn Barrağan." *Arabica* 47, no. 3 (2000): 510–22.

Gross Solomon, Susan, ed. *Beyond Sovietology: Essays in Politics and History*. London: Routledge, 1993.

Gülen, Fethullah. *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*. Somerset, NJ: The Light, 2006.

———. *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. Somerset, NJ: The Light, 2006.

Gutas, Dmitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. London: Routledge, 1998.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase, Oxford: Blackwell, 1995.

Hagman, Patrik. *The Asceticism of Isaac of Nineveh*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Hahn, Gordon. *Russia's Islamic Threat*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

al-Hakim, Su'ad. *al-Mu'jam al-sufi: Al-hikma fi hudud al-kalima*. Beirut: Dandara. 1401/1981.

Hallaq, Wael. "On Orientalism, Self-Consciousness, and History." *Islamic Law and Society* 18 (2011): 387–439.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi*. Translated by Michael Bonner. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Hameed, Syeda, ed. *The Contemporary Relevance of Sufism*. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993.

Harman, Graham. *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*. Chicago: Open Court, 2007.

Harpham, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Harrisville, Roy. *Pandora's Box Opened: An Examination and Defense of Historical Critical Method and Its Master Practitioners*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

Hawting, Gerald. *The First Dynasty of Islam*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.

Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

———. "Salafist Doctrine." In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, edited by Roel Meijer, 33–57. London: Hurst, 2009.

Haykel, Bernard, Thomas Hegghammer, and Stéphane Lacroix, eds. *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic, and Religious Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Hazza' Sharif, Sharif. *Naqd/tasawwuf: al-nass, al-kitab, al-tafkik*. Beirut: Dar al-intishar al-'arabi, 2008.

Heer, Nicholas, and Kenneth Honerkamp, trans. *Three Early Sufi Texts*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2009.

Heller, Mikhail. *Cogs in the Soviet Wheel: The Formation of Soviet Man*. London: Collins Harvill, 1988.

Hermansen, Marcia. "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials." In *New Trends and Developments in the World of Islam*, edited by Peter Clarke, 155–78. London: Luzac Oriental, 1998.

———. "What's American about American Sufi Movements?" In *Sufism in Europe and North America*, edited by David Westerlund, 36–63. London: Routledge, 2004.

Higgins, Annie. "The Qur'anic Exchange of the Self in the Poetry of *Shurat* (*Khariji*) Political Identity, 37–132 A.H./657–750 A.D." PhD diss., University of Chicago, 2001; available through ProQuest theses and dissertations online.

Hisham Kabbani, Muhammad. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. 2nd ed. Washington, DC: ISCA, 2004.

———. *Encyclopedia of Islamic Doctrine*. 7 vols. Chicago: Kazi Publications, 1998.

———. *The Hierarchy of Saints*. Fenton, MI: ISCA, part 1, 2012.

———. *The Naqshbandi Sufi Way*. Collector's ed. Chicago: Kazi Publications, 1995.

Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve, 2007.

Ho, Eng Seng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Hobsbawm, Eric, and Terrence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Holland, Muhtar, trans. *Sheikh Muzaffer Ozak al-Jarrahi, Irshad: Wisdom of a Sufi Master*. New York: Amity, 1988.

Homerin, Th. Emil. "Ibn Taimiyah's *al-Sufiyah wa 'l-fuqara'*." *Arabica* 32, no. 2 (1985): 219–44.

Howell, Julia Day, and Martin van Bruinessen, eds. *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: I. B. Tauris, 2013.

Hsia, R. Po-chia, ed. *A Companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, 2004.

Hundhammer, Marianus. *Prophetenverehrung im Hadramaut: Die Ziyara nach Qabr Hud aus diachroner und synchroner Perspektive*. Berlin: Schwarz, 2010.

Hussain, Naveed. "Are Sufis Essentially Non-Violent?" *Express Tribune*, January 18, 2011.

Ibn 'Abd al-Wahhab, Muhammad. *Kitab al-tawhid*. Cairo: Dar al-ma'arif, 1974.

———. *Sharh masa'il al-jahiliyya li-shaykh al-islam Muhammad b. 'Abd al-Wahhab* (with a commentary by Salih b. Fawzan al-Fawzan). 2 vols. Riyadh: Dar al-'asima, 2001.

Ibn Abi 'l-Dunya. *Dhikr al-mawt*. 'Ajman: Maktabat al-furqan, 2002.

———. *Al-Hamm wa-al-huzn*. Cairo: Dar al-salam, 1991.

———. *Kitab al-wara'*. Edited by Bassam 'Abd al-Wahhab al-Jabi. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002.

Ibn 'Ajiba. *Al-Bahr al-madid*. 8 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2010.

———. *Tafsir al-Fatiha al-kabir al-musamma bi 'l-Bahr al-madid*. Edited by Bassam Muhammad Barud. 2 vols. Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqafi, 1999.

Ibn [al-]'Arabi. *Diwan ibn 'Arabi*. Baghdad: Maktabat Muthanna, 1963.

———. *Fusus al-hikam*. Edited by Abu 'l-'Ala 'Afifi. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi, 1980.

Ibn 'Arabi. *Tafsir al-Qur'an al-karim*. 2 vols. Beirut: Dar al-yaqza al-'arabiyya, 1968.

Ibn Hazm. *Al-Fisal fi 'l-milal wa-'l-ahwa' wa-'l-nihal*. 3 vols. Edited by Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1999.

Ibn al-Jarrah, Waki'. *Al-Zuhd li-imam Waki'*. Edited by 'Abd al-Rahman 'Abd al-Jabbar al-Faryawa'i. Medina: Maktabat al-Dar, 1984.

Ibn al-Jawzi. "Devil's Delusion." Translated by David Margoliouth. Published as *Talbis Iblis (Delusion of the Devil)* by N. K. Singh. New Delhi: Kitab Bhavan, 2008.

———. *Talbis Iblis*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir al-Fadili. Beirut: al-Maktaba al-misriyya, 1999.

Ibn Khaldun. *Shifa' al-sa'il wa tahdhib al-masa'il*. Edited by Muhammad Muti' al-Hafiz. Damascus: Dar al-fikr, 1996.

Ibrahim, Taufic, and Arthur Sagadeev. *Classical Islamic Philosophy*. Translated by Campbell Creighton. Moscow: Progress Publishing, 1990.

Irwin, Robert. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY: Overlook Press, 2006.

al-Isbahani, Abu Nu'aym. *Hilyat al-awliya'*. 12 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'arabi, 1967.

al-Iskandari, Ibn 'Ata' Allah. *Lata'if al-minan*. Edited by Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk. Damascus: Dar al-basha'ir, 1992.

Isma'il Haqqi b. Mustafa. *Kitab tafsir al-Qur'an al-musamma bi-ruh al-bayan*. 4 vols. Cairo: Bulaq, 1860.

James, William. *Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, 1925.

Jaoudi, Maria. *Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey*. New York: Paulist Press, 1993.

Jenkins, Keith. *On "What Is History"? From Carr and Elton to Rorty and White*. London: Routledge, 1995.

Jironet, Karin. *Sufi Mysticism into the West: The Life and Leadership of Hazrat Inayat Khan's Brothers: 1927–1967*. Leuven: Peeters, 2009.

Jong, Frederick de, and Bernd Radtke, eds. *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Junusov, M. S., M. M. Skibitsky, and I. P. Tsameryan. *The Theory and Practice of Proletarian Internationalism*. Moscow: Progress Publishers, 1976.

Juynboll, Gautier. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden: E. J. Brill, 2007.

Kamali, Mohammad Hashim. "The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah." In *The Oxford History of Islam*, edited by John Esposito, 107–54. Oxford: Oxford University Press, 1999.

———. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyya*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Kamesar, Adam. "Biblical Interpretation in Philo." In *The Cambridge Companion to Philo*, edited by Adam Kamesar, 65–94. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kamil, 'Umar 'Abdallah. *Al-tasawwuf bayn al-ifrat wa 'l-tafrit*. Cairo: Dar nahdat Misr, 2011.

Karamustafa, Ahmet. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

———. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Karimov, Elyor. *Kubraviiskii vakf XVII–XIX vv.: pis'mennye istochniki po istorii sufiiskogo bratstva Kubraviia v Srednei Azii*. Tashkent: Fan, 2008.

Katz, Jonathan. *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad al- Zawawi*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Katz, Steven. "Mystical Speech and Mystical Meaning." In *Mysticism and Language*, edited by Steven Katz, 3–41. Oxford: Oxford University Press, 1992.

———. "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture." In *Mysticism and Sacred Scripture*, edited by Steven Katz, 7–67. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Katz, Steven, ed. *Mysticism and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

———. *Mysticism and Sacred Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Keeler, Annabel. "Mystical Theology and the Traditionalist Hermeneutics of Maybudi's *Kashf al-Asrar*." In *Sufism and Theology*, edited by Ayman Shihadeh, 15–30. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

———. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Kemper, Michael. "The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master." In *Islamic Authority and the Russian Language*, edited by Alfrid Bustanov and Michael Kemper, 167–217. Amsterdam: Pegasus Oost-Europese Studies, 2012.

———. "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate." In *Islamic Authority and the Russian Language*, edited by Alfrid Bustanov and Michael Kemper, 265–93. Amsterdam: Pegasus Oost-Europese Studies, vol. 19, 2012.

———. "Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of *Jihad*." *Die Welt des Islams* 42, no. 1 (2002): 41–71.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I. B. Tauris, 2002.

Kepel, Gilles, and Jean-Pierre Milelli, eds. *Al Qaeda in Its Own Words*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

Keshavarz, Fatemeh. *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Khalidi, Tarif. *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1985.

Khanbabayev, Kaflan. "Sufiiskie sheikhi i ikh posledovateli v sovremennom Dagestane." In *Dagestan i musul'manskii Vostok*, edited by Alikber Alikberov and Vladimir Bobrovnikov, 165–78. Moscow: Izdatel'skii dom Marjani, 2010.

Khanna, Meenakshi. "Visionaries of a Tariqa: The Uwaysi Sufis of Shahjahanabad." In *Dreams and Visions in Islamic Societies*, edited by Özgen Felek and Alexander Knysh, 273–96. Albany: State University of New York Press, 2012.

Khizrieva, Galina. "'Islam,' 'musul'mane,' 'gosudarstvo' v rossiiskom islamovedenii." *Ab Imperio* 3 (2004): 413–38.

Kinberg, Leah. "What Is Meant by 'Zuhd'?" *Studia Islamica* 41 (1985): 24–44.

King, Richard. *Orientalism and Religion*. London: Routledge, 1999.

Kisriev, Enver. *Islam i vlast' v Dagestane*. Moscow: OGI, 2004.

———. *Islam v Dagestane*. Moscow: Logos, 2007.

———. "Societal Conflict-Generating Factors in Daghestan." In *The Caspian Region*. Vol. 2, *The Caucasus*, edited by Moshe Gammer, 107–21. London: Routledge, 2004.

Kister, Meir, ed. *Kitab adab al-suhba by Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami*. Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1954.

Knysh, Alexander. "A Clear and Present Danger: Wahhabism as a Rhetorical Foil." *Die Welt des Islams* 44, no. 1 (2004): 3–26.

———. "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)." *Middle Eastern Studies* 43, no. 4 (2007): 503–30.

———. "The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt." *New Arabian Studies* 4 (1997): 139–67.

———. "The Cult of Saints and Religious Reformism in Hadhramaut." In *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, edited by Ulrike Freitag and William Clarence-Smith, 199–216. Leiden: E. J. Brill, 1997.

———. "The Cult of Saints in Hadramawt: An Overview." *New Arabian Studies* 1 (1993): 137–52.

———. "A Hanbali Criticism of Sufism (Ibn al-Jawzi's *Talbis Iblis*)." In *The Literary Heritage of Eastern Peoples*. Part 1, 170–75. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian).

———. "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia." *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* (*Written Monuments of the Orient*) 1, no. 4 (2006): 206–38.

———. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.

———. "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate." *Studies in Conflict and Terrorism* 35 (2012): 315–37.

———. *Islam in Historical Perspective*. Upper Saddle River, NJ: Pearson and Prentice Hall, 2011; 2nd printing, London: Routledge, 2015.

———. *Islamic Mysticism: A Short History*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 2010.

———. Review of Mohammad R. Salama. *Islam, Orientalism, and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun*. London: I. B. Tauris, 2011. *Der Islam* 90, no. 1 (2013): 197–202.

———. Review of Nile Green. *Sufism: A Global History*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012. *Journal of Sufi Studies* 3 (2014): 93–95.

———. "The *sada* in History: A Critical Essay on Hadrami Historiography." *Journal of the Royal Asiatic Society* 9, no. 2 (1999): 215–22.

———. "Sufi Commentary: Formative and Later Periods." Edited by Mustafa Shah. *Oxford Handbook of the Qur'an*. Forthcoming.

———. "Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn 'Arabi." *Muslim World* 86, no. 1 (1996); 33–49.

———. "Sufism." In *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 4, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, edited by Robert Irwin, 60–104. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship." *Die Welt des Islams* 42, no. 2 (2002): 139–73.

———. "A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen during the Ottoman Epoch." In *Le soufisme á l'époque ottoman*, edited by Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen, 337–68. Cairo: IFAO, 2010.

———. "The *tariqa* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen." *Middle East Journal* 55, no. 3 (2001): 399–414.

Knysh, Alexander, trans. *Mekkanskie otkroveniia*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1991.

———. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Reading, UK: Garnet, 2007.

Knysh, Alexander et al., eds. *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015.

Knysh, Alexander, and Ali Hussain. "Ibn al-'Arabi." In *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, edited by John O. Voll. New York: Oxford University Press, 2016 (electronic publication).

Kohlberg, Etan, ed. *Jawami' Adab al-Sufiyya and 'Uyub al-Nafs wa-Mudawatuha by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1976.

Kotb, Amira. "La Tarîqa Ba 'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational." Master's thesis, Aix-Marseille III: Institut d'Etudes Politiques, Université Paul Sezanne, 2003–4.

Krämer, Gudrun. *Hasan al-Banna*. Oxford: Oneworld, 2010.

Krawietz, Birgit, and Georges Tamer, eds. *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Kugle, Scott. *Rebel between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood, and Authority in Islam*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

———. *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

Kuper, Adam. *Anthropology and Anthropologists: The British School in the Twentieth Century*. 4th ed. New York: Routledge, 2015.

Kurzman, Charles. *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lacroix, Stéphane. "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism." In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, edited by Roel Meijer, 58–80. London: Hurst, 2009.

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, IL: Collier-Macmillan, 1964.

Levada, Yuri. *Sochineniia*. 5 vols. Moscow: Karpov E. B., 2011.

Levtzion, Nehemia, and John Voll, eds. *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Lévy, Carlos. "Philo's Ethics." In *The Cambridge Companion to Philo*., edited by Adam Kamesar, 146–74. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Lewis, Franklin. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching, and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2000.

Liebes, Yehud. "The Work of the Chariot and the Work of Creation as Mystical Teachings in Philo of Alexandria." In *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and Religious Imagination*, edited by Deborah Green and Laura Lieber, 105–20. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lieven, Anatole. *Chechnya: Tombstone of Russian Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Limor, Ora, and Guy G. Stroumsa, eds. *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Brepols: Turnhout, 2006.

Lincoln, Bruce. *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

———. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Littell, Jonathan. *Chechnia: God tretii*. Translated from French by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Press, 2012.

Livne-Kafri, Ofer. "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (*JSAI*) 20 (1996): 105–29.

Loimeier, Roman. "Is There Something Like 'Protestant Islam'?" *Die Welt des Islams* 45, no. 2 (2005): 216–54.

Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Translated by Joan Spencer. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2004.

Lory, Pierre. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî*. Paris: Les Deux Océans, 1980.

Lory, Pierre, ed. *La science des lettres en Islam*. Paris: Éditions Dervy, 2004.

Lory, Pierre, and Jean-Charles Coulon, trans. *Talismans: Le soleil des connaissances*. Paris: Orients éditions, 2013.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clark, 1957.

Lucas, Scott. *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2004.

Madelung, Wilferd. "Zaydi Attitudes to Sufism." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by Frederick de Jong and Bernd Radtke, 124–44. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Makarov, Dmitri. *Ofitsial'nyi in neofitsial'nyi islam v Dagestane*. Moscow: Tsentr strategicheskikh i politicheskikh issledovanii, 2000.

Malashenko, Aleksei. *Kak vybirali v Chechne*. Moscow: Carnegie Endowment for International Peace, 2006.

al-Malati, Abu 'l-Hasan Muhammad. *Al-Tanbih wa 'l-radd 'ala ahl al-ahwa' wa 'l-bida'*. Edited by Muhammad al-Kawthari. Baghdad: al-Muthanna and Beirut: Maktab al-ma'arif, 1968.

al-Mamani, Shukri. *Ibn Khaldun wa-'ilm al-ijtima' al-insani: 'ala darb bina' al-ma'rifa al- 'ilmiyya wa-hadarat al-insan*. Sfax: Dar amal li 'l-nashr wa 'l-tawzi', 2010.

Martin, Terry, and Ronald Suny, eds. *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

al-Mashhur, Abu Bakr al-'Adani. *Al-Khuruj min al-da'ira al-hamra'*. Aden: Ribat al-tarbiyya al-islamiyya, 2002.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.

Masud, Muhammad Khalid, and Armando Salvatore. "Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity." In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, 36–53. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Masud, Muhammad Khalid, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, eds. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Matsuzato, Kimitaka, and Magomed-Rasul Ibragimov. "Islamic Politics at the Sub-Regional Level in Dagestan." *Europe-Asia Studies* 57, no. 5 (2005): 753–79.

McAuley, Denis. *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

McCants, William. *The ISIS Apocalypse*. New York: St. Martin's Press, 2015.

McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350*. New York: Crossroad, 1998.

———. *The Foundations of Mysticism*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

———. *The Mystical Thought of Meister Eckhart*. New York: Herder and Herder, 2011.

McGinnis, Jon, and David Reisman, eds. and trans. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis, IN: Hackett, 2007.

McNeill, John, and William McNeill. *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History*. New York: W. W. Norton, 2003.

Meier, Fritz. *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr: Wirklicheit und Legende*. Teheran-Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E. J. Brill, 1976.

———. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by John O'Kane. Edited by Bernd Radtke. Leiden: E. J. Brill, 1999.

———. "The Mystic Path." In *The World of Islam: Faith, People, Culture*, edited by Bernard Lewis, 117–28. London: Thames and Hudson, 1976.

———. "Soufisme et déclin culturel." In *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, edited by Robert Brunschvig and Gustave von Grunebaum, 217–41. Paris: Éditions Besson Chantemerle, 1957.

Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst, 2009.

Melchert, Christopher. "Basran Origins of Classical Sufism." *Der Islam* 82 (2005): 221–40.

———. "Early Renunciants as Hadith Transmitters." *Muslim World* 92, no. 3–4 (2002): 407–18.

———. "Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition." *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, no. 3 (2011): 283–300.

———. "The Interpretation of Three Qur'anic Terms (*Siyaha*, *Hikma*, and *Siddiq*) of Special Interest to the Early Renunciants." In *The Meaning of the Word: Lexicography and Qur'anic Exegesis*, edited by Stephen Burge, 89–116. London: Oxford University Press, 2015.

———. "Origins and Early Sufism." In *The Cambridge Companion to Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 3–23. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

———. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." *Studia Islamica* 83 (1996): 51–70.

Melvin-Koushki, Matthew. "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'in Al-Din Turka Isfahani (1369–1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran." PhD diss., Yale University, 2012.

Memon, Muhammad. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*. The Hague: Mouton, 1976.

Merlan, Philip. *From Plato to Neoplatonism*. 3rd ed. The Hague: Nijhoff, 1968.

Mermier, Franck. "L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les 'traditions.'" *Monde arabe: Magreb-Machrek* 155 (January–March 1997): 6–19.

Meskhidze, Dzhul'ietta. "Kunta-khadzhzhi." In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Entsiklodedicheskii slovar'*, edited by Stanislav Prozorov, 61–62. Moscow: Nauka, 1998, fasc. 1.

Milson, Menahem, ed. *Kitab adab al-muridin by Abu al-Najib 'Abd al-Qahir al-Suhrawardi (d. 563 H.)*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1978.

Milson, Menahem, trans. *A Sufi Rule for Novices*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Mir-Kasimov, Orkhan. *Words of Power: Hurufi Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam*. London: I. B. Tauris, 2015.

Mirsepassi, Ali, and Tadd Fernée. *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Mobini-Kesheh, Natalie. "Islamic Modernism in Colonial Java." In *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, edited by Ulrike Freitag and William Clarence-Smith, 231–48. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Molé, Marijan. *Les mystiques musulmans*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Morris, James. "An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy, and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 242–91.

———. "At the End of Time: The Mahdi's Helpers." In *The Meccan Revelations*, 2 vols., edited by Michel Chodkiewicz, 1: 65–92. New York: Pir Press, 2005.

———. "How to Read the *Futuhat*: Ibn 'Arabi's Own Advice." In *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, edited by Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, 73–89. Brisbane: Element, 1993.

———. "Ibn 'Arabi and His Interpreters." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 539–51, and 107 (1987): 101–19.

———. "Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Tradition and Popular Spirituality." In *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies*, edited by Robert Herrera, 293–334. New York: Peter Lang, 1993.

Motzki, Harald. "Alternative Accounts of the Qur'an's Formation." In *The Cambridge Companion to the Qur'an*, edited by Jane McAuliffe, 65–71. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mouline, Nabile. *Les clercs de l'islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe–XXIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

al-Mubarak, 'Abdallah Ibn. *Kitab al-zuhd wa 'l-raqa'iq*. Alexandria: Dar al-salafiyya, 1998.

al-Muhasibi, al-Harith. *Al-Makasib wa 'l-wara' wa 'l-shubha*. Beirut: Mu'assasat al-kutub al-thaqafiyya, 1987.

al-Muhasibi, al-Harith. *Tawahhum: Rahlat al-insan ila 'alam al-akhira*. Cairo: Maktabat al-Qur'an, 1984.

Munson, Henry. *Religion and Power in Morocco*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Muruwwa, Husayn. *Al-Naza'at al-maddiyya fi 'l-falsafa al-'arabiyya-al-islamiyya*. 3 vols. Beirut: Dar al-Farabi, 2002.

Musaev, Makhach. *Musul'manskoe dukhovenstvo 60–70-kh godov XIX veka i vosstanie 1877 goda v Dagestane*. Makhachkala: Dagestanskii nauchnyi tsentr, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. London: Allen and Unwin, 1981.

———. *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press, 1972.

Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman, eds. *History of Islamic Philosophy*. 2 vols. London: Routledge, 1996.

Nettler, Ron. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-hikam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Netton, Ian Richard. "The Breath of Felicity: *Adab*, *Ahwal*, and *Maqamat* and Abu

Najib al-Suhrawardi." In *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, edited by Leonard Lewisohn, 457–82. Oxford: Oneworld, 1999.

———. *Islam, Christianity, and Tradition: A Comparative Exploration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

———. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. London: Routledge and Curzon, 2002.

Netton, Ian Richard, ed. *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*. Vol. 3, *Aristotelianism and Neoplatonism*. London: Routledge, 2011.

Neuwirth, Angelika. "Structural, Linguistic, and Literary Features." In *The Cambridge Companion to the Qur'an*, edited by Jane McAuliffe, 97–113. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Neuwirth, Angelika, Nicolai Sinai, and Michael Marx, eds. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden: E. J. Brill, 2010.

Nguyen, Martin. *Sufi Master and Qur'an Teacher: Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Nicholson, Reynold. "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906): 303–48.

Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et language mystique*. Beirut: Libraire Orientale, 1970.

———. *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès Ibn 'Abbad de Ronda (1332–1390)*. Beirut: Imprimerie catholique, 1961.

Nwyia, Paul, ed. *Ibn 'Abbad de Ronda (792/1390), Lettres de direction spirituelle*. Beirut: Dar El-Machreq, 1986.

Nyberg, Henrik, ed. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: E. J. Brill, 1919.

O'Fahey, Rex. *The Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990.

O'Fahey, Rex, and Bernd Radtke. "Neo-Sufism Reconsidered." *Der Islam* 70, no. 1 (1993): 52–87.

Ohlander, Erik. "Fear of God (*taqwa*) in the Qur'an: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context." *Journal of Semitic Studies* 50 (2005): 137–52.

———. *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden: E. J. Brill, 2008.

Oliver, Paul. *Mysticism: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2009.

Orlovsky, Daniel, ed. *Beyond Soviet Studies*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press and Johns Hopkins University Press, 1995.

Owen, Thomas. "Interiority and Christian Spirituality." *Journal of Religion* 80, no. 1 (2000): 41–60.

Palacios, Miguel Asín. *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.

Palmer, Aiyub. "The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi's Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis." PhD diss., University of Michigan, 2015.

Paret, Rudi. *Der Koran Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971.

Parfitt, Tom. "The Battle for the Soul of Chechnya." *The Guardian*, November 22, 2007.

Pellat, Charles. "Al-Jahiz." In *'Abbasid Belles-Lettres*, edited by Julia Ashtiany et al., 78–95. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

———. *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧaḥiẓ*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953.

Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*. London: Routledge, 2011.

Pinsent, John. "Ascetic Moods in Greek and Latin Literature." In *Asceticism*, edited by Vincent Wimbush and Richard Valantasis, 211–19. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Popovic, Alexandre, and Gilles Veinstein, eds. *Les Voies d'Allah: Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.

Pourjavady, Nasrollah. "Opposition to Sufism in Twelver Shiism." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by Frederick de Jong and Bernd Radtke, 614–23. Leiden: E. J. Brill, 1999.

Preckel, Claudia. "Screening Siddiq Hasan Khan's Library: The Use of Hanbali Literature in 19th-Century Bhopal." In *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer, 162–219. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Al-Qunawi. *al-Tafsir al-sufi li 'l-Qur'an: I'jaz al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Edited by 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata. Cairo: Dar al-kutub al-haditha, 1969.

Al-Qushayri. *Tafsir al-Qushayri al-masamma Lata'if al-isharat*. 3 vols. Edited by 'Abd al-Latif Hasan 'Abd al-Rahman. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1420/2000.

Radtke, Bernd. *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*. Beirut: Beiruter Texte und Studien, 1991.

———. *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Bemerkungen*. Utrecht: Houtsma, 2000.

———. "The Eight Rules of al-Junayd: A General Overview of the Genesis and Development of Islamic Dervish Orders." In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, edited by Todd Lawson, 490–502. London: I. B. Tauris; New York: St. Martin's Press, 2005.

———. "Lehrer-Schüle-Enkel: Ahmad b. Idris, Muhammad 'Uthman al-Mirgani, Isma'il al-Wali." *Oriens* 32 (1992): 94–132.

———. *Materialien zur alten islamischen Frömmigkeit*. Leiden: E. J. Brill, 2009.

———. *Neue kritische Gänge*. Utrecht: Houtsma, 2005.

———. "Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal." *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (1996): 326–64.

———. "Von Iran nach Westafrika: Zwei Quellen für al-Haǧǧ 'Umars *Kitab Rimah Hizb ar-rahim*: Zaynaddin al-Hwafi und Šamsaddin al-Madyani." *Die Welt des Islams* 35, no. 1 (1995): 37–69.

Radtke, Bernd, Rex O'Fahey, and John O'Kane. "Two Sufi Treatises of Ahmad Ibn Idris." *Oriens* 35 (1996): 143–78.

Radtke, Bernd, and John O'Kane, trans. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Ramadan, Tariq. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rappaport, Roy. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Raudvere, Catharina, and Leif Stenberg, eds. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: I. B. Tauris, 2009.

Rauf, Bulent, trans. *Ismail Hakki's Bursevi's Translation and Commentary on Fusus al-Hikam*. 3 vols. Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society and Oxford University Press, 1986–89.

Reid, Megan. *Law and Piety in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Reinert, Benedikt. *Die lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Remes, Paulina. *Plotinus of Self: The Philosophy of the "We."* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Renard, John. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Reynolds, Gabriel Said. *New Perspectives on the Qur'an*. London: Routledge, 2011.

———. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London: Routledge, 2010.

———. *The Qur'an in Its Historical Context*. London: Routledge, 2007.

Ridgeon, Lloyd. "Mysticism in Medieval Islam." In *The Cambridge Companion to Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 125–49. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Ridgeon, Lloyd, ed. *The Cambridge Companion to Sufism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

———. *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. London: Bloomsbury Academic, 2015.

Rippin, Andrew, ed. *Blackwell Companion to the Qur'an*. Oxford: Blackwell, 2006.

Ritter, Helmut, ed. *Maqalat al-islamiyyin*. Ta'lif Abi al-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Ash'ari. Istanbul: Jam'iyat al-Mustashriqin al-Almaniyya, 1929.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

———. "Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism.'" *Oriens* 31 (1988): 1–35.

———. *Man versus Society in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2015.

Rosenthal, Franz, trans. *Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History*. 3 vols. New York: Pantheon, 1958.

Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

———. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. Translated by Ros Schwartz. New York: Columbia University Press, 2010.

Rozehnal, Robert. *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First-Century Pakistan*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Sachau, Edward, trans. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India about A.D. 1030*. Delhi: S. Chand, 1964.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

Saetov, Ilshat. "'Dzhamatizatsiia' tarikatov v respublikanskoi Turtsii." In *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia*, edited by Alexander Knysh et al., 240–57. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015.

Safi, Omid. "Bargaining with *Baraka*: Persian Sufism, 'Mysticism,' and Pre-Modern Politics." *Muslim World* 90 (September 2000): 259–87.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Salama, Mohammad. *Islam, Orientalism, and Intellectual History*. London: I. B. Tauris, 2011.

Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading, UK: Ithaca Press, 1998.

———. "Tradition and Modernity within Islamic Civilization and the West." In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, edited by Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, 3–35. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London: Routledge, 2005.

al-Sarraj. *Kitab al-luma'*. Edited by Kamil Mustafa al-Nihawandi. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2001.

———. *Kitab al-luma' fi l-tasawwuf*. Edited by Reynold Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1914.

Schallenbergh, Gino. "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms: Fear and Hope." In *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer, 94–122. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Schielke, Samuli. "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints' Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt." *Die Welt des Islams* 47 (2007): 319–55.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

———. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.

Schulze, Reinhard. "Hypothese einer islamischen Aufklärung." *ZDMG* 148 (1998): 83–110.

———. *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

———. "Was ist die islamische Aufklärung?" *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (1996): 276–325.

Sedgwick, Mark. *Against the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

———. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Sells, Michael. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press, 1994.

———. "Ibn 'Arabi's 'Polished Mirror': Perspective Change and Meaning Event." *Studia Islamica* 67 (1988): 121–49.

Serjeant, Robert. *Prose and Poetry from Hadramawt*. London: Taylor's Foreign Press, 1951.

———. *The Sayyids of Hadramawt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

al-Shaibi, Kamil. *Sufism and Shi'ism*. Surbiton, Surrey: LAAM, 1991.

al-Shatibi, Abou Ishaq Ibrahim. *Kitab al-I'tisam*. Translated by Muhammed Mahdi Al-Sharif. 2 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2012.

al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-I'tisam*. Edited by Abu 'Ubayda Mashur Al Sulayman. 4 vols. Manama, Bahrain: Maktabat al-tawhid, 2000.

Shihadeh, Ayman, ed. *Sufism and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Shikhaliev, Shamil. "Agiograficheskо-biograficheskie sochineniia dagestanskikh sheikhov Shu'ayba al-Bagini i Khasana al-Kakhi." In *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia*, edited by Alexander Knysh et al., 70–91. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015.

Shrady, Maria, trans. *Angelus Silesius: The Cherubinic Wanderer*. New York: Paulist Press, 1986.

Shterin, Marat, and Akhmet Yarlykapov. "Reconsidering Radicalisation and Terrorism: The New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and Its Path to Violence." *Religion, State, and Society* 39, no. 2–3 (2011): 311.

Silvers-Alario, Laury. "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the *shaykh al-tarbiya* and the *shaykh al-ta'lim*." *Muslim World* 93 (January 2003): 69–97.

Simiti, Bernard. *Le Dar-El-Kouti: Empire oubanguien de Senoussi (1890–1911)*. Paris: Harmattan, 2013.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking, and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond, Surrey: Curzon, 1999.

Smart, Ninian. *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan, 1986.

———. *Dimensions of the Sacred*. London: Harper Collins, 1996.

———. "Methods in My Life." In *The Craft of Religious Studies*, edited by Jonathan Stone, 18–35. New York: St. Martin's Press, 1998.

Smirnov, Andrei. *Ibn Arabi: Izbrannoe* ("Ibn 'Arabi: Selected Works"). Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury and OOO Sadra, 2014.

Smirnov, Andrei. "Kadyrov Turns to Zikrism to Legitimize His Rule." *Jamestown Foundation, North Caucasus Analysis* 8, no. 11 (2007): online publication.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: Sheldon Press, 1931.

Sobieroj, Florian. *Ibn Ḫafif aš-Širazi und seine Schrift zur Novizenerziehung*. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

———. "Ibn Khafif's *Kitab al-Iqtisad* and Abu al-Najib al-Suhrawardi's *Adab al-Muridin*." *Journal of Semitic Studies* 93, no. 2 (1998): 327–45.

Sokirianskaia, Ekaterina. "Families and Clans in Ingushetia and Chechnya." *Central Asian Survey* 24, no. 4 (2005): 453–67.

Sorgenfrei, Simon. *American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America*. Göteborg, Sweden: University of Gothenburg Press, 2013.

Steigerwald, Diana. "Isma'ili *ta'wil*." In *Blackwell Companion to the Qur'an*, edited by Andrew Rippin, 386–400. Oxford: Blackwell, 2006.

Strenski, Ivan. *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford: Blackwell, 2006.

———. *Religion in Relation: Method, Application, and Moral Location*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

al-Suhrawardi, Shihab al-Din 'Umar. *'Awarif al-ma'arif*. 2 vols. Edited by 'Abd al-Halim Mahmud and Mahmud b. al-Sharif. Cairo: Dar al-ma'arif, 1971.

al-Sulami. *Kitab al-tabaqat al-sufiyya*. Edited by Johannes Pedersen. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Suschii, Sergei. *Severnyi Kavkaz: Realii, problemy, perspektivy pervoi treti XXI veka*. Moscow: LENAND, 2013.

Sviri, Sara. "Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism." In *The Heritage of Sufism*, 2 vols., edited by Leonard Lewisohn, 1: 583–613. Oxford: Oneworld, 1999.

———. "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions, and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism." In *Les maîtres soufis et leurs disciples*, edited by Geneviève Gobillot and Jean-Jacques Thibon, 17–34. Beirut: IFPO, 2012.

———. "*Wa-rahbaniyatan ibtada'ha*: An Analysis of Traditions concerning the Origin and Evaluation of Christian Mysticism." *JSAI* 13 (1990): 195–208.

Thibon, Jean-Jacques. *L'oeuvre d'Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (325/937–412/1021) et la formation du soufisme*. Damascus: IFPO, 2009.

Tishkov, Valerii. *Obschestvo v vooruzhennom konflikte*. Moscow: Nauka, 2001.

Todd, Richard. *The Sufi Doctrine of Man: Sadr al-Din al-Qunawi's Metaphysical Anthropology*. Leiden: E. J. Brill, 2014.

Torre, Purificación de la, ed. *Ibn Barraŷan (m. 536/1141), Šarh asma' Allah al-husna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientícas, 2000.

Toynbee, Arnold. *An Historian's Approach to Religion*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Triaud, Jean Louis. *La légende noire de Sanûsiyya*. 2 vols. Paris: Éditions de la maison des sciences d'homme, 1995.

Trimingham, Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. With a new foreword by John Voll. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Troll, Christian, ed. *Muslim Shrines in India*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Tsibenko (Ivanova), Veronika. "The Naqshbandi-Haqqani (Rabbani) Sufi Order: Contemporary Sufism of Neo-Ottoman Style." In *Sufizm i musul'manskaia dukhovnaia traditsiia* (*Sufism and the Muslim Spiritual Tradition*), edited by Alexander Knysh et al., 258–75. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015.

Turner, Bryan. "Towards an Economic Model of Virtuoso Religion." In *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, edited by Ernest Gellner, 49–72. Berlin: Mouton, 1985.

———. *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Valantasis, Richard. *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. Eugene, OR: Cascade Books, 2008.

van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

Varisco, Daniel. *Reading Orientalism: Said and Unsaid*. Seattle: University of Washington Press, 2007.

Vaughan-Lee, Llewellyn. *The Prayer of the Heart in Christian and Sufi Mysticism*. Point Reyes, CA: Golden Sufi Center, 2012.

Veinstein, Gilles. "Avant-propos." In *Les Voies d'Allah*, edited by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein. Paris: Fayard, 1996.

Vikør, Knut. *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and His Brotherhood*. London: Hurst, 1995.

———. "Sufism and Colonialism." In *The Cambridge Companion to Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 212–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

von Grunebaum, Gustave. *Classical Islam: A History, 600–1258*. Chicago: Aldine, 1970.

Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient*. Vol. 1. Louvain: CorpusSCO, 1958.

———. *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*. Stockholm: Este, 1960.

Waardenburg, Jacques. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. Paris: Mouton, 1963.

al-Wadi'i, 'Abd al-Rahman Muqbil b. Hadi. *Gharat al-ashrita 'ala ahl al-jahl wa 'l-safsata*. 2 vols. Cairo: Dar al-haramayn, 1998.

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al- Sijistani*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Columbia: University of South Carolina Press, 1970.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

———. *Sectarian Milieu*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Ware, Robert Bruce. "A Multitude of Evils: Mythology and Political Failure in Chechnya." In *Chechnya: From Past to Future*, edited by Richard Sakwa, 81–87. London, Anthem Press, 2005.

Ware, Rudolph, III. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

Watt, Montgomery. *Faith and Practice of al-Ghazali*. 4th ed. London: George Allen and Unwin, 1970.

———. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

———. *The Majesty That Was Islam: The Islamic World, 661–1100*. New York: Praeger, 1974.

Waugh, Earle. *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song*. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

———. *Visionaries of Silence: The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*. Cairo: American University in Cairo Press, 2008.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner, 1976.

———. *The Sociology of Religion*. Translated by Ephraim Fischoff. London: Methuen, 1965.

Weismann, Itzchak. "Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism." In *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, edited by Lloyd Ridgeon, 9–32. London: Bloomsbury, 2015.

———. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2007.

———. "Sufism in the Age of Globalization." In *The Cambridge Companion to Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 257–81. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

———. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

———. "Transnationalism and Regional Cults." In *The Cambridge Companion to Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, 282–300. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Werbner, Pnina, and Helen Basu, eds. *Embodying Charisma*. London: Routledge, 1998.

Wilberding, James, trans. and comment. *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead ii.1 (40)*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Wilson, Brett. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Wimbush, Vincent, and Richard Valantasis. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

———. *The Fiction of the Narrative*. Edited by Robert Doran. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

———. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Woodward, Mark; Muhammad Sani Umar, Inayah Rohmaniyah, and Mariani Yahya. "Salafi Violence and Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom." *Perspectives on Terrorism* 7, no. 6 (2013): 58–78.

Wright, Zachary. "Embodied Knowledge in West African Islam: Continuity and Change in the Gnostic Community of Shaykh Ibrahim Niasse." PhD diss., Northwestern University, 2010.

Yarlykapov, Akhmet. *Islam u stepnykh nogaitsev*. Moscow: Institut etnograffi i antropologii, 2008.

———. "Kredo vakhkhabita." *Vestnik Evrazii* 3, no. 10 (2000): 114–37.

Yemelianova, Galina. "Sufism and Politics in the Northern Caucasus." *Nationalities Papers* 29, no. 4 (2001): 661–88.

Zarrabi-Zadeh, Saeed. *Practical Mysticism in Islam and Christianity: A Comparative Study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart*. New York: Routledge, 2016.

Al-Zekri, Muhammad. "The Religious Encounter between Sufis and Salafis: The Issue of Identity." PhD diss., University of Exeter, England, 2004.

Zelkina, Anna. *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the Northern Caucasus*. London: Hurst, 2000.

———. "The 'Wahhabis' of the Northern Caucasus vis-à-vis State and Society: The Case of Daghestan." In *The Caspian Region*. Vol. 2, *The Caucasus*, edited by Moshe Gammer, 146–78. London: Routledge, 2004.

Zinovyev, Aleksandr. *Homo Sovieticus*. Translated by Charles Janson. London: Paladin, 1986.

INDEX

Aaron (Harun), 92
'Abbas, Shah, 37, 256n18
'Abbasids, 24, 25
'Abd al-Aziz b. Baz, 184, 219
'Abd al-Mawla b. Tahir, 266n172
'Abd al-Rahman b. 'Awf, 247n27
'Abdallah b. al-'Abbas, 106
'Abdallah b. 'Amr al-'As, 247n16
'Abdallah b. al-Mubarak, 71
'Abdallah Fa'iz (Faizi) al-Daghestani, 110, 286n377. *See also* Grandshaykh
'Abdallah al-Fishtali, 122
'Abdo, Muhammad, 171, 220, 264n131
Abelard, Peter, 52
Abraham (Ibrahim), 74
Abu Bakr (caliph), 114
Abu Darda', 246n16
Abu Madyan Shu'ayb, 84
Abubakar Gumi, 50
Abubakarov, Saidmagomed, *mufti*, 209, 331n229
adab, 137–143, 147, 148, 151, 153, 159, 160, 161, 178, 296n3, 302n94
Adam, 74, 83, 85, 92
Afghanistan, 221
Africa, 51, 197, 216. *See also* sub-Saharan Africa and West Africa
ahl al-hadith, 212, 218. *See also* Dar al-Hadith
ahl al-haqiqa/haqq (people of the true reality), 87, 90
ahl al-sunna, 218–219
ahl al-zahir (people of the externals; the uninitiated), 71
Ahmad b. 'Alwan, 338n369
Ahmad b. 'Ata' al-Adami, 138, 298n11
Ahmad b. Idris, 158, 269n77
Ahmad Ibn Hanbal, 29, 324n132
Ahmadiyya-Idrisiyya *tariqa*, 180
Ahmed, Shahab, 52, 267n198
Akasoy, Anna, 263n120
Akbarian school of thought, 63, 97, 103, 105, 106–108, 123, 148, 256n13, 281n292
al-Akhlati, Husayn, 54
Akhtaev, Akhmad-kadi (Ahmad-Qadi), 188
'alam al-arwah (world of spirits), 82
Alatas, Ismail, 337n324
'Alawiyya *tariqa*, 218, 227. *See also* Ba 'Alawi family
al-Albani, Nasir al-Din, 184, 219, 321n97
alchemy, 55, 78, 267n174. *See also* occult sciences
Alcinous, 125, 127
Algeria, 198
'Ali b. Abi Talib, 106, 107, 109, 114, 135, 210
'Alids (descendants of 'Ali b. Abi Talib), 43, 71
[Allegorical-Esoteric] Commentaries on the Qur'an (*Ta'wilat al-Qur'an*), 97–101. *See also* al-Qashani, 'Abd al-Razzaq
allegorical-esoteric interpretation of the Qur'an, 56, 81–83, 86, 101, 103, 104, 121–122, 124, 130–133, 135, 268n6, 271n59, 289n450, 299n31. *See also* Qur'an and *ta'wil*
allegorizing approach (in Sufism), 144–148
allegory, 2, 119, 129, 147
al-Almali, Mahmud, 205, 206
ambiguous verses [of the Qur'an], 76, 77, 113, 280n259. See also *mutashabihat*
Amuli (Amoli), Haydar. *See* Haydar-i Amuli (Amoli)
anagōgē, 129, 131, 283nn312 and 313. *See also* point of ascent (*muttala'*; *matla'*).
Andalusia (al-Andalus), 39, 56, 84, 87, 101, 156, 279n248
Andrae, Tor, 165
angel(s), 74, 119, 144, 289n440
Angelus Silesius, 52, 295n94, 295n99
al-Ansari al-Harawi, 'Abdallah, 75
Anselm of Canterbury, 52
anthropolatry, 48
anthropology, 2, 137, 169, 178, 232, 263n126, 277n312, 315n14

Antiochus of Ascalon, 125
anti-Sufism, 36–38, 180–183, 186–191, 206, 208, 215, 217, 218, 220, 222–223, 226–228, 248n31, 254n128, 261n92, 271n59, 312n272, 320n74, 320n85, 322n116, 338n369
AQAP. *See* al-Qa'ida in the Arabian Peninsula
'aqida (creed), 186, 187, 188, 202
'aql (rational faculty; intellect), 70, 146
Aquinas, Thomas, 52, 104, 125
Arab Middle East, 202, 216
Arab spring, 115, 224, 232
Arabia, 20, 30
Arabian Peninsula, 209, 210
Arabic language, 91, 192, 330n206
'Arafat, plain of, 147
'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an (*The Brides of Explanation of the True Realities of the Qur'an*), 82–83, 97
Arberry, Arthur J., 162, 165, 239n17, 310n248, 316n33
al-Ardabili, Safi al-Din, 256n18
'arif (*'aref*; pl. *'arifun; 'arifan*), 37, 69, 71, 78, 79, 81, 87, 89, 90, 92, 102, 106, 113, 122, 132, 135, 145, 156, 173, 270n31, 277n192, 294n77, 313n299. *See also* gnosis, *'irfan* and *ma'rifa*
Aristotle, 126
Arjomand, Said Amir, 37, 63
Asad, Talal, 240n31, 262n108, 263n126, 268n193, 315n14
Ascension. *See* Night journey and ascension [of the Prophet]
asceticism, 7, 10, 11, 12, 16, 22, 32, 170, 243n72, 244n93, 249n46, 290n451; ascetic-mystical movement (stream) in Islam, 1, 2, 7, 8, 9, 10, 20, 21, 26, 27, 31, 39, 63, 122, 123, 136, 152, 153, 161, 170, 173, 231, 251n82, 290n452; asceticism-mysticism dichotomy, 11, 12, 13, 14, 17, 170–172, 242n64, 243n68, 244nn81 and 93, 245n98, 249n46, 252n92, 301n68; Christian roots of, 21, 22, 24, 26. *See also* piety
asfiya' (God's chosen and purified ones), 73, 108, 139, 298n27. See also *awliya'*
Ash'ari(sm), 63, 73, 75, 76, 168, 242n64
Asia, 27
Asín Palacios, Miguel, 308n203
askēsis, 10
al-asma al-husna. *See* God's most beautiful names (*al-asma al-husna*)
aspirant. See *murid*
athletes of Christ, 10
Australia, 216
Avars, 189, 194, 200, 202, 204, 322n102, 323n120, 325n146
'awamm (common folk; the uninitiated), 71. See also *khawass*
awliya' [*Allah*] (sing. *wali*), 15, 44–47, 50, 52, 53, 57, 66, 68, 71, 72, 73, 83, 87, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 118, 135, 139, 164, 178, 187, 190, 212, 215, 216, 223, 246n5, 260n77, 270n31. See also *'arif*, God's friends, saints
ayat, 85, 86, 104. *See also* signs of God
Azerbaijan, 192
al-Azmeh, Aziz, 309n227, 310n242

Ba 'Alawi family, 212, 215, 218, 223, 227, 228. *See also* 'Alawiyya *tariqa* and *al-sada*
Badr, Battle of, 69
Baghdad, 105, 179
al-Banna, Hasan, 219, 337n337
(al-)Baqli, Ruzbihan, 81, 82–84, 104, 125, 127, 270n31, 282n297
Baraev, Arabi, 208
baraka (divine blessing or grace), 27, 28, 44, 61, 178, 185, 210, 252n99
barzakh. *See* isthmus.
Basaev, Shamil, 206, 207
basmala, (the opening phrase of each Qur'anic *sura*), 73
batin/batn (hidden; inward; esoteric[meaning]), 56, 71, 74, 90, 98, 107, 108, 135, 138, 139, 155, 156, 218, 298n15. See also *zahir/zahr*
al-Baydawi, 98
Beacon (*al-Manar*), 211, 334n281
Beirut, 118
Bennigsen-Broxup, Marie, 197
Bertels, Evgenii, 239n17
bewilderment (*hayra*), 132, 281n292, 294n82
Bible, 129, 168
bid'a. *See* heretical innovation
biography of the prophet Muhammad (*sira*), 3

birthday of the Prophet (*mawlid*), 185, 187, 216, 223, 228, 320n82, 321n102
al-Bistami, ʻAbd al-Rahman, 54
al-Bistami, Abu Yazid, 54
Black Arab. *See* al-Khattab
blessing. See *Baraka*
Bobrovnikov, Vladimir, 323n119, 327nn169 and 170, 330n213
Böhme, Jakob, 52, 133
Bonaventure, 125, 133
Bonnefoy, Laurent, 333n267, 337nn337 and 339
Book of Proverbs, 129
Bourdieu, Pierre, 164
Brethren of Purity (*Ikhwan al-safa'*), 97, 279n248, 295n110
Brides of Explanation of the True Realities of the Qur'an (*'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an*), 82–83
Britain, 216
British Empire, 190, 210, 324n137, 333nn267 and 269
Bruinessen, Martin van, 44
al-Brusawi/Bursevi. *See* Isma'il Haqqi al-Brusawi/Bursevi
Buddhism, 19, 27, 59, 237n4, 238n14, 242n64
Bujra, Abdalla, 334n274
al-Buni, Ahmad, 53–56, 265n154
Bursa, 102
al-Busiri, 216, 336n314

Cairo, 115
California, 339n378
caliphs (successors to the Prophet), 17
Calvinism, 170, 253n101
Carr, David, 237n1
Catholic-Protestant quarrel/confrontation, 49–51
Catholicism (Catholics), 125; and Sufism, 50–51, 305n144
Caucasus, 187, 190, 191, 193, 196, 198, 202, 225, 326n158, 327n162, 330n212, 331n242
Caucasus Emirate, 193, 207, 327n162
celibacy, 16, 17, 142, 247n23
Central Asia, 63, 105, 122, 151, 193, 267n124, 276n162, 301n75, 316n21
charisma, 26, 27, 28, 29, 55, 59, 151, 161, 162, 169, 173, 178, 192, 215, 300n58, 309n235. *See also* routinization of charisma
Chechnya and Chechens, 183, 187, 189, 191–193, 197–200, 203–208, 210, 226, 227–228, 319n72, 323nn125 and 127, 326n155, 327n163, 328n192, 330nn206 and 225, 331n227, 332n242, 340n384
Cheikh Touré, 50
Chirkey, *aul*/village, 189, 204, 205, 209
Chittick, William, 39, 49, 52, 76, 147, 256n13, 258nn and 49, 259n61, 270n44, 274n115, 279n234, 290n456
Christian Europe, 5
Christian (European) Reformation, 46, 142
Christian influences on Islam, 21–22, 142, 251n69
Christian monks. *See* monks
Christian (Neo)platonism, 125, 127, 128, 130, 133
Christian philosophy, 52
Christianity, 19, 20, 21, 22, 26, 49, 59, 67, 125, 133, 134, 142, 168, 169, 170, 181, 247n25, 249n46, 251n69, 293n47, 310n248, 312n273; Judaic roots of, 23
Cik 'Id, 180
Circassia, 192, 327n175
Clement of Alexandria, 125, 128, 130, 292n49, 293n57
Coleridge, Samuel Taylor, 124, 125
communism, 184, 209, 210, 219, 226, 338n357; and Prophet's teaching, 195
Communist Party, 193, 194, 195, 200, 201, 204
Constantine the Great, 26
Corbin, Henri, 36, 38, 239n17; esotericism thesis of, 38–39, 135, 255n9
cosmological psychology, 97, 102, 123–125, 131, 134, 140, 164
cosmology, 33, 65, 81, 82, 85, 99–100, 101, 125, 133, 135, 136, 147, 172, 173, 254nn124 and125
Coulon, Jean-Charles, 53
creation. See *khalq*
Crone, Patricia, 231; the imagination and culture thesis of, 31–32, 253n114
Cure of the Enquirer (*Shifa' al-sa'il*), 154. *See also* Ibn Khaldun
Cynics, 20
Cyprus, 110

Daghestan (Dagestan), 183, 184, 186–209, 210, 226–229, 319nn70 and 72, 320n80, 322n102, 323nn124,125 and 129, 326n155, 327nn163 and 169, 330n206, 331n229, 340n384
al-Dammaj, 218
al-Daqqaq, Abu 'Ali, 140, 159
Dar al-Hadith, 212, 218–221, 224, 225, 339n381
Dar al-Mustafa, 212, 215–218, 220–222, 224, 225, 227, 266n172, 335nn291, 302 and 309, 336nn312 and 313, 339n378
Dar al-Zahra, 216
Dargins, 194, 200, 202, 204, 325n146
Darqawa Sufi order, 103
Day of Judgment, 15, 16, 75
Daya, Najm al-Din (al-)Razi, 97, 105, 107
al-Daylami, Muhammad Shams al-Din, 81–82, 83, 84
Derbent (Darband), 325n149
Derrida, Jacques, 238n15
dervishes, 37, 38, 43, 44, 179
Devil (*Iblis*), 73, 156
al-Dhahabi, 11
[al-]Dhahabiyya, 62
dhawq (direct tasting), 107, 120, 278n221
dhikr (recollection of God and his names), 68, 85, 86, 110, 119, 141, 153, 161, 177–178, 180, 185, 187, 195, 201, 208, 308n213, 323n117
Dhu Nuwas, 249n44
Dietrich, Albert, 266n156
direct tasting. See *dhawq*
direct witnessing. *See* witnessing (*mushahada*)
Directory of Religious Affairs (DRA), 189
discourse: discourse and tradition, 62–64
discursive field/formation, 57, 58, 135, 161, 254n122
Divine Law, 113, 141, 146. See also *shari'a* (Shari'a; Shari'at)
divine presences (*hadarat*), 96, 97, 116, 147, 281n292
DNA, 117
Doctor Ecstaticus. *See* Baqli, Ruzbihan
dollar Islam, 229
Douglas, Mary, 311n266
dream(s), 79, 82, 83, 147, 154, 233, 278n201, 289n429
dream within dream, 254n124
Druze, 148
Dudaev, Dzhokhar, 193, 204
Durkheim, Émile, 152, 168, 171, 304n127

Eastern Orthodox Christianity, 12, 247n23
Ecclesiastes, 129
Eco, Umberto, 86, 120, 124, 147–149
Edirne, 102
ego. See *nafs*
Egypt, 20, 21, 53, 103, 115, 130, 133, 145, 154, 211
Eickelman, Dale, 264n129
Elias, Jamal, 105
emanation (*fayd*), 96, 100, 126, 128, 133, 135, 281n292, 282n293. *See also* (Neo) Platonism.
emplotment, 1, 237n1
Encyclopedia of Islam, 13, 14
Encyclopedia of Islamic Doctrine, 114
England, 110
Enlightenment. *See* European Enlightenment
'erfan. See *'irfan*
Ernst, Carl, 2–4, 7, 33, 83, 143, 165, 238n14, 241n44, 244n94, 250n55, 258n51, 308n220
eros, 127, 130, 131, 292n35
esotericism, 38–39, 54, 104, 255n9. See also *batin*
ethos, 31, 136, 137, 138, 139,141, 153, 158, 161, 239n17; definition of, 296n1. See also *adab*
Euben, Roxanne, 182
Eudorus of Alexandria, 125
Eurasia, 19
Eurocentrism, 51, 165, 168, 179
Europe, 3, 182, 318n52. *See also* Christian Europe
European Enlightenment, 5, 46, 53, 55, 56, 262n104
European Orientalism, 3–4, 13, 33, 53, 57, 143, 165, 167, 174, 245n94. *See also* Orientalism
Evagrus Ponticus, 125
Exalted Qur'an (*al-Qur'an al-'aziz*), 85
excommunication (*takfir*), 190, 206, 219
exegesis, 101–183

Facebook, 118
falsafa, 48, 52, 59, 161, 178

fana' (self-annihilation, erasure [in God]), 75, 131, 250n62
faqih (pl. *fuqaha'*; legal scholar; jurist), 75
Far East, 5
al-Farghani, Sa'd al-Din, 56
al-Fatani, Ahmad, 180
Fatima, daughter of the Prophet, 43, 109, 135, 210
fatwa, 211
al-Fawzan, Salih b. Fawzan, 184, 320nn80 and 82, 321nn90 and 95, 322n115
fear of God, 138, 247n17. See also *taqwa*
fiqh, 59
fiqh al-batin, 138, 298n15
fiqh al-zahir, 138, 298n15
al-firqa al-najiyya, 202, 320n86. *See also* Saved Community
First Caucasus War, 192
fitna, 324n135
Flood, Gavin, 123
folk Islam, 52. See also *khurafat* (popular superstitions)
Foucault, Michel, 49, 57, 62, 63, 164, 268nn4 and 10
Frazer, James, 311n266
French colonial historiography, 198
friends of God (*awliya'*), 15, 44–47, 51, 61, 66, 67, 68, 71, 84, 103, 108, 111, 113, 139, 140, 172, 215, 246n7, 287n399. See also *awliya'*
FSB, 206
fundamentalism, 57, 182, 220, 223, 237n2
fundamentalists, 2, 120, 182, 237n2, 285n370. *See also* Salafis
fuqaha', 195. See also *faqih*
al-furqan, 279n235. *See also* Qur'an
Fusus al-hikam (*Ringstones of Wisdom*), 87, 88, 91, 92, 93, 102, 107, 257n34, 277n185
al-Futuhat al-makkiyya (*Meccan Revelations*), 54, 84, 87, 93, 107, 116, 257n34

Gabriel/Jibril (angel), 65, 157
Gallus, Thomas, 125, 132, 133, 294n78
Gammer, Moshe, 326n151
Garden, Kenneth, 300n62; 301n65
Gardiner, Noah, 53–54, 265nn153 and 154, 267n181
Geertz, Clifford, 31–32, 302n100, 316n24
Gellner, Ernest, 264nn129 and 130
General Popular Congress (GPC), 214, 221, 222, 338n359
Germany, 110
Ghassany, Muhammad, 50
al-ghayb. *See* unseen world/realm
al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, 8, 72, 84, 105, 125, 138, 139, 143, 156, 157, 216, 232, 275nn129 and 137, 282n307, 298n15, 300n62, 301n65, 305nn136 and 146; classification of Qur'anic verses by, 77–79; exegesis of, 77–81, 144–145, 147; interpretation of dreams, 79; involvement in the world and seclusion, 171–172; unitive metaphysics of, 81
al-Ghazali, Muhammad, 219
ghazawat, 198, 205, 329nn196 and 197. *See also* jihad
al-Ghazighumuqi, Jamal al-Din, 198, 329n200
al-Ghifari, Abu Dharr, 246n16
Gilsenan, Michael, 333n267
gnoseology, 55, 65, 70, 81, 84, 91, 92, 100, 101, 118, 123, 125, 134, 135, 136, 147, 164, 172, 173, 233, 259n67, 281n282, 294n79
gnosis, 38, 69, 110, 122, 132, 277n192, 293n57; as social capital, 146. See also *ma'rifa*
Gnosticism, 59, 67, 96
God's (elect) friends. *See* friends of God (*awliya'*)
God's most beautiful names (*al-asma al-husna*), 85, 87, 90, 102, 277n188
Goethe, Johann Wolfgang von, 119, 289n447
golden (just) mean, 27. *See also* just (golden) mean
Goldziher, Ignaz, 66, 91
Gorbachev, Mikhail, 201, 202
Gospel, 83, 279n235
Gospel of Saint John, 66
Gotsinski (al-Hutsi), Najm al-Din, 196
Gramlich, Richard, 239n17
Grand Sophi, 62, 256n18. *See also* 'Abbas, Shah
Grandshaykh, 110, 113. *See also* 'Abdallah Fa'iz (Faizi) al-Daghestani
grave worship, 47, 50, 51, 185

Greatest Master (*al-shaykh al-akbar*), 54, 63, 90, 107, 147, 282n305, 283n322. *See also* Ibn [al-]'Arabi
Greatest Ocean and the Vast Sea (*al-Muhit al-a'zam wa 'l-bahr al-hidamm*), 107
Greco-Roman world, 20
Greek wisdom, 52, 136, 168
Green, Nile, 33, 250n57, 252n92, 304nn121 and 126, 310n239
Gregory of Nyssa, 125
Griffith, Sydney, 247n37
Gril, Denis, 54
Guarded Tablet, 86
Gudermes, 208
Gulf, 186, 202, 223, 224, 227, 229
Gülen, Fethullah, 287n407

al-Haddad, 'Abdallah b. 'Alawi, 216
al-Haddad, Abu Hafs, 138
Hadith, 15, 16, 98, 110, 111, 183, 185, 220, 267n11, 270n44; and Sufism, 64–67, 69, 246n9, 270n44, 301n81. *See also* Sunna [of the Prophet]
Hadith collector(s), 25, 72, 76
hadith qudsi, 66, 270n35
Hadith scholarship, 73
Hadramawt, 150, 209–219, 222–223, 226–227, 266n172, 315n18, 333nn266, 267 and 269, 334n291, 335nn294 and 299
hagiography (*manaqib*), 163, 172
hajj, 69, 145, 146, 147
al-Hakim al-Tirmidhi, 46, 54, 261n99, 266n165, 270n31
hal. *See* state(s) of the Sufi path (*hal; ahwal*)
al-Hallaj, Husayn b. Mansur, 54, 84, 186, 255n10, 298n11
Hallaq, Wael, 238n16
Hanafism, 63, 192, 200, 202
Hanbalism, 75, 223, 324n132
Haqa'iq al-tafsir (*True Realities of [Qur'anic] Commentary*), 71, 76, 112, 120, 129
haqiqa(t) (pl. *haqa'iq*; true reality; truth), 71, 73, 75, 77, 81, 83, 85, 87, 90, 92, 113, 115, 131, 161, 287n399, 294n74. See also *al-haqq*
al-haqq ([divine] true reality; divine absolute; God), 70, 87, 90, 102, 107, 145, 281n282
al-Haqq Party, 223. *See also* Zaydism
Harl, Marguerite, 129
al-Hasan al-Basri, 71, 246n11
Hawwa, Sa'id, 219
Haydar-i Amuli (Amoli), 38, 106–109, 113, 275n133, 288n418
heart (*qalb*). See *qalb* (heart).
Hebrew Bible, 74. *See also* Torah
Heidegger, Martin, 237n8, 238n15
Hellenism, 81, 124, 134, 136, 165, 310n248
heresiographers (Muslim), 18, 312n271
heretical innovation (*bid'a*; pl. *bida'*), 141, 155, 183, 184, 186, 187, 189, 213, 219, 220, 222, 223, 227, 237n2, 321n94
Hermansen, Marcia, 109, 262n104, 290n465, 297n6
hermeneutic drift, 120, 147, 148
Hermeticism, 22, 134
hikma, 13, 38, 39, 85, 109, 161, 257n29, 275n133
Hinduism, 17, 59, 237n4, 238n14, 242n64
hizb (Sufi litany), 161, 282n296. See also *wird*
Hizb al-Tahrir, 220
Hodgson, Marshall, 18, 66, 104, 149, 151, 152, 165, 169, 174, 175, 177–180, 254n122, 267nn190 and 193, 304nn123 and 125, 316n33; notion of piety, 31, 151, 248n40, 268n193; on scholarly precommitments, 57; temperament thesis of, 18–20, 22, 28, 248n39
Hourani, Albert, 171
Hud, prophet, 215, 216, 315n18, 336nn315, 316 and 317
Hudhayfa b. al-Yaman, 247n16
Hugh of Saint Victor, 98, 101, 125
al-Hujwiri, 297n4
hukama' (sing. *hakim*; sage), 36, 96, 106
Hungary, 104
Hurufis (*hurufiyya*), 148
Hussain, Ali, 266n172
al-Huthiyya (al-Hawthiyya). *See* Zaydism

'ibara (literal expression), 71, 83, 90. See also *ishara*
Iblis, 117. *See also* Satan and the Devil
Ibn 'Abbad al-Rundi, 143, 153–156, 165,

166, 175, 301n65, 304n129, 305nn133, 134, 136, and 143, 306n159, 309n226
Ibn al-Abbar, 276n164
Ibn ʻAbd al-Wahhab. *See* Muhammad b. ʻAbd al-Wahhab
Ibn Abi ʼl-Dunya, 247n17
Ibn ʻAjiba, 101, 103–104, 171–172, 282n297
Ibn (al-)ʻArabi, Muhyi al-Din, 4, 36, 38, 39, 46, 51, 52, 54, 56, 67, 69, 81, 84, 100, 101, 102, 110, 116, 125, 127, 132, 133, 159, 173, 254n124, 256n13, 257n34, 258nn47 and 48, 259n67, 266n169, 277nn188 and 192, 278nn214 and 221, 294n77, 302nn88, 94 and 97, 303nn108 and 109, 306n151; condemnation of, 186; cosmology of, 147, 148, 253n124, 259n67, 280n252, 288n418, 289n429, 292n16, 294n79, 321n97; mystical exegesis of, 87–93, 96, 98, 101–104, 105, 106–108, 118, 120, 122, 145–148, 277n168, 279n229, 281nn283 and 287, 282n293, 284n353, 294n87. *See also* Akbarian school of thought
Ibn al-ʻArif, 84
Ibn ʻAta'. *See* Ahmad b. ʻAta' al-Adami
Ibn ʻAta' Allah al-Sikandari (al-Iskandari), 54, 103, 145
Ibn Barrajan, 55, 56, 84–87, 90, 96, 101, 108, 276n165, 279n230
Ibn al-Farid, 56
Ibn Gabirol, 292n49
Ibn Hanbal. *See* Ahmad Ibn Hanbal
Ibn Hazm, 168, 312n273
Ibn Idris. *See* Ahmad b. Idris
Ibn al-Jawzi, 122, 168, 181, 242n64, 317n46
Ibn Kathir, 309n228
Ibn Khaldun, 11, 56, 138, 143, 152, 154–157, 165, 166, 171–172, 174, 181, 339n18, 242n64, 284n353, 298nn15 and 31, 303n113, 306nn147, 150, 157 and 159, 307n200, 309n226, 310n253, 311nn256 and 270; Sufism as special law (*shariʻa khassa*), 155, 313n297
Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, 181
Ibn Masarra al-Jabali, 84
Ibn Qasi, 56
Ibn Qayyim al-Jawziyya, 45, 261n95 and 96, 309n228
Ibn Sabʻin, 56
Ibn Sawdakin, 56
Ibn Sirin, 29
Ibn Taymiyya, ʻAbdallah, 245n98
Ibn Taymiyya, Ahmad, 11, 45, 55–56, 122, 181, 184, 186, 242n64, 245n98, 261nn96 and 98, 309n228
Ibn Turka, 54
Ichkeria. *See* Chechnya
Idah al-hikma bi-ahkam al-ʻibra (*Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered*), 86
idolatry/polytheism (*shirk*), 46, 47, 50, 184, 216, 227, 320n80, 325n142
Idrisiyya Sufi order, 197
Ifriqiya (Tunis), 54
ihsan (perfection in religion), 47, 155, 218
Ihya' ʻulum al-din (*The Revivification of the Sciences of Religion*). See *Revivification of the Sciences of Religion*
ʻilm al-huruf ("lettrism"; science of magical properties of letters). *See* lettrism
imagination (*khayal*), 102–103, 122, 254n124
imagination within imagination, 33, 254n124
imamate: Shiʻi doctrine of, 37, 38, 106–107
Imams. *See* Shiʻi imams
imam-zadeh, 43. See also *sayyid*
iman, 50, 110
Impossibility of Exposition in the Interpretation of the Mother of the Qur'an (*Iʻjaz al-bayan fi ta'wil umm al-Qur'an*), 93
India, 5, 10
Indian Ocean, 212
Indonesia, 104, 174, 221, 224, 282n301, 334n281, 339n378
Ingushetia, 187, 197, 198, 202, 207, 230, 328n192, 331n227
Initiation of Circles (*Insha' al-dawa'ir*), 116
innermost secret. See *al-sirr*
inner-worldly asceticism, 170–172
innovation. *See* heretical innovation
inspiration (*ilham*), 64, 69, 93, 114, 155, 156
internalization, 83, 140–141
Internet, 138, 226, 238n16

Iran, 36, 38, 43, 53, 104, 138, 151, 174, 181
Iraq, 24, 218
Irenaeus, 130, 292n49
'irfan (*'erfan*), 13, 36–39, 42, 43, 61, 109, 161, 245n98, 256n22. See also *hikma*
Irshad (Right Guidance), 211, 212
Isaac of Nineveh, 244n87
Isfahan, 97
ishara; (pl. *isharat*; subtle allusion; equivocation) 71, 76, 83, 104, 108. See also *'ibara*
[al-]Islah. See Reform party (*al-islah*) of Yemen
Islam: definition of, 36, 57, 58, 60, 255n5, 265n144, 268n193
Islam in miniature, 7, 14
Islamic charities, 202
Islamic Enlightenment, 51, 264nn137 and 138
Islamic esotericism (*l'ésoterisme de l'Islam*), 65
Islamic reform(ism), 180, 211, 264n129, 317n38, 318n53
Islamology/Islamologie, 13, 53, 162, 165, 167, 168, 169, 241n42
Isma'il Haqqi al-Brusawi/Bursevi, 101–104
Isma'ilis (*al-batiniyya*), 56, 135, 145, 148, 156, 268n193, 303n108, 306n157
al-isra' wa 'l-mi'raj. See Night journey and ascension [of the Prophet]
Istanbul, 110
isthmus (*barzakh*), 96, 147, 302n97
istinbat (discovery/extraction of Qur'anic meanings), 77
Italy, 216

jabarut. See world [dominion] of divine power/omnipotence
Jacob's ladder, 133
Ja'far al-Sadiq, 69, 70, 71, 114, 272n65
jahiliyya ("ignorance"), 47
jama'a(t) (religious group; community), 186, 194, 195, 319n64, 320n88
James, William, 8
Jami, 'Abd al-Rahman, 103
Jarrahiyya-Khalwatiyya Sufi order, 115, 123
Java, 211
al-Jazuli, 260n77
jealousy (*ghayra*): Sufi notion of, 140–141, 299n43
Jesus ('Isa), 22, 65, 101, 129, 132, 269n19
Jewels of the Qur'an (*Jawahir al-Qur'an*), 77–80
Jewish masonry, 184
al-Jifri, 'Ali, 224, 339n378
jihad, 17, 74, 146, 183, 184, 186, 187, 192, 196, 198, 205, 207, 208, 221, 222, 228, 329n197; allegorical interpretation of, 74, 146, 222, 293n61; as Islam's monasticism, 17
jihad al-taqwa. See *taqwa*
jihadism, 182, 183, 199, 206, 213, 221, 222, 228. *See also* jihad
al-Jilani, 'Abd al-Qadir, 216
Jordan, 202
Joseph (Yusuf), 83, 113, 118–119, 289n440, 293n61
journey/journeying: as ascetic practice, 18, 248n33
Judaism, 19, 20, 22, 53, 59, 74, 121, 125, 128, 134, 168, 249n44, 277n194, 290n454, 295n103; influence on Christianity of, 23; invention of, 240n31
Judeo-Christian tradition, 7, 128, 129, 168
Judeo-Hellenic environment, 67
Judgment Day, 15. *See also* Day of Judgment
al-Junayd al-Baghdadi, 72, 273n88
just (golden) mean (*wasat*), 16, 17
Justin, 130, 292n49

[al-]Ka'ba, 69
Kabardino-Balkaria, 327n175
Kabbani. *See* Shaykh Hisham Kabbani, Muhammad and Shaykh Nour (Nur) Kabbani
Kadyrov, Ahmad (Akhmet), 208, 228
Kadyrov, Ramzan, 207, 208, 228, 332n258
al-Kalabadhi, 105
kalam, 59
Kamali, Mohammad Hashim, 242n53
karama (divine gift; saintly miracle), 114, 163, 178, 266n157, 286n388
Karamustafa, Ahmet, 33, 244n81, 251n90
Karbala, 38
al-Karkhi, Ma'ruf, 54
Kashani, 'Izz al-Din Mahmud, 157
kashf (unveiling), 13, 70, 87, 99, 103, 107,

114, 120, 132, 139, 145, 155, 157, 173, 277n192, 298n31
Kashf al-asrar (*The Unveiling of Mysteries*), 119–120
al-Kattani, Muhammad, 181
Katz, Jonathan, 53
Katz, Steven, 53
Kazakhstan, 197, 330n225
Kazan, 104
Kebedov, Bagauddin (Baha' al-Din), 188–189, 206, 320n85, 323n119
Keeler, Annabel, 77, 274n115
Key to the Unseen of [Absolute] Unity and Its Dispersal [in the Entities of the Physical World] (*Miftah ghayb al-jam'wa tafsilihi*), 93
KGB, 197
al-Khadir/Khidr (Khizir), 65, 269nn18 and 19
khalq (divine creation; created world), 70, 85, 90, 272n76
khalwa (retreat), 161, 172, 245n98, 308n213
Khanbabayev, Kaflan, 324n136
khaneqah/khanaqah, 58, 60, 141, 178; Baybarsiyya, 154. *See also* Sufi monastery
Kharijism (Kharijis), 25, 30, 253n110
khassa. See *khawass*
al-Khattab, 206
khawass/khassa (elect; elite; initiated [into the mysteries of the Qur'an]), 71, 77, 106, 141
khirqa (Sufi frock; patched robe), 141, 161
Khomeini, 255n10
khurafat (popular superstitions), 182
Khurasan, 70, 76, 307n174
khususiyya. See *khawass/khassa*
al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub, 17
King, Richard, 7, 8, 237n4, 238n14, 240n31, 241n47, 308n220
Kishk, 'Abd al-Hamid, 219
Kizyliurt, 206
kolkhoz, 195
Komsomol, 229
Krymskii, Agafangel, 24, 33
[al-]Kubra, Najm al-Din, 63, 84, 97, 103, 105–106, 122, 123, 125, 266n174, 281n290, 282n306, 301n75
Kubrawi school of exegesis. *See* [al-] Kubra, Najm al-Din
kufr. *See* unbelief
al-Kumi, Muhammad, 54
Kumyks, 191, 194, 200, 204, 325n146
Kunta Hajji, 196–197, 207, 208, 328n191, 331n228, 333n260, 340n392

lahut (divine nature), 78
Laks, 194, 200
languages of Islam, 3, 244n88
lata'if (subtle meanings [of the Qur'an]), 71, 72, 76
Lata'if al-isharat (*Subtleties of [Allegorical] Allusions*), 72, 97, 113, 120. *See also* al-Qushayri
Latour, Bruno, 7, 339n382
al-lawh al-mahfuz (Preserved Tablet; heavenly text of the Qur'an), 125
leaders (in Sufism), 135, 149–163, 177, 198; claims of, 164; functions of, 32, 149, 176, 178, 179
Lemercier Quelquejay, Chantal, 197
lettrism (lettrists), 53, 54, 55
Lezgis, 192, 193, 200
Lieven, Anatole, 326n158
Light Verse, 65–66, 80, 82, 116, 293n61, 296n118
Lincoln, Bruce, 242n54
listening to music, 142, 297n4. See also *sama'*
lords of hearts (*arbab al-qulub*), 72
lordship (*rububiyya*), 68, 96
Lory, Pierre, 53, 99, 280n252
Lossky, Vladimir, 12
love of God, 84, 130, 131, 132, 293n63
lover(s) of God (*muhibb*; pl. *muhibbun*), 87, 90, 99, 130, 148, 303n110

macrocosm (*al-'alam al-kabir*), 91, 93, 99, 100, 125
madhhab (method; doctrine; legal school), 80, 200
madrasa, 215, 216, 335n302
Maghrib, 84, 154, 156, 193, 264n129
al-Maghribi, Abu 'Uthman, 157
al-Mahdawi, 'Abd al-'Aziz, 54, 266n169
Mahdi, 110
majaz (metaphor), 81
Majlisi, Muhammad Baqir, 37, 263n120

Makhachkala, 184, 192, 204
al-Makki, Abu Talib, 216, 244n81
malakut. *See* world [dominion] of divine kingship/sovereignty
Malamatiyya, 172
Malaysia, 221, 224
Malikism, 63
Malinowski, Bronislaw, 59, 311n266
Mani, 23
Manichaeism, 17, 19, 22, 23, 59
maqam al-akhfa. See *maqam al-khafa'*
maqam al-khafa' (place of concealment), 116
maqam la maqam, 294n77
al-Ma'ribi, Abu 'l-Hasan, 381
ma'rifa (veridical, divinely bestowed knowledge; mystical gnosis), 61, 69, 70, 73, 78, 87, 116, 122, 147, 173, 272n69, 277n191, 287n413. *See also* gnosis
Marrakesh, 55
marriage parity (*kafa'a*), 211
Martyr, Justin, 10
Mary (Maryam), 65, 269n19
Marx, 24, 168, 251n72. *See also* Marxism
Marxism, 24, 25, 26, 27, 33, 164, 211, 242n63
Marxism-Leninism, 194, 210, 211, 212, 214
Mashhad, 38
Maskhadov, Aslan, 208
Massignon, Louis, 11, 22, 69, 165, 239n17, 250n60, 310n248
Masuzawa, Tomoko, 240n31
Maturidism, 63
Mauss, Marcel, 152, 304n127
mawlid. *See* birthday of the Prophet
al-Maybudi, Rashid al-Din Ahmad, 75–79, 125, 274n115, 292n16
mazar, 58
McGinn, Bernard, 11–12, 128, 244nn90, 91 and 94
McNeill, William, 249n48
Mecca, 190, 217
Meccan Revelations. See *al-Futuhat al-makkiyya*
Medina, 187, 190, 217
Mediterranean basin/region, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 67, 99, 124, 125, 128, 134
Meier, Fritz, 142, 143, 144, 151–154, 159–161, 165, 169, 174, 175, 179, 239n17, 304n128, 305n139, 308n124
Meister Eckhart, 52, 133
Mejidov (Medzhidov), 'Abd al-Malik, 208
Melchert, Christopher, 11, 33, 244n81, 248n33, 252nn92, 94 and 95, 312n279
Melvin-Koushki, Matthew, 53, 265n154
Memon, Muhammad, 45
men of the unseen (*rijal al-ghayb*), 83, 116
Merv (Mary), 76
Mesopotamia, 20, 21, 22
metaphysics, 11, 12, 36, 37, 42, 55, 81, 84, 91, 92, 93, 100, 109, 122, 123, 125, 133, 134, 154, 155, 165, 173, 233, 244n93, 258n49, 281n282, 289n436. *See also* unitive metaphysics
microcosm (*al-'alam al-saghir*), 66, 85, 90, 91, 93, 96, 100, 125, 126
Michigan, xiii, 110, 256n16, 266n172, 285n362, 286n386, 289n436
Middle East, 19, 20, 21, 151, 202, 204, 247n25
middle way (*wasat*), 16. *See also* just (golden) mean
al-Minankabawi, Ahmad Khatib, 180
Mishkat al-anwar (*Niche for the Lights*), 126
al-Misri, Dhu 'l-Nun, 54
mission civilisatrice, 198
mithaq. *See* pre-eternal pact or covenant (*mithaq*)
modernity, 167, 180–183, 232, 263n118, 317n38
modernization theory, 340n2
modernizers, 120, 171, 317n38
Molé, Marijan, 239n17
monastery, 21, 154. See also *khaneqah/khanaqah*
monasticism (*rahbaniyya*), 17, 21, 22, 24, 25, 142, 248n29, 300n55, 305n144. *See also* monks
monks, 10, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 245n4; celibacy of, 16–17,
Morocco, 103–104, 181, 316n24, 321n93
Morris, James, 97
Moscow, 194, 200, 203, 208, 319n69, 331n242

Moses (Musa), 65, 75, 92, 100–101, 130, 131, 132, 269n20, 293n61, 294nn78 and 87, 296n118
most beautiful names. *See* God's most beautiful names (*al-asma al-husna*)
Mubarak, president of Egypt, 115
muhaddith. See *hadith* collector(s).
Muhammad, the prophet of Islam, 15, 16, 17, 47, 56, 65, 66, 68, 69, 92, 102, 107, 111, 113, 114, 116, 149, 150, 151, 162, 171, 184, 185, 187, 190, 195, 210, 214, 216, 217, 220, 223, 237n3, 239n18, 245n1, 247n17, 260n77, 262n101, 286n379, 288n429, 289n430, 296n118, 301n77, 303n113, 308n211.
Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, 46, 186, 213, 219, 320n85, 325n142
Muhammad b. al-Naqqash, 89
Muhammad Hajji, 205
Muhammadan Reality (*al-haqiqa al-muhammadiyya*), 85
al-Muhasibi, al-Harith, 156, 216, 301n72
muhkamat (clear; unequivocal verses [of the Qur'an]), 76–77, 274n120. See also *mutashabihat*
muhsin (righteous one), 105
mujahada (spiritual striving), 100, 138, 139, 155, 306n170
mujahideen, 183, 193, 206, 207, 224, 229
mukashafa. See *kashf*
mulk. *See* world of empirical witnessing (*'alam al-shahada*; *'alam al-mulk*)
Mulla Sadra Shirazi, 39, 106
mu'min (faithful one), 105
Muqatil b. Sulayman, 69, 70
murid (seeker of God; aspirant; Sufi disciple), 40, 60, 69, 73, 116, 121, 140, 149, 151–155, 157, 158, 160, 164, 172, 174, 189, 190, 196, 199, 280n252, 289n432, 299n38, 304n129, 305n146, 308n211, 320n83, 324n136, 331n236. See also *piri-muridi* discipline
muridizm, 196
Muridiyya Sufi order, 197
murshid (Sufi teacher; guide), 60, 135, 173. See also *shaykh*, *pir*, *ustadh*
al-Mursi, Abu 'l-'Abbas, 54, 145
mushahada (direct witnessing), 114, 120, 155
muslim (believer), 105
Muslim Brothers, 115, 212, 219, 220
Muslim reformers, 27, 46, 48, 171, 220, 266n157, 317n38, 318n53
Muslim scripture, 18, 64, 71, 93, 111. *See also* Scripture.
mutashabihat (obscure; ambiguous verses [of the Qur'an]), 76–77, 113, 274n120. See also *muhkamat*.
Mu'tazilis, 146
mystical moment (*warid al-waqt*), 90, 141, 298n21
mysticism, 12–13, 167, 237n4, 242n64, 244nn91 and 94

al-Nabulusi, 'Abd al-Ghani, 176
nafs (human self; ego; *anima*), 47, 48, 55, 68, 70, 80, 119, 120, 140, 144, 145, 244n88, 271n54, 328n183
Najaf, 38
naql (transmitted knowledge; received wisdom), 70
al-Naqqash, Muhammad, 55
Naqshbandiyya Sufi order, 110, 114, 172, 180, 187, 195, 196, 198, 204, 205, 207, 322n106, 329n199
Naqshbandiyya-Haqqaniyya-Rabbaniyya Sufi order, 109–110, 114, 118, 123, 284nn349 and 350, 290n465, 310n240
Naqshbandiyya-Khalidiyya. See Naqshbandiyya Sufi order
Naqshbandiyya-Nazimiyya. *See* Naqshbandiyya-Haqqaniyya-Rabbaniyya Sufi order
Naqshbandiyya-Shadhiliyya. *See* Shadhiliyya-Naqshbandiyya Sufi order
Nasr, S.H., 39, 250n55, 256n16, 257n43, 259n61
nasut. *See* realm of humanity (*nasut*)
navbat (stages), 76
Naziha Adil Kabbani, Hajjah, 118
Nazim al-Haqqani. *See* Shaykh Nazim, Muhammad al-Haqqani al-Qubrusi/Kibrisi
neo-fundamentalism, 182
(Neo)Platonism, 7, 11, 22, 59, 81, 92, 96, 103, 120, 124, 125–128, 130, 133, 134, 135, 136, 271n53, 292nn20 and 25, 295n94
neo-Sufism, 51, 123, 137, 290n464, 315n18

Neuwirth, Angelika, 250n64, 271n47
New Age religions, 109, 123
new Muslims, 201, 206, 330nn212 and 213
New Testament, 132, 193n54, 293n54
Nguyen, Martin, 273nn93, 94 and 95
Niche for the Lights (*Mishkat al-anwar*), 80
Nicholson, Reynold, 239n17
Nigeria, 50
Night journey and ascension [of the Prophet], 65, 82, 293n61; celebration of, 185, 187, 223
[al-]Ni'matullahiyya, 43, 257n29
Nishapur, 70, 138, 159
Nogay, 192
North Africa, 20, 53, 54, 103, 145, 218, 247n25
North America, 216
North Yemen, 210, 215, 339n381. *See also* Yemen
Northern Caucasus, 183, 189, 192, 197, 198, 203, 207, 209, 223, 224, 226, 229, 319n64, 322n111, 326n155, 329n205
nur Muhammad (Muhammad's light nature), 85
Nurbakhshiyya, 43
Nwyia, Paul, 69, 305n133, 306n150

occult sciences, 59, 154, 265nn153 and 154; and Sufism, 53–57
Old Testament, 129, 132
Oman, 224
One (*ahad*), 116, 287n409. See also *tajalli*
One (*hen*), 126, 127, 133, 287n409
Opening [*sura*] of the Qur'an (*al-fatiha*), 80, 93, 185
Orientalism, 1–7, 33, 34, 39, 41, 50, 53, 142, 143, 165, 167, 238nn14 and 16, 239n17, 241nn43 and 44, 300n59, 310n242. *See also* European Orientalism
Orientalists. *See* Orientalism
Origen, 125, 128–130, 292n49, 293nn57, 60 and 61
other-worldly mysticism, 10, 170, 172
Ottoman Empire, 190, 194
Ozak, Muzaffer, 113, 115, 123, 287n407, 305n131

Palmer, Aiyub, 261n99
pantheistic theosophy, 51
partial or particular servant (*'abd juz'i*), 85
partokratiia, 203
patience (*sabr*), 140
PDRY. *See* Peoples Democratic Republic of Yemen (PDRY)
Peoples Democratic Republic of Yemen (PDRY), 209, 210, 215
perennialism (traditionalism), 39
perestroika, 201, 202
perfect man (*al-insan al-kamil*), 38, 93, 96, 102, 281n292
Persia, 10
Persian language, 76, 77
Pharaoh, 130
Philo of Alexandria, 74, 101, 274n105
philosophical theologians (*hukama'*), 36. See also *hikma*
philosophy, 48, 52, 57, 63, 128, 154, 165, 166, 168, 182, 263n120. See also *falsafa*, Greek wisdom, *hikma*, Sufism and philosophy (*falsafa*)
piety, 4, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 31, 33, 72, 76, 142, 143, 151, 162, 170, 172, 211, 223, 244n81, 245n98, 248n40, 253n108, 268n193
piety-minded, 25
pious forebears, 34, 185. See also *al-salaf al-salih*
pir (Sufi master), 60, 173
piri-muridi discipline, 149, 151, 152, 160, 161, 162, 169, 174, 175, 177, 303n113, 304n123
Plato, 125, 126, 127
Platonism, 125, 136, 293n52. *See also* (Neo)Platonism
Plotinus, 125–128, 133
poetry, 38, 59, 91, 141, 185, 216, 253
point of ascent (*muttala'*; *matla'*), 105, 129, 131, 283n313. See also *anagōgē*
political correctness, 9
polytheism. *See* idolatry/polytheism
Porphyry, 125
postmodernism, 2, 3, 167, 237n5, 238n14, 241n43
Potiphar, 83, 119, 289n437
Pourjavady, Nasrollah, 36

poverty (*faqr*), 12, 17, 139, 140, 247n25, 261n99, 299n39
prayer (*salat*), 16, 44, 50, 55, 104, 141, 145–147, 158, 185, 201, 302n91
preacher(s), 25
pre-eternal pact or covenant [with God] (*mithaq*), 68, 83
Preserved Tablet (*al-lawh al-mahfuz*), 79, 89. *See also* Guarded Tablet
Proclus, 125, 127, 292n3
proletarian internationalism, 200, 201, 204, 326n154
Prophet, the. *See* Muhammad, the prophet of Islam.
prophethood, 66, 85, 86, 91, 108, 144, 157
prophets (*anbiya'*), 71, 92, 116, 178, 212
Protestant Islam, 50
Protestantism, 49–50; and Salafism, 50–51, 142
[proto-]Sufism, 22, 24, 251n68
Psalms, 279n235
Pseudo-Dionysius the Areopagite, 52, 125, 130–133, 294n78
(Pseudo-)Ja'far al-Sadiq. *See* Ja'far al-Sadiq
purification of the soul (*tazkiyat al-nafs*), 47, 218

Qadiriyya Sufi order, 180, 195, 196, 197, 198, 207, 208, 218, 331n228, 340n392
al-Qahi, Hasan Hilmi (Khasan-efendi Kakhibskii), 195
al-Qa'ida in the Arabian Peninsula (AQAP), 228, 334n291, 340n384
Qajars, 43
qalb (heart), 65, 66, 72, 73, 77, 78, 80, 86, 98, 99, 100, 101, 106, 113, 116, 119, 138, 139, 141, 145, 158, 159, 172, 217, 248n29, 254n124, 275n133. See also *al-sirr*.
al-Qashani (al-Kashani), 'Abd al-Razzaq, 97–101, 127, 280nn252 and 253, 293n61
Qasidat al-burda, 216
Qumm, 36, 38
al-Qunawi, Sadr al-Din, 36, 279nn229, 234 and 235; mystical exegesis of, 93–97, 103, 127
Qur'an, 15, 47, 55, 84, 87, 91, 92, 98, 105–106, 109, 110, 111, 117, 118, 119, 120, 121, 136, 158, 183, 184, 186, 220, 279n235, 283n314, 289n437; allegorical-esoteric exegesis of, 64–123, 124, 130, 173, 272n65, 285n370, 287n407, 336n316; carriers of, 90, 113; as cosmic text (*mushaf kabir*), 88, 90, 108, 133; as foundation of Sufism, 22, 23, 245n1; as proof text, 16–18, 91, 245n1, 246n9; "scientific" interpretation of, 117–118. *See also* allegorical-esoteric interpretation of the Qur'an; Exalted Qur'an (*al-Qur'an al-'aziz*), *al-furqan*, Tremendous Qur'an (*al-Qur'an al-'azim*),
Qur'an readers, 25
al-Qushayri, Abu 'l-Qasim, 71–76, 83, 97, 101, 104, 105, 122, 131, 140, 148, 156, 159, 165, 273n89, 293n61. See also *al-Qushayri's Epistle on Sufism*
al-Qushayri's Epistle on Sufism (*al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*), 72, 148, 160, 290n452, 297n4, 309n227, 311n255
qutb (spiritual pole or axis), 38, 90, 113, 114, 116, 160, 288n415
Qutb, Muhammad, 219
Qutb, Sayyid, 184, 219, 238n13, 312n286, 337n337

rabbaniyun, 115, 287n403
rabbis, 19
rabita (spiritual bond between teacher and disciple), 187, 322nn106 and 108
Radcliffe-Brown, Alfred, 59
Radtke, Bernd, 11, 26, 33, 153, 174, 242n68, 252nn90, 92 and 94, 253n101, 312n279
rahbaniyya. *See* monasticism
Ramadan, 74, 293n61
Ramazanov, Magomedkhabib, 331n228
Rashid Rida, Muhammad, 171, 211, 220, 334n281
Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah (*The Repose of Spirits: Explaining the Names of the All-Opening King*), 119
realization [of truth] (*tahqiq*), 70, 73, 77, 85, 86, 90, 96, 106, 120
realm of humanity (*nasut*), 105

Reform party (*al-islah*) of Yemen, 214, 220–222, 338nn358 and 359
Reformation, 264n129. *See also* Christian Reformation
Reid, Megan, 245n98
religion, definition of, 7–8; 167, 241nn43 and 47, 242n54, 262n108, 263n118, 304n127, 312n277, 339n383
remembrance of God. See *dhikr*
Renard, John, 305n136
renunciation of the world (*zuhd*), 13, 68, 139, 140, 144
Repose of Spirits: Explaining the Names of the All-Opening King (Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah), 76
Revivification of the Sciences of Religion (*Ihya' 'ulum al-din*), 80, 143, 148, 171, 275n137. *See also* al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad
Reynolds, Gabriel Said, 250n64, 270n47
ribat, 58, 60, 171. *See also* Sufi lodge
Richard of Saint Victor, 125, 133
rijal al-ghayb. *See* men of the unseen
Ringstones of Wisdom. See *Fusus al-hikam*
al-Risala [al-Qushayriyya] fi 'ilm al-tasawwuf ([Al-Qushayri's] Epistle on Sufism), 113
Ritter, Helmut, 239n17
riyadat (Sufi exercises), 306n170
Rome, 142
routinization of charisma, 26, 161, 163, 165, 169, 174, 300n58
Roy, Olivier, 208, 221, 339nn383 and 384
Rozehnal, Robert, 238n14, 259n57, 310n253
al-ruh (spirit), 73, 90, 119. *See also* spirit (*al-ruh*)
"Rule for [Sufi] Novices", 157
Rumi, Jalal al-Din Rumi, 37, 103
rumuz (symbols), 76
Russia, 3, 182, 183, 184, 191–194, 203, 205, 209, 229, 318n52, 326n158, 327n171, 331n242
Russian conquest of the Caucasus, 192, 194, 196, 326n151
Russian Empire, 192
Russian federal government, 6, 191, 194, 203, 204, 206, 207, 208, 228
Russian Federation, 183, 192, 193, 203, 206
Russian language, 325n148
Russian Orientalism, 3–6, 13
Russification, 194, 325n147
Russo-Chechen war, 192, 204, 326n158
ru'ya (veridical vision/insight), 85, 114, 147, 155

al-sada, 210–219, 223, 227, 228, 333nn267 and 269, 335nn294, 298 and 299, 336n317. See also *sayyid*
Sada al-malahim (*Echoes of Epic Battles*), 340n386
Sa'da region of Yemen, 218, 338nn366 and 369
Sa'di, Musharrif al-Din, 103
Safavids, 43, 256n22
Safi, Omid, 259n62
Said, Edward: critique of Orientalism, 5–6, 33, 164, 174; 240nn36 and 39, 254n127
Said (Sa'id) Afandi Atsayev of Chirkey (al-Chirkavi), 187, 189–191, 204, 205, 209, 322nn108 and 111, 324nn130, 136, 139 and 140, 328nn183 and 187, 329n196, 331nn229, 231 and 236, 333n263, 336n313, 338n348
Saint John of the Cross, 52
Saint Thomas Aquinas, 52
sainthood (*walaya/wilaya*), 38, 42–44, 50, 108, 144, 246n7, 257n35, 270n31
saints, 28, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 61, 111, 113, 114, 116, 164, 178, 207, 209, 217, 223, 262n104, 266n157, 288n428, 332n250. See also *awliya' [Allah]*
al-Sakhawi, 56
al-salaf al-salih (pious forebears or ancestors of Islam), 34, 185, 216, 220, 223, 226, 237n2. *See also* Salafis and Salafism-Wahhabism
Salafi creed, 183–186, 222, 319nn68 and 69, 320n80, 321nn90, 96 and 102, 330n217
Salafis, 46, 50, 115, 120, 122, 189–190, 206, 207, 214, 216, 218, 220, 221, 224, 226, 237n2, 320n80, 322n113, 332n250. *See also* Salafism and Salafism-Wahhabism

Salafism, 142, 162, 182, 190, 202, 203, 213, 214, 223, 227, 228, 229, 254n128, 319n64; and Protestantism, 50, 141; types of, 220
Salafism-Wahhabism, 183–191, 193, 198, 201, 202, 204, 206, 208, 209, 213, 220, 223, 227, 228, 229, 321n94, 323n125, 327n163, 332n243, 333n263
Salih, 'Ali 'Abdallah, President of Yemen, 221, 224, 228, 315n18, 334n291
Salih, prophet, 215
salik (seeker [of God]), 73, 157. See also *murid*
sama' (listening to music; "mystical concert"), 141, 144
Sam'ani, Ahmad b. Mansur, 76, 125, 292n16
Sanaa, 215, 221, 222
Sands, Kristin Zahra, 91
Santa Theresa of Ávila, 52
al-Sanusi, Muhammad, 176
Sanusiyya Sufi order, 197
al-Saqalli, 'Abd al-Rahman, 155
al-Saqati, Sari, 54
al-Sarraj al-Tusi, Abu 'l-Nasr, 105, 141, 245n1, 305n146
Satan, 117. *See also* Iblis and the Devil
Saudi Arabia, 186, 202, 206, 210, 216, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 261n90, 336n319, 337nn333 and 337
Saved Community (*al-firqa al-najiya*), 183, 202
Sayfulla-kadi (Sayf Allah al-Qadi), Bashlarov, 205, 206, 331n234
Saywun (Sey'oun), 213, 336n309
sayyid (pl. *sada*; descendant of the Prophet), 43, 215, 216, 266n172, 315n18, 333n268. See also *al-sada*
Schimmel, Annemarie, 83
Schulze, Reinhard, 104, 264nn137 and 138
Scotus, Duns, 52
Scripture, 50, 64, 68, 79, 81, 83, 91, 98, 99, 105, 106, 108, 111, 120, 121, 124, 129, 132, 133, 135, 299n31. *See also* Muslim scripture
scrupulousness (*wara'*), 140
Seal of Muhammadan sainthood, 107
seclusion (*'uzla*), 171. See also *khalwa*
seeker of God. See *murid* and *salik*
self-revelation/manifestation of God, 90, 108, 114, 116, 130, 131, 133, 254n124. See also *tajalli*
Senegal, 50
Seven Sleepers, 65
al-Shadhili, Abu 'l-Hasan, 54, 260n77
Shadhiliyya Sufi order, 103, 104, 145, 172, 218
Shadhiliyya-Naqshbandiyya Sufi order, 187, 195, 204, 206, 322n109
Shafi'i(sm), 63, 73, 76, 192, 200, 201, 202
al-Shahrastani, 168, 311n270
Shamil (Shamwil), 176, 194, 197, 198, 326n151, 329n196; imamate of, 192, 196, 205, 207, 208
al-Sha'rawi, 219
shari'a/shar' (Shari'a; Shari'at), 36, 75, 77, 113, 131, 145, 146, 155, 181, 184, 189, 192, 193, 195, 196, 198, 206, 313n297
sharifa, 211. See also *al-sada*
al-Shatibi, Abu Ishaq, 56, 122, 156, 166, 168, 248n31, 306n168, 309n228
al-Shawkani, 171, 219
shaykh (pl. *shuyukh*), 28, 60, 72, 121, 135, 149–164, 165, 173, 178, 185, 187, 189, 190, 195, 196, 198, 204, 205, 230, 258n55, 261n99, 262n101, 266n157, 280n252, 307n146, 309n226, 320nn74 and 83, 323n129, 324nn130 and 139, 328n182; as master of discipline (*mu'addib*), 154; *shaykh al-ta'lim* versus *shaykh al-tarbiya*, 152–155, 304n129, 305n139. *See also* leaders (in Sufism), *murshid*, *pir*, *ustadh*
Shaykh Hisham Kabbani, Muhammad, 110, 112, 113, 114–118, 149, 151, 157, 159, 285n362, 286nn377, 378, 385, 386, and 389, 287nn397 and 399, 288nn421 and 424, 305n131, 309n235, 313n299
Shaykh Muqbil. *See* al-Wadi'i, Shaykh Muqbil
Shaykh Nazim, Muhammad al-Haqqani al-Qubrusi/Kibrisi, 109–111, 113–116, 118, 123, 284n350, 285nn362 and 370, 286nn377, 378 and 388, 287nn397, 401 and 403, 305n131, 309n235
Shaykh Nour (Nur) Kabbani, 110, 118–120, 289n441, 293n61, 302n90, 309n235
shaykh-murid bond. See *piri-muridi* discipline

al-Shihr, 213, 219
Shi'i esotericism (*al-batiniyya*), 56
Shi'i imam(s), 37, 38, 43, 69, 71, 107, 109, 114, 135, 160
Shi'ism, 10, 25, 30, 115, 120, 135, 136, 169, 172, 176, 182; and Sufism, 36–40, 42–44, 106–109, 122, 185, 196, 223, 260n79, 268n193, 284n341, 325n149. *See also* Zaydism
shirk. *See* idolatry
Shmidt, Aleksandr, 239n17
shrines. *See* Sufi shrines and cenotaphs
Shukhaliyev, Shamil, 328n187
siddidun (truthful/veracious ones), 114
signs of God (*ayat*), 85
silsila (spiritual genealogy/lineage), 13, 45, 46, 54, 60, 149, 154, 163, 173, 187, 190, 195, 200, 204, 205, 226, 230, 286n393
Silvers-Alario, Laury, 304n129, 305n139, 308n211
al-Simawi, Badr al-Din, 54
al-Simnani, 'Ala' al-Dawla, 97, 105–106, 123, 283nn309 and 314
sincerity (*ikhlas*), 138, 139, 140, 297n8
Singapore, 211
Single (*wahid*), 116. See also *tajalli*
sira. *See* biography of the prophet Muhammad (*sira*)
al-sirr (secret; heart), 73, 78, 96, 116, 119
Smart, Ninian, 242n54
Smirnov, Andrei, 49, 258n47
Smith, Jonathan Z., 167, 168
Smith, Margaret, 21, 33
Snouck Hurgronje, Christiaan, 165
socialism, 184
Socrates, 127
sohbet (*suhba*), 116, 285n362, 286n386, 288n419
Solomon (Sulayman), 115, 129
Song of Songs, 101, 129, 130, 132, 133
sorcery (*sihr*), 56
Soroush (Sorush), 'Abd al-Karim, 38, 256n15
soufi. *See* Sufi
soul (*nafs*; *anima*), 12. See also *nafs*
Source of Life (*'Ayn al-hayat*), 97
south Asia, 202, 216
South Arabia, 315n19, 317n44, 333nn266 and 268
Southeast Asia, 211, 212, 216
South Yemen. *See* Hadramawt
Soviet Union, 191–195, 197, 200–203, 209, 210, 221, 226, 319n69, 325n145, 327n169, 328n192, 329n204, 330n223
Sovietology, 240n29
Spain, 104
spirit (*al-ruh*), 73, 119
Spirit of Explanation (*Ruh al-bayan*), 103
Spiritual Directory of the Muslims of Daghestan (DUMD), 204, 206, 209
spiritual genealogy/lineage. See *silsila*
spiritual pole or axis (*qutb*). See *qutb*
spoils of war (*ghanima*), 74
Stalin, 197
state(s) of the Sufi path (*hal*; *ahwal*), 60, 172, 298n22
station(s) of the Sufi path (*maqam*; *maqamat*), 60, 298n23, 302n94
Stoics, 20
Strenski, Ivan, 168
Sub-Saharan Africa, 51. *See also* Africa
subjectivity, 8, 242n55
submission (*islam*), 73
Subtleties of Allusions (*Lata'if al-isharat*), 72–74, 76, 97, 131
Sufi: definition of, 36, 140
Sufi *adab* (*adab al-sufiyya*), 137–148. See also *adab*
Sufi brotherhood/order, 54, 60, 123, 172, 185, 188, 195, 197, 198, 317n41, 321nn89 and 93. See also *tariqa(t)* and *silsila*
Sufi community (*ta'ifa*), 72, 142, 149, 153, 172, 173, 177, 178, 180, 214, 228–229, 290n464, 303n110, 322n108, 328n182
Sufi concert. See *sama'*
Sufi disciple(s). See *murid*(s)
Sufi lodge (*zawiya; ribat*), 58, 60, 112, 141, 171, 178, 197
Sufi master. See *shaykh*
Sufi monastery (*khaneqah*), 58, 154
Sufi path/way (*tariq*; *tariqa*; *tariqat*), 60, 78, 93, 99, 116, 131, 140, 144, 149, 157, 158, 172, 180, 302n94. See also *tariq* and *tariqa(t)*
Sufi philosophers (*mutafalsifat al-sufiyya*), 56, 154, 256n16, 258n46, 263n120, 306n157

Sufi shrines, tombs and cenotaphs, 57, 178, 185, 187, 195, 207, 209, 211, 212, 215, 216, 262n109, 320n74, 332n250. See also *mazar* and *ziyara*
Sufi Wahhabism, 51
Sufism: allegorizing approach in, 144–148, anthropological approach to, 49, 137; and anti-colonial resistance, 196–198; and Catholicism, 49–50; comparative perspective, 124–136, 300n55; and cult of saints, 44–48, 50, 58, 332n250, 338n369; decline of, 162, 165–170, 232, 309n231, 310n248, 316n33; definition of, 1, 7–8, 35–61, 161, 173, 174, 217–218, 229–230, 255n2, 259n62, 261n96, 320n81; as discourse, 62–64; "foreign roots" of, 21; and *'irfan/hikma*, 36–39, 43, 69–70; Marxist interpretation of, 24–25, 26, 33; and occult sciences, 53–57; origins of, 20–26; *piri-muridi* discipline in, 149, 151–152, 160, 161, 162, 169, 304n123; Qur'anic roots of, 22; 64–67; and philosophy (*falsafa*), 38–42, 48–49, 52, 56, 148, 165, 179, 256n16, 257nn46 and 47, 263n120; and Shi'ism, 36–40, 106–109, 135; and state, 224–225, 228–229; textual approach to, 40–42, 309n226; as tradition, 62–63; *walaya/wilaya* in, 42–44; Western images of, 40–42, 168–169, 170–171, 174–175, 176, 225, 230, 231, 232, 238n14, 245n94, 255nn1 and 7, 300n52. *See also* anti-Sufism; Qur'an, allegorical-esoteric exegesis of; *silsila*, Sufi *adab*, *tariqa(t)*
Sufyan al-Thawri, 29, 71
al-Sughuri (al-Thughuri), 'Abd al-Rahman, 196, 205
suhba (companionship), 157, 161. See also *sohbet*
al-Suhrawardi, Abu Hafs Shihab al-Din 'Umar, 54, 156, 157, 300n51, 305n136
al-Suhrawardi, Abu Najib, 54, 157, 299n49, 313n301
al-Sulami, Abu 'Abd al-Rahman, 71, 76, 82, 105, 122, 140, 297n4
Sumatra, 104
Sunna [of the Prophet], 15, 17, 67, 87, 111, 184, 185, 186, 214, 218, 220, 287n407
sunnat al-nabi, 15. *See also* Sunna
Sunnis. *See* Sunni Islam/Sunnism
Sunni Islam/Sunnism, 10, 36, 39, 42, 72, 106, 120, 135, 143, 172, 176, 182, 192, 200
supererogatory acts of piety (*nawafil*), 16, 29, 142, 158, 185, 187
supplication (*du'a*), 44, 46, 139, 184, 289n431
sura (Qur'anic chapter), 74, 82, 90, 111, 117
Surin, Jean-Joseph, 245n94
Surur, Muhammad Zayn al-'Abidin, 219
al-Suyuti, Jalal al-Din, 122, 280n259
Syria, 20, 21, 22, 24, 130, 183, 202

al-Tabari, 98
ta'bir (interpretation of dreams), 125
tafsir, 79, 98, 99, 103–104, 111, 122
tafsir ishari. *See* allegorical-esoteric exegesis.
Tafsir Muhyi 'l-Din Ibn 'Arabi, 280n253
tahannuth, 16
tahaqquq. *See* realization (*tahqiq*)
tahqiq (realization). *See* realization (*tahqiq*)
ta'ifa. *See* Sufi community
tajalli (pl. *tajalliyat*; self-revelation/manifestation of God; theophany), 87, 92, 116, 298n31
takfir. *See* excommunication (*takfir*)
Talha b. 'Ubaydallah, 247n27
taqwa (fear of God), 15, 29, 138, 140, 155
tarikatisty, 187, 189, 322n113
Tarim, 213, 215, 224, 335n294, 336n309, 339n378
tariq ([Sufi] path [to God]; spiritual method), 69, 72, 76, 267n174
tariqa(t) (Sufi brotherhood; path; order), 60, 108, 109, 110, 114, 120, 149, 154, 161, 180, 186, 187, 195, 197, 198, 204, 205, 207, 208, 218, 227, 230, 284nn350 and 354, 285nn355, 362 and 363, 300n55, 302n109, 329n205, 331n231. *See also* Sufi brotherhood and Sufi path
tasawwuf (*tasawwof*), 13, 36, 38, 43, 44, 161, 252n92
Tasdiq al-ma'arif (*The Verification of Mystical Gnosis*), 129
tatbiq (application), 99, 100. See also *ta'wil*

tawakkul (trust in God and submission to his will), 69, 140, 299n34
tawassul (seeking blessing/help from someone other than God), 187
tawfiq ([divine] assistance), 115
[al-]tawhid, 74, 227
ta'wil (pl. *ta'wilat*; allegorical-esoteric interpretation of the Qur'an), 56, 77, 79, 98, 99, 107, 280nn257 and 259, 289n450; in Shi'ism, 106–109. *See also* allegorical-esoteric interpretation of the Qur'an
Taylor, Charles, 166
temperament, 18–20, 30. *See also* Hodgson, Marshall
Terek River, 191
al-Thawri. *See* Sufyan al-Thawri
theōria, 10
this-worldly asceticism, 10
Tijaniyya Sufi order, 197
al-Tirmidhi. *See* al-Hakim al-Tirmidhi
Todd, Richard, 96, 279n235
Torah, 75, 83, 279n235
Toynbee, Arnold, 134, 295n107
tradition: Sufism as, 62–63
traditionalism. *See* perennialism (traditionalism).
Tremendous Qur'an (*al-Qur'an al-'azim*), 85
Trimingham, Spenser, 44
True Reality, 107, 254n124. See also *haqiqa*, *al-haqq* and Truly Real One
True Realities of [Qur'anic] Commentary (*Haqa'iq al-tafsir*), 71, 76, 82. *See also* al-Sulami
Truly Real One, 99, 102, 127. *See also* True Reality
truth verifiers (*muhaqqiqun*), 96, 132
truthful or veracious ones (*siddiqun*), 87
truthfulness (*sidq*), 130, 140, 297n8
al-Turabi, Hasan, 219
Turkey, 102, 118, 193, 261n90, 317n38, 322n108
Turkmenistan, 76
Turner, Bryan, 33, 171
al-Tustari, Sahl, 54, 266n165, 270n31, 277n172, 279n239, 283n314, 289n434
Tylor, Edward, 311n266
UAE, 224
Udugov, Movladi, 206
'ulama' ([exoteric] scholars), 79, 113, 120, 141, 160, 200, 201, 204, 230, 266n157
'ulama' al-rusum (scholars of outward [divine] prescriptions), 71
Ullmann, Manfred, 265n155
'Umar bin Hafiz (Hafidh), Habib, 214, 215–218, 222, 223, 224, 336nn316 and 323, 339n380
'Umarov, Dokku, 323n127
Umayyads, 24, 25
Umm Darda', 247n16
umma (Muslim community), 16, 30, 31, 42, 115, 116, 162, 182, 187, 202, 219, 226
unbelief (*kufr*), 227
union with God, 10, 12, 75, 84, 86, 130, 131, 132
United States of America, 5, 110, 118, 183, 221, 224, 284n350
unitive metaphysics, 84–104, 127. *See also* metaphysics
unity of being (*wahdat al-wujud*), 56, 185, 186
Universal being, 126
Universal Intellect, 126
universal servant (*'abd kulli*), 85, 96
Universal Soul, 126
unseen world/realm (*al-ghayb*), 56, 85, 96, 102, 147, 187, 265n153. *See also* men of the unseen (*rijal al-ghayb*)
unveiling. See *kashf*
Unveiling of Mysteries (*Kashf al-asrar*), 75–77. *See also* al-Maybudi, Rashid al-Din
uprightness (*istiqama*), 140, 155
'urs (wedding; celebration of a saint's death), 322n103
ustadh (Sufi teacher), 157, 187, 189, 190, 195, 200, 201, 204, 208, 230, 323n129, 328nn182 and 183
Uzun Hajji, 196, 328n187
van den Bos, Matthijs, 62–63
Venture of Islam, 177
Verification of Mystical Gnosis (*Tasdiq al-ma'arif*), 82, 83
vicegerent of God (*khalifa*), 102, 109

Viagra, 289n441
viri religiosi, 26–27
virtuosi, 27–28
Volga, 104

al-Wadi'i, Shaykh Muqbil, 212, 214, 218–222, 225, 228, 338n351, 339n381
wahdat al-wujud. *See* unity of being
Wahhabism, 77, 184, 189, 190, 206, 207, 209, 219, 221, 262n109, 285n370, 320n87, 324n132. *See also* Salafism-Wahhabism
walaya/wilaya, 38, 42, 42–44, 260nn 72 and 79, 261n99. *See also* sainthood
wali, 114, 115, 116, 316n24, 338n369. See also *awliya'*
Wali Allah, Shah, 98, 101, 262n104
waqf, 197, 224
war on terror, 222, 224
Ware, Rudolph, 297n6
Weber, Max, 10, 17, 26–28, 33, 59, 142, 161, 162, 163, 165–166, 168, 169, 243n68, 248n32; roads to salvation, 170–171, 174, 201; Protestant ethics thesis, 171, 253n101. *See also* routinization of charisma
West Africa, 104, 174, 282n301. *See also* Africa
White, Hayden, 1, 2, 175, 177, 237n1, 240n27
Widespread Sea (*al-Bahr al-madid*), 104, 107
wilaya, 260n70. See also *walaya/wilaya*.
William of Ockham, 52
wird (Sufi litany; Sufi community), 161, 187, 195, 197, 200, 226, 228. See also *tariqa(t)*
wisdom. See *hikma*
witnessing (*mushahada*), 114, 120, 155
woman: as allegory of human soul (*nafs*), 119–120, 145
world [dominion] of divine kingship/sovereignty (*malakut*), 82, 105, 107, 275n133, 281n272
world [dominion] of divine power/omnipotence (*jabarut*), 100, 105, 107, 275n133, 281n272
world [dominion] of divinity (*lahut*), 105
world [dominion] of spirits (*'alam al-arwah*), 82
world of empirical witnessing (*'alam al-shahada*; *'alam al-mulk*), 99, 107
world-rejecting mysticism, 170

Ya Sin (*sura*), 82
Yandarbiev, Zelimkhan, 206, 207
yaqin (certitude), 69
al-Yaraghi, Muhammad, 198
Yeltsin, Boris, 193, 203
Yemen, 181, 183, 209, 210, 212, 213, 215–216, 219, 220–227, 262n109, 315n19, 337n333, 338nn357 and 366, 339nn378, 383 and 384
Yemeni Socialist Party (YSP), 210, 211, 212, 214, 215, 221, 333n267
YouTube, 116, 336n316
al-Yusi, Hasan b. Mas'ud, 316n24

zahir/zahr (external; exoteric [meaning]), 71, 74, 90, 98, 135, 139. See also *batin/batn*
Zanbal cemetery, 216
al-Zawawi, Muhammad, 54
zawiya (Sufi lodge), 93, 96
Zaydism, 223, 337n334, 338nn366 and 369
Zelkina, Anna, 197, 329nn199 and 201
Zhukovskii, Vladimir, 239n17
Zinu, Muhammad b. Jamil, 184
ziyara (pilgrimage to a shrine or tomb), 212, 218
al-Zubayr b. al-'Awwam, 247n27
zuhd, 18, 245n98, 252n92. *See also* asceticism
Zulaykha, 83, 119–120, 289n437

A NOTE ON THE TYPE

THIS BOOK has been composed in Miller, a Scotch Roman typeface designed by Matthew Carter and first released by Font Bureau in 1997. It resembles Monticello, the typeface developed for The Papers of Thomas Jefferson in the 1940s by C. H. Griffith and P. J. Conkwright and reinterpreted in digital form by Carter in 2003.

Pleasant Jefferson ("P. J.") Conkwright (1905–1986) was Typographer at Princeton University Press from 1939 to 1970. He was an acclaimed book designer and AIGA Medalist.

The ornament used throughout this book was designed by Pierre Simon Fournier (1712–1768) and was a favorite of Conkwright's, used in his design of the *Princeton University Library Chronicle.*

IḤYĀ' 'ULŪM AL-DĪN

of al-Ghazzālī is divided into four quarters (parts), The first deals with the acts of worship (al-'ibādat), the second with the usages of life (al-mu'āmalāt, the third with the destructive matters of life (al-muhlikāt) and the fourth with the saving matters of life (al-munajjiyāt). Each of these four quarters comprises ten books.

The following four "Books" of the First Quarter have already been published by us:

(1) THE BOOK OF KNOWLEDGE
(The Kitāb al-'Ilm)

(2) THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH
(The Kitāb Qawā'id al-'Aqā'id)

(3) THE MYSTERIES OF PURITY
(The Kitāb Asrār al-Ṭahārah)

(4) THE MYSTERIES OF FASTING
(The Kitāb Asrâr al-Ṣawm)

The present volume viz.,

(5) THE MYSTERIES OF ALMSGIVING
(The Kitāb Asrār al-Zakāh)

is the fifth "Book" of the first quarter.

All the five have been translated, with notes, by Dr. Nabih Amin Faris of the American University of Beirut, and is the result of years of research and hard labour. In translating he has used four texts of the original book: three printed and one in manuscript.

We have more titles on Ghazali. Please ask for a free copy of our Descriptive Catalogue.

SH. MUHAMMAD ASHRAF
7, Aibak Road, New Anarkali, LAHORE (Pak.)

HALALCO BOOKS
2.25
(703) 532-3202

Rs. 12.50 BOOK: THE MYSTERIES OF ALMSGIVING — Nabih Amin Faris

احياء علوم الدين

الكتاب الخامس

حجة الاسلام
AL-GHAZZALI
أبي حامد الغزالي

THE MYSTERIES OF ALMSGIVING

اسرار الزكاة

TRANSLATED BY
N. A. H AMIN FARIS

NEW ERA PUBS
2.50

SH. MUHAMMAD ASHRAF
7, Aibak Road (New Anarkali) LAHORE (Pakistan)

THE MYSTERIES OF ALMSGIVING

A Translation from the Arabic with Notes

of the

Kitab Asrar al-Zakah

of

Al-Ghazzali's *Ihya' 'Ulum al-Din*

by

NABIH AMIN FARIS

Book V

SH. MUHAMMAD ASHRAF

Aibak Road (New Anarkali) LAHORE (Pakistan)

1980.

PRINTED AT ASHRAF PRINTING PRESS, LAHORE,
AND PUBLISHED BY SH. MUHAMMAD ASHRAF,
7, AIBAK ROAD (NEW ANARKALI) LAHORE (PAKISTAN)

PREFACE

THOUGH ONE OF the most important works coming down to us from medieval Islam, no single part of the *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* appeared in English, or any European language at that, until Duncan B. Macdonald published in the *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901, pp. 195-252, 705-748, and 1902, pp. 1-28) an English version of Book VIII of the second quarter of the *Iḥyā'*, i.e. the *Kitāb Ādāb al-Samā' w-al-Wajd* (On Audition and Grief). The second complete part of the *Iḥyā'* was Edwin E. Calverley's translation of Book IV of the first quarter, i.e. the *Kitāb al-Ṣalāh* (Madras, 1925). Except for a few extracts and selections, no complete translation of any part of the *Iḥyā'* appeared in English until 1962 when two books from it were finally published : Book I of the first quarter, namely the *Kitāb al-'Ilm* (The Book of Knowledge) translated by the present writer and published by M. Ashraf, Lahore ; and Book III of the fourth quarter, namely the *Kitāb al-Khawf w-al-Rajā'* (On Fear and Hope), translated by William McKane and published by Brill of Leiden. The following year, 1963, saw also the publication, in English, of two other books of the *Iḥyā'* : Book X of the second quarter, on the Conduct of Life as Exemplified by the Prophet (*Adab al-Ma'īshah wa-Akhlāq al-Nubūwah*), translated by L. Zolondek and published

also by Brill; and Book II of the first quarter, i.e. the *Kitāb Qawā'id al-'Aqā'id* (The Foundations of the Articles of Faith), translated by the present writer and published also by Ashraf.

The following pages present in English garb Book V of the first quarter, namely the *Kitāb Asrār al Zakāh* (On the Mysteries of Almsgiving). The translation is based on three printed texts and one in manuscript form. The printed texts are: first, that printed at Kafr al-Zaghāri in A H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; second, that contained in the text of the *Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn bi-Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* of al-Sayyid al-Murtaḍa al-Zabīdi (d. 1791); third, that reproduced in the margin of the same *Itḥāf al-Sādah*; and fourth, the text preserved in a four-volume manuscript in the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University (No. 1481). In the translation of Koranic verses, I have depended mainly on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making still another Book of the *Iḥyā'* available in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit, even from my mistakes.

Nabih Amin Faris

March 29, 1966

TABLE OF CONTENTS

PREFACE v

INTRODUCTION 1

I. On the Different Kinds of *Zakāh*

SECTIONS

1. The *Zakāh* on Livestock 5
2. The *Zakāh* on Land Products 9
3. The *Zakāh* on Gold and Silver 11
4. The *Zakāh* on Merchandise 11
5. The *Zakāh* on Buried Treasures and Mines 13
6. The *Zakāh* on Breaking the Fast of Ramaḍān 14

II. On the Payment of the *Zakāh* and the Inward and Outward Rules which Govern that Payment 17

On the Details of the Inward Rules of the *Zakāh* 25

III. On the Recipient, the Grounds for His Claim, and the Duties of Receiving 56

On the Duties of the Recipient 63

IV. On the Voluntary Almsgiving, Its Excellence, the Rules of Receiving It and Giving It

On the Excellence of the *Ṣadaqah* 74

On Secrecy and Publicity in the Giving of

Alms 80
On which is Better, to Accept Aid from Ṣadaqah or from the *Zakāh* 90
LIST OF REFERENCES 93
INDEX OF ARABIC TERMS 95
INDEX OF PROPER NAMES 97

BOOK V

On the Mysteries of Almsgiving

INTRODUCTION

IN THE NAME of God the Merciful the Compassionate. [190] Praise be to God who hath blessed some with happiness, and reduced others to destitution; who hath brought some to death, and others to life; who hath caused some to laugh, and others to weep; who hath brought some things into existence, and other things He brought to nought; who hath reduced some to poverty, and hath made others rich; who hath visited some with harm, and others He hath blessed with good things; who hath created life from emitted clot,[1] and then set Himself apart from His creation through His attribute of independence (*ghina*) and endued some of His servants with excellence, enriching with His blessings those who toil and labour, and withholding His rewards from those who are indolent and languid, for the sake of testing them and trying them; who hath made almsgiving (*zakāh*) one of the foundations of religion; and hath revealed that, by His grace, through the giving of alms are His servants justified and through the same is their wealth increased. May the peace of God be upon

1. Cf. *Sūrah* LIII : 43-50

Muḥammad the elect, the Lord of creation and the sun of guidance, and upon his family and his Companions who are favoured with learning and piety.

To proceed we say: God has made almsgiving one of the pillars of Islam placing it next to prayer which is the supreme [duty in Islam]. Thus He said, "Observe prayer and pay alms."[1] The Apostle said, "Islam was built on five [pillars]: to witness that there is no god but Allah and that Muḥammad is His servant and Apostle, observing prayer, giving alms, [performing the pilgrimage, and fasting Ramaḍān]."[2] Furthermore, God has strongly warned those who are remiss in the fulfilment of these duties. Thus he said, "To those who treasure up gold and silver and expend it not in the way of God, announce tidings of a grievous torment."[3] "To expend in the way of God" means to set aside the right proportion [of one's wealth] for alms. Al-Aḥnaf ibn-Qays said, "I was once in the company of a group of Qurashites when abu-Dharr passed by and said, 'To those who treasure wealth announce that they will be branded in their back with a red-hot iron rod which will penetrate through their chests, and in the back of their heads with a rod which will pierce through to their foreheads.'" According to another version, the red-hot iron rod will be placed on the nipples of their breasts and forced through to emerge from the centre of their shoulder-blades, and on the centre of

1. See *Sūrah* II : 40, 77, 104, 172, 277, etc. Prayer and almsgiving are mentioned side by side in the Koran no less than twenty-two times.
2. Al-Bukhāri, Īmān : 1.
3. *Sūrah* IX : 34.

their shoulder-blades to emerge from the nipples of their breasts.

Abu-Dharr said, "I came upon the Apostle of God sitting in the shadow of the Ka'bah, and when he saw me he said, 'Verily they [191] are the lost ones; by the Lord of the Ka'bah, they are the lost ones.' I asked, 'Who are the lost ones?' He replied, 'Those who have the most of wealth except him who gives of it to his fellowmen; such men are not few. Verily if a person owns camels, or cattle, or flocks and does not set aside the *zakāh* on them, these camels, cattle, and flocks will return on the day of resurrection bigger and fatter than they ever were and will butt him with their horns and trample him with their hoofs over and over again until all the people are judged.'"[1] Since this stricture is related in the two *Ṣaḥīḥs*,[2] it becomes an important part of religion to unfold the mysteries of almsgiving (*zakāh*), its obvious and hidden rules, and its outward and inward significance. We shall limit our discussion to those things which the payer of *zakāh* and its recipient should know. These are unfolded under four sections: First, the different kinds of *zakāh* and the reasons for its obligatory nature. Second, its inward and outward rules and regulations. Third, the recipient, the conditions which establish his claim, and the etiquette of payment. Fourth, the voluntary almsgiving (*ṣadaqah*)[3] and its excellence.

1. Cf. Muslim, Zakāh : 24, 26, 27; al-Bukhāri, Zakāh : 44.
2. Al-Bukhāri's and Muslim's.
3. The difference between *zakāh* and *ṣadaqah* is that the former is legal and obligatory while the latter is meritorious and voluntary.

SECTION I

ON THE DIFFERENT kinds of *zakāh* and the reasons for its being obligatory, as well as the *zakāh* in relation to the various materials on which it is levied. These are of six kinds: 1. on livestocks (*na'am*), 2. on gold and silver (*al-naqdayn*), 3. on merchandise, 4. on buried treasures (*rikāz*) and mines, 5. on land products (*al-mu'ashsharāt*), 6. on breaking the fast of Ramaḍān (*al-fiṭr*).

1. The Zakah on Livestock

This, as well as the other kinds of *zakāh*, is not obligatory except on every free Moslem. That he be an adult and sane is not a prerequisite. In fact the *zakāh* is obligatory on minors and the insane. These are the conditions for a person's liability to the *zakāh*. Those which render the property liable are five: that it be livestock, maintained on pasturing, in the possession of its owner for at least one uninterrupted year, equivalent to a certain minimum (*niṣāb*), and wholly owned [by the individual].

The first condition is that the property should be livestock, since only camels, cattle and flocks are liable to the *zakāh*, whereas horses, mules, donkeys, and the cross-breed of deer and sheep are exempt therefrom.

The second condition is pasturing. Livestock

maintained on fodder are not liable to the *zakāh*. Again if they were maintained on pasturing a part of the time and fed on fodder the rest of the time, they would be exempted from the *zakāh* because of the need to provide for them.

The third condition is possession for [at least] a period of one uninterrupted year. The Apostle of God said, "No *zakāh* is due on anything until it is in one's possession [for at least] one year."[1] An exception from this rule is the produce of property. To it is applied the same rule which governs the property and is liable to the *zakāh* because its source [i.e. the original property] has been in the possession of the owner for one uninterrupted year. If during the year the property is sold or given away, the year's possession is interrupted [and the liability to *zakāh* falls].

The fourth condition is the whole and complete ownership of the property and freedom of action therein. Consequently, mortgaged livestocks are liable to the *zakāh* because the owner himself has been responsible for the sequestration. But lost and confiscated things are not liable to the *zakāh* unless they are retrieved, at which time the amount due on them for the previous period must be paid. If the person were indebted to the amount of his capital, he would not be liable to the *zakāh* because he is not rich enough, as to be rich is to have a surplus.

The fifth condition is that the property be equal to a certain minimum [which varies with the kind of property on which the *zakāh* is levied].

1. Abu-Dāwūd, *Zakāh* : 5.

Camels. No *zakāh* is due on less than five camels, on which is levied a sheep in its second year or a goat in its third year. On ten camels two goats are levied, on fifteen camels three goats, on twenty camels four goats, and on twenty-five camels a yearling she-camel (*bint mikhāḍ*) which is in its second year of age. If the person did not have among his camels a yearling she-camel then a he-camel in the third year of its age (*ibn-labūn*) would be taken instead, although the person might be able to buy a yearling she-camel. On thirty-six camels a she-camel in the third year of its age (*bint labūn*) is levied ; on forty-six camels a she-camel in the fourth year of its age (*ḥiqqah*) is levied ; on sixty-one camels a she-camel in the fifth year of its age (*jadha'ah*) ; on seventy-six camels two she-camels in the third year of their age ; on ninety-one camels two she-camels in the fourth year of their age ; and on one hundred and twenty-one camels three she-camels in the third year of their age. When their number reaches one hundred and thirty-one camels the scale becomes fixed : for every fifty camels a she-camel in the fourth year of its age is levied, and for every forty camels a she-camel in the third year of its age.

Cattle. No *zakāh* is due on less than thirty bulls and cows, on which is levied a calf in the second year of its age (*tabī'*). On forty bulls and cows a cow in the third year of its age (*musinnah*) is levied, and on sixty bulls and cows two calves in the second year of their age. Beyond that the scale becomes fixed : for every forty bulls and cows a cow in the third year of its age is levied, and for every thirty bulls and cows a calf in the second year of its age.

Flock. No *zakāh* is due on less than forty sheep and goats, on which one ewe in the second year of its age or one goat in the third year of its age is levied. No *zakāh* is due on any more until the number reaches one hundred and twenty-one sheep and goats for which three ewes are levied. When the number reaches four-hundred, four ewes are levied. Beyond this number the scale becomes fixed and for every one hundred sheep and goats one ewe is levied.

The rule which governs the almsgiving (*ṣadaqah*)[1] of two in partnership (*khalīṭayn*) is the same as that which governs the *ṣadaqah* of the sole owner. Thus if two individuals owned forty sheep together [the *zakāh*] due on them is one ewe; and if three individuals owned one hundred and twenty ewes in partnership among themselves the *zakāh* due on them all is one ewe. Partnership of neighbours, in its liability to the *zakāh*, is exactly like common partnership (*khulṭat al-shuyū'*), although it is required that their sheep should be herded together in the same place, taken to drink [192] together [at the same water-hole or well], milked together, graze together in the same pasture, and their mating be carried at the same time and place. Above all the partners should be of the people of the *zakāh* [i.e. free Moslems], for the partnership of the Moslem with the *dhimmi* and the slave who has ransomed himself (*mukātab*)[2] is without

1. Used here as a synonym of *zakāh*.

2. Cf. *Sūrah* XXIV : 33 *Kitābah*, literally "writing," is a form of buying oneself free. It is a contractual liberation where the slave pays his owner a certain equivalent in two or three instalments. The owner is the *mukātib* and the slave is the *mukātab*. The latter alone can annul the contract if he wishes.

the law.

To give as *zakāh* a younger camel than the one prescribed by law is permissible, provided the camel given is not younger than a yearling (*bint mikhāḍ*), although the person should make amends for the age of the camel: a camel one year younger than the prescribed age requires two ewes or twenty dirhams compensation; one two years younger, four ewes or forty dirhams. He may also give as *zakāh* camels older than the prescribed age as long as they do not go beyond the fifth year of their age (*jadha'ah*). [When camels older in years than the prescribed age have been given as *zakāh*], the owner is entitled to [differential] compensation and can collect it from the treasury officials.

No sick camel may be accepted as *zakāh* when one sound camel is found among the herd on which the *zakāh* is due. From among thorough-bred camels a thorough-bred is collected and from among the half-breed, a half-breed. No sheep fattened for slaughtering and eating or gravid may be taken as *zakāh*. Likewise no ewe which has just brought forth, or a male, or the best among the flock may be taken.

2. The Zakah on Land Products

The second kind of *zakāh* is that which is levied on land products (*al-ma'ashsharāt*). The tithe is due on every edible plant when its amount reaches eight hundred manehs. No *zakāh* is due on any amount less than eight hundred manehs. Likewise no *zakāh* is due on fruits and cotton but it is due on dates and

raisins. To be liable to the *zakāh* their amount should not be less than eight hundred manehs and they should be dried dates and raisins, not fresh dates and grapes. Fresh dates and grapes become dried dates and raisins after a process of drying.

In common partnership the property of the one partner supplements that of the other [and the *zakāh* is due on the sum of the two]. For example in a vineyard which is owned in common by several heirs and the crop of which amounts to eight hundred manehs of raisins, eighty manehs of raisins are due on all of them together, each to pay in proportion to his share. This, however, does not hold in the partnership among neighbours.

An amount of wheat may not be supplemented with another of barley in order to raise it to the minimum (*niṣāb*) liable to the *zakāh* but an amount of barley may be supplemented with thin-husked barley because they are of the same species.

The quality of the *zakāh* due on land products is as follows: dry dates, dry raisins, and dry grains are accepted as *zakāh*. Neither grapes nor fresh dates are accepted unless an epidemic should befall the trees and demand, for the sake of the general welfare, that they be cut down before their fruit is ripe. In that event fresh dates, [for example], may be collected—nine measures will be set aside for the owner, and one measure for the poverty-stricken. That the division of property is [equivalent to] the selling [of it] does not prevent such division, rather it is permissible because of necessity.

The *zakāh* is due at the time when the fruits become ripe and the grains harden; it is actually collected after the crop has been dried and sifted.

3. The Zakah on Gold and Silver

When a year elapses with two hundred Makkan dirhams of sterling silver [in the possess. n of a person], the *zakāh* due on them will be five dirhams, which is one-fourth of ten per cent. Anything above that, though it may be only a dirham, follow the same ratio [of one dirham for every forty or one fortieth for each dirham].

The minimum amount (*niṣāb*) of gold liable to the *zakāh* is twenty Makkan miskal of pure gold, on which is due one-fourth of ten per cent. The same proportion holds for anything above the minimum, but no *zakāh* is due if the minimum were short of one grain. A person possessing counterfeit money is liable to the *zakāh* if the pure metal it contains is equivalent to the required minimum. The *zakāh* is due on gold and silver bullion as well as on forbidden gold and silver luxuries such as gold and silver vessels and the gold coaches of [rich] men. On the other hand the *zakāh* is not due on permissible luxuries. It is also due on the debt of a solvent person capable of paying his debt, in which event it is due at the time of payment. If the payment of the debt has been set for a deferred date, the *zakāh* is not due until that date is come.

4. The Zakah on Merchandise

The *zakāh* on merchandise, like that on gold and silver, [is one-fourth of ten per cent for the year].

The year, however, is reckoned from the time of the person's possession of the gold and silver with which he has purchased the goods, provided the money was up to the minimum liable to the *zakāh*. If the money were below the minimum, or if the person should purchase some goods with the intention of selling them for profit, then the year would be reckoned from the time of the purchase.

The *zakāh* is paid with the currency of the land and in terms of the same currency is its value calculated. If the money with which the goods were purchased belonged to a certain monetary unit, and equalled exactly the minimum liable to the *zakāh* (*niṣāb*) it would be better to calculate the *zakāh* on the basis of the monetary unit with which the purchase was made than on that of the currency of the land.

If a person decides to invest a part of his income, the year will not be reckoned until he actually purchases something with it, for the mere intent to invest is not enough. If, before the year elapses, the person drops his intention of investing, the obligation to pay the *zakāh* likewise drops. It is, however, better to pay the *zakāh* for that year.

Whatever profit may accrue at the end of the year is liable to the *zakāh* through the year of the capital, and will not have a special year reckoned for it as is the case with the increase of [camels, cattle, and flocks].

As to money-changers, the continuity of the year on the basis of which the *zakāh* due on their money is calculated is not interrupted by the exchange of the money to and fro among them as it is interrupted with exchange of other kinds of merchandise.

The *zakāh* due on the profits which accrue to the money-lender is due on the lender himself, i.e. on his share of the profit, even before the division of the shares takes place. This is the most regular practice.

5. The Zakah on Buried Treasures and Mines

A buried treasure (*rikāz*) is money interred in the earth sometime during the *Jāhilīyah* days and later found in a land to which no one has claimed title during the days of Islam. When such a treasure is discovered, he who finds it is required to pay one-fifth of its value, whether the treasure be gold of silver. The lapse of a one-year period is not required. Likewise no certain minimum need be required, since the fact that one-fifth of its value has been set down as the amount of the *zakāh* due on it establishes its similarity to booty. It is not unusual, however, to require a certain minimum (*niṣāb*) because the way it is spent is the same as that of the *zakāh*. For this reason [the liability to the *zakāh*] is confined to gold and silver treasures.

As to mines, no *zakāh* is due on any of the metals mined therefrom except gold and silver, on which, according to the best authority, one-fourth of ten per cent is due after they have been reduced and purified. Furthermore, a certain minimum (*niṣāb*) is here required [193]. As to the one-year period two opinions are set forth, [one requiring and the other ignoring it]. But when one-fifth of its value is fixed as the

amount of the *zakāh* due, the year period is not required.

Two opinions are also set forth regarding the minimum liable to the *zakāh*. The more likely is that, in the amount of the *zakāh* due on it, it should follow the same rule as merchandise, since it is also a form of profit. In the case of the one-year period it should follow the rule of the land products and therefore no such period is required, since this is the most sensible course. A certain minimum is required in this part as it is required in land products. The safest course is to set aside one-fifth of all buried treasures and mine products regardless of their amount and irrespective of whether or not they are gold or silver, in order to avoid these uncertain distinctions and differences, all of which are conjectural views and almost invariably contradictory. It is, therefore, dangerous to lay down fast and strict rules, especially because of the contradictory nature of these conjectures.

6. The Zakah on Breaking the Fast of Ramadan

The *zakāh* on breaking the fast of Ramaḍān (*al-fiṭr*) is on the authority of the word of the Apostle of God,[1] obligatory upon every Moslem from whose food and the food of his dependants, on the day of *al-fiṭr* and the night before, a measure, measured with that of the Apostle of God, is left over. The measure of the Apostle of God was equivalent to two and two-thirds manehs. This he should set aside from whatever food he has been eating or from any superior

1. Cf. al-Nasā'i, *Zakāh* : 30 ; al-Bukhāri, *Zakāh* : 71-76.

food. If he were feeding on wheat he may not set aside [a measure] of barley [for the *zakāh*], and if he were feeding on several kinds of grains he should select the best and from it set aside the *zakāh*. But of whatever grain he sets aside the *zakāh* it will be sufficient.

The *zakāh* on the breaking of the fast of Ramaḍān (*al-fiṭr*) is expended in the same way as that of the other properties, and each of the various beneficiaries should be included. It is not permissible to offer either flour or parched barley as *zakāh*. Furthermore it is obligatory upon every Moslem to pay the *zakāh* on the breaking of the fast of Ramaḍān for his wife, slaves, children, and every relative dependent on him, i e. those relatives whose support is obligatory upon him, such as his father, mother, and children. The Apostle said, "On breaking the fast of Ramaḍān, give the *ṣadaqah*[1] on behalf of those whom ye support."[2] In case the slave is jointly possessed by two partners the *ṣadaqah* is obligatory upon both. It is, however, not obligatory to pay it on behalf of an unbelieving slave. If a wife should independently set aside her own *ṣadaqah*, her *ṣadaqah* will be sufficient. Nevertheless, the husband may set aside the *ṣadaqah* on behalf of his wife without her permission. If, after paying the *ṣadaqah* of his immediate dependants, a person can still afford it, he should proceed to the *ṣadaqah* of those next in order beginning with the closest whose claim to his support is the most evident.

1. *Ṣadaqah* is used here interchangeably with *zakāh*.
2. Unidentified.

The Apostle of God has given the child's claim for support precedence over the wife's, and the wife's over that of the servant.[1]

The knowledge of these rules of jurisprudence is indispensable to him who wishes to be independent of others. He may, however, be confronted with unusual situations not within the scope of this discussion, in which event he should depend upon expert legal opinion having at first fortified himself with this knowledge.

1. Cf. al-Nasā'ī, *Zakāh* : 54, where the claim of the wife is given precedence over that of the child.

SECTION II

On the Payment of the Zakah and the Inward and Outward Rules which Govern that Payment

Know that the payer of the *zakāh* should observe five things :

1. Intention, which means that the person should purpose in his heart the payment of the ordained *zakāh*, but he does not have to specify the property for which he pays the *zakāh*. Thus if he had some property under absentee ownership and, on paying the *zakāh* due on it, said, "This is paid for the property which I own under absentee ownership, provided that property is safe, otherwise let this be a supererogatory deed," his action will be permissible, because he did not specify what the property was. This will be the rule when a property is referred to in general terms.

The intention of the guardian takes the place of that of the insane and the minor. The intention of the magistrate takes the place of that of the owner who has refused to pay the *zakāh*, although only as far as the outward forms of this world are concerned. As far as the hereafter is concerned the intention of the magistrate does not take the place of that of the owner who has refused to pay the *zakāh* ; on the

contrary the latter will continue to be held responsible for it until he resumes its payment.

If the owner should intrust an agent with the payment of the *zakāh* and, at the time of intrusting, the agent purposes himself to do so, or intrust the agent with the intention, he would fulfil the requirement thereof, because to intrust the agent with the intention is itself an intention.

2. Promptness in paying the *zakāh* at the end of each year and on breaking the fast of Ramaḍān (*al-fiṭr*). In the case of the latter he should not delay its payment beyond the feast of Ramaḍān. It is due as soon as the sun sets on the last day of Ramaḍān, and if one wishes to be very prompt he may pay it during the month of Ramaḍān, sometime between the first and the last day of the month. Whoever delays the payment of the *zakāh*, although he is able to be prompt, sins. Furthermore, if he had been able to pay the *zakāh* but delayed to do so and subsequently his property was destroyed, the obligation to pay it will not be removed from him. But if he delayed its payment because no beneficiaries were present to receive it, and subsequently his property was destroyed, the obligation to pay the *zakāh* will be removed from him.

To pay the *zakāh* in advance is permissible provided it is done after the minimum liable to the *zakāh* has been obtained and the one-year period has already elapsed. It is, however, permissible to pay the *zakāh* of two-years in advance. If the *zakāh* is paid in advance and then, before the end of the year, the poor man [who is the beneficiary] should die, or

apostate, or grow independently wealthy, or if the property of the owner should be destroyed or he himself die, the sum which had been paid in advance would not constitute a *zakāh* and cannot be refunded unless it had been so stipulated at the time of payment. Therefore, let him who pays the *zakāh* in advance keep in mind how things may end and watch for a safe outcome.

3. That no substitute based on the value of the *zakāh* be offered in its stead. The stipulated *zakāh* itself should be set aside and offered. Thus silver (*waraq*) will not take the place of gold, nor gold the place of silver, even though the substitute may exceed that for which it was substituted.

Perhaps some of those who do not understand the purpose of al-Shāfi'i may be inclined to be lenient and permit the substitution of one thing for the other on the ground that the main purpose of the whole thing is satisfying the need. But how far is this from the true knowledge of the law. For while satisfying the need is one of its purposes, it is in no way the sole purpose. Rather the purposes of the law are three. [194] These are:

The first purpose of the law is pure devotion (*ta'abbud maḥḍ*) not affected by personal considerations or desires. This is, for example, like the throwing of the pebbles at the three *Jamrahs*:[1] no benefit

1. During the pilgrimage, when the pilgrims reach the valley of Mina, each one of them is expected to throw seven small pebbles, which he has already picked up at Muzdalifah, at each of the three heaps (sing. *jamrah*) symbolic of stoning Satan. There are three *Jamrahs*, *al-ūla* (the first), *al-wusṭa* (the middle), and the last which is known as that of *al-'aqabah*. Cf. al-Bukhāri: al-Ḥajj: 134-8; Ibrāhīm Rif'at, *Mir'āt al-Ḥaramayn*, (Cairo, 1925), vol. I, pp. 328-9.

is derived by the *Jamrah* from the falling prebbles. In this case the main purpose of the law is the trial of man through action, in order that he may show his servitude and bondage to God by means of acts which [in themselves] have no rational meaning. For acts which [in themselves] have rational meaning are transacted by the aid of the mind which urges man to do them. Consequently, rational acts do not reveal man's complete servitude and bondage to God. Real bondage to God, however, is revealed through [blind] obedience to His commandments and not through obedience for some other reason. Thus most of the activities of [the pilgrims during] the pilgrimage are, in themselves, void of any rational significance. For this reason, the Apostle, when in the sacred state (*iḥrām*), said, "With zeal I obey thee O Lord, and through the pilgrimage I display my devotion and servitude." This he did in order to show that man proves his bondage to God through blind obedience to His commandments regardless of whether or not they are agreeable to him and irrespective of his desire and inclination to obey them.

The second purpose of the Law is a rational benefit rather than pure devotion, like, for example, honouring human debts and restoring to men whatever was forcibly taken from them. Thus there is not a single offence in which the act itself, as well as the motive, is not taken into consideration. Furthermore whenever the right is restored to its owner or a substitute indemnity agreeable to him has been paid, the demand of the law is fulfilled, and its claims are consequently dropped.

These two purposes of the law are free of complications and their comprehension is readily shared by all men.

The third purpose of the law is composite embracing the former two, namely the benefit of mankind and the trial of man by means of [the yoke of] bondage. Consequently therein is combined acts of pure devotion like the throwing of the pebbles, and human benefits like the restoration of [violated] rights. The latter is, in itself, rational. But if it is ordained by the law, it becomes imperative that the two purposes be combined. Never, however, should the subtler of the two purposes, namely devotion and servitude, be overlooked on account of the more apparent, [namely human benefit and advantage]. More likely the subtler of the two is the more important.

Of this last kind, [i.e. the third], is the *zakāh*. No one awoke to this fact except al-Shāfi'i. The part of [the *zakāh* which is spent on] the poverty-stricken serves the purpose of satisfying the need. This is quite clear and is readily understood. On the other hand the requirements of devotion are fulfilled through carrying out the details which are connected with the *zakāh*. In this regard the *zakāh* has become an inseparable companion of prayer and the pilgrimage, it being one of the [five] pillars of Islam. No doubt man has to exert some effort in distinguishing the various kinds of his possessions and setting aside a portion of each and finally distributing what he had set aside around eight different groups of [beneficiaries] as will be discussed later. To make concessions on

this point will not mitigate the benefits due to the poverty-stricken but will certainly militate against devotion. That devotion is intended in the *zakāh* is evidenced by the specific treatment of the different kinds of the *zakāh* by the law. These specifications we have discussed under points of dispute in books of jurisprudence. One of the clearest of these specifications is where the law specifically ordains that the *zakāh* for every five camels is one ewe, thereby substituting the ewe for the camel but not permitting the substitution of gold and silver. Were this to be explained on the result of the scarcity of gold and silver money among the Bedouins, the explanation would be rendered inadequate as soon as it is recalled that the Apostle has stipulated that the sum of twenty dirhams or two ewes should be given in compensation when the age of the camel given as *zakāh* is younger than what it should be.[1] Why then did the Apostle not mention in connexion with the compensation required the amount of shortage in the value, and why did he value it at twenty dirhams or two ewes if garments and vessels of whatever kind were all of the same value as substitutes?

These as well as other similar specifications indicate that the *zakāh* has not been left void of devotional significance, but unlike the pilgrimage which is purely devotional, embraces both [the rational benefits and the devotional acts]. But whereas feeble minds fail to comprehend complicated things, errors have arisen in this field.

1. See above, p. 8.

4. That the *ṣadaqah* should not be transferred from one town to another. For in every town the eyes of the poor look towards the money collected therein for relief; and the transfer of that money to other towns brings disappointment to those who expected aid therefrom. According to one opinion, however, the transfer is permissible. But it is better to avoid anything which may cause dissension. Consequently, let the *zakāh* be spent in the town wherein it was collected. When this is observed it will no longer be wrong to spend the *zakāh* on such strangers as may be within that town.

5. That the payer of the *zakāh* should divide the sum which he pays among the different groups of beneficiaries found in his home-town. To include all the different groups of beneficiaries is obligatory, which thing is proved by the words of God when He said, "But alms (*ṣadaqāt*) are only to be given to the paupers and the poor, and those who collect them, and to those whose hearts are reconciled [to Islam], and those in captivity, and those in debt, and those who are on God's path, and for the wayfarers;—an ordinance this from God, for God is knowing and wise."[1] This resembles the saying of the sick man that one third of his possessions is for the paupers and the poor, and consequently this demands settlement through transfer. As for the acts of worship care should be taken not to rush through them in a superficial manner.

Of the eight groups of beneficiaries two, namely

1. *Sūrah* IX : 60.

those whose hearts are reconciled [to Islam][2] and the collectors of the *zakāh*, have disappeared in most lands, while four still universally exist. These are the paupers, the poor, those in debt, and the travellers, i.e. the wayfarers. Two groups, namely the warriors and those in captivity (*al-mukātabūn*), are still to be found in some lands. Thus if five groups of beneficiaries were found in one place, the payer of the *zakāh* should divide it among them in equal or almost equal parts, and should allot to each one part. He then should divide each part into three or more equal or unequal portions. Nevertheless, he is not compelled to divide each part equally among the members of the one group of beneficiaries, but may divide it, if he wishes, into ten or even twenty portions, in which case the share of each individual within the one group will necessarily diminish. The division of the *zakāh* among the different groups should not be tampered with: nothing should be taken from the one and added to the other but all should be equal. The share of each group should not be divided into less than three portions. Thus if the amount of the *zakāh* due for breaking the fast of Ramaḍān were one measure of any grain and there were five groups of beneficiaries in the town, the payer, [on the basis of at least three portions within each group], should divide the *zakāh* among fifteen men. Should one man be left out and not receive his portion, the payer, if he can afford it, should

2. *Al-mu'allafah qulūbuhum*; see *Sūrah* IX : 60. These were petty Arab chiefs with whom Muḥammad made terms after the battle of Ḥunayn (A.H. 8/ A.D. 629), in order to secure their aid. See *Sīrah*. p. 880.

supply that portion from his own property. But if this were not possible because of the meagreness of the *zakāh*, a number of those men who are liable to the *zakāh* should pool their dues and then hand them over to the beneficiaries so that they might divide them among themselves. [195] Resort to this course of action is indispensable.

On the Details of the Inward Rules of the Zakah

Know that he who seeks the road of the hereafter through the *zakāh* has certain duties to fulfil. These are as follows:

The first duty is to understand the reason why the *zakāh* is obligatory, to comprehend its significance, to find out how it constitutes a criterion wherewith man's devotion to God is tested and tried, and finally why it has been made one of the [five] pillars of Islam although it is merely a financial transaction and does not form a part of bodily worship. This has three significations.

To repeat the two words of the *shahādah* is an obligation necessary for the acknowledgement of the unity of God and a witness to His oneness. As a prerequisite of man's complete loyalty to God he should banish from his heart every love except the One, the Single, since love tolerates no division of affection. Furthermore the verbal profession of the unity of God is of little value by itself. The degree of the person's love is tested when he parts with his beloved. Property and wealth are much loved by all people because they are the means by which they

enjoy the pleasures of this world, and because of them they love life and hate death, although through it they will meet [God] the beloved. As a proof of the truthfulness of their claim that they love God they have renounced property and wealth, the objects of their [earthly] attention and devotion. For this reason God said, "Verily, of the faithful hath God bought their persons and their substance, on condition of Paradise for them [in return]."[1] This is done by means of toil and labour of God, by giving up oneself to His service because of one's longing to meet Him. But giving up wealth is easier than giving up oneself. As people read in this the giving away of wealth and property, they were divided into three different groups. One group of men accepted the unity of God and fulfilled [the terms of] their covenant,[2] renouncing all their wealth and property and storing for themselves neither gold nor silver. Consequently, they refused to concern themselves with the obligation of the *zakāh* and that they were expected to pay it, so that when one of them was asked about the *zakāh* due on two-hundred dirhams be replied, "The law ordains that the common folk pay five dirhams [as the *zakāh* due on two-hundred], but we have to give away all." For this reason abu-Bakr gave away all his possessions and 'Umar gave away half of his. Thereupon the Apostle asked 'Umar, "What have you left for your family?" 'Umar replied, "As much as I have given away." The Apostle then asked abu-Bakr, "And what have you

1. *Sūrah* IX : 112.
2. Cf. *Sūrah* II : 172.

left for your family?" Abu-Bakr replied, "[The protection of] God and His Apostle." The Apostle said, "The difference between you both is the same as the difference between your replies. Verily al-Ṣiddīq has fulfilled his covenant completely, withholding nothing unto himself except God and his Apostle."[1]

The members of the second group rank lower than those of the first. They withhold their wealth for the hour of need and until the season of giving arrives. Their purpose in saving and storing their wealth is to be able to spend according to their needs, though without extravagance, and to give away for charity whatever is left after they had satisfied their need. In giving, these men do not limit themselves to the *zakāh* but go beyond its fixed amount. In fact some of the followers (*al-tābi'ūn*), such as al-Nakha'i, al-Sha'bi, 'Aṭā' and Mujāhid, have said that a man's wealth was subject to other [impositions] besides the *zakāh*. Thus al-Sha'bi, having been asked, "Is a man's wealth subject to other [impositions] besides the *zakāh*?", said, "Yes. Have you not heard the words of God, 'And for the love of God distributeth his wealth to his kindred'?"[2] These same men have been guided in this by the words of God, "And give alms of that with which we have supplied them;"[3] and "And expend [in the cause of God] out of that with which we have supplied you;"[4] claiming that neither of these two verses has been abrogated by

1. Cf. al-Dārimi, *Zakāh* 28 ; al-Tirmidhi, Manāqib : 16.
2. *Sūrah* II : 172.
3. *Sūrah* XXII : 36.
4. *Sūrah* LXIII : 10.

that of the *zakāh*.[1] Rather they are part of the obligations of one Moslem towards another. In other words whenever a wealthy Moslem comes across one who is needy, he should relieve his want regardless of the fact that he has already paid the *zakāh*. In this connexion, the correct course, according to jurisprudence, is that the relief of a pressing need is a *farḍ kifāyah*, because the life of a Moslem should not be sacrificed.

It may be said, however, that a wealthy Moslem is under no obligation to surrender any of his wealth for the relief of want except in the form of a loan, and that he is not under any compulsion to give any of it away once he has fulfilled the requirement of the *zakāh*. It may also be said that he should give away of his wealth for the relief of want but not in the form of a loan. In other words it is not permissible for him to place the poor under the obligation of accepting the loan [and the obligation of paying it back]. Differences of opinion on this question do exist. [To relieve want by] loans [rather than by outright gifts] is to descend to the lowest rank of the common folk, which is the rank of the third group.

The members of this third group confine themselves solely to the fulfilment of that which is obligatory; they add nothing to it and take nothing away from it. This is, indeed, the lowest rank to which the common folk have confined themselves because of their niggardliness, and because of their strong love for money and their lukewarm love for

1. I.e. *Sūrah* IX : 60.

the hereafter. Said God, "If He were to ask you for your property and to press you for it, ye would be niggardly."[1] (To press you means to urge you). And what a difference is there between a servant from whom [God] has purchased his wealth and soul in return for Paradise and another whom [God] does not urge because of his niggardliness! This, therefore, is one of the meanings of the commandment of God to His servants to give their wealth away.

The second meaning is to purify oneself from the stigma of niggardliness which is one of the destructive matters of life. The Apostle said, "Three things in life are destructive: sordid avarice, vehement passion, and self-conceit."[2] God also said, "And whoso is preserved from his own covetousness, these are the prosperous."[3] We shall discuss in the Quarter on the Destructive Matters of Life in what way it is destructive as well as the manner of avoiding it.

The stigma of niggardliness is removed by the practice of giving money away, since the love of a thing is overcome by compelling oneself to stay away from it until abstension becomes habitual. According to this meaning the *zakāh* is purity because it purifies the person who fulfils it from the destructive impurities of niggardliness. The extent to which the person if purified from the stigma of niggardliness is proportional to the amount of his giving and the degree of his pleasure in giving and in his delight in

1. *Sūrah* XLVII : 39.
2. Al-Manāwī, *Fayḍ al-Qadīr, Sharḥ al-Jāmi' al-Saghīr*, vol. III (Cairo, 1938), p. 307.
3. *Sūrah* LIX : 9, LXIV : 16.

spending in the cause of God.

The third meaning is gratitude for the blessings of God, for He has blessed man in his own self and in his possessions. The bodily acts of worship [196] are man's gratitude for the bodily blessings which God has bestowed upon him, while the financial acts of worship are his gratitude for the financial gifts. How vile and ungrateful then is the person who sees a poverty-stricken man in dire distress and need but does not extend to him a helping hand by giving him one-fourth of ten per cent or ten per cent of his wealth as a sign of his gratitude to God for sparing him the necessity of begging and visiting it upon others instead.

The second duty concerns the time of payment. One of the signs of etiquette among religious people is to pay [the *zakāh*] before it is already due, in order to show their desire to conform willingly to the law by bringing [relief and] happiness to the hearts of those in poverty, losing no time therein lest unforeseen obstacles arise and prevent them from doing good; and because of their knowledge that in delay are many evils, and that man exposes himself to [the fruits of] disobedience whenever he delays the payment of the *zakāh* beyond the appointed time. Whenever the impulse for doing good makes itself felt inwardly, the person should seize the opportunity [and hearken unto it] for in so doing he would join the company of heaven, since at that time "the heart of the believer is between two of the fingers of the Merciful God." But how quickly does the heart change its position. For Satan threatens [men] with poverty and invites them to commit turpitude and evil. He has a company

that goes after the company of heaven. Consequently, let man seize the opportunity and appoint a definite month for the payment the *zakāh* if he were wont to pay it annually; and let him endeavour to have that month fall in the best part of the year, so that he may increase in the favour of God and his *zakāh* be multiplied double fold. Such a month would be *al-Muḥarram* because it is the first month of the year and one of the sacred months;[1] or Ramaḍān in which the Apostle, who was the best of creation, was like the open air free of all impurities.[2] To Ramaḍān also belongs the excellence of the Night of Power (*Laylat al-Qadr*)[3] as well as that of being the month in which the Koran was revealed. Mujāhid was wont to say, "Say not Ramaḍān, because Ramaḍān is one of the names of God; but say ye the month of Ramaḍān."[4] Dhu-al-Ḥijjah is another of the months which claim great excellence since besides being a sacred month, it also boasts of the greater pilgrimage (*al-ḥajj al-akbar*),[5] the appointed days (*al-ayyām al-ma'lūmāt*),[6] which are the first ten days of the same month, and the numbered days (*al-ayyām al-ma'dūdat*) which are the days of orienta-

1. During which fighting was unlawful. These were Dhu-al-Qa'dah, Dhu-al-Ḥijjah, al-Muḥarram, and Rajab.

2. Cf. al-Bukhārī, Manāqib: 23.

3. The night of the day on which Muḥammad received his call. It was later fixed towards the end of Ramaḍān A.D. 610, twelve years before the Hijrah. See *Sūrah* XCVII: al-Bukhārī, Bad' al-Waḥy.

4. That Ramaḍān is one of the names of God is based on a weak tradition which I failed to locate.

5. To distinguish it from the lesser pilgrimage, both of which will be discussed in the Book on the Pilgrimage.

6. Being the first ten days of Dhu-al-Ḥijjah, the last of which is the day of sacrifice. *Sūrah* XXII: 29.

tion (*ayyām al-tashriq*).[1] The most excellent days of the month of Ramaḍān are the last ten, and the most excellent of Dhu-al-Ḥijjah are the first ten.

The third duty is secrecy. It is farther removed from the desire to be seen and heard. The Apostle said, "The most excellent *ṣadaqah* is the secret effort of one of meagre resources to relieve a poverty-stricken individual."[2] One of the learned men said, "Three things are among the precious works of righteousness, one of which is to give alms (*ṣadaqah*) in secret."[3] This same saying has been related as a tradition.[4] The Apostle also said, verily when a man does some thing [good] in secret God will record it down to his credit in secret; if he reveals it, it will be transferred from the list of the good works done in secret to that of the good works done openly; if he talks about it, it will be stricken out from both lists and put down in that of the works of hypocrisy."[5] And again in the well-authenticated (*mashhūr*)[6] tradition, he said, "Seven people will God cover with His shadow on the day when there will be no shadow but His; one of these seven is a man who gives alms but his left

1. These are the three days next after the day of sacrifice which is the tenth day of Dhu-al-Ḥijjah. They are now days of rest after the peripatetic performance of the last four. Evidently, they had pre-Islamic antecedents. The *tashriq* may either mean turning eastward in worship, or drying up the blood of the sacrifice in the torrid sun of Makkah. It may also mean sunrise-prayer, to which meaning I incline. Cf. *Sūrah* II : 199.
2. Cf. Abu-Dāwūd, *Zakāh* : 40.
3. Cf. Matt. VI : 3, 4.
4. Unidentified.
5. Unidentified.
6. A tradition is *mashhūr* when it is vouched for by more than two Companions.

hand does not know what his right does."[1] In another tradition he said, "Alms given in secret turn away the wrath of God."[2] Said God, "But if ye hide it [i.e. almsgiving] and bring it to the poverty-stricken, then it is better for you."[3] The advantage of secrecy in giving alms is salvation from the evils of the desire to be seen and heard. The Apostle said, "God will not accept the gift of the braggart, the hypocrite, and the person who is always reminding others of the favours he has done for them."[4] For he who brags about his alms seeks to be known and heard, and he who gives his alms in the presence of crowds desires to be seen and recognized; while secrecy and silence are the best protection against [such temptations].

Some have emphasized the excellence of secrecy in giving alms to an extent where they endeavour to conceal the identity of the benefactor from the beneficiary. Some were wont to place their alms in the hand of a blind man; others used to throw them in the path of the poverty-stricken or in his sitting place where he could see them without seeing the giver; others were in the habit of hiding them in the garments of the poor while he was fast asleep; and others used to convey them to the poverty-stricken indirectly through an intermediary so that the identity of the giver might remain unknown. The intermediary, in turn, was charged with silence and warned not to divulge the identity of the giver. These men

1. Al-Bukhāri, Adhān : 36; cf. Matt. VI : 3, 4.
2. Cf. al-Tirmidhi, *Zakāh* : 28.
3. *Sūrah* II : 273.
4. Unidentified.

took all this trouble to insure that the wrath of God has been turned away from them and to avoid the evils of being seen and heard. Whenever it is not possible to give alms without being known by some one, it is better to give the alms over to an agent who would pass them to the poor whose identity should remain unknown to the benefactor; for in knowing the identity of the poor who had received the alms lies both the desire to be known and the evil practice of reminding the poor of the favour done to him, while in knowing only the intermediary, there lies nothing but the desire to be known.

Whenever the giver's aim in giving is fame, his good deed will prove useless since the purpose of the *zakāh* is to banish niggardliness and weaken the love of wealth, yet the love of position and rank is more insidious than the love of wealth, and both [197] are destructive in the hereafter. While the quality of niggardliness becomes, so to speak, in the grave a stinging scorpion, the desire to be seen is transformed into a biting viper. Yet man is required to weaken or destroy them in order to avoid their harm or at least lessen it. But whenever he seeks to be seen and heard, he strengthens, as it were, the viper and weakens the scorpion. To the extent to which he weakens the scorpion, he strengthens the viper. If he had left them as they were, it would have been easier for him [to avoid their harm]. For the strength of these qualities lies in doing according to their demands, and their weakness is found in opposing and contradicting them and in doing contrary to their demands. Thus what use is there in contradicting the

demands of niggardliness and bending before the urge of being seen by men thereby weakening the weaker of the two and strengthening the stronger? (The mysteries of these things will be discussed in the Quarter on the Destructive Matters of Life).

The fourth duty is that the giving of alms be made public, if in so doing men are induced to do likewise and give. The giver, however, should, when making public his gift, guard against being seen in the manner which we shall discuss under the treatment of hypocrisy in the Book on that subject. For God has said, "If ye display your almsgiving, then well is it."[1] This refers to such occasions where display is needed either for the sake of setting an example for giving or because someone has begged for alms in the presence of a great crowd, in which case giving should not be deferred or neglected for fear of being seen. Rather the person should give to him who has begged and try as much as possible to guard himself against being seen. That is because, besides the evils of constantly reminding people of favours done them and the desire to be seen, there is a third thing to be guarded against in connexion with the giving of alms in public. This is the fear of disgracing the poverty-stricken, whose feelings may be hurt at being publicly discovered to be needy. But he who begs in public is solely responsible for bringing disgrace upon himself, and as such, there is no danger of hurting his feelings in giving him alms in public. This is like exposing the incontinence of a person who has hitherto concealed it. Such an exposure is forbidden. Likewise,

1. *Sūrah*: II, 273.

spying at the person and discussing his incontinence in his absence are prohibited. But he who displays his incontinence openly should be punished by spreading the news of his offence among men although, in reality, he is the cause of it all. Of the same meaning are the words of the Apostle when he said, "He who casts off the garment of shame has no protection against calumny."[1] God said, "And those who expend in alms, in secret and in public, out of what we have bestowed upon them."[2] He called men to give alms in public, openly, because of the conducive influence which such giving contains. Let man, therefore, be extremely careful in his choice between this beneficial influence and the dangers inherent therein for they vary with the variation of conditions and individuals. Under certain conditions making the giving of alms public is better for some individual. In short any one familiar with the advantages and disadvantages [of giving alms in public] and entertains no wordly ambitions, will readily discern what is better and more fitting under each different condition.

The fifth duty is that man should not make his alms (*ṣadaqah*) void by taunts and injury. God said, "Make not your alms void by reproaches and injury."[3] People have differed in their definition of taunting and injury. Some have said that taunting is to remind people of favours done for them, while injury is to make them public. Sufyān[4] said, "He

1. Unidentified.
2. *Sūrah* XIII : 22.
3. *Sūrah* II : 266.
4. Al-Thawri.

who resorts to taunting renders his alms void." Thereupon he was asked, "And how does a man resort to taunting?" To which he replied, "By mentioning his alms and discussing them." Others said that taunting is to enslave a person by a gift while injury is to deride him for his poverty. It was also said that taunting is to lord it over a person for having given him something while injury is to upbraid and rebuke him for begging. The Apostle said, "God will not accept the gifts of the person who is always reminding others of the favours he has done for them."[1] In my opinion taunting springs from the [hidden] states and qualities of the heart and then branches out into different concrete forms which manifest themselves through the tongue and the senses. Actually, the giver should deem himself a beneficiary and the poverty-stricken, by virtue of accepting his gifts which are due to God, his benefactor. For in this lie man's justification and his salvation from Hell-fire. Had the poverty-stricken declined to accept his gifts, man would have remained under an obligation to give. It is his duty, therefore to acknowledge that he is under an obligation to the poverty-stricken who has made his hand a substitute for that of God in receiving the dues [which man owes to] God. The Apostle of God said, "Verily alms fall into the hand of God before they fall into the hand of the begger who receives them."[2] Let man therefore, know that [when he gives alms], he gives them unto God while the poor [who receives

1. Unidentified.
2. Unidentified.

them] is receiving his livelihood from God to whom it was first given. Thus if a person were indebted to another for a certain sum of money, and should turn over the responsibility of its payment to his slave or servant, both of whom are dependent upon him for their livelihood, and then if on paying the debt the slave or the servant should think that he had placed the recipient under an obligation to himself, this would be sheer impudence and ignorance, because the benefactor who deserves the credit is he on whom both the slave and the servant depend for their livelihood, whereas the slave [or the servant] who had made the payment would have done nothing but discharge a debt which the master had incurred, thereby gaining his favour and consequently aiding himself without placing anyone else under obligation to himself. In fact whenever he understands the three different meanings which we have mentioned in connexion with the obligatory nature of the *zakāh*, whenever he understands at least one of them, he will realize that he has not done any good except to himself either through expending his wealth to show his love to God, or to purify himself from the vice of niggardliness, or to give thanks unto God for the blessing of wealth and ask for more.

Whatever the case may be no dealings can exist between him and the poverty-stricken until he deems himself the benefactor. Whenever he succumbs to such folly he manifests the outward [symptoms of] taunting which we have already discussed, namely repeated discussion of ones alms and insistence on making them known, seeking reward from the beneficiary by expecting from him thanks, praise, service, respect, and veneration, and by requiring him to carry out errands for him, pay him homage in assemblies, and agree with him on all subjects. All these are [198] the fruits of taunting. The inward meaning of taunting we have already mentioned.

The outward manifestations of injury are rebuke, derision, rough speech, stern looks, putting to shame by exposure, and all manner of ridicule. Its inward nature wherefrom its outward manifestations spring is made up of two things : the one is man's unwillingness to give up any of his wealth and the extreme pain which it causes him when he parts with any of it. This [attitude] makes a man inevitably short tempered. The second is his belief that he is superior to the poor who, by reason of his need, is inferior. Both these things are the result of ignorance. For he who dislikes to expend one dirham for a thousand is extremely foolish. It is also well known that he expends his wealth in order to receive the favour of God and to enjoy His rewards in the hereafter. The wealth which he expends for this purpose is nobler than that which he had spent or may spend to purify himself from the stigma of niggardliness or to give thanks in the hope of receiving more. Whatever you may assume, there is no justification for man's unwillingness [to part with any of his wealth].

The second thing [which makes up the inward nature of injury and wherefrom its outward manifestations spring] is ignorance. For if man would realize the superiority of poverty over wealth he would not despise the poor, but rather would seek

his blessing and wish that he were in his position instead; since the righteous among the wealthy would enter Paradise five-hundred years after the poor.[1] For this reason the Apostle said, "By the Lord of the Ka'bah, they shall suffer the greatest loss." Thereupon abu-Dharr asked, "And who are they [who shall suffer the greatest loss?"] The Apostle replied, "Those who have the most of wealth. . ." to the end of the tradition.[2] Furthermore how could he despise the poverty-stricken when God has made the latter the source of his profit, since through the labours of the poverty-stricken he earns and accumulates his wealth, hoarding of it according to his need? He has been ordered [by God] to give the poverty-stricken in accordance to his need and to withhold from him any surplus which will harm him if it were given to him. The wealthy is, therefore, employed in providing for the poverty-stricken and differs from him by his duty to settle disputes and shoulder responsibilities, and his stewardship over the surplus [of his wealth] until he dies, when his enemies will devour what he has left. Consequently, when man's unwillingness to part with any of his wealth is displaced by gladness and joy for the aid which God has given him to fulfil his duty [of paying the *zakāh*] and handing it over to the poverty-stricken, so that the poverty-stricken, by accepting the payment, might free him from obligation, injury and its [outward manifestations of] rebuke and stern looks will cease and will be replaced

1. Cf. al-Tirmidhi, Zuhd : 37.
2. See above, p. 3 ; Muslim, Zakāh : 24 ; al-Bukhāri, Zakāh : 44.

by rejoicing, praise, and graceful acceptance of obligation. These then are the causes of taunting and injury.

If you should then say that for a man to see himself as a benefactor is, therefore, [indefinite and] obscure and consequently ask whether or not there is a sign wherewith to test his heart and, [failing to find it], ascertains that he is not a benefactor, then know that such a sign does exist. It is a minute but clear sign and is distinguished in the following manner. The man should confront himself with the following question: Supposing a poverty-stricken man should commit an offence against him or should aid an enemy in a conspiracy against him, would the man's disapproval of and disgust at the poverty-stricken man's behaviour be more intense if the latter had committed his offence after he had received the alms from him than if he had committed it before he had received the alms? If his disapproval and disgust become more intense because the poverty-stricken man has offended against him after receiving alms from him, then the man's giving of alms is not free from the taint of taunting, since he has expected from the poverty-stricken man, after the latter had received his alms, what he has not expected before.

If you should, then, say that such an expectation is very indefinite and obscure and that the heart of no one is free from it and ask what remedy may be used for it, then know that it has both an internal and an external remedy. The internal remedy is to know the truths which we have already

mentioned concerning the obligatory nature [of the *zakāh*] and to realize that the poverty-stricken man, by his acceptance of the *zakāh*, enables the benefactor to purify himself [before God], and is therefore the real benefactor. The external remedy comprises the good works which the man who is under obligation does, since the motives from which works proceed colour the heart with their own nature as will be discussed in the last part of this Book. For this reason some were wont to place the *ṣadaqah* before the poverty-stricken and, standing before him, beg him to accept it, so that those giving might appear in the form of beggers and to experience the unpleasant feeling of fear lest they be refused. Others used to stretch out their open palms so that the poverty-stricken man might take [the *ṣadaqah*] therefrom and appear in the role of givers. Both 'Ā'ishah and umm-Salamah,[1] whenever they sent a gift or a favour to a poverty-stricken man, used to ask the messenger with whom they sent the gift to remember what good the poverty-stricken man had wished them on receiving their gifts and wish him the same saying, "This wish for his wish, so that our *ṣadaqah* may be true." They never expected good wishes [in return for their alms] because such wishes are somewhat like a reward. Consequently they responded to every good wish with one like it. The same thing was done by 'Umar ibn-al-Khaṭṭāb and his son 'Abdullāh. Likewise the physicians of the heart (*arbāb al-qulūb*) used to treat their hearts, since

1. Hind bint-abi-Umayyah, one of the wives of the Prophet; A.H. 59, A.D. 679: see ibn-Qutaybah, p. 67: ibn-Sa'd, vol. VIII, pp. 60-67.

there is no external cure for the heart except these good works which signify self-abasement, humility, and acceptance of obligation; while internally their cure is found in knowledge of the facts which we have already mentioned. The one is from the standpoint of works and the other from that of knowledge. Furthermore, the heart cannot be treated except by means of knowledge and works, a condition in almsgiving corresponding to humility in prayer. This is attested by the words of the Apostle when he said, "Man gains nothing from his prayer except when it is intelligent."[1] This is similar to the words of the Apostle which he said, "God will not accept the gifts of a person who is always reminding others of the favours he has done for them."[2] It is also similar to the words of God when He said, "Make not your alms void by reproaches and injury."[3] The opinion of the jurisprudent that the *ṣadaqah* is fulfilled regardless of the condition [of knowledge and works according to that knowledge] and that, once given, the person frees himself from the obligation is a different matter altogether, and we have alluded to the meaning of the tradition which purports to support it in the Book on Prayer.

The sixth duty is that man should belittle his gift because if he should make much of it he would be led to feel well-pleased with it, and vanity is one of the destructive matters of life and renders all good works useless. Said God, "And on the day of

1. Unidentified.
2. Unidentified.
3. *Sūrah* IX : 25.

Ḥunayn[1] when ye were well-pleased with your number it availed you nothing."[2] It is also said that whenever a good work is belittled by man it grows greater in the sight of God; on the other hand whenever sin is considered weighty by man it becomes light in the eyes of God. It has also been said that a good work is not made perfect except through three things, namely belittling its importance, hastening its execution, and concealing its report [199].

To make much of a gift, however, is distinct from either taunting or injury. For if a person had expended [some of] his wealth for erecting a mosque or building an outpost (*ribāṭ*)[3] he could very easily think much of his donation but he could not possibly taunt or cause injury to anyone. Yet vanity and the practice of making much of one's good works invade all the acts of worship and have no remedy except in knowledge and works.

Knowledge entails that a person should recognize that ten per cent or one fourth of ten per cent, [the customary *zakāh* rates], is but a little portion of a great amount, [and that by so doing], the person has been content not to go beyond the lowest degree of giving as we have explained under the obligatory nature of the *zakāh*. He should, therefore, be

1. At the battle of Ḥunayn, a valley three miles from Makkah (A.H. 8, A.D. 630) the followers of Muḥammad, presuming upon the superiority of their number, 12,000 men, over the enemy who were only 4000 strong, were seized with panic throughout their ranks. Order was restored and victory obtained through the bravery and presence of mind of Muḥammad and his kindred. See al-Ṭabari, vol. I, pp. 1654 *seq.*: *Sīrah*, p. 840, *seq.*
2. *Sūrah* IX : 25.
3. For lodging Moslem warriors in the frontier.

ashmed of this little portion rather than proud of it. If on the other hand he should attain the highest degree and give all his wealth, or the greater part of it, [in alms], let him, before priding himself over it, ponder over the source of his wealth and over the purpose of its expenditure. For all his wealth belongs to God to whom he is under obligation since God has given him all and has aided him in the spending thereof. [Why then should he deem what he expends for God much when it all belongs to God]?[1] And if his station in life should demand that he consider the hereafter and therefore expend his wealth for the sake of reward, why should he make much of his expending that for which he expects manifold reward in the hereafter?

Works, on the other hand, [involve the manner of giving] and require that the person should give because of his sense of shame which he feels for withholding the remainder of his wealth from God. Hence the manner of his giving should be one of humility and shame, just like the person who is requested to hand back a deposit but returns one part of it and withholds another. For the whole of [man's] wealth belongs to God who prefers that it should be all expended. He did not command His servants to do so because of the difficulty that such a command would cause them because of their niggardliness. Thus He said, "And were He to press you for it, ye would be niggardly."[2]

The seventh duty is that the person should,

1. Words in brackets not in B.
2. *Sūrah* XLVII : 39.

[when giving], select from his wealth the portion which is best and dearest unto him ; for God is good and accepts nothing but the good. If what he sets aside [for the *zakāh*] be taken from wealth secured in a dubious way and his title to it is questionable, then it fails to fulfil the required conditions. In that tradition related by Abān[1] on the authority of Anas we read, "Blessed is the servant who expends from wealth which he has earned without sin." If the portion set apart [for the *zakāh*] is not of the best of a man's wealth he will then be guilty of misconduct for he keeps the best for himself or for his servant or for his family and withholds it from God, thereby giving preference to others over God. If he does the same thing with his guest and offers him the worst food to be found in his house, he will certainly gain his displeasure.

What we have discussed is from the standpoint of God, but if man were to view the matter from his own standpoint it would be inconceivable that he would give others the preference, especially since none of his wealth profits him excepting that which he has given in alms, thereby preserving for himself that which would have been lost if he had spent it on himself for an immediate purpose like, for example, eating. It is, therefore, foolish to limit one's attention to immediate things and neglect to store up for the future. Said God, "O ye who believe! Bestow alms of the good things which ye have acquired, and of that which we have brought forth for you out of

1. Perhaps ibn-abi-'Ayyāsh ; cf. ibn-Sa'd, vol. VII, pt. 2, p. 19.

the earth, and choose not the bad for almsgiving,—such as ye would not take yourselves except by connivance."[1] In other words they will not accept such bad things for themselves except unwillingly and for fear of shame at its refusal. This is what connivance means. Therefore prefer not yourselves to God by giving him the bad and keeping the good for yourselves.

We also read in the tradition that "one single dirham has been preferred to a hundred thousand."[2] This obtains whenever man sets the dirham aside from the best portion of his wealth in a spirit of contentment and joy. On the other hand he may set aside a hundred thousand dirhams from a portion of his wealth which he loathes thereby proving that he will not give unto God anything which he likes. For the same reason God has condemned a group of people who have assigned to Him that which they loathe and abhor. He said, "Yet what they loathe themselves do they assign to God ; and their tongues utter the lie, that theirs shall be a goodly lot. But beyond a boubt theirs is the Fire."[3] In other words the Fire is their reward for assigning to God that which they themselves loathe and dislike.

The eighth duty is to seek for his *ṣadaqah* one worthy of it rather than simply be content that the recipient is one of the rank and file of the eight groups of beneficiaries. For among the rank and file of these eight groups are some possessing particular qualities.

1. *Sūrah* II : 269-70.
2. Unidentified.
3. *Sūrah* XVI : 64.

Let him, therefore, be on the look out for these qualities and, in giving, let him take them into consideration.

These qualities are six in number and are as follows:

First he should seek the pious who have renounced the world and have devoted themselves exclusively to the affairs of the hereafter. The Apostle said, "Do not partake except of the food of a pious man and let no one partake of yours except the pious."[1] This is because the pious is aided by that food to lead a life of piety. Hence by aiding him you would be his partner in his acts of worship. The Apostle also said, "Set your food before the pious and bestow your favours upon the believers."[2] According to another version, "With your substance entertain those whom you love in God."[3]

One of the learned was wont to single out the poverty-stricken Ṣūfis and feed them. On being told that it would be better if he would include all the poverty-stricken in his charity he said, "No! These Ṣūfis are devoting all their energies to God; if they should come exposed to any need they might be discouraged or confused. Verily to revive the zeal of one single person devoted to God is better than giving alms to a thousand whose concern is this world." This was related to al-Junayd, and he approved of it saying, "Verily this man is one of the saints of God," and added, "It is a long long time since I heard words [200] better than these." Sometime later it was

1. Cf. al-Tirmidhi, Zuhd: 56; abu-Dāwūd, Adab: 16.
2. Unidentified.
3. Unidentified.

related that this same man came upon hard times and decided to close shop. Thereupon al-Junayd sent him some money and said, "Make this your capital and do not close down your shop; verily commerce has no ill-effect on men like you." This man was a grocer who charged the poor nothing for the groceries which they purchased at his shop.

Second, the recipient should be one of those who have devoted themselves to knowledge and learning. Such gifts and alms are a [great] help to him in his search after knowledge. And knowledge, when coupled with good intentions, is the noblest form of worship. Thus ibn-al-Mubārak was wont to give his alms exclusively to the devotees of learning. As a result he was told, "If only you would give others as well." He replied, "I know of no rank, next to that of prophecy, which is better or superior to the rank of the learned men. If one of them were to bother himself about his needs he would not be able to devote his time to knowledge or concentrate upon study. Therefore, it is better to give them all the leisure and help them to apply themselves exclusively to knowledge and learning."

Third, that the recipient be true in his piety and honest in his belief in God and in the acceptance of His unity. The sign of his belief in God and in His unity is to praise God and thank Him and to acknowledge that He is the source of his blessing and not attempt to ascribe it to another. He who is most grateful to God does this: he acknowledges that God is the source of all blessings. In Luqmān's testament to his son he said, "Hold not between yourself and

your God any intermediary benefactor and regard all other benefactors as instruments [in His hands] compelled to execute His will." He who gives thanks to anyone but God does not know the Benefactor and does not realize that the intermediary instrument [of benefaction] is under compulsion subject to the will of God who has subordinated [the intermediary instruments, i e. the secondary causes] to the motives (*dawā'ī*) of action and has made the means [of execution] available unto them. Consequently, the giver makes his gift under compulsion, and once God has implanted in his heart that his well-being in this world and the next depends upon giving, he cannot neglect it even if he should so desire. When the impulse (*bā'ith*) becomes strong it demands the taking of a definite stand and the rising to immediate action,[1] with the result that a person will be unable to resist or contradict a strong impulse in which there is no room for indecision or hesitation. For it is God who creates impulses and arouses them to action ; it is He who heals their weaknesses and does away with their indecision. He it is who imposes upon men the task of rising to action according to their impulses. And he who realizes this fact pays no attention except to the cause of causes (*musabbib al-asbāb*). Such a realization is of greater value to the giver than all the praise and thanks he may receive, [both] being nothing but chatter which is for the most part useless. [Hence] the opportunity to aid a believing worshipper should not be lost. But he who gives praise when he receives a gift and wishes the giver good, will find

1. Another reading has 'and the seizing of opportunity.'

fault when it is withheld from him and will curse whenever he despairs of receiving a gift [1] Such persons, however, differ [as to the extent of their reactions].

It has been related that the Apostle of God once sent a gift to one of the poverty-stricken and charged the messenger to [be sure and] remember what the man would say. On receiving the gift sent to him by the Apostle the poverty-stricken man said, "Praise be to God who forgeteth not him who remembereth Him and neglecteth not him who is grateful unto Him." The poverty-stricken man then added, "O God ! Thou hast not forgotten me ; teach me therefore not to forget thee." The Apostle of God was informed of this, and he was well pleased and said, "I have known that he would say this. Behold, then, how he centred his attention on God alone."[2] At another time the Apostle ordered a certain man saying, "Repent." The man replied, "Before God alone I shall repent and not before Muḥammad." Thereupon the Apostle said, "He has known to whom the prerogative belongs."

When, in connexion with the false rumour (*qiṣṣat al-ifk*)[3] against 'Ā'ishah, her innocence was revealed, abu-Bakr, [her father], told her, "Get up and kiss the

1. In B,C, and margin of SM "whenever he is hurt or injured."
2. Unidentified.
3. The rumour of improper intimacy between 'Ā'ishah and Ṣafwān ibn-al-Mu'aṭṭal, during Muḥammad's return from the expedition against the banu-al-Muṣṭaliq (A.H. 6/A.D. 627-8), in which he was separated from her for an entire day, which she passed in the company of Ṣafwān, who had found her when accidentally left behind. The scandal was propagated by one Misṭaḥ, a relative of 'Ā'ishah. *Sūrah* XXIV : 4-26 were revealed to Muḥammad shortly afterwards and the innocence of 'Ā'ishah was thereby established. See ibn-Hishām, *Sīrah*, pp. 731-40.

head of the Apostle of God." But 'Ā'ishah replied, "No! By the eternal I shall not do that and I shall thank no one except God." Thereupon the Apostle said, "Let her alone, O abu-Bakr."[1] According to another version 'Ā'ishah told abu-Bakr, I shall sing the praise of God, not yours nor that of your friend."[2] The Apostle did not find fault with what she said although the revelation [of her innocence] reached through the words of the Apostle himself. To see things [independent of God] and proceeding from a source other than Him is characteristic of the unbelievers. Thus God said, "And when God alone is mentioned the hearts of those who believe not in the hereafter is filled with disgust, but when those beside Him are mentioned, lo! they are filled with joy."[3] Consequently, he who does purify his inward soul from [the error of] seeing the secondary causes [201] except as instruments [in the hands of God] persists secretly in the sin of associating others with God. Let him therefore fear God and purify his belief from the defects and blemishes of associating others with God.

The fourth quality is [that the recipient] be unknown, having concealed his need, and not much given to complaint and grumble. He should be one of the people of magnanimity who has lost his wealth but still keeps his magnanimous qualities and maintains his poise and self-restraint. Thus has God said, "Those who know them not, think them rich because

1. Cf. al-Bukhāri, Shahādat : 15.
2. I.e. Muhammad. Cf. al-Bukhāri, Maghāzi : 36.
3. *Sūrah* XXXIX : 46.

of their modesty. By this their token thou shalt know them—they ask not of men importunately."[1] In other words they do not pester people begging because they are rich in their faith and proud in their fortitude. Such men should be sought by thorough investigation into the lives of religious men in every place and close examination of the inward states of men possessed of goodness and self-restraint. The reward for extending favours to them is manifold the reward of extending it to those who make known their needs and beg openly.

The fifth quality is that the recipient should be one who has to support a family or one disabled through sickness or some other cause, whose state corresponds to that which God described when He said, "There are among you the poverty-stricken, who being shut up to fighting for the cause of God, have it not in their power to strike out into the earth [for riches]."[2] In other words they are straitened in the way of the hereafter because of some sickness, or distress, or a change of heart. They are "unable to 'knock about' in the earth" because their wings, [as it were], are clipped and their limbs are tied down with shackles. For these reasons 'Umar was wont to give the people of the house (*ahl-al-bayt*)[3] a whole flock of sheep numbering at least ten sheep. The Apostle himself used to bestow the gift in accordance to the size of the family.[4] 'Umar was once

1. *Sūrah* II : 274.
2. *Sūrah* II : 274.
3. A tern used in the Koran (*Sūrah* XXXIII : 33) and the tradition Muhammad's household.
4. Cb. abu-Dāwūd, Kharāj : 14.

asked about the greatest misfortune and he replied, "A big family and a small wealth."

The sixth is that he should be a relative close of kin so that the gift would be both a *ṣadaqah* and a favour to the close of kin. A favour to the close of kin has countless rewards. 'Ali said, "I had rather give one of my brothers a single dirham than give twenty dirhams in alms; and I had rather give my brother twenty than give away a hundred in alms;" and again, "I had rather give him a hundred dirhams than give a slave his freedom." Both friends and the brethren of good should be given precedence over acquaintances just as relatives are given precedence over non-relatives.

Let therefore these details be observed, since they are the required qualities. Each quality has several degrees of which the highest should be sought. If there should be found one who possesses in himself a number of these qualities, that man has taken hold of the greatest treasure and the most valuable booty. Whenever he tries to secure these qualities and is successful in his effort he gains two rewards; but if he fails he earns but one reward. One of his two rewards is the immediate purification of himself from the quality of niggardliness and the establishment of the love of God in his heart as well as [the will] to endeavour and labour in His worship. These are also the qualities which grow stronger and stronger in his heart and make him long to meet God. The second reward is the benefit which he reaps from the prayers and aspirations of the recipient, for the hearts of the righteous exert an immediate and an ultimate

influence. If he succeeds [in securing these qualities] the two rewards obtain; but if he fails only the first reward is his. In this manner the reward of him who succeeds in his endeavour is doubled, both in this case and in the others as well.

SECTION III

On the Recipient, the Grounds for his Claim, and the Duties of Receiving

On the Grounds for the Claim. Know that to no one is the *zakāh* due except to a free Moslem belonging to one of the eight groups mentioned in the Book of God[1] and being neither a Hāshimite[2] nor a Muṭṭalibite,[3] No *zakāh* is expended to an unbeliever, or to a slave, or to a Hāshimite, or to a Muṭṭalibite. The minor and the insane, however, may enjoy the *zakāh* if they have a guardian (*wali*) to receive it on their behalf.

Let us now discuss each of the eight above mentioned groups.

The first group comprises the paupers (*al-fuqarā'*).[4] The pauper (*al-faqīr*) is he who has no wealth and is unable to earn a living. If the person possesses his daily food and clothing, he will not be a pauper but a poor man (*miskīn*).[5] If he possesses half his daily food then he is a pauper. If he possesses a shirt but not a towel, or a shoe, or trousers and the value of the shirt be less than to enable him to

1. *Sūrah* IX : 60 ; see above, p. 23.
2. Descendants of Hāshim, great-grandfather of the Prophet.
3. Descendants of al-Muṭṭalib, great-granduncle of the Prophet.
4. Singular *faqir* for which pauper or poverty-stricken has been used throughout this book.
5. This has been rendered poor or a poor man throughout.

secure these articles as it befits paupers, then he is a pauper because he lacks that which he needs and is unable to secure it. That the pauper should not possess anything except an article wherewith to cover his nakedness is inordinate and on the whole no such persons exist. Nor does the person cease to be in poverty because he is accustomed to beg. Therefore, begging is not considered a means of earning a living. But if the person is able to earn a living he will no longer be a pauper. If he were able to earn his living by means of an instrument which he does not possess, then he would be a pauper and it would be permissible to purchase the instrument for him. If he were able to earn a living [only] through means unworthy of his honour [202] and not befitting his station, then he would be a pauper. If he were a student of jurisprudence or law and work in order to earn his living would prevent him from continuing his studies then he would be regarded a pauper and his ability to secure a living will not be taken into consideration. If he were a devotee and work to secure a living would prevent him from fulfilling the act of worship and observing the set hours of prayer, let him work for his livelihood as much as possible because his work to earn a living is the more important. The Apostle said, "To seek an honest living is an obligation second only to a religious ordinance [in its importance]."[1] 'Umar said, "To earn a living in a dubious way is better than begging." If he were taken care of by

1. Unidentified.

his father or by one under obligation to support him, then he would not be a pauper because this manner of securing a livelihood is easier than earning it through work.

The second group comprises the poor (*al-masākīn*).[1] A poor man (*miskīn*) is he whose income is not sufficient to cover his expenses. Thus, a person may possess a thousand dirhams and yet be poor while another may own nothing more than an ax and a rope and yet be rich. Neither the little house in which the man may be living nor the garment with which he covers his nakedness does remove him from the category of being poor. The same is true of the furniture of his little house. In other words nothing which, in his position and station, he needs and possesses would make any difference. [He may possess these things and yet be poor]. Similarly, the books of jurisprudence which he may possess do not make him rich, because he is in need of them. If he should possess nothing but these books he is under no obligation to pay the *zakāh* due on breaking the fast of Ramaḍān. The rule which governs the possession of books is the same as that which governs the possession of garments and home furniture, for a man is in need of all these. Nevertheless, he should understand the real need which the book fulfils. He needs it for three purposes: for instruction, for deriving benefit for himself, and for recreation through reading. The last is not considered [a valid purpose] and involves the collection of books of poetry and

1. Sing. miskīn, for which poor or a poor man has been used throughout this book.

history and the like, none of which are of any use in the hereafter. The collection of such books is of no use in this world except as means of recreation and pleasure. These books are, therefore, sold for [the payment of] expiation and the *zakāh* due on breaking the fast of Ramaḍān, and their possession removes from the person the name of poor.

If he should possess some books for the pleasure of using them in instruction in order to earn his livelihood, in the same way as the tutor and the teacher do in return for a certain fee, books would then be his tools and, therefore, would not be sold. The rule which governs them is the same as that which governs the tools of tailors and other artisans.

If his purpose in collecting books were to study for the fulfilment of a *farḍ kifāyah* they would not be sold and his possession of them would not rob him of the name poor, because the need for such study is grave.

The collection of books for the purpose of deriving benefits from them and for the sake of learning their contents for himself, such as his collecting medical books in order to [learn how to] administer treatment to himself, or books of sermons in order to read their admonitions and heed their warning, is not necessary at all if a physician or a preacher were living in town. Otherwise, he needs them. Again he may not need to read a certain book except after the lapse of a certain period of time, in which event the book should be retained as long as its owner needs it. The most reasonable thing to say is that whatever the man does not need within the

course of the current year may be spared and dispensed with.

If a person should have something left over from his daily food he would be under obligation to pay the *zakāh* due on breaking the fast of Ramaḍān. Since we reckon food on the basis of a day we should reckon home furniture and bodily clothing on the basis of a year. Consequently, the summer clothes are not sold in winter time nor the winter clothes in the summer. And books in this respect, have closer resemblance to clothes and furniture than to anything else.

A person may possess two copies of the same book and therefore has need of only one of them. If he should say that the one was more correct while the other was more beautiful and therefore he would need both of them, we would say, "You should be content with the more correct copy and sell the more beautiful, and you should let pleasure and luxury alone." If he should have two versions of a work on the same subject, the one extensive and the other brief, and his purpose of having the work should be deriving benefit for himself, let him content himself with the extensive, but if his purpose should be one of instruction and teaching, he would then be in need of both the extensive and brief versions for each possesses distinctive features not found in the other.

Cases like these are numerous and unlimited, and therefore, have not been dealt with in the science of jurisprudence. We have not touched upon the subject under jurisprudence, but mention it here because of the wide-spread nature of these and similar

conditions and to point out that the position here taken is superior to the others. Nevertheless, it is impossible to exhaust the study of all these cases because such an undertaking will require the further investigation into each particular house, its size, the quantity, number, and kind of its furniture, and even the kind of clothing the person possesses. These things have no exact definitions and each jurisprudent applies his own interpretation in an attempt to perfect definitions and thereby avoid the dangers of dubiosities. The pious person choses the safest course of conduct, abandoning what causes him to doubt what does not cause him to doubt. The ambiguous intermediate positions which fall between the two definite and clear opposite extremes are indeed numerous and nothing saves a person from being entangled in them except [extreme] precaution.

The third group comprises the agents (*al-'āmilūn*).[1] These are the workers who collect the *zakāh* except the caliph and the judge. [The list] includes the superintendent (*'arīf*), the recorder (*kātib*), the collector (*mustawfi*), the keeper (*ḥāfiẓ*), and the porter (*naqqāl*). They are paid alike, and if any money is left from the eighth [of the whole] after all have been paid it is transferred to the [portion of the other] groups, and if [the amount] proves too little it will be supplemented from other revenues.

The fourth group comprises those whose hearts are reconciled [to Islam] (*al-mu'allafah qulūbuhum*).[2] These are the nobles who embraced Islam. They are

1. *Sūrah* IX : 60.
2. See above, p. 23.

obeyed and respected among their followers, and by giving them [a portion of the *zakāh*] they are confirmed in Islam while their peers and followers are attracted and encouraged.

The fifth group comprises those in captivity (*al-mukatabūn*).[1] Their portion is paid to their masters although it is permissible to pay it directly to them. The master, however, does not pay any of his *zakāh* to the slave who is ransoming himself because the latter is still his slave.

The sixth group comprises those in debt (*al-ghārimūn*).[2] A debtor is a pauper who has borrowed [some money for the execution of something] righteous something permissible. If he should borrow the money for an evil purpose he should not be given it unless he should repent. If he were rich, his debt should not be settled [with money from the *zakāh* funds] unless he had incurred his debt for the welfare [of the community] or for the settlement of a dispute or an outbreak [of violence].

[203] The seventh group comprises the warriors (*ghuzāh*)[3] who are not inscribed in the commissary registry (*dīwān al-murtaziqah*). Although they may be wealthy they receive a portion of the *zakāh* as a subsidy in time of war.

The eighth group comprises the wayfarers (sing. (*ibn-al-sabīl*). A wayfarer is one who has set out from his own town on a trip the purpose of which is not evil, or one passing the town for a purpose of the

1. Cf. above, p. 8.
2. *Sūrah* IX : 60 ; sing *ghārim*.
3. Lit. raiders. Cf. *Sūrah* IX : 60.

same nature. If such a person were a pauper (*faqīr*) he would be given aid [from the *zakah* fund], and if he were possessed of some wealth in another place he would be given aid in accordance to his need.

If you should say, "How then are these qualities known?", we would say: Pauperism (*faqr*) and poverty (*maskanah*) depend upon the word of the recipient, who should not be required to produce any evidence or swear an oath. Rather, he should be taken at his word if he were not an establised liar. War and travel are matters of the future. Consequently, anyone who announces his intention of embarking on a war expedition should be taken at his word and given aid from the *zakāh* fund. If he should not carry out his announced intention the aid which was given to him should be withdrawn and taken back. As to the other groups evidence should be produced.

These are then the grounds for the claim. As to the amount which is given to each, a discussion of it is forthcoming.

On the Duties of the Recipient

The duties of the recipient are five. The first duty is that the recipient should know that God has ordained the expenditure of [a portion of] *zakāh* on him for the purpose of removing his cares and to make all his worries into one single [concern]. For God has imposed upon creation the requirement that their concern in life be focussed upon one thing, namely God himself and the last day. This is what

is meant by the words of God when He said, "And I have not created jinn and men but that they should workship Me."[1] But whereas [divine] wisdom has ordained that man should be subject to desires and needs which divert his attention [from devotion to God, divine] generousity ordained that he be blessed with bounties sufficient to meet those needs. Consequently, God made wealth abundant and caused it to flow into the hands of His servants to be for them a means wherewith to meet their needs and free themselves from want in order to devote their time exclusively to His worship and service To some He gave plentifully and made their wealth a cause of plague and torment, thereby exposing them to the danger [of destruction]. Others He loved and consequently shielded from [the evils of] this world, in the same way as a pitying man guards his patient against injuries. Consequently, He removed from them the luxuries of this world and gave them provisions according to their necessities by placing upon the rich the responsibility of supplying their needs, so that the task of toiling and labouring to earn a living might fall on the rich, while its benefits flow to the paupers [and the poor]. As a result [the paupers and the poor] can devote their lives to the worship of God and prepare themselves for what lies beyond death. Neither the luxuries of this world will divert them from the worship of God nor poverty and distress from the preparation for the hereafter. Of such is the ideal grace and blessings. Therefore it befits the poverty-stricken to know the value of

1. *Sūrah* LI : 56.

poverty and to realize that the bounty of God to him is more [manifest] in those things which God has withheld from him than in those which He has granted him, as we shall establish and explain in the Book on Poverty. Let him therefore, accept whatever God has given him in way of livelihood and regard it as an aid for him in his worship of God, and let him, [when enjoying these gifts], have only one single purpose: that through them he may receive thrength to serve Him. If, however, he finds himself unable to do this let him expend those gifts and use them for the attainment of those things which God has made permissible.

If he should use [these gifts] as an aid to disobey God he would be ungrateful to God, denying His blessings and deserving His disfavour and wrath.

The second duty of the recipient is that he should thank the giver, wish him good, and speak well of him. His good wishes, however, should be such as would not remove the giver from being only an instrument [in the hands of God], rather it should bring out the fact that the giver is only the means through which the grace of God has been extended to him and by which it has reached him. It is true that the means have their own place and importance but this does not and should not prevent the recipient from acknowledging that all blessings come to him from God. The Apostle of God said, "He who is not grateful to men is not grateful to God."[1] Furthermore, God Himself praised and commended his servants at several occasions for their good works although He

1. Al-Tirmidhi, al-Barr w-al-Ṣilah : 35.

Himself is the creator of those works and the author of man's ability and will to do them. Thus He said, "How excellent a servant, one who turned to Us was he!",[1] as well as other similar things.

In his good wishes for the giver, let the recipient say, "May God purify thy heart together with the hearts of the righteous, and with the good works of the upright and virtuous may He render thy works acceptable and just, and along with the spirits of the martyrs may He bless thine." The Apostle said "Whoever doeth unto you a favour, recompense him, but if ye be not able to do so, wish him good until ye ascertain that ye have recompensed him."[2]

Among the signs of gratitude is to overlook and conceal the defects of the gift whenever it is defective, and to avoid belittling and finding fault with it. Nor should the recipient reproach the giver with stinginess if the latter should withhold [something] from him. On the contrary he should magnify the man's gift both before men and before himself; for it is the duty of the giver to belittle his gift, and the duty of the recipient is to magnify it and show his gratitude. Each man should, therefore fulfil his duty. There is no discrepancy in this because the belittling of the gift and the magnifying of it counterbalance each other. It is beneficial, therefore, for the giver to observe the methods of belittling his gifts while the opposite process is harmful to him.

All this does not militate against seeing and acknowledging that all blessings come from God.

1. *Sūrah* XXXVIII : 44.
2. Al-Ṭayālisi : 1895.

He who fails to realize that the means through which he had received the blessing is nothing but an instrument [in the hands of God] goes astray; and to regard the instrument as the origin is evil and disapproved.

The third duty of the recipient is that he should examine what he receives and if he should find out that it was not of a lawful source he should abstain therefrom. For he who fears God will be given his livelihood by God from whence he does not reckon. And he who abstains from what is unlawful will not suffer want but will receive his needs from lawful sources [opened to him by God]. Let him therefore accept nothing from the Turks, the soldiers, the agents of magistrates, and those whose income is mostly unlawful, unless he be in dire distress. Similarly, if he does not definitely know to whom the gift which has been offered to him belongs, [204] he may take of it according to his need and necessity. The legal opinion on this kind [of property] is that it should be given away in alms as will be explained in the Book on the Lawful and the Unlawful. For if the person were unable to avail himself of something lawful and had to take what was within reach, his taking of it would not constitute partaking of the *zakāh* because no *zakāh* would obtain when the property on which it had been paid is unlawful.

The fourth duty of the recipient is to guard against the pitfalls of doubt and ambiguity regarding the amount of the *zakāh* which he may take. He should not take anything except the amount permissible to him to take, and should not touch it unless

he were certain that his claim to it was established. If his claim were through a deed of manumission (*kitābah*)[1] or through a debt, he should not take anything in excess of that debt; and if his claim were through his work as a collector he should not accept anything more than his rightful share—if he were offered more he should decline the offer. For the money does not belong to the giver so that he can dispense with it as he wishes. If the recipient were travelling he should not take anything in excess to the amount sufficient to defray the expenses of his provisions and the cost of hiring the mount to the place of his destination. If he were on a war expedition he should not take anything beyond what he needs for war, especially horses and arms, the amount of which and the expenses thereof are determined independently and have no limit. The same is true of the provisions of travel. The pious thing for the recipient to do is to ignore what causes him to doubt for what does not cause him to doubt.

If he should receive something on the grounds of poverty, he should first examine the furniture of his house as well as his clothes and books and see whether there are things with which he could dispense or expensive things which he could exchange for cheaper ones and expend the difference. All these things depend primarily on his own choice and opinion and involve two [opposite] states: one which clearly establishes that he is deserving and the other

1. Lit. writing. It is a deed of manumission granted to a slave in return for money paid. See *Sūrah* XXIV : 33; cf. Deut. XV : 12-15. See also above, p. 8.

that he is not. Between the two lie several uncertain and questionable states. And he who plays with fire is liable to get burned. In this thing one has to rely upon the word of the recipient and take it as its face value. The needy persons, in estimating their needs, are either very strict or very generous. The pious is apt to be very strict while the unscrupulous is inclined to be generous to an extent where he deems himself in need of many [unnecessary] things, all of which the Law abhors.

When the amount of his need has been definitely ascertained, he should not reach for more but should take an amount sufficient for his need over a period of one year beginning with the time of payment. For this is the limit which the Law allows, since with the lapse of each year the source of the income increases. Furthermore, the Apostle of God [was wont] to store up the provisions of one whole year for his family.[1] This is the nearest thing towards a definition of the status of the pauper and the poor. If the recipient would limit himself to the need of one month or even that of one day he would draw closer to piety.

The views and opinions held by the learned men with regard to the amount which a person could receive from the *zakāh* and the *ṣadaqah* are varied and many. Some would go to the limit in reducing the amount and require that the person limit himself to no more than his daily food, insisting on following the words of the tradition which Sahl ibn-al-Ḥanẓa-

1. Al-Tirmidhī, Jihād : 40.

līyah[1] related to the effect that the Apostle of God had forbidden a person to beg because he was rich. On being asked what made that person rich the Apostle replied, "[His ability to procure] his dinner and supper."[2] Others said that a person may receive as much as he wishes provided he does not go beyond the limit which separates the rich from the poor. This limit is [marked by the possession of] the minimum amount[3] on which the *zakāh* is due. Others hold that it is [marked by the possession of] fifty dirhams or the possession of its equivalent in gold, basing their opinion on a tradition reported on the authority of ibn-Mas'ūd who related that the Apostle of God once said, "He who begs despite the fact that he has riches sufficient for his needs will be brought forth on the day of resurrection with his face full of scars and scratches." On being asked "What manner of riches will suffice his needs?", he replied. "Fifty dirhams or their equivalent in gold."[4] It has been said, however, that the reporter[5] of this tradition was not reliable. Others still say that the possession of forty dirhams or their equivalent in gold marks the distinction between the rich and the poor, and

1. A.H. 56/A.D. 676; see ibn-Sa'd, vol. VII. pt. 2, p. 124, ibn-al-Athīr, vol. IV. p. 37.
2. Cf. abu-Dāwūd, *zakāh* : 24.
3. *Niṣāb*.
4. Al-Nasā'i, *Zakāh* : 87.
5. The chain of authority (*isnād*) given by al-Nasā'i is as follows: Aḥmad the Sulaymān, Yahya ibn-Ādam, Sufyān al-Thawri, Ḥakīm ibn-Jubayr, Muḥammad ibn-'Abd-al-Raḥmān ibn-Yazīd, his father, 'Abdullāh ibn-Mas'ūd, the Apostle. The weak link was Ḥakīm ibn-Jubayr. Consequently, al-Nasā'i states that Sufyān had heard the same tradition from Zubayd [ibn-al-Ḥārith] on the same authority. Al-Nasā'i, *Zakāh* : 87.

base their contention on a tradition from the *isnād* of which a name has dropped (*munqaṭi'*), related by 'Aṭā' ibn-Yasār to the effect that the Apostle of God once said, "He who begs while he possesses an ounce[1] [of gold] is insolent in his begging."[2]

On the other hand others have gone to the extreme in generosity and said that a person may take as much as would buy him a whole village which will make him independent for the rest of his life, or as much as would establish him in a business that will make him secure for the rest of his days, since this is what they believe a rich person should have. 'Umar said, "When ye give, enrich [those whom ye give]." Consequently, some have gone as far as to say that if a person should lose his wealth and be reduced to poverty, he might take [of the *zakāh*] as much as would restore him to his former state, even though the amount be ten thousand dirhams. But if he should go beyond the limits of moderation [he should be restrained].

When abu-Ṭalḥah[3] became too much occupied with his garden so as to neglect the observance of the prayer he announced his intention to give it away as a *ṣadaqah*, but the Apostle said to him, [205] "It is better that you give it to your relatives."[4] Thereupon he settled the garden on Ḥassān[5] and abu-

1. Ar. *ūqiyah*, equivalent to forty dirhams.
2. Al-Nasā'i, *Zakāh* : 89, 90.
3. Al-Anṣāri, Zayd ibn-Sahl, A.H. 34/A.D. 654-5; see ibn-Sa'd, vol. III, pt. 2, pp. 64-6; ibn-Qutaybah, p. 138.
4. Al-Bukhāri, *Zakāh* : 45.
5. Ibn-Thābit, the famous poet. He was a cousin of abu-Ṭalḥah, and died A.H. 54/A.D. 674. See *al-Shi'r w-al-Shu'arā'*, pp. 170-73; *Tahdhib al-Asmā'*, pp. 203-4.

Qatādah.[1] A grove of palms, therefore, is sufficient for two and is more than what they need. 'Umar once gave a Bedouin a she-camel and a young camel it was nursing. These instances are related in support of generosity [in the distribution of the *zakāh*].

As to the strict [practice of distribution] which will reduce [the benefits of the *zakāh* to an amount equal] to the daily food [of the individual] or to an ounce of gold, it has been mentioned in connexion with the aversion to begging and frequenting the house-door both of which are disapproved and are subject to another rule. In fact to permit the person to receive of the *zakāh* as much as would enable him to buy a whole village so that he might become independent for the rest of his life is more probable although it is apt to be extravagant. More moderate is to take an amount sufficient for the current year. To exceed this limit is dangerous and to fall short of it causes distress.

In all these things, unless the Law offers a definite restriction, the independent interpreter of the Law can do nothing but hand down a judgment according to the best of his knowledge and say to the pious [inquirer] what the Apostle himself had said, namely "Consult your own heart although you have been given a dispensation [once, twice, or thrice]."[2] But since "sin is heart alluring," the recipient should, whenever he is tempted to take anything [unlawful], fear God and not justify his act by a dispensation

1. Ibn-Rib'i, a distant cousin of abu-Ṭalḥah, died A.H. 54/A.D. 674. See ibn-Sa'd, vol. VI, pp. 8-9.

2. Al-Dārimi, Buyū' : 2.

which he received from learned men [versed] in the letter of the Law [but not in its spirit]. For their dispensations are [subject] to rules and regulations, particular and general, dictated by necessity and expedience and are full of conjectures and dubious [points]. To guard against such dubiousities is characteristic of men of religion and travellers on the path of the hereafter.

The fifth duty of the recipient is to inquire of the owner of the money concerning the amount of his obligation. If the owner should offer him an amount higher than one eighth of the whole *zakāh*, he should refuse to accept, for, together with the members of his group, he is entitled only to one eighth of the whole *zakāh*. He, therefore, should deduct from the sum which comprises one eighth of the whole an amount equal to the share of two members of his group.

This inquiry is obligatory on most people, since they usually do not take into consideration this division of the sum [into eight parts and the one eighth into at least three portions], either because of ignorance or because of neglect. It is, however, permissible to ignore the inquiry into these things if it does not appear [to the recipient] that there is in them anything which will make them seem probably unlawful. The questions relating to begging and the different degrees of probability will be discussed in the Book on the Lawful and the Unlawful.

SECTION IV

On the Voluntary Almsgiving (ṣadaqat al-tatawwu'), its Excellence, the Rules of Receiving it and Giving it

On the Excellence of the *Ṣadaqah*[1]

The excellence of the *ṣadaqah* is attested by the following traditions. The Apostle said, "Give alms even a single date, for it will satisfy the hunger [of the starving] and does away with sin as the water extinguishes the flames."[2] He also said, "Guard yourselves against Hellfire even by giving half a date, and if ye have none to give, speak a kindly word."[3] And again, "No Moslem will ever give a bushel of dates from wealth lawfully earned, and God accepts nothing but the lawful, without its being accepted by God, who will tend it in the same way as any one of you tends his young camel or colt, until it grows and multiplies so as to become as great as [Mt.] Uḥud."[4] The Apostle also said to abu-al-Dardā', "If you happen to cook some soup be sure to put plenty of water and to invite your neighbours

1. For difference between *ṣadaqah* and *zakāh* see above, p. 3. This section deals with the *ṣadaqah* proper. It must be remembered, however, that al-Ghazzāli often uses the two terms inter-changeably.
2. Unidentified.
3. Al-Bukāri, *Zakāh* : 9.
4. Cf. *ibid.*, *Zakāh* : 8 ; al-Tirmidhi. *Zakāh* : 2.

to par-take of it."[1] And again the Apostle said, "Never has a man given alms generously without receiving from God the assurance that his heirs will be worthy of the inheritance which he leaves behind."[2] He also said, "Every man will stand under the shadow of his alms until God brings all to judgment."[3] And again, "A single *ṣadaqah* closes seventy gates of evil."[4] And again, "Alms given in secret [206] turn away the wrath of God."[5] And on another occasion he said, "The reward of him who gives alms from his abundance is not superior to that of him who receives alms because of need."[6] Perhaps what is meant here is [the recipient] who seeks to satisfy his [physical] needs in order to devote himself exclusively to the duties of religion. Consequently, he will be on a par with the giver who, through his gifts, seeks the welfare of his own religion.

The Apostle was once asked, "Which *ṣadaqah* is best?" To which he replied, "That which you give when you are in good health and expect many more years of life, despite the fact that your resources are meagre and regardless of your fear of want, not that which you give when you are on your death-bed."[7] On another occasion the Apostle addressed his Companions saying, "Give alms." Thereupon one of

1. Muslim, *al-Birr w-al-Ṣilah* 142.
2. Unidentified.
3. Unidentified.
4. Cf. al-Baghdādi, *Ta'rīkh Baghdād*, vol. VIII : p. 207.
5. Cf. al-Tirmidhi, *Zakāh* : 28.
6. Unidentified.
7. Al-Bukhāri, *Zakāh* : II ; abu-Dāwūd, Waṣāya : 3.

them said, "I have one dinar," and the Apostle replied, "Spend it on yourself." The man then said, "I have another dinar," and the Apostle answered, "Spend it on your wife." Again the man said, "I have another," and the Apostle replied, "Spend it on your child." Once again the man said, "I have another," and the Apostle answered, "Spend it on your servant." When for the last time the man said, "I have another dinar," the Apostle replied, "You should know best how to dispense with it."[1]

At another time the Apostle said "The *ṣadaqah* for the family of Muḥammad is unlawful because it is made of men's filth."[2] And again, "Remove from the begger the necessity of begging, even though it be with a morsel of food as small as the head of a bird."[3] He also said, "Had the begger been truthful, no one who had turned him empty away would prosper."[4] Jesus said, "The angels will not enter the house of him who turneth a begger empty away."[5] It was the practice of our own Prophet to insist on doing certain things himself and to entrust their performance to no one. These were getting ready his ablution water at night and setting it aside under a cover and handing the alms to the poor with his own hand.[6] The Apostle said, "The poor man is not he who is dismissed with a couple of dates, or a

1. Al-Nasā'i, *Zakāh* : 54.
2. *Ibid.*, *Zakāh* : 95.
3. Unidentified.
4. Unidentified.
5. Cf. Matt. XXV : 34-45.
6. Unidentified.

couple of mouthfuls, rather the poor man is he who abstains from begging. Read if you wish [what God had said of such men], 'They ask not of men with importunity.'"[1] On another occasion the Apostle said, "Not a single Moslem gives a brother Moslem a garment without, in return for his gift, enjoying the protection of God until the last shred of that garment falls off the shoulders of the man to whom it had been given."[2]

In history the excellence of the *ṣadaqah* is attested by the following:

'Urwah ibn-al-Zubayr[3] once said, "[During her life time] 'Ā'ishah gave fifty thousand [dinars] in alms, yet her garment was full of patches." Commenting on the words of God, "Who for His love bestow their food on the poor, the orphans, and the captives,"[4] Mujāhid said, "This means that though longing for it themselves, they give their food to the poor, the orphans, and the captives." 'Umar [ibn-al-Khaṭṭāb] was want to say, "O God! Grant plenty and abundance unto the generous among us; haply they may share it with those of us who are in need." 'Abd-al-'Azīz ibn-'Umar[5] used to say, "Prayer brings you half the way to the King, fasting brings you to His door, and almsgiving brings you before His

1. Cf. *Sūrah* II : 274 ; al-Bukhāri, *Zakāh* : 54.
2. Al-Tirmidhi, Qiyāmah : 41.
3. A.H. 94/A.D. 712-3 ; see ibn-Qutaybah, p. 114.
4. *Sūrah* LXXVI : 8.
5. 'Umar ibn-'Abd-al-Azīz in C, 'Abd-al-'Aziz 'ibn-'Umayr in SM, 'Abd-al-'Azīz ibn-'Umar in B which reading is correct. 'Abd-al-Azīz ibn-'Umar died in A.H. 68/A.D. 764 ; see al-Ṭabari, vol. III, p. 40 ; *Shadharāt al-Dhahab*, vol. I, p. 219.

throne." Ibn-abi-al-Ja'd said, "Verily a single *ṣadaqah* closes away seventy gates of evil." He also regarded secret alms seventy times superior to those given in public, and that each [is capable of] dislocating the jaws of seventy devils. Ibn-Mas'ūd said, "Once upon a time there was a man who for seventy years worshipped and obeyed God. Then suddenly be committed a grave sin and marred his record. One day he passed by a poor man and gave him a loaf of bread. Thereupon God forgave his sin and restored to him the credit of the seventy years of worship and obedience."

Luqmān once told his son, "Whenever you commit a sin [atone for it by] giving alms." At another time Yaḥya ibn-Mu'ādh said, "I know of no grain which outweighs the mountains of the whole world except the grain of alms." On another occasion 'Abd-al-'Azīz ibn-Rawwād[1] said, "It used to be said that three things were among the treasures of Paradise. These were: concealing one's illness, giving alms in secret, and maintaining silence under afflictions." This has also been related as an authentic tradition the *isnād* of which goes back to the Apostle.

'Umar ibn-al-Khaṭṭāb said, "Once upon a time the works of man vied with one another in excellence and the *ṣadaqah* declared its superiority to all the rest."

It was the custom of 'Abdullāh ibn-'Umar to give sugar in alms saying, "I have heard God say, 'Ye shall never attain righteousness until ye give alms of that which ye love,'[2] and God knows that I am fond

1. A.H. 159/A.D. 775-6; see ibn-Sa'd, vol. V, p. 362.
2. *Sūrah* III: 86.

of sugar."

Al-Nakha'i said once, "If anything be set aside for God it should have no defect, for that would displease me."

'Ubayd ibn-'Umayr[1] once said, "On the day of resurrection people will be assembled for judgment as hungry as ever, as thirsty as ever, and as naked as ever. Those who, in their lifetime, for love of God have given the hungry something wherewith to satisfy their hunger, will be filled; those who have given the thirsty something wherewith to quench their thirst, will be refreshed; and those who have given the naked something wherewith to clothe themselves, will be clothed."

[207] Al-Ḥasan [al-Baṣri] said, "If God had so desired He could have made you all rich, not a single poor or pauper among you. But He had willed that some of you be responsible for the support of the others." At another time al-Sha'bi said, "He who does not regard his need to the reward attending his alms greater than that of the recipients of the alms themselves renders his almsgiving useless and, as it were, smites his own face therewith." On another occasion Mālik said, "We see no harm in the rich man's drinking of the water which he has donated to be served in the mosque, because such water is intended for the use of the thirsty in general and not solely for the benefit of the needy and the poor."

Once upon a time al-Ḥasan [al-Baṣri] passed by a slave-trader accompanied by a maid for sale. Turning to the trader al-Ḥasan said, "Would you accept a

1. A.H. 68/A.D. 687-8; see ibn-Qutaybah, pp. 221-2.

dirham or two for the maid ?" "No," said the trader. Thereupon al-Ḥasan replied, "Then go your way. God Himself has been content with but a farthing and a single mouthful for a dark-eyed houri."[1]

On Secrecy and Publicity in the Giving of Alms

The paths of the seekers after truth have diverged in pursuing this subject. Some have been disposed to give secrecy the preference while others have been inclined to regard publicity as the more excellent. We shall now discuss the meaning of each, point out the good and the evil therein, and finally bring to light the exact truth of the whole matter.

Secrecy has five advantages. The first is that it better conceals the identity of the recipient. For his receiving alms in public is disgraceful to his manhood. It bares his need and obliges him to relinquish the desirable qualities of self-restraint and temperance, qualities because of which he is regarded rich by the ignorant.

The second [advantage] is that the maintenance of secrecy in the giving of alms is safer for the hearts and the tongues of men who may be otherwise moved to envy and driven to reproach by thinking that the person has received aid without really needing it or that he has taken more than he actually needs. For envy, suspicion, and backbiting are among the major sins, and to guard men against such sins is very important. Ayyūb al-Sakhtiyāni[2] once said, "Indeed

1. Cf. *Sūrah* LVI : 22-3.
2. Also al-Sikhtiyāni ; died A.H. 131/A.D. 748-9 ; see ibn-Sa'd, vol. VII, pt. 2, pp. 14-17 ; ibn-Qutaybah, pp. 238-9 ; al-Sam'āni, fol. 292b-293a.

it has always been my practice to avoid putting on a new garment lest I provoke the spirit of jealousy and envy in my neighbours." Another ascetic said, "Many a time I would relinquish one thing and refrain from another simply for the sake of my brethren who might have wondered wherefrom I have gotten them."

It has also been related that Ibrāhīm al-Taymi was once seen wearing a new shirt and consequently some of his brethren asked him saying, "Wherefrom have you gotten this ?" To which he replied, "It was given to me by my brother Khaythamah,[1] but if I had known that his family had any knowledge of it I would have not accepted it."

The third [advantage] of secrecy is that it aids the giver to keep his good works secret, for to give in secret is far superior to giving in public, and to help one do good is itself good. But secrecy is broken whenever the news are made known to more than two individuals, at which time the identity of the giver becomes public property.

A certain man once gave one of the learned men something in public but the latter declined the offer. At another time another person gave him something in secret and he accepted it. Questioned concerning [his behaviour] he said, "This man has acted with politeness and concealed his good deed, consequently I accepted his gift The other has acted rudely, therefore I rejected his gift."

A certain Ṣufi was once given something in the midst of a crowd publicly, but he refused to accept it. Thereupon the giver said to him, "Do you reject

1. Ibn-'Abd-al-Raḥmān ; see ibn-Sa'd, vol. VI, pp. 200-201.

that which God has given thee?" The Ṣufi replied saying, "You have associated others besides God in that which pertains to Him alone. Therefore I return to you your sin of association." On another occasion one of the gnostics accepted in secret something which he had rejected in public. Asked [by the giver concerning his action] he replied, "You have publicly disobeyed God but I refused to be your accomplice in your sin. When, however, you obeyed Him in secret, I helped you in your obedience." At another time al-Thawri said, "If I were sure that there was among them one who would not talk about or discuss his alms I would have accepted his gifts."

The fourth [advantage of secrecy is that it helps to spare the recipient the humiliation attending the receipt of alms in public]. For to receive alms in public is humiliating and insulting to the recipient, and the believer need not expose himself to humiliation. Thus one of the learned men was wont to accept alms in secret, but refuse them in public saying, "To receive alms in public is degrading to learning and humiliating to its torch bearers. Hence I never accept anything which degrades learning and humiliates its torch bearers."

The fifth [advantage] is avoiding [the necessity of] sharing [the alms with those who may be present at the time of giving]. For the Apostle said, "Those who happen to be present when a man receives a gift are his partners therein.'[1] That the gift is silver or gold does not change its being a gift. The Apostle said, "The best gift which a man can give his brother

1. Unidentified.

is silver or bread." He thus made silver by itself a gift.

In short the practice of giving in the presence of a crowd publicly is viewed with disfavour unless it is done with the consent of all present. Even then the practice is questionable.

Publicity in the giving of alms as well as open discussion of gifts has four advantages. These are as follows:

The first advantage of publicity is that it promotes sincerity, truthfulness, freedom from affectation and hypocrisy.

The second advantage of publicity is that it does away with vainglory and haughtiness, affirming servitude to God and poverty instead. It frees man from pride and self-sufficiency, and makes him indifferent to popular acclaim. A certain gnostic once said to one of his disciples, "Do not, under any condition, conceal the fact that you have been the recipient of alms. For when you receive alms and hide not the fact one of two things will ensue: either you lose favour with some people, a thing which is safer for your religion and more wholesome to your soul, or grow in the regards of others because you have revealed the truth. This is exactly what your brother desires because his reward increases [208] as your love to him grows greater and your respect to him becomes more profound. You also would be rewarded if you were instrumental in bringing about the increase in his reward."

The third advantage is that the gnostic is not mindful of anybody other than God. His attitude to Him is the same in secret and in public. Consequent-

ly, and disagreement or difference between the attitude of the individual towards God in secret and his attitude towards Him in public constitutes a sin against the Unity of God. Thus one of the gnostics once said, "We were wont to pay no attention to the prayers of him whose practice it was to accept [alms] in secret and reject them in public." To aim at pleasing men, whether they are at the moment present or absent, impairs the state [of mind which man should have towards God]. Man should, therefore, be mindful of no one other than the one and only God.

The story has been told that a certain teacher was extremely fond of one of his pupils (sing. *murīd*) but the other pupils resented the [apparent] favouritism. The teacher, desiring to prove to the pupils the superiority of his favourite, give each one of them, including the favourite, a chicken and ordered them to disband into solitary spots where each could kill his chicken without being seen by anyone else. All except the favourite pupil did what the teacher asked them to do. On being asked by the teacher why he failed to carry out his command, the favourite pupil replied, "I could not find a secluded place where no one would see me, because wherever I went God saw me." Thereupon the teacher said, "It is for this reason that I favour this pupil, because he is mindful of no one but God."

The fourth is that publicity fulfils the obligation of gratitude. God said, "Declare the bounty of the Lord."[1] Secrecy, on the other hand, is a denial of

1. *Sūrah* XCIII : 11.

that bounty, and God has condemned those who conceal His bounties unto them describing them with niggardliness. Thus he said, "[Verily, God loveth not the proud, the vain boaster] who are niggardly themselves, and bid others to be niggards, and hide away what God hath of his bounty given them."[1] The Apostle said, "Whenever God bestows a bounty upon one of His servants, He likes the bounty to be seen."[2]

A certain person once gave something to one of the virtuous, who immediately displayed the gift saying, "This is something from this world wherein publicity is best, but in matters pertaining to the hereafter secrecy is best." For this reason a certain person said, "If you are given something in the presence of a crowd accept it, later returning it in private."

Gratitude and thankfulness for alms is highly recommended. The Apostle said, "He who is not grateful to men is not grateful to God."[3] Gratitude takes the place of reward to such an extent that the Apostle once said, "Whoever doeth unto you a favour recompense him, but if ye be not able to do so, wish him good until ye ascertain that ye have recompensed him."[4]

When on one day the emigrants were discussing with the Apostle the question of gratitude and thanks they said, "O Apostle of God, never have we seen anybody in whose house we lived as guests and whose

1. *Sūrah* IV : 41.
2. Unidentified.
3. Al-Tirmidhī, al-Birr w-al-Ṣilah : 35.
4. Al-Ṭayālisī : 1895.

property we shared, without fearing that he would run away with all the reward." Thereupon the Apostle replied, "[Fear not], for your thanks and praise are as good as compensation."[1]

Now that you have seen these various advantages know that the differences which exist in them are in reality not basic differences in the problem itself but rather differences in the attitudes [of men] towards the problem. The gist of the matter is that we do not rule that privacy is, under all conditions, the best practice, or the publicity is the best. Rather they differ as the intentions differ, and the intentions in turn differ as the attitudes and the individuals differ. Consequently, the sincere person should watch himself carefully lest he be misled by vanity and beguiled by the deception of nature and the artifice of the devil. Artifice and deception are more prevalent in privacy than in publicity, although they affect both.

Deception enters into privacy through the predilection of [human] nature to it, especially because it helps to maintain one's prestige and position before men, shields him against their disfavour and contempt, and spares him the necessity of acknowledging the giver as a benefactor and philanthropist. It is a virulent disease which afflicts the soul and through which the devil brings the advantages of privacy home to the individual, thereby persuading him to justify his behaviour with [one of] the five points which we have mentioned [in favour of privacy].

The criterion of this as well as its acid test is one

1. Cf. al-Tirmidhi, Qiyāmah : 44 : abū-Dāwūd, Adab : 11 .

single thing, namely that the suffering which the individual undergoes, because the fact of his receiving alms has been made public, be just as acute as the suffering which he experiences when one of his adversaries or opponents has received alms and the news of his receiving them has been made known. For if he were interested in shielding people against calumny, envy, and suspicion or desirous to avoid betraying a confidence and anxious to aid a giver conceal his gifts, as well as to safeguard learning against [disgrace and the learned men against] insult, he should know that all these things would result from making public his brother's receipt of alms [just as they would result from making public his own]. If the exposure of his own is harder on him than that of others, then his apprehensions regarding these considerations are untrue and false, resulting from the artifice and the deception of the devil.

Furthermore, to disgrace and discredit learning is forbidden not because it is the learning of this or the other person but simply because it is learning itself. Calumny is forbidden because it is the defamation of a person's honour as such, not because it is the vilification of a particular person's honour.

Anyone observing this point may prove too strong for the devil to subdue, otherwise he will be a man of much activity but little success.

On the other hand human nature may incline to publicity, because through it the individual humours the giver and pleases him thereby encouraging him to do the same again. Moreover by making the receipt of alms known to the public, the recipient

reveals himself extremely grateful so that people might become disposed to honour him and ready to inquire about him and help him.

This is a virulent disease which afflicts the heart. [209] The devil, however, cannot prevail over the religious except by presenting such corruption to him as a part of the Law, telling him that open gratitude is a part of the Law, while concealing it is hypocritical, and reciting to him all the various advantages which we have already mentioned in connexion with publicity in order to induce him to make public his thanks. Man's inner purpose and motive, however, is that which we have already described, namely to make people better disposed to help him and be gracious unto him.

The criterion of this as well as its acid test is that the individual should compare his readiness to be thankful in cases where his thanks are neither revealed to the giver nor to the person who intends to extend to him his aid with his readiness to be thankful in the presence of persons who dislike making their gifts known but desire to keep them secret and whose custom is not to give except to one who keeps the news of their gifts secret and refrains from giving thanks. If both these conditions appear equal to him his motive would then truly be the observance of the Law by gratitude and articulate thankfulness. Otherwise, he is deluded. Again if he were moved to gratitude and thanks by the demands of the Law, he should not neglect to fulfil his duty to the giver. If the latter were fond of being thanked publicly the recipient should hide his gratitude and not express

his thanks, because it is his duty not to aid the giver to sin, since his expectation of thanks is sinful. But if he should find out that the giver is not fond of being thanked and does not expect or seek it, the recipient should then thank him openly and make his gift known to the public. For this reason the Apostle of God said of the person who was praised in his presence, "You have overdone his praise; verily if he were to hear it he would fail,"[1] although the Apostle was wont to praise people to their face. This is because he had confidence in their faith and because he was sure that his praise would not harm them but rather would increase their desire and encourage them to do good. On another occasion the Apostle said [pointing] to a certain visitor, "Behold this man is the master of all Bedouins (*ahl al-wabar*).[2] Referring to another he said, "When a celebrity visits you honour him."[3] At another time he heard someone talk and, being pleased with his speech, said, "Verily there is magic in eloquent speech."[4] He also said, "If any of you should see something worthy in his brother, he should tell him of it for that would make him more desirous to do good."[5] And again, "Whenever the believer is praised, belief grows stronger in his heart."[6]

1. Cf al-Bukhāri, Adab : 54.
2. *Ahl al-wabar* is literally the inhabitants of hair tents, i.e. The nomads or the Bedouins. The reference is to Qays ibn-'Āṣim who appeared before the Apostle and embraced Islam. Qays died A.H. 47/A.D. 667-8; see ibn-Sa'd, vol. VII, pt. I, pp. 23-4; ibn-Qutaybah, pp. 153-4; *al-Aghāni*, vol. XII, pp. 149-158; abu-al-Fidā', vol. I, pp. 196-7.
3. Ibn Mājah, Adab : 19.
4. Al-Bukhāri, Nikāḥ : 48.
5. Unidentified.
6. Unidentified.

Al-Thawri once said, "He who knows himself will not be harmed by the praise of men." On another occasion he said to Yūsuf ibn-Asbāṭ, "Whenever I do you a favour I am more pleased with it than you are because I regard it as one of the blessings of God upon me. Consequently, I give thanks to God. Unless I see my favour in this light my gratitude will be false."

These details should be observed by anyone who watches his heart, for without these details the works of the senses are the laughing-stock of the devil and the object of his ridicule and malice especially for what seems to be much activity but little profit. It is such knowledge which is described by the following saying, namely, "Learning one point of such knowledge is better than a year of worship." For through this knowledge worship becomes a living and a vital thing and without it, it dwindles and comes to nought. In short, to take in public and to reject in private is the best and safest policy to follow. Furthermore, no one, in rejecting a gift, should be excessive in his protestations of unworthiness. Rather his knowledge should be complete so that both privacy and publicity would be the same to him. Such a state is like red sulphur, often heard of but never seen.

On which is Better, to Accept Aid from the Sadaqah or from the Zakah[1]

Both Ibrāhīm al-Khawwāṣ and al-Junayd, as

1. As has been shown before the term *zakāh* represents the legal alms and *ṣadaqah*, the voluntary. Al-Ghazzāli has so far used the two terms interchangeably; now however he uses the *ṣadaqah* for the voluntary alms and the *zakāh* for the legal and obligatory.

well as many others, held that accepting aid from the *ṣadaqah* fund was better than accepting it from the *zakāh* money, because in sharing the latter the individual competes with the poor and diminishes their means. Furthermore, he may not be able to establish his claim to the benefit from the *zakāh* money or prove himself actually deserving in accordance with the qualifications set down in the Glorious Book. But the *ṣadaqah* is more general.

Others have said that a person should accept aid from the *zakāh* fund rather than from the *ṣadaqah* money, because in so doing he would be fulfilling the Law.[1] Thus, if all the poor should refrain from accepting aid from the *zakāh* fund they would sin. A person should accept [his portion of] the *zakāh* [not only] because it places him under no obligation but also because it has been ordained by God as a means of livelihood for those needy among His servants. It is, therefore, because of need and necessity that a person accepts *zakāh* [money], and he certainly knows his needs.

To accept aid from the *ṣadaqah* funds is an offence against religion, because ordinarily the benefactor gives only to those of whom he thinks well; while the company of the poor is more conducive to humility and meekness and farther removed from pride; since offtimes a person may accept a *ṣadaqah* as though it were merely a present and nothing distinct [210] from a present.

These indicate an insistence on the humility and

1. Cf. *Sūrah* IX : 60.

the need of the receiver of the *zakāh*. The truth of the matter is that these things vary with each individual depending on the particular state in which he may be at that time and on the kind of intention which he may at that moment entertain. If he were in doubt as to whether or not he was deserving he should not accept anything from the *zakāh*. But if he were certain that he was deserving, as, for example, when he has to pay a debt which he had incurred for a just cause and is unable to pay it without aid, then he is certainly entitled to that aid and justified in accepting it.

If a deserving individual were given the choice between accepting aid from the *zakāh* or the *ṣadaqah* and had found out that the person who is to give the *ṣadaqah* would not give that particular sum unless he were to accept it, let him by all means choose the *ṣadaqah*, as the *zakāh* which is compulsory would always be paid to its deserving beneficiaries. This would increase charity and better the conditions of the poor.

If the money were to be definitely given as a *ṣadaqah* any way and on the other hand the acceptance of the *zakāh* would not result in distress for the poor, the person would be free to make his choice. In short the arguments in favour of the one or the other vary. On the whole the acceptance of aid from the *zakāh* is more conducive to modesty and humility.

LIST OF REFERENCES

Athīr, ibn-al-, *al-Kāmil fī 'l-Ta'rīkh*, ed. C.J. Tornberg (Leyden 1867-1874).

Baghdādi, al-, *Ta'rīkh Baghdād* (Cairo 1349).

Bukhāri, al-, *Ṣaḥīḥ* (Būlāq 1296).

Dārimi, al-, *Sunan* (Damascus 1349).

Dāwūd, abu-, *Sunan* (Cairo 1280).

Fidā', abu-al-, *Mukhtaṣar Ta'rīkh al-Bashar* (Constantinople 1286).

Hishām, ibn-, *Sīrat Rasūl Allāh*, ed. F. Wustenfeld (Gottingen 1858-1860).

'Imād al-Ḥanbali, ibn-al-, *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab* (Cairo 1350).

Iṣfahāni, al-, *al-Aghāni* (Būlāq 1285).

Manāwi, al-, *Fayḍ al-Qadīr, Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr* (Cairo 1938).

Muslim, *Ṣaḥīḥ* (Delhi 1319).

Nasā'i, al-, *al-Mujtaba* (Delhi 1315).

Qutaybah, ibn-, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. F. Wustenfeld (Gottingen 1850).

Rif'at, Ibrāhīm, *Mir'āt al-Ḥaramayan* (Cairo 1925).

Sa'd, ibn-, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubra*, ed. E. Sachau and others (Leyden 1905-1921).

Sam'āni, al-, *Kitāb al-Ansāb*, ed. D.S. Margoliouth (Leyden 1912).

Ṭabari, al-, *Ta'rīkh al-Rusul w-al-Mulūk*, ed. M.J. de Goeje (Leyden 1879 ff.).
Ṭayālisi, al-, *Musnad* (Hyderabad 1321).
Tirmidhi, al-, *Sunan* (Cairo 1290).

INDEX OF ARABIC TERMS

ahl al-bayt, 53
ahl al-wabar, 89 n.
'āmilūn, al-, 61
arbāb al-qulūb, 42
'arīf, 61
ayyām al-ma'dūdāt, al-, 31
ayyām al-ma'lūmāt, al-, 31
ayyām al-tashrīq, al-, 32
bā'ith, 50
bint labūn, 7
bint mikhāḍ, 7, 9
dawā'i, 50
dhimmi, 8
dīwān al-murtaziqah, 62
faqīr, 56, 63
faqr, 64
farḍ kifāyah, 28, 59
fiṭr, al-, 5, 14, 15, 18
fuqarā', al-, 56
ghārimūm, al-, 62
ghina, 1
ghuzāh, 62
ḥāfiẓ, 61
ḥajj al-akbar, al-, 31
ḥiqqah, 7
ibn-labūn, 7
iḥrām, 20
jadha'ah, 7, 9
Jāhilīyah, 13
Jamrah, 19, 20
kātib, 61
khalīṭayn, 8
khulṭat shuyū', 8
kitābah, 8 n., 68
masākīn, al-, 58
mashhūr, 32
maskanah, 63
miskīn, 58
mu'allafah qulūbūhum, al-, 24 n., 61
mu'ashsharāt, al-, 5, 9
mukātab, 8
mukātabūn, al-, 24, 62
mukātib, 8 n.
munqaṭi', 71
murīd, 84
musabbib al-asbāb, 50
musinnah, 7
mustawfi, 61
na'am, 5
naqdayn, al-, 5
naqqāl, 61

niṣāb, 5, 10, 11, 12, 13
ribāṭ, 44
rikāz, 13
sabīl, ibn-al-, 62
ṣadaqah, 3, 8, 15, 23, 32, 42, 43, 47, 54, 71, 75, 76, 77, 78, 90, 91, 92
ṣadaqāt, 23
shahādah, 25
ta'abbud maḥḍ, 19
tabī', 7
tābi'ūn, al-, 27
wali, 56
waraq, 19

INDEX OF PROPER NAMES

Abān, 46
Adam, Yaḥya ibn-, 70n.
Ā'ishah, 42, 51, 52, 77
Ali, 54
Anas, Mālik Ibn-, 79
Asbāṭ, Yūsuf ibn-, 90
'Āṣim, Qays ibn-, 89 n.
'Atā', 27
Bakr, abū-, *see* Ṣiddīq
Baṣri, Hasan al-, 79, 80
Bukāri, al-, 3 n.
Dardā', abu-al-, 74
Dharr, abu-, 2, 3, 40
Ḥanẓalīyah, Sahl ibn-al, 69, 70
Hāshim, 56 n.
Ḥassān ibn-Thābit, *see* Thābit, Ḥassān ibn-
Ḥunayn, Battle of, 44 n.
Ja'd, ibn-abi-al-, 78
Jesus, 76
Jubayr, Ḥakīm ibn-, 70 n.
Junayd, al-, 48, 49, 90
La'bah, 3, 40
Khaṭṭāb, 'Umar ibn-al-, 26, 42, 53, 57, 71, 77, 78
Khawwāṣ, Ibrāhīm al-, 90
Khaythamah, 81
Laylat al-Qadr, 31
Luqmān, 49, 78
Mas'ūd, 'Abdullāḥ ibn-, 70, 78
Misṭah, 51 n.
Mu'ādh, Yaḥya ibn-, 78
Mu'aṭṭal, Ṣafwān ibn-al-, 51 n
Mubārak, 'Abdullāh ibn-al-, 49
Muḥarram, al-, 31
Mujāhid, 27, 77
Muslim, 3 n.
Muṣṭaliq, banu-al-, 51 n.
Muṭṭalib, 56 n.
Nakha'i, al-, 27, 79
Nasā'i, al-, 70 n.
Qatādah, abu-, 71, 72
Qays al-Aḥnaf ibn-, 2
qiṣṣat al-ifk, 51
Ramaḍān, 2, 5, 14, 15 18, 31, 32, 58, 59, 60
Rawwād, 'Abd-al-'Azīz ibn-, 78

Sacred Months, 31 n.
Sahl, Zayd ibn-, 71 n.
Sakhtiyāni, Ayyūb al-, 80
Salamah, umm-, 42
Sha'bi, al-, 27
Shāfi'i, al-, 21
Ṣiddīq, abu-Bakr al-, 26 27, 51, 52
Sulaymān, Aḥmad ibn-, 70 n.
Ṭalḥah, abu-, 71
Taymi, Ibrāhīm al-, 81
Thābit, Ḥassān ibn-, 71
Thawri, Sufyān al-, 36, 70 n, 82, 90
Turks, 67
Uḥud, Mt., 74
'Umar, *see* Khaṭṭāb
'Umar, 'Abd-al-'Aziz ibn-, 77
'Umar, 'Abdullāh ibn-, 42, 78
'Umayr, 'Ubayd ibn-, 79
Yasār, 'Aṭā' ibn-, 71
Yazīd, Muḥammad ibn-'Abd-al Raḥmān, 70 n.
Zubayd [ibn-al-Ḥārith[, 70 n.
Zubayr, 'Urwah ibn-al-, 77

Our Publications

Quran

THE HOLY QUR-AN, Arabic text with English translation, and commentary by Allama Abdullah Yusuf Ali
Available in one volume, two volumes and three volumes

AN ENGLISH INTERPRETATION OF THE HOLY QUR-AN, English translation by Allama Abdullah Yusuf Ali with full Arabic text, but without footnotes,running commentary and appendices. In small handy size.

AN APPROACH TO THE STUDY OF THE QUR'AN by Nawab Sir Nizamat Jung Bahadur
PHILOSOPHY OF THE QUR'AN by Hafiz Ghulam Sarwar
QUR'ANIC LAWS, by Muhammad Valibhai Merchant
PROPHECIES OF THE HOLY QUR'AN, by Q. I. Hingora
A GEOGRAPHICAL HISTORY OF THE QUR'AN, by S. Muzaffar-ud-Din Nadvi
THE MESSSAGE OF ISLAM (Bird's eye-view of the contents of the Holy Qur-an, by Allama A. Yusuf Ali

LESSONS FROM THE STORIES OF THE QUR'AN, by A.M R. Muhajir
QUOTATIONS FROM THE HOLY BOOK, (English translatiou by Abdullah Yusuf Ali) compiled by Obaid Qadri
MUHAMMAD AND TEACHINGS OF QUR'AN, by John Davenport
ASH-SHAFI'I'S RISALAH (BASIC IDEAS), by Dr. Khalil Semaan
TOWARDS UNDERSTANDING THE QUR'AN, by Maulana Kausar Niazi

THE QUR'AN : Shaykh Tabarsi's Commentary by Musa Q.A. Abdal
GHAZALI'S MISHKAT AL-ANWAR, by W.H.T. Gairdner, Tr.

Hadith

SAHIH MUSLIM, English translation by M. Abdul Hamid Siddiqi. Four volumes
MUWATTA' IMAM MALIK, English translation with exhausted Footnotes by Professor Rahimuddin, Tr.
MISHKAT AL-MASABIH (AL-HADITH) English translation by Dr. James Robson, Two volumes
TA'WIL AL-AHADITH, by Shah Waliyullah, translated by G.N. Jalbani
SAYINGS OF MUHAMMAD (with Arabic text) translated by Professor Ghazi Ahmad
PRAYERS OF THE PROPHET (Masnūn Du'a'ain, with Arabic Text), translated by A.H. Siddiqi
THUS SPOKE THE HOLY PROPHET, by Bennet and Brown
PRAYERS OF MUHAMMAD, compiled and translated by A.H. Farid, Available with and without Arabic text
AL-HIZB AL-AZAM (A collection of Prayers with Arabic Text), translated by M. Abdul Hamid Siddiqi
THE TABLE TALK OF MUHAMMAD by S. Lane-Poole

Revival of Religious Sciences

(Ihya' Ulum ad-Din)

On Music & Singing

Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing being a translation of the Ihya 'Ulm ad-Din of al-Ghazzali with Analysis, Annotation, and Appendices.

By
Duncan Black MacDonald
Hartford Seminary
Connecticut USA

Published in the
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

- Part I 1901: pp. 195-252
- Part II 1901: pp. 705-748
- Part III 1902: pp. 1-22

JOURNAL

OF

THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

ART. VIII.—*Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing.* Being a Translation of a Book of the *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices. By DUNCAN B. MACDONALD, Hartford, Conn.

TRANSLATOR'S NOTE ON MUSIC IN RELATION TO EMOTION.

"WHOSOEVER is harmonically composed delights in harmony; which makes me much distrust the symmetry of those heads which declaim against all Church-Musick. For my own part, not only from my obedience but my particular Genius, I do embrace it: for even that vulgar and Tavern-Musick, which makes one man merry, another mad, strikes in me a deep fit of devotion and a profound contemplation of the First Composer." This is the confession of Sir Thomas Browne, and in that confession races the farthest apart join. The influence of music on the soul, the emotions it stirs, the fears and hopes it excites, all peoples, all climates, all ages have known. The negro at his camp-meeting, the darwīsh at his *dhikr*, are here kin with the English scholar

and physician. For him it may not have been such a cataleptic ecstasy as befalls the negro or the darwīsh, but the cause was one and the essential nature. All religions have drawn strength and exaltation from this which lies at the root of all religion; it has ever kindled and fed the flame of devotion. The one could picture it to himself as "a sensible fit of that harmony which intellectually sounds in the ears of God"; the other can but ignorantly feel it working on his heart and soul, and sweeping him far from all the bonds of mind and thought. The unknown opens before him and clothes itself with his fancy. Whatever be the music that he hears, coming with music's vague yearning and sense of wrong and loss, it brings to him his own wild thoughts. To him, as to Sir Thomas Browne, music is one; all leads to God, the God of the swaying, restless heart, not of the steadfast mind. He knows how it speaks in universal terms; how its beauty is the beauty of the sunset, not of a painting; how to it belong no clear outlines, but the mind which we bring limits and gives it form. The tides of its seas that set towards eternity meet no bar, break upon no shore. In it is limitless possibility, feeling apart from thought, a golden clime with the ever changing, melting towers of a dream city. One emotion floats over into another, its kin. The strands of life twist and twine, each with each. Melodies of sensuous love come to express the worship of the Divine; musical phrases that speak the fear of man come to speak the awe of the Unknown. And when to the breadth of music is joined the wide solution of the meaning of Arabic words, the bounds of possibility are opened, and dreamy suggestion comes in place of thought. Then a love-poem may turn to a song of pure concent when heard with fitly tempered ears.

Sir Thomas Browne has touched this quivering nerve with the finger of genius. The negro camp-meeting has often been described from without, and some have even tried to analyze it from within. The fantastic orgies of darwīshes, dancing, howling, barking, and the rest—has not every Eastern traveller essayed upon them his pen, if not his

ridicule? It still remains to see them from within as they appeared to the sympathetic eyes of a great theologian who had himself part in them, and who applied the methods of science to the analysis of emotional effects. To transmit and interpret his results to Western readers is my object here. I trust that I have not met either the dream of the mystic or the intellectual subtilties of the scholastic with any lack of sympathy. There is much here that will require from the reader a healthy historical sense, much that will seem of kin to the wildest dreams of delirium; yet it should not be forgotten that our generation has seen a formal defence of the schoolmen, and that Lord Tennyson in his "Ancient Sage" has described and professed a perception through ecstasy that differs in nothing from the *wajd* of the Muslim saint.

Finally, I would ask the indulgence of the Arabist if I have not in all cases succeeded in grasping or adequately rendering the intricacies of my theologian's thought and style, and the indulgence of the non-Arabist if I have left in darkness any point necessary to his understanding. The notes could often have been made much longer and more minute in detail. But while I trust that sufficient has been done for the explanation of the text, I have endeavoured to keep the commentary within bounds, adding, however, such references as might form at least a beginning for further research. For an account of al-Ghazzālī himself I would refer to my paper on his life and religious experiences and opinions in vol. xx of the Journal of the American Oriental Society. It forms an almost necessary introduction to the present translation.

The Book of the Laws of Listening to Music and Singing and of Ecstasy. It is the Eighth in the Section of Customs in The Book of the Re-vivifying of the Sciences of the Faith.[1]

In the Name of God, the Merciful, Compassionate One.[2]

Praise belongeth unto God,[3] who hath consumed the hearts of His chosen in the fire of His love, and hath enslaved their thoughts and their souls in longing unto meeting Him and looking upon Him, and hath fixed their sight and their insight upon consideration of the beauty of His presence until they have become drunken with inbreathing of the breeze that tells of union, and their hearts are distraught and confounded with considering the praises of Majesty, and they see not His equal in existence, visible and invisible, and are not mindful of aught except Him in The Two Abodes.[4] If a form presents itself to their sight, their insight passes to Him that formed it; and if a melody strikes upon their ears, their secret thoughts pass hastily to the Beloved; and if there come to them a voice disturbing or disquieting or moving or making to sorrow or making joyous or making to long or stirring up, that they are disturbed is only unto Him, and that they are moved is only by Him, and that they are disquieted is only on account of Him; their sorrow is only in Him, and their longing is

[1] I translate from the edition of Cairo, 1302. I have also employed the commentary of the Sayyid Murtaḍà (referred to hereafter as SM.), *Itḥāf as-Sāda*, 10 vols., Cairo, 1311. The *Book* translated comes in vol. vi, pp. 454–end.

[2] Strictly 'the merciful Raḥmān,' but though the word was a proper name for God, standing beside Allāh, even before Muḥammad, yet the use in Islām is rather as I have rendered it. It is not a proper name, but an epithet noun.

[3] Lane, *sub voce*, p. 638*c*, translates *praise be to God*, but by *be* he seems to mean only an emphatic, ejaculatory assertion, not a prayer, *du'ā*. See his letter to Fleischer in ZDMG., xx, p. 187, where he explains in that way his rendering *tabāraka-llāh*, 'Blessed is,' or 'be, God.' That it is to be taken as an assertion is plain from al-Bayḍāwī, i, p. 6, ll. 3 ff. The precise force of both the *Basmala* and the *Ḥamdala* has been much discussed by Muslim divines. See, for example, the elaborate examination in al-Bājūrī's *Sharḥ* on the *Kifāya al-'awāmm* (Cairo, A.H. 1303).

[4] The Two Abodes are this world and that which is to come, *ad-dunyà wal-ākhira*.

only unto that which is with Him, and their being aroused is only for Him, and their coming and going is only around Him. From Him is their hearing and unto Him is their listening, and He hath locked their eyes and ears from aught besides Himself. They are those whom God hath chosen to be his Saints and has separated from His chosen ones and His peculiar ones. And blessing be upon Muḥammad, who was sent with His message, and upon his Family and Companions, leaders and guides in the truth, and much Peace![1]

Lo! hearts and inmost thoughts are treasuries of secrets and mines of jewels. Infolded in them are their jewels like as fire is infolded in iron and stone, and concealed like as water is concealed under dust and loam. There is no way to the extracting of their hidden things save by the flint and steel of listening to music and singing, and there is no entrance to the heart save by the ante-chamber of the ears. So musical tones, measured and pleasing, bring forth what is in it and make evident its beauties and defects. For when the heart is moved there is made evident that only which it contains like as a vessel drips only what is in it. And listening to music and singing is for the heart a true touchstone and a speaking standard; whenever the soul of the music and singing reaches the heart, then there stirs in the heart that which in it preponderates. Since, then, the heart is by nature obedient to the ears, to the degree that its secret things plainly show themselves through them and its defects are uncovered by them and its beauties made evident, an explanation is needed of what has been said with regard to listening to music and singing and with regard to ecstasy, and also a statement of what advantages are in these things and what disadvantages and of what is recommended in them of laws and modes, and of what pertains

[1] On the Muslim theory and practice of benediction on the Prophet and others, see Goldziher in ZDMG., L, pp. 97 ff. My translations here make no attempt to be final on a very difficult question. After a time I do not translate these benedictory formulae at all. The *Sharḥ* of al-Bājūrī cited above suggests that this also is an assertion to be translated, 'Benediction is upon . . .'; i.e., it is *ikhbārī* and not *inshā'ī*.

to them of disagreement on the part of the learned as to their being either forbidden or allowed. We will expound that in two chapters: the first as to the allowableness of listening to music and singing, and the second as to its laws and the effects which music and singing produce upon the heart, consisting of ecstasy, and upon the members of the body, consisting of dancing and crying out and tearing of garments.

I.

The First Chapter, treating of the disagreement of the learned as to the allowableness of Listening to Music and Singing, and revealing the truth as to that allowableness.

1.

A statement of the sayings of the learned and of the Ṣūfīs as to its being lawful or forbidden.

Know that the listening comes first, and that it bears as fruit a state in the heart that is called ecstasy; and ecstasy bears as fruit a moving of the extremities of the body, either with a motion that is not measured and is called agitation or with a measured motion which is called clapping of the hands and swaying of the members. Let us, then, begin with the rule as to listening—it comes first—and we will adduce with regard to it those sayings which express clearly the views which have been held on it. Thereafter, we will mention what points to its permissibility, and follow that up with an answer to what has been laid hold of by those who assert that it is forbidden.

As for the adducing of views, the Qāḍī Abū-ṭ-Ṭayyib aṭ-Ṭabarī[1] has related from ash-Shāfi'ī[2] and Mālik and

[1] Abū-ṭ-Ṭayyib; d. 450. See Wüstenfeld's *Schâfi'iten*, No. 393, pp. 263 ff.
[2] Ash-Shāfi'ī; d. 204. For his life see Wüstenfeld, pp. 29 ff., and for a remark on his attitude to music, p. 41. The SM. notes that the book here mentioned, *Kitāb ādāb al-qaḍā*, is part of the *Kitāb al-amm*, No. 9 on p. 45 of Wüst. On rejecting of testimony, see note below.

Abū Ḥanīfa and Sufyān and a number of the learned, expressions which indicate that they viewed it as forbidden. He said, "Ash-Shāfi'ī (may God have mercy on him!) said in *The Book of the Laws of giving Judgment*, 'Singing is a sport which is disliked and which resembles what is false; he who meddles much with it is light of understanding, you shall reject his testimony.'" Further, the Qāḍī Abū-ṭ-Ṭayyib said, "That a man should listen to a woman who is not within the prohibited degrees of kinship is unlawful according to the followers of Ash-Shāfi'ī, equally whether she is in plain view or behind a curtain, is free or a slave." Further, he said, "Ash-Shāfi'ī (may God be well pleased with him!) said, 'If the possessor of a slave-girl gather men together to listen to her, he is of light understanding, you shall reject his testimony.'" And he narrated further from ash-Shāfi'ī: "He disliked beating time with a stick [*qaḍib*], and was wont to say that freethinkers[1] made use of that to divert their attention from hearing the Qur'ān. And ash-Shāfi'ī said, 'On account of tradition, playing at backgammon is disliked more than playing on any kind of musical instrument. And I do not like playing at chess; I dislike all the games which men play, because play does not belong to the actions of the people of religion and manly virtue' [*murū'a*]. And as for Mālik[2] (may God have mercy on him!), he has forbidden singing. He said, 'When a man buys a slave-girl and finds that she is a singer, then it is his duty to send her back.' That is the view of the rest of the people of al-Madīna except Ibrāhīm b. Sa'd[3] alone. And

[1] *Zindīqs*, a very general term. The SM. interprets it of those who hold by no law and assert the eternal pre-existence of the world. Very frequently it means those who externally profess Islām, but do not believe in their hearts. See Huart, *Les Zindiqs en droit musulman*, Eleventh Congress of Orientalists, part iii, pp. 69 ff.
[2] Mālik b. Anas al-Ḥimyarī al-Madanī; d. 179. Wüstenfeld's an-Nawawī, pp. 530 ff. On his relation to music and singing, see also Goldziher, *Muh. Studien*, ii, p. 79, note.
[3] Ibrāhīm b. Sa'd b. Ibrāhīm b. 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf al-Qurashī az-Zuhrī Abū Isḥāq al-Madanī Nazīl Baghdād; 108–185. He was one of the shaykhs of ash-Shāfi'ī, and handed down traditions especially from Ibn Shihāb az-Zuhrī. The SM. has a lengthened notice of him under this occurrence, giving anecdotes of his love of music and singing and of his interviews with ar-Rashīd and others.

as for Abū Ḥanīfa[1] (may God be well pleased with him!), he disliked it and made hearing singing a sin; and so all the people of al-Kūfa, Sufyān ath-Thawrī[2] and Ḥammād[3] and Ibrāhīm[4] and ash-Sha'bī[5] and the rest."

All this the Qāḍī Abū-ṭ-Ṭayyib aṭ-Ṭabarī has adduced. But Abū Ṭālib al-Makkī[6] adduced the allowableness of listening to music and singing from a number of the first believers. He said, "Of the Companions, 'Abd Allāh b. Ja'far[7] and 'Abd Allāh b. az-Zubayr[8] and al-Mughīra b. Shu'ba[9] and Mu'āwiya[10] and others listened to music and singing." He said further, "Many of the excellent first believers, both Companions and Followers,[11] have done that along with pious works." And he said, "The people of al-Ḥijāz with us in Makka did not cease to listen to music and singing even in the most excellent of the days of the year, and these are The Few Days[12] in which God

[1] Abū Ḥanīfa an-Nu'mān b. Thābit; 80–150. Ibn Khall., iii, 555 ff.; Ibn Ḥajar al-Haytamī al-Makkī (d. 973), *Al-khayrāt al-ḥasanāt*, Cairo, 1304.

[2] Sufyān ath-Thawrī; 95–161. Ibn Khall., i, p. 576; an-Naw., pp. 286 ff. For anecdotes of him, see Kosegarten's *Chrestomathia Arabica*, pp. 61 f., and *Lawāqiḥ* of ash-Sha'rānī, vol. i, pp. 38 ff., of ed. of Cairo, 1316.

[3] Abū Ismā'īl Ḥammād b. Abī Sulaymān Muslim; d. 120. Ibn Khall., iii, p. 564, n. 5; an-Naw., p. 135.

[4] Ibrāhīm b. Yazīd an-Nakha'ī al-Kūfī; d. 96. An-Naw., pp. 135 ff.

[5] Āmir b. Sharāḥīl ash-Sha'bī; d. 104, 5. Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, pp. 229 ff.

[6] The author of the *Qūt al-qulūb*; d. 386. See note 2 on p. 91 of Life of al-Ghazzālī (Journal of American Oriental Society, vol. xx).

[7] 'Abd Allāh b. Ja'far b. Abī Ṭālib; d. 80. An-Naw., pp. 337 ff.; Ibn Qut., 104. The SM. gives some details as to his love of music and singing. See, too, a story about him and his singing-girl 'Ammāra given by Derenbourg and Spiro in their *Chrestomathie* from the *Aswāq al-ashwāq* of al-Biqā'ī.

[8] 'Abd Allāh b. az-Zubayr b. al-'Awwām, killed by al-Ḥajjāj in Mecca in 73. An-Naw., pp. 341 ff.; Ibn Qut., pp. 112 ff.; Quatremère in JA., sér. II, ix, 289, 385; x, 39, 137. The SM. again gives further details on his love of music.

[9] Al-Mughīra b. Shu'ba b. Abī 'Āmir ath-Thaqafī; d. 50. An-Naw., pp. 572, misprinted 576, f.

[10] Mu'āwiya b. Abī Sufyān al-Umawī, the Khalīfa; d. 60.

[11] The Companions are those contemporaries of Muḥammad who came into personal contact with him as believers, and who died as believers; the Followers (*at-Tābi'ūn*) are those who received traditions directly from Companions. The SM. comments to the extent of six large quarto pages.

[12] The reference is to Qur'ān, ii, 199: *And remember God for a few days.* On account of the context this phrase has become limited to certain days in the month Dhū-l-ḥijja, which are thence called 'The Few Days.' Lane, in the Lexicon, *sub* √ 'DD, p. 1,971*c*, identifies these with the *Ayyām at-tashrīq* (p. 1,539*c*) as the 11th, 12th, and 13th, the three days after the 10th, the day of sacrifice, when the flesh of the victims was cut into strips and dried in the sun;

commanded His servants to remember Him, such as the days of at-Tashrīq. And the people of al-Madīna, like the people of Makka, have not ceased persisting in listening to music and singing up to this our time. We have known Abū Marwān the Qāḍī,[1] who had slave-girls who chanted in public and whom he had prepared to sing to Ṣūfīs." And he said further, "'Atā[2] had two slave-girls who chanted, and his brethren were wont to listen to them." And he said further, "They said to Abū-l-Ḥasan b. Sālim,[3] 'How dost thou forbid listening to music and singing when Junayd[4] and Sarī as-Saqaṭī[5] and Dhū-n-Nūn[6] were wont to listen?' Then he said, 'And how have I forbidden music and singing when those that are better than I have allowed it and listened to it?' And 'Abd Allāh b. Ja'far aṭ-Ṭayyār[7] was

other explanations of the name are also given. But in this passage in al-Ghazzālī 'The Few Days' and the 'Days of Tashrīq' do not seem to cover one another, and al-Bayḍāwī (on Qur., ii, 199) seems to extend the term *Ayyām at-tashrīq* to cover the 10th of Dhū-l-ḥijja. See, too, al-Bērūnī's *Āthār*, p. 333 of translation.

[1] Abū Marwān Muḥammad b. 'Uthmān b. Khālid b. 'Umar b. 'Abd Allāh b. al-Walīd b. 'Uthmān b. 'Affān al-Madanī Nazīl bi-Makka; d. 241.

[2] Abū Muḥammad 'Atā b. Abī Rabāḥ Aslam al-Makkī al-Qurashī; d. 114, 15, 17? An-Naw., pp. 422 f.

[3] Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Sālim al-Baṣrī, one of the shaykhs of Abū Ṭālib al-Makkī, the author of the *Qūt al-qulūb*. He is referred to elsewhere in this book and in Ibn Khall., iii, p. 20.

[4] Abū-l-Qasim al-Junayd b. Muḥammad; d. 297, 98. Ibn Khall., i, p. 338, and Life of al-Ghazzālī, p. 91; de Sacy from Jāmī in *Notices et Extr.*, xii, pp. 426 ff.; *Lawāqiḥ* of ash-Sha'rānī, pp. 67 ff.

[5] Sarī b. al-Mughallis as-Saqaṭī (uncle and shaykh of the above); d. 256, 57. Ibn Khall., i, pp. 555 ff.

[6] Abū-l-Fayḍ Thawbān b. Ibrāhīm Dhū-n-Nūn al-Miṣrī; d. 245, 46, 48? Al-Qushayrī, *Risāla*, p. 10 of ed. of Cairo, 1304; Ibn Khall., i, pp. 291 ff.; Kosegarten's *Chrest. arab.*, pp. 58 ff.; *Lawāqiḥ*, pp. 56 f.

[7] This is the grandson of Abū Ṭālib referred to in note 7 on p. 202. *Aṭ-Ṭayyār* is a *laqab* of Ja'far and not of 'Abd Allāh. He was also called *Dhū-l-Janāḥayn*. For an account of how he gained these names, after his death, see the notice of him in an-Naw., pp. 193 f. Legend continued to grow up round him, for among the Indian Muslims he has become a Jinnī who appeared to al-Ḥusayn before he was killed and offered his assistance; he is also invoked for magical purposes, and is the reputed author of the book *al-Jafr* (*Life*, p. 113, note 2); see Herklots' *Qanoon-e-Islām*, pp. 166 and 380, and Burton, *Arabian Nights*, xii, p. 115. *Aṭ-Ṭayyār* occurs also in the *Fihrist*, p. 175, as a *laqab* of 'Alī b. Ismā'īl b. Mitham, but is considered by the editors to be an error for aṭ-Ṭammār. As this 'Alī also was a Shī'ite the name may be right. *Dhū-l-Janāḥayn* is the name of a Jinnī in the *Thousand and One Nights*, N. 583. See, too, Goldziher's article *Ueber Dual-titel* in the Wiener Zeitsch., xiii, p. 325 and note.

went to listen, and he only forbad sporting and playing in listening. And it is related from Yaḥyà b. Mu'ādh[1] that he said, 'We miss three things and do not see them, and I shall not see them increase save little, beauty of face with modesty, beauty of speech with honesty, and beauty of brotherliness with abiding by duty.'" And I saw in some books this very thing related from al-Ḥārith al-Muḥāsibī,[2] and it shows that he permitted listening to music and singing in spite of his asceticism and piety and strenuousness and energy in religion. Further he said, "Ibn Mujāhid[3] was not went to accept an invitation except there was to be music and singing." And more than one has narrated that he said, "We gathered together to a banquet, and along with us were Abū-l-Qāsim b. bint Manī'[4] and Abū Bakr b. Dā'ūd[5] and Ibn Mujāhid with others their like, and there was music and singing there. Then Ibn Mujāhid began to urge on Ibn bint Manī' against Ibn Dā'ūd as to listening to the singing. And Ibn Dā'ūd said, 'My father related from Ibn Ḥanbal[6] that he disliked listening to music and singing, and my father disliked it, and I hold the view of my father.' Then Abū-l-Qāsim b. bint Manī' said, 'As for my grandfather Aḥmad b. bint

[1] Abū Zakarīyā Yaḥyà b. Mu'ādh ar-Rāzī, d. 258. Al-Qushayrī, *Risāla*, p. 20; Ibn Khall., iv, pp. 51 ff.

[2] Abū 'Abd Allāh al-Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī; d. 243. See note in *Life*, p. 91. Ibn Khall., i, p. 365, gives this saying as his.

[3] The SM. is in doubt as to who is meant here. According to him it may be Abū 'Abd Allāh b. Mujāhid, the shaykh of the Mutakallims and the shaykh of the Qāḍī Abū Bakr al-Bāqilānī (d. 403; see Schreiner, *Zur Geschichte des As'aritenthums*, pp. 108 ff.); as-Subkī gives his biography in the *Ṭabaqāt*. This Abū 'Abd Allāh appears to be the same as Abū-l-'Abbās b. Mujāhid at-Ṭā'ī al-Baṣrī, an immediate pupil of al-Ash'arī; see Schreiner, pp. 82 and 106. Schreiner refers to Ibn Khaldūn, *Muq.* ed. of Būlāq, p. 382, and the *Milal* of Ibn Ḥazm. Or it may be Abū Bakr Aḥmad b. Mūsà b. al-'Abbās b. al-Mujāhid al-Muqri' al-Baghdādī, d. 324; ad-Dāraquṭnī (d. 385; Ibn Khall., i, p. 455, note 1; ii, p. 239; and Wüstenfeld, *Schâf.*, p. 194) narrated from him: see on him Wüstenfeld, *Schâf.*, pp. 132 f.; Ibn. Khall, i, p. 27; iii, pp. 16, 18.

[4] Abū-l-Qāsim 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz sibṭ (son of the daughter) Aḥmad b. Manī' al-Baghawī; d. 317. Ibn Khall., i, p. 323, n. 6.

[5] Abū Bakr 'Abd Allāh b. Abī Dā'ūd Sulaymān (Wüsten., *Schâf.*, p. 90) b. al-Ash'ath as-Sijistānī; 230–316 (the SM. has 310). See Wüsten., *Schâf.*, pp. 120 ff.

[6] Aḥmad b. Ḥanbal; d. 241. See Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Miḥna*.

Manī',[1] he told me from Ṣāliḥ b. Aḥmad[2] that his father used to listen to the voice of Ibn al-Khabbāza.'[3] Then said Ibn Mujāhid to Ibn Dā'ūd, 'Don't bother us with your father'; and to Ibn bint Manī', 'Don't bother us with your grandfather. What do you say, Abū Bakr, of one who recites a verse of poetry; is it unlawful?' Ibn Dā'ūd said, 'No.' 'And if he has a beautiful voice, is it unlawful for him to recite it?' He said, 'No.' 'And if he recite it, and recite more than one and shorten in it that which is long and lengthen in it that which is short, is it unlawful?' He said, 'I am not equal to one devil; then how should I be equal to two?'" Further he said, "Abū-l-Ḥasan al-'Asqalānī, the black,[4] one of the Saints, was went to listen to music and singing and to be distracted with longing thereat, and he wrote a book about it, and overthrew in that book those who blame music; and, similarly, a number have written to overcome those blaming it."

Further it is related from one of the Shaykhs that he said, "I saw Abū-l-'Abbās al-Khaḍir[5] (peace be upon

[1] Abū Ja'far Aḥmad b. Manī' b. 'Abd ar-Raḥmān al-Baghawī, the deaf; was cousin (ibn 'amm) of Isḥāq b. Ibrāhīm b. 'Abd ar-Raḥmān al-Baghawī; settled at Baghdād and passed on traditions from al-Bukhārī (d. 256); 160–244.

[2] Abū-l-Faḍl Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal; 203–266. See Patton by index.

[3] Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Yaḥyà b. Zakarīyā al-Baghdādī, the poet. He was a contemporary of Aḥmad b. Ḥanbal, as is shown by the following stories told by the SM. One goes back to his son Ṣāliḥ, who said: "I used to like to listen to singing, but my father disliked it. And I made an appointment one night with Ibn Khabbāza, and he waited with me till I knew that my father was asleep, and then he began to sing. But I heard a sound on the roof, and went up and saw my father there listening to the singing with his skirt tucked under his arm, stepping out on the roof as though he were dancing." The second story goes back to his other son 'Abd Allāh. He said: "I used to invite Ibn Khabbāza, but my father forbad us to have singing; so I used, whenever he was with me, to hide him from my father that he might not hear. And he came one night to me and was chanting (*kāna yaqūlu*). And my father had need of something with us—we were in a by-street—and heard Ibn Khabbāza chanting, and something in his chanting struck him. And I went out to see, and there was my father striding to and fro, so I shut the door and went in again. In the morning he said, 'My little son, when it is like that, this speaking (*kalām*) is excellent.'" Was this Ibn Khabbāza the Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh al-'Abdī who was a contemporary of Abū-l-Walīd Muslim? See the *Dīwān* of the latter ed. by de Goeje, pp. 244, 253. I can find no other possible reference.

[4] If this is the Abū-l-Ḥasan al-'Asqalānī of Ibn Khall., i, 410, he was a contemporary of the wazīr al-Muhallabī, who died 352. Some MSS. of the *Qūt al-qulūb* give his *kunya* as Abū-l-Khayr.

[5] On al-Khaḍir see Ibn Qut., p. 21; an-Naw., pp. 228 ff.; ath-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, pp. 189 ff. of ed. of Cairo, 1298. Also Goldziher, *Arab. Philol.*, ii, pp. lxiv, 1, and *Lisān*, v, 332.

him!) and I said to him, 'What do you say concerning this listening to music and singing as to which my comrades disagree?' Then he said, 'It is slipperiness itself; only the feet of the learned stand firm upon it.'" Further it is related from Mimshād ad-Dīnawarī[1] that he said, "I saw the Prophet (may God bless him and give him peace!) in sleep and said, 'O Apostle of God, do you blame anything in this listening to music and singing?' He said, 'I do not blame anything in it, but say to them that they open before it with the Qur'ān and close after it with the Qur'ān.'" Further it is related from Ṭāhir b. Bilāl al-Hamdānī al-warrāq[2]—he was of the people of science—that he said, "I was in retreat[3] in the great Mosque of Judda by the sea and saw one day a gathering of people who were repeating and listening to poetry in one of the sides of the Mosque. Then I blamed that in my heart and said to myself, 'In one of the houses of God they repeat poetry!' Then I saw the Prophet of God (may God bless him and give him peace!) that night, and he was sitting in that place and by his side was Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (may God be well pleased with him!), and lo! Abū Bakr was repeating some poetry and the Prophet was listening to him and laying his hand upon his breast like one in an ecstasy at that. Then I said in my soul, 'It behoved me not to have blamed those that were listening to poetry, for here is the Apostle of God listening and Abū Bakr repeating.' Then I turned to the Apostle of God, and he said, 'This is truth in truth,' or he said, 'truth of truth'[4]—I am not certain which." Further, al-Junayd said, "Grace descends upon this gathering on three occasions,—at eating, for they do not eat except from need; at conversation, for they do not talk together except at assemblies of the upright;

[1] Abū 'Alī Muḥammad b. al-Ḥusayn, known as Mimshād (?) ad-Dīnawarī, was a pupil of al-Junayd, and d. 299. Al-Qush., p. 31; Ibn Khall., iii, p. 385; Abū-l-Maḥāsin, ii, p. 187; *Lawāqiḥ*, p. 81.

[2] The SM. reads b. Hilāl, and remarks that in some MSS it is Ṭāhir b. Bilāl b. Balbal, and that it is so in the *Qūt*. I know nothing more about him.

[3] *Kuntu mu'tafikan*; on *I'tikāf* see Lane, *Lexicon*, p. 2,122*a*, and *Lisān*, xi, p. 161; also ash-Shīrāzī, *Tanbīh*, ed. Juynboll, pp. 68 f.

[4] *Ḥaqq bi-ḥaqq*, or *ḥaqq min ḥaqq*. It appears to mean, *This is absolutely true*, but whether it is said of the verses or to confirm the dream is not clear.

and at listening to music and singing, for they hear with ecstasy and witness to truth." Further, from Ibn Jurayj[1] it is related that he was wont to allow listening to music and singing, and that it was said to him, "Will this be brought on the day of resurrection among thy good deeds or thy evil deeds?" And he said, "Neither in the good deeds nor the evil deeds, for it is like idle talk; and God Most High has said, *God will not blame you for idle talk in your oaths*" [Qur., ii, 225; v, 91].

This is what is adduced of sayings and of the search for truth in tradition. Then, whenever anyone examines deeply, he finds sayings contradicting one another, and is left confused or inclining to one of the sayings through his desire; and all that means failure. But truth should rather be sought in its own way, and that is by examining into the legal sources of prohibition and permission just as we shall now do.

2.

A statement of the things which show that Listening to Music and Singing is allowable.

Know that the meaning of the saying that listening to music and singing is unlawful is that God Most High has laid it under penalty. And that is a thing that cannot be known by simple reason, but by report and knowledge of the laws, which are limited to statute [*naṣṣ*][2] and to analogy [*qiyās*] from what is fixed by statute. I mean by statute

[1] Abū-l-Walīd 'Abd al-Mālik b. 'Abd al-'Azīz b. Jurayj al-Qurashī al-Umawī al-Makkī; d. 150. An-Naw., p. 787; Ibn Khall., ii, p. 116.

[2] *Naṣṣ* thus includes *Qur'ān* and *Sunna*; in *Sunna* are three divisions, *qawl*, *fi'l*, and *taqrīr*, approving by silence. The *Sunna* indicated by speech is *ḥadīth*. The bases of Muslim law are four, *Qur'ān*, *Sunna*, *Qiyās*, and *Ijmā'*, or the agreement of the Muslim Church on any point. Here al-Ghazzālī omits *Ijmā'*, but it is it which in the long run has brought about the triumph of his views. *Qur'ān* + *Sunna* = the Bible; *Ijmā'* = the Church; Reason is represented very feebly by *Qiyās*. A good statement of the four bases is given by Snouck Hurgronje in his article, *Le droit Musulman* in the Revue de l'histoire des religions, tome xxxvii, pp. 1 ff. and 174 ff. On al-Ghazzālī's attitude towards Qiyās, see Goldziher, *Die Zahiriten*, pp. 182 ff.

what he (whom may God bless and save!) has made plain by his speech or action; and by analogy, the meaning that is to be understood from his expressions and actions. And if a statute does not exist with regard to this thing, and an analogy from something fixed by statute cannot be upheld with regard to it, then the saying that it is forbidden is void, and it remains an action in which there is no sin, like the rest of permitted things. But the forbidding of listening to music and singing is not shown by statute nor by analogy; that such is the case, will be evident through our answer to the proofs of those who incline to its being forbidden. Then, whenever the answer to their proofs is complete, our object will be sufficiently attained; but we go further, and say that both statute and analogy, as a whole, indicate its allowableness.

As for analogy, in singing there are joined ideas which, separately first and then as a whole, must be examined; for in it there is hearing of a sound, pleasant, measured, having a meaning to be understood, moving the heart. The general description is that it is a pleasant sound; then the pleasant is divided into measured and not measured; and the measured is divided into what has a meaning to be understood, such as poems, and what has not, such as the sounds produced by lifeless substances and by other animals than man.

And hearing a pleasant sound ought not to be forbidden in respect that it is pleasant, but is lawful by statute and by analogy. By analogy, because it can be reduced to a pleasing of the sense of hearing by perception of that which is assigned exclusively to that sense. Man has reason and five senses; and to each sense belongs a perception, and in the things perceived by that sense is what gives pleasure. The pleasure of seeing is in the beautiful things seen, such as greenness, flowing water, or a fair face, and, in general, all beautiful colours which are opposed to what is disliked of dull ugly colours. Smelling has pleasant scents, and these are opposed to disagreeable stenches. Taste has pleasant foods, such as gravy-meat and sweet-meat, and

sour things, and these are opposed to nauseous bitters. Touch has the pleasure of softness and tenderness and smoothness, and these are opposed to roughness and jaggedness. And reason has the pleasure of knowledge and science, and these are opposed to ignorance and stupidity. So, too, the sounds perceived by hearing divide into those that are regarded with pleasure, as the voice of nightingales and musical pipes, and those regarded as disagreeable, as the braying of the ass and such. Then what a manifest analogy there is between this sense and its pleasures and the other senses and their pleasures!

And as for statute, the allowableness of hearing a beautiful voice is shown by the fact that God has granted such to His creatures, since He said, *He increases in His creatures that which He wills*,[1] and it is said by exegetes that the thing increased here is beauty of voice. Also in tradition stands, "God has not sent a prophet except with a beautiful voice." Further, he (whom God bless and save!) said, "God listens more intently to a man with a beautiful voice reading the Qur'ān than does the master of a singing slave-girl to his slave-girl." And in tradition by way of praise to Dā'ūd[2] (upon him be peace!) is that he was beautiful of voice in bemoaning himself and in repeating the Psalms to such an extent that mankind and Jinn and wild beasts and birds were wont to gather together to hear his voice, and there were wont to be carried out of his place of assembly four hundred corpses or thereabout on occasions. Further, he (whom God bless and save!) said of Abū Mūsà al-Ash'arī,[3] "Verily, he has been granted a pipe of the pipes of the family of Dā'ūd." And there is the saying of God Most High, *Verily the worst liked of voices is the voice of the ass* [Qur., xxxi, 18], indicating implicit praise of a beautiful voice. Further, were it possible to say that such is permitted

[1] Qur'ān, xxxv, 1. This is the exegesis of az-Zuhrī and Ibn 'Abbās; Bayḍ., ii, p. 148, l. 12.
[2] On David in Muslim tradition, see ath-Tha'labī's *Qiṣaṣ al-anbiyā*, pp. 235–255.
[3] D. 44? See Spitta, *Zur Geschichte al-Aš'ari's*, pp. 18 ff. and 115.

only on condition that the recital be of the Qur'ān, then that would involve that listening to the voice of nightingales is forbidden, for they do not recite the Qur'ān. Then, when it is possible to listen to an undistinguishable voice in which is no meaning, why is it not possible to listen to a voice from which wisdom may be understood and sound and commendable qualities; and "Verily, from poetry is wisdom."[1] This is a consideration of the voice in so far as it is pleasant and beautiful.

The second step is considering the pleasant measured sound; for measure comes after beauty, and how many beautiful sounds there are which fall outside of measure, and how many measured sounds which are not regarded as pleasant! And measured sounds with regard to their place of origin are of three kinds; for they issue either from inanimate substances, as does the sound of musical pipes and of strings and the beating of the *qaḍīb*[2] and the *ṭabl*[3] and so on, or they issue from the throat of an animal. And the animal is either a man or not, as the voice of nightingales and turtle-doves and birds which coo. These, along with their being pleasant, are measured, having reciprocally related beginnings and endings, and, therefore, hearing them is regarded as pleasant. And the original source of musical sounds is the throat of animals; for musical pipes are based on the sounds from the throat only, which is an

[1] An often quoted saying of the Prophet.

[2] The *qaḍīb* seems here and elsewhere to be a musical instrument, but I cannot find anything satisfactory in the lexica. According to the *Lisān*, *qaḍīb* seems to be capable of meaning anything on earth except a musical instrument. Dozy has the word, but only with a reference to Casiri, i, 528*a*, and there is no light there. Kiesewetter, *Musik der Araber*, p. 92, Leip., 1842, puts it under Schalmeyen, but that appears to be a guess based again on Casiri. The SM. explains it or *aḍ-ḍarb bil-qaḍīb* with التعبير; the passage is ambiguous. The only connection I can find for this is the meaning of √'BR, to meditate over a book, or read it mentally, without raising the voice, Lane, 1,936*c*, *Lisān*, vi, 204, line 3 from foot. Does this, then, allude to the bad repute of Zindīqs and Magians for murmuring to themselves? Ash-Shāfi'ī said that the Zindīqs invented *ta'bīr* to distract them from the Qur'ān; see p. 201, above. Possibly also *qaḍīb* may be a reference to the old custom of Arab singers to beat time for themselves while singing. See the story of Ibn Surayj in *Aghānī*, i, 117, and of Sā'ib Khāthir in *Aghānī*, vi, 188. The latter is said not to have used a lute, but to have beat time with a *qaḍīb* instead. I am indebted for these references to Goldziher, *Muh. Studien*, i, 169.

[3] The *ṭabl* is a drum of any kind.

imitation of created things on the part of art. And what thing is there to the forming of which artisans have attained by their art, of which there was not an example in the creation which God has made peculiarly His own by originating it, and from which example the artisan taught himself and which he used as a thing to be imitated? This subject could be developed at great length.

So it is impossible that listening to these sounds should be forbidden simply because they are pleasant and measured; for there is no one who regards the voice of the nightingale or those of the other birds as forbidden. And there is no difference between our throat and another or between inanimate substance and animate. So we ought to draw an analogy from the sounds of the nightingale to the sounds which issue from all other bodies, especially to the sounds belonging to man, as those which issue from his throat, or from the *qaḍīb* or the *ṭabl* or the *duff*[1] or the rest. But from this there is excepted those idle instruments of music, both stringed instruments and pipes, to forbid which a law was revealed; not because of their giving pleasure, since if it were on that account all the things by which man receives pleasure would be judged like these. But wine was forbidden, and man's excessive addiction to it required, to wean him from it, that the command should extend at first so far as to involve the breaking of wine-jars. And, along with wine, was forbidden all that was a badge of people who drank it, in this case stringed instruments and pipes only. So these being forbidden was a consequence just as being alone with a woman not a relative is forbidden, for being so alone precedes sexual intercourse; and seeing the thigh is forbidden, for the thigh is near to the *pudenda*; and a little wine is forbidden, even though it does not intoxicate, because it invites to intoxication. There is no forbidden place [*ḥarām*], but it has a sacred precinct [*ḥimā*] which surrounds it, and the decree of prohibition extends to the sacred

[1] The *duff* is a tambourine, with or without bells. See Lane, *Lexicon*, p. 888*b*, and the reference there to *Modern Egyptians*, chap. xviii.

precinct in order that it may be a reservation for the forbidden place and a defence to it and an enclosure keeping off from it round about, as he (whom may God bless and save!) has said, "Lo! every king has a reservation, and the reservation of God is the things which He has forbidden."[1]

So these are forbidden as a consequence of wine being forbidden, and for three reasons. The first is that they incite to the drinking of wine; for the pleasure found in them is only complete through wine. Like this reason is the forbidding of a little wine. And the second is that they, in truth, are of the closest kin to the drinking of wine and remind assemblies of men of drinking. They are thus a cause of remembering it, and remembering it, is a cause that longing is aroused, and aroused longing, when it is strong, is a cause of beginning. For this reason it is forbidden to make *nabīdh*[2] in a *muzaffat*[3] or a *ḥantam*[4] or a *naqīr*,[5] for these are vessels that were specially identified with wine. And the meaning of this is, that beholding the form of these vessels brings wine to mind,[6] and this reason is different from the first as there is not in it the element of pleasure in the memory, since there is no pleasure in seeing a wine-vessel and the pitchers for drinking, but the point is simply in the being reminded by them. Then, if listening to music and singing, in the case of him who has associated such listening with drinking, reminds of drinking with a kind of reminder that urges towards wine, he is forbidden to listen on account of the occurrence of this reason especially

[1] So the Massoreth is a fence to the Law; Rabbi 'Aqîbhâ in the *Pirqê Âbhôth*, iii, 17.

[2] *Nabīdh* is a drink made of dates, raisins, etc., macerated in water and left to ferment; if it be left long it becomes intoxicating, and is then unlawful, but if it stand only over night it may be drunk; the term is often applied to *khamr*, true wine.

[3] *Muzaffat* is anything smeared with *zift*, pitch or tar; then a wine skin or jar so smeared.

[4] The *ḥantam* is a green or red glazed or varnished jar, the use of which in making *nabīdh* is forbidden in tradition. It is said that the fermentation of the *nabīdh* was more rapid on account of the varnish or glaze.

[5] *Naqīr* is a block of wood or the stump of a palm-tree hollowed out and used to make *nabīdh* in it; the *nabīdh* so made was supposed to be peculiarly strong.

[6] "¡O Tobasescas tinajas, que me habeis traido á la memoria la dulce prenda de mi mayor amargura!"—*Don Quijote*, parte ii, cap. xviii.

in him. The third reason is the gathering together to do those things after such a gathering together has become one of the customs of dissolute people. So it is prohibited to become like to them; for he who becomes like to a people becomes one of them. On this account we hold that the ordinary custom [*sunna*] should be abandoned whenever it has become a badge for heretical people, so that we may not become like to them. For this reason beating of the *kūba*[1] is prohibited. It is a long-shaped drum, slender in the middle and broad at the extremities, and beating it was a custom of the *Mukhannaths*.[2] Yet if it were not for the comparison it suggests it would be like the drum used by pilgrims and in warfare. For this reason, too, we hold that if a company come together and decorate their place of meeting and bring utensils for drinking and cups and pour into them *sakanjabayn*[3] and appoint a cupbearer who shall go round and pour out to them, and they take from the cupbearer and drink and salute one another with the phrases in common use, this is unlawful for them, although what they drink is permissible in itself; for in this there is a becoming like to dissolute people. Even for this, wearing the *qabā'*[4] and leaving the hair on the head in

[1] The SM. describes the *kūba* as a long-shaped drum, slender in the middle and broad at the ends. For a similar view of it see Goldziher, *Arabische Philologie*, p. 21, n. 4. Burton, *Arabian Nights*, vol. viii, p. 149, describes it as "a tiny tom-tom shaped like an hour-glass," used in present-day Morocco by the reciter of romances. The use of the *kūba* is forbidden in tradition, but some hold that what is there meant by the term is not an instrument of music, but either backgammon or chess; others say it is the *barbaṭ*, or Persian lute.

[2] *Mukhannath* = 'effeminate.' On the class see Kosegarten, *Kitāb al-aghānī*, p. 11, and references there. See, further, von Kremer, *Culturgeschichte*, i, pp. 45 ff., and Snouck Hurgronje, *Mekka*, ii, pp. 11, 54 f.

[3] *Sakanjabayn* is a drink made of vinegar and honey.

[4] The SM. defines the *qabā'* as a *farajīya* split up in front; the *farajīya* is a long robe of cloth with long sleeves coming down over the hands. Lane, *Lexicon*, p. 2,984*c*, says that the *qabā'* is "a kind of tunic resembling the *qaftān*, generally reaching to the middle of the shank, divided down the front, and made to overlap over the chest." The *Lisān*, xx, p. 28, derives it from *qabā*, "to gather together with the fingers," because the edges (*aṭrāf*) that overlap are so held together. See, too, Dozy, *Noms des Vêtements*, pp. 352–362, who distinguishes a Persian and an Arab *qabā'*, the later called *Islāmī*. I can find no trace of its being forbidden. The tufts of hair (*qaza'*) may be a form of the *shūsha*, which, strictly considered, is illegal; see Burton's note in his *Arabian Nights*, i, p. 284. The *Lisān*, x, pp. 143 f., explains that it was a practice

tufts are forbidden in those countries in which the *qabā'* belongs to the clothing of dissolute people, but is not forbidden in *Ma-warā-an-nahr*, because moral people there are accustomed to wear it. For these reasons, then, the pipe of *al-'Irāq* and all stringed instruments are unlawful, such as the *'ūd*[1] and the *sanj* and the *rabāb* and the *barbaṭ*. But all besides these do not come under this, as the *shāhīn* of shepherds and pilgrims and the *shāhīn* of drummers and the drum and the *qadīb* and every instrument from which is extracted pleasing, measured sounds, except what drinking people use. This is because all these are not connected with wine and do not call wine to mind and do not incite to it and do not involve becoming like to those addicted to it and, generally, are not essentially connected with it. These remain in their original permissibleness on the analogy of the sounds of birds, etc. Further, I hold that the music of stringed instruments, even if they are played by one who plays with a rhythm that is out of proportion and is not pleasing, is also unlawful. From this it is plain that the reason why such music is unlawful is not simply because it is pleasing; for analogy would lead to permission of all agreeable things except those in the permission of which is dissoluteness. God Most High said, *Say, who hath forbidden the adornment of God which He hath provided for His creatures, and the agreeable things of sustenance?*

to shave the heads of boys, partially leaving the hair in tufts, and that this is forbidden in tradition. *Qaza'* is said also of broken clouds, arrows with very small feathers, camels and sheep when the wool drops off in patches, etc.

[1] For the *'ūd* and *rabāb*, lute and viol, see Lane's *Modern Egyptians*, chap. xviii; Lane, in the *Lexicon*, s.v., conjectures that the *sanj* is the Persian *chang*, the modern Arabic *junk*, and refers to his *Arabian Nights*, chap. iii, n. 26; *barbaṭ* is noticed in note 1 above. *Shāhīn* is more difficult, and the Arabic lexicons give no aid. It is used by the shepherd and the drummer, excites longing and sadness, reduces courage and reminds of home. Dozy again refers only to Casiri, i, p. 528*a*, and Kiesewetter (loc. cit.) from the same source again guesses Schnabel-pfeife. Von Kremer in his *Beiträge* refers to these passages in the *Ihyā*, and guesses "ein Musikinstrument das geschlagen wird. Vermuthlich eine Art Handtrommel." According to the SM. it is the Persian صرنای. This is given by Zenker as زرنا, زورنا, and صرنای, formed from صور and نای = 'hautbois, clarinette.' Vullers has "genus fistulae quo canunt diebus festis"; i.e. from صور = 'festival' and نای = 'flute.' There is a description of it by al-Fārābī in Land's *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, p. 128. See, too, Herklots' *Qanoon-e-Islam*, p. xlviii of Appendix.

[Qur., vii, 30]. So these sounds are not unlawful because they are rhythmical sounds, but only on account of another accident which we shall adduce among the accidents which render unlawful.

The third step regards that which is rhythmical and has a meaning, i.e. poetry. It issues from the throat of man only and has the permissibility of that which issues from the throat, since it has no addition save having a meaning. Speech which has a meaning is not unlawful, and an agreeable rhythmical sound is not unlawful. Then, since the single parts are not unlawful, how can the whole be unlawful? — always understood that there shall be an examination of the meaning conveyed.[1] If there is in it anything forbidden, saying it, either in prose or verse, is unlawful, and speaking it, whether with melodies or without. And the truth in this is what ash-Shāfi'ī (may God have mercy on him!) said. He said, "Poetry is speech, and what of it is beautiful is beautiful and what of it is vile is vile." Therefore, whenever reciting poetry is possible without music and melodies, reciting it is possible with melodies; for if the single things are allowable, the compound, when they are joined together, is allowable. And whenever an allowable thing is joined to an allowable, the result is not unlawful except when the compound contains something forbidden which the single things did not contain. But there is no forbidden thing here.

And how could the reciting of poetry be blamed when it has been recited in the presence of the Prophet of God, who said, "Lo! from poetry is wisdom." And 'Ā'isha (may God be well pleased with her!) recited—

"They went away in whose shadow men had lived,
And I remained, left behind, like a mangy skin."[2]

[1] Quite of al-Ghazzālī's opinion was the old woman who was much impressed by a certain sermon. "But," it was objected, "the minister read it." "Read it!" said she, "I wadna hae minded gin he had whustled it!"

[2] The verse is by Labīd b. Rabī'a.

And it is handed down in the two *Ṣaḥīḥs*[1] from 'Ā'isha that she said, "When the Apostle of God came to al-Madīna, Abū Bakr and Bilāl (may God be well pleased with them both!) sickened and there was pestilence there. Then I said, 'O my father, how do you find yourself?' and 'O Bilāl, how do you find yourself?' Then Abū Bakr would say when the fever seized him—

'To every man saluted in the morning among his people
Death is nearer than the latchet of his shoe.'

And Bilāl was wont when the fever relaxed from him to lift up his voice and say—

'Ah! would that I knew whether I shall pass the night, one night,
In a wādī with fragrant rush and panic grass around me,
And shall go down, one day, to the wells of Majanna,[2]
And there shall be seen by me Shāma and Ṭafīl!'"

'Ā'isha said, "Then I told that to the Apostle of God, and he said, 'O God, make al-Madīna beloved to us like our love for Makka or more!'" And the Apostle of God was wont to carry the unburnt bricks with the people in the building of the Mosque, and he would say—

"This is the fruit, not the fruit of Khaybar;
This our Lord hath accepted and purified."

And he said also another time—

"O God, verily the true life is the life of the other world;
So have mercy on the Anṣārs and the Muhājirs."

[1] The *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī and that of Muslim. The narratives that follow are in al-Bukhārī, iv, 8 and 246, vii, 159, of vocalized ed. of Cairo, 1293. See, too, Ibn Hishām, pp. 337 and 414. It should be noticed that al-Ghazzālī appears to regard the two *Ṣaḥīḥs* as of canonical authority. But see in Goldziher, *Studien*, ii, pp. 256 ff., that a tradition found in them was not therefore received without question. On the verses spoken by Muḥammad, see *Lisān*, xiii, 188. Apparently there is a play on the word *ḥimāl* as a possible plural of *ḥiml*, 'fruit,' and *ḥaml*, 'burden.' This is not the fruit of Khaybar which passes away, but a burden-bearing that is more excellent and abides like fruit of Paradise.

[2] The wells of Majanna are at Mecca; Shāma and Ṭafīl are also wells there.

This is in the two *Ṣaḥīḥs*. And the Prophet was wont to set for Ḥassān[1] a pulpit in the Mosque, on which he would stand erect boasting (FKHR) of the Apostle of God or defending him. And the Apostle of God was wont to say, "God aids Ḥassan with the *Rūḥ al-Quds* so long as he is defending or boasting of the Apostle of God." And when an-Nābigha[2] recited to him his poetry he said to him, "May God not scatter thy teeth!" And 'Ā'isha said: "The Companions of the Apostle of God used to recite poems to one another in his presence, and he would smile." And it is related from 'Amr b. ash-Sharīd from his father; he said: "I recited to the Apostle of God a hundred verses of the poetry of Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt[3]—to all that he kept saying, 'Go on, go on!'—then he said, 'He has almost become a Muslim in his poetry.'" And it is related from al-Anas[4] (may God be well pleased with him!) that the Prophet used to make him sing the camel-driver's song when travelling, and that Anjusha[5] used to sing it for the women and al-Barā b. Mālik for the men. Then the Apostle of God said: "O Anjusha, go gently in thy driving with the big glass bottles." The driving-song behind the camels did not cease to be one of the customs of the Arabs in the time of the Apostle of God, and in the time of the Companions, and it is nothing but poems equipped with agreeable sounds and measured melodies. Blame of it has not been transmitted from one of the Companions, but often they used to ask for it, sometimes to rouse the camels and sometimes for the pleasure. So it is not possible for a thing to be unlawful on the ground that it is speech, having a meaning, equipped with agreeable sounds and measured melodies.

[1] Ḥassān b. Thābit; d. 54. An-Naw., pp. 203 f.; *Kāmil* of al-Mubarrad, p. 314 of ed. of Cairo, 1308.

[2] An-Nābigha al-Ja'dī. An-Naw., pp. 586 f.; Ibn Khall., i, 456.

[3] An-Naw., pp. 476 and 314; Cheikho, *Kitāb shu'arā an-Naṣraniya*, pp. 219–237; *Aghānī*, iii, 186–192.

[4] Anas b. Mālik; d. 93? An-Naw., p. 165.

[5] So according to the SM., but an-Naw., p. 164, prescribes *Anjasha*. On the *uḥdūwa*, or camel-drivers' chant, see Goldz., *Arabische Philologie*, p. 95 and note. On al-Barā, the brother of Anas, and the *qawārīr*, see Ibn Khall., 603, n. 2.

The fourth step is considering music and singing on the side that they are movers of the heart and arousers of that which preponderates in the heart. And I say that to God Most High belongs a secret consisting in the relationship of measured airs to the souls of men, so that the airs work upon them with a wonderful working. Some sounds make to rejoice and some to grieve, some put to sleep and some make to laugh, some excite and some bring from the members movements according to the measure, with the hand and the foot and the head. And we need not suppose that that is through understanding what is meant by the poetry, for it is possible in the case of stringed instruments, so that it is said: "He whom the Spring does not move with its blossoms, nor the *'ūd* with its strings, is corrupt of nature; for him there is no cure." And how can it be through the understanding of a meaning when its working is seen on a child in its cradle? An agreeable sound stills him in his crying, and turns his soul from what made him cry to attention to the music itself. And the camel, in spite of its stupidity of nature, feels the effect of the driving-song to such a degree that, hearing it, he counts heavy loads light, and, in the strength of his alacrity through listening to it, holds long distances short; such an alacrity is aroused in him as intoxicates and distracts him. Then you will see, when the deserts grow long to them, and fatigue and weariness under the loads and burdens seize upon them, whenever they hear someone strike up the driving-song, how they extend their necks and pay attention to the singer with ears erect, and hasten in their pace till the loads and burdens shake upon them, and often they kill themselves from the force of the pace and the weight of the burdens, while they do not perceive it through their alacrity.

And Abū Bakr Muḥammad b. Dā'ūd ad-Dīnawarī, known as ar-Raqqī[1] (may God be well pleased with him!), has

[1] Died at Damascus after 350 after a life of more than 100 years, mostly spent in Syria; al-Qush., p. 36. In the Cairo ed. his name is printed ad-Daqqī.

narrated:—"I was in the desert and came to a tribe of the tribes of the Arabs, and a man of them received me as guest and led me into his tent. And I saw in the tent a black slave fettered with a fetter. And I saw dead camels lying before the tent, and there remained but one camel alive, and it was weak and thin as though it were about to perish. Then the young man said to me, 'Thou art a guest and hast a right, so intercede for me with my master, for he honours his guest, and he will not reject thy intercession to this extent, and perhaps he may loose the fetter from me.' Then when they had brought in food I refused to eat and said, 'I will not eat until I have made intercession for this slave.' And he said, 'This slave has made me poor and has destroyed all my wealth.' So I said, 'What has he done?' Then he said, 'He has a fine voice, and I got my living from the backs of these camels and their carrying heavy loads, and he would sing the driving-song to them, until they would perform a journey of three days in one night from the excellence and sweetness of his voice[1]; then when they had set down their loads they died, all of them, except this one camel. But thou art my guest, and, for the honour due to thee, I give him to thee.' So I longed to hear that voice. Then when the morning came he commanded that he should sing to a camel that it might draw water from a well there. And when he lifted up his voice and that camel heard it, he ran wild and broke his tether and I fell upon my face. I do not think that I ever heard a voice finer than it."

Then, since the impression of music and singing upon the heart can be felt,—and he who is not moved by them is one who has a lack, declining from symmetry, far from spirituality, exceeding in coarseness of nature and in rudeness camels and birds, even all beasts, for all feel the influence of measured airs and therefore the birds were wont to light on the head of Dā'ūd (on him be peace!) to listen to his voice,—and

[1] Literally, 'through the excellency of his sweetness of tone,' *naghma*. This word means also a musical sound, a note or tone in the strict sense. The *naghmas* are related to the *laḥn*, or melody, as the letters to a word. See *Mafātiḥ al-'ulūm*, pp. 240 ff.

since the discussion is of music and singing in relation to their making impression on the heart, it is not possible to judge of the matter generally as to allowableness and whether it is not unlawful, for that varies with circumstances and persons and with the varying of the *ṭarīqas*[1] of the airs, and the rule which it follows is the rule of what is in the heart. Abū Sulaymān[2] said, "Music and singing do not produce in the heart that which is not in it, but they stir up what is in it." So the chanting of rhymed measured words is adapted on certain occasions for certain fixed purposes; through it impressions attach themselves to the heart. These occasions are seven.

The first is the singing of the pilgrims; for, before setting out, they go round the country with *ṭabl* and *shāhīn* and singing. And that is permissible, because they sing poems composed in description of the *Ka'ba* and the *Maqām*[3] and the *Ḥaṭīm* and *Zamzam* and the other places for the performance of the religious rites, and descriptions of the desert, etc. And the effect of that is to arouse a longing for pilgrimage to the House of God Most High, and to make to blaze up the fire of longing if it be already present there and to stir it and procure it if it be not already present. And since pilgrimage is an act of piety and longing to perform it is praiseworthy, the arousing that longing by every means that can arouse it is praiseworthy. And just as it is possible for a preacher that he should arrange his

[1] *Wakhtilāfi ṭuruqi-n-naghmāt*; so, at least, I read طرق in the Arabic text. The word occurs six times, here and pp. 221, 222 and others, pp. 486, 487, 488, 557(2) of the Arabic text. I leave it untranslated, as the meaning is obscure to me. The form I take to be the plural of *ṭarīq* or *ṭarīqa*, which Lane, *Lexicon*, 1,849*c*, and Dozy, *Suppl.*, s.v., give with meaning 'air.' But a *ṭarīqa*, as used here, seems rather to be a musical phrase, a part or section of an air (*laḥn*), except in the last case, where it appears to indicate a particular kind of air distinguished by its rhythms from other kinds. Kosegarten, in the introduction to his *Kitāb al-aghānī*, pp. 184 and 188, quotes a Persian writer on music who seems to use it of different kinds of rhythms. Al-Fārābī in Land (op. cit., pp. 136 and 103) uses *aṭ-ṭarā'iq*, and Land translates 'échelles.' Further consideration of the word I must leave to the musical.

[2] Abū Sulaymān 'Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad al-Ansī ad-Dārānī; d. 205 or 215. Ibn Khall., ii, p. 88.

[3] The *Maqām* is apparently the *Maqām Ibrāhīm*, the Station of the Shāfi'ites; the *Ḥaṭīm* is the wall surrounding the *ḥijr Ismā'īl*, and *Zamzam* is the well.

speech in preaching and adorn it with rhyme,[1] and should arouse the longing of men to perform the pilgrimage by description of the House and the places where religious rites are performed and by description of the reward for it, so that is possible for others by making absolute poetry. For when measure is added to rhymed prose [*saj'*] the speech becomes more affecting to the heart, and when a pleasing voice and measured airs are combined with it, its power of affecting increases; then, if there be added to it a *ṭabl* and a *shāhīn* and movements of rhythm, the effect still increases. And all that is possible so long as pipes and stringed instruments which belong to the badges of evil people do not enter; it being always understood that if there is intended by it the arousing of longing in one to whom it is not possible to go out on pilgrimage, like him who has annulled the duty for himself[2] and whose parents do not permit to go out, then the arousing of his longing to make pilgrimage by music and singing and by any word which arouses longing to go out is unlawful, because rousing of longing for a forbidden thing is forbidden. And similarly, if the road is not secure and danger preponderates, it is not allowable to move hearts and to work upon them by arousing longing.

The second kind is that of which warriors make use to urge men to warfare, only it is fitting that their poems and the *ṭarīqas* of their melodies should differ from the poems of the pilgrims and the *ṭarīqas* of their melodies. For the rousing of that which summons a man to warfare by exciting courage and by moving wrath and anger in him against the unbelievers, and making courage appear fair and life and wealth appear contemptible as compared with warfare, is by such inspiring verses as the saying of al-Mutanabbi'—

"Then, if thou dost not die under the swords, honoured,
Thou wilt die and endure ignominy, unhonoured."

[1] On the allowableness of quoting verses in preaching, see Goldziher in ZDMG., xxviii, pp. 321 f., and the passages referred to there.

[2] See the conditions of this in ash-Shīrāzī's *Tanbīh*, pp. 69 f. of ed. of Juynboll.

And his other saying—

> "The cowardly think that cowardice is prudence;
> But that is the guile of base nature."

And such as these. So, too, the *ṭarīqas* of the measures exciting courage differ from the *ṭarīqas* exciting longing. This is permissible on an occasion when warfare is permissible, and approved on an occasion when warfare is liked; but that is only in the case of one to whom going out on warfare is allowed.

The third consists of the *rajaz* verses, of which the valiant make use on occasions of onset. The object of these is to excite courage in the speaker and his helpers, and produce briskness in them for battle. And in such verses there is praise of bravery and of fortitude, and such praise, when it comes in fitting word and with agreeable voice, is more affecting to the soul. It is allowable in every allowed battle, and approved in every approved battle, and forbidden in battling with Muslims and with those secured by treaty and in every forbidden battle, because the arousing of incitements to that which is forbidden is forbidden. This custom is derived from the valiant ones of the Companions, such as 'Alī and Khālid (may God be well pleased with them both!), and others than they. And for the same reason we say that the beating of the *shāhīn* should be restrained in the camp of warriors, for its voice softens and makes sad, and loosens the knot of courage and weakens the energy of the soul, and excites longing for family and home, and entails slackness in battle, and thus, too, all the sounds and melodies which soften the heart. So those that soften and make sad are distinct from those which move and excite courage, and he who uses these with intention to change hearts and slacken thoughts from a battle which is incumbent is a rebel against God; and he who does it with intention of slackening from a battle which is forbidden, by that is obedient to God.

The fourth consists of the sounds and musical airs of lamentation; these make an impression through rousing

sorrow and weeping and continuous mourning. Sorrow is of two kinds, praiseworthy and blameworthy. The blameworthy is such as sorrow for what escapes—God Most High said, *That ye may not grieve for what escapes you* [Qur., lvii, 23], —and sorrow for the dead is of this class, for it is anger with the decree of God Most High and it regrets that which cannot be repaired. Since this sorrow is blameworthy the moving it by lamentation is blameworthy, and, therefore, a clear prohibition was revealed against such lamentation. The sorrow that is praiseworthy is the sorrow of a man for his own shortcoming in matter of his religion and weeping for his sins. And weeping and striving to weep and sorrowing and striving to sorrow are praiseworthy; of this kind was the weeping of Adam (upon whom be peace!). Also moving to this sorrow and strengthening in it are praiseworthy, for it arouses energy in amending. And, therefore, was the lamentation of Dā'ūd praiseworthy, for it was in abidingness of sorrow and length of weeping because of sins and transgressions. And he used to weep and to cause weeping and to sorrow and to cause sorrowing, so that biers were lifted away from the assemblies where he lamented. And that he accomplished with his words and melodies, and it was praiseworthy; for what leads up to the praiseworthy is praiseworthy. And on account of this it is not unlawful for the preacher who has an agreeable voice that he should chant in the pulpit with melodies, poems that excite sorrow and soften the heart; nor that he should weep and strive to weep in order that he may attain by it to cause others to weep, and to stir up their sorrow.[1]

The fifth is Music and Singing on occasions of joy as an intensifier and arouser of joy. It is allowable if the joy is allowable, as singing on the days of festival and at a marriage and on the occasion of the arrival of one who has been away and on the occasion of a wedding feast and the first head-shaving and at the birth of a child and his circumcision and

[1] It is hardly necessary to notice how startlingly this is in contrast with our ideal of pulpit excellence.

when his learning of the Mighty Qur'ān is complete,—all that is allowable for the sake of the manifestation of joy through it. And the reason of its being allowable is that some melodies stir up gladness and joy and emotion, and in whatever thing joy is allowable the stirring up of joy in that thing is allowable. This is proved by the tradition of the chanting of poetry by women on the housetops with tambourines and melodies at the arrival of the Apostle of God—

"The full moon has risen upon us from the mountain-passes of al-Wadā',
Gratitude is incumbent upon us so long as one man prays to God."

This was a manifestation of joy for his arrival, and it was a praiseworthy joy. So its manifestation through poetry and airs and dancing and movements is also praiseworthy. It has been handed down from a number of the Companions that they hopped[1] on a joyful occasion that had befallen them, as we shall tell when we deal with the rules of dancing. It is allowable on the arrival of anyone on whose arrival gladness is allowable, and for every allowed cause of joy. This is indicated in what is handed down in the two *Ṣaḥīḥs* from 'Ā'isha that she said, "I have known the Prophet of God concealing me with his mantle while I was looking at the Abyssinians at javelin-play in the Mosque until I was the one who tired of it; and think of a young girl eager for amusement!"—this to indicate how long her standing lasted. Al-Bukhārī and Muslim hand down also in their *Ṣaḥīḥs* a tradition of 'Uqayl[2] from az-Zuhrī[3] from 'Urwa[4] from 'Ā'isha that Abū Bakr came in to her in the Days of Minà,[5] and with her were two girls playing tambourines

[1] *Hajalū*; the lexicons will not permit me to translate otherwise.
[2] Abū Khālid 'Uqayl b. Khālid b. 'Aqīl al-Aylī al-Umawī, a mawlà of 'Uthmān b. 'Affān; d. in Egypt 141.
[3] Abū Bakr Muḥammad b. Muslim, known as Ibn Shihāb, al-Qurashī az-Zuhrī al-Madanī; d. 124. An-Naw., pp. 116 ff.
[4] 'Urwa b. az-Zubayr b. al-'Awwām al-Qurashī; d. 94 or 99. An-Naw., pp. 420 f.
[5] A holiday time of the pilgrimage season; see Ibn Hishām, p. 83, line 7 from foot.

and beating time while the Prophet was wrapped in his robe. And Abū Bakr rebuked them, but the Prophet uncovered his face and said, "Let them alone, Abū Bakr, for it is time of Festival." And 'Ā'isha said, "I have known the Prophet concealing me with his mantle while I was looking at the Abyssinians playing in the Mosque, and 'Umar rebuked them, but the Prophet said, 'It is all right, O Banū Arfada!'"[1] And in a tradition of 'Amr b. al-Ḥārith[2] from Ibn Shihāb[3] is what is similar, but in it the two girls sing and play. Further, in a tradition of Abū Ṭāhir[4] from Ibn Wahb,[5] "By Allāh, I have known the Apostle of God standing by the door of my room[6] while the Abyssinians were playing with their darts in the Mosque of the Apostle of God, and he was concealing me with his robe or mantle that I might look at the playing. Then he kept standing for my sake till I was the one who turned away." Again, it is handed down in tradition from 'Ā'isha that she said, "I was wont to play with my dolls when beside the Apostle of God, and he would bring girl-companions to me, and they would veil themselves from him, and he used to have pleasure in their coming, and they would play with me." And in a tradition is that the Prophet said to her one day, "What is this?" She said, "My dolls." He said, "But what is that I see in the middle of them?" She said, "A horse." He said, "What is this on it?" She said, "A pair of wings." He said, "Has a horse a pair of wings?" She said, "Have you not

[1] The lexicons throw no light on this *kunya*. It was evidently known to them only in the tradition which we have here. See Lane, s.v., p. 1,119*c*.
[2] Abū Umayya 'Amr b. al-Ḥārith b. Ya'qūb al-Anṣārī al-Miṣrī, al-Madanī by origin, a mawlà of Qays b. Sa'd. He was an important link in tradition, had the reputation of being a *thiqa*, stands in the third *ṭabaqa* of the *tābi'īs* of Miṣr, and d. 148, aged 58. So the SM.; see, too, Ibn Khall., ii, p. 19, n. 8.
[3] Ibn Shihāb az-Zuhrī.
[4] Abū Ṭāhir Aḥmad b. 'Amr al-Qurashī al-Umawī al-Miṣrī, a mawlà of Nabīk (?), mawlà of 'Utba b. Abī Sufyān; a *thiqa*, d. 250.
[5] Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Wahb al-Qurashī al-Fihrī as a mawlà, al-Miṣrī; d. 197. Ibn Khall., ii, pp. 15 ff.
[6] The apartment of 'Ā'isha opened immediately into the mosque on the left of the congregation; compare the story of how the Prophet, on the last day of his life, came in to the congregation at prayers and smiled on them.

heard that Sulaymān ibn Dā'ūd[1] had horses with wings." Then the Apostle of God laughed till his canine teeth appeared. And in our opinion the tradition is to be attributed to a custom of children of making up a figure of clay and pieces of paper without completing the figure[2]; this is indicated by what is related in other traditions that the horse had a pair of wings of paper. Again, 'Ā'isha said, "The Apostle of God came in to me while two girls were with me singing a song of the Day of Bu'āth,[3] and lay down on his side on the bed and turned away his face. Then Abū Bakr entered and rebuked me, and said, 'The pipe of the Devil in the presence of the Apostle of God!' but the Apostle of God turned to him and said, 'Let them alone!' Then, when he was not attending, I made a sign to them two, and they went out. It was a festival day and the blacks were playing with hide shields and darts; then either I asked the Apostle of God or he said, 'Would you like to look on?' and I said, 'Yes.' So he made me stand behind him with my cheek against his cheek, and he kept saying, 'Keep it up, O Banū Arfada!' until, when I turned, he said, 'Had enough?' I said, 'Yes,' and he said, 'Then go.'" And in the *Ṣaḥīḥ* of Muslim is, "Then I put my head upon his shoulder and began watching their playing until I was the one who turned away."

All these traditions are in the two *Ṣaḥīḥs* and are a clear proof that singing and playing are not forbidden. And in the traditions are indicated different kinds of permission:—First is the playing, and how the Abyssinians dance and sing is well known; the second is doing that in the Mosque; and the third is his saying, "Keep it up, O Banū Arfada!"—

[1] For Muslim traditions on Solomon see an-Naw., pp. 300 ff., and, especially, ath-Tha'labī's *Qiṣaṣ*, pp. 253 ff. of ed. of Cairo, 1298.

[2] Apparently this to guard against the idea that 'Ā'isha made, and the Prophet allowed her to make, imitations of any living thing. At the last day the makers of such will be required by their creations to give them life also.

[3] The Day of Bu'āth or Bughāth was one of the celebrated battle-days of the tribes of al-Aws and al-Khazraj. According to the SM. the fight fell between the mission of the Prophet and the Hijra, and the victory remained with al-Aws. Bu'āth is a place in al-Madīna, a *ḥiṣn* or fortress of al-Aws. See, too, *Lisān*, s.v., ii, p. 422, lines 10 ff., and p. 424, lines 1 ff.; Wellhausen, *Skizzen*, iv, pp. 30 ff.

that is a command to play or a request; then how can it be considered as forbidden?—the fourth is his restraining Abū Bakr and 'Umar from condemning and stopping it and his giving as excuse that it was a festival day, that is, a time of joy, and such play is one of the causes of joy; the fifth is his standing so long witnessing it and his attending to what suited 'Ā'isha—and in it is an indication that beauty of disposition in soothing the hearts of women and children by witnessing playing is better than harshness of asceticism and self-mortification in refraining and hindering from it; the sixth is his saying first to 'Ā'isha, "Would you like to look on?" and that was not through being forced to help his wife through fear of anger or disunion, for rejection of a petition often causes disunion, and that is a thing feared,—then one thing feared is preferred to another thing feared,—but he asked the question first and there was nothing compelling him to do that; the seventh is the license given for singing and beating on the tambourine on the part of the two girls, in spite of its being compared to the pipe of the Devil, and that is a proof that the forbidden pipe is something different from what we have here; and the eighth is that the ear of the Apostle of God was struck by the voice of the two girls while he was lying on his side, but if there had been playing on stringed instruments in a place he would not have permitted even sitting there because of the sound of the stringed instruments striking his ear, so this indicates that the voice of women is not unlawful in the same way that the sound of pipes is unlawful, but only unlawful where there is fear of temptation.

These, then, are the conclusions from analogy and from statute which indicate the allowableness of singing and dancing, and beating the tambourine and playing with hide shields and with darts, and looking on at the dancing of Abyssinians and negroes on occasions of joy. All hold by analogy for a festival day, because it is an occasion of joy, and that covers a wedding-day and feast and a first head-shaving and circumcision and the day of arrival from a journey and the rest of the causes of gladness, that is,

everything with which gladness is allowable by law. And gladness is allowable at the visit of brethren and their meeting in one place to eat and talk, and that describes the occasion of listening to music and singing.

The sixth is the listening to music and poetry on the part of lovers in order to move longing and arouse love, and cause forgetfulness of self. Then, if it is in the presence of the beloved, the object is to increase pleasure, and if it is during separation, the object is to arouse longing. And though longing is painful, yet in it there is a kind of pleasure since hope of union is joined to it. For hope is pleasant and despair is painful, and the force of the pleasure of hope is in proportion to the force of the longing and the love of the thing longed for. Then, in such listening as this, there is an arousing of love and a moving of longing, and an attaining of the pleasure of hope which is involved in union, along with diffuse description of the beauty of the beloved. All this is allowable if union with the object of longing is allowable, as he who loves his wife or his concubine, and so gives attention to her singing that his pleasure in meeting her may be doubled. So he is made happy by beholding with vision and hearing with the ear, and he learns the subtle meanings of union and disunion of the heart, and so the causes of pleasure keep following one another. These, then, are different kinds out of all the equipment and the permissible things of this world which are enjoyed, *and what is the equipment of the life of this world but pastime and play?* [Qur., xxix, 64, etc.], and this which we have mentioned is of that nature.

And so, too, if the slave-girl of a man be angry with him or there come about some change between them through the influence of some cause or other, it is for him to move longing by music and singing and to stir up therewith the pleasure of the hope of union.[1] But if he sell her or free

[1] This is almost a commonplace in Arabic literature; see the story of Abū-l-Ḥasan of Khurāsān in the *Thousand and One Nights* (better in Kosegarten's *Chrestomathia arabica*), and the story of Ibn al-Aḥnāf, edited from the *Maṭāli' al-budūr* of al-Ghuzūlī by Torrey, in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. xvi.

her, that is unlawful to him thereafter, since it is not allowable to arouse longing when union and meeting in earnest would not be allowable. And as for him who pictures to himself the form of a woman looking upon whom would not be lawful to him, and who applies what he hears to what is present in his mind, that is unlawful because it is a thing which moves the fancy to forbidden deeds and stirs up an inciter to something the attaining to which were not allowable. And the majority of lovers and of the foolish, through youth, when lust is aroused, keep brooding over this kind of thing, but that should be prevented in their case on account of what is in it of hidden disease, not for anything which comes from the music itself. And therefore a physician who was asked what passionate love [*'ishq*] was replied, "A smoke which ascends into a man's brain and which sexual intercourse removes and music and singing excite."

The seventh is the listening of him who loves God and has a passion for Him and longs to meet Him so that he cannot look upon a thing but he sees it in Him (Whose perfection is extolled), and no sound strikes upon his ear but he hears it from Him and in Him. So listening to music and singing in his case is an arouser of his longing and a strengthener of his passion and his love and an inflamer of the tinderbox of his heart, and brings forth from it States[1] consisting of Revelations and Caressings, description of which cannot be comprehended,—he who has tasted them knows them, and he rejects them whose sense is blunt so that he cannot taste them. These States are called in the tongue of the Ṣūfīs *wajd*, Rapture or Ecstasy, from *wujūd*, Finding, and *muṣādafa*, Encountering, that is to say, he encounters in himself States which he had not encountered before he listened to the music. Then these States are causes of things which follow them, things which burn up the heart with their fires and purify it from taints of dinginess, just as fire purifies substances exposed to it from uncleanness. Then the purity that befalls the heart brings after it Visions and

[1] On States (*aḥwāl*) and Revelations (*mukāshafāt*) see notes on p. 94 of Life. On *wajd*, etc., see note on p. 101.

Revelations, and they are the utmost limit of the things sought by the lovers of God Most High and the ultimate fruit of all pious works. And that which enables us to reach them has its origin in the sum of pious works, not of rebellious works nor actions simply permissible. The cause of those States befalling the heart through listening to music is the secret of God Most High, and consists in a relationship of measured tones to souls and in the subjection of souls to them and their receiving impressions by them—longing and joy and sorrow and elation and depression. The knowledge of the cause why souls receive impressions through sounds belongs to the most subtle of the sciences of the Revelations which Ṣūfīs are granted, and the foolish, the frozen, the hard of heart, who are shut off from the pleasure of music and poetry, marvels how he that listens takes pleasure and at his ecstasy and state of emotion and change of colour, as a brute beast marvels at the pleasure of almond-candy and the impotent at the pleasure of sexual intercourse and the youth marvels at the pleasure of governing and at the pleasure that lies in breadth of reputation, and as the foolish marvels at the pleasure of the knowledge of God Most High and the knowledge of His majesty and might and the wonders of His creation. And for all that there is one cause, and it is that pleasure is a kind of perception and perception demands a thing perceived and a power of perceiving. Then, in the case of him whose power of perception is imperfect, that he should have pleasure through it is not to be imagined. How can he perceive the pleasure of things to eat who lacks the sense of taste, and how can he perceive the pleasure of melodies who lacks ear, and the pleasure that lies in the conclusions of the reason who lacks reason?[1] Even thus is the tasting of music and singing in the heart. After the sound has reached the ear it is perceived by an inward sense in the heart, and he who lacks that lacks inevitably the pleasure that goes with it.

[1] "Sir, I can give you reasons, but I cannot give you an understanding."—Dr. Johnson.

But, perhaps, you will say, "How can passion [*'ishq*] be imagined in the case of God Most High so that music and singing move it?" Then know that he who knows God loves Him (*aḥabbahu*) inevitably, and as his knowledge of Him strengthens, his love [*maḥabba*] of Him also strengthens, and love when it grows strong is called passion [*'ishq*], and passion is nothing else than love strengthened beyond bound. Therefore the Arabs said, "Lo! Muḥammad has a passion for his Lord," when they saw him retiring for worship in Mount Ḥirā. And know that every loveliness [*jamāl*] is beloved when there is one to perceive that loveliness, and "God Most High is lovely [*jamīl*] and He loves loveliness."[1] But loveliness, if it be in proportion of make and beauty of colours, is perceived by the sense of sight. And if the loveliness be in majesty and might and loftiness of order and beauty of qualities and character and the willing of things excellent for the world in general and pouring them out upon it constantly and other such spiritual qualities, it is perceived by the sense of the heart. And for the expression "loveliness" there is sometimes a metaphorical usage, and it is said that so and so is beautiful and lovely, and his form is not meant, but only that he is lovely of character, praiseworthy as to his qualities, beautiful as to his mode of life; and so a man is sometimes loved for those internal qualities through their being considered beautiful, just as the external form is loved. And sometimes this love becomes strong, and then it is called passion. How many there are of zealots in their love for the founders of parties, such as ash-Shāfi'ī and Mālik and Abū Ḥanīfa (may God be well pleased with them!), to such an extent that they give bountifully of their lives and of their goods in their aid and assistance and go further than any passionate lover in their zeal and excess! A marvel it is that it should be held reasonable to love passionately an individual whose form has never been seen

[1] A tradition from the Prophet. He said, "No one shall enter the Garden in whose heart there is the weight of a grain of pride." Someone said, "A man loves that his robe and sandals should be beautiful"; and the Prophet replied in this saying.

whether it is lovely or vile and who is now dead, but who is loved for the loveliness of his internal form and for his approved walk and the benefits that have befallen the people of the Faith from his work and other qualities beside; and then that it should not be held reasonable to love passionately Him from whom are seen to proceed excellent things, yea, Him whom, in verity, there is no excellency and no loveliness and no loved one in the world but it is a boon from among His boons and a trace from among the traces of His generosity and a spoonful from the sea of His bounty. And every beauty and loveliness in the world which is perceived by the intellect and by eyes and by ears and the rest of the senses from the beginning of the world to its end and from the summit of the Pleiades to the extremity of the earth,[1] is a grain from the treasure-houses of His power and a ray from the lights of His presence. So who shall tell me that the love of Him is not reasonable whose description this is, and that love of Him should not increase in the case of those who confess His descriptions until their love pass bound and the absolute use of the term passion for it become a wrong because it falls short in telling how great is His love? Then His perfection is extolled who has veiled Himself from appearing by the force of His appearing and by the rays of whose light eyes are filled. "If it were not for His veiling Himself with seventy veils of His light, the glories of His face would burn up the eyes of those regarding the loveliness of His presence."[2] And if it were not that His appearance caused His concealment, verily intellects would be confused and hearts bewildered and strength of body would be left succourless and limbs at variance. Though hearts were built up of stone and iron, verily the morning would see them crushed in pieces under the first beginning of the light of His self-manifestation. For how shall the eyes of bats endure the noonday light of the sun?

And the proof of what is indicated here shall come in

[1] *Min dhirwati-th-thurayyā ilà muntahà-th-tharà*; a proverb.
[2] A tradition of the Prophet.

the Book of Love,[1] and it will be explained that the love of any other than God is a falling short and a folly. But he who is firm in knowledge knows none other than God Most High, since there is not in existence a verity except God and His works; and he who knows the works, as works, does not pass from the knowledge of the Worker to that of another than Him. For example, he that knows ash-Shāfi'ī, and knows him directly and his productions in respect that they are his productions, and not in respect that they are whiteness and skin and ink and paper and ordered speech and the Arabic language, verily, he has known him, and does not pass from the knowledge of ash-Shāfi'ī to that of another than him, and the love of him does not pass over to another than him. And every existence except God Most High is the production of God Most High and His work done first by Him. Then he who knows it in respect that it is the construction of God Most High, sees from the construction the qualities of the Constructor, as the excellency of the producer and the greatness of his power are seen from the beauty of the production, and his knowledge and love are limited to God Most High without passing over to other than Him. And it is of the definition of this passion that it does not admit of being shared; and everything except this passion admits of being shared, since to every beloved except this there can be imagined something like either in existence or in possibility; but for this loveliness there cannot be imagined a second either in possibility or in existence. Then, the name passion applied to other than Him is a pure metaphor, not a proper sense of the word, though he that has a lack, near in his lack to brute beasts, sometimes does not recognise in the expression passion anything but the seeking of sexual intercourse. And such a one as this is like a donkey-driver, with whom it is not fitting that one should use such terms as passion, union, longing, humane intercourse; yea, such expressions and ideas he leaves on

[1] One of the Books of the *Iḥyā*, the sixth of the fourth *Rubʿ*.

one side, just as brute beasts leave on one side narcissus and myrtle, and give themselves to dried clover and hay and fresh leafage. For the absolute use of these expressions is only possible in the case of God Most High, and that only whenever they are not suspected of a meaning which we must hold far from the holiness of God.

And power of imagination varies as power of understanding, so attention should be directed to the refinement that lies in such expressions as these; yea, it is a near possibility that there may spring from the mere listening to the qualities of God Most High, an overpowering ecstasy by which the aorta of the heart is broken. Abū Hurayra[1] has related from the Apostle that he made mention of a youth who was among the Banū Isrā'īl on a mountain. And he said to his mother, "Who created the heavens?" She said, "God, whose are Might and Majesty." He said, "Then who created the earth?" She said, "God, whose are Might and Majesty." He said, "Then who created the mountains?" She said, "God, whose are Might and Majesty." He said, "Then who created the clouds?" She said, "God, whose are Might and Majesty." He said, "Lo, verily from God I hear a Mighty Thing!" And he cast himself from the mountain and was dashed in pieces. This is as though he heard something which indicated the Majesty of God Most High and the completing of His Power; so he was moved by emotion at that, and fell into an ecstasy, and through the ecstasy cast himself down. And the Books[2] have been revealed only in order that they should move with emotion at the mention of God Most High. Someone said, "I saw written in the Gospel, 'We have sung to you and ye have not been moved with emotion; and we have piped to you and ye have not danced.'"[3] That is, "We sought to rouse in you longing

[1] 'Abd ar-Raḥmān b. Ṣakhr ad-Dawsī, known as Abū Hurayra; d. 57. An-Naw., pp. 760 f.; Ibn Khall., i, 570, n. 2.
[2] The different revealed Scriptures; e.g., the Law, the Gospel, the Psalms.
[3] Matt., xi, 17; Luke, vii, 32; a long way after. It is characteristic of Islām that the SM. makes no attempt to verify the reference.

by the mention of God Most High, but longing was not roused."

This, then, is what we desired to mention of the divisions of listening to Music and Singing and its causes and its requirements. It has become most certainly evident that it is permissible in some cases and encouraged in some cases. Then if you ask, "Is there any state in which it is unlawful?" I say that it is unlawful with five accidents—an accident in him who produces the poetry or music, an accident in the instrument that is used, an accident in the content of the poetry, an accident in the person of the listener or in his perseverance, and an accident that consists in his being of the commonalty of creation.

The first accident is that the producer of the poetry or music be a woman upon whom to look is not lawful and from listening to whom temptation is dreaded; included with her is also the beardless youth whose temptation is dreaded. This is unlawful on account of what is in it of the fear of temptation, and it is not on account of the singing, but if the woman, through whom rises the temptation, were only talking without using melodies, her talking and conversation would not be permissible nor even listening to her voice in repeating the Qur'ān; so, too, is it in the case of the youth from whom temptation is feared. Then if you ask, "Do you hold that this is unlawful in every situation without considering separate cases, or is it only unlawful where temptation is feared in the case of him who fears sin?" I say that this is a possible question in point of law, one in which two fundamental principles act against one another. The one of these is that being alone with a woman not within the prohibited degrees and looking upon her face is unlawful equally whether temptation is feared or not, because she is one with whom, in general, temptation may be supposed to exist. The law has decided that this shall close the matter without looking to special cases. And the second principle is that looking upon youths is permissible except where there is fear of temptation; so youths are not classed with women in this general prohibition, but the circumstances are

followed in each case. Now, the voice of a woman sways between these two fundamental principles; if we follow the analogy of looking at her, then we must close the matter absolutely,—that is an analogy that has great weight. Yet between the two are differences, since lust invites to look when it is once roused, but it does not invite to listen to the voice; and the moving of the lust to touch which is excited by looking is not the same as that which is excited by hearing, but is more powerful. And the voice of a woman, apart from singing, is not a thing of shame requiring concealment; in the time of the Companions the women always talked with the men, giving the salutation and seeking advice and asking and taking counsel and so on,—but with women there is a something more which effects the moving of lust. So the analogy of the voice of women to looking upon youths is more immediate, for they were not commanded to veil themselves, just as women were not commanded to conceal their voices. Thus the arousing of temptation is the rule which ought to be followed, and the unlawfulness should be limited to that. This, in my opinion, is the more probable view and the nearer analogy, and is strengthened by the tradition of the two girls who sang in the house of 'Ā'isha, since it is known that the Prophet was wont to listen to their voices and did not guard himself; temptation in this case was not to be feared and therefore he did not guard himself. So, then, this varies with the circumstances of the woman and the circumstances of the man in being young or old; and such a varying with circumstances has its analogies, for we say in the case of an old man that he may kiss his wife, though it be time of fast, but that that is not allowable for a young man; for kissing invites to sexual intercourse in time of fast, which is forbidden. And hearing[1] may invite to looking and drawing near which is unlawful; so that, too, varies with individuals.

[1] Hearing = *as-samā'*. I have translated this word hitherto as 'listening to music and singing.' Literally it means 'hearing' or 'listening,' but it became a Ṣūfī technical term for the devotional exercises of darwishes. In the sequel I shall frequently translate it as here, regarding it as such a technical term.

The second attribute is in the instruments in so far as they are of the badges of people who drink and of the *Mukhannaths*. They are pipes and stringed instruments and the *kūba*-drum. These three kinds are forbidden, and all besides these remain under the fundamental principle of allowableness, like the *duff* whether it has little bells or not, and the *ṭabl* and the *shāhīn* and beating with the *qaḍīb* and the other instruments.

The third accident is in the content of what is sung, the poetry. If there is in it anything of obscenity or ribaldry or satire or what is a lie against God Most High or against His Apostle or against the Companions, like what the Rāfiḍīs[1] composed in satire on the Companions and others, the listening to it is unlawful, with melodies or without melodies, and he that listens is partaker with him that speaks. So, too, is that in which there is description of a particular woman; for the description of a woman before men is not allowable. And as for satire of unbelievers and heretics, that is allowable; Ḥassān b. Thābit was wont to boast of the Apostle of God and to satirize the unbelievers, and the Apostle of God commanded him to do that. And as for amatory poetry, i.e. love poetry with description of cheeks and temples and beauty of figure and stature and description of women in other points, it calls for consideration. The sound view with regard to it is that the composing of it and the reciting it with melody and without, is not unlawful. But it is for the listener to see to it that he does not apply what he hears to a particular woman, and if he does apply it that he apply it to one permitted

[1] It was early fixed as a principle that the handing down of traditions derogatory to the Prophet or to the Companions was unlawful. Thus an-Nasafī lays down in his creed: "We abstain from the mention of the Companions of the Prophet except with good." The name Rāfiḍīs came to be applied to all schismatics who spoke against any of the Companions, but historically it has a narrower application. They were a sect of the Shī'a of al-Kūfa who abandoned Zayd b. 'Alī, a descendant of 'Alī the fourth Khalīfa—after having belonged to his party the Zaydites—because he commanded them not to speak against the two first Khalīfas, Abū Bakr and 'Umar. See Lane, *Lexicon*, p. 1,121*a*; *Thousand and One Nights*, ii, pp. 233 and 265, and notes 33 and 90 (Story of 'Alā ad-Dīn Abū-sh-Shāmāt, Nights 255 and 265), Haarbrücker's translation of ash-Shāhrastānī, i, pp. 176 and 180.

to him, his wife or slave-girl, for if he apply it to a strange woman then he is a rebel against God by thus applying it, and by his causing his thought to circle in it. He to whom this description applies ought to put aside music and singing absolutely. For he over whom a passion has gained control applies all he hears to that passion, equally if the expression suits it or not; for what expression is there that cannot be applied to ideas by means of metaphorical usage? So he over whose heart the love of God has control is reminded by the blackness of the hair on the temples of a like thing, the darkness of unbelief, and by the brightness of the cheek, of the light of Faith, and by the mention of union, of the meeting God Most High, and by the mention of parting, of the separation from God Most High in the company of the rejected, and by the mention of the censurer who disturbs the gladness of union, of the obstacles of the world and its defects that disturb the endurance of intercourse with God Most High. And in this application there is no need of search or meditation or leisure; yea, the thoughts which control the heart weigh more than the expression in the understanding of what is heard.[1] So it is related from one of the Shaykhs that he passed through the market and heard one saying, "The good ones ten for a grain[2]!" then ecstasy overcame him. And he was asked about that, and said, "When the good are ten for a grain, then what is the value of the evil?" And one of them crossed in the market and heard a speaker saying, "O wild thyme!" [*Yā sa'taru barrī*]; then ecstasy overcame him. And they said to him, "For what is thy ecstasy?" He said, "I heard him as though he were saying, 'Persevere and thou wilt see my benevolence!'" [*Isa' tara birrī*]. And this goes so far that ecstasy sometimes overcomes a Persian at verses in Arabic, for some Arabic words correspond to Persian words; so he understands from them another meaning. One recited—

[1] Literally, *arrive first at understanding what is heard in spite of the expression.*
[2] The weight of a grain of barley; apparently a fraction of a dirham.

"And there has not visited me [*wamā zāranī*] in slumber aught but his phantom-form."[1]

Then a Persian was seized with ecstasy at that, and he was asked the cause of his ecstasy, and he said, "Lo, he said in Persian *Mā zārīm*, 'We are all coming nigh to destruction.'" For the expression *zār* indicates in Persian *are coming nigh to destruction*, so he fancied that he was saying "We are all coming nigh to destruction," and feared thereby the peril of the destruction of the other world.

And the ecstasy of him who is consumed in love of God Most High is in proportion to his understanding, and his understanding is in proportion to his power of imagination, and what he imagines does not necessarily agree with what the poet meant or with his language. This ecstasy is truth and sincerity; and he who fears the peril of the destruction of the other world is fitted that his intellect should be disturbed in him and his limbs agitated, and then there is no great advantage in changing the expressions themselves. Yet he whom love of a created thing has overcome ought to guard himself against music and singing with whatever expression they come, but him whom the love of God Most High has overcome, the verbal expressions do not trouble and do not hinder from understanding the benignant ideas that join themselves with the flow of his exalted aspiration.

The fourth accident is in the listener, and consists in lust having control over him. If he is in the glow of youth, and this quality have more control over him than any other, then music and singing are unlawful to him equally whether the love of a particular individual have control of his heart or not. For however that may be, he cannot hear a description of temples and cheeks and separation and union but it moves his lust, and he applies what he hears to a particular form, the Devil puffing at the lust in his heart, and so the flame of lust is kindled in him and the arousers

[1] On the *Tayf al-Khayāl*, the form of the beloved seen in dreams, see an article by de Slane in the Journ. As., sér. III, v, 376 ff.

of evil incite him. And it is a help to the party of the Devil and a cause of cowardice to Reason which defends him and which is the party of God Most High. The fighting is constant in the heart between the forces of the Devil—they are the lusts—and the party of God Most High—it is the light of Reason—except in a heart which one of the two parties has conquered and over which it rules completely. The army of the Devil conquers most hearts and overcomes them; so, therefore, there is need that inciters of fighting should keep beginning afresh to harass the forces of the Devil. How, then, is the increasing of the weapons of these forces and the sharpening of their swords and spears allowable? And music and singing sharpen the weapons of the army of the Devil in the case of such an individual as this; so let such go out from the assembly where music and singing are heard, for he is hurt by them.

The fifth accident is that the individual should be of the commonalty of creation.[1] Given that the love of God Most High does not control him; further, that music and singing are beloved to him, and that no lust controls him; yet in his case it is prohibited. But, just as the other kinds of permitted pleasures, it would be permitted in his case except that, when custom and habit of it take hold of him, and however numerous its occasions, they are yet too few for him, then he is one of the foolish whose testimony is to be rejected; for persistence in sport is a sin. And just as a little sin by persistence and continuance becomes a great sin, so some permitted things by continuance become little sins; and this case is like perseverance in following negroes and Abyssinians, and constant watching of their playing, for that is prohibited, although its beginning is not prohibited, since the Apostle of God did it. To this class belongs playing at chess, for it is permitted; yet perseverance in it is disliked with the strongest dislike. And whenever the object is play and taking pleasure in

[1] By *'awāmm al-khalq* he means all mankind but those who have intercourse with and knowledge of God in ecstasy, whether they be ignorant or philosophers or theologians.

sport, then it is permitted only on account of what is in it quieting to the heart; since quiet of the heart at certain times is a medicinal treatment, so that the impulses of the heart may be aroused, and then it may busy itself at other times in diligent application to worldly things, as gain and trade, or to religion, as prayer and recitation of the Qur'ān. And regarding that as a good thing to come between periods of application is like regarding a black mole on the cheek as beautiful. But if the moles were to take possession of the whole face, as a curse on it, how ugly that would be! So beauty becomes ugliness on account of abundance, and it is not every beauty much of which is beautiful, nor every permissible thing much of which is permissible. Bread is permissible, but seeking much of it is unlawful. So this permissible thing is like the other permissible things.

But if you say, "What all this comes to is that it is permissible under some circumstances and not under others; so why did you first make it absolutely permissible when such a statement, when it comes to distinguishing cases with yes or no, is false and faulty?" Then know that this objection is mistaken; for the laying down such an absolute statement stands in the way only of such a stating of special cases as begins from the entity of the thing which is being considered; but as for that which begins from the circumstances which came as accidents joined to it externally, the absolute statement does not prevent that. Do you not see that we, when we are asked concerning honey whether it is lawful or not, say that it is lawful in the absolute, though it is unlawful for one who is of a sanguine temperament, to whom it is hurtful? And when we are asked concerning wine we say that it is unlawful, although it is lawful for him to drink it who is choking with a morsel whenever he cannot find anything else. But it, in respect that it is wine, is unlawful, and is only permissible on account of the accident of the need; and honey, in respect that it is honey, is lawful, and is only unlawful on account of the accident of hurtfulness. And

no attention is paid to what belongs to an accident, for selling is lawful, but becomes unlawful through the accident of its happening at the time of the summons to prayer on Friday; and there are many accidents such as that. Then music and singing belong to the class of things permissible in respect that they are listening to an agreeable measured voice with a meaning to be understood, and their being unlawful is only on account of an accident external to their true entity. So, when the veil is withdrawn from what shows the permissibility, no attention need be paid to him who opposes after the indication is plain.

And as for ash-Shāfi'ī, his school does not pronounce singing unlawful as a fundamental principle. Ash-Shāfi'ī laid down a rule, and said of the man who takes up singing as a profession that his evidence is not allowable. And that is because it belongs to sport which is disliked and which resembles what is vain; and he who takes it up as a profession is put in a relationship to folly, and his manly virtue [*murū'a*] falls from him, and, although it is not an unlawful thing in itself, yet its being unlawful under these circumstances is clear. But if he does not put himself into a relationship to singing, and people do not come to him on account of that, and he does not go to people for its sake, and all that is known of him is that he is sometimes in a state of emotion and chants in it, then that does not make his manly virtue fall away or render worthless his evidence. That is shown by the tradition of the two girls who were singing in the house of 'Ā'isha.

And Yūnus b. 'Abd al-A'là[1] said, "I asked ash-Shāfi'ī about the people of al-Madīna permitting music and singing. Then ash-Shāfi'ī said, 'I do not know one of the learned of the Ḥijāz who disliked music and singing except what consisted in amatory descriptions; as for the driving-song and the mention of the traces of the encampment and of the spring pastures[2] and the making beautiful the voice in

[1] Abū Mūsà Yūnus b. 'Abd al-A'là aṣ-Ṣafadī al-Miṣrī; d. 264. An-Naw., pp. 641 f.; Ibn Khall., iv, pp. 591 f.
[2] Referring to the descriptions with which innumerable *qasīdas* open.

singing poems, it is permitted.'" And when ash-Shāfi'ī says that it is a sport which is disliked and which resembles what is vain, then his saying 'sport' [*lahw*] is right, but sport, in respect that it is sport, is not unlawful; the play of the Abyssinians and their dancing is sport, yet the Prophet was wont to look at it sometimes and did not dislike it. And sport and nonsense [*laghw*] God Most High does not blame if by it is meant doing that in which there is no advantage; for if a man lay upon himself that he will place his hand upon his head one hundred times a day, that is trifling with no advantage in it, yet it is not unlawful; God Most High said, *God does not blame you for nonsense in your oaths* [Qur., ii, 225; v, 91]. And when God does not blame for the mention of His name to a thing by way of oath without being pledged to it and without being determined to keep it, rather being variable as to it, along with there being no advantage in it, how shall He blame poetry and dancing? And as for his saying that it resembles what is vain [*bāṭil*], that does not indicate a belief that it is unlawful; even if he had said explicitly that it was vain, that would not have indicated that it was unlawful. It only indicates that it is destitute of advantage; what is vain is that in which there is no advantage. If a man says to his wife, for example, "I sell myself to you," and she says, "I buy," it is a vain bargain whenever the object is play and jesting, and it is not unlawful except when the object is really making a slave of him, which the law forbids. And as for his saying "disliked" [*makrūh*], he means that it is disliked on some of the occasions which I have mentioned to thee, or else he means that it is disliked through fear of evil. For he has laid down a rule as to the allowableness of playing at chess, and has remarked, "Verily, I dislike every play." The explanation he gives indicates this; for he says, "It is not one of the customs of religious people and people of manly virtue." This points to fear of evil. And his rejecting evidence for persistence in play does not indicate that it is unlawful; he sometimes rejects evidence for eating in the market-place and for what in general violates manly virtue

[*murū'a*]. Thus, weaving is allowable; yet it is not of the occupations of those who possess manly virtue. And sometimes he rejects the evidence of those who pursue an ignoble trade, and his explanation shows that he meant by dislike fear of evil.[1]

This is the view also of others besides him of the great Imāms. So if people desire to make it unlawful, what we have said above is an argument against them.

3.

A statement of the Arguments of those who pronounce Music and Singing unlawful, and an Answer to them.

They base an argument upon what God Most High says, *And of mankind there are some who buy sport consisting of stories* [*in order to lead astray from the path of God*].[2] Ibn Mas'ūd[3] and al-Ḥasan al-Baṣrī[4] and an-Nakha'ī[5] said that "sport consisting of stories" was singing. And 'Ā'isha handed down that the Prophet said, "Verily, God hath made the singing-girl unlawful and the selling of her and her price and teaching her." To this we say, As to the

[1] The SM. gives, as examples, cupping and the clearing away of ash-heaps. On the Oriental attitude towards cupping, see Spitta's *Al-Aš'arī*, pp. 29 f. In the *Tanbīh* of Abū Isḥāq ash-Shīrāzī, a Shāfi'ite manual of law, pp. 336 f. of ed. of Juynboll, there is a statement of those whose testimony must be rejected. These included slaves, youths, deranged persons, heedless persons or simpletons (*mughaffal*), those who have no manly virtue (*murū'a*), such as scavengers, rag-gatherers, sweepers, bathmen, those who play in the bath and singers, dancers, jugglers, those who eat in the streets and make water in public and play at chess on the highway. As to pursuers of base occupations (*makāsib danīya*), such as watchmen, weavers, cuppers, there are two views, one that their testimony is to be rejected, the other and better that it may be received if their religious walk is right. See, too, the *Minhāj aṭ-ṭālibīn*, ed. van den Berg, iii, pp. 400 ff. On improper use of the public streets, compare Goldziher, *Arabische Philologie*, p. 111, who explains that these are the places of prayer of the Jinn.

[2] Qur'ān, xxxi, 5. I have added the necessary context in square brackets.

[3] Abū 'Abd ar-Raḥmān 'Abd Allāh b. Mas'ūd b. Ghāfil al-Hudhalī al-Kūfī; d. 32. Ibn Qut., p. 128; an-Naw., pp. 369 ff.

[4] Abū Sa'īd al-Ḥasan b. Abī-l-Ḥasan Yasār al-Baṣrī, d. 110. An-Naw., pp. 209 ff.; Ibn Khall., i, 370 ff.

[5] Ibrāhīm b. Yazīd an-Nakha'ī; see note 4 on p. 202.

singing-girl, what is meant by her is the slave-girl who sings to men in a place where there is drinking; and we have mentioned that the singing of a strange woman to men of dissolute life and to those for whom temptation is feared is unlawful; such seek from the singing-girl only what is legally forbidden. But as for the singing of a slave-girl to her possessor, its unlawfulness cannot be gathered from this tradition. Further, even to any other than her possessor, listening is lawful when there is absence of temptation according to what is indicated by the tradition in the two *Ṣaḥīḥs* of the singing of the two slave-girls in the house of 'Ā'isha. And as for the buying of "sport consisting of stories" for religion, by way of exchange for it, "to lead astray" by it "from the path of God," that is unlawful and blameworthy and the question is not as to it. Every singing is not an exchange for religion, bought for it, and a thing leading astray from the path of God Most High, and that is what is meant in the passage. If anyone read the Qur'ān "to lead astray thereby from the path of God," his so reading the Qur'ān would be unlawful. It is related of one of the Hypocrites that he used to act as Imām to the people, and would only recite the Sūra *'Abasa*[1] on account of the rebuke of the Apostle of God which it contains. And 'Umar thought of killing him, and regarded his action as unlawful on account of the leading astray which is in it; then is the leading astray by poetry and singing to be regarded as more unlawful?

Further, they base an argument on what God Most High says, *And at this narrative do ye not marvel? but ye laugh and do not weep and ye are lifters up* (sāmidūn).[2] Ibn 'Abbās[3] said, "It is singing in the language of Ḥimyar," meaning the "lifting up." To that we say, Laughter and

[1] Sūra lxxx of the Qur'ān. It begins *'Abasa wa-tawallā*, "he frowned and turned away," said of the Prophet repelling a blind man. For that he is rebuked by God in the Sūra, and this Hypocrite—the Hypocrites (*munāfiqūn*, Ibn Qut., p. 174) played much the same part in Medina as the Libertines in the Geneva of Calvin—chose thus to keep alive the memory of the rebuke.

[2] Qur'ān, liii, 59; see Bayd., ii, 296, l. 14; and Lane, p. 1,424*b*.

[3] Abū-l-'Abbās 'Abd Allāh b. al-'Abbās b. 'Abdi-l-Muṭṭalib b. Hāshim; d. 68. An-Naw., pp. 351 ff.; Ibn Qut., pp. 58 f.

lack of weeping ought to be unlawful too, since the passage embraces them. And if it be said that it is limited to laughter against the Muslims for their becoming Muslims, then this also is limited to their making poems and singing with the object of ridiculing the Muslims. Even as He Most High has said, *And the poets—those going astray follow them* [Qur., xxvi, 224]; He meant by that the poets of the unbelievers; it does not indicate that the composition of poetry is unlawful in itself.

Further, they base an argument on what Jābir[1] has handed down that the Prophet said, "Iblīs was the first who wailed and the first who sang." So he joined wailing and singing. Then we say, Verily, just as the wailing of Dā'ūd and the wailing of sinners for their crimes are excepted, so is excepted that singing which seeks the moving of joy and sorrow and longing where it is allowable that it should be moved. It is excepted just as the singing of the two slave-girls on the Festival day in the house of the Apostle of God was excepted, and the singing of the women who sang at his arrival, when they said—

"The full moon has risen upon us, from the passes of al-Wadā'."

Further, they base an argument on what Abū Umāma[2] has handed down from the Prophet that he said, "No one lifts up his voice in singing but God sends to him two devils on his two shoulders, beating with their heels on his breast until he refrains." We say, This applies to some of the kinds of singing which we have already brought forward; there are those which excite from the heart that which is the desire of the Devil, consisting of lust and passion [*'ishq*] for creatures. But as for what excites longing towards God and joy in Festival time, and at the birth of a child or the arrival of him who has been

[1] Abū 'Abd Allāh (or Abū 'Abd ar-Raḥmān or Abū Muḥammad) Jābir b. 'Abd Allāh b. 'Amr al-Anṣārī as-Salamī al-Madanī; d. 68 or 73 or 78. An-Naw., pp. 134 ff.; Ibn Qut., pp. 156 f.; Ibn Khall., ii, 204, n. 1.

[2] Abū Umāma Ṣudday b. 'Ajlān al-Bāhilī; d. 81 or 86. Ibn Qut., p. 157; an-Naw., pp. 651 f.

absent, all that is the opposite of what is the desire of the Devil, as is indicated by the story of the two slave-girls and the Abyssinians and the narratives which we took from the *Ṣaḥīḥs*. So the fact that it was permitted on a single occasion is a statute that it is allowable; and that it was prevented on a thousand occasions is subject to interpretation and explanation; but the actual doing of a thing cannot be interpreted away, since when a thing is unlawful it can only become lawful through the accident of compulsion, and if it is allowable it is made unlawful by a great number of accidents up to intentions and objects.

Further, they base an argument on what 'Uqba b. 'Āmir[1] handed down that the Prophet said, "Everything with which a man sports is vain except his training his horse and shooting with his bow and playing with his wife." We say, His saying "vain" does not indicate that it is unlawful, but indicates the lack in it of advantage. And sometimes that is conceded on the ground that the having part in sport in watching the Abyssinians came outside of these three and yet is not unlawful; so things not excepted are joined to things excepted on analogy, just as the Prophet said, "The blood of a Muslim is not lawful save for one of three things," yet he joined with them a fourth and a fifth.[2] Like this, too, is the playing with one's wife; there is no advantage in it, only the pleasure. And it shows that amusing oneself in gardens and listening to the voices of birds and to the different kinds of jesting, of that wherewith a man sports, nothing of that is unlawful although it may be possible to describe it as vain.

Further, they base an argument on the saying of 'Uthmān, "I have not sung, and I have not lied, and I have not wiped my penis with my right hand since I did homage

[1] 'Uqba b. 'Āmir al-Juhanī; d. 58. An-Naw., pp. 425 f.

[2] The three are adultery, murder, and relapse after embracing Islām; see the tradition in al-Bukhārī, vol. viii, p. 36 of ed. of Cairo, 1296, and in the *Sunan* of Ibn Mājah, p. 185 of lithog. of Dehli, 1889. I do not know what is referred to under the fourth and fifth.

with it to the Apostle of God."[1] We say, Then let the lying and the wiping the penis with the right hand be unlawful if this is an indication that singing is unlawful! When was it established that 'Uthmān abandoned only what is unlawful?

Further, they base an argument on the saying of Ibn Mas'ūd, "Singing makes Hypocrisy to spring up in the heart," and some add, "just as water makes herbs spring up"; some even carry it back to the Apostle of God, but that form of the tradition is not sound. They say, "There passed by Ibn 'Umar[2] some people wearing the *Iḥrām*,[3] and among them was a man singing. Then he said, 'Ho, I do not hear God from you; ho, I do not hear God from you!'" And from Nāfi'[4] is handed down that he said, "I was with Ibn 'Umar on the road and I heard the flute-playing of a shepherd, and he put his fingers in his ears, then turned from the road, and did not cease saying, 'Nāfi', do you hear it?' till I said 'No'; then he took his fingers out and said, 'Thus I saw the Apostle of God do.'" And al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ[5] said, "Singing is the spell which raises fornication." And one of them said, "Singing is one of the scouts of depravity." And Yazīd b. al-Walīd[6] said, "Beware ye of singing, for it maketh modesty to be lacking

[1] For this saying of 'Uthmān see *Lisān*, s.v., xx, p. 164, ll. 7 ff. from foot. On the attitude of Muslims towards lying, allowed and unallowed, see *Iḥyā*, vol. vii, pp. 522 ff. The statement there begins, "Lying is not forbidden (*ḥarām*) on account of itself (*linafsihi*), but on account of detriment in it to the person addressed or any other." Compare, too, the doctrine of Intention, *nīya*, in *Iḥyā*, vol. x, pp. 72 ff. Similarly, to use the right hand for certain purposes would be bad manners, but could not be called *ḥarām*.

[2] 'Umar b. al-Khaṭṭāb had two sons who are referred to in tradition, 'Abd Allāh and 'Ubayd Allāh. This, according to the SM., is 'Abd Allāh, who d. in 73. An-Naw., pp. 357 ff.; Ibn Qut., p. 92; Ibn Khall., i, p. 567, note.

[3] *Iḥrām* is the prescribed dress worn by a pilgrim and also his state while wearing it. It is put on at the last stage before reaching Mecca, and laid aside after the tenth day, the day of sacrifice.

[4] Abū 'Abd Allāh Nāfi' was a mawlā of Ibn 'Umar, and d. 117. Ibn Qut., pp. 95 and 234; Ibn Khall., iii, pp. 521 f.; an-Naw., pp. 589 f. The tradition here related is an important and much debated one in several legal respects.

[5] Abū 'Alī al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ at-Tamīmī al-Yarbū'ī; d. 187. An-Naw., pp. 503 f.; Ibn Khall., ii, 478 ff.; the extract from al-Biqā'ī's *Aswāq al-ashwāq* in Derenbourg et Spiro, *Chrestomathie élémentaire*, pp. 33 ff.; al-Qush., p. 11.

[6] Yazīd b. al-Walīd b. 'Abd al-Mālik b. Marwān, the 12th Umayyad Khalīfa; d. 126. Ibn Qut., p. 186.

and increaseth lust and ruineth manly virtue; and verily it takes the place of wine and does what drunkenness does; then if ye cannot avoid having to do with it, keep it out of the way of women, for singing incites to fornication." But we say, When Ibn Mas'ūd says that it makes Hypocrisy grow up, he means by that in the case of the singer; in his case it makes Hypocrisy grow up, for his whole desire is to show himself to advantage in competition with others, and to make his voice sell well in such competition, and he keeps playing the hypocrite and making himself beloved by people that they may desire his singing. But even that does not involve that singing must be declared unlawful. For the wearing of beautiful clothes and the riding of ambling horses and the other kinds of adornment and emulative glorying in wealth and pleasant things and children and so on make Hypocrisy and dissimulation spring up in the heart; but what Ibn Mas'ūd said does not go so far as to make these unlawful. So it is not only acts of rebellion against God which cause Hypocrisy to spring up in the heart; yea, such permitted things as these on which the gaze of the people falls are still better fitted to procure it. And therefore 'Umar alighted from a horse which ambled under him and cut off its tail, because he feared in himself vainglory in the beauty of its gait. Thus the beginning of Hypocrisy is in permitted things.

And as for the saying of Ibn 'Umar, "Ho, I do not hear God from you!" it does not indicate that singing is unlawful in respect that it is singing; but they were in *Iḥrām* and loose talk did not befit them, and it appeared to him from their signs that their listening was not for the sake of ecstasy and longing unto the visitation of the House of God Most High, but for pure sport. So he disliked that in them, because it was objectionable in connection with their state and the state of *Iḥrām*. Again, in the stories of particular cases, the possible views are many. For example, opposed to his putting his fingers in his ears is the fact that he did not command Nāfi' to do the like and did not disapprove of his listening. He only did it

himself because he considered that he should guard his ear in its then condition, and his heart from a sound which usually would move sport, and so might hinder him from a thought he was engaged in or a recollection that was more in place. And so, too, the action of the Apostle of God, along with the fact that he did not hinder Ibn 'Umar from listening, does not indicate that it is unlawful, but indicates that the more fitting course is abandoning it. And we hold that abandoning it is more fitting in most cases; yea, that the abandoning of most of the allowable things of the world is more fitting when it is known that they make an effect on the heart. The Apostle of God actually stripped off the robe of Abū Jahm[1] after the completion of prayer because there was a pattern upon it which distracted his heart. But do you think that that indicates the unlawfulness of a pattern upon a robe? Perhaps the Prophet was in a state from which the sound of the flute of the shepherd would have distracted him as the pattern distracted him from prayer. Yea, the need of arousing the Glorious States in the heart by music and singing is a falling short in the case of him who is constant in his witnessing the Truth, though it may be perfection in the case of others than such a one. And therefore al-Ḥuṣrī[2] said, "Even the most affecting of Music and Singing (Hearing) is cut off when he dies who is listening to it"; thus pointing out the fact that the Hearing which is from God Most High is abiding. And the Prophets had constantly the pleasure of Hearing and Witnessing,[3] and had no need to have them aroused by devices. As for the saying of al-Fuḍayl, and similarly all the other sayings kin to it, it is applicable to the music and singing of dissolute people and lustful youths; and if these sayings were

[1] Abū Jahm 'Āmir (or 'Ubayd) b. Ḥudhayfa al-Qurashī al-'Adawī; d. in the days of az-Zubayr or of Mu'āwiya. An-Naw., pp. 686 f., and al-Bukhārī, *Kitāb al-libās*, part vii, p. 39.
[2] Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm al-Ḥuṣrī al-Ḥaḍramī al-Baṣrī; d. 371. Al-Qush., p. 38; Ibn al-Athīr, *sub anno* 371.
[3] See note in Life, p. 94.

generally valid, wherefore did they listen to the two slave-girls in the house of the Apostle of God?

Then, as for analogy, the utmost of what can be said as to it is that the analogy lies against stringed instruments, and the differences have already been given. Or it is said that Music and Singing are sport and play, and so they are, but the whole of this world is *sport and play* [Qur., xxix, 64]. 'Umar said to his wife, "Thou art only a plaything in the corner of the house." And all playing with women is sport except tillage, which is the cause of the existence of children. "And all jesting in which there is nothing vile is lawful." That is quoted from the Apostle of God and the Companions, as shall come in detail in the Book of the Defects of the Tongue,[1] if God will; and what sport could exceed the sport of the Abyssinians and negroes in their playing? Its allowableness stands firm by statute on the basis of what I said, that sport rests the heart and lightens from it the burden of thinking; and when hearts are over-driven they are blind, and resting strengthens them for serious work. So he, for example, who is persistent in study ought to cease work on Friday, for ceasing work on one day incites alertness on the other days. And he who is persistent in works of supererogation in prayer on most occasions, ought to be idle on some occasions; and, on his account, prayer on some occasions is disliked. So idleness is a help to work, and sport an aid to seriousness; only the souls of the Prophets can endure against pure seriousness and bitter duty. Sport is the medicine of the heart against the disease of weariness and restlessness; so it ought to be permitted. But there ought not to be too much of it, just as there ought not to be too much medicine. Then, whenever sport is for this object, it becomes a pious work. This is even in the case of one in whose heart music and singing do not rouse a praiseworthy quality—the rousing of which is sought—but the hearer has only pleasure and simple rest. So it is fitting that

[1] A Book of the *Iḥyā*; the fourth of the third *Rub'*.

that be approved in him that he may attain by it to the goal which we have mentioned. It is true that this indicates a falling short from the summit of perfection, for the perfect man is he who has no need that his soul should be rested in other than duty, but "the good deeds of the pious are the evil deeds of archangels,"[1] and he who has mastered the science of dealing with hearts and the different ways of being kind to them to lead them to the Truth, knows absolutely that resting them with such things as these is a useful medicine that cannot be done without.

[1] The SM. ascribes this saying to Abū Muḥammad Sahl b. 'Abd Allāh at-Tustarī, who d. 293 or 283 or 273. Al-Qush., p. 18; Ibn Khall., i, pp. 602, 590.

(*To be continued.*)

Revival of Religious Sciences

(Ihya' Ulum ad-Din)

On Music & Singing

Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing being a translation of the Ihya 'Ulm ad-Din of al-Ghazzali with Analysis, Annotation, and Appendices.

By
Duncan Black MacDonald
Hartford Seminary
Connecticut USA

Published in the
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

- Part I 1901: pp. 195-252
- Part II 1901: pp. 705-748
- Part III 1902: pp. 1-22

ART. XXVI. — *Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing.* Being a Translation of a Book of the *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices. By DUNCAN B. MACDONALD, Hartford, Conn.

(*Continued from p.* 252, *April Number*, 1901.)

II.

The Second Chapter, treating of the Effects of Music and Singing, and the Laws of Polite Conduct connected therewith.

Know that the first step in Hearing is understanding what is heard, and applying it to an idea which occurs to the hearer. Then this understanding has as fruit ecstasy, and ecstasy moving of the members. Let there be a consideration, then, of these three stages.

THE FIRST STAGE, TREATING OF UNDERSTANDING.

It varies as the conditions of the hearer vary. The first of these is that his hearing consists in receiving the simple physical impression, that is, he has no satisfaction in what he hears apart from the pleasure taken in the melodies and tones. This is allowable, and is the lowest of the orders of hearing, since camels are partakers with him in it. And so, too, are all beasts, for this taste requires for itself life only, and every animal has a kind of pleasure in agreeable sounds. The second condition is that he hears with understanding, but applies what he hears to the form of a creature, either to a special individual or not. This

is how youths and the lustful hear, and their application of the things heard is in proportion to their lusts and in accordance with their states. This condition is too low for us to speak of it, except to explain its lowness and that it is forbidden. The third condition is that he should apply what he hears to the states of his own soul in his Intercourse[1] with God Most High, and to the changing of his states, consisting of possibility one time and of impossibility another time. This is the Hearing of the Murīds, especially of such as are beginners, for the Murīd [i.e. the wisher, desirer] of necessity has a thing desired which is his object, and his object is the experiential knowledge of God (who is exalted above all imperfection), and meeting Him, and arriving at Him by the path of Witnessing that which is secret, and of uplifting the veil. In his object he has a Path which he pursues, and Intercourse in which he perseveres, and states which encounter him in his Intercourse. Then whenever he hears mention of chiding, or exhortation, or acceptance, or rejection, or union, or departure, or drawing near, or being distant, or bemoaning that which has escaped, or thirsting for that which is expected, or longing for that which arrives, or coveting, or despairing, or solitude, or seeking society, or accomplishing of a promise, or breaking of a covenant, or fear of separation, or rejoicing in close union, or mention of attention to the beloved and rejection of the watcher, or the pouring forth of tears, or the close following one another of sobs, or length of separation, or promise of close union, or anything besides of that of which poems contain the description, then, without fail, some of this must agree with the state of the Murīd in his seeking, and that will act the part of a tinder-box which will light the fuel of his heart. Then its flames blaze up in him, and longing is strongly excited, and there assault him, because of it, states to which he is not

[1] I so translate *mu'āmala*, 'transaction' or 'transacting.' The word in the plural is applied to one of the divisions of law (*shar'*), and denotes then such duties as enter between men in the various sections of jurisprudence, e.g., sale, loan, partnership, claims of all kinds, etc. For the mystical sense, compare the title of al-Ghazzālī's collection of poems, *Asrār al-mu'āmalāt*.

accustomed, and he has broad scope in applying the expressions to his states. And it is not incumbent on the hearer that he should consider what the poet intended in his words. For every saying has different aspects, and every man of understanding (in getting its meaning from it[1]) has his own fortune.

Let us give some examples of this applying and understanding, in order that the foolish may not fancy that the listener to verses, in which there is mention of mouth and cheeks and temples, understands by them only their outward meaning. We have no need to tell how the meaning is gained from the verses; in the stories of the People of Hearing there is enough to reveal that. It is narrated that one of them heard someone saying—

> "The messenger said, 'To-morrow he will visit'; then said I, 'Doest thou know what thou hast said?'"

Then the melody and words excited him, and he constrained himself to an ecstasy, and began repeating it, putting 'we' in the place of 'he,' and saying, "The messenger said, 'To-morrow we shall visit,'" until he fainted from the force of the joy and pleasure and gladness. And when he recovered they asked him about his ecstasy, whence it was. Then he said, "I remembered the saying of the Apostle of God that the people of the Garden shall visit their Lord every Friday, once."

[1] This a *locus classicus* on the mystical use of poetry. It should be noticed how absolute is the position laid down; the interpretation may be purely subjective. We have not here the question of the second meaning or of allegory as it is understood in Western literature; there may be any number of interpretations, according to the number of the listeners, all alike undreamt of by the poet. We shall see hereafter how such treatment of the Qur'ān is disliked. It is the word of God, and may only be applied with the meaning which God gave it, and is thus sharply distinguished from human words. Poetry, then, is treated as music is with us; it is vague, indefinite, suggestive of emotions, not of things. This is easy in Arabic. As has been well said, "Place, time, and circumstance give the Arab song its meaning." In the same sense Hoffmann in *Der Majorat* (ed. Reclam, pp. 28 ff.) said, "Ein Geheimnissvoller Zauber liegt in den unbedeutenden Worten des Textes, der zur Hieroglyphe des Unausprechlichen wird, von dem unsere Brust erfüllt." Compare, too, an interesting passage by the same writer in his *Lebens-Ansichten des Katers Murr*, ed. Reclam, ii, pp. 197 f.; and MacLaurel's remarks on poetry and music in Peacocke's *Headlong Hall*, chap. xiii.

And ar-Raqqī narrated from Ibn ad-Darrāj [1] that he said: "I and Ibn al-Fuwaṭī [2] were passing along the Tigris, between al-Baṣra and al-Ubulla, and lo, there was a beautiful house with a raised veranda, upon which was a man with a slave-girl before him, and she was singing—

'[Dedicate to God is a love which is given freely from me to thee.]
Every day thou changest; other conduct than this would be more comely in thee.
[Doest thou not see life waning and the messenger of death drawing near?]' [3]

And lo, under the veranda was a beautiful youth with a leather drinking-cup in his hand and a patched gown on, listening. And he said, 'O slave-girl, by Allah, and by the life of thy master, repeat that verse, "Every day thou changest"!' Then she repeated it, and the youth kept saying, 'This, by Allah, is my changing in my state with the Truth!' And he sobbed a sob and died. Then we said, 'A duty has encountered us.' So we stood, and the master of the house said to the slave-girl, 'Thou art free for the sake of the Face of God Most High.' [4] Then the people of al-Baṣra came out and prayed over the youth, and when they had finished burying him, the master of the house said, 'I call you to witness that everything which belongs to me is dedicate to God, and all my slave-girls are

[1] Abū-l-Ḥasan ad-Darrāj b. al-Ḥusayn ar-Rāzī, nazīl Baghdad. He is mentioned several times in the *Risāla* of al-Qushayrī.

[2] I cannot identify this Ibn al-Fuwaṭī. In Flügel's *Hanefiten*, p. 43, No. 170, there is an Ibn al-Fuwaṭī quoted through adh-Dhahabī. The name occurs in adh-Dhahabī's *Mushtabih*, pp. 410, 422, but with no reference that suits. Are we to read al-Qūṭī and refer to Sulaymān b. Ayyūb al-Qūṭī al-Qurṭubī, a mystic of eminence who died 377? Al-Fuwaṭī means a dealer in towels and napkins.

[3] Compare al-Qushayrī, p. 204. I have added from that source the parts of the song in square brackets. For an instance of death due to religious excitement on hearing a poem recited, see Ibn Khall., i, pp. 292 ff. This case fell in Ibn Khallikān's own experience, and the verses have on their face no religious meaning or intention. Ath-Tha'labī wrote a book on those who died with emotion when they heard the Qur'ān read; Leyden Cat., No. 1979, Ḥkh. No. 3932.

[4] That he may see the face of God in Paradise as a reward.

free, and this house is dedicate.' Then he cast off his clothes and girt himself with a tunic [*izār*] and put on another as a cloak [*ridā*] [1] and went his way, and the people were gazing at him until he vanished in the distance from their eyes while they were weeping, and there was nothing heard of him again." And the purport is that this man considered himself drowning at the time through his state in relation to God Most High and through the knowledge that he was too weak to be constant in the beauty of fair Intercourse with God and through grief at the changing of his heart and its turning from the laws of the Truth. Then when there struck upon his ear what agreed with his state, he heard it as from God Most High as though He were addressing him and saying to him—

"Every day thou changest; other conduct than this would be more comely in thee."

And it behoves him whose Hearing is from God and concerning God and in Him that he should have grasped firmly the canon of the science treating of the knowledge of God Most High and of His attributes. If he has not, there is danger to him of Hearing with regard to God Most High what is impossible concerning Him and of being an unbeliever in Him. And in the Hearing of the Murīd, who is a beginner, there is danger, except when he applies what he hears to his own states only, in so far as what he hears cannot be connected with the description of God Most High. This very verse exemplifies such a possible error. If he had heard it as to himself, as though he were addressing with it his Lord, whose are Might and Majesty, then he would have ascribed the changing to God Most High and so would have been an unbeliever. This sometimes happens from pure and absolute ignorance unmixed with any appreciation of the truth, and sometimes it springs from an ignorance

[1] That is, he reduced his clothing to the simplest possible as a sign of entrance on the ascetic life. It may also mean that he went on pilgrimage, for the *Iḥrām* clothing consists, as here, of an *izār* and a *ridā*, and some pilgrims, out of devotion, assume it from their first setting out.

to which he is led by a kind of appreciation of the truth. That last is when he sees that the changing of the states of his heart and the changing of the states of the rest of the world are from God, and that is truth, for He at one time expands the heart of His creature and at another contracts it, at one time illumines it and at another darkens it, at one time hardens it and at another softens it, at one time establishes it in obedience to Himself and strengthens it therein and at another makes the Devil to rule over it and turn it from the laws of the Truth. This, all of it, is from God Most High.

And perhaps the poet meant here only to ascribe to his beloved the being changeable in accepting him and rejecting him, in making him draw near and making him retire—that such was his meaning. Then the Hearing of it in that way with regard to God Most High is pure unbelief. Yea, it is necessary that it should be known that He, who is exalted above imperfection and is Most High, produces change but is not changed Himself, makes others different but does not become different Himself, and therein is opposed to His creatures. This knowledge results to the Murīd by acceptance on faith and on the evidence of tradition, but results to the discerning 'Ārif[1] by certainty, revealed and verified. That is one of the greatest wonders of the attributes of God that He changes without being Himself changed; a thing that is only thinkable in the case of God Most High; all else that produces a change does not produce it in anything without that producing a change in itself.

And of those who fall into ecstasy there are some whom a state overcomes which is like that drunkenness which confounds the reason; then they give free course to their tongues, chiding with God Most High, and they blame His subduing of hearts and distribution of the Glorious States as faulty. For He it is who chooses the hearts of

[1] The Murīd is a beginner, one who has just set out on the Path of the mystical life; the 'Ārif, or 'knower,' is an advanced disciple who has attained immediate knowledge for himself.

the faithful believers and rejects the hearts of deniers and of the infatuate, and there is no one who hinders after He has given or gives after He has hindered, and He has not restrained His aid from unbelievers for any previous crime, nor has He assisted the Prophets with His aid and with the light of His guidance for any preceding favour, but He has said—*And verily, Our word came first to Our servants, those sent* [Qur., xxxvii, 171]. And He, whose are Might and Majesty, said—*But the saying from Me stands firm, Verily, I will fill hell with Jinn and mankind—all* [Qur., xxxii, 13]. And He Most High said—*Verily, those to whom there came first from Us happiness, they are removed far from that* [Qur., xxi, 101].

Then if the thought suggest itself to thee, Why does that vary which comes first [is predestined], while those on whom it falls are partakers in the noose of servitude? it is proclaimed unto thee from the Canopy of Majesty,[1] "Pass not the bound of fair behaviour! *for He is not asked concerning what He does, but they are asked*" [Qur., xxi, 23]. And, by my life, good government of the tongue and of the external behaviour belongs to that over which most persons have power, but as for the government of the secret thoughts to prevent them meditating over and finding strange this evident difference in bringing some near and rejecting others, and making some miserable and others happy, while the abiding of the happiness and misery is for ever and ever, for that none is strong enough save the learned who stand firm in knowledge. And, therefore, did al-Khaḍir, when he was asked in the dream concerning Hearing, say, "It is pure slipperiness, there stand not fast upon it save the feet of the learned." This is because it moves the secret parts and the hidden places of the heart, and disturbs it as that drunkenness which confounds the reason disturbs it, and almost looses the knot of fair

[1] *Surādiqāt al-jalāl*: *surādiq* is explained by the lexicons as anything surrounded by something by way of wall or as a tent set up; in this phrase it appears to be used of the inmost pavilion in which the very Majesty of God is veiled. See the *Durra*, pp. 2, 12, 54, 66 of the version.

behaviour from the secret thoughts, except in those whom God Most High protects by the light of His guidance and the benevolence of His protection. And, therefore, have some[1] said, "Would that we might escape on equal terms[2] from this Hearing!" And in this kind of Hearing there is a danger greater than the danger that moves lust, for the end of that is an act of disobedience, but the end of failure here is unbelief.

And know that the understanding of what is heard varies with the states of the listener. Ecstasy obtains control over two listeners to one verse, and one of them hits the mark and the other fails, or both of them hit the mark, and yet they have understood two different meanings, contradictory to one another. But these, viewed in relation to the different states of the hearers, are not discrepant with one another. It is related from 'Utba al-Ghulām[3] that he heard a man saying—

"How far from imperfection is the Mighty One of heaven!
Verily, the lover is in distress."

Then he said, "Thou hast said truth," and another man heard him and said, "Thou hast lied." Then said one of the possessors of perception, "They have both hit the mark together." And that was the truth. The acknowledging that the verse is true is the speech of a lover who cannot get what he desires, but is kept at a distance, and wearied by that and by being shunned. And the asserting that the verse is false is the speech of one who is rejoicing in love, taking pleasure in what he endures on account of the superabundance of his love, and not distressed by it. Or it is the speech of a lover who is not at the time debarred from

[1] The SM. ascribes the saying to Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad ar-Rudhbārī; d. 322 or 323. Ibn Khall., i, p. 86, note 4; al-Qush., p. 33.

[2] *Ra'san bi-ra'sin.* The SM. explains *lā lanā wa'lā 'alaynā.* It is a horse-racing phrase, equal to our neck and neck; see Ibn Khall., i, p. 48, note 5, and p. 59, note 1.

[3] 'Utba b. Abbān b. Taghlib al-Ghulām; so the SM. There are anecdotes of him in Dā'ūd al-Antākī's *Tazyīn al-aswāq*, e.g. pp. 45 and 48 of lithog. of 1279, and in the *Lawāqiḥ*, p. 37. According to the *Fihrist*, p. 185, he wrote a *Risāla fī-z-zuhd.*

his desire, and who does not fear the danger of eventually being debarred; that is because hope and fair thoughts rule his heart. So, through the varying of these states, the understanding of what is heard varies.

Further, there is a story about Abū-l-Qāsim b. Marwān.[1] He had accompanied Abū Sa'īd,[2] the cobbler, but had abandoned attendance on Hearing for many years. Then he attended a party, and in it was a man who said—

"One standing in the water and thirsty, but he is not given to drink."

Then the people arose and constrained themselves to ecstasy, and when they were quiet he asked them concerning what came to them of the meaning of the verse, and they pointed to the thirsting after the Glorious States and the being debarred from them in spite of the presence of their causes. But that did not satisfy him, so they said to him, "And what is thy opinion as to it?" Then he said, "My opinion is that he is in the midst of states and graced with Charismata,[3] and yet is not given a single grain of them." This points to the existence of a Truth behind the states and Charismata, to which the states are forerunners and of which the Charismata are amongst the beginnings; and that Truth itself is behind—no one attains to it. And between the meaning which they understood and that which he mentioned there is no difference except in the distance in rank of the thing after which thirst is felt. For he that is debarred first from the Glorious States, thirsts for them; then if he can obtain them, he thirsts for what is behind them. So between the two meanings there is no varying as to understanding, but the varying is between the two ranks.

[1] Abū-l-Qāsim was a comrade of Dhū-n-Nūn and Sarī; he died in 277.

[2] Abū Sa'īd Aḥmad b. 'Īsā al-Baghdādī al-Kharrāz was a companion of Dhū-n-Nūn, an-Nabbāzī, Abū 'Ubayd al-Baṣrī, Sarī, and Bishr; d. 277. Al-Qushayrī, pp. 28 f. *Lawāqiḥ*, i, p. 73.

[3] *Karāmāt*; cf. note 2 on p. 95 of *Life*, and add to the references there Ibn Ḥazm in ZDMG., lii, p. 475.

And ash-Shiblī[1] would greatly constrain himself to ecstasy at this verse:—

"Your liking is shunning and your love is hate, and your union is separation and your peace is war."

The Hearing of this verse is possible in different ways, some true, some false. The most evident of them is to understand it of creation, that is, of the world as a whole—everything except God Most High. For the world is full of guile and deceit and slaughter towards those that are of it, hostile to them within, though showing without an appearance of love. For, as has been handed down in the tradition, "A house is never full of joy through it, but it is full of weeping." And as ath-Tha'ālibī[2] said describing the world—

"Cease from the World and seek her not in marriage;
seek not in marriage a slayer of him whom she weds.
What is hoped for from her is not procured by what is feared in her, and what in her is disliked—even though thou hopest—is the greater part.
Verily, the describers have spoken of her and made long their speech, and with me is a description of her that, by my life! is sound.
A juice the later end of which is deadly; and a desired steed which is restive whenever thou wouldst have pleasure in him;
And a fair form, the beauty of which affects men, but it has vile secrets of evil."

And the second possible meaning is that the hearer should apply it to himself in regard to God Most High. For whenever he reflects, he sees that his knowledge is ignorance, since men cannot measure God according to His true

[1] Abū Bakr Dulaf b. Jahdar b. Yūnus ash-Shiblī; d. 334. Ibn Khall., i, pp. 511 ff.; al-Qush., p. 32.

[2] Abū Manṣūr ath-Tha'ālibī (d. 429), the author of the *Fiqh al-lugha* and the compiler of the *Yatīma*, published at Damascus in A.H. 1302. See, too, Dieterici, *Mutanabbi und Seifuddaula*, Leipzig, 1847.

measure; and his obedience is hypocrisy, since he cannot fear God according to His true fear; and his love is sickly, since he will not lay aside one of his lusts through his love. And him to whom God has willed good He instructs in the faults of his soul, and then he sees the truth of this verse in himself, although he may hold a high rank among those that are heedless. And on account of that the Prophet said, "I cannot reckon up Thy benefits and praise Thee for them as Thou hast praised Thyself." And he said also, "Verily, I ask pardon of God in the day and the night seventy times." And his asking pardon was only on account of states, that is steps, long in respect to what is behind them, though they may be short in respect to what is before them.[1] For there is no approaching but beyond it there remains an approaching without end, since the path pursued of advance to God Most High is without end, and attaining to the farthest of the steps of approach is impossible.

And the third possible meaning is that the hearer should regard his first states and be well pleased with them; and then should regard those that follow and contemn them on account of his meeting in them veiled things of the Deceitful One.[2] Then he considers that to be from God Most High, and listens to the verse with regard to God Most High in complaint against Fate and Destiny,[3] which is unbelief according to the exposition which has preceded. And there is no verse but it is possible to apply it to different meanings, and that is in proportion to the abundance of the knowledge of the listener and the purity of his heart.

The fourth condition is the Hearing of him who has passed beyond states and stages. He is distant from knowing aught save God Most High to such a degree that he is distant even from knowledge of his own self and its

[1] Apparently he means that there is a great deal of effort but little progress forward.

[2] *Al-Gharūr*; may be either the World or the Devil. On the word in the broad sense see the *Kitāb dhamm al-gharūr*, the tenth of the third *Rub'* of the *Iḥyā*.

[3] *Qaḍā* and *qadar*; for an examination of these two terms see Abd ar-Razzāq in J.A., 2e sér., i, 160.

states and intercourse, and is like one stupefied, a diver in the very sea of Witnessing, whose state resembles the state of the women who cut their hands, witnessing the loveliness of Yūsuf, when their wonder went so far that their perceptions were stupefied and failed.[1] Of such as are in this condition the Ṣūfīs use the expression *faniya*, "he has passed away from himself and come to an end" [i.e. he is oblivious to himself], and whenever anyone passes away from himself, he must pass away from all besides himself; then it is as though he passed away from everything except the One—the witnessed one. He passes away also from the act of witnessing, for the heart, whenever it turns aside to view the act of witnessing and itself as a witnesser, is heedless of the thing witnessed. But for him who is infatuated in a thing which he sees there is no turning aside, in his state of seeking to plunge into it, to his act of seeing, nor to his own self through which is his seeing, nor to his heart in which is his pleasure. A drunken man tells no tale about his drunkenness, nor he who is taking pleasure about his taking of pleasure, but his tale is only about that in which he takes pleasure. And an example of this is in knowledge of a thing, for it changes to knowledge of the knowledge of that thing, and the knowledge of the thing, whenever there comes to the knower knowledge of his knowledge, is turned from the thing. And such a condition as this sometimes suddenly appears with regard to created things, and sometimes, also, with regard to the Creator. For the most part it is like swift lightning which stands not and lasts not; if it should last, human strength could not endure it. And often he who is thus affected is agitated under its burdens with an agitation which slays his soul, like what is narrated concerning Abū-l-Ḥusayn an-Nūrī[2] that he was present at an assembly and heard this verse:—

[1] See the story of Joseph in Sūra xii of the Qur'ān. This is the standard Muslim illustration of complete absorption.

[2] Abū-l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad an-Nūrī al-Baghdādī, a comrade of Sarī; d. 295 or 298. Al-Qush., p. 25; de Sacy in *Notices et Extraits*, xii, p. 427, note 9.

"I ceased not alighting, on account of thy love, at a place of alighting, in alighting at which hearts are bewildered."

Then he arose and constrained himself to an ecstasy, and ran wildly on, and happened upon a cane-brake which had been cut, but the stems in which remained like swords. Then he kept running in it and repeating the verse until the morning, and the blood flowed from his legs so that his feet and shanks swelled. And he lived after that a few days and died. May God have mercy upon him!

This is the step of those who are faithfully true in understanding and in ecstasy, and it is the highest of the steps; for Hearing through states is a descent from the steps of perfection. States are mingled with attributes of the flesh and Hearing is a kind of falling short; that only is perfection that the subject should pass away totally from himself and his states. I mean, that he should forget them and that there should not remain to him any paying of attention to them, like as the women paid no attention to their hands and to the knives.[1] So he hears God and with God and in God and from God. This is the rank of him who wades the deep sea of verities and has passed the shore-land of states and works, and has occupied himself with the purity of the Unity and is confirmed in absolute sincerity. Then there does not remain in him anything of it as a root, but his fleshliness totally dies down, and his paying attention to fleshly attributes passes away absolutely. And I do not mean by his 'passing away' the passing away of his body, but the passing away of his heart. And I do not mean by the 'heart' the flesh and blood, but a delicate secret thing which he has, a hidden relationship to the evident heart behind which is the secret thing of the spirit which exists by the command of God, whose are Might and Majesty. He knows it who knows it, and he is ignorant of it who is ignorant of it. And to that secret thing there

[1] In the story of Joseph.

is an existence, and the quality [*ṣūra*, i.e. form as opposed to substance] of that existence is what is present in it. Then whenever there is present in it something else than itself, it is as though only that thing which is present had existence. And a parallel to it is a polished mirror, since it has no colour in itself, but its colour is the colour of what is present in it. And so, too, is a glass, for it imitates the colour of its resting-place, and its colour is the colour of what is present in it. It has not in itself any quality, but its quality is to receive qualities, and its colour is a kind of being prepared to receive colours.

And there speaks clearly of this essence in the heart in relation to what is present in it, the saying of the poet[1]—

"Fine is the glass and fine the wine, so they mingle together and the thing becomes hard.
It is as though there were wine and no glass, and as though there were a glass and no wine."

This is one of the stages of the sciences of Revelation. From it begins the phantasy of him[2] who claimed being 'in-dwelt' [*ḥulūl*] and 'becoming one' [*ittiḥād*], and said, "I am the Truth," and around it buzzes the talk of the Christians in claim of a uniting of the divine and the human, or of one being clothed with the other, or taking up its abode in it, according as their expressions vary. This is a pure blunder, which resembles the blunder of him who assigns to a mirror the quality of redness whenever the colour of redness shows in it from what is opposite it.

But such cases as these do not pertain to the science of Intercourse, so let us return to the point; we have mentioned how the steps as to the understanding of things heard stand apart.

[1] The Ṣāḥib, Ibn 'Abbād; see Ibn Khall., i, 215.
[2] Al-Ḥallāj; killed 309. Ibn Khall., i, pp. 423 ff.; von Kremer, *Herrschende Ideen*, pp. 70 ff.; ZDMG., lii, pp. 468 ff.; Fihrist, pp. 190 ff.; al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, p. 387; 'Arīb (ed. de Goeje), pp. 86 ff.; al-Bīrūnī, *Athār*, p. 211; Ibn al-Athīr, *Kāmil*, viii, pp. 57, 92.

The Second Stage.

After understanding and application comes ecstasy. And men have had a long discussion as to the reality of ecstasy; I mean the Ṣūfīs and those philosophers who have considered the relation of Hearing to the soul. As for the Ṣūfīs, Dhū-n-Nūn al-Miṣrī has said of ecstasy that it is a Visitant [*wārid*] of truth which comes disturbing hearts and driving them towards the Truth; then he who gives ear to it in truth, attains truth, and he who gives ear to it in fleshliness, becomes an unbeliever. So it is as though he used being aroused on the part of hearts and driven towards the Truth as an expression for ecstasy, and ecstasy [*wajd*] was that which he found [*yajiduhu*] at the arrival of the Visitant of Hearing, since he calls Hearing a Visitant of truth. And Abū-l-Ḥusayn ad-Darrāj said, talking of what he found in Hearing, "Ecstasy [*wajd*] is an expression for what is found [*yūjadu*] with Hearing." He said also, "Hearing whirls about with me in the exercise-grounds of beauty, and causes me to find the existence of the Truth beside the Veil, and gives me drink from the cup of purity, so that I attain by it to the alighting-places of good-will, and it brings me out to the gardens of delight and ease." And ash-Shiblī said, "That which is external in Hearing is a temptation, and that which is internal is a warning, and to him who knows the signification, listening to the sign is lawful. But he who does not, has summoned temptation and exposed himself to ruin." And someone said, "Hearing is the morning meal of souls for the people of knowledge; for it is a praise that is finer than all other works, and by subtleness of nature there is attainment to its subtleness, and by purity of the secret heart to its purity and its graciousness with those worthy of it." And 'Amr b. 'Uthmān al-Makkī[1] said, "No explanation covers the nature of ecstasy, for it is a secret of God with His faithful

[1] Abū 'Abd Allāh 'Amr b. 'Uthmān al-Makkī, a comrade of Abū Sa'īd al-Kharrāz; he died in Baghdad, 291. Al-Qush., p. 327.

believers." And someone said, "Ecstasy consists of Revelations proceeding from the Truth." And Abū Sa'īd b. al-'Arābī[1] said, "Ecstasy is lifting of the curtain, and witnessing of the Watcher,[2] and presence of understanding, and observation of the Unseen, and converse with the secret, and intercourse with that which is missing; it consists in thy passing away and coming to an end in respect of what thou art." He said also, "Ecstasy is the first of the stages of those whom God distinguishes and chooses out, and it is the inheritance that comes from belief in the unseen; then, when men taste it, and its light spreads abroad in their heart, there falls away from them all doubt and uncertainty." He said also, "That which curtains off from ecstasy is seeing the traces of the flesh and being entangled in affections and motives; for the flesh is curtained in by its motives. Then whenever the motives are broken away, and the memory is cleansed, and the heart is clean and fine and pure, and exhortation profits the subject, and he alights through secret intercourse in a near alighting-place, and he is addressed and hears with an attentive ear him who addresses him, and with a witnessing heart and a secret thought made evident, then he witnesses what was distant from him, and that is ecstasy [*wajd*], because he has found [*wajada*] what was lacking with him." He said also, "Ecstasy is what comes at a mention that arouses, or a fear that disquiets, or at a rebuke for a slip, or in a conversation concerning one of God's gracious boons, or at something which points to an advantage, or at a feeling of longing for the unseen, or at grief for that which has passed, or at regret for that which has gone, or at an effort towards a state, or at a summoner towards a positive duty, or at intercourse in the secret heart; it is when external and external are face to face, and

[1] Abū Sa'īd Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād al-Baṣrī ibn al-'Arābī; he settled at Mecca and died there in 341. He was a companion of al-Junayd, 'Amr b. 'Uthmān, and an-Nūrī. Al-Qush., p. 35.

[2] *Ar-Raqīb*, one of the names of God, because, as the *Lisān* says, nothing is hidden from Him. See Lane, *Lexicon*, p. 1134*a*, and *Lisān*, i, p. 408. It is the forty-third in the numbering of the Most Beautiful Names as usually given.

internal and internal, and unseen and unseen, and secret thought and secret thought; it is the extracting of what is in thy favour through what is against thee out of that in which there was labouring before thee. Then that is written down to thee, after it was apart from thee; so there is established to thee a dignity without a dignity and a renown without a renown, since He is the one who dispenses favours first and to whom the whole command goes back."[1]

This is the external part of the science of ecstasy, and the sayings of the Ṣūfīs of this kind as to ecstasy are very numerous.

As for the Philosophers, one of them said: "There is in the heart a glorious excellency; the force of speech is not able to elicit it with words, but the soul can do it with melodies. Then, when it appears, the soul is rejoiced and moved towards it; so listen to the soul and have secret converse with it, and summon the secret converse of external things." And one of them said: "The consequences of hearing music and singing are that he who was weak in counsel is set to work, and he who was distant from meditation is driven forward, and he who was wearied on account of considerations and plans is sharpened, so that there comes back what was distant, and begins to work what was weak, and is clean what was discoloured, and he becomes lively in every plan and intention and hits the mark and does not go astray and arrives and does not linger." And another said, "Just as thought follows on the paths of science to the thing it deals with, so hearing music and singing follows on the paths of the heart to the spiritual world." And one of them said—he had been asked what was the cause of the spontaneous moving of the extremities of the body according to the measure of melodies and rhythms—"That is passionate love in the reason [*al-'ishq al-'aqlī*]; and he who loves passionately in the reason has no need that he should soothe or coax his beloved with

[1] I am by no means certain of my translation of the last few sentences.

speech, but he soothes and coaxes and has secret intercourse by smiling and glancing and delicate movement of eyelash and eyebrow and signs, and these all speak, only they are spiritual. But as for the passionate lover of the animal kind, he uses speech that he may express by it the fruit of the external part of his weak longing and counterfeit passion." And another said, "He who sorrows let him listen to melodies, for when sorrow enters the soul the light of the soul dies down, but whenever the soul rejoices its light flames up, and its joy appears, and yearning appears in proportion to the possible receiving of him who receives it, and that is in proportion to his purity and cleanness from guile and filthiness."

And the opinions that have been expressed concerning Hearing and ecstasy are very many, but there is no reason why we should adduce many of them; so let us try to understand the idea for which ecstasy is an expression. We say that it is an expression for a condition which Hearing produces as its result, and it is a truthful visitant, fresh, a consequence to Hearing, and the listener experiences it from his soul. This condition must fall in one of two divisions. It can either be referred to acts of revelation and Witnessing—these are on the side of knowledge and admonitions—or it may be referred to changings and states that are not from knowledge, but are such as longing and fear and grief and disquietude and joy and vexation and regret and expansion and contraction of the heart—these all are states which Hearing arouses or strengthens. Then if it is weak in so much that it does not produce an effect by way of external movement or repose or change of condition, so that the external form should be moved contrary to its custom, or goes or stays from looking or speaking or moving contrary to its custom, it is not called ecstasy. But if it shows itself externally it is called ecstasy either weak or strong, in proportion to how it shows itself and to the external change which it produces. And its producing movement is in proportion to the force with which it comes; and the guarding against external change

is in proportion to the force of him who is under the ecstasy and his power to control his limbs. So, sometimes, the ecstasy is strong with regard to external things, yet no external change is produced because of the force of him who is being affected. And sometimes external movement does not appear on account of the weakness of the visitant and its falling short of producing movement and loosing the knot of restraint.

And towards the first sense Abū Sa'īd b. al-'Arābī pointed when he said of ecstasy that it consisted in Witnessing of the Watcher, and in the presence of understanding, and in beholding of the Unseen. And it is natural that Hearing should be a cause of revealing that which before was unrevealed, for revealing takes place through certain causes, one of which is admonition, and Hearing is an admonisher. And another of the causes of revealing is changing of the states, and witnessing of them, and attaining to them, for attaining to them is a kind of knowledge that helps to explain things that were not known before. And another of them is purity of heart; and Hearing produces purity of heart, and the purity is a cause of revealing. And another of them is the arousing alacrity of heart through force of Hearing, and thus the heart is strengthened to witness that which its strength was not equal to before, just as a beast of burden is strengthened to carry what before that it could not. And the work of the heart is seeking after revelation and beholding the secrets of the Kingdom,[1] just as the work of the beast of burden is the carrying of loads. Thus, through these causes, Hearing is a cause of revealing. Further, the heart, when it is pure, often has represented to it the truth in the form of an act of Witnessing, or in a bit of verse that strikes upon the ear which is expressed by the voice of the Hātif[2] when the hearer is awake or by a vision when he is dreaming (and

[1] *Al-Malakūt*; see p. 116 of *Life*.
[2] For the Hātif see *Life*, note 2 on p. 108, and compare the δαίμων of Socrates.

that is one six and fortieth part of prophecy[1]—but the science by which that may be proved is foreign to the science of Intercourse). What is narrated from Muḥammad b. Masrūq al-Baghdādī[2] is a case in point. He said: "I went out one night in the days of my foolishness, and I was drunken and singing this verse—

'In Mount Saynā is a vine which I never pass by but I marvel at those who drink water.'[3]

Then I heard one saying—

'And in Jahannum is a well; not a throat gulps it down, but it tears from its belly the entrails.'

And that was the cause of my repenting and busying myself with science and the service of God." Then consider how the singing worked in purifying his heart, until there appeared to him the essence of the truth in the description of Jahannum by means of an expression with a meaning couched in measured language, and which struck his external ear. And it is related from Muslim al-'Abbādānī[4] that he said: "There came to us once Ṣāliḥ al-Marrī[5] and 'Utba al-Ghulām and 'Abd al-Wāḥid b. Zayd[6] and Muslim al-

[1] There is a tradition that Muḥammad said, "Dreaming is one six and fortieth part of prophecy." See note 2 on p. 90 of *Life*, and add al-Bērūnī's dream, text vol. of *Āthār*, Introduction, p. xiii.

[2] Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Masrūq al-Baghdādī. A son of his, Abū-l-'Abbās Aḥmad, was of the people of Ṭūs, but lived in Baghdād and was a companion of al-Muḥāsibī and Sarī. He died in Baghdad 298 or 299. Al-Qush., p. 29; *Lawāqiḥ*, i, p. 74.

[3] *Bi-ṭarī saynā'a karmun mā marartū bihā*; so the vulgate text. The SM. quotes it in his commentary as the reading of some MSS., but reads in his text from other MSS. بطرزنا ماء كرم; he suggests that this is the name of some valley, *biq'a*.

[4] For 'Abbādān see Yāqūt, iii, pp. 597 f.; he says that many ascetics have their *nisba* from it. It is on the left bank of the Shaṭṭ el-'Arab, now about twenty-five miles from the sea. I can find nothing about this Muslim.

[5] Abū Yasīr Ṣāliḥ b. Bashīr al-qārī', known as al-Marrī, of the people of al-Baṣra; d. 196. So No. 303 in Wüstenfeld's Ibn Khall., but it is not in the autograph. See, too, *Lawāqiḥ*, i, p. 37.

[6] Abū 'Ubayda 'Abd al-Wāḥid b. Zayd al-Baṣrī, a wā'iẓ; d. 128 or 177 (?). See Abū-l-Maḥāsin, i, pp. 342 and 485. Muḥyī ad-Dīn b. al-'Arabī gives anecdotes of him in his *Muḥāmarāt*, ii, p. 202 of ed. of Cairo, 1305. See, too, *Lawāqiḥ*, i, p. 37.

Aswārī,[1] and they alighted by the shore. Then I prepared for them that night some food, and summoned them to it and they came. But when I laid the food before them, lo, a speaker who said this verse, lifting up his voice—

'And meats divert thee from the eternal abode; and the going astray of a pleasure of the appetite is no thing of advantage.'

Then 'Utba al-Ghulām cried a great cry and fell down fainting, and the people wept, and I took away the food, and, by Allāh! they did not taste of it a morsel."

And just as the voice of the Hātif is heard with purity of heart, so there is witnessed also with the eye the form of al-Khaḍir, for he presents himself in varying forms to the possessors of hearts.[2] And under similar conditions the angels present themselves to the prophets, either in their veritable form or in a likeness which resembles their form with some resemblance. The Apostle of God saw Jibrīl twice in his own form and related of him that he blocked the horizon. That is what is meant in the saying of Him Most High, *There instructed him one terrible of strength, a possessor of prudence; then he stood erect and he was in the upper horizon*—to the end of the verse.[3]

And in such states which have their origin in purity, perception swoops down on the secret thoughts of hearts. That perception is sometimes called insight,[4] and therefore the Prophet said, "Beware of the insight of the believer, for he sees in the light of God." It has been related that

[1] Muslim al-Aswārī. The *nisba* is to al-Aswārīya, a village of Ispahan. Yāqūt, i, 317 and 834, gives the spellings *As* and *Us*, but adh-Dhahabī, *Mushtabih*, p. 12, distinguishes and assigns *Us* to the family of Tamīm. I cannot identify this Muslim.

[2] By "the possessors of hearts" al-Ghazzālī seems to mean those who are of an emotional nature and can be affected through the heart.

[3] Qur'ān, liii, 5 ff. Jibrīl is Gabriel, the angel of revelation. No prophet has seen him in his own form except Muḥammad, and he only twice.

[4] *Firāsa*, reckoned as one of the *karāmāt* of the Saints. It is an insight or intuitive perception with which they are divinely gifted and by which they can pierce beneath the surface to the real nature of things. At the present day the word is used most in the sense of physiognomy. See Lane, p. 2368*a*, and the section devoted to the subject in al-Qushayrī, pp. 137 ff.

a man of the Magians used to go about to the Muslims and ask them, "What is the meaning of the saying of the Prophet, 'Beware of the insight of the believer'?" Then they would rehearse to him its interpretation, but that would not satisfy him. At last he came to one of the Shaykhs of the Ṣūfīs and asked him. Then he said to him, "Its meaning is that you should cut off the girdle that is about your middle under your dress."[1] Then he said, "Thou hast said rightly; that is its meaning." Then he repeated the Muslim confession of faith and said, "Now I know that you are a believer, and that your belief is true." And similarly it is related from Ibrāhīm al-Khawwāṣ[2] that he said: "I was in Baghdād among a company of Faqīrs in the Mosque, and there advanced a youth, excellent of odour, handsome of face. Then I said to my fellows, 'It occurs to me that he is a Jew,' but they all disagreed with me in that. Then I went out, and the youth went out and returned to them and said, 'What did the Shaykh say of me?' So they were ashamed, but he pressed them and they said, 'That thou wast a Jew.' Then he came to me and bent over my hands and kissed my head and recited the Muslim confession of faith and said, 'We find in our books that the insight of the very veracious does not fail. So I said, "I will test the Muslims." Then I regarded them and said, "If there is among them a very veracious one it is in this group, for they are speaking of the stories of Him whose glory is exalted and reciting of His might." Then I clothed myself like you, and when the Shaykh scrutinized me and had insight as to me, I knew that he was a very veracious one.' So was the story, and the youth came to be of the great ones of the Ṣūfīs."

And it is to such revealing as this that the saying of the Prophet points, "If the devils were not hovering around

[1] Apparently it was worn secretly, and he posed as a Muslim. The same story is told of Junayd; see de Sacy, *Notices et Extraits*, xii, pp. 429 f.

[2] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Aḥmad al-Khawwās, a contemporary of al-Junayd and an-Nūrī. He died in ar-Rayy in 291. Al-Qush., p. 30; this story is on p. 141.

the hearts of the Sons of Adam, verily they would behold the kingdom of heaven [*malakūt as-samā*]." And the devils hover around hearts only when they are equipped with blameworthy qualities, for such are the pasture-ground of the devil and of his host, and he who cleanses his heart from these qualities and purifies himself, the devil does not circle around his heart. And to this, too, points the saying of Him Most High, *Except thy servants from among them—the purified*, and the saying of Him Most High, *Lo, my servants, thou hast no power over them* [Qur., xv, 40, 42].

And Hearing is a cause of purity of heart, and by means of purity it is a net for truth. This is indicated by what is narrated that Dhū-n-Nūn al-Miṣrī entered Baghdād, and there assembled to him a company of the Ṣūfīs and along with them was a reciter of poems.[1] Then they asked his permission that the reciter should recite something to them, and he gave it. So the reciter chanted, saying—

> "A little of thy love torments me, then how will it be with it when it gains complete mastery? And thou hast joined in my heart all of a love in which others have formerly shared. Dost thou not lament for him who is sore wounded, who weeps when he that is free of care laughs?"

And Dhū-n-Nūn arose and fell upon his face. Then another man arose, and Dhū-n-Nūn said, *He who seeth thee when thou risest*, and the man sat down.[2] And that on the part of Dhū-n-Nūn was insight into the man's heart that he was trying to feign ecstasy. So he showed him that He who was seeing him when he rose was the opponent to his rising on account of anything else than God Most High. And if the man had been sincere he would not have sat down.

[1] *Qawwāl*; this seems to mean the chanter or singer of poems as opposed to the *qāri'*, who chants the Qur'ān.

[2] Qur'ān, xxvi, 218; we are apparently to understand that this man was making only an appearance of ecstasy or had not reached the point at which ecstasy was allowable. The rule is to repress external ecstasy until it burst out and can be suppressed no longer. *Tawājada* means both to feign ecstasy and to press it.

Then, since the result of ecstasy resolves itself into revelations and states, know that each one of these two is divisible into that for which an expression, when one is free from it, is possible, and that for which an expression is fundamentally impossible. Perhaps you will find strange a condition or knowledge the real nature of which you do not know and the expression of the real nature of which is impossible; but do not regard that as strange, for you will find witnesses for it in your ordinary states. As for the knowledge, how many a lawyer there is whom two questions confront, similar in form, but the lawyer gets so far by his natural faculty as to perceive that between them there is a difference as to the decision, yet whenever he tries to state the direction of the difference his tongue does not help him to express it, although he may be the most eloquent of men. So he attains by his natural faculty to perceive the difference, but the expressing of it is impossible to him. And his attaining to see the difference is knowledge which he meets in his heart through natural faculty, and, without doubt, there is a cause for its occurrence in his heart. That difference has a real nature with God Most High, but the lawyer is not able to speak of it, not on account of any falling short in his tongue, but because the idea is too fine in itself for expression to present it. This belongs to what has been thought out by those who apply themselves to looking into complicated things.

And as for the states, how many a man gets so far as to perceive in his heart, on some occasion which may appear in it, a contraction or an expansion, yet he does not know its cause! And a man sometimes thinks about a thing, and it makes an impression on his soul. Then he forgets the cause, but the impression remains upon his soul, and he feels it. And, sometimes, the condition which he feels is a joy which arose in his soul on his thinking about a cause which produces joy; or it may have been a sorrow; then he who was thinking about it forgets, but feels in the impression its consequence. And sometimes that condition is a strange condition which a word expressing joy or sorrow does not

indicate clearly, and for which he cannot come upon a suitable expression revealing what was intended. Thus some people are distinguished above others by a natural faculty of taste in metrical poetry and a power of distinguishing between it and that which is not metrical. And the condition is one which the possessor of a natural faculty of taste attains to perceive in respect that he is not in doubt as to it—I mean as to the distinguishing between that which is good as to metre or bad. Yet he is not able to express the condition by anything which will make clear his meaning to one who has not a natural faculty of taste.

In the soul are strange states, and this is their description.[1] The well-recognized ideas of fear and grief and joy occur only in the case of that Hearing which proceeds from singing that has a meaning. But as for vibrating strings and the other musical tones which have no meaning, they make on the soul a wonderful impression, and it is not possible to express the wonders of that impression. Sometimes it is expressed as a longing; but a longing which he who feels does not know for what he longs, is wonderful. And he whose heart is disturbed when he hears stringed instruments and the *shāhīn* and their like does not know for what he is longing. He finds in his heart a state as though it demanded a thing he does not know what; this befalls even the common herd and those over whose hearts the love neither of man nor of God Most High can get control. There is a mystery in this, and it is that to every longing belong two fundamental bases: the one of them is a quality in him that longs, a kind of relationship with that which is longed for; and the second is a knowledge of the thing longed for, and a knowledge of what attaining to it would be like. Then given the quality in which is the longing and given the knowledge of the appearance of the thing longed for, the matter is clear. But if the knowledge of the thing longed for is not given, and the quality of

[1] This passage is worthy of very careful attention. As an analysis of the spiritual effects of music I know nothing like it in Arabic literature; nor in English, except the book of Mr. Haweis referred to in the *Life*, p. 73.

longing is given and the quality moves the heart and its flame flares up, that entails confusion of mind and bewilderment without fail. If a human being grew up alone so that he never saw the form of women and knew not what sexual intercourse was, and thereafter approached puberty and lust overcame him, verily he would feel in himself the fire of lust, but would not know that he was longing for sexual intercourse, because he did not know what sexual intercourse was and had no experience of the form of women. There is a relationship like this in the soul of the human being with the upper world and the pleasures which he is promised there at the Lote-tree of the Extremity[1] and in the upper Paradises. Only he cannot imagine these things to himself except as qualities and names, like him who has heard the expression 'sexual intercourse' and the name 'woman,' but has not seen the form of a woman even, nor the form of a man, nor his own form in a mirror that he might know by analogy. So Hearing moves in him longing, but abounding ignorance and the being occupied with this world have made him forget himself, and have made him forget his Lord, and have made him forget his abiding-place to which is his desire and his longing by nature. Then his heart demands from him a thing he does not know what, and he is confused and bewildered and disturbed like one who is choking, who does not know how to be saved. This, and things like it, belong to the states, a perception of the completeness of the verities of which is not to be attained, and he who is affected by them is not able to give them expression.

The division of ecstasy into that which can be made manifest and that which cannot be made manifest is now clear. Then know also that ecstasy [*wajd*] is divided into that which itself attacks and that which is forced, and that is called affecting ecstasy [*tawājud*]. Of this forced affecting of ecstasy there is that which is blameworthy, and it is

[1] The *Sidratu-l-muntahà*, the farthest point in heaven to which the knowledge of creatures reaches (Qur'ān, liii, 14). On the unspeakable joys of Paradise, see *Life*, p. 76, note 2.

what aims at hypocrisy and at the manifesting of the Glorious States in spite of being destitute of them. And of it there is that which is praiseworthy, and it leads to the invoking of the Glorious States and the gaining of them for oneself and bringing them to oneself by device; for the Glorious States may be brought through such gaining for oneself. And therefore the Apostle of God commanded him who did not weep at the reading of the Qur'ān that he should force weeping and mourning; for the beginning of these States is sometimes forced while their ends thereafter are true. And how should forcing not be a cause that that which is forced should become in the sequel a matter of nature? Everyone who learns the Qur'ān at first memorizes it by force, and recites it by force, in spite of completeness of meditation and presence of intelligence, and, thereafter, that becomes a regular custom to the tongue, so that the tongue runs on through it in prayer, etc., while he who prays is inattentive. So he recites the whole of a *Sūra*, and his soul returns to him after he has arrived at the end and he knows that he has recited it in a state of inattention. And so a writer writes at first with serious application, then his hand accustoms itself to penmanship and writing becomes to him nature. Then he writes many leaves while his heart is engrossed in thinking of something else.

So there is no path to gaining for oneself anything possible for the soul and the members except by effort and practice at first; and, thereafter, it becomes nature through custom. And that is what is meant by the saying of some, Custom is a fifth humour.[1] Thus it is with the Glorious States. It is not fitting that despair of them should arise when they are lacking, but it is fitting that an effort should be made to acquire them for oneself through Hearing and its like. And, in truth, as to habit, the case has been seen of one desiring to love passionately an individual that

[1] *Al-'āda ṭābi'a khāmisa.* *Ṭābi'a* means 'a humour' in the Hippocratic sense of the four humours, blood, phlegm, yellow bile, and black bile. It then comes to mean the *mizāj*, constitution or temperament of an animal body, literally, mixture.

at the time he does not love; then he does not cease repeating the mention of it to himself and keeping his gaze upon it and affirming to himself its amiable qualities and praiseworthy characteristics, until he does love it passionately, and that is fixed in his breast with a fixing that passes beyond the bound of his will. Then he may desire after that to be free of it and cannot get free of it. Like this is the love of God Most High and the longing to meet Him and the fear of His anger and other than that of the Glorious States; whenever a man misses them it is fitting that he should apply effort to bring them to himself by companioning with those who are characterized by them, and by witnessing their States and approving of their qualities in the soul and by sitting with them at Hearing and by praying and beseeching God Most High that He would grant him that condition through making easy to him its causes. And among its causes are the companionships of the excellent and of those who fear and love and long and of the humble; he who companions with any individual, to him there come qualities of that individual, though from whence he does not know. And the possibility that love and the rest of the states may result through these causes is indicated by the saying of the Apostle of God when he prayed, "O God, grant me Thy love and the love of those that love Thee and the love of those who bring me near to Thy love." So he (upon whom be peace!) in seeking love has sought aid of prayer.

This is an exposition of how ecstasy is divided into revelations and states, and how it is divided into what can be clearly stated and what can not be clearly stated, and how it is divided into what is produced by effort and what is natural.

Then if you say, "What is the mind of those whose ecstasy does not appear at hearing the Qur'ān—and it is the word of God—but appears at singing, and it is the word of poets? So even if that last is a truth issuing from the benignity of God Most High, and is not a lie issuing from the craft of the devil, yet the Qur'ān is worthier to

cause ecstasy than singing." Then we say, Ecstasy is truth. It is what grows up out of the abundance of the love of God Most High and out of sincerity in desiring Him and in longing to meet Him. That is stirred up by hearing the Qur'ān also, and he who is not stirred up by hearing the Qur'ān, only loves the creation and loves passionately the created. The saying of God Most High indicates that, *Do not hearts rest confidingly in the mention of God*, and the saying of Him Most High, *Repetitions, the skins of those who fear their Lord bristle thereat; then their skins grow soft and their hearts at the mention of their Lord* [Qur., xiii, 28, and xxxix, 24]. And everything that is experienced [*yūjadu*] as a consequence of Hearing, because of Hearing in the soul, is ecstasy [*wajd*]. The resting confidingly and the bristling and the fear and the softening of the heart, all that is ecstasy. And God Most High has said, *The Believers are only those whose hearts dread when God is mentioned*, and He Most High said, *If this Qur'ān were revealed to a mountain, verily thou wouldst see it humbling itself and splitting from fear of God* [Qur., viii, 2, and lix, 21]. So dread and humility are ecstasy on the side of states if not on the side of revelations, but this ecstasy sometimes causes revelations and admonitions. With regard to this the Prophet said, "Adorn the Qur'ān with your voices." And he said with regard to Abū Mūsà al-Ash'arī, "Verily, he has been given a pipe of the pipes of the family of Dā'ūd."

And the stories indicating that ecstasy has showed itself in the possessors of hearts at hearing the Qur'ān are many. The saying of the Prophet, "The *Sūra Hūd*[1] and those like it have turned my head white," speaks of ecstasy, for white hair results from sorrow and fear, that is, ecstasy. And it is related that Ibn Mas'ūd recited to the Apostle of God the *Sūra of Women*, and when he came to where God Most High says, *Then how when We bring from every people a witness and bring thee against these as a witness?*

[1] Sūra xi; it is full of stories of the judgments of God.

[Qur., iv, 45], he said, "That is enough," and his eyes were flowing with tears. And in a tradition stands that the Prophet recited this verse, or it was recited in his presence, *Verily with Us are fetters and flame and food that chokes and painful punishment* [Qur., lxxiii, 12]; then he fell fainting. And in a tradition stands that the Prophet recited, *If thou punishest them, lo! they are Thy servants* [Qur., v, 18]; then he wept. And whenever he passed a verse of compassion, he prayed and rejoiced; and rejoicing is ecstasy. And God Most High has praised the people of ecstasy in the Qur'ān, and He Most High said, *And whenever they hear what has been revealed to the Apostle you see their eyes flowing over with tears because of what of the truth they perceive* [Qur., v, 86]. And it is narrated that the Apostle of God was wont to pray with a boiling in his breast like the boiling of a cooking-pot.

And much is transmitted from the Companions and the Followers concerning ecstasy through the Qur'ān. Of them were some who fell swooning, and some who wept, and some who fainted, and some who died in their fainting. It is related that Zurāra b. Awfā [1]—he was one of the Followers—

[1] I can find nothing definite about this authority. In the *Aghānī* there is mention of a daughter of his, العلاء, bint Zurāra b. Awfā al-Jarshīya (*sic*), to whom al-Farazdaq wrote love-poetry. One *Isnād*, as given by the SM., goes back to Bahz b. Ḥakīm (an-Naw., p. 178). Dā'ūd b. Abī Hind al-Qushayrī (Ṭabaqāt of adh-Dhahabī, Wüsten., iv, 42), who d. 40, related traditions from him. In the Cairo vulgate text he is called Zurāra b. Abī Awfā, but that is an error. The SM. gives his full name as Zurāra b. Awfā al-'Āmirī al-Ḥarīshī al-Baṣrī Abū Ḥājib. His line thus goes to al-Ḥarīsh b. Ka'b b. Rabī'a b. 'Āmir b. Ṣaṣa'a (Wüsten., *Tabellen*, D 17; Ibn Qut., p. 43); in Rabī'a it joins that of the Zurāra b. Yazīd b. 'Amr, who gave his name to Zurāra in al-Kūfa: see al-Balādhurī, ed. de Goeje, p. 282, and Yāqūt, ii, 921, where we must read بنى البكّا for بنى البكّار. I cannot explain the *kunya* Abū Ḥājib; it looks very like a confusion with the more celebrated pre-Islamic Zurāra b. 'Udas and his son Ḥājib: see Ibn Durayd, *Kitāb al-ishtiqāq*, p. 144; Caussin de Perceval, *Essai*, ii, pp. 152 f., 464, 467–470, 483 f., 569; Wüsten., K 19, and *Register*, p. 196; Abū-l-Fidā, *Hist. Anteisl.*, pp. 144 ff. For the form of the name Zurāra see *Ishtiqāq*, pp. 98 and 128. The *nisba* al-Ḥarīshī seems to be in doubt. The *Lubb al-lubab* gives الحَرَشى from الحريش and الحريشى from الحريشة, as though irregular like عتيكى عتيكة, سليمى سليمة; compare Wright, *Grammar*[3], i, p. 155.

was acting as Imām in ar-Raqqa, and he recited, *Then when there is a sounding on the trumpet* [Qur., lxxiv, 8], and fell fainting and died in his *miḥrāb*—may God have mercy on him! And 'Umar heard a man reciting, *Verily the punishment of thy Lord surely descends; there is none to keep it back!* [Qur., lii, 8]. Then he cried with a great cry and fell fainting, and was carried into his house and ceased not to be sick in his house for a month. And Ṣāliḥ al-Marrī recited to Abū Jarīr,[1] and he sobbed and died. And ash-Shāfi'ī heard one reciting, *This shall be a day when they shall not speak and shall not be permitted to excuse themselves* [Qur., lxxvii, 35]; then he fainted. And 'Alī b. al-Fuḍayl heard one reciting, *A day when mankind shall rise up for the Lord of the worlds!*[2] and he fell fainting, and al-Fuḍayl said, "May God repay thee what He has taught him from thee!" And similar stories are transmitted from a number of them.

So, too, is the case with the Ṣūfīs. One night of Ramaḍān ash-Shiblī was in his mosque, and he was praying behind an Imām of his, and the Imām recited, *And, verily, if We willed We would bring to thee him whom We inspired* [Qur., xvii, 88], and ash-Shiblī shrieked a great shriek, the people thought that his soul had fled; his face grew red, and his shoulder muscles quivered, and he kept saying, "With such words He addresses the beloved," repeating that over and over. And al-Junayd said, "I entered one day to Sarī as-Saqaṭī and I saw before him a man who had fainted. Then he said to me, 'This man heard a verse from the Qur'ān and fainted.' And I said, 'Recite to him that same verse,' and it was recited and he recovered. So he said, 'How didst thou come to say that?' I said, 'I considered Ya'qūb, his blindness was on account of a created thing and through a created thing he saw, and if his blindness had been on account of the truth he would not have seen through

[1] The name is Abū Jarīr in the text from which I translate. The SM. gives Abū Ḥamīm, but adds that other MSS. read Abū Juhaym and Abū 'Umayr. He does not seem to know who is meant, nor do I.

[2] Qur., lxxxiii, 6. The SM. adds that 'Alī died before his father al-Fuḍayl. For al-Fuḍayl see note 5 on p. 248.

a created thing?[1] Then they approved that." And the saying of the poet points to what al-Junayd said:

"And many a cup I drank for the sake of a pleasure;
and I cured myself of that pleasure with another cup."

One of the Ṣūfīs said, "I was reciting one night this verse, *Every soul tastes of death*,[2] and I kept repeating it over. And lo, the voice of a Hātif came to me and said, 'How oft wilt thou repeat that verse? Thou hast killed four of the Jinn; they had not lifted their heads to heaven since they were created.'"[3] And Abū 'Alī al-Maghāzilī[4] said to ash-Shiblī, "Often there strikes my ear a verse from the book of God Most High and drags me to turn from this world; then I return to my former states and to mankind, and do not remain in that." Then he said, "What struck thine ear out of the Qur'ān by which He dragged thee to Himself, that was favour from Him to thee and benignity on His part towards thee, and when He restored thee to thyself that was solicitude on His part for thee, for it is not well for thee but that thou shouldest be free from force and compulsion in advancing to Him." And a man of the people of Ṣūfīism heard one reciting, *O thou soul who art at rest, return unto thy Lord, well pleased, well pleasing* [Qur., lxxxix, 27]. Then he besought the reciter to repeat it and said, "How often do I say to it, 'Return!' and it does not return!" And he constrained himself to an ecstasy and cried with a great cry, and his spirit departed. And Bakr b. Mu'ādh heard one reciting, *And warn them of the day that hastens on* [Qur., xl, 18], with the rest of the verse. Then he was disquieted and thereafter cried, "Have mercy

[1] See the story of Joseph in Sūra xii of the Qur'ān. Jacob lost his sight by weeping for the loss of Joseph, but recovered it when Joseph's inner garment was brought to him and thrown over his eyes.

[2] Occurs in the Qur'an three times, iii, 182; xxi, 36; xxix, 57. For a mystery connected with the threefold occurrence, see the *Durra*, p. 2 of translation.

[3] Out of humility.

[4] Ash-Shiblī d. 334; as to Abū 'Alī I know nothing; there is an Abū Bakr al-Maghāzilī in Jāmī's list of Ṣūfīs. Al-Maghāzilī means a dealer in, or a parer of, spindles.

on him whom Thou hast warned and who did not approach Thee in obedience after the warning!" Then he fainted. And Ibrāhīm b. Adham,[1] when he heard one reciting, *When the heavens are split* [Qur., lxxxiv, 1], his joints were disquieted to such a degree that he quivered. And it is related from Muḥammad b. Ṣabīḥ[2] that he said, "A man was washing in the Euphrates and there passed by him a man on the bank reciting, *Be ye separated to-day, O ye that sin!* [Qur., xxxvi, 59]. Then the man ceased not being disquieted until he sank and died." And it is mentioned that Salmān al-Fārisī[3] beheld a youth reciting, and he came to a verse and his skin bristled. Then Salmān loved him. And he missed him once and asked concerning him, and was told that he was sick. So he went to visit him, and lo, he was at the point of death. Then he said, "O Abū 'Abd Allāh, hast thou seen that bristling of the skin which is in me? for it came to me in a most beautiful form[4] and informed me that God had pardoned me for it every sin."

And, in general, he who has a heart is not free from ecstasy at hearing the Qur'ān; for if the Qur'ān does not make an impression on it at all, then it is *like unto one who cried aloud to what did not hear save a crying and a shouting—deaf, dumb, blind are they, so they understand not* [Qur., ii, 166]. But on him who has a heart,[5] a word of wisdom which he hears makes impression. Ja'far al-Khuldī[6] said, "There entered one day to al-Junayd, with whom there was a company, a man of the people of Khurāsan, and he

[1] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Adham b. Manṣūr of Balkh. He was a contemporary of Sufyān ath-Thawrī and al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ. Al-Qush. gives almost a page to him, *Ris.*, pp. 9 f. See, too, *Lawāqiḥ*, i, p. 55.

[2] Abū-l-'Abbās Muḥammad b. Ṣabīḥ, known as al-Madhkūr and as Ibn as-Sammāk; d. 183. See Ibn Khall., iii, 18, and Abū-l-Maḥāsin, i, 512. Also *Lawāqiḥ*, i, p. 48.

[3] Abū 'Abd Allāh Salmān al-Khayr al-Fārisī; d. 35 or 36? See an-Naw., pp. 292 ff.

[4] With this personifying of a condition compare the personifying of the Qur'ān, Islām, Friday, etc., in the worlds of *malakūt* and *jabarūt*; see *Life*, p. 116.

[5] The SM. explains "an illuminated heart," but this is al-Ghazzālī's usual phrase for those capable of devout ecstasy.

[6] Abū Muḥammad Ja'far b. Muḥammad b. Nuṣayr (or Naṣr) al-Khuldī al-Baghdādī; d. 348. Al-Qush., p. 35.

said to al-Junayd, 'When are of equal account to a creature he who praises him and he who blames him?' And one of the Shaykhs said, 'When he has entered a mad-house and is bound with two chains.' Then said al-Junayd, 'This is not your affair.' Thereupon he turned to the man and said, 'When he is certain that he is created.' Then the man sobbed a great sob and died."

And if you say, "But if hearing the Qur'ān avails for ecstasy, what is their mind who gather together to hear singing from reciters [*qawwālūn*] of poems instead of reciters [*qāri'ūn*] of the Qur'ān? Their gathering together and throwing themselves into ecstasy ought to be in the circles of reciters of the Qur'ān and not in the circles of reciters of poetry. And there ought to be sought by every gathering in every party a reciter of the Qur'ān, and not a reciter of poetry, for the word of God Most High is, without doubt, more excellent than singing." Then know that singing is more powerful than the Qur'ān in arousing to ecstasy for seven reasons. The first reason is that all the verses of the Qur'ān do not fit the state of the listener, and are not suited for him to understand and to apply to what is in close connection with him. Then he over whom rules sorrow or longing or regret, how shall he fit to his state the saying of Him Most High, *God commands you concerning your children, to the male there shall be the like of the share of two females*, and the saying of Him Most High, *And those who accuse virtuous women* [Qur., iv, 12, and xxiv, 4]? And so, too, are all the verses in which are expounded the laws of inheritance and of divorce and restrictive ordinances, etc. That which moves the contents of the heart is only what fit it; and poets compose their verses only to elicit by them states of the heart, so that there should be no need, in understanding the state through them, to use force to arouse longing.

It is true that he over whom rules an overwhelming and all-conquering condition which does not leave room for any other than itself, and he with whom is wideawakeness and quick penetration with which he can grasp ideas only

suggested by the expressions, in such a case as his, his ecstasy sometimes comes on at anything heard, as in the case of him for whom there came on at the reminder by God Most High, *God commands you concerning your children* [Qur., iv, 12 and 175], the thought of the condition of death which makes wills necessary, and that there was no escape for any man from leaving his wealth and his children behind him, which are his two beloved things of this world, and leaving one of them to the other and abandoning both of them; so fear and perturbation overwhelm him. Or, as in the case of him who hears the mention of God in His saying, *God commands you concerning your children*, and he is confused by the bare name apart from what is before it and after it, and there comes upon him the thought of the compassion of God for His creatures and His solicitude, in that He Himself rules the division of inheritances, to care for them in their life and death. So he says, "Since He cares for our children after our death, then we need not doubt that He will care for us"; so there is aroused from him a state of hope, and that brings after it joy and gladness.

Or, from the saying of Him Most High, *to the male there shall be the like of the share of two females*, there comes upon him the thought of the pre-eminence of the male in his being a man over the female, and that men whom trading and selling do not divert from the thought [*dhikr*] of God will have the superiority in the other world, and that they who are diverted by other than God Most High from the thought of God Most High really belong to the class of women and not to that of men. Then he fears that he may be curtained or kept back in the pleasant abode of the other world, even as the female is kept back in the wealth of this world.

And such as these sometimes move ecstasy, but only in him in whom are two qualities; the one of them is a condition, overwhelming, absolute, all-conquering, and the other is an effective penetration and a wideawakeness of the utmost and completest kind to call attention to ideas

that are remote through things that are near. And that is of the rarest; so on that account recourse is had to singing, which consists of expressions fitted to states so closely that the states are aroused as quickly as the expression is heard.

And it is related that Abū-l-Ḥusayn an-Nūrī was with a company in a party, and a question in science was discussed among them, but Abū-l-Ḥusayn was silent. Thereafter he lifted up his head and chanted to them—

"Many a cooing pigeon in the early dawn, full of disquietude, has cried among the swaying branches;
She remembered a mate and a time of happiness, and she wept for sorrow and aroused my sorrow.
So my weeping often disquieted her and her weeping often disquieted me.
And, in truth, I would sometimes soothe her yet not make her understand, and she would sometimes complain yet not make me understand;
But I, through emotion, made her perceive, and she also, through emotion, made me perceive."[1]

So he said, and there did not remain one of the people but rose and constrained himself to an ecstasy. And this ecstasy did not result to them from the science in which they were wading, though science is earnestness and truth.

And the second reason is that the Qur'ān is held by most in the memory and is committed to ears and hearts; and whatever is heard for the first time makes a greater impression on the heart, and on the second repetition its impression is weaker, while on the third its impression almost fails. If the possessor of overpowering ecstasy were to strive to bring on his ecstasy by the use of one verse continually on occasions near to one another, within a day or a week, that would not be possible for him. But if he change that verse for another verse the impression on his

[1] These verses are by 'Adī b. ar-Ruqā'; see Ḥarīrī's preface to his *Maqāmāt* and Chenery's translation, i, pp. 106, 274.

heart will be renewed, although the verse may state the same thought. So, if its poetical expression be new as compared with that of the first verse, it will move the soul, although the thought is the same. But the Qur'ān reciter is not able to recite a new Qur'ān on every occasion and in every party; for the Qur'ān is limited and addition to it is not possible, and it is all held in the memory and repeated often. Aṣ-Ṣiddīq pointed to what we have here mentioned when he said, on seeing the Arabs arriving and weeping at the hearing of the Qur'ān, "We were as you are, but our hearts are hard." Yet think not that the heart of aṣ-Ṣiddīq was harder than the hearts of these rough Arabs, or that it was emptier of the love of God Most High and of the love of His word than their hearts, but the repetition upon his heart had produced callousness with regard to it, and he was slightly impressed by it on account of what had befallen him of familiarity through his much listening. For, on account of custom, it is impossible that a hearer should hear a verse that he had not heard before and should weep, and then should keep on weeping on its account twenty years, and after that time should weep at it on its being repeated, and that the first hearing should not differ from the last except in its being strange and new. To every new thing belongs a pleasure, and to every fresh thing belongs an emphasis, and along with everything to which you are accustomed there is a familiarity which hurts the emphasis, and, therefore, was 'Umar anxious to prevent the people from much circuiting of the Ka'ba, and he said, "I fear that the people will despise this House," i.e. will be familiar with it. And he who arrives as a pilgrim and sees the House for the first time, weeps and cries out and often faints when his glance falls upon it. And he sometimes remains in Makka and does not feel a trace of that in his soul. So, then, the singer has at his disposal new verses of poetry for each occasion, but he has not at his disposal for each occasion a new verse of the Qur'ān.

The third reason is that measure in language has a power, through poetic taste, of making impression on the soul.

For a pleasant voice with measure is not like a pleasant voice without measure; and measure is what is found in poetry as opposed to verses of the Qur'ān. And if the singer were to drag the verse which he is chanting or err in it or turn aside from the limit of that *ṭarīqa* in the melody, the heart of the listener would be disquieted and his ecstasy and Hearing wasted, and the impression would be scared away on account of the lack of fittingness. And whenever the impression is scared away, the heart is disquieted and distressed. And whenever measure makes an impression, the poetry on that account is pleasant.

The fourth reason is that measured poetry varies as to making impression on the soul with the melodies which are called *ṭarīqas* and *dastānāt*.[1] And the varying of these *ṭarīqas* is only by extending what is shortened and shortening what is extended, and by pause in the intervals of the words and by cutting short and joining on in some of the words. This changing is allowable in poetry, but in the case of the Qur'ān it is only allowable to recite as it was revealed, and shortening and lengthening and pause and cutting off and joining on in opposition to what the recitation requires is forbidden or disliked. So, whenever the Qur'ān is read distinctly as it was revealed, there falls away from it that impressiveness the cause of which is the measure of the melodies; it is a cause that has absolute power in making impression, even if it do not convey a meaning, just as in the case of stringed instruments and pipes and the *shāhīn* and the other sounds which do not convey a meaning.

The fifth reason is that the measured melodies are helped and strengthened by rhythms[2] and by other measured

[1] For *ṭarīqa* see note on p. 220. Here, too, the form appears to be the plural *ṭuruq*. On *dastānāt*, as used here, I can shed no light. The SM. reads (i.e. the Cairo printed text of his commentary does) *dastaniyāt*, and he adds that some MSS. have a variant reading رمعيانات, and that it is a Persian (or foreign) word. In the *Mafātiḥ al-'ulūm* the *dasātīn* (pl. of *dastān*) are the frets on which the fingers are placed in playing the lute. It is also a name for all melodies referred to Bārbud (Istakhrī, p. 262, line 12). Land renders 'ligatures.'

[2] Iqā'āt = rhythms; see *Mafātiḥ*, p. 245.

sounds, apart from those produced by the throat, like the beating of the *qaḍīb* and the *duff* and the rest. For even a weak ecstasy is not aroused except by a powerful cause, and it only becomes strong by a combination of these causes, and each one has a share in the arousing. But it is necessary that the Qur'ān should be protected from such companions as these, for their aspect with the majority of people is an aspect of sport and play; but all the Qur'ān is seriousness with all people. So it is not allowable that there should be mingled with pure truth what is sport according to the commonalty and the external aspect [*ṣūra*] of which is sport according to the select, although they do not view it from the side of its being sport. Yea, it behoves that the Qur'ān should be reverenced and should not be recited on thoroughfares, but in a sitting assembly, and not in a state of sexual impurity, nor in a state of impurity generally. But only those who keep careful guard over their states can attain perfection with regard to the inviolability of the Qur'ān, and he who cannot claim for himself this careful guard and circumspection turns aside to singing. For this reason beating of the *duff* along with the reading of the Qur'ān is not allowable on a night of marriage. Yet the Apostle of God has commanded beating of the *duff* at a marriage and said, "Proclaim the wedding if it be by beating of the *ghirbāl*," or some expression of which that is the meaning.[1] And that is allowable with poetry as opposed to the Qur'ān, and, therefore, when the Apostle of God entered the house of ar-Rubayyi' bint Mu'awwidh,[2] while girls were with

[1] Al-Ghazzālī rightly distrusts his memory. The tradition is given in different forms, but the nearest to that quoted here is given by the SM. and in the *Lisān* (sub *ghirbāl*, xiv, p. 3) as *A'linū-n-nikāḥ waḍribū 'alayhi-l-ghirbāl*, "publish the marriage and beat for it the *ghirbāl*." In al-Ghazzālī's the *ghirbāl* is taken in its original meaning of a sieve; the *Lisān* explains that the word was also used to indicate a *duff* on account of its likeness of form to a sieve.

[2] Ar-Rubayyi' bint Mu'awwidh b. 'Afrā' al-Anṣārīya, one of those who swore allegiance to the Prophet under the tree in the *Bay'atu-r-riḍwān*. An-Naw., pp. 839 ff.

her singing, and he heard one of them say in the course of her singing,

"And with us is a Prophet who knoweth what shall be to-morrow";

then he said, "Leave off that and say what thou wast saying." And what she had said bore witness to his prophetship, but he rebuked her for that and brought her back to the singing, which is sport; for such hearing of witness is pure seriousness, and so is not to be joined to the aspect of sport. Then, whenever the strengthening of the causes by which Hearing becomes a mover of the heart is hindered for this reason, i.e., in order to preserve the inviolability of the Qur'ān, what is incumbent is to turn aside from the Qur'ān to singing, even as it was incumbent upon that girl to turn aside to singing from bearing witness to the Prophetship.

The sixth reason is that the singer sometimes sings a verse which does not fit the state of the hearer, so he dislikes it and rejects it and asks another; every saying does not fit every state. But if people agreed at parties upon a reciter of the Qur'ān, often he would recite a verse which did not fit their state. Then, since the Qur'ān is a medicine for the whole of mankind according to their varying states, so the verses of compassion are a medicine for him who is fearful and the verses of punishment are a medicine for the infatuated and the secure, and to adduce all would be tedious; whenever the hearer is not certain whether what is heard will agree with his state and his soul dislikes it, he encounters through it the danger of disliking the word of God Most High, in so far as he does not find a way to put it aside. And that he should guard himself from that danger is the best of good judgment and a necessary conclusion, since he will not find relief from it except by applying it to his condition as it is. And it is not allowable to apply the word of God Most High except to what God Most High intended, but the saying of a poet it is allowable to apply to other things besides what the poet meant. So

in it is the danger of disliking or of erroneous exposition to suit the state, while, on the other hand, it is incumbent to reverence the word of God and to guard it from such danger. This is what has been given to me concerning the causes of turning aside on the part of the Shaykhs to hear singing in place of hearing the Qur'ān.

And here there is a seventh reason which Abū Naṣr as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī [1] mentioned in defence of this use of poetry. He said: "The Qur'ān is the word of God and one of His qualities; and it is a truth which humanity cannot comprehend, because it is uncreated, and created qualities cannot comprehend it. If a grain of its meaning and its dignity were unveiled to the hearts of men, they would split and be confused and bewildered. But pleasing melodies stand in a relationship to natural dispositions, and their relationship is one of fanciful desires [2] and not of necessary desires. And poetry, again, its relationship is that of fanciful desires. Then, whenever the melodies and sounds are joined with what of signs and subtilties are in the verses, the one of them fit the other and becomes still nearer to fanciful desires and lighter upon the hearts of men, because created is joined to created. Thus, so long as humanity remains, and we through our qualities and fanciful desires take pleasure in mournful tunes and pleasing sounds, our being open and unreserved, for the sake of witnessing the enduring of these fanciful desires towards poems, lies nearer than our being open and unreserved towards the word of God Most High, which is His quality and His word, from Him took beginning and to Him

[1] The SM. says that Abū Ḥātim as-Sijistānī (d. 248; Ibn Khall., i, 603) gives traditions from him and that he is quoted several times in the *Risāla*. I know nothing more of him.

[2] So I translate tentatively *ḥuẓūẓ* and *ḥuqūq*. As thus used these words belong to the technical language of the Ṣūfīs and, between them, indicate all the things sought by the *nafs*, or fleshly nature, with the distinction that the *ḥuqūq* are the things which are essentially necessary to the existence of the *nafs*, and the *ḥuẓūẓ* are those which are not essentially necessary, which are mere fancies or pastimes. For the classical use of *ḥaẓẓ* see Lane *sub voce*; for the modern in the sense of caprice, pastime, passion, even sin, see Dozy *sub voce*, and De Sacy, *Chrest.*, i, p. 447; for the Ṣūfī use see *Dict. Techn. Terms*, sub *ḥaẓẓ* and *ḥuqūq an-nafs*, and especially, *khaṭra*, vol. i, p. 417, ll. 10 ff.

returns." This is the sum of his meaning and of his defence.

And it has been related from Abū-l-Ḥasan ad-Darrāj that he said: "I travelled from Baghdād to Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzi[1] to visit him and salute him. And when I entered ar-Rayy I kept asking about him, and everyone whom I asked about him said, 'What will you with that unbeliever?' And they straitened my breast until I determined to depart. Then I said within myself, 'I have travelled all this road and I will not make little of seeing him.' So I did not cease asking about him until I came upon him in a mosque; he was sitting in the *Miḥrāb* with a man before him, and in his hand was a copy of the Qur'ān and he was reading. And lo, he was an old man, comely and handsome of face and beard. Then I saluted him, and he turned to me and said, 'Whence hast thou come?' And I said, 'From Baghdād.' Then he said, 'And what brought thee?' And I said, 'I have travelled to thee to salute thee.' And he said, 'If in one of those countries a man had said to thee, "Abide with us until we buy thee a house or a slave-girl," would that have withheld thee from coming?' Then I said, 'God did not try me with anything of that kind, and if He had tried me I do not know how it would have been.' Thereupon he said to me, 'Art thou able[2] to repeat anything?' I said, 'Yes,' and he said, 'Give us it.' Then I began saying,

'I saw thee acting constantly in opposition to me, and werest thou prudent, thou wouldest have destroyed what thou wast doing.

It is as though I perceived you, with "would that" as your most excellent saying; *you were saying*, "Oh would that we were!" when "would that" does not avail.'[3]

[1] Died 304; al-Qush., p. 28. Rāzī is, of course, the *nisba* of ar-Rayy, the Ῥάγαι of Tobit.

[2] *Atuḥsin an*; a noticeably early case (al-Qush. died 465) of the modern colloquial idiom.

[3] These verses are an interesting example of Ṣūfī manipulation of the most unpromising material. I have translated them from the text of the SM. (vi, p. 560) and with the assistance of the version in the *Risāla* of al-Qushayrī and the commentaries upon it by Muṣṭafā al-'Arūsī and Zakarīya al-Anṣārī (vol. iv, p. 140 of ed. of Būlāq, A.H. 1290). The verses as I read them run—

"Ra'aytuka tabnī dā'iman fī qaṭī'ati
Walau kunta dha ḥazmin lahaddamta mā tabnī
Ka'annī bikūm walaytu afdalu qawlikum
Alā laytanā kunnā idhā-llaytu lā yughnī."

But in the *Aghānī*, vi, 140, we have the original form and environment. They are by the far from pious al-Walīd b. Yazīd b. 'Abd al-Malik, afterwards Walīd II of the Umayyad dynasty (reigned A.H. 125–126), written by him against his uncle Hishām, who had usurped the throne. For the story at length see Von Kremer, *Culturgeschichte*, i, 152, and for the verses *Aghānī*, loc. cit. I do not think there was any deliberate change on the part of the Ṣūfī reciters. Rather, the changes that have arisen are due to oral transmission. That the verses of al-Walīd directed in anger against his uncle could be so turned as to become words of God addressed to the human soul illumines the possibilities in the interpretation of Arabic poetry.

Then he closed the copy of the Qur'ān and ceased not weeping until his beard and dress were wet, and I had compassion on him for his much weeping. Thereupon he said, 'O my little son, do you blame the people of ar-Rayy saying, "Yūsuf is an unbeliever"? That I am. From the prayer of early dawn I have been reading in the Qur'ān and there has not fallen from my eyes a drop, but the resurrection has come for me at these two lines.'"

So then, although the hearts of men are inflamed with the love of God Most High, yet a new verse will rouse from them what the recital of the Qur'ān does not rouse. That is because of the measure of the poetry and its being in accord with natural qualities; and it is because of its being in accord with natural qualities that human beings have the power of composing poetry. But the composing of the Qur'ān lies outside of the paths and the track of speech, and, on account of that, it is a miracle which does not enter into the power of human beings because of its not being in accord with their nature.[1] It is related that a man came in to Isrāfīl,[2] the teacher of Dhu-n-Nūn al-Miṣrī, and saw him writing on the ground with his finger and singing a verse of poetry. Then Isrāfīl said, "Do you think it right to sing anything?"

[1] A remarkable proof that a Sacred Book requires a human side to exercise its full influence.

[2] Is this Isrāfīl the Shukrān al-'ābid mentioned in Ibn Khall., i, pp. 292, 294? The printed text of the SM. reads Isrā'īl, but Isrāfīl is certainly right. It stands in Jāmī's list of Ṣūfīs.

He said, "No." Isrāfīl said, "Then thou hast no heart." This is a sign that he who has a heart and experiences its natural qualities knows that verses of poetry and musical tones move it with such a moving as is not encountered through other things than them; and so he imposes upon himself this method of moving his heart either by his own voice or that of another.

(*To be continued.*)

Revival of Religious Sciences

(Ihya' Ulum ad-Din)

On Music & Singing

Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing
being a translation of the Ihya 'Ulm ad-Din of al-Ghazzali with
Analysis, Annotation, and Appendices.

By
Duncan Black MacDonald
Hartford Seminary
Connecticut USA

Published in the
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

- Part I 1901: pp. 195-252
- Part II 1901: pp. 705-748
- Part III 1902: pp. 1-22

JOURNAL

OF

THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

ART. I.—*Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing.* Being a Translation of a Book of the *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices. By DUNCAN B. MACDONALD, Hartford, Conn.

(*Concluded from p.* 748, *October*, 1901.)

WE have now given the rule of the first stage concerning understanding what is heard and applying it; and also the rule of the second stage concerning the ecstasy which is encountered in the heart; so let us now give what of it oozes to the outside, consisting of cries and weeping and movements and rending of clothes, etc. So we say

THE THIRD STAGE OF HEARING MUSIC AND SINGING.

We will give in it the laws of good conduct related to the hearing of music and singing internally and externally, and what of the traces of ecstasy is praised and what is blamed. The laws of good conduct are five. The first is showing regard for time, place, and company. Al-Junayd said, "Hearing has need of three things, and if they are not there, then do not hear; time, place, and company." His meaning is that there is no advantage in being occupied

with Hearing on an occasion when food is present, or on an occasion of discussion or of prayer, or of anything that turns away from emotion of the heart. This is the meaning of showing regard for time; the hearer shows regard for his condition of emptiness as to the heart. And as for place, sometimes it is the beaten highway or a place whose appearance is disliked or where there is some cause which distracts the heart; so he avoids that. And as for the company, its cause is that, whenever there is present one of a different nature, who dislikes Hearing, externally a devotee, poor in the subtilties of hearts, he is found burdensome to the assembly and the heart is occupied with him. And so, too, when there is present one of the people of this world who magnifies himself, of whom a care must be taken and to whom regard must be shown; or one of the people of Ṣūfiism who strains and feigns ecstasy, being hypocritical in ecstasy and in dancing and in tearing of clothes. All these things are disturbing, and it is fitter that the Hearing should be abandoned in the case of the lack of these three conditions.

The conditions just mentioned are to be considered by the listener; but the second law is a matter to be considered by those who are present. It is that the Shaykh, whenever beginners [*Murīds*] are around him whom Hearing hurts, ought not to listen in their presence, and if he listens, let him occupy them in some other way. The beginner who is hurt by singing is one of three. The lowest of them in rank is he who does not attain in the Path[1] except to external works, and who has no taste for Hearing. So his being occupied with Hearing is his being occupied with what he does not know. For he is not of the people of sport that he should sport, nor of the people of taste that he should enjoy himself in Hearing; so let him be occupied in praising and service, otherwise his time is wasted. The second is he who has taste for Hearing, but in him is a remainder of the fanciful desires [*ḥuẓūẓ*] and a turning to lusts and fleshly qualities, and he is not yet subdued

[1] *Ṭarīqa*; see note in *Life*, p. 89.

with such a subduing that there is safety from his wickednesses. Then, often, Hearing arouses in him a summoner to sport and lust; and so his path is cut off, and his way to perfection is barred. The third is that his lust should have been broken and there be safety from his wickedness, and his perception have been opened and the love of God Most High rule over his heart; but he be not wise in the external part of science, and does not know the names and the qualities of God Most High and what is allowable with regard to Him and what is impossible. Then, whenever the gate of Hearing is opened he applies what is heard to what is allowable and to what is not allowable with regard to God Most High; so his hurt from such thoughts as are unbelief is greater than his advantage from the Hearing. Sahl[1] said, "Every ecstasy to which the Book and the Sunna do not witness is false." And for such a one as this, Hearing is not good, nor for him whose heart is yet soiled with the love of this world and the love of praise and glory, nor for him who listens for the sake of the pleasure and to find delight in the impression. Then that becomes a custom to him and diverts him from his religious duties and from regard for his heart; and his path is cut off. So Hearing is a slippery place for the foot; from it the weak should be kept. Al-Junayd said: "I saw Iblīs in sleep and said to him, 'Dost thou gain the mastery over any of our comrades in anything?' He said, 'Yes, on two occasions; on occasion of Hearing and on occasion of theological speculation [*naẓar*], for I go in to them thereat.'" Then said one of the Shaykhs, "If I had seen him I would have said to him, 'How foolish thou art! One who hears from Him when He hears, and speculates about Him when he speculates, how canst thou gain the mastery over him?'" Then said al-Junayd, "Thou hast spoken truth."

The third law is that he should be attentive to what the speaker says, present in heart, turning aside little, guarding himself from gazing upon the faces of those who are listening and upon what they exhibit of states of ecstasy,

[1] Sahl at-Tustarī; see note 1 on p. 252 (1901).

absorbed in himself and in the guarding of his own heart and in the treasuring of what God Most High opens to him of His mercy in his secret heart, keeping himself from a movement that would disturb the hearts of his comrades. He should be in external rest, still in his extremities, holding himself from coughing or yawning. And he should sit with bent head as he would sit in thought that absorbed his heart, restraining himself from hand-clapping and leaping and the rest of the movements used to work up the emotions and make a hypocritical show, silent in the intervals of the recitation from such conversation as can be avoided. Then if ecstasy overcome him and move him without his volition, he is excusable in regard to it and not blameworthy. But whenever volition returns to him let him return to his stillness and to his repose; it is not incumbent on him that he should seek to prolong his ecstasy out of shame, lest it should be said, "His ecstasy was soon cut short," nor that he should constrain himself to an ecstasy, out of fear, lest it should be said, "He is hard of heart, lacking in purity and softness." It is related that a youth used to accompany al-Junayd, and whenever he heard aught of the mention of God he would cry out. Then al-Junayd said to him, "If you do that another time, you shall not accompany me." And thereafter he kept putting pressure upon himself until from every hair of him there would drip a drop of water, and he did not cry out. And it is related that he choked one day through the force of the pressure upon him and sobbed a single sob, and his heart broke and he died.

And it is related on tradition that Mūsà was telling traditional stories[1] among the Banū Isrā'īl, and one of them rent his dress or his shirt. And God Most High revealed to Mūsà, "Say to him, 'Rend for me thy heart and rend not thy dress.'"[2]

[1] *Qaṣṣa*; on the professional *qaṣṣāṣ* and the practice of *qaṣṣ*, see Goldziher in ZDMG., xxviii, p. 320.

[2] Joel, ii, 13; Moses is a bad shot even for a Muslim, but the whole thing is a good example of Oriental incuriosity.

Abū-l-Qāsim an-Naṣrābādhī[1] said to Abū 'Amr b. Najīd,[2] "I say that whenever the people gather together, and there is with them a reciter of poems who recites, it is better for them than that they should talk slander." Then said Abū 'Amr, "Hypocrisy in regard to Hearing—and it is that you should show in yourself a state that is not in you—is worse than that you should talk slander thirty years or thereabouts."

And if you should say, "Is the more excellent he whom Hearing does not move and upon whom it does not make an impression or he upon whom it appears?" Then know that the lack of external appearance is at one time on account of weakness of the visitant [*wārid*] that springs from Hearing, and that is defeat; and at another time it is in spite of strength of ecstasy, but motion does not appear on account of perfect strength in control of the limbs, and that is perfection. And, at another time, it is on account of the state of ecstasy inhering in and being part of all the states. Then an increase of impression does not show itself on occasion of Hearing, and that is the utmost degree of perfection. For the ecstasy of him who has ecstasy in most states does not last, but he who is in a lasting ecstasy is applying himself assiduously and constantly to the Truth, and is clinging to the essence of Witnessing. Then such a one the occurrence of the states does not change. And it is reasonable to suppose that what is pointed to in the saying of aṣ-Ṣiddīq, "We were like you; then our hearts became hardened," is our hearts became powerful and were strengthened, and became able to cling constantly to ecstasy in all states while we are hearing the thoughts of the Qur'ān continually; and the Qur'ān is not new with regard to us nor fresh upon us so that we should be affected by it. So, then, the force of ecstasy moves the external manifestations, and the force of reason and self-restraint controls them, and sometimes the

[1] Abū-l-Qāsim Ibrāhīm b. Muḥammad an-Naṣrābādhī; d. 369. Al-Qush., p. 36; *Lawāqiḥ*, i, p. 97.

[2] Abū 'Amr Ismā'īl b. Najīd; d. 366. Al-Qush., p. 36.

one of them overcomes the other either on account of the vehemence of its force or on account of the weakness of what opposes it, and it is defeat or perfection in accordance with that. Then think not that he who throws himself upon the ground in agitation is more perfect as to ecstasy than he who is still and does not agitate himself; yea, often he who is still is more perfect as to ecstasy than he who is in agitation. Al-Junayd, in his novitiate, was wont to be moved through Hearing; then he came not to be moved, and people spoke to him about that. He said, "*And thou seest the hills, thou thinkest them firm, but they shall pass away even as the clouds pass away—a work of God who hath made everything perfect*" [Qur., xxvii, 90]. This points to the fact that the heart may be agitated, circling in the invisible world [*malakūt*], and the limbs externally well disciplined and at rest. And Abū-l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad[1] said—he was in al-Baṣra—"I companied with Sahl b. 'Abd Allāh sixty years, and I never saw him change at a thing which he heard of mention of God or from the Qur'ān. And when he was at the end of his life a man recited before him, *And on this day there shall not be taken a ransom from you* [Qur., lvii, 14], and the rest of the verse. Then I saw him tremble and almost fall. And when he returned to himself I asked him about that. And he said, 'Yes, my beloved, we have grown weak.' And so, too, one time he heard the saying of Him Most High, *The kingdom on that day shall verily belong to the Compassionate One* [Qur., xxv, 28]; then he was agitated. And Ibn Sālim,[2] one of his companions, questioned him, and he said, 'I have grown weak.' Then they said to him, 'If this springs from weakness, what is strength of state?' He said, 'That there should not come upon one a visitant [*wārid*] without his meeting it with the strength of his state; then the visitants do not change him, although they are powerful.'" And the cause of that strength in controlling

[1] Abū-l-Ḥusayn (so the SM.) Muḥammad b. Aḥmad; d. 387. See Ibn Khall., iii, pp. 21 f.
[2] Ibn Sālim; see note 3 on p. 203 (April, 1901).

the external parts in spite of the presence of ecstasy, is equality of the states in constant clinging to witnessing; as it has been related concerning Sahl that he said, "My condition before prayer and after it is one"; for he was a regarder of the heart, present in recollection with God Most High in every state. And thus he was before Hearing, and after it, since his ecstasy was abiding and his thirst enduring and his drinking continuous, inasmuch as Hearing had no effect in increasing his ecstasy, like as it is related that Mimshādh ad-Dīnawarī came upon a company, among whom was a reciter of poems, and they became silent. But he said, "Return to what you were about, for even though you gathered all the musical instruments of the world in my ears, my meditation would not be disturbed, nor would aught appear of what is in me." And al-Junayd said, "Defect of ecstasy does not hurt when there is abundance of science, and abundance of science is more powerful than abundance of ecstasy." But if you say, "Why does such a one as this attend Hearing?" know that some of these abandoned Hearing in the perfection of their strength, and were wont to attend only occasionally in order to assist one of the brethren and to cause joy to enter his heart. And often he would attend that the people might perceive the completeness of his power and know that completeness is not in external ecstasy; then that they might learn from him the control of the external through application, though they might be unable to imitate him in his becoming a model to them. And if their being present fell with other than people of this kind, they were with them with their bodies, but distant from them with their hearts and what is within; just as they might sit, apart from Hearing, with other than their kind for accidental causes which required such sitting with them. Then some copied from these the abandoning of Hearing, thinking that the cause of their abandoning it was that they were able to do without it through what we have mentioned. And some of them belonged to the ascetics, and had no spiritual part [*ḥaẓẓ rūḥānī*] in Hearing, and were not of

the people of sport, and so abandoned it that they might not be distracted through what did not concern them.[1] And some abandoned it for lack of brethren. It was said to one, "Why do you not Hear?" He said, "From whom and with whom?"

The fourth law is that he should not rise up or raise his voice in weeping while he is able to restrain himself. Yet if he dance or force weeping, that is allowable whenever he does not intend hypocrisy by it; for forcing weeping induces grief and dancing is a cause of joy and liveliness. And the moving of every allowable joy is permissible; if it were unlawful 'Ā'isha would not have looked on at the Abyssinians with the Apostle of God while they were 'kicking out.'[2] That is 'Ā'isha's expression in some traditions, and it has been handed down from a number of the Companions that they hopped when a joy befell them which called for that. It is in the story of Ibna Ḥamza[3] when there disputed about her 'Alī b. Abī Ṭālib and his brother Ja'far[4] and Zayd b. Ḥāritha, and they contended together jealously as to her rearing. Then the Prophet said to 'Alī, "Thou art of me and I am of thee," and 'Alī hopped; and he said to Ja'far, "Thou resemblest me outwardly and inwardly," and he hopped behind the hopping of 'Alī; and he said to Zayd, "Thou art our brother and our freedman," and he hopped behind the hopping of Ja'far. Then the Prophet said, "She belongs to Ja'far, for her maternal aunt is his wife, and the maternal aunt is the same as the mother." And in

[1] Here al-Ghazzālī and those like him appear to be opposed to simple ascetics. Such ascetics are incapable of higher spiritual life and gain nothing by music and singing; they do not belong to "the people of the heart." Further, they are opposed to recreation and light things generally; not seeing what may be got from them, they consider them vain.

[2] √ZFN. It means in the first instance 'to kick or push with the leg,' and there is a tradition of Fāṭima that she used to do this to al-Ḥasan in the sense of 'dance to him.' The tradition runs, *Kānat tazfinu lil-Ḥasan*; and Lane, *Lexicon*, 1237c, so translates it. But in the *Lisan*, xvii, p. 58, l. 13, it is explained with *turaqqiṣuhu*, i.e. 'she would dandle him,' that is, make him dance or leap (*nazzathu*) in her lap. See on this latter sense of ZFN Goldziher in the *Wiener Zeitschrift*, ii, 164 ff.; he there equates *raqqaṣa* with *zaffana* (in the II stem), but I cannot find in the lexicons anything but the I.

[3] Ibna Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib; see an-Naw., p. 867, and Ibn Qut., p. 60, l. 14.

[4] For Ja'far see an-Naw., pp. 192 ff., and note 7 on p. 203; and for Zayd, pp. 260 ff.

a tradition it is said that he said to 'Ā'isha, "Wouldst thou like to look at the kicking out?" and 'kicking out' and 'hopping' are dancing. And that takes place on account of a pleasure or a yearning, and the law applicable to it is the law applicable to that which rouses it. If the pleasure which causes dancing is praiseworthy, and the dancing increases and strengthens it, then the dancing is praiseworthy. And if the one is permissible, then the other is permissible, and if blameworthy, blameworthy. Yet it is true that the practice of dancing does not befit the station of notable people or people who set an example, because, for the most part, it springs from sport and play, and that which has the aspect of play and sport in the eyes of the people should be avoided by him whose actions are imitated in order that he may not become small in the eyes of the people and they should leave off imitating him.

And as to the tearing up of garments, there is no indulgence for it except when the matter passes beyond the control of volition. It is reasonable to suppose that ecstasy may overcome one so that he will tear his garment and yet not know it from the force of the intoxication of ecstasy which is on him. Or he may know it, but he is like one who is constrained and unable to control himself. Then he presents the appearance of one who is forced to do a thing though disliking it; since there is for him in moving or tearing a means of taking breath, and he is forced to it as a sick man is forced to groan. And though he were to impose patience upon himself as to it, he would not be able to control it in spite of its being a free-will action. For man is not able to abandon every action whose occurrence depends upon intention; taking breath is an action whose occurrence depends upon intention, but if a man imposed upon himself that he would hold breath he would be compelled from within him to will taking breath. So, too, is crying out; and tearing of garments sometimes happens in this way; then it is not to be described as forbidden. They spoke in the presence of as-Sarī of the occurrence of extreme overwhelming ecstasy, and he said, "Yes, the face

of one may be struck with a sword and he not know it." Then they disputed with him about it and found it strange that ecstasy should reach such a point, but he persisted and would not abandon his view that in some states this point was sometimes reached by some individuals.

And if you ask, "Then what do you say as to the tearing of new garments on the part of Ṣūfīs after the ecstasy has subsided and the Hearing is over, for they tear them in little pieces and distribute them to the people and call them *khirqa*?"[1] Know that that is permissible whenever it is torn into square pieces useful to patch garments and prayer-carpets for the *kirbās*[2] is torn up that the *qamīṣ* may be sewn together from it. And that is not waste, for it is tearing for a purpose. So, too, the patching of garments is only possible by means of little pieces, and that is an object; and the dividing to the multitude that the benefit may be general is an allowable object. Every king is required to divide his *kirbās* into one hundred pieces and give to one hundred poor people,[3] but it is necessary that the pieces shall be such that they can be made useful in patching. And in Hearing we prevent only that tearing which spoils the garment, destroying part of it so that it does not remain capable of use. That is pure waste, and is not lawful when it happens by free will.

The fifth law of good breeding is agreement of the people

[1] The *khirqa* means first a rag or scrap of cloth, and secondly the mantle of a darwīsh. It seems to be applied to the mantle as made up of such shreds patched together. The tearing up and distributing is to distribute the blessing that is supposed to cleave to them from having been worn by someone in an especially blessed state. So the garments of saints acquire miraculous powers; compare Elijah's mantle.

[2] The SM. describes the *kirbās* as a rough thick garment. But that is not at all suitable here, and the other and common meaning of *kirbās*, a piece of cotton cloth, is much better. See Lane, *sub voce*, and especially the *Lisān*, viii, pp. 78 f., where a tradition is quoted speaking of a *qamīṣ*, or shirt, made of *karābīs*, the plural of *kirbās*.

[3] As a garment the *kirbās* is Persian, and we have probably here a Persian custom. I know nothing of it, and the SM., of course, gives no explanation. But compare the seizing, tearing to pieces, and distribution of the pieces of the *jubba* of the *khaṭīb* who pronounces the *khuṭba* at the Mi'raj festival in modern Mecca. It is described by Snouck-Hurgronje in his *Mekka*, ii, pp. 71 f. He refers to the Berlin *Zeitschrift für Ethnologie*, 1888, p. 112, where it is described how the Riff Arabs similarly tear to pieces the *burnūs* of the Sulṭān.

in rising up when one of them rises up in a true ecstasy without hypocrisy and strives; or rises up by choice without exhibiting ecstasy, and the company rises up to him. For there must be agreement because agreement belongs to the laws of comradeship. So, too, if it is the custom of a party to throw off the turban in agreement with him who is in ecstasy whenever his turban falls off, or to pull off garments whenever his garment has fallen off him through tearing, then agreement in these things belongs to good comradeship and social intercourse, since disagreement is churlishness and every people has a usage of its own. We must "consort with people according to their qualities"—as has come down in the tradition—especially when they are qualities containing good-fellowship and courteous treatment and soothing of the heart with help. And someone may say, "Lo, that is an innovation [*bid'a*]; the Companions did not do so." But everything judged allowable is not derived from the Companions. What is to be guarded against is committing an innovation which abandons a Sunna handed down from one to another; but forbidding a thing is not to be deduced from this. Rising up on the entrance of anyone was not a custom of the Arabs; yea, the Companions did not rise up for the Apostle of God under some conditions, as Anas has narrated.[1] But since there is not established a general prohibition of it, we do not see any harm in it in those countries where it is a custom to honour him who enters by standing up; for its object is to show respect and to honour and to soothe the heart. So, too, it is with the other kinds of help when they have as object to soothe the heart and are adopted as usage by a company of people. Then there is no harm in their helping in these; yea, the best of things is help, except in a thing with regard to which there has come down a direct prohibition, insusceptible of explanation [*ta'wīl*].

And it belongs to good breeding that no one should arise

[1] On not rising to meet visitors as a *sunna*, cf. the life of 'Alī b. Maymūn in ZDMG., xxviii, p. 300. 'Alī refused to rise to meet anyone, as he was a zealous upholder of *sunna* in all details.

to dance with people if his dancing is considered sluggish and inert, lest he should disturb their states for them. For dancing without ecstasy is allowable, and a striver to show ecstasy is one in whom the trace of straining is evident to the company. And in the case of him who rises up in sincerity, whom you would not think sluggish and inert in nature, the hearts of those present, if they are possessors of hearts, are a touchstone of sincerity and of straining. One of them was asked concerning sound ecstasy, and he said, "Its soundness is the acceptance of it by the hearts of those present when they are likes and not opposites." [1]

Then if you say, "But what about that disposition which turns aside from dancing, does it rush erroneously to its opinion that dancing is lying, vain, and contrary to the Faith, while he that is vehement in the Faith never sees dancing without blaming it?" then know that there is no vehemence that is greater than the vehemence of the Apostle of God, and he saw the Abyssinians kicking out in the Mosque and did not blame what they were doing, because it was at a suitable time, that is, a time of Festival, and on the part of suitable individuals, that is, Abyssinians. It is true that some dispositions turn aside from it, because it is seen for the most part in combination with vanity and play, and vanity and play are allowable, but only for the common people of the Zanj and Abyssinians and their like, while they are disliked in those who are notable people because they do not befit them. But it is not lawful to describe as forbidden what is disliked because it does not befit the position of a person of note. If one asked a poor man for something, and he gave him a cake of bread, that would be a praiseworthy gift; but if he asked a king and he gave him a cake of bread or two cakes of bread, that would be blameworthy in the sight of all men and would be written

[1] The sense apparently is that the dancer in an ecstasy (*wajd*) is light and brisk in his movements, but he who is trying to bring on an ecstasy (*mutawājid*) is heavy and clumsy. The sincerity of the *mutawājid* can only be judged by the insight of those present.

in books of history as of the number of his evil deeds, and his posterity and adherents would be upbraided with it. But, in spite of that, it is not lawful that what he did should be forbidden, since he, inasmuch as he gave bread to the poor man, was beneficent, but inasmuch as, in relation to his position, it was like refusing in relation to the poor man, his action is to be considered vile. So, too, it is with dancing and the class of permissible things that follow the same rule. "The permissible deeds of common people are the evil deeds of pious people, and the good deeds of pious people are the evil deeds of archangels." [1] But this is when we take account of relationship to different positions, and whenever the thing is looked at as it is in itself, the sentence must be passed that in it, as it is in itself, there is nothing forbidden—and God knows best.[2]

It follows from all that has preceded, sectionwise, that listening to Music and Singing is sometimes absolutely forbidden and sometimes permissible and sometimes disliked and sometimes to be loved. It is forbidden to the most of mankind, consisting of youths and those whom the lust of this world controls so that Music and Singing arouse in them only that which has control of their hearts, consisting of blameworthy qualities. And it is disliked with reference to him who, it is true, does not apply it to the form of created things, but in whose case a habit which he has leads him on most occasions on the path of vain sport. And it is allowed with reference to him who has no delight in it except the taking pleasure in beautiful sounds. And it is loved with reference to him whom the love of God Most High controls and in whom Music and Singing arouse only praiseworthy qualities. The Praise belongeth to God alone, and His Benediction be upon Muḥammad and his Family!

[1] The often quoted saying of Abū Sa'īd al-Kharrāz; see on him note 2 on p. 713 (1901).

[2] This phrase generally implies some grain of doubt in the mind of its user as to the correctness of what he has just said. But the SM. notes that here it is used *lit-tabarruk*, for the sake of gaining a blessing, i.e., al-Ghazzālī had no doubt as to the truth of his conclusion, but added the formula on general principles.

APPENDIX I.

Chronological Table.

In the following table the life of al-Ghazzālī is exhibited in outline as a part of the history of his time. For a fuller statement of his life and views, I would refer to my article in the Journal of the American Oriental Society, vol. xx, 1899, pp. 71–132. The sketch which I give here can only be suggestive, but its suggestiveness can hardly be exaggerated. A year before the birth of this man, who was to be the restorer of faith in his age, died Abū-l-'Alā al-Ma'arrī, the great and only poet of scepticism in Arabic literature. In the year itself of his birth died al-Māwardī, the master of constitutional law; in his lifetime al-Ghazzālī was to see the empire of the Seljuqs shrivel up and the Khālifate move nearer to its end. When he was fifteen died al-Qushayrī, who had done so much to formulate Ṣūfīism; he was to carry on his work. In his earliest youth had fallen the momentous exile of Abū-l-Ma'ālī at Mecca, and the death of the same in 478 was a turning-point in his life. A year later, while he was with Niẓām al-Mulk, the battle of az-Zalāqa in Spain marked an epoch in the history of the Muslim West. Again, two years later, Nāṣir b. Khusrū died, poet, traveller, philosopher; he stands beside al-Qushayrī and 'Umar Khayyām for different phases of the mysticism and thought of the time. But a little later again—al-Ghazzālī was still with Niẓām al-Mulk—Islām received two great blows; Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ seized Alamūt, and the power of the Assassins stood firm for a century and a half until the Mongol wave under Hūlāgū swept unchecked to the Mediterranean; in the same year Malta was taken by the Normans, never to be held again by Islām. Now events crowd on, in all of which al-Ghazzālī had some part or with which he had some

connection. Niẓām al-Mulk and Mālik Shāh fall under the dagger; the Assassins are showing their teeth. The unending civil war that marks the decadence of a Muslim state appears; Bargiyāruq becomes Great Seljuq. Jerusalem is lost, first to the Fāṭimids, and by them to the Crusaders; the first Crusade has begun. In the year of its fall passes away, too, that hammer of Islām and Christendom alike, El Cid Campeador. In 504 dies al-Kiyā, an old fellow-pupil, and, in the eyes of many of his time, a greater scholar; a year more and al-Ghazzālī himself ends his short and troubled life: posterity has long since settled what place each shall hold. He had seen the star of the Murābiṭ empire rise and wax; if he had lived out the ordinary life of man he might have seen it wane. Nineteen years after him died Ibn Tūmart, the Mahdī of the Muwaḥḥids. Another fourteen years and az-Zamakhsharī went his way, often and wrongly called the last of the Mu'tazilites; their creed in differing forms survived for many a long year the polemic of al-Ghazzālī. In the field of letters he had as contemporaries, more or less, al-Jawālīqī the lexicographer, Nāṣir b. Khusrū and 'Umar Khayyām, al-Bakrī the geographer, aṭ-Ṭughrā'ī the learned scribe, wazīr, and *soi-disant* poet (has not his Lāmīyatu-l-'Ajam enjoyed more European editions than any other piece of Arabic verse?), al-Ḥarīrī, the master of ornate prose and artificial verse, and al-Maydānī of the proverbs. But a little after him died al-Baghawī, who first redacted the Tradition Books of the Six into practical and edifying form, and ash-Shāhrastānī, who has laid before us with rare objectivity the religious world of his day and horizon. It was an age of summing up; of compendiums and systems. Meanwhile, in Europe, Hastings is lost and won when al-Ghazzālī has seen eight years; Hildebrand is running his great career and nourishing his vast dreams; he loves righteousness and hates iniquity, and dies in exile in the same year that the Imām al-Ḥaramayn passes tranquilly away in the circle of his disciples. Berengerius and Lanfranc confront one another while al-Ghazzālī is wrestling with the theology of the schools and raising the clouds that

are to overshadow his faith. But as he passes from under the shadow a new life springs in Europe as well. Anselm, the father of scholasticism, has died, and the university of Bologna is founded; Abelard teaches at Paris; we pass from the *Cur Deus Homo* to the *Sic et Non*. In Abelard there is much to remind us of al-Ghazzālī—his keen questioning and sceptical mind; but there is more in his great opponent, St. Bernard of Clairvaux, with his faith, his yearnings upward, and his raptures. If we can conceive of an Abelard developing into a Bernard, we have the life of al-Ghazzālī. Such was the Europe of which the Muslim knew nothing; he could have known Christendom only under shield on the plains of Syria.

449. Abū-l-'Alā al-Ma'arrī d.

450. *Al-Ghazzālī born at Ṭūs*: al-Qā'im being Khalīfa; Tughril Beg, Great Seljuq; al-Mustanṣir, Fāṭimid Khalīfa. Abū-ṭ-Ṭayyib aṭ-Ṭabarī d. al-Māwardī d.

452. Abū Isḥāq ash-Shīrāzī d.

Exile of Imām al-Ḥaramayn at Mecca; lasted till 456.

455 (*5*).

[458. Battle of Hastings, A.D. 1066.]

460 (*10*).

465 (*15*). 465–485. Mālik Shāh, Great Seljuq; al-Qushayrī d.; al-Jawālīqī d. *Al-Gh. at Ṭūs, Jurjān, Ṭūs, Naysābūr till* 478.

467. Al-Muqtadī Khalīfa.

[Submission to Pope at Canossa, A.D. 1076.]

Investigation of theological differences began when he was under 20; *broke with* taqlīd *from earliest youth.*

470 (*20*).

[Berengerius and Lanfranc.]

475 (*25*).

477. Al-Fārmadī, pupil of al-Qushayrī and teacher of al-Gh. in Ṣūfiism, d.

478. Imām al-Ḥaramayn d. Rab. ii; *al-Gh. goes to attend Niẓām al-Mulk.* [Hildebrand d. A.D. 1085.]

479. Battle of az-Zalāqa in Spain.

480 (*30*). 480–500. Yūsuf b. Tāshfīn al-Murābiṭ.

481. Nāṣir b. Khusrū d.

Scepticism?

Studied theology?

483. Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ seizes Alamūt.

[Malta taken by the Normans, A.D. 1091.]

484. *Appointed to teach in Madrasa at Baghdād. Almost three years studying philosophy; beginning* 483 *to beginning* 487?

485 (*35*). Niẓām al-Mulk assassinated Ramaḍān 10. Thirty-five days thereafter Mālik Shāh assassinated.

487. Al-Mustaẓhir Khalīfa Muḥ. 15; Bargiyāruq Great Seljuq; al-Musta'lī Fāṭimid Khalīfa; *al-Gh. studied Ta'līmites and wrote the Mustaẓhirī*; al-Bakrī, the geographer, d.

488. *Left Baghdād in Dhū-l-Qa'da after delay of six months, i.e. from Rajab.*

In Syria almost two years, i.e. to end of 490; *Damascus, Jerusalem, Hebron, Mecca, Medina.*

490 (*40*). Sinjar Governor of Khurāsān for his brother Bargiyāruq; Abū-l-Fatḥ Naṣr al-Maqdisī d.

491. Capture of Antioch by Crusaders; Jerusalem taken by Fāṭimids from Seljuqs.

492. Sha'bān, capture of Jerusalem by Crusaders. [Death of the Cid, A.D. 1099.]

495 (*45*). *Ten years passed in retreat at different places; wrote* Iḥyā *and other books; was preacher at Baghdād and taught* Iḥyā; al-Āmir Fāṭimid Khalīfa.

498. Bargiyāruq d. Rab. ii.

499. *Al-Gh. returns to active life at Naysābūr in Dhū-l-Qa'da.*

500 (*50*). 500–537. 'Alī b. Yūsuf al-Murābiṭ; Fakhr al-Mulk assassinated, Muḥ. 10; al-Khawāfī d.; *al-Gh. writes* Munqidh *after* 500.

[University of Bologna?]

[Anselm d. A.D. 1109.]

504. Al-Kiyā d.

505 (*55*). *Al-Gh. d. Monday*, 14 *Jumādā II.*
507. Abū Bakr ash-Shāshī d.
[Abelard at Paris, A.D. 1115.]
510. Ash-Shāhrastānī in Baghdād.
511–552. Sinjar Great Seljuq.
512. Al-Mustarshid Khalīfa.
[Order of Knights of the Temple founded, A.D. 1118.]
515. 'Umar al-Khayyām d.; aṭ-Ṭughrā'ī d.
516. Al-Ḥarīrī d.; al-Baghawī d.
518. Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ d.; al-Maydānī d.
520. Aḥmad al-Ghazzālī d.; aṭ-Ṭarṭūshī d.
524. Al-Ḥāfiẓ Fāṭimid Khalīfa; Ibn Tūmart d.
525. [Bernard of Clairvaux flourished.]
528. Ash-Shāhrastānī d.
529. Ar-Rāshid Khalīfa; 'Abd al-Ghāfir d.
530. Al-Muqtafī Khalīfa.
533. As-Salmī d.
538. Az-Zamakhsharī d.

APPENDIX II.

The Name al-Ghazzālī.

The name is at present usually written in the East, al-Ghazzālī; but since the publication of Ibn Khallikān's biographical dictionary, in which (vol. i, p. 80, of de Slane's translation) it seems to be asserted that Ibn as-Sam'ānī in his *Ansāb* wrote al-Ghazālī, Western Arabists have inclined to follow his authority. Added to this there was other evidence, stray references, notes on the margin of manuscripts, and the like; see Flügel in ZDMG., xvi, 691; Fleischer's notes in *Cat. codd. MSS. orr. bibl. reg. Dresd.*, p. 94, and *Cat. libb. MSS. bibl. sen. Lips.*, p. 366. The publication of the *Tāj al-'Arūs* by the Sayyid Murtaḍà, and of his commentary on

the *Iḥyā*, has, however, added much to the evidence, and somewhat changed its bearing.

In the *Tāj* (vol. viii, p. 44, ll. 19 ff.) the SM. writes:—"Ghazāla is one of the villages of Ṭūs, it is said. And to it is referred the *nisba* of the Imām Abū Ḥāmid al-Ghazālī, according to an-Nawawī's statement in the *Tibyān*. But Ibn al-Athīr said that the form with *takhfīf* is not the known form, and he approved of *tashdīd* in it. And it is referred as a *nisba* to *ghazzāl*, a seller of spun yarn; or it is related to *al-ghazzāl* according to the usage of the people of Khwārizm and Jurjān, as *al-'aṣṣārī* is related to *al-'aṣṣār*. As-Subkī and Ibn Khallikān and Ibn Shuhba spread that view."

Here there is no mention of Ibn as-Sam'ānī. An-Nawawī (d. 676) spells with one *z*, and refers to this asserted village. Ibn al-Athīr ('Izz ad-Dīn, the author of the *Lubāb*, the basis of as-Suyūtī's *Lubb al-lubāb*, d. 630), on the other hand, prefers *tashdīd*. Then Ibn as-Subkī (the author of the *Ṭabaqāt*, d. 771), Ibn Khallikān (d. 681), and Ibn Shuhba (Taqī ad-Dīn Abū Bakr, d. 850) spread the view that *ghazzālī* was to be explained by the custom of the people of Khwārizm and Jurjān to use the measure *fa"ālī* instead of *fa"āl*. Evidently in the SM.'s copy of Ibn Khallikān there was no mention of as-Sam'ānī; it is only in the autograph manuscript, and there as a marginal note.

In the introduction to the commentary on the *Iḥyā* (vol. i, p. 18) there is a section on this *nisba*:—"The author of the *Tuḥfa al-Irshād* says, deriving from an-Nawawī in the *Daqā'iq ar-Rawda*, '*Tashdīd* in al-Ghazzālī is the known form which Ibn al-Athīr mentioned, but it has reached us that he (i.e. an-Nawawī) said that it was a *nisba* to Ghazāla with *takhfīf*, one of the villages of Ṭūs.' I (the SM.) say that so an-Nawawī mentions it also in the *Tibyān*. And adh-Dhahabī (d. 748) said in the *'Ibar*, and Ibn Khallikān in the *Ta'rīkh*, that it was a custom of the people of Khwārizm and Jurjān to say *al-qaṣṣārī* and *al-ḥabbārī* with *ya* in both; so they referred the *nisba* to *ghazl*, and said *al-ghazzālī*, and like that is *ash-shaḥḥāmī*. Ibn as-Sam'ānī (d. 562) also pointed

to that and denied the *takhfīf*, and said, 'I asked the people of Ṭūs concerning this village and they denied its existence; the addition of the *ya*, they said, was for strengthening.' And according to the annotation of some of our shaykhs it is to distinguish between a *nisba* referring to the trade itself and a *nisba* referring to someone whose trade it was. This is plain in the case of al-Ghazzālī, for he was not of those who span wool and sold it; that was only the trade of his father and grandfather. But in the *Miṣbāḥ* (finished 734) of al-Fayyūmī is a statement that defends *takhfīf* and involves that Ghazāla is a village in Ṭūs, and that the *nisba* of the Imām Abū Ḥāmid refers to it. He says, 'That was related to me by the shaykh Majd ad-Dīn b. Muḥammad b. Abī-ṭ-Ṭāhir Sharwānshān b. Abī-l-Faḍā'il Fakhrāwar b. 'Ubayd Allāh b. Sitt al-Munā (?) bint Abī Ḥāmid al-Ghazālī at Baghdād in the year 710. He said to me, "The people have erred in writing our ancestor's name with *tashdīd*; it is *mukhaffaf* only."' And ash-Shihāb al-Khafājī said at the end of the *sharḥ* on the *Shifā*, 'It is said that the *nisba* refers to Ghazāla, daughter of Ka'b al-Aḥbār.' If this is sound there is no escaping it. But the opinion generally depended upon now among the later writers of history and the genealogists is that Ibn al-Athīr is in the right, i.e. that it is with *tashdīd*."

At last the question was settled as questions are apt to be settled in Islām. Al-Aydarūs, a shaykh of the SM., drew attention to the fact that the Prophet, seen in a dream, had pronounced the name with double *z*. The SM. only alludes to this story here, but in the tractate of al-Aydarūs referred to elsewhere (*Life*, p. 109) it is given on the margin of SM., i, p. 29. It was the shaykh Abū-l-Ḥasan ash-Shādhilī[1] who saw the Prophet boasting of al-Ghazzālī to Mūsà and 'Īsà, and asking them if there was his like as a doctor in their flocks. After that there could be no more doubt; compare the story of the head of al-Ḥusayn given by Lane in *The Modern Egyptians* (chap. ix) and Lane's remark.

[1] D. 656: ZDMG., vii, 13 ff.; lii, 557, note. He was a native of Shādhila in North Africa, and founded the Shādhiliya order of darwishes.

Here the oldest evidence is that of as-Sam'ānī, who also knew the ground at first-hand. It is evident that in his time the two forms were current, and that the two explanations were: (1) that it was from *ghazl* on the measure *fa''ālī* used by the people of Khwārizm and Jurjān for *fa''āl*; and (2) that it was from Ghazāla, a village of Ṭūs. As-Sam'ānī, however, working on the spot, could find no trace or recollection of such a village; and it should be remembered that he died only fifty-seven years after al-Ghazzālī. Nor can I find in the geographers the slightest reference to such a Ghazāla. It is true that Ṭūs consisted of a complex of villages, and that the name of one might have been little prominent; but still it could hardly have escaped as-Sam'ānī's researches. But that it referred to this village, Ghazāla, was also the tradition in the family of Abū Ḥāmid. This is a very important fact and is unexceptionally vouched for. Further, we have seen that the grand-uncle was also known under the same *nisba*. Is it possible that the *nisba* to a village Ghazāla was introduced into the family several generations back and continued in use after the village had disappeared, and that the origin of the *nisba* was forgotten except by those best informed? Then people may have begun to pronounce the name with *tashdīd*, and explain it as a case of the measure *fa''ālī* for *fa''āl*. In any case it is to be noticed that while as-Sam'ānī shows that the pronunciation with one *z* existed in his day, he cannot be quoted as approving of it. In Ibn Khallikān the passage which is supposed to involve that is a marginal insertion in the autograph, and runs literally: *lakinna hādha qālahu-s-Sam'ānīyu fi kitābi-l-ansāb wa-llāhu a'lam*; apparently it has been inserted in the wrong place.

But the question is again complicated by the fact that there are several others with the same *nisba* as our family of Ṭūs. The SM. says (i, p. 19) that it was the general opinion that there were no others, but that he had himself found two and then a third. One of them was 'Abd al-Bāqī b. Muḥammad 'Abd al-Wāhid, the faqīh, Abū-l-Manṣūr al-Ghazzālī. He studied *Fiqh* with al-Kiyā, and traditions

are handed down from him by the ḥāfiẓ Abū-ṭ-Ṭāhir as-Salafī. He died 513. The second was 'Alī b. Ma'ṣūm b. Abī Dharr Abū-l-Ḥasan al-Ghazzālī. He was a Maghribite and a Shāfi'ite, was born in 496, and died in Isfarāīn in 555. The third was of later date, al-'Alā 'Alī b. Aḥmad al-Ghazzālī, the author of the *Mīzān al-istiqāma li-ahli-l-qurb wal-karāma*. He died 721. Further, I find that some have alleged the existence of a Maḥmūd al-Ghazzālī, a Mu'tazilite, who was author of the *Manḥūl* instead of Abū Ḥāmid; this, because of the railing accusations brought against Abū Ḥanīfa in the *Manḥūl*.[1] It seems hard to believe that all these sprang from this vanished village of Ṭūs.

Such are the facts so far as I can find them, but they do not guide me to any certain result. I have, therefore, used the form al-Ghazzālī as that which eventually won its way to universal acceptance in the East.

[1] *Al-khayrāt al-ḥisān fi manāqib al-Imām Abī Ḥanīfa*, by Ibn Ḥajar al-Haytamī, p. 4 of ed. of Cairo, 1304. See also *Life*, p. 106.

ANALYSIS.

Title of Book. Ascription of praise to God as the enchainer of the hearts of His Saints and Blessing on Muḥammad. Statement that Music and Singing are a means of eliciting what is truly present in the heart; under their influence the heart reveals itself and what it contains. This book will be in two chapters—(I) The lawfulness of listening to Music and Singing, and (II) Their laws and effects on the heart and body (pp. 198–200).[1]

Chapter I.

§ 1 (pp. 200–207).

Statements of the learned opining that such listening is unlawful (pp. 200–202), and, on the contrary, that it is lawful (pp. 202–207). But these openly contradict one another. It is plain that thus, through attaching ourselves to authority, we can get no certainty. We must examine, rather, the legal sources of prohibition and permission (p. 207).

§ 2 (pp. 207–244).

A proof that listening to Music and Singing is allowable. A proof that it is unlawful must base on statute, i.e. what Muḥammad said or did, or on analogy from statute. But it will be shown that no such statute or analogy exists, and that statute and analogy rather indicate allowableness (pp. 207–208).

Listening to Music and Singing is hearing a sound, pleasant, measured, with a meaning, moving the heart. But hearing a pleasant sound is not unlawful (pp. 208–210);

[1] Up to the middle of p. 27 the page references are to this Journal for 1901.

nor is it if measure be added (pp. 210–211). Yet certain instruments are expressly excepted by statute because they have been associated with drinking customs. So, too, if anyone especially connects Singing and Music with drinking, and is through them led astray, listening is unlawful for him. Thus a distinction is to be made between some musical instruments and others; and those that are forbidden are not forbidden because they give pleasure but because of association (pp. 211–215). Nor can the addition of a meaning to the pleasing, measured sound make it unlawful, always presupposing that the meaning itself is lawful (p. 215). There are many traditions that the Prophet listened to poetry (pp. 215–217). Strange effect on the mind of simple Music apart from words bearing a meaning (p. 218); story of camels (pp. 219 f.). Nature of impression varies with circumstances and persons. Seven purposes for which Singing can be used—(1) To incite to pilgrimage (p. 220). But it is not lawful to incite to go on pilgrimage those for whom pilgrimage is unlawful (p. 221). (2) To urge to warfare under the same conditions of lawfulness (pp. 221–222). (3) To excite courage on the day of battle (p. 222). (4) To rouse to lamentation or sorrow, blameworthy or praiseworthy according to the sorrow (pp. 222–223). (5) To arouse joy. Many traditions that the Prophet regarded that as allowable (pp. 223–228). (6) To arouse love and longing—conditions when Music and Singing for this purpose are allowable (pp. 228–229). (7) To arouse the love of God. Then are aroused States, i.e. Revelations and Caressings, unknowable except by experience. These bring after them further Visions, but how that happens is the secret of God (pp. 229–230). How love and passionate love (*'ishq*) can be felt for God. How great is His perfection and how great should be the passion for Him! The love of God the only true love, and the term 'passion' only applicable to Him (pp. 231–234).

In what cases is listening to Music and Singing unlawful? Five cases: (1) If the producer of Music be a woman under certain conditions (pp. 235–236). (2) The instruments used: some are expressly prohibited (p. 237). (3) The content of what is sung: is satire allowable? is love-poetry allowable? (pp. 237–238). How the heart applies the expressions heard to God and to intercourse with Him: examples (pp. 238–239). To him who loves God and can thus apply what he hears, listening to Music and Singing is recommended (p. 239). (4) If lust have control over the listener, listening is unlawful for him (pp. 239–240). (5) If anyone love listening to Music for its own sake and give too much time to it, that is unlawful for him. For its own sake it is allowable only as a recreation (pp. 240–241). Thus Music and Singing are generally lawful, but unlawful under certain conditions (pp. 241–242). The school of ash-Shāfi'ī does not pronounce them unlawful; it only pronounces professionalism unlawful (pp. 242–244).

§ 3 (pp. 244–252).

The arguments of those who pronounce against Music and Singing and the answer to them. Passages from the Qur'ān and tradition so alleged and their true explanation (pp. 244–250). A general defence of play as a rest and recreation (pp. 251–252).

Chapter II.

Effects of Music and Singing and Laws of Polite Conduct with regard to them. There are three stages: understanding what is heard and applying it; ecstasy; movements of members of the body (p. 705). Stage I. Understanding and applying (pp. 705–718). (1) Simple physical hearing as that of an animal is allowable (p. 705). (2) Hearing and applying to the form of a creature, unallowable (p. 705). (3) Hearing of the *Murīd*. He, especially as a beginner, hears and tries to get experiential knowledge of God in his hearing. He takes over and applies to his intercourse with God the expressions which he hears without considering what the poet had meant (pp. 706–707). Examples of this

and of the ecstasy that it excites (pp. 707–709). To do this safely he must know well the law of the knowledge of God. Otherwise he is in danger of ascribing things to God which are impossible and of being an unbeliever (pp. 709–710). Some in hearing Music and Singing go so far as to blame God for His distribution of ecstasy and His treatment of creatures in His predestining them; this is a great danger (pp. 710–712). Listeners vary in their understanding of the same verses, and all the ways of understanding them may be equally right: examples (pp. 712–715). Hearing on the part of him who is oblivious to himself and only conscious of God. Description of his state. Only comes in flashes; its consequences sometimes death from the agitation involved (pp. 715–717). This is the highest degree. The nature of the heart in the spiritual sense and how it perceives. From this degree develop the errors of Pantheistic Ṣūfīs and Trinitarians (p. 718). Stage II. Ecstasy (pp. 719–748). Its nature as given in various sayings of the Ṣūfīs (pp. 719–721), also in statements of philosophers (pp. 721–722). An attempt at a definition of ecstasy as the result produced in the soul by hearing Music and Singing. It may be by way either of knowledge or of feeling. If it expresses itself outwardly it is ecstasy, and varies in force in itself and in proportion to the self-control of him who is hearing (pp. 722–723). It produces purity of heart and alacrity. How truth may be communicated to a pure heart—by a Hātif, by dreams, by al-Khaḍir, by angels to prophets (pp. 723–725). Insight produced by this purity of heart: anecdotes (pp. 725–727). The result of ecstasy divides into what can be expressed in language and what can not. This is not strange: we all know ideas and states of feeling which we cannot express in words—especially the feelings excited by instrumental music (pp. 728 – 730). The difference between ecstasy and the affecting of ecstasy. The latter blameworthy or praiseworthy (p. 730). The path to ecstasy lies often through effort and application (p. 731), or by companionship (p. 732). But why should poetry be used to excite

ecstasy and not the Qur'ān? (p. 732). The Qur'ān does excite it: examples (pp. 733–737). But Singing is more powerful for seven reasons (p. 738):—(1) All verses of the Qur'ān do not suit the state of the listener, e.g. legislative verses. Some can be affected by such verses, but that is rare (pp. 738–740). (2) The Qur'ān is known too well, and what is heard for the first time makes a heavier impression (pp. 740–741). (3) Poetry has the advantage of measure (pp. 741–742). (4) The Qur'ān must be recited simply and distinctly without varying to make measure, etc. (p. 742). (5) It is unallowable to accompany the Qur'ān with instrumental music: in other ways also the Qur'ān has to be guarded against profanation (pp. 742 – 744). (6) If the sense of a verse of the Qur'ān does not fit the hearer, he must either pervert its sense or reject it—both are sins (pp. 744–745). (7) The Qur'ān is the uncreated word of God, and has no link of connection with humanity; therefore poetry makes a stronger impression on the sensuous nature. Thus poetry affects men when the Qur'ān cannot. It is in accord with our human nature, and the Qur'ān is not. Therefore men can write poetry, but cannot produce another Qur'ān. It is a miracle (pp. 745–748). Stage III. What shows itself externally of ecstasy and of the laws of good conduct in ecstasy (pp. 1–13). The laws are five:—(1) Regard for time, place, and company (pp. 1–2). (2) The Shaykh should not hear in presence of *Murīds* whom it hurts (p. 2). These are of three classes: (*a*) Those who attain to external works only. (*b*) Those who have still some passions and lusts. (*c*) Those who are ignorant of theology and therefore apply wrongly (pp. 2 – 3). (3) Attention to what the speaker says and avoidance of distraction (p. 3). The hearer should put pressure on himself and only give way to ecstasy when he cannot help it (p. 4). Lack of external ecstasy may be weakness of ecstasy, but may also be strength on the part of the hearer: examples of such self-restraint. He who is always beholding God does not yield to external ecstasy (pp. 5 – 7). Why do those who are thus perfect attend assemblies to listen

to Music and Singing? In order to give an example and encouragement to others (pp. 7–8). (4) Not to rise and weep if restraint is possible. Yet if that will increase the emotion it is allowable: traditions in example (pp. 8–9). Garment-tearing only allowable when self-restraint is lost (p. 9). The tearing of new garments after ecstasy and distribution of the pieces only allowable when the pieces may be useful (p. 10). (5) If one rises or throws off his garment or his turban, the others should aid him in a spirit of comradeship and courtesy. Yet that, like all social usages, depends on the usage of the country (pp. 10–11). No one should dance whose dancing is sluggish and inert (p. 11). The test of the genuineness of ecstasy is its acceptance by the hearts of the onlookers (p. 12). The suitableness of dancing generally depends on circumstances and the dancer. An allowable thing to one man may not be allowable to another. Legally, dancing is not forbidden (pp. 12–13).

Recapitulation: Listening to Music and Singing is sometimes forbidden, sometimes disliked, sometimes loved. All depends on him who listens (p. 13).

Encyclopedia *of* Hadith Forgeries

al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa

Sayings misattributed to the Prophet Muhammad

صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

Mullā ʿAlī al-Qārī

Introduction, Translation & Notes by
Gibril Fouad Haddad

BEACON BOOKS

First published in the UK by Beacon Books and Media Ltd
The Crescent Centre, 1 Devon Street, Rochdale OL11 1HN

Copyright © Gibril Fouad Haddad 1434/2013

The right of Gibril Fouad Haddad to be identified as the author of this work has been asserted in accordance with the Copyright, Designs and Patents Act 1988.

All rights reserved. This book may not be reproduced, scanned, transmitted or distributed in any printed or electronic form or by any means without the prior written permission from the copyright owner, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and other non-commercial uses permitted by copyright law.

Indexing, typesetting and cover design by GFH. Font: BemboATS. Covers: entrance vault to ʿAlī b. Abī Ṭālib's ﵁ tomb, Najaf, Iraq with the words *Which of your Lord's favors do ye belie?* (Sura 55).

First edition published 2013
www.beaconbooks.net
Printed in the UK

Cataloging-in-Publication Data

al-Qārī, Mullā ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad, d. 1605.
Encyclopedia of Hadith Forgeries: *al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa*. Sayings misattributed to the Prophet Muhammad صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم. Introduction, translation and notes by Gibril Fouad Haddad.
xvi+725 p. 23 cm.
Includes Qārī's Arabic entries in the margins, bibliographical references and indices.

1. Hadith—Criticism, interpretation, etc.—Early works to 1800. 2. Hadith—Forgeries. I. Haddad, Gibril Fouad, 1960- . II. Title. III. Title: Qārī, *The Lifting of Secrets Concerning Forged Reports*. IV. Title: Qārī, *The Major Book of Forgeries*. V. Title: Qārī, *al-Mawḍūʿāt al-kubrā*. English.

ISBN Hardback 978-0-9926335-0-9
ISBN Paperback 978-0-9926335-1-6

بسم الله الرحمن الرحيم

It is the way of the Messenger of Allah ﷺ and the way of the Upright Caliphs after him to fend off false reports from his Sunna, exposing whoever conveys them, and showing the liars' fraud so that one can be safe from prosecution by the Messenger of Allah. Whoever narrates from the Prophet a single false hadith and persists in that false attribution, the Prophet himself shall be his prosecutor on the Day of Resurrection.

– al-Dāraquṭnī.

All the scholars agree that no Muslim is allowed to say: "The Messenger of Allah said this or that" until one has acquired the actual narration of that hadith—even in the remotest sense of qualified narration—due to what the Prophet ﷺ said: *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him from now take his seat in Hellfire.*

– From al-Qārī's introduction.

Contents

Abbreviations xi
Dedication xiii
Preface xv

INTRODUCTION: A Primer on Forgeries and Weak Hadiths 1

1 Forgers and the reasons for hadith forgeries 3
Ibn Ḥibbān's twenty types of unreliable narrators 3
2 Characteristics of forged content and *matn* implausibility 6
Poor Arabic 6
Copycat effect 6
Nonsense 8
Disproportion, gross exaggeration, extravagant praise or blame 8
Anachronism 9
Racialism 9
Literary artifice 10
Edification and/or entertainment 11
Ex nihilo effect 12
Munkar in the sense of "Forged"—or Not 12
The expression "Baseless" *(lā aṣla lahu)* 16
3 Notorious forgers 20
Forgers in the masters' entourage 27
Semi-shaykhs and storytellers 29
4 Typology of Forgeries 31
Schools and ideologies 31
"Iraqi" forgeries 31
Shīʿī forgeries 32
Counter-Shīʿī forgeries 47
Anthropomorphic forgeries 52
Other doctrinal and *madhhab* forgeries 57
Exegesis 64
Tafsīr forgeries and Israelite reports 64
An Aberrant Shīʿī Gloss of Sūrat ʿAbasa 65
Forgeries on the merits of Quranic Suras 66
Isrā' and Miʿrāj forgeries 67
Sufi forgeries 69
"End of times" reports 83
Nutrition and health 85
Food forgeries 85
Medical, hygiene and sex forgeries 91
Circumstance, culture and gender 96
Place, time, dynastic, national and tribal forgeries 96

Professional forgeries 98
Vestimentary forgeries 99
Literary forgeries 100
Misogynistic forgeries 101
Blunders 104
Unwitting forgeries 104
Interpolations *(idrāj)* 110
Narrations falsely or inconclusively branded forgeries 111
In al-Bukhārī and Muslim's *Ṣaḥīḥ*s 111
Rulings of forgeries for hadiths in the Four *Sunan* 116
Nāṣir al-Albānī's rulings 116
Ibn al-Jawzī's rulings on Ibn Mājah 129
Others on Ibn Mājah 133
Rulings of forgeries for some reports in other books 133
The *Ḥumayrā'* reports 140
Hadith of Ādam's *tawassul* through the Prophet ﷺ 144
Forged books and spurious attributions 150
5 The "Famous Hadith" and "Forgery" Compilations 165
Chronology of extant works in the "famous hadith" genre 165
Chronology of extant works devoted to forgery classification 168
The status of al-Albānī and his hadith works 173
The Ghumārīs and their hadith works 179
The status of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* 180
6 Biobibliography of Mullā ʿAlī al-Qārī 183
His main teachers 184
His main students 186
Chains of transmission to al-Qārī via six of his students 187
ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad al-Ṭabarī 188
ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī 188
Muʿaẓẓam al-Balkhī 188
Shams al-Dīn al-ʿInānī 188
ʿAbd al-Raḥmān b. ʿĪsā al-Murshidī 189
Sharīf al-Walātī 190
Critical bibliography of 105 of al-Qārī's works 190
7 Salient Features of al-Qārī's *Asrār* 215
Leniency and idiosyncrasies 215
Avoiding critical extremes of strictness and laxity 218
Compelling assumption versus absolute certitude 221
Spurious attribution versus valid meaning 222
Hadithic verdict versus juridical ruling and *ʿamal* 225
Taṣawwuf 230
The Ṣabbāgh and other editions of al-Qārī's *Asrār* 232

QĀRĪ'S ENCYCLOPEDIA OF HADITH FORGERIES 235
Part One: Preamble 237
1 The absolute prohibition of lying about the Prophet ﷺ 238
2 The narrator's liability 253
3 Unqualified preachers 257
4 Rulings of the *Salaf* against liars 257
5 Narrator-criticism is "licit slander" 259
6 Brazen forgers and charlatans 260
7 Strategic forgeries by infiltrators 264
8 The danger posed by storytellers 265
9 The reason behind *al-Asrār al-Marfūʿa* 269
Part Two: Dictionary of Forgeries A-Z 273
Abandoning a habit is enmity 273
Be a tail and do not be a head 285
Cauldron of polytheism never boils , The 301
Day prayer is mute, The 305
Earth is defiled forty days from the urine of the uncircumcised 315
Faith is conviction in the heart, affirmation by the tongue... 327
Galaxies are the gates of heaven 335
Haggle with merchants for they are outlaws 341
I am the city of knowledge and ʿAlī is its gate 353
Jerusalem is a gold basin full of scorpions 374
Keep circumcision discreet but publicize marriage 377
Land is kindest to its own sons and daughters 381
Make pure your intention then sleep in the wilderness 395
Nations devoid of impudent fools are doomed to fail 405
O Abū Hurayra! When you make your ablutions say… 411
Part of a complete pilgrimage is to beat the camel herder 419
Qur'ān is the uncreated word of Allah, The 427
Reason of women lies in their genitals, The 429
Safeguard pledged by the slave is a full safeguard 435
Tablet said, I heard Allah from above the Throne, The 447
Ulema of my Community are like the Israelite Prophets, The 459
Verse from Qur'ān is better than Muḥammad and his House, A 461
"Wayh" is the name of a devil 463
Yā Sīn fulfills whatever it is recited for 513
Zaydis are the Zoroastrians of this Community 517
Part Three: Epitomes of Sakhāwī, Ibn al-Qayyim and others 519
1 Inauthentic meetings, books, and grave-spots 519
2 Tombs, hadith collections, light of the Prophet ﷺ 522
3 Content-based critique of hadith 533
4 Content-based indicators of forgery 538
5 Ineptness of content 540

6 Contradiction of sound reports 542
7 Purported conspiracy of silence 543
8 Contradicting facts 543
9 Non-prophetic style 545
10 Pinpointing future dates 546
11 Dietetic and pseudo-spiritual reports 546
12 Hadiths on the excellence of reason 548
13 Hadiths on al-Khiḍr 549
14 Tall tales 550
15 Contradicting the Qur'ān 552
16 Israelite reports 556
17 Invented special prayers—*ṣalāt al-raghā'ib* 558
18 Forgeries on the prayer of the night of mid-Shaᶜbān 561
19 Stylistic lameness and ineptness 562
20 Racialism: Blacks 563
21 Racialism: "Turks," Eunuchs, Mamluks, Abyssinians 563
22 The forgery of the *jizya*-exemption of Khaybar 564
23 All pigeon hadiths are forgeries 566
24 All chicken hadiths are forgeries 567
25 All hadiths promoting celibacy are forgeries 568
26 More hadiths pinpointing future dates 568
27 ᶜĀshūrā' hadiths 570
28 Merits of Suras 571
29 Praise/dispraise of people, places; "Belief increases" 571
30 Ablution-related reports 573
31 Limits of menses; sequence in making up prayers 574
32 Topics on which nothing authentic is narrated 575
33 Praise of celibacy again; lote-tree and food reports 576
34 Merits of flowers 577
35 Henna; gemstones; illegitimate children 578
36 Slander of the corrupt and reports on fleas 580
37 Chess; female apostates; gifts; the *Abdāl* 580
38 Raising the hands inside the prayer or not 582
39 People called by their mothers' names on Resurrection 584
40 Miscellaneous forgeries 585

Bibliography 587
Index of Qur'ānic verses 633
Index of All Reports Cited in This Volume 635
Arabic Index of Qārī's Dictionary Entries 673
Index and Glossary of Arabic Terms 689
Index of Forgers and Forgery Suspects 691
General Index 695
Index of GF Haddad's Teachers Cited in This Volume 725

Abbreviations

ᶜAbd al-Razzāq = His *Muṣannaf.*
Abū Dāwūd = His *Sunan.*
Abū Nuᶜaym = His *Ḥilyat al-Awliyā'* unless otherwise specified.
Abū Yaᶜlā = His *Musnad* unless otherwise specified.
al-Aḥdab = Khaldūn al-Aḥdab's *Zawā'id Tārīkh Baghdād.*
Aḥmad = His *Musnad* unless otherwise specified.
al-Bazzār = His *Musnad.*
al-Bukhārī = His *Ṣaḥīḥ* unless otherwise specified.
al-Dārimī = His *Sunan*, also known as his *Musnad.*
Fatḥ, *Fatḥ al-Bārī* = by Ibn Ḥajar.
Fatḥ al-Wahhāb = by Aḥmad al-Ghumārī
al-Ḥākim = His *Mustadrak* unless otherwise specified.
al-Haythamī = His *Majmaᶜ al-Zawā'id.*
Ibn Abī Shayba = His *Muṣannaf.*
Ibn ᶜAdī = His *Kāmil fī Ḍuᶜafā' al-Rijāl.*
Ibn ᶜArrāq = His *Tanzīh al-Sharīᶜat al-Marfūᶜa*
Ibn ᶜAsākir = His *Tārīkh Dimashq* unless otherwise specified.
Ibn Ḥibbān = His *Ṣaḥīḥ* unless otherwise specified.
Ibn Mājah = His *Sunan.*
Ibn Saᶜd = His *Ṭabaqāt al-Kubrā.*
Iḥyā' = al-Ghazzālī's *Iḥyā' ᶜUlūm al-Dīn.*
Itḥāf = al-Zabīdī's commentary on the *Iḥyā'*, *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn.*
Jāmiᶜ al-Ṣaghīr = by al-Suyūṭī.
Kanz, Kanz al-ᶜUmmāl = by al-Muttaqī al-Hindī
al-Khaṭīb = His *Tārīkh Baghdād* unless otherwise specified.
La'ālī' = al-Suyūṭī's *al-La'ālī' al-Maṣnūᶜa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūᶜa.*
Lisān = Ibn Ḥajar's *Lisān al-Mīzān.*
Maqāṣid = al-Sakhāwī's *al-Maqāṣid al-Ḥasana fīl-Aḥādīth al-Mushtahara.*
Mīzān = al-Dhahabī's *Mīzān al-Iᶜtidāl fī Naqd al-Rijāl.*
Mudāwī = Aḥmad al-Ghumārī's *al-Mudāwī li-ᶜIlal al-Munāwī.*
Mughīr = al-Ghumārī's *al-Mughīr ᶜalā Mawḍūᶜāt al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr.*
al-Munāwī = his *Fayḍ al-Qadīr* unless otherwise specified.
Muslim = Muslim's *Ṣaḥīḥ.*
al-Nasā'ī = his "Minor" *Sunan* unless otherwise specified.
al-Quḍāᶜī = his *Musnad al-Shihāb.*
Shifā = Qāḍī ᶜIyāḍ's *al-Shifā bi-Maᶜrifati Ḥuqūq al-Muṣṭafā.*
Tanzīh = Ibn ᶜArrāq's *Tanzīh al-Sharīᶜat al-Marfūᶜa.*
al-Tirmidhī = His *Sunan.*
al-ᶜUqaylī = His *Ḍuᶜafā'.*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه

إِنَّ لِلْحَدِيثِ ضَوْءاً كَضَوْءِ النَّهَارِ، تَعْرِفُهُ؛
وَظُلْمَةً كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ، تُنْكِرُهُ.
(الرَّبيع بن خُثَيْم)

إِذَا رَأَيْتُ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ الحَدِيثِ،
فَكَأَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيّاً.
(الإمام الشافعي)

TO MAWLANA AL-SHAYKH
MUHAMMAD NAZIM AL-HAQQANI
in whose house this book was written and who taught me the rule spelled out by al-Rabiʿ b. Khuthaym al-Rabbani (d. 63/683): "**A hadith shines a light like daylight by which you may recognize it, or casts a darkness like that of night by which you may disown it**"

AND TO DR NUR AL-DIN B. MUHAMMAD ʿITR
under whose meticulous teaching this book took form.
"**When I see one of the Masters of Hadith it is as if I see the Prophet ﷺ in real life**" (Imam al-Shāfiʿī).

PREFACE

The Lifting of Secrets Concerning Forged Reports (al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa) was written over four hundred years ago by a respected and prolific Meccan scholar of Afghan origin who described himself as "the servant of the pre-Eternal Word and attendant of the right and true Hadith, who hopes for the forgiveness of his Lord." Mullā[1] ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī (d. 1014/1605CE) was thoroughly familiar with the large body of critical literature on hadith forgery which he refined and reordered alphabetically into 625 entries—many of which he affirmed not to be forgeries—preceded with an introduction on the importance of sifting true hadith from falsehoods and followed with excerpts from classics of the genre and an epitome of al-Sakhāwī's *al-Maqāṣid al-Ḥasana* and Ibn Qayyim al-Jawziyya's *al-Manār al-Munīf fīl-Ṣaḥīḥ wal-Ḍaʿīf.* It is al-Qārī's last work and the only catalogue of hadith forgeries to offer both a transmission-based and content-based critique, illustrating his vast erudition as well as his lenient choices in hadith methodology and his Hanafi and Sufi views.

The title contains two wordplays: (i) on *marfūʿ* as meaning "lifted" not only in the literal sense of shedding light on the topic but also in the hadithic sense of a Prophetic saying, reflecting the tendency of forgeries to represent themselves as *marfūʿ* (raised up)—a term of hadith nomenclature reserved for statements related from the Prophet Muḥammad ﷺ; (ii) on "secrets" (*asrār*) as referring not only to the literal discovery of reliable hadithic verdicts and the solving of puzzles through authorial insights, but also to the figurative extraction of the sapiential marrow of the entries in the Sufi sense, beyond issues of transmissive authenticity.

Al-Qārī described his purpose thus:

> When I saw that a group of the masters of the Sunna had compiled the hadiths made famous by common usage, sifting the sound, the fair, and the weak, differentiating between the "halted" Companion reports, the "raised" Prophetic reports, and the forgeries, all for the best, it dawned upon my feeble mind that I might summarize those books and restrict myself to the reports that were said to be "baseless" *(lā aṣla lahu)*[2] or fabricated from scratch *(mawḍūʿ biaṣlihi)*. My hope is that this work will contribute to a better classification in this genre.

[1]On the title *Mullā* see note 490.

[2]*I.e.* without chain of transmission. On this expression see below, p. 16f.

This work, over a decade in the making, began with a translation draft of Mullā ʿAlī al-Qārī's book which Qari Abu ʿAmmar ʿAbd al-Majeed of the Islamic Information Centre (IIC) of Bristol, England first brought to my attention when I lived in Damascus (1997-2006) and requested that I revise. I rewrote the translation in full, added the Arabic text of al-Qārī's 625 entries in the margins, standardized the transliteration of Arabic terms and added a historical study of the forgery and famous hadith genres, a biobibliography of the author, footnotes with critical documentation and seven indices. About 3,000 reports are documented in this volume.

By the grace of Allah this is the first authentic and reliable reference work on the classification of hadith forgeries in English. May Allah accept it, remedy its mistakes, forgive its authors, and make it beneficial to scholars and non-scholars alike. May it help promote true knowledge of the Sunna of the Prophet Muḥammad ﷺ—blessings and peace upon him, his Family, his Companions, and all the Scholars of the Community that are mentioned in it, especially our teachers in Syria (may Allah protect her) and elsewhere, to whom this work is also dedicated, most particularly Shaykh Muhammad Hisham Kabbani who made it all possible.

Wal-ḥamdu lil-Lāh Rabb al-ʿālamīn.

Gibril Fouad Haddad
Damascus and Brunei
ʿĪd al-Fiṭr Yawm al-Jumuʿa 1 Shawwāl 1434
Friday 9 August 2013

Introduction

A Primer on Forgeries and Weak Hadiths

1 Forgers and the reasons for hadith forgeries

The reasons for hadith forgers and forgeries are analyzed in detail by Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn*, Ibn ʿAdī in the foreword to his *Kāmil* (Description of those from whom hadith is not taken), al-Ḥākim in *al-Madkhal ilā Maʿrifati Kitāb al-Iklīl*, then in subsequent books such as Ibn al-Jawzī's *al-Mawḍūʿāt al-Kubrā*, Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf*, Ibn ʿArrāq's *Tanzīh al-Sharīʿa*, and modern research such as ʿUmar Fallāta's thesis *al-Waḍʿ fīl-Ḥadīth* and the fourth edition of ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda's *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunna wa-ʿUlūm al-Ḥadīth*.[3] Following is a translation of the first text.

1.1 Ibn Ḥibbān's twenty types of unreliable narrators[4]

The first type are the heretics. They did not believe in Allah and the Last Day. They would enter the cities and pretend to be scholars, foisting forgeries on the ulema and narrating forgeries from them in order to instil skepticism and doubt in the hearts of the common public. Some trustworthy narrators may in turn narrate from them unwittingly and convey them to posterity, ensuring those narrations are in the mainstream.

The second type are those who fell victim to shayṭān to the point they forged hadiths and attributed them to the trustworthy authorities in order to sound more convincing in motivating others to do good, mentioning excellent deeds, exhorting others to stay away from sins, all the time thinking they are doing good for which they will be rewarded.

The third type deliberately and impudently forged chains of transmission and texts which they attributed to the trustworthy authorities as sayings of the Messenger of Allah ﷺ. A typical forger will stay up at night inventing and fabricating his forgeries.

[3]Pp. 73-135.

[4]Abridged from Ibn Ḥibbān, *al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wal-Ḍuʿafāʾ wal-Matrūkīn* (1:62-88).

The fourth type forged hadiths only on special occasions such as public events or if a disaster befell the people, in order to please kings and sultans, but they were not professionals of forgery like the previous type.

The fifth type were overall pious worshippers who were unconcerned with memorization and discernment. Whenever they narrated something they would attribute to the Prophet ﷺ what he did not say, or connect disconnected chains of transmission, reversing their order, and mistaking the sermons of al-Ḥasan, for example, for hadiths narrated from Anas, from the Prophet ﷺ. Their narrations were no longer considered proofs.

The sixth type are a group of trustworthy narrators who became senile in their old age to the point they no longer knew what they were saying. Yet they answered whoever questioned them and narrated in any way they liked. Their sound narrations became mixed with their unsound ones without difference. Consequently, they deserved to be abandoned.

The seventh type are those who did not care what they narrated or what they were told was their own transmissions. Whenever they were told: "This is from your own transmissions," they would transmit without having memorized it first. Such narrators are no longer probative because they lie without realizing it.

The eighth type are those who lie unintentionally and unwittingly, simply because they are not people of learning and they have no idea what learning is.

The ninth type are whose who narrated sound texts from those they never met. Although the written texts are sound, nevertheless, audition of them never took place and they might not even have seen those they narrate from. Hence, they deserve to be abandoned.

The tenth type are those who reversed the hadiths and readjusted the chains of transmission, narrating disclaimed reports and other things from famous narrators who never narrated them in the first place.

The eleventh type are those who saw shaykhs and heard from them specific hadiths. After those shaykhs died, they heard that they had also narrated other hadiths which they proceeded to memorize as well, then they narrate the latter as if they had heard them from them when, in reality, they never did.

The twelfth type are those who wrote the hadith and travelled for that purpose, however, they lost their books for some reason. When their hadiths were in demand they narrated, out of other people's books, what they had neither memorized nor even heard.

The thirteenth type are those who made chronic and abundant mistakes. They deserved to be abandoned although honest in themselves.

The fourteenth type is someone who was afflicted with an evil son or bookseller *(warrāq)* who forged hadiths and attributed them to him. He trusted them and narrated those hadiths unwittingly, deserving to be abandoned.

The fifteenth type are those for whom forgeries were composed and he narrated them unwittingly then, when he realized what had happened, neither took them back nor acknowledged his mistake.

The sixteenth type are those who say something by mistake then, when they realize their mistake and are fully apprised of it they refuse to take it back. On the contrary, they reiterate it and defend it. Whoever is like this is a liar who deserves to be abandoned.

The seventeenth type is the open reprobate. Such a person is no longer upright even if truthful in what he narrates.

The eighteenth type is the concealer of his source(s) *(al-mudallis)* when such sources are shaykhs he neither saw nor heard.

The nineteenth type are the activist innovators who invite others to their innovation to the point they became leaders and imams in the religion.

The twentieth type are storytellers, spongers and mendicants who make up hadiths and attribute them to famous trustworthy narrators so people would narrate those forgeries from them.

2 Characteristics of forged content, *matn* implausibility

Among the signs of forgery is *matn* implausibility because of poor Arabic, the attempted reduplication of the Prophetic idiom or "copycat effect," sheer nonsense, disproportion of reward, punishment, praise or blame, anachronism, racialism, literary artifice, edification or entertainment together with strong improbability, and emergence of the report out of thin air or "*ex nihilo* effect" as illustrated in the following examples.[5]

2.1 Poor Arabic

Forgers of *mutūn* typically have a poor command of the Prophetic idiom which they try to reduplicate, hence an Arabic idiom characterized by what the masters called *rakāka* or *rikka*—"lameness." Ibn al-Ṣalāḥ said:

> A hadith can be known to be a forgery only through the assertion of its forger to that effect or something tantamount, but the scholars might also understand something to be forged by the context (*qarīna*) of the narrator's status or the content of the narration. Long hadiths have been forged whose poor language and lame meanings are testimonials to their being forged.[6]

An example of lameness both in wording and meaning is the alliterative forgery *Allah has an angel made of stone (ḥijāra) named ʿUmāra who descends on a donkey made of stone every day and fixes market prices.*

2.2 Copycat effect

The "copycat effect" of the forgers' attempted reduplication of the Prophetic idiom can produce hilarious results: *Eggplant fulfills whatever need it is eaten for*, forged on the model of the hadith *Zamzam fulfills whatever need it is drunk for.* Among the reasons for this caricature of Prophetic discourse is that forgers (many of them from non-Arab and/or non-Muslim cultures) imagine they have a fair enough command of Arabic, which blinds them to the fact that they do not understand Hadith. Victims of a similar delusion today are orientalists and other products of Western academe (including neo-Muʿtazilite Muslims and outright apostates) who are clueless of the faith-informed exegetical methodologies of the Qur'ān and

[5]See also the last part of this book, "Epitomes of Ibn al-Qayyim and al-Sakhāwī."
[6]Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth* (Type 21).

the Sunna even as they publish papers and books on hermeneutics or what they call *The Origins of the Qur'ān* and *Hagarism*.

(The hadith of Zamzam is authentic.[7] Al-Būṣīrī in *Zawā'id Ibn Mājah* and al-Nawawī declared its chain of transmission weak but a number of other hadith masters said it is a fair *(ḥasan)* narration due to the number of its chains and definitely *ṣaḥīḥ* as a *mursal* narration, among them Ibn al-Qayyim and Ibn Ḥajar as reported by al-Suyūṭī and al-Munāwī,[8] while al-Mundhirī, al-Dimyāṭī,[9] Ibn Ḥajar in his monograph on this hadith, and al-Suyūṭī (in Abū al-Ḥasan al-Sindī's edition of Ibn Mājah, cf. *Durar*) declared it *ṣaḥīḥ*. Al-Sindī added: "The people of knowledge have experienced its veracity."[10] Ibn Ḥajar cites al-Dīnawarī's narration:

> We were with Sufyān b. ᶜUyayna when a man came and asked him: "Abū Muḥammad! Is the hadith you told us about Zamzam water true?" He replied yes. The man said: "I just drank it for the purpose that you narrate to me a hundred hadiths." Ibn ᶜUyayna said, "Sit" and narrated to him a hundred hadiths.

Similarly, Ibn ᶜAsākir narrated:

> When al-Khaṭīb first drank Zamzam water he asked Allah Most High three petitions: to be able to narrate the history of Baghdad in that city, to dictate hadith in the mosque of al-Manṣūr, and to be buried near Bishr al-Ḥāfī. He obtained all three.[11])

Another application of the copycat effect is the transferral of the praise or disparagement of a hadith to produce the effect desired by the forger, as in their taking the sound hadith *A man will come out of this crag who belongs to the people of Paradise.... whereupon ᶜAbd Allah b. Salām/a man from the Anṣār came out* and transforming it into *A man will come out of this crag who is out of Islām.... whereupon Muᶜāwiya emerged.*

[7]Narrated [1] from Jābir ﷺ by Aḥmad, Ibn Mājah, Ibn Abī Shayba, al-Khaṭīb in *Tārīkh Baghdād* (3:179, 10:166) and al-Bayhaqī with a good chain as per al-ᶜAjlūnī *(ḥasan li-ghayrih)* in *Kashf al-Khafā*; [2] from Ibn ᶜAbbās by al-Ḥākim (1:473 =1990 ed. 1:646) and al-Dāraquṭnī in his *Sunan* (2:289 §238); [3] from ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr by al-Bayhaqī in *al-Sunan al-Kubrā* (5:148); and [4] from the maternal uncle of the Believers Muᶜāwiya ﷺ by al-Fākihī in *Akhbār Makka*.

[8]Respectively in *al-Durar al-Muntathira* (p. 243-244 §383) and *Fayḍ al-Qadīr* (5:404)

[9]In al-Suyūṭī's *Tadrīb al-Rāwī* (1:158) and *Ziyādat al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

[10]See on this issue the sixth chapter of Khalīfa b. Abī al-Faraj al-Zamzamī's (Qārī's student) *Nashr al-Anfās* (p. 137-181) as well as al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār*, book of *Manāsik*, chapter on Zamzam water.

[11]Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (2:511) and Ibn ᶜAsākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī* (p. 263f.).

2.3 Nonsense

The report *Do not eat the pumpkin before you slaughter it* is clearly a forgery because it does not make sense. In their respective discussions of the bases on which lone-narrated reports may be rejected, al-Khatīb and al-Shīrāzī said: "When a trustworthy and most reliable narrator relates a report with an unbroken chain of transmission, it can be rejected because of certain reasons, among them its contradiction of rational imperatives *(mūjibāt al-ʿuqūl)*. When it does, its falsehood is ascertained, since the Law brings up only what human minds deem possible *(mujawwizāt al-ʿuqūl)* and certainly not irrationality."[12]

2.4 Disproportion—Gross exaggeration—Extravagant praise or blame

Disproportional rewards or punishments are mentioned in such reports as:

- *Night watch in the way of Allah is better than one's fasting and praying among one's kin for 1,000 years, each year with 360 days, each day like 1,000 years.* Al-Dhahabī observed: "How fantastic! If true, this would mean a total of 360 million years!"

- *Praying with a turban equals ten thousand good deeds,*

- *One prayer with a ring on one's finger equals seventy without,*

- *Whoever cleanses himself from major ritual impurity caused by a licit cause, Allah shall give him one hundred palaces of white pearl and record for him, for every drop of water, the reward of a thousand martyrs,*

- *Whoever plays chess is cursed as one who dips his hand in swine's blood,*

- *Whoever says There is no God but Allah, Allah shall create from his utterance a bird with seventy thousand tongues, each tongue speaking seventy thousand languages, all asking Allah to forgive him,*

- *Whoever does this and that shall be given, in Paradise, seventy thousand cities, in each city seventy thousand palaces, in each palace seventy thousand virgins,* and

- *Whoever smokes, it is as if he drank the blood of Prophets/fornicated with his own mother inside the Kaʿba.*

[12]Al-Khatīb, *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:354); al-Shīrāzī, *al-Lumaʿ* (p. 172 *Bāb: bayān mā yuraddu bihi khabar al-wāḥid*).

Gross exaggeration can similarly be observed in al-Ḥākim's report that *when ʿAlī ﷺ reached the fort [of Khaybar], he unhinged one of its gates and threw it on the ground. Later, seventy men gathered to put it back with the greatest difficulty.* Extravagant praise or blame can be for a tribe, person (*My daughter Fāṭima is pure and purified, no trace of blood can be seen from her whether of menses or in giving birth*),[13] locality, time (such as the reports emphasizing the month of Rajab compiled by Ibn Diḥya in his monograph *Adā' Mā Wajab Min Bayān Waḍʿ al-Waḍḍāʿīna fī Rajab* and Ibn Ḥajar in his monograph *Tabyīn al-ʿAjab bi-mā Warad fī Rajab*), food (*Cheese is a disease and walnuts a cure)*, celibacy *(The best of you after the year 200 are the wifeless and childless)*, schoolteachers *(The worst of you are those who teach young pupils)*, etc.

2.5 Anachronism

Anachronism is detectable in many false reports such as those that mention the *muṣḥaf*,[14] Abū Ḥanīfa or al-Shāfiʿī verbatim, or Kaʿb al-Aḥbār "mentioning before ʿAbd al-Malik b. Marwān, in the presence of ʿUrwa b. al-Zubayr, that Allah said to the Rock [in al-Quds]: *You are My lower Throne*" whereas ʿAbd al-Malik b. Marwān was not caliph until the year 65, more than 30 years after Kaʿb al-Aḥbār's death.[15]

2.6 Racialism

Racialism gives away *shuʿūbiyya* Arabophobic forgeries such as *Better the Turks' injustice than the justice of the Arabs; When Allah wants a matter*

[13]Cf. Ibn al-Jawzī, *Mawḍūʿāt* (1:421), Ibn Ḥajar, *Lisān* (3:238), *La'ālī'* (1:400), Ibn ʿArrāq (1:413-414).

[14]*I.e.* the pattern-chained *(musalsal)* narration in which the Prophet ﷺ supposedly says to Ibn Masʿūd who was complaining of ophthalmia: *Always look into the muṣḥaf for I had ophthalmia and Jibrīl gave me the same advice,* concerning which Ibn ʿArrāq (1:308 §81) cited al-Bayhaqī's statement in the *Shuʿab*: "*munkar*, and the culprit for this may be Muḥammad b. Ḥumayd al-Rāzī." However, *Reading of the Qur'ān in other than the Qur'ānic volume raises one thousand levels while reading it in the Qur'ānic volume raises to twice the levels,* narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (1:221 §601) and Ibn ʿAdī (7:299 §2203 *ghayr maḥfūẓ*), is only weak according to al-Haythamī (7:165) and *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§6113) although ʿAbd Allāh b. Aḥmad in the *ʿIlal* (2:78 §1726) reported his father's grading of *munkar* for this narration. Al-Kumushkhānawī in *Rāmūz al-Aḥādīth* (p. 334) goes so far as to declare it *ṣaḥīḥ*. Al-Qārī includes it in his *Fayḍ al-Muʿīn ʿalā Jamʿ al-Arbaʿīn fī Faḍl al-Qur'ān al-Mubīn.*

[15]Among the forgeries centering on Kaʿb al-Aḥbār are ʿUmar's purported saying to him: *Son of a Jew, Your Judaism eggs you on* and *Leave us alone, you and your Judaism* cf. al-Kawtharī's *Maqālāt* (p. 40), Muḥammad Amīn al-Salqīnī's *Kaʿb al-Aḥbār min Khīrat al-Tābiʿīn al-Akhyār* (p. 4, 53), and al-Maʿallamī's *Anwār al-Kāshifa* (p. 129), his refutation of Muḥammad Abū Rayya's *Aḍwā' ʿalā al-Sunna* attacking Abū Hurayra, Kaʿb and others.

of clemency, He reveals it to the nearest angels in Darī Persian and when He wants a matter of punishment he reveals it in Arabic; The Abdāl are of the non-Arabs; gibes such as *Beware yellow faces;* and pseudo-hadiths deriding Blacks as ugly, lazy or hedonistic (or whiteness as superior)[16] and Jews *(Jibrīl refused to shake the Prophet's hand and said "You shook hands with a Jew!" whereupon he made ablution).*

2.7 Literary artifice

Literary artificiality is illustrated by the following rhetorical devices:

(a) poor or strained language as in the account of the Prophetic ascension known as *Miʿrāj Ibn ʿAbbās*,[17] or the "*ḥirz* of Abū Dujāna" against undesirable jinn visitation,[18] or the saying "*Sharīʿa* is my words, *Ṭarīqa* my actions, *Ḥaqīqa* my state, *Maʿrifa* my capital, *ʿAql* the basis of my *Dīn*..."[19]

(b) long speeches bursting at the seams with figures of rhetoric, internal rhymes, or learned expressions such as *Nahj al-Balāgha*.

[16]See below (p. 563), al-Qārī's epitome of Ibn al-Qayyim's section on racialism, and the forgeries cited at the beginning of al-Suyūṭī's *Nuzhat al-ʿUmr fīl-Tafḍīl bayn al-Bīḍ wal-Sumr* (Life's Recreation Concerning Whether Whites or Blacks Are Better), an anthology of Arabic poetry.

[17]See below (p. 67).

[18]Forged according to Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt*, al-Dhahabī in the *Mīzān*, Ibn Hajar in the *Iṣāba*, and the *La'ālī'*. A stronger report is what Imam al-Nawawī mentioned in *al-Adhkār*: Ibn al-Sunnī narrated from an unidentified Companion that a man came to the Prophet ﷺ and said his brother suffered from a kind of jinn possession. The Prophet ﷺ told him to bring him to him then recited upon him successively: the Fātiḥa, the first four verses of al-Baqara, two verses from its middle (163-164), *āyat al-Kursī*, the last three verses of al-Baqara, the first verse of Āl ʿImrān, verse 18 of the same, verse 54 of al-Aʿrāf, verse 116 of al-Mu'minūn, verse 3 of al-Jinn, the first 10 verses of al-Ṣāffāt, the last 3 verses of al-Ḥashr, and the last three suras of the Qur'ān. Cf. al-Gharnāṭī's (d. 745) *Silāḥ al-Mu'min fīl-Duʿā' wal-Dhikr* and Ibn al-Jazarī's *al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Adhkār Sayyid al-Mursalīn*. Thus narrated by Ibn Mājah in the book of *Ṭibb* of his *Sunan*, ʿAbd Allāh b. Aḥmad in *Zawā'id al-Musnad*, Abū Yaʿlā (3:167-168 §1594), through him Ibn al-Sunnī in *ʿAmal al-Yawm wal-Layla* (§632), al-Ṭabarānī in *al-Duʿā'* (p. 330), al-Ḥākim (4:413 = 4:458) who declared it "*ṣaḥīḥ, maḥfūẓ*," while al-Dhahabī demurred: "*munkar*," Ibn ʿAsākir (64:136), al-Taymī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (§122), and al-Būṣīrī who weakens it in *Itḥāf al-Khiyara* (§5379) and *Miṣbāḥ al-Zujāja* (4:80-81), as did Ibn al-Jawzī in the *ʿIlal* (2:882) and al-Haythamī (5:115) since all its chains revolve around Abū Janāb Yaḥyā b. Abī Ḥayya who conceals his authorities and is therefore unreliable. Aḥmad, al-Ḥākim and others identify the Companion as Ubay b. Kaʿb while al-Ḥākim alone has "the last four verses of al-Baqara" instead of the first four. Ibn Ḥajar, apparently in deference to al-Nawawī, merely grades it "*gharīb*" cf. Ibn ʿAllān, *Futūḥāt* (4:42).

[19]Cited chainless from the fifth century onward as a Prophetic saying narrated from ʿAlī ﷺ in the *Iḥyā'* (4:361) and *Shifā* (p. 191 §347) as well as *Nahj al-Balāgha* (see note note 430). Neither al-ʿIrāqī nor Ibn Ḥajar found any chain for it cf. *Itḥāf* (9:684), while al-Suyūṭī declared it a forgery in *Manāhil al-Ṣafā* (§322)—yet attributing it to the Prophet ﷺ in the exordium of his *Ṣāḥib al-Dhawq al-Salīm*!—as did al-Fattanī in *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt* and al-Shawkānī in *al-Fawā'id al-Majmūʿa*. See also note 1214.

(c) "priamels" or numbered lists cataloguing types of levels such as creation in the unknown-chained[20] "hadith of Jābir" on the primeval light of the Prophet ﷺ;[21] or merits with rewards and/or defects with punishments as in the long report of Ibn ʿAbbās on the merits of each sura[22] and the *Munabbihāt ʿalā al-Istiʿdād li-Yawm al-Maʿād* falsely attributed to Ibn Ḥajar as detailed further down (section 4.9, "Forged books").

(d) Alliterative paronomasia *(jinās)* and/or internal rhyme or meter *(saj ʿ)*: *There is no body (jasad) devoid of envy (ḥasad), Whoever assembles wealth by illicit means (m/n/tahāwish), Allah shall disperse it through evil ways (nahābir), Abandoning a habit (ʿāda) is enmity (ʿadāwa), Spend from your pocket (jayb) and be supplied from the unseen (ghayb), The crowd (zaḥma) is a mercy (raḥma), Reiteration is happiness (al-iʿāda saʿāda), The hoarder of food (qūt) is despised (mamqūt), The biggest liars are the jewellers (ṣawwāghūn) and the dyers (ṣabbāghūn), Gluttony (biṭna) banishes prudence (fiṭna), When you fry you will know (ḥīna taqlī tadrī)*; polyptoton: *Travelling (al-safaru) lays bare (yusfiru ʿan) the characters of men*; antanaclasis *(jinās tāmm)*: *Indulge them (dārihim) while in their house (dārihim), please them (arḍihim) while in their land (arḍihim) and greet them (ḥayyihim) while in their vicinity (ḥayyihim) (q.v.), The first man (awwalu al-nāsi) was the first to forget (awwalu nāsī)*, or other homophonic or etymological word-plays of the *jinās* types among the tropes of Arabic rhetoric.[23]

2.8 Edification and/or entertainment

Many forgeries are interesting, edifying, entertaining, or memorable even if their contents seem improbable, such as the "story of ʿUthmān's رضي الله عنه first Jumuʿa he preached as Caliph" (*q.v.*). He reportedly climbed the pulpit, said *al-Ḥamdu lillāh*, became tongue-tied, then said: *Truly Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما prepared an appropriate discourse for this setting; but you are more in need of a leader that acts much than a leader that speaks well. An orator shall come to you later. I ask Allah forgiveness for me and for you.* Then he climbed down and led them in prayer. Ibn al-Humām asserts "This story is unknown in the books of Hadith and found only in the books of jurisprudence" although narrated by Ibn Saʿd and others.

[20]As stated by al-Suyūṭī in *al-Ḥāwī lil-Fatāwī*.

[21]See its discussion below, p. 524.

[22]See below, section 4.2.2.

[23]See on this our teacher Pierre Cachia's (b. 1921) *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer: A Handbook of Late Arabic* badīʿ *drawn from ʿAbd al-Ghanī' al-Nābulusī's* Nafaḥāt al-Azhār ʿalā Nasamāt al-Asḥār (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998).

2.9 *Ex nihilo* effect

Al-Bayhaqī said:

> The hadiths which have been established as sound or fall between soundness and sickness have been recorded and written down in the comprehensive collections which the hadith experts compiled. It is not conceivable that any of these hadiths escaped the attention of all of these authorities—even if it is possible that some of these hadiths escaped the attention of some of the authorities—because of the guarantee of the Lawgiver that they will be preserved. So, today, when someone brings a hadith unknown to all of these authorities, it may not be accepted from him.[24]

Al-Fakhr al-Rāzī lists as the fourth kind of narrations known with certainty to be untrue and baseless "what is narrated at a time when reports have already become established, and when researched it is nowhere to be found in the books or in the memories of the narrators: such a narration is known to be baseless."[25]

Al-Suyūṭī said: "As for now we rely on the books composed on that topic; so whoever comes up with a hadith nowhere to be found in them, the latter is rejected."[26]

2.10 *Munkar* in the sense of "Forged"—or Not

ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda and ᶜAbd Allāh al-Ghumārī listed "the forged, mendacious, and invented" *(al-mawḍūᶜ al-kadhib al-muftarā)* among the meanings of the "disclaimed" *(munkar)* hadith in the introduction to al-Qārī's *Maṣnūᶜ* and the marginalia of Ibn ᶜArrāq's *Tanzīh al-Sharīᶜa* respectively.[27] However, Ibn Ḥajar explicitly said "The *munkar* is other than

[24] In Ibn al-Ṣalāḥ, *ᶜUlūm al-Ḥadīth*, Type 23 (ᶜItr 3rd ed. p. 121=Bint al-Shāṭi' ed. p. 307).

[25] *Al-Maḥsūl fī ᶜIlm al-Uṣūl* (4:299) cf. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's *Muᶜtamad* (2:549).

[26] *Tadrīb al-Rāwī* (1:234); ᶜItr, *Manhaj* (p. 313-314); Khayrābādī, *ᶜUlūm al-Ḥadīth* (p. 229).

[27] In *al-Maṣnūᶜ* (p. 20 n. and p. 42 n. 6) and Ibn ᶜArrāq (1:193 n.). Abū Ghudda cites 30 examples of what he says are uses of the term *munkar* to mean "forged" from four books: Ibn al-Jawzī's *Mawḍūᶜat* (1 example), al-Dhahabī's *Mīzān al-Iᶜtidāl* (4 examples), Ibn ᶜArrāq (19 examples), and al-Qārī's *Maṣnūᶜ* (6 examples). He introduces his list of citations with the words, "The scholars frequently use the term *munkar* to mean the *mawḍūᶜ*, indicating thereby the blameworthiness *(nakāra)* of its meaning together with the weakness of its chain and the lack of its veracity *(buṭlān thubūtih)*." He then cites the page numbers for the thirty passages he believes prove his claim, some of which we examined in our article on the *munkar* in *Sunna Notes I*. See also Abū Ghudda's notes on al-Laknawī's *al-Rafᶜ wal-Takmīl* (p. 211 n. 1) and al-Nuᶜmānī's *al-Imām Ibn Mājah* (p. 211 n. 4).

the *mawḍūʿ*"[28] and differentiates between them time and again: "Ibn al-Jawzī cited the *"balaḥ* and *tamr"* hadith[29] among the forgeries but the correct ruling is what al-Nasā'ī said, followed by Ibn al-Ṣalāḥ, that it is *munkar* in view of its singularity from a weak narrator";[30] "He [Ibn al-Jawzī] has included in his book of forgeries [merely] *munkar* and weak hadiths."[31] This can be reconciled [1] if Abū Ghudda means the terminology of certain specific post-fifth century scholars as noted by Aḥmad al-Ghumārī (see below) and [2] if he means the use of *munkar* in conjunction with a more explicit statement as in the expressions "*munkar* and a lie," "a *munkar* falsehood or forgery," "*munkar*, and the one who made it up is…" etc.

Abū Ghudda himself notes[32] that al-Suyūṭī cautions in *Bulūgh al-Ma'mūl fī Khidmat al-Rasūl* ﷺ that the scholars may use *munkar* in the sense of a single-chained *(gharīb)* hadith as when al-Dhahabī in the *Mīzān* calls many sound reports *munkar*, even some in the two *Ṣaḥīḥ*s,[33] or Ibn ʿAdī[34] saying of Sallām b. Sulaymān al-Madā'inī "His narrations are *munkar* but they are all *ḥasan* hadiths."[35]

In *Tadrīb al-Rāwī*, chapter on the *maqlūb*, al-Suyūṭī differentiates between the *munkar* and the forged:

[28]In *al-Qawl al-Musaddad* (p. 79).

[29]See note 241.

[30]In *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* (2:680). This shows that al-Suyūṭī's remark about this report as being merely weak rather than forged is in its place, as opposed to Abū Ghudda's rejection of it in his marginalia on al-Nuʿmānī's *al-Imām Ibn Mājah* (p. 215 n. 5). See below, p. 127.

[31]*Nukat* (2:848).

[32]In the *Rafʿ* (p. 200 n. 2).

[33]*Al-Ḥāwī lil-Fatāwī* (2:210).

[34]Ibn ʿAdī is Abū Aḥmad ʿAbd Allāh b. ʿAdī b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Mubārak b. al-Qaṭṭān al-Jurjānī (277-365), the Imam, keen hadith master who travelled the world, and author of *al-Kāmil fīl-Jarḥ wal-Taʿdīl* in five large volumes, a pioneering encyclopedia of weak narrators. He heard Bahlūl b. Isḥāq al-Tanūkhī, Muḥammad b. ʿUthmān b. Abī Suwayd, Muḥammad b. Yaḥyā al-Marwazī, Anas b. al-Salām, al-Nasā'ī, al-Firyābī, Abū Yaʿlā al-Mawṣilī, al-Baghawī, Ibn Khuzayma, and others. He lived a long time and his chain of transmission became quite short. He specialized in narrator-criticism, hadith authentication and criticism, until he became a foremost expert in this science despite weakness in his grammar. Al-Dāraquṭnī praised his book as sufficient for knowledge of weak narrators. Ibn ʿAsākir and others declared him trustworthy and praised his mastership and memorization. Apparently he was Shāfiʿi and compiled a book based on the chapter-headings of al-Muzanī's *Mukhtaṣar*. His method in the *Kāmil* is to mention every narrator that was ever criticized rightly or wrongly. Al-Dhahabī integrated it into *Mīzān al-Iʿtidāl* and expanded on it, criticizing him at times for citing undeserving entries. Cf. al-Dhahabī, *Siyar Aʿlām al-Nubalā'* (16:154).

[35]Al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth*, chapter on the *munkar*.

The worst type of weak hadith is the forgery *(al-mawḍūʿ)*, followed by the discarded *(al-matrūk)*, then the disclaimed *(munkar)*, then the defective *(muʿallal)*, then the inserted *(mudraj)*, then the topsy-turvy *(al-maqlūb)* then the inconsistent *(muḍṭarib)*. Thus did Shaykh al-Islām [=Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī] arrange them."[36]

Al-Suyūṭī elsewhere said:

Ibn ʿAsākir's ruling of *munkar* on the hadith [of the declaration of belief on the part of the Prophet's parents when they were temporarily brought back to life in front of him ﷺ][37] is a categorical proof for what I say, namely, that it is *ḍaʿīf* and not forged, since the *munkar* is a sub-class of the *ḍaʿīf* and there is a difference between the *munkar* and the *mawḍūʿ* as is well-known in hadith science.... and the *ḍaʿīf* is a rank above the *munkar* and better in state. It is also better than another rank which stands below the *munkar*, namely the *matrūk*. The latter is also a sub-class of the non-forged *ḍaʿīf*.[38]

Al-Zurqānī in *Sharḥ al-Mawāhib* cites it and applies the same reasoning toward Ibn Kathīr's words *munkar jiddan*.[39] Aḥmad al-Ghumārī said:

When the early authorities declare a hadith *munkar* it does not indicate that it is false nor a forgery unlike what Ibn al-Qayyim concluded [with reference to the hadith *Whoever falls passionately in love but remains chaste...*] who relied upon their having declared it *munkar*; for *munkar* in their usage and conventions differs from *munkar* in the terminology of the later scholars, by whom we mean those of the fifth century and later.

The later scholars use *munkar* in two senses: the first—and the one by which they usually define it—is "that by which a weak narrator contradicts the trustworthy one." The second meaning—and the one they use in their discourse—is "what is thoroughly flimsy or forged" *(wāhin aw mawḍūʿ)*. Hence you find them saying, "This is a *ḥadīthun munkarun mawḍūʿ*," or "This is a *ḥadīth munkar* and the culprit for it is So-and-so," as you can frequently read in the

[36]Cf. Ṭāhir al-Jazā'irī, *Tawjīh al-Naẓar ilā Uṣūl al-Athar* (2:597).

[37]On this hadith and issue see below (note 406; pp. 204-207; and entry *Resuscitation of the two parents of the Prophet*).

[38]In *al-Fawā'id al-Kāmina fī Īmān al-Sayyida Āmina=al-Taʿẓīm wal-Minna bi-anna Wāliday al-Muṣṭafā fil-Janna* (Muṣṭafā ʿĀshūr 1988 Ryadh ed. p. 44-45). Nevertheless, Ibn ʿAsākir may use *munkar* here in the sense of forged since the chain of the report goes via Mālik (whose narration of it is unheard of) and contains very weak and unknown narrators.

[39]Cf. Aḥmad Riḍā Khan, *Munīr al-ʿAyn* (p. 16).

likes of al-Khaṭīb, Ibn ᶜAsākir, Ibn al-Najjār, Ibn al-Jawzī, and al-Dhahabī who is the seal of those that very frequently use the term *munkar* to refer to a forgery.

As for the early authorities, they also use the term *munkar* in two meanings: (i) "that with which a narrator singles himself out even if he is trustworthy" as defined by [Aḥmad b. Hārūn b. Rawḥ] al-Bardījī (d. 301)[40] in the leaves he gathered on hadith nomenclature, and (ii) "that by which an unknown-status *(mastūr)* or weak *(ḍaᶜīf)* narrator singles himself out." Some of them might also use the term *munkar* and mean by it the terminally unreliable narrator that has very few narrations.[41]

The above remarks do not address "bizarre meaning" *(nakārat al-maᶜnā)* by which *munkar* is also sometimes used to mean forged as in Ibn ᶜAdī's familiar expression, "So-and-so does not narrate any hadith of disclaimed content *(munkar al-matn)*."[42] Shaykh ᶜAbd Allāh al-Ghumārī said: "**When a hadith is reprehensible in meaning *(munkaran fil-maᶜnā)* it is forged even if its chain of transmission meets the criterion of the *Ṣaḥīḥ*. In fact, there would be a hidden defect in its chain in such a scenario**."[43] Similarly Abū Ghudda said, "The *munkar* in its *matn* does not benefit from the soundness of its chain in any way whatsoever; and the trustworthiness of its narrators does not make it any less of a falsehood, not to mention that it should be deemed acceptably weak in the chapter of *faḍā'il* when its narrator is weak or accused of forgery! Understand this well."[44]

For example, the ulema blame ᶜUthmān b. Abī Shayba (the brother of Abū Bakr the author of the *Muṣannaf*) for narrating with his chain, supposedly from Jābir, that *the Prophet ﷺ used to attend the pagan festivals whereupon he heard two angels conversing behind him 'Go stand behind him.' -'How can I stand behind him when he just touched an idol?' After this, he never went back.* Abū Yaᶜlā narrated it. Qāḍī ᶜIyāḍ said in *al-Shifā* (p. 629) that Imam Aḥmad "thoroughly disclaimed it and declared it forged or quasi-forged" as did Ibn Kathīr in *al-Bidāya* and others.

[40]He defined the *munkar* as "the unheard-of stand-alone were it not for its narrator" *(al-fard al-ladhī lā yuᶜraf matnuhu min ghayri rāwīh)* in al-Suyūṭī's *Tadrīb al-Rāwī* (1:238).

[41]Aḥmad al-Ghumārī, *Dar' al-Ḍaᶜfᶜan Ḥadīth Man ᶜAshiqa fâ-ᶜAff* (p. 49-50).

[42]Ibn ᶜAdī (1:208, 1:310, 1:387, 2:384, 4:88).

[43]ᶜAbd Allāh al-Ghumārī, notes on al-Sakhāwī's *Maqāṣid al-Ḥasana* (p. 193).

[44]Abū Ghudda, Marginalia on al-Nuᶜmānī's *al-Imām Ibn Mājah* (p. 215-216 n. 5).

It goes without saying that reprehensibility is a far more subjective criterion than the criteria applied to the chain although Ibn al-Jawzī, Ibn al-Qayyim, and others did attempt to itemize the signs of forgery in relation to *matn* implausibility.[45]

2.11 The expression "Baseless" *(lā aṣla lahu)*[46]

Depending on context, various specific attributes of a hadith are meant by the synonymous expressions *lā aṣla lahu*, *laysa lahu aṣl*, *lā yuʿrafu lahu aṣl*, *lam yūjad lahu aṣl*, or *lā aṣla lahu bi-hādhā al-lafẓ*:

2.11.1 It has no chain of transmission *(laysa lahu isnād)*. This was stated by Ibn Taymiyya as cited from him by al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī*.[47] This is what is meant by the authors of books on famous and forged hadiths such as *al-Maqāṣid al-Ḥasana*, *Kashf al-Khafā'*, *Tanzīh al-Sharīʿa*, *al-Fawā'id al-Majmūʿa* and the like. When they say regarding a particular hadith, *lā aṣla lahu* or *laysa lahu aṣl,* what they mean is that it has no chain at all. Ibn Ḥajar says of the report *Beware yellow faces (q.v.)*: "I have found no basis for it. Ibn al-Qayyim mentioned it in *al-Ṭibb al-Nabawī*, but without chain of transmission." He also says of the report *Disagreement in my Community is a mercy (q.v.)*: "Many Imams claimed that this report was baseless, but al-Khaṭṭābī cites it in passing in *Gharīb al-Ḥadīth* and leads the reader to believe that he considers it to have a basis." Al-Qārī uses the phrase "it has a basis" in this sense to avert a verdict of forgery as illustrated by the entries *Abstaining from supper causes senility, At the mention of the pious mercy descends, The Fātiḥa fulfills whatever it is recited for, Wear carnelian rings, Whoever circumambulates seven times in the rain* and *Whoever is told that Allah mentioned something that has a special merit. . .*

2.11.2 It has no corroborative *(laysa lahu mutābiʿ)*. This is the more common usage and what is meant by al-ʿUqaylī and Ibn ʿAdī in their books of weak narrators, Ibn al-Jawzī in *al-ʿIlal al-Mutanāhiya* and *al-Mawḍūʿāt*, al-Suyūṭī in his *La'ālī'*, and anyone using this terminology when narrating

[45]See above, section "Characteristics of Forged Content and *Matn* Implausibility" and p. 533; Muḥammad ʿAlī Qāsim al-ʿUmarī, *Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥaddithīn* (Amman: Dār al-Nafā'is, 1420/2000); Najm ʿAbd al-Raḥmān Khalaf, *Naqd al-Matn bayn Ṣināʿat al-Muḥaddithīn wa-Maṭāʿin al-Mustashriqīn* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409/1989).

[46]See ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, introduction to al-Qārī's *Maṣnūʿ* (p. 17-25, 38-39), ʿAbd al-Raḥmān al-Khumaysī, *Muʿjam ʿUlūm al-Ḥadīth al-Nabawiyya* (p. 175-177), and Fawwāz Aḥmad Zamarlī, introduction to al-Qāwuqjī's *al-Lu'lu' al-Marṣūʿ* (p. 17-18).

[47]Type 22 *(al-maqlūb)*.

something with a chain back to the Prophet ﷺ such as Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, and al-Bayhaqī.[48] This usage properly refers to an "absolutely single-chained report" *(gharībun fardun muṭlaq)* which is related

> 2.11.2.1 either by a forger or, at best, a weak narrator, so that it is "disclaimed" *(munkar)* and has no defensible chain of transmission to begin with, its purported chain being in fact forged
>
> > 2.11.2.1.1 either in the sense that the report has no real chain whatsoever, as in the first usage (2.11.1),
> >
> > 2.11.2.1.2 or in the sense that the purported chain is forged as narrated through a specific person, although the same hadith does come through another, different chain or chains;
>
> 2.11.2.2 or by a trustworthy narrator, so that it is "anomalous" *(shādhdh)*. Al-Ḥākim said in the chapter of the *shādhdh* in his *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth*: "As for the *shādhdh*, it is a hadith solely related by one of the trustworthy narrators, and the hadith has no chain/basis which corroborates that trustworthy narrator *(laysa lil-ḥadīthi aṣlun mutābiʿun li-dhālika al-thiqa)*."

Examples of type 2.11.2.1.1 include:

- A narration which al-ʿUqaylī states comes only through Saʿīd b. Abī Bakr b. Abī Mūsā who reports nothing else: *Keep relations with your relatives (ṣilū qarābātikum) but do not live in their neighborhood.*[49] Al-ʿUqaylī then says: "A disclaimed *(munkar)* hadith that is unheard of except from that shaykh and it is baseless."

- Ibn al-Jawzī's report in his *Mawḍūʿāt* through al-ʿUqaylī from Abū Hurayra that the Prophet ﷺ said: *When a hadith attributed to me is narrated to you which agrees with the truth, put it into practice whether I said it or not.*[50] Al-ʿUqaylī said: "It has no authentic chain… Yaḥyā [b.

[48]Or Ibn Taymiyya's *lā aṣla lahu* verdict concerning the "Greater Jihad" hadith in his *Majmūʿ al-Fatāwā* (11:197 = his anti-Sufi tract *al-Furqān bayna Awliyāʾ al-Raḥmān wa-Awliyāʾ al-Shayṭān*). See below, entry *You have come back from the smaller jihad...*

[49]Narrated from Abū Mūsā al-Ashʿarī by al-ʿUqaylī (2:462-463 §565) and through him Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* (§1525).

[50]Al-ʿAjlūnī said in *Kashf al-Khafāʾ*: "Al-Sakhāwī said it was narrated by al-Dāraquṭnī in *al-Afrād*, al-ʿUqaylī in *al-Ḍuʿafāʾ* (1:32=1:43 §14) and Abū Jaʿfar al-Buḥtarī in his *Fawāʾid* from Abū Hurayra, from the Prophet ﷺ and the hadith is very much disclaimed *(munkar jiddan)*." Yet Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad* (hadith 21) adduces other narrations showing that this one does have a basis in authenticity.

Maᶜīn] said, 'This hadith was forged by the heretics,' while al-Khaṭṭābī said, 'It is baseless.'"

- The pro-ᶜUthmān forgery from Anas, from the Prophet ﷺ: *I entered Paradise and held an apple in my hand out of which came a maiden who said I belong to ᶜUthmān b. ᶜAffān,* which Ibn al-Jawzī adduces with various chains of transmission, concluding: "This hadith is something without basis whether as Prophetic speech or Anas's, or Thābit's, or Ḥammād's. Al-ᶜUqaylī said: 'This hadith is forged and baseless.'

- A forgery from Yāsir ؓ that the Prophet ﷺ supposedly said: *Your mucus and your tears are no less pure than the [drinking] water in your pan. One is to wash one's clothes only from urine, excrement, blood, and vomit.*[51]

- Al-Dhahabī's usage with regard to a narration from Abū Hurayra which al-Ṭabarānī said was reported only by Nuᶜaym b. Ḥammād: *Truly you are in a time in which whoever leaves a tenth of what he was ordered to do will perish, and there shall come a time in which whoever does a tenth of what he was ordered to do shall be saved.* (Al-Tirmidhī declared it *gharīb* toward the end of the last chapter of the book of *Fitan* in his *Sunan*, adding, as did al-Ṭabarānī: "We do not know it to be narrated through other than Ḥammād," while al-Nasā'ī declares it *munkar* for the same reason, as reported by Ibn al-Jawzī.) Ibn Ḥajar said: "I read in al-Dhahabī's handwriting: 'This hadith is baseless and has no corroborative *(hādhā al-ḥadīthu lā aṣla lahu wa-lā shāhid)*; Nuᶜaym is alone to report it and he is disclaimed in his narrations *(munkar al-ḥadīth)* despite his standing as an Imam.' I say: Nuᶜaym is among al-Bukhārī's *shuyūkh*, no one critiqued him with an ironclad proof. Both Aḥmad and Ibn Maᶜīn praised him." Ibn Ḥajar declares the same hadith *ḥasan gharīb* and goes on to adduce a chain of transmission through other than Nuᶜaym, leading up to a *mursal* corroborative from al-Ḥasan al-Baṣrī, from the Prophet ﷺ.[52]

- Ibn Ḥajar's report from Abū Dāwūd that Hishām b. ᶜAmmār al-Dimashqī "narrated four hundred baseless hadiths with full chains up to the Prophet ﷺ *(ḥaddatha bi-arbaᶜa mi'ati ḥadīthin musnadatin laysa lahā aṣl)*."[53]

- Al-Khiḍr's long supplication narrated by Ibn ᶜAsākir and in the *Iḥyā'* from Kurz b. Wabara al-Ḥārithī ("one of the *Abdāl*"), from an unidentified Syrian, from Ibrāhīm al-Taymī, from al-Khiḍr, from the Prophet ﷺ.

[51]See note 77.
[52]See Ibn al-Jawzī, *ᶜIlal* (2:369) and Ibn Ḥajar, *al-Amālī al-Muṭlaqa* (p. 146-147).
[53]In *Tahdhīb al-Tahdhīb* (11:52-53).

Al-ᶜIrāqī said: "Kurz b. Wabara's hadith is baseless and there is no authentic hadith at all for the meeting of al-Khiḍr with the Prophet ﷺ, or the lack thereof, or his life, or his death."[54]

Examples of 2.11.2.1.2 include a report from ᶜĀ'isha رضي الله عنها that Sulaymān b. Aḥmad al-Wāsiṭī relates from al-Awzāᶜī: *Whoever gets dusty feet in the path of Allah, his feet are unlawful for Hellfire to consume.*[55] Al-ᶜUqaylī said: "He [Sulaymān] also narrates other hadiths, [all] with uncorroborated chains. This one is baseless as a report from al-Awzāᶜī *(laysa lahu min ḥadīthi al-Awzāᶜī aṣl)*, but it was narrated from other than al-Awzāᶜī with a usable chain."[56]

Examples of 2.11.2.2 include an anti-*fiqh* narration by Nuᶜaym b. Ḥammād with his chain of transmission from ᶜAwf b. Mālik that the Prophet ﷺ supposedly said: *My Community shall split into seventy-odd groups, the most harmful of them to my Community a folk evaluating matters through their opinion, making the unlawful licit and the licit unlawful.* Muḥammad b. ᶜAlī b. Ḥamza al-Marwazī said: "I asked Yaḥyā b. Maᶜīn about this report and he said, 'It is baseless' *(laysa lahu aṣl)*. I said, 'What about Nuᶜaym?' He replied, 'Trustworthy.' I said, 'How does someone trustworthy narrate a falsehood?' He replied, 'It seemed acceptable] to him.'" Abū Dāwūd said: "Nuᶜaym b. Ḥammād had about twenty baseless hadiths."[57]

2.11.3 Its import (rather than its specific wording) has no foundation in the sources of the Law. Al-Shāfiᶜī said: "He who holds this baseless position *(al-ladhī yaqūlu hādhā al-qawla al-ladhī lā aṣla lahu)*—although he claims that it is impermissible for anyone to say anything concerning the licit and the unlawful except from [a basis in] the Book, the Sunna, Consensus, or analogy—added. . ."[58] Al-Bukhārī said: "I do not narrate any saying of the Companions or Successors except it has an *aṣl* which I have memorized from the Book of Allah and the Sunna of His Messenger."[59]

[54]Cf. Ibn ᶜAsākir (16:430), *Itḥāf* (5:134-135), and *Fatḥ* (6:435).

[55]Narrated from Abū Bakr al-Ṣiddīq by ᶜAbd Allāh b. Aḥmad in *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (1:439 §700) among other Companions cf. al-Bayhaqī, *Sunan* (3:229), Ibn ᶜAsākir (56:466, 65:382), and al-Jayyānī in *Taqyīd al-Muhmal* (p. 357-359).

[56]Al-ᶜUqaylī (2:486-487 §600).

[57]Cited in the chapter on Nuᶜaym in al-Dhahabī's *Mīzān*. However, the latter went on to cite four corroborative chains for the anti-*fiqh* report and pinned the blame on a narrator other than Nuᶜaym.

[58]*Al-Umm* (1:65).

[59]In Ibn Ḥajar, *Hady al-Sārī* (p. 201).

3 Notorious Forgers

The major tell-tale sign of forgery is the presence of a known forger in the chain of a report that is otherwise unheard of. Among them:

Abbā b. Jaᶜfar al-Baṣrī: He reputedly "forged more than three hundred hadiths which he claimed Abū Ḥanīfa had narrated, while the latter never narrated them" according to Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn*, al-Dhahabī in the *Mīzān*, and Ibn al-Wazīr in *al-Rawḍ al-Bāsim*.

ᶜAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb al-Fāryābī: He systematically forged narrations he then related from trustworthy figures, up to five hundred according to Ibn Ḥibbān, among them: *Part of the high reverence owed to Allah is to honor the aged Muslim.*

Abū ᶜIṣma: See Nūḥ b. Abī Maryam.

Abū Mikyas Dīnār al-Ḥabashī (d. 229): He narrated close to a hundred hadiths he claimed to have heard directly from Anas, among them medical and sex forgeries (see below).

ᶜAmr b. al-Azhar al-Baṣrī the qāḍī of Jurjān: He was called "an archliar" and forged *Whoever fasts three days in Rajab, Allah shall record for him the fast of a whole month...* among others, according to Ibn Diḥya in *Adā' Mā Wajab min Bayān Waḍᶜ al-Waḍḍāᶜīn fī Rajab.*

Aṣram b. Ḥawshab the qāḍī of Hamdhān: He "attributed forgeries to the trustworthy narrators" according to Ibn Ḥibbān and was responsible for such fabrications as *The whole earth shall disappear on the Day of Resurrection except the mosques, which shall fuse with one another*; *I am the first, then Abū Bakr the prayerful one, then ᶜUmar the third, then people after us shall be according to priority, first then second*; the appearance of the angel of death at the Prophet's ﷺ passing; *On the first night of Ramadan al-Jalīl calls out to Riḍwān the keeper of Paradise…*; among others listed by al-Dhahabī in the *Mīzān*.

Abū al-Khalīl Bazīᶜ b. Ḥassān: He is responsible for the pseudo-report from ᶜĀ'isha رضي الله عنها that the Prophet ﷺ used to pray in a spot where al-Ḥasan and al-Ḥusayn urinated and, when she told him, he supposedly replied: *Fair little one (yā Ḥumayrā'), do you not know that whensoever the servant prostrates to Allah, Allah purifies the spot of his prostration to the depth of seven earths?*

Dāwūd b. al-Muḥabbar forged the hadiths he narrates in his *Kitāb al-ʿAql*, among them the saying of ʿUmar *The death of a thousand devotees who spent their nights praying and their days fasting is surely lighter than the death of a single wise man…*[60] al-Ḥārith narrates many of them.

Al-Firyānānī: Abū Nuʿaym called him "a notorious arch-forger" and held him responsible for the forgery *Pity the servant in this world! He shall be the lord and master in the next.* As for the Prophetic hadith *The master of a people is their servant*[61] it is weak but not forged.

Ghulām al-Khalīl: When al-La'lakā'ī's teacher, the "bean-only," major Baghdad ascetic Abū ʿAbd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ghālib al-Bāhilī[62]—also nicknamed Ghulām Aḥmad—died, the souks of Baghdad closed down, his bier was carried to al-Baṣra where he was buried and the Hanbalis built a dome over his grave; but he fabricated hadiths of his own admission, forging no less than four hundred of them according to Abū Dāwūd who called him "Baghdad's *dajjāl*" and refused to pray over him.

Al-Ḥakam b. ʿAbd Allāh b. Saʿd al-Aylī: Imam Aḥmad said of him "all his hadiths are forged," while Abū Ḥātim and al-Saʿdī called him an arch-liar. Among his forgeries is the pseudo-Prophetic report from ʿĀ'isha رضي الله عنها: *A man does not possess true understanding (of the Religion) until he keeps away from his wife on the night before Jumuʿa.*[63]

Abū ʿUmayr al-Ḥārith b. ʿUmayr al-Baṣrī: Ibn Khuzayma, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, and Ibn al-Jawzī cited as this arch-liar's fabrication his narration from Jaʿfar al-Ṣādiq, from his father Muḥammad b. ʿAlī, from his father, ʿAlī b. al-Ḥusayn, from his father al-Ḥusayn b. ʿAlī, from his father ʿAlī b. Abī Ṭālib, from the Prophet, upon him and them blessings and peace: *Truly the Opening of the Book, the Verse of the Kursī, and these two verses from Āl ʿImrān—﴾Allah is witness that there is no God save Him. And the angels and the men of learning too are witness. Maintaining His creation in justice, there is no God save Him, the Almighty, the Wise﴿ (3:18) and ﴾Say: O Allah! Owner of Sovereignty! You give sove-*

[60]Narrated by al-Ḥārith in his *Musnad* (p. 261 §851) cf. Ibn Ḥajar, *Maṭālib* (13:725).

[61]Narrated from ʿUqba b. ʿĀmir by al-Khaṭīb, Ibn ʿAsākir, al-Bayhaqī in the *Shuʿab*, al-Sulamī in *Ādāb al-Ṣuḥba*, Abū Nuʿaym in *al-Arbaʿīn fīl-Ṣūfiyya*, Ibn Bī Shurayḥ al-Anṣārī in *Juz' Bībī bt. ʿAbd al-Ṣamad*, Ibn al-Mubārak in *al-Jihād*, and al-Rāfiʿī in his *Tadwīn*. Al-Daylamī, al-Zarkashī, and al-Suyūṭī erred in sourcing it to al-Tirmidhī and Ibn Mājah cf. al-Sakhāwī, *Maqāṣid*, Aḥdab, and *Mudāwī*.

[62]He should not be confused with the trustworthy *ḥāfiẓ* of Baghdad Abū Bakr al-Barqānī al-Khwārizmī who has the same name, father's name and grandfather's name.

[63]Narrated by Ibn ʿAdī cf. *Mīzān*, both under the name of al-Ḥakam b. ʿAbd Allāh.

reignty to whom You will, and You withdraw sovereignty from whom You will. You exalt whom You will and You abase whom You will. In Your hand is the good. Lo! You are Able to do all things﴾ (3:26)—hang on the Throne, saying: Our Lord! Will you cast us down to Your Earth and give us to those who disobey You? But Allah replies: Truly, I have sworn a solemn oath that none among My servants recites you after every prayer except I shall make Paradise their home, make them dwell in the holiest place, look at them with My treasured gaze every day ninety times, fulfill for them every day seventy needs, the least of which is forgiveness, support them to conquer every enemy, and protect them against them.

Ibn al-Jawzī added: "I heard the above narration in childhood and put it into practice for nearly thirty years. When I learnt that it was a forgery, I stopped practicing it. Someone said to me: 'Is it not putting something good into practice?' I replied: 'Putting something good into practice has to be something stipulated by the law; when we find out that it is a lie, it is brought out of the pale of legality.'"

Al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Zakariyyā b. Ṣāliḥ: Abū Saᶜīd al-ᶜAdwī al-Baṣrī, nicknamed "the Wolf" (al-Dhi'b), was declared a forger and a liar by al-Dāraquṭnī and Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ᶜAlī al-Baṣrī respectively.

Ibn Abī al-ᶜAwjā': When ᶜAbd al-Karīm b. Abī al-ᶜAwjā' was seized by the authorities he boasted having forged "four thousand hadiths making the licit illicit" and vice-versa.

Ibn Jahḍam: Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh b. Jahḍam (d. 414) forged the long report describing the modality of the prayer specific to the first night of the month of Rajab, naming it *ṣalāt al-raghā'ib* and opening it with words from another hadith, *Rajab is the month of Allah, Shaᶜbān is my month, and Ramadan is the month of my Community.*[64] An earlier long forgery also containing that saying but focusing on fasting without mention of the prayer was identified as the product of the pious *mufassir* Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Naqqāsh (d. 351) author of a Qur'ān commentary titled *Shifā' al-Ṣudūr* (Healing of Breasts) but dubbed *Shaqā' al-Ṣudūr* (Misfortune of Breasts) by the scholars as related by Ibn Diḥya in *Adā' Mā Wajab.* Al-Dhahabī also accuses al-Naqqāsh of forging *Everything has a basis and the basis of religion is to love us, Ahl al-Bayt* while Ibn ᶜAsākir deemed it forged by Muḥammad b. Misᶜar.

[64]See below, p. 558.

Ibn al-Miswar: ᶜAlī b. al-Madīnī said of ᶜAbd Allāh b. al-Miswar al-Hāshimī al-Madā'inī, "He used to forge Prophetic hadiths and took care to forge only sayings containing high morals and asceticism, claiming that there was reward in it."

Ibn Rufāᶜa: A Basrian syncretist and forger hankering after what he called "the ideal fusion between Greek philosophy and Arabic Law," Abū al-Khayr and/or Abū al-Qāsim Zayd b. ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd b. Rufāᶜa al-Hāshimī reportedly forged the fourth-century *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā,*[65] at least initially, later completed into 52 epistles and adopted as a reference-book by the Ismāᶜīlīs and, in any case, a pinnacle of political bāṭinism rife with divination, astrology, numerology, magic, philosophy, esotericism, the obtainability of Prophethood and equal validity of all religions, denial of bodily resurrection and of the reality of the hereafter, etc. The authors' firm ignorance of the Sunna cries out in their affirmation that "Prophets are the best philosophers" which purchases a tribute to philosophy at the expense of the station of Prophethood. Al-Qārī quotes al-Suyūṭī's appraisal of Ibn Rufāᶜa in his appendix to Ibn al-Jawzī's *Mawḍūᶜāt* as "one of the most ignorant of the creatures of Allah Most High in the science of hadith and one of the most shameless and audacious in lying." Ibn Taymiyya wrote in his *Minhāj*: "Every intelligent person who understands [the *Rasā'il*] and knows Islām knows that they contradict the religion of Islām." He also identifies four co-authors: Abū Sulaymān b. Maᶜshar al-Bustī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Hārūn al-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Nahrajūrī or Mihrajānī, and al-ᶜAwfī.

Along came Mosul qāḍī Abū Naṣr Muḥammad b. ᶜAlī b. Wadᶜān, also described as a "blasted lying suspect" *(hālik muttaham)* by his contemporary the globetrotter *ḥāfiẓ* Abū Ṭāhir al-Silafī. Ibn Wadᶜān stole the narrations forged by Ibn Rufāᶜa and invented chains of transmission for what became *al-Arbaᶜūn al-Wadᶜāniyya*, which begins with the pseudo-hadith, *It is as if death were foredoomed for other than us...* and which al-Silafī himself related for the record.[66]

The *Rasā'il* were introduced to the West in 1899 by a Paul Casanova and subsequent Orientalists such as Nicholson, Goldziher and De Lacy O'Leary—with help from Beirut's Imprimerie Catholique—did their best to present the authors as reformers of Muslim society, a myth Ṭaha Ḥusayn translated back into Arab culture after his return from Europe in 1929.[67]

[65]Cf. Question 34 in al-Sakhāwī's *al-Ajwibat al-Marḍiyya*, and the *Mīzān* and *Lisān*.
[66]Al-Nabhānī included the *Arbaᶜūn al-Wadᶜāniyya* in his *Majmūᶜ al-Arbaᶜīn Arbaᶜīn*.
[67]Cf. Sayyid b. Ḥusayn al-ᶜAffānī, *Aᶜlām wa-Aqzām fī Mīzān al-Islām* (Cairo: Dār Mājid

Ibn al-Ṣalt: Ibn ᶜAdī said of Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣalt, "More shameless than him I never saw among the arch-liars."

Ibn Shujāᶜ: Muḥammad b. Shujāᶜ al-Thaljī forged the bizarre report *Allah created a horse then created Himself from the sweat of that horse* which was then purveyed by the Hanbali anthropomorphist Abū ᶜAlī al-Ahwāzī in his book on the Divine Attributes entitled *al-Bayān fī Sharḥ ᶜUqūd Ahl al-Īmān*, "crammed with disgusting falsehoods" (al-Dhahabī). Al-Ahwāzī is the author of the rabid libel against Imam al-Ashᶜarī which prompted Ibn ᶜAsākir to write *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*.[68]

Ibn Sinān: ᶜAbd al-Munᶜim b. Idrīs b. Sinān forged the mindless, interminable dramaturgy where the Prophet ﷺ supposedly gives permission to a Companion by the name of ᶜUkāsha to beat him in retaliation for a past incident in which he claimed the Prophet ﷺ had hurt him while the Companions ﷺ act scandalized and shout, Bilāl cries, etc.[69]

Jaᶜfar b. al-Zubayr: Shuᶜba denounced him as having forged four hundred hadiths he falsely attributed to the Prophet ﷺ.

Al-Juwaybārī: Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūᶜāt* quoted the hadith master Sahl b. al-Sarī as saying that Aḥmad b. ᶜAbd Allāh al-Juwaybārī (or al-Jūbārī, nicknamed by al-Dhahabī "the liar par excellence"), Muḥammad b. ᶜUkāsha b. Muḥṣin al-Kirmānī, and Muḥammad b. Tamīm al-Fārābī forged over 10,000 false attributions to the Prophet ﷺ. Al-Juwaybārī made up, among other plastic pearls: *To attend the gathering of a learned person is better than to pray a thousand Janāzas, a thousand rakᶜas, a thousand pilgrimages, and a thousand military raids; There will come a man after me named al-Nuᶜmān b. Thābit, whose cognomen is Abū Ḥanīfa, the Religion of Allah and my Sunna shall be given life at his hands*; and *Do you not know that the Sunna adjudicates over (taqḍī ᶜalā) the Qur'ān?*

Al-Khashshāb: *Justice for a moment is better than sixty years of worship* is considered the creation of the Egyptian arch-liar Aḥmad b. ᶜĪsā al-Khashshāb al-Tinnīsī among other forgeries, including one on the joys of eating meat.

ᶜAyrī, 2004, 2:487-488). See also entry on Jaᶜfar al-Ṣādiq in the section "Forged Books and Spurious Attributions" further down.

[68] Al-Ahwāzī was declared a forger and arch-liar by Rasha' b. Naẓīf, al-Khaṭīb al-Baghdādī ("an arch-liar both in hadith and in the canonical readings"), Ibn ᶜAsākir, Ibn Khayrūn, al-Lālakā'ī and others cf. *Mīzān* and *Lisān*.

[69] *La'ālī'* (*Manāqib*, Abū Nuᶜaym).

Muḥammad b. Yūnus al-Kudaymī: He was denounced by Ibn Ḥibbān as having forged "perhaps more than a thousand hadiths," among them, ironically, *The most mendacious of people are the jewellers and dyers i.e.* the embellishers of discourse as per al-Qāsim b. Sallām in *Gharīb al-Ḥadīth*. Yet Ibn ᶜAdī cited this hadith to illustrate a point in the chapter entitled "Description of those from whom hadith is not taken" in the introduction to his *Kāmil*.

Makkī b. Bundār al-Zanjānī: He was accused of forging *The rose was created from the Prophet's ﷺ sweat* or *from the Burāq's sweat (q.v.).*

Maysara b. ᶜAbd Rabbih al-Fārisī: When Ibn Mahdī asked him about the unheard-of hadiths he heard him narrating Maysara replied: "I forged them in order to encourage people to do good."

Muᶜallā b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Wāsiṭī: He confessed on his deathbed to having forged seventy hadiths extolling the high merits of ᶜAlī رضي الله عنه.

Muḥammad b. Jaᶜfar al-Khuzāᶜī: He forged a book on Abū Ḥanīfa's canonical reading which al-Dāraquṭnī declared baseless as mentioned by al-Dhahabī in the *Mīzān*.[70]

Muḥammad b. Saᶜīd al-Maṣlūb (the Crucified) al-Shāmī al-Dimashqī al-Urdunī al-Ṭabarī had a hundred different names by which his four thousand forgeries were propagated. He actually stated, "There is no harm, if it is a nice saying, to make up a chain of transmission for it." He was executed for apostasy.

Mūsā al-Ṭawīl: He is deemed responsible for the forgery *There is in Paradise a river named Rajab...* which he claimed to narrate from Anas as denounced by Ibn Ḥibbān and Ibn Diḥya.

Nubayṭ b. Shurayṭ al-Ashjaᶜī was one of the famous forgers.[71] The *nuskha* Sitt al-ᶜIrāq bint Aḥmad b. Muḥammad al-Bālisiyya narrates from him through al-Dhahabī's son Abū Hurayra ᶜAbd al-Raḥmān begins with the report, *Allah has made the people of the cities superior to the people of the villages in the same way He has made the people of heaven superior to the people of the earth because of Jumuᶜa and congregation.*

[70]Cf. Abū Shahba, *Isrā'īliyyāt* (p. 332).

[71]His *nuskha* of forgeries received two editions: by Majdī Fatḥī al-Sayyid (Ṭanṭa: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1990) and as part of the two-volume *Fawā'id Ibn Mandah* (1:117-134) edited by Khalāf Maḥmūd ᶜAbd al-Ḥamīd (Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 2002).

Nūḥ b. Abī Maryam, Abū ʿIṣma the qadi of Merv: Declared a liar by Ibn al-Mubārak and Ibn Ḥibbān and a thoroughly shunned narrator by al-Bukhārī, Muslim, and al-Dāraquṭnī, he admitted forging a long series of hadiths on the merits of each sura to motivate people to read Qur'ān instead of "the *fiqh* of Abū Ḥanīfa and the *Maghāzī* of Ibn Isḥāq."

Ratan al-Hindī: The brazen nonagenarian Indian arch-liar Ratan b. Kirbāl al-Birtandī (d. 633) claimed that he was a six hundred and fifty-year old companion of the Prophet ﷺ and narrated forgeries, among them *A drop from the scholar's inkwell is dearer to Allah than the sweat of one hundred garments of the shuhadā'.* He was exposed by al-Dhahabī and others but, sadly, some scholars still cited him.[72]

Rawḥ b. Ghuṭayf: He forged *The prayer must be repeated if the surface [of filth on one's person, clothes or prayer-spot] equals a dirham.*

Al-Rīwandayy: Muḥammad b. Aḥmad b. Hārūn al-Rīwandayy is suspected of forging *To look at a beautiful face is worship (q.v.).*

Saʿd b. Ṭarīf: He was so upset at a school-teacher who had beaten his son that he forged *The worst of you are those who teach young pupils.*

Salīm b. ʿĪsā b. Najīḥ: Unknown as hadith narrator, yet he alone relates with his chain of transmission from ʿĀ'isha رضي الله عنها that the Prophet ﷺ said: *The most abhorrent of servants to Allah is he whose two garments are better than his deeds; in that his garments are the garments of Prophets while his deeds are the deeds of tyrants.*[73]

Al-Sarī b. ʿĀṣim b. Sahl al-Hamdānī: He invented *I saw around the Throne a rose on which was written: 'Muḥammad is the Messenger of Allah, Abū Bakr is the Ṣiddīq'* and *Allah has an angel of sapphire on top of emerald daily fixing market prices.*

Other angelological forgeries claim that *Allah Most High created the angels from the hair of His two arms (dhirāʿayh) and chest (ṣadrih) or from their light*[74] and *Allah has three angels, one in charge of the Kaʿba…*[75]

[72]Jamāl al-Dīn al-Ḥubayshī (d. 782) in *Nashr Ṭayy al-Taʿrīf fī Faḍl Ḥamalat al-ʿIlm al-Sharīf wal-Radd ʿalā Māqitihim al-Sakhīf* (p. 47-48) oddly cites no less than four of his forgeries.
[73]Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt*, ʿUqaylī, *La'ālī'*, Munāwī, *Mudāwī* (1:83 §56) etc.
[74]Narrated in *al-Sunna* attributed to ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal. Ibn Fūrak cited it in *Mushkil al-Ḥadīth* (Beirut ed. p. 143-144) and went to inordinate lengths to interpret it figuratively but Ibn al-Jawzī declares it an unmistakable forgery in *Ṣayd al-Khāṭir* (p. 93).
[75]Narrated by al-Khaṭīb who declared it *munkar* as stated by Ibn ʿArrāq (1:170 §2).

Samᶜān b. al-Mahdī: An arch-forger and would-be scholar thirsty for adulation, he forged *Musnad Anas al-Baṣrī* which contains three hundred forgeries including *My Community is to the other nations what the moon is to all the other stars* and *To look at the face of a learned person is dearer to Allah than sixty years of worship, fasting and observing late night prayers (q.v.).* He sought to buttress his podium further by forging *Whoever humiliates a scholar unjustly, Allah shall publicly humiliate him on the Day of Judgment (q.v.).*

Suhayl b. Dhakwān: He claimed to have met ᶜĀ'isha ﵂ in Wāsiṭ. Al-Dhahabī comments wryly: "This is how lying takes place: ᶜĀ'isha died a long time before al-Ḥajjāj mapped out the city of Wāsiṭ."

Sulaymān b. ᶜAmr: *Truly, Allah looked into the hearts of His slaves and found no hearts purer than [those of] my Companions, hence, He chose them and made them Companions. Whatever they deem excellent is excellent in the presence of Allah and whatever they deem foul is foul in the presence of Allah.* This is narrated only through Sulaymān b. ᶜAmr al-Nakhaᶜī,[76] concerning whom Ibn Ḥibbān said "He was a righteous man outwardly except he would systematically forge hadiths."

Thābit b. Ḥammād: He is blamed for the forgery from our liegelord Yāsir ﵁ that the Prophet ﷺ supposedly said: *Your mucus and your tears are no less pure than the [drinking] water in your pan. One is to wash one's clothes only from urine, excrement, blood, and vomit.*[77]

Yaḥyā b. ᶜAnbasa: An arch-liar *(dajjāl)* who fabricated *Do not make ablutions from the latrine where you urinate, for the believer's ablutions shall be weighed with his good deeds.* He took a rule Abū Ḥanīfa related from his teacher Ḥammād b. Abī Sulaymān, *A believer cannot owe land-tax (kharāj) and tithe (ᶜushr) at the same time*, and narrated it as a Prophetic hadith.

3.1 Forgers in the masters' entourage

Just as the Prophets were plagued with enemies even in their immediate entourage, likewise several of the imams of hadith were plagued with untrustworthy and dishonest interlopers who would have wreaked havoc on

[76]Al-Haythamī (4:17) said he was a liar.

[77]Al-Bayhaqī in his *Sunan* (1:14) adduces its chain then says it is "a baseless falsehood… Thābit b. Ḥammād is accused of forgery" cf. al-Ḥalabī, *al-Kashf al-Ḥathīth* (p. 81).

the transmission of knowledge had they not been identified. Among them:

- Ḥammād b. Salama's adoptive son Ibn Abī al-ʿAwjā' would surreptitiously add hadiths to Ḥammād's written records in the latter's old age, when his memory began to fail him.

- Qays b. al-Rabīʿ al-Kūfī's "deviant son" *(ibnu sū')* inserted alien reports and chains of transmission into his readings to his father and into the latter's books when Qays began to lose his memory in his old age.

- So did ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Rabīʿa al-Miṣṣīṣī al-Khurāsānī's son, who turned his father's chains and hadiths of Mālik and his layer topsy-turvy.

- ʿAbd Allāh b. Ṣāliḥ al-Miṣrī the writer of al-Layth b. Saʿd was afflicted with a spiteful neighbor who imitated Ibn Ṣāliḥ's handwriting and left forgeries among his papers in the midst of his house, which the latter would then narrate on the assumption they were authentic.

- Sufyān b. Wakīʿ b. al-Jarrāḥ was warned of his unscrupulous copyist—who inserted foreign reports and chains into his records—and promised to hire another one but failed to do so, casting a pall of suspicion on everything he narrated.

- The famous writer of Imam Mālik, Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, was "no beloved" *(lā ḥabīb)* of the scholars who denounced him for reading and narrating forgeries to the *shuyūkh* and from them in Medina including Mālik and Rabīʿa.

- When Hāni' b. al-Mutawakkil al-Iskandarānī grew old, anybody could read anything to him regardless of veracity—leading him to confirm it (*talqīn*)—to the point that scholars disclaimed his entire narrative corpus.

- Likewise al-Shaʿbī's uncle Dāwūd b. Yazīd al-Awdī. The court forger Ghiyāth b. Ibrāhīm (whom al-Ḥākim denounced in the first of his "Ten categories of unreliable narrators"), read back to Dāwūd the spurious transmission chain "al-Shaʿbī from ʿAlī" for the forgery *There is no dowry less than ten dirhams (q.v.).*

- The report that ʿUmar ﷺ said the morning of his murder: *I dreamt a rooster pecked me three times and I do not think but that my life is at an end* comes only through a certain ʿAbd al-Wahhāb b. Mūsā who claims

to narrate it alone from Imam Mālik. Al-Dhahabī in his *Mīzān* does not hide his anger: "No one knows who this animal and arch-liar is!"

3.2 Semi-shaykhs and storytellers

Ibn Ḥibbān said at the conclusion of his list of "the twenty types of unreliable narrators:" "The twentieth type are storytellers, spongers, and mendicants who forge hadiths and attribute them to famous trustworthy narrators so people would narrate those forgeries from them."[78]

Ibn al-Jawzī said in his book on storytellers:

> You might hear them say the rankest lies and I myself am astonished and my ears can hardly believe what they hear them say. When the storyteller Abū al-Futūḥ al-Isfarāyīnī came to Baghdad and began to preach, he narrated that the Prophet ﷺ supposedly said: *I woke up ḍāll among the ḍāllīn and blind among the blind.* The court of justice was called into session and the jurists attended. The teacher at the Niẓāmiyya, Ibn Salmān, said: "If al-Shāfiʿī himself narrated this we would never accept it," after which Abū al-Futūḥ was barred from public speech.[79]

Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī said in *al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ* (The Stimulant of Deliverance from the Innovations of Storytellers), in excoriation of uneducated shaykhs and charlatans:

> It is the ulema who are the inheritors of Prophets, as authentically related from the Prophet ﷺ, not the pretenders with false claims. The latter typically explain the Speech of Allah other than in its correct meaning just as the Jews did, and they attribute to the Prophet ﷺ what he did not say. Even if, by accident, they report an authentic hadith, the burden of sin remains upon them because they report what they have no knowledge about. So if it coincides with fact they remain sinful for meddling in something they do not know. Wonder of wonders! How can one who is in such a state venture to explain the Book of Allah? At best, he has no idea what is authentic and what is not. However, some of them will always exaggerate and invent, on their own, sayings for which even madmen would be taken to task if they were related from them! **It is**

[78]Abridged from Ibn Ḥibbān, *al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wal-Ḍuʿafāʾ wal-Matrūkīn* (1:88).
[79]Ibn al-Jawzī, *al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn* (Ṣabbāgh ed. p. 317).

strictly impermissible for anyone who shares such characteristics to report hadiths from books, even from the two *Ṣaḥīḥs* [of al-Bukhārī and Muslim] as long as he has not read them before one who is familiar with them among those learned in hadith.[80] [...]

Abū Ḥayyān said in his commentary of the Qur'ān entitled *al-Baḥr al-Muḥīṭ*: "They introduce themselves as shaykhs and wear the clothes that the general public associates with piety. They do not work for a living but gather to themselves servants who draw people to them so that they too may serve them, and to fleece them of their possessions. Those servants publicize their miracles. They insist on the abandonment of learning, claiming that the way to Allah consists in whatever they themselves decide of seclusions and invocations which are not in the Sunna; and they enthrone themselves on their caliphal carpets for all to kiss their hands. You will even see them claim knowledge of the unseen, acquaintance with the destinies of their followers in the hereafter, and assurance that they will be in Paradise with them. They will mention this on the pulpits and no one says anything to stop them. And this takes place together with their being completely devoid of all the sciences—yet they claim knowledge of the unseen!... All this is being done by people with the brains of boys who are being called *shaykh*."[81]

[80]Cf. al-Qārī's introduction below (p. 257): "No Muslim is allowed to say: 'The Messenger of Allah ﷺ said this or that' until that person has acquired the actual narration of that saying even in the remotest sense of qualified narration."

[81]Epitomized from al-ʿIrāqī, *al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ* (p. 93-108) and Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf* among other sources cf. Abū Ḥayyān, commentary on al-Aʿrāf 7:55 in *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (4:312-313).

4 Typology of Forgeries

This section documents representative forgeries arranged by broad types, each type regrouping various themes.

4.1 Schools and Ideologies

4.1.1 "Iraqi" Forgeries

"People of Iraq!" exclaimed ᶜĀ'isha ﵂, "the people of Syro-Palestine are better than you. A very large number of the Companions of the Messenger of Allah ﷺ went out to them, after which they narrated to us what we knew; but a small number of his Companions went out to you, after which you narrated to us what we knew and what we did not know."[82] "Among the people of Iraq," said ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ, "are a folk that lie, and lie, and mock."[83] "Were it not for [pseudo-]hadiths that come to us from the east which we find strange and do not recognize, I would have never written a single hadith nor allowed its writing,"[84] said al-Zuhrī, adding: "When you hear a hadith from an Iraqi, let him repeat it to you; then let him repeat it to you again."[85] Mālik advised to "treat their reports like those of Jews and Christians: neither believe nor disbelieve them"; when Ibn Mahdī boasted that in Iraq four hundred hadiths could be heard in one day, not forty as in Medina, Mālik said: "Why should we be the abode of mintage? That is your lot: you all mint at night and spend in the day!"[86]

Al-Khalīlī said: "I pondered what the Kufans had fabricated about the high merits of ᶜAlī and his household; it reached over three hundred thousand forgeries," which Ibn al-Qayyim commented: "Do not consider it far-fetched: if you were to examine everything they have to that effect, you would find it to be so."[87]

[82]Narrated by Ibn ᶜAsākir (1:327).

[83]Narrated by Ibn Saᶜd (4:267).

[84]Narrated by al-Fasawī in *al-Maᶜrifa wal-Tārīkh* (1:637) and al-Khaṭīb in *Taqyīd al-ᶜIlm* (p. 107-108).

[85]Narrated by Ibn ᶜAsākir (1:69).

[86]Both cited by Ibn Taymiyya in *Minhāj al-Sunna* (2:467-468).

[87]Al-Khalīlī, *Irshād* (1:420); Ibn al-Qayyim changed "the Kufans" to "the Rāfiḍa" in his *Manār* (p. 116).

4.1.2 Shīᶜī Forgeries

Shīᶜīs proved industrious in the field of forgeries as shown by the large proportion of hadithic fabrications that promote the tenets of their sect such as the Prophetic stipulation of caliphate for ᶜAlī, the infallibility of his Family, etc. which they compiled into books such as the following (in addition to examples already mentioned):

- The Rāfiḍī Abū Jaᶜfar Muḥammad b. Yaᶜqūb al-Rāzī al-Kulénī (pronounced with *imāla*) or Kulīnī's (d. 328) 8-volume *al-Kāfī*, also known as *al-Uṣūl min al-Kāfī*—the most important of their canonical hadith collections[88]—which he prefaces with the following:

(a) a sweeping admission of the possible spuriousness of the reports his book contains, after which he is content to narrate reports attributing all-encompassing knowledge of all that is in the heavens and the earth to the Imams of *Ahl al-Bayt* and countless similar reports.

(b) the statement: "Know... that no-one can distinguish narrations of the Possessors of Knowledge [i.e. the infallible Twelve Imams] by his opinion, except according to the words of the Possessor of Knowledge ﷺ: *Compare them to the Qur'ān. Accept that which is in accordance with it, and reject that which contradicts it*[89] and his words: *Avoid whatever agrees with the plebs [al-ᶜāmma, i.e. Ahl al-Sunna] for, truly, guidance lies in being different from them*"[90]—both reports forgeries.

The *Kāfī* is a principal source for the enormities:

- that al-Ḥusayn supposedly said *Muᶜāwiya is the Pharaoh of this Umma*[91]—a forgery according to Aḥmad and Yaḥyā b. Maᶜīn (as related from al-Khallāl by Ibn Qudāma in his *Muntakhab min al-ᶜIlal lil-Khallāl*) while the Shīᶜī al-Faḍl b. Shādhān al-Azdī al-Naysābūrī's[92] (d. 260) in his *Īḍāḥ* chimes in, "and ᶜUmar and Ibn al-ᶜĀṣ are its Hāmān."

[88]See, among other refutations, ᶜUthmān al-Khumayyis's *Siyāḥa fī Kitāb al-Kāfī lil-Shīᶜa*.

[89]See documentation of this "Qur'ān-only" forgery below (p. 57).

[90]Another brazen forgery that combines two apostasies: lying about the Holy Prophet ﷺ and the attribution of misguidance to the People of Truth.

[91]Cf. Ibn Qudāma, *Muntakhab min al-ᶜIlal lil-Khallāl* (p. 227 §135). Any Prophetic narrations to that effect are forgeries since Ibn Masᶜūd specifically narrated that the Prophet ﷺ said this of Abū Jahl upon seeing his severed head at Badr.

[92]This is other than the Sunnī specialist of canonical readings al-Faḍl b. Shādhān al-Rāzī (d. ca. 290) documented by Ibn al-Jazarī in *Ghāyat al-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (2:10).

- that the complete Qur'ān according to Jaᶜfar al-Ṣādiq consists in 17,000 verses, not the present six thousand and some.[93]

- that only our liege-lord ᶜAlī b. Abī Ṭālib ﷺ and the Twelvers' Imams possess the complete Qur'ān and no-one else;[94]

- that the Shīᶜīs possess, among other arcane scriptures, "the *muṣḥaf* of Fāṭima, which is three times as big as their [the Sunnīs'] *muṣḥaf* and in which there is not a single letter of their own *muṣḥaf*;"[95]

- that only those who "know the Imam of their time among us *Ahl al-Bayt* truly worships Allah while those who do not are in fact worshipping other than Allah"; "Only we *Ahl al-Bayt* are following the religion of Islām." These enormities, which make apostates of the *Umma* beginning with Abū Bakr, ᶜUmar, the rest of the Companions ﷺ, and the Four Imams is attributed to Jaᶜfar al-Ṣādiq, Muḥammad al-Bāqir, and ᶜAlī al-Riḍā ﷺ.

- that ᶜAlī's divinely-ordained Appointment *(wilāya)* was revealed in many verses of the Qur'ān, that the ﴿revealed down by the trustworthy spirit﴾ (26:193) was but to inform of that *wilāya* and that the ﴿great tidings﴾ (78:2) are nothing other than the *wilāya*, or that every mention of "the hereafter" refers to that *wilāya* while every mention of the *dunyā* refers to the *wilāya* of other than ᶜAlī, etc. which makes of ᶜAlī's prime succession of the Prophet ﷺ nothing short of a cosmic event foretold in the *ṣuḥuf* of Ibrāhīm and Mūsā, only to be overlooked by history. This also presupposes that the mass of the Companions conspired successfully to pervert the Divine will and that they belied the many verses and hadiths in praise of them whom Allah Most High named the best society ever created and chose as trustworthy friends for the Seal of His Prophets ﷺ!

Ibn al-Jawzī wrote in his great history, *al-Muntaẓam*:

They [fanatic Shīᶜīs] narrate certain things then say: "This, only the Family of the Messenger of Allah ﷺ know!" And they say: "This is the outward meaning, but it has a hidden meaning," and "So-and-so

[93] *Kāfī* (2:634 §28), last hadith of the chapter entitled "Rarities" *(bāb al-nawādir)*. The correct form of this outlandish claim is stated by al-Shaykh al-Mufīd in *al-Iᶜtiqādāt* (p. 84-85): "Revelation came down that is non-Qur'ānic which, were it joined to the Qur'ān, would total 17,000 verses" i.e. *ḥadīth qudsī* as well as Prophetic sayings. *Ahl al-Sunna* hold that the number of the verses of Qur'ān is between 6,200 and 6,226 according to al-Dānī in *al-Bayān fī ᶜAdd Āy al-Qur'ān* (p. 79-82) and Ṭāshkubrīzādah's *Miftāḥ al-Saᶜāda* (2:359). Knowledge of what constitutes a full verse is important as the verse is the minimum unit of inimitability *(iᶜjāz)* as well as part of the precondition for the validity of prayer.

[94] *Kāfī* (1:228), first hadith in the chapter entitled, "None gathered the Qur'ān entirely except the Imams."

[95] *Kāfī* (1:238), chapter entitled "Mention of the *Ṣaḥīfa* and the *Jifr* and the *Jāmiᶜa* and the *Muṣḥaf* of Fāṭima."

believes what we believe, but does not show it!"... But you should know that their *madhhab*, if outwardly *rafḍ*, is inwardly *kufr*. [5:115]

The fanatics among Rāfiḍīs violate the Book of Allah and Sunna in openly insulting the Companions ﷺ and holding views that are sheer unbelief *(kufr)* as well as indecent, permissive rulings. [8:38-39]

[Year 571] Extreme Shīᶜism *(rafḍ)* in those days had been on the rise, so the governor wrote to the Commander of the Believers: "If you do not strengthen Ibn al-Jawzī's hand, you will be unable to repel innovations." Whereupon the Commander of the Believers issued an edict to strengthen my hand. So I instructed the people from the pulpit and said: "Truly the Commander of the Believers—Allah bless him—has received news of the rise of extreme Shīᶜism and has instructed by hand to give me authority in ending those innovations. Therefore, if any of you hears anyone of the public disparage the Companions, tell me about it so that I may raze his house and throw him in jail to perpetuity, and if he is one of their preachers I shall have him executed on the spot." After this they fell silent. [10:259]

Al-Zurqānī said in *Manāhil al-ᶜIrfān*:

Some of the extreme Shīᶜīs claim that ᶜUthmān and those before him, including Abū Bakr and ᶜUmar, corrupted the Qur'ān and excised many of its verses and chapters. They narrated from Hishām b. Sālim[96] from Abū ᶜAbd Allāh [Jaᶜfar al-Ṣādiq] that the Qur'ān which Jibrīl brought to Muḥammad ﷺ had seventeen thousand verses. Muḥammad b. Naṣr also narrated from him that another [vanished] sura had the names and patronyms of seventy of the Quraysh. Muḥammad b. Jahm al-Hilālī and others narrated from Abū ᶜAbd Allāh that the wording [of the verse] ﴾making your oaths a deceit between you because of a nation being more numerous than another nation﴿ (16:92) had been corrupted from the true original revelation *imams being purer than your imams.* Others of them said the Qur'ān contained a sura called "The Appointment" (al-Wilāya) which was excised in full and that most of Sūrat al-Aḥzāb was excised as it compared to Sūrat al-Anᶜām in length but they excised from it the superlative merits of *Ahl al-Bayt*. Similarly, they claimed that the Companions ﷺ excised the phrase *Woe to you* just before ﴾Grieve not. Lo! Allah is with us﴿ (9:40) and the terms

[96]One of the compilers of Shīᶜī jurisprudence (cf. the Rāfiḍī Ibn al-Nadīm's *Fihrist* p.308) and one of the narrators of the forgery *Truly, Allah created Ādam from mud and then made eating mud prohibited upon his offspring* cf. Ibn ᶜAdī (2:158) and below, entry *Eating soil is forbidden for every Muslim.*

> *of ʿAlī's appointment* after ﴾And stop them, for they must be questioned﴿ (37:24) and the phrase *through ʿAlī b. Abī Ṭālib* after ﴾Allah averted their attack from the believers﴿ (33:25) and the phrase *the family of Muḥammad* after *those who wronged* in the verse ﴾Those who wronged will come to know by what a great reverse they will be overturned﴿ (26:227). So the Qur'ān that is between the hands of the Muslims today from East to West, according to those Shīʿīs, is more corrupt and contains more textual manipulations than the Torah and the Injīl and more falsehoods—﴾Allah fight them. How perverse are they!﴿ (9:30).[97]

Al-Zurqānī goes on to say that some major ulema of the Shīʿīs themselves assert the falsehood of the above claims such as al-Ṭabarsī in his commentary, *Majmaʿ al-Bayān*. So did Ibn Babūyah, al-Sharīf al-Murtaḍā and Abū Jaʿfar al-Ṭūsī before him. More to the point, knowledgeable Shīʿīs deem most of the narrations of the Kāfī—about 9,500 out of a total of 16,000—as probable forgeries.[98] The finding of forgery applies beyond doubt to the narrations on the corruption of the Qur'ān as they revolve around four narrators whom the Shīʿī biographers themselves accuse of dishonesty: Abū ʿAbd Allāh al-Sayyārī, Yūnus b. Ẓabyān, Mankhal b. Jamīl al-Kūfī, and Muḥammad b. Ḥasan b. Jahūr.[99]

The Shīʿī sources themselves such as *Rawḍat al-Kāfī*, *Rijāl al-Kashshī* and the introduction to *Ṣaḥīḥ al-Kāfī* mention explicit statements by Imam Jaʿfar al-Ṣādiq and others excoriating the mendacity of the Shīʿīs on behalf of their Imams and sects and against *Ahl al-Sunna*.

Among latter-day examples al-Qundūzī's (d. 1294) *Yanābīʿ al-Mawadda* is rejected by Sunnis as an inauthentic source containing patent unheard-of forgeries. Among them: *My executor (waṣiyyī) is ʿAlī b. Abī Ṭālib and, after him, my two grandsons al-Ḥasan, al-Ḥusayn, and, following the latter, nine imams from the loin of al-Ḥusayn…* whom the report goes on to name. The compiler lifted this from *Farā'id al-Simṭayn fī Faḍā'il al-Sibṭayn* by the Shīʿī Ṣadr al-Dīn al-Ḥammū'ī al-Juwaynī (644-722) whom al-Dhahabī described as "a bungling incompetent *(ḥāṭib layl)* who gathered all sorts of falsehoods and lies."[100]

[97] Al-Zurqānī, *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qur'ān* (1:194-195) cf. al-Ālūsī, *Rūḥ al-Maʿānī* (1:24).

[98] Cf. Hāshim Maʿrūf al-Ḥasanī in his *Dirāsāt fīl-Ḥadīth wal-Muḥaddithīn* (Beirut: Dār al-Taʿāruf lil-Maṭbūʿāt, 1986, p. 132-137).

[99] Cf. Rasūl Jaʿfarayyān, *Ukdhūbat Taḥrīf al-Qur'ān bayn al-Shīʿa wal-Sunna* (Tehran: Sabhar, 1406/1985, p. 44-47).

[100] Cf. al-Ziriklī, *Aʿlām* (1:53).

Another latter-day example, ᶜAbd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn al-Mūsawī's (1290-1377) 700-page *al-Murājaᶜāt* contains the usual lies foisted on our liegelord ᶜAlī and others of *Ahl al-Bayt*. Like other staged Sunni-to-Shīᶜī conversion literature such as *Then I was Guided* and *Peshāwar Nights*, the book is fiction posing as a historical debate which never took place. Rather than doctrine, the *Murājaᶜāt* is a patchwork of propaganda targeting common Sunnis as it contradicts the generality of Shīᶜī literature.[101] More notably, it attributes to the venerable 80-year-old Shaykh of al-Azhar Sayyid Salīm al-Bishrī al-Mālikī (1248-1335) the position of a passive, fawning student before the 40-year-old Mūsawī (who published the book 20 years after al-Bishrī's death) with statements such as: "I bear witness that you are, in the *uṣūl* and *the furūᶜ*, of the level of the Imams of *Ahl al-Bayt* among the Companions of the Prophet ﷺ!" Al-Bishrī's alleged interventions take up only five percent of the book and are all praise, acceptance, and incapacity to object anything, while al-Mūsawī—in reality a fledgling—discourses authoritatively the rest of the time with purported proofs which a student of knowledge could refute, not to mention Shaykh al-Azhar, such as the claim that "the believers bowing in prayer who give the *zakāt*" (5:55) was revealed about our liegelord ᶜAlī "by consensus of the commentators"[102] Furthermore, nothing of the 56 letters al-Bishrī allegedly wrote al-Mūsawī is referenced to a verifiable source, or known to al-Bishrī's six scholarly sons, or reproduced in the numerous editions of the *Murājaᶜāt*, or even mentioned in the biographical sources of al-Azhar or Egypt or the 14th century.[103] In reality al-Bishrī was a Sunni scholar of Principles and Hadith who authored commentaries in those sciences. He was famous for his staunch opposition to Jamāl al-Dīn al-Afghānī[104] and Muḥammad ᶜAbduh and would have made short thrift of al-Mūsawī's aberrant rulings and false hadith authentications (such as *Whoever loves to live my life and die my death, let him take ᶜAlī b. Abī Ṭālib as his patron, etc.* which al-Dhahabī called a quasi-forgery and al-Suyūṭī

[101]For example in its perfunctory praise of the Four Imams and other Sunni figureheads, while Shīᶜī foundational principles consider them all frauds.

[102]Al-Taftāzānī relates this typically bombastic claim in *Sharḥ al-Maqāṣid* (5:270) whereas most of the exegetes say it refers to ᶜUbāda b. al-Ṣāmit cf. al-Ṭabarī, Abū al-Layth, al-Baghawī, Ibn Kathīr etc.

[103]Al-Marᶜashlī, *Nashr al-Jawāhir wal-Durar fī ᶜUlamā' al-Qarn al-Rābiᶜ ᶜAshar* (1:481-482); Faraj Sulaymān Fu'ād, *al-Kanz al-Thamīn li-ᶜUẓamā' al-Miṣriyyīn* (1:106), etc.

[104]A controversial figure. According to Muḥammad Rashīd Riḍā he was an open freemason of questionable morals. The Afghans celebrate him although he was an Iranian Shīᶜī who is thought to have lied about being an Afghan to facilitate his goals, while the Iranians put him on a national stamp for hating Shah Nasir al-Din. An international activist who inspired certain future reformists (for better or worse), he admired socialism and advocated pan-Islamism not in a theological sense but as a form of nationalism in emulation of and rivalry with the West. He emerges as one of the fathers of Islamic modernism and neo-muᶜtazilism and his discourse seems mostly one of power rather than religion.

"thoroughly flimsy,"[105] or *Let the people of my House among you be like the head is to the body,* narrated only through the arch-liar Ziyād b. al-Mundhir, or *This [ʿAlī] is my brother, my executor (waṣiyyī) and my successor among you: listen to him and obey him* which we discuss below).[106]

- Also in recent times, the Najafī al-Ḥājj Mirzā Ḥusayn Muḥammad Taqī al-Nūrī al-Ṭabarsī authored *Faṣl al-Khiṭāb fī Ithbāt Taḥrīf Kitāb Rabb al-Arbāb* (The Final Speech Proving the Distortion of the Book of the Lord of Lords) which caused a stir even in Iran, where it is largely disowned as mendacious. Its central thesis was already deemed a lie in the mainstream Shīʿī references of old.[107]

- *Whoever loves to hold fast to the red staff which Allah Most High planted with His right hand in Paradise, let him hold fast to the love of ʿAlī b. Abī Ṭālib* was declared a forgery by Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Suyūṭī, and others, as were the multifarious reports that the Prophet ﷺ saw the name of our liegelord ʿAlī ؓ written on the leg of the Throne, on the doorway to Paradise, or inside an almond; or praised him as the first Muslim or the first to reach the Pond, etc. So is the claim that he was born inside the Kaʿba, a particularity of the centenarian Ḥakīm b. Ḥizām b. Khuwaylid b. ʿAbd al-ʿUzzā b. Qusay al-Qurashī ؓ.[108]

[105]Cf. Ibn al-Mulaqqin's abridgment (3:1418 §555) of al-Dhahabī's abridgment of al-Ḥākim (3:128) and al-Suyūṭī's entry in his *Jāmiʿ al-Kabīr* (cf. *Kanz* §2578). Narrated by Abū Nuʿaym who called it *gharīb* and, through him, Ibn ʿAsākir who called it *munkar*.

[106]See below, p. 43. The *Murājaʿāt* was refuted by Nāṣir al-Qafārī in the second volume of his book *Mas'alat al-Taqrīb bayn Ahl al-Sunna wal-Shīʿa*; Abū Maryam al-Aʿẓamī in *al-Ḥujaj al-Dāmighāt li-Naqd Kitāb al-Murājaʿāt*; Maḥmūd al-Zuʿbī in *al-Bayyināt Radd al-Murājaʿāt*; Rāshid ʿAbd al-Muʿṭī Maḥfūẓ in *Kitāb al-Murājaʿāt Kitāb al-Kadhib wal-Mufatarayāt*; ʿUthmān al-Khumayyis in his lectures; al-Albānī (see the reference he gives in the entry for *Whoever loves to live my life and die my death* in his *Silsila Ḍaʿīfa*); etc.

[107]For example, al-Shaykh al-Mufīd (d. 413) and al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381) both said whoever claims the Qur'ān is more than what the Muslims have in their hands is a liar, while al-Ṭabarsī (d. 560) considers such a verdict the sound Twelver position in the "fifth art" of his introduction to *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

[108]As stated by Muslim his *Ṣaḥīḥ* (*Buyūʿ, Bāb al-Ṣidq fīl-Bayʿi wal-Bayān*). See also al-Ḥākim (1990 ed. 3:549) and Ibn Ḥajar, *Iṣāba* (§1802). "Al-Zubayr b. Bakkār said: 'The birth of Ḥakīm took place in the Kaʿba.' Shaykh al-Islām [Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī] said: 'This particularity is not known for anyone else; what is found in al-Ḥākim's *Mustadrak* whereby ʿAlī was born in it is weak.'" Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī* (3rd ed. al-Faryābī, 1997, 2:880) cf. *Sīra Ḥalabiyya* (1:227). Ḥakīm b. Ḥizām is the first entry in Ibn Mandah's *Man ʿĀsha Mi'atan wa-ʿIshrīna Sanatan min al-Ṣaḥāba* (Those of the Companions Who Lived 120 years). Al-Ḥākim (3:483=3:550) claimed that it was mass-transmitted that ʿAlī was born inside the Kaʿba but, contrary to his habit in the *Mustadrak*, did not follow up with a single proof to that effect. Nor is it mentioned in Imam al-Nasā'ī's *Khaṣā'iṣ ʿAlī*, nor in Imam Aḥmad's *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (although he said: "None of the *Ṣaḥāba* has had more merits reported than ʿAlī"), nor in the biographical histories of the Companions such as *al-Iṣāba*, *al-Istīʿāb* and *Usd al-Ghāba*, nor in the general histories such as al-Ṭabarī's *Tārīkh*, al-Dhahabī's *Siyar* and *Tārīkh*, Ibn al-Athīr's Tārīkh, etc. but mostly in Shīʿī or Shīʿī-leaning sources such as al-Masʿūdī or Sibṭ Ibn al-Jawzī.

- Also among the false Qur'anic glosses are the claims that ʿAlī is the guide in the verse ﴾You are a warner only, and for every folk a guide﴿ (13:7) whereas the commentaries concur the Prophet ﷺ alone is meant; that ʿAlī's ears are meant in the verse ﴾That We might make it a memorial for you, and that remembering ears might remember﴿ (69:12);[109] and that the single letters opening certain suras of the Qur'ān conceal codes that establish the primacy of ʿAlī's succession to the Prophet ﷺ or that ʿAlī himself was more deserving of the title of Prophethood.[110] Among the later Shīʿī, Bāṭinī, Bābī, and Bahā'ī Qur'ānic commentaries that are replete with the most astounding lies about the Holy Qur'ān, the Prophet ﷺ, the Rightly-Guided Caliphs, *Ahl al-Bayt* and *Ahl al-Sunna* are Mullā Muḥsīn al-Kāshī's (d. 1091) *al-Ṣāfī*, Sayyid Hāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī al-Tawbalī al-Katkātī's (d. 1107 or 1109) *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ʿAbd Allāh b. Muḥammad Riḍā al-ʿAlawī's books—he is known as Shubbar (1188-1242)—and Sulṭān Muḥammad b. Ḥaydar al-Janābidhī al-Khurāsānī's (fl. 1311) *Bayān al-Saʿāda fī Maqāmāt al-ʿIbāda*.[111]

- The very long saying that begins, *Allah Most High created the light of Muḥammad ﷺ before creating the heavens, the earth, the Footstool, the Pen, Paradise, Hell, Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm, Ismāʿīl, Isḥāq, Yaʿqūb, Mūsā, ʿĪsā [...] and before all the other Prophets by 424,000 years and with him were created twelve veils...* was forged with a transmission chain of unknowns leading up to Sufyān al-Thawrī, from Ibn al-Mubārak, from Jaʿfar al-Ṣādiq, from his father, from his grandfather and found mostly in Shīʿī sources, from Ibn Bābūyah's (d. 381) manuals to al-Majlisī's (d. 1111) 110-volume hodgepodge entitled *Biḥār al-Anwār*.[112] The latter contains the attribution to Imam Jaʿfar al-Ṣādiq of an allusion to Abū Bakr and ʿUmar—Allah be well-pleased with them—as apostates.[113]

- Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī's (d. 460) *Tahdhīb al-Aḥkām*, replete with such enormities as the supposed advice of the Imams of *Ahl al-Bayt* to their followers to engage in temporary sexual encounters *(mutʿa)* with "up to a thousand women, for they are like hired girls," on

[109]Cf. Abū Shahba, *Isrā'īliyyāt* (p. 332).

[110]Cf. Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥdat al-Islāmiyya* (al-Maktab al-Islāmī ed. p. 26-29) as cited in Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh, *Lamaḥāt fī ʿUlūm al-Qur'ān wa-Ittijāhāt al-Tafsīr* (al-Maktab al-Islāmī ed. p. 160).

[111]See Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī's analysis and extensive excerpts in *al-Tafsīr wal-Mufassirūn* (2:108-173, 3:202-235 and generally 2:1-206).

[112]Ibn Bābūyah, *Khiṣāl* (p. 482), *Maʿānī al-Akhbār* (p. 306, p. 351); al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār* (15:4, 25:21, 54:170-175, 55:41, 108:198 etc.). Also Abū Saʿd al-Naysābūrī, *Sharaf al-Muṣṭafā* (1:305-311 §79).

[113]*Biḥār al-Anwār* (7:212 §113). *Allāh al-Mustaʿān!*

the basis of a contract that "needs no witness." In reality, Jaᶜfar al-Ṣādiq is on record calling *mutᶜa* "pure fornication" *(ᶜayn al-zinā)*.[114]

- *Al-Muᶜtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar* by al-Muḥaqqiq al-Hillī (d. 676) attributes to al-Ḥusayn b. ᶜAlī the statement, *If a man penetrates a woman in the anus without ejaculating, neither of them needs ghusl.* The so-called Muḥaqqiq is content to narrate this through Abū Jaᶜfar Aḥmad b. Muḥammad b. Hārun al-Barqī who is described in *Mīzān al-Iᶜtidāl* as "a big liar *(kadhdhāb)* who was skillful around hadith."

- The author of *Wasā'il al-Shīᶜa* adduces a spurious hadith in which Jaᶜfar al-Ṣādiq, questioned about a man who had anal intercourse with his wife, supposedly replies, "There is no harm in it if she agrees." This is a patent lie in light of the Prophetic prohibitions and curse of such an act as reflected in the jurisprudence of the Four Schools.

- The 5th-century *Nahj al-Balāgha* (see "Forged Books" section below) and the 10th-century *al-Maḥajjat al-Bayḍā'* by Badr al-Din al-Fayḍ al-Kāshānī Sayyid Ḥasan b. Sayyid Jaᶜfar b. Sayyid Fakhr al-Dīn al-Ḥasanī, both replete with forgeries such as *Sharīᶜa is my words, Ṭarīqa is my actions* already cited.

- Imam al-Ghazzālī in the chapter on abrogation of his *Mustaṣfā* (1:110) denounced the Shīᶜī doctrine of "Divine change of mind" *(badā')* as "explicit apostasy" *(kufr ṣarīḥ)* as expressed in their forgeries that "ᶜAlī ﷺ would not relate anything about the unseen out of fear something might become clear to Allah and He would then change it" and that Jaᶜfar al-Ṣādiq supposedly said, "Allah did not change His mind in anything more than in the matter of Ismāᶜīl, meaning His command that he be slaughtered."

- *Al-Imāma wal-Siyāsa*, a spurious source the Shīᶜīs alone attribute to Ibn Qutayba and which bears all the marks of forgery. They also confuse the Shīᶜī Ibn Rustum al-Ṭabarī with his same-named senior, the great Sunnī commentator of the Qur'ān.[115]

Shīᶜīs are also responsible for most of the fabrications against the Companions of the Holy Prophet ﷺ such as the claim that our liege-lord ᶜUmar

[114]Narrated by al-Bayhaqī as cited by Ibn Ḥajar, *Fatḥ* (9:173) and al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* (6:271). The latter further reported from al-Khaṭṭābī and Qāḍī ᶜIyāḍ the Consensus of *Ahl al-Sunna* to the prohibition of *mutᶜa* and from Ibn Daqīq al-ᶜĪd the statement: "What some of the Hanafis claimed to the effect that Mālik had allowed it is a mistake. The Malikis have strenuously stipulated that temporary marriage is unlawful."

[115]See below, "Forged books and spurious attributions" under Ibn Qutayba and al-Ṭabarī.

whipped and beat Fātima ﵂, causing her a miscarriage, whereas the Companions' highest respect for ᶜAlī was precisely based on their utter love for Fāṭima, particularly Abū Bakr and ᶜUmar who venerated her and all *Ahl al-Bayt*.[116]

However, it is our liege-lord ᶜAlī who is the subject of the largest amount of lies ever forged about any Companion, mostly encomia. One example is the alteration of the authentic narration reported from Ibn Masᶜūd *The Qur'ān was revealed in seven dialects (aḥruf) and each dialect has an inner aspect (baṭn) and an outer aspect (ẓahr)*[117] to which forgers added *and the knowledge of all of the above is with ᶜAlī b. Abī Ṭālib, both the inner and the outer knowledge.*[118]

- Among the countless "ᶜAlī's Succession of the Prophet ﷺ" forgeries[119] is the "Night of the Jinn" forgery: al-Ṭabarānī narrated that ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd ﵁ supposedly said:

> The Messenger of Allah ﷺ ordered me to follow him on the night of the Jinn. I went with him until we reached the height of Mecca where he said *I was promised that the Jinn and humans will believe in me. As for the humans they believed in me, as for the Jinn you have seen*; he continued, *I feel that my end is near.* I said: "Messenger of Allah, will you not make Abū Bakr your Caliph?" He turned away from me so I realized he disagreed. I said: "Messenger of Allah, will you you not make ᶜUmar your Caliph?" He turned away from me so I realized he disagreed. I said: "Messenger of Allah, will you not make ᶜAlī your Caliph?" He said *Him. By the One besides Whom there is no god, if you chose him and obeyed him, He [Allah] shall enter you into Paradise one and all!*

Al-Haythamī said: "Al-Ṭabarānī narrates it but its transmission chain has Yaḥyā b. Yaᶜlā al-Aslamī who is weak."[120] Ibn Ḥajar in *al-Taqrīb* ac-

[116]See on this and other Fāṭima forgeries ᶜAbd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr's *Tasdīd al-Malik li-Ḥukm Abī Bakr fī Fadak wa-Radd al-Faryat al-Mazᶜūma: Maẓlūmiyyat al-Zahrā'* (Riyadh: Dār Aḍwā' al-Salaf, 1427/2007) 57-59 and his *al-Qāṣima fī Bayān Waḍᶜ Khuṭbat al-Zahrā' Fāṭima* (Riyadh: Dār Aḍwā' al-Salaf, 1427/2007).

[117]Narrated from Ibn Mas'ūd by al-Ṭabarānī in *al-Awṣaṭ*, Abū Yaᶜlā, and al-Bazzār with trustworthy narrators as stated by al-Haythamī (7:152).

[118]Narrated from Ibn Masᶜūd by Abū Nuᶜaym (1985 ed. 1:65) with a chain containing Muḥammad b. Marwān al-Suddī who was discarded *(matrūk)* and accused of forgery.

[119]Cf. *There were 1,000 Prophets, each with an executor, and ᶜAlī is Muḥammad's executor; Muḥammad is the seal of Prophets and ᶜAlī is the seal of executors (awṣiyā'); Every Prophet has an executor and ᶜAlī is my executor and inheritor* etc.

[120]Al-Ṭabarānī, *al-Muᶜjam al-Kabīr* (10:67), al-Haythamī (8:314).

tually grades the latter "weak and a Shīʿī." Since this particular narration promotes Shīʿism, it is categorically rejected until verified independently, but then it it not found anywhere else. In addition, most of its narrators seem to be complete unknowns, as if they never narrated anything in their lives except this report.[121] In Muslim's *Ṣaḥīḥ* from ʿAlqama: "I asked Ibn Masʿūd if he was with the Messenger of Allah ﷺ on the night of the Jinn and he said no." Finally, the Prophetic reports implying—and recommending—the primacy of the respective caliphates of Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما reach the level of mass transmission.

Al-Ḥākim's *Mustadrak* was criticized by the hadith scholars due to the many forgeries it erroneously grades as rigorously authentic—up to 100 according to some authorities—many of them with a Shīʿī theme, such as the report from Ibn ʿAbbās that Allah Most High told the Prophet ﷺ: *I have killed seventy thousand [in punishment] for [the murder of] Yaḥyā b. Zakariyyā* عليهما السلام *and I will kill seventy thousand times seventy thousand for [that of] your daughter's son al-Ḥusayn!* Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* said this report was untraceable *(lā aṣla lahu)* while al-Dhahabī disclaimed its *matn* as *munkar* in the *Siyar* and Ibn Kathīr similarly declares it "highly anomalous" *(gharīb jiddan)* in the *Bidāya*.

- *I swear by the one in Whose Hand is my life that this man [ʿAlī] and his Shīʿa shall secure deliverance on the day of resurrection.* Narrated by Ibn ʿAsākir with a chain containing an unknown—Ibrāhīm b. Anas al-Anṣārī—and someone suspected of forging Shīʿī narrations, Muḥammad b. Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Quṭwānī.

- *There is no noble warrior save ʿAlī and there is no sword save Dhūl-Fiqār (q.v.)* is another such famous forgery among the public at large.

- A famous forgery attempts to substitute the mass-transmitted precedence of our liegelord Abū Bakr with that of our liegelord ʿAlī and buttress the substitution with a threat of anathema: *ʿAlī is the best of human beings, whoever doubts it commits disbelief,*[122] which was forged to rebut the mass-transmitted saying of our liegelord ʿAlī himself, *The best of this Community after its Prophet is Abū Bakr, then ʿUmar.*[123]

[121]One of those unknown one-report narrators is a certain "Abū Murra al-Ṣanʿānī." Ibn Ṭūlūn in his encyclopedia of the merits of al-Shām cited a Prophetic report listing Ṣanʿā' among "the four cities that belong to Hell." And Ibn Ḥajar in *Nuzhat al-Albāb fil-Alqāb* (§3078) defined "Abū Murra" as a nickname for Iblīs.

[122]Cf. Ibn ʿArrāq (1:353-354 §39).

[123]See on this ʿAbd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr, *Ikmāl al-Niʿma bi-Taṣḥīḥ Ḥadīth Khayr Hādhih al-Umma* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1428/2007).

- Imam Aḥmad, Ibn al-Jawzī, and al-Dhahabī considered the report of ʿAlī as saying *I am the servant of Allah, I am the brother of His Messenger, I am the greatest Ṣiddīq, and I was already praying seven years before people started praying* a forgery as in *al-Kashf al-Ḥathīth* and elsewhere—although narrated by al-Nasā'ī in *Khaṣā'iṣ ʿAlī* and Ibn Mājah, and al-Būṣīrī declared its chain sound in *Miṣbāḥ al-Zujāja* as did al-Ḥākim.

- The "Secret Caliphate Testament" forgery in which the Prophet ﷺ in his last illness supposedly dictated something while ʿAlī ﷺ wrote and Jibrīl ﷺ was a witness, then the paper was folded up, so *Whoever tells you that he knows what is in that paper except the one that dictated it, the one that wrote it, and the one that witnessed it: do not believe him!*[124]

- *Whoever wants to see Ādam in his knowledge, Nūḥ in his understanding, Ibrāhīm in his gentleness, Yaḥyā b. Zakariyyā in his asceticism, and Mūsā b. ʿImrān in his handgrip, let him look at ʿAlī b. Abī Ṭālib.* Ibn ʿAsākir narrated it but Ibn al-Jawzī included it among the forgeries.[125]

- *Whoever is pleased to live my life and die my death and hold fast to the staff of pearl, let him take for patron ʿAlī b. Abī Ṭālib after me,* etc. This saying comes through Muḥammad b. Zakariyyā al-Ghallābī who is accused of lying as stated by al-Dhahabī in the *Mīzān* and al-Suyūṭī in the *La'ālī'*.

- Also a forgery, the entire so-called *Waṣāyā ʿAlī* made of concocted "last recommendations and testament" of the Prophet ﷺ to ʿAlī ﷺ, each *waṣiyya* beginning with the apostrophe, *Yā ʿAlī!*[126]

- Also a forgery, the report, *If you see Muʿāwiya on my pulpit, kill him! (Idhā ra'aytum Muʿāwiyata ʿalā minbarī fāqtulūh)* as is its dot-altered opposite, *If you see Muʿāwiya on my pulpit, accept him (fāqbalūh)*, both as stated by Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Suyūṭī, al-Haytamī and others.[127] There are many such forgeries in *Nahj al-Balāgha* and al-Balādhurī.[128]

[124]See entry, *O ʿAlī! Call for paper and ink.*

[125]Cf. Ibn Shāhīn in *Madhāhib al-Sunna*, Ibn ʿAsākir (42:313), al-Ḥākim, Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt*, and al-Suyūṭī in his *La'ālī'* (*Manāqib al-Khulafā' al-Rāshidīn*). Al-Dhahabī declared it *munkar* in the *Mīzān* (6:408-409 under Misʿar b. Yaḥyā al-Nahdī) while Ibn Kathīr in the *Bidāya* (year 40, *Faḍā'il ʿAlī*) says "This report is *munkar jiddan* and its chain unsound." It is in al-Suyūṭī's *Jamʿ al-Jawāmiʿ* under *Man sarrahu an yanẓura ilā Ādama fī ʿilmihi...*

[126]See below, p. 525.

[127]Cf. al-Aḥdab (1:282-283); al-Haytamī, *Taṭhīr al-Janān wal-Lisān* (p. 29); and al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 130-132).

[128]Such as *A man will come out of this opening who will die following other than the re-*

- A report from Abū Barza al-Aslamī in Aḥmad, Abū Yaʿlā, al-Bazzār, and al-Ṭabarānī mentions that the Prophet ﷺ at Uḥud imprecated against two hypocrites who were declaiming poetry mocking our liegelord Ḥamza ؓ, whom Ibn al-Qāniʿ's narration from Shuqrān in his *Muʿjam al-Ṣaḥāba* identifies as Muʿāwiya b. Rāfiʿ and ʿAmr b. Rifāʿa. Liars then changed them into Muʿāwiya b. Abī Sufyān and ʿAmr b. al-ʿĀṣ.[129]

- The report narrated through ʿAbd al-Razzāq from Maʿmar, from al-Zuhrī, from ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿUtba, from Ibn ʿAbbās, that the Prophet ﷺ said to our liege-lord ʿAlī ؓ: *You are a Sayyid in the world and a Sayyid in the hereafter, your beloved is my beloved, and my beloved is the beloved of Allah, and your enemy is my enemy, and my enemy is the enemy of Allah. Woe to whoever hates you after I am gone!*[130] The scholars pointed out that this was inserted into Maʿmar's book by his Rāfiḍī nephew, after which ʿAbd al-Razzāq narrated it from that book without double-checking it with Maʿmar; and, at any rate, only furtively, since, as al-Dhahabī observed, "he never related it to Aḥmad, Ibn Maʿīn, or the crowds who travelled to visit him!" He only narrated it in private to Abū al-Azhar Aḥmad b. Azhar al-Naysābūrī when he was pleased to see him one morning, waiting at his door before the *fajr* prayer.

- The report in Ibn Isḥāq picked up by al-Ṭabarī in his *Tārīkh* that the Prophet ﷺ laid his hand on the nape of the thirteen-year old ʿAlī's neck and said *This is my brother, my executor (waṣiyyī), and my successor among you: listen to him and obey him* comes only through the Kūfan Rāfiḍī ʿAbd al-Ghaffār b. al-Qāsim b. Qays al-Naḏjjārī, whom Ibn al-Madīnī accused of forgery.[131]

- The *ṣalāt al-batrā'/butayrā'* forgery in which the Prophet ﷺ supposedly said: *Do not pray a curtailed ṣalāt* in the purported sense of saying *ṣallā Allāhu ʿalayhi wa-sallam*, without including the *Āl* in the invocation of

ligion of my Community—and Muʿāwiya came out, which Aḥmad al-Ghumārī had the effrontery to declare sound-chained in his *Ju'nat al-ʿAṭṭār* (The Perfumer's Urn 2:154), a book reviled by his own brother ʿAbd al-ʿAzīz as *Jīfat al-Ḥimār* (The Donkey's Carcass) because of its transgressions.

[129]Cf. Ibn al-Qayyim, *Manār* (p. 118).

[130]Narrated by al-Khaṭīb (4:41-42 *bāṭil*), al-Ḥākim (3:127-128 *ṣaḥīḥ*; al-Dhahabī: *munkar*), Ibn ʿAdī (1:195-196), and al-Ṭabarānī per al-Haythamī in *Majmaʿ al-Baḥrayn* (6:281-282). Declared a forgery by Ibn al-Jawzī in his *ʿIlal* (1:218-219) cf. *Tanzīh* (1:397), and al-Aḥdab (3:334) while al-Dhahabī declares it "quasi-forged" in the *Siyar* (Fikr ed. 8:369) and *Talkhīṣ al-Mustadrak* (3:128).

[131]Cf. Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Kashf al-Ḥathīth*, al-Dhahabī, *Mughnī* (§5070), and ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 315).

blessings on the Prophet ﷺ,[132] nowhere to be found in any book of hadith and deemed a fabrication by latter-day scholars.[133] Additionally the meaning in Arabic would be a prayer with botched *rukūʿ*, *sujūd* and *qiyām* as narrated from Ibn ʿUmar by al-Bayhaqī in *Maʿrifat al-Sunan*. The Hanafis interpret the *butayrā'* and *batrā'* as the single-*rakʿa* prayer on the strength of statements to that effect by Ibn Masʿūd and Ibn ʿAbbās,[134] also related as a weak *mursal* Prophetic report.[135] ʿUthmān's رضي الله عنه single *rakʿa* in which he recited the entire Qur'ān at the *Maqām* was named the *butayrā'*.[136] Other explanations are that the *batrā'* is a sacrificial animal that is missing an organ or the childless old woman[137] or man as in *abtar*; and the *butayrā'* a *khuṭba* missing the glorification of Allah or the invocation of blessing on the Prophet ﷺ.[138]

- The "Fāṭima House-Burning" forgery: the Umayyad Shīʿī-leaning[139] littérateur Aḥmad Ibn ʿAbd Rabbih al-Qurṭubī (246-328) writes in *al-ʿIqd al-Farīd*:

> Those that delayed giving *bayʿa* to Abū Bakr:.... ʿAlī, al-ʿAbbas, and al-Zubayr sat in Fāṭima's house until Abū Bakr sent them ʿUmar to bring them out of Fāṭima's house. Abū Bakr told ʿUmar: "If they refuse, fight them." ʿUmar came to them with a torch as if

[132]Cf. Sayyid Abū Bakr Shihāb al-Dīn b. ʿAbd al-Raḥmān Bā ʿAlawī, *Rashfat al-Ṣādī min Baḥri Faḍl Banī al-Nabī al-Hādī* (ʿIlmiyya 1998 ed. p. 68) without source, while its editor references it to the second chapter of al-Samhūdī's *Jawāhir al-ʿIqdayn* (p. 217) and al-Shaʿrānī's *Kashf al-Ghumma* (1:219) among other chainless, non-hadithic works. Likewise chainless is al-Daylamī's report in the *Firdaws* (3:634 §5986): *Whoever hears me mentioned before him and does not invoke a complete prayer of blessing on me, neither is he part of me nor am I part of him.*

[133]Cf. al-Haytamī, *al-Ṣawāʿiq al-Muḥriqa* (p. 144); Ibn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna* (7:430); Ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn* (2:373); and al-Qinnawjī in the book of *ṣalāt* of *al-Rawḍat al-Nadiyya*, his commentary on al-Shawkānī's *al-Durar al-Bahiyya fī Aḥādīth al-Aḥkām*.

[134]Cf. Aḥmad Khayrī from his teacher al-Kawtharī in Khayrī's biography of the latter in the introduction to the 1994 edition of al-Kawtharī's *Maqālāt*, mentioning Ibn Masʿūd's exclamation at witnessing a single *rakʿa* of *witr: What is this butayrā'?* cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Istidhkār* (2:119) and Ibn ʿĀdil al-Ḥanbalī's *Tafsīr* entitled *al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb* (16:467). Ibn ʿAbbās reportedly called *batrā'* any *witr* prayer of less than five *rakʿa*s or at least three cf. al-Ṭaḥāwī in *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (1:289 §1715-1717).

[135]From Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī: al-Nawawī, *Khulāṣa* (1:557), *Majmūʿ* (4:22-23).

[136]Narrated from ʿAṭā' b. Abī Rabāḥ by Ibn ʿAsākir (39:234).

[137]Cf. Ibn al-Jaʿd, *Musnad* (§280) and Ibn ʿAsākir (40:465) respectively.

[138]Glorification: al-Jāḥiẓ, *Bayān* (2:6); blessing: al-Zubayr b. Bakkār, *Muwaffaqiyyāt* (p. 253), Ibn ʿAsākir (19:179), and al-Mubarrid, *Kāmil* (1:268).

[139]According to Ibn Kathīr in the *Bidāya* (year 328). The *ʿIqd al-Farīd* is a work of poetry and rhetoric transmitted through about 70 weak narrators, 100 unknown ones and 16 outright arch-liars according to al-Luḥaydān in his *Naqd Ārā' wa-Marwiyyāt al-ʿUlamā' wal-Muʾarrikhīn* (Damascus: Dār Rājiḥ, 1425/2004, p. 558). Similarly *Murūj al-Dhahab* by the Muʿtazilī Shīʿī al-Masʿūdī is replete with forgeries.

> he were going to set the house ablaze. Fāṭima met him and said: "Ibn al-Khaṭṭāb, have you come to burn our house?" He said: "Yes, unless you follow in the *Umma*'s footsteps!" ᶜAlī came out and went to Abū Bakr al-Ṣiddīq and gave him *bayᶜa*. Abū Bakr said, "Do you hate my leadership?" ᶜAlī replied, "No! However, I made a vow not to get dressed, after the death of the Messenger of Allah, until I memorized the Qur'ān. This is why I stayed inside."

The incoherence of the above report looms in the fact that if ᶜUmar were to burn the house of ᶜAlī and Fāṭima, by the same token he would burn that of ᶜĀ'isha as well since it was right next door where the Prophet ﷺ himself was buried. This is the same ᶜUmar who once threatened to discipline those who raised their voices in the Mosque lest they disturb the Prophet ﷺ in his grave! Further, ᶜAlī did not give his *bayᶜa* to Abū Bakr رضي الله عنه until after the death of Fāṭima رضي الله عنها, and both Abū Bakr and ᶜUmar left him in peace in the meantime. As also authentically related, ᶜAlī had delayed his *bayᶜa* not because of a vow to memorize the Qur'ān—which would place a meritorious act before an obligation—but rather because he felt the *bayᶜa* had been sudden and he considered he shared with Abū Bakr a rightful claim to *khilāfa* and consultation.

Ibn ᶜAbd al-Barr narrates the likely version in *al-Istīᶜāb*:

> From Aslam, ᶜUmar's *Mawlā*: When Abū Bakr received the *bayᶜa*, ᶜAlī and al-Zubayr would visit Fāṭima and consult her and discuss their affair among themselves. News of this reached ᶜUmar so he went to see her and said, "Daughter of the Messenger of Allah! No creature is dearer to us than your father and none dearer to us, after him, than you. But I heard that a certain group go to see you. If I hear of this again, I shall do this and that!" Then he went out. When they came to her again, she said, "ᶜUmar came to see me and swore that if you came back again he would do this and that. By Allah, he will certainly fulfill his oath! Therefore look after your case and do not come back here!" They left and never went back until they gave their *bayᶜa* to Abū Bakr.

The above account shows that ᶜUmar acted alone without any order from Abū Bakr and that he affirmed his love of the Prophet ﷺ and his Family. There was no mention of fire nor house-burning but rather euphemisms, which forgers then embroidered for effect and turned into what Imam al-Haytamī in *al-Ṣawāᶜiq al-Muḥriqa ᶜalā Ahl al-Rafḍ wal-Ḍalāl wal-Zandaqa* called "an ugly concoction and stupidity which have earned them [Rāfiḍīs] shame, disgrace, and ruin."

- "Mass desertion of the Companions at Uḥud and Ḥunayn" forgeries. Shīᶜī literature claims that "Imam ᶜAlī was the one who saved the Prophet ﷺ in Uḥud" and that "in the battle of Ḥunayn all of the Companions fled except four that remained steadfast, ᶜAlī, al-ᶜAbbās, Abū Sufyān b. al-Ḥārith b. ᶜAbd al-Muṭṭalib, and Ibn Masᶜūd while other sources add ᶜAqīl b. Abī Ṭālib, al-Zubayr b. al-ᶜAwwām, his son ᶜAbd Allāh, and Usāma b. Zayd."

The above are lies propagated by discord-mongers (cursed by the Prophet ﷺ)[140] who aim to disparage our liegelords among the Ten Promised Paradise and others of the ﴿First and Foremost of the *Muhājirūn* and the *Anṣār*﴾ who stood their ground on both occasions. At Uḥud, our liegelord Ṭalḥa got stabbed, cut, and speared in eighty different places of his body and his hand was cut off, all the while fending off harm from the Prophet ﷺ who said *Ṭalḥa has surely repaid his oath! (Ṭalḥatu qaḍā naḥbah)* and *He has assured himself Paradise! (Awjaba)*. None stayed with the Prophet ﷺ at that time except he and Saᶜd as narrated in al-Bukhārī and Muslim. At Ḥunayn, Abū Bakr and ᶜUmar were among those who stood their ground, each having received between ten and twenty blows that day, as authentically narrated from Jābir by Imam Aḥmad with a sound chain of transmission in his *Musnad* and others.[141] Also among those that remained steadfast at Ḥunayn were al-Ḥāritha b. al-Nuᶜmān, Ayman b. ᶜUbayd, al-Faḍl b. al-ᶜAbbās, Rabīᶜa b. al-Ḥārith, an unnamed man from Ḥawāzin, and others. Ibn Masᶜūd reports that there were eighty men from the *Muhājirūn* and *Anṣār* who remained steadfast on the day of Ḥunayn as per Ibn Kathīr in the *Bidāya* while the *Sīra Ḥalabiyya* states that the Prophet ﷺ asked al-Ḥāritha b. al-Nuᶜmān to count those who remained steadfast and he replied, "One hundred men."

Even in modern times forgeries continue to worm up on the same lines, such as this call to discord and mayhem: *Whoever kills a Sunni enters Paradise (man qatala Sunniyyan dakhala al-janna)* emblazoned on the bandanas of some of the combatants in the 1975-1990 Lebanon war.[142]

- The "Abū Ḥanīfa a disciple of a Twelver Imam" forgery: the chainless saying attributed to Abū Ḥanīfa, "Were it not for two years, al-Nuᶜmān [*i.e.* he himself] would have perished" *(lawlā sanatān la-halaka al-Nuᶜmān)*, namely, two years that he supposedly spent learning from Jaᶜfar al-Ṣādiq.

[140]Cf. below, note 946.

[141]Cf. Ibn Hishām, *Sīra* (4:124), al-Ṭabarī, *Tārīkh* (3:74), Ibn Saᶜd (2:150), al-Haythamī (6:262-264 §10264-10265), and al-Dhahabī in *Tārīkh al-Islām* (*Maghāzī* p. 574).

[142]Heard from a veteran of that war whose reliability is uncertain.

In reality, Abū Ḥanīfa met Jaᶜfar al-Ṣādiq during *Ḥajj*, narrated a number of hadiths from him (as did Mālik), praised his *fiqh*, and punned that he found him more stately than the Caliph Abū Jaᶜfar. Nowhere is it related that he spent two years learning from him. This forgery is also adduced by defenders of *taṣawwuf* to make a Sufi of Abū Ḥanīfa.

The scholars of hadith who wrote on forgeries did not spare forgers their anger and al-Qārī is no exception. The latter reserves his greatest ire for Shīᶜīs and what he terms their delusion of themselves and others in putting forgeries in the mouth of the Prophet ﷺ, as in the entries *My executor, the repository of my secret, my vice-gerent over my family, and the best successor I leave is ᶜAlī b. Abī Ṭālib*; *There is no noble warrior save ᶜAlī and there is no sword save Dhūl-Fiqār*; *When I washed the Prophet ﷺ some water remained in the hollow of his eyes and I drank it....*; *Whoever separates between me and my Family with "upon," may he be cursed! (q.v.).*

4.1.3 Counter-Shīᶜī Forgeries

The proliferation of Shīᶜī forgeries gave rise, in turn, to purportedly pro-Sunni counter-forgeries meant to provide anti-Shīᶜī evidence (as well as anti-Qadarī and anti-Muᶜtazilī) including "Bakrī," "ᶜUmarī," ᶜUthmānī," "Four-Caliph," "pro-Muᶜāwiya" and "pro-Sunna" reports such as:

- Sunni doctrinal dicta such as *The Qur'ān is the uncreated word of Allah (q.v.)* or its variants in *Tārīkh Baghdād* such as *The Qur'ān is the Speech of Allah neither creator nor created, O ᶜAlī, the Qur'ān is the Speech of Allah uncreated,* and *Allah says, Lā ilāha illa Allāh is My Word... and the Qur'ān is My Speech and issued from Me* all four forgeries.

- The Prophetic reports mentioning the *Rawāfiḍ* verbatim are forgeries since this appellation did not emerge until Abbasid times; verifiable, thus, would be al-Ṭabarī's report that ᶜAbd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib replied, when asked by Sulaymān b. Qarm whether there were any unbelievers among those who prayed toward the *qibla*: "Yes, the Rāfiḍa."[143]

[143]Al-Ṭabarī, *Dhayl al-Mudhayyal* (=*Tārīkh*, Leiden ed. 3:2508) trans. by Ella Landau-Tasseron as *Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors* (p. 246-247) in *The History of al-Ṭabarī* (SUNY Press, vol. 39).

- *O Allah, have mercy on my successors (khulafā'ī)! Who are your successors, Messenger of Allah?* He said: *Those who preserve my Sunna and my hadiths and teach them to the people.* A falsehood according to al-Dhahabī, Ibn Ḥajar, and al-Zaylaʿī, narrated from ʿAlī by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*, Abū Nuʿaym in *Akhbār Aṣfahān*, Ibn Baṭṭa in the *Ibāna*, al-Khaṭīb in *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*, al-Rāmahurmuzī in *al-Muḥaddith al-Fāṣil*, al-Silafī in the *Ṭuyūriyyāt*[144] and others through various chains all containing forgers, as does its variant *Shall I not show you my successors and those of my Companions and the Prophets before me? They are the memorizers of Qur'ān and hadiths.*

- *Allah never poured anything into my breast except I poured it into the breast of Abū Bakr,* a chainless forgery by consensus of the scholars of hadith but it is accepted as true in its meaning by the Naqshbandi masters;

- the forgery in which Jibrīl brings Abū Bakr water for *wuḍū'* and Mīkā'īl brings him a towel;[145]

- the explicit appointment of Abū Bakr al-Ṣiddīq as caliph: *Abū Bakr shall govern my Community after me,* graded a forgery by al-Dhahabī since, as our teacher Nūr al-Dīn ʿItr said "They understood the choice of the Caliph only from the signals *(ishārāt)* of the Prophet ﷺ and concurred on him."[146]

- *I was taken up to the heavens and I did not pass a heaven except I found my name written: 'Muḥammadun Rasūlullāh' and 'Abū Bakr al-Ṣiddīq' after me* was deemed a forgery by Ibn Ḥibbān and Ibn al-Jawzī despite its many chains from various Companions.[147]

[144]The volume of Abū Ṭāhir al-Silafī's (474-576) selected narrations from Abū al-Ḥusayn al-Mubārak al-Ṣayrafī known as Ibn al-Ṭuyūrī (411-500).

[145]Ibn ʿArrāq (1:341 §1) cites al-Dhahabī's statement *munkar* in the *Mīzān* but prefers the latter's more explicit ruling of *kadhib* in his *Mughnī* in keeping with his view that *munkar* is an inappropriate term for "forged."

[146]Cf. al-Dhahabī, *Mughnī* (§5738) and ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 315). See Ibn Rajab's chapter to that effect in his *Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam*, which we translated in our *Sunna Notes II*. The hadiths of the Prophetic signals to the succession of the Ṣiddīq followed by the Fārūq, Allah Most High be well-pleased with them, amount to nearly two dozens which I gathered in a compilation entitled *Ishārāt Sayyid al-Thaqalayn* ﷺ *ilā Awwaliyyat Khilāfat al-ʿUmarayn* رضي الله عنهما (The Signals of the Liegelord of the Two Worlds to the Primacy of the Caliphates of Abū Bakr and ʿUmar) and which I presented to Sayyid Yūsuf al-Rifāʿī who had asserted that "the primacy of Abū Bakr's preference is a matter of conjecture *(ẓann)*."

[147]See its documentation in ʿAlī Ḥasan ʿAbd al-Qādir's edition of al-Qushayrī's *Miʿrāj* (p. 83-84).

- *Abū Bakr is my vizier and the mainstay in my Community after me; ʿUmar is my Beloved and speaks my own tongue; I am part of ʿUthmān and he is part of me; ʿAlī is my brother and the owner of my standard,* narrated by Abū Nuʿaym and Ibn ʿAdī, was declared a forgery by Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, and others, as well as its many variants.

- *Abū Bakr in relation to me is like Hārūn in relation to Mūsā* was forged according to al-Dhahabī, while *Abū Bakr is part of me and I am part of him, he is my brother in this world and the hereafter* was apparently forged by the arch-liar ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAmr b. Jabala.

- The extravagant *ʿUmar is the Light of Islām in this world and the Lamp of the inhabitants of Paradise in the hereafter* is cited by al-Qārī in his introduction.

- The reports *ʿUthmān passed by me while one of the angels was with me and the latter said, 'This is a martyr, his people will kill him. Truly he puts us to shame,'* which al-Haythamī said comes only through the forger Muḥammad b. Ismāʿīl al-Wasāwisī; and *You are my walī in this world and the next!*; while *ʿUthmān is my comrade (rafīqī) and is with me in Paradise* is very weak as hinted by al-Tirmidhī.[148] He indicated the same of his narration of the Prophet's ﷺ refusal to pray over the remains of a man *because he hated ʿUthmān,* through the arch-liar Muḥammad b. Ziyād the friend of Maymūn b. Mihrān.

- The long report in Ibn Shāhīn's *Madhāhib al-Sunna* and Abū Nuʿaym's *Faḍā'il al-Khulafā' al-Arbaʿa* on ʿUthmān weeping and sending provisions and money after hearing ʿĀ'isha's confession that the Prophet's ﷺ household had not eaten for three days and the Prophet's ﷺ subsequent triple supplication on his behalf was forged by the self-described liar ʿUmar b. Ṣubḥ per al-Suyūṭī and Ibn ʿArrāq.

- Al-Dhahabī called "an unadulterated lie" al-Ḥākim's narration from Ibn ʿAbbās that the Prophet ﷺ said *Drops from your blood (ʿUthmān) shall fall on the verse ﴿and Allah will suffice you for defense against them﴾ (2:137) and you shall intercede on the Day of Resurrection for as many people as the population of Rabīʿa and Muḍar* and al-Haytamī mentioned that it was a forgery in his commentary on the *Hamziyya*.

[148]On the latter two see ʿAbd Allāh al-Luḥaydān's marginalia on Ibn al-Mulaqqin's *Mukhtaṣar Istidrāk al-Dhahabī ʿalā al-Mustadrak* (3:-1250-1259 §520-521).

- Anas's ﷺ report: "I was with the Prophet ﷺ inside an enclosed garden when someone came and knocked on the gate. He said, *Anas, let him in, give him the glad tidings of Paradise and tell him he will be my successor.* Lo and behold! It was Abū Bakr..." (followed by identical prophesies when ᶜUmar and ᶜUthmān show up) comes only through the arch-liar Ṣaqr b. ᶜAbd al-Raḥmān.

- Also forged is the version of the "glorifying pebbles" hadith claiming that, after they are heard glorifying while in the hands of the first three Caliphs, the pebbles fell mute in the hands of the fourth.[149]

- Also forged, Ibn ᶜAdī and al-Dhahabī said, is the report in al-Ṭabarānī and Ibn ᶜAsākir that our maternal uncle Muᶜāwiya supposedly said, "The Messenger of Allah ﷺ said to me: *As for you, you will take charge of my Community after me. When this happens, accept those of them who do good and overlook those of them who do wrong.* Since then, I never ceased expecting it until I reached my position."

The largest collection of pro-Muᶜāwiya reports—comprising both the authentic and the inauthentic—is predictably Ibn ᶜAsākir's chapter on him in the monumental *Tārīkh Dimashq*, which al-Dhahabī epitomized in his own chapter in *Siyar Aᶜlām al-Nubalā'* where he said:

> Ibn ᶜAsākir cites in his chapter flimsy and false hadiths and goes on and on. Muᶜāwiya left in his wake masses of people who love him, exaggerate his virtues and prefer him to everyone else. This is either because he captured them through generosity, intelligence and gifts, or because they were born and raised in Syro-Palestine loving him, as were their children, there being among them a small group of Companions and droves of Successors and eminent personalities. They fought with him against the Iraqis and grew to hate the Prophet's Household—we seek refuge in Allah from lusts!—just as the army of ᶜAlī, Allah be well-pleased with him, and his people, except for the Khawārij, grew to love him, fight with him, and hate whoever rebelled against him, washing their hands of them. Some of them went too far in Shiᶜī factionalism *(tashayyuᶜ)*. But I ask you by Allah! What would be the state of someone who grew up in a part of the world where he sees nothing but fanatics in love and hate? How can such a person get a sense of fairness and modera-

[149]It is strange that al-Haytamī claimed the authenticity of this forgery in his *Taṭhīr al-Janān wal-Lisān* (p. 42) and even stranger that Aḥmad al-Ghumārī went so far as to attack him as a Nāṣibī (*Ahl al-Bayt* hater) because of it in his correspondence with his student Muḥammad Bū Khubza!

tion? We thank Allah for safety, since He caused us to live in a time where truth and right shine bright, unmixed with either extreme, in which we are lucid about the deficiencies of each of the two sides. Thus we are spared, we seek forgiveness, love with prudence, and invoke mercy on the rebels either on the basis of a defensible interpretation of what they did, or on a mistaken but—God willing—forgivable basis. We say, as Allah Most High taught us, ﴿Our Lord! Forgive us and our brethren who were before us in the faith, and place not in our hearts any rancor toward those who believe﴾ (59:10), and we invoke His good pleasure also on those who took no side.

Then al-Dhahabī listed what he termed "the various false hadiths":

- *Muʿāwiya was almost sent as a Prophet because of his wise intelligence and trustworthiness over my Lord's Speech;*
- *Congratulations, Muʿāwiya! You are now a trustee over heavenly reports;*
- Revelation descended on the Prophet ﷺ and, when he recovered, he asked for Muʿāwiya. When the latter finished writing *Āyat al-Kursī* the Prophet ﷺ said *Allah has forgiven you, Muʿāwiya, everything to the Day of Resurrection.*
- Jibrīl descended and said: *O Muḥammad, you are not to keep away the one whom Allah chose for the writing of His Revelation, so confirm him in that position for he is truly trustworthy!*
- *Muʿāwiya shall be resurrected wearing a garment of light.*
- Jibrīl alighted with a golden pen and said: *O Muḥammad, the Most High and Exalted says, "I have gifted this pen from above My Throne to Muʿāwiya, so order him to write Āyat al-Kursī with it, vowelize it and dot it, etc. etc."*
- When Āyat al-Kursī was revealed the Prophet ﷺ called Muʿāwiya but the latter could not find a pen because Allah had ordered Jibrīl to remove all pens from his ink-horn. He got up to fetch a pen but the Prophet ﷺ said: *Take the pen from your ear!* Lo and behold! it was a golden pen on which was inscribed, *Lā ilāha illā Allāh, a gift from Allah to His trustee Muʿāwiya.*
- *I can almost see Muʿāwiya's slender legs prancing in Paradise.*[150]
- ʿAlī: *I shall give up my state on behalf of Muʿāwiya, for Allah's Prophet used him as his writer while I sat aside, so I realized that such was not the design of the Messenger of Allah ﷺ but that of Allah Himself.*

[150]Narrated from ʿĀ'isha Ibn ʿAsākir (59:70) as part of a longer hadith containing the words *yā Ḥumayrā'*.

- *The trustworthy ones in the Divine Presence are seven: the Pen, Jibrīl, myself, Muʿāwiya, the Tablet, Isrāfīl, and Mīkā'īl.*
- The Prophet ﷺ went in to see Umm Ḥabība as Muʿāwiya was sleeping with his head on her thigh. He said: *Do you love him?* She said yes. He said: *Truly, Allah loves him even more than you do and he shall sleep on the couches of Paradise.*
- Jaʿfar gifted some quince to the Prophet ﷺ so the latter gave three to Muʿāwiya and said: *Meet me in Paradise with them.* Al-Dhahabī commented: "Jaʿfar died as a *shahīd* before Muʿāwiya even came over as a Muslim."[151]
- *Muʿāwiya shall be resurrected wearing a garment of light from faith.*
- *Muʿāwiya shall come out of his grave wearing a garment of silk studded with pearl and coral.*
- Jibrīl descended and said: *Make Muʿāwiya your writer for he is truly trustworthy.*
- *The trustworthy ones are three: myself, Jibrīl, and Muʿāwiya.*
- The Prophet ﷺ gave Muʿāwiya an arrow and said: *Take it until you return it to me in Paradise.*
- *I shall miss Muʿāwiya for seventy years after which he shall come riding a camel made of musk and I shall say: 'Where were you?' He shall reply: 'In a grove under the Throne,' etc.*
- Jibrīl came with a paper on which was written: *Lā ilāha illā Allāh, love of Muʿāwiya is a categorical obligation for My servants.*
- *O Muʿāwiya, you are part of me and I am part of you. Truly you shall be right where I am at the gate of Paradise.*

Al-Dhahabī said: "All of the preceding hadiths are evidently forged, and Allah knows best."

4.1.4 Anthropomorphic Forgeries

- *Whenever Allah wants to come down to the lowest heaven, He descends from His Throne in person (bi-dhātih) (q.v.)* is an anthropomorphist forgery commenting which al-Qārī does not mince his words;[152]

- as is the forgery *Honor the cow, for truly she is the leader of the beasts of burden, she did not raise her eyes to heaven out of shame before Allah*

[151]Cf. Aḥmad al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 31-33).

[152]Aḥmad b. Taymiyya's belief in his *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl* is that Allah Most High descends "in person" yet remains above the Throne "in person" cf. our translation of Qāḍī Ibn Jahbal al-Kilābī's *Refutation of Him Who Attributes Direction to Allah Most High.*

Most High since the calf was worshipped which Ibn al-Qayyim defends in his anti-Ashᶜarī book *Ijtimāᶜ al-Juyūsh al-Islāmiyya*.[153]

- In the same vein, Ibn al-Qayyim strenuously defends the authenticity of a long unknown-chained *(musalsal bil-majāhīl)*, disclaimed *(munkar)* narration on the end of times which contains the wording *In the morning, your Lord roamed the earth, which had all been dispopulated (fa-aṣbaḥa rabbuka yaṭūfu fīl arḍi wa-khalat ᶜalayhi al-bilād)*.[154] In the course of his discussion he tries to boost his documentation by citing ᶜAbd Allāh b. Aḥmad, Ibn Abī ᶜĀṣim, al-Ṭabarānī, Ibn Mandah, Ibn Mardūyah, Abū al-Shaykh, and Abū Nuᶜaym. As Abū Ghudda points out, "he knows better than anyone else that their books are replete with weak, disclaimed, and forged reports!"[155] Another time, Ibn al-Qayyim adduces this very passage to support the creed that Allah "comes to earth on the Day of Resurrection without ceasing to remain above His heavens on His Throne" *(wa-kadhālika majī'uhu ilā al-arḍi... yawma al-qiyāma... hādhā wa-huwa fawqa samāwātihi ᶜalā ᶜarshih)*![156] Imam ᶜAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī had warned two centuries earlier: "His saying *your Lord roamed the earth* is only an alle-

[153]"I [Ibn al-Qayyim] say: Attributing it to the Prophet ﷺ is not firmly established *(ghayr thābit)* because Abū Hind is unknown *(majhūl)*. The point is that this [*i.e.*believing that Allah Most High is on top of the sky] is the primordial disposition instilled by Allah, even in animals, and even the dumbest of them that is used to illustrate dumbness, namely, the cow"! The true verdict is not, as Ibn al-Qayyim claims, that the narration is "not firmly established because Abū Hind is unknown," but rather that it is fabricated by ᶜAbd Allāh b. Wahb al-Fasawī [or Nasawī] whom Ibn Ḥibbān names a *dajjāl* and forger as in al-Dhahabi's *Mughnī* and *Mīzān*. This narration was therefore included among the forgeries by the masters, most of them agreeing that ᶜAbd Allāh b. Wahb had fabricated it cf. Ibn al-Jawzī, *al-Mawḍūᶜāt* (Salafiyya ed. 3:3); al-Shawkānī in *al-Fawā'id al-Majmūᶜa* (al-Maktab al-Islāmī ed. p. 161 §502); *La'ālī'* (1981 ed. 2:227=2:277); al-Fattanī in *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt* (p. 152-153); al-Dhahabī in *Tartīb al-Mawḍūᶜāt* (§732) while in *Talkhīṣ al-Mawḍūᶜāt* (§642) he faults Ibn al-Jawzī's identification of ᶜAbd Allāh b. Wahb al-Nasawī and seems to believe it is ᶜAbd Allāh b. Wahb al-Fihrī, which Ibn ᶜArrāq (2:238-239) rejects. Ibn al-Qayyim ignores that verdict and diverts the discussion to Abū Hind, giving the innocuous verdict of "not firmly established" while nevertheless proceeding to promote his anthropomorphist doctrine on the very grounds of that narration.

[154]Narrated by ᶜAbd Allāh b. Aḥmad in *al-Sunna* (Qaḥṭānī ed. 2:486=Zaghlūl ed. p. 176-179 §951) and his *Ziyādāt* to his father's *Musnad* (Risāla ed. 26:121-128 §16206), Ibn Abī ᶜĀṣim in *al-Sunna* (p. 287), and al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (19:211-213 §477) while al-Ḥākim (4:560-564) omits the offending passage. Cf. Ibn al-Qayyim, *Zād al-Maᶜād* (3:54-57= 3:588-599). Albānī twice states that its chain is "weak" in his edition of Ibn Abī ᶜĀṣim (p. 231 and p. 289) whereas its optimal grading is "very weak" as implied by Ibn Kathīr's expression *gharīb jiddan, fī baᶜḍi alfāẓihi nakāra* in the *Bidāya* (5:80-82) and Ibn Ḥajar's identical terms in *Tahdhīb al-Tahdhīb* (5:75 *s.v.* ᶜĀṣim b. Laqīṭ). In addition, al-Arna'ūṭ in his *Musnad* marginalia (26:128) mentioned that "one of those who affiliate themselves to the craft of hadith in our time" (*baᶜḍu man yantaḥilu ṣināᶜat al-ḥadīthi fī ᶜaṣrinā)*, *i.e.*, al-Albānī, adduced it to upgrade another weak hadith to the rank of *ḥasan* in his *Silsila Ṣaḥīḥa* (§2810) in violation of the rule that very weak reports cannot be used to upgrade others.

[155]Abū Ghudda, marginalia on al-Laknawī's *al-Ajwibat al-Fāḍila* (p. 131).

[156]Ibn al-Qayyim, *al-Rūḥ* (ᶜIlmiyya ed. p. 102=Ibn Kathīr ed. p. 268).

gorical explanation *(taqrīb wa-tafhīm)* that everyone on earth will die and that it shall remain deserted."[157]

- Abū Dāwūd in his *Sunan* and others narrate from Jubayr b. Muṭᶜim, from his father, from his grandfather, that the Prophet ﷺ said, *Do you know the greatness of Allah? Truly, His Throne (ᶜarsh) is on His Heavens like this* –he formed with his fingers something like a dome over him— *and it groans on account of Him like a saddle groans because of its rider.* One version adds *Allah is above His Throne and His Throne is above His Heavens.* Ibn ᶜAsākir trounces this report in his monograph *Bayān al-Wahm wal-Takhlīṭ fī Ḥadīth al-Aṭīṭ* (The Exposition of Error and Confusion in the Narration of the Groaning). Al-Dhahabī in *al-ᶜUlūw* terms it an "extremely strange" one-chained narration *(gharīb jiddan)* and said: "Allah knows best if the Prophet ﷺ ever said such a thing or not; Allah—﴿there is nothing whatsoever like unto Him﴾ (42:11)," adding: "There is not a single established text that has the word "groaning" *(aṭīṭ)* in it." Ibn Kathīr in the *Bidāya* also termed it extremely strange. Ibn al-Qayyim alone insisted that the least grading of this narration was *ḥasan.*

- Ibn Ḥibbān traces back to the "materialist" *(dahrī)* and "arch-liar free-thinker" *(zindīq kadhdhāb)* Ayyūb b. ᶜAbd al-Salām a similar forgery that states: *When Allah gets angry He swells up (intafakha) on the Throne until it becomes too heavy for its bearers.*[158]

- The anthropomorphist Abū Jaᶜfar Muḥammad b. ᶜUthmān b. Abī Shayba (d. 297), nephew of the great Abū Bakr (author of the *Muṣannaf*) and teacher of Abū Bakr al-Najjād, was declared a liar by ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal and a forger by ᶜAbd al-Raḥmān b. Khirāsh. He authored *Kitāb al-ᶜArsh* (Book of the Throne) in which he states:

> All of creation concurs that whenever they supplicate Allah ﷻ they raise their hands to the sky. If He were in the lowest earth they would not raise up their hands up to the sky since He would be with them on the earth. Furthermore, the reports are mass-narrated that Allah ﷻ created the Throne then established Himself over it with His Essence *(bi-dhātih)*,[159] following which He created the earth and the heavens, then He turned from the earth to heaven and from heaven to the Throne. Thus He is above the heavens and

[157] ᶜAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī, *al-ᶜĀqiba* (p. 259).

[158] Cited by Ibn Ḥibbān in his *Majrūḥīn* (1:165).

[159] See our article "The Innovated Phrase 'In Person.'" Dhahabī suppressed the phrase when citing this passage in *al-ᶜUlūw* (Saqqāf ed. p. 494 §103)=*Mukhtaṣar al-ᶜUlūw* (p. 220 §103).

above the Throne with His very essence, self-sifted *(mutakhalliṣan)* from His creation and separate *(bā'in)* from them.[160]

- The *ḥāfiẓ* Ibn Ḥajar suspected the pious Hanbali Imam Ibn Baṭṭa[161] of adding certain words to the authentic hadith of the Burning Tree narrated from Ibn Masᶜūd by al-Tirmidhī with a weak chain, whereby the Prophet ﷺ said *When Allah spoke to Mūsā, the latter was wearing a robe of wool, a wool cloak, and a pair of sandals made of untanned ox leather.* The addition found by Ibn Ḥajar to be apparently forged by Ibn Baṭṭa reads: "He [Mūsā] said: 'Who is the Hebrew *(man al-ᶜibrānī)* speaking from the tree?' And Allah said: 'I am Allah.'" The doctrinal position of *Ahl al-Sunna* is that Mūsā عليه السلام heard Allah without direction.[162]

- Over half the narrations in the *Kitāb al-Sunna* attributed to ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal are forgeries of which even Ibn Taymiyya warns "Of the types of deviation in the principles and the branches... among some of the learned companions of Imam Aḥmad, is an invalid position on the pre-eternity of the human voice and the narration of weak hadiths used as proofs of the Sunna in the Divine Attributes."[163] The authorship of this book is questionable as discussed below.[164]

- The anthropomorphist Qāḍī Abū Yaᶜlā b. al-Farrā'—Muḥammad b. al-

[160]Abū Jaᶜfar b. Abī Shayba, *Kitāb al-ᶜArsh wa-mā Ruwiya Fīh* (ed. Muḥammad b. Ḥamd al-Ḥammūd, Kuwait: Maktabat al-Muᶜallā, 1986) p. 51.

[161]ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad, Abū ᶜAbd Allāh al-ᶜUkbarī, known as Ibn Baṭṭa (d. 387) was a student of al-Najjād and one of the main authorities in doctrine and law in the Hanbali school, a pious scholar who never left his house in forty years and fasted all year round except on the two *ᶜīds*. Al-Dhahabī declares him "an Imam in the Sunna and an Imam in *fiqh*" but then cites Abū al-Qāsim al-Azharī's verdict that "Ibn Baṭṭa is extremely weak" *(daᶜīf daᶜīf)* while al-Khaṭīb declares him a forger and narrates from Abū Dharr al-Harawī and others that al-Dāraquṭnī questioned his truthfulness. Ibn Ḥajar states: "I discovered something in connection with Ibn Baṭṭa which I found scandalous and hideous." He then shows that Ibn Baṭṭa may have added words to the above hadith so as to give it an anthropomorphic slant. In his *Ibāna* (*Kitāb al-Radd ᶜalā al-Jahmiyya*, Riyadh: Dār al-Rāya 1415/1994 2nd ed. 2:173), Ibn Baṭṭa also coined the neologism *āniyya* from the philosophical and New Testament Greek infinitive *einai* (participle genitive form *ontos*), to assert: "The basis of faith in God which people are obliged to believe requires affirming faith in three things: first, one *must believe in His ontic being* (*an yaᶜtaqida al-ᶜabdu āniyyatahu*) so that he will steer clear of the way of the deniers, who do not affirm a Creator…"

[162]As narrated from Ibrāhīm al-Nakhaᶜī in al-Thaᶜālibī, *Tafsīr* (4:117), al-Khaṭīb (10:371-374, 13:167), al-Dhahabī, *Mīzān* (3:15 §5394), and Ibn Ḥajar, *Lisān* (4:113-114 §231).

[163]Ibn Taymiyya, *Majmūᶜ al-Fatāwā* (20:184). A frank anthropomorphist, in his *Kitāb al-Sunna* (1:209-268 *dhikr al-maqām al-maḥmūd*, esp. 1:215 §246-247, 1:236-237 §272 and 1:239 §275) al-Khallāl promoted his teachers' view that whoever denies that Allah "makes the Prophet *sit with Him on the Throne*" and that "there remains only *four spans vacant for the Prophet to sit next to Him*" is an unbeliever—more radical anthropomorphism than the Nicene Creed's (325AD) "seated at the right hand of the Father." See also notes 617-618.

[164]See the section "Forged books and spurious attributions."

Ḥusayn b. Muḥammad b. Khalaf—(d. 458), one of the major jurisprudent scholars of the Hanbali school, authored *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li-Akhbār al-Ṣifāt*, also known as *Ibṭāl al-Ta'wīl* (The Invalidation of Figurative Interpretation) in which, al-Dhahabī says in *al-ʿUlūw*, "he was verbose and cited worthless narrations inappropriate for use to assert any Divine Attribute whatsoever." Abū Yaʿlā is dismissed as a *mujassim* by his own Hanbali colleagues such as Abū Muḥammad al-Tamīmī and Ibn al-Jawzī throughout the latter's book *Radd Shubah al-Tashbīh*. Al-Tamīmī said: "He [Abū Yaʿlā] has beshat the Hanbalis with filth even water cannot wash away."[165] Ibn Qudāma apparently alluded to him in the closing words of his *Dhamm al-Ta'wīl*: "Whoever affirms an attribute for Allah ﷻ on the basis of any of those forged hadiths is in a worse state than those who interpret the sound hadiths figuratively!" Yet, Abū Yaʿlā's *Ibṭāl* was recently resuscitated and reinjected into the book market under the editorship of a certain "Abū ʿAbd Allāh al-Najdī."[166]

- Along with Abū Jaʿfar Ibn Abī Shayba's *al-ʿArsh*, *al-Sunna* attributed to ʿAbd Allāh b. Aḥmad and Abū Yaʿlā's *Ibṭāl al-Ta'wīlāt fī Akhbār al-Ṣifāt*, among the notable early troves of anthropomorphist forgeries and Israelite reports are ʿUthmān b. Saʿīd al-Dārimī's books against Bishr al-Marrīsī, Ibn Khuzayma's *Tawḥīd*, and al-Harawī al-Anṣārī's doctrinal books such as his *Arbaʿīn*, refuted by al-Ghumārī in *Fatḥ al-Muʿīn*. Along with Ibn al-Qayyim's *Nūniyya*, *Ijtimāʿ al-Juyūsh*, *al-Ṣawaʿiq al-Mursala* etc. and Ibn Taymiyya's *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*, *Risāla ʿArshiyya*, *Fatwā Ḥamawiyya* etc. among the later troves are Ibn Qudāma's *Ithbāt al-ʿUlūw* (although he himself said in *Dhamm al-Ta'wīl*, "Whoever affirms an attribute for Allah Most High on the basis of any of those forgeries is in a worse state than those who interpret the sound hadiths figuratively!"), al-Dhahabī's *ʿUlūw*, *ʿArsh*, and *Arbaʿīn fī Ṣifāt Rabb al-ʿĀlamīn*. All of these books are being promoted today although the scholars warned against them.[167]

- The purported hadith *qudsī* adduced by Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim in their books, *The people of Remembrance are those who sit with Me...*

[165]In Ibn al-Athīr, *Kāmil* (8:378) cf. Ibn al-ʿArabī, *al-ʿAwāṣim min al-Qawāṣim* (p. 209).

[166]Shaykh Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fawda has authored a refutation of the *Ibṭāl*.

[167]Such as al-Bukhārī, Muslim, Ibn al-Ṣalāḥ, and Ibn ʿAbd al-Salām concerning the innovators among Hanbalis; al-Bayhaqī, Ibn al-Jawzī, and al-Rāzī concerning Ibn Khuzayma's book; Abū Muḥammad al-Tamīmī, Ibn al-ʿArabī al-Mālikī, and Ibn al-Jawzī concerning Abū Yaʿlā's book; Abū Isḥāq al-Shirāzī, Abū Bakr al-Shāshī, and Ibn al-Athīr concerning al-Barbahārī; al-Ghazālī, Ibn al-Subkī, Ibn Ḥajar, and al-Sakhāwī concerning al-Harawī al-Anṣārī's books; al-Taqī al-Subkī, Ibn Jahbal, al-Taqī al-Ḥiṣnī, al-Ikhmīmī, Ibn al-Zamalkānī, Abū Ḥayyān, al-Haytamī, and many others concerning Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim's books; Ibn al-Subkī and al-Dhahabī himself (!) concerning al-Dhahabī's *ʿUlūw*; and al-Kawtharī concerning ʿAbd Allāh b. Aḥmad and al-Dārimī's books.

(ahlu al-dhikri ahlu mujālasatī...) is nowhere to be found other than in the form *I am the sitting-companion of those who mention Me (anā jalīsu man dhakaranī).*[168] The only sound Prophetic wording to that effect is that narrated by al-Bukhārī as *I am with My servant wheresoever he mentions Me and his lips move with My Name.*

- We mentioned in the section on notorious forgers the inane *Allah Most High created the angels from the hair of His two arms (dhirāᶜayh) and chest (ṣadrih) or from their light* and Muḥammad b. Shujāᶜ al-Thaljī's "horse sweat" autotheogenesis tale.

- Ibn Mandah and Ibn al-Jawzī anathemized Abū al-Saᶜādāt Aḥmad b. Manṣūr for forging *Allah descends every night of Jumuᶜa to the abode of this world amid 600,000 angels and sits on a chair (kursī) of light. In front of Him is a tablet of red pearl with the names of those of Muḥammad's community who affirm vision, modality and image (al-ru'ya wal-kayfiyya wal-ṣūra)...* Al-Dhahabī comments in the *Mīzān*: "This, then, is the anthropomorphist shaykh whom Allah will not be ashamed to punish for his attribution of modality and his mendacity!"

4.1.5 Other Doctrinal and *Madhhab* Forgeries

The Karrāmiyya concocted *A man called Muḥammad b. Karrām shall come at the end of times to revive the Sunna and the congregation. His emigration shall be from Khurāsān to Bayt al-Maqdis just as mine was from Mecca to Medina,* trounced as a forgery by al-Jūzaqānī, Ibn al-Jawzī, Ibn ᶜArrāq, al-Shawkānī and others.

A "Qur'ān-only" forgery states *When a hadith is brought to you, cross-examine it against the Book of Allah; whatever conforms to the latter is from me and whatever does not, is not from me*[169] and its variant, *Different hadiths attributed to me shall come to you. Whatever comes to you and conforms to the Book of Allah and my Sunna is indeed from me; and whatever comes to you and contradicts the Book of Allah and my Sunna is not from me.*[170] Al-Shāfiᶜī in *al-Umm* and *al-Risāla*, al-Bayhaqī in

[168]From Kaᶜb al-Aḥbār by Aḥmad in *al-Zuhd*, Ibn Abī Shayba, Abū Nuᶜaym, al-Bayhaqī, *Shuᶜab*, and Ibn ᶜAsākir; Wahb b. Munabbih by Ibn ᶜAsākir; and Jābir by Ibn Shāhīn.

[169]Narrated from Thawbān and Ibn ᶜUmar in al-Ṭabarānī's *Kabīr* (2:97 §1429 and 12:316 §13224 respectively).

[170]Narrated from Abū Hurayra by al-Dāraquṭnī, *Sunan* (4:208), Ibn ᶜAdī (4:68-69) and al-Khaṭīb, *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:353 §349). See on the chains of this and the preceding report ᶜAbd Allāh al-Ghumārī's *al-Ibtihāj bi-Takhrīj Aḥādīth al-Minhāj* (p. 103-106 §27).

Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār, al-Ṣaghānī, al-Qurṭubī in his *Tafsīr* and al-Shawkānī in his *Fawā'id* declare it a baseless falsehood. Ibn Mahdī, Ibn Maʿīn, and al-Khaṭṭābī considered it "forged by the Khawārij and free-thinkers *(zanādiqa)*," Ibn Ḥazm in *al-Iḥkām* said "None says this except an arch-lying, heretical, disbelieving dolt" and al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā'* calls it "one of the crassest, most mendacious forgeries," as does Muḥammad Abū Shahba in his monograph on the Six Books, *Fī Riḥāb al-Sunna*. Al-Shawkānī points out that the narration actually self-destructs in light of the verse ﴾whatever the Messenger gives you, take it, and whatever he forbids, abstain from it﴿ (59:7). Despite all the above, the Egyptian litterateur and Sorbonne-trained lawyer Muḥammad Haykal in his *Life of Muḥammad* [ﷺ][171] trumpets this forgery as "the best criterion by which to judge a hadith, according to what the Prophet ﷺ himself said." Suffice it that al-Suyūṭī said in the opening lines of *Miftāḥ al-Janna*:

> Know that whoever denies that the hadith of the Prophet ﷺ—whether a verbal or gestural hadith—is a categorical proof *(ḥujja)* when it meets the criteria that are known in the foundational principles, has committed apostasy, gone beyond the pale of Islām, and shall be raised with Jews and Christians or whomever Allah will among the sects of the disbelievers.

In a lecture on the probative force of the Sunna during his many-year series on *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* in the nineties, our teacher Shaykh Muḥammad Saʿīd al-Būṭī excoriated modernist re-readings of the Qur'ān and Sunna with the following words: "Fools speak but the wise listen. The reports are present and available for all to see. All of these call for Islām to evaporate and form multifarious Islāms opposed to one another and at great discrepancy. 'Contemporary readings' all call to this." He was referring to such anti-Sunnī works as the engineer Muḥammad Shaḥrūr's *Qirā'atun Muʿāṣira lil-Qur'ān* (Contemporary Reading of the Qur'ān), Maḥmūd Abū Rayya's *Aḍwā' ʿalā al-Sunnat al-Nabawiyya* (Lights on the Prophetic Sunna),[172] and Muṣṭafā Būhindī's *Akthara Abū Hurayra*. The first was refuted by Muḥammad Māhir al-Munajjid in *al-Ishkāliyya al-Manhajiyya* (The Problem of Methodology); Shawkī Abū Khalīl in *Qirā'a ʿIlmiyya lil-Qirā'a al-Muʿāṣira* (Scholarly Reading of the 'Contemporary Reading'); and Yūsuf al-Ṣaydāwī in *Bayḍat al-Dīk* (The Rooster's Egg). The second book was refuted by Muḥammad ʿAbd al-Razzāq Ḥamza in

[171]Edition after edition of this book has omitted to include the blessing on the Prophet ﷺ on the cover and title page.

[172]Among Abū Rayya's self-confessed influences is "Ṣāliḥ Abū Bakr's" fraud, *al-Aḍwā' al-Qur'āniyya fī Iktisāḥ al-Aḥādīth al-Isrā'īliyya wa-Taṭhīr al-Bukhārī minhā* (The Qur'ānic Spotlights on Flushing out Israelite Reports and Purging al-Bukhārī from them).

Ẓulumāt Abī Rayya (Abū Rayya's Layers of Darkness) and al-Maʿallamī al-Yamānī in *al-Anwār al-Kāshifa li-Mā fī Kitāb Aḍwāʾ ʿalā al-Sunna min al-Zilal wal-Taḍlīl wal-Mujāzafa* (Full Exposure of the Errors, Deliberate Misguidance, and Blind Conjectures of *Aḍwāʾ ʿala al-Sunna*). The third book was refuted by al-Ḥasan b. ʿAlī al-Kattānī in *al-Radd ʿalā al-Ṭāʿin fī Abī Hurayra* (The Refutation of Abū Hurayra's Disparager). American "Progressives" and other modernist re-formers of Islām are primarily indebted to the "Contemporary readings" heresy, all of them sharing ignorance of the Islamic sciences and reliance on forgeries which they cull from Muʿtazilī arguments and other defunct polemics.

Aḥmad al-Ghumārī authored the monograph *al-Ḥanīn bi-Waḍʿi Ḥadīth al-Anīn* to demonstrate that the report on "Āh" being one of the Divine Names was a forgery, a work also rich with insights into hadith science.

Belief is planted in the heart like the firmly-founded mountains. Its increase is disbelief and its diminishment is disbelief is a pro-Māturīdī fabrication as is *Belief neither increases nor decreases* and the pro-Atharī and Muʿtazilī *Belief is speech and action, it increases and decreases.* As for the supposed hadith whereby the Prophet ﷺ said to Ibn ʿUmar رضي الله عنهما when he asked him, *Messenger of Allah, does belief increase and decrease?* whereupon he replied *Yes, it increases until it makes its possessor enter Paradise, and it decreases until it makes its possessor enter the Fire.* This report (i) is narrated by al-Thaʿlabī in his *Tafsīr* entitled *al-Kashf wal-Bayān* exclusively of anyone else, (ii) with a chain of unknowns reaching to the Golden Chain "Mālik, from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar;" and (iii) has escaped the notice of the scholars despite the issue being paramount in doctrinal matters—although this theological bone of contention arose well after the time of the Prophet ﷺ. Another such forgery is *Four types were cursed explicitly by every Prophet: the Qadariyya, the Jahmiyya, the Murjiʾa, and the Rawāfiḍ.* Likewise, the Qadarī forgeries and their anti-Qadarī pendants such as *On the Day of Resurrection a caller shall call out from under the Throne: 'Whoever exempted his Lord from his sin, let him enter Paradise!'* and *Abū Bakr! If Allah had not wished to be disobeyed He would not have created Iblīs.*[173]

The replacement of the wording *What is Islām? He replied: 'That you declare there is no god but Allah, and that you establish prayer...'* in the famous "hadith of Jibrīl" with the wording *I have come to ask you about the ordinances of Islām. He replied: 'That you establish prayer...'* was declared by Imam Muslim in his book *al-Tamyīz* "an invented addition

[173]Cf. *Laʾāliʾ* as cited in al-Khayrābādī's *ʿUlūm al-Ḥadīth* (p. 200-201).

which is not among the [authentic] wordings in any way whatsoever but was inserted by a small group the likes of al-Nuʿmān b. Thābit, Saʿīd b. Sinān, and whoever upholds *irjā'* the way they do."[174] The difference between the two wordings is that *What is Islām* includes prayer, *zakāt*, fasting, and the pilgrimage into the definition of Islām alongside the witnessing of faith, while the wording *I have come to ask you about the ordinances of Islām* presupposes that the ordinances of Islām are only its branches, not the trunk of Islām itself. The latter excludes works according to the doctrinal position of Ḥammād b. Abī Sulaymān followed by his student Imam Abū Ḥanīfa and his School as explained in the latter's letter to ʿUthmān al-Battī the *Faqīh* of al-Baṣra.[175]

Similarly, the great Hanafi hadith master Mughulṭāy cited in support of the Hanafi School, in his *Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, al-Bayhaqī's narration in his *Khilāfiyyāt* from al-Ḥākim with his chain through Mālik, from Sālim, from Ibn ʿUmar, that *The Prophet ﷺ raised his hands when he opened the prayer and would not do so again after that.* In *Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār* al-Bayhaqī cites al-Ṭaḥāwī's conclusion that "this hadith abrogates the hadith of raising" *i.e.* that narrated from Ibn ʿUmar to the contrary. A third Hanafi hadith master, Mullā Muḥammad ʿĀbid b. Aḥmad al-Sindī (d. 1257) in *al-Mawāhib al-Laṭīfa ʿalā Musnad al-Imām Abī Ḥanīfa* took al-Ḥākim to task for declaring the purportedly abrogating hadith "a falsehood and forgery" *(bāṭil mawḍūʿ)*: "It is not enough to give a verdict of weakness and not explain why. Its narrators are those of the *Ṣaḥīḥ* so this hadith has to be *ṣaḥīḥ* indisputably! Perhaps Ibn ʿUmar saw the Prophet ﷺ do it and leave it alternately, reporting it in both cases."[176] However, both al-Ḥākim and al-Bayhaqī did explain that the reason for their rejection of the narration was that it was mass-transmitted from Mālik, from Sālim, from Ibn ʿUmar that the Prophet ﷺ would raise his hands throughout the prayer.[177] As for the report from Mujāhid that he did not see Ibn ʿUmar raise his hands except in the start of prayer, al-Bayhaqī demonstrated the weakness of its chain after citing it.[178]

Al-Qārī mentions several pro-Hanafi forgeries such as *Abū Ḥanīfa is the luminary of my Community; Mouth-rinsing and water-sniffing thrice*

[174]Muslim, *Tamyīz* (p. 199-200) cf. Ibn al-Qayyim, *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd* (12:462 of the *ʿAwn al-Maʿbūd* ed.), both as cited in Muḥammad ʿAbd al-Rashīd al-Nuʿmānī's *al-Imām Ibn Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan* (p. 134-140).

[175]Translated in full in our *Four Imams and Their Schools* (p. 69-74).

[176]All as cited by al-Nuʿmānī in *al-Imām Ibn Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan* (p. 251-252).

[177]Al-Bayhaqī, *Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār* (2:405). As for the saying, *Whoever raises his hands [other than in the beginning], his prayer is invalid (q.v.)* it is an outright forgery.

[178]Al-Bayhaqī, *Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār* (2:428).

is a categorical obligation for someone in a state of major impurity; Whoever performs the prayer over the deceased inside the mosque gets no reward; Whoever pronounces the iqāma without repetition is not one of us; Whoever raises his hands, his prayer is invalid, and *Blood the extent of a dirham must be washed off and the prayer repeated,* to which we may add *Whoever leaves the four rakʿas before ẓuhr, my intercession will not include him* and the report that the Prophet ﷺ sat on a silk cushion: al-ʿAynī in *al-Bināya* said both were baseless; so is, as shown by al-Laknawī in *al-Taʿlīq al-Mumajjad bi-Sharḥ Muwaṭṭa' Muḥammad*, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr's claim that the pre- and post-*rukūʿ* raising of the hands in prayer was abrogated.[179]

At times al-Qārī tries—with debatable success—to build a hadithic case for the truth of the entry in question as in the entries *There is no dowry payment less than ten dirhams, Whoever prays behind a Godfearing person, it is as if he prayed behind a Prophet,* and *Wiping the neck is security against fetters.*

The Ghumārīs said that a Maliki from Fes by the name of Ibn Sūda had fabricated a report from Ibn Masʿūd and Ibn ʿUmar "in al-Awzāʿī's *Musnad*" that *the Prophet ﷺ stopped (or 'abrogated') hand-grasping during prayer three months (or 'thirty-six days') before he died.*[180]

Al-Dhahabī and Ibn Ḥajar declared a forgery the report *Whoever neglects prayer, Allah shall punish him with fifteen punishments, six of them in this world, three at the time of death, and three when he comes out of his grave.*

The report *The foot pilgrim has the reward of seventy pilgrimages while the rider has the reward of thirty* is narrated (by al-Ṭabarānī) only through Muḥammad b. Isḥāq b. ʿUkāsha b. Muḥṣin al-Asadī, denounced as a forger and arch-liar by Ibn Maʿīn, Abū Ḥātim, al-Dāraquṭnī, Ibn Ḥibbān, and Ibn ʿAdī. Equally forged is *The angels most assuredly shake hands with the rider pilgrims and hug the foot pilgrims,* narrated by al-Bayhaqī through a chain containing the unascertained Muḥammad b.

[179]The last three are mentioned in al-Marghīnānī's *Hidāya* among a handful of other forgeries, which has been used by Subcontinent anti-Hanafis as a pretext to boycott it as a whole—a classic case of throwing out the baby with the bathwater. Rather, *Ahl al-Sunna* have trained their minds and refined their knowledge by studying those books while remedying their flaws by referring to their prestigious hadith commentaries such as al-Zaylaʿī's *Naṣb al-Rāya*, al-Qurashī's *ʿInāya*, Ibn Ḥajar's *Dirāya*, al-Zabīdī's *ʿUqūd al-Jawāhir* etc.

[180]Aḥmad al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 96f.) and notes from ʿAbd Allāh al-Ghumārī.

Yūnus who is either al-Jammāl (who used to steal hadith), al-Muḥāribī (who is discarded), or al-Qurashī the arch-forger.[181]

I was commanded to judge according to the external behavior of people; Allah shall take care of what lies hidden (q.v.) is baseless as a Prophetic statement but is only a Prophetic rule Imam al-Shāfiʿī stated in *al-Umm* and the *Risāla* and which al-Suyūṭī documented in his treatise *al-Bāhir fī Ḥukmi al-Nabī ﷺ fīl-Bāṭin wal-Ẓāhir* (The Dazzling Treatise on the Prophet's Judgment Concerning what is Hidden and Apparent).

Al-Dhahabī calls "a quasi-forgery" *(shibh mawḍūʿ)* the report *Whoever brings a believer happiness has made me happy, and whoever makes me happy has obtained a pact from Allah, and whoever obtains a pact from Allah, the Fire shall never touch him* due to its content and enigmatic sole narrator Zayd b. Saʿd.

Qadyanis and Ahmadis are fond of quoting the weak-chained, disclaimed report *There is no Mahdī but ʿĪsā b. Maryam,* narrated by Ibn Mājah and al-Ḥākim (4:432-433) who added, "I only mention it as a curiosity, not as evidence" and deemed a forgery by al-Ṣanʿānī, al-Fattanī, and al-Shawkānī. Nevertheless, its meaning would not be that the identity of al-Mahdī is ʿĪsā—since al-Mahdī is identified beyond doubt and by mass transmission as a descendant of the Prophet—but that at the time of the rising of the Hour there would be no rightly-guided soul left on earth other than ʿĪsā: *The affair shall become more and more brutal, and the world will become more and more elusive, and people more and more meanly, and the Hour shall rise only over the most evil of people, at a time no-one rightly-guided will be left except ʿĪsā b. Maryam.* The latter meaning is asserted explicitly in the narrations from ʿAbd Allāh b. ʿAmr and ʿUqba b. ʿĀmir in Muslim: *The Dajjāl will come out into my Community and endure for forty days or months or years*—the narrator was unsure—*after which Allah Most High shall send ʿĪsā b. Maryam—upon both of them peace—who will pursue the Anti-Christ and destroy him. Then people will live for seven years without the least enmity among them. Then Allah Most High will send a cool wind with the scent of musk and the touch of silk from the direction of Syro-Palestine, whereupon none will remain on the face of the earth that has an atom's worth of goodness in their heart except they will be taken away.*

[181]Both rulings as per Aḥmad Shaḥḥāta al-Alfī in his article *Faṣl al-Bayān bi-Ḍaʿf Aḥādīth Faḍl Mushāt al-Ḥujjāj ʿalā al-Rukbān.* By al-Qurashī he means al-Kudaymī.

The forgery *The carrier of the Book of Allah has a right to take from the Muslim treasury every year two hundred dinars* in al-Daylamī comes solely through the *dajjāl* al-ᶜAbbās b. al-Ḍaḥḥāk and the arch-liar Muqātil b. Sulaymān. Similarly, *Whoever recites the Qur'ān has a right to two hundred dinars. If he is not given them in this world, he shall receive them in the hereafter* was conveyed by ᶜAmr b. Jumayᶜ from Juwaybir, respectively a discarded narrator and an arch-liar.

Al-Shāfiᶜī's supposed debate with Abū Yūsuf and Muḥammad b. al-Ḥasan's supposed conspiracy to have him killed are both forgeries as mentioned by al-Qārī in the Epitomes part of the *Asrār*.[182]

Whoever prays eight rakᶜas on the night before Jumuᶜa reciting Sūrat al-Ikhlāṣ twenty-five times, after which invoking blessings on the Prophet ﷺ a thousand times, *it will expiate whatever prayers he missed, even for a hundred years* is a forgery which violates the Consensus that nothing expiates missed obligatory prayers except making them all up.[183]

A saying popular among preachers on the days of ᶜĪd, *Whoever disobeys Allah on a day of ᶜĪd is as someone who disobeyed Him on the day of the Threat (yawm al-waᶜīd),* is a baseless forgery according to al-Ghumārī in *Ghāyat al-Iḥsān fī Faḍā'il Zakāt al-Fiṭr wa-Faḍli Ramaḍān.*

Certain debaters did not hesitate to forge a report and its chain on the spur of the moment if it served their cause, among them Muḥammad b. Isḥāq b. Ḥarb al-Lu'lu'ī al-Balkhī as related by Ibn Ḥajar in the *Lisān* after al-Khatīb in his *Tārīkh* and al-Dhahabī in the *Mīzān*. Another one, the Hanbali ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Ḥārith al-Tamīmī (d. 371), was asked if Mecca was conquered by peace treaty or forcefully and replied the latter; asked for his proof, he said: "'ᶜAbd Allāh narrated to us: My father narrated to me: from ᶜAbd al-Razzāq: from Maᶜmar: from al-Zuhrī: from Anas, that the Companions differed over this very point and asked the Messenger of Allah ﷺ who replied, 'By force.'" Ibn al-Musallam [Abū Ḥafṣ ᶜUmar b. Ibrāhīm b. ᶜAbd Allāh b. al-Musallam al-ᶜUkbarī (d. 387)] said: "When we got up we asked him and he replied, 'I made it up on the spot to repel the opponent.'"

[182]See below (p. 519 and notes).

[183]Cf. Ibn al-Jawzī, *Mawḍūᶜāt* (2:135) and al-Khayrābādī, *ᶜUlūm al-Ḥadīth* (p. 228). See also below, entry *Whoever makes up a missed obligatory prayer in the last Jumuᶜa in Ramadan* and its notes.

4.2 Exegesis

4.2.1 *Tafsīr* Forgeries and Israelite Reports

In addition to the specious Qur'ānic commentaries mentioned elsewhere (the Shiᶜī *tafsīr*s, "Ibn ᶜAbbās" and "Ibn ᶜArabī"), many *Tafsīrs* have been red-flagged for their high proportion of forgeries, notably Israelite reports but also baseless stories misattributed to the Prophet ﷺ and the early generations as examined in detail in such books as *al-Isrā'īliyyāt wal-Mawḍūᶜāt fī Kutub al-Tafsīr* by Muḥammad Abū Shahba, the late Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī's books *al-Tafsīr wal-Mufassirūn* and *al-Isrā'īliyyāt fīl-Tafsīr wal-Ḥadīth*, and others. Examples of such works include the following *Tafsīr*s:

- al-Thaᶜlabī, for example the story of Ḥām having intercourse with his wife on the Ark, which caused Nūḥ's anger so that the latter "supplicated Allah that He change his seed, after which he gave birth to Blacks *(al-Sūdān)*."[184]

- his student al-Wāḥidī. Al-Kattānī stated in *al-Risāla al-Mustaṭrafa*: "Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Wāḥidī al-Naysābūrī (d. 468) and his teacher Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Thaᶜlabī (d. 427), also called al-Thaᶜālibī, were both not very knowledgeable in hadith. Rather, in their Qur'anic commentaries—especially al-Thaᶜlabī's—are found forgeries and untrue stories."

- al-Zamakhsharī's *Kashshāf* as denounced by all his Sunni epigones.

- Ismāᶜīl al-Ḥaqqī al-Bursawī's *Rūḥ al-Bayān* as well as its Ottoman and Turkish epigones.[185] Among its forgeries the report adduced just before the commentary on Āyat al-Kursī that Allah Most High asked Jibrīl عليه السلام to say which acts of obedience he would have done if he had been made part of the human community, whereupon he supposedly answered: *"You know best of my case but I would have done three things. First, I would have helped those with many dependants with their expenses; second, I would have covered up the blemishes of creatures and their sins lest any of Your creatures know of them besides Yourself; third, I would have quenched the thirst of those who are parched."* Another famous saying Ḥaqqī cites as a hadith is *The world is but one hour; spend it in obedience (q.v.).*

[184]Cited in Ramzī Naᶜnāᶜa, *al-Isrā'īliyyāt wa-Atharuhā fīl-Tafsīr* (Damascus: Dār al-Qalam, 1390/1970, p. 260).

[185]This large work is considered a summa of Sufi commentaries but Abū Ghudda warned against the high proportion of forged reports it contains.

An example of Israelite forgery is the story of Dāwūd ﷺ with Uriah incorrectly raised through Anas ﷺ to the Prophet ﷺ by Ibn Abī Ḥātim in his *Tafsīr* among many others as well as al-Ḥakīm al-Tirmidhī in *Nawādir al-Uṣūl*, as denounced by al-Qurṭubī, Ibn Kathīr, and others.

Also among the examples of *tafsīr* forgeries: *In every book there is a covering (satr) and the covering of Allah Most High in the Qur'ān is those letters that are in the beginning of the suras.* Shaykh Zādah (d. 951) attributes this saying to our liegelord Abū Bakr al-Ṣiddīq ﷺ without chain in his supercommentary on al-Bayḍāwī while discussing the opening of Sūrat al-Baqara, but it is nowhere to be found in the early books.

An Aberrant Shīʿī Gloss of Sūrat ʿAbasa (80:1-10)

Shīʿī exegetes[186] have claimed that the subject of the verb *ʿabasa* in 80:1 is not the Prophet ﷺ but a man of Banū Umayya, some even naming our liegelord ʿUthmān b. ʿAffān ﷺ.[187] They purport to exonerate the Prophet ﷺ of having actually frowned or turned away from ﴿the blind man﴾ (Ibn Umm Maktūm), arguing that the Prophet's overly gentle character precluded him from such ascription, making 80:1 a reference to someone else to whom the rest of the verses up to 80:10 are also addressed, and adducing a narration from Jaʿfar al-Ṣādiq to that effect (*Tafsīr al-Qummī* 2:404; al-Ṭabarsī, *Majmaʿ al-Bayān* 10:266). These views were recirculated by a contemporary Yemeni scholar, Ḥabīb Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Junayd Jamal al-Layl, in his monograph *Ṭabaq al-Ḥalwā fī Tanzīh al-Muṣṭafā ʿanil-ʿUbūs wal-Iʿrāḍ ʿanil-Aʿmā*, who adds the claim that Ibn Umm Maktūm came to the Prophet only in Medina, whereas those glossed in 80:5 are all Meccan figures.

This is all an unsupported position in light of al-Rāzī's citation of consensus among (Sunni) commentators that the subject of the verb *ʿabasa* is

[186] Cf. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī (d. 329/941), *Tafsīr al-Qummī*, 2 vols., ed. Sayyid Ṭayyib al-Jazā'irī, 3rd ed. (Qum: Mu'assasat Dār al-Kitāb, 1404/1984); Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/ca.1068), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10 vols., ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿĀmilī ([Qum]: Maktabat al-Iʿlām al-Islāmī, 1409/1989); Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī (d. 560/1165), *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10 vols., ed. Lajna min al-ʿUlamā' (Beirut: Mu'assasat al-Aʿlamī, 1415/1995); Muḥammad Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091/1680), *al-Aṣfā fī Tafsīr al-Qur'ān,* 2 vols. (Qum: Markaz al-Abḥāth wal-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1418-1420/1998-1999) and *Tafsīr al-Ṣāfī,* 5 vols., ed. Ḥusayn al-Aʿlamī, 2nd ed. (Tehran: Maktabat al-Ṣadr, 1416/1995); Abd ʿAlī b. Jumuʿa al-ʿArūsī al-Ḥuwayzī (d. 1112/1700), *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, 5 vols., ed. al-Sayyid Hāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, 4th ed. (Qum: Mu'assasat Ismāʿīlyān, 1412); al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭā'ī (d. 1402/1982), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 20 vols. (Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1402/1982).

[187] Cf. Kāshānī, *Ṣāfī* (5:284) and *Aṣfā* (2:1405); al-Ḥuwayzī, *Nūr al-Thaqalayn* (5:508).

indeed the Prophet ﷺ and that the blind man is Ibn Umm Maktūm. They are identified thus in the reliable *Tafsīrs* and books of hadith as narrated from Ibn ʿAbbās, ʿĀ'isha, and ʿUrwa. Granted, Ibn al-ʿArabī al-Mālikī in *Aḥkām al-Qur'ān* rejects the identification of the pagans as the Meccan leaders cited, arguing that the incident necessarily took place in Medina where they did not set foot while the Prophet was there. Al-Qurṭubī quotes him in his *Tafsīr* without comment, but Abū Ḥayyān in *al-Baḥr al-Muḥīṭ* rejects Ibn al-ʿArabī's objection and states: "They [the Quraysh pagans and Ibn Umm Maktūm] are all from Quraysh, and the Sura is entirely Meccan by consensus."

4.2.2 Forgeries on the merits of Quranic Suras

There are many forgeries on the merits of Suras, among them many or most of the reports adduced by al-Zamakhsharī at the conclusion of his commentary for each Sura in his *Kashshāf*, some of which slipped into Imam al-Bayḍāwī's own *Tafsīr* as the latter is actually a Sunni rewriting of—and improvement on—the *Kashshāf*.

The long report of Ibn ʿAbbās on the merits of each sura is spurious even if found in many Qur'ānic commentaries such as al-Thaʿlabī, al-Wāḥidī and al-Zamakhsharī's. Abū ʿIṣma Nūḥ b. Abī Maryam is said to have confessed forging it in order to inspire people to read the Qur'ān rather than devote themselves to *fiqh*.

There is no authentic report on the merits of Sūrat al-Dukhān according to Ibn al-Jawzī who considers them all forged—as do others—including *Whoever recites Ḥa Mīm al-Dukhān on the night before Jumuʿa will be forgiven* and *Whoever recites Ḥa Mīm al-Dukhān at night, 70,000 angels shall ask forgiveness for him in the morning.*

Whoever recites Sūrat al-Wāqiʿa every night shall never suffer poverty[188] was included by al-Ghumārī in the forgeries of the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*

[188]Narrated **[1]** from Ibn Masʿūd by Ibn al-Sunnī in *ʿAmal al-Yawm wal-Layla* (§680) with a weak, doubly broken chain as per Ibn Ḥajar in *Natā'ij al-Afkār* (262-264) and Ibn ʿAllān in the *Futūḥāt al-Rabbaniyya* (3:280); ditto Abū ʿUbayd in *Faḍā'il al-Qur'ān* (p. 138) and Ibn Wahb in his *Jāmiʿ*; ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal in *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (2:726 §1247); al-Baghawī in his *Tafsīr* (Mahdī ed. 5:25); al-Ḥārith b. Abī Usāma in his *Musnad* as per al-Haythamī in *Zawā'id Bughyat al-Bāḥith* (p. 226 §720); al-Dāraquṭnī in *al-Mu'talif wal-Mukhtalif* (§1476), al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān* (2:491 §2498-2499), and Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Tamhīd* (5:269) among others; **[2]** from Ibn ʿAbbās by al-Daylamī with a chain containing a liar, Aḥmad b. ʿUmar al-Yamāmī; **[3]** from Anas by Abū al-Shaykh with a chain containing ʿAbd al-Quddūs b. Ḥabīb who is discarded, both of them cf. Aḥmad al-Ghumārī; and **[4]** as a saying of ʿĀ'isha by Abū ʿUbayd in *Faḍā'il al-Qur'ān*

in his *Mughīr*, an improbative verdict in light of Ibn Ḥajar's lengthy elucidation of its chain in *Lisān al-Mizān*, al-Nawawī's inclusion of it in *al-Adhkār* and other books of his such as the *Tibyān* and *Tahdhīb*, and al-Mundhirī's inclusion of it in the *Targhīb*.

Muḥammad Rizq Ṭarhūnī recently published *Mawsūʿat Faḍā'il Suwar wa-Āyāt al-Qur'ān* at Dār Ibn al-Qayyim in two volumes in which he named over forty books on that genre but overlooked one of its foremost compilations –al-Yāfiʿī's 112-page *al-Durr al-Naẓīm fī Faḍā'il al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, printed in 1349 by Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, which contains both authentic reports and forgeries on the special merits of various suras.

Whoever memorizes one third of the Qur'ān has been given one third of Prophethood is narrated by al-Khaṭīb through the "detestable arch-liar and forger" al-Qāsim al-Malaṭī, a forgery by general agreement. Two similar narrations are at best very weak if not also forgeries since they each also come through a very disclaimed narrator (Maslama al-Khushanī) and a liar (Bishr b. Numayr) respectively, both from Abū Umāma al-Bāhilī: (i) by al-Ājurrī and through him Abū al-Faḍl al-Rāzī; and (ii) by Ibn ʿAdī in the *Kāmil*, Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn*, Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* and others. Al-Qurṭubī cites the latter in the prologue of his *Tafsīr* and a *mursal* Prophetic report from al-Ḥasan al-Baṣrī: *Whoever takes one third of the Qur'ān and puts it into practice takes the matter of one third of Prophethood, etc.* Al-Bayhaqī narrated it in the *Shuʿab*.

4.2.3 *Isrā' and Miʿrāj* Forgeries

The notorious *Miʿrāj Ibn ʿAbbās*[189] is but one of several spurious collections—such as the story of *Isrā'* and *Miʿrāj* attributed to Abū Dharr al-Ghifārī and the spurious report from Jaʿfar al-Ṣādiq of the questions the Prophet ﷺ supposedly asked Allah Most High on the night of *Miʿrāj*—containing the following forgeries among others:

- *I have addressed you on the carpet of nearness without veil*;
- *When the sinner repents in his final throes (ʿinda al-gharghara) We are generous toward him and accept his repentance*;
- *Do you see Me with your eyes? –Rather, I see You with my heart.*

with a broken chain cf. Ibn Ḥajar, *Natā'ij* (3:264). Ibn al-Jawzī in the *ʿIlal* (1:112 §151) and Ibn Ḥajar in the *Kashshāf* (4:471) said Imam Aḥmad considers it *munkar*. See also *Lisān al-Mizān* (7:60-61 §583). See also below, note 1099.

[189] Cf. p. 156. This is different from *Tafsīr Ibn ʿAbbās*, on which see note 1366.

- The claim attributed to the Prophet ﷺ that he saw an angel so immense that if Allah had ordered him to swallow the seven heavens and seven earths in one gulp it would have been easy for him.
- *I have created you from the light of My countenance.*[190]

Also among the reports that were questioned in this chapter:

- The report of the Prophet ﷺ treading the Throne with his sandals and that Allah Most High said *You have honored the Throne, Muḥammad!* whereas al-Qazwīnī claims the reports indicate the Prophet ﷺ did not go past Sidrat al-Muntahā, as mentioned by al-Mālikī who adds in *Wa-Huwa bil-Ufuq al-Aʿlā* that not a single report from forty different Companions mentioned that the Prophet ﷺ wore sandals that night.

- Ibn Abī Ḥātim's *Ṣalāt*-prescription report from Anas through Khālid b. Abī Mālik (in Ibn Kathīr and others under 17:1) and a variant version from Muqātil (in al-Qurṭubī and others under 37:164-167) of Jibrīl refraining from going past a certain point (*fa-rafaḍanī/fa-ta'akhkhara Jibrīl*) whereupon the Prophet ﷺ said *O Jibrīl, in such a spot does the friend abandon his friend?* to which he replied *If I were to trespass it*[191] *I would be burned by the light,* after which the Prophet ﷺ "pierced through the light forcefully up to seventy thousand veils, none of them resembling the other." The story contains the mention that the Prophet ﷺ could see in all directions. It is attributed to Ibn ʿAbbās by Abū al-Rabīʿ b. Sabuʿ in his *Shifā' al-Ṣudūr* as mentioned by al-Qasṭallānī who questions its authenticity in *Maqṣad* 5 of his *Mawāhib* (as does al-Qārī in the *Mirqāt* while discussing the hadith of Jibrīl: *Between me and Him were seventy thousand veils of light and He said: The worst parts of the Earth are its markets and the best of them are its mosques*) while his student the *ḥāfiẓ* al-Ṣāliḥī calls it "undoubtedly a lie" in *Subul al-Hudā wal-Rashād.* Al-Ṣufūrī in *Nuzhat al-Majālis* mentions a long-winded version in which the Prophet ﷺ proceeds through the thousands of veils of light to see all the major angels up to the Spirit (al-Rūḥ), a version he sources back to the reputedly huge *Tafsīr* of yet another sixth-century compiler, Abū ʿAbd Allāh ʿAlā' al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Bukhārī (d. 546)—whom Ibn al-Samʿānī described as "foolhardy and lax"—all chainless.[192]

[190]All as cited by al-Mālikī in *Wa-Huwa bil-Ufuq al-Aʿlā* (p. 252-258). See also *al-Ḍaʿīf min Qiṣṣat al-Isrā' wal-Miʿrāj* (1993) by ʿAmr ʿAbd al-Munʿim published at Ṭanṭā, Egypt, and al-Albānī's *al-Isrā' wal-Miʿrāj wa-Dhikr Aḥādīthihimā wa-Takhrījuhā.*

[191]*By a fingertip (unmulatan)* without chain in al-Qushayrī's *Miʿrāj* (p. 79, 115) and the commentary on Ādam and the Divine Names in al-Naysābūrī's *Gharā'ib al-Qur'ān.*

[192]Cf. al-Qasṭallānī, *Mawāhib* (2:381-383); al-Qārī, *Mirqāt* (2:446); al-Adnahwī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (p. 184-185 §223); al-Mālikī, *Wa-Huwa bil-Ufuq al-Aʿlā* (p. 252-253). Al-Suyūṭī in his *Ḥāwī lil-Fatāwā* drew attention to the large number of forgeries contained in ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣufūrī's (d. 894) *Nuzhat al-Majālis wa-Muntakhab al-Nafā'is.*

- The chainless report that Allah Most High taught the Prophet ﷺ different types of knowledge, some of which He ordered him not to disclose to anyone, others He ordered him to disclose only to his Companions, and the rest He ordered him to disclose to everyone indifferently.[193]

4.3 Sufi Forgeries

Among the worst offenders in the spread of false reports are the pious forgers who are only "trying to reform the people" and so put their own exhortations into the mouth of the Prophet ﷺ for ultimate effect. Ibn al-Ṣalāḥ said:

> Forgers of hadith are many types but their most harmful type are the purported ascetics who fabricated hadiths expecting reward—so they said—then people accepted their forgeries because they trusted them and followed them. Then the giants of hadith rose, laid bare the disgraces of those forgeries, and erased their shame. Praise belongs to Allah![194]

Among such forgeries:

- The "Ecstatic *Dhikr*" forgery whereby the Prophet ﷺ supposedly heard a poem starting with the line, *The viper of desire bit my liver (q.v.)*, whereupon he became so emotional that he fainted and his cloak slipped off his shoulders, then the people of the Ṣuffa divided it into pieces of which each patched one onto his garment.

- Similarly, the hadith of Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, and al-Ḥākim that mentions that after Abū Bakr brought all of his wealth to the Prophet ﷺ and when the latter asked him, *What have you left for your family?* he replied *I have left them Allah and His Messenger,* was given a fabricated addition whereby the Prophet supposedly said *O Abū Bakr, Allah is pleased with you; are you pleased with Him?* whereupon Abū Bakr was so enraptured that he got up and danced before the Prophet, saying *How could I not be pleased with Allah?* as mentioned by al-Būṭī in *Fiqh al-Sīra*. This addition embellishes a very weak-chained report in Ibn Shāhīn's *Madhāhib Ahl al-Sunna*, al-Baghawī in his *Tafsīr*, and Ibn ʿAsākir from Ibn ʿUmar whereby Jibrīl عليه السلام said to the Prophet ﷺ: "Why is Abū Bakr

[193]Cf. Rūzbehān, *Lawāmiʿ al-Tawḥīd* in the collection of his works entitled *al-Miṣbāḥ fī Mukāshafāt Baʿth al-Arwāḥ* (ʿIlmiyya ed. p. 106), in which he adduces the notions of *ghayb al-ʿāmm*, *ghayb al-khāṣṣ*, *ghayb khāṣṣ al-khāṣṣ*, *ghayb ghayb khāṣṣ al-khāṣṣ* etc.

[194]Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth*, chapter on the twenty-first type of hadith: "The forgery."

wearing nothing but a cloak?"[195] whereupon the Prophet ﷺ said that he had spent all his money for the sake of Allah, whereupon Jibrīl replied: "Tell Abū Bakr that Allah gives him salaam and asks him, 'Are you happy with me in your present poverty or angry?'" whereupon Abū Bakr supposedly replied, "Me, angry with my Lord? I am happy with my Lord! I am happy with my Lord! I am happy with my Lord!" Al-Suyūṭī mentioned it in *Tārīkh al-Khulafā'*.

- Ibn ʿAbbās supposedly narrates that the Prophet ﷺ said: *This world is ḥarām for the people of the Hereafter and the Hereafter is ḥarām for the people of this world and both this world and the Hereafter are ḥarām for the people of Allah*—anachronistic Sufi language according to Ghumārī.[196]

- The chainless, unsourced *ḥadīth qudsī* from central and South Asia, *My friends are under My domes/mantle (qibābī/qubā'ī), no-one knows them but I,* unknown to any source prior to ʿAlī al-Hujvīrī's (d. 465) *Kashf al-Maḥjūb*, thereafter cited in the celebrated 828 Sufi Qur'anic commentary *Gharā'ib al-Qur'ān wa-Raghā'ib al-Furqān*[197] by Niẓām al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Qummī al-Naysābūrī, also known as Ibn al-Qummī and Niẓām al-Aʿraj (d. after 850) and—quoted from Rukn al-Dīn al-Bayābankī al-Simnānī (d. 736)—in Mullā al-Jāmī's (d. 898) *Nafaḥāt al-Uns*.

- The *Abdāl* or "Substitute-Saints" *(q.v.)* reports include authentic reports[198] but also forgeries; among the latter:

[1] From Anas: *The Abdāl are forty men and forty women. When a man dies among them Allah replaces him with another man and when a woman dies among them Allah replaces her with another woman.* Narrated by al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* and al-Khallāl in *Karāmāt al-Awliyā'* but Ibn al-Jawzī included it among the forgeries as did Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad fil-Dhabb ʿan Musnad al-Imām Aḥmad*.

[2] Also from Anas in *Nawādir al-Uṣūl*: *The Abdāl are forty, twenty-two of them in Syria and eighteen of them in Iraq… When the command of Allah comes to pass, all of them will die at once and the Day of Judgment will begin.* Ibn al-Jawzī included it among the forgeries as did al-Dhahabī in the *Mīzān* in the entry for al-ʿAlā' b. Zaydal.

[195]See entry *Spend from your pocket and be supplied from the Unseen.*

[196]In al-Daylamī's *Firdaws* (2:320 §3110) cf. Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mughīr ʿalā al-Aḥādīth al-Mawḍūʿati fil-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (p. 48).

[197]Under verse 267 of Sūrat al-Baqara and verse 1 of Sūrat al-Ṣāffāt.

[198]Cf. our *Forty Hadiths on the Excellence of Syro-Palestine and Its People.*

[3] *Allah Most High has in His creation three hundred people whose heart is like the heart of Ādam* ﷺ *and Allah Most High has in His creation forty people whose heart is like the heart of Mūsā* ﷺ *and Allah Most High has in His creation seven people whose heart is like the heart of Ibrāhīm* ﷺ *and Allah Most High has in His creation five people whose heart is like the heart of Jibrīl* ﷺ *and Allah Most High has in His creation three people whose heart is like the heart of Mīkā'īl* ﷺ *and Allah Most High has in His creation one person whose heart is like the heart of Isrāfīl* ﷺ*. When that one dies, Allah Most High replaces him from among the three. When one of the three dies, Allah Most High replaces him from one of the five. When one of the five dies, Allah Most High replaces him from one of the seven. When one of the seven dies, Allah Most High replaces him from one of the forty. When one of the forty dies, Allah Most High replaces him from one of the three hundred. And when one of the three hundred dies, Allah Most High replaces him from one of the common people. Through them He give life and He gives death, He gives rain and sprouts vegetation, and He repels affliction.*[199]

[4] *The elite (khiyār) of my Community are five hundred and the Abdāl are forty. Neither the five hundred diminish nor the forty. Every time one of the latter dies, Allah substitutes him with one of the five hundred and enters someone into the latter, so that neither the forty nor the five hundred diminish. They said, Messenger of Allah, tell us about their deeds. He said: They forgive whoever wronged them, treat well those who treated them badly, and share their God-given worldly possessions.*[200]

[5] *The Abdāl are of the non-Arabs* which al-Ghumārī declares forged in the *Mughīr* "since it contradicts facts." However, if it is only meant in the sense that they **can** be of the non-Arabs, it does not contradict facts but rather is confirmed by the Prophetic hadith, *When the great battles take place, an army of non-Arabs (al-mawālī) will come out of Damascus, the noblest of the Arabs in cavalry and most skillful in weaponry. Through them will Allah support the Religion.*[201]

[199]Narrated from Ibn Masʿūd by Ibn ʿAsākir and Abū Nuʿaym but al-Dhahabī does not doubt its being forged in *Mīzān al-Iʿtidāl* (entry for ʿUthmān b. ʿUmāra), as confirmed by Ibn Ḥajar in *Lisān al-Mīzān* (4:150 §349), Burhan al-Dīn al-Ḥalabī in *al-Kashf al-Ḥathīth* (p. 180 §485), *La'āli'* (book of *al-Adab wal-Zuhd*, entry for al-Ṭabarānī), and al-Fattanī in *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt* (book of *ʿIlm*, chapter of *Faḍā'il al-Awliyā' wal-Abdāl*).

[200]Narrated supposedly from al-Awzāʿī, from al-Zuhrī, from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar by Abū Nuʿaym (1985 ed. 1:8) and Ibn ʿAsākir (1:302-303) through the unknown ʿAbd Allāh b. Hārūn al-Ṣūrī cf. al-Dhahabī, *Mīzān* under that name.

[201]Narrated from Abū Hurayra by al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyīn* (2:414), al-Ḥākim (4:548=1990 ed. 4:591 *isnād ṣaḥīḥ*), Nuʿaym b. Ḥammād in *al-Fitan* (2:474, 2:498) and—without mention of Damascus—Ibn Mājah. Al-Būṣīrī in *Miṣbāḥ al-Zujāja* (4:206) avered that the chain is only fair *(ḥasan)* which is confirmed by the fact that it is cited in the *Fatḥ* (6:278). The *Mawālī* are at the same time foreign clients and yet "the noblest of the Arabs"

- Also forged and chainless is *The white rose was created from my sweat (q.v.)*. As for *Ṣalāt is the miʿrāj of the Believer(s),* it is a saying of the *Shuyūkh*, not a hadith.[202] Nor is the claim that the Prophet ﷺ rode the Burāq on his *Miʿrāj* correct: the reports say he rode it only on his *Isrā'*.

- Similarly the pseudo-hadiths *qudsī I am Aḥmad without the m—i.e. Aḥad (Anā Aḥmadu bilā mīm)*; *I am an Arab without the a—i.e. Rabb (Anā ʿArabun bilā ʿayn)*; and *I am the secret of the human being and the human being is My secret,* all found in non-Arabic Sufi sources such as ʿAṭṭār, Rūmī, Shābistārī or Turkish texts. Such are not hadiths at all but spiritual poetry that is poetically imagined to be spoken by the Deity in honor of the Holy Prophet ﷺ then gets to be quoted as if it were a hadith. And Allah knows best.

- The report of "many Ādams before our Ādam"—from 124,000 to one million—found in the books of the Shīʿīs[203] but branded as tantamount to disbelief by the *muḥaddith* Zayn al-ʿArab ʿAlī b. ʿUbayd Allāh b. Aḥmad (d. 758?) per al-Ālūsī, as the hadith of creation in Muslim's *Ṣaḥīḥ* is clear that there is no human creation before our father Ādam ﷺ. Al-Laknawī strenuously defends its authenticity as found in the *Futūḥāt* of Ibn ʿArabī—interpreted by al-Ālūsī in "imaginal" (*mithālī*) terms.[204] Similar to it is *The Earths are seven, in each earth a Prophet like your Prophet (q.v.)*.

because of their sincerity and truthfulness in Islām so that their hearts are Arab even if their tongues are foreign as per the supplication of the Prophet ﷺ: *O Allah! May I not live to see a time—or: may you all not live to see a time—in which the learned will be ignored and the forbearing will inspire no shame! Their hearts will be the hearts of foreigners or dumb beasts (al-aʿājim) and their tongues the tongues of Arabs.* Narrated from Sahl b. Saʿd by Aḥmad, al-Rūyānī in his *Musnad* (2:234 §1117), Ibn ʿAbd al-Ḥakam in *Futūḥ Miṣr* (p. 275), and al-Dānī in *al-Sunan al-Wārida fil-Fitan* (3:527 §221); also from Abū Hurayra by al-Ḥākim (4:510=1990 ed. 4:555 *ṣaḥīḥ*) and al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān* (6:146 §7740) also through ʿAmr b. al-Ḥārith from Jamīl. Ibn Abī Ḥātim grades it sound in his *ʿIlal* (2:264 §2288 and 2:416 §2755). In al-Bayhaqī: "*al-aʿājim* means dumb beasts." See our *Forty Hadiths on the Excellence of Syro-Palestine* for more on this.

[202]Cf. Abū ʿAlī al-Daqqāq as quoted by al-Qushayrī in *al-Miʿrāj* (p. 80) and contrary to the claim of al-Rāzī, al-Naysābūrī, and Ismāʿīl Ḥaqqī in their *Tafsīr*s and, more recently, Muḥammad Taqī ʿUthmānī in his *Islamic Discourses*.

[203]As narrated from Muḥammad b. ʿAlī al-Bāqir according to al-Rāzī, al-Naysābūrī, and Ibn ʿĀdil al-Ḥanbalī in their *Tafsīr*s (*sub* 15:26), also from Jaʿfar al-Ṣādiq ("12,000 worlds"): al-Ālūsī (*sub* Q 4:1). The latter cites Ibn Bābawayh's *Khiṣāl* (corrupted to *Khaṣā'iṣ* in the printed edition of *Rūḥ al-Maʿānī*) and *Jāmiʿ al-Akhbār*.

[204]*Maḥmūl ʿalā ʿālam al-mithāl* in al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī* (4:181). Al-Ṭabarī, ʿAbd b. Ḥumayd and Ibn al-Ḍarīs narrate through Mujāhid from Ibn ʿAbbās: "If I told you the *tafsīr* of this verse [65:12] you would certainly commit unbelief (*la-kafartum*) and your *kufr* would consist in belying the verse." On al-Laknawī's position see note 772. On the countless abundance of angelic and other worlds *(ʿālamīn)* see the *Tafsīr*s of al-Ṭabarī (1:63), al-Baghawī (1:40), al-Qurṭubī (1:138-139), Ibn Kathīr (1:24-25), etc.

- The "esoteric knowledge" forgery which doubles as a Shīᶜī forgery supposedly narrated from ᶜAlī ﷺ, from the Prophet ﷺ: *Inward knowledge (ᶜilm al-bāṭin) is a secret among the secrets of Allah and a decree among His decrees which Allah casts into the heart of whomever He will from His servants.* This is narrated in al-Daylamī's *Musnad al-Firdaws* and al-Sulamī's *Forty Sufi Hadiths* but it is "inauthentic and narrated through unknowns for the most part" per Ibn al-Jawzī, "a forgery" per Ibn Ḥajar and al-Suyūṭī, "a falsehood" per al-Dhahabī.[205]

- The "Imam al-Shāfiᶜī a follower of an illiterate Sufi" story in *Qūt al-Qulūb* followed by al-Ghazzālī and al-Shaᶜrānī, in which Imam al-Shāfiᶜī supposedly studies under and prays behind the superlatively pious but unlearned shepherd Shaybān al-Rāᶜī even though the latter cannot recite the Fātiḥa without garbling it.[206] Likewise, the story that Ḥabīb al-ᶜAjamī also made mistakes in his recitation. Al-Shāfiᶜī's actual position is that a single pronunciation mistake in the Fātiḥa invalidates the prayer and that it is impermissible for the unlearned to lead prayer as imam for the learned. Little is known of Shaybān other than his being a contemporary of Sufyān al-Thawrī (97-161) and even Rābiᶜat al-ᶜAdawiyya (d. 135), much less of he and al-Shāfiᶜī (150-204) having ever met.[207] As for the oft-weeping Persian ascetic Abū Muḥammad Ḥabīb b. Muḥammad al-ᶜAjamī al-Baṣrī he was a student of al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn, al-Farazdaq and others, and an eminent, extremely trustworthy (*thiqa wa-fawq al-thiqa* according to Ibn ᶜAbd al-Barr) and famously ascetic narrator of hadith whom al-Bukhārī used in *al-Adab al-Mufrad* and who is chronicled at length in *Tārīkh Dimashq*, *Tahdhīb al-Kamāl*, *Tārīkh al-Islām* and elsewhere.

- Similar to the above is the sourceless report that the Prophet ﷺ saw a bedouin circumambulating while shouting *Yā Karīm! Yā Karīm!* and proceeded to imitate him, whereupon the bedouin supposedly turned and said "Are you mocking me? Were it not that you are exceptionally handsome, I would accuse you to my beloved, the Prophet ﷺ, etc." And Allah knows best.

[205]Ibn al-Jawzī, *ᶜIlal* (1:83 §90), Ibn Ḥajar, *Zahr al-Firdaws* as per the *Mudāwī* (4:464-465 §5473), and al-Dhahabī, *Talkhīṣ al-ᶜIlal* (p. 36 §34) cf. Ibn ᶜArrāq (1:280). See also entry *Knowledge is twofold: knowledge of faiths and knowledge of frames.*

[206]Cf. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt* (1:223 *Dhikru Waṣf al-ᶜIlm wa-Ṭarīqat al-Salaf*), *Iḥyā'* (1:21, 1:28) and below, p. 519.

[207]A narration in Abū Nuᶜaym (1985 ed. 7:68-69), Ibn al-Jawzī's *Ṣifat al-Ṣafwa* (4:376), and al-Dhahabī's *Siyar* (7:203-203=Risāla 7:268) states that Shaybān went on pilgrimage on foot with Sufyān al-Thawrī who witnessed him tame a lion and tweak its ear. Another rare narration reports other of his miraculous gifts *(karāmāt)* in Abū Nuᶜaym (1985 ed. 8:317 §434=1997 ed. 8:354 §425). ᶜAbd Allāh al-Ghumārī in *Awliyā' wa-Karāmāt* dismisses many similar reports about the miracles of the early and late ulema and *Awliyā'*.

- Ibn Abī al-Dunyā in *al-Hawātif* and *Mujābū al-Daʿwa* as well as al-Lālakā'ī in *Karāmāt al-Awliyā'* and *Sharḥ Uṣūl al-Iʿtiqād*, and al-Qushayrī in the *Risāla* narrate the story of Abū Muʿallaq al-Anṣārī's ﷺ miraculous rescue from a highway robber who was about to kill him as an angelic horseman appeared and decapitated him after that Companion had prayed and made a lengthy supplication including some of the Divine Names. Ibn Ḥajar mentions it in the *Iṣāba* and Ibn al-Athīr in *Usd al-Ghāba* but Abū Muʿallaq is not known other than by this very weak-chained story. Al-Qushayrī's version contains an addition attributed to the Prophet ﷺ, Allah *dictated to you His beautiful Names by which, when He is called, He answers, and when He is asked, He gives,* while the other versions end with the words of our liegelord Anas: *Whoever performs ablution, prays four rakʿas and supplicates thus will be answered whether in distress or not.*

- *Talking in the mosque devours good deeds (q.v.)*, *Whoever talks about worldly matters in the mosque, Allah will cancel forty years' worth of his good deeds (q.v.)*, and *Permissible talk in the mosque devours good deeds* with the two variant endings *as fire devours wood* and *as a beast devours grass.* The practice of no less than *Ahl al-Ṣuffa* shows it is permitted to hold harmless conversations in the mosque since they actually lived there.[208] Yet one or the other of the above sayings is frequently adduced as hadith by major jurists, commentators of Qur'ān, and Sufis. This diehard error illustrates the rule cited by al-Kawtharī in the introduction to his commentary on Shaykh al-Islām al-Taqī al-Subkī's *al-Sayf al-Ṣaqīl fīl-Radd ʿalā Ibn Zafīl [=Ibn al-Qayyim]*: "Assent is given, in each science, only to its own imams and to none else. For an imam in a certain science is often of the level of the common public in another science."[209]

- At the origin of the desirability of reciting the Fātiḥa in a single breath from the *basmala* to ﴿*wa-lā al-ḍāllīn*﴾ in the books of the Naqshbandīs[210] is a report al-Sakhāwī deems "false both in content and chain pattern" with an oath-patterned chain *(al-musalsal bi-wAllāhi al-ʿAẓīm laqad ḥaddathanī)* from Anas, from ʿAlī, from Abū Bakr, from the Prophet ﷺ, from Jibrīl, from Mīkā'īl, from Isrāfīl, that Allah Most High said: *O Isrāfīl, I swear by My Power, by My Glory, by My Munificence, and by My Generosity, that whoever recites ﴿Bismillāhi al-Raḥmāni al-Raḥīm﴾ and connects it with the Fātiḥa of the Book in a single timing, bear witness over Me that I have forgiven him, I accept his good deeds, I cancel his evil deeds, I*

[208]Cf. Ibn ʿĀbidīn, *Ḥāshiya* (1:445) and Ibn Ḥazm, *Muḥallā* (4:231), both cited by Abū Ghudda, *Maṣnūʿ* (p. 93).
[209]See note 746.
[210]Cf. al-Ṭaybānī, *al-Durr al-Laṭīf* (p. 163-165).

shall not burn his tongue in the Fire, I shall protect him from the punishment of the grave, the punishment of the Fire, the punishment of Resurrection, and the greatest Disaster. He shall meet me before all the Prophets and Awliyā'! This narration first appears among the *Waṣāyā* of the *Futūḥāt al-Makkiyya*, thereafter found in Ismāʿīl Ḥaqqī's *Rūḥ al-Bayān*, Muḥammad Ḥaqqī's *Khazīnat al-Asrār*, etc. but the Akbarī *musnid* ʿAbd al-Bāqī al-Ayyūbī defends the possibility of its authenticity in his *Manāhil al-Salsala*, as do before him Ibn ʿAqīla, his teacher al-ʿUjaymī, al-Kūrānī, and Ibn ʿĀbidīn in their *athbāt*.[211]

- Also among Ibn ʿArabī's *musalsalāt* which Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* deemed "extremely flimsy" is the hadith with question-on-sincerity-patterned chain *(al-musalsal bi-'wa-qad sa'altuhu ʿani al-ikhlāṣi, mā hū?')* narrated from Ḥudhayfa by al-Qazwīnī in his *Musalsalāt* and from ʿAlī through al-Sulamī by Imam al-Qushayrī in his *Risāla*: *I asked the Prophet ﷺ about sincerity: what is it? He said: I asked Jibrīl about sincerity: what is it? He said: I asked the Lord of Might about sincerity: what is it? He said: A secret within My secret which I deposit into the heart of whomsoever I love among My servants.*[212]

- Another pattern-chained narration states that each member of the chain recited the last verses of Sūrat al-Ḥashr then placed his hand on top of his head, ordering others to do the same "for it is a cure." This report was declared a forgery concocted by Abū al-Ṭayyib Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Maqarrī al-Baghdādī, known as Ghulām Ibn Shanbūd, according to al-Dhahabī and others as documented by the great *musnid* ʿAbd al-Ḥayy al-Kattānī in his monograph *Kashf al-Labs min Ḥadīth Waḍʿ al-Yadayn ʿalā al-Ra's*, who added that the same forger is also deemed responsible for the pattern-chained report advising to recite the last verses of Sūrat Yā Sīn to cure toothache.

- The story that the Prophet ﷺ had a Jewish woman for neighbor who would throw rubbish on his path whenever he passed by her house and

[211]Cf. Ibn ʿĀbidīn, *ʿUqūd al-La'ālī* (p. 188).

[212]Al-Ghazzālī cites it *mursal* through al-Ḥasan al-Baṣrī in the *Iḥyā'* while al-ʿIrāqī in his *Takhrīj* says it is narrated in *Musalsalāt al-Qazwīnī* through a very weak chain and in the *Risāla Qushayriyya* from ʿAlī. Al-Zabīdī in the *Itḥāf* (10:43-45) considers both chains erroneous and cites three chains to Ḥudhayfa, one in Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī's *Musalsalāt* through Ibn al-Jawzī, one in Abū Isḥāq al-Thaʿlabī's *Musalsalāt*, and one in the *Musalsalāt* of Abū Masʿūd Sulaymān al-Aṣbahānī, a younger contemporary of al-Qushayrī. ʿAbd al-Bāqī al-Ayyūbī in *al-Manāhil al-Salsala* (p. 64-65 §45) sources it to Ibn Abī ʿAṣrūn and Abū al-Qāsim al-Ṭaylasānī's *Musalsalāt*, the latter deeming it *gharīb*, while al-Ayyūbī himself implies that it is extremely weak and mentions (p. 65 §46) an "obviously forged" variant, *I asked Jibrīl about esoteric knowledge (ʿilm al-bāṭin).*

that he passed by one day but did not see her, so he enquired about the woman and was told that she was sick, visited her and, as a result she became a Muslim, is nowhere to be found in the books of hadith and *Sīra*.

- The dialogue that followed a question put to the Prophet ﷺ, *I've come to ask you a few questions about the affairs of this Life and the Hereafter. –Ask what you wish. –I'd like to be the most learned of men. –Fear Allah and you will be the most learned of men. –I wish to be the richest man in the world. –Be contented, and you will be the richest man in the world,* etc. is a fabrication pieced together from the meanings of various verses and hadiths but unrelated in its actual wording to any of the compilations of hadith.

- The forgery *When you are confused and helpless in matters, seek help from the inmates of the graves* is cited in a late Sufi work.[213] Its meaning as a non-Prophetic saying illustrates the Prophetic command to visit the grave to remember the hereafter and the Prophetic command to Ibn ʿUmar to consider himself one of the dwellers of the graves. Meaning: seek lessons, by visiting the dead whom you will very soon join, in remembering Allah and submitting to His will so as to extract yourselves from the confusion and helplessness created by your attachments to this fleeting world.

- Similarly, *Ask for [fulfillment of] needs by going to those who possess mercy in my Community; you will receive sustenance and succeed, for Allah says: My Mercy is among those of My servants who possess mercy; do not ask for needs in the presence of the hard-hearted, as you will neither receive sustenance nor succeed, for Allah says: My wrath is on them.*[214]

- *Ask Allah / Seek a means to Allah by my dignity (bi-jāhī), for truly my dignity is immense in the Divine presence,* cited in some Sufi books,[215] has no known chain—nor does its first third, *Whoever is in need of anything from Allah*—and Ibn Taymiyya correctly declared it a forgery,[216] although its last third makes no doubt as he himself concedes in his *Qāʿida Jalīla fīl-Tawassul wal-Wasīla* and as does al-Albānī in his *Silsila Ḍaʿīfa*.

[213]See note 968.

[214]Narrated from Abū Saʿīd by Ibn ʿAsākir (43:5).

[215]Such as Shaykh al-Islām al-Sharqāwī's marginalia on al-Hud-hudī's commentary on al-Sanūsī's *Ṣughrā*, al-Ṣāwī's commentary on al-Dirdīr's *Ṣalawāt*, the Shāfiʿī *musnid* al-Wannā'ī's *al-Minaḥ al-Ilāhiyya* cf. al-Samannūdī's *Saʿādat al-Dārayn* (1319 ed. 1:205), etc.

[216]In his *Radd ʿalā al-Bakrī*, *Iqtiḍā' al-Ṣirāt al-Mustaqīm*, *Majmūʿ al-Fatāwā*, *al-Fatāwā al-Kubrā*, and *Qāʿida Jalīla*. Also al-Qāsimī in his *Tafsīr* (*sub* 33:69).

- *The pursuit of truth and justice is alienation (Ṭalabu al-ḥaqqi ghurba)*, narrated by Ibn ʿAsākir with a Sufi-narrator-patterned chain and adduced by al-Harawī al-Anṣārī in *Manāzil al-Sā'irīn*, was deemed by al-Dhahabī and Ibn Ḥajar to have been forged by a certain ʿAllān b. Zayd.

- Al-Ghazzālī in the *Maqṣad al-Asnā* and the *Iḥyā'*, al-Rāzī, al-Naysābūrī and al-Biqāʿī in their *Tafsīrs*, al-Jurjānī in the *Taʿrīfāt*, al-Munāwī in *al-Taʿārīf* and *Fayḍ al-Qadīr*, al-Suyūṭī in *Ta'yīd al-Ḥaqīqat al-ʿAliyya* and al-Jazīrī in *al-Fiqh ʿalā al-Madhāhib al-Arbaʿa* all attribute to the Prophet ﷺ a saying for which no chain exists, *Acquire among yours traits the manners of Allah (takhallaqū bi-akhlāq Allāh)*.[217] Yet its meaning and wording (or the variant *Allah has 360 traits, whoever acquires one of which enters Paradise*)[218] were used as wisdom by Dhūl-Nūn al-Miṣrī[219] and others who deemed its meaning correct—in a patently relative and limited sense such as that given by ʿĀ'isha's description of the Prophet ﷺ: *His character was the Qur'ān.* Aḥmad b. Taymiyya in his *Ṣafadiyya* cites al-Māzarī's saying, in critique of al-Ghazzālī, that "Allah does not have a single Name which the servant can acquire among his traits." However, Ibn ʿAbd al-Salām in his *Shajarat al-Maʿārif*—perhaps his most Sufi-oriented book—not only approves of al-Ghazzālī's advice but goes much further: "We must acquire as our own traits the entirety of the Attributes of the Divine Essence to the extent that we can…. Most of the human appropriation of Divine traits is divided into (i) individual categorical obligation, (ii) sunna, (iii) and collective categorical obligation. So look at His Beautiful Names and acquire as your trait, from every Name among them, its prerequisite *(muqtaḍā)* as much as possible." Then he details the modality of such appropriation according to each Name .[220]

- Ibn Ḥajar said *Your very worst enemy is your own soul between the two flanks of your body,* narrated by al-Bayhaqī in *al-Zuhd* through the arch-forger Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Ghazwān,[221] has other chains and its meaning is true, hence it is quoted by al-Rāzī in his *Tafsīr*, Ibn Rajab in *Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam*, al-Qārī in the *Mirqāt*, Abū al-

[217]Cf. Ibn Taymiyya, *Bayān Talbīs al-Jahmiyya* (6:518), Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikīn* (3:241) and al-Arna'ūṭ in his edition of the *Ṭaḥāwiyya* (1:88) while ʿAbd Allāh al-Ghumārī merely said "I have not seen it" in his edition of al-Suyūṭī's *Ta'yīd al-Ḥaqīqat al-ʿAliyya wa-Tashyīd al-Tarīqat al-Shādhiliyya* (al-Maṭbaʿat al-Islāmiyya, 1352/1934) p. 104.

[218]Cf. Rūzbehān, *Sharḥ al-Ḥujub wal-Astār fī Maqāmāt Ahl al-Anwār wal-Astār* in the collection of his works entitled *al-Miṣbāḥ fī Mukāshafat Baʿth al-Arwāḥ* (ʿIlmiyya ed. p. 78).

[219]Narrated by Abū Nuʿaym (9:351, 9:376).

[220]Ibn ʿAbd al-Salām, *Shajarat al-Maʿārif wal-Aḥwāl wa-Ṣāliḥ al-Aqwāl wal-Aʿmāl*, ed. Iyād Khālid al-Ṭabbāʿ, 2nd ed. (Beirut and Damascus: Dār al-Fikr, 1416/1996) p. 73-95.

[221]*Itḥāf* (7 :206).

Ḥasan Nūr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Hādī al-Sindī (d. 1138) in his commentary on al-Nasā'ī, and the Sufis. Its meaning is confirmed by the Qur'anic description of the soul as ﴾truly oft-enjoining unto evil﴿ (12:53) and the Meccan verses and suras enjoining jihad, at a time there was no permission for military struggle, in explicit reference to *jihād al-nafs* (29:6, 29:69, 91:7-10, 79:40-41) as opposed to those who (also in the Meccan suras) follow and worship their own lusts (25:43, 7:176). Further, the Prophet ﷺ said: *The mujāhid is he who makes jihad against his own soul for the sake of obeying Allah,*[222] *Help me against your own soul by praying much,*[223] *The strong man is not he who wrestles down others but he who controls his soul when he is angry,*[224] and the *duʿā*s he ﷺ taught his Community, *I seek refuge in You from the evil of my own soul (nafsī)!*[225] and *O Allah! Inspire me with right guidance and protect me from the evil of my soul (Allāhumma alhimnī rushdī wa-qinī sharra nafsī.)*.[226] Ibn Rajab also mentions that Abū Bakr said the words *Your very worst enemy is your own soul between the two flanks of your body* to ʿUmar رضي الله عنهما when he appointed him caliph. Al-Rāzī points out a further allusion to the hypocrites, who are more harmful than the expressed enemies of the Muslims because they operate in their very midst, where they inflict maximum harm.

- As for *Paradise is under the feet of mothers,* its correct wordings are (I) *Stay close to (ilzam) your mother, for truly Paradise is under her feet* (al-Nasā'ī, al-Bayhaqī), or *under her foot* in the singular (Ibn Saʿd, Ibn Abī ʿĀṣim); (II) *Stay close to your mother, for truly Paradise is at her feet (thamma rijlayhā/ʿinda rijlayhā)* (al-Nasā'ī in the *Kubrā*, al-Ḥākim, al-Bayhaqī, Muḥammad al-Shaybānī in *al-Siyar al-Kabīr* and others) or *at her foot* (Aḥmad, Ibn Saʿd); and (III) *Do you have a mother? Stay close to her feet, for there lies Paradise* (Ibn Abī Shayba) or *her foot* (Ibn Mājah, al-Ṭabarānī, Ibn Qāniʿ) which the Prophet ﷺ spoke to one or more young men who was or were aspiring to jihad.

- The report *One who eats an illicit morsel, his prayer is not accepted for forty days,* popularized by *Fiqh al-Sunna*, is narrated through unknowns by al-Ṭabarānī from Ibn ʿAbbās in the context of the verse ﴾People! Eat of what is in the earth, a lawful, good sustenance﴿ (2:168) and is most li-

[222]Narrated from Faḍāla b. ʿUbayd by al-Tirmidhī, Aḥmad, Ibn Ḥibbān, and al-Ḥākim.
[223]Narrated from Rabīʿa b. Kaʿb al-Aslamī by Muslim, al-Nasā'ī, Abū Dāwūd, Aḥmad.
[224]Narrated from Abū Hurayra by Mālik, al-Bukhārī, Muslim, and Aḥmad.
[225]Narrated from Abū Hurayra by al-Tirmidhī *(ṣaḥīḥ)*, Abū Dāwūd, Aḥmad, and Dārimī.
[226]Narrated from ʿImrān b. Ḥuṣayn by al-Tirmidhī (*ḥasan gharīb*), al-Bazzār (9:53), al-Bukhārī in *Khalq Afʿāl al-ʿIbād*, and others.

kely a forgery by Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAbd al-Raḥmān al-Iḥṭiyāṭī. Sound, on the other hand, are the following reports threatening the same consequence: *Whoever goes to a fortune-teller to ask of some matter and believes him, his prayer will be rejected for forty days* (Muslim), *Whoever drinks intoxicants, Allah shall not accept prayer from him for forty days, but if he repents Allah shall forgive him* (al-Nasā'ī and al-Tirmidhī), and Muslim's report of *the far-off traveller, dishevelled and dusty, who says with hands outstretched to the sky, 'Lord! Lord!'—but his food is unlawful, his drink is unlawful, his garb is unlawful, and he is sustained with unlawful things, so how can he be answered?*[227]

- The various narrations promising reward for walking barefoot in the pursuit of knowledge are considered forged although Abū Bakr al-Naḏjjād, a major early Hanbali, put them into practice among others.[228] Authentic reports to that effect are that of Egypt's governor Fudāla b. ʿUbayd: *The Messenger of Allah ﷺ forbade us luxury and ordered us to go barefoot at times* in al-ʿIrāqī's *Takhrīj al-Iḥyā'* and ʿImrān b. Ḥuṣayn's report that *The Prophet ﷺ used to walk barefoot or shoeshod, drank standing or sitting, spat either right or left, and fasted while travelling or would break his fast* through a chain of trustworthy narrators per al-Haythamī.

- The "pro-*ḥaḍra* Imam Aḥmad" forged by Abū al-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥasan b. Ḥamdān al-Ṭarasūsī who claims to narrate from al-Ṭabarānī that ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal said to his father: "They said, 'Those Sufis sit in the mosques practicing reliance without knowledge.' My father replied, 'Knowledge made them sit!' They said, 'Their whole energy is towards defeat *(kasra)* and ineptness *(khurqa)*.' He replied, 'I know of none worthier than those whose energy for the world is defeat and ineptness!' They said, 'When they hear the recital they get up and dance!' He said, 'Allah have mercy on them! Let them enjoy their Lord for a while.'"[229]

- Also among the chainless forgeries is the narration from Salmān al-Fārisī: *I asked the Messsenger of Allah ﷺ of the forty hadiths of which he said, 'Whoever keeps them of my Community has entered Paradise' and he said, 'That you keep faith with Allah and the Last Day and the Angels*

[227]Yet, lack of acceptance in the above reports denotes the absence of reward, not invalidity of the prayer itself, which remains a categorical obligation no matter what.

[228]See documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 360 n. 947) and al-Sakhāwī, *al-Ajwibat al-ʿAliyya ʿan al-As'ilat al-Dimyāṭiyya* (p. 165).

[229]Cf. al-Dhahabī, *Mīzān* (5:150), Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (4:220 misnaming al-Ṭabarī instead of al-Ṭabarānī). Cited in al-Munāwī's *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya al-Kubrā* (1:520-521), al-Saffarīnī's *Ghidhā' al-Albāb* (1:120), al-Nābulusī's *Jamʿ al-Asrār* (p. 123), and Shaykh ʿAbd al-Qādir ʿĪsā in *Ḥaqā'iq ʿan al-Taṣawwuf*. On al-Ṭarasūsī see Sahmī's *Tārīkh Jurjān* (§543).

and the Books and the Prophets and the resurrection after death and that your lot, its good and its evil, is from Allah Most High…' to the end of a list of forty well-established articles of belief and practice.

- *There is in Paradise a tree out the top of which come tunics and the bottom piebald horses of gold…* is a forgery according to Ibn ʿArrāq.

- A long forgery on *Tarāwīḥ* containing exaggerations goes: *He who does the Tarāwīḥ on the eve of the first night becomes as spotlessly clean as when his mother bore him. No trace of sin remains except only where the rights of man or beast are concerned! What is due to them must absolutely be discharged.*

If you do the Tarāwīḥ on the second night, Allah will forgive your parents if they died in faith.

If a person does the Tarāwīḥ on the third night, an angel proclaims from beneath the Throne: 'Your deed was pure!' That is to say, he gives the good news that it has been accepted by Allah, and that your past sins have been pardoned.

He who does the Tarāwīḥ on the fourth night obtains a reward like that for having read the Torah, the Gospel, the Psalms and the Criterion.

To him who does the Tarāwīḥ on the fifth night is given the reward for one who prays at the Sanctuary of the Kaʿba, the Prophetic Mosque and the Farthest Mosque.

For one who does the Tarāwīḥ on the sixth night, the reward is that of having circumambulated the Bayt al-Maʿmūr in the seventh heaven, and rocks and trees seek forgiveness on his behalf.

If you do the Tarāwīḥ prayers on the seventh night, you are rewarded as if you had aided Mūsā, on him be peace, in his dispute with Firʿawn and Hāmān.

The reward for doing the Tarāwīḥ on the eighth night is that given to Ibrāhīm, the special friend of Allah, that is, being crowned with the crown of Intimate Friendship.

He who does the Tarāwīḥ on the ninth night receives the reward given the Beloved of Allah, upon him blessings and peace.

He who does the Tarāwīḥ on the tenth night is endowed with the goodly provisions of this world and the Hereafter.

He who performs the Tarāwīḥ on the eleventh night will reach his Lord on the day he dies as spotlessly clean as when his mother bore him.

He who does the Tarāwīḥ on the twelfth night will come to the Place of Resurrection a happy and fortunate person, as radiant as the moon on the fourteenth night.

He who does the Tarāwīḥ on the thirteenth night will stand secure from fear on the Plain of ʿAraṣāt.

All the angels witness the prayer of one who does the Tarāwīḥ on the fourteenth night. That person will escape the reckoning on the Day of Resurrection.

The angels, the wide-eyed maidens, the Throne and the Footstool all pronounce benedictions on one who performs the Tarāwīḥ on the fifteenth night.

The fortunate believer who does the Tarāwīḥ on the sixteenth night receives a document granting him immunity to the Fire and entitling him to enter Paradise.

One who is present at the Tarāwīḥ on the seventeenth night receives the reward given to the Prophets, on them be peace.

This reward has been promised to one who performs the Tarāwīḥ prayers on the eighteenth night: to him an angel will give these good tidings: 'O servant of Allah! Allah is satisfied with you, your mother and your father!'

To one who performs the Tarāwīḥ on the nineteenth night, the highest degree of Paradise will be granted.

He who performs the Tarāwīḥ on the twentieth night will be awarded the rank of the martyrs and the righteous.

A pavilion of light will be made ready in Paradise and presented to him who performs the Tarāwīḥ on the twenty-first night.

He who does the Tarāwīḥ on the 22nd night will come to the Place of Resurrection free of sorrow and distress.

For one who does the Tarāwīḥ on the 23rd night, a city will be built in Paradise and named after him.

One who attains the blessing of performing the Tarāwīḥ in the 24th night will have his twenty five supplications granted.

The torment of the tomb will be waived for the believer who does the Tarāwīḥ prayers on the 25th night. He will not undergo that torment.

The lover who does the Tarāwīḥ on the 26th night will obtain a wage as great as that for forty years of worship.

He who does the Tarāwīḥ on the 27th night will be able to cross the Bridge like lightning. He who does the Tarāwīḥ on this night will cross the terrifying Bridge like lightning and will arrive in Paradise.

He who enlivens the 28th night by doing the Tarāwīḥ will be awarded a thousand degrees in the highest Paradise.

He who achieves the blessing of performing the Tarāwīḥ on the 29th night obtains the reward for having been on Pilgrimage one thousand times, each pilgrimage having been accepted.

The believer who performs the Tarāwīḥ on the 30th night is addressed by Allah in these words: 'My servant, enter My Paradise! Eat the fruits of My Paradise. Wash in the River Salsabīl, drink from the River Kawthar. I am

your Lord and you are My servant.' Such is the Divine favor that servant will achieve.

This long report is found in Shaykh Muẓaffer Ozak al-Jerrahi's book *Irshād: Wisdom of a Sufi Master* with certain alterations apparently inserted by a redactor who added "and the enlightened books" to the revealed Books mentioned in the fourth night, suppressed the mention of the Houris from the reward of the 15th night, and changed that of the 27th to "*obtains a wage like that for eighty years and more of worship. For this night is the Night of Power*," although it is patent that Laylat al-Qadr is not pinpointed other than being most probably in the last ten nights of Ramadan, among the odd nights.

- The anti-smoking forgeries: *Whoever smokes, it is as if he drank the blood of Prophets* and *Whoever smokes, it is as if he fornicated with his own mother inside the Kaʿba* which Imam Aḥmad Riḍā Khān in his brief *Ḥuqqat al-Marjān li-Muhimmi Ḥukm al-Dukhān* said were forged by certain uneducated Sufis of Afghanistan. The ruling on smoking tobacco in our time is that of categorical prohibition in the Shāfiʿī School although its status is that of permissibility at the root, and only if proven harmful in specific cases does it degrade to offensiveness or prohibition, as argued by some of the greatest latter-day Sufi jurists such as the aforementioned imam as well as al-Nābulusī, Ibn ʿĀbidīn, and Abū al-Suʿūd among the Hanafis; al-Dusūqī, Aḥmad Bābā al-Sūdānī, al-Ajhūrī and al-Zurqānī among the Malikis; al-Zayn al-Jāwī, al-Shirwānī, and ʿAbd al-Qādir al-Qaṣṣāb among the Shāfiʿīs; and Marʿī al-Karmī among the Hanbalis.[230] Certain Muslim leaders in our time continue to ignore the proven medical harm of smoking and even went to the opposite extreme by adopting it as a personal sunna—among them Jerrahi Sufis, many Yemeni and Indonesian Sufis, and countless students of learning in Southeast Asia—or even owning shares in the tobacco industry (!), thus legitimizing a repulsive habit and further confusing the general public.

- Also among the strange forgeries is the attribution to the Prophet ﷺ of a man-made prayer named *ṣalāt al-maḥkūz* which consists in praying while hanging upside down by a rope inside a well from midnight until

[230]Despite the protestations in support of prohibition by the *ḥāfiẓ* Muḥammad Jaʿfar al-Kattānī in his book *Taḥrīm al-Dukhān mā bayn al-Qadīm wal-Ḥadīth*, where he quotes almost all the above sources including Marʿī al-Karmī's *Taḥqīq al-Burhān fī Sha'n al-Dukhān*. Yet it has been said that smoking causes satanic pride (*kibr*) for Muslims and at death ties their tongues so that they cannot say *lā ilāha illā Allāh. Wal-ʿiyādhu billāh.*

the time of *tahajjud*.[231] Such torture may have been the practice of a devotee in imitation of yogi anchorites, but not that of the Prophet ﷺ.

4.4 "End of Times" Reports

The forger Jaᶜfar b. ᶜAbd al-Wāḥid al-Hāshimī tweaked the fair hadith narrated by Abū Dāwūd and Aḥmad *Truly, I swear that I hope my Community will not be denied by their Lord a respite of half a day* (Saᶜd b. Abī Waqqāṣ said, "half a day means five hundred years")[232] to read, *If my Community does right, it will abide for one day of the days of the hereafter—and that is one thousand years; if it does wrong, then half a day.*[233]

Another forgery is *The age of the world is seven thousand years.*[234]

Many narrations on the Awaited Mahdī *(al-Mahdī al-Muntaẓar)* and all the narrations on "the Sufyānī" (or descendant of Abū Sufyān ﵁) are too weak to be part of the Muslim creed. The latter come for the most part through Nuᶜaym b. Ḥammād. Among them: The Prophet ﷺ supposedly said: *I warn you against seven kinds of dissension* mentioning "a dissension that hails from the East"—that is, Najd—and "a dissension that hails from within Shām"—and that, the Companion-narrator supposedly said, is al-Sufyānī. Al-Ḥākim declared it sound but al-Dhahabī said, "This is one of the marvels of Nuᶜaym b. Ḥammād." The chain also contains

[231]See *Haft-Bihist Mashaa'ikh-e-Chisht*, section on Ḥaḍrat Bābā Farīd.

[232]Full documentation in Ibn al-Mulaqqin's *Mukhtaṣar Istidrāk al-Dhahabī ᶜalā Mustadrak al-Ḥākim* (7:3254-3256 §1089).

[233]Cf. *Fatḥ al-Bārī* (11:351). Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* says it lacks a chain of transmission. Al-Suyūṭī does not mention it in *al-Kashfᶜan Mujāwazat Hādhihi al-Ummati al-Alf* (The Disclosure that this Community Will Pass the Year One Thousand) in *al-Ḥāwī lil-Fatāwā* where he bases his estimate [1000 years < age of this *Umma* at Resurrection < 1,500 years] on other reports, and Allah knows best. See also below, p. 553.

[234]Cf. ᶜItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 316). Although al-Suhaylī in the *Rawḍ* and al-Suyūṭī in his *Kashf al-Ḥāwī* (2:87-89) rely on them, Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* (11:358) rejected as unreliable al-Ṭabarī's reports in his *Tārīkh* that Ibn ᶜAbbās said: "The world is seven days, each day a thousand years, and the Prophet was sent in the last of them." The commentary attributed to al-Nawawī on his own *Arbaᶜūn* (§2) states: "The reply '*The one who is being asked [about the Hour] knows no more about it than the questioner*' indicates that the Prophet ﷺ did not know the Hour. Knowledge of the Hour is among the matters whose knowledge Allah has reserved for Himself. He said ﴿Allah has with Him the knowledge of the Hour﴾ (31:34) and ﴿It is heavy in the heavens and the earth. It comes not to you save unawares﴾ (7:187) and ﴿What can convey its knowledge unto you? It may be that the Hour is nigh﴾ (34:63, 42:17). As for him who claims that the age of the world is 70,000 years and that 63,000 years remain, it is a false statement reported by al-Tawkhī in *Asbāb al-Nuzūl* from certain astrologers and mathematicians. Moreover, whoever claims that the term of the world is 7,000 years, this is a bold affirmation concerning the unknown and it is not permitted to believe it."

al-Walīd b. ʿAyyash who is unknown.[235] In his chapter on Nuʿaym in the *Siyar*, al-Dhahabī calls Nuʿaym "one the huge receptacles of knowledge but there is always a nagging suspicion as to his narrations."

Shaykh ʿAbd Allāh al-Ghumārī adduces a number of forgeries in his book *al-Mahdī al-Muntaẓar* without warning about them, among them a long report on al-Sufyānī supposedly transmitted by Ḥudhayfa and stating: *When the Ethiopians come after the Arabs they will be defeated and thrown into the lowest part of the earth, whereupon al-Sufyānī will come out with three hundred and sixty riders until he reaches Damascus. After a month, he will be followed by thirty thousand from Kalb. He will send an army to Iraq and kill a hundred thousand in al-Zawrā'. Then they will go to Kūfa and pillage. When this occurs a banner will come from the east led by a man from Tamīm called Shuʿayb b. Ṣāliḥ who will restore what is in their hands from the captured people of Kūfa and kill them. Another army from al-Sufyānī will then go to Medina and pillage it for three days, thereafter proceeding toward Mecca until they find themselves in a desert. Then, Allah will send Jibrīl and say to him, 'Chastise them!' So he shall beat them with his leg once and Allah will cause them to be swallowed up. None will remain except two men who will return to al-Sufyānī to inform him of the swallowing-up of his army, but this will not scare him. Several men from the Quraysh will escape to Constantinople and al-Sufyānī will send emissaries to the leader of the Romans who will return them to him. He will slit their throats together with their followers. At that time a voice will come from Heaven saying: 'O people, surely Allah forbids dictatorship, tyrants and their followers for you and gives leadership to the best of the nation of Muḥammad; so join him in Mecca—he is al-Mahdī!' Ḥudhayfa asked: 'Messenger of Allah, how shall we know him?' He replied: 'He is a man from my children, he looks like the Israelites. He wears two white cloaks with frayed edges. His face is like a colorful, glittering star. On his right cheek there is a black mole and he is forty years old. The Abdāl and those like them will come to him from Syro-Palestine. The Nujabā' will come to him from the dwellers of Egypt and groups of dwellers from the east, and those looking like them until they all gather together in Mecca and pledge their allegiance to him between the Corner and the Station. Then he will direct himself towards Syro-Palestine with Jibrīl at his front and Mīkā'īl at his middle and the dwellers of Heaven and Earth will be joyful because of him. Water will be plentiful in his country and the river will be spread and treasures found. When he reaches Syro-Palestine he will slay al-Sufyānī under the tree, the branches of which grow in the direction of Lake Tiberias, and*

[235] Al-Ḥākim (4:468-469=1990 ed. 4:515).

he will kill Kalb. The loser on that Day of Kalb is he who does not gain even a rein.' Ḥudhayfa asked: 'Messenger of Allah, how is it permitted to kill them when they believe in Oneness?' The Messenger of Allah ﷺ replied: 'Ḥudhayfa, they are apostates at that time: they claim that wine is permitted and do not pray.'

This forgery was related, according to al-Ghumārī, by Abū Nuᶜaym, Ṭabarānī, and Abū ᶜAmr al-Dānī.[236] Among its tell-tale signs, the Prophet ﷺ supposedly mentions al-Kūfa without anyone asking, "What is al-Kūfa?" decades before it existed. Other signs include the inordinate length of the report, its emphasis on factual details in journalistic fashion, and the fact that no one narrates it except a string of unknowns.

Among the false reports on the end of times: *There will be, at the end of times, ulema who shall encourage others to long for the hereafter but who themselves do not long for it; they shall encourage others to renounce the world but they themselves shall never renounce it. Those are the enemies of the All-Merciful.* Ibn al-Samᶜānī declared it a falsehood as cited by Ibn Ḥajar in the chapter on Shumayla in the *Lisān*.

Of the report on the *extinction of the locusts at the end of time and the rest of creation following like beads on a string* as narrated from our liegelord ᶜUmar, Ibn Ḥibbān, Ibn Ṭāhir al-Maqdisī and Ibn al-Jawzī deem it undoubtedly forged, followed by al-Dhahabī, but not al-Suyūṭī.

In our own time some forgers made up the claim that "The last sign of the Day of Judgment is that there will be two moons in the sky and BBC has predicted that on August 27, 2007 there will be two moons in the sky and this is the time when Imam Mahdi will arrive. It is in the Qur'ān that after this last sign, repentence will not be accepted." This is not in the Qur'ān; and the closure of the gate of acceptance is heralded not by the rise of two moons but by the rising of the sun from the West.

4.5 Nutrition and Health

4.5.1 Food Forgeries

One of the axioms of Arabic medicine was to "Give precedence to food-based over drug-based treatment whenever possible." Authentic Prophetic medicine also focuses on remedial and preventive nutrition. Among

[236]See al-Dānī, *al-Sunan al-Wārida fil-Fitan* (5:1089-1099) through several unknowns.

the notable expositions of the benefits of various foods and plants in the Prophetic medicine are Ibn Mufliḥ's *al-Ṣaydaliyyat al-Muḥammadiyya*, al-Muwaffaq al-Baghdādī's *al-Arbaʿīn al-Ṭibbiyya wa-Sharḥuhā*, and the medicinal section of Ibn al-Qayyim's *Zād al-Maʿād*. Parallel to this authentic legacy, many hadith forgeries revolved around various types of food and their properties. Among them:

Beans: *Whoever eats a bean with its shell, Allah shall bring out its like of disease from him (q.v.).*

Beef *(laḥm al-baqar)*: *Beef is a disease,* although narrated by al-Ḥākim, is deemed inauthentic by the scholars[237] since it contradicts the Qur'ān.

Bread: *Bread is not fully rounded nor placed before you until three hundred and sixty workers have a hand in its making, the first of whom is Mīkā'īl (q.v.); Make your bread small and its number large so as to receive blessing in it; Blessing lies in the small loaf (q.v.).* Also included by Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and others among the forgeries: *O Allah, grant us to enjoy Islām and bread*; *Honor bread, for Allah subjected to it the blessings of the heavens and the earth*; *Were it not for bread, Allah would not have been worshipped on earth*; *Do not cut bread with a knife but honor it, for Allah has honored it*; and *No people made light of bread's right but were subsequently tried with hunger.* Ibn Ḥajar deemed inauthentic the reports that the Prophet ﷺ picked up a piece of bread from the ground, kissed it and touched the top of his head with it, then said, *O ʿĀ'isha, show grace to the bounties of Allah, for they seldom abandon a people and then return to them,* adding that Aḥmad had stipulated the dislike of kissing bread,[238] *Honor bread, for whoever honors bread, Allah shall honor him* narrated by al-Ṭabarānī with a very weak chain, and *Honor bread, and part of honoring it is that one not wait for other food to be served [before starting with bread]* by al-Ḥākim.[239] See also "cheese."

Cheese *(jubn)*: *Eat bread with grapes, for the best fruit is grapes and the best food is cheese* in al-Suyūṭī's *La'ālī'*. See also "walnuts."

Chicory (*hindibā'*): see "endives."

[237]But Suyūṭī in his *Jāmiʿ* (§5558) graded as sound Ibn al-Sunnī and Abū Nuʿaym's report from Ṣuhayb *Use cow's milk for it brings healing; their ghee is a cure, their meat a disease.*

[238]Ibn Mājah in his *Sunan* and Qāḍī al-Mārastān (442-535) in his *Aḥādīth al-Shuyūkh al-Thiqāt* (3:1263-1264 §638) both narrate it through very weak chains without the act of kissing but only wiping. On bread reports see Ibn Ḥajar, *Masā'il Ajāba ʿanhā* (p. 19-23).

[239]As cited by al-Wansharīsī in *al-Miʿyār al-Muʿrib* (11:8) but the first clause of the last hadith from ʿĀ'isha, *Honor bread,* is authentic although with a less than sound chain cf. al-Luḥaydān's marginalia on Ibn al-Mulaqqin's *Mukhtaṣar* (5:2615-2616 §883).

Dates: *Eat dry dates (tamr) first thing in the morning, for it kills worms.*[240] *Eat young dates with dry dates.*[241] Also see fish. *When the Prophet ﷺ was brought food he ate from the side next to him but when he was brought dry dates his hand roamed freely [over the dish].*[242]

Eggplant (*bādhinjān*): *Eggplant fulfills whatever [need] it is eaten for (q.v.).*

Endives or chicory *(hindibā')*: *Eat chicory and do not shake it off, for not one day passes but droplets from Paradise bedew it.* In al-Suyūṭī's *La'ālī'*. *Whoever eats chicory then sleeps, no poison nor witchcraft can affect him.* Avered a forgery by Ibn al-Qayyim in his *Zād*.

Fenugreek *(ḥulba)*: *If people knew what fenugreek contained they would buy it even for its weight in gold (q.v.).*

Figs *(tīn)*: *Eat figs, for if I said a certain pitless fruit came down from Paradise I would say it is the fig; indeed, it removes hemorroids and helps treat gout.*[243] Ibn al-Qayyim questions its authenticity in the Prophetic medicine section of his *Zād al-Maʿād* while al-Ghumārī said in the *Mughīr*, "This is not the Prophetic way of speaking and its mendacity is obvious."

Fish *(samak)*: *Whoever eats fish, let him eat dry dates (q.v.). Eating fish removes jealousy.*[244]

Gourd/squash/pumpkin *(dubbā')*: Al-Tirmidhī's *Shamā'il* established that the Prophet ﷺ liked gourd and Imam Aḥmad relates that *The Prophet ﷺ liked the henna blossom (al-fāghiya); as for foods, the one he liked best was the gourd.* However, the report that *The Prophet ﷺ ate a lot of gourd so I [Anas] asked him about it and he said: Truly, it increases the brain and it increases intelligence* is narrated by Abū al-Shaykh in *Akhlāq al-Nabī wa-Ādābuh* with a chain that has two narrators accused of forgery: Yaḥyā b. al-ʿAlā' al-Bajalī and Naṣr b. Ḥammād al-Bajalī.

[240]See note 1440.

[241]In *Fatḥ al-Mughīth*: Narrated [from ʿĀ'isha by Ibn Mājah, al-Ḥākim, and Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt*] exclusively through the honest but not quite reliable Abū Dhukayr Yaḥyā b. Muḥammad b. Qays al-Baṣrī as per al-Dāraquṭnī, Ibn ʿAdī, and others while al-ʿUqaylī said no-one corroborated him and it is unknown but for his narrating it; likewise al-Ḥākim: "It is among the stand-alone reports *(afrād)* of the Baṣrians from the Medinans" hence graded *munkar* by al-Nasā'ī followed by Ibn al-Ṣalāḥ and Ibn Ḥajar, *Nukat* (2:680). The full wording of the hadith is: *Eat balaḥ with tamr, eat the old with the new! For the devil is angered and says, The son of Ādam has lived to eat the old with the new!*

[242]Narrated by al-Khaṭīb, Ibn ʿAdī, Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn*, and al-Bayhaqī in the *Shuʿab*, all through ʿUbayd b. al-Qāsim who was accused of lying.

[243]Narrated from Abū Dharr by Ibn al-Sunnī and Abū Nuʿaym in their *Ṭibb* and in al-Daylamī's *Firdaws* without chain.

[244]See *La'ālī'* and Ibn al-Qayyim's *Manār*.

Grapes (ʿinab): *Eat grapes two by two for it is more quenching and lighter on the stomach.* In Ibn ʿArrāq's *Tanzīh*. Al-Dhahabī graded *munkar* the hadith that Jibrīl brought the Prophet ﷺ a bunch of grapes *(qiṭf)* and said, *Allah greets you and sent me to you with this bunch of grapes for you to eat.*[245] The narrator of this hadith became known as "Ḥafṣ the bunch-man." See also cheese.

Harīsa: See "Wheat pounded with meat."

Honey (ʿasal): *Use honey for—by Him in Whose Hand is my soul!—there is no house in which honey is found but its angels will ask forgiveness for it. If one drinks it, 1,000 cures enter his stomach and 1,000 diseases come out. If he dies with honey in him, fire will not touch his skin* and *The first bounty to be taken away will be honey* are both forgeries.

Lentils (ʿadas): *Lentils were blessed by the mouth of seventy Prophets, last in date ʿĪsā ﷺ (q.v.).*

Meat *(laḥm)*: *Truly the heart rejoices when one eats meat,* Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī said in his *Tadhkira*, was forged by Aḥmad b. ʿĪsā al-Khashshāb al-Tinnīsī.

Melon *(q.v.)* and watermelon (*biṭṭīkh/baṭṭīkh*): *Melon before a meal washes the stomach thoroughly and removes all trace of disease.* Ibn ʿAsākir and al-Suyūṭī declared it inauthentic and aberrant as in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Abū ʿUmar al-Nawqānī compiled the "Book of the Watermelon" *(Kitāb al-Biṭṭīkh)* in which he included forgeries such as the above and *The spring of my Community is grapes and watermelon*, also found in al-Sulamī's "Book of Foods" *(Kitāb al-Aṭʿima)* and *Whoever eats one morsel of watermelon, Allah shall record for him 70,000 good deeds, erase from his record 70,000 bad ones, and raise his station 70,000 levels* which begins, *Eat watermelon for refreshment (tafakkahū bil-battīkh).*

Olive oil *(zaytūn)*: *Consume olive oil and use it for ointment. It contains a cure for seventy ills, among them leprosy.* Al-Ghumārī said in the *Mughīr* its second sentence is a forged addition.[246]

Pomegranate *(rummān)*: *There is no pomegranate of yours except it is grafted with a grain from the pomegranates of Paradise.* Forged by the arch-liar Muḥammad b. al-Walīd b. Abān al-Qalānisī as per al-Dhahabī in *Mīzān al-Iʿtidāl fī Naqd al-Rijāl*.

[245]Ibn ʿArrāq (1:334 §20 cf. §19) claims that al-Dhahabī's statement means or should mean other than "forged."
[246]As for the first sentence it is authentically related in the *Sunan* and *Musnad*.

Quince *(safarjal)*: *Eat quince before anything else in the morning, for it removes bitterness from the breast.*[247] Al-Ghumārī said in the *Mughīr*, "This is a lie and there is not a single authentic hadith on the quince." *Eat quince for it recreates the heart, emboldens it, and produces handsome offspring.* Al-Ghumārī said this is a falsehood like the one before it. However, Ibn Mājah and others narrate from Ṭalḥa b. ᶜUbayd Allāh: *I went in to see the Prophet; he was holding a quince in his hand which he threw to me, saying: Take it, Ṭalḥa! for it recreates the heart.*[248]

Rice *(aruzz)*: *If rice were a man, he would be gentle (q.v.)*, among many other forgeries.[249]

Salt *(milḥ)*: *When you eat, begin with salt and finish with salt, for, truly, salt is a cure for seventy diseases, first among them insanity, leprosy, toothache, throatache, and stomachache* was narrated by al-Ḥārith in his *Musnad* through forgers and unknowns with a chain through *Ahl al-Bayt*, from ᶜAlī and was declared a forgery.[250] *Whoever eats salt before everything and after everything, Allah shall repel from him three hundred and thirty diseases, the most benign of which is leprosy* is narrated as part of a long list of alimentary proscriptions through unknowns in the *Ṭuyūriyyāt* from ᶜĀ'isha[251] and in al-Daylamī's *Firdaws* as per Ibn ᶜArrāq in *Tanzīh al-Sharīᶜa*. *The lord of your foods is salt* is narrated only through the discarded ᶜĪsā b. Abī ᶜĪsā al-Ḥannāṭ, from the Arabophobe Persian Mūsā al-Aswārī, from Anas whom he never met, by Ibn Mājah and al-Ḥakīm al-Tirmidhī, also with the continuation *food is no good*

[247]Narrated from Anas by Ibn al-Sunnī and Abū Nuᶜaym in their *Ṭibb* and in al-Daylamī's *Firdaws* without chain.

[248]Narrated by Ibn Mājah, al-Ṭabarānī, al-Ḥākim who declared its chain sound, and al-Ḍiyā' who included it in his *Mukhtāra*. This is hadith 16 in the 40 hadiths discussed in al-Suyūṭī's *al-Durrat al-Ṭājiyya ᶜalā al-As'ilat al-Najiyya*, in *al-Ḥāwī lil-Fatāwī* where he documents it at length without disputing its authenticity.

[249]See entry *Rice and its virtues.*

[250]By Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūᶜāt* (2:192) and al-Suyūṭī in the *La'ālī'* (2:312).

[251] *Whoever eats watercress (jirjīr) after the final night-prayer and sleeps on it, leprosy shall claim his nose; whoever eats leek (kurrāth) and sleeps on it, his breath shall reek, he shall sleep safe from hemorroids, and the two angels shall stay away from him until morning; whoever eats celery (karafs) shall sleep with fresh breath, safe from aches in his molars and all toothaches; whoever eats endive (hindibā') shall sleep free from poison and witchcraft, an no pest, snake, or scorpion shall approach him; whoever eats garden legumes (baqlat al-janna), Allah shall order the angels to record good deeds for him; whoever eats rue (sadhāb), he shall sleep safe from pleurisy (dhāt al-janb) and mortal abcess (dubayla); whoever eats radish (fujl) shall sleep safe from dyspepsia (basham), and whoever eats the foul plant (al-baqlat al-khabītha), let him not approach our mosque here, for the angels are harmed by whatever harms us; whoever eats gourd (dubbā') with lentil (ᶜadas), he shall soften at the mention of Allah Most High and it shall increase his brain; whoever eats beans with their skins, Allah shall remove from him the like of disease; whoever eats salt before food and after food, he has become safe from three hundred and sixty types of disease, the most benign being leprosy.* Al-Silafī, *al-Ṭuyūriyyāt* (p. 644-645 §1137).

without it. Narrated chainless from ʿAbd Allāh b. ʿUmar, from the Prophet ﷺ: *Allah Most High sent down four blessings from the skies: iron, fire, water, and salt.*[252]

Nevertheless, it is authentically related that the Prophet ﷺ said: *The likeness of my Companions [among people] is like salt in the food. Food is not good without it.*[253] Further, the Prophet ﷺ is narrated by al-Bazzār and al-Ṭabarānī to say: *There may come a day when you will be in the midst of people like salt in the food, and nothing balances food better than salt.*

Vinegar *(khall)*: *Allah Most High has put two angels in charge of those who consume vinegar to ask for their forgiveness until they finish.*[254]

Walnuts *(jawz)*: *Cheese is a disease and walnuts a cure*: also a forgery.[255]

Water *(mā')*: *Do not make water the last thing in your meal* is a chainless forgery. On the contrary, Abū al-Layth al-Samarqandī in his *Bustān al-ʿArifīn* adopts Ibn al-Muqaffaʿ's recommendation that the safest practice is for one to make water the last thing in one's meal.[256]

Wheat pounded with meat *(harīsa, q.v.)*: Ibn Nāṣir al-Dīn wrote *Rafʿ al-Dasīsa ʿan Akhbār al-Harīsa* in which he showed that all its reports were forged, such as *I ate harīsa and my sexual stamina increased to that of forty men*; *Harīsa firms up the back for night prayer; Jibrīl brought me harīsa from Paradise and I ate it, after which I was given the strength of forty men in coition,* the culprit being Muḥammad b. al-Ḥajjāj al-Lakhmī al-Wāsiṭī the *harīsa* merchant, said Ibn al-Jawzī and others, however, they are also related through others who constructed new chains.[257] Likewise *I was the most sparse of people in coition until Allah Most High brought down the 'food of vigor' (al-kafīt); then, whatever I wish, I find [strength for it] on the spot. It is a pot containing meat* was included by some among the forgeries. However, Abū al-Shaykh in *Akhlāq al-Nabī ﷺ wa-Ādābuh* and al-Baghawī in *al-Anwār fī Shamā'il al-Nabī al-Mukhtār* both narrated from Jābir رضي الله عنه: *The Messenger of*

[252]In the *Tafsīr*s of al-Baghawī (but missing from ʿAbd al-Razzāq Mahdī's edition!) and al-Qurṭubī. See also note 1336.

[253]Narrated from Anas by al-Bazzār, Abū Yaʿlā, and al-Baghawī in *Sharḥ al-Sunna* (1:551). Al-Suyūṭī graded it *ḥasan* in *al-Jāmiʿ al-Ṣāghīr.*

[254]See al-Suyūṭī, *al-Durrat al-Tājiyya ʿalā al-As'ilat al-Nājiyya* (§31) in his *Ḥāwī lil-Fatāwī.*

[255]Cf. Qāwuqjī, *Lul'u'* ; al-Dhahabī, *Tartīb al-Mawḍūʿāt*; etc.

[256]See note 1417.

[257]Per Abū Ḥātim al-Rāzī, al-Dāraquṭnī, al-Ḥākim, Ibn ʿAdī, al-ʿUqaylī, al-Khaṭīb, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-ʿIrāqī, al-Ghazzī in *al-Jadd al-Ḥathīth*, and others, while al-Suyūṭī in the *La'ālī'* gave two different opinions, hence Ibn ʿArrāq's defense of the report. See also al-Zubayr b. Bakkār's *al-Muntakhab min Azwāj al-Nabī* ﷺ toward the very end.

Allah ﷺ was *given al-kafīt.* Qatāda said: "I asked al-Ḥasan what *al-kafīt* was and he said, 'Coition *(al-jimāʿ).*'"

4.5.2 Medical, Higyene and Sex Forgeries

Together with food forgeries many medical forgeries recommend various recipes for good health or related axioms such as:

- *The last resort of medicine is cauterization (al-kayy) (q.v.).*

- Al-Ṭabarānī, Ibn ʿAdī, and Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn* narrated *Cupping in the head guarantees safety from insanity, leprosy, drowsiness, and toothache.* Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī, Ibn al-Jawzī, Ibn ʿAbd al-Hādī, and al-Shawkānī all declared it a forgery, while al-Zurqānī in his commentary on the *Muwaṭṭa'* said Ibn ʿAdī narrates it with a very weak chain and Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* suggests its meaning may be partly true. The hadith forbidding cupping on Saturdays and Wednesdays was given credence by Imam Aḥmad who recommended avoiding those days,[258] but Yaḥyā b. al-ʿAlā' is accused of forging *There is an hour on Friday during which no one undergoes cupping and survives,* ʿAmr b. Mūsā al-Wajīhī *Do not undergo cupping on Tuesdays, for Sūrat al-Ḥadīd was revealed to me on a Tuesday and in it there is a certain hour in which blood must not be drawn,* and Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥamdān *Cupping benefits against every disease. Lo! practice cupping.* Also forged according to al-Shawkānī are *Cupping on the crown of the head causes amnesia (q.v.)* and *The Prophet* ﷺ *would use kohl every night, cupping every month, and medication every year. Whoever reaches a Tuesday on the 17th of the month, let him not let it pass without cupping, Cupping on Tuesday the 17th of the month is the cure of the Sunna* and *Practice cupping on Thursdays for it increases intelligence* are all very weak-chained and were included by Ibn al-Jawzī and al-Dhahabī among the forgeries. *Cupping is disliked early in the day and it is not beneficial until the moon begins to wane* has a chain missing two links or more. *Your best days for cupping are the 17th, 19th and 21st of the month* is in the *Musnad* and found favor as a fair narration.[259]

- *Looking at a beautiful face improves eyesight while looking at an ugly face causes tartar* which al-Qārī discusses in the entry *To look at a beautiful face is worship.*

[258] As mentioned by al-Dhahabī in *Talkhīṣ al-Mawḍūʿāt* (p. 333).

[259] Al-Dhahabī mentioned that Shihāb al-Dīn al-Būṣīrī had gathered the reports on cupping in a monograph (cf. Ibn Ṭūlūn, *Shadhara* p. 248) as did one of Ibn Ḥajar's students as mentioned by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid.*

- The physician Ibrāhīm b. Jurayj took the saying of Saᶜīd b. Abjar: *The stomach is the basin of the body (q.v.) and the veins run through it: whatever health is in it brings out health from it, and whatever illness is in it brings out illness from it* and forged a chain for it, narrating it "from Zayd b. Abī Unaysa, from al-Zuhrī, from Abū Salama, from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ." He did not narrate anything else.

- *Dissolve your food with the remembrance of Allah and prayer, and do not sleep on an full stomach lest your hearts harden* was declared a forgery by Abū Zurᶜa (in his responses to al-Bardhaᶜī), Ibn al-Jawzī, and al-Dhahabī. According to the latter and Ibn Ḥibbān it was forged either by Aṣram b. Ḥawshab or Abū al-Khalīl Bazīᶜ b. Ḥassān, and was disseminated by both. *The root of every disease is indigestion* is not a hadith but a saying of al-Ḥasan al-Baṣrī.[260] The report of Ibn ᶜUmar's indigestion and *If one of you burps let him say "O Allah! Do not test us"* are both forged according to Abū Ghudda.[261]

- *None sneezes among a people but mercy (raḥma)/tranquility (sakīna) descends upon them and among them will be someone whose supplication is answered.* This was narrated from Anas by al-Daylamī through two arch-liars and declared a forgery by al-Maᶜallamī in his marginalia on al-Shawkānī's *Fawā'id al-Majmūᶜa*.

- Among the higyene forgeries is *Clean in between (khallilū) beard hairs and cut your nails, for the devil runs between the flesh and the nails.* Although this is sound advice from the legal perspective and it is narrated by al-Khaṭīb in his *Jāmiᶜ* and adduced by al-Suyūṭī in the *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*, nevertheless, the hadith masters pointed out that its chain contains the forger ᶜUthmān b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Waqqāṣī.

- *Whoever is sodomized seven times, Allah removes his pleasure from his pudendum to his anus.* Forged by Abū Mikyas Dīnār al-Ḥabashī who is also responsible for *Nose hair is safety from leprosy* among several reports he claims to have all heard from Anas ﵁ although he died in 229.

- *During intercourse let none of you look at the pudendum of his wife or slave (jāriya) for it leads to blindness.* Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Bayhaqī in his *Sunan* and from Abū Hurayra and declared a forgery by Ibn Abī Ḥātim, Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Munāwī, Ibn Ḥajar, al-Shawkānī, al-Fattanī, and others. Because one of its chains in the

[260] See note 1112.
[261] In his notes on Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī's *Kitāb al-Kasb* (p. 172, 213).

Sunan looks good—as stated by Ibn al-Ṣalāḥ—the report took on a life of its own in the books of *fiqh*, particularly Shāfiᶜī: al-Suyūṭī hesitated to rule it a forgery in the *La'ālī'* and al-Nawawī said in the *Rawḍa*'s book of *Nikāḥ*, chapter on the rights of the husband in sexual enjoyment *(istimtāᶜ)*:

> He has the rights to all kinds of sexual enjoyment except to look at her pudendum as there is a difference of opinion concerning this [being *ḥarām*, the sounder ruling being that it is *makrūh*] and except for anal intercourse, which is strictly prohibited.

In the *Minhāj* al-Nawawī states "the husband may look at her entire body." Al-Shirbīnī comments in the *Iqnāᶜ* and the *Mughnī*, "excluding the genitals as it is *makrūh* unless there is need," such as medical treatment, circumcision, birth-giving etc. Shaykh Sulaymān al-Jamal adduced the proof that the spouses' gaze at each other's pudendum is certainly not *ḥarām* in his sharp observation that "if it had been *ḥarām*, its negation would not have signalled modesty" in his commentary on al-Tirmidhī's *Shamā'il* chapter on the Prophet's ﷺ modesty.

According to al-Suyūṭī in *al-Wishāḥ min Fawā'id al-Nikāḥ* the best work of Arabic coitology *(ᶜilm al-bāh)* is the 200-page *Tuḥfat al-ᶜArūs wa-Nuzhat al-Nufūs* by the eighth-century Tunis littérateur Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Bijā'ī[262] (al-Qārī quotes him twice) who discusses more explicitly the positions of the Schools on marital voyeurism:

> We turn to the permissibility of looking at the pudendum *(faraj)*... from the words of Imam Abū al-Ḥasan [ᶜAlī b. Muḥammad] Ibn al-Qaṭṭān [al-Fāsī the Maliki hadith master (d. 628)] in his book *al-Naẓar fī Aḥkām al-Naẓar* (Rulings Pertaining to Looking). He said: "As for [the licitness of] looking at the [spouse's] pudendum there is disagreement but the Malikis allow it. Aṣbagh [b. al-Faraj b. Saᶜīd al-Miṣrī (d. 225) the Maliki *Faqīh* and foremost student of Ibn Wahb the student of Mālik] was asked about those who said it is *makrūh* and replied: 'They only deemed it so from the medical perspective *(bil-ṭibb)* [*i.e.* lest revulsion ensue or it affect the light of the eyes], not from that of knowledge [*i.e.* not as a *fiqh* ruling], in which case there is no harm in it and it is not *makrūh*.' Then he narrated from Mālik that he said: 'There is no harm in looking at the pudendum during intercourse.'"... Ibn al-Qaṭṭān continued:

[262]Published in Cairo at the Sharafiyya press (ed. Muḥammad Yūsuf al-Barūnī and Ḥammād al-Fayyūmī al-ᶜAjmawī) in 1301/1883 in 25 chapters under the authorial name of "the erudite ocean of knowledge and lordly *quṭb* and Imam, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Tījānī," a dot-corruption *(taṣḥīf)* of the name Bijā'ī.

> "The *Madhhab* of the Hanafis also allows looking. The Shāfiʿīs have two positions [cf. *supra*, *Rawḍa*]."[263]

Imam al-Qurṭubī states in his *Tafsīr* for Sūrat al-Nūr (24), verse 31: ﴾And tell the believing women to lower their gaze and be modest and to display of their adornment only that which is apparent...﴿:

> The scholars *(al-nās)* have two positions concerning the licitness of the man's gaze at his lawful mate's (*ḥalīla*) pudendum. One is that it is licit, because if it is licit for him to enjoy it, then, a fortiori, it is licit for him to look at it. It was also said that it is impermissible because of the hadith of ʿA'isha ﵂ when she mentioned her state with the Messenger of Allah ﷺ: *Neither did I see that part of him nor did he see that part of me.*[264] The more correct position is the first one while the latter is understood as good manners *(adab)*. Ibn Khuwayz Mindād said: The husband may look, etc.[265]

[263] *Tuḥfat al-ʿArūs* (p. 142). The *ḥāfiẓ* Ibn al-Qaṭṭān in *al-Naẓar fī Aḥkām al-Naẓar bi-Ḥāssat al-Baṣar* (p. 132-133) goes on to mention two hadiths he declares forged as they come through weak and unknown narrators, one supporting permissibility, the other prohibition: [1] From ʿUthmān b. Maẓʿūn ﵁ supposedly saying: *I like to look at my wife's ʿawra but not for her to see mine,* whereupon the Prophet ﷺ supposedly replied: *Allah Most High truly made you a garment for her and made her a garment for you. I myself see that part of them and they see mine,* and ʿUthmān went on: *So then, anyone after you is even freer to do so,* after which the Prophet ﷺ supposedly said, *ʿUthmān is truly modest and decent.* [2] From Ibn ʿAbbās, from the Prophet ﷺ: *Let none of you look at the pudendum of his wife or slave (jāriya) for it leads to blindness.* The Shāfiʿī Ibn ʿAṭiyya al-Hītī (d. 936) in *ʿArā'is al-Ghurar wa-Gharā'is al-Fikar fī Aḥkām al-Naẓar* (p. 77) also declares it *makrūh* between spouses to look at the pudendum

[264] The whole hadith states *The Messenger of Allah ﷺ never approached one of his women but veiled; he would let down a garment over his face, and I never saw it on the part of the Messenger of Allah ﷺ nor did he see it on mine* (*it* being a decorous euphemism). Narrated from ʿĀ'isha by Abū al-Shaykh in *Akhlāq al-Nabī ﷺ wa-Ādābuh* (p. 251-252 §690), al-Baghawī in *al-Anwār fī Shamā'il al-Nabī al-Mukhtār* (2:675 §1060), and Ibn al-Jawzī in *al-Wafā* (p. 671 §1315), all of them through Muḥammad b. al-Qāsim al-Asadī whose narrations Imam Aḥmad said were forged (but see *Mīzān al-Iʿtidāl s.v.* "Zayd b. al-Ḥasan al-Miṣrī"). Another narration has *Whenever the Messenger of Allah ﷺ approached one of his women he would close his eyes and veil his head, saying to the women under him: Stay calm and dignified.* Narrated from Umm Salama by al-Khaṭīb (5:162) and Ibn al-Jawzī in *al-Wafā* (p. 671 §1316) with a worthless chain due to Aḥmad b. Maḥmūyah al-Madā'inī who was accused of lying cf. al-Aḥdab (4:429). A third narration states *Whenever the Messenger of Allah entered the privy he would cover his head, and whenever he approached his wife he would cover his head.* Narrated from ʿĀ'isha by al-Bayhaqī in his *Sunan* (1:96), Abū Nuʿaym (7:137-138), and Ibn ʿAdī (6:2295), all through Muḥammad b. Yūnus al-Kudaymī who is also acused of lying. Only slightly weak, however, is the narration through the narrators of the *Ṣaḥīḥ* up to ʿĀ'isha's unidentified male or female *Tābiʿī mawlā*, from ʿĀ'isha in Aḥmad (40:402-403 §24344), Ibn Rāhūyah, al-Tirmidhī's *Shamā'il*, Ibn Mājah, Ibn Abī Shayba, al-Ṭaḥāwī's *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, Ibn Saʿd, and al-Bayhaqī: *I never looked at, or: I never saw the genitals of the Messenger of Allah ﷺ.*

[265] On Hanbali positions see also al-Mardāwī's *Inṣāf*, book of *Nikāḥ* toward the beginning, in commentary of the phrase in *al-Muqniʿ* that "each of the two spouses may look at and touch the entire body of the other" in *al-Muqniʿ wal-Sharḥ al-Kabīr wal-Inṣāf* (20:60-61) where the view of dislike is always introduced by the weaker phrase "it was also said."

Ibn Ḥazm went so far as to reject the report that the Prophet's ﷺ private parts were never seen with typically untenable overstatements:

> It is licit for a man to look at the woman's pudendum—wife or slave-girl—with whom he is allowed to cohabitate. They, likewise, may look at his pudendum without any dislike whatsoever. Demonstrating this are the famous reports through many paths from ᶜĀ'isha, Umm Salama, and Maymūna the mothers of the believers—Allah be well-pleased with them—that they would wash with the Messenger of Allah ﷺ, after major ritual impurity, from one and the same vessel. Maymūna's report makes clear that the Prophet ﷺ was not wearing a loin-cloth at the time because it says, *he put his hand into the vessel then poured over his groin and washed it with his left hand.*[266] It is a falsehood, after this, to pay any attention to anyone's opinion. It is truly strange that certain affected ignoramuses make coitus licit but looking prohibited! Enough refutation is the saying of Allah Most High, ﴿And who guard their private parts, save from their spouses or those whom their right hands possess, for then they are not to blame﴾ (23:5-6). So He, Most High, commanded one to guard his private parts save from the spouse and the slave, in which case there is no blame, and this is general, including seeing it, touching it, and sharing its intimacy (*mukhālaṭatih*). We do not know, for those who hold the opposite view, anything they cling to other than a ludicrous report by an unknown woman from the Mother of the Believers [ᶜĀ'isha]: *I never saw the genitals of the Messenger of Allah in my life,*[267] and another report which could not be any flimsier, from Abū Bakr b. ᶜAyyāsh and Zuhayr b. [Muᶜāwiya], both of them from ᶜAbd al-Malik b. [Abī] Sulaymān al-ᶜArzamī—and these three are the crowning touch and the truly barren lands! Just one of them would suffice to render the report worthless.[268]

[266]Narrated from Maymūna by al-Bukhārī and Muslim. The weakness of these proofs is self-evident, since there is no indication, contrary to Ibn Ḥazm's claim, that the Prophet ﷺ was stark naked, whether in the fact they washed from the same vessel or in the wording of Maymūna's report. Furthermore, the latter report states that the Prophet ﷺ, after washing his groin, wiped his hand hard on the ground, which indicates he was sitting in a low posture to be able to do this comfortably. This makes for diminished or no exposure, even without a loin-cloth as claimed. Lastly, he turned away the towel Maymūna was handing him when he finished, which shows he was already covered. Allah knows best.

[267]See note 264 above, toward the very end.

[268]Ibn Ḥazm, *Muḥallā* (10:33). Abū Bakr b. ᶜAyyāsh is a major imam, one of the narrators of al-Bukhārī (18 reports); al-ᶜArzamī is also a major *Tābiᶜī* imam and one of the narrators of Muslim (34 reports) and the four *Sunan*; and Zuhayr is one of the narrators of both al-Bukhārī and Muslim. All three are lauded to the skies by the Imams of the *Salaf* and their reports are eminently reliable!

4.6 Circumstance, culture, and gender

4.6.1 Place, Time, Dynastic, National and Tribal Forgeries

Authentic are most of the hadiths praising the Two Holy Sanctuaries, the Quraysh, the Medinan *Anṣār*, Syro-Palestine and its people,[269] the Yemeni Ashᶜarīs, al-Baḥrayn, the tribe of ᶜAbd Qays and some other specific peoples and places; other reports that eulogize or put down certain places and tribes give themselves away as forgeries, such as those that name certain regions the best places on earth or a paradise (*e.g.* Aṣfahān, Baṣra, Daylam, Egypt, Jeddah, Jordan, Jurjān, Qazwīn, Fes, Rāy, Zabīd, or Sarandīb[270]) while others are "cities of Hell" (*e.g.* Ṣanᶜā'). Among those forgeries *Giza is a grove of Paradise*—one of Nubayṭ's forgeries—and *Rudeness and rebellion are in al-Shām,* a falsehood conveyed by al-Faḍl b. al-Mukhtār. Ibn al-Qayyim said: "Every hadith praising or disparaging Baghdad, al-Baṣra, al-Kūfa, Merv, ᶜAsqalān, Naṣībīn, Alexandria, or Antioch is a lie."[271] The Tunisian Muḥammad al-ᶜArūsī al-Miṭwī studied the forgeries in praise of North Africa in his *Faḍā'il Ifrīqya fīl-Āthār wal-Aḥādīth al-Mawḍūᶜa*, in print at Dār al-Gharb al-Islāmī.

Whoever brings me glad tidings that [the month of] March (Ādhār) has ended, I shall bring him glad tidings that he entered Paradise is a baseless forgery according to Imam Aḥmad.[272] Likewise its variant *Whoever brings me glad tidings that Ṣafar has ended... (q.v.).*

Ibn ᶜArrāq lists as a forgery the report about a man who was killed in Medina without apparent culprit, whereupon the Prophet ﷺ supposedly

[269]"Extremely disclaimed" according to al-Dhahabī and forged according to Ibn al-Jawzī is Imam Aḥmad's report from ᶜUmar in the *Musnad, Allah shall certainly raise on the Day of Resurrection from a city in Syro-Palestine named Ḥimṣ 70,000 who will not face any reckoning nor punishment. Their place of resurrection lies between the olive grove and the castle wall at the red loam (fīl-barth al-aḥmar),* which is narrated solely through Abū Bakr Salmā b. ᶜAbd Allāh b. Abī Maryam al-Ḥimṣī whom Ghundar called an arch-liar. Al-Bazzār also noted that the reporter from ᶜUmar, Ibn ᶜAbd Kallāl, was unreliable.

[270]The story that our father Ādam ﷺ alighted on the mountain of Sarandīb after his expulsion from Paradise does have a basis as it is related from al-Ḥasan al-Baṣrī and Wahb b. Munabbih by Ibn Abī al-Dunyā in *al-Riqqa wal-Bukā'* and *al-ᶜUqūbāt* and cited from Qatāda by Abū Ḥayyān in *al-Baḥr al-Muḥīṭ* as well as being positively asserted in their *Tafsīrs sub* Q 2:36 by al-Baghawī, Abū al-Layth al-Samarqandī, al-Naysābūrī, al-Thaᶜālibī, Ibn al-Jawzī, al-Qurṭubī, and al-Ālūsī.

[271]In *al-Manār al-Munīf* (p. 117). E.g. *Whoever spends three days in Alexandria is as one who worshipped for seventy years among the Arabs and non-Arabs,* cf. al-Suyūṭī, *Risāla fī Faḍl Thaghr al-Iskandariyya.*

[272]Cf. Ibn al-Ṣalāḥ, *ᶜUlūm al-Ḥadīth* (p. 265).

said, *May Allah take him far away! He hated Quraysh,* but there are also several authentic reports in praise of Quraysh.

Although not all the ʿĀshūrā' reports are forged, its emphasis and the merits of its fast feature in a number of forgeries. Ibn Kathīr said:

> Al-Ṭabarānī mentions very strange reports indeed in this chapter and the Shīʿa went overboard concerning the day of ʿĀshūrā', forging many hadiths that are gross lies such as the sun being eclipsed on that day until the stars appeared, no stone was lifted except blood was seen under it, the celestial region became red, the sun and its rays seemed like blood, the sky seemed like a blood clot, the stars were hurled against one another, the sky rained red blood, there was never redness in the sky before that day, and the like among other lies and forgeries of which not one report is sound.[273]

Among the many forgeries emphasizing the month of Rajab in addition to those already mentioned: *The merit of Rajab over the other months is like the merit of the Qur'ān over all other speech... (q.v.); Do not forget the first Jumuʿa of Rajab, truly it is a night that the angels call the night of wishes*; *Whoever observes twenty rakʿas the first night of Rajab shall pass over the Bridge without being called to account*; *The fast of the first day of Rajab is repentance for three years, the fast of the second day is repentance for two years and the fast of third day is repentance for one, then each remaining day is repentance for one month; Whoever fasts one day in Rajab and observes two rakʿas, reading in the first rakʿa Āyat al-Kursī one hundred times and in the second rakʿa Sūrat al-Ikhlāṣ one hundred times, shall never die before he sees his place in Paradise*; *Whoever fasts three days in Rajab, Allah shall record for him the fast of a whole month...; There is in Paradise a river named Rajab...*; *Whoever prays on the night of mid-Rajab fourteen rakʿas...,* forged by a certain al-Ḥusayn b. Ibrāhīm; *Whoever fasts the 27th of Rajab, Allah shall record for him the fast of 60 months, and it is the first day that Jibrīl descended to Muḥammad with the Message, Whoever is the first to give another person the news about this month, hellfire is forbidden for them,* etc.[274]

Ibn Ḥajar in his *Tabyīn al-ʿAjab bi-mā Warada fī Rajab* rejects the popular pinpointing of the 27th of Rajab for the celebration of the Prophet's

[273]Ibn Kathīr, *al-Bidāya wal-Nihāya* (8:201-202). Expressing sorrow on ʿĀshūrā' is categorically forbidden in the Hanafi School unless one mourns for all the Companions that were martyred at all times. (ʿAlā' al-Dīn Ibn ʿĀbidīn, *Hadiyya ʿAlā'iyya*)

[274]See further discussion on Rajab reports in the "Epitome" section below (17: Invented Special Prayers).

ﷺ Night Journey and Heavenly Ascent *(al-isrā' wal-miʿrāj)*. Many assert the right dating as either the 17th or the 27th of Rabīʿ al-Awwal (Ibn Diḥya in *al-Ibtihāj fī Aḥādīth al-Miʿrāj*, al-Nawawī in his *Fatāwā*, al-Suyūṭī in *al-Āyat al-Kubrā fī Sharḥ Qiṣṣat al-Isrā*, al-Ālūsī in his *Tafsīr* and al-Kattānī in his epistle on *Isrā' and Miʿrāj* among others) while Ibn al-Ḥājj considers 27 Rajab the correct date:

> The early Muslims used to celebrate it to honor their Prophet ﷺ in their usual noble way of increasing worship on that night and standing in prayer with much suplpication and weeping… magnifying what Allah Most High magnified by following the Sunna of their Prophet in his saying: *Expose yourselves to the grants of Allah*.[275]

"Every hadith mentioning the caliphate as issuing from the offspring of al-ʿAbbās is a lie, as is every hadith blaming al-Walīd and al-Marwān b. al-Ḥakam," wrote Ibn al-Qayyim in *al-Manār al-Munīf*.

4.6.2 Professional Forgeries

Certain people forged reports praising their crafts or reviling other crafts, such as *The best trade is linen and the best craft is leather, The occupation of the righteous in my Community is sewing, The misers of my Community are the tailors, People are all suitable marriage matches except a weaver (ḥā'ik) and a cupper (ḥajjām),* and *The most mendacious of people are the dyers and goldsmiths,* and the report against schoolteachers, *The worst of you are those who teach young pupils* (all *q.v.*).

Nufayʿ b. Ḥārith, a blind beggar in need of income, forged *There is no rich man but shall wish he had been given some food in the world* as cited by Ibn Ḥajar in his *Tahdhīb*. Another blind man, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Anṣārī al-Madanī, forged *Whoever leads a blind person forty steps, paradise is incumbent for him* as cited by al-Dhahabī in the *Mīzān* and al-Fattanī in *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*. Ibn Ḥajar also mentions that ʿAbd Allāh b. ʿAṭā' al-Ibrāhīmī (d. 476) forged a chain and the report *Remit the zakāt and make sure you give it to the people of learning, for they are more pious and more Godfearing,* among others, in order to have the common folk support him.

[275]Ibn al-Ḥājj, *Madkhal* (1:252).

4.6.3 Vestimentary Forgeries

Black courtly accessories: The Abbasid report that *Jibrīl* ﷺ *came to the Prophet* ﷺ *wearing a black tunic (qabā'), a black turban, black shoes, a belt (minṭaqa), and an ornamented sword, saying: This is the dress of your cousins after you, over whom shall the Hour rise* is unanimously denounced as a forgery.[276]

Clothes: Al-Shawkānī declared forged—after Ibn Ṭāhir—the report *Fold up your clothes* and its variants.

Rings: *One prayer with a ring on one's finger equals seventy without* is a forgery according to al-Sakhāwī and others. The advice to wear rings of specific stones was declared forged as detailed in the entries *Wear carnelian rings (ʿaqīq), Wear emerald (zumurrud)* and *Wear peridot (zabarjad).* So has the advice to wear yellow shoes and the prohibition to wear the turban without a tail (see entry *Do other than the Jews*).

Trousers: The hadith of the Prophet's ﷺ purchase of trousers in Abū Hurayra's company was declared a forgery by al-Dāraquṭnī and Ibn al-Jawzī although it is strengthened by Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* and Ibn al-Qayyim in *Zād al-Maʿād.* Closer to being forged is the report *O Allah, forgive the trouser-wearing women (al-mutasarwilāt) in my Community! O people, wear trousers, for they are among your most decent garments* according to Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and al-Maʿallamī in his notes on al-Shawkānī's *al-Fawā'id al-Majmūʿa.*

Turbans: To al-Tirmidhī's *gharīb* narration *The turban worn on top of the cap is a barrier between us and the polytheists* a forger added, *For every round one winds around his head one shall be given a light on the Day of Resurrection,* as indicated by al-Haytamī in *Aḥkām al-Libās*, al-Kattānī in *al-Diʿāma* and al-Ghumārī in *al-Mughīr. A prayer with one round of the turban equals in reward, in Allah's sight, an expedition in the way of Allah* was deemed a forgery by al-Shawkānī. Among related forgeries are *A prayer with a turban on equals twenty-five prayers without* according to Ibn Ḥajar and others; *A prayer with a turban on is worth more than seventy without,* a lie according to Imam Aḥmad; and *Allah and His angels bless those who wear turbans on the day of Jumuʿa* and its variants according to Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and others. As for

[276]The *qabā'* was usually satin and the *minṭaqa* was usually silver or gold cf. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, s.v.*

Turbans are the crowns of the Arabs there is agreement on its extreme weakness but none declared it a forgery except for the variant *turbans are the signs of the Muslims,* made up by Mubashshir b. ʿUbayd.[277]

Wool: *Wear wool, by which you shall be known in the hereafter* and *Whoever wishes to find the sweetness of faith, let him wear wool* are forged according to Ibn al-Jawzī, al-Shawkānī, and others. *The Prophet ﷺ died wearing wool, as did Abū Bakr and ʿUmar* was forged by Muqātil b. Sulaymān according to Ibn al-Jawzī. Much of the advice to dress ascetically or wear certain garments such as wool are in fact Israelite reports. Among the most famous in the *Iḥyā'* and the *Qūt*: *Wear wool, shorten your garments, and eat to mid-stomach: you will enter the kingdom of heaven*,[278] narrated by al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* through al-Ḥasan from Abū Hurayra and *Starve your livers and bare your bodies, perhaps your hearts shall see Allah*, narrated through Ṭāwūs from the Prophet ﷺ by ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Aswad in *al-Ikhlāṣ*.

4.6.4 Literary Forgeries

In addition to what was mentioned in the section on literary artifice with regard to rhetorical devices, many works of literature adduce forgeries and unreliable reports attributed to the Prophet ﷺ and other figures of Muslim history for entertainment or fiction. Following are a few notorious examples.

The Saudi Ḥamūd al-Tuwayjirī wrote a booklet entitled *Tabri'at al-Khalīfat al-ʿĀdil* in which he showed that Abū al-Faraj ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Aṣfahānī al-Umawī's (d. 356) attributions, in his *Aghānī*, of singing and music composition to the caliph ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz are blatant forgeries, as are the reports that Imam Mālik approved among others. The author of *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, al-Aṣfahānī said he wrote *al-Aghānī* over 50 years. Sayf al-Dawla gave him 1,000 dinars for it. It is the quintessential Abbasid book of courtly late-night entertainment *(samar)*, a massive compilation of poetry and stories *(ḥikāyāt)* with a rhetorical taste for *impossibilia* and the lurid and strange *(khurāfāt)* which led even its modern Arab admirers to mix its praise as "a masterpiece of literature marred with falsehoods" (Nadhīr Muḥammad Maktabī, cf. Lebanese Arabist

[277]Among the best documentations on the issue is al-Sakhāwī's last fatwā in *al-Ajwiba al-Marḍiyya*, al-Saffārīnī's long discussion in *Ghidhā' al-Albāb*, and al-Kattānī's *al-Diʿāma fī Aḥkām al-ʿImāma*, all in print.

[278]Also *Dress and eat to the mid-section (fī anṣāf al-buṭūn) for it is part of Prophethood.*

Gibrā'īl Jabbūr) while others more frankly accuse Abū al-Faraj of depravity (Zakī Mubārak), gluttony and "a fixation with alcohol, pederasty and erotic poetry catering to eminent winebibbers—mostly Christians, Jews, Sabeans and Zoroastrians—and he was notorious for his addiction to drink and for not keeping his body and garments clean."[279] It is transmitted through 130 weak or mendacious narrators and 50 unknowns in addition to the charge of opportunistic shīᶜism against its author and unislamic irreverence to the point Hilāl b. al-Muḥsin (359-448) called him "filthy to the core"—hence it is a favorite of Orientalists and missionaries alongside *1,001 Nights*.[280]

Similarly the works of the Egyptian freethinker Ṭaha Ḥusayn—an ardent admirer of the *Aghānī*—stand out for the unreliability of the reports they contain—beside his penchant for aspersions against the Companions—such as *al-Fitnat al-Kubrā* and *ᶜAlī wa-Banūh* which together contain about 100 forgeries.

Muṣṭafā al-ᶜAqqād's *ᶜAbqariyya* ("Genius") series is marred by the same free hand in the representation of historical characters and events such as the Prophet ﷺ, the Four Caliphs, Muᶜāwiya, Khālid b. al-Walīd, ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ, ᶜĀ'isha, Fāṭima and al-Ḥusayn as well as the promotion of areligious universalisms and other fads of his time.

Yet another littérateur, Tawfīq al-Ḥakīm, embroidered all sorts of fabrications he then staged as a drama he named *Ahl al-Kahf*.

4.6.5 Misogynistic Forgeries

Do not teach women how to read and write but teach them spinning and Sūrat al-Nūr was deemed forged by the ascetic Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-ᶜAlā'.[281]

Other forgeries in this chapter include *Beware the best of women, The reason of women lies in their genitals, Knowledge is squandered*

[279]Yāqūt, *Muᶜjam al-Udabā'* in Salmān, *Kutub Ḥadhdhara minhā al-ᶜUlamā'* (2:38).

[280]See Ṣāliḥ al-Luḥaydān, *Naqd Ārā' wa-Marwiyyāt al-ᶜUlamā' wal-Mu'arrikhīn fī Ḍaw' al-ᶜAbqariyyāt*; ᶜAbd al-ᶜAzīz Muḥammad Nūr Walī, *Athar al-Tashayyuᶜ ᶜalā al-Riwāyāt al-Tārīkhiyya*; Walīd al-Aᶜẓamī, *al-Sayf al-Yamānī fī Naḥr al-Aṣfahānī Ṣāḥib al-Aghānī*; and the recapitulation in Mashhūr Ḥasan Salmān's *Kutub Ḥadhdhara minhā al-ᶜUlamā'*.

[281]See Ṣāliḥ Yūsuf Maᶜtūq's 1997 *Juhūd al-Mar'a fī Riwāyat al-Ḥadīth*; Muḥammad b. ᶜAzzūz's 2002 *Ṣafaḥāt Mushriqa min ᶜInāyat al-Mar'a bi-Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī*; and Muḥammad Akram al-Nadwī's 2007 *al-Muḥaddithāt: the Women Scholars in Islam*.

between women's thighs, Three things provide no protection: the world, the sultan, and woman, What a fine in-law the grave is, Allah curse the vulvas on the saddles! and *Allah will not care a whit about four things on the Day of Resurrection: the asceticism of a eunuch; the Godwariness of a soldier; the trustworthiness of a woman; and the worship of a child.* The latter builds on the "inconstancy of women" topos. Al-Qārī mentions all of them.

The hadith *Any woman who leaves her house without her husband's permission remains in the wrath of Allah Most High until she returns home or until her husband is pleased with her* was narrated by al-Khaṭīb through the arch-liar and dancer at weddings Abū Hudba Ibrāhīm b. Hudba al-Baṣrī.[282] Another very weak narration in al-Ṭabarānī's *Awsaṭ* states, *Truly, when a woman comes out of her house to her husband's aversion, every angel in heaven and everything she passes curses her except the jinn and human beings, until she returns.* The Prophet ﷺ gave women permission to go the mosque and forbade husbands from preventing them even if they disliked it.

A forgery feminist Islamophobes love to hate is *Woman is a toy,* narrated with thoroughly defective chains by al-Ḥārith b. Abī Usāma in his *Musnad* and Abū Bakr al-Shāfiʿī in his *Ghaylāniyyāt* and declared a forgery by Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūʿāt*, al-Dhahabī in *Tartīb al-Mawḍūʿāt*, al-Suyūtī in his *La'ālī'*, Ibn ʿArrāq in *Tanzīh al-Sharīʿa*, and al-Fattanī in *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt.*[283]

The saying *Woman is all bad but the worst part of her is that she is indispensable* attributes a unislamic notions and sarcasm to our liege-lord ʿAlī رضي الله عنه in the spurious *Nahj al-Balāgha* (Peak of Eloquence), already documented in the section on Shīʿī forgeries. "The evil that is woman" is a Judeo-Christian construct and misogynistic cliché straight from medieval Europe. If women were "all bad" it would follow that men are also bad

[282]See entry *The beggar has a right to alms even if he comes on horseback* and p. 526.

[283]Al-Ḥārith's *Musnad* contains many forgeries and disclaimed narrations. Al-Dhahabī in *Talkhīṣ al-Mustadrak* said: "He is not a pillar of reliability" while al-Azdī and Ibn Ḥazm graded him weak cf. *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ.* This broken-chained report comes through Aḥmad b. Yazīd b. Ibrāhīm al-Wartanīsī and Zuhayr b. Muḥammad al-ʿAnbarī al-Tamīmī Abū al-Mundhir al-Khurāsānī who are both weak, especially with regard to ḥadiths narrated from them by the Syrians as in this case. As for the *Ghaylāniyyāt* chain it is missing up to three links and comes through ʿĪsā b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAlī, from his father, from his grandfather; Ibn Ḥibbān said, as cited by Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* and al-Suyūṭī in the *Lā'ālī'*: "ʿĪsā narrates forgeries from his father and grandfather." It is also narrated by al-Ḥākim in *Tārīkh Naysābūr* (cf. *Kanz* §44592) and al-Daylamī's *Firdaws* (4:314 §6922) as a saying of ʿAmr b. al-ʿĀṣ through unknowns according to al-Suyūṭī.

since Allah Most High said ﴾He created from one soul its spouse﴿ (4:1), ﴾They are a garment for you and you are a garment for them﴿ (2:187).

Similarly the saying *Consult a woman then do other than what she says. Truly blessing lies in disagreeing with them (q.v.).* This forgery is often adduced by the opponents of female political leadership. Yet, how could the Best of creation ﷺ describe as a benediction discord with those he counted among the two dearest Divine gifts in the world (see note 698), and with the righteous wife he described as *the best temporary possession in the world* as narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by Muslim? Indeed, the Prophet ﷺ followed the advice of women on several occasions, among them Khadīja's recommendation that he ask Waraqa b. Nawfal about his first revelation; Khawla bint Ḥakīm b. al-Awqaṣ's recommendation that he marry Sawda bint Zamʿa and ʿĀ'isha; and Umm Salama's recommendation—after he consulted her—that he be the first to slaughter his sacrifice then shave in the *ʿumra* of Ḥudaybiya so all would follow, Allah be well-pleased with them. Our liege-lord ʿUmar said: "In the Pre-Islamic Time of Ignorance we held women as nothing until Allah revealed what He revealed concerning them and assigned for them what He assigned. Once, as I was thinking over a certain matter, my wife said, 'I recommend that you do such-and-such.' I said to her, 'What have you got to do with the matter? Why do you poke your nose in a matter which I want to see fulfilled?' She replied, 'How strange you are, Ibn al-Khaṭṭāb! You want no argument while your daughter Ḥafṣa surely argues with the Messenger of Allah ﷺ!'"[284]

Another misogynous forgery states *I was superior to Ādam in two particulars: my devil, although an unbeliever, became through the help of Allah a Muslim, and my wives were a help to me; but Ādam's devil remained a disbeliever and his wife led him to temptation.*[285] The Prophet

[284]Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Bukhārī and Muslim.

[285]Narrated from Ibn ʿUmar by al-Bayhaqī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (5:488), al-Khaṭīb (3:331), Ibn ʿAsākir (69:108), and al-Daylamī in *al-Firdaws* (3:123 §4333), also from Abū Hurayra in al-Bazzār (3:146) cf. al-Haythamī (8:225, 8:269) with the wording: *I was given superiority to the Prophets in two [particular] aspects: my satan was a disbeliever but Allah helped me against it until it became Muslim.* The narrator said he forgot the second aspect. Al-Bayhaqī mentioned that it is narrated only by "Muḥammad b. al-Walīd b. Abān al-Baghdādī who is among the forgers" as per Ibn ʿAdī (6:285f.). Ibn Abān himself narrates it only from a certain Ibrāhīm b. Ṣurma, about whom al-Khaṭīb (6:103-104) cites Ibn Maʿīn's opinion that he was "a wicked arch-liar." The narration is considered a falsehood by Ibn al-Jawzī in al-*ʿIlal al-Mutanāhiya* (1:181) and al-Dhahabī in the *Mīzān* (6:360-361), as confirmed by Ibn Ḥajar in *Lisān al-Mizān* (5:418), al-Munāwī (4:578 §5885 entry *Fuddiltu*), and the *Mudāwī* (4:582). However, the Prophet's ﷺ *qarīn min al-jinn* did "become a Muslim" *(aslama)* so that he did not intimate other than good, the word also being read "I am safe [from his harm]" *(aslimu)* as established from the narrations of Ibn Masʿūd and ʿĀ'isha among other Companions from the Prophet ﷺ in Muslim's *Ṣaḥīḥ* and al-Dārimī cf. al-

ﷺ detested specifying names but would say, *I was given superiority to people / Prophets in three [or four, or five, or six] things....* and he expressly commanded not to pinpoint Prophets by name with his superiority to any one of them. (This is not contradicted by his hadith *Ādam and those after him are under my banner....* In the latter hadith there is still generality and the naming of our liege-lord Ādam عليه السلام is only a temporal marker signifying the totality of mankind since creation.)

A contemporary Egyptian made up an anti-misogynistic forgery which he then had the gall to refer to al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, claiming that the Prophet ﷺ turned down an invitation to a meal when he was told that his wife ʿĀ'isha رضي الله عنها was not invited. ʿAbd Allāh al-Ghumārī said this hadith was baseless and it is known from the authentic Sunna that the Prophet ﷺ did not make conditions when people invited him.[286]

4.7 Blunders

4.7.1 Unwitting Forgeries

There are also "honest" or simply careless mistakes such as misattributing to the Prophet ﷺ sayings of the Companions or others of the early Muslims, proverbs, dreams, doctrinal dicta, or Israelite stories, for example:

- *Be a learned one or a learner or a lover of learning or a follower, but do not be the fifth.* This is not a hadith but a saying of Abū al-Dardā' narrated by al-Bayhaqī in the *Madkhal*, adding that someone asked al-Ḥasan what the fifth was and he replied: "An innovator."

- *Whatever the Muslims consider good Allah considers good.* This is not a Prophetic hadith but a saying of Ibn Masʿūd.[287]

- *A time shall dawn upon people when they shall gather and pray in the mosques without a single Believer among them.* This not a Prophetic hadith but a saying of ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ.[288]

Sindī cited by al-Wallawī, *Dhakhīrat al-ʿUqbā* (28:231) and another sound narration in Muslim does attribute the responsibility of Ādam's fault to Eve.

[286]Al-Ghumārī, *Khawāṭir Dīniyya* (2:33).

[287]See note 864.

[288]Narrated by Ibn Abī Shayba (6:163 §30355, 7:505 §37586=ʿAwwāma ed. 15:599 §30992, 21:262 §38741) with a chain al-Albānī claimed was "*mawqūf* and sound according to the criterion of al-Bukhārī and Muslim." However, only its narrators are those of al-Bukhārī and Muslim but not its chain, which is not found in either.

- *An hour's reflection is better than worshipping for a year (q.v.).* This is not a Prophetic hadith but a saying of several Companions.

- Likewise, *A single faqīh is harder against Shayṭān than a thousand worshippers.*[289]

- *The Sultan is the shadow of Allah on earth* is a saying of Kaᶜb al-Aḥbār as stated by al-Dāraquṭnī, al-Zarkashī, and al-Suyūṭī, possibly also one of the Companions, but not a Prophetic hadith as claimed by Ibn Taymiyya who went so far as to declare it sound.[290]

- *Two types of carrions and two types of blood were made licit for us* is not a Prophetic hadith but a saying of Ibn ᶜUmar as narrated by al-Dāraquṭnī and others.

- *The best of matters are the middle ones.* This is a saying related from the Companions Muṭarrif b. ᶜAbd Allāh, Yazīd b. Murra, and Abū Qilāba as well as the Successor Wahb b. Munabbih.

- Similarly, the "Greater Jihad" report is actually a saying of the early Muslims and not a Prophetic hadith.[291]

- Likewise, *Whoever practices what he knows, Allah shall teach him what he does not know,* contrary to al-Qārī's assumption in his entry *Whoever wants Allah to give him knowledge without the means of learning… (q.v.).*

- Likewise, *Whoever is not prevented by his prayer from indecencies and gross sins, his prayer does not increase him except in distance away from Allah.* This saying is not an authentic Prophetic transmission but is related from several Companions (Ibn Masᶜūd, Ibn ᶜAbbās, ᶜImrān b. Ḥuṣayn) and Successors (al-Ḥasan, al-Aᶜmash, Qatāda) according to the *ḥāfiẓ* Shaykh ᶜAbd Allāh Sirāj al-Dīn al-Ḥalabī who added that, in any case, it refers to the hypocrites whereas the Prophet ﷺ said of the depraved Muslim who still prayed: *Eventually his prayer will prevent him.*[292]

[289]See note 801.

[290]In *Majmūᶜ al-Fatāwā* (35:45). See complete documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 293-294).

[291]Cf. entry *You have come back from the smaller jihad…*

[292]Narrated from Abū Hurayra by Aḥmad through the narrators of the *Ṣaḥīḥ* per al-Haythamī (7:89), also Ibn Ḥibbān (6:300) cf. ᶜAbd Allāh Sirāj al-Dīn in his recorded lessons and his book *al-Ṣalāt fīl Islām* (p. 53).

- *If his heart were humble his limbs would be humble,* said of a man who fiddled with his beard while standing in prayer and commonly attributed to the Prophet ﷺ with or without chain by the Sufis and others such as al-Sulamī in *Ādāb al-Ṣuḥba*, Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād in *Ḥilyat al-Awliyā'* and *Ṣifat al-Ṣafwa*, al-Ḥakīm al-Tirmidhī in *Nawādir al-Uṣūl*, al-ʿAskarī in the *Mawāʿiẓ*, al-Ghazzālī in the *Iḥyā'*, Ibn ʿAṭā' Allāh's *Ḥikam*, al-Qārī in the *Mirqāt*, and in some books of *tafsīr* (such as al-Qurṭubī, al-Biqāʿī, and Ibn ʿĀdil al-Ḥanbalī) and *fiqh*, although Ibn Abī Shayba narrates it with a weak chain only as a saying of Ibn al-Musayyib.

- *They [dhimmīs] have whatever rights we have and are liable exactly as we are (lahum mā lanā wa-ʿalayhim mā ʿalaynā).* This is cited as a Prophetic saying in some books of Hanafi *fiqh* but it has no known chain back to the Prophet ﷺ. Al-Albānī adduces it to promote his *lā-madhhabiyya* and claims it is a baseless report in support of Hanafi rulings, "contrary to the established Sunna,"[293] (1) that a Muslim may be put to death in requital *(qiṣāṣ, qawad)* for the wrongful death of a non-Muslim covenantee *(dhimmī)* and (2) that the blood price *(diya, ʿaql)* for the covenantee is identical with that of a free Muslim. In reality, the Hanafis' position in the first case, as stated by their Imams,[294] is based on *mursal* reports that the Prophet ﷺ had a Muslim murderer of a covenantee executed and said *I am the truest/most deserving of those who fulfilled his covenant of protection (anā aḥaqqu man wafā bi-dhimmatih/ ʿahdih).*[295] In two cases, our liege-lord ʿUmar ؓ reportedly ordered the same.[296] Al-Layth and Mālik also ruled that the Muslim may be executed in requital for the murder *(ghīla)* of a non-Muslim covenantee,[297] as illustrated by Ibn Wahb's comment on the aforementioned *mursal*: "Its explanation is that he murdered

[293] *Al-Silsila al-Daʿīfa* (3:224-225).

[294] Cf. al-Sarakhsī, *Mabsūṭ* (26:132), al-Kāsānī, *Badā'iʿ* (7:237), Ibn Amīr al-Ḥājj, *Taqrīr* (1:284), etc.

[295] Narrated *mursal* [1] through various chains all from ʿAbd al-Raḥmān b. al-Baylamānī by Abū Yūsuf in *al-Kharāj* (p. 82 §238), al-Shāfiʿī in *Tartīb al-Musnad* (2:159-160) through Muḥammad b. al-Ḥasan, ʿAbd al-Razzāq (10:101 §18514), Abū Dāwūd in his *Marāsīl* (p. 207 §250), al-Ṭaḥāwī in *Sharḥ Maʿānī al-Āthār* (3:195), al-Dāraquṭnī in his *Sunan* (3:135 §166-167), Abū Nuʿaym in *Musnad Abī Ḥanīfa* (§ 104), and al-Bayhaqī in his *Sunan* (8:30-31); and [2] from ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī by Abū Dāwūd in his *Marāsīl* (p. 208 §251). Also related *mawqūf* from our liege-lord ʿAlī ؓ as narrated by Zayd b. ʿAlī in his *Musnad* (p. 346) cf. Ibn Qudāma, *Mughnī* (8:375). Also incorrectly related from Ibn ʿUmar as stated by al-Dāraquṭnī in his *Sunan* (3:135 §165) and al-Bayhaqī in his (8:30).

[296] Narrated by ʿAbd al-Razzāq (10:93), al-Ṭaḥāwī in *Sharḥ Maʿānī al-Āthār* (3:196), and Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Istidhkār* (8:121-122) cf. Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid* (2:299).

[297] As stated by Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Istidhkār* (8:121), Ibn Juzayy in *al-Qawānīn al-Fiqhiyya* (p. 227), and al-Sughdī in his *Fatāwā* (2:661).

him" *(tafsīruhu annahu qatalahu ghīlatan).*[298] Ibn ᶜAbd al-Barr said such is also the position—in absolute terms, including involuntary manslaughter—of Ibn Abī Laylā and ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz (in Medina), ᶜUthmān al-Battī (in al-Baṣra), al-Nakhaᶜī and al-Shaᶜbī in al-Kūfa, and the Hanafis.[299] This position is strengthened by the hadiths of mass-transmitted meaning, *Whoever kills a covenantee unjustly, Allah makes Paradise forbidden for him,*[300] *Whoever kills one of the covenantees shall not even smell the scent of Paradise, although its scent is found at a distance of forty or seventy years!'*[301] and *Whoever wrongs (ẓalama) a covenantee or demeans him or tasks him above his strength or takes something from him against his wishes, I myself shall be his prosecutor on the Day of Judgment.*[302]

Al-Shāfiᶜī and others argued that the *mursal* report is contradicted by ᶜAlī's explicit report in the two *Ṣaḥīḥ*s among other strong proofs that a Muslim is not executed in requital for a disbeliever;[303] al-Shāfiᶜī added: "Even supposing it is authentic, it is abrogated by the post-Conquest hadith that no Muslim is to be killed in requital for a non-Muslim."[304] Al-Qāsim b. Sallām said: "I told Zufar: 'You [Hanafis] say you avert penalties *(ḥudūd)* through reasonable doubts *(shubuhāt)* , but when it comes to the greatest reasonable doubt possible, you venture into penalties with audacity!' He asked: 'How is that?' I said: 'The Muslim killed in requital for a *kāfir*!' He said: 'Bear witness that I have abandoned that position.'"[305] As for the second case—the blood-price *(diya)* for a Muslim's (accidental) manslaughter of a non-Muslim covenantee—it is established that the covenantee's *diya* is no more than half that of the Muslim[306] per the *Jumhūr*, but our liege-lords ᶜAlī,[307] Ibn Masᶜūd,[308] and Ibn ᶜAbbās[309] ﷺ reportedly

[298]Narrated by Abū Dāwūd in his *Marāsīl* (p. 208). This explanation is mentioned verbatim by the *Tābiᶜī* narrator ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ḥaḍramī cf. note 295.

[299]*Istidhkār* (8:121). On al-Nakhaᶜī see ᶜAbd al-Razzāq (10:101) and Muḥammad al-Shaybānī in *al-Āthār* (p. 102) cf. Ibn Ḥazm, *Muḥallā* (10:348), Ibn Qudāma, *Mughnī* (7:652), and al-Shawkānī, *Nayl* (7:11).

[300]Narrated from Abū Bakrah by Abū Dāwūd, al-Nasā'ī, al-Dārimī, and Aḥmad.

[301]Narrated from ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr by al-Bukhārī, Abū Dāwūd, and Ibn Mājah; also from Abū Hurayra by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)*, Ibn Mājah, and al-Ḥākim.

[302]Narrated from unnamed Companions by Abū Dāwūd; a good chain per al-Sakhāwī.

[303]Cf. al-Shāfiᶜī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (p. 298) and Ibn al-Jawzī, *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf* (2:307-309).

[304]Al-Shāfiᶜī, *Tartīb al-Musnad* (2:105 §348) cf. al-Ghumārī, *al-Hidāya fī Takhrīj al-Bidāya* (8:428).

[305]Al-Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth* (2:105).

[306]Narrated from ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr by al-Nasā'ī, al-Tirmidhī *(ḥasan)*, Ibn Mājah, and Aḥmad.

[307]Narrated by ᶜAbd al-Razzāq (10:97).

[308]Narrated by ᶜAbd al-Razzāq (10:97) and al-Bayhaqī, *Sunan* (8:103) cf. Ibn Qudāma, *Mughnī* (7:794).

held that the amounts were identical.[310] They were followed in this by the Kufans (al-Shaᶜbī, al-Nakhaᶜī,[311] al-Thawrī, and Abū Ḥanīfa), as cited by Aḥmad in al-Khallāl's *Aḥkām Ahl al-Milal* and al-Tirmidhī's *Sunan*.[312] All agree—and Allah knows best—that the *diya* is identical in case of deliberate murder, as ruled by our liegelord ᶜUthmān ﷺ.[313]

- *Procure/store away/work for your worldly life (aḥriz/aḥrith/iᶜmal li-dunyāka) as if you were to live forever and work for your next life as if you were to die tomorrow.* Although narrated with the plural address as a Prophetic hadith,[314] this is more correctly a saying of ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ with the singular address.[315] Another Prophetic hadith confirms it: *Do the work of a man who thinks he shall never die, and use the caution of a man who fears he shall die tomorrow.*[316]

- The famous incident of Sharīk at which time he said *Whoever prays much at night, his face becomes handsome in daytime (q.v.).*

- The saying *O Allah, awake me in the dearest of hours to You*—part of a longer narration—is not a Prophetic hadith but a saying of the trustworthy Damascene Ḥabīb b. Ṣāliḥ al-Ṭā'ī (d. 147) narrated by Ibn Abī al-Dunyā in *al-Duᶜā'* and as confirmed by al-Ghumārī in *ᶜAwāṭif al-Laṭā'if.*

[309]Narrated by al-Ṭabarī in his *Tafsīr* (5:208) and al-Jaṣṣāṣ in *Aḥkām al-Qur'ān* (2:244) cf. Muḥammad Rawwās Qalᶜahjī, *Mawsūᶜat Fiqh ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās* (p. 229).

[310]Including Zoroastrians according to Ibn Masᶜūd cf. ᶜAbd al-Razzāq (10:97) and al-Nakhaᶜī cf. next note.

[311]Narrated by Abū Yūsuf in his *Āthār* (p. 220 §969), Muḥammad b. al-Ḥasan in his (p. 102), and ᶜAbd al-Razzāq (10:98) cf. Ibn Qudāma, *Mughnī* (7:652, 7:793-796).

[312]However the narrations that from the time of the Prophet ﷺ until the rule of Muᶜāwiya ﷺ the *diya* of the free covenantee was identical to that of a free Muslim in absolute terms, are all weak and/or broken-chained as narrated by ᶜAbd al-Razzāq (9:295, 10:95-97), al-Bayhaqī in his *Sunan* (8:77, 8:103), Abū Yūsuf, *Āthār* (§972), al-Dāraquṭnī, *Sunan (ḥudūd)*, al-Zaylaᶜī, *Naṣb* (4:367), and al-Tirmidhī in the hadith of the ᶜĀmiriyyīn from Ibn ᶜAbbās *(gharīb)* cf. Ibn Qudāma, *Mughnī* (7:793).

[313]Narrated by ᶜAbd al-Razzāq (10:95) and al-Bayhaqī in his *Sunan* (8:33) cf. al-Khallāl in *Aḥkām Ahl al-Milal* (p. 308-312 §871-878) and Ibn Qudāma, *Mughnī* (7:793).

[314]*Aṣliḥū dunyākum wa-iᶜmalū li-ākhiratikum ka'annakum tamūtūna ghadan.* Narrated from Abū Hurayra in al-Quḍāᶜī (1:416 §717) and Anas in the *Firdaws* cf. *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§1089) and *Kanz* (§ 42111), contrary to al-Albānī's claim in his *Silsila Ḍaᶜīfa* (1:20) that "it has no chain as a Prophetic saying." Nevertheless Aḥmad al-Ghumārī wrote a monograph declaring this hadith a falsehood.

[315]Narrated through an unnamed *Tābiᶜī* bedouin by al-Ḥārith b. Abī Usāma in his *Musnad* (p. 327 §1100) cf. al-Haythamī's *Zawā'id Bughyat al-Bāḥith* (2:983 §1093) with *aḥriz*; by Ibn Abī al-Dunyā in *Iṣlāḥ al-Māl* (§49) and Ibn Qutayba in *Gharīb al-Ḥadīth* (1:286, 2:385) with *aḥrith* cf. al-Qurṭubī, *Tafsīr* (verses 29:76-77); and by Sahl b. Hārūn in *Madḥ al-Bukhl* and al-ᶜAskarī with *iᶜmal* cf. *Maqāṣid* (§1043).

[316]Narrated from ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr by al-Bayhaqī in *Shuᶜab al-Īmān* (3:402 §3886) with a very weak chain.

- *O Allah, show us the truth as truth and grant us to follow it etc.* is not a hadith; it is attributed to Abū Bakr without chain in *Qūt al-Qulūb*.

- The reply of Zayd b. Thābit to some litigants, *In his house is the judge attended (q.v.)*.

- Other popular proverbs misattributed to the Prophet ﷺ such as *Not every time can the jar be saved (q.v.), People are alike as the teeth of a comb,*[317] *Indulge them (dārihim) as long as you are in their house (dārihim) (q.v.)* and *Planning is half of livelihood (al-tadbīr niṣf al-maʿīsha)*.

- *Do not look at the smallness of the sin but at the greatness of Whom you have disobeyed* is narrated from both ʿAmr b. al-ʿĀṣ by Ibn ʿAdī and Abū Nuʿaym and ʿAbd Allāh b. ʿUmar by al-ʿUqaylī. It is without foundation as a Prophetic hadith according to the latter and Ibn al-Jawzī in the *ʿIlal* but is a saying of Bilāl b. Saʿd, a *Tābiʿī*.

- *At every Qur'ān-completion there is a prayer answered (ʿinda kulli khatmatin daʿwatun mustajāba)* is not a Prophetic hadith (contrary to its narration by Abū Nuʿaym through Yaḥyā al-Simsār and al-Khaṭīb through Nūḥ b. Abī Maryam who are both accused of forgery) but a saying of Anas, al-Bukhārī, and the early Muslims.[318]

- There is no such hadith as *The disagreement of my Community is a mercy (ikhtilāfu ummatī raḥma)*, however, *Disagreement is a mercy (q.v.)* is a foundational principle of the Law that was authentically stated by many of the early Imams and there is consensus over its truth in Islām.

- *Howsoever you imagine Allah in your mind, He is different from that* is not a hadith but a saying of [1] Abū Manṣūr al-Ḥallāj narrated by al-Qushayrī in his *Risāla* and [2] Dhūl-Nūn al-Miṣrī narrated by ʿIyāḍ in his *Shifā*, while al-Qārī in *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* relates it from our liegelord

[317]Narrated from Sahl b. Saʿd al-Sāʿidī with a "safe" chain by al-Khaṭṭābī in *al-ʿUzla* (p. 158 cf. p. 97) and *Gharīb al-Ḥadīth* (1:560) as well as Ibn Ḥibbān in *Rawḍat al-ʿUqalā'* and *al-Majrūḥīn* (1:198), al-Ḥasan b. Sufyān in his *Musnad*, al-Dūlābī in the *Kunā*, and Ibn Lāl in *Makārim al-Akhlāq*; also from Anas by al-Quḍāʿī (§186, §195) and Ibn ʿAdī (3:1097) cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (1:173-175). Ibn ʿAdī claimed it was forged by Sulayman b. ʿAmr al-Nakhaʿī but it has several other chains although they contain very weak or unknown narrators, hence Ibn Ḥajar in *Lisān al-Mīzān* (2:43) declared it "very much disclaimed" *(munkar jiddan)*.

[318]See the most comprehensive treatment of the issue by Ibn ʿAqīla al-Makkī in Type 154 of *al-Ziyāda wal-Iḥsān fī ʿUlūm al-Qur'ān* (9:413-442) and its beautiful final supplication as well as al-Qurṭubī's chapter on the same in his *Tidhkār fī Afḍal al-Adhkār*.

ᶜAlī in the wording: *Everything that comes to your mind, Allah Most High is beyond that (warā'a dhālik).*[319]

- There is no such hadith as *He who stays silent instead of speaking the truth is a mute devil (al-sākitu ᶜani al-ḥaqqi shayṭānun akhras)* but it is a saying of al-Qushayrī's teacher and father-in-law, Abū ᶜAlī al-Daqqāq.

- Likewise, *The sign of permission is facility (q.v.)* is a Sufi saying rather than a hadith.

- *Whoever gives me one or four or five hadiths to write, I am his slave* is a saying of Shuᶜba, while the hadith *Whoever teaches a slave a verse from the Book of Allah, he is his patron* is narrated from Abū Umāma through two weak chains.[320] The variant *Whoever teaches his brother a verse from the Book of Allah owns him* was declared a forgery by Ibn Taymiyya and al-Suyūṭī.[321] As for *Whoever teaches me something I am his slave* it was said by one of the scholars according to al-Naysābūrī in *Gharā'ib al-Qur'ān.*

- The Arabic proverb *No one perishes as long as he knows his limits* is traditionally narrated from our liege-lord ᶜAlī ﷺ as part of the forty Prophetic hadiths through *Ahl al-Bayt* known as the *musalsal bil-ashrāf / bil-ᶜitra*, while Abū al-Layth al-Samarqandī in *Bustān al-ᶜĀrifīn* attributes it to ᶜAlī himself.

4.7.2 Interpolations *(idrāj)*

Also among the "honest forgeries" are often found interpolations either in the chain or in the text, the latter originally meant as glosses or commentary on a hadith, both types usually by one of the narrators in the chain of transmission. Ibn Ḥajar treated this issue in *Taqrīb al-Manhaj bi-Tartīb al-Mudraj* which al-Suyūṭī then summarized in *al-Madraj ilā al-Mudraj* but the latter included only text interpolations.

Among the famous interpolations is Abū Hurayra's gloss *and breaking her is divorcing her* at the conclusion of the hadith in *Ṣaḥīḥ Muslim*: *Truly woman was created from a rib. She will never straighten up for you*

[319]See below (p. 152) the false attributions to Imam Aḥmad in violation of this principle.
[320]Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (8:112) and *Musnad al-Shāmiyyīn* (2:7), Ibn ᶜAsākir (5:359, 5:489), al-Sahmī in *Tārīkh Jurjān* (§1027), and Tammām al-Rāzī, *Fawā'id* (p. 153 §354) cf. al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth* (4:400) and al-Haythamī (1:128).
[321]Cf. Ibn Taymiyya, *Majmūᶜ al-Fatāwā* (18:345) and al-ᶜAjlūnī, *Kashf* (2:312 §2543).

in any way. If you enjoy her, you will enjoy her with that crookedness in her. If you try and straighten her, you will end up breaking her.

Another famous interpolation by one of the post-*Tābiʿīn* narrators[322] is the list of the names of Allah Most High at the conclusion of the sound hadith in the two *Ṣaḥīḥ*s and *Sunan*: *Allah has ninety-nine Names, whoever counts them (aḥṣāhā) / preserves them (ḥafiẓahā) enters Paradise.* The scholars explained preservation in the sense of memorizing and putting into practice the meanings of those Names through knowledge, worship, belief, submission, awe, and, with regard to the attributes which a servant can acquire, imitation.

4.8 Narrations Falsely or Inconclusively Branded Forgeries

4.8.1 In al-Bukhārī and Muslim's *Ṣaḥīḥ*s

A tiny group of hadith scholars—Ibn Ḥazm (see below), Ibn al-Jawzī (see below), Ibn al-Qayyim (in *Jalā' al-Afhām* regarding the hadith of Abū Sufyān in *Ṣaḥīḥ Muslim*), Aḥmad al-Ghumārī (in his *Fatḥ al-Malik al-ʿAlī bi-Ṣiḥḥat Ḥadīth Bāb Madīnat al-ʿIlmi ʿAlī* p. 84-85, *al-Hidāya fī Takhrīj al-Bidāya* 4:197-200 and his preface to *al-Mughīr*) and his follower Ḥasan ʿAlī al-Saqqāf; and Nāṣir al-Albānī (in his introductions to *Adab al-Zafāf* and Ibn Abī al-ʿIzz's *Sharḥ al-Ṭaḥāwiyya*)—have claimed that certain narrations of al-Bukhārī and Muslim in the *Ṣaḥīḥayn* were forged but their views were not retained,[323] even less the wild revisionism of contemporary anti-Sunni works.[324] Some examples:

• In al-Bukhārī and Muslim: Ibn Ḥazm alone questioned the long hadith of *isrā' and miʿrāj* from Mālik b. Ṣaʿṣaʿa for certain aspects that he misconstrued as demonstrated by Ibn Ḥajar in his refutation in *Fatḥ al-Bārī*.[325]

• The report of the sun's setting and prostration in al-Bukhārī and Muslim was contested but is confirmed both (i) linguistically (i.e. it disappears not in itself but from the onlooker's perspective, as in the expression "the mountain disappeared from sight and the onlooker disappeared from it"

[322]Possibly the Syrian narrator Saʿīd b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Abī Yaḥyā al-Tanūkhī, a trustworthy Imam of the rank of al-Awzāʿī, or the trustworthy al-Walīd b. Muslim, or others.

[323]See Khalīl Ibrāhīm Mullā Khāṭir's *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (p.301-468) and Muṣṭafā Bāḥū's 2-volume *al-Aḥādīth al-Muntaqada fīl-Ṣaḥīḥayn* (Ṭanṭā: Dār al-Ḍiyā', 2005).

[324]See above, section on "Other Doctrinal and *Madhhab* Forgeries" p. 57f.

[325]Cf. Khāṭir, *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (p. 412-468).

gharaba al-jabal wa-gharab) and (ii) by the Qur'ān where it is explicitly mentioned (22:18).[326]

• In al-Bukhārī and Muslim from Abū Hurayra: *Allah Most High created Ādam in his [adult] form—his height was sixty cubits. [...] Human beings have been diminishing in stature since that time.* This wording is confirmed by the narration in Imam Aḥmad's *Musnad* with a fair chain from Abū Hurayra: "The Prophet ﷺ said: *The people of Paradise shall enter Paradise naked, beardless, fair, long-haired, kohl-eyed, aged thirty-three, in the form of Ādam, sixty cubits by seven cubits.*"

The sixty-by-seven cubit stature of Ādam was not restricted to his time in Paradise: he was created there in the same form in which he died on earth, without change [as mentioned by al-Qurṭubī in *al-Asnā* (2:93-95)]. It is only after him, as the Prophet ﷺ said, that *Human beings have been diminishing in stature since that time until now.* Ibn Ḥajar saw an apparent contradiction between the sixty-cubit wording and the archeological findings of his time that attributed certain skeletal remains to the people of Thamūd. The distance of the latter from the time of Ādam عليه السلام, Ibn Ḥajar held, "is less than the time elapsed between them and the beginning of this Umma;" how then could they so resemble the modest skeletal dimension of Ibn Ḥajar's contemporaries? But this is phrased as just a thought that makes the explanation of the hadith problematic to Ibn Ḥajar, not a rejection of the basis of the hadith—contrary to M. Zubair Siddiqi's claim in his book *Hadith Literature*.

• In Muslim: *The time has almost come, if you live a little longer, when you shall see a people with the like of cows' tails in their hands. They shall incur the Divine wrath morning and evening.* Ibn al-Jawzī declared it a forgery, a grading rejected as "a massive inadvertance on his part" and "among his stupendous rulings" by Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad* (3rd hadith). He also said he had not seen any hadith of the two *Ṣaḥīḥs* other than this one in Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* but al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī* mentioned he had authored a book in rejection of Ibn al-Jawzī's aspersions against the four *Sunan* which he had named *al-Qawl al-Ḥasan fīl-Dhabbi ʿanil-Sunan* and in which he also mentioned a hadith narrated from Ibn ʿUmar by al-Bukhārī but only in Ḥammād b. Shākir's anomalous *riwāya* of the *Ṣaḥīḥ*, namely: *What will you do, Ibn ʿUmar, when you live to see people hoarding up provision for their whole year?* which Ibn al-Jawzī had also condemned. Storing up provision for dependants is a sunna as it is established in al-Bukhārī itself from ʿUmar that *the Prophet* ﷺ

[326]See more in ʿAbd Allāh al-Quṣaymī's *Mushkilāt al-Aḥādīth al-Nabawiyya* (p. 106-109).

would sell the date palms of Banū al-Naḍīr and store up for his wives the provision of their year, although he never stored up anything for himself.

• In Muslim: Hadith of Abū Sufyān and his daughter Umm Ḥabība from Ibn ᶜAbbās:

> The Muslims used to shun Abū Sufyān and not sit with him. He then said to the Prophet ﷺ: "Give me three things." He said yes. He continued: "I have the best and prettiest of Arab women: Umm Ḥabība bint Abī Sufyān, whom I give to you in marriage." He said yes. He continued: "Also, use Muᶜāwiya as your scribe close at hand." He said yes. He continued: "Also, put me in command so that I can fight the unbelievers just as I used to fight the Muslims." He said yes. Abū Zumayl [the narrator from Ibn ᶜAbbās] said: "If he had not specifically asked for these three things from the Prophet ﷺ he would have never given them to him; for he was never asked anything but he said yes."

Ibn Ḥazm declared it a forgery on the grounds that the Prophet ﷺ had already married Umm Ḥabība (Year 6 when she was in Abyssinia) well before her father accepted Islam (Year 8 on the conquest of Mecca)—how then can he ask to marry her off to him? to which Ibn al-Ṣalāḥ and others replied that Abū Sufyān either might have requested a symbolic renewal of the marriage contract in which he took an active part, or thought that a father's conversion annulled a daughter's marriage.[327] Ibn Kathīr in *al-Bidāya* and Ibn al-Qayyim in *Jalā' al-Afhām* and *Zād al-Maᶜād* said the narrator slipped and meant to name Abū Sufyān's other daughter ᶜAzza just as Umm Ḥabība herself (whose actual name was Ramla) had suggested to the Prophet ﷺ in the *Ṣaḥīḥayn*, as both Abū Sufyān and Umm Ḥabība were unaware a man could not marry two sisters at the same time or his stepdaughter (since Umm Ḥabība also mentioned the possibility he might marry Umm Salama's daughter).

The contemporary scholar Khalīl Ibrāhīm Mullā Khāṭir lists the various arguments of the scholars through the ages and affirms the soundness of the hadith in light of the following: (i) Umm Ḥabība was too knowledgeable of the Qur'ān to be unaware of the prohibitions of marrying two sisters or a stepdaughter (al-Nisā' 4:23) but reinterpreted them (as had Ibn Abbās and ᶜAlī when they insisted the Prophet ﷺ marry Ḥamza's daughter)[328] as optional for the Prophet alone in light of the unrestrictive verses

[327] Ibn Ḥazm's view is cited in passing by al-ᶜIrāqī in *al-Tabṣira wal-Tadhkira* (his commentary on his own *Alfiyya* in hadith science), verses 40-43 (*ḥukm al-Ṣaḥīḥayn*), and in detail by Khāṭir in *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (p. 388-390) while Ibn al-Ṣalāḥ's reply is cited by al-Nawawī in his *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.

[328] Narrated in the two *Ṣaḥīḥs*. He ﷺ declined: *She is my milkbrother's daughter.*

of Sūrat al-Aḥzāb (33:50-51 abrogating 33:52)[329] and as narrated from ᶜĀ'isha: *The Messenger of Allah did not pass away before he had first been given the permission to marry whatever he pleased of women*[330] and (ii) there was no slip since ᶜAzza's *kunya* was also Umm Ḥabība as stated in *Zād al-Maᶜād* and al-Zurqānī's commentary on the *Mawāhib*. In light of the above, the positive replies of the Prophet ﷺ are understood in relative terms since only the request to employ Muᶜāwiya as a scribe was actually fulfilled.[331]

• In Muslim: some objectors adduced the criticism of early and late hadith scholars directed at Muslim's narration of the hadith of creation in seven days beginning Saturday from Abū Hurayra:

> The Messenger of Allah ﷺ took my hand and said: "Allah created the soil on Saturday (*khalaq Allāh al-turbata yawm al-sabt)*; He created on it it the mountains (*al-jibāl*) on Sunday; He created trees (*al-shajar*) on Monday; He created all that is disliked (*al-makrūh*) on Tuesday; He created light on Wednesday; He disseminated animals over it on Thursday; and He created Ādam after midafternoon on Jumuᶜa."

This hadith was flagged for (i) counting six days for the creation of the earth and not mentioning the creation of heaven; (ii) counting seven days for creation whereas the Qur'ān counts only six (7:54, 10:3, 11:7, 25:59, 32:4, 50:38, 57:4), two of them for heaven (41:12), whereas the earth took two days then four for its pillars and sustenance (41:9-10) and (iii) contradicting the reports that concur on the first day of creation falling on a Sunday (*al-aḥad*), over which al-Ṭabarī reported consensus in the beginning of his *Tārīkh*. Al-Bukhārī, Ibn al-Madīnī, al-Ṭabarī, al-Bayhaqī and others considered it an Israelite report of Abū Hurayra from Kaᶜb al-Aḥbār. Others such as Ibn al-Anbārī, Ibn al-Jawzī and Abū Ḥayyān replied that

- Muslim's chain of transmission to the Prophet ﷺ is impeccable and confirmed elsewhere.

[329]Narrated from ᶜAlī, Ibn ᶜAbbās, ᶜĀ'isha, Umm Salama, ᶜAlī b. al-Ḥusayn and al-Ḍaḥḥāk cf. books of *Nāsikh wal-Mansūkh* by al-Naḥḥās, ᶜAbd al-Qāhir al-Baghdādī, Makkī, Ibn al-Jawzī (*Nawāsikh*, *Rusūkh*, and *Muṣaffā*), Ibn Salāma, al-Maqqarī, etc.

[330]Narrated by al-Tirmidhī (*ḥasan)*, al-Nasā'ī, al-Dārimī, Aḥmad, al-Ḥumaydī, Abū Dāwūd in *al-Nāsikh* and others with sound chains. Also narrated from Umm Salama by Ibn Saᶜd and Ibn Abī Ḥātim and from ᶜAlī and Ibn ᶜAbbās ﷺ by Ibn Saᶜd.

[331]Khāṭir, *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (p. 387-412). On the reports showing that Muᶜāwiya was among the Prophet's scribes see al-Ṣāliḥī, *Subul al-Hudā* toward the end, *Jummāᶜ abwāb dhikr kuttābih* ﷺ, chapter 31 (*fī istiktābihi Muᶜāwiya b. Abī Sufyān*). Abū Sufyān did, however, fight for the Prophet ﷺ at Ṭā'if and again in ᶜUmar's caliphate at Yarmūk.

- Light is part of the heaven and animals are both of earth and heaven. More conclusively, *shajar* also means "stars" and not just trees (cf. Qur'ān 55:6).

- The creation of Ādam is special and attributing it to the seventh day does not contradict the six-day count in the Qur'ān and the hadiths, especially in light of the agreement of the commentators that the creation of Ādam (first described in the beginning of Sūrat al-Baqara) took place long after other creatures had populated the earth and heavens.

- Since Quranic day-values differ from our own (22:47, 32:5, 70:4), the Quranic six-day count is not contradicted by the hadith's seven-day count.

- As for the reports citing Sunday as the first day of creation they are all much weaker than the hadith of Muslim and many of them are not even Prophetic hadiths but Israelite Companion and Successor-reports.[332]

• In Muslim: The two hadiths of the Prophet ﷺ praying a two-*rakʿa* prayer containing eight bowings during a solar eclipse when in fact, al-Bayhaqī said, it must have contained only four in all, two per *rakʿa*, as narrated by al-Bukhārī, and the only occasion of such a prayer was on the death of his son Ibrāhīm عليه السلام; but some Companions understood from this Prophetic exception a general permission to add as many *rukūʿs* as one wished, and some narrators mistook this for actual Prophetic paradigms that took place on more than one occasion. This is the reconstruction offered by al-Ghumārī on which basis he claimed that Muslim's narration was "a lie, a categorical falsehood by all rational criteria even if it is found in Muslim's *Ṣaḥīḥ*!"[333] However, al-Tirmidhī confirmed Muslim's narrations as sound, Ibn al-Turkmānī in his *Jawhar al-Naqī* replied to al-Bayhaqī's objections, eclipses took place on more than one occasions, and it is far-fetched that the Companions who put into practice all of the variant modalities (such as three, four, and five bowings per *rakʿa*) did not take this from the Prophet's own dispensation.[334]

[332]See among others al-Maʿallamī, *al-Anwār al-Kāshifa* (p. 188-193) and al-Quṣayyir, *al-Aḥādīth al-Mushkila al-Wārida fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: ʿArḍ wa-Dirāsa* (p. 243-258).

[333]Aḥmad al-Ghumārī, *al-Hidāya fī Takhrīj al-Bidāya* (4:198). Al-Albānī agreed with him in his introduction to *Adab al-Zafāf* (p. 85) where he delights in rebutting Ghumārī's ardent admirer Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ's rejection of the claim that *Ṣaḥīḥ Muslim* contains a false report.

[334]See al-Ubbī's *Ikmāl Ikmāl al-Muʿlim* (3:51-52). Shaykh Adīb Kallās in one of his *khutbas* on the *fiqh* of eclipses forwarded the view that the inordinate length of the bowings and prostrations misled some of the Companions into thinking that their number had doubled, in support of the Hanafi position that their number does not change in the Eclipse prayer.

4.8.2 Rulings of forgeries for hadiths in the Four *Sunan*

4.8.2.1 Nāṣir al-Albānī's rulings

Al-Nasā'ī

Nāṣir al-Albānī (on him see section 5.4 below) found no forgeries at all in al-Nasā'ī's *Sunan*, which Abū al-Ḥasan al-Sindī rightly considers the most authentic of the four *Sunan* after the two *Ṣaḥīḥs*.

Abū Dāwūd

- In his *Ḍaʿīf Sunan Abī Dāwūd* he declared a forgery the saying of Abū al-Dardā' *Whoever says upon rising in the morning and retiring at night: 'Allah is enough for me, there is no god but He, upon Him is my dependence and He is the Lord of the magnificent Throne' seven times, Allah shall suffice him from whatever concerns him whether he is truthful or lying.*[335] In his *Silsila Ḍaʿīfa* he himself declares that chain authentic.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery the very weak-chained hadith in Abū Dāwūd that *the Prophet ﷺ forbade it for a man to walk between two women [unrelated to him].*

Al-Tirmidhī

- In his *Irwā' al-Ghalīl* he defendably declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)*, *The early timing of the prayer is the good pleasure of Allah and the belated time is the forgiveness of Allah* as did Ibn ʿAdī, Ibn al-Qaṭṭān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī and others before him.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery al-Tirmidhī's hadith *(gharīb)*, *The gift of the one who fasts is perfume and incense* based solely on Ibn Ḥibbān's statement about its narrator Saʿd b. Ṭarīf that "he used to forge hadiths" although he is only weak according to al-Tirmidhī, al-Bukhārī, Abū Zurʿa, and al-Fasawī and at worst very weak according to Ibn ʿAdī. Al-Ḍiyā' al-Maqdisī adduced this hadith in his paradigmatic *Sunan wal-Aḥkām*, citing al-Tirmidhī's remark about the weakness of its chain.

- In his *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* he defendably declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb) Truly the devil seeks and licks much (inna al-*

[335]Ibn Ḥajar and al-Mundhirī in *Mukhtaṣar al-Targhīb* (p. 172 §526) said Ibn al-Sunnī relates it from the Prophet ﷺ and that in either case it has the status of a Prophetic hadith.

shayṭāna ḥassāsun laḥḥās), so beware it with regard to yourselves as did al-Dhahabī before him.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he defendably declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)*, *There are three things which, if they are found in a person, Allah shall spread His canopy over him and cause him to enter Paradise: gentleness toward the weak, pity toward father and mother, and goodness toward the slave* as did Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim and others.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(ḥasan gharīb)*, *Whoever shames his brother for a certain sin shall not die before he himself commits it.* Bashshār ʿAwwād Maʿrūf in his edition of al-Tirmidhī's *Sunan* imitated al-Albānī, both of them following al-Ṣaghānī and Ibn al-Jawzī, but this ruling was rejected by Ibn Ḥajar in *al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī* and al-Suyūṭī in the *La'āli'*.

- In his *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* he defendably declared a forgery the very weak-chained hadith in al-Dārimī and al-Tirmidhī *(ḍaʿīf al-isnād)*, *Whoever seeks knowledge, it will expiate his past.*

- In his *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* he graded a forgery the very weak-chained hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)*, *A single learned person is harder on the devil than a thousand worshippers.*[336] It is disclaimed *(munkar)* as a Prophetic hadith through Rawḥ b. Junāḥ al-Ummī as indicated by Ibn Ḥajar in the *Tahdhīb*—graded very weak by al-ʿIrāqī and al-Albānī himself in his *Tamām al-Minna*—but established as a Companion-report.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he defendably graded a forgery the same-chained hadiths in al-Tirmidhī *(munkar)*, *Salām before speech* and *Do not invite anyone to eat until they give salām* as did Ibn al-Jawzī and Ibn Ḥajar before him.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb, isnāduhu ḍaʿīf)*, *Place the pen over your ear for it helps jog the memory of the one who dictates* as did Ibn al-Jawzī before him, but both overlooked Abū Nuʿaym's witness-chain for it in *Tārīkh Aṣbahān*.[337]

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery al-Tirmidhī's hadith *(gharīb)*, *The Prophet ﷺ used to clip from his beard, both width and lengthwise* on the basis of al-Bukhārī's remark to al-Tirmidhī that it had no basis.

[336]See note 801.
[337]Cf. *Mudāwī* (4:399-400).

However, it is confirmed by several reports adduced by Abū al-Layth al-Khayrābādī in his work on the topic—the best to date—of the Prophet's ﷺ command to three different Companions to trim their beards, not to mention the exact practice of the Companions ﷺ, Successors, and the Imams of the Schools to that effect.[338]

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* and *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* he declared a forgery the hadith in al-Dārimī and al-Tirmidhī *(gharīb)*, *Truly everything has a heart and the heart of Qur'ān is ﴿Yā Sīn﴾, and whoever recites ﴿Yā Sīn﴾, Allah shall record for him, because of that recitation, the recitation of the Qur'ān ten times* but such a grading is based on a confusion between its trustworthy narrator Muqātil b. Ḥayyān (asserted by al-Mizzī in *Tuḥfat al-Ashrāf* and Ibn Kathīr in his *Jāmiʿ al-Masānīd wal-Sunan* as in all manuscripts of al-Tirmidhī) with the arch-liar Muqātil b. Sulaymān (asserted by Abū Ḥātim al-Rāzī and al-Dhahabī); and the first clause of the report has corroborants in Ibn Mājah, Aḥmad, al-Nasā'ī in *ʿAmal al-Yawm wal-Layla* and Ibn Ḥibbān among others from various Companions.[339]

- In his *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* he defendably declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)*, *Whoever recites Ḥa Mīm al-Dukhān at night, 70,000 angels shall ask forgiveness for him in the morning.* Al-Suyūṭī points out that its narrator is disclaimed, not a liar, thus fending from it the grading of forgery, but he does not address the hyperbole.

- In his *Ḍaʿīf Sunan al-Tirmidhī* he declared a forgery the long hadith in al-Tirmidhī *(ḥasan gharīb)* on the prayer for strengthening the memorization of Qur'ān which begins, *On the night before Jumuʿa rise, if you can, in the last third of the night…* which is categorically considered weak, not forged.[340]

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he correctly grades a forgery the report in al-Tirmidhī *(gharīb)* and others, *The sun never rose over a better man than ʿUmar,* as did Ibn al-Jawzī and al-Dhahabī before him. It is contradicted by the ha-

[338]Narrated by Abū Yūsuf in his *Āthār* (p. 234 §1038), Abū Nuʿaym in *Tārīkh Aṣbahān* (2:244), al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (5:221 §6440), and Abū Dāwūd in his *Marāsīl* (p. 316 §448). Cf. Muḥammad Abū al-Layth al-Khayrābādī, *Iʿfā' al-Liḥya wa-Miqdāruhā bayn al-Naṣṣ wal-Taṭbīq* (p. 60ff.). See also al-Khallāl's *Kitāb al-Tarajjul* on Aḥmad's practice.

[339]See Muḥammad Rizq Ṭarhūnī, *Mawsūʿat Faḍā'il Suwar wa-Āyāt al-Qur'ān* (2:71-76) and Ibn ʿAqīla, *al-Ziyāda wal-Iḥsān*, Type 40.

[340]See the three studies of this famous report in (i) Ibn al-Mulaqqin's *Mukhtaṣar Istidrāk al-Dhahabī* (1:259-263 §73); (ii) al-Maʿallamī's marginalia on Shawkānī's *Fawā'id al-Majmūʿa* (p. 43); and (iii) Dr. Nūr al-Dīn ʿItr's *Hadī al-Nabī* ﷺ *fīl-Ṣalawāt al-Khāṣṣa* (p. 432-438).

dith *The sun never rose nor set over anyone, after the Prophets and Messengers, better than Abū Bakr.*[341]

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he correctly declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)* of the Prophet's ﷺ refusal to pray over the remains of a man *because he hated ʿUthmān.*

- In his *Ḍaʿīf Sunan al-Tirmidhī* he defendably declared a forgery the hadith in al-Tirmidhī *(gharīb)*, Allah *revealed to me, 'Whichever of those three you alight in shall be the abode of your emigration: Medina, al-Baḥrayn, or Qinnasrīn.* Al-Dhahabī deemed it *munkar* in the *Mīzān* and Ibn Ḥajar questioned its authenticity in the *Fatḥ*. Qinnasrīn is a locality near Aleppo in present-day Syria.

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he correctly declared a forgery al-Tirmidhī's *(gharīb)* hadith and others, *Whoever deceives the Arabs shall not come under my intercession, nor will my love include him*[342] since it contradicts the authentic hadith *My intercession is for the major sinners in my Community.*[343]

- In his *Silsila Ḍaʿīfa* he declared a forgery the very weak-chained hadith in Aḥmad and al-Tirmidhī *(gharīb)* in which the Prophet ﷺ repeatedly avoided a man who was asking him to curse Ḥimyar, after which the Prophet ﷺ said, *May Allah have mercy on Ḥimyar! Their mouths speak peace, their hands offer food, and they are a people of security and faith.*

Ibn Mājah

Al-Albānī declared the following forty-four hadiths in Ibn Mājah's *Sunan* to be forgeries:

[341]Narrated with weak chains from Abū al-Dardā' by ʿAbd b. Ḥumayd in his *Musnad* (*Muntakhab* §212), al-Qaṭīʿī in his addenda to Aḥmad's *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (1:152-154 §135, §137), Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Sunna* (2:576 §1224), Ibn Ḥibbān in *al-Thiqāt* (7:94 §9156), Abū Nuʿaym (3:325, 10:301-302), Ibn ʿAsākir (30:208-209), al-Khaṭīb (12:438), Ibn Shāhīn in *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna* (p. 84 §80), al-Lālakā'ī in *Sharḥ al-Uṣūl* (7:1281 §2433), and Baḥshal in *Tārīkh Wāsiṭ* (Medina: Maktabat al-ʿUlūm, 1406/1986 ed. p. 248) while al-Ṭabarānī's chain in *al-Awsaṭ* (7:213 §7306) contains Ismaʿīl b. Yaḥyā al-Taymī, an "arch-liar" (al-Haythamī 9:24) cf. *Kanz* (§32622) and al-Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-Naḍira* (1:320, 2:28) but Abū Ḥātim considered it forged cf. Ibn Abī Ḥātim, *ʿIlal* (2:384) and al-Dāraquṭnī also questioned it as cited by Ibn al-Jawzī in his *ʿIlal* (1:187).

[342]See on this theme the entry *Love of country stems from faith.*

[343]Narrated from several Companions through sound chains in the *Sunan* and elsewhere.

- *Allah does not accept from an innovator any fasting, prayer, alms, major or minor pilgrimage, jihad, bloodwit (ṣarf), or talion (ʿadl)! He shall come out of Islām the way a hair comes out of the dough.* Narrated through Muḥammad b. Muḥṣin al-ʿUkashī who is generally accused of lying and forgery. The correct version is, *Whoever innovates a heresy [in Medina] or abets someone who does, upon him is the curse of Allah, the angels, and that of all people! There shall be accepted from him neither bloodwit nor talion (lā yuqbalu minhu ṣarfun wa-lā ʿadl),* part of a hadith narrated by al-Bukhārī and others.

- *Do not pass judgment or decide except on the basis of what you know. If a matter appears difficult to you, hold off until it becomes clear to you or you write me about it* (spoken to Muʿādh b. Jabal ﷺ before sending him to Yemen). Ibn al-Mulaqqin and others denounced its narrator as the notorious arch-forger Muḥammad b. Saʿīd al-Maṣlūb.[344]

- *Faith is knowledge (maʿrifa) with the heart, speech with the tongue, and deed with the limbs.* Forged by Abū al-Ṣalt ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ al-Harawī according to al-Dāraquṭnī as quoted by Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and Ibn Ḥajar although al-Suyūṭī insisted it was not forged in light of Ibn Maʿīn's commendation of Abū al-Ṣalt and al-Mizzī's mention of corroborants in his *Tahdhīb*.

- *I am the servant of Allah, I am the brother of His Messenger, I am the greatest Ṣiddīq, and I was already praying seven years before people started praying* (spoken by ʿAlī ﷺ), a Shīʿī forgery as already mentioned.

- *Allah has taken me as His intimate friend just as He has taken Ibrāhīm as His intimate friend. My home and the home of Ibrāhīm in Paradise on the Day of Resurrection face one another and al-ʿAbbās is between us, a believer between two intimate friends.* Forged by ʿAbd al-Wahhāb b. al-Ḍaḥḥāk per al-ʿUqaylī, Ibn ʿAdī, Ibn al-Jawzī, Ibn Rajab and others.

- *A single faqīh is harder against Shayṭān than a thousand worshippers.* Al-Sakhāwī did not consider it forged.[345]

- *There shall come to you in droves people after me seeking knowledge. Welcome them, greet them and teach them.* This is a "pattern-chained" narration in which an ailing al-Ḥasan al-Baṣrī folds up his legs as a group

[344]Cf. Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-Munīr* (9:540) and Ibn Kathīr, *Tuḥfat al-Ṭālib bi-Maʿrifat Aḥādīth Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* (p. 154-155).
[345]See note 801.

of visitors enters to see him and says he himself was part of a group that visited an ailing Abū Hurayra who gathered up his legs and in turn said the same thing of the Prophet ﷺ. Its chain contains al-Muᶜallā b. Hilāl who was accused of forgery, but al-Būṣīrī said it had a witness-report from Abū Saᶜīd al-Khudrī whereby the Prophet ﷺ said: *There shall come after me people from the East* [in Tirmidhī]/*from the regions of the world* [in Ibn Mājah] *who will ask you about me. When they come to you, treat them kindly and narrate to them. Make them memorize the hadith and make room for them in gatherings.*[346] Abū Saᶜīd used to say, whenever he saw the young *Tābiᶜī* students of hadith: "Welcome to the beneficiaries *(waṣiyya)* of the Messenger of Allah, who ordered us to make you memorize the hadith and make room for you in gatherings!"[347]

- *Do not squander, do not squander!* Spoken to a man making ablution. Narrated through the arch-liar Muḥammad b. al-Faḍl b. ᶜAṭiyya but its meaning is established by another narration in al-Tirmidhī, Ibn Mājah and Aḥmad, *What squandering is this?*

- *Two traits hang on the necks of those who raise the call to prayer for the Muslims: their prayer and their fasting.* Its chain contains Marwān b. Sālim, a forger. Mughulṭāy cites slightly similar narrations while discussing it in his commentary on Ibn Mājah but none of them mentions fasting.

- *When you raise your head from prostration do not sit on your heels the way dogs do. Place your buttocks between your feet and stick the top of your two feet to the ground.* Spoken to Anas. Its chain contains the forger al-ᶜAlā' Abū Muḥammad al-Thaqafī. It is related from Ibn ᶜAbbās that such sitting, called *iqᶜā'*, was a sunna, but Aḥmad narrated its prohibition from Abū Hurayra, Muslim in his *Ṣaḥīḥ* narrated from ᶜĀ'isha that the Prophet ﷺ called it *ᶜuqbat al-shayṭān* and both Ibn Mājah and al-Tirmidhī

[346]Narrated by al-Ḥākim (1:88=1990 ed. 1:164) who declared it sound as did Mughulṭāy according to al-Munāwī (2:400), while it remains a *ḥasan* narration to al-Suyūṭī and others. Also narrated by Ibn ᶜAbd al-Barr in his *Jāmiᶜ* (1:578 §991), al-Khaṭīb in his (1991 ed. 1:305-306 §360=1983 ed. 1:202), Ibn Wahb in his *Musnad* and ᶜAbd al-Ghanī al-Maqdisī in *al-ᶜIlm*, all with weak chains because of Layth b. Abī Sulaym; and by al-Tirmidhī, Ibn Mājah, ᶜAbd al-Razzāq (11:252), Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id* (1:64, 1:69), al-Baghawī in *Sharḥ al-Sunna* (1:286), and al-Rāmahurmuzī in *al-Muḥaddith al-Fāṣil* (p. 176), all with very weak chains because of Abū Hārūn ᶜUmāra b. Juwayn al-ᶜAbdī who is discarded.

[347]Narrated by al-Rāmahurmuzī (d. 362) in *al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wal-Wāᶜī* (The Hadith Scholar Who Differentiates Between Narrators and Experts) (p. 175) while al-Dārimī and Ibn Abī Ḥātim in *al-Jarḥ wal-Taᶜdīl* (2:12) narrate the first clause only. Al-Dhahabī lauds al-Rāmahurmuzī's book in the *Siyar* (1996 ed. 12:233) and relates that al-Silafī carried it wherever he went. Dr. Nūr al-Dīn ᶜItr pointed out in a class communication that it was the first comprehensive book on hadith science, after which came the works of al-Ḥākim, al-Khaṭīb, and Ibn al-Ṣalāḥ.

narrated from ʿAlī the same Prophetic advice, *Do not sit on your heels between the two prostrations,* the latter adding that most of the scholars put it into practice. This is confirmed by the narrations to that effect cited by Ibn Ḥajar.[348]

- *When one of you yawns let him place his hand on his mouth and not howl, for then the devil laughs at him.* The phrase *and not howl* is narrated only through ʿAbd Allāh b. Saʿīd al-Maqburī who is accused of lying; otherwise the rest of the hadith is established with the wording *let him place his hand on his mouth and not say ah, ah, for then the devil laughs at him* as narrated in the *Musnad* with a sound chain.

- *The Prophet ﷺ forbade qunūt in the dawn prayer.* Ibn al-Jawzī cites Abū Ḥātim and Ibn Ḥibbān to suggest it was forged by ʿAnbasa b. ʿAbd al-Raḥmān who narrates it from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar; but al-Dāraquṭnī narrated it in his *Sunan* where he indicated that all its narrators were weak without terming it a forgery, nor did Ibn Ḥajar in his *Dirāya*.

- *The Prophet ﷺ performed ghusl on the day of Fiṭr, the day of Naḥr, and the day of ʿArafa.* Its chain is very weak because of Yūsuf b. Khālid al-Simtī. This is also narrated by al-Bayhaqī in his *Sunan* from Imam al-Shāfiʿī as the fatwā of our liegelord ʿAlī b. Abī Ṭālib رضي الله عنه.

- *Whoever prays twenty rakʿas between sunset and ʿishā', Allah shall build for him a house in Paradise.* Its chain contains Yaʿqūb b. al-Walīd, denounced by Imam Aḥmad as one of the major arch-liars and forgers. Al-Albānī said that the Prophet ﷺ prayed supererogatory prayers between Maghrib and ʿIshā' but (i) without specific number and (ii) without verbal command. Among the evidence to the opposite:

(i) the reply of ʿUbayd the Mawlā of the Prophet ﷺ when asked if the Prophet ﷺ had ever commanded any prayer after the obligatory: "Yes, between Maghrib and ʿIshā'." Aḥmad and others narrated it.

(ii) the report from ʿAmmār b. Yāsir that the Prophet ﷺ said *Whoever prays six rakʿats after maghrib, his sins shall be forgiven even if they are as much as the foam of the sea.* Al-Ṭabarānī in his three *Muʿjam*s.

(iii) the report from Abū Hurayra that the Prophet ﷺ said *Whoever prays six rakʿats after Maghrib without interrupting them with any speech other than remembrance of Allah, they shall equal for him the worship*

[348]In *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (1:407-409 §336). This ruling holds strictly in the obligatory prayer but both *iqʿā'* and sitting cross-legged *(tarabbuʿ)* are allowed in the non-obligatory one cf. Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Aṣl* (1:203).

of twelve years. Narrated by al-Tirmidhī *(gharīb)*, Ibn Mājah, Ibn Khuzayma, and Abū Yaʿlā all through Ibn Abī Khathʿam who is very weak as stated by al-Nawawī in *Khulāṣat al-Aḥkām* and others.

- *When the night of mid-Shaʿbān comes, spend it in prayer and fast during the day that follows; for Allah descends in it to the nearest heaven when the sun sets and says, "Is there not anyone asking forgiveness so that I will forgive him? Is there not anyone asking sustenance so that I will sustain him? Is there not anyone afflicted so that I will relieve him? Is there not such-and-such, etcetera," until the rising of the dawn.* This report—also narrated in the *Musnad* and in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*—has a very weak chain because of Ibn Abī Sabra. With the exception of Ibn al-Jawzī in his *ʿIlal*, all the Imams who spoke about it merely termed it "weak" such as al-Bayhaqī, al-Būṣīrī, al-ʿIrāqī, Ibn Ḥajar, al-Zabīdī, al-Mundhirī, and Ibn Rajab, and its content was adduced by way of recommendation by the latter two in *Laṭāʾif al-Maʿārif* and *al-Targhīb wal-Tarhīb* respectively. Furthermore, the merit of fasting the three days in the middle of every month is established as is the Sunna of fasting Shaʿbān.

- *The Prophet ﷺ used not to visit the ailing until after three days.* Abū Ḥātim declares it a falsehood and a forgery. Al-ʿAjlūnī discusses it in his *Kashf al-Khafā* (entry *ʿIyādat al-marīḍ baʿda thalāthin*).

- *Let those who are dependable wash the dead for you.* This is narrated only by the forger Mubashshir b. ʿUbayd al-Ḥimṣī—yet al-Nawawī declared its chain only weak in the *Majmūʿ*.

- When the Prophet ﷺ saw some people walking behind a funeral with their outer garments off he said: *Are you following the custom and mores of Jāhiliyya? I may supplicate against you so that you will lose your human features!* They put their garments back on and never did this again. Its chain contains two discarded narrators, one of whom accused of forgery.

- *[Eat] lunch, O Bilāl!* whereupon the latter said "I am fasting." The Prophet ﷺ said *We eat our sustenance while Bilāl's remaining sustenance is in Paradise. Have you felt, Bilāl, that the fasting man's bones glorify Allah, and the angels ask forgiveness for him as long as guests eat at his table?* Narrated only through the Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Qushayrī whom Abū Ḥātim accused of lying and forgery.

- *The one who is in iʿtikāf should follow the funeral and visit the sick.* "There is no escape it is forged" according to the *Mudāwī*. Its chain contains three discarded narrators, one of whom a forger, and it contradicts

the report from ʿĀ'isha in the Six Books that the Prophet ﷺ did not enter his house except for a necessity when he was in *iʿtikāf* as indicated by al-Būṣīrī in *Miṣbāḥ al-Zujāja* and Ibn al-Jawzī in *al-Taḥqīq*.

- *Whoever prays in the nights preceding the two ʿĪds expecting reward from Allah, his heart shall not die the day all hearts die.* Al-Nawawī declared it only weak in his *Adhkār*, *Majmūʿ*, and *Khulāṣa*. Al-Dāraquṭnī declared it sound as a saying of Makḥūl and al-Shāfiʿī narrates it as a saying of Muʿādh with a very weak chain, its status being the same as a Prophetic narration in any case.[349] Abū Naṣr al-Marwazī in *Qiyām Ramaḍān* narrates it or its practice from Hārūn b. ʿAbd Allāh al-Aslamī, Abū Umāma, Ibn al-Mubārak, Mujāhid and ʿAbd al-Raḥmān b. al-Aswad.

- *When you give zakāt do not forget its reward, which consists in your saying, 'O Allah, make it a gain and do not make it a liability.* Narrated through al-Bakhtarī b. ʿUbayd whom Ibn ʿAdī accused of narrating disclaimed reports from his father, from Abū Hurayra such as this one but al-Dhahabī considers him merely weak in his *Mīzān*.

- *The most mendacious of people are the dyers and goldsmiths.*[350] Its chain is merely weak.

- *The Prophet ﷺ commanded the wealthy to breed sheep and the poor to breed chicken, saying, When the wealthy breed chicken, Allah shall permit for the towns to be destroyed.* Deemed by Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī and al-Suyūṭī to have been forged by ʿAlī b. ʿUrwa.[351]

- *Before the foot of the false witness has moved from its spot, Allah has made Hellfire incumbent for him.* A forgery according to Abū Dāwūd, narrated only by the arch-liar Muḥammad b. al-Furāt al-Kūfī, despite its grading as sound-chained by al-Ḥākim and its mention in al-Dhahabī's *Kabā'ir* and al-Mundhirī's *Targhīb*.

- *Posthumous manumission is part of the owner's bequeathed third (al-mudabbaru min al-thuluth).* A disclaimed narration according to Ibn al-Madīnī and others as mentioned by Ibn Ḥajar in his *Tahdhīb*. Al-Dārimī and Ibn Abī Shayba narrated it as the *fatwā* of a dozen Successors. Abū Zurʿa affirmed it as a saying of Ibn ʿUmar and Ibn Mājah himself denied

[349]Cf. Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (2:160-161 §676); Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-Munīr* (5:37-41).
[350]See below, p. 540.
[351]Al-Qārī demurs with the grading of forgery here (see below, p. 568).

that it was a Prophetic hadith although Abū Dāwūd, Ibn Abī Shayba and others narrate it as such from Abū Qilāba, *mursal*.

- The story of ᶜAmr b. Qurra's[352] request: "Messenger of Allah, Allah has decreed disobedience for me, and I do not think I can make a living except through my drum and my hand, so give me permission to sing without indecency," whereupon the Messenger of Allah ﷺ supposedly replied, *I do not give you permission, nor honor, nor the glimpse of an eye, you have lied, enemy of Allah! Truly, Allah has granted you good things, then you chose what Allah has made illicit for you of His sustenance (rizqih) instead of what he made licit for you of His licit sustenance (ḥalālih).* Narrated through Bashīr b. Numayr, excoriated by the early masters as "one of the pillars of dishonesty," and Yaḥyā b. al-ᶜAlā' al-Bajalī who is discarded. Al-Dhahabī opined Bishr might have forged it, but it is merely weak-chained according to al-Būṣīrī in *Miṣbāḥ al-Zujāja* and al-Munāwī in his documentation of the hadiths in al-Bayḍāwī's *Tafsīr* entitled *al-Fatḥ al-Samāwī*.

- *A woman inherits from her husband's blood money and property, and he inherits from her blood money and property as long as neither has killed the other. If one kills the other deliberately, he or she inherits nothing of either whatsoever; if erroneously, then he or she inherits from the property, but not from the blood money.* Al-Dāraquṭnī strengthened its chain in his *Sunan*, Ibn al-Jārūd narrated it in his *Muntaqā* (a book of *ṣaḥīḥ* narrations) and al-Zaylaᶜī confirmed it as authentic in *Naṣb al-Rāya*.

- *Guarding the Muslim borders for one day to protect the sanctity of the Muslims for the sake of Allah, other than the month of Ramadan, garners more reward than worshipping for 100 years including their fasting and praying; and the same in Ramadan is better in the sight of Allah and worthier of reward than worshipping for 1,000 years including their fasting and praying. If Allah returns him safe and sound to his kin, no bad deed shall be recorded for him even for 1,000 years but good deeds willm and he shall receive the reward of border guarding to the Day of Resurrection.* Both al-Mundhirī in *al-Targhīb* and Ibn Kathīr in *Jāmiᶜ al-Masānīd* declared it forged based on its content in addition to its chain containing ᶜUmar b. Ṣubḥ, one of the arch-liars and forgers.

- *Night watch in the way of Allah is better than one's fasting and praying among one's kin for 1,000 years, each year with 360 days, each day like*

[352]Thus in Ibn Mājah, *Tuḥfat al-Ashrāf*, *Miṣbāḥ al-Zujāja*, al-Bayḍāwī's *Tafsīr*, *al-Iṣāba*, Abū Nuᶜaym's *Maᶜrifat al-Ṣaḥāba*, *Fayḍ al-Bārī*, etc. while the spelling "Murra" errs.

1,000 years. Narrated through Saᶜīd b. Khālid b. Abī al-Ṭawīl who was identified as narrating forgeries from Anas. Al-Dhahabī observed in the entry on Saᶜīd in his *Mīzān*: "How fantastic! If true, this would mean a total of 360 million years!"

- *You shall conquer far away lands including a city named Qazwīn, whoever stands guard in it for forty days or forty nights shall have a pillar of gold in Paradise, upon it a green peridot topped with a dome of red sapphire with 70,000 golden gates, upon each gate a wife from the wide-eyed maidens.* Al-Dhahabī deplored that Ibn Mājah included such a report in his *Sunan*, undoubtedly forged by Yazīd b. Abān al-Raqāshī according to Ibn al-Jawzī. Al-Suyūṭī cited al-Mizzī's terming it *munkar* to question the verdict of forgery but Abū Ghudda pointed out that al-Mizzī here meant *munkar* in the sense of forged.[353]

- *Whoever reaches Ramadan in Mecca, fasting and praying whatever he can, Allah shall record for him 100,000 months of Ramadan apart from it. He shall record for him for each day the manumission of one slave and for each night the manumission of one slave and for each day the supply of a rider in the way of Allah and for each day a good deed and for each night a good deed.* A very weak narration from ᶜAbd al-Raḥīm b. Zayd al-ᶜAmmī who is discarded.

- The supposed supplication against locusts *(al-jarād)*: *O Allah, destroy the large ones, kill the small ones, spoil their eggs, cut off their line, and keep their mouths off our livelihood and sustenance. Truly You hear supplications.* A man asked, "Messenger of Allah, how do you supplicate against one of the armies of Allah for its line to be cut off?" He supposedly replied, *Truly, locusts are scattered by whales in the sea.*[354] A forgery according to Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī and al-Ghumārī in the *Mughīr*.

- *What a wonderful staple vinegar is! O Allah, bless vinegar, for it was the staple of Prophets before me. No home goes poor if it has vinegar.* The very first clause is in Muslim and the four *Sunan* and the very last in the *Musnad* but the middle one is embellishment apparently made up by

[353]See the discussion of *munkar* in the sense of "forged" in our introduction (2.10).

[354]Al-Albānī's suspicion of this hadith as being an Israelite report in his *Silsila Daᶜīfa* (1:229) is confirmed by the fact that the statement *Jarād are sneezed by whales in the sea twice a year* is narrated from Kaᶜb al-Aḥbār in the *Muwaṭṭa'* (*Ḥajj*) and *Sharḥ al-Sunna* (7:274). The question appears to refer to the hadith, *Do not kill the locusts, for they are among the greatest armies of Allah,* narrated by al-Ṭabarānī and al-Bayhaqī and cited by al-Suyūṭī in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§9842).

ᶜAnbasa b. ᶜAbd al-Raḥmān, a forgery suspect, who narrates it from Muḥammad b. Zādhān who is discarded.

- *Eat young dates (balaḥ) with dry dates (tamr), eat the old with the new! For the devil is angered and says, 'The son of Ādam has lived to eat the old with the new!'*[355] Al-Nasā'ī and Ibn al-Ṣalāḥ termed it *munkar*. Al-ᶜAzīzī in his *Sharḥ al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* mentioned al-ᶜIrāqī's note that "the meaning of this hadith is lame *(rakīk)* as it does not conform to the beauties of the sacred Law: the devil does not become angry at the life of a human being but at his life as an obedient believer." Nevertheless, his student Ibn Ḥajar—followed by al-Suyūṭī—took al-Nasā'ī and Ibn al-Ṣalāḥ's remark to mean that it was single-chained, not "reprehensible in meaning" as ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda understood it.[356]

- From Ibn ᶜAbbās: *The first we heard of honey pastry (fālūdhaj) was when Jibrīl* ﷺ *came to the Prophet* ﷺ *and said, 'Truly your Community shall conquer the earth and the world shall pour its bounty over them until they eat honey pastry.' 'And what is honey pastry?' the Prophet* ﷺ *asked. He replied: 'They shall mix butter together with honey,' hearing which the Prophet* ﷺ *gasped.* Its grading of forgery was firmly rejected by Ibn Ḥajar (*Tahdhīb*, entry on ᶜUthmān b. Yaḥyā).

- *It is a mark of waste to eat everything you crave.* Ibn al-Jawzī included it in his *Mawḍūᶜāt* while al-Ghumārī in the *Mudāwī* speculated that the discarded narrator Nūḥ b. Dhakwān heard this aphorism from al-Ḥasan al-Baṣrī, after which he made up a chain for it from al-Ḥasan to Anas to the Prophet ﷺ.

- *It is part of the Sunna for someone to walk his guest to the front door.* Al-Būṣīrī indicated the great weakness of its chain and al-Dhahabī termed it *munkar*, but it has other chains.[357] Ibn Abī al-Dunyā in his *Qirā al-Ḍayf* related *It is a mark of perfect hospitality…* through Aḥmad b. Ḥanbal as a saying of al-Shaᶜbī who added, *and hold his stirrup for him*—which Aḥmad did for al-Qāsim b. Sallām as the latter was leaving his house.

[355]See note 241.

[356]On the *"balaḥ* and *tamr"* hadith see p. 13 and note 241.

[357]Narrated through very weak chains through (i) the forgery suspect ᶜAlī b. ᶜUrwa by Ibn Mājah, al-Kharā'iṭī in *Makārim al-Akhlāq* (Silafī's *Muntaqā* p. 77 §149), Ibn al-Aᶜrābī in his *Muᶜjam* (2:246), and al-Quḍāᶜī (1:95=2:184 §1149) cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (2:243 §716); (ii) the discarded Salm b. Sālim by al-Bayhaqī in *Shuᶜab al-Īmān* (7:104 §9649) and al-Rāfiᶜī in *al-Tadwīn fī Akhbār Qazwīn* (1:500); and (iii) Bashīr b. Maymūn al-Wāsiṭī who is "disclaimed" in his narrations, by Ibn ᶜAdī (2:19), all from Ibn ᶜAbbās. Al-Bayhaqī mentions a fourth weak chain from Abū Hurayra but the latter also goes through ᶜAlī b. ᶜUrwa cf. Ibn ᶜAdī (5:208).

- *Truly the best color you wear when visiting Allah in your graves and your mosques is white.* I.e. in burial and at Jumuʿa prayer.

- *When Allah wishes to lead one of His servants to perdition He strips him of all shame, after which you will see him hated everywhere, then he will be stripped of trust, after which you will see him betraying everyone and treated by everyone as a traitor, then he will be stripped of mercy, after which you will see him cast off and cursed, then he will be stripped of the noose of Islām.*

- *The great signs shall appear after the year 200.* Its chains are only weak but its content was disclaimed by al-Bukhārī ("The year 200 has passed and no great sign has appeared!"), al-Dhahabī, and Ibn Kathīr who added that, if correct, it would refer to the trials and tribulations of *Ahl al-Sunna* at the hands of the Muʿtazilī authorities.

- *We, the children of ʿAbd al-Muṭṭalib, are the liegelords of the dwellers of Paradise—I, Ḥamza, ʿAlī, Jaʿfar, al-Ḥasan, al-Ḥusayn, and al-Mahdī.*

- *The Hour shall not rise until the nearest of the Muslim frontier-posts is in Bawlā. O ʿAlī! O ʿAlī! O ʿAlī! You shall all fight the Banū al-Aṣfar and so will your successors, until the elite of Islām go to them—the people of Ḥijāz who do not fear anyone's blame for the sake of Allah. They shall conquer Constantinople with glorification and laud, seizing unprecedented booty. They will be dividing up the shields when someone will come and say, 'The Christ has come out in your lands.' It will be a lie which both the trusting and the doubtful shall rue.*

- The story of the woman fanning a stove who asks the Prophet ﷺ, "Is not Allah the Most Merciful of all those who show mercy? Is not Allah more merciful to His servants than a mother to her child? Truly, a mother shall never throw her child into the fire." Whereupon the Prophet ﷺ wept then raised his head and said, *Truly, Allah does not punish anyone among His servants but the obstinate rebel who rebels against Allah and refuses to say: There is no god but Allah.*

- *Three shall intercede on the Day of Resurrection: the Prophets, then the scholars, then the shuhadā'.* Forged by ʿAnbasa b. ʿAbd al-Raḥmān al-Qurashī.

4.8.2.2 Hadiths of Ibn Mājah which Ibn al-Jawzī included among the forgeries but not al-Albānī:

- *Seek refuge in Allah from the abyss of al-Ḥuzn, which is a valley in Gehenna…* But this hadith was also narrated by al-Tirmidhī *(gharīb)* and strongly defended by al-Suyūṭī in his *Taʿaqqubāt.*

- *The mother of Sulaymān b. Dāwūd said to Sulaymān: My son, do not sleep too much during the night for such leaves a man poor on the Day of Resurrection.* Al-Suyūṭī made a good case for grading it merely weak rather than forged in his *Taʿaqqubāt.*

- *Whoever prays much at night, his face becomes handsome in daytime (q.v.).*

- The hadith of the prayer of need through Fā'id b. ʿAbd al-Raḥmān in which the Prophet ﷺ said, *Whoever has a need from Allah or from one of His creatures, let him make ablution, pray two rakʿats and say, Lā ilāha illā Allāh, al-Ḥalīm, al-Karīm… etc.* This narration has corroborants and witness chains which make it fair as demonstrated by al-Suyūṭī in his *Taʿaqqubāt* and *La'āli'.*

- The hadith of *ṣalāt al-tasābīḥ* which the Prophet ﷺ taught his uncle al-ʿAbbās. Ibn Ḥajar in *al-Khiṣāl al-Mukaffira* rejected Ibn al-Jawzī's verdict as well as Ibn Taymiyya's endorsement of the latter as cited by al-Suyūṭī in the *La'āli'* and *Taʿaqqubāt* and Ibn ʿAllān in the *Futūḥāt.*[358] This narration was declared authentic and strong by the masters, among them al-ʿIrāqī and Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī as well as our own teacher Nūr al-Dīn ʿItr who concludes that its rank is *ḥasan* in his ten-page study of its chains and texts in *Hadī al-Nabī ﷺ fīl-Ṣalawāt al-Khāṣṣa* despite ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz's three-line answer in his *Fatāwā* claiming it is "inauthentic because it is *shādhdh*, *munkar al-matn* and contradicts the sound reports." On the contrary, Isḥāq b. Rāhūyāh said its narrations mutually strengthen one another[359] and Ibn al-Mubārak even gave a concise description of its modality as narrated by the *ḥāfiẓ* al-Rūyānī (d. 502) in *Baḥr al-Madhhab.*[360]

- *The Prophet ﷺ forbade that the funeral bier be followed by a woman crier (rānna, ṣārikha).* This has many routes confirming the basis of the narration as demonstrated by al-Suyūṭī in his *La'āli'* and *Taʿaqqubāt.*

[358]Cf. al-Nuʿmānī, *al-Imām Ibn Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan* (p. 201-202) with Abū Ghudda's marginalia and Ibn ʿAllān, *al-Futūḥāt al-Rabbāniyya* (4:320-322).
[359]Al-Marrūzī, *Masā'il al-Imām Aḥmad wa-Isḥāq b. Rāhūyah* (9:4696).
[360]Al-Rūyānī, *Baḥr al-Madhhab fī Furūʿ Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī* (3:386).

- *Whoever condoles with someone afflicted has the like of his reward.* Al-ᶜAlā'ī rejected Ibn al-Jawzī's verdict of forgery as cited by Abū al-Ḥasan al-Sindī in his marginalia on Ibn Mājah.

- *Death in a strange land counts as shahāda* is graded *ṣaḥīḥ* by al-Dāraquṭnī as is *Whoever dies as a frontier guard (man māta murābiṭan) dies a shahīd* by Ibn Ḥibbān, both according to Ibn Ḥajar,[361] even though Ibn Mājah narrated the latter misspelled *Whoever is ill and dies (man māta marīḍan)* which, al-Suyūṭī pointed out, was not a case of forgery but textual corruption.

- *Whoever wishes to meet Allah pure and purified, let him marry free women.* Its chain is weak rather than forged, as indicated by al-Būṣīrī in *Miṣbāḥ al-Zujāja* and Ibn Kathīr in his *Tafsīr* for Sūrat al-Nūr (verse 3).[362]

- *O merchants! Allah shall raise you all on the Day of Resurrection as transgressors, except those who are truthful, pray, and render their trust.* This is firmly established as sound and is also narrated by al-Tirmidhī, al-Dārimī, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim and others.

- *Three things have blessing in them: a fixed-term sale (al-bayᶜ ilā ajal), mutual loans, and mixing wheat with barley for home use, not for resale.* This is a very weak-chained, disclaimed hadith.

- ᶜĀ'isha's question about the three things which are impermissible to deny whoever asked a share in them, to which the Prophet ﷺ replied, *Water, salt, and fire.* Ibn al-Jawzī claimed it had been forged by ᶜAlī b. Zayd b. Judᶜān, a rejected verdict as he is merely weak.

- *Whoever helps kill a believer even by a nod (lit. "through speaking half a word," bi-shaṭri kalimatin) shall meet Allah with the phrase "despairing in the mercy of Allah" written on his forehead.* Aḥmad, Abū Ḥātim, Ibn Ḥibbān, and Ibn al-Jawzī all deemed it forged but Ibn Ḥajar termed it merely weak in *al-Shāfī al-Kāf* and rejected the verdict of forgery in *Talkhīṣ al-Ḥabīr.*

- *Whoever is on the brink of death and makes a bequest according to the Book of Allah, it shall expiate whatever zakāt he failed to remit in his life.*

[361] *Fatḥ* (6:50-52).

[362] Shaykh ᶜAbd al-Hādī Kharsa in his book on the rights of spouses stated that the meaning of the hadith was that free women brought out the better standard of behavior and moral character from their husbands than slaves.

Al-Suyūṭī rejected the verdict of forgery in his *La'āli'* but al-Būṣīrī indicates its chain is very weak in the *Miṣbāḥ*.

- The hadith that the Prophet ﷺ supplicated for his Community's forgiveness on the evening of the Day of ᶜArafa and was answered, *I have forgiven them everything except the sins of injustice, etc.* Ibn Ḥajar in his *Qawl al-Musaddad* rebutted Ibn al-Jawzī's verdict of forgery and went on to write an entire monograph against it, *Quwwat al-Ḥijāj fī Maghfirat al-Ḥājj*.

- *The lord of the foods of the dwellers of this world and those of Paradise is meat.* Ibn Ḥajar questions the ruling of forgery as cited by al-Qārī in the entry *the lord of foods in this world and the hereafter is meat.*

- *Whoever takes three spoonfuls of honey in the morning every month shall be safe from grave afflictions.* Ibn al-Jawzī accused al-Zubayr b. Saᶜīd al-Hāshimī of forging it, mentioning that al-ᶜUqaylī deemed it a forgery; but al-Suyūṭī said that Abū Zurᶜa and Aḥmad had declared him trustworthy, al-Bukhārī narrated the hadith in his *Tārīkh* as did Ibn Mājah and al-Bayhaqī in *Shuᶜab al-Īmān*, and that it had another chain from Abū Hurayra which Abū al-Shaykh Ibn Ḥayyān narrated in *al-Thawāb*. (As for *Use the two cures: Qur'ān and honey* it is a saying of Ibn Masᶜūd.)

- The hadith which begins *Cupping on an empty stomach is preferred, there is healing and blessing in it and it increases intelligence* also narrated by al-Ḥākim and which Ibn al-Jawzī blamed on ᶜUthmān b. Maṭar. and it was declared "extremely disclaimed" by Ibn Ḥajar. However, its alternate chains may raise it to the rank of *ḥasan*.[363] Its continuation is *Do cupping on Mondays and Tuesdays—for this is the day Allah took away affliction from Ayyūb—and avoid it on Wednesdays.*

- *My Community is divided into five layers: Forty years of people of piety and righteousness; then those that follow them to 120 years—people of mutual mercy and mutual association; then those that follow them to 160 years—people of mutual rejection and separation; then killings and massacres. Save yourselves! Save yourselves!* Al-Suyūṭī found many witness-chains for this report invalidating Ibn al-Jawzī's verdict but Abū Ḥātim, al-Dhahabī, Ibn al-Qayyim, and Ibn Ḥajar all agreed with him.

[363]Cf. al-Suyūṭī in his *Taᶜaqqubāt*, al-Luḥaydān in his marginalia on Ibn al-Mulaqqin's *Mukhtaṣar Talkhīṣ al-Mustadrak* (6: 2784-2789 §939) and al-Albānī in his *Ṣaḥīḥa*.

- *O Allah, cause me to live utterly dependent (aḥyinī miskīnan), cause me to die utterly dependent, and raise me with the throng of the utterly dependent.* Narrated by al-Tirmidhī in his *Sunan* (*ḥasan gharīb* per Ibn Ḥajar's copy), al-Ṭabarānī in *al-Duʿā'* with three chains, al-Ḥākim, al-Bayhaqī, and al-Ḍiyā' al-Maqdisī in *al-Aḥādīth al-Mukhtāra*. Both al-Zarkashī and al-ʿAlā'ī (who declared it sound) rejected Ibn al-Jawzī's grading as mentioned by al-Suyūṭī in his commentaries on Ibn Mājah and al-Tirmidhī as well as the *La'ālī'* and *Taʿaqqubāt*, as did Ibn Ḥajar in *Talkhīṣ al-Ḥabīr*. The latter added that the Prophet ﷺ was not asking to be poor but rather to be humble. In the *Lisān* he also pointed out that the narration *The key of Paradise is the utterly dependent (al-masākīn) and the poor are those who shall sit with Allah* was forged.[364]

- *There will be no rich man or poor but they shall wish, on the Day of Resurrection, that they had had just sufficient sustenance from the world.* Al-Suyūṭī said it was also narrated in Aḥmad's *Musnad* and had a witness chain in al-Khaṭīb's *Tārīkh* as mentioned before him by Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad* where he rejected Ibn al-Jawzī's grading.

- *The first with whom al-Ḥaqq shall shake hands (yuṣāfiḥuhu), greet, take by the hand and bring into Paradise is ʿUmar.* Ibn Abī ʿĀṣim graded it "extremely disclaimed" in his *Sunna* as did al-Dhahabī in the entry on Dāwūd b. ʿAṭā' al-Madīnī in his *Mīzān* and Ibn Kathīr in *Jāmiʿ al-Masānīd*. Ibn al-Jawzī considered it forged in his *ʿIlal* as did al-Dhahabī in his marginalia on the *Mustadrak* where the wording is *The first whom al-Ḥaqq shall embrace (yuʿāniquhu)…* This is a case of content-based verdict (as a blatant counter-Shīʿī forgery) rather than chains, since were described as merely weak by al-Būṣīrī, al-Suyūṭī and others.

[364]Al-Qaraḍāwī in *Mushkilat al-Faqr* and the newspaper *al-Liwā'* (3 July 1996 p. 15) adduces the very weak narration *Poverty borders on kufr* to claim that there is "not a single verse in the Book of Allah or a single sound Prophetic hadith in praise of poverty." In reality Allah Most High praised ﴾the poor among the emigrants who have been driven out from their homes and their belongings, who seek bounty from Allah and help Allah and His messenger. They are the loyal﴿, and ﴾Those who entered the city and the faith before them love these who flee unto them for refuge, and find in their breasts no need for that which has been given them, but prefer (the emigrants) above themselves though poverty become their lot. And whoso is saved from his own avarice—such are they who are successful﴿ (59:8-9); and not only did al-Bukhārī in his *Ṣaḥīḥ* include a "chapter-title on the immense merits of poverty" but the *Sunan* and monographs abound with authentic hadiths exalting poverty and the poor here and hereafter (cf. the books of *zuhd*, Ibn al-Sunnī's *al-Qanāʿa* and others such as Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī's *Kitāb al-Kasb*).

4.8.2.3 Hadiths of Ibn Mājah which other than Ibn al-Jawzī and al-Albānī included among the forgeries:

- *O Aktham! Go on raids with other than your kinsmen, your character will improve.*[365] Abū Ḥātim declared it a falsehood narrated from Anas through ᶜAbd al-Malik b. Muḥammad al-Ṣanᶜānī and Abū Salama al-ᶜĀmilī but al-Būṣīrī cites Abū Yaᶜlā's entirely different chain from Aktham b. al-Jawn himself.[366] Ibn Ḥajar mentions it in the *Iṣāba* as narrated by Ibn Mandah and Ibn ᶜAbd al-Barr.

- *Put some earth on the pages after writing as it is more useful for them,* narrated also by al-Tirmidhī who declares it *munkar* as did Aḥmad before him while Abū Ḥātim deemed it a falsehood, followed by al-Qazwīnī in his critique of the *Mishkāt*. Al-ᶜAlā'ī confirmed the grading of *munkar* but Ibn Ḥajar in his replies to al-Qazwīnī insisted the hadith was not necessarily forged.

4.8.3 Rulings of forgeries for some reports in other books

The claim that *Whoever visits my grave, my intercession is guaranteed for him* and all of the hadiths on the merits of visiting the Prophet's ﷺ grave are forged is among the controversial rulings of Ibn Taymiyya and those who imitated him such as al-Qinnawjī and others.[367]

Al-Laknawī in his marginalia on Muḥammad's *Muwaṭṭa'* entitled *al-Taᶜlīq al-Mumajjad* denied that the narration *Whoever goes on pilgrimage and does not visit me has been rude to me* was a forgery although nowhere found besides the *Iḥyā'* other than in al-Dāraquṭnī's *Gharā'ib Mālik* and al-Khaṭīb's *Man Rawā ᶜan Mālik* with a forged chain and it was declared so by Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Zarkashī, and others. Yet Ibn ᶜAdī and Ibn Ḥajar content themselves with the grading of very weak and it is adduced by the Shāfiᶜīs among the proofs for recommending visiting the Prophet ﷺ at the time of pilgrimage.[368]

[365]Al-Suhaylī in *al-Rawḍ al-Unuf* mentioned that this referred to the fact that a fighter acts with more reserve and fortitude in front of strangers than in front of those who love him and forgive him his excesses or deficiencies.

[366]Cf. Ibn Abī Ḥātim, *ᶜIlal* (2:296 §2398) and al-Būṣīrī, *Itḥāf al-Khiyara* (5:39 §4309).

[367]See documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 273-277), the introduction to our *Refutation of Ibn Taymiyya* (section entitled "The Hadith 'Whoever visits my grave, my intercession is guaranteed for him'"), and al-Laknawī's *Naqd Awhām Ṣiddīq Ḥasan Khān* (p. 102).

[368]Cf. al-Dhahabī, *Mīzān* and al-Ḥalabī, *al-Kashf al-Ḥathīth* (both *s.v.* al-Nuᶜmān b. Shibl al-Bāhilī); Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqiᶜa*

Whoever is generous with his dependants on the day of ʿĀshūrā', Allah shall be generous with him through the entire year (q.v.) was declared a forgery by Ibn al-Jawzī and Ibn Taymiyya, who were followed in this ruling by al-Shawkānī and al-Albānī, but such a verdict was rejected by four arch-masters—al-ʿIrāqī, Ibn Ḥajar, Ibn Nāṣir al-Dīn, al-Suyūṭī—al-Laknawī, Aḥmad al-Ghumārī and others.

Al-Ṣāghānī and Ibn al-Jawzī included among the forgeries the hadith *Beware the vision (firāsa) of the believer for he sees with the light of Allah,* a ruling rejected by the hadith masters.[369]

- The narration *Seek knowledge even as far as China* was declared a forgery by scholars such as Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī and Ibn al-Jawzī while greater masters, notably al-Mizzī and al-Zabīdī, rejected that grading.[370]

- Likewise, *My Companions are like the stars, whoever among them you use for guidance, you will be rightly guided.*[371]

- Al-Suyūṭī rejected Ibn al-Jawzī's grading of forged for the hadith *O Allah, I ask You by the joints of power in the Throne* in light of its several chains.[372]

- Also incongruous is Aḥmad al-Ghumārī's grading of forgery for the hadiths (a) in Aḥmad's *Musnad*, *Were knowledge (al-ʿilm) hanging at the Pleiades, people—or: a man—from Persia would go there to obtain it* (even if the version that mentions "belief" instead of "knowledge" is stronger since it is in the *Ṣaḥīḥayn*), which he reiterates at length in his violently anti-Hanafi book against his shaykh, al-Kawtharī;[373] (b) *Every important matter not begun with Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm leads nowhere* in

fīl-Sharḥ al-Kabīr (6:299); al-Amīr al-Kabīr, *al-Nukhbat al-Bahiyya* (§380); Mamdūḥ, *Rafʿ al-Mināra* (p. 344-346); Ibn ʿAdī (8:248); Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (2:509); and Ibn Abī al-Khayr al-ʿImrānī, *al-Bayān fī Madhhab al-Shāfiʿī* (4:377).

[369]See documentation in our *Four Imams* (p. 248-249 n. 638).

[370]See the documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 256 n. 650). But see the confirmation of Ibn al-Jawzī's grading in Maḥmūd Aḥmad al-Qaysiyya, *al-Imām Ibn al-Jawzī wa-Kitābuhu al-Mawḍūʿāt* (p. 320-322). As for *Seeking knowledge is an obligation for every Muslim* it is *ḥasan* from Anas through Qatāda and Thābit al-Bunānī, and *ṣaḥīḥ* through al-Zuhrī as narrated by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (8:195 §8381) and Abū Bakr Ibn al-Muqri' in his *Arbaʿīn* but falls short of *mutawātir* status: Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mus-him fī Bayāni Ḥāli Ḥadīthi Ṭalabu al-ʿIlmi Farīḍatun ʿalā Kulli Muslim* (p. 10, 20).

[371]See the documentation of this fair report in our *Sunna Notes II: The Excellent Innovation* (p. 41-44 n. 68) and *The Four Imams and Their Schools* (p. 399-401 n. 1063).

[372]See documentation in our *Four Imams* (p. 39-40 n. 68).

[373]See also documentation in our *Four Imams* (p. 7-8).

his 14-page tract belligerently entitled *al-Istiʿādhatu wal-Ḥasbala mimman Ṣaḥḥaḥa Ḥadīth al-Basmala* although the last word on this issue was effectively given by his shaykh, Muḥammad b. Jaʿfar al-Kattānī, in his 148-page *al-Aqāwīl al-Mufaṣṣila li-Bayān Ḥadīth al-Ibtidāʾ bil-Basmala*, itself following in the tracks of the brief *al-Raḥmat al-Mursala* (or *al-Musalsala*) *fī Shaʾni Ḥadīth al-Basmala* by the latter's cousin ʿAbd al-Ḥayy b. ʿAbd al-Kabīr al-Kattānī (written at age 19), all in print.

- Al-Ṭaḥāwī narrates in *Mushkil al-Āthār* the famous hadith in which the Prophet ﷺ rested or received revelation with his head in our liegelord ʿAlī's lap until sunset, after which—since ʿAlī had not yet prayed *ʿAṣr*—the Prophet ﷺ raised his hands and supplicated until the sun moved back up from the West.[374] Ibn Taymiyya declared it forged in his *Minhāj al-Sunna* as had Ibn al-Jawzī before him but both earlier and later scholars considered it authentic and confirmed by a similar hadith from Jābir: *The Prophet ﷺ commanded the sun which lagged back for an hour during the day.*[375] Al-Ṭaḥāwī mentioned that the hadith master Aḥmad b. Ṣāliḥ (d. 248) considered it a duty for every *ʿālim* to memorize this report as it constitutes one of the proofs of Prophethood.

- The authentic hadith *I have left among you two matters by holding fast to which you shall never be misguided: the Book of Allah and the Sunna of His Prophet*[376] was claimed to be a forgery by two Shīʿī-influenced authors, one of them Ḥasan b. ʿAlī al-Saqqāf (in his 2004 edition of *Asnā al-Maṭālib fī Najāt Abī Ṭālib*) and the other Yaḥyā al-Ninowī, both of whose own putative authorities—Aḥmad and ʿAbd Allāh al-Ghumārī—consider it established as authentic.[377] Another version states *I have left among you*

[374]See below (note 1151) and documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 24-25 n. 28).

[375]Narrated from Jābir by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* with a fair chain cf. *Fatḥ* (6:221) and al-Haythamī (8:296) cf. Ibn al-Zamalkānī, *ʿUjālat al-Rākib* (p. 44).

[376]Narrated [1] from Anas by Abū al-Shaykh in *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn fī Aṣbahān* (4:67); [2] chainless by Mālik in his *Muwaṭṭaʾ* cf. Ibn Ḥajar, *Hidāyat al-Ruwāt ilā Takhrīj Aḥādīth al-Mishkāt* (Hamidiye ms. 410 f° 9b *muʿḍal balāghan*) but Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Tamhīd* (24:331) provides its chain from ʿAmr b. ʿAwf—cf. Abū al-Ḥasan al-Mubārakfūrī, *Mirʿāt al-Mafātīḥ* (1:289)—and describes it as "so famous and widespread as a Prophetic report among the people of knowledge" that it can be deemed firmly established beyond the shadow of a doubt *(maḥfūẓ maʿrūf mashhūr ʿanil-Nabī ﷺ thamma ahl al-ʿilm shuhratan yakādu yustaghnā bihā ʿan al-isnād)*, also in *al-Istidhkār* (8:265) cf. al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Ḥawālik*; [3] from Ibn ʿAbbās by Ibn Naṣr al-Marwazī in *al-Sunna* (p. 25-26 §68), al-Ḥākim (1:93=1990 ed. 1:171 §318) who declared that all its narrators are "agreed upon," meaning in the two books of *Ṣaḥīḥ*; al-Bayhaqī in *al-Sunan al-Kubrā* (10:114 §20108) and *al-Iʿtiqād* (p. 228); and Ibn Ḥazm who declared it *ṣaḥīḥ* in *al-Iḥkām* (6:243= 6:810) despite his excessive strictness in his criterion for soundness as stated by Aḥmad al-Ghumārī in his student ʿAbd Allāh al-Talīdī's biographical notes, *Darr al-Ghamām al-Raqīq*.

[377]Respectively in the *Mudāwī* (3:482 §3923) and *al-Kanz al-Thamīn* (p. 230 §1467).

two matters by holding fast to which, you shall never be misguided: the Book of Allah and my Sunna. And these two shall never part ways until they show up at the Pond.[378] Even the early Shīᶜīs adduce this wording from Abū Hurayra, from the Prophet ﷺ such as al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381),[379] while latter-day Shīᶜīs reject it.

- Although declared a forgery in *al-Mughīr* and by the Saudi editor of al-Harawī al-Anṣārī's *Dhamm al-Kalām*, *Truly Allah has, for every innovation plotted against Islām, a Friend (walī) from among His Friends to defend it and say its proofs*[380] was signaled as sound by al-Suyūṭī in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*. Its continuation states: *Therefore, take advantage of these gatherings in defending the weak and rely on Allah, and Allah is enough for reliance!* The hadith is at best very weak as it is narrated only through Abū al-Ṣalt al-Harawī ᶜAbd al-Salām b. Ṣāliḥ who is discarded, from ᶜAbd al-Ghaffār or al-Ghafūr al-Madīnī or al-Madanī, whose status as a narrator is unknown. Al-Dhahabī thinks he could be Abū Maryam ᶜAbd al-Ghaffār ibn al-Qāsim al-Anṣārī, whose narrations are forged.[381]

[378]Narrated from [4] Abū Hurayra by Ibn Shāhīn in *al-Targhīb fī Faḍā'il al-Aᶜmāl* (2:406 §528) cf. *Mudāwī* (3:482 §3923), al-Ḥākim (1:93=1990 ed. 1:172 §319), al-Bayhaqī in the *Sunan* (10:114 §20109), al-Dāraquṭnī in his *Sunan* (4:245 §149), Abū Bakr al-Shāfiᶜī in the *Ghaylāniyyāt* (p. 223 §601) cf. *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§3923), al-Lālakā'ī in *Sharḥ Uṣūl Iᶜtiqād Ahl al-Sunna* (1:80), al-Khaṭīb in *al-Jāmiᶜ li-Akhlāq al-Rāwī* (1983 ed. 1:111=1991 ed. 2:165-166 §89) and *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:94) and Ibn Ḥazm in *al-Iḥkām* (6:243= 6:810) while al-Suyūṭī declares it *ḥasan* in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§3923). (Since all these chains from Abū Hurayra contain Ṣāliḥ b. Mūsā al-Ṭulaḥī who is discarded though honest, it is understood that they meant the hadith in general, not this particular route.) It is also narrated [5] *mursal* from ᶜUrwa cf. al-Suyūṭī in *Miftāḥ al-Janna* (p. 12=p. 29 §35), and [6] *mursal* through Ibn Isḥāq from ᶜAbd Allāh b. Abī Najīḥ by al-Ṭabarī in his *Tārīkh* (2:205-206) and Ibn Hishām, *Sīra* (6:8-10). So there are chains through at least four different Companions corresponding to two versions which have in common the wording *I have left among you two matters by holding fast to which you shall never be misguided: the Book of Allah and the Sunna* or *my Sunna*.

[379]In his *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Niᶜma* (ed. ᶜAlī Akbar al-Ghifārī, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1985 p. 235 §47).

[380]Narrated from Abū Hurayra by Abū Nuᶜaym (10:434=1985 ed. 10:400) and in *Akhbār Aṣfahān* (1:322), Ibn Shāhīn in *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna* (p. 39), Ibn ᶜAsākir in the *Tabyīn* (p. 104-105=p. 100), Abū al-Shaykh in *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn fī Aṣbahān* (3:245-247 §473), and al-Harawī al-Anṣārī in *Dhamm al-Kalām* (3:293 §689). Al-ᶜAjlūnī cites it in the introduction of *Kashf al-Khafā'* (1:7).

[381]Cf. al-ᶜUqaylī (3:100), al-Dhahabī, *Mīzān* (2:640-641 §5149), and Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (Medina ed. 1:234-235) and *Lisān* (4:43). The similar hadith *Whoever conveys even one narration to my Community so that a Sunna be upheld and an innovation sapped, shall win Paradise* was more conclusively graded forged. Narrated from Ibn ᶜAbbās [1] by Abū Nuᶜaym (1985 ed. 10:44) and al-Khaṭīb in *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth* (p. 80) with a chain containing ᶜAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb and Ismāᶜīl b. Yaḥyā b. ᶜUbayd Allāh al-Taymī, both of whom are accused of forgery—as reported by al-Munāwī—according to al-Dhahabī in the *Mīzān* (1:253, 2:603); [2] by Ibn ᶜAsākir in his *Arbaᶜīn Buldāniyyāt* (p. 26=1992 ed. p. 44) and his grandson in *al-Arbaᶜīn fī Manāqib Ummahāt al-Mu'minīn* (p. 33) with chains containing Ismāᶜīl al-Taymī corrupted to read al-Tamīmī; and [3] by Ibn Ḥajar in the *Lisān* (1:432) with a chain containing Ismāᶜīl b. Muḥammad b. Yūsuf al-Jibrīnī whose uprightness was questioned, as well as ᶜAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb.

- The broken-chained narration, *Loss of eyesight is forgiveness for sins, loss of hearing is forgiveness for sins, and whatever goes missing from the body in like proportion*[382] was graded a forgery by Ibn al-Jawzī, followed by al-Suyūṭī and Ibn ʿArrāq, because of Dāwūd b. al-Zibriqān al-Raqāshī whom no-one actually declared a forger; hence, al-Dhahabī stopped short of declaring it a forgery in *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* and the *Siyar* although he did term it "extremely rare" *(gharīb jiddan)*.

- To the Companion who said: "Messenger of Allah! Verily, when I hear a hadith from you I am unable to narrate it again just as I heard it from you" because he might add or omit something, the Prophet ﷺ replied: *As long as you do not make licit the illicit or make illicit the licit, and as long as you adduce the meaning, there is no harm in that.* Al-Jawraqānī and Ibn al-Jawzī included it among the forgeries but Ibn Ḥajar defended it in the *Iṣāba* though conceding its great weakness in *Taʿjīl al-Manfaʿa*.[383]

- A report states that al-Ḥārith b. Mālik (or, in a variant, al-Ḥāritha b. al-Naʿmān) al-Anṣārī passed by the Prophet ﷺ who asked him: *How are you this morning, Ḥāritha? He replied, This morning I am a real believer. The Prophet ﷺ said: Take care of what you say! What is the reality of your belief?/Every statement has a reality. He said: I have turned myself away from this world by keeping awake at night and thirsty by day; I can almost see the Throne of my Lord in full sight; I can almost see the people of the Garden of Paradise visiting each other; and I can almost see the people of the Fire wailing to each other in it. The Prophet ﷺ said thrice: Ḥāritha, you do know: therefore stick to it.* Some versions add: *This is a believer/Whoever wants to see a believer whose heart Allah has illumined, let him look at Ḥāritha.* Ibn Ḥibbān in his *Majrūḥīn* and al-Dhahabī in the *Mīzān* consider it the product of "the arch-liar *dajjāl*" Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abān al-Muḍarī but it has other chains.[384] In al-Quḍāʿī's version the man who is questioned is Muʿādh b. Jabal.

[382]Narrated from Ibn Mas'ūd by Ibn 'Adī (3:97 *munkar al-matni wal-isnād*), Abū Nu'aym in *Akhbār Aṣbahān* (2:296), and al-Khaṭīb (2:152). Al-Suyūṭī included it in his *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* while al-Qārī cites it in *Tasliyat al-Aʿmā ʿalā Baliyyat al-ʿAmā*.

[383]See documentation in our *Four Imams and Their Schools* (p. 137-138 n. 312).

[384]Narrated from Muḥammad b. Abī al-Jahm or Anas by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (3:302 §3367), al-Quḍāʿī (2:127 §1028), ʿAbd b. Ḥumayd in his *Musnad* (p. 165 §445), al-Bazzār cf. *Kashf al-Astār* (1:26 §32), Abū Nuʿaym (1985 ed. 1:242), al-Haythamī (1:57 "Chapter on the Reality of Belief and its Perfection" *Bāb ḥaqīqat al-īmān wa-kamālih*), al-ʿAskarī in *al-Amthāl*, Ibn al-Mubārak in *al-Zuhd*, ʿAbd al-Razzāq through two chains, al-ʿUqaylī (2:290 §864, 4:455 §2085), al-Bayhaqī with three chains in the *Shuʿab* (7:362-363) and *al-Zuhd* (p. 355), al-Dhahabī in his *Mīzān* (4:469 *munkar*) from Ibn al-Najjār, Ibn Aṣram in *al-Istiqāma*, and Ibn Abī Shayba (6:170 §30425 *muʿḍal*). Abū Ḥanīfa mentions it in *al-Fiqh al-Akbar*, Ibn Kathīr in his *Tafsīr* for verse 8:4, and Ibn Rajab who only says it is "famous" and "the *mursal* version is more correct" in *al-Takhwīf min al-Nār* (p. 34) and *Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam* (Arna'ūṭ ed. 1:127=Zuḥaylī ed. 1:75=Aḥmadī ed. 1:129-130).

- Albānī in his *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* declared a forgery the fair narration from Abū al-Dardā' in Aḥmad, al-Bazzār, al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and *al-Awsaṭ*, al-Ḥākim and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* whereby Allah Most High said to ʿĪsā ﷺ: *O ʿĪsā, I shall send forth after you a community who, if what they like befalls them, give praise and thanks; and if what they dislike befalls them, they stand fast and expect reward—although they have neither forbearance nor knowledge. He said: My Lord, how can they have this when they have neither forbearance nor knowledge? Allah replied: I shall give them from My forbearance and My knowledge.* Al-Bukhārī narrated it in *al-Tārīkh al-Kabīr* and al-Haythāmī said its narrators in Aḥmad are all trustworthy.

- In the same book Albānī also declares a forgery the narration from Sulayk in Ibn Qāniʿ's *Muʿjam al-Ṣaḥāba* and al-Khaṭīb's *Iqtiḍā' al-ʿIlm al-ʿAmal*, *When the learned scholar knows and does not act he is like the lamp that gives light to people and burns itself,* without mention of the sound narration from Jundub which he himself declares sound in his *Silsila Ṣaḥīḥa* and *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, *The similitude of one who teaches people goodness and forgets himself is like the wick that sheds light on people while burning itself.*

- In the same book Albānī also declares a forgery the narration from Abū Hurayra in *Shuʿab al-Īmān*, *Whoever invokes blessings upon me at my grave I hear him, and whoever invokes blessings on me from afar I am informed about it,* because it comes through the forger Ibn Marwān al-Suddī, although it also has another chain in Abū al-Shaykh's *Thawāb al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī* ﷺ which was declared sound by Ibn Ḥajar in the *Fatḥ*, al-Sakhāwī in *al-Qawl al-Badīʿ*, al-Suyūṭī and Ibn ʿArrāq in disregard of Ibn al-Qayyim and Ibn ʿAbd al-Hādī's claim that the narration comes only through al-Suddī. Albānī himself elsewhere asserts it is not forged.[385]

- ʿAbd Allāh al-Ghumārī in his critique of Sufis entitled *Awliyā' wa-Karāmāt* also declared it untrue that Jibrīl ﷺ ever held the stirrup of the Burāq during the Prophet's ﷺ *Isrā'*. In a footnote he said that when he was opposed for denying this in a lesson he gave in Egypt, he silenced his

Ibn Ḥajar in *al-Iṣāba* (1:597 §1480) lists its many chains and avers that this is a hadith *muʿḍal* (with a chain missing at least two sub-narrators) yet *mawṣūl* (identical with *muttaṣil*, i.e. linked back to a Companion through a Successor). Ibn ʿAṭā' Allāh explains this hadith at length in *Laṭā'if al-Minan* (1:176-186).

[385]"It is safe from the appellation of forgery" in his *Silsila Ḍaʿīfa* (1:369) and his edition of al-Tibrīzī's *Mishkāt al-Maṣābīḥ* (2:295 §934). Ibn Taymiyya vacillates between grading the report strong in one place of his *Fatāwā* (27:116, erroneously sourcing it to Ibn Abī Shayba and al-Dāraquṭnī) and forged in another (27:241-242).

critic by opening *Fatḥ al-Bārī* and pointing to the passage that cites the narrations in which Jibrīl is described as riding *together* with the Prophet ﷺ.[386] He could have harmonized hearts by acknowledging that there is indeed a narration in Abū Saᶜd al-Naysābūrī's *Sharaf al-Muṣṭafā* which says "Jibrīl held the stirrup while Mīkā'īl held the bridle,"[387] as stated on the very same page of *Fatḥ al-Bārī* and as adduced by al-Rāzī in his *Tafsīr* of 2:253. Nor are the two scenarios incompatible since they are not mutually exclusive acts.

- Ibn Fihr (fl. 440) in his *Faḍā'il Mālik,* Qāḍī ᶜIyāḍ in *Tartīb al-Madārik* and *al-Shifā* and Ibn Bashkuwāl all narrate through Yaᶜqūb b. Isḥāq b. Abī Isrā'īl from Muḥammad b. Ḥumayd al-Rāzī (d. 248) that the erudite Caliph Abū Jaᶜfar al-Manṣūr (d. 158) asked Mālik (d. 179) whether it was preferable to face the Prophet ﷺ or the *Qibla* when supplicating. He replied "Why should you not face him when he is your means *(wasīla)* to Allah and that of your father Ādam on the Day of Resurrection?"[388] Aḥmad b. Taymiyya argued that this broken-chained report was forged, followed in this by his student Ibn ᶜAbd al-Hādī, al-Shawkānī and "Salafis" while al-Subkī, Ibn Jamāᶜa, al-Zurqānī and the Sufis defended it.[389]

A similar misconception posits that the hadiths on Prophetic visitation (*ziyāra*) are all forged but this false claim was put to rest in the authorative discussions on the subject in confirmation of al-Dhahabī's statement cited by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*: "Its paths are all weak but they strengthen one another." See al-Nawawī's *al-Īḍāḥ Fī Manāsik al-Ḥajj wal-ᶜUmra*, al-Subkī's *Shifā' al-Siqām fī Ziyārat Khayr al-Anām* ﷺ, al-Sakhāwī's *al-Ibtihāj-fī Adhkār al-Musāfir wal-Ḥājj*, al-Haytamī's *Tuḥfat al-Zuwwār ilā Qabr al-Nabī al-Mukhtār* ﷺ, *al-Jawhar al-Muᶜaẓẓam fī Ziyārat al-Qabr al-Mukarram*, and *al-Iṣāḥ ᶜalā Masā'il al-Īḍāḥ*, al-Qārī's own *al-Durrat al-Muḍī'a fīl-Ziyārat al-Muṣṭafawiyya al-Raḍiyya*, Marᶜī al-Karmī's *Tashwīq al-Anām fīl-Ḥajj wa-Ziyārat al-Nabī* ﷺ, al-Samhūdī's *Wafā' al-Wafā*, etc.

[386] As narrated from Ḥudhayfa by Aḥmad, al-Tirmidhī, and al-Nasā'ī; Ibn Masᶜūd by Abū Yaᶜlā, Ibn Ḥibbān, and al-Ḥākim; and from Ibn Abī Laylā by al-Ṭabarānī cf. *Fatḥ* (7:207).

[387] Abū Saᶜd al-Naysābūrī, *Sharaf al-Muṣṭafā* (2:193 §399) cf. *Sīra Ḥalabiyya* (2:79) and al-Ṣāliḥī, *Subul al-Hudā* (ᶜIlmiyya ed. 3:80).

[388] ᶜIyāḍ, *Shifā* (p. 520-521) and *Tartīb al-Madārik* (2:101). The fatwa of Imam Mālik in reply to the question: How does one greet the Prophetic Grave? is "You come to it from the direction of the *qibla* and when you are near it you greet him and invoke blessings on him and you supplicate on your behalf then leave." Ibn Rushd, *al-Bayān wal-Taḥṣīl* (18:601).

[389] Cf. Ibn Taymiyya, *Majmūᶜ al-Fatāwā* (1:228-233, 27:166), *Iqtidā'* (Rushd ed. 2:764), *Qāᶜida Jalīla fīl-Tawassul wal-Wasīla* (Dār al-Fikr al-Lubnānī ed. p. 67-68) and our documentation in *The Four Imams and Their Schools* (p. 181-182).

4.8.4 The *Ḥumayrā'* Reports

Al-Mizzī said every report containing *yā Ḥumayrā'* is forged but he excepted a hadith on fasting in al-Nasā'ī, to which his student Ibn Kathīr added two more exceptions, the hadith on the Abyssinians at play and that of the prediction of the battle of the Camel, none of which are forged, as narrated directly from Ibn Kathīr by his student al-Zarkashī in the 25th of the *khaṣā'iṣ* of ʿĀ'isha in al-Zarkashī's masterpiece *al-Ijāba li-Īrād mā Istadrakat*[hu] *ʿĀ'isha ʿalā al-Ṣaḥāba*. Only Ibn al-Qayyim persisted in claiming forgery unconditionally in his *Naqd al-Manqūl*, *al-Ajwiba ʿalā al-As'ilat al-Ṭarābulsiyya*, and *al-Manār al-Munīf*, a claim rejected by Abū Ghudda in his notes on the latter.

Among the non-forged narrations containing the word *Ḥumayrā'*:

[1] Umm Salama ﵂ said: "The Prophet ﷺ mentioned that one of the Mothers of the Believers would go to war, hearing which ʿĀ'isha laughed, whereupon he said: *Wait, fair little one, lest it be you!* Then he turned to ʿAlī saying *If you have her in your power, treat her kindly!*"[390]

[2] *Fair little one! Do you wish to watch them?* [i.e. the Abyssinians at play].[391]

[3] *Fair little one! There is leeway in our Religion,* said after kissing her while fasting without renewing ablution.[392]

[4] The Prophet ﷺ prostrated for so long in the night of mid-Shaʿbān that ʿĀ'isha became afraid and pinched one of his toes, after which he said: *Fair little one! Did you think that the Prophet had broken his agreement with you?*[393]

[390]Narrated from Umm Salama by al-Ḥākim (3:119=1990 ed. 3:129) with a fair chain according to Abū Manṣūr Ibn ʿAsākir in his *Arbaʿīn fī Manāqib Ummahāt al-Mu'minīn* (p. 71 §11) cf. al-Suyūṭī *et al.*, *Sharḥ Sunan Ibn Mājah* (1:178) and, through al-Ḥākim, al-Bayhaqī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (6:411). Al-Ḥākim said its chain was "sound per the criterion of al-Bukhārī and Muslim" but al-Dhahabī pointed out "it contains ʿAbd al-Jabbār b. Ward and neither narrated through him." Nonetheless the latter was declared trustworthy by Ibn Maʿīn, Aḥmad, Ibn al-Madīnī, Abū Ḥātim, Abū Dāwūd, Yaʿqūb b. Sufyān, and al-ʿIjlī while Abū Dāwūd and al-Nasā'ī narrate from him in their *Sunan*. Ibn Kathīr in the *Bidāya* (6:212) deemed it *gharīb jiddan*, an indicator of forgery in his terminology, but he authenticated it elsewhere as already mentioned.

[391]Narrated from ʿĀ'isha by al-Nasā'ī in *al-Sunan al-Kubrā* (5:307 §8951)—the only *ṣaḥīḥ* narration containing the term *ḥumayrā'* according to the *Fatḥ* (2:444).

[392]Narrated from ʿĀ'isha by Ibn Rāhūyah in his *Musnad* (2:172) as per Ibn Ḥajar in *al-Dirāya* (1:45) and al-Zaylaʿī in *Naṣb al-Rāya* (1:73).

[393]Narrated from ʿĀ'isha by al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān* (3:382 §3835 *mursal jayyid*) cf. al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (7:403). See also the authentic saying of Ḥudhayfa in al-Ḥakim (4:471) cf. Aḥmad al-Ghumārī, *ʿAwāṭif* (2:388).

Among the mostly forged narrations containing the word *Ḥumayrā'*:

[1] *Take half of your Religion from the fair little one (q.v.).*

[2] *Fair little one, 'wayḥak' and 'waysak' convey mercy.*[394]

[3] *Fair little one, do not just say 'Ramadan,' for it is one of the names of Allah, but say 'the month of Ramadan.'*[395]

[4] *Fair little one, why are you out of breath?* (Narration of ᶜĀ'isha coming out on the night of mid-Shaᶜbān and seeing the Prophet ﷺ prostrating and reciting a hauntingly moving supplication, then she rushed back to be home before his return.)[396]

[5] *What ails you, fair little one / daughter of Abū Bakr?* (Narration of ᶜĀ'isha cursing her fever, whereupon the Prophet ﷺ tells her *Do not curse fever, for it is under orders, but say: "O Allah, grant my tiny bones and frail skin mercy from the harsh blaze!"*)[397]

[6] *Fair little one, do not use sun-warmed water for it induces depigmentation (al-baraṣ).* Al-Bayhaqī narrated that ᶜUmar did avoid it for that reason (a fair report), adding that the Prophetic report from ᶜĀ'isha was inauthentic and rebuking Abū Muḥammad al-Juwaynī for erroneously narrating it through Mālik.[398]

[7] *Fair little one, whoever gives a fire, it is as if he had given as charity everything that fire cooks, and whoever gives salt, it is as if he gave in charity everything that salt seasons.*[399]

[394]Narrated by Ibn Abī ᶜĀṣim in *al-Āḥād wal-Mathānī* (5:391 §3010) and al-Ḥarbī in his *Fawā'id* cf. al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (1:82) and type 40 in his *Itqān*.

[395]Narrated by Abū Ṭāhir Ibn al-Ṣaqr in his *Mashyakha* (p. 126 §52) and Ibn al-Najjār in *Dhayl Tārīkh Baghdād* (5:76 §1211).

[396]Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Duᶜā'* (p. 194-195 §606), al-Dāraquṭnī in *al-Nuzūl* (p. 47 §92-93), al-Bayhaqī in *Faḍā'il al-Awqāt* (§26), and Ibn Ḥajar in *al-Amālī al-Muṭlaqa* (p. 120-121) where he calls it *gharīb* and tends to strengthen its core due to other versions in Muslim and elsewhere cf. al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (7:404).

[397]Narrated by Shuhda in *al-ᶜUmda min al-Fawā'id wal-Āthār al-Ṣiḥāḥ wal-Gharā'ib fī Mashyakhat Shuhda* (p. 125 §64).

[398]See al-Dāraquṭnī, *Sunan* (1:38), al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Ṣughrā* (p. 156-157 §203-204) and *al-Sunan* (1:6), Ibn al-Jawzī, *Mawḍūᶜāt* (2:79-80) through various forgers, and Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (Medina ed. 1:20-21) cf. Muḥammad Ḍiyā' al-Raḥmān al-Aᶜẓamī, *al-Minnat al-Kubrā Sharḥ wa-Takhrīj al-Sunan al-Ṣughrā* (1:287-289).

[399]Narrated by Ibn Mājah and, without mention of *yā Ḥumayrā'*, al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*, both through Zuhayr b. Marzūq whose reports are disclaimed cf. al-Mizzī, *Tahdhīb* (9:419-420). Al-Būṣīrī in *Miṣbāḥ al-Zujāja* (3:81 *isnād ḍaᶜīf*) claimed that Ibn al-Jawzī had included it in the *Mawḍūᶜāt* but al-Mundhirī cited it in his *Targhīb* (2:43-44 §1430) and al-ᶜAdawī grades it merely weak in *Ihdā' al-Dībāja* (3:418), his commentary on Ibn Mājah.

[8] *Fair little one, keep neighborly with the Divine favors… were it not for bread, Allah would not be worshipped on earth.* This report and the next were declared forgeries by Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and others.

[9] *Fair little one, beware mud / do not eat mud, for it swells the belly, yellows the complexion, and takes away the face's fairness.*[400]

[10] *Fair little one, on the night that I was enraptured to heaven I was brought into Paradise and stood by one of its trees, the most beautiful and handsomest tree I saw there. I ate one of its fruits and it became a drop in my loins. When I returned to earth I lay with Khadīja who bore Fāṭima. Whenever I miss the smell of Paradise, I smell Fāṭima. Fair little one, truly Fāṭima is not like human women and she does not go sick like they do.* This is narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and was forged by Aḥmad b. Abī Shayba al-Rahāwī according to al-Dhahabī in the *Mīzān*. *Isrā'* and *Miʿrāj* took place after Khadīja ﵂ died.

[11] *Fair little one, do you not know that whensoever the servant prostrates to Allah, Allah purifies the spot of his prostration the depth of seven earths?* supposedly spoken after ʿĀ'isha informed the Prophet ﷺ that he was praying in a spot where al-Ḥasan and al-Ḥusayn urinated.[401]

[12] Al-Laknawī dismissed as chainless and forged the narration of ʿĀ'isha dropping a needle in a dark room and finding it only when the Prophet ﷺ walked in and lit it with the radiance of his face, whereupon she smiled and the Prophet ﷺ asked her, *Fair little one, why did you smile?* She replied: "Because this and that happened." Then he said thrice at the top of his voice *O ʿĀ'isha woe! Woe! Woe to whoever is deprived of looking at this face. On the Day of Resurrection, there is not a single believer or disbeliever but will want to see me.*[402] However, this report is narrated with a continuous chain from her through Ibn Isḥāq[403] and its meaning is supported by another report from ʿĀ'isha ﵂:

> *I was spinning while the Messenger of Allah ﷺ was mending his sandals and I was observing him. His forehead perspired and his sweat gave off light. I gaped in astonishment. He looked at me and said: What is the matter? Why are you gaping? I said: Messenger of Allah! I looked at you and your forehead perspired and your sweat*

[400]Narrated by Ibn ʿAsākir (13:368, 51:112), who declared it "disclaimed" *(munkar)*.

[401]Abū Zurʿa in *Su'ālāt al-Bardhaʿī* (2:708). Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* and cited in al-Suyūṭī's *Jāmiʿ al-Ṣaghīr (daʿīf)* from the word *Whensoever.*

[402]Cf. al-Laknawī in *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 45).

[403]Narrated from ʿĀ'isha by al-Taymī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 113 §117) and Ibn ʿAsākir (3:310) cf. al-Suyūṭī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr* (2:746) as cited in Bāshanfar, *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 646 §618).

gave off light. Had Abū Kabīr al-Hudhalī seen you he would have known you are most deserving of his poetry. The Prophet ﷺ said: And what does he say, ʿĀ'isha, this Abū Kabīr al-Hudhalī? She said:

Exempt of any trace of menses,
born of hale nurse unsoiled,
When you look at his facial traits
– they beam like a white lightning-cloud!

(Wa-mubarra'in min kulli ghubbari ḥayḍatin
wa-fasādi murḍiʿatin wa-dā'in mughīli
Fa-idhā naẓarta ilā asirrati wajhihi
bariqat ka-barqi al-ʿāriḍi al-mutahallili.)

Hearing this, the Prophet ﷺ rose and kissed me between the eyes, saying: Allah grant you goodness on my behalf, ʿĀ'isha, just as you keep making me happy![404]

That the perspiration-beads of the Prophet ﷺ were luminous is supported by the hadith of Anas ؓ in the *Ṣaḥīḥ*: *He ﷺ was rosy-colored as if his sweat were pearls (kāna azhara al-lawni ka'anna ʿaraqahu al-lu'lu').*[405]

[13] *"Fair little one, wait here a while (istamsikī)," whereupon I leaned against the camel's side. He was away for a long time. Then he came back with a radiant smile of happiness. I asked him, "May my father be your ransom, and my mother too, Messenger of Allah! You came down from my side weeping and sad so I wept because you wept. Then you came back happy; what happened, Messenger of Allah?" He replied: "I passed by my mother Āmina's grave so I asked Allah to resuscitate her and He resuscitated her, whereupon she believed in me, then Allah sent her back."*[406]

[404]Narrated through al-Bukhārī by Abū Nuʿaym (1985 ed. 2:45-46), al-Khaṭīb (13:252-253) with two more chains, Ibn ʿAsākir (3:307-309 and 59:424) through al-Khaṭīb's and Abū Nuʿaym's three chains, and al-Bayhaqī in *al-Sunan al-Kubrā* (7:422 §15204) and *Dalā'il al-Nubuwwa* cf. *Iḥyā'* (3:126-127), al-Suyūṭī's *Khaṣā'iṣ* (1:115), and Bāshanfar's *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 646-647 §619). Al-Mizzī narrated this hadith in *Tahdhīb al-Kamāl* (28:318) as an example of a rare, lone-narrated report that comes only through the reliable Khārijī Imam, genealogist, philologist, and centenarian historian Maʿmar b. al-Muthannā Abū ʿUbayda al-Taymī al-Baṣrī. The verses are cited in Abū Kabīr al-Hudhalī's chapter in *Dīwān al-Ḥamāsa*.

[405]Narrated by Muslim, Aḥmad, and al-Dārimī.

[406]Ibn Ḥajar in the *Lisān* (4:305) said Ibn ʿAsākir in *Gharā'ib Mālik* had declared it "disclaimed" *(munkar)* due to its highly unlikely chain through Mālik, but elsewhere (4:83-84) he mentions having found no less than three different-chained corroboratives for it. On this momentous issue see also above (p. 14) and below (p. 204-207, 431).

4.8.5 Hadith of Ādam's *tawassul* through the Seal of Prophets ﷺ

The hadith of Ādam's *tawassul* through the Prophet ﷺ is related from three Companions—Maysara, Ibn ʿAbbās and ʿUmar رضي الله عنهم—with chains varying in strength from strong to very weak:

I. Ibn al-Jawzī narrated in *al-Wafā* with his chain through al-Ājurrī's student and al-Bayhaqī and al-Khaṭib's shaykh the trustworthy *ḥāfiẓ* Abū al-Ḥusayn ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh, known as Ibn Bishrān al-ʿAdl al-Umawī al-Baghdādī al-Muʿaddal (d. 411 or 415) in his *Fawā'id*, from the trustworthy *ḥāfiẓ* and *musnid* of Baghdad Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAmr b. al-Bakhtarī al-Razzāz, from Aḥmad b. Isḥāq b. Ṣāliḥ al-Wazzān al-Jurjānī (d. 281 *lā ba'sa bihi* according to al-Dāraquṭnī) from Muḥammad b. Sinān al-ʿAwqī (d. 223, al-Bukhārī's shaykh in the *Ṣaḥīḥ*), from Ibrāhīm b. Ṭahmān (one of the narrators of the *Ṣaḥīḥayn*), from Budayl b. Maysara (one of Muslim's narrators in his *Ṣaḥīḥ*), from ʿAbd Allāh b. Shaqīq (ditto), from the Companion Maysarat al-Fajr رضي الله عنه:

> I said: "Messenger of Allah, when were you made a Prophet?" He replied: *When Allah created the earth and turned to the heavens, arranging them into seven heavens, and He created the Throne, He wrote on the leg of the Throne: MUḤAMMAD IS THE MESSENGER OF ALLĀH AND THE SEAL OF PROPHETS. And Allah created Paradise in which He made Ādam and Ḥawwā' dwell, then He wrote my name [there] on the gates, the tree-leaves, the houses and tents, while Ādam was still between the spirit and the body. When Allah Most High brought him to life, he looked at the Throne and saw my name, whereupon Allah Most High informed him: 'He is the liege-lord of your offspring.' When shayṭān deceived them, they repented and sought intercession with my name from Him.*

The hadith master al-Ṣāliḥī cited it in *Subul al-Hudā wal-Rashād* (Beirut ed. 1:86=Cairo ed. 1:104) and said "Its chain is good and there is no harm in it."[407] Al-Ḥalabī also cited it in his *Sīra* (1:355).

Al-Bayhaqī narrates with the above chain only the reply "While Ādam was still between the spirit and the body" in his *Dalā'il al-Nubuwwa* (1:84) while Ibn Taymiyya cites the entire wording with the full chain in *Majmūʿ al-Fatāwā* (2:150-151) but he adds "from Muḥammad b. Ṣāliḥ"

[407] A grading confirmed by ʿAbd Allāh al-Ghumārī in *Murshid al-Ḥā'ir* (p. 37) and *al-Radd al-Muḥkam* (p. 138-139) as well as his student Maḥmūd Mamdūḥ in *Rafʿ al-Mināra* (p. 247-249).

between Aḥmad b. Isḥāq al-Wazzān and Ibn Sinān al-ʿAwqī. If correct, this additional link could be either the trustworthy *ḥāfiẓ* Muḥammad b. Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Raḥmān al-Anmāṭī al-Sufi known as Kaylaja (d. 271) or Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Wāsiṭī Kaʿb al-Dhirāʿ who is also trustworthy, so the chain remains a strong chain although longer by one link, and Allah knows best.

II. Al-Khallāl narrated in *al-Sunna* (1:261 §316): Al-Faḍl b. Muslim al-Muḥāribī [unknown] narrated to us: Muḥammad b. ʿIṣma [al-Karābīsī al-Balkhī, *mastūr* per *Miṣbāḥ al-Arīb* §24806] narrated to us: Jundul [b. Wāliq, *thiqa* per al-Haythamī] narrated to us: ʿAmr b. Aws al-Anṣārī [*mastūr* per al-Dhahabī] narrated to us: from Saʿīd b. Abī ʿArūba: from Qatāda: from Saʿīd b. al-Musayyib [all three trustworthy]:

> From Ibn ʿAbbās: *Allah Most High revealed to ʿĪsā ﷺ: O ʿĪsā, believe in Muḥammad and command whoever reaches his time among your Community to believe in him. Were it not for Muḥammad, I would not have created Ādam, and were it not for Muḥammad, I would not have created Paradise or Hellfire. Indeed, I created the Throne on top of the water and it shook, so I inscribed upon it LĀ ILĀHA ILLĀ ALLĀH MUḤAMMADUN RASŪLULLĀH, whereupon it stood still.'*

Al-Khallāl said: "I read it to Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Bishr b. Sharīk and he concurred with it."

Al-Ḥākim similarly narrates: ʿAlī b. Ḥamshādh al-ʿAdl (258-338) [Abū al-Ḥasan al-Naysābūrī, a major trustworthy *ḥāfiẓ*] narrated to us by dictation: Hārūn b. al-ʿAbbās al-Hāshimī (208-275) [*thiqa* per al-Khaṭīb] narrated to us: Jundul b. Wāliq narrated to us, to the end of the above chain and text. Al-Ḥākim said: "This is a sound-chained hadith but al-Bukhārī and Muslim did not narrate it."[408]

Al-Dhahabī in *Talkhīṣ al-Mustadrak* and *Mīzān al-Iʿtidāl* (*s.v.* ʿAmr b. Aws) conjectures that Ibn ʿAbbās' narration is forged *(aẓunnuhu mawḍūʿan)* but cites no proof, as its chain contains neither a liar nor a forger and is an acceptable chain by the *Salaf*'s criteria for *faḍā'il* hadiths as evidenced by al-Khallāl's postscript, especially in light of other versions. He has a similar reaction for the report of Imam Aḥmad weeping and fainting at the

[408] Al-Ḥākim (2:614-615). Also Abū al-Shaykh in *Ṭabaqāt al-Aṣfahāniyyīn* according to al-Laknawī in *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 44), and Abū Saʿd al-Naysābūrī in *Sharaf al-Muṣṭafā* (1:163-165 §15) where the editor rejects al-Dhahabī's verdict of fabrication.

discourse of the Sufi master al-Muḥāsibī, on the one hand declaring its chain *ṣaḥīḥ*, on the other denying the report's veracity.[409]

III. Al-Ṭabarānī narrated in *al-Muʿjam al-Ṣaghīr* (2:82 §992) and *al-Muʿjam al-Awsaṭ* (6:313-614 §6502) : Muḥammad b. Dāwūd b. Aslam al-Ṣafadī narrated to us: Aḥmad b. Saʿīd al-Madanī al-Fihrī narrated to us: ʿAbd Allāh b. Ismāʿīl al-Madanī narrated to us: from ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, from his father, from his grandfather, from ʿUmar b. al-Khaṭṭāb ﷺ:

> The Prophet ﷺ said: *When Ādam committed his specific sin, he raised his head toward the Throne and said: 'I am asking You by the right of Muḥammad to forgive me.' Allah Most High revealed to him: 'What is Muḥammad? Who is Muḥammad?' He replied: 'Glorified be Your Name! When You created me I raised my head toward Your Throne and [saw] there was written on it LĀ ILĀHA ILLĀ ALLĀH MUḤAMMADUN RASŪLULLĀH. I knew that there was no one more magnificent in Your sight than him whose name You placed next to Your Name.' Allah Most High revealed to him: 'O Ādam, truly He is the last of the Prophets from your seed and his Community are the last of all Communities from your seed. Were it not for him, O Ādam, I would not have created you!'*

The above is also narrated by al-Ḥākim (2:615) and al-Bayhaqī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (5:488-489) thus: Abū Saʿīd ʿAmr b. Muḥammad b. Manṣūr al-ʿAdl narrated to us: Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ḥanẓalī narrated to us: Abū al-Ḥārith ʿAbd Allāh b. Muslim al-Fihrī narrated to us in Egypt: Ismāʿīl b. Maslama narrated to us: ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam informed us: from his father: from his grandfather: from ʿUmar b. al-Khaṭṭāb ﷺ:

> The Prophet ﷺ said: *When Ādam committed his mistake he said: 'O my Lord, I ask You to forgive me for the sake of Muḥammad.' Allah Most High said: 'O Ādam, and how do you know about Muḥammad whom I have not yet created?' Ādam replied: 'O my Lord, after You created me with Your hand and breathed into me of Your spirit, I raised my head and saw written on the heights of the Throne LĀ ILĀHA ILLĀ ALLĀH MUḤAMMADUN RASŪLULLĀH. I knew that You would not place next to Your Name other than*

[409]The latter report is narrated with a sound chain by al-Khaṭīb (8:214), Ibn al-Jawzī in *Manāqib Aḥmad* (p. 185-186), and al-Dhahabī in the *Siyar* and *Mīzān* (1:430) who said: "The chain is sound; but I just cannot believe this on the part of Imam Aḥmad!" cf. also Ibn Mufliḥ, *Furūʿ* (Turkī ed. 8:379) and Ibn Badrān, *Madkhal* (p. 101).

the most beloved one of Your creation.' Allah Most High said: 'O Ādam, I have forgiven you, and were it not for Muḥammad I would not have created you!'[410]

The pivot of this narration is ᶜAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam whom al-Bayhaqī declared weak although Ibn ᶜAdī in his *Kāmil* considered that his narrations were overall fair. Al-Dhahabī went to excess in declaring the hadith "forged, and ᶜAbd al-Raḥmān is flimsy (*wāhin*, i.e. terminally weak)" in his abridgment of the *Mustadrak*, as he himself elsewhere declares the same narrator "slightly short of the level of *ḥasan*."[411]

The hadith is also narrated from our liege-lord ᶜUmar in *mawqūf* form by the Shāfiᶜī hadith master Abū Bakr al-Ājurrī al-Makkī—the shaykh of Ibn Bishrān's brother Abū al-Qāsim ᶜAbd al-Malik b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Bishrān—in *al-Sharīᶜa* (p. 432) with his chain.

Al-Ājurrī also narrates it (p. 430 §963) from the *Tābiᶜī* Abū al-Zinād with an extremely weak chain.

A similar wording is also narrated from Muḥammad al-Bāqir by Ibn al-Mundhir in his *Tafsīr* per al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* (1:60).[412]

The exchange *How do you know of Muḥammad* and our liege-lord Ādam's reply is also narrated from Ibn Masᶜūd by Ibn Abī al-Dunyā with his chain in *al-Ishrāf fī Manāzil al-Ashrāf* (p. 113-114 §24).

4.8.6 Related Narrations

Al-Daylamī in *al-Firdaws bi-Ma'thūr al-Khiṭāb* (5:227 §8031) cited without chain from Ibn ᶜAbbās: *Allah Most High says I swear it by My Power and My Glory! Were it not for you [O Muḥammad], I would not have created the world.*[413]

Al-Albānī rejected it as inauthentic in his *Silsila Ḍaᶜīfa* (§282). Al-Khallāl in *al-Sunna* (1:237) narrated it from the Hanbali Hārūn b. al-ᶜAbbās al-Hāshimī who added that whoever rejects this hadith is a *zindīq*.

[410]Cited also by Abū Saᶜd al-Naysābūrī in *Sharaf al-Muṣṭafā* (1:165-166 §16) and Ibn Kathīr in *al-Bidāya* (1:81=1:91 and 2:322=2:393), *al-Sīrat al-Nabawiyya* (1:320), and *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* (1:29)

[411]In *al-Mūqiẓa* (p. 33-34).

[412]Reproduced in full by Mamdūḥ in *Rafᶜ al-Mināra* (p. 246-247).

[413]Cf. *Kanz al-ᶜUmmāl* (§32025).

This ruling is reminiscent of the expression of the Shāfiᶜī Imam Taqī al-Dīn al-Ḥiṣnī in the book he wrote against Ibn Taymiyya entitled *Dafᶜ Shubahi man Shabbaha wa-Tamarrad* in which he said:

> Whoever denies the use of the Prophet ﷺ as intermediary *(al-tawassul bihi)* and the use of him as intercessor *(al-tashaffuᶜ bihi)* after his death, or claims that his sanctity ended with his death, has announced to the people and proclaimed against himself that his state is worse than that of the Jews, who used him as intermediary before he appeared into existence, and that there is in his heart a satanic incitement of the vilest type.

Al-Ṣāliḥī in *Subul al-Hudā* (ᶜIlmiyya ed. 1:75) cites it as narrated from our liege-lord ᶜAlī by al-ᶜAzafī in his *Mawlid* and the *khaṭīb* Abū al-Rabīᶜ Sulaymān b. Sabuᶜ (or Sabᶜ)[414] al-Sibtī in *Shifā' al-Ṣudūr fī Aᶜlām Nubuwwat al-Rasūl wa-Khaṣā'iṣih* (Qāḍī ᶜIyāḍ's contemporary and one of his sources for his own *Shifā*), all of them chainless, in the wording: *O Muḥammad! I swear it by My Power and My Glory! Were it not for you, I would not have created My earth or My heaven, nor would I have raised up this sky or flattened this land.*

Al-Ṣāliḥī also mentions that Ibn ᶜAsākir (3:517-518) narrated with a very weak chain from Salmān: *Since I took Ibrāhīm as my intimate friend (khalīlī), I took you as my beloved friend (ḥabībī), and I did not create anything dearer to Me than you, and I have created the world and its people to make your honor and rank known to them, and were it not for you I would not have created the world.* This is part of a much longer narration which Ibn al-Jawzī declared "forged beyond doubt" in his *Mawḍūᶜāt* (1:288-289).

Al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* (3:117) and al-Ṣāliḥī (1:85=Cairo ed. 1:104) mention that Ibn Abī ᶜĀṣim in his *Musnad* (= *al-Sunna* p. 306) and Abū Nuᶜaym narrated from Anas that Allah Most High said to Mūsā: *O Mūsā, whoever meets Me disbelieving in Muḥammad, I shall cause him to enter the Fire.* Mūsā said: "Who is Muḥammad?" He replied: *O Mūsā, I swear it by My Power and My Glory! I never created anything dearer to Me than him. I have written his name together with My Name on the Throne before I created the heavens and the earth and the sun and moon by two thousand years.* Al-Dhahabī in his *Mīzān* declares it one of the forgeries of Saᶜīd b. Mūsā al-Umawī. This is also cited from Ibn

[414]Cf. al-Kattānī, *al-Risāla al-Mustaṭrafa* (p. 202).

ᶜAbbās[415] while the two thousand-year period is also related from the Tābiᶜī ᶜAṭā'.[416]

Ibn Abī al-Dunyā in his *Manāzil al-Ashrāf* (p. 113 §23) narrated with his chain that Saᶜīd b. Jubayr said *The children of Ādam differed over who was the dearest of creatures to Allah Most High, some of them saying it was the angels who never disobey Allah. They went to Ādam who replied: 'Truly, I am the dearest of all creatures except that when the spirit was breathed into me, it had hardly reached my feet before I sat up fully and the Throne glimmered before me and I gazed at it; lo and behold! there was [written] on it MUḤAMMADUN RASŪLULLĀH. In reality, he is the dearest of all creatures to Allah.'*

The ulema concur that creation was for the sake of the Prophet ﷺ. Hence, when they mentioned the narration that were it not for him Allah would not have created anything, they said its meaning was true.[417] Ibn Taymiyya gave a vibrant elucidation of that meaning:

> Muḥammad ﷺ is the Chief of the Children of Ādam, the Best of Creation, the noblest of them in the sight of Allah Most High. This is why some have said that "Allah created the universe because of him," or that "Were it not for him, He would have neither created a Throne, nor a Footstool, nor a heaven, earth, sun or moon." However, this is not a hadith on the authority of the Prophet ﷺ... but it may be explained from a correct perspective...
>
> Since the best of the righteous of the children of Ādam is Muḥammad ﷺ, creating him was a desirable end of deep-seated purposeful wisdom, more than for anyone else, and hence **the completion of creation and the fulfillment of perfection was attained with Muḥammad** ﷺ... The Chief of the children of Ādam is Muḥammad ﷺ, Ādam and all his children being under his banner. He said: *Truly, I was [already] written as the Seal of the Prophets with Allah Most High when Ādam* عليه السلام *was [still] turning in his clay, i.e.* my prophethood was decreed and manifested when Ādam was created but before the breathing of the Spirit into him, just as Allah

[415]By Abū Saᶜd al-Naysābūrī in *Sharaf al-Muṣṭafā* (1:166-167 §17) and al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* (6:418-419) after Ibn Mardūyah.

[416]With a very weak chain by al-Ājurrī in *al-Sharīᶜa* (Mahdī ed. p. 429-430 §962).

[417]Cf. al-Khallāl in *al-Sunna* and those he cites, Abū Muḥammad Makkī and Abū al-Layth al-Samarqandī as cited by al-Ḥiṣnī in *Dafᶜ Shubah man Shabbaha wa-Tamarrad*, al-Qasṭallānī in the *Mawāhib* and al-Zurqānī in its *Sharḥ*, al-Ṣāliḥī in *Subul al-Hudā*, al-ᶜAjlūnī in *Kashf al-Khafā*, al-Qārī in the *Asrār*, al-Laknawī in *al-Āthār al-Marfūᶜa*, and even Ibn Taymiyya (see *infra*) and Ibn al-Qayyim in *Badā'iᶜ al-Fawā'id* among others.

decrees the livelihood, lifespan, deeds and misery or happiness of a slave when He creates the embryo but before the breathing of the spirit into it.

Since Man is the seal and last of all creation and its microcosm, and since the Best of Men is thus the Best of all creation absolutely, then **Muḥammad ﷺ, being the Pupil of the Eye, the Axis of the Mill, and the Distributor to the Collective, is, as it were, the Ultimate Purpose from among all the purposes of creation. Thus it cannot be denied that "Due to him all of this was created," or that "Were it not for him, all this would not have been created."** Therefore, if statements like this are explained that way, according to what the Book and the Sunna indicate, it is acceptable.[418]

4.9 Forged Books and Spurious Attributions

ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal: As mentioned above, over half the narrations in the *Kitāb al-Sunna* attributed to him are forgeries, most of them promoting the most shameless anthropomorphism, such as *Allah Most High created the angels from the hair of His two arms and chest*, "reminiscent of Brahmanism" according to its Riyadh editor. The book comes to us only through Abū Naṣr Muḥammad b. Ḥasan b. Sulaymān al-Simsār and Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Khālid al-Harawī, both of whom are unknown, yet remains a foundational reference for a fringe of Muslims. Its first edition was sponsored by ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Saᶜūd and a Jeddah businessman named Muḥammad Naṣīf, who also financed the attack on Imam al-Kawtharī and the Hanafi School by ᶜAbd al-Raḥmān al-Maᶜallamī al-Yamānī (d. 1386) entitled *al-Tankīl li-Mā Warad fī Ta'nīb al-Kawtharī min al-Abāṭīl* in which al-Maᶜallamī admits the argument that "Allah has a body unlike bodies."[419] *Kitāb al-Sunna* was published in Cairo in 1930 at al-Maṭbaᶜat al-Salafiyya and received two recent editions, one by Muḥammad Basyūnī Zaghlūl (2003) who based his work on the 1930 edition; the other in two volumes by Muḥammad al-Qaḥṭānī, the Umm al-Qurā University author of *al-Walā' wal-Barā'*, a book which counts relying on the Prophet's ﷺ intercession between oneself and Allah ﷻ among the "ten actions that negate Islām." Kawtharī

[418]Ibn Taymiyya, *Majmūᶜ al-Fatāwā* (11:95-97).

[419]The *Tankīl* in its printed form was tampered (by Nāṣir al-Albānī and Zuhayr al-Shāwīsh) as stated to the author by Dr. Nūr al-Dīn ᶜItr and Shaykh Wā'il al-Ḥanbalī. The latter heard from ᶜAbd al-Raḥmān b. Nāṣir al-Albānī that a dispute over the profits from its sales was the reason behind the fallout between his father and Shāwīsh—"al-Kawtharī's posthumous revenge" in his words.

lambasted *Kitāb al-Sunna* in his *Maqālāt* and renames it *Kitāb al-Zaygh* (The Book of Deviancy). The book actually attributes to Aḥmad the statement *Allah spoke to Mūsā from His mouth (min fīhi) and handed him the Torah from His hand to his hand.* Dhahabī categorically rejects the authenticity of this narration and exclaims: "By Allah! The Imam never said these things. May Allah destroy him who forged them. Look at the ignorance of hadith scholars, who narrate such nonsense without a peep."[420]

ᶜAbd al-Qādir al-Jīlānī: Al-Haytamī in his *Fatāwā Ḥadīthiyya* deemed that the text of al-Jīlānī's *Ghunya li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq* underwent accretions by anthropomorphists such as the attribution of voice to Allah Most High and its comparison to the sound of thunder, and the imputation of Imam Abū Ḥanīfa with Jahmism. As for Shaykh ᶜAbd al-Qādir's hagiography which constitutes more than half of *Bahjat al-Asrār fī Manāqib al-Sādat al-Akhyār min al-Mashāyikh al-Abrār* (also known as *Bahjat al-Asrār wa-Maᶜdan al-Anwār fī Baᶜḍ Manāqib al-Quṭb al-Rabbānī wal-Ghawth al-Ṣamadānī wal-Baḥr al-Zākhir al-Nūrānī Sayyidī Muḥyī al-Dīn Abī Muḥammad ᶜAbd al-Qādir al-Jīlī*), its author the prominent Cairene specialist of canonical readings Nūr al-Dīn Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Yūsuf b. Ḥurayz (or Jarīr) b. Miᶜḍād al-Lakhmī al-Shaṭṭanūfī al-Shāfiᶜī (644-713) was accused of relating oddities and adducing questionable chains of transmission (as related from al-Dhahabī by Ibn al-Jazarī in *Ṭabaqāt al-Qurrā'* and Ibn Rajab in *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* but Ibn Ḥajar defends him in his *Masā'il* p. 14-18 and *Durar*) and by prominent Rifāᶜīs cf. Sirāj al-Dīn al-Makhzūmī (793-885) in *Ṣiḥāḥ al-Akhbār fī Nasab al-Sādat al-Fāṭimiyya al-Akhyār* and Abū al-Hudā al-Ṣayyādī (1266-1328) in *al-Ṭarīqat al-Rifāᶜiyya* of including in it reports devoid of authentic chains back to the Shaykh, such as *My foot is on the neck of every walī.* Al-Ṣayyādī says it is also the verdict of "Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Imam al-ᶜIzz al-Fārūthī al-Shāfiᶜī, al-Dhahabī, al-Taqī al-Wāsiṭī, Ibn Kathīr, and many" such as al-ᶜAynī. Ḥājjī Khalīfa in *Kashf al-Ẓunūn* confuses him with the *muḥaddith* and leader of the Sufis in Mecca Imam Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. Jahḍam al-Hamadhānī (d. 414) who also authored a *Bahjat al-Asrār* and innovated *ṣalāt al-raghā'ib.* The 6-tome *Tafsīr* published in 2009 under the name of Shaykh ᶜAbd al-Qādir is in reality *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyya wal-Mafātiḥ al-Ghaybiyya al-Muwaḍḍiḥa lil-Kalim al-Qur'āniyya wal-Ḥikam al-Furqāniyya* (as stated in the *Tafsīr*'s own introduction) by the Uzbek Naqshbandi Shaykh Niᶜmatullāh b. Maḥmūd al-Nakhjawānī (d. 920) known as ᶜAlwān Aghā Shahrī previously published in two volumes (Istanbul: al-Matbaᶜat al-ᶜUthmaniyya 1325; Cairo: Dār Rikābī, 1999CE).

[420]Al-Dhahabī, *Siyar* (9:503, 9:512). Al-Dhahabī included in this statement the spurious *Radd ᶜalā al-Jahmiyya* which the anthropomorphists, to date, continue to attribute to Imam Aḥmad (see paragraph on him below).

ᶜAbd al-Razzāq al-Ṣanᶜānī: We have witnessed in our own time the forgery of a supposedly recovered fragment of ᶜAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*, in reality a modern-day manuscript in Indianized calligraphy composed almost entirely of fabricated chains mounted on various texts, some from *Dalā'il al-Khayrāt* and some from later works including the notorious "hadith of Jābir" on the primeval creation of the Prophet's ﷺ light.[421]

Abū Dāwūd al-Ṭayālisī: The *Musnad* attributed to him was in reality compiled by his student Yūnus b. Ḥabīb or the latter's colleague Abū Masᶜūd al-Rāzī according to Ibn Abī Ḥātim, Ibn Ḥibbān and al-Dhahabī.

Abū Ḥanīfa: The 50-odd-line poem which begins *Ya Sayyid al-Sādāt ji'tuka qāṣidan* has no known chain to the Imam. It first appears in late works such as *al-Mustaṭraf min kulli Fannin Mustaẓraf* by the Egyptian litterateur al-Shihāb al-Ibshīhī (d. 850) who says he declaimed it when he visited the Prophet ﷺ in Medina.[422] Likewise the Qur'ānic reading attributed to the Imam was denounced by al-Dāraquṭnī as baseless. Some imputed its forgery to the canonist Abū al-Faḍl Muḥammad b. Jaᶜfar al-Khuzāᶜī al-Jurjānī (d. 408), others to al-Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī.[423]

Aḥmad b. Ḥanbal: The spurious *Radd ᶜalā al-Jahmiyya* was attributed to Imam Aḥmad by Ibn Taymiyya[424] as was the *ᶜAqīda of Imam Aḥmad* narrated by al-Iṣṭakhrī, both forgeries according to al-Dhahabī.[425] These two texts are still published under his name.[426] Worse than this deception is the fact that the *Radd* misrepresents Aḥmad as indulging in the worst type of *kalām* and holding views that border on disbelief, for example:

> They [the Jahmīs] say: "Whenever it comes to your mind Allah is something which you know, He is other than that."[427] Aḥmad says: We say: He is a thing. They said: "He is 'something' unlike any

[421]See below (p. 524) al-Qārī's discussion of the Prophetic Light.

[422]A commentary was penned by a Muṣṭafā al-Wardī entitled *Minan al-Raḥmān fī Sharḥ Qaṣīdat Abī Ḥanīfat al-Nuᶜmān*, in print.

[423]Cf. al-Suyūṭī, *Itqān* (Types 22-27, Riyadh ed. 2:500-501).

[424]Ibn Taymiyya, *Fatāwā* (5:496, 5:555, 6:153, 7:89, 8:385, 15:284, 16:213, 17:300).

[425]*Siyar* (Fikr ed. 9:503=Risāla ed. 11:286-287). Books against the Jahmiyya were composed by Ibn Abī Ḥātim, Ibn Mandah, Muḥammad b. Aslam al-Kindī, Nafṭūyah, Abū Saᶜīd al-Dārimī, ᶜAbd Allāh b. Aḥmad, Ibn Qutayba, and Nuᶜaym b. Ḥammād, but not Imam Aḥmad, contrary to Ibn al-Nadīm's claim in his *Fihrist* and Ibn Qāsim's claim at the end of his *Mustadrak ᶜalā Fatāwā Ibn Taymiyya* (5:230) whereby al-Khallāl said he "copied it from the autograph text of ᶜAbd Allāh who copied it from his father's autograph text."

[426]Cf. "Aḥmad b. Ḥanbal," *al-Radd ᶜalā al-Zanādiqa wal-Jahmiyya*, ed. Muḥammad Ḥasan Rashīd (Cairo: al-Maṭbaᶜat al-Salafiyya, 1973); *al-Radd ᶜalā al-Jahmiyya lil-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Aḥmad Bakir Maḥmūd (Beirut: Dār Qutayba, 1990).

[427]A saying not of the *Jahmīs* but of Dhūl-Nūn al-Miṣrī cited by al-Qushayrī in the *Risāla*.

other thing."[428] We say: The thing that is unlike any other thing, rational people know to be inexistent. It is therefore clear to everyone that they [the Jahmīs] do not believe in anything.[429]

ᶜAlī b. Abī Ṭālib ﷺ: We already mentioned *Nahj al-Balāgha*, falsely attributed to our liege-lord ᶜAlī b. Abī Ṭālib ﷺ, is in reality written by al-Murtaḍā Abū Ṭālib ᶜAlī b. Ḥusayn b. Mūsā al-Mūsawī (355-436);[430] also forged are *Waṣāyā ᶜAlī*.[431]

al-Ashᶜarī: The chainless, anachronistic, and ungrammatical book copied in certain manuscripts under the title *Shajarat al-Yaqīn wa-Takhlīq Nūr Sayyid al-Mursalīn wa-Bayān Ḥāl al-Khalā'iq Yawm al-Dīn* and ignorantly published in Madrid, Spain in 1987 is replete with the flimsiest forgeries imaginable and falsely attributed to Imam Abū al-Ḥasan al-Ashᶜarī, as is another book entitled *al-Durrat al-Farīda fīl-ᶜAqīda*, which in reality reduplicates al-Ghazzālī's *Qawāᶜid al-ᶜAqā'id*.

al-ᶜAskarī: The Twelver-Shīᶜī *Tafsīr al-Ḥasan al-ᶜAskarī* is a spurious attribution filled with forgeries about *Ahl al-Bayt* and *Ahl al-Sunna*.[432]

al-Barbahārī: *Sharḥ al-Sunna*, chainlessly attributed by Ibn Abī Yaᶜlā (d. 526) in his *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* to the Hanbali outlaw and anthropomorphist Abū Muḥammad al-Barbahārī (253-329), reaches us through a single sixth-century Ẓāhiriyya manuscript with an unambiguous chain back to the ultra-Hanbali Sufi forger Ghulām al-Khalīl (d. 275) as his own work

[428]A saying not of the Jahmīs but of the Imam of Sunna Ibn Khafīf al-Shīrāzī in his *ᶜAqīda al-Ṣaḥīḥa* §5: "He is 'something' yet not like things" *(shay'un lā kal-ashyā')* [or: "He is an entity but not in the sense of created entities"].

[429]*Al-Radd ᶜalā al-Zanādiqa wal-Jahmiyya* (p. 20-21).

[430]Al-Dhahabī, *Mīzān al-Iᶜtidāl* (3:124). He adds in *Siyar Aᶜlām al-Nubalā'* (Dār al-Fikr 1997 ed. 13:383 §4008): "Al-Sharīf al-Murtaḍā is the compiler of the book *Nahj al-Balāgha*, the words of which are attributed to Imam ᶜAlī ﷺ—and no chains of transmission exist for such an attribution! Some of it is falsehood and it contains some truth, however, there are in it forgeries of which the Imam is completely innocent and never said—but where is he that judges fairly? It is also said that his brother is the compiler, al-Sharīf al-Raḍī." Maḥmūd Shākir in his *Jamharat al-Maqālāt* (2:1062) considers only one tenth of it, at most, to be authentically related from our liegelord ᶜAlī. It is a proof of Aḥmad al-Ghumārī's shīᶜism that in *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 83) he ardently recommends its commentary *Sharḥ Nahj al-Balāgha* by Ibn Abī al-Ḥadīd as "one of the most precious books pertaining to ᶜAlī and *Ahl al-Bayt*," going so far as to attack al-Bukhārī and Muslim's *Ṣaḥīḥs* as "containing plenty of mistakes and unalloyed falsehoods" in order to justify his promotion of that book! The latter was roundly refuted by the erudite scholar of Iraq ᶜAbd Allāh al-Suwaydī's *al-Ṣārim al-Ḥadīd ᶜalā Ibn Abī al-Ḥadīd*, still in manuscript form in Maktabat Fatih in Istanbul. Cf. also note 19.

[431]On the *Waṣāyā ᶜAlī* see below, p. 525.

[432]Cf. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī's *al-Tafsīr wal-Mufassirūn* (2:58-73).

—and thus catalogued by Fuat Sezgin in his *Tārīkh al-Turāth al-ʿArabī*—without any mention of al-Barbahārī whatsoever.[433]

al-Bukhārī: The pseudo-*Waṣiyya* of Imam al-Bukhārī describing how to be a scholar of hadith was never authored by him.

al-Ghazzālī: ʿAbd al-Raḥmān Badawī's *Mu'allafāt al-Ghazzālī* and Mashhad al-ʿAllāf's *Kutub al-Imām al-Ghazzālī al-Thābitu Minhā wal-Manḥūl* list the following books as falsely or inconclusively attributed to the Imam:

• *Maʿārij al-Quds fī Midrāj Maʿrifat al-Nafs*, a patchwork of the *Iḥyā'*'s 50-page discussion of the wonders of the heart and other works, but to which none of the Imam's works refers and which itself refers to none of them. Nor did the Ghazzālian bibliographers such as Ibn al-Subkī and al-Zabīdī include it among his works;

• The jargon-bound, disconnected *al-Maḍnūn bihi ʿalā ghayr Ahlih*—also known as *al-Maḍnūn al-Kabīr*—which Ibn al-Ṣalaḥ in *Ṭabaqāt al-Fuqahā'* (an abridgment of his like-titled work of which Imam al-Nawawī wrote a draft completed by Imam al-Subkī) and Ibn al-Subkī both considered spurious, and al-Ṣanʿānī "filled with blatant unbelief";

• *al-Maḍnūn al-Ṣaghīr*—also known as *al-Nafkh wal-Taswiya*, *al-Maḍnūn bihi ʿalā Ahlih*, *al-Ajwibat al-Ghazzāliyya fīl-Masā'il al-Ukhrāwiyya*—of which Saʿīd Fawda in his *Naẓarāt fī Kitāb al-Maḍnūn al-Ṣaghīr* rejects the attribution of authorship to al-Ghazzālī while Ibn ʿArabī in *Muḥāḍarat al-Abrār* attributes it to Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Musaffir al-Sibtī along with

• *Minhāj al-ʿĀbidīn*, partly an abridgment of the *Iḥyā'* with references to unknown or unidentifiable works;

• *Minhāj al-ʿĀrifīn* which details the garb and regimen of Sufi devotees;

[433]This is acknowledged in all its mutually censorious "Salafi" editions from 1408H to 1426H (three editions by Muḥammad b. Saʿīd al-Qaḥṭānī, then three editions by Khālid al-Raddādī, then another edition by ʿAbd al-Raḥmān al-Jumayzī), each criticizing the previous although they predictably all find excuses why authorship should be attributed to al-Barbahārī—mostly on the basis of Ibn Abī Yaʿlā's unsourced claim and his imitators the later Hanbalis al-ʿUlaymī, Ibn Taymiyya, Ibn ʿAbd al-Hādī, Ibn Mufliḥ, Ibn ʿImād and al-Dhahabī. One editor even claims that "al-Barbahārī's biographers all mention he wrote a *Sharḥ al-Sunna* while none of Ghulām al-Khalīl does." However, Qawwām al-Sunna al-Taymī (d. 535) in *al-Ḥujja fī Bayān al-Maḥajja wa-Sharḥ ʿAqīdat Ahl al-Sunna* (2:473-475) explicitly cites the latter in his list of "those shaykhs of the *Salaf* and the *Khalaf* upon whom one relies on the chapters of religious doctrine, who are our leaders in practicing the Sunna and who have publicized their belief… and I shall mention a group of our imams among the *Salaf* who have treated those meanings… among them Aḥmad b. Muḥammad b. Ghālib, known as Ghulām al-Khalīl the companion of Aḥmad b. Ḥanbal"—and he omits any mention of al-Barbahārī despite the length of his list.

• *Mishkāt al-Anwār fī Laṭā'if al-Akhbār*, of which the Egyptian manuscript states the author is the hadith master ʿAlā' al-Dīn ʿAlī b. Muḥammad, known as Ibn al-Faqīh al-Miṣrī (d. 877). As for *Mishkāt al-Anwār wa-Miṣfāt al-Asrār*, al-Rāzī, Ibn Taymiyya, al-Badawī and others all attribute it positively to al-Ghazzālī but al-Zabīdī shows no knowledge of it in his recension.[434]

• *Mukāshafat al-Qulūb al-Muqarrib ilā Ḥaḍrat ʿAllām al-Ghuyūb*, where the text itself says it is "epitomized from the same-titled book attributed to Shaykh al-Ghazzālī" while quoting latter-day authors such as al-Qurṭubī and Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī;

• *al-Risālat al-Ladunniyya* or *Risāla fī Bayān al-ʿIlm al-Ladunnī*, unknown to Ibn al-Subkī and al-Zabīdī, also replete with obscure or incoherent references to unidentified works and works al-Ghazzālī never authored, as well as a scattered style that departs from the unifying vision of the Imam's other works and reminiscent of *al-Maḍnūn bihi ʿalā Ghayri Ahlih*.

• *Sirr al-ʿĀlamayn wa-Kashf Mā fīl-Dārayn* (per Shāh ʿAbd al-ʿAzīz al-Dihlawī in the *Tuḥfa Ithnā ʿAshariyya* and al-Dhahabī in the *Siyar*).

al-Ḥasan al-Baṣrī: Of the sixteen works Fuat Sezgin attributes to al-Ḥasan al-Baṣrī (five of them no longer extant), several are spurious attributions in which he had no hand. The most notorious is the *Epistle to ʿAbd al-Malik* (the caliph) in support of the doctrine of absolute free will, forged and quoted by late Muʿtazilī, Zaydī and Twelver-Shīʿī authors and surviving only in three eighth or ninth-century manuscripts.[435] *Risālat al-Farā'iḍ*, also known as *Risālat al-Takālīf*, quotes several figures that lived long after his death and therefore could not have been authored by him, but possibly by his eighth-century homonym, Abū Saʿīd al-Ḥasan b. ʿAlī al-Wāʿiẓ al-Muṭṭawwiʿī, the author of *Riyaḍ al-Uns fīl-Iqtidā' bi-Sayyid al-Jinn wal-Ins*. *Waṣiyyat al-Nabī ﷺ ilā Abī Hurayra* was authored by al-Ḥasan's third-century homonym al-Ḥasan b. Saʿīd al-Baṣrī and contains theological language that reflects the concerns of later times. Also questionable is his authorship of the *Risālat al-Zuhd* and much of the correspondence with ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz attributed to him.

[434]Al-Ghumārī said it contains the same pantheistic notions as *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, such as the interpretation of the *ḥadīth qudsī I shall be his hearing that he hears with…* in the sense that nothing really exists except Allah Most High and that the limbs themselves are in that sense. Badawī wrote that Wensinck "attempted to show that the first part of the *Mishkāt* was nothing more than a summary of Plotinus's fourth *Ennead*."

[435]Cf. Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History* (Brill, 2006) pp. 179-184.

Ibn ʿAbbās : Both *Tafsīr Ibn ʿAbbās* and *Miʿrāj Ibn ʿAbbās* are forgeries as stated by Imam Aḥmad[436] and others, such as Sayyid Muḥammad b. ʿAlawī al-Mālikī in *Wa-Huwa bil-Ufuqi al-Aʿlā*.

Ibn ʿAbd al-Salām: A work on *taṣawwuf* by ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Salām b. Aḥmad b. Ghānim al-Maqdisī, *Ḥall al-Rumūz wa-Mafātīḥ al-Kunūz*, has been erroneously attributed to his famous namesake, Imam ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Salām al-Sulamī.

Ibn ʿArabī: The two-volume *Tafsīr Ibn ʿArabī* is a Bāṭinī work authored by ʿAbd al-Razzāq al-Kāshānī (also known as al-Qāshānī).[437]

Ibn Ḥajar: The *Munabbihāt ʿalā al-Istiʿdād li-Yawm al-Maʿād lil-Nuṣḥi wal-Widād* (Admonitions to Prepare for the Day of Return for Advice and Love) was compiled by Zayn al-Quḍāt Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥijjī or al-Ḥajrī or Ḥujurī's (d.?) and falsely attributed to Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī although replete with sourceless and chainless reports in the most patent contrast with the masterly style that shines in all his works.[438]

Ibn Qutayba: *al-Imāma wal-Siyāsa* was falsely attributed to Ibn Qutayba by the Shīʿīs. The book tells us its author went to Egypt, Damascus and Maghrib and narrated from Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Laylā the jurisprudent and judge of al-Kūfa who died in 148, a full 65 years before the birth of Ibn Qutayba, who never left Irāq. Other teachers mentioned are also unheard of but for that book. Orientalists and their paleographers such as De Goeje, Dozy, Gibb, Brockelmann, William McGuckin—also known as Baron de Slane (in the index of the Arabic manuscripts in the Imprimerie Nationale)—and Margoliouth all consider the attribution of that book to Ibn Qutayba spurious. Shīʿīs also attribute to Ibn Qutayba the narration of a spurious report disparaging Anas b. Mālik ﷺ toward the end of *al-Maʿārif* on the basis of a Shīʿī-tampered manuscript that suppressed Ibn Qutayba's concluding comment that "such a report is baseless" *(lā aṣla lah)*.

[436]Cf. note 1366.

[437]Cf. Ṭāhir b. ʿĀshūr, third *Muqaddima* of his commentary *al-Taḥrīr wal-Tanwīr* (1:34). Our teacher Dr. Nūr al-Dīn ʿItr forbade students from reading *Tafsīr Ibn ʿArabī* and considered it irreligious.

[438]Cf. the catalogue of Arabic manuscripts of the library of Sarajevo (number 334) and as referenced by Ḥājjī Khalīfa in *Kashf al-Ẓunūn* (2:1848) while other mss. misattribute it to Ibn Ḥajar al-Haytamī or leave the author unmentioned cf. Shākir Maḥmūd ʿAbd al-Munʿim's two-volume 1997 doctoral thesis published at Mu'assasat al-Risāla in Beirut under the title *Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī: Muṣannafātuhu wa-Dirāsatun fī Manhajihi wa-Mawāridihi fī Kitābihi al-Iṣāba* (1:394-395). See also Salmān, *Kutub Ḥadhdhara minhā al-ʿUlamā'* (2:326-330).

Ibn Sīrīn: Ibn Khaldūn in his *Muqaddima* implied that Ibn Sīrīn did not write anything on dream interpretation. Brockelmann, ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Rifāᶜī in his *Muṭālaᶜāt ᶜan Muḥammad b. Sīrīn* and Khālid al-ᶜAnbarī in his *Thalāthat Kutub fīl-Ru'ā wal-Aḥlām* showed that the popular books of dream interpretation attributed to Ibn Sīrīn—*al-Jawāmiᶜ* (abridged as *Taᶜbīr al-Ru'yā*), *Muntakhab al-Kalām min Taᶜbīr al-Aḥlām*, *al-Ishāra fī ᶜIlm al-ᶜIbāra* and *al-Ishārāt fī Taᶜbīr al-Manāmāt*—are not by him at all but by Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim al-Sālimī who narrates from Isḥāq al-Farāmānī (d. 930) while ᶜAbd Allāh al-Ghumārī in *Miṣbāḥ al-Zujāja fī Ṣalāt al-Ḥāja* and *Awliyā' wa-Karāmāt* and others name the hadith scholar Abū Saᶜd al-Wāᶜiẓ or ᶜAbd al-Malik b. Abī Saᶜīd al-Wāᶜiẓ al-Kharkūshī (d. 407) as the author of *al-Bishāra wal-Nidhāra fī Taᶜbīr al-Ru'yā* which was reprinted under the name of Ibn Sīrīn's *Muntakhab* and cites names such as Ibn Qutayba, al-Kirmānī, and other anachronisms.[439]

Jaᶜfar al-Ṣādiq: Ibn Taymiyya stated that the authors of *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā* (see section "Notorious Forgers" under Ibn Rufāᶜa) attribute them to Jaᶜfar—although written two centuries after his death—"in order to construe their legacy as that of *Ahl al-Bayt*—truly one of the ugliest and most blatant of lies." "Every individual who wanted to sell his lies well has attributed them to Jaᶜfar." To him were also attributed "words on the stars and on the quivering of the limbs, falsified Quranic commentaries and various vain things from which Allah exculpates him."[440]

al-Juwaynī: Two undated, anonymous manuscripts chainlessly attribute an anthropomorphist text entitled *Risāla fī Ithbāt al-Istiwā' wal-Fawqiyya wa-Mas'alat al-Ḥarfi wal-Ṣawt* (Asserting the Establishment [over the Throne] and Aboveness [of Allah] and the Issue of [Qur'ānic] Letters and Sounds [being incontingent]) to "the Shaykh, the Imam, the scholar, the most erudite Abū al-Maᶜālī ᶜAbd Allāh b. Yūsuf al-Juwaynī al-Shāfiᶜī, he read *uṣūl* with his father…" (in the Azhar ms.) while al-Juwaynī's (d. 438) actual agnomen *(kunya)* was Abū Muḥammad and not Abū al-Maᶜālī, the latter being the agnomen of his son ᶜAbd al-Malik, known as Imām al-Ḥaramayn (419-478); and it is the latter who read *uṣūl* with his father Abū Muḥammad, not Abū Muḥammad with his own father. Similarly a Leiden ms. ascribes authorship to "Imām al-Ḥaramayn."

[439]See Usāma al-Rayyis, *al-Ru'ā wal-Aḥlām fīl-Nuṣūṣ al-Sharᶜiyya* (Jeddah: Dār al-Andalus, 1414/1993, p. 52-53).

[440]Ibn Taymiyya, *Bughyat al-Murtād fīl-Radd ᶜala al-Mutafalsifa* (p. 329), *Minhāj al-Sunna* (4:54), and *Dar' Taᶜāruḍ al-ᶜAql wal-Naql* (5:26), as cited and translated by Yahya Michot, *The Ikhwān al-Ṣafā and their* Rasā'il*: An Introduction* (ed. Nader al-Bizri, p. 142).

The *Risāla*'s argumentative style reflects latter-day motifs and at one point a seventh-century book in reference to the "hadith of the cranes" and that of the ascension of the believer's soul to heaven upon death: "The Imam and *ḥāfiẓ* ʿAbd al-Ghanī said in his *ʿAqīda*... narrated by Aḥmad and al-Dāraquṭnī" *i.e.* the prolific Hanbali literalist ʿAbd al-Ghanī b. ʿAbd al-Wāḥid al-Maqdisī (544-600) in his extant doctrine (published by the Saudi Fatwa authority in Riyadh in 1990CE)—and not ʿAbd al-Ghanī al-Azdī (d. 409) as imagined by one editor, since he was hardly known in Khurāsān at the time of al-Juwaynī for the later to call him *al-imām al-ḥāfiẓ,* nor would al-Azdī have sourced any hadiths to his contemporary al-Dāraquṭnī (d. 385).

Al-Saffārīnī positively identifies the *Risāla* under the title *Naṣīḥat al-Ikhwān* and ascribes it to the Wāsiṭ-born ex-Shāfiʿī, ex-Rifāʿī, then ex-Shādhilī Damascene Aḥmad b. Ibrāhīm al-Wāsiṭī, known as Ibn Shaykh al-Ḥazzamiyyīn (657-711) who turned Hanbali after meeting Aḥmad b. Taymiyya (661-728) and took to denouncing his former associations.[441] The work was first published in India in 1316 in a doctrinal compilation entitled *Arbaḥ al-Biḍāʿa*, after which Munīr ʿAbduh Āghā republished it at his "Salafī Press" in 1343 under al-Juwaynī Senior's name for the first time—imitated by al-Ziriklī in his *Aʿlām*—in the process manufacturing a second myth: that al-Juwaynī—a co-signatory with al-Ṣābūnī father and son, al-Qushayrī, and other prominent Naysābūrīs of the petition to the Caliph al-Qā'im bi-Amrillāh in Baghdad entitled *Shikāyat Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa* (The Complaint of the People of Sunna and the Congregation) in 436 in affirmation of the Ashʿarī creed—"repented from Ashʿarī *kalām*" in his last two years to embrace anthropomorphist ideas![442]

Mālik b. Anas: Al-Dhahabī found the epistle to the Caliph al-Rashīd attributed to Imam Mālik to be a forgery due to its unheard-of hadiths.

[441]Cf. Ibn Rajab, *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (Fiqqi ed. 2:358-360=ʿUthaymin ed. 4:380-384) and al-Saffārīnī, *Lawāmiʿ al-Anwār al-Bahiyya* (1:210). Zuhayr al-Shāwīsh in the introduction to his 50-odd page edition of al-Wāsiṭī's *Naṣīḥa fī Ṣifāt al-Rabb Jalla wa-ʿAlā, wa-Tataḍammanu ʿAqīdata al-Imām ʿAbd Allāh b. Yūsuf al-Juwaynī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985, fourth printing) still claims (p. 4-5) that al-Wāsiṭī "took much of its material from the Imam ʿAbd Allāh b. Yūsuf al-Juwaynī, his purpose in this—and Allah knows best—being to cite from one of the old Shāfiʿī Imams so as to improve the chances of acceptance and lessen opposition." However, al-Shāwīsh neither proves these supposed citations in his notes on the text, nor establishes al-Juwaynī's purported authorship in the first place, the only other reference to al-Juwaynī being the mention of his name on the cover of the pamphlet.

[442]It is not authentically reported from al-Juwaynī, his son, al-Fakhr al-Rāzī, al-Ghazzālī, nor any of the major early and late Ash'arīs that they ever changed their foundational doctrinal positions on the licitness of figurative interpretation *(ta'wīl)* of the Divine Attributes on the bases of the rules of the Arabic language and the directive given by the verse ﴾There is nothing like unto Him and He is All-Hearing, All-Seeing﴿ (42:11).

al-Māturīdī: A commentary on Abū Ḥanīfa's *al-Fiqh al-Akbar* attributed to Abū Manṣūr al-Māturīdī was actually authored by the Hanafi jurist Abū al-Layth al-Samarqandī.[443]

al-Rabīᶜ b. Ḥabīb: *Musnad al-Rabīᶜ b. Ḥabīb* is a late Ibāḍī forgery attributed to a certain al-Rabīᶜ b. Ḥabīb al-Farāhīdī and his teacher Abū ᶜUbayda, neither of whom ever existed in reality.

al-Rāzī: The spurious *Asrār al-Nujūm* on astrology, magic and divination was falsely attributed to Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his own lifetime and he himself denied authoring it, as stated in *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn* by al-Zabīdī in his discussion of the works spuriously attributed to al-Ghazzālī (who had been imputed with the authorship of the *Asrār* before al-Rāzī!). Al-Dhahabī in his entry on al-Rāzī in *Tārīkh al-Islām* says: "He authored a book named *Asrār al-Nujūm* which contains blatant sorcery… perhaps he repented from it before he died, *in shā' Allāh*" but Ibn al-Subkī rejects this attribution as spurious, blaming it on al-Dhahabī's anti-Ashᶜarī bias.[444] The latter inherited the false claim from Ibn Taymiyya who had propagated it with all his might with impunity.[445] Ibn Khaldūn wrote, "We were told al-Fakhr b. al-Khaṭīb had authored a book in that art and named it *al-Sirr al-Maktūm* and that it was in the East in the hands of its enthusiasts. We have not seen it, and the Imam was not one of the foremost authorities in this matter as far as we know, but it could be other-

[443]It has two editions: Hyderabad (1321) in *al-Rasā'il al-Sabᶜa* (p. 1-28) and Hans Daiber's recent edition entitled *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abū al-Layth al-Samarqandī's Commentary on Abū Ḥanīfah's al-Fiqh al-Absaṭ* (Tokyo 1995).

[444]Cf. *Ṭabaqāt al-Shāfiᶜiyya al-Kubrā* (8:88).

[445]"Among them [the Ashᶜarīs] are those who compose books in the religion of the pagans and apostasy from Islām[!], such as what al-Rāzī composed in his book on the worship of planets and idols, establishing the proofs on the excellence thereof and its benefit, and encouraging people toward it [!!]; and this is apostasy from Islam by agreement of the Muslims—even if he might have repented from it and returned to Islām." Ibn Taymiyya, *Majmūᶜ al-Fatāwā* (4:55). "On the model of the pagans of India al-Rāzī composed his book on witchcraft, talismans, and supplication to the planets, and this is the religion of the pagans from India, Khaṭā, Nabaṭ, the Chaldeans, Chalcedonians and others." Ibn Taymiyya, *Bayān Talbīs al-Jahmiyya* (1:528). "Similarly, this al-Rāzī committed apostasy [!] when he ordered people to commit polytheism and worship the planets and idols [!], composing on this a famous book... and for a while he doubted the existence of his Lord [!] and refrained from affirming it." *Bayān Talbīs* (2:63, cf. 2:215). Cf. also his *Ṣafadiyya* (1:66, 1:241), *Minhāj al-Sunnat al-Nabawiyya* (2:194), *Daqā'iq al-Tafsīr* (2:113), and *Dar' al-Taᶜāruḍ* (1:311, 8:239, 9:189). This was the shameless charge embraced and regurgitated hook, line and sinker by Muḥammad b. ᶜAbd al-Wahhāb in the first of the letters adduced by Ḥusayn b. Ghannām in *Tārīkh Najd* (ed. Nāṣir al-Dīn al-Asad and ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Shaykh, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq, 1985) in which Ibn ᶜAbd al-Wahhāb blazoned out the fantastic claim that "al-Rāzī was declared an apostate by consensus of the Muslims." Al-Dhahabī relates in his *Siyar* (Risāla ed. 15:88) that Ibn Taymiyya in his last days repented of uttering such statements.

wise."[446] Ibn Qāḍī Shuhba named it *al-Sirr al-Maktūm fī Mukhāṭabat al-Shams wal-Nujūm*, also doubting its attribution to al-Rāzī.

al-Ṣanʿānī: He composed a poem in praise of Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb which was rebutted with counter-poems by Muṣṭafā al-Bulāqī, Ibn Ghalbūn al-Lībī and al-Ṭabaṭaba'ī al-Baṣrī (cited by al-Samannūdī in his 1319 *Saʿādat al-Dārayn fīl Radd ʿalā al-Firqatayn al-Wahhābiyya wal-Ẓāhiriyya*), after which, the story goes, al-Ṣanʿānī recanted his view and composed another poem to that effect. The latter poem was declared a forgery by the Najdī poet Sulaymān b. Samḥān (d. 1349) in his *Tabri'at al-Shaykhayn al-Imāmayn min Tazwīr Ahl al-Kadhib wal-Mayn* in which he speculates it might have been authored by a grandson of al-Ṣanʿānī's.

al-Shāfiʿī: Three books are spuriously attributed to Imam al-Shāfiʿī under the titles *ʿAqīdat al-Shāfiʿī*, *Waṣiyyat al-Shāfiʿī*, and *al-Fiqh al-Akbar*, all forgeries. The *ʿAqīda* is narrated through Abū al-ʿIzz Aḥmad b. ʿUbayd Allāh b. Kādish al-ʿUkbarī and his Shaykh Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿAlī b. al-Fatḥ al-ʿIshārī. Ibn Kādish was declared a liar by Ibn al-Najjār, admitted forging a hadith before his student Ibn ʿAsākir as related by Ibn Ḥajar,[447] and was said to be disordered *(mukhliṭ)* in his narrations as related by Ibn Kathīr.[448] (Al-ʿIshārī narrated the spurious *ʿAqīda* without knowing that it was a forgery.[449]) The *Waṣiyya* is narrated through Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Yūsuf al-Hakkārī (d. 486), also accused of forgery,[450] and al-Dhahabī explicitly declared it inauthentic.[451] As for the *Fiqh al-Akbar*, a look at its style will reveal *kalām* terminology that was not in use until centuries after al-Shāfiʿī's time. The continued presence of these books on market shelves is a sad exercise in irresponsibility on the part of certain book publishers and sellers.[452]

Similarly, a *Riḥla* was falsely attributed to Imam al-Shāfiʿī in which he recounts a meeting with Imam Abū Yūsuf, which never took place.[453]

[446] *Muqaddima* (Section 22, Arts of witchcraft and talismans).
[447] Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (1:218 §677).
[448] Ibn Kathīr, *Bidāya* (Year 526).
[449] Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (5:301 §1019).
[450] Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (4:195 §519) and al-Dhahabī, *Mīzān* (3:112).
[451] *Siyar* (8:412).
[452] Most notably the founder of Beirut's al-Maktab al-Islāmī and al-Albānī's publisher, Zuhayr al-Shāwīsh, who recently republished the pseudo-*Waṣiyya*.
[453] See al-Kawtharī, *Ḥusn al-Taqāḍī fī Sīrat Abū Yūsuf al-Qāḍī*.

al-Shaʿrānī: *Mukhtaṣar Tadhkirat al-Qurṭubī* is incorrectly attributed to al-Shaʿrānī, who was only six years old when it was first published according to Shaykh ʿAbd Allāh al-Ghumārī.

al-Ṣuyūṭī: *Ḥaqīqat al-Sunna wal-Bidʿa aw al-Amr bil-Ittibāʿ wal-Nahī ʿani al-Munkar* (The Reality of Sunna and Innovation or the Ordering of Obedient Following and the Prohibition of Evil-Doing) is not by al-Suyūṭī as thought by al-Nabhānī and al-Qāsimī but is culled from various passages of Ibn Taymiyya's *Fatāwā* and contradicts the Imam's stance on various issues, for example in its bizarre claim that raising the hands in supplication is an innovation—whereas al-Suyūṭī authored *Faḍḍ al-Wiʿāʾ fī Aḥādīth Rafʿ al-Yadayn fil-Duʿāʾ* to the contrary[454]—and the claim that raising the voice in group *dhikr* and supplication is an innovation per Ibn Masʿūd's report in al-Dārimī to that effect—whereas in *Natījat al-Fikr fil-Jahr bil-Dhikr* al-Suyūṭī showed the weakness of that report and adduced proof after proof to the contrary.[455]

ʿAbd Allāh al-Ghumārī in *Miṣbāḥ al-Zujāja fī Ṣalāt al-Ḥāja* and *Awliyāʾ wa-Karāmāt* listed as spurious attributions *al-Kanz al-Madfūn wal-Fulk al-Mashḥūn* which is not the work of Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī as claimed in its several editions but that of al-Dhahabī's student, Yūnus al-Suyūṭī al-Mālikī.[456] Similarly, *al-Raḥma fil-Ṭibb wal-Ḥikma*, a book of talismans and purported traditional healing, is not by al-Suyūṭī—contrary to common belief—but was authored by a certain al-Ḥakīm al-Muqrī al-Mahdī al-Ṣabrī. The apology of the Rifāʿī *ṭarīqa* entitled *al-Sharaf al-Muḥattam fī-Mā Manna Allāhu bihi ʿalā Waliyyihi al-Sayyid Aḥmad al-Rifāʿī min Taqbīli Yad al-Nabī* ﷺ, al-Ghumārī said, is also falsely attributed to al-Suyūṭī.

al-Ṭabarī: This is the Sunni *Mujtahid* Imam, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Ṭabarī (224-310) author of the great *Tafsīr* and *Tārīkh* who gave the fatwā that "an insulter of Abū Bakr al-Ṣiddīq or ʿUmar al-

[454]This issue is solidly documented by al-Bukhārī in his book *Rafʿ al-Yadayn* (al-Rāshidī ed. p. 138-145 §151-160), al-Suyūṭī in his monograph *Faḍḍ al-Wiʿāʾ fī Aḥādīth Rafʿ al-Yadayn fil-Duʿāʾ*, the *ḥāfiẓ* al-Ṣāliḥī in *Subul al-Hudā* (8:706-709), al-Ahdal in *Sunniyyat Rafʿ al-Yadayn baʿd al-Duʿāʾ* and Aḥmad al-Ghumārī in *al-Minaḥ al-Maṭlūba fī Istiḥbāb Rafʿ al-Yadayn fil-Duʿāʾ baʿd al-Ṣalawāt al-Maktūba*, the latter two published together with marginalia by Abū Ghudda.

[455]This fatwā from al-Suyūṭī's *al-Ḥāwī lil-Fatāwā* was translated by Miryam Poswal and published at Amal Press with annotations and appendices by this writer. Al-Laknawī's *Sibāḥat al-Fikr fil-Jahri bil-Dhikr* (published by Abū Ghudda) also documented the issue.

[456]An internal proof of Maliki authorship is the author's care to place Imam Mālik first among the Imams of *fiqh* (cf. p. 15, bottom) although others precede him chronologically.

Fārūq رضي الله عنهما is to be put to death,"[457] not Ibn Rustum—the Rāfiḍī cited by the Shīʿīs under the name of Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Rustum al-Ṭabarī al-Āmulī who was younger and authored *al-Mustarshid fil-Imāma*, *Kitāb Ghadīr Khumm*, *Manāqib Āl al-Bayt* and *Dalā'il al-Imāma*.[458] On the doctrinal opposite extreme, a very brief Sunni doctrinal text entitled *Ṣarīḥ al-Sunna* is also attributed to him but its manuscript reaches us with a five-man chain of mostly unknowns to al-Ṭabarī.[459] Another short text, *Tabṣīr Ulī al-Nuhā*, reaches us through a single chainless manuscript with no proof of al-Ṭabarī's authorship other than its unsourced ascription to him by later figures—reminiscent of the claim about al-Barbahārī's *Sharḥ al-Sunna*—such as Abū Yaʿlā, Ibn Taymiyya etc., and the fact that the text contains the leitmotiv *qāla Abū Jaʿfar* which could refer to Ibn Jarīr al-Ṭabarī. However, the text also states: "We said in *Tabṣīr al-Mustahdī*..." which is not among al-Ṭabarī's works but appears to refer to *Riyāḍat al-Mubtadī wa-Baṣīrat al-Mustahdī* by a direct student of both Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī and Ibn Jarīr al-Ṭabarī named Abū al-Ḥasan ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad b. Isḥāq al-Ṭabarī, known as al-Dummal (d. after 310).[460]

al-Wāqidī: He never compiled *Futūḥ al-Shām*—a book unknown to prominent *Sīra* scholars such as his student Ibn Saʿd, Ibn Qutayba, Ibn ʿAbd al-Barr, Ibn al-Athīr, al-Dhahabī, Ibn Ḥajar—and whose contents was denounced as "mostly forged or taken from untrustworthy sources" by al-Qalyūbī in his marginalia on al-Maḥallī's commentary on al-Nawawī's *Minhāj al-Ṭālibīn* as well as the latter-day Meccan Sayyids ʿAlawī al-Saqqāf in *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makkiyya*, ʿAlawī b. ʿAbbās al-Mālikī in *al-Manhal al-Laṭīf fī Aḥkām al-Ḥadīth al-Ḍaʿīf*, and al-ʿArabī al-Tubbānī in *Ifādat al-Abrār* and *Taḥdhīr al-ʿAbqarī*. The historians Aḥmad ʿĀdil Kamāl in *al-Ṭarīq ilā Dimashq: Fatḥ Bilād al-Shām* and Fatḥī ʿUthmān in *Aḍwā' ʿalā al-Tārīkh al-Islāmī* showed that *Futūḥ al-Shām* bears the marks of epic fiction (including the invention of a sister for Ḍirār b. al-Azwar by

[457]In Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (5:101).

[458]Cf. ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad Nūr Walī, *Athar al-Tashayyuʿ ʿalā al-Riwāyāt al-Tārīkhiyya fil-Qarn al-Awwal* (Medina: Dār al-Khuḍayrī, 1996) p. 126-129.

[459]Through Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ḥusayn al-Asadī (unknown), from his grandfather Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Asadī (unknown), from Abū al-Qāsim ʿAlī [b. Muḥammad b. ʿAlī] b. Abī al-ʿAlā' [al-Miṣṣīṣī] (trustworthy per al-Nasā'ī in *Khaṣā'iṣ ʿAlī*), from Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUthmān b. Abī Naṣr [al-Tamīmī al-Dimashqī] (trustworthy per Ibn ʿAsākir) from Abū Saʿīd ʿAmr b. Muḥammad al-Dīnawarī (unknown), from al-Ṭabarī. Another chain substitutes al-Dīnawarī with Aḥmad b. Kāmil al-Baghdādī (weak)—and Allah knows best.

[460]Cf. Ibn ʿAsākir (36:339-340 §4138) and his *Tabyīn Kadhib al-Muftarī* (p. 194). At any rate, Imam al-Ṭabarī's stance on the Divine Attributes is crystal-clear not from some obscure booklet certain groups attribute to him—whether the *Tabṣīr* or *Ṣarīḥ al-Sunna*—but from his great *Tafsīr* over which no two rams butt heads, and his *Tahdhīb al-Āthār*.

the name of Khawla) and is replete with anachronisms, concluding that the only book authentically attributable to al-Wāqidī was the *Maghāzī*.

Zayd b. ʿAlī: The 400-page *Musnad Zayd b. ʿAlī*—also known as *al-Majmūʿ al-Fiqhī*—comes only through the forgers Naṣr b. Muzāḥim and Abū Khālid ʿAmr b. Khālid al-Wāsiṭī. At the time of its publication in Egypt in 1340 it was endorsed by Muḥammad Bakhīt al-Muṭīʿī, ʿAbd al-Qādir Badrān, ʿAbd al-Muʿṭī al-Saqqā, Muḥammad ʿĀshūr al-Ṣadafī and Salīm al-Bishrī, which endorsement Aḥmad Shākir deplores as "our scholarly Azhar teachers' improper examination of the lies against the Messenger of Allah ﷺ it contains and their disregard of the consequence their signatures in praise of those lies will have on the common public's trust—among those who do not know the difference between the sound from the invalid."[461] Similarly Zayd b. ʿAlī's (d. 122) *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, published in 2001CE in Hyderabad, was in reality compiled by the Zaydī scholar Muḥammad b. Manṣūr b. Yazīd al-Murādī al-Kūfī (d. ca. 290).[462]

Zayn al-ʿĀbidīn: The transmission chain for ʿAlī b. al-Ḥusayn's (d. 94) *Ṣaḥīfa Sajjādiyya*, as its English translator admitted, is unestablished; and Ibn Taymiyya in *Minhāj al-Sunna* considered the work mostly fabricated.

Among the works commonly thought to be compiled by some of the Imams but which were actually put together by their students are Sufyān al-Thawrī's *Jāmiʿ*; the *Musnads* of Abū Ḥanīfa, al-Shāfiʿī, al-Ṭayālisī, and Zayd b. ʿAlī; Imam Aḥmad's *Ḥiyal*; and al-Shāfiʿī's *Aḥkām al-Qur'ān*, *al-Umm*, *Sunan al-Ṣughrā*, and *Musnad*, all compiled by his students. As for al-Nasā'ī's *Mujtabā*, also known as his *Sunan al-Ṣughrā*, claimed by al-Dhahabī in *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* to have been compiled by his student Ibn al-Sunnī, the massive majority of the scholars differed and both its authorship and transmission are firmly established from al-Nasā'ī himself.

Al-Wansharīsī's (d. 914) compilation of fatwas in *al-Miʿyār al-Muʿrib* in condemnation of the "Wahbiyya" and "Wahhābiyya" as being outside the pale of *Ahl al-Sunna* are not in reference to the followers of the Najdī reformer Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (b. 1115) but those of a third-century Ibāḍī Khārijī who emerged in North Africa and were dominant in Castile, ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum.[463]

[461]Aḥmad Shākir, marginalia on Ibn Ḥazm's *Muḥallā* (2:75 n. 2). Yet Muḥammad Abū Zahra went on to endorse the pseudo-*Musnad* as well in his book *al-Imām Zayd*.

[462]Cf. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wal-Mufassirūn* (2:208). Al-Dāraquṭnī ranked Muḥammad b. Manṣūr *thiqa* as narrated by al-Ḥākim in his *Su'ālāt* (p. 135 §166).

[463]Cf. al-Wansharīsī, *Miʿyār* (11:168), Yāqūt, *Muʿjam al-Buldān* (*s.v.* "Qasṭīlia," "Nafūsa," "Qawṣara"), and Muḥammad al-Shuwayʿir's *Taṣḥīḥ Khaṭa' Tārīkhī Ḥawl al-Wahhābiyya*.

5 The "Famous Hadith" and "Forgery" Compilations[464]

Hadith literature often treats the "forgery" genre as a subset of the "famous ḥadith" genre because forgeries are often famous sayings and vice-versa. The following is a mostly chronological, mostly descriptive list of extant works in each of these two genres followed by remarks on the critical ranking of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* and a brief study of al-Qārī's *al-Asrār al-Marfūʿa*. The present book is nothing if not the legacy of those great scholars' painstaking and comprehensive studies of the criteria between sound and unsound—from Ibn Ṭāhir and Ibn al-Jawzī to Ibn Ḥajar, al-Sakhāwī and al-Suyūṭī.

5.1 Chronology of extant works in the "famous hadith" genre

- Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī's (d. 597) *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fīl-Aḥādīth al-Wāhiya* (The Excessive Defects in the Terminally Flimsy Reports) which he described as a compilation of "very weak hadiths which some might deem not so weak and include among the fair narrations and some might deem too weak and include among the forgeries." He himself included many of these narrations in his *Mawḍūʿāt* and vice-versa. Al-Dhahabī summarized it.

- Ibn al-Jawzī's descendant Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyya's (d. 751) *al-Manār al-Munīf fīl-Ṣaḥīḥ wal-Ḍaʿīf* (The Radiant Beacon on the Sound and Weak Hadith), in which he uncritically adopted many of the positions of his teacher Ibn Taymiyya in claiming as forged many hadiths that are merely weak or even established as authentic,[465] as did yet another

[464]This section is an expanded version of the article published in our *Sunna Notes I*.

[465]Such as Ibn Taymiyya's disputing in *Minhāj al-Sunna* the soundness of a mass-transmitted report from twenty-five Companions, *Anyone whose patron (mawlā) I am, ʿAlī is his patron.* He goes on to declare "categorically false" the addition: *O Allah! Be the patron of whoever takes him as a patron, and the enemy of whoever takes him as an enemy.* However, it is also *ṣaḥīḥ*: narrated from ʿAlī and Zayd b. Arqam by al-Ṭaḥāwī in *Mushkil al-Āthār* (5:18 §1765 *ṣaḥīḥ* per Shaykh Shuʿayb al-Arnaʾūṭ), al-Nasāʾī in his *Khaṣāʾiṣ ʿAlī* (§79) and *Faḍāʾil al-Ṣaḥāba* (§45), al-Ḥākim (3:109) who declared it sound, and al-Ṭabarānī (§4969); Zayd or Abū Sarīḥa by al-Tirmidhī *(ḥasan gharīb)*; and Abū al-Ṭufayl by Aḥmad (al-Arnaʾūṭ ed. 2:262-263 §950-952 *ṣaḥīḥ lighayrih)*, al-Bazzār (§2541), al-Nasāʾī in *al-Sunan al-Kubrā* (5:132-134), *Khaṣāʾiṣ ʿAlī* (p. 107-108), and *Musnad ʿAlī* as well as al-Ḥākim (3:371). On Ibn Taymiyya's exaggerations see Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (6:319) and *Durar* (2:71), al-Laknawī, *Rafʿ* (p. 330), *al-Ajwibat al-Fāḍila* (p. 174-176), *Tuḥfat al-Kamala* in the *Rafʿ* (p.198-199 n.) and al-Kawtharī's still-manuscript *al-Taʿaqqub al-Ḥathīth limā Yanfīhi Ibnu Taymiyyata min al-Ḥadīth*. In *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 123 cf. p. 138 also) al-Laknawī states "Certain contemporaries imitate Ibn Taymiyya as if his words were divinely-revealed prophecy whereas a number of ulema do refute him." The same applies to al-Albānī and his blind imitators in our time cf. our *Albānī and His Friends*.

Hanbali authority, Marʿī b. Yūsuf al-Karmī in his slim *al-Fawā'id al-Mawḍūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*. Al-Qārī epitomized the *Manār* in the third part of the *Asrār*.

- Ibn Ḥajar's "master, leader, teacher, benefactor and *almus pater (mukharrijunā)*" the hadith master Zayn al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-Kurdī al-ʿIrāqī al-Irbilī *thumma* al-Miṣrī al-Shāfiʿī al-Atharī (725-806) in *al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ* excoriates the misuse of hadith by semi-educated shaykhs and imams and critiques the same-themed *al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn* by Ibn al-Jawzī and *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ* by Aḥmad b. Taymiyya. Al-Suyūṭī recapitulates those works in *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣāṣ*.

- al-Zarkashī's (745-794) *al-Tadhkira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara* (Memorial of the Famous Hadiths), critiqued and expanded by

- al-Suyūṭī (d. 911) in *al-Durar al-Manthūra fīl-Aḥādīth al-Mashhūra* (The Scattered Pearls Concerning the Famous Hadiths), also known as *al-Durar al-Muntathira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara*; he was outdone by his great contemporary and rival

- al-Sakhāwī (d. 902) with his most influential, meticulous, and comprehensive *al-Maqāṣid al-Ḥasana fīl-Aḥādīth al-Mushtahara* (The Excellent Objectives Concerning the Famous Hadiths) with over 1,350 entries, al-Qārī's principal source although he also cites the previous two frequently. Al-Qārī shows knowledge of al-Sakhāwī's equally large *Fatāwā Ḥadīthiyya*, also known as *al-Ajwibat al-Marḍiyya fīmā Su'ila ʿanhu min al-Aḥādīth al-Nabawiyya*. Al-Sakhāwī built on

- *al-La'āli' al-Manthūra fīl-Aḥādīth al-Mashhūra mimmā Alifahu al-Ṭabʿ wa-Laysa lahu Aṣlun fīl-Sharʿ* by his teacher the peerless arch-master Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852).

- The *Maqāṣid* was abridged by [1] al-Suyūṭī's student the Maliki Shādhilī *Faqīh* of Egypt Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Manūfī (857-939) in *al-Wasā'il al-Sunniyya min al-Maqāṣid al-Sakhāwiyya wal-Jāmiʿ wal-Zawā'id al-Asyūṭiyya*, not to be confused with [2] his namesake's *al-Durrat al-Lāmiʿa fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Shā'iʿa*.[466] Al-Qārī often refers to "al-Manūfī" and his work under the indistinct title *al-Mukhtaṣar*.

[466]By al-Sakhāwī's student Shihāb al-Dīn Abū al-Khayr Aḥmad b. Muḥammad al-Manūfī (847-927) cf. *Kashf al-Ẓunūn* (2:1780); Ẓāfir, *Taḥdhīr* (1405 ed. p. 41); *al-Aʿlām* (1:233).

- [3] al-Sakhāwī's student, the major Yemeni master Ibn al-Dayba^{c} or Dība^{c} (866-944) in *Tamyīz al-Ṭayyib min al-Khabīth fīmā Yadūru ʿalā Alsinat al-Nās min al-Ḥadīth* (Distinguishing the Good from the Wicked in the Hadiths that are Circulating among People);

- [4] al-Shaʿrānī (d. 973) in *al-Badr al-Munīr fī Gharīb Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr* ﷺ in which he added selections from al-Suyūṭī's *Jāmiʿ al-Kabīr*, his *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, and its *Zawā'id* totalling 2,300 hadiths;

- [5] al-Zurqānī (1055-1122)—named by Abū Ghudda "the Seal of the scholars of hadith[467]—in his *Mukhtaṣar al-Maqāṣid*.

- The Hanafi polymath, hadith master, and historian of Damascus Ibn Ṭūlūn (880-953) authored a superb documentation of over 1,100 hadiths entitled *al-Shadhara fīl-Aḥādīth al-Mushtahara*, in print in two volumes.

- The Shāfiʿī Sharīf *musnid* of Damascus Najm al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzī al-ʿĀmirī (d. 984) in *Itqān Mā Yaḥsun min Bayān al-Akhbār al-Dā'irati ʿalāl-Alsun* gathered together al-Zarkashī's *Tadhkira*, al-Suyūṭī's *Durar*, and the *Maqāṣid* with some additions.

- ʿIzz al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Khalīlī (d. 1057) authored *Kashf al-Iltibās fīmā Khafya ʿalā Kathīr min al-Nās*. This title may have inspired

- the Sufi Damascene Seal of the Imams of hadith Abū al-Fidā' Ismāʿīl b. Muḥammad al-Jarrāḥī al-ʿAjlūnī (1087-1162) with *Kashf al-Khafā wa-Muzīl al-Albās ʿammā Ishtahara min al-Aḥādīth ʿalā Alsinat al-Nās* (The Removal of Secrecy and Clearer of Doubts Regarding Famous Hadiths People Often Cite), a work second to fame only to the *Maqāṣid* in which he abridged the latter and added notes from various other works.

- The Yemenī qāḍī al-Ṣaʿdī (d. 1181) in *al-Nawāfiḥ al-ʿAṭira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara* gathered together al-Suyūṭī's *Durar*, Ibn al-Dayba^{c} and al-Zurqānī's abridgments, and his own many additions.

- *Asnā al-Maṭālib fī Aḥādītha Mukhtalifati al-Marātib* by Muḥammad Darwīsh al-Ḥūt al-Bayrūtī (d. 1276).

[467]In the marginalia on al-Qārī's *Maṣnū*^{c} (p. 87).

5.2 Chronology of extant works devoted to forgery classification

- *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ fī Tartīb Aḥādīth al-Majrūḥīn li-Ibn Ḥibbān*, also known as *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt* and *Maʿrifat al-Tadhkira* by the Malāmatī ascetic and pious examplar of the traveling scholars, the major *ḥāfiẓ* Abū al-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir b. ʿAlī al-Maqdisī al-Qaysarānī al-Atharī al-Ẓāhirī al-Sufi known as Ibn Ṭāhir (448-507). The earliest dictionary of forgeries, it is as unreliably severe as its source, Ibn Ḥibbān's *Ḍuʿafā'*.[468] He authored countless other works, among them *Dhakhīrat al-Ḥuffāẓ*, his catalogue of the forgeries mentioned by Ibn ʿAdī in his *Kāmil fīl-Ḍuʿafā'*; and a monograph on the famous hadith on *qiyās* from Muʿādh: *When the Messenger of Allah ﷺ sent me to Yemen he said: How will you pass judgment if a judgment is asked of you? I replied: I shall pass judgment on the basis of the Book of Allah. He said: What if it is not in the Book of Allah? I replied: Then on the basis of the Sunna of the Messenger of Allah ﷺ. He said: What if it is not in the Sunna of the Messenger of Allah? I replied: Then I shall strive on my own and leave no stone unturned. Whereupon the Prophet ﷺ slapped my chest and said: Praise to Allah Who has graced the messenger of the Messenger of Allah with what pleases the Messenger of Allah!*[469]

- *al-Abāṭīl wal-Manākīr wal-Ṣiḥāḥ wal-Mashāhīr*, also known as *al-Mawḍūʿāt fīl-Aḥādīth al-Marfūʿāt*[470] by al-Ḥusayn b. Ibrāhīm al-Jawzaqānī or Jūzaqānī or Jawraqānī (d. 543). Al-Dhahabī says he "benefited from it

[468]As pointed out by al-Laknawī in *al-Rafʿ wal-Takmīl*, Aḥmad al-Ghumārī in *Dar' al-Daʿf*, and others.

[469]Narrated by Aḥmad, al-Dārimī, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī and others. In addition to our long documentation of this narration in our *Sunna Notes II: The Excellent Innovation in the Qur'ān and Ḥadīth* (p. 50-52) and *Sunna Notes III: The Binding Proof of the Sunna* (p. 54-55), see Ibn al-Mulaqqin's extensive analysis from the perspective of transmission in *al-Badr al-Munīr* (9:534-541) citing Ibn Ḥazm's treatise against *qiyās* in his *Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (7:417-419), Ibn al-Qaṭṭān's *Bayān al-Wahm wal-Īhām* (3:67-69 §736) in critique of ʿAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī's *al-Aḥkām al-Wusṭā* (3:342), Ibn Ṭāhir's monograph excoriating Imām al-Ḥaramayn for relying principally on the hadith of Muʿādh as a basis for *qiyās* in Islām *(hādhihi zallatun minhu āfātuhā al-taqlīd, wa-law kāna ʿāliman bil-naqli lam yartakib hādhihi al-jahāla!)*, and Ibn Diḥya's monograph *Irshād al-Bā'iniyya wal-Radd ʿalā al-Muʿtadī mimmā Wahama fīhi al-Faqīh Abū Bakr Ibn al-ʿArabī*, all arguing against its authenticity. The latter, however, conceded that the best proof for *qiyās* was the letter of ʿUmar to Shurayḥ: *Pass judgment according to what is in the Book of Allah. If not in the Book of Allah, then according to what is in the Sunna of the Messenger of Allah ﷺ. If [basis for judgment is] not in the Sunna of the Messenger of Allah, then according to what the righteous (al-ṣāliḥūn) have judged. If it is not in the Book of Allah, nor in the Sunna of the Messenger of Allah ﷺ, nor did the righteous pass judgment concerning it, then you may forward a judgment and, if you like, you may delay it. I believe delaying it will be best for you.* Narrated by al-Nasā'ī in the *Sunan* and *al-Sunan al-Kubrā* (3:468 §5909) and al-Maqdisī in his *al-Mukhtāra* (1:238-239).

[470]Thus identified in al-Kattānī's *al-Risālat al-Mustaṭrafa* followed by Shaykh Muḥammad ʿAjāj al-Khaṭīb in *al-Sunna qabl al-Tadwīn*.

although it contains mistakes" while Ibn Ḥajar in his *Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* said the author filled it with wrong rulings because of his inability to reconcile with what is incontrovertibly authentic the narrations that appeared, to him, to contradict the Sunna in the same manner as Ibn Ḥibbān.[471] Al-Dhahabī summarized it.

- Ibn al-Jawzī's *al-Mawḍūʿāt al-Kubrā*, one of the largest, most influential, and least reliable encyclopedias of forgeries compiled from the four great early books of weak-narrator criticism—Ibn ʿAdī's *Kāmil*, al-Azdī, Ibn Ḥibbān, and al-ʿUqaylī's *Ḍuʿafā'*—in addition to Ibn Mardūyah's *Tafsīr*, al-Ṭabarānī's three *Muʿjam*s, al-Dāraquṭnī's *Afrād*, al-Jawzaqānī's *Abāṭīl*, al-Ḥākim's *Tārīkh*, and the rich collected works of al-Khaṭīb, Ibn Shāhīn, and Abū Nuʿaym. Al-Dhahabī, Ibn Dirbās and others summarized it. Like the *Abāṭīl*, Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* was faulted by the ulema for its abundant flaws, especially Ibn Ḥajar then al-Suyūṭī who followed up with no less than four critiques.[472] Also among those who wrote book-length critiques of Ibn al-Jawzī's failings in the *Mawḍūʿāt* with specific regard to Imam Aḥmad's *Musnad* are [1] Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad fīl-Dhabb ʿan Musnad al-Imām Aḥmad* in which he rejected the claim of forgery with regard to twenty-four hadiths of the *Musnad*; [2] al-Suyūṭī in *Dhayl al-Qawl al-Musaddad* in which he defended fourteen more hadiths from the *Musnad*, after which he added more, totaling over one hundred and twenty hadiths in *al-Qawl al-Ḥasan fīl-Dhabb ʿan al-Sunan*; and [3] the contemporary Shaykh Muḥammad Ṣibghat Allāh al-Madrāsī in the *Dhayl* to Ibn Ḥajar's work printed with it.

- Ḍyā' al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Badr b. Saʿīd al-Mawṣilī al-Ḥanafī's (557-622) thoroughly unreliable *al-Mughnī ʿan al-Ḥifẓi wal-Kitābi bi-Qawlihim Lam Yaṣiḥḥa Shay'un fī Hādhā al-Bāb* in which he tried to compile all that the early Imams had graded unsound into a forgery reference-book but failed according to Laknawī, Abū Ghudda, and others before them such as Sirāj al-Dīn Ibn al-Mulaqqīn who rewrote a critical summary of his book; al-Suyūṭī per his dismissal of the book in *Tadrīb al-Rāwī*; Ḥusām al-Dīn al-Maqdisī in *Intiqād al-Mughnī ʿan al-Ḥifẓi wal-Kitāb*, an epitome culled from *al-Tankīt wal-Ifāda* by Ibn Himmāt al-Dimashqī (see below); and the contemporary "Salafi" Abū Isḥāq Ḥijāzī al-Ḥuwwaynī al-Atharī who wrote *Faṣl al-Khiṭāb bi-Naqdi Kitāb al-Mughnī ʿan al-Ḥifẓi wal-Kitāb*—in print—in which he said that his own teacher Ḥāmid b. Ibrāhīm b. Aḥmad had also written a refutation of the *Mughnī ʿan al-Ḥifẓ*.

[471]Cf. Abū Ghudda, notes on al-Laknawī's *Rafʿ* (p. 321) and al-Ghumārī, *Dar'* (p. 41-43).
[472]Cf. below, paragraph on al-Suyūṭī and section on the status of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt*.

- The Hanafi Lahore-born philologist of Baghdad Raḍī al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad al-ʿUmarī al-Ṣaghānī or al-Ṣāghānī's (d. 650) unreliably strict *Mawḍūʿāt Shihāb al-Akhbār lil-Quḍāʿī*—critiqued by Imam Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī with his *Radd ʿalā al-Ṣaghānī fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa fī Shihāb al-Akhbār* and, more recently, by Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz al-Ghumārī in *al-Tahānī fīl-Taʿqīb ʿalā Mawḍūʿāt al-Ṣaghānī*; it may be an abridgment of his earlier *al-Durr al-Multaqaṭ fī Tabyīn al-Ghalaṭ wa-Nafī al-Laghaṭ*. Al-Qārī cites him often.

- *al-Aḥādīth al-Mawḍūʿat al-Latī Yarwīhā al-ʿĀmma wal-Quṣṣāṣ* by ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh b. Taymiyya (d. 652) among two other works on forgeries in which he showed the same excessive stringency as Ibn al-Jawzī.

- Ibn al-Qayyim's *Naqd al-Manqūl wal-Miḥakk al-Mumayyiz bayn al-Mardūd wal-Maqbūl* in which he lists over two hundred hadiths that he considers forgeries from the perspective of content to begin, before considering the chains of transmission.

- The epilogue to the lexicographer Majd al-Dīn al-Fayrūzābādī's (d. 817) *Sifr al-Saʿāda* is also unreliably strict in its inclusion of non-forgeries and his imitation of al-Mawṣilī as per al-Kattānī in the *Risāla Mustaṭrafa*, as shown by its critique *al-Tankīt wal-Ifāda fī Takhrīj Aḥādīth Khātimat Sifr al-Saʿāda* by Ibn Himmāt Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Dimashqī (1091-1175), ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī's *Sharḥ Sifr al-Saʿāda*, and al-Laknawī's *Tuḥfat al-Kamala ʿalā Ḥawāshī Tuḥfat al-Ṭalaba*. Al-Qārī infrequently cites the *Sifr*.

- *al-Ghummāz ʿalā al-Lummāz fīl-Mawḍūʿāt al-Mashhūrāt* by the Cairene Shāfiʿī Ḥasanī historian of Medina Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Samhūdī (844-911) which contains 340 entries with all-too-sparse rulings of one word or one line such as "weak," "weak-chained," etc.

- al-Suyūṭī's four correctives on Ibn al-Jawzī: *al-Nukat al-Badīʿiyyāt ʿalā al-Mawḍūʿāt*; its abridgment *al-Taqṣībāt ʿalā al-Mawḍūʿāt*, known as the *Taʿaqqubāt*, at the end of which he mentions that his corrections of Ibn al-Jawzī reach over three hundred hadiths including one hadith in al-Bukhārī and one in Muslim, 38 in the *Musnad*, 9 in Abū Dāwūd, 30 in al-Tirmidhī, 10 in al-Nasā'ī, and 30 in Ibn Mājah[473] among other collec-

[473]Which Abū al-Ḥasan al-Sindī brought up to 34 in his marginalia on Ibn Mājah as mentioned by al-Nuʿmānī who then added seven more in *Mā Tamassu ilayhi al-Ḥāja ʿamman*

tions; *al-La'āli' al-Maṣnūᶜa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūᶜa*—the most important work in the genre since Ibn al-Jawzī's—in which he reviews the latter's entries and adds material from Ibn ᶜAsākir's *Tārīkh Dimashq*, Ibn al-Najjār's *Tārīkh*, al-Daylamī's *Musnad al-Firdaws*, and the compilations of Abū al-Shaykh; and its appendix *Dhayl al-Mawḍūᶜāt*, the latter two frequently cited by al-Qārī who shares with al-Suyūṭī and Ibn ᶜArrāq a lenient approach toward authenticating suspected reports.[474] The *La'āli'* was summarized by al-Zurqānī's student the centenarian Maliki Sufi *musnid* Abū al-Ḥasan al-Ḥurayshī (d. 1143).

- The great Shāfiᶜī Damascene *ḥāfiẓ* of Ṣāliḥiyya and author of the largest extant *Sīra*, Shams al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf b. ᶜAlī al-Shāmī's (d. 942) *al-Fawā'id al-Majmūᶜa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūᶜa*.

- *Tanzīh al-Sharīᶜa al-Marfūᶜa ᶜan al-Aḥādīth al-Shanīᶜa al-Mawḍūᶜa*, the best work in the genre according to our teacher Nūr al-Dīn ᶜItr, by Imam Abū al-Ḥasan Saᶜd al-Dīn ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜAlī b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Kinānī, known as Ibn ᶜArrāq (907-963), the Beiruti, Damascene, then Medinan Shāfiᶜī *faqīh*, hearing-impaired expert in the canonical readings and inheritance laws, litterateur, and Akbarī Sufi who made coffee-drinking the fashion in Damascus although his erudite *faqīh* and *muqri'* father vehemently disapproved of it. He incorporated all al-Suyūṭī's corrections with Ibn al-Jawzī's entries in the *Mawḍūᶜāt* and *ᶜIlal*, adding his own critical supercommentary on both authors and including rulings from Ibn Dirbās, al-Dhahabī (his *Mīzān* and summaries of Ibn al-Jawzī and al-Jawzaqānī), al-ᶜIrāqī (his *Amālī* and documentation of al-Ghazzālī's *Iḥyā'*), and Ibn Ḥajar (*Takhrīj al-Kashshāf*, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*, *Tasdīd al-Qaws*, *Zahr al-Firdaws*, *al-Maṭālib al-ᶜĀliya*, and *Lisān al-Mīzān*). He begins his book by listing the names of over two thousand established or suspected forgers (well over double Burhān al-Dīn al-Ḥalabī's [d. 841] 880 entries in *al-Kashf al-Ḥathīth ᶜamman Rumiya bi-Waḍᶜ al-Ḥadīth*). Al-Qārī shows no knowledge of this book.

- *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt* by the Indian Jamāl al-Dīn Muḥammad Ṭāhir al-Ṣiddīqī al-Hindī al-Fattanī's (d. 986) who also authored *Qānūn al-Mawḍūᶜāt fī Dhikr al-Ḍuᶜafā' wal-Waḍḍāᶜīn*, both apparently unknown to al-Qārī.

Yuṭāliᶜ Sunan Ibni Mājah (Karachi ed. p. 38f.) = *al-Imām Ibnu Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan* (p. 192-229), sometimes concurring on the grading of forgery.

[474]For two views on al-Suyūṭī's leniency in hadith grading see the *Mudāwī* and Maᶜallamī's marginalia on al-Shawkānī's *Fawā'id*.

- al-Qārī's (d. 1014) major book of forged reports *al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa*, also known as *al-Mawḍūʿāt al-Kubrā* and *Tamyīz al-Marfūʿ ʿani al-Mawḍūʿ*, and his minor book of forgeries entitled *al-Maṣnūʿ fī Maʿrifat al-Ḥadīth al-Mawḍūʿ*—an earlier work known as the *Mawḍūʿāt al-Ṣughrā*.

- al-Karmī's (d. 1033) unremarkable *al-Fawā'id al-Mawḍūʿa* which we mention in the previous section.

- *al-Jidd al-Ḥathīth fī Bayān Mā Laysa bi-Ḥadīth* by the Damascene Mufti Aḥmad b. ʿAbd al-Karīm al-Ghazzī al-ʿĀmirī (d. 1143) is a 646-entry abridgment of his grandfather Najm al-Dīn Ghazzī's *Itqān* already mentioned.

- The two-volume *al-Kashf al-Ilāhī ʿan Shadīd al-Ḍaʿf wal-Mawḍūʿ wal-Wāhī* by Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ṭarābulsī al-Sandarūsī (d. 1177), praised by Ẓāfir al-Azharī (see below).

- al-Saffārīnī (d. 1188) large *al-Durar al-Maṣnūʿāt fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿāt*, an abridgment of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt*.

- *al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba ʿalā Khayr al-Bariyya* ﷺ by the Egyptian Maliki *musnid* Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbd al-Qādir, known as al-Amīr al-Kabīr (d. 1232)[475] is a brief epitome.

- al-Shawkānī's (d. 1250) *al-Fawā'id al-Majmūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa* which ranks with Ibn Ṭāhir, al-Jawzaqānī, Ibn al-Jawzī, al-Ṣaghānī, and al-Fayrūzābādī's works in its careless and uncritically imitative inclusion of non-forged and even *ṣaḥīḥ* and *ḥasan* reports among the forgeries according to al-Laknawī in *Ẓafar al-Amānī*.

- ʿAbd al-Ḥayy Muḥammad ʿAbd al-Ḥalīm al-Laknawī's (d. 1304) brief *al-Āthār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa*.

- *al-Lu'lu' al-Marṣūʿ fī-mā lā Aṣla lahu aw bi-Aṣlihi Mawḍūʿ* by the Seal of hadith scholars, our great-grandShaykh, the octogenarian Sufi *musnid* of Shām and erudite expert in the art of *isnād* Abū al-Maḥāsin Muḥammad b. Khalīl al-Mashīshī al-Ḥasanī al-Qāwuqjī al-Ṭarābulusī (1224-1305) with 742 concise entries.[476]

[475] On him see al-Kattānī's *Fahras al-Fahāris* (1:133-139 §27).
[476] Per its 1415/1994 edition at Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya by Fawwāz Aḥmad Zamarlī.

5.3 More recent works

- The short *Taḥdhīr al-Muslimīn min al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa ʿalā Sayyid al-Mursalīn* ﷺ by Muḥammad al-Bashīr Ẓāfir al-Mālikī al-Azharī (d. 1325) received several editions and combines basic listing with several sections on the various aspects of the forgery genre.

- I have not seen the 2,000-folio *Jamʿ al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa al-Muttafaq ʿalayhā wal-Mukhtalaf fīhā ʿalā Tartīb Muʿjam al-Ḥurūf* by ʿAdnān ʿAbd al-Raḥmān Barlādī.

- Unreliable and overly brief is *Ṣawn al-Sharʿ al-Ḥanīf ʿan al-Mawḍūʿ wal-Ḍaʿīf* by ʿAmr ʿAbd al-Munʿim.

- The large but hotly disputed *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfati wal-Mawḍūʿa* by Nāṣir al-Albānī (d. 1420) towers—for better or for worse—over the hadith scholarship of our time (see next section). A useful posthumous 384-page epitome of its forgeries, *al-Farā'id al-Majmūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*, was published in 2008 by Muḥammad b. Riyāḍ al-Aḥmad at Maktabat al-Maʿārif in Riyadh in 384 pages.

- Albānī's student ʿAlī al-Ḥalabī's massive *Mawsūʿat al-Aḥādīth wal-Āthār al-Ḍaʿīfa wal-Mawḍūʿa* in fifteen volumes is a useful alphabetical listing and sourcing (sans documentation) of almost 32,000 hadiths from seventy-eight works.

- The disappointing *al-Muntaqā min al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfati wal-Mawḍūʿa ʿalā al-Muṣṭafā* ﷺ was meant as an epitome by ʿAbd al-Qādir al-Arna'ūṭ's Damascene student Yūsuf al-Ḥājj Aḥmad who also massacred ʿAjlūnī's *Kashf al-Khafā'* in his edition of that work.

- Our teacher Shaykh ʿAbd al-Hādī Kharsa's *al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*, published in 2008 at Damascus's Maktabat Dār Multaqā al-Abḥur.

5.4 The status of al-Albānī and his hadith works

Few works in recent literature surpass the notoriety of the controversial Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī's (1914-1999CE) compilation of hadiths which are weak or forged in his view—*Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa wal-Mawḍūʿa*—and reports he deems sound—entitled *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa*. Like all his works, they have been red-flagged as unreliable by an ever-growing number of hadith specialists, among them:

- The Indian hadith scholar Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī with *al-Albānī: Shudhūdhuh wa-Akhṭā'uh* (al-Albānī's Aberrations and Errors), republished in Damascus by our teacher Sayyid Bassām al-Ḥamzāwī under the title *Radd al-Shaykh Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī ʿalā al-Albānī*.

- The Saudi hadith scholar Ismāʿīl b. Muḥammad al-Anṣārī with his *Taʿaqqubāt ʿalā Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfati wal-Mawḍūʿa lil-Albānī* (Critique of al-Albānī's 'Compilation of Weak and Forged Hadiths'), in which he showed how al-Albānī took a sentence of al-Ṭaḥāwī for a hadith and penned a long documentation of it. Al-Anṣārī also wrote *Taṣḥīḥ Ṣalāt al-Tarāwīḥ ʿIshrīna Rakʿatan wal-Radd ʿalā al-Albānī fī Taḍʿīfih* (Establishing as Correct the *Tarāwīḥ Ṣalāt* in Twenty *Rakʿa*s and the Refutation of Its Weakening by al-Albānī), *Ibāḥat al-Taḥallī bi al-Dhahab al-Muḥallaq lil-Nisā' wal-Radd ʿalā al-Albānī fī Taḥrīmih* (The Licitness of Wearing Gold Jewelry for Women Contrary to al-Albānī's Prohibition of It), and *Naqd Taʿlīqāt al-Albānī ʿalā Sharḥ al-Ṭaḥāwī* (Refuting Albānī's Remarks on al-Ṭaḥāwī's commentary [by Ibn Abī al-ʿIzz]).[477]

- The Saudi scholar ʿAbd Allāh al-Ṣāliḥ with *al-Taʿqībāt al-Malīḥa ʿalā al-Silsilati al-Ṣaḥīḥa* (Entertaining Correctives on the *Silsila Ṣaḥīḥa*).

- The Saudi scholars the *ḥāfiẓ* ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Duwaysh (1373-1409) and ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad al-Mushayqiḥ with *Tanbīh al-Qārī li-Taqwiyati mā Ḍaʿʿafahu al-Albānī* (Notifying the Reader of the Strength of what Albānī Declared Weak), followed by *Tanbīh al-Qārī li-Taḍʿīfi mā Qawwāhu al-Albānī* (Notifying the Reader of the Weakness of what Albānī Declared Strong).

- The late Syrian Scholar Muḥammad Ṣāliḥ Aḥmad al-Khaṭīb with *al-Istijāba li-Nuṣrat al-Khulafā' al-Rāshidīna wal-Ṣaḥāba* ﷺ (1958) in reiteration of the proofs of *Ahl al-Sunna* that the correct number of *rakʿāt* in *Tarāwīḥ* is twenty.

- The Syrian scholar Badr al-Dīn Ḥasan Dyāb with *Anwār al-Maṣābīḥ ʿalā Ẓulumāt al-Albānī fī Ṣalāt al-Tarāwīḥ* (Dispelling Albānī's Darkness over the *Tarāwīḥ* Prayer).

- The strictist Jordanian scholar Asʿad Salīm Tayyim with *Bayān Awhām al-Albānī fī Taḥqīqihi li-Kitāb Faḍl al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī* ﷺ.

[477]A certain Samīr Amīn al-Zuhayrī in 1990 brought out a 100-page rebuttal which lays bare his lack of mastery of hadith science but which he nevertheless named *Fatḥ al-Bārī fīl-Dhabb ʿan al-Albānī wal-Radd ʿalā Ismāʿīl al-Anṣārī*.

- The United Arab Emirates Minister of Islamic Affairs and Religious Endowments Shaykh Muḥammad b. Aḥmad al-Khazrajī with the article *al-Albānī: Taṭarrufātuh* (Al-Albānī's Extremist Positions).

- The Syrian scholar Firās Muḥammad Walīd Ways in his edition of Ibn al-Mulaqqin's *Sunniyyat al-Jumuʿat al-Qabliyya* (The Sunna Prayers That Must Precede Salāt al-Jumuʿa).

- Another Jordanian, Ḥasan ʿAlī al-Saqqāf, with his *Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt fīmā Waqaʿa fī Taṣḥīḥi al-Aḥādīth wa-Taḍʿīfihā min Akhṭā' wa-Ghalṭāt* (Albānī's Patent Self-Contradictions, Mistakes, and Blunders in Declaring Hadiths to be Sound or Weak) in three volumes among other refutations.

- The Syrian scholar Muḥammad ʿAbd Allāh Abū Ṣuʿaylīk with *Juhūd al-Muʿāṣirīn fī Khidmati al-Sunnati al-Musharrafa* in which he deplores the following aspects of al-Albānī's work: (1) his less than responsible editing methods in dividing the *Sunan* into *Ṣaḥīḥ* and *Ḍaʿīf*; (2) his suppression of the transmission chains from the original texts; (3) his circular tendencies in referring to his own works in his footnotes, which gave rise to (4) blind following of his admirers who document hadiths by referring to his books in their books; and (4) his contradictions, which reach a number unprecedented by any hadith researcher past or present.

- The moderate Syrian "Salafī" ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī with *ʿAsharatu Aḥādītha Munkaratun Ḍaʿīfa fī Silsilati al-Shaykh al-Albānī al-Ṣaḥīḥa* (Ten Disclaimed Weak Hadiths in Albānī's 'Sound Collection').

- The Syrian hadith scholar Ṣalāḥ al-Dīn b. Aḥmad al-Idlibī with his *Kashf al-Maʿlūl mimmā Summiya bi-Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa* (Exposing the Defective Hadiths in What Was (Mis)named 'The Sound List').

- The Saudi scholar Abū al-Ḥasan Muḥammad Ḥasan al-Shaykh with his two-volume *Tarājuʿ al-Albānī fīmā Naṣṣa ʿalayhi Taṣḥīḥan wa-Taḍʿīfan* (al-Albānī's Retractions of what He Had Previously Written Was *Ṣaḥīḥ* or *Ḍaʿīf*).

- The Saudi scholar Ḥamūd b. ʿAbd Allāh al-Tuwayjirī with his *Tanbīhāt ʿalā Risālat al-Albānī fīl-Ṣalāt* in which he pointed out some of Albānī's errors in hadith, *fiqh*, *ʿaqīda*, and the Arabic language in his bestseller *The Prophet's Prayer*.

- The Syrian (from Dayr al-Zūr) hadith specialist and teacher at the Medina branch of King ʿAbd al-ʿAzīz University, Khalīl Ibrāhīm Mullā Khāṭir al-ʿAzzāmī al-Ḥusaynī (b. 1357/1938)[478] with his *Shubuhāt Ḥawl al-Sunna wa-Daḥḍuhā* (Shattering Aspersions on the Sunna) and *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (The Pre-Eminence of the Two *Ṣaḥīḥs*) in which he alludes to al-Albānī as "an upstart at the end of time *(ghirr fī ākhir al-zamān)* who impudently challenges the Umma's consensus on the absolute authenticity of the *Ṣaḥīḥayn,*" deeming it unmitigated effrontery for al-Albānī to qualify the phrase "al-Bukhārī/ Muslim narrated it" with the comment "and it is *ṣaḥīḥ*": "To criticize what the *Umma* has agreed on is pure pure calumny and misguidance, the greatest of losses, and the straw that breaks the camel's back."[479]

Khāṭir is the author of nearly a hundred books including other important contributions to hadith scholarship in our times, among them the three-volume *Faḍā'il al-Madīna* (The High Merits of Medina); *Faḍā'il al-Ṣaḥābat al-Kirām* (High Merits of the Noble Companions); a textbook on mass-transmitted hadith entitled *al-Ḥadīth al-Mutawātir*; a monograph on the narrations of al-Shāfiʿī from Mālik from Nafiʿ from Ibn ʿUmar entitled *Silsilat al-Dhahab* (The Golden Chain); *Maḥabbat al-Nabī ﷺ bayn al-Insān wal-Jamād* (Love of the Prophet ﷺ from Human Beings to Inanimate Objects); *al-Ḥubb al-Mutabādil bayn al-Rasūl ﷺ wal-Madīna wa-Ahlihā* (Mutual Love Between the Messenger ﷺ, Medina, and Its People); *ʿIẓam Qadrih ﷺ wa-Rifʿat Makānatih ʿinda Rabbih ʿAzza wa-Jall* (The Prophet's Great Price and Lofty Station in the Divine Presence); and the collaborative re-edition of al-Ṣanʿānī's *Subul al-Salām* in four volumes.

- Daḥḥān Abū Salmān's book *al-Wahm wal-Takhlīṭ ʿinda al-Albānī fīl-Bayʿ wal-Taqsīṭ* (Albānī's Errors and Confusion over Sales by Installments). Al-Albānī's position in his *Fatāwā* is that installments constitute *ribā* if their sum exceeds the original lump price but the *Jumhūr* deemed it a licit transaction and not *ribā*.[480]

[478]He took Imam Aḥmad's *Musnad* from al-Sayyid al-Muntaṣir al-Kattānī in the Mosque of the Prophet ﷺ in Medina as mentioned by the late former Saudi Information Minister Shaykh Muḥammad ʿAbduh Yamānī in *al-Sharq al-Awsaṭ* (27 November 2001).

[479]Khāṭir, *Makānat al-Ṣaḥīḥayn* (p. 127, p. 474-476, p. 488).

[480]Cf. al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* (5:250) where he cites his treatise *Shifā' al-Ghalal fī Ḥukmi Ziyādat al-Thaman li-Mujarrad al-Ajal* and al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 23).

- The Yemeni scholar ʿAlī b. Muḥammad b. Yaḥyā al-ʿAlawī's *Hidāyat al-Mutakhabbiṭīn: Naqd Muḥammad Nāṣir al-Dīn* (Guiding the Blind Fumblers: Critique of al-Albānī).

- The Egyptian scholar ʿAbd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr with *al-Naṣīḥa fī Tahdhīb al-Silsilat al-Ṣaḥīḥa* in which he showed that, on average, one out of every four of al-Albānī's hadith rulings was incorrect. A certain Aḥmad b. Abī al-ʿAynayn attacked Surūr in a book entitled *Itḥāf al-Nufūs al-Muṭma'inna bil-Dhabb ʿan al-Sunna* in which he accused him of "trying to destroy the Sunna." Surūr wrote a calm counter-refutation entitled *al-Itḥāf fīl-Radd ʿalā al-Itḥāf.* He also wrote a massive critique of al-Albānī's method in hadith entitled *al-Intiṣār li-A'immat al-Ḥadīth al-Kibār* (Defending the Great Imams of hadith) in which he showed that al-Albānī was essentially an innovator in hadith methodology.

- The meticulous Egyptian *muḥaddith* Abū Muḥammad Aḥmad Shaḥḥāta al-Alfī al-Sakandarī with *al-Subul al-Wāḍiḥa bi-Bayān Awhām al-Albānī bayn al-Ḍaʿīfati wal-Ṣaḥīḥa* (The Clear Paths to Exposing Albānī's Delusions Between the Weak and the Sound Hadiths), *Dalā'il al-Tawḍīḥ ilā Marātib al-Ṣaḥīḥ* (The Proofs for Clarifying the Levels of the Sound Hadith), and *al-Taʿaqqub al-Mutawānī ʿalā al-Silsilat al-Ḍaʿīfati lil-Albānī* (The Long Overdue Critique of Albānī's 'Weak Collection').

- The Egyptian hadith scholar Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ who wrote the six-volume *al-Taʿrīf bi-Awhām man Farraqa al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa-Ḍaʿīf* (Exposition of the Errors of Him Who Split the Books of *Sunan* into 'Sound' and 'Weak'), a thorough corrective to al-Albānī's re-gradings for the narrations that pertain to the Five Pillars in the Four Books of *Sunan.*

- The Egyptian jihadist scholar ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-ʿAzīz said in *al-Jāmiʿ fī Ṭalab al-ʿIlm al-Sharīf:*

> Shaykh al-Albānī is known to have involved himself most with the documentation of hadiths in our time. I have talked about him in the discussion of doctrine where I mentioned the corruption of his saying with regards to belief. I shall talk about him again with regard to *fiqh* to point out his aberrant derivations of legal matters which made him fall into big incongruities. For now, I shall mention some remarks on his work in hadith documentation:
>
> 1. Truly this person is discredited in the matter of honesty *(ʿadāla)*, and this is due to his distortion *(taḥrīf)* of some of what he narrated from the *Salaf* to support a corrupt view of his. I mention in the chapter on doctrine two examples in which he distorted the words

of the commentator of the *Ṭaḥāwiyya* [Ibn Abī al-ʿIzz] and attributed to him what he did not say. He attributes to the commentator the statement "Any sin, whatever the sin may be, is applied disbelief *(kufr ʿamalī)* and not doctrinal disbelief *(kufr iʿtiqādī)*." The commentator never said this as can be ascertained by referring to the original commentary. Likewise, he [al-Albanī] distorted the words of the commentator and attributed to him the statement "Incumbent on us is to make *ijtihād* in seeking forgiveness *(tawba)* and education *(tarbiya)* and in making the action better." In the original commentary the word *tawba* is found but not *tarbiya*. He made it fundamental, accordingly, that it is not obligatory to come out against the rulers but the obligation is to get involved in *tarbiya*. I have refuted this insinuation in my book *al-ʿUmda fī-Iʿdād al-ʿUdda lil-Jihādi fī Sabīlillāh*. I tried to construe this act of al-Albānī as a misprint. However, as one eminent person said to me, if it had been one, he would not have built fundamentals upon this distortion! Instead, he intentionally changed the saying of the commentator of the *Ṭaḥāwiyya* and based his corrupt opinions upon it, deriving a proof from the wording he had changed. This is not allowed for him. It is as Ibn Ḥazm, Allah have mercy on him, said "Know that attributing to someone, whether a disbeliever, or an innovator, or a person who is mistaken, something he did not say, is lying about him, and lying is not allowed for any one."[481] We belong to Allah and to Him is our return regarding what the people involved with the Prophetic Hadith have stooped to, in our time, when they are the first of all people to know the danger of lying and the ruling concerning him who commits it.

2. After reading his hadith documentations and his documentation of the sayings of the *Salaf* and the books of the Sunna, I have ascertained that he holds certain [aberrant] views; among them his capriciousness *(taʿassuf)* in authenticating or disauthenticating hadiths. Also among them his casting doubt on many of the *Ḥuffāẓ* of the *Salaf* in several places when the only dubiousness is only from his own side and his discrepancies and contradictions in his documentations—sometimes in one and the same hadith! Also among them, his skimpiness in the biographical documentation of some narrators concerning whom he relies on one or two sources in contexts requiring nothing less than comprehensive research *(istiqṣā')*. This is all besides his maligning and defaming *(ghamz wa-lamz)* of the great scholars of the *Salaf* and others beside them, regarding whom

[481] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal* (5:33).

it is obligatory upon the common folk to hold their tongue, let alone the people of knowledge. I gathered examples for each of these [aberrant] views, then I came across Ḥasan b. ʿAlī al-Saqqāf's book *Tanāquḍāt al-Albānī* in which the author gathered more than a thousand mistakes and contradictions of Albānī in addition to those I mentioned and more, so anyone can refer to it.

These mistakes and contradictions, in addition to being damning with regard to his honesty, make one distrust al-Albānī's documentations and reliance on his books questionable. Al-Bukhārī, Allah have mercy on him, said: "I left ten thousand hadiths of a person who was questionable and I have left its like or even more for others than him who are questionable in my view."[482] And Allah guides whomever He wishes to the straight path.[483]

5.5 The Ghumārīs and their hadith works

The famed scholarly sons of the Moroccan Sufi Shaykh Muḥammad b. al-Ṣiddīq b. Aḥmad al-Ghumārī al-Ḥasanī al-Idrīsī (1295-1354) deserve mention individually and collectively for vying with their nemesis Nāṣir al-Albānī in contributing to a renewal of the sciences of hadith in our time. Two of them authored books entirely or mostly devoted to hadith forgeries. Shaykh Aḥmad's (1320-1380) *Mīzāniyyāt* (gathering the hadiths cited by al-Dhahabī in *Mīzān al-Iʿtidāl*) and his large *Mawḍūʿāt* both remain unpublished while his brief *Mughīr ʿalā Mawḍūʿāt al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, listing the forgeries of al-Suyūṭī's *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*—382, also listed in *Ju'nat al-ʿAṭṭār*—was supplemented by Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz's (1338-1418) *al-Muthīr ilā Mā Fāta lil-Mughīr ʿalā al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa fīl-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. The latter also authored *Tadhkirat al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa wal-Latī Lā Aṣla Lahā*; *al-Tahānī fīl-Taʿqīb ʿalā Mawḍūʿāt al-Ṣaghānī* (a critique of Ṣaghānī's *Mawḍūʿāt Shihāb al-Akhbār*); and most importantly, a critique of al-Qārī's *Asrār* entitled *Īqāẓ al-Wasnān bil-Taʿaqqub ʿalā Mawḍūʿāt Ibni Sulṭān*—among over 70 mostly hadithic works—none of which, unfortunately, was accessible to this writer besides the *Mughīr*.

In addition, the Ghumārīs' efforts in volume after volume of annotated editions, monographs, articles and large-scale documentations have produced many forgery verdicts and counter-verdicts in works such as Shaykh Aḥmad's *al-Mudāwī li-ʿIlal al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wa-Sharḥay al-Munāwī*, *Fatḥ al-Wahhāb bi-Takhrīj Aḥādīth al-Shihāb* and *Dar' al-Ḍaʿfʿan Ḥadīth Man*

[482]In Ibn Ḥajar, *Hady al-Sārī* (Maʿrifa ed. p. 481).
[483]ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Jāmiʿ fī Ṭalab al-ʿIlm al-Sharīf* (p. 786).

ʿAshiqa fa-ʿAff among almost 200 mostly hadithic works, and Shaykh ʿAbd Allāh's (1328-1413) *Murshid al-Ḥā'ir li-Bayān Waḍʿ Ḥadīth Jābir* and marginalia on al-Sakhāwī's *al-Maqāṣid al-Ḥasana* and Ibn ʿArrāq's *Tanzīh al-Sharīʿa* among over 80 works.

As in al-Albānī's case, shortcomings have marred the Ghumārīs' record with regard to methodology and vitriolic style as well as doctrine (such as their Shīʿism, anti-madhhabism, and anti-Ashʿarism). Yet, since wisdom is the rightful property of the believer, the present volume strives to plumb their legacy for whatever contributes to the Sunni tradition of the knowledge of forgeries while it marks off as spurious what clearly contravenes it.

5.6 The status of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt*

Ibn al-Ṣalāḥ said of Ibn al-Jawzī: "A contemporary who gathered together the forgeries in about two volumes went too far and included in them much that can never be proven to be a forgery and that should rather have been cited among the merely weak hadiths."[484]

The arch-master of Hadith *(Amīr al-Mu'minīn fīl-Ḥadīth)*, known as the absolute *ḥāfiẓ* in all Islām, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, said in *al-Qawl al-Musaddad* of al-Ḥākim's *Mustadrak* and Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* that they each contained enough mistakes to make their general usefulness nil for other than specialists, hence, **neither al-Ḥākim's ruling of *ṣaḥīḥ*** [in the *Mustadrak*] **nor Ibn al-Jawzī's ruling of *mawḍūʿ*** [in the *Mawḍūʿāt*] **should be relied upon without double-checking with someone else**.

The *Mustadrak* contains about one hundred forgeries per al-Suyūṭī's count in his *Taʿaqqubāt* as quoted by al-Kattānī in the *Risāla Mustaṭrafa* while the *Mawḍūʿāt* contains no less than three hundred erroneous entries per al-Suyūṭī at the end of his *Taʿaqqubāt*.

Ibn Ḥajar said:

> He [Ibn al-Jawzī] has [wrongly] included in his book of forgeries the *munkar* and weak hadiths that are acceptable in morals *(al-targhīb wal-tarhīb)* and a few fair hadiths as well, like the hadith of *Ṣalāt al-Tasābīḥ* and that of reciting Āyat al-Kursī after the prayer, which is *ṣaḥīḥ*.... As for weak hadiths in absolute terms, there are many in his book.... Ibn al-Jawzī has another book entitled *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fīl Aḥādīth al-Wāhiya* in which he cited many for-

[484]Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth*, chapter on the *Mawḍūʿ*.

geries, just as he cited many merely flimsy reports in his book of forgeries.[485] Yet, he incorrectly left out [from each book] hadiths of both kinds to the amount or more than what he did include![486]

Al-Dhahabī, al-Suyūṭī, Aḥmad al-Ghumārī, and Abū Ghudda said that Ibn al-Jawzī was fooled by the rejection of certain chains for certain hadiths in the books of narrator-criticism and took this to mean the hadith itself was forged because of his ignorance of the *matn* and his failure to research it.[487]

In addition, Ibn al-Jawzī ignored his own rulings by including a large proportion of forgeries in his exhortative works as noted by Ibn al-Athīr in *al-Kāmil* and al-Sakhāwī in *Fatḥ al-Mughīth*.[488]

An example of an incorrect grading by Ibn al-Jawzī is his inclusion among the forgeries of the Prophetic hadith narrated from ʿĀ'isha ﵂ by al-Ḥākim: *Whoever says al-Ḥamdu lil-Lāhi Rabbi al-ʿĀlamīn four times, when he says it a fifth time an angel he cannot hear calls unto him: Truly, Allah is responding to you, so ask Him [what you wish].* Ibn Ḥajar in his *Amālī* said it was a fair hadith. Another example in the *Mawḍūʿāt* is the Prophetic hadith narrated from Abū Umāma by al-Nasā'ī and Ibn al-Sunnī in their respective *ʿAmal al-Yawm wal-Layla*, al-Ṭabarānī in *al-Kabīr*, and others: *Whoever recites Āyat al-Kursī directly following each obligatory prayer, nothing shall prevent him from entering Paradise but he has to die first,* which Ibn Ḥibbān, al-Mundhirī, Ibn ʿAbd al-Hādī, Ibn Kathīr and others declared sound.

[485]This shows that Ibn Hajar differentiates between the terminally flimsy *(wāhin)* and the forged *(mawḍūʿ)* as opposed to the assertion of Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz al-Ghumārī that the difference is meaningless cf. his *Ḥusn al-Iswa bimā Warad fī Imāmat al-Imra'ati bil-Niswa* (p. 56).

[486]In *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* (2:848-850).

[487]Al-Dhahabī as cited in al-Suyūṭī's *Tadrīb* (1:329, chapter on the *mawḍūʿ*); *La'ālī'* (1:106=1:117); Aḥmad al-Ghumārī, *al-Muthnawnī wal-Battār* (p. 172) and *Dar' al-Ḍaʿf* (p. 91-95); and Abū Ghudda, marginalia on al-Laknawī's *Rafʿ* (p. 325-327).

[488]Cf. Abū Ghudda, notes on al-Laknawī's *Rafʿ* (p. 420-421).

6 A Biobibliography of Mullā ʿAlī al-Qārī رحمه الله[489]

Mullā Nūr al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī al-Harawī *thumma* al-Makkī al-Ḥanafī (d. 1014/1605) the polymath Imam, jurisprudent, canonist, exegete, heresiographer, calligrapher, *Ḥajj* specialist, philologist, logician, "magnificent *muḥaddith* and noble verifyer, one of the Renewers" (al-Laknawī and Ibn ʿĀbidīn), "one of the great Hanafi hadith masters" (al-Kawtharī), "one of the forerunners of knowledge and the peerless scholar of his time, most remarkable in his analyses and the elucidation of language" (al-Muḥibbī), "the encyclopedist of the sciences of transmission and reason, imbued with the Prophetic Sunna, one of the foremost erudite scholars and great perspicuous memorizers" (al-Shawkānī), was born in the major Khurāsānian city of Herat in present-day Afghanistan. He learnt the Glorious Qur'ān with Muʿīn al-Dīn b. Zayn al-Dīn al-Harawī and memorized the textbooks of Islām with the teachers of his country. There, he shone in memorization, the science of canonical readings, and the leadership of prayer in *tarāwīḥ*, hence his nickname of *qārī* (reciter) before he became famous as *mullā*, a Persian scholarly title of distinction also spelled *munlā*, in use mostly in the non-Arabic regions of Central and South Asia.[490]

Al-Qārī sustained himself and his dependants through his calligraphy of volumes of Qur'ān and its commentary in a handwriting which one of his contemporaries described as "one of the wonders of the world." The sale of one such volume sufficed him the sustenance of an entire year. He loathed relying on others, especially potentates and the wealthy. He wrote: "Allah have mercy on my father! He always said to me: 'I dislike that you should become one of the ulema lest you go and stand at the door of the princes!'"[491] In *Taṭhīr al-Ṭawiyya bi-Taḥsīn al-Niyya* he made it clear that accepting any type of office or employment from the government was also a suspicious source of income unless one ensured that he took a salary to work for Allah Most High and not vice versa, and that he took it from an irreproachable source or only the amount absolutely necessary for a living.

[489]Partly based on Khalīl Ibrāhīm Qūtlāy's *al-Imām ʿAlī al-Qārī wa-Atharuhu fī ʿIlm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1987).

[490]Al-Zabīdī in the *Tāj* derives it from *mawlā* which "non-Arabs turned into *mawl(a)wī* then corrupted into *mullā*." See also Ḥallāq and Ṣabbāgh, *al-Muʿjam al-Jāmiʿ fīl-Muṣṭalaḥāt al-ʿUthmāniyya* (Beirut: Dār al-Nahḍat al-ʿArabiyya, 2009, p. 213). This scholarly title is popular among Kurds and the writer heard from Sayyid Bāsim ʿĪtānī al-Bayrūtī, from his teacher, that it is given to a person "filled *(muli'a)* with twelve or more sciences."

[491]Al-Qārī, *Mirqāt* (1892 ed. 1:254).

When the arch-heretic Rāfiḍī sultan Shāh Ismāʿīl b. Ḥaydar al-Ṣafawī took over Herat in 916 after calamitous upheavals which ranked with the disasters wrought by the Franks, Mongols, and Tatars on the lands and peoples of Islam, many scholars migrated from Khurāsān. Al-Qārī probably moved to Mecca shortly after 952, writing in *Shamm al-ʿAwāriḍ*: "Glory and thanks to Allah for granting me success and enabling me to emigrate from the abode of innovation to the best of the abodes of the Sunna which is the alighting-place of Revelation and the appearance of Prophethood, ensuring I reside there without effort or power on my part!"

He remained in Mecca until his death in the year 1014 as ascertained by al-Laknawī in *al-Rafʿ wal-Takmīl* and *Ibrāz al-Ghayy al-Wāqiʿ fī Shifā' al-ʿAyy* (published as *Naqd Awhām Ṣiddīq Ḥasan Khān*) and was buried in al-Maʿlāt cemetery, Allah have mercy on him. Al-Muḥibbī in *Khulāṣat al-Athar* said that when news of his death reached the ulema of Egypt they held the funeral prayer in absentia at al-Azhar in a throng of over 4,000.

6.1 His main teachers

- The Egyptian Shāfiʿī Jurisprudent Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad, known as Ibn Ḥajar al-Haytamī al-Saʿdī al-Anṣārī (909-973), was al-Qārī's oldest teacher in Mecca and one of those who influenced him most. Al-Qārī described him in the introduction of his *Mirqāt* as "the erudite scholar and sea of knowledge, Shaykh al-Islām and Muftī of humankind, author of many and famous works, *Mawlānā wa-Sayyidunā wa-Sanadunā*." They collaborated on several works, some published under al-Qārī's name such as the commentaries on the *Mishkāt*, the *Shamā'il* and *ʿAyn al-ʿIlm*, and some under al-Haytamī's name such as the commentary on al-Nawawī's *Forty Hadiths*, a volume on *ziyāra*, and the biography of Imam Abū Ḥanīfa entitled *al-Khayrāt al-Ḥisān*. Ibn Ḥajar studied under Shaykh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī, ʿAbd al-Ḥaqq al-Sinbāṭī, Shihāb al-Dīn al-Ramlī, Shaykh al-Islām Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Bakrī (d. 952), Shams al-Dīn al-Mashhadī, Shihāb al-Dīn Ibn al-Najjār al-Ḥanbalī and others. Al-Qārī in his works refers to him simply as Ibn Ḥajar.

- The pious Indian hadith master, Hanafi jurist, and author of a hundred works, ʿAlā' al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Malik b. Qāḍī Khān al-Qurashī al-Jūnfūrī al-Rāhanfūrī al-Qādirī al-Shādhilī al-Madanī *thumma* al-Makkī, known as al-Muttaqī al-Hindī (d. 975) with whom he read the *Mishkāt* as he stated in the introduction to its commentary.

- The Afghan hadith master Muḥammad Saʿīd b. Khwājā al-Ḥanafī known as Mīr Kalān (d. 981) who studied hadith under Nasīm al-Dīn Muḥammad

Mīrak Shāh al-Ḥusaynī al-Harawī *thumma* al-Makkī. Al-Qārī often cites the latter in his commentaries on the *Shamā'il* and the *Mishkāt* as "Mīrak."

- The Shāfiʿī commentator of Qur'ān and jurist ʿAṭiyya b. ʿAlī b. Ḥasan al-Sulamī al-Makkī (d. 982) who taught at the Sulaymāniyya school, one of the students of Shaykh Abū al-Ḥasan al-Bakrī (d. 952). Al-Qārī in *Shamm al-ʿAwāriḍ* called him *Sayyidī wa-Sanadī fī ʿIlm al-Tafsīr.*

- The Hanafi *musnid*, jurist, grammarian, and qādī, Mullā ʿAbd Allāh b. Saʿd al-Dīn al-ʿUmarī al-Sindī al-Madanī *thumma* al-Makkī (d. 984) who studied under the expositor of the *Mishkāt* ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Abharī (d. after 928) and served that book all his life. He also studied with al-Haytamī who consulted him in grammatical matters. He taught al-Qārī as well as the latter's student, Sayyid ʿAbd al-Qādir al-Ṭabarī, and Ibn ʿAllān al-Ṣiddīqī (996-1057)—the author of major commentaries on al-Nawawī's *Adhkār (al-Futūḥāt al-Rabbāniyya)* and *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (*Dalīl al-Fāliḥīn).* Al-Sindī authored *Majmaʿ al-Manāsik wa-Nafʿ al-Nāsik* on the rituals of pilgrimage and a supercommentary on Maḥmūd al-Kāshī's (d. 735) *Miṣbāḥ al-Hidāya wa-Miftāḥ al-Kifāya*—a commentary in Farsi on al-Suhrawardī's *ʿAwārif al-Maʿārif* in *taṣawwuf.*

- The Indian Hanafi muftī, historian and commentator of the Qur'ān, Abū ʿĪsā Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Gujarātī al-Nahrawālī *thumma* al-Makkī (d. 990) he studied under al-Nuwayrī, the hadith master of Yemen Ibn al-Daybaʿ [or Dībaʿ], Nāṣir al-Dīn al-Laqānī, Badr al-Dīn al-Ghazzī, ʿAbd al-Ḥaqq al-Sinbāṭī, and others. Al-Qārī called him "the reliance of latter-day scholars and the cream of the oceans of erudition, our teacher, the mufti of the Muslims in the safe Sanctuary of Allah, Mawlānā Quṭb al-Dīn."

- The nonagenarian Egyptian Shāfiʿī jurist and Qur'ān commentator Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Badr al-Dīn al-ʿAbbāsī al-Hindī (d. 992), he studied under Zakariyyā al-Anṣārī, Kamāl al-Dīn al-Ṭawīl, Burhān al-Dīn Ibn Abī Sharīf, Zayn al-Dīn al-Ghazzī, and others.

- The Hanafi jurist and admonisher Sinān al-Dīn Yūsuf b. ʿAbd Allāh al-Amāsī al-Rūmī al-Makkī (d. 1000) who authored several works on the rituals of pilgrimage, doctrine, and ethics.

- The erudite ascetic Indian *musnid* Zakariyyā al-Ḥasanī al-Yamanī al-Makkī (d. 971) who studied under the *muḥaddith* and *mufassir* Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh al-Shirwānī (d. 943).

- The Egyptian Shāfiʿī hadith scholar and jurist Muḥammad b. Abī al-Ḥasan Muḥammad b. Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Bakrī (d. 993) the son of Abū al-Ḥasan al-Bakrī (d. 952). He

possessed stunning insight into language and the meanings of *tafsīr* and the sayings of the early scholars.

- The Cairene *musnid* Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī b. Aḥmad al-Junājī al-Azharī (d. 935) presumably gave al-Qārī (as stated in his preamble to the *Mirqāt*) a very early and high *ijāza*—almost 80 years before his death!

6.2 His main students

- Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad b. Yaḥyā b. Mukarram b. al-Muḥibb Muḥammad al-Ṭabarī al-Ḥusaynī al-Shāfiʿī al-Makkī (976-1033) the imam of the Maqām, head preacher of the Meccan Sanctuary, muftī, philologist, jurist, historian, and author of works in *sīra*, doctrine, poetry and history, father of two male and three female *musnids*—Quraysh (d. 1107), Zayn al-ʿĀbidīn (d. 1078), Mubāraka and Zayn al-Sharaf—who are the collective renewers of the science of *isnād* in the Ḥijāz in their time and from all of whom narrates the *musnid* Ḥasan al-ʿUjaymī (d. 1113).

- ʿAbd al-Raḥmān b. ʿĪsā b. Murshid al-ʿUmarī al-Murshidī al-Makkī al-Ḥanafī (975-1037) the historian, jurist, qāḍī, muftī and author of many works. From him narrated Ibrāhīm b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Bīrī (d. 1099), also a mufti of Mecca and one of its major Ḥanafi jurists who authored over 70 works. Al-ʿUjaymī narrates from the latter.

- ʿAbd al-Ḥaqq b. Sayf al-Dīn al-Dihlawī (958-1052) the arch-*muḥaddith* of India and commentator of the *Mishkāt* among many other works. From him narrates, among others, the meticulous Muḥammad Ḥusayn al-Khāfī al-Naqshbandī and from the latter, al-ʿUjaymī.

- Sayyid Muʿaẓẓam al-Ḥusaynī al-Balkhī is unknown although his name is mentioned in the *athbāt* of Ibn ʿĀbidīn, al-Kuzbarī, al-Fādānī and others as al-Qārī's direct student from whom Munlā Muḥammad Sharīf b. Munlā Yūsuf al-Kūrānī al-Ṣiddīqī narrated, from whom Munlā Ibrāhīm al-Kūrānī narrated, from whom his son Abū Ṭāhir al-Kūrānī and Shams al-Dīn al-Budayrī narrated.

- Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Munlā Farrūkh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Rūmī al-Mūrawī al-Ḥanafī al-Makkī (996-1061) the teacher, Imam, jurist, and preacher who authored several articles in *fiqh*.

- Shams al-Dīn al-ʿInānī al-Makkī is obscure other than for transmitting al-Qārī's works to his son ʿAbd Allāh the mufti of the Hanafis in Mecca, who passed them on to his son Asʿad b. ʿAbd Allāh b. Shams al-Dīn al-ʿInānī, who passed them on to Shāh Walī Allāh al-Dihlawī as mentioned by ʿUbayd Allāh Ibn al-Islām al-Sindī's *thabat*, *al-Tamhīd li-Taʿrīf A'immat*

al-Tajdīd. Al-Zabīdī does document the grandson Asʿad among his teachers in *al-Muʿjam al-Mukhtaṣṣ*.

- Sulaymān b. Ṣafī al-Dīn al-Yamānī: his name appears in a certificate delivered by al-Qārī to him in the teaching of *fiqh*, hadith, and *tafsīr*.

6.2.1 Chains of transmission to the *Asrār* and al-Qārī's works

By the grace of Allah Most High I narrate the *Asrār al-Marfūʿa* and the remainder of Mullā ʿAlī al-Qārī's works from eleven of my licensing teachers with chains leading to six of Qārī's students: ʿAbd al-Qādir al-Ṭabarī, ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī, Muʿaẓẓam al-Balkhī, Shams al-Dīn al-ʿInānī, ʿAbd al-Raḥmān al-Murshidī and al-Sharīf al-Walātī:

I The historian and *musnid* of Damascus Shaykh Abū al-ʿIzz Muḥammad Muʿtazz al-Subaynī,[492] from the hadith master Shaykh ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, from his teacher Shaykh Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh—with whom he read al-Qārī's *al-Asrār al-Marfūʿa* in Aleppo in 1362/1943 as stated in his introduction to al-Qārī's *maṣnūʿ*—from Muḥammad Ḥabīb Allāh b. ʿAbd Allāh al-Shinqīṭī, from the *musnid* Muḥammad Maḥfūẓ al-Turmusī al-Jāwī al-Makkī (1285-1338), from Sayyid Abū Bakr b. Muḥammad Shaṭṭā, from Sayyid Aḥmad b. Zaynī Daḥlān, from ʿUthmān b. Ḥasan al-Dimyāṭī, from Muḥammad b. ʿAlī al-Shanawānī, from ʿĪsā b. Aḥmad al-Barrāwī, from Muḥammad al-Dafrī, from Sālim b. ʿAbd Allāh al-Baṣrī, from his father with the chain mentioned below.

II The late supercentenarian Shaykh Muḥammad b. Darwīsh al-Khaṭīb al-Ḥalabī (1322-1432),[493] from Shaykh Rāghib directly—a 12-link chain.

III Our teacher the erudite jurist and *musnid* Sayyid Muḥammad Abū al-Hudā b. Sayyid Ibrāhīm al-Yaʿqūbī,[494] from Sayyid Muḥammad Makkī al-Kattānī (1312-1393), from Fāliḥ al-Ẓāhirī with his chain cited below. This is a very high seven-link chain.

IV The late qadī Sayyid Muḥammad Murshid Ibn ʿĀbidīn al-Dimashqī (1332-1428),[495] from his father Muḥammad Abū al-Khayr (1264-1343), from his first *mujīz* Sayyid Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn b. ʿAbd al-

[492] *Ijāza* dated Summer of 1422/2001 during a visit to the Rifāʿiyya of Rankūs (Syria) in the company of Sayyid Yūsuf b. Sayyid Hāshim al-Rifāʿī and by his request. I read with him Qārī's *Rafʿ al-Junāḥ* and many other hadith monographs.

[493] *Ijāza* in his home with Dr. Munīr al-Ḥāyik at the same time as for Shaykh Saʿīd Kaḥīl.

[494] Per written *ijāza* 17 Rajab 1420/27 October 1999 among many more *ijāzas* from him.

[495] *Ijāza* dated 25 Jumādā al-Awwal 1427/22 June 2006 in his house in Damascus after I heard from him the "firstheard-chained hadith of Mercy" before any other *(ḥadīth al-raḥma al-musalsal bil-awwaliyyat al-ḥaqīqiyya)* on 14 Ṣafar 1425 / 4 April 2004.

Raḥmān al-Maghribī al-Ḥasanī (d. 1278), from Shaykh al-Islām ᶜAbd Allāh b. Ḥijāzī al-Sharqāwī al-Miṣrī (1150-1227), from Shihāb al-Dīn Aḥmad b. al-Ḥasan al-Jūharī (1096-1181), from the *ḥāfiẓ* and *musnid* ᶜAbd Allāh b. Sālim al-Baṣrī al-Makkī (1050-1134), from Zayn al-Dīn al-Ṭabarī (d. 1078), from his father Sayyid ᶜAbd al-Qādir al-Ṭabarī (976-1033), from al-Qārī. This is a prestigious, Damascene-Meccan, high eight-link chain.

V The late *musnid* and Shaykh al-Islām of Ḥijāz, Sayyid Muḥammad b. ᶜAlawī b. ᶜAbbās al-Mālikī[496] (1367-1425), from Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm al-ᶜAqūrī al-Lībī (1240-1383), from al-Amīr al-Ṣaghīr Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Sinbāwī, from his father the *musnid* Abū Muḥammad al-Amīr al-Kabīr (1154-1232), from Muḥammad b. Salīm al-Ḥifnī (d. 1181), from Muḥammad Shams al-Dīn al-Budayrī (d. 1140), from the *musnid* Abū al-Asrār Ḥasan b. ᶜAlī al-ᶜUjaymī (d. 1113), from Muḥammad Ḥusayn al-Khāfī al-Naqshbandī, from ᶜAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī (958-1052), from al-Qārī—a nine-link chain.

Al-Budayrī also narrates from (i) the Kurdish renewer of the 10th century Mullā Ibrāhīm b. Ḥasan b. Shihāb al-Dīn al-Kūrānī (d. 1101) from Mullā Muḥammad Sharīf b. Yūsuf al-Kūrānī al-Ṣiddīqī, from Sayyid Muᶜazzam al-Husaynī al-Balkhī, from al-Qārī; and (ii) Quraysh al-Ṭabariyya from her father ᶜAbd al-Qādir with the high chain already mentioned.

VI Sayyid ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAbd al-Ḥayy al-Kattānī al-Fāsī[497] (b. 1338) from the Imam of Hind Aḥmad Riḍā Khān (1272-1340),[498] from Āl al-Rasūl Mārahrawī (d. 1296), from Shāh ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Dihlawī, from his father the renewer of Hadith in India, Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (1114-1176), from Asᶜad b. ᶜAbd Allāh b. Shams al-Dīn al-ᶜInānī, from his father ᶜAbd Allāh, from his father Shams al-Dīn al-ᶜInānī, from al-Qārī. This is a high, mostly Indian eight-link chain.

Riḍā Khān also narrates from the Mufti of Mecca Sayyid Aḥmad b. Zaynī Daḥlān (1231-1304), from the Indian Yemeni Cairene Sufi Hanafi *ḥāfiẓ*, *musnid*, lexicographer, genealogist and jurisprudent Abū al-Fayḍ

[496] *Ijāza* signed 7 Dhīl-Ḥijja 1419/23 March 1999 in his house in Mecca at which time I heard from him the "firstheard-chained hadith of Mercy" before any other, the "handshake-chained," and the "crossfinger-chained" hadiths. ᶜAqūrī's date of birth is narrated from al-ᶜAqūrī himself by Shaykh Ḥasan al-Mashshāṭ (d. 1399) in his *thabat*, *al-Irshād bi-Dhikri baᶜḍi mā lī min al-Ijāzati wal-Isnād*.

[497] *Ijāza* dated 7 Rabīᶜ al-Awwal 1425/26 April 2004 in Shaykh Abū al-Hudā al-Yaᶜqūbī's house in Ṣabbūra outside Damascus and signed by him through the proxy authorized to him by Shaykh ᶜAbd al-Raḥmān in Fes on 7 Dhūl-Ḥijja 1422/17 February 2002.

[498] Per the Imam's encompassing *ijāza* dated Dhūl-Ḥijja 1323 to the *musnid* ᶜAbd al-Ḥayy al-Kattānī "and also to the children of this majestic shaykh" in Aḥmad Riḍā Khān, *al-Ijāzāt al-Matīna Li-ᶜUlamā' Bakkata wal-Madīna* (Lahore: Mu'assasat Riḍā, 1424 p. 38-41 =Karachi: al-Madīnat al-ᶜIlmiyya, 1423/2002 p. 15-19).

Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī al-Ḥusaynī (1145-1205), from Asᶜad al-ᶜInānī etc. This is a superlatively high seven-link chain, our best shortest path to Mullā ᶜAlī al-Qārī. ᶜAbd al-Ḥayy al-Kattānī (1303-1382) in one of his letters to al-Makkī b. ᶜAzzūz said of al-Zabīdī that "after al-ᶜAsqalānī's students none came who was more knowledgeable in this art."

Shāh Walī Allāh also narrates from the Hanafi Meccan *musnid* Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Saᶜīd – Ibn ᶜAqīla (d. 1150) – from al-ᶜUjaymī, from Ibrāhīm b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Bīrī (d. 1099), from ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜĪsā al-Murshidī al-Makkī (975-1037) from Qārī.

VII Sayyid Muḥammad Fātiḥ b. Muḥammad b. Jaᶜfar al-Kattānī,[499] from his father (1274-1345), Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Tijānī and Muḥammad al-Sharīf al-Sanūsī, all three from Sayyid Muḥammad b. ᶜAlī al-Sanūsī al-Khaṭṭābī Shaykh al-Islām (1202-1276) by virtue of his universal license *(ijāza li-ahl al-ᶜaṣr)*, from the 133-year Abū Ṭālib Muḥammad b. ᶜAlī b. al-Shārif al-Māzūnī (ca. 1100-1233), from the long-lived erudite jurist and one of the seven major *musnid*s of the Ḥijāz, Quraysh bint ᶜAbd al-Qādir al-Ṭabariyya al-Ḥusayniyya (d. 1107) from her father the imam of the *Maqām*, from al-Qārī.

VIII The late *musnid* of Damascus Shaykh Abū al-Jūd Muḥammad Taysīr b. Tawfīq b. ᶜAbd al-Wahhāb al-Makhzūmī al-Shāfiᶜī (1331-1426),[500] from the Cairene hadith scholar Aḥmad b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Bannā al-Sāᶜātī (1301-1378): from (i) Muḥammad Ḥabīb Shinqīṭī with the chain already mentioned; and (ii) the hadith master Sayyid Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq al-Ghumārī (1320-1380), from al-ᶜĀbid b. Aḥmad b. al-Ṭālib b. Sawda, from his father, from the erudite Aḥmad Būnāfiᶜ al-Fāsī (d. 1260), from Muḥammad al-Tāwūdī b. Sawda (d. 1209), from Abū al-Ḥasan al-Sindī (d. 1138), from ᶜAbd Allāh al-Baṣrī with the chain already cited.

IX The late arch-master of Ḥimṣ Shaykh Muḥammad Saᶜīd al-Kaḥīl (1353-1433),[501] from Aḥmad al-Ghumārī directly, a ten-link chain to al-Qārī.

X-XI al-Ḥabīb Aḥmad Mashhūr b. Ṭa Ha b. ᶜAlī al-Ḥaddād (1325-1416) and Sayyid Ibrāhīm b. ᶜUmar b. ᶜAqīl (1327-1415) by virtue of their universal licenses, both of them from the *musnid* of Ḥijāz Fāliḥ b. Muḥammad al-Ẓāhirī al-Mālikī al-Muhannawī (d. 1328) by virtue of his universal license, from Sayyid Muḥammad b. ᶜAlī al-Sanūsī, from the *musnid* and

[499]Per oral group *ijāza* of 21 Ṣafar 1426/30 March 2005 in the house of Shaykh Muḥammad Yaᶜqūbī in Damascus and by his petition.

[500]Per written *ijāza* of 6 Dhūl-Qiᶜda 1421/30 January 2001 by petition of our teacher Dr. Ḥamza Būstān Ḥamza in Damascus.

[501]Per written *ijāza* of 6 Jumādā al-Ākhira 1427/1 July 2006 in his house in Aleppo.

jurist of Morocco Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh b. Muḥamma al-Kabīr al-Darʿī al-Tamagrūtī al-Nāṣirī (d. 1239), from ʿAbd al-Qādir b. Aḥmad b. Muḥammad al-Andalusī (1091-1198), from Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Idrīsī al-Sharīf al-Walātī—or Wāwulātī—al-Shinqīṭī (981-1102), from al-Qārī. The latter two are extremely high six-link chains. Allah have mercy on all of them!

6.3 Critical bibliography of 105 of al-Qārī's works

al-Adab fī Rajab (in print), a slim work on the desirable voluntary praying and fasting in Rajab in which al-Qārī sides with Ibn al-Ṣalāḥ in the promotion and defense of *ṣalāt al-raghā'ib*.

al-ʿAfāf ʿan Waḍʿ al-Yad fīl-Ṭawāf, a two-page response on the impermissibility of placing the hand on the chest during circumambulation.

al-Ajwibat al-Muḥarrara fīl-Bayḍat al-Khabītha al-Munakkara, exposing the pagan origins of Christian Easter-egg rituals.

al-ʿAlāmāt al-Bayyināt fī Bayān baʿḍ al-Āyāt, a brief explanation of "some of the signs" in the verse ﴾*Do they wait for anything except that the angels should come to them or your Lord should come or that there come some of the signs of your Lord? The Day that some of the signs of your Lord will come no soul will benefit from its faith if it had not believed before or had earned through its faith some good. Say, "Wait. Indeed, we [also] are waiting"*﴿ (6:158).

Anwār al-Ḥujaj fī Asrār al-Ḥijaj (in print), a ten-page treatise on the spiritual dimensions of pilgrimage in which al-Qārī cites, on the origin of *ṭawāf*, this reply of ʿAlī b. al-Ḥusayn Zayn al-ʿĀbidīn:

> When Allah Most High said to the angels ﴾Verily I shall place in the earth a vicegerent they said, will You place therein such as shall make mischief in it and shed blood, and we celebrate Your praise and extol Your holiness? He said: Surely I know what you do not know﴿ (2:30), the angels feared lest what they had said was a protest against their Lord so they sought refuge with the Throne. They circumambulated it out of fear of the Divine wrath, whereupon the Oft-Visited House *(al-bayt al-maʿmūr)* was raised for them and they circumambulated it. Then He sent angels and said: "Build a house for me on earth after it," and Allah ordered His creatures to circumambulate the latter, just as the dwellers of heaven circumambulate the Oft-Visited House.

Anwār al-Qur'ān wa-Asrār al-Furqān, a 750-folio, two-tome commentary of the Qur'ān of which a manuscript dated 1166 is kept at the King Saʿūd University library and published in 2013 in five volumes.

ʿAqd al-Nikāḥ ʿalā Lisān al-Wakīl, a one-page reply confirming the validity of a marriage contract effected by the guardian's proxy.

al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa (in print), the present book, also known as the "Major Work on Forgeries" *(al-Mawḍūʿāt al-Kubrā)*, in which he said "Here we are, having passed the year one thousand and ten-odd" (see entry *No Prophet shall remain under the earth a millenium*) dating this book among his very last works with *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* and *Sharḥ al-Muwaṭṭa'*.

al-Athmār al-Janiyya fī Asmā' al-Ḥanafiyya, a 189-folio abridgment and updating of Ibn Abī al-Wafā's (696-775) *al-Jawāhir al-Muḍiyya*, a biographical dictionary of Hanafi jurists.

Bahjat al-Insān fī Muhjat al-Ḥayawān (Man's Delight Concerning Animal Life), an abridgment of al-Damīrī's (d. 808) animal encyclopedia *Ḥayāt al-Ḥayawān* in 132 folios. Al-Qārī mentions this work in the epitome part of *al-Asrār al-Marfūʿa* while defending Ibn Mājah's narration *When the rich start owning chickens, Allah shall order to demolish the towns* as a weak report rather than a forgery.

Bayān Fiʿl al-Khayr idhā Dakhala Makkata man Ḥajja ʿan al-Ghayr, a fatwa in which he addressed the issue of a pilgrim-by-proxy's passing of the starting-point *(mīqāt)* without donning the consecrated state *(iḥrām)*.

Bidāyat al-Sālik fī Nihāyat al-Masālik, a commentary on Raḥmat Allāh al-Sindī's *Mansak al-Ṣaghīr*, over whose medium-sized *Lubāb al-Manāsik* al-Qārī also authored marginalia published (with the main text) in 1287.

al-Birra fī Ḥubb al-Hirra, a three-folio response, see entry *Love of cats*.

al-Burhān al-Jalī al-ʿAlī ʿalā Man Summiya min ghayri Musamman bil-Walī, a brief corrective on the mistakes of a famous contemporary preacher at whose name al-Qārī hints in the title, bearing on the status of prayer during the imam's sermon on the day of *ʿĪd* and other issues.

Ḍaw' al-Maʿālī li-Bad' al-Amālī (in print), a commentary on al-Ūshī's (d. 569) poem on Māturīdī doctrine, in which al-Qārī compared the way of the *Khalaf* to worship *(ʿibāda)* and deeds *(ʿamal)* which both end in the

hereafter and that of the *Salaf* to servanthood *(ʿubūdiyya)* and total assent *(riḍā)* which both continue in the hereafter, hence the latter's superiority.

al-Dhakhīrat al-Kathīra fī Rajā' al-Maghfira lil-Kabīra (in print) in which he says he is refuting both his teacher al-Haytamī and Mīr Padeshāh al-Bukhārī al-Ḥanafī over the forgiveness of major sins for those who performed the pilgrimage. Al-Qārī said the former had altogether denied that major sins were forgiven through pilgrimage while the latter had affirmed they were forgiven in absolute terms.[502]

al-Durrat al-Muḍī'a fīl-Ziyārat al-Muṣṭafawiyya al-Raḍiyya, a treatise on visitation of the Prophet ﷺ, his Mosque, Qubā', the martyrs of Uḥud, etc.

al-Faḍl al-Muʿawwal fīl-Ṣaff al-Awwal, a brief tract in which al-Qārī forwards the view that the reason for the preferability of the first row in prayer is proximity to the House of Allah Most High for the congregants at the Kaʿba, not the fact that one stands in the first row elsewhere.

Farr al-ʿAwn mimman Yaddaʿī Īmān Firʿawn (in print), written against the erudite Jalāl al-Dān al-Dawwānī (d. 907) who had followed the position attributed to Ibn ʿArabī to the effect that Firʿawn accepted Islām before death.[503] In this work al-Qārī mentions the report that Shaykh al-Islām Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī ordered Ibn ʿArabī's books burnt but omits al-Fayrūzābādī's rebuttal that "If the report whereby Ibn ʿAbd al-Salām and our shaykh al-Bulqīnī had ordered Ibn ʿArabī's books burnt were true, not one of his books would have remained today in Egypt or Syria, and no one would have dared copy them again after the words of these two

[502]Yet al-Qārī in the *Asrār* states "the position that [pilgrimage] expiates the enormities violates the Consensus." See entry *Whoever circumambulates this house seven times*. Nor is the position he reports from al-Haytamī accurate in light of the latter's long discussion of repentence in *al-Zawājir min Iqtirāf al-Kabā'ir* (§463: *Tark al-tawba min al-kabīra*) although it may be based on Haytamī's position in his marginalia on the introduction to al-Nawawī's *Sharḥ al-Īḍāḥ fī Manāsik al-Ḥajj* entitled *Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Īḍāḥ lil-Nawawī* (Sidon ed. p. 18) that small sins are forgiven only on condition that major sins are absent as opposed to Nawawī's position that the small sins are forgiven unconditionally and Zarkashī's position (*Ḥāshiya* p. 16) that it is hoped that even major sins would be reduced. Allah knows best.

[503]"And this is a lie and fabrication levelled against the Shaykh since he explicitly said in ch. 62 of the *Futūḥāt* (Bulaq ed. 1:336=Maymaniyya ed. 1: 301=Yaḥyā ed. 4:393 §554) that Firʿawn was one of the dwellers of Hellfire who will never exit it for all eternity." Al-Shaʿrānī, *al-Yawāqīt wal-Jawāhir* (*Mabḥath* 71, Dār Iḥyā' al-Turāth 1418/1997 ed. 2:624) which al-Ghumārī in *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 122) cites with the addition: "Yet supposing he did say it, he would not have been the first… Abū Bakr al-Bāqillānī said the acceptance of Firʿawn's belief is the strongest position from the viewpoint of probative inference *(al-aqwā min ḥaythu al-istidlāl)*." A similarly unreferenced claim about al-Bāqillānī is found in *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn* (2:246). Yet the affirmation of Firʿawn's monotheism is found both in the *Futūḥāt* (ch. 364, 445 Maymaniyya ed. 3:320, 4:60) and the chapter on the Prophet Mūsā ﷺ in *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. There is no proof of anyone claiming such before Ibn ʿArabī.

Shaykhs."[504] Al-Qārī also states, "every truth that contravenes the outward rule of the Law is freethinking *(zandaqa)*" but this rule fails to account for the Prophet's ﷺ hadith of the desert traveller who, finding his mount and provisions after having lost them, is so overwhelmed by joy that he exclaims: *O Allah, You are my slave and I am Your master!*[505] Shaykh Aḥmad al-Ghumārī addressed al-Qārī's book in typically harsh terms in his letters to his student Muḥammad Bū Khubza, partly published under the title *al-Jawāb al-Mufīd lil-Sāʾil al-Mustafīd*:

> The issue of Pharaoh's belief—the erudite al-Dawwānī [misprinted al-Jāmī] wrote about it in affirmation of it and in support of the Shaykh al-Akbar. Then that simpleton *(mughaffal)* ʿAlī al-Qārī al-Ḥanafī rebutted him with a book he named *Farr al-ʿAwn min Muddaʿī Īmān Firʿawn* – both printed in Āsitāna [=Istanbul] together. But someone took up the task of refuting him—the erudite Sufi most accomplished in the sciences of reason and transmission, Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl al-Barzanjī who penned a small book, *al-Taʾyīd wal-ʿAwn li-Muddaʿī Īmān Firʿawn*, in which he brought up material that dazzles the minds, just as he did regarding the two parents of the Prophet ﷺ,[506] all of which I read—praise to Allah!—and I have the *Taʾyīd* with his handwriting on it.... As for your friend who said that the proof of Firʿawn's *kufr* was "decisive" *(qaṭʿī)*, he probably does not understand the meaning of *decisive*. Allah Most High Himself relates that he believed at the time his soul came out or when he saw his impending destruction, for which Allah Most High rebuked him because he had delayed his belief to that time, and He did not say after that that He had not accepted his belief. Where then is the decisive proof which the Shaykh supposedly violated? Besides, what would be the wisdom in His saying ﴿and on the Day the Hour rises (it will be said): Admit the folk of Pharaoh into the most terrible punishment!﴾ (40:46) rather than "admit Pharaoh"? And what need is there for those figurative interpretations the com-

[504]Cf. al-Qārī, *Farr al-ʿAwn* (p. 144) and Ḥilmī, *al-Burhān al-Azhar* (p. 32). The latter adds (p. 34) that a further proof that al-Subkī changed his position concerning Ibn ʿArabī is that he wrote many refutations against the heresies of his time but never wrote against Ibn ʿArabī although his books were widely read in Damascus and elsewhere.

[505]Narrated from Anas by Muslim in his *Ṣaḥīḥ*. Al-Ghumārī said in *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 95), "Another answer is that the knowers of Allah may intend those expressions as quizzes and tests, for the Shaykh al-Akbar said: 'O You Who sees me when I do not see Him / How much do I see Him and He does not see me!' whereupon al-Ṣafī b. Abī al-Manṣūr said to him: 'How can you say He does not see you when you know He sees you?' Ibn ʿArabī declaimed extemporaneously: 'O you who sees me as a criminal and whom I do not see as perceptive / How much do I see Him ever-bountiful while He never sees me fleeing to Him!'"

[506]See below, discussion of al-Qārī's book *Muʿtaqad Abī Ḥanīfata al-Imām*.

mentators mention? So the issue is a matter of *ijtihād* and there is no *qatʿ* in it whatsoever.[507]

However, Shaykh Aḥmad's younger brother ʿAbd Allāh refuted his defense of Ibn ʿArabī with proofs from Qur'ān and hadith conveying that (i) Firʿawn expressed his faith under coercion, but faith is accepted only if expressed freely; (ii) Ibn ʿArabī misconstrued his expression of faith as a supplication whereas he never supplicated Allah; and (iii) there is scholarly consensus from the Companions ﷺ and Successors to our time that he died as a disbeliever and the enemy of Allah and His Prophet ﷺ.[508]

Fatḥ Abwāb al-Dīn fī Ādāb al-Murīdīn, a large (180-folio) treatise on the etiquette of sufi seekers, perhaps the same as *Sharḥ Ādāb al-Murīdīn (q.v.)*.

Fatḥ al-Asmāʿ fī Sharḥ al-Samāʿ (in print), a treatise in which al-Qārī denounces singing and musical recitals as categorically prohibited in the Religion. This is an old issue as borne out by the statement Aḥmad relates from his teacher Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān "If someone adopted the Kufans' position on fruit mash *(nabīdh)*, that of the Medinans on *samāʿ*—meaning singing—and that of the Meccans on temporary marriage *(mutʿa)*, he would end up a dissolute sinner *(fāsiq)*."[509]

Fatḥ Bāb al-ʿInāya bi-Sharḥ al-Nuqāya (in print), a commentary on the *Nuqāya Mukhtaṣar al-Wiqāya* of Ṣadr al-Sharīʿa ʿUbayd Allāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī (d. 747), itself an abridgment of his grandfather Tāj al-Sharīʿa Maḥmud b. Aḥmad's (d. 673) *Wiqāyat al-Riwāya fī Masā'il al-Hidāya* in Hanafi *fiqh*, an epitome of al-Marghīnānī's (d. 593) *Hidāya*, a commentary on his own *Bidāyat al-Mubtadī* which merged al-Qudūrī's (d. 428) *Mukhtaṣar* with al-Shaybānī's (d. 189) *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Al-Qārī finished

[507]Aḥmad al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd lil-Sā'il al-Mustafīd* (p. 96-97).

[508]Cf. ʿAbd Allāh al-Ghumārī, *Bidaʿ al-Tafāsīr* (p. 58-63) and *Istimdād al-ʿAwn li-Ithbāt Kufr Firʿawn*, appended to *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 122-128). He mentioned in passing (*Bidaʿ* p. 59) that Ibn ʿArabī based himself on the view that "among the Sufis, faith benefits even at the time one eyes damnation" which he says was mentioned "in the *Tafsīr* of Qāḍī ʿAbd al-Ṣamad al-Ḥanafī who was alive in 430." The obitus 723 in al-Adnahwī's *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (p. 265-266) is a mistake since *al-Jawāhir al-Muḍiyya* (3:430 §1610) identifies him as Abū al-Fatḥ ʿAbd al-Ṣamad b. Maḥmūd b. Yūnus al-Ghaznawī the author of *Tafsīr al-Fuqahā' wa-Takdhīb al-Sufahā'* which was transmitted by his son to Maḥmūd b. Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ghaznawī (d. 563) the student of Imam Aḥmad b. Muḥammad al-Ghazzālī (brother of Ḥujjat al-Islām). On the issue see also Sibṭ al-Mirṣafī Zayn al-ʿĀbidīn Muḥammad b. Muḥammad Ghamrī's *Tanzīh al-Kawn ʿan Iʿtiqād Islām Firʿawn* (965H).

[509]In *Muswaddat Āl Taymiyya* (p. 518-519) and al-Zarkashī at the end of *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, "On choosing from each *madhhab* what is easiest for oneself." ʿAbd al-Razzāq narrates the same from his teacher Maʿmar with the additional attribution of *mulierum pedicatio* to the Medinans cf. Ibn Rushd, *al-Bayān wal-Taḥṣīl* (18:460-463).

it in 1003 and adduced in it the proofs of Hanafi *fiqh* positions from the Qur'ān, the Sunna and legal analogy.

Fatḥ Bāb al-Isʿād fī Sharḥ Qaṣīdat Bānat Suʿād, a commentary on Kaʿb b. Zuhayr al-Muzanī's ﷺ famous poem during which he praised the Prophet ﷺ, whereupon the latter took off his mantle and put it on him.

al-Fatḥ al-Rabbānī fī Sharḥ Taṣrīf al-Zanjānī, a book on morphology based on a manual by ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAbd al-Wahhāb al-Zanjānī (d. 655) in 26 folios.

Fatḥ al-Raḥmān bi-Faḍā'il Shaʿbān, beginning with the words *al-ḥamdu lillāh al-ladhī qaddara al-arzāqa wal-ājāl,* in which he cites the hadiths and other reports on the merits of mid-Shaʿbān and discusses their grading, adding a commentary on Sūrat al-Qadr and the beginning of Sūrat al-Dukhān. This work received an edition in Būlāq in 1307 and may be the same as *al-Tibyān fī Bayān mā fī Laylat al-Niṣf min Shaʿbān.*

Al-Qārī in this monograph defends the legitimacy of the congregational prayer of mid-Shaʿbān consisting in a hundred *rakʿas* which originated in al-Quds, first mentioned by Abū Ṭālib al-Makkī in the 20th section of his *Qūt al-Qulūb* and picked up from him by Imam al-Ghazālī in the seventh chapter of the supererogatory prayers in the *Iḥyā'* and Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī in the *Ghunya.* It was declared a falsehood and/or innovation by Shaykh al-Islām al-Taqī al-Subkī in *Taqyīd al-Tarajīḥ* as cited by al-Zabīdī, al-ʿIrāqī in his documentation of the *Iḥyā'*, al-Nawawī most strenuously in his *Fatāwā* and elsewhere, and others.[510]

There is also a report adduced with its chain by Ibn al-Jawzī as "a forgery without doubt" in his *Mawḍūʿāt* and thus confirmed by the subsequent forgery specialists including al-Suyūṭī and Ibn ʿArrāq, from our liegelord ʿAlī ﷺ, that the Prophet ﷺ said *O ʿAlī, whoever prays a hundred rakʿas in the night of mid-Shaʿbān...* In his abridgment of that work al-Dhahabī avers it was forged by ʿAlī b. al-Ḥasan, the purported narrator of this report from Sufyān al-Thawrī.

Yet al-Qārī affirms "the permissibility of what people do in Transoxiana,[511] Khurāsān, Anatolia *(bilād al-Rūm)*, Persia, India, and elsewhere consisting in a prayer of 100 *rakʿas*... even if there is no authentic report that it was done by the Prophet ﷺ, nevertheless, there is no objection in

[510]E.g., al-Bakrī in *Iʿānat al-Ṭālibīn* (1:271=1:312) and al-Laknawī in *al-Āthār* (p. 78-82).

[511]*Mā warā' al-nahr*, literally "that which is beyond the river" Oxus (Jayḥūn, present-day Āmūdaryā) corresponding to modern-day Uzbekistan, Tajikistan and Kazakhstan but referring in the main to the two great cities of Bukhārā and Samarqand.

doing it, even on a permanent basis. Granted, to believe that it is a Sunna is incorrect, as is its performance in congregation according to some of the *Fuqahā'*." Al-Laknawī quotes him then rejects the claim that it is permissible with the words: "It is well-known that whoever performs such a prayer considers it established in the Law and specifically rewardable, on the basis of which it is imperative to forbid it as a pre-emptive precaution and lest one think that what is not part of the Law is part of the Law."[512]

The latter position is that of the massive majority of the jurists and their near-consensus, including al-Qārī's own teacher Ibn Ḥajar al-Haytamī in his monograph on mid-Shaʿbān, *Fatāwā Ḥadīthiyya*, and *fiqh* works, and Ibn Diḥya in *al-ʿAlam al-Mashhūr fil-Ayyām wal-Shuhūr* as cited by al-Zabīdī. The latter also cites the scholars' remarks that the 10-*rakʿa*, 12-*akʿa*, and 14-*rakʿa* versions are all forgeries as well.

Al-Zabīdī goes on to mention that praying six *rakʿas* or even two after Maghrib on the night of mid-Shaʿbān with a certain modality and specific *duʿā*, and the mosque gatherings to recite Sūrat Yā Sīn three times with similar *duʿās*, are all from the practice of latter-day Sufis without precedent, and that any special gathering on that night was condemned by the early ulema of the Ḥijāz, while those of Syro-Palestine were of two opinions, "one supporting it, which is the position of Khālid b. Maʿdān and ʿUthmān b. ʿĀmir among the *Tābiʿīn*, and one disliking it, which is the position of al-Awzāʿī, the *Faqīh* of Shām and their mufti," Allah Most High have mercy on all of them.[513]

A good concise discussion of this issue is found in the chapter on Shaʿbān in Ibn Rajab's *Laṭā'if al-Maʿārif fī-Mā li-Mawāsim al-ʿĀm min al-Waẓā'if* in which he strengthens the ruling that *duʿā* is most definitely emphasized on that night as explicitly stated by Imam al-Shāfiʿī, as well as the various positions already mentioned, adding that the Syrians influenced some of the Basrians as well, and Allah knows best.

Fayḍ al-Fā'iḍ fī Sharḥ Rawḍ al-Rā'iḍ fī Masā'il al-Farā'iḍ, a treatise on inheritance law.

Fayḍ al-Muʿīn ʿalā Jamʿ al-Arbaʿīn fī Faḍl al-Qur'ān al-Mubīn (The Outpouring of the Helper in Gathering Forty Hadiths on the Excellence of the All-Illuminating Qur'ān, in print) translated as *Forty Hadiths on the Blessing of Reading the Qur'ān*.

[512]In *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 80-82).
[513]Cf. *Itḥāf* (3:425-427).

al-Fayḍ al-Samāwī fī Takhrīj Qirā'āt al-Bayḍāwī, a massive reference-work on the canonical readings mentioned in al-Bayḍāwī's *Tafsīr*.

al-Fuṣūl al-Muhimma fī Ḥuṣūl al-Mutimma (in print), a study of thirteen hadiths pertaining to the straightening of the limbs during prayer, against the botching of *ṣalāt* by those who go into prostration without straightening up after *rukūʿ* then—in the words of the hadith—"give the ground two pecks" instead of straightening up between the two prostrations, and those who overtake their imam in the congregational prayer.[514]

Ghāyat al-Taḥqīq fī Nihāyat al-Tadqīq is a seven-page attempt to resolve the inter-School disputes plaguing the dwellers of the Two Sanctuaries over following imams from other schools in prayer, the time of *ʿaṣr* and the repetition of *ṣalāt*, issues al-Qārī follows up in *Lisān al-Ihtidā'*.

Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Risālat al-Waḍʿ, marginalia on Khwaja ʿAlī Samarqandī's (d. 860) commentary on al-Jurjānī's (d. 816) treatise on neologism.

Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Bayḍāwī, a supercommentary on the last *juz'*.

al-Ḥaẓẓ al-Awfar fīl Ḥajj al-Akbar, a response in which he discussed the basis for thus naming the *Ḥajj* when the Day of ʿArafa falls on Jumuʿa.

al-Hibāt al-Saniyya al-ʿAliyya ʿalā Abyāt al-Shāṭibiyya al-Rā'iyya, a commentary on al-Shāṭibī's *ʿAqīlat Atrāb al-Qaṣā'id fī Asnā al-Maqāṣid*, a versification of Abū ʿAmr al-Dānī's (d. 444) *Muqniʿ* on the Qur'anic script.

al-Ḥirz al-Thamīn lil-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn (in print), a manual of supplications he finished in 1008, based on Ibn al-Jazarī's "Impregnable Fortress" *(al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn)*, which the latter wrote at the time the Tatars were assailing Damascus.

al-Ḥizb al-Aʿẓam wal-Wird al-Afkham (in print), a manual of supplications in seven chapters, one for each day of the week, which al-Qārī selected "from the famous, well-considered books such as al-Jazarī's *Ḥiṣn*, al-Nawawī's *Adhkār*, *al-Kalim al-Ṭayyib*, al-Suyūṭī's two *Jāmiʿ* and his *Durr al-Manthūr* and al-Sakhāwī's *Qawl al-Badīʿ*, preceded with Quranic supplications." This work received several commentaries, notably by Turkish scholars among others.

[514]All of which the Hanafi jurist Abū Saʿīd al-Khādimī (fl. 1168) included among the innovations of misguidance in his *Barīqa Maḥmūdiyya fī Sharḥ Ṭarīqa Muḥammadiyya*.

al-Iʿlām bi-Faḍā'il Bayt Allāh al-Ḥarām. A 68-folio work on the immense merits of the Magnificent Kaʿba.

al-Inbā' bi-anna al-ʿAṣā min Sunan al-Anbiyā', a one-page discussion of the walking-stick as a sunna of Prophets which al-Qārī brings up again in his *Asrār* with his entry *Leaning on a staff is a tradition of the Prophets*.

al-Istidʿā' fīl-Istisqā', a short recapitulation of the rulings and etiquette of the prayer for rain.

al-Iṣṭināʿ fīl-Iḍṭibāʿ, a three-page demonstration that shoulder-bearing *(iḍṭibāʿ)* is a sunna for men in all seven rounds of any circumambulation that *saʿī* follows, and that for the Hanafis there is no *iḍṭibāʿ* in *saʿī* at all.

Istīnās al-Nās bi-Faḍā'il Ibni ʿAbbās, 11 folios which he introduced as "a minuscule drop in the oceans of the multifarious merits of the doctor of the Community and the imam of its imams, who joined the privilege of Companionship with the rank of being related to the Prophetic House, the Interpreter of the Qur'ān, most accomplished expositor of the hadiths, extractor of legal rulings in the time of the masterminds, and greatest expert of the poetry of Arabs and what pertains to it, ʿAbd Allāh b. ʿAbbās."

al-Iʿtinā' bil-Ghinā' fīl-Fanā' (in print), a treatise on the general prohibition of musical instruments, singing, and dancing in answer to a question from a pious Muslim, published in 2002 at Dār al-Farfūr in Damascus under the title *al-Samāʿ wal-Ghinā'*.

Jamʿ al-Wasā'il fī Sharḥ al-Shamā'il (in print), a commentary on Tirmidhī's *Shamā'il* (Attributes of the Prophet ﷺ) which al-Qārī completed in 1008 and in which he quotes from previous commentaries, notably that of his grandshaykh and countryman Mīrak Shāh, a Hanafi master from Herat; his teacher al-Haytamī's own commentary entitled *Ashraf al-Wasā'il fī Sharḥ al-Shamā'il* (in print); Shams al-Dīn Mullā al-Ḥanafī (d. after 927); ʿIṣām al-Dīn al-Isfarāyīnī (d. 943); and others. Al-Qārī wrote on the Prophet's ﷺ vision of Allah Most High:

> Whether the Prophet ﷺ saw his Lord in his sleep or Allah Most High manifested Himself to him with a form *(bil-tajallī al-ṣūrī)*, this type of manifestation is known to the masters of spiritual states and stations *(arbāb al-ḥāli wal-maqām)*, and it consists in being reminded of His disposition *(hay'atihi)* and reflecting upon His vision *(ru'yatihi)*, which is the outcome of the perfection of one's self-detachment *(takhliyatih)* and self-adornment *(taḥliyatih)*. And Allah knows best about the states

> of His Prophets and Intimate Friends whom He has raised with His most excellent upbringing, and the mirrors of whose hearts He has polished with His most excellent polish, until they witnessed the Station of Divine Presence and Abiding *(maqām al-ḥuḍūri wal-baqā')*, and they rid themselves of the rust of screens and extinction *(ṣada' al-ḥuzūri wal-fanā')*! May Allah bestow on us their yearnings, may He make us taste their states and manners, and may He make us die in the state of loving them and raise us in their group.[515]

al-Jamālayn ʿalā al-Jalālayn, his supercommentary on the celebrated *Tafsīr al-Jalālayn*, of which several manuscript copies are found in India, Turkey and elsewhere.

Kashf al-Khidr ʿan Amr al-Khiḍr (Uncovering the Subject of al-Khiḍr), published in Damascus as *al-Ḥadhar min Amr al-Khiḍr* (Caution Against the Issue of al-Khiḍr), to which al-Qārī refers in the *Asrār* and which he concludes with a refutation of the view that al-Khiḍr is no longer alive. There are many works on this issue, the first to date being by Abū al-Ḥusayn b. al-Munādī (d. 336) who defended al-Bukhārī's position that al-Khiḍr had died; ʿAbd al-Mughīth b. Zuhayr al-Ḥanbalī al-Baghdādī (d. 583) took the opposite stance, and Ibn al-Jawzī had written his *Ujālat al-Muntaẓir fī Sharḥi Ḥāl al-Khaḍir* to refute the latter with the censorious fatwa that "to suggest that al-Khaḍir is alive contradicts the *Sharīʿa*" yet this is precisely what he himself does in *Manāqib Aḥmad* and *Muthīr al-Gharām al-Sākin*.[516] Ibn Kathīr in his *Bidāya* and Ibn Ḥajar in the *Fatḥ*, *Iṣāba* and *al-Zahr al-Naḍir fī Ḥāl al-Khaḍir* also wrote at length on both sides of this issue. Ibn Taymiyya wavered, at one point stating "as for his life: he is alive, and the report *If al-Khaḍir were alive he would visit me* is baseless" and another time "the correct position is that he is dead."[517] His student Ibn al-Qayyim chose the latter—as mentioned explicitly in Qārī's epitome of the *Manār* in the latter part of the *Asrār*—as did Muḥammad b. Jaʿfar al-Kattānī in his *Risālat al-Musalsalāt*. Among the contemporary apologists for the first position are ʿAbd al-ʿAzīz ʿArafa al-Sulaymānī with *Ightinām al-Ajr bi-Tawātur Ḥayāt Sayyidinā al-Khiḍr* and Ḥasan al-Saqqāf with his own monograph; both are students of ʿAbd Allāh al-Ghumārī.

Lisān al-Ihtidā' fīl-Iqtidā', another investigation in 13 pages on how to accommodate *madhhab* differences similar to his *Ghāyat al-Taḥqīq* and re-

[515]Al-Qārī, *Jamʿ al-Wasā'il* (Cairo, 1317/1899 ed. p. 209).

[516]Cf. al-Yāfiʿī's criticism cited by al-Nabhānī in *Shawāhid al-Ḥaqq* (p. 200) and al-Haytamī's criticism in his *Fatāwā Ḥadīthiyya* (p. 307).

[517]Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-Fatāwā* (4:339 and 27:100 respectively).

miniscent of a similar short treatise by a student of Ibn al-Humām (d. 861) on the same topic, ʿAlī al-Sindī's *Bayān al-Iqtidā' bil-Shāfiyya wal-Khilāfi fī Dhālik*.

Lubb Lubāb al-Manāsik wa-Ḥubb ʿUbāb al-Masālik, a 22-folio epitome of Raḥmat Allāh b. ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Sindī's (d. 978) *Lubāb al-Manāsik wa-ʿUbāb al-Masālik* on which al-Qārī also wrote a *Ḥāshiya*.

al-Maʿdan al-ʿAdanī fī Faḍl Uways al-Qaranī (in print) in 13 folios, which he concludes with the statement "Know that what became famous among the general public that Uways pulled out all his teeth out of extreme sorrow when he heard that the tooth of the Messenger of Allah ﷺ had been harmed in the battle of Uḥud—and he did not know which tooth for sure—is baseless according to the scholars; not to mention that it contravenes the pristine Law, hence none of the great Companions did it, although it suffices that such an act is abuse which only fools commit."

Manāqib al-Imām al-Aʿẓam wa-Aṣḥābih (in print), a 106-folio biography of Abū Ḥanīfa and his companions also found in the first part of al-Qārī's *al-Athmār al-Janiyya* and reproduced in the second volume of the Dā'irat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya edition of Ibn Abī al-Wafā's *Jawāhir al-Muḍiyya*.

al-Maqālat al-ʿAdhba fīl-ʿImāmati wal-ʿAdhaba (in print) in which al-Qārī states, "Know that it is established in the transmitted reports that the Prophet ﷺ wore the turban to the point it is almost mass-transmitted in meaning. Likewise, it was transmitted that he recommended wearing the turban in many hadiths, even if they are weak;[518] their collective weight suggests strength which raises them to the level of fairness or rather soundness, and conveys the desirability *(istiḥbāb)* of [wearing] the turban." In the same book he rebuts the attack of his teacher al-Haytamī in the latter's *Sharḥ al-Shamā'il* against Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim as anthropomorphists for saying that the Prophet ﷺ began to sport the turban-end to honor the mid-back after he saw in dream Allah Most High put His Hand between his shoulders.[519] Al-Qārī also calls Ibn Taymiyya "our Shaykh."[520]

[518]But a number are forged, cf. our introduction (p. 99).

[519]In al-Tirmidhī, Aḥmad and elsewhere: *My Lord came to me in the best form*—the narrator said: "I think he said: *in my sleep*"—*and asked me over what the Highest Assembly* (*al-mala'u al-aʿlā*, i.e., the angels brought near according to Ibn al-Athīr in the *Nihāya* and others) *vied; I said I did not know, so He put His hand between my shoulders, and I felt its coolness in my innermost and knowledge of all things between the east and the west came to me.* A variant wording has *knowledge of all things in heaven and earth.* A dozen Companions narrate this hadith cf. Ibn Rajab in his monograph *Ikhtiyār al-Awlā* and Ibn al-Qayyim's *Zād al-Maʿād* (3:33-34). Ḥasan al-Saqqāf in *Aqwāl al-Ḥuffāẓ al-Manthūra li-Bayān Waḍʿi Ḥadīth Ra'aytu Rabbī fī Aḥsani Ṣūra*, appended to his edition of Ibn al-

Among the notable works devoted to this topic are Ibn Abī Sharīf al-Maqdisī's (d. 905) meticulous *Ṣawb al-Ghamāma fī Irsāl Ṭaraf al-ʿImāma*; Khaṭīb al-ʿĀdiliyya's [Muḥibb al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad b. Aḥmad b. Ayyūb al-Shāfiʿī] (d. 905) *Tuḥfat al-Umma bi-Aḥkām al-ʿImma*; al-Haytamī's (d. 974) *Durar al-Ghamāma fī Darr al-Ṭaylasān wal-ʿAdhaba wal-ʿImāma*; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Maqarrī's (d. 1041) *Azhār al-Kimāma fī Akhbār al-ʿImāma*; and Muḥammad b. Jaʿfar al-Kattānī's (1274-1345) extensive *al-Diʿāma fī Aḥkām Sunnat al-ʿImāma*. Muḥammad al-Saffārīnī (d. 1188) also treated it at length in the second volume of his *Ghidhā' al-Albāb* in commentary of the line "Let one fairly hang the turban-end *(al-dhu'āba)* behind him/if only a hand-span *(shibran)* or lower as stipulated by Aḥmad [b. Ḥanbal]." The first known monograph on the topic is the *ḥāfiẓ* Abū Mūsā al-Madīnī's (d. 581) *Kitāb al-ʿImāma* as mentioned by al-Sakhāwī in his *Fatāwā Ḥadīthiyya*.

al-Mas'ala fīl-Basmala, a two-page fatwa affirming that the relied-upon position in the Hanafi school is that it is impermissible to read the *basmala* at the beginning of Sūrat al-Tawba, contrary to the position of Imam Abū al-Layth al-Samarqandī in his *Fatāwā al-Nawāzil*; that it contravenes the Qur'ān, the Sunna, and the Consensus, and its attribution to Abū Ḥanīfa is incorrect.

al-Mashrab al-Wardī fī Ḥaqīqati Madhhab al-Mahdī (in print), in which he rebutted the claims that al-Khaḍir learnt *fiqh* from Abū Ḥanīfa both in the latter's life and in his grave after his death; and that ʿĪsā Ibn Maryam and al-Mahdī would follow the Hanafi School upon their advent. Al-Barzanjī broached this issue in his *Ishāʿa fī Akhbār al-Sāʿa* citing its origin in the exordium of al-Qahistānī's *Jāmiʿ al-Rumūz fī Sharḥ al-Nuqāya*. Al-Qārī concluded that al-Mahdī would be a *mujtahid muṭlaq* and that ʿĪsā will receive learning from none other than the Prophet ﷺ.[521]

al-Maslak al-Mutaqassiṭ fīl-Mansak al-Mutawassiṭ (in print), a commentary on a work by his teacher Mullā ʿAbd Allāh al-Sindī on the rituals of pilgrimage in which al-Qārī wrote:

Jawzī's *Dafʿ Shubah al-Tashbīh*, claims that it is forged.

[520]Aḥmad al-Ghumārī in *Ju'nat al-ʿAṭṭār* (2:4-5) and *al-Jawāb al-Mufīd* (p. 101, 133-134) goes to the opposite extreme on the same issue and imputes Ibn Taymiyya with "a frank lie" for claiming something about the Prophet ﷺ without proof and "being afflicted with his lust for imposing his viewpoint at all costs."

[521]ʿAbd Allāh al-Ghumārī discusses both al-Barzanjī and al-Qārī's books, quoting the latter at length in his *Khawāṭir Dīniyya* (2:18-22).

> Among the reprehensible innovations of our time is the practice of many ignorant people who kiss the House when intending circumambulation and before beginning it. What the Prophet ﷺ stipulated as the Sunna—and he is the Deputy of Allah *(wa-huwa al-nā'ib ʿanillāh)*—is to begin at the Black Stone, not anywhere else, and to juxtapose intention with it; not, as the uneducated do, kiss first, then intend, then kiss!... Likewise their jostling, pushing and shoving when kissing the black Stone instead of giving turns to those whose turn comes first, in the process turning their back in the midst of circumambulation, thus losing the status of always keeping oneself to the right of the Kaʿba *(al-tayāmun)*, which is required for us [Hanafis] and an actual precondition of validity for the Shāfiʿīs!

In the same work he also follows Ibn al-Humām's position that the correct understanding of the Hanafi School is that the visitor of the Prophet ﷺ keep facing his noble grave at the time of supplicating—as is the view in the Maliki School and for some prominent Shāfiʿīs[522] as elucidated by al-Samhūdī in *Wafā' al-Wafā*. Al-Qārī also states:

> One should not circumambulate the Holy Grave, since *ṭawāf* is exclusive to the Kaʿba and is therefore *ḥarām* to do around the graves of prophets and saints. No attention is paid to what the ignorant people do even if they look like *mashāyikh*, *awliyā'* and *ʿulamā'*.[523]

al-Maṣnūʿ fī Maʿrifat al-Ḥadīth al-Mawḍūʿ (in print), his minor book of forgeries. This is the smaller of the two compilations he devoted to forgeries with 417 sparse entries. The Syrian hadith specialist ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda published it with a seminal introduction on the genre.

al-Mawrid al-Rawī fīl-Mawlid al-Nabawī, a medium-sized (47 folios) work written for use in celebrations of the Prophet's ﷺ birthday in which he said: "Since I am unable to act as a host physically, I wrote these pages so that they would become a moral hospitality made of light in permanence over the pages of ages, unrestricted to days or months."

al-Minaḥ al-Fikriyya bi-Sharḥ al-Muqaddimat al-Jazariyya, a treatise on the *Muqaddima Jazariyya*, a famous poem on canonical readings by Imam Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Jazarī (d. 833).

[522]Such as al-Nawawī in his *Īḍāḥ*, al-Sakhāwī in *al-Ibtihāj fī-Adhkār al-Musāfir wal-Ḥājj*, al-Haytamī in *al-Jawhar al-Munaẓẓam*, and al-Samhūdī in *Wafā' al-Wafā*.

[523]Amjad ʿAli Aʿzami states in *Bahar-i-Shariʿa* (4:90): "The circumambulation of reverence (*ṭawāf taʿẓīmī*) around the grave is not allowed, but if one circumambulates the grave to gain blessings then there is no harm in it. Yet laymen (*ʿawāmm*) should be stopped from it and it should not be performed in front of them." Allah knows best.

Minaḥ al-Rawḍ al-Azhar fī Sharḥ al-Fiqh al-Akbar (in print), a seminal textbook of Sunni doctrine in which he said: "One must not pay any attention to what the innovators imagine on rational bases, and the commentator of al-Ṭaḥāwī's *ʿAqīda* [*i.e.* Ibn Abī al-ʿIzz] blundered in this regard when he said: 'Can any vision be rationally conceived without face to face encounter? And in it there is a proof for His elevation *(ʿuluw)* over His creatures.' It seems that he applies the upward direction to his Lord, whereas the doctrine of *Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa* is that He—exalted is He—is not seen in any direction! The saying of the Prophet ﷺ *You shall see your Lord just as you see the moon on the night it is full*[524] is a simile *(tashbīh)* between two types of sightings generally speaking, not a simile between two objects of vision from every perspective."

Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ (in print), his massive commentary on al-Tibrīzī's *Mishkāt*—itself an expansion of al-Baghawī's *Maṣābīḥ al-Sunna*—which he finished in 1008 and is in print in at least two editions.[525] In it he said:

> The Messenger of Allah ﷺ said *Keep with the largest mass (ʿalaykum bil-sawād al-aʿẓam)*, an expression for the vast multitude *(al-jamāʿa al-kathīra)* which means what most of the Muslims believe. It was also said that this concerns the principles of belief such as the Pillars of Islam. As for the branches, such as, for example, the invalidation of ablution by touch [of the opposite sex in the Shāfiʿī School], there is no need for consensus over it. Rather, it is enough to follow any one of the *mujtahidūn* such as the Four Imams.[526]
>
> *I came to know* because of the coming of that outpouring to me, *all that is in the Heavens and the earth* meaning what Allah taught him concerning all they contain of angels, trees and other things. The words express the vastness of his knowledge which Allah opened up for him. Ibn Ḥajar [al-Haytamī] said: "Meaning all beings in the heavens or rather above it also, as inferred from the story of the Ascension, and [in] the earth in the generic sense to denote all that is in the seven earths or rather what is below them also, such as the bull and the whale on which rest the seven earths."[527]

[524]Narrated from Abū Hurayra by al-Tirmidhī *(ḥasan gharīb)* and Abū Ḥanīfa in his *Musnad* and in slightly different wording from Jarīr b. ʿAbd Allāh al-Bajalī by al-Bukhārī and Muslim.

[525]The 1892 edition in five volumes and the 11-volume edition at Beirut's Dār al-Fikr.

[526]Al-Qārī, *Mirqāt* (1892 ed. 1:205).

[527]Al-Qārī, *Mirqāt* (Fikr ed. 2:429).

al-Mulammaʿ fī Sharḥ al-Naʿt al-Muraṣṣaʿ, a four-folio glossary of his own *al-Naʿt al-Muraṣṣaʿ bil-Mujannas al-Musajja*ʿ, a brilliant invocation of blessing on the Prophet ﷺ written with a recurring pattern of internal rhyme *(sajʿ)* built on alliterative paronomasia *(jinās)*—words that differ in meaning but are phonetically and/or graphically (e.g. through dot, vowel, or letter-variation) alike or nearly alike—and which translates:

O Allah, bless Your highest Light (nūrik al-aʿlā)
and Your most precious Blossom (wa-nawrik al-aghlā),
the Master of the worlds (sayyid al-ʿālamīn)
and the authority of the scholars (wa-sanad al-ʿālimīn),
the soul of the servants of Allah (rūḥ al-ʿibād)
and the refreshment of the worshippers (wa-rawḥ al-ʿubbād),
the supply of every beggar for more (mazīd kulli muzīd)
and the pursuer of every rebel (wa-murīd kulli marīd),
the best of the elect (khayr al-akhyār)
and the doctor of doctors (wa-ḥabr al-aḥbār),
who was created of flesh and bone (man ʿaẓama khalquh)
and had a magnificent character (wa-ʿaẓuma khuluquh),
the apple of the eye of bondsmen (ʿayn kulli ʿabīd)
and the penury of recalcitrants (wa-ghayn kulli ʿanīd)
the epitome of the adornments of servanthood (maẓhar taḥalliyāt al-ʿabdiyya)
and expositor of the manifestations of "in His presence" (wa-muẓhir tajalliyāt al-ʿindiyya),
the necklace of secrets (ʿiqd al-asrār)
and the covenant of confidence (wa-ʿaqd al-isrār),
the promise of every godwary one (waʿd kulli taqī)
and the festival of every pure one (wa-ʿīd kulli naqī),
the most praiseful of those who praise (aḥmada man ḥamid)
and most praiseworthy of those who are praised (wa-aḥmada man ḥumid),
the seal of the select (khātam al-mukhlaṣīn)
and emblem of the sincere (wa-khātim al-mukhliṣīn).

al-Muqaddimat al-Sālima fī Khawf al-Khātima, in which al-Qārī adduces the proofs of the Law that the believer must tread a middle path between fear and hope rather than give up the former completely, in rebuttal of a contemporary who claimed that whoever saw him would enter Paradise.

Muʿtaqad Abī Ḥanīfata al-Imām fī Abaway al-Rasūl ʿalayhi al-Ṣalāt wal-Salām (in print) in which al-Qārī claims "consensus of the *salaf* and *khalaf*" that the father and mother of the Prophet ﷺ died as unbelievers, a position he had ascribed to Abū Ḥanīfa in his *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Al-Qārī had brushed on this in the *Mirqāt* (*Janā'iz*, chapter on visiting graves). He reiterates the stance of the *Muʿtaqad* in *Shamm al-ʿAwāriḍ*, *al-Mawrid al-Rawī* and the *Muqaddimat al-Sālima*, finally writing in his commentary on ʿIyāḍ's *Shifā*:

> As for what was mentioned about him ﷺ bringing back to life his parents and their belief in him—on the basis of the narration of al-Ṭabarānī and others from ʿĀ'isha—the hadith masters agree that it is weak as explicitly stated by al-Suyūṭī, Ibn Diḥya even saying it is forged,[528] and contradicts the Qur'ān and Sunna.[529] I have expounded this in a monograph examining this issue in detail, in refutation of the great savant al-Suyūṭī in the three epistles[530] he composed, and have exposed the weakness of his proofs.[531]

Al-Qārī based himself on a defective version of the *Fiqh al-Akbar* as documented elsewhere.[532] In the *Asrār*, written after *Sharḥ al-Shifā*, he hardens his stance (which he held to the end of his life) and adopts Ibn Diḥya's position exclusively, not even mentioning al-Suyūṭī's works to the contrary in his laconic entry *Resuscitation of the Two Parents (q.v.)*.

Some ulema—notably those of the Prophetic Household—took offense at what they viewed as a leitmotiv in Qārī's works passing the limit of legitimate *ijtihād*. The Qur'ānic commentator and philologist Sayyid Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl b. ʿAbd al-Sayyid b. ʿAbd al-Rasūl al-Barzanjī al-Shahrazūrī al-Madanī al-Shāfiʿī al-Ḥusaynī (d. 1103) wrote in *Sadād al-Dīn wa-Sidād al-Dayn fī Najāt al-Abawayn al-Sharīfayn* (The Rectitude of Religion and the Repayment of Debt Concerning the Salvation of the Two Noble Parents):

> It is most strange that ʿAlī b. Muḥammad al-Qārī al-Harawī, Allah have mercy on him, one of the latter-day Hanafis, wrote a commentary on that second version of the *Fiqh al-Akbar* which he assumed was authored by Imam Abū Ḥanīfa—Allah have mercy on him—and in which he passed all boundaries by harming the Two Parents. But this was not enough for him: he had to write a monograph on the issue. Then he said in his commentary on the *Shifā*, gloating with pride: "I wrote a monograph on their *kufr*!" At least, if he was not going to observe the right of the Messenger of Allah ﷺ—since he harmed him in that—would that he had felt too shy to mention it in the commentary on the *Shifā*, a book devoted to the honor of al-Muṣṭafā ﷺ! Note, by the way, that the author of

[528] As did al-ʿAẓīm Ābādī in *ʿAwn al-Maʿbūd* and al-Ghumārī in *al-Fawā'id al-Maqṣūda* (p. 98) cf. al-Saqqāf, *Ilqām al-Ḥajar* (p. 75-76). On the hadith in question see above, p. 143.

[529] Ibn Diḥya actually said "Qur'ān and Consensus" and was roundly refuted by al-Qurṭubī in *al-Tadhkira* (1:36-37).

[530] Al-Suyūṭī actually composed seven treatises on the topic cf. below, note 1104.

[531] Al-Qārī, *Sharḥ al-Shifā* (Āsitāna 1290/1873 ed. 1:648-649=Cairo 1312/1894 ed. 3:99).

[532] See the chapter on Imam Abū Ḥanīfa in our *Four Imams and Their Schools* (p. 51-64).

> the *Shifā* himself was taken to task for mentioning in it that it was not categorically obligatory [in *ṣalāt*] to invoke blessings on him ﷺ, claiming that al-Shāfiʿī—Allah have mercy on him—alone had said that; all this not being relevant to his book! Then Allah Most High empowered over the said ʿAlī [al-Qārī] one of his contemporaries, Imam ʿAbd al-Qādir al-Ṭabarī al-Shāfiʿī, who penned a harsh treatise refuting him.[533]

Al-Barzanjī then cited a passage of the refutation by al-Ṭabarī—one of al-Qārī's foremost students and a Prophetic descendant—in which he said he dreamt that he was throwing al-Qārī down a high flight of steps. "The next morning, I was told that he [al-Qārī] was taken ill due to a bad fall. He did not live long after that—Allah have mercy on him."[534]

While discussing the verse ﴿*wa-taqallubaka fil-sājidīn*﴾—"your translation among the worshippers" (26:218-219)—interpreted by Ibn ʿAbbās as "your descent from the loins of a Prophet to another Prophet"[535]—the Hanafi commentator Sayyid Maḥmūd al-Ālūsī said: "This verse was adduced as proof for the belief of his two parents ﷺ, and I fear *kufr* for anyone who speaks [ill] about them—Allah be well-pleased with them!—despite ʿAlī al-Qārī and his ilk to the contrary."[536]

The most categorically explicit and decisive proof *(qaṭʿī al-matn qaṭʿī al-dilāla)* to that effect, however, is the verse ﴿We never punish until We send a messenger (and they reject him)﴾ (17:15) which outweighs all the hadiths adduced to the contrary since they are merely probabilistic *(ẓannī al-matn ẓannī al-dilāla)* as shown by al-Suyūṭī and countless others. This was elucidated most recently by the late Mauritanian scholar and three-time commentator of the Qur'ān in the Prophetic Mosque, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār al-Jakanī al-Shinqīṭī, in his *tafsīr* and *uṣūl* books and his replies in the house of the chief judge of Medina

[533]Al-Barzanjī, *Sadād al-Dīn* (p. 114-118) cf. al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar* (3:186) and Qūtlāy, *al-Imām ʿAlī al-Qārī* (p. 106-107). Yet they all meant to meet the demands of praiseworthy *ijtihād* in light of what they deemed hadithic evidence as rhetorically asserted by Imam al-Bayhaqī in no less than his masterpiece *Dalā'il al-Nubuwwa* (1:192): "And how would his two parents and grandfather not be thus described when they worshipped idols until they died and they did not profess the religion of ʿĪsā Ibn Maryam ﷺ?"

[534]In al-Barzanjī, *Sadād al-Dīn* (p. 117).

[535]As narrated from Ibn ʿAbbās by al-Ḥākim (2:338), al-Bazzār and al-Ṭabarānī with a very strong chain of trustworthy narrators cf. al-Haythamī (7:86, 8:214) while al-Suyūṭī in *Manāhil al-Ṣafā* declares its chain sound cf. al-Talīdī, *Tahdhīb al-Khaṣā'iṣ* (p. 43). Also narrated by Abū Nuʿaym (1:12), al-Khallāl, and Ibn ʿAsākir.

[536]Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Maʿānī* (19:138). Recently an Arab physician by the name of Aḥmad b. Ṣāliḥ al-Zahrānī published a *Naqd Masālik al-Suyūṭī fī Wāliday al-Muṣṭafā* which he begins by comparing al-Suyūṭī to Abū Jahl. We belong to Allah and to Him is our return.

Shaykh ʿAbd Allāh al-Zāḥim in which al-Shinqīṭī builds on al-Suyūṭī's proofs in five respects: (1) The Prophetic parents are from *Ahl al-Fatra*; (2) the expression "my father" can refer to the Prophet's uncle Abū Ṭālib in accordance with the rules of Arabic and Qur'ānic usage in two places (2:133 and 6:86), "especially if rearing, tenderness, and protection accompanied such unclehood"; (3) the Qur'ān is categorical that the Arabs had not received a warner before the Prophet ﷺ (36:6, 28:46, 34:44, 32:3); (4) contrary to Ibn ʿAbd al-Barr's assertion that the hereafter is exclusively the abode of requital and not that of deeds, *Ahl al-Fatra* will be tested on their resurrection as per the many authentic ḥadiths to that effect—which, again, is confirmed by the Qur'ān (68:42) and as per the view of the majority of *Ahl al-Sunna* according to al-Ashʿarī, al-Bayhaqī, Ibn Kathīr and others; and (5) although such hadiths can be taken as limited to specific cases only, nevertheless, contrary to al-Nawawī in *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* who contravenes the Ashʿarī position, the hadiths of punishment do not function as the specifier *(mukhaṣṣiṣ)* of the Qur'ānic verses of *fatra* if such cancels a major Divine argument elsewhere (Q 4:165, 20:134, 28:47).[537]

al-Nāmūs fī Talkhīṣ al-Qāmūs, a dictionary of Arabic abridged from al-Fayrūzābādī's (d. 729) *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*.

Nuzhat al-Khāṭir al-Fātir fī Tarjamat Sayyidī ʿAbd al-Qādir, a biography of Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī in 32 folios.

al-Qawl al-Sadīd fī Khulf al-Waʿīd (in print), a treatise in which al-Qārī presents the proofs to his argument that the possibility that Allah Most High might relent from what He threatens is not the Consensus but is disputed by a sizeable number of doctrinal specialists who held that it was precluded.

Qayd al-Sharīd min Akhbāri Yazīd, in which al-Qārī documents—as he also mentions in *Sharḥ al-Shifā* and *Salālat al-Risāla*—the impermissibility of cursing Yazīd in accordance with the position of most of the scholars including Imam Aḥmad according to one of two positions, al-Ghazzālī, Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī and al-Haytamī in their *Fatāwā*, al-Damīrī, Ibn

[537]Cf. Aḥmad b. Muḥammad al-Amīn b. Aḥmad al-Shinqīṭī, *Majālis maʿa Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad al-Amīn al-Jakanī al-Shinqīṭī* (Kuwait: Maktab al-Shu'ūn al-Fanniyya, 2007) p. 40-47; Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī's commentary on ʿAbd Allāh b. al-Ḥājj Ibrāhīm al-Shinqīṭī's 1001-line poem *Marāqī al-Suʿūd li-Mubtaghī al-Ruqīy wal-Ṣuʿūd* abridging Ibn al-Subkī's *Jamʿ al-Jawāmiʿ* in *uṣūl* entitled *Nathr al-Wurūd ʿalā Marāqī al-Suʿūd* (3rd ed. Jeddah and Beirut: Dār al-Manāra and Dār Ibn Ḥazm, 2002) 1:45-48); Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī's Qur'ānic commentary *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bil-Qur'ān* (Jeddah: Dār ʿIlm al-Fawā'id, 3:559-573); and his *Dafʿ Īhām al-Iḍṭirāb ʿan Āyāt al-Kitāb* (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1996) p. 136-142.

al-Ḥaddād in his *ʿAqīda*, Ibn al-Qayyim in *Ijtimāʿ al-Juyūsh*, al-Ardabīlī in *al-Bughāt*, al-Aṣbahānī in *al-Ḥujja*, Ibn ʿĀbidīn and many others. An enlightened treatment of this issue is found in Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Ramlī's (d. 958) *Fatāwā fī Furūʿ al-Fiqh al-Shāfiʿī* (p. 704-705).

al-Qiwām lil-Ṣuwwām, a work in defense of voluntary fasting in Rajab and other months, which he cites in the "Epitomes" section of the *Asrār* (section 17: Invented Special Prayers) in rebuttal of Ibn al-Qayyim's statement in *al-Manār al-Munīf* that "every hadith that mentions the fast of Rajab and praying some specific nights is an invented falsehood."

Radd al-Fuṣūṣ, a refutation of Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* which al-Qārī actually entitled *al-Martabat al-Shuhūdiyya fī Manzilat al-Wujūdiyya*.[538] This work was printed together with al-Qārī's *Farr al-ʿAwn* at Istanbul's Dār al-Maʿārif in 1294/1877 under the title *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd* erroneously attributed to al-Taftāzānī.[539] In the *Radd* al-Qārī says: "The safest course in Religion concerning the person of Ibn ʿArabī is silence, as the scholars differed about him."[540]

Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ, a collection of forty hadiths on the merits of marriage which he opens with the strange exegesis of the verse ﴿die not ever save as those who have surrendered (unto Him)﴾ (3:102) as "Die not save as married people."

Risāla fī Bayān Awlād al-Nabī ﷺ, a two-folio biographical list of the children of the Holy Prophet, upon him and them blessings and peace.

Risāla fī Bayān Ifrād al-Ṣalāt ʿan al-Salām: Hal Yukrahu am Lā?, in which he strove to rebut Imam al-Nawawī's stance that it was disliked to invoke blessings without adding greetings on the Prophet ﷺ.

Risāla fī Bayān al-Tamattuʿ fī Ashhur al-Ḥajj lil-Muqīm bi-Makkata min ʿĀm, a one-page response in which he argues for the permissibility of *tamattuʿ* for the travelling Meccan pilgrim contrary to the Hanafi position.

Risāla fīl-Lāmāt wa-Maʿrifat Aqsāmihā, a treatise on the letter *lām* in its various grammatical uses.

[538]Cf. Qūtlāy, *al-Imām ʿAlī al-Qārī* (p. 126).

[539]Al-Kawtharī revealed in his *Maqālāt* (p. 413) that the real author of al-Taftāzānī's supposed epistle was ʿAlā' al-Dīn al-Bukhārī and that its title was *Faḍīḥat al-Mulḥidīn* or *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*, the same title used by al-Qārī. Yet another major Hanafi jurist, Ismāʿīl Kalanbawī rebutted al-Bukhārī in a fatwā reproduced in Muḥammad Rajab Ḥilmī's *al-Burhān al-Azhar fī Manāqib al-Shaykh al-Akbar* (p. 18-22).

[540]Al-Qārī, *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd* (p. 62).

Risāla fī-Mā Yataʿallaqu bi-Laylati al-Niṣfi min Shaʿbān wa-Laylati al-Qadr, see *Fatḥ al-Raḥmān bi-Faḍā'il Shaʿbān*.

Risālat al-Mahdī, in which al-Qārī, like his teacher al-Muttaqī al-Hindī in *al-Burhān fī ʿAlāmāt Mahdī Ākhir al-Zamān* (in print) and *Risālat al-Radd*, rebutted Sayyid Muḥammad b. Sayyid Khān al-Kāẓimī al-Ḥusaynī al-Jwanpūrī's (847-910) claim of being the promised Mahdī.[541]

Sanad al-Anām fī Sharḥ Musnad al-Imām, a commentary on the hadiths related from Abū Ḥanīfa known as his *Musnad*, in which al-Qārī said: "Good opinion of Abū Ḥanīfa is that he encompassed the noble hadiths – the sound and the weak." ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda distanced himself from this claim, interpreting it to mean "most of the hadiths and *Sunan*."[542]

Ṣanʿat Allāh fī Ṣīghat Ṣibghat Allāh, a defense of al-Bayḍāwī who adduced in his *Tafsīr* (end of Sūrat al-Fātiḥa) a hadith narrated by al-Thaʿlabī in his *Tafsīr* which Sayyid Ṣibghat Allāh b. Rawḥ Allāh b. Jamāl Allāh al-Barwajī al-Madanī al-Ḥusaynī al-Naqshbandī (d. 1015) had declared forged (as did Walī al-Dīn al-ʿIrāqī before him): *Truly, Allah shall mete out inevitable, destined punishment on a certain people, whereupon a boy among them shall recite "Praise be to Allah, Lord of the worlds!" from the Book; Allah shall hear him and lift that punishment from them for forty years.*

al-Ṣanīʿa fī Taḥqīq al-Buqʿat al-Manīʿa, a two-page response showing that the obligatoriness of pilgrimage hinges on the duty to circumambulate the spot of the Holy Kaʿba more than its physical structure, so that the duty would remain even if the building were destroyed.

Shamm al-ʿAwāriḍ fī Dhamm al-Rawāfiḍ (in print), a treatise against extreme Shīʿīs presenting the proof-texts of their disbelief. This is a different work from al-Qārī's *Salālat al-Risāla* on the same topic.

Sharḥ Ādāb al-Murīdīn li-Abī al-Najīb al-Suhrawardī (490-563), "a fine commentary written after he embraced sufism late in life" (al-Kawtharī).

Sharḥ Alfāẓ al-Kufr (in print), a commentary on the treatise of Badr al-Rashīd Muḥammad b. Ismāʿīl b. Maḥmūd al-Ḥanafī (d. 768) on the statements which constitute disbelief. Al-Qārī appended it to his commentary on the *Fiqh al-Akbar*.

[541]The Mahdawiyya heresy survives to this day in parts of Hyderabad, Mysore, Jaipur, and Gujerat in India as well as Shāhdadpūr in Pakistan.
[542]See Abū Ghudda's notes on al-Nuʿmānī's *Makānat al-Imām Abī Ḥanīfa* (p. 35).

Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm wa-Zayn al-Ḥilm (in print), a commentary on Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿUthmān b. ʿUmar al-Balkhī's (d. 830) abridgment of al-Ghazzālī's *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn* which al-Qārī said he finished in Rajab 1014, *i.e.* three months before he died, Allah have mercy on him and thank him. In it he says in commentary of the sentence "The servant does not truly understand until he sees many possible meanings to the Qur'ān":

> Abū al-Dardā' said: *A man does not truly understand until he allows different meanings for the Qur'ān.* Related from Imam Jaʿfar al-Ṣādiq: "Truly, the Book of Allah stands on four things: expression, sign, subtleties, and realities. Expression is for the common public; sign for the elite; subtleties for the friends of Allah; and realities for Prophets." In fact, none knows the realities of His Speech and the minutiae of His Intent but He—exalted is He!—fully. For His preternal Speech is part of His lofty description: just as there is no end to His Essence and no limit to His Attributes, truly, under each of His letters there is an ocean of secrets and a river of lights.[543]

In the same book al-Qārī cites Abū Ṭālib al-Makkī's statement that the practice of praying the *fajr* prayer with the ablution of the *ʿishā* prayer is mass-transmitted from forty of the *Tābiʿīn*, some of them having practiced it assiduously for forty years, among them Saʿīd b. al-Musayyib, Fuḍayl b. ʿIyāḍ, Ṭāwūs, Wahb b. Munabbih, al-Rabīʿ b. Khuthaym, Abū Sulaymān al-Dārānī, Ibrāhīm al-Khawwāṣ, Mālik b. Dīnār, Sulaymān al-Taymī, Yazīd al-Raqāshī, Yaḥyā al-Bakkā', Muḥammad b. al-Munkadir, and Kahmas b. al-Minhāl who used to complete the recitation of the Qur'ān ninety times every month.[544]

Sharḥ Ḥizb al-Baḥr, a 60-folio commentary on a devotional text attributed to Abū al-Ḥasan al-Bakrī which al-Qārī mentions authoring in his *Jamʿ al-Wasā'il* and *Ḥirz al-Thamīn*, attributing it to "the Bakrī masters."

Sharḥ Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb, an unfinished commentary on the philologist Ibn Hishām's (d. 761) famous grammar manual.

Sharḥ Musnad al-Imām Abī Ḥanīfa (in print).

Sharḥ al-Muwaṭṭa' bi-Riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan which he finished in 1013.

[543] Al-Qārī, *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* (1:67-68).
[544] *Op. cit.* (1:89).

Sharḥ al-Risālat al-Qushayriyya in two manuscript volumes kept at Konya.

Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar (in print), a supercommentary on Ibn Ḥajar's *Nuzhat al-Naẓar*, his commentary on his own *Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar* or "Chosen Thoughts on the Nomenclature of Hadith Scholars," which he finished in 1006 and which received a superb edition by the brothers Muḥammad and Haytham Tamīm at Dār al-Arqam in Beirut.

Sharḥ al-Shāṭibiyya, a treatise on the saintly blind arch-master al-Qāsim b. Fiyyurah al-Shāṭibī's (538-590) poem *Ḥirz al-Amānī wa-Wajh al-Tahānī* on the canonical readings, also known as the *Shāṭibiyya Kubrā* and the *Shāṭibiyya Lāmiyya*. Al-Qārī also authored a brief explanation of its difficult words which he entitled *al-Ḍābiṭiyya lil-Shāṭibiyya*.

Sharḥ al-Shifā (in print), a large commentary on the timeless masterpiece of al-Qāḍī ʿIyāḍ, which al-Qārī said he finished in Ramaḍān 1011.

Shifā' al-Sālik fī Irsāli Mālik (in print), a two-page response to someone's criticism of Imam Mālik's ruling of *sadl* or letting the hands hang by one's sides in prayer with the following words: "The *Mujtahid* is the prisoner of the proof, so it is unimaginable Imam Mālik had no basis for this."

Ṣilāt al-Jawā'iz fī Ṣalāt al-Janā'iz (in print), in which he forwards the position that the status of funeral prayer inside a mosque is preferably disliked *(makrūh tanzīhan)*, not prohibitively, even adducing proofs for the preferability *(al-awlā)* of performing it in the Sacred Mosque in Mecca.

Sulālat al-Risāla fī Dhamm al-Rawāfiḍ min Ahl al-Ḍalāla (in print), a brief treatise demonstrating that those who insult the first Two Caliphs are not disbelievers categorically. This is a different work from al-Qārī's *Shamm al-ʿAwāriḍ* on the same topic.

Tabʿīd al-ʿUlamā' ʿan Taqrīb al-Umarā', a 16-folio review of issues that pertain to the relationship between Muslim scholars, students of knowledge, and governors.

al-Tad-hīn lil-Tazyīn ʿalā Wajh al-Tabyīn, a four-page follow-up to his *Tazyīn al-ʿIbāra* rebutting a critic of the latter on the issue of pointing with the finger during *tashahhud*.

Taḥqīq al-Iḥtisāb fī Tadqīq al-Intisāb, a three-page corrective of the mistaken belief of some that lowly maternal parentage bears on one's social standing.

al-Tā'ibiyya fī Sharḥ al-Tā'iyya, a 24-folio commentary on a poem on repentence penned by the Yemeni scholar Sharaf al-Dīn Ismāʿīl b. Abī Bakr al-Ḥusaynī known as Ibn al-Muqrī (d. 837) in which he advises his son to repent. Al-Qārī also wrote a commentary on the son's verse reply to his father which begins "I have the best opinion of Allah."

Tashyīʿ Fuqahā' al-Ḥanafiyya li-Tashnīʿ Sufahā' al-Shāfiʿiyya, in which he defends the Hanafi School and its imams against what he calls the detractions of certain Shāfiʿīs. He followed it up with a two-page *Dhayl* in which he defended himself from the charge of partisanship and mentioned that both the Hanafi Muftī and the Hanafi qadi of the Meccan Sanctuary, Badr al-Dīn Ḥasan al-Shahāwī and Ḥusayn b. Rustum al-Kafawī took his defense and justified him.[545]

Tasliyat al-Aʿmā ʿalā Baliyyat al-ʿAmā (in print), a compilation of about fifty reports on giving solace to the blind and the rewards of endurance.

al-Taṣrīḥ fī Sharḥ al-Tasrīḥ, a six-folio response on the sunna of grooming and combing the beard.

Taṭhīr al-Ṭawiyya bi-Taḥsīn al-Niyya, an eight-folio explanation of the saying *The believer's intention is better than his deeds and the deeds of the hypocrite are better than his intention*, to which al-Qārī also devotes an entry in the *Asrār*.

Tatmīm al-Maqāṣid wa-Takmīl al-ʿAqā'id (in print), a compilation of questions on doctrine which al-Qārī appended to his commentary on the *Fiqh al-Akbar*, published in full in the second half of our teacher Shaykh Wahbī Sulaymān Ghāwjī's *Minaḥ al-Rawḍ al-Azhar*, his edition of al-Qārī's *Sharḥ*. The *Tatmīm* includes al-Qārī's *Sharḥ Alfāẓ al-Kufr*.

Tawḍīḥ al-Mabānī wa-Tanqīḥ al-Maʿānī (in print), a commentary on Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī's (d. 808) abridgment of al-Nasafī's *Manār al-Anwār* on legal principles.

[545]Jamīl al-ʿAẓm (d. 1352) addressed the issue in *ʿUqūd al-Jawhar fī Tarājim Man lahum Khamsūna Taṣnīfan fa-Akthar* (p. 464) as did Qūtlāy in *al-Imām ʿAlī al-Qārī* (p. 104-105).

Tazyīn al-ʿIbāra li-Taḥsīn al-Ishāra, a six-page study of the issue of finger-pointing in *tashahhud* in which al-Qārī lambasted those who claimed such pointing was preferably avoided, disliked, or even prohibited. He also wrote a follow-up, *al-Tad-hīn lil-Tazyīn*.

al-Wuqūf bil-Taḥqīq ʿalā Mawqif al-Ṣiddīq, a 5-folio response on a historical question related to pilgrimage during the first caliphate.

al-Zubda fī Sharḥ al-Burda, a full commentary on al-Būṣīrī's immortal poem in praise of the Prophet ﷺ, in which al-Qārī says the following on verse 154, *fa-inna min jūdika al-dunyā wa-ḍarratahā / wa-min ʿulūmika ʿilma al-lawḥi wal-qalami*—"For your generosity encompasses both this world and the one that comes next, and your sciences encompass the knowledge of the Tablet and the Pen":

> *Min* refers to the subset of a whole *(tabʿīḍiyya)* [...]. The commentators have said conflicting things on the second hemistich of the verse. It was said that *al-ʿilm* is a substantive which is in construct with its subject *(maṣdar muḍāf ilā fāʿilihi)*, that is: the Tablet and the Pen's knowledge of things, but then we need to say that they possess perception and feelings toward what was attributed to them. It was also said that *al-ʿilm* is in construct with its object, that is: the people's knowledge of the Tablet and the Pen, but then we need to say that there are different positions here. It was also said that Allah Most High showed him ﷺ what the Pen had written in the Preserved Tablet, which is the knowledge of the First and the Last, and this is the preponderant explanation *(wa-huwa al-aẓhar)*. To clarify further, what is meant by the knowledge of the Tablet is what was entered into it among other transcendent writs and images from the unseen *(al-nuqūsh al-qudsiyya wal-ṣuwar al-ghaybiyya)*. What is meant by the knowledge of the Pen is what was entered with it into the Tablet as Allah Most High wished, so the construct implies the nearest connection *(al-iḍāfatu li-adnā mulābasa)*. The fact that the knowledge of the Tablet and the Pen is part of his sciences consists in that his sciences are multifarious, including universals and particulars, hidden matters and minutiae, subtle wisdoms and arcane sciences pertaining to the Essence and the Attributes, whereas the science of the Tablet and the Pen are a mere few lines *(suṭūr)* among the lines of his knowledge and a mere river from the seas of his knowledge. Then, in addition to this, it is from the blessing of his existence according to the report that was said to be transmitted: *The first thing Allah created is my*

> *light,*[546] that is, He looked at it with a gaze of majesty, so it cleaved in two, and from its two halves were created the two worlds. This [light] is what is meant by the Pen, hence the transmitted report: *The first thing Allah created is the Pen,* so there is no contradiction. The upshot is: this world and the next are after-effects *(āthār)* of your existence and generosity, and whatever appeared out of the Pen and onto the Tablet is from the secrets of your wisdoms and the lights of your sciences.[547]

Zubdat al-Shamā'il wa-ʿUmdat al-Wasā'il, a 22-folio abridgment of al-Tirmidhī's *al-Shamā'il al-Muḥammadiyya*.

[546]See below (p. 524), al-Qārī's discussion of the Prophetic Light in Epitome section.

[547]Al-Qārī, *al-Zubda fī Sharḥ al-Burda*, ms. from the Damascus library of the late *musnid* Sayyid Muḥammad Ṣāliḥ al-Khaṭīb (also containing al-Qārī's two treatises on the *Mawlid*), folios 54b-55a.

7 Salient Features of al-Qārī's *Asrār*

Al-Qārī's *al-Asrār al-Marfūᶜa fīl Akhbār al-Mawḍūᶜa* is the second and, with 625 entries, the larger and more elaborate of two compilations he devoted to forgeries, the other being the earlier *al-Maṣnūᶜ fī Maᶜrifat al-Ḥadīth al-Mawḍūᶜ* with 417 much sparser entries. The *Asrār* expands on the *Maṣnūᶜ* both in the number of entries and in the treatment al-Qārī devotes to many of them. The small number of these entries is made up for by the fact that the last part of the *Asrār* refers to many more forgeries obliquely, without devoting separate entries to them, by way of summarizing and commenting on Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf*.

Al-Qārī devoted himself to *fiqh*, particularly Hanafi jurisprudence (and it is to that *Madhhab* he refers when he mentions "our School" or "our Imams" in the *Asrār*). Despite his great interest in hadith he did not attain the rank of *ḥāfiẓ* like the authors of his principal sources for the *Asrār*, al-Sakhāwī, Ibn al-Qayyim, Ibn Ḥajar and al-Suyūṭī. He shows no knowledge of some of the important early and late works on forgeries such as Ibn Ṭāhir al-Maqdisī's *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt*, al-Jawzaqānī's *al-Abāṭīl*, Ibn ᶜArrāq's *Tanzīh al-Sharīᶜa*, and al-Fattanī's *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt*.

7.1 Leniency and idiosyncrasies

Al-Qārī is lenient in his gradings and tends to authenticate narrations more than disauthenticate them. In both cases he does not always hit the mark. The reason for this is that he takes certain assumptions for axioms and follows them consistently in his book when they are flawed to begin with. Among the examples for these methodological flaws are the following:

1- Al-Qārī's assumption that if a hadith is cited by Imam al-Suyūṭī in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* it must necessarily not be forged because the latter made it his precondition for including it in the *Jāmiᶜ*. This assumption overlooks the fact that al-Suyūṭī was not infallible and actually fell short of his purport since he did include forgeries by the hundreds according to some counts.[548] (Al-Suyūṭī himself in the *La'ālī'* makes the same axiomatic assumption about any and all hadiths narrated by al-Bayhaqī in any of his

[548]Cf. *al-Aḥādīth al-Mawḍūᶜa min al-Jāmiᶜ al-Kabīr wal-Jāmiᶜ al-Azhar lil-Suyūṭī wal-Munāwī* by ᶜAbbās Aḥmad Ṣaqr and Aḥmad ᶜAbd al-Jawād, the *Mughīr*, and Albānī's *Ḍaᶜīf al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

books on the basis of al-Bayhaqī's identical purported criterion, as illustrated in al-Qārī's entry *The believer's heart is sweet, he loves sweetness.*)

2- His axiom that the *mursal* is a proof for the *Jumhūr* and not just the *Fuqahā'*. See on this Shaykh Shuᶜayb al-Arna'ūṭ's detailed survey of the views of the *Salaf* on this issue in his long introduction to Abū Dāwūd's *Marāsīl*.

3- His idiosyncratic use of the term *thābit* to mean a hadith that merely has a chain of transmission *(aṣl)* when in fact *thābit* is used by the scholars of hadith as a synonym for *ṣaḥīḥ* (as are *qawī* and *jayyid*)[549] or as encompassing both the *ṣaḥīḥ* and the *ḥasan*.[550]

4- Similarly, al-Qārī understands *lā yathbut* to mean *lā aṣla lah* (in its first sense, see below) whereas it means *lā yaṣiḥḥ*. Furthermore, in a *fiqhī* discussion *lā yathbutu* and *lā yaṣiḥḥu* mean that the hadith falls short of probative authenticity but in a hadithic discussion of forgeries such terms mean the hadith is forged.

5- His unheard-of assumption that it suffices for a hadith to have a chain of transmission to preclude that it be forged.

6- His assumption that it suffices for a hadith to be cited by one of the Daylamīs—father and son—(in the *Firdaws* or its documentation *Musnad al-Firdaws*) to have an *aṣl* even if it is in fact chainless.

7- He emulates al-Zarkashī, Ibn ᶜArrāq, and others in their misunderstanding of the term "inauthentic" *(lā yaṣiḥḥ)* to allow that a hadith is not necessarily forged whereas in discussions of forgeries and strictly hadithic, non-*fiqh* literature that term is strictly synonymous with "forged," "baseless," and other such descriptions used by the masters in the books specifically devoted to forgeries, as demonstrated by Abū Ghudda in his introduction to the *Maṣnūᶜ* and elsewhere.[551]

These flaws are illustrated in the following entries among many others:

- The entry *Whoever plays chess is cursed* contains three major inaccuracies: the claim that the *mursal* is a proof for the *Jumhūr*; the assumption

[549]Cf. the end of the chapter on the *ṣaḥīḥ* in ᶜItr's *Manhaj al-Naqd*.

[550]Cf. Muḥammad b. Jaᶜfar al-Kattānī, *al-Aqāwīl al-Mufaṣṣila li-Bayān Ḥadīth al-Ibtidā' bil-Basmala* (p. 97).

[551]A fundamental flaw in al-Qārī's method: see notes 621, 631, 753, 796, 958, 1022, 1519.

that a hadith is not a forgery, merely because al-Suyūṭī cites it in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*; and the claim that there are firmly-established hadiths blaming chess.

- In the entry *Whoever dyes his eyelids with kohl on the day of ᶜĀshūrā' shall never suffer ophthalmia for the rest of his life,* al-Qārī mentions that al-Suyūṭī included it in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* then adds: "Al-Suyūṭī committed himself not to include forgeries in that book, therefore, this hadith is not forged according to him. The upshot is that it is weak." Yet he himself says in the *Maṣnūᶜ*, "Forged, innovated by the killers of al-Ḥusayn ﵁."

- In the entry "The lizard and its testimony of faith to the Prophet ﷺ," he states: "Al-Bayhaqī narrated it with a weak chain of transmitters and ᶜIyāḍ mentioned it in the *Shifā*, therefore it is at worst weak, not forged."

Al-Qārī follows the criterion of the pre-Shāfiᶜī *Salaf* who retained as authentic many hadiths with chains missing a *Tābiᶜī* link, especially in narrations of merits *(faḍā'il, manāqib)* as in the hadith Ibn Saᶜd and Imam Aḥmad narrated from ᶜĀ'isha ﵂:

> *Three things of the world pleased the Messenger of Allah ﷺ: women, perfume, and food.*[552] *He got two but missed one—he got women and perfume but missed food.*[553]

Al-Qārī says, "al-Suyūṭī said of this hadith, 'Its chain is sound except that one transmitter was not named.' So then, its chain becomes fair."

- The entry for the saying *To look at a beautiful face is worship* contains the claim that since Suyūṭī cites the saying *Looking at a beautiful woman and at greenery strengthens eyesight* in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*, it follows that it is not forged.

- The entry *Beware the dunghill flower* in which al-Qārī states, "al-Suyūṭī said al-Daylamī narrated it from Abū Saᶜīd; this means it is not fabricated"; the entry *The traveller and his money are at risk* where al-Qārī states that "al-Daylamī narrates it from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ chainless," only to conclude, "So then, it is established and not forged"; the entry *Whoever assists a tyrant, Allah shall set the latter on him* where he states "the fact that al-Daylamī narrates it from Ibn Masᶜūd

[552]"*I.e.* lavishing food on his kin and neighbors." Al-Sindī.

[553]See entry, *Beloved to me are three things…* For other examples of retained broken-chained hadiths see notes 7, 295, and 1551.

supports the fact that it is established even though he does not mention any chain of transmission for it"! Yet he contradicts his own reasoning in the entry, *Do not act sick or you will truly fall sick* where he finds that the hadith cannot be authentic even if al-Daylamī narrates it—with a chain.[554]

- The entry: *Whoever receives a gift while he has company, the latter are his partners in it* where he says: "Ibn al-Jawzī wrongly included it in the *Mawḍūʿāt* since ʿAbd b. Ḥumayd narrates it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما and others from ʿĀ'isha رضي الله عنها."

- In the entry *Whoever circumambulates this House seven times, prays two rakʿas behind the Station of Ibrāhīm, and drinks Zamzam water, all his sins shall be forgiven as many as they may be* al-Qārī cites al-Sakhāwī's ruling of *lā yaṣiḥḥ*, *i.e.* forged, then comments:

> Al-Sakhāwī's statement that the hadith is inauthentic does not preclude its being weak or fair unless he meant to convey that it is unestablished *(lā yathbutu)*. It seems al-Manūfī understood the latter since he says, in his *Mukhtaṣar* [of al-Sakhāwī's *Maqāṣid*], "It is a falsehood *(bāṭil)* without basis *(lā aṣla lahu)*."

In reality both al-Sakhāwī and al-Manūfī assert the same thing, namely, that the hadith is forged; but al-Qārī follows two of his idiosyncrasies: first, he misunderstands al-Sakhāwī's statement to mean other than "forged"; second, he uses the terms "unestablished" and "without basis" synonymously.

- The entry *The white rooster is my friend and the friend of my friend and the enemy of my enemy* where al-Qārī positively affirms that it is not forged without forwarding any proof. Similarly, in the entry *The world is but one hour, spend it in obedience* he cites as an "established narration" the forgery *The age of the world is seven thousand years.*

7.2 Avoiding critical extremes of strictness and laxity

Al-Qārī also showed that many of the reports supposed by some of the authorities to be false are not forgeries at all. This is an important correc-

[554]Aḥmad al-Ghumārī unceremoniously calls al-Daylamī "the weak and demented one" *(al-ḍaʿīf al-mukharrif)* in the *Mudāwī* (6:457 §9222) but then in one of the letters to his student Muḥammad Bū-Khubza which the latter published under the title *al-Jawāb al-Mufīd lil-Sāʾil al-Mustafīd* (p. 96) he also calls al-Qārī "that simpleton" *(dhālik al-mughaffal)* among his countless aspersions against the ulema of the Umma.

tive for those who jump to condemn many gray-area reports as false on the misassumption that stricter is better. Such censors forget that as long as the proof of forgery is not established beyond reasonable doubt and short of compelling assumption regarding a weak report, it becomes a lie to cry forgery and bar people from the benefit of practicing it. This holds true even if its chain of transmission falls short of the rank of "sound" *(ṣaḥīḥ)*. Godfearing precaution toward the Prophet ﷺ goes both ways: not only with respect to steering clear from attributing to him what he never said or did, but also with respect to steering clear from belying what he might have said or done.

Allah Most High said ﴿For the best provision is godfearing. So fear Me, men possessed of minds!﴾ (2:197); and the Messenger of Allah ﷺ said in one of the wordings of the most famous mass-transmitted hadith,

> *Whoever hears a hadith of mine then says it is a lie has belied three sources: Allah, His Messenger, and the narrator of that hadith.*[555]

Another wording has:

> *Whoever hears of a hadith of mine then says it is a lie or deliberately lies about me, let him let him take his seat in Hellfire!*[556]

When the *muḥaddith* of Irāq Sirāj al-Dīn ʿUmar b. ʿAlī al-Qazwīnī (d. 750) declared eighteen of the hadiths of al-Tibrīzī's *Mishkāt al-Maṣābīḥ* forged, the peerless *ḥāfiẓ* Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī replied with his *Ajwiba ʿalā Risālat al-Qazwīnī*, in which he graded five to seven of the eighteen supposed forgeries "weak" *(ḍaʿīf)*, nine to eleven of them "fair" *(ḥasan)*, two "sound" *(ṣaḥīḥ)*, and none of them forged! This anecdote is a shining illustration of the difference between unaccomplished hadith science and true expertise. Yet al-Qazwīnī, like Ibn al-Jawzī, was a qualified hadith scholar; what excuse can non-scholars give? Some even make speeches and publish articles, webpages, and books on "hadith forgeries" and "innovations" that owe more to fiction than to *ʿilm*.[557] They clang ever so loud in ostentatious defense of the Sunna when they themselves are of dubious doctrine and unqualified even to be students of hadith. Worse, they have no qualms about trying to alter the Prophetic legacy of hadith and per-

[555]Narrated from Jābir by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (7:313 §7596), Ibn ʿAbd al-Barr in *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (2:1183-1184 §2340) and *al-Tamhīd* (1:152), al-Khaṭīb in *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:90), and Ibn ʿAsākir (27:409-410), cf. al-Haythamī (1:148-149) and al-Dhahabī in *Mīzān al-Iʿtidāl* (3:444 §7094 *munkar s.v.* Maḥfūẓ b. Miswar al-Fihrī).

[556]Narrated from Jābir by al-Khaṭīb in *al-Kifāya* (p. 11).

[557]Such as the incoherent "weak and fabricated hadiths" websites and the thoroughly irresponsible *100 Fabricated Hadith* by an Abdullah Faisal.

suade the *Umma* that the Prophet ﷺ said and did other than what 1,400 years of Sunna scholarship have led Muslims to believe.

As incompetent strictness is rejected, so is ignorant laxity which consists in attributing anything and everything to the Prophet ﷺ, his Companions, the Imams of the Law, those of the Prophetic Household, or the rest of the *Awliyā'* without any standard of honesty and accuracy in reporting. Among the worst offenders in this respect are those that take up teaching without having paid their learning dues at the feet of the ulema because they cannot wait for others to sit at their own feet. What matters for them is to appear to quote from authority so as to assume authority and reap its benefits. Dependency, unscrupulosity and misconceived piety among the followers of such admonishers has them drink up unconditionally what they hear as truth and guidance even if it should be baseless, foolish, incoherent and irreligious. Ignorance has reached the point where one that rightly sues for authenticity is branded as a fastidious ignoramus by the ignoramus who has no idea whether a report is in the *Ṣaḥīḥ* or in *Kalīla wa-Dimna* nor cares to check.

The above-mentioned types stand at odds with the Sunna from two opposite extremes, "laxism" and "strictism":

1- The laxists have no idea who spoke what—but keep adducing it in the manner of storytellers, even after it is made clear to them that they spread untruths and have no proof for their discourse other than self-perpetuating tradition or unverified hearsay. As Ibn al-Mubārak رضي الله عنه said, "The chain of transmission is part and parcel of the Religion, and were it not for the chain of transmission, anyone could say anything: ask him for his source and he remains dumbfounded."[558] Examples of this type are the anthropomorphists, modernists ("progressives," feminists, secularists), upstart pirs /*shayh efendis*, etc. and most of the general public known as *ʿawāmm* including preachers who are neither full-fledged *ʿawāmm* nor ulema.

2- The strictists think it a light matter to cry lies at what the Messenger of Allah ﷺ might have said, purging the Sunna in blind mimicry of what they take for strictness even after they are shown that their would-be proofs of forgery and method are unsound to begin with. Examples of this type are the Wahhābīs, "Salafīs," and all their do-it-yourself copycats.

[558]In Muslim's *Muqaddima*, al-Khaṭīb's *Kifāya*, and elsewhere.

7.3 Compelling assumption vs. absolute certitude

Al-Qārī mentions in the introduction to the *Asrār* the rule that

> It is rationally feasible that something sound *(ṣaḥīḥ)* be in fact weak or forged and that something forged be in fact an authentic "raised" *(marfūʿ)* Prophetic report except for mass-transmitted *(mutawātir)* hadiths as the latter convey certitude of knowledge unquestionably.

In his entry for the hadith *Whoever is told that Allah mentioned something that has a special merit and acts upon it....* he says, "The accomplished verifying scholars hold that soundness, fairness, and weakness in a hadith are only outward qualities together with the [internal] possibility that the sound hadith be forged and vice-versa."

Al-Qārī means that it is conceivable that a non-*mutawātir* hadith be assumed to be *ṣaḥīḥ* when in fact it is not, since its grade remains a "compelling assumption of truth" *(al-ẓann al-ghālib)*.[559] Conversely, it is rationally conceivable that something that is deemed forged—on a compelling assumption—be in fact authentic. A contemporary academic said:

> The definitive affirmation that something is forged *(al-qaṭʿu bil-waḍʿ)* cannot be reached through the external [*i.e.* chain-related] indices *(qarāʾin)* [only]. The reason is that we know that the totality of the hadiths did not reach the hadith scholars. How then could we definitely affirm that X alone narrated such a hadith?[560]

Nevertheless compelling assumption is reached through a stringent enough gauntlet of tests, while the purely rational possibility that a forgery may in fact be authentic and vice-versa is weak and unconvincing, like the purely rational possibility that a well-built house suddenly collapse on its dwellers or that a sane king suddenly decide to reward all his subjects that are wearing white and punish those that are wearing black.[561] Hence

[559]This is inconceivable for Qur'ān and *mutawātir* hadiths since they convey certainty of knowledge *(al-ʿilm al-yaqīnī)* as do also the *mashhūr* hadiths and all the hadiths the *Umma* concurs in putting in practice, such as the reality of the punishment of the grave and the *Ṣaḥīḥayn* of Bukhārī and Muslim. This certainty of knowledge is on two levels: (a) "categorical certainty of knowledge" *(al-ʿilm al-yaqīnī al-qaṭʿī)* for Qur'ān and *mutawātir*, (b) "subjective certainty of knowledge" *(al-ʿilm al-yaqīnī al-naẓarī)* for the rest. The *mashhūr* is a type of *āḥād* narration with three or more narrators at each link of its chain, also called *mustafīḍ*. See on this Ibn Fūrak and Ibn Taymiyya as cited by Ibn Ḥajar in *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* (1:372-374). See also *infra*, note 1275.

[560]The late founder of Niẓāmiyya University in Hyderabad Muḥammad Anwar Allāh al-Fārūqī in *al-Kalām al-Marfūʿ fīmā Yataʿallaqu bil-Ḥadīth al-Mawḍūʿ* (Ar. trans. p. 31-32).

[561]Cf. Abū Ghudda, notes on al-Laknawī's *Rafʿ wal-Takmīl (Īqāẓ* 5*)*.

the agreed-upon practice of the experts that it is impermissible to narrate the forgery except to identify it as such, contrary to the weak hadith which it is permissible to narrate, and Allah knows best.[562]

7.4 Spurious attribution vs. valid meaning

Ibn al-Ṣalāḥ said, "A forger might manufacture discourse himself then he narrates it, or he might take the words of one of the sages or someone else and falsely attribute it to the Messenger of Allah ﷺ."[563] In the latter scenario the attribution is spurious, but could not the content be valid? Ibn ʿAbd al-Barr said in the introduction of his *Tamhīd*: "The weak hadith is not rejected outright even if it is not used as a proof *(lā yudfaʿ wa-in lam yuḥtajja bih)*. A hadith may be *ḍaʿīf* while its meaning is *ṣaḥīḥ*." Al-Qārī takes this truism to its logical conclusion and frequently asserts what he might call "sound meaning regardless of Prophetic authenticity," notably at the end of his introduction to the *Asrār* where he says, "the reader should know that a hadith may be formally *(bi-ḥasab al-mabnā)* fabricated yet *ṣaḥīḥ* and complying with the Qur'ān and Sunna as far as meaning is concerned *(bi-ḥasab al-maʿnā)*."

An example of this "sound-of-meaning formal forgery" outside the *Asrār* would be the hadith, *The Prophet ﷺ could see equally well in the darkness of the night and the brightness of the day.* This is narrated from ʿĀ'isha ؓ by Ibn ʿAdī, al-Bayhaqī, Ibn ʿAsākir, and Ibn Bashkuwāl in *al-Ṣila* and from Ibn ʿAbbās by al-Bayhaqī who declares its chains weak in *Dalā'il al-Nubuwwa* (6:74-75) while some consider it a forgery such as Ibn Diḥya, Ibn al-Jawzī, and al-Dhahabī. However, al-Suyūṭī marks it "fair" *(ḥasan)* in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§7027) and Ibn Ḥajar cites it in *Fatḥ al-Bārī* (1959 ed. 1:515) as a report from Baqī b. Makhlad while Aḥmad al-Ghumārī in *al-Mudāwī li-ʿIlal al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wal-Munāwī* (5:204-205) declares it definitely "sound of meaning" because it is confirmed by the two hadiths in al-Bukhārī from Anas ؓ that *he ﷺ could see equally before him and behind him* and from Abū Hurayra ؓ that Allah Most High said of His friend, *then I become his sight by which he sees.*

Similarly, in the entry *Do not give salām to someone who is eating,* al-Qārī says: "Baseless in its phrasing but sound in its meaning" *(lā aṣla lahu fī mabnāh wa-huwa ṣaḥīḥ fī maʿnāh)*. He says this of many hadiths and often goes on to prove his assertion by discussing the meaning as well, producing

[562]Cf. chapters on the forgery in Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth* and Ibn Ḥajar, *Nukat.*
[563]Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth*, chapter on the twenty-first type of hadith: "The forgery."

some truly inspired pages reminiscent of his great doctrinal and sufi commentaries such as *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*, *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm,* and *Sharḥ al-Shifā*.

It is not very strange that pearls and diamonds could be extracted from the meanings of a forgery. As the hadith master al-Mizzī said, "**everything the Prophet ﷺ said is excellent but not everything excellent was spoken by the Prophet ﷺ**."[564] Thus, although authentic Prophetic Hadith is Divinely revealed and incomparable to the rest of human discourse, nevertheless it is not a precondition that a saying must be spoken by the Prophet ﷺ to be beneficial to humankind or Sharīʿa-worthy of discussion, explanation, and even recommendation. Benefits are found in the sayings of the Companions ﷺ and Successors, the Imams of *fiqh*, the Sufis, the Israelite reports, the ancient philosophers and physicians, etc. As related in the *Sunan* and *Muṣannafāt* from the Prophet ﷺ and our liege-lord ʿAlī b. Abī Ṭālib ﷺ, *Wisdom is the lost property of the believer, wherever he finds it he has the right to take it.*[565] Similarly, Imam Aḥmad said, "I seldom look into a book except I benefit." The only precondition of such wisdom is that it not contradict any of the principles of Islām. "Yet each," al-Būṣīrī declaimed, "derives what he has from the Messenger of Allah!"

Consequently al-Qārī often remarks that a hadith is "baseless" *(lā aṣla lahu)* or "unsound *(ghayr ṣaḥīḥ)* in its phrasing *(mabnā)* or wording *(lafẓ)* **but** sound *(ṣaḥīḥ)* in its meaning *(maʿnā)*" notably when he discusses famous Sufi narrations, but also in the following entries:

- The wording *when there was no Ādam nor water nor clay* in the entry *I was a Prophet when Ādam was still between water and clay.*
- *Allah never takes an ignorant friend for Himself and even if He did He would teach him.*
- *Among you women are those that spend half their lives not praying!*
- *The Arabs are the leaders of the non-Arabs.*
- *The believer speaks truth and believes what he is told.*
- *The believer's back is a qibla.*

[564]As quoted by al-Sakhāwī in question 34 of *al-Ajwibat al-Marḍiyya*. At the same time, the Sufi masters said that not one single good teaching reaches us except it was revealed to and transmitted by our Prophet ﷺ first, whether in, before, or after his time as Imam al-Būṣīrī said in *Qaṣīdat al-Burda*: "And each without exception takes from the Messenger of Allah ﷺ" while Shaykh Yūsuf al-Nabhānī said in the introduction to *Ḥujjat Allāh ʿalā al-ʿĀlamīn*: "And every single favor in creation comes from Allah to him ﷺ, and from him to everything else."

[565]See note 819.

- *The believer's heart is sweet, he loves sweetness.*
- *The best fulfillment of a promise is immediate.*
- *The best acts of worship are the bitterest ones.*
- *The crowd is a mercy.*
- *Die Muslim and care about nothing else.*
- *Do not give salām to someone who is eating.*
- *Every forbidden thing is sweet.*
- *To every good thing there is an obstacle.*
- *Glory is allotted and the glory-seeker shall be distressed.*
- *Goodness is in me and my Community to the Day of Resurrection.*
- *The greeting of the House is circumambulation.*
- *Haughtiness toward the haughty is a charity.*
- *The hoarder of food is despised.*
- *How lovely are those of my Community that pick their teeth!*
- *I am the most eloquent of all those that speak the Arabic language.*
- *The ink of the ulema is dearer than the blood of the shuhadā'.*
- *Perform well your supererogatory works so your obligatory ones become complete through them.*
- *Small alms repel much tribulation.*
- *Spend from your pocket and be supplied from the Unseen.*
- *Speech describes the speaker.*
- *This world is the seedbed of the hereafter.*
- *Whatever protects from cold protects from heat.*
- *When you fry you will know.*
- *Whoever does not fear Allah, fear him!*
- *Whoever sits with a scholar, it is as if he sat with a Prophet.* Etc.

This systematically digressive method lengthens al-Qārī's text at the expense of hadithic sharpness. However, it improves its didactic benefits to such an extent that as a masterpiece of general Muslim culture replete with doctrine, jurisprudence, sufism, philology, wit, and poetry, the *Asrār* is more interesting than every other manual of the forgery genre before it. This method also connects the meanings contained in those forgeries to firmly-established evidence from the Qur'ān and the Sunna as in the entry *The believer is vulnerable and the disbeliever is covered* in which al-Qārī says "It is not a hadith but its meaning is that a believer is exposed to tribulations as atonement for his sins while the disbeliever is safe from

them, basking in prosperity so that his sins remain with him forever. Furthermore, *The world is the prison of the believer and the Paradise of the disbeliever.*"[566]

Al-Qārī identifies the entry *the human devils surpass the jinni devils* as a saying of Mālik b. Dīnār but goes on to link it to a Qur'anic verse and elucidates its benefits in typically exquisite fashion:

> Its meaning may have been inferred from the saying of Allah Most High, ﴾Thus have We appointed unto every Prophet an adversary—devils of humankind and jinn﴿ (6:112), since He first mentioned the human devils before the jinni devils. This is also because the whispering of the jinni devil goes away upon one's taking refuge in Allah, contrary to the human Satans, and because the influence of the latter's company is heightened by the fact they share the same species with human beings.

Al-Qārī shines even when he is wrong. In the entry *al-barru abarru bi-ahlih*, he misunderstands *barr* as "dry land" instead of "pious son" but typically goes on to elaborate its meaning on the basis of his misunderstanding (cf. entry *The land is kindest to its own sons and daughters*):

> It might be taken from the fact that land is mentioned before the sea in the verse ﴾He it is Who makes you to go on the land and the sea﴿ (10:22) and from the saying of the Most High, ﴾Have We not made the earth a receptacle both for the living and the dead﴿ (77:25-26), meaning, it embraces them the way a mother embraces her children, as indicated by the saying of the Most High, ﴾Thereof We created you and thereunto We return you﴿ (20:55).

7.5 Hadithic verdict vs. juridical ruling and *ʿamal*

In the chapter on Imam al-Shāfiʿī of our *Four Imams and Their Schools* we cited many illustrations of the famous rule of the *Salaf* that "the hadith that circulates among the jurists is better than that which circulates among the *muḥaddithūn*."[567] Al-Qārī goes further, applying this general rule toward the specific authentication of narrations on the sole merit of their being quoted by a *mujtahid*. In his entry *The purification of the earth is its dryness (q.v.)* he says:

[566]See note 688.

[567]Saying of Wakīʿ b. al-Jarrāḥ cited by al-Dhahabī in the *Siyar* (Arna'ūṭ ed. 9:158, 12:328-329).

> When a scholar qualified for independent inference of expert legal rulings from foundational proofs uses a certain hadith as a proof in extracting one such ruling, it is unimaginable that the hadith not be authentic or at least fair in his view,[568] after which it is immaterial if weakness or fabrication slips into its chain of transmitters.
>
> This is indeed the position of some of the Hanafi imams and others.[569]

Our teacher, the last remnant of the jurists of old, Shaykh Muḥammad ʿAfīfī al-ʿAkitī al-Shāfiʿī, took a lenient approach in his discussion of al-Qārī's "thumbnail-kissing report" (see entry *Wiping the eyes with the index digits after kissing them upon hearing the caller to prayer*):

> I am aware that a number of *muḥaddith*s (such as Ibn Ṭāhir al-Ẓāhirī, our [i.e. Shāfiʿī] al-Sakhāwī, and al-Shawkānī) have considered this hadith to be inauthentic (all using the phrase: *lā yaṣiḥḥu*; although "not *ṣaḥīḥ*," they nevertheless did not use the stronger term *bāṭil*, for example) and some modern *muḥaddith*s considered it an outright forgery (al-Albānī[570] & co.), even when Mullā ʿAlī himself did not declare it *mawḍūʿ* (as he would elsewhere in this work for other sayings); rather, he himself left open the possibility that it could very well be a sunna of the Four *Khulafā'*. But yes, the saying is still problematic.

[568]Unless the *Mujtahid* adduces a weak hadith out of precaution *(iḥtiyāṭ)* as per the *Sunan* authors and the Four Schools; or because he deems it valid even to support juridical rulings *(aḥkām)*—such as Imam Aḥmad and Abū Dāwūd; or for another reason as shown by al-ʿIrāqī in his *Alfiyya* and its *Sharḥ* (1:320), Sakhāwī in *Fatḥ al-Mughīth* (2:39), Zakariyyā al-Anṣārī in *Fatḥ al-Bāqī* (1:320), and others cf. Mamdūḥ, *al-Taʿrīf* (1:81-82).

[569]Cf. Ibn al-Humām in *al-Taḥrīr* as cited in Ibn ʿĀbidīn, *Ḥāshiya* (4:37), al-Tahānawī, *Qawāʿid fī ʿUlūm al-Ḥadīth* (p. 57-58), and al-Kawtharī in his marginalia on al-Ḥāzimī's *Shurūṭ al-A'immat al-Khamsa* as cited by Abū Ghudda in his editions of the latter two. Yet al-Kawtharī himself said in the introduction to his commentary on Shaykh al-Islām al-Taqī al-Subkī's *al-Sayf al-Ṣaqīl*: "Assent is given, in each science, only to its own imams and no one else. For an imam in a certain science is often of the level of the common public in another science."

[570]See section "The Status of Albānī" in introduction. He tends to declare forged what no one before has declared forged—followed by his imitators—such as *Sacrifices are the Sunna of your father Ibrāhīm...* (Aḥmad and Ibn Mājah), *Whoever enlivens the night before [ʿĪd] al-Fiṭr and the night before [ʿĪd] al-Aḍḥā, his heart shall not die the Day all hearts die* (al-Ṭabarānī), *People on the Day of Resurrection shall be called by the names of their mothers* (see n. 1549), *Free yourself of worldly cares as much as you can...* (Ṭabarānī, Quḍāʿī, etc.), *Beware the world for it is more bewitching than Hārūt and Mārūt* (Ibn Abī al-Dunyā, al-Bayhaqī etc.), *I was shown Waraqa in my sleep wearing white garments, and if he were in Hell, he would have worn other than that* (al-Tirmidhī, al-Ḥākim), *Amuse yourselves and play sports, for I hate lest people deem your Religion harsh* (al-Ṭabarānī) and other mostly weak narrations, a tendency which betrays systemic obfuscation of the difference between *ḍaʿīf* and *mawḍūʿ*.

Yet, despite the strict assessment of this hadith by the *muḥaddith*s, the possible attribution of it to al-Khiḍr ﷺ, and the uncertain attribution of this *ʿamal* to the Ṣiddīq ﷺ, one must balance this with the *taḥqīq* of jurists (ours as well as the Hanafis, for example) who have certainly been forgiving (in comparison to the *muḥaddith*s' assessment of it) regarding this *ʿamal*, spoke well about it, and did not exclude it from the chapters on *adhān* despite the difficulties connected with its attribution. At this point we must remember that the ultimate reference for us on what to do/not to do *(ʿamal)* is in the province of *fiqh* and not hadith. So, **when there appears to be a difference of opinion between the *muḥaddith* versus the *faqīh* in the assessment of a particular *ʿamal*, it is always proper, wiser and safer to rely on the views of the jurists.**

The way my teachers explain the cause for this kind of *khilāf* is thus: (1) it may be that the "documentation" for this *ʿamal* was not written down "properly" or even at all in the early period because it was not necessary to do so in the first place. This is the reason why the compilation of volumes *(tadwīn)* has a life of its own: even writing the *wājibāt*, for instance, took its own course and time. This partly explains why many of the "excellent deeds" *(faḍā'il al-aʿmāl)*-type of *ʿamal* are found in much of our *taṣawwuf* literature (the *mukhāṭabāt*, etc.) and theyre are still many benefits from our *quṭb*s and their practices that have not been written down, and so until the Last Day.[571] (2) There had been very little written about a particular merit *(faḍīla)*, for example, which the public at large *(ʿawāmm)* had been practicing it through the ages (or taking practices of this kind for granted orally) until, in later centuries, some people begin asking for their written references. Because hadith scholars can only base their assessment on something written down *(manṣūṣ)*, it is understandable that the assessment among some of them may be bleak.[572] But because of the precedent of *ʿamal*, jurists,

[571]Cf. al-Shaʿrānī's frequent expression in his *Mīzān al-Kubrā*: "And here there are secrets which the people of Allah Most High know and which are not consigned in a book."

[572]Nevertheless, "There does not exist today any reliable non-written transmission" back to the Prophet according to Shāh Walī Allāh in *Ḥujjat Allāh al-Bāligha* (1:132-133), and "There is no way for *tatabbuʿ* of narrations whatsoever other than the books that were compiled in the science of hadith" according to the *musnid* and *ḥāfiẓ* ʿAbd al-Ḥayy al-Kattānī in his monograph *Ināratal-Aghwār wal-Anjād bi-Dalīl Muʿtaqad Wilādat al-Nabī Ṣallā Allāh ʿalayh wa-Sallama min al-Sabīl al-Muʿtād* (p. 28, 39-56), refuting—as did others of the Maghrebine masters before him such as ʿAbd al-Qādir al-Fāsī, his son and grandson Muḥammad and al-Ṭayyib, al-Masnāwī al-Dilā'ī, his student the *muḥaddith* Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Bunānī, and Muḥammad b. Muḥammad al-Maqarrī—those of the Algerian *ʿawāmm* who came up with the claim (without narrative basis whatsoever let alone a forged one) that "the Prophet ﷺ came out, when he was born, from other than the customary path of birth," namely, from his mother's flank or her navel.

on the other hand, have never been quick to condemn it and solved its problematic attribution by considering it to be among the meritorious deeds (*i.e.*, *faḍīla*, a "take it or leave it" type of *ʿamal*). That is why, regarding this particular *ʿamal*, for example, there is in the books of ḥadith, the statement of the *muḥaddith*: "It is something not done and NOT forbidden, etc. etc."

I have seen myself the *muḥaddith* and *faqīh* Sayyid Muḥammad b. ʿAlawī (the son of the author of the study *al-Manhal*[573] and later the author of the big *Manhal*[574] itself) رضي الله عنهما doing this *ʿamal* in many of his gatherings in Indonesia when the *ʿawāmm* were doing it—not to mention *Musnid al-ʿAṣr* al-Fādānī.

The reason I have not mentioned this in our article concerning the controversy surrounding its textual attribution other than to say clearly that it is not an outright forgery despite some modern *muḥaddith* having said so, is for the larger concern for two facts: (1) the *ʿawāmm* are used to practising this good *ʿamal*, hence, such a position may result in *fitna* and confusion for him or her and a rift *(mukhālafat qulūb)* between themselves and their family or community or Sufi guide and path; and (2) the defense of the assessment of our own jurists. We have been taught that part of the *adab* of giving an answer with regards to practices of the *faḍā'il* type, for example when some scholars have considered them wrong but the society where one lives in practices them (especially when the act is not blameworthy in itself-in that there is no *naṣṣ* that has come down prohibiting or discouraging it), then it behooves the jurists to search for any weaker *qawl* to justify the practice. This is precisely what Imam Ibn Ḥajar [al-Haytamī] means by "a legal response in the sense of a directive" *(al-fatwā bi-maʿnā al-irshād)* and why Imams al-Bakrī and al-Jurdānī, for instance, included this *ʿamal* in their *fiqh* magna opera.

At worst, one can assume from my omitting to explain this controversy that I have made *taqlīd* of those who consider the hadith and/or *athar* (or whatever source is cited for the *ʿamal*: written down, solely spoken, inspirational or practiced) merely weak instead of outright forged. If they are unhappy that some still choose to follow a weaker position in ḥadith, then we can only say that this is

[573]ʿAlawī b. ʿAbbās al-Mālikī's 15-page *al-Manhal al-Laṭīf fī Aḥkām al-Ḥadīth al-Ḍaʿīf* in his *Majmūʿ Fatāwā wa-Rasā'il* (ed. Muḥammad b. ʿAlawī, 1993, p. 245-260).

[574]Muḥammad b. ʿAlawī al-Mālikī, *al-Manhal al-Laṭīf fī Uṣūl al-Ḥadīth al-Sharīf* (7th ed. Medina, 2000) in 300 pages.

the point when Muslims today have to learn to agree to disagree.[575]

Others—both Hanafis and non-Hanafis—restrict the inference of an implicit authentication strictly to the *mujtahid* who is also a hadith expert.[576]

Al-Qārī himself states:

[1] In his commentary on the entry *Whoever makes up a missed obligatory prayer in the last Jumuʿa in Ramadan*: "Do not pay any attention to what the author of the *Nihāya* cites nor to any of the other commentators of the *Hidāya*. These are not hadith scholars!"

[2] In the second section of Part III of this book he also states, "One of the universal rules stipulates that the citation of Prophetic hadiths, legal questions, and Qur'ānic exegesis is unlawful other than from the books that are commonly used [in those disciplines]. The reason is that other books are unreliably protected from the forgeries of the freethinkers *(zanādiqa)* and interpolations of the atheists *(malāḥida)*, unlike the well-preserved books whose copies are authentic and numerous."

[3] Finally, in Section Three of his introduction he states, "The hadith master Abū Bakr Ibn Khayr stated that all the scholars agree upon the fact that no Muslim is allowed to say: 'The Messenger of Allah ﷺ said this or that' until that person has acquired the actual narration of that saying even in the remotest sense of qualified narration."

Thus, even for al-Qārī, merely citing a hadith forms no proof except if the *Faqīh* who cites it is also a reliable hadith expert and/or its source is well-known. Al-Laknawī quotes all three statements and comments:

> Even if the author of the book is among the highly esteemed and perfect jurists, one does not simply rely on the hadiths mentioned therein nor affirm that they indeed have a basis and are authentic merely because they are quoted therein.... And if someone should say, "The great merit and magnificent rank of those that cite such narrations is enough reference," we reply, no! A hadith is not accepted without sourcing *(isnād)*, even if an eminent authority cites it.... Consider *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn* ... and the *Hidāya*.... So if the foremost jurists are devoid of meticulous hadith expertise, we do not concede the narrations they mention without chain nor source

[575]Shaykh Muḥammad ʿAfīfī al-ʿAkitī, email communication, 3 December 2004.

[576]Cf. al-Zaylaʿī, *Naṣb* (2:137) citing Ibn al-Jawzī's *Taḥqīq*: "If the *muḥaddith* and *ḥāfiẓ* cites a hadith as a proof..."; Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (Medina ed. 1:170, 2:143) and *Fatḥ al-Bārī* (2:257); Abū Ghudda as already quoted; al-Laknawī (see this page); and others.

except after the documentation of the hadith scholars.[577]

A similar example is al-Shawkānī's trusting authentication of a hadith on the mere basis of its being cited by Ibn Ḥajar without comment in *Talkhīṣ al-Ḥabīr*.

In sum, the *Mujtahid*'s implied authentication presupposes [i] either the *shuhra* of the hadith—its widespread dissemination and general acceptance and practice by the *Umma*[578]—whose adduction by the *Mujtahid* Imam, rather than forming an independent judgment, merely reflects and illustrates; otherwise such adduction does not form a strong enough proof for its authenticity even if it promotes its standing; [ii] or that the *Mujtahid* Imam is also an expert in hadith. Allah knows best.

7.6 *Taṣawwuf*

Like his sources, al-Qārī often—about thirty times—refers a hadith to al-Ghazzālī's *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*, a foremost book of *taṣawwuf* which nevertheless contains a sizeable proportion of very weak or forged narrations, as do others such as *al-Durrat al-Fākhira*, *Qūt al-Qulūb*, *al-Ghunya* etc. Al-Qārī authored a two-volume commentary on the abridgment of the *Iḥyā'* and one of the remarkable aspects of his encyclopedia of forgeries is the attention he pays to Sufi themes and his liberal use of Sufi terminology. In the entry *Allah was and there was nothing with him* (an authentic hadith), for example, he mentions "the station of the convergence of convergence" and refers implicitly to the spiritual wayfarer's vision of Allah Most High as the only True Being in existence, a vision Shaykh Aḥmad Sirhindī and others termed "oneness of vision" or *waḥdat al-shuhūd*:

> Another interpretation is that everything other than Allah is ﴾as a mirage in a desert which the thirsty one supposes to be water﴿ (24:39), or dust blown about by the winds of lust. Hence, in the sight of the knower, temporal creations have no actual existence next to the infinitely Pre-Eternal One. For creatures have no independent existence whether intrinsically or as far as their attributes and qualities are concerned. This is the reason one of their spokesmen said: "Except Allah—by Allah!—there is none, in all existence; and there is no abode in all abodes but He." He said this from the Station of Convergence *(maqām al-jamʿ)*. Pointing to it

[577] Al-Laknawī, *ʿUmdat al-Riʿāya* (1:13) as cited in Abū Ghudda's margins on *al-Ajwibat al-Fāḍila* (p. 30, 34).
[578] Cf. ʿItr in note 630.

are the saying of Allah Most High: ﴾Everything shall perish except His countenance﴿ (28:88) and the hadith of the Prophet ﷺ:

> *The most truthful word the Arabs ever said is Labīd's: Lo! Everything other than Allah is vain.*[579]

As for him who reached the station of the convergence of convergence *(maqām jamʿ al-jamʿ)* and from whom was shed the veil of obstacles, multiplicity does not veil him from oneness nor oneness from multiplicity, as Allah Most High said: ﴾And you threw not when you did throw, but Allah threw﴿ (8:17).

In the entry *Allah* تعالى *never takes an ignorant friend to Himself and, even if He did, He would teach him,* al-Qārī says:

> If Allah wanted to take someone for a friend, He would teach him first, then take him for a friend; and whenever He takes one for a friend He certainly teaches him. The first meaning is for wayfarers and seekers *(al-sālikīn al-murīdīn)* while the second one is for those who are bereft and enraptured *(al-majdhūbīn al-murādīn)*.

In the entry *Most of the people of Paradise are the naïve,* al-Qārī says:

> One of the accomplished Sufis said: "It concerns those who are satisfied with Paradise and its pleasures such as the virgins and palaces and all the kinds of joys and distractions, instead of the beatific Meeting and the station of Vision and Presence."

More examples of al-Qārī's sufism can be gleaned from his entries *The believer's intention is better than his deeds, The heart is the house of the Lord, I have a time with Allah which neither an angel brought near nor a Messenger-Prophet are able to share, I saw my Lord the day of Nafr, I was a Treasure unknown, Neither My heaven nor My earth can contain Me but the soft, humble heart of my believing servant can contain Me, Part of the Divine safeguard (ʿiṣma) is to find yourself powerless, To take pity on the creatures of Allah is to glorify His commands, The tribe's piper is unemotional, Wearing the Sufi cloak and the fact that al-Ḥasan al-Baṣrī received it from ʿAlī* رضي الله عنه*, Were it not for you, I would not have created the firmaments,* and *Whoever knows himself knows his Lord.*

[579] In al-Bukhārī and Muslim from Abū Hurayra رضي الله عنه.

7.7 Ṣabbāgh and other editions of al-Qārī's *Asrār*

Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh's first edition of the *Asrār* came out in 1391/1971 at Beirut's Dār al-Amāna and the second edition—on which this translation is based—at Beirut's al-Maktab al-Islāmī in 1406/1986. Earlier editions include:

- Cairo: al-Maṭbaᶜat al-Āmira, 1289/1872.
- Lahore: Maṭbaᶜ-i Muḥammadī, 1302/1885, a reprint of the 1289 edition.
- Delhi: al-Maṭbaᶜ al-Mujtabā'ī, 1315/1897 or 1898, with Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī's *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt* in its bottom margins;
- Karachi: Maṭābiᶜ wa-Karīkhāna Tijārat Kutub Arām Bāgh, without date; Qur'ān Maḥal, also without date, an Urdu translation in 608 pages.
- Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1985, edited by Muḥammad al-Saᶜīd b. Basyūnī Zaghlūl.

Originally a member of the Ikhwān al-Muslimīn in Syria and a student of Muḥammad Bahjat al-Bayṭār (1311-1396/1894-1976) and ᶜAlī al-Ṭanṭāwī (1327-1420/1909-1999)—two of its prominent 20th-century "Salafis," like him Damascus-born—Muḥammad b. Luṭfī b. ᶜAbd al-Laṭīf al-Ṣabbāgh's (b. 1348/1930) expertise was in Arabic literature and philology before he turned to hadith. He has authored over forty books, mostly on *daᶜwa* and education but also on *tafsīr*, hadith, history, marginalia on works of critical biography such as al-Dāraquṭnī's *al-Ḍuᶜafā'*, and even a rewriting of *Tafsīr al-Jalālayn*. He has focused on works devoted to forgeries and weak hadiths as witnessed by his editions of al-Suyūṭī's *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣāṣ* (1984) and *al-Durar al-Muntathira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara* (1982), al-Zurqānī's *Mukhtaṣar al-Maqāṣid al-Ḥasana* (1983) Ibn al-Jawzī's *al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn* (1988), al-ᶜIrāqī's *al-Bāᶜith ᶜalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ* (2001) and his own *Tārīkh al-Quṣṣāṣ wa-Atharuhum fīl-Ḥadīth al-Nabawī* (1985).

Although characterized by meticulousness and a useful critical apparatus for the most part, Ṣabbāgh's work on al-Qārī's *Asrār* is tainted by its pursuit of a "Salafi" agenda, which causes him to part with mainstream orthodoxy in favor of dubious positions and blind imitation of Aḥmad b. Taymiyya among others. This flaw shows from his very first footnote in commentary of al-Qārī's opening statement, "To proceed, the servant of the pre-Eternal Word and attendant of the true and right Hadith, ᶜAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī, says…": "His description of the Qur'ān as 'the pre-eternal Word' *(al-kalām al-qadīm)* is open to question, since Ibn

Taymiyya said in his *Fatāwā*: 'the term *qadīm* was not related from the *Salaf* and they only agreed upon calling the Qur'ān "Allah's uncreated Speech" (*kalām Allāh ghayr makhlūq)*.'" This typically contrived, contentious, self-conflicted quotation strikes the doctrinal chord for the rest of the book. In reality the *Salaf* related "al-Qadīm" among the Divine Names (as narrated in the hadith of the 99 Names in Ibn Mājah's *Sunan*), and there is agreement in the *Umma* that the Divine Speech is an Attribute of the Essence described as both uncreated and without beginning. Furthermore, *qadīm* is synonymous with *ghayr makhlūq* in credology.

Al-Ṣabbāgh takes issue with what he deems al-Qārī's über-Hanafism (*rūḥ al-taʿaṣṣub ilā al-madhhab al-Ḥanafī taḥakkama kalāmah sāmaḥahu Allāh wa-iyyānā*, p. 471) which in reality barely shows—even in entries such as *There is no dowry payment less than ten dirhams* and *Wiping the neck is security against fetters*—although al-Qārī was accused by his detractors of writing anti-Shāfiʿī and anti-Maliki tracts.

Al-Ṣabbāgh makes other undue interventions which we expose within their various contexts, as well as a number of spelling and typographical errors which we have pointed out; and Allah knows best.

Mullā ʿAlī al-Qārī's Encyclopedia of Hadith Forgeries

Translation based on the 1986 Beirut 2nd edition of al-Qārī's work by Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh under the title

al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa,
al-Maʿrūf bil-Mawḍūʿāt al-Kubrā

(The Lifting of Secrets Concerning Forged Reports, Known as the Major [Book of] Forgeries).

[Part One: al-Qārī's Preamble]

بسم الله الرحمن الرحيم

﴾In the Name of Allah All-Beneficent Most Merciful﴿

Glory be to Allah Who has revealed the magnificent pre-eternal Qur'ān and elucidated it with the positively authentic hadiths from the noble Prophet ﷺ as transmitted by the Companions, the Successors, and those who succeeded them among the imams of the Religion who strove to extract rulings and principles in the right way. Allah bless and honor and glorify him and everyone affiliated with him!

To proceed: the servant of the pre-eternal Word and attendant of the right and true Hadith, ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī who hopes for the forgiveness of his Lord, confirms that the Word of Allah is definitely protected, through His favor and generosity, from any mistake in its diction or orthography in conformity with His saying—Almighty and Exalted is He!: ﴾We have, without doubt, sent down the Message; and We will assuredly guard it (from corruption)﴿ (15:9). To that end a group of committed guardians was established to preserve it despite the gap between their time and that of the Messenger of Allah ﷺ, and so to this day, a thousand years after the Emigration to the City of Islām.[580]

Nevertheless the hadiths that pertain to the rulings of Islamic Law have become conjectural in people's eyes due to their remoteness in time. Hence, some fabricated hadiths began to circulate among the uneducated public. The great scholars rose one and all, sifting the sound from the unsound, the fair from the weak, the Prophetic from the non-Prophetic, the broken-chained and the fabricated hadiths. The *ḥāfiẓ* Abū Nuʿaym narrated in the *Ḥilya* from Abū Hurayra ؓ, from the Prophet ﷺ:

> *Truly Allah has, for every innovation plotted against Islām, a Friend (walī) from among His Friends to defend it [and say its proofs].*[581]

[580] See notes 1042 and 1482 for the dating of the completion of the *Asrār* (1013-1014).

[581] *Inna lillāhi ʿinda kulli bidʿatin takīdu al-islāma wa-ahlahu waliyyan yadhubbu ʿanhu wa-yatakallamu bi-ʿalāmātihi.* Narrated *marfūʿ* from Abū Hurayra by Abū Nuʿaym in the *Ḥilya* (10:434=1985 ed. 10:400) and *Akhbār Aṣfahān* (1:322), Ibn Shāhīn in *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna* (p. 39), Ibn ʿAsākir in the *Tabyīn* (p. 104-105=p. 100), Abū al-Shaykh in *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn fī Aṣbahān* (3:245-247 §473), and al-Harawī al-Anṣārī in *Dhamm al-Kalām* (3:293 §689). Al-ʿAjlūnī cites it in the introduction of *Kashf al-Khafā'* (1:7). Al-Suyūṭī signals it is a sound *(ṣaḥīḥ)* narration in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* although the *Mughīr* (p.

That is, he repels what one or more of the enemies of Islām have forged.

[1 The absolute prohibition of lying about the Prophet ﷺ]

Among the hadiths that were mass-transmitted from him ﷺ in meaning, and nearly also in wording, is this narration by the Two Arch-Masters [al-Bukhārī and Muslim] and al-Ḥākim from Abū Hurayra رضي الله عنه:

Whoever knowingly (mutaʿammidan) attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

In another version al-Bukhārī, Muslim, al-Tirmidhī, al-Nasā'ī, Ibn Mājah and al-Dāraquṭnī all narrate that Anas رضي الله عنه said:

What really prevents me from narrating many hadiths to you is the fact that the Prophet ﷺ said: Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

They all equally narrated from ʿAlī رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said:

Do not attribute lies to me, for truly whoever attributes a lie to me—let him step into the Fire!

The Two Arch-Masters and al-Tirmidhī narrated from al-Mughīra b. Shuʿba, who said:

I have heard the Prophet ﷺ say: Truly, a lie attributed to me is unlike a lie attributed to anybody else! Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Bukhārī, Abū Dāwūd, al-Nasā'ī, Ibn Mājah and al-Dāraquṭnī narrated from ʿAbd Allāh b. al-Zubayr رضي الله عنهما:

I said to al-Zubayr, 'I do not hear you narrate from the Messenger of Allah ﷺ the way So-and-So and So-and-So narrate.' He replied: 'It is true that I never separated from him since I entered Islām.

29-30) declares it a forgery, as does the Saudi editor of the *Dhamm*, though apparently not al-Qārī himself. The rest of the hadith states: *Therefore, take advantage of these gatherings in defending the weak and rely on Allah, and Allah is enough for reliance!* The hadith seems very weak because it is apparently narrated only through Abū al-Ṣalt al-Harawī ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ al-Balkhī who is discarded cf. *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (Medina ed. 1:234-235), from ʿAbd al-Ghaffār [or al-Ghafūr] al-Madīnī [or al-Madanī], whose status as a narrator is unknown as stated by al-ʿUqaylī (3:100) and Ibn Ḥajar, *Lisān* (4:43). Al-Dhahabī in *Mīzān al-Iʿtidāl* (2:640-641 §5149) states that he is "Perhaps [ʿAbd al-Ghaffār b. al-Qāsim] Abū Maryam [al-Anṣārī] (§5147), whose narrations are forged."

However, I heard him say: Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Dāraquṭnī added: "I swear he never said *knowingly* yet you all report it as *knowingly*."

Al-Bukhārī and al-Dāraquṭnī narrated from Salama b. al-Akwaᶜ that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes to me what I never said, let him take his seat in Hellfire!

Al-Bukhārī, al-Tirmidhī, al-Dāraquṭnī, and al-Ḥākim in *al-Madkhal* [*ilāl-Ṣaḥīḥ*] narrated from Ibn ᶜAmr رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

[Convey what I said to others, even a single verse. Narrate from the Israelites without qualms (ḥaraj) and] narrate from me, but do not attribute lies to me! Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad, al-Tirmidhī who declared it sound, and Ibn Mājah narrated from Ibn Masᶜūd رضي الله عنه:

He ﷺ said: Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad, al-Dārimī, and Ibn Mājah also narrated from Jābir رضي الله عنه:

He ﷺ said: Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Likewise Aḥmad, al-Dārimī and Ibn Mājah narrate from Abū Qatāda رضي الله عنه:

I heard him ﷺ say on this very pulpit: Beware of reporting too frequently from me. Whoever reports from me, let him say only the truth in all honesty. Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Ibn Mājah narrated the following Prophetic hadith from Abū Saᶜīd al-Khudrī رضي الله عنه:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Imam Muslim, al-Tirmidhī and al-Nasā'ī narrated from Abū Saᶜīd رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said:

Do not write anything I say except the Qur'ān. Whoever wrote something [else] I said, let him erase it.[582] *Narrate from the Israelites at will. Narrate from me without attributing lies to me. Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*"

Abū Yaʿlā, al-Uqaylī, and al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* narrated from Abū Bakr al-Ṣiddīq ﵁ that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to me or rejects (radda) something I have ordered, let him take possession of a house in Gehenna.[583]

Aḥmad and Abū Yaʿlā narrate from ʿUmar ﵁ that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to me is already in the fire!

Aḥmad, al-Bazzār, Abū Yaʿlā, al-Dāraquṭnī and al-Ḥākim in *al-Madkhal* all narrated that ʿUthmān Ibn ʿAffān ﵁ used to say:

I am prevented from relating from the Messenger of Allah ﷺ, not that I was not the most mindful (awʿā) of his Companions about him, but I do bear witness that I heard him say: Whoever attributes a lie to me, let him take possession of a house in the Fire.

[582]Qāḍī ʿIyāḍ said in his commentary on *Ṣaḥīḥ Muslim*: "The early Muslims among the Companions and the Successors differed much over the writing of knowledge. Many detested it while most allowed it. Then the Muslims reached consensus over its permissibility and this difference disappeared. They differed concerning the meaning of the hadith that stipulates prohibition. It was said that it concerns those whose memorization is reliable lest they start relying on the writ when he writes; thus the hadiths that allow writing would refer to those whose memorization is unreliable, as in the hadiths 'Write for Abū Shāh,' the hadith of ʿAlī's ﵁ notebook, the hadith of the book of ʿAmr b. Ḥazm containing the obligations, the *Sunan*, and the blood-money, the hadith of the book of *ṣadaqa* and the edict of *zakāt* sent by Abū Bakr ﵁ with Anas when he appointed him over al-Baḥrayn, the hadith of Abū Hurayra that '[ʿAbd Allāh] Ibn ʿAmr b. al-ʿĀṣ ﵄ used to write and I did not use to write,' and other hadiths. It was also said that the hadith of prohibition was abrogated by the abovementioned hadiths and that the prohibition was issued at the time it was feared that hadith would be confused with Qur'ān; when this was no longer feared, permission to write was given. It was also said that the prohibition was only against writing hadith with the Qur'ān on one and the same page lest they mix and become indistinguishable for the reader." Note that **even in the original prohibition, the Prophet ﷺ clearly gave the order to nevertheless "narrate from me"** cf. the hadiths cited below [1] from Abū Mūsā al-Ghāfiqī (p. 186), *Whoever has memorized something, let him report it*; [2] from Saʿd b. al-Midḥās (p. 190), *He who knows something, let him not hide it*, reminiscent of *Whoever hides knowledge he has will come with a bridle of fire on the Day of resurrection*; [3] from Mālik b. ʿAtāhiya (p. 191), *Whoever has grasped something let him report it* among others; and [4] the saying of the Companion al-Munaqqaʿ al-Tamīmī (p. 191): *I never narrated anything from him except a ḥadīth mentioned in a book....*

[583]Narrated from Abū Bakr al-Ṣiddīq by Abū Yaʿlā (1:74-75 §73) and al-Khaṭīb in *al-Jāmiʿ* (2:189 §1572) with a worthless chain because of ʿAmr b. Mālik al-Rāsibī and others cf. al-Haythamī (1:142), *Mīzān* (*munkar*) and *Lisān*.

Abū Yaʿlā and al-Ṭabarānī narrated from Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh ﵁ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Bazzār, Abū Yaʿlā, Dāraquṭnī and al-Ḥākim in *al-Madkhal* all narrate from Saʿīd b. Zayd b. ʿAmr b. Nufayl رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Indeed a lie attributed to me is unlike a lie attributed to anybody else; whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad, Hannād b. al-Sarī, in *al-Zuhd*, al-Bazzār, al-Ṭabarānī, and al-Ḥākim in *al-Madkhal* narrate from Ibn ʿUmar that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to me, a house is being built for him in the fire!

Aḥmad, al-Ḥārith b. Abī Usāma in his *Musnad,* and al-Ṭabarānī narrate from Muʿāwiya b. Abī Sufyān رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad, al-Bazzār, Abū Yaʿlā, and al-Ṭabarānī narrated from Khālid b. ʿUrfuṭa ﵁ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire! Al-Bazzār has: *Whoever attributes to me what I never said, let him take his seat in Hellfire!*

Aḥmad, al-Ḥārith b. Abī Usāma, al-Bazzār, al-Ṭabarānī, and al-Ḥākim in the *Madkhal* narrate from Yaḥyā b. Maymūn al-Ḥaḍramī that Abū Mūsā al-Ghāfiqī ﵁ heard ʿUqba b. ʿĀmir al-Juhanī ﵁ on the pulpit reporting hadiths from the Messenger of Allah ﷺ. Abū Mūsā said:

"Your friend here is truly either a *ḥāfiẓ* or bound for perdition! Indeed, the last thing the Prophet ﷺ enjoined upon us is *Hold fast to the Book of Allah! You will encounter people who will love to hear/narrate about me. Therefore, whoever attributes to me something I never said, let him take his seat in Hellfire, and whoever has memorized something, let him report it.*

Aḥmad, Abū Yaʿlā, and al-Ṭabarānī narrated from ʿUqba b. ʿĀmir ﵁ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad, al-Bazzār, and al-Ṭabarānī narrated from Zayd b. Arqam ﷺ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Aḥmad narrated from Qays b. Saᶜd b. ᶜUbādat al-Anṣārī رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his bed of Fire or his house in Gehenna.

Al-Bazzār and al-ᶜUqaylī in *al-Ḍuᶜafā'* narrated from ᶜImrān b. Ḥuṣayn رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* narrated from ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr رضي الله عنهما that a certain man wore an attire similar to that of the Prophet ﷺ, went to one of the households of Medina, and said: "The Prophet ﷺ ordered me to settle into whichever household of Medina I wish."[584] They prepared a house for him then sent a messenger to the Messenger of Allah ﷺ to tell him the news. He then told Abū Bakr and ᶜUmar رضي الله عنهما:

Go to him and, if you find him alive, kill him, then burn him. If you find yourselves relieved of him already, and I am convinced you will,[585] *then burn him.* When they went to look for him, they found that he had gone out by night to urinate and a snake had bitten him so he died. They lit a fire and burnt him. Then they returned to the Prophet ﷺ and narrated the story to him. He said: *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*[586]

Ibn ᶜAdī narrated in *al-Kāmil* from Burayda ﷺ: "There was a quarter belonging to the Banū Layth two miles away from Medina. A man had pro-

[584]Inserted here in the full wording of this hadith: *They said: Our past experience with the Messenger of Allah ﷺ shows he never ordered indecencies.* Al-Ṭabarānī, *Awsaṭ* (2:318), al-Haythamī (1:145), and al-Suyūṭī, *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ* (p. 88 §27).

[585]This could also be translated: *And let me not see you until you are!*

[586]Ibn Ḥajar in *al-Nukat ᶜalā Ibn al-Ṣalāḥ* (2:853) said that the chains for the narrations recounting this context to the hadith are not established as authentic, as demonstrated by Abū Ghudda in his *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunna* (p. 56-65).

posed to marry a woman from among them in the Time of Ignorance but the folk had refused. He went to them all primmed up and said: "The Messenger of Allah ﷺ gave me this tunic and ordered me to rule over your property and lives." Then he left and took up residence with that woman to whom he had proposed. The people informed the Messenger of Allah ﷺ of this. He said:

> *The enemy of Allah lies!* He then sent a man after him, ordering him *If you find him alive strike his neck with the sword and if you find him dead, burn him with fire.* He found him dead from a snake-bite and burnt him. This is [the meaning of] his saying ﷺ *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*

Al-Ṭabarānī narrated that ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya said:

> I went with my father to one of our in-laws among the Companions of the Prophet ﷺ that converted to Islam. I heard him say: "I heard the Messenger of Allah ﷺ saying:
>
> *Bilāl! Comfort us with it (the prayer).*
>
> I said: "Did you actually hear hadith from the Messenger of Allah?" He became angry and turned to them reporting that the Prophet ﷺ had sent one man to one of the quarters of the Bedouin Arabs. When he arrived, he told them: "The Prophet ﷺ ordered me to rule as I wished with regard to your women." They replied: "We hear and we obey the order of the Messenger of Allah!" Then they sent one of theirs to him ﷺ saying, "So-and-so came to us and said, 'The Messenger of Allah ﷺ ordered me to rule as I wished with regard to your women.' If you really gave that order then we hear and we obey; if not, we only desired to inform you." The Prophet ﷺ became angry and sent out a man from the Anṣār, telling him:
>
> *Go and kill him then burn him with fire!*
>
> When he reached him, the man had already died and had been buried. He ordered him exhumed then had him burnt with fire. Then he [the Companion] said that the Messenger of Allah ﷺ said:
>
> *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*
>
> He then said: "Do you think that I could attribute lies to the Messenger of Allah ﷺ after this?"

Al-Ṭabarānī narrated in *al-Awsaṭ* from Zayd b. Arqam ﷺ and al-Barā' b. ʿĀzib رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

He also narrated in *al-Awsaṭ* from Abū Mūsā al-Ashʿarī ﷺ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

He also narrated in *al-Awsaṭ* from Muʿādh b. Jabal ﷺ that the Prophet ﷺ said:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

He also narrated it from ʿAmr b. Murrat al-Juhanī with the same wording and—in *al-Muʿjam al-Ṣaghīr*—from Nubayṭ b. Shurayṭ. He also narrates it from ʿAmmār b. Yāsir; ʿAmr b. ʿAbasa; ʿAmr b. Ḥurayth; Ibn ʿAbbās together with al-Dārimī; ʿUtba b. Ghazwān; al-ʿUrs b. ʿUmayra together with Ibn ʿAdī; Yaʿlā b. Murra together with al-Dārimī; Abū Mālik al-Ashjaʿī from his father Ṭāriq b. Ashyam together with al-Bazzār; Salmān b. Khālid al-Khuzāʿī [Allah be well-pleased with all of them] together with Abū Nuʿaym and al-Ismāʿīlī, from the Prophet ﷺ, as follows:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take possession of a house in Hellfire!

Al-Ṭabarānī narrated from ʿAmr b. Dīnār that the sons of Ṣuhayb ﷺ told him: "Father! The sons of the Companions of the Prophet ﷺ report from their fathers." He replied: "I heard the Prophet ﷺ say:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

He also narrates it with this wording from al-Sā'ib b. Yazīd رضي الله عنهما while he narrates it from Abū Umāmat al-Bāhilī ﷺ as follows:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat right in the middle of Gehenna![587]

He also narrated from Abū Qirṣāfa ﷺ that the Prophet ﷺ said:

[587]Literally, *between the two eyes of Gehenna.*

Report from me whatever you hear but nobody is allowed to attribute lies to me! Indeed, whoever attributes a lie to me or reports from me what I never said, a house will be built for him in Gehenna to revel in.

He also narrated from Rāfiᶜ b. Khadīj رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Do not attribute lies to me. Truly, a lie attributed to me is unlike any lie attributed to anybody else!

He also narrated from Aws b. Aws al-Thaqafī رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said:

Whoever attributes a lie to his Prophet, or to himself, or to his two parents, will never come near Paradise.

He also narrated in *al-Awsaṭ* from Ḥudhayfa b. al-Yamān رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Do not attribute lies to me. Truly, whoever attributes a lie to me is impudent!

In *al-Awsaṭ* he narrated that Abū Khalda said:

I heard Maymūn al-Kurdī reply, as he was sitting with Mālik b. Dīnār who had asked him: "Why does our shaykh [=Maymūn] not narrate hadiths from his father? Indeed your father met the Prophet ﷺ and heard from him": "My father used not to narrate to us from him ﷺ out of fear that he add or subtract words. He said to us, 'I heard the Prophet ﷺ say *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*'"

Al-Ṭabarānī also narrates from Saᶜd b. al-Midḥās رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said:

Whoever knows something, let him not hide it; but whoever knowingly attributes a lie, let him take possession of a house in Gehenna!

Al-Ṭabarānī and al-Rāmahurmuzī in al-*Muḥaddith al-Fāṣil* (The Discerning Hadith Scholar), from Mālik b. ᶜAtāhiya رضي الله عنه:[588] "The Messenger of Allah ﷺ took our word in his Farewell pilgrimage, saying:

[588]This could be either Mālik b. ᶜAtāhiya al-Kindī or Mālik b. ᶜUbāda al-Ghāfiqī, both Companions, Allah be well-pleased with them.

Hold fast to the Qur'ān! You will meet people who [long to hear] report[s][589] *about me: whoever has grasped something [I said], let him report it; but whoever attributes to me something I never said, let him take possession of a house in Gehenna.*

They also narrate from Rāfiᶜ b. Khadīj رضي الله عنهما:

One day the Prophet ﷺ passed us by while we were talking to each other. He said, *What were you saying?* We replied, "What we heard from you, Messenger of Allah!" He said: *Do converse, but let whoever knowingly attributes a lie to me take his seat in Gehenna.*

Ibn Saᶜd and al-Ṭabarānī narrate that al-Munaqqaᶜ al-Tamīmī رضي الله عنه said:

"I brought the Prophet ﷺ the obligatory remittance from our camels. He gave an order and it was collected. I said: 'Among them are two camels that are a gift for you.' He ordered the gift separated from the remittance. Several days passed and the people began spreading a rumor that the Prophet ﷺ was sending Khālid b. al-Walīd to the slaves of Muḍar to convey the charity to them. I said: 'I swear by Allah that our people [the Tamīm] have nothing!' I went to him ﷺ and informed him about the rumor. He raised his two hands until I saw the whiteness of his armpits and he said: *O Allah! I do not allow them to attribute any lies to me!*[590]

Al-Munaqqaᶜ said: "Consequently I never narrated anything from him ﷺ except a hadith mentioned in a book or made current in a practice *(sunna)*. Lies were attributed to him while he was alive, what then after his death?"

Al-Dāraquṭnī narrated from Rāfiᶜ b. Khadīj رضي الله عنهما:

"We were with the Prophet ﷺ when someone came and said: 'Messenger of Allah, the people are saying this and that about you.' He replied: *I never said it. I only say what descends from heaven. Woe to you! Do not attribute lies to me! Truly, a lie attributed to me is unlike any lie attributed to anybody else!*

Al-Bazzār narrated from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

[589]The correction *who long to hear reports about me* was added from the version of al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr* and al-Ṭabarānī in *al-Muᶜjam al-Kabīr* cf. also *Kanz al-ᶜUmmāl* instead of al-Rāmahurmuzī and al-Qārī's *who report about me.*

[590]Abū Ghudda questioned the authenticity of its chain in his *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunna* (p. 64).

Among the most abominable lies is to claim one's two eyes saw what they never really saw, and among the most abominable lies is to attribute to me what I never said.

Al-ᶜUqaylī also narrated in *al-Ḍuᶜafā'* from Abū Kabshat al-Anmārī ﷺ the wording:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-ᶜUqaylī narrates the same wording from Ghazwān b. ᶜUtba b. Ghazwān, from his father ﷺ. Both he and al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* (Exclusive Specimens)[591] narrate from Abū Rāfiᶜ:

Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Gehenna!

Ibn ᶜAsākir narrated in his *Tārīkh* from Wāthila b. al-Asqaᶜ ﷺ:

"I heard the Messenger of Allah ﷺ say, *Truly, it is one of the enormities to attribute to me what I never said.*

Ibn ᶜAdī and al-Ḥākim in *al-Madkhal* narrated through another chain from Wāthila b. al-Asqaᶜ that the Prophet ﷺ said:

Truly, among the most abominable lies is to put words I never said in my mouth, and to claim one's two eyes saw a dream they never really saw.

In his *Tārīkh* al-Khaṭīb narrates from al-Nuᶜmān b. Bashīr رضي الله عنهما the wording:

Whoever attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Ṭabarānī narrated it from Usāma b. Zayd رضي الله عنهما as follows:

Whoever attributes to me what I never said, let him take his seat in Hellfire!

Al-Ḥākim narrated in *al-Madkhal* from Jābir b. ᶜAbd Allāh رضي الله عنهما:

The anger of Allah is tremendous against anyone who knowingly attributes a lie to me.

[591] *I.e.* one-hadith narrators; one-compiler narrators including many of al-Ṭabarānī, Abū Nuᶜaym, Ibn ᶜAsākir, and al-Ḥākim's authorities; one-narrator hadiths; one-locality narrations, *e.g. talqīn* for the people of Shām; and similar rarities. See the relevant discussions on *afrād* in Ibn al-Ṣalāḥ and its commentaries, and Ibn Ḥajar's *Nuzhat al-Naẓar*.

Al-Ḥākim narrated in the same book from Bahz b. Ḥakīm [b. Muʿāwiya b. Ḥayda], from his father, from his grand-father ﷺ from the Prophet ﷺ:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him be cursed by Allah, the angels, and all the people! Neither bloodwit nor talion shall be accepted from him (lā yuqbalu minhu ṣarfun wa-lā ʿadl)!

Al-Ḥākim also narrated in *al-Madkhal* from Ḥudhayfa ﷺ:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

He equally narrated, in the same book, *al-Madkhal,* from ʿAbd Allāh b. al-Zubayr رضي الله عنهما:

Whoever narrates a lie from me, let him take his seat in Hellfire!

Both al-Bazzār and Ibn ʿAdī narrated from Abū Hurayra ﷺ that the Prophet ﷺ said:

Three men shall never come near Paradise: one who pretends to be the son of a person who is not his actual father; one who attributes a lie to his Prophet; and one who claims to have seen what his two eyes never saw.

Aḥmad, Hannād, and al-Ḥākim in his *Mustadrak* narrated from Abū Hurayra ﷺ the wording:

Whoever puts words in my mouth which I never said, let him take his seat in Hellfire! One version has *his house in Gehenna!*

Ibn Ṣāʿid in his compilation of all the narrative routes of this hadith narrated from Saʿd b. Abī Waqqāṣ ﷺ the wording:

Whoever puts words in my mouth which I never said, let him take his seat in Hellfire!

Al-Khaṭīb in his *Tārīkh* narrated from Abū ʿUbayda b. al-Jarrāḥ ﷺ the wording:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Ibn ʿAdī narrated from Ṣuhayb ﷺ the wording:

Whoever attributes a lie to me shall be tasked, the Day of Resurrection, to tie up two hairlets. [Ṣuhayb added:] "This is what prevents me from narrating."

Al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* and al-Khaṭīb in his *Tārīkh* narrated it thus from Salmān al-Fārisī. So did Ibn al-Jawzī and the ḥāfiẓ Yūsuf b. Khalīl al-Dimashqī—in his compilation of the narrative routes of this hadith—from Abū Dharr. So did Ibn Ṣāᶜid and others from Ḥudhayfa b. Asīd [Allah be well-pleased with all of them].

Ibn ᶜAdī narrated from Abū Hurayra ﵁:

Whoever innovates a heresy (aḥdatha ḥadathan) or abets/protects (āwā) someone who does, upon him is the curse of Allah, the angels, and all people! Also cursed is he who knowingly attributes a lie to me!

Ibn Qāniᶜ in his *Muᶜjam* narrated from Usāma b. Zayd رضي الله عنهما:

Whoever puts words in my mouth which I never said, let him take his seat in Hellfire!

The story behind the latter report is that he [the Prophet ﷺ] once sent a man on a mission but the latter attributed lies to Him. He ﷺ then invoked against that man. The latter was found dead, his stomach split open, uninhumable because the earth rejected him.

Al-Dāraquṭnī and Ibn al-Jawzī narrated from ᶜAbd Allāh b. al-Zubayr رضي الله عنهما:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Ibn al-Jawzī narrated through another route that ᶜAbd Allāh b. al-Zubayr once asked his companions:

Do you know the meaning of the hadith,

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire?

A man lusted after a certain woman. He went to her family one night and said, "I am the envoy of the Messenger of Allah who sent me to you to be hosted by you in a house of my choosing." As he was waiting for the night arrangements to be made, one of them went to the Prophet ﷺ and said, "So-and-so came to us

saying that you ordered him to be hosted in any of our houses he would choose." The Prophet ﷺ said:

He lies! O So-and-so! Go with this man. If Allah enables you [to catch him], behead him and burn him. Let me not see you again until you do!

The weather turned to rain. The man went out to wash himself *(li-yatawaḍḍa')* but a viper bit him and he died. When the Prophet ﷺ was told about that, he said:

He is in the Fire.

Ibn Qāniʿ in *Muʿjam al-Ṣaḥāba* and Ibn al-Jawzī narrated from ʿAbd Allāh b. Abī Awfā ﵁ the wording:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

They also narrated it from Yazīd b. Asad ﵁ while al-Ḥākim narrates it from ʿAffān b. Ḥabīb ﵁.

Al-Jawzaqānī and Ibn al-Jawzī narrated from an unnamed Companion the wording:

Whoever puts words in my mouth which I never said, let him take possession of a seat right in the middle of Gehenna!

Ibn Ṣāʿid and others narrated from ʿĀ'isha ﵂ the wording:

Whoever attributes words to me which I never said, let him take his seat in Hellfire!

Al-Dāraquṭnī and Ibn al-Jawzī narrated from Umm Ayman ﵂:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Ibn al-Jawzī narrated from ʿAlī ﵁ the wording:

Whoever attributes a lie to the Messenger of Allah is polishing for himself a cozy seat in Hellfire!

Ibn al-Jawzī narrated that Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما said:

Al-ᶜAbbās once said: "Messenger of Allah, what if we built for you an arbor from the top of which you can address people and they will easily hear you?" The Prophet ﷺ replied:

I shall always be in this situation—their dust reaches me and they stamp upon my heels—until Allah relieves me from them. But whoever attributes a lie to me, his appointed tryst is the Fire![592]

Ibn ᶜAdī narrated from Safīna ﷺ:

Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Likewise, Ibn Khalīl from Zayd b. Thābit; Kaᶜb b. Quṭba; Abū al-ᶜUsharā's father; and ᶜAbd Allāh b. Zaghb ﷺ, the latter also narrated by Abū Nuᶜaym.

Abū Nuᶜaym also narrated it from Jābir Ibn Ḥābis ﷺ as follows:

Whoever attributes words to me which I never said, let him take his seat in Hellfire!

Important Note

The *ḥāfiẓ* al-Suyūṭī said: "More than one hundred Companions of the Prophet ﷺ narrated this hadith and several of the elite scholars have compiled its narrative routes back to them."

Ibn al-Jawzī related from Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd al-Wahhāb al-Isfarāyīnī that there is no hadith in the world narrated by all ten of the Ten Companions who were assured Paradise except the hadith *Whoever attributes a lie to me.* Ibn al-Jawzī said: "I have not seen ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf's narration so far."

The erudite scholar and compiler Abū al-Qāsim ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Fawrānī narrated an amusing anecdote here:

Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAlī al-Mu'addib narrated to us that Abū al-Muẓaffar Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. al-Khayyām al-Samarqandī narrated to him: "I have heard both Ilyās and al-Khiḍr say, 'We heard the Messenger of Allah ﷺ saying: *Whoever attributes words to me that I never said, let him take his seat in Hellfire!*

[592]Narrated *mursal* from ᶜIkrima by ᶜAbd al-Razzāq (5:434) minus the last phrase.

According to al-Dhahabī, Abū ʿAmr Ibn al-Ṣalāḥ dictated this hadith and said: "We encountered it in the transcript *(nuskha)* of Ilyās and al-Khiḍr." Al-Dhahabī said: "I do not know who forged this transcript."

Beneficial Note

The teacher of our teachers, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī said:

> I do not know that any single one among the enormities *(kabā'ir)* was ever stipulated by any of the scholars of *Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa* to cause apostasy except attributing a lie to the Messenger of Allah ﷺ. Indeed, Shaykh Abū Muḥammad al-Juwaynī among our Shāfiʿī colleagues, the father of Imām al-Ḥaramayn, said: "Anyone who knowingly attributes a lie to him ﷺ definitely becomes a non-Muslim." A group of scholars agreed with him, among them Imam Nāṣir al-Dīn Ibn al-Munayyir, one of the Maliki imams.[593]

Al-Juwaynī and Ibn al-Munayyir's position is supported by the hadith of the Prophet ﷺ:

A lie attributed to me is unlike any lie attributed to anybody else!

It is also supported by the Prophet's ﷺ order to kill the man that lied about him and burn him after his death.[594] This is because to attribute lies to the Prophet ﷺ is to attribute lies to Allah, since Allah Most High says:

﴾Nor does he speak of his own desire. It is no less than inspiration sent down to him﴿ (53:3-4).

This is further strengthened by the hadith:

I do not say other than what descends from heaven.[595]

If this is the case, ﴾Then who does more wrong than such as invent a falsehood against Allah?﴿ (6:144); ﴾It is those who believe not in the Signs of Allah that forge falsehood﴿ (16:105).

[593]Al-Suyūṭī, *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ* (p. 125=p. 64-65). Qārī virtually reproduces al-Suyūṭī's text from the beginning to the end of this introduction but the latter is itself based on Ibn al-Jawzī's introduction to his own *Mawḍūʿāt*.

[594]But see note 586.

[595]Cf. *supra* (p. 247). At any rate, the *mutawātir* hadith on the prohibition of lying is proof enough that verses 53:3-4 include hadith in their meaning.

It means those that forge lies about Allah and His Messenger. To attribute lies to other than them does not expel one from belief by consensus of *Ahl al-Sunna wal-Jamāᶜa*.

Section [2: The narrator's liability]

Muslim, al-Tirmidhī who declared it sound *(ṣaḥīḥ)*, and Ibn Mājah narrated from al-Mughīra b. Shuᶜba ﷺ, from the Prophet ﷺ:

> *Whoever reports a narration from me when it seems to him (wa-huwa yurā) that it is falsehood, he is one of the kādhibīn/kādhibayn.* It is narrated both in the plural [*he is one of the liars*] and in the dual [*he is one of the two liars*].

Muslim and Ibn Mājah narrate the same from Samura b. Jundub ﷺ while Ibn Mājah narrates from ᶜAlī ﷺ the wording *man rawā* instead of *man ḥaddatha* for "whoever narrates."

Al-Bazzār and Ibn ᶜAdī narrated from Anas ﷺ the wording:

Whoever attributes a lie to me in the narration of a hadith (fī riwāyati ḥadīthin), let him take his seat in Hellfire!

Ibn Shāhīn narrated from Anas ﷺ the wording:

Whoever attributes a lie to me in a narration (fī ḥadīthin) shall come among the losers on the Day of Resurrection!

Al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* narrated from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ:

I swear it by Him in whose Hand is Abū al-Qāsim's soul! None narrates from me something I never said except he shall take his seat in Hellfire!

Aḥmad and Ibn ᶜAdī narrated from Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما the wording:

Beware of narrating anything from me except what you know for sure. Truly, whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!

Al-Ṭabarānī narrated from Abū Umāma ﷺ:

Whoever knowingly narrates a lie on my authority, let him take his seat in Hellfire!

Al-Nawawī said in his commentary on Muslim:

It is prohibited to narrate a fabricated hadith if one knows full well of its being so or even if one strongly presumes that it might be so. Therefore, whoever narrates a hadith which he knows or strongly presumes to be fabricated without making that fact clear at the time he narrates it, surely falls under the punishment which the Prophet ﷺ threatened. **Nor is there any difference, in the prohibition of the attribution of lies to the Prophet ﷺ, between purely legal rulings and the matters that do not contain rulings such as encouragement [to piety] and warning [against evil deeds], exhortation, and other speech. In all this, such attribution is absolutely forbidden and one of the gravest sins and most offensive of all deeds by the Consensus of those Muslims whose word counts in matters of consensus.** In fact, the decision-making scholars unanimously agree upon the fact that it is utterly forbidden to attribute lies to an ordinary person; what about one whose pronouncement is Law and whose speech is Revelation? To lie about such a person is the same as lying about Allah Most High Who said, ﴿Nor does he speak of his own desire. It is no less than revelation revealed to him﴾ (53:3-4).

The hadith master Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī said:

All the ulema of hadith concur that it is absolutely not allowed to narrate forgeries in any way whatsoever, unless the fact that it is a forgery is made clear at the same time. This is different from weak hadith. The latter may be narrated in other than legal rulings and articles of faith. Among those who categorically affirmed this are al-Nawawī, Ibn Jamāᶜa, al-Ṭībī, al-Bulqīnī, and al-ᶜIrāqī.

I say: The hadith master of his time, al-ᶜAsqalānī,[596] has declared it explicitly in his commentary on his own *Nukhba*.[597]

Al-Dāraquṭnī said:

The Prophet ﷺ threatened Hellfire for anyone who attributes a lie to him after he ordered [people] to report on his authority and to inform others about his sayings. This shows that he ordered [people] to report on his authority only the authentic hadiths, not the inauthentic, and only the true, not the false. It does not mean one

[596]Al-Qārī usually identifies the *ḥāfiẓ* Ibn Ḥajar as "al-ᶜAsqalānī," while he tends to reserve the *kunya* "Ibn Ḥajar" for his teacher al-Haytamī.
[597]See our article on the use of weak hadiths in Islām in *Sunna Notes I*.

should report everything that was narrated from him, since he said ﷺ:

It is sufficient sin for someone to report everything he hears.

Muslim narrated it from Abū Hurayra رضي الله عنه.

Now, someone who narrates a hadith from the Prophet ﷺ [mostly] doubting that it is authentic shall be considered to be one of the liars according to what the Prophet ﷺ said:

Whoever reports a narration from me when it seems to him that it is falsehood...[598] and he did not say: *when he is absolutely certain it is falsehood.*

To avoid such a risk, the rightly-guided Caliphs and the chosen Companions steered clear from narrating frequently from the Prophet ﷺ. Indeed, both Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما used to ask anyone who told them a hadith from the Prophet ﷺ which they had not heard before to show proof of the authenticity of such narration on pains of punishment.[599] Likewise, ʿAlī رضي الله عنه asked anyone who told him a hadith to swear he had actually heard it from the Prophet ﷺ.[600] Some of the careful reporters of hadith among the Companions and the Successors used to say, after reporting a hadith, "or something near that, or to that effect, or approximately like that" lest they add or miss words from the hadith, and taking into account mistakes and forgetfulness.[601] Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān was one such careful reporter.[602]

[598]Cf. above (p. 253).

[599]For example, when Abū Bakr asked, "How much does the grandmother inherit?" al-Mughīra b. Shuʿba said *I bear witness that the Messenger of Allah ﷺ gave her one sixth.* Abū Bakr said, "Does anyone else know this?" Then Muḥammad b. Salama came forward with the same report. Narrated in the *Muwaṭṭa'* and *Sunan.* And when Abū Mūsā al-Ashʿarī said that the Prophet ﷺ said *When one of you asks permission to enter thrice and is denied, let him leave,* ʿUmar said, "I swear by Allah that you are going to have to prove this beyond doubt or I shall make you sore! Has anyone among you heard this from the Prophet ﷺ?" Abū Saʿīd al-Khudrī confirmed it. ʿUmar said to Abū Mūsā, "Truly I do not question your truthfulness, but I feared lest people start attributing things to the Messenger of Allah ﷺ." Narrated by al-Bukhārī and Muslim.

[600]"When I heard something from the Messenger of Allah ﷺ, Allah would benefit me with it as He wished; but when someone other than him narrated it to me, I would make him swear to it; if he took an oath, I would believe him." Narrated by al-Tirmidhī *(ḥasan)*, Abū Dāwūd with a sound chain, Aḥmad with two chains in the *Musnad* and also in *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (1:159 §142), and Abū Yaʿlā and al-Ḥumaydī in their *Musnads*. It is cited in the books of *Tafsīr* for the verse: ﴾Yet whoso does evil or wrongs his own soul then seeks pardon of Allah, will find Allah Forgiving, Merciful﴿ (4:110). See the section entitled "*Isnad*-Criticism of the First Four Caliphs" in our article "Lone-Narrator Reports" in *Sunna Notes I* (p. 120-131) for more examples which debunk the Orientalist myth that *isnad* criticism began late, in the second or third century.

[601]Al-Nawawī in his *Taqrīb* (p. 78=al-Suyūṭī, *Tadrīb* 1:538): "It is imperative for the one

The Prophet ﷺ informed us that at the end of time in his Nation there would be many lying reports and false hadiths. He warned them against that for fear some be destroyed by them. He said:

> *There will be, toward the end of time, people in my Community*[603] *who will tell you what neither you nor your forefathers ever heard before. Beware of them! Keep away from them!*[604]

Muslim narrated it from Abū Hurayra ﵁. This is why it was said, "The chain of transmission *(isnād)* is an integral part of the Religion,"[605] because chains are pivotal for *mujtahids*.[606]

Section [3: Unqualified preachers]

The hadith master Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī said in *al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ* (The Stimulant of Deliverance from the Innovations of the Storytellers):

> They relate the hadiths of the Prophet ﷺ indiscriminately, without any knowledge of the authentic or the inauthentic. Even if it so

who narrates in terms of meaning to say, at the conclusion of his narration: 'or something near it'—*aw kamā qāl, aw naḥwahu, aw shibhahu*—or other such expressions." Al-Suyūṭī adduces proofs that this was the practice of Ibn Masʿūd, Abū al-Dardā', and Anas. Further proofs to this effect are adduced by al-Tirmidhī in his *ʿIlal al-Kabīr* and its commentary by Ibn Rajab *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī* (1:145-152), al-Khaṭīb in *al-Kifāya* (1986 ed. p. 232-247=Medina ed. p. 198-211), and al-Qāḍī ʿIyāḍ in *al-Ilmāʿ* (p. 174-182). See also Ibn Ḥajar's discussion and its commentary by al-Qārī in his commentary on Ibn Ḥajar's *Sharḥ al-Nukhba (Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalaḥāt Ahl al-Athar* or "Commentary on Ibn Ḥajar's Commentary on his own book 'Chosen Thoughts on the Terminology of hadith Scholars'" p. 497-502) and our article "Narration *ad sensum (riwāya bil-maʿnā) vs. ad litteram (bil-lafẓ)*" in *Sunna Notes I.*

[602]See on this Muḥammad ʿAbd al-Rashīd al-Nuʿmānī's *Makānat al-Imām Abī Ḥanīfa fīl-Ḥadīth*, edited by ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda and written in refutation of al-Albānī.

[603]*Anti-Christs and arch-liars* in two other versions in Muslim and Aḥmad.

[604]Narrated from Abū Hurayra by Muslim and Aḥmad who both also have the addition *Do not allow them to lead you astray or sow discord among you!* Sayyid ʿAlawī b. Aḥmad al-Ḥaddād said in his anti-Wahhābī encyclopedia, *Miṣbāḥ al-Anām*: "The commentator of the *Mishkāt* said: 'The Prophet ﷺ is talking about a group who will say to the people: "We are scholars and shaykhs and we are calling you to the Religion" whereas, in fact, they are liars and deceivers.'"

[605]A saying of Ibn al-Mubārak narrated by Muslim in the introduction to his *Ṣaḥīḥ* and al-Khaṭīb (6:166). The statement continues, "Otherwise, anyone can say anything."

[606]A *mujtahid* is someone qualified for *ijtihād* or independent legal reasoning. A *mujtahid muṭlaq* or "absolute *mujtahid*" is someone who attained a rank comparable to that of the Four Imams in piety and knowledge, including knowledge of Arabic, competence to apply legal reasoning, draw analogies, and infer rulings from the evidence independently of the methodology and findings of the Sunni Schools, through his own linguistic and juridical perspicuity and extensive knowledge of the texts, both the primary and those dealing with Jurisprudential *khilāf* from the Companions to his time.

> happens that they report an authentic hadith, the burden of sin remains upon them because they report what they have no knowledge about. Hence, even when it coincides with fact, they remain sinful for meddling in something they do not know. It is strictly impermissible for anyone that shares such characteristics to report hadiths from books, even from the two *Ṣaḥīḥ*s [of al-Bukhārī and Muslim] as long as he has not read them before someone who is familiar with them among those learned in hadith.[607]

The hadith master Abū Bakr [Muḥammad] Ibn Khayr [al-Ishbīlī al-Mālikī] stated that all the scholars agreed upon the fact that no Muslim is allowed to say: "The Messenger of Allah ﷺ said this or that" until that person has acquired the actual narration of that saying even in the remotest sense of qualified narration[608] because of what the Prophet ﷺ said:

> *Whoever knowingly attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire!*

Another version simply states *Whoever attributes a lie to me,* in absolute terms, without restriction.

Section [4: Rulings of the *Salaf* against liars]

Al-Jawzaqānī said, with his chain of transmission back to Abū al-ʿAbbās al-Sarrāj: "I witnessed Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī when he received a letter from Ibn Karrām asking him about the authenticity of certain hadiths. Among them was al-Zuhrī's narration from Sālim, from his father [ʿAbd Allāh b. ʿUmar رضي الله عنهما] from the Prophet ﷺ:

Belief neither increases nor decreases.

Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī wrote overleaf: "Whoever narrates such a hadith deserves harsh punishment and long imprisonment!"[609] Al-Dhahabī mentions it in his *Mīzān*.

Also in the *Mīzan*, Abū Dāwūd said:

[607] See introduction, section entitled "Semi-Shaykhs and Storytellers" (p. 29).

[608] *I.e.* through *samāʿ*, *ʿarḍ*, *ijāza*, and so forth in descending order of strength. It is insufficient that one "heard it somewhere," or "read it in a book." However, the latter is permissible for the jurists by Consensus according to Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī and as per al-Shāfiʿī, al-Kyā al-Ṭabarī, and al-Zarkashī as cited in al-Suyūṭī's *Tadrīb al-Rāwī*.

[609] This is because "al-Zuhrī, from Sālīm, from Ibn ʿUmar" is among the prestigious chains dubbed as "the soundest chain in the world" by the scholars (cf. Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth*) while the hadith in question is fabricated so the forgery is offensive at several levels.

I heard Yaḥyā Ibn Maᶜīn say about Suwayd al-Anbārī: "It is lawful to put him to death."

Al-Ḥākim said: "Suwayd was taken to task for narrating *Whoever falls passionately in love but remains chaste and keeps mum.... (q.v.).*" When this hadith was mentioned to Yaḥyā b. Maᶜīn he said, "If I had a horse and spear I would have charged against Suwayd!"[610]

Also in the *Mīzān*:

Ibn ᶜUyayna was told: Muᶜallā b. Hilāl narrated from Ibn Abī Najīḥ, from Mujāhid, from ᶜAbd Allāh[611]: *The face-veil [for men] is among the high manners of Prophets.* Ibn ᶜUyayna said: "If al-Muᶜallā really narrates this hadith from Ibn Abī Najīḥ, he is asking for decapitation!"

Al-ᶜUqaylī narrated from ᶜĀ'isha ﵂:

When the Messenger of Allah ﷺ caught a member of his household lying, he would keep distant from that person until the latter repented to Allah.

He also narrated that the Prophet ﷺ once rejected the testimony of a man because the latter had once told a lie. Maᶜmar commented: "I am not sure what lie; did he lie about Allah Most High or about the Messenger of Allah ﷺ?"[612]

Section [5: Narrator-criticism is "licit slander"][613]

Al-Dāraquṭnī said:

[610]It is apparently another hadith of Suwayd that ired Yaḥyā, namely, *Whoever speaks out of his own opinion (ra'ī) in this Religion of ours, kill him! (q.v.)* after which Yaḥyā, who may have felt that *Ahl al-Ra'ī*—Hanafis—were being targeted, may have repeated his excessive condemnation at other narrations of his cf. Mamdūḥ, *Tanbīh al-Muslim* (p. 180-182) and Aḥmad al-Ghumārī, *Dar' al-Ḍa'f* (p. 66-67). The centenarian Maliki hadith master Suwayd b. Saᶜīd al-Harawī al-Ḥadathānī (d. 240) is a famous major trustworthy narrator, one of the narrators of the *Muwaṭṭa'*, who turned blind late in life then narrated some rejected hadiths from memory. These hadiths are counted and identified while the rest are accepted, notably by Imam Muslim in his *Ṣaḥīḥ*—no less than 27 sound reports.

[611]When this name is used unqualified in hadith it usually refers to ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd ﵁.

[612]As for the Prophetic report narrated by al-Sijzī from Ibn ᶜAbbās, *Do not take ḥadīth except from those whose testimony you trust,* it is a forgery according to Ibn al-Jawzī in the *ᶜIlal* and al-Ghumārī in the *Mughīr*.

[613]See on the topic of this section Ibn Abī al-Dunyā's *Dhamm al-Ghībati wal-Namīma*; al-Haytamī's *Ḥukm al-Ghība wal-Namīma*; and al-Shawkānī's *Rafᶜ al-Rība ᶜammā Yajūz wamā lā Yajūz min al-Ghība*.

> If someone should imagine that speaking disparagingly about the narrator of a rejected hadith constitutes slander, the reply is it is not as you imagine. In fact the consensus of the people of knowledge and learning is that it is a religious obligation and constitutes faithful sincerity in the Religion and toward Muslims. The judge Aḥmad b. Kāmil told us: Abū Saʿīd al-Harawī told us: Abū Bakr b. Khallād said: "I asked Yaḥyā b. Saʿīd once whether he did not fear that those whose hadith he abandoned would be his opponents on the day of Resurrection. Yaḥyā b. Saʿīd replied: 'I would prefer that they be my opponents rather than have the Prophet ﷺ ask me why I did not protect his hadiths against lies.'" Further, if it is obligatory to expose anyone who commits false testimony even on a small, trifling, useless matter, then someone who attributes a lie to the Prophet ﷺ is more deserving of being denounced. The lie of the false witness does not exceed the matter upon which he bears false testimony, while the one who attributes a lie to the Prophet ﷺ makes licit what is forbidden or forbids what is lawful and has already taken possession of his seat in Hellfire. How then could anyone claim that it is not lawful to deprecate someone that has already taken possession of his seat in Hellfire due to his lies about the Elect Prophet ﷺ?

Then al-Dāraquṭnī narrated that Sufyān al-Thawrī would say, "This reporter is weak, that one is strong; you may report from So-and-so, but not from So-and-so." He considered none of that to be slander. In fact, when Mālik, Shuʿba, Sufyān b. Saʿīd, and Ibn ʿUyayna were asked about a man whose reports are not up to par, they all said: "Expose him!"

When Shuʿba was asked: "This discourse against some of the narrators—is it not slander?" He replied: "Idiot! This is religion and abandoning it is prejudice."

Muḥammad b. Bundār al-Jurjānī told Aḥmad b. Ḥanbal: "It is sometimes too difficult for me to say, So-and-so is weak and So-and-so is a liar." Imam Aḥmad replied: "If you remain silent and I remain silent then when will the ignorant distinguish the authentic reports from the inauthentic?"

Sufyān al-Thawrī is related to have passed by a certain man and said: "A liar! By Allah! I swear that if it were not impermissible for me to keep silent, I would have kept silent."

Al-Shāfiᶜī is related to have said: "When someone knows that a certain hadith reporter is a liar, he is not at liberty to remain silent concerning him. Speaking out does not constitute slander. The scholars are like numismatists *(al-nuqqād)*. The numismatist of his Religion has no choice but to tell counterfeits from the real thing."

Shuᶜba b. al-Ḥajjāj used to say: "Come, let us commit slander for the sake of Allah's Religion!" The same quip is narrated from Ibn ᶜUyayna.

In al-Dhahabī's *Mīzān*, Ibn Ḥibbān said: "I heard Jaᶜfar b. Abān al-Miṣrī dictate in Mecca, 'Muḥammad b. Rumḥ told us: al-Layth told us from Nāfiᶜ, from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

> *Whoever gladdens a believer has gladdened me, and whoever gladdens me has gladdened Allah… A caller shall call out on the Day of Resurrection: Where are those whom Allah hates? Then the beggars in the mosques shall stand up.*

> "I said to him, 'Shaykh! Fear Allah and do not attribute lies to the Messenger of Allah!' He replied: 'I shall not forgive you for this! You all envy me because of my chain of transmission!' I did not let him off the hook until he swore that he would never narrate in Mecca, and only after I and others had threatened to denounce him to the Sultan."[614]

Section [6: Brazen forgers and charlatans]

It is related that Aḥmad b. Ḥanbal and Yaḥyā b. Maᶜīn prayed in the Ruṣāfa mosque. Right before them, a storyteller started narrating:

> Aḥmad b. Ḥanbal and Yaḥyā b. Maᶜīn told us: ᶜAbd al-Razzāq told us from Maᶜmar, from Qatāda, that Anas said, "The Messenger of Allah ﷺ said:

> *When somebody says: There is no god but Allah, Allah Most High creates from each of those words a bird whose beak is made of gold and whose feathers are made of coral...*'"

He went on telling a story about twenty pages long. Aḥmad b. Ḥanbal and Yaḥyā b. Maᶜīn looked at each other. Aḥmad said: "Did you really tell him this?" Ibn Maᶜīn replied: "I swear by Allah that this is the first I ever heard of this hadith!" When the man finished his story he began col-

[614]See entry *Whoever gladdens his brother believer has gladdened Allah.*

lecting donations from the audience and sat waiting for the last of them. Ibn Maᶜīn motioned him to come over. He got up and walked over, expecting another handout.

Ibn Maᶜīn: Who told you this hadith?
The storyteller: Aḥmad b. Ḥanbal and Yaḥyā b. Maᶜīn!
Ibn Maᶜīn: I am Ibn Maᶜīn and this is Aḥmad b. Ḥanbal. We never heard this to be a hadith of the Messenger of Allah ﷺ. If you must lie, do it at someone else's expense!
The storyteller: You are Yaḥyā b. Maᶜīn?
Ibn Maᶜīn: Yes I am!
The storyteller: I had heard so many times that Yaḥyā b. Maᶜīn was an idiot but only now do I find out for myself!
Ibn Maᶜīn: And how, may I ask, do you find that out?
The storyteller: Because you seem to think there is not, in the whole wide world, any Yaḥyā b. Maᶜīn and Aḥmad b. Ḥanbal other than you two! Do you not know that I have narrated from no less than seventeen Yaḥya b. Maᶜīns and Aḥmad b. Ḥanbals?

At this point Aḥmad muffled his mouth and whispered: "Let him go." The man got up and walked away with a sneer of contempt.[615]

Al-Ṭurṭūshī mentions that when Sulaymān b. Mihrān al-Aᶜmash entered al-Baṣra he caught sight of a storyteller narrating in the mosque, "al-Aᶜmash told us from Abū Isḥāq, from Abū Wā'il..." Hearing this, al-Aᶜmash went into the middle of the circle and started plucking the hair from under his armpits. The storyteller said, "O shaykh! Have you no shame? We are busy with knowledge and you do this?" Al-Aᶜmash replied: "What I am doing is better than what you are doing." "How is that?" asked the storyteller. Al-Aᶜmash said: "Because I am practicing a Sunna whereas you are telling lies. I am al-Aᶜmash and I never told you any of the hadiths you claim!"

Al-Dhahabī said in his *Mīzān*:

Jaᶜfar b. al-Ḥajjāj al-Mawṣilī said: "Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Samarqandī visited us in al-Mawṣil and began narrating very poor reports. A group of scholars gathered and we went to him to denounce what he was doing. Lo and behold, he was in the middle of a crowd of common people. When he saw us in the distance he understood we had come to denounce him. He said: 'Qutayba told us, from Ibn Lahīᶜa, from Abū al-Zubayr, from Jābir, that the Messenger of Allah ﷺ said:

[615]Al-Dhahabī in the *Siyar* (9:511) considers this report forged.

The Qur'ān is the Speech of Allah, uncreated.

"At that point we dared not say anything against him lest we provoke the mob, so we backed down."

Related from al-Shaʿbī:

I entered a certain mosque to pray when, lo and behold, at my side there was a shaykh with a large beard, surrounded by a huge crowd. The man started narrating: "So-and-so told me from So-and-so… all the way to the Prophet ﷺ:

Allah has created two trumpets. Each trumpet shall be sounded twice: the blow of swooning and that of resurrection.

I could not keep quiet, so I finished my prayer quickly and went to him. I told him: "O shaykh! Fear Allah and do not narrate mistakes. Truly, Allah has created only one trumpet but it shall sound two blows: the blow of swooning and the blow of resurrection." The man replied: "Impudent one! So-and-so narrated to me from So-and-so and you dare correct me!!" Then he took up his shoes and began to beat me with them. The entire crowd followed suit and took turns hitting me. I swear by Allah that they did not stop until I had sworn to them that Allah had indeed created thirty trumpets, each trumpet sounding a blow. Then they left me alone.

The hadith master Abū Bakr al-Khaṭīb narrated with his chain from [the forger] Muḥammad b. Yūnus al-Kudaymī who said:

I was in al-Aḥwāz when I heard a shaykh telling stories. He said: *When the Prophet ﷺ married off Fāṭima to ʿAlī رضي الله عنهما, Allah ordered a tree called Ṭūbā to scatter moist Pearls for the inhabitants of Paradise to gift one another in dishes.* I told him: "O shaykh! This is a lie you have attributed to the Messenger of Allah ﷺ." He replied: "Woe to you, shut up! The scholars narrated it to me."

Ibn al-Jawzī said:

One of our contemporary storytellers has written a book in which he mentioned that al-Ḥasan and al-Ḥusayn went to see ʿUmar رضي الله عنهم and found him busy. ʿUmar noticed them, got up, kissed them, and gave each of them a thousand [coins]. They went back home and told their father. ʿAlī said رضي الله عنه: "I heard the Messenger of Allah ﷺ saying,

> *ʿUmar is the Light of Islām in this world and the Lamp of the inhabitants of Paradise in the hereafter.*

Al-Ḥasan and al-Ḥusayn went back to ʿUmar to tell him what they had just heard from their father. ʿUmar then ordered for an inkwell and parchment to be brought and wrote: "The two liege-lords of the youths of Paradise narrated to me from their father that the Messenger of Allah ﷺ said this." Then he willed that the parchment be placed in his shroud and this was done. The morning after ʿUmar was buried they found the parchment on top of the grave and it said, "Al-Ḥasan and al-Ḥusayn told the truth, their father told the truth, and the Messenger of Allah ﷺ told the truth." How bizarre that impudence should drive that man to write such drivel! He was not even satisfied with that but even showed it to the major jurists who then wrote endorsements for that book!

Ibn ʿAqīl said:

One of the preachers declaimed: *Allah says, "Mūsā! Whom do you want?" He replies, "My brother Hārūn." "Muḥammad! Whom do you want?" He replies, "My uncle and my mother." "Nūḥ! Whom do you want?" He replies "My son." "Yaʿqūb! Whom do you want?' He replies, "Yūsuf." Allah then says, "All of you want something from Me! Where is he who wants Me?"* Then the preacher became enraged and, slamming his hand on his chair, blurted "You, the reciter! Recite ﴾They seek His countenance﴿ (18:28)!" The man recited, the gathering became agitated, people fainted and tore their clothes—all imposture. Yet some believed that what he said was the soul of spiritual truth and the essence of learning![616]

It is narrated in one of the compilations that a storyteller presided a gathering in Baghdad in which he narrated, as explanation for the verse

[616]The ineptness of that preacher's fabrication shows in the fact that while Mūsā, Nūḥ and Yaʿqūb عليهم السلام all made their requests explicit, the Prophet Muḥammad ﷺ always submitted in full and never made any such request from Allah Most High.

﴾It may be that your Lord will raise you to an Exalted Station﴿ (17:79): "He will seat the Prophet ﷺ with Him on His Throne *(yujlisuhu maʿahu ʿalā ʿarshihi)*."[617] When imam Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī heard of this he [supposedly] became incensed and rejected it so strenuously that he wrote on his front door a verse of poetry stating,

Glory to Him Who has no comrade
nor sitting-companion on the Throne!

At this, the mob of Baghdad were roused against him. They stoned his door until it became completely covered with stones.[618]

Section [7: Strategic forgeries by infiltrators]

Al-ʿUqaylī narrated with his chain to Ḥammād b. Zayd: "The freethinkers *(zanādiqa)* have fabricated twelve thousand hadiths, all attributed to the Messenger of Allah ﷺ."

Ibn ʿAdī narrated with his chain to Jaʿfar b. Sulaymān: "I heard [the Caliph] al-Mahdī saying: "One of the freethinkers admitted in my presence to forging four hundred hadiths that are currently circulating among the people."

Ibn ʿAsākir similarly narrated from al-Rashīd that a freethinker was brought before the latter who ordered him put to death. The *zindīq* said: "Commander of the Believers! What can you do about four thousand hadiths I forged and spread among you, in which I made the licit forbidden and the forbidden licit, not one word of which was spoken by the Prophet ﷺ?" Al-Rashīd replied: "What can *you* do, *zindīq*, about Ibn al-Mubārak and Abū Isḥāq al-Fazārī who will be sifting them word by word?"

[617]Narrated verbatim from Mujāhid by Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Sunna* (p. 305 §695) with a weak chain that is both *maqṭūʿ* and *munqaṭiʿ*. The report is most strenuously declared disclaimed *(munkar)* by Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Tamhīd* (7:158, 19:64) and al-Dhahabī in the *Mīzān* (3:439 §7072) among many others. Yet this is the favored interpretation of the verse for many Hanbalis including al-Khallāl (see note 163) and, predictably, Ibn Taymiyya and his student Ibn al-Qayyim.

[618]Related by al-Ṣafadī in *al-Wāfī bil-Wafayāt* (2:213-214), Yāqūt al- Ḥamawī in *Muʿjam al-Buldān* (18:57), and al-Suyūṭī in *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣāṣ* (p. 211-212). Al-Ṭabarī in his *Tafsīr* validates the chain of Mujāhid's narration of the Prophet's ﷺ seating on the Throne but it lacks the words "with Him." The story also says the Hanbalis aggressed al-Ṭabarī for failing to include Imam Aḥmad in his book *Ikhtilāf al-Fuqahā'*. Frederik Kern cites the story in his introduction to his edition of a passage of al-Ṭabarī's *Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Cairo, 1902). Another reason—mentioned by al-Dhahabī—was the antagonism between al-Ṭabarī and the Hanbali Abū Bakr b. Abī Dāwūd, who falsely accused him of being a *Rāfiḍī* cf. *Siyar* (Fikr ed. 11:291-301 §2696).

It is narrated in al-ᶜUqaylī's book that Muᶜallā b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Wāsiṭī said when he was about to die: "I have fabricated seventy hadiths on the excellent virtues of ᶜAlī ﷺ."

Al-Khaṭīb narrated from al-Rabīᶜ b. Khuthaym: "A hadith shines a light like daylight by which you may recognize it or casts a darkness like that of night by which you may disown it."[619]

Section [8: The danger posed by storytellers]

In light of the fact that most of the storytellers and preachers are ignorant of exegesis and the narrations that pertain to it as well as the hadith and its degrees of authenticity, it was related that

> *None tells stories before the people except a leader (amīr), his deputy (ma'mūr), or a self-promoter (murā'in).*

This was narrated [from the Prophet ﷺ] by Ibn Mājah through a sound chain from ᶜAmr b. Shuᶜayb [b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ رضي الله عنهما], from his father, from his grandfather.

Abū Dāwūd narrated it with a good chain from ᶜAwf b. Mālik ﷺ with the word "fraud" *(mukhtālin)* instead of "self-promoter" while al-Ṭabarānī from ᶜUbāda b. al-Ṣāmit, has "meddler" *(mutakallif)*.

Al-Ṭabarānī narrated from Khabbāb b. al-Aratt ﷺ that the Prophet ﷺ said:

> *Truly, the Israelites perished when they started telling stories.*

Al-Zayn al-ᶜIrāqī said, "Among the problems caused by the storytellers is the fact that they tell much of the uneducated public things their minds and understanding cannot grasp. As a result they fall into wrong beliefs. If such is the case when what the storytellers say is true, imagine what happens when it is falsehood! Hence Ibn Masᶜūd said ﷺ:

> *Never do you address people with a discourse their minds cannot grasp except it becomes for some of them a cause for strife.*

Muslim narrated it in the introduction to his *Ṣaḥīḥ*.

[619]Al-Rabīᶜ b. Khuthaym was one of the *Awliyā'* of the *Tābiᶜīn*. On this rule see our *Sunna Notes I*, article on authentication by *kashf* among the early imams of hadith.

Another vice of the storytellers is the fact that they always fall prey to self-importance and vanity in everything. Imam Aḥmad narrated with a sound chain that al-Ḥārith b. Muʿāwiya rode to ʿUmar b. al-Khaṭṭāb ﷺ to ask him permission to tell stories and narratives. ʿUmar ﷺ said: "Do as you like." Al-Ḥārith said: "I will only do what you decide." He replied: "I fear for you that you will speak in gatherings and begin to feel superior to them. Then you will continue to speak in public until you imagine yourself as high above them as the Pleiades. Then Allah will lower you to the same extent under their feet the Day of Resurrection!"

Al-Ṭabarānī narrates with a good chain from ʿAmr b. Dīnār that Tamīm al-Dārī sought ʿUmar's permission to tell stories. The latter refused. When Tamīm asked a second time, ʿUmar said, "If you wish this," motioning slaughter with his hands. Al-ʿIrāqī comments: "See how ʿUmar ﷺ hesitated to allow one of the Companions, both of them righteous and pious, to preach and become a storyteller? And who, among the Successors and those who succeeded them, resembles Tamīm al-Dārī ﷺ?"

Ibn ʿAsākir narrated from Bukayr that Tamīm al-Dārī asked permission from ʿUmar رضي الله عنهما to tell stories. ʿUmar told him, "Do you know that you are asking to be slaughtered? What makes you so sure your ego will not shoot up to the sky until Allah casts you down?"

Ibn ʿAsākir also narrates from Ḥumayd b. ʿAbd al-Raḥmān that Tamīm al-Dārī sought for years the permission of ʿUmar to tell stories. The latter always refused to allow him. Then he asked him to allow him just one day. When Tamīm insisted, ʿUmar asked him: "What will you be saying?" Tamīm replied, "I shall be reading Qur'ān, exhort them to do good, and forbid them wrongdoing." ʿUmar said: "That, indeed, is slaughter." Then he said, "Preach before I come out on Jumuʿa." Thus, Tamīm would preach once a week, on Jumuʿa.

Ibn ʿAsākir also narrated from Abū Suhayl b. Mālik, from his father, from Tamīm al-Dārī, that the latter sought the permission of ʿUmar رضي الله عنهما to tell stories and he allowed him. Later, when he passed by him while he was preaching, he hit him with a birch. I suppose this was because he exceeded his alloted time![620]

[620]In the end our liege-lord ʿUmar did give permission to Tamīm al-Dārī to address public gatherings. Al-Sā'ib b. Yazīd said this was unprecedented in the time of the Prophet ﷺ and Abū Bakr, calling Tamīm "the first *qāṣṣ* in Islām" (narrated by Aḥmad). ʿUmar also gave permission to Abū Hurayra to narrate from the Prophet ﷺ at his own discretion.

Ibn Mājah narrated with a fair chain from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما: "Storytelling was not practiced in the time of the Messenger of Allah ﷺ nor in that of Abū Bakr al-Ṣiddīq nor in that of ᶜUmar رضي الله عنهما." Aḥmad and al-Ṭabarānī narrated the same from al-Sā'ib b. Yazīd رضي الله عنهما.

Al-Ṭabarānī narrated through Mujāhid from the four ᶜAbd Allāh—Ibn ᶜUmar, Ibn ᶜAbbās, Ibn al-Zubayr, and Ibn ᶜAmr رضي الله عنهم—that the Messenger of Allah ﷺ said:

The storyteller is on the brink of Divine reprisal.[621]

This hadith is information about the unseen and is therefore counted among the miracles of the Prophet ﷺ and a breach of custom.

Aḥmad narrated in *al-Zuhd* from Abū al-Malīḥ:

Maymūn mentioned the storytellers and said: "Inevitably a storyteller must do one of three things: he will either enhance his discourse with something that debilitates his faith; or he will become pleased with himself; or he will command others to do what he, himself, never does. This is why the Prophet ﷺ said:

The storyteller is on the brink of Divine reprisal.

Among the vices typical of the gatherings of storytellers is what [al-Qāḍī al-Ḥāfiẓ Aḥmad b. ᶜAlī b. Saᶜīd al-Ḥimṣī] al-Marwazī narrated in *al-ᶜIlm* as did Abū Nuᶜaym in the *Ḥilya* from Abū Qilāba: "None causes the death of knowledge like the storytellers. One may sit with a storyteller for a whole year and not retain the least benefit from him!"

Abū Nuᶜaym narrated from Saᶜīd b. ᶜĀṣim: "A storyteller used to sit near the mosque of Muḥammad b. Wāsiᶜ. One day he said, scolding his audience: "Why do I not see humble hearts? Why do I not see weeping eyes? Why do I not see trembling flesh?" Muḥammad b. Wāsiᶜ answered: "Slave of Allah! I think these people came only for your sake. **When the remembrance comes from the heart it shall definitely touch the heart**!"[622]

Al-Marwazī in *al-ᶜIlm* and Abū Nuᶜaym narrated from al-Aᶜmash: "I heard Ibrāhīm al-Nakhaᶜī say, "Nobody seeks the Countenance of Allah

[621]Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (12:426) through unknowns cf. al-Haythamī (1:191) while al-ᶜIrāqī in *al-Bāᶜith ᶜalā al-Khalāṣ* (p. 82-83) said, "This hadith is inauthentic *(lā yaṣiḥḥ)* and I only mentioned it for deterrence *(lil-tarhīb)*" *i.e.* it is forged in his view. On the different terminological uses of *lā yaṣiḥḥ* see p. 216 and note 551.

[622]This spiritual rule is the secret of the Prophetic Companions and Friends of Allah and the exposure of today's frauds who call themselves *dāᶜī* when they themselves need *daᶜwa*.

through storytelling [in the best sense] save Ibrāhīm al-Taymī; and yet I dearly wish for him that he quit it with all his sins acquitted—nothing against him and nothing for him."

Abū Nuᶜaym narrated from Ibrāhīm al-Nakhaᶜī: "Whoever sits to preach only so that people gather around him, do not sit with him!"[623]

Abū Nuᶜaym also narrated in the *Ḥilya* from al-Zuhrī: "Whenever the gathering gets too long, Shayṭān will have a share in it."

Ibn al-Mubārak narrated from ᶜUqba b. Muslim: "Let your talk be to one, two, three, or four persons. If the circle becomes greater, either be quiet or run away."

Al-Marwazī narrated from Sālim that Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما would be found outside the mosque saying: "Nothing other than the voice of that preacher of yours made me go out of the mosque."

He also narrated from Mujāhid that a storyteller came to the mosque and sat near Ibn ᶜUmar. The latter ordered him to leave but he refused. Then Ibn ᶜUmar sent for a policeman who forced him to leave.

It is related from al-Ḥasan [al-Baṣrī]:

> Truly, storytelling is an innovation! Truly, supplicating Allah with a loud voice is definitely an innovation! Truly, stretching the hands while supplicating Allah is definitely an innovation![624] Truly, the gathering of men and women is definitely an innovation!

An amusing anecdote is related about a storyteller named Zurᶜa who used to preach in the mosque of Kūfa. It happened that Abū Ḥanīfa's mother wanted to ask about something so Abū Ḥanīfa answered her—Allah have mercy on him! His mother refused his response, saying: "I will only

[623]Cf. "Sit with one whose limbs address you, not his mouth" (al-Tustarī) and "The knowledge of the hypocrite is his speech while the knowledge of the Believer is his actions" (ᶜAbd Allāh b. al-Muᶜtazz).

[624]*I.e.* for the preacher on the pulpit on Jumuᶜa as authentically related in the *Sunan*. As for all other cases outside *Ṣalāt* loud, collective supplication with hands outstretched followed by wiping the face is sunna (also within *Ṣalāt* at the moment of *qunūt* without wiping), contrary to the claim of Shaykh Taqi Usmani in his *Contemporary Fatawa* (Karachi: Idaratul Maarif, 2001) that "the correct position is that congregational supplications are neither a sunna nor something prohibited." For evidence to the Sunni character of collective supplication see livingislam.org/fiqhi/fiqha_e56.html. On the proofs of stretching out hands and wiping the face see al-Ṣāliḥī, *Subul al-Hudā* (8:706-709) and Abū Ghudda's edition of al-Ahdal's *Sunniyyat Rafᶜ al-Yadayn fīl-Duᶜā' baᶜd al-Ṣalāt*.

accept what Zurᶜa the storyteller says!" Abū Ḥanīfa took her to Zurᶜa and said: "This is my mother, she came to ask you about this and that." Zurᶜa replied: "You are far more knowledgeable than I, do answer her yourself!" Abū Ḥanīfa said: "I have already answered her such-and-such." Zurᶜa said to Abū Ḥanīfa's mother: "The answer is what Abū Ḥanīfa said." His mother was satisfied and left.

Ibn ᶜAdī narrated from al-Ḥusayn al-Karābīsī:

There was in Baghdad a *qāṣṣ* whose name was Abū Marḥūm the Storyteller and people would gather around him. One day he commanded his audience to "ask him about *tafsīr* and about the *tafsīr* of *tafsīr*!"[625] A man spoke from behind a balustrade and said, "Abū Marḥūm, may Allah amend you!" Abū Marḥūm retorted, "A pox on you—you son of a whore!" The man said, "Someone prays for you and you say this to him?" Abū Marḥūm said, "Yes! Do you not read what Allah Most High says ﴿Those who shout out to you from behind the private apartments, most of them have no sense﴾ (49:4)?" The man asked "What do you say about *muzābana* and *muḥāqala*?"[626] Abū Marḥūm said, "*Muḥāqala* is to pare garments with a middleman *(ḥalq al-thiyāb ᶜind al-simsār)* and *muzābana* is to call your Muslim brother a customer *(zabūn)*!"

Section [9: The reason behind al-Qārī's *al-Asrār al-Marfūᶜa*]

When I saw that a group of the masters of the Sunna had compiled the hadiths made famous by common usage, sifting the sound, the fair, and the weak, differentiating between "halted" (*mawqūf*) Companion-reports, the "raised" (*marfūᶜ*) Prophetic reports, and the forgeries, all for the best, it came to my feeble mind that I might summarize those books[627] and restrict myself to the reports that were said to be baseless *(lā aṣla lahu)* or fabricated from scratch *(mawḍūᶜ bi-aṣlihi)*. My hope is that this work contribute to a more perfect classification in this genre. As for the hadiths that

[625]Similarly the translator heard someone explain in English the terms *waḥda*, *waḥdāniyya*, and *aḥadiyya* as "unity, unicity and unicicity"!

[626]*Muzābana* is the sale of budding dates for a hundred parts of dates and *muḥāqala* the sale of planted seeds for a hundred portions of wheat for example cf. ᶜAbd al-Munᶜim, *Muᶜjam al-Muṣṭalaḥāt wal-Alfāẓ al-Fiqhiyya* (3:225); or, respectively "a forbidden sale in which something whose number, weight, or measure is known is sold for something whose number, weight or measure is not known" and "a forbidden sale in which, for instance, unharvested wheat is bartered for harvested wheat, or land is rented for wheat, or wheat for seeds." Aisha Bewley, glossary in Ibn Taymiyya's *The Madinan Way* (p. 94-95).

[627]Al-Qarī mentioned two hadith genres, the "widespread ḥadith" and its subset, the "forgery" genre cf. our introduction.

are established [as having a basis], they simply cannot be counted nor encompassed; nor is it possible to gather them exhaustively in one place.[628]

I have left out the reports over which there is scholarly disagreement as to their being forged or not.[629] I did this out of precaution against danger, since something may be forged through a certain narrative route but authentic through another. Indeed all this hinges upon the experts' impressions of the chains of transmission and according to their well-trained sights. Otherwise, it would be impossible to say anything definitive about ascription. For **it is rationally conceivable that something sound *(ṣaḥīḥ)* be in point of fact weak or fabricated and that something fabricated be an authentic "raised" *(marfūʿ)* Prophetic report** except for mass-transmitted *(mutawātir)* hadiths since the latter convey certitude of knowledge in an unquestionable way.[630] Hence, al-Zarkashī said:

> There is a vast, huge difference between our saying "this report is not authentic" *(lā yaṣiḥḥ/ghayr ṣaḥīḥ)* and our saying it is forged. Forgery is the affirmation that it is a lie, while our saying "this report is not authentic" is merely information that the report is not firmly established. Its not being firmly established does not imply that it is established as non-existent. Allah Most High knows best![631]

Furthermore, the reader should know that **a hadith may be formally *(bi-ḥasab al-mabnā)* fabricated yet *ṣaḥīḥ* and complying with the Qur'ān and Sunna as far as meaning is concerned** *(bi-ḥasab al-maʿnā)*.[632]

[628]The nonagenarian qadi and *musnid* of Aṣbahān Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Labbān al-Taymī al-Aṣbahānī al-Shurūṭī, known as Abū al-Makārim (507-597) said, "The hadith texts *(mutūn)* that are extant to this day are up to one hundred thousand" while al-Dhahabī limits the *ṣaḥīḥ* among them to ten thousand.

[629]This may have been al-Qārī's original intent but he did, in fact, include many reports over which there is disagreement that they are forged.

[630]Dr. Nūr al-Dīn ʿItr adds (class communication): "So do the *mashhūr* hadiths and all the hadiths the *Umma* has concurred in putting in practice." The *mashhūr* is a type of *aḥad* narration with three or more narrators at each link of its chain, also called *mustafīḍ*. See on this Ibn Fūrak and Ibn Taymiyya as cited by Ibn Ḥajar in *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* (1:372-374). See more in the study on the *Asrār* in our introduction.

[631]This rule is stated by al-Zarkashī in his *Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ*, Ibn Ḥajar in *Natāʾij al-Afkār* and *al-Qawl al-Musaddad*, Ibn al-Humām in *Fatḥ al-Qadīr* (1:141), and others. Ibn ʿArrāq (1:140) cites it then surveys the difference between *lā yaṣiḥḥ* and *mawḍūʿ* in Ibn al-Jawzī and al-Dhahabī's usage, noting that when there is a slight doubt in Ibn al-Jawzī's grading of forgery he will use *lā yaṣiḥḥ* instead of *mawḍūʿ*. Yet Abū Ghudda in his notes on al-Laknawī's *al-Rafʿ wal-Takmīl* and his introduction to al-Qārī's *Maṣnūʿ* goes to great length to show that the difference holds only in *fiqhī* discussions whereas in hadithic discussions of potential forgeries there is no difference between *lā yaṣiḥḥ* and *mawḍūʿ*: see *supra* p. 212 and note 551. See also, though less probative, al-ʿAẓīmābādī's first reply in *Ghunyat al-Almaʿī* in the 1983 ʿIlmiyya reprint of al-Ṭabarānī's *Muʿjam al-Ṣaghīr* (2:157-160).

[632]See our study on the *Asrār* in the introduction for commentary on this important rule which has the semi-ulema and their disciples tied in knots.

I ask Allah for success and for Him to lead me to true accomplishment. He alone guides to the straight road.

I will cite, in the pages that follow, the hadiths in alphabetical order, whether they begin with verbs, prepositions, or nouns.[633]

[633]This order has been readjusted to fit the Latin alphabet.

[Part Two: Dictionary of Forgeries]

A

Abandoning a habit is enmity. Baseless, as stated by Ibn al-Dayba^ᶜ. تَرْكُ الْعَادَةِ عَدَاوَةٌ

The *Abdāl*. See The Substitute-saints.

Ablution on top of ablution is light upon light. In the *Iḥyā'* but its documenter [al-ᶜIrāqī] said, "I have not come across it" as did, before him, al-Mundhirī.[634] Al-ᶜAsqalānī said it is a weak hadith that Razīn [b. Muᶜāwiya b. ᶜAmmār al-ᶜAbdarī al-Saraqusṭī al-Mālikī (d. 535)] narrates in his *Musnad* [=*al-Tajrīd lil-Ṣiḥāḥ wal-Sunan*].[635] الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ

Abstaining from supper causes senility. Al-Qutaybī[636] said, "This is a common saying among people but I do not know whether the Messenger of Allah ﷺ said it first or if it used to be said before him." Thus in *al-Nihāya*. He seems unaware of the hadith: تَرْكُ الْعَشَاءِ مَهْرَمَةٌ

> *Eat supper (taᶜashshaw), even with a handful of dry, shabby dates, for abstaining from supper causes senility.*

Narrated by al-Tirmidhī who said it is disclaimed *(munkar)*. All in all it has a basis—evidently.[637]

[634] When a *ḥāfiẓ* says "I never heard of it before," "I do not know it," "I could not find it anywhere" and the like, it means it is forged cf. al-Suyūṭī, *Tadrīb* (type 22: *the Maqlūb*), Abū Ghudda, introduction to al-Qārī's *Maṣnūᶜ*, and ᶜItr, *Manhaj al-Naqd* and *Manāhij al-Muḥaddithīn* while al-Khumaysī dissents in his *Muᶜjam* (p.177-178 §509) on the grounds that Ibn Abī Ḥātim and Ibn Ḥazm said it of eminently known figures. The answer is that such blunders do not invalidate the rule.

[635] Cf. *Fatḥ al-Bārī* (1:234). Al-Dhahabī said in the *Siyar* (Fikr ed. 15:33): "The imam of the Malikis in the Meccan Sanctuary, he [Razīn] included into his book flimsy reports which he would have done well to keep out." Yet its import is confirmed by the weak hadith in the *Sunan* from Ibn ᶜUmar, from the Prophet ﷺ, *Whoever performs ablution on top of purity, Allah records for them ten good deeds.*

[636] Another name for Ibn Qutayba.

[637] Its chain contains two very weak narrators, one of whom is suspected of forgery, and a third, unknown narrator. Ibn Abī Ḥātim in his *ᶜIlal* (2:11) said Abū Zurᶜa refused reading

مَا فَضَلَكُمْ أَبُو بَكْرٍ بِفَضْلِ صَوْمٍ وَلَا صَلَاةٍ وَلَكِنْ بِشَيْءٍ وَقَرَ فِي قَلْبِهِ

Abū Bakr is not better than you because of praying or fasting more but because of something that has firmly settled in his heart. Meaning something immutable, deep-rooted, continuous, and permanent, consisting in the remembrance of the Lord. This is in the *Iḥyā'* but al-ᶜIrāqī said, "I did not find it as a Prophetic saying." In al-Ḥakīm al-Tirmidhī's *Nawādir [al-Uṣūl]* it is attributed to [the *Tābiᶜī*] Bakr b. ᶜAbd Allāh al-Muzanī.[638]

أَبُو حَنِيفَةَ سِرَاجُ أُمَّتِي

Abū Ḥanīfa is the luminary of my Community.[639] Forged by unanimous agreement of the hadith scholars.[640]

عَظِّمُوا مِقْدَارَكُمْ بِالتَّغَافُلِ

Acquire greater eminence by looking the other way. Not a hadith.

التَكَلُّفُ حَرَامٌ

Affectation is categorically forbidden. Ibn al-Daybaᶜ said, "I do not know it in this wording but al-Bukhārī narrates that ᶜUmar ﷺ said,

We were forbidden affectation.

So then, its meaning is established as true. Besides, it is confirmed by Ibn ᶜAsākir's narration from al-Zubayr b. al-ᶜAwwām ﷺ [from the Prophet ﷺ] in his *Tārīkh*:

O Allah! I and the righteouss of my Community are innocent of affectation.

He also narrates it as:

O Allah! I and my Community are innocent of affectation.

The latter is narrated from al-Zubayr b. Abī Hāla ﷺ, namely, the son of Khadīja ﷺ the wife of the Prophet ﷺ. Its meaning can also be inferred from the Qur'ānic verse, ﴾Nor am I a pretender﴿ (38:86).

out this hadith due to its excessive weakness.

[638]Cf. al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth* (4:119), and *Itḥāf* (1:187). Ibn al-Qayyim declares it forged in *Miftāḥ Dār al-Saᶜāda* (1:302) where he erroneously attributes it to Abū Bakr b. ᶜAyyāsh as well as in his *Naqd al-Manqūl* (§151) and *al-Manār al-Munīf* (§246) while Ibn Taymiyya in *Majmūᶜ al-Fatāwā* (2:385) deems its meaning true.

[639]Its full wording is *There shall be in my Community a man by the name of Muḥammad b. Idrīs* [*i.e.* al-Shāfiᶜī] *who will be more harmful for my Community than Iblīs, and there shall be in my Community a man by the name of Abū Ḥanīfa—he is the luminary of my Community.*

[640]As are the anti-Abū Ḥanīfa reports adduced in ᶜAbd Allāh b. Aḥmad's purported *al-Sunna* and al-Khaṭīb's *Tārīkh Baghdād.*

حَمَلَ عَلِيٌّ بَابَ خَيْبَرَ

ᶜAlī carried Khaybar's gate. Ibn Isḥāq cites it in his *Sīra* but some scholars did not accept it. Al-Sakhāwī said it had several narrative routes, all of them worthless. Al-Zarkashī said al-Ḥākim narrated it through various routes from Jābir ﵁ as follows:

> *When ᶜAlī ﵁ reached the fort [of Khaybar], he unhinged one of its gates and threw it on the ground. Later, seventy men gathered to put it back with the greatest difficulty.*

Ibn Isḥāq narrated it in his *Sīra* from Abū Rāfiᶜ as *seven men could not budge it.*[641]

كُلُّ الْأَعْمَالِ فِيهَا الْمَقْبُولُ وَالْمَرْدُودُ إِلَّا الصَّلَاةَ عَلَيَّ فَإِنَّهَا مَقْبُولَةٌ غَيْرُ مَرْدُودَةٍ

All good deeds may be accepted or rejected except the invocation of blessing upon the Prophet ﷺ: it is always accepted and never rejected. We discuss it in the entry, *The invocation of blessing on the Prophet is never rejected.* Al-ᶜAsqalānī said here it is very weak but mentioned none of its documenters nor showed any chain to substantiate his finding.[642]

التَّكْبِيرُ جَزْمٌ

Allāhᵘ akbar! must be blunt.[643] Al-Sakhāwī said "It is baseless as a Prophetic saying even if al-Rāfiᶜī narrated it. Rather, it is a saying of Ibrāhīm al-Nakhaᶜī as attributed by al-Tirmidhī in his *Jāmiᶜ* [and ᶜAbd al-Razzāq]:

> *"Allāhᵘ akbar" [initiating prayer] must be blunt and "as-Salāmᵘ ᶜalaykum" [closing prayer] must be blunt.*[644]

Al-Suyūṭī said,

> Saᶜīd b. Manṣūr narrates in his *Sunan* from Ibrāhīm al-Nakhaᶜī *"Allāhᵘ akbar" must be blunt and recitation must be blunt.* He also narrates through a different chain that he said *They would say "Allāhᵘ akbar" bluntly*—meaning without warbling nor inflating.[645]

[641] The latter seems the likelier wording while another disclaimed *(munkar)* version has forty cf. *Mīzān* and *Lisān al-Mīzān* ("ᶜAlī b. Aḥmad b. Farrūkh").

[642] See also entry *The deeds of my Community were shown to me.*

[643] See also entry *Making 'as-Salāmu ᶜalaykum' blunt is a sunna.*

[644] *I.e.* fast as explained by Ibn Ḥajar in Sakhāwī's *Maqāṣid* (p. 161). This is the Sunna according to Abū Hurayra as narrated by al-Tirmidhī who adds "And this is how the people of learning prefer it" notwithstanding al-Qārī's gloss, "he meant by bluntness the pause...."

[645] Also narrated from Ibrāhīm al-Nakhaᶜī by Ibn Abī Shayba with a sound chain: "*Adhān* must be blunt (*al-adhān jazm*)," i.e. without nominative declension of *akbar* but *sukūn*, which becomes a fatḥa when pronounced in sequence, which yields *Allāhᵘ akbarᵃ-l-Lahᵘ akbar!* (cf. Ibn ᶜĀbidīn, *Ḥāshiya* 1:386) rather than *Allāhᵘ akbarᵘ-l-Lahᵘ akbar!* as most raise it, or *Allāhᵘ akbarᵘ Allahᵘ akbar!* as raised in some non-Arab parts, and Allah knows best.

I think he meant by bluntness the pause and separation from what follows since this expression is self-sufficient in meaning. The same ruling applies to the recitation of Qur'ān for it is desirable to stop at every pause.

لَعَنَ اللهُ الدَّاخِلَ فِينَا بِغَيْرِ نَسَبٍ وَالخَارِجَ مِنَّا بِغَيْرِ سَبَبٍ

Allah تعالى *curse anyone among us who falsely claims kinship and anyone who denies his lineage without reason!* Al-Sakhāwī said, "Our teacher —he means al-ʿAsqalānī—left a blank and said nothing about it but it has firm corroborations such as the hadith,

One of the most ignominious lies is that a man claim lineage to other than his true father, etc.

Al-Bukhārī narrated it. He also narrated:

He that claims to be the son of a person he knows is not his father, Paradise is categorically forbidden for him!

In the *Shifā*: Muṣʿab narrates from Mālik b. Anas that whoever claims lineage to the family of the Prophet ﷺ—meaning falsely—should be severely beaten in public and imprisoned for a long time until he repents in full sight of all because he made light of the right owed the Prophet ﷺ.

In sum, the report cited above is forged, and Allah knows best.

لَعَنَ اللهُ المُغَنِّيَ وَالمُغَنَّى لَهُ

Allah تعالى *curse both the singer and the one for whom he is singing!* Al-Nawawī said it is forged. Al-Sakhāwī and al-Zarkashī mentioned it while al-Suyūṭī made no comment.

لَعَنَ اللهُ الكَذَّابَ وَلَوْ كَانَ مَازِحاً

Allah تعالى *curse the liar even if he is only joking!* Al-Sakhāwī said, "I do not know it as a saying of the Prophet ﷺ." However, it is narrated:

Even when I joke I only say the truth.[646]

لَعَنَ اللهُ الْفُرُوجَ عَلَى السُّرُوجِ

Allah تعالى *curse the vulvas on the saddles!* Baseless.

[646] Al-Ṭabarānī from Ibn ʿUmar with a fair chain per al-Haythamī (8:89) but al-Tirmidhī narrates something similar from Abū Hurayra *(ḥasan ṣaḥīḥ)*.

إِنَّ اللهَ لَا يَقْبَلُ دُعَاءً مَلْحُوناً

Allah تعالى *does not accept a supplication in incorrect Arabic.* Al-Taqī al-Subkī asserted it as a narrated hadith. It seems likeliest that what is meant by "incorrect" here is indeed syntax and phrasing. It was also said that it means a wrongful supplication.[647]

إِنَّ لِلَّـهِ مَلَكاً مَا بَيْنَ شُفْرَيْ عَيْنَيْهِ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ عَامٍ

Allah تعالى *has an angel whose two eyebrows are a distance of five hundred years apart.* No extant basis could be found for it.[648]

إِنَّ لِلَّـهِ مَلَائِكَةً تَنْقُلُ الْأَمْوَاتَ

Allah تعالى *has angels in charge of transporting the dead.* Al-Sakhāwī said it is baseless. Something similar was mentioned by Ibn al-Malak.[649]

إِنَّ اللهَ جَعَلَ لَذَّةَ الْأَغْنِيَاءِ فِي طَعَامِ الْفُقَرَاءِ

Allah تعالى *has put the pleasure of the rich in the food of the poor.* Al-ʿAsqalānī has graded it forged while al-Jalāl al-Suyūṭī said at the end of his book on forgeries that he was asked about the hadith *Allah has transferred the pleasure of the food of the rich to the food of the poor* and replied that it was forged.

إِنَّ اللهَ يَكْرَهُ الرَّجُلَ البَطَّالَ

Allah تعالى *hates the idle man.* Al-Zarkashī said, "I could not find it." Al-Suyūṭī said, "Ibn ʿAdī has, with a chain containing a discarded narrator,

Allah truly loves the Believer that has a trade.

"And al-Daylamī narrates from ʿAlī,

Allah truly loves to see His servant fatigued in the pursuit of licit income."

It goes without saying that the above [reasoning] borrows from the gist to infer the truth of the wording but I do not think that any of the hadith scholars would say other than what al-Suyūṭī intends, namely that its meaning is true. Stronger in [establishing] the soundness of its wording is the report in Saʿīd b. Manṣūr's *Sunan* halted at Ibn Masʿūd ﵁,

[647] Al-Qārī in the *Maṣnūʿ* (p. 62) says it is baseless cf. Ibn Taymiyya, *Fatāwā* (2:214, 22:488) and ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 314). The "wrongful supplication" is one that is followed by the complaint, "why has Allah not answered me yet?" or an exclusive petition such as to obtain a certain post or amount of money, marry a certain person, etc.

[648] Abū al-Shaykh narrated with his chain from Ibn Masʿūd: *The carriers of the Throne [are so immense that] each one has, from the inner corner of his eyes to the extremities of the eyes, a distance of five hundred years' travel.* Al-Suyūṭī mentioned it in the *Ḥabāʾik* in the section on the Carriers of the Throne.

[649] See page 346.

Truly I hate to see a man idle and engaged neither in the work of this world nor in that of the next!

إِنَّ اللهَ يَكْرَهُ الرَّجُلَ المِطْلَاقَ الذَّوَّاقَ

Allah تعالى hates the ravenous divorcer. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording" but the following two narrations are established as authentic:

The most abhorrent to Allah among lawful things is divorce[650]

and

I dislike ravenous men and ravenous women (al-dhawwāqīn wal-dhawwāqāt).[651]

إِنَّ اللهَ يَكْرَهُ الْعَبْدَ الْمُتَمَيِّزَ عَلَى أَخِيهِ

Allah تعالى hates the servant that privileges himself over his brother. Ibn al-Dayba' said he did not know it. However in Abū al-Yumn Ibn Asākir's[652] monograph, *Timthāl al-Na'l al-Sharīf* (The Image of the Blessed Sandal [of the Prophet ﷺ]) it was narrated that the Prophet ﷺ said, after mentioning something:

Allah hates to see His servant privileging himself over his companions![653]

رَحِمَ اللهُ مَنْ زَارَنِي وَزِمَامُ نَاقَتِهِ بِيَدِهِ

Allah تعالى have mercy on anyone that visits me with the camel halter still in his hand! Al-'Asqalanī said it is baseless in this wording.

رَحِمَ اللهُ أَخِي الخَضِرَ لَوْ كَانَ حَيّاً لَزَارَنِي

Allah تعالى have mercy on my brother al-Khiḍr! If he were alive he would visit me. Al-'Asqalānī said it is unestablished from the Prophet ﷺ.[654]

[650]Narrated by Abū Dāwūd, Ibn Mājah, al-Ḥākim and others most correctly *mursal* as per Abū Ḥātim and al-Dāraquṭnī in the *'Ilal*, al-Bayhaqī in his *Sunan* Ibn Ḥajar in *Talkhīs al-Ḥabīr*, and al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*. As for *Marry and do not divorce for divorce causes the Throne to shake,* it was forged by 'Amr b. Jumay' al-Kūfī per Ibn al-Jawzī, al-Suyūṭī, al-Ṣaghānī, Ibn 'Arrāq, al-'Ajlūnī, al-Shawkānī, al-Aḥdab, and others, although al-Qārī included it in his forty-hadith collection on marriage, *Raf' al-Junāḥ* (§17).

[651]Narrated as a Prophetic hadith in the wording *Allah truly dislikes ravenous men and ravenous women* with a weak chain by al-Bazzār and Ibn Abī Ḥātim in his *'Ilal*.

[652]This is not the great ḥāfiẓ Abūl-Qāsim, known as Ibn 'Asākir, but his descendant the *muḥaddith* and shaykh of Ḥijāz in his time 'Abd al-Ṣamad b. 'Abd al-Wahhāb b. al-Ḥasan b. 'Asākir al-Dimashqī (d. 687).

[653]Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*, after saying he did not know it, mentioned a report from al-'Askarī with his chain from Anas that the Prophet ﷺ said: *A man follows the religion of his friend and there is no goodness in the companionship of someone who does not have in mind for you the same good you have in mind for yourself.*

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الرَّجُلَ الْمَشْعَرَانِيَّ وَيَكْرَهُ الْمَرْأَةَ الْمَشْعَرَانِيَّةَ

Allah تعالى *loves the hairy man and hates the hairy woman.* ʿAbd al-Ghāfir al-Fārisī said in his *Majmaʿ al-Gharā'ib*—an encyclopedia of difficult words in hadith:

Allah loves the azabb *and hates the* zabbā'.

[He said,] "*Azabb* means very hairy" [as does its feminine, *zabbā'*]. Al-Suyūṭī mentioned it [in *al-Durar al-Muntathira*] and made no comment [on al-Zarkashī's grading it a forgery in *al-Tadhkira*].

إِنَّ اللهَ تَعَالَى وَعَدَ هَذَا الْبَيْتَ أَنْ يَحُجَّهُ فِي كُلِّ سَنَةٍ سِتُّمِائَةِ أَلْفٍ فَإِنْ نَقَصُوا أَكْمَلَهُمُ اللهُ بِالْمَلَائِكَةِ وَإِنَّ الْكَعْبَةَ تُحْشَرُ كَالْعَرُوسِ الْمَزْفُوفَةِ كُلُّ مَنْ حَجَّهَا يَتَعَلَّقُ بِأَسْتَارِهَا يَسْعَوْنَ حَوْلَهَا حَتَّى تَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَيَدْخُلُوا مَعَهَا

Allah تعالى *made a promise to this House that every year six hundred thousand pilgrims should visit her and, if the number fell short, the angels should complete it. The Kaʿba will be raised like the bride bedecked, each of those that visited her hanging by her drapes, running around her until she enters Paradise, then they will enter with her.* Thus in the *Iḥyā'*. Al-ʿIrāqī said, "I found no extant basis for it."

لَا يُعَذِّبُ اللهُ بِمَسْأَلَةٍ اُخْتُلِفَ فِيهَا

Allah تعالى *never punishes for something over which disagreement took place.* Al-Sakhāwī said, "I think it is a saying of one of the early Muslims."[655] I myself heard one of my teachers say, "Whoever imitates a learned scholar shall meet Allah safe and sound."[656] The saying of Allah Most High substantiates the above: ﴿Ask the followers of the Remembrance if you know not﴾ (16:43) as does the hadith

[654]See also the entry *If al-Khiḍr were alive, he would visit me* and *al-Khiḍr and Ilyās* عليهما السلام *meet every year…*

[655]Imam Sufyān al-Thawrī said: "When you see someone do something over which there is difference of opinion and you hold a divergent view, do not forbid him!" Narrated by al-Khaṭīb in *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (Beirut ed. 2:69). Al-Nawawī similarly stated: "The scholars only condemn that which musters Consensus; as for what does not muster unanimous consensus, there is no [permission to pass] condemnation, as every *mujtahid* is correct according to one of the two views on the issue." In *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Chapter entitled *Al-Amr bil-Maʿrūf wal-Nahī ʿan al-Munkar*, hadith of the Prophet ﷺ: *Whoever of you sees wrongdoing, let him change it with his hand; if he cannot, then with his tongue; if he cannot, then with his heart, and that is the weakest belief.* Narrated from Abū Saʿīd al-Khudrī by Muslim. The rule was mentioned by al-Suyūṭī and Ibn Taymiyya with the wording *lā yunkar al-mukhtalafu fīh, innamā yunkar al-mujmaʿu ʿalayh.* Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wal-Naẓa'ir* (p. 292) and Ibn Taymiyya, *al-Fatāwā al-Kubrā* (2:33).

[656]A principle to which Imam Aḥmad adhered strictly and ordered others to cf. his statement "Religion is nothing other than imitation itself. That is, imitation of the Prophet ﷺ, his Companions ﷺ, and those who came before us and did not induce us into error—imitate those without fear" (narrated from Abū Muḥammad al-Barbahārī by Ibn Abī Yaʿlā in *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* 1:39) and his reply under torture by the Muʿtazilīs: "How can I say something that none [of the learned Imams] ever said before?"

My Companions are like the stars, whoever among them you use for guidance, you will be rightly guided.[657]

مَا اسْتَرْذَلَ اللهُ عَبْداً إِلَّا حَظَّرَ عَلَيْهِ الْعِلْمَ وَالْأَدَبَ

We discuss the subject further in the entry, *Disagreement in my Community is a mercy.*

Allah تعالى *never repudiates someone without first depriving him of knowledge and good manners.* The writer of the *Mīzān* said it is a falsehood.[658]

مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلِيٍّ جَاهِلٍ وَلَو اتَّخَذَهُ لَعَلَّمَهُ

Allah تعالى *never takes an ignorant friend for Himself and, even if He did, He would certainly teach him.* That is to say that if Allah wanted to take someone for a friend He would teach him first then take him for a friend; and whenever He takes one for a friend He certainly teaches him. The first meaning is for wayfarers and seekers *(al-sālikīn al-murīdīn)* while the second one is for those bereft and enraptured *(al-majdhūbīn al-murādīn)*. However, its wording is unestablished and al-Sakhāwī said, "I never saw it as a Prophetic hadith."[659]

أَبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يَصِحَّ كِتَابُه

Allah تعالى *refuses that His Book be other than sound.* Al-Sakhāwī said: "I do not know it."[660]

[657]See the documentation of this report in our *Sunna Notes II: The Excellent Innovation* (p. 41-44 n. 68) and *The Four Imams and Their Schools* (p. 399-401 n. 1063) as well as Ibn Ḥajar's 36th session of his *Muwāfaqat al-Khubr al-Khabar fī Takhrīj Aḥādīth al-Mukhtaṣar* (1:145-148).

[658]Cf. the Roman dictum *Quem Deus perdere vult prius dementat*: "Whomever God wants to lead astray He first makes insane." One of the ways this happens is by His turning the madman's tongue against His Friends.

[659]This is not in the *Maqāṣid* where al-Sakhāwī said "Our Shaykh said it is not established, but its meaning is true." Allah have mercy on Imam al-Shāfiʿī who said, "Knowledge is ignorance to the ignorant" and "The *faqīh* stands in relation to the *safīh* exactly where the *safīh* stands in relation to the *faqīh*: / This one wants nothing to do with coming near the other while the latter wants even less to be near the former." In Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā* (1:298). He also said, "If the ulema are not the friends of Allah, then Allah has no friends."

[660]See note 634. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAmr b. Shākir al-Qaṭṭān's (d. 407) narrates in his *Manāqib al-Shāfiʿī* that the latter said, "I have authored those books and spared no effort in them but there is no escape from there being mistakes in them since Allah Most High says, ﴾And if it [the Qur'ān] were from other than Allah Most High they would have surely found in it much contradiction﴿ (4:82). Therefore, whatever you find in these books of mine that contradicts the Book or the Sunna, I hereby take it back." Cf. *Kashf al-Khafā'*.

فَدَى اللهُ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْكَبْشِ

Allah تعالى *redeemed Ismāʿīl* عليه السلام *with the ram.* Al-Sakhāwī said, "These are true words, as we read in the Revelation: ﴾Then We ransomed him with a tremendous sacrifice﴿ (37:107)." There is disagreement whether it was Ismāʿīl or Isḥāq who was about to sacrified. Al-Suyūṭī abstained from taking a position.[661]

إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يُبْغِضَ كُلَّ مُنَافِقٍ وَعَلَى كُلِّ مُنَافِقٍ أَنْ يُبْغِضَ كُلَّ مُؤْمِنٍ

Allah تعالى *took a bond from every Believer that he should hate every hypocrite and He took a bond from every hypocrite that he should hate every Believer.* This hadith does not exist.[662]

كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ وفي رواية وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وفي رواية وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ

Allah تعالى *was and there was nothing with Him.* A version says, *nothing but Him.* A third version: *nothing before Him.* An established hadith but the part that is annexed to it, *and He is now as He ever was* is from the discourse of the Sufis and may perhaps be one of the fabrications of the pantheists that proclaim the universe is Allah Himself contrary to what the texts stipulate concerning "withness" *(al-maʿiyya)* at the level of the beatific vision *(martabat al-shuhūdiyya)*.[663] Ibn Taymiyya and al-ʿAsqalānī

[661] Among those Ibn Kathīr lists as saying it was Ismāʿīl عليه السلام: ʿAlī, Ibn ʿAbbās, Ibn ʿUmar, Abū Hurayra, Abū al-Ṭufayl, Ibn al-Musayyib, Saʿīd b. Jubayr, al-Ḥasan, Mujāhid, al-Shaʿbī, Muḥammad b. Kaʿb, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī, Abū Ṣāliḥ, Aḥmad, Abū Ḥātim al-Rāzī, and Ibn Kathīr himself, to whom we add Ibn al-Qayyim's strident demonstration in *Zād al-Maʿād.* Among those reported to say it was Isḥāq عليه السلام: ʿUmar, al-ʿAbbās, ʿAlī, Ibn Masʿūd, Ibn ʿAbbās, Kaʿb al-Aḥbār, Masrūq, ʿIkrima, Saʿīd b. Jubayr, Mujāhid, al-Shaʿbī, ʿAṭā', Muqātil, ʿUbayd b. ʿUmar, Abū Maysara, Zayd b. Aslam, Ibn Abī Burda, al-Zuhrī, ʿAbd Allāh b. Shaqīq, al-Qāsim, Makḥūl, ʿUthmān b. Ḥāḍir, al-Suddī, al-Ḥasan, Qatāda, Abū al-Hudhayl, Ibn Sābiṭ, and al-Ṭabarī although the latter narrates from Muʿāwiya رضي الله عنه that a Bedouin once called the Prophet ﷺ: *O Son of the Two Sacrificed Ones (yā ibn al-dhabīḥayn) i.e.* descendant of Ismāʿīl عليه السلام and ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muṭṭalib: al-Ṭabarī (19:598 *sub* 37:107), also in his *Tārīkh* (1:263); al-Ḥākim (2:554); Abū Nuʿaym, *Maʿrifat al-Ṣaḥāba* (ch. on Muʿāwiya); Ibn ʿAsākir (56:200-201); Ibn Mardūyah and al-Thaʿālibī per al-Suyūṭī, *Durr*; and the *Khilaʿiyyāt* (*Shāmila* §605) cf. *Fatḥ* (12:378). Al-Zamakhsharī cites it in his *Kashshāf* (5:224). Neither Ibn Ḥajar in *al-Kāfī al-Shāf* (p. 239-240 §949) nor al-Zaylaʿī in *Takhrīj al-Kashshāf* (3:178 §1090) weaken it. It contains ʿAbd Allāh b. Saʿīd who is unknown, hence Ibn Kathīr deems it *gharīb jiddan* and al-Dhahabī says its chain is "terminally flimsy" *(wāhin).* Al-Suyūṭī in his *Fatāwā* deems it "*gharīb* and its chain contains unknowns." Al-Sakhāwī (*Maqāṣid*) said it is chainless in the wording *I am the son of the Two Sacrificed Ones.* I have not seen Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz al-Ghumārī's monograph on the latter named *al-Tibyān li-Ḥāli Ḥadīth Anā Ibnu al-Dhabīḥayn.*

[662] Cf. *Maṣnūʿ* (p. 62) and ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 314).

[663] Rather, the statement "and He is now as He ever was" is firmly established in the words of the Sunni authorities: **[1]** Abū Manṣūr al-Baghdādī relates it as a saying of ʿAlī in *al-Farq Bayn al-Firaq* (p. 256) and it is established as a saying of **[2]** Ibn Kullāb by al-Ashʿarī in *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (p. 298); **[3]** al-Māturīdī in *al-Tawḥīd* (p. 69, 75, 105-106); **[4]** al-Ashʿarī by Ibn ʿAsākir in the *Tabyīn* (Saqqā ed. p. 150); **[5]** Ibn Fūrak as per al-Qushayrī in his *Risāla* (beginning, "Doctrine of the Sufis"); **[6]** Ibn al-Bāqillānī in *al-Inṣāf* (p. 37) cf. also his *Tamhīd al-Awā'il* (p. 300); **[7]** al-Qushayrī himself in *al-Miʿrāj* (p. 70); **[8]** Ibn al-Juwaynī in the entries devoted to him in *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā*, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*, and *Siyar Aʿlām al-Nubalā'*; **[9]** Abū Isḥāq al-Shīrāzī in *al-*

declared the additional phrase fabricated. If we suppose it is authentic then its interpretation is that Allah Most High never changes as far as the Essence of Perfection and the Attributes of Glory are concerned, in their Power and Ability, before and after the creation of all creatures, as indicated by the saying of Allah Most High, ﴾And verily We created the heavens and the earth, and all that is between them, in six days, and naught of weariness touched Us﴿ (50:38). That is, no exertion, fatigue, weariness, or tedium affected Us.

Another interpretation is that everything other than Allah تعالى is ﴾as a mirage in a desert which the thirsty one supposes to be water﴿ (24:39), or dust blown about by the winds of lust. Hence, in the sight of the knower, temporal creations have no actual existence next to the infinitely Pre-Eternal One. For creatures have no independent existence whether intrinsically or as far as their attributes and qualities are concerned. This is the reason one of their spokesmen said: "Except Allah—by Allah!—there is not, in all existence, and there is no abode in all abodes but He." He said this from the Station of Convergence *(maqām al-jamʿ)*.[664] Pointing to it are the saying of Allah Most High: ﴾Everything shall perish except His countenance﴿ (28:88) and the hadith of the Prophet ﷺ:

> *The most truthful word the Arabs ever said is Labīd's: Lo! Everything other than Allah is vain.*[665]

As for him that reached the station of the convergence of convergence *(maqām jamʿ al-jamʿ)* and from whom was shed the veil of obstacles, multiplicity does not veil him from oneness nor oneness from multiplicity, as Allah Most High said: ﴾And you threw not when you did throw, but Allah threw﴿ (8:17).

زَكَاةُ الجَاهِ إِغَاثَةُ اللَّهْفَانِ

The Alms tax of fame is to help the aggrieved. Unknown in this wording but certain hadiths are related to that meaning. Among them:

Ishāra ilā Madhhab Ahl al-Ḥaqq (p. 236); **[10]** Ibn ʿAṭā' Allāh in his *Ḥikam* (§34); **[11]** Ibn ʿAbd al-Salām in *al-Mulḥa fī I'tiqād Ahl al-Ḥaqq*; **[12]** Badr al-Dīn Ibn Jamāʿa in *Īḍāḥ al-Dalīl* (p. 104); **[13]** Ibn Jahbal al-Dimashqī in his *Refutation of Him [Ibn Taymiyya] Who Attributes Direction to Allah* (see our translation of this work) etc.

[664] Al-Shirbīnī said in his commentary on Ibn ʿAṭā' Allāh's *Ḥikam* (§77): "Whoever speaks from the Station of Convergence does not speak as himself but it is the True and Real that speaks through the mouth of His servant."

[665] In al-Bukhārī and Muslim from Abū Hurayra رضي الله عنه.

The best almsgiving of the tongue is intercession; you may, through it, free a prisoner, save lives, convey beneficence and goodness to your brother, and deflect trouble from them.

Al-Ṭabarānī narrated it in the *Kabīr* and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* from Samura b. Jundub ﷺ.

زَكَاةُ الْحُلِيِّ عَارِيَّتُهُ

The Alms tax of jewelry is to loan it. Narrated as a saying of Ibn ʿUmar رضي الله عنهما.[666] Al-Bayhaqī said "As for the report from him[667] that the Prophet ﷺ said *There is no obligatory alms tax on jewelry,* it is a baseless falsehood."[668]

تَمْكُثُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ عُمُرِهَا لَا تُصَلِّي

Among you women are those that spend half their lives (shaṭra ʿumurihā) without praying. Al-Zarkashī has *half their existence (shaṭra dahrihā).* Ibn Mandah said it is not established, Ibn al-Jawzī says it is unheard of, al-Nawawī considers it a falsehood, and al-Bayhaqī said, "I searched long and hard and could not find any chain of transmission for it." In sum, it is baseless in the phrasing mentioned above but its meaning may approach that of the hadith narrated by al-Bukhārī and Muslim in their *Ṣaḥīḥ*s from Abū Saʿīd [al-Khudrī ﷺ], from the Prophet ﷺ:

Is it not the case that when a woman menstruates she neither prays nor fasts? There you can see some deficiency in her religion!

بَشِّرِ الْقَاتِلَ بِالْقَتْلِ

Announce it to the killer that he will be killed! Al-Sakhāwī said it is baseless.

عُذْرُهُ أَشَدُّ مِنْ ذَنْبِهِ

His Apology is worse than his fault! Not a hadith.

العَرَبُ سَادَاتُ الْعَجَمِ

Arabs are the leaders of non-Arabs. This report is baseless but its meaning is correct.[669]

[666] Also ʿĀ'isha, Asmā', Anas, Jābir, and subsequent Imams cf. al-Bayhaqī, *Sunan* (4:138).

[667] Meaning Ibn ʿUmar cf. ʿAbd al-Razzāq (10:82 §7047).

[668] Al-Bayhaqī, *Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār* (6:144 §8306) cf. Ibn al-Jawzī, *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf* (2:42 §981) but see al-Ghumārī's *al-Hidāya fī Takhrīj Aḥādīth al-Bidāya* (5:21-22 §718) for an argument to the likelihood that the Prophet ﷺ actually said it.

[669] In the *fiqhī* senses of caliphate, prayer imamate, *kafā'a* and other aspects as well as chronological precedence in Islām; but most importantly because the Prophet ﷺ came out of them as mentioned in several sound hadiths and the hadith that *Love of the Arabs is a sign*

كَأَنَّكَ بِالدُّنْيَا وَلَمْ تَكُنْ وَبِالْآخِرَةِ وَلَمْ تَزَلْ

As if with regard to this world you never existed and with regard to the hereafter you were always there. Al-Suyūṭī said, "I never saw it narrated from the Prophet ﷺ but Abū Nuʿaym narrates it from ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz."[670]

عَسْقلانَ أَحَدُ الْعَرُوسَينِ يُبْعَثُ مِنْهُمَا يَومَ الْقِيَامَةِ سبعون ألفاً لَا حِسَابَ عَلَيهِمْ...

ʿAsqalān is one of the two brides whence people shall be resurrected on the Last Day. Imam Aḥmad narrates it in his *Musnad* but Ibn al-Jawzī includes it in the forgeries.[671]

حُضُورُ مَجْلِسِ عَالِمٍ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ أَلْفِ رَكْعَةٍ

To Attend the gathering of a learned person is better than a thousand-rakʿa prayer. Thus in the *Iḥyā'* as narrated from Abū Dharr ﵁. Al-ʿIrāqī said, "Ibn al-Jawzī mentioned it among the forgeries as narrated from ʿUmar ﵁—nor could I find it narrated from Abū Dharr."[672]

of faith whereby Imām Aḥmad considered hatred of the Arabs a sign of hypocrisy (*nifāq*): Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, *ʿAqīdat al-Imām Aḥmad Riwāyat al-Iṣṭakhrī*.

[670]Narrated as a saying of [1] ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz by Abū Nuʿaym and Ibn Qutayba; [2] al-Ḥasan al-Baṣrī by Ibn ʿAbd al-Ḥakam in *Sīrat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz* (p. 107) and Abū Ḥayyān; and [3] Sufyān b. ʿUyayna by Abū Nuʿaym (7:273). The phrase is a *locus classicus* of Arabic rhetoric cited in the works of the grammarians cf. Ibn Hishām, *Mughnī al-Labīb* (3:78-79 *ka'anna*) and others. "Qatāda said of the verse ﴾A day when He will call you and you will answer with His praise, and you will think that you have tarried but a little while﴿ (17:52) that this world seemed insignificant in their eyes once they gazed at the hereafter while al-Ḥasan said it means to show the nearness of the time of Resurrection, as if with regard to this world you never existed, etc." al-Shirbīnī, *al-Sirāj al-Munīr* (2:298 Q 17:52).

[671]A verdict Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī rejects in *al-Qawl al-Musaddad* (p. 27). It has a long continuation quoted by Ibn ʿArrāq in *Tanzīh al-Sharīʿa*.

[672]Al-Shāfiʿī said, "the study of hadith is better than supererogatory prayer, and the pursuit of knowledge is better than supererogatory prayer." Narrated by Ibn Abī Ḥātim in *Ādāb al-Shāfiʿī wa-Manāqibuh* (p. 97), Abū Nuʿaym (9:119), al-Bayhaqī in *Manāqib al-Shāfiʿī* (2:138), and Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Intiqā'* (p. 138) and *Jāmiʿ Bayān al-Ilm wa-Faḍlih* (1:123 §118). Ibn al-Jawzī reiterates it in his *Ṣayd al-Khāṭir* (p. 195).

B

Bayt al-Maqdis. See "Jerusalem."

Be a tail and do not be a head. Said by Ibrāhīm b. Ad-ham who added, "for truly the head perishes but the tail survives." Near it in meaning is the saying of one of them, "Be moderate and walk aside." كُنْ ذَنَباً وَلَا تَكُنْ رَأْساً

Be on your guard from the best of women. Not a hadith but ʿAbd Allāh b. Aḥmad only narrates it in *Zawā'id al-Zuhd* from Ismāʿīl b. ʿUbayd who said that Luqmān advised his son: *Son! Seek refuge in Allah from the worst of women and beware of the best of them, for truly, they never rush to perform good deeds but are faster in bad ones.* And in the *Tadhkira* [of al-Qurṭubī] from ʿAlī ﷺ: *Seek refuge in Allah against the worst women and beware of the best of them.*[673] كُنْ مِنْ خِيَارِ النِّسَاءِ عَلَى حَذَرٍ

Beans.[674] Baseless, as per Ibn al-Daybaʿ. Al-Zarkashī said all the reports on beans and lentils are false. البَاقِلَّاءُ

Beauty reaps mercy. These are the words of Abū Ḥāzim the *Tābiʿī.*[675] الحُسْنُ مَرْحُومٌ

The Beggar has a right to alms even if he comes on horseback. Ibn al-Daybaʿ mentioned that Imam Aḥmad said,[676] "Two hadiths circulate in the marketplaces which are baseless. One of them is their saying, *The beggar has a right to alms even if he comes on horseback,* the second, *The day you perform sacrifice* [on the tenth of Dhul-Ḥijja] *is the same* لِلسَّائِلِ حَقٌّ وَإِنْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ

[673]See introduction, "Misogynistic Forgeries."

[674]*I.e.* their excellence.

[675]A thief was brought before ʿUthmān ﷺ one day. He said to the thief: "I see that you are handsome. One such as you does not steal!" Narrated from ʿImrān b. Abān by Zubayr b. Bakkār al-Asadī (d. 256) in *al-Muwaffaqiyyāt* cf. al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (1:54) cf. *Kanz al-ʿUmmāl* (§13953).

[676]The attribution to Imam Aḥmad is inauthentic as al-Suyūṭī states further down.

weekday you begin fasting. This is strange on his part since he had previously mentioned the statement of his teacher, al-Sakhāwī, that the hadith *The beggar has a right* "is narrated by Aḥmad and Abū Dāwūd as a saying of al-Ḥusayn b. ʿAlī رضي الله عنهما with a good chain as al-ʿIrāqī said—others followed him in that—and Abū Dāwūd made no comment on it;[677] but Ibn ʿAbd al-Barr said it was not a reliable report." Al-Suyūṭī also said:

> Al-ʿIrāqī stated about the hadith, *The beggar has a right...* that that criticism was inauthentic as attributed to Imam Aḥmad since the latter narrates that very hadith in his *Musnad* with a good chain and its narrators are trustworthy. Aḥmad also narrates in *al-Zuhd* from Sālim b. Abī al-Jaʿd that ʿĪsā Ibn Maryam [عليهما السلام] said: *The beggar has a right to alms even if he comes to you riding a horse and wearing silver.* Al-Bukhārī also narrates in his *Tārīkh* from Abū Hudba, from Anas ﷺ that the Prophet ﷺ said:
>
> > *If a beggar comes to you (even) riding a horse and stretching out his hands, then his due right becomes obligatory even to the amount of half a date.*
>
> We discuss elsewhere the report, *The day you sacrifice...*[678]

اِسْتَفْتِحُوا بِالصَّدَقَاتِ أَوْ بِقَضَاءِ الدَّيْنِ

Begin with alms or by repaying loans. This is widely said but I never saw it in this wording. Ibn al-Dayba' mentioned it.[679]

لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ رَاحَةٌ دُونَ لِقَاءِ رَبِّهِ

The Believer cannot rest until he meets his Lord. Muḥammad b. Naṣr narrates it in *Qiyām al-Layl* as a saying of Wahb b. Munabbih. The Prophet ﷺ said:

Only the recipient of amnesty can rest.[680]

Al-Sakhāwī mentioned it.

[677] Thereby authenticating it as is known of Abū Dāwūd's method as per his *Risāla ilā Ahl Makka.*

[678] See entry *The day you begin fasting is the same weekday....* On Abū Hudba see p. 102 and p. 526.

[679] Also widely said, *Whoever begins with a ṣadaqa, Allah keeps him from the evil of that day* cf. *Kashf al-Khafā s.v. istaftiḥū.*

[680] Narrated by Aḥmad, al-Bazzār, al-Ṭabarānī, Abū Nuʿaym, and Ibn ʿAsākir. Cf. *There is no rest for the believer until he meets Allah Most High,* narrated as a saying of Ibn Masʿūd by Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 128 §846).

الْمُؤْمِنُ يَغْبِطُ وَالْمُنَافِقُ يَحْسُدُ

The Believer felicitates with longing while the hypocrite envies. Spoken by al-Fuḍayl [b. ʿIyāḍ].

الْمُؤْمِنُ سَرِيعُ الْغَضَبِ سَرِيعُ الرُّجُوعِ

The Believer gets angry quickly and relents quickly. Al-Ghazzālī cites it thus in the *Iḥyāʾ* but its documenter said he could not find it anywhere as cited. Its meaning is that of the hadith:

> *Bluntness (al-ḥidda) may flare in the elite of my Community.*[681]

It was also narrated in a long hadith:

> *The believer may be quick to anger and quick to relent, so one balances the other; or he may be slow to anger and slow to relent, so one balances the other; or he may be slow to anger and quick to relent, and this is the perfect believer. As for the defective one, his state is the reverse.*[682]

الْمُؤْمِنُ يَسِيرُ الْمَؤُونَةِ

The Believer has small provisions. Al-Ṣaghānī said it is forged.[683]

الْمُؤْمِنُ غِرٌّ كَرِيمٌ وَالْمُنَافِقُ خِبٌّ لَئِيمٌ

The Believer is guileless and noble while the hypocrite is perfidious and miserly. Al-Ṣaghānī said this is one of the forgeries of the *Maṣābīḥ* but he missed the mark. Aḥmad narrates it from Abū Hurayra ﵁ from the Prophet ﷺ but with *open transgressor (fājir)* instead of *hypocrite*.[684] It means the be-

[681]Narrated from Ibn ʿAbbās with very weak chains because of Salām b. Salm al-Ṭawīl by Abū Yaʿlā (4:337 §2450) cf. Ibn Ḥajar, *Maṭālib al-ʿĀliya* (13:519-520 §3244=§3231) and al-Ṭabarānī in his *Kabīr* (11:194, 11:151) cf. al-Haythamī (8:26) and Ibn ʿAdī (3:302) and graded a forgery by Ibn al-Jawzī in his *ʿIlal* (2:247) but this was challenged by *Mudāwī* (3:442-443) as it is narrated through other chains from (1) the same Companion by al-Khaṭīb (14:73) with a "worthless chain" because of Muḥammad b. al-Faḍl b. ʿAṭiyya (cf. entry *Four can never have enough of four* and al-Aḥdab 9:364 §2106); (2) ʿAlī by al-Quḍāʿī (2:242-243) and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (6:313) although both al-ʿUqaylī and al-Dhahabī rejected it; (3) Muʿādh through the arch-forger and *dajjāl* Abū al-Bakhtarī Wahb b. Wahb cf. Ibn Ṭūlūn, *Shadhara* (1:252-253 §353); and (4) Abū Manṣūr al-Fārisī by Ibn Abī Shayba and others with a chain accepted by al-Būṣīrī as it constitutes the best corroborant available though most likely *mursal* cf. *Maṭālib* (p. 516-520), al-Aḥdab (9:366-367).

[682]Narrated from Abū Saʿīd al-Khudrī by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and Aḥmad.

[683]In imitation of Ibn al-Jawzī. Abū Ghudda in his marginalia on the *Maṣnūʿ* (p. 155) said its chain was merely weak but its meaning true—as indicated by al-Suyūṭī's remark that it is found in al-Bukhārī's Prophetic narration through Ibn Shākir from Ibn ʿUmar cf. *Fatḥ* (1:566)—and its wording a saying of ʿAlī ﵁ and Mālik cf. ʿIyāḍ, *Tartīb* (3:346, 2:67).

[684]Thus narrated from Abū Hurayra by al-Tirmidhī *(gharīb)*, Abū Dāwūd, Aḥmad, al-Ḥākim (1:43), and ʿAbd al-Razzāq, a fair narration per Ibn Ḥajar in *al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī* [with al-Qārī's *Mirqāt* 1994 ed. 1:546-549] and al-Suyūṭī as quoted in *ʿAwn al-Maʿbūd*. See also *Most of the people of Paradise are the naïve*. As for the saying *The Believer is clever, aware, and cautious (al-muʾminu kayyisun faṭinun ḥadhirun)*, it comes exclusively through the notorious forger Sulaymān b. ʿAmr al-Nakhaʿī as per Ibn ʿAdī, al-Dhahabī in

liever is not a scheming person but may be duped because of his credulity and good nature.

الْمُؤْمِنُ يُخْدَعُ

The Believer is gullible. Spoken by [the *Tābiʿī*] Saʿīd b. Jubayr as cited in the *Shifā* [of Qāḍī ʿIyāḍ]. The meaning is that the nature of the good believer is guilelessness and naiveness about evil, and that he is uninterested in it. This is not due to his ignorance but rather to his noble spirit, excellent character and tolerance.[685]

الْمُؤْمِنُ لَيْسَ بِحَقُودٍ

The Believer is not spiteful. Cited in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said, "I did not come across any basis for it" but its meaning is true and what is meant is the perfect believer as Allah Most High said, ﴿And We removed from their hearts any lurking sense of injury﴾ (7:43, 15:47). Meaning, envy and spite.

الْمُؤْمِنُ حُلْوِيٌّ وَالْكَافِرُ حَمْرِيٌّ

The Believer is sweet and the unbeliever sour. Al-ʿAsqalānī said it is a baseless falsehood. We mentioned [further down] that the Prophet ﷺ loved sweets and honey and that *the believer loves sweets.*[686]

الْمُؤْمِنُ مُؤْتَمَنٌ عَلَى نَسَبِهِ

The Believer is trusted regarding his lineage. Baseless as a Prophetic report. It is but the saying of Mālik and others of the ulema in the wording "People are trusted with regard to their lineages."[687]

الْمُؤْمِنُ مُلَقًّى وَالْكَافِرُ مُوَقًّى

The Believer is vulnerable and the disbeliever is covered. Not a hadith but its meaning is that a believer is exposed to tribulations as atonement for

the *Mīzān*, Ibn Ḥajar in the *Lisān*, al-Munāwī, the *Mughīr*, and *Fatḥ al-Wahhāb*.

[685]Ibn al-Qāsim narrated that Mālik said: "I heard Zayd b. Aslam say, concerning ﴿And unto each of them We gave judgment *(ḥukm)* and knowledge﴾ (21:79) that wisdom *(al-ḥikma)* is intellect *(al-ʿaql)*. What comes to my heart is that wisdom is superlative understanding *(al-fiqh)* in the Religion of Allah. What clearly shows this is that you may see someone quite reasonable and clear-sighted in worldly matters, and someone else weak in worldly matters but knowledgeable and judicious in the matter of his Religion. Allah gave him this but deprived the former of it. This wisdom, therefore, is superlative understanding in the Religion of Allah *(al-fiqhu fī dīnillāh)*." Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr* (verse 21:79) and al-Mahdawī, *Taḥṣīl* as quoted in Ḥamīd Laḥmar, *al-Imām Mālik Mufassiran* (p. 279). See also entry *Most of the people of Paradise are the naïve (al-bulh).*

[686]See entry *The Believer's heart is sweet…*

[687]The only exception to this rule is when lineage to the Prophet ﷺ is claimed, in which case kinship needs proof as it entitles one to a fifth of the spoils from the Muslim treasury among other privileges.

his sins, while the disbeliever is safe from them and basks in prosperity so that his sins remain with him forever. Further,

> *The world is the prison of the believer and the garden of the disbeliever.*[688]

الْمُؤْمِنُ إِذَا قَالَ صَدَقَ وَإِذَا قِيلَ لَهُ صَدَّقَ

The Believer speaks truth and believes what he is told. Unknown in this wording but it seems inferred from the saying of Allah Most High, ﴿And whoso brings the truth and believes therein: such are the dutiful﴾ (39:33). The believer here stands for the perfect believer. Al-Sakhāwī found an echo of its first half in the hadith:

> *A believer might acquire every trait except treachery and lying.*[689]

He also found an echo of its second half in the hadith:

> *Once, ʿĪsā Ibn Maryam saw a man stealing and said to him, 'Are you stealing?' Whereupon the man said, 'No, by the One besides Whom there is no god!' ʿĪsā said, 'I believe in Allah and disbelieve in my own eyes.'*[690]

Ibn Mājah also narrated from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما:

> *Whoever swears by Allah, let him tell the truth; and if somebody should swear by Allah, let one be satisfied; whoever is not satisfied with Allah has nothing to do with Allah.*[691]

ظَهْرُ الْمُؤْمِنِ قِبْلَةٌ

The Believer's back is a qibla. Al-Sakhāwī said he did not know it. Its meaning is true since the back is enough of a barrier *(sutra)* while praying. Al-ʿAskarī narrates from ʿĀ'isha ﵂, from the Prophet ﷺ:

> *The believer's back is inviolable except in the application of one of the Divine sanctions.*[692]

[688]Narrated from Abū Hurayra by Muslim, al-Tirmidhī, Ibn Mājah, and Aḥmad.

[689]Narrated from Abū Umāma by Aḥmad and others through other chains. In Abū Dāwūd: *Does the believer lie? No!*

[690]Narrated by al-Bukhārī, Muslim, al-Nasā'ī, Ibn Mājah, and Aḥmad.

[691]Narrated from Ibn ʿUmar by Ibn Mājah with a sound chain per al-Būṣīrī.

[692]Narrated from ʿĀ'isha by Abū al-Shaykh in *al-Sariqa*; from ʿIṣmat b. Mālik by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (17:180); and chainless in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ* in *muʿallaq* form cf. *Fatḥ* (12:85), *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§5354 *ḥasan*), and *Mudāwī* (4:433 *ḥasan*). Al-Ṭabarānī also narrates from Abū Umāma in *al-Kabīr* and *al-Awsaṭ* with a good chain per al-Mundhirī and al-Haythamī that the Prophet ﷺ said: *Whoever bares a Muslim's back unjustly shall certainly meet with Allah angry against him.*

قَلْبُ الْمُؤْمِنِ حُلْوٌ يُحِبُّ الْحَلَاوَةَ

The Believer's heart is sweet, he loves sweetness. Ibn al-Jawzī mentioned it in the *Mawḍūʿāt* but it is established that the Prophet ﷺ loved sweets and honey.[693] Ibn al-Daybaʿ mentioned this. This means that its meaning is true and it remains to see whether its phrasing is established. Al-Suyūṭī said, "Al-Bayhaqī narrated it in the *Shuʿab* and al-Daylamī from Abū Umāma, therefore, Ibn al-Jawzī's claim that it is forged is rejected."[694] Al-Daylamī also narrated it from ʿAlī, from the Prophet ﷺ:

> *The believer is sweet and loves sweetness. Whoever makes sweets prohibited upon himself has disobeyed Allah and His Prophet. Do not make any of the favors of Allah and His good things prohibited upon yourselves. Eat, drink, and give thanks. If you do not, the punishment of Allah will be incumbent upon you!*

Its chain is terminally flimsy *(wāhin)*.

نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ

The Believer's intention is better than his deeds. Ibn Diḥya said it was inauthentic while al-Bayhaqī said its chain was weak. Al-ʿAskarī narrated it in the *Amthāl* from Anas رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ with a weak chain and it has yet another narrative route from al-Nawwās b. Samʿān رضي الله عنهما, all as confirmed al-Zarkashī. In *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr:*

> *The believer's intention is better than his deeds, and the deeds of the hypocrite are better than his intention; each acts according to his intention, so, when the believer does a good deed, light beams in his heart.*

Al-Ṭabarānī narrated it from Sahl b. Saʿd رضي الله عنهما. The believer's intention is better than his deeds only because it forms in itself an act of worship that entails reward, unlike the acts of the limbs. The latter form worship only when they accompany intention as per the report [in al-Bukhārī]:

> *Whoever intends to do a good deed but does not, Allah shall record it for him as a full good deed.*

Another reason is that intention resides in the place of knowledge which is the believer's heart. Sahl [al-Tustarī] said: "Allah never created more honored a place than the heart of the believer and He never gave creatures greater nobility than knowledge of the truth. Thus He placed the most honored [thing] in the most honored [place]. Whatever issues

[693] In the Six Books from ʿĀ'isha.

[694] Ibn al-Jawzī's verdict is confirmed as al-Bayhaqī said of Abū Umāma's version, "Its text is disclaimed *(matnuhu munkar)* and its chain contains unknown narrators" as al-Suyūṭī himself quoted in the *La'ālī'* cf. *Tanzīh*, *Fawā'id*, etc.

from the most honored places is better than what issues from elsewhere. Perish he that busies the most honored place in the sight of Allah Most High with other than Him!" Allusions to this are in the sayings:

> *I am with those whose hearts are broken because of Me and whose graves are obliterated for me (q.v.)*

and:

> *Neither My heaven nor My earth can contain Me but the soft, humble heart of my believing servant can contain Me (q.v.).*

Another reason is that intention remains, unlike deeds, hence it was said that "Eternal life in Paradise and in Hell is the requital of intention."[695] Finally, intention is always devoid of self-display, unlike deeds.

نَوْمُ الْمُؤْمِنِ سُبَاتٌ أَيْ نَوْمٌ خَفِيفٌ وَسَمْعُهُ خُبَاتٌ أَيْ ضَعِيفٌ

The Believer's sleep is repose—i.e., dozing—and his hearing is soft—i.e., weak.[696] It is cited in the *Nihāya* without any chain of transmission while [Shams al-Dīn Aḥmad b. Ismāʿīl b. Muḥammad al-Ḥanafī] al-Kūrānī (d. 893) narrates it [in his *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* or his *Tafsīr*?] as *The believer's sleep is repose and his voice is soft.*

حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ الطِّيبُ وَالنِّسَاءُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

Beloved to me are three things in your world: perfume, women, and my greatest delight is the prayer. Al-Zarkashī said that al-Nasā'ī and al-Ḥākim narrate it from Anas ﷺ without the word "three." Al-Sakhāwī said,

> I have never seen the word "three" [added to this hadith] except in two places: the *Iḥyā'* [by al-Ghazzālī] and the exegesis of Āl ʿImrān in *al-Kashshāf* [by al-Zamakhsharī]. Nor did I find any such wording in the different routes of this hadith after extensive research. In fact, adding the word "three" makes the meaning problematic, since prayer is not of this world.[697]

[695]Cf. *Tafsīr Mujāhid*, *Jalālayn*, Ṭabarī, Ibn Kathīr and others on ﴿You will revert (to your old ways)﴾ (44:15) among other verses. Dr. al-Būṭī said in his Damascus Friday *tafsīr* lectures: "Allah Most High knows that even if they were to live a million years they would be returning to disbelief."

[696]"My sleep consists in dozing *(subāt)* and my hearing is mostly choppy *(hanāt)*" said the *mukhaḍram* ʿAmr b. ʿĀmir al-Salamī on his death-bed to Muʿāwiya ﷺ who was visiting him. Narrated by Ibn ʿAsākir (46:204).

[697]These are in fact the words of Ibn Ḥajar quoted by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*. Two major Imams—Ibn Fūrak and al-Ghazzālī—explained the way in which the prayer is of this world in certain senses and of the next world in others cf. al-Haytamī, *Fatāwā Ḥadīthiyya* (p. 277). See also al-Fayrūzābādī *Sifr al-Saʿāda*'s beautiful page on this hadith.

As for its soundness from the viewpoint of syntax,[698] al-Suyūṭī in his documentation of the hadiths of *al-Shifā* said that Aḥmad narrated from ᶜĀ'isha ﵂:

> *Three things of the world pleased the Messenger of Allah ﷺ: women, perfume, and food.*[699] *He got two but missed one—he got women and perfume but missed food.*[700]

Al-Suyūṭī said of this hadith, "Its chain is sound except that one transmitter was not named." So then, its chain becomes fair.[701] As for its soundness from the viewpoint of meaning, we may say that since his greatest delight took place in the world, it counted as being part of it. This interpretation is reinforced by the version that has,

> *perfume and women, but my greatest delight is the Prayer (Ṣalāt).*

However, does *Ṣalāt* in the hadith stand for the universal obligation of prayer or for blessing him ﷺ?[702]

جَهْدُ الْمُقِلِّ دُمُوعُهُ

The Best a pauper can give is his tears. Ibn al-Dayba᾽ said, "This is the meaning of the hadith:

> *The best almsgiving is the pauper's utmost.*

Abū Dāwūd and many others narrate it from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ." The difference is obvious between the two meanings. The first is that one possesses only his tears—a hyperbole for his poverty—while the hadith means that when one is poor and gives something little from what he owns, it is the best almsgiving. Thus is it narrated:

> *One dirham has overtaken a hundred thousand dirhams.*[703]

[698]The hadith al-Qārī proceeds to cite *(women, perfume, and food)* is quite different and therefore forms no proof. The only correct wording is *Beloved to me in the world are perfume and women, but my greatest delight is the Ṣalāt,* narrated by Aḥmad, al-Nasā'ī, Abū Dāwūd and others from Anas ﵁, which al-Qārī partly cites at the end of his entry.

[699]"*I.e.* lavishing food on his kin and neighbors." Al-Sindī.

[700]Narrated from ᶜĀ'isha by Ibn Saᶜd (1:398) and Aḥmad (6:72=Zayn ed. 17:331 §24321 *isnād ḍaᶜīf*=Arna'ūṭ ed. 40:499 §24440 *isnād ḍaᶜīf*) through an unnamed *Tābiᶜī* cf. al-Haythamī (10:116). Ibn Rajab cites it in *Jāmiᶜ al-ᶜUlūm wal-Ḥikam.*

[701]This grading is per the criterion of Ibn Ḥibbān and others whereby an unnamed or unknown *Tābiᶜī* does not jeopardize the soundness of a chain because of the general praise of their entire generation by the Holy Prophet ﷺ and the default integrity of a Muslim.

[702]Qāḍī ᶜIyāḍ in the *Shifā* (p. 89 §35) quotes Ibn Fūrak as reporting that one of the meanings of *ṣalāt* in this hadith is the invocation of blessings upon him ﷺ.

[703]Al-Nasā'ī, Aḥmad, Ibn Ḥibbān, and al-Ḥākim from Abū Dharr and Abū Hurayra . As for the wording of the entry, it has no basis.

أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا

The Best acts of worship are the bitterest ones. That is, the most tasking and arduous. Al-Zarkashī said, "This report is not known." Al-Suyūṭī made no comment. Ibn al-Qayyim, however, in *Sharḥ al-Manāzil*[704] said it was baseless. I say, its meaning is true, since al-Bukhārī and Muslim narrate from ʿĀ'isha رضي الله عنها [that the Prophet ﷺ said to her]:

> *Reward [for your pilgrimage] is proportional to [your] fatigue.*

In Ibn al-Athīr's *Nihāya* the above is attributed to Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما.

خَيرُ السُّودَانِ ثَلَاثَةٌ لُقْمَانُ وَبِلَالٌ وَمِهْجَعٌ مَولَى رسول الله ﷺ

The Best black men are three: Luqmān, Bilāl, and Mihjaʿ the mawlā *of the Messenger of Allah* ﷺ.[705] Ibn al-Daybaʿ claimed that al-Bukhārī narrated it in his *Ṣaḥīḥ* from Wāthila b. al-Asqaʿ رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ, but the mention of al-Bukhārī here is a lapse of the pen either from the scribe or from the writer himself as this hadith is not there at all. All that is mentioned in the *Maqāṣid* is that al-Ḥākim narrates it. Al-Manūfī said,

> The claim of Ibn al-Daybaʿ that Mihjaʿ was the *mawlā* of the Messenger of Allah ﷺ is [also] a mistake for he was in fact the *mawlā* of ʿUmar b. al-Khattab رضي الله عنه. He was the first Muslim killed at Badr. A stray arrow hit him and killed him as he was standing between the two battle-ranks. He was from Yemen.

The *Maqāṣid* mentions that the Prophet ﷺ said:

> *I swear it by Him in whose hand is my soul! The whiteness of the black man (bayāḍ al-aswad) will certainly be seen in Paradise from a distance of a thousand years.*[706]

[704] I.e. *Madārij al-Sālikīn*, a commentary on al-Harawī al-Anṣārī's brief sufi work *Manāzil al-Sā'irīn*.

[705] Narrated from Wāthila by al-Ḥākim (3:321) who declares it *ṣaḥīḥ* although he expresses doubts about his source, Ismāʿīl b. Muḥammad b. al-Faḍl al-Shaʿrānī as narrtaed by al-Samʿānī in *al-Ansāb* (8:118). Ibn ʿArrāq supports it with the *mursal* hadith of ʿAbd al-Raḥmān b. Yazīd b. Jābir adding the Negus as narrated by Ibn ʿAsākir (10:462). The latter also narrates it (1) from Ibn ʿAbbās through Abyan b. Sufyān al-Maqdisī whom Ibn al-Jawzī accused of forging this hadith cf. al-Ḥalabī, *al-Kashf al-Ḥathīth* (p. 41 §29), and (2) through al-Awzāʿī with another broken chain. Some commentaries on Sūrat Luqmān—such as Ibn al-Samʿānī and al-Zamakhsharī's—attribute this saying to Saʿīd b. al-Musayyib and identify Mihjaʿ b. ʿAbd Allāh correctly. That he was the first *shahīd* at the battle of Badr is narrated from Ibn al-Musayyib himself by Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Istidhkār* (1:509) and others.

[706] Narrated only from Ibn ʿUmar (the mention of Ibn ʿAbbās is a corruption) by Ibn Mardūyah, al-Ṭabarānī, *Kabīr* (12:436 §13595) and, through him, Abū Nuʿaym (3:319 *gharīb*), Ibn ʿAsākir (34:65), and Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūʿāt* (2:231), all through Ayyūb b. ʿUtba al-Yamāmī who is discarded cf. Ibn Ḥibbān, *Majrūḥīn* (1:170), al-Dhahabī, *Siyar* ("a falsehood"), *Mīzān (s.v.)*, Ibn Kathīr, *Tafsīr* on Sūrat al-Nisā' v. 69 and Sūrat al-Insān v.13 (Qurṭuba ed. 4:156-157 and 14:215 *gharīb jiddan*) and al-Suyūṭī, *La'ālī'* (1:408-409).

Al-Manūfī said the words "the whiteness of the black man" mean the one that was black in this life. This tells us that the Believers among the black will not enter Paradise except white. Al-ʿAsqalānī stated this in his commentary on al-Bukhārī.[707]

خَيْرُ البِرِّ عَاجِلُهُ

The Best fulfillment of a promise is immediate. Inauthentic in wording but its meaning is in a report from al-ʿAbbās ﷺ:

> *A good deed remains incomplete unless promptly done; doing it promptly makes others happy.*[708]

This is the meaning of the famous saying, "Waiting is worse than dying," because failure remains a possibility.

أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ

The Best in judgment among you is ʿAlī. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording as a Prophetic hadith.[709] Rather, al-Ḥākim in the *Mustadrak* declared it sound as narrated from Ibn Masʿūd ﷺ: 'We would tell one another that the best in judgment among the people of Medina was ʿAlī.'" Al-Sakhāwī said "It is correct to say that such a wording has the status of a Prophetic statement." This view leaves much to be desired.

In Ibn Farashtah's *(sic) Sharḥ al-Mashāriq*:[710] "It is narrated that ʿUmar ﷺ used to say, *Ubay is the most proficient among us in the Qur'ānic readings and ʿAlī the best in judgment.*"[711] More explicit yet is al-Tirmidhī's report as documented by al-Suyūṭī:

> *The most compassionate of my Community toward my Community is Abū Bakr; the staunchest in the command of Allah is ʿUmar; the most truthful in his modesty is ʿUthmān, and the best in judgment is ʿAlī.*[712]

[707]I found no such mention in *Fatḥ al-Bārī*. See sections on racialism in introduction and below (p. 563).

[708]The sources attribute this saying to Jaʿfar b. Muḥammad addressing Sufyān b. ʿUyayna although al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā'* attributes it to al-ʿAbbās.

[709]Al-Sakhāwī does not say this; furthermore he mentions other sources for the wording *The best in judgment among my Community is ʿAlī* as a Prophetic hadith.

[710]This is ʿAbd al-Laṭīf b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Amīn al-Dīn b. Farashtā (d. 801), also known as Ibn al-Malak; see entry *The Holy Land does not make anyone holy.*

[711]Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Bukhārī and Aḥmad. Imam al-Nawawī in his *Fatāwā* (p. 264) excluded Abū Bakr and ʿUmar from the meaning of the Prophetic statement: *the best in judgment is ʿAlī,* further adding that the phrase did not necessitate precedence in knowledge nor in absolute merit.

[712]Part of a hadith narrated from Anas by al-Tirmidhī, Ibn Mājah, and Aḥmad.

Among the benefits of learning here, the hadith master al-Sakhāwī said in his *Fatāwā*:

> I was asked about the cause for which the angels of the Merciful were bashful before our liege-lord ʿUthmān[713] and replied that I did not find it mentioned in any truly reliable report. However, our teacher, al-Badr the genealogist[714] informed us in one of his works, as related from al-Jamāl al-Kāzarūnī, that when the Prophet ﷺ linked the Emigrants and Helpers in brotherhood in Medina while Anas b. Mālik was absent, ʿUthmān stepped forward to fill in, his chest bared, so the angels stayed back out of modesty. The Prophet ﷺ then ordered him to cover his chest and they went back to their places. He ﷺ asked them the reason and they said, *Pudeur (ḥayā'an) before ʿUthmān.*[715]

خَيْرُ الْأَسْمَاءِ مَا عُبِّدَ وَمَا حُمِّدَ

The Best names are those formed of "Servant of" (ʿabd) [followed by one of the Holy Names of Allah] and those formed of ḥamd *and its derivations.*[716] Al-Suyūṭī said he never saw it anywhere. Al-Ṭabarānī in his *Muʿjam* narrated from Abū Zuhayr al-Thaqafī ﷺ:

> *When you give a name use "ʿAbd" [in compound with a Divine Name].*[717]

And from Ibn Masʿūd ﷺ, from the Prophet ﷺ with a weak chain:

> *The most beloved names to Allah are those that assert servitude to Him (mā tuʿubbida lahu).*[718]

[713]As per the report from ʿĀ'isha [in Muslim and elsewhere] and Ḥafṣa [in Aḥmad] that the Prophet ﷺ was sitting with his leg or part of his leg exposed in the presence of Abū Bakr and ʿUmar but when ʿUthmān asked to come in he covered it and said, *Shall I not feel bashful before a man when even the angels feel bashful before him?* Imam al-Qushayrī in his *Risāla Qushayriyya* (p. 563) said: "The Prophet ﷺ pointed to the fact that even though he held the self-respect *(ḥishma)* of ʿUthmān in the highest esteem yet the position or situation between himself and Abū Bakr and ʿUmar was more transparent (*al-ḥālatu al-latī baynahu wa-bayna Abī Bakrin wa-ʿUmara kānat aṣfā).*"

[714]The Ḥasanī Sayyid and Jurist al-Badr Ḥasan b. Muḥammad b. Ayyūb al-Qāhirī al-Shāfiʿī (767-866) who authored *Sharḥ al-Tanqīḥ lil-Walī al-ʿIrāqī.*

[715]Al-Sakhāwī mentions this reply of his in two places of his *Ajwiba Marḍiyya* (1:353 §94 and 3:1085 §309), adding, "This needs to be researched further." Al-Qārī also mentions it in the chapter entitled *Manāqib ʿUthmān* of his *Mirqāt.*

[716]The established narration is: *The most beloved of names to Allah Most High are ʿAbd Allāh and ʿAbd al-Raḥmān*, narrated from Ibn ʿUmar by Muslim and in the *Sunan.*

[717]Narrated by al-Ṭabarānī, al-Fasawī, Abū Nuʿaym, and al-Ḥākim with a very weak chain as indicated by al-Haythamī and others.

[718]Narrated with the beginning *The Messenger of Allah forbade that a man name his slave or his son Ḥārith, Murra, Walīd, al-Ḥakam, Aflaḥ, Najīb, or Yasār* and the completion *and the most truthful name is Hammām,* by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* and *al-Kabīr* through

Abū Nuʿaym also narrated with his chain from the Prophet ﷺ that Allah Most High said:

I swear it by My glory and majesty! I will never punish someone named after you.[719]

خَيْرُ تِجَارَتِكُمْ الْبَزُّ وَخَيْرُ صَنَائِعِكُمْ الْخَرْزُ

The Best of your trades is linen and the best craft is leather. Al-ʿIrāqī said: "I never saw any chain of transmission[720] for this report." The compiler of the *Firdaws* mentioned it as a saying of ʿAlī رضي الله عنه.

خِيَارُ نِسَاءِ أُمَّتِي أَحْسَنُهُنَّ وَجْهاً وَأَرْخَصُهُنَّ مَهْراً

The Best women of my Community are those with the most beautiful faces and smallest dowries. Al-Sakhāwī said al-Daylamī mentioned it from the Prophet ﷺ chainless.[721]

العَارُ خَيْرٌ مِنَ النَّارِ

Better disgrace than the Fire![722] Spoken by al-Ḥasan b. ʿAlī رضي الله عنهما when he yielded, whereupon his companions said to him: "O disgrace of the

a very weak chain while yet another version has *and the most truthful names are Hammām and Ḥārith,* narrated by al-Shīrāzī in *al-Alqāb.*

[719]I.e. *Muḥammad, Aḥmad, Maḥmūd, Ḥāmid, Ḥammād*.... This particular narration is identified among the forgeries of Nubayṭ b. Shurayṭ narrated by Ibn Mandah in his *Fawā'id* (p. 119 §335) cf. *Mīzān* (1:82 *Yā Muḥammad*). Al-Suyūṭī said in *al-Riyāḍ al-Anīqa*: "The *Ḥāfiẓ* [Ibn Ḥajar] said there is not one sound hadith concerning the merit of naming oneself Muḥammad. Ibn Taymiyya even said everything narrated under that heading is forged. [Yet] the best of all the narrations related on the merit of naming oneself Muḥammad is the hadith of Abū Umāma." [*Whoever names his son Muḥammad out of love for me and seeking blessing, he and his son shall be in Paradise*]. Al-Suyūṭī said of this report in *al-Durrat al-Tājiyya ʿalāl- As'ilat al-Nājiyya* in *al-Ḥāwī lil-Fatāwā*: "Its chain for me has the grade of fair *(ḥasan)*.... This is a safe chain *(lā ba'sa bihi)* even if Ibn al-Jawzī calls it a forgery. We do not agree with him that it was forged, as I made clear in the abridgment of the *Mawḍūʿāt* and in *al-Qawl al-Ḥasan fil-Dhabb ʿan al-Sunan.*" Cf. Ibn Bukayr's (d. 388) compilation of all of these reports reproduced in full in al-Nabhānī's *Saʿādat al-Dārayn* (p. 394-400).

[720]As already related by Ibn Qutayba in his *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth.*

[721]Narrated from ʿĀ'isha by al-Wāḥidī in *al-Tafsīr al-Wasīṭ* (2:115) which both Ibn Abī Ḥātim in the *ʿIlal* (1:410) and al-ʿUqaylī denounced as a falsehood coming only through Muḥammad b. Sulaymān b. Abī Karīma. Al-Kattānī in *al-Risāla al-Mustaṭrafa* mentions that both al-Wāḥidī and his teacher al-Thaʿālibī were weak in hadith and included forgeries in their commentaries of Qur'ān. However, it is firmly established from ʿĀ'isha in Aḥmad, Ibn ʿAbbās in Ibn Ḥibbān, and ʿUqba b. ʿĀmir in Abū Dāwūd, among other reports, that the Prophet ﷺ said *The most blessed women are those with the smallest dowries* which explains why Abū ʿUmar al-Nawqātī graded the hadith of the entry *ṣaḥīḥ* in his *Muʿāsharat al-Ahlīn* according to al-ʿIrāqī in *Takhrīj al-Iḥyā'.*

[722]When the Rāfiḍī Abū ʿĀmir Sufyān b. al-Layl al-Kūfī and others jeered our liegelord al-Ḥasan and called him "Blackener of the Believers' faces," "Shame of the Believers," and "Abaser of the Believers" for making peace with our maternal uncle Muʿāwiya, he replied: *Better shame than the Fire* and *I did not abase them but hated to shed their blood in the pursuit of kingship.* Narrated from Abū al-Gharīf ʿUbayd Allāh b. Khalīfa by Ibn Abī Shayba (7:476 §37357), al-Ḥākim (1990 ed. 3:192), al-Khaṭīb (10:305), Ibn ʿAbd al-Barr in *al-*

Believers!" He replied: *Better disgrace than the Fire!* As for what some of the uneducated say, "Better the Fire than shame," these are the words of the disbelievers except if one hyperbolically means the fire of this world. Otherwise, it is narrated:

The disgrace of the world is easier than that of the hereafter.[723]

Al-Ṭabarānī narrates it from Ibn ᶜAbbās from his brother al-Faḍl رضي الله عنهم from the Prophet ﷺ. What is more the Divine Revelation says ﴿and verily the doom of the Hereafter will be sterner and more lasting﴾ (20:127).

جَوْرُ التُّرْكِ وَلَا عَدْلُ الْعَرَبِ

Better the Turks' injustice than the justice of the Arabs![724] A worthless statement and not a hadith, said Ibn al-Dayba^c. Indeed, it is a blasphemy on the face of it, since one is saying that he prefers the injustice of a group to the justice of another, although the just are the best race of human beings while the iniquitous originate from filth.

إِتَّقُوا الْبَرْدَ فَإِنَّهُ قَتَلَ أَخَاكُمْ أَبَا الدَّرْدَاءِ

Beware the cold for, truly, it has killed your brother Abū al-Dardā'. Al-Sakhāwī said, "This report is baseless. If it does proves to be narrated then it requires an appropriate interpretation because Abū al-Dardā' رضي الله عنه lived a long time after the Prophet's death ﷺ." Al-Manūfī said, "A possible interpretation of this hadith is that the Prophet ﷺ used the past tense to denote a future event, since it definitely takes place on the basis of his truthful report."

إِيَّاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدِّمَنِ

Beware the dunghill flower.[725] Al-Dāraquṭnī narrated it in the *Afrād* and al-ᶜAskarī through al-Wāqidī. Al-Dāraquṭnī said, "It is not authentic in any way," as mentioned by Ibn al-Dayba^c. Al-Suyūṭī said al-Daylamī narrated it from Abū Sa^cīd [al-Khudrī رضي الله عنه]. This means that it is not

Istiᶜāb (1:386-387), and al-Dhahabī in the *Siyar* (Risāla ed. 3:272 and 3:145) cf. *Fatḥ* (13:65), al-Ḥalabī's *Sīra* (3:359). Hence, whoever today finds any reservation in their heart toward al-Ḥasan, is a kharijite.

[723]Narrated by al-Ṭabarānī, Abū Ya^clā, al-Ṭabarī, al-Quḍā^cī and others as part of a longer hadith suspected forged cf. Ibn Kathīr, *Bidāya* (5:213), al-Dhahabī, *Mīzān* (Qāsim b. Yazīd), and *Fatḥ al-Wahhāb* (1:221-223 §172).

[724]Al-Najm al-Ghazzī in *Kashf al-Khafā*: "A worthless, fabricated word! Allah placed Prophethood and Caliphate among the Quraysh, the lords of the Arabs!"

[725]The continuation is *What is the dunghill flower, Messenger of Allah? He said, The beautiful woman in a vile setting.* Narrated through al-Wāqidī from Abū Sa^cī d al-Khudrī by al-Khaṭīb in *Tālī Talkhīṣ al-Mutashābih* (2:509 §309), al-Rāmahurmuzī in *Amthāl al-Ḥadīth* (1:120-121 §84), al-Quḍā^cī (2:96 §957), al-Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth* (2:489-490 §266) cf. Ibn Hajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (Medina ed. 3:145), Ibn al-Mulaqqin in *al-Badr al-Munīr* (7:497-498=2:179), and al-ᶜIrāqī in *al-Mughnī ᶜan Ḥaml al-Asfār* (1:387).

fabricated—whether halted or raised to the Prophet ﷺ.[726] The author of *Tuḥfat al-ʿArūs*[727] narrated it as a saying of ʿUmar ؓ in this wording:

> *Beware the dunghill flower, for she begets the like of her origins. Choose a woman of high stock for she begets the like of her father, her uncle, and her brother.*[728]

The corrupt beautiful woman is compared to the greenery that grows on dung, in the vilest place. It may look good but it is corrupt within.[729]

إِتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحْسَنْتَ إِلَيْهِ

Beware the evil of those you treated well. Al-Sakhāwī said, "I do not know it. It resembles the discourse of one of the early Muslims." In al-Dīnawarī's *Mujālasa*, attributed to ʿAlī ؓ: *A noble person softens when entreated while a miserly one hardens when treated kindly.*

إِتَّقُوا ذَوِي الْعَاهَاتِ

Beware those with physical defects. Al-Sakhāwī said: "I did not find it in this wording."[730]

إِحْذَرُوا صُفْرَ الْوُجُوهِ فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ عِلَّةٍ أَوْ سَهَرٍ فَإِنَّهُ مِنْ غِلٍّ فِي قُلُوبِهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ

Beware those with yellow faces; if their color is not due to disease or lack of sleep, it stems from hatred in the heart for Muslims. Al-Daylamī cited it in his *Musnad Ibn ʿAbbās*. Al-ʿAsqalānī said, "I have not found a basis for it. Even if Ibn al-Qayyim mentions it in *al-Ṭibb al-Nabawī*, nevertheless, he does so without chain of transmission."

سِينُ بِلَالٍ عِنْدَ اللهِ شِينٌ

Bilāl's s *is a* sh *in the presence of Allah.* Ibn Kathīr said it is baseless [cf. the next entry].

إِنَّ بِلَالاً كَانَ يُبَدِّلُ الشِّينَ فِي الْأَذَانِ سِيناً

Bilāl used to change the sound sh to s in the call to prayer. Al-Mizzī said, as related by al-Burhān [Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Mālikī] al-

[726]It is one of al-Qārī's strangest assumptions that if al-Daylamī narrates something, it cannot be forged.

[727]On this book see above, p. 92.

[728]The hadith *Choose well where your seeds will go. Marry suitable matches (akfā') and give your daughters away to suitable matches* is narrated from ʿĀ'isha by Ibn Mājah, Ibn Abī Shayba, Ibn ʿAdī, al-Ḥākim, al-Ḍiyā' al-Maqdisī, and others. One version adds: *For women give birth to [boys] the likes of their brothers and [girls] the likes of their sisters.*

[729]Al-Yāfiʿī in the introduction to *Rawḍ al-Rayyāḥīn* cites a report comparing the worship of the rich to a green plant growing on top of a dunghill.

[730]It is most probably a saying of Imam al-Shāfiʿī ؓ which continues "for they often harbor spite."

Safāqisī, "This is famous among the common people but we never saw it related in any book whatsoever."[731]

البَرَكَةُ فِي البَنَاتِ

Blessing lies in daughters. Al-Sakhāwī said it is narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما that a man invoked death upon his daughters, whereupon the Prophet ﷺ said,

Do not imprecate [them]! Truly, blessing lies in daughters.

Its chain of transmission contains a narrator suspected of forgery.[732] It does not contradict the sound report whereby

The death of daughters is among the [Divine] honorific gifts,[733]

for situations differ according to spiritual levels. Al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and *al-Awsaṭ*—among other of his works—narrates from Ibn ʿAbbās that when the Prophet ﷺ received condoleances for his daughter Ruqayya رضي الله عنها he said:

Praise belongs to Allah! Burying a daughter is among the signs of honor.[734]

Al-Bazzār narrates it as *The death of daughters* and it comes through a single narrator *(gharīb)*. Ibn Abī al-Dunyā narrates [in *al-ʿAzā'*] from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما that when one of his daughters died and the people came to proffer their condolences he told them:

It is but nakedness Allah has veiled, neediness Allah has fulfilled and a reward Allah has brought on.

As much as epigones endeavored to add a fourth element to what Ibn ʿAbbās said, they could not—as the *Maqāṣid* said. Yet we may add, "and a

[731] Cf. Abū al-Khayr Muḥammad al-Khayḍarī's *Juz' fī ʿAdam Ṣiḥḥat Mā Nuqil ʿan Bilālin fī Ibdālih al-Shīn Sīnan*, in print at Beirut's Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya. Another baseless report is that Bilāl رضي الله عنه would use a *hā'* instead of a *ḥā'* when saying *ḥayya ʿalā al-ṣalāt* and *ḥayya ʿalā al-falāḥ* so the Companions complained that "Bilāl mispronounces and this is not right, considering that we are at the beginning of Islām" [!], whereupon the Prophet ﷺ supposedly said: *Bilāl's mispronunciation (laḥn) is dearer to Allah Most High than a hundred 'ḥayya ʿala al-falāḥ' from his critics, so do not raise your voices lest I reveal your secrets from beginning to end!* Cited from Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī by Aḥmad Riḍā Khān in *al-Zamzamat al-Qamariyya fīl-Dhabbi ʿan al-Khamariyya* as translated into Arabic by Mumtāz Aḥmad Sadīdī (Karachi: al-Madīnat al-ʿIlmiyya, 2002) p. 83.

[732] Al-Sakhāwī also said: "If there were no blessing in them then the pure Household *(ʿitra)* and Prophetic lineage would not have been perpetuated through women!"

[733] Rather, this is also forged in its various wordings according to Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, and al-Suyūṭī, and as indicated by al-Sakhāwī himself in the *Maqāṣid* cf. also al-Munāwī, although al-Ghumārī disputes that verdict in *Fatḥ al-Wahhāb* (1:227).

[734] See previous note.

command Allah carried out, and there is no change nor strength save in Allah."

البَرَكَةُ فِي صِغَرِ القُرْصِ وَطُولِ الرِّشَاءِ وَصِغَرِ الجَدْوَلِ

Blessing lies in a small loaf, a long rope for one's well, and a small brook. Al-Sakhāwī mentioned it in the *Maqāṣid* in the entry *Make your bread small* and said it was a falsehood, apparently following al-Nasā'ī whom he quoted as saying it was a lie. Nevertheless, al-Suyūṭī mentioned it in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* as narrated by Abū al-Shaykh in *al-Thawāb* from Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما and by al-Silafī in *al-Ṭuyūriyyāt* from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما.[735] We discuss the report *Make your bread small* separately.

الدَّمُ مِقْدَارَ الدِّرْهَمِ يُغْسَلُ وَتُعَادُ مِنْهُ الصَّلَاةُ

Blood the extent of a dirham must be washed off and the prayer repeated. Its chain contains the inveterate liar Nūḥ [b. Abī Maryam].[736] Thus in the *La'ālī'*.[737]

أُسْجُدْ لِلْقِرْدِ فِي زَمَانِهِ

Bow to the monkey in his time. Abū Nuᶜaym narrated it in the *Ḥilya* as a saying of Ṭāwūs: "People used to say...." Al-Suyūṭī mentions it.[738]

فَازَ بِاللَّذَّةِ الجَسُورُ

The Brazen reap the pleasure. Al-Sakhāwī said, "I do not know it."

لَا يَسْتَدِيرُ الرَّغِيفُ وَيُوضَعُ بَيْنَ يَدَيْكَ حَتَّى يَعْمَلَ فِيهِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَسِتُّونَ صَانِعاً أَوَّلُهُمْ مِيكَائِيلُ

A Bread loaf is not fully rounded nor placed before you until three hundred and sixty workers have had a hand in its making, the first of whom is [the archangel] Mīkā'īl. Al-ᶜIrāqī said, "I did not find any basis for it."

[735]The report was not found in the printed edition of the *Ṭuyūriyyāt*.

[736]See section "Notorious Forgers" in the introduction.

[737]Cf. entry *The prayer must be repeated if the surface equals a dirham.*

[738]In *Kashf al-Khafā'*: "It is more famous as *Dance to the monkey in his kingdom.*" Cf. al-Rāghib al-Aṣfahānī's *Muḥāḍarāt al-Udabā'* (1:265):

Bow to evil's monkey in his time, // humor him while in his power!

This is also the meaning of the maxim, *Indulge them as long as you are in their house... (q.v.)* although Ibn Kathīr in the *Bidāya* (Year 106) glosses it as "obey him in good things" *(aṭiᶜhu bil-maᶜrūf)*. See also entries, *The tyrant is Allah's justice on earth* (note 1178) and *If you cannot cut the hand of your enemy, kiss it.*

C

بُرْمَةُ الشِّرْكِ لَا تَفُورُ

The Cauldron of polytheism never boils. As stated by Ibn al-Dayba^ᶜ this is is not a hadith.[739]

الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ

Certitude is all of faith. Forged according to al-Ṣaghānī.

الْبَشَاشَةُ خَيْرٌ مِنَ الْقِرَى

Cheerfulness is better than giving a guest food and drink. Al-Sakhāwī said: "I do not know this report."

سَوْدَاءُ وَلُودٌ خَيْرٌ مِنْ حَسْنَاءَ لَا تَلِدُ

A Child-bearing black woman is better than a beautiful sterile woman. Thus in the *Iḥyā'*. Al-ᶜIrāqī said Ibn Ḥibbān narrated it in the *Ḍuᶜafā'* through Bahz b. Ḥākim, from his father, from his grandfather and it is inauthentic. It is also narrated in this form in *al-Nihāya*. Al-Azharī narrated it from the Prophet ﷺ while others halted it at ᶜUmar رضي الله عنه.

عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ

Cling to the faith of old women. Al-Sakhāwī said it is baseless in this wording[740] although its meaning complies with certain reports that are all weak. Al-Zarkashī said al-Daylamī narrates from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما the wording

> *When time is about to end and lusts run amok, cling to the faith of bedouins and women!*

[739] A saying of one of the early Muslims according to al-Shaᶜrānī cf. *Kashf al-Khafā'*.

[740] Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī in his *Tadhkira*, al-Āmidī in his *Iḥkām* (4:232) and Ibn al-Subkī also reject it as baseless, the latter including it among the baseless reports cited in the *Iḥyā'* in *Ṭabaqāt al-Shāfiᶜiyya al-Kubrā* (6:333) yet the fact that that wording is positively attributed to the Prophet ﷺ in the *Siyar al-Kabīr* (1:36) of Muḥammad b. al-Ḥasan suggests it might have a basis, and al-Zabīdī in his *Itḥāf* leans to the opinion that it is not forged. Also reported as a saying of Imām al-Ḥaramayn Ibn al-Juwaynī, the hadith master al-Samᶜānī, and Abū Bakr al-Khwārizmī while Abū Saᶜīd al-Shaḥḥām dreamt that Abū Sahl al-Ṣuᶜlūkī said after his death: 'Allah forgave me for questions old women used to ask me.'" See also entry, *Most of the people of Paradise are the naïve*. ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz رحمه الله mentioned that ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb رضي الله عنه said: "You were left on the clear path, its night as bright as its day. Follow the religion of the bedouins and the children of schoolmasters." Narrated exclusively by Razīn [on him see entry *Ablution on top of ablution is light upon light*] in his *Musnad*, cf. Ibn al-Athīr, *Jāmiᶜ al-Uṣūl* (1:292-293 §82).

The chain of the latter report is terminally flimsy;[741] al-Ṣaghānī went so far as to say it is forged.

البَرْدُ عَدُوُّ الدِّينِ

Cold is the enemy of religion. This is not a hadith but a saying of Saᶜīd b. ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Dimashqī [al-Tanūkhī], the great Imam (d. 167).[742]

مَا عُبِدَ اللهُ بِشَيْءٍ أَعْظَمَ مِنْ جَبْرِ الْقُلُوبِ

Consoling people's hearts is the greatest of all the ways of worshipping Allah. Al-Sakhāwī said, "I do not know this to be a Prophetic hadith."

شَاوِرُوهُنَّ وَخَالِفُوهُنَّ

Consult women and disagree with them. Unestablished in this form though its content is defensible. Al-Sakhāwī said,

> I do not know it as a saying of the Prophet ﷺ but Anas ؓ does report that the Prophet ﷺ said:
>
> > *Let none of you take any decision without consulting somebody! If you do not find anybody to consult, consult a woman then do other than what she says. Truly, blessing lies in disagreeing with them.*[743]
>
> Its chain of transmission is both weak and broken. Al-Daylamī, al-ᶜAskarī and al-Quḍāᶜī narrated from ᶜĀ'isha ؓ that the Prophet ﷺ said:
>
> *Obeying women causes woe (q.v.).*
>
> Ibn ᶜAdī said none but weak narrators transmitted the above from Hishām [b. ᶜUrwa] but Ibn al-Jawzī was ill-inspired to include it among the forgeries.

[741] As stated by al-Suyūṭī in his *Takhrīj Aḥādīth Sharḥ al-Mawāqif* (p. 121) and *Durar al-Muntathira*. He also declared it forged by a certain Ibn al-Baylambānī in the *La'ālī'* in confirmation of Ibn al-Jawzī's verdict in his *Mawḍūᶜāt* and Ibn ᶜArrāq confirmed them both. Al-Suyūṭī mistakenly included it in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

[742] *I.e.* because cold weather confines people to their homes and dampens their energies, however it is contradicted by the authentic Prophetic hadith *Winter is the Believer's spring (al-shitā'u rabīᶜu al-mu'min)*, narrated from Abū Saᶜīd al-Khudrī by Aḥmad, Abū Nuᶜaym, al-Quḍāᶜī, Abū Yaᶜlā, al-Bayhaqī in the *Sunan*, and al-ᶜAskarī with the addition *its night is long so he spends it standing in prayer, and its day is short so he spends it fasting,* graded fair by al-Haythamī and al-Suyūṭī cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (1:141-142 §97). Al-Suyūṭī compiled the hadiths on the merits of winter into a monograph.

[743] Narrated by Ibn Lāl and, through him, Ibn al-Daylamī with a thoroughly broken chain which contains ᶜĪsā b. Ibrāhīm al-Hāshimī who is accused of lying. On this and similar sayings see our introduction, section entitled "Misogynistic Forgeries."

Al-Suyūṭī said [in the *Durar*], "This report [*Consult women…*] is a falsehood without basis whatsoever but there is a hadith to the same meaning:

Obeying women causes woe.

Ibn ᶜAdī, Ibn Lāl, and al-Daylamī narrated it from ᶜĀ'isha ﵂. Ibn ᶜAdī also narrated the hadith of Umm Saᶜd bt. Zayd b. Thābit, from her father, from the Prophet ﷺ:

Obeying woman causes woe.

Al-Ṭabarānī and al-Ḥākim—who graded it sound—also narrated from Abū Bakra ﵁, from the Prophet ﷺ:

When men started obeying women, they perished.[744]

Al-ᶜAskarī narrated in *al-Amthāl* from ᶜUmar ﵁:

Disagree with women for disagreement with them spells blessing.

He also narrates from Muᶜāwiya ﵁:

Accustom women to 'No!' for truly woman is weak. If you obey her she will destroy you.

A poet said, "To stop disagreeing with women goes against the grain" *(tark khilāfihinna min al-khilāf)*.

الزَّحْمَةُ رَحْمَةٌ

The Crowd is mercy. Not a hadith but its meaning is sound from the perspective of standing together for prayers, or on the way to ᶜArafa, or in the circles of *dhikr* and learning, or in the circumambulation in the times of particular blessings. In such moments the crowd adds to mercy.

الحِجَامَةُ فِي نُقْرَةِ الرَّأْسِ تُورِثُ النِّسْيَانَ فَتَجَنَّبُوا ذَلِكَ

Cupping on the crown of the head causes amnesia: avoid it! Al-Daylamī narrates this hadith through ᶜUmar b. Wāṣil who said, "Muḥammad b. Sawā' talked to me *(ḥakā lī)* about it from Mālik b. Dīnār, from Anas ﵁, from the Prophet ﷺ." However, al-Khaṭīb accused Ibn Wāṣil of forgery and, moreover, its reference is hearsay *(ḥikāya)*. The Prophet ﷺ definitely had himself cupped on the crown of his head to treat a migraine.[745]

[744]This is the only firmly established hadith in the entry but its meaning is not absolute since the Prophet ﷺ extolled Uways al-Qaranī ﵁ for obeying his mother.

[745]So said al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* without adducing evidence, nor did Ibn al-Qayyim in *Zād al-Maᶜād* although he cites Ibn Sīnā's complete endorsement of the statement that such cupping causes amnesia in his *Canon*.

مَلْعُونٌ مَنْ زَادَ وَلَمْ يَشْتَرِ

Cursed is he that causes a rise in price without intention of buying! Al-Sakhāwī said he does not know it as a Prophetic hadith. However, the prohibition of false bid-up, *najash*, is firmly established [in Muslim].

قَصُّ الْأَظْفَارِ

Cutting fingernails. There is nothing established from the Prophet ﷺ concerning the appropriate way to cut the nails or his preferring a specific day for that.[746] Al-Sakhāwī said, "What is attributed to ʿAlī b. Abī Ṭālib رضي الله عنه and to our teacher [Ibn Ḥajar] is a false attribution."

[746]"Although it is found in Ibn Qudāma's *Mughnī* and Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī's *Ghunya*" (al-Sakhāwī) among other books of *fiqh* and/or *taṣawwuf*; "and these are two Imams or rather Mountains in Hanbali *fiqh* and science—Allah be well pleased with both of them—but hadith is taken from its people and *fiqh* is taken from its people!" (Abū Ghudda in his notes on *al-Maṣnūʿ*; see also our introduction above, section on "Hadithic Verdict vs. Juridical Ruling and *ʿAmal*"). Also cited and discussed in the *Iḥyāʾ* and Aḥmad Zarrūq's *al-Naṣīḥa al-Kāfiya*. See also entry *Whoever cuts his nails alternately shall never suffer ophthalmia.*

D

صَلَاةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ

The Day prayer is mute. Because its recitation cannot be heard, as per the *Nihāya*. Al-Nawawī said in *[al-Majmūʿ] Sharḥ al-Muhadhdhab* that it was a baseless falsehood. Al-Dāraquṭnī similarly said, "Not narrated from the Prophet ﷺ but only said by a jurist." Al-Zarkashī said, "Al-Dāraquṭnī and al-Nawawī said it was a baseless falsehood. It can be found in *Faḍā'il al-Qur'ān* as a statement of Abū ʿUbayda b. ʿAbd Allāh b. Masʿūd." Al-Suyūṭī said,

> Ibn Abī Shayba also narrated it from him in the *Muṣannaf* as well as from al-Ḥasan [al-Baṣrī]. Its continuation is *and night prayer makes itself heard to your ears.* Saʿīd b. Manṣūr narrated it from Ḥammād b. Abī Sulaymān without this addition as did ʿAbd al-Razzāq from Mujāhid. The latter also narrated that al-Ḥasan said, *The day prayer is mute, the voice is not raised in it except for the Jumuʿa and the dawn [prayers].*

يَوْمُ صَوْمِكُمْ يَوْمُ نَحْرِكُمْ

The Day you begin fasting is the same weekday you perform sacrifice [on the 10th of Dhūl-Ḥijja]. Baseless as stated by Aḥmad and others.[747] Al-Sakhāwī mentioned it. So did al-Zarkashī, in the wording,

> *The day you perform sacrifice is the same weekday you begin fasting.*

Then he said Aḥmad b. Ḥanbal said it was baseless. If the hadith were authentic it would mean "most of the time" or else the year it was [supposedly] spoken, which was the Farewell Pilgrimage or some other time, but Allah knows best.

Days of the week. See *The fourth day of the week is a day of continuous misfortune.*

[747] Cf. Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth* (p. 265) and al-Amīr al-Kabīr's *al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba* (p. 135 §431). This saying appears late out of nowhere, has no known chain of transmission, and is contradicted by fact. Al-Suyūṭī declares it "a baseless lie" in the *Durar* and "a baseless falsehood" in *Tadrīb al-Rāwī* as do Badr al-Dīn al-Ḥasanī in his commentary on *Gharāmī Ṣaḥīḥ* and ʿItr in his notes on *ʿUlūm al-Ḥadīth* (p. 266). Another version begins *The day of your new year (yawmu ra'si sanatikum).* See also entry *The beggar has a right to alms even if he comes on horseback.*

الْمَوْتُ كَفَّارَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

Death expiates sins for every Muslim. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt* and missed the mark as stated by al-ʿIrāqī in his *Amālī* who added, "It is narrated through chains of transmission that make it reach the rank of 'fair' *(ḥasan)*." Al-Bayhaqī narrates it in the *Shuʿab* as well as al-Quḍāʿī from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ. Abū Bakr b. al-ʿArabī declared it sound *(ṣaḥīḥ)*.[748]

الدَّيْنُ وَلَوْ دِرْهَماً وَالْعَائِلَةُ وَلَو بِنْتاً وَالسَّائِلُ وَلَوْ كَيْفَ الطَّرِيقُ

Debt, even one dirham; dependants, even one girl; and the solicitor, even for the right direction. Al-Sakhāwī said, "I do not recall it as a Prophetic report but its meaning is correct."[749] The famous version is, *Solicitation is humiliating—even to ask for the right direction.* Allah is the Grantor of success.

عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي فَوَجَدْتُ مِنْهَا الْمَقْبُولَ وَالْمَرْدُودَ إِلَّا الصَّلَاةَ عَلَيَّ

The Deeds of my Community were shown to me and I saw among them accepted deeds and rejected deeds except the invocation of blessings on me [which is always accepted]. Al-Suyūṭī said he could not find any chain of transmission for it. However, its meaning—as mentioned elsewhere—is attributed to Abū al-Dardā' and Sulaymān al-Dārānī.[750]

نُصْرَةُ اللهِ لِلْعَبْدِ خَيْرٌ مِنْ نُصْرَتِهِ لِنَفْسِهِ

The Defense of Allah for His servant is better than the servant's defense of himself. A saying of Wahb b. al-Ward (d. 153) who said: "Allah says: Son of Ādam! If you are wronged, bear with it and be satisfied with My support of you; the latter is better than your own support for yourself." Imam Aḥmad said, "I was told that it is written in the Torah…" and he mentioned it. Al-Sakhāwī cites this [in the *Maqāṣid*]. Al-Suyūṭī said: "'ʿAbd Allāh b. Aḥmad narrates it thus in *Zawā'id al-Zuhd*: 'I was told...'"

لَهَدْمُ الْكَعْبَةِ حَجَراً حَجَراً أَهْوَنُ مِنْ قَتْلِ الْمُسْلِمِ

Demolishing the Kaʿba stone by stone is certainly less grave than killing a Muslim. Al-Sakhāwī said, "I did not come across it in this wording but its meaning complies with al-Ṭabarānī's report in the *Muʿjam al-Ṣaghīr* from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ:

[748] Shaykh Aḥmad al-Ghumārī in *Dar' al-Ḍaʿf ʿan Ḥadīth Man ʿAshaqa fa-ʿAff* (p. 33) lists several of what he terms major mistakes of the great qadi Ibn al-ʿArabī al-Mālikī, claiming that the latter does not have a high rank of mastership of hadith.

[749] Cf. the Prophetic hadith *Children make one stingy and cowardly (al-walad mabkhalatun majbana)* related by Ibn Mājah, Aḥmad and others with a fair chain per Tirmidhī's criterion.

[750] See entries *The invocation of blessing on the Prophet is never rejected* and *All good deeds may be accepted or rejected but the invocation…..*

هَلَاكُ أُمَّتِي عَالِمٌ فَاجِرٌ وَعَابِدٌ جَاهِلٌ

Whoever harms a Muslim unjustly, it is as though he had demolished the Kaʿba.[751]

The Destruction of my Community is the corrupt scholar and the ignorant worshipper. Nowhere to be found, as per the *Mukhtaṣar.*[752]

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فَضَيِّقُوا مَجَارِيَهُ بِالْجُوعِ

The Devil runs within human beings the way blood flows inside the veins. Therefore make its [the devil's] pathways narrow through hunger. This hadith is mentioned in the *Iḥyā.* Al-ʿIrāqī said, "It is agreed upon as narrated from Ṣafiyya ﵂ but without the second part, *Therefore make etc.* for it is an insertion *(idrāj)* from the words of a Sufi."

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

Die before you die. Al-ʿAsqalānī said it is unestablished *(ghayr thābit).*[753] It is a Sufi saying.[754] The meaning is die voluntarily before you are forced to die. Voluntary death stands for abandoning lusts, idle amusements, and all the sins and errors that pertain to them.[755]

[751]Al-Sakhāwī continues in the *Maqāṣid*: "Something like it is related from several Companions—namely that the Prophet ﷺ looked at the Kaʿba and said *Truly, Allah has granted you honor and ennobled you and magnified you, yet the Believer possesses more sanctity than you.*" Narrated in this and other wordings by Ibn Mājah, al-Ṭabarānī in the *Kabīr* and *Awsaṭ*, and al-Bayhaqī in the *Shuʿab.*

[752]The title *Mukhtaṣar* here might refer either to Ibn Kathīr's *Takhrīj* entitled *Tuḥfat al-Ṭālib bi-Maʿrifat Aḥādīth Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* or Ibn Ḥajar's same-entitled work or al-Fayrūzābādī's abridgment of al-ʿIrāqī's *al-Mughnī ʿan Ḥaml al-Asfār* but is most likely al-Manūfī's abridgment of al-Sakhāwī's *al-Maqāṣid al-Ḥasana* cf. p. 166 above.

[753]In his *Arbaʿīn al-Mutabāyinat al-Samāʿ* and as related from him by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid.* Abū Ghudda in his introduction to al-Qārī's *Maṣnūʿ* includes the expression "unestablished" *(ghayr thābit)* among the examples of the forgery experts' negative verdicts denoting forgery such as *lā yaṣiḥḥ* and *lā yathbut.* Al-Sindī considered its meaning confirmed by the hadith *A martyr (shahīd) walking on the face of the earth* in his commentary on Ibn Mājah's *Sunan.* On the different terminological uses of *lā yaṣiḥḥ* and *lā yathbut* see p. 216 and note 551.

[754]E.g. in the *tafsīr*s of al-Naysābūrī, Ḥaqqī, and al-Ālūsī respectively entitled *Gharāʾib al-Qurʾān, Rūḥ al-Bayān* and *Rūḥ al-Maʿānī* under Q2:67; Abū al-Hudā al-Ṣayyādī, *Wasīlat al-ʿĀrifīn* (p.60); al-Mīr Muḥammad Fāyiq al-Astrūmajhawī al-Rūmī (d.1319/1901), *Sharḥ Ḥadīth Mūtū Qabla an Tamūtū*; also in some books of the Shīʿīs. The only established Prophetic narration in that meaning is *Whoever of you is able to die in Medina, let him do so* while *Whoever of you is able to die debt-free, let him do so* was spoken by Anas and *Whoever of you is able to die a pilgrim or on a raid or while transporting raiders, let him do so, and let him never die as a merchant or a tax-collector* by Salmān.

[755]Our master ʿUmar ﵁ and the Successors would say *Take account of yourselves before you are brought to account (ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū).* Narrated by Ibn al-Mubārak in *al-Zuhd* (§306), Abū Nuʿaym (1:88 §135=1:52), Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-Ṣafwa* chapter on ʿUmar and *Tārīkh ʿUmar b. al-Khaṭṭāb* (p.67), Ibn ʿAsākir, al-Ḥakīm al-Tirmidhī in *al-Akyās wal-Mughtarrīn*, and Ibn Ḥibbān, *Thiqāt* (6:127). As for *Perform pilgrimage before you cannot perform pilgrimage,* narrated by al-Dāraquṭnī in his *Sunan* from Abū Hurayra and al-Ḥākim from ʿAlī, it is a falsehood and forgery according to Ibn Ḥibbān and

مُتْ مُسْلِماً وَلَا تُبَالِ

Die Muslim and care about nothing else! Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording." Its meaning is true since Allah Most High says, ﴾die not ever save as those who have surrendered (unto Him)﴿ (3:102).[756]

إِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ

Disagreement in my Community is a mercy.[757] Many imams claimed that this report was baseless, however, al-Khaṭṭābī cites it in passing in *Gharīb al-Ḥadīth* and leads the reader to believe that he considers it to have a basis.[758] Al-Suyūṭī said:

> Naṣr al-Maqdisī narrates it in *al-Ḥujja [ʿalā Tārik al-Maḥajja]* and al-Bayhaqī in *al-Risāla al-Ashʿariyya* without transmission chain. It was also mentioned by al-Ḥalīmī, al-Qāḍī Ḥusayn, Imām al-Ḥaramayn, and others. It may be that its chain was documented in one of the books of the hadith masters that did not reach us. Allah knows best.

Al-Zarkashī said:

> Naṣr al-Maqdisī narrated it in *al-Ḥujja* from the Prophet ﷺ while al-Bayhaqī in *al-Madkhal* narrated it as a saying of al-Qāsim b. Muḥammad. It is also narrated from ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz thus, "It would not please me if the Companions of the Prophet ﷺ never disagreed. Had they not disagreed, there would be no leeway."

Al-Suyūṭī commented:

> This shows that the word "disagreement" in the report means juridical differences. It was also said: their difference in professions and workmanship, as mentioned by a group of the scholars.[759] Glory to Him Who uses mankind howsoever He wishes!

In *Musnad al-Firdaws* through Juwaybir, from al-Ḍaḥḥāk, from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما:

al-Dhahabī.

[756] In his *Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ* on the merits of marriage al-Qārī adduces the strange exegesis of this verse as "Die not save as married people."

[757] *Disagreement is a mercy* (in the branches of the Law) is an axiom among the *Salaf* spoken by al-Qāsim b. Muḥammad, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Sufyān b. ʿUyayna, al-Layth, Mālik, Aḥmad and others, a foundational rule of Law *(qāʿida sharʿiyya)* among the Sunni Schools from the earliest time, which none denies except one deprived of intelligence and knowledge. See study in our *Four Imams and Their Schools* (p. 295-297), section on al-Bayhaqī's *Risāla Ashʿariyya* in the chapter on Imam al-Shāfiʿī رضي الله عنه. Also see Qārī's entry *Allah never punishes for something over which disagreement took place.*

[758] These are Ibn Ḥajar' words in *Talkhīṣ al-Ḥabīr* which al-Sakhāwī cites in his *Maqāṣid.*

[759] Among them al-Qaffāl al-Shāshī as per al-Bayhaqī in his *Risāla Ashʿariyya* which is reproduced in full in Ibn ʿAsākir's *Tabyīn Kadhib al-Muftarī.*

The Disagreement of my Companions is a mercy for you.[760]

Ibn Saᶜd in his *Ṭabaqāt* also mentioned that al-Qāsim b. Muḥammad said, "The disagreement of the Companions ﷺ of Muḥammad ﷺ was a mercy for people."

It follows that the disagreement of other than this Community is affliction and a curse. This is supported in meaning by another narration even if the latter differs in wording:

My Community never unites upon error.[761]

[760]A very weak chain because of Juwaybir who is discarded.

[761]*Mutawātir* in meaning due to the many narrations to that effect, among them: **[1]** *My Community shall never concur on error. Therefore, when you see disagreement, you must stay with the largest mass.* Narrated from Anas by Ibn Mājah, ᶜAbd b. Ḥumayd in his *Musnad* (Sāmarrā'ī ed. p. 367 §1220), and al-Lālakā'ī in his *Sharḥ Uṣūl al-Iᶜtiqād* (1:105 §153), all with very weak chains cf. al-Būṣīrī in the *Miṣbāḥ* (4:169) but the hadith is declared sound by al-Suyūṭī in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* due to the multiplicity of its chains. Another version states: **[2]** *Allah shall not make my [or: this] Community ever concur on error. The Hand of Allah is with the Jamāᶜa.* Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Bayhaqī in *al-Asmā' wal-Ṣifāt* (al-Ḥāshidī ed. 2:136 §702 *isnād ṣaḥīḥ*). Another version continues: **[3]** *Whoever dissents from them departs to Hell.* Narrated from Ibn ᶜUmar by al-Tirmidhī *(gharīb)* with a weak chain. **[4]** *The Hand of Allah is with the Jamāᶜa.* Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Tirmidhī *(gharīb)* with a chain of trustworthy narrators. Al-Ṭabarī defined the *Jamāᶜa* as "the largest mass" *(al-sawād al-aᶜẓam)* cf. *Fatḥ al-Bārī* (13:37), hadith of Ḥudhayfa: *People used to ask the Messenger of Allah ﷺ about the good, but I wished to ask him about the evil…* and al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī*, hadith *The Hand of Allah is with the Jamāᶜa.* Another version continues: **[5]** *Follow the largest mass, for verily whoever dissents from them departs to Hell.* Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Ḥākim and al-Ṭabarī and from Ibn ᶜUmar by Abū Nuᶜaym (3:37), al-Ḥākim with three chains (1:115-116=1990 ed. 1:199-201), al-Lālakā'ī in his *Sharḥ Uṣūl* (1:106), al-Dānī in *al-Sunan al-Wārida fil-Fitan* (3:748), al-Ḥakīm al-Tirmidhī in *Nawādir al-Uṣūl* (*Aṣl* 88), and al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* (5:258). Abū Ghudda wrote in his appendix to Ibn ᶜAbd al-Barr's *Intiqā'* (p. 348-349): "It happened that the self-important claimant to scholarship, al-Albānī, commented on al-Tibrīzī's *Mishkāt al-Maṣābīḥ* (1:26)... at the hadith §147 from Ibn ᶜUmar: He said: The Messenger of Allah ﷺ said: *Follow the largest mass (al-sawād al-aᶜẓam) for whoever deviates, deviates into the Fire.* ... Al-Albānī then said: '... I did not find it in any of the known books of the Sunna, not even the 'Dictation' monographs *(Amālī)* nor the 'Benefits' *(Fawā'id)*, nor the rest of the monographs that I looked up, all totalling hundreds of books;'—this is what he said!—'nor did al-Suyūṭī mention it in *al-Jāmiᶜ al-Kabīr*.' Now this is a sweeping, categorical denial as you can see, whereas the said hadith was cited by al-Sakhāwī in *al-Maqāṣid al-Ḥasana* (p. 406) and the *muḥaddith* al-ᶜAjlūnī in *Kashf al-Khafā* (2:350)... [quoting] Abū Nuᶜaym, al-Ḥākim, al-Lālakā'ī in *al-Sunna*, Ibn Mandah, and al-Ḍiyā' [al-Maqdisī] in *al-Mukhtāra*.... The hadith is found in all those books which are in everyone's hands, yet al-Albānī rejected it by saying: 'I did not find it in any of the known books of the Sunna, not even the *Amālī* nor the *Fawā'id*, nor the rest of the monographs that I looked up, all totalling hundreds of books!' But to reject a hadith in part or in whole, or any word in it, is not something the like of us can do for we are weak in memory and rely on books. It is imperative, in this noble Science, to possess a strong, vast, and swift memory in addition to the attributes that I have mentioned [elsewhere] before, together with discretion and prudence, soberness, and consistency in using terms of rejection with utmost precaution. And Allah Most High knows best." **[6]** *The Israelites divided into seventy-one sects, seventy of which are in the Fire; the Christians into seventy-two sects, seventy-one of which are in the Fire; and this Community shall separate into seventy-three sects, all of them in the Fire except one*

Ibn Abī ʿĀṣim narrates the latter hadith in *al-Sunna* from Anas and al-Tirmidhī from Ibn ʿUmar ﷺ in the wording,

Allah will never unite this Community upon error.

Al-Ḥākim in the *Mustadrak* narrates from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

Allah will never unite this Community upon error and the Hand of Allah is with the Congregation (jamāʿa).

Aḥmad also narrated it in his *Musnad* while al-Ṭabarānī in his *Awsaṭ* narrated from Abū Baṣrat al-Ghifārī that the Prophet ﷺ said,

I have asked Allah that my Community not unite upon error and He granted it to me.

الطَّلَاقُ يَمِينُ الْفُسَّاقِ

Divorce is the oath of reprobates. It comes up in many of the books of the Malikis. Al-Sakhāwī said, "I did not come across it raised to the Prophet ﷺ and believe it is an insertion *(mudraj)*." However, it is supported in meaning by the hadith,

No believer swears by divorce nor stipulates it except a hypocrite.[762]

which will enter Paradise. We said: Describe it for us. He ﷺ said: The Sawād al-Aʿẓam. Narrated from Abū Umāma by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and *Awsaṭ* through trustworthy narrators cf. al-Haythamī (7:258-259), Ibn Abī Shayba (7:554), Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Sunna* (1:34), Abū Naṣr al-Marwazī in *al-Sunna* (p. 22 §55), and al-Bayhaqī in the *Sunan* (8:188). On the latter wording see also the entry, *My Community shall split into seventy groups...* Al-Ṣanʿānī authored a monograph on this hadith in which he declares it sound. Abū Umāma is also related to say, [7] *You must stick with the largest mass.* When asked to define it he said "This verse in Sūrat al-Nūr: ﴾Say: Obey Allah and obey the Messenger. But if you turn away, then it is for him to do only that wherewith he has been charged, and for you to do only that wherewith you have been charged. If you obey him, you will go aright. But the Messenger has no other charge than to convey (the message), plainly﴿ (24:54)." Narrated by Aḥmad, al-Bazzār, and al-Ṭabarānī with trustworthy narrators cf. al-Haythamī. The *sawād al-aʿẓam* means "a massive gathering of human beings" as ascertained by the narration that during his Ascension the Prophet ﷺ passed by Prophets followed by their nations and he passed by Prophets followed by their groups and he passed by Prophets followed by no one until he saw a tremendous throng *(sawād ʿaẓīm)* and said *Who are these?* The answer came: "These are Mūsā and his nation, but raise your head and look up," whereupon the Prophet ﷺ said *[I saw] a tremendous throng (sawād ʿaẓīm) that had blocked up the entire firmament from this side and that! And it was said: These are your Nation...* Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)*. The *sawād al-aʿẓam* is therefore as Ibn Masʿūd said in his authentic narration: [8] *That which the Muslims deem good, Allah deems good.* Aḥmad in the *Musnad* relates it from the words of Ibn Masʿūd *(mawqūf)* with a sound chain.

[762]Narrated from Anas by Ibn ʿAsākir but Ibn ʿAdī said it is "very much disclaimed" *(munkar jiddan)*.

لَا تَمَارَضُوا فَتَمْرَضُوا وَلَا تَحْفِرُوا قُبُورَكُمْ فَتَمُوتُوا

Do not act sick or you will truly fall sick; and do not dig your own graves or you will die. Ibn Abī Ḥātim mentions it in his *ʿIlal* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما and said his father said this hadith is disclaimed. Al-Daylamī adduces its chain to Wahb b. Qays back to the Prophet ﷺ. In any case it is inauthentic. As for what the general public add, *then you will die and be doomed to Hell,* it is completely without basis.[763]

لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَانْظُرْ إِلَى مَا قَالَ

Do not care who said; care what is said. ʿAlī said this—Allah ennoble his face!—as narrated by al-Samʿānī in his *Tārīkh*. Al-Suyūṭī mentioned this.

لَا سَلَامَ عَلَى آكِلٍ

Do not give salaam to someone who is eating. Baseless in its phrasing but sound in its meaning.[764]

لَا تَكْرَهُوا الْفِتْنَةَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ فَإِنَّهَا تُبِيرُ أَيْ تُهْلِكُ الْمُنَافِقِينَ

Do not hate strife at the end of times because it will wipe out the hypocrites. Al-Daylamī narrated it from ʿAlī رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ according to al-Zarkashī. However, al-Suyūṭī said that the hadith master Ibn Ḥajar declared it disclaimed in his commentary on al-Bukhārī and reported that when Ibn Wahb was asked about it he replied it was a falsehood. Al-Sakhāwī said:

> Abū Nuʿaym narrated it thus but there is a weak transmitter in its chain and an unknown one. Asked about it, Ibn Wahb replied it was a falsehood. When he was told: "So-and-so narrated from you that the Prophet ﷺ said, *Do not hate strifes for in them is the harvest of the hypocrites* he replied: "May Allah make him blind if he is lying!" That man became blind.[765]

[763]Similarly inauthentic is *Whoever acts sick shall get sick (man tamāraḍa mariḍa)* cf. al-Amīr al-Mālikī, *al-Nukhbat al-Bahiyya* (§4121).

[764]Cf. al-Nawawī in *al-Adhkār*: "If one's mouth is full the greeter deserves no reply but otherwise one may give the salaam and it is obligatory to reply." The books of Shāfiʿī *fiqh* mention al-Suyūṭī's poem that lists as twenty the types for whom it is permissible not to return the salaam: when the one greeted is [1] praying, [2] eating, [3] reading, [4] supplicating, [5] remembering Allah, [6] delivering the *Jumuʿa* sermon, [7] raising *talbiya*, [8] answering the call of nature, [9-10] raising the call to prayer (whether *iqāma* or *adhān*), [11] administering cupping, [12-13] drowsy or sleeping, [14] copulating, [15] engaged in arbitration *(taḥākum)*, [16] an adult being greeted by a child, [17] or by someone enebriated, [18] or by a young woman from whom temptation is feared, [19] or in the bath, [20] or being greeted by someone demented. Some add: when one is counting money.

[765]In confirmation of its being a forgery, Allah Most High said that *fitna* was worse than killing (Q 2:191), and Ibn ʿAbbās narrated that the Prophet ﷺ always said at the end of each prayer: *O Allah, I seek refuge in You from every strife manifest and hidden* as narrated by Aḥmad in his *Musnad* and al-Ṭabarī in *Tahdhīb al-Āthār*; and, more importantly, he commanded each of us to say at the conclusion of *tashahhud*: *O Allah, truly I seek refuge in You from the punishment of Hellfire, and from the punishment of the grave,*

لَا تُعَظِّمُونِي فِي الْمَسْجِدِ

Do not let your children enter the mosque. See entry *Keep your young boys away from your mosques.*

لَا تَتَوَضَّؤُوا فِي الْكَنِيفِ الَّذِي تَبُولُونَ فِيهِ فَإِنَّ وُضُوءَ الْمُؤْمِنِ يُوزَنُ مَعَ حَسَنَاتِهِ

Do not magnify me in the mosque.[766] No basis is known for it.

Do not make ablutions from the latrine where you urinate, for the believer's ablutions shall be weighed with his good deeds. Yaḥyā b. ʿAnbasa fabricated it.

لَا تُسَيِّدُونِي فِي الصَّلَاةِ

Do not say "Sayyidinā" (our Liege-lord) before my name in the prayer. Al-Sakhāwī said it is baseless.[767]

لَا تَعُدْ مَنْ لَا يَعُودُكَ

Do not visit (the sick) who do not visit you (when you are ill). A saying of Ibn Wahb supported by Jābir's ﵁ hadith from the Prophet ﷺ:

Whoever visits our sick, we shall visit his sick also.

Its chain of transmission is weak. ʿAbd Allāh b. Aḥmad said to his father: "Father, our neighbor fell sick but we did not visit him." He replied: "Son, he did not visit us for us to visit him." This is most probably for upbraiding in light of the weak hadith al-Daylamī narrates from an Anṣārī named Qays:

> I was told that the Prophet ﷺ said: *Do visit those that do not visit you.*[768]

Perhaps the first hadith is understood as justice while this one is understood as kindness.

and from the trial of living and dying, and from the evil of the trial of the Anti-Christ as narrated in the *Ṣaḥīḥayn.* The Successor Ṭāwūs b. Kaysān and the entire Ẓāhirī school consider this supplication an obligatory part of prayer cf. ʿItr, *Iʿlām al-Anām* (1:560).

[766]Forged by the type of people who object to seeing the name "Muḥammad ﷺ" on a mosque wall. Allah Most High said, ﴿We exalted for you your fame﴾ (94:4) and, alone of all names, placed the Prophet's ﷺ name next to His in this world and the next.

[767]See the exhaustive proofs in favor of thus naming the Prophet ﷺ gathered by Shaykh ʿIṣām ʿArār in *al-Uns wal-Isti'nās bi-Dhikri Lafẓ al-Siyādati fil-Adhāni wal-Iqāmati wa-Bayna al-Nās* (Damascus: Dār al-Thaqāfa, 2004) and the discussion on using *Sayyidinā* inside prayer during the *Ṣalāt Ibrāhīmiyya* in our biography of Shaykh Yūsuf al-Nabhānī published at http://www.abc.se/home/m9783/ir/d/nbh_e.pdf .

[768]Narrated from Ayyūb b. Maysara by Aḥmad himself in his *ʿIlal*, Hannād in *al-Zuhd*, al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr*, and al-Bayhaqī in the *Shuʿab*.

خَالِفُوا الْيَهُودَ فَلَا تُصَمِّمُوا فَإِنَّ تَصْمِيمَ الْعَمَائِمِ مِنْ زَيِّ الْيَهُودِ

Do other than the Jews and do not wear turbans without tails for such is the fashion of the Jews. Baseless according to al-Suyūṭī.[769]

لَا بَأْسَ بِبَوْلِ الْجِمَارِ وَكُلِّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ

The Donkey's urine is harmless as is that of every edible animal. A forgery as stated in the *La'ālī'*.[770]

نُقْطَةٌ مِنْ دَوَاةِ عَالِمٍ أَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنْ عَرَقِ مِائَةِ ثَوْبٍ شَهِيدٍ

A Drop from the scholar's inkwell is dearer to Allah than the sweat of one hundred garments of the shuhadā'. Forged [by Ratan al-Hindī] as stated in the *Dhayl* [i.e. al-Suyūṭī's *Dhayl al-Mawḍūʿāt*].

إِنَّ الْمَيِّتَ يَرَى النَّارَ فِي بَيْتِهِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ

The Dying man sees hellfire in his house for seven days. Al-Bayhaqī said in *Manāqib Aḥmad* that the latter was asked about it and said it is "a baseless falsehood." Al-Manūfī said: "Its text brings darkness and its forger is a criminal—May Allah disfigure him and keep his bed burning!"

[769]The vestimentary Sunna is to wear turbans with one or two hanging tails. This was mentioned in many hadiths while there is no report—and Allah knows best—of turbans without tails although al-Qārī in *Jamʿ al-Wasā'il bi-Sharḥ al-Shamā'il* quotes Mīrak as saying, "It is established from the *Sīra* works with authentic narrations that the Prophet ﷺ used to let his turban extremity hang loose at times and at times wore the turban without it." See also his *Maqālat al-ʿAdhba fīl-ʿImāmati wal-ʿAdhaba* (The Sweet Article on the Turban and Its Tail).

[770]Nor is the donkey edible. As for edible animals al-Tirmidhī said in his *Sunan* the majority of the authorities do not consider their urine filthy. Ibn Qudāma reiterates this ruling in the *Mughnī* and cites among those that consider it pure al-Zuhrī, Yaḥyā al-Anṣārī, ʿAṭā', al-Nakhaʿī, al-Thawrī, Mālik, and Aḥmad. This is also the position of Muḥammad b. al-Ḥasan as stated by al-Ṭaḥāwī in *Sharḥ Maʿānī al-Āthār* and al-Sarakhsī in *al-Mabsūṭ*. ʿAbd al-Razzāq and al-Ṭaḥāwī narrate the same from Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, Ibrāhīm al-Nakhaʿī, and ʿAṭā'. Al-Bukhārī narrates in his *Ṣaḥīḥ* that Yūnus b. Yazīd asked Ibn Shihāb al-Zuhrī: "Can we make ablution with or drink the urine of camels?" He said: "The Muslims of old used it as medicine and saw nothing wrong with it." Imam al-Shāfiʿī however deems the Prophetic prescription of camel urine a life-and-death exception that has the same status as the dispensation for eating carrion meat in case of extreme necessity (and any filthy substance for medication other than intoxicants): al-Bayhaqī, *Sunan al-Kubrā* (2:413 §3949), al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (11:154), al-Shāfiʿī, *Umm* (2:253), and al-Suyūṭī, *Medicine of the Prophet* ﷺ (1994 ed. p. 93, 143). Similarly, the Hanafi School considers the ruling of filth annulled only if there is certainty of medicinal benefit, otherwise, camel urine remains *najis* according to Abū Ḥanīfa and al-Ṭaḥāwī. Several major Shāfiʿīs such as Ibn Khuzayma, Ibn al-Mundhir, Ibn Ḥibbān, al-Iṣṭakhrī and al-Rūyānī adopt the position of Mālik and Aḥmad cf. Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ* (2:199) and Ibn Ḥajar, *Fatḥ* (1:338). Yet the latter asserts *najāsa* is the *Jumhūr*'s position. See also his *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (1:43-44). In the Maliki *madhhab* prayer is valid even on road-paths soiled with the urine and droppings of edible animals cf. *Mudawwana al-Kubrā* (1:151). Ibn Rushd in *Bidāyat al-Mujtahid* says the rationale of the permissive ruling is that the refuse of edible animals is not repugnant, unlike that of humans and inedible animals.

E

إِنَّ الْأَرْضَ لَتَنْجُسُ مِنْ بَوْلِ الْأَقْلَفِ أَرْبَعِينَ يَوْماً

The Earth is defiled forty days from the urine of the uncircumcised. Its chain of transmission contains Dāwūd al-Waḍḍāʿ (Dāwūd the Arch-forger).

الْأَرْضُ فِي الْبَحْرِ كَالْإِصْطَبْلِ فِي الْبَرِّ

Earth is to the sea what the stable is to the land.[771] Baseless.

الْأَرَضُونَ سَبْعٌ فِي كُلِّ أَرْضٍ نَبِيٌّ كَنَبِيِّكُمْ

The Earths are seven, in each earth a Prophet like your Prophet. This is narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما. Ibn Kathīr said after referencing it to Ibn Jarīr [al-Ṭabarī], "This is understood—provided it is soundly reported from Ibn ʿAbbās[772]—to originate among Israelite reports. Such a report and its like, if inauthentically related from the Sinless One ﷺ, is rejected back to whoever says it."

أَكْلُ الطِّينِ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

Eating soil is forbidden for every Muslim. Al-Bayhaqī said that many hadiths are narrated on this prohibition, none of them sound. Others said the same and it is indeed the case according to al-Sakhāwī. Al-Zarkashī said, "The hadith on eating soil and its prohibition is the subject of a mo-

[771]Adduced in the *Iḥyā'* in illustration of the scarcity of dry land in relation to the seas.

[772]Reported from Ibn ʿAbbās "﴿Allah it is Who has created seven heavens, and of the earth the like thereof﴾ (65:12): *Meaning seven earths, on each earth a Prophet like your Prophet, an Ādam like Ādam, a Nūḥ like Nūḥ, an Ibrāhīm like Ibrāhīm, and a ʿĪsā like ʿĪsā.*" Narrated by al-Ḥākim (2:493 *isnād ṣaḥīḥ*) and al-Bayhaqī in *al-Asmā' wal-Ṣifāt* (Kawtharī ed. p. 389-390=Ḥāshidī ed. 2:267-268 §831-832). The latter said "This chain from Ibn ʿAbbās is sound but the report is completely aberrant (*shādhdh bi-marra*) and I do not know anyone who followed up Abū al-Ḍuḥā in narrating this [from Ibn ʿAbbās]" cf. Ibn Ḥajar, *Fatḥ* (*Bad' al-Khalq, mā jā' fī sabʿ arāḍīn*), Ibn Kathīr, *Bidāya* (1:21), *Tafsīr* (4:386), al-Suyūṭī, *Tadrīb* (1:233=1:268-269), al-Qinnawjī, *Abjad al-ʿUlūm* (1:440-446) where he cites al-Qasṭallānī's gloss that these may refer to Prophets sent to the jinns and al-Shawkānī's opinion in *al-Sayl al-Jarrār* that this report is "weak or forged." The report resembles the *many Ādams before our Ādam* report cf. our introduction (p. 72), section on Sufi forgeries. Yet al-Kawtharī said "ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī wrote a monograph authenticating this hadith." Abū Ghudda identifies it in his notes on al-Laknawī's *Raf' wal-Takmīl* (p. 188) as *Zajr al-Nās ʿan Inkār Athar Ibn ʿAbbās* (Rebuking Those Who Deny the Report of Ibn ʿAbbās) cf. al-Laknawī, *Naqd Awhām Ṣiddīq Ḥasan Khān* (p. 158-159), a thorough work he wrote in Arabic after first writing two treatises in Urdu, *al-Āyāt al-Bayyināt ʿalā Wujūd al-Anbiyā' fil-Ṭabaqāt* (Clear Evidences on the Existence of Prophets in the Strata) and *Dāfiʿ al-Waswās fī Athar Ibn ʿAbbās* (Repelling Whispers concerning the Report of Ibn ʿAbbās). Al-Bayhaqī's verdict takes precedence and Allah knows best.

nograph but its reports are not sound."[773] I say, the fact that a report is not sound does not mean it is not fair or weak.[774] Al-Suyūṭī in his *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* cited al-Ṭabarānī's narration from Abū Hurayra ﷺ that the Prophet ﷺ said

Whoever eats soil is like one who has facilitated his suicide.[775]

الْبَاذِنْجَانُ لِمَا أُكِلَ لَهُ

Eggplant fulfills whatever [need] it is eaten for. A baseless falsehood. Al-ᶜAsqalānī said, "I could not find it anywhere." One of the hadith masters said it was forged by the freethinkers *(zanādiqa)*. Al-Zarkashī said, "The general public is so infatuated with it that I even heard one of them say it is sounder than the hadith *Zamzam water fulfills whatever [need] it is drunk for*[776]—a blasted error! In fact every narration about eggplant is a falsehood." Al-Suyūṭī said, "I have not seen a single chain for it except in *Tārīkh Balkh* and it is a forgery." He also said in his hadith-related Fatwās [*al-Ḥāwī lil-Fatāwā*]:

> Whoever said that could not be more wrong! The eggplant hadiths are a lie, a falsehood, and forgery by consensus of the imams of hadith. Ibn al-Jawzī warned about them in *al-Mawḍūᶜāt* and al-Dhahabī in *al-Mīzān* among others. As for the Zamzam hadith there is a difference of opinion concerning it. Some said it is sound, some fair, and some weak, but no-one said it was forged.[777]

مِصْرُ أَطْيَبُ الْأَرَضِينَ تُرَاباً وَعَجَمُهَا أَكْرَمُ الْعَجَمِ أَنْسَاباً

Egypt has the sweetest soil of all lands and its non-Arabs are the noblest of non-Arabs in ancestry. Al-ᶜAsqalānī said, "Something to that effect is attributed to ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ but I do not know it to be a Prophetic hadith." What is meant by the non-Arabs may stand for the Jews and Christians since they are the descendants of Yaᶜqūb b. Isḥāq b. Ibrāhīm al-Khalīl, upon our Prophet and them blessings and peace.[778]

[773] *La'ālī'* (2:249) says that both Ibn Mandah and al-Ṭuraythīthī compiled hadith monographs on mud-eating.

[774] Al-Qārī mentions this rule at the end of his introduction citing al-Zarkashī himself but see notes 631 and 796.

[775] Pica or geophagy is a rare eating disorder, cf. www.emedicine.com/ped/topic1798.htm and www.cabinetmagazine.org/issues/3/soileaters.php. See also note 96.

[776] See p. 7.

[777] Al-Suyūṭī also declares the eggplant hadith "a baseless falsehood" in *Tadrīb al-Rāwī*.

[778] *I.e.* the original Judeo-Christians to whom ᶜĪsā ﷺ was sent, not latter-day Christians.

Egypt is the arrow-quiver of Allah on earth; no enemy targets it except Allah destroys him.[779] Al-Sakhāwī said:

مِصْرُ كِنَانَةُ اللهِ فِي أَرْضِهِ مَا طَلَبَهَا عَدُوٌّ إِلَّا أَهْلَكَهُ اللهُ

I never saw it in this wording but some reports were narrated to that effect, all inauthentic. Nevertheless, Muslim narrated from Abū Dharr ﵁ that the Prophet ﷺ said:

> *You will conquer a land in which people speak of the qīrāṭ*[780]*; treat them kindly for they have inviolable rights and kinship (dhimmatan wa-raḥiman/dhimmatan wa-ṣihran).*[781]

Al-Zuhrī said: "They have a kinship because of Hājar and inviolable rights because of Ibrāhīm the son of the Prophet ﷺ."[782] Al-ᶜAsqalānī said, "The inviolable rights stand for the covenant of protection according to which they entered Islam in the days of ᶜUmar ﵁, as Egypt was conquered peacefully. Thus, among the shining proofs of his Prophethood ﷺ in this hadith are the mention of the conquest of Egypt and the granting of its inhabitants a covenant of protection."[783]

Likewise, al-Zarkashī said:

The report is baseless but al-Ṭabarānī narrates from Kaᶜb b. Mālik ﵁:

> *When you conquer Egypt do be kind to the Copts for they have inviolable rights.*

Its basis is in Muslim. Al-Suyūṭī said [in *al-Durar al-Muntathira*]:

In [al-Maqrīzī's book] the *Khuṭaṭ*: it is said in one of the revealed Books, *Egypt is the store-house of all the Earth; whoever tries to harm it, Allah demolishes them.* Further, Kaᶜb al-Aḥbār reportedly said: *Egypt is a country exempt of dissensions. Whoever aims to harm it, Allah casts him into perdition.* And Abū Mūsā al-Ashᶜarī ﵁: *The people of Egypt are the weak soldiers, whoever plots*

[779]Baseless according to al-Sakhāwī, al-Zarkashī, and al-Zurqānī.

[780]A currency according to al-Nawawī; a Coptic name for feasts according to al-Sakhāwī (who attributes this explanation to Ḥarmala, the narrator of the *qīrāṭ* report); or a euphemism—referring to the use of expletives—current in the language of the Egyptians at the time and consisting in saying, "I gave X his *qarārīṭ* = I told him off" cf. al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (3:296) and Ibn al-Athīr, *Nihāya* (*s.v. qīrāṭ*).

[781]The continuation of the hadith has *But when you see two men fight with one another over the placement of a brick, leave it!* Abū Dharr said that, eventually, he passed by Rabīᶜa and his brother ᶜAbd al-Raḥmān b. Shuraḥbīl b. Ḥasana fighting over the placement of an unburnt brick so he left Egypt.

[782]Both Hājar and Māriya the mother of Ibrāhīm—the son of the Prophet ﷺ—were Copts.

[783]These are apparently not the words of Ibn Ḥajar but of his student al-Sakhāwī.

against them, Allah shall avenge and protect them. Tubayᶜ b. ᶜĀmir al-Kilāᶜī said: "I reported this to Muᶜādh b. Jabal and he informed me that the Prophet ﷺ had told him the same thing." The word "quiver" was also related for Syro-Palestine *(al-Shām)*. Ibn ᶜAsākir narrated that ᶜAwn b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUtba said: "I read in what Allah revealed to one of His Prophets: *Shām is My quiver (kinānatī) and when I get angry against a people I shoot them with one of its arrows.*"[784]

الشَّيخُ فِي قَومِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ

The Elder among his people is like the Prophet in his Community.[785] The *Maqāṣid* states:

> Our teacher [Ibn Ḥajar] and others are categorical that this is a forgery and actually the saying of one of the early Muslims *(salaf)*, most likely in the full wording, *An elder among his group is like a Prophet among his people, they learn from his learning and refine themselves with his refinement.* All these reports are falsehood.[786]

Ibn Taymiyya is among those that asserted it is forged. However, Ibn Ḥibbān narrates it in al-*Ḍuᶜafā'* from Abū Rāfiᶜ ﷺ, from the Prophet ﷺ while al-Suyūṭī said [al-Daylamī][787] also narrated it with a continuous chain to the Prophet ﷺ and cited it in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* in the wording:

[784]An Israelite report narrated by Ibn ᶜAsākir (1:288) and in Ibn ᶜAdīm al-Ḥalabī's (d. 660) *Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab* (1:344) from the Kūfan *Tābiᶜī* ᶜAwn b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUtba: "I read among the revelations of Allah to the Prophets..."

[785]See entries *Whoever sits with a scholar, it is as if he sat with a Prophet* and *The ulema of my Community...*

[786]The *Maqāṣid* actually states, "Among those that categorically stated that this is a forgery are our Shaykh and, before him, al-Taqī [Aḥmad] Ibn Taymiyya who said 'it is not a saying of the Prophet ﷺ but something some scholar said, and one of them might quote it as *The elder among his group is like the Prophet among his people, they learn from his learning and refine themselves with his refinement*—and all this is falsehood.'" In al-Qārī's *Maṣnūᶜ*: "Ibn Ḥibbān [in the *Ḍuᶜafā'*] and al-Daylamī narrate it, it is very weak. The *Maqāṣid* says..." Al-Fattanī mentions the same in *Tadhkirat al-Mawḍūᶜāt*. Similarly al-Suyūṭī in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* grades it weak as does al-ᶜIrāqī before them in *Takhrīj Aḥādīth al-Iḥyā'* while Aḥmad al-Ghumārī deems it and the wording *The elder in his house is like the Prophet among his Community* both forged as do Ibn al-Jawzī, al-Zarkashī, Ibn al-Daybaᶜ, al-Zurqānī and al-Karmī. Al-Shawkānī in *al-Fawā'id al-Majmūᶜa* in one place (p. 256 §897) states "Ibn Ḥajar and others are categorical that this is a forgery" and in another (p. 420 §1359) indicates that the second wording is merely weak. The *Maqāṣid* article concludes, "Sounder than all this [is the hadith] *No young man honors an elder for his age except Allah shall send someone to honor him in his old age.* More than that, the Prophet ﷺ said: *He is not of us who does not show mercy to our young ones and ignores the honor of our elders.* Narrated by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and Aḥmad in the wording: *and ignored the right of our elders.* Another version from Ibn ᶜAbbās has: *...and does not treat our elders with reverence...* in al-Tirmidhī.

[787]The printed edition of the *Asrār* has "al-Dārimī" which was corrected through al-Suyūṭī's *Durar*, *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*, and *La'ālī'*.

The elder in his family is like the Prophet among his Community.

Al-Khalīlī in his *Mashyakha* and Ibn al-Najjār narrated it from Abū Rāfiᶜ. It is also narrated by Ibn Ḥibbān in the *Ḍuᶜafā'* and al-Shirāzī in *al-Alqāb* from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما in the wording:

The elder in his house is like the Prophet among his Community.

The report is strengthened—from the perspective of meaning—by a hadith that is sound in its actual form:

The scholars of knowledge are the inheritors of the Prophets.[788]

It is also supported by what Allah Most High says: ﴿Ask the followers of the Remembrance if you know not﴾ (16:43).

فِي آخِرِ الزَّمَانِ يَنْتَقِلُ بَرْدُ الرُّومِ إِلَى الشَّامِ وَبَرْدُ الشَّامِ إِلَى مِصْرَ

At the End of times, the cold of the Byzantines shall move to Syro-Palestine and that of Syro-Palestine shall move to Egypt. Baseless, al-ᶜAsqalānī said.

عَدُوُّ الْمُؤْمِنِ مَنْ يَعْمَلُ بِعَمَلِهِ

The Enemy of the believer is he that does his work. Not a hadith. Rather, Abū Nuᶜaym narrates that when Sufyān b. ᶜUyayna visited Mecca there was a man there from the Munkadir tribe that was giving formal legal responses. Sufyān took his chair and began to do the same, whereupon the Munkadirī said, "Who is this that came to our country giving fatwā?" Sufyān wrote to him: "Muḥammad b. Dīnār narrated to me that Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما said it is written in Torah, 'My enemy is he that does my work.'"[789] Then the Munkadirī left Sufyān alone.

[788]Narrated from Abū al-Dardā' by al-Tirmidhī, Abū Dāwūd and Ibn Mājah in the *Sunan*, Aḥmad and al-Dārimī in their *Musnads*, Ibn Ḥibbān, al-Baghawī in *Sharḥ al-Sunna*, al-Ṭaḥāwī and Bukhārī in "inset" form *(muḍman)*, without chain in the Book of Knowledge of his *Ṣaḥīḥ*, chapter entitled "Knowledge [comes] before talk and action" (cf. al-Muḥāsibī, *Risālat al-Mustarshidīn*: "Let knowledge precede action"). Ibn Ḥajar in *Fatḥ al-Bārī* (1:193) mentions its strengthening through its many chains. Cf. al-Ṭaḥāwī in *Mushkil al-Āthār* (3:10-11 §982=1:429), al-Baghawī in *Sharḥ al-Sunna* (1:275-276 §129 *gharīb*), Ibn ᶜAbd al-Barr in *Jāmiᶜ Bayān al-ᶜIlm* (p. 37-41), and others. It is a fair *(ḥasan)* hadith as stated by Shuᶜayb al-Arna'ūṭ in his notes on Ibn Ḥibbān (1:290) and al-Baghawī; al-Zuhayrī in his commentary on Ibn ᶜAbd al-Barr's *Jāmiᶜ Bayān al-ᶜIlm* (1:160 §169); and al-Aḥdab (4:225). Al-Suyūṭī said in *Muᶜtarak al-Aqrān fī Mushtarak al-Qur'ān*: "Al-Nawawī said it was weak *(ḍaᶜīf)*—that is: in its chain—even if it is true *(ṣaḥīḥ)*—that is: in meaning. Al-Mizzī said: 'This hadith has been narrated through chains which give it the rank of *ḥasan*.' It is as al-Mizzī said, and I have seen fifty chains for it, which I listed in a book." Note that the declaration of this hadith as *ḍaᶜīf* by al-ᶜAjlūnī in *Kashf al-Khafā'* is incorrect. Al-ᶜIrāqī declared it *ṣaḥīḥ* in his *Bāᶜith ᶜalā al-Ikhlāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ* (§31)—notwithstanding his reserve toward the hadith in the opening of *al-Mughnī ᶜan Ḥaml al-Asfār*, an earlier work.

[789]Meaning, "I am not trying to steal your job."

العَدَاوَةُ فِي القَرَابَةِ وَالحَسَدُ فِي الجِيرَانِ وَالمَنْفَعَةُ فِي الإِخْوَانِ

Enmity is in relatives, envy in neighbors, and benefit in brothers. Al-Sakhāwī said, "I never came across it as a hadith but it is rather related by al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān* as a saying of Bishr b. al-Ḥārith [al-Ḥāfī].

وَلَا صُحْبَةُ المَجْنُونِ

The Enmity of the wise is better than the companionship of the insane. Not a hadith.

دُخُولُهُ ﷺ حَمَّاماً بِالجُحْفَةِ

His Entering a bathhouse in al-Juḥfa, upon him blessings and peace. Al-Damīrī mentioned it in *Sharḥ al-Minhāj* while discussing warmed water but al-Nawawī in *Sharḥ al-Muhadhdhab* said that it is extremely weak. As for the statement of our teacher Ibn Ḥajar al-Makkī in his commentary on the *Shamā'il* [=*Ashraf al-Wasā'il ilā Fahm al-Shamā'il*]:

> The report that he ﷺ entered a bathhouse in al-Juḥfa is forged by agreement of the hadith masters even if al-Damīrī and others happened to mention it, since the Arabs never knew the *ḥammām* in their regions until after his death ﷺ.

This assertion is not accurate. How could it be "forged by agreement of the hadith masters" when the hadith master al-Damīrī affirms it and al-Nawawī merely weakens it? The glaring difference between "weak" and "forged" is clear enough, not to mention that affirmation takes precedence over negation and its claim.[790]

المَحْسُودُ مَرْزُوقٌ

The Envied will receive sustenance. Al-Sakhāwī left this entry blank and made no comment. [Its meaning is true] because as much as his brethren envy a person, the latter's rank continues to rise provided he gives thanks for the favors he receives as Allah Most High says: ﴿If you are grateful, I will increase you in favors﴾ (14:7).

الحَسُودُ لَا يَسُودُ

The Envier can never be a leader. A saying of one of the early Muslims as per the *Risāla al-Qushayriyya*.

[790] Al-Nawawī was discussing a *mawqūf* action of Ibn ʿAbbās cf. *Majmūʿ* (7:316). Ibn al-Qayyim in *Zād al-Maʿād* said the Prophet ﷺ never entered a bathhouse and never even saw one. The author of the *Sīra Ḥalabiyya* rejects the latter claim but agrees there is no report the Prophet ﷺ ever entered one. In his objection to his teacher al-Qārī also overlooked the fact that the agreement of the hadith masters by definition excludes non-masters just as al-Haytamī implied in his expression "al-Damīrī and others," and Allah knows best. See also entry *May your bath be pleasant!*

لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً

Even if the cover were lifted my certitude would not increase. Spoken by [the major *Tābiʿī*] ʿĀmir b. ʿAbd Allāh ʿAbd Qays according to what al-Qushayrī mentioned in his *Risāla* although it is famous as a statement of ʿAlī—Allah ennoble his face! We expounded its meaning elsewhere.[791]

لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا دَماً عَبِيطاً لَكَانَ قُوتُ الْمُؤْمِنِ مِنْهَا حَلَالاً

Even if the entire world were fresh blood, it would be lawful for the believer to eat from it.[792] Another version has: *the believer's share from that would be lawful.* Al-Sakhāwī said no chain is known for it while al-Zarkashī said it is baseless and al-Suyūṭī did not comment. Nevertheless its meaning is true since the believer would be pushed by absolute necessity and therefore his food would be lawful.

لَو اغْتَسَلَ اللُّوطِيُّ بِمَاءِ الْبَحْرِ لَمْ يَجِئْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا جُنُباً

Even if the sodomite washed himself with all the water in the sea he would not come on the Day of Resurrection except in a state of major impurity. Al-Daylamī related it with its chain from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ and it was also narrated with a different wording. Al-Sakhāwī said that report and all those in its meaning are falsehood.[793]

شَرُّ الْحَيَاةِ وَلَا الْمَمَاتُ

Even the worst life is better than death. Not a hadith but rather an aphorism of one of the ancient sages. Al-ʿAsqalānī said, "Its meaning is untrue since death is better for him whose wickedness exceeds his good deeds, as inferred from the Prophet's ﷺ words:

> *Blessed is he whose life is long and deeds good!*[794] *Woe to him whose life is long and deeds evil!*

It is also inferred from the saying of Allah Most High ﴿And let not those who disbelieve imagine that the rein We give them bodes good unto their souls! We only give them rein that they may grow in sinfulness﴾ (3:178).

[791]See the entry *You all received the least share of certitude…*

[792]A statement of al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ according to al-Najm al-Ghazzī.

[793]Because any claim that precludes the possibility of human repentence or Divine forgiveness for other than *shirk* is necessarily false, and Allah knows best.

[794]Narrated to here by al-Tirmidhī from Abū Bakra *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and by al-Ṭabarānī and Abū Nuʿaym from ʿAbd Allāh b. Busr.

كُلُّ مَمْنُوعٍ حُلْوٌ

Every forbidden thing is sweet. Not a hadith but the truth of its meaning is illustrated by the tribulation Adam ﷺ endured when Allah Most High said, ﴿but approach not this tree lest you become wrongdoers﴾ (2:35).

عَلَى كُلِّ خَيْرٍ مَانِعٌ

To Every good thing there is an obstacle. Not a hadith but its meaning is correct.

كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ إِلَّا بِدْعَةً فِي عِبَادَةٍ

Every innovation is misguidance except an innovation in worship. Its chain of transmission contains a liar and someone suspected of forgery.

كُلُّ ثَانٍ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ ثَالِثٍ

Every second thing requires a third. Unknown. Likewise their saying *Whenever something is doubled up it will be made threefold,* which is equally baseless.

يُسَاقُ إِلَى مِصْرَ كُلُّ قَصِيرِ الْعُمُرِ

Every short-lived one is driven to Egypt. Abū Nuʿaym, al-Ṭabarānī in the *Kabīr*, Ibn Shāhīn, Ibn al-Sakan in *[Maʿrifāt] al-Ṣaḥāba*, Ibn Yūnus, and others narrated it, all of them through [the governor of Egypt] Mūsā b. ʿUlayy b. Rabāḥ [al-Lakhmī], from his father, from his grandfather Rabāḥ, from the Prophet ﷺ:

> *Egypt shall be conquered after my time so seek out its benefits but do not take up residence there, for the shortest-lived of people are driven there.*

This is the wording in the first two while the rest have the same meaning. Ibn Yūnus said it is extremely disclaimed *(munkar jiddan)* and added, "Allah forbid that Mūsā should narrate such as this for he is more scrupulous than that!" Ibn al-Jawzī followed him and adduced it in the *Mawḍūʿāt* while al-Bukhārī said it is inauthentic.

كُلُّ بَنِي آدَمَ يَنْتَمُونَ إِلَى عَصَبَةِ أَبِيهِمْ إِلَّا وَلَدَ فَاطِمَةَ فَإِنِّي أَنَا أَبُوهُمْ وَعَصَبَتُهُمْ

Every son of Ādam[795] *is affiliated to his father's male kin except the sons of Fāṭima because, truly, I am their father and their male kin.* Ibn al-Jawzī in the *ʿIlal al-Mutanāhiya* said it is inauthentic. Refuting him is the fact that al-Ṭabarānī narrates it in the *Kabīr* from Fāṭima ؓ, so does Abū Yaʿlā and its chain of transmission is weak and "dispatched" *(mursal)*. It

[795] Another version has *Every son of a father is affiliated...*

has a corroborative chain in al-Ṭabarānī. The upshot is that this hadith is weak, not fabricated.[796]

كُلُّ إِنَاءٍ بِمَا فِيهِ يَطْفَحُ

Every vessel bubbles over with what it contains. Not a hadith. Its meaning is that it brims over and overflows. Also famous: "A vessel exudes what it contains."[797]

كُلَّ عَامٍ تُرْذَلُونَ

Every year you will be brought lower. A related word is used in the saying of Allah Most High ﴿and among you there is he who is brought back to the most abject *(ardhal)* time of life﴾ (22:5). Al-Zarkashī said it is a saying of al-Ḥasan al-Baṣrī and its meaning can be inferred from al-Bukhārī's narration in his *Ṣaḥīḥ* from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ:

> *No period of time comes upon my Community except the one that follows it is worse.*

Similarly, al-Ṭabarānī narrates in *al-Kabīr* from Abū al-Dardā' ﷺ, from the Prophet ﷺ:

> *No new year comes except good decreases and evil increases in it.*

Al-Ṭabarānī narrates that Ibn ᶜAbbās said:

> *No new year comes except people invent a new heresy and let a Sunna die until all the Sunnas die and all the heresies live.*

In [al-Suyūṭī's] *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*:

> *No new year comes except the one that follows it is worse, and so until you meet your Lord.*

Al-Tirmidhī[798] narrates it from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ. Similarly, Aḥmad, al-Bukhārī, and al-Nasā'ī narrate from Anas ﷺ that the Prophet ﷺ said:

[796]Al-Qārī's disclaimer confirms Abū Ghudda's demonstration in his introduction to al-Qārī's *Maṣnūᶜ* and his marginalia on al-Laknawī's *Rafᶜ wal-Takmīl* (p. 191-194) that when Ibn al-Jawzī and others state *lā yaṣiḥḥu* in their books on weak hadiths they mean "forged" *(mawḍū')* contrary to Ibn ᶜArrāq's remark in note 631 and Allah knows best. On the different terminological uses of *lā yaṣiḥḥ* and *lā yathbut* see p. 216 and note 551. In addition the hadith is neither forged nor even weak according to al-Sakhāwī who adduces twelve different chains for it in his book *Istijlāb Irtiqā' al-Ghuraf* and declares it "fit to form a proof" in his *Ajwibat al-Marḍiyya* due to its many routes of transmission.

[797]Cf. entry *Speech is an attribute of the speaker.*

[798]Corrected from "al-Ṭabarānī" in al-Qārī's text as per *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

No new year and no new day comes upon you except the subsequent ones are worse—and so until you meet your Lord.

Something similar is narrated from Ibn Masᶜūd ﷺ:

And I do not mean that one leader will be better than another or one year better than another. Rather, your ulema and jurisprudents will depart and you will not find any successors for them. Then shall come a people who give pronoucements on the basis of mere opinion.

Another version has,

And this does not consist in rainfall shortage nor its abundance but in the departure of the ulema.

This is how Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما interpreted the saying of Allah Most High: ﴿See they not how We visit the land, reducing it of its outlying parts?﴾ (13:41). Ibn ᶜAbbās said: "*I.e.* through the death of its ulema and jurisprudents." Likewise, Abū Jaᶜfar [al-Bāqir] said: "The death of one learned scholar is dearer to Iblīs than that of seventy worshippers."[799] This is substantiated by the hadith:

The death of an entire tribe is certainly less grieving than that of a scholar.[800]

Al-Ṭabarānī and Ibn ᶜAbd al-Barr narrated it from Abū al-Dardā' ﷺ. It is further supported by the hadith:

A single learned person (faqīh) is harder against Shayṭān than a thousand worshippers![801]

[799]Abū Nuᶜaym (3:183) and Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-Ṣafwa* (2:109).

[800]Narrated from Abū al-Dardā' by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and Ibn ᶜAbd al-Barr in *Faḍl al-ᶜIlm*.

[801]Narrated **[1]** with a very weak chain from Ibn ᶜAbbās by al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr* (3:308) and through him al-Tirmidhī *(gharīb)*, Ibn Mājah, al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyīn* and *al-Kabīr* (§11099), al-Ājurrī in *Akhlāq al-ᶜUlamā'*, al-Khaṭīb in *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* and *Talkhīṣ al-Mutashābih*, al-Bayhaqī in the *Shuᶜab* and Ibn ᶜAbd al-Barr in *Jāmiᶜ Bayān al-ᶜIlm* cf. also Abū Nuᶜaym; and **[2]** with a very weak chain from Abū Hurayra ﷺ by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*, al-Dāraquṭnī in his *Sunan*, Abū Nuᶜaym in *Riyāḍat al-Mutaᶜallimīn*, al-Quḍāᶜī, al-Bayhaqī in the *Shuᶜab*, al-Marhibī in *Faḍl al-ᶜIlm*, al-Khaṭīb in his *Tārīkh*, and Ibn al-Jawzī in the *ᶜIlal* cf. al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* and *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§2418 *ḍaᶜīf*); and *Fatḥ al-Wahhāb* (1:182-184 §140). Daylamī cites a third route **[3]** from Ibn Masᶜūd ﷺ without chain by Ibn al-Najjār according to the *Kanz* (§28908) and in *al-Firdaws*, the latter with the wording *twenty worshippers* instead of a thousand; **[4]** from Ibn ᶜUmar per al-Ḥakīm al-Tirmidhī in *Nawādir al-Uṣūl* (§19); **[5]** from Anas with a forged chain by Ibn ᶜAsākir in *Muᶜjam al-Shuyūkh* and al-Khaṭīb cf. Ibn Ḥajar, *Lisān* (3:114) and *Tasdīd al-Qaws*; **[6]** from ᶜUmar by al-Khaṭīb in *al-Faqīh* (1:124); and **[7]** from ᶜAlī with a forged chain by al-Rāfiᶜī in *Akhbār Qazwīn* (2:47). Ibn ᶜAbd al-Barr narrates its routes in his *Jāmiᶜ* (1:125-128 §121-126) as does the annotator of Ibn Māsī's

This is all caused by the ever-growing distance between us and the time of the Prophet ﷺ, since the latter is like a beacon of light in the external world. This explanation is strengthened by the hadith:

> *The best of centuries is my century, then those [people] that follow those [people], then those that follow them.*[802]

كُلُّ أَحَدٍ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُرَدُّ إِلَّا صَاحِبَ هَذَا الْقَبْرِ

Everybody's words can be partly accepted and partly rejected except for the dweller of this grave. A saying of Imam Mālik.[803] He meant the Prophet ﷺ because the latter is protected from making mistakes, ﴿nor does he speak of his own desire﴾ (53:3). The same may be said of the speech of all other Prophets. Al-Ṭabarānī narrates from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

> *There is none but his words can be partly accepted and partly rejected.*[804]

Al-Ghazzālī cites its meaning in the *Iḥyāʾ* and says: "There is none but his knowledge can be partly accepted and partly rejected except that of the Messenger of Allah ﷺ." Al-Suyūṭī said ʿAbd Allāh b. Aḥmad narrated it in *Zawāʾid al-Zuhd* from ʿIkrima, that Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما said:

> *There is no human being but his words can be partly accepted and partly rejected except those of the Messenger of Allah ﷺ.*

وَصِيِّي وَمَوْضِعُ سِرِّي وَخَلِيفَتِي فِي أَهْلِي وَخَيْرُ مَنْ أُخْلِفُ بَعْدِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ

My Executor, the repository of my secret, my vice-gerent over my family, and the best successor I leave is ʿAlī b. Abī Ṭālib. Forged as per al-Ṣaghānī in *al-Durr al-Multaqaṭ*. It is one of the ugly calumnies of the

Fawāʾid (p. 143-151 §30). Its grading varies from "sound" (al-Suyūṭī in *Lubāb al-Ḥadīth*), "very weak" (al-ʿIrāqī) and "disclaimed" (al-Sājī) to "forged" (Ibn al-Jawzī, al-Albānī). Al-Sakhāwī said in the *Maqāṣid* "its chains are weak but strengthen one another" cf. al-Fattanī, *Tadhkira*. It is also narrated as a saying of Abū Hurayra by Ibn Manīʿ, Ḥakīm al-Tirmidhī, al-Ṭabarānī, al-Ājurrī, al-Dāraquṭnī, Abū Nuʿaym, al-Khaṭīb, al-Bayhaqī and others with a weak chain according to al-ʿIrāqī and al-Sakhāwī. Ibn al-Jawzī deems it a saying of Ibn ʿAbbās as does al-Dhahabī in his *Talkhīṣ al-ʿIlal* (p. 43 §58) and it is thus narrated by Abū al-Shaykh, Abū Nuʿaym, and Ibn al-Jawzī while Ibn ʿAbd al-Barr cites a chainless attribution to our liege-lord ʿUmar رضي الله عنه. Ibn al-Qayyim concludes in *Miftāḥ Dār al-Saʿāda* (1:266-267) that this hadith is firmly established only as a *mawqūf* Companion-report.

[802] Narrated thus by al-Bazzār, Ibn Ḥibbān, and al-Ḥārith b. Abī Usāma, while the wording from Ibn Masʿūd in the *Ṣaḥīḥayn* and elsewhere has *The best of people are my century…* See also entry, *I never deplored a time except I later mourned its passing.*

[803] And of Mujāhid before him.

[804] Its continuation states *except the Prophet.* Al-Haythamī (1:430) said its narrators are deemed trustworthy; also in ʿAbd Allāh b. Aḥmad's *Zawāʾid al-Zuhd* as al-Qārī mentions.

Shīʿīs—﴾Allah Himself destroy them! See how they are deluded﴿ (9:30, 63:4) and how they delude others![805]

[805]See "Shīʿī Forgeries" section in our introduction, notably p. 43.

F

الإِيمَانُ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالأَرْكَانِ

Faith is conviction in the heart, affirmation by the tongue, and works of the limbs. Al-Sakhāwī said, "Ibn Mājah narrates it with his chain through ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ al-Harawī back to ʿAlī, from the Prophet ﷺ,"[806] while Ibn al-Jawzī graded it forged but al-Suyūṭī did not agree with him. Al-Fayrūzābādī in *al-Ṣirāt al-Mustaqīm*[807] said, "The famous hadiths *Faith is both speech and works; it increases and decreases* and *Faith neither increases nor decreases* are entirely inauthentic." Al-Zarkashī mentioned in the beginning of his book that when al-Bukhārī was asked about the hadith *Faith neither increases nor decreases* he replied, "Whoever narrates this deserves severe punishment and long imprisonment!"

مَا أَفْلَحَ سَمِينٌ

A Fat person cannot succeed. Said by al-Shāfiʿī. Imam Muḥammad b. al-Ḥasan[808] said, "This is because a wise person never fails to worry about the hereafter or about this life, and fat hardly goes together with worry. Someone exempt of both worries is like an animal." They recited Shaykh Sayf al-Dīn al-Bākharzī al-Bukhārī's poetry:

They said the bodies of lovers are gaunt
but you are fat and do not hide it!
I replied, Yes, love crosses their nature,
but mine agrees with it—it feeds on love!

مَحَبَّةُ الْآبَاءِ صِلَةٌ فِي الْأَبْنَاءِ

A Father's love makes a son's filial piety. Al-Sakhāwī said, "I never came across it in this wording."

[806]With "knowledge" *(maʿrifa)* instead of *ʿaqd* and "speech" *(qawl)* instead of *iqrār* cf. p. 120. Al-Būṣīrī in *Zawā'id Ibn Mājah* said its chain was weak but mentioned two corroborative chains. Nevertheless al-Nuʿmānī in *al-Imām Ibn Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan* and Maḥmūd Aḥmad al-Qaysiyya in *al-Imām Ibn al-Jawzī wa-Kitābuh al-Mawḍūʿāt* both confirm the agreement of al-Dāraquṭnī, al-Dhahabī and Ibn Ḥajar over its forgery.

[807]Also known as *Sifr al-Saʿāda*. The verdict that *Faith increases and decreases* was inauthentic was rejected by al-Suyūṭī in his *Taʿaqqubāt* and Ibn ʿArrāq (1:151) as it is narrated as a saying of Ibn ʿAbbās, Abū Hurayra and Abū al-Dardā' by Ibn Mājah in his *Sunan*.

[808]Al-Shāfiʿī praised Muḥammad b. al-Ḥasan with the terms: "I never saw a big-bodied man with a lighter spirit."

الفَاتِحَةُ لِمَا قُرِئَتْ لَهُ

The Fātiḥa fulfills whatever it is recited for. Al-Zarkashī referenced it to al-Bayhaqī's *Shuʿab* but al-Suyūṭī rebutted him saying it is not found in that book other than in the wording:

The Fātiḥa of the Book is a remedy for every disease.

Al-Bayhaqī narrated it from Jābir ﷺ. In Abū al-Shaykh Ibn Ḥayyān's book *al-Thawāb* from ʿAṭā':

When you are in need of something, recite the Fātiḥa to the end and by the will of Allah your need shall be fulfilled.

مَا النَّارُ فِي الْيَبَسِ بِأَسْرَعَ مِنَ الْغِيبَةِ فِي حَسَنَاتِ الْعَبْدِ

So then this is a basis for what people commonly believe when they recite the Fātiḥa for fulfilling their needs and accomplishing their projects.[809]

Fire does not burn dry grass as quickly as slander cancels good deeds. Al-Ghazzālī mentioned it in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said he could not find any basis for it.

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ

The First thing Allah created is reason.[810] We discuss it in the entry *When Allah created reason….* Dāwūd b. al-Muḥabbar narrated it [in *Kitāb al-ʿAql*]—al-Sakhāwī described him as a liar. He continued,

Our teacher—he means al-ʿAsqalānī—said that what is narrated with the sentence "the first thing Allah created" is the hadith *The first thing Allah created is the Pen.* It is more established *(athbat)* than the hadith of reason.

اللِّوَاءُ يَحْمِلُهُ عَلِيٌّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

The Flag will be carried by ʿAlī on the Day of Resurrection. Al-Anṭākī said in his marginalia on the *Shifā* that Ibn al-Jawzī had mentioned it among the forgeries.

الفِرَارُ مِمَّا لَا يُطَاقُ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ

To Flee the unbearable is among the ways of Prophets. Baseless in this form or rather a falsehood in its meaning. Whoever believes that the Prophet ﷺ fled is an unbeliever as stated explicitly in the *Shifā*. As for what Mūsā ﷺ said in the Qur'ān, ﴿Then I fled from you when I feared you﴾ (26:21), it took place before he became a Prophet. As for our Prophet's ﷺ

[809]Cf. Sayyid ʿAbd Allāh Sirāj al-Dīn, *Ḥawla Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa* (p. 225), and Sayyid Muḥammad b. ʿAlawī al-Mālikī, *Abwāb al-Faraj* and *Shawāriq al-Anwār*.
[810]See note 1214.

flight from the abode of the disbelievers, it was not in order to run away but because he was ordered to enter the cave so the people would see his miracles there.[811] Further, a flight can take place only after one faces the enemy or after being defeated in that confrontation.

سُفَهَاءُ مَكَّةَ حَشْوُ الجَنَّةِ

The Fools of Mecca form the bulk of Paradise. Al-ᶜAsqalānī said, "I never came across it." [Muḥammad] Ibn Abī al-Ṣayf [al-Yamānī al-Shāfiᶜī] said, "It is actually 'the aggrieved *(usafā')* of Mecca,' meaning those that are sorrowful for falling short of their duties." I say, first make sure the throne is stable, then engrave it! The soundness of the wording is pivotal and from it we proceed to the soundness of its meaning.[812] If we assume that the wording is authentic, then we may say it is a hyperbole in praise of the people of Mecca and its inhabitants for the greatest honor of the Holy Kaᶜba and the inviolability of its neighbors. For if even the fools of Mecca form the bulk of Paradise, meaning its middle layers, then what can we say about its jurisprudents? Undoubtedly they will be in its highest places while others will be in the lowest ones.[813]

لِكُلِّ زَمَانٍ دَوْلَةٌ وَرِجَالٌ

For every epoch there is a realm and there are men. This is the meaning of the saying of Allah Most High: ﴾These are only the vicissitudes which We cause to follow one another for mankind﴿ (3:140) and the saying of the poets,

One day we lose, one day we gain;
one day we are sad and another pleased.

Ibn ᶜAdī narrated the saying of Abū al-Ṭufayl ﷺ:

For every situation there are appropriate words and for every epoch appropriate men [to govern].[814]

[811]Such as the story of Surāqa b. Mālik and his horse; the story of the cobweb and nesting pigeons at the cave's entrance; the story of Abū Bakr's snake-sting and his healing; and the witnessing of an angel standing guard in the guise of a man at the entrance of the cave, all documented in the *Shifā*, *Mawāhib* and other *Sīra* books although not all equally authentic.

[812]Al-Qārī practices this rule loosely as illustrated by his habitual launches into meanings regardless of narrative authenticity cf. our introduction above (p. 223-224), section entitled "Spurious Attribution vs. Valid Meaning."

[813]Al-Qārī himself resided and died in Mecca—Allah Most High have mercy on him.

[814]Also reported from ᶜAwf b. Mālik with the continuation, *for every epoch there are appropriate women, the best of whom are the chaste homebound (juwwāniyyāt) and the worst the mannish, wasteful, outbound ones.*

لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ نَصِيبٌ

For every mujtahid[815] *there is a share [of success].* This is the meaning of the saying, *Whoever strives finds and whoever persists enters (q.v.)* and thus Allah Most High says: ﴾Lo! We suffer not the reward of one whose work is goodly to be lost﴿ (18:30).

لِكُلِّ حُجْرَةٍ أُجْرَةٌ

For every room there is a rental.[816] Ibn al-Dayba' said its meaning is true and he seems to mean the saying, "For every house there is a rent even if paid in stones."

لِكُلِّ بَلْوَى عَوْنٌ

For every trial there comes help.[817] Baseless but Ibn al-Dayba' said its meaning is true. Perhaps he meant the report,

There is a remedy for every disease.[818]

لِكُلِّ سَاقِطَةٍ لَاقِطَةٌ

For every worthless scrap there is a collector. Said by one of the early Muslims. Near it is the saying,

Wisdom is the lost property of the believer; whe(n/r)ever he finds it he has the right to take it.[819]

لِكُلِّ شَيْءٍ آفَةٌ وَلِلْعِلْمِ آفَاتٌ

For everything there is a vice but knowledge has many. Spoken by one of the eminent persons.

سَبَّابَةُ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ أَطْوَلَ مِنَ الْوُسْطَى

The Forefinger of the Prophet ﷺ was longer than his middle finger. A narrator's mistake as this was only true of his toes as mentioned by al-'Asqalānī:

This [claim] is extremely widespread among the people. Their forerunner in this is al-Kamāl al-Damīrī.[820] It is a mistake that results

[815]See note 606.

[816]In the *Maṣnū'*: "Baseless."

[817]In the *Maṣnū'*: "Not a hadith."

[818]Muslim and Aḥmad from Jābir. A stronger proof of the truth of the report is the Qur'ānic verses ﴾But lo! with hardship goes ease, lo! with hardship goes ease﴿ (94:5-6).

[819]Narrated *marfū'* from Abū Hurayra ﷺ by al-Tirmidhī *(gharīb)*, Ibn Mājah, and al-Quḍā'ī; from Zayd b. Aslam by the latter; also as a saying of the Companions: Abū Burda by Ibn Abī Shayba, 'Alī by al-Khaṭīb; and the Successors: 'Abd Allāh b. 'Ubayd b. 'Umayr by Ibn Abī Shayba, Abū Nu'aym, and al-Bayhaqī in the *Madkhal*, and Sa'īd b. Abī Burda by the latter. One version adds: *even from a disbeliever.* On the meanings of this important hadith see our introduction, section "Spurious Attribution vs. Valid Meaning."

from relying on an unspecific narrative mentioning a characteristic feature of the Prophet ﷺ that distinguishes him from others. However, the hadith in Imam Aḥmad's *Musnad* specifically mentions the foot. Maymūna bt. Kardam رضي الله عنها said:

> *I never forgot the length of his toe, the forefinger, exceeding that of all the other toes.*

Al-Bayhaqī narrates the same in *Dalā'il al-Nubuwwa*.

Al-ʿAsqalānī gave the preceding reply when he was asked about al-Qurṭubī's statement that the Prophet's ﷺ forefinger was longer than the middle one. Perhaps the cause of al-Damīrī and al-Qurṭubī's mistake—and that of many others—is that the forefinger is literally in the hand and metaphorically in the foot. They misunderstood it as literal but, even so, it does not contradict the fact that the forefingers of his feet ﷺ were longer.[821] Allah knows best about the truth of the matter.

النِّسْيَانُ طَبْعُ الْإِنْسَانِ

Forgetfulness is human nature. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording but in the one al-Ṭabarānī narrates from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet:

> *The believer forgets much but, when reminded, remembers.*

I say, we may read in Qur'ān: ﴿And remember your Lord when you forget﴾ (18:24) and ﴿so that you shall not forget save that which Allah wills﴾ (87:6-7) ﴿And verily We made a covenant of old with Ādam but he forgot﴾ (20:115). It is also said that *insān* (human) comes from *nisyān* (forgetfulness). This requires lengthy elucidation. It is also said "the first man was the first to forget" *(awwalu al-nāsi awwalu al-nāsī)*.

أَرْبَعٌ لَا يَشْبَعْنَ مِنْ أَرْبَعٍ أَرْضٌ مِنْ مَطَرٍ وَأُنْثَى مِنْ ذَكَرٍ وَعَيْنٌ مِنْ نَظَرٍ وَعَالِمٌ مِنْ عِلْمٍ

Four can never have enough of four: a land can never have enough of rain, females can never have enough of males, eyes can never have enough of looking, and a scholar can never have enough of knowledge. Forged, as stated by Ibn al-Jawzī.[822] Al-Sakhāwī said "al-Ḥākim mentions it in *Tārīkh Naysābūr*[823] and Abū Nuʿaym in the *Ḥilya* among the narrations

[820]The erudite Shāfiʿī jurist Kamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿĪsā al-Damīrī (d. 808) the author of *Ḥayāt al-Ḥayawān*.

[821]Hence the need to correct the same mistake in al-Suyūṭī's *Unmūdhaj al-Labīb* toward the end.

[822]He narrates it in his *Mawḍūʿāt* (1:234) through Abū Nuʿaym (2:281 *gharīb*). Al-Qārī contradicts himself further down (see p. 562 below).

[823]Al-Ḥākim's *Tārīkh ʿUlamā' Ahl Naysābūr*, known as *Tārīkh Naysābūr*, is apparently lost

of Sulaymān al-Taymī, from Muḥammad b. al-Faḍl b. ʿAṭiyya who was accused of forgery and lying."[824] Al-Zarkashī said, "Ibn ʿAdī [also] narrated it from ʿĀ'isha ﵂ and said it is disclaimed *(munkar)*."[825] Al-Manūfī said, "It is more likely—as is widely believed—that this is an aphorism of ancient wisdom."

يَوْمُ الْأَرْبِعَاءِ يَوْمُ نَحْسٍ مُسْتَمِرٌّ

The Fourth day of the week (yawm al-arbiʿā'=Wednesday) is a day of continuous misfortune. Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from Jābir ﵁. Al-Sakhāwī said it is baseless and that there are several reports, some praising the merits of the fourth day of the week and some cautioning against it, all of them terminally flimsy.[826] I say, were we to deem this one authentic, it would elucidate the saying of Allah Most High, ﴿Lo! We let loose on them a raging wind on a day of constant calamity﴾ (54:19), to mean that day was the fourth day of the week. It was a misfortune and a calamity on the enemies while it was a happiness and blessing for the beloved. Al-Sakhāwī added:

> The same goes for the narration on the days of the week attributed to the Prophet ﷺ:
>
> > *The Sabbath is a day of scheming and deception, the first day is a day of planting and building, the second day is a day of travelling and seeking income, the third day is a day of iron and harm, the fourth day is a day of 'neither give nor take,' the fifth day is a day of obtaining needs, and Jumuʿa is a day of proposing marriage.*[827]
>
> Narrated by Abū Yaʿlā from Ibn ʿAbbās and it is also weak. However, it is narrated that ʿĀ'isha ﵂ said:

except for the portion published in 1965 together with al-Ṣurayfīnī's *Muntakhab min Kitāb al-Siyāq li-ʿAbd al-Ghafūr al-Fārisī* and an abridgment in Farsi by al-Khalīfat al-Naysābūrī, published in Teheran in 1909.

[824]Also narrated with a second chain by al-ʿUqaylī (§220 *lā aṣla lahu*) and Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* (2:19) through two discarded narrators, both accused of forgery.

[825]Narrated from ʿĀ'isha by Ibn Ḥibbān (2:251), Ibn ʿAdī (1:251), al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (§8266), Ibn ʿAsākir (3:275 and 13:195), and Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī in his *Fawā'id* (§231), all with a "disclaimed chain" *(isnād munkar)* according to Ibn ʿAdī. This is the first of Ibn al-Qayyim's examples in *al-Manār al-Munīf* for "lame and ineptly-worded forgeries" (see p. 562 below, Epitomes, section 19).

[826]See documentation in *Kashf al-Khafā'*, entry *Yawm al-arbiʿā'...*

[827]Narrated by Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id* and Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* and a forgery according to Ibn al-Jawzī and al-Shawkānī.

Wednesday is to me the best day for my traveller, contracting a marriage, and having my boy circumcised."[828]

We discuss elsewhere the hadith *Nothing is begun on the fourth day of the week except it will be successful (q.v.)* and Allah Most High knows best.

[828]Al-Sakhāwī in his *Maqāṣid* sources it back to Abū Bakr b. al-Bundār al-Anbārī's *Juz'* through ʿAṭā' b. Maysara, from ʿAṭā' b. Abī Rabāḥ, from ʿĀ'isha.

G

المَجَرَّةُ بَابُ السَّمَاءِ

Galaxies are the gates of heaven. The writer of the *Nihāya* mentions it unsourced.

إِجْتَمِعُوا وَارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ فَاجْتَمَعْنَا وَرَفَعْنَا أَيْدِيَنَا ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُعَلِّمِينَ ثَلَاثاً كَيْلَا يَذْهَبَ الْقُرْآنُ وَأَعِزَّ الْعُلَمَاءَ كَيْلَا يَذْهَبَ الدِّيْنُ

Gather up and raise your hands [the Prophet ﷺ ordered]. We gathered and raised our hands. Then the Prophet ﷺ said: O Allah! Forgive the teachers—thrice—so that the Qur'ān will not be forgotten; and honor the ulema so that Religion will not be abandoned. Forged.

مَا ضَاقَ مَجْلِسٌ بِمُتَحَابِّينَ

The Gathering of those that love one another is never overcrowded. Al-Daylamī narrated it without chain from Anas ﵁, from the Prophet ﷺ, while al-Bayhaqī in the *Shuʿab* narrates something to that effect as a saying of Dhūl Nūn al-Miṣrī.

تَسْلِيمُ الْغَزَالَةِ

The Gazelle's greeting [of the Prophet ﷺ]. Famous among people and in Prophetic panegyrics but Ibn Kathīr said it is baseless and that whoever attributes it to the Prophet ﷺ lies; Ibn al-Daybaʿ mentions it.[829] Al-Qasṭallānī mentions the claim attributed to Ibn Kathīr and comments,

> Nevertheless, it is mentioned in general terms in numerous hadiths that confirm one another as per the great Shaykh al-Islām, al-ʿAsqalānī;[830] Ibn al-Subkī also mentioned that the two hadith mas-

[829] Ibn his *Tamyīz* (p. 67 §442), like al-Sakhāwī before him; yet Ibn Kathīr nowhere says this in his overview of the seven narrations of this hadith in the *Bidāya* (6:148-149) from Abū Nuʿaym's *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 375-376 §273-274) and al-Bayhaqī's *Dalā'il al-Nubuwwa* (6:34-35) but merely concludes, "There is oddity in some of the above and Allah knows best." Besides, al-Daybaʿī himself states in his *Mawlid*: "the lizard and the gazelle shall bear witness to your Prophethood" (*wal-ḍabbu wal-ghazālatu yashhadāni laka bil-risāla*). See also al-Haythamī (8:295) and al-Suyūṭī, *Khaṣā'iṣ* (2:101=2:266). Likewise the story of Khaybar's black donkey addressing the Prophet ﷺ and its being adopted under the name Yaʿfūr, narrated by Abū Nuʿaym in *Dalā'il al-Nubuwwa*, was deemed a forgery by a number of masters documented by ʿAbd Allāh al-Ghumārī in *Samīr al-Ṣāliḥīn* (p. 75-76) although al-Zurqānī defends its possibility in his commentary on the *Mawāhib*. See also entry *The Lizard and its testimony of faith to the Prophet ﷺ*.

[830] In the 61st session of his documentation of the hadiths in Ibn al-Ḥājib's *Mukhtaṣar* entitled *Muwāfaqat al-Khubr al-Khabar* (1:245-247) cf. *Maqāṣid* (p. 156).

ters Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī and al-Bayhaqī narrate it in [their respective] *Dalā'il al-Nubuwwa*.

الكَرِيمُ إِذَا قَدَرَ عَفَا

So did al-Dāraquṭnī, al-Ḥākim, and his teacher Ibn ʿAdī, as mentioned by al-Damīrī in *Ḥayāt al-Ḥayawān*—Allah is the source of help!

الكَرِيمُ حَبِيبُ اللهِ وَلَوْ كَانَ فَاسِقاً وَالْبَخِيلُ عَدُوُّ اللهِ وَلَوْ كَانَ رَاهِباً

The Generous forgives when he is able [to avenge himself]. Al-Bayhaqī narrates it in the *Shuʿab* from Abū Hurayra ﷺ from the Prophet ﷺ, adding "Its chain contains a discarded narrator and it seems to be a forgery. However, it is famous among the ascetics and others. As for myself, I neither confirm nor deny its authenticity."[831]

The Generous is the beloved of Allah even if he is a transgressor while the miser is the enemy of Allah even if he is a monk.[832] Baseless. Rather, its first part is forged since it contradicts what Allah Most High says ﴿Allah loves those who repent constantly to Him﴾ (2:222) and ﴿Allah loves not the wrongdoers﴾ (3:140), whereas the transgressor is either a tyrant or a disbeliever.

الهَدِيَّةُ لِمَنْ حَضَرَ

The Gift goes to whoever is present. Likewise, *Gifts are shared.* Both are baseless in this form but there is the following weak-chained narration:

> *Whoever receives a gift while he has company, the latter are his partners in it (q.v.).*

as mentioned [below]. And Allah knows best.

بَاكِرُوا بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّاهَا

Give alms early in the day for affliction will not overstep it. Ibn al-Jawzī said it is forged but al-ʿAsqalānī said: "It is not clear to me that it is forged." Al-Suyūṭī said al-Ṭabarānī narrates it in *al-Awsaṭ* from ʿAlī ﷺ while Abū al-Shaykh narrates it from Anas ﷺ.

إِنَّ نِسْبَةَ الْفَائِدَةِ إِلَى مُفِيدِهَا مِنَ الصِّدْقِ فِي الْعِلْمِ وَشُكْرِهِ وَإِنَّ السُّكُوتَ عَنْ ذَلِكَ مِنَ الْكَذِبِ فِي الْعِلْمِ وَكُفْرِهِ

Giving due credit for any benefit [learned] shows truthfulness and thankfulness in the pursuit of learning, while keeping mute is lying about one's scholarship and rank ingratitude. Said by Sufyān al-Thawrī according to

[831] On the meaning of this entry see al-Qurṭubī's explanation of the Divine Name "al-Karīm" in *al-Asnā*.

[832] See also the entry *The miser is the enemy of Allah even if he were a hermit.*

Ibn Jamāᶜa in his *Mansak al-Kabīr* (Major Book of Pilgrimage Rituals [According to the Four Schools]).[833] Among the benefits of crediting a teacher [when referencing one's source] is the added profit, as it was said, that "two sources of knowledge are better than one" together with the fact that referencing is a disclaimer from deviation.

الجِيزَةُ رَوْضَةٌ وَمِصْرُ خَزَائِنُ اللهِ فِي أَرْضِهِ

Giza is a garden and Egypt is the storehouse of Allah on earth. Al-ᶜAsqalānī said this is a fabricated lie. The *Nihāya* informs us that Giza is a town on the bank of the Nile in Egypt.

العِزُّ مَشْؤُومٌ وصوابه مَقْسُومٌ وَطَالِبُ الْعِزِّ مَغْمُومٌ

Glory is [allotted] and the glory-seeker shall find distress.[834] This hadith is narrated from Anas ﵁ from the Prophet ﷺ. Its phrasing is inauthentic even if its meaning is correct.

البِطْنَة تُذْهِبُ الْفِطْنَة

Gluttony banishes prudence. Baseless in this form [as a Prophetic hadith] but it is narrated from ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ ﵁ and others of the Companions ﵃ and those after them in meaning.

حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ

The Good deeds of the virtuous are the evil deeds of those brought near. A saying of Abū Saᶜīd al-Kharrāz.[835]

خَيرٌ خَيرٌ حِينَ يَسْمَعُ الْغُرَابَ وَنَحْوَهُ

Goodness, goodness! Said when the raven and other such birds croak. "Not a hadith but a kind of evil omen *(ṭiyara)*," says Ibn al-Daybaᶜ. Rather, it is said out of optimism *(al-fa'l)*, which has nothing to do with evil omens whether here or hereafter.[836]

[833]By the Shāfiᶜī Qāḍī ᶜIzz al-Dīn ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Badr al-Dīn Muḥammad b. Jamāᶜa (d. 767). This masterpiece was edited and published in four volumes by our teacher Nūr al-Dīn ᶜItr under the title *Hidāyat al-Sālik ilā Maᶜrifat al-Madhāhib al-Arbaᶜa fil-Manāsik*. On scholars who quote material without giving due credit see al-Suyūṭī's *al-Fāriq bayn al-Muṣannif wal-Sāriq* (The Marker of Difference between Author and Thief).

[834]A baseless falsehood according to al-Amīr in *al-Nukhbat al-Bahiyya*. The manuscript of the *Asrār* has *Glory is an evil (shu'm)* but the text was corrected on the basis of its citations in *Kashf al-Khafā'*, the *Maqāṣid*, and *Tamyīz al-Ṭayyib min al-Khabīth*.

[835]Thus narrated by Ibn ᶜAsākir as well as Ibn al-Jawzī in *Ṣifat al-Ṣafwa*. Cited without in the *Iḥyā'* and the *Shifā*. Imam al-Awzāᶜī ﵀ similarly said, "The distraction of the learned is better than the wisdom of the ignorant."

[836]In al-Ṭabarī from ᶜIkrima, Ibn ᶜAbbās said: *Neither goodness nor evil!* (*Fatḥ*).

الْخَيْرُ فِيَّ وَفِي أُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Goodness is in me and in my Community until the Day of Resurrection. Al-ʿAsqalānī said, "I do not know it but its meaning is true."[837] Al-Sakhāwī said he means the hadith

> *One group in my Community shall never cease to overcome and stand for truth until the final hour.*

الْعِنَبُ دُو دُو وَالتَّمْرُ يَكْ يَكْ

Grapes are eaten two by two (dū dū) and dates one by one (yak yak).[838] Baseless.

سَلِّمُوا عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَلَا تُسَلِّمُوا عَلَى يَهُودِ أُمَّتِي قِيلَ وَمَنْ يَهُودُ أُمَّتِكَ قَالَ تُرَّاكُ الصَّلَاةِ

Greet the Jews and the Christians but do not greet the Jews of my Community. They asked, Who are the Jews of your Community? He said, The quitters of prayer. Al-Suyūṭī said, "I did not come across it but al-Daylamī cites it in the *Firdaws* as:

> *Greet the Jews and the Christians but not the winebibber.*

Even so, al-Daylamī's son left a blank next to the latter in his *Musnad* without mentioning any chain of transmitters for it.

تَحِيَّةُ الْبَيْتِ الطَّوَافُ

The Greeting of the House is circumambulation. Al-Sakhāwī said, "I did not see it in this wording."[839] What is meant by the House is the Kaʿba, the Hallowed House of Allah, and its meaning is true, as narrated in the *Ṣaḥīḥ* [Bukhārī and Muslim] from ʿĀ'isha رضي الله عنها:

> *The first thing the Prophet ﷺ did when he came to Mecca was to make ablution then circumambulate.*

This is because it is a Sunna for anybody that enters the Holy Mosque to start by performing an obligatory or supererogatory circumambulation.[840] One does not observe the prayer of salutation of the mosque *(taḥiyyat al-masjid)* unless one does not intend to circumambulate for some reason or no reason. This does not mean that the prayer of salutation of the mosque is cancelled at that Mosque as some idiots misunderstand from the words of the jurisprudents and other scholars.

[837] Al-Albānī suppressed the words "but its meaning is true" from his *Silsila Ḍaʿīfa* (1:51).
[838] Used in some Indo-Iranian languages such as Farsi, Baluchi, Tajik, Kurdish, Parya...
[839] Cf. Ibn Ḥajar in *Dirāya* (p. 192) and al-Zaylaʿī in *Naṣb al-Rāya* (2:51 *gharīb jiddan*).
[840] Contrary to the brazen claim of Nāṣir al-Albānī that it is a *bidʿa* to do so in his *Manāsik al-Ḥajj wal-ʿUmra* (§37).

الضَّامِنُ غَارِمٌ

The Guarantor is liable. Its phrasing is inauthentic. Its gist is in the hadith narrated by Aḥmad and the *Sunan* masters from Abū Umāma ﵁, from the Prophet ﷺ:

The answerable one is liable for payment.

Ibn Ḥibbān graded it sound. It is inferred from the saying of Allah Most High: ﴿and whoever brings it shall have a camel load, and I am answerable for it﴾ (12:72)—that is, a guarantor liable for payment.

H

حَاكُّوا الْبَاعَةَ فَإِنَّهُ لَا ذِمَّةَ لَهُمْ

Haggle (ḥākkū) with merchants for they are outlaws. Thus did Ibn al-Dayba^{c} cite it while al-Suyūṭī has *ḥākikū* and said it is baseless. In Abū Ya^{c}lā's *Musnad* from al-Ḥusayn b. ^{c}Alī رضي الله عنهما:

The defrauded is neither rewarded nor praised.

Abū al-Qāsim al-Baghawī also narrated it in his *Mu^{c}jam* through Kāmil b. Ṭalḥa, from Abū Hishām al-Qannād who said:

> I used to transport goods from al-Baṣra to al-Ḥusayn b. ^{c}Alī b. Abī Ṭālib رضي الله عنهما who would haggle with me over their price then give away most of it before I even left! One day I told him: "Son of the Messenger of Allah! I bring you goods from Baṣra and you bargain with me then you give away most of it before I even leave you ?" He replied: "Truly, my father said to me that the Prophet ﷺ said:
>
> *The defrauded is neither rewarded nor praised.*"

According to al-Baghawī, the error comes from Kāmil while others narrate that Abū Hishām said: "I used to transport goods from al-Baṣra to ^{c}Alī b. al-Ḥusayn." Al-^{c}Asqalānī said:

> It is also narrated with a weak chain of reporters as:
>
> *Haggle with the merchants because they are disgraceful.*
>
> It is also narrated with a strong chain that Sufyān al-Thawrī said the ancients used to say, "Haggle with the merchants because they are disgraceful."

الْحَجُونُ وَالْبَقِيعُ يُؤْخَذَانِ بِأَطْرَافِهِمَا وَيُنْثَرَانِ فِي الْجَنَّةِ

Al-Ḥajūn and al-Baqī^{c} shall be taken from their four corners and strewn into Paradise. They are the two cemeteries of Mecca and Medina. Al-Zamakhsharī cited it in *al-Kashshāf* while al-Zayla^{c}ī left a blank in his commentary on this report. So did al-^{c}Asqalānī and al-Sakhāwī.[841]

Ḥammām, the Prophet's ﷺ use of a. See "Entering a bathhouse."

[841] In the *Maṣnū^{c}* al-Qārī says, "No basis is known for it."

السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ

Happy is he that takes lessons from [the plight of] others. Al-Zarkashī said Ibn al-Jawzī stated it is unestablished[842] but al-Rāmahurmuzī narrates it in *al-Amthāl* from Ibn Khālid and ʿUqba b. ʿĀmir. Al-Suyūṭī said,

> The hadith of ʿUqba is very long; al-Daylamī narrates it in his *Musnad*. This particular wording is also narrated as a saying of Ibn Masʿūd by Ibn Mājah and al-Bayhaqī in *al-Madkhal*; also as a saying of Ibn ʿUmar—Allah be well-pleased with all of them—by Saʿīd b. Manṣūr in his *Sunan*.[843]

أَكْلُ الهَرِيسَةِ

Harīsa.[844] In the *Mukhtaṣar* [of al-Manūfī on al-Sakhāwī's *Maqāṣid*]:[845]

> *I complained to Jibrīl of impotence and he pointed me to harīsa.* Another version has, *and he ordered me to eat harīsa.*

Its narrative routes are forged while some said that they are merely weak. As for the supposed statement of Muʿādh ﷺ:

> *Messenger of Allah! Were you ever given any food from Paradise? He answered: 'Yes, I was given harīsa. I ate it and my sexual energy increased to that of forty men.' Nor would Muʿādh prepare any food except he began with harīsa.*

The above was forged by Muḥammad b. al-Ḥajjāj al-Lakhmī who sold *harīsa*; most of the narrative paths of this narration revolve around him and some liars stole it from him as well. It was also said that is has another narrative route through Ibrāhīm [b. Muḥammad b. Yūsuf al-Firyābī] whom al-Azdī declared disreputable *(sāqiṭ)*. In his commentary on al-Tirmidhī's *Shamā'il* Ibn Ḥajar al-Makkī mentioned that al-Ṭabarānī narrated in *al-Awsaṭ*,

> *Jibrīl fed me harīsa to strengthen my back for night prayer.*[846]

but he added that it was fabricated.[847]

[842] *I.e.* forged in the usage of Ibn al-Jawzī. This was rejected by all of al-ʿIrāqī, Ibn Ḥajar, and al-Sakhāwī who consider it sound *(ṣaḥīḥ)*.

[843] Also *mawqūf* from Ibn Masʿūd by Muslim in his *Ṣaḥīḥ*.

[844] "Grain, or wheat, bruised, brayed, or pounded, and then cooked… or a kind of thick pottage, prepared of cooked wheat and cooked flesh-meats much pounded together" (Lane, *Lexicon*), i.e. what is known in modern Arabic as *kibba*, coll. *kebbé*.

[845] On this unidentified *Mukhtaṣar* see note 752.

[846] This is hadith 12 in the 40 hadiths discussed in al-Suyūṭī's *al-Durrat al-Tājiyya ʿalā al-As'ilat al-Najiyya*, in *al-Ḥāwī lil-Fatāwī* where he said it was narrated by Abū Nuʿaym and Ibn al-Sunnī in the *Ṭibb* and al-Khaṭīb in *Tārīkh Baghdād* through a liar, while Ibn al-Jawzī included it among the forgeries.

[847] The charge of fabrication is invalidated by al-Zubayr b. Bakkār's chain in *Muntakhab min Kitāb Azwāj al-Nabī* ﷺ (p. 41) which contains neither of the narrators named.

التَكَبُّرُ عَلَى المُتَكَبِّرِ صَدَقَةٌ

Haughtiness toward the haughty is alms. Al-Rāzī said it is a famous saying (*kalām mashhūr*).[848] Nevertheless its meaning is transmitted from authority.

قَالَ لِجِبْرِيلَ هَلْ زَالَتِ الشَّمْسُ قَالَ لَا نَعَمْ قَالَ ﷺ كَيْفَ قُلْتَ لَا نَعَمْ فَقَالَ مِنْ حِينَ قُلْتُ لَا إِلَى أَنْ قُلْتُ نَعَمْ سَارَتِ الشَّمْسُ مَسِيرَةَ خَمْسِمِائَةِ عَامٍ

He ﷺ asked Jibrīl: Has the sun moved past the zenith? Jibrīl said, No, yes. He ﷺ asked again: What did you say? Jibrīl replied: No, yes. Between the time I said no and the time I said yes, the sun moved a distance of five hundred years. Origin unknown.

أَنْصَفَ بِالحَقِّ مَنِ اعْتَرَفَ

He is fair and true who confesses [his mistakes]. Al-Sakhāwī said: "I do not know this report."

مَنْ أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ رَجُلٌ وَجَبَتْ لَهُ الجَنَّةُ

He through whom someone converts to Islam, Paradise becomes incumbent for him. Al-Ṣaghānī said it is forged.[849]

مَنِ اسْتَوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ وَمَنْ كَانَ يَوْمُهُ شَرّاً مِنْ أَمْسِهِ فَهُوَ مَلْعُونٌ

He whose two days are identical has been cheated and he whose day is worse than his yesterday is cursed.[850] Unknown other than in the account of ʿAbd al-ʿAzīz b. [Abī] Rawwād's (d. 159) dream. He said, "He ﷺ advised me with it in a dream vision," with an additional part at the end. Al-Bayhaqī narrated it. The end may be:

[848] *Mafātīḥ al-Ghayb* (*sub* Q 7:146). In the *Maṣnūʿ*: "a popular saying" (*min kalām al-nās*). In *Kashf al-Khafā*: "the famous version has 'a good deed' (*ḥasana*) instead of 'a charity' (*ṣadaqa*)." Other versions have "humbleness" (*tawāḍuʿ*) or "worship" (*ʿibāda*). Related in its various forms from al-Zuhrī, Abū Ḥanīfa, Ibn al-Mubārak, al-Shāfiʿī, Bishr al-Ḥāfī, and Yaḥyā b. Muʿādh al-Rāzī cf. al-Bayhaqī, *Shuʿab* (section on *tawāḍuʿ*); the *Qushayriyya* (chapter on *tawāḍuʿ*); al-Thaʿālibī, *al-Tamthīl wal-Muḥāḍara* (section 4.2, *al-maḥāsin wa-makārim al-akhlāq*); Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-Awliyā'* (entry on Bishr); al-Munāwī, *Fayḍ al-Qadīr* (*sub: Ṭūba li-man tawāḍaʿa fī ghayr manqaṣa*); and al-Khāmidī in his *Barīqa Maḥmūdiyya* while al-Ḥaqqī in *Rūḥ al-Bayān* (Q 16:23) erroneously cites it as a hadith. The writer heard Sayyid Muḥammad Abū al-Hudā al-Yaʿqūbī mention it as a Sufi maxim.

[849] A sound wording is *I swear it by Allah! If Allah were to guide through you a single man, it would be better for you than to possess all the red camels of this world.* Narrated from Sahl b. Saʿd al-Sāʿidī رضي الله عنهما by al-Bukhārī and Muslim.

[850] A saying of the ascetic Medinan Companion Abū Ḥāzim al-Aʿraj رضي الله عنه (Salama b. Dīnār Mawlā Banī Layth al-Ashjaʿ) the admonisher, as narrated from Dāwūd b. Rashīd by Ibn ʿAsākir (22:59) inside over fifty vibrant pages on Abū Ḥāzim. Also narrated as someone's dream vision of the Prophet ﷺ, [1] chainless as the dream vision of Ibn Abī Rawwād (d. 159) by al-Bayhaqī in the addenda to *al-Zuhd* (p. 367 §986) and [2] al-Khaṭīb through Dāwūd b. Rashīd to an unnamed man's dream vision in *Iqtiḍā' al-ʿIlm al-ʿAmal* (p. 112 §196), and [3] as the dream vision of al-Ḥasan al-Baṣrī as narrated by Abū Nuʿaym (8:35) with his chain from Ibrāhīm b. Ad-ham. Also cited as a saying of our liege-lord ʿAlī رضي الله عنه narrated by al-Daylamī with a weak chain cf. al-Sakhāwī, *Maqāṣid*, and in a good three dozen Shīʿī sources which attribute it alternately to him and to Jaʿfar al-Ṣādiq.

and who does not increase is in loss.

How excellently did [Abū al-Fatḥ] al-Bustī [declaim]:

More of this world is destitution for man
and all his gains, save pure good, are loss.

Allah Most High did say, ﴾By Time! Verily Man is in a state of loss save those who believe and do good works, and exhort one another to truth and exhort one another to endurance﴿ (103:1-3).

مَا أَفْلَحَ صَاحِبُ عِيَالٍ قَطُّ

He will never succeed who has many dependants. Al-Daylamī narrated it with his chain from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ. Ibn ʿAdī said it is disclaimed *(munkar)* as a Prophetic saying but is actually a saying of Ibn ʿUyayna.

اِسْمَعِي يَا جَارَة

Hear me, neighbor! This is what al-Ḥajjāj told Anas ﵁ when the latter protested against him, "You and I are only like the one who said: 'I am talking to you—but hear me, neighbor!'"[851]

القَلْبُ بَيْتُ الرَّبِّ

The Heart is the house of the Lord. Al-Sakhāwī said this report is unfounded as a Prophetic saying as did al-Zarkashī. Ibn Taymiyya said it is forged and [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]* agrees with him. However, its meaning is true as we show in the entry *Neither My heaven nor My earth can contain Me.*

جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا

Hearts are naturally inclined to love whoever is kind to them and hate whoever is unkind. Al-Sakhāwī said,

> This is narrated both as a saying of the Prophet ﷺ and a Companion's saying but neither is true. The statement of Ibn ʿAdī—followed by al-Bayhaqī—that the latter form is recognized as going back to al-Aʿmash, needs to be qualified. This is because both of them narrate it with a chain containing transmitters that are suspected of lying and forgery, in a context far beneath the rank of al-Aʿmash. One might take into account the saying,
>
> *O Allah! Let me owe no transgressor any favor by which my heart would hold any regard for him!*[852]

[851] In other words al-Ḥajjāj meant his tyranny as a deterrent for others than the like of Anas.

And the weak hadith,

Gifts block hearing and sight.

أَعِينُوا الشَّارِي

Help the buyer. Baseless in this wording, as is their saying, "The purchaser should be helped," according to Ibn al-Dayba^{c}.

الدَّرَجَةُ الرَّفِيعَةُ فِيمَا يُقَالُ بَعْدَ الْأَذَانِ مِنَ الدُّعَاءِ

The Highest Level. Commonly recited in the supplication after the call to prayers; but al-Sakhāwī said he never saw it in any narration whatsoever.[853]

خَازِنُ الْقُوتِ مَمْقُوتٌ

The Hoarder of food is despised. Not a hadith but its meaning is true in light of the hadith:

The monopolizer is cursed.[854]

التَّهْنِئَةُ بِالشُّهُورِ وَالْأَعْيَادِ مِمَّا اعْتَادَهُ النَّاسُ فِي بَعْضِ الْبِلَادِ

Holiday greetings on certain months and feasts in the customs of people in certain countries. Nothing explicit was transmitted in such a wording, however, it is of sound meaning *(lākinnahu ṣaḥīḥun fīl-ma^{c}nā).* Khālid b. Ma^{c}dān met Wāthila b. al-Asqa^{c} on a *Īd* day and told him *May Allah receive well our deeds and yours,* whereupon he replied *Yes, may Allah receive well our deeds and yours!* Its compiler referenced it to the Prophet ﷺ but it is more probably halted at the Companions.[855] It is confirmed[856] that when the Prophet Adam ﷺ performed the pilgrimage in Mecca at the Holy Ka^{c}ba the angels told him *May your ḥajj be blessed (burra ḥajjuk)! We have indeed performed it before you.* In the two *Ṣaḥīḥ*s, Ṭalḥa stood up to congratulate Ka^{c}b رضي الله عنهما after Allah Most High relented toward him. Finally, it is related from the Prophet ﷺ that among the rights owed one's neighbor,

[852]See entry *When you see the pseudo-scholar….*

[853]Cf. our article "Commonly recited wordings in the post-*adhān du^{c}ā*: *wal-darajat al-rafī^{c}a*" on sunnipath.com. The phrase is found in *Dalā'il al-Khayrāt* but not in the hadith.

[854]^{c}Abd al-Razzāq and al-Ḥākim with a weak chain but Muslim narrates *None monopolizes except the sinful.*

[855]As cited in *Fatḥ al-Bārī* with a chain Ibn Ḥajar declared fair.

[856]The *ḥāfiẓ* al-Rāfi^{c}ī affirmed this in *Tārīkh Qazwīn* and it is narrated from Ibn ^{c}Umar by al-Ṭabarī in his *Tārīkh* and from Ibn ^{c}Abbās by Abū al-Shaykh in *al-^{c}Aẓama*, Ibn ^{c}Asākir in *Tārīkh Dimashq*, and al-Azraqī in *Tārīkh Makka.*

One congratulates him in prosperity and condoles with him in adversity.[857]

Other reports further illustrate the above-mentioned meaning.

الأَرْضُ الْمُقَدَّسَةُ لَا تُقَدِّسُ أَحَداً إِنَّمَا يُقَدِّسُ الْإِنْسَانَ عَمَلُهُ

The Holy Land does not make anyone holy. Rather, one is sanctified by one's own deeds. Mālik in the *Muwaṭṭa'*, from Yaḥyā b. Saᶜīd, cited Abū al-Dardā' as writing to Salmān رضي الله عنهما: *Come to the Holy Land!* Salmān wrote back: *The Holy Land… etc.* It is not only halted [at a Companion] but also broken-chained.[858] Ibn al-Malak mentioned in his commentary[859] on the exordium of the *Mashāriq* [*al-Anwār* by al-Ṣaghānī]:

> My father used to say, as he had heard his teachers say, that *Whoever is buried in Mecca but is not suitable for her, the angels carry him away*; but I did not find any narration to that effect.[860]

أَكْرِمُوا الْخُبْزَ

Honor bread. It has several narrative routes, all of them weak and discrepant, some much weaker than others. Al-Sakhāwī said, "It cannot be considered fabricated, especially in light of al-Ḥākim's report in his *Mustadrak* from ᶜĀ'isha رضي الله عنها that the Prophet ﷺ said it. Al-ᶜAsqalānī said, 'This is a good witness-chain.'" Al-Baghawī also narrated it in *Muᶜjam al-Saḥāba* with the addition,

> *for truly Allah sent it down among the blessings of heaven.*

إِكْرَامُ الْمَيِّتِ دَفْنُهُ

To Honor the dead is to bury them. Al-Sakhāwī said:

[857] Narrated from **[1]** Muᶜāwiya b. Ḥayda by Ṭabarānī in *al-Kabīr* (19:419 §1014) and al-Bayhaqī in the *Shuᶜab* (7:84 §9561) with a terminally flimsy chain according to al-Dhahabī in his *Ḥuqūq al-Jār* (p. 111-112 §93) cf. al-Haythamī (8:165); **[2]** ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr by al-Kharā'iṭī in *Makārim al-Akhlāq* (1:438 §250=Silafī's *Muntaqā* p. 59 §104), Ibn ᶜAdī (5:171), and al-Bayhaqī in the *Shuᶜab* (7:83 §9560) cf. al-Dhahabī, *Ḥuqūq* (p. 112 §94) but Ibn Rajab in *Jāmiᶜ al-ᶜUlūm wal-Ḥikam* deems it *munkar* and a *maqṭūᶜ* commentary of ᶜAṭā' al-Khurāsānī; **[3]** Muᶜādh b. Jabal by Abū al-Shaykh in *al-Thawāb* (lost) cf. Ibn Ḥajar, *Fatḥ* (10:446) who finds it has a basis as a Prophetic report; and al-Suyūṭī, *Ḥāwī* (1:111); and **[4]** *mursal* from al-Ḥasan al-Baṣrī by Abū al-Layth al-Samarqandī in *Tanbīh al-Ghāfilīn* (on the rights of neighbors).

[858] *Muwaṭṭa'* (*jāmiᶜ al-qaḍā' wa-karāhiyyatuh*); Aḥmad and Abū Dāwūd, *Zuhd*; Ibn Abī Shayba (7:123) with a more complete chain while al-Bukhārī narrates in *al-Adab al-Mufrad* (p. 127) that Umm al-Dardā' رضي الله عنها said: "Salmān visited us in Syro-Palestine walking on foot from al-Madā'in [in Irāq]."

[859] This is *Mabāriq al-Azhār fī Sharḥ Mashāriq al-Anwār* by Ibn al-Malak, see note 710.

[860] Cf. the entry, *Allah has angels in charge of carrying the dead (q.v.).*

I did not see it narrated from the Prophet ﷺ but Ibn Abī al-Dunyā only narrated it from Ayyūb al-Sikhtiyānī who said: "It used to be said, *Part of the dead man's honor is that his kin hasten to take him to his pit.*" It is confirmed by the hadith,

Make haste to bury the dead.[861]

Al-Bayhaqī reserved a chapter on the desirability of hastening funeral preparations as soon as death becomes evident. He cited al-Ṭabarānī's narration with his chain to the Prophet ﷺ,

A Muslim's corpse ought never to be kept among his family.

Also related by al-Ṭabarānī, from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ,

When one of you dies do not keep him; take him to his grave as quickly as possible.[862]

Another wording states,

Whoever died in the morning, let him not have his siesta but in his grave; and whoever died in the evening, let him not spend the night but in his grave.[863]

The people of Mecca are neglectful of this. In most cases, they bring their dead before the Ka'ba shortly after *Ẓuhr* or at the time of glorifications before the dawn when they have died long before those two times. They place them there until after the dawn or mid-afternoon prayer. Then they pray over them.

Al-Khaṭṭāb [Barakāt b. Muḥammad al-Mālikī al-Makkī (d. 980)] said:

Al-Sakhāwī—Allah have mercy upon him!—was right in his disapproval. Our teacher, the knower of Allah, Muḥammad b. ʿArrāq, used to reprove them for the same thing. I think their delay was in order to wait for the gathering of the Muslims so as to perform the funerals, especially in hot weather. Allah knows best about good intentions and good innovations. It is authentically related from Ibn Masʿūd رضي الله عنه that both he and the Prophet ﷺ said:

[861]Al-Bukhārī from Abū Hurayra as part of a longer hadith.

[862]Narrated from Ibn ʿUmar by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (12:444 §13613) with a fair chain according to Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* (3:184) and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (7:16 §9294).

[863]Narrated from Ibn ʿUmar by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (12:421 §13551) with a chain containing a discarded narrator cf. al-Haythamī (3:20) but Ibn ʿAdī narrates it with a different chain cf. Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (2:346). It is possible its ruling was abrogated cf. Ibn Shāhīn, *al-Nāsikh wal-Mansūkh* (p. 284-285 §325-326).

What the Muslims consider good Allah considers good.[864]

أَكْرِمُوا طَهُورَكُمْ

Honor the water with which you make ablution. Ibn Taymiyya said it is forged and the author of the *Dhayl* [al-Suyūṭī] confirms it.

أَكْرِمُوا الشُّهُودَ فَإِنَّ اللهَ يَسْتَخْرِجُ بِهِمُ الْحُقُوقَ وَيَدْفَعُ بِهِمُ الظُّلْمَ

Honor witnesses for truly Allah, through them, brings out rights and repels injustice.[865] Al-ʿUqaylī said this report is not preserved. Al-Ṣaghānī went as far as declaring it fabricated.[866] Al-ʿIrāqī did not correct him. Al-Suyūṭī said, "Al-Daylamī narrated it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما." It remains that al-Ḥākim declared its chain sound as al-ʿIrāqī mentioned in his commentary on the reports of the *Iḥyāʾ*.[867] Al-Suyūṭī said in his rebuttal of Ibn al-Jawzī's claim of fabrication for certain hadiths in his *Mawḍūʿāt*: "Al-Dhahabī made no comment on this hadith, which means he did not gainsay al-Ḥākim's judgment."[868]

الضِّيَافَةُ عَلَى أَهْلِ الْوَبَرِ لَيْسَتْ عَلَى أَهْلِ الْمَدَرِ

Hospitality is incumbent on the [nomadic] tent-dwellers, not on the [sedentary] mud-dwellers. A baseless report. Al-Qāḍī ʿIyāḍ graded it forged at the beginning of his commentary on Muslim's *Ṣaḥīḥ* as he discussed the hadith:

> *Whoever believes in Allah and the Last Day, let him be generous with his guest.*

Al-Nawawī agreed with him.

[864]This is is authentically related only as a saying of Ibn Masʿūd, by Aḥmad.

[865]Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Khaṭīb (5:94), Ibn ʿAsākir, al-Quḍāʿī, Ibn Bashkuwāl in his *Mashyakha*, al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws*, al-Bandahī in *Sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, and Abū Saʿīd al-Naqqāsh in *al-Qudāt wal-Shuhūd*, all through ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās, whom al-Ghumārī in *Laysa Kadhālik* (p. 67), *Fatḥ al-Wahhāb* (2:17) and *al-Mudāwī* (2:185-186) accused of forging it while al-Dhahabī in the *Mīzān* (*s.v.* ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAlī) grades it *munkar* and mentions that the hadith masters might have said nothing about it to keep peace with the (ʿAbbāsī) *dawla*.

[866]Cf. Badr al-Dīn al-Ḥasanī's marginalia on *Gharāmī Ṣaḥīḥ*. Al-Ṣaghānī was a grammarian and philologist whose hadith rulings are unreliable by themselves, however, the grading was confirmed by al-Zurqānī in his *Mukhtaṣar al-Maqāṣid* with reserve: "Forged, and it was said weak" while the *Mudāwī* (2:184-186) points out its anachronism. Al-Dhahabī in the *Mīzān* (*s.v.* ʿAbd al-Ṣamad al-Hāshimī) says it is *munkar* and it is considered merely weak by al-Barqānī per Ibn al-Mulaqqin in *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Ibn Ḥajar per *Kashf al-Khafā*, and al-Suyūṭī cf. Aḥdab (4:325-328 §682), *Fatḥ al-Wahhāb* (2:17-18 §476), and others and Ibn Bashkuwāl grades it *ḥasan gharīb* in his *Mashyakha* cf. *Mudāwī* (p. 186).

[867]The hadith is found neither in the *Mustadrak* nor in al-ʿIrāqī's *Mughnī*.

[868]Note that al-Suyūṭī avoided the assumption so often made by others—including contemporaries—that al-Dhahabī's silence constitutes agreement (*muwāfaqa*) or endorsement (*iqrār*) of al-Ḥākim's judgment, which is not the case.

تَفَكُّرُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ

An Hour's reflection is better than worshipping for a year. Al-Fākihānī mentions it with the wording *fikr* then says: "These are the words of al-Sarī al-Saqaṭī." Ibn ᶜAbbās and Abū al-Dardā' ﷺ said "An hour's reflection *(fikr)* is better than standing in prayer all night"[869] as related by al-Khaṭṭābī. Al-Suyūṭī cites it in his *Jāmiᶜ* as: *An hour's reflection (fikratu sāᶜa) is better than worshipping for sixty years.*[870]

لِلْبَيْتِ رَبٌّ يَحْمِيهِ

The House has a Lord that protects it. According to al-Suyūṭī and others this is what ᶜAbd al-Muṭṭalib told Abraha the leader of the "Army of the Elephants" after he asked Abraha to give him back his property and the latter replied, "You ask me to give you back your property but you do not ask me to stop attacking your Holy place although it stands for your honor?"

فِي بَيْتِهِ يُؤْتَى الحَكَمُ

In his House is the judge attended. A famous proverb, not a transmitted hadith. Ibn al-Daybaᶜ mentioned this. Al-Zarkashī said Saᶜīd b. Manṣūr narrated in his *Sunan* that there was a falling-out between ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb and Ubay b. Kaᶜb رضي الله عنهما for some reason, and they chose Zayd b. Thābit ﷺ to arbitrate between them. They went to see him in his house. When they came in, ᶜUmar said: "We have come so you would judge between the two of us." He replied,

[869]Narrated as a saying of Abū al-Dardā' by Ibn Saᶜd (7:392), Ibn al-Mubārak in *al-Zuhd* (p. 332), Hannād in *al-Zuhd* (2:468), Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 139), Ibn Abī ᶜĀṣim in *al-Sunna* (p. 129), Abū Nuᶜaym (1:209), and al-Bayhaqī in the *Shuᶜab* (1:135-136); as a saying of Ibn ᶜAbbās by Abū al-Shaykh in *al-ᶜAẓama* (1:298); and as a saying of al-Ḥasan al-Baṣrī by Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 272), Ibn Abī Shayba (7:190) and Abū Nuᶜaym (6:271). Narrated as "Studying for one hour" *(tadārus/mudhākarat al-ᶜilm)* from Ibn ᶜAbbās by al-Dārimī, al-Bayhaqī, *Madkhal* (2:36-37 §459-460), and al-Dhahabī, *Tadhkira* (1:41) cf. al-Baghawī, *Sharḥ al-Sunna* (1:279); from Ibn Masᶜūd by al-Bayhaqī, *Madkhal* (2:37 §461); and from Abū al-Dardā' by al-Khaṭīb, *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:16=1:102-103 §54-55).

[870]Narrated from Abū Hurayra by Abū al-Shaykh in *al-ᶜAẓama* (1:299-300). Al-Ghumārī said in the *Mughīr* (p. 76): "It is forged as the hadith masters said, and Ibn al-ᶜArabī al-Mālikī said in *al-Sirāj*: 'There is not a single sound Prophetic hadith on *tafakkur*, nor from the pious Ten Promised Paradise.'" See also Abū Ghudda, *Lamaḥāt* (p. 89-90n.). Yet there are no less than sixteen Quranic verses praising *tafakkur* (Q 2:266, 3:191, 6:50, 7:176 and 184, 10:24, 13:3, 16:11, 44, 69, 30:7 and 21, 34:46, 39:42, 45:13, and 59:21). Moreover, hadith-wise it is enough for it to be established from Ibn ᶜAbbās, Ibn Masᶜūd, and Abū al-Dardā' to acquire the status of the *marfūᶜ*. It is a rule of hadith science, *tafsīr*, and *uṣūl* that news of the unseen in an authentic Companion-report has the full force of a Prophetic narration if related from narrators other than known for reporting many Israelite reports such as the Companions ᶜAbd Allāh b. Salām and ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ, or the Successors Wahb b. Munabbih and Kaᶜb al-Aḥbār: see Ibn Ḥajar, *Nukat ᶜalā Ibn al-Ṣalāḥ* (2:532); Ibn Kathīr, *Tafsīr* (Q 27:41-44); al-Qārī's *Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar* (p. 548-549); al-Sakhāwī's *Fatḥ al-Mughīth* (ed. ᶜAlī Ḥusayn ᶜAlī Beirut: Dār al-Imām al-Ṭabarī, 1992 1:150-151); and Nūr al-Dīn ᶜItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 328). And Allah knows best.

In his house is the judge attended.

The two Companions sat down and Zayd gave his verdict. In connection with this proverb a strange story is related in Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayawān*.[871]

حَبَّذَا الْمُتَخَلِّلُونَ مِنْ أُمَّتِي

How lovely are those of my Community who pick things clean! Al-Ṣaghānī said, "It is obviously forged" and explained it as cleaning in between fingers during ablution or after eating. It is not obviously forged from the perspective of wording. As for its meaning, it is obviously and clearly established by the hadiths mentioning the permeation of the beard, fingers and toes to the point this is considered part of the confirmed Sunna.[872] It remains to look into the transmitters in its chain so as to ascertain its grading.[873] Allah is the source of all success!

شَيَاطِينُ الْإِنْسِ تَغْلِبُ شَيَاطِينَ الْجِنِّ

Human devils surpass jinni devils. These are the words of [Mālik] Ibn Dīnār. Its meaning may have been inferred from the saying of Allah Most High, ﴾Thus have We appointed unto every Prophet an adversary —devils of humankind and jinn﴿ (6:112), since He first mentioned the human devils before the jinni devils. This is also because the whispering of the jinni devil goes away upon one's taking refuge in Allah, contrary to the

[871]"The Arabs say that the doe rabbit found a date but the fox filched it. The two went to court before the lizard. 'Abū Ḥisl (Father of the Hatchling)!' the doe called out. 'You call and I hear' replied the lizard. 'We've come to state our case to you,' she said. He said: 'A fair judge you both chose.' 'Come out then.' 'In his house is the judge attended.' 'I found a date.' 'Sweet! Eat it.' 'The fox filched it.' 'He knows a good thing.' 'I slapped him!' 'You're in your right.' 'He slapped me back.' 'A free man's self-defense.' 'Give your verdict then.' 'I already did.'" Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān* (*s.v. Arnab*) and al-Maydānī, *Majmaʿ al-Amthāl* (2:17). Cf. a slightly variant text in Abū Fayd al-Sadūsī, *Amthāl* (p. 47-48); Zamakhsharī, *al-Mustaqṣā min Amthāl al-ʿArab* (2:60-61 §224, *sub ḥadīth*); Ibn Rifāʿa, *Amthāl* (p. 80); al-ʿAskarī's *Jamharat al-Amthāl* (1:297 §554); and al-Khuwayyī, *Farāʾid al-Kharāʾid* (p. 390 §1125), all replacing "I already did" with the misogynistic proverbial line "Tell a woman two words; if she does not get it, then four."

[872]With the beard and fingers, the report also refers to the teeth as shown by the continuation in another version: *For nothing is harder for the angel than a worshipper praying with remains of food stuck in the mouth* cf. Abū Ayyūb in al-Ṭabarānī's *Kabīr* and *al-Targhīb*. Ibn ʿUmar said, "Food remaining stuck between the teeth weakens them." Al-Ṭabarānī through the narrators of the *Ṣaḥīḥ* cf. al-Haythamī (5:29).

[873]Narrated from Abū Ayyūb by Aḥmad, ʿAbd b. Ḥumayd in his *Musnad* (*Muntakhab* p. 102 §217), Ibn Abī Shayba (1:12=1:19 §97), and al-Ṭabarānī in the *Kabīr* (4:177 §4061-4062); Anas by Abū Yaʿlā in his *Muʿjam* (p. 76 §59), al-Ṭabarānī in the *Awsaṭ* (2:159 §1573), and al-Quḍāʿī (2:267 §1333); al-Miqdād b. ʿAmr by al-Quḍāʿī (2:267 §1332); and ʿAṭā' by Aḥmad *mursal* (38:508-509 §23527). This shows the flimsiness of al-Ṣaghānī's grading—as in many such gradings of his—yet Ibn al-Qayyim considers it "unestablished" in *Zād al-Maʿād* (4:281) and al-Qārī endorses the grading of forgery in *al-Maṣnūʿ* (p. 90 § 104)—a ruling firmly rejected by ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda who cites al-Mundhirī's grading of *ṣaḥīḥ or ḥasan* in the *Targhīb* (1:132-133).

human Satans, and because the influence of the latter's company is heightened by the fact they share the same species with human beings.

الْجُوعُ كَافِرٌ لَا يَرْحَمُ صَاحِبَهُ فِي حَالِهِ وَقَاتِلُهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ

Hunger is an unbeliever devoid of mercy toward its victim; whoever kills it from the people of Paradise. Meaning, whoever saves a Muslim[874] from hunger shall go to Paradise. The meaning of this report is correct but its wording, as Ibn al-Dayba^c said, is something people say in marketplaces and not a hadith.[875]

[874]Rather, whoever rescues a destitute *miskīn* in absolute terms, as Allah said (90:16); and two sound hadiths mention that even rescuing an animal from dehydration merited Paradise, and starving another merited Hellfire.

[875]Another such popular statement is "Were it not for bread, Allah Most High would not have been worshipped" cf. al-Samʿānī, *Tafsīr* (Q 28:24) which al-Sarakhsī in his *Mabsūṭ* (30:223) attributes to Abū al-Dardā'.

I

أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا

I am the city of knowledge and ʿAlī is its gate. Al-Tirmidhī narrated it in his *Jāmiʿ* and said, "It is disclaimed" *(munkar)*.[876] Al-Bukhārī said it does not have any sound chain, while Ibn Maʿīn considered it a baseless lie as did Abū Ḥātim and Yaḥyā b. Saʿīd. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt* while al-Dhahabī and others agreed with him. Ibn Daqīq al-ʿĪd said: "They did not grade this hadith as firmly established; it was even said that it is a falsehood *(bāṭil)*." However, the hadith master al-ʿAsqalānī was asked about it and said, "It is fair—not sound as claimed by al-Ḥākim, nor forged as claimed by Ibn al-Jawzī." Al-Suyūṭī mentioned it. The hadith master Abū Saʿīd al-ʿAlā'ī said, "The truth is that this hadith is fair if we take into account its various routes of narration, not sound, nor weak, even less forged." Al-Zarkashī mentioned it.[877]

[876]See our introduction for a discussion of this term and a fuller discussion of the meanings of this term in our *Sunna Notes I*.

[877]Narrated from ʿAlī and Ibn ʿAbbās by al-Tirmidhī *(gharīb munkar)*, al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (11:66), al-Khaṭīb (11:48-51), Abū Nuʿaym (1:103 §193=1985 ed. 1:64), al-Baghawī in *Maṣābīḥ al-Sunna* (Qalam ed. 2:517 §2679) and al-Ḥākim (3:126=1990 ed. 3:137-138). Al-Tirmidhī termed it "single-chained and rejected" as did his Shaykh al-Bukhārī while Ibn Maʿīn in *Su'ālāt Ibn al-Junayd* (p. 285 §51) declared it a baseless lie as did Abū Zurʿa al-Rāzī in *Su'ālāt al-Bardhaʿī* (2:519-520), Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūʿāt* (1:353) citing Ibn ʿAdī (3:1247-1248), Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* (2:94), Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī in *Dhakhīrat al-Ḥuffāẓ* (§754, 5992) and *Maʿrifat al-Tadhkira* (p. 127 §308) cf. al-ʿIrāqī in *Takhrīj Aḥādīth al-Iḥyā'*; al-Qazwīnī in his epistle on al-Baghawī's *Maṣābīḥ*, Ibn ʿArrāq (1:377-378), al-Dhahabī in *Talkhīṣ al-Mustadrak*, *Tartīb al-Mawḍūʿāt* (p. 102-104 §282-293), and the *Mīzān* (1:415, 3:668), Ibn Taymiyya in *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ* (p. 62) and *Majmūʿ al-Fatāwā* (4:410-413, 18:123-124), and al-Maʿallamī in his edition of al-Shawkānī's *Fawā'id* (p. 308-310). Imam Aḥmad termed it "unheard of" in his *ʿIlal* (p. 172-173 §308). Al-Dāraquṭnī in his *ʿIlal* (3:248) said it was "inconsistent and unestablished" *(muḍṭarib ghayr thābit)* while al-Qurṭubī in his *Tafsīr* (al-Raʿd 43) said it is spurious *(bāṭil)*. Ibn Daqīq al-ʿĪd as reported by al-Sakhāwī in *al-Maqāṣid* (p. 67), said: "This hadith is not confirmed by the scholars and is held by some to be spurious." Al-Baghawī terms it "single-chained and inconsistently transmitted." Al-Ṭabarī indicates its weakness in *Tahdhīb al-Āthār* (*Musnad ʿAlī* p. 105 §174). Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī in *al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī* at the end of al-Baghawī's *Maṣābīḥ al-Sunna* (Maʿrifa ed. 3:1791) and at the beginning of al-Qārī's *Mirqāt* (Fikr ed. 1:548-549) said that it was weak *(ḍaʿīf)* and possibly "fair" *(ḥasan)* while the *La'ālī'* (1:306) reports from him the latter grading. Al-ʿAlā'ī in his *Risālat al-Mawḍūʿāt* (p. 26)=*al-Naqd al-Ṣaḥīḥ limā Uʿturiḍa ʿalayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* (p. 55) said: "The truth is that the hadith is fair *(ḥasan)* in view of its multiple ways of transmission, being neither sound *(ṣaḥīḥ)* [as claimed by al-Ḥākim] nor weak *(ḍaʿīf)*—much less a forgery." Among those who also declared it *ḥasan* are al-Zarkashī in *al-Tadhkira* (p. 163-165), al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* (p. 98), al-Zurqānī in its *Mukhtaṣar* (p. 79), al-Shawkānī in the *Fawā'id* (p. 349=p.373), al-Haytamī in *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyya* (p. 269), and al-Fattanī in his *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*. Al-Suyūṭī in the *La'ālī'* (1:334), *Taʿaqqubāt* (p. 56), *Durar* (p. 115-117 §133), and *Ḥāwī* (2:117) also settles on Ibn Ḥajar and al-ʿAlā'ī's grading of *ḥasan*. Aḥmad al-Ghumārī in *al-Burhān* (p. 75-76) declared it *ṣaḥīḥ* while al-Aḥdab (4:128-138 §612) declared it very weak cf. also Ibn

أَنَا مِنَ اللهِ وَالْمُؤْمِنُونَ مِنِّي

I am from Allah and the Believers are from me. Al-ʿAsqalānī said, "A manufactured lie."[878] Al-Zarkashī said it is unknown while Ibn Taymiyya said it is forged. Al-Sakhāwī said, "Al-Daylamī narrated it without chain, from ʿAbd b. Jarād, from the Prophet ﷺ, in the wording,

> *I am from Allah and the Believers are from me; whoever hurts a Believer has hurt me.*

أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ

I am the most eloquent of all Arabic speakers [lit. all that utter the ḍāḍ]. Its meaning is true but there is no extant basis for it in that form, as Ibn Kathīr said. Ibn al-Jawzī said it is baseless and inauthentic. I find it strange that as fine an authority as al-Jalāl al-Maḥallī should mention it in *Sharḥ Jamʿ al-Jawāmiʿ* without the least warning. Thus also did Shaykh Zakariyyā[879] mention it in *Sharḥ al-Muqaddimat al-Jazariyya*.[880]

أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ

I am the most eloquent of the Arabs because I am from Quraysh. Al-Suyūṭī said, "The specialists of the difficulties of hadith all mention it but neither its compiler(s) nor its chain(s) of transmitters are known."[881]

al-Mubārak's *al-Zuhd* (p.314), *Itḥāf* (6:244), al-Haythamī (9:114), al-Samhūdī's *Ghummāz* (p. 43), and Aḥmad al-Ghumārī's *Subul al-Saʿāda wa-Abwābuhā bi-Ṣiḥḥati Ḥadīth Anā Madīnat al-ʿIlm wa ʿAliyyun Bābuhā*, *Fatḥ al-Malik al-ʿAlī bi-Taṣḥīḥ Ḥadīth Bāb Madīnat al-ʿIlm ʿAlī*, and *al-Burhān al-Jalī fī Taḥqīq Intisāb al-Ṣūfiyya ilā ʿAlī*. Ibn Qudāma in *Ithbāt Ṣifat al-ʿUlūw* (p. 42) cites the report of ʿAlī's courage *(shajāʿa)* and knowledge *(ʿilm)* together with ʿUmar's justice *(ʿadl)* as mass-transmitted truths that necessitate categorical assent.

[878] Cf. al-Amīr al-Kabīr, *al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba* (p. 36 §46).

[879] Shaykh al-Islām, the Qāḍī Abū Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad al-Anṣārī al-Shāfiʿī.

[880] These are Suyūṭī's words in *Manahil al-Ṣafā*. As for the Prophetic hadith *My Lord educated me and He perfected my education (inna Allāha addabanī fa-aḥsana ta'dībī* or *Addabanī Rabbī fa-aḥsana ta'dībī)* it is related from **[1]** Ibn Masʿūd by Abū Saʿd al-Samʿānī with a broken chain at the opening of *Adab al-Imlā' wal-Istimlā'* cf. al-Suyūṭī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§310); **[2]** ʿAlī by al-Rifāʿī in *Ḥāl Ahl al-Ḥaqīqati maʿ Allāh* (hadith §18 Cairo 1315 ed. p. 74) which is his commentary on his own forty hadiths; cf. *Mudāwī* (1:249-250 §310); **[3]** ʿAlī by al-ʿAskarī in *al-Amthāl* with a very weak chain per al-Sakhāwī, *Maqāṣid* and Ibn Ṭūlūn in *al-Shadhara* (1:44-45 §42); **[4]** ʿAbd al-Raḥmān al-Zuhrī by Ibn ʿAsākir cf. al-Suyūṭī, *Ziyādat al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§167) and by Thābit al-Saraqusṭī in his *Dalā'il* with a flimsy chain cf. al-Sakhāwī; **[5]** Ibn ʿUmar by Abū Nuʿaym in *Tārīkh Aṣbahān* with a very weak chain per Sakhāwī who declares it weak as did Ibn Taymiyya, al-Zarkashī, al-Zurqānī, al-Munāwī and al-Fattanī but not forged. Some of these narrations mention the Banū Saʿd (cf. next note). Those scholars declared its meaning true in the sense of the superior language and manners of the Prophet ﷺ. Shaykh Nāẓim said *adab* therefore comes before *ʿilm* and is more important: Iblīs possessed *ʿilm* but no *adab*, and the ulema who deny the states of the *awliyā'* follow him in his rebellion; hence *Those with the worst punishment on the Day of Resurrection are scholars whose knowledge was of no benefit to them.*

[881] Al-Suyūṭī, *Manahil al-Ṣafā* (§122) cf. *al-Shifā* (p. 124 §125). Something close is narrated from Abū Saʿīd with a very weak chain by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (6:35) cf. al-Haythamī (6:35) and Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (4:6); and by Ibn Abī Ḥātim who said it is weak in the *ʿIlal* (1:419 §1262). It is strengthened by the *mursal* narration of Ibn Saʿd (1:113) from Yaḥyā b. Yazīd al-Saʿdī: *I am the most Arabic-speaking among you. I am from Quraysh*

أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ أَجْلِي

I am with those whose hearts are broken because of Me. Al-Sakhāwī said al-Ghazzālī mentioned it in the *Bidāya*;[882] needless to say this hardly proves anything. Its continuation is *I am with those whose graves are obliterated (mundarisa) for me*. Both are baseless as Prophetic sayings.

أَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ

I bear witness that I am the Messenger of Allah! Al-Rāfiʿī said,[883] "What is narrated is that he used to say, in *tashahhud*, *'I bear witness that I am the Messenger of Allah.*" Al-ʿAsqalānī said in the summary of its documentation [entitled *Talkhīṣ al-Ḥabīr*]:

> This claim is baseless.[884] Rather, the words used in *tashahhud* are mass-transmitted *(mutawātir)* from him ﷺ and he would say *I bear witness that Muḥammad is the Messenger of Allah* or *I bear witness that Muḥammad is His servant and Messenger.* Outside *tashahhud*, it is also related in the hadith of Salama b. al-Awkaʿ:
>
> "When the travel provision of the people decreased they thought of slaughtering their camels but ʿUmar came to the Prophet ﷺ and said, 'How will they survive without their camels?' The Prophet ﷺ said *Call to them to bring every remainder of their travel provisions.* A piece of leather was spread and they brought whatever they had. The Messenger of Allah ﷺ stood and supplicated then he read a blessing over the food and summoned them to being their bags. The people replenished themselves to the last one. The Messenger of Allah ﷺ then said:

and my tongue is the tongue of the Banū Saʿd b. Bakr. Ibn Hishām, *Sīra* (1:304) from Ibn Isḥāq cf. Ibn Kathīr, *Bidāya* (2:277). Its meaning is authentic as is that of the previous entry. See also note 967.

[882]And the *Iḥyā'* cf. *Itḥāf* (6:290 *wa-ka'annahu min al-Isrā'iliyyāt wa-lā yathbutu rafʿuh*) as often did al-Qārī himself in the *Mirqāt*, al-Suyūṭī in the *Ḥabā'ik fī Akhbār al-Malā'ik*, and al-Rāzī in his *Tafsīr*. Narrated as a Divine dialogue with Mūsā ﷺ from ʿImrān al-Qaṣīr by Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 75) and Mālik b. Dīnār by Abū Nuʿaym (2:364); and as a Divine dialogue with Dāwūd ﷺ from ʿAbd Allāh b. Shawdhab by Ibn Abī al-Dunyā in *al-Hamm wal-Ḥuzn* (p. 56 §61), Wahb b. Munabbih by Abū Nuʿaym (4:31-32) and Ibn Kathīr in the *Bidāya* (9:310), and ʿAbd al-Karīm b. Rashīd by al-Bayhaqī in *al-Zuhd al-Kabīr* (2:162). Cf. also Ibn al-Qayyim in his *Fawā'id* (p. 66). The Sufi hadith master and *musnid* of Egypt Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Sinbāṭī al-Mālikī, known as al-Amīr al-Kabīr, said in *al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba* (p. 36 §44) that it was not a *ḥadīth qudsī* but a saying of Imam al-Shāfiʿī ["Allah is with the broken-hearted…"].

[883]Probably in his *Fatḥ al-ʿAzīz fī Sharḥ al-Wajīz*, al-Rāfiʿī's (555-623) commentary on al-Ghazzālī's *Wajīz* in *fiqh* known as *al-Sharḥ al-Kabīr*, whose hadiths Ibn Ḥajar and Ibn al-Mulaqqin documented respectively in *Talkhīṣ al-Ḥabīr* and *al-Badr al-Munīr*.

[884]Also al-Zarkashī as quoted by al-Bujayrimī in his marginalia on al-Khaṭīb's *Mughnī al-Muḥtāj*. Al-Haytamī said in *Tuḥfat al-Muḥtāj* (*ṣifat al-ṣalāt, tashahhud*) that it is correct if by *tashahhud* is meant the witnessing of the call to prayer (*tashahhud al-adhān*) as it is related that the Prophet ﷺ did raise it in those terms on a trip once—but he did not source it.

I bear witness that there is no God but Allah and that I am the Messenger of Allah![885]

The Prophet also said this when Jābir ﷺ gave him the good news of his repaying his father's loan because of the blessing of his supplication, whereupon he said,

"*I bear witness that I am the Messenger of Allah!*[886]

مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي فِتْنَةً أَخْوَفَ عَلَيْهَا مِنَ النِّسَاءِ وَالخَمْرِ

I do not fear a worse trial for my Community than women and alcohol. Al-Sakhāwī left a blank and said nothing about this report while Ibn al-Dayba^{c} said, "I did not find this wording supported by any full chain of transmission but it has very many corroborative variants." It is true that al-Daylamī narrated it without chain from ^{c}Alī ﷺ, from the Prophet ﷺ, in the above wording.[887]

لَا أَدْرِي نِصْفُ الْعِلْمِ

"I do not know" is half of knowledge. A saying of al-Sha^{c}bī as al-Dārimī narrated in his *Musnad* and al-Bayhaqī in his *Madkhal*, but in Sa^{c}īd b. Manṣūr's *Sunan* the following is narrated from Ibn Mas^{c}ūd ﷺ: *'I do not know' is one third of knowledge.* Al-Suyūṭī mentioned it. Al-Sakhāwī[888] said, "It is narrated in al-Bukhārī's *Ṣahīh* from Ibn Mas^{c}ūd ﷺ:

Whoever knows, let his say so; whoever does not know, let him say: "Allah knows best." It is a part of knowledge to say "Allah knows best" when you do not know.[889]

It is confirmed that the Prophet ﷺ said:

I do not know whether ^{c}Uzayr is a Prophet or not.[890]

[885]Narrated from Salama b. al-Akwa^{c} by al-Bukhārī and Muslim and from Abū Hurayra by Muslim and Aḥmad. See also Ibn Mardūyah's *Amālī* (p. 151).

[886]Narrated by al-Bukhārī in his *Ṣaḥīḥ*.

[887]In the two *Ṣaḥīḥ*s from Usāma b. Zayd: *I did not leave after me a trial more harmful for men than women.*

[888]Rather, his student Ibn al-Dayba^{c} in his *Tamyīz*.

[889]Also in Muslim. This is also related from Ibn ^{c}Umar, Ibn ^{c}Abbās, al-Sha^{c}bī, al-Qāsim b. Muḥammad, and others. Muḥammad b. Maslama al-Makhzūmī narrated from Mālik: "The shield of the *^{c}ālim* is: 'I do not know.' If he neglects it, he will receive a mortal blow." Khālid b. Khidāsh: "I traveled all the way from Iraq to see Mālik about forty questions. He did not answer me except on five. Then he said: 'Ibn ^{c}Ijlān used to say: "If the *^{c}ālim* passes up 'I do not know,' he will receive a mortal blow." Ibn Wahb said Mālik said: "I heard ^{c}Abd Allāh b. Yazīd b. Hurmuz say: 'The *^{c}ālim* must instill in those who sit with him the phrase "I do not know" until it becomes a reference *(aṣl)* before their eyes and they seek refuge in it from danger.'" Al-Haytham said: "I heard Mālik being asked forty-eight questions, to thirty-two of which he replied: 'I do not know.'" Cf. Ibn ^{c}Abd al-Barr, *Intiqā'* (p. 74-75) and Ibn Abī Ya^{c}lā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (1:70-71).

And in the Revelation: ﴾Nor do I know what will be done with me or with you﴿ (46:9).[891]

مَا أَعْلَمُ مَا خَلْفَ جِدَارِي هَذَا

I do not know what lies behind this wall of mine. Baseless, ʿAsqalānī said.

[890]Narrated from Abū Hurayra by Abū Dāwūd and Ibn Abī Ḥātim in his *Tafsīr* and from Ibn ʿAbbās by al-Ismāʿīlī in his *Muʿjam* and Ibn ʿAsākir. Al-Suyūṭī declared the latter *ḥasan* in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr* deems it a *mursal* report from al-Zuhrī. See the next note on the abrogated status of this hadith.

[891]Likewise the hadith of Umm al-ʿAlā' in al-Bukhārī (*Janā'iz, al-amr bi-ittibāʿ al-janā'iz*): "I swear by Allah that I do not know—even though I am the Messenger of Allah!—what will happen to me or to you." But both the verse from al-Aḥqāf (a Makkī sura) and the latter hadith are abrogated by Madanī suras such as [1] al-Fatḥ ﴾That Allah may forgive you of your sin that which is past and that which is to come﴿ and ﴾that He may bring the believing men and the believing women into Gardens underneath which rivers flow, wherein they will abide, and may remit from them their evil deeds﴿ (48:2 and 5); and [2] al-Aḥzāb ﴾And announce unto the believers the good tidings that they will have great bounty from Allah﴿ (33:47) as narrated from Anas by al-Bukhārī, Muslim and the *Sunan* as well as Ibn ʿAbbās in the commentaries (al-Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim, etc.) and books of *Nāsikh wal-Mansūkh* (e.g. Abū Dāwūd, Ibn al-Bārizī, al-Naḥḥās etc.). Other reports such as the Prophet's ﷺ lack of knowledge of "the five things" at the end of Sūrat Luqmān are likewise read in the light of or as superseded by the verses ﴾And it is not the purpose of Allah to let you know the unseen but Allah chooses of His messengers whom He will (to receive knowledge thereof), so believe in Allah and His messengers﴿ (3:179), ﴾He is) the Knower of the Unseen, and He reveals unto none His secret save unto any Messenger He pleases to choose﴿ (72:26-27), and the hadiths *I saw my Lord in the best form and he asked me over what the Highest Assembly (al-mala'u al-aʿlā) vie* [*i.e.* "the angels brought near" according to Ibn al-Athīr in *al-Nihāya* and others]; *I said I did not know, so He put His hand between my shoulders, and I felt its coolness in my innermost, and knowledge of all things in the heavens and the earth* [in another narration: *between the East and the West*] *came to me.* Narrated by al-Tirmidhī from Ibn ʿAbbās (*ḥasan gharīb*) and Muʿādh (*ḥasan ṣaḥīḥ*) cf. Ibn Ḥajar, *Iṣāba* (2:397), al-Bayhaqī, *Asmā'* Ḥāshidī ed. 2:78). Also narrated by Aḥmad (Shākir ed. 3:458 §3484=Arna'ūṭ ed. 5:437-442 §3483) cf. Ibn ʿAdī (6:2244) with the words *I woke up and lo! I was with my Lord* (Zayn ed. 16:200 §22008); and from two unnamed Companions in which no mention is made of the Prophet's ﷺ sleep or wakefulness (Zayn ed. 13:93-94 §16574=Arna'ūṭ ed. 27:171-174 §16621; Zayn ed. 16:556 §23103). Also al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (20:109 §216, 20:141 §290) from Abū Umāma (8:290 §8117) and al-Bazzār cf. al-Haythamī (7:176-179). ʿAbd al-Qādir and Shuʿayb al-Arna'ūṭ both declared *ṣaḥīḥ* the seven narrations of al-Tirmidhī and Aḥmad in their edition of Ibn al-Qayyim's *Zād al-Maʿād* (3:33-34 n. 4). Also narrated from Jābir b. Samura by Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Sunna* (p. 203 §465) and from ʿAbd al-Raḥmān b. ʿĀ'ish by al-Dārimī (2:170 §2149), Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Āḥād wal-Mathānī* (5:48-50 §2585-2586) and al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyīn* (1:339 §597), and from Umm al-Ṭufayl by Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Āḥād* (6:158 §3385). The latter chain actually states *I saw my Lord in the best form of a beardless young man* and was rejected by al-Dhahabī in *Tahdhīb al-Mawḍūʿāt* (p. 22 §22). Also narrated from the Companion Abū Rāfiʿ [*al-Iṣāba* 7:134 §9875] by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (1:317§938). Also narrated from Ibn ʿAbbās by Abū Yaʿlā (4:475 §2608). Some fair narrations of this hadith such as al-Ṭabarānī's from ʿAbd al-Raḥmān b. ʿĀ'ish and al-Khaṭīb's from Abū ʿUbayda b. al-Jarrāḥ in *Tārīkh Baghdād* (8:151)—have the words: *I saw my Lord* instead of *My Lord came to me,* hence Ibn Kathīr's conclusion previously cited. Al-Aḥdab (6:251-253) and al-Haytamī also cite Abū ʿUbayda b. al-Jarrāḥ, Ibn ʿUmar, Abū Hurayra, Anas, Thawbān and Abū Umāma which brings to at least eleven (without Umm al-Ṭufayl) the number of Companions who narrated this hadith. The various chains and narrations of this hadith were collated and discussed by Ibn Rajab in his *Ikhtiyār al-Awlā*. See also Ibn Athīr, *Jāmiʿ al-Uṣūl* (9:548-550) and al-Qārī's words from his *Mirqāt* and *Zubda* quoted above (p. 203 and 213 respectively).

إِنِّي لَأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ أَوْ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ

I feel the rescuing wind of the Most Merciful coming from Yemen or from the side of Yemen. Al-ʿIrāqī said, "I could not find any basis for it" [*sic*].[892]

لِي مَعَ اللهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُ فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ

I have a time with Allah which neither an angel brought near nor a Messenger-Prophet are able to share. The Sufis mention it often[893] and it is found in the *Risāla Qushayriyya* but in the wording:

I have a time in which nothing contains me except my Lord.[894]

It is inferred from it that he ﷺ meant Jibrīl عليه السلام by the angel brought near, while the Messenger-Prophet is his brother [Ibrāhīm عليه السلام] the Friend of Allah. It alludes to the station of absorption into the meeting expressed in terms of intoxication, self-effacement, and self-annihilation.

مَا بَكَيْتُ مِنْ دَهْرٍ إِلَّا بَكَيْتُ عَلَيْهِ

I never deplored a time except I later mourned its passing. Something to that effect was spoken by Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما.[895]

رَأَيْتُ رَبِّي يَوْمَ النَّفْرِ عَلَى جَمَلٍ أَوْرَقَ عَلَيْهِ جُبَّةُ صُوفٍ أَمَامَ النَّاسِ

I saw my Lord the day of Nafr [following ʿĪd al-Aḍḥā] atop a grey camel and wearing a wool cloak before the people. A baseless forgery; thus in [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt].*

The *La'ālī'* has, from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

[892]Al-ʿIrāqī does document the hadith in his *Mughnī*, a youthful work. Further, it is narrated from Abū Hurayra by al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyin* (2:149) and from Salama b. Nufayl al-Sakūnī by al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr* (4:70) and al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (7:52). Also narrated with the wording: *Verily, I find the nafas of your Lord coming from Yemen* from Abū Hurayra by Aḥmad in his *Musnad* with a chain of *thiqāt* narrators as per al-Haythamī (10:56), Ibn Abī ʿĀṣim in his *Āḥād* (4:263) and al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*. Some saw in this narration a reference to Uways al-Qaranī but Ibn Qutayba in *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* (1972 ed. p. 212=1995 Fikr ed. p. 195) said it refers to the *Anṣār*. Another report states: *Do not curse the wind for it is from the nafas of the Merciful.* Narrated from Ubay b. Kaʿb by Ibn Abī Shayba, al-Nasā'ī in *al-Sunan al-Kubrā* (6:232 §10771-10772) and *ʿAmal al-Yawm wal-Layla* (p. 521), al-Ḥākim (1990 ed. 2:298) who declared it *ṣaḥīḥ*, and al-Bayhaqī in the *Shuʿab*. See also Ibn Fūrak's explanation of the terms "the Merciful's *nafas*" in *Mushkil al-Ḥadīth wa-Bayānuh* (1985 ed. p. 198).

[893]In the *Maṣnūʿ*: "The Sufis mention it often and it is not a hadith."

[894]*Al-Risāla al-Qushayriyya* (Maḥmūd ed. p. 254, chapter on *al-talwīn wal-tamkīn*) and *Laṭā'if al-Ishārāt* (Q 2:187) without chain.

[895]Narrated from al-Shaʿbī from Ibn ʿAbbās by Ibn Jumayʿ in his *Muʿjam al-Shuyūkh* (p. 104) and also as a saying of Yūnus b. Maysara b. Ḥalbas by al-Dānī in *al-Sunan al-Wārida fīl-Fitan* (3:519), *i.e.* as bad as they are, the times keep getting worse as per the authentic Prophetic hadiths to that effect cf. entry *Every year you will be brought lower.*

I saw my Lord in the image of a long-haired youth.[896] In another version: *In the form of a beardless youth.*[897]

Ibn Ṣadaqa narrated that Abū Zurᶜa said, "The hadith of Ibn ᶜAbbās is sound and none but a Muᶜtazilī denies it!"[898] Another version states [that the Prophet ﷺ saw his Lord] "with his heart."[899]

Now, if the hadith is about a dream, there is no problem at all; but if it is understood that the vision took place in a wakeful state, then Ibn al-Humām replied that it refers to "the veil of image" *(ḥijāb al-ṣūra)*.[900] It seems he meant that the fullness of the intent is conceived in terms of the imaginal manifestation *(al-tajallī al-ṣūrī)*, as it is by necessity impossible to understand it in terms of the literal manifestation *(al-tajallī al-ḥaqīqī)*. Indeed, Allah Most High has countless types of manifestations in relation with both His Essence and His Attributes! Likewise He has complete might and absolute strength, above and beyond the angels and all other creatures, to form images and forms *(al-ṣuwar wal-hay'āt)*. At the same time He is exempt of body *(jism)*, form *(ṣūra)*, and directions *(jihāt)* in His Essence.

Thus are solved many obscurities in the ambiguous passages of the Holy Qur'ān and the hadiths that talk about the Attributes. Allah knows best the realities of the stations and the minutiae of intents!

[896]Narrated from Umm al-Ṭufayl the wife of Ubay b. Kaᶜb by al-Bayhaqī in *al-Asmā' wal-Ṣifāt*, al-Khaṭīb (13:311), al-Khallāl and Ibn al-Jawzī in their *ᶜIlal*, and Ibn ᶜAdī who said it is disclaimed *(munkar)* as did Imam Aḥmad (cf. *La'ālī'*), and Ibn Ḥajar in the *Tahdhīb* (10:95=10:86 §175 *matnun munkar*).

[897]Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Ṭabarānī in *al-Sunna*, al-Bayhaqī in *al-Asmā' wal-Ṣifāt*, al-Khaṭīb (11:214), Ibn al-Jawzī in his *ᶜIlal* (1:22), and Ibn ᶜAdī (2:677). Al-Bayhaqī alludes to its forgery, al-Dhahabī declares it disclaimed *(munkar)* in the *Siyar* (Risāla ed. 10:113-14), and Ibn al-Subkī declares it forged in *Ṭabaqāt al-Shāfiᶜiyya al-Kubrā* (2:312) cf. al-Aḥdab (8:37-40 §1662).

[898]A possible misunderstanding as Abū Zurᶜa may have not meant this "twaddle" (*hadhayān*: Ibn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*) but rather the hadith of the dream, also narrated from Qatāda from ᶜIkrima from Ibn ᶜAbbās, that the Prophet ﷺ said: *I saw my Lord* without further addition by Aḥmad in his *Musnad* in two different places, Ibn Abī ᶜĀṣim in the *Sunna*, and others cf. al-Aḥdab (8:40). It is similar to the hadith of the dream or hadith of the Highest Assembly *(al-malaʾ al-aᶜlā)* narrated by al-Tirmidhī from Muᶜādh *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and Ibn ᶜAbbās *(ḥasan gharīb)*—both of them in Aḥmad—and from ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜĀ'ish by al-Dārimī. See also Ibn Rajab's monograph on the latter hadith, *Ikhtiyār al-Awlā fī Sharḥ Ḥadīth Ikhtiṣām al-Malaʾ al-Aᶜlā*.

[899]Narrated from Ibn ᶜAbbās by Muslim cf. al-Qurṭubī, *Tafsīr*, verses ﴾The heart lied not in seeing what it saw﴿, ﴾And verily he saw Him, yet another time﴿ (53:11, 13). A third report states he saw his Lord *once with his eyesight and twice with his heart.* Narrated from Ibn ᶜAbbās by al-Ṭabarānī, *Kabīr* (12:90) and *Awsaṭ* (6:50) with strong chains according to al-Haythamī (1:79). See our detailed study, "The Vision of Allah," in our volume *The Prophet's ﷺ Night Journey and Heavenly Ascent.*

[900]This sentence is entirely from Ibn al-Humām's student, al-Suyūṭī cf. *La'ālī'*.

Thus also do we rebut the words of al-Subkī and others who said that "the hadith *I saw my Lord in the image of a long-haired youth* is popular among uneducated Sufis and a fabricated lie attributed to the Messenger of Allah ﷺ." If he based this judgment on an indication of forgery in the chain of the report then fine; otherwise, the door of interpretation is wide open and imposes itself.[901]

أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ عِمَامَةٍ صَمَّاءَ

I seek refuge in Allah from a deaf turban![902] As al-Suyūṭī said, this hadith is baseless.

وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ

I was born in the time of the just king. Al-Sakhāwī said it is baseless, al-Zarkashī a lying falsehood. Al-Suyūṭī said, "al-Bayhaqī said in the *Shuʿab*, 'Our teacher, the hadith master Abū ʿAbd Allāh [al-Ḥākim], discussed the falsehood of what some of the ignorant narrate from our Prophet ﷺ: *I was born in the time of the just king, i.e.* Anūsharwān.[903]

أُمِرْتُ أَنْ أَحْكُمَ بِالظَّاهِرِ وَاللهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ

I was commanded to judge according to the external behavior of people; Allah will take care of what lies hidden. It is famous among the great jurisprudents and scholars of Islamic Law, and al-Nawawī cites it in his commentary on Muslim while explaining the hadith:

I was not ordered to dig into the hearts of people,

meaning, to inspect them. But the entry itself is nowhere to be found in the well-known books of hadith or the published monographs. Al-ʿIrāqī is categorical about its being baseless, as is al-Mizzī and others. Among the scholars that denied the validity of this hadith is the hadith master Ibn al-Mulaqqin in *Takhrīj al-Bayḍāwī*.[904] Al-Zarkashī also said: "This report is

[901]Al-Qārī here implies there is nothing reprehensible in the text itself provided the proper interpretation is applied. This contravenes the stance of the scholars he himself cites, to whom we may add Ibn ʿAsākir's statement as related by Ibn ʿArrāq (1:146 §35): "al-Khaṭīb wrote these two [hadiths forged] by al-Ahwāzī in astonishment at their blameworthiness *(nakāra)* and they are false" about the narrations *I saw my Lord on the Day of Nafar [10 Dhū-l-Ḥijja] on a red camel* and *Every Jumuʿa Allah descends wrapped in a cloak.* Abū ʿAlī al-Ahwāzī was the Hanbali anthropomorphist who concocted the accusations against al-Ashʿarī that prompted Ibn ʿAsākir to write his masterpiece *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nasabahu ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī.*

[902]I.e. a turban worn without a hanging extremity.

[903]Al-Bayhaqī adds that al-Ḥalīmī cites the dream of one of the righteous in which he mentioned al-Ḥākim's ruling of forgery on this hadith to the Prophet ﷺ who confirmed it, saying: "I never said it."

[904]A book known as *Tuḥfat al-Muḥtāj ilā Aḥādīth al-Minhāj*, a documentation of the hadiths al-Bayḍāwī adduced in his *Minhāj al-Uṣūl.* Al-ʿIrāqī and Ibn al-Subkī authored

unknown in this wording." Al-Suyūṭī said "These are al-Shāfiʿī's words in *al-Risāla*." The hadith master ʿImād al-Dīn Ibn Kathīr said in *Takhrīj Aḥādīth al-Mukhtaṣar*:[905] "I have not seen any chain of reporters for this hadith."

كُنْتُ نَبِيّاً وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّيْنِ

I was a Prophet when Ādam was still between water and clay. Al-Sakhāwī said, "I never saw it in this wording, let alone the addition: *and I was a Prophet when there was no Ādam or water or clay.* Al-ʿAsqalānī said in one of his responses: "the second part of this report is actually weak; but the preceding part is strong."[906] Al-Zarkashī said, "It is baseless in that wording but al-Tirmidhī narrated:

> *When were you a Prophet? He replied: When Ādam was still between the spirit and the flesh.*

Ibn Ḥibbān in his *Ṣaḥīḥ* and al-Ḥākim narrated from al-ʿIrbāḍ b. Sāriya ﵁ that the Prophet ﷺ said:

> *I was decreed in the Divine Presence to be the Seal of the Prophets when Ādam was still kneaded (munjadilun) in his clay.*[907]

Al-Suyūṭī said, "The common people add to it, *when there was no Ādam nor water nor clay* but it this is baseless." He means as far as form is meant; otherwise its meaning is true *(ṣaḥīḥ bi-iʿtibāri maʿnāh)*[908] in the light of what we already mentioned as well as the hadith:

> *I am the first Prophet to be created and the Last one to be raised up.*

Ibn Abī Ḥātim in his *Tafsīr* and Abū Nuʿaym in his *Dalāil* narrated it

similar works. Abū Ghudda in the *Maṣnūʿ* points out that al-Qārī's attribution of wrong sourcing to al-Nawawī is a misunderstanding of the latter's sentence.

[905]On this work see note 752.

[906]The phrase "the preceding part" is misleading here as Ibn Ḥajar did not mean the "water and clay" report—which is baseless by general agreement—but the "spirit and body" and the "first of the Prophets in creation" hadiths which al-Sakhāwī had discussed just before citing the words of Ibn Ḥajar, unless the latter meant ʿIrbāḍ b. Sāriya and Abū Umāma's narration from the Prophet ﷺ: *I am the servant of Allah in the Motherbook and was truly the Seal of Prophets when Ādam was still kneaded in his clay. I shall tell you the meaning of this: [I am] the supplication of my father Ibrāhīm, the good tidings of ʿĪsā to his people, and the vision my mother saw that a light came out of her that lit the cities of Syro-Palestine—thus do the mothers of Prophets see visions.* Narrated by Aḥmad with a fair chain cf. al-Haythamī (8:221) and mass-transmitted in sense.

[907]Also narrated by Aḥmad cf. previous note.

[908]This is a rebuttal of Ibn Taymiyya who protests in *al-Radd ʿalā al-Bakrī* (p. 99) that "it is baseless whether in transmission or reason… and its meaning is false, for Ādam was never between water and clay since clay is itself water and sand."

from Abū Hurayra ﷺ as mentioned by al-Suyūṭī. It is corroborated by the report of Maysarat al-Fajr ﷺ in the wording:

> *I was a Prophet when Ādam was still between the soul and the flesh.*

كُنْتُ كَنْزاً لَا أُعْرَفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ خَلْقاً فَعَرَّفْتُهُمْ بِي فَعَرَفُونِي

Narrated by Aḥmad, al-Bukhārī in his *Tārīkh*, and al-Ḥākim who declared it sound.[909]

I was a treasure unknown then I desired to be known so I created a creation to which I made Myself known; then they knew Me. Ibn Taymiyya said, "These are not the words of the Prophet ﷺ and no chain of transmission is known for this, whether sound or weak." Al-Zarkashī and al-ʿAsqalānī said the same.[910] Nevertheless its meaning is true *(maʿnāhu ṣaḥīḥ)* and is inferred from the saying of Allah Most High, ﴿I created the Jinns and humankind only that they may worship Me﴾ (51:56), meaning "that they may know Me" as Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما explained it.[911]

إِنَّ لِإِبْرَاهِيمَ الخَلِيلِ وَلِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ لَحِيَّةً فِي الجَنَّةِ

Ibrāhīm, the intimate friend of Allah, and Abū Bakr the Very Truthful shall both have a beard in Paradise. [Al-Sakhāwī said that Ibn Ḥajar said:]

[909] Also narrated from Abū Hurayra by al-Ṭabarī, al-Ḥākim, and al-Bayhaqī as cited by Ibn Kathīr in his Tafsīr, and from Anas by al-Bazzār through trustworthy narrators according to al-Haythamī in the wording: *Allah Most High said: I made you the first of the Prophets to be created and the last of them to be sent.* See our *Muḥammadan Light in the Qur'ān and Sunna* for a fuller documentation of all the reports in this entry.

[910] Baseless also per al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*, al-Zurqānī in its *Mukhtaṣar*, al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī*, and al-Qārī himself in the *Maṣnūʿ* yet he adduces it in no less than his commentary on Abū Ḥanīfa's *Fiqh al-Akbar*, the *Mirqāt*, and elsewhere. Ibn ʿArabī deems it sound by spiritual unveiling in his *Futūḥāt* (Maymaniyya ed. 2:399 *bāb* 198, *faṣl* 1) and often quotes it. See our study on the position of the early and late imams of hadith on authentication by *kashf* in *Sunna Notes I*.

[911] What is here attributed to Ibn ʿAbbās is in fact the explanation of Ibn Jurayj cf. Ibn Kathīr and Ibn Abī Ḥātim; al-Ḍaḥḥāk cf. al-Māwardī, *al-Nukat wal-ʿUyūn*; and Mujāhid cf. al-Baghawī, al-Qurṭubī, al-Thaʿlabī, and al-Alūsī's *Tafsīr*s, the latter describing it as a metonymy *(majāz mursal)*. Sīdī Muṣṭafā Baṣīr said (class communication): "This is confirmed in the Qur'ān itself by the question of Allah Most High: ﴿And remember when your Lord brought forth from the Children of Ādam, from their reins, their seed, and made them testify of themselves, (saying): Am I not your Lord? They said: Yes, verily, we testify. Lest you should say at the Day of Resurrection: Lo! of this we were unaware﴾ (7:172)." Maḥmūd and Sharīf said in their edition of the *Qushayriyya*: "He created the world so that it may be used as a sign pointing to Him, just as He said: ﴿And (also) in yourselves. Can you then not see?﴾ (51:21). This is why it was said 'Those who know themselves most know their Lord most.'" Dr. Saʿīd al-Būṭī said in his late nineties Friday afternoon lectures on the *Qushayriyya* in Damascus: "That is, you can see the Divine Attributes in yourself: His power, His creation, knowledge, wisdom, because the fingerprints of His Attributes are in His creation." A third teacher of ours, Dr. Wahbat al-Zuḥaylī, like al-Qārī, considers in several places of his *Tafsīr al-Munīr* (under verses 29:44, 51:56, 57:3) that the meaning of the entry is confirmed by the Qur'ān.

> It is inauthentic and I have not seen anything like this whatsoever in any of the well-known books of Hadith nor the published monographs. However, al-Ṭabarānī narrated [with a weak chain from Ibn Masʿūd][912] that *The people of Paradise, truly, are completely hairless on their bodies and faces except Mūsā* عليه السلام *who has a long beard that touches his navel.* Al-Qurṭubī mentions that the above concerns Hārūn and not Mūsā عليهما السلام. I saw in the handwriting of one of the people of learning that the above concerns Adam عليه السلام. I have no knowledge of any of this being authentic.[913]

لَوْ عَلِمَ اللهُ فِي الخِصْيَانِ خَيْراً لَأَخْرَجَ مِنْ أَصْلَابِهِمْ ذُرِّيَّةً تُوَحِّدُ اللهَ وَلَكِنَّهُ عَلِمَ أَنْ لَا خَيْرَ فِيهِمْ فَأَجَبَّهُمْ

If Allah knew that eunuchs were good people He would create from their offspring descendants that practice pure monotheism but He knew that there is no good in them and hence castrated them. Narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما from the Prophet ﷺ without chain but no one deems it authentic and everything narrated in that chapter, either in praise of eunuchs or in their blame, is falsehood. Likewise, what is attributed to al-ʿAsqalānī on this subject is a fabrication. On the contrary, we find in al-Bayhaqī's *Manāqib al-Shāfiʿī* the report:

> *Allah will not care a whit about four things on the Day of Resurrection: the asceticism of a eunuch; the Godwariness of a soldier; the trustworthiness of a woman; and the worship of a child.*[914]

Meaning, for the most part. Al-Sakhāwī mentioned it.

لَوْ صَدَقَ السَّائِلُ مَا أَفْلَحَ مَنْ رَدَّهُ

If the beggar were [always] truthful then no-one that refuses him would ever succeed. Narrated through different chains from ʿĀ'isha رضي الله عنها and others, from the Prophet ﷺ but Ibn ʿAbd al-Barr said its chains were not strong while Ibn al-Madīnī said the report is baseless and al-ʿUqaylī said nothing is authentic in this chapter. Al-Sakhāwī mentioned this. Aḥmad [also] said it is baseless, as stated al-Zarkashī. Nevertheless, another hadith of similar meaning was narrated, stating:

[912] Al-Qārī's text has "The same may be said of what al-Ṭabarānī narrated, that…" which was corrected as per al-Sakhāwī's text in the *Maqāṣid*.

[913] Ibn Ḥajar—as also cited by al-Wansharīsī in *al-Miʿyār al-Muʿrib* (11:9)—also rejects the claim "in some book in Farsi" that only Ibrāhīm and Abū Bakr al-Ṣiddīq would sport beards in Paradise.

[914] Attributed to al-Shāfiʿī by al-ʿĀmirī in *al-Jidd al-Ḥathīth fī Bayān Mā Laysa bi-Ḥadīth* (p. 184 §394). Castration is a crime as stated in several hadiths.

Were it not that the poor [sometimes] lied, those that refuse them would never succeed.

Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* from Abū Umāma ﷺ, from the Prophet ﷺ.

لَوْ وُزِنَ خَوْفُ الْمُؤْمِنِ وَرَجَاؤُهُ لَاعْتَدَلَا

If the believer's hope and fear were weighed they would weigh the same. Baseless as a Prophetic saying but it is related from one of the early Muslims as stated in the *Maqāṣid*. Al-Zarkashī said it is baseless but al-Suyūṭī said it is narrated by ʿAbd Allāh b. Aḥmad in the addenda to *al-Zuhd* from Thābit al-Bunānī with the wording, *they would be equal.* An in-depth discussion of its meaning can be found in *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm*[915] in the chapter on hope and fear.

لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمُ لَكَانَ نَبِيّاً

If Ibrāhīm [the Prophet's son from Māriya the Copt] *had lived he would have been a Prophet.* Al-Nawawī said in the *Tahdhīb*: "This report is a falsehood and foolhardy talk of unknown matters as well as brashness and utter presumption."[916] Ibn ʿAbd al-Barr said in *al-Tamhīd*:

> I have no idea what this [report] means. Nūh ﷺ gave birth to other than prophets, and if a prophet were to give birth only to prophets then each and everyone would be a prophet because they all descend from Nūḥ ﷺ!
>
> [Al-ʿAsqalānī said as cited in al-Sakhāwī's *Maqāṣid*:]
>
> Of course, this comment is strange since only the direct offspring of [Nūḥ ﷺ] should necessarily be Prophets and not all his descendants, let alone the fact that the discussion is about a particular, isolated case and not absolute generalities. For the proposition that Ibrāhīm ﷺ the son of our Prophet ﷺ was a Prophet does not necessitate that the son of every Prophet should also be a Prophet. When the Truthful One himself ﷺ tells something and its transmission is firmly established to that effect, then there is no discussion about it or issue with it. Indeed, Ibn Mājah and others narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما that when Ibrāhīm ﷺ the son of the Prophet ﷺ died, the latter said:

[915] Al-Qārī's Sufi commentary on the abridgment of *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*.

[916] Al-Nawawī seemed unaware [cf. Alūsī, *Rūḥ al-Bayān*, *sub* 33:40] of the Prophetic hadith to that effect in Aḥmad, Ibn Mājah and elsewhere, which Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* found strange as it is narrated from several Companions [Ibn ʿAbbās, Jābir, Ibn Abī Awfā, and Anas] cf. *Maqāṣid*.

Truly, he has a wetnurse in Paradise. Had he lived he would have been a veracious Prophet. Had he lived I would have freed all his uncles the Copts, and no Copt would have been a slave!

Its chain contains Abū Shayba Ibrāhīm b. ʿUthmān al-Wāsiṭī who is a weak narrator but it has three other routes that strengthen each other and the saying of Allah Most High alludes to this, saying, ﴾Muḥammad is not the father of any of your men﴿ (33:40). This verse alludes to the fact that the Prophet had no son that lived to be a man. For the son of his loins should be exactly after his heart just as it is said that *the son is his father's secret (q.v.).* Had that son lived to reach forty years of age and become a Prophet it would have presupposed that our Prophet was not the Seal of Prophets!

As for the saying of Ibn Ḥajar [al-ʿAsqalānī][917]: "Its interpretation is that the conditional proposition does not presuppose precedent and that al-Nawawī and Ibn ʿAbd al-Barr denied this [report] because such an interpretation apparently was not clear enough to them," it is extremely far-fetched because it is too improbable that those two such major Imams both failed to understand such a premise. Rather, the discussion revolves around the necessity of precedent. Let the reader understand this well, and Allah Most High knows best.

Near that hadith in meaning is the hadith:

If there had been a Prophet after me it would have been ʿUmar b. al-Khaṭṭāb.

Aḥmad and al-Ḥākim narrated it from ʿUqba b. ʿĀmir ﵁ from the Prophet ﷺ. And yet, even if Ibrāhīm had lived and become a Prophet, and even if ʿUmar had become a Prophet, they would both certainly have been followers of Muḥammad ﷺ just as ʿĪsā, al-Khiḍr, and Ilyās[918] are, upon them peace. This would not contradict the saying of Allah Most High ﴾and the Seal of the Prophets﴿ since the meaning is that no Prophet would come after him to abrogate his dispensation and not belong to his Community. This meaning is substantiated by the hadith:

[917]Ṣabbāgh's edition has "al-Makkī" *i.e.* al-Haytamī but this is wrong as the text al-Qārī quotes was spoken by al-ʿAsqalānī as is clear from his *Iṣaba* and al-Sakhāwī's *Maqāṣid.*

[918]Meaning, the three Prophets that are physically alive today just as they were in the time of the Prophet Muḥammad, upon him and them blessings and peace. In his *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* al-Qārī had cited from *Sharḥ al-ʿAqā'id al-Nasafiyya* that "the most significant ones among the scholars *(al-ʿuẓamā' min al-ʿulamā')* deemed that four of the prophets are among the living: al-Khaḍir and Ilyās on Earth and ʿĪsā and Idrīs in Heaven." In either case, the meaning of the saying of the Prophet ﷺ *There is no Prophet after me* is there is no *new* Prophet.

If Mūsā عليه السلام *were alive he would have no choice but to follow me.*[919]

لَوْ كَانَ الخَضِرُ حَيّاً لَزَارَنِي

If al-Khiḍr were alive, he would visit me.[920] Al-ʿAsqalānī said this report is not established[921] as a Prophetic saying while the hadith master [Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh] al-Khayḍarī [al-Shāfiʿī (d. 894)] said, "It has no known chain but rather is the invention of some liar." So the statement of Shaykh Ibn ʿAṭā' in *Laṭā'if al-Minan* that "The authorities of hadith did not object to this report" should be understood only to mean that their comments did not reach him.[922] ﴾Each nation knows its watering place﴿ (2:60).

لَوْ حَسَّنَ أَحَدُكُمْ ظَنَّهُ بِحَجَرٍ لَنَفَعَهُ اللهُ بِهِ

If one of you thought well even of a stone, Allah would surely benefit him with it. Forged according to Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim who comment, "These are the words of the idol-worshippers who believe in stone idols." Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī said it was baseless. Likewise:

> *Whoever is told that Allah mentioned something that has a special merit and acts upon it believing in it and hoping for reward, Allah will give him that reward even if the case is otherwise (q.v.).*

[919]Narrated from Jābir by Aḥmad, Ibn Abī Shayba, and al-Bazzār; also from ʿAbd Allāh b. Thābit al-Anṣārī by al-Bazzār cf. *Fatḥ* (13:334).

[920]See also entries *Allah have mercy on my brother al-Khiḍr! If he were alive he would visit me* and *al-Khiḍr and Ilyās* عليهما السلام *meet every year…*

[921]Cf. al-Sakhāwī, *Maqāṣid*, al-ʿAjlūnī, *Kashf*, al-Amīr al-Kabīr, *al-Nukhbat al-Bahiyya* (§131), al-ʿĀmirī in *al-Jidd al-Ḥathīth* (§182), and others. Al-Qārī in *al-Ḥadhar min Amr al-Khaḍir* (p. 130) states: "It is baseless, as explicitly stated by the *ḥāfiẓ* al-ʿAsqalānī." Ibn Taymiyya in *Majmūʿ al-Fatāwā* (4:338-339) states: "This hadith is baseless and has no known chain. On the contrary what is narrated in al-Shāfiʿī's *Musnad* and elsewhere is that al-Khiḍr did meet with the Prophet ﷺ. Whoever said he never met with the Prophet ﷺ does not know what he says; for this belongs to a type of knowledge that cannot be encompassed. As for whoever claims as proof to the contrary the Prophetic hadith: *Do you see this night you are in? Truly, a hundred years hence, no one shall remain on the face of the earth who is on it today* [al-Bukhārī], it does not contain a proof; for al-Khiḍr could have been, at that time, on other than the face of the earth. Likewise, the Dajjāl and Jassāsa [were alive at that time and alive today]. The sound position is that the Dajjāl was alive and existent in the time of the Prophet ﷺ, remains so to our time, and shall come out from the island where he is kept. Whatever answer applies to him applies to al-Khiḍr also [...] and Allah knows best." Elsewhere (*Majmūʿ al-Fatāwā* 27:100-102), Ibn Taymiyya contradicts himself and categorically asserts that al-Khiḍr could not have been alive at the time of the Prophet ﷺ, which is the position followed by Ibn al-Qayyim in his *Manār* (p. 68).

[922]Ibn ʿAṭā' Allāh in *Laṭā'if al-Minan* (1:84-98) states there is consensus among the Sufis that al-Khiḍr is alive and the latter is also the position of Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī, and the majority according to Ibn al-Mulaqqin as cited by Ibn Himmāt, *Tankīt* (p. 28). It is unlikely he would strengthen a report that questions his existence. Muḥammad b. Jaʿfar al-Kattānī in his *Musalsalāt* (p. 60) holds that al-Khiḍr was dead even in the Prophet's ﷺ time and cites it as the *Jumhūr* position but said his visits to *Awliyā'* are from *taṣarruf* after death.

Al-ʿIzz Ibn Jamāʿa narrated it in his *Mansak al-Kabīr* without chain nor attribution from Jābir ﵁, from the Prophet ﷺ. We discuss it in fuller detail in its place as far as wording is concerned although its meaning is patently relevant here.

لَوْ مُنِعَ النَّاسُ عَنْ فَتِّ الْبَعْرِ لَفَتُّوهُ وَقَالُوا مَا نُهِينَا عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ شَيْءٌ

If people had been forbidden to crumble the dung of animals they would have crumbled it and said, It would not be forbidden for us if there was not something [valuable] in it. Al-Ghazzālī mentioned it in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said he did not find it. Its meaning is inferred from the saying of Allah Most High ﴿*But approach not this tree*﴾ (7:19) and the claim of the devil, ﴿*Your Lord only forbade you this tree lest you should become angels or such beings as live forever*﴾ (7:20).

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْحُلْبَةِ لَاشْتَرَوْهَا وَلَوْ بِوَزْنِهَا ذَهَباً

If people knew what fenugreek contained, they would buy it even for its weight in gold. Al-Ṭabarānī narrated it in *al-Kabīr* from Salama b. Sulaymān al-Khabā'irī with his chain to Muʿādh b. Jabal ﵁ but al-Khabā'irī is a liar. Al-Sakhāwī mentioned it. Al-Zarkashī said it was a weak report but al-Suyūṭī said, "Rather, it is forged."[923]

لَوْ كَانَ الْأَرُزُّ رَجُلاً لَكَانَ حَلِيماً

If rice were a man, he would be gentle. Ibn al-Qayyim in *al-Hadī al-Nabawī* [=*Zād al-Maʿād*] said it is forged as did al-ʿAsqalānī who added, "Even if it is widespread among people; likewise, all the reports about rice are forged."[924] I already mentioned the report of ʿAlī ﵁ from the Prophet:

The lord of foods in this world is meat, then rice.[925]

Abū Nuʿaym in *al-Ṭibb al-Nabawī* and al-Daylamī narrated it.

إِنْ كَانَ الْكَلَامُ مِنْ فِضَّةٍ فَالصَّمْتُ مِنْ ذَهَبٍ

If speech is silver then silence is gold. These are either the words of the Prophet Sulaymān ﵇ or those of Luqmān to his son as per Ibn al-Daybaʿ. Al-Khaṭṭābī said, "This is understood with regard to speech that has no

[923]Cf. al-Qāwuqjī, *al-Lu'lu' al-Marṣūʿ* (p. 154 §456) and others. *Ḥulba* is famous for its medicinal properties against cough, asthma, phlegm, hemorroids, and for coitus cf. *Qāmūs* and *Tāj al-ʿArūs*.

[924]Ibn Ḥajar nowhere generalizes to our knowledge but only says "even if it is widespread among people" and stops there as related by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*. True, all the sayings praising rice are forgeries: see entry *Rice and its virtues*.

[925]See entry *The lord of foods in this world and the hereafter is meat*.

benefit in *Sharīʿa* terms, otherwise speaking is obligatory in some circumstances and preferable in others." The first case applies to the hadith:

Whoever keeps silent is saved.[926]

This is also the meaning of the hadith:

Whoever truly believes in Allah and the Last Day, let him either speak good things or say nothing![927]

This warns us very clearly indeed that good speech is better than keeping silent so as to avoid speaking bad things. For the benefit of the first behavior touches many—as in the case of denouncing abomination—while that of the second is individual.[928]

مُعَلِّمُ الصِّبْيَانِ إِذَا لَمْ يَعْدِلْ بَيْنَهُمْ كُتِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الظَّلَمَةِ

If the teacher does not treat his pupils equitably he shall be recorded on the Day of Resurrection as one of the tyrants. Spoken by Makḥūl, the foremost leader of the *Tābiʿīn* who hails from Syro-Palestine.

إِنْ لَمْ تَكُنِ الْعُلَمَاءُ أَوْلِيَاءَ اللهِ فَلَيْسَ لِلَّـهِ وَلِيٌّ

If the ulema are not the Friends of Allah then Allah has no friend. A saying of Abū Ḥanīfa and al-Shāfiʿī—Allah have mercy on both of them! It is also said, "Whoever wags his tongue to speak of the defects of the ulema, Allah afflicts him with death of the heart." Some even said that slandering the ulema is among the enormities. It is also said, "The flesh of the ulema is a deadly venom."[929]

يَدُ عَدُوِّكَ إِذَا لَمْ تَقْدِرْ عَلَى قَطْعِهَا قَبِّلْهَا

If you cannot cut off the hand of your enemy then kiss it. It is mentioned in the *Mujālasa* that al-Manṣūr said, "When the enemy gives his hand, cut it if you can; otherwise kiss it."[930] It is near in meaning to the hadith: *Dance to the monkey in his kingdom* as discussed in the entry *Bow to the monkey in his time (q.v.).*[931]

[926]Narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by al-Tirmidhī, Aḥmad, and al-Dārimī.

[927]Narrated from Abū Hurayra by al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, Aḥmad.

[928]Keeping silent in order to avoid disseminating untruths, nackbiting, or gossip, is a benefit that surely touches many.

[929]Ibn ʿAsākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī* (p. 29) and as cited in al-Nawawī's *Muqaddima* to his *Majmūʿ* and his *Tibyān* (*ikrām ahl al-Qur'ān wal-nahī ʿan adhāhum*); al-Munāwī, *Fayḍ al-Qadīr* (4:371, entry *al-ʿālim sulṭān Allāh fīl-arḍ*); and al-Samhūdī in *Jawāhir al-ʿIqdayn.*

[930]Narrated in *al-Mujālasa wa-Jawāhir al-ʿIlm* (6:138 §2466) by the Maliki *muḥaddith* and qāḍī Abū Bakr Aḥmad b. Marwān al-Dīnawarī who transmitted *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* from his teacher Ibn Qutayba. Also in Ibn ʿAsākir (32:337) and elsewhere.

[931]See also the entry *The tyrant is Allah's justice on earth* (note 1178).

وَلَدُ الزِّنَا لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ

The Illegitimate child shall never enter Paradise (waladu al-zinā lā yadkhulu al-janna).[932] The public frequently mentions this but it this unestablished in the Sunna. On the contrary, the qadi Majd al-Dīn al-Shīrāzī [Fayrūzābādī] called it a falsehood *Sifr al-Saʿāda.*[933]

لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ وَلَدُ زَنِيَّةٍ

The Illegitimate child shall never enter Paradise (lā yadkhulu al-jannata waladu zaniyya). Ibn Ṭāhir and Ibn al-Jawzī claimed that it was fabricated but Abū Nuʿaym narrates it in the *Ḥilya* from Mujāhid, from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ. Al-Dāraquṭnī questions it because Mujāhid never heard anything from Abū Hurayra ﵁.[934]

المَرَضُ يَنْزِلُ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَالْبُرْءُ يَنْزِلُ قَلِيلاً قَلِيلاً

Illness comes all at once, convalescence little by little. Al-Sakhāwī said al-Ḥākim narrates it in his *Tārīkh*, al-Khaṭīb in the *Muttafiq* and al-Daylamī through al-Ḥārith b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī with his chain from ʿĀ'isha ﵂, from the Prophet ﷺ and that it is a falsehood because al-Ṣanʿānī is accused of forgery. Al-Khaṭīb said after adducing it that he [al-Ṣanʿānī] made a terrible and ugly mistake in narrating it and it can never be attributed to the Prophet ﷺ nor to his Companions in any way but is only the saying of [the *Tābiʿī*] ʿUrwa b. al-Zubayr. Yet al-Suyūṭī said al-Daylamī and al-Ḥākim in his *Tārīkh* narrated it from ʿAbd Allāh b. al-Ḥārith from ʿĀ'isha ﵂, from the Prophet ﷺ in a manner that suggests it is not forged.[935]

يَؤُمُّ الْقَوْمُ أَحْسَنُهُمْ وَجْهاً

The Imam [in prayers] must have the most handsome face. Forged as in the *La'ālī'*. Moreover, it is not true in absolute terms.[936]

[932]Cited in al-Suyūṭī's *La'ālī'* with the addition: *to the seventh descendant.*

[933]But see next entry.

[934]Narrated with another *marfūʿ* but possibly broken chain from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by Aḥmad, al-Dārimī, al-Nasā'ī in the *Kubrā*, Ibn Ḥibbān, and others but with the wording, *The wicked son does not enter Paradise, nor the inveterate winebibber, nor the reminder of past favors, nor the illegitimate child.* See also Ibn Himmāt al-Dimashqī in his critique *al-Tankīt wal-Ifāda fī Takhrīj Aḥādīth Khātimat Sifr al-Saʿāda* (p. 158-159) who mentions that the meaning is only (i) insofar as children usually profit from the blessing of pious parents and (ii) because the apple does not fall far from the tree. Otherwise, ﴿Each soul earns only on its own account, nor does any laden bear another's load﴾ (6:164). See more below, epitome of Ibn al-Qayyim's *Manār* (section 34).

[935]Al-Suyūṭī adduces it in the *La'ālī'* in a manner suggesting forgery and Allah knows best.

[936]The order of preference in the Hanafi School is: first, the sultan, then the governor *(amīr)*, then the judge, then the master of the house even if he is renting, then the imam of the mosque, then the most knowledgeable in the rulings that pertain to *ṣalāt* and its *sunan* provided he is above suspicion in his Religion, then the one with the most beautiful recitation and best *tajwīd*, then the most Godfearing, then the oldest in Islām, then the oldest in years, then the best in character, then the most handsome of face because it tends to indicate a good disposition (see entry *Beauty reaps mercy*), then the noblest in lineage, then

المَقْلُ *Immersion* [of the fly into the dish it lands on]. Al-Sakhāwī has an entry for this report but wrote no comment on it. Ibn al-Dayba' said: "I do not know its meaning." The writer of the *Qāmūs* mentioned various meanings for it: to overwhelm, submerge, or plunge into water or elsewhere. Then he said that *muql* is the frankincense *(kundur)* with which the Jews incense themselves. What seems to apply here is the *maql* or immersion of the fly into food [if it falls into it]. We cited from the *Mughrib* that the hadith *When a fly falls into your vessel, immerse it (q.v.)* is sound and narrated from the Prophet ﷺ while *immerse it then remove it* is made up and forged.[937]

In his house is the judge attended. See under H.

دَارِهِمْ مَا دُمْتَ فِي دَارِهِمْ *Indulge them as long as you are in their house.* Al-Sakhāwī said: "I do know it to be a hadith." There is a report about wives: *Indulge her so you can live with her.* Ibn Ḥibbān narrates it in his *Ṣahīh* from Samura رضي الله عنه.[938]

دَارُوا سُفَهَاءَكُمْ *Indulge your fools.*[939] Popular in some circles with the addition *with one third of your money.* Al-'Asqalānī was asked about it and made no comment.

الْعَيْنُ الرَّمِدَةُ لَا تُمَسُّ *The Inflamed eye should not be touched.* Abū Nu'aym narrated it in the *Ṭibb al-Nabawī* from Abū Sa'īd رضي الله عنه as: *The Companions of Muḥammad ﷺ are like the eye and the eye's remedy is not to touch it.*[940] A weak report.

the one with the best voice, then the one with the cleanest clothes. If they are equal, lots are drawn between the two, or the people decide for themselves, any ulema among them having the final say in case of disagreement. *Hadiyya 'Alā'iyya* (p. 76–77). Dr. Sāmir al-Naṣṣ told us, "As for their also considering 'the one with biggest head' it is connected to that Prophetic trait as described in the *Shamā'il*, and as for 'the one with the most beautiful wife' (because it makes one more chaste), it is applied only among in-laws who are in a position to reckon such a detail."

[937]This is incorrect cf. note 1220, entry *When a fly falls into your vessel…*

[938]A lapsus of the copyist or the author as no such report is found in Ibn Ḥibbān or any other book of hadith. Al-Najm al-Ghazzī said it was a verse of poetry that goes, "Indulge them while you are in their home and please them *(arḍihim)* while you are in their land *(arḍihim)*." A third pure antanaclasis (*jinās tāmm*, complete homonymy with change in meaning) is sometimes added: "and greet them *(ḥayyihim)* while you are in their neighborhood *(ḥayyihim)*." See our introduction above, section on literary artifice.

[939]A forgery according to al-Sandarūsī as cited in al-Azharī, *Taḥdhīr* (p. 70); this is also the leaning of Ibn al-Dayba' in his *Tamyīz* while al-Qārī said "baseless" in the *Maṣnū'*.

مِدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ

The Ink of the scholars is better than the blood of the shuhadā'. Al-Khaṭīb said it is forged.[941] Al-Zarkashī mentioned it and said it was a saying of al-Ḥasan al-Baṣrī.[942] It is also narrated from the Prophet ﷺ in the wording:

> *The ink of the ulema was weighed against the blood of the shuhadā' and outweighed it.*

Al-Sakhāwī said Ibn ʿAbd al-Barr narrated it from Abū al-Dardā' ؓ, from the Prophet ﷺ, as follows:

> *On the Day of Resurrection the ink of the scholars will be weighed against the blood of the shuhadā' and outweigh it.*[943]

Al-Khaṭīb in his *Tārīkh* narrated from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

> *The ink of the ulema was weighed against the blood of the shuhadā' and outweighed it.*

Its chain contains Muḥammad b. [al-Ḥasan al-Qaṭāyiʿī][944] who was accused of forgery. However, the meaning is true because the usefulness of

[940]Said by ʿAlī b. al-Ḥusayn in al-Dāraquṭnī's *Gharā'ib Mālik* cf. *Lisān* (5:345).

[941]As did al-Dhahabī (*Mīzān* 3:517) and Aḥmad al-Ghumārī but al-Samʿānī narrates it **[1]** from Abū Hurayra ؓ in *Adab al-Imlā' wal-Istimlā'* (p. 162) with a chain of narrators all used by Muslim in his *Ṣaḥīḥ* and al-ʿIrāqī said in his major *Takhrīj* of the *Iḥyā'*: "This hadith with the chain **[2]** from al-Nuʿmān b. Bashīr رضي الله عنهما [cf. Ibn al-Jawzī's *ʿIlal* and *Tārīkh Jurjān*] is good and fair *(jayyid ḥasan)*" as cited in the Riyadh edition of al-Dhahabī's *Talkhīṣ al-ʿIlal al-Mutanāhiya* (p. 35 n.1). The chains that are very weak are those **[3]** from Abū al-Dardā' in Ibn ʿAbd al-Barr; **[4]** Ibn ʿUmar in al-Khaṭīb (2:193), Ibn al-Jawzī's *ʿIlal al-Mutanāhiya* (1:71), Ibn al-Najjār's *Tārīkh*, and al-Daylamī with various chains, the latter through ʿAbd al-ʿAzīz b. Abī Rawwād from Nāfiʿ [Ibn Ḥibbān said in *al-Majrūḥīn* (2:136): "'Abd al-ʿAzīz] narrates undoubted forgeries from Nāfiʿ"]; and **[5]** ʿAbd Allāh b. ʿAmr رضي الله عنهما in Ibn al-Jawzī. The hadith is also narrated **[6]** from ʿImrān b. Ḥuṣayn by Abū al-ʿAbbās al-Marhabī in *Faḍl al-ʿIlm*, **[7]** Anas by al-Shīrāzī in *al-Alqāb*, and **[8]** Ibn ʿAbbās by Ibn al-Najjār cf. al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* and *Kanz al-ʿUmmāl*. Some claimed that this hadith contradicts the verse ﴾Those of the believers who sit still, other than those who have a (disabling) hurt, are not on an equality with those who strive in the way of Allah with their wealth and lives﴿ (4:95). Such objectors lack the ethics of the ulema and misjudge them as people who sit still and do not strive in the way of Allah with their wealth and lives; rather, the ulema are the fiercest and most selfless fighters in His path as can be gleaned from Abū Ghudda's *Ṣafaḥāt min Ṣabr al-ʿUlamā'* and Asʿad al-Khaṭīb's *al-Buṭūla wal-Fidā' ʿind al-Ṣūfiyya*.

[942]As narrated by the Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ibrāhīm al-Manjanīqī al-Baghdādī in *Riwāyat al-Kibār ʿan al-Ṣighār* and as stated by al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* (p. 377), al-Samhūdī in *Jawāhir al-ʿAqdayn fi Faḍl al-Sharafayn Sharaf al-ʿIlmi wal-Nasab* (p. 40), al-Shawkānī in *al-Fawā'id al-Majmūʿa* (p. 287), al-Suyūṭī, al-ʿAjlūnī, al-Fattanī, and others.

[943]In *Jāmiʿ Bayān Faḍl al-ʿIlm* (1:150) through the qadi of Mosul, Ismāʿīl b. Abī Ziyād al-Zakūnī, whom Ibn Ḥibbān called an arch-liar *(dajjāl)*.

[944]Corrupted to "Muḥammad b. Jaʿfar" in the mss. and corrected from al-Khaṭīb.

the blood of the *shahīd* is confined to him while the usefulness of the scholar's pen benefits others and is enduring.[945]

سَبُّ أَصْحَابِي ذَنْبٌ لَا يُغْفَرُ

To Insult my Companions is an unforgivable sin. Ibn Taymiyya said "This is a lie attributed to the Prophet ﷺ since Allah Most High said in the Qur'ān: ﴾Truly Allah forgives not that a partner should be ascribed unto Him. He forgives all save that to whom He will﴿ (4:48, 4:116).[946] The meaning—provided the form proves sound—may be that to insult the Companions is a tremendous sin and a breach of their rights or even those of the Leader of the beloved ﷺ. Add to this the fact that the insulter generally believes his act is licit and even seeks a reward from committing it. He thus commits apostasy and amply deserves punishment. The Veracious Prophet ﷺ has all the right to tell us, with regard to a certain sin, that Allah Most High will not forgive it—stressing its sordidness. This does not contradict the saying of Allah, ﴾He forgives all save that to whom He will﴿! I wrote a separate essay on this issue.[947] It would not be far-

[945]It is fair to say that the usefulness of both the scholar and the *shahīd* is immense and benefits as many and as long as Allah wills even if the scholar's merit is superior as mentioned in the *thabat* of the Muḥaddith of Aleppo Shaykh Yūsuf al-Ḥusaynī al-Ḥanafī entitled *Kifāyat al-Rāwī wal-Sāmiʿ* as abridged in Shaykh Rāghib al-Ṭabbākh's *thabat* entitled *al-Anwār al-Jaliyya* (p. 13): "O pursuers of the Prophetic Learning, you are not like others; the ink that flows from your pens is purer and weightier than the blood of martyrs."

[946]It is nearly mass-transmitted that the insulter of the Companions is cursed cf. *Mudāwī* (6:309). The meaning of the hadith may be that to curse them earns the curse of Allah as narrated in the hadith, *Whoever insults my Companions, may Allah curse him!* (*ṣaḥīḥ li-ghayrih*—Aḥmad in the *Faḍā'il*, al-Bazzār, al-Ṭabarānī cf. al-Haythamī 10:21, Ibn Abī ʿĀṣim, Ibn al-Jaʿd, al-Khallāl, al-Khaṭīb, Ibn ʿAsākir, and ʿIyāḍ from Ibn ʿAbbās, Ibn ʿUmar, Jābir, Anas, ʿĀ'isha, Muʿādh, ʿUwaym b. Sāʿida and ʿAṭā' b. Abī Rabāḥ). Al-Suyūṭī indicated that it is *ṣaḥīḥ* in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§7278) and this grading was confirmed by al-Haythamī (9:748) and the *Mudāwī* (5:253); or that it is similar to cursing the Prophet ﷺ (al-Muḥibb al-Ṭabarī from Anas); or a reference to being denied the Prophet's intercession ﷺ as narrated in another (*ḍaʿīf*—Abū Nuʿaym from ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf); and incurring universal curses on Judgment Day (Abū al-Shaykh and al-Daylamī from Ibn ʿUmar). The Prophet ﷺ said: *Allah, Allah! Fear Him with regard to my Companions! Do not make them targets after me! Whoever loves them loves them with his love for me; and whoever hates them hates them with his hatred for me. Whoever bears enmity for them, bears enmity for me; and whoever bears enmity for me, bears enmity for Allah. Whoever bears enmity for Allah is about to perish.* Narrated by Aḥmad, al-Tirmidhī, and others. The early Muslims considered that to insult the Companions reveals *zandaqa*—freethinking—as Abū Zurʿa said: "Whoever insults the Companions, know that he is a freethinker *(zindīq)*" as narrated by al-Khaṭīb in his *Kifāya* (p. 97); or that such eventually leads to *shirk*; or other meanings as al-Qārī shows. So the report is a forgery but far from necessarily a lie in itself. Abū ʿUrwa al-Zubayrī narrated: "We were with Mālik b. Anas when they mentioned a certain man who found fault with the Companions of the Messenger of Allah ﷺ. When he heard this, Mālik recited the verse ﴾Muḥammad is the Messenger of Allah, and those with him﴿ until he reached the words ﴾delighting the sowers—that He may enrage the disbelievers with (the sight of) them﴿ (48:29). Then Mālik said: 'Whoever among the people harbors spite towards any one of the Companions of Prophet ﷺ, this verse has hit him."

[947]Perhaps one of his anti-Shīʿī epistles *Sulālat al-Risāla fī Dhamm al-Rawāfiḍ min Ahl al-*

fetched that the meaning of "unforgivable sin" *(dhanbun lā yughfar)* be "an unpardonable sin" *(dhanbun lā yusāmaḥ)* [in terms of penal law] as per the hadith:

> *Whoever insults my Companions, beat him! Whoever insults me, kill him!*[948]

مَا عَزَّتِ النِّيَّةُ فِي الحَدِيثِ إِلَّا لِشَرَفِهِ

Intention in hadith [narration] is scarce only due to its nobility. Al-Khaṭīb said it is not retained as a Prophetic hadith but is only a saying of [Yazīd] Ibn Hārūn.

الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَفْضَلُ مِنْ عِتْقِ الرِّقَابِ

The Invocation of blessing on the Prophet ﷺ is better than freeing slaves. Al-ʿAsqalānī said in one of his formal legal opinions that this hadith was a lie and a concoction. He probably meant the fact of attributing it to the Prophet ﷺ. Otherwise, al-Aṣbahānī narrates it in *al-Targhīb* as a halted report from Abū Bakr al-Ṣiddīq ﷺ as do al-Taymī and Ibn ʿAsākir.[949]

الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ لَا تُرَدُّ

The Invocation of blessing on the Prophet ﷺ is never rejected.[950] A saying of Abū Sulaymān al-Dārānī according to Ibn al-Jazarī in *al-Ḥiṣn [al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn]*[951] with the wording:

Ḍalāla or *Shamm al-ʿAwāriḍ fī Dhamm al-Rawāfiḍ.* In his *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (1997 Dār al-Nafā'is ed. p. 149) al-Qārī wrote that it was mentioned to ʿĀ'isha: "Some people are disparaging the Companions of the Messenger of Allah ﷺ to the point of disparaging Abū Bakr and ʿUmar!" She replied: *Do not be surprised of this, their [Abū Bakr and ʿUmar's] deeds came to an end but Allah Most High liked for their rewards not to end.* Al-Qārī continues, "Of course, whoever considers it licit to insult or kill them is a *kāfir* without question whatsoever." The *fatwā* of Imam Abū Ḥanīfa and his School is that whoever insults Abū Bakr and/or ʿUmar is an apostate according to Ibn Nujaym in *al-Baḥr al-Rā'iq* and others although it is not included in the *mukaffirāt* in *al-Hadiyya al-ʿAlā'iyya.* And Allah knows best.

[948]Narrated from ʿAlī by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* cf. *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (*ḍaʿīf*). Cf. [1] *Whoever insults a Prophet, kill him! Whoever insults my Companions, beat him!* Narrated through *Ahl al-Bayt* from ʿAlī by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* and *al-Ṣaghīr* through a very weak chain cf. al-Haythamī (6:260) and *Shifā* cf. *Manāhil al-Ṣafā* (*ḍaʿīf*). [2] *Whoever insults the Prophets is killed and whoever insults my Companions is lashed.* Narrated from ʿAlī by al-Ṭabarānī in all three *Muʿjam*s cf. *Fayḍ al-Qadīr* (6:147) and by al-Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-Naḍira* referencing it to Tammām al-Rāzī's *Fawā'id.*

[949]Narrated also *mawqūf* thus by al-Numayrī and Ibn Bashkuwāl cf. al-Sakhāwī, *al-Qawl al-Badīʿ fīl-Ṣalāt ʿalāl-Ḥabīb al-Shafīʿ* and al-Qasṭallānī, *Masālik al-Ḥunafā ilā Mashāriʿ al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī al-Muṣṭafā* (p. 179).

[950]See also entries "*The deeds of my Community were shown to me…* and *All good deeds may be accepted or rejected but the invocation …..*

[951]Al-Jazarī compiled it while Damascus was besieged by the Tartars and al-Shawkānī authored a commentary on it entitled *Tuḥfat al-Dhākirīn bi-ʿIddat al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn.*

When you ask Allah something, start by invoking blessing on the Prophet ﷺ, then ask whatever you wish, then end your supplication by invoking blessing on the Prophet ﷺ; truly, Allah, in His generosity, shall accept the two invocations, and He is too generous to leave out what is in between them.

Al-Sakhāwī said, "I did not come across it as a Prophetic hadith but it is only a saying of Abū al-Dardā' رضي الله عنه:

When you ask Allah something, start by invoking blessing on the Prophet ﷺ, for truly Allah is too generous to be asked two things and accept only one while rejecting the other.[952]

كَفَى بِالْمَرْءِ نُصْرَةً أَنْ يَرَى عَدُوَّهُ يَعْصِي اللهَ

It is enough [Divine] support for one to see his enemy disobeying Allah. Al-Suyūṭī said it is a saying of Jaʿfar al-Aḥmar[953] according to al-Kharā'iṭī in *Makārim al-Akhlāq*.

It is not licit for a Muslim not to know the obligations and the sunan but it is licit for him not to know the rest. Forged, as per [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt].*

لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ جَهْلُ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ وَيَحِلُّ لَهُ جَهْلُ مَا سِوَى ذٰلِكَ

[952]Al-Sakhāwī cites both reports from Abū al-Dardā' and Abū Sulaymān al-Dārānī in *al-Qawl al-Badīʿ* (p. 435-436). However, its meaning is related in at least three hadiths of the Prophet ﷺ from **[1]** Fuḍāla b. ʿUbayd رضي الله عنه by al-Tirmidhī *(ḥasan)* and al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (18:308 §793); **[2]** ʿAlī b. Abī Ṭālib رضي الله عنه by al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (2:216 §1575-1576) and al-Ṭabarānī with a good chain per al-Haythamī (10:160); and **[3]** Jābir رضي الله عنه by ʿAbd al-Razzāq (2:215 §486) and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (2:216 §1578) cf. al-Haythamī (10:155).

[953]Jaʿfar b. Ziyād al-Kūfī (d. 165), a trustworthy (moderate) early Shīʿī.

J

بَيْتُ
الْمَقْدِسِ
طَسْتٌ
مِنْ ذَهَبٍ
مَمْلُوءٌ
عَقَارِبَ

Jerusalem is a gold basin full of scorpions. This is not a hadith but is from the Torah.[954]

[954]Cf. the Prophet ʿĪsā's ﷺ comparison of the Israelites of his time to a brood of vipers (Mt 12:34, 23:33) and their spiritual leaders to whited sepulchres (Mt 23:27).

K

أَخْفُوا الخِتَانَ وَأَعْلِنُوا النِّكَاحَ

Keep circumcision private but publicize marriage. Al-Sakhāwī said, "The first half is baseless and there are hadiths emphasizing that circumcision be publicized."

بَاعِدُوا بَيْنَ أَنْفَاسِ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ

Keep far apart the breaths of men and women. Unestablished. Only Ibn al-Ḥājj mentioned it in *al-Madkhal* in the section on *ʿĪd* prayer as well as Ibn Jamāʿa in his *Mansak*[955] in connection with the circumambulation of women—without chain, only saying, "It is narrated that the Prophet ﷺ said, etc."

دَاوِمِي قَرْعَ بَابِ الجَنَّةِ قَالَهُ لِعَائِشَةَ قَالَتْ بِمَاذَا قَالَ بِالجُوعِ

Keep knocking on the door of Paradise. He ﷺ said it to ʿĀ'isha رضي الله عنها who asked: "With what?" He answered *With hunger.* Al-Ghazzālī cites it in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said he found no basis for it.[956]

جَنِّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ

Keep your young boys away from your mosques. Al-Bazzār said it is baseless but al-Sakhāwī said that Ibn Mājah narrates it as part of a longer report with a weak chain. Suyūṭī said *Keep the insane and your young boys away from your mosques* was narrated by Ibn Mājah from Wāthila b. al-Asqaʿ رضي الله عنهما and al-Ṭabarānī from Abū al-Dardā' and Abū Umāma رضي الله عنهما."[957]

[955]Cf. note 833. Also cited by Ibn Ḥazm in *Ṭawq al-Ḥamāma* as a Prophetic hadith.

[956]Many of the hadiths praising hunger cited in the *Iḥyā'* have no basis cf. *Itḥāf* (7:386f.).

[957]Ibn Mājah's wording is *Keep away from your mosques your young boys, madmen, buying and selling, quarrels, loud voices, execution of penal sentences (ḥudūd), and drawing of swords. Put your washrooms (maṭāhir) at their doors and incense them on Jumuʿa days.* Its chain contains a discarded narrator, an unknown, and a third weak narrator; al-Ṭabarānī's chain contains two discarded narrators and one unknown: *Fatḥ al-Bārī* (1:549 *ḍaʿīf*), *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (4:188), *al-ʿIlal al-Mutanāhiya* (1:403) etc. To the lament that many preachers in Damascus tend to cite it Dr. Nūr al-Dīn ʿItr replied "Imam al-Nawawī retains it in *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, therefore it is good enough for us!" This is a useful rule regarding the probative force of that blessed book, nevertheless, this hadith is not in the *Riyāḍ* and Dr. ʿItr probably meant *al-Targhīb wal-Tarhīb*, another book he strongly recommends and which also carries weight for hadiths on meritorious deeds. The Sunna establishes that boys prayed in the Mosque in Medina behind the men and before the women. A further clue of forgery is the continuation *place your washrooms at their entrances.* And how could such important directives touching the places and ethics of worship of the *Umma* be known only to one or two singular strings of dubious narrators? Allah knows best.

إِجْتِمَاعِ الْخَضِرِ وَإِلْيَاسَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي الْمَوَاسِمِ كُلَّ عَامٍ

Al-Khiḍr and Ilyās علیهما السلام *meeting every year in the festive seasons.* The *ḥāfiẓ* al-ʿAsqalānī said: "None of it is established." Perhaps he only meant by it lack of soundness *(ʿadam al-ṣiḥḥa).*[958] In fact, al-ʿUqaylī, al-Dāraquṭnī in *al-Afrād*, and Ibn ʿAsākir narrated from Ibn ʿAbbās رضی اللہ عنہما that the Messenger of Allah ﷺ said:

> *al-Khiḍr and Ilyās meet every year in the festive season (al-mawsim). Each shaves the other's head. They part with the words: In the Name of Allah, Allah's Will be done! None brings good but Allah. In the Name of Allah, Allah's Will be done! None removes evil but Allah. In the Name of Allah, Allah's Will be done! Every blessing comes from Allah. In the Name of Allah, Allah's Will be done! There is no change nor strength but with Allah.*[959] Al-Suyūṭī mentions it.

مَا تَرَكَ الْقَاتِلُ عَلَى الْمَقْتُولِ مِنْ ذَنْبٍ

The Killer takes away all the sins of his victim. Ibn Kathīr said in his *Tārīkh* that its basis was unknown in this wording but its meaning is sound as Ibn Ḥibbān narrated from Ibn ʿUmar رضی اللہ عنہما:

The sword erases sins completely.

Al-Bayhaqī also narrates from the Prophet ﷺ:

Those who are killed fall in three categories, etc.

until he said of the sinful believer who is killed in jihad for Allah's sake:

The sword erases sins completely,

and of the hypocrite who was killed in jihad:

The sword does not erase hypocrisy!

Al-Suyūṭī said of the "sword" hadith that Aḥmad and Ibn Ḥibbān narrated it from ʿUtba b. ʿAbd رضی اللہ عنہ.[960] Al-Daylamī and Abū Nuʿaym also narrated from ʿĀ'isha رضی اللہ عنہا:

A captive's execution leaves no sin unerased.

[958]Or forged. Note that the term *thābit*—"established"—in the usage of hadith scholars including Ibn Ḥajar means *ṣaḥīḥ*—"sound"—cf. *ʿUlūm al-Ḥadīth*, *Tadrīb al-Rāwī*, etc. while al-Qārī uses it to mean merely "not forged." Abū Ghudda went to the opposite extreme, stating in his notes to al-Laknawī's *Rafʿ* and his introduction to al-Qārī's *Maṣnūʿ* that *ghayr thābit* always means forged. This is not correct in absolute terms but only at times, and Allah knows best. See also note 753.

[959]Cited by Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* (6:435) and *Iṣāba* (2:305) who said Imam Aḥmad narrates it in *al-Zuhd* with a fair chain. See the chapter on al-Khiḍr in our *Excellence of Syro-Palestine.*

[960]The mss. state "ʿUtba b. ʿUbayd" but see the *Musnad* for the correct form.

Saʿīd b. Manṣūr also narrated it as a "dispatched" *(mursal)* report from ʿAmr b. Shuʿayb:

Whoever is killed in captivity, it shall expiate his sins.

Al-Bayhaqī also narrates in the *Shuʿab* that al-Awzāʿī said:

Whoever is wrongly killed, Allah forgives him every sin. This is in the Qur'ān: ﴿I would rather you should bear my sin as well as yours, for you will be among the companions of the Fire and that is the reward of those who do wrong﴾ (5:29).

It goes without saying his argument from the Qur'ān needs examination.

الْعِلْمُ يُسْعَى إِلَيهِ

Knowledge is pursued. This is the gist of what Mālik told al-Mahdī when the latter summoned him to come and let his two sons hear hadith from him—or what he may have said to Hārūn when the latter asked him to teach him in private: "Knowledge is more deserving of being revered and pursued." It is the meaning of al-Bukhārī's saying "Knowledge is pursued, it does not pursue people.[961] An Arabic proverb says "In his house is the judge attended" *(q.v.).*

ضَاعَ الْعِلْمُ فِي أَفْخَاذِ النِّسَاءِ وَفِي لَفْظٍ بَيْنَ أَفْخَاذِ النِّسَاءِ

Knowledge is squandered between (fī) women's thighs. Another version has *bayna* for "between." It is the gist of Bishr al-Ḥāfī's word: "He will never succeed who is attached to women's thighs."[962]

الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَعِلْمُ الْأَبْدَانِ

Knowledge is twofold: knowledge of faiths and knowledge of frames.[963] A forgery as stated in the *Khulāṣa* [*fī Uṣūl al-Ḥadīth* by al-Ṭībī]. [Al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]* says it is narrated as a "pattern-chained hadith" *(musalsal)* from al-Ḥasan that Ḥudhayfa ﷺ asked the Prophet ﷺ about the inward science *(ʿilm al-bāṭin)* and he replied,

[961]The Ẓāhirī Khālid b. Aḥmad al-Dhuhlī, governor of Bukhārā, sent to al-Bukhārī the message: "Bring the *Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* and the *Tārīkh* and other books of yours, and come and read before me." He replied through the messenger: "I do not debase learning nor do I carry it to the doors of people. If you need learning from me, come to my mosque or my house. If you do not like this, you are the sultan and may forbid my stay here so that I will have an excuse before Allah on the Day of the Rising that I did not conceal knowledge." Then he was expelled from Bukhārā. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā.*

[962]Narrated as a saying of Sufyān al-Thawrī by Abū Nuʿaym (7:12).

[963]Narrated as a saying of Imam al-Shāfiʿī by Abū Nuʿaym (9:142).

I asked Jibrīl about it and he said, Allah said: It is a secret between Me and My beloved and friends and chosen ones! Neither an angel brought near nor a Prophet-Messenger may know it.

Al-ʿAsqalānī said of the latter report that it was fabricated and that al-Ḥasan never met Ḥudhayfa.[964]

[964]See also the forgery *Inward knowledge (ʿilm al-bāṭin) is a secret... supra*, p. 73.

L

الْبَرُّ أَبَرُّ بِأَهْلِهِ

Land is kindest to its own sons and daughters. A saying of the common people. It might be taken from the fact that the land is mentioned before the sea in the verse ﴿He it is Who makes you go on the land and the sea﴾ (10:22) and the saying of the Most High ﴿Have We not made earth a receptacle both for the living and the dead﴾ (77:25-26), meaning it embraces them the way a mother embraces her children, as indicated by the saying of the Most High ﴿Thereof We created you and thereunto We return you﴾ (20:55).[965]

لِسَانُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْعَرَبِيَّةُ وَالْفَارِسِيَّةُ الدَّرِيَّةُ

The Language of the people of Paradise is Arabic and Darī Persian. Cited by the author of the *Kāfī* from al-Daylamī:

> *When Allah wants a matter of clemency, He reveals it to the nearest angels in Darī Persian.*[966]

Both reports are forged and contradict the following sound hadith from the Prophet ﷺ:

> *Love the Arabs for three reasons: I am an Arab, the Speech of Allah is Arabic, and the language of the people of Paradise is Arabic.*[967]

[965]Rather than al-Qārī's explanation the entry probably means that a pious son makes the best husband, with *barr* being used in the sense of *bārr*. In the *Sunan*: *The best of you are those that treat their spouses best and I am the one that treats his spouses best among you.*

[966]Implying that when He wants a matter of punishment he reveals it in Arabic! Likewise, the hadiths in al-Ḥākim linking Persian with hypocrisy are forged.

[967]Narrated from Ibn ʿAbbās by al-ʿUqaylī, al-Ṭabarānī in the *Kabīr*, al-Ḥākim, and al-Bayhaqī in the *Shuʿab*, and with a better chain from Abū Hurayra by al-Ṭabarānī in the *Awsaṭ*. "A weak report, neither sound nor forged" according to al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* after al-ʿIrāqī in *Maḥajjat al-Qarab fī Maḥabbat al-ʿArab* then per the *La'ālī'*, Ibn al-Daybaʿ in *Tamyīz al-Ṭayyib*, Ibn ʿArrāq (2:30-31), the *Mudāwī* (1:210-211 §225), and al-Fattanī in his *Tadhkira* although declared a forgery by Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Ḥibbān, and Ibn al-Jawzī. Al-Silafī said it was a "fine" (*ḥasan*) saying *i.e.* of fine meaning cf. *Fayḍ al-Qadīr* (1:179). The Prophet ﷺ also relatedly said *When Allah created creation He chose the Arabs…* (al-Ḥākim); *He chose from among human beings the Arabs…* (al-Ṭabarānī and Abū Nuʿaym); *The elite of Allah was put among the Arabs…* (al-Ṭabarānī); *Allah has elected Banū Kināna from the descendants of Ismāʿīl…* (Muslim, al-Tirmidhī, Aḥmad); *Arabs are a light in Islām* (Abū al-Shaykh); *The humiliation of the Arabs is the humiliation of Islām* (Abū Yaʿlā); *Salmān! Do not hate me and thereby leave your Religion by hating the Arabs* (al-Tirmidhī, Aḥmad); *None but a hypocrite hates the Arabs* (Aḥmad); *Whoever cheats the Arabs will not receive my intercession* (al-Tirmidhī and Aḥmad); *I have supplicated for the Arabs* (al-Bazzār, al-Ṭabarānī); all cited by al-Haytamī in his

Al-Mawlā Ibn Kamāl Bāshā[968] took care to vowelize it in his marginalia on the *Talwīḥ* [where he said]:

> Al-Aṣfahānī said, "Dārī is the language of the people of al-Madā'in [present-day Iraq]. It was spoken by those at the king's court [lit. 'door'] and is linked to the royal capital." Whoever thinks that it comes from the Persian word for "gate"—*dar*—is wrong.

Evidently, had the hadith been sound in the above wording, it would have been better to vowelize the last word to read *durrī* ("sparkling"). This would have praised the Persian language with an adjective that compares it to pearls in its lexical subtelty and semantic beauty.

Similarly forged is what some of our non-Arab teachers cite as a Divine hadith supposedly revealed in Farsi and stating, *What shall I do with those sinners if not forgive them?*[969]

آخِرُ الطِّبِّ الْكَيُّ

The Last resort of medicine is cauterization (kayy). This is an aphorism and not a hadith according to Ibn al-Dayba' al-Yamānī, the student of al-

Mablagh al-Arab fī Fakhr al-'Arab. Ibn Taymiyya said in his *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ* (1:389) of the above-mentioned hadith of Salmān: "This is a proof that hatred of the Arabs as a race and enmity toward them is unbelief or the cause thereof. It presupposes that they are better than all others and that love for them causes strong faith. For if the prohibition of hating them was the same as the prohibition of hating all other groupings, the former would not be a cause for parting with the Religion nor for hating the Messenger; it would only have been a type of enmity among other types. But when he made it a cause for parting with Religion and hatred of the Prophet, he showed that hating them was much graver than hating others; and that is a proof that they are better than others." See also *Love of the Arabs stems from faith* in the entry *Love of country stems from faith.*

[968]The encyclopedic Turkish Hanafi scholar of Qur'ān, history, jurisprudence, logic, grammar, theology, and belles-lettres *(adab)*, the qadi and mufti of Istanbul Shams al-Dīn Aḥmad b. Sulaymān b. Kamāl Bāsha (d. 940) excelled in Arabic, Persian, and Turkish, authoring over 300 works, among them a Qur'anic commentary, glosses on al-Zamakhsharī's *Kashshāf*, al-Bayḍāwī's *Anwār al-Tanzīl*, and many other glosses on law and legal theory. The work referred to here is his *Ḥāshiya 'alā al-Talwīḥ* in legal theory—notes on al-Taftāzānī's *al-Talwīḥ fī Kashf Ḥaqā'iq al-Tanqīḥ*, itself a commentary on Ṣadr al-Sharī'a 'Ubayd Allāh b. Mas'ūd's *Tanqīḥ al-Uṣūl.* He also authored a book of forty hadiths in which he adduces the alliterative forgery *Idhā a'yatkum al-umūr/Idhā taḥayyartum fīl-umūr, fa-sta'īnū/fa-staghīthū bi-ahl al-qubūr—When you feel powerless and confused, seek help from those in the graves,* a saying also adduced by the Naqshbandi master al-Ṣafī al-Kāshifī the author of *Rashaḥāt 'Ayn al-Ḥayāt* (year 909) as cited by Ḥaqqī in *Rūḥ al-Bayān* (Q 17:59) but flagged as a falsehood in al-Ālūsī's *Tafsīr* (Q 5:35) and as a Rāfiḍī forgery by Ibn Taymiyya in *Daqā'iq al-Tafsīr*, *Iqtiḍā' al-Ṣirāt*, *Minhāj al-Sunna*, and *Majmū' al-Fatāwā*; Ibn al-Qayyim in *Ighāthat al-Lahfān*; and al-Birkawī (d. 981) in his abridgment of the latter. Both Ḥaqqī and al-Qārī in the *Mirqāt* (in his discussion of the hadith *I had forbidden you from visiting the graves but I now order you to do so*) nevertheless explain this saying to mean (i) seeking the intercession of those who "died before death" and (ii) preparing for death.

[969]This forgery paraphrases the noble Qur'ānic verse ﴾What shall Allah do with your punishment if you are thankful for His mercies and believe in Him? Allah was ever Responsive, Aware﴿ (4:147).

Sakhāwī and abridger of the latter's book *al-Maqāṣid.* As al-ʿAsqalānī said, a well-known Arabic proverb states, "The last cure is cauterization."

التَّوَكُّؤُ عَلَى الْعَصَا مِنْ سُنَّةِ الْأَنْبِيَاءِ

Leaning on a staff is a tradition of the Prophets. True words though baseless as a hadith in that explicit wording.[970] We may infer it from the saying of Allah Most High, ﴿And what is that in your right hand, O Mūsā? He said: This is my staff whereon I lean, and wherewith I beat down branches for my sheep, and wherein I find other uses﴾ (20:17-18). It is also inferred from the practice of our Prophet ﷺ at certain times as I have expounded in a separate monograph.[971] As for the report *Whoever reaches forty years and does not betake himself a cane has transgressed,* it is baseless.

تَفَقَّهُوا قَبْلَ أَنْ تُسَوَّدُوا

Learn before you become leaders. Said by ʿUmar ؓ.[972] Some said it meant "before you marry and become the leaders of households and servants," whence the dictum "Knowledge is squandered between women's thighs" (*q.v.*). Al-Thawrī said, "Whoever rushes to preside will massacre knowledge, and whoever does not rush shall study [lit. 'write'], then study—then study some more!"[973] This meaning is more general. Allah knows best.

[970] The wording is transmitted as a *mawqūf* saying of Ibn ʿAbbās and Anas ؓ, each through a chain containing an arch-forger, respectively al-Muʿallā b. Hilāl al-Ṭaḥḥān cf. Ibn ʿAdī (6:372) and Yaḥyā b. Hāshim al-Ghassānī cf. al-Munāwī *(s.v. ḥaml al-ʿaṣā)* after al-Dhahabī's *Mīzān.*

[971] *Al-Inbā' bi-anna al-ʿAṣā min Sunan al-Anbiyā'.* The Prophet ﷺ used the staff during *khuṭba*, as a *sutra*, in pilgrimage, while riding, and on other occasions. He gifted a staff to ʿAbd Allāh b. Unays ؓ, commanded those that find a staff to treat it as lost property, and scorned Musaylima with the words *If you asked me for this stick I would not give it to you!* The staff was a staple of life among the Arabs and was used by the Companions in war, travel, and long prayers. Al-Jāḥiẓ and Usāma b. Munqidh each authored a *Kitāb al-ʿAṣā* (Book of the Staff) and its use is firmly established for the Prophets Sulaymān, Mūsā, and ʿĪsā while Dāwūd said, upon them peace: *Tell the learned man to take an iron staff and pursue knowledge until it breaks* as narrated by al-Dārimī from ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Qushayrī, from the Prophet ﷺ. See also al-Ḥasan al-Baṣrī's praise of the staff in Abū al-Layth al-Samarqandī's *Bustān al-ʿĀrifīn* (ch. 66). Al-Qārī cites it in *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* (1:231). Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī rules the staff a sunna of travel in his *Ghunya.* As for al-Ṭabarānī's report that names his ﷺ staff "al-Mamshūq" it is very weak.

[972] Narrated by al-Khaṭīb in *Naṣīḥat Ahl al-Ḥadīth* (p. 24) cf. al-Shāfiʿī ؓ: "Learn *fiqh* before you reach leadership for when this happens, there is no way to study it anymore." *Naṣīḥa* (p. 21). And Ibn ʿAṭā' Allāh in his *Ḥikam* (§11): "Bury yourself in the earth of obscurity; whatever sprouts forth without having first been buried, flowers imperfectly."

[973] Sufyān ؓ also said: "I never saw rarer *zuhd* than the renouncing of leadership. You may see a man renounce food, money, and dress, but when it comes to leadership he maneuvers and battles" and "Among the best of people is the Sufi learned in *fiqh.*"

عَالِمُ قُرَيْشٍ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عِلْماً

The Learned Scholar of Quraysh shall fill the earth with knowledge. Al-Ṣaghānī said it was forged but al-ʿIrāqī rebutted that claim although it is not devoid of weakness, as al-Ṭayālisī mentioned it in his *Musnad* with a chain containing an unknown, and it has corroborative chains.[974]

كُفَّ عَنِ الشَّرِّ يَكُفَّ الشَّرُّ عَنْكَ

Leave evil and evil leaves you. Its basis is unknown.[a]

قُدِّسَ الْعَدَسُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيّاً آخِرُهُمْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

Lentils were blessed by the mouth of seventy Prophets, last in date ʿĪsā عليه السلام. Al-Zarkashī said it is a falsehood as explicitly declared by a group of hadith masters such as Ibn al-Mubārak, al-Layth b. Saʿd and, after them, Ibn al-Madīnī. Al-Sakhāwī said:

> Al-Ṭabarānī narrated it from Wāthila رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ as did Abū Nuʿaym in the *Maʿrifa*. Something to this effect is also related from ʿAlī رضي الله عنه. All of it is inauthentic and it is all falsehood as Ibn al-Madīnī said. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt.*

سَيُكْذَبُ عَلَيَّ

Lies will be attributed to me. Ibn al-Mulaqqin said in *Takhrīj al-Bayḍāwī*, "I have never seen this hadith in this given form although it is true that among the hadiths Muslim alone narrates from Abū Hurayra رضي الله عنه,[975] the Messenger of Allah ﷺ said:

> *There will be, at the end of time, great deceivers and arch-liars.*

فَازَ الْمُخِفُّونَ

وفي لفظ نَجَا الْمُخِفُّونَ وَهَلَكَ الْمُثْقَلُونَ

The Light-burdened win. Another wording has *The light-burdened are saved and the heavy-laden perish.* This is the meaning of the hadith Abū al-Dardā' رضي الله عنه narrates from the Prophet ﷺ:

> *Ahead of you lies a formidable obstacle; only those with light burdens can surmount it. Therefore,*—said Abū al-Dardā'—*I want to keep light for that obstacle.*[976]

[974]Rather, this is a fair narration according to al-ʿIrāqī; Ibn Ḥajar in *Ladhdhat al-ʿAysh fī Ṭuruq Ḥadīth al-A'immatu min Quraysh* and *Tawālī al-Ta'nīs*; al-Zurqānī; and others; narrated from Ibn Masʿūd, Ibn ʿAbbās, Abū Hurayra, and ʿAlī رضي الله عنهم cf. our chapter on al-Shāfiʿī in *The Four Imams and Their Schools.* On al-Ṣaghānī see note 866. The hadith refers to Imam al-Shāfiʿī by agreement of the hadith scholars.

[a]Attributed to Alexander the Great by al-Dīnāwarī in *al-Mujālasa* (3:514-515 §1126).

[975]I.e. with Muslim's specific chain through Muslim b. Yasār from Abū Hurayra in that specific wording, as something similar is found in al-Bukhārī, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, and the *Musnad.*

[976]Umm al-Dardā' had asked her husband, *What prevents you from seeking out for your*

Al-Ḥākim declared its chain sound.

شَبِيهُ الشَّيْءِ مُنْجَذِبٌ إِلَيهِ

Like is drawn to like. It is like their saying, "Birds of a feather flock together"; "Shared origin binds native sons"; "Keeping company with other than your kind is insufferable punishment." This is how the saying of Allah Most High was interpreted: ﴿I verily will punish him with hard punishment﴾ (27:21)—that is, I will put it [the hoopoe] in a cage with a different type of bird. All this can be inferred from the hadith:

> *Souls are marshalled soldiers [—whichever of them recognize one another accord, and whichever of them disavow one another diverge].*[977]

It was mentioned that the circumstance in which the latter hadith was spoken is that the Prophet ﷺ one day saw ʿĀ'isha ؓ keeping company with a woman and asked who she was. ʿĀ'isha replied, *She is the jester of Mecca.* The Prophet ﷺ asked where she was staying and ʿĀ'isha replied, *With the jester of Medina!*[978] The same inference can be drawn from the saying of Allah Most High, ﴿Say: Each one acts according to his rule of conduct﴾ (17:84).

قَلِيلٌ مِنَ التَّوْفِيقِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الْعِلْمِ

A Little success is better than much knowledge. It is mentioned in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said,

> I found no basis for it. The compiler of the *Firdaws* mentions it from Abū al-Dardā' with "reason" *(ʿaql)* instead of "knowledge" *(ʿilm)* but his son did not narrate it in his *Musnad.*[979]

guests what men seek out for their guests? i.e. the amenities which a livelihood makes affordable. Narrated by al-Ṭabarī in *Tahdhīb al-Āthār*, al-Ṭabarānī, al-Ḥākim, al-Bayhaqī in the *Shuʿab* and others.

[977]Muslim, Abū Dāwūd, and Aḥmad from Abū Hurayra.

[978]Al-ʿIrāqī in his documentation of the *Iḥyā'* said al-Ḥasan b. Sufyān narrated both the hadith and the story in his *Musnad* with a fair chain, while al-Bukhārī mentions ʿĀ'isha's saying abridged and in suspended form. Al-Bayhaqī narrates it in *Shuʿab al-Īmān* as a saying of Ibn Masʿūd and the author of the *Firdaws* mentions it as a saying of Muʿādh b. Jabal. His son did not document it in *Musnad al-Firdaws.*

[979]Respectively, the *ḥāfiẓ* Abū Shujāʿ Shīrūyah b. Shahradār b. Shīrūyah b. Fanākhusrū al-Daylamī al-Hamdānī (445-509) in *Firdaws al-Akhbār bi-Ma'thūr al-Khiṭāb al-Mukharraj ʿalā Kitāb al-Shihāb* and his son the *ḥāfiẓ* Abū Manṣūr Shahradār b. Shīrūyah Ibn al-Daylamī (d. 558) in *Musnad al-Firdaws.* The meaning of this report was confirmed by Imam Aḥmad: his student Abū Bakr al-Marwazī narrated in his book *al-Waraʿ* [published under Aḥmad's name (p. 10)] that when Aḥmad was asked on his deathbed who would succeed him as the imam of the School he said: "Put all your questions to ʿAbd al-Wahhāb [b. ʿAbd al-Ḥakam al-Warrāq]." One of those present, Fatḥ b. Abī al-Fatḥ, said: "But he does not have much learning!" Aḥmad replied: "He is a saintly man *(rajulun ṣāliḥ)*: one

A latter-day scholar[980] follows up saying that what the *Firdaws* mentions is narrated by Ibn ʿAsākir from Abū al-Dardā' ﵁ and al-Ṭabarānī from Ibn ʿUmar ﵄ in the wording:

> *One that has a little understanding (fiqh) is better than one that worships much.*

الضَّبُّ وَشَهَادَتُهُ لَهُ ﷺ

The Lizard and its testimony of faith to the Prophet ﷺ.[981] It was said that this report is forged. Al-Mizzī said it is inauthentic both in chain and content. However, al-Bayhaqī narrated it with a weak chain of transmitters and ʿIyāḍ mentioned it in the *Shifā*.[982] Therefore, it is at worst weak, not forged.

العَارِيَّةُ مَرْدُودَةٌ

The Loan must be returned. Al-Rāfiʿī mentioned it. Al-ʿAsqalānī said in the documentation of his hadiths [*Talkhīṣ al-Ḥabīr*], "I did not see it in the wording adduced by the compiler but Aḥmad and the *Sunan* masters narrated it only as *The loan must be repaid (al-ʿāriyyatu mu'addātun).*

النَّظَرُ إِلَى الْوَجْهِ الجَمِيلِ عِبَادَةٌ

To Look at a beautiful face is worship.[983] Ibn al-Qayyim said: "Our teacher—he means Ibn Taymiyya—was asked about it and replied it is a lie and falsehood attributed to the Messenger of Allah ﷺ which no one narrated with any sound chain but was forged." But a narration states:

> *Looking at a beautiful face improves eyesight while looking at an ugly face causes tartar.*[984]

such as him is granted success in speaking the truth." Cf. Ibn Abī Yaʿlā, chapter on al-Warrāq in *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (1:210-212). Note that the unlearned in Imam Aḥmad's circle were undoubtedly more knowledgeable than the learned in our time, let alone frauds!

[980]In the *Maṣnūʿ*: "al-Khaṭṭāb follows up saying that what is mentioned in the *Firdaws* is narrated by Ibn ʿAsākir. . ."

[981]Narrated from ʿAbd Allāh b. ʿUmar, from ʿUmar by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* and *al-Ṣaghīr* (2:153-155 §948), Ibn Mandah in his biographical notice on al-Ṭabarānī, Abū Nuʿaym in *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 134=p. 377-379 §275), al-Ḥākim in the *Iklīl*, Ibn al-Jawzī in *al-Wafā bi-Aḥwāl al-Muṣṭafā* (p. 341-343 §501), Ibn ʿAsākir (4:382-385 also from ʿAlī), and al-Bayhaqī in the *Dalā'il* (6:36-37) who considered it forged as did Ibn Diḥya, al-Dhahabī in the *Mīzān*, and al-Ḥūt in *Asnā al-Maṭālib* (p. 288) cf. al-Haythamī (8:292-294) but this was rejected by al-Suyūṭī in the *Khaṣā'iṣ al-Kubrā* (2:65=2:276=2:107) cf. Ibn Kathīr, *Bidāya* (6:149=6:171), and *Itḥāf* (2:206, 7:194).

[982]*Al-Shifā* (p. 377 §793) cf. al-Qārī, *Sharḥ al-Shifā* (1:595).

[983]Forged by Muḥammad b. Aḥmad b. Hārūn al-Rīwandayy according to al-Burhān al-Ḥalabī in *al-Kashf al-Ḥathīth* (p. 217 §614). See also the nest entry, *To look at the face of a learned person is dearer to Allah....*

[984]Also a forgery per Ibn al-Qayyim in the *Manār* and *Naqd al-Manqūl*.

Abū Nuʿaym narrates it in the *Ḥilya* from Jābir ﷺ as two hadiths with two different chains but they are both weak although the second one is weaker. The first is substantiated by the hadith:

> *Looking at a beautiful woman (al-mar'at al-ḥasnā') and at greenery strengthens eyesight.*[985]

Narrated by Abū Nuʿaym in the *Ḥilya* from Jābir ﷺ and cited [by al-Suyūṭī] in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Therefore it is weak but not forged.[986]

نَظْرَةٌ إِلَى وَجْهِ الْعَالِمِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً صَيَاماً وَقِيَاماً

To Look at the face of a learned person is dearer to Allah than sixty years of worship, fasting and observing night prayers. Narrated in Samʿān's codex (*nuskha*)[987] and elsewhere from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ or something of that meaning; however, it is inauthentic. So said al-Sakhāwī. Another report states:

> *To look at ʿAlī's face is worship.*[988]

Al-Ṭabarānī and al-Ḥākim narrated it from Ibn Masʿūd and ʿImrān b. Ḥuṣayn.[989]

[985] *La'ālī'* (1:106=1:117) rejected Ibn al-Jawzī and al-Ṣaghānī's ruling of forgery for this hadith but both al-Shawkānī and al-Albānī declared it forged, ʿAlī b. Aḥmad b. Ṣibrīn excluded it from his *Itḥāf al-Nāqid al-Baṣīr bi-Qawīy Aḥādīth al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, and ʿAbd Allāh al-Ghumārī from *al-Kanz al-Thamīn fī Aḥādith al-Nabī al-Amīn* although his elder brother did not include it his *Mughīr*. Al-ʿAzīzī said in *al-Sirāj al-Munīr Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (3:388): "What is meant is the lawful mate, as gazing at the foreign woman darkens both eyesight and insight."

[986] This reasoning is based on unquestioning reliance on al-Suyūṭī's pledge to exclude forgeries from his *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, a pledge he did not fulfill cf. note 1065.

[987] Samʿān b. al-Mahdī was one of the arch-forgers.

[988] Related with chains from eleven Companions according to the *La'ālī'* (1:342-346) hence Ibn ʿArrāq (1:382-383) considered it authentic and al-ʿAlā'ī rejected the grading of forgery while al-Shawkānī in the *Fawā'id* (1986 ed. p. 380) said: "This narration is fair because of its other chains *(ḥasan li-ghayrih)*, not sound as al-Ḥākim (3:141-142) said, nor forged as Ibn al-Jawzī said (*Mawḍūʿāt* 1:359)." Al-Maʿallamī commented that al-Shawkānī did not realize the extreme weakness of those chains. Al-Dhahabī in the *Talkhīṣ*, Ibn Kathīr in the *Bidāya* (7:358), and Ibn Ḥajar in the *Lisān* (1:234, 4:345) all consider it forged while Aḥmad al-Ghumārī in his *Burhān* (p. 222) and his brother ʿAbd al-ʿAzīz in his monograph *al-Ifāda bi-Ṭuruqi Ḥadīth al-Naẓar ilā ʿAliyyin ʿIbāda* predictably affirm its soundness.

[989] There are five things gazing at which amounts to worship: the Kaʿba, the Qur'ān, one's parents, the sea, and one's brothers in Islām. Ibn Masʿūd ﷺ said: *Gazing at one's parents is worship; gazing at the Kaʿba is worship; gazing at the volume of Qur'ān is worship; and gazing at your brethren out of love for the sake of Allah is worship.* Narrated by al-Bayhaqī. The statement *Gazing at the Kaʿba is worship* is narrated from ʿĀ'isha by al-Daylamī, Ibn Abī Dāwūd in *al-Maṣāḥif*, and Abū al-Shaykh in *al-Thawāb* with weak chains as stated in al-Munāwī and *Kanz al-ʿUmmāl*; from Mujāhid by Ibn Abī Shayba and al-Janadī; from Mujāhid and ʿAṭā' as stated by al-Qurṭubī in his *Tafsīr* for the verse ﴿We have seen the turning of your face to heaven﴾ (2:144); from ʿAṭā' as narrated by Ibn Abī Shayba, al-Azraqī, al-Janadī, and al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān*; from Ṭāwūs by Ibn Abī Shayba and al-Janadī with the wording: *Looking at this House is better than the worship of one who fasts, prays at night, and strives in jihad uninterruptedly*; from Ibrāhīm al-Nakhaʿī by al-

سَيِّدُ الْعَرَبِ عَلِيٌّ

The Lord of the Arabs is ʿAlī. Al-Ḥākim narrates it in his *Ṣaḥīḥ* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

I am the lord of human beings and ʿAlī is the lord of the Arabs.[990]

Its corroboratives are all weak and al-Dhahabī even said they are all forged. He may have been talking about the meaning of the hadith independently of the authenticity of its form.[991] Al-Zarkashī mentioned it and said, "Abū Nuʿaym narrated it in the *Ḥilya* from al-Ḥasan b. ʿAlī رضي الله عنهما". Al-Suyūṭī said:

Al-Ḥākim narrated it in the *Mustadrak* from ʿĀ'isha and Jābir رضي الله عنهما but al-Dhahabī stated in its abridgment that it was fabricated. Ibn ʿAsākir also narrates it from Qays b. Ḥāzim without a Companion-link, as:

I am the lord of Ādam's children; Abū Bakr is the lord of the mature men of the Arabs; and ʿAlī is the lord of the youth of the Arabs.

Thus is the difficulty resolved, since the report [*The lord of the Arabs is ʿAlī*] does not mean the entire nation of the Arabs.

أَمِيرُ النَّحْلِ عَلِيٌّ

The Lord of the bees is ʿAlī. Baseless according to Ibn al-Daybaʿ. He mentions that al-Daylamī narrated from al-Ḥasan b. ʿAlī that ʿAlī رضي الله عنه said:

I am the defender (yaʿsūb=drone) of the Believers.

Al-Daylamī also narrated that the Prophet ﷺ said:

O ʿAlī! Truly you are the lord of the Muslims and the drone of the believers.

Azraqī with the wording *One gazing at the Kaʿba is like one who strives through worship in other countries.* Also narrated from Ibn ʿAbbās by al-Azraqī and al-Janadī as cited by al-Suyūṭī in *al-Durr al-Manthūr* with the wording: *Gazing at the Kaʿba is faith itself.* Gazing at the sea is also counted as worship in some reports cf. *Kashf al-Khafā'* and, in Ibn al-Jawzī's *ʿIlal* (2:344), gazing at Zamzam. Hence the meaning is correct that gazing at the one who reminds people of Allah is worship. On a similar note Sayyid Aḥmad al-Rifāʿī al-Kabīr said: "To look at the face of presidents hardens the heart." Dhahabī, *Siyar* (15:319).

[990]Forged according to al-Dhahabī in *Talkhīṣ al-Mustadrak* and Ibn Ḥajar agreed with him in the *Lisān* (4:290). The *Tābiʿī* Ismāʿīl b. Abī Khālid narrates ʿĀ'isha once addressed the Prophet ﷺ saying, *O Master of the Arabs!* but he replied, *I am the Master of human beings and I say this without pride; but your father is the master of the mature men of the Arabs (sayyid kuhūl al-ʿarab).* Narrated by Ibn Abī Shayba (6:351) with a weak and broken chain. One version adds, *and ʿAlī is the master of the youth of the Arabs.* Narrated by ʿAbd Allāh b. Aḥmad in *Faḍā'il al-Ṣaḥāba* (1:394 §599) with a weak and broken chain.

[991]*I.e.* the content of the hadith contradicts the reports establishing the categorical superiority of Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما.

Yaʿsūb means "drone" in the *Qāmūs*. Al-Ṭabarānī also narrated it from Abū Dharr ﷺ according to al-Zarkashī. Al-Suyūṭī said that Ibn ʿAsākir narrates it from Salmān ﷺ.

سَيِّدُ طَعَامِ أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اللَّحْمُ

The Lord of the foods of the people of this world and those of the hereafter is meat.[992] Ibn Mājah and Ibn Abī al-Dunyā narrate it from Abū al-Dardā' ﷺ, from the Prophet ﷺ with a weak chain through Sulaymān b. ʿAṭā' from Maslamat al-Juhanī. Ibn Ḥibbān said the former narrates fabrications from the latter and it cannot be told which of the two is responsible for the muddling. Al-ʿUqaylī said there is nothing authentic to that effect [*i.e.* the praise of meat] while Ibn al-Jawzī includes it in the *Mawḍūʿāt* but al-ʿAsqalānī said, "It is not clear to me why the text of that hadith should be considered forged; neither Maslama is discredited nor is Ibn ʿAṭā' weak." Al-Sakhāwī added: "It has corroborative chains. One of them is the hadith ʿAlī ﷺ reports from the Prophet ﷺ:

The lord of foods in this world is meat, then rice."

Abū Nuʿaym narrates it in *al-Ṭibb al-Nabawī* from Ṣuhayb ﷺ as:

The lord of foods in this world and the hereafter is meat, then rice.

Al-Daylamī narrates it through al-Ḥākim.

حُبُّ الهِرَّةِ

Love of cats [is from faith]. Forged, as al-Ṣaghānī and others said. I have expanded on this report in an independent explanatory work.[993] We may assume its true meaning to be that love of cats is among the traits of those who have belief. This is not contradicted by the fact that some irreligious people share in it—as in the rest of the high moral traits. Its meaning is not that love of cats is a sign of faith, contrary to what al-Saʿd [al-Taftāzānī] and al-Sayyid [al-Jurjānī] claimed. The latter said something far-fetched, namely, that the genitive construct [in the phrase "love of cats"] links the verbal noun to its direct transitive object.[994]

[992]Narrated by Ibn Mājah from Abū al-Dardā' from the Prophet ﷺ with a weak chain. Abū al-Shaykh adds: *and had I asked my Lord to feed me meat every day He would have.* It is established that the Prophet ﷺ liked meat and said so in al-Tirmidhī's *Shamā'il.* In the *Iḥyā'* and *Zād al-Maʿād* attributed to ʿAlī ﷺ *Whoever abstains from meat forty days in a row embitters his disposition and whoever eats meat forty days in a row hardens his heart* and *Eat meat for it purifies complexion, makes the stomach lean, and improves manners.*

[993]*Al-Birra fī Ḥubb al-Hirra.* See biobiliography in our introduction.

[994]I.e., cats typically love those who possess faith, rather than what al-Qārī said. Allah knows best.

حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ

Love of country stems from faith.[995] Al-Zarkashī [and al-Suyūṭī] said, "I did not see it anywhere." Al-Sayyid Muʿīn al-Dīn al-Ṣafawī said it is unestablished *(ghayr thābit)*. Some said it is a saying of one of the early Muslims. Al-Sakhāwī said, "I did not see it anywhere but its meaning is true." Al-Manūfī commented:

> Al-Sakhāwī's claim that its meaning is true is very strange! There is no implied relation between love of country and faith. On the contrary Allah Most High said, ﴾If we had ordered them to sacrifice their lives or leave their homes very few of them would have done it﴿ (4:66). The verse shows that they loved their country without being believers—as the third personal pronoun stands for the hypocrites. Someone also rebutted al-Sakhāwī in that the saying does not mean that only the believer loves his country but merely that there is no contradiction between faith and patriotism.

It goes without saying that the meaning of the report is that love of country is a sign of faith and such would be true only if this love of country were specific to true believers. If such love is found both in believers and non-believers then it is no longer a sign of faith. On the other hand, its meaning is true in the context of the saying of Allah Most High about the believers: ﴾They said: Why should we not fight in the way of Allah when we have been driven from our dwellings with our children?﴿ (2:246). It is plausible to contrast this verse with the previous one.[996]

In any case the prevailing sense of the hadith—should its wording prove sound—is that the country be understood as Paradise. For that is the first home of our father Adam ﷺ, notwithstanding the difference of opinion whether he was created in it or entered it after being created. It may also stand for Mecca, since it is the Mother of all Towns[997] and the direction to which the entire world turns.[998]

[995]Al-Qārī said in the *Maṣnūʿ*: "Baseless per the *ḥuffāẓ*." However, its meaning is sound and established by many hadiths, among them *The best of you is he that defends his clan (ʿashīra) as long as he does not transgress,* narrated from Surāqa b. Mālik b. Juʿshum by Abū Dāwūd; *The best of you is he that defends his people (qawm) as long as he does not transgress,* narrated from ʿAbd Allāh b. Ḥarmala by Muṭayyan (Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Sulaymān al-Ḥaḍramī d. 297) in his *Musnad* and al-Nasawī in his *Tārīkh* with a fair chain per al-Fādānī (see reference below); Wāthila b. al-Asqaʿ asked, *Is it tribalism (ʿaṣabiyya) for one to love his people?* The Prophet ﷺ replied: *No, but tribalism is for one to help his people to injustice.* Narrated by Ibn Mājah, Aḥmad, Abū Dāwūd, al-Rūyānī, Ibn Abī Shayba, and al-Bukhārī in *al-Adab al-Mufrad* cf. al-Fādānī, *Arbaʿūn Buldāniyya* (p. 24 §12 and p. 69 §36).

[996]In addition it is arguable that the Prophet's ﷺ love for his native Mecca is paradigmatic and not merely "natural" or "instinctive" as might be held.

[997](Q 6:92, 42:6). Per the report that the whole earth was fashioned from its clay, that it is the earth meant in the verse ﴾Verily I will place in the earth a vicegerent﴿ (2:30) and that the graves of Nūḥ, Hūd, Shuʿayb, and Ṣāliḥ are in the area between Zamzam, the Black

The hadith may also stand for the return to Allah Most High in the way of the Sufis, for He is the origin and the end to which we definitely return as implied in His saying ﴾And that your Lord, He is the final Goal﴿ (53:42). It may also stand for one's country in the ordinary sense, but on condition that this love incite one to visit one's relatives and treat well one's fellow citizens among the poor and the orphans. The truth is that if something is a sign for something else, it does not necessarily follow that it is infallibly so. It is enough that it be generally so, as in the hadiths

Keeping commitments (ḥusn al-ʿahd) stems from faith.[999]

and

Love of the Arabs stems from faith.[1000]

Yet both traits may also be found among the disbelievers. And from Allah is all our help.

Stone corner, and the Station of Ibrāhīm upon them peace, as narrated from Muḥammad b. Sābiṭ by al-Azraqī and al-Janadī cf. al-Suyuṭī, *al-Durr al-Manthūr* for that verse, and the grave of Ismāʿīl under the Chamber (al-Ḥijr) and 70 other Prophets as well as narrated by ʿAbd al-Razzāq (13:119-120 §9128-9129), Ibn Isḥāq in his *Sīra*, Ibn Saʿd, Ibn Ḥibbān etc.

[998]More specifically, the Prophet ﷺ loved Mecca and longed for it since his creation was from its clay as per the hadith of Ibn ʿAbbās in the first *Maqṣad* of al-Qasṭallānī's *Mawāhib*, and he addressed it at the *Hijra* from the top of his mount with the words: *By Allah! Truly you are the best of Allah's earth and the most beloved of Allah's earth to Him! I swear that, had I not been forcibly brought out from you I would have never come out.* Narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAdī b. al-Ḥamrā' by al-Tirmidhī *(ḥasan gharīb ṣaḥīḥ)*, al-Dārimī, Ibn Mājah, Aḥmad, al-Nasā'ī in the *Sunan al-Kubrā*, al-Ṭaḥāwī, Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim, al-Bayhaqī, and others. This was the reason for the revelation of the verse ﴾Lo! He Who has ordained the Qur'ān for you will surely bring you back to the place of return﴿ (28:85) as narrated by Ibn Abī Ḥātim in his *Tafsīr*. Al-Khaṭṭābī narrated in *Gharīb al-Ḥadīth* from al-Zuhrī that when Uṣayl al-Ghifārī (see on him the *Iṣāba*) came to visit the Prophet ﷺ from Mecca ʿĀ'isha asked him, "How did you leave Mecca?" to which he replied: "Its sides are verdant, its vales white, its mastic-trees *(idhkhir*, camel grass*)* are sprouting, and its mimosas *(salm)* thickly intertwined." Hearing this, the Prophet ﷺ said: *Enough, Uṣayl! Let the hearts regain their peace.* The Kaʿba is the center of the earth and its pivotal foundation as Allah Most High said, ﴾Allah has made the Kaʿba, the Sacred House, a maintenance for humankind (*qiyāman lil-nās*)﴿ (5:97). Hence its destruction signals the end of the world cf. al-Nabhānī, al-Barzanjī, and al-Qinnawjī's books on the signs of the Hour; and note 1221.

[999]Al-Bukhārī without chain (as a chapter-title) in his *Ṣaḥīḥ* and with a chain in his *Tārīkh*, al-Quḍāʿī, al-Bayhaqī, al-Ṭabarānī, al-Ḥākim and others from ʿĀ'isha with a sound chain.

[1000]Narrated with weak chains from Ibn ʿUmar by al-Dāraquṭnī (cf. *Kashf al-Khafā'*); from Anas by al-Ḥākim and al-Bayhaqī in the *Shuʿab*; and from al-Barā' by al-Bayhaqī. It is confirmed by the sound-chained hadiths in al-Tirmidhī and Aḥmad from Salmān: "The Prophet ﷺ told me '*Salmān! Do not hate me and thereby leave your Religion!*' I said, 'Messenger of Allah, how could I ever hate you when Allah guided us through you?' He replied: '*By hating the Arabs you will hate me*'" and by them and others from ʿUthmān b. ʿAffān: *Whoever cheats the Arabs has none of my intercession and remains outside those I love* cf. Fādānī, *Arbaʿūn Buldāniyya* (p. 38 §19 and p. 70 §37). Also narrated from ʿAlī by Aḥmad with a weak chain: *None hates the Arabs except a munāfiq.* See also the hadith *Love the Arabs for three reasons* mentioned in the entry *The language of the people of Paradise is Arabic.*

حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ

Love of the world is the head of every sin. Some say this report is forged,[1001] among them Ibn Taymiyya who asserts it is a saying of Jundub al-Bajalī,[1002] but al-Bayhaqī narrates it in the *Shuʿab* with a fair chain[1003] from al-Ḥasan al-Baṣrī from the Prophet ﷺ in dispatched *(mursal)* form.[1004] Al-Suyūṭī said:[1005]

> [Ibn al-Jawzī] counted it among the forgeries but Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar rebutted him, saying that Ibn al-Madīnī praised the "dispatched" hadiths of al-Ḥasan and that the chain to al-Ḥasan was good.[1006] Moreover, al-Daylamī in his *Musnad* narrated it from ʿAlī b. Abī Ṭālib without chain. Ibn ʿAsākir also narrated it in his *Tārīkh* from the *Tābiʿī* Saʿd b. Masʿūd al-Ṣadafī in the wording:
>
> *Love of this world is the head of all sins.*

Abū Nuʿaym narrates it in the *Ḥilya*, in the chapter devoted to Sufyān al-Thawrī, as a saying of ʿĪsā ﷺ while Ibn Abī al-Dunyā in *Makāyid al-Shayṭān* attributes it to Mālik b. Dīnār.

I say, whoever claimed it was forged did not explicitly address its chain. It has many different chains. Furthermore, the vast majority of the scholars consider the *mursal* hadith a conclusive proof *(ḥujja)* if its chain proves sound.[1007] Hence Ibn al-Madīnī said, "The *mursal* reports of al-Ḥasan are

[1001] Such as al-Ṣaghānī in his *Mawḍūʿāt*.

[1002] In *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ* and *Majmūʿ al-Fatāwā* (2:231, 4:296, 11:107, 12:123), followed by Marʿī in *al-Fawāʾid al-Mawḍūʿa*, an opinion al-Sakhāwī rejects in his *Maqāṣid* and *Fatḥ al-Mughīth*.

[1003] Per *Kashf al-Khafā* and Shawkānī's *Fawāʾid* (cf. Ibn Abī al-Dunyā, *Dhamm al-Dunyā* p. 16 §9) while al-Zarkashī in *al-Tadhkira* said "Other than this sole chain from al-Ḥasan al-Baṣrī it is baseless as a Prophetic report" (al-Daylamī's claim that it is narrated thus from ʿAlī is chainless). Ibn Abī al-Dunyā also narrates it with his chains as a saying of Mālik b. Dīnār in *Dhamm al-Dunyā* (and *Makāʾid al-Shayṭān* per *al-Maqāṣid al-Ḥasana*) and al-Ḥasan in *al-Zuhd*; Abū Nuʿaym, al-Bayhaqī in the *Zuhd* and *Shuʿab*, and al-Khaṭīb in *al-Mihrawāniyyāt* (p. 140 §73 =2:740 §71) as a saying of ʿĪsā Ibn Maryam ﷺ; and Ibn ʿAsākir in *Tārīkh Dimashq* and Ibn Yūnus in *Tārīkh Miṣr* as a saying of the pious *Tābiʿī* Saʿd b. Masʿūd al-Tujībī although Ibn Kathīr in the *Bidāya* shows he was relating it from ʿĪsā ﷺ.

[1004] *I.e.* with a missing link between himself and the Prophet ﷺ. See note 1007.

[1005] In *al-Durar al-Muntathira*.

[1006] Al-Sakhāwī mentioned this in the *Maqāṣid* as cited in *Kashf al-Khafā*, who follows up by saying that in reality Ibn Ḥajar had said: "The scholars deem that al-Ḥasan's *marāsīl* resemble the wind." Furthermore, al-Suyūṭī himself graded it weak in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* and forged in *al-Ḥāwī lil-Fatāwā*.

[1007] This is the position of the Four Imams while Muslim, Ibn ʿAbd al-Barr, Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī, and others said *Ahl al-Ḥadīth* do not deem the *mursal* a proof. However, al-Ḥasan al-Baṣrī's *marāsīl* are considered weak by agreement. Al-Qārī reiterates his claim in his commentary on Ibn Ḥajar's *Sharḥ Nukhbat al-Fikar* and the *Mirqāt*. "It would have been better for the Shaykh to say, 'the vast majority of the jurists'" cf. Khalīl Ibrāhīm Qūtlāy, *al-Imām al-Qārī wa-Atharuhu fī ʿIlm al-Ḥadīth* (p. 189) as quoted by the Tamīm brothers in their edition of *Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar* (p. 403 n. 2). Even so, in reality it is the Hanafi School that is most accepting of the *mursal* of the *Tābiʿī* and even those of

sound if narrated from him by trustworthy transmitters."[1008] Al-Dāraquṭnī said, "There is weakness in his dispatched reports." In sum, we must depend on the solidity of the chain.

المَحَبَّةُ مَكَبَّةٌ

Love works downfall. This is the meaning of the hadith *Your love of something will make you blind and deaf (q.v.).*

الحَبِيبُ لَا يُعَذِّبُ حَبِيبَهُ

The Lover never punishes his beloved. Al-Sakhāwī said,

> I do not know it as a Prophetic report but the saying of Allah Most High [could] allude[1009] to its meaning: ﴿The Jews and Christians say: We are the sons of Allah and His loved ones. Say: Why then does He chastise you for your sins?﴾ (5:18).

Meaning, it alludes to the truth of its meaning *(ṣiḥḥat maʿnāh)* even if its syntax is unestablished.

the next layer cf. al-Tahānawī's *Qawāʿid fī Uṣūl al-Ḥadīth* and his recurring phrase: "It is acceptable by our criterion." Hence, our teacher Dr. Sāmir al-Naṣṣ said (class communication) of the author of *Iʿlā al-Sunan*: "In the end he accepts everything." On the probative force of *mursal* reports see Abū Dāwūd's *Risāla ilā Ahl Makka* and al-Arna'ūṭ's introduction to Abū Dāwūd's *Marasīl*.

[1008] Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* also cited Abū Zurʿa's statement, "For everything where al-Ḥasan says, 'The Messenger of Allah ﷺ said' I found a narrative basis except four reports." Al-Sakhāwī adds: "Would that he mentioned which!" The *Jumhūr* ranks al-Ḥasan's *marāsīl* in the least reliable category together with al-Zuhrī's, al-Aʿmash's, and Ibn Abī Kathīr, the most reliable by far being those of Ibn al-Musayyib and Ibn Sīrīn, followed by Mujāhid's cf. al-Arna'ūṭ's anthology of assessments in his introduction to Abū Dāwūd's *Marāsīl*.

[1009] *Qad yushīru ilayh.* Al-Qārī's text suppresses the word "could" (*qad*).

M

صَغِّرُوا الْخُبْزَ وَأَكْثِرُوا عَدَدَهُ يُبَارَكْ لَكُمْ فِيهِ

Make your bread small and its number large so as to receive blessing in it.[1010] Its chain is terminally flimsy *(wāhin)* and Ibn al-Jawzī mentioned it among the forgeries. Al-Zarkashī said, "al-Nawawī said of the hadith ordering to *Make the mouthful small and chew morsels well*, that it is inauthentic."

أَصْفِ النِّيَّةَ وَنَمْ فِي الْبَرِّيَّةِ

Make your intention pure then sleep in the wilderness. As Ibn al-Dayba^{c} said, this is not a hadith.

حَذْفُ السَّلَامِ سُنَّةٌ

Making salām blunt is sunna [when closing the prayer].[1011] Ibn al-Qaṭṭān said it was "inauthentic both as a Prophetic saying or a Companion's" but, on the contrary, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Khuzayma in his *Ṣaḥīḥ*, and al-Ḥākim in his *Ṣaḥīḥ* all narrate it from Abū Salama, from Abū Hurayra ﵁. Al-Ḥākim raised it to the Prophet ﷺ and declared it sound while al-Tirmidhī halted it [at Abū Hurayra] and graded it *ḥasan ṣaḥīḥ*. It is said that it means the imam should say it fast lest the follower precede him. One of the Malikis[1012] took an odd path and claimed it means there should not be the addition *wa-raḥmat^{u} Allāh.*

الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ

A Man follows the religion of his friend, so watch whom you choose for a friend. Abū Dāwūd and al-Tirmidhī narrate it, the latter stating it is a fair report, and others from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ. Al-Zarkashī said, "Ibn al-Jawzī erred when he included this hadith among the forgeries!"

[1010]See also entry *Blessing lies in the small loaf…*

[1011]Narrated from Abū Hurayra, from the Prophet ﷺ, by al-Tirmidhī (*ḥasan ṣaḥīḥ*)m Abū Dāwūd, Ibn Khuzayma, al-Ḥākim, and al-Bayhaqī but contested by Ibn al-Qaṭṭān in his *Bayān al-Wahm wal-Īhām* (5:142-143 §2385, 5:510 §2747) as Aḥmad and others showed it was a *munkar* report. See also entry *'Allāh^{u} akbar' must be blunt.*

[1012]Rather, it is the relied-upon position of the Maliki school as a whole that the best form is to say *al-Salāmu ʿalaykum* and leave out the rest cf. Kawkab ʿUbayd, *Fiqh al-ʿIbādāt ʿalā al-Madhhab al-Mālikī.*

الْمَرْءُ بِسَعْدِهِ لَا بِأَبِيهِ وَلَا بِجَدِّهِ

A Man is judged according to his own prosperity and neither for his father nor his grandfather. It is the meaning of the hadith [in Muslim from Abū Hurayra]:

> *If one's deeds do not help him progress then his lineage will not help him either.*

The word *jadd* ("worldly power and wealth" or "ancestor") in the hadith

> *The* jadd *of the possessor of* jadd *avails nothing without You*[1013]

is also read *jidd* ("worldly hard work") [by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī].

يُؤْجَرُ الْمَرْءُ عَلَى رَغْمِ أَنْفِهِ

A Man will be rewarded despite himself. It is the meaning of the hadith

> *Our Lord marvels at a people that are being dragged in chains to Paradise completely against their will.*[1014]

The meaning of chains here is the shackles used for prisoners but they also denote poverty, illnesses, and all calamities.

سِيَاسَةُ النَّاسِ أَشَدُّ مِنْ سِيَاسَةِ الدَّوَابِّ

Managing people is harder than managing beasts. Al-Nawawī mentions it in *Tahdhīb al-Asmā' wal-Lughāt* among the aphorisms of Imam al-Shāfiʿī.

سِيرُوا عَلَى سَيْرِ أَضْعَفِكُمْ

March by the pace of the weakest among you. Al-Sakhāwī said, "I do not know in this wording but its meaning reflects the hadith:

> *Lead the people in prayer but have regard for the weakest among them.*[1015]

تَنَاكَحُوا تَنَاسَلُوا أُبَاهِي بِكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Marry and procreate! I shall be proud of you on the Day of Resurrection. Its meaning is transmitted from a number of the Companions of the Prophet ﷺ while Abū Dāwūd, al-Nasā'ī, al-Bayhaqī, and others narrate from Maʿqil b. Yasār ؓ, from the Prophet ﷺ:

[1013] In the two *Ṣaḥīḥ*s and four *Sunan*.
[1014] In al-Bukhārī, the *Sunan* and the *Musnad*.
[1015] Narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ by al-Nasā'ī, Abū Dāwūd, and Aḥmad.

Marry the loving, fertile woman;[1016] *with you, I will outnumber the other Nations!*

Aḥmad and al-Bayhaqī narrate the same from Anas ﷺ; Ibn Ḥibbān and al-Ḥākim declared it sound.

غَمْزُ الْقَدَمِ وَنَحْوُهُ

Massage of the feet and the like. Al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* narrates from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما:

When I stayed with Ubay b. Kaʿb I massaged his foot…

Then he narrated a hadith. The *Iḥyāʾ* mentions that the Prophet ﷺ stayed in a certain place during one of his journeys and that he lay on his stomach while a black slave massaged *(yaghmizu)* his back; see the hadith in full.[1017] Al-ʿIrāqī said al-Ṭabarānī related it in *al-Awsaṭ* from ʿUmar ﷺ with a weak chain.

نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُونٌ

*The Masturbator [*lit. *the marrier of his own hand] is cursed.*[1018] Baseless as stated by al-Rahāwī in his marginalia on the *Manār*.[1019]

طَابَ حَمَّامُكُمَا قَالَهُ ﷺ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ

May your bath be pleasant for you both! The Prophet ﷺ [purportedly] said this to Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما. Abū Saʿīd al-Mutawallī said this greeting was baseless. Al-Nawawī said nothing is authentic on this chapter. Al-Daylamī narrated it without chain from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما from the Prophet ﷺ. We already mentioned Ibn Ḥajar al-Makkī's observation that the Arabs did not know the *ḥammām* until after the death of the Prophet ﷺ.[1020]

[1016] *I.e.* the one with loving siblings as she is predisposed to bear children like her mother.

[1017] Ibn ʿUmar entered and asked: "What is the matter, Messenger of Allah?" He replied: *The camel ran wild.* Narrated by al-Bazzār (1:405 §282), al-Ṭabarānī in the *Awsaṭ* (8:95 §8077) and *Ṣaghīr* (1:148 §226), Ibn al-Sunnī, Abū Nuʿaym in the *Ṭibb*, al-Khaṭīb (6:210), and al-Ḍiyāʾ al-Maqdisī in *al-Aḥādīth al-Mukhtāra* (1:183-184 §91) with a good chain as indicated by al-Haythamī (5:96) cf. Aḥdab (5:256-258 §921).

[1018] A rare report narrated from Anas by al-Ḥasan b. ʿArafa in his *Juzʾ* and through him al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (4:378 §5470) with a very weak chain containing unknowns; and from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by Abū al-Shaykh in his *Majlis min Ḥadīthih* and Ibn Bishrān in his *Amālī* (1:206-207 §479) and, through the latter, al-Ājurrī in *Dhamm al-Liwāṭ* (p. 72-73 §53) with weak chains.

[1019] The Egyptian Hanafi jurist Sharaf al-Dīn Yaḥyā b. Qarājā Sibṭ al-Rahāwī (after 940) authored marginalia on al-Nasafī's *Manār al-Anwār* in *uṣūl al-fiqh* among other works as mentioned in *Kashf al-Ẓunūn* and *al-Aʿlām*.

[1020] See entry *His entering a bathhouse, upon him peace.*

البِطِّيخُ وَفَضَائِلُهُ

Melon/watermelon and its immense merits. Abū ʿUmar al-[N]awqānī[1021] compiled a monograph on this made of false reports as stated by Ibn al-Daybaʿ and al-Zarkashī. [Any hadiths on] the merits of (water) melon are indeed false[1022] but it is established that the Prophet ﷺ ate from it, especially in conjunction with moist dates *(ruṭab)* as narrated in al-Tirmidhī's *Shamā'il* and elsewhere.

الحِفْظُ فِي الصِّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الحَجَرِ

Memorization in childhood is like engraving on stone. Unestablished in this form[1023] but al-Khaṭīb narrates it in his *Jāmiʿ [li-Akhlāq al-Rāwī wa-Adab al-Sāmiʿ]* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ, as:

> *The memorization of a young child is like engraving on a stone while that of an old man is like writing on water.*

عِنْدَ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ

At the Mention of the righteous mercy descends. Al-ʿAsqalānī said it is baseless while al-ʿIrāqī said in his documentation of the *Iḥyā'* said it is baseless as a Prophetic report but was said only by Sufyān b. ʿUyayna.[1024] Yet Ibn al-Ṣalāḥ said in *ʿUlūm al-Ḥadīth*:

> We narrate from Abū ʿAmr Ismāʿīl b. Nujayd that he asked Abū Jaʿfar Aḥmad b. Ḥamdān—they were two pious men: "With what intention should I write Hadith?" Ibn Ḥamdān replied: "Do you not narrate that *At the mention of the righteous mercy descends*"?

[1021]From Nawqān near Ṭūs but misspelled "Tawqānī" in al-Ṣabbāgh's edition.

[1022]This is true but al-Qārī later contradicts himself when he quotes Ibn ʿAsākir's comment on the report *Watermelon before a meal washes the stomach and takes away all disease*: "Aberrant and inauthentic" *(shādhdh lā yaṣiḥḥ)*; al-Qārī comments, "This tells us that it is of course not forged." This misruling occurs often and stems from al-Qārī's mistaken basis that *lā yaṣiḥḥ* necessarily differs from the ruling of forgery cf. p. 212 and note 551. In reality whenever *lā yaṣiḥḥ* is used in books pertaining to forgeries, it means "forged" *e.g.* in Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* and *ʿIlal al-Mutanāhiya*, Ibn Ṭāhir al-Maqdisī's *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*, al-Sakhāwī's *Maqāṣid*, al-Nawawī's hadith fatwās, and here.

[1023]In Ibn ʿAbd al-Barr, *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (1:82) from al-Ḥasan: "Studying the hadith in childhood is like engraving on stone."

[1024]As narrated by Imam Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 326) cf. *al-Waraʿ* (p. 76), Abū Nuʿaym (7:285), Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Tamhīd* (17:429), *Siyar* (Risāla ed. 14:64), ʿIyāḍ in the introduction of the *Tartīb* and Ibn al-Jawzī in his introduction to *Ṣifāt al-Ṣafwa*. Also narrated as a saying of Muḥammad b. al-Naḍr al-Ḥārithī by al-Lālakā'ī in his *Karāmāt al-Awliyā'* (p. 96-97) and a saying of Muḥammad b. Manṣūr al-Ṭūsī by al-Khaṭīb (3:249). Imam Abū Ḥanīfa said, "Stories about the ulema and their merits are dearer to me than much of jurisprudence because they are the manners and ethics of the Folk." Cited by Ibn ʿAbd al-Barr, *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (1:117), al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-Madārik* (1:23), al-Sakhāwī, *al-Iʿlān wal-Tawbīkh* (p. 20), and al-Maqarrī, *Azhār al-Riyāḍ* (1:21-22).

He said yes. Ibn Ḥamdān continued, "Well, the Prophet ﷺ is the apex of all the righteous."[1025]

Al-ʿIrāqī did not comment on this story in his *Nukat* on Ibn al-Ṣalāḥ as someone observed. Now, if Ibn Ḥamdān said "Do you not all narrate" *(alā tarwūn)* then it would suggest there is a basis and origin for this hadith; but if what he said is, "Does it not appear to you" *(alā turawn)* or "Do you not consider" *(alā tarawn)*, then there is no proof [of a narrative origin] in this since the meaning is "Do you not believe or suppose…"[1026]

فَضْلُ شَهْرِ رَجَبٍ عَلَى الشُّهُورِ كَفَضْلِ الْقُرْآنِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ وَفَضْلُ شَهْرِ شَعْبَانَ عَلَى الشُّهُورِ كَفَضْلِي عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَفَضْلُ شَهْرِ رَمَضَانَ كَفَضْلِ اللهِ عَلَى سَائِرِ الْعِبَادِ

The Merit of Rajab over other months is like the merit of the Qur'ān over all other speech; the merit of Shaʿbān over other months is like my merit over all the other Prophets; and the merit of Ramadan over other months is like the merit Allah has over all creatures. Forged, said al-ʿAsqalānī.

صَدَقَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَكَذَا قَوْلُهُمْ عِنْدَ قَوْلِ الْمُؤَذِّنِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوم صَدَقْتَ وَبَرَرْتَ وَبِالْحَقِّ نَطَقْتَ

The Messenger of Allah ﷺ spoke truly. The populace frequently repeat this sentence after the muezzin says at dawn: *Prayer is better than sleep* but it is baseless [as a hadith]. The same applies to their reply, *You speak truthfully and act righteously and utter truth.* The Shāfiʿīs consider it desirable.[1027]

Al-Damīrī said Ibn al-Rifʿa claimed there was a report to that effect but it is not known who said it.

طَعَامُ الْبَخِيلِ دَاءٌ وَطَعَامُ السَّخِيِّ شِفَاءٌ

The Miser's food is a disease while that of the generous is a cure. Al-ʿAsqalānī said this is a disclaimed hadith *(munkar)* while al-Dhahabī said it is a lie. Ibn ʿAdī said: "It is a falsehood as narrated from Mālik."

الْبَخِيلُ عَدُوُّ اللهِ وَلَوْ كَانَ رَاهِباً

The Miser is the enemy of Allah even if he were a hermit. Baseless, as is the wording, *The miser shall never enter Paradise even if he were a de-*

[1025] Narrated by Ibn al-Ṣalāḥ at the beginning of Type 28 of his *ʿUlūm al-Ḥadīth.*

[1026] The manuscripts of the *Muqaddima* all show two *wāw*s which means that the correct version is *tarwūn.*

[1027] *I.e.* to say *The Messenger of Allah spoke truly* before repeating after the muezzin, *Prayer is better than sleep* but in the Shāfiʿī School this is merely "cited" *(wajh)*, not "desirable" (*mustaḥabb*) cf. al-Nawawī, *Majmūʿ* (3:124) unless al-Qārī meant the latter term in the Hanafi sense of something that is desirable without rising to the level of a sunna, whereas others—like the Shāfiʿīs—consider *mustaḥabb* and *sunna* synonyms.

vout worshipper, whereas the generous shall never enter hell even if he were a dissolute sinner.[1028]

بُخَلَاءُ أُمَّتِي الخَيَّاطُونَ

الَمرِيضُ أَنِينُهُ تَسْبِيحٌ وَصِيَاحُهُ تَكْبِيرٌ وَنَفَسُهُ صَدَقَةٌ وَنَوْمُهُ عِبَادَةٌ وَنَقْلُهُ مِنْ جَنْبٍ إِلَى جَنْبٍ جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللهِ

The Misers of my Community are the tailors. Al-Sakhāwī said: "I never came across this report." Ibn al-Dayba' said, "Nay, it is baseless and, indeed, refuted by the hadith:

> *The work of the righteous men is sewing while the work of the righteous women is spinning.*[1029]
>
> Tammām in his *Fawā'id* and others narrated it from Sahl b. Sa'd رضي الله عنهما.

The Moaning of the ill is glorification of Allah, his crying out is magnification of Allah, his breath is an almsgiving, his sleep is worship, and his moving from side to side is jihad in the cause of Allah. Al-'Asqalānī said it is unestablished.

أَكْثَرُ أَهْلِ الجَنَّةِ البُلْهُ

Most of the people of Paradise are the naïve.[1030] Al-Bazzār narrated it and declared it weak while al-Qurṭubī declared it sound according to the *Maqāṣid*. The addition *and 'Illiyūn shall be the reward of the wise* is baseless according to al-'Irāqī and was inserted out of Aḥmad b. Abī al-

[1028]See also the entry *The generous is the beloved of Allah even if he is sinful while the miser is the enemy of Allah even if he is a monk.*

[1029]Tammām, *Rawḍ* (2:279 §669). Also a forgery as indicated by Ibn 'Adī, al-Khaṭīb, Ibn al-Jawzī, and al-Dhahabī.

[1030]Narrated from Anas by al-Bazzār (§1983) who graded it weak and al-Quḍā'ī (2:110 §989-990) while al-Qurṭubī declared it *ṣaḥīḥ* in his *Tafsīr* (verses 26:83-89) and *Tadhkira* (2:228); this was questioned by al-'Irāqī in *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār*, who quoted Ibn 'Adī's (3:313 §773) rejection of the hadith: "disclaimed as narrated through this chain." He did not mean the content of the hadith as its veracity is confirmed by the next one. The best grading for the chain of Anas' narration is that of "soft" *(layyin)* in al-Fattanī's *Tadhkirat al-Mawḍū'āt* (p. 29) and al-'Ajlūnī's *Kashf al-Khafā* (1:164, 1:286) because of Salama b. Rawḥ. Another hadith states: *Paradise says: None enters me except the weak and wretched among the people and their simple-minded (ghirratuhum).* Narrated from Abū Hurayra by Muslim and Aḥmad. Another: *The believer is guileless and noble while the wicked man is perfidious and miserly (q.v.).* Another: *"The believer is easy and lenient (hayyinun layyinun) to the point you will think him a fool (aḥmaq) in his leniency."* Narrated from Abū Hurayra by al-Bayhaqī in the *Shu'ab* (6:272 §8127) cf. al-Qārī, *Mirqāt* (1994 ed. 8:813). Al-Bayhaqī said it is *mursal ṣaḥīḥ*. The *ghirr* and *bulh* are those who were ignorant of evil ways in the world but knowledgeable in their Religion [as explained by Abū 'Uthmān al-Maghribī and al-Awzā'ī in *Kashf al-Khafā* and *Siyar A'lām al-Nubalā'* (1997 ed. 7:92), also al-Munāwī (2:79)], or those whose hearts were guileless towards people [as stated by Ibn Qutayba in *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (1995 ed. p. 270= p. 297)],or those who lacked skill in worldly ways [cf. al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* and al-Suyūṭī, *al-Dībāj* (6:191 §2847)], or those like old women, Bedouins, and their like, who remained staunch in their Religion [as stated by al-Qārī here].

Ḥawārī's words. Al-ᶜIrāqī said of the report itself, "al-Bazzār narrates it and declares it weak while al-Qurṭubī declared it sound in his *Tadhkira* but it is not so since Ibn ᶜAdī declares it disclaimed *(munkar)*."

Some interpreted the *bulh* to mean those who do not care about their material concerns but are perspicuous in the Religion of their Lord, unlike those who worship life and its pleasures. ﴿They know only some aspect of the life of the world and are heedless of the Hereafter﴾ (30:7). Sahl al-Tustarī said the hadith refers to those whose hearts are distracted and rapt in thinking about Allah. It goes without saying that this clashes with the interpretation of the majority of the scholars. Some of them said, and this is the most likely interpretation, that the naïve are the old women, the nomads, and the like, who remain staunch in their Religion, steadfast, and never confused in their certitude. One of the accomplished Sufis said: "It concerns those who are satisfied with Paradise and its pleasures such as the virgins and palaces and all the kinds of joys and distractions, instead of the beatific Meeting and the station of Vision and Presence." In *al-Nihāya*:

> *Bulh* is the plural of *ablah* which means the one that is unaware of wickedness and whose innate nature is goodness. It is said they are those who are overwhelmingly good-hearted and think well of all people, because they care little about their worldly life, hence, they lack shrewdness in worldly affairs. However, they turned to the hereafter and busied themselves with it. Hence, they deserve to be the majority of the people of Paradise. The hadith does not mean *ablah* in the sense of the mindless fool.

المَضْمَضَةُ وَالِاسْتِنْشَاقُ ثَلَاثاً فَرِيضَةٌ لِلْجُنُبِ

Mouth-rinsing and water-sniffing thrice is a categorical obligation for someone in a state of major impurity. Forged in its form although it is true in its meaning in our [Hanafi] School.[1031]

فِي الحَرَكَاتِ بَرَكَاتٌ

Moving spells blessings. Spoken by one of the early Muslims and not a hadith. Ibn al-Dayba[ᶜ] mentioned this. In the *Risāla Qushayriyya*:

> I heard the Teacher Abū ᶜAlī [al-Daqqāq] say: "When they say 'In moving lie blessings,' it means outward movements spell blessings for inner states."[1032]

[1031]As in the Hanbali—not thrice in either School but, obligatorily, only once—and the Hanbalis additionally stipulate this in the minor impurity as well. The other two Sunni Schools consider mouth rinsing and water sniffing sunnas whether in *ghusl* or in *wuḍū'* cf. Ibn al-Jawzī, *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf* (1:143-147).

The Revelation alludes to this meaning since Allah Most High says: ﴿He it is Who has made the earth subservient unto you, so walk in the paths thereof and eat of His providence﴾ (67:15), ﴿And that man has only that for which be makes effort﴾ (53:39), ﴿Hasten unto the Remembrance of Allah﴾ (62:9), ﴿And vie one with another for forgiveness from your Lord﴾ (3:133), and ﴿So vie with one another in good works﴾ (2:148, 5:48). All this is in order to achieve pious works, blessings, enduring good deeds, and the highest levels.

تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى سَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ قَالَ الزَّنَادِقَةُ وَهُمُ الْقَدَرِيَّةُ

"My Community shall split into seventy groups, all of them in Paradise except one." They said "Which one, Messenger of Allah?" He replied "The freethinkers: the ultra-libertarians." According to the writer of the *La'ālī'* this report is baseless—meaning in this specific wording. Otherwise it is [authentically] narrated as

This Community shall split into seventy-three groups….

Abū Dāwūd, al-Tirmidhī who graded it *ḥasan ṣaḥīḥ*, Ibn Mājah, Ibn Ḥibbān and al-Ḥākim in their two *Ṣaḥīḥ*s all narrated it thus. The latter said, "This is a paramount hadith in the fundamentals [of the Creed]." Al-Zarkashī said, "Al-Bayhaqī narrated it and the authorities graded it sound as narrated from Abū Hurayra ﷺ and others." The Four [of the *Sunan* compilers: Abū Dāwūd, al-Nasā'ī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah] narrate it from Abū Hurayra ﷺ, from the Prophet ﷺ thus:

The Jews have split into seventy-one sects, the Christians into seventy-two, and my Community shall split into seventy-three.

Thus in al-Suyūṭī's *Jāmiʿal-Ṣaghīr*. Al-Tirmidhī further narrates it from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما as:

The Israelites have split into seventy-one religious communities, the Christians into seventy-two, and my Community shall split into seventy-three, all of them in Hellfire except one. The Companions asked, *Messenger of Allah, which is it?* He replied: *[Those that follow] what I and my Companions follow.*

Aḥmad and Abū Dāwūd have, as narrated from Muʿāwiya ﷺ:

…Seventy-two of them in Hellfire and one in Paradise, namely: the Congregation (al-Jamāʿa).

[1032]A supplication often heard from the late Moroccan Darqāwī Shaykh Muṣṭafā b. Sīdī Ibrāhīm al-Basīr—Allah have mercy on him—states, "May my Lord make blessing surpass movement" *(Rabbī yughallib al-baraka ʿalal-ḥaraka).*

This hadith is in the *Mishkāt* and its commentary *al-Mirqāt*.[1033]

My judgment for one person is like my judgment for a group. See *My ruling regarding one person....*

خَصْمِي

My opponent is my judge! This is everyday talk, not a hadith. حَاكِمِي

My ruling regarding one person is as my ruling regarding a group. Baseless, as al-ʿIrāqī said. Al-Mizzī and al-Dhahabī disclaims it *(ankarahu)* while al-Zarkashī said it is unrecognized *(lā yuʿraf)*.[1034]

حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ كَحُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ

[1033]The latter is al-Qārī's large commentary on al-Tibrīzī's *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, itself based on al-Baghawī's *Maṣābīḥ al-Sunna*. The *ḥāfiẓ* al-Ṣanʿānī in his monograph *Iftirāq al-Umma wa-Bayān al-Firqat al-Nājiya* (p. 38) confirmed as correct the grading of the addition *all of them in Hellfire but one* as sound. On this hadith see also note 761[6].

[1034]Its meaning is partially confirmed by the report from Umayma bt. Ruqayqa رضي الله عنها that the Prophet ﷺ said: *My say to a single woman is no different than my say to a hundred women* as narrated with sound chains by Mālik and in the *Sunan*. This pertained to their collective pledge in order for them to avoid coming to the Prophet ﷺ one by one.

N

خَابَ قَومٌ لَا سَفِيهَ لَـهُمْ

A Nation devoid of impudent fools is doomed to fail. These are the words of Makḥūl in the wording: "One who has no fool [taunting him] is doomed to be humbled" as narrated by Ibn Abī al-Dunyā in his *Ḥikam*.

الأَقْرَبُونَ أَوْلَى بِالمَعْرُوفِ

Near relatives are most deserving of kindness. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in such a wording but the Prophet ﷺ said to Abū Ṭalḥa:

> *If it is up to me then spend it [your ṣadaqa] on your near relatives.*
>
> Al-Bukhārī and Muslim narrated it."[1035]

الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَاتِ

Necessities make illicit matters licit. It is not a hadith but its meaning is correct.[1036]

صَاحِبُ الحَاجَةِ أَعْمَى

The Needy is blind. Al-Sakhāwī said, "I do not know it as a Prophetic saying." The same applies to the saying *The stranger is like a blind man*—it is unsound in that wording.

الجَارُ إِلَى أَرْبَعِينَ

Neighbors are [defined as] up to forty [houses all around]. The recognized form of this report is what al-Bukhārī narrated in *al-Adab al-Mufrad* from al-Ḥasan al-Baṣrī when he was asked about the definition of the neighbor. He answered:

> *Forty houses ahead of him, forty houses behind him, forty houses to his right and forty houses to his left.*
>
> The same definition is reported from al-Awzāʿī.[1037]

[1035] It is also confirmed by the verse ﴿Say: That which you spend for good must go to parents and near kindred and orphans and the needy and the wayfarer﴾ (2:215).

[1036] *I.e.* as a rule of Law derived from the Qur'ān, Sunna, and Consensus, cf. al-Zarkashī's *al-Manthūr fīl-Qawāʿid* (under *ḍarūrāt*); Ibn Nujaym's followup to his fifth *qāʿida* in *al-Ashbāh wal-Naẓā'ir*; and rules 18 and 21 of Muḥammad Zarqā's *Sharḥ al-Qawāʿid al-Fiqhiyya*.

[1037] So then it is a saying of the early Imams and not a hadith; nor did al-Dhahabī include it among the Prophetic narrations of his *Ḥuqūq al-Jār*.

مَا وَسِعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِيَ الْمُؤْمِنِ

Neither My heaven nor My earth can contain Me but the soft, humble heart of my believing servant can contain Me. It is mentioned in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said he found no basis for it. Ibn Taymiyya said: "It is mentioned among the Israelite reports and has no known chain of transmission from the Prophet ﷺ." The writer of the *Dhayl* [al-Suyūṭī] agreed with him. The meaning is that the heart can contain faith in Allah and friendship with Him. Any suggestion of indwelling is obviously blasphemy. Al-Zarkashī said this report was forged by atheists but al-Suyūṭī said:

> Aḥmad narrates from Wahb b. Munabbih that Allah opened the heavens for Ḥizqīl (Ezekiel) until he saw the Throne, whereupon Ḥizqīl said, "How perfect You are! How Mighty You are, Lord!" Allah said, *Truly, the heavens and the earth are too weak to contain Me but the soft, humble heart of my believing servant can contain Me.*[1038]

There is in this a subtle allusion to the saying of Allah Most High, ﴾Lo! We offered the trust unto the heavens and the earth and the mountains, but they shrank from bearing it and were afraid of it. And man assumed it﴿ (33:72).[1039]

لَا يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ مُسْتَحْيٍ وَلَا مُتَكَبِّرٌ

Neither the shy nor the haughty can acquire knowledge. A saying of Mujāhid as mentioned in "suspended" form *(taʿlīqan)* in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*.

مَا كَثُرَ أَذَانُ بَلْدَةٍ إِلَّا قَلَّ بَرْدُهَا

Never does the call to prayer of a town become frequent except its cold climate lessens. Al-Daylamī narrated it from ʿAlī ﵁ without chain. In the *La'ālī'* the notice on this report states it is forged.

[1038] In *al-Zuhd* (p. 69 chapter of *zuhd Yūsuf* ﵇) with a good chain to Wahb b. Munabbih.

[1039] The continuation of the verse states, ﴾Lo! he has proved a tyrant and a fool﴿. Another allusion is in the verses mentioning the descent of the Qur'ān on the Prophet's heart (Q 2:97, 26:194). The Prophet ﷺ said: *Allah has vessels from among the people of the earth and the vessels of your Lord are the hearts of His righteous servants, and the most beloved of those to Him are the softest and the most sensitive.* Narrated from Abū ʿInaba al-Khawlānī ﵁ by al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyīn* (2:19 §840) with a fair chain according to al-Haythamī cf. *Fayḍ al-Qadīr* (2:496). Also narrated from Khālid b. Maʿdān, from Abū Umāma ﵁, from the Prophet ﷺ by ʿAbd Allāh b. Aḥmad in his father's *al-Zuhd* (p. 126 §830) cf. Abū Nuʿaym (6:97) and from Khālid by Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 311 §2264) cf. *Mudāwī* (2:502-503 §2375). In *Kashf al-Khafā'*: "This is the basis of the saying attributed to the Prophet ﷺ: *The heart of the believer is the house of Allah*" (see entry *The heart is the house of the Lord*). Abū Saʿīd al-Kharrāz (d. 277) said about the verse ﴾To Allah belong the storehouses of the heavens and the earth﴿ (63:7): "His storehouses in the heavens are the realms of the unseen and, in the earth, the hearts." Narrated by al-Mālīnī in *al-Arbaʿīn fī Shuyūkh al-Ṣūfiyya* (p. 113). See also Sahl al-Tustarī's saying on the heart in the entry *The believer's intention is better than his act.*

مَا مِنْ جَمَاعَةٍ اجْتَمَعَتْ إِلَّا وَفِيهِمْ وَلِيُّ اللهِ لَا هُمْ يَدْرُونَ بِهِ وَلَا يَدْرِي بِنَفْسِهِ

No group gathers except among them is a friend of Allah; neither do they know about him, nor does he know about himself. A baseless falsehood. A group may be formed of nothing but wicked persons who all die in disbelief or sin, as one of the scholars said. If its chain proves authentic then there is plenty of leeway for figurative interpretation among them.

مَا امْتَلَأَتْ دَارٌ مِنَ الدُّنْيَا حَبْرَةً إِلَّا امْتَلَأَتْ مِنْهَا عَبْرَةً

No house in this world is filled with mirth[1040] *except it shall be filled with tears.* Al-ʿIrāqī said Ibn al-Mubārak narrated it from ʿIkrima b. ʿAmmār, from Yaḥyā b. Kathīr without Companion-link. *Ḥabra* is mirth and happiness as in the saying of the Most High, ﴿As for those that believed and did good works they shall be made happy *(yuḥbarūn)* in a garden﴾ (30:15).

مَا تَعَاظَمَ عَلَيَّ أَحَدٌ مَرَّتَيْنِ

No one looked down on me twice. Spoken by several early Muslims. For example in al-Dīnawarī's *al-Mujālasa*, al-Aṣmaʿī said:

> A bedouin Arab said "No one made a fool of me twice." He was asked, "How so?" He replied, "If he did it once I never saw him again."
>
> Confirming its meaning is the hadith [in al-Bukhārī and Muslim]:
>
> *The believer is never bitten from the same hole twice.*

Al-Aṣmaʿī also related, "A man said to me, 'I never saw an arrogant person except he contaminated me on the spot,' meaning, 'except I myself had to treat him contemptuously.'"

مَا رَفَعَ أَحَدٌ أَحَداً فَوْقَ قَدْرِهِ إِلَّا وَاتَّضَعَ عِنْدَهُ مِنْ قَدْرِهِ بِأَزْيَدَ

No-one overestimated another except the latter underestimated the former even more. Not a Prophetic report but something like it is found in al-Bayhaqī's *Manāqib al-Shāfiʿī*: "I never honored anyone above his worth except he thought less of me by as much as I honored him."

مَا أُوْتِيَ قَوْمٌ الْمَنْطِقَ إِلَّا مُنِعُوا الْعَمَلَ

No people were given logic except they were deprived of deeds. Thus in the *Iḥyāʾ* but al-ʿIrāqī said he found no basis for it.[1041] Perhaps what is meant by logic *(manṭiq)* is disputation *(jadal)*.

[1040] *I.e.* oblivious to the fact that true happiness is not a thing of this world.

[1041] "The author of *Qūt al-Qulūb* [in *Dhikr Bayān Tafḍīl ʿUlūm al-Ṣamt*] cites it through al-Ḥakam b. ʿUyayna from the erudite Kufan *Tābiʿī* ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Laylā, from the Prophet ﷺ; a *mursal* hadith": al-Zabīdī, *Itḥāf* (1:278). Logic was declared categorically prohibited by Ibn al-Ṣalāḥ among others due to its connection with philosophy.

مَا مِنْ نَبِيٍّ نُبِّئَ إِلَّا بَعْدَ الْأَرْبَعِينَ

No Prophet received Prophethood except after he was forty. Ibn al-Jawzī said it was forged. Al-Zarkashī mentioned it while al-Suyūṭī made no comment. The Qur'ān explicitly contradicts it since Allah Most High said ﴾And we gave him [Yaḥyā ﷺ] wisdom even as a youth﴿ (19:12), and in Sūrat Yūsuf, ﴾We inspired in him [Yūsuf ﷺ]: You will tell them of this deed of theirs when they know you not﴿ (12:15). If the report proves authentic then it means in the majority of cases.

النَّبِيُّ لَا يُؤَلَّفُ تَحْتَ الْأَرْضِ

No Prophet shall remain under the earth a millenium. Meaning, he does not reach the thousandth year after his death but the Day of Resurrection occurs before that—a baseless falsehood. Among those that stated its invalidity is al-ʿIzz al-Dīrīnī in his *Durar al-Multaqaṭa* where he said, "It is only some citation from the scholars of the Christians and Jews and is inauthentic. All the reports that give a precise date for the Day of Resurrection are either baseless or unestablished in their chain of transmission."

Al-Suyūṭī deems it weak it in his treatise *al-Kashf ʿan Mujāwazat Hādhihi al-Ummati al-Alf* (The Disclosure that this Community Will Pass the Year 1000) [in *al-Ḥāwī lil-Fatāwā*] and was proven right, for here we are, having passed the year one thousand and ten-odd.[1042]

مَا خَلَا قَصِيرٌ مِنْ حِكْمَةٍ وَلَا طَوِيلٌ مِنْ حَمَاقَةٍ

No short man is devoid of wisdom and no tall man is devoid of foolishness. Al-Sakhāwī said he never came across it but ʿĀ'isha رضي الله عنها narrated from the Prophet ﷺ:

All goodness was placed in the medium-built (al-rabʿa).[1043]

That is to say the one who is neither short nor tall; more precisely, one who is not tall and lanky nor excessively short but rather tends to be tall, as authentically narrated among his attributes ﷺ. Al-Ḥasan b. ʿAlī رضي الله عنهما narrates from the Prophet ﷺ:

Truly, Allah placed foolishness (al-hawaj) in tallness.[1044]

[1042] *Fa-innā mutajāwizūna ʿanil-alfi biḍʿa ʿashrati sanatin.* I.e. either 1013 or 1014 since al-Qārī died in Shawwāl 1014. This shows that the *Asrār* is one of his very last works with *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* in which he said (2:290) he finished the latter in Rajab 1014—Allah have mercy on him and thank him. See also note 1482.

[1043] Narrated from ʿĀ'isha by Ibn Abī Khaythama in his *Tārīkh*, Ibn ʿAsākir, al-Bayhaqī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (1:298), Ibn al-Jawzī in *al-Wafā* (p. 403), and Ibn Lāl, all through Ṣubayḥ al-Farghānī whose narrations are disclaimed cf. *Maqāṣid*, *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3596 *ḍaʿīf*), *al-Khaṣā'iṣ al-Kubrā* (1:68), and *Mudāwī* (3:348).

[1044] Not a hadith but a chainless aphorism cited by the vizier al-Ābī (d. 421) in *Nathr al-Durr*, ed. Maẓhar al-Ḥajjī, 4 vols. (Damascus: Wizārat al-Thaqāfa, 1997) 3:41.

وَلَا رَادَّ لِمَا قَضَيْتَ

And None can repel what You have foreordained. In the hadith of the post-prayer supplication in ʿAbd b. Ḥumayd's *Musnad*. Al-Ṭabarānī also narrates it with a sound chain.[1045] Al-Sakhāwī said, "Whoever denounces it is remiss."

كَانَ ﷺ لَا يَجْلِسُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَهُوَ يُصَلِّي إِلَّا خَفَّفَ صَلَاتَهُ وَسَأَلَهُ عَنْ حَاجَتِهِ فَإِذَا فَرَغَ عَادَ إِلَى صَلَاتِهِ

None sat waiting for him ﷺ as he prayed except he hastened his prayer and asked the visitor what his need was. After he finished he would return to his prayer. ʿIyāḍ mentioned it in the *Shifā* but al-Suyūṭī in his documentation of its hadiths [*Manāhil al-Ṣafā*] said: "Al-ʿIrāqī in his documentation of the *Iḥyā'* said he found no basis for it."

مَا كُلُّ مَرَّةٍ تَسْلَمُ الجَرَّةُ

Not every time can the jar be saved. This is not a hadith.

مَا مِنْ لَيْلَةٍ إِلَّا يُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْقُبُورِ مَنْ تَغْبِطُونَ فَيَقُولُونَ أَهْلَ المَسَاجِدِ

Not one night passes except a herald calls out: O those inside their graves! Whom do you most envy? They answer: The people of the mosques… It has no known basis.

مَا بُدِئَ بِشَيْءٍ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ إِلَّا تَمَّ

Nothing is begun on the fourth day of the week except it will be successful. Al-Sakhāwī commented:

> I have not come across any basis for this report and it is contradicted by the hadith of Jābir ﷺ from the Prophet ﷺ:
>
> *The fourth day of the week (al-arbiʿā' = Wednesday) is a day of relentless misfortune (q.v.).*
>
> Al-Ṭabarānī narrated it in *al-Awsaṭ* but it is weak.

One interpretation of this hadith is that it was a day of relentless affliction for the disbelievers and a day of enduring prosperity for the believers and the pious. One of our Imams, the writer of the *Hidāya*,[1046] relied on this hadith and would start his lectures on Wednesdays. Al-ʿAsqalānī said:

> I heard that one of the righteous people whom I actually met said that Wednesday complained to Allah the fact that people considered it a bad day, whereupon He granted it that nothing would be started in it except it would be completed; and Allah Most High knows best and is wisest.

[1045] As per Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* and al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*.
[1046] See notes 1093 and 1283.

مَا عَزَّ شَيْءٌ إِلَّا هَانَ

Nothing glorious but is brought low. It is the meaning of the sound hadith from Anas ﷺ:

> *It is the right of Allah that He never exalts something in this world except He humbles it.*

Narrated by al-Bukhārī.

الشُّهْرَةُ فِي قَصْرِ الثِّيَابِ

Notoriety is in wearing short-hemmed clothes. Inauthentic as a hadith [but true in meaning] because shortening the hem is among the causes of notoriety if done for fame instead of the desire to follow the Sunna.[1047]

[1047] As in the case of the innovators in our time who shorten the hems of their robes, bare their heads while growing massive black beards, and affect proud and lurid poses in prayer.

O

يَا أَبَا هُرَيْرَةَ إِذَا تَوَضَّأْتَ فَقُلْ بِسْمِ اللهِ وَالحَمْدُ للهِ فَإِنَّ حَفَظَتَكَ لَا تَسْتَرِيحُ تَكْتُبُ لَكَ الحَسَنَاتِ حَتَّى تُحْدِثَ مِنْ ذٰلِكَ الْوُضُوءِ

O Abū Hurayra! When you make your ablutions say "In the Name of Allah, Praise to Allah!" Truly your recording angels will not rest from recording good deeds for you until you lose that ablution. Disclaimed *(munkar).*

يَا أَحْمَدُ... بِطُولِهِ

O Aḥmad! etc. [Spoken by Ādam ﷺ whenever he sees someone from the *Umma* of the Prophet ﷺ being taken away to the Fire on the Day of Judgment: *Yā Aḥmad, yā Aḥmad!* whereupon the Prophet ﷺ replies, *Labbayk.*] Forged as stated by al-Ṣaghānī.[1048]

يَا عَلِيُّ أُدْعُ بِصَحِيفَةٍ وَدَوَاةٍ فَأَمْلَى رَسُولُ اللهِ ﷺ وَكَتَبَ عَلِيٌّ وَشَهِدَ جِبْرَائِيلُ ثُمَّ طُوِيَتِ الصَّحِيفَةُ قَالَ الرَّاوِي فَمَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي الصَّحِيفَةِ إِلَّا الَّذِي أَمْلَاهَا وَكَتَبَهَا وَشَهِدَهَا فَلَا تُصَدِّقُوهُ وَهٰذَا فِي المَرَضِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ

O ʿAlī! Call for paper and ink. "Then the Messenger of Allah ﷺ dictated something wile ʿAlī ﷺ wrote and Jibrīl ﷺ was a witness. Then the paper was folded up." The narrator then said: "Whoever tells you that he knows what is in that paper besides the one who dictated it, the one who wrote it, and the one who witnessed it: do not believe him!" This [supposedly] took place in the last illness of the Prophet ﷺ. Al-Ṣaghānī in the *Durr al-Multaqaṭ* said it was forged. One of the verifying scholars said that the *Waṣāyā ʿAlī* that each begins with the apostrophe, "O ʿAlī!" are all fabricated except for the saying of the Prophet ﷺ:

> *O ʿAlī! You are to me what Hārūn was to Mūsā except that there is no Prophet after me.*[1049]

يَا عَلِيُّ اِتَّخِذْ لَكَ نَعْلَيْنِ مِنْ حَدِيدٍ وَأَفْنِهِمَا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ

O ʿAlī! Put on a pair of iron shoes and wear them out pursuing knowledge. Ibn Taymiyya said it is forged and the writer of the *Dhayl* [al-Suyūṭī] confirmed it.[1050]

[1048]Narrated by Ibn Abī al-Dunyā and al-Numayrī per al-Suyūṭī who cites it in full in *al-Durr al-Manthūr* in the chapter of Sūrat al-Aʿrāf (v. 7-10).

[1049]Narrated in al-Bukhārī and Muslim without the words *O ʿAlī.* Shaykh Muḥammad Abū al-Hudā al-Yaʿqūbī said this narration was a great proof against Shīʿism since Hārūn died before Mūsā while ʿAlī died after the Prophet ﷺ, which precludes the meaning of successorship from the comparison of ʿAlī to Hārūn, upon them peace. On the *Waṣāyā ʿAlī* see below, p. 525.

[1050]Al-Dārimī in the *Muqaddima* to his *Sunan* narrates from ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Qushayrī that the Prophet ﷺ said: *The Prophet Dāwūd ﷺ said, Tell the lear-*

يَا عَلِيُّ إِذَا تَزَوَّدْتَ فَلَا تَنْسَ الْبَصَلَ

O ʿAlī! When taking provisions, do not forget onion! Al-Sakhāwī said it is a crass lie, as is al-Daylamī's narration from ʿAbd Allāh b. al-Ḥārith al-Anṣārī, Jarīr's brother, from the Prophet ﷺ:

Eat lots of onion because it improves sperm and makes sons hale.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى نَبِيٍّ قَبَّلَكَ

O Allah! Bless the Prophet who kissed you. The common people say this when they kiss the Black Stone, and it is baseless. It is inconceivable that it should have any basis in this wording and form since its meaning is blasphemous. The great Syrian scholar of his time, ʿAbd al-Nabī al-Maghribī, published an essay on this subject and declared that whoever says this becomes an apostate.

The mistake stems from the misunderstanding of the populace who heard one of the eminent scholars say: "O Allah! Bless the Prophet who kissed it," which is correct, while another said, "Allah bless the Prophet who kissed you [O Black Stone]!" which is also correct. But they mixed up the two wordings and consolidated them, hence this corrupt result—and Allah is all-Clement with mankind! Let it be understood as a rhetorical sudden transition *(iltifāt)* on the part of whoever says it, so we keep good opinions of Muslims: the literal meaning is obviously not meant, since it is unambiguous blasphemy! We should assume that the sentence "kissed you" is a fresh principal sentence ["He kissed You"]. An illustration of this turn is the Prophet's ﷺ Last Pilgrimage speech when he said:

> *Have I conveyed the message?* They said Yes. The Prophet ﷺ said: *O Allah! Therefore be my Witness!*[1051]

He turned from them in mid-speech and addressed Allah to complete his intent. Nor do we construe the clause "who kissed you" as adjectival for "the Prophet" since it is said that the condition for rhetorical sudden transition is that the object of discourse be one and the same. So beware this slippery spot! The likelier way to avoid error is to assume an elliptic attribute so as to say, "who kissed Your right hand."

اللَّهُمَّ أَصْلِحِ الرَّاعِيَ وَالرَّعِيَّةَ

O Allah! Correct the guardian and his ward. Al-ʿIrāqī said it is baseless.

---

ned man to take a staff made of iron and two sandals made of iron and to go in search of knowledge until the staff breaks and the sandals become worn out.

[1051] Narrated from Jābir by Muslim, Abū Dāwūd, and Ibn Mājah.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُعَلِّمِينَ وَأَطِلْ أَعْمَارَهُمْ وَبَارِكْ لَهُمْ فِي كَسْبِهِمْ

O Allah! Forgive teachers, lengthen their lives, and bless their earnings. "Forged," said [al-Suyūṭī in] the *La'ālī'.*

اللَّهُمَّ أَيِّدِ الْإِسْلَامَ بِأَحَدِ الْعُمَرَيْنِ

O Allah! Support Islām with one of the two ʿUmars. Baseless in this wording. The two ʿUmars are ʿUmar b. al-Khattab ﵁ and ʿAmr b. Hishām, nicknamed Abū al-Ḥakam (Father of the Wise) in the Time of Ignorance, after which the Prophet ﷺ changed his name to Abū Jahl (Father of Ignorance). The meaning of this hadith is sound and established. Imam Aḥmad, al-Tirmidhī in his *Jāmiʿ*, and others narrated from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ said:

> *O Allah! Support Islām with the most beloved of these two men to You: Abū Jahl or ʿUmar b. al-Khaṭṭāb.* One version has, *O Allah! Strengthen Islām with ʿUmar.* Another adds, *especially.*

What reconciles the two wordings is that the Prophet ﷺ first asked Allah Most High in the first wording but when Allah revealed to him that Abū Jahl would never accept Islam, he specified ʿUmar in his supplication and it was answered.[1052]

يَا حُمَيْرَاءُ

O Ḥumayrā'![1053] Al-Mizzī said every report containing *yā Ḥumayrā'* is forged.[1054]

يَا شَيْخُ إِنْ أَرَدْتَ السَّلَامَةَ فَاطْلُبْهَا فِي سَلَامَةِ غَيْرِكَ مِنْكَ

O Shaykh! If you want your safety look for it in the safety of others from you. Shaykh Abū Isḥāq al-Shīrāzī is narrated [by Ibn al-Samʿānī in *al-Dhayl*] to have said: "I saw the Prophet ﷺ in dream and asked him if I could hear from him a hadith and then narrate it from him, whereupon he said to me: *O Shaykh…* Al-Shirāzī was happy for it and used to say, "The Messenger of Allah called me *shaykh*!" Al-Sakhāwī mentioned it thus while al-Manūfī commented:

> There is nothing objectionable about reporting such as this from him ﷺ in dream nor in putting it into practice. For it is not a ruling over which there is the kind of difference of opinion which our colleagues cite in specific instances.

[1052]As related by Ibn ʿAsākir cf. al-Suyūṭī in *al-Durar al-Muntathira.*

[1053]Diminutive of *ḥamrā'*, literally "red woman," *i.e.* white, and translated as "Fair little one" as a nickname for ʿĀ'isha ﵂ whom the Prophet ﷺ also affectionately called ʿĀ'ish and ʿUwaysh.

[1054]An incorrect rule cf. introduction, section entitled "Narrations Falsely or Inconclusively Branded Forgeries" and the entry *Take half of your Religion from the fair little one.*

Al-Nawawī said in his commentary on *Ṣahīh Muslim*: "Nothing that is stipulated in the Law can be modified by something someone sees in his sleep." He went on to say:

> This concerns a dream connected to the affirmation of a ruling that contradicts what those in authority decide. But if one only sees a dream that commands one to do something that is recommendable, or a dream that forbids him to do something that is prohibited, or directs one to something of benefit, then there is no disagreement that it is desirable to act in compliance with it. For this does not amount to a ruling-by-dream *(ḥukman bil-manām)*. Rather, the dream reiterates what was already stipulated originally.[1055]

يَا خَيْلَ الله اِرْكَبِي

O steeds of Allah, ride! Al-ᶜAskarī narrated it in *al-Amthāl* from Anas ﷺ who said that al-Ḥārith b. al-Nuᶜmān said: "O Prophet of Allah! Ask Allah to grant me *shahāda*" and so did the Prophet ﷺ. One day the call went out, *O steeds of Allah, ride!* He was the first horseman to ride and the first cavalryman to die a *shahīd*.[1056] Al-Zarkashī mentioned it. Al-Sakhāwī said Ibn ᶜĀ'idh narrated in his *Maghāzī* from al-Walīd b. Muslim from Saᶜīd b. Bashīr, from Qatāda who said the Messenger of Allah ﷺ sent troops that day—the day of Banū Qurayẓa after the battle of the Clans—calling out, *O steeds of Allah, ride!* Al-Suhaylī in *al-Rawḍ al-Unuf* connects this call to the battle of Ḥunayn, referencing it to Muslim's *Ṣaḥīḥ* but this needs checking.[1057]

يَا صَفْرَاءُ يَا بَيْضَاءُ غُرِّي غَيْرِي

O yellow! O white! Go seduce someone else. Spoken by ᶜAlī, may Allah ennoble his countenance, when Ibn al-Tayyaḥ came to him and told him: "Commander of the Believers! The treasury is full of yellow [gold] and white [silver]," whereupon ᶜAlī ﷺ said: *Allāhu akbar!* Then he went, leaning on Ibn al-Tayyāḥ, until he reached the treasury. He summoned the public then gave away all that was contained in the treasury of the Muslims saying, *O yellow! O white! Go seduce someone else! Here! And*

[1055]See discussion in our *Sunna Notes I*, chapter on authentication by *kashf* among the early imams of hadith.

[1056]Narrated by al-Bayhaqī in the *Shuᶜab* (7:362 §10590). Also narrated without mention of al-Ḥārith by Ibn al-Mubārak in *al-Jihād*, Abū Dāwūd in the *Sunan*, al-Ṭabarī in *Tahdhīb al-Āthār* and his *Tafsīr*, al-Bayhaqī in the *Sunan* and *Dalā'il al-Nubuwwa*, and al-Ḥāzimī in *al-Nāsikh wal-Mansūkh*.

[1057]The call to mount *yā khayl Allāh irkabī* was often used cf. *Kashf al-Khafā'* beginning at Badr cf. al-Bayhaqī, *Sunan* (6:361 §13431) but is not narrated in Muslim; rather, al-Ḥakim said it was *ṣaḥīḥ* by Muslim's criterion. Al-Zaylaᶜī in his *Takhrīj al-Kashshāf* (2:275) expressed surprise at al-Suhaylī's reference to Muslim in this context.

here! Until there was not one dirham or dinar were left. Then he ordered it swept and prayed two *rakʿas* there. Several Imams mentioned it.[1058]

طَاعَةُ النِّسَاءِ نَدَامَةٌ

Obeying women causes woe. We already mentioned it in the entry *Consult women but disagree with them (q.v.).* The writer of *Tuḥfat al-ʿArūs*[1059] said al-Ḥasan al-Baṣrī said: *No man obeys a woman in everything she wishes except Allah shall throw him into the fire.* It was said that this concerns obeying wishes for unlawful matters and bad deeds, not indifferent ones. Yet some said the latter also, because indifferent matters lead to forbidden ones.

الْخُمُولُ نِعْمَةٌ وَكُلٌّ يَأْبَاهَا

Oblivion is a blessing that all refuse. A saying of one of the early Muslims but mark that an established narration from Saʿd states that the Prophet ﷺ said:

Allah loves the pious, unknown servant.[1060]

الْخُمُولُ رَاحَةٌ وَالشُّهْرَةُ آفَةٌ

Oblivion is rest and fame is a bane. From the sayings of the shaykhs.[1061]

مِنْ حُسْنِ الْمُرَافَقَةِ الْمُوَافَقَةُ

Of the excellence of companionship is agreement. Al-Sakhāwī left its entry blank. Its meaning complies with the proverb, "Without concord mankind would perish" (*lawlā al-wi'ām la-halak al-anām*).[1062]

لَا يَسْتَحْيِ الشَّيْخُ أَنْ يَتَعَلَّمَ الْعِلْمَ كَمَا لَا يَسْتَحْيِ أَنْ يَأْكُلَ الْخُبْزَ

The Old man ought no more be ashamed to learn than he is to eat bread. Unknown.

مِنْ فِتْنَةِ الْعَالِمِ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ السُّكُوتِ

One of the temptations of the scholar is that he loves talking more than remaining silent.[1063] Cited in full in the *Iḥyāʾ*. Al-ʿIrāqī said Abū Nuʿaym

[1058]Cf. *Faḍāʾil al-Ṣaḥāba* of ʿAbd Allāh b. Aḥmad, *Ḥilyat al-Awliyāʾ* of Abū Nuʿaym, *Ṣifāt al-Ṣafwa* of Ibn al-Jawzī, *Mūwaḍḍiḥ Awhām al-Jamʿ wal-Tafrīq* of al-Khaṭīb, and *Fatḥ al-Bārī*.

[1059]See above, p. 93.

[1060]Narrated from Saʿd b. Abī Waqqāṣ by Aḥmad, Abū Yaʿlā, and Abū Nuʿaym. Cf. Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *Ḥikam* (§11): "Bury your existence in the earth of obscurity, for whatever sprouts forth without having first been buried flowers imperfectly."

[1061]Cf. al-Naysābūrī in *Gharāʾib al-Qurʾān* (under Q 19:23).

[1062]Often cited in the books of proverbs and rhetoric cf. *Majmaʿ al-Amthāl*, *Jamharat al-Amthāl*, *Nathr al-Durr*, *Asās al-Balāgha* etc.

and Ibn al-Jawzī (in the *Mawḍūʿāt*) narrate it. Thus also in the *Mukhtaṣar* [of al-Manūfī on al-Sakhāwī's *Maqāṣid*].[1064]

صَلَاةٌ بِخَاتَمٍ تَعْدِلُ سَبْعِينَ بِغَيْرِ خَاتَمٍ وَصَلَاةٌ بِعِمَامَةٍ تَعْدِلُ خَمْساً وَعِشْرِينَ صَلَاةً وَجُمُعَةٌ بِعِمَامَةٍ تَعْدِلُ سَبْعِينَ جُمُعَةً وَالصَّلَاةُ فِي الْعِمَامَةِ بِعَشْرَةِ آلَافِ حَسَنَةٍ

One prayer with a ring on one's finger equals seventy without. A forgery as al-ʿAsqalānī said. So are the reports *One prayer with a turban equals twenty-five [without] and one Jumuʿa prayer with a turban equals seventy [without]; One prayer with a turban equals ten thousand good deeds.* Al-Manūfī said all this was falsehood. Al-Sakhāwī said:

> The report *One prayer with a ring on one's finger equals seventy without* is a forgery as our teacher [Ibn Ḥajar] relates from his teacher [al-ʿIrāqī]. Equally forged is what al-Daylamī cited:
>
> > [1] From Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ, *One prayer with a turban equals twenty-five [without] and one Jumuʿa prayer with a turban equals seventy [without].* [2] From Anas رضي الله عنه from the Prophet ﷺ that *Praying with a turban equals ten thousand good deeds.*
>
> Yet al-Suyūṭī cited Ibn ʿAsākir's narration from Ibn ʿUmar in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr,* where he commits himself not to report any forgeries.[1065]

One prayer with a turban equals… See entry *One prayer with a ring on one's finger…*

رَسُولُ الْمَرْءِ دَالٌّ عَلَى عَقْلِهِ

One's [choice of a] messenger reveals his intelligence. A saying of Yaḥyā b. Khālid as mentioned by al-Dīnawarī in *al-Mujālasa.*[1066]

[1063]Among the aphorisms related from Bishr al-Ḥāfī: "If you like to speak, stay quiet; and if you like silence, speak." In al-Dhahabī, *Siyar* (Risāla ed. 10:472). Ibn Daqīq al-ʿĪd said of Aḥmad b. Taymiyya: "He loves to speak and I love silence" in Ibn Nāṣir al-Dīn, *al-Radd al-Wāfir* (under Ibn Daqīq al-ʿĪd) cf. Abū Ghudda in *al-ʿUlamāʾ al-ʿUzzāb* (p. 169) from Ibn al-Wardī's citation of al-Dhahabī in *Tatimmat al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar* (2:406-413).

[1064]See note 752.

[1065]On this failed commitment see our introduction. The exact wording is *One prayer with a turban equals twenty-five without, and one Jumuʿa prayer with a turban equals seventy without.* As for the report *The Prophet ﷺ never came out for Jumuʿa without wearing a turban,* narrated by Ibn ʿAsākir (4:191), its chain contains Mūsā b. Muṭayr who is discarded cf. *Kāmil, Mīzān,* and *Lisān.* Nevertheless, the merit of wearing a turban is well-established as a vestimentary practice of the early generations and in many hadiths of which the collective weight confirms the supriority of wearing the turban with the intention of following the Prophetic Sunna. For more see al-Kattānī's *al-Diʿāma fī Aḥkām al-ʿImāma* and al-Saffarīnī's *Ghidhāʾ al-Albāb.*

[1066]The full saying is, "Three things reveal the intelligence of their senders: a book, a mes-

لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ

Only a donkey refuses a gift![1067] Presumably a saying of ᶜAlī ﷺ. Al-Daylamī mentions it. Al-Sakhāwī said it is also narrated in Saᶜīd b. Manṣūr's *Sunan* that a cushion was thrown to ᶜAlī who sat on it and spoke the above. Al-Daylamī narrated it from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ. Al-Suyūṭī said, "al-Bayhaqī narrates it in the *Shuᶜab* halted at ᶜAlī ﷺ."

الفَأْلُ مُوَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ

Optimism is put in charge by speech. This report does not exist in this wording but Abū Dāwūd narrates in his *Sunan*:

> *We have taken your optimism from your mouth (akhadhnā fa'laka min fīk).*

It has corroborative chains in al-Bazzār.[1068]

صَاحِبُ الشَّيْءِ أَحَقُّ بِحَمْلِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَعِيفاً يَعْجِزُ عَنْهُ فَيُعِينُهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ

The Owner of a thing is more entitled to carry it unless unable due to some infirmity; then his Muslim brother may help him. Weak. Ibn al-Jawzī exaggerated and missed the mark when he included it among the forgeries. Abū Yaᶜlā narrates it from Abū Hurayra ﷺ from the Prophet ﷺ as do al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*, al-Dāraquṭnī in *al-Afrād*, al-ᶜUqaylī in *al-Ḍuᶜafā'*, and—without attribution—ᶜIyāḍ in *al-Shifā*.[1069]

senger, and a gift." The shrewd Persian vizier Yaḥyā b. Khālid b. Barmak (d. 190) was the mentor of Hārūn al-Rashīd who called him "Father" and elevated him to preside what became the dynasty of the Barāmika but he and his children eventually fell into disgrace and he died in jail, aged seventy.

[1067]Narrated as a saying of our liegelord ᶜAlī ﷺ by Ibn Abī Shayba, Abū al-Shaykh in *Amthāl al-Ḥadīth*, al-Samᶜānī in *Adab al-Imlā' wal-Istimlā'*, and al-Bayhaqī in the *Shuᶜab*.

[1068]See also entry, *Tests are put in charge by speech.*

[1069]Aḥmad al-Ghumārī in *al-Mudāwī* deemed it forged, as did Ibn al-Jawzī, while al-Sakhāwī said it is very weak.

P

مِنْ تَمَامِ الحَجِّ ضَرْبُ الجَمَّالِ

Part of a complete pilgrimage is the beating of the camel herder. Ibn al-Dayba^{c} said this was spoken by al-A^{c}mash.[1070] It is a sound narration that the Ṣiddīq ﵁ beat his camel herder in the Farewell Pilgrimage and that the Prophet ﷺ did not reproach him for that.[1071] This fact shows that the report refers to the one doing the beating but some said that it more correctly refers to the one beaten. The latter view is more likely and more widespread. The meaning of the report would then be that the pilgrim must bear with all difficulties for the sake of Allah, even being beaten and humiliated. Allah is the Best Supporter.

إِنَّ مِنَ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تَقْدِرَ

Part of the Divine safeguard is to find yourself powerless. A saying of the Sufis and part of what Imam al-Shāfi^{c}ī appreciated in their discourse.[1072] ^{c}Abd Allāh b. Aḥmad [b. Ḥanbal] narrated in his addenda to *al-Zuhd* that ^{c}Awn[1073] b. ^{c}Abd Allāh used to say, "Part of the Divine safeguard is when you seek something material and cannot obtain it."[1074] Al-Suyūṭī mentions it [in the *Durar al-Muntathira*].

إِنَّ مِنْ تَمَامِ إِيمَانِ الْعَبْدِ أَنْ يَسْتَثْنِيَ فِي كُلِّ حَدِيثِهِ

Part of perfect faith is to always use provisos when speaking (i.e. "God willing"). Disclaimed *(munkar)*.[1075]

[1070]Al-Silafī narrated it in the *Ṭuyūriyyāt* (p. 509-510 §917) and Abū Nu^{c}aym (5:53). The camel herder decided to wait until al-A^{c}mash, Muḥammad b. Sūqa and Mālik b. Mighwal had entered *iḥrām* to start disobeying them and misbehaving. While his two companions refrained from harming him, al-A^{c}mash did not and beat him soundly to the cry of *labbayk Allāhumma labbayk!* then said his words in jest as indicated by al-Sakhāwī's remark that "at any rate this is among the rare strange things reported from al-A^{c}mash."

[1071]Narrated by Aḥmad, Abū Dāwūd, and Ibn Khuzayma but this is not what Ibn Kathīr (*Tafsīr* of 2:196) understood of the apparent meaning of the hadith since the Prophet ﷺ actually smiled and said *Look at this consecrated pilgrim (muḥrim) and what he is doing,* denoting gentle disapproval. Nor is its chain sound. Allah knows best.

[1072]Cf. Ibn Kathīr, *Bidāya* (1:206). See our *Four Imams and Their Schools* for more on al-Shāfi^{c}ī's approval of the Sufīs and the rebuttal of a specious claim on this chapter.

[1073]Misspelt ^{c}Awf in the printed edition.

[1074]Abū Nu^{c}aym (4:243) narrated it as, "Part of *'iṣma* is to find yourself destitute."

[1075]The meaning of this saying is of course true with reference to all intended future acts as in the saying of Allah Most High, ﴿And say not of anything: Lo! I shall do that tomorrow, except "if Allah will"﴾ (18:23-24).

الصَّبْرُ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الجَنَّةِ

Patient endurance is one of the treasures of Paradise. Thus in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said: "A very odd report, I could not find it."

النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا

People are asleep; when they die they awake. Spoken by ʿAlī, may Allah ennoble his face![1076]

النَّاسُ بِالنَّاسِ

People are [helped] through people. This is the meaning of the sound hadith:

> *My Community is like an edifice, each part strengthening the other.*[1077]

النَّاسُ يُجْزَيُّونَ بِأَعْمَالِهِمْ

People are requited according to their deeds. Al-Sakhāwī attributes it to the grammarians. It continues, *If good then with good and if evil then with evil.* Al-Suyūṭī said in his *Durar*, "Ibn Jarīr narrated it in his *Tafsīr* as a saying of Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما." The Revelation states: ﴿Are you rewarded anything save what you did?﴾ (27:90)

النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ أَوْ مَلِكِهِمْ

People follow the religion of their kings or their king. Al-Sakhāwī said, "I do not know it to be a hadith." Its meaning is near that of the second next entry.

يَصُومُ أَهْلُ قُبَاءَ

The People of Qubā' begin the fast. Said when the new moon is seen in a place at the exclusion of another when moonrises vary. Al-Sakhāwī said, "I do not know this." He means hadith-wise; otherwise it is well-known in *fiqh* and is subject to differences of opinion.[1078]

[1076] As claimed by al-Sharīf al-Raḍī in *Khaṣā'iṣ al-A'imma* (p. 112), al-Jāḥiẓ and others cf. al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Khwārizmī's *Manāqib* (p. 375) and other Shīʿī literature. The same attribution is made by al-ʿIrāqī in his *Mughnī* and al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā*, the latter adding: "But al-Shaʿrānī in *al-Mīzān* attributes it to Sahl al-Tustarī." Al-Shaʿrānī is correct since it is thus narrated by al-Bayhaqī with his chain in *al-Zuhd al-Kabīr* (p. 207 §515) and in al-Tustarī's *Tafsīr* while Abū al-Faḍl al-Zuhrī in his *Juz'* narrates it as a saying of Bishr al-Ḥāfī and Abū Nuʿaym (7:52) as a saying of Sufyān al-Thawrī.

[1077] Narrated in the two *Ṣaḥīḥs* and elsewhere.

[1078] Cf. Ibn al-Jawzī, *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf* (2:76-83), al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* (1:275), Ibn Ḥajar, *Fatḥ* (7:244), Ibn Qudāma, *Mughnī* (3:49)....

النَّاسُ بِزَمَانِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ

People resemble their times more than their own parents. It is said this was spoken by ʿUmar ﵁; also that it was spoken by ʿAlī ﵁. The latter view is more widespread and preponderant.[1079]

حَسِّنُوا نَوَافِلَكُمْ تَكْمُلُ بِهَا فَرَائِضُكُمْ

Perform well your voluntary works so your obligatory ones become complete through them. Baseless in this form even if its meaning is true.

الحَجُّ جِهَادُ كُلِّ ضَعِيفٍ

Pilgrimage is the jihad of every weak one. Al-Ṣaghānī was remiss to include it among the forgeries. Aḥmad and Ibn Mājah both narrate it through Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn from Umm Salama ﵂, from the Prophet ﷺ, with a fair chain of transmitters.[1080]

A Pious son makes the best husband. See *Land is kindest to its own sons and daughters.*

اللَّعِبُ بِالحَمَامِ مَجْلَبَةٌ لِلْفَقْرِ

Playing with pigeons attracts poverty. This is the meaning of Ibrāhīm al-Nakhaʿī's saying,

> *Whoever plays with the flying pigeons shall never die before he first suffers poverty.*

Abū Hurayra ﵁ narrate that the Prophet ﷺ saw a man following a pigeon, whereupon he said:

A devil following a she-devil.

Al-Bukhārī narrates it in *al-Adab al-Mufrad*, Abū Dāwūd in his *Sunan*, and al-Bayhaqī.[1081]

[1079] It was narrated [1] by Ibn Qutayba in *ʿUyūn al-Akhbār* (2:1) cf. Abū Ghudda in al-Qārī's *Maṣnūʿ* (p. 198) and al-Ṣurayfīnī cf. *Maqāṣid*, *Ziyādat al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, and *Kashf al-Khafā'* as a saying of ʿUmar; and [2] by Abū Nuʿaym (2:177) as a saying of ʿUrwa.

[1080] The chain is *mursal* as Abū Jaʿfar was six years old when Umm Salama died ﵂ but see note 701. The hadith is confirmed by Saʿīd b. Manṣūr's report from Abū Hurayra, from the Prophet ﷺ in his *Sunan*: *The jihad of the old man, the weak, and the woman is Ḥajj and ʿUmra.* Al-Bukhārī also narrated from ʿĀ'isha ﵂: "Messenger of Allah, we see that jihad is the greatest work, can we not take part in it?" He replied: *No, but the best jihad is a pilgrimage accepted.*

[1081] See note 1495. The deprecation of pigeons and their owners stemmed from the fact that those who flew pigeons took their activity as an excuse to climb up their roofs and peep at others. Pigeoners also compete in stealing one another's birds. Hence the Law orders to kill domestic pigeons unless their wings are clipped.

الفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَخِرُ

Poverty is my pride and through it I pride myself. Al-ʿAsqalānī said it was a fabricated falsehood and Ibn Taymiyya said it was a lie.[1082]

الحَمْدُ للهِ رِدَاءُ الرَّحْمَنِ

"Praise be to Allah" is the vestment of the Merciful. No basis can be found for it.[1083]

الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ

Prayer is the pillar of the Religion. Ibn al-Ṣalāḥ said in *Mushkil al-Wasīṭ* it is unrecognized while al-Nawawī in *al-Tanqīḥ* said it is rejected and a falsehood. However, al-Daylamī narrated it from ʿAlī ﷺ as mentioned by al-Suyūṭī; and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* from ʿUmar ﷺ with a weak chain.[1084]

تُعَادُ الصَّلَاةُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ

Prayer must be repeated if it is about a dirham in size.[1085] Meaning blood. Al-Nawawī said in his commentary on Muslim's preface [in his *Ṣaḥīḥ*], "Al-Bukhārī narrates this saying in his biographical history but it is a baseless falsehood among the experts of Hadith."[1086]

صَلَاةُ المُدِلِّ لَا تَصْعَدُ فَوْقَ رَأْسِهِ

The Prayer of the arrogant does not rise past his head. Not found.

صَلَاةٌ بِسِوَاكٍ خَيْرٌ مِنْ سَبْعِينَ صَلَاةً بِغَيْرِ سِوَاكٍ

A Prayer with a toothstick is better than seventy without. Ibn ʿAbd al-Barr in the *Tamhīd* cites Ibn Maʿīn's verdict that it is falsehood. Al-Sakhāwī said this refers to its problematic chains. Al-Suyūṭī said, "al-Ḥārith in his

[1082]Also al-Ṣaghānī, all as mentioned by Ibn Ḥajar in *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (3:1107-1108). Al-Qārī included it in his *Maṣnūʿ* and al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā'*. Its meaning is confirmed by the Divine praise of the generous poor among the Helpers: *but they prefer (fugitives) above themselves though poverty be their lot* (59:9) and the authentic Prophetic narrations in praise of poverty such as *O Allah! Grant me the life of a dependant and the death of a dependant and resurrect me among the dependants* (al-Tirmidhī, *ḥasan*) and *Rather, let me be hungry one day and sated one day* (al-Tirmidhī, *ḥasan*) among others. These reports show the ignorance of the claim that there is no evidence in Qur'ān and Hadith in praise of poverty as already discussed (see note 1082).

[1083]In Abū Dāwūd, Ibn Mājah and Aḥmad: *Grandeur is My vestment and magnificence is My wrap… (al-kibriyā'u ridā'ī wal-ʿaẓamatu izārī).* Also Muslim with a similar wording.

[1084]Suffice it to say that it is narrated from Muʿādh by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)* with the word *ʿamūd* for "pillar" instead of its synonym *ʿimād.* I could not identify the *Tanqīḥ.*

[1085]*I.e.* the surface of blood on one's clothes, person or place of prayer.

[1086]They identified its forger as Rawḥ b. Ghuṭayf. However, as a non-Prophetic saying it is a rule of Law according to some of the *Tābiʿīn* as well as Sufyān al-Thawrī and Ibn al-Mubārak as narrated by al-Tirmidhī in his *Sunan.* See also entry *Blood the extent of a dirham must be washed off and the prayer repeated.*

Musnad, Abū Yaʿlā, and al-Ḥākim all narrate it from ʿĀ'isha ﵂ while al-Daylamī narrates it from Abū Hurayra ﵁." Ibn Qayyim al-Jawzīyya said Imam Aḥmad, Ibn Khuzayma and al-Ḥākim in their *Ṣahīh*s, and al-Bazzār in his *Musnad* all narrated it.[1087]

الصَّلَاةُ خَلْفَ الْعَالِمِ بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ وَأَرْبَعِمِائَةٍ وَأَرْبَعِينَ صَلَاةً

Praying behind a person of learning equals four thousand four hundred and forty prayers. A falsehood; thus in the *Mukhtaṣar* [of al-Manūfī on al-Sakhāwī's *Maqāṣid*].[1088] So is the claim of the author of *al-Hidāya*, "Just as the Prophet ﷺ said, *Whoever prays behind a Godfearing person, it is as if he prayed behind a Prophet" (q.v.).* This report is unknown, as stated by the documenter of the *Hidāya*.[1089] Al-Sakhāwī likewise said "I never came across it in this wording." Nevertheless its meaning is correct in light of al-Daylamī's narration from Jābir ﵁, from the Prophet ﷺ:

> *Put forward the best people among you so you purify your deeds.*

Al-Ḥākim and al-Ṭabarānī narrated with a weak chain from Marthad b. Abī Marthad al-Ghanawī ﵁, from the Prophet ﷺ:

> *If it pleases you that your prayers be accepted, then let only the best among you lead you.*

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

Procreate for death and build for ruin! Imam Aḥmad said: "This is heard in marketplaces and is baseless." However, al-Bayhaqī related it in the *Shuʿab* from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ:

> *An Angel stands at one of the gates of heaven saying: Procreate for death and build for ruin!*

Al-Bayhaqī equally narrates it from Ibn al-Zubayr رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ, with a chain containing two weak reporters and an unknown. So does Abū Nuʿaym the *Ḥilya* as a saying of Abū Dharr ﵁ with a broken chain. This is the gist of al-Sakhāwī's comment on this hadith while al-Suyūṭī added: "Aḥmad also narrated in *al-Zuhd* that ʿAbd al-Wāḥid said, 'ʿĪsā ﵇ said...' then he narrated that hadith."

[1087]Ibn al-Qayyim begins *al-Manār al-Munīf* with it and tends to strengthen it.
[1088]See note 752.
[1089]I.e. Ibn Ḥajar in *al-Dirāya fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāya* (p. 168 §201) and al-Zaylaʿī in *Naṣb al-Rāya li-Aḥādīth al-Hidāya* (2:26 §1973).

مُصَارَعَتُهُ ﷺ أَبَا جَهْلٍ

The Prophet's ﷺ wrestling with Abū Jahl. Baseless, as mentioned by al-Ḥalabī in his marginalia on the *Shifā*.[1090]

الأَنْبِيَاءُ قَادَةٌ وَالفُقَهَاءُ سَادَةٌ وَمُجَالَسَتُهُمْ زِيَادَةٌ

Prophets are leaders and jurisprudents are chiefs; sitting with them increases one's goodness.[1091] Forged according to the writer of the *Khulāṣa* [al-Ṭībī].

ذَكَاةُ الْأَرْضِ يَبْسُهَا

The Purification of the earth is its dryness.[1092] Ibn al-Dayba' said, "This is forwarded as a proof by the Hanafi scholars but it is baseless as a Prophetic report though Ibn Abī Shayba does narrates it that way from Abū Ja'far [Muḥammad] al-Bāqir." And a fine chain of transmission this is, from the wonderful Imam, known as the Golden Chain! This is enough to support the refined School. Moreover, when a scholar qualified for independent inference of legal rulings from foundational proofs *(al-mujtahid)* uses a certain hadith as a proof in extracting one such ruling, it is unimaginable that the hadith not be authentic or at least fair in his view, after which it is immaterial if weakness or fabrication slips into its chain of transmitters.[1093]

Al-Zarkashī says the report is baseless and only a saying of Muḥammad b. al-Ḥanafiyya as narrated by Ibn Jarīr in *Tahdhīb al-Āthār*. Al-Suyūṭī said Ibn Abī Shayba narrated it in his *Muṣannaf* from Ibn al-Ḥanafiyya as well as from Abū Ja'far, and Abū Qilāba [all *Tābi'ūn*] as their own saying. I already mentioned that the report is indeed narrated from the Prophet ﷺ. It was also narrated as a saying of 'Ā'isha ؓ but the *Hidāya* raises it to the Prophet ﷺ although its documenter [Ibn Ḥajar] said he could not find it

[1090] I.e. the unfinished marginalia on the *Shifā* by Abū Dharr Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 884, cf. *Kashf al-Ẓunūn*), misidentified by al-'Ajlūnī in *Kashf al-Khafā*—imitated by al-Ṣabbāgh in his edition of al-Qārī's *Asrār*—as Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥalabī (d. 841). Al-Mizzī in *Tahdhīb al-Kamāl* preceded al-Ḥalabī in this ruling as cited by his student Ibn al-Qayyim in *al-Furūsiyya* (p. 3 and 32-33) where the latter says that it is firmly established *(thābit)* that the Prophet ﷺ wrestled to the ground the strongman Rukāna b. 'Abd Yazīd b. Hāshim al-Muṭṭalibī—as narrated in the *Sunan*—whose father was also a Companion as was his son Yazīd, who may be the one that wrestled with the Prophet ﷺ according to some reports cf. *Iṣāba*.

[1091] Narrated from 'Alī by al-Dāraquṭnī in the *Sunan* (3:80) , al-Quḍā'ī (§307), and others with the addition *and sitting with them is increase* cf. *Mudāwī* (4:520). Also as a saying of 'Abd Allāh b. Mas'ūd by Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 201) while al-Haythamī (1:125) sources it to al-Ṭabarānī and said "its narrators have been declared trustworthy" cf. al-Munāwī (4:384) *i.e.* they are weak but there is disagreement over their weakness. Also narrated as a saying of 'Abd Allāh b. Bisr by al-Bayhaqī in *al-Zuhd al-Kabīr* (§458).

[1092] *I.e.* after some liquid filth soils it—according to the Hanafi School. Misattributed to the Prophet ﷺ in the *Mabsūṭ*, the *Hidāya*, *al-Baḥr al-Rā'iq*…

[1093] See the discussion of this problematic assertion in our introduction (section "Hadithic Verdict vs. Juridical Ruling and *'Amal*").

thus.[1094] The "halted" Companion-report is a reliable proof for us [Hanafis] anyway, and so is the broken-chained report if its chain proves sound. Our school's position is strengthened by what is in Abū Dāwūd's *Sunan*:

> "Chapter: The purity of the earth when it becomes dry." [Abū Dāwūd narrates] with his chain from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما: *I used to sleep in the mosque in the time of the Messenger of Allah ﷺ when I was still an unmarried young man and the dogs would urinate and wander in and out of the mosque. The people would never sprinkle anything because of that.*

If it were not for the assumption that the earth becomes clean through dryness, it would have continued to be termed filthy; but we know that the Companions رضي الله عنهم used to stand on all of that ground for their prayers because the mosque was small and the worshippers numerous. This is tantamount to a consensus in the verification of this controversial issue.

Al-Sakhāwī said:

> Abū Qilāba has, *The dryness of the land is its purity.* [All] this is contradicted by the hadith of Anas ﷺ commanding that water be thrown on the urine of the Bedouin [who urinated in the mosque]. It is even narrated that [the Prophet ﷺ ordered] the earth be dug up [and overturned].

This shows that what is meant is that dryness is one of the possible ways of purification, not the exclusive way, and that cleansing the earth with water by pouring it over it does not contradict the former.

أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ

Put women last just as Allah put them last. "A famous hadith," states *al-Hidāya*[1095] but Ibn al-Humām said, "It is not established as narrated from the Prophet ﷺ let alone being famous. The truth is that it is a saying of Ibn Masʿūd ﷺ."[1096]

[1094]In addition to al-Zarkashī, Ibn Ḥajar, al-Sakhāwī, and Ibn al-Daybaʿ, al-Zurqānī also declares it baseless in his *Mukhtaṣar al-Maqāṣid.*

[1095]Cf. also al-Sarakhsī's *Mabsūṭ* and Ibn Rushd's *Bidāya.* Al-Qārī said in the *Mirqāt* (Fikr ed. 9:66): "It is *mashhūr* among the hadith scholars lexically speaking, not in the technical sense used in hadith science," meaning it is widespread, not that it has transmission chains.

[1096]Narrated by ʿAbd al-Razzāq (3:149 §5115, a sound chain per *Fatḥ al-Bārī*) and, through him, al-Ṭabarānī as well as Ibn al-Rabīʿ in *al-Tamyīz* cf. Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qadīr* (1:371) and al-Zaylaʿī, *Naṣb* (2:37). Al-Ṣabbāgh's edition mistakenly has "It is established as narrated..." Al-Qārī in the *Mirqāt* (Fikr ed. 9:66) adds, "But its status is that of a Prophetic saying *(lākinnahu fī ḥukmi al-marfūʿ).*" The saying is understood in the context of the Prophetic hadith, *The best of the men's ranks in prayer is the first and the worst is the last while the best of the women's ranks in prayer is the last and the worst is the first.* In Muslim and the five *Sunan* and *Musnad.*

Q

Quds. See Jerusalem.

الْقُرْآنُ كَلَامُ اللهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَمَنْ قَالَ بِغَيْرِ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ

The Qur'ān is the uncreated word of Allah and whoever says otherwise commits apostasy. Al-Ṣaghānī said it is forged while al-Sakhāwī said this report is a falsehood in all its routes of transmission. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt.*[1097]

[1097]There is Consensus among *Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa* that the Qur'ān is the uncreated Speech of Allah while the Shīʿa and Muʿtazila claim it is created. Some of the Hanbalis went to extremes and attributed uncreated status to the actual volume *(muṣḥaf)* of the Qur'ān, its characters, the ink they are written in, the voices that recite them and the paper on which they are printed on. This heresy was refuted by Ibn ʿAbd al-Salām in his *Mulḥa fī Iʿtiqād Ahl al-Ḥaqq* (The Fair Speech Concerning the Belief of the People of Truth) which we translated in full.

R

عُقُولُهُنَّ فِي فُرُوجِهِنَّ

The R*eason of women lies in their genitals.* Al-Sakhāwī: "Baseless."

الْعَاقِلُ وَلَا الصَّدِيقُ الجَاهِلُ

A R*easonable enemy is much preferable to an ignorant friend.* Wakī[c] narrated it in *al-Ghurar*[1098] from Sufyān as a saying of Abū Ḥāzim: "I would prefer to have a good enemy rather than a corrupt friend."

مَا أَنْصَفَ الْقَارِئُ الْمُصَلِّيَ

The R*eciter of Qur'ān is inconsiderate of the one at prayer.* Al-[c]Asqalānī said, "I do not know it; suffice it that the Prophet said ﷺ:

Do not recite Qur'ān loudly over one another's voice,

which is sound and narrated from al-Bayāḍī رضي الله عنه in the *Muwaṭṭa'*, Abū Dāwūd, and others."

قِرَاءَةُ سُوَرَ الْقَلَاقِلِ أَمَانٌ مِنَ الْفَقْرِ

*R*eciting the suras that begin Say *is security against poverty.* Al-Sakhāwī said it is baseless. There are five such suras, the first being al-Jinn although the famous ones are four: al-Kāfirūn, al-Ikhlāṣ, and the last two suras.[1099]

الإِعَادَةُ سَعَادَةٌ

*R*eiteration *is happiness.* "I never saw it in this wording," Ibn al-Dayba[c] said. What is widespread is the wording, *Affirmation (al-ifāda) is better*

[1098] *Al-Ghurar min al-Akhbār* by the qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. al-Khalaf, known as Wakī[c] al-Ṣaghīr. Al-Suyūṭī (from whom al-Qārī took this entire entry) cites him often.

[1099] Among the prescriptions against poverty: **(i)** the *du[c]ā'* of taking to bed ending with the words, *Repay our debts and grant us sufficiency against poverty* in Muslim and the *Sunan*; **(ii)** piety to parents and supplication for them; **(iii)** refraining from cursing the wind; **(iv)** reciting Sūrat al-Ikhlāṣ upon entering one's house; **(v)** keeping family ties; **(vi)** not wasting food; **(vii)** *Whoever reads Sūrat al-Wāqi[c]a every night shall never suffer poverty* (see note 188); **(viii)** saying *subḥān Allāh wa-bi-ḥamdih subḥān Allāh al-[c]aẓīm, astaghfirullāh* 100 times daily; **(ix)** reciting a hundred times a day *lā ilāha illallāh al-Ḥaqq al-Mubīn.* Some of these are narrated with very weak chains. It is also said that one who recites Sūrat al-Fīl 21 times after the Ẓuhr prayer will receive wealth from the Invisible. The Hanafis hold the reading of *Mukhtaṣar al-Qudūrī* a protection againt poverty as mentioned in *Kashf al-Ẓunūn* and by Aḥmad Khayrī in his biography of Imam al-Kawtharī in the introduction to the 1994 edition of the *Maqālāt*, while the Maliki Shaykh Aḥmad Zarrūq recommends "not to dry one's wet hands on one's own clothes." And Allah knows best.

than reiteration.[1100] However, it is narrated in al-Tirmidhī's *Shamā'il* that the Prophet ﷺ used to repeat himself thrice for additional benefit.[1101]

بُنِيَ الدِّينُ عَلَى النَّظَافَةِ

Religion is built upon cleanliness. Mentioned in the *Iḥyā'* but its documenter [al-ʿIrāqī] said he could not find it anywhere according to Ibn al-Daybaʿ. I could not find it in that form either. Ibn Ḥibbān did narrate in the *Ḍuʿafā'* from ʿĀ'isha رضي الله عنها:

Keep clean because Islām is cleanliness!

Al-Ṭabarānī narrated with a very weak chain from Ibn Masʿūd رضي الله عنه:

Cleanliness calls unto faith.

Al-Suyūṭī said, "Nearer to it is the report al-Tirmidhī narrates from Saʿd b. Abī Waqqāṣ رضي الله عنه from the Prophet ﷺ:

Allah is clean and loves cleanliness, so clean your courtyards!

Al-Tirmidhī also narrated through Saʿd b. Abī Waqqāṣ رضي الله عنه:

Allah is good and He loves good things, He is clean and He loves cleanliness, He is generous and He loves generosity, He is liberal and loves He liberality; so do clean—I think he ﷺ said: your courtyards. (In another version it is narrated 'your dwellings.') And do not imitate the Jews.

Al-Qurṭubī mentioned in *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* that al-Bazzār narrated this hadith in his *Musnad* and that al-Rāfiʿī narrated with his chain from Abū Hurayra رضي الله عنه:

Clean yourselves with anything you may find! Allah built Islām on cleanliness and none shall enter Paradise but the clean person.[1102]

الْمُقَامُ بِمَكَّةَ سَعَادَةٌ وَالْخُرُوجُ مِنْهَا شَقَاوَةٌ

Residence in Mecca is happiness and leaving it is misery. Baseless as a Prophetic hadith but al-Ḥasan al-Baṣrī mentioned it in his letter.

[1100] A rule of rhetoric cf. Amīr Pādeshāh, *Taysīr al-Taḥrīr* (1:231); al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar al-Maʿānī* (p. 70).

[1101] See Abū Ghudda's *al-Rasūl al-Muʿallim* for this and other pedagogical devices used by the Holy Prophet ﷺ, including non-verbal ones cf. Muḥammad Kashshāsh, *al-Ishāra ghayr al-shafawiyya fil-aḥādīth al-Nabawiyya* in *al-Aḥmadiyya* (Dubai, UAE) no. 13 (Muḥarram 1424/March 2003) 17-52.

[1102] Shaykh ʿAbd Allāh Sirāj al-Dīn documents these and other hadiths on cleanliness at the beginning of his *Shamā'il* masterpiece entitled *Sayyidunā Muḥammad* ﷺ.

إِحْيَاءُ أَبَوَيْهِ ﷺ

Resuscitation of the two parents of the Prophet ﷺ. This hadith is forged as stated by Ibn Diḥya.[1103] I have authored a monograph on this topic.[1104]

رَدُّ دَانِقٍ عَلَى أَهْلِهِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً

To Return one dāniq (a sixth of a dirham) to its owner is better than worshipping for seventy years. Ibn Ḥajar [al-ʿAsqalānī] said, "I do not know its basis."[1105] He means its literal wording—otherwise it is sound from the perspective of its meaning. For returning the rights one owes is a categorical obligation and is better than performing seventy years of supererogatory worship. Al-Sakhāwī said:

[1103]Narrated from ʿĀ'isha by al-Dāraquṭnī and Ibn ʿAsākir in their *Gharā'ib Mālik*, Ibn Shāhīn in *al-Nāsikh wal-Mansūkh min al-Ḥadīth* (p. 284-285 §630), al-Khaṭīb in *al-Sābiq wal-Lāḥiq*, and al-Suhaylī in *al-Rawḍ al-Unuf*: "The Prophet ﷺ stopped at al-Ḥajūn [on top of Mecca] sad and dejected. He stayed there a while then came back happy and said, *I asked my Lord and He resuscitated my mother then she believed in me and He returned her.*" It is established that Āmina was not buried in al-Ḥajūn but in the valley of Abwā' between Mecca and Medina. It was declared forged or false by some (al-Dāraquṭnī, Ibn Diḥya, al-Jawzaqānī, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī) and merely weak by others (Ibn Shāhīn, al-Khaṭīb, Ibn ʿAsākir, al-Suhaylī, al-Qurṭubī, al-Ubbī, al-Muḥibb al-Ṭabarī, Ibn Sayyid al-Nās, Ibn Nāṣir al-Dīn, al-Sakhāwī, al-Zurqānī, and Marʿī al-Karmī) cf. al-Suyūṭī, *al-Fawā'id al-Kāmina fī Īmān al-Sayyida Āmina* (1988 Riyadh & Cairo ed. p. 52). Al-Qurṭubī rejects Ibn Diḥya's claim (see above, note 529) and both al-Barzanjī and al-Ālūsī in his *Tafsīr* scoff at al-Qārī's stance on this issue (see above, p. 205-206) while Ibn Ḥajar in *Lisān al-Mīzān* (4:91) criticizes al-Dhahabī's verdict and corroborates the hadith as do al-Qasṭallānī in the *Mawāhib*, al-Haytamī in his commentary on al-Būṣīrī's *Hamziyya* entitled *al-Minaḥ al-Makkiyya* (1:151), al-Barzanjī in the first part of *Sadād al-Dīn* and Ibn ʿĀbidīn in the *Ḥāshiya* among many others such as the Hanafis al-Nasafī, al-Ṭaḥṭāwī, Sājaqlī Zādah, Ibn Ṭūlūn (in *Mabāhij al-Sunna fi Kawn Abaway al-Nabī* ﷺ *fil-Janna*), Muḥammad b. ʿUmar al-Bālī (d. after 1285), Aḥmad Riḍā Khān in *Shumūl al-Islām li-Uṣūl al-Rasūl al-Kirām* and, recently, ʿAbd al-ʿAzīz ʿArafat al-Sulaymānī in *Fatḥ al-ʿAlīm fī Najāt Abaway al-Nabī al-Karīm* and Muḥammad Nūr Suwayd in *Ta'kīd al-Adilla ʿalā Najāt Wāliday al-Nabī min al-Nār*. See also the commentaries of al-Bājūrī and al-Ṣāwī on al-Laqānī's *Jawharat al-Tawḥīd* (v. 9).

[1104]*Adillat Muʿtaqad Abī Ḥanīfata al-Imām fī Abaway al-Rasūl ʿalayhi al-Salām* (Proofs of the Doctrine of Imam Abū Ḥanīfa Regarding the Two Parents of the Messenger, upon him peace). Qārī in *Sharḥ al-Shifā'* held the softer position that it was only weak and acknowledges that al-Suyūṭī authored epistles to their salvation. The latter in his *Dībāj ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim* (3:47) numbers them at seven. They were all published: [1] *al-Durūj al-Munīfa fil-Ābā' al-Sharīfa* (The Outstanding Entries Regarding the Prophet's ﷺ Ancestors); [2-3] *al-Fawā'id al-Kāmina fī Īmān al-Sayyida Āmina wal-Taʿẓīm wal-Minna fī anna Abaway Rasūlillāh fil-Janna* (The Treasured Benefits Regarding the Muslim Belief of the Lady Āmina [bint Wahb] and the Laudatory Gift That the Prophet's ﷺ Parents are in Paradise); [4] *al-Maqāmāt al-Sundusiyya fil-Nisbat al-Muṣṭafawiyya* (The Resplendent Stations Concerning the Prophetic Lineage); [5] *Masālik al-Ḥunafā fī Waliday al-Muṣṭafā* (Methods of Those With Pure Belief Concerning the Two Parents of the Prophet); [6] *Nashr al-ʿIlmayn al-Munīfayn fī Iḥyā' al-Abawayn al-Sharīfayn* (The Proclamation of the Two Lofty Knowledges Regarding the Resuscitation of the Prophet's Two Parents); [7] *al-Subul al-Jaliyya fil-Ābā' al-ʿAliyya* (The Manifest Paths on the Lofty Ancestors [of the Prophet ﷺ]) epitomized by Shaykh Yūsuf al-Nabhānī in *Ḥujjat Allāh ʿalāl-ʿĀlamīn* (p. 413-421). See also our study in the chapter on Imam Abū Ḥanīfa in our *Four Imams and Their Schools*.

[1105]Thus cited also in al-Qārī's booklet on the secrets of pilgrimage entitled *Anwār al-Ḥujaj fī Asrār al-Ḥijaj* (p. 110).

This was said by none other than Yaḥyā b. ᶜUmar b. Yūsuf b. ᶜĀmir al-Andalusī the Māliki jurisprudent when he was blamed for making a journey from al-Qayrawān to Qurṭuba in order to give back one *dāniq* he owed a grocer.[1106]

Ibn Jamāᶜa did cite in his *Mansak al-Kabīr*[1107] that the Prophet ﷺ said:

To return one dāniq of illicit earning equals seventy pilgrimages in the sight of Allah.[1108]

الجَزَاءُ مِنْ جِنْسِ الْعَمَلِ

Reward is of the same genus as the deed. Al-Sakhāwī said, "I did not see it in this wording." The sayings of Allah Most High allude to its sense, ﴿If you punish then punish with the like of that wherewith you were afflicted﴾ (16:126) and ﴿The recompense of an injury is an injury the like thereof﴾ (42:40). Also, *As you judge so shall you be judged.*[1109]

الأَرُزُّ

Rice [and its virtues].[1110] Not established, Ibn al-Daybaᶜ said. However,

[1106]Among the words attributed to the great Maliki imam and qadi Suḥnūn in Qadi ᶜIyāḍ's *Tartīb al-Madārik*: "To leave a *dāniq* of what is forbidden by Allah is better than 70,000 *ḥajjs* followed by 70,000 *ᶜumras* all blessed and accepted, and better than 70,000 horses in the way of Allah with their provision and arms, and better than 70,000 camels sacrificed before the Ancient House of Allah, and better than setting free a thousand slaves from the tribe of Ismāᶜīl (*i.e.* Arabs)!" When his words reached ᶜAbd al-Jabbār b. Khālid he said, "Yes, and better than all the earth has right up to the clouds of the sky in gold and silver which you earn and spend in the way of Allah Almighty and by which you only desire the face of Allah!"

[1107]See note 833.

[1108]Forged by Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣalt, "more shameless than whom I never saw among the arch-liars" (Ibn ᶜAdī).

[1109]*Kamā tadīnu tudān.* Part of a longer hadith narrated (i) through trustworthy narrators but in *mursal* mode from Abū Qilāba, from the Prophet ﷺ by ᶜAbd al-Razzāq and, through him, al-Bayhaqī in *al-Zuhd* and *al-Asmā' wal-Ṣifāt* (1:197 §132 = p. 79); (ii) with a continuous *musnad* but very weak chain from Ibn ᶜUmar by Ibn ᶜAdī (7:348) cf. al-ᶜĀmirī, *al-Jidd al-Ḥathīth* (p. 75); and (iii) as a saying of Abū al-Dardā' and Mālik b. Dīnār, quoting the Torah, by Aḥmad in *al-Zuhd*. Its meaning is confirmed by several narrations in al-Bukhārī: *lā tūkī fa-yūkā ᶜalayki*; *lā tuḥṣī fa-yuḥṣiya ᶜalayki*; *lā tūᶜī fa-yūᶜiya Allāh ᶜalayki* all in *Kitāb al-Zakāt, al-taḥrīḍ ᶜalā al-ṣadaqa* and the next chapter as well as *Kitāb al-Hiba, hibat al-mar'a li-ghayr zawjihā*. A forged variant is narrated from Anas by Ibn Abī ᶜĀṣim in *al-Sunna*. It is a recurrent theme in Judeo-Christian Scripture (cf. Judges 1:7, Psalms 137:8, Obadiah 1:15, Mark 4:24, Luke 6:38) as noted by Ibn ᶜAbd al-Barr in *Bahjat al-Majālis wa-Uns al-Mujālis* (2:166); and a famous Arabic proverb cf. al-ᶜAskarī's (310-ca.400) *Jamharat al-Amthāl* (§1460), al-Maydānī's *Majmaᶜ al-Amthāl*, s.v. *kamā*, and Zamakhsharī's *Mustaqṣā*, s.v. *k-m*. It is partially confirmed by the verse ﴿*Is the reward of goodness aught save goodness?*﴾ (55:60) and the famous sound hadith of mercy in its different wordings, principally *Those who are merciful Allah grants them mercy; show mercy to those on earth and the One in heaven shall grant you mercy*, narrated by al-Tirmidhī and others.

[1110]Among the forgeries on rice: *Rice is part of me and I am part of rice; Whoever eats rice forty days the springs of wisdom gush from his heart to his tongue; Rice was created from the residue of my soul; Rice among foods is like a chief among people etc.; Every-*

Abū Nuʿaym narrated, in *al-Ṭibb al-Nabawī*, from ʿAlī ﵁, from the Prophet ﷺ:

The lord of foods in this world is meat,[1111] *then rice.*

Thus did al-Daylamī narrate it.

أَصْلُ كُلِّ دَاءٍ الرِّضَى عَنِ النَّفْسِ

The Root of every disease is to be pleased with oneself. An aphorism of the early Muslims but not a hadith, as Ibn al-Daybaʿ said.[1112]

إِنَّ الوَرْدَ مِنْ عَرَقِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ مِنْ عَرَقِ الْبُرَاقِ

The Rose was created from the Prophet's ﷺ sweat or *from the Burāq's sweat.* Al-Nawawī said it is not authentic. Al-ʿAsqalānī considered it forged as did Ibn ʿAsākir before him. Al-Sakhāwī mentions all the above. [Yet] al-Zarkashī said it had different narrative routes in [al-Daylamī's] *Musnad al-Firdaws* and Ibn Fāris's *Kitāb al-Rayḥān.*[1113]

مَا بَعُدَ طَرِيقٌ أَدَّى إِلَى صَدِيقٍ

The Road that leads to a friend is never long. Spoken by Dhū al-Nūn al-Miṣrī. In the same vein: "A town never lies far from one beloved."

thing the earth produces contains both ailment and healing except rice, it is unadulterated healing; and *If rice were a man he would be meek.*

[1111]Narrated to here by Ibn Mājah cf. entry *The lord of foods in this world…*

[1112]Similarly, *The root of every disease is indigestion (al-barada),* more likely a saying of al-Ḥasan according to al-Dāraquṭnī in the *ʿIlal* as quoted by al-Suyūṭī in the *Durar al-Muntathira.* Al-ʿAskarī discusses how its wording got corrupted into *The root of every disease is cold (al-bard)* in *Akhbār al-Muṣaḥḥifīn* (p. 79-80) and *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn.*

[1113]All through Makkī b. Bundār al-Zanjānī who was accused of forging it cf. Ibn ʿAsākir (13:131), Ibn ʿArrāq (1:50), al-Fattanī, *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt,* Ibn Ḥajar, *Masāʾil Ajāba ʿanhā al-Ḥāfiẓ* (p. 42) and others. See also entry *The white rose was created from my sweat.*

S

أَمَانُ الْعَبْدِ أَمَانٌ

The Safeguard pledged by the slave is a full safeguard. Ibn al-Humām said there is no known basis for it.[1114]

السَّلَامَةُ فِي الْعُزْلَةِ

Safety lies in solitude. True words but not a hadith in that explicit wording.[1115]

السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي الْقُنُوتِ

Salām on the Prophet ﷺ in the qunūt *supplication.* Al-Sakhāwī said "I never came across it although several jurists mention it as I expounded in my book *al-Qawl al-Badīʿ*."[1116]

رِيقُ الْمُؤْمِنِ شِفَاءٌ

The Saliva of the believer is a cure.[1117] Its meaning is true. It is somewhat substantiated by the saying of the Prophet ﷺ in the sound hadith:

> *In the Name of Allah! The soil of our land mixed with the saliva of some among us heals our sick by the permission of our Lord.*[1118]

[1114]A saying of ʿUmar ﷺ as narrated by ʿAbd al-Razzāq cf. *Naṣb al-Rāya.*

[1115]Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* mention that its meaning was narrated from Abū Mūsā, from the Prophet ﷺ in *Musalsalāt Abī Saʿd al-Sammān* and by al-Daylamī. See also the monographs entitled *al-ʿUzla* by Ibn Abī al-Dunyā, al-Khaṭṭābī and Ibn al-Wazīr.

[1116]The literal meaning of *qunūt* is the protracted station in supplication and its meaning here is the specific supplication raised in the prayers of *fajr* and *witr. Al-Qawl al-Badīʿ fil-Ṣalāt wal-Salām ʿalāl-Ḥabīb al-Shafīʿ* (The Splendid Discourse on the Invocation of Blessings and Peace on the Beloved Intercessor) is one of the masterpieces of Islamic literature and collects most of the hadiths on that noble topic. In it al-Sakhāwī states (ʿAwwāma ed. p. 356) that al-Ḥasan b. ʿAlī رضي الله عنهما narrated: "The Prophet ﷺ taught me to say these words in the *witr* prayer: *O Allah! Guide me among those You guide, grant me health among those to whom You grant health, bless me among those You bless, protect me among those You protect, save me from the evil of what You decree, for You decree and are not decreed upon, and he is not abased whom You protect! Blessed and exalted are You! And may Allah send blessings upon the Prophet Muḥammad.*" *I.e.* without mention of *salām.* Narrated by al-Nasā'ī in his *Sunan* with a chain graded "*ṣaḥīḥ* or *ḥasan*" by al-Nawawī in *Khulāṣat al-Aḥkām* (1:458 §1507) and *ḥasan* by Ibn al-Mulaqqin in *Khulāṣat al-Badr al-Munīr* (1:128-129), Ibn Abī Shayba (6:88), al-Bayhaqī in *al-Sunan al-Kubrā* (1:451), al-Zaylaʿī in *Naṣb al-Rāya* (2:125), and al-Ṣanʿānī in *Subul al-Salām* (1:186) cf. Ibn Kathīr, *Tafsīr* (3:515). The issue is not brought up in Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl al-Barzanjī's *al-Sanā wal-Sanūt fīmā Yataʿallaq bil-Qunūt.*

[1117]"Not a hadith" according to al-ʿĀmirī in *al-Jidd al-Ḥathīth*, al-Qārī in the *Maṣnūʿ* and al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā.* The latter adds, like al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* and al-Qārī here, "but its meaning is true."

صَرِيرُ الْأَقْلَامِ عِنْدَ الْأَحَادِيثِ يَعْدِلُ عِنْدَ اللهِ التَّكْبِيرَ الَّذِي يُكَبَّرُ فِي رِبَاطِ عَسْقَلَانَ وَعَبَّادَانَ وَمَنْ كَتَبَ أَرْبَعِينَ حَدِيثاً أُعْطِيَ ثَوَابَ الشُّهَدَاءِ الَّذِينَ قُتِلُوا بِعَبَّادَانَ وَعَسْقَلَانَ

As for what people say to the effect that "The remnant of the believer's drink is a cure," it is equally true in meaning since al-Dāraquṭnī narrates in *al-Afrād* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

> *It is a sign of humbleness that one drink from the remnant of his brother's drink.*[1119]
>
> That is, a believer.

The Screeching of the pen at [the gatherings of] hadiths equals, in the sight of Allah, the glorification of Allah raised in the garrisons of ʿAsqalān and ʿAbbādān. And whoever writes forty hadiths shall receive the reward of the shuhadā' that are killed in ʿAbbādān and ʿAsqalān. A false report as stated in the *Mīzān* [by al-Dhahabī].

السِّرُّ عِنْدَ الْأَحْرَارِ

Secrets are [safe] with the free. Also stated as "The breasts of free men are the graves of secrets." It is the saying of one of the friends of Allah. One of the great shaykhs declaimed:

> *Who, when told a secret, tattles,*
> *never again is trusted to keep secrets!*

إِتَّخِذُوا عِنْدَ الْفُقَرَاءِ أَيَادِي فَإِنَّ لَهُمْ دَوْلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ سِيرُوا إِلَى الْفُقَرَاءِ فَيُعْتَذَرُ إِلَيْهِمْ كَمَا يَعْتَذِرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ فِي الدُّنْيَا

Seek might among the poor for they shall have their own nation the Day of Resurrection. That day a herald shall announce, Go to the poor! Then people will go seek their forgiveness in the same way one seeks forgiveness from his brother in this life. Al-ʿAsqalānī said this report is baseless. After reporting various hadiths of similar meaning al-Sakhāwī said, "All this is falsehood." Ibn al-Daybaʿ said al-Dhahabī, Ibn Taymiyya, and others said the same before them. However, the teacher of our teachers, the hadith master Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, said that Abū Nuʿaym narrated the first sentence of this hadith in the *Ḥilya*.[1120]

[1118]Narrated from ʿĀ'isha رضي الله عنها in the two *Ṣaḥīḥ*s and *Sunan*.

[1119]Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* and al-Khaṭīb through the forger Nūḥ b. Abī Maryam but Abū Bakr al-Ismāʿīlī also narrates it through another chain in his *Muʿjam al-Shuyūkh* (3:754) cf. al-Sahmī's *Tārīkh Jurjān* (§518).

[1120]Cf. Abū Nuʿaym, *Ḥilya* (8:297) but Ibn al-Qayyim considers it forged in *Naqd al-Manqūl* (p. 132 §223) and *al-Manār al-Munīf* (p. 140 §320) as do al-Dhahabī, Ibn Ḥajar, al-Sakhāwī and others, cf. *Kashf al-Khafā*, entry *ittakhidhū thamma al-fuqarā'i ayādin*. The fact that Abū Nuʿaym narrates it does not constitute a proof to the contrary. It is a saying of Wahb b. Munabbih according to Ibn Ḥajar as cited in the *Maqāṣid*. Al-Ḥabīb Zayn b. Sumayṭ said (class communication, Jakarta) its meaning is confirmed by the *ḥadīth qudsī*: *O My servant, I asked you for food and drink and you neither fed Me nor watered Me…* (al-Bukhārī and Muslim).

إِنَّ الْقَصِيرَةَ قَدْ تُطِيلُ أَيْ تَلِدُ وَلَداً طَوِيلاً

The Short woman may well give birth to a tall child. Al-Jawharī mentioned it in his *Ṣiḥāḥ* but the author of the *Qāmūs* [al-Fayrūzābādī] said, "It is a proverb, not a hadith as mistakenly thought by al-Jawharī."

مِنْ عَلَامَةِ السَّاعَةِ التَّدَافُعُ عَلَى الإِمَامَةِ

A Sign of the Hour is mutual poking so that someone else lead the prayer. Not a hadith but its meaning is true. Ibn al-Dayba^c said it. Salāma bint al-Ḥurr narrated that the Prophet ﷺ said:

> *Among the foresigns of the Hour is that the people in the mosques will poke one another and not find anyone to lead them in the prayer.*

Narrated by Aḥmad, Abū Dāwūd, and Ibn Mājah.

عَلَامَةُ الإِذْنِ التَّيْسِيرُ

The Sign of permission is ease. Another wording has *The sign of authorization (ijāza) is facility in things.* Baseless.[1121]

فَمٌ سَاكِتٌ رَبٌّ كَافٍ

A Silent mouth, a sufficient Lord. Similar to it is *Allah is the protector of him who remains silent.* Ibn al-Dayba^c said this is not a hadith but its meaning is correct. He means that it complies with the hadith:

> *Whoever keeps silent will be saved; and whoever trusts in Allah, Allah suffices as his protector.*[1122]

However, the outward grammatical construction of the first hadith is a blasphemy [=*A silent mouth is a sufficient Lord*] unless we supply an omitted conjunction [*A silent mouth and a sufficient Lord*].

الْغِنَاءُ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْبَقْلَ

Singing grows hypocrisy in the heart as water grows vegetation.[1123] Al-Nawawī said it is inauthentic while al-Suyūṭī said al-Daylamī narrated it from Anas and Abū Hurayra رضي الله عنهما.

[1121]Cf. *Kashf al-Khafā*, entry *ʿalāmat al-idhn al-taysīr*; a Sufi saying per *Fatḥ al-Bārī* (5:336).

[1122]A concatenation of two hadiths, the first narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by al-Tirmidhī, Aḥmad, and al-Dārimī, the second from the same by Ibn Mājah, from ʿImrān b. Ḥuṣayn by al-Daylamī, from ʿUmar by Ibn ʿAsākir, from Abū al-ʿĀliya by ʿAbd b. Ḥumayd, and from al-Rabīʿ b. Khuthaym by al-Qurṭubī.

[1123]Narrated as a saying of Ibn Masʿūd by Ibn Naṣr al-Marwazī in *Taʿẓīm Qadr al-Ṣalāt* (p. 629-630 §680), Ibn Abī al-Dunyā in *Dhamm al-Malāhī* and, through him, al-Bayhaqī in the *Sunan* (10:223) and *Shuʿab* (4:278 §5098-5099) cf. Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī, *al-Radd ʿalā man Yuḥibb al-Samāʿ*, published as *Ḥukm al-Ghinā' wal-Samāʿ* (p. 34) and Ibn al-Qayyim, *Ighāthat al-Lahfān* (1:248). However, its status may be that of a Prophetic saying cf. Ālūsī in *Rūḥ al-Maʿānī* (11:68). See the conditional meaning of this report as explained

الْغِنَاءُ رُقْيَةُ الزِّنَا

Singing is the incantation of fornication. Al-Nawawī said it is a famous proverb while al-Ghazzālī attributed it to al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ.

المَعَاصِي تُزِيلُ النِّعَمَ

Sins remove bounties.[1124] Al-Sakhāwī said he never came across it,[1125] meaning as a Prophetic hadith. Otherwise, many of the early Muslims said it. The poet said:

If you enjoy a blessing do protect it.
Truly, sins remove blessings!

This meaning is supported by the saying of Allah Most High, ﴿Never will Allah change the condition of a people until they change what is in themselves﴾[1126] (13:11) and ﴿A township that dwelt secure and content, its provision coming to it in abundance from every side, but it disbelieved in the favors of Allah, so Allah made it experience the garb of dearth and fear because of what they used to do﴾ (16:112).

الْمُغْتَابُ وَالْمُسْتَمِعُ شَرِيكَانِ فِي الْإِثْمِ

The Slanderer and his audience are partners in sin. It is mentioned in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī did not document it so no basis is known for it as far as form is concerned. Nevertheless, its meaning is true if the listener is content to listen. Al-Ṭabarānī narrates from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما that the Prophet ﷺ forbade both slander and listening to it. Moreover, we read in the Qur'ān, ﴿Nor backbite one another﴾ (49:12). Also narrated:

Whoever is present while his brother Muslim is slandered without supporting him, Allah shall humiliate him here and hereafter.

Ibn Abī al-Dunyā narrates it from Anas رضي الله عنه in *Dhamm al-Ghība*.[1127]

by al-Nābulusī in *Īḍāḥ al-Dalālāt fī Samāʿ al-Ālāt* (p. 70-80ff.) where he cautions against what he calls al-Haytamī's *taʿaṣṣub* in *Kaff al-Raʿāʿ ʿan Muḥarramāt al-Lahwi wal-Samāʿ* (Blocking the Rabble from Prohibited Entertainment and Recitals) in the latter's rebuttal of the ruling of permissibility on music by Ibn Ṭāhir, Ibn Ḥazm, Suhrawardī (in the *ʿAwārif*) and al-Ḥadīdī. On the defense of *samāʿ* and *ḥaḍra* see also Abū Naṣr al-Sarrāj, Abū al-Fatḥ al-Ghazālī, Ibn ʿAjība, Aḥmad Zarrūq, Qārī's *al-Samāʿ wal-Ghinā'*, al-Shawkānī's *Ibṭāl Daʿwā al-Ijmāʿ ʿalā Taḥrīm Muṭlaq al-Samāʿ*, Jaʿfar al-Kattānī, Saʿīd Bulbul's *Aḥkām al-Dhikr wal-Samāʿ ʿinda al-Ṣūfiyya* (Damascus: French Institute for Arabic Studies, 2002)...

[1124]This is undoubtedly the creed of *Ahl al-Sunna* as opposed to irreligious people cf. *al-Fiqh al-Akbar*: "We do not hold that sins do a believer no harm."

[1125]And he added, "but its meaning is true." *Maqāṣid*.

[1126]Yūsuf ʿAlī's translation ("New Revised Edition") has "until they change it themselves"!

[1127]Ibn Abī al-Dunyā, *Dhamm al-Ghība wal-Namīma* (p. 32-33 §107) with an extremely weak chain through a forger and unknown narrators, but its meaning is established by similar strong hadiths narrated from Abū Ṭalḥa, Jābir, and Sahl b. Muʿādh al-Juhanī by Abū Dāwūd and Aḥmad as well as other hadiths cf. al-Haytamī, *Taṭhīr al-ʿĪba min Danas al-Ghība* published as *Ḥukm al-Ghība wal-Namīma* (p. 64-65 §97).

نَوْمُ الْعَالِمِ عِبَادَةٌ

The Sleep of the scholar is worship. Baseless as a Prophetic hadith in this form, however, a narration states:

> *The sleep of the one who fasts is worship, his silence is glorification, his good deeds are multiplied, his supplication is accepted and his sins are forgiven.*

Al-Bayhaqī narrates it with a weak chain from ᶜAbd Allāh b. Abī Awfā while Abū Nuᶜaym narrated in *al-Ḥilya* from Salmān ﷺ:

> *Sleep with knowledge is better than prayer with ignorance.*

To sum up, whoever is a scholar then his sleep is worship because he intends thereby to renew his strength for acts of obedience. This is why it is also said that *The sleep of the tyrant is worship*[1128] because fatigue is a type of worship for him insofar as it bars him from harming people.

صَدَقَةُ الْقَلِيلِ تَدْفَعُ الْبَلَاءَ الْكَثِيرَ

Small alms repel much tribulation. Also narrated as: *Modest alms.* Not a hadith although its meaning is correct.[1129]

لَا تَلِدُ الْحَيَّةَ إِلَّا الْحَيَّةُ

Snakes do not beget (or issue from) other than snakes. [Not a hadith but] one of the proverbs of the Arabs.[1130]

مِنَ الذُّنُوبِ ذُنُوبٌ/ إِنَّ مِنَ الذُّنُوبِ ذُنُوباً لَا يُكَفِّرُهَا إِلَّا الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ

Some sins cannot be expiated other than by standing at ᶜArafa.[1131] Al-Ghazzālī cited it in the *Iḥyā'* [and said that Jaᶜfar b. Muḥammad had narrated it with his chain to the Prophet ﷺ] but al-ᶜIrāqī said he found no extant basis for it.[1132]

[1128]Not a hadith. However, al-Qārī endorses both meanings as true in *Mirqāt al-Mafātīḥ* in the discussion of the hadith of the Prophet ﷺ and Abū Bakr ﷺ in the cave of Thawr, when the latter got bitten by a snake in his foot but did not move lest he woke the Prophet. There, al-Qārī says: "Truly the sleep of the learned scholar is worship just as the sleep of the criminal is worship from two differing perspectives."

[1129]Cf. entry *Give alms early in the day for affliction will not overstep it.*

[1130]Cf. al-Zamakhsharī's *Mustaqṣā* (2:390). The luminous entry in the *Maqāṣid* has: "A saying of theirs which applies most of the time as alluded by the statement of the Most High ﴿and they beget none save lewd ingrates﴾ (71:27). Hence it is said, 'When the man's root is good his branches are good, even if it is strange that the thorny stem should issue a rose./Also, the branch might turn out vile although the root is good so as to show the Divine decree in contraries and banishment.' Likewise *The son is his father's secret (q.v.).*"

[1131]Al-Qārī reduplicated this entry, once as *Inna min al-dhunūbi dhunūban* which includes the bracketed passage, and once as *Min al-dhunūbi dhunūbun...* which does not.

[1132]Nor does Ibn Abī al-Ḥadīd mention any such chain when he cites it in his *Sharḥ Nahj al-Balāgha* (Cairo 1959 ed. 1:124), although later Shīᶜī authors do, cf. Ibn Abī Jumhūr al-Ahsā'ī (ca.880) in *ᶜAwālī al-La'ālī* (Qum 1985 ed. 4:33); Ḥusayn al-Nūrī (d. 1320!) in his *Mustadrak al-Wasā'il* (Beirut 1987 ed. 10:30) cites a patrilineal chain through Jaᶜfar al-Ṣādiq.

إِنَّ الْعَبْدَ لَيُنْشَرُ لَهُ مِنَ الثَّنَاءِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا يَزِنُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ

Someone may be praised from East to West but, in the sight of Allah, weighs less than the wing of a gnat. Thus found in the *Iḥyā'*. Al-ʿIrāqī said, "I did not find it in this form but there is, in the two *Ṣaḥīḥ*s, from Abū Hurayra ﷺ:

> *There will be huge, strong men that shall come on the Day of Resurrection weighing less than the wing of a gnat in the Sight of Allah.*

الْوَلَدُ سِرُّ أَبِيهِ

The Son is his father's secret. Al-Sakhāwī said it is baseless as did al-Zarkashī before him.[1133]

لَا غِيبَةَ لِفَاسِقٍ

Speaking ill of a corrupt person is not slander (lā ghībata li-fāsiq).[1134] Aḥmad said it is disclaimed *(munkar)* while al-Dāraquṭnī, al-Khaṭīb, and al-Ḥākim said it is a falsehood *(bāṭil)* but al-Zarkashī said it has many routes of transmission and al-Bayhaqī narrated it in his *Sunan* from Anas ﷺ with the wording:

> *Whoever casts off the gown of modesty then speaking ill of him or her is not slander.*

Al-Bayhaqī said there was weakness in its chain. Al-Harawī said in *Dhamm al-Kalām* that it [the entry] was a fair hadith and cited it through various chains from Bahz as *laysa li-fāsiqin ghība.*

لَيْسَ لِفَاسِقٍ غِيبَةٌ

Speaking ill of a corrupt person is not slander (laysa li-fāsiqin ghība). Al-Sakhāwī said after citing a hadith of similar meaning, "In recapitulation, al-ʿUqaylī said that this hadith had no basis and al-Fallās said it is disclaimed *(munkar).*" Al-Manūfī said, "al-Harawī declared it 'fair' but this grading is incorrect as a number of the verifying hadith masters have declared it rejected, forged, and without basis." Al-Ṭabarānī and others narrated it from Muʿāwiya b. Ḥayda ﷺ, from the Prophet ﷺ but with a weak chain, hence al-Ḥākim's statement, "It is neither sound nor relied upon." Al-Bayhaqī also narrated in the *Sunan* and *Shuʿab* from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ:

[1133]See also entries *The snake does not sire other than a snake* and *If Ibrāhīm had lived he would have been a Prophet.*

[1134]As the next entry shows, al-Qārī reduplicated this entry under two slightly different wordings.

Whoever casts off the gown of modesty then speaking ill of him or her is not slander.

Al-Suhaylī said the latter report is not strong and he said another time that its chain contains a weak narrator. In sum, it is not forged but "weak in itself" *(ḍaʿīfun li-dhātih)* or "fair in conjunction with others" *(ḥasan li-ghayrih)* due to the number of its chains.[1135]

الكَلَامُ صِفَةُ المُتَكَلِّم

Speech describes the speaker. Baseless but its meaning is correct and complies with their saying "A vessel exudes [only] what it contains." Hence, the statement of Ibn al-Daybaʿ that "It is not so in absolute terms" is neither accurate nor true.

أَنْفِقْ مَا فِي الجَيْبِ يَأْتِيكَ مَا فِي الغَيْبِ

Spend from your pocket and you will be supplied from the Unseen.[1136] This wording is baseless but its meaning is correct because Allah Most High said, ﴿and nothing do you spend in the least (in His cause) but He replaces it﴾ (34:39) and the agreed-upon hadith [*qudsī*],

Spend and I shall spend over you (anfiq unfiq ʿalayk).[1137]

As for their saying that "Abū Bakr ﷺ spent his money until he wore nothing but a cloak," this is not narrated from the Prophet ﷺ but its meaning is correct.

إِيَّاكَ وَالسَّجْعَ يَابْنَ رَوَاحَةَ

Steer clear of rhymed prose, Ibn Rawāḥa! Thus in the *Ihyāʾ* but al-ʿIrāqī said he could not find it in this form. It is narrated from ʿĀʾisha ﷺ with a sound chain in Ibn al-Sunnī's *Riyāḍa*[1138] and Abū Nuʿaym's *Ḥilya* that she said to al-Sāʾib al-Makhzūmī:

[1135]A grading confirmed by al-Haythamī (1:149), *Mudāwī* (5:362-366) and *Fatḥ al-Wahhāb* (1:357 and 2:261-263). Others said that mass transmission establishes slander as one of the enormities, hence danger is not lifted by such evidence cf. Ibn Abī al-Dunyā's *Dhamm al-Ghība wal-Namīma*, al-Haytamī's *Ḥukm al-Ghība wal-Namīma*, and al-Shawkānī's *Rafʿ al-Rība ʿammā Yajūz wamā Lā Yajūz min al-Ghība*. Allah knows best.

[1136]Cf. Rābiʿat al-ʿAdawiyya's words to Shaybān al-Rāʿī (*s.v.* in al-Nabhānī's *Jāmiʿ Karāmāt al-Awliyāʾ*): "You spend from your pocket (*jayb*) while I spend from the unseen (*ghayb*)."

[1137]Narrated from Abū Hurayra by al-Bukhārī, Muslim, and Aḥmad cf. al-Munāwī's *al-Itḥāfāt al-Saniyya bil-Aḥādīth al-Qudsiyya* (§77 and §177). Add to this the Prophetic hadith from Abū Kabsha al-Anmārī in al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and Aḥmad: *The servant's property is never diminished by alms.*

[1138]Ibn al-Sunnī authored two hadith compilations by that title: *Riyāḍat al-Mutaʿabbidīn* and *Riyāḍat al-Mutaʿallim*, cf. Ibn Ḥajar, *al-Muʿjam al-Mufahras* (p. 92 §277-278).

Keep clear of rhymed prose! The Prophet ﷺ and his Companions did not use rhymed prose.

In Ibn Ḥibbān: *Avoid rhymed prose!* Al-Bukhārī narrates something to this effect from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما. The blameworthy *saj*ʿ is the affected type, as used, for example, by oracles. As for the *saj*ʿ that was narrated in a naturally prosodic form, there is no objection to it. It is even narrated in the Prophetic Law. For example,

O Allah! I seek refuge in You:
from useless knowledge, (ʿilmin lā yanfaʿ)
and a heart that contains no humble fear, (qalbin lā yakhshaʿ)
and an insatiable appetite, (nafsin lā tashbaʿ)
and an invocation that goes unheard, (duʿāʾin lā yusmaʿ)
and of all of the above four (hāʾulāʾi al-arbaʿ).[1139]

إِتَّقُوا مَوَاضِعَ التُّهَمِ

Steer clear of suspicious situations. This is the meaning of ʿUmar's رضي الله عنه statement *Whoever walks suspicious paths will be under suspicion.* Al-Kharāʾiṭī narrated it halted at ʿUmar in *Makārim al-Akhlāq* in the wording, *Whoever puts himself in a suspicious spot, let him never blame any that think ill of him.*[1140]

الْمَعِدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ وَالْحِمْيَةُ رَأْسُ الدَّوَاءِ

The Stomach is the home of disease and diet is the apex of cures. A saying of al-Ḥārith b. Kalada [al-Thaqafī] the physician of the Arabs. It is inauthentic as a Prophetic saying. The *Iḥyāʾ* cites the Prophet ﷺ as saying:

Overeating is the source of every disease and diet the basis of cures. Treat each body with what it knows.

Al-ʿIrāqī said he found no basis for it. Likewise, the hadith:

The stomach is the basin of the body and the veins flow from it.[1141]

[1139]Narrated from several Companions in the *Sunan* and *Musnad*.

[1140]Narrated from the Companion Budayl b. Warqāʾ, from ʿUmar, by al-Kharāʾiṭī cf. al-Silafī, *al-Muntaqā min Makārim al-Akhlāq lil-Kharāʾiṭī* (p. 105 §236). Mawlānā Shaykh Nāẓim avoided drinking in public sight from a bottle of water inside the car that picked him up at night after *tarāwīḥ* in London—although parched—lest it give rise to ill thinking.

[1141]Meaning it has no correct *aṣl*, not no *aṣl* at all, since al-Dāraquṭnī in the *ʿIlal* (8:42) and al-ʿUqaylī (1:51 *bāṭil lā aṣla lahu*) said it is incorrectly narrated through Yaḥyā b. ʿAbd Allāh al-Bābultī al-Ḥarrānī: Ibrāhīm b. Jurayj al-Ruhāwī narrated to us: From Zayd b. Abī Unaysa: From al-Zuhrī: From Abū Salama: From Abū Hurayra رضي الله عنه: The Messenger of Allah ﷺ said: *The stomach is the basin of the body and the veins flow from it. When the stomach is hale, the veins bring out health; when the stomach is ill, the veins bring out illness* [also thus narrated by Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* (3:128), al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (§4343), Tammām al-Rāzī in *al-Fawāʾid* (§332), al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (5:66 §5796),

Al-Dāraquṭnī said, "This is not recognized as the words of the Prophet ﷺ but those of ʿAbd al-Malik b. Saʿīd b. Abjar."[1142] Al-Zarkashī said of the first hadith: "It is baseless and only the speech of a physician." Al-Suyūṭī said Ibn Abī al-Dunyā narrated in *al-Ṣamt* that Wahb b. Munabbih said:

> *The physicians all concur upon the fact that the apex of medicine is diet and the sages all concurred upon the fact that the apex of wisdom is silence.*

[Yet] al-Khallāl[1143] narrated from ʿĀ'isha رضي الله عنها that the Prophet ﷺ said:

> *Diet is medication and the stomach is the home of disease; so treat each body with what it knows.*

The **S***tory of ʿUthmān b. ʿAffān's رضي الله عنه first Jumuʿa he preached as Caliph.* He climbed the pulpit, said *al-Ḥamdu lillāh*, became tongue-tied and said: *Truly Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما used to prepare an appropriate discourse for this setting; but you stand in need of a leader that acts much rather than a leader that speaks well. The orator will come to you in due time. I ask Allah forgiveness for me and for you.* Then he climbed down and led them in prayer. Ibn al-Humām said [in *Fatḥ al-Qadīr*]: "This story is unknown in the books of hadith and is found only in the books of [Hanafi] jurisprudence."[1144]

قِصَّةُ عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ لَمَّا خَطَبَ فِي أَوَّلِ جُمُعَةٍ وُلِّيَ الخِلَافَةَ وَصَعِدَ المِنْبَرَ فَقَالَ الحَمْدُ لله فَأُرْتِجَ عَلَيْهِ فَقَالَ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا كَانَا يُعِدَّانِ لِهَذَا المَقَامِ مَقَالاً وَأَنْتُمْ إِلَى إِمَامٍ فَعَّالٍ أَحْوَجُ مِنْكُمْ إِلَى إِمَامٍ قَوَّالٍ وَسَيَأْتِيكُمُ الخَطِيبُ وَأَسْتَغْفِرُ اللهُ لِي وَلَكُمْ وَنَزَلَ وَصَلَّى بِهِمْ

Ibn ʿAsākir (60:249), and Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* (2:284)] whereas al-ʿUqaylī says the correct chain is: Muḥammad b. Ismāʿīl narrated to us: al-Ḥumaydī narrated to us: Sufyān narrated to us: From Ibn Abjar—this is ʿAbd al-Malik b. Saʿīd b. Abjar: From his father: *The stomach is the basin of the body and the veins run through it. Whatever health is in it brings out health from it, and whatever illness in it brings out illness from it.* Al-Dāraquṭnī added that Ibrāhīm b. Jurayj alone narrates it as a Prophetic hadith. He was a physician and made up a chain for it. This is the only hadith he ever narrated." As for its meaning, it is supported by the narration in al-Ṭabarānī's *Awsaṭ* (§8477) and Abū Nuʿaym in *al-Ṭibb* (1:236 §113): *Fast and you will be healthy (ṣūmū taṣiḥḥū)* through trustworthy narrators according to al-Haythamī (3:179) and which al-Ṣaghānī incorrectly declared a forgery.

[1142]Mistakenly "corrected" to "ʿAbd al-Malik b. Saʿīd b. Jubayr" by al-Ṣabbāgh in his edition of the *Asrār*; but see al-Dāraquṭnī, *ʿIlal* (8:42-43 §1401) and the entries on Ibrāhīm b. Jurayj al-Ruhāwī in al-ʿUqaylī, *Ḍuʿafā'* (1:61-62 §38) and Ibn Ḥajar, *Lisān* (1:258 §84).

[1143]As stated in al-Suyūṭī's *Durar* (p. 266 §438), in the *Itḥāf* (7:400), and by others with the wording *Diet is the chief medication...* etc.

[1144]Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qadīr* (2:57-58), cf. *Hidāya* (1:83). Both al-Zaylaʿī in *Naṣb al-Rāya* (2:197) and Ibn Ḥajar in the *Dirāya* (1:215) call it "odd, though famous in the books" and mention al-Saraqusṭī's mention of it without chain in *al-Dalā'il fī Gharīb al-Ḥadīth* (2:523 §284 under *urtija*) while Ibn Kathīr in the *Bidāya* (7:148) references it to *al-ʿIqd al-Farīd* (4:156-157) and al-Ṭaḥṭāwī in his *Ḥāshiyat Marāqī al-Falāḥ* (p. 333) references it to the *Muḥīṭ*, the *Mabsūṭ*, *Multaqā al-Biḥār*, Ibn Baṭṭāl's *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, and al-Khallāṭī al-Ḥanafī's (d. 652) *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. All appear to have missed the fact that it is narrated by Ibn Saʿd (3:62), al-ʿAskarī in the *Awā'il* (1:261) with two different chains as pointed out by the editor of the *Dalā'il*, and al-Zubayr b. Bakkār in the *Muwaffaqiyyāt* (p. 175 §115-116) without mention of the Two Shaykhs.

الغُرَبَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَلَمْ يَبْعَثِ اللهُ نَبِيّاً إِلَّا وَهُوَ غَرِيبٌ فِي قَوْمِهِ

The Strangers are the inheritors of the Prophets. Allah never sent a Prophet except the latter was a stranger within his nation. Narrated from Anas ﵁, supposedly from the Prophet ﷺ, but it is a falsehood[1145] repelled by the Qur'ān where Allah Most High said ﴿We sent Nūḥ to his people﴾ (71:1), and ﴿To the people of ʿĀd We sent Hūd, one of their own﴾ (7:65, 11:50), and ﴿To the people of Thamūd We sent Ṣāliḥ, one of their own﴾ (7:73, 11:61), and ﴿Were it not for your family we should certainly have stoned you﴾ (11:91). The same may be said of the sending of Mūsā, ʿĪsā, and all the Prophets of the Israelites as Messengers and is equally true of our Prophet ﷺ. He became a stranger generally speaking only after the *Hijra*.

الأَبْدَالُ مِنَ الأَوْلِيَاء

The Substitute-saints in the sense of the Friends of Allah. The reports concerning them have various narrative routes with different wordings from Anas, from the Prophet ﷺ, all of them weak according to Ibn al-Dayba'. Ibn al-Ṣalāḥ said "The strongest report we narrate on the *Abdāl* is the saying of ʿAlī ﵁ that they are in Shām. As for the *Udabā'* [*sic*], *Nujabā'*, and *Nuqabā'*, some of the shaykhs of the Sufi Path mentioned them but they are not established."[1146]

Al-Zarkashī said that Aḥmad narrated in his *Musnad* from ʿUbāda b. al-Ṣāmit ﵁, from the Prophet ﷺ:

> *The Abdāl in this Community are thirty like Ibrāhīm, the intimate friend of the Most Merciful. Whenever one dies, Allah substitutes another one for him.*"

This is a fair hadith corroborated by Ibn Masʿūd's hadith in the *Ḥilya*.[1147] Al-Suyūṭī said: "The report [of the *Abdāl* as a whole] has many witness-chains which I listed in *al-Taʿaqqubāt ʿalā al-Mawḍūʿāt* and which I then published in a monograph."[1148]

[1145]Neither al-Ājurrī's *al-Ghurabā' min al-Mu'minīn* nor Ibn Rajab's *Kashf al-Kurba fī Waṣf Ahl al-Ghurba* makes mention of any such report.

[1146]Cf. al-Kamushkhānawī's definition of the *abdāl* in the beginning of his *Jāmiʿ al-Uṣūl lil-Awliyā'*; al-Suyūṭī's epistle mentioned two notes below; and Ibn ʿĀbidīn's summation entitled *Ijābat al-Ghawth bi-Bayān Ḥāl al-Nuqabā' wal-Nujabā' wal-Abdāl wal-Awtād wal-Ghawth* in his *Majmūʿat al-Rasā'il* (2:264-281).

[1147]A forgery, cf. introduction, section entitled "Sufi Forgeries," note 199.

[1148]I.e. *al-Khabar al-Dāll ʿalā Wujūd al-Quṭb wal-Awtād wal-Nujabā' wal-Abdāl* published in 1977 with notes by ʿAbd Allāh al-Ghumārī, also found in *al-Ḥāwī lil-Fatāwā*. See also al-Kattānī's *Naẓm al-Mutanāthir* (p. 220-221), al-Haytamī's *Fatāwā Ḥadīthiyya* (p. 322-323) and al-Sakhāwī's heretofore unpublished *Naẓm al-La'āl fīl-Kalām ʿalā al-Abdāl* as well as the study in our *Forty Hadiths on the Excellence of Syro-Palestine* (§ 8) on the *Abdāl*, whose existence is *mutawātir* in meaning. See also Epitomes below, Section 37.

إِنَّ الشَّمْسَ رُدَّتْ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ

The Sun was turned back for ʿAlī b. Abī Ṭālib ﵁.[1149] Imam Aḥmad said it was baseless[1150] and Ibn al-Jawzī claimed it was forged but al-Suyūṭī said "Ibn Mandah, Ibn Shāhīn and Ibn Mardūyah narrated it while al-Ṭaḥāwī and Qāḍī ʿIyāḍ declared it sound." Perhaps what is rejected is the claim that the sun was turned back upon the order of ʿAlī ﵁. What is asserted is that it did so upon the supplication of the Prophet ﷺ. Details may be found in the books of Prophetic biography.[1151]

[1149]Al-Qārī wrote a duplicate entry for this hadith: "The turning back of the sun for ʿAlī b. Abī Ṭālib" (*q.v.*) and mentions it again *infra*, in his epitome of Ibn al-Qayyim's *Manār*.

[1150]Thus said al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* but I could not find an early source for this attribution which, if it were correct, Ibn al-Jawzī and Ibn Taymiyya would not have failed to mention in their dismissal of the report in the *Mawḍūʿāt* (ʿUthmān ed. 1:355-357 = Aḍwā' al-Salaf ed. 2:119-123) and *Minhāj al-Sunna* (8:164-168) respectively.

[1151]The Prophet ﷺ rested or received revelation with his head in ʿAlī's lap until sunset, after which—since ʿAlī had not prayed *ʿAṣr*—the Prophet ﷺ raised his hand and supplicated until the sun moved back up from the West. Narrated from Asmā' bt. ʿUmays by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (24:144-151 §382, 390-391 cf. Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna* 2:598 §1323) and al-Ṭaḥāwī in *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (3:92-95 §1067-1068) through two ʿAlawī chains cf. al-Haythamī (8:297), and al-Ḥusayn by al-Khaṭīb in *Talkhīṣ al-Mutashābih* (1:225 §353 under Ibrāhīm b. Ḥayyān) and al-Dūlābī in *al-Dhurriyyat al-Ṭāhira* (p. 91-93 §164); deemed *ṣaḥīḥ* by the hadith masters Aḥmad b. Ṣāliḥ (d. 248), al-Ṭaḥāwī, al-Firyābī (d. 301) in his *Dalā'il al-Nubuwwa*, Abū al-Qāsim Ibn al-Ḥadhdhā' ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-ʿĀmirī al-Ḥaskānī al-Qurashī al-Naysābūrī al-Ḥākim (d. >470)—who said it had been narrated from Asmā', ʿAlī, Abū Hurayra, and Abū Saʿīd al-Khudrī—Ibn Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, Ibn al-Zamalkānī, Ibn al-ʿIrāqī in *Ṭarḥ al-Tathrīb* (7:247), al-Suyūṭī in the *La'ālī'* (1:336-341) and his monograph *Kashf al-Labs fī Ḥadīth Radd al-Shams* after ʿIyāḍ, *Shifā* (p. 347-348 §684) cf. *Fayḍ al-Qadīr* (§7889), and al-Nabhānī, *Ḥujjat Allāh* (p. 398); while Ibn al-Jawzī, al-Mizzī, Aḥmad b. Taymiyya, al-Dhahabī in the *Mīzān* and *Tartīb al-Mawḍūʿāt*, Ibn al-Qayyim, *Manār*, and Ibn Kathīr, *Bidāya* (5:80-90) all deem it forged. Al-Ṭaḥāwī mentions that Aḥmad b. Ṣāliḥ considered it a duty for every *ʿālim* to memorize this hadith as it provides one of the proofs of Prophethood. Ibn Taymiyya summarily dismissed al-Ṭaḥāwī's expertise in hadith because of this narration which he declared forged in his *Minhāj al-Sunna al-Nabawiyya*. ʿIyāḍ considers it authentic and Ibn Ḥajar rejects the claim of forgery, authenticating a similar hadith from Jābir: *The Prophet ﷺ commanded the sun which lagged back for an hour during the day.* Narrated from Jābir by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* with a fair chain cf. *Fatḥ* (6:221) and al-Haythamī (8:296). The claim of forgery was also rejected by al-Sakhāwī, al-Qasṭallānī, Ibn ʿArrāq, al-Zurqānī (*Sharḥ al-Mawāhib* 5:113-118), al-Qārī (*Sharḥ al-Shifā* 1:589-590), and al-Kawtharī in his *Maqālāt* (p. 470 *Mu'allafāt al-Ṭaḥāwī*) cf. Abū Ghudda in his marginalia on the *Maṣnūʿ* (p. 266-267). Shuʿayb al-Arna'ūṭ the editor of the *Mushkil* cites the negative rulings but not the majority view, and his edition of the *Mushkil* is missing al-Ṭaḥāwī's words cited by ʿIyāḍ verbatim (cf. Ibn al-Zamalkānī, *ʿUjālat al-Rākib* p. 44): "These two hadiths [from Asmā'] are established and their narrators trustworthy *(fa-hādhāni al-ḥadīthāni thābitāni wa-ruwātuhumā thiqāt).*"

T

الكَلَامُ
عَلَى
المَائِدَةِ

Table talk. Al-Sakhāwī said: "I know nothing about it whether for or against." He means he did not find any argument to confirm or refute this report. Nevertheless, it is well established that the Prophet ﷺ did talk while eating. Many hadiths confirm it, among them [in al-Bukhārī and Muslim]:

عَنِ اللَّوْحِ
سَمِعْتُ
اللهَ مِنْ
فَوْقِ
الْعَرْشِ
يَقُولُ
لِلشَّيْءِ
كُنْ فَلَا
تَبْلُغُ
الْكَافُ
النُّونَ إِلَّا
يَكُونُ
الَّذِي
يَكُونُ

> *Name Allah, eat with your right hand, and eat from the side [of the dish] closest to you.*

The Tablet said: I heard Allah from above the Throne commanding for something to be with KuN. Before the kāf reaches the nūn, that thing comes into existence. A forgery.

خُذُوا
شَطْرَ
دِينِكُمْ
عَنِ
الحُمَيْرَاءِ

Take half of your Religion from the fair little one.[1152] Meaning ʿĀ'isha رضي الله عنها. *Ḥumayrā'* is the diminutive of *ḥamrā'*—"red"—in the sense of "fair" as in the *Nihāya*. Al-ʿAsqalānī said, "I do not know of any chain for it nor have ever seen it in any of the books of hadith other than Ibn al-Athīr's *Nihāya* and he did not mention who documented it." The hadith master ʿImād al-Dīn Ibn Kathīr mentions that he asked al-Mizzī and al-Dhahabī about it and they did not recognize it. Al-Daylamī [senior] cited it in the *Firdaws* without chain and in a different wording:

> *Take a third of your Religion from the house of the fair little one.*

The author of *Musnad al-Firdaws* [al-Daylamī junior] left a blank for its entry without adducing any chain for it. Thus in al-Sakhāwī, while al-Suyūṭī said:

> I did not see it anywhere. The hadith master ʿImād al-Dīn Ibn Kathīr said in his documentation of the hadiths of Ibn al-Ḥājib's *Mukhtaṣar*: "This is a very odd or rather disclaimed *(munkar)* report. I asked our teacher the hadith master al-Mizzī about it; he did not know it and said he had not come across any chain for it so far. Our teacher al-Dhahabī said it is among the worthless reports for

[1152] On the *ḥumayrā'* narrations see our introduction above, section entitled "Narrations falsely or inconclusively branded forgeries."

which no chain is known." Nevertheless, a report from Anas in the *Firdaws* has, *Take a third of your Religion from the house of the fair little one,* chainless.

Yet its meaning is true, for she possesses, of half the Religion, a reference that commands trust! Also famous is the hadith:[1153]

Speak to me, fair little one!

But the latter is baseless among the ulema.

الشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِ الله تَعْظِيمٌ لِأَمْرِ الله

To Take pity on the creatures of Allah is to glorify His commands. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording."[1154] One of the shaykhs said: "The whole matter revolves around two things: glorifying the commands of Allah and taking pity on His creatures."

الحَدِيثُ فِي المَسْجِدِ يَأْكُلُ الحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ البَهِيمَةُ الحَشِيشَ

Talking in the mosque devours good deeds as the beast devours grass.[1155] Nowhere to be found, as stated in the *Mukhtaṣar* [of al-Manūfī on al-Sakhāwī's *Maqāṣid*].[1156]

[1153]This usage illustrates that the term "hadith" can be used lexically to refer to any saying, including forgeries, as al-Qārī does throughout this book.

[1154]Al-Sakhāwī actually said, "Its meaning is true in many hadiths but as for this particular wording, I do not know it." A narration from the Prophet ﷺ states: *Creatures are all the dependants of Allah (ʿiyāl Allāh), therefore their most beloved ones to Allah are those who are most beneficial to His dependants.* Narrated **[1]** from Ibn Masʿūd by al-Ṭabarānī in the *Kabīr* (10:105 §10033) and *Awsaṭ* [cf. al-Haythamī (5:210)], al-Shāshī in his *Musnad* (1:419 §435), Abū Nuʿaym (4:237, 2:102 *gharīb*), and Ibn ʿAdī (5:1810, 6:2340, 7:2610-2611) with a chain al-Haythamī said contains ʿUmayr Abū Hārūn al-Qurashī whose narrations are not retained; **[2]** from Anas by Abū Yaʿlā (6:65 §3315), al-Bazzār (2:398 §1949), Abū Nuʿaym, al-Ṭabarānī, Ibn Abī al-Dunyā in *Qaḍā' al-Ḥawā'ij* (p. 35-36 §24), al-Ḥārith b. Abī Usāma (p. 278 §914=2:857 §911), al-Quḍāʿī (2:255 §1306) cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (2:313-314 §799) [also *Mudāwī* §4135], and al-Mundhirī in his *Arbaʿūn* with a chain which al-Haythamī (8:191) said contains Yūsuf b. ʿAṭiyya al-Ṣaffār who is discarded and who al-Nawawī in his *Fatāwā* (p. 261) said was unanimously considered weak by the imams of hadith; **[3]** from Ibn ʿAbbās by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (10:105), Abū Nuʿaym (4:237, 2:102), Ibn ʿAdī (5:1810, 6:2340, 7:2610-2611), al-Khaṭīb (6:333-334), and, through him, Ibn al-Jawzī in *al-ʿIlal al-Mutanāhiya* (2:28-29 *lā yaṣiḥḥ)* cf. Aḥdab (5:323-326 §950 *isnāduhu ḍaʿīf jiddan*); **[4]** from Abū Hurayra by Ibn al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* cf. *Fatḥ al-Wahhāb*; and **[5]** from al-Ḥasan al-Baṣrī in *mursal* mode by ʿAbd Allāh b. Aḥmad in *Zawā'id al-Zuhd* cf. *Fatḥ al-Wahhāb.* Al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (6:42-44 §7444-7449 *isnāduhu ḍaʿīf*) narrates it through all but the last two chains. Al-Haytamī, *Fatāwā Hadīthiyya* says the chains of the hadith are all weak. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Sulamī said its chains strengthen each other. Al-ʿAskarī said its meaning is metaphorical. Allah knows best.

[1155]In his documentation of the hadiths of the *Iḥyā'* entitled *al-Mughnī ʿan Ḥaml al-Asfār*, ʿIrāqī said he found no basis for this report, likewise Ibn al-Subkī in *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā* (4:145=6:294), *Itḥāf* (3:31) and al-Saffarīnī in *Ghidhā' al-Albāb* (2:242). Equally baseless are the sayings *Permissible talk in the mosque devours good deeds as fire devours wood* cf. al-ʿAjlūnī, *Kashf al-Khafā'*, and *Whoever talks about worldly matters in the mosque... (q.v.).* See discussion of these reports in our introduction ("Sufi forgeries" p. 74).

شَهَادَةُ الْمَرْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِشَهَادَتَيْنِ

Testimony against oneself equals two testimonies. Not a hadith but its meaning is true with regard to confession. As for what people say, *One's testimony against oneself equals the testimony of seventy persons,* its wording is baseless although its meaning may be correct as a hyperbole.

شَهَادَةُ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ جَائِزَةٌ وَلَا تَجُوزُ شَهَادَةُ الْعُلَمَاءِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ لِأَنَّهُمْ حُسَّدٌ

The Testimony of the Muslims against one another is lawful but not that of the scholars against one another because they are envious.[1157] Not a hadith and its chain is thoroughly defective according to the *La'ālī'*. If we assume it is sound then the scholars that are meant here are the worldly scholars who forgot about the hereafter, as implied in the reason mentioned in the saying; for envy *(ḥasad)* is forbidden but yearning *(ghibṭa)* is fine and good.

شَهَادَةُ الْبِقَاعِ لِلْمُصَلِّي

The Testimony of places for the one who prayed there. It is narrated from Abū al-Dardā' and other Companions and Successors. It is supported by the Qur'ānic verse, ﴿That day she [the earth] will relate her chronicles because your Lord inspires her﴾ (99:4-5).

البَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْقَوْلِ

Tests are put in charge by speech.[1158] Ibn al-Jawzī included it in the forgeries as narrated from Abū al-Dardā' and Ibn Masʿūd رضي الله عنهما. Ibn al-Daybaʿ said it is narrated by al-Khaṭīb in his *Tārīkh* from Ibn Masʿūd رضي الله عنه thus:

[1156]On this source see note 752.

[1157]A saying of Ibn ʿAbbās narrated by Ibn al-Subkī in his *Qāʿida fīl-Jarḥ wal-Taʿdīl.*

[1158]This saying is one of the Arabic proverbs that are quoted in the books of *adab* among the examples of superlative Prophetic eloquence and wisdom. Narrated from [1] ʿAlī by al-Quḍāʿī (1:162 §228), al-Samʿānī in *al-Dhayl*, and al-ʿAskarī in *Jamharat al-Amthāl* (1:207 §258) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3219 *ḥasan*); also as part of the famous *Musalsal bil-Ashrāf* or pattern-chained hadith through narrators from the Prophetic House cf. al-Fādānī, *al-ʿUjāla fīl-Aḥādīth al-Musalsala* (p. 72) and many other such works; [2] Ibn Masʿūd with a very weak chain by al-Khaṭīb (13:279), through him Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* (3:83-84), declaring it forged as did al-Ṣāghānī (cf. al-ʿAjlūnī, *Kashf al-Khafā'*) but this was refuted in the *La'ālī'* (2:293-294) and al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* (p. 147-148) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3220 *ḍaʿīf*) and Ibn ʿArrāq (2:296); al-ʿUqaylī (*s.v.* Naṣr b. Bāb), al-Daylamī in the *Firdaws* (2:35 §2220 chainless), Ibn al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* per al-Sakhāwī, *op. cit.* and by Abū Nuʿaym in *Dhikr Akhbār Aṣbahān* (1:161); [3] Ḥudhayfa by al-Quḍāʿī (1:161 §227) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3219 *ḥasan*); [4] Anas by al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (4:244 §4948) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3217 *ḍaʿīf*); [5] Abū al-Dardā' by Ibn ʿAdī (6:206 §2212), al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (9:222 §4598), al-Khaṭīb (7:389) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§3218 *ḍaʿīf*), Abū al-Shaykh in *al-Amthāl fīl-Ḥadīth* (§50), al-ʿUqaylī (*s.v.* ʿAbd al-Malik b. Hārūn), Ibn ʿAsākir (53:44), and Ibn al-Jawzī, *op.cit.*; [6] Ibn ʿAbbās by Ibn Lāl in *Makārim al-Akhlāq* and Abū al-Layth al-Samarqandī in *Bustān al-ʿĀrifīn*; [7] al-Ḥasan *mursal* by Ibn Abī al-Dunyā in *al-Ṣamt* (p. 169 §286) and *Dhamm al-Ghība* (p. 44 §150) and Wakīʿ b. al-Jarrāḥ in *al-Zuhd* (§310); also as a saying of [1] Ibn Masʿūd by Ibn Abī Shayba (5:231 §25547), Abū Yūsuf in his *Āthār* (p. 197 §889), Ibn al-Jaʿd in his *Musnad* (p. 290 §1963), Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 162=p. 237 §893), Hannād in *al-Zuhd* (2:570

Tests are put in charge by speech to the point that if a man reviles another as sucking at the udder of a bitch, it will happen to the first one.

Al-Sakhāwī said this report was weak. Al-Zarkashī [also] has "utterance" *(manṭiq)* and said Ibn Lāl narrated it in *Makārim al-Akhlāq* from Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما and al-Daylamī from Abū al-Dardā' ﷺ. Al-Suyūṭī [in *al-Durar al-Muntathira*] confirmed: "Al-Daylamī also narrates it from Ibn Masᶜūd ﷺ, from the Prophet ﷺ. Aḥmad narrates it as a saying of Ibn Masᶜūd ﷺ in *al-Zuhd* and Ibn al-Samᶜānī[1159] in his *Tārīkh* from ᶜAlī ﷺ from the Prophet ﷺ."

الشُّكْرُ فِي الْوَجْهِ مَذَمَّةٌ

Thanking someone to his face is cause for blame. Not a hadith.[1160] The following Prophetic hadith compares to it:

You have slit your brother's throat![1161]

It is spoken to someone who [undeservedly] compliments someone else in his presence.

إِنَّ شَيْطَاناً بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ يُقَالُ لَهُ الْوَلْهَانُ مَعَهُ ثَمَانِيَةُ أَمْثَالِ وَلَدِ آدَمَ مِنَ الْجُنُودِ وَلَهُ خَلِيفَةٌ يُقَالُ لَهُ خَنْزَبٌ

There is a devil located between heaven and earth named al-Walhān (Morose).[1162] *His troops are eight times as many as all human beings. He has a successor named Khanzab (Rot).* Ibn al-Jawzī said it is fabricated.

مَا خَلَا جَسَدٌ مِنْ حَسَدٍ

There is no body devoid of envy. Al-Sakhāwī said, "I never saw it in this wording. Its meaning did come up in Abū Mūsā al-Madīnī's *Nuzhat*

§1193), and al-Kharā'iṭī in *Makārim al-Akhlāq* cf. al-Qurṭubī in his *Tafsīr* (verse 49:11) and al-Sakhāwī; [2] Ibn ᶜAbbās by al-Dhahabī in *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* (1:38-39); [3] ᶜĀ'isha with the wording *muwakkalun bil-kalām* by Abū Yūsuf in *al-Āthār* (p. 196 §887); [4] Abū Bakr al-Ṣiddīq with a fair chain per Ibn Ḥajar by Ibn Ḥibbān in *al-Thiqāt* (1:80-84), Abū Nuᶜaym in *Dalā'il al-Nubuwwa* (p. 282-288 §214), al-Bayhaqī in his *Dalā'il* (2:422-426), al-Samᶜanī through the latter in *al-Ansāb* (1:64-67), Ibn ᶜAsākir (17:295), and al-Maydānī in *Majmaᶜ al-Amthāl* (1:17-18); [5] Ibrāhīm al-Nakhaᶜī by Muḥammad b. al-Ḥasan in his *Āthār*. See also the studies in the *Mudāwī* (3:254-255), *Fatḥ al-Wahhāb* (1:197-198), and al-Aḥdab (6:59-62 §1100 and 9:216-219 §2031) and entry *Optimism is put in charge by speech.*

[1159] *I.e.* al-Samᶜānī who is more correctly identified as "Ibn" like al-Bāqillānī, al-Subkī, and al-Daylamī.

[1160] Rather, *Who does not thank people does not thank Allah.* Narrated from Abū Saᶜīd al-Khudrī by al-Tirmidhī *(ḥasan ṣaḥīḥ)* and Aḥmad.

[1161] Narrated by al-Bukhārī and Muslim as well as in the *Sunan* and *Musnad*.

[1162] This is the name of the devil who toys with the obsessed *(muwaswas)* during ablution per Imam al-Ghazzālī in *Bidāyat al-Hidāya (ādāb al-wuḍū')*, and Allah knows best.

al-Ḥuffāẓ where the latter narrates with his chain from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ, as part of a long hadith:

Every son of Ādam is an envier.[1163]

Its chain is weak."

لَا آلَاءَ إِلَّا آلَاؤُكَ يَا أَللهُ إِنَّكَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ مُحِيطٌ بِهِ عِلْمُكَ كعسهلون وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ

There is no bounty save your bounties, O Allah! Truly You are All-Hearing, All-Knowing. Your Knowledge encompasses it. "Kaʿsahalūn." ﴿We sent it down in truth, and with truth has it descended﴾ (17:105). Al-Sakhāwī said these words are famed in many places to be the "Ramadan Protectors" that protect against drowning, theft, fire and other misfortunes, supposedly to be written down during its last Jumuʿa while the preacher is preaching on the pulpit—a baseless innovation. Al-ʿAsqalānī would denounce it from the pulpit even in the middle of his *khuṭba* whenever he saw someone writing them. I would add that the word *kaʿsahalūn* is unknown and its meaning is a mystery, therefore it is not allowed to write it down for it might be a blasphemy which entails apostasy for one that says it.

لَا هَمَّ إِلَّا هَمُّ الدِّينِ وَلَا وَجَعَ إِلَّا وَجَعُ الْعَيْنِ

There is no concern (hamm) like concern for the Religion and there is no sore like the eyesore. Al-Zarkashī said Aḥmad said it is baseless. Al-Bayhaqī narrated it in the *Shuʿab* from Jābir ﷺ, from the Prophet ﷺ and said it is disclaimed." Al-Suyūṭī said it is narrated in al-Ṭabarānī's *Muʿjam al-Ṣaghīr* from Jābir and that al-Zarkashī said Ibn al-Madīnī said:

> I heard my father say, "There are five hadiths we narrate which are baseless." He mentioned this one among them but with the wording *There is no grief (ghamm) like grief for the Religion.*

لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ

There is no dowry payment less than ten dirhams. Al-Sakhāwī said:

> Al-Dāraquṭnī narrated it from Jābir ﷺ, from the Prophet ﷺ but its chain is terminally flimsy as it contains Mubashshir b. ʿUbayd, an inveterate liar. Imam Aḥmad used to say that he had heard Sufyān b. ʿUyayna say: "I could not find any basis for them," meaning the ten dirhams for the dowry. In fact Sahl b. Saʿd's رضي الله عنهما hadith on the woman who gave herself in marriage contradicts it since it says:

[1163]Narrated by Abū Mūsā al-Madīnī in *Nuzhat al-Ḥuffāẓ* (pp. 67-68, *musalsal bi-Khalaf*), Abū Nuʿaym in *Akhbār Aṣbahān* (1:227) and al-Dhahabī in the chapter on al-Ḥākim of his *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. Al-Ṣabbāgh mispells it Abū Mūsā al-Madanī in his edition.

Try to give her something, even an iron ring.[1164]

The contradiction is resolved if we understand that the first hadith as the minimum of a declared dowry payment, both the deferred and immediate, and the second one as the deferred dowry according to custom. The first hadith is supported by what al-Bayhaqī narrated in the *Sunan al-Kubrā* through various weak but mutually reinforced chains from Jābir ﷺ so it attains the rank of "fair" *(ḥasan)* which is sufficiently conclusive, as I have shown in my *Sharḥ Mukhtaṣar al-Wiqāya*.[1165] Allah alone is the source of guidance!

لَا عُذْرَ لِمَنْ أَقَرَّ

There is no excuse for the one who confessed. Al-ʿAsqalānī said it was baseless. Nor is its meaning true in absolute terms.

لَا فَتىً إِلَّا عَلِيٌّ لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفِقَارِ

There is no noble warrior save ʿAlī! There is no sword save Dhūl-Fiqār! It has no reliable basis although a terminally flimsy report from al-Ḥasan b. ʿArafa al-ʿAbdī does mention that Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī al-Bāqir said that an angel named Riḍwān called out from heaven the day of Badr:

There is no sword save Dhūl-Fiqār! There is no noble warrior save ʿAlī![1166]

It is thus mentioned in [al-Muḥibb al-Ṭabarī's] *al-Riyāḍ al-Naḍira*, which continues: "Dhūl-Fiqār is the name of the Prophet's ﷺ sword,[1167]

[1164]Narrated in the Nine Books.

[1165]On this book see above, our biobiliography of al-Qārī under *Fatḥ Bāb al-ʿInāya*. Al-Bayhaqī himself stated that his chain (which comes through Dāwūd al-Awdī, see above, p. 58) was thoroughly weak cf. al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār* (*Nikāḥ, jawāz al-tazwīj ʿalā al-kathīr wal-qalīl*). Al-Laknawī states in *Ẓafar al-Amānī* (p. 172-174) that its chains are not merely weak but very weak, "so it does not rise to the grade of 'fair' despite the multitude of its chains.... and it is more imperative to put into practice the absolute meaning of the Qur'anic verse" *i.e.* ﴿Give unto them their portions as a duty﴾ (4:24). Before him, Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Istidhkār* (5:411) said, "As for the Kufans' proof in the report *There is no dowry less than ten dirhams,* it is meaningless because it is a hadith which none of the learned scholars of hadith considers established." Al-ʿAjlūnī in *Kashf al-Khafā* commented on al-Qārī's words: "It is obvious the aforementioned interpretation is far-fetched and unsupported since what the Two Shaykhs or one of them narrates [to the contrary of the ten dirhams dowry] takes precedence over the rest even if the latter is sound, not to mention the fair—supposing that such is established! Ponder this." See also Ibn al-Jawzī's *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf* (2:280-283).

[1166]Cf. Muḥammad b. Sulaymān al-Kūfī (d. after 300), *Manāqib Amīr al-Mu'minīn* (Qum: Majmaʿ Iḥyā' al-Thaqāfa, 1412, 2:536 §1039) and the obscure Furāt al-Kūfī (d. 352) in his *ghulāt*-oriented *Tafsīr Furāt* (Tehran 1410/1990 ed. p. 95 *sub* Q 3:143-144) among the earliest Shīʿī sources.

[1167]Al-Ḥākim narrates that he ﷺ gained that sword in the battle of Badr.

thus named because there were some small holes on it." What shows its falsehood is that if such had really been called out from heaven at Badr, the noble Companions would have heard it and the great scholars would have reported it from them.

This resembles the report that timbals were banged near Badr, supposedly by the angels, and that these sounds remain heard permanently from his time ﷺ to ours—a falsehood according to both reason and transmission, even if Ibn Marzūq [Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Tilimsānī] mentions it, followed by al-Qasṭallānī in the *Mawāhib*.

Yet another one of the abominable lies of the Shīᶜīs is the hadith:

Call upon ᶜAlī, the wonder-worker! You will find that he supports you in calamities. By your Prophethood, O Muḥammad! By your Sainthood, O ᶜAlī!

لَا بَأْسَ بِالذَّوَاقِ عِنْدَ الْمُشْتَرَى

There is no harm in tasting when buying. Baseless.

اِفْتَضَحُوا فَاصْطَلَحُوا

They exposed one another then they reconciled! A widespread proverb and not a hadith, said Ibn al-Dayba^{c}.

الدُّنيَا مَزْرَعَةُ الآخِرَةِ

This world is the seedbed of the hereafter. Al-Sakhāwī said, "I never saw it although al-Ghazzālī cites it in the *Iḥyā'*." Its meaning is true and inferred from the saying of Allah Most High: ﴿Whoso desires the harvest of the Hereafter, We give him increase in its harvest﴾ (42:20).[1168]

ثَلَاثٌ لَا يُرْكَنُ إِلَيْهَا الدُّنْيَا وَالسُّلْطَانُ وَالمَرْأَةُ

Three things are unreliable: the world, the sultan, and woman. True in meaning[1169] but not a hadith in wording.

نَبْذُ الْقَمْلِ يُورِثُ النِّسْيَانَ

Throwing away lice causes forgetfulness.[1170] Narrated from the Prophet ﷺ as a very weak hadith with al-Ḥakam b. ᶜAbd Allāh al-Aylī in its chain—someone accused of forgery and lying as stated by Ibn ᶜAdī in the *Kāmil*.

[1168] See also entry *Whoever sows shall reap.*

[1169] I.e. unreliable in the absolute sense of protecting a disobedient servant. Otherwise, the married man is called "protected" *(muḥṣan)* by virtue of his wife and the Prophet ﷺ called the sultan *a shield from behind which all combating is done* in the *Ṣaḥīḥayn*.

[1170] *I.e.* throwing them away alive, because they continue to preoccupy the mind and therefore should be buried, thrown out of the mosque, or killed even inside the *Ṣalāt*.

أَلْسِنَةُ الخَلْقِ أَقْلَامُ الحَقِّ

The Tongues of people are the pens of Truth/Allah. Baseless, as stated by Ibn al-Dayba'.

السِّوَاكُ يَزِيدُ الرَّجُلَ فَصَاحَةً

The Toothstick improves one's clarity of speech. Al-Ṣaghānī said, "The fact that it is forged is obvious."[1171]

السَّفَرُ يُسْفِرُ عَنْ أَخْلَاقِ الرِّجَالِ

Travelling (al-safar) lays bare (yusfir) the characters of men. Not a hadith but an example of etymological word-play.[1172] Its meaning is that since traveling involves danger and requires caution it reveals the mettle of men in a way that staying at home does not.

إِنَّ المُسَافِرَ وَمَا لَهُ عَلَى قَلَتٍ

The Traveller and his money are truly at risk. Al-Nawawī said in his *Tahdhīb*, "This is not a report from the Messenger of Allah ﷺ but only from one of the early Muslims. Some said it is from 'Alī—Allah ennoble his face—while Ibn al-Sikkīt and al-Jawharī said it is a Bedouin saying." One report states,

> *If people knew the mercy of Allah toward the traveller, they would all be travelling the next morning. Truly, the traveller and his baggage are at risk save what Allah guards.*

Al-Daylamī narrated it from Abū Hurayra ؓ, from the Prophet ﷺ but without any chain. Ibn al-Athīr cited it in *al-Nihāya* and it is weak. Al-Daylamī also narrates from Abū Hurayra ؓ, from the Prophet ﷺ:

> *If people knew the traveller's merit, they would all be travelling the next morning. Truly, Allah is most Merciful to the traveller.*

This is also weak. So then, it is established and not forged.[1173]

زَامِرُ الحَيِّ لَا يَطْرَبُ

The Tribe's piper is unemotional. Not a hadith but it is generally true since the reed player has heard his own music for so long that it no longer

[1171] Aḥmad al-Ghumārī and al-Fattanī also include it among the forgeries in *al-Mughīr* and *Tadhkirat al-Mawḍū'āt* respectively.

[1172] See "Literary Artifice" in the section of the introduction entitled "Characteristics of Forged Contents."

[1173] This is an example of al-Qārī's leniency on the one hand, since he precludes forgery from a report on the mere basis of its being cited chainless by al-Daylamī which is unheard of (see introduction, "Leniency and idiosyncrasies"; also idiosyncratic is his use of the term *thābit*, since he merely purports by it that the hadith has a chain whereas hadith scholars use it as a synonym of *ṣaḥīḥ*. Finally, from the presumption that the hadith does have a chain, he further presumes it is not forged.

moves his heart. The same occurs with the drummer's horse when its rider beats the drum: the horse remains unchanged. Hence the mature among the Sufis are outwardly unaffected by the spiritual recital *(samāʿ)* even if their innermost beings are invariably moved. Al-Junayd was once asked, "How did you quit ecstatic emotions in the end after having been accustomed to them in the beginning?" He replied, "﴾You see the mountains and think them firmly fixed but they are passing away as the clouds are passing away﴿ (27:88). Likewise, when the Ṣiddīq [Abū Bakr ﷺ] saw a believer weeping in his early religious life, he said: *We were the same then our hearts hardened.*[1174] Meaning, they got stronger and firmer.

المَصَائِبُ مَفَاتِيحُ الْأَرْزَاقِ

Tribulations are the keys of sustenance. Al-Sakhāwī has an entry for this hadith but left it blank. Its meaning bears two interpretations: the first is that Allah consoles one for his tribulations and compensates him with what is better as shown in the hadith [in Muslim and the *Sunan*]:

> *O Allah! Reward me for my tribulation and follow it up for me with something better.*

The second meaning is shown by the famous proverb: "The tribulations of some are the benefits of others." Hence the quip, "The death of donkeys is the marriage-feast of dogs."

الثِّقَةُ بِكُلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ

Trusting everyone is impotence. Al-Sakhāwī said, "I do not know it in this wording." Its meaning is true since no-one ought to trust other than Allah. Whoever trusts Him will never need anybody else but whoever derives his power from people will be humiliated by Allah. A proverb states, "He sought refuge in a shrub"—a feeble plant. There is no change nor might save in Allah! It is strengthened by the hadith:

> *Prudence is to keep a poor opinion [of people].*[1175]

[1174]Narrated by al-Qāsim b. Sallām in *Faḍā'il al-Qur'ān* (p. 135), Ibn Abī Shayba (6:14 = ʿAwwāma ed. 19:452-453 §36673 = Luḥaydān ed. 12:423 §36534), and Abū Nuʿaym (1:33-34): "When the people of Yemen came in the time of Abū Bakr al-Ṣiddīq and heard the Qur'ān they took to weeping, whereupon Abū Bakr said: 'Thus were we before, then the hearts hardened (*qasat al-qulūb*).'" Abū Nuʿaym said: "*The hearts hardened* means they became strong and tranquil through knowledge of Allah." Al-Shaʿbī related from our liegelord ʿUmar: "I swear by Allah that my heart has softened for the sake of Allah until it became softer than butter and it has hardened for the sake of Allah until it became harder than stone."

[1175]Another proverb according to the *Nihāya* but al-Fattanī documented its chains cf. his *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*, entry *al-ḥazmu sū' al-ẓann.*

رَدُّ الشَّمْسِ عَلَى عَلِيٍّ رضي الله عنه

*The Turning back of the sun for ʿAlī b. Abī Ṭālib*ﷺ.[1176] Imam Aḥmad said it is baseless and Ibn al-Jawzī followed him in the *Mawḍūʿāt*. However, al-Ṭaḥāwī and [Qāḍī ʿIyāḍ] the author of the *Shifā* declared it sound. It was also narrated by Ibn Mandah, Ibn Shāhīn, and others such as al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* and *al-Awsaṭ* with a fair chain that *the Prophet* ﷺ *commanded the sun to linger in its place for a while.* Details may be found in our books of Prophetic biography.

ضَعِيفَانِ يَغْلِبَانِ قَوِيّاً

Two weak ones beat one strong one. Not a hadith.

الظَّالِمُ عَدْلُ اللهِ فِي الْأَرْضِ يَنْتَقِمُ بِهِ مِنَ النَّاسِ ثُمَّ يَنْتَقِمُ مِنْهُ

The Tyrant is Allah's justice on earth. Through him Allah takes revenge from people, then He takes revenge from him. Al-Zarkashī said he could not find it anywhere while al-ʿAsqalānī said he could not recall it. However, al-Suyūṭī said:

> Al-Ṭabarānī narrated something to that effect from Jābir ﷺ, from the Prophet ﷺ, that Allah Most High said:
>
> *I avenge Myself against whomever I dislike through whomever I dislike then throw both into hell.*
>
> Al-Daylamī cited it without chain from Jābir ﷺ, from the Prophet ﷺ. Ibn ʿAsākir narrated that ʿAlī b. Tammām said, "They used to say that Allah never takes revenge against a people except through those that are worse than them." In *Zawā'id al-Zuhd* ʿAbd Allāh b. Aḥmad narrated that Mālik b. Dīnār said: "I read in the *Zabūr*: *I requite the hypocrites through the hypocrites then I exact revenge from all of them.*" Its equivalent in the Qur'ān is ﴾Thus We let some of the wrong-doers have power over others because of what they are wont to earn﴿ (6:129).[1177]

This meaning may also be inferred, generally speaking, from the saying of Allah Most High, ﴾And if Allah had not repelled some men by others, the earth would have been corrupted﴿ (2:251). Another hadith bears the same meaning:

As you are, so will you be governed.[1178]

[1176] Al-Qārī wrote a duplicate entry for this hadith: *The sun was turned back for ʿAlī b. Abī Ṭālib* (*q.v.*). See our documentation for that entry.

[1177] Ibn Abi Shayba narrated that al-Aʿmash said, "Meaning, the most evil of people are made to rule over them" cf. al-Haytamī in *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyya* from al-Najm.

[1178] A Prophetic hadith narrated from Abū Bakra by al-Quḍāʿī (1:336) and al-Ḥākim in *Tārīkh Naysābūr* cf. *al-Durr al-Manthūr*; from Abū Bakr by Ibn Jumayʿ al-Ṣaydāwī in *Muʿjam al-Shuyūkh* (p. 149 §104) and al-Daylamī in *al-Firdaws*; and from the *Tābiʿī* Abū

دَارُ الظَّالِمِ خَرَابٌ وَلَوْ بَعْدَ حِينٍ

The Tyrant's house is ruined sooner or later. Al-Sakhāwī said he never came across it but it is attested by the verse ﴿See, yonder are their dwellings empty and in ruins because they did wrong﴾ (27:52).

Isḥāq al-Sabīʿī by al-Bayhaqī in *Shuʿab al-Īmān* (6:22 §7391), the latter through a very weak chain. Al-Ṭabarānī narrated: *Every epoch has a king whom Allah sends in the semblance (ʿalā naḥū) of the hearts of its people. If He desires their reform He sends them a reformer and if He desires their destruction He sends them one who shall cause their perdition.* Al-Fattanī said in *Tadhkirat al-Mawdūʿāt* (§182): "ʿUmar said: *People follow the religion of their kings.* I do not know it as a Prophetic hadith but it is supported by what al-Ṭabarānī narrates [and al-Bayhaqī from Kaʿb as stated in *Kashf al-Khafā* (2:166)] from the Prophet ﷺ: "*Every epoch has a king...* etc." Al-Ṭabarānī also narrated that al-Ḥasan al-Baṣrī heard a man supplicating against al-Ḥajjāj whereupon he said to him: "Do not do that! Truly you are all the same and were treated accordingly. The only thing we fear, if al-Ḥajjāj were to be put away or die, is that apes and pigs be made rulers over you! It has been narrated: *Your deeds are your workers (aʿmālukum ʿummālukum) and as you are, so will your leaders be.*" Al-Bayhaqī narrated from al-Ḥasan that the Israelites asked Mūsā ؑ: "Ask your Lord to show us how we can tell He is pleased with us and how we can tell He is displeased." Allah said: *Tell them: My good pleasure with them is [seen in] the fact that I make their best govern them; and My displeasure with them is [seen in] the fact that I make their most evil ones govern them.* See also entry *Bow to the monkey in his time.*

U

عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ

The Ulema of my Community are like the Prophets of the Israelites. Al-Damīrī and al-ᶜAsqalānī said it is baseless as did al-Zarkashī while al-Suyūṭī made no comment.[1179] As for the hadith:

الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ

The Ulema are the inheritors of the Prophets, it is narrated in the four *Sunan* [and Aḥmad] from Abū al-Dardā'.[1180]

[1179]Ibn al-Qayyim attributes it to Kaᶜb al-Aḥbār and considers its meaning true in *Hidāyat al-Ḥayārā* (p. 128-129) as does al-Shihāb al-Ramlī in his *Fatāwā* (p. 707) while al-ᶜAjlūnī states that "fact may support it" (*wa-qad yu'ayyiduh al-wāqiᶜ*).
[1180]See note 788.

V

آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللهِ خَيْرٌ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِه

A Verse from the Book of Allah is better than Muḥammad and his House. Al-ʿAsqalānī said: "I could not find it anywhere."[1181]

لَسَعَتْ حَيَّةُ الهَوَى كَبِدِي

The Viper of desire bit my liver. A correct version has:

> *The viper of desire has bitten my liver.*
> *Neither doctor nor healer can cure it*
> *Except the beloved with whom I fell in love.*
> *He is both my illness and my cure.*[1182]

It is claimed that this poem was recited to the Prophet ﷺ but this is baseless. Ibn Taymiyya said:

> The widespread claim that Abū Maḥdhūra recited it in front of the Prophet ﷺ and that emotion so overcame the latter that his blessed cloak slipped off his shoulders then the people of the Ṣuffa divided it into pieces each patched onto his garment—this is a complete lie by agreement of the experts of hadith and all the reports on that subject are fabricated![1183]

Al-Suyūṭī said al-Daylamī narrated it from Anas رضي الله عنه adding, "Only Abū Bakr ʿAmmār b. Isḥāq reports it." Al-Dhahabī commented, "It seems he is the one that forged it." Al-Damīrī said:

> Abū Ṭāhir al-Maqdisī and the author of the *ʿAwārif* [*al-Maʿārif*, al-Suhrawardī] narrate from Anas that the two verses were recited before the Prophet ﷺ whereupon he lost consciousness[1184] while his

[1181]Cf. Ibn Taymiyya, *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ* (p. 80 §48), al-Sakhāwī, *Maqāṣid* (*s.v. āyatun min Kitāb Allāh*); al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī lil-Fatāwā* (1:158); Ibn ʿArrāq (1:309); al-Amīr al-Kabīr in *al-Nukhbat al-Bahiyya* (§1); al-Ghazzī in *al-Jadd al-Ḥathīth* (§2); and *Kashf al-Khafā'*. The most thorough discussion is al-Sakhāwī's.

[1182]These verses were often sung by the early Sufi Muẓaffar al-Qirmāsī at the end of *tahajjud* as narrated by al-Mālīnī in *al-Arbaʿīn fī Shuyūkh al-Ṣūfiyya* (p. 213).

[1183]Al-Suyūṭī confirms this grading in his epistle *al-Qawl al-Jalī fī Ḥadīth al-Walī* in his *Ḥāwī lil-Fatāwā*.

[1184]Al-Suhrawardī himself said he considered it forged in the *ʿAwārif* as did Ibn Abī Ḥajala in *Ghayth al-ʿĀriḍ* and Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥalabī in *al-Rahṣ li-Mustaḥill al-Raqṣ* among others. Aḥmad al-Ghumārī said in *ʿAwāṭif al-Laṭā'if fī Takhrīj Aḥādīth ʿAwārif al-Maʿārif*, "it is a fabricated falsehood by consensus of the hadith masters and the Sufis as well" cf. al-Talīdī, *Darr al-Ghamām al-Raqīq* (p. 99).

companions went into a trance, and his garment had fallen off his shoulders. When they finished, everybody went back to his place and the Prophet ﷺ supposedly said:

He is ignoble who is not shaken by the recital (al-samāʿ).

Then he divided his garment into four hundred pieces. Al-Dhahabī and others said this is a fabricated hadith and it seems that ʿAmmār b. Isḥāq fabricated it, for the remaining transmitters in its chain are trustworthy, while it is certain that this ʿAmmār is a liar.

W

وَيْهِ إِسْمُ شَيْطَانٍ

"Wayh" is the name of a devil. It is narrated as a saying of ᶜUmar ﷺ and Ibrāhīm al-Nakhaᶜī who was among the *Tābiᶜīn* of Kūfa.[1185] Accordingly it is offensive to use names such as Sībawayh or Nifṭawayh.

أُمِرْنَا بِتَصْغِيرِ اللُّقْمَةِ فِي الْأَكْلِ وَتَدْقِيقِ الْمَضْغِ

We have been ordered to eat in small morsels and to chew very well. Al-Nawawī said it is inauthentic.

We have come back from the smaller jihad. See *You have come back from the smaller jihad…*

تَخَتَّمُوا بِالْعَقِيقِ

Wear carnelian rings. It has several routes of transmission, all of them thoroughly defective *(wāhiya)* as per Ibn al-Daybaᶜ. However, al-Daylamī narrated it from Anas, ᶜUmar, ᶜAlī, and ᶜĀ'isha ﷺ with numerous chains, which indicates that the hadith does have a basis. Al-Muṭarrizī in his *Yawāqīt* said that Ibrāhīm al-Ḥarbī,[1186] asked about it, said it was sound *(ṣaḥīḥ)*. Muṭarrizī said it is also narrated as *takhayyamū*, meaning "Set up tent in al-ᶜAqīq"[1187] as per al-Zarkashī. Finally, al-Suyūṭī said that Ibn ᶜAdī narrates with a weak chain from ᶜĀ'isha ﷺ:

Wear carnelian rings for it is blessed.[1188]

[1185]Some mss. have "Ibn ᶜUmar" and thus is it narrated by Abū ᶜUmar Muḥammad b. Aḥmad al-Nūqānī (d. before 400) in *Muᶜāsharat al-Ahlīn* as mentioned by al-Suyūṭī in his *Durar* (where he added that Saᶜīd b. al-Musayyib hated any name that ended with *wayh* and that according to the hadith master Abū al-ᶜAlā' al-ᶜAṭṭār "the hadith scholars dislike *wayh*") but in the *Tadrīb* (type 23) he states that Ibn Ḥajar narrates it from al-Nakhaᶜī and that while the grammarians pronounce that suffix *-wayh*, the hadith scholars prefer *-ūyah*.

[1186]Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ḥarbī (198-285) of Merv was a prominent companion and student of Imam Aḥmad. Al-Khaṭīb said of him: "He was an imam in learning, a leader in asceticism, an expert in the Law, perspicuous in rulings, a master in the memorization of hadith, thoroughly versed in its defects, accomplished in literature, and an encyclopedia of the Arabic language." He authored a *Gharīb al-Ḥadīth* among other books. Al-Ḥākim relates that he was pre-eminent in Baghdad for four traits: his superlative manners, his knowledge of the Law, his knowledge of hadith, and his asceticism *(zuhd)*. Al-Dāraquṭnī said he compared to his friend Aḥmad b. Ḥanbal in all these respects.

[1187]A valley toward Shām extolled by the Prophet ﷺ as blessed cf. al-Bukhārī.

[1188]Narrated from ᶜĀ'isha by al-ᶜUqaylī (4:449), Ibn ᶜAdī (3:138), Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* (3:138), al-Maḥāmilī in *al-Amālī* (§41), al-Khaṭīb (11:251), and Ibn al-Jawzī in

تَخَتَّمُوا بِالزُّمُرُّدِ فَإِنَّهُ يَنْفِي الْفَقْرَ

Wear emerald rings for it eradicates poverty. Al-Daylamī cited it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما but it is inauthentic.

تَخَتَّمُوا بِالزَّبَرْجَدِ فَإِنَّهُ يُسْرٌ لَا عُسْرَ فِيهِ

Wear peridot rings because it is all ease and contains no hardship. Forged, al-ʿAsqalānī said. As for *Wearing a ring of ruby (yaqūt) eradicates poverty,* it means that if one loses everything he owns, he could sell it and recover. If the latter proves authentic,[1189] it probably refers to some characteristics inherent in ruby as mentioned by al-Suyūṭī in his abridgment of the *Nihāya.*[1190]

لُبْسُ الخِرْقَةِ الصُّوفِيَّةِ وَكَوْنُ الحَسَنِ الْبَصْرِيِّ لَبِسَهَا مِنْ عَلِيٍّ

Wearing the Sufi cloak and the fact that al-Ḥasan al-Baṣrī wore it after he received it from ʿAlī رضي الله عنه. Ibn al-Daybaʿ and Ibn al-Salāḥ said it is a falsehood as did al-ʿAsqalānī who added:

> Nothing can be firmly established as authentic in its narrative routes and there is no narration—whether sound, fair, or weak—that says the Prophet ﷺ vested the *khirqa* on any of the Companions رضي الله عنهم in the conventional way of the Sufis; nor did he command any of his Companions to do that. Every explicit report to that effect is falsehood. Further, it is an ignominious lie to claim that ʿAlī رضي الله عنه vested al-Ḥasan al-Baṣrī with the *khirqa.* The imams of hadith did not deem authentic that al-Ḥasan ever even heard anything from ʿAlī, let alone that the latter vested him with the *khirqa*![1191]

the *Mawḍūʿāt* (3:56-59), all through Yaʿqūb b. al-Walīd al-Azdī whom Aḥmad in his *ʿIlal* (1:222) called "one of the major liars" and Ibn Maʿīn in the *Tahdhīb* (11:397-398) "an arch-liar" while Ibn Rajab said he was "discarded" in his reference-book on rings and their rulings, *Aḥkām al-Khawātim* (p. 91-93) where he cited various wordings and nonetheless states that some of the Hanbalis considered wearing peridot *(zabarjad)* rings desirable while most said it was merely permissible. Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* (p. 153) said it has other paths which are all flimsy so that the status of the narration is that of a forgery cf. also al-Uqaylī and Ibn al-Qayyim in *al-Manār al-Munīf* (p. 132) but *La'ālī'* (2:272) insisted it is not forged, followed by Ibn ʿArrāq (2:275-276). The latter mentions al-Zarkashī's comment in *al-Tadhkira* (p. 106): "In *al-Yawāqīt* al-Muṭarrizī said that Abū al-Qāsim al-Ṣāyigh reported to him that Ibrāhīm al-Ḥarbī was asked about his saying, 'Wear peridot rings' and he replied *ṣaḥīḥ.*" Among the wordings: *Wear carnelian rings for they eradicate poverty,* a falsehood according to al-Dhahabī, *Mughnī* (§1504) and al-Mawṣilī's *Mughnī ʿan al-Ḥifẓ* (p. 42), both as quoted in ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 314).

[1189] Ibn Rajab declared it false *(bāṭil)* in *Aḥkām al-Khawātim* (p. 100).

[1190] Al-Suyūṭī's *Taqrīb al-Gharīb fīl-Ḥadīth*, his abridgment of Ibn al-Athīr's *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wal-Athar.* Al-Suyūṭī also authored a supplement to the latter entitled *al-Tadhyīl wal-Tadhnīb ʿalā al-Nihāya fīl-Gharīb.*

[1191] This is the position of the majority of hadith experts but is disputed by some, among them al-Suyūṭī in his treatises *Itḥāf al-Firqa bi-Rafwi al-Khirqa* (The Gift to the Group in the Mending of the Cloak) printed in *al-Ḥāwī lil-Fatāwī* and the monograph in print *Ta'yīd al-Ḥaqīqat al-ʿAliyya wa-Tashyīd al-Ṭarīqat al-Shādhiliyya* (The Support of the Higher

Al-Sakhāwī said:

Our teacher was not the only one to say this but was preceded by a number of scholars [who said the same], even those who wore it and vested others with it such as al-Dimyāṭī, al-Dhahabī,[1192] [al-Hakkārī,] Abū Ḥayyān, al-ʿAlā'ī, [Mughulṭāy,] al-ʿIrāqī, Ibn al-Mulaqqin, [al-Anbāsī,] al-Burhān al-Ḥalabī, [Ibn Nāṣir al-Dīn who mentioned it in a monograph devoted to the *khirqa*,] and others [of those who passed away among our colleagues.][1193] [I clarified all

Truth and Strengthening of the Shādhilī Path); and by Aḥmad al-Ghumārī in *al-Burhān al-Jalī fī Taḥqīq Intisāb al-Ṣūfiyya ilā ʿAlī*.

[1192]"Our Shaykh the ascetic Muḥaddith Ḍiyā' al-Dīn ʿĪsā b. Yaḥyā al-Anṣārī vested me with the Sufi cloak in Cairo saying, 'Shaykh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī vested me with it in Mecca from his uncle Abū al-Najīb.'" *Siyar Aʿlam al-Nubalā'* (Fikr ed. 16:300-302 §5655 =Risāla ed. 22:377). In his biography of the Sufi hadith master of the *Salaf* Shaykh al-Islām Abū Saʿīd Aḥmad b. Muḥammad b. Zyād al-Baṣrī, known as Ibn al-Aʿrābī (242-340), al-Dhahabī writes: "The scholar devoid of *taṣawwuf* and devotional practice is empty, just as the Sufi devoid of knowledge of the Sunna has strayed from the right path."

[1193]The bracketed names and passages were supplied from the original text of the *Maqāṣid*. Among those that also wore the Sufi *khirqa* were **[1]** Ibn al-Ṣalāḥ who said he wore it with only two intermediary links to Abū al-Qāsim al-Qushayrī as related by al-Suyūṭī in *Zād al-Masīr*; **[2]** Ibn ʿAbd al-Salām who took the *khirqa* from Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī according to his biographer the Qāḍī ʿIzz al-Dīn al-Hakkārī b. Khaṭīb al-Ashmūnī as mentioned by Ibn al-Subkī in *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya* and al-Haytamī in his *Fahrasa*; **[3-5]** the three Ibn Qudāmas: Abū ʿUmar, Muwaffaq al-Dīn, and Ibn Abī ʿUmar; **[6]** Aḥmad b. Taymiyya as he himself states in *al-Masā'il al-Tabrīziyya*; **[7]** Ibn al-Qayyim who said in his poem *al-Nūniyya*, "The *Ahl al-Ḥadīth*, all of them, and the Imams of Fatwā are Sufis"; **[8]** Ibn Rajab; all six of the preceding according to Yūsuf b. ʿAbd al-Hādī in *Bad' al-ʿIlqa bi-Labs al-Khirqa* and Jamāl al-Dīn al-Ṭalyānī in *Targhīb al-Mutaḥābbīn fī Labs Khirqat al-Mutamayyizīn*; **[9]** Shams al-Dīn b. al-Jazarī who received the Aḥmadī [=Rifāʿī], Qādirī, and Suhrawardī paths as he stated in *Asnā al-Maṭālib bi-Manāqib ʿAlī b. Abī Ṭālib*; **[10]** Yūsuf b. ʿAbd al-Hādī as he states in *al-Jawhar al-Munaḍḍad fī Ṭabaqāt Muta'akhkhirī Aṣḥāb Aḥmad*, *Tahdhīb al-Nafs*, and *Bad' al-ʿIlqa* (all seven of them Qādirīs); **[11-12]** the two Shaykh al-Islām al-Taqī al-Subkī and his son who took the Shādhilī *khirqa* from Ibn ʿAṭā' Allāh and Abū al-ʿAbbās al-Mursī; **[13]** Ibn Daqīq al-ʿĪd the renewer of the seventh Islamic century whose Sufi teacher was Ibn ʿAṭā' Allāh al-Sakandarī cf. al-Kawhan, *Ṭabaqāt al-Shādhiliyya* (p. 115-116); **[14]** Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī as he stated in his *Muʿjam* cf. al-Ghumārī, *Burhān* (p. 232) and as indicated by al-Battanūnī in *al-Sirr al-Ṣafī* (1:7) and Abū al-Maḥāsin al-Qāwuqjī (d. 1205) in *Shawāriq al-Anwār al-Jaliyya fī Asānīd al-Sādat al-Shādhiliyya* (ms. Damascus 1522 fol. 59b); **[15]** al-Sakhāwī in *al-Ḍaw' al-Lāmiʿ* (8:238-240, 10:150-152) and the section of *al-Jawāhir al-Mukallala fil-Akhbār al-Musalsala* cf. A.J. Arberry, *Sakhawiana: A Study Based on the Chester Beatty Ms. Arab. 773* (London: Emery Walker Ltd., 1951 p. 35) citing al-Zabīdī's *ʿIqd al-Jawhar al-Thamīn* (folio 65) and his *Itḥāf al-Aṣfiyā' bi-Rafʿ Salāsil al-Awliyā'* (folio 34); **[16]** al-Suyūṭī who was a Shādhilī, Aḥmadī [=Rifāʿī], Suhrawardī, Qādirī, and Uwaysī Sufi as he mentioned in part in *Zād al-Masīr fīl-Fahrast al-Ṣaghīr* ; **[17]** Burhān al-Dīn al-Biqāʿī who received the *khirqa* from his Shaykh, ʿAbd Allāh b. Khalīl al-Qalʿī al-Dimashqī al-Shāfiʿī cf. Ḥājjī Khalīfa's *Kashf al-Ẓunūn* (2:1827); **[18]** Shaykh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī who held *silsila*s in no less than eight Sufi paths cf. al-Būṭjī's *al-Simṭ al-Majīd lil-Ṭālib al-Mujīd* and elsewhere; **[19]** al-Shawkānī who received the Naqshbandī path as he stated in his biographical compendium *al-Badr al-Ṭaliʿ bi-Maḥāsin man Baʿd al-Qarn al-Sābiʿ* (1998 Fikr ed. p. 412) in the entry for Sayyid ʿAbd al-Wahhāb b. Muḥammad Shākir b. ʿAbd al-Wahhāb al-Mawṣilī; **[20]** The hadith master Murtaḍā al-Zabīdī who received several Sufi paths including the Naqshbandī, ʿAlawī-Ḥaddādī, and Qādirī paths as he stated in *al-Fawā'id al-Jalīla bi-Taʿlīq Musalsalāt ʿAqīla*; **[21]** Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qinnawjī who gave *bayʿa* to Shaykh Faḍl al-Raḥmān al-

this together with my own chains of transmission to it in a monograph[1194] and in other comments of mine as well as the fact that I myself was vested with it at the hand of several notable Sufis and was greatly honored by this and even stood to attention in the direction of the Kaʿba], so as to imitate the Sufis and derive blessing from their way of living [as well as follow in the steps of the relied upon hadith masters who affirmed its authenticity]. For the fact that they wore it and frequented one another is narrated all the way to Kumayl b. Ziyād who was by general agreement a companion of ʿAlī—Allah ennoble his face! Some paths are also connected with Uways al-Qaranī who met with ʿUmar and ʿAlī رضي الله عنهما.

Similarly, the attribution of the formal oral dictation *(talqīn)* that is practiced among the Sufis is baseless as is the attribution of a specific handshake which they attribute [both] to the Prophet ﷺ. All this is baseless according to the eminent ulema.[1195] Similarly baseless is the attribution of

Murādābādī, was never seen without *dhikr*-beads *(subḥa)* in his hand after that, and whose last work was a translation of Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī's *Futūḥ al-Ghayb* cf. *Nuzhat al-Khawāṭir* (8:187-195).

[1194]Al-Sakhāwī's *al-Jawāhir al-Mukallala* (cf. Arberry's *Sakhawiana*) in which he mentions several of his Sufi teachers and students and again in *al-Ḍaw' al-Lāmiʿ*.

[1195]Al-Qārī means in their specific form, otherwise the claim of baselessness for the *khirqa*, *talqīn*, and *muṣāfaḥa* is incorrect on all three counts as shown by the following proofs: **[1a]** The Prophet ﷺ received a black *khamīṣa*–a silk or woolen wrap bearing markings–and said, *Who do you think we should vest with this khamīṣa?* No-one spoke. Then he said, "Bring me Umm Khālid [bint Khālid b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ al-Umawiyya]—she had just returned from Abyssinia–and he vested it upon her saying: *Wear it out in good health (ablī wa-akhliqī)*!" Then he looked at yellow or red markings on the wrap and said: "*Sanah, Umm Khālid, sanah*!" which means "nice" in Abyssinian. Al-Bukhārī narrates it. Al-Suhrawardī adduced this hadith as the main proof for the *khirqa* cf. *Kashf al-Khafā'* (2:161-162 §2035). **[1b]** The Prophet ﷺ vested Kaʿb b. Zuhayr with his own mantle *(burda)* after the latter recited his famous poem *Bānat Suʿād* as narrated in the *Sīra*. The Qāḍī al-Quḍāt of Mecca Jamāl al-Dīn Ibn Ẓahīra al-Qurashī adduced it cf. al-Ghumārī, *Burhān* (p.239-240). **[1c]** The Prophet ﷺ dressed several Companions with the turban as cited by al-Kattānī in *al-Diʿāma fī Aḥkām Sunnat al-ʿImāma* among others. **[1d]** The famous hadith of *Ahl al-Bayt* in which the Prophet ﷺ covers with his cloak ʿAlī, Fāṭima, and their two children. **[2]** Shaddād b. Aws and ʿUbāda b. al-Sāmiṭ narrated: "We were sitting with the Messenger of Allah ﷺ and he asked if there was any stranger—the narrator said: *i.e.* People of the Book—in the gathering. We said there was none. He said: *Shut the door, raise up your hands and say: Lā ilāha illā Allāh.* We raised our hands and recited the *kalima ṭayyiba* for some time. He then exclaimed: *Al-ḥamdu lillāh! O Allah! You have sent me with this Word and have ordered me to teach it and have promised me Paradise for it, and You do not take back Your promise. Be glad, for Allah has forgiven you!*" Narrated by Aḥmad (old ed. 4:124 and 6:425), al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (7:289 §7163) and *Musnad al-Shāmiyyīn* (2:157-158 §1103-1104), al-Bazzār (7:156-157 §2717 and 8:408 §3483), al-Ḥākim (1:501) and others. Al-Haythamī (1:19) said the narrators in Aḥmad's first chain are trustworthy. **[3]** The translator narrates through direct audition the hadith and actual act of the handshake with a continuous chain to the Prophet ﷺ from nine shaykhs: Sayyid Muḥammad b. ʿAlawī, Sayyid Muḥammad Nūr al-Dīn al-Khaṭīb, Sayyid Muḥammad al-Yaʿqūbī, Sayyid Yūsuf al-Rifāʿī, Sayyid Muḥammad ʿAdnān al-Majd, Sayyid Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ, Sayyid ʿĪsā b. Muḥammad b. Sumayṭ, Shaykh Saʿīd al-Kaḥīl, and Shaykh ʿAbd al-Ḥakīm ʿAbd al-Bāsiṭ al-Rifāʿī. See also al-Fādānī's *al-ʿUjāla fīl Aḥādīth al-Musalsala* (p. 11-12). As for the path

the *khirqa* to Uways and that the Prophet ﷺ supposedly left it for him then ʿUmar and ʿAlī رضي الله عنهما took it to him then he passed it on to them and so on and so forth.[1196] This is unestablished even if some of the shaykhs mention it. What really matters is the path of companionship *(ṭarīq al-ṣuḥba)*,[1197] adherence to the Qur'ān and Sunna, avoidance of personal lusts, staying near the path of guidance, ﴾And the sequel is for righteousness﴿ (20:132).

Wednesday (al-arbiʿāʾ) is a day of continuous misfortune. See *The fourth day of the week.*

لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ

Were it not for you, I would not have created the firmaments. Al-Ṣaghānī said it is forged. Thus in the *Khulāṣa* [*fī Uṣūl al-Ḥadīth* by al-Ṭībī]. However, its meaning is true[1198] and al-Daylamī narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما:

> *Jibrīl came to me and said: Muḥammad! If it were not for you, Paradise would not have been created and if it were not for you, Hell would not have been created.*

In Ibn ʿAsākir's version:[1199]

> *If it were not for you, the world would not have been created.*[1200]

of *kashf* the proofs are innumerable cf. al-Shaʿrānī, *al-Anwār al-Qudsiyya* and al-Ghumārī in *al-Burhān al-Jalī fī Taḥqīq Intisāb al-Ṣūfiyya ilā ʿAlī* (p. 114-145).

[1196]Even if it is a forgery as per Ibn ʿArrāq, "the fact that they [ʿUmar, ʿAlī, and Uways] met is unquestionable" according to al-Qasṭallānī in the *Mawāhib* cf. chapter on our liege-lord ʿUmar in our *Rightly-Guided Caliphs*, forthcoming *in shāʾ Allāh*.

[1197]Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī and Shāh Naqshband respectively said: "The Divine path of guidance is through Shaykh and student until the Day of Resurrection" and "Our path is companionship and all goodness lies in congregation." As al-Ghumārī said in *al-Burhān al-Jalī* (p. 114): "The Sufis do not know the *khirqa* but only know companionship (*ṣuḥba*) and following."

[1198]Al-Qārī says the very same in his commentary on al-Būṣīrī's *Burda* entitled *al-Zubda fī Sharḥ al-Burda* as does the contemporary Sufi master Ḥabīb ʿUmar b. Ḥafīẓ in his, stating that it is confirmed by the verse ﴾And the earth–He has laid it down for mankind﴿ (55:10).

[1199]With a very flimsy chain according to al-Ṣāliḥī in *Subul al-Hudā*. He says it is also narrated from ʿAlī and Salmān رضي الله عنهما. It is also narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما as a saying of ʿĪsā ﷺ by Ibn al-Jawzī in *al-Wafā* (p. 27 §7) with the wording: *Were it not for Muḥammad, Allah would not have created Ādam.*

[1200]Al-Laknawī cites some of the above in his *Āthār al-Marfūʿa* (p. 44-45) and says: "Al-Qasṭallānī in *al-Mawāhib al-Lāduniyya* and al-Zurqānī in its *Sharḥ* mention that al-Ḥākim narrated from ʿUmar رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ, that Ādam ﷺ saw the name of the Prophet ﷺ written on the Throne and that Allah said to Ādam: *Were it not for Muḥammad I would not have created you.* In addition, Abū al-Shaykh narrates in *Ṭabaqāt Aṣfahān* and al-Ḥākim from Ibn ʿAbbās that Allah Most High revealed to ʿĪsā ﷺ: *Believe in Muḥammad and command your Community to believe in him, for were it not for Muḥammad, I*

خِيرَةُ اللهِ لِلْعَبْدِ خَيْرٌ مِنْ خِيرَتِهِ لِنَفْسِهِ

What Allah chooses for His servant is better than what the latter chooses for himself. The form of this report has no known basis although its meaning is true as inferred from what Allah Most High says: ﴾But it may happen that you hate a thing which is good for you, and it may happen that you love a thing which is bad for you﴿ (2:216). This is the reason why asking Allah to show the best choice *(istikhāra)* was commanded both as a prayer and as a supplication. Hence it is narrated that

> *Whoever performs istikhāra shall never be disappointed and whoever seeks advice from others shall never regret.*[1201]

The following supplication is established as authentic:

> *O Allah! Choose for me and do not let me rely on myself.*[1202]

The above is the basis of the commonly cited dictum, "Goodness is in what Allah decides," but the true and correct position per the elite of the shaykhs is that the servant does not have the faculty of real choice *(ḥaqīqat al-ikhtiyār)* because Allah says ﴾Your Lord creates whatever He wills and chooses. They have never any choice. Glorified be Allah and exalted beyond all that they associate (with Him)!﴿ (28:68). Al-Sayyid Abū al-Ḥasan al-Shādhilī said, "Do not choose! If you must choose, then choose not to choose, for your Lord truly ﴾creates what He wills and chooses﴿.

نِعْمَ الصِّهْرُ الْقَبْرُ

What a fine in-law the grave is! Al-Zarkashī said it is nowhere to be found. In the *Firdaws*, from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ:

would not have created Ādam, nor Paradise, nor the Fire. I created the Throne over the water and it shook, so I wrote on it, Lā ilāha illā Allāh, Muḥammadun rasūlu-l-Lāh. Its chain contains ʿAmr b. Aws whom I do not know. Al-Dhahabī said that al-Daylamī also narrates from Ibn ʿAbbās, from the Prophet ﷺ: *Jibrīl came to me and said: Allah Most High says, If it were not for you I would not have created Paradise, and if it were not for you I would not have created Hellfire.*" The chain from our liege-lord ʿUmar is very weak but the hadith itself is corroborated by a similar report from Maysarat al-Fajr رضي الله عنه narrated with a strong chain by the hadith master Abū al-Ḥusayn ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh, known as Ibn Bishrān (328-415) in his *Fawā'id* or his *Juz'* and Ibn al-Jawzī's *Wafā'* (p. 26 §3) and reproduced in full—chain and text—by Ibn Taymiyya in his *Majmūʿ al-Fatāwā* (2:150). Yet another version by al-Ṭabarānī states: *He is the last of the Prophets from your seed and were it not for him I would not have created you* cf. al-Mazālī, *Miṣbāḥ al-Ẓalām*, *Sīra Ḥalabiyya* (1:355), *Sīra Shāmiyya* = al-Ṣāliḥī's *Subul al-Hudā* (Beirut ed. 1:86= Cairo ed. 1:104), ʿAbd Allāh al-Ghumārī, *Murshid al-Hā'ir* (p. 37) and *al-Radd al-Muḥkam al-Matīn* (p. 138-139), Maḥmūd Mamdūḥ, *Rafʿ al-Mināra* (p. 247-248), and al-Mālikī, *Mafāhīm* (p. 63). See our study of the hadith of Ādam's *tawassul* through the Seal of Prophets ﷺ in our introduction above, section entitled "Narrations falsely or inconclusively branded forgeries."

[1201] Al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from Anas, from the Prophet ﷺ.

[1202] Al-Tirmidhī with a weak chain. By "established" al-Qarī means it has a basis.

What a fine match for a girl the grave is!

The writer of the *Musnad al-Firdaws* left its entry blank. Al-Suyūṭī said: "It is [narrated] in the *Ṭuyūriyyāt* with [al-Silafī's] chain, from ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās as a saying of the latter: *What fine sons-in-law the graves are! (niʿma al-akhtān al-qubūr).*[1203]

نِعْمَ الْعَبْدُ صُهَيْبٌ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهَ لَمْ يَعْصِهِ

What a good servant Ṣuhayb is! If he did not fear Allah he would not disobey Him. This is famous in the discourse of the experts in jurisprudential principles and that of rhetoricians, philologists, and grammarians. Some narrate it as a saying of ʿUmar ﵁ while others raise it up to the Prophet ﷺ. Al-Sakhāwī said: "I read it in our teacher's handwriting—he means al-ʿAsqalānī—that he found this hadith in *Mushkil al-Ḥadīth*[1204] by Ibn Qutayba but the latter did not mention any chain of transmitters for it. He said its meaning is that Ṣuhayb obeys Allah because he loves Him and not because he fears His punishment."[1205]

In his *Sharḥ al-Talkhīṣ* [on rhetoric] Ibn al-Subkī said: "I have not seen this report in any of the books of hadith, neither *marfūʿ* nor *mawqūf*, neither from the Prophet ﷺ nor from ʿUmar ﵁ although I searched for it very hard."

Al-Shumunnī in his marginalia on [Ibn Hishām's] *Mughnī [al-Labīb]* says he read it in his father's handwriting: "I saw the *ḥāfiẓ* Abū Bakr Ibn al-ʿArabī attribute it to ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb ﵁ but he did not mention any chain of transmitters for it."[1206]

Al-ʿIrāqī said: "This hadith is baseless, I never came across any chain of transmission for it in any of the books of hadith. Some grammarian attributes it to ʿUmar b. al-Khaṭṭāb but I never saw any chain back to ʿUmar either."

Al-Damāmīnī in his marginalia on the *Mughnī* said: "I saw a hadith in Abū Nuʿaym's *Ḥilya* in the section devoted to the biography of Sālim ﵁, the client of Abū Ḥudhayfa ﵁, through ʿUmar ﵁ who said:

[1203]Al-Silafī, *Ṭuyūriyyāt* (p. 693 §1225) broken-chained through ʿAlī b. Muḥammad al-Mawṣilī who is accused of lying. None of these three narrations stands to scrutiny as a Prophetic report.

[1204]Better known as *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, one of the important works of hadith exegesis.

[1205]I.e. *even* if he did not fear Allah, he would not disobey Him.

[1206]But see note 748.

"I heard the Messenger of Allah ﷺ say: *Truly, Sālim loves Allah so much! If he did not fear Allah he would not disobey him.*"[1207]

Ibn Abī Sharīf mentioned it in his marginalia on Ibn al-Subkī's *Jamᶜ al-Jawāmiᶜ*. He said its chain contains Ibn Lahīᶜa.

Al-Zarkashī said, "This hadith is baseless, but in Abū Nuᶜaym's *Ḥilya* it is narrated from ᶜUmar رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said: *Truly, Sālim loves Allah so much...*

In *Sharḥ Naẓm al-Talkhīṣ*, the hadith master al-Suyūṭī said:

People keep asking about the hadith: *What a good servant Ṣuhayb is! If he did not fear Allah he would not disobey Him.* Some of them attribute it to the Prophet ﷺ while Ibn Mālik attributes it to ᶜUmar رضي الله عنه in *Sharḥ al-Kāfiya*. Shaykh Bahā' al-Dīn al-Subkī said, "I have not seen this report in any of the books of hadith, neither *marfūᶜ* nor *mawqūf*, etc." It is true that this hadith is narrated about Sālim and not Ṣuhayb, from ᶜUmar, from the Prophet ﷺ:

> *Muᶜādh b. Jabal is the leader of the learned on the Day of Resurrection; nothing will stand between him and Allah other than the Messengers. Truly, Sālim the client of Abū Ḥudhayfa loves Allah so much! If he did not fear Allah he would not disobey him.*[1208] Al-Daylamī narrates it.

أَيُّ شَيْءٍ يَخْفَى قَالَ مَا لَا يَكُونُ

What is truly hidden? What never took place. Al-ᶜAsqalānī said "I know no basis for it." [Al-Sakhāwī said,] "Similar to it is the hadith

> *Whoever hides either a good or a bad secret, Allah shall make him wear it among people like a cloth by which they will recognize him. Truly, if a believer were to do a good deed inside a loophole*

[1207]Narrated from ᶜUmar by Abū Nuᶜaym (1:177). Al-Haythamī (10:170) said: "The narrators in its chain are those of al-Bukhārī and Muslim except for Ibn Lahīᶜa and he is fair in his narrations." The hadith masters have said that Ibn Lahīᶜa's narrations are sound *(ṣaḥīḥ)* if he narrates from certain narrators: ᶜAbd Allāh b. al-Mubārak, ᶜAbd Allāh b. Wahb, ᶜAbd Allāh b. Yazīd al-Muqri' (as is the case here), Abd Allāh b. Maslama al-Qaᶜnabī, Saᶜīd b. Abī Saᶜīd Kaysān al-Maqburī and his father Kaysān cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (5:378) and al-Arna'ūṭ, *Taḥrīr al-Taqrīb* (2:258-259 §3563). Abū Nuᶜaym narrates it through a different but very weak chain: "I was told Saᶜīd b. Sulaymān said: Yūnus b. Bukayr narrated to us from Muḥammad b. Isḥāq, from al-Jarrāḥ b. al-Minhāl *(matrūk)* from Ḥabīb b. Najīḥ *(majhūl)*, from ᶜAbd al-Raḥmān b. Ghanam that he said 'I came to Medina in the time of ᶜUthmān and visited ᶜAbd Allāh b. Arqam who said he was with ᶜUmar, at the time he was dying, with Ibn ᶜAbbās and al-Miswar b. Makhrama; then ᶜUmar said, I heard the Messenger of Allah ﷺ say...'"

[1208]See previous note.

hidden in an enclosure, people would still talk about him the next morning.[1209]

Its meaning is strengthened by the saying of Allah Most High, ﴾Allah brought forth that which you were hiding﴿ (2:72). Some interpreted the verse in Qur'ān ﴾He knows the secret thought and what is yet more hidden﴿ (20:7) to mean one's inmost thoughts or, some said, what will never even exist. For He is the Knower of all existent and all non-existent things, and of whatever will exist at some later point, or will never exist, and of its modality if it were to exist. Indeed, when Allah says to something "Be" then it is!

يَقِي الحَرَّ الَّذِي يَقِي الْبَرْدَ

Whatever protects from cold protects from heat.[1210] Its meaning is true but it is not a hadith. Ibn al-Dayba^{c} mentions it. I say, this is inferred from the saying of Allah Most High, ﴾coats to ward off the heat from you﴿ (13:81), meaning, also the cold. It falls under the rubric of naming one of two contraries to mean both, so ponder and reflect!

إِنَّ اللهَ لَمَّا خَلَقَ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ فَقَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَشْرَفَ مِنْكَ فَبِكَ آخُذُ وَبِكَ أُعْطِي

When Allah created reason[1211] *He said, Come forth! so it came forth. Then He said, Go back! so it went back. Then He said, I swear it by My Glory and Splendor! I never created any creature more honorable than you. By you shall I take and by you shall I give.*[1212] Ibn Taymiyya said—and others followed him in this: "A fabricated lie by agreement!"[1213] Thus in the *Maqāṣid*. However, al-Ghazzālī mentioned it in the *Iḥyā'* and al-^{c}Irāqī said, "al-Ṭabarānī narrated it in *al-Mu^{c}jam al-Kabīr* and *al-Awsaṭ* as well as Abū Nu^{c}aym, with two weak chains."[1214]

[1209] I could not find it other than in al-Sakhāwī's *Maqāṣid*, unsourced.

[1210] *Yaqī al-ḥarr al-ladhī yaqī al-bard.*

[1211] *Inna Allāha lammā khalaqa al-^{c}aql…*

[1212] As for the addition that Allah Most High questioned reason, *Who am I and who are you?* whereupon it answered, "You are Allah and I am Your servant," then questioned the *nafs* the same, whereupon it answered: "You are You and I am I," after which it was made to fast and grew weak, finally replying, "You are Allah and I am Your servant," it is not a hadith but a didactic story told by the Sufis and sourced to "ancient books" cf. Ḥabīb ^{c}Alī al-Jafrī, *Ma^{c}ālim al-Sulūk lil-Mar'at al-Muslima* (Beirut: Dār al-Ma^{c}rifa, 2003, p. 49).

[1213] Al-Suyūṭī questioned this claim as shown in the following entry.

[1214] One of the salient principles of Mu^{c}tazilism, Shī^{c}ism, and modernism is their devotion to rationalism and the cult of reason *(al-^{c}aql)*. The *Kāfī* (see the section "Shī^{c}ī Forgeries" in our introduction) begins with what it calls "the Book of Reason" and fills it with over two dozen forgeries in praise of reason while the Egyptian journalist Muḥammad Haykal in his *Life of Muḥammad* ﷺ adduces the fabrication *Ma^{c}rifa is my capital, ^{c}Aql is the basis of my Dīn* (see above, note 19). The ulema said there is not a single sound hadith in praise of reason even if it is enough that the Qur'ān praises it in many a verse: see note 870.

لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ

When Allah created reason…[1215] We already discussed this hadith which al-Zarkashī said was fabricated by general agreement, but al-Suyūṭī commented:

> Al-Zarkashī only followed Ibn Taymiyya in that [claim], however, I did find a usable basis for it. Namely, ʿAbd Allāh b. Aḥmad narrated in his addenda to the *Zuhd*:[1216] ʿAlī b. Muslim narrated to us: Sayyār narrated to us: Jaʿfar narrated to us: Mālik b. Dīnār narrated to us from al-Ḥasan,[1217] from the Prophet ﷺ:
>
> *When Allah created reason, he said to it, Come forth! so it came forth. Then He said: Go back! so it went back. Then He said, I never created any creature dearer to Me than you. By you do I take and by you do I give!*[1218]
>
> This is a "dispatched" *(mursal)* report with a good chain and it is found continuously linked in al-Ṭabarānī's *al-Muʿjam al-Awsaṭ* from Abū Hurayra ﷺ through two weak chains.[1219]

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ

When a fly falls into your vessel, immerse it (famqulūh). A sound hadith. But *Immerse it then remove it (famqulūh thumma unqulūh)*, is made up and forged according to the *Mughrib*.[1220]

إِذَا أَرَدْتُ أَنْ أُخَرِّبَ الدُّنْيَا بَدَأْتُ بِبَيْتِي فَخَرَّبْتُهُ ثُمَّ أُخَرِّبُ الدُّنْيَا

When I decide to destroy the world I shall start with My House and destroy it, then I shall destroy the world. Al-ʿIrāqī said in his documentation of the reports mentioned in the *Iḥyāʾ*, "This report is baseless."[1221]

[1215] *Lammā khalaqa Allāhu al-ʿaql…* See also entry *The first thing Allah created is reason.*

[1216] Corrected from al-Qārī's text which erroneously cited the "addenda to the *Musnad*."

[1217] A good chain of trustworthy narrators but for Sayyār b. Ḥātim whom al-Dhahabī describes as "truthful" (*Kāshif*), "usable, no one declared him weak" (*Mughnī*), "trustworthy, of a truthful character" (*Dīwān al-Ḍuʿafāʾ*), "his hadith is usable, al-Ḥākim said he was the devoted worshipper of his time, and Aḥmad b. Ḥanbal narrated much from him" (*Mīzān*) as did al-Tirmidhī in his *Sunan*.

[1218] Thus narrated by ʿAbd Allāh b. Aḥmad in *al-Zuhd* (p. 320) from al-Ḥasan. The *Laʾāliʾ* (1:129) quoted al-Bayhaqī's verdict in the *Shuʿab* that this was in reality a famous saying of al-Ḥasan and he weakened the chains that have him narrate it from Abū Hurayra.

[1219] Cf. Ibn Abī al-Dunyā, *al-ʿAql wa-Faḍluh* (p. 16 §9), Ibn ʿAdī (2:779 and 2:98), al-Bayhaqī, *Shuʿab* (2:73), and al-Suyūṭī, *Durar al-Muntathira*, under *lammā khalaq Allāh…*

[1220] *al-Mughrib fī Tartīb al-Muʿrib* (under *m-q-l*) by Abū al-Fatḥ Nāṣir al-Dīn b. ʿAbd al-Sayyid b. ʿAlī b. al-Muṭarriz (d. 610), known as al-Muṭarrizī, a grammarian, not a hadith specialist. The wording *thumma unqulūh* "then remove it" is incorrect but its synonyms are related from Abū Hurayra by [1] al-Bukhārī, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, al-Dārimī, and Aḥmad as "then throw it away" (*thumma lyaṭraḥhu*); and [2] al-Ṭaḥāwī and Aḥmad as "then bring it out" (*thumma yukhrijuhu*) cf. the entry "Immersion."

[1221] Its meaning is true since the Prophet ﷺ listed the destruction of the Kaʿba by a man

When I washed the Prophet ﷺ some water remained in the hollow of his eyes and I drank it. Then I inherited the knowledge of the first and the last. Mentioned by ʿAlī رضي الله عنه. Al-Nawawī said: "Inauthentic." Likewise what the Shīʿīs say, that ʿAlī drank the water which had gathered in the navel of the Prophet ﷺ while he was washing him, after which his moustache never grew long. Hence Shīʿīs do not cut their moustaches, supposedly to imitate ʿAlī! This report is falsehood from beginning to end.

لَمَّا غَسَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ اقْتَلَصْتُ مِيَاهَ مَحَاجِرِ عَيْنَيْهِ أَي ارْتَفَعَتْ مِيَاهُ حَدَقَتِهِ فَشَرِبْتُهُ فوَرِثْتُ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ

When it is time both for supper and the ʿishā' prayer, eat first. Al-ʿIrāqī said: "In this given wording, this report is baseless and is not mentioned in the books of hadith." The basis of this report, as agreed upon [in al-Bukhārī and Muslim], is in the wording,

إِذَا حَضَرَ الْعَشَاءُ وَالْعِشَاءُ فَابْدَؤُوا بِالْعَشَاءِ

> *When supper is brought as the last call to prayer is raised (uqīmat al-ṣalāt), eat first.*

Al-Suyūṭī said whoever referenced it to Ibn Abī Shayba's *Muṣannaf* erred, as did al-ʿAsqalānī before him in *Fatḥ al-Bārī*. Ibn Abī Shayba has

> *...and the time of prayer has come,*

just as narrated by Aḥmad in his *Musnad*—not, as is commonly believed, with the wording *and the time of ʿishā has come.*

إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّا عَلَى قَرْيَةٍ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ يَوماً

When a learned scholar and student pass by a village, Allah Most High lifts punishment from its cemetery for forty days. The hadith master Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī said it is baseless.

إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعاً وَنِصْفاً إِلَى ذِرَاعَيْنِ فَصَلُّوا الظُّهْرَ

When the length of the shadow is between one cubit and a half and two cubits, pray the ẓuhr prayer. A falsehood.

إِذَا صَدَقَتِ الْمَحَبَّةُ سَقَطَتْ شُرُوطُ الْأَدَبِ

When love is truthful, the rules of etiquette become superfluous. Ibn al-Daybaʿ said, "This is not a hadith." Rather, it is a saying of al-Junayd as narrated in the *Risāla Qushayriyya* in the wording, "When love is true, the rules of its etiquette become superfluous." It is also said, "etiquette becomes superflous."

he named Dhūl Suwayqatayn among the signs of the Hour as narrated from Abū Hurayra by al-Bukhārī, Muslim, and Aḥmad. See also note 998.

إِذَا ذُكِرَ الصَّالِحُونَ فَحَيَّهَلَا بِعُمَرَ

When the righteous are mentioned, come to ʿUmar! ʿIyāḍ mentioned in the *Ikmāl* that it was a saying of Ibn Masʿūd ﷺ as did al-Qurṭubī and Ibn al-Athīr. Al-ʿIrāqī's words in *al-Dhakhīra*, chapter of *Adhān*, make it sound as if it were a hadith—but perhaps he meant a halted *(mawqūf)* hadith.

إِذَا جَلَسَ الْمُتَعَلِّمُ بَيْنَ يَدَيِ الْعَالِمِ فَتَحَ اللهُ عَلَيْهِ سَبْعِينَ بَاباً مِنَ الرَّحْمَةِ وَلَا يَقُومُ مِنْ عِنْدِهِ إِلَّا كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ وَأَعْطَاهُ اللهُ بِكُلِّ حَرْفٍ ثَوَابَ سِتِّينَ شَهِيداً وَكَتَبَ اللهُ بِكُلِّ حَدِيثٍ عِبَادَةَ سَنَةٍ

When the student sits before the teacher, Allah opens for him seventy doors of Mercy. He does not fail to leave his presence the same as the day his mother gave birth to him. Allah gives him with every letter the reward of sixty martyrs and with every hadith the reward of a year's worship. Forged, as stated in [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]*.

إِذَا كُنْتَ عَلَى المَاءِ فَلَا تَبْخَلْ بِالمَاءِ

When you are over a water source do not be stingy with it [toward others]. Al-Sakhāwī said, "I did not see it anywhere."

إِذَا أَكَلْتُمْ فَأَفْضِلُوا

When you eat, leave something. Al-Sakhāwī devotes an entry to this report without saying anything critical of it. Ibn al-Daybaʿ on the other hand said: "What is reported in al-Bukhārī about his ﷺ drinking the remainder of milk and also the meatless remains of a dish, contradicts it." However, it agrees with the hadith,

There is no good in food or drink that does not have remnants.[1222]

It also agrees with the hadith

When you drink, leave a remnant.[1223]

ʿIyāḍ mentioned both of them and Ibn al-Athīr mentioned the second.

What reconciles the reports is that finishing the food or drink is permissible but it is best to leave something behind in a quantity from which someone else may benefit; otherwise, it is best to finish it. As they say: "Leave some or clean up!" *(baqqū aw naqqū.)*

[1222]I could not find it in Qāḍī ʿIyāḍ's works or anywhere else.

[1223]Related without chain by al-Qāsim b. Sallām in *Gharīb al-Ḥadīth* (Sharaf ed. 2:170) as a saying of Jarīr b. ʿAbd Allāh al-Bajalī to his children while al-Ābī in *Nathr al-Durr* (8th chapter, *Waṣāyā al-ʿArab*) attributes it to ʿUmar b. Yashkur al-Bajalī; and by Ibn Durayd in *Jamharat al-Lugha* (Maʿārif ed. 2:339 under *r-s-w* and 3:194 under *sh-f-f*) as "the recommendation of one of the Arabs to his children." Ibn Rajab quotes Ibn Hubayra in *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (ʿUthaymīn ed. 2:154) as explaining that leaving a remnant is for drinks only, as a precaution because sediments and impurities settle at the bottom of fluids.

حِينَ تَقْلِي تَدْرِي

When you fry you will know.[1224] Not a hadith but its meaning is correct. The saying of Allah Most High points to it: ﴿They will know, when they behold the doom, who was more astray as to the road﴾ (25:42).

إِذَا صَلَّيْتُمْ عَلَيَّ فَعَمِّمُوا

When you invoke blessings upon me, be inclusive. That is, include the Prophets with me, as well as my House and Companions. Al-Sakhāwī said: "I have not seen it in this wording."[1225]

إذا جئت يا مُعَاذُ أَرْضَ الْحُصِيبِ يَعْنِي مِنَ الْيَمَنِ فَهَرْوِلْ فَإِنَّ فِيهَا الْحُورَ الْعِيْنَ

When you pass by the land of Ḥuṣayb—in Yemen—O Muʿādh, hurry! for in it are beautiful-eyed maidens of Paradise. Al-Sakhāwī said "I do not know it." Al-Manūfī said it goes without saying that this report is fabricated.

إِذَا رَأَيْتَ الْقَارِىءَ يَلُوذُ بِالسُّلْطَانِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لِصٌّ وَإِذَا رَأَيْتَهُ يَلُوذُ بِالْأَغْنِيَاءِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ مُرَاءٍ وَإِيَّاكَ أَنْ تُخْدَعَ وَيُقَالَ يَرُدُّ مَظْلَمَةً وَيَدْفَعُ عَنْ مَظْلُوم فَإِنَّ هَذِهِ خُدْعَةُ إِبْلِيسَ اتَّخَذَهَا الْقُرَّاءُ سُلَّماً

When you see a scholar resorting to those in power, know that he is a bandit; when you see him frequenting the rich, know that he is a self-promoter (murā'in). Do not be deceived! Do not believe it if it is said "He fights for justice!" "He defends the oppressed!" It is all a trick of the devil which such persons use as a ladder. This is a saying of [Sufyān] al-Thawrī who is equally narrated to have said:

> It may happen that I meet a person I hate [for being an enemy of the Sunna]; but as soon as he greets me and asks "How are you this morning?" my heart inclines to him. What about those who eat out of their plates and walk on their rugs? Hence it is narrated: *Allah! Let me owe no transgressor any favor by which my heart would hold any regard for him!*[1226]

[1224]A proverb that refers to the defrauded who thinks he is the defrauder.

[1225]Al-Sakhāwī in *al-Qawl al-Badīʿ* cites al-Tirmidhī's narration from ʿAlī ﷺ that the Prophet ﷺ said, regarding the invocation for memorizing the Qur'ān, *Then invoke blessings upon me and all the Prophets of Allah Most High.* The inclusion of the Prophetic House is based on the *Ṣalāt Ibrāhīmiyya* hadith while that of the Companions is inferred from the mass-transmitted *(mutawātir)* Prophetic command to love and respect them as well as Qur'anic verses such as ﴿invoke blessings [O Prophet] on them﴾ (9:103). As for the report in which the Prophet ﷺ allegedly "forbade the curtailed prayer" *(al-ṣalāt al-batrā')* it is a forgery and nowhere to be found in the books of hadith (cf. note 133).

[1226]Sufyān ﷺ was the farthest of people from kings and princes. He would not eat at their tables nor return their salaams but would avoid them and ignore them until they showed humbleness and repentence. Also among his sayings: "Those kings left the hereafter to you, so leave the world to them!" "The ugliest of people is he that pursues the world through the work of the hereafter." "I never saw rarer *zuhd* than the renouncing of leadership. You will see a man renounce food, money, dress, but when it comes to leadership, he maneuvers and battles."

إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَكْتُبْ عَلَيْهِ بَلَغَ فَإِنَّهُ إِسْمُ شَيْطَانٍ وَلَكِنْ يَكْتُبْ عَلَيْهِ اللهُ

It is also said: "How ugly is it to look for a scholar only to hear that he is at the prince's door." Also: "A poor jurist indeed is he that stands at the prince's door and a good prince indeed that stands at the jurist's door."

When you write, do not mark it "balagh" [*i.e.*, "to here"] *for it is the name of a devil; but do mark it "Allah."* Forged, as stated in *al-La'āli'*.

إِذَا كَبُرَ وَلَدُكَ فَآخِهِ

When your son grows up, be his brother. This hadith is not narrated in this wording. It is the meaning of a hadith narrated by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ,* Abū Nuʿaym, and al-Dāraquṭnī, from the Prophet ﷺ:

> *A son is a prince and chief for seven years; a slave and prisoner for seven years; and a minister and brother for seven years. Then, if you are not satisfied with him, strike his flanks; in such a case, you would be excused for your severity toward him.*

Its chain of transmitters is weak.[1227]

إِذَا أَرَادَ اللهُ أَنْ يَنْزِلَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا نَزَلَ عَنْ عَرْشِهِ بِذَاتِهِ

Whenever Allah wants to descend to the lowest heaven, He descends from His Throne in person. The narrator of this report is a lying anti-christ!

شَيْبٌ وَعَيْبٌ

White hair and disgrace! Its phrasing is inauthentic. The nearest to its meaning is the hadith:

> *Whoever sees his hair turn white and yet does not desist and repent; who is not ashamed of disgrace; and who does not fear Allah while not seeing Him; then Allah has not the least need of them.*

Al-Daylamī narrates it without chain from Jābir رضي الله عنه from the Prophet ﷺ. It is narrated that Abū Yazīd [al-Bisṭāmī] saw his face in the mirror and said:

White hair has appeared
but disgrace is still here,
and I know not what
unseen fate lies near![1228]

[1227]"Indeed, the light of Prophethood does not shine over this report," said Muḥammad Darwīsh al-Ḥūt in his *Asnā al-Maṭālib fī Aḥādīth Mukhtalifāt al-Marātib* (p. 33).
[1228]See the similar entry *Whoever reaches forty years and his goodness…*

الدِّيكُ الْأَبْيَضُ صَدِيقِي وَصَدِيقُ صَدِيقِي وَعَدُوُّ عَدُوِّي

The White rooster is my friend and the friend of my friend and the enemy of my enemy. It has paths of transmission; Ibn al-Jawzī mentioned it in his book of forgeries. Al-ʿAsqalānī said, "It is not clear to me that the text of this hadith can be declared to be fabricated." Al-Sakhāwī: "However, most of its wording is inept and graceless.[1229] Abū Nuʿaym gathered the reports about the rooster in a monograph" [*Akhbār al-Dīk*]. So then, it is not forged [!]. Al-Suyūṭī said, "Ibn Abī Usāma and Abū al-Shaykh narrated it from Anas and it is disclaimed *(munkar)*."

الْوَرْدُ الْأَبْيَضُ خُلِقَ مِنْ عَرَقِي وَالْأَحْمَرُ مِنْ عَرَقِ جِبْرِيلَ وَالْأَصْفَرُ مِنْ عَرَقِ بُرَاقِي

The White rose was created from my sweat, the red rose from Jibrīl's sweat and the yellow rose from the sweat of my Burāq.[1230] Cited in *Musnad al-Firdaws* and other books but al-Nawawī said it is inauthentic while others [explicitly] said that it is forged.[1231] Similarly Ibn ʿAdī cites it in his entry on al-Ḥasan b. ʿAlī b. Zakariyyā[1232] (nicknamed the Wolf), from ʿAlī ﵁, that the Prophet ﷺ said:

> *The night I was taken on a journey up to heaven, some of my sweat fell to the ground and from it grew the rose; whoever wishes to smell my scent, let them smell the rose.*

Forged.[1233]

تَارِكُ الْوِرْدِ مَلْعُونٌ وَصَاحِبُ الْوِرْدِ مَلْعُونٌ

Whoever abandons a regular devotional practice is cursed and *Whoever keeps a regular devotional practice is cursed.* Baseless falsehoods.[1234]

[1229] *I.e.* al-Sakhāwī considers it a forgery as those are among its telltale signs. This is also the position of al-ʿIrāqī in *al-Dhayl ʿalā al-Mīzān* and Ibn al-Qayyim (see *infra*, p. 541) notwithstanding al-Qārī's insistent leniency and his misconstruing al-Sakhāwī's mention of Abū Nuʿaym's monograph to mean that he narrates it, whereas al-Sakhāwī meant that this is not found in it. Yet al-Fādānī in *al-ʿUjāla fil-Aḥādīth al-Musalsala* (p. 86) cites Ibn al-Ṭayyib as saying, "Al-Sakhāwī's rejection on the basis that Abū Nuʿaym does not narrate it is meaningless." Other such forgeries: *Keep a white rooster, The white rooster is my beloved and the beloved of my beloved Jibrīl, Do not curse the rooster for it is my friend and the friend of my friend, I saw a rooster in the nearest heaven...* while the report is authentic that the Prophet ﷺ said, *Do not curse the rooster! He arouses you to prayer.* Narrated from Zayd b. Khālid al-Juhanī by Abū Dāwūd, Aḥmad, al-Bazzār, al-Nasā'ī in *ʿAmal al-Yawm wal-Layla*, Abū al-Shaykh in *al-ʿAẓama*, Ibn Ḥibbān, and in the *Majlis Imlā' fī Ru'yat Allāh Tabāraka wa-Taʿālā* by the *ḥāfiẓ* Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid al-Aṣbahānī al-Daqqāq (430-516).

[1230] See also entry, *The rose was created from the Prophet's ﷺ sweat...*

[1231] Such as al-Dhahabī in the *Mughnī* (§5883) cf. ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 314).

[1232] An arch-liar and forger: al-Dhahabī, *Tadhkira* (3:803), al-Ḥalabī, *Kashf* (p. 92).

[1233] As is the hadith made up by the arch-liar Qays b. Tamīm, *Whoever smells the red rose and does not invoke blessings on me has been rude to me,* as stated in *Kashf al-Khafā* and elsewhere.

[1234] The second forgery was probably intended as a reply to the first.

مَنْ نَصَحَ جَاهِلاً عَادَاهُ

Whoever advises an ignoramus, the latter becomes his enemy. Spoken by one of the early Muslims but not found in any of the books of Prophetic hadith. Al-Sakhāwī said, "I do not recall it," but al-Khaṭīb narrates from Maʿmar b. al-Muthannā:

> *Do not correct the mistake of a self-satisfied person who will learn from you and become your enemy at the same time.*

مَنْ جَمَعَ مَالاً مِنْ تَهَاوِشَ أَذْهَبَهُ اللهُ فِي نَهَابِرَ

Whoever assembles wealth through illicit means (m/n/tahāwish), Allah shall disperse it through evil ways. Al-Subkī said it was baseless. However, al-Quḍāʿī narrated it from Abū Salama [Sulaymān b. Sulaym] al-Ḥimṣī from the Prophet ﷺ although Abū Salama—the qāḍī of Ḥimṣ—was not a Companion. So, in addition to its weakness, it is "dispatched" *(mursal)* and its chain contains a discarded narrator as al-Sakhāwī said. The *mursal* is a conclusive proof for the vast majority.[1235] It is in the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* thus:

> *Whoever obtains property through illicit means, Allah shall disperse it through calamities.* Ibn al-Najjār narrated it [in his *Tārīkh*] from Abū Salama al-Ḥimṣī.

So this is a weak hadith, not forged. The meaning is that property gotten illicitly or without knowledge of its source, Allah despoils through losses.

مَنْ أَعَانَ ظَالِماً سَلَّطَهُ اللهُ عَلَيْهِ

Whoever assists a tyrant, Allah shall set the latter on him. Ibn ʿAsākir narrates it in his *Tārīkh* from Ibn Masʿūd ﷺ, from the Prophet ﷺ but its chain contains someone accused of forgery, namely Ibn Zakariyyā al-ʿAdawī, who is responsible for this specific fabrication according to al-Sakhāwī. However, the fact that al-Daylamī narrates it from Ibn Masʿūd supports the fact that it is established even though he does not mention any chain of transmission for it.[1236] Al-Suyūṭī said:

[1235] But see note 1007. Rather, it is *muʿḍal* since there are two missing links and not just one as Abū Salama narrates from al-Zuhrī and his layer cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (1:365 §306). Further, al-Subkī's expression in his *Fatāwā* (2:369) is "inauthentic" *(lā yaṣiḥḥ)* yet al-Qārī's position is that the latter term eminently differs from a grading of forgery. An additional inconsistency on al-Qārī's part is that he himself affirms at the end of his *Maṣnūʿ* (p. 230-231 §433-434) that al-Quḍāʿī's work is among those compilations "consisting entirely in forgeries." Lastly, Ibn al-Najjār's chain goes through al-Quḍāʿī's which itself goes through al-Rāmahurmuzī's in *al-Amthāl* (p. 256 §137) cf. *Mudāwī* (6:155-156). The narration was declared *munkar* by al-Khaṭīb and al-Dhahabī and is most likely an alliterative *(nahāwish-nahābir)* proverb rather than a hadith. Allah knows best. On the different terminological uses of *lā yaṣiḥḥ* and *lā yathbut* see p. 216 and note 551.

[1236] This is a specious argument since a chain containing a forgery suspect for a hadith that is deemed forged by the hadith masters would need more than a single chainless report in al-Daylamī to substantiate it. See our introduction, section on al-Qārī's idiosyncrasies.

Ibn ʿAsākir narrates it in his *Tārīkh* through al-Ḥasan b. ʿAlī b. Zakariyyā, from Saʿīd b. ʿAbd al-Jabbār al-Karābīsī, from Ḥammād b. Salama, from ʿĀṣim, from Zirr, from Ibn Masʿūd ﵁, from the Prophet ﷺ:

Whoever assists a tyrant, Allah shall set the latter on him.

The above chain is evidently irreproachable.[1237]

مَنْ صَبَرَ عَلَى حَرِّ مَكَّةَ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ تَبَاعَدَتْ مِنْهُ جَهَنَّمُ مَسِيرَةَ مِائَتَيْ عَامٍ

Whoever bears with the heat of Mecca for one daylight hour, Gehenna shall remain far from him, a distance of two hundred years. Al-ʿUqaylī narrated it in the *Ḍuʿafāʾ* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما thus:

Whoever bears with the heat of Mecca one hour, Allah shall keep Gehenna away from him a distance of seventy autumns.

مَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ صَفَرَ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ

Whoever brings me glad tidings that [the month of] Ṣafar has ended, I shall bring him glad tidings that he entered Paradise. Baseless.[1238]

[1237] This is the very chain under discussion containing a suspected forger.

[1238] *Sīra* accounts tell us that the Holy Prophet ﷺ became very ill on the last Wednesday of Ṣafar and passed away the following Monday (in Ṣafar or Rabīʿ al-Awwal respectively per Shīʿīs and Sunnīs), hence the diffidence of Shīʿīs and some Sufis toward Ṣafar—especially its last four days—giving rise to such forgeries. The sound Prophetic hadiths state *There is no such thing as Ṣafar* in three possible senses: (1) *Lā Ṣafar* to mean that *Ṣafar* is not to be considered a sacred month instead of Muḥarram as claimed in Jāhiliyya, as per Abū Dāwūd's *Sunan* and elsewhere. (2) *Lā ṣafar* to negate the belief of Jāhiliyya people that the *ṣafar* is a lethal worm that lives in the intestines of animals and human beings. This sense is preferred by al-Bukhārī, Imam Aḥmad, Sufyān b. ʿUyayna, and others. These two senses are the most frequently cited in the commentaries. (3) *Lā Ṣafar* in the sense that Ṣafar is not an inauspicious or ominous month to travel or get married in or other activities as Jāhiliyya people claimed. This is narrated in Abū Dāwūd's *Sunan*. The translation of *lā Ṣafar* to mean "There is nothing ominous about the month of Ṣafar" is based on this third sense. Thus the apparent contradiction with the *Sharīʿa* in this matter is at best a case of "obedience versus *adab*," although it is also said that true *adab* is but obedience. Ibn Rajab said in *Laṭāʾif al-Maʿārif* (1996 ed. p. 148), his book on the attributes of the seasons and days of the year: "To consider that there are ill omens *(tashāʾum)* in Ṣafar is of the same category as forbidden divination from bird-flights *(ṭiyara)*." *Mutawātir* evidence establishes that no time of the year is bad but many times are better than others such as *Jumuʿa, Ithnayn, Khamīs, Laylat al-Qadr, Mawlid, al-ʿĪdayn*, the first ten days and nights of Dhūl-Ḥijja, etc. Equally baseless is the last Wednesday of Ṣafar Subcontinent celebration whereby people close their businesses, take showers, make fried bread and go on outings and hunting trips, claiming that the Prophet ﷺ took a "health bath" *(ghusl-e-sahet)* on that day before his "reunion" *(wiṣāl)* in Rabīʿ al-Awwal and left Medina for an outing cf. Amjad Alī al-Aʿẓamī, *Bahr-e-Shariat* (Pt. 16 vol. 2). On a similar note, Shīʿīs have made up a "Forty Days Later" *(arbaʿīn)* post-ʿĀshūra mourning day they observe on 20 Ṣafar and have claimed that our liegelord Ādam ﷺ was turned out of Paradise in that month. See also Ibn Fahd's *Bulūgh al-Munā wal-Ẓafar* and al-Shawkānī's *Itḥāf al-Mahara*.

مَنْ طَافَ حَوْلَ الْبَيْتِ سَبْعاً فِي يَوْمٍ صَائِفٍ شَدِيدٍ حَرُّهُ وَحَسَرَ عَنْ رَأْسِهِ وَقَارَبَ بَيْنَ خُطَاهُ وَقَلَّ الْتِفَاتُهُ وَغَضَّ بَصَرَهُ وَقَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا بِذِكْرِ اللهِ تَعَالَى وَاسْتَلَمَ الحَجَرَ فِي كُلِّ طَوَافٍ مِنْ غَيرِ أَنْ يُؤْذِي أَحَداً كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ يَرْفَعُهَا وَيَضَعُهَا سَبْعِينَ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَمَحَا عَنْهُ سَبْعِينَ أَلْفَ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ سَبْعِينَ أَلْفَ دَرَجَةٍ وَيُعْتِقُ اللهُ عَنْهُ سَبْعِينَ رَقَبَةً ثَمَنُ كُلِّ رَقَبَةٍ عَشْرَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَيُعْطِيهِ اللهُ تَعَالَى سَبْعِينَ شَفَاعَةً إِنْ شَاءَ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ شَاءَ فِي الْعَامَّةِ وَإِنْ شَاءَ عُجِّلَتْ لَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنْ شَاءَ أُخِّرَتْ لَهُ فِي الْآخِرَةِ

Whoever can recite Sūrat al-Baqara and yet is not addressed as "Shaykh" has been wronged. Al-Sakhāwī said it is baseless. Its basis might be the fact that those of the Companions ﷺ that could recite the *Zahrāwayn* [al-Baqara and Āl ʿImrān] were held in the highest esteem.

مَنْ قَرَأَ بِالْبَقَرَةِ وَلَمْ يُدْعَ بِالشَّيْخِ فَقَدْ ظُلِمَ

Whoever circumambulates the House seven times on a very hot summer day, bareheaded, walking quickly, without looking this way and that, eyes down, speaking little except for mentioning Allah, and kissing the Stone on every round without harming anybody: Allah shall record for him seventy thousand merits for every step up and down, erase from him seventy thousand sins, elevate his rank seventy thousand degrees, free for him seventy thousand slaves—each of them worth ten thousand dirhams—and give him the right of intercession for his Muslim relatives if he wishes, or for all the Muslims if he prefers. If he wishes, Allah shall give it to him in this world, and if he prefers He shall give it to him in the hereafter. Al-Janadī narrates it in his *Tārīkh Makka* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ. Something like it is narrated in al-Ḥasan al-Baṣrī's epistle and in the *Manāsik* of Ibn al-Ḥājj. However, the signs of forgery are evident in this hadith, hence al-Sakhāwī said it is a falsehood.

مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ أُسْبُوعاً وَصَلَّى خَلْفَ المَقَامِ رَكْعَتَيْنِ وَشَرِبَ مِنْ مَاءِ زَمْزَمَ غُفِرَتْ لَهُ ذُنُوبُهُ بَالِغَةً مَا بَلَغَتْ

Whoever circumambulates this House seven times, prays two rakʿas behind the Station of Ibrāhīm, and drinks Zamzam water, all his sins shall be forgiven, as many as they may be. Al-Sakhāwī said:

> Inauthentic *(lā yaṣiḥḥu)*, although the populace go on and on about it, especially in Mecca where it is written on some of the walls adjacent to Zamzam! They resorted to dreams to assert it, and other ways which can never be used to establish the Prophetic hadiths.[1239]

Nevertheless, al-Wāḥidī narrated it in his *Tafsīr*, al-Janadī in *Faḍā'il Makka*, and al-Daylamī in his *Musnad* thus:

> *Whoever circumambulates the House seven times, goes to the Station of Ibrāhīm and prays two rakʿas there, then goes to Zamzam and drinks from its water, Allah brings him out of his sins as on the day his mother gave birth to him.*

In light of the above, it cannot be said to be forged; at worst, it is weak. Indeed, al-Sakhāwī's statement that the hadith is inauthentic does not

[1239]See extensive discussion in our *Sunna Notes I*, chapter on authentication by *kashf* among the early imams of hadith.

preclude its being weak or fair unless he meant to convey that it is unestablished *(lā yathbutu)*. It seems al-Manūfī understood the latter since he says, in his *Mukhtaṣar* [of al-Sakhāwī's *Maqāṣid*], "It is a falsehood *(bāṭil)* without basis *(lā aṣla lahu)*."[1240]

Some of our ulema held a strange view on the basis of this hadith to the effect that pilgrimage expiates both the enormities and the small sins. However, the position that it expiates the enormities violates the Consensus as explicitly forwarded by al-Tūribishtī, al-Qāḍī ʿIyāḍ, al-Nawawī, and other major authorities. They all said that only repentance expiates the enormities.[1241]

مَنْ طَافَ أُسْبُوعاً حَافِياً حَاسِراً كَانَ لَهُ كَعِتْقِ رَقَبَةٍ

Whoever circumambulates seven times barefoot and bareheaded will get a reward like that of freeing a slave and whoever circumambulates seven times in the rain, all his past sins shall be forgiven. Al-Ghazzālī mentioned it in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī commented: "I did not find it thus but al-Tirmidhī and Ibn Mājah narrate from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما:

وَمَنْ طَافَ أُسْبُوعاً فِي المَطَرِ غُفِرَ لَهُ مَا سَلَفَ مِنْ ذَنْبِهِ

> *Whoever circumambulates seven times and counts them, it is as though he has freed a slave.*
>
> In the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*:
>
> *Whoever circumambulates the House seven times and prays two rakʿas, it is as though he freed a slave.*

مَنْ طَافَ أُسْبُوعاً فِي المَطَرِ غُفِرَ لَهُ مَا سَلَفَ مِنْ ذُنُوبِهِ

Whoever circumambulates seven times in the rain, all his past sins are forgiven. Baseless as a Prophetic hadith but it is a good deed. Al-Badr b. Jamāʿa circumambulated the House swimming; whenever he approached the Black Stone he dove to kiss it. The same took place for other inhabitants of Mecca and other people. Mujāhid narrated that Ibn al-Zubayr circumambulated the House swimming. Al-Sakhāwī mentioned it. Ibn

[1240]Al-Sakhāwī certainly meant it in that sense. This passage is a perpetuation of al-Qārī's misunderstanding (following al-Zarkashī, Ibn ʿArrāq, and others) of *lā yaṣiḥḥ* to allow that a hadith is not necessarily forged whereas that term is synonymous with "forged," "baseless," and other such descriptions used by the masters in the books specifically devoted to forgeries as already discussed on p. 216 (see especially note 551).

[1241]Al-Qārī expounds a more nuanced position in *al-Dhakhīrat al-Kathīra fī Rajā' al-Maghfirati lil-Kabīra* (see the descriptive bibliography in our introduction). It is related from our liege-lord ʿAlī, Sufyān al-Thawrī, Ibn al-Mubārak, and Fuḍayl b. ʿIyāḍ among others, that the most sinful of people is the one who stands at ʿArafa on pilgrimage and imagines that Allah did not forgive him cf. *Qūt al-Qulūb*, Ibn Jamāʿa's *Manāsik*, *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn*, Ibn Abī al-Dunyā's *al-Riqqatu wal-Bukā'*, and elsewhere as well as Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī's *Quwwat al-Ḥijāj fī ʿUmūm al-Maghfirati lil-Ḥujjāj* (ms.).

مَن اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ حَلَالاً أَعْطَاهُ اللهُ تَعَالَى مِائَةَ قَصْرٍ مِنْ دُرَّةٍ بَيْضَاءَ وَكَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ قَطْرَةٍ ثَوَابَ أَلْفِ شَهِيدٍ

Mājah narrated in the book of Ḥajj in his *Sunan* from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما a hadith to that effect. So this hadith does have a basis.[1242]

Whoever cleanses himself from major ritual impurity caused by a licit cause, Allah shall give him one hundred palaces of white pearl and record for him, for every drop of water, the reward of a thousand martyrs. A falsehood fabricated by Dīnār [Abū Mikyas al-Ḥabashī].[1243]

مَنْ قَصَدَنَا وَجَبَ حَقُّهُ عَلَيْنَا

Whoever comes to us for help, it is incumbent upon us to help him. Al-Sakhāwī said, "I did not come across it, but similar in meaning is [the hadith]:

The beggar has a right to alms even if he comes on horseback. (q.v.)"

We already mentioned it. Also of similar meaning:

When the honorable man of a people comes to you, treat him with honor.[1244]

There is no doubt that every believer is honorable in the sight of Allah, as witnessed by the statement of Allah Most High: ﴿Lo! the noblest of you, in the sight of Allah, are the best in conduct﴾ (49:13).

[1242]Ibn Mājah, *Sunan* (*Manāsik, al-ṭawāf fīl-maṭar*). The hadith in question is from Anas, not Ibn ʿUmar, with a very weak chain: *Resume your deeds, for you have been granted forgiveness; thus did the Messenger of Allah speak to us.*

[1243]See note 1385.

[1244]Mass-transmitted *(mutawātir)* per al-Suyūṭī in the *La'ālī'*. Narrated from **[1]** Ibn ʿUmar by Ibn Mājah and al-Bayhaqī in their *Sunan*, al-Quḍāʿī, and al-Ḥakīm al-Tirmidhī in his *Nawādir*; **[2]** Jābir by al-Ḥākim and al-Ṭabarānī; **[3]** Jarīr by al-Ṭabarānī, al-Quḍāʿī, Ibn Khuzayma, Ibn Ḥibbān in *al-Thiqāt*, Ibn Abī al-Dunyā in *Makārim al-Akhlāq*, Abū al-Shaykh in *al-Amthāl*, Ibn ʿAdī, al-Khaṭīb, Abū Nuʿaym, al-Bayhaqī in the *Shuʿab*, *Sunan*, *Madkhal*, and *Dalā'il*, and al-Dhahabī in the *Siyar*; **[4]** Ibn ʿAbbās and **[5]** Muʿādh b. Jabal by al-Ṭabarānī with several chains; **[6]** Abū Hurayra by al-Ṭabarānī and al-Bazzār; **[7]** ʿAdī b. Ḥātim by al-Quḍāʿī and al-ʿAskarī in *al-Amthāl* through al-Shaʿbī; **[8]** Anas by Ibn ʿAsākir, al-Bayhaqī in the *Shuʿab* and al-Dhahabī in the *Siyar*; **[9]** ʿĀ'isha by Ibn ʿAsākir cf. *La'ālī'*; **[10]** ʿAbd Allāh b. Ḍamura al-Bajalī (with an unknown chain per Ibn Ḥajar, *Iṣāba*) by al-Ṭabarānī, al-ʿAskarī, Ibn Shāhīn, Ibn Mandah, Ibn al-Sakan, Abū Nuʿaym, and Ibn ʿAbd al-Barr in their Companion-encyclopedias; **[11]** Abū Rāshid ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd by al-Dūlābī in the *Kunā*, Ibn Mandah, Ibn al-Sakan, and Ibn ʿAsākir; **[12]** Abū Qatāda al-Anṣārī by Ibn ʿAdī; **[13]** ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Bajalī by Ibn Qāniʿ in *Maʿrifat al-Ṣaḥāba*; **[14]** Abū ʿĀtika al-Azdī by [Abū Manṣūr Muḥammad b. Saʿd] al-Bāwardī (d. 301) per Ibn ʿAbd al-Barr in *al-Istīʿāb*; and **[15]** al-Shaʿbī *mursal* by Abū Dāwūd in *al-Marāsīl*, Ibn Abī Shayba, al-Shāshī in his *Musnad*, and al-Dhahabī in the *Siyar*. Al-ʿIrāqī and Ibn Ḥajar both rebuke Ibn al-Jawzī for declaring it forged. Al-Aḥdab (1:234-238 §47), *Fatḥ al-Wahhāb* (2:38-44), and al-Arna'ūṭ in Abū Dāwūd's *Marāsīl* all grade it *ḥasan* as implied by al-Sakhāwī at the conclusion of its entry in the *Maqāṣid*.

مَنْ شَكَا ضَرُورَتَهُ أَوْجَبَ مَعُونَتَهُ

Whoever complains about his vital need has made it obligatory [upon others] to help him. Spoken by one of the early Muslims.

مَنْ قَصَّ أَظْفَارَهُ مُخَالِفاً لَمْ يَرَ فِي عَيْنَيْهِ رَمَداً

Whoever cuts his nails alternately shall never suffer ophthalmia. Sakhāwī said, "I could not find it anywhere but Imam Aḥmad stipulated its desirability and al-Sharaf al-Dimyāṭī used to relate it from one of his teachers."[1245]

مَنْ قَطَعَ رَجَاءَ مَنِ ارْتَجَاهُ قَطَعَ اللهُ مِنْهُ رَجَاءَهُ

Whoever dashes the hopes of someone who is beseeching him, Allah shall dash his hopes on the Day of Resurrection and he shall not enter Paradise. Attributed, in *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā*, to Aḥmad [who supposedly narrates it] from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ; but al-Sakhāwī said the attribution to Aḥmad is spurious.

مَنْ حَفَرَ لِأَخِيهِ قَلِيباً أَوْقَعَهُ اللهُ فِيهِ قَرِيباً

Whoever digs a hole for his brother Allah soon causes him to fall in it. Al-ʿAsqalānī said, "I did not find any basis for it." The same may be said of the wording used by some, "Whoever digs a hole for his brother shall fall in it." However, its meaning is correct and inferred from the saying of Allah Most High, ﴿and the evil plot encloses but the men who make it﴾ (35:43).

مَنْ عَصَى اللهَ فِي غُرْبَتِهِ رَدَّهُ اللهُ خَائِباً أَيْ فِي كُرْبَتِهِ

Whoever disobeys Allah when he is away from home, Allah shall return him disappointed. Meaning, troubled. Al-Sakhāwī listed this saying without commenting on it. As far as I know, it is baseless.

مَنْ لَمْ يَنْفَعْهُ عَمَلُهُ ضَرَّهُ جَهْلُهُ

Whoever does not benefit from his knowledge, his ignorance shall harm him.[1246] I do not know this hadith.

[1245]Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī said in the *Ghunya* (1:107): "The meaning of 'alternately' is to begin with the little finger of the right hand, then the middle, then the thumb, then the ring finger, then the index. Thus did ʿAbd Allāh b. Baṭṭa—one of our [Hanbali] colleagues—explain it." Cf. Ibn Qudāma, *Mughnī* (1:64), Ibn Mufliḥ, *Mubdiʿ* (1:106), al-Mardāwī, *Inṣāf* (1:122), also al-Bakrī's *Iʿānat al-Ṭālibīn* (2:84) and Zarrūq's *al-Naṣīḥat al-Kāfiya* but Ibn Daqīq al-ʿĪd rejected its desirability for lack of proof other than to begin with the right cf. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī* (10:345) and al-Ṭaḥṭāwī, *Ḥāshiya ʿalā Marāqī al-Falāḥ* (p. 341). See also entry *Cutting fingernails*.

[1246]Narrated from ʿAbd Allāh b. ʿAmr by al-Ṭabarānī in *Musnad al-Shāmiyyīn* (2:282 §1345) with a slightly weak chain cf. al-Haythamī (1:184), *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§4409 *ḍaʿīf*) and, through him, Abū Nuʿaym in *Riyāḍat al-Mutaʿallimīn* and al-Daylamī in *al-Firdaws* (2:269); al-Quḍāʿī (1:245 §392, 1:432 §741) cf. *Fatḥ al-Wahhāb* (1:340 §278); and Ibn ʿAbd al-Barr in *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (1:190 §200), the latter as the second half of the hadith

مَنْ لَمْ يَخَفِ اللهَ خَفْ مِنْهُ

Whoever does not fear Allah, fear him! Its phrasing is unestablished while its meaning is true.

مَنْ لَمْ يُدَاوِمْ عَلَى أَرْبَعٍ قَبْلَ الظُّهْرِ لَمْ تَنَلْهُ شَفَاعَتِي

Whoever does not regularly observe four rakʿas before ẓuhr has no right to my intercession. In the concluding part of the *Mawḍūʿāt al-*Suyūṭī mentions that when the *ḥāfiẓ* Ibn Hajar—meaning al-ʿAsqalānī—was asked about this hadith he said it was a baseless falsehood.[1247]

مَنِ اكْتَحَلَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ بِالْإِثْمِدِ لَمْ تَرْمَدْ عَيْنُهُ أَبَداً

Whoever dyes his eyelids with kohl on the day of ʿĀshūrā' shall never suffer ophthalmia for the rest of his life. Al-Ḥākim and others narrated it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ.[1248] Al-Ḥākim said, "It is disclaimed *(munkar)*." Al-Sakhāwī: "Rather, it is forged[1249] and Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt*." Al-Ḥākim said, "Nothing [true] was narrated at all from the Prophet ﷺ that recommends using kohl on the day of ʿĀshūrā' but it is an heretical innovation the killers of al-Ḥusayn رضي الله عنه began."[1250] Al-Suyūṭī narrates in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*:

> *Whoever dyes his eyelids with kohl on the day of ʿĀshūrā' shall never suffer ophthalmia for the rest of his life.*

Al-Bayhaqī narrates it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما.[1251] Al-Suyūṭī committed himself not to include forgeries in that book, therefore, this hadith is not forged according to him. The upshot is that it is weak.[1252]

beginning *A carrier of knowledge might convey it to one more knowledgeable.* Also narrated as a saying of al-Ḥasan by Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Sunna* (p. 285) and al-Dūlābī in *al-Kunā wal-Asmā'* cf. *Mudāwī* (4:112 §4409); and as a saying of Makḥūl by Abū Nuʿaym (5:177). Ibn ʿAbd al-Barr (1:628 §1081) also cites it as a proverb in the wording *Whoever does not benefit from the little knowledge he has, much knowledge will harm him.*

[1247]Al-Suyūṭī, *Dhayl al-La'ālī' al-Maṣnūʿa* (p. 431 §1058).

[1248]This is misleading because al-Ḥākim did not include it in his *Mustadrak* but only happens to appear in the chain of this report narrated by al-Bayhaqī in *Faḍā'il al-Awqāt* (ʿAbd al-Samīʿ ed. p. 125 §293) and the *Shuʿab* (3:366-367) where he commented it was terminally weak cf. al-Laknawī in *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 97). Narrated chainless by al-Daylamī, and through Ibn Mandah by Ibn al-ʿAdīm in *Bughyat al-Ṭalab* (chapter on Ismāʿīl b. Muʿammar al-Baṣrī) and Ibn al-Najjār in his *Tārīkh*; also by al-Ḥakīm al-Tirmidhī in his *Nawādir* (*Aṣl* 214) as a saying of Yaḥyā b. Abī Kathīr—one of the Friends of Allah—to whom Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī in his *Ghunya* (2:943) attributes the recommendation of using kohl on ʿĀshūrā' although it is considered an abominable innovation in *ʿUmdat al-Qārī*, *Radd al-Muḥtār*, *Mawāhib al-Jalīl*, and *Iʿānat al-Ṭālibīn*.

[1249]Al-Sakhāwī's phrase "rather..." demonstrates on the part of one of the great accomplished hadith masters that the term *munkar* (cf. introduction) does not in itself denote forgery.

[1250]See next to previous note. Al-Dhahabī said in *Tārīkh al-Islām* (Year 561) that Shīʿis in Karkh (Iraq) at one point used to beat up whomever they saw wearing kohl on ʿĀshūrā'.

[1251]"With a thoroughly weak chain" as al-Bayhaqī said in the *Shuʿab* (3:366-367), "terminally flimsy" according to Ibn Ḥajar in his *Dirāya* (1:280-281) cf. *Maqāṣid* and *Fayḍ al-Qadīr* while al-Ḥakīm al-Tirmidhī uses dubitable form *(tamrīḍ)* in *Nawādir al-Uṣūl*.

مَنْ أَكَلَ فُولَةً بِقِشْرِهَا أَخْرَجَ اللهُ مِنْهُ مِنَ الدَّاءِ مِثْلَهَا

Whoever eats a bean with its shell, Allah shall bring out its like of disease from him. Ibn Ḥibbān adduces it in the *Ḍuʿafāʾ* from ʿĀʾisha ﵂, from the Prophet ﷺ, Ibn al-Qayyim in his *Mawḍūʿāt* [*i.e. al-Manār al-Munīf*], al-Dhahabī in the *Mīzān*, and it is a falsehood. Al-Sakhāwī mentioned it and said it is related from al-Shāfiʿī that he said: "Beans promote the brain and the brain promotes reason."[1253]

مَنْ أَسْمَكَ فَلْيُثْمِرْ

Whoever eats fish, let him eat dry dates. Al-ʿAsqalānī said it is a falsehood.[1254]

مَنْ أَكَلَ طَعَامَ أَخِيهِ لِيَسُرَّهُ لَمْ يَضُرَّهُ

Whoever eats food his brother prepared so as to make him happy, that food will not harm him. Spoken by Abū Sulaymān al-Dārānī.[1255]

مَنْ أَكَلَ مَعَ مَغْفُورٍ لَهُ غُفِرَ لَهُ

Whoever eats with someone who is forgiven will also be forgiven. Al-ʿAsqalānī said, "A forged lie without sound, fair, or weak basis whatsoever." Someone else said the same: it has no chain according to the people of knowledge nor is its meaning true in the least[1256] since the unbelievers and the hypocrites might eat with the believers. Al-Sakhāwī mentioned it. It goes without saying that the unbelievers are not forgiven and it is probable that if a believer eats with a righteous saint intending to obtain blessing and love for the sake of Allah, he will obtain forgiveness and mercy.[1257]

[1252]This conclusion is strange since al-Qārī had said in the *Maṣnūʿ*, "Forged, innovated by the killers of al-Ḥusayn ﵁" and Imam al-Suyūṭī did include forgeries in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* including this very report as per Ibn Rajab in *Laṭāʾif al-Maʿārif* and as shown by Shaykh Aḥmad al-Ghumārī's *Mughīr* even if al-Ghumārī himself also committed mistakes in his own book. The upshot is that the hadith is forged as stated by Ibn al-Jawzī; al-Ḥākim himself per al-Fayrūzābādī; al-Ṣaghānī; Ibn Nāṣir al-Dīn in *al-Lafẓ al-Mukarram bi-Faḍl ʿĀshūrāʾ al-Muḥarram* in his *Majmūʿ Rasāʾil* (p. 99-100); Ibn al-Qayyim in the *Manār*; Ibn Rajab; al-Sakhāwī; al-Haytamī in *al-Ṣawāʿiq al-Muḥriqa* (p. 182); and others.

[1253]Cf. al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfiʿī* (2:118) and Abū Nuʿaym (9:137, 141).

[1254]Al-Sakhāwī mentions this and follows it up with al-Bayhaqī's narration in *Manāqib al-Shāfiʿī* that the latter said, "I was moneyless three times in which I found nothing else to eat than fish and dates."

[1255]It is lovely to eat the food of the righteous and detestable to turn it down because such food has more *baraka* than ordinary food.

[1256]Cf. Ibn Taymiyya *(Fatāwā)* who added that someone related it in a dream.

[1257]Hence their expressions "Eat to your intention" *(al-akl ʿalā al-niyya)* and "The food of the righteous is a cure" *(ṭaʿām al-ṣāliḥīn shifāʾ)*.

مَنْ دَخَلَ السُّوقَ فقالَ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كَتَبَ اللهُ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ دَرَجَةٍ

Whoever enters the marketplace and says, There is no god but Allah, no partner does He have, His is the Kingdom and His is the Glory, He gives life and He gives death, He is Ever-living and never dies, in His Hand is all goodness and He is All-powerful over all things, Allah shall record for him a million merits, erase from him a million sins, and raise him a million levels.[1258] Ibn Qayyim al-Jawziyya said this hadith was defective and that the imams of hadith had declared it defective. Al-Tirmidhī mentioned it in his *Jāmiʿ* then said it is singular *(gharīb)*. Ibn Abī Ḥātim said, "I asked my father about this and he told me it is a disclaimed *(munkar)* hadith containing many mistakes." Ibn Mājah narrated it in his *Sunan* but there is weakness in its chain as per al-Dāraquṭnī, al-Nasā'ī, al-Dārimī, and Abū Zurʿa. Ibn Ḥibbān said [of ʿAmr b. Dīnār Qahrumān Āl al-Zubayr, its principal narrator]: "It is not lawful to write his narrations except to marvel! He singles himself out in narrating forgeries from trustworthy narrators." Allah knows best the truth of all situations.[1259]

بُورِكَ لَهُ فِي شَيْءٍ فَلْيَلْزَمْهُ

Whoever experiences a blessing in something should frequent it. Ibn Taymiyya said it was "spoken by one of the early Muslims." This shows carelessness on his part since it was narrated by Ibn Mājah from both Anas and ʿĀ'isha رضي الله عنهما—as mentioned by al-Zarkashī—while al-Sakhāwī said Ibn Mājah narrated it from Anas, from the Prophet ﷺ thus:

Whoever gets (aṣāba) something should continue [to take] it.

It is also in Bayhaqī's *Shuʿab* with the words *whoever is granted (man ruziqa)* instead of *whoever gets.* Both versions are in the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr.*

مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ فَكَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً

Whoever falls passionately in love but remains chaste and keeps his love secret then dies, dies a shahīd.[1260] Narrated through Suwayd b. Saʿīd, from

[1258]Al-Tirmidhī through two different chains (5:491 §3428-3429 *gharīb*), al-Dārimī (2:379 §2692), Aḥmad (1:47 §327), al-Bazzār (1:238 §125), al-Ṭayālisī's *Musnad* (1:4 §12), ʿAbd b. Ḥumayd (1:39 §28), al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (12:300 §13175) and *al-Duʿā'* (p. 251-252 §789-793), al-Rāmahurmuzī in *al-Muḥaddith al-Fāṣil* (p. 332-333), and al-Ḥākim (1:721-722 §1974) and from Ibn ʿUmar also (1:722-723 §1975-1976 *isnād ṣaḥīḥ ʿalā sharṭ al-shaykhayn* but al-Dhahabī demurred).

[1259]However, it has other chains that do not include ʿAmr b. Dīnār Qahrumān, in light of which the later authorities strengthened this hadith cf. al-Mundhirī in *al-Targhīb* (2:337 §2619=3:8 §2551 *isnāduh muttaṣil ḥasan*), al-Nawawī in the *Adhkār* ("*ḥasan* overall"), al-Dhahabī in the *Siyar* (Risāla ed. 17:498-499 *isnād ṣāliḥ gharīb*), and al-Shawkānī in *Tuḥfat al-Dhākirīn* ("*ḥasan* at the very least") while al-Maqdisī included it in the *Mukhtāra* (1:296-298 §186-188) contrary to Shuʿayb al-Arna'ūṭ's conclusion that all the chains are very weak in his edition of the *Musnad* (1:410-413 §327), and Allah knows best.

[1260]Narrated from Mujāhid, from Ibn ʿAbbās by **(a)** Ibn al-Jawzī in *al-ʿIlal al-Mutanāhiya* (2:285) and his *Mashyakha* (p. 191-192 §78); al-Khaṭīb (5:262); Ibn ʿAsākir in his; the Hanbali *muḥaddith* and littérateur Jaʿfar b. Aḥmad al-Sarrāj (418-500) in *Maṣāriʿ al-ʿUshshāq*

ᶜAlī b. Mus-hir, from Abū Yaḥyā al-Qattāt, from Mujāhid, from Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ in the wording, *then he is a shahīd.* It is one of the hadiths for which Ibn Maᶜīn and others criticized Suwayd. Al-Ḥākim even related that when this hadith was mentioned to Yaḥyā b. Maᶜīn he said, "If I had a horse and spear I would raid Suwayd!"[1261] Al-Sakhāwī said:

> Yet he [Suwayd] is not the only one to narrate it since al-Zubayr b. Bakkār said, ᶜAbd al-Malik b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Mājishūn narrated to us from b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abī Ḥāzim, from Ibn Abī Najīḥ, from Mujāhid, [from Ibn ᶜAbbās,] from the Prophet ﷺ, the same—and this chain of transmitters is sound! Ibn Ḥazm cited it as a proof when he said:
>
> *If I die from love I die a shahīd*
> *and if You bestow Your favor I remain, glad and fulfilled.*
> *This was narrated to us by trustworthy people*
> *who are truthful and steered clear of falsehoods.*
>
> Ibn al-Daybaᶜ said:

cf. al-Sakhāwī, *Maqāṣid*; and al-Ḥākim (who considers it a saying of Ibn ᶜAbbās) in *Tārīkh Naysābūr* cf. Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (2:142), all through Suwayd b. Saᶜīd al-Ḥadathānī (see on him *supra*, note 610), from ᶜAlī b. Mus-hir, from Zādhān Abū Yaḥyā al-Qattāt, from Mujāhid; **(b)** Ibn al-Jawzī in the *ᶜIlal* (2:285) and *Dhamm al-Hawā* (p. 327) and Muḥammad b. Jaᶜfar b. Muḥammad al-Kharā'iṭī (d. 327) in *Iᶜtilāl al-Qulūb* **[1]** (from someone,) from Yaᶜqūb b. Muḥammad b. ᶜĪsā al-ᶜAwfī al-Zuhrī (d. 213), (from Ibn Abī Ḥāzim,) from Ibn Abī Najīḥ, from Mujāhid; and **[2]** from al-Zubayr b. Bakkār (172-256), from ᶜAbd al-Malik b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Mājishūn (d. 213), from ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abī Ḥāzim etc.; **(c)** as a saying of Ibn ᶜAbbās by al-Sarrāj in the *Maṣāriᶜ* with his chain through Abū Saᶜd al-Baqqāl, from ᶜIkrima, from Ibn ᶜAbbās. Ibn Ḥajar in the *Talkhīs* said of the path through Ibn Mājishūn that it is a mistaken concatenation of two different paths though sound as al-Sakhāwī said. Also erroneous by consensus is the path of this hadith from ᶜĀ'isha. Ibn al-Qayyim argues stridently that the report is forged in *al-Manār al-Munīf* (p. 140), *Zād al-Maᶜād* (4:252-256), *Rawḍat al-Muḥibbīn* (p. 194), and *al-Jawāb al-Kāfī* (p. 366=p. 175) on the grounds that the chains are forged and the content contradicted—in his opinion—by reason and sound hadiths. This is all refuted by the fact that both content and chain(s) are considered true and authentic by many major authorities including al-Qushayrī, Ibn Ḥazm, al-Bājī, al-Sakhāwī, all four in the *Maqāṣid*, al-Biqāᶜī in *Aswāq al-Ashwāq*, al-Zarkashī in the *Tadhkira*, al-Zurqānī in *Mukhtaṣar al-Maqāṣid (ḥasan)*, al-Nābulusī per al-ᶜAjlūnī in *Kashf al-Khafā'*, al-Ghumārī in his monograph *Dar' al-Ḍaᶜf ᶜan Ḥadīth Man ᶜAshiqa fa-ᶜAff*, al-Rāfiᶜī as per *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (2:142), al-Nawawī in *al-Rawḍa* (2:119), Ibn al-Daybaᶜ in *Tamyīz al-Ṭayyib*, Ibn al-Ṣā'igh in the *Maṣāriᶜ* and notably the major hadith master Mughulṭāy who said in *al-Wāḍiḥ al-Mubīn fī Dhikr man Istashhada min al-Muḥibbīn*: "Its chain is like the sun, there is not the least doubt over its soundness whatsoever, even if a group of the ulema held it defective for something which does not in fact constitute a conclusive defect." Nor does al-Qārī retain it in the *Maṣnūᶜ*. The ruling therefore wavers between *munkar* as per the early authorities; *ḍaᶜīf* per Shaykh ᶜAbd Allāh al-Ghumārī; *ḥasan* per al-Zurqānī and as indicated by the words of al-Sakhāwī in the *Maqāṣid*; and *ṣaḥīḥ* per Aḥmad al-Ghumārī in *Dar' al-Ḍaᶜf* but certainly not forged. Allah knows best.

[1261] But see note 610.

Keep chaste when you are alone with your dear friend knowing that my God is looking and witnessing
For the report of the Elect says, Whoever keeps chaste, hiding his love, when he dies, dies a shahīd.

Al-Suyūṭī said:

It is narrated by al-Ḥākim in *Tārīkh Naysābūr*, al-Khaṭīb in *Tārīkh Baghdād*, and Ibn ʿAsākir in *Tārīkh Dimashq*. Al-Khaṭīb also narrated from ʿĀ'isha ﵂ the wording:

Whoever falls passionately in love but remains chaste then dies, dies a shahīd.

Al-Daylamī cited it without chain as *Passionate love (ʿishq) without blemish expiates sins.*

مَنْ سَرَّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ فَقَدْ سَرَّ اللهَ

Whoever gladdens his brother believer gladdens Allah. Al-Ghazzālī mentioned it in the *Iḥyā'* and al-ʿIrāqī said that Ibn Ḥibbān and al-ʿUqaylī narrated it in their books *al-Ḍuʿafā'* from Abū Bakr al-Ṣiddīq ﵁ thus:

Whoever gladdens a believer has but gladdened Allah.

Al-ʿUqaylī calls it a baseless falsehood. In [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]*:

Whoever gladdens a believer only gladdens Allah; whoever respects a believer only respects Allah; whoever is generous with a believer is but generous with Allah. [Al-Dhahabī said it was] an obvious falsehood.

Ibn Ḥibbān said: "I heard Jaʿfar b. Abān al-Miṣrī dictate, 'Ibn Rumḥ told us: al-Layth narrated to us from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما [, from the Prophet ﷺ]:

Whoever gladdens a believer has gladdened me, and whoever gladdens me has gladdened Allah…

"I said to him, 'O shaykh! Fear Allah and do not attribute lies to the Messenger of Allah ﷺ!' He replied: 'I shall not forgive you for this! You all envy me because of my chain of transmission!' I kept threatening him until he swore that he would never narrate in Mecca."[1262]

[1262]Cf. *supra*, end of section 5 of al-Qārī's introduction.

مَنِ ابْتُلِيَ بِبَلِيَّتَيْنِ فَلْيَخْتَرْ أَسْهَلَهُمَا

Whoever has a choice between two calamities, let him choose the lesser of the two. This is the meaning of the saying of ʿĀ'isha ﵂:

> *Whenever the Messenger of Allah ﷺ had two choices, he always preferred the easiest one provided there was no sin in that.*[1263]

مَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ صَدَقَةٌ فَلْيَلْعَنِ الْيَهُودَ

Whoever has nothing to give in charity, let him curse the Jews. Inauthentic.

مَنْ أَعَانَ تَارِكَ الصَّلَاةِ بِلُقْمَةٍ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ الْأَنْبِيَاءَ كُلَّهُمْ

Whoever helps, even with a morsel of bread, a person that quit prayer, is as though he had killed all the Prophets. A forgery according to the *La'āli'*.[1264]

مَنْ تَوَاضَعَ لِغَنِيٍّ لِأَجْلِ غِنَاهُ ذَهَبَ ثُلُثَا دِينِهِ

Whoever humbles himself before a rich man because of his wealth, two thirds of his religion have left him. Ibn al-Jawzī included it in the forgeries but al-Suyūṭī said he erred since al-Bayhaqī narrates it in the *Shuʿab* from Ibn Masʿūd and Ibn ʿAbbās ﵄ thus:

> *Whoever visits a rich man and humbles himself before him, two thirds of his religion have left him.*
>
> Al-Bayhaqī said of each of the two reports that its chain was weak.

مَنْ أَذَلَّ عَالِمًا بِغَيْرِ حَقٍّ أَذَلَّهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ

Whoever humiliates a scholar unjustly, Allah shall publicly humiliate him on the Day of Judgment. From the mendacious transcript *(nuskha)* of Samʿān b. al-Mahdī as mentioned in [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]*.

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَى آلِي فَقَدْ جَفَانِي

Whoever invokes blessings over me and does not invoke blessings over my Family has been rude to me. This is nowhere to be found.[1265]

[1263] Narrated by al-Bukhārī, Muslim, and in the *Sunan*.

[1264] Fabricated by the Indian arch-liar Ratan b. Kirbāl al-Birtandī cf. *Maṣnūʿ*.

[1265] Notwithstanding the brazen claim that "They [*Ahl al-Sunna*] narrate it in their *Ṣaḥīḥs*" by Ḥusayn ʿAbd al-Ṣamad al-ʿĀmilī (d. 984) in his *Wuṣūl al-Akhyār ilā Uṣūl al-Akhbār* (Qum ed. p. 196). Another forgery narrated by the Shīʿīs through unknowns, from the Imams of *Ahl al-Bayt*, states *Whoever invokes blessings over me and does not invoke blessings over my Family shall not even smell Paradise although its fragrance can be smelled from a distance of five hundred years.* Another such forgery claims that in such cases one's prayer is rejected.

مَنِ اسْتُرْضِيَ فَلَمْ يَرْضَ فَهُوَ شَيْطَانٌ

Whoever is conciliated yet adamantly refuses to make peace is a devil. Not a hadith but only a saying of al-Shāfiʿī which continues *and whoever has cause to be angry but does not become angry is a donkey.*[1266]

مَنْ سَبَقَ إِلَى مُبَاحٍ فَهُوَ لَهُ

Whoever is first to reach something available may make it his. It is the gist of what Abū Dāwūd narrates from Asmar b. Muḍarris [ﷺ from the Prophet ﷺ]:

> *Whoever is first to reach a point of water that none reached before him then it is his property.*

Al-Baghawī commented: "I do not know, with this chain of transmitters, other than this hadith." Al-Ḍiyā' graded it sound in the *Mukhtāra*. Al-Sakhāwī mentioned it. In the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*:

> *Whoever is first to reach something that no Muslim reached before him then it is his property.* Abū Dāwūd and al-Ḍiyā' [al-Maqdisī] from Umm Jundub ﷺ.

It is supported by the hadith [in the *Sunan* and Aḥmad from ʿĀ'isha ﷺ]:

Minā is the alighting-spot of him that gets there first.[1267]

مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ فِي يَوْمِ عَاشُورَاءَ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ السَّنَةَ كُلَّهَا

Whoever is generous with his dependants on the day of ʿĀshūrā', Allah shall be generous with him through the entire year. Another version has *through the rest of his year.* Al-Zarkashī said it is unestablished and is only a saying of Muḥammad b. al-Muntashir but al-Suyūṭī said:

> Not at all! On the contrary, it is established and sound *(thābit ṣaḥīḥ)* and al-Bayhaqī narrated it in the *Shuʿab* from Abū Saʿīd al-Khudrī, Abū Hurayra, Ibn Masʿūd, and Jābir ﷺ.[1268] Its chains are all weak but if they are brought together they show the hadith is strong as the *ḥāfiẓ* Abū al-Faḍl al-ʿIrāqī said in his *Amālī*:
>
> > This hadith of Abū Hurayra is narrated through different routes, at least one of which Abū al-Faḍl [Muḥammad] Ibn

[1266] Ḥabīb ʿAlī al-Jifrī said that this means insofar as it concerns the rights of Allah and His Prophet in themselves and in the *Umma*, hence it does not clash with the Prophetic command *Do not get angry.* Conference communication, Beirut, Dār al-Iftā', 10 January 2003.

[1267] In reply to the question whether they should prepare a tent there for the Prophet ﷺ ahead of his arrival.

[1268] "These chains, even if they are weak, when they are put together they muster strength and Allah knows best." Al-Bayhaqī, *Shuʿab* (3:365). See more on this issue below, in al-Qārī's epitome of Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf*, section 27: Hadiths of ʿĀshūrā'.

Nāṣir [b. Muḥammad (467-550)] graded sound.[1269] Ibn al-Jawzī put it in his *Mawḍūʿāt* as related through Sulaymān b. ʿAbd Allah, from Abū Hurayra, saying that Sulaymān is unknown. However, Ibn Ḥibbān included him in his *Thiqāt* so the hadith is fair in his view. It also has paths of transmission from Jābir ﷺ that meet the criterion of Muslim; Ibn ʿAbd al-Barr narrates them in the *Istidhkār* through Abū al-Zubayr, from Jābir.[1270] These are its most authentic chains. It is also narrated from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما by al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* as a saying of ʿUmar ﷺ. Ibn ʿAbd al-Barr also narrated it with a good chain while al-Bayhaqī relates in the *Shuʿab* through Muḥammad b. al-Muntashir who said, "People would say," then he mentioned that hadith. I have collected its chains in a monograph.[1271]

I [al-Suyūṭī] summarized that monograph in my *Taʿaqqubāt ʿalā al-Mawḍūʿāt.*

مَنْ جَهِلَ شَيْئاً عَادَاهُ

Whoever is ignorant of something is its enemy. Ibn al-Daybaʿ said it is not a hadith. However, it is a fact, as the poet said, that man is forever the enemy of what he knows not.

مَنْ لَمْ يُصْلِحْهُ الخَيْرُ يُصْلِحْهُ الشَّرُّ

Whoever is not corrected by goodness, evil shall correct him. Spoken by one of the early Muslims.

[1269]Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī cited some of its routes in his epistle on *ʿāshūrāʾ* entitled *al-Lafẓ al-Mukarram bi-Faḍli ʿĀshūrāʾ al-Muḥarram* without grading it. Our teacher Dr. Abū al-Layth al-Khayrābādī gathered most of these verdicts in his monograph *al-Marwiyyāt fī Faḍl Laylat al-Niṣf min Shaʿbān wal-Tawsiʿa ʿalā al-ʿIyāl Yawma ʿĀshūrāʾ*.

[1270]Ibn ʿAbd al-Barr, *Istidhkār* (10:140 §14294), who also narrates it as a saying of ʿUmar and Muḥammad Ibn al-Muntashir.

[1271]I.e. *al-Kalām ʿalā Ḥadīth al-Tawsiʿati Yawma ʿĀshūrāʾ*. To Ibn Taymiyya's imitation of Ibn al-Jawzī in *Majmūʿ al-Fatāwā* (25:299-300=*Aḥādīth al-Quṣṣāṣ*) in claiming that the hadith was forged, al-ʿIrāqī replied, "I find it strange that such words should come from this Imam, whose followers say that he has encompassed the Sunna in knowledge and practice.... One who has not heard of something should not deny that it exists." Al-ʿIrāqī then proceeds to show that, on the contrary, it was a Sunna based on sound reports from the Prophet ﷺ, the Companions, and the Imams of the Successors and the succeeding generations. See his aforementioned *fatwā* (abridged by al-Suyūṭī who cites it as al-ʿIrāqī's *Amālī* in his *Taʿaqqubāt* and at the end of the *La'ālī*) cited in full in al-Nabhānī's *Shawāhid al-Ḥaqq* (p. 192-195). Al-Laknawī in *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 97-102) states that everyone who came after Ibn Taymiyya rejected his grading of forgery for this hadith except al-Shawkānī. To this, add al-Albānī in his *Tamām al-Minna* (p. 410-412) and his admirer Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī, while Taqi Usmani wobbles: "According to these traditions one should be more generous to family by providing more food to them on this day as compared to other days. These traditions are not very authentic according to the science of Hadith. Yet some scholars like Bayhaqī and Ibn Ḥibbān accepted them as reliable."

مَنْ بَانَ عُذْرُهُ وَجَبَت الصَّدَقَةُ عَلَيْهِ

Whoever is patently deserving of almsgiving, it is obligatory to give it to him. Al-Sakhāwī said it is baseless.

مَنْ بَلَغَهُ عَنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ فِيهِ فَضِيلَةٌ فَأَخَذَ بِهِ إِيمَاناً بِهِ وَرَجَاءَ ثَوَابِهِ أَعْطَاهُ اللهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ

Whoever is told that Allah mentioned something that has a special merit and acts upon it believing in it and hoping for reward, Allah will give him that reward even if the case is otherwise. We mentioned al-ʿAsqalānī's words on the report *If one of you thought the best (law ḥassan ẓannah) of a rock, Allah would benefit him with it*: "Baseless, as is *Whoever is told that Allah mentioned something,* etc."[1272]

In truth, there is a difference between the two both in the ramifications of meaning and the authentication of form. For the hadith *Whoever is told* was narrated by Abū al-Shaykh in *Makārim al-Akhlāq* from Jābir ﵁, from the Prophet ﷺ—although its chain contains Bishr b. ʿUbayd who is discarded—and it has other chains [from Ibn ʿUmar, Ibn ʿAbbās, Anas, and Abū Hurayra ﵁], none of which devoid of narrators who are either discarded or unknown as al-Sakhāwī said; but at worst the hadith is weak[1273] and is strengthened by the fact that Ibn ʿAbd al-Barr narrates it from Anas ﵁ as mentioned by al-Zarkashī. Likewise, al-ʿIzz Ibn Jamāʿa mentions it in his *Mansak al-Kabīr* but without chain nor sourcing to anyone. It is further supported by the fact that al-Suyūṭī mentioned it in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, saying al-Ṭabarānī narrated it from Anas thus:

> *Whoever hears that Allah placed merit in something and does not believe it, will not obtain its reward.*[1274]

[1272]These and several similar reports are narrated by Ibn Shāhīn in *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna* (p. 56-59 §68-74), all of them very weak or forged but see Ibn Ḥajar, *al-Maṭālib al-ʿĀliya* (3:111), al-Sakhāwī's discussion in the *Maqāṣid*, and Mamdūḥ's notes on Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī's, *al-Tarjīḥ li-Ḥadīth Ṣalāt al-Tasbīḥ* (p. 33).

[1273]As indicated by Ibn Ḥajar in *al-Maṭālib al-ʿĀliya* (3:111) and Ibn ʿAbd al-Barr in *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (1:103 §93), the latter adding that the scholars have a less than strict criterion when narrating hadiths pertaining to good deeds *(faḍā'il al-aʿmāl)*. Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī narrates it from Jābir with another chain devoid of Bishr b. ʿUbayd and declares it sound *(hādhā ḥadīthun jayyid al-isnād)* in his *Tarjīḥ li-Ḥadīth Ṣalāt al-Tasbīḥ* (p. 31). As for those that reproved its content on the basis that "it encourages to put into practice everything one hears of even if it is forged or terminally flimsy as long as it entails a good deed" cf. al-Aḥdab (6:356) and Mamdūḥ in his edition of Ibn Nāṣir al-Dīn's *Tarjīḥ* (p. 36): the reply is that the hadith implies as a tacit precondition that such practice not contradict any principle of the Law. This precondition falls under the same heading as the good innovation and is supported by the vital principle that actions are only according to intentions. Further, if Ibn Nāṣir al-Dīn adduces it to support the licitness of *Ṣalāt al-Tasābīḥ* and al-Suyūtī in defense of the Sunna in his *Miftāḥ al-Janna fīl-Iʿtiṣām bil-Sunna* (p. 116 *Whoever is told that Allah placed merit in something and does not believe it will not obtain its reward*), it means those two major authorities saw nothing reprehensible with its content.

[1274]Its chain contains Buzayʿ Abū al-Khalīl who is extremely weak.

In recapitulation the hadith has a solid basis *(lahu aṣlun aṣīl)*. Certain difficulties remain in connection to meaning. If "what one is told" means a weak hadith, this is contradicted by the words *believing in it* which denote his conviction that the hadith is established since he believes in it; whereas the hadith that reached him is weak, and such a grading is not used in absolute fashion except when the content is unestablished. But if "what one is told" means a sound hadith, this is contradicted by the words *even if the case is otherwise* which denies the authenticity it would necessarily possess if the case were not otherwise.

The reply is, if we choose the first case, our conviction that the hadith is established does not hinge on the chain because it is possible that it be established from another perspective such as a general principle under which it can be subsumed. In such a case the establishing of the hadith is only from that perspective and no other. Or, if we choose the second case, we understand it to mean a sound-chained report on the basis of our external assumption. It is possible to hold such a hadith true after such an assumption even if, in reality, it might be inauthentic. Hence, that reward of which he was told will be granted to him even as the hadith never took place, as it outwardly comes through upright narrators and fulfills the rest of the conditions of authenticity while in reality the case is otherwise.

The accomplished verifying scholars hold that soundness, fairness, and weakness in a hadith are only outward qualities together with the possibility that the sound hadith be forged and vice-versa.[1275] This was said by Shaykh Ibn Ḥajar al-Makkī in his elucidation of the meaning of this hadith except that he considered the pronoun in the phrase *acts upon it* to refer back to the merit. However it seems likelier that it refers to *something that has a special merit* while *acts upon it* means puts it into practice in speech or deed. As for his statement that *believing in it* is actually *believing in Him* to mean believing in Allah with firm hope of obtaining His reward: [it requires revision][1276] because the meaning is actually *believing in that hadith* as the Shaykh himself elucidated it. Then his reply became circuitous and Allah knows best what is right.

[1275] *I.e.* the non-mass-narrated hadith may be forged just as the forgery may be sound since its being forged is not categorical knowledge *(ʿilmun qaṭʿī)* but compelling assumption *(ghalabat al-ẓann)* as in the case of anything that falls short of *tawātur* except for the two *Ṣaḥīḥ*s which hold quasi-*mutawātir* status according to the vast majority of the authorities in hadith. Cf. also the study on the *Asrār* in the introduction and al-Qārī's own words at the very end of his introduction, section "The Reason behind *al-Asrār al-Marfūʿa*."

[1276] Missing from the printed edition and supplied to complete the meaning.

مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ مَلَكَ أَمْرَهُ

Whoever keeps his secrets hidden controls his affairs. Al-Sakhāwī said it is not a Prophetic hadith.[1277]

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ اسْتَرَاحَ

Whoever knows himself can finally rest. Not a Prophetic hadith but it is narrated that Sufyān b. ʿUyayna said, "Praise cannot harm one who knows himself." That is, he remains impervious to people's praise and blame.

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

Whoever knows himself knows his Lord.[1278] Ibn Taymiyya said it is forged while al-Samʿānī said it is not known as a Prophetic hadith but is attributed to Yaḥyā b. Muʿādh al-Rāzī. Al-Nawawī said it is unestablished.[1279] He means from the Prophet ﷺ, otherwise, its meaning is firmly established. It was said: "Whoever knows himself as ignorant knows his Lord as all-knowing, and whoever knows himself as mortal knows his Lord as eternal, and whoever knows himself as powerless and weak knows his Lord as powerful and mighty." Its meaning is also inferred from the saying of Allah Most High, ﴿And who forsakes the religion of Ibrāhīm save him who fools himself﴾ (2:130); meaning, he ignores his own soul so that he does not know its Lord.[1280]

[1277] Al-Zurqānī in *Mukhtaṣar al-Maqāṣid* said it is a saying of al-Shāfiʿī.

[1278] See also entry *I was a treasure unknown* and notes.

[1279] Al-Qārī in his *Maṣnūʿ* is content with Ibn Taymiyya's verdict while al-Zurqānī states in *Mukhtaṣar al-Maqāṣid*, "Not a hadith" and al-Suyūṭī includes it among the "baseless falsehoods" in *Tadrīb al-Rāwī* (2:626).

[1280] Al-Māwardī (364-450) cited without chain from ʿĀ'isha in *Adab al-Dunyā wal-Dīn* (p. 87 and 246): *Messenger of Allah, who among people knows his Lord best?* He replied: *Whoever knows himself best* cf. *Kashf al-Khafā'* (2:343). However, al-Māwardī was not among the hadith masters but an erudite and trustworthy Shāfiʿī Muʿtazilī qāḍī—and no-one else reports it. Al-Fayrūzābādī in *Sifr al-Saʿāda* avers it is an Israelite report in the wording, *O Man! Know yourself and you will know your Lord.* The wording of the entry is established as a saying of Sahl al-Tustarī as narrated by Abū Nuʿaym (10:208) and of Yaḥyā b. Muʿādh al-Rāzī as reported from Ibn al-Samʿānī's *Qawāṭiʿ fī Uṣūl al-Fiqh* by al-Zarkashī in *al-Tadhkira* (p. 129), al-Suyūṭī in the *Durar* (p. 258 §420), and others. Al-Nawawī in his *Fatāwā* (p. 257=p. 274) said: "This hadith is unestablished. Were it established, its meaning would be that whoever knows himself for his weakness and utter dependence upon and need of Allah Most High as well as his status of servant to Him, shall know His Lord for His power, lordship, absolute perfection, and exalted Attributes. Whoever knows this, his tongue becomes silent and unable to express real and true thanks to Him nor adequately glorify Him, as it is established in Muslim's *Ṣaḥīḥ* and elsewhere that the Prophet ﷺ said: *Glory to You! I cannot sufficiently extol Your praise! Truly, You are just as You have glorified Yourself* [narrated from ʿĀ'isha and ʿAlī in the Nine Books save al-Bukhārī and al-Dārimī]. And Allah knows best." Al-Suyūṭī reiterates al-Nawawī's words and expands on the theme in the *fatwā* entitled *al-Qawl al-Ashbah fī Ḥadīthi Man ʿArafa Nafsahu fa-qad ʿArafa Rabbah* in his *Ḥāwī lil-Fatāwā* (2:412); also as al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* and al-Haytamī in his *Fatāwā Ḥadīthiyya* (p. 289), all three attributing it to Yaḥyā b. Muʿādh al-Rāzī. Al-Suyūṭī says: "Concerning its meaning, al-Nawawī said in his *Fatāwā*, 'It means that whoever knows himself for his weakness, his poverty before

مَنْ أَحَبَّ حَبِيبَتَيْهِ أَوْ كَرِيمَتَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ مَنْ أَكْرَمَ حَبِيبَتَيْهِ فَلَا يَكْتُبَنَّ بَعْدَ الْعَصْرِ

Whoever loves his dear two eyes must not write anything after ʿAsr. Another version has *He who honors his dear two eyes.* Baseless as a Prophetic hadith. Al-Sakhāwī said so. The meaning probably applies to someone who has no candle. Imam Aḥmad advised one of his friends not to read books after *ʿAṣr.* Al-Khaṭīb narrated it. This is but medical advice. As al-Shāfiʿī said, "The copyist [of manuscripts] eats from the ransom of his eyes." So do tailors and all craftsmen.

Allah, and his servanthood to Him, knows His Lord for His power, lordship, absolute perfection, and exalted attributes...'" He goes on to quote authorities adducing similar meanings such as Ibn ʿAṭā' Allāh quoting Abū al-ʿAbbās al-Mursī, Abū Ṭālib al-Makkī, and ʿIzz al-Dīn al-Maqdisī. He goes on to prove the truth of what they meant with a long section that begins with the words: "The proof for this has ten subheadings..." He continues, "There is yet another understanding for this hadith, and it is that..." He then writes fourteen lines of poetry in which he says: *Tell whoever understands me that this is a long topic for explanation. / You do not know yourself, you do not know your attributes / Nor where your soul is in its essence, nor where it travels. / Where do your own mind and understanding go when you sleep? / Ignoramus, you do not even know how bread, once eaten, proceeds from you!* He ends his fatwā with al-Qūnawī's report that some say this hadith is the proof that the self cannot be known as it is in effect a commentary of the verse: ﴾Say: the spirit is from my Lord, and you have been told little about it﴿ (17:85). Another, contrapositive proof is the verse ﴾And do not be like those who forgot Allah, so Allah caused them to forget themselves﴿ (59:19). Another confirmation is in the verses ﴾We shall show them Our portents on the horizons and within themselves﴿ (41:53) and ﴾We verily created man and We know what his soul whispers to him, and We are nearer to him than his jugular vein﴿ (50:16). This brings to five the Quranic verses that illustrate the truth of this saying whose attribution to the Prophet ﷺ Ibn ʿArabī in his *Futūḥāt* affirmed by way of *kashf* (cf. introduction) rather than by way of chain-transmission although the vast majority of the ulema do not accept authentication nor disauthentication of hadith on the sole basis of *kashf* (see extensive discussion in our *Sunna Notes I*, chapter on authentication by *kashf* among the early Imams of hadith). Rūzbehān (d. 606) also cites it as a Prophetic hadith in *al-Miṣbāḥ fī Mukāshafat Baʿth al-Arwāḥ* (ʿIlmiyya ed. p. 33). Sharīk said, "I asked Ibrāhīm b. Ad-ham about what had happened between ʿAlī and Muʿāwiya and he wept. I felt remorse that I asked. Then he raised his head and said, 'Truly, whoever knows himself remains busy with himself and whoever knows his Lord remains busy with his Lord away from everything and everyone else.'" Narrated by Abū Nuʿaym (8:15). In his *Niẓāmiyya* epistle (p. 14-16, chapter entitled "What is impossible to attribute to Allah Almighty"), Imām al-Ḥaramayn details some of the guiding principles of *Ahl al-Sunna* in understanding the verses and hadiths that pertain to the Divine Attributes so they steer clear of the heretical innovations of the anthropomorphists: "No attribute of which possibility *(al-jawāz)* forms a portion can be used to describe the exalted Godhead. For preternity *(qidam)* and possibility are complete opposites. To elaborate: the quality of being created *(al-ḥudūth)* is characterized, with regard to us, by possibility; therefore, we declare Allah transcendent above it. Being formed of parts *(al-tarkīb)*, possessing measure and form *(al-taqaddur wal-taṣawwur)*, with regard to us, is characterized by possibility. There is no combination of parts except a hypothetical variant is also possible. Nor is there any limit *(ḥadd)*, measure *(qadr)*, length *(ṭūl)*, or width *(ʿarḍ)* except their likes and variants are rationally possible. All these attributes, because they are possible, depend on specifications set by their Creator. Exalted is He above such attributes! This is the meaning of the statement of the liege-lord of humanity ﷺ: *Whoever knows himself knows his Lord.* Meaning, whoever knows himself to be utterly dependent knows his Lord's utter exemption of his own [human] attributes. For all the Names of Allah are transcendent above any signification of need and He is utterly exempt of it. Accordingly it is obligatory to declare the transcendence of the Creator of the worlds above the least attribution of any particular direction." Allah knows best.

مَنْ أَحَبَّكَ لِشَيْءٍ مَلَّكَ عِنْدَ انْقِضَائِهِ

Whoever loves you for something shall tire of you when it ends. Not a hadith but its meaning was found engraved on the signet ring of a sage. It may also be inferred from the words of the ulema who said: "You should worship and love Allah for Himself and not for Paradise or Hell." Al-Fakhr al-Rāzī even said: "Whoever imagines that if Paradise and Hell had not been created Allah would not have been worshipped, is a disbeliever in Allah." The reason for that may be that Allah Most High said, ﴾I created the jinn and humankind only that they might worship Me﴿ (51:56), ﴾and worship none but Me﴿ (29:56). Nor does this contradict the saying of Allah Most High: ﴾They call on their Lord in fear and hope﴿ (32:16) whether we say that the meaning is fear of His punishment and hope of His Mercy or fear of His Hell and hope for His Paradise.[1281] For the latter [pair of] meanings are a type of deterrence and encouragement to His worship, just as the slave is induced to serve his master as well as daunted, or a son toward his father.

مَا عَدَلَ مَنْ وَلَّى وَلَدَهُ

Whoever makes his son leader has not acted justly. Ibn al-Dayba' said, "Our teacher [al-Sakhāwī] said it was baseless." Rather, it is forged in its phrasing and false in its meaning.

مَنْ قَضَى صَلَاةً مِنَ الْفَرَائِضِ فِي آخِرِ جُمُعَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ كَانَ ذٰلِكَ جَابِراً لِكُلِّ صَلَاةٍ فَائِتَةٍ فِي عُمُرِهِ إِلَى سَبْعِينَ سَنَةً

Whoever makes up a missed obligatory prayer in the last Jumu'a in Ramadan, it will compensate for all the prayers he missed for up to seventy years.[1282] A categorical falsehood as it contradicts the Consensus that no single act of worship can compensate for something missed for years. Nor should one pay any attention to what the author of the *Nihāya* quotes nor to any of the other commentators of the *Hidāya*.[1283] These are not hadith scholars. Nor did they reference this hadith to any of the expert authorities.[1284]

[1281] Aphorisms on the hierarchy of the worshipper's motives are related from Abū Sulaymān al-Dārānī in the chapter on sincerity in al-Ṣufūrī's *Nuzhat al-Majālis* and from Rābi'at al-'Adawiyya in *Ṣifāt al-Ṣafwa* among others.

[1282] On this and similar "automatic make-up prayer" forgeries see al-Laknawī's *Rad' al-Ikhwān 'an Muḥdathāt Ākhir Jumu'at Ramaḍān*, published with notes by Majd b. Aḥmad Makkī together with al-Laknawī's *al-Inṣāf fī Ḥukm al-I'tikāf* at Beirut's Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya (1420/1999).

[1283] The author of *al-Hidāya* is 'Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī (d. 593) and that of its commentary *al-Nihāya* is Ḥusayn b. 'Alī al-Saghnāqī or Ṣaghnāqī (d. 710) the teacher of al-Ghaznawī.

[1284] See on this our introduction, section "Hadithic Verdict vs. Juridical Ruling and *'Amal*."

مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لِمَالِهَا حَرَمَهُ اللهُ مَالَهَا وَجَمَالَهَا

Whoever marries a woman for her wealth, Allah will deny him both her wealth and her beauty. Al-Zarkashī said this report is unknown while al-Sakhāwī said he never came across it—but in the two *Ṣaḥīḥs*:

> *A woman is married for her wealth, her beauty, her lineage, or her religion. Acquire the possessor of religion, [or] your hands reap the dust (taribat yadāk)!*

مَنِ احْتَكَرَ الطَّعَامَ أَرْبَعِينَ يَوماً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللهِ

Whoever monopolizes food for forty days [to drive up its price] has nothing to do with Allah. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt* but al-ʿIrāqī questioned its grading as a forgery since al-Ḥākim declared it sound *(ṣaḥīḥ)*.[1285] Al-Jalāl al-Suyūṭī cited it in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* thus:

> *Whoever monopolizes food away from my Community for forty days then gives it all away in charity, it shall not be accepted from him.*

Ibn ʿAsākir narrates it from Muʿādh ﷺ.

مَنْ سَمَّى فِي وُضُوئِهِ لَمْ يَزَلْ مَلَكَانِ يَكْتُبَانِ لَهُ الحَسَنَاتِ حَتَّى يُحْدِثَ مِنْ ذَلِكَ الْوُضُوءِ

Whoever names [Allah] in his ablution, two angels will not cease to record merits for him until he loses that ablution. One of its transmitters is Ibn ʿAlwān, a notorious forger.

مَنْ قَدَّمَ لِأَخِيهِ إِبْرِيقاً يَتَوَضَّأُ بِهِ فَكَأَنَّمَا قَدَّمَ جَوَاداً

Whoever offers his brother a jug so the latter may perform his ablutions, it is as though he offered him a steed. Ibn Taymiyya said it is forged and [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]* confirmed it.

مَنْ صَلَّى عَلَى جِنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا أَجْرَ لَهُ

Whoever performs the prayer over the deceased inside the mosque gets no reward. Ibn ʿAbd al-Barr said, "It is a gross error and should be narrated *gets nothing (fa-lā shay'a lahu)*."[1286] Even the latter is understood in light of a third version which says *is blameless (fa-lā shay'a ʿalayh)*.[1287] I have discussed this subject in a monograph.[1288]

[1285] It is not enough that al-Ḥākim declare it *ṣaḥīḥ* (cf. Ibn Ḥajar's rule cited in our introduction, section "The Status of Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt*), however, it suffices that Imam Aḥmad narrates it in the *Musnad* to show it is not forged. The forged version has the archliar Abū Mikyas in its chain.

[1286] As narrated from Abū Hurayra by Aḥmad and Ibn Mājah.

[1287] As narrated from Abū Hurayra by Abū Dāwūd. It is the Sunna to perform the prayer over the deceased inside the mosque according to al-Shāfiʿī and Aḥmad while Mālik and some of the Hanafis declared it offensive and some not. Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* (3:199) infers there must have been Consensus among the Companions over its permissibility since

مَنْ لَعِبَ بِالشِّطْرَنْجِ فَهُوَ مَلْعُونٌ

Whoever plays chess is cursed.[1289] Al-Nawawī said it is inauthentic or rather a lie and that there is no established Prophetic report on the subject whatsoever. Al-Sakhāwī mentioned it.[1290] It is also narrated:

> *Cursed is he who plays chess and its spectator is like someone who eats pork.*[1291]

Ibn ʿAbdān, Abū Mūsā [al-Madīnī in *Dhayl Maʿrifat al-Ṣaḥāba*], and Ibn Ḥazm narrate it from Ḥabba b. Muslim without Companion-link as per al-Suyūṭī's *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* in which he committed himself not to mention any forgery—and the *mursal* is a proof according to the majority.[1292] Therefore, at worst, the chain of transmitters of this hadith is weak but it is strengthened by many established hadiths that blame chess.[1293]

Ṣuhayb ﷺ prayed over the body of ʿUmar ﷺ in the mosque.

[1288] *Ṣilāt al-Jawā'iz fī Ṣalāt al-Janā'iz.*

[1289] Narrated from Anas by al-Daylamī in *al-Firdaws* (4:126 §6391) through ʿAbbād b. ʿAbd al-Ṣamad whom al-Bukhārī declared "disclaimed in what he narrates" and who Ibn Ḥibbān in *al-Majrūḥīn* said "narrated an entirely forged copy from Anas," inauthentic according to the Amīr al-Kabīr in *al-Nukhbat al-Bahiyya* (§379) and al-Ghazzī in *al-Jadd al-Ḥathīth* (§537).

[1290] In his monograph on chess *ʿUmdat al-Muḥtajj fī Ḥukm al-Shaṭranj.*

[1291] Narrated by Aḥmad in *al-Waraʿ* (p. 92) *mursal* from Ḥabba b. Muslim, an unknown *Tābiʿī* (mistaken for a Companion by ʿAbdān b. Muḥammad al-Marwazī in his *Maʿrifat al-Ṣaḥāba*, an error perpetuated by al-Kardarī in the discussion on chess in his *Manāqib Abī Ḥanīfa* 1:122) from whom Ibn Jurayj does not even report directly as indicated by Ibn Ḥazm in the *Muḥallā* (9:61) cf. Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (2:166) while Ibn Maʿīn in his *Tārīkh* (3:32) identifies Ḥabba as a companion of Ibn Masʿūd.

[1292] But see notes 1065 and 1007 about these two claims respectively.

[1293] Al-Qārī also said in the *Mirqāt*: "It is abominable *(makrūh)* in our School and indifferent *(mubāḥ)* in the Shāfiʿī on certain conditions." As al-Mundhirī and Ibn Ḥajar said (cf. al-Būṣīrī's *Itḥāf al-Khiyarat al-Mahara bi-Zawā'id al-Masānīd al-ʿAshara* (6:37 §5452), there are no established hadiths that blame chess and the correct grading of this report is that cited from al-Nawawī. Our liege-lords ʿAlī and Ibn ʿUmar ﷺ detested chess because of those players who neglected worship and because of the gambling and betting involved, hence, it was forbidden and the Jurist of Medina al-Qāsim b. Muḥammad ﷺ said: "All that distracts from remembrance of Allah and *Ṣalāt*, is dice *(maysar)*." Otherwise, it is established that Abū Hurayra ﷺ (who entered Islām in the year 7 after the Hijra), Saʿīd b. al-Musayyib, Saʿīd b. Jubayr, ʿUrwa b. al-Zubayr and his son Hishām, Sulaymān b. Yasār, Abū Wā'il, al-Shaʿbī, al-Ḥasan al-Baṣrī, ʿAlī b. al-Ḥasan b. ʿAlī, Jaʿfar b. Muḥammad, Ibn Shihāb al-Zuhrī, Rabīʿa, ʿAṭā'... cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Tamhīd* (13:181)] and others of the *Salaf* played chess on occasion—never as an all-consuming activity—or allowed it. Imam al-Shāfiʿī said it was disliked and not forbidden since some distinguished early Muslims played it as cited by al-Bayhaqī in *Maʿrifāt al-Sunan wal-Āthār*. The *ḥāfiẓ* al-Ājurrī authored a book entitled *Taḥrīm al-Nard wal-Shiṭranj* (The Absolute Prohibition of Dice and Chess) but it contains forgeries. Al-Nawawī said in the *Rawḍa* (11:225), "In our [Shāfiʿī] school it is *makrūh* not *ḥarām*, and this is the position reported from a number of the *Tābiʿīn*" while the *ḥāfiẓ* Ibn Ḥajar—a chess player—said (cf. *Fayḍ al-Qadīr* and elsewhere): "There is not a single firmly-established narration prohibiting chess whether *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*." The great Shāfiʿī Imam of Naysābūr Abū al-Ṭayyib al-Suʿlūkī wrote *If money's safe from loss/ and Prayer from oversight,/chess is but familiarity among friends. Signed, Sahl b. Sulaymān.* In Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā* (4:400), Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya* (2:182) and Ibn ʿImād, *Shadharāt al-Dhahab* (2:173). Al-Qurṭubī said in his *Tafsīr* that it is permitted once in a while without dislike according to the vast majority of the

مَنْ صَلَّى خَلْفَ تَقِيٍّ فَكَأَنَّمَا صَلَّى خَلْفَ نَبِيٍّ

Whoever prays behind a Godfearing person, it is as if he prayed behind a Prophet.[1294] Baseless.

مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ

Whoever prays much at night, his face becomes handsome in daytime. Baseless and unwittingly forged. The imams of hadith all agree it was spoken by Sharīk when Thābit came to see him as per al-Sakhāwī.[1295]

مَنْ أَفْرَدَ الْإِقَامَةَ فَلَيْسَ مِنَّا

Whoever pronounces the iqāma without repetition is not one of us. A forgery. Thus stated in the *La'āli'*. Likewise the hadith of Jābir pertaining to the reward of the caller to prayer is a forgery from beginning to end.[1296]

مَنْ يَخْطُبِ الحَسْنَاءَ يُعْطِ مَهْرَهَا

Whoever proposes to a beautiful woman must pay her dowry. Not a hadith. Perhaps the beautiful woman *(ḥasnā')* here is an allegory for the merit *(ḥasana)* which the Qur'ān names *al-ḥusnā* while the dowry stands for good and recommended deeds.

jurists although Ibn ʿAbd al-Barr in his *Istidhkār* (8:461) attributes categorical prohibition to "Mālik and all his School" while Ibn Kathīr in his *Tafsīr* said that "Mālik, Abū Ḥanīfa, and Aḥmad stipulate that chess is *ḥarām* while al-Shāfiʿī dislikes it." More precise is al-Mundhirī's statement in *al-Targhīb* (4:4) that some of the ulema declared chess indifferently permitted *(mubāḥ)* on condition that it not distract from prayer nor involve gambling or foul language and that he knows of no sound nor fair chain for any of the hadiths that mention chess. As for the claim that *Whoever plays chess is as one who dipped his hand in swine's blood* it is a grave error by Abdul Hamid Siddiqui who mistranslated the original word *nardashīr* to mean "chess" when it means "dice" as narrated from Burayda by Muslim in his *Ṣaḥīḥ*.

[1294]See entry, *Praying behind a person of learning equals…*

[1295]Sharīk b. ʿAbd Allāh al-Nakhaʿī—he was given to levity *(kāna mazzāḥan)*—had just read a chain of transmission leading up to the hadith, *Shayṭān ties up in the back of the head of each of you three knots…* and was saying, "The Prophet ﷺ said..." whereupon, seeing the blind ascetic Abū Yazīd Thābit b. Mūsā al-Ḍabbī coming in he jocularly said his statement which some listeners—including Thābit himself and, from the latter, Ibn Mājah in his *Sunan*—took for the Prophetic hadith he was about to mention. This is a classic example of an "honest forgery" which al-ʿIrāqī cites in the section on forgeries in his *Alfiyya* on hadith science. Also thus narrated by al-Quḍāʿī (1:255 §408, §412) and Abū Nuʿaym in *Akhbār Aṣbahān* (1:358). See the books of *Ḍuʿafā'* of Ibn ʿAdī (2:526), al-ʿUqaylī (1:176 *bāṭil laysa lahu aṣl*), Ibn Ḥibbān (1:207), and al-Dhahabī's *Mīzān* (1:367) as well as Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* (2:109-111), al-Khaṭīb (1:341, 13:126). However, not "all the imams of hadith agree" on this ruling since al-Quḍāʿī was convinced this was a Prophetic hadith in his *Musnad al-Shihāb*, and Aḥmad al-Ghumārī took his side in *Fatḥ al-Wahhāb* (1:348-350 §288) and *ʿAwāṭif al-Laṭā'if* (2:635-636 §450).

[1296]Namely, *Truly the callers to prayer and those who make talbiya shall come out of their graves raising the call to prayer and the talbiya,* part of a very long hadith narrated by al-Taymī al-Asbahānī in *al-Targhīb wal-Tarhīb* (1:196-198 §265) and declared forged by Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* and al-Suyūṭī in the *La'āli'* (2:12) although the latter brings up some confirmation for its contents in his *Ḥāwī* (*Kitāb al-baʿth*).

مَنْ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ

Whoever raises his hands [other than in the beginning], his prayer is invalid. Forged.[1297]

مَنْ أَتَتْ عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ سَنَةً وَلَمْ يَغْلِبْ خَيْرُهُ شَرَّهُ فَلْيَتَجَهَّزْ إِلَى النَّارِ

Whoever reaches forty years and his goodness still does not outweigh his evil, let him prepare himself for Hellfire.[1298] Al-Azdī narrated it with his chain from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ. Al-Khaṭīb referred to this when he said, "It is a wonder the writer narrates it when the telltale signs of forgery are all over it." If he means in its chain of transmission then he is right; otherwise, there is nothing in the meaning of that hadith that shows its form is forged. A popular ending for it reads, "then death is better for him." This is all supported by the hadith:

> *He who does not acquire dignity in his old age, is not ashamed of shameful things, and does not fear Allah when he is not seen, then Allah has no need of him.*

Al-Daylamī narrates it chainless from Jābir رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ. How excellent is what Abū Yazīd said when he looked at himself in the mirror: *Ẓahara al-shayb / wa-lam yadhhabi al-ʿayb / wa-mā adrī mā fil-ghayb!*[1299]

مَنِ انْتَهَرَ صَاحِبَ بِدْعَةٍ مَلَأَ اللهُ قَلْبَهُ أَمْناً وَإِيمَاناً

Whoever rebukes a heretical innovator, Allah shall fill his heart with security and faith. Forged.[1300]

مَنْ أُهْدِيَتْ لَهُ هَدِيَّةٌ وَعِنْدَهُ قَوْمٌ فَهُمْ شُرَكَاؤُهُ فِيهَا

Whoever receives a gift while he has company, the latter are his partners in it. Ibn al-Jawzī wrongly included it in the *Mawḍūʿāt* since ʿAbd b. Ḥumayd narrates it from Ibn ʿAbbās and others from ʿĀ'isha رضي الله عنهم.[1301] Al-ʿUqaylī said there is nothing authentic in this chapter from the Prophet ﷺ as did al-Bukhārī after narrating it in "suspended"[1302] form: "It is men-

[1297] As is its counter-forgery, *Raising the hands in prayer is part of achieving stillness (min al-istikāna)* cf. Ibn ʿArrāq (2:79) and Ibn al-Jawzī, *Mawḍūʿāt* (2:99).

[1298] Al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* said the hadith master Abū al-Fatḥ Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Aḥmad al-Azdī (d. 374) narrated it in his *Ḍuʿafā'*—an encyclopedia of weak narrators—in the entry on Bāriḥ b. Aḥmad al-Harawī, from ʿAbd Allāh b. Mālik al-Harawī, from Sufyān, from Juwaybir (discarded), from al-Ḍaḥḥāk, from Ibn ʿAbbās from the Prophet ﷺ.

[1299] See entry, *White hair and disgrace!*

[1300] Also worded *Whoever exposes an heretical innovator....* It was the manner of the righteous early Muslims to despise innovators.

[1301] An inconclusive argument: ʿAbd b. Ḥumayd's *Musnad* generally meets the same criterion of authenticity as al-Dārimī's *Musnad* according to al-Dhahabī in his *Tadhkira* (2:534); thus, not all of its reports are automatically precluded from being forged.

[1302] *I.e.* by citing part of its chain and leaving out part.

tioned from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما as *his sitting-companions are his partners* but this is inauthentic." Al-ʿAsqalānī said it is sounder *(aṣaḥḥ)* as a Companion-report *(mawqūf)*.[1303] Al-Sakhāwī mentioned it. Al-Zarkashī said "Al-Ṭabarānī narrated it from al-Ḥasan b. ʿAlī رضي الله عنهما [from the Prophet ﷺ]."[1304]

مَنْ قَرَأَ فِي الْفَجْرِ بِ(أَلَمْ نَشْرَحْ) وَ(أَلَمْ تَرَ كَيْفَ) لَمْ يَرْمَدْ

Whoever recites in the [sunna before the] dawn prayer ﴿*alam nashraḥ*﴾ [Sura 94] *and* ﴿*alam tara kayfa*﴾ [Sura 105] *will never suffer ophthalmia.*[1305] Al-Sakhāwī said, "Baseless, as is *Whoever recites* ﴿*Innā anzalnāhu*﴾' *(q.v.)*: It is baseless, and will cause one to miss the sunna."

قِرَاءَةُ سُورَةِ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ) عُقَيْبَ الْوُضُوءِ

Whoever recites ﴿*Innā anzalnāhu*﴾ (Sura 97) *right after ablution.*[1306] [Al-Sakhāwī said] "Baseless, and it makes one miss the sunna that must follow it."[1307] He means that it has no basis as a Prophetic report; otherwise, the jurist Abū al-Layth al-Samarqandī (d. 373 or 375) does mention it and he is a major Imam.[1308] As for his statement that it makes one miss the sunna—meaning the sunna of ablution—then ablution does not have an independent sunna, as al-Ghazzālī verified.[1309] Only, it is desirable that one pray

[1303]Thus in *Taghlīq al-Taʿlīq* while in *Fatḥ al-Bārī* he says "the *mawqūf* has a more adequate chain" *(aṣlaḥu isnādan)* and in *Lisān al-Mīzān* he states "its chain is good" *(ṭarīquhā jayyid)*.

[1304]The Prophetic Sunna shows our Prophet ﷺ regularly giving away gifts he had just received for himself such as gifts received while staying with one of his wives or the famous hadith of the Ramadan fast-violator who could not afford anything as expiation, whereupon the Prophet ﷺ gave him a quantity of dates he had just received for himself, or the black *khamīṣa* he gave away to Umm Khālid bt. Khālid b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ al-Umawiyya رضي الله عنها.

[1305]In al-Bakrī's *Iʿānat al-Ṭālibīn* (1:246-247) cf. al-Ṭaḥṭāwī's *Ḥāshiya* on *Marāqī al-Falāḥ* (p. 126) and al-Dusūqī's *Ḥāshiya* (1:318): "Al-Ghazzālī said in the book of the etiquette of supplication in [the *Iḥyā'* entitled] *Wasā'il al-Ḥājāt* [*wa-Ādāb al-Munājāt*]: 'We were told by one of the righteous among the masters of hearts that whoever recites in the two *rakʿas* of the [sunna before the] dawn prayer ﴿*Alam nashraḥ*﴾ (Sura 94) and ﴿*Alam tara kayfa*﴾ (Sura 105), every enemy's hand will be powerless to reach him and they will have no way to harm him, and this is tried and true without doubt.'" They also mention this as a cure against hemorroids.

[1306]Referenced to al-Daylamī in *Iʿānat al-Ṭālibīn* (1:54) cf. *Ḥawāshī al-Shirwānī* (1:239), al-Mālibārī's *Fatḥ al-Muʿīn* (1:54), and al-Jāwī's *Nihāyat al-Zayn* (p. 24), all Shāfiʿī references concurring that it is a Sunna.

[1307]*I.e.* facing the Qibla, pronouncing the *shahāda*, and supplicating for Allah to make one one of the *tawwābīn* and *mutaṭahhirīn*.

[1308]Al-Dhahabī, Aḥmad al-Ghumārī and others warn that his books contain many forgeries, specifically *Tanbīh al-Ghāfilīn*, nevertheless, he names him *al-Imām, al-Faqīh, al-Muḥaddith al-Zāhid* in the *Siyar* and mentions his obitus in *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*.

[1309]The sunna al-Sakhāwī meant is surely that one stand facing the *qibla* with index finger raised, pronounces the *shahāda*, and supplicates that Allah make him of the "oft-repenting and self-purifying" *(al-tawwābīn al-mutaṭahhirīn)*. Al-Tirmidhī narrated from ʿUmar رضي الله عنه: the Prophet ﷺ said *whoever says [this] after ablution enters Paradise from whichever of its eight gates he desires*. None of this is incompatible with reciting Sura 97 in the first cycle of the post-*wuḍū'* prayer and Sura 112 in the second as the pious shaykhs have taught.

after every ablution but no-one made such prayer conditional on its immediacy after ablution. So the recitation of a sura or other than it right after ablution and before prayer does not contradict this. Granted, it is said that it is best to pray before the limbs of ablution dry up; and Allah knows best.

مَنْ قَرَأَ بِالْقُرْآنِ مَنْكُوساً أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَنْكُوساً

Whoever recites the Qur'ān inverted shall be thrown into the Fire inverted. Forged.[1310]

مَنْ حَدَّثَ حَدِيثاً فَعُطِسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ

Whoever says something whereupon someone sneezes, what he said is true. Al-Sakhāwī said Abū Yaʿlā narrates it from Abū Hurayra ﷺ from the Prophet ﷺ.[1311] So did al-Dāraquṭnī, al-Ṭabarānī and al-Bayhaqī who said it was a disclaimed report *(munkar)* as narrated from Abū al-Zinād.[1312] Someone else said "It is a falsehood even if its chain of transmission is as bright as the sun." This finding evidently requires careful re-examination. Al-Zarkashī said al-Nawawī graded it "fair" and that whoever calls it a falsehood errs.[1313] Al-Ṭabarānī narrates from Anas ﷺ:

The most truthful speech is that whereupon someone sneezes.[1314]

[1310]There are many reports of recitation of the suras in contrary order, hence its mere permissibility (not preferability) in the Shāfiʿī School while the Hanafis deem it offensive (except for didactic purposes) since Ibn Masʿūd said of a man that recited the suras in inverted order *That man's heart is inverted.* Narrated [with a sound chain per al-Nawawī in the *Tibyān* (p. 97) cf. al-Haythamī (7:168) and al-Suyūṭī in the *Itqān* (1:290= 1:341)] by Ibn Sallām in his *Faḍā'il al-Qur'ān* (p. 242) and Ibn Ḍarīs in his (p. 87), ʿAbd al-Razzāq (4:323) and Ibn Abī Shayba (6:149=6:156), al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (9:170), Ibn Abī Dāwūd in the *Maṣāḥif* (2:545 §484), and al-Bayhaqī in the *Shuʿab* (2:433=2:409) cf. al-Zarkashī, *Burhān* (1:257, 1:456) and al-Zurqānī, *Manāhil* (1:248). Suyūṭī, Ibn al-Athīr in the *Nihāya* (entry *n-k-s*), and others understood Ibn Masʿūd's report to refer to a reading not of the suras but of the verses in reverse order, which is unanimously forbidden.

[1311]Cf. Ibn Ḥajar, *al-Maṭālib al-ʿĀliya* (§2595).

[1312]Also narrated with that chain by Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id* (2:184 §1005=*Rawḍ* 3:449 §1220), al-Ḥakīm al-Tirmidhī, and Ibn Shāhīn.

[1313]Al-Nawawī only graded its chain "strong and fair" in his *Fatāwā* (p. 76 book of *Salām*) as did al-Shihāb al-Ramlī in his (p. 645). Abū Ḥātim called it a lie as related by his son in his *ʿIlal* (2:342) while the rest of the scholars disclaimed it as *munkar* for the most part. Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt* (3:77) while al-Suyūṭī tends to authenticate it in his *La'ālī'* (2:286). It is possible that this hadith is a corrupted form of the *ṣaḥīḥ* wording from Abū Hurayra in al-Bukhārī and al-Tirmidhī: *When one sneezes and glorifies Allah it is incumbent on every Muslim that hears him to raise a good supplication for him.* The words "it is incumbent" *(fa-ḥaqqun)* became "it must be true" *(fa-huwa ḥaqqun)* with a suppression of the rest which resulted in the saying *Whoever sneezes, it is ḥaqq,* the additions of the purported hadith supplying coherence and Allah knows best.

[1314]In *al-Awsaṭ* through ʿUmāra from Thābit from Anas ﷺ. Imam Aḥmad said ʿUmāra narrates disclaimed reports *(manākīr)* from Thābit, yet Abū Zurʿa and others deem him trustworthy, as are the remainder of the reporters in the chain. See al-Qārī's reservation toward Ibn al-Qayyim's discussion further down (p. 538).

مَنْ سَمِعَ الْمُنَادِيَ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ مَرْحَباً بِالْقَائِلِينَ عَدْلاً وَمَرْحَباً بِالصَّلَاةِ وَأَهْلاً كَتَبَ اللهُ لَهُ أَلْفَيْ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَيْ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَيْ أَلْفِ دَرَجَةٍ

Whoever says, upon hearing the caller to prayer, Greetings to those that speak justice, greetings to the prayer and welcome! Allah records for him a million merits, erases for him a million sins and elevates his rank a million degrees. Baseless.

مَنْ فَصَّلَ بَيْنِي وَبَيْنَ آلِي بِعَلَي فَعَلَيْهِ كَذَا وَكَذَا

Whoever separates between me and my Family with "upon," may this and that [curse] be upon him! A baseless falsehood and one of the ugly Shīʿī fabrications.[1315]

مَنْ جَالَسَ عَالِماً فَكَأَنَّمَا جَالَسَ نَبِيّاً

Whoever sits with a scholar it is as if he sat with a Prophet. Al-Sakhāwī said he did not know it as a Prophetic hadith. However, its meaning is correct because

The ulema are the inheritors of the Prophets[1316]

and Allah Most High says, ﴿Ask the followers of the Remembrance if you know not﴾ (16:43). Also transmitted:

The elder among his people is like the Prophet among his Community (q.v.).[1317]

مَنْ لَانَتْ كَلِمَتُهُ وَجَبَتْ مَحَبَّتُهُ

Whoever speaks gently must be loved. Spoken by ʿAlī ﷺ according to al-Khaṭīb.

مَنْ قَالَ فِي دِينِنَا بِرَأْيِهِ فَاقْتُلُوهُ

Whoever speaks out of his own opinion in this Religion of ours, kill him![1318] Isḥāq [b. Najīḥ] al-Malaṭī forged it as in *al-Wajīz.*[1319]

[1315] *Allāhumma ṣalli ʿalā Muḥammadin wa-Ālihi wa-Sallim* ("O Allah, send blessings and greetings upon Muḥammad and his Family") was formerly an exclusively Shīʿī way to invoke blessings rather than *wa-ʿalā Ālihi wa-Sallim* ("and *upon* his Family") which was the Sunni way, but now Sunnis use both ways indifferently.

[1316] See note 788.

[1317] The meanings of both this and the wording of the entry are confirmed by al-Shāfiʿī's statement narrated with his chain by al-Khaṭīb in *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth* (p. 46), "Whenever I see a man from among the masters of hadith, it is as if I saw the Prophet ﷺ alive" cf. Abū Ghudda in his marginalia on al-Qārī's *Maṣnūʿ* (p. 182 §329) for this entry.

[1318] *Man qāla fī dīninā bi-ra'yihi fa-qtulūh.* See note 610. Narrated by al-Khaṭīb in *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* and Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id.* An example of Ibn Ḥazm's extremism is his declaration that any type of analogy *(qiyās)*, or imitation *(taqlīd)*, or juridical opinion *(ra'ī)* is outside the pale of Islām, a position in which he contravened the totality of the scholars of *Ahl al-Sunna.* Rather, as al-Kawtharī said in *Fiqh Ahl al-ʿIrāq* (p. 10-12, 17, 23-24): "There is no jurisprudence without juridical opinion *(lā fiqh bi-dūn ra'ī). Ra'ī* in this sense is a positive term for the quality of every jurisprudent and refers to

مَنْ زَرَعَ حَصَدَ

Whoever sows shall reap. Not a hadith as far as form is concerned but its meaning is correct both for this world and the hereafter. We already discussed the hadith, *This world is the seedbed of the hereafter (q.v.).*

مَنْ جَدَّ وَجَدَ

Whoever strives shall find.[1320] Al-Sakhāwī listed it but made no comment on it. It is baseless and is in fact the dictum of one of the virtuous as is the saying, *Whoever persists enters (man lajja walaja).*

مَنْ دَعَا لِظَالِمٍ بِطُولِ الْبَقَاءِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللهُ

Whoever supplicates for a tyrant's long life certainly loves that Allah be disobeyed. Al-Ghazālī mentioned it in the *Iḥyā'* and al-Zamakhsharī in his *Tafsīr*. Al-Sakhāwī said "We did not see it as a Prophetic saying but Abū Nuʿaym narrated it in the *Ḥilya* as a saying of Sufyān al-Thawrī." Ibn al-Jawzī said everything that is narrated to that effect is forged. Meaning, in its chain of transmission and form; otherwise, there is no doubt that its meaning is true. Al-ʿIrāqī said in his *Takhrīj Aḥādīth al-Iḥyā'* that Ibn Abī al-Dunyā narrated it in *Kitāb al-Ṣamt* as a saying of al-Ḥasan al-Baṣrī and al-ʿAsqalānī said the same in his *Takhrīj [Aḥādīth] al-Kashshāf*.[1321]

perspicuity and complete insight. Hence you find Ibn Qutayba in *al-Maʿārif* mentioning the *fuqahā'* under the heading, 'The People of Juridical Opinion' *(aṣḥāb al-ra'ī)*, counting among them al-Awzāʿī, Sufyān al-Thawrī, and Mālik b. Anas. So does the hadith master Muḥammad b. al-Ḥārith al-Khushānī in his *Quḍāt Qurṭuba* refer to Mālik's companions as 'The People of Juridical Opinion.' So does the hadith master Abū al-Walīd b. al-Farādī in his *Tārīkh ʿUlamā' al-Andalus*. So does the hadith master Abū al-Walīd al-Bājī in his commentary on al-Mālik's *Muwaṭṭa'*.... What is found in the words of Ibrāhīm al-Nakhaʿī and those of his synchronic layer to the effect that 'the people of *ra'ī* are the enemies of the *Sunan*' [narrated as a saying of our liege-lord ʿUmar from ʿAmr b. Ḥurayth and others by al-Dāraquṭnī in his *Sunan* (4:146), al-Bayhaqī in *al-Madkhal* (p. 190), Ibn Ḥazm in *al-Iḥkām* (6:213), Ibn ʿAbd al-Barr in *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (2:1041-1042 §2001-2005) and al-Lālakā'ī in *Sharḥ Uṣūl Iʿtiqād Ahl al-Sunna* (1:123); also attributed to al-Zuhrī, cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Jāmiʿ* (2:1052 §2032)] is in the sense of *ra'ī* that contradicts the Sunna that is transmitted concerning doctrine. They meant by it the *Khawārij*, *Qadariyya*, *Mushabbiha*, and similar innovators. They did not mean *ra'ī* in the sense of scholarly exertion *(ijtihād)* in the branches of the Law that concern legal rulings. To give this any other sense is to corrupt their discourse. How can it be otherwise when al-Nakhaʿī himself and Ibn al-Musayyib himself are of those who express personal juridical opinion in the branches, in spite of those who cannot picture them doing so?" Ibn ʿAbd al-Barr offers a similar argument in his *Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm* (2:1052). See also the definition of praiseworthy *ra'ī* in the *Fatḥ* (13:189 and 13:287-288) and Ibn al-Qayyim in *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn* (1:83) as well as the introduction to al-Tahānawī's *Iʿlā' al-Sunan*.

[1319]It is unclear what work Qārī means by the *Wajīz* here as that title usually refers either to al-Ghazzālī's book on Shāfiʿī *fiqh* or to al-Wāḥidī's *tafsīr*. Al-Fattanī identifies it in the introduction to his *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt* as "al-Suyūṭī's *Wajīz*" but the latter's work thus titled is *al-Wajīz fī Ṭabaqāt Fuqahā' al-Shāfiʿiyya*. See also note 883.

[1320]See also entry, *For every mujtahid there is a share [of success].*

[1321]Al-Ghazzālī also attributed it to al-Ḥasan al-Baṣrī in one place although he attributes it to the Prophet ﷺ in two other places of his *Iḥyā'*.

مَنْ حَلَفَ بِاللهِ صَادِقاً كَانَ كَمَنْ سَبَّحَ اللهَ وَقَدَّسَهُ

Whoever swears by Allah thruthfully is as one who glorified Allah and exalted Him. Al-Sakhāwī made an entry for it but left it without comment. Its meaning is true and right. If one is truthful in his oath, his swearing by Allah is a consistent mention of Him even if the swearer is a hypocrite. Ibn al-Dayba^ʿ said:

> I do not know it as a Prophetic hadith but Imam al-Shāfiʿī said, *I never swore by Allah—neither truthfully nor deceptively, out of awe before Allah Most Glorious.*[1322] If the meaning of that hadith were true then the avoidance of the swearing of oaths out of awe before Allah Most Glorious would not be among the praiseworthy traits.

Evidently, if its avoidance were among the praiseworthy traits then its performance would not be among the felicitous Prophetic attributes but he ﷺ swore oaths in many contexts and in many hadiths—just as Allah Most High swore in His Book, in many passages of His Divine Address. Therefore, we must understand that the avoidance of the swearing of oaths is a praiseworthy trait in the case of argument within transactions in the sense that one should give what one is expected to give without swearing out of ceremony *(ʿamalan bil-mujāmala).*[1323]

مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلَامِ الدُّنْيَا فِي الْمَسْجِدِ أَحْبَطَ اللهُ أَعْمَالَهُ أَرْبَعِينَ سَنَةً

Whoever talks about worldly matters in the mosque, Allah will cancel forty years' worth of his good deeds. According to al-Ṣaghānī it is forged. He is right; this is falsehood both in form and content.

مَنْ عَلَّمَ أَخَاهُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللهِ فَقَدْ مَلَكَ رَقَبَتَهُ

Whoever teaches his brother a verse from the Book of Allah owns him. Ibn Taymiyya said it is forged and [al-Suyūṭī in] the *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]* confirmed it.

مَنْ أَكْرَمَ غَرِيباً فِي غُرْبَتِهِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ

Whoever treats well a stranger abroad certainly deserves Paradise. Al-Daylamī narrated it chainless from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما from the Prophet ﷺ

[1322]In al-Bayhaqī's *Manāqib al-Shāfiʿī* (2:164) beginning, "I never lied, and if I ever lied, none of the reasons for which I am praised would have ever been granted to me, and I never swore an oath…"

[1323]The Prophet ﷺ prohibited Abū Bakr al-Ṣiddīq رضي الله عنه from swearing oaths in the hadith of the interpretation of the dream related from Ibn ʿAbbās in the two *Ṣaḥīḥ*s and *Sunan*: *Do not swear (lā tuqsim)!* Hence al-Tustarī said, "The truthful and trustful Saints *(al-ṣiddīqūn)* never swear by Allah ﷻ, nor commit backbiting, nor does backbiting take place around them, nor do they eat to satiation. If they promise, they are true to their word, and they never speak in jest." This is the rightful context of al-Shāfiʿī's saying and its best explanation but Allah knows best.

but it is strengthened by the hadith [in the *Ṣaḥīḥayn* and *Sunan*]:

> *Whoever believes in Allah and the Last Day must treat his guest well.*[1324]

مَنْ زَارَنِي وَزَارَ أَبِي إِبْرَاهِيمَ فِي عَامٍ وَاحِدٍ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Whoever visits me and my father Ibrāhīm in the same year enters Paradise.[1325] Ibn Taymiyya said it is forged as did al-Nawawī toward the end of the chapter on the Ḥajj in *Sharḥ al-Muhadhdhab*: "A forgery and baseless falsehood." Al-Dhahabī said "Its narrative routes all contain some weakness but strengthen one another as none of their transmitters is suspected of lying."[1326]

مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ فَكَأَنَّمَا زَارَنِي وَمَنْ صَافَحَ الْعُلَمَاءَ فَكَأَنَّمَا صَافَحَنِي وَمَنْ جَالَسَ الْعُلَمَاءَ فَكَأَنَّمَا جَالَسَنِي وَمَنْ جَالَسَنِي فِي الدُّنْيَا أُجْلِسَ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Whoever visits the ulema, it is as though he visits me; and whoever shakes hands with the ulema, it is as though he shakes hands with me; and whoever sits with the ulema, it is as though he sits with me; and whoever sits with me in this world shall be made to sit near me on the Day of Resurrection. In [al-Suyūṭī's] *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]*: "Its chain contains Ḥafṣ who is a liar."

مَنْ أَرَادَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ عِلْماً بِغَيْرِ تَعَلُّمٍ وَهُدًى بِغَيْرِ هِدَايَةٍ فَلْيَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا

Whoever wants Allah to give him knowledge without the means of learning and guidance without any direction, let him renounce the world. Baseless as in the *Mukhtaṣar* [of al-Manūfī on al-Sakhāwī's *Maqāṣid*] but its meaning is correct as per the saying of the Prophet ﷺ:

> *Whoever practices what he knows, Allah shall teach him what he does not know.*[1327] Allah knows best.

[1324] *I.e.* show them generosity and hospitality for at least three days cf. al-Ḥarbī, *Ikrām al-Ḍayf* and Ibn Abī al-Dunyā, *Qirā al-Ḍayf*.

[1325] Its wording in al-Nawawī is *I shall guarantee Paradise for him. Al-Majmūʿ* (8:277), *Fatāwā* (p. 184): "This is a falsehood, it is not truly narrated from the Prophet ﷺ, nor known in any book of sound or weak narrations, but some depraved person forged it."

[1326] Al-Dhahabī meant the narrations [1] *Whoever visits my grave, my intercession shall take place for him*; [2] *Whoever visits me without any avowed purpose other than my visit, it is incumbent upon me to be his intercessor on the Day of Resurrection*; [3] *Whoever goes on pilgrimage then visits me after my death it is as if he visited me in my life*; [4] *Whoever visits my grave after my death is as those who visited me in my life*; [5] *Whoever goes on pilgrimage and does not visit me has been rude to me*; and [6] *Whoever visits me in Medina anticipating reward (muḥtasiban), I shall be for him a witness and an intercessor on the Day of Resurrection.* See documentation in our discussion of the first narration in the introduction to our translation of Ibn Jahbal's *Refutation of Ibn Taymiyya*.

[1327] Adduced as a hadith by al-Muḥāsibī in *Risālat al-Mustarshidīn* and in the *Iḥyāʾ* but it is only narrated as a saying of ʿĪsā ﷺ through Imam Aḥmad from an unnamed *Tābiʿī* by Abū Nuʿaym (10:14-15) who said that a forger then made up a chain going back to the

مَنْ تَزَيَّا بِغَيْرِ زِيِّهِ فَقُتِلَ فَدَمُهُ هَدَرٌ

Whoever wears other than his own attire and is then killed, his killing goes unprosecuted. It has no serious basis.[1328] The jinn-reports supposedly from the Prophet ﷺ to that effect are all inauthentic.

مَنْ لَبِسَ نَعْلاً صَفْرَاءَ قَلَّ هَمُّهُ

Whoever wears yellow shoes, his worries shall decrease. Narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ, in the wording:

> *He shall remain happy as long as he wears them* instead of *his worries shall decrease.*

Abū Ḥātim reports from his father that this hadith is a forgery and a lie while al-Zamakhsharī in *al-Kashshāf* attributes it to ʿAlī رضي الله عنه in the wording of the entry. It seems the premise for it is the verse ﴿Yellow, bright is her color, gladdening beholders﴾ (2:69).

مَنْ أَخْلَصَ لله أَرْبَعِينَ يَوْماً ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ

Whosoever dedicates to Allah forty days, the wellsprings of wisdom will surge (ẓaharat) from his heart to his tongue.[1329] Ibn al-Jawzī adduced it in the *Mawḍūʿāt* and this was a mistake on his part since Abū Nuʿaym narrates it in the *Ḥilya* from Abū Ayyūb رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ with a weak chain while Aḥmad narrates it in *al-Zuhd* in *mursal* fashion from

Prophet ﷺ through Aḥmad from Yazīd b. Hārūn, from Ḥumayd, from Anas cf. al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth* (1:313); from Ibn ʿAbbās by Abū al-Shaykh; and from Sufyān al-Thawrī by Abū Yaʿqūb al-Baghdādī in *Riwāyat al-Kibār ʿan al-Ṣighār* cf. al-Suyūṭī, *al-Durar al-Muntathira.* It is strengthened by Abū al-Dardā's saying *Whoever practices one tenth of what he knows, Allah shall teach him what he does not know,* narrated by al-Khaṭīb in his *Jāmiʿ* (1:134 §35) cf. al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth* (3:283). Stronger proofs yet are the verses ﴿Those who strive hard in Us, We shall most surely guide them in our Ways﴾ (29:69), ﴿Keep your duty to Allah—and Allah is teaching you﴾ (2:282), and ﴿If you keep your duty to Allah He will give you discrimination (between right and wrong)﴾ (8:29).

[1328]The saying in this entry refers to someone disguising himself. However, the ruling holds true for theft: ʿAbd al-Razzāq (10:48-49 §18306; 10:214-215 §18886) and *Fatḥ al-Bārī* (*Ḥudūd, lā yushrab al-khamr*). More, if the theft was of the *ghulūl* kind whereby the thief filches even something petty from the spoils, the Prophet ﷺ would deny him the title of *shahīd* and refrain from praying over his funeral cf. Ibn Abī Shayba (*mā dhukir fīl-ghulūl*) and al-Bayhaqī, *Sunan (bāb al-ghulūl)* and *Sunan Ṣughrā* (*bāb taḥrīm al-ghulūl*).

[1329]Narrated by Ibn Abī Shayba (7:80), al-Quḍāʿī (1:285), Aḥmad, Hannād, and Ibn al-Mubārak, all three in their *Zuhd,* al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* (3:564), Abū Nuʿaym (5:189, 10:70) and others through so many chains both from Companions—Ibn ʿAbbās, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Abū Mūsā al-Ashʿarī, ʿAlī, Abū Dharr, and Anas—and *mursal*—from Makḥūl and Ṣafwān b. Sulaym—that it reaches the grade of *ḥasan ṣaḥīḥ* according to the *Mudāwī* (6:108-111) although al-Sakhāwī grades it weak in his *Maqāṣid* (§1054) while al-Dhahabī and al-Ṣaghānī declare it a forgery. Its meaning refers to (1) observing congregational prayer from its very start as well as (in *Musnad Zayd*'s narration) (2) fasting and (3) consuming only licit sustenance. Cf. *Sharḥ Sunan Ibn Mājah* (1:58), *Fayḍ al-Qadīr* (4:273, 6:43-44), and *Kashf al-Khafā'* (2:292-293). For four more similar hadiths see *al-Mudāwī* (6:295-298). A fourth meaning is godwary simple living as illustrated by Mālik's statement: "None renounces the world and guards himself except he will speak wisdom." Narrated from Ibn Wahb as cited by al-Dhahabī in the *Siyar* (Risāla ed. 8:109).

Makḥūl from the Prophet ﷺ with the wording *shall gush forth (tafajjarat)*. Al-Zarkashī said it is also narrated with a weak chain from Anas ﷺ while al-Suyūṭī said Abū Nuᶜaym completed the chain from Makḥūl from Abū Ayyūb al-Anṣārī ﷺ. In addition, the "dispatched" *(mursal)* hadith constitutes a proof for the vast majority of the authorities.[1330]

مَنْ عَبَدَ اللهَ بِجَهْلٍ كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ

Whosoever worships Allah with ignorance, what he corrupts and nullifies is more than what he does right. Attributed to the Companion Ḍirār ibn al-Azwar ﷺ. Al-Daylamī narrates from Wāthila ﷺ, from the Prophet ﷺ:

The ignorant worshipper is like a donkey in the mill.[1331]

It is further substantiated by the hadith:

A single truly knowledgeable person (faqīh) is harder against Satan than a thousand [non-knowledgeable] worshippers.[1332]

الرَّابِحُ فِي الشَّرِّ خَاسِرٌ

The Winner in evil is a loser. Meaning, a loser in goodness. It is the speech of some sage.[1333] Allah Most High said ﴿so their commerce does not prosper﴾ (2:16), ﴿By Time! Verily Man is in a state of loss save those who believe and do good works, and exhort one another to truth and exhort one another to endurance﴾ (103:1-3).[1334] How excellently did the Shaykh [Abū al-Fatḥ] al-Bustī declaim:

More of this world is destitution for man
and all his gains, save pure good, are loss.

مَسْحُ الْعَيْنَيْنِ بِبَاطِنِ أُنْمُلَتَي السَّبَّابَتَيْنِ

Wiping the eyes with the index digits after kissing them upon hearing the caller to prayer say I bear witness that Muḥammad is the Messenger of Allah, at the same time repeating these words and adding: I am pleased with Allah as my Lord, with Islām as my Religion and with Muḥammad

[1330]But see note 1007.

[1331]Narrated from Baqiyya, from Thawr b. Yazīd, from Khālid b. Maᶜdān, from Wāthila by [1] Nuᶜaym b. Ḥammād cf. *Kāmil* and *Tahdhīb al-Kamāl* and [2] Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-ᶜAlā' in the *Ḥilya* (5:219), a forger and one of the *zuhhād* who may be responsible for the pseudo-hadith *Do not teach women how to read and write but teach them spinning and Sūrat al-Nūr* cf. Ibn Ḥibbān, *Majrūḥīn* and *Mīzān*.

[1332]See note 801.

[1333]Aristotle said in the beginning of his *Ethics* that to know how to commit evil well is not considered a science at all.

[1334]The verse from Sūrat al-Baqara is quoted last in al-Qārī's original text.

ﷺ *as my Prophet.* Al-Daylamī relates in the *Firdaws* from Abū Bakr al-Ṣiddīq ﷺ that the Prophet ﷺ said:

> *Whoever does this, my intercession will definitely take place for him.*

Al-Sakhāwī said:

> Inauthentic. Shaykh Aḥmad al-Raddād cites it in *Mūjibāt al-Raḥma* [*wa-ʿAzā'im al-Maghfira*] with a broken chain containing unknown narrators from al-Khiḍr ﷺ. Everything related on this chapter is inauthentically attributed to the Prophet ﷺ.

If it could only be established as a saying of the Ṣiddīq it would be enough as a basis for practice because of the Prophet's saying ﷺ:

> *You must follow my Sunna and the Sunna of my Rightly-Guided Successors.*[1335]

It was also said: "It is neither done nor forbidden and its strangeness is no secret to those endowed with intelligence."[1336]

Wiping the neck [in wuḍū'] is security against fetters. Nawawī in *Sharḥ al-Muhadhdhab* declares it forged but Abū ʿUbayd al-Qāsim [b. Sallām] narrates from al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān that Mūsā b. Ṭalḥa ﷺ said:

مَسْحُ الْعَيْنَيْنِ بِبَاطِنِ أُنْمُلَتَي السَّبَّابَتَيْنِ بَعْدَ تَقْبِيلِهِمَا عِنْدَ سَمَاعِ قَوْلِ الْمُؤَذِّنِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ مَعَ قَوْلِهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ رَضِيتُ بِاللهِ رَبّاً وَ بِالْإِسْلَامِ دِيناً وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيّاً

مَسْحُ الرَّقَبَةِ أَمَانٌ مِنَ الْغِلِّ

[1335] Narrated from al-ʿIrbāḍ b. Sāriya ﷺ in the *Sunan* and *Musnad*.

[1336] Yet Ibn ʿĀbidīn in his *Ḥāshiya* (1:398) says that thumbnail-kissing is desirable *(mustaḥabb)* upon hearing the first call to prayer (*adhān*) together with invoking blessings on the Prophet ﷺ and adding, "Welcome, my beloved and the coolness of my eyes, Muḥammad ﷺ!" then [wiping one's eyes with the thumbnails and] asking for healthy sight and hearing. So did another imam—Aḥmad Riḍā Khān—in his monographs *Munīr al-ʿAyn fī Ḥukmi Taqbīl al-Ibhāmayn* and *Nahj al-Salāma fī Ḥukm Taqbīl al-Ibhāmayn fīl-Iqāma*, both citing previous Hanafi sources such as al-Qahistānī's *Jāmiʿ al-Rumūz fī Sharḥ al-Nuqāya* and Faḍl Allāh b. Muḥammad b. Ayyūb al-Suhrawardī's *Fatāwā Ṣūfiyya*. Shaykh Taqi Usmani said in *Islahi Khutubaat: Discourses on Islamic Way of Life* (Karachi: Darul-Ishaat Urdu Bazar, 1999 1:231): "If, upon listening to the *adhān* in the mosque and hearing the words *ashhadu anna Muḥammad ar-Rasūl Allāh* you suddenly felt a deep sense of love for the Messenger of Allah ﷺ and in this state of love and ecstasy, you kissed your thumbs and placed them on your eyes: this act, in itself, cannot be considered sinful or a *bidʿa*. The reason is that you did this out of love for the Messenger of Allah ﷺ; and love and respect for the Messenger of Allah ﷺ is a praiseworthy act and a sign of faith." Similarly, al-Sindī said of the hadith of drinking Zamzam water: "The people of knowledge have experienced its veracity." As for al-Maʿallamī's dismissal of the finding that thumb-kissing has proven healthy in his edition of al-Shawkānī's *al-Fawā'id al-Majmūʿa* (p. 38 §58 n. 6) on the grounds that "religion is not founded on experimentation" and that "idol worshippers will tell you that plenty of their practices have proven healthy" then these are false analogies on two grounds: [1] the acceptance of beneficial matters by the Religion does not constitute establishing something new in the Religion regardless of the flimsiness of the transmitted reports on those matters (*e.g.* taking a bit of salt before and after meals) and [2] Muslims are not comparable to idol-worshippers. See also Shaykh Afīfī's important points cited in our introduction, section "Hadithic Verdict vs. Juridical Ruling and *ʿAmal*."

Whoever includes his nape while wiping his head shall be safe from fetters.

This is a *mawqūf* hadith[1337] but it has the status of a Prophetic one because such a matter cannot be said on the basis of opinion. It is strengthened by the hadith of Ibn ʿUmar رضي الله عنهما from the Prophet ﷺ in *Musnad al-Firdaws* even though the latter is weak. However, there is general agreement over the fact that the weak hadith is put into practice in excellent deeds *(faḍā'il al-aʿmāl)*.[1338] Hence our [Hanafi] Imams said that wiping the neck is desirable or even a sunna.[1339]

يَا وَيْحَ مَنْ نَالَ الْغِنَى بَعْدَ فَاقَةٍ

Woe to him who obtained wealth after being destitute! A statement of one of the generous people but it is not meant in absolute terms.

وَيْلٌ لِلتَّاجِرِ مِنْ بَلَى وَاللهِ وَوَيْلٌ لِلصَّانِعِ مِنْ غَدٍ وَبَعْدَ غَدٍ

Woe to merchants for [swearing] "Certainly, by Allah!" and woe to craftsmen for [promising] "Tomorrow or the day after tomorrow." Al-ʿIrāqī said he did not see any chain of transmission for it while the author of *Musnad al-Firdaws* cited something similar from Anas رضي الله عنه, without chain.

[1337]Strictly speaking it is a *mawqūf mursal* which resembles a *maqṭūʿ* report since Mūsā, even if he is considered a Companion, nevertheless does not narrate anything directly from the Prophet ﷺ. As for the report from Ibn ʿUmar its chain has many gaps as pointed out by Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ* (1:163 §98) cf. Tahānawī, *I'lā' al-Sunan* (1:120 §65 n.1). There is more evidence (see second to next note) which Qārī cites in his epitome (see p. 573).

[1338]By consensus in Islām. Al-Qārī expanded on this rule in his introduction to *al-Asrār al-Marfūʿa* and reiterates it in *Sharḥ al-Shifā* (2:91), *Mirqāt al-Mafātīḥ* (2:381), his epistle on *Faḍā'il Nisf Shaʿbān*, his introduction to *al-Ḥirz al-Thamīn Sharḥ al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn* and others of his works as does al-Nawawī also cf. our *Sunna Notes I*, "Use of weak hadiths."

[1339]Before Ibn ʿUmar and Mūsā b. Ṭalḥa's reports, al-Laknawī in *Ẓafar al-Amānī* (p. 188) adduces the report of Kaʿb b. ʿAmr al-Yāmī as the main Hanafi proof for wiping the neck (cf. *I'lā' al-Sunan* 1:121 §67) as narrated from al-Tirmidhī, Abū Dāwūd, Aḥmad, al-Ṭaḥāwī and others with a weak chain. Al-Nawawī deems it an innovation *(bidʿa)* but Shawkānī cites the Shāfiʿīs al-Rūyānī, al-Baghawī and Ibn Ḥajar as admitting it as a sunna. Ḥabīb ʿUmar b. Ḥafīẓ said that one should wipe the neck in *wuḍū'* because there is a spiritual meaning to doing so—no doubt on the same evidence as the above-mentioned. See also al-Laknawī's *Tuḥfat al-Ṭalaba fī Taḥqīqi Masḥ al-Raqaba* and its marginalia *Tuḥfat al-Kamala ʿalā Ḥawāshī Tuḥfat al-Ṭalaba* both of which he mentions in *Īqāẓ* 6 of *al-Rafʿ wal-Takmīl*. I heard Shaykh Adīb Kallās say in his Damascus home upon one of his returns from Ḥajj that he was making *wuḍū'* at Muzdalifa and wiped his neck, whereupon one of those in charge of spying on Muslims cried out *Yā shaykh! Ya ḥājj! Ittaqillāh! Hādhā bidʿa!* Shaykh Adīb said he replied to him: "My good brother, it is clear to me that you all who say such a thing are completely deprived of *fiqh (lā ghawtha lakum fil-fiqh)*. I reject your understanding and follow that of Imam Abū Ḥanīfa, whose School showed the evidence that wiping the neck in *wuḍū'* is meritorious and desirable. I advise you to reflect upon the saying of Allah Most High, ﴿And speak not, concerning that which your own tongues qualify (as clean or unclean), the falsehood: 'This is lawful, and this is forbidden,' so that you invent a lie against Allah. Lo! those who invent a lie against Allah will not succeed!﴾ (16:116)."

النِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضاً

Women defend one another. Spoken by ᶜIkrima who inserted it as a side comment to a hadith in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*.[1340]

الدُّنيَا سَاعَةٌ فَاجْعَلْهَا طَاعَةً

The World is but one hour; spend it in obedience. Baseless in this wording but its meaning is true since Allah Most High says: ﴿On the day when they see that which they are promised (it will seem to them) as though they had tarried but an hour of daylight﴾. (46:35) This does not contradict the established narration that *the age of the world is seven thousand years,*[1341] for what has passed seems to have elapsed in one hour.

شِرَارُكُمْ عُزَّابُكُمْ

The Worst of you are the bachelors. Ibn al-Jawzī included it in the forgeries and was wrong to do so as al-Suyūṭī said that Aḥmad and al-Ṭabarānī narrated it from ᶜAṭiyya b. Busr, Ibn ᶜAdī from Abū Hurayra, and Abū Yaᶜlā from Jābir ﵁. Al-Sakhāwī said Abū Yaᶜlā and al-Ṭabarānī narrated it from Abū Hurayra ﵁, from the Prophet ﷺ.[1342]

شِرَارُكُمْ مُعَلِّمُو صِبْيَانِكُمْ أَقَلُّهُمْ رَحْمَةً عَلَى الْيَتِيمِ وَأَغْلَظُهُمْ عَلَى الْمِسْكِينِ

The Worst of you are those who teach young pupils. They are merciless with the orphan and harsh with the poor. Forged[1343] as per the *La'ālī'*.

[1340]See al-Bukhārī and *Fatḥ* (*Libās, al-thiyāb al-khuḍr*).

[1341]A forgery, cf. note 234.

[1342]Also narrated from Abū Dharr by Aḥmad and ᶜAbd al-Razzāq and from ᶜAṭiyya by Ibn Abī ᶜĀṣim, Abū Yaᶜlā, Ibn Mandah in *Maᶜrifāt al-Ṣaḥāba*, and al-Bayhaqī in the *Shuᶜab*, all with weak paths cf. Ibn Ḥajar, *Taᶜjīl al-Manfaᶜa* (1:289) and *Iṣāba*. See also al-Madrāsī's *Dhayl al-Qawl al-Musaddad* (Hadith 16).

[1343]By the discarded Rāfiḍī Saᶜd b. Ṭarīf to avenge his son from a teacher who had beaten him. Equally forged is the narration al-Khaṭīb grades *munkar jiddan*: *Do not beat your children for their weeping…* as stated by Ibn ᶜArrāq (1:171 §6).

Y

يسٓ لِمَا قُرِئَتْ لَهُ

Yā Sīn fulfills whatever [need] it is recited for. Al-Sakhāwī said [in the *Maqāṣid*], "Baseless, yet it is considered definitely true by the group of Shaykh Ismāʿīl al-Jabartī on empirical grounds."[1344] I learnt that a certain Shīʿī had read the seven canonical readings of Qur'ān before a Sunnī teacher. When he returned home they said to him, "How fine you would be if only your teacher were not a Sunnī!" He replied: "It does not harm me at all. I scooped up the honey and left the container." When his words reached the shaykh he called all his friends among the Qur'ān reciters and they read Yā Sīn to the intention that their honey be given back to them. When they finished reciting it, the seven readings were taken away from that Shīʿī's heart. He returned to the shaykh, repented from his heresy, was awoken from his slumber, and Allah lavished His mercy on him.

كَأَنَّكَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ وَحُنَيْنٍ

You act as if you had fought in Badr and Ḥunayn![1345] This is said to those who act in a permissive way but it is not a hadith.

إِنَّ مِنْ أَقَلِّ مَا أُوْتِيتُم اليَقِينَ وَعَزِيمَةَ الصَّبْرِ وَمَنْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنْهُمَا لَمْ يُبَالِ مَا فَاتَهُ مِنْ قِيَامِ اللَّيْلِ وَصِيَامِ النَّهَارِ

You all received the least share of true certitude and firm endurance but whoever received his share of them should not care what night vigil nor day fast he missed. Thus in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said "I found no extant basis for it, although Ibn ʿAbd al-Barr did narrate from Muʿādh ﵁, *Allah did not reveal less of anything than true certitude.*" However, the above is inferred from the saying of Allah Most High ﴿and of knowledge you have been vouchsafed but little﴾ (17:85). As for firm endurance in deeds it is equally little, as Allah Most High said ﴿save such as believe and do good works, and they are few﴾ (38:24).

[1344] Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Ṣamad al-Hāshimī al-Jabartī al-Zabīdī (722-806) was a popular and influential Sufi Shaykh who swore by Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ* and by this hadith which Ibn Hajar in *Inbā' al-Ghumr* (2:272) calls forged cf. al-Sakhāwī, *al-Ḍaw' al-Lāmiʿ* (2:282-284). Muḥammad ʿUlaysh, Ibrāhīm al-Saqqā', Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, and ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda one after another attribute the mention of al-Jabartī to al-Shaʿrānī in *al-Badr al-Munīr* without realizing it is al-Sakhāwī himself who mentions him cf. al-Qāsimī, *Qawāʿid al-Taḥdīth* (p. 183-185), *Maṣnūʿ* (p. 215-218 n.)

[1345] The Prophet ﷺ guaranteed forgiveness for the Believers who fought at Badr and Ḥunayn.

مَا عَاقَبْتَ مَنْ عَصَى اللهَ فِيكَ بِمِثْلِ أَنْ تُطِيعَ اللهَ فِيهِ

You do not better requite anyone who disobeyed Allah and mistreated you than by obeying Allah concerning him [by not mistreating him back]. Al-Sakhāwī left a blank for this hadith and made no comment.[1346]

عَلَى الخَبِيرِ سَقَطْتَ

You happen to ask an expert! Related from a number of the people of learning, among them Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما.

رَجَعْنَا [والصواب قَدْ جِئْتُمْ] مِنَ الجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى [والصواب فِي] الجِهَادِ الأَكْبَرِ قَالُوا وَمَا الجِهَادُ الأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ القَلْبِ

[You] have come back from the smaller jihad; [what about] the greater jihad?[1347] *They asked What is the greater jihad? He replied: The jihad of the heart.* Al-ᶜAsqalānī in *Tasdīd al-Qaws* said, "This report is famous and widespread but these are the words of [the *Tābiᶜī*] Ibrāhīm b. Abī ᶜAbla as narrated in al-Nasā'ī's *Kunā*."[1348] Al-Ghazzālī cites it in the *Iḥyā'*. Al-ᶜIrāqī references it to the narration from Jābir ﷺ by al-Bayhaqī who said its chain is weak.[1349] Al-Suyūṭī said al-Khaṭīb narrates it in his *Tārīkh*, also from Jābir ﷺ, thus:

> When the Prophet ﷺ came back from one his expeditions he said: *You have come and are welcome! You have come from the smaller jihad to the greater jihad.* They asked: *What is the greater jihad?* He said: *The servant's struggle against his lust.*[1350]

[1346]Ibn al-Daybaᶜ said he did not see it as a Prophetic saying but its meaning is true. It is narrated as a saying of ᶜUmar ﷺ by al-Taymī in *al-Targhīb wal-Tarhīb* and al-Khaṭīb in *al-Muttafiq wal-Muftariq* cf. ᶜAbd Allāh al-Gumārī in his notes on al-Sakhāwī's *Maqāṣid* and al-Suyūṭī's *Ta'yīd al-Ḥaqīqat al-ᶜAliyya*.

[1347]Al-Qārī's text has, *We have come back from the smaller jihad to the greater one. They asked…* The correct version is from al-Mizzī's citation of al-Nasā'ī.

[1348]As cited with al-Nasā'ī's chain in al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl* (2:144); Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (1:142), *al-Kāfī al-Shāf fī Takhrīj Aḥādīth al-Kashshāf* (p. 114), and *Tasdīd al-Qaws* cf. al-ᶜAjlūnī, *Kashf al-Khafā'*; al-Zaylaᶜī, *Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqiᶜa fī Tafsīr al-Kashshāf* (2:395-396 §825); and Aḥmad al-Ghumārī, *ᶜAwāṭif al-Laṭā'if* (1:188 §69). Al-Bayhaqī in *al-Zuhd* (p. 152 and 286) also narrates it from Ibrāhīm b. Adham and Abū Ḥātim al-Aṣamm while Ibn Rajab attributes something similar to ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ in *Sharḥ Ḥadīth Labbayk* (p. 128). Ibn al-Qayyim writes page after page about the jihad of the ego as the greater jihad in *al-Fawā'id*.

[1349]Al-Bayhaqī's *Zuhd al-Kabīr* (p. 165 §373=p. 198 §374) through a forger cf. next note.

[1350]Narrated by al-Khaṭīb (13:493=13:523) with a chain containing, like al-Bayhaqī's, Yaḥyā b. Abī al-ᶜAlā' Yaᶜlā al-Bajalī al-Rāzī who is accused of forgery cf. al-Aḥdab (9:309-311 §2077), and chainless by both al-Baghawī in his *Tafsīr* (3:300=3:354) and al-Thaᶜlabī in his cf. al-Zaylaᶜī, *Takhrīj Aḥādīth al-Kashshāf* (2:395) and Ibn Ḥajar, *al-Kāfī al-Shāf* (p. 194 §715). Yet Abū Ghudda mentioned in his marginalia on al-Laknawī's *al-Ajwibat al-Fāḍila* (p. 156 bottom) that his teacher Aḥmad al-Ghumārī had authored a monograph entitled *Taḥsīn al-Khabar al-Wārid fīl-Jihād al-Akbar* (The Fair Grade of the Extant Report on the Greater Jihad). The latter also claims in his *ᶜAwāṭif al-Laṭā'if* (1:188-189 §69) that "this hadith has many corroborants *(shawāhid)* also reported from the Prophet ﷺ" but he fails to cite any.

إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ أُلْهِمْتُمْ فِيهِ الْعَمَلَ وَسَيَأْتِي قَوْمٌ يُلْهَمُونَ الْجَدَلَ

You live in a time in which you were inspired to act; a people shall come who will be inspired to dispute. Al-Ghazzalī cited it in the *Iḥyā'* but al-ʿIrāqī said, "I could not find it."[1351]

حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ

Your love for something will make you blind and deaf. Abū Dāwūd narrates it. Al-Ṣaghānī went too far in claiming it is fabricated. Al-Sakhāwī said "Suffice it that Abū Dāwūd did not comment on it.[1352] So then, it is neither fabricated nor very weak but a fair report."[1353] Al-Zarkashī cites it from Abū al-Dardā', adding that it is most probably his own saying. Some narrate it from Muʿāwiya b. Abī Sufyān رضي الله عنهما but this is unestablished. Al-Suyūṭī remains silent about it although he cites it in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*[1354] and says it is narrated by Aḥmad, al-Bukhārī in his *Tārīkh*, and Abū Dāwūd from Abū al-Dardā' ﷺ; al-Kharā'iṭī in *Iʿtilāl al-Qulūb* from Abū Barza ﷺ, and Ibn ʿAsākir from ʿAbd Allāh b. Unays ﷺ. So this hadith is either sound in itself *(ṣaḥīḥ li-dhātih)* or in conjunction with others *(ṣaḥīḥ li-ghayrih)*. It definitely excels the grade of "fair in itself" *(ḥasan li-dhātih)* in view of the large number of its transmitters and its strong aspects.

[1351]Its meaning is confirmed by the fair hadith, *You live in a time replete with knowers and scant in speechmakers, when any who leaves a tenth or less of what he knows has fallen. There comes a time replete with speechmakers and scant in knowers, when any who holds fast to a tenth or less of what he knows is saved!* Narrated from Abū Dharr ﷺ by Aḥmad, al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Kabīr* (2:274 §2819) and al-Harawī al-Anṣārī in *Dhamm al-Kalām* (1:402 §100) and the report in the *Muwaṭṭa'* from Ibn Masʿūd ﷺ, *You now live in a time filled with the wise, scant in readers, in which the bounds of the Qur'ān are kept while its letters are neglected, few ask but many give, a time in which they lengthen the prayer but shorten the sermon and put their good deeds before their lusts. People will see a time scant in the wise but replete with readers, in which the letters of the Qur'ān will be preserved but its bounds neglected, many ask but few give, a time in which they shall lengthen their sermons but shorten their prayers, and put their lusts before their good deeds.*

[1352]*I.e.* Abū Dāwūd's tacitness is a sufficient indication that it is neither forged nor very weak as per his method outlined in his *Risāla ilā Ahl Makka*. Yet Ibn Ḥajar said, "The correct path is not to rely on what Abū Dāwūd kept silent about since he does [sometimes] use weak hadiths as proofs" in *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ* (1:443).

[1353]These are actually al-ʿIrāqī's words which al-Sakhāwī was quoting.

[1354]Rather, he graded it *ḥasan*. Al-Bukhārī narrates it as a saying of Abū al-Dardā' in *al-Tārīkh al-Kabīr* cf. al-Mundhirī and Ibn Ḥajar in his *Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī*.

Z

الزَّيدِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ

Zaydis [near-Sunnī Shīʿīs] *are the Zoroastrians of this Community.* Al-Sakhāwī said, "I never saw it but Abū Dāwūd, al-Ṭabarānī, and others narrate it from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ as *the Qadariyya are the Zoroastrians of this Community.* Ibn al-Daybaʿ said, "Indeed, it is a forgery that should never be narrated. Far be it from the Zaydiyya that they should be so contemptuously described!"

If indeed the Zaydīs follow the doctrine of the Qadarīs, then the meaning of the hadith is true, since they [the Qadarīs and Zoroastrians] are one in the matter, both in the universals and the particulars,[1355] the pivotal factor being the affirmation of dualism. The Zoroastrians deify light while they consider darkness a created entity. Hence, they worship the different types of light such as the sun, the moon, and any kind of fire. They are heedless of the fact that it is Allah Who created darkness and light as well as all visible things in the world of form. They failed to realise that everything is created for the sake of Allah, as the people of the Sunna and the Congregation have phrased it, "good and evil, benefit and harm," all by virtue of being *created by Allah Most High, including every maker and what he makes,*[1356] as in the hadith that alludes to this. So does Allah Most High when He says, ﴿Allah has created you and what you make﴾ (37:96). Therefore, anyone who claims independent efficacy (*fiʿl mustaqill*) has associated another deity with Allah out of overwhelming ignorance (*jahl mustaqill*)! As for the two hadiths:

> *The ultra-libertarians (Qadariyya) are the Zoroastrians of this Community. If they fall sick do not visit them; if they die do not attend their funerals!*[1357]

[1355] I.e. dualists and manicheists, as shown by Imām al-Ḥaramayn in *al-Irshād* and others.

[1356] Narrated from Ḥudhayfa by al-Bukhārī in *Khalq Afʿāl al-ʿIbād*, al-Ḥākim, and al-Bayhaqī in *al-Asmāʾ wal-Ṣifāt*.

[1357] The first sentence is a nearly-mass-narrated *(mashhūr)* hadith related from eight Companions by al-Tirmidhī *(ḥasan)*, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, al-Ṭabarānī, al-Ḥākim (1:85), Aḥmad, al-Bazzār, al-Bukhārī in his *Tārīkh*, Ibn ʿAsākir, al-Bayhaqī, al-Lālakāʾī and others. Also established as authentic is the longer version narrated from Ibn ʿUmar, from the Prophet ﷺ: *Every Community has its Zoroastrians and the Zoroastrians of my Community are those who say there is no Foreordained Destiny (qadar). If they fall sick do not visit them, and if they die do not pray over them.* Al-Qārī cited five others hadiths against them in his commentary of Abū Ḥanīfa's *Musnad*. The chain of this hadith to Ibn ʿUmar narrated in the *Sunan* and by al-Ḥākim is graded *ḥasan* by Ibn Ḥajar in his *Ajwiba ʿalā al-*

Two groups of my Community have no share in Islām; the ultra-libertarians and the liability-postponers (al-Murji'a).[1358]

Al-Qazwīnī erred when he claimed that they were forgeries.[1359]

We have clarified the issue of those who narrated these two reports in *al-Mirqāt Sharḥ al-Mishkāt.*[1360]

Qazwīnī (in the Fikr ed. of al-Qārī's *Mirqāt* 1:540).

[1358]Narrated with weak chains from Ibn ʿAbbās by al-Tirmidhī (who said the hadith itself is *ḥasan gharīb* although some copies only have *gharīb*) and Ibn Mājah; from Jābir by Ibn Mājah; from Ibn ʿUmar by al-Khaṭīb; from Abū Saʿīd by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ*; and from Muʿādh as stated by Ibn Ḥajar. Al-Munāwī said that al-ʿAlā'ī said: "The truth is that this narration is weak *(daʿīf)* but not forged *(mawḍūʿ)*." Both the latter and Ibn Ḥajar in his *Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī*—published in the 1994 edition of Qārī's *Mirqāt* (1:540)—rebutted Sirāj al-Dīn al-Qazwīnī's claim of forgery. Ibn Ḥajar justifies al-Tirmidhī's grading of *ḥasan* but falls shy of confirming it, adding that the sense of *islām* in the hadith is "complete belief": the *Murji'a* and *Qadariyya* are therefore guilty of holding the wrong belief, but not of actual apostasy, as confirmed by the Prophet's ﷺ description of them as belonging to his Community. There is also a hadith from Ibn ʿAbbās where the Prophet ﷺ said *The Jews of my Community are the Murji'a* then he recited: ﴿But those who did wrong changed the word which had been told them for another saying﴾ (2:59, 7:162). Al-Silafī mentions part of it within a longer narration in *Intikhāb Ḥadīth al-Qurrā'* cf. *Kanz al-ʿUmmāl* (chapter on *qadar* and the *Qadariyya* in vol. 1). Imam Aḥmad once defined the Murji'a as "Those who say belief is speech," i.e., the Karrāmiyya. *Masā'il Aḥmad wa-Isḥāq bi-Riwāyat Isḥāq al-Marwazī* (9:4775 §3457), *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (1:31-32, 1:114), and al-Khallāl, *al-Sunna* (p. 565-570).

[1359]The *muḥaddith* of Irāq Sirāj al-Dīn ʿUmar b. ʿAlī b. ʿUmar al-Qazwīnī (683-750) had declared forged eighteen of the hadiths of al-Tibrīzī's *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, to which Ibn Ḥajar replied with an epistle grading 5-7 weak, 9-11 fair, 2 sound, and none of them forged: *Ajwibat Ibn Ḥajar ʿalā Risālat al-Qazwīnī* in print at the end of the first volume of the Dār al-Fikr 1993 edition of al-Qārī's commentary on the *Mishkāt* entitled *Mirqāt al-Mafātīḥ* (1:535-550). See introduction above, section 7.2, "Avoiding critical extremes of strictness and laxity."

[1360]Cf. *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ* (Fikr ed. 1:305-309 §105, §107).

[Part Three: Epitomes]

[Epitome of the last part of al-Sakhāwī's *al-Maqāṣid al-Ḥasana*]

Section [1: Inauthentic meetings, books, and grave-spots]

The teacher of our teachers, *al-ḥāfiẓ* Shams al-Dīn al-Sakhāwī said in the conclusion of his book *al-Maqāṣid al-Ḥasana fī Bayān al-Aḥādīth al-Mushtahara ʿalā al-Alsina*:

"Now that we finished mentioning all we could remember to mention, the reader should add to this:

I. the stories of famous meetings between some of the great Imams,
II. the attribution of certain books to certain people, and
III. the attribution of certain grave-spots to eminent personalities,

"all of the above being absolutely false.

"In addition, certain names are mentioned by many of the uneducated as being ulema, either in absolute terms or in a specific science. Some of those who have no expertise in that science may have practiced it permissively in imitation [of experts], or acquired what can be described as expertise for a while but then lost it, either because they abandoned that science or busied themselves with something which ultimately disqualified them. Examples for these types defy count.

Stories of famous meetings between some of the great imams

"Of the first type is what Ibn Taymiyya said:

> It is widespread that al-Shāfiʿī and Aḥmad met Shaybān the Shepherd (al-Rāʿī) and put some questions to him. This is a falsehood by agreement of the people of knowledge because they did not reach his time.[1361]
>
> Likewise, the supposed encounter of al-Shāfiʿī with Abū Yūsuf in the presence of [Hārūn] al-Rashīd is a falsehood because al-Shāfiʿī did not meet al-Rashīd until after the death of Abū Yūsuf.[1362]

[1361]In Marʿī, *al-Fawā'id al-Mawḍūʿa* (p. 87). See also introduction above (p. 73).

[1362]Al-Shāfiʿī never met Abū Yūsuf but narrates from him through Muḥammad b. al-Ḥasan in *al-Umm* and the *Musnad*. The report that he debated Abū Yūsuf is a forgery cf. al-Kawtharī as cited by Abū Ghudda in his marginalia on Ibn ʿAbd al-Barr's *Intiqā'* (p.

"The hadith master Ibn Ḥajar said:

> Likewise al-Shāfiʿī's purported journey to al-Rashīd and the claim that Muḥammad b. al-Ḥasan incited the latter to kill him are a falsehood even if al-Bayhaqī in his *Manāqib al-Shāfiʿī* and other scholars narrated it. It is a forgery and a lie.[1363]

Attribution of certain books to certain people

"Of the second type is what al-Maymūnī said:

> I heard Aḥmad b. Ḥanbal saying: there are three types of baseless books: military expeditions *(maghāzī)*, great battles at the end of times *(malāḥim)*, and commentary of Qur'ān *(tafsīr)*.[1364]

> "Al-Khaṭīb commented in his *Jāmiʿ*:

> This judgment is understood to refer to specific books on those three subjects, books which are unreliable due to the dishonesty of their transmitters and the additions of the storytellers. The books on the great battles at the end of times they all fall into that category. Only a few of the reports on forthcoming battles and predicted tribulations are authentic. As for the books of commentary, among the most famous ones are the two books of al-Kalbī and Muqātil b. Sulaymān[1365] but Aḥmad said of al-Kalbī's *Tafsīr* that it was all lies from beginning to end. He was asked if it was permissible to look into it and he replied no."[1366]

I [al-Qārī] say, al-Zarkashī described Muqātil's book in similar terms while al-Suyūṭī said: "Certain books of *Tafsīr* are authentic and their manuscripts well-considered. I exposed their situation at the conclusion of

107). Similarly, certain chroniclers mention a report that begins with the words of the Caliph al-Ma'mūn, "I tested al-Shāfiʿī in everything, and I found him accomplished in all of it…" but al-Sakhāwī in *al-Iʿlān wal-Tawbīkh* (p. 11) showed that the two never met.

[1363]Cf. Ibn Ḥajar, *Tawālī al-Ta'nīs* (p. 71) and al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfiʿī* (1:144).

[1364]Narrated by al-Khaṭīb in *al-Jāmiʿ li-Akhlāq al-Rāwī* (2:162 §1493) cf. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī Uṣūl al-Tafsīr* (p. 49=*Majmūʿ al-Fatāwā* 13:346), al-Suyūṭī, *Itqān* (chapter 78), and al-Zurqānī, *Manāhil al-ʿIrfān* (2:12, 2:19). *I.e.*, most of the reports in those three categories have no highly verifiable chain of transmission.

[1365]Neither of them was declared trustworthy and the early ulema ignored their *Tafsīr*s.

[1366]This is the *tafsīr* known today as *Tafsīr Ibn ʿAbbās* and *Tanwīr al-Miqbās* cf. al-Mālikī, *Wa-Huwa bil-Ufuqi al-Aʿlā* (p. 255-258). There are various "*Tafsīr*s of Ibn ʿAbbās" with at least nine different chains of transmission in descending order of reliability. Fayrūzābādī's chain for *Tanwīr al-Miqbās* is a forgery and the weakest of the nine cf. Mannāʿ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qur'ān* (p. 351-352).

my book *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān* and included them *in toto* into my book *al-Tafsīr al-Musnad*."[1367]

[Al-Sakhāwī continued:] "As for the books of military expeditions, among the most famous is that of Muḥammad Ibn Ishāq. He used to report things from the People of the Book. Al-Shāfiʿī said: 'Al-Wāqidī's books are lies[1368] and there is nothing more authentic, concerning military expeditions, than Mūsā b. ʿUqba's *Maghāzī*.'[1369]

Attribution of certain grave-spots to eminent personalities

"Among such graves is a spot located in Mount Lebanon, in al-Biqāʿ, said to be the grave of Nūh ﷺ but it emerged only in the seventh century.[1370]

"The tomb *(mashhad)* attributed to Ubay b. Kaʿb رضي الله عنه on the eastern side of Damascus is not his since the scholars concur that he never came there, even less was he buried there.

"The place attributed to Ibn ʿUmar رضي الله عنهما in the mountain of Maʿlāt is not possibly correct, although the scholars agree that he died in Mecca.

[1367]Now lost, this vast work was structured like al-Suyūṭī's *al-Durr al-Manthūr* but included the totality of the chains of transmission and not just the texts of the hadiths.

[1368]*Kadhib* here is understood in the same way as when one of the Companions attributed it to another, not in the same sense as modern Arabic but only in the sense of a defect in accuracy. From the viewpoint of morals al-Wāqidī's uprightness is undisputed. Furthermore, these gradings are from the perspective of the transmission of hadiths in legal rulings. As for the perspective of the transmission of *Sīra*, Ibn Isḥāq and al-Wāqidī are authorities and both are among the thirty or so hadith scholars who were given the highly exclusive title of *Amīr al-Mu'minīn fīl-Ḥadīth*! Thus was Ibn Isḥāq titled by Shuʿba, Sufyān al-Thawrī, Yazīd b. Hārūn, ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī, Ibn Sayyid al-Nās, al-Dhahabī, and Ibn Khallikān; and thus was al-Wāqidī titled by al-Darāwardī. Imam Aḥmad said that al-Wāqidī was an "expert in the battles and campaigns" though "haphazard in assigning his chains of transmission." Ibn Taymiyya said "No two people differ over the fact that al-Wāqidī is among the most expert of authorities in the details of military campaigns and among the best experts in all that pertains to them" while al-Dhahabī said, "There is no disagreement over the fact that he is weak, but he is honest and very valuable" and he is declared reliable by Ibn Sayyid al-Nās, al-ʿAynī, Ibn al-ʿArabī al-Mālikī, Ibn Daqīq al-ʿĪd, Ibn al-Humām, and others cf. Abū Ghudda, *Thalāth Rasā'il fī ʿIlm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (p. 124-125 n.) and Ibn Taymiyya, *al-Ṣārim al-Maslūl* (p. 97). A junior contemporary of Ibn Isḥāq, al-Wāqidī is the principal source of al-Ṭabarī in the latter's *Tārīkh* and his student and scribe Muḥammad b. Saʿd relied heavily on him in his *Ṭabaqāt*. None of the scholars attributed *tashayyuʿ* to al-Wāqidī except the unreliable Shīʿī Ibn al-Nadīm in his *Fihrist* (1:144), whence his perfunctory listing in al-ʿĀmilī's *Aʿyān al-Shīʿa* (Beirut: Dār al-Taʿāruf, 1986, 10:30-33) and Abū al-Qāsim al-Khū'ī's *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth* (Qum: Markaz Nathr Āthār al-Shīʿa, 1990, 1:274, 17:72).

[1369]Narrated thus by al-Khaṭīb in his *Jāmiʿ* (2:164) while other versions only mention the phrase "al-Wāqidī's books are lies" cf. Ibn Abī Ḥātim, *Jarḥ wal-Taʿdīl* (8:20) and *Ādāb al-Shāfiʿī* (p. 220), al-Bayhaqī, *Manāqib* (1:548), and al-Khaṭīb (3:14). It is Mālik who preferred Mūsā b. ʿUqba in *Sīra* but, al-Dhahabī said, "al-Shāfiʿī categorically preferred Ibn Isḥāq for the *Sīra*" cf. *Siyar* (Fikr ed. 7:32).

[1370]Likewise the "tomb of Ilyās ﷺ" built by the Druzes in Kabelias in the Beqaa is a sham.

"The place attributed to ʿUqba b. ʿĀmir رضي الله عنهما in al-Qarāfa in Egypt was only determined on the basis of a dream someone saw ages later.

"The placed attributed to Abū Hurayra رضي الله عنه in ʿAsqalān is actually the grave of Jandara b. Khayshana as positively affirmed by one of the hadith masters of Shām, however, Ibn Ḥibbān positively affirmed it as Abū Hurayra's grave, followed by our teacher [Ibn Ḥajar].

"The place known as the Ḥusaynī tomb in Cairo, by agreement, is not al-Ḥusayn's رضي الله عنه grave but only contains his head according to some of the Egyptian scholars, others denying this. Our teacher—he means al-ʿAsqalānī—said: 'As for al-Taqī Ibn Taymiyya, I saw an answer of his in which he strenuously denied its authenticity and he spoke at length about it.'[1371]

"The place known as Sayyida Nafīsa—the daughter of al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib رضي الله عنهم—according to one of the experts, is not in the specific spot attributed to her but she was buried in that general region by everyone's agreement.

"A comprehensive treatment of the subject together with what is mentioned below is a long task amply deserving of a separate monograph."[1372]

Section [2: Tombs, hadith collections, light of the Prophet ﷺ]

On the same chapter the erudite scholar Shaykh Muḥammad b. al-Jazarī said: "It is incorrect to pinpoint the location of the grave of any Prophet other than our Prophet ﷺ. It is true that our liege-lord Ibrāhīm عليه السلام is actually buried in that village [al-Khalīl=Hebron], but not in the precise spot that is claimed as his." There is in that fact a sign that the light of the moon and the stars and planets fade out after the glorious sunlight appears, and an indication of the abrogation of all other religions in all other places and times, lest anybody share in the exclusivity of his visitation, for his greater honor. Something similar was said about the wisdom of the Prophet ﷺ being buried in Medina, lest his being buried in Mecca, next to the Sacred House of Allah Most High, detract from his rank.

A great number of the noble Companions رضي الله عنهم were buried in Mecca but the locations of their graves remain unknown according to the ulema. Even the place believed to be the grave of Khadīja رضي الله عنها was determined on the basis of a dream someone saw.

[1371]For over forty pages cf. his *Majmūʿ al-Fatāwā* (27:450-494), republished on its own as *Ra's al-Ḥusayn raḍya Allāhu ʿanh* (Cairo 1949 and Beirut 1997).
[1372]Al-Sakhāwī, *Maqāṣid* (p. 474-475).

Likewise there is disagreement over the exact place of the Prophet's birth ﷺ, although the people of Mecca consider it to be in that spot which is universally well-known.[1373] As for what people, of late, said were the birthplaces of Abū Bakr, ᶜUmar, and ᶜAlī رضي الله عنهم, apart from the fact that such places are not established historically, it remains dim how one can derive blessing from their grounds except in view of their felicitous end and lofty rank in their maturity. Otherwise, they did not possess any of their saintliness *(wilāya)* at the time of their birth. It is true that, later on, it became clear that they were among ﴿those unto whom Kindness has gone forth before﴾ (21:101) since before time.

Among the abominable lies fabricated by the Shīᶜīs is their placing models of the graves of Ādam and Nūḥ, upon them peace, next to the grave of ᶜAlī رضي الله عنه [in Najaf] although even the latter's grave is not known.[1374]

[1373]The noble house where the Holy Prophet ﷺ was born (located in a spot variously known as Sūq al-Layl, Shuᶜab Banī ᶜĀmir, Shuᶜab ᶜAlī, and Shuᶜab al-Mawlid, present-day Qashshāshiyya Street in Mecca) belonged to his father ᶜAbd Allāh by inheritance from his father ᶜAbd al-Muṭṭalib, then passed on to the Prophet ﷺ who passed it on to his cousin ᶜAqīl b. Abī Ṭālib in whose hand it remained even after the conquest of Mecca. ᶜAqīl's son sold it to Muḥammad b. Yūsuf al-Thaqafī, the brother of al-Ḥajjāj. He expanded it and the house became known as al-Bayḍā' and Dār Ibn Yūsuf. When al-Khayzarān—the mother of the caliphs Mūsā al-Hādī and Hārūn al-Rashīd—performed pilgrimage, she brought out Ibn Yūsuf from the house and turned it into a mosque, after which the house became known as Zuqāq al-Mawlid cf. al-Ṭabarī, *Tārīkh* (Dār Suwaydān ed. 2:156), al-Fāsī, *Shifā' al-Gharām* (ᶜIlmiyya ed. 1:270), Ibn Ẓahīra, *al-Jāmiᶜ al-Laṭīf fī Faḍli Makkata wa-Ahlihā wa-Binā' al-Bayt al-Sharīf* etc. This house and mosque is described in the works of the third-century historian of the Mother of Cities Abū al-Walīd al-Azraqī, *Akhbār Makkata wa-Mā Jā'a fīhā min al-Āthār*; the Qur'ānic scholar al-Naqqāsh (266-351) in al-Fāsī's *Shifā' al-Gharām*; Ibn Jubayr (540-614) in his *Riḥal*; the seventh-century historians Abū al-ᶜAbbās al-ᶜAzafī and his son Abū al-Qāsim al-ᶜAzafī in their *Durr al-Munaẓẓam*; the eighth-century historian Ibn Baṭṭūṭa in his *Riḥla*; the ninth-century historian Taqī al-Dīn al-Fāsī in his book *Shifā' al-Gharām bi-Akhbār al-Balad al-Ḥarām*; four 10th-century authorities: the historian Ibn Ẓahīra al-Ḥanafī in his *Jāmiᶜ al-Laṭīf fī Faḍli Makkata wa-Ahlihā*, Ibn Ḥajar al-Haytamī in his *Mawlid* and *al-Minaḥ al-Makkiyya bi-Sharḥ al-Qaṣīdat al-Hamziyya*, the historian al-Nahrawālī in *al-Iᶜlām bi-Aᶜlām Bayt Allāh al-Ḥarām* and al-Diyārbakrī in his great *Sīra* entitled *Ta'rīkh al-Khamīs fī Akhbāri Anfasi Nafīs*; Muḥammad Labīb al-Battānūnī in the year 1327/1909 in his book *al-Riḥlat al-Ḥijāziyya* described the house in similar detail as others before him and the fact that "al-Khayzarān turned it into a mosque and it remains thus to our present day." From Abbasid times the Muslims upkept the Birthplace Mosque, each king and prince of Egypt, Yemen, Syria, the Maghreb, Africa, South and Southeast Asia, and the Ottoman Sultans buttressing it and lavishing upon it gifts and precious ornaments from east and west until the Ḥijāz was overrun by ignorant, irreligious, criminal zealots, at which time the Mosque was destroyed and its endowments dispersed. Years later, King ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Saᶜūd gave the vacant land to the *amīn al-ᶜāṣima* at the time, ᶜAbbās b. Yūsuf al-Qaṭṭān who built upon it the library known as Maktabat Makkat al-Mukarrama. He died the same year (1370). Cf. *Ṣaḥīfat al-Bilād al-Saᶜūdiyya*, Fifteenth Year, No. 998 (al-Aḥad 25 Jumādā al-Awwal 1370 / 4 March 1951) and Muḥammad Ṭāhir al-Kurdī, *al-Tārīkh al-Qawīm li-Makkata wa-Bayt Allāh al-Karīm* (Mecca: Maktabat al-Nahḍat al-Ḥadītha, 1965, 1:170).

[1374]It was decided to make ᶜAlī's grave a secret lest the *Khawārij* dig it up. After his son al-Ḥasan prayed the funeral prayer over him, he was buried at the caliphal palace in Kūfa, then all traces of his grave were effaced. It is also narrated that al-Ḥasan conveyed the body in a coffin to Medina and that on the way the camel which carried the bier got lost

It was constructed on the basis of a dream and talk of the same order [of unreliability]. Perhaps the motive behind their act is that when they saw the Two Shaykhs' [Abū Bakr and ʿUmar رضي الله عنهما] exalted station at the Prophet's ﷺ resting-place, they designed, fraudulently, to compensate ʿAlī رضي الله عنه for being alone in that place.

Likewise, their attribution of cures for the blind, the injured, the paralyzed, and the like, to the tomb of the Imam ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā—upon him and upon his forefathers greeting and praise *(al-taḥiyyatu wal-thanā')*. Such attribution is falsehood and calumny.[1375]

Likewise, the light which the ignorant among the dwellers of Mecca claim at the grave of the Prophet ﷺ, especially on the night of his ascension to the Heavens. Such a claim is a lie and the doing of deceitful liemongers.

As for his Light ﷺ, it is more than abundantly visible east and west. Indeed, the first thing Allah created was his Light.[1376] In His Book He names him ﴿a Light﴾ (5:15).[1377] The Prophet ﷺ would say in his supplications: *O Allah! Make me a Light.*[1378] Also in the Qur'ān: ﴿They seek to

by night and was found by members of the Ṭayyi' tribe who buried the body and slaughtered the camel. Narrated from al-Ḥasan b. Shuʿayb al-Farawī by al-Suyūṭī in *Tārīkh al-Khulafā'* and Ibn ʿAsākir (42:567).

[1375]But Ibn Ḥibbān himself asserts it in his *Thiqāt* (8:456-457, *s.v.* ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā).

[1376]Transmission-wise this statement is based on the long report which al-Qasṭallānī in *al-Mawāhib al-Lāduniyya* (1:36-37) said "ʿAbd al-Razzāq narrated with his chain"—presumably ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī in his *Muṣannaf*. However, as al-Suyūṭī stated in his *Ḥāwī* (1:323-325, *tafsīr* of Sūrat al-Muddaththir), no such hadith is to be found there or elsewhere. Either ʿAbd al-Razzāq narrated it in one of his lost works or he never narrated it in anywhere. The hadith is forged according to Muḥammad Aḥmad ʿAbd al-Qādir al-Shinqīṭī al-Madanī's *Tanbīh al-Ḥudhdhāq ʿalā Buṭlān Mā Shāʿa bayn al-Anām min Ḥadīth al-Nūr al-Mansūb li-Muṣannaf ʿAbd al-Razzāq* (prefaced by ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz), Aḥmad al-Ghumārī in the foreword to his *Mughīr*, his brother ʿAbd Allāh's *Murshid al-Ḥā'ir li-Bayān Waḍʿ Ḥadīth Jābir*, *Irshād al-Ṭālib al-Najīb ilā mā fīl-Mawlid al-Nabawī min al-Akādhīb*, and *Rafʿ al-Ishkāl ʿan Mas'alat al-Muḥāl*; and ʿUmar al-Nushūqātī's 2006 article exposing the forgery of the "recovered lost segment" of ʿAbd al-Razzāq promoted by ʿĪsā al-Ḥimyarī in collusion with Maḥmūd Mamdūḥ. Nevertheless it is also true that the majority of the ulema, like al-Qārī here (to Nushūqātī's shock when I showed him this passage in his house in Damascus) and in his commentaries on the *Burda* (cf. above, p. 214), the *Mishkāt* (chapter on *qadar*, beginning), and the *Shamā'il*, deem the meaning of its first segment true cf. al-Laknawī, *al-Āthār al-Marfūʿa* (p. 43), though not in the literal sense—contrary to those who say he was not created from a *nuṭfa* but from light particles cf. ʿAbd al-Raḥmān al-Fāsī's commentary on the *Burda* in ʿAbd al-Ḥay al-Kattānī, *Ināratal-Aghwār* (p. 44). Both the Prophet's ﷺ primacy in time and his description as a light transpire from the Qur'ān and Hadith as we have shown in our *Muḥammadan Light*.

[1377]As stated in the books of *tafsīr* for the verse ﴿Now has come unto you a Light (*nūrun*) from Allah and a plain Scripture﴾ (5:15), concerning which al-Ṭabarī said: "The Light is Muḥammad, in whose light *Ḥaqq* is discerned."

[1378]Narrated from Ibn ʿAbbās by Muslim and Aḥmad.

extinguish the light of Allah with their mouths, but Allah disdains all save that He shall perfect His light﴾ (9:32). Allah Most High also says: ﴿Allah is the Light of the heavens and the earth. The likeness of His Light﴾ (24:35) is in the heart of Muḥammad ﷺ. Allah Most High also says: ﴿For any to whom Allah gives not Light, there is no Light!﴾ (24:40). Nevertheless, this light can only be perceived by those endowed with spiritual vision, for ﴿Truly it is not the eyes that are blind but the hearts which are within the breasts﴾ (22:46).

In the *Khulāṣa* [*fī Uṣūl al-Ḥadīth*] the Shaykh [al-Ṭībī] said that certain books of hadith were compiled whose entire contents are forged hadiths, such as al-Quḍāʿī's *Mawḍūʿāt*,[1379] *al-Arbaʿūn al-Wadʿāniyya* and the "Recommendations to ʿAlī" *(Waṣāyā ʿAlī)*, all fabricated except the very first hadith, which is *O ʿAlī! You are to me what Hārūn was to Mūsā, except that there is no Prophet after me.*[1380]

Al-Ṣaghānī said: "Among the forgeries are all the recommendations of ʿAlī ﵁, beginning: *O ʿAlī! This type*[1381] *has three signs,* and which ends with the prohibition of sexual intercourses in specific times, all forgeries. The last advice is *O, ʿAlī! I have given you in this advice the knowledge of the first and the last.* It was forged by Ḥammād b. ʿAmr al-Naṣībī. Al-Suyūṭī in the *La'ālī'* said: "The 'Recommendations of ʿAlī' are fabricated and the culprit was said to be Ḥammad b. ʿAmr al-Naṣībī, as are the recommendations fabricated either by ʿAbd Allāh b. Ziyād b. Samʿān or his shaykh."

Al-Ṣaghānī confirmed: "The first hadith of the *Wadʿāniyyāt* is, *It is as if death was foredoomed upon other than us...* We mentioned it together with others among the forgeries of [*Musnad*] *al-Shihāb.* The last report in the *Wadʿāniyyāt* is, *There is no house but by its door stops an angel five times. When he sees that someone's food and life term have expired, he casts upon him the anxiety of death and the latter is overtaken by his doom and caught up in his agony.*

[1379]The printed edition of al-Ṭībī's *Khulāṣa* does not mention this particular work.

[1380]Narrated by al-Bukhārī, Muslim, al-Tirmidhī, Ibn Mājah, and Aḥmad. As for al-Shawkānī's forgery-crammed *al-ʿAqd al-Thamīn fī Ithbāt Wiṣāyat Amīr al-Mu'minīn*, it was written when he was still a Zaydī. See ʿAbd al-Fattāḥ Maḥmūd Surūr's *Tabṣīr al-Sawīy bi-Buṭlān Marwiyyāt al-Waṣīy* (Riyadh: Dār Aḍwā' al-Salaf, 1427/2007) in which the author used the Shīʿīs' own critical methodology to prove that their hadiths are forged or very weak by their own criteria.

[1381]*I.e.*, the believer has three signs, then he names them; the fraud has three signs, then he names them; the self-displayer has three signs, then he names them; the wrongdoer, the hypocrite, the lazy, the wise, etc.

Al-Suyūṭī said in the *Dhayl [al-Mawḍūʿāt]*: "The *Arbaʿīn al-Wadʿāniyyāt* does not have a single authentic Prophetic report as conveyed with the chains mentioned therein. Only a few of its wordings are authentic despite the fact that it contains good speech and exhortations; but not every excellent speech is a hadith, although every hadith is excellent speech. In addition, these reports are stolen. Ibn Wadʿān stole them from Zayd b. Rufāʿa who fabricated them in the first place. It is said he is the one who forged the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*.[1382] He was one of the most ignorant of the creatures of Allah Most High in the science of hadith, one of the most shameless, and one of the most brazen in lying."

Al-Ṣaghānī said that among the forgeries was the *muḥaddith* Sharaf al-Dīn al-Balkhī's book *Faḍl al-ʿUlamā'* which begins, *Whoever learns a question of jurisprudence shall be rewarded this and that.*

Among the hadith collections forged with a single chain of transmission are the reports of the shaykh known as Abū al-Dunyā.[1383] He is claimed to have encountered ʿAlī ﷺ then allegedly lived a long time, having held ʿAlī's stirrup as the latter, mounting his horse, kicked him in the head by mistake, whereupon he said: *May Allah greatly lengthen your life!*

Similarly the reports of Ibn Nasṭūr al-Rūmī;[1384] those of Yusr, Yaghnam b. Sālim, and Khirāsh from Anas ﷺ; those of Dīnār (*fl. ca.* 240)[1385] from Anas ﷺ; and those of Abū Hudba Ibrāhīm b. Hudba al-Qaysī.[1386] Fabricated also is the so-called *Musnad Anas al-Baṣrī* which contains nearly three hundred hadiths Samʿān b. al-Mahdī supposedly narrates from Anas ﷺ, the first of which is *My Community among the other nations is as the moon among the stars.* The *Dhayl* states: "The chain 'Samʿān b. al-Mahdī from Anas' is virtually unknown, on top of which was stuck a falsified transcript *(nuskha)*—may Allah curse whoever fabricated it!" The *Lisān al-Mīzān* asserts that this transcript was narrated by Muḥammad b. Muqātil al-Rāzī, from Jaʿfar b. Hārūn, from Samʿān. Then he [Ibn Ḥajar]

[1382]See above (p. 23).

[1383]Corrected from "Ibn Abī al-Dunyā" in the printed text. This is not the Imam of the World Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Qurashī known as Ibn Abī al-Dunyā (d. 281), but the impostor Abū ʿUmar ʿUthmān b. Khaṭṭāb known as Abū al-Dunyā al-Ashajj (d. 327) who claimed to narrate from our liegelord ʿAlī. It is strange that Shāh Walī Allāh in *al-Nawādir min Aḥādith Sayyid al-Awā'il wal-Awākhir* (§18) boasts of narrating Abū al-Dunyā's pseudo-*Musnad.*

[1384]He claimed, like ʿUthmān b. Khaṭṭāb, to have lived three hundred and twenty years after meeting the Prophet ﷺ.

[1385]See entry *Whoever cleanses himself from major ritual impurity...*

[1386]See above (p. 102).

mentioned the transcript and said it contained more than three hundred hadiths, most of whose texts were fabricated.

Al-Ṣaghānī said: "Also fabricated are the reports that recommend the name Aḥmad. None of them is established.[1387] Likewise, the farewell discourse Abū al-Dardā' supposedly narrates from the Prophet ﷺ, beginning: *Do not set sail when the sea is rough.*[1388]

The questions ᶜAbd Allāh b. Salām supposedly put to the Prophet ﷺ to test him are equally fabricated. They amount to about a quire *(kurrāsa)* of twaddle.

In the *La'ālī'*: "The 'Last Sermon' narrated from Abū Hurayra and Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهم is forged from beginning to end. Maysara b. ᶜAbd Rabbih was accused of forging it. May his *Rabb* not bless him!"

In the *Wajīz* Ibn ᶜAdī said: "I wrote some reports from Muḥammad b. al-Ashᶜath, from Mūsā b. Ismāᶜīl b. Mūsā b. Jaᶜfar, from his forefathers all the way to ᶜAlī رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ, when he showed us a transcript containing more than a thousand hadiths narrated from the same Mūsā, from his forefathers, written recently, all of them disclaimed." Al-Dāraquṭnī said: "Truly among the Signs of Allah is the fabrication of that book!" That is, the *ᶜAlawiyyāt*. Al-ᶜAsqalānī said: "He [Muḥammad b. al-Ashᶜath] entitled it *al-Sunan*, and it all comes through a single chain." Among its reports: *There is no horse more long-lived than the black horse and no woman like the paternal cousin.*

ᶜAbd Allāh b. Aḥmad [b. ᶜĀmir] narrates from his father, from ᶜAlī al-Riḍā, from the latter's forefathers a forged and false transcript which either he or his father fabricated. So stated one of the scholars. However, to accuse al-Riḍā and his father of forgery is unacceptable. Also incorrect is the attribution of forgery to ᶜAbd Allāh b. Aḥmad from Aḥmad if the one meant is Imam Aḥmad b. Ḥanbal. Ponder this for it is a slippery spot.[1389]

Isḥāq al-Malaṭī narrates many falsehoods such as *It is illicit for a woman who believes in Allah to place her genitals over a saddle* and *Whoever*

[1387]But see note 719.

[1388]It is sound in meaning since Aḥmad narrated from an unnamed Companion that the Prophet ﷺ said: *Whoever sleeps at night on a rimless roof then falls and dies, no one is held responsible; and whoever sets sail on a rough sea and dies, no one is held responsible.*

[1389]This is a slip on the author's part as al-Dhahabī in the *Mīzān* (2:390) meant neither ᶜAlī al-Riḍā nor Aḥmad b. Ḥanbal but rather ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. ᶜĀmir.

denies small needs is partially a miser. The latter saying can be inferred from the saying of Allah Most High ﴾And they refuse small kindnesses﴿ (107:7). Also among the falsehoods *May Allah curse the ogler and the ogled upon; Do not say 'a little mosque' (musayjid) or 'a little volume of Qur'ān' (muṣayḥif);* also the prohibition of diminutive forms for venerable names[1390] and such names as Ḥamdūn, ᶜAlwān, Yaᶜmūsh and others.

He also narrated from Ibn Jurayj, from ᶜAṭā', from Abū Saᶜīd, the Prophetic recommendation to ᶜAlī on coitus and how to perform intercourse. [Al-Dhahabī said:] "Look at the audacity of this lying impostor!" Let me specify that by 'impostor' he meant the reporter from Ibn Jurayj; otherwise, the latter is a major scholar.

Al-Daylamī said that all the chains of reporters mentioned in *al-ᶜArūs* by Abū al-Fadl Jaᶜfar b. Muḥammad b. Jaᶜfar b. Muḥammad b. ᶜAlī b. al-Ḥusayn are terminally flimsy and unreliable and its hadiths are disclaimed.

A universal rule stipulates that the citation of Prophetic hadiths, legal questions, and Qur'ānic exegesis is unlawful other than from the books that are commonly used [in those disciplines]. The reason is that other books are unreliably protected from the forgeries of the freethinkers *(zanādiqa)* and the interpolations of the atheists *(malāḥida)*, unlike the well-preserved books whose copies are authentic and numerous.

Al-Suyūṭī cited Ibn al-Jawzī's text on the different types of those who forge hadiths:

> Among them are those who were mostly interested in asceticism and either neglected the memorization of reports or lost their books then narrated from memory and made many mistakes.
>
> Among them were trustworthy people who became muddled toward the end of their lives.
>
> Among them were those who narrated mistaken reports unawares, but when they became aware of the correct version and ascertained it, they did not take back what they had narrated lest they be ranked among those who made mistakes.
>
> Among them were freethinkers *(zanādiqa)* who forged reports intending to corrupt the *Sharīᶜa*, promote skepticism, and wreak havoc on the Religion. Some of those atheists used to take advan-

[1390] E.g. Aḥmad into Uḥaymid or Karīm into Kurayyim.

tage of the inattention of some shaykhs to interpolate extraneous material into their reports.

Some forged hadiths to support their school.

Some forged hadiths as misconceived piety, to encourage good deeds and discouraging bad ones.

Some deemed it lawful to fabricate chains of transmission to go with excellent sayings.

Some sought to endear themselves to the ruler.

Some were storytellers always on the lookout for heart-rending stories that affect people's feelings.[1391]

They narrated that Imam Mālik said: "I went in to see al-Ma'mūn. His gathering was overcrowded. Between the caliph and the vizier there was an empty space so I sat there and narrated to him that the Prophet ﷺ said: *When there is no room to sit in a gathering, there is room between each two leaders for a scholar.*" The *Dhayl* states that this report is disclaimed. In fact, Mālik did not live to al-Ma'mūn's time.

The *Dhayl* also states that al-Ḥārith b. Abī Usāma in his *Musnad* narrated thirty-odd hadiths from Dāwūd Ibn al-Muḥabbar, all of them forged according to al-ʿAsqalānī. Among them: *A fool's folly is more ruinous than the depravity of the depraved, and it is only according to how much intelligence thay have that people shall be raised to high ranks tomorrow and be near their Lord; The best people are the most intelligent;* It was said: "Messenger of Allah! How intelligent that Christian is! He replied: *Stop! Truly, the intelligent one is he who acts in obedience of Allah.*

Sulaymān b. ʿĪsā forged twenty-odd hadiths. Among them: ʿAlqama was told: "How intelligent the Christians are!" He replied: "Stop! Ibn Masʿūd forbade us from calling the disbelievers intelligent;" *Two prayer cycles by a wise person are better than seventy prayer cycles by an ignorant one or even, you might say seven hundred!* ʿAdī b. Ḥātim overly praised his father, mentioning his leadership, honor, and intelligence, whereupon the Prophet ﷺ said: *Truly, honor, leadership, and intelligence, in this life and the next, consist in acting in obedience of Allah Most High.* ʿAdī then said: "Messenger of Allah! Truly, he used to en-

[1391]Ibn al-Jawzī summarized these points from the groundwork laid before him by Ibn Ḥibbān and al-Ḥākim, cf. our introduction on forgers and forgeries.

tertain his guest, feed people, renew the ties of kinship, help others in the face of calamities, and do this and do that. Will all this help him?" The Prophet ﷺ said: *No, because your father never said: O Allah! Forgive my sin on the Day of Judgment.*

Also in the *Dhayl*: "The account of Bilāl's departure from Shām then return to Medina after seeing the Prophet ﷺ in his dream,[1392] and that he raised the *adhān* in Medina, whose folk were moved and shaken [upon hearing his voice again] is clearly fabricated." Ibn Ḥajar al-Makkī was apparently unaware of this grading and mentioned the report in the book he authored on the subject of visitation.[1393]

Also in the *Dhayl*:

- When the Prophet ﷺ decided to build the mosque in Medina, Jibrīl came to him and told him: *Build it seven cubits high toward heaven, without any embellishment or ornament.*

- *When the Prophet ﷺ prayed, an observer would think he was a body without a soul.*

In the *Mukhtaṣar*: "*Two men in my Community might get up and pray, their bowing and prostration looking exactly the same, but the difference between their two prayers is as that between heaven and earth.*" A forgery.

Also in the latter: *None would sit near him as he prayed but he would quicken his prayer and attend to him, asking, 'Do you need anything?' After fulfilling his need he would return to his prayer.*" This is nowhere to be found.

Also in the *Dhayl*: There is also nothing authentic about the prayer on particular days of the week:

[1392]Narrated by Abū Aḥmad al-Ḥākim in his *Fawā'id* and through him Ibn ʿAsākir (7:137) cf. the *ḥāfiẓ* ʿAbd al-Ghanī al-Maqdisī in his book *al-Kamāl fī Tarjamat Bilāl*; al-Subkī in *Shifā' al-Siqām* "with a good chain" *(sanad jayyid)*; al-Dhahabī in *Tārīkh al-Islām*; and al-Shawkānī in *Nayl al-Awṭār* (5:180), at the conclusion of *Kitāb al-Manāsik* where he also declares its chain fair while Ibn ʿAbd al-Hādī declares it "singular and disclaimed" in his so-called *Ṣārim al-Munkī* and Ibn Ḥajar deems the report "obviously forged" in *Lisān al-Mīzān* (Abū Ghudda ed. 1:357 §294 *sub* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān b. Bilāl b. Abī al-Dardā').

[1393]He mentioned it in two such books: *Tuḥfat al-Zuwwār ilā Qabr al-Nabī al-Mukhtār* (Mazyadī ed. p. 36=Abū ʿAmmah ed. p. 67) and *al-Jawhar al-Munaẓẓam fī Ziyārat al-Qabr al-Mukarram* (Jaʿfariyya ed. p. 65).

On the night before Jumuʿa, twelve prayer cycles, each with sūrat al-Ikhlāṣ ten times is a baseless falsehood, as is *Two prayer cycles with ﴿Idhā zulzilat﴾ fifteen times each. Two, four, or twelve prayer cycles on the day of Jumuʿa* is also baseless. So is *Four prayer cycles before Jumuʿa with sūrat al-Ikhlāṣ fifty times.* So are, by general agreement of the scholars, the ʿĀshūrā' prayer and the *raghā'ib* prayer.[1394] So are the remainder of the prayers for the nights of Rajab, the prayer of the night before the twenty-seventh of Rajab, and that of a hundred cycles on the night of mid-Shaʿbān on which one is supposed to read Sūrat al-Ikhlāṣ ten times in each *rakʿa*. Do not be swayed by the fact that these narrations are mentioned in some books such as *Qūt al-Qulūb*, *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*, and in al-Thaʿlabī's *Tafsīr* as well as *Sharḥ al-Awrād*.

The *Mawāhib* states that what the storytellers mention regarding the moon entering into the Prophet's ﷺ pocket and exiting from his sleeve is baseless, as stated by Shaykh Badr al-Dīn al-Zarkashī from his shaykh al-ʿImād Ibn Kathīr.

It is mentioned in al-Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayawān* that al-Qurṭubī said:

> The shrike *(al-ṣurad)* is called "the oft-fasting" *(al-ṣawwām)* and we narrated in ʿAbd al-Bāqī Ibn Qāniʿ's *Muʿjam* from Abū Ghalīẓ Ibn Umayya b. Khalaf who said: "The Messenger of Allah ﷺ saw me with a shrike perched on my hand and said: *This is the first bird that fasted on the day of ʿĀshūrā'.* This hadith is like the name of its narrator—graceless *(ghalīẓ)*. Al-Ḥākim counted it among the reports fabricated by the killers of al-Ḥusayn رضي الله عنه. It is a falsehood and its reporters are unknown.

It is widespread among the scholars that the [Prophet's ﷺ] dreams in the earliest period of revelation lasted six months; however, al-Tūribishtī explicitly stated that this claim was baseless and al-Nawawī agreed with him in *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.

Al-Dūlābī narrated from al-Ḥusayn b. ʿAlī that the Messenger of Allah ﷺ was receiving revelation while lying down with his head in ʿAlī's lap رضي الله عنه then, when revelation subsided, asked ʿAlī if he had prayed the ʿAṣr prayer but he replied no, whereupon the Prophet ﷺ said: *O Allah! You know best that he was serving Your cause and that of Your Messenger, so bring back the sun for him.* Then Allah brought back the sun, ʿAlī رضي الله عنه

[1394]Al-Qārī defends *ṣalāt al-raghā'ib* in his booklet *al-Adab fī Rajab* (p. 42-46) in rebuttal of its condemnation by al-Nawawī (in his *Fatāwā*) and Ibn ʿAbd al-Salām's famous refutation of Ibn al-Ṣalāḥ which Ibn al-Ḥājj quotes in full at the end of his *Madkhal*.

prayed, and the sun went down again.[1395] The ulema said this was a forgery and that the sun was never brought back for anyone but was only kept still for Yūshaᶜ b. Nūn as cited in al-*Riyāḍ al-Naḍira fī Manāqib al-ᶜAshara*.[1396] However, the hadith was mentioned in the *Shifā* citing al-Ṭaḥāwī's narration and I clarified its plausible explanation in the commentary [on the *Shifā*] as well as the *Sayr* [*al-Bushrā fīl-Siyar al-Kubrā*] for the sake of completion.

Shaykh al-Jazarī[1397] said in *Sharḥ al-Maṣābīḥ* that what is added after the Prophet's ﷺ words *O Allah! You are safety and from You comes safety*[1398] such as *and to you returns safety, so greet us, O our Lord, with safety, and cause us to enter Your abode, the abode of safety*—this is baseless and is the invention of one of the storytellers.[1399]

The erudite shaykh, al-Zayn al-ᶜIrāqī, said: "The belief is widespread among the common masses that whoever interrupts the *Ḍuḥā* prayer by not praying it at times, becomes blind. As a consequence, many of them gave it up completely lest they become blind. Such a belief is baseless. On the contrary, it is evidently something the devil inspired them to say so as to prevent them from performing good deeds." This is also the reason women do not observe *Ḍuḥā* and the like, since their menses may interfere. We already mentioned the falsehood of the report *Whoever abandons a regular devotional practice is cursed (q.v.).*

Ibn Amīr al-Ḥājj said: "In Dhūl-Ḥulayfa there are some wells the populace call 'the Wells of ᶜAlī ﷺ' and they claim that he fought against the jinns there. Whoever said this has lied."

[1395]See documentation for al-Qārī's entry *the sun was turned back for ᶜAlī b. Abī Ṭālib.*

[1396]By Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī. The text cited was suppressed from the 1997 Shīᶜī edition of Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī's volume on our liege-lord ᶜAlī of *al-Riyāḍ al-Naḍira* (al-Ḥasaka: s.n., 1997) p. 132-133 by its editor, a certain ᶜAbd al-Muḥsin al-Śarāwī!

[1397]He means the imam of canonical readings Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Jazarī (d. 833) who authored *Taṣḥīḥ al-Maṣābīḥ*, not to be confused with Imam ᶜIzz al-Dīn Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad b. Muḥammad al-Shaybānī, known as Ibn al-Athīr al-Jazarī (555-630), author of *al-Kāmil fīl-Tārīkh* and *Usd al-Ghāba*, an encyclopedia of the Companions; nor with Majd al-Dīn Abū al-Saᶜādāt al-Mubārak b. Muḥammad b. al-Athīr al-Jazarī (544-606), author of *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wal-Athar* which our teacher Nūr al-Dīn ᶜItr said was the most encompassing manual on the difficult words of hadith, and *Jāmiᶜ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl* ﷺ, a compilation in which he gathered together the Six Books and Razīn's *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. All three were Shāfiᶜīs.

[1398]Narrated from Thawbān and ᶜĀ'isha in Muslim and the *Sunan* with the continuation: *Blessed are You, Owner of Majesty and Munificence!*

[1399]Cf. al-Qārī, *Mirqāt* (Fikr ed. §960).

[Epitome of Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf*]

Section [3: Content-based critique of hadith]

Ibn Qayyim al-Jawziyya was asked whether it was possible to identify forgeries through a gauge *(ḍābiṭ)* independently of their chain of transmission and he said the following:[1400]

"This is a question of tremendous significance. Only he knows it who is so conversant with the authentic Sunna that the latter has become part of his flesh and blood and he has achieved mastery in it. He has developed thorough expertise in knowledge of the Prophetic and other transmitted reports, and in that of the biography of the Prophet ﷺ and his guidance. He knows his commands, his prohibitions, what he relates, what he summons to, what he loves, what he hates, and what he made law for his Community as though he were one of his noble Companions. Someone such as this knows the states of the Prophet ﷺ, his guidance, his speech, what can be attributed to him and what cannot, in a way others do not. It is the same with every follower in relation to the one he follows: he who is more familiar with his leader and assiduous in keeping track of his sayings and deeds, reaches a position of expert knowledge of them and discernment between what is correctly attributable to him and what not, which those who are neither familiar nor assiduous do not reach. This applies to all the imitators in relation to their Imams: they know their sayings, stipulations, and positions. And Allah knows best.

"Among those [reports deemed forgeries primarily on the basis of content] is the report narrated by Jaʿfar b. Jisr, from his father, from Thābit, from Anas ﷺ, from the Prophet ﷺ: *Whoever says: Glory and praise to Allah! (subḥān Allāh wa-bi-ḥamdih), Allah shall plant for him a million palm trees in Paradise whose roots are made of gold.* This man is Jaʿfar b. Jisr b. Farqad Abū Sulaymān al-Qaṣṣāb al-Baṣrī. Ibn ʿAdī said his reports are all disclaimed while al-Azdī said the scholars critique him. As for his father, Ibn Maʿīn called him worthless as a reporter and said his hadiths need not be written. Al-Nasā'ī and al-Dāraquṭnī said he was weak reporter while Ibn Ḥibbān said he was outside the pale of probity. Ibn ʿAdī said the majority of his reports are not preserved.

"Another example is the report narrated by Ibn Mandah through Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Juwaybārī the arch-liar, from Shaqīq, from Ibrāhīm

[1400]The rest of al-Qārī's book is all from Ibn al-Qayyim's *al-Manār al-Munīf fīl-Ṣaḥīḥ wal-Ḍaʿīf* interspersed with comments and critiques by al-Qārī.

b. Adham, from Yazīd, from Uways al-Qaranī, from both ᶜUmar and ᶜAlī رضي الله عنهما from the Messenger of Allah ﷺ: *Whoever supplicates through these Names: O Allah, You are ever-living and never die! all-vanquishing and never vanquished! all-seeing and never waver! all-hearing and never doubt! veracious and never lie! eternally besought and never fed! all-knowing and never taught!* until he said *I swear by Him in Whose hand is my soul! if he were to invoke these words on iron plates they would melt, and if he were to invoke these words on running water it would stand still. Whoever invokes these words before sleep, from every letter shall be raised up seven hundred thousand angels who will glorify [Allah] on his behalf and ask forgiveness for him.*

"Another arch-liar narrated the same, [namely, al-Ḥusayn b. Dāwūd al-Balkhī, from Shaqīq, and someone else also narrated a large portion of it,][1401] namely Sulaymān b. ᶜĪsā, from al-Thawrī, from Ibrāhīm b. Ad-ham. Such a hadith and its like are among the reports which even a novice student of the Prophet ﷺ and his sayings would immediately identify as invented forgeries and lies foisted upon him.

"Another example is what ᶜAbbās b. al-Ḍaḥḥāk al-Balkhī, a wicked arch-liar, narrated from ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar b. al-Rammāḥ, a complete unknown, from Abū Muᶜāwiya, from al-Aᶜmash, from Abū Ṣāliḥ, from Abū Hurayra رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ: *Whoever writes Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm without blinding the hā'*[1402] *in the word Allah, Allah shall record for him a million merits, erase from him a million sins, and raise him a million ranks.*

"Another example is the report narrated by Abū al-ᶜAlā', from Nāfiᶜ, from Ibn ᶜUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ: *Whoever shrouds a dead person, truly, Allah shall give him ten merits for every hair that touches his shroud.* This Abū al-ᶜAlā' attributes to Nāfiᶜ what the latter never narrated and it is impermissible to use his hadith as proof. This hadith was also narrated by al-Ḥasan b. Sufyān: 'Abū al-Rabīᶜ al- Zahrānī narrated to us: al-Ṣalt[1403] b. al-Ḥajjāj narrated to us: Abū al-ᶜAlā' narrated to us…' Al-Dāraquṭnī said: 'It is said that this Abū al-ᶜAlā' is al-Khaffāf al-Kūfī, whose name is Khālid b. Ṭahmān.' Yaḥyā b. Maᶜīn said: 'He is a weak narrator who muddled his narrations ten years before he died. He was trustworthy before that. In the time of his confusion he would endorse whatever report they brought and it read as his.'

[1401] This segment is missing from al-Qārī's text.

[1402] *I.e.* without failing to round off the *hā'* properly so that it looks like an eye.

[1403] A weak narrator. Misspelt "Aḥmad" in Abū Ghudda's edition of the *Manār* (p. 46).

"Another example is the report narrated by Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Baylamānī, from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ: *Whoever fasts the morning of ʿĪd al-Fiṭr, it is as if he had fasted his whole life.* This is a forgery and falsely attributed to the Prophet ﷺ. Ibn al-Baylamānī narrates disclaimed material.[1404] Al-Bukhārī, Abū Ḥātim al-Rāzī, and al-Nasā'ī all said his hadiths were disclaimed, Ibn Maʿīn said he was worthless as a narrator, al-Dāraquṭnī and al-Ḥumaydī described him as a weak reporter, and Ibn Ḥibbān said: 'He narrated from his father a transcript of about two hundred hadiths,[1405] all of them fabricated.[1406] He should not be adduced as proof or even mentioned except as a curiosity.'

"Another example is the report *Whoever fasts the day of ʿĀshūrā', Allah shall record for him sixty years of worship.* This is a falsehood narrated by Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, from Ibrāhīm al-Ṣā'igh, from Maymūn b. Mihrān, from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما. Ḥabīb used to forge hadiths.

"Another example is the report narrated by Zakariyyā b. Duwayd al-Kindī the wicked arch-liar, from Ḥumayd al-Ṭawīl, from Anas رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ: *Whoever regularly observes the Ḍuḥā prayer and never omits it but due to sickness, I and he will be together in Paradise in a boat of light floating on a sea of light until we visit the Lord of the worlds.*

"Another hadith is that narrated by ʿUmar b. Rāshid, from Yaḥyā b. Abī Kathīr, from Abū Salama, from Abū Hurayra رضي الله عنه, that the Messenger of Allah ﷺ said: *Whoever observes, after the Maghrib prayer, six prayer cycles without speaking in between them, they will count for him as if he had worshipped Allah for twelve years.*[1407] This ʿUmar was described as

[1404]ʿĪd al-Fiṭr is one of two days of the year that are categorically forbidden (*ḥarām*) to fast.

[1405]Al-Qārī's text has "a transcript containing eighty hadiths."

[1406]Among them, *Truly, my hadiths abrogate one another just like like the Qur'ān's abrogation.* Narrated by al-Khaṭīb in *al-Faqīh wal-Mutafaqqih* (1:331 §322), Ibn ʿAdī and in the *Mishkāt*. However, its meaning is confirmed by Abū al-ʿAlā' b. al-Shikhkhīr's saying narrated by Muslim in his *Ṣaḥīḥ*: *The hadiths of the Messenger of Allah ﷺ abrogated one another just as the Qur'ān abrogates itself.* Another related forgery in the *Mishkāt* is *My speech does not abrogate the speech of Allah, while the speech of Allah abrogates my speech and the speech of Allah abrogates itself.* Al-Dhahabī and Ibn Ḥajar consider it forged by Ḥibrūn b. Wāqid.

[1407]This is a weak report which is strengthened by other reports encouraging extra voluntary worship in the period between *maghrib* and *ʿishā*, which was the practice of the Companions and Successors as established by al-ʿIrāqī whom al-Shawkānī cites in *Nayl al-Awṭār*. Among them: [1] From Ḥudhayfa in al-Nasā'ī with a good chain per al-Mundhirī in the *Targhīb*: *I came to see the Prophet ﷺ and prayed the maghrib prayer with him, after which he prayed until the time of ʿishā'.* [2] From ʿAmmār b. Yāsir in al-Ṭabarānī through Ṣāliḥ b. Qaṭan whose reliability is unknown: *I saw my Beloved, the Messenger of Allah ﷺ, pray six cycles after the maghrib prayer. He said: Whoever prays six cycles after the maghrib prayer, his sins are forgiven, even if they are like the foam of the sea.* The *Hadiyya ʿAlā'iyya* stipulates their desirability and allows that the six cycles include the two

weak by Imam Aḥmad, Yaḥyā b. Maʿīn, and al-Dāraquṭnī. Aḥmad also said he was a worthless reporter, while al-Bukhārī said his narrations were disclaimed, and he graded him as very weak. Ibn Ḥibbān said 'It is impermissible to mention him except to censor him! He used to forge hadiths and attribute them to Mālik, Ibn Abī Dhi'b and other trusted scholars.'

"Another example is the report: *Whoever prays four cycles on the first day of the week (al-aḥad) with a single final salaam, reciting in every cycle ﴾al-ḥamdu﴿ (1:1-7) and ﴾āmana al-Rasūlu﴿ (2:285) to its end, Allah shall record for him the reward of a thousand major pilgrimages, a thousand minor pilgrimages, a thousand military expeditions, and, for every cycle, the reward of a thousand prayers, and He shall place between him and the fire of hell a thousand ditches.*[1408] May Allah curse its forger, how brazen is he toward Allah and His Messenger!

"Another example is the report *Whoever prays four cycles on the night before the first day of the week, reciting in every cycle the Fātiḥa once and Sūrat al-Ikhlāṣ fifteen times, Allah shall give him, on the Day of Resurrection, the reward of someone who read the entire Qur'ān ten times and practiced what the Qur'ān contains. He shall come out of his grave on the Day of Resurrection with his face shining like the full moon. Allah shall give him, for every cycle, a thousand cities of pearl, in every city a thousand palaces of peridot, in every palace a thousand houses of ruby, in every house a thousand rooms of musk, in every room a thousand beds.* And this wicked arch-liar went on listing thousands of things.

"Another example is the report *Whoever prays six cycles on the night before the second day of the week (al-ithnayn), reciting in every cycle the Fātiḥa once and ﴾qul Huwa Allāhu Aḥad﴿ twenty times, asking Allah forgiveness ten times after that, Allah shall give him, on the Day of Resurrection, the reward of a thousand ṣiddīqs, a thousand devotees and a thousand ascetics.* Allah curse its forger and whoever invented it and attributed it to the Messenger of Allah ﷺ! This was the handiwork of the odious al-Juwaybārī.

"Another example is the report *Whoever prays four cycles on the second day of the week, reciting in every cycle the Fātiḥa once, Āyat al-*

post-*maghrib* sunna prayer. [3] From Anas in Abū Dāwūd with a good chain per al-ʿIrāqī as cited in al-Shawkānī's *Nayl al-Awṭār*. Concerning the saying of the Most High, ﴾They used to sleep but little of the night﴿ (51:17), he said: *They used to pray between the times of maghrib and ʿishā'*. Likewise, ﴾They forsake their beds to cry unto their Lord in fear and hope﴿ (32:16).'" Cf. ʿAbd al-Qādir ʿĪsā Diyāb, *al-Mīzān al-ʿAdl* (p. 351-355).

[1408]See its continuation in Ibn al-Jawzī, *Mawḍūʿāt* (2:116) and al-Laknawī's *Āthār*.

Kursī once, ﴿*qul Huwa Allāhu Aḥad*﴾ *once,* ﴿*qul aʿūdhu bi-Rabbi al-falaq*﴾ *once, and* ﴿*qul aʿūdhu bi-Rabbi al-nās*﴾ *once, his sins are all expiated and Allah shall give him a palace of white pearl in Paradise inside which there are seven houses, each three thousand cubits long and the same in width.* This odious arch-liar went on and on with a very long saying containing more of such reckless statements. This is the handiwork of al-Ḥusayn b. Ibrāhīm, an arch-liar and arch-impostor who narrates from Muḥammad b. Ṭāhir and fabricated in the same vein the reports of prayers on the first day of the week and its night, prayers on the second day of the week and its night, the third day of the week and its night, and so forth on all the days and nights of the week.

"This is a very vast chapter of which we only mentioned a small part, so that it can be known that those hadiths and their like contain such ugly, silly, conjectural matters, all lies attributed to the Messenger of Allah ﷺ. Many of those who are ignorant of hadith but connected to asceticism and poverty look up to such narrations, as do may people connected with *fiqh*.[1409]

"Forged hadiths are marked by darkness, feebleness and silly nonsense, all aspects proclaiming that they are forged and invented, such as the report *Whoever prays this and that many cycles of the Ḍuḥā prayer shall receive the reward of seventy Prophets.* This odious arch-liar apparently did not know that, except for Prophets, even if a person prays for as long as the Prophet Nūḥ عليه السلام lived, he still would not be given the reward of a single Prophet. The same can be said of the report *Whoever showers on the day of Jumuʿa with a sound intention and expectancy of reward, Allah shall record light for him on the Day of Resurrection to the number of his hairs, and He shall raise him, for every drop of water, to a higher rank of pearl, coral, and peridot in Paradise, the distance between each two ranks equalling one hundred years' travel.* He went on and on after that—may Allah curse its forger! It was produced by ʿUmar b. Ṣubḥ the odious arch-liar.[1410]

[1409]Many or most of those narrations are found in Abū Mūsā al-Madīnī's *Waẓā'if al-Layālī wal-Ayyām*, Abū Ṭālib al-Makkī's *Qūt al-Qulūb*, Abū Ḥāmid al-Ghazzālī's *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*, and al-Jīlānī's *Ghunyā*. Al-Laknawī devoted most of his *Āthār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa* to their documentation as forgeries, Allah have mercy on all of them.

[1410]He said: "I myself forged the Prophet's ﷺ *khuṭba*" as narrated by al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Ṣaghīr* (2:292) and Ibn ʿAdī.

Section [4: Content-based indicators of forgery]

"[We hereby mention some general indicators by which a hadith can be identified as forged.][1411]

"One of those indicators is the fact that the report contains rashness the like of which cannot possibly be said by the Prophet ﷺ. There are many examples. Among them his purported saying in the false hadiths *Whoever says There is no god but Allah, Allah shall create from that utterance a bird which has seventy thousand tongues, each tongue speaking seventy thousand languages, all asking Allah to forgive him; Whoever does this and that shall be given, in Paradise, seventy thousand cities, in each city seventy thousand palaces, in each palace seventy thousand virgins;* and their like of silly nonsense. The fabricator of such reports is either an absolute ignoramus and fool, or a hidden atheist who aims at defaming the Messenger ﷺ by attributing such words to him.

"Another indicator is when sensory perception belies the report, for example: *Eggplant fulfills whatever need it is eaten for (q.v.),* and *Eggplant is a remedy for every disease.* May Allah curse whoever fabricated these two narrations. If Yūḥannas the arch-physician[1412] himself had said this, people would have laughed him out of court. If eggplant were eaten to heal fever, excessive black bile, and many other diseases, it would have done nothing but worsen the disease. Likewise, if a pauper ate it to become rich, it would not bring him riches; or an ignoramus to become a scholar, it would not bring him learning.

"Another example is the report *When a person sneezes in the midst of discourse,*[1413] *that discourse is true.*[1414] Despite the fact that one of the scholars [*i.e.* al-Nawawī] declared its chain authentic, nevertheless, the senses testify to its forgery. We see people sneezing while lying openly takes place; even if a hundred thousand people sneezed while a hadith is being narrated from the Prophet ﷺ, we could never declare the latter authentic merely on the basis of such sneezing; and if they sneezed while a man gave his testimony, we still could not rule that he is truthful."[1415]

[1411]This sentence is missing from al-Ṣabbāgh's second edition of al-Qārī's *Asrār.*

[1412]The *Asrār* changed this to "Truly, even if one of the ignorant physicians had said this..."

[1413]*I.e.* his or someone else's.

[1414]See entry, *Whoever says something whereupon someone sneezes, it must be true.*

[1415]Cf. ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 314-315). This jocular 100,000-sneezer gauge obscures the difference between optimism (*tafā'ul*), which is emphasized by the Prophet ﷺ in ordinary everyday occurrences such as in the hadith in question on the one hand, and, on the

I [al-Qārī] say: Abū Nuʿaym narrated from Abū Hurayra ﵁ the hadith *Sneezing while supplicating Allah is an indicator of truthfulness.* Thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr.* It goes without saying that if something is established in its transmission, the fact that it may contradict the senses or rational thinking is irrelevant.

[Ibn al-Qayyim continues:] "Another example is the report *Eat lentils for, truly, they are blessed; they make the heart tender, and increase tears. Seventy Prophets sanctified them.*[1416] Ibn al-Mubārak was asked about this hadith and was told it was being narrated on his authority, whereupon he replied: 'It is narrated on my authority to boot?'

"The highest source there is concerning lentils says they were the carnal appetite of the Jews [cf. (Q 2:61)]. Had a single Prophet sanctified lentils, they would have been a remedy for all diseases—what of seventy Prophets? Likewise, Allah most High called it ﴿baser (*adnā*)﴾ (2:61), rebuking those who preferred it to manna and quails, and equating it with garlic and onion. Do you think the Prophets of the Israelites sanctified it for that reason—or the other harms that it causes, such as inflaming the bile, gas, flatulence, shortness of breath, bad blood, and other noticeable diseases?

"It is likely that such a hadith was forged by those who preferred lentils to manna and quails or their like." I [al-Qārī] say: We already mentioned what substantiates his words.

"Also fabricated are the following hadiths:

- *Allah created the heavens and the earth the day of ʿĀshūrā';*

- *Drink after eating, this will sate you.* Drinking after eating spoils food as it prevents its being settled in the stomach and its perfect digestion.[1417]

other, the respective methodologies of hadith authentication and legal testimony, each of which has clearly delineated rules. As for "seeing people sneezing while lying openly takes place," it does not contradict the rule that "Allah loves sneezing" as narrated in al-Bukhārī and some of the *Sunan*, and that it is an appropriate locus of His approval, not in the sense of an absolute law, but in that of a sign.

[1416]See entry, *Lentils were blessed by the mouth of seventy Prophets.*

[1417]This argument forms no proof against drinking in moderation. Allah Most High said to ﴿eat and drink from the sustenance of Allah﴾ (2:60) and it is established that [1] the Prophet ﷺ and his Companions ate dates then meat then drank cool water as narrated from Abū Hurayra in Muslim and the *Sunan* as well as Ibn Abī al-Dunyā in *al-Jūʿ* (§14) and al-Ṭabarī in *Tahdhīb al-Āthār* (§626); [2] the Prophet ﷺ gave the Companions dates to eat and said: *Drink water on top of them.* Narrated from Abū Hurayra by Ibn Saʿd (4:328-329). As for *Do not make water the last of your food* it is a chainless forgery.

- *The most mendacious of people are the dyers and goldsmiths.*[1418] Sensory perception refutes this hadith: there are people who are many times more mendacious than them,[1419] such as the ultra-Shīʿīs (Rāfiḍa)—the greatest liars in humankind—as well as seers, Sufi sectarians *(ṭarā'iqiyyīn)*,[1420] and astrologers.

"One of the scholars interpreted it figuratively to mean that the dyer is the one who adds words to a hadith to embellish it while the goldsmith is the one who forges a hadith from the start. This is silly artifice to interpret away a false hadith."[1421] I say: this is a strange finding on his part! The very same hadith is narrated by Aḥmad and Ibn Mājah, from Abū Hurayra ﵁, as mentioned in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.

Section [5: Ineptness of content]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is a saying's ineptness (*samāja*) and preposterousness, as in the report *If rice were a man, he would be gentle. No hungry person eats it without satisfying his appetite.* This is indeed odious talk the wise would never say—not to mention the Leader of Prophets ﷺ! Also fabricated:

[1418]Narrated from Abū Hurayra by Aḥmad (Risāla ed. 13:298 §7920 *isnād ḍaʿīf*), Ibn Mājah cf. al-Būṣīrī, *Miṣbāḥ al-Zujāja* (3:9), al-Ṭayālisī, *Musnad* (1:335 §2574), Ibn Abī al-Dunyā in *Iṣlāḥ al-Māl* (§248), Ibn ʿAdī (6:293), Ibn al-Aʿrābī in his *Muʿjam* (2:78 §808), Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn* (2:205, 2:313), al-Khaṭīb (3:438), and al-Bayhaqī in the *Sunan* (10:249) cf. *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§1414). Al-Dhahabī describes it as "disclaimed" in the *Mīzān* (*s.v.* "Farqad"), Ibn Ḥajar in the *Fatḥ* (4:317) says its chain is confused *(muḍṭarib)* as did al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* while al-Zurqānī said *ḍaʿīf* in his *Mukhtaṣar al-Maqāṣid* while Ibn al-Jawzī includes it in his *ʿIlal al-Mutanāhiya* (2:604-605) and *Gharīb al-Ḥadīth* (1:609). He considered it forged as did Ibn Ṭāhir al-Maqdisī before him in *Maʿrifat al-Tadhkira* (p. 104 §135) followed by Ibn al-Qayyim in the *Manār* and *Naqd al-Manqūl*, then Aḥmad al-Ghumārī and Nāṣir al-Albānī in our time. Narrated by Ibrāhīm al-Ḥarbī in his *Gharīb al-Ḥadīth* as a saying of ʿUmar while Ibn Qutayba in *Mukhtalif al-Ḥadīth* and al-Zamakhsharī in *al-Fā'iq* cite it as a saying of Abū Hurayra. The meaning refers to those who transform and embellish discourse cf. Lane's *Lexicon s.v. ṣabbāgh* and *ṣawwāgh.*

[1419]This reasoning is unconvincing in view of the fact that there are many sound hadiths that use superlatives of superiority without implying exclusivity, such as *The best among you are... The worst of people on the Day of Resurrection...* etc. Hence, this hadith is couched in exclusive terms but only means "Among the most mendacious of people..."

[1420]*Ṭarā'iq* is the "plural of multitude" of *ṭarīq* and *ṭarīqa*, "path," pl. *ṭuruq*. Cf. Ibn ʿAṭā' Allāh's *Ḥikam* (§99): "What is feared for you is not that the paths *(ṭuruq)* will become muddled; what is feared for you is the sway of lust over you." In Abū Madyan's *Ḥikam* (§6 in Paul Nwyia's introduction to his *Ibn ʿAṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite* p. 53): "The most harmful thing is the company of a heedless scholar, an ignorant sufi, and a flattering preacher."

[1421]The hadith under study was not established to be false; and what Ibn al-Qayyim calls silly artifice is actually narrated from the imam of hadith and language, al-Qāsim b. Sallām by Ibn al-Jawzī with his chain in the *ʿIlal* (2:605).

- *Walnut is a remedy and cheese is a disease; when it mixes with walnut, it becomes a remedy.* May Allah curse the one who fabricated it and attributed it to the Prophet ﷺ!

- *If people knew what fenugreek (ḥulba) contained, they would buy it even for its weight in gold.*

- *Serve vegetables (baql) on your dining-tables: they keep Satan at bay.*

- *On every leave of chicory (hindibā') there is a drop of water from Paradise.*

- *What a bad green watercress (jirjīr) is! Whoever eats it at night will spend the night in pain and it will beat the vein of leprosy in his nose. Eat it by day and not by night.*

- *The superiority of lavender oil (duhn al-banafsaj) over all oils is like the superiority of the Prophetic Household over the rest of mankind.*

- *The superiority of leek (kurrāth) over the rest of vegetables is like the superiority of wheat (burr) over cereals.*

- *Truffles (kam'a) and celery (karafs) were the food of Ilyās and al-Yasaʿ.*

- *Every pomegranate is pollinated with a seed of the pomegranate of Paradise.*

- *The spring of my Community is grapes and watermelon.*

- *Always eat grapes with bread.*

- *Do use salt, for truly it contains a remedy for seventy diseases.*

- *Whoever eats a bean (fūla) with its skin, Allah shall bring out of him the like in disease.*[1422] May Allah curse the fabricator of those hadiths!" I [al-Qārī] say: Ibn Ḥibbān cited the latter hadith in al-*Ḍuʿafā'*, from ʿĀ'isha رضي الله عنها, from the Prophet ﷺ.

- *Do not revile the rooster for it is my friend. If human beings knew what merits are in its voice they would buy its feathers and flesh with gold.* Nevertheless the first part of this hadith is established as authentic. Abū Dāwūd narrates it as a Prophetic saying with a fair chain of transmitters from Zayd b. Khālid in the wording *Do not insult the rooster for it awakens people for the prayer.*[1423]

[1422]Narrated from ʿĀ'isha by Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id* (3:208 §991) through the unknown ʿUbayd Allāh b. Mūsā al-Khurāsānī and dismissed as a falsehood by Ibn Ḥibbān in the *Majrūḥīn* (2:150), Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* (2:293) and others.

[1423]Narrated through the narrators of al-Bukhārī and Muslim from Zayd b. Khālid al-Juhanī by al-Ṭayālisī, al-Ḥumaydī, Aḥmad, Ibn al-Jaʿd, and ʿAbd b. Ḥumayd in their

"Likewise, Ibn Qāniᶜ narrates from Ayyūb b. ᶜUtba with a weak chain *The white rooster is my friend (q.v.).* Abū Bakr al-Barqī added, [as narrated] from Abū Zayd al-Anṣārī, *and the friend of my friend* while al-Ḥārith yet adds from ᶜĀ'isha and Anas رضی اللہ عنہما *and the enemy of my enemy.* Al-Ḥārith also adds, from Abū Zayd al-Anṣārī: *It guards the house of its owner and nine houses (dūr) around it.* Al-Baghawī also narrates it from Khālid b. Maᶜdān with the wording *seven houses (ādur).* Al-ᶜUqaylī and Abū al-Shaykh in *al-ᶜAẓama* narrate it from Anas ﷺ as *The snow-white rooster (al-dīk al-abyaḍ al-afraq) is my beloved and the beloved of my beloved Jibrīl. It guards its house and sixteen of its neighbors' houses: four to the right, four to the left, four to the front and for to the back.*"

All these hadiths are mentioned in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr.* With all these versions—even if weak—and the fact that they strengthen each other, it is unfitting to describe that hadith as forged except for the last part cited.

"Also [forged], *Whoever buys a white rooster will not be harmed by any devil or witchcraft.*" I say: al-Bayhaqī narrated it from Ibn ᶜUmar رضی اللہ عنہما as *The rooster announces the time of prayer. Whoever owns a white rooster shall be safe from three things: the evil of every devil, that of every witch, and that of every soothsayer.*

"Also [forged], *Truly, Allah has a rooster whose neck is coiled under the Throne and whose legs reach to the nether ends of the earths (tukhūm).* In sum, all the reports on the rooster are lies except one: *When you hear the roosters crow, ask Allah of His bounty, for at that time they see an angel.*"[1424]

Section [6: Contradiction of sound reports]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is a saying's clear contradiction with something explicitly stipulated in the Sunna. Thus, every hadith comprising corruption, injustice, praise of falsehood, blame of truth, or the like—the Messenger of Allah ﷺ is innocent of such. Under this category fall the reports commending those whose names are Muḥammad or Aḥmad and which claim that anyone bearing those names shall never enter Hellfire.[1425] This contradicts what is well-known in the religion of the Prophet ﷺ, namely that protection from hell is not through names or monikers but through faith and good deeds.

*Musnad*s, Abū Dāwūd, and al-Nasā'ī in *al-Sunan al-Kubrā* and *ᶜAmal al-Yawm wal-Layla.*

[1424]Narrated by al-Bukhārī and Muslim. See previous note regarding Ibn al-Qayyim's claim.

[1425]But see note 719.

"Also under this heading fall many hadiths on which hinges salvation from Hellfire and which state that 'whoever does that, the Fire will not touch him' when at best they are minor good deeds; but what is known in his religion ﷺ contradicts that, and holds that protection from Hell is guaranteed only to one who implements pure monotheism."

Section [7: Purported conspiracy of silence]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is the claim that the Prophet ﷺ did some outward act in the presence of all his Companions, but that the latter colluded on keeping it secret and they themselves never did it. An example is the claim of the most mendacious sect,[1426] that the Prophet ﷺ took ʿAlī's hand ؓ in the presence of all the Companions ؓ as they were coming back from the Farewell Pilgrimage, and that he made him stand before them so that everybody would recognize him, then said *This is my executor (waṣiyyī), my brother and the caliph after me; therefore listen to him and obey him.*[1427] Then they all supposedly agreed to cover that up, change it, and go against it; so may the curse of Allah rain upon the liars!

"Equally fabricated is their report that the sun was brought back into the sky after the *ʿAsr* prayer for ʿAlī ؓ in full sight of all the people—but this did not achieve widespread fame and only Asmā' bint ʿUmays ؓ narrates it.[1428]

Section [8: Contradicting facts]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is when the latter is in itself a falsehood. Its own falsehood shows that such speech could not possibly have been spoken by the Prophet ﷺ. Some examples:

- The galaxy in the sky is from the perspiration of the viper that rests under the Throne.[1429]

- When the Lord is angry, He sends revelation in Farsi; when He is pleased He sends it in Arabic.

[1426]He means Shīʿīs.

[1427]See entry *My executor, the repository of my secret...* and the "Shīʿī Forgeries" section in our introduction, notably p. 43.

[1428]This is not a Shīʿī report: see entry *The sun was turned back for ʿAlī b. Abī Ṭālib.*

[1429]Cf. ʿItr, *Manhaj al-Naqd* (p. 315).

- Six things cause amnesia: eating from the leftover of mice, throwing lice into fire, urinating in stagnant water, chewing gum, eating acid apples, and interrupting the train of camels.

- Cupping on the nape (qafā) causes amnesia.

- O Ḥumayrā'! Do not wash yourself with sun-heated water as it causes leprosy. In fact every hadith containing the word *ḥumayrā'* is an invented falsehood."[1430]

I say: Shaykh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī rebutted him since the expression *O Ḥumayrā'* is found in an authentic hadith narrated by al-Ḥākim who said: ʿAbd al-Jabbār b. al-Ward narrated to us from ʿAmmār al-Duhnī, from Sālim b. Abī al-Jaʿd, from Umm Salama ﵂ who said: *the Prophet ﷺ mentioned that one of the mothers of the believers would go to war, whereupon ʿĀ'isha ﵂ laughed. He said: Wait, Ḥumayrā', lest it be you! Then he turned to ʿAlī saying If you have her in your power, treat her kindly!*[1431] He said in the *Mustadrak* that it was authentic by the criterion of both al-Bukhārī and Muslim; however, al-Dhahabī noted that neither of them had related anything through ʿAbd al-Jabbār.

"Also *Whoever has no property to give as alms, let him curse the Jews and the Christians.* But malediction can never replace almsgiving!

- I have made it a binding oath on Myself to never doom to Hell anyone whose name is either Aḥmad or Muḥammad.

- Whoever is bestowed a child and names him Muḥammad to obtain blessing, both the latter and his father shall be in Paradise.

- Whenever a Muslim approaches his wife and intends to name the child she might bear from him Muḥammad, Allah shall grant him a male child. There is an entire monograph narrated on this subject, all of it lies." I say: al-Ṭabarānī and Ibn ʿAdī narrated from Ibn ʿAbbās the following hadith: *Whoever begets three boys but names none of them Muḥammad is an ignoramus.* Thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1432]

[1430]A mistake. See our introduction, section entitled "Narrations Falsely or Inconclusively Branded Forgeries" (4.8.4: "The *Ḥumayrā'* Reports") and the entry *Take half of your Religion from the fair little one.*

[1431]See note 390.

[1432]This was included among the forgeries by Ibn al-Jawzī and others and it invalidated by the practice of the Companions.

Section [9: Non-Prophetic style]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is the fact that the report does not resemble the speech of Prophets, or even that of the Companions ﷺ. For example:

- *Three things improve eyesight: looking at greenery, at running water, and at a handsome face.* Such speech cannot even be attributed to Abū Hurayra or Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهم or even Saᶜīd Ibn al-Musayyib and al-Ḥasan, or even to Mālik and Aḥmad." I have already shown that this hadith is weak, not forged.[1433]

- *Looking at a beautiful face clears eyesight.* "This hadith and the like are the forgeries of freethinkers (*zanādiqa*)." I say: we find in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*: *Looking at a beautiful woman (al-mar'at al-ḥasnā') and at greenery strengthens eyesight.*[1434] Abū Nuᶜaym narrated it in the *Ḥilya* from Jābir رضي الله عنه.

- *Look for fine faces and jet-black pupils, for truly Allah is ashamed of punishing a fine-faced one in the Fire.* "May Allah curse the vile forger of this hadith!"

- *To look at a beautiful face is worship.* I have already shown that this hadith is weak and not fabricated.

- *Truly Allah has purified some people by making them bald, and ᶜAlī is the first of them.*

- *Nose hair is a protection against leprosy.* "When Imam Aḥmad b. Ḥanbal was asked about the latter hadith, he replied that it was worthless." I say: Abū Nuᶜaym and al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* narrated it from ᶜĀ'isha رضي الله عنها with a weak chain as stated in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

- *Whomever Allah gave a handsome face and a good name, and has put in an honorable position, then he is among the elite of creation.* "Every hadith about beautiful faces and praising them or recommending looking at them and trying to meet needs through them, and claiming the Fire will not touch them, all these are manufactured lies and brazen falsehoods.

"There are many hadiths on this chapter, the likeliest being *Whenever you send Me mail, send one with a fair face and a good name*. Its chain of transmitters contains ᶜUmar b. Rāshid, who was a forger according to Ibn Ḥibbān; and Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī cited this hadith in his *Mawḍūᶜāt*."

[1433]See entry *To look at a beautiful face is worship.*
[1434]See note 985.

I say: *Seek beneficence from those with nice faces (uṭlubū al-khayr ʿinda ḥisān al-wujūh)* is not forged: al-Bukhārī in his *Tārīkh*, Ibn Abī al-Dunyā in *Qaḍā' al-Ḥawā'ij*, Abū Yaʿlā and al-Ṭabarānī all narrated it from ʿĀ'isha ﵂; as did al-Ṭabarānī and al-Bayhaqī from Ibn ʿAbbās ﵄; Ibn ʿAdī and Ibn ʿAsākir from Anas ﵁; al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from Jābir ﵁; Tammām and al-Khaṭīb [in *Ruwāt Mālik ʿan Abī Hurayra*];[1435] Tammām from Abū Bakr[a];[1436] and al-Dāraquṭnī in *al-Afrād* from Abū Hurayra ﵁. So the least grading of this hadith is either fair or weak, but as for being forged then no, certainly not.[1437]

Section [10: Pinpointing future dates][1438]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is when the report contains such-and-such a date, as in *In the year such and such, such and such will happen. In this and that month, such and such will happen.* A wicked arch-liar came up with *When the moon is eclipsed in Muḥarram prices will go up, there will be fighting, and the Sultan will have his arms full; when it is eclipsed in Ṣafar, this and that will happen…* And this arch-liar went through all the months of the year. All the reports on this chapter are fabricated falsehoods."

Section [11: Dietetic and pseudo-spiritual reports]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the tell-tale signs of forgery is when the report is more like the speech of physicians and sectarian Sufi groups (*ṭuruqiyya*), as in

- *Wheat pounded with meat (harīsa) makes the back strong.*

- *Eating fish depletes the body.*

- *Eat eggs and onion for fertility*, supposedly advised by the Prophet ﷺ to a childless man.

[1435] Altered to "al-Khaṭīb and Mālik from Abū Hurayra" in al-Ṣabbāgh's edition.

[1436] Altered to "Tammām from Abū Bakr."

[1437] *La'ālī'* (2:68): "This hadith in my judgment is *ḥasan ṣaḥīḥ*; I have collected all its chains of transmission in a monograph." See also Ibn Ṭūlūn's *Qaḍā' Ḥawā'ij al-Insān fī Irsāl Aṣḥāb al-Wujūh al-Ḥisān*; al-Karmī's *Taḥsīn al-Ṭuruq wal-Wujūh li-Ḥadīth Uṭlubū al-Khayr ʿinda Ḥisān al-Wujūh*; Aḥmad al-Ghumārī's *Jamʿ al-Ṭuruq wal-Wujūh bi-Taṣḥīḥ Ḥadīth Uṭlubū al-Khayr* etc. and his discussion in *Fatḥ al-Wahhāb* (1:471-476 §423) where his verdict is that the hadith is *ḥasan li-ghayrih*. Ibn ʿAbbās explained it as "meaning showing a nice face at the time one asks him one's need."

[1438] Ibn al-Qayyim and al-Qārī discuss this type of forgery again further down (section 26).

- *Jibrīl brought me harisa from Paradise. When I ate it, it gave me the sexual potency of forty men.*

- *The believer is sweet (ḥulwun) and likes sweets (ḥalāwa).* A wicked arch-liar also narrates it as *The believer is sweet-oriented (ḥulwī) and the unbeliever wine-oriented (khamrī).*" I have already talked about these two hadiths.[1439]

- *Eat dry dates on an empty stomach for they kill worms.* I say: the latter is related by Abū Bakr in al-*Ghaylāniyyāt* and al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما. It is confirmed in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr.*[1440]

- *Feed your women dry dates (tamr) in their postpartum period.* I say: this is inauthentic since Abū Yaʿlā, Ibn Abī Ḥātim, Ibn al-Sunnī and Abū Nuʿaym both in *al-Ṭibb al-Nabawī*, al-ʿUqaylī, Ibn ʿAdī, Ibn Mardūyah, and Ibn ʿAsākir all narrated from ʿAlī رضي الله عنه that the Prophet ﷺ said *Feed your women who gave birth moist dates (ruṭab); if not then dry dates (tamr). Indeed, among all trees there is none more honorable in the sight of Allah than that under which Maryam bint ʿImrān alighted.* Likewise, Ibn ʿAsākir narrated from Salama b. Qays, from the Prophet ﷺ: *Feed your women dry dates in their postpartum period, for a woman who eats dry dates in her postpartum period, her child will turn out to be wise. It was Maryam's food when she gave birth to ʿĪsā. If Allah knew of a better food for her than dates He would have fed it to her.* Similarly, ʿAbd b. Ḥumayd narrated from Shaqīq: *If Allah knew of a better food than moist dates for a woman in her postpartum period He would have ordered Maryam to eat it.* He also narrated from ʿAmr b. Maymūn: "There is no food better than moist dates and dry dates for a woman who gave birth." He then read the verse ﴿And shake toward you the trunk of the palm tree: it will let fall fresh moist dates﴾ (19:25). Thus in *al-Durr al-Manthūr.*

- *Whoever gives his brother a sweet morsel, Allah shall repel from him the bitterness of the wait (al-mawqif) on the Day of Resurrection.*

- *Whoever takes a morsel of food from the sewage, washes it clean, and eats it, his sins are forgiven.*

- *Blowing on food removes blessing.*[1441] I say: Aḥmad narrated it with a fair chain of transmitters from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما as follows: *The Prophet ﷺ forbade blowing on food and drink.*

[1439]See entries *The Believer is sweet* and *The Believer's heart is sweet.*

[1440]But its chain contains ʿIṣma b. Muḥammad b. Faḍāla who is discarded and accused of lying and forgery, hence Ibn al-Jawzī included it in the *Mawḍūʿāt* and both al-Suyūṭī in the *La'ālī'* and Ibn ʿArrāq confirmed its being forged, also the *Mudāwī*, although al-Suyūṭī contradicted himself by including it in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr.*

- *When there is a ring in your ear invoke blessings on me and say: may Allah remember whoever is remembering me with goodness.* "Every report that mentions the ringing of the ears is a falsehood." I say: it is narrated by al-Ḥakīm, Ibn al-Sunnī, al-Ṭabarānī, al-ʿUqaylī, and Ibn ʿAdī from Abū Rāfiʿ ﷺ. It is also found in al-Suyūṭī *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* and the latter committed himself not to include any forgery in it. So did Ibn al-Jazarī in *al-Ḥiṣn* and he also committed himself not to include in it other than sound reports.[1442]

Section [12: Hadiths on the excellence of reason]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports on reason (*al-ʿaql*)—all lies. Examples:

- When Allah *created reason He said to it: Come forth! It came forth. He then said to it: Go back! It went back. He then said: I never created anything more honorable in My sight than you. By you I take and by you I give.*" I say: we already mentioned al-ʿIrāqī's statement that it was related by both al-Ṭabarānī—in *al-Awsaṭ* and *al-Kabīr*—and Abū Nuʿaym with two weak chains; likewise ʿAbd Allāh, the son of Imam Aḥmad, narrated in *Zawā'id al-Zuhd* from al-Ḥasan [al-Baṣrī], from the Prophet ﷺ with a good chain as said by one of the later scholars.[1443]

- *Everything has a vessel (maʿdin), and the vessel of Godwariness is the hearts of the knowers (ʿārifīn).* I say: al-Ṭabarānī narrates it from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما and al-Bayhaqī from ʿUmar ﷺ according to *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.

- *Truly a man will certainly be among the people of prayer and jihad but he will be rewarded only according to his reason.* I say: al-Ḥakīm al-Tirmidhī in the *Nawādir* narrated from Anas ﷺ something which supports it: *Some people praised a man in the presence of the Prophet ﷺ, exaggerating in the process. The Prophet ﷺ said: How reasonable is he? (kayfa ʿaql al-rajul?)*

[1441]Included among the forgeries by Ibn al-Jawzī. Al-Suyūṭī questioned that grading in light of the hadith in al-Tirmidhī and Aḥmad: *The Messenger of Allah ﷺ forbade blowing on food and drink* (which al-Qārī proceeds to cite) but al-Shawkānī pointed out that the latter's authenticity does not preclude that the former be forged.

[1442]Nevertheless this report comes only through Muḥammad b. ʿUbayd Allāh b. Abī Rāfiʿ who is discarded cf. *Mudāwī* (1:417-419 §357), although the report was also narrated by Ibn Abī ʿĀṣim in *al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī* ﷺ and Ibn Khuzayma in his *Ṣaḥīḥ* (which al-Sakhāwī found strange), and al-Nawawī included it in his *Adhkār*.

[1443]He means Suyūṭī in his *Durar al-Muntathira*, see above, entry *When Allah created reason.* The upshot is that it is a *mursal* report of al-Ḥasan al-Baṣrī on merits (*faḍā'il*), hence the lenient grading. See also the report on reason in al-Sahmī's *Tārīkh Jurjān* (§303).

Then Ibn al-Qayyim mentions al-Khaṭīb's narration:

> Al-Ṣūrī narrated to us: I heard the *ḥāfiẓ* ʿAbd al-Ghanī [b. Saʿī al-Azdī (d. 409)] say: al-Dāraquṭnī told us that *Kitāb al-ʿAql* was forged by four people: first, Maysara b. ʿAbd Rabbih forged it; then Dāwūd b. al-Muḥabbar stole it from him and manufactured chains of transmission different from Maysara's; then ʿAbd al-ʿAzīz b. Abī Rajā' stole it and mounted yet different chains on it; then Sulaymān b. ʿĪsā al-Sijzī stole it and added new chains.

I say: he means *Kitāb al-ʿAql* by the arch-liar and fabricator [Dāwūd b. Yazīd] al-Awdī—a whole volume.

[Ibn al-Qayyim went on:] "Abū al-Fatḥ al-Azdī said there is not a single authentic report on reason. That is what Abū Jaʿfar al-ʿUqaylī and Abū Ḥātim Ibn Ḥibbān said, and Allah knows best."

But Ibn Muḥabbar—as al-Sakhāwī said—is not a liar;[NB] and the fact that a report is not authentic does not automatically mean it is forged.

Section [13: Hadiths on al-Khiḍr]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports that refer to al-Khiḍr and his life—all lies; there is not a single authentic hadith on his life.[1444] Among them:

- *The Messenger of Allah was sitting in the mosque when he heard a voice from behind him. They went to see and, lo and behold, it was al-Khiḍr.*

- *al-Khiḍr and Ilyās* عليهما السلام *meet every year. . . (q.v.)*

- *Jibrīl, Mīkā'īl, and al-Khiḍr meet in ʿArafa. . .* a long invented hadith."

I say: it was already mentioned that the second hadith was narrated by al-ʿUqaylī, al-Dāraquṭnī in *al-Afrād*, and Ibn ʿAsākir from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما from the Prophet ﷺ. The third hadith, also, has a basis[1445] which I discussed in my treatise *Kashf al-Khidr ʿan Amr al-Khiḍr* (Spotlight on al-Khiḍr)[1446] in which I rebutted whatever hadithic and rational arguments

[NB]A slip; on the contrary al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* said Ibn al-Muḥabbar was a liar as al-Qārī himself reports in the entry *The first thing Allah created is reason.*

[1444]al-Qārī devotes three entries to al-Khiḍr: *Allah have mercy on my brother al-Khiḍr!*; *If al-Khiḍr were alive, he would visit me*; and *al-Khiḍr and Ilyās.*

[1445]al-Qārī here seems to say that if anything is related anywhere then it must have a basis (*aṣl*) regardless of the chain of narrators and content, which runs counter to the rules of hadith science. Ibn Ḥajar cited it in *al-Zahr al-Naḍir* (p. 63 §87) as a saying of ʿAlī through ʿUbayd b. Isḥāq al-ʿAṭṭār who is discarded and Ibn al-Jawzī cited it in *al-Mawḍūʿāt.*

[1446]This shows that the title *al-Ḥadhar min Amr al-Khaḍir* ("Caution Against the Matter

were adduced here to the claim that he no longer exists.

Section [14: Tall tales]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports that sound evidence shows to be falsehoods. Examples:

- The long hadith of ʿŪj b. ʿUnuq, whose fabricator intended to discredit the stories of the Prophets and which states, among other things, that he was 3,333 cubits tall; when Nūḥ ﷺ feared the deluge he asked him to carry him in his dish; the deluge did not reach his heels; when he waded into the sea, the water reached only to his hip; he would seize fish from the bottom of the sea and fry it in the disk of the sun. He once disloged a huge rock the size of Mūsā's army and wanted to crush them with it but Allah coiled that rock around his neck like a collar. It is not so much the audacity of the arch-liar who made this up that is strange; what is strange is those who incorporate this hadith into the books of learning such as Quranic commentaries and others without warning about it, all the while knowing that this ʿŪj is not an offspring of Nūḥ, yet Allah Most High said ﴾And we made his progeny alone endure﴿ (37:77): He informed us that all the survivors of the deluge are from the progeny of Nūḥ. So if ʿŪj had existed he would not have survived after Nūḥ. Furthermore, the Prophet ﷺ said: *Allah created Ādam and the latter was sixty cubits tall into the sky. Human beings have been diminishing in stature ever since.*[1447] Likewise, the distance between the sky and the earth is five hundred years and so is the sky's thickness. If the sun is located in the fourth heaven, then there is this astronomical distance separating us. How could this man, whose height is only 3,000 cubits, reach the sun so that he can fry fish in its disk? Without doubt this report and its like were forged by atheists of the People of the Book in order to mock and deride Messengers and their followers."

I say: It is narrated in al-Baghawī's exegesis the *Maʿālim* that the soundest view by agreement of the scholars was that ʿŪj b. ʿUnuq was killed by Mūsā ﷺ.[1448] Al-Baghawī did not comment further. This shows that the existence of ʿŪj b. ʿUnuq does indeed have a basis according to the eminent scholars. At worst some liars added to and subtracted from that

of al-Khaḍir") used for the recent Damascus publication of this work is a corruption. Further, there is no mention of the third hadith at all in that edition—or the work itself if al-Qārī confused it with the second hadith which is very similar in wording.

[1447]Narrated by al-Bukhārī and Muslim.

[1448]"By consensus of the people of learning (*bi-ijmāʿ ahl al-ʿilm*)" according to al-Ṭabarī (*sub* 5:26). So the survival of the flood by ʿŪj b. ʿUnuq was an exception.

report to advance their wicked agenda among ordinary people. Then he narrated Ibn ʿAbbās's رضي الله عنهما commentary on the verse ﴿And lo! We said: enter this town﴾ (2:58): this town is Jericho (Arīḥa), home to formidable people (*jabbārīn*)—a remnant of the ʿĀd described as giants (*ʿamāliqa*) whose chief was ʿŪj b. ʿUnuq. Furthermore, it is narrated in al-Suyūṭī's exegesis *al-Durr al-Manthūr fīl-Tafsīr bil-Ma'thūr* that both Ibn Jarīr [al-Ṭabarī] and Ibn al-Mundhir related from Qatāda with regard to the verse ﴿In this land are formidable people﴾ (5:22): "We were informed that they had extraordinary bodies and physical characteristics." ʿAbd al-Razzāq and ʿAbd b. Ḥumayd also narrated from him that "they were taller than us and stronger." Ibn ʿAbd al-Ḥakam in *Futūḥ Miṣr* narrated from Ibn Ḥujayra[1449] that "Seventy men of the people of Mūsā sought shade in the skull of one of the giants."[1450] Al-Bayhaqī narrates in *Shuʿab al-Īmān* from Zayd b. Aslam: "It has reached me that a hyena and its cubs were seen lairing in the eye socket of one of the giants." Ibn Abī Ḥātim narrated from Anas b. Mālik رضي الله عنه that the latter took a staff and used something to cut it to the size of a cubit; then he put on the ground, measured with it fifty or fifty-five cubits, and said: "This is how tall giants are." Ibn Jarīr and Ibn Abī Ḥātim also narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما:

> Mūsā ordered his people to enter the town of the *jabbārīn*. He marched with those that went with him and alighted near the town, which was Jericho. He sent out twelve spies, one from each tribe, to gather news of that people. They entered the town and saw their huge frames and bodies and their gigantism. They entered the garden of one of them. The owner came in to pick up fruit. He started picking fruit and saw their tracks. He started looking for them. Every time he found one of them he put him in his pocket with the fruit until he caught all twelve. He then went to their king and strew them all before him, etc.[1451]

- *Qāf is a mountain of green emerald surrounding the world the way a wall surrounds a garden. The sky's sides rest over it, hence its blue color.* I say: al-Baghawī mentions it in his *Maʿālim* from ʿIkrima and al-Ḍaḥḥāk. Also, in *al-Durr al-Manthūr*, ʿAbd al-Razzāq narrated from Mujāhid: *Qāf is a mountain surrounding the world.* Ibn al-Mundhir, Abū al-Shaykh in *al-Aẓama*, al-Ḥākim and Ibn Mardūyah all related from ʿAbd Allāh b. Burayda in exegesis of ﴿Qāf﴾ (50:1): *It is a mountain of emerald surrounding the world, on which rest the two sides of the sky.*[1452]

[1449]ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥujayra, a trustworthy *Tābiʿī* documented in *Tahdhīb al-Tahdhīb*.
[1450]Narrated through Ibn Lahīʿa by Ibn ʿAbd al-Ḥakam in *Futūḥ Miṣr* (Ṣubayḥ ed. p. 21).
[1451]Narrated also by al-Ṭabarī and Ibn Abī Ḥātim in their *Tafsīr*s (verse 5:22), also in his his *Tārīkh* (1:221-222), followed by Ibn Kathīr and others.
[1452]Ibn Kathīr and al-Ālūsī in their *Tafsīr*s rejects these reports as lore forged by Israelite

- The earth is on top of a rock, the rock on the horns of a bull. Whenever the bull moves its horns, the rock moves [as does the earth, and that is what causes earthquakes].[1453] I say: both Ibn Abī al-Dunyā and Abū al-Shaykh narrated from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما: *Allah has created a mountain called Qāf which surrounds the world, and whose roots stem from the rock on which the earth rests. Whenever Allah wants to shake a town He orders that mountain to shake the root that belongs to that town. That is why earthquakes occur in some places exclusively of others.*

- One female Jinn used to visit the Prophet ﷺ. She delayed her visit for a long time. When she finally came, the Prophet asked her, What took you so long? She replied: One of my relatives in India died so I went to offer my condolences. On my way I saw Iblīs praying on a rock. I asked him why did misled huyman beings. He replied: Leave it alone. I said: You pray, and you are Satan? He replied: Birdbrain! I am indeed hoping, in case my Lord fulfills His oath, that He will forgive me. [The reporter said:] *I never saw the Messenger of Allah ﷺ laugh more than he did on that day.* "Ibn ʿAdī said in *al-Kāmil*: "ʿAbd al-Mu'min b. Aḥmad narrated to us: [Minqar b. al-Ḥakam narrated to us:][1454] Ibn Lahīʿa told us, from his father, from Abū al-Zubayr, from Jābir' then he mentioned that hadith. Allah knows best what was interpolated into the books of Ibn Lahīʿa; for he is too knowledgeable of hadith to be guilty of such nonsense.

"Also forged is the very long hadith of Hāma b. al-Hīm b. Lāqīs b. Iblīs and its like, as is the report of Zurayb b. Barthamlā[1455] which Ibn al-Jawzī described as a falsehood.

Section [15: Contradicting the Qur'ān]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports that contradict the explicit text of the Qur'ān, such as the report claiming that the world will last seven thousand years and that we are in the seventh millenium. This is a patent lie, because if that statement were true then

atheists cf. Muḥammad Abū Shahba, *al-Isrā'īliyyāt wal-Mawḍūʿāt* (p. 302-305) "because travellers never saw such a mountain, and earthquakes are caused by volcanoes."

[1453]Al-Qārī's texts omits what is in brackets as well as Ibn al-Qayyim's comment: "O wonder at those who cram their books with such nonsense!"

[1454]Missing from al-Qārī's text but taken from Ibn al-Qayyim. Al-Dhahabī said Minqar is fictive and was first documented in Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* in the context of this forgery.

[1455]A disciple of ʿĪsā who purportedly lived in the caliphate of ʿUmar and addressed Naḍla b. ʿAmr al-Anṣārī (in Ibn Ḥajar's *Iṣāba*: Jaʿūna b. Naḍla) upon returning from the conquest of Ḥulwān in Iraq with a long hadith in which he is identified as Zurayb b. Tharmalā: see note 1500.

everybody would know that there remains only 251 years from our time to the day of Resurrection.[1456] Yet, Allah Most High said, ﴾They ask you about the Hour, when its appointed time will be. Say: only My Lord knows﴿ (7:187)." Al-Jalāl al-Suyūṭī in his treatise *al-Kashf ʿan Mujāwazat Hādhih al-Ummat al-Alf* (The Disclosure that this Community Will Pass the Year 1000) gave a nice interpretation of that hadith.[1457] The gist is that the report asserts the nearness of the Day of Resurrection and the Quranic verses negate the possibility of pinpointing it; so there is no mutual contradiction. The upshot is that the world will not pass the year 1500.

"One of the ignorant people who thinks himself to be a scholar in our time and thinks much of himself has openly lied and claimed that the Messenger of Allah ﷺ knew when the Hour would rise. When he was told that the Prophet ﷺ said in the hadith of Jibrīl *The one questioned about it knows no more about it than the questioner*, that liar misrepresented its meaning and said 'it means you and I both know it.' And this is the biggest ignorance and ugliest corruption of meaning, for the Prophet ﷺ is more knowledgeable of Allah than to tell someone he took for a Bedouin, "you and I both know the Hour of resurrection!" Unless this ignoramus claims that he knew it was Jibrīl. Rather, the Messenger of Allah ﷺ is most veracious in his speech and he said: *I swear by Him in whose Hand my soul is, he never came to me in any form without my recognizing him except this once.* In another version, he said: *I had never been uncertain about it other than this time.* In another version, he said: *Bring back that Bedouin. They looked for him but could not find him.* The Prophet ﷺ found out that the Bedouin was indeed Jibrīl only after a long period of time, as ʿUmar ؓ said, *A long time passed then the Prophet ﷺ told me: ʿUmar! Do you know who the questioner was?* However, this subverter claims that the Prophet ﷺ knew it was Jibrīl at the time of the questioning and did not inform the Companions ؓ until long after; and that his statement *The one questioned about it knows no more about it than the questioner* is a general statement that applies to every questioner and respondent, and that this is the situation with every questioner and respondent about the time of Resurrection.

"To those extremists the knowledge of the Messenger of Allah ﷺ coincides point by point with that of Allah—everything Allah knows, the Prophet knows it too. Yet Allah Most High says: ﴾Certain of the desert

[1456]Abū Ghudda in his edition of the *Manār al-Munīf* (6th ed. p.80 n. 2) deduced from this statement of Ibn al-Qayyim (691-751) that he wrote the latter in the year 749, two to three years before his death, interpreting the phrase "we are in the seventh millenium" to mean we are now in the year 6000, whence 6000+749+251=7000.

[1457]See note 233.

Arabs round about you are hypocrites, as well as among the Medina folk; they are obstinate in hypocrisy; you know them not but We know them﴾ (9:101). This is in *Barā'a*, one of the last Suras to be revealed. This was the case even though the hypocrites were his neighbors in Medina."[1458]

It goes without saying that anyone who believes there is parity between the knowledge of Allah and the knowledge of His Messenger commits apostasy by consensus.

He continued: "To that effect is the hadith of ʿĀ'isha's ﵂ necklace when people were sent to look for it and they raised the camel and found it." He means that the hadith of ʿĀ'isha also serves to discredit that position. Al-ʿImād Ibn Kathīr, one of the great hadith scholars, mentioned in his *Tafsīr* that al-Bukhārī said:

> ʿAbd Allāh b. Yūsuf narrated to us: Mālik related to us from ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim, from his father, from ʿĀ'isha ﵂ that she said: *We went out with the Messenger of Allah ﷺ in one of his journeys. When we were in the desert, or Dhāt al-Jaysh, I lost my necklace. The Messenger of Allah ﷺ stopped to look for it and so did everyone else. There was no water in that place and the people did not have water with them. People came to Abū Bakr ﵁ and said: "Do you not see what ʿĀ'isha did? She made the Messenger of Allah ﷺ stop in a place where there is no water and where nobody has any water with him." Abū Bakr came to see me as the Messenger of Allah ﷺ was resting his head on my thigh and had fallen asleep. Abū Bakr said: "You stranded the Messenger of Allah and the people here, where there is no water and no one has any water!" He rebuked me and said whatever Allah let him say, and he started poking me in the hip with his hand. Nothing prevented me from moving other than the position of the Messenger of Allah ﷺ on my thigh. When the morning came, the Messenger of Allah ﷺ woke up and did not find any water, whereupon Allah revealed the verse of dry ablution (tayammum). Usayd b. al-Ḥuḍayr then said: "This is not the first time we experience your*

[1458]The verse from Sūrat al-Barā'a which Ibn al-Qayyim cites must be read in light of other verses such as ﴿It is not (the purpose) of Allah to leave you in your present state till He shall separate the wicked from the good. And it is not (the purpose of) Allah to let you know the unseen; but Allah chooses of His Messengers whom He will to receive knowledge thereof. So believe in Allah and His Messengers﴾ (3:179) and ﴿Or do those in whose hearts is a disease deem that Allah will not bring to light their (secret) hates? And if We would, We could show them unto you so that you should know them surely by their marks﴾ (47:29-30). Ibn Abī Ḥātim narrated in his *Tafsīr* from Ibn ʿAbbās under the latter verse: "Then Allah showed the Prophet ﷺ afterwards who the hypocrites were." Other hadiths from Ibn ʿAbbās, Abū Masʿūd al-Anṣārī, Anas, and Ḥudhayfa show that the Prophet ﷺ was given the knowledge of their identities cf. Aḥmad Riḍā Khān, *Inbā' al-Ḥayy* (p. 252-254 *Āyat lā taʿlamuhum Naḥnu naʿlamuhum*).

blessing, O family of Abū Bakr!" Later we goaded the camel on which I was sitting and we found the necklace beneath it.

He [Ibn al-Qayyim] continued: "A similar argument is the hadith on the grafting of the date palms when the Prophet ﷺ told His Companions: *My view is that if you leave them alone nothing will spoil them.* They did, but later the dates came out soft-pitted (*shīṣā*). Then the Prophet ﷺ said: *You know best your worldly life.*[1459] Muslim narrated it from ʿĀ'isha رضي الله عنها. Allah Most High said: ﴾Say: I tell you not that with me are the storehouses of Allah nor that I know what it is hidden﴿[1460] (6:50) and ﴾If I had knowledge of the unseen I would have garnered much good﴿ (7:188).[1461]

"Likewise, when the mother of the believers ʿĀ'isha رضي الله عنها faced her famous test and the liars threw their accusation at her, the Prophet ﷺ did not know about the truth of the matter until revelation from Allah Most High came to him informing him of her innocence. According to those extremists he ﷺ knew all about the truth of the matter without the shadow of a doubt; he sought people's advice, summoned the servant-girl—all the while knowing the true facts—and told ʿĀ'isha *If you really transgressed, ask Allah to forgive you* while patently knowing it to be otherwise![1462]

[1459]"That is, 'I have no preoccupation in it nor do I pay any attention to it,' otherwise he ﷺ is more knowledgeable than everyone in all the matters of the world and the hereafter." ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī, *Ashiʿʿat al-Lamʿāt Sharḥ al-Mishkāt* (*Īmān, al-iʿtiṣām bil-Kitāb wal-Sunna*) as quoted in Aḥmad Riḍā Khān, *Inbā' al-Ḥayy* (p. 268). Al-Qārī himself in his *Sharḥ al-Shifā* (III: *wa-min muʿjizātih al-bāhira mā jamaʿah Allāh lahu min al-ʿulūm wal-maʿārif*) quotes Muḥammad al-Sanūsī's explanation that "If they had shown patience it would have been better for them to follow his advice for two years or more; had they done that they would have been fulfilled because he ﷺ knew better than them." Al-Qārī commented: "This is a supremely subtle explanation" (*huwa fī ghāyatin min al-laṭāfa*).

[1460] *Wa-lā aʿlamu al-ghayb* can be understood as ﴾nor *do* I know what it is hidden﴿ in absolute terms as a principal clause; but a more inclusive *tafsīr* (cf. next note) considers it a second direct object of ﴾I tell you not﴿, i.e. ﴾nor *that* I know what it is hidden﴿.

[1461]Al-Naysābūrī said in his *Gharā'ib al-Qur'ān wa-Raghā'ib al-Furqān* (verse 6:50): "He did not say: 'the store-houses of Allah are not with me' to let it be known that the storehouses of Allah, namely the knowledge of the realities of things and their identities are indeed with him and fully visible to him: ﴾We shall show them Our portents on the horizons and within themselves﴿ (41:53). . . however, he addressed people according to their minds. ﴾Nor do I know what is hidden﴿, that is: 'I do not say this to you' although he would inform them of what had passed and what would be through the Divine disclosure to him." Other explanations for these verses are the (i) negation from the Prophet ﷺ of all-encompassing (*muḥīṭ*) and autonomous (*dhātī*) knowledge; (ii) the illustration of his humbleness and high manner to pre-empt wrong belief on their part; (iii) setting the stage for his later disclosures to be seen as miracles; and (iv) the event of abrogation in the sense that "the Prophet ﷺ did not leave this world before Allah Most High had first informed him of all that He had kept hidden from him" (al-Bājūrī, *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd* verse 93) cf. Aḥmad Riḍā Khān, *Inbā' al-Ḥayy* (p. 257-262).

[1462]The events of the great accusation and the necklace illustrate the same principles cited in the foregoing footnotes and as those of the grafting and other issues that were related to the Prophet's ﷺ early stay in Medina cf. Aḥmad Riḍā Khān, *Inbā' al-Ḥayy* (p. 270).

"No doubt the motive behind those people's extremism is their false belief that it expiates their sins and causes them to enter Paradise. They think that the more they exceed boundaries concerning him, the closer they will be to him and in a more special level of intimacy with him. Thus they are the most disobedient of people to his commands and the worst in violating his Sunna. Their similarity with the Christians is most obvious. The latter also exceeded all limits with regard to the Christ and violated his law and his religion in every respect. The truth is that those people give credence to explicitly mendacious hadiths and they subvert the authentic hadiths." However, Allah is the Guardian of His religion; He strengthens whoever defends it for the sake of faithful advice.[1463]

Section [16: Israelite reports]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Similar to that[1464] is the mistake that took place in Abū Hurayra's ﵁ hadith *Allah created the soil on Saturday…* It is in *Ṣaḥīḥ Muslim*, but a mistake occurred in attributing it to the Prophet ﷺ whereas it is only a saying of Kaʿb al-Aḥbār. Thus did the grandmaster of the scholars of hadith Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī in his *Tārīkh* describe it. Others among Muslim scholars agree with him and it is as they say, since Allah Most High informs us that He ﴿created the heavens and the earth and all that is between them in six days﴾ (25:59, 32:4), whereas this report conveys that the period of creation lasted for seven days.[1465]

"Another example is the report narrated about the Rock, stating that it is "the lower Throne of Allah" (*ʿarsh Allāh al-adnā*),[1466] may He be exalted beyond the lies of the fabricators! When ʿUrwa b. al-Zubayr heard about that claim he said: 'Glory be to Allah! Allah Most High says: ﴿His Throne encompasses the heavens and the earth﴾ (2:255) and the Rock is his lower Throne?' In fact all the reports on the Rock are manufactured lies[1467] and the footmark that is on it is a fabricated falsehood and the handiwork of deceiver-guides (*muzawwirīn*).[1468]

[1463]Compare al-Qārī's passive acceptance of Ibn al-Qayyim's discourse here to his words on the Prophetic knowledge in *Mirqāt al-Mafātīḥ* and in his commentary on al-Būṣīrī's *Burda* which we cite in the introduction (pp. 203 and 213f. respectively).

[1464]I.e., similar to the above in contradicting the Qur'ān—in Ibn al-Qayyim's view.

[1465]See our introduction (p. 114f.) "Narrations falsely or inconclusively branded forgeries."

[1466]Sourced back to Wahb b. Munabbih, Kaʿb al-Aḥbār and the Torah in the *Faḍā'il Bayt al-Maqdis* monographs of Muḥammad b.Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 361) and al-Ḍiyā' al-Maqdisī as well as at the end of Ibn al-Jawzī's *Faḍā'il al-Quds*, the latter citing Ibn Ḥibbān's verdict that "not even common hadith scholars doubt that this is a forgery."

[1467]Abū Ghudda in his notes on Ibn al-Qayyim's *Manār* (p. 87) rejects this generalization as off the mark and goes on to cite several sound hadiths to that effect.

[1468]"*Muzawwirīn* is a nice double-entendre on *muzawwir* as both a maker of falsehood

"The most traceable report on this subject is that it was the direction of prayer for the Jews. It is to space what Saturday is to time: Allah has substituted in its place, for this Community, the Kaᶜba and Holy Sanctuary. When the Commander of the Believers ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb wanted to build up the Farthest Mosque he consulted the people: should he place it in front of the Rock or behind it? Kaᶜb said to him: 'Commander of the Believers! Behind.' ᶜUmar ﷺ replied: 'Son of a Jewess! Judaism is in your blood. Rather, I shall build it in front, so that worshippers should not face it while praying.' So he built it where it is found today.[1469]

"Liars went to length in forging reports on the merits of the Rock and those of the Farthest Mosque but the sound hadith on its merits are:

(i) *No travel is due other than to three mosques: the Holy Sanctuary, the Farthest Mosque, and my mosque here.* It is in the two *Ṣaḥīḥs*.

(ii) "His reply to Abū Dharr when he asked the Prophet ﷺ about the first mosque that had been built on earth: *The Holy mosque then the Farthest Mosque, etc.* Also agreed upon.

(iii) "ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr's رضي الله عنهما hadith *When Sulaymān* عليه السلام *built the mosque he asked Allah three things: a rule that complies with His rule, so Allah gave him that; a kingdom that nobody after him would have, so Allah gave him that; and to forgive all the sins of anybody who comes to that temple intending only to pray in it, as if he had just been born; I hope that He also gave that to him.* It is in Aḥmad's *Musnad* and al-Ḥākim's *Ṣahīh.*

(iv) "There is a fourth hadith which ranks below the first three, narrated by Ibn Mājah in his *Sunan*—a jumbled hadith: *Praying in the Farthest*

(*zūr*) and someone leading a guided tour (*ziyāra*)" (Abū Ghudda). Al-Ḍiyā' al-Maqdisī in *Faḍā'il Bayt al-Maqdis* narrates from Kaᶜb an anthropomorphist report in which the footprint in the Rock is implied to be that of the Almighty! The most authentic rock-print narration is al-Tirmidhī's report from ᶜAbd Allāh b. Burayda that the Prophet ﷺ said that Jibrīl came to the Rock and pierced it with his finger, then he tied the Burāq in the spot he had hollowed out. Aḥmad b. Aḥmad al-ᶜAjamī al-Miṣrī (d. 1086) in *Tanzīh al-Muṣṭafā al-Mukhtār ᶜammā lam Yathbut min al-Āthār* deems inauthentic the footprints attributed to the Prophet ﷺ in al-Quds and elsewhere—a verdict rejected by al-Nābulusī (d.1143) who claims consensus in support of his view in *al-Ḥaḍrat al-Unsiyya fīl-Riḥlat al-Qudsiyya* (p. 128-129),rejecting Ibn Taymiyya's position in *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* that the miracle of the softening of stones for the Prophet ﷺ is inauthentic; a miracle cited in al-Būṣīrī's *Hamziyya*, al-Subkī's *Tā'iyya*, al-Suyūṭī's *Khaṣā'iṣ*, al-Nabhānī's *Ḥujjāt Allāh* (p. 452) etc. and other late works such as the first tome of Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī's (d.749) *Masālik al-Abṣār* and al-Minhājī's *Itḥāf al-Akhiṣṣā bi-Faḍā'il al-Masjid al-Aqṣā*—all chainless—but not in the works cited in the previous footnote nor in the narrations of the Ascension and *Dalā'il.*

[1469]A forgery meant to disparage Kaᶜb al-Aḥbār cf. note 15. Yet al-Maᶜallamī in *al-Anwār al-Kāshifa* (p. 109) said that it did not actually disparage Kaᶜb and that Ibn Kathīr had graded it sound in his *Musnad ᶜUmar* and al-Ḍiyā' al-Maqdisī included it in *al-Mukhtāra.*

Mosque equals fifty thousand prayers [in other mosques]. This is impossible since the Prophet's ﷺ Mosque is better than it, and praying in the former equals one thousand prayers in other mosques. It is also narrated that praying in the Farthest Mosque equals five hundred prayers in the other mosques, which is more likely correct and authentic.

"It is also authentic that the Prophet ﷺ made his night journey to the Farthest Mosque, where he prayed and led in prayer all the Messengers of Allah, and that he tied the Burāq to the ring of the mosque's gate, and was taken up to his ascension from there.

"It is equally authentic that the believers shall entrench themselves in that mosque against Ya'jūj and Ma'jūj.[1470] These are all of the sound hadiths on that topic."

I say: It is also established that al-Mahdī and the believers will entrench themselves there against the Dajjāl and that ᶜĪsā ؑ shall descend from the minaret of the Great Mosque of Damascus, and he shall come there, kill the Dajjāl, and enter the mosque as the prayer is about to be performed. Al-Mahdī will say "Step forward, Spirit of Allah!" But he will reply "This prayer was summoned to be led by you," whereupon al-Mahdī will lead ᶜĪsā ؑ to proclaim that the latter is a follower of this Community; after that ᶜĪsā will lead the rest of the time.[1471]

Section [17: Invented special prayers—*ṣalāt al-raghā'ib*]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports of the prayers of certain days and nights, such as the prayer of Sunday and the night before Sunday, the prayer of Monday and the night before Monday and so on to the end of the week. All these hadiths are falsehoods and we have discussed some of them already.[1472]

- "Likewise the reports that mention the prayers that should be observed on the first Jumuᶜa of every Rajab. The best illustration of these forgeries is that narrated by ᶜAbd al-Raḥmān b. Mandah—a veracious reporter—from Ibn Jahḍam, who fabricated this hadith:

[1470]There is no such hadith other than that they will be besieged on Mount Ṭūr without mention of the Mosque (Muslim). It appears Ibn al-Qayyim confused the latter with the Dajjāl hadith al-Qārī goes on to mention; and Allah knows best.

[1471]Narrated from Jābir by Aḥmad with a chain meeting the criterion of Muslim but the slaying of the Dajjāl takes place after the prayer.

[1472]Cf. above, pp. 531 and 535f.

ᶜAlī b. Muḥammad b. Saᶜīd al-Baṣrī told us: my father told us: Khalaf b. ᶜAbd Allāh al-Ṣanᶜānī from Ḥumayd, from Anas, from the Prophet ﷺ: *Rajab is the month of Allah, Shaᶜbān is my month, and Ramadan is the month of my Community* to the end of the report which also adds *Do not forget the first Jumuᶜa of Rajab, it is indeed a night that the angels call the night of wishes (laylat al-raghā'ib).*[1473]

"Then he narrated that long forgery.[1474] Ibn al-Jawzī said, 'They accused Ibn Jahḍam of fabricating this hadith and he was deemed a liar. I heard

[1473]Narrated by Ibn ᶜAsākir in *Muᶜjam al-Shuyūkh* (1:186 §210 *gharīb jiddan*, i.e. forged in Ibn ᶜAsākir's usage); al-Daylamī, *Firdaws* (2:275 §3276) without chain; Ibn al-Jawzī in long form, *Mawḍūᶜāt* (*Kitāb al-Ṣalāt, bāb ṣalāt al-raghā'ib*, Aḍwā' al-Salaf ed. 2:436-438 §1008) who commented: "Its forger did some job! Whoever prays the *raghā'ib* needs to fast, maybe on a hot day, then he has to pray *maghrib* and then stand in that prayer—long *tasbīḥ*, long *sujūd*—and torture himself. I truly feel jealous on behalf of Ramadan and the *tarāwīḥ* prayer which this prayer is crowding out; or rather the uneducated public gives it even more importance." Ibn Ḥajar cites this comment in *Tabyīn al-ᶜAjab* (p. 36) and adds: "The hadith master Abū Muḥammad ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Kinānī also narrated this hadith in his book *Faḍl Rajab* and dropped out Ibn Jahḍam from the chain as he is famed for forging it although ᶜAlī b. Muḥammad b. Saᶜīd, his father, and Khalaf are all unknown." Al-Qārī defends *ṣalāt al-raghā'ib* in his book *al-Adab fī Rajab* (p. 42-46) in support of Ibn al-Ṣalāḥ, Abū Ṭālib al-Makkī in *Qūt al-Qulūb*, and al-Ghazzālī in the *Iḥyā'*.

[1474]The long report describing the modality of the prayer specific to the first night of the month of Rajab, naming it "the prayer of desires" *(ṣalāt al-raghā'ib)*, and beginning with the words *Rajab is the month of Allah, Shaᶜbān is my month, and Ramadan is the month of my Community* was forged by Ibn Jahḍam al-Hamadhānī and condemned as an innovation cf. Ibn Ḥajar, *Tabyīn al-ᶜAjab bi-mā Warada fī Rajab*; Ibn ᶜAbd al-Salām, *Fatāwā*; Ibn al-Jawzī, *Mawḍūᶜāt* and al-Dhahabī, *Tartīb al-Mawḍūᶜāt*; *La'ālī'*; al-Ṣāghānī; al-ᶜIrāqī in the *Mughnī*; Ibn ᶜArrāq; Ibn Taymiyya and his students e.g. Marᶜī al-Karmī, *Fawā'id* and Ibn al-Qayyim, *Naqd al-Manqūl* and *al-Manār al-Munīf*; al-Nawawī; Ibn Diḥya; al-Fattanī; al-Shawkānī; al-Ḥūt, *Asnā al-Maṭālib*; al-Ṭurṭūshī; al-Ṭarābulusī, *al-Kashf al-Ilāhī*; etc. One of the pre-Islamic names of Rajab was "the month of Allah" *(shahrullāh)* cf. *Laṭā'if al-Maᶜārif*, and this is also related from the Prophet ﷺ but with very weak chains (cf. al-Bayhaqī from ᶜĀ'isha in the *Shuᶜab* 3:369 §3804) and without the other two clauses of the above narration. Even so, Ibn Ḥajar included the latter report among the forgeries. There is also the narration *Shaᶜbān is my month and Ramadan is the month of Allah* narrated from ᶜĀ'isha by al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws* with a very weak chain because of al-Ḥasan b. Yaḥyā al-Khushanī who is discarded as a narrator *(matrūk)* and Ibn ᶜAsākir in *Tārīkh Dimashq* in reverse order. Also *Ramadan is the month of my Umma, if one them gets sick they [should] visit him, and if a Muslim fasts without lying nor backbiting, and his breakfasting is pure [i.e. ḥalāl], and he hurries [to mosques] in the night hours, safeguarding his obligations, he shall come out of his sins just like the snake comes out of its skin.* Narrated by Abū al-Shaykh as stated by al-Mundhirī in *al-Targhīb*. The Prophet ﷺ connected the word *raghā'ib* not to the month of Rajab or its first *Jumuᶜa* but rather to the pre-*fajr* Sunna and *Ḍuḥā* prayers: *Do not leave the two rakᶜas that come before Ṣalāt al-Fajr for in those two [rakᶜas] are your dearest wishes (fīhimā al-raghā'ib).* A fair *(ḥasan)* hadith narrated from Ibn ᶜUmar by al-Ṭabarānī, *Kabīr* (12:407-408 §13502) and *Awsaṭ* (3:216 §2959), al-Khaṭīb (1:240-241 and 12:393), al-Zaylaᶜī in *Naṣb al-Rāya* (2:161), from Abū Hurayra by Ibn ᶜAsākir (67:337), from Anas by al-Ḥārith in his *Musnad* (1:327 §212) and al-Dhahabī with his chain in the *Siyar* (Fikr ed. 14:349=Risāla ed. 19:370), and *mawqūf* from Ibn ᶜUmar by Abū Yūsūf in *al-Āthār* (p. 64) and Ibn ᶜAsākir (11:95) cf. al-Haythamī (2:217-218), *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§2794, §5565, §9761), al-Munāwī (3:78), *Mudāwī* (6:547 §9761), and al-Aḥdab (1:258-261 §57 *ḥasan li-ghayrih*). Also *You must pray the two rakᶜas of Ḍuḥā for in them are your dearest wishes (fīhimā al-raghā'ib).* Narrated from Anas by al-Khaṭīb (11:124) with a very weak chain because of ᶜAbd al-Ḥakam al-Qasmalī cf. *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§5566) and

the *ḥāfiẓ* ʿAbd al-Wahhāb [b. al-Mubārak al-Anmāṭī] say: "The reporters of this hadith are unknown; I looked for them in all the books of hadith and did not find a single one." One of the hadith masters said perhaps they are not yet born!'"[1475] I say, regarding the first part of this hadith—*Rajab is the month of Allah, Shaʿbān is my month, and Ramadan is the month of my Community*: Abū al-Fatḥ b. Abī al-Fawāris cited it in his *Amālī* as narrated *mursal* from al-Ḥasan [al-Baṣrī].[1476] Thus did al-Suyūṭī mention it in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1477]

As for his [Ibn al-Qayyim's] statement that "every hadith that mentions the fast of Rajab and praying some specific nights of it is an invented falsehood," it requires careful investigation. Numerous hadiths on fasting Rajab have reached us which, even if they are weak, become collectively stronger. I mentioned a few of them in my works *al-Adab fī Rajab* and *al-Qiwām lil-Ṣuwwām*. It is true, however, that some of those hadiths are fabricated as Ibn al-Qayyim showed by citing for example:

- *Whoever prays twenty rakʿas after Maghrib on the first night of Rajab shall cross the Bridge without being called to account.*

- *Whoever fasts one day in Rajab and prays two rakʿas, reciting in the first rakʿa Āyat al-Kursī one hundred times and in the second rakʿa Sūrat*

al-Aḥdab (7:579-580). Allah knows best.

[1475]There is a similar long narration from Abū Saʿīd al-Khudrī narrated by Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt* (*Kitāb al-Ṣawm, bāb ṣawm Rajab*, Aḍwā' al-Salaf ed. 2:576-577 §1147) and Ibn Diḥya in *Adā' mā Wajab* (p. 44-47) through another patched chain (*sanad murakkab*) by the "arch-liar *dajjāl*" Abū Bakr al-Naqqāsh and containing unknowns according to Ibn Ḥajar in *Tabyīn al-ʿAjab* (p. 20-23). It also has the words *Rajab is the month of Allah, Shaʿbān* etc. but then lists the merits of fasting the month of Rajab, or two days of it, or three and so forth without mention of the *Raghā'ib* prayer. Al-Bayhaqī in *Faḍā'il al-Awqāt* also narrates through Nūḥ b. Abī Maryam, from Zayd al-ʿAmmī, from Yazīd al-Raqāshī, from Anas, *Allah's elite among all months is Rajab, and it is the month of Allah; whoever magnifies the month of Rajab Allah magnifies him* etc. declared "completely disclaimed" (*munkar bi-marra*) by al-Bayhaqī and "rather, a blatant forgery!" by Ibn Ḥajar (p. 24).

[1476]Narrated in this short form by Ibn Abī al-Fawāris in his *Amālī* and, through him, Qawwām al-Sunna al-Taymī al-Asbahānī in his *Targhīb* (2:396 §1857): "ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAlī b. Fahd related to us in Baghdad: Abū al-Fatḥ b. Abī al-Fawāris narrated to us: ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jaʿfar narrated to us: ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Zakariyyā narrated to us: Yūsuf b. Isḥāq al-Bābī narrated to us—and he was trustworthy: Muḥammad b. Bashīr al-Baghdādī narrated to us: Qurān b. Tammām narrated to us: from Yūnus: from al-Ḥasan: the Messenger of Allah ﷺ said…" This is a chain of fair narrators where the only defect is *irsāl*, the lack of Companion-narrator.

[1477]In al-Suyūṭī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (§4411 *ḍaʿīf*). Al-Ḥasan elsewhere states that the best of the four sacred months is al-Muḥarram and this is al-Nawawī's position, while Ibn Rajab in *Laṭā'if al-Maʿārif* says it is more apparent that Dhūl-Ḥijja is the best. In *Ṣaḥīḥ Muslim*, the *Sunan* and *Musnad* from Abū Hurayra and ʿAlī: The Prophet ﷺ said: *The best fast after Ramadan is that of the month of Allah, al-Muḥarram.* If it is asked why then did ʿĀ'isha relate that he ﷺ never fasted any month [other than Ramadan] more than Shaʿbān the answer is in her own narration also, that *He ﷺ used to fast three days of every month but he sometimes delayed this until he made it up in Shaʿbān.*

al-Ikhlāṣ one hundred times, shall not die before he first sees his place in Paradise.

He then said: "The likeliest hadith that came to us on this issue is what Ibn Mājah narrated in his *Sunan*—that the Messenger of Allah ﷺ forbade to fast Rajab."[1478] I say: this prohibition is only in case one believes that fasting this month is obligatory, as it used to be in the Time of Ignorance. Otherwise, no scholar said it was disliked to fast that month.[1479]

Section [18: Forgeries on the prayer of the night of mid-Shaʿbān]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports of the prayer of the night of mid-Shaʿbān, such as

> *Oʿ Alī! Whoever prays 100 rakʿas with 1,000 ﴿qul Huwa Allāhu Aḥad﴾ Allah shall fulfill every need he asks for on that night*, then he recounted much nonsense—*and he will be given 70,000 wide-eyed virgins, each with 70,000 youths and 70,000 children*—until he said *and his father and mother shall each intercede for 70,000 people.*

"It is mind-boggling that even a novice in the Sunna could be deceived by such babble to the extent of actually performing such a prayer,

[1478] *Ḍaʿīf jiddan*, narrated from Ibn ʿAbbās by Ibn Mājah with a chain containing Dāwūd b. ʿAṭā' al-Muzanī who is unanimously discarded.

[1479] Among al-Shāfiʿī's legal positions reported by al-Bayhaqī in *Faḍā'il al-Awqāt*: "The hadith of Ibn ʿAbbās whereby the Prophet ﷺ forbade the fasting of all of the month of Rajab is not strong.... Even if it were authentic, its meaning would be that of dislike only, as al-Shāfiʿī said in the Old School: 'I dislike that someone single out the month of Rajab among all other months in order to fast it completely in the same way that he completes Ramadan.' He cites as his evidence the hadith of ʿĀ'isha ؓ: *The Messenger of Allah used to fast until we would say that he would never break it, and he used to break his fast until we would say that he would never fast again. Nor did I ever see the Messenger of Allah fast a complete month except Ramadan and I never saw him fast more than in Shaʿbān.* [Narrated by al-Bukhārī, Muslim, Mālik in his *Muwaṭṭa'*, Abū Dāwūd, and Aḥmad.] He also said: 'Likewise, that someone single out a specific day among all other days.' He continues: 'I only disliked it so that an ignorant person will not emulate the one who fasts, thinking that it is obligatory. Otherwise, to fast it is fine *(wa-in faʿal fa-ḥasan)*.' Thus, al-Shāfiʿī gave the reason for the reprehensibility [of fasting Rajab] then he said: 'But if one fasts it, then fine and good.' This is because part of what is universally known among Muslims is that no fast was made obligatory by the foundation of the Law other than that of Ramadan. This eliminates the reprehensible sense and Allah knows best." Al-Bayhaqī, *Faḍā'il al-Awqāt* (p. 104-109). Ibn al-Subkī comments: "On the whole, this text of al-Shāfiʿī cited by al-Bayhaqī provides a clear proof that to fast the month of Rajab in its entirety is fine and good, and that if the prohibition of fasting it entirely is inauthentic, then the fast remains desirable in the Law. This supports what Shaykh al-Islām al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām said: 'Whoever forbids the fast of Rajab is ignorant of the methods used for inferring legal rulings.' [Ibn ʿAbd al-Salām, *Fatāwā Mawṣiliyya* (p. 132).] He then expands on the topic... Nor should any proof against al-Bayhaqī be adduced from the hadith of Ibn ʿAbbās prohibiting the fast of Rajab in Ibn Mājah's *Sunan* as it has been definitely established as unsound." [Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā* (4:12).]

which was made up in Islām after the year 400 and was launched from Bayt al-Maqdis.[1480] Many hadiths were made up to buttress it; among them:

- *Whoever reads, on the night of mid-Shaʿbān, one thousand times ﴿qul Huwa Allāhu Aḥad﴾,* to the end of that long hadith which states *Allah shall send to him 100,000 angels to give him glad tidings….*

- *Whoever prays, on the night of mid-Shaʿbān, 13 rakʿas, reading in each one ﴿qul Huwa Allāhu Aḥad﴾ 30 times, he will be able to intercede for ten people deserving Hell.* There are other hadiths also, none of them authentic."

Section [19: Stylistic lameness and ineptness]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the signs of forgery is the stylistic lameness (*rakāka*) and ineptness (*samāja*) of its words to the point of grating the ears and common sense rejects it, such as:

- *Four will never get enough of four: females, of males; earth, of rain; eyes, of sights; and ears, of stories.*" I say: Abū Nuʿaym narrated it in the *Ḥilya* from Abū Hurayra and Ibn ʿAdī and al-Ṭabarānī from ʿĀ'isha ﵂, thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* with the difference that the latter has *scholars, of knowledge* instead of *ears, of stories.* So this hadith is weak rather than forged.[1481]

- *Have mercy upon a powerful leader who was brought down; a wealthy man who became poor; and a learned man mocked by children.*

"Likewise the reports that censor tailors, shoemakers, dyers or any lawful craft are all lies falsely attributed to the Prophet ﷺ: Allah and His Prophet never blamed any lawful craft." I say: they might be blamed for the disliked and unlawful matters inherent in them to warn against them as I have shown in my book *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm*,[1482] in the section on the hierarchy of professions.

[1480] Al-Qārī fully supports the practice of this 100-*rakʿat* prayer in his booklet *Fatḥ al-Raḥmān bi-Faḍā'il Shaʿbān* as discussed above (p. 195).

[1481] It was declared a forgery by Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Ghumārī, and al-Qārī himself above (see p. 331).

[1482] Since al-Qārī said he finished *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm* in Rajab 1014 (three months before his death), it is likely he was working on the *Asrār* simultaneously and that they are both among his very last works, Allah have mercy on him.

- Whoever dies drunk (sakrān) shall enter his grave drunk and be summoned to Hell drunk, to a mountain or a river called Sakrān.

- Allah has an angel named ʿUmāra who is riding a horse of sapphire. He is as tall as his eye can see. He roams the lands and stands in the markets calling: Let the price of this and that increase! and Let the price of this and that decrease!

- Allah has an angel made of stone (ḥijāra) named ʿUmāra, who descends on a donkey made of stone every day, and he fixes market prices.

Section [20: Racialism: Blacks]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports that defame Abyssinians *(al-ḥabasha)* and Blacks *(al-sūdān)*. These are all lies. For example:

- Keep the Blacks away from me. A Black (al-zinjī) lives only for his stomach and his genitals;

- A Black will fornicate when his belly is full and steal when he is hungry." I say: Ibn ʿAdī narrates the latter with a weak chain from ʿĀ'isha ﵂, adding *but there is tolerance and valor in them*,[1483] as in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1484]

- Beware the Black man, for he is a disfigured creature;

- The Prophet ﷺ saw food and asked for whom it had been prepared. Al-ʿAbbās replied: For the Abyssinians, I feed them. The Prophet ﷺ said: Do not! When they are hungry they steal and when they are sated they fornicate.[1485]

Section [21: Racialism: 'Turks,' Eunuchs, Mamluks, Abyssinians]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the forgeries are the reports that defame Turks, eunuchs and Mamluks. Among them:

- If Allah knew eunuchs were good people, He would create from their offspring descendants that worship Allah (q.v.)." It was discussed before.

[1483]See more examples in the *Mudāwī* (4:188-189 §1952/4592) and the beginning of al-Suyūṭī's *Nuzhat al-ʿUmr fīl-Tafḍīl bayn al-Bīḍ wal-Sumr*.

[1484]Al-Ghumārī said in the *Mughīr* (p. 55): "The Prophet ﷺ never said any such thing and the hadith masters categorically affirmed it was forged, among them Ibn al-Jawzī."

[1485]All were declared forgeries by Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūʿāt* and thus confirmed by al-Dhahabī in his *Talkhīṣ* (p. 218-220) = *Tartīb* (p. 191-192). See also the section on racialism in our introduction 2.6 (p. 9-10).

- *The worst property at the end of times is slaves.* I say: Abū Nuʿaym narrated it with a safe chain of transmitters from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما as stated in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1486] As for:

- *Leave the Abyssinians in peace as long as they leave you in peace. Truly only Dhū al-Suwayqatayn shall extract the treasure of the Kaʿba and he is one of them*, both Abū Dāwūd and al-Ḥākim in his *Mustadrak* narrated it from Ibn ʿAmr رضي الله عنهما. Likewise:

- *Leave the Turks in peace as long as they leave you in peace: truly the first people that will despoil my Community of its dominion and what Allah granted them are the Banū Qanṭūrā.* Al-Ṭabarānī narrated it from Ibn Masʿūd ﷺ; thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1487] Qanṭūrā was a slave-girl of Ibrāhīm ﷺ the intimate friend of Allah ﷺ. She bore him children, among them the Turks and the Chinese. Thus in the *Nihāya*.[1488]

Section [22: The forgery of the *jizya*-exemption of Khaybar]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Also among the signs of forgery are the correlates of a hadith that reveal it as such, for example the report that supposedly exempts the Jews of Khaybar from paying the protected-citizen tribute (*jizya*). This is a lie from the following perspectives:

"(i) It contains the testimony of Saʿd b. Muʿādh who died before that, in the Khandaq campaign.

"(ii) It contains the words *Muʿāwiya b. Abī Sufyān wrote* verbatim, but the latter entered Islam only after the conquest of Mecca, and was among those who were amnestied (*al-ṭulaqāʾ*).

"(iii) The *jizya* duty had not yet been revealed at the time and neither had the Companions ﷺ heard of it before nor did the Arabs know of it. It was revealed only after the year of Tabūk, whereupon the Messenger of Allah ﷺ imposed it on the Christians of Najrān and the Jews of Yemen. It was not levied from the Jews of Medina because the latter made peace with him before it was revealed. Later, he killed some of them and banished the rest to Khaybar and Syro-Palestine. The Jews of Khaybar had entered

[1486]This is one of al-Qārī's many unwarranted endorsements of the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr* as containing no forgeries when in fact al-Suyūṭī himself in his *Laʾāliʾ* accepted Ibn al-Jawzī's grading of this report as a forgery, then contradicted himself by including it in the *Jāmiʿ*.

[1487]Through one forger and one unknown, hence declared a forgery by Ibn al-Jawzī.

[1488]Ibn al-Athīr rejects this fantasy genealogy in *Jāmiʿ al-Uṣūl* (12:802-803) since Turks are not Semites but descendants of Japeth, son of Noah. The correct spelling of Ibrāhīm's wife was Qaṭūra (the Biblical Keturah in Genesis 23 and the beginning of Chronicles I). The manufactured ascription of Turks and the Chinese to a Semitic origin was Abbasid disinformation according to Jawād ʿAlī in his *Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʿArab* (1:446-449).

a treaty with him before the protection-tribute became law. When the verse of *jizya* was revealed nothing changed and only those who had no peace treaty were required to pay it. This is at the root of the confusion regarding the Jews of Khaybar.

"(iv) It talks about the fact that they were exempted from chores (*kulaf*) and unpaid labor (*sukhar*). Yet in the time of the Prophet ﷺ there were no chores, no unpaid labor, and no tithes (*mukūs*).

"(v) The Prophet ﷺ did not give them a binding covenant but said *We admit you only as long as we want*. How then could he exempt them from paying the *jizya* by which covenantees (*dhimmīs*) enjoy an indefinite binding pact, and then invalidate their indefinite binding protection?

"(vi) People would be highly motivated and energized to transmit such a report. How then could the incident take place and yet remain unknown to the memorizers of the Sunna among the Companions, the Successors, and the imams of hadith, while only the Jews know it and transmit it?

"(vii) The people of Khaybar have no good precedent that would warrant their exemption from the *jizya*. On the contrary they waged war on Allah and the Prophet ﷺ; they fought him and his Companions, drew swords in their faces, poisoned the Prophet ﷺ, and aided and abetted his enemies of war who were inciting others to kill him. How would they deserve such solicitude and exemption from this obligation which Allah made a punishment for those who do not accept the religion of Islam?

"(viii) The Prophet ﷺ did not exempt those farthest from him even when the latter showed no enmity to him, such as the people of Yemen and those of Najrān; how then would he exempt from it the people of Khaybar who are the closest to him, together with their strong enmity against him and their unbelief and obduracy? It goes without saying that the worse the unbelief and hostile behavior of a group, the more deserving of being punished they become, not of being exempted from the *jizya*.

"(ix) If the Prophet ﷺ had really exempted them from the *jizya* as they claim, they would be have been considered among the best of the unbelievers and it would have been unfair after that to banish them from their land and homes any time the Prophet ﷺ wanted. For it is impermissible to expel from their land and homes covenantees who recognize the duty of *jizya* as long as they comply with the regulations of their covenant. What then if, in addition, they are privileged with an exemption from the *jizya* and saved from the humiliation of having to remit it? And yet, what humiliation is worse than exile from their lands and being scattered in foreign countries? How is this reconciled with that?

"(x) If this were true and authentic, the Companions ﷺ, the Successors and the great jurists would not have all concurred on the opposite without a single Companion or a single Successor or a single jurist saying that *jizya* was not incumbent on the people of Khaybar! On the contrary, they all said that the people of Khaybar do not differ from other *jizya* payers and owe it just as the rest do; and they explicitly said that that writing was forged, among them Shaykh Abū Ḥāmid, Qadi Abū al-Ṭayyib, Qadi Abū Yaʿlā and others.[1489] Al-Khaṭīb also discussed this hadith and said it was a falsehood from many perspectives."

Section [23: All pigeon hadiths are forgeries]

[Ibn al-Qayyim continues:] "Here we mention universal rules and axioms related to this subject. For example, none of the reports on pigeons is authentic. Among them:

- *He ﷺ liked to look at pigeons.*

- *He ﷺ liked looking at greenery, the citron, and red pigeons.*" I say: the latter was narrated by al-Ṭabarānī, Ibn al-Sunnī, and Abū Nuʿaym in *al-Ṭibb* from Abū Kabsha; Ibn al-Sunnī and Abū Nuʿaym from ʿAlī; and Abū Nuʿaym from ʿĀ'isha رضي الله عنها as follows: *He ﷺ liked looking at citrons and he liked looking at red pigeons.*[1490] Likewise, Ibn al-Sunnī and Abū Nuʿaym from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما narrated *He liked looking at greenery and at running water.*[1491] Thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr.*

- *A man complained to the Prophet ﷺ of loneliness, and the Prophet told him: why not raise a couple of pigeons? They will keep you company you and you can benefit from their chicks.*

- *Keep clipped pigeons in your houses as they distract jinns from harming your children.* I say: al-Shīrāzī in *al-Alqāb*, al-Khaṭīb, and al-Daylamī all narrated it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما as did Ibn ʿAdī from Anas رضي الله عنه as *Keep these clipped pigeons in your houses,* etc. Thus in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr.*[1492]

"Zakariyyā b. Yaḥyā al-Sājī said: 'I was told Abū al-Bakhtarī[1493] visited al-Rashīd as the latter was flying pigeons. He asked him: "Do you have

[1489]He means Ḥujjat al-Islām al-Ghazzālī al-Shāfiʿī, Ibn al-Bāqillānī al-Mālikī, and Abū Yaʿlā al-Farrā' al-Ḥanbalī respectively.

[1490]These chains are all forged or mortally weak, hence Ibn al-Jawzī graded it forged and al-Suyūṭī agreed with him.

[1491]With a weak or very weak chain because of al-Qāsim b. Muṭayyab cf. *Itḥāf* (9:555).

[1492]Forged by Muḥammad b. Ziyād al-Yashkurī according to Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, Ibn Ḥajar, al-Suyūṭī, Ibn ʿArrāq and others.

[1493]A forger, see note 681.

any hadith on that?" Abū al-Bakhtarī said: "Hishām b. ʿUrwa narrated to me from his father, from ʿĀ'isha ﵂, that *the Prophet ﷺ used to fly pigeons.*" Al-Rashīd exclaimed 'Get out!' then said: 'If he were not from Quraysh I would have removed him,' meaning from his position as qadi." I say: What kind of excuse is that? It had become well-established to him that he told lies, and about the Messenger of Allah ﷺ of all people! He lost all credibility and certainly deserved to be removed.

"He is the one who entered while al-Mahdī was flying pigeons, whereupon he 'narrated': *There is no competition except footraces, archery, hooved mounts, and winged birds.*[1494] When he left al-Mahdī said: 'I bear witness that your back is the back of a liar!' Then he ordered that all the pigeons be slaughtered, saying: 'They are the reason that man attributed a lie to the Messenger of Allah ﷺ.'

"The most traceable report on this topic is that the Prophet ﷺ saw a man following a pigeon and said *A devil following a she-devil.*"[1495] I say: This hadith is far from forged, just as al-ʿAsqalānī said, but rather graduates to fair and has other witness-reports.[1496]

Section [24: All chicken hadiths are forgeries]

"Also forged are the reports of breeding chickens; not a single one is authentic. Among them:

- *Chickens are the sheep of the poor among my Community.*

- *He ﷺ ordered the poor to breed chickens and the rich to breed sheep.*" I say: Ibn Mājah narrates from Abū Hurayra ﵁ that the Prophet ﷺ ordered the rich to breed sheep and the poor to breed chickens and said: *When the rich start owning chickens, Allah shall order to demolish the towns.* Al-Damīrī said its chain has ʿAlī b. ʿUrwa al-Dimashqī whom Ibn Ḥibbān denounced as fabricating hadiths. Yet it appears this hadith is weak rather than fabricated.[1497] I discuss its meaning in my book *Bahjat al-Insān fī Muhjat al-Ḥayawān.*

[1494]A lie as shown by al-Sakhāwī in his section on forgeries in *Fatḥ al-Mughīth.*

[1495]Narrated from Abū Hurayra by Aḥmad, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, Ibn Ḥibbān, al-Bukhārī in *al-Adab al-Mufrad*, and al-Bayhaqī.

[1496]See Ibn Ḥajar, *al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī* in his *Hidāyat al-Ruwāt ilā Takhrīj Aḥādīth al-Maṣābīḥ wal-Mishkāt* (4:260-262§4432); al-ʿAlā'ī, *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ li-mā ʿTuriḍa ʿalayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* (p. 49-50 §7); and Muḥammad Ḍiyā' al-Raḥmān al-Aʿẓamī, *al-Minnat al-Kubrā Sharḥ wa-Takhrīj al-Sunan al-Ṣughrā lil-Bayhaqī* (9:172-173 §4318). See also al-Qārī's entry *Playing with pigeons attracts poverty.*

[1497]Ibn Ḥibbān, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, al-Suyūṭī all deemed it forged by ʿAlī b. ʿUrwa.

Section [25: All hadiths promoting celibacy are forgeries][1498]

"Also forged are the reports that dispraise [having] children: they are all lies from the first to the last. Examples:

- After the year 160 it would be preferable for one to raise a pup than to raise a child.[1499]

- When the child is unruly and the rain sweltering hot (idhā kāna al-waladu ghayẓan wal-maṭaru qayẓan)….[1500]

- No child will be born after the year 100 of whom Allah has any need.[1501]

Section [26: More hadiths pinpointing future dates][1502]

"Also forged are the reports that pinpoint future dates and which we already broached, namely every hadith that says *in this and that year such and such will happen*. Examples:

- In Ramadan a thudding will take place that will awaken and cause those standing to sit and bring out old women from their rooms. In Shawwāl there will be a murmur. In Dhūl-Qiʿda the tribes shall segregate from one another. In Dhūl-Ḥijja there will be bloodshed.

- A shriek will be heard in Ramadan, on the night of mid-Ramadan on a Jumuʿa, at which seventy thousand people will fall unconscious and seventy thousand will become deaf." I say: Abū Nuʿaym narrated *mursal* from Shahr b. Ḥawshab that the Prophet ﷺ said: *A shriek will be heard in Ramadan and a murmur in Shawwāl. In Dhūl-Qiʿda the tribes will fight each other. In Dhūl-Ḥijja the pilgrims will be looted. In Muḥarram a caller from heaven will say: Lo! Truly Allah's elite in His creation is that*

[1498]See also section 32 below.

[1499]Forged by Dāwūd b. ʿAffān who then claimed to narrate it from Anas b. Mālik ﷺ. Yet al-Qārī adduces this hadith at the very end of his forty hadith collection on the merits of marriage entitled *Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ*.

[1500]Narrated from ʿĀ'isha by al-Quḍāʿī (2:92 §949) and as part of a long, rambling report from Ibn Masʿūd by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (§10556) and *al-Awsaṭ* (§4861) and from Zurayb b. Tharmalā by al-Dāraquṭnī in *Gharā'ib Mālik*, al-Khaṭīb (10:255), Abū Nuʿaym and al-Bayhaqī in *Dalā'il al-Nubuwwa* (6:23-24 §2154-2155), and Muʿādh b. Muthannā in *Zawā'id Musnad Musaddad* cf. al-Būṣīrī, *Itḥāf al-Khiyara al-Mahara* (8:39-41 §7436) and Ibn Ḥajar, *al-Maṭālib al-ʿĀliya* (18:405-409 §4507); al-Dhahabī cites it as a probable forgery of ʿAbd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Rāsibī (*Mīzān*, *s.v.*). Also narrated as a saying of Abū Hurayra by Ibn Abī al-Dunyā in *al-ʿUzla*; Ibn al-Ḥanafiyya by al-Khaṭṭābī in *al-ʿUzla*; and Rabīʿa by al-Kharā'iṭī in *Masāwi' al-Akhlāq*.

[1501]Corrupted to "after the year 600" in al-Qārī's text. The correct version is from Ibn al-Jawzī's *Mawḍūʿāt* (3:192), Ibn al-Qayyim's *Manār*, the *La'ālī'*, *Tanzīh al-Sharīʿa*, and al-Khayrābādī's *ʿUlūm al-Ḥadīth* (p. 228-229).

[1502]Already broached in Section 10.

man—meaning al-Mahdī—*so hear him and obey him.* Al-Ḥākim and others also narrated it from ʿAmr b. Shuʿayb, from his father, from his grandfather, from the Prophet ﷺ, thus: *In Dhūl-Qiʿda the tribes will fight each other. That year the pilgrims will be looted and a slaughter will take place in Mina until their companion flees. He will be given the pledge of allegiance unwillingly between the Black Stone Corner and the Station of Ibrāhīm. Those who pledge him will be the same number as the people of Badr. Both the dwellers of heaven and the dwellers of earth will be pleased with him*—meaning al-Mahdī.

- At the conclusion of 100 years Allah shall send a cool wind by which He will seize the spirit of every believer.

- The year 130 will see the strangers: a tyrant who knows the Qur'ān by heart; a volume of Qur'ān in a house where nobody reads it; and a good man living among wicked folk.

- In the year 135 the devils which Sulaymān b. Dāwūd عليهما السلام *had imprisoned in various islands will come out. Nine tenths of them will go to Iraq to raise controversies over the Qur'ān, and one tenth to Syria.*

- In the year 150, your best children will be the girls.

- In the year 160, this and that will happen.[1503]

- My Companions will be people of faith and practice up to the year 40; people of piety and Godwariness up to the year 80; people of warm relations and mutual mercy up to the year 120; and people of disunity and broken ties up to the year 160. After that—massacres and chaos![1504]

- The great signs (*al-āyāt*)[1505] *will take place after the year 200.*

- When my Community reaches the year 360 celibacy and mountaintop monasticism will be lawful to them.[1506]

[1503]In Ibn al-Jawzī: *The year 160 will see the four strangers: a tyrant who knows the Qur'ān by heart; a volume of Qur'ān in a house where nobody reads it; a mosque in the public space of a people who do not pray in it, and a good man living among wicked folk.*

[1504]Ibn Ibn Mājah with a slightly different wording, see above, p. 131.

[1505]Misprinted in the Ṣabbāgh edition as "the vices" (*āfāt*). In Ibn Mājah: see above, p. 128. "The apparent meaning—and Allah knows best—is that what is meant by 200 is after the seventh millenium; but is the meaning of the great signs the preconditions of the Hour in absolute terms? or the successive signs beginning with the rising of the sun from its setting point? Allah knows best its real meaning." Al-Qārī, *al-Bayyināt* (p. 112).

[1506]A forgery according to Ibn al-Jawzī and al-Dhahabī narrated by Tammām al-Rāzī in his *Fawā'id* through the arch-liar Sulaymān b. ʿĪsā b. Najīḥ al-Sijzī (see on him above, Section 12: Hadiths on the excellence of reason) who is also responsible for *Allah ordered me to love four people: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān, and ʿAlī* as well as *Whoever wishes for prices to increase for my Community for a single night, Allah shall reduce his deeds to nothing for forty years.* (*Mīzān, s.v.*).

Section [27: ʿĀshūrā' hadiths]

"Also forged are the reports on wearing kohl on the day of ʿĀshūrā' [10 Muḥarram], beautifying oneself, being generous with one's family, and observing certain prayers on that day. None of these recommended deeds is authentically narrated—not a single hadith—and nothing is established as authentic from the Prophet ﷺ other than the hadiths of his fasting; the rest is all falsehood. The best illustration of this category is the hadith *Whoever is generous with his dependants on the day of ʿĀshūrā', Allah shall be generous with him through the entire year (q.v.).* Imam Aḥmad said: this hadith is inauthentic." I say: the fact that a report is inauthentic does not establish its being forged; at worst it is weak since al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* and al-Bayhaqī narrate it from Abū Saʿīd [al-Khudrī رضي الله عنه] as stated in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. The latter also cites *Whoever dyes his eyelids with kohl on the day of ʿĀshūrā' shall never suffer ophthalmia for the rest of his life (q.v.).* Al-Bayhaqī narrates it from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما.

[Ibn al-Qayyim continues:] "The reports that recommend wearing kohl, oil, and perfume[1507] [on that day] were forged by the liars. Others aimed to counter them by making it a day of mourning and sorrow. Both these groups are heretics and out of the pale of the Sunna. *Ahl al-Sunna* comply strictly with whatever fasting the Prophet ﷺ stipulated and they avoid the heresies that the devil commands."

I say: it follows that whoever wars kohl on his eyes that day should intend to comply with the hadith, not to show happiness as is the case with the Khawārij in opposition to the Rawāfiḍ, nor sadness [as is the case with the latter]. Their foul acts in non-Arab parts such as Khurāsān, Iraq, and Transoxiana[1508] are notorious, such as wearing black, holding parades, and slashing their heads and bodies in all sorts of ways. They claim they love the family of the Prophet ﷺ but the latter have nothing to do with them.

Section [28: Merits of Suras][1509]

"Also forged are the reports on the merits of the Suras of the Qur'ān and the reward given to anyone who reads this sura or that, from the beginning of the Qur'ān to the end, as claimed by al-Thaʿlabī and al-Wāḥidī at the beginning of each sura and al-Zamakhsharī at the end. Yet al-Bayḍāwī

[1507]Such as *Never was perfume offered to the Prophet ﷺ and he refused it,* forged by the perfumer Fuḍāla b. Ḥusayn al-Ḍabbī cf. Ibn Ḥajar, *Lisān* (4:435).
[1508]See note 511.
[1509]See introduction, section 4.2.2, "Forgeries on the merits of Quranic Suras."

and the mufti Abū al-Suʿūd followed him in that. ʿAbd Allāh b. al-Mubārak said: 'I believe the heretics forged them.' Their forger did admit that forging them, claiming that he did so as to make people busy with the Qur'ān rather than something else. On that chapter one of the ignorant arch-forgers claimed: 'We lie on behalf of the Messenger of Allah, not against him.' That ignoramus did not realize that anyone who puts words in the Prophet's ﷺ mouth which he never said has lied against him and deserves dire punishment.

Section [29: Praise/dispraise of people, places; 'Belief increases']

"Among the fabrications of those affiliated with *Ahl al-Sunna* are the forgeries on the merits of Abū Bakr al-Siddiq رضي الله عنه:

- Allah shall, on the Day of Resurrection, manifest Himself to people in general, and to Abū Bakr in particular.

- Allah never poured anything into my chest except I poured it into the chest of Abū Bakr.

- When he ﷺ longed for Paradise, he used to kiss the white hairs of Abū Bakr.

- Abū Bakr and I are like two racing horses.

- When Allah selected spirits, he selected the spirit of Abū Bakr.

- ʿUmar رضي الله عنه said: When the Prophet ﷺ used to talk with Abū Bakr, I was like a Black man (zanjī) between them.

- If I were to tell you of the merits of ʿUmar for as long as Nūḥ lived among his people there would still be more to tell; and yet truly ʿUmar is but one of the countless merits of Abū Bakr!

- Abū Bakr did not best you (mā sabaqakum) because of praying or fasting more, but because of something that has firmly settled in his heart (q.v.). This one is a saying of Abū Bakr b. ʿAyyāsh (d. 193)."[1510] It already came up in the wording *Abū Bakr is not better than you (mā faḍalakum).*

"As for the reports forged by the Rāfiḍa on the merits of ʿAlī رضي الله عنه, they are beyond count. The *ḥāfiẓ* Abū Yaʿlā al-Khalīlī said in his book *al-Irshād*: 'The Rāfiḍa fabricated about 300,000 hadiths on the merits of ʿAlī رضي الله عنه and the Prophetic Household.'[1511] Do not deem it far-fetched: if you examined everything they have to that effect, you would find it to be so.

[1510] Not so: see entry *Abū Bakr is not better than you because of praying...*

[1511] Al-Khalīlī's precise words were "the Kufans fabricated:" see note 87.

"Also of this type are the forgeries of some ignorant people among *Ahl al-Sunna* on the merits of Muʿāwiya ﷺ. Ishāq b. Rāhūyah said there was not a single authentic Prophetic hadith on the merits of Muʿāwiya.[1512]

"Also of this type are the forgeries on the merits of Abū Ḥanīfa and al-Shāfiʿī in which their names are mentioned verbatim. Likewise the liars' forgeries disparaging them.

"Likewise the reports disparaging Muʿāwiya; ʿAmr b. al-ʿĀṣ; Banū Umayya; and the reports that praise al-Manṣūr and al-Saffāḥ.

"Likewise the reports dispraising Yazīd, al-Walīd, and Marwān b. al-Ḥakam.

"Likewise every hadith praising or disparaging Baghdad, al-Baṣra, al-Kūfa, Merv, Qazwīn, ʿAsqalān, Alexandria, Nāṣibīn, and Antioch is a lie, as is every hadith claiming that the descendants of al-ʿAbbās will never go to Hell, and every hadith mentioning that they would be caliphs.[1513]

"Likewise every hadith praising the people of Khurāsān who took up arms with the Abbasid ʿAbd Allāh b. ʿAlī and those that count the number of Abbasid caliphs.

"Likewise every hadith that says *this or that city is a city of Paradise* or *a city of Hell.*

"Likewise the report disparaging Abū Mūsā ﷺ—one of the most ignominious lies.

"Likewise *The Prophet ﷺ looked at Muʿāwiya and ʿAmr b. al-ʿĀṣ and said: O Allah! Repel them into every strife and shove them into hell.*[1514]

[1512] *I.e.* specifically; a verdict confirmed by Ibn Ḥajar in *Fatḥ al-Bārī* (7:81) but challenged by al-Shawkānī in his *Fawāʾid* (p. 362): "Al-Tirmidhī mentioned in the chapter on Muʿāwiya's merits in his *Sunan* well-known hadiths." As for implied or general authentic proofs, they are undisputed.

[1513] Ibn ʿAbbās said: "Umm al-Faḍl [his mother] narrated to me that as she passed by the Prophet ﷺ while he was sitting in the Chamber he said to her: *You are pregnant with a boy. When you give birth, bring him to me.* When she gave birth she brought her child to him and he raised the call to prayer in his right ear and the start of prayer in his left. Then he blew some moist air into his mouth and named him ʿAbd Allāh. Then he said: *Take the Father of Caliphs with you.* She went back and told al-ʿAbbās who came to the Prophet ﷺ asking for confirmation. He said: *Just as she said, this is the Father of Caliphs and the Caliphate will be yours, ʿAbbās, in the year 132, until al-Saffāḥ comes out from them, then al-Manṣūr, to the time when al-Mahdī comes out from them, to the time those that shall pray behind ʿĪsā b. Maryam come out from them.*'" Narrated from Ibn ʿAbbās by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (9:102 §9250), "a feebly worded, spurious report fabricated ignorantly by Aḥmad b. Rāshid b. Khuthaym:" *Mīzān* (*s.v.* Aḥmad b. Rāshid al-Hilālī) and al-Aḥdab (1:169-172 §28) despite Ibn Ḥibbān's entry, *Thiqāt* (8:40 §12153).

[1514] Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* through the arch-liar ʿĪsā b. Sawāda al-Nakhaʿī.

"Likewise every hadith that says *faith neither increases nor decreases* is a lie.[1515] A group countered the latter by forging *faith increases and decreases.*[1516] Granted, its meaning is correct and it is the consensus of all the early Muslims according to al-Shāfiʿī and others; but this specific wording is a lie." Well, the meaning of the first report is also correct according to the latter-day verifying scholars; but our discussion is over the authenticity of their two chains of transmission. In this respect the first hadith is actually supported by what Aḥmad, Abū Dāwūd, al-Ḥākim and al-Bayhaqī narrated from Muʿādh ﷺ with a sound chain.[1517]

"This is identical to the consensus of the Companions, the Successors, and the totality of *Ahl al-Sunna* that 'the Qur'ān is the uncreated revealed Word of Allah'—but these terms are not a hadith of the Prophet ﷺ."

Section [30: Ablution-related reports]

"Every hadith that mentions drying the limbs after ablution is inauthentic.

"Likewise the report of wiping the neck during ablution is a falsehood." I say: it is established in the hadith of Wā'il that the Prophet ﷺ did wipe the external side of his neck. Al-Tirmidhī narrates it.[1518] Based on that, our scholars deem wiping the neck desirable (*mustaḥabb*).

"The reports of reciting certain supplications upon the limbs during ablution are also all false. The likeliest related narrations are the hadiths that recommend naming Allah (*tasmiya*) over ablution although Imam Aḥmad said: 'There is not a single established (*thābit*) hadith on *tasmiya*.' There are only fair hadiths."

I say: if there are fair hadiths then how can it be said that they are not established?[1519] Moreover perhaps by "*tasmiya* over ablution" he [Aḥmad]

Another chain in Aḥmad, al-Bazzār, and Abū Yaʿlā leaves Muʿāwiya and ʿAmr unnamed but comes through two Shīʿīs, Yazīd b. Abī Ziyād and his shaykh Sulaymān b. ʿAmr b. al-Aḥwaṣ who is unknown. Al-Suyūṭī in the *La'ālī'* (1:427) cites a third very weak chain (in Ibn ʿAdī's *Kāmil* and Ibn al-Qāniʿ's *Muʿjam al-Ṣaḥāba*) naming the two men as the hypocrites Muʿāwiya b. Rāfiʿ and ʿAmr b. Rufāʿa lampooning Ḥamza ﷺ at Uḥud, cf. al-Aʿẓamī, marginalia on al-Haythamī's *Kashf al-Astār* (2:453 §2093).

[1515]See entry *Faith is conviction in the heart, affirmation by the tongue, and works.*

[1516]But see note 807.

[1517]It appears he means the hadith *Islām increases and does not decrease.* Al-Qārī sides with the Hanafi-Maturidi view that *islām* and *īmān* are one and the same thing as expounded in Abū Ḥanīfa's *Risāla ilā ʿUthmān al-Battī* and in the *Ṭaḥāwiyya*: "Belief is, at the root, one and the same for everyone" (*al-īmān wāḥid wa-ahluh fī aṣlih sawā'*).

[1518]From Kaʿb b. ʿAmr al-Yāmī, not Wā'il b. Ḥijr. See entry *Wiping the neck*, note 1339.

[1519]"The reason for this objection on al-Qārī's part is his inattention to the fact that they use the term 'inauthentic' (*lā yaṣiḥḥ*) differently (i) in the context of hadiths on legal rulings and (ii) in the context of forgeries… This erroneous lack of differentiation occurs fre-

meant "over the limbs;" otherwise it is a confirmed Sunna at the beginning of ablution by agreement of all the scholars and it is obligatory according to Imam Aḥmad! Abū Dāwūd narrates *There is no prayer for someone without ablution and there is no ablution for someone who does not mention the Name of Allah over it.* Ibn Mājah's version only has the second part. Furthermore, know that from the fact that those specific supplications in ablution are not established as Prophetic reports, it does not automatically follow that they are disliked or an abominable innovation! On the contrary, the eminent scholars and noble shaykhs consider them desirable, because to each limb corresponds a supplication that is appropriate to the situation.

[Ibn al-Qayyim continued:] "Also [among the likely narrations], the hadith on reciting the testimony of faith after completing ablution and saying *I bear witness that there is no god save Allah alone without partner; and I bear witness that Muḥammad is His servant and Messenger. O Allah! Make me one of the oft-repentant and one of the oft-self-purifying.* Baqī b. Makhlad in his *Musnad* narrates another supplication: *Glory and Praise be to You, O our Lord! I bear witness that there is no god but You. I ask Your forgiveness and I repent to you.* So then this supplication after completing ablution and the *tasmiya* before it are what the *Sunan* and *Musnad* compilers have narrated." I have clarified the narrative routes of the latter hadith in my commentary on *al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn.*[1520]

Section [31: Limits of menses; sequence in making up prayers]

"Also false is the estimation of the minimum period of menses to three days and the longest to ten." It has many narrative routes. Al-Dāraquṭnī, Ibn ʿAdī in *al-Kāmil*, al-ʿUqaylī and Ibn al-Jawzī narrate it. The multiplicity of narrative routes, even weak, raises a hadith to the rank of fair, so it is incorrect to describe it as forged.

"Also false is the report *There is no prayer for one who still owes a previous prayer.* Ibrāhīm al-Ḥarbī commented: 'I asked Aḥmad b. Ḥanbal about this hadith and he replied he did not know it.' Al-Ḥarbī added: 'Nor did I myself ever hear of this to be a hadith of the Messenger of Allah ﷺ.'" I say: our [Hanafi] imams use established hadiths other than this one to assert the necessity of proper sequence (*tartīb*) in discharging and making up obligatory prayers.[1521]

quently in his *Mawḍūʿāt al-Kubrā.*" Abū Ghudda (ed.), *al-Manār al-Munīf* (p. 121). See above, p. 216 and note 551.

[1520]This is al-Qārī's book *al-Ḥirz al-Thamīn lil-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn*: see above, biobibliography.

[1521]Such as (i) the hadith of the missing of the prayer of *ʿaṣr* during the battle of the Trench

Section [32: Topics on which nothing authentic is narrated]

"Also among the false reports:

- *Whoever gives me the glad tiding of the end of April (nīsān) I guarantee that Allah shall give him Paradise.*

- *Whoever harms a covenantee (dhimmī) it is as though he has harmed me.*" I say: al-Khaṭīb narrates from Ibn Masᶜūd *Whoever harms a covenantee, I shall be his opponent. And whomever I oppose I shall defeat on the day of Resurrection.*[1522]

- *The day you begin fasting is the same weekday you perform sacrifice [on the 10th of Dhūl-Ḥijja] (q.v.).* I have already discussed this hadith.

- *The beggar has a right to alms even if he comes on horseback (q.v.).* I have also already discussed this hadith at length.

- *Were it not for the beggar's lying, whoever refused to help him would never succeed.* "Al-ᶜUqaylī said there was no authentic hadith on this subject from the Prophet ﷺ." I already discussed this one also.[1523]

- *Goodness is sought from the merciful and those with fair faces.*[1524] "Al-ᶜUqaylī said there is no authentic hadith on this subject from the Prophet ﷺ.

"Also false are the hadiths that warn against becoming fed up with the needs of people: not one of them is sound. Al-ᶜUqaylī said some hadiths are narrated on this subject, all of them unestablished.

"Also false is *The generous is close to Allah, close to people and close to Paradise; the miser is…* the opposite. Al-Dāraquṭnī said this hadith has some paths of transmission, none of which authentic." I say: al-Tirmidhī narrates it in from Abū Hurayra, al-Bayhaqī from Jābir, and al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from ᶜĀ'isha as mentioned in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr*.

"Also false is *Take concubines (sarārī) for their wombs are blessed.* Al-ᶜUqaylī said no report on concubines is authentic."

narrated from Jābir in the two *Ṣaḥīḥ*s cf. Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā'iq* (2:86 *Ṣalāt, qaḍā' al-fawā'it* under *wal-tartīb bayn al-fā'ita wal-waqtiyya wa-bayn al-fawā'it mustaḥiqq*); and (ii) the hadith of Anas in the Six Books, *Whoever forgets a prayer then remembers it let him pray it* cf. chapters on *qaḍā' al-fawā'it* in the *Mabsūṭ*, *Hidāya*, *Ḥāshiya* etc.

[1522]Al-Suyūṭī graded it *ḥasan* in *al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* (§8270).

[1523]See entry *If the beggar were [always] truthful then no-one that refuses him would ever succeed.*

[1524]See note 1437.

Section [33: Praise of celibacy again; lote-tree and food reports][1525]

"Likewise, the hadiths that praise celibacy are all false."[1526] I say: There is *The best of you in the year 200 will be every light-laden one—wifeless and childless.*[1527] Abū Yaʿlā narrated it from Ḥudhayfa, from the Prophet ﷺ and al-Sakhāwī said there are many hadiths to that effect.[1528] Among them those narrated by al-Ḥārith b. Abī Usāma from Ibn Masʿūd, from the Prophet ﷺ: *People will see a time when celibacy will be lawful*; al-Daylamī from Ḥudhayfa b. al-Yamān, from the Prophet ﷺ: *Your best women after the year 160 will be the barren, and your best children after the year 54 will be the girls*; al-Tirmidhī from Abū Umāma, from the Prophet ﷺ: *Truly the most enviable of my friends in my sight is surely the light-laden believer…* Aḥmad and al-Bayhaqī both narrated it in *al-Zuhd* and al-Ḥākim in his *Mustadrak* where he said: "Its chain consists of Syrians and is sound according to them; al-Bukhārī and Muslim did not relate it." Ibn Mājah also narrates it through another chain from Abū Umāma. Among its corroborants is a report narrated by al-Khaṭīb and others from Ibn Masʿūd, from the Prophet ﷺ: *When Allah loves a servant, He reserves him for Himself and does not make him busy with any wife or child.* Likewise, al-Daylamī narrates from Anas, from the Prophet ﷺ: *People will see a time when it will be preferable for one to raise a pup than to raise a child from his own loins.*[1529]

He [Ibn al-Qayyim] continued: "Also false are the hadiths that prohibit cutting the lote-tree (*sidr*). Al-ʿUqaylī said there is nothing authentic about that. Aḥmad said there is no sound hadith on this subject." I say, Abū Dāwūd narrated with a sound chain—and al-Ḍiyā'—from ʿAbd Allāh b. Ḥubshī: *Whoever cuts down a lote-tree, Allah throws him headlong into Hellfire.*[1530] Al-Daylamī also narrated from ʿAlī رضي الله عنه, from the Prophet ﷺ: *The leader of trees is the lote-tree.*

[1525]Cf. section 25 above. On food reports see our introduction, 4.5.1: food forgeries.

[1526]Also the narration in praise of marriage *Family, if only a daughter!*—not a hadith according to al-Najm al-Ghazzī cf. *Kashf al-Khafā'*.

[1527]Narrated by al-Khaṭīb but forged according to Abū Ḥātim. Yet al-Qārī adduces this hadith at the very end of his forty hadith collection on the merits of marriage entitled *Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ* (§40) and props it up with another forgery (see note 1499).

[1528]Al-Sakhāwī's complete sentence was "There are many hadiths to that effect, all flimsy."

[1529]See note 1499.

[1530]Narrated by Abū Dāwūd, al-Nasā'ī and al-Bayhaqī in their *Sunan al-Kubrā*, al-Ṭaḥāwī in *Mushkil al-Āthār*, and al-Ṭabarānī, all with chains of trustworthy narrators cf. al-Suyūṭī, *Rafʿ al-Khidr ʿan Qatʿ al-Sidr*.

"Also false are those hadiths—as already discussed—that praise lentils, rice, beans, eggplant, pomegranate, raisins, chicory, leeks, watermelon, walnuts, cheese, and wheat pounded with meat (*harīsa*). There is a monograph on the latter which is all falsehoods from beginning to end. The likeliest narration on it is *The best of foods in this life and the hereafter is meat (q.v.).* Al-ᶜUqaylī said there is nothing authentic related from the Prophet ﷺ on this subject." I say: this narration has already been discussed at length.

"Likewise, the hadiths that prohibit using a knife to cut meat and the claim that it is the habit of non-Arabs. Imam Aḥmad said it is inauthentic since the Messenger of Allah ﷺ would cut mutton and eat it." I say: in al-Tirmidhī it is mentioned that the Prophet ﷺ cut meat with a knife. I have commented on this aspect in full in *Sharḥ al-Shamā'il.* Ibn al-Qayyim said: "Likewise the hadiths that prohibit eating in the marketplace: they are all false. Al-ᶜUqaylī said there is nothing established as authentic from the Prophet ﷺ on that topic. The same can be said of the hadiths on watermelon and its merits—there is an entire monograph of them. Imam Aḥmad said there is nothing authentic about the merit of watermelon other than the fact that the Messenger of Allah used to eat it." I say: it is mentioned in the *Jāmiᶜ al-Ṣaghīr* that *Watermelon before a meal washes the stomach thoroughly and removes all trace of disease.* Ibn ᶜAsākir narrated it from one of the paternal aunts of the Prophet ﷺ and said, "Aberrant and inauthentic (*shādhdh lā yaṣiḥḥ*)," which evidently implies that it is not fabricated.[1531]

Section [34: Merits of flowers]

"Likewise the hadiths that mention the merits of flowers, such as that on the excellence of the narcissus (*narjis*), rose (*ward*), marjoram (*marzanjūsh*), lavender (*banafsaj*), and moringa (*bān*) are all falsehoods; as are the hadiths on the merits of roosters." We already discussed them.[1532]

Section [35: Henna; gemstones; illegitimate children]

"Also among the forgeries are the reports on henna and its merit. There is an entire monograph on it, none of its contents authentic. The best that can be found on this subject is al-Tirmidhī's hadith *Four things are among the ways of the Messengers: the tooth-stick, perfume, henna, and mar-*

[1531]On the contrary, Ibn ᶜAsākir's words mean he considers it forged as established by the usage of *lā yaṣiḥḥ* and the fact that its chain contains Aḥmad b. Yaᶜqūb b. ᶜAbd al-Jabbār al-Jurjānī as stated by al-Ḥākim, al-Bayhaqī, and al-Dhahabī. See also our introduction (section on food forgeries) and Qārī's entry "Melon/watermelon and its immense merits."

[1532]See p. 541 above. On marjoram see ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=193444.

riage.[1533] I heard our teacher Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī say: "One of the narrators made a mistake, it is "circumcision"—*khitān*—with *n*; thus did al-Maḥāmilī narrate it from his teacher al-Tirmidhī. Apparently the word came at the end so that the *n* was dropped out, which made some narrate it as *ḥinnā'* (henna) and others *ḥayā'* (shyness), but it should be *khitān* (circumcision)." I say: the latter is far-fetched; analysis hinges on the verification of the narration and the latter hinges on the utterances of the scholars, not the writing inside the book. Allah inspires guidance.

He continued: "The hadith that recommends dyeing with henna and indigo/boxwood dye (*katam*) is sound."[1534] I say: just as narrated in the *Shamā'il* of al-Tirmidhī and others. In al-Ṭabarānī and al-Khaṭīb's version from Ibn ʿUmar رضي الله عنهما, from the Prophet ﷺ: *The chief fragrant sustenance (rayḥān) in Paradise is henna.*[1535]

He continued: "In that category [of fabricated reports] fall those that wearing rings made up of carnelian *(ʿaqīq)*. Al-ʿUqaylī said there is no established hadith from the Prophet ﷺ on this." I say: we have already discussed the hadith *Wear carnelian rings (q.v.).*

He continued: "Also among them is the report prohibiting one from relating dreams to women. Al-ʿUqaylī said no established chain of this report can be found.

"Also in that category is the report *The illegitimate child (walad zinā) shall never enter Paradise.* Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī said there are reports narrated on this subject but none of them is authentic and they are contradicted by the Quranic verse ﴿nor does any soul bear another soul's burden﴾ (6:164). I [Ibn al-Qayyim] say: it is not contradicted by it if it is sound; for he is not being deprived of Paradise because of an act committed by his father and mother, but because in most cases no good person results from that vicious sperm-and-ovum drop *(nuṭfa)*, and only good souls enter Paradise. So if a good soul is found in that subset it will enter Paradise, and the hadith is of the type of 'general rules to which there are

[1533]Narrated by al-Tirmidhī with "shyness" (*ḥayā'*) instead of "henna" *(ḥinnā')* but the latter is also related with a strong chain by ʿAbd b. Ḥumayd, Ibn Abī Shayba and al-Tirmidhī himself in some manuscripts of the *Sunan*, cf. Ibn al-ʿArabī, *ʿĀriḍat al-Aḥwadhī* (4:298-300). The latter avers that henna makes more sense in the context of self-care while Abū Ghudda in his notes on Ibn al-Qayyim's *Manār* gives preference to al-Mizzī's point.

[1534]Narrated in the Six Books.

[1535]Narrated by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (as stated by al-Suyūṭī in the *La'ālī'* 2:269) with a sound chain as indicated by al-Haythamī (5:157), al-Khaṭīb (5:56) with a weak chain (cf. al-Aḥdab (4:291 §670) and others. Ibn al-Jawzī incorrectly includes it among the forgeries.

specific exceptions' *(al-ʿāmm al-makhṣūṣ)*. It is indeed narrated, on the blame of the illegitimate child, that *he is the worst of the three*[1536]—a fair hadith and its meaning is true in light of the latter interpretation. For the wickedness of the two parents is accidental whereas this is a vicious drop: its viciousness is intrinsic while that of its parents is from their act."

We have already discussed it under *The illegitimate child shall never enter Paradise (q.v.)*. As for *The illegitimate child is the worst of the three*, it is narrated by Aḥmad and Abū Dāwūd with a sound chain, al-Ḥākim in his *Mustadrak*, and al-Bayhaqī from Abū Hurayra ﷺ, while al-Ṭabarānī and al-Bayhaqī add, from Ibn ʿAbbās رضي الله عنهما the words *if he grows to do what his parents did*. Furthermore, in the *Nihāya* it is said that this was said concerning a specific man known for his evil.[1537] It was also said that its meaning is general and that the fact that the illegitimate child is worse than his parents is only due to the fact that he is the worst in his origin, his lineage, and the conditions of his birth since he was created out of the water of two fornicators, so it is a vicious water. It was also said [he is the worst of the three] because the legal punishment enforced against his parents is a redemption for them, whereas one does not know the illegitimate child's ultimate destiny as far as his sins are concerned.

Section [36: Slander of the corrupt and reports on fleas]

He continued: "Also in that category is the report *Speaking ill of a corrupt person is not slander (q.v.)*. Al-Dāraquṭnī and al-Khaṭīb said it is narrated through different routes and is a falsehood." I say: al-Ṭabarānī narrates it with a weak chain from Muʿāwiya b. Ḥayda in this very wording and it is supported by the hadith *Do you dread (atariʿūn)*[1538] *to mention the profligate? Mention him so people may know him!* Al-Khaṭīb nar-

[1536]Narrated from Abū Hurayra by Abū Dāwūd and others as al-Qārī goes on to mention, but the understanding of this report as referring to the illegitimate child as an archetype is rejected out of hand by the authorities such as ʿĀ'isha, Ibn ʿUmar, Ibn ʿAbbās, and al-Shaʿbī, since if it were true the mother would be stoned while still pregnant instead after delivery, cf. al-Ṭaḥāwī, *Mushkil*; al-Bayhaqī, *Sunan* (10:58 §20484); al-Dhahabī, *Tadhkira* (1:81); al-Zarkashī, *Ijāba* (p. 120). Abū Ghudda in his marginalia on the *Manār* (p. 133) qualifies the statement with a continuation narrated from ʿĀ'isha: "*if he grows to do what his parents did.*" This is also Ibn Ḥajar's conclusion (*Taʿjīl al-Manfaʿa*, beginning). The continuation is narrated from both Ibn ʿAbbās by al-Ṭabarānī in *al-Kabīr* (10:227 §10674) and *al-Awsaṭ* and ʿĀ'isha by Aḥmad in his *Musnad*, cf. Ḥaythamī (6:277-278) and al-Bayhaqī, *Sunan* (10:58 §19778-19779).

[1537]Namely one of the hypocrites who was denounced as bad-mouthing the Prophet ﷺ, whereupon it was said "Messenger of Allah, on top of it he is an illegitimate child!" The Prophet ﷺ replied *"he is the worst of the three."* Narrated from ʿĀ'isha by al-Bayhaqī, his *Sunan* (10:58 §20484) and *Maʿrifat al-Sunan* as a corrective to Abū Hurayra's narration.

[1538]Misspelt by al-Ṣabbāgh (*Asrār* p. 467) as *atarʿawūn*.

rates it in his *Ruwāt Mālik ʿan Abī Hurayra* and, in the wording *Do you dread to mention the profligate? When will the people know about him? Mention the profligate with all his traits so that people may beware of him!*, Ibn Abī al-Dunyā in *Dhamm al-Ghība*,[1539] al-Ḥakīm in *Nawādir al-Uṣūl*, [Abū Aḥmad] al-Ḥākim in *al-Kunā*, al-Shīrāzī in *al-Alqāb*, Ibn ʿAdī, al-Ṭabarānī, al-Bayhaqī, and al-Khaṭīb from Bahz b. Ḥakīm, from his father, from his grandfather. Thus is it mentioned in *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*.[1540] This meaning could be inferred from the saying of Allah Most High ﴿*Allah loves not that evil should be noised abroad in public speech, except [from/about] someone who was wronged*﴾ (4:148).

He continued: "Also in that category are the reports that prohibit reviling fleas *(al-barāghīth)*. Al-ʿUqaylī said there is nothing authentic reported from the Prophet ﷺ on the prohibition of reviling fleas." I say, it is strange he should claim that, since Aḥmad, al-Bazzār, al-Bukhārī in *al-Adab*, and al-Ṭabarānī in *al-Daʿawāt* all narrated from Anas ﷺ that the Messenger of Allah ﷺ heard one man reviling a flea and told him: *Do not revile it, for it awoke one of the Prophets for the dawn prayer*.[1541]

Section [37: Chess, female apostates, gifts, and the *Abdāl*]

He continued: "Also in that category belong all the hadiths that either authorize or prohibit playing chess. All of them are lies about the Messenger of Allah ﷺ. All that is established concerning it is that the Companions ﷺ prohibited playing chess."[1542] I say: we already discussed the report *Whoever plays chess etc. (q.v.)*

He continued: "Also in that category is the report *The female apostate is not put to death*. Al-Dāraquṭnī said this saying is not authentic from the Messenger of Allah ﷺ." I say: it is authentic and sound that he prohibited killing women.[1543]

[1539]And *Kitāb al-Ṣamt*.

[1540]But al-Dāraquṭnī, Ibn Ṭāhir, al-Dhahabī and others consider it forged by al-Jārūd b. Yazīd al-Naysābūrī; hence al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* rejected al-Harawī's ruling of *ḥasan* in *Dhamm al-Kalām* cf. al-Aḥdab (1:399-405 §105). However, al-Ṭabarānī narrates it through another chain which al-Haythamī (1:149) strengthened and al-Ghumārī defended in *al-Mudāwī* (1:131-138 §108) and he mentioned corroborants. See also above, n. 1135.

[1541]Aḥmad did not narrate it. It was forged by Suwayd b. Ibrāhīm according to Ibn Ḥibbān but it is also narrated through other than him, through very weak chains: Ibn Ḥajar, *Maṭālib* (11:858-861 §2718-2719).

[1542]This is not an accurate statement cf. entry *Whoever plays chess is cursed* and note.

[1543]In the Hanafi school the female apostate and/or contemner of the Prophet ﷺ is imprisoned until she repents even if she should die in jail, and "she is never executed whether a free woman or a slave" (al-Shaybānī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, Kitāb al-Siyar, Irtidād*) as per the fatwa of Ibn ʿAbbās narrated by Abū Yūsuf in *Kitāb al-Kharāj* (Cairo 1382 ed. p. 180-181,

He continued: "Also in that category belongs the report *Whoever receives a gift while he has company, the latter are his partners in it (q.v.).* Al-ᶜUqaylī said there is nothing authentic on this subject. Al-Bukhārī said in his *Ṣaḥīḥ*: 'Chapter: Whoever receives a gift while he has company, he has more right to it; it is mentioned that Ibn ᶜAbbās رضي الله عنهما said that his company are his partners in it, but it is inauthentic.'" I say, we already discussed it under *mīm* [for *Man uhdiyat lahu hadiyyatun*].

He continued: "Also in that category is the report that ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf رضي الله عنه will enter Paradise crawling (*ḥabwan*).[1544] Our teacher said there is nothing authentic [on this] from the Messenger of Allah ﷺ." I say, by his teacher he means [Aḥmad] Ibn Taymiyya.

He continued: "Also in that category are the reports of the Substitutes *(abdāl)*, Poles *(aqṭāb)*, Arch-Helpers *(aghwāth)*, Chiefs *(nuqabā')*, Elite *(nujabā')*, and Pillars *(awtād)*. All such reports are falsehoods attributed to the Messenger of Allah ﷺ. The nearest to authenticity among them is *Do not revile the people of Syro-Palestine for among them are the Substitutes (budalā'); whenever a man among the latter dies, Allah substitutes for him another man.* Aḥmad mentioned it, but that also is inauthentic for it is broken-chained."[1545] I say, hadiths and reports are narrated to that effect, both the Prophetic sayings and those of the virtuous Companions and elect Successors. Al-Suyūṭī compiled them in an treatise he called *al-Khabar al-Dāll ᶜalā Wujūd al-Quṭb wal-Awtād wal-Nujabā' wal-Abdāl.*

Section [38: Raising the hands inside the prayer or not]

He continued: "Also in that category are the reports that prohibit raising the hands in prayer when bowing down or standing up after bowing. None of them is authentic; for example (i) the report of Ibn Masᶜūd رضي الله عنه:

rept. Beirut: Dār al-Maᶜrifa, 1399/1979); cf. al-Kisā'ī, *Badā'iᶜ al-Ṣanā'iᶜ* (Cairo 1328 ed. 7:134-139, *Siyar, aḥkām al-murtaddīn*); al-Sarakhsī, *Mabsūṭ* (10:179, *Istiḥsān*); Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā'iq* (5:135), *al-Ashbāh wal-Naẓā'ir* (*Aḥkām al-Unthā*), etc. contrary to the innovative intransigeant laws whereby she "shall be punished with death" without alternative. And Allah knows best.

[1544] *I.e.* because of his huge wealth, after hearing which ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf said: "I shall strive to enter it standing" and divested himself of much property. Narrated by Aḥmad in his *Musnad* and included among the forgeries by Ibn al-Jawzī in his *Mawḍūᶜāt*, where he claimed that Imam Aḥmad had called it a lie, after which this verdict was imitated by Ibn Taymiyya, Ibn al-Jawzī, al-Fattanī, al-Shawkānī and others. However, Ibn Ḥajar in *al-Qawl al-Musaddad* said he found a strong corroborant for it, and similarly al-Suyūṭī in the *La'ālī'* rejected the claim of forgery, none of which Abū Ghudda mentioned in his long footnote on this hadith in Ibn al-Qayyim's *Manār* (p. 135-136).

[1545] See above, entry "The Substitute-saints." For trustworthy sources and documentations on this issue see note 1148.

'*Shall I not show you how the Messenger of Allah ﷺ prayed?* Then he prayed but did not raise his hands beyond the very first instance.' Ibn al-Mubārak said: 'The hadith of Sālim from his father—affirming the raising the hands [throughout the prayer]—is definitely established but the hadith of Ibn Masʿūd is not established.' Likewise (ii) *I prayed with the Messenger of Allah ﷺ and with Abū Bakr and ʿUmar* رضي الله عنهما *but none of them raised their hands except at the beginning of the prayer.*' The latter report is broken-chained and inauthentic."

I say, the hadith of Ibn Masʿūd is narrated by Abū Dāwūd and al-Tirmidhī who said this hadith was fair. Al-Nasā'ī narrated it through Ibn al-Mubārak with same the chain of transmission as the first two. What he relates from Ibn al-Mubārak, therefore, is harmless once the hadith is well-established through the narrative route we mentioned; the debate of al-Awzāʿī with Imam Abū Ḥanīfa is well-known.[1546] Moreover al-Ṭaḥāwī and, after him, al-Bayhaqī narrate with a sound chain from al-Aswad that he said *I saw ʿUmar b. al-Khaṭṭāb* رضي الله عنه *raise his hands at the beginning of the prayer and he did not do it again after that.* Al-Ṭaḥāwī also narrated that ʿAlī رضي الله عنه raised his hands only at the beginning of the prayer and not after.

He continued: "As for the hadith of Yazīd b. Abī Ziyād, from Ibn Abī Laylā, from al-Barā', that the Messenger of Allah ﷺ, whenever he began his prayer, would raise his hands near to his ears, and did not raise them

[1546]A locus classicus of Hanafi sources (*al-Mabsūṭ*, *al-Baḥr al-Rā'iq*, *al-ʿInāya*, *Lawāmiʿ al-Anwār al-Bahiyya*, al-Muwaffaq al-Makkī's *Manāqib Abī Ḥanīfa*, al-Zabīdī's *ʿUqūd al-Jawāhir al-Munīfa*, *Fawātiḥ al-Raḥamūt*, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, etc.) with a terminally flimsy chain: narrated by Ibn Mandah's teacher the Transoxianan *ḥāfiẓ* Abū Muḥammad al-Ḥārithī al-Bukhārī (weak per Abū Zurʿa and al-Khaṭīb, accused of forgery per Abū Saʿīd al-Rawwās, a forger per Aḥmad al-Sulaymānī and al-Maʿallamī al-Yamānī) in his *Musnad Abī Ḥanīfa*, from Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād al-Rāzī al-Ṭayālisī (weak per Abū Aḥmad al-Ḥākim, discarded per al-Dāraquṭnī and a forger per al-Khaṭīb), from the brilliant but untrustworthy *ḥāfiẓ* Sulaymān b. Dāwūd al-Shādhakūnī (a liar and forger per Ibn Maʿīn, Aḥmad, Ṣāliḥ Jazara, and Abū Ḥātim, thoroughly discarded by al-Bukhārī, Abū Dāwūd, and Ibn ʿAdī), who said he heard Ibn ʿUyayna narrate that al-Awzāʿī asked Abū Ḥanīfa why he and his followers did not raise hands in every integral of the prayer, to which he replied it was not firmly established from the Prophet ﷺ. How so, asked al-Awzāʿī, when he himself heard it from al-Zuhrī, from Sālim, from Ibn ʿUmar, from the Prophet ﷺ? Abū Ḥanīfa replied that he himself narrated from Ḥammād b. Abī Sulaymān, from Ibrāhīm al-Nakhaʿī, from ʿAlqama and al-Aswad, from Ibn Masʿūd, from the Prophet ﷺ, that the latter did not raise the hands after the initial opening of prayer. Al-Awzāʿī said: "I narrate to you from al-Zuhrī, from Sālim, from Ibn ʿUmar—and you tell me 'Ḥammād, from Ibrāhīm!'" Abū Ḥanīfa said: "Ḥammād had more *fiqh* than al-Zuhrī, Ibrāhīm had more *fiqh* than Sālim, ʿAlqama is not below Ibn ʿUmar in *fiqh*, al-Aswad has a lot of merit, and Ibn Masʿūd is Ibn Masʿūd!" Ibn al-Humām mentions it in *Fatḥ al-Qadīr* (1:270) and sources it to al-Ḥāzimī as cited by al-Qārī in *Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar* (p. 262-263, *al-Ṣaḥīḥ, aṣaḥḥ al-asānīd*) and *al-Mirqāt* (Maymaniyya 1309/1892 ed. 1:498-499). The principle that a chain of jurists is superior to a chain of memorizers is foundational in the Hanafi school but answers to up to sixteen criteria listed by ʿAbd al-Majīd al-Turkmānī in his *Dirāsāt fī Uṣūl al-Ḥadīth ʿalā Manhaj al-Ḥanafiyya* (p. 520-531, *wujūh al-tarjīḥ fīl-sanad*).

again after that, Imam al-Shāfiʿī said that some scholars deemed that Yazīd made a mistake and Imam Aḥmad said it was terminally flimsy." I say, if it is confirmed through other narrative routes, the weakness of this one is harmless. On the contrary, it can be used as auxiliary evidence.

He continued: "As for the hadith of Wakīʿ, from Ibn Abī Laylā, from al-Ḥakam, from Miqsam, from Ibn ʿAbbās; and from Nāfiʿ, from Ibn ʿUmar رضي الله عنهم that they both [Ibn ʿAbbās and Ibn ʿUmar] said that the Messenger of Allah ﷺ said: *The hands are raised in seven spots: when starting the prayer, when turning to the Qibla, on Ṣafā and Marwa, at the Two Stations [ʿArafa and Muzdalifa], and at the [last] two Stoning-stations*: it is not correctly attributed to the Prophet ﷺ. The sound narration is that it is a saying of Ibn ʿUmar and Ibn ʿAbbās." I say, even if we hypothetically assume that it is not raised up to the Prophet ﷺ, it is enough for us to say it was pronounced by the Companions, since in the latter case it still has the status of a raised Prophetic hadith as such a statement is not made on the basis of opinion. What then when al-Ṭabarānī narrates it with his chain from Ibn Abī Laylā, from al-Ḥakam, from Miqsam, from Ibn ʿAbbās, from him ﷺ, thus: *The hands are not raised except in seven spots: when one begins the prayer, when one enters the Sacred Mosque and first sets eyes on the Kaʿba, when one stands on Ṣafā and Marwa, when one stands with the people at ʿArafa on the eve [of ʿĪd], at the joining [of the prayers, i.e. Muzdalifa], and at the [last] two stations of stoning the Jamra.* Al-Bukhārī mentioned it without chain in his monograph *Rafʿ al-Yadayn* and said: "Wakīʿ said on the authority of Ibn Abī Laylā, from al-Ḥakam, from Miqsam, from Ibn ʿAbbās, from him ﷺ: *The hands are not raised except in seven spots: when beginning the prayer, when facing the Kaʿba, on Ṣafā and Marwa, on ʿArafāt, at the joining [i.e. Muzdalifa], and at the two stations of the [last] two stonings.*

He continued: "As for the hadith al-Bayhaqī cited in the *Khilāfiyyāt* from the narration of ʿAbd Allāh b. ʿAwf al- Kharrāz: Mālik narrated to us, from al-Zuhrī, from Sālim, from his father, that *the Prophet ﷺ would raise his hands, etc., then did not raise them again after that.*"[1547] I say, the opposite is authentically related from him, so this one is taken as abrogating the first one. Thus the statement of Ibn al-Qayyim [that it is a patent forgery] is rejected.

[1547]The continuation of Ibn al-Qayyim's sentence is, "whoever has the slightest inkling of Hadith even from a distance bears witness that it is forged." There is enough firmly-etsblished transmission on this issue to put it to rest, see the next note and note 454.

He continued: "The hadith of Ibn al-Zubayr that *the Messenger of Allah ﷺ would raise his hands at the beginning of the prayer then he would not raise them again after that* is also forged." I say, this is rejected since it conforms to what is related from Ibn Masʿūd ﷺ and others, and the mere assumption that it is fabricated without any flaw in its chain of transmission is preposterous.

He continued: "A report was fabricated by Muḥammad b. ʿUkāsha al-Kirmānī, from Anas ﷺ, claiming that the latter said: *Whoever raises his hands upon bowing down, his prayer is not valid.* May Allah curse its forger!" I say, if it were authentic, it would be understood to mean that his prayer is not perfect.[1548]

Section [39: People called by their mothers' names on Resurrection]

He continued: "Also false is the report *On the Day of Resurrection people will be summoned by [the names of] their mothers (ummahātihim) and not their fathers.*"[1549] I say: Muḥammad b. Kaʿb said that by *their imam* [in the verse ﴿*On the day We shall summon all men with their imam (bi-imāmihim)*﴾ (17:71)] reportedly means "with their mothers,"[1550] for three different types of wisdom: first, for the sake of ʿĪsā ﷺ; second, for the honor of al-Ḥasan and al-Ḥusayn رضي الله عنهما; and third, so that illegitimate children would not be disgraced. Al-Baghawī mentions all of the above in his exegesis *Maʿālim al-Tanzīl*. Ibn al-Qayyim comments "The authentic hadiths convey the opposite. Al-Bukhārī said in his *Ṣaḥīḥ*: 'Chapter: People shall be summoned by the names of their fathers on the Day of Resurrection.' Then he mentioned the hadith *A flag shall be hoisted for*

[1548] *I.e.* in the Hanafi school. Raising the hands before and after bowing is a sunna of prayer in the Shāfiʿī and Hanbali schools. See also Muḥammad b. ʿAbd al-Kabīr al-Kattānī's *Rafʿ al-Yadayn fil-Ṣalāt fil Mawāṭin al-Thalātha: al-Iḥrām wal-Rukūʿ wal-Qiyām minh.* As for raising the hands in supplication (including inside prayer), it is mentioned in about 100 different Prophetic hadiths collected by al-Suyūṭī in his monograph *Faḍḍ al-Wiʿāʾ fī Aḥādīth Rafʿ al-Yadayn fil-Duʿāʾ* in which he also showed that that report epitomizes the hadith type known as "mass-transmitted in meaning" *(mutawātir maʿnawī).*

[1549] *People on the Day of Resurrection shall be called by the names of their mothers because Allah shall conceal them* [*i.e.* from the shame of their illegitimacy]. Narrated from Anas and ʿĀ'isha by al-Ṭabarānī, Ibn ʿAdī (1:17 *munkar*), Ibn al-Jawzī in the *Mawḍūʿāt*, and others through Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭabarī whom Ibn Ḥibbān declared *munkar al-ḥadīth jiddan* while al-Sakhāwī in the *Maqāṣid* said "it has multiple paths of transmission, all of them weak." Al-Rāzī adduces it in his *Tafsīr* (21:17) but al-Qurṭubī rejects it (Turkī ed. 13:131) on the basis of the *Ṣaḥīḥayn* hadith from Ibn ʿUmar cited by Ibn al-Qayyim.

[1550] Narrated by al-Baghawī in his *Tafsīr* under verse 17:71, of which al-Ḥasan's (non-canonical) reading reads *bi-kitābihim.* Al-Zamakhsharī said in his *Kashshāf* that the claim of *imām* (leader or record) as a plural for *umm* (mother) is among the innovative exegeses (*min bidaʿ al-tafāsīr*). Cf. al-Suyūṭī, *Itqān* (King Fahd ed. 6:2294, Type 78: Qualifications and ethics of the exegete).

every traitor on the Day of Resurrection in proportion to his betrayal; and it shall be said: this is the treachery of So-and-so, son of So-and-so. There are other reports on the topic."[1551] I say: it is possible to reconcile the two statements by considering that each applies in a different context.[1552] Allah knows best.

Section [40: Miscellaneous forgeries]

He [Ibn al-Qayyim] continued: "Also false are the following reports:

- "The Messenger of Allah ﷺ attended a recital *(samāʿ)* and danced until his shirt was ripped.[1553] May Allah curse its forger, what brazen lying!

- "*If one of you thought the best of a rock, it would benefit him.*[1554] This is among the forgeries of polytheists and idol-worshippers." It has been discussed.

- "*Seek might among the poor for they shall have their own nation the Day of Resurrection (q.v.).* Forged." Not so, as already discussed.

- *"Whoever falls passionately in love but remains chaste and keeps his love secret then dies, he is a shahīd" (q.v.).*[1555] I have already shown that the latter hadith is not fabricated.

- *"Whoever eats with someone who is forgiven shall also be forgiven.* Forged." This is true, as previously discussed. He continued: "At best all that was narrated concerning the latter report is a vision someone saw in a dream." I say, dreams are irrelevant when it comes to establishing the authenticity of a hadith of the Prophet ﷺ.[1556]

- "*Whoever cuts his nails alternately (mukhālifan) shall never suffer ophthalmia (q.v.).* Among the most odious of forgeries." I have discussed it already.[1557]

[1551]Such as *Verily you will be summoned on the Day of Resurrection by your names and the names of your fathers, so give yourselves beautiful names.* Narrated with a good but *mursal* chain (missing a *Tābiʿī* link) by Aḥmad, Abū Dāwūd, Ibn Ḥibbān and others.

[1552]E.g., "it is possible that Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī meant the illegitimate children." Ibn ʿAjība, *al-Baḥr al-Madīd* (under 17:71).

[1553]See entry, *The viper of desire bit my liver.*

[1554]See entries *If one of you thought the best of a rock, Allah would surely benefit him with it* and *Whoever is told that Allah mentioned something that has a special merit...*

[1555]To our knowledge no-one preceded Ibn al-Qayyim and his teacher Ibn Taymiyya in the claim that this hadith is forged.

[1556]This is not an absolute rule, as illustrated by Muslim, al-Tirmidhī, and al-Bayhaqī's narrations of hadith scholars questioning the Prophet ﷺ in dream. See the section "Seeing the Prophet ﷺ and Authenticating Hadith" in our *Sunna Principles I* (p. 159-165).

[1557]See also entry *Cutting fingernails.*

- *"When your mother calls you while you are praying, answer her; but when your father calls do not.* ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abān al-Qurashī al-Umawī narrates it; al-Bukhārī said that he was discarded, while Ibn Maᶜīn and others called him an arch-liar who narrated fabrications.

- "Likewise Jābir's report on *tashahhud* that starts with *In the Name of Allah, greetings to Allah…* which Ḥumayd b. al-Rabīᶜ narrates from Abū ᶜĀṣim, from Ibn Jurayj, from Abū al-Zubayr, from him. Ibn Maᶜīn said this Ḥumayd is an arch-liar and al-Nasā'ī called him worthless." I say, this implies that the hadith is weak, not that it is forged. How could it be forged when al-Ṭabarānī narrates in *al-Kabīr* and *al-Awsaṭ* from Ibn al-Zubayr that the Prophet ﷺ said:

In the Name of Allah and with Allah, the best of Names!
Greetings to Allah….[1558]

The erudite scholar Ibn al-Jazarī mentioned it in *al-Ḥiṣn*, a book in which he committed himself to mention only sound reports.

And Allah knows best what is correct. Blessings and peace on our liegelord Muḥammad, his Family, and his Companions!

[1558]Narrated by al-Bazzār (6:188 §2229=al-Haythamī, *Kashf al-Astār* 1:272 §562) and al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* (3:270 §3116) who said it comes exclusively through Ibn Lahīᶜa cf. al-Haythamī (2:141-142), and he is weak, especially when he differs from other reports, cf. Ibn Ḥajar, *Talkhīṣ al-Ḥabīr* (1:478-479 §412). The report has a weak corroborant from Jābir narrated by al-Ḥākim and al-Bayhaqī with a broken chain, and another one from Ibn ᶜUmar by Ibn ᶜAdī and Ibn Ḥibbān in their books of weak narrators cf. *Talkhīṣ* (1:478-481 §410).

Bibliography

ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal. *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*. See Aḥmad b. Ḥanbal, *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*.

———. *Kitāb al-Sunna lil-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Ed. ʿAbd Allāh b. Ḥasan b. Ḥusayn Āl al-Shaykh. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Salafiyya, 1349/1930.

———. *al-Sunna lil-Imām ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal*. Ed. Abū Hājar Muḥammad al-Saʿīd b. Basyūnī Zaghlūl. "4th ed." Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424/2002.

———. *Kitāb al-Sunna lil-Imām Abī ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh ibn Imām Ahl al-Sunna Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī*. Ed. Muḥammad b. Salīm b. Sālim al-Qaḥtānī. 2 vols. 4th ed. Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1416/1996.

ʿAbd b. Ḥumayd b. Naṣr al-Kissī, Abū Muḥammad. *al-Muntakhab min Musnad ʿAbd b. Ḥumayd* [*al-Musnad al-Ṣaghīr*]. Ed. Ṣubḥī al-Badrī al-Sāmarrā'ī and Maḥmūd Muḥammad Khalīl al-Ṣaʿīdī. Cairo: Maktabat al-Sunna, 1408/1988.

———. *al-Muntakhab min Musnad ʿAbd b. Ḥumayd*. Ed. Muṣṭafā al-ʿAdawī. 2 vols. 2nd ed. Riyadh: Dār Balansia, 1423/2002.

ʿAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī Ibn al-Kharrāṭ, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. ʿAbd al-Raḥmān al-Azdī. *al-Aḥkām al-Wusṭā min Ḥadīth al-Nabī* ﷺ. Ed. Ḥamdī al-Salafī and Ṣubḥī al-Samarrā'ī. 4 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1416/1995.

———. *al-ʿĀqiba fī Dhikr al-Mawt wal-Ākhira*. Ed. Khaḍir Muḥammad Khaḍir. Kuwait: Maktabat Dār al-Aqṣā, 1986.

ʿAbd al-Munʿim, Maḥmūd ʿAbd al-Raḥmān. *Muʿjam al-Muṣṭalaḥāt wal-Alfāẓ al-Fiqhiyya*. 3 vols. Cairo: Dār al-Faḍīla, [1419/1999].

ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī, Abū Bakr. *al-Muṣannaf*. With Maʿmar b. Rāshid al-Azdī's *Kitāb al-Jāmiʿ*. 12 vols. Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983.

Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ashʿath al-Azdī al-Sijistānī. *al-Marāsīl*. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1988.

———. *Risāla ilā Ahl Makka*. See Abū Ghudda, *Thalāth Rasā'il fī ʿIlm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*.

———. *Sunan*. 5 vols. Ed. Muḥammad ʿAwwāma. 2nd ed. Jeddah: Dār al-Qibla lil-Thaqāfat al-Islāmiyya; Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 1425/2004.

Abū Ghudda, ʿAbd al-Fattāḥ. *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunna wa-ʿUlūm al-Ḥadīth*. 4th ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya; Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1416/1995.

———. *al-Rasūl al-Muʿallim wa-Asālībuhu fīl-Taʿlīm*. 2nd ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1997.

———. *Ṣafaḥāt min Ṣabr al-ʿUlamā' ʿalā shadā'id al'ʿilm wal-taḥṣīl*. 4th ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya; Beirut: Dār al-Qalam, 1414/1994.

———, ed. *Thalāth Rasā'il fī Faḍl al-Duʿā' wa-Rafʿ al-Yadayni fīh*. Comprising Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ahdal's *Sunniyyat Rafʿ al-Yadayn fīl-Duʿā' baʿd al-Ṣalāt*; Aḥmad b. al-Ṣiddīq al-Ghumārī's *al-Minaḥ al-Maṭlūba fī Istiḥbāb Rafʿ al-Yadayn fīl-Duʿā' baʿd al-Ṣalawāt al-Maktūba*; and Muḥammad Hāshim b. ʿAbd al-Ghafūr al-Tattawī al-Sindī's *Mukhtaṣar al-Tuḥfāt al-Marghūba fī Afḍaliyyat al-Duʿā' baʿd al-Maktūba*. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1417/1997.

———, ed. *Thalāth Rasā'il fī ʿIlm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Comprising Abū Dāwūd, *Risāla ilā Ahl Makka*; Abū al-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Shurūṭ al-A'imma al-Sitta*; and Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Ḥāzimī, *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1417/1997.

———. *al-ʿUlamā' al-ʿUzzāb Uzzāb al-Ladhīna Ātharū al-ʿIlma ʿalā al-Zawāj*. 4th ed. Beirut and Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1996.

———, ed. See Ibn al-Qayyim, *al-Manār al-Munīf*; al-Jazā'irī, *Tawjīh al-Naẓar*; al-Kawtharī, *Fiqh Ahl al-ʿIrāq*; al-Laknawī; al-Nuʿmānī; al-Qārī, *al-Maṣnūʿ*; al-Tahānawī, *Qawāʿid*.

Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1413/1993.

Abū al-Layth al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm. *Bustān al-ʿĀrifīn*.

———. *Tafsīr al-Samarqandī al-musammā Baḥr al-ʿUlūm*. Ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ et al. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1993.

———. *Tanbīh al-Ghāfilīn*. Ed. al-Sayyid al-ʿArabī. al-Manṣūra: Maktabat al-Īmān, 1415/1994.

Abū Nuʿaym al-Aṣbahānī, Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad. *al-Arbaʿīn ʿalā Madhhab al-Mutaḥaqqiqīn min al-Ṣūfiyya*. With Sharaf al-Dīn al-Maqdisī's *al-Arbaʿīn fī Faḍl al-Duʿā' wal-Dāʿīn: al-Juz' al-Khāmis*. Ed. Badr b. ʿAbd Allāh al-Badr. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1993.

———. [*al-Muntakhab min*] *Dalā'il al-Nubuwwa*. Ed. Muḥammad Rawwās Qalʿajī and ʿAbd al-Barr ʿAbbās. 2 vols. in 1. 4th ed. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1999.

———. *Faḍā'il al-Khulafā' al-Arbaʿa wa-Ghayrihim*. Ed. Ṣāliḥ b. Muḥammaad al-ʿAqīl. Medina: Dār al-Bukhārī lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1417/1997.

———. *Ḥilyat al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*. 10 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1399/1979. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1409/1988.

———. *Kitāb Dhikr Akhbār Aṣbahān*. 2 vols. Leiden: E.J. Brill, 1931-1934. Rept. [Qum]: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.

———. *Mawsūʿat al-Ṭibb al-Nabawī*. Ed. Muṣṭafā Khiḍr Dūnmaz. 2 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1427/2006.

Abū Saʿd al-Naysābūrī, ʿAbd al-Malik b. Abī ʿUthmān Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kharkūshī. *Sharaf al-Muṣṭafā* ﷺ. Ed. Abū ʿIṣām Nabīl b. Hāshim al-Ghamrī Āl Bā ʿAlawī. 6 vols. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1424/2003.

Abū al-Shaykh al-Aṣbahānī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jaʿfar b. Ḥayyān al-Anṣārī. *Akhlāq al-Nabī* ﷺ *wa-Ādābuh*. Ed. ʿIṣām al-Dīn Sayyid al-Ṣabābiṭī. 2nd ed. Cairo: al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1413/1993.

———. *Kitāb al-Amthāl fīl-Ḥadīth al-Nabawī ṣallā Allāh ʿalayh wa-sallam*. Ed. ʿAbd al-ʿAlī ʿAbd al-Majīd. 2 vols. in 1. Bombay: al-Dār al-Salafiyya, 1402/1982.

———. *Kitāb al-ʿAẓama*. Ed. Riḍā' Allāh b. Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī. 5 vols. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1408-1411/1988-1991.

———. *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn fī Aṣbahān wal-Wāridīn ʿalayhā*. Ed. ʿAbd al-Ghafūr ʿAbd al-Ḥaqq Ḥusayn al-Balūshī. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1987-1992.

Abū Shahba, Muḥammad. *al-Isrā'īliyyāt wal-Mawḍūʿāt fī Lutub al-Tafsīr*. 4th ed. Cairo: Maktabat al-Sunna, 1408/1988.

Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad b. Abī al-Ḥasan ʿAlī. *Qūt al-Qulūb fī Mumalat al-Maḥbūb wa-Waṣf Ṭarīq al-Murīd li-Maqām al-Tawḥīd*. 2 vols. in 1. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Maymaniyya, 1310/1893.

Abū ʿUbayd, see al-Qāsim b. Sallām.

Abū Yaʿlā al-Mawṣilī, Aḥmad b. ʿAlī b. al-Muthannā al-Tamīmī. *Musnad*. 14 vols. Ed. Ḥusayn Salīm Asad. 2nd ed. Damascus: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1410/1989-1990.

Abū Yūsuf, Yaʿqūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī. *Kitāb al-Āthār*. Ed. Abū al-Wafā al-Afghānī. Hyderabad Deccan: Iḥyā' al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1355/1936.

———. *Kitāb al-Kharāj*. Ed. Muḥammad al-Manāṣīr. Amman: Dār Kunūz al-Maʿrifat al-ʿIlmiyya, 1430/2009.

Abū Zurʿa. *Su'ālāt al-Bardhaʿī*. See al-Hāshimī, Saʿdī. *Abū Zurʿat al-Rāzī wa-Juhūduh*.

al-Adnahwī, Aḥmad b. Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Ed. Sulaymān b. Ṣāliḥ al-Khazzī. Medina: Maktabat al-ʿUlūm wal-Ḥikam, 1417/1997.

al-ʿAdawī, Ṣafā' al-Ḍawwī Aḥmad. *Ihdā' al-Dībāja bi-Sharḥ Sunan Ibn Mājah*. 5 vols. Manama: Dār al-Yaqīn, 2001.

al-Aḥdab, Khaldūn. *Zawā'id Tārīkh Baghdād ʿalā al-Kutub al-Sitta*. 10 vols. Damascus: Dār al-Qalam, 1996.

al-Ahdal. *Sunniyyat Rafʿ al-Yadayn fīl-Duʿā' baʿd al-Ṣalāt*. See Abū Ghudda, *Thalāth Rasā'il fī Faḍl al-Duʿā'* and al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Ṣaghīr*.

Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal. *al-ʿIlal wa-Maʿrifat al-Rijāl ʿan al-Imām Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal raḥimah Allāh* [*Riwāyat Abū Bakr al-Marwazī*]. Ed. Waṣīy Allāh Muḥammad ʿAbbās. Bombay: al-Dār al-Salafiyya, 1408/1988.

———. *Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥāba*. Ed. Waṣīy Allāh b. Muḥammad ʿAbbās. 2 vols. Mecca: Jāmiʿat Umm al-Qurā, 1403/1983.

———. *Kitāb al-ʿIlal wa-Maʿrifat al-Rijāl* [*Riwāyat ʿAbd Allāh b. Aḥmad*]. Ed. Waṣīy Allāh Muḥammad ʿAbbās. 4 vols. Riyadh: Dār al-Khānī, 1422/2001.

———. *Masā'il al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal wa-Isḥāq b. Rāhūyah bi-Riwāyat Isḥāq b. Manṣūr al-Marwazī*. Ed. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Zāḥim et al. 10 vols. Medina: al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, 1425/2004.

———. *al-Musnad*. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ et al. 50 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1999-2001.

———. *al-Musnad*. With al-Muttaqī al-Hindī's *Kitāb Muntakhab Kanz al-ʿUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wal-Afʿāl*. 6 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Maymaniyya, 1895.

———. *al-Musnad*. Ed. Aḥmad Shākir and Ḥamza Aḥmad al-Zayn. 20 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1995.

———. *al-Waraʿ*. Ed. Muḥammad al-Ḥamūd. Kuwait: al-Dār al-Salafiyya, 1988.

———. *al-Zuhd*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1420/1999.

al-ʿAjlūnī al-Jarrāḥī al-Dimashqī, Ismāʿīl b. Muḥammad Jarrāḥ b. ʿAbd al-Hādī. *Kashf al-Khafā wa-Muzīl al-Ilbās ʿammā Ishtahara min al-Aḥādīth ʿalā Alsinat al-Nās*. 2 vols. Ed. Yūsuf al-Ḥājj Maḥmūd Aḥmad. Damascus: Maktabat al-ʿIlm al-Ḥadīth, 1422/2001.

al-Ājurrī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn. *Dhamm al-Liwāṭ*. Ed. Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Cairo: Maktabat al-Qur'ān, 1990.

———. *Kitāb al-Ghurabā'*. Ed. Badr al-Badr. Kuwait: Dār al-Khulafā' lil-Kitāb al-Islāmī, 1403/1983.

———. *Kitāb al-Sharīʿa*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Sulaymān al-Dumayjī. 6 vols. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418/1997.

———. *al-Sharīʿa*. Ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1417/1996.

al-ʿAlā'ī al-Dimashqī, Ṣalāḥ al-Dīn Abū Saʿīd Khalīl b. Kaykaldī. *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ li-mā ʿUriḍa ʿalayh min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* [=*Risālat al-Mawḍūʿāt*]. Ed. Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ. Beirut: Dār al-Imām Muslim, 1410/1990.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir b. Nūḥ. *Ādab al-Zafāf fīl-Sunnat al-Muṭahhara*. New revised ed. Amman: al-Maktabat al-Islāmiyya, 1409/1989.

———. *Manāsik al-Ḥajj wal-ʿUmra fīl-Kitāb wal-Sunna wa-Āthār al-Salaf wa-Sard mā Alḥaq al-Nās bihā min al-Bidaʿ*. New ed. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1420/1999,

———. *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa wal-Mawḍūʿa wa-Atharuhā al-Sayyi' fīl-Umma*. New ed. 14 vols. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1412/1992.

———. *Tamām al-Minna fīl-Taʿlīq ʿalā* Fiqh al-Sunna. 2nd ed. Riyadh: Dār al-Rāya, 1408/1988.

ʿAlī, Jawād. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʿArab qabl al-Islām*. 10 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1413/1993.

al-Ālūsī, Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd b. ʿAbdallāh. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wal-Sabʿ al-Mathānī*. 30 vols. in 15. Cairo: Idārat al-Ṭibāʿat al-Munīriyya, 1345/1926. Rept. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, [1970?].

al-Āmidī, ʿAlī b. Muḥammad *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Ed. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī. 4 vols. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1423/2003.

al-Amīr al-Kabīr Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Sinbāwī al-Mālikī. *al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba ʿalā Khayr al-Bariyya* ﷺ. Ed. Zuhayr al-Shāwīsh. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

Amīr Bādishāh al-Ḥusaynī, Muḥammad Amīn. *Taysīr al-Taḥrīr Sharḥ Kitāb al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh bayn Iṣṭilāḥay al-Ḥanafiyya wal-Shāfiʿiyya li-Ibn al-Humām*. 4 vols.

al-ʿĀmirī al-Ghazzī, Aḥmad b. ʿAbd al-Karīm. *al-Jidd al-Ḥathīth fī Bayān Mā Laysa bi-Ḥadīth*. Ed. Abū ʿAbd al-Raḥmān Fawwāz Aḥmad Zamarlī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1418/1997.

al-Anṣārī, see Zakariyyā al-Anṣārī.

al-ʿAnsī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Maṣniʿī. *Miṣbāḥ al-Arīb fī Taqrīb al-Ruwāt al-Ladhīna Laysū fī Taqrīb al-Tahdhīb*. 3 vols. Ṣanʿā': Maktabat Ṣanʿā' al-Athariyya and al-Fārūq al-Ḥadītha lil-Ṭibāʿa wal-Nashr, 1426/2005.

al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. 2 vols. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut and Sidon: al-Maktabat al-ʿAṣriyya, 1995.

———. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Musallin*. Ed. Helmut Ritter. 3rd ed. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980. Reprint of the Istanbul 1929-1930 edition.

al-ʿAskarī, Abū Aḥmad al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Saʿīd b. Ismāʿīl. *Kitāb Akhbār al-Muṣaḥḥifīn*. Ed. Ibrāhīm Ṣāliḥ. Damascus: Dār al-Bashā'ir, 1416/1995.

———. *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn*. Ed. Maḥmūd Aḥmad Mīra. Cairo: al-Maṭbaʿat al-ʿArabiyya al-Ḥadītha, 1402/1982.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl b. Saʿīd. *al-Awā'il*. Ed. Walīd Qaṣṣāb and Muḥammad al-Miṣrī. 2 vols. 2nd ed. Riyadh: Dār al-ʿUlūm lil-Ṭibāʿa wal-Nashr, 1401/1981.

———. *Kitāb Jamharat al-Amthāl*. Ed. Aḥmad ʿAbd al-Salām and Abū Hājar Muḥammad Saʿīd b. Basyūnī Zaghlūl. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1408/1988.

al-ʿAsqalānī. See Ibn Ḥajar, Aḥmad b. ʿAlī al-ʿAsqalānī.

al-Ayyūbī al-Madanī, Muḥammad ʿAbd al-Bāqī. *al-Manāhil al-Salsala fīl-Aḥādīth al-Musalsala*. Damascus: Dār Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn, 1976.

al-Aʿẓamī, Muḥammad Ḍiyā' al-Raḥmān. *al-Minnat al-Kubrā Sharḥ wa-Takhrīj al-Sunan al-Ṣughrā lil-Bayhaqī*. 9 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1422/2001.

al-Aʿẓamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥaddithīn*. With Muslim b. al-Ḥajjāj, *Kitāb al-Tamyīz*. 3rd ed. Riyadh: Maktabat al-Kawthar, 1410/1990.

al-Azharī, Muḥammad b. al-Bashīr Ẓāfir. *Taḥdhīr al-Muslimīn min al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa ʿalā Sayyid al-Mursalīn*. Ed. Muḥyī al-Dīn Mustū. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr; Medina: Maktabat Dār al-Turāth, 1405/1985.

al-ʿAẓīm Ābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaqq. *ʿAwn al-Maʿbūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. 14 vols. in 7. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d. Includes Abū Dāwūd's *Sunan*.

———. *Ghunyat al-Almaʿī*. See al-Ṭabarānī's *Muʿjam al-Ṣaghīr*.

al-ʿAzīzī, ʿAlī b. Aḥmad b. Nūr al-Dīn Muḥammad. *al-Sirāj al-Munīr Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr fī Ḥadīth al-Bashīr al-Nadhīr* ﷺ. 3 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Khayriyya, 1304/1887.

al-ʿAẓm, Jamīl. *Uqūd al-Jawhar fī Tarājim Man lahum Khamsūn Taṣnīfan fa-Akthar.* Beirut: al-Maṭbaʿat al-Ahlliyya, 1326/1908.

al-Baghawī, Muḥyī al-Sunna Rukn al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masʿūd b. Muḥammad al-Farrāʾ. *al-Anwār fī Shamāʾil al-Nabī al-Mukhtār.* Ed. Ibrāhīm al-Yaʿqūbī. 2 vols. Damascus: Dār al-Maktabī, 1416/1995.

———. *Maṣābīḥ al-Sunna.* Ed. Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī et al. 4 vols. Beirut : Dār al-Maʿrifa, 1407/1987.

———. *Sharḥ al-Sunna.* Ed. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ and Zuhayr al-Shāwīsh. 16 vols. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983.

———. *Tafsīr al-Baghawī al-musammā Maʿālim al-tanzīl.* Ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420/2000.

al-Bājūrī, Ibrāhīm b. Muḥammad. *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd.* Ed. ʿAbd a-l-Salām b. ʿAbd al-Hādī Shannār. Damascus: Maktabat Dār al-Bayrūtī, 1423/2002.

al-Bakrī al-Dimyāṭī, Abū Bakr ʿUthmān b. Muḥammad Shaṭṭā. *Ḥāshiyat Iʿānat al-Ṭālibīn ʿalā Ḥall Alfāẓ Fatḥ al-Muʿīn li-Sharḥ Qurrat al-ʿAyn bi-Muhimmāt al-Dīn.* Ed. Muḥammad Sālim Hāshim. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1995.

al-Barzanjī al-Shahrazūrī al-Madanī, Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl b. ʿAbd al-Sayyid b. ʿAbd al-Rasūl. *Sadād al-Dīn wa-Sidād al-Dayn.* Medina: Dār al-Madīnat al-Munawwara, 1419/1998.

———. *al-Sanā wal-Sanūt fīmā Yataʿallaq bil-Qunūt.* Ed. Muḥammad al-Ṭayyib al-Hindī. Damascus: Maktabat Dār al-Farfūr, 1420/2000.

Bāshanfar, Saʿīd b. ʿAbd al-Qādir. *Dalāʾil al-Nubuwwa.* 4 vols. in 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424/2003.

al-Baṣrī al-Muʿtazilī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ṭayyib. *Kitāb al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh.* Ed. Muḥammad Ḥamīdullāh et al. 2 vols. Damascus: Institut Français de Damas, 1384-1385/1964-1965.

al-Battanūnī, ʿAlī b. ʿUmar. *al-Sirr al-Ṣafī fī Manāqib Shams al-Dīn Muḥammad al-Ḥanafī.* 2 vols. in 1. King Saʿūd University Library Ms. 1149 922/SB.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Allah's Names and Attributes: al-Asmāʾ wal-Ṣifāt. Excerpts.* Trans. Gibril Fouad Haddad. Islamic Doctrines and Beliefs Vol. 4. Fenton, Michigan: As-Sunna Foundation of America, 1999.

———. *al-Asmāʾ wal-Ṣifāt.* Ed. ʿAbd Allāh al-Ḥāshidī. 2 vols. Riyad: Maktabat al-Sawādī, 1993.

———. *al-Asmāʾ wal-Ṣifāt.* Ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d. Rpnt. of the 1358/1939 Cairo edition.

———. *Dalāʾil al-Nubuwwa wa-Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa.* 7 vols. Ed. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985.

———. *Faḍāʾil al-Awqāt.* Ed. ʿAdnān ʿAbd al-Raḥmān Mājid al-Qaysī. Mecca: Maktabat al-Manāra, 1990.

———. *al-Iʿtiqād wal-Hidāya ilā Sabīl al-Rashād.* Ed. Abū ʿAbd Allāh Aḥmad b. Ibrāhīm Abū al-ʿAynayn. Riyadh: Dār al-Faḍīla, 1420/1999.

———. *al-Iʿtiqād ʿalā Madhhabi al-Salaf Ahl al-Sunnati wal-Jamāʿa.* Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīda, 1981; "2nd ed." Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986.

———. *al-Madkhal ilāl-Sunan al-Kubrā.* Ed. Muḥammad Ḍiyāʾ al-Raḥmān al-Aʿẓamī. Kuwait: Dār al-Khulafāʾ lil-Kitāb al-Islāmī, 1984. 2nd ed. 2 vols. Riyadh: Maktabat Aḍwāʾ al-Salaf, 1990.

———. *Manāqib al-Shāfiʿī.* Ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr. 2 vols. Cairo: Dār al-Turāth, 1390/1970.

———. *Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār.* Ed. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. 15 vols. Aleppo and Cairo: Dār al-Waʿī, 1411/1991.

———. [*Shuʿab al-Īmān*]. *al-Jāmiʿ li-Shuʿab al-Īmān*. 14 vols. Ed. ʿAbd al-ʿAlī ʿAbd al-Ḥamīd Ḥāmid. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1423/2003.

———. *Shuʿab al-Īmān*. 9 vols. Ed. Abū Hājar Muḥammad al-Saʿīd b. Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1421/2000.

———. *al-Sunan al-Kubrā*. With Ibn al-Turkmānī's *al-Jawhar al-Naqy*. 10 vols. Hyderabad, Deccan: Maṭbaʿat Majlis Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1355/1937.

———. *al-Sunan al-Ṣughrā*. Ed. Ḍiyā' al-Raḥmān al-Aʿẓamī. Medina: Maktabat al-Dār, 1989. See also al-Aʿẓamī, *al-Minnat al-Kubrā*.

———. *al-Zuhd al-Kabīr*. Ed. ʿĀmir Aḥmad Ḥaydar. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1996.

al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ʿUmar b. ʿAbd al-Khāliq al-ʿUtaykī. *al-Baḥr al-Zakhkhār al-Maʿrūf bi-Musnad al-Bazzār*. 15 vols. Ed. Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh and ʿĀdil b. Saʿd. Beirut: Mu'assasat ʿUlūm al-Qur'ān; Medina: Maktabat al-ʿUlūm wal-Ḥikam, 1409-1427/1988-2006.

al-Biqāʿī al-Khurbāwī al-Dimashqī al-Miṣrī, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm b. ʿUmar b. Ḥasan al-Rubāṭ. *Aswāq al-Ashwāq*. Rabat Royal Library Ms 3324.

al-Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. al-Mughīra al-Juʿfī. *al-Adab al-Mufrad*. Ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī. 3rd ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1989.

———. *Khalq Afʿāl al-ʿIbād wal-Radd ʿalā al-Jahmiyya wa-Aṣḥāb al-Taʿṭīl*. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1411/1990.

———. *Khalq Afʿāl al-ʿIbād wal-Radd ʿalā al-Jahmiyya wa-Aṣḥāb al-Taʿṭīl*. Ed. Fahd b. Sulaymān al-Fuhayd. 2 vols. Dūma (Syria) and Riyiadh: Dār Aṭlas al-Khaḍrā', 1425/2005.

———. *Kitāb Rafʿ al-Yadayn fil-Ṣalāt*. Ed. Badīʿ al-Dīn al-Rāshidī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1416/1996.

———. *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ: wa-Huwa al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalayh wa-sallam wa-Sunanih wa-Ayyāmih*. 2nd ed. 8 vols. in 3. Ed. Muḥammad al-Zuhrī al-Ghamrāwī. Bulāq: al-Maṭbaʿat al-Kubrā al-Amīriyya, 1314/1896. Rept. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Maymūniyya [Muṣṭafā Bābā al-Ḥalabī et al.], 1323/1905.

———. *al-Tārīkh al-Kabīr*. 8 vols. in 4. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1361/1942. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

al-Būṣīrī al-Kinānī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Abī bakr b. Ismāʿīl b. Salīm b. Qāymāz. *Itḥāf al-Khiyarat al-Mahara bi-Zawā'id al-Masānīd al-ʿAshara*. Ed. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm et al. Riyadh : Dār al-Waṭan lil-Nashr, 1420/1999.

———. *Miṣbāḥ al-Zujāja fī Zawā'id Ibn Mājah*. Ed, ʿAwaḍ b. Aḥmad al-Shahrī. 2 vols. Medina: al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, 1425/2004.

al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd b. Mullā Ramaḍān. *Fiqh al-Sīrat al-Nabawiyya maʿ Mūjaz li-Tārīkh al-Khilāfat al-Rāshida*. 10th ed. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1991. Rept. 1419/1998.

al-Damīrī al-Qāhirī, Abū al-Baqā' Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Mūsā b. ʿĪsā b. ʿAlī. *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā*. With *Kitāb ʿAjā'ib al-Makhlūqāt wal-Ḥayawānāt wa-Gharā'ib al-Mawjūdāt* by Zakariyyā b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī. 2 vols. 2nd ed. Bulaq: Dār al-Ṭibāʿat al-ʿĀmira, 1284/1867.

al-Dānī al-Qurṭubī al-Umawī al-Ṣayrafī al-Muqri', Abū ʿAmr ʿUthmān b. Saʿīd b. ʿUthmān. *al-Bayān fī ʿAdd Āy al-Qur'ān*. Ed. Ghānim Qaddūrī al-Ḥamd. Kuwait: Markaz al-Makhṭūṭāt wal-Turāth wal-Wathā'iq, 1414/1994.

———. *al-Sunan al-Wārida fil-Fitan wa-Ghawā'ilihā wal-Sāʿa wa-Ashrāṭihā*. Ed, Riḍā' Allāh b. Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī. 6 vols. in 3. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1416/1995.

al-Daqqāq, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid b. Muḥammad al-Aṣbahānī. *Majlis Imlā' fī Ru'yat Allāh Tabāraka wa-Taʿālā*. With al-Daqqāq's *Muʿjam al-Mashāyikh* and *Mashyakhat Abī Ṭāhir b. Abī al-Ṣaqr Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Lakhmī al-Anbārī*. Ed. al-Sharīf Ḥātim b. ʿĀrif al-ʿAwnī. Riyadh: Maktabat al-Rushd and Sharikat al-Riyadh lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1418/1997.

al-Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿUmar b. Aḥmad b. Mahdī. *al-ʿIlal al-Wārida fīl Aḥādīth al-Nabawiyya*. 11 vols. Ed. Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī. Riyadh: Dār Ṭayba, 1405/1985.

———. *al-Mu'talif wal-Mukhtalif*. Ed. Muwaffaq b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Qādir. 5 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1406/1986.

———. *Kitāb al-Nuzūl*. With *Kitāb al-Ṣifāt*. Ed. ʿAlī b. Muḥammad b. Nāṣir al-Fuqayhī. N.p.: s.n., 1403/1983.

———. *Sunan*. With *al-Taʿlīq al-Mughnī ʿalā al-Dāraquṭnī* by Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-ʿAẓīm Ābādī. Ed. al-Sayyid ʿAbd Allāh Hāshim Yamānī al-Madanī. 4 vols. in 2. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1966. Rept. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1993.

———. *Sunan*. With *al-Taʿlīq al-Mughnī ʿalā al-Dāraquṭnī* by Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-ʿAẓīm Ābādī. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ et al. 6 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1424/2004.

al-Dārimī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Faḍl b. Bahrām. *Sunan al-Dārimī*. 2 vols. Ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Damascus: Dār al-Qalam, 1412/1991.

al-Daylamī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad. *Sīrat al-Shaykh al-Kabīr Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf al-Shīrāzī*. With Ibn Khafīf, *al-ʿAqīdat al-Ṣaḥīḥa*. Trans. Ibrāhīm al-Dusūqī. Cairo: al-Hay'at al-ʿĀmma li-Shu'ūn al-Maṭābiʿ al-Amīriyya, 1977.

al-Daylamī, Abū Manṣūr Shahradār b. Shīrūyah b. Shahradār b. Shīrūyah [Ibn al-Daylamī]. *Musnad al-Firdaws*. See *Kitāb Firdaws al-Akhbār*.

al-Daylamī, Abū Shujāʿ Shīrūyah b. Shahradār b. Shīrūyah b. Fanākhusrū. *Kitāb Firdaws al-Akhbār bi-Ma'thūr al-Khiṭāb al-Mukharraj ʿalā Kitāb al-Shihāb*. With *Tasdīd al-Qaws* by Ibn Ḥajar and *Musnad al-Firdaws* by Abū Manṣūr al-Daylamī. Ed. Fawwāz Aḥmad al-Zayralī and Muḥammad al-Muʿtaṣim Billāh al-Baghdādī. 5 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407/1987.

al-Dhahabī al-Dimashqī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUthmān b. Qaymāz al-Turkmānī al-Diyārbakrī al-Fāriqī. *Dīwān al-Ḍuʿafā wal-Matrūkīn*. 2 vols. Beirut: Dār al-Qalam, 1408/1988.

———. *Ḥuqūq al-Jār*. Ed. Abū Yaʿqūb Nash'at b. Kamāl al-Miṣrī. With the editor's *al-Dhayl ʿalā Ḥuqūq al-Jār*. Iskandariyya: Dār al-Baṣīra, n.d.

———. *Mīzān al-Iʿtidāl fī Naqd al-Rijāl*. 8 vols. Eds. ʿAlī Muḥammad Muʿawwad. and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995.

———. *al-Mughnī fīl-Ḍuʿafā'*. Ed. Nūr al-Dīn ʿItr. 2 vols. Qatar: Idārat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1987.

———. *Mukhtaṣar al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ghaffār*. Ed. Muḥammad Nāṣir al-Albānī. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412/1991.

———. *al-Mūqiẓa fī ʿIlm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. 3rd ed. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1998.

———. *Siyar Aʿlām al-Nubalā'*. Ed. Muḥibb al-Dīn al-ʿAmrāwī. 19 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

———. *Siyar Aʿlām al-Nubalā'*. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ and Ḥusayn al-Asad. 25 vols. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1405/1985.

———. *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. 4 vols. in 2. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī. A fifth volume, titled *Dhayl Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, consists in al-Ḥusaynī's *Dhayl Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, Muḥammad b. Fahd al-Makkī's *Laḥẓ al-Alḥāẓ bi-Dhayl Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, al-Suyūṭī's *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ*, and Aḥmad Rāfiʿ al-

Ḥusaynī al-Ṭaḥṭāwī's *al-Tanbīh wal-Īqāẓ li-mā fī Dhuyūl Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. Ed. Muḥammad Zāhid b. Ḥasan b. ʿAlī al-Kawtharī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d. Rept. of the 1376-77/1956-58 Hyderabad 3rd edition.

———. *Talkhīṣ Kitāb al-ʿIlal al-Mutanāhiya li-Ibn al-Jawzī*. Ed. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1419/1998.

———. *Talkhīṣ Kitāb al-Mawḍūʿāt li-Ibn al-Jawzī*. Ed. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1419/1998.

———. *Talkhīṣ al-Mustadrak*. See al-Ḥākim, *Mustadrak*.

———. *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wal-Aʿlām*. 52 vols. Ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1989-2000.

———. *Tartīb al-Mawḍūʿāt li-Ibn al-Jawzī*. Ed. Kamāl b. Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1994.

———. *al-ʿUlūw lil-ʿAlī al-Ghaffār*. Ed. Ḥasan ʿAlī al-Saqqāf. Amman: Dār al-Imām al-Nawawī, 1419/1998.

al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wal-mufassirūn*. 3 vols. Cairo: Maktabat Wahba, 2000.

al-Dīnāwarī, Abū Bakr Aḥmad b. Marwān b. Muḥammad. *al-Mujālasa wa-Jawāhir al-ʿIlm*. Ed. Abū ʿUbayda Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān. 10 vols. Bahrain: Jamʿiyyat al-Tarbiya al-Islāmiyya; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1419/1998.

Ḍiyā' al-Dīn. See al-Maqdisī, Ḍiyā' al-Dīn.

Diyāb, ʿAbd al-Qādir ʿĪsā. *al-Mīzān al-ʿAdl li-Tamyīz al-Ḥaqq min al-Bāṭil*. 2nd ed. Maʿarrat al-Nuʿmān (Syria), 1997.

Dozy, Reinhart. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. Amsterdam: Jean Müller, 1845. Rept. Beirut: Librairie du Liban, n.d.

al-Dūlābī, Abū Bishr Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥammād. *al-Kunā wal-Asmā'*. Ed. Zakariyyā ʿUmayrāt. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1420/1999.

———. *al-Dhurriyyat al-Ṭāhira al-Nabawiyya*. Ed. Saʿd al-Mubārak al-Ḥasan. Kuwait: al-Dār al-Salafiyya, 1407/1986.

al-Dusūqī, Shams al-Dīn Muḥammad ʿArafa. *Ḥāshiyat al-Dusūqī ʿAlā al-Sharḥ al-Kabīr li-Abī al-Barakāt Sayyidī Aḥmad al-Dirdīr*. With al-Dirdīr's *al-Sharḥ al-Kabīr* and the *Taqrīrāt* of Muḥammad ʿUlaysh. 4 vols. Cairo: ʿĪsā al-Babī al-Ḥalabī, n.d.

al-Fādānī al-Makkī, ʿAlam al-Dīn Abū al-Fayḍ Muḥammad Yāsīn b. Muḥammad ʿĪsā. *al-Arbaʿūn al-Buldāniyya: Arbaʿūna Ḥadīthan ʿan Arbaʿīna Shaykhan min Arbaʿīna Baladan*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1407/1987.

———. *al-ʿUjāla fīl-Aḥādīth al-Musalsala*. 2nd ed. Damascus: Dār al-Baṣā'ir, 1405/1985.

al-Fākihī al-Makkī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Isḥāq b. al-ʿAbbās. *Akhbār Makka fī Qadīm al-Dahr wa-Ḥadīthih*. Ed. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Duhaysh. 6 vols. 2nd ed. Beirut: Dār Khiḍr, 1414/1994.

al-Fārūqī, Muḥammad Anwar Allāh. *al-Kalām al-Marfūʿ fīmā Yataʿallaq bil-Ḥadīth al-Mawḍūʿ*. Hyderabad: Jāmiʿa Niẓāmiyya, 2001.

al-Fasawī, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Sufyān. *Kitāb al-Maʿrifa wal-Tārīkh*. Ed. Akram Ḍiyā' al-ʿUmarī. 4 vols. 3rd ed. Medina : Maktabat al-Dār, 1410/1990.

al-Fattanī, Muḥammad Ṭāhir b. ʿAlī al-Hindī. *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*. With his *Qānūn al-Mawḍūʿāt wal-Ḍuʿafā'*. Cairo: Idārat al-Ṭibāʿat al-Munīriyya, 1343/1925.

Fu'ād, Faraj Sulaymān. *al-Kanz al-Thamīn li-ʿUẓamā' al-Miṣriyyīn*. Cairo: Maktabat al-Iʿtimād, 1917.

al-Ghazzālī, Abū al-Fatḥ Aḥmad b. Muḥammad. *Bawāriq al-Ilmāʿ ʿalā Man Yuḥarrim al-Samāʿ bil-Ijmāʿ*. In Hishām ʿAbd al-ʿAzīz, ed. *al-Ghinā' wal-Raqṣ fīl-Islām*. Cairo: Dār al-Khayāl, 2000.

al-Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad B. Muḥammad. *Bidāyat al-Hidāya*. Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Muḥammad Darwīsh. Beirut: Dār Ṣādir, 1998.

———. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. See al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad Murtaḍā. *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-Sharḥ Asrār Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*.

———. *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*. 2 vols. Bulaq: al-Maṭbaʿat al-Amīriyya, 1322/1904.

al-Ghazzī. *al-Jadd al-Ḥathīth*. See al-ʿĀmirī al-Ghazzī.

al-Ghumārī al-Ḥusaynī, Abū al-Faḍl ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq. *Awliyāʾ wa-Karāmāt: al-Naqd al-Mubarram li-Risālat al-Sharaf al-Muḥattam*. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1419/1998.

———. *Bidaʿ al-Tafāsīr*. 2nd ed. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1994.

———. *al-Ibtihāj bi-Takhrīj Aḥādīth al-Minhāj*. With al-Bayḍāwī's *Minhāj al-Wuṣūl fī Maʿrifat ʿIlm al-Uṣūl*. Ed. Samīr Ṭaha al-Majdhūb. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1405/1985.

———. *Istimdād al-ʿAwn li-Ithbāt Kufr Firʿawn*. See Aḥmad al-Ghumārī, *al-Jawāb al-Mufīd*.

———. *al-Kanz al-Thamīn fī Aḥādith al-Nabī al-Amīn*. 2nd ed. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1403/1983.

———. *Khawāṭir Dīniyya*. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1998.

———. *al-Mahdī al-Muntaẓar*. Ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Sayrawān. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1405/1985.

———. *Murshid al-Ḥāʾir li-Bayān Waḍʿ Ḥadīth Jābir*. Beirut, 1417/1996.

———. *al-Radd al-Muḥkam al-Matīn ʿalā Kitāb al-Qawl al-Mubīn*. 3rd ed. Cairo: Makatabat al-Qāhira, 1406/1986.

———. *Samīr al-Ṣāliḥīn*. Cairo: Makatabat al-Qāhira, 1388/1968.

al-Ghumārī, ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq. *Ḥusn al-Iswa bimā Warad fī Imāmat al-Imraʾa bil-Niswa*. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1420/2000.

al-Ghumārī, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq. *ʿAwāṭif al-Laṭāʾif fī Takhrīj Aḥādīth ʿAwārif al-Maʿārif*. Ed. Adīb al-Kamdānī et al. 2 vols. Mecca: al-Maktabat al-Makkiyya, 1422/2001.

———. *al-Burhān al-Jalī fī Taḥqīq Intisāb al-Ṣūfiyya ilā ʿAlī*. With *Fatḥ al-Malik al-ʿAlī bi-Ṣiḥḥat Ḥadīth Bāb Madīnat al-ʿIlmi ʿAlī*. Ed. Aḥmad Muḥammad Mursī al-Naqshbandī. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1969.

———. *Dar' al-Ḍaʿf ʿan Ḥadīth Man ʿAshiqa fa-ʿAff*. Ed. Aḥmad al-Ghawj. Cairo: Dār al-Imām al-Tirmidhī, 1996.

———. *Fatḥ al-Malik al-ʿAlī*. See *al-Burhān al-Jalī*.

———. *Fatḥ al-Wahhāb bi-Takhrīj Aḥādīth al-Shihāb*. 2 vols. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1988.

———. *al-Hidāya fī Takhrīj al-Bidāya*. With Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rushd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*. 8 vols. Ed. Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī and ʿAdnān ʿAlī Shallāq. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1407/1987.

———. *al-Jawāb al-Mufīd lil-Sāʾil al-Mustafīd*. With ʿAbd Allāh al-Ghumārī's *Istimdād al-ʿAwn li-Ithbāt Kufr Firʿawn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002.

———. *Juʾnat al-ʿAṭṭār fī Ṭuraf al-Fawāʾid wa-Nawādir al-Akhbār*. 2 vols. Unpublished typescript.

———. *Laysa Kadhālik: fīl-Istidrākāt ʿalā al-Ḥuffāẓ*. Ed. ʿAdnān Zahhār. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1422/2001.

———. *al-Mudāwī li-ʿIlal al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wa-Sharḥay al-Munāwī*. 6 vols. Ed. Muṣṭafā Ṣabrī. Cairo: al-Maktaba al-Makkiyya, 1996.

———. *al-Mughīr ʿalā al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa fīl-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1998. Reprint.

———. *al-Mus-him fī Bayān Ḥāl Ḥadīth Ṭalab al-ʿIlm Farīḍa ʿalā Kull Muslim*. Riyadh: Maktabat Ṭabarayya, n.d.

———. *al-Muthnawnī wal-Battār fī Naḥr al-ʿAnīd al-Miʿthār al-Ṭāʿin fī-mā Ṣaḥḥa min al-Sunan wal-Āthār*. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Islāmiyya bil-Azhar, 1352/1933.

al-Ḥaddād, ʿAlawī b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh. *Miṣbāḥ al-Anām wa-Jalā' al-Ẓalām fī Radd Shubuhāt al-Najdī al-Bidʿī al-Latī Aḍalla bihā al-ʿAwāmm*. With Aḥmad Zaynī Daḥlān's *Risāla fī Jawāz al-Tawassul bil-Nabī wa-Ziyāratih*. Cairo: s.n., 1325/1907.

Haddad, Gibril Fouad. *Albani and His Friends: A Concise Guide to the "Salafī" Movement*. 2nd ed. Birmingham: al-Qur'an wal-Sunna Association, 2009.

———. *al-Arbaʿūn fī Faḍl al-Shām wa-Ahlih wal-Hijra ilā Allāh wa-Rasūlih ﷺ wa-Ālih. The Excellence of Syro-Palestine and Its People in Emigrating to Allah and His Prophet ﷺ: Forty Ḥadīths*. Forewords by Shaykh Adīb Kallās, Shaykh Muṣṭafā al-Turkmānī, and Shaykh Ṣalāḥ Fakhrī. Damascus: Maktabat al-Aḥbāb, 1422/2002.

———. *Ishārāt Sayyid al-Thaqalayn ﷺ ilā Awwaliyyat Khilāfat al-ʿUmarayn*. Unpublished.

———. *The Four Imams and Their Schools: Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Shāfiʿī, Aḥmad b. Ḥanbal*. London: Muslim Academic Trust, 2007.

———. *The Muḥammadan Light in the Qur'ān, Sunna, and Companion-Reports*. Fenton, MI (USA): Institute for Spiritual and Cultural Advancement, 2012.

———. *Sunna Notes I: Hadith History and Principles*. Birmingham: al-Qur'an wal-Sunna Association, 2005.

———. *Sunna Notes II: The Excellent Innovation in the Qur'ān and Hadith*. Birmingham: al-Qur'an wal-Sunna Association, 2006.

———. *Sunna Notes III: The Binding Proof of the Sunna*. Birmingham: al-Qur'an wal-Sunna Association, 2010.

———. Transl. *The Belief of the People of Truth (al-Mulḥa fī Iʿtiqād Ahl al-Ḥaqq)*. See Ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī.

———. Transl. *Refutation of Him [Ibn Taymiyya] Who Attributes Direction to Allah*. See Ibn Jahbal al-Dimashqī.

Hadiyya ʿAlā'iyya. See Ibn ʿĀbidīn, ʿAlā' al-Dīn.

Ḥājjī Khalīfa (Kâtip Çelebi), Muṣṭafā b. ʿAbd Allāh. *Kashf al-Ẓunūn ʿan Asāmī al-Kutub wal-Funūn*. Ed. Muḥammad Sharaf al-Dīn Yāltaqāyā and Rifʿat Bīlkah al-Kilīsī. 2 vols. Istanbul : Maṭābiʿ Wikālat al-Maʿārif al-Jalīla, 1941-1943. Rept. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

al-Ḥākim al-Naysābūrī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Bayyiʿ. *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. With al-Dhahabī's *Talkhīṣ al-Mustadrak*. 5 vols. Indices by Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1986. Rept. of the 1334/1916 Hyderabad edition.

———. *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. With al-Dhahabī's *Talkhīs. al-Mustadrak*. 4 vols. Annotations by Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā'. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

———. *Su'ālāt al-Ḥākim al-Naysābūrī lil-Dāraquṭnī fīl-Jarḥ wal-Taʿdīl*. Ed. Muwaffaq b. /Abd Allāh b. ʿAbd al-Qādir. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1404/1984.

al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥasan b. Bishr. *al-Nuskhat al-Musnada min Nawādir al-Uṣūl fī Maʿrifat Aḥādīth al-Rasūl* [ﷺ]. Ed. Ismāʿīl Ibrāhīm Mutawallā ʿAwaḍ. Cairo: Maktabat al-Imām al-Bukhārī, 1429/2008.

al-Ḥalabī, Nūr al-Dīn ʿAlī b. Ibrāhīm. [*Sīra Ḥalabiyya*.] *Insān al-ʿUyūn fī Sīrat al-Amīn al-Ma'mūn, al-maʿrūfa bil-Sīrat al-Ḥalabiyya*. With Sayyid Aḥmad Zaynī Daḥlān, *al-*

Sīrat al-Nabawiyya wal-Āthār al-Muḥammadiyya. 3 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Azhariyya, 1351-1353/1932-1935.

al-Ḥalabī al-Ṭarābulusī, Burhān al-Dīn Abū al-Wafā' Ibrāhīm b. Muḥammad b. Khalīl [Sibt Ibn al-ʿAjamī]. *al-Kashf al-Ḥathīth ʿamman Rumiya bil-Waḍʿ fīl-Ḥadīth*. Ed. Ṣubḥī al-Sāmarrā'ī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1407/1987.

Hannād b. al-Sarī al-Kūfī. *Kitāb al-Zuhd*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Jabbār al-Faryawā'ī. Kuwait: Dār al-Khulafā' lil-Kitāb al-Islāmī, 1406/1985.

Ḥaqqī, Abū al-Fidā' Ismāʿīl b. Muṣṭafā al-Bursawī al-Islāmbūlī. *Rūḥ al-Bayān*. 4 vols. Āsitāna: al-Maṭbaʿat al-ʿUthmāniyya, 1306/1888.

———. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Ed. Ḥāfiẓ Muḥammad Khayrī, Aḥmad Rifʿat and Muḥammad Rashād Khān. 10 vols. Āsitāna: al-Maṭbaʿat al-ʿUthmāniyya, 1330/1912.

al-Harawī al-Anṣārī, Abū Ismāʿīl ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAlī. *Dhamm al-Kalām wa-Ahlih*. Ed. Abū Jābir ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī. 5 vols. Medina: Maktabat al-Ghurabā' al-Athariyya, 1419/1998.

al-Ḥarbī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq. *Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. Sulaymān b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-ʿĀyir. 3 vols. Mecca: Markaz al-Baḥth al-ʿIlmī wa-Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1405/1985.

———. *Ikrām al-Ḍayf*. Ed. ʿAbd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406/1986.

al-Ḥārith b. Abī Usāma. *Musnad*. See al-Haythamī, *Bughyat al-Bāḥith ʿan Zawā'id Musnad al-Ḥārith*.

al-Ḥasanī, Badr al-Dīn. *Sharḥ Gharāmī Ṣaḥīḥ*. See Ibn Faraḥ al-Ishbīlī, *Gharāmī Ṣaḥīḥ*.

al-Hāshimī, Saʿdī. *Abū Zurʿat al-Rāzī wa-Juhūduh fīl-Sunnat al-Nabawiyya, maʿa taḥqīq kitābih al-Ḍuʿafā' wa Ajwibatih ʿalā As'ilat al-Bardhaʿī* [*Su'ālāt al-Bardhaʿī*]. 4 vols. 2nd ed. al-Mansura (Egypt): Dār al-Wafā' lil-Ṭibāʿa wal-Nashr, 1409/1989.

al-Haytamī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥajar al-Makkī. *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyya*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1410/1990.

———. *Ḥukm al-ghība wal-namīma al-musammā Taṭhīr al-ʿiba min danas al-ghība*. Ed. ʿAbd al-Raḥīm Aḥmad Qamḥiyya. Ḥimṣ: Dār al-Nābigha, 1991.

———. *Ḥāshiya ʿalā Sharḥ al-Īḍāḥ fī Manāsik al-Ḥajj lil-Imām al-Nawawī*. Beirut: Dār al-Ḥadīth, n.d.

———. *al-Jawhar al-Munaẓẓam fī Ziyārat al-Qabr al-Sharīf al-Nabawī al-Mukarram*. Cairo: Dār Jawāmiʿ al-Kalim, 1992.

———. *Mablagh al-Arab fī Fakhr al-ʿArab*. Ed. Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Cairo: Maktabat al-Qur'ān, 1987.

———. *al-Minaḥ al-Makkiyya fī Sharḥ al-Hamziyya*. Ed. Bassām Muḥammad Bārūd. 3 vols. Abu Dhabi: al-Mujammaʿ al-Thaqāfī, 1998.

———. *al-Ṣawāʿiq al-Muḥriqa fīl-Radd ʿalā Ahl al-Bidaʿ wal-Zandaqa*. With *Taṭhīr al-Janān wal-Lisān ʿan al-Khuṭūr wal-Tafawwuh bi-Thalb Sayyidinā Muʿāwiya b. Abī Sufyān*. 2nd ed. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1417/1996.

———. [*Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*.] *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*. By ʿAbd al-Ḥamīd al-Shirwānī and Aḥmad b. Qāsim al-ʿAbbādī. 10 vols. Cairo: al-Maktabat al-Tijāriyya al-Kubrā, 1357/1938.

———. *Tuḥfat al-Zuwwār ilā Qabr al-Nabī al-Mukhtār* ﷺ. Ed. al-Sayyid Abū ʿAmmah. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1412/1992.

———. *Tuḥfat al-Zuwwār ilā Qabr al-Nabī al-Mukhtār* ﷺ. Ed. Aḥmad b. Farīd Mazyadī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2006.

———. *al-Zawājir min Iqtirāf al-Kabā'ir*. 2 vols. in 1. Ed. Muḥammad al-Ṣabbāgh. Bulaq: al-Maṭbaʿat al-Khadīwiyya, 1284/1868.

al-Haythamī, Nūr al-Dīn ʿAlī b. Sulaymān b. Abī Bakr. *Bughyat al-Bāḥith ʿan Zawā'id Musnad al-Ḥārith*. Ed. Ḥusayn Aḥmad Ṣāliḥ al-Bākirī. 2 vols. Medina: al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, 1413/1992.

———. *Kashf al-Astār ʿan Zawā'id al-Bazzār*. Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī. 5 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1399-1408/1979-1988.

———. *Majmaʿ al-Baḥrayn fī Zawā'id al-Muʿjamayn*. Ed. ʿAbd al-Quddūs b. Muḥammad Nadhīr. 9 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1413/1992.

———. *Majmaʿ al-Zawā'id wa-Manbaʿ al-Fawā'id*. 10 vols. Cairo: Dār al-Rayyān lil-Turāth, 1407/1987.

al-Ḥāzimī, Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā. *al-Iʿtibār fīl-Nāsikh wal-Mansūkh min al-Āthār*. Ed. Zakariyyā ʿUmayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996.

Ḥilmī, Muḥammad Rajab. *al-Burhān al-Azhar fī Manāqib al-Shaykh al-Akbar*. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1326/1908.

al-Ḥubayshī, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān. *Nashr Ṭayy al-Taʿrīf fī Faḍl Ḥamalat al-ʿIlm al-Sharīf wal-Radd ʿalā Māqitihim al-Sakhīf*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Minhāj, 1421/2000.

al-Ḥumaydī al-Qurashī, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. al-Zubayr. *Musnad*. Ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. 2 vols. Damascus and Dārayyā: Dār al-Saqqā, 1996.

al-Ḥūt, Muḥammad Darwīsh. *Asnā al-Maṭālib fī Aḥādīth Mukhtalifat al-Marātib*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1403/1983.

Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, ʿAbd al-Qādir. *Kitāb al-Jāmiʿ fī Ṭalab al-ʿIlm al-Sharīf*. 2 vols. 2nd ed. [S.l.: s.n.], 1415/1995.

Ibn ʿAbd al-Barr al-Namarī al-Andalusī, Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad. *Bahjat al-Majālis wa-Uns al-Mujālis wa-Shaḥdh al-Dhāhin wal-Hājis*. Ed. Muḥammad Mursī al-Khawlī. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1981.

———. *al-Intiqā' fī Faḍā'il al-A'immat al-Thalāthat al-Fuqahā': Mālik b. Anas al-Aṣbaḥī al-Madanī wa Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī al-Muṭṭalibī wa-Abī Ḥanīfat al-Nuʿmān b. Thābit al-Kūfī*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya; Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1417/1997.

———. *al-Istīʿāb fī Maʿrifat al-Aṣḥāb*. Ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī. 4 vols. Beirut: Dār al-Jīl, 1412/1992.

———. *al-Istidhkār al-Jāmiʿ li-Madhāhib Fuqahā' al-Amṣār wa-ʿUlamā' al-Aqṭār fī-mā Taḍammanahu al-Muwaṭṭa' min Maʿānī al-Ra'y wal-Āthār wa-Sharḥ Dhālik Kullih bil-Ījāz wal-Ikhtiṣār*. 30 vols. Ed. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. Damascus and Beirut: Dār Qutayba; Aleppo and Cairo: Dār al-Waʿy, 1414/1993.

———. *Jāmiʿ Bayān Faḍl al-ʿIlm wa-Faḍlih*. Ed. Abū al-Ashbal al-Zuhayrī. 2 vols. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1994.

———. *al-Tamhīd li-mā fīl-Muwaṭṭa' min al-Maʿānī wal-Asānīd*. Ed. Muṣṭafā b. Aḥmad al-ʿAlawī and Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī. 26 vols. Rabat: al-Maṭbaʿat al-Malakiyya, 1387/1967.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh. *Futūḥ Miṣr wa-Akhbāruhā*. Ed. Muḥammad Ṣubayḥ. Cairo: Mu'assasat Dār al-Taʿāwun lil-Ṭabʿ wal-Nashr, 1974.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh. *Sīrat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz ʿalā Mā Rawāh al-Imām Mālik b. Anas wa-Aṣḥābuh*. Ed. Aḥmad ʿUbayd. Cairo: al-Maktabat al-ʿArabiyya, 1346/1927.

Ibn ʿAbd Rabbih al-Andalusī, Aḥmad b. Muḥammad. *al-ʿIqd al-Farīd*. Ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1404/1983.

Ibn ʿAbd al-Salām al-Sulamī, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz. *The Belief of the People of Truth (al-Mulḥa fī Iʿtiqād Ahl al-Ḥaqq)*. Trans. Gibril Fouad Haddad. Islamic Doctrines and Beliefs Vol. 3. Fenton, Michigan: As-Sunna Foundation of America, 1999.

———. *Fatāwā*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Fattāḥ. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1986.

———. *al-Fatāwā al-Mawṣiliyya*. Ed. Iyād Khālid al-T.abbāʿ. Beirut and Damascus: Dār al-Fikr, 1999.

———. [*al-Mulḥa*.] *Rasā'il fil-Tawḥīd: al-Mulḥa fī Iʿtiqād Ahl al-Ḥaqq; al-Anwāʿ fī ʿIlm al-Tawḥīd; Risālat al-Shaykh ʿIzz al-Dīn Ibn ʿAbd al-Salām fil-Tawḥīd; Waṣiyyat al-Shaykh ʿIzz al-Dīn Ibn ʿAbd al-Salām ilā Rabbih al-Malik al-ʿAllām*. Ed. Iyād Khālid al-Ṭabbāʿ. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir; Damascus: Dār al-Fikr, 1415/1995.

———. *Shajarat al-Maʿārif wal-Aḥwāl wa-Ṣāliḥ al-Aqwāl wal-Aʿmāl*. Ed. Iyād Khālid al-Ṭabbāʿ. 2nd ed. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir; Damascus: Dār al-Fikr, 1416/1996.

Ibn Abī ʿĀṣim al-Shaybānī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr b. al-Ḍaḥḥāk. *al-Āḥād wal-Mathānī*. Ed. Bāsim Fayṣal Aḥmad al-Jawābira. 6 vols. Riyadh: Dār al-Rāya, 1411/1991.

———. *Kitāb al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī* ﷺ. With *Anwār al-Āthār al-Mukhtaṣṣa bi-Faḍl al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī al-Mukhtār* ﷺ by Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Maʿadd al-Uqlīshī, and *al-Qurba ilā Rabb al-ʿĀlamīn bil-Ṣalāt ʿalā Muḥammad* ﷺ *Sayyid al-Mursalīn* by Abū al-Qāsim Ibn Bushkuwāl al-Anṣārī. Ed. Ḥusayn Muḥammad ʿAlī Shukrī. Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010.

———. *al-Sunna*. Ed. Bāsim Fayṣal Aḥmad al-Jawābira. 2 vols. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1419/1998.

———. *al-Sunna*. Ed. Nāṣir al-Albānī. 2 vols. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400/1980.

Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Sulaymān b. al-Ashʿath al-Sijistānī, known as *Kitāb al-Maṣāḥif*. 2 vols. Ed. Muḥibb al-Dīn ʿAbd al-Sabḥān Wāʿiẓ. 2nd ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1423/2002.

Ibn Abī al-Dunyā, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿUbayd al-Qurashī al-Baghdādī. *Dhamm al-Dunyā*. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1414/1993.

———. *Dhamm al-Ghība wal-Namīma*. Ed. Bashīr Muḥammad ʿUyūn. Damascus and Beirut: Maktabat Dār al-Bayān and Maktabat al-Mu'ayyad, 1413/1992.

———. *Dhamm al-Malāhī*. Ed. ʿAmr ʿAbd al-Munʿim Salīm. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya; Jeddah: Maktabat al-ʿIlm, 1416/1995.

———. *al-Hamm wal-Huzn*. In *Rasā'il Ibn Abī al-Dunyā fil-Zuhd wal-Raqā'iq wal-Waraʿ*. Ed. Abū Bakr b. ʿAbd Allāh Saʿdāwī. 3 vols. Sharjah: al-Muntadā al-Islāmī and al-Markaz al-ʿArabī lil-Kitāb, 1421/2000. 2:565-608.

———. *Iṣlāḥ al-Māl*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1414/1993.

———. *al-Jūʿ*. Ed. Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. 2nd ed. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1421/2000.

———. *Kitāb al-ʿAql wa-Faḍluh*. With *Kitāb Dhamm al-Malāhī*. Ed. al-Saʿīd b. Basyūnī Zaghlūl and Yusrī ʿAbd al-Ghanī ʿAbd Allāh. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1413/1993.

———. *Kitāb Qaḍā' al-Ḥawā'ij*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1414/1993.

———. *Kitāb al-Ṣamt wa-Ādāb al-Lisān*. Ed. Najm ʿAbd al-Raḥmān Khalaf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1406/1986.

———. *Qirā al-Ḍayf*. Ed. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Manṣūr. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1418/1997. 3rd ed. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1419/1998.

———. *al-Riqqat wal-Bukā'*. Ed. Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: al-Dār al-Shāmiyya, 1994.

———. *al-ʿUqūbāt*. Ed. Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. Beirut : Dār Ibn Ḥazm, 1416/1996.

Ibn Abī al-Ḥadīd, ʿAbd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh. *Sharḥ Nahj al-Balāgha*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 20 vols. Cairo: ʿĪsā al-Babī al-Ḥalabī, 1959.

Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī. *Ādāb al-Shāfiʿī wa-Manāqibuh*. Ed. ʿAbd al-Ghanī ʿAbd al-Khāliq. 2nd ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1413/1993.

———. *Kitāb al-ʿIlal*. Ed. Saʿd b. ʿAbd Allāh al-Ḥumayyid et al. 7 vols. Riyadh: Khālid b. ʿAbd al-Raḥmān al-Juraysī, 1426/2007.

———. *al-Jarḥ wal-Taʿdīl*. 9 vols. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1373/1953. Rept. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

———. *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm Musnadan ʿan Rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalayh wa-sallam wal-Ṣaḥāba wal-Tābiʿīn*. Ed. Asʿad Muḥammad al-Ṭayyib. 14 vols. Mecca and Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417/1997.

Ibn Abī Khaythama Zuhayr b. Ḥarb, Abū Bakr Aḥmad. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Ed. Ṣalāḥ b. Fatḥī Halal. 4 vols. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha lil-Ṭibāʿat wal-Nashr, 1424/2004.

Ibn Abī al-Ṣaqr al-Lakhmī al-Anbārī, Abū Ṭāhir Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad. *Mashyakha*. In *Majmūʿ fīh Mashyakhat Abī Ṭir Ibn Abī al-Ṣaqr wa-Muʿjam Mashāyikh Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid b. Muḥammad al-Daqqāq wa-Majlis Imlā' lil-Daqqāq*. Ed. al-Sharīf Ḥātim b. ʿĀrif al-ʿAwnī. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1418/1998.

Ibn Abī Shayba al-ʿAbsī al-Kūfī, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. Muḥammad. *al-Muṣannaf*. 26 vols. Ed. Muḥammad ʿAwwāma. Jeddah: Dār al-Qila lil-Thaqāfat al-Islāmiyya; Damascus: Mu'assasat ʿUlūm al-Qur'ān, 1427/2006.

———. *al-Muṣannaf*. 16 vols. Ed. Ḥamad al-Jumuʿa and Muḥammad al-Luḥaydān. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1425/2004.

Ibn Abī Yaʿlā al-Farrā', Abū al-Ḥusayn Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaymān al-ʿUthaymīn. 3 vols. Riyadh: al-Amānat al-ʿĀmma lil-Iḥtifāl bi-Murūr Mi'at ʿĀm ʿalā Ta'sīs al-Mamlaka, 1419/1999.

———. *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1372/1952.

Ibn Abī al-Wafā' al-Qurashī. Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad b. Muḥammad. *al-Jawāhir al-Muḍiyya fī Ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū. 5 vols. 2nd ed. Cairo: Dār Hajar, 1413/1993.

Ibn ʿĀbidīn, ʿAlā' al-Dīn. *al-Hadiyyat al-ʿAlā'iyya*. Ed. Muḥammad Saʿīd al-Burhānī. 5th ed. Damascus: s.n., 1416/1995.

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. *Radd al-Muḥtār Ḥāshiyat al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*. 6 vols. Bulāq: al-Maṭbaʿat al-Amīriyya, 1326. Also 6 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1966.

———. *Majmūʿat al-Rasā'il*. 2 vols. Damascus: Maṭbaʿat Maʿārif Sūriyya, 1301/1884. Rept. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, n.d.

———. *ʿUqūd al-La'ālī fīl-Asānīd al-ʿAwālī*. Ed. Muḥammad Abū al-Khayr ʿĀbidīn. Damascus: Maṭbaʿat al-Maʿārif, 1302/1885.

Ibn ʿAdī al-Jurjānī, Abū Aḥmad ʿAbd Allāh. *al-Kāmil fī Ḍuʿafā' al-Rijāl*. Eds. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

Ibn ʿĀdil al-Dimashqī al-Ḥanbalī, Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAlī. [*Tafsīr*] *al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb*. Ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al. 20 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998.

Ibn ʿAdīm al-Ḥalabī, Kamāl al-Dīn ʿUmar b. Aḥmad. *Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*. Ed. Suhayl Zakkār. 12 vols. Damascus: s.n., 1409/1988. Rept. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Ibn ʿAjība al-Ḥasanī al-Idrīsī al-Shādhilī al-Fāsī, Abū al-ʿAbbād Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mahdī. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. 8 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1423/2002.

Ibn ʿAllān al-Ṣiddīqī al-Makkī, Muḥammad ʿAlī b. Muḥammad. *Kitāb al-Futūḥāt al-Rabbāniyya ʿalā al-Adhkār al-Nawāwiyya*. With *Ḥiliyat al-Abrār wa-Shiʿār al-Akhyār fī Talkhīṣ al-Daʿawāt wal-Adhkār* [*al-Adhkār al-Nawawiyya*] by al-Nawawī. Ed. ʿAlī Ḥasan Ḥasan al-Būlāqī. 7 vols. Cairo: Jamʿiyyat al-Nashr wal-Ta'līf al-Azhariyya, 1929-33. Rept. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Ibn Amīr al-Ḥājj, Muḥammad b. Muḥammad. *al-Taqrīr wal-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr li-Ibn al-Humām*. 3 vols. "2nd ed." Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.

Ibn ʿAqīla al-Makkī, Jamāl al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Saʿīd b. Masʿūd. *al-Ziyāda wal-Iḥsān fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Ed. Muḥammad Ṣafā' Ḥaqqī et al. 10 vols. Sharjah: Markaz al-Buḥūth wal-Dirāsāt, 1427/2006.

Ibn al-Aʿrābī, Abū Saʿīd Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād. *Kitāb al-Muʿjam*. Ed. ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥusaynī. 3 vols. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1418/1997.

Ibn ʿArabī, Muhyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. 4 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya (Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī) and al-Maṭbaʿat al-Maymaniyya, 1329/1911.

———. *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (unfinished). 14 vols. Ed. ʿUthmān Yaḥyā and Ibrāhīm Makdūr. Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyya al-ʿĀmma lil-Kitāb, 1972-1990.

Ibn al-ʿArabī al-Ishbīlī al-Maʿāfirī al-Mālikī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad. *ʿĀriḍat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī*. Cairo: Dār al-ʿIlm al-Jāmiʿ, 1350/1931. 13 vols. in 7. Rept. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

———. *ʿAwāṣim min al-Qawāṣim fī Taḥqīq Mawāqif al-Ṣaḥāba baʿda Wafāt al-Nabī* ﷺ. Ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Salafiyya, 1952.

Ibn ʿArrāq al-Kinānī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad. *Tanzīh al-Sharīʿat al-Marfūʿa*. Ibn ʿArrāq. *Tanzīh al-Sharīʿat al-Marfūʿa*. 2 vols. Ed. ʿAbd Allāh al-Ghumārī. "2nd ed." Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1981.

Ibn ʿAsākir, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Arbaʿīn fī Manāqib Ummahāt al-Mu'minīn*. Ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ and Ghazwat Budayr. Damascus: Dār al-Fikr, 1406/1986.

Ibn ʿAsākir, Abū al-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. ʿAbd Allāh al-Shāfiʿī. *Arbaʿīn Buldāniyyāt*. Ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ. Beirut and Damascus: Dār al-Fikr, 1992.

———. *Muʿjam al-Shuyūkh*. Ed. Wafā' Taqī al-Dīn. 3 vols. Damascus: Dār al-Bashā'ir, 1421/2000.

———. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*. Ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Damascus: al-Qudsī, 1347/1929. Rept. Dār al-Fikr, 1979.

———. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*. Ed. Aḥmad Ḥijāzī Saqqā. Beirut: Dār al-Jil, 1995.

———. *Tārīkh Madīnat Dimashq*. 80 vols. Ed. Muḥibb al-Dīn Abū Saʿīd ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī. Beirut: Dār al-Fikr, 1415-1421/1995-2001.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wal-Tanwīr*. 30 vols. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya lil-Nashr, 1984.

Ibn ʿAṭā' Allāh. [*al-Ḥikam*.] Ed. and trans. Paul Nwiya. In *Ibn ʿAṭā' Allāh et la naissance de la confrérie Shādhilite*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Machreq, 1990.

———. *Laṭā'if al-Minan fī Manāqib Abī al-ʿAbbās al-Mursī wa-Shaykhihi Abī al-Ḥasan*. 2 vols. Cairo: al-Maktabat al-Maymaniyya, 1321/1903.

Ibn al-Athīr al-Jazarī, ʿIzz al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Shaybānī. *al-Kāmil fīl-Tārīkh*. Ed. Abū al-Fidā' ʿAbd Allāh al-Qāḍī. 10 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1407/1987.

Ibn al-Athīr al-Jazarī, Majd al-Dīn Abū al-Saʿādāt al-Mubārak b. Muḥammad. *Jāmiʿ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl* ﷺ. Ed. ʿAbd al-Qādir al-Arna'ūṭ. 12 vols. Damascus: Maktabat al-Ḥalwānī, 1389/1969.

———. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wal-Athar*. Ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Ibn ʿAṭiyya al-Hītī al-Ḥamawī, ʿAlī b. ʿAṭiyya b. al-Ḥasan. *ʿArāʾis al-Ghurar wa-Gharāʾis al-Fikar fī Aḥkām al-Naẓar*. With *Aḥkām al-Naẓar ilā al-Muḥarramāt wa-Mā fīh min al-Ḥaẓar wal-Āfāt* by Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥabīb al-ʿĀmirī. Ed. Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1425/2004.

Ibn Bābūyah al-Qummī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn. *Kitāb al-Khiṣāl*. Ed. ʿAlī Akbar al-Ghifārī. Qum: s.n., 1403/1983.

———. *Maʿānī al-Akhbār*. Ed. ʿAlī Akbar al-Ghifārī. Qum: Intishārāt Islāmī, 1379/1959.

Ibn Badrān al-Dimashqī, ʿAbd al-Qādir. *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1401/1981.

Ibn al-Bāqillānī al-Baṣrī, Qāḍī Abū Bakr b. al-Ṭayyib. *al-Inṣāf fī-mā yajib iʿtiqāduh wa-lā yajūz al-jahl bih*. Ed. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawtharī. 2nd ed. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya lil-Turāth, 1421/2000.

———. *Tamhīd al-Awāʾil wa-Talkhīṣ al-Dalāʾil*. Ed. ʿImād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1987.

Ibn Bishrān, ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh. *al-Amālī*. Ed. Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿĀdil b. Yūsuf al-ʿAzāzī. 2 vols. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418/1997.

Ibn al-Ḍarīs al-Bajalī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ayyūb. *Faḍāʾil al-Qur'ān wa-mā Unzila min al-Qur'ān bi-Makkata wa-mā Unzila bil-Madīna*. Ed. ʿUrwa Budayr. Damascus: Dār al-Fikr, 1408/1987.

Ibn al-Daybaʿ al-Shaybānī al-Atharī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUmar. *Tamyīz al-Ṭayyib min al-Khabīth fī-mā Yadūru ʿalā Alsinat al-Nās min al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1409/1988.

Ibn Diḥya, Abū al-Khaṭṭāb ʿUmar b. Ḥasan. *Adāʾ Mā Wajab min Bayān Waḍʿ al-Waḍḍāʿīn fī Rajab*. Ed. Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh and Muḥammad Nāṣir al-Albānī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1419/1998.

Ibn Fahd al-Makkī, Jār Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿUmar. *Bulūgh al-Munā wal-Ẓafar fī Bayān Lā ʿAdwā wa-lā Ṭiyara wa-lā Hāma wa-lā Ṣafar*. Ed. ʿAbd Allāh b. Sulaymān al-Ghufaylī. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1422/2001.

Ibn Faraḥ al-Ishbīlī, Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Gharāmī Ṣaḥīḥ fī Anwāʿ al-Ḥadīth*. With its commentary by Badr al-Dīn al-Ḥasanī. Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Muḥammad al-Darwīsh. Damascus: Dār al-ʿIlm al-Ḥadīth, 1418/1998.

Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth wa-Bayānuh*. Ed. Mūsā Muḥammad ʿAlī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.

———. *Mushkil al-Ḥadīth wa-Bayānuh*. Ed. Daniel Gimaret. Damascus: Institut Français d'Études Arabes à Damas, 2003.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī. *al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī Ḥawla Baʿḍ Aḥādīth al-Maṣābīḥ*. See al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīḥ* 1994 ed.

———. *al-Amālī al-Muṭlaqa*. Ed. Ḥamdī b. ʿAbd al-Majīd b. Ismāʿīl al-Salafī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1416/1995.

———. *Dirāya fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāya*. Ed. Sayyid ʿAbd Allāh Hāshim al-Yamānī al-Madanī. 2 vols. in 1. Cairo: Maṭbaʿat al-Fajjāla al-Jadīda, 1964. Rept. Beirut: Dār al-Maʿrifa, n.d.

———. *al-Durar al-Kāmina fī Aʿyān al-Miʾati al-Thāmina*. 4 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1384/1964.

———. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 14 vols. Ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī and Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1379/1959-1960. Rept. 14 vols. Cairo: Dār al-Rayyān, 1987/1407.

———. *Hady al-Sārī*. First volume of previous entry.

———. *Hidāyat al-Ruwāt ilā Takhrīj Aḥādīth al-Maṣābīḥ wal-Mishkāt*. With *al-Naqd al-Ṣarīḥ li-Mā Untuqid min Ahādīth al-Maṣābīḥ* by al-ʿAlā'ī and *al-Ajwiba ʿalā Aḥādīth al-Maṣābīḥ* by Ibn Ḥajar. Ed. Muḥammad Nāṣir al-Albānī and ʿAlī b. Ḥasan ʿAbd al-Ḥamīd al-Ḥalabī. 6 vols. Dammam: Dār Ibn al-Qayyim; Cairo: Dār Ibn ʿAffān, 1422/2001.

———. *al-Imtāʿ bil-Arbaʿīn al-Mutabāyinat al-Samāʿ*. With al-Qasṭallānī's *Asāila min Khaṭṭ al-Shaykh Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī wal-Jawāb ʿalayhā*. Ed. Muḥammad Ḥasan al-Shāfiʿī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1418/1997.

———. *Inbā' al-Ghumr bi-Aʿmār al-ʿUmr*. 4 vols. Ed. Ḥasan Ḥabash. Cairo: Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, Wizārat al-Awqāf, 1994.

———. *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba*. 8 vols in 4. Ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī. Beirut: Dār al-Jīl, 1992.

———. *al-Kāfī al-Shāf fī Takhrīj Aḥādīth al-Kashshāf*. With *Kitāb Tanzīl al-Āyāt ʿalā al-Shawāhid min al-Abyāt: Sharḥ Shawāhid al-Kashshāf* by Ab al-Faḍl Muḥammad b. Abī Bakr b. Dāwūd al-ʿAlwānī al-Ḥamawī, Muḥibb al-Dīn Effendi. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1997.

———. *Lisān al-Mīzān*. 10 vols. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ and Salmān Abū Ghudda. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1421/2001.

———. *Masā'il Ajāba ʿanhā al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī*. Ed. Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd al-Majīd Jumuʿa. Cairo: Dār al-Imām Aḥmad, 1428/2007.

———. *al-Maṭālib al-ʿĀliya bi-Zawā'id al-Masānīd al-Thamāniya*. Ed. Saʿd b. Nāṣir al-Shatrī et al. 19 vols. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima and Dār al-Ghayth, 1419/1998.

———. *al-Muʿjam al-Mufahras aw Tajrīd Asānid al-Kutub al-Mashhūra wal-Ajzā' al-Manthūra*. Ed. Muḥammad Shakkūr al-Mayādinī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1418/1998.

———. *Mukhtaṣar al-Targhīb wal-Tarhīb*. Ed. Usāma Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm Ḥamza. Sharjah: Dār al-Fatḥ, 1405/1985.

———. *Muwāfaqat al-Khubr al-Khabar fī Takhrīj Āthār al-Mukhtaṣar*. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī and Ṣubḥī al-Sayyid Jāsim al-Sāmarrā'ī. 2 vols. 3rd ed. Riyadh: Maktabat al-Rushd 1419/1998.

———. *Natā'ij al-Afkār fī Takhrīj Aḥādīth al-Adhkār*. 3 vols. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1421/2000.

———. *al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ*. Ed. Rabīʿ b. Hādī ʿUmayr. 2 vols. Riyadh: Dār al-Rāya, 1997.

———. *Nuzhat al-Naẓar fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar*. Ed. Nūr al-Dīn ʿItr. 3rd ed. Damascus: Published by Author, 1421/2000.

———. *al-Qawl al-Musaddad fīl-Dhabb ʿan Musnad Aḥmad*. Ed. ʿAbd Allāh Muḥammad Darwīsh. Damascus and Beirut: al-Yamāma lil-Ṭibāʿa wal-Nashr wal-Tawzīʿ, 1405/1985.

———. *al-Qawl al-Musaddad fīl-Dhabb ʿan Musnad Aḥmad*. With Muḥammad al-Madrāsī's *Dhayl al-Qawl al-Musaddad*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1401/1981.

———. *Sharḥ Nukhbat al-Fikar*. See *Nuzhat al-Naẓar*.

———. *Tabyīn al-ʿAjab bi-mā Warada fī Rajab*. Ed. Abū Asmā' Ibrāhīm b. Ismāʿīl Āl ʿAṣr. With *Quwwat al-Ḥijāj fī ʿUmūm al-Maghfira lil-Ḥujjāj* by Ibn Ḥajar. Ed. Samīr Ḥusayn Ḥalabī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1408/1988.

———. *Taʿjīl al-Manfaʿa bi-Zawā'id Rijāl al-A'immat al-Arbaʿa*. Ed. Ikrām Allāh Imdād al-Ḥaqq. 2 vols. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1416/1996.

———. *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfiʿī al-Kabīr*. Ed. Abū ʿĀṣim Ḥasan b. ʿAbbās b. Quṭb. 4 vols. Cairo: Mu'assasat Qurṭuba, 1416/1995.

———. *Taghlīq al-Taʿlīq ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ed. Saʿīd ʿAbd al-Raḥmān Mūsā al-Qizqī. 5 vols. Beirut and Damascus: al-Maktab al-Islāmī; Amman: Dār ʿAmmār, 1405/1985.

———. *Tasdīd al-Qaws*. See al-Daylamī, *Kitāb Firdaws al-Akhbār*.

———. [*Tawālī al-Ta'nīs*] *li-Maʿālī Muḥammad b. Idrīs*. Ed. ʿAbd Allāh al-Qāḍī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986. Incorrectly titled *Tawālī al-Ta'sīs*.

———. *al-Zahr al-Naḍir fī Naba' al-Khaḍir*. Ed. Samīr Ḥusayn Ḥalabī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

Ibn Ḥajar al-Makkī, see al-Haytamī.

Ibn al-Ḥājj, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-ʿAbdarī. *al-Madkhal*. Ed. Ḥasan Aḥmad ʿAbd al-ʿĀl. Sidon and Beirut: al-Maktabat al-ʿAṣriyya, 1425/2005.

Ibn Ḥazm al-Ẓāhirī, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad. *al-Fiṣal fīl-milal wal-ahwā' wal-niḥal*. Ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr and ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra. 5 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-Jīl, 1416/1996.

———. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir and Muḥammad Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz. 8 vols. in 2. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1404/1984.

———. *al-Muḥallā*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. 11 vols. Cairo: Idārat al-Ṭibāʿat al-Munīriyya, 1348/1929.

———. *Ṭawq al-Ḥamāma fīl-Ulfa wal-Ullāf*. Damascus: Maktabat ʿArafa, 1349/1930.

Ibn Ḥibbān al-Bustī, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad.

———. *al-Majrūḥīn*. 3 vols. Ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Aleppo: Dār al-Waʿī, n.d.

———. *Rawḍat al-ʿUqalā' wa-Nuzhat al-Fuḍalā'*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd et al. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnat al-Muḥammadiyya, 1368/1949.

———. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-Tartīb Ibn Balbān*. 18 vols. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ. "2nd ed." Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1414/1993.

———. *al-Thiqāt*. Also known as *Tārīkh al-Thiqāt*. 9 vols. Ed. Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad. N.p.: Dār al-Fikr, 1975.

Ibn Himmāt al-Dimashqī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ḥasan. *al-Tankīt wal-Ifāda fī Takhrīj Aḥādīth Khātimat Sifr al-Saʿāda*. Damascus: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1987.

Ibn Hishām b. Ayyūb al-Ḥimyarī al-Maʿāfirī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. *al-Sīrat al-Nabawiyya*. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and ʿAbd al-Ḥafīẓ Shalabī. 4 vols. in 2. 2nd ed. Beirut: Dār al-Wifāq, 1375/1955.

Ibn Hishām al-Anṣārī al-Ḥanbalī, Jamāl al-Dīn ʿAbd Allāh b. Yūsuf b. Aḥmad. *Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Arīb*. ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb. 7 vols. Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfa wal-Funūn, 1421/2000.

Ibn al-Humām al-Sīwāsī al-Sakandarī, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid. *Sharḥ Fatḥ al-Qadīr ʿalā al-Hidāya Sharḥ Bidāyat al-Muhtadī*. Ed. ʿAbd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī. 10 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424/2003.

Ibn ʿImād al-Ḥanbalī, Shihāb al-Dīn Abū al-Falāḥ ʿAbd al-Ḥayy b. Aḥmad b. Muḥammad. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*. 8 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Ibn al-Jaʿd b. ʿUbayd al-Jawharī al-Baghdādī, ʿAlī. *Musnad*. Ed. ʿĀmir Aḥmad Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat Nādir, 1990.

Ibn Jahbal al-Kilābī al-Dimashqī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Ismāʿīl. *Refutation of Him [Ibn Taymiyya] Who Attributes Direction to Allah*. Birmingham: al-Qur'an wal-Sunna Association, 2006.

Ibn Jamāʿa, Badr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Saʿd Allāh. *Īḍāḥ al-Dalīl fī Qaṭʿ Ḥujaj Ahl al-Taʿṭīl*. Ed. Wahbī Sulaymān al-Ghāwijī. Medina: Dār al-Salām, 1990.

———. *Hidāyat al-Sālik ilā Maʿrifat al-Manāsik*. Ed. Nūr al-Dīn ʿItr. 4 vols. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1994.

Ibn al-Jawzī al-Qurashī al-Baghdādī, Abū al-Faraj Jamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad. *Dhamm al-Hawā*. Ed. Khālid ʿAbd al-Laṭīf al-Sabʿ al-ʿAlāmī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1418/1998.

———. *Faḍā'il al-Quds*. Ed. Jibrā'īl Sulaymān Jabbūr. 2nd ed. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1400/1980.

———. *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fīl-Aḥādīth al-Wāhiya*. [Ed. Irshād al-Ḥaqq al-Atharī.] 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.

———. *Manāqib Aḥmad*. Ed. Muḥammad Amīn al-Khanjī al-Kutbī. 2nd ed. Beirut: Khanjī wa-Ḥamdān, 1349/1930-1931.

———. *al-Mawḍūʿāt*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān. 3 vols. Medina: al-Maktabat al-Salafiyya, 1966-1967. See also al-Dhahabī's *Tartīb al-Mawḍūʿāt*.

———. *al-Mawḍūʿāt min al-Aḥādīth al-Marfūʿāt*. 4 vols. Ed. Nūr al-Dīn Shukrī ʿAlī Būyājīlār. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1418/1997.

———. *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wal-Umam*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā et al. 1412-1413/1992-1993.

———. *Muthīr al-Gharām al-Sākin Muthīr al-Gharām al-Sākin ilā Ashraf al-Amākin*. Ed. Muṣṭafā Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1415/1995.

———. *al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn*. Ed. Muḥammad Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986.

———. *al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn*. Ed. Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

———. *Ṣayd al-Khāṭir*. Ed. "Board of Editors." Beirut: Dār al-Arqam, 1993?.

———. *Ṣifat al-Ṣafwa*. 4 vols. 2nd ed. Eds. Maḥmūd Fākhūrī and Muḥammad Rawwās Qalʿajī. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1979.

———. *al-Taḥqīq fī Aḥādīth al-Khilāf*. Ed. Musʿad ʿAbd al-Ḥamīd al-Saʿdanī and Muḥammad Fāris. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994.

———. *Tārīkh ʿUmar b. al-Khaṭṭāb*. Cairo: Maṭbaʿat al-Tawfīq al-Adabiyya, n.d.

———. *al-Wafā bi-Aḥwāl al-Muṣṭafā*. Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. 2 vols. in 1. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1408/1988.

———. *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*. 9 vols. 3rd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984.

Ibn al-Jazarī, Abū al-Khayr Shams al-Dīn Muḥammadb. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī. *Ghāyat al-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Ed. Gotthelf Bergsträsser. 2 vols. Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1427/2006.

———. *Manāqib al-Asad al-Ghālib ʿAlī b. Abī Ṭālib*. Ed. Ṭāriq al-Ṭanṭāwī. Cairo: Maktabat al-Qur'ān, [1994].

Ibn Jumayʿ al-Ṣaydāwī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad. *Muʿjam al-Shuyūkh*. With *al-Muntaqā min al-Muʿjam wa-Ḥadīth al-Sakan b. Jumayʿ*. Ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla; Tripoli: Dār al-Īmān, 1405/1985.

Ibn al-Juwaynī Imām al-Ḥaramayn, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf. *al-Irshād ilā Qawāṭiʿ al-Adilla fī Us.ūl al-Iʿtiqād*. Ed. Asʿad Tamīm. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1996.

Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad. *al-Qawānīn al-Fiqhiyya fī Talkhīṣ Madhhab al-Mālikiyya*. Beirut: Dār al-Qalam, 1977.

Ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, ʿImād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismāʿīl b. ʿUmar. *al-Bidāya wal-nihāya*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et al. 21 vols. Cairo: Dār Hajar, 1418/1998.

———. *Jāmiʿ al-Masānīd wal-Sunan*. Ed. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. 37 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994.

———. *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*. 3 vols. Cairo: Kitāb al-Jumhuriyya, 1410/1990.

———. *al-Sīrat al-Nabawiyya*. Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Wāḥid. 2nd ed. 4 vols. Cairo: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1396/1976.

———. *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. 15 vols. Ed. Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad et al. Jīza: Mu'assasat Qurṭuba, 1421/2000.

———. *Tuḥfat al-Ṭālib bi-Maʿrifat Aḥādīth Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. Ed. ʿAbd al-Ghanī b. Ḥamīd b. Maḥmūd al-Kubaysī. Mecca: Dār Ḥirā', 1406/1986.

Ibn Khafīf, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. *al-ʿAqīdat al-ṣaḥīḥa*. See al-Daylamī, *Sīrat al-Shaykh Ibn Khafīf*.

———. *Correct Islamic Doctrine (al-ʿAqīdat al-Ṣaḥīḥa)*. Trans. Gibril Fouad Haddad. Islamic Doctrines and Beliefs Vol. 2. Fenton, Michigan: As-Sunna Foundation of America, 1999.

Ibn al-Kharrāṭ. See ʿAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī.

Ibn Khuzayma, Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq al-Sulamī al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī. 4 vols. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970.

Ibn Maʿīn, Abū Zakariyyā Yaḥyā. *Su'ālāt Ibn al-Junayd al-Khutalī li-Ibni Maʿīn*. Ed. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf. Medina: Maktabat al-Dār, 1408/1988.

———. *Tārīkh*. See Sayf, Muḥammad Nūr. *Yaḥyā b. Maʿīn wa-Kitābuh* al-Tārīkh.

Ibn Mājah al-Qazwīnī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd. *Sunan*. 6 vols. Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Jīl, 1418/1998.

Ibn al-Malak, ʿAbd al-Laṭīf b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Amīn al-Dīn b. Farashtā. *Mabāriq al-Azhār fī Sharḥ Mashāriq al-Anwār*. 3 vols. Ed. Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd b. ʿAbd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Jīl, 1415/1995.

Ibn Mandah, Abū Zakariyya Yaḥyā. *Juz' fīhi Man ʿĀsha Mi'atan wa-ʿIshrīna Sanatan min al-Ṣaḥāba*. Ed. Mashhūr Ḥasan Salmān. Beirut : Mu'assasat al-Rayyān, 1412/1992.

Ibn Mardūyah, Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā. *Thalāthat Majālis min Amālī Ibn Mardūyah*. Ed. Muḥammad Ḍiyā' al-Raḥmān al-Aʿẓamī. al-Fujayra (UAE): Dār ʿUlūm al-Ḥadīth, 1410/1990.

Ibn Māsī al-Bazzāz, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Ayyūb. *Fawā'id*. With *Ḥadīth Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī*. Ed. Musʿad ʿAbd al-Ḥamīd al-Saʿdānī. 2nd ed. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1429/2008.

Ibn al-Mubārak b. Wāḍiḥ al-Ḥanẓalī al-Tamīmī al-Marwazī, Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh. *Kitāb al-Zuhd*. With his *Kitāb al-Raqā'iq*. Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī. Malegaon (Maharashtra State, India): Majlis Iḥyā' al-Maʿārif, 1386/1966. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad. *al-Mubdiʿ Sharḥ al-Muqniʿ*. Ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418/1998.

Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. *Kitāb al-Furūʿ*. With *Taṣḥīḥ al-Furūʿ* by ʿAlā' al-Dīn ʿAlī b. Sulaymān al-Mardāwī and *Ḥāshiyat Ibn Qundus* by Taqī al-Dīn Abū Bakr b. Ibrāhīm al-Baghlī. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 12 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla; Riyadh: Dār al-Mu'ayyad, 1424/2003.

Ibn al-Mulaqqin al-Anṣārī, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAlī b. Aḥmad. *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqiʿa fīl-Sharḥ al-Kabīr*. Ed. Muṣṭafā Abū al-Ghayẓ ʿAbd al-Ḥayy et al. 10 vols. Riyadh: Dār al-Hijra lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1425/2004.

———. *Mukhtaṣar Istidrāk al-Dhahabī ʿalā Mustadrak al-Ḥākim*. Ed. ʿAbd Allāh al-Luḥaydān and Saʿd b. ʿAbd Allāh Āl Ḥumayyid. 8 vols. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1411/1991.

———. [*Sharḥ al-Minhāj.*] *ʿUjālat al-Muḥtāj ilā Tawjīh al-Minhāj.* Ed. ʿIzz al-Dīn Hishām al-Badrānī. 4 vols. Irbid (Jordan): Dār al-Kitāb, 1421/2001.

———. *Ṭabaqāt al-Awliyāʾ.* Ed. Nūr al-Dīn Shurayba. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1973. Rept. 1994.

———. *Tuḥfat al-Muḥtāj ilā Adillat al-Minhāj* [*lil-Nawawī*]. Ed. ʿAbd Allāh b. Saʿāf al-Laḥyānī. 2 vols. Mecca: Dār Ḥirāʾ, 1986.

Ibn al-Muqriʾ, Abū Bakr. *al-Arbaʿūn.* In *Jamharat al-Ajzāʾ al-Ḥadīthiyya (yaḥtawī ʿalā 19 juzʾan ḥadīthiyyan nādiran).* Ed. Muḥammad Ziyād ʿUmar Takla. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1421/2001.

Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad b. Abī Yaʿqūb Isḥāq al-Warrāq. *Kitāb al-Fihrist lil-Nadīm.* Ed. Riḍā Tajaddud. Tehran: Maṭbaʿat Dānishkāh, 1391/1971.

Ibn al-Najjār. *Dhayl Tārīkh Baghdād.* 4 vols. Hyderabad Deccan: Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1978-1986.

Ibn Nāṣir al-Dīn, Abū ʿAbd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr. *Majmūʿun fīhi Rasāʾil Ibn Nāṣir al-Dīn.* Containing thirteen treatises: 1. *al-Lafẓ al-Mukarram bi-Faḍl ʿĀshūrāʾ al-Muḥarram*; 2. *Majlis fī Faḍl Yawm ʿArafa*; 3. *Majlis fī Ḥadīth Jābir al-Ladhī Raḥala fīh Masīrata Shahrin ilā ʿAbd Allāh b. Unays*; 4. *Tanwīr al-Fikra bi-Ḥadīth Bahz b. Ḥakīm fī Ḥusn al-ʿUshra*; 5. *Asānīd al-Kutub al-Sitta wa-Ghayrihā*; 6. *Isnād Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; 7. *Iftitāḥ al-Qārī li-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* 8. *al-Radd ʿalā Man Ankara Rafʿ al-Yadayni fil-Duʿāʾ*; 9. *ʿArf al-ʿAnbar fī Waṣf al-Minbar*; 10. *al-Intiṣār li-Samāʿ al-Ḥijār*; 11. *Aḥādīth Sittatun fī Maʿānin Sittatin min Ṭarīqin Rawāhu Sittatun ʿan Ḥuffāẓin Sittatin min Mashāyikh al-Aʾimmati al-Sittati bayna Mukharrijihā wa-Ruwātihā Sitta*; 12. *al-Imlāʾ al-Anfas fī Tarjimati ʿAsʿas*; 13. *al-Nukat al-Athariyya ʿalā al-Aḥādīth al-Jazariyya.* Ed. Mishʿal Bānī al-Jibrīn al-Muṭayrī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.

———. *al-Radd al-Wāfir ʿalā man Zaʿama anna man Sammā Ibna Taymiyyata Shaykh al-Islām Kāfir.* Ed. Zuhayr al-Shāwīsh. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1973.

———. *al-Tarjīḥ li-Ḥadīth Ṣalāt al-Tasbīḥ.* Ed. Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ. Beirut : Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya, 1985.

Ibn Naṣr al-Marwazī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. *Kitāb Qiyām Ramaḍān Ikhtaṣarahu Aḥmad b. ʿAlī al-Maqrīzī.* Ed. Muḥammad Aḥmad ʿĀshūr and Jamāl ʿAbd al-Munʿim al-Kūmī. Cairo: al-Dār al-Dhahabiyya and Dār al-Iʿtiṣām, [1994].

———. *al-Sunna.* Ed. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Baṣīrī. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1422/2001.

———. *Taʿẓīm Qadr al-Ṣalāt.* Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Jabbār al-Firaywāʾī. 2 vols. Medina: Maktabat al-Dār, 1406/1986.

Ibn Nujaym, Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīm. *al-Ashbāh wal-Naẓāʾir.* Ed. Zuhayr al-Shāwīsh. Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 1393/1973.

———. *al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq.* With *Minḥat al-Khāliq ʿalā al-Baḥr al-Rāʾiq* by Ibn ʿĀbidīn and *Takmilat al-Baḥr al-Rāʾiq* by Muḥammad al-Ṭūrī. 8 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-ʿIlmiyya, 1311/1894.

Ibn Qāniʿ al-Baghdadī, Abū al-Ḥusayn ʿAbd al-Bāqī. *Muʿjam al-Ṣaḥāba.* Ed. Ṣalāḥ al-Miṣrātī. Medina: Maktabat al-Ghurabāʾ al-Athariyya, 1998.

Ibn Qaṭṭān al-Fāsī, Abū al-Ḥasan ʿAlī. *Bayān al-Wahm wal-Īhām al-Wāqiʿayn fī Kitāb al-Aḥkām.* 6 vols. Ed. al-Ḥusayn Āyat Saʿīd. Riyadh: Dār Ṭayba lil-Nashr wal-Tawziʿ, 1418/1997.

———. *al-Iqnāʿ fī Masāʾil al-Ijmāʿ.* 4 vols. Ed. Fārūq Ḥamāda. Damascus: Dār al-Qalam, 1424/2003.

———. *al-Naẓar fī Aḥkām al-Naẓar bi-Ḥāssat al-Baṣar.* Ed. Fatḥī Abū ʿĪsā. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1414/1994.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥanbalī al-Dimashqī. *al-Fawā'id*. Ed. Muḥammad ʿAlī Quṭb. Iskandariyya: Dār al-Daʿwa, 1992.

———. *al-Furūsiyya*. Ed. Samīr Ḥusayn Ḥalabī. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1411/1991.

———. *Hidāyat al-Ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wal-Naṣārā*. Ed. Aḥmad Ḥijāzī Saqqā. 4th ed. Madīnat Naṣr (Cairo): al-Maktabat al-Qayyima, 1407/1987.

———. *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī. 2 vols. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1381/1961.

———. *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Ed. Ṭaha ʿAbd al-Ra'ūf Saʿd. 4 vols. Beirut: Dār al-Jīl, 1973.

———. *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Ed. Yūsuf Aḥmad al-Bakrī, Shākir Tawfīq al-ʿArūrī. 3 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.

———. *al-Jawāb al-Kāfī li-man Sa'ala ʿan al-Dawā' al-Shāfī: aw al-Dā' wal-Dawā'*. Ed. ʿAmr ʿAbd al-Munʿim Salīm. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya; Jeddah: Maktabat al-ʿIlm, 1417/1996.

———. *al-Manār al-Munīf fīl-Ṣaḥīḥ wal-Ḍaʿīf*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 6th ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya; Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1994.

———. *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa-Iyyāka Nastaʿīn*. Ed. Riḍwān Jāmiʿ Riḍwān. 3 vols. Cairo: Mu'assasat al-Mukhtār lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1422/2011.

———. *Miftāḥ Dār al-Saʿāda wa-Manshūr Wilāyat Ahl al-ʿIlm wal-Irāda*. Ed. ʿAle al-Ḥalabī. 3 vols. al-Khubar: Dār Ibn ʿAffān, 1416/1996.

———. *Naqd al-Manqūl wal-Miḥakk al-Mumayyiz bayn al-Mardūd wal-Maqbūl*. Ed. Ḥasan al-Samāḥī Suwaydān. Beirut: Dār al-Qādirī, 1990.

———. *Rawḍat al-Muḥibbīn wa-Nuzhat al-Mushtāqīn*. Ed. Aḥmad Shams al-Dīn. "3rd ed." Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003/1424.

———. *al-Rūḥ*. Ed. Yūsuf ʿAlī Budaywī. 3rd ed. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1419/1998.

———. *Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād*. 5 vols. Ed. Shuʿayb and ʿAbd al-Qādir al-Arna'ūṭ. 27th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1415/1994.

Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maqdisī al-Jammāʿilī al-Dimashqī al-Ṣāliḥī. *Ithbāt Ṣifat al-ʿUlūw*. Ed. Aḥmad b. ʿAṭiyya al-Ghāmidī. Medina: Maktabat al-ʿUlūm wal-Ḥikam; Beirut: Mu'assasat ʿUlūm al-Qur'ān, 1409/1988.

———. *al-Mughnī*. 15 vols. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū. 3rd ed. Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1417/1997.

———. *al-Muntakhab min al-ʿIlal lil-Khallāl*. Ed. Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh b. Muḥammad. Riyadh and Jeddah: Dār al-Rāya, 1419/1998.

———. *al-Muqniʿ*. With Shams al-Dīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn Qudāma's *al-Sharḥ al-Kabīr* and ʿAlā' al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Sulaymān b. Aḥmad al-Mardāwī's *al-Inṣāf*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū. 32 vols. Cairo: Hajr lil-Ṭibāʿat wal-Nashr, 1414/1993.

Ibn Qutayba al-Dīnawarī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim. *Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd Allāh al-Jabbūrī. 3 vols. Baghdad: Maṭbaʿat al-ʿĀnī, 1397/1977.

———. *Kitāb ʿUyūn al-Akhbār*. 4 vols. Cairo: Dār al-Kutub wal-Wathā'iq al-Qawmiyya, 1996.

———. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār. Beirut: Dār al-Jīl, 1972.

———. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1995.

Ibn Rāhūyah al-Ḥanẓalī al-Marwazī, Isḥāq b. Ibrāhīm b. Makhlad. *Musnad*. Ed. ʿAbd al-Ghafūr ʿAbd al-Ḥaqq Ḥusayn al-Balūshī. 5 vols. Medina: Maktabat al-Īmān, 1412/1991.

Ibn Rajab al-Dimashqī, ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad. *Aḥkām al-Khawātim*.

———. *al-Dhayl ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaymān al-ʿUthaymīn. 5 vols. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1425/2005.

———. *Ikhtiyār al-Awlā fī Sharḥ Ḥadīth Ikhtiṣām al-Mala' al-Aʿlā*. Ed. Jāsim al-Dawsarī. Kuwait: Dār al-Aqṣā, 1406/.

———. *Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam*. Ed. Wahba al-Zuḥaylī. 2 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-Khayr, 1996.

———. *Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam*. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ. 2 vols. in 1. 7th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1998.

———. *Kashf al-Kurba fī Waṣf Ahl al-Ghurba*. Ed. Muṣṭafā b. al-ʿAdawī and Farīd b. Muḥammad Fuwayla. al-Manṣūra (Egypt): Dār Ibn Rajab, 1423/2002.

———. *Kitāb al-Dhayl ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1372/1952.

———. *Laṭā'if al-Maʿārif fī-Mā li-Mawāsim al-ʿĀm min al-Waẓā'if*. Ed. Yā Sīn Muḥammad al-Sawwās. 3rd ed. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1996.

———. *Majmūʿ Rasā'il al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī*. Ed. Abū Muṣʿab Ṭalʿat al-Ḥulwānī. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha lil-Ṭibāʿat wal-Nashr, 1424/2003.

———. *Sharḥ Ḥadīth Labbayk*. In *Majmūʿ Rasā'il al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab*.

———. *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī*. Ed. Nūr al-Dīn ʿItr. 2 vols. [Damascus]: Dār al-Mallāḥ lil-Ṭibāʿat wal-Nashr, 1419/1998.

———. *al-Takhwīf min al-Nār*. In *Majmūʿ Rasā'il al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab*.

Ibn Rifāʿat al-Kātib, Zayd. *Kitāb al-Amthāl*. Ed. Zayn al-ʿĀbidīn al-Mūsawī. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1351/1932.

Ibn Rushd al-Qurṭubī, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Aḥmad [d. 520]. *al-Bayān wal-Taḥṣīl wal-Sharḥ wal-Tawjīh wal-Taʿlīl fī Masā'il al-Mustakhraja*. With *al-Mustakhraja min al-Asmiʿat al-Maʿrūfa bil-ʿUtbiyya* by Muḥammad al-ʿUtbī al-Qurṭubī [d. 255]. Ed. Muḥammad al-ʿArāyishī et al. 20 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408/1988.

Ibn Rushd al-Qurṭubī, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad [Averroes 520-595]. *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*. With *al-Sabīl al-Murshid ilā Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*. Ed. ʿAbd Allāh al-ʿAbbādī. 4 vols. Cairo: Dār al-Salām, 1416/1995. See also al-Ghumārī, Aḥmad. *Hidāya*.

Ibn Saʿd b. Manīʿ al-Zuhrī, Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 11 vols. Ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1421/2001.

Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ʿAmr ʿUthmān b. ʿAbd al-Raḥmān al-Shahrazūrī. *ʿUlūm al-Ḥadīth*. Ed. Nūr al-Dīn ʿItr. 3rd ed. Damascus: Dār al-Fikr, 1404/1984.

Ibn Shāhīn al-Ẓāhirī, Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Aḥmad b. ʿUthmān. *Nāsikh al-Ḥadīth wa-Mansūkhuh*. Ed. Samīr b. Amīn al-Zuhayrī. Zarqā' (Jordan): Maktabat al-Manār, 1408/1988.

———. *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna wa-Maʿrifat Sharā'iʿ al-Dīn wal-Tamassuk bil-Sunan*. Ed. ʿĀdil b. Muḥammad. Cairo: Mu'assasat Qurṭuba and Dār al-Mishkāt, 1415/1995.

———. *al-Targhīb fī Faḍā'il al-Aʿmāl wa-Thawāb Dhālik*. Ed. Ṣāliḥ Aḥmad Muṣliḥ al-Waʿīl. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1415/1995.

Ibn al-Subkī. *Qāʿida fīl-Jarḥ wal-Taʿdīl*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 5th ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya; Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1984.

———. *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā*. Ed. Maḥmūd al-Ṭannāḥī and ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥilū. 2nd ed. 10 vols. Jīza: Dār Hijr, 1992.

Ibn al-Sunnī al-Dīnawarī, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. Isḥāq. *ʿAmal al-Yawm wal-Layla*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān Kawthar b. Muḥammad ʿĀshiq Ilāhī al-Barnī. Beirut: Dār al-Arqam, 1418/1998.

Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī. *Dhakhīrat al-Ḥuffāẓ al-Mukharraja ʿalā al-Ḥurūf wal-Alfāẓ* [= his arrangement of Ibn ʿAdī's *Kāmil*]. 5 vols. Ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Faryawā'ī. Ilāh Ābād and Riyadh: Dār al-Daʿwa and Dār al-Salaf, 1416/1996.

———. *Kitāb Maʿrifat al-Tadhkira fil-Aḥādīth al-Mawḍūʿa* [=*Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*]. Ed. ʿImād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1406/1985.

———. *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt* [=*Maʿrifat al-Tadhkira*]. Ed. Muḥammad Muṣṭafā al-Ḥabṭī. Cairo: al-Maktabat al-Salafiyya, 1981.

Ibn Taymiyya al-Ḥarrānī, Majd al-Dīn Abū al-Barakāt ʿAbd al-Salām b. al-Khaḍir et al. *al-Muswadda fī Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Cairo: Maṭbaʿat al-Madanī, 1384/1964.

Ibn Taymiyya al-Ḥarrānī, Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm b. ʿAbd al-Salām. *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ*. Ed. Muḥammad Luṭfī Ṣabbāgh. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405/1985.

———. *Bayān Talbīs al-Jahmiyya fī Ta'sīs Bidaʿihim al-Kalāmiyya*. [Original title *al-Ta'sīs Radd Asās al-Taqdīs*.] 2 vols. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Qāsim. Mecca: s.n., 1972.

———. *Daqā'iq al-Tafsīr al-Jāmiʿ li-Tafsīr al-Imām Ibn Taymiyya*. Ed. Muḥammad al-Sayyid al-Julaynid. 2nd ed. 6 vols. in 3. Damascus and Beirut: Mu'assasat ʿUlūm al-Qur'ān, 1404/1984.

———. *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wal-Naql*. [Original title *Muwāfaqat Ṣaḥīḥ al-Manqūl li-Ṣarīḥ al-Maʿqūl*.] 2 vols. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnat al- Muḥammadiyya, 1951.

———. *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Mukhālafāt Aṣḥāb al-Jaḥīm*. Ed. Nāṣir b. ʿAbd al-Karīm al-ʿAql. 2 vols. 4th ed. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1994.

———. *al-Istighātha fil-Radd ʿalā al-Bakrī*. Ed. ʿAbd Allāh b. Dujayn al-Sahlī. 2nd ed. Riyadh: Dār al-Minhāj, 1426/2005.

———. *Kitāb al-Ṣafadiyya*. Ed. Muḥammad Rashād Salīm. 2 vols. [Ryadh?]: S.n., 1406/1985. Rept. al-Mansura, Egypt: Dār al-Hady al-Nabawī, 2000.

———. *Kitāb al-Ṣārim al-Maslūl ʿalā Shātim al-Rasūl* ﷺ. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1322/1904.

———. *Majmūʿ Fatāwā Ibn Taymiyya*. 36 vols. Cairo, 1984. 39 vols. Riyadh, 1978.

———. *The Madinan Way*. Transl. Aisha Bewley. Norwich: Bookwork; London: Ta-Ha Publishers, 2000.

———. *Minhāj al-Sunnat al-Nabawiyya*. With *Bayān Muwāfaqat Ṣarīḥ al-Maʿqūl li-Ṣaḥīḥ al-Manqūl*. 4 vols. in 2. Bulāq: al-Maṭbaʿat al-Amīriyya, 1322/1904.

———. *Minhāj al-Sunnat al-Nabawiyya*. Ed. Muḥammad Rashād Sālim. 9 vols. Cairo: Mu'assasat Qurṭuba, 1406/1986.

Ibn Ṭūlūn al-Ṣāliḥī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad. *al-Shadhara fil-Aḥādīth al-Mushtahara*. Ed. Kamāl b. Basyūnī Zaghlūl. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1413/1993.

Ibn al-Wardī, Zayn al-Dīn ʿUmar. *Tatimmat al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar: Tārīkh Ibn al-Wardī*. Ed. Aḥmad Rifʿat al-Badrāwī. 2 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1970.

Ibn al-Wazīr al-Yamānī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Murtaḍā. *al-Rawḍ al-Bāsim fil-Dhabb ʿan Sunnat Abī al-Qāsim*. Ed. ʿAlī b. Muḥammad al-ʿUmrān. 2 vols. Mecca: Dār ʿIlm al-Fawā'id, 1419/1998.

Ibn Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā al-Ṣadafī, Abū Saʿīd ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad. *Tārīkh Ibn Yūnus al-Ṣadafī*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Fatḥī ʿAbd al-Fattāḥ. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1421/2000.

Ibn al-Zamalkānī, Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd al-Wāḥid. *ʿUjālat al-Rākib fī Dhikr Ashraf al-Manāqib*. Ed. Khayr Allāh al-Sharīf. Damascus: Dār al-T.abbāʿ, 1993.

Imām al-Ḥaramayn. See Ibn al-Juwaynī.

al-ʿImrānī al-Yamanī, Abū al-Ḥusayn Yaḥyā b. Abī al-Khayr b. Sālim. *al-Bayān fī Madhhab al-Shāfiʿī*. Ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī. 14 vols. Beirut: Dār al-Minhāj, 1421/2000.

al-ʿIrāqī, Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn. *al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ*. Ed. Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh. Damascus: Dār al-Warrāq and Dār al-Nayrabayn, 1422/2001.

———. *Dhayl Mīzān al-Iʿtidāl*. Ed. ʿAbd al-Qayyūm ʿAbd Rabb al-Nabī ﷺ. Mecca: Jāmiʿat Umm al-Qurā, 1406/1486.

———. *Fatḥ al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth*. Ed. Maḥmūd Rabīʿ. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Maḥajjat al-Qarab fī Maḥabbat al-ʿArab*. Damascus: Maṭbaʿat al-taraqqī, 1332/1914.

———. *al-Mughnī ʿan Ḥaml al-Asfār* [*Takhrīj al-Iḥyāʾ*]. 3 vols. Ed. Abū Muḥammad Ashraf b. ʿAbd al-Maqṣūd. Riyadh: Maktabat Dār Ṭabariyya, 1995.

———. *Sarḥ al-Tabṣira wal-Tadhkira*. With his *Alfiyya*, of which this is the commentary. Ed. ʿAbd al-Laṭīf al-Humaym and Māhir Yāsīn Faḥl. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1423/2002.

———. *al-Taqyīd wal-Īḍāḥ limā Uṭliqa wa-Ughliqa min Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. 5th ed. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1997.

——— and Walī al-Dīn al-ʿIrāqī. *Ṭarḥ al-Tathrīb fī Sharḥ al-Taqrīb*. 8 vols. in 4. Ed. Maḥmūd Ḥasan Rabīʿ. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1992. Rept. of the Cairo edition.

ʿĪsā, ʿAbd al-Qādir. *Ḥaqāʾiq ʿan al-Taṣawwuf*. 5th ed. Aleppo: Maktabat al-ʿIrfān, 1414/1993.

al-Ismāʿīlī, Abū Bakr Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl. *Kitāb al-Muʿjam fī Asāmī Shuyūkh Abī Bakr al-Ismāʿīlī Riwāyat al-Barqānī ʿanh*. Ed. Ziyād Muḥammad Manṣūr. 2 vols. Medina: Maktabat al-ʿUlūm wal-Ḥikam, 1410/1990.

ʿItr, Nūr al-Dīn. *Hadī al-Nabī ﷺ fīl-Ṣalawāt al-Khāṣṣa*. 3rd ed. Damascus: Dār al-Fikr, 1422/2001.

———. *Iʿlām al-Anām Sharḥ Bulūgh al-Marām min Aḥādīth al-Aḥkām*. 4 vols. Damascus: S.n., 1418-1428/1998-2007.

———. *Manhaj al-Naqd fī ʿUlūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981. Rept. 1996.

———. *Manāhij al-Muḥaddithīn al-ʿĀmma fīl-Riwāya wal-Taṣnīf*. 2nd ed. Damascus: Dār al-Ru'ya, 1424/2003.

ʿIyāḍ b. Mūsā b. ʿIyāḍ al-Yaḥṣubī, Qāḍī. *al-Ilmāʿ ilā Maʿrifat Uṣūl al-Riwāya wa-Taqyīd al-Samāʿ*. Ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Cairo and Tunis: Dār al-Turāth and al-Maktabat al-ʿAtīqa, 1389/1970.

———. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim al-Musammā Ikmāl al-Muʿlim bi-Fawāʾid Muslim*. Ed. Yaḥyā Ismāʿīl. 9 vols. al-Mansura: Dār al-Wafāʾ, 1419/1998.

———. *al-Shifā bi-Taʿrīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Ed. ʿAbduh ʿAlī Kawshak. Damascus: Maktabat al-Ghazālī; Beirut: Dār al-Fayḥāʾ, 1420/2000.

———. *Tartīb al-Madārik li-Maʿrifat Aʿlām Madhhab Mālik*. 8 vols. Ed. Saʿīd Aḥmad Aʿrab. al-Muḥammadiyya (Morocco): Ministry of *Awqāf* and Religious Affairs of the Kingdom of Maghreb, 1981-1983. Vols. 1-2: 2nd ed.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr. *al-Bayān wal-Tabyīn*. Ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. 4 vols. 7th ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1418/1998.

al-Jaṣṣāṣ al-Rāzī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī and Mu'assasat al-Tārīkh al-ʿArabī, 1412/1992.

al-Jayyānī, Abū ʿAlī al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ghassānī. *Taqyīd al-Muhmal wa-Tamyīz al-Mushkal*. Ed. ʿAlī b. Muḥammad al-ʿImrān and Muḥammad ʿUzayr Shams. 3 vols. Mecca: Dār ʿIlm al-Fawā'id, 1421/2000.

al-Jazā'irī, Ṭāhir. *Tawjīh al-Naẓar ilā Uṣūl al-Athar*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 2nd ed. 2 vols. in 1. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya; Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1430/2009.

al-Jīlānī, ʿAbd al-Qādir. *al-Ghunya li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq ʿazza wa-jall*. Ed. Faraj Tawfīq al-Walīd. 3 vols. Baghdad: Maktabat al-Shurūq al-Jadīd, 1988.

al-Jurjānī. *Tārīkh Jurjān*. See al-Sahmī.

al-Karmī al-Ḥanbalī, see Marʿī b. Yūsuf.

al-Kāsānī, ʿAlā' al-Dīn Abū Bakr b. Masʿūd. *Kitāb Badā'iʿ al-Ṣanā'iʿ fī Tartīb al-Sharā'iʿ*. 7 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Jamāliyya, 1328/1910. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406/1986.

al-Kattānī, Abū al-Isʿād Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy. *al-Aqāwīl al-Mufaṣṣila li-Bayān Ḥadīth al-Ibtidā' bil-Basmala*. Ed. Muḥammad Fātiḥ al-Kattānī and Muḥammad ʿIṣām ʿArār. Damascus: s.n., 1996.

———. *Fahras al-Fahāris wal-Athbāt wa-Muʿjam al-Maʿājim wal-Mashyakhāt wal-Musalsalāt*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. 3 vols. 2nd ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1402-1406/1982-1986.

———. *Ināratal-Aghwār wal-Anjād bi-Dalīl Muʿtaqad Wilādat al-Nabī Ṣallā Allāh ʿalayh wa-Sallama min al-Sabīl al-Muʿtād*. Tunis: s.n., 1340/1922.

al-Kattānī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Jaʿfar. *al-Diʿāma fī Aḥkām Sunnat al-ʿImāma*. Damascus: Maṭbaʿat al-Fayḥā', 1341/1923.

———. *Miʿrāj al-Nabī* ﷺ. Ed. Muḥammad Makkī al-Kattānī. 4th ed. Damascus: Maṭbūʿāt Dār al-Qur'ān, 1392/1972.

———. *Naẓm al-Mutanāthir fīl-Ḥadīth al-Mutawātir*. Ed. Sharaf Ḥijāzī. Cairo: Dār al-Kutub al-Salafiyya, n.d. and Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1980.

———. *Risālat al-Musalsalāt*. In *Majmūʿ Musalsalāt fīl Ḥadīth*. Ed. Abū al-Faḍl Badr b. ʿAbd al-Ilāh al-ʿImrānī al-Ṭanjī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424/2003.

———. *al-Risālat al-Mustaṭrafa li-Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnat al-Musharrafa*. Ed. Muḥammad al-Muntaṣir b. Muḥammad al-Zamzamī b. Muḥammad b. Jaʿfar al-Kattānī. 5th ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1414/1993. Rept. of 3rd ed.

al-Kawhan, al-Ḥasan b. Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Shādhiliyya al-Kubrā*. Ed. Muḥammad Adīb al-Jādir. Damascus : Maktabat Dār al-Bayrūtī, 1421/2000.

al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid b. Ḥasan. *Fiqh Ahl al-ʿIrāq*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1970.

———. *Maqālāt*. Riyadh and Beirut: Dār al-Ah.nāf, 1993.

———. *Maqālāt*. 2nd ed. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya lil-Turāth, 1994.

al-Khalīlī al-Qazwīnī, Abū Yaʿlā al-Khalīl b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad. *Kitāb al-Irshād fī Maʿrifat ʿUlamā' al-Ḥadīth*. Ed. Muḥammad Saʿīd b. ʿUmar Idrīs. 3 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409/1989.

al-Khallāl al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. Hārūn. *Aḥkām Ahl al-Milal min al-Jāmiʿ li-Masā'il al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Ed. Sayyid Kisraw Ḥasan. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1414/1994.

———. *Kitāb al-Tarajjul min al-Jāmiʿ li-ʿUlūm al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1996.

———. *al-Muntakhab min al-ʿIlal*. See Ibn Qudāma, *al-Muntakhab min al-ʿIlal lil-Khallāl*.

———. *al-Sunna*. Ed. ʿAṭiyya b. ʿAtīq al-Zahrānī. 7 vols. in 3. Riyadh: Dār al-Rāya, 1418-1420/1997-2000.

al-Khāmidī, Abū Saʿīd. *Barīqa Maḥmūdiyya fī Sharḥ Ṭarīqa Muḥammadiyya*. 4 vols. in 2. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1348/1929 or 1930.

Khān, Aḥmad Riḍā. *Inbāʾ al-Ḥayy anna Kalāmahu al-Maṣūn Tibyān li-Kulli Shayʾ*. Ed. ʿAbd al-Qayyūm al-Qādirī al-Hazārawī. Porbandar (India): Markaz Ahl al-Sunna Barakāt Riḍā, 1423/2002.

———. *Munīr al-ʿAyn fī Ḥukm Taqbīl al-Ibhāmayn*. Porbandar (India): Markaz Ahl al-Sunna Barakāt Riḍā, 1425/2004.

al-Kharāʾiṭī al-Shāmirī, Abū Bakr Muḥammad b. Jaʿfar b. Sahl. *Iʿtilāl al-Qulūb*. Ed. Ḥamdī al-Dimardāsh. 2 vols. 2nd ed. Mecca: Maktabat Muṣṭafā al-Bāz, 1420/2000.

———. *Makārim al-Akhlāq wa-Maʿālīhā wa-Maḥmūd Ṭarāʾiqihā*. Ed. ʿAbd Allāh b. Bajjāsh al-Ḥimyarī. 4 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1427/2006. See also al-Silafī, *Muntaqā*.

———. *Masāwiʾ al-Akhlāq wa-Madhmūmuhā*. Ed. Muṣṭafā b. Abū al-Naṣr al-Shalabī. Jeddah: Maktabat al-Sawādī lil-Tawzīʿ, 1412/1992.

al-Kharkūshī, see Abū Saʿd al-Naysābūrī.

Kharsa, ʿAbd al-Hādī. *Ḥuqūq al-Zawjayn*. Damascus: Dār Fajr al-ʿUrūba, 1996.

al-Khaṭīb, Asʿad. *al-Buṭūla wal-Fidāʾ ʿind al-Ṣūfiyya*. Damascus: Published by Author, 1417/1996.

al-Khaṭīb al-Baghdādī. *al-Faqīh wal-Mutafaqqih*. Ed. ʿĀdil al-ʿAzāzī. 2 vols. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1997.

———. *Iqtiḍāʾ al-ʿIlm al-ʿAmal*. Ed. Muḥammad Nāṣir al-Albānī. 5th ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984.

———. *al-Jāmiʿ li-Akhlāq al-Rāwī wa-Adab al-Sāmiʿ*. 2 vols. Ed. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1983.

———. *al-Kifāya fī ʿIlm al-Riwāya*. Ed. Aḥmad ʿUmar Hāshim. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1986.

———. *al-Kifāya fī ʿIlm al-Riwāya*. Ed. Abū ʿAbd Allāh al-Ṣawraqī and Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī. Medina: al-Maktabat al-ʿIlmiyya, n.d.

———. *Kitāb al-Muttafiq wal-Muftariq*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Āydun al-Ḥāmidī. 3 vols. Damascus and Beirut: Dār al-Qādirī, 1417/1997.

———. *Kitāb Talkhīṣ al-Mutashābih fīl-Rasm wa-Ḥimāyat mā Ashkal minh ʿan Bawādir al-Taṣḥīf wal-Wahm*. Ed. Sukayna al-Shihābī. 2 vols. Damascus: Dār Ṭlās, 1985.

———. [*al-Mihrawāniyyāt*.] *al-Fawāʾid al-Muntakhaba al-Ṣiḥāḥ wal-Gharāʾib (al-Mihrawāniyyāt) lil-Shaykh Abī al-Qāsim Yūsuf b. Muḥammad al-Mihrawānī*. Ed. Khalīl b. Muḥammad al-ʿArabī. Riyadh and Jeddah: Dār al-Rāya lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1419/1998.

———. [*al-Mihrawāniyyāt*.] *al-Fawāʾid al-Muntakhaba al-Ṣiḥāḥ wal-Gharāʾib*. Ed. Saʿd b. ʿĪd b. ʿUmayr al-Jarbūʿī. 3 vols. Medina: al-Jāmiʿat al-Islāmiyya, 1422/2002.

———. *Naṣīḥat Ahl al-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd al-Karīm Aḥmad al-Wuraykāt. al-Zarqāʾ: Maktabat al-Manār, 1988.

———. *al-Sābiq wal-Lāḥiq fī Tabāʿud mā bayn Wafāt Rāwiyayn ʿan Shaykh Wāḥid*. Ed. Muḥammad b. Maṭar al-Zahrānī. 2nd ed. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1421/2000.

———. *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*. Muḥammad Saʿīd Hatīboğlu. Ankara: University Publications and Dār Iḥyāʾ al-Sunna al-Nabawiyya, 1972.

———. *Tālī Talkhīṣ al-Mutashābih*. Ed. Abū ʿUbayda Mashhūr Ḥasan Salmān and Abū Ḥudhayfa Aḥmad al-Shuqayrāt. 2 vols. Dammam: Dār al-Ṣumayʿī, 1417/1997.

———. *Taqyīd al-ʿIlm*. Ed. Yūsuf al-ʿIshsh. N.p.: Dār Iḥyā' al-Sunna al-Nabawiyya, 1974. Reprint of the 1368/1949 ed.

———. *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām: waḍaʿahu fī azhā ʿuṣūr al-Islām mundhu ta'sīsihā ḥattā sanat 463H*. 15 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī and Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1349/1931. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, [1407/1986?].

Khāṭir, Khalīl Ibrāhīm Mullā. *Makānat al-Ṣaḥīḥayn*. Cairo: al-Maṭbaʿat al-ʿArabiyya al-Ḥadītha, 1402/1982.

al-Khaṭṭābī al-Bustī, Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad. *Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd al-Karīm Ibrāhīm al-ʿAzbāwī. 3 vols. Mecca: Jāmiʿat Umm al-Qurā, 1402/1982.

———. *al-ʿUzla*. Ed. Yāsīn Muḥammad al-Sawwās. 2nd ed. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1410/1990.

al-Khayrābādī, Muḥammad Abū al-Layth. *Iʿfā' al-Liḥya wa-Miqdāruhā bayn al-Naṣṣ wal-Taṭbīq*. Bangi (Malaysia): Dār al-Shākir, 1426/2006.

———. *al-Marwiyyāt fī Laylat al-Niṣf min Shaʿbān wal-Tawsiʿa ʿalā al-ʿIyāl Yawm ʿĀshūrā' fī Mīzān al-Naqd al-Ḥadīthī*. Bangi (Malaysia): Dār al-Shākir, 1424/2003.

———. *ʿUlūm al-Ḥadīth Aṣīluhā wa-Muʿāṣiruhā*. 4th ed. Bangi (Malaysia): Dār al-Shākir, 1426/2005.

al-Khuwayyī, Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ṭāhir. *Farā'id al-Kharā'id fīl-Amthāl*. Ed. ʿAbd al-Razzāq Ḥusayn. Amman: Dār al-Nafā'is, 2000.

al-Kulénī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb al-Rāzī. *al-Kāfī*. Ed. ʿAlī Akbar Ghifārī. 8 vols. 2nd ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1389/1969.

Laḥmar, Ḥamīd Muḥammad. *al-Imām Mālik Mufassiran*. Beirut : Dār al-Fikr, 1995.

al-Laknawī, ʿAbd al-Ḥayy b. Fakhr al-Dīn al-Ḥasanī. *Nuzhat al-Khawāṭir wa-Bahjat al-Masāmiʿ wal-Nawāẓir*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān. 8 vols. 2nd ed. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1382/1962.

al-Laknawī, Abū al-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy. *al-Ajwibat al-Fāḍila lil-As'ilat al-ʿAshrat al-Kāmila*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Followed by *al-Taʿlīqāt al-Ḥāfila ʿalā al-Ajwibat al-ʿAshra* by Abū Ghudda. 3rd ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1994. Mu'allafāt al-Imām al-Laknawī 2.

———. *al-Āthār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa*. Ed. Muḥammad b. Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1984.

———. *Naqd Awhām Ṣiddīq Ḥasan Khān*. Ed. Ṣalāḥ Muḥammad Abū al-Ḥajj. Amman: Dār al-Fatḥ, 2000.

———. *al-Rafʿ wal-Takmīl fīl-Jarḥ wal-Taʿdīl*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 3rd ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1987. Mu'allafāt al-Imām al-Laknawī 1.

———. *ʿUmdat al-Riʿāya fī Ḥall Mā fī Sharḥ al-Wiqāya*. In the margins of ʿUbayd Allāh b. Maḥbūb al-Masʿūdī's *Sharḥ al-Wiqāya*. 4 vols. in 2. [Lucknow]: al-Maṭbaʿ al-Yūsufī, 1324-1326/1906-1908.

———. *Ẓafar al-Amānī bi-Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. With *Akhṭā' al-Duktūr Taqī al-Dīn al-Nadwī fī Taḥqīq Kitāb Ẓafar al-Amānī lil-Laknawī*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Third ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya; Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1416/1996. Mu'allafāt al-Imām al-Laknawī 7.

al-Lālakā'ī. *Karāmāt al-Awliyā'*. = vol. 5 of his *Sharḥ Uṣūl Iʿtiqād Ahl al-Sunna*.

———. *Sharḥ Uṣūl Iʿtiqād Ahl al-Sunna*. Ed. Aḥmad b. Saʿd b. Ḥamdān al-Ghāmidī. 5 vols. 2nd ed. Riyadh: Dār Ṭayba lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1415/1994.

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Ed. Stanley Lane Poole. 8 vols. London and Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893. Rept. 2 vols. Cambridge: Islamic Texts Society, 1984.

al-Maʿallamī al-Yamānī, ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā. *al-Anwār al-Kāshifa li-mā fī Kitāb Aḍwāʾ ʿalā al-Sunna min al-Zalal wal-Taḍlīl wal-Mujāzafāt*. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Salafiyya, 1378/1959. Rept. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1402/1982.

al-Madrāsī's *Dhayl al-Qawl al-Musaddad*. See Ibn Ḥajar, *al-Qawl al-Musaddad*.

al-Maḥāmilī, Abū Bakr. *Amālī al-Maḥāmilī Riwāyat Ibn Yaḥyā al-Bayyiʿ*. Ed. Ibrāhīm Ibrāhīm al-Qaysī. Amman: al-Maktabat al-Islāmiyya; Dammam: Dār Ibn al-Qayyim, 1412/1991.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. 110 vols. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1403/1983.

Mālik b. Anas al-Aṣbaḥī. *al-Mudawwanat al-Kubrā lil-Imām Mālik b. Anas al-Aṣbaḥī: Riwāyat al-Imām Saḥnūn b. Saʿīd al-Tanūkhī ʿan al-Imām ʿAbd al-Raḥmān b. Qāsim*. With *Muqaddimāt Ibn Rushd li-Bayān Mā Iqtaḍat-h al-Mudawwana min al-Aḥkām* by Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd [d. 520]. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1994.

———. *al-Muwaṭṭaʾ*. Ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

al-Mālikī al-Makkī, Muḥammad b. ʿAlawī b. ʿAbbās. *Abwāb al-Faraj*. Cairo: Dār al-Jaʿfarī, n.d.

———. *Shawāriq al-Anwār min Adʿiyat al-Sādat al-Akhyār*. Khartoum: Maṭbaʿat al-Masāḥa, 1407/1987.

———. *Wa-Huwa bil-Ufuqi al-Aʿlā*. Cairo: Dār Jawāmiʿ al-Kalim, 1999.

al-Mālīnī. *al-Arbaʿīn fī Shuyūkh al-Ṣūfiyya*. Ed. ʿĀmir Ḥasan Ṣabrī. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1997.

Mamdūḥ, Maḥmūd Saʿīd. *Rafʿ al-Mināra fī Aḥādīth al-Tawassul wal-Ziyāra*. Amman: Dār al-Imām al-Nawawī, 1416/1995.

———. *Tanbīh al-Muslim ilā Taʿaddī al-Albānī ʿlā Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1427/2006.

———. *al-Taʿrīf bi-Awhām Man Qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa-Ḍaʿīf*. 6 vols. Dubai: Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmiyya wa- Iḥyā' al-Turāth, 2000.

al-Maqarrī al-Tilimsānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Azhār al-Riyāḍ fī Akhbār ʿIyāḍ*. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al. 5 vols. Cairo: Maṭbaʿat Lajnat al-Ta'līf wal-Tarjama wal-Nashr, 1358/1939.

al-Maqdisī, Ḍiyā' al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid b. Aḥmad. *al-Aḥādīth al-Mukhtāra*. Ed. ʿAbd al-Mālik b. ʿAbd Allāh b. Duhaysh. 13 vols. 3rd ed. Mecca: Maktabat al-Nahḍat al-Ḥadītha; Beirut: Dār Khaḍir, 1420/2000.

———. *Faḍā'il Bayt al-Maqdis*. Ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ. Damascus: Dār al-Fikr, 1405/1984.

Marʿashlī, Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān. *Nathr al-Jawāhir wal-Durar fī ʿUlamāʾ al-Qarn al-Rābiʿ ʿAshar*. With *ʿIqd al-Jawhar fī ʿUlamā al-Rubʿ al-Awwal min al-Qarn al-Khāmis ʿAshar*. 2 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1427/2006.

al-Mardāwī, ʿAlā' al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Ulaymān. *al-Inṣāf fī Maʿrifat al-Rājiḥ min al-Khilāf ʿalā Madhhab al-Imām al-Mubajjal Aḥmad b. Ḥanbal*. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī. 12 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1374/1955.

Marʿī b. Yūsuf al-Karmī al-Maqdisī. *al-Fawāʾid al-Mawḍūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*. Ed. Muḥammad b. Luṭfī al-Ṣabbāgh. 3rd ed. Riyadh: Dār al-Warrāq, 1419/1998.

———. *Taḥsīn al-Ṭuruq wal-Wujūh li-Ḥadīth Uṭlubū al-Khayr ʿinda Ḥisān al-Wujūh*. Ed. Rāshid b. ʿĀmir al-Ghufaylī. Beirut : Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1429/2008.

al-Marrūzī, Isḥāq b. Manṣūr. *Masāʾil al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal wa-Isḥāq b. Rāhūya*. Ed. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Zāḥim et al. 10 vols. Medina: al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, 1425/2004.

al-Māturīdī al-Samarqandī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd. *al-Tawḥīd*. Ed. Fatḥ Allāh Khalīl. Alexandria: Dār al-Jāmiʿat al-Miṣriyya, n.d.

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb. *Adab al-Dunyā wal-Dīn*. Ed. Muḥammad Kurayyim Rājiḥ. Beirut: Dār Iqra', 1405/1985.

———. *al-Nukat wal-ʿuyūn: Tafsīr al-Māwardī*. Ed. Sayyid b. ʿAbd al-Maqṣūd b.ʿAbd al-Raḥīm. 6 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992.

al-Mawṣilī, Ḍiyā' al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Badr b. Saʿīd al-Muṣallī [*sic*]. *al-Mughnī ʿan al-Ḥifẓ wal-Kitāb*. Ed. Muḥammad al-Khaḍir Ḥusayn and ʿAlī al-Riḍā al-Ḥusaynī. Cairo: Jamʿiyyat Nashr al-Kutub al-ʿArabiyya, 1342/1924. Repts. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407/1987; Damascus: Dār al-Nawādir, 1431/2010.

al-Maydānī al-Naysābūrī, Abū al-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad. *Majmaʿ al-Amthāl*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. 2 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1374/1955.

al-Mazālī al-Marrākishī, Abū ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Mūsā *Miṣbāḥ al-Ẓalām*.

al-Mihrawānī. See al-Khaṭīb, *al-Mihrawāniyyāt*.

Miṣbāḥ al-Arīb. See al-ʿAnsī, Muḥammad b. Aḥmad.

al-Mizzī, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf. *Tahdhīb al-Kamāl*. Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. 35 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1402-1413/1982-1992.

al-Mubārakfūrī, Abū al-Ḥasan ʿUbayd Allāh b. Muḥammad ʿAbd al-Salām al-Raḥmānī. *Mirʿāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*. 9 vols. 2nd ed. Benares: al-Jāmiʿa al-Salafiyya, 1405/1985.

al-Mubārakfūrī, Abū al-ʿUlā Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Raḥīm. *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmiʿ al-Tirmidhī*. Ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAbd al-Laṭīf and ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān. Medina: al-Maktabat al-Salafiyya, 1387/1967. Rept. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

al-Mubarrid, Abū al-ʿAbbās Muḥammad b. Yazīd. *al-Kāmil*. Ed. Muḥammad Aḥmad al-Dālī. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1412/1992.

al-Mufīd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Nuʿmān al-ʿUkbarī al-Baghdādī. *al-Iʿtiqādāt*. 2nd ed. N.p.: Dār al-Mufīd, 1414/1993.

al-Muḥāsibī, al-Ḥārith b. Asad. *Risālat al-Mustarshidīn*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 8th ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1416/1995.

al-Muḥibbī, Muḥammad. *Khulāṣat al-Athar fī Aʿyān al-Qarn al-Ḥādī ʿAshar*. 4 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Wahbiyya, 1284/1868.

al-Munāwī al-Ḥaddādī al-Tūnisī *thumma* al-Ṣaʿīdī al-Miṣrī, Zayn al-Dīn Muḥammad ʿAbd al-Ra'ūf b. Tāj al-ʿĀrifīn b. ʿAlī Nūr al-Dīn b. Muḥammad Zayn al-ʿĀbidīn b. Sharaf al-Dīn Yaḥyā. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*. Cairo: al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubrā, 1357/1938. Rept. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1391/1972.

———. *al-Itḥāfāt al-Saniyya bil-Aḥādīth al-Qudsiyya*. With *al-Nafaḥāt al-Salafiyya bi-Sharḥ al-Aḥādīth al-Qudsiyya* by Muḥammad Munīr [ʿAbduh Āghā] al-Dimashqī al-Azharī. Ed. ʿAbd al-Qādir al-Arna'ūṭ and Ṭālib ʿAwwād. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1420/1999.

———. *al-Kawākib al-Durriyya fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyya: al-Ṭabaqāt al-Kubrā* [*Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya al-Kubrā*]. Ed. Muḥammad Adīb al-Jādir. 6 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1999.

———. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya al-Kubrā*. See *al-Kawākib al-Durriyya*.

al-Mundhirī. *al-Targhīb wal-Tarhīb*. With al-Nājī's *Awhām al-Targhīb*. Ed. Ayman Ṣāliḥ Shaʿbān. 5 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1994.

———. *al-Targhīb wal-Tarhīb*. Ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

———. *al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Tarīf: Muʿjam Lughawī Muṣṭalaḥī*. Ed. Muḥammad Riḍwān al-Dāya. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir; Damascus: Dār al-Fikr, 1410/1990.

al-Muqniᶜ wal-Sharḥ al-Kabīr wal-Inṣāf. See Ibn Qudāma.

Muslim b. al-Ḥajjāj b. Muslim al-Qushayrī al-Naysābūrī, Abū al-Ḥusayn. *al-Jāmiᶜ al-Ṣaḥīḥ.* [*al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Ẕukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-ᶜAdl ᶜan al-ᶜAdl ilā Rasul Allāh ṣallā Allāh ᶜalayh wa-sallam.*] 8 vols. [Istanbul]: al-Maṭbaᶜat al-ᶜĀmira, 1334/1916.

———. *Kitāb al-Tamyīz.* See al-Aᶜẓamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Manhaj al-Naqd.*

al-Muṭarrizī al-Khwārizmī, Abū al-Fatḥ Nāṣir al-Dīn b. ᶜAbd al-Sayyid b. ᶜAlī al-Muṭarriz. *al-Mughrib fī Tartīb al-Muᶜrib.* Ed. Maḥmūd Fākhūrī and ᶜAbd al-Ḥamīd Mukhtār. 2 vols. Aleppo: Maktabat Usāma b. Zayd, 1399/1979.

al-Muttaqī al-Hindī al-Burhān Fūrī, ᶜAlā' al-Dīn ᶜAlī al-Muttaqī b. Ḥusām al-Dīn. *Kanz al-ᶜUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wal-Afᶜāl.* Ed. Bakrī Ḥayyānī and Ṣafwat al-Saqqā. 18 vols. 5th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1405/1985.

al-Nabhānī,Yūsuf b. Ismāᶜīl. *Ḥujjat Allāh ᶜalāl-ᶜĀlamīn bi-Muᶜjizāt Sayyid al-Mursalīn.* Beirut: al-Maṭbaᶜat al-Adabiyya, 1317/1899.

———. *Majmūᶜ al-Arbaᶜīn Arbaᶜīn min Aḥādīth Sayyid al-Mursalīn* ﷺ. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952.

———. *Jāmiᶜ Karāmāt al-Awliyā'.* Ed. Ibrāhīm ᶜAṭwa ᶜAwaḍ. 2 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1962. Rept. Beirut: al-Maktabat al-Thaqāfiyya, 1411/1991.

———. *Shawāhid al-Ḥaqq fīl-Istighātha bi-Sayyid al-Khalq* ﷺ. Cairo: al-Maṭbaᶜat al-Maymaniyya, 1323/1905.

al-Nābulusī, ᶜAbd al-Ghanī. *al-Ḥaḍrat al-Unsiyya fīl-Riḥlat al-Qudsiyya.* Ed. Akram Ḥasan al-ᶜUlabī. Beirut: al-Maṣādir, 1990.

———. *Īḍāḥ al-Dilālāt fī Samāᶜ al-Ālāt.* Ed. Aḥmad Rātib Ḥammūsh. Damascus: Dār al-Fikr, 1981.

———. *Jamᶜ al-Asrār fī Radd al-Ṭaᶜn ᶜan al-Ṣūfiyyat al-Akhyār Ahl al-Tawājud bil-Adhkār.* Ed. Hibat al-Māliḥ. Damascus and Beirut: Dār al-Maḥabba and Dār Āya, n.d.

al-Nasā'ī, Abū ᶜAbd al-Raḥmān Aḥmad b. Shuᶜayb. *ᶜAmal al-Yawm wal-Layla.* Ed. Fārūq Ḥamāda. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1405/1985.

———. *Faḍā'il al-Ṣaḥāba.* Ed. Fārūq Ḥamāda. Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1405/1984.

———. *Khaṣā'iṣ ᶜAlī.* Ed. Aḥmad Mīrīn al-Balūshī. Kuwait: Maktabat al-Maᶜlā, 1406/1985.

———. *Sunan al-Nasā'ī bi-Sharḥ al-Ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa-Ḥāshiyat al-Imām al-Sindī.* 8 vols. [Cairo]: al-Maṭbaᶜat al-Miṣriyya, 1348/1930. Rept. 8 vols. in 4. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ᶜArabī, n.d.

———. *al-Sunan al-Kubrā.* Ed. ᶜAbd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī and Sayyid Kusrawī Ḥasan. 6 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1991.

al-Nawawī al-Dimashqī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Sharaf. *Fatāwā.* Ed. Muḥammad al-Ḥajjār. Aleppo: al-Maṭbaᶜat al-ᶜArabiyya, 1971.

———. *Khulāṣat al-Aḥkām fī Muhimmāt al-Sunan wa-Qawāᶜid al-Islām.* Ed. Ḥusayn Ismāᶜīl al-Jamal. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1997.

———. *Kitāb al-Adhkār.* With al-Suyūṭī's *Tuḥfat al-abrār bi-nukat al-Adhkār lil-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar.* Ed. Bashīr Muḥammad ᶜUyūn. Damascus: Maktabat Dār al-Bayān; al-Ṭā'if: Maktabat al-Mu'ayyad, 1408/1988.

———. *Kitāb al-Majmūᶜ Sharḥ al-Muhadhdhab.* Ed. Muḥammad Najīb al-Mutīᶜī. 23 vols. Jeddah: Maktabat al-Irshād, n.d.

———. *Rawḍat al-Ṭālibīn.* With al-Suyūṭī's *al-Minhāj al-Sawī fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī* and *Muntaqā al-Yunbūᶜ fī-mā Zād ᶜalā al-Rawḍa min al-Furūᶜ.* Ed. ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawjūd and ᶜAlī Muḥammad Muᶜawwaḍ. 8 vols. Riyadh: Dār ᶜĀlam al-Kutub, 1423/2003.

———. *Sharḥ Matn al-Arbaʿīn al-Nawawiyya fīl-Aḥādīth al-Nabawiyya al-Ṣaḥīḥa*. 2nd ed. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1385/1966.

———. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*. 18 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Miṣriyya bil-Azhar, 1347/1929. Rept. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, 1972.

———. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Ed. Khalīl al-Mays. 18 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

———. *al-Taqrīb wal-Taysīr li-Maʿrifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

———. *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān*. Ed. Bashīr Muḥammad ʿUyūn. 2nd ed. al-Ṭā'if: Maktabat al-Mu'ayyad; Damascus: Maktabat Dār al-Bayān, 1414/1993.

al-Naysābūrī al-Kharkūshī, Abū Saʿd. See Abū Saʿd al-Naysābūrī.

al-Naysābūrī al-Qummī, Niẓām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusayn. *Gharā'ib al-Qur'ān wa-Raghā'ib al-Furqān*. Ed. Zakariyyā ʿUmayrān. 6 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416/1996.

Nuʿaym b. Ḥammād. *al-Fitan*. Ed. Samīr b. Amīn al-Zuhrī. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Tawḥīd, 1412/1991.

al-Nuʿmānī, Muḥammad ʿAbd al-Rashīd. *al-Imām Ibn Mājah wa-Kitābuhu al-Sunan*. [*Mā Tamassu ilayhi al-Ḥāja ʿamman Yuṭāliʿ Sunan Ibni Mājah*.] Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda.

———. *Makānat al-Imām Abī Ḥanīfa fīl-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 4th ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1996.

Qāḍī al-Mārastān Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī al-Anṣārī. *Aḥādīth al-Shuyūkh al-Thiqāt*. Ed. al-Sharīf Ḥātim b. ʿĀrif al-ʿAwnī. 2 vols. Mecca: Dār ʿIlm al-Fawā'id, 1422/2001.

Qalʿahjī, Muḥammad Rawwās. *Mawsūʿat Fiqh ʿAbd Allāh b. ʿAbbās*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1996.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Mushkilat al-Faqr wa-kayf ʿĀlajahā al-Islām*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1406/1985.

al-Qārī, ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad. *al-Adab fī Rajab*. Ed. Mashhūr Ḥasan Salmān. Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Ammān: Dār ʿAmmār, 1411/1991.

———. *Adillat Muʿtaqad Abī Ḥanīfat al-Imām al-Aʿẓam fī Abaway al-Rasūl Ṣallā Allāhu ʿayahi wa-Sallam*. Ed. Mashhūr b. Ḥasan b. Salmān. Medina: Maktabat al-Ghurabā' al-Athariyya, 1993.

———. *Anwār al-Ḥujaj fī Asrār al-Ḥijaj*. Ed. Aḥmad al-Ḥajjī al-Kurdī. Amman: Dār ʿAmmār, 2003.

———. *al-Asrār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa*. Ed. Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1406/1986.

———. *al-Bayyināt fī Bayān Baʿḍ al-Āyāt*. Ed. ʿIyāda b. Ayyūb al-Kubaysī. In *al-Aḥmadiyya* (Dubai, UAE) no. 15 (Ramadan 1424/November 2003) 61-118.

———. *al-Dhakhīrat al-Kathīra fī Rajā' al-Maghfira lil-Kabīra*. Ed. Mashhūr Ḥasan Salmān. Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Ammān: Dār ʿAmmār, 1409/1989.

———. *Farr al-ʿAwn li-man Qāl bi-Īmān Firʿawn*. See al-Qārī, *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*.

———. *Fayḍ al-Muʿīn ʿalā Jamʿ al-Arbaʿīn fī Faḍl al-Qur'ān al-Mubīn*. Ed. Muḥammad Shakūr al-Myādīnī. al-Zarqā' (Jordan): Maktabat al-Manār, 1987.

———. *al-Ḥadhar min Amr al-Khaḍir*. Ed. Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: al-Dār al-Shāmiyya, 1411/1991.

———. *Kitāb Jamʿ al-Wasā'il fī Sharḥ al-Shamā'il*. With ʿAbd al-Ra'ūf al- al-Munāwī's *Sharḥ al-Shamā'il*. Ed. Ibrāhīm b. Ḥasan al-Fayyūmī. 2 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and al-Maṭbaʿat al-Sharafiyya, 1318/1901.

———. *al-Maslak al-Mutaqassiṭ fīl-Mansak al-Mutawassiṭ ʿalā Lubāb al-Manāsik Mukhtaṣar Nafʿ al-Nāsik lil-Sindī*. Cairo: al-Maṭbaʿat al-ʿĀmira, 1303/1886.

———. *al-Maṣnūʿ fī Maʿrifat al-Ḥadīth al-Mawḍūʿ*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. 5th ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1994.

———. *Minaḥ al-Rawḍ al-Azhar Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Ed. Wahbī Sulaymān Ghāwjī al-Albānī. Beirut: Dār al-Bashā'ir, 1419/1998.

———. *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Ed. Muḥammad al-Zuhrī al-Ghamrāwī. 5 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Maymaniyya, 1309/1892. Reprint Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

———. *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*. With Ibn Ḥajar's *Ajwiba ʿalā Risālat al-Qazwīnī Ḥawla Baʿḍ Aḥādīth al-Maṣābīḥ*. Ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl al-ʿAṭṭār. 11 vols. Damascus: Dār al-Fikr, 1994.

———. *Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ bi-Arbaʿīn Ḥadīthan fīl-Nikāḥ*. Ed. Mashhūr Ḥasan Salmān. Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Amman: Dār ʿAmmār, 1411/1991.

———. *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*. With al-Qārī's *Farr al-ʿAwn li-man Qāl bi-Īmān Firʿawn* and "al-Taftāzānī's" *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd* [actual author is ʿAlā' al-Dīn al-Bukhārī]. Istanbul: Dār al-Maʿārif, 1294/1877.

———. *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm wa-Zayn al-Ḥilm*. 2 vols. in 1. Cairo: al-Maṭbaʿat al-ʿĀmira, 1291/1874.

———. *Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm wa-Zayn al-Ḥilm*. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1989.

———. *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Ed. Marwān Muḥammad al-Shaʿʿār. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1997.

———. *Sharḥ Musnad Abī Ḥanīfa*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985.

———. *Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalaḥāt Ahl al-Athar*. Ed. Muḥammad and Haytham Nizār Tamīm. Beirut: Dār al-Arqam, n.d.

———. *Sharḥ al-Shifā*. 2 vols. Bulāq: 1275/1858. Rept. Maṭbaʿat al-Ḥajj al-Busnawī, 1285/ 1868. Rept. Āsitāna 1290/1873; Cairo 1312/1894.

———. *Sulālat al-Risāla fī Dhamm al-Rawāfiḍ min Ahl al-Ḍalāla*. Ed. Mashhūr Ḥasan Salmān. Ammān: Dār ʿAmmār, 1410/1990.

———. *Tasliyat al-Aʿmā ʿalā Baliyyat al-ʿAmā*. Ed. "Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Miṣrī al-Atharī." Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1413/1993.

———. *al-Zubda fī Sharḥ al-Burda*. Manuscript, private collection of Nūr al-Dīn b. Muḥammad Ṣāliḥ al-Khaṭīb, Damascus.

al-Qāsim b. Sallām al-Harawī, Abū ʿUbayd. *Faḍā'il al-Qur'ān*. Ed. Wahbī Sulaymān Ghāwjī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1411/1991.

———. *Kitāb Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. Ḥusayn Muḥammad Muḥammad Sharaf and ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. 6 vols. Cairo: al-Hay'at al-ʿĀmma li-Shu'ūn al-Maṭābiʿ al-Amīriyya, 1404/1984.

al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Qawāʿid al-Taḥdīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya and Dār Iḥyā' al-Sunna al-Nabawiyya, n.d.

al-Qasṭallānī al-Qutaybī al-Qāhirī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr b. ʿAbd al-Malik. *al-Mawāhib al-Lāduniyya bil-Minaḥ al-Muḥammadiyya*. Ed. Ma'mūn b. Muḥyī al-Dīn al-Jannān. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416/1996.

———. *Masālik al-Ḥunafā ilā Mashāriʿ al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī al-Muṣṭafā*. Ed. Bassām Muḥammad Bārūd. Abu Dhabi: al-Mujammaʿ al-Thaqāfī, 1420/2000.

al-Qaṭṭān, Mannāʿ. *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qur'ān*. 7th ed. Cairo: Maktabat Wahba, 1995.

al-Qāwuqjī al-Ṭarabulusī, Abū al-Maḥāsin Muḥammad b. Khalīl. *al-Lul'u' al-Marṣūʿ fīmā lā Aṣla lah aw bi-Aṣlih Mawḍūʿ*. Ed. Fawwāz Aḥmad Zamarlī. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1415/1994.

al-Qaysiyya, Maḥmūd Aḥmad. *al-Imām Ibn al-Jawzī wa-Kitābuhu al-Mawḍūʿāt*. Lahore: University of Punjab, 1403/1983.

al-Qinnawjī, Ṣiddīq b. Ḥasan Khān. *Abjad al-ʿUlūm*. Ed. ʿAbd al-Jabbār Zakkār. 3 vols. Damascus: Wizārat al-Thaqāfa wal-Irshād al-Qawmī, 1978.

———. *al-Rawḍat al-Nadiyya Sharḥ al-Durar al-Bahiyya*. Ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq. 2 vols. Riyadh: Maktabat al-Kawthar, 1993.

al-Quḍāʿī. *Musnad al-Shihāb*. Ed. Ḥamdī b. ʿAbd al-Majīd al-Salafī. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1405/1985. See also al-Ghumārī, Aḥmad, *Fatḥ al-Wahhāb*.

al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Ed. Muḥammad Ḥasan Jabal et al. 2 vols. Ṭanṭā, Egypt: Dār al-Ṣaḥāba lil-Turāth, 1416/1995.

———. [*Tafsīr*.] *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān wal-Mubayyin li-mā Taḍammanahu min al-Sunna wa-Āy al-Furqān*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī and Muḥammad Riḍwān ʿAraqsūsī. 24 vols. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1427/2006.

———. *al-Tadhkira fī Aḥwāl al-Mawtā wa-Umūr al-Ākhira*. Ed. Yūsuf ʿAlī Budaywī. 3 vols. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1419/1999.

———. *al-Tidhkār fī Afḍal al-Adhkār*. Ed. Yūsuf ʿAlī Badyawī. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1999.

al-Quṣaymī, ʿAbd Allāh. *Mushkilāt al-Aḥādīth al-Nabawiyya*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Intishār al-ʿArabī, 2006.

al-Quṣayyir, Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz. *al-Aḥādīth al-Mushkila al-Wārida fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: ʿArḍ wa-Dirāsa*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1430/2009.

al-Qushayrī. [*Tafsīr*] *Laṭāʾif al-Ishārāt*. Ed. Ibrāhīm Basyūnī. 6 vols. Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1969.

———. *al-Miʿrāj*. Ed. ʿAlī Ḥasan ʿAbd al-Qādir. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1964.

———. *al-Risāla*. Cairo: Dār al-Ṭibāʿat al-ʿĀmira, 1287/1870. With Zakariyyā al-Ans.ārī's commentary in the margins.

———. *al-Risāla*. Eds. ʿAbd al-Halīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf. Cairo: Rida Tawfīq ʿAfīfī, 1974.

Qūtlāy, Khalīl Ibrāhīm. *al-Imām ʿAlī al-Qārī wa-Atharuhu fī ʿIlm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya, 1987.

al-Rāfiʿī al-Qazwīnī, ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad. *al-ʿAzīz Sharḥ al-Wajīz al-Maʿrūf bil-Sharḥ al-Kabīr*. Ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. 13 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1417/1997.

———. *al-Tadwīn fī Akhbār Qazwīn*. Ed. ʿAzīz Allāh al-ʿAṭāridī al-Khabūshānī. 4 vols. Hyderabad: al-Maṭbaʿat al-ʿAzīziyya, 1984. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

al-Rāghib al-Aṣfahānī. *Muḥāḍarāt al-Udabāʾ wa-Muḥāwarāt al-Shuʿarāʾ wal-Bulaghāʾ*. Ed. Riyāḍ ʿAbd al-Ḥamīd Murād. 5 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1425/2004.

al-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAbd al-Raḥmān b. Khallād. *Amthāl al-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd al-ʿAlī ʿAbd al-Ḥamīd al-Aʿẓamī. Bombay: al-Dār al-Salafiyya, 1404/1983.

———. *al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wal-Wāʿī*. Ed. Muḥammad ʿAjāj al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Fikr, 1391/1971.

al-Ramlī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Ḥamza. *Fatāwā al-Ramlī li-Furūʿ al-Shāfiʿiyya*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424/2004.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Ṭaha Jābir al-ʿAlwānī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1992.

Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bil-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātīḥ al-Ghayb. 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981.

al-Rifāʿī, Aḥmad. *Ḥāl Ahl al-Ḥaqīqa maʿ Allāh*. Cairo 1315/1897 ed.

———. *Ḥālat Ahl al-Ḥaqīqa maʿ Allāh*. Ed. Ṣalāḥ ʿAzzām. Cairo: Dār al-Shaʿb, 1972.

al-Rūyānī, Abū al-Maḥāsin ʿAbd al-Wāḥid b. Ismāʿīl. *Baḥr al-Madhhab fī Furūʿ Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī*. Ed. Aḥmad ʿIzzū ʿInāyat al-Dimashqī. 14 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1423/2002.

Rūzbahān al-Baqlī al-Shīrāzī, *Sharḥ al-ḥujub wal-astār fī maqāmāt ahl al-anwār wal-asrār* in *al-Miṣbāḥ fī mukāshafāt baʿth al-arwāḥ*. Ed. ʿĀṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007.

al-Sadūsī, Abū Fayd Mu'arrij b. ʿAmr b. al-Ḥārith. *Kitāb al-Amthāl*. Ed. Ramaḍān ʿAbd al-Tawwāb. Beirut: Dār al-Nahḍat al-ʿArabiyya, 1982.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak. *Kitāb al-Wāfī bil-Wafayāt*. Ed. Aḥmad al-Arna'ūṭ and Turkī Muṣṭafā. 29 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1420/2000.

al-Saffarīnī, Muḥammad b. Aḥmad b. Sālilm. *Ghidhā' al-Albāb Sharḥ Manẓūmat al-Ādāb*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Khālidī. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1417/1996.

———. *Lawāmiʿ al-Anwār al-Bahiyya wa-Sawāṭiʿ al-Asrār al-Athariyya li-Sharḥ al-Durrat al-Muḍīyya fī ʿAqd al-Firqat al-Marḍiyya*. Ed. Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿĀdil b. Saʿd. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008.

al-Sahmī al-Jurjānī, Abū al-Qāsim Ḥamza b. Yūsuf b. Ibrāhīm al-Qurashī. *Tārīkh Jurjān*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Maʿallamī al-Yamānī. Hyderabad Deccan: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1369/1950.

al-Sakhāwī, Abū al-Khayr Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān. *al-Ajwibat al-ʿAliyya ʿan al-As'ilat al-Dimiyāṭiyya*. See *al-Fakhr al-Mutawālī*.

———. *al-Ajwibat al-Marḍiyya fīmā Su'ila ʿanhu min al-Aḥādīth al-Nabawiyya*. [= *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyya*.] Ed. Muḥammad Isḥāq Muḥammad Ibrāhīm. 3 vols. Riyadh: Dār al-Rāya, 1998.

———. *al-Ḍaw' al-Lāmiʿ li-Ahl al-Qarn al-Tāsiʿ*. Ed. Muḥammad Jamāl al-Qāsimī. 12 vols. in 6. 1313/1896. Rept. Beirut: Dār al-Jīl, 1412/1992.

———. *al-Fakhr al-Mutawālī fī-man Intasaba ilā al-Nabiyy ﷺ min al-Khadam wal-Mawālī*. With *al-Ajwibat al-ʿAliyya ʿan al-As'ilat al-Dimiyāṭiyya*. Ed. Abū ʿUbayda Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān. Kuwait: Gharās lil-Nashr wal-Tawziʿ, 1423/2002.

———. *Fatḥ al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth*. Ed. ʿAbd al-Karīm b. ʿAbd Allāh al-Khuḍayr and Muḥammad b. ʿAbd Allāh Āl Fahd. 5 vols. Riyadh: Maktabat Dār al-Minhāj, 1426/2005.

———. *Fatḥ al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth lil-ʿIrāqī*. Ed. ʿAlī Ḥusayn ʿAlī. 5 vols. Beirut: Dār al-Imām al-Ṭabarī, 1992. Rept. Cairo: Maktabat al-Sunna, 1995.

———. *al-Iʿlān wal-Tawbīkh li-man Dhamma ʿIlm al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1979.

———. *Istijlāb Irtiqā' al-Ghuraf bi-ḥubb Aqribā' al-Rasūl wa-Dhawī al-Sharaf*. 2 vols. Ed. Khālid b. Aḥmad al-Ṣummī Bābṭīn. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1421/2000.

———. *al-Maqāṣid al-Ḥasana fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahara ʿalā al-Alsina*. Ed. ʿAbd Allāh [b.] Muḥammad al-Ṣiddīq [al-Ghumārī]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

———. *al-Qawl al-Badīʿ fīl-Ṣalāt wal-Salām ʿalāl-Ḥabīb al-Shafīʿ*. Ed. Muḥammad ʿAwwāma. Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 2002. Unedited: Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

al-Ṣāliḥī, Muḥammad b. Yūsuf. *Subul al-Hudā wal-Rashād fī Sīrat Khayr al-ʿIbād ﷺ*. 12 vols. Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Wāḥid. Cairo: Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1418/1997.

Salmān, Abū ʿUbayda Mashhūr Ḥasan. *Kutub Ḥadhdhara minhā al-ʿUlamā'*. 2 vols. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1415/1995.

al-Samʿānī al-Tamīmī al-Marwazī, Abū al-Muẓaffar Manṣūr b. Muḥammad b. ʿAbd al-Jabbār. *Tafsīr al-Qur'ān*. Ed. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm and Abū Bilāl Ghunaym b. ʿAbbās Ghunaym. 6 vols. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.

al-Samʿānī al-Tamīmī, Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad b. Manṣūr. *Adab al-Imlā' wal-Istimlā'*. Ed. Max Weisweiler. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1401/1981.

———. *al-Ansāb*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Maʿallamī al-Yamānī. 12 vols. 2nd ed. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1400/1980.

al-Samannūdī al-Manṣūrī, Ibrāhīm b. ʿUthmān. *Saʿādat al-Dārayn fīl-Radd ʿalā al-Firqatayn: al-Wahhābiyya wa-Muqallidat al-Ẓāhiriyya*. Cairo: Maṭbaʿat Jarīdat al-Islām, 1319/1901.

al-Samhūdī al-Ḥasanī, Nūr al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad. *al-Ghummāz ʿalā al-Lummāz fīl-Mawḍūʿāt al-Mashhūrāt*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406/1986.

———. *Jawāhir al-ʿIqdayn fi Faḍl al-Sharafayn Sharaf al-ʿIlm wal-Nasab*. Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1995.

al-Ṣanʿānī, Muḥammad b. Ismāʿīl. *Iftirāq al-Umma wa-Bayān al-Firqat al-Nājiya*. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1415/1995.

al-Saqqāf, Ḥasan b. ʿAlī. *Ilqām al-Ḥajar lil-Mutaṭāwil ʿalā al-Ashāʿira min al-Bashar*. 2nd ed. Amman: Maktabat al-Imām al-Nawawī, 1412/1992.

al-Sarakhsī, Abū Bakr Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl. *Kitāb al-Mabsūṭ*. 30 vols. in 15. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1331/1913. Rept. 31 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifa, n.d.

al-Saraqusṭī, Abū Muḥammad al-Qāsim b. Thābit. *Kitāb al-Dalā'il fī Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. Muḥammad ʿAbd Allāh al-Qannāṣ. 3 vols. Riyadh: maktabat al-ʿUbaykān, 1422/2001.

al-Sarrāj, Abū Muḥammad Jaʿfar b. Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Maṣāriʿ al-ʿUshshāq*. Beirut: Dār Ṣādir, 1958.

Sayf, Muḥammad Nūr. *Yaḥyā b. Maʿīn wa-Kitābuh* al-Tārīkh*: Dirāsa wa-Tartīb wa-Taḥqīq*. 4 vols. Mecca: Jāmiʿat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz, 1399/1979.

al-Ṣayyādī, Abū al-Hudā Muḥammad b. Ḥasan Wādī. *Wasīlat al-ʿĀrifīn fī Akhbār Sayyidinā al-Quṭb al-Jāmiʿ Bahā' al-Dīn al-Rawwās*. Damascus: Dār al-Bashā'ir, 2005.

Sezgin, Fuat. *Tārīkh al-Turāth al-ʿArabī*. 8 vols. in 12. Riyadh: Jāmiʿat Muḥammad b. Saʿūd, 1983-1991.

al-Shāfiʿī al-Muṭṭalibī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs. *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Ed. Aḥmad Ḥaydar. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1413/1993.

———. *Tartīb Musnad al-Imām al-Aʿẓam wal-Mujtahid al-Muqaddam Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī*. Eds. Yūsuf ʿAlī al-Zawlawī al-Ḥasanī and ʿIzzat ʿAṭṭār al-Ḥusaynī. 2 vols. Cairo: n.p., 1951. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

———. *al-Umm*. Ed. Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib. 11 vols. Mansur (Egypt): Dār al-Wafā' lil-Ṭibāʿa wal-Nashr wal-Tawzīʿ, 1422/2001.

al-Shāfiʿī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm. *Kitāb al-Fawā'id al-Shahīr bil-Ghaylāniyyāt*. Ed. Ḥilmī Kāmil Asʿad ʿAbd al-Hādī. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1417/1997.

Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*. Ed. Muḥammad Sālim Hāshim. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995.

———. *al-Rasā'il al-Thalātha: al-Faḍl al-Mubīn fīl Musalsal min Ḥadīth al-Nabī al-Amīn* ﷺ, *al-Durr al-Thamīn fī Mubashshirāt al-Nabī al-Amīn*, and *al-Nawādir min Aḥādīth Sayyid al-Awā'il wal-Awākhir*. Ed. Muḥammad ʿĀshiq Ilāhī al-barnī thumma al-Madanī. Karachi: Maktabat al-Shayyīkh, 1410/1990.

Shākir, Maḥmūd Muḥammad. *Jamharat Maqālāt al-Ustādh Maḥmūd Muḥammad Shākir*. Ed. ʿĀdil Sulaymān Jamāl. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2003.

al-Shaʿrānī al-ʿAlawī al-Ṣaʿīdī, Abū al-Mawāhib ʿAbd al-Wahhāb b. Aḥmad b. ʿAlī. *al-Anwār al-Qudsiyya fī Maʿrifat Qawāʿid al-Ṣūfiyya*. Ed. Ṭaha ʿAbd al-Bāqī Surūr and Sayyid Muḥammad ʿĪd al-Shāfiʿī. 2 vols. Beirut: Maktabat al-Maʿārif, 1408/1988.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusayn. *Khaṣl-A'imma*. Mashhad (Iran): Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1406/1986.

al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī. *al-Badr al-Ṭaliʿ bi-Maḥāsin man Baʿd al-Qarn al-Sābiʿ*. Damascus: Dār al-Fikr, 1998.

———. *al-Fawā'id al-Majmūʿa fil Aḥādīth al-Mawḍūʿa*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Maʿallamī al-Yamānī. Cairo: Maktabat al-Sunnat al-Muḥammadiyya, 1960. 3rd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1987.

———. *Itḥāf al-Mahara bil-Kalām ʿalā Ḥadīth Lā ʿAdwā wa-Lā Ṭiyara*. Ed. Rāshid b. ʿĀmir al-Ghufaylī. Riyadh: Dār Aṭlas al-Khaḍrā', 1426/2005.

———. *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akhbār*. Ed. Muḥammad Ṣubḥī b. Ḥasan Ḥallāq. 16 vols. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1427/2006.

———. *Rafʿ al-Rība ʿammā Yajūz wa-mā lā Yajūz min al-Ghība*. Ed. Aḥmad Shawḥān. Damascus: Maktabat al-Turāth, 1414/1993.

———. *al-Sayl al-Jarrār al-Mutadafiq ʿalā Ḥadā'iq al-Azhār*. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid et al. Cairo: Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1390-1408/1970-1988. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

———. *Tuḥfat al-Dhākirīn bi-ʿIddat al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* ﷺ. Ed. Najāḥ ʿAwad Ṣiyām. Cairo: Dār al-Naṣr, n.d.

al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Kitāb al-Aṣl al-Maʿrūf bil-Mabsūṭ*. Ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī. 5 vols. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1410/1990.

———. *Kitāb al-Āthār*. Ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī. 2 vols. "2nd ed." Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1413/1993.

———. *Kitāb al-Kasb*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya; Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1997.

al-Shīrāzī al-Fayrūzābādī, Abū Isḥāq Jamāl al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī b. Yūsuf. *al-Ishāra ilā Madhhab Ahl al-Ḥaqq*. Ed. Muḥammad al-Zabīdī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1419/1999.

———. *al-Lumaʿ fī Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Muḥyī al-Dīn Mustū and Yūsuf ʿAlī Budaywī. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1416/1995.

al-Shirbīnī al-Khaṭīb, Muḥammad b. Aḥmad. *al-Sirāj al-Munīr fīl-Iʿāna ʿalā Maʿrifat Baʿḍ Maʿānī Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Khabīr*. 4 vols. 2nd ed. Bulāq: Dār al-Ṭibāʿat al-ʿĀmira, 1299/1881.

Shuhda bint Abī Naṣr Aḥmad b. al-Faraj al-Dīnawarī al-Ibarī. *al-ʿUmda min al-Fawā'id wal-Āthār al-Ṣiḥāḥ wal-Gharā'ib fī Mashyakhat Shuhda*. Ed. Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1415/1994.

al-Silafī al-Aṣbahānī, Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥammad. *al-Muntaqā min Kitāb Makārim al-Akhlāq wa-Maʿālīhā wa-Maḥmūd Ṭarā'iqihā ta'līf al-Kharā'iṭī*. Ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ and Ghazwat Budayr. Damascus: Dār al-Fikr, 1406/1986. Rept. 1988.

———. *al-Ṭuyūriyyāt*. Ed. Ma'mūn al-Ṣāghurjī and Muḥammad Adīb al-Jādir. Damascus: Dār al-Bashā'ir, 2001.

Sirāj al-Dīn, ʿAbd Allāh. *al-Duʿā': Faḍā'iluhu, Ādābuhu, Mā Warada fīl-Munāsabāt wa-Mukhtalaf al-Awqāt*. Aleppo: Published by Author, 1985.

———. *Ḥawla Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa Umm al-Qur'ān al-Karīm*. Aleppo: Maktabat Dār al-Falāḥ, 1420/2000.

———. *al-Ṣalāt fīl Islām : Manzilatuhā fīl-Dīn, Faḍā'iluhā, Āthāruhā, Ādābuhā*. Aleppo : Jamʿiyyat al-Taʿlīm al-Sharʿī, 1971.

———. *Sayyidunā Muḥammadun* ﷺ *Rasūl Allāh: Shamā'iluh al-Ḥamīda, Khaṣā'iluh al-Majīda*. 7th ed. Aleppo: Maktabat Dār al-Falāḥ, 1410/1990.

al-Subkī, Tāj al-Dīn. See Ibn al-Subkī.
al-Subkī, Taqī al-Dīn. *Fatāwā*. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1936-1937.
———. *al-Sayf al-Ṣaqīl fīl-Radd ʿalā Ibn Zafīl*. Ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1937.
———. *Shifā' al-Siqām bi-Ziyārat Khayr al-Anām* ﷺ. Beirut: Lajnat al-Turāth al-ʿArabī, 1971.
al-Ṣufūrī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Salām. *Nuzhat al-Majālis wa-Muntakhab al-Nafā'is*. 2 vols. in 1. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Azhariyya, 1346/1928.
al-Sughdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn. *al-Nutaf fīl Fatāwā*. Ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Nāhī. 2 vols. Amman: Dār al-Furqān; Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1404/1984.
al-Suhaylī, ʿAbd al-Raḥmān. *al-Rawḍ al-Unuf fī Sharḥ al-Sīrat al-Nabawiyya li-Ibn Hishām*. With Ibn Hishām's *Sīra*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Wakīl. 7 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1387/1967.
al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar. *ʿAwārif al-Maʿārif*. Ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf. 2 vols. Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d. See also Aḥmad al-Ghumārī, *ʿAwāṭif al-Laṭā'if*.
Suwayd, Muḥammad Nūr. *Ta'kīd al-Adilla ʿalā Najāt Wāliday al-Nabī min al-Nār*. 2nd ed. [al-Mansura (Egypt)]: Dār al-Wafā' lil-Ṭibāʿa wal-Nashr wal-Tawzīʿ, 1426/2005.
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *al-Ashbāh wal-Naẓa'ir fī Qwāʿīd wa-Furūʿ Fiqh al-Shāfiyya*. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1996.
———. *al-Ashbāh wal-Naẓa'ir fī Qwāʿīd wa-Furūʿ Fiqh al-Shāfiyya*. Ed. Markaz al-Dirāsāt wal-Buḥūth bi-Maktabat Nizār al-Bāz. 2nd ed. 2 vols. Mecca and Riyadh: Maktabat Nizār al-Bāz, 1418/1997.
———. *Dhayl al-La'ālī' al-Maṣnūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*. Ed. Jalāl ʿAlī. Beirut: Dār al-Imām al-Rawwās, 1429/2008.
———. *al-Durar al-Muntathira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
———. *al-Durr al-Manthūr fīl-Tafsīr al-Ma'thūr*. 8 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
———. *al-Durr al-Manthūr fīl-Tafsīr al-Ma'thūr*. Ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et al. 17 vols. Cairo: Markaz Hajar lil-Buḥūth wal-Dirāsāt al-ʿArabiyya wal-Islāmiyya, 1424/2003.
———. *al-Fawā'id al-Kāmina fī Īmān al-Sayyida Āmina*. Riyadh and Cairo, 1988.
———. *al-Ḥabā'ik fī Akhbār al-Malā'ik*. Ed. Abū Hājar Muḥammad al-Saʿīd b. Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1405/1985.
———. *al-Ḥāwī lil-Fatāwā*. Ed. ʿAbd al-Razzāq b. ʿAbd al-Muḥsin al-Shaʿrāwī. 2 vols. Cairo: Idārat al-Ṭibāʿat al-Munīriyya, 1352/1933. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1402/1982.
———. *Itḥāf al-Firqa bi-Rafwi al-Khirqa*. In *al-Ḥāwī* 2:102-109.
———. *Itḥāf al-Firqa bi-Rafwi al-Khirqa*. In *Rasā'il min al-Turāth al-Ṣūfī fī Lubs al-Khirqa*. Ed. Iḥsān al-Sāmirī and Muḥammad al-Qudḥāt. Amman: Dār al-Rāzī, 1423/2002.
———. *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyya. 7 vols. Medina: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1426/2005.
———. *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. 2 vols. Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1414/1993.
———. *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr min Ḥadīth al-Bashīr al-Nadhīr* ﷺ. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. 2 vols. Damascus: Maktabat al-Ḥalbūnī, 1983.
———. *al-Khabar al-Dāll ʿalā Wujūd al-Quṭb wal-Awtād wal-Nujabā' wal-Abdāl*.
———. *al-Khaṣā'iṣ al-Kubrā aw Kifāyat al-T.ālib al-Labīb fī Khas.ā'is. al-Ḥabīb* ﷺ. 2 vols. Hyderabad al-Dakn: Dā'irat al-Maʿārif al-Niz.āmiyya, 1901-1903. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985.

———. *al-La'ālī' al-Maṣnūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa*. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996.
———. *Manahil al-Ṣafā fī Takhrīj Aḥādīth al-Shifā*. Beirut, 1988.
———. *Miftāḥ al-Janna fīl-Iʿtiṣām bil-Sunna*. Ed. Badr b. ʿAbd Allāh al-Badr. Beirut: Mu'assasat al-Rayyān; Kuwait: Dār al-Nafā'is, 1993.
———. *Muʿtarak al-Aqrān fī Mushtarak al-Qur'ān*. Ed. Aḥmad Shams al-Dīn. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.
———. *Nuzhat al-ʿUmr fīl-Tafḍīl bayn al-Bīḍ wal-Sumr*. Beirut: Mu'assasat al-Intishār al-ʿArabī, 2005.
———. *Rafʿ al-Khidr ʿan Qatʿ al-Sidr*. In *al-Ḥāwī* 2:54-56.
———. *al-Riyāḍ al-Anīqa fī Sharḥ Asmā' Khayr al-Khalīqa* ﷺ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985.
———. *Taʿaqqubāt al-Suyūṭī ʿalā Mawḍūʿāt Ibn al-Jawzī, aw al-Nukat al-Badīʿāt ʿalā al-Mawḍūʿāt*. al-Manṣūra (Egypt): Dār Makkata al-Mukarrama, 1425/2004.
———. *Tadrīb al-Rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Ed. Abū Qutayba al-Firyābī. 3rd ed. 2 vols. Damascus and Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1416/1996.
———. *Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣāṣ*. Ed. Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984.
———. *Takhrīj Aḥādīth Sharḥ al-Mawāqif li-ʿIlm al-Kalām*. Ed. Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1406/1986.
———. *Tanwīr al-Ḥawālik bi-Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik*. 2 vols. Cairo: al-Maktabat al-Tijāriyya al-Kubrā, 1969.
———. *Tārīkh al-Khulafā'*. Ed. Raḥāb Khiḍr ʿAkkāwī. Beirut: Mu'assasat ʿIzz al-Dīn, 1992.
———. *Ta'yīd al-Ḥaqīqat al-ʿAliyya wa-Tashyīd al-Tarīqat al-Shādhiliyya*. Ed. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Ṣiddīq [al-Ghumārī]. [Cairo]: al-Maṭbaʿat al-Islāmiyya, 1352/1934.
———. *Unmūdhaj al-Labīb fī Khaṣā'iṣ al-Ḥabīb*. Ed. ʿAbbās Aḥmad Ṣaqr al-Ḥusaynī. Medina: Dār al-Madīnat al-Munawwara, 1416/1995.
al-Suyūṭī al-Mālikī, Yūnus. *al-Kanz al-Madfūn wal-Fulk al-Mashḥūn*. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Kāstiliyya, 1293/1876.
al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad. *Kitāb al-Duʿā'*. Muḥammad Saʿīd b. Muḥammad Ḥasan al-Bukhārī. 3 vols. Beirut : Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1407/1987.
———. *al-Muʿjam al-Awsaṭ*. Ed. Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh b. Muḥammad and ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī. 10 vols. Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415/1995.
———. *al-Muʿjam al-Kabīr*. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. 25 vols. 2nd ed. Baghdad: Wizārat al-Awqāf, 1984-1990. Rept. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, n.d.
———. *al-Muʿjam al-Ṣaghīr*. Ed. Muḥammad Shakūr Maḥmūd. 2 vols. Beirut and Amman: al-Maktab al-Islāmī, Dār ʿAmmār, 1985.
———. *al-Muʿjam al-Ṣaghīr*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān. 2 vols. Medina: al-Maktabat al-Salafiyya, 1968. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983. With Shams al-Ḥaqq al-ʿAẓīm Ābādī, *Ghunyat al-Almaʿī*; Ḥusayn b. Muḥsin al-Anṣārī al-Yamānī, *al-Tuḥfat al-Marḍiyya fī Ḥall Baʿḍ al-Mushkilāt al-Ḥadīthiyya*; Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ahdal, *Sunniyyat Rafʿ al-Yadayn fīl-Duʿā' baʿd al-Ṣalawāt al-Maktūba*; and al-Suyūṭī, *Risālat al-Kashf fī Bayān Khurūj al-Mahdī*.
———. *Musnad al-Shāmiyyīn*. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1409/1989.
al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd. *Tahdhīb al-Āthār wa-Tafṣīl al-Thābit ʿan Rasūl Allāh min al-Akhbār*. Ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir. 6 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Madanī, 1402/1982.

———. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmiʿ al-Bayān ʿan Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Ed. ʿAbd Allah b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et al. 26 vols. Cairo: Dār Hajar, 1422/2001.

———. *Tārīkh al-Mulūk wal-Umam*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 2nd ed. 11 vols. Cairo: Dār al-Maʿārif; Beirut: Dār Suwaydān, 1387-1397/1967-1977. Dhakhā'ir al-ʿArab 30.

al-Ṭabarī, Abū al-Ṭayyib. *Ḥukm al-Ghinā' wal-Samāʿ al-Musammā al-Radd ʿalā man Yuḥibb al-Samāʿ*. Ed. ʿAbd al-Raḥīm Aḥmad Qamḥiyya. Damascus: Dār al-Nābigha, 1992.

al-Ṭabarī al-Makkī, Muḥibb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd Allāh. *al-Riyāḍ al-Naḍira bi-Manāqib al-ʿAshara*. Ed. ʿĪsā al-Ḥimyarī. 2 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.

al-Ṭabarsī, Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 30 vols. in 6. Beirut: Dar Maktabat al-Ḥayāt, 1380/1961.

al-Ṭabbākh, Muḥammad Rāghib. *al-Anwār al-Jaliyya fī Mukhtaṣar al-Athbāt al-Ḥalabiyya*. Aleppo: al-Maṭbaʿat al-ʿIlmiyya, 1351/1932.

al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn Masʿūd b. ʿUmar b. ʿAbd Allāh. *Mukhtaṣar al-Maʿānī*. Qum: Dār al-Fikr, 1411/1991.

———. *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*. See al-Qārī's *Risāla fī Waḥdat al-Wujūd*.

———. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra. 2nd ed. 5 vols. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1419/1998.

al-Tahānawī, Ẓafar Aḥmad. *Qawāʿid fī ʿUlūm al-Ḥadīth*. In his *Iʿlā' al-Sunan*. Ed. Muḥammad Taqī ʿUthmānī. 21 vols. Karachi: Idārat al-Qur'ān wal-ʿUlūm al-Islamiyya, 1995. First two volumes contain [1] al-Tahānawī's *Qawāʿid fī ʿUlūm al-Ḥadīth*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda; [2] al-Kirānawī's *Fawā'id fī ʿUlūm al-Fiqh* and al-Tahānawī's *Abū Ḥanīfa wa-Aṣḥābuhu al-Muḥaddithūn*.

al-Ṭaḥāwī, Abū Jaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma al-Azdī al-Ḥajarī. *Sharḥ Maʿānī al-Āthār*. Ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār and Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq. 5 vols. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1414/1994.

———. *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Ed. Shuʿayb al-Arna'ūṭ. 16 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1415/1994.

al-Ṭaḥṭāwī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl. *Ḥāshiyat al-Ṭaḥṭāwī ʿalā Marāqī al-Falāḥ*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Khālidī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418/1997.

al-Talīdī, ʿAbd Allāh. *Darr al-Ghamām al-Raqīq bi-Rasā'il Aḥmad b. al-Ṣiddīq*. 1421/2000.

———. *Tahdhīb al-Khaṣā'iṣ al-Nabawiyya al-Kubrā* [*lil-Suyūṭī*]. 2nd ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1990.

Tammām al-Rāzī, Abū al-Qāsim. *al-Fawā'id*. Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. 2 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1412/1991.

———. *al-Rawḍ al-Bassām bi-Tartīb wa-Takhrīj Fawā'id Tammām*. By Abū Sulaymān Jāsim b. Sulaymān al-Fuhayd al-Dawsarī. 5 vols. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1408/1987.

Ṭarhūnī, Muḥammad b. Rizq. *Mawsūʿat Faḍā'il Suwar wa-Āyāt al-Qur'ān*. 2 vols. Dammam: Dār Ibn al-Qayyim, 1409/1989.

Ṭāshkubrīzādah, Aḥmad b. Muṣṭafā. *Miftāḥ al-Saʿāda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda fī Mawḍūʿāt al-ʿUlūm*. Ed. Kāmil Bakrī and ʿAbd al-Wahhāb Abū al-Nūr. 3 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1968. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1405/1985.

al-Ṭayālisī, Abū Dāwūd Sulaymān b. Dāwūd b. al-Jārūd. *Musnad*. Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1321/1903. Repts. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī; Dār al-Maʿrifa; Dār al-Tawfīq, n.d.

———. *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī*. Ed. Muḥammad b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī et al. 4 vols. Jīza: Hajar, 1420/1999.

al-Ṭaybānī, Ḥusayn al-Khaṭīb al-Ḥamawī. *al-Durr al-Laṭīf fī Faḍā'il al-Khatm al-Sharīf*. Ed. Muḥammad Munīr ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥāyik. Homs: Maṭbaʿat al-Yamāma, 1424/2005.

al-Taymī al-Aṣbahānī, Qawwām al-Sunna Abū al-Qāsim Ismāʿīl b. Muḥammad b. al-Faḍl. *Dalā'il al-Nubuwwa*. Ed. Musāʿid b. Sulaymān al-Rāshid al-Ḥumayd. Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1412/1992.

———. *al-Ḥujja fī Bayān al-Maḥajja wa-ʿAqīdat Ahl al-Sunna*. Ed. Muḥammad b. Rabīʿ b. Hādī al-Madkhalī. 2 vols. Riyadh: Dār al-Rāya lil-Nashr wal-Tawzīʿ, 1990.

———. *Kitāb al-Targhīb wal-Tarhīb*. Ed. Ayman b. Ṣāliḥ b. Shaʿbān. 3 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1414/1993.

al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ismāʿīl. *al-Tamthīl wal-Muḥāḍara*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, 1961.

al-Thaʿālibī al-Mālikī, Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Makhlūf. *Tafsīr al-Thaʿālibī al-Musammā bil-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ et al. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī and Mu'assasat al-Tārīkh al-ʿArabī, 1418/1997.

al-Ṭībī, al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad. *al-Khulāṣa fī Uṣūl al-Ḥadīth*. Ed. Ṣubḥī al-Sāmarrā'ī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1405/1985.

al-Tibrīzī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Khaṭīb. *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Ed. Nāṣir al-Albānī. 3 vols. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1399/1979.

al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā. *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et al. 5 vols. 2nd ed. Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1398/1978.

al-Turkmānī, ʿAbd al-Majīd. *Dirāsāt fī Uṣūl al-Ḥadīth ʿalā Manhaj al-Ḥanafiyya*. Karachi: Madrasat al-Nuʿmān, 1430/2009.

al-Tustarī, Abū Muḥammad Sahl b. ʿAbd Allāh. *Tafsīr al-Tustarī*. Ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002.

ʿUbayd, Kawkab. *Fiqh al-ʿIbādāt ʿalā al-Madhhab al-Mālikī*. Damascus: Maṭbaʿat al-Inshā', 1406/1986.

al-Ubbī al-Mālikī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khalafa al-Washtānī. *Ikmāl Ikmāl al-Muʿlim*. With *Ṣaḥīḥ Muslim* and Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī's *Mukammil Ikmāl al-Ikmāl*. Ed. Muḥammad b. al-ʿAbbās b. Shaqrūn et al. 7 vols. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1328/1910.

al-ʿUqaylī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAmr. *Kitāb al-Ḍuʿafā' wa-man Nusiba ilāl-Kadhib wa-Waḍʿ al-Ḥadīth*. 4 vols. Ḥamdī al-Salafī. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1420/2000.

al-Wāḥidī al-Naysābūrī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad. *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Ed. Aḥmad ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd et al. 5 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1994.

al-Wallawī, [*Dhakhīrat al-ʿUqbā*.] *Sharḥ Sunan al-Nasā'ī al-Musammā Dhakhīrat al-ʿUqbā fī Sharḥ al-Mujtabā*. 40 vols. Mecca: Dār Āl Barūm, 2003.

al-Wansharīsī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā. *al-Miʿyār al-Muʿrib wal-Jāmiʿ al-Mughrib ʿan Fatāwā Ahl Ifrīqya wal-Andalus wal-Maghrib*. Ed. Muḥammad Ḥajjī et al. 13 vols. Wizārat al-Awqāf lil-Mamlakat al-Maghribiyya, 1401/1981.

Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baghdādī, Shihāb al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt b. ʿAbd Allāh. *Muʿjam al-Buldān*. 5 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1397/1977.

———. *Muʿjam al-Udabā'*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. 7 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad Murtaḍā. *Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-Sharḥ Asrār Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*. With the text of the *Iḥyā'* in the margins, ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd

Allah al-ʿAydarūs Bā ʿAlawī's *Taʿrīf al-Aḥyāʾ bi-Faḍāʾil al-Iḥyāʾ*, and al-Ghazālī's *al-Imlāʾ ʿan Ishkālāt al-Iḥyāʾ*. 10 vols. Cairo: al-Maṭbaʿat al-Maymaniyya, 1311/1893.

———. *ʿUqūd al-Jawāhir al-Munīfa fī Adillat Madhhab Abī Ḥanīfa*. Ed. Wahbī Sulaymān Ghāwjī al-Albānī. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985.

Ẓāfir al-Azharī, Muḥammad al-Bashīr. *Taḥdhīr al-Muslimīn min al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa ʿalā Sayyid al-Mursalīn* ﷺ. Cairo: Maṭbaʿat Jarīdat al-Rāwī al-Yawmiyya, 1321/1903.

———. *Taḥdhīr al-Muslimīn min al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa ʿalā Sayyid al-Mursalīn* ﷺ. Ed. Muḥyī al-Dīn Mustū. Damascus: Dār Ibn Kathīr; Medina: Maktabat Dār al-Turāth, 1405/1985.

Zakariyyā al-Anṣārī al-Sunaykī, Zayn al-Dīn Abū Yaḥyā Zakariyyā b. Muḥammad b. Zakariyyā. *Fatḥ al-Bāqī bi-Sharḥ Alfiyyat al-ʿIrāqī*. Ed. ʿAbd al-Laṭīf al-Humaym and Māhir Yāsīn Faḥl. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1422/2002.

al-Zamakhsharī, Jār Allah Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar. *al-Fāʾiq fī Gharīb al-Ḥadīth*. Ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī and Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1414/1993.

———. *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. Ed. ʿAdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al. 6 vols. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1418/1998.

———. *al-Mustaqṣā fī Amthāl al-ʿArab*. 2 vols. Hyderabad Decca: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1381/1962. Rept. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987.

al-Zamalkānī, Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd al-Wāḥid. *ʿUjālat al-Rākib fī Dhikr Ashraf al-Manāqib*. Ed. Khayr Allāh al-Sharīf. Damascus: Dār al-Ṭabbāʿ, 1414/1993.

al-Zamzamī al-Shāfiʿī, Khalīfa b. Abī al-Faraj b. Muḥammad. *Kitāb Nashr al-Anfās fī Faḍāʾil Zamzam wa-Siqāyat al-ʿAbbās*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Muzaynī. Mecca: Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, 1430/2009.

al-Zarkashī al-Miṣrī, Badr al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Bahādur b. ʿAbd Allāh. *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 3rd ed. 4 vols. Cairo: Dār al-Turāth, 1404/1984.

———. *al-Ijāba li-Īrād mā Istadrakathu ʿĀʾisha ʿalā al-Ṣaḥāba*. Ed. Abū al-Wafāʾ Saʿīd al-Afghānī. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970.

———. *al-Manthūr fīl-Qawāʿid*. Ed. Taysīr Fāʾiq Aḥmad Maḥmūd and ʿAbd al-Sattār Abū Ghudda. 3 vols. 2nd ed. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wal-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1405/1985.

———. *al-Tadhkira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara*. Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986.

al-Zarqā, Aḥmad b. Muḥammad. *Sharḥ al-Qawāʿid al-Fiqhiyya*. Ed. ʿAbd al-Sattār Abū Ghudda and Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā. 2nd ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1409/1989.

Zarrūq, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Burnusī al-Fāsī. *al-Naṣīḥat al-Kāfiya*. Ed. Qays Muḥammad Āl al-Shaykh Mubārak. Riyadh: Maktabat al-Imām al-Shāfiʿī; al-Aḥṣāʾ: Maktabat al-Ẓilāl, 1414/1993.

Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. *Musnad al-Imām Zayd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.

al-Zaylaʿī. *Naṣb al-Rāya li-Aḥādīth al-Hidāya*. Ed. Muḥammad Yūsuf al-Binūrī. 4 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1357/1938.

———. *Takhrīj al-Aḥādīth wal-Āthār al-Wāqiʿa fī Tafsīr al-Kashshāf lil-Zamakhsharī*. 4 vols. Ed. Sulṭān b. Fahd al-Ṭabīshī. Riyadh: Dār Ibn Khuzayma, 1414/1994.

al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-Aʿlām: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wal-Nisāʾ min al-ʿArab wal-Mustaʿribīn wal-Mustashriqīn*. 8 vols. 15th ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 2002.

al-Zubayr b. Bakkār. *al-Muntakhab min Azwāj al-Nabī* ﷺ. Ed. Sakīnat al-Shihābī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1403/1983.

———. *al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt*. Ed. Sāmī Makkī al-ʿĀnī. 2nd ed. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1416/1996.

al-Zuḥaylī, Wahba. *al-Tafsīr al-Munīr fil-ʿAqīda wal-Sharīʿa wal-Manhaj*. 32 vols. in 16. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir; Damascus: Dār al-Fikr, 1991.

al-Zurqānī, ʿAbd al-ʿAẓīm. *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Ed. Fawwāz Aḥmad Zamarlī. 2 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1415/1995.

al-Zurqānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī b. Yūsuf. *Mukhtaṣar al-Maqāṣid al-Ḥasana fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahara ʿalā al-Alsina*. Ed. Muḥammaf b. Luṭfī al-Ṣabbāgh. 4th ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1409/1989.

———. *Sharḥ al-Mawāhib al-Lāduniyya*. With al-Qasṭallānī's *al-Mawāhib al-Lāduniyya bil-Minaḥ al-Muḥammadiyya*. Ed. Ibrāhīm ʿAbd al-Ghaffār al-Dusūqī et al. 8 vols. Cairo: Khedive of Egypt Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Muḥammad, 1291/1874.

———. *Sharḥ al-Muwaṭṭa'*. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1411/1991.

Indices

Index of Quranic Verses
Index of All Reports Cited in this Volume
Arabic Index of Qārī's Dictionary Entries
Index and Glossary of Arabic Terms
Index of Forgers and Forgery Suspects
General Index
Index of GF Haddad's Teachers Cited in this Volume

Index of Quranic Verses

Sura 1, 10, 21, 536–537
1:1, 237
1:7, 209
2:1, 65
2:1–4, 10
2:16, 508
2:30, 115, 190, 390
2:35, 322
2:36, 96
2:58, 551
2:59, 518
2:60, 366, 540
2:61, 539
2:69, 507
2:72, 471
2:97, 406
2:130, 494
2:133, 207
2:137, 49
2:144, 387
2:148, 402
2:163–164, 10
2:168, 78
2:187, 103, 358
2:191, 311
2:196, 419
2:197, 219
2:215, 405
2:216, 468
2:222, 336
2:246, 390
2:251, 456
2:255, 10, 21, 97, 557, 561
2:266, 349
2:267, 70
2:282, 507
2:283–286, 10
2:284–286, 10
2:285–286, 536
3:1, 10
3:18, 10, 21
3:26, 22
3:102, 208, 308
3:133, 402
3:140, 329, 336
3:143–144, 452
3:178, 321
3:179, 357, 554
3:191, 349
4:1, 72, 103
4:24, 452
4:43, 555
4:48, 372
4:66, 390
4:69, 293
4:82, 280
4:95, 371
4:110, 255
4:116, 372
4:147, 382
4:148, 580
4:165, 207
5:15, 524
5:18, 393
5:22, 551
5:29, 379
5:35, 382
5:48, 402
5:97, 391
Sura 6, 34
6:50, 349, 555
6:86, 207
6:92, 390
6:112, 225, 350
6:129, 456
6:144, 253
6:158, 190
6:164, 369, 579
7:7–10, 411
7:19, 367
7:20, 367
7:43, 288
7:54, 10
7:65, 444
7:73, 444
7:146, 343
7:162, 518
7:172, 362
7:176, 78, 349
7:184, 349
7:187, 83, 553
7:188, 555
8:4, 137
8:17, 231, 282
8:29, 507
Sura 9, 201
9:29, 565
9:30, 35, 326
9:32, 525
9:40, 34
9:100, 46
9:101, 554
9:103, 475
10:22, 225, 381
10:24, 349
11:50, 444
11:61, 444
11:91, 444
12:15, 408
12:53, 78
12:72, 339
13:3, 349
13:7, 38
13:11, 438
13:41, 324
13:81, 471
14:7, 320
15:9, 237
15:26, 72
15:47, 288
16:11, 349
16:23, 343
16:43, 279, 319, 503
16:44, 349
16:69, 349
16:92, 34
16:105, 253
16:112, 438
16:116, 510
16:126, 432
17:15, 206
17:52, 284
17:59, 382
17:71, 585
17:79, 264
17:84, 385
17:85, 495, 513
17:105, 451
18:23–24, 419
18:24, 331
18:28, 263
18:30, 330
19:12, 408
19:23, 415
19:25, 548
20:7, 471
20:17–18, 383
20:55, 225, 381
20:115, 331
20:127, 297
20:132, 467
20:134, 207
21:79, 288
21:101, 523
22:5, 323
22:46, 525
22:47, 115
23:5–6, 95
23:116, 10
Sura 24, 101, 508
24:3, 130
24:31, 94
24:35, 525
24:39, 230, 282
24:40, 525
24:54, 310
25:42, 475
25:43, 78
25:59, 556
26:21, 328
26:83–89, 400
26:193, 33
26:194, 406
26:218–219, 206
26:227, 35
27:21, 385
27:41–44, 349
27:52, 457
27:88, 455
27:90, 420
28:24, 351
28:46, 207
28:47, 207
28:68, 468

28:85, 391
28:88, 231, 282
29:6, 78
29:44, 362
29:56, 496
29:69, 78, 507
29:76–77, 108
30:7, 349, 401
30:15, 407
30:21, 349
Sura 31, 293
31:34, 83, 357
32:3, 207
32:4, 556
32:5, 115
32:16, 496, 536
Sura 33, 34
33:25, 35
33:40, 365
33:47, 357
33:50–51, 114
33:52, 114
33:72, 406
34:39, 441
34:44, 207
34:46, 349
34:63, 83
35:43, 483
Sura 36, 118, 196
36:6, 207
36:83, 75
37:1, 70
37:10, 10
37:24, 35
37:77, 550
37:96, 517
37:107, 281
38:24, 513
38:86, 274
39:33, 289
39:42, 349
40:46, 193
41:53, 495, 555
42:6, 390
42:11, 54, 158
42:17, 83
42:20, 453
42:40, 432
Sura 44, 66, 195
44:15, 291
45:13, 349
46:9, 357
46:35, 511
47:29–30, 554
48:2, 357
48:5, 357
48:29, 372
49:4, 269
49:11, 450
49:12, 438
49:13, 482
50:1, 552
50:16, 495
50:38, 282
51:17, 536
51:21, 362
51:56, 362, 496
53:3, 325
53:3–4, 252, 254
53:11, 359
53:13, 359
53:39, 402
53:42, 391
54:19, 332
55:10, 467
55:60, 432
Sura 56, 66, 429
Sura 57, 91
57:3, 362
59:3, 10
59:7, 58
59:8–9, 132
59:10, 51
59:19, 495
59:21, 349
59:24, 75
62:9, 402
63:4, 326
63:7, 406
65:12, 72, 315
67:15, 402
69:12, 38
70:4, 115
71:1, 444
71:27, 439
Sura 72, 429
72:3, 10
72:26–27, 357
Sura 74, 524
76:13, 293
77:25–26, 225
78:2, 33
79:40–41, 78
80:1, 65
80:1–10, 65
87:6–7, 331
91:7–10, 78
Sura 94, 501
94:4, 312
94:5–6, 330
Sura 97, 195, 501
Sura 99, 531
99:4–5, 449
103:1–3, 344, 508
Sura 105, 429, 501
107:7, 528
Sura 109, 429
Sura 112, 10, 63, 97, 429, 501, 531, 536–537, 561–562
Sura 113, 10, 429, 537
Sura 114, 10, 429, 537

Index of All Reports Cited in this Volume

including authentic hadiths, forgeries, and non-Prophetic sayings

Abandoning a habit is enmity, 11, 273
Abd al-Rahmān b. ʿAwf ﷺ *will enter Paradise crawling*, 581
Abdāl, 10, 18, 70-71, 84, 273, 444, 580-581
—— *are 40 men and 40 women*, 70
—— *are 40, 22 of them in Syria and 18 in Iraq*, 70
—— *are of the non-Arabs*, 10, 71
—— *in this Community are 30*, 444
Ablution on top of ablution is light upon light, 273, 301
Abstaining from supper causes senility, 16, 273
Abū Bakr ﷺ *beat his camel herder in the Farewell Pilgrimage*, 419
Abū Bakr ﷺ *spent his money until he wore nothing*, 441
Abū Bakr and I are like two racing horses, 571
Abū Bakr did not best you because of praying or fasting, 274, 571
Abū Bakr in relation to me is like Hārūn in relation to Mūsā, 49
Abū Bakr is my vizier and the mainstay in my Community after me, 49
Abū Bakr is part of me and I am part of him, 49
Abū Bakr shall govern my Community after me, 48
Abū Bakr was so enraptured that he got up and danced, 69
Abū Dujāna *ḥirz* report, 10
Abū Ḥanīfa debating al-Awzāʿī report, 582
Abū Ḥanīfa is the luminary of my Umma, 9, 61, 274
Abū Muʿallaq al-Anṣārī's ﷺ miraculous rescue from a highway robber, 74
Accustom women to 'No!', 303
Acquire among yours traits the manners of Allah, 77
Acquire greater eminence by looking the other way, 274
Ādam ﷺ alighted on Mount Sarandīb after his expulsion from Paradise, 96
Ādam ﷺ saw the name of the Prophet ﷺ written on the Throne 144-150, 467-468
Ādam and those after him are under my banner, 104
Adhān must be blunt, 275
Affairs shall become more and more brutal, and the world more and more elusive, 62
Affectation is categorically forbidden, 274
Affirmation is better than reiteration, 430
After the year 160 it is better to raise a pup, 568, cf. 576
age of the *Umma* reports, 552, 553
age of the world is 7,000 years, The 83, 511
Āh being one of the Divine Names, 59
Ahead of you lies formidable obstacles, 384
Aḥmad/Muḥammad reports, 296, 527, 542
Ā'isha's ﷺ necklace report, 554, 555
ʿAlī ﷺ reports, 9, 25, 28, 31-52, 102, 120, 128, 135, 153, 165, 262, 265, 275, 294, 325, 328, 353, 387-388, 411, 414, 417, 444-445, 452-453, 456, 464-467, 473, 523-525, 531-532, 543, 545, 572
ʿAlī ﷺ:
and the 12 Imams have the complete Qur'ān, 33
carried Khaybar's gate, 275
fought the jinns, 532
is my brother and the owner of my standard, 49
is my brother, executor and successor among you, 37
is the best of human beings, whoever doubts it commits disbelief, 41
was born inside the Kaʿba, 37
ʿAlī! I have given you in this advice the knowledge..., 525
ʿAlī's courage and knowledge, 354
ʿAlī's Succession of the Prophet ﷺ reports, 40
All good deeds may be accepted or rejected but the invocation of blessing, 275
All good deeds may be accepted or rejected except..., 275, 306, 373
All goodness was placed in the medium-built, 408
All of you want something from Me! Where is he who wants Me?, 263
All that distracts from *Ṣalāt* is dice, 498
*Allāh*ᵘ *akbar must be blunt*, 275, 395
Allah, Allah! Fear Him with regard to my Companions, 372
Allah and His angels bless those who wear turbans on Jumuʿa, 99
Allah asked Jibrīl to say which acts of obedience he would have done, 64
Allah brought back the sun for ʿAlī ﷺ to pray, 135, 445, 456, 531-532, 543
Allah built Islām on cleanliness, 430
Allah chose Arabs among human beings 381

Allah comes to earth on the Day of Resurrection, 53
Allah created Ādam from mud and then made eating mud prohibited, 34
—— *Ādam in his [adult] form* 112
—— *angels from the hair of His two arms and chest*, 26, 57, 150
—— *heaven and earth on ʿĀshūrā'*, 539
—— *a horse then created Himself from the sweat of that horse*, 24
—— *the light of Muḥammad ﷺ before creating the heavens*, 38
—— *the soil on Saturday*, 114, 556
—— the Throne then established Himself over it, 54
Allah curse anyone among us who falsely claims kinship, 276
—— *both the singer and the one for whom he is singing*, 276
—— *the liar even if he is only joking*, 276
—— *the vulvas on the saddles*, 102, 276
Allah descends every night of Jumuʿa to this world amid 600,000 angels, 57
Allah dictated to you His beautiful Names by which He answers, 74
Allah did not change His mind in anything more than in the matter of Ismāʿīl, 39
—— *reveal less of anything than certitude*, 513
Allah dislikes ravenous men and ravenous women, 278
Allah does not accept from an innovator fasting, prayer, alms, or pilgrimage, 120
—— *a supplication in incorrect Arabic*, 277
Allah grant you goodness on my behalf, ʿĀ'isha, just as you make me happy, 143
Allah greets you and sent me to you with this bunch of grapes, 88
Allah has an angel made of stone (ḥijāra) named ʿUmāra, 6, 563
—— *an angel named ʿUmāra riding a horse of sapphire*, 563
—— *an angel whose two eyebrows are a distance of…*, 277
—— *angels in charge of carrying/transporting the dead*, 277, 346
——, *for every innovation plotted against Islām, a Friend to defend it*, 136, 237
—— *created a mountain called Qāf*, 552
—— *created two trumpets*, 262
—— *elected Banū Kināna*, 381
—— *forgiven you, Muʿāwiya, everything to the Day of Resurrection*, 51
—— *granted you honor and ennobled you*, 307
—— *in His creation 300 people whose heart is like…*, 71
—— *made the people of the cities superior to the people of the villages*, 25
—— *99 Names, whoever counts/preserves them enters Paradise*, 111
—— *purified some people by making them bald*, 545
—— *put the pleasure of the rich in the food of the poor*, 277
—— *put two angels in charge of those who consume vinegar*, 90
—— *a rooster whose neck is coiled* 542
—— *taken me as His intimate friend just as He took Ibrāhīm as His*, 120
—— *three angels, one in charge of the Kaʿba…*, 26
—— *360 traits, whoever acquires one of which enters Paradise*, 77
—— *vessels from among the people of the earth*, 406
Allah hates the idle man, 277
—— *the ravenous divorcer*, 278
—— *the servant that privileges himself*, 278
Allah have mercy on anyone that visits me, 278
—— *on my brother al-Khiḍr*, 278, 366, 549
Allah is above His Throne and His Throne is above His Heavens, 54
—— *clean and loves cleanliness*, 430
—— *good and He loves good things*, 430
—— *the protector of him who remains silent* 437
—— with the broken-hearted, 355
Allah looked into the hearts of His slaves and found no hearts purer than, 27
Allah loves the believer that has a trade 277
—— *the hairy man* (azabb) *and hates the hairy woman* (zabbā'), 279
—— *him [Muʿāwiya] even more than you do*, 52
—— *the pious unknown servant* 415
—— *to see His servant fatigued in the pursuit of licit income*, 277
Allah made a promise to this House that every year 600,000 pilgrims, 279
—— *you a garment for her and made her a garment for you*, 94
Allah never punishes for something disagreed upon, 279, 308
—— *repudiates someone without first depriving him*, 280
—— created more honored a place than the heart, 290
—— *poured anything into my chest/ breast except I poured it…*, 48, 571
—— *takes an ignorant friend for Himself*, 223, 231, 280

Allah ordered me to love four people, 569
Allah placed foolishness in tallness, 408
Allah redeemed Ismāʿīl ﷺ *with the ram* 281
Allah refuses that His Book be other than sound, 280
Allah revealed to me, 'Whichever of those three you alight in shall be the abode of your emigration, 119
Allah says: My Mercy is among those of My servants who possess mercy, 76
Allah sent bread down among the blessings of heaven, 346
—— *down four blessings from the skies*, 90
Allah showed the Prophet ﷺ afterwards who the hypocrites were, 554
Allah spoke to Mūsā from His mouth, 151
Allah taught the Prophet ﷺ different types of knowledge..., 69
Allah took a bond from every Believer that he should hate every hypocrite, 281
Allah was and there was nothing with/but /before Him, 230, 281
Allah will manifest Himself to Abū Bakr in particular, 571
—— *mete out inevitable punishment on a certain people*, 209
—— *not care a whit about four things on the Day of Resurrection*, 102, 363
—— *not make my Community concur on error*, 309-310
—— *plant for him a million palm trees* 533
—— *raise on the Day of Resurrection 70,000 from a city named Ḥimṣ*, 96
—— *take care of what lies hidden*, 360
Allah's elite among months is Rajab, 560
Alms tax of fame is to help the aggrieved, 282
Alms tax of jewelry is to loan it, 283
Always eat grapes with bread, 541
Among the best of people is the Sufi learned in *fiqh*, 383
Among the most abominable lies is to attribute to me what I never said, 247
Among the most abominable lies is to claim one saw what they never saw, 247
Among the most abominable lies is to put words I never said in my mouth, 247
Among the signs of the Hour is that people in mosques..., 437
Among you women are those that spend half their lives not praying, 223, 283
Amuse yourselves and play sports, 226
anal intercourse reports, 39, 92-93
Anas, let him in, give him the glad tidings of Paradise, 50
Angel stands at one of the gates of heaven, An, 423
Angels shake hands with the rider pilgrims and hug the foot pilgrims, 61
Angels stayed back out of modesty before ʿUthmān, 295
anger of Allah is tremendous against anyone who knowingly attributes a lie to me, The, 248
Announce it to the killer that he will be killed, 283
answerable one is liable for payment, The, 339
anti-poverty reports, *See* poverty
Any woman who leaves her house without her husband's permission, 102
Anyone whose patron (mawlā) I am, ʿAlī is his patron, 165
apex of medicine is diet, The, 443
Apology is worse than his fault, His, 283
Arabs reports, 9-10, 71, 100, 119, 223, 283, 297, 354, 381, 388, 391
—— *are a light in Islām*, 381
—— *are leaders of non-Arabs* 223, 283
Are you following the customs of Jāhiliyya? I may supplicate against you, 123
As for you [Muʿāwiya] you will take charge of my Community after me, 50
As if with regard to this world you never existed, 284
As long as you do not make licit the illicit or make illicit the licit, 137
As you are, so will you be governed, 456
As you judge so shall you be judged, 432
ʿĀshūrā' reports, 97, 570
—— prayer, 531
Ask Allah by my dignity (bi-jāhī) for truly... 76
Ask for needs by going to those who possess mercy, 76
ʿAsqalān is one of the two brides whence people shall be resurrected, 284
At the conclusion of 100 years Allah shall send..., 569
At the end of times the cold of the Byzantines shall move to Syro-Palestine, 319
At every Qur'ān-completion there is a prayer answered, 109
At the mention of the pious mercy descends, 16, 398
Attending the gathering of a learned person
—— *is better than a 1,000-rakʿa prayer* 284
—— *is better than to pray 1,000 Janāzas* 24
Avoid rhymed prose, 441-442
Avoid whatever agrees with the plebs, 32
Banū Qanṭūrā will despoil my Umma, 564
bathhouse *(ḥammām)* reports, 320, 341, 397
Bayt al-Maqdis. *See* Jerusalem

Be a learned one, a learner, a lover of learning or a follower, but not the fifth, 104
Be glad, for Allah has forgiven you, 466
Be a tail and do not be a head, 285
Be on your guard from the best of women 285
Beans reports, 86, 285, 485, 541, 577
—— promote the brain, 485
beautiful woman in a vile setting, The, 297
Beauty reaps mercy, 285, 369
Beef is a disease, 86; *see also* Meat reports
Before the foot of the false witness has moved from its spot, Hellfire becomes incumbent for him, 124
beggar has a right to alms even if on horseback, The, 102, 285, 305, 482, 575
Begin with alms or by repaying loans, 286
Belief/faith is planted in the heart like the firmly-founded mountains, 59
—— *is conviction in the heart, affirmation by the tongue…*, 120, 327, 573
—— *is speech and action, it increases and decreases*, 59, 327, 573
—— *neither increases nor decreases*, 59, 257, 327, 573
Believe in Muḥammad and command your Community to believe, 467
The believer:
cannot owe land-tax (kharāj) and tithe (ʿushr) at the same time, 27
cannot rest until he meets his Lord, 286
felicitates with longing while the hypocrite envies, 287
forgets much but, when reminded, remembers, 331
gets angry quickly and relents quickly, 287
has small provisions, 287
is clever, aware, and cautious, 287
is guileless and noble, 287, 400
is gullible, 288
is not bitten from the same hole twice 407
is not spiteful, 288
is sweet and likes sweets, 290, 547
is sweet and the unbeliever sour, 288
is trusted regarding his lineage, 288
is vulnerable and the disbeliever covered, 224, 288
might acquire all traits but treachery 289
possesses more sanctity than the Kaʿba, 307
speaks truth and believes what he is told, 223, 289
believer's back is a qibla, The, 223, 289
—— *back is inviolable, The*, 289
—— *heart is sweet, he loves sweetness, The*, 216, 224, 290
—— *intention is better than his deeds, A*, 212, 231, 290
—— *sleep is repose and his hearing/voice is soft, The*, 291
believers will entrench themselves in that mosque against Ya'jūj and Ma'jūj, 558
Beloved to me are three things, 217, 291
—— *to me in the world are perfume and women*, 292
The best:
a pauper can give is his tears, The, 292
acts of worship are the bitterest, 224, 293
almsgiving is the pauper's utmost, 292
almsgiving of the tongue is intercession, 283
black men are three: Luqmān, Bilāl, and Mihjaʿ, 293
color you wear when visiting Allah in your graves and mosques is white, 128
fast after Ramadan is Muḥarram, 560
fulfillment of a promise is immediate, 224, 294
in judgment in my Umma is ʿAlī, 294
jihad is a pilgrimage accepted, 421
names are those formed of "Servant of" (ʿAbd), 295
of centuries is my century, then those [people] that follow those, 325
of foods here and hereafter is meat, 577
of matters are the middle ones, 105
of men's ranks in prayer is the first, 425
of women's ranks in prayer is the last 425
of this Community after its Prophet is Abū Bakr, then ʿUmar, 41
of you after the year 200 are the wifeless and childless, 9
of you are those that treat their spouses best, 381
of you in the year 200 will be… 576
of you is he that defends his clan/people, 390
of your trades is linen and the best craft is leather, 296
people are the most intelligent, 529
trade is linen and the best craft is leather, 98
women are the chaste homebound, 329
women are those with the most beautiful faces, 296
best temporary possession in the world is a good wife, The, 103
Better disgrace than the Fire, 296
—— *shame than the Fire*, 296
—— *the Turks' injustice than the justice of the Arabs*, 9, 297
Between me and Him were seventy thousand veils of light, 68

Beware:
of narrating anything from me except what you know for sure, 253
of reporting too frequently from me, 239
the best of women, 101
the cold for it has killed your brother Abū al-Dardā', 297
the dunghill flower, 217, 297, 298
the evil of those you treated well, 298
the vision of the believer, 134
the world for it is more bewitching than Hārūt and Mārūt, 226
those with physical defects, 298
those with yellow faces, 10, 16, 298
biggest liars are the jewellers, The, 11
Bilāl ﷺ used a *hā'* instead of a *ḥā'*, 299
—— *used to change the sound sh to s*, 298
——*! Comfort us with it (the prayer)*, 243
——*'s mispronunciation (laḥn) is dearer to Allah*, 299
——'s return from Shām to Madina, 530
——*'s* s *is a* sh *in the Divine presence*, 298
birthplace:
of the Prophet ﷺ, 523
of Abū Bakr, ʿUmar, and ʿAlī, 523
black color reports, 99
Black Stone reports, 202, 412, 481, 569
Blacks reports, 10, 64, 293, 563, 571
Blessed is he:
who humbles himself without loss, 343
whose life is long and deeds good, 321
Blessing lies in:
a small loaf, 86, 300, 395
daughters, 299
disagreeing with women, 103, 302
Blood the extent of a dirham must be washed and prayer repeated, 61, 300, 422
blood-price for a Muslim's manslaughter of a non-Muslim covenantee, The 107
Blowing on food removes blessing, 547
Bluntness (ḥidda) may flare in the elite of my Community, 287
Bow/Dance to the monkey in his time, 300, 368, 457
Brazen reap the pleasure, The, 300
bread reports, 86, 300, 346, 351
Bread is not fully rounded nor placed before you until..., 86, 300
Breaking her is divorcing her, 110
breasts of men are the graves of secrets, The, 436
Build it seven cubits high toward heaven, 530
Burying a daughter is among the signs of honor, 299
By the One besides Whom there is no god, if you chose him and obeyed him, 40
By your Prophethood, O Muḥammad! By your Sainthood, O ʿAlī!, 453
Call to them to bring every last provision, 355
Call upon ʿAlī, the wonder-worker!, 453
callers to prayer and those who make talbiya The, 499
camel ran wild, The, 397
camel urine hadith, 313
captive's execution leaves no sin unerased, A, 378
carnelian reports, 16, 99, 463-464, 578
carrier of knowledge might convey it to one more knowledgeable, A, 484
carrier of the Book of Allah has a right to take from the Muslim treasury..., 63
Cauldron of polytheism never boils, The, 301
celery reports, 89, 541
celibacy reports, 9, 568-569, 576
Certitude is all of faith, 301
Cheerfulness is better than giving a guest food and drink, 301
cheese reports, 86, 541, 577
Cheese is a disease, walnuts a cure, 9, 90
chess reports, 8, 216-217, 498-499, 580
chicken reports, 124, 191, 567
Chickens are the sheep of the poor, 567
chicory reports, 87, 89, 541, 577
chief fragrant sustenance in Paradise is henna, The, 578
Child-bearing black woman is better, A, 301
Children make one stingy, cowardly, 306
children of Ādam differed over who was the dearest of creatures, The, 149
Choose a woman of high stock, 298
Choose well where your seeds will go, 298
Clean in between (khallilū) beard hairs and cut your nails, 92
Clean your courtyards/dwellings, 430
Clean yourselves with anything you may find, 430
cleanliness reports, 8, 92, 101, 350, 425, 430, 482, 547
Cleanliness calls unto faith, 430
Cling to the faith of old women, 301
Cold is the enemy of religion, The, 302
Companions reports, 27, 33-46, 90, 101, 134, 176, 280, 308-309, 370-373, 402, 475, 480, 569
Companions of Muḥammad ﷺ are like the eye [do not touch!], The, 370
Compare them to the Qur'ān. Accept that which is in accordance with it, 32
complete Qur'ān according to Jaʿfar al-Ṣādiq consists in 17,000 verses, The, 33

Congratulations, Muʿāwiya! You are now a trustee over heavenly reports, 51
Consoling people's hearts is the greatest worship, 302
Consult a woman then do other than what she says, 103, 302, 415
Consume olive oil, use it for ointment, 88
Convey what I said, even a single verse 239
coral reports, 52, 261, 537
covenantee *(dhimmī)* reports 106-108, 565, 575
——*s have whatever rights we have and are liable exactly as we are*, 106
Cow ghee is a cure, their meat a disease 86
Creatures are the dependants of Allah, 448
crowd is a mercy, The 11, 224, 303
Cupping:
benefits against every disease, 91
guarantees safety from insanity, 91
is disliked early in the day, 91
on an empty stomach is preferred, 131
on the crown of the head causes amnesia, 91, 303
on Mondays and Tuesdays and avoid it on Wednesdays, 131
on the nape causes amnesia, 544
on Tuesday the 17th of the month is the cure of the Sunna, 91
Cursed is he that causes a rise in price, 304
—— *is he who plays chess*, 498
Cutting fingernails, 92, 304, 483, 585
Dajjāl killing report, 558
Dajjāl will come out into my Community and endure for 40 days/months/years, 62
Dance/Bow to the monkey in his kingdom, 300, 368, 457
datepalm graft report, 555
dates reports, 87, 113, 127, 273, 286, 338, 398, 485, 547
Daughter of the Messenger of Allah! No creature is dearer to us, 45
Dāwūd ﷺ with Uriah, 65
day of your new year, The, 305
day prayer is mute, The, 305
day you begin fasting is the same weekday you perform sacrifice, The, 305, 575
day you perform sacrifice is the same weekday you begin fasting, The 286, 305
Days of the week. See fourth day of the week
Death:
expiates sins for every Muslim, 306
in a strange land counts as shahāda, 130
of 1,000 devotees who spent their nights praying and their days fasting..., 21
of an entire tribe is less grieving, 324
of daughters is among the Divine gifts 299
Debt, even one dirham; dependants, even one girl, 306
deeds of my Community were shown to me, The, 306
defense of Allah for His servant is better, The, 306
defrauded is neither rewarded nor praised, The, 341
Demolishing the Kaʿba stone by stone is certainly less grave, 306
Desertion of the Companions at Uḥud and Ḥunayn, 46
Destruction of my Community is the corrupt scholar, The, 307
devil following a she-devil, A, 421, 567
Devil runs within human beings the way blood flows, 307
Dhūl-Suwayqatayn will extract the treasure of the Kaʿba, 564
Dhimmī reports, *See* Covenantees
Die before you die, 307
Die Muslim and care about nothing else, 224, 308
Diet is the chief medication, 443
Different hadiths attributed to me shall come to you, 57
Disagree with women, 303
Disagreement is a mercy, 109, 308
—— *in my Community is a mercy*, 16, 109, 280, 308-309
disgrace of the world is easier than that of the hereafter, the, 297
Dissolve your food with the remembrance of Allah, 92
Divorce is the oath of reprobates, 310
diya of the free covenantee is identical to that of a free Muslim, The, 108
Do converse, but let whoever attributes a lie to me take his seat in Gehenna, 246
Do not:
act sick or you will fall sick, 218, 311
allow them to lead you astray or sow discord, 256
attribute lies to me, 238, 245, 247
be surprised people disparage Abū Bakr and ʿUmar, 373
beat your children for their weeping, 511
become fed up with people's needs 575
care who said but what is said, 311
correct the mistake of a self-satisfied person, 478
curse the rooster, 477
—— *the wind*, 358
cut bread with a knife, 86
—— *meat with a knife*, 577
dig your own graves or you will die, 311
eat in the marketplace, 577

eat a pumpkin before you slaughter it, 8
forget the first Jumuʿa of Rajab, 97, 559
get angry, 490
give salām to someone eating, 222-4, 311
hate strife at the end of times, 311
hate strifes for in them is the harvest of the hypocrites, 311
insult the rooster for it awakens people, 541
invite anyone to eat until they first give salām, 117
kill the locusts, for they are among the greatest armies of Allah, 126
leave the two rakʿas before Fajr, 559
let children enter the mosque, 312
look at the smallness of the sin but at the greatness of Whom you disobeyed, 109
magnify me in the mosque, 312
make ablutions from the latrine where you urinate, 27, 312
make my Companions targets after me, 372
make water the last of your food, 90, 539
pass judgment or decide except on the basis of what you know, 120
pray a curtailed ṣalāt, 43-44
recite Qur'ān loudly over one another's voices, 429
relate dreams to women, 578
revile fleas, 580
—— *the people of Syro-Palestine*, 581
—— *the rooster for it is my friend*, 541
say 'a little mosque' (musayjid), 528
—— *"Sayyidinā" before my name*, 312
set sail when the sea is rough, 527
sit on your heels between the two prostrations, 122
sleep on an full stomach lest your hearts harden, 92
sleep too much at night for such leaves a man poor on the Day of Resurrection, 129
squander, do not squander! 121
swear, 505
teach women how to read and write but teach them spinning, 101, 508
undergo cupping on Tuesdays, 91
visit (the sick) who do not visit you, 312
wear turbans without tails, 313
write anything I say except Qur'ān 240
Do other than the Jews, 99, 313
Do the work of a man who thinks he will never die, 108
Do visit those that do not visit you, 312
Do you dread to mention the profligate?, 579
Do you have a mother? Stay close to her feet, 78
Do you know that you are asking to be slaughtered? 266
Do you know the greatness of Allah? Truly, His Throne..., 54
Do you know who the questioner was? 553
Do you not know that the Sunna adjudicates over the Qur'ān, 24
Do you see this night you are in?, 366
Do you think that I could attribute lies to the Messenger of Allah ﷺ? 244
Does the believer lie? No!, 289
Dogs would urinate and wander in and out of the mosque, 425
Donkey's urine is harmless, The, 313
Dress and eat to the mid-section for it is part of Prophethood, 100
Drink after eating, this will sate you, 539
Drink water on top of them, 539
drop from the scholar's inkwell is dearer to Allah than the sweat of 100 garments of the shuhadā, A, 26, 313
Drops from your blood (ʿUthmān) shall fall on the verse ﴿and Allah will suffice you, 49
drying the limbs after ablution, 573
dryness of the land is its purity, The, 425
During intercourse let none of you look at the pudendum, 92
Dying man sees hellfire in his house for seven days, The, 313
early timing of the prayer is the good pleasure of Allah and the belated time is the forgiveness of Allah, The, 116
earth is defiled forty days from the urine of the uncircumcised, The, 315
earth is on top of a rock, the rock on the horns of a bull, The, 552
Earth is to the sea what the stable is to the land, 315
Earths are seven, in each earth a Prophet like your Prophet, The, 72, 315
Eat:
balaḥ with tamr, eat the old with the new, 13, 87, 127
bread with grapes, 86
chicory and do not shake it off, 87
dry dates first in the morning, 87
dry dates on an empty stomach, 547
eggs and onion for fertility, 546
figs for if I said a certain pitless fruit came down from Paradise, 87
grapes two by two for it is more quenching and lighter, 88
lentils for they are blessed, 539
lots of onion because it improves sperm,

412
meat for it purifies complexion 389
quince first thing in the morning for it removes bitterness, 89
quince for it recreates the heart, 89
supper even with a handful of dry dates, 273
to your intention, 485
watercress by day not by night, 541
watermelon for refreshment, 88
young dates with dry dates, 87
young dates with dry dates, eat the old with the new, 87, 127
Eating fish removes jealousy, 87
Eating soil is forbidden for every Muslim, 34, 315
Ecstatic *Dhikr* forgery, 69
eggplant reports, 6, 87, 316, 538, 577
Eggplant fulfills whatever [need] it is eaten for, 6, 87, 316, 538
Eggplant is a remedy for every disease, 538
eggs reports, 546
Egypt reports, 84, 96, 316-319, 322, 337
—— *has the sweetest soil of all lands* 316
—— *is Allah's arrow-quiver on earth* 317
—— *is a country free of dissensions*, 317
—— *is the store-house of the Earth*, 317
—— *will be conquered after my time* 322
elder in his family/house/group is like a Prophet among his people, The, 318-319 503
elite (khiyār) of my Community are five hundred and the Abdāl are forty, 71
elite of Allah was put among the Arabs, The, 381
emerald reports, 26, 99, 464, 552
endives reports, *see* chicory
Enemy of the believer is he that does his work, The, 319
Enmity is in relatives, envy in neighbors 320
Enmity of the wise is better than the companionship of the insane, The, 320
Enough, Uṣayl! Let the hearts regain their peace, 391
Entering a bathhouse in al-Juḥfa, 320
Envied will receive sustenance, The, 320
Envier can never be a leader, The, 320
Eternal life in Paradise or in Hell, 291
Even if the cover were lifted my certitude would not increase, 321
—— *if the entire world were fresh blood*, 321
—— *if the sodomite washed himself with all the water in the sea*, 321
—— *the worst life is better than death*, 321
—— *when I joke I only say the truth*, 276
Eventually his prayer will prevent him, 105
Every Community has its Zoroastrians 517
—— *era has a king whom Allah sends* 457
—— *forbidden thing is sweet*, 224, 322
—— *important matter not begun with Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm leads nowhere*, 134
—— *innovation is misguidance except an innovation in worship*, 322
—— *pomegranate is pollinated with a seed from Paradise*, 541
—— *Prophet has an executor and ʿAlī is my executor and inheritor*, 40
—— *second thing requires a third*, 322
—— *short-lived one is driven to Egypt* 322
—— *son of Ādam is affiliated to his father except…* 322
—— *son of Ādam is an envier*, 451
—— *vessel bubbles over with its content*, 323
—— *year you will be brought lower*, 323, 358
Everybody's words can be partly accepted and partly rejected, 325
Everything has a basis and the basis of religion is to love us, Ahl al-Bayt, 22
—— *has a heart and the heart of Qur'ān is Yā Sīn*, 118
—— *has a vessel and the vessel of taqwā…* 548
—— *is created by Allah including every maker*, 517
—— *that comes to your mind, Allah Most High is beyond that*, 110
—— *the earth produces contains...* 433
Expose yourselves to the grants of Allah 98
extinction of the locusts at the end of time and the rest of creation, The 85
eyes can never have enough of looking, The, 331
face-veil [for men] is among the high manners of Prophets, The, 258
Fair little one (yā Ḥumayrā'), be neighborly with Divine favors, 142
——, *did you think that the Prophet had broken his agreement with you?* 140
——, *do you wish to watch them?* 140
——, *there is leeway in our Religion* 140
——, *'wayḥak' and 'waysak' convey mercy*, 141
——, *beware/ do not eat mud*, 142
——, *do not just say 'Ramadan,' for it is one of the names of Allah*, 141
——, *do not use sun-warmed water for it induces depigmentation*, 141

——, *do you not know that whenever the servant prostrates to Allah*, 20, 142
——, *Fāṭima is not like human women*, 142
——, *on the night I was enraptured to heaven* 142
——, *wait here a while*, 143
——, *whoever gives a fire, it is as if he had given as charity everything that fire cooks*, 141
——, *why are you out of breath?*, 141
——, *why did you smile?*, 142
Faith/belief increases and decreases, 327, 573
—— *is both speech and works*, 327
—— *is conviction in the heart, affirmation by the tongue…*, 120, 327, 573
—— *is planted in the heart like the firmly-founded mountains*, 59
—— *is speech and action, it increases and decreases*, 59, 327, 573
—— *neither increases nor decreases*, 59, 257, 327, 573
Family, if only a daughter!, 576
far-off traveller, dishevelled and dusty, who says with hands outstretched..., A, 79
Fasting reports (esp. Rajab), 20, 22, 79, 97, 116, 121, 123, 126, 140, 190, 208, 286, 305, 420, 439, 443, 513, 531, 535, 560-561, 570
Fast and you will be healthy, 443
fast of the first day of Rajab is repentance for three years, The, 97
Fat person cannot succeed, A, 327
Father's love makes a son's filial piety, A, 327
Fātiḥa reports, 16, 21, 73-74, 328, 536
—— *fulfills whatever it is recited for, The* 16, 328
—— *of the Book is a remedy for every disease, The*, 328
——, *the Verse of the Kursī, and these two verses from Āl ʿImrān, The*, 21
Fāṭima reports, 9, 33, 40, 44-45, 101, 142, 262, 322
—— house-burning reports, 44-45
Feed women dry/moist dates postpartum, 547
Female apostates are not put to death, 580
female jinn used to visit the Prophet ﷺ, A, 552
Females never have enough of males, 331
fenugreek reports, 87, 367, 541
figs reports, 87
fingernails, *See* cutting fingernails
Fire does not burn dry grass as quickly as slander burns good deeds, 328
The first:
bounty to be taken away is honey, 88
Jumuʿa of Rajab, 558-559
man was the first to forget, 11, 331
people to despoil my Community, 564
thing Allah created is my light 11, 214, 524
—— *is reason*, 328, 472
—— *is the Pen*, 214, 328
thing the Prophet ﷺ did when he came to Mecca, The, 338
whom Allah will embrace is ʿUmar, 132
with whom Allah will shake hands is ʿUmar, 132
fish reports, 87, 485, 546
Flag will be carried by ʿAlī on the Day of Resurrection, The, 328
Fleeing the unbearable is among the ways of Prophets, 328
flowers reports, 25-26, 72, 217, 297-298, 433, 439, 477, 541, 577
fly reports, 370, 472
Fold up your clothes, 99
Follow my Sunna and the Sunna of my Rightly-Guided Successors, 509
Follow the largest mass; whoever deviates, 309
food of the generous is a cure, The, 399
—— *the righteous is a cure, The*, 485
food reports, 9, 11, 79, 85-92, 98, 131, 217, 277, 292, 321, 342, 345, 350, 355, 367, 389, 399, 429, 432-433, 436, 474-475, 485, 491, 497, 525, 539, 541, 546-548, 576-577; *See also* beans; beef; bread; celery; cheese; chicory; chicken; dates; eggplant; fenugreek; figs; fish; gourd; grapes; *harīsa*; honey; leek; legumes; lentils; marjoram; meat; (water)melon; moringa; olive oil; pomegranate; quince; radish; raisins; rice; rue; salt; truffles; vinegar; walnuts; water; watercress; wheat
fool's folly is more ruinous than depravity, A, 529
fools of Mecca form the bulk of Paradise, The, 329
foot pilgrim has the reward of 70 pilgrimages; a rider, 30, The, 61
footprint in the Rock is implied to be that of the Almighty!, 557
footprints attributed to the Prophet ﷺ, 557
For every epoch there is a realm and there are men, 329
—— *mujtahid there is a share of success*, 330, 504
—— *room there is a rental*, 330
—— *round one winds around his head one shall be given a light*, 99

—— *situation there are appropriate words*, 329
—— *trial there comes help*, 330
—— *worthless scrap there is a collector* 330
For everything there is a vice but knowledge has many, 330
forefinger of the Prophet ﷺ was longer than his middle finger, The, 330
Forgetfulness is human nature, 331
Forty houses ahead, forty behind..., 405
Four never have enough of four, 287, 331
Four prophets are among the living, 365
Four prayer cycles before Jumuʿa, 531
Four things are among the ways of the Messengers, 577
Four types were cursed explicitly by every Prophet: the Qadariyya..., 59
Four will never get enough of four, 562
fourth day of the week (Wednesday) is a day of misfortune, The 332-333, 409, 467
—— *is a day of 'neither give nor take'* 332
Free yourself of worldly cares as much as you can, 226
Future dates reports, 546, 568-569
Galaxies are the gates of heaven, 335
galaxy is from the viper's sweat, The, 543
Gather up and raise your hands, 335
Gathering of those that love one another, The, 335
Gazelle greeted the Prophet ﷺ, The, 335
Gazing:
at ʿAlī's face is worship, 387
at the Kaʿba is faith itself, 388
at the Kaʿba is worship, 387
at one's parents is worship, 387
at the sea is worship, 387
at the volume of Qur'ān is worship, 387
at your brethren out of love for the sake of Allah is worship, 387
gemstone reports, *See* carnelian, coral, emerald, pearl, peridot, ruby, sapphire
The generous:
forgives when powerful, 336
is close to Allah and to people, 575
is the beloved of Allah, 336, 400
shall never enter hell, 400
giants reports, *see* ʿŪj b. ʿUnuq
gift goes to whoever is present, The, 336
gift of the one who fasts is perfume and incense, The, 116
Gifts are shared, 336
Gifts block hearing and sight, 345
Give alms early in the day, 336, 439
give daughters away to suitable matches, 298
Giving due credit for benefit learned, 336
Giza is a garden and Egypt the storehouse, 337
Giza is a grove of Paradise, 96
glorifying pebbles report, 50
Glory and Praise be to You, O our Lord, 574
—— *is [allotted] and the glory-seeker shall find distress*, 224, 337
—— *is an evil*, 337
—— *to You! I cannot sufficiently extol You*, 494
Gluttony banishes prudence, 11, 337
Go, kill him then burn him with fire 242-3
gold reports, 51, 99, 126, 387, 414, 432
good deed remains incomplete unless done promptly, A, 294
Good deeds of the virtuous are the evil deeds of those brought near, 337
Goodness is in me and my Community to the Day of Resurrection, 224, 338
—— *is sought from the merciful*, 575
——, *goodness*, 337
Gourd/squash/pumpkin reports, 87, 89
Gourd increases brain and intelligence, 87
Grandeur is My vestment, magnificence... 422
grapes reports, 88, 338, 541
Grapes are eaten two by two, 338
grave of Ismāʿīl is under the Chamber The, 391
grave reports, 61, 75-76, 102, 202, 291, 311, 347, 355, 409, 436, 468-469
Abū Ḥanīfa's, 201
Āmina bint Wahb's ﷺ, 143
Muʿāwiya's ﷺ, 52
Prophet's ﷺ 45, 133, 138, 202, 325, 524
ʿUmar's ﷺ, 263
grave-spots reports, 21, 390, 519-523
—— of Ādam & Nūḥ علیهما السلام in Najaf 523
—— of ʿAlī ﷺ in Najaf, 523-524
—— of al-Ḥusayn ﷺ in Cairo, 522
—— of Khadīja ﷺ, 522
——s of Nūḥ, Hūd, Shuʿayb and Ṣāliḥ علیهم السلام near Zamzam, 390
Great signs will appear after the year 200, 128, 569
Greater Jihad reports, 17, 105, 514
—— *is the jihad of the heart, The*, 514
—— *is the struggle against lust, The*, 514
Greet Jews and Christians but not the Jews of my Community, 338
—— *and Christians but not winebibbers*, 338
greeting of the House is circumambulation, The, 224, 338
guarantor is liable, The, 339

Guarding the Muslim borders for one day to protect the sanctity of Muslims, 125
Ḥabīb al-ʿAjamī made mistakes in his recitation of prayer, 73
hadith of Ādam's *tawassul* through the Prophet ﷺ, 144-150, 467-468
hadith of Abū Sufyān and his daughter Umm Ḥabība in *Ṣaḥīḥ Muslim*, 111-113
hadith of *isrā' and miʿrāj* from Mālik b. Ṣaʿṣaʿa, 111
hadith of Jābir on the primeval light of the Prophet ﷺ, 11, 214, 524
hadith of Mercy, 187-188
hadith of the sun's setting and prostration in al-Bukhārī and Muslim, 111
hadith on the botching of *ṣalāt*, 197
Haggle with merchants for they are outlaws/disgraceful, 341
Hājar and Māriya the mother of Ibrāhīm—the Prophet's ﷺ son—were Copts, 317
Ḥajūn and al-Baqīʿ will be taken from their four corners, 341
Ḥām had intercourse with his wife on the Ark, after which he sired Blacks, 64
ḥammām reports. *See* bathhouse reports
Hand of Allah is with the Jamāʿa, The, 309
Hands are raised only in seven spots, 583
Happy is he that takes lessons from others, 342
harīsa reports, 90, 342, 546-547, 577
Harīsa firms up the back for night prayer, 90
Ḥāritha, you do know: therefore stick to it, 137
Has the sun moved past the zenith? Jibrīl said: No, yes, 343
Hating the Arabs is hating me, 391
Haughtiness toward the haughty is a charity, 224, 343
Have I conveyed the message?, 412
Have mercy on a powerful leader deposed, 562
He is fair and true who confesses, 343
He is ignoble who is not shaken by the recital, 462
He is not of us who does not show mercy to our young, 318
He is the last of the Prophets from your seed, 468
He put His hand between my shoulders and I felt its coolness in my innermost 200
He put his hand into the vessel then poured over his groin and washed it, 95
He that claims to be the son of a person he knows is not his father, 276
He through whom someone converts to Islam, 343
He ﷺ was never asked anything but said yes, 113
He ﷺ was rosy-colored as if his sweat were pearls, 143
He who does not acquire dignity in old age, 500
—— *honors his dear two eyes*, 495
—— *knows something, let him not hide it*, 240
—— *stays silent instead of speaking the truth is a mute devil*, 110
He whose two days are identical has been cheated, 343
He will never succeed who has many dependants, 344
He will seat the Prophet ﷺ with Him on His Throne, 264
He wrote my name [there] on the gates, tree-leaves, houses and tents, while Ādam was still…, 144
Hear me, neighbor!, 344
heart is the house of the Lord, The, 231, 344, 406
heart rejoices when one eats meat, The, 88
Hearts are naturally inclined to love, 344
heavens and the earth are too weak to contain Me, The, 406
Help the buyer, 345
henna reports, 577, 578
Highest Level, The, 345
ḥirz of Abū Dujāna, 10
hoarder of food is despised, The, 11, 224, 345
Hold fast to the Book of Allah, 241, 246
Holiday greetings on certain months and feasts, 345
Holy Land does not make anyone holy, The, 294, 346
Holy mosque then the Farthest Mosque, The, 557
Honey reports, 88
Honor bread, 86, 346
—— *the cow, she is the leader of beasts* 52
—— *the dead is to bury them, To*, 346
—— *the water with which you make ablutions*, 348
—— *witnesses*, 348
——, *leadership and intelligence in this life and the next*, 529
Hospitality is incumbent on the tent-dwellers, 348
Hour shall not rise until the nearest of the Muslim frontier-posts is in Bawlā, 128
hour's reflection/study is better than worshiping for a year/60 years, An, 105, 349
House has a Lord that protects it, The, 349
How are you this morning, Ḥāritha?, 137

How lovely are those of my Community that pick their teeth, 224, 350
How reasonable is he?, 548
How will you pass judgment if a judgment is asked of you?, 168
However you imagine Allah in your mind, He is different from that, 109
Human beings have been diminishing in stature since that time until now, 112
Human devils surpass jinni devils, 225, 350
Ḥumayrā' reports, 20, 140-143, 413, 447-448, 544; *see also: Fair little one!...*
humiliation of the Arabs is the humiliation of Islām, The, 381
hundred years hence, no one shall remain on the face of the earth, A, 366
Hunger is a merciless unbeliever, 351
hypocrite is perfidious and miserly, The 287
I [ʿAlī] shall give up my state to Muʿāwiya, for Allah's Prophet used him, 51
I am Aḥmad without the m, 72
—— *an Arab without the a, i.e. Rabb*, 72
—— *asking You by Muḥammad's right to forgive me*, 146
—— *the city of knowledge and ʿAlī is its gate*, 353
—— *the dearest of all creatures except that when the spirit was breathed into me* 149
—— *the defender of the Believers*, 388
—— *the first Prophet to be created...*, 361
—— *the first, then Abū Bakr the prayerful one, then ʿUmar the third*, 20
—— *from Allah and the Believers are from me*, 354
—— *from Quraysh and my tongue is of Banū Saʿd*, 355
—— *the good tidings of ʿĪsā to his people*, 361
—— *the lord of Ādam's children; Abū Bakr...*, 388
—— *the lord of human beings and ʿAlī…*, 388
—— *the Master of human beings*, 388
—— *the most Arabic-speaking of you* 354
—— *the most eloquent of all those that speak the Arabic language*, 224, 354
—— *the one that treats his spouses best* 381
—— *part of ʿUthmān and he is part of me*, 49
—— *the secret of the human being and the human being is My secret*, 72
—— *the servant of Allah in the Mother-book*, 361
—— *the servant of Allah, the brother of His Messenger, and the greatest Ṣiddīq*, 42, 120
—— *the sitting-companion of those who mention Me*, 57
—— *the son of the Two Sacrificed Ones*, 281
—— *the supplication of my father Ibrāhīm*, 361
—— *the truest/most deserving of those who fulfilled his covenant of protection*, 106
—— *with My servant wherever he mentions Me*, 57
—— *with those whose graves are obliterated*, 355
—— *with those whose hearts are broken because of Me*, 291, 355
I asked Jibrīl about esoteric knowledge, 75
—— *Jibrīl about it and he said...*, 380
—— *my Lord and He resuscitated my mother* 431
—— *the Messsenger of Allah ﷺ of the forty hadiths...*, 79
—— *the Prophet ﷺ about sincerity: what is it? He said: I asked Jibrīl...*, 75
I ate harīsa and my sexual stamina increased to that of forty men, 90
I avenge Myself against whomever I dislike, 456
I bear witness that I am the Messenger of Allah, 355, 356
—— *Muḥammad is the Messenger of Allah*, 355
—— *the Prophet ﷺ gave her one sixth* 255
—— *there is no god but Allah*, 356
I believe in Allah and disbelieve in my own eyes, 289
I came to know all that is in the Heavens and the earth, 203
I can almost see Muʿāwiya's slender legs prancing in Paradise, 51
I complained to Jibrīl of impotency, 342
I did not abase them but hated to shed their blood, 296
I did not leave after me a trial more harmful…, 356
I dislike ravenous men and ravenous women, 278
I do not fear a worse trial for my Umma than women and alcohol, 356
I do not give you permission, nor honor, nor the glimpse of an eye, 125
I do not know what lies behind this wall, 357
I do not know whether ʿUzayr is a Prophet or not, 356
"I do not know" is one third/half of knowledge, 356

I do not say other than what descends from heaven, 252
I dreamt a rooster pecked me three times, 28
I entered Paradise and held an apple in my hand out of which came, 18
I fear for you that you will speak in gatherings, 266
I feel that my end is near, 40
I feel the rescuing wind (nafas) of the Most Merciful, 358
I find the nafas of your Lord coming from Yemen, 358
I had forbidden you from visiting the graves, 382
I hate to see a man idle and unengaged 278
I have a time in which nothing contains me except my Lord, 358
I have a time with Allah, 231, 358
I have addressed you on the carpet of nearness without veil, 67
I have asked Allah that my Community not unite upon error, 310
I have come to ask you about the ordinances of Islām, 60
I have created you from the light of My countenance, 68
I have forgiven them everything except the sins of injustice, 131
I have gifted this pen from above My Throne to Muʿāwiya, 51
I have killed 70,000 for [the murder of] Yaḥyā b. Zakariyyā, 41
I have left you two matters by following which you will never be misguided 135
I have made it a binding oath on Myself to never doom..., 544
I have supplicated for the Arabs, 381
I have written his name together with My Name on the Throne, 148
I like to look at my wife's ʿawra but not for her to see mine, 94
I made a vow not to get dressed until I memorized the Qur'ān, 45
I made you the first of the Prophets to be created, 362
I never created anything more honorable in My sight than you, 548
—— *deplored a time except I later mourned its passing*, 325, 358
—— *forgot the length of his toe, the forefinger*, 331
—— honored anyone above his worth except..., 407
—— lied, and if I ever lied..., 505
—— *looked at, or: I never saw the genitals of the Messenger of Allah*, 94
—— *narrated anything from him except a ḥadīth mentioned in a book*, 240
—— *saw him fast more than in Shaʿbān* 561
—— saw rarer *zuhd* than the renouncing of leadership, 383, 475
—— *saw the Prophet's genitals*, 95
—— *saw the Messenger of Allah ﷺ laugh more*, 552
—— *swore by Allah*, 505
I passed by my mother Āmina's grave so I asked Allah to resuscitate her, 143
I prayed with the Messenger of Allah ﷺ and with Abū Bakr, 582
I requite the hypocrites through the hypocrites, 456
I saw ʿUmar b. al-Khaṭṭāb ؓ raise his hands, 582
—— *a rooster in the nearest heaven*, 477
—— *a tremendous throng that had blocked up the firmament*, 310
—— *around the Throne a rose on which was written*, 26
—— *Iblīs praying on a rock*, 552
I saw my Lord, 231, 357, 358, 359, 360
—— *in the best form*, 357
—— *in the best form of a beardless young man*, 357
—— *in the image of a long-haired/beardless youth*, 359-360
—— *on the Day of Nafar*, 231, 358, 360
I saw the Prophet ﷺ pray six cycles after maghrib, 535
I see that part of them and they see mine, 94
I see that you are handsome. One such as you does not steal, 285
I seek refuge in Allah from a deaf turban, 360
I seek refuge in You from the evil of my own soul, 78
I shall always be in this situation—their dust reaches me and they stamp upon my heels, 251
I shall be his hearing he hears with, 155
I shall miss Muʿāwiya for seventy years after which he shall come riding, 52
I swear by Allah that I do not know what will happen to me, 357
I swear by the one in Whose Hand is my life that this man [ʿAlī] and his Shīʿa, 41
I took you as my beloved, 148
I used to sleep in the mosque, 425
I warn you against seven dissensions, 83
I was:
already praying seven years before people started praying, 42, 120
born in the time of the just king, 360

commanded to judge by externals 62, 360
decreed in the Divine Presence to be the Seal of the Prophets, 361
given harīsa. I ate it and my sexual energy increased, 342
given superiority to people/Prophets in two/three/four/five/six things 103-104
moneyless three times, 485
the most sparse of people in coition until Allah Most High brought..., 90
not ordered to dig into the hearts of people, 360
promised jinn and humans would believe in me, 40
a Prophet when Ādam was still kneaded in his clay, 361
—— *Ādam was still between soul and flesh* 361-362
—— *Ādam was still between water and clay,* 223, 361
—— *there was no Ādam or water or clay* 361
the Seal of Prophets when Ādam was still kneaded in his clay, 361
shown Waraqa in my sleep wearing white garments, 226
spinning while the Messenger of Allah ﷺ was mending his sandals, 142
superior to Ādam in two particulars, 103
taken up to the heavens and I did not pass a heaven except..., 48
a treasure unknown then I desired to be known, 231, 362
written as the Seal of the Prophets with Allah when Ādam ﷺ was [still] turning in his clay, 149
I went in to see the Prophet; he was holding a quince, 89
I will never punish someone named after you, 296
I woke up ḍāll among the ḍāllīn and blind among the blind, 29
I woke up and lo! I was with my Lord 357
I would like to be the most learned of men. –Fear Allah and you will be, 76
Ibn ʿAmr b. al-ʿĀṣ ﷺ used to write and I did not use to write, 240
Ibn ʿUmar's indigestion report, 92
Ibrāhim ﷺ has a wetnurse in Paradise, 365
Ibrāhīm and Abū Bakr shall both have a beard in Paradise, 362
If Allah had not wished to be disobeyed He would not have created Iblīs, 59
If Allah knew of a better food than moist dates postpartum, 547
If Allah knew that eunuchs were good people, 363, 563
If Allah were to guide through you a single man, 343
If a beggar comes to you riding a horse 286
If the beggar were [always] truthful, 363, 575
If a believer did a good deed secretly, 470
If the believer's hope and fear were weighed 364
If he did not fear Allah he would not disobey Him, 469, 470
If he were to invoke these words on iron plates..., 534
If his heart were humble his limbs would be humble, 106
If I told you the tafsīr of this verse you would certainly commit unbelief, 72
If I were to tell you of the merits of ʿUmar..., 571
If I were to trespass it I would be burned by the light, 68
If Ibrāhīm [the Prophet's son] *had lived...*, 364
If it is up to me then spend it on your near relatives, 405
If it pleases you that your prayers be accepted, 423
If it were not for Muḥammad/you I would not have created Adam/Paradise/the world 145-148, 231, 467-468
If al-Khaḍir were alive he would visit me, 199, 279, 366, 549
If a man penetrates a woman..., 39
If Mūsā ﷺ were alive he would have no choice, 366
If a Muslim fasts without lying or backbiting 559
If my Community does right, it will abide for one day of the days of hereafter, 83
If one of you burps let him say "O Allah! Do not test us", 92
If one of you thought the best of a rock/stone, it would benefit him 366, 492, 585
If one's deeds do not help him progress then..., 396
If people had been forbidden to crumble dung, 367
If people knew the mercy of Allah toward the traveller, 454
If people knew what fenugreek contained, 87, 367, 541
If rice were a man he would be gentle/meek, 89, 367, 433, 540
If speech is silver then silence is gold, 367
If the teacher does not treat his pupils equitably, 368
If the ulema are not the friends of Allah then Allah has no friends, 280, 368

If there had been a Prophet after me it would have been ʿUmar, 365
If you asked me for this stick I would not give it to you, 383
If you cannot cut off the hand of your enemy, kiss it, 300, 368
If you find him alive strike his neck with the sword, 243
If you like to speak, stay quiet, 416
If you must choose then choose not to choose, 468
If you really transgressed, ask Allah to forgive you, 555
If you see Muʿāwiya on my pulpit, accept him/kill him, 42
If you try and straighten her you will end up breaking her, 111
ignorant worshipper is like a donkey in the mill, The, 508
illegitimate child is the worst of the three, The, 579
illegitimate child shall never enter Paradise, The, 369, 578
Illiyūn shall be the reward of the wise, 400
Illness comes all at once, convalescence little by little, 369
Imam must have the most handsome face, The, 369
Immersion of the fly into the dish 370, 472
In Dhūl-Qiʿda tribes will fight, 568
In every book there is a covering and the covering of Allah..., 65
In his house is the judge attended, 109, 350, 370, 379
In his House is the judge attended, 349
In Muḥarram a caller from heaven will say..., 568
In Ramadan a thudding will take place 568
In the morning your Lord roamed the earth, 53
In the Name of Allah and with Allah, 586
In the Pre-Islamic Time of Ignorance we held women as nothing, 103
In the year 135 the devils will come out, 569
In the year 150, your best children will be girls, 569
In the year 160, this and that will happen, 569
indigo reports, 578
Indulge them as long as you are in their house, please them in their land 11, 109, 300, 370
Indulge your fools, 370
Inflamed eyes should not be touched, 370
ink of the scholar is better than/was weighed against the blood of martyrs, The 224, 371
insulter of the Companions is cursed, The, 372
Insulting my Companions is an unforgivable sin, 372
intelligent one is he who acts in obedience of Allah, The, 529
Intention in hadith [narration] is scarce 373
inveterate winebibber does not enter Paradise, The, 369
invocation of blessing on the Prophet is never rejected, The, 275, 306, 373
Invocation of blessing on the Prophet ﷺ is better, 373
Invoke blessings upon me and all the Prophets, 475
Inward knowledge is a secret among the secrets of Allah, 73, 380
Is it not the case that when a woman menstruates she neither prays nor fasts? 283
ʿĪsā ؑ shall descend from the minaret of the Great Mosque of Damascus, 558
Islām increases and does not decrease, 573
Isrā' and *Miʿrāj* reports, 10, 48, 67-69, 72, 98, 138, 142, 156
Israelite reports, 56, 58, 64, 65, 100, 104, 114, 115, 126, 223, 239, 240, 315, 318, 349, 406, 494, 551, 556
Israelites perished when they started telling stories, The, 265
Israelites split into 71 sects, The, 309, 402
It is a mark of waste to eat everything you crave, 127
It is a sign of humbleness that one drink after one's brother, 436
It is as if death were foredoomed for other than us, 23, 525
It is but nakedness Allah has veiled, 299
It is enough [Divine] support for one to..., 374
It is illicit for a woman who believes in Allah to..., 527
It is not licit for a Muslim not to know the obligations, 374
It is one of the enormities to attribute to me what I never said, 247
It is part of the Sunna for someone to walk a guest to the front door, 127
It is sufficient sin for someone to report everything he hears, 255
It is the right of Allah that He never exalts something, 410
jadd *of the possessor of* jadd *avails nothing, The*, 396
Jerusalem is a gold basin full of scorpions, 375
Jewish neighbor who threw rubbish, 75
Jews have split into 71 sects, 309, 402

Jews of Khaybar reports, 564-565
—— *of my Community are the Murji'a* 518
Jibrīl reports, 9-10, 34, 42, 48, 51-52, 59, 64, 68-71, 74-75, 84, 88-90, 97, 99, 127, 138-139, 342-343, 358, 380, 411, 467-468, 477, 530, 542, 547, 549, 553, 557
Jibrīl ﷺ brought Abū Bakr water for *wuḍū'* and Mīkā'īl brought him a towel, 48
—— *brought me/fed harīsa from Paradise/ to strengthen my back*, 90, 342, 547
—— *came to me and said: Muḥammad!*, 467
—— *came to the Prophet ﷺ wearing a black tunic*, 99
—— came to the Rock and pierced it with his finger, 557
—— came with a paper on which was written: *Lā ilāha illā Allāh*, 52
—— held Burāq's stirrup while Mīkā'īl held the bridle, 138-139
——, *Mīkā'īl and al-Khiḍr meet in ʿArafa* 549
—— refrained from going past a certain point, 68
—— *refused to shake the Prophet's hand saying "You shook hands with a Jew!"* 10
—— rode *together* with the Prophet ﷺ 139
jihad reports, 17, 78, 105, 120, 378, 387, 400, 421, 463, 514, 549. *See also* Greater Jihad
jihad of the old man is Ḥajj, The, 421
jinn reports, 10, 40-41, 103, 225, 315, 350, 507, 532, 552, 566
jizya exemption for Khaybar Jews, 564
Jumuʿa is a day of proposing marriage, 332
Justice for a moment is better than sixty years of worship, 24
kashf (vision) reports, 265, 301, 343, 360, 362, 413-414, 467, 480, 485, 495, 522, 524, 530, 585
Keep:
a white rooster, 477
circumcision private but publicize marriage, 377
clean because Islām is cleanliness, 430
clear of rhymed prose, 441-442
clipped pigeons in your houses, 566
far apart the breaths of men and women, 377
the insane and young boys away from mosques, 312, 377
knocking on the door of Paradise, 377
relations with your relatives but do not live in their neighborhood, 17
with the largest mass, 203
Keeping commitments stems from faith 391
key of Paradise is the utterly dependent (masākīn) and the poor, The, 132
Khaybar's black donkey addressed the Prophet ﷺ, 335
al-Khiḍr/Khaḍir reports, 18-19, 199, 201, 227, 252, 278-279, 365-366, 378, 509, 549-550
Khiḍr and Ilyās علیهما السلام *meet every year*, 279, 366, 378, 549
Khiḍr met with the Prophet ﷺ, 19, 366
Khiḍr is alive, 366
khirqa reports, 231, 465
Killer takes away all the sins of his victim, The, 378
Know yourself and you will know your Lord, 494
Knowledge before talk and action, 319
Knowledge is ignorance to the ignorant, 280
Knowledge is pursued, 379
Knowledge is squandered between women's thighs, 102, 379, 383
Knowledge is twofold: faiths and frames, 73, 379
knowledge of all things came to me, The, 200, 357
knowledge of the hypocrite is his speech while the knowledge of the Believer is his actions, The 268
Lā ilāha illa Allāh is My Word, 47
land can never have enough of rain, 331
Land is kindest to its own sons/sons and daughters, 225, 381, 421
language of the people of Paradise is Arabic, The, 381
last cure is cauterization, The, 383
last resort of medicine is cauterization (al-kayy), 91
Last resort of medicine is cauterization, The 382
Last Sermon reports, 527
last sign of the Day of Judgment is that there will be two moons in the sky, 85
lavender reports, 541, 577
Lead the people in prayer but regard the weakest, 396
leader of trees is the lote-tree, The, 576
Leaning on a staff is a tradition of the Prophets, 198, 383
Learn before you become leaders, 383
Learn *fiqh* before you reach leadership 383
learned Scholar of Quraysh shall fill the earth, The, 384
Leave Abyssinians in peace as long as they leave you, 564
Leave evil and evil leaves you, 384
Leave some or clean it up, 474
Leave Turks in peace as long as they leave you, 564

Leave us alone, you and your Judaism, 9
leek reports, 89, 541, 577
lentils reports, 89, 285, 539, 577
Lentils were blessed by the mouth of seventy Prophets, 88, 384, 539
let me be hungry one day and sated one day, 422
Let me owe no transgressor any favor, 475
Let none of you look at the pudendum of his wife or slave, 94
Let no-one take any decision without consulting, 302
Let those who are dependable wash the dead for you, 123
Let your talk be to one, two, three, or four persons, 268
lie attributed to me is unlike a lie attributed to anybody else, A, 238, 241, 245, 247, 252
Lies will be attributed to me, 384
light is Muḥammad, in whose light *Ḥaqq* is discerned, The, 524
light-burdened are saved, The, 384
Like is drawn to like, 385
likeness of my Companions [among people] is like salt in the food, The, 90
Little success is better than much knowledge, A, 385
Lizard's testimony of faith to the Prophet ﷺ, The, 217, 386
Loans must be returned, 386
Locusts are sneezed by whales in the sea twice a year, 126
Look at this consecrated pilgrim and what he is doing, 419
Look for fine faces and jet-black pupils 545
Looking at:
ʿAlī's face is worship, 387
a beautiful face improves eyesight 91, 386, 545
a beautiful face is worship, 26, 91, 217, 386, 545
a beautiful woman and at greenery strengthens eyesight, 217, 387, 545
presidents hardens the heart, 388
the face of a learned person is dearer to Allah than 60 years of worship, 27, 387
this House is better than worship, 387
lord of foods in here and hereafter is meat then rice, The, 131, 367, 389, 433
—— *the Arabs is ʿAlī, The*, 388
—— *the bees is ʿAlī, The*, 388
—— *the foods of the dwellers of this world and those of Paradise is meat*, 131
—— *lord of your foods is salt*, 89
Loss of eyesight is forgiveness for sins, loss of hearing is forgiveness for sins, 137
Love of cats, 191, 389
—— *country is from faith*, 119, 382, 390
—— *Arabs is from faith*, 283, 382, 391
—— *the world is the head of every sin* 392
Love the Arabs for three reasons, 381, 391
Love works downfall, 393
Lover never punishes his beloved, The 393
Mūsā ordered his people to enter the town of the giants, 551
Maʿrifa is my capital, ʿAql the basis of my Dīn…, 471
al-Mahdī reports, 62, 83-85, 128, 201, 209, 558, 569, 572
—— and the believers will entrench themselves there against the Dajjāl, 558
—— will lead ʿĪsā ﷺ in prayer, 558
Make haste to bury the dead, 347
—— *Muʿāwiya your writer for he is truly trustworthy*, 52
—— *the mouthful small and chew well* 395
—— *your bread small and its number large*, 86, 300, 395
—— *your intention pure then sleep in the wild*, 395
Making salām blunt is sunna, 395
man called Muḥammad b. Karrām will come at the end of times, A, 57
—— *complained to the Prophet ﷺ of loneliness*, 566
—— *does not possess true understanding until he keeps away from his wife on the night before Jumuʿa*, 21
—— *does not truly understand until he allows different meanings for the Qur'ān* 210
—— *follows the religion of his friend*, 278, 395
—— *is judged according to his own prosperity*, 396
—— *will be of the people of prayer and jihad*, 548
—— *is rewarded despite himself*, 396
—— *will come out of this crag who belongs to the people of Paradise*, 7
—— *will come out of this crag who is out of Islām*, 7, 43
Managing people is harder than managing beasts, 396
many Ādams before our Ādam report, 72, 315
March by the pace of the weakest, 396
marjoram reports, 577
Marry and do not divorce; divorce causes the Throne to shake, 278
—— *and procreate! I shall be proud*, 396
—— *suitable matches*, 298
—— *the loving, fertile woman*, 397

Massage of the feet, 397
master of a people is their servant, The, 21
masturbator is cursed, The, 397
May Allah curse the ogler and the ogled upon, 528
—— *greatly lengthen your life*, 526
—— *have mercy on Ḥimyar! Their mouths speak peace*, 119
—— *receive well our deeds and yours*, 345
—— *take him away! He hated Quraysh*, 97
See also Allah…
May your ḥajj be blessed, 345
May your bath be pleasant, 320, 397
Meat reports, 24, 88, 90, 131, 367, 389, 433, 546, 577
Mecca was conquered by force, 63
Melon/watermelon reports, 88, 398, 541, 577
Melon before a meal washes the stomach thoroughly, 88
Memorization in childhood is like engraving on stone, 398
Mention the profligate so people may know /beware of him, 579-580
Merits:
of Rajab over the other months like the merit of the Qur'ān, 97, 399
of ʿAlī ﷺ, 25, 33, 40-41, 49, 275, 354, 525, 532, 571
of Abū Bakr, 48-49, 69, 274, 419, 441, 571
of marriage, 208
of Muʿāwiya, 572
of the Qur'ān, 196
of Suras, 66, 570
of the Rock and Farthest Mosque, 557
Messenger of Allah ﷺ did not pass away before he had first been given permission to marry whomever he pleased, 114
—— *forbade that a man name his slave or his son…*, 295
—— *forbade us luxury and ordered us to go barefoot*, 79
—— *never approached one of his women but veiled*, 94
—— *spoke truly, The*, 399
—— was *given al-kafīt*, 91
—— *was sitting in the mosque*, 549
——, *were you ever given any food from Paradise?* 342
——, *does belief increase and decrease?* He replied *Yes*, 59
——, when were you made a Prophet? 144
mid-Shaʿbān, 123, 140-141, 195-196, 531, 561-562
Mihjaʿ was the first Muslim killed at Badr, 293
Minā is the alighting-spot of him that gets there first, 490
miser is the enemy of Allah even if he is a hermit, The, 336, 399-400
—— *shall never enter Paradise, The*, 399
——*'s food is a disease, The*, 399
——*s of my Community are the tailors*, 98, 400
Moaning of the ill is glorification of Allah, The, 400
Monday is a day of travelling and seeking income, 332
monopolizer is cursed, The, 345
moon entered into the Prophet's ﷺ pocket, The, 531
More of this world is destitution for man, 344, 508
moringa reports, 577
most abhorrent of servants to Allah is he whose two garments are better than his deeds, The, 26
—— *abhorrent to Allah of lawful things is divorce*, 278
—— *beloved names to Allah are those that assert servitude*, 295
—— *blessed women are those with the smallest dowries*, 296
—— *compassionate of my Community is Abū Bakr*, 294
—— *enviable of my friends in my sight*, 576
—— *mendacious people are the dyers and goldsmiths*, 25, 98, 124, 540
—— *of the people of Paradise are the naïve* 231, 287, 288, 301, 400
—— *truthful names are Hammām and Ḥārith*, 296
—— *truthful speech is that whereupon someone sneezes, The*, 502
—— *truthful word the Arabs ever said is Labīd's*, 231, 282
mothers of the believers would wash with the Prophet ﷺ out of the same vessel, 95
Mouth-rinsing and water-sniffing thrice is a categorical obligation, 61, 401
Moving spells blessings, 401
Muḥammad is the seal of Prophets and ʿAlī is the seal of executors, 40
Muḥammad b. al-Ḥasan's conspiracy to have al-Shāfiʿī killed, 63
muṣāfaḥa reports, 466
Muʿādh b. Jabal is leader of the learned 470
Muʿāwiya reports, 7, 32, 42-43, 47, 50-52, 113-114, 296, 495, 564, 572-573
—— *is the Pharaoh of this Umma* , 32
—— *will be resurrected wearing a garment of light*, 51, 52

—— *shall come out of his grave wearing a garment of silk*, 52
—— *was almost sent as a Prophet*, 51
mud-eating reports, 316
Muhammadan Light reports, 524, 525
Mujāhid did not see Ibn ʿUmar raise his hands except in the start of prayer, 60
mujāhid is he who makes jihad against his own soul, The, 78
Murji'a are those who say belief is speech, The, 518
Muslim is not executed in requital for a disbeliever, The, 107
Muslim's corpse ought never to be kept, A, 347
Muslims of old used animal urine as medicine, 313
mutʿa reports, 38, 39, 194
My Community among the other nations is as the moon, 526
—— *is divided into five layers: Forty years of people of piety*, 131
—— *is like an edifice*, 420
—— *is to other nations what the moon is to other stars*, 27
—— *shall never concur on error*, 309
—— *shall split into 70-odd groups, the worst of them...*, 19, 310, 402
—— *will not be denied by their Lord a respite of half a day*, 83
My Companions are like stars, 134, 280
My Companions will be people of faith and practice up to the year 40, 569
My daughter Fāṭima is pure and purified, no trace of blood can be seen from her, 9
My enemy is he that does my work, 319
My executor is ʿAlī b. Abī Ṭālib and, after him, my two grandsons, 35
My executor, repository of my secret, vicegerent and successor is, 47, 325, 543
My father and your father are in Hell, 207
My good pleasure with them is..., 457
My heart has softened for the sake of Allah 455
My intercession is for the major sinners in my Community, 119
My judgment for one is as for a group, 403
My Lord came to me in the best form, 200, 357
My Lord educated me and He perfected my education, 354
My mother saw that a light came out of her, 361
My opponent is my judge, 403
My ruling regarding one person is as my ruling regarding a group, 403
My saints are under my domes, no-one knows them but I, 70
My satan was a disbeliever but Allah helped me against it until, 103
My say to one woman is no different, 403
My sleep consists in dozing and my hearing is mostly choppy, 291
My successors are those who preserve my Sunna and my hadiths, 48
My view is that if you leave them alone nothing will spoil them, 555
nail-cutting reports, *See* Cutting fingernails
Name Allah, eat with your right hand, 447
naming Allah (*tasmiya*) over ablution, 573
naming someone Muḥammad/Aḥmad, 296
narcissus reports, 577
Narrate from me, but do not attribute lies to me, 239-240
Narrate from the Israelites at will, 239-240
Nation devoid of impudent fools is doomed to fail, A, 405
Near relatives are most deserving of kindness, 405
Necessities make illicit matters licit, 405
Needy is blind, The, 405
Neighbors are defined as up to forty houses all around, 405
Neither did I see that part of him nor did he see that part of me, 94
Neither My heaven nor My earth can contain Me, 231, 291, 344, 406
Neither the shy nor the haughty can acquire knowledge, 406
never die as a merchant or tax-collector 307
Never do you address people with speech their minds cannot grasp, 265
Never does the call to prayer of a town become frequent, 406
Never was perfume offered to the Prophet ﷺ and he refused it, 570
night I was taken on a journey up to heaven, The, 477
night of the Jinn report, 40-41
Night prayer makes itself heard to your ears, 305
Night watch in the way of Allah is better than one's fasting and praying among one's kin, 8, 126
Night of Wishes, see first Jumuʿa of *Rajab* reports
No believer swears by divorce nor stipulates it, 310
No child will be born after the year 100 of whom..., 568
No group gathers except among them is a walī, 407

No house in this world is filled with mirth except..., 407
No hungry person eats rice without satisfying his appetite, 540
No man obeys a woman in everything she wishes except, 415
No Muslim is to be killed in requital for a non-Muslim, 107
No new year and no new day comes upon you except, 324
—— *comes except good decreases*, 323
—— *comes except people invent a new heresy*, 323
—— *comes except the one that follows it is worse*, 323
No one looked down on me twice, 407
No one perishes as long as he knows his limits, 110
No people made light of bread's right but were subsequently tried, 86
No people were given logic except..., 407
No period of time comes upon my Umma except, 323
No Prophet received Prophethood except after forty, 408
—— *remains under the earth a millenium*, 191, 408
No short man is devoid of wisdom, 408
No travel is due other than to three mosques, 557
No young man honors an elder for his age except, 318
noble person softens when entreated, A, 298
None but a hypocrite hates the Arabs, 381
—— *can repel what You have foreordained* 409
—— causes the death of knowledge like the storytellers, 267
—— *monopolizes except the sinful*, 345
—— *narrates from me something I never said except*, 253
—— *sat waiting for him ﷺ as he prayed except...*, 409
—— *shall enter Paradise but the clean person*, 430
—— *sneezes among a people but mercy (raḥma)/tranquility (sakīna) descends*, 92
—— *tells stories before the people except a leader*, 265
—— *would sit near him as he prayed but he would quicken*, 530
No-one overestimated another except..., 407
Nose hair is safety from leprosy, 92, 545
Not every time can the jar be saved, 109, 409
Not one night passes but a herald calls, 409
Nothing glorious but is brought low, 410
Nothing is begun on Wednesday but, 409
Nothing is harder for the angel than a worshipper, 350
Nothing other than the voice of that preacher of yours made me go out, 268
Notoriety is in wearing short-hemmed clothes, 410
O Abū Bakr, Allah is pleased with you; are you pleased with Him?, 69
O Abū Hurayra! When you make your ablutions say, 411
O Aḥmad! whereupon the Prophet ﷺ replies *Labbayk*, 411
O ʿĀ'isha woe! Woe! Woe to whoever is deprived of looking at this face, 142
O ʿĀ'isha, show grace to the bounties of Allah, 86
O Aktham! Go on raids with other than your kinsmen, your character will improve, 133
O ʿAlī! Call for paper and ink, 42, 411
—— *Put on a pair of iron shoes and wear them out*, 411
—— *the Qur'ān is the Speech of Allah uncreated*, 47
—— *This type has three signs*, 525
—— *Truly you are the lord of Muslims* 388
—— *When taking provisions, do not forget onion*, 412
—— *You are to me what Hārūn was to Mūsā*, 411, 525
—— *You shall all fight the Banū al-Aṣfar and so will your successors*, 128
O Allah! Awake me in the dearest of hours to You, 108
O Allah! Be the patron of whoever takes him (ʿAlī) as a patron, 165
—— *Bless the Prophet who kissed it/you*, 412
—— *Cause me to live utterly dependent (miskīnan)*, 132
—— *Choose for me and do not let me rely on myself*, 468
—— *Correct the guardian and his ward*, 412
—— *Destroy the large locusts, kill the small ones*, 126
—— *Forgive teachers, lengthen their lives*, 335, 413
—— *Forgive the trousered women*, 99
—— *Grant me the life of a dependant*, 422
—— *Grant my tiny bones and frail skin mercy from the harsh blaze*, 141
—— *Grant us to enjoy Islām and bread*, 86
—— *Guide me among those You guide*, 435

—— *Have mercy on my successors*, 48
—— *I and my Community are innocent of affectation*, 274
—— *I ask You by the joints of power in the Throne*, 134
—— *I do not allow them to attribute lies to me*, 246
—— *I seek refuge in You from strife*, 311
—— *I seek refuge in You from the punishment of Hellfire*, 311
—— *I seek refuge in You from useless knowledge*, 442
—— *Inspire me right guidance and protect me from the evil of my soul*, 78
—— *Let me owe no transgressor any favor*, 344
—— *Make me a Light*, 524
—— *Make me one of the oft-repentant* 574
—— *Reward me for my tribulation*, 455
—— *Show us the truth as truth and grant us to follow it*, 109
—— *Support Islām with one of the two ʿUmars*, 413
—— *Support Islām with the most beloved of these two*, 413
—— *Therefore be my Witness*, 412
—— *You are my slave and I am Your master,* 193
—— *You are safety*, 532
—— *You have sent me with this Word* 466
—— *You know best that he was serving Your cause*, 531
O Ḥumayrā'! Do not wash yourself with sun-heated water, 544; *See also Ḥumayrā'* reports
O ʿĪsā, believe in Muḥammad, 145
O ʿĪsā, I shall send forth after you a community, 138
O Isrāfīl, I swear by My Power, Glory, Munificence, and Generosity..., 74
O Jibrīl, in such a spot does the friend abandon his friend?, 68
O Mūsā, whoever meets Me disbelieving in Muḥammad, I put him in the Fire 148
O merchants! Allah shall raise you on the Day of Resurrection as transgressors, 130
O Muḥammad, you are not to keep away the one [Muʿāwiya] Allah chose, 51
O Muʿāwiya, you are part of me and I am part of you, 52 *See also* Muʿāwiya reports
O My servant, I asked you for food and drink, 436
O people, wear trousers, for they are among your most decent garments, 99
O Prophet of Allah! Ask Allah to grant me *shahāda*, 414
O Shaykh! If you want your safety, 413
O Son of the Two Sacrificed Ones, 281
O steeds of Allah, ride, 414
O yellow! O white! Go seduce someone else, 414
Obeying women causes woe 302-303, 415
Oblivion is a blessing that all refuse, 415
Oblivion is rest and fame is a bane, 415
occupation of the righteous in my Umma is sewing, The, 98
Of the excellence of companionship is agreement 415
Old man ought no more be ashamed to learn, The, 415
Olive oil reports, 88
Olive oil contains a cure for seventy ills, among them leprosy, 88
On every leave of chicory is a drop, 541
On the Day of Resurrection a caller shall call out from under the Throne, 59
—— *the ink of the scholars*, 371
On the first night of Ramadan al-Jalīl calls out to Riḍwān the keeper of Paradise, 20
On the night before Jumuʿa rise, if you can, in the last third of the night, 118
——, *twelve prayer cycles*, 531
One congratulates him in prosperity and condoles with him, 346
One dirham has overtaken 100,000, 292
One gazing at the Kaʿba is like one who strives, 388
One group in my Community shall never cease to overcome, 338
One is sanctified by one's own deeds, 346
One Jumuʿa prayer with a turban equals seventy, 416
One of the most ignominious lies is that a man claim lineage, 276
One prayer with a ring on one's finger equals 70 without, 8, 99, 416
One prayer with a turban equals 10,000 good deeds/25 prayers, 416
one questioned about it knows no more about it, The, 553
One that has a little understanding is better 386
One of the temptations of the scholar, 415
One who eats an illicit morsel, his prayer is not accepted for forty days, 78
one who is being asked [about the Hour] knows no more about it than the questioner, The, 83
one who is in iʿtikāf should follow the funeral and visit the sick, The, 123
One who stands at ʿArafa on pilgrimage and imagines that..., 481
One's messenger reveals his intelligence, 416

One's testimony against oneself equals 70, 449
onion reports, 412, 546
Only a donkey refuses a gift, 417
Only the recipient of amnesty can rest 286
Only we *Ahl al-Bayt* are following Islām 33
Optimism is put in charge by speech, 417, 450
Our Lord marvels at a people that are being dragged..., 396
Our past experience with the Prophet ﷺ shows he never ordered indecencies, 242
Overeating is the source of every ill, 442
owner of a thing is more entitled to carry it, The, 417
Paradise is under the feet of mothers, 78
Paradise says: None enters me except the weak, 400
parents of the Prophet ﷺ reports 193, 204-207; *See also* Resuscitation of ——
Part of a complete pilgrimage is beating the camel herder, 419
Part of the dead man's honor is that his kin hasten, 347
Part of the Divine safeguard is to find yourself powerless, 231, 419
Part of the high reverence owed to Allah is to honor the aged Muslim, 20
Part of *'iṣma* is to find yourself destitute, 419
Part of perfect faith is to use provisos, 419
Pass judgment according to what is in the Book of Allah, 168
Passionate love without blemish expiates sins, 488
Patient endurance is one of the treasures of Paradise, 420
pearl reports, 8, 42, 52, 57, 143, 262, 482, 536-537
People:
are alike as the teeth of a comb, 109
are all suitable marriage matches except a weaver, 98
are asleep; when they die they awake 420
are [helped] through people, 420
are requited according to their deeds, 420
follow the religion of their kings, 420, 457
of Egypt are the weak soldiers, The, 317
of Paradise are hairless except Mūsā ؑ, 363
—— *shall enter Paradise naked, beardless, fair, long-haired*, 112
of Qubā' begin the fast, The, 420
of *ra'ī* are the enemies of the *Sunan*, 504
of Remembrance are those who sit with Me, 57
resemble their times more than their own parents, 421
used to ask the Messenger of Allah ﷺ *about the good*, 309
will be summoned by their fathers' names 584
—— *summoned by their mothers' names*, 226, 584
will see a time scant in the wise, 515
—— *when celibacy is lawful*, 576
—— *when it is preferable for one to raise a pup*, 576, cf. 568
Perform pilgrimage before you cannot perform pilgrimage, 307
—— *well your voluntary works*, 224, 421
peridot reports, 99, 126, 464, 536-537
Permissible talk in the mosque devours good deeds, 74, 448
pigeon reports, 421, 566, 567
Pilgrimage is the jihad of every weak one, 421
pious son makes the best husband, A, 421
Pity the servant in this world! He shall be lord and master in the next, 21
Place the pen over your ear for it helps jog the memory of the one who dictates, 117
Planning is half of livelihood, 109
Playing with pigeons attracts poverty, 421, 567
pomegranate reports, 88, 541, 577
post-ablution supplication, 501
Posthumous manumission is part of the owner's bequeathed third, 124
Poverty:
anti-—— reports, 66, 126, 132, 421, 429, 464
pro-—— reports, 124, 132, 277, 292, 363-364, 422, 436, 567, 585
is my pride and through it I pride myself, 422
Practice cupping on Thursdays for it increases intelligence, 91
"Praise be to Allah" is the vestment of the Merciful, 422
—— *cannot harm one who knows himself*, 494
—— *to Allah Who has graced the messenger of the Messenger of Allah*, 168
prayer for rain hadith, 198
—— *is better than sleep*, 399
—— *is the pillar of the Religion*, 422
—— *must be repeated if blood is a dirham in size*, 26, 300, 422
—— *of the arrogant does not rise past his head, The*, 422
—— *with one round of the turban equals in reward...*, 99

—— *with a toothstick is better than seventy without*, 422
—— *with a turban equals 25/more than 70 without*, 99
—— s for the nights of Rajab, 531
—— s on particular days of the week, 530
Praying behind a person of learning equals 4,440 prayers, 423
—— *in the Farthest Mosque equals* 500/50,000 *prayers elsewhere*, 558
—— *with a turban equals 10,000 good deeds* 8, 416
pre- and post-*rukūʿ* raising of the hands in prayer was abrogated, 61
Preach before I come out on Jumuʿa, 266
pro-*ḥaḍra* Imam Aḥmad report, 79
Procreate for death and build for ruin, 423
Procure/store away/work for your worldly life, 108
prohibition of writing hadiths, 240
The Prophet ﷺ:
always took the easiest choice, 489
and his Companions did not use rhymed prose, 442
asked al-Ḥāritha b. al-Nuʿmān to count those who remained steadfast, 46
ate a lot of gourd, 87
attended a recital and danced until his shirt was ripped, 585
became very ill on the last Wednesday of Ṣafar, 479
commanded non-obligatory prayers between Maghrib and ʿIshā', 122
—— *the sun to linger in its place*, 456
—— *the sun which lagged back* 135, 445, 456, 531-532, 543
—— *the wealthy to breed sheep and the poor to breed chicken*, 124
could see equally before him and behind him, 222
—— *equally well in the darkness of the night*, 222
—— in all directions, 68
covered with his cloak ʿAlī, Fāṭima, and their two children, 466
cut meat with a knife, 577
did not exempt any group from *jizya* 565
did not recognize Jibrīl ﷺ once, 553
died wearing wool, 100
dressed several Companions with the turban, 466
extolled Uways al-Qaranī ﷺ for obeying his mother, 303
forbade blowing on food and drink, 547
—— *it for a man to walk between two women*, 116
—— *qunūt in the dawn prayer*, 122
forbade that the funeral bier be followed by a woman crier, 129
—— the curtailed prayer, 43, 475
—— to fast Rajab, 561
gave Muʿāwiya an arrow and said *Take it until you return it to me in Paradise* 52
gave permission to a Companion by the name of ʿUkāsha to beat him, 24
gave quince to Muʿāwiya and said: *Meet me in Paradise with them*, 52
gave women permission to go mosques, 102
had a big head, 370
had himself cupped on the crown of his head, 303
hastened his prayer and asked the visitors of their need, 409
imprecated at Uḥud against two men declaiming poetry mocking Ḥamza, 43
knew when the Hour would rise, 553
liked gourd, 87
—— *looking at citrons*, 566
—— *looking at greenery and running water*, 566
—— *the henna blossom*, 87
—— *to look at pigeons*, 566
looked at Muʿāwiya and ʿAmr b. al-ʿĀṣ, 572
loved Mecca, 391
made his night journey to the Farthest Mosque, 558
mentioned that one of his wives would go to war, 544
—— the destruction of the Kaʿba, 472
neither frowned nor turned away from the blind man, 65
ordered ʿUthmān to cover his chest, 295
ordered the poor to breed chickens, 567
passed by Prophets followed by their nations, 310
performed ghusl on the days of Fiṭr, Naḥr, and ʿArafa, 122
prohibited Abū Bakr al-Ṣiddīq ﷺ from swearing oaths, 505
purchased trousers in Abū Hurayra's company, 99
raised his hands whenever he began prayer, 582
—— *when he opened prayer and would not do so again*, 60
received a black *khamīṣa*, 466
refused to pray over the remains of a man *because he hated ʿUthmān*, 119
regularly gave away gifts, 501
rejected the testimony of a man because the latter had lied once, 258
rested or received revelation with his

head in our liegelord ʿAlī's lap until sunset, 135, 445-446
sat on a silk cushion, 61
saw a bedouin circumambulating while shouting *Yā Karīm*, 73
saw an angel so big that if Allah had ordered him to swallow the 7 heavens 68
saw his Lord, 198, 359
—— *once with his eyesight and twice with his heart*, 359
saw the name of ʿAlī ﷺ written, 37
sits with Him on the Throne, 55, 264
stipulated to begin at the Black Stone and juxtapose intention with it, 202
stopped (or abrogated) hand-grasping during prayer, 61
took ʿAlī's hand ﷺ in the presence of all the Companions, 543
trod the Throne with his sandals, 68
used not to visit the ailing until after three days, 123
used to attend the pagan festivals, 15
—— *clip from his beard, both width and lengthwise*, 117
—— *fast three days of every month* 560
—— *fast until we said he never breaks it*, 561
—— *fly pigeons*, 567
—— *walk barefoot or shoeshod*, 79
vested Kaʿb b. Zuhayr with his own mantle, 466
was born from other than the customary path of birth, 227
was resting his head on my thigh and had fallen asleep, 554
was sitting with his leg or part of his leg exposed, 295
wept and said, *Truly, Allah does not punish anyone*, 128
would raise his hands, 583
—— *sell Banū al-Naḍīr's datepalms and store up for his wives*, 113
—— *use kohl every night and cupping every month*, 91
wrestled with Rukāna/Abū Jahl, 424
Prophet's ﷺ character was the Qur'ān, 77
—— *entering a bathhouse*, 397
—— ﷺ knowledge, 200, 357, 553, 555
—— lack of knowledge of "the five things" 357
—— refusal to pray over the remains of a man *because he hated ʿUthmān*, 49
—— staff was named "al-Mamshūq," 383
—— *sweat gave off light. I gaped in astonishment*, 142
Prophets are leaders, jurisprudents chiefs 424
Prudence is to keep a poor opinion of people, 455
Pudeur (hayā'an) before ʿUthmān, 295
purification of the earth is its dryness, The, 225, 424
pursuit of knowledge is better than voluntary prayer, The 284
—— *of truth and justice is alienation*, 77
Put forward the best among you, 423
Put some earth on the pages after writing as it is more useful for them, 133
Put women last as Allah put them last, 425
Qāf is a mountain of green emerald..., 551
Qadariyya reports, 59, 504, 517-518
—— *are the Zoroastrians of this Umma, The*, 517
quince reports, 52, 89
Qur'ān reports, 40, 47, 97, 109, 118, 131, 196, 210, 232-233, 240, 246, 262, 335, 399, 427, 429, 502, 513, 536, 569-573
Qur'ān is the Speech of Allah, neither creator nor created, 47
Qur'ān is the uncreated word of Allah, 47, 262, 427, 573
Qur'ān was revealed in seven dialects and each has an inner and outer aspect, 40
radish reports, 89
raghā'ib prayer, 531
Raising/not raising hands inside prayer 500, 581-584
Raising hands in prayer is part of achieving stillness, 500
raising the voice in supplication or group *dhikr*, 161
raisins reports, 577
Rajab reports, 9, 20, 22, 25, 97, 190, 208, 399, 531, 558-561
—— fasting reports, 20, 97, 190, 208, 560-561
—— *is the month of Allah, Shaʿbān is my month and Ramadan*, 22, 559-560
Rawāfiḍ reports, *See* Shīʿīs
Reading of the Qur'ān in other than the Qur'ānic volume raises 1,000 levels, 9
reason of women lies in their genitals, The 101, 429
reason reports, 548
Reasonable enemy is much preferable, A, 429
Reciter of Qur'ān is inconsiderate of the one at prayer, 429
Reciting *shahada* after ablution, 574
—— supplications on the limbs during ablutions 573
—— the Fātiḥa in a single breath, 74
—— *the suras that begin* Say *is security* 429
Reiteration is happiness, 11, 429

Religion is built upon cleanliness, 430
reminder of past favors does not enter Paradise, The, 369
Remit the zakāt and make sure you give it to the people of learning, 98
remnant of the believer's drink is a cure, 436
Repay our debts and grant us sufficiency against poverty, 429
Report from me whatever you hear but nobody is allowed to attribute lies to me, 245
report of Ibn ʿAbbās on the merits of each Sūra, 11
Residence in Mecca is happiness, 430
Resume your deeds, for you have been forgiven, 482
Resuscitation of the two parents of the Prophet ﷺ, 14, 143, 205
returning one coin of illicit earning equals seventy pilgrimages, 432
Returning one coin to its owner is better than worshipping, 431
Reward is of the same genus as the deed, 432
—— *is proportional to fatigue*, 293
rice reports, 89, 367, 432, 540, 577
—— *among foods is like a chief among people*, 432
—— *is part of me and I am part of rice*, 432
—— *was created from the residue of my soul*, 432
ring reports 8, 99, 416, 452, 463-464, 496; *See also* gemstone; gold; silver
Road that leads to a friend is never long, The, 433
Rock is the lower Throne of Allah, The, 556
—— was the direction of prayer for the Jews, 557
rooster reports, 477, 541-542, 577
——*s announce the time of prayer*, 542
root of every disease is cold, 433
—— *is indigestion*, 92, 433
—— *is to be pleased with oneself*, 433
rose reports, 25, 433, 477, 577
rose was created from the Prophet's ﷺ/ Burāq's sweat, 25, 433, 477
ruby reports, 464
Rudeness and rebellion are in al-Shām, 96
rue reports, 89
Sālim loves Allah so much, 470
Sūrat al-Fātiḥa, *See* Fātiḥa reports
—— al-Dukhān reports, 66
—— al-Ḥashr last verses used as medication 75
—— Yā Sīn last verses as medication, 75
see also Index of Qur'ānic Verses
Sabbath is a day of scheming and deception, The, 332
Sacrifices are the Sunna of your father Ibrāhīm, 226
Ṣafar reports, 479
Safeguard pledged by the slave is a full safeguard, 435
Safety lies in solitude, 435
Salām before speech, 117
Salām on the Prophet ﷺ in the qunūt, 435
Ṣalāt reports, 68, 72, 105, 175, 268, 292, 437, 453, 498, 560, 575
al-batrā'/butayrā', 43
al-ḥāja, 157, 161
al-janāza, 211, 498
al-maḥkūz (upside-down in a well), 82
al-raghā'ib, 190, 559
al-tarāwīḥ, 80, 174
al-tasābīḥ, 129, 180, 492
is the miʿrāj of the Believer, 72
on the Prophet ﷺ, 138, 174, 208, 292, 312-313, 373, 435, 475, 548
saliva of the believer is a cure, The, 435
Salmān visited us in Syro-Palestine, 346
Salmān! Do not hate me, 381, 391
Salt is a cure for seventy diseases, 89
salt reports, 89, 541
Sanah, Umm Khālid, sanah! 466
sapphire reports, 26, 126, 563
say "Allah knows best" when you do not know, 356
scholars can never have enough of knowledge 331
—— *of knowledge are the inheritors of the Prophets, The*, 319
screeching of the pen at [the gatherings of] hadiths, The, 436
Secrets are safe with the free, 436
Seek a means to Allah by my dignity, 76
—— *beneficence from those with nice faces* 546
—— *help from those in the graves*, 382
—— *knowledge even as far as China*, 134
—— *might among the poor*, 436, 585
—— *refuge in Allah from the abyss of al-Ḥuzn, which is a valley in Gehenna*, 129
—— *refuge in Allah from the worst of women*, 285
——*ing knowledge is an obligation for every Muslim*, 134
servant's property is never diminished by alms, The, 441
Serve vegetables on your dining-tables 541
seven earths, on each earth a Prophet like your Prophet, There are, 315

al-Shāfiʿī reports, xiii, 9, 19, 29, 63, 73-74, 108, 160, 162, 206, 225, 260, 274, 280, 284, 298, 313, 327, 355, 360-363, 368, 379, 383-384, 396, 407, 419, 485, 490, 494-495, 503, 505, 519-521, 561, 572
—— prayed behind an illiterate Sufi 73
——'s debate with Abū Yūsuf, 63, 519
Shām is My quiver, 318
Shaʿbān is my month and Ramadan is the month of Allah, 559
Shall I not feel bashful before a man when even the angels, 295
Shall I not show you how the Messenger of Allah ﷺ prayed?, 582
Shall I not show you my successors and those of my Companions..., 48
Shām reports, *See* Syro-Palestine
Sharīʿa is my words, Ṭarīqa my actions, Ḥaqīqa my state, Maʿrifa my capital, ʿAql the basis of my Dīn, 10, 39
Shaybān al-Rāʿī reports, 73, 519
Shayṭān seeks and licks much, 116
—— *ties up in the back of the head of each of you*, 499
She is the jester of Mecca, 385
She is my milkbrother's daughter, 113
shield of a *ʿālim* is 'I do not know', The 356
Shīʿī reports 32-51, 64-66, 72-73, 97, 101-103, 120, 133-136, 153-156, 162, 180, 209, 307, 326, 343, 372, 374, 411, 421, 427, 439, 452-453, 471, 473, 479, 484, 489, 503, 513, 518-525, 532, 540, 543, 573; See also Shīʿa in General Index
short woman may well give birth to a tall child, A, 437
Show mercy to those on earth, 432
shriek will be heard in Ramadan, A, 568
Shut the door, raise up your hands and say: Lā ilāha illā Allāh, 466
sign of permission is ease, The, 110, 437
sign of the Hour is mutual poking to lead prayer, A, 437
silent mouth, a sufficient Lord, A, 437
silver reports, 99, 286, 387, 414, 432
similitude of one who teaches people goodness and forgets himself, The, 138
Singing grows hypocrisy in the heart, 437
—— *is the incantation of fornication* 438
single learned person (faqīh) is harder on the devil than a thousand worshippers, A, 105, 117, 120, 342, 508
Sins remove bounties, 438
Sit with one whose limbs address you, not his mouth, 268
Six things cause amnesia, 544
slanderer and his audience are partners in sin, The, 438
sleep of the one who fasts is worship, The, 439
—— *of the scholar is worship, The*, 439
—— *of the tyrant is worship, The*, 439
—— *with knowledge is better than prayer* 439
Small alms repel much tribulation 224, 439
Snakes do not beget (or issue from) other than snakes, 439
Sneezing while supplicating Allah indicates 539
snow-white rooster is my beloved, The 542
soil of our land mixed with the saliva of some among us, The, 435
solar eclipse hadiths and their *rakʿa* count in *Ṣaḥīḥ Muslim*, 115
Solicitation is humiliating, 306
Some people praised a man in the presence of the Prophet ﷺ, 548
Some sins cannot be expiated other than..., 439
Someone may be praised from East to West but..., 440
son is a prince and chief for 7 years, A, 476
—— *is his father's secret The*, 365, 439-440
—— *of a Jew/Jewess! Judaism is in your blood*, 9, 557
Souls are marshalled soldiers, 385
Speak to me, fair little one! 448
Speaking ill of a corrupt person is not slander, 440, 579
Speech describes the speaker 224, 323, 441
Spend and I shall spend over you, 441
—— *from your pocket and be supplied from the unseen*, 11, 70, 224, 441
spring of my Community is grapes and watermelon, The, 88, 541
staff reports, 37, 42, 198, 383, 412, 551
Starve your livers and bare your bodies 100
Stay close to your mother, for truly Paradise is under her feet, 78
Steer clear of rhymed prose, 441-442
Steer clear of suspicious situations, 442
Stick to the faith of old women, 401
stomach is the home of disease, The, 92, 442-443
Stories about the ulema are dearer to me than much of jurisprudence, 398
storyteller is on the brink of Divine reprisal, The, 267
Storytelling is an innovation, 268
—— was not practiced in the time of the Messenger of Allah ﷺ, 267
stranger is like a blind man, The, 405
Strangers are inheritors of Prophets 444
strong man is not he who wrestles down others but..., The, 78

study of hadith is better than voluntary prayer, The 284
Studying hadith in childhood is like engraving on stone, 398
Substitute-saints, *see Abdāl*
Ṣuhayb ﷺ prayed over the body of ʿUmar ﷺ in the mosque, 498
sultan is a shield from behind which combating is done, The, 453
—— *is the shadow of Allah on earth*, 105
sun never rose nor set over anyone better than Abū Bakr, The, 118-119
—— *was brought back for ʿAlī b. Abī Ṭālib* ﷺ, 135, 445, 456, 531-532, 543
Sunday is a day of planting and building, 332
superiority of lavender oil, 541
—— of leek, 541
sweets reports, 547
sword does not erase hypocrisy, The, 378
—— *erases sins, The*, 378
Syro-Palestine (Shām) reports, 41, 83, 96, 318, 346, 444, 463, 530
Table talk reports, 447
Tablet said: I heard Allah from above the Throne, The, 447
Take a third of your Religion from the Ḥumayrāʾ, 447-448
—— *account of yourselves before you are brought to account*, 307
—— *care of what you say! What is the reality of your belief?*, 137
—— *concubines for their wombs are blessed* 575
—— *half of your Religion from the fair little one*, 141, 413, 447, 544
—— *pity on the creatures of Allah* 231, 448
—— *the Father of Caliphs with you*, 572
—— *the pen from your ear!* Lo and behold! it was a golden pen, 51
Ṭalḥa has surely repaid his oath, 46
Talking in the mosque devours good deeds, 74, 448
talqīn reports, 466
Tarāwīḥ two-page forgery, 80
tashahhud reports, 311, 355, 586
tashahhud starts with *In the Name of Allah*, 586
tawassul reports, 144-150, 467-468
Tell Abū Bakr Allah gives him salaam, 70
—— *the learned man to take a staff made of iron and pursue knowledge*, 383, 412
Testimony against oneself equals two, 449
—— *of places for one who prayed there* 449
—— *of Muslims against one another*, 449
Tests are put in charge by speech 417, 449-450
Thanking someone to his face is wrong, 450
That man's heart is inverted, 502
There are three things which, if they are found in a person, Allah shall spread His canopy over him, 117
—— three types of baseless books, 520
There comes a time replete with speech-makers, 515
There is a devil between heaven and earth named Walhān, 450
—— *a remedy for every disease*, 330
—— *an hour on Friday during which no one undergoes cupping and survives*, 91
—— *in Paradise a river named Rajab* 25, 97
—— *in Paradise a tree out the top of which come tunics...*, 80
—— *no ablution for someone who does not mention Allah*, 574
—— *no body devoid of envy*, 11, 450
—— *no bounty save your bounties*, 451
—— *no competition except footraces*, 567
—— *no concern/grief like concern/ grief for the Religion*, 451
—— *no dowry less than ten dirhams*, 28, 61, 233, 451-452
—— *no excuse for one who confessed*, 452
—— *no good in food or drink that does not...*, 474
—— *no harm in tasting when buying*, 453
—— *no horse more long-lived than...*, 527
—— *no house but by its door stops an angel* 525
—— *no human being but his words can be partly accepted*, 325
—— *no Mahdī but ʿĪsā b. Maryam*, 62
—— *no noble warrior save ʿAlī and there is no sword save Dhūl- Fiqār*, 41, 47, 452
—— *no obligatory alms tax on jewelry*, 283
—— *no pomegranate of yours except it is grafted with a grain from Paradise*, 88
—— *no prayer for one who still owes a prayer*, 574
—— *no prayer for one without ablution* 574
—— *no Prophet after me*, 365
—— *no rest for the believer until he meets Allah*, 286
—— *no rich man but shall wish he had been given some food in the world*, 98
—— *no such thing as Ṣafar*, 479
—— *no sword save Dhūl- Fiqār*, 452
—— *none but his words can be partly accepted and partly rejected*, 325
There may come a day when you will be among people like salt in the food, 90
There shall be in my Community a man by the name of Abū Ḥanīfa, 274

—— *be in my Community a man by the name of Muḥammad b. Idrīs*, 274
—— *come after me people who will ask you about me*, 121
—— *come to you in droves people after me seeking knowledge*, 120
There were 1,000 Prophets, each with an executor, and ʿAlī is Muḥammad's executor, 40
There will be deceivers and arch-liars, 384
—— *huge, strong men weighing less...*, 440
—— *no rich man or poor but they shall wish, on the Day of Resurrection*, 132
—— *at the end of times ulema who will encourage others*, 85
——, *toward the end of time, people in my Community who will tell you*, 256
There will come a man after me named al-Nuʿmān b. Thābit, whose cognomen is Abū Ḥanīfa, 24
They exposed one another then they reconciled, 453
This Community shall split into seventy-three groups/sects, 309, 402
This is the dress of your cousins after you, 99
—— *my brother, my executor and my successor/caliph among you*, 43, 543
—— *not the first time we experience your blessing*, 555
—— *the Father of Caliphs*, 572
—— *the first bird that fasted on ʿĀshūrā'* 531
This world is ḥarām for the people of the Hereafter and..., 70
—— *is the seedbed of the hereafter*, 224, 453, 504
Those who are killed fall in three categories, 378
Those who are merciful Allah grants them mercy, 432
—— *with the worst punishment on the Day of Resurrection*, 354
Three will intercede on the Day of Resurrection: Prophets, scholars, shuhadā' 128
—— *will never come near Paradise*, 248
Three things are unreliable: the world..., 453
—— *have blessing in them: fixed-term sales, mutual loans, and mixing wheat with barley*, 130
—— *improve eyesight*, 545
—— *provide no protection: the world, the sultan, and woman*, 102
—— *of the world pleased the Prophet ﷺ: women, perfume and food* 217, 292
—— reveal the intelligence of their sender, 416
Throwing away lice causes forgetfulness, 453
thumb-kissing reports, 226-229, 508-509
Thursday is a day of obtaining needs, 332
time has almost come, if you live a little longer, when you shall see, The, 112
time shall dawn upon people when they shall gather and pray in mosques without a single Believer among them, A, 104
To every good thing there is an obstacle, 224, 322
tongues of people are the pens of Truth/Allah, The, 454
toothstick reports, 454
toothstick improves one's clarity of speech, The, 454
traveller and his money are at risk, A, 217, 454
Travelling lays bare character, 11, 454
tribalism is for one to help his people to injustice, 390
tribe's piper is unemotional, The, 231, 454
Tribulations are the keys of sustenance 455
truffle reports, 89, 541
Truffles and celery were the food of Prophets, 541
Trusting everyone is impotence, 455
trustworthy are three: myself, Jibrīl, and Muʿāwiya, The, 52
—— *ones in the Divine Presence are seven, The*, 52
truthful and trustful saints never swear by Allah, The 505
Try to give her something, even an iron ring, 452
Tuesday is a day of iron and harm, 332
turban reports, 8, 99-100, 200, 313, 360, 416, 466
—— *worn on top of the cap is a barrier between us and the polytheists*, 99
——*s are the crowns of the Arabs*, 100
——*s are the signs of the Muslims*, 100
Two groups of my Community have no share in Islām, 518
—— *men in my Community might get up and pray*, 530
—— *prayer cycles by a wise person are better than seventy*, 529
—— *prayer cycles with ﴿Idhā zulzilat﴾* 531
—— *traits hang on the necks of those who raise the call to prayer*, 121
—— *types of carrions and two types of blood were made licit for us*, 105
—— *weak ones beat one strong one*, 456
tyrant is Allah's justice on earth, The, 300, 368, 456
——*'s house is ruined sooner or later*, 457

Ubay is the most proficient among us in the Qur'ān, 294
ʿŪj b. ʿUnuq (the giant) reports, 550, 551
Ulema are the inheritors of the Prophets, 459, 503
—— *of my Community are like Prophets of the Israelites*, 459
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz music forgeries, 100
ʿUmar is my beloved and speaks my own tongue, 49
—— *is the Light of Islām in this world and the Lamp pf Paradise*, 49, 263
—— whipped and beat Fātima ﷺ, causing her a miscarriage, 40
——'s justice, 354
Use cow's milk for it brings healing, 86
Use henna and indigo/boxwood dye, 578
—— *honey for there is no house…*, 88
—— *salt, for truly it contains a remedy*, 541
using *Sayyidinā* inside prayer during the *Ṣalāt Ibrāhīmiyya*, 312
ʿUthmān became tongue-tied on the pulpit 11, 443
—— *is my comrade and is with me in Paradise*, 49
—— *is truly modest and decent*, 94
—— *passed by me while one of the angels was with me…*, 49
—— weeping and sending provisions and money, 49
——'s ﷺ first Jumuʿa as Caliph 11, 443
Uways al-Qaranī met with ʿUmar and ʿAlī, 466
—— pulled out all his teeth out of sorrow, 200
vegetables reports, 541
Verse from the Book of Allah is better than Muḥammad, A, 461
vinegar reports, 90, 126
viper of desire bit my liver, The, 69, 461, 585
vision of Allah reports, 198-199, 203, 230-231, 281, 357-360, 401
Waṣāyā ʿAlī reports, 42, 153, 411, 525
Wait, fair little one, lest it be you, 140
walnut reports, 541
Walnut is a remedy and cheese is a disease, 90, 541, 577
Watch whom you choose for a friend, 395
water reports, 90
Water, salt, and fire are impermissible to deny, 130
watercress reports, 541
watermelon reports, 88, 398, 541, 577
—— *before a meal washes the stomach*, 398, 577
Wayh is the name of a devil, 463
We admit you only as long as we want, 565
We, the children of ʿAbd al-Muṭṭalib, are the liegelords of Paradise, 128
We eat our sustenance while Bilāl's remaining sustenance is in Paradise, 123
We have been ordered to eat in small morsels 463
We have come back from the smaller jihad to the greater one, 514
—— *taken your optimism from your mouth* 417
We were forbidden affectation, 274
We were the same then our hearts hardened 455
Wear carnelian rings 16, 99, 463-464, 578
—— *emerald rings*, 99, 464
—— *it out in good health*, 466
—— *peridot rings*, 99, 464
—— *wool, by which you shall be known in the hereafter*, 100
—— *wool, shorten your garments, and eat to mid-stomach*, 100
—— yellow shoes, 99
Wearing a ring of ruby eradicates poverty, 464
—— the Sufi cloak, 231, 464
Wednesday reports, *See* Fourth day of the week
—— *is the best day for travel*, 333
weekday prayer reports, 536, 537, 558
Welcome to the beneficiaries of the Messenger of Allah, 121
——, my beloved and the coolness of my eyes, 509
Were it not for bread, Allah would not be worshipped on earth, 86, 142, 351
—— *for you/him/Muḥammad, O Ādam/Muḥammad, I/Allah would not have created you/the world/My earth/ heaven /firmaments* 145-148, 231, 467-468
—— *for the beggar's lying…*, 575
—— for two years, al-Nuʿmān would have perished, 46
—— *that the poor lied…*, 364
Were knowledge hanging at the Pleiades, 134
What a bad green watercress is, 541
—— *fine in-law/match for a girl the grave is*, 102, 468-469
—— *good servant Ṣuhayb is*, 469, 470
—— *wonderful staple vinegar is! O Allah, bless vinegar*, 126
What ails you, fair little one/daughter of Abū Bakr? 141
—— *Allah chooses for His servant is better*, 468

—— *have you left for your family?* He replied *Allah and His Messenger*, 69
—— *is Islām? That you declare there is no god but Allah*, 59
—— *is the dunghill flower, Messenger of Allah?*, 297
—— *is hidden? What never took place*, 470
—— *Muslims consider good Allah considers good*, 104, 348
—— *prevents me from narrating many hadiths to you*, 238
—— *prevents you from seeking out for your guests...*, 385
—— *shall I do with those sinners?*, 382
—— *squandering is this?*, 121
—— *were you saying?*, 246
—— *will you do, Ibn ʿUmar, when you live to see people hoarding up provision*, 112
Whatever comes to you and contradicts the Book and my Sunna is not from me, 57
—— *protects from cold protects from heat*, 224, 471
Wheat pounded with meat, *See harīsa*
—— *makes the back strong*, 546
When Ādam committed his mistake/sin he raised his head to the Throne and said 146
When ʿAlī ﷺ reached the fort [of Khaybar], he unhinged one of its gates, 9, 275
When Allah created creation He chose the Arabs, 381
—— *created reason*, 328, 471, 472, 548
—— *created the earth and turned to the heavens, arranging them*, 144
—— *gets angry He swells up*, 54
—— *loves a servant, He reserves...*, 576
—— *selected spirits, he selected Abū Bakr*, 571
—— *spoke to Mūsā, the latter was wearing a robe of wool*, 55
—— *wants a matter of clemency, He reveals it in Persian*, 381
—— *wants a matter of clemency, He reveals it to the nearest angels in Darī Persian*, 10
—— *wishes to lead one of His servants to perdition He strips him of all shame*, 128
When a child is unruly and rain hot 568
—— *the Ethiopians come after the Arabs they will be defeated*, 84
—— *a fly falls into your vessel, immerse it*, 370, 472
—— *the great battles take place, an army of non-Arabs will come out of Damascus* 71
—— *a hadith attributed to me is narrated to you which agrees with the truth*, 17
—— *a hadith is brought to you cross-examine it against the Book*, 57
—— *he ﷺ longed for Paradise he used to kiss* 571
—— *the honorable man of a people comes to you*, 482
—— *I decide to destroy the world*, 472
—— I heard something from the Messenger of Allah ﷺ, Allah would benefit me, 255
—— *I stayed with Ubay I massaged his foot* 397
—— *I washed the Prophet ﷺ some water remained*, 47, 473
—— *it is time both for supper and ʿishā* 473
—— *a learned scholar and student pass*, 473
—— *the learned scholar knows and does not act*, 138
—— *the length of the shadow is between one cubit*, 473
—— *the Lord is angry, He sends revelation in Farsi*, 543
—— *love is truthful, rules of etiquette*, 473
—— *men started obeying women, they perished*, 303
—— *the moon is eclipsed in Muḥarram prices will go up*, 546
—— *my Community reaches the year 360*, 569
—— *the night of mid-Shaʿbān comes, spend it in prayer and fast during the day that follows*, 123
—— *one of you asks permission to enter thrice and is denied*, 255
—— one of you dies do not keep him 347
—— *one of you yawns let him place his hand on his mouth and not howl*, 122
—— *one sneezes and glorifies Allah*, 502
—— *a person sneezes in the midst of speech* 538
—— *the Prophet ﷺ caught a member of his household lying*, 258
—— *the Prophet ﷺ married off Fāṭima to ʿAlī, Allah ordered*, 262
—— *the Prophet ﷺ prayed, an observer would think*, 530
—— *the Prophet ﷺ used to talk with Abū Bakr, I was like...*, 571
—— *the Prophet ﷺ was brought food he ate from the side next to him*, 87
—— remembrance comes from the heart it shall definitely touch the heart, 267
—— *the rich start owning chickens, Allah shall demolish the towns*, 191, 567
—— *the righteous are mentioned, come to ʿUmar*, 474
—— *the sinner repents in his final throes We are generous toward him*, 67
—— *somebody says: There is no god but Allah*, 261

—— *the stomach is hale, the veins bring out health*, 442
—— *the student sits before the teacher*, 474
—— *Sulaymān* ﷺ *built the mosque he asked three things*, 557
—— *supper is brought with the last call to prayer*, 473
—— *there is a ring in your ear invoke blessings*, 548
—— *there is no room to sit in a gathering*, 529
—— *time is about to end and lusts run amok*, 301
—— ʿUmar wanted to build up the Farthest Mosque..., 557
—— *a woman comes out of her house to her husband's aversion*, 102
—— *you are confused and helpless, seek help from the inmates of the graves*, 76
—— *you are in need of something, recite the Fātiḥa*, 328
—— *you are over a water source do not...*, 474
—— *you ask Allah something start by invoking blessing*, 374
—— *you conquer Egypt do be kind to the Copts*, 317
—— *you drink, leave a remnant*, 474
—— *you eat, begin with salt and finish with salt*, 89
—— *you eat, leave something*, 474
—— *you feel powerless and confused...*, 382
—— *you fry you will know*, 11, 224, 475
—— *you give a name use "ʿAbd"*, 295
—— *you give zakāt do not forget its reward*, 124
—— *you hear the roosters crow, ask Allah of His bounty*, 542
—— *you invoke blessings upon me, be inclusive*, 475
—— *you pass by the land of Ḥuṣayb*, 475
—— *you raise your head from prostration do not sit on your heels like dogs* 121
—— *you see disagreement stay with the largest mass*, 309
—— *you see a scholar resorting to those in power*, 475
—— *you see two men fight over the place of a brick*, 317
—— *you write do not mark it "balagh"* 476
—— *your mother calls you while you are praying*, 586
—— *your son grows up, be his brother*, 476
Whenever Allah wants to come down to the lowest heaven, He descends, 52
—— *Allah wants to descend to the lowest heaven*, 476
—— the gathering gets too long, Shayṭān will have a share in it, 268
—— I see one of the hadith masters..., 503
—— *the Messenger of Allah entered the privy he would cover his head*, 94
—— *the Messenger of Allah* ﷺ *approached one of his women he would close his eyes*, 94
—— *the Messenger of Allah* ﷺ *had two choices*, 489
—— *a Muslim intends to name his child Muḥammad...*, 544
—— *you send Me mail, send one with a fair face*, 545
White hair and disgrace, 476, 500
white rooster is my friend/beloved and the friend of my friend, The, 218, 477, 542
white rose was created from my sweat, The, 72, 433, 477
whiteness of the black man will certainly be seen, The, 293
Who am I and who are you?, 471
—— *among people knows his Lord best?* 494
—— *do you think we should vest with this khamīṣa?* 466
—— *does not thank people does not thank Allah*, 450
Whoever abandons a regular devotional practice is cursed, 477, 532
—— *abstains from meat 40 days in a row* 389
—— *acts sick shall get sick*, 311
—— *advises an ignoramus*, 478
—— *assembles wealth by illicit means, Allah shall disperse it*, 11, 478
—— *assists a tyrant, Allah shall set the latter on him*, 217, 478, 479
—— *attributes a lie to his Prophet, or to himself, or to his two parents*, 245
—— *attributes a lie to me in the narration of a hadith*, 253
—— *attributes a lie to me is already in the fire*, 240
—— *attributes a lie to me or rejects anything I have ordered*, 240
—— *attributes a lie to me shall be tasked*, 249
—— *attributes a lie to me, a house is being built for him in the fire*, 241
—— *attributes a lie to me, his appointed tryst is the Fire*, 251
—— *attributes a lie to me, let him take his seat in Hellfire*, 238-242, 247
—— *attributes a lie to me, let him take possession of a house in the Fire*, 241

—— *attributes a lie to the Prophet ﷺ is polishing for himself a cozy seat in Hellfire* 251
—— *attributes to me what I never said, let him take his seat in Hellfire*, 239-241, 248, 252
—— *bares a Muslim's back unjustly*, 289
—— *bears enmity for my Companions*, 372
—— *bears with the heat of Mecca for one hour*, 479
—— *begets three boys and names none of them Muḥammad*, 544
—— *begins with a ṣadaqa, Allah keeps him from evil*, 286
—— *believes in Allah and the Last Day, let him be generous*, 348
—— *brings a believer happiness has made me happy*, 62
—— *brings me glad tidings that [the month of] March (Ādhār) has ended*, 96
—— *brings me glad tidings that Ṣafar has ended*, 96, 479
—— *buys a white rooster will not be harmed* 542
—— *can recite Sūrat al-Baqara and yet*, 480
—— *casts off the gown of modesty* 440-441
—— *cheats/deceives the Arabs has none of my intercession*, 119, 381, 391
—— *circumambulates the House seven times* 192, 218, 480, 481
—— *circumambulates seven times and counts them*, 481
—— *circumambulates seven times barefoot /in the rain*, 16, 481
—— *cleanses himself from major ritual impurity*, 8, 482, 526
—— *comes to us for help it is incumbent* 482
—— *complains about his vital need*, 483
—— *condoles with someone afflicted has the like of his reward*, 130
—— *conveys even one narration to my Umma so that a Sunna be upheld* 136
—— *cuts down a lote-tree, Allah throws him headlong*, 576
—— *cuts his nails alternately shall never suffer ophthalmia*, 304, 483
—— *dashes the hopes of someone*, 483
—— died in the morning/evening, let him not, 347
—— *dies as a frontier guard dies a shahīd*, 130
—— *dies drunk enters his grave drunk*, 563
—— *digs a hole for his brother*, 483
—— *disobeys Allah on ʿĪd is as someone who disobeyed...*, 63
—— *disobeys Allah when away from home*, 483
—— *dissents departs to Hell*, 309
—— *does not benefit from his knowledge*, 483
—— *does not benefit from his little knowledge*, 484
—— *does not fear Allah, fear him*, 224, 484
—— *does not regularly observe four rakʿas before ẓuhr*, 484
—— *does this and that shall be given, in Paradise, seventy thousand cities*, 8, 538
—— *does this, my intercession will take place for him*, 509
—— *drinks intoxicants, Allah shall not accept prayer from him for forty days*, 79
—— *dyes his eyelids with kohl on the day of ʿĀshūrā'*, 217, 484, 570
—— *eats a bean with its shell/skin*, 86, 89, 485, 541
—— *eats celery will sleep with fresh breath* 89
—— *eats chicory then sleeps, no poison nor witchcraft can affect him*, 87
—— *eats endive will sleep free from poison* 89
—— *eats fish, let him eat dry dates*, 87, 485
—— *eats food his brother prepared*, 485
—— *eats garden legumes*, 89
—— *eats gourd with lentils*, 89
—— *eats leek and sleeps on it*, 89
—— *eats meat forty days in a row*, 389
—— *eats one morsel of watermelon, Allah shall record for him*, 88
—— *eats radish will sleep safe from dyspepsia* 89
—— *eats rice forty days...*, 432
—— *eats salt before everything and after everything...*, 89
—— *eats salt before and after food*, 89
—— *eats soil is like one who facilitated his suicide*, 316
—— *eats the foul plant let him not approach our mosque*, 89
—— *eats watercress (jirjīr) after the final night-prayer*, 89
—— *eats with someone who is forgiven*, 485, 585
—— *enlivens the night before ʿĪd*, 226
—— *enters the marketplace and says*, 486
—— *experiences a blessing in something*, 486
—— *exposes a heretical innovator*, 500
—— *falls passionately in love but remains chaste*, 14, 258, 486, 488, 585
—— *fasts one day in Rajab and observes two rakʿas*, 97, 560
—— *fasts the day of ʿĀshūrā'*, 535
—— *fasts the morning of ʿĪd al-Fiṭr*, 535

—— *fasts three days in Rajab, Allah shall record for him a whole month*, 20, 97
—— *forgets a prayer then remembers it*, 575
—— *gets dusty feet in the path of Allah, his feet are unlawful for Hellfire*, 19
—— *gets something should continue*, 486
—— *gives his brother a sweet morsel*, 547
—— *gives me one or four or five hadiths to write, I am his slave*, 110
—— *gives me the glad tiding of the end of April*, 575
—— *gladdens a believer has gladdened me/ Allah*, 260, 488
—— *goes on pilgrimage and does not visit me has been rude to me*, 133
—— *goes on pilgrimage then visits me*, 506
—— *goes to a fortune-teller and believes him*, 79
—— *harms a covenantee (dhimmī) it is as though he has harmed me*, 575
—— *harms a covenantee, I shall be his opponent*, 575
—— *harms a Muslim unjustly it is as though* 307
—— *has a choice between two calamities* 489
—— *has a need from Allah or from one of His creatures, let him make ablution*, 129
—— *has cause to be angry but…*, 490
—— *has grasped/memorized something [I said], let him report it* 240-1, 246
—— *has no property to give as alms*, 544
—— *has nothing to give in charity*, 489
—— *hears a hadith of mine then says it is a lie*, 219
—— *hears Allah placed merit in something* 492
—— *hears me mentioned before him and does not invoke a complete prayer*, 44
—— *hears of a hadith of mine then says it is a lie or deliberately lies about me*, 219
—— *helps kill a believer even by a nod or half a word*, 130
—— *helps, even with a morsel of bread* 489
—— *hides either a good or a bad secret* 470
—— *hides knowledge he has, will come with a bridle of fire*, 240
—— *humbles himself before a rich man* 489
—— *humiliates a scholar unjustly*, 27, 489
—— *hurts a Believer has hurt me*, 354
—— imitates a learned scholar shall meet Allah safe and sound, 279
—— *includes his nape while wiping his head* 510
—— *innovates a heresy [in Medina] or abets /protects someone who does*, 120, 249
—— *insults a Prophet, kill him*, 373
—— *insults me, kill him*, 373
—— *whoever insults my Companions is lashed*, 373
—— insults the Companions is a freethinker 372
—— *intends to do a good deed but does not*, 290
—— whoever quits the *Ḍuḥā* prayer, 532
—— *invokes blessings over me*, 489
—— *invokes blessings on me at my grave I hear him*, 138
—— *is bestowed a child and names him Muḥammad*, 544
—— *is buried in Mecca but is not suitable for her*, 346
—— *is conciliated yet adamantly refuses* 490
—— *is first to reach a point of water*, 490
—— *is first to reach something available* 490
—— *is first to reach something that no Muslim reached*, 490
—— *is generous with his dependants on the day of ʿĀshūrā'*, 134, 490, 570
—— *is ignorant of something is its enemy*, 491
—— *is ill and dies dies a shahīd*, 130
—— *is killed in captivity, it expiates his sins* 379
—— *is not corrected by goodness*, 491
—— *is not prevented by his prayer from indecencies and gross sins*, 105
—— *is on the brink of death and makes a bequest according to the Book*, 131
—— *is patently deserving of almsgiving* 492
—— *is pleased to live my life and die my death and hold fast…*, 42
—— *is present while a Muslim is slandered*, 438
—— *is sodomized seven times, Allah removes his pleasure…*, 92
—— *is told Allah mentioned something that has special merit*, 16, 221, 366, 492, 585
—— is wrongly killed, Allah forgives him every sin, 379
—— *keeps a regular devotional practice is cursed*, 477
—— *keeps his secrets hidden controls his affairs*, 494
—— *keeps silent is saved*, 368, 437
—— *kills a covenantee shall not even smell the scent of Paradise*, 107
—— *kills a covenantee unjustly, Allah makes Paradise forbidden for him*, 107
—— *kills hunger enters Paradise*, 351
—— *kills a Sunni enters Paradise*, 46
—— *knowingly attributes a lie to me/narrates a lie on my authority*, 3, 238-257

—— *knows himself can finally rest*, 494
—— *knows himself knows his Lord*, 231, 494, 495
—— knows himself remains busy with himself, 495
—— *knows, let his say so*, 356
—— knows something, let him not hide it, 245
—— *leads a blind person forty steps, paradise is incumbent for him*, 98
—— *learns a question of jurisprudence shall be rewarded*, 526
—— *leaves the four rakʿas before ẓuhr, my intercession will not include him*, 61
—— *loves his dear two eyes must not write after ʿAṣr*, 495
—— *loves to hold fast to the red staff which Allah Most High planted with His right hand*, 37
—— *loves to live my life and die my death*, 36-37
—— *loves you for something shall tire of you*, 496
—— *magnifies the month of Rajab*, 560
—— *makes his son leader has not acted justly*, 496
—— *makes sweets prohibited upon himself has disobeyed Allah*, 290
—— *makes up a missed obligatory prayer in the last Jumuʿa in Ramadan*, 63, 229, 496
—— *marries a woman for her wealth*, 497
—— *memorizes one third of the Qur'ān is given one third of Prophethood*, 67
—— *monopolizes food for 40 days*, 497
—— *names Allah in his ablution...*, 497
—— *names his son Muḥammad out of love* 296
—— *narrates a lie from me, let him take his seat in Hellfire*, 248
—— *neglects prayer, Allah shall punish him with fifteen punishments*, 61
—— *observes, after the Maghrib prayer* 535
—— *observes twenty rakʿas the first night of Rajab*, 97
—— *obtains property through illicit means*, 478
—— *of you is able to die a pilgrim or on a raid*, 307
—— *of you is able to die debt-free*, 307
—— *of you is able to die in Medina*, 307
—— *of you sees wrongdoing let him change it*, 279
—— *offers his brother a jug for ablutions*, 497
—— *owns a white rooster shall be safe*, 542
—— *performs ablution on top of purity*, 273
—— *performs ablution, prays four rakʿas and supplicates thus*, 74
—— *performs istikhāra shall never be disappointed*, 468
—— *performs the prayer over the deceased inside the mosque gets no reward* 61, 497
—— *persists enters*, 504
—— *plays chess is cursed as one who dips his hand in swine's blood* 8, 216, 498, 580
—— *plays with flying pigeons*, 421
—— *practices a tenth of what he knows* 507
—— *practices what he knows, Allah will teach him what he knows not* 105, 506
—— *prays 100 rakʿas with 1,000 ikhlāṣ*, 561
—— *prays behind a Godfearing person it is as if he prayed behind a Prophet* 61, 423, 499
—— *prays eight rakʿas on the night before Jumuʿa*, 63
—— *prays four cycles on Monday*, 536
—— *prays four cycles on Sunday*, 536
—— *prays four cycles on the night before Sunday*, 536
—— *prays much at night, his face becomes handsome in daytime*, 108, 129, 499
—— *prays on the night of mid-Rajab 14 rakʿas*, 97
—— *prays on the night of mid-Shaʿbān* 562
—— *prays on the nights preceding the two ʿIds expecting reward from Allah*, 124
—— *prays six cycles after the maghrib prayer*, 535
—— *prays six cycles on the night before Monday*, 536
—— *prays six rakʿats after maghrib shall be forgiven*, 122
—— *prays this many cycles of Ḍuḥā prayer*, 537
—— *prays twenty rakʿas after Maghrib*, 122, 560
—— *pronounces iqāma without repetition is not one of us*, 61, 499
—— *proposes to a beautiful woman*, 499
—— *puts himself in a suspicious spot*, 442
—— *puts words in my mouth which I never said*, 248-250
—— *raises his hands [other than in the beginning], his prayer is invalid*, 60-61, 500
—— *raises his hands upon bowing down*, 584
—— *reaches a Tuesday on the 17th of the month, let him not let it pass without cupping*, 91
—— *reaches forty years and does not use a cane*, 383
—— *reaches forty years and his goodness*, 476, 500

—— *reaches Ramadan in Mecca, fasting and praying whatever he can*, 126
—— *reads Sūrat al-Wāqiʿa every night*, 429
—— *reads, on the night of mid-Shaʿbān*, 562
—— *rebukes a heretical innovator*, 500
—— receives a gift while he has company, 218, 336, 500
—— receives a gift while he has company, he has more right to it, 581
—— *receives a gift while he has company, the latter are his partners*, 218, 336, 500, 581
—— *recites Āyat al-Kursī directly following each obligatory prayer*, 181
—— *recites ﴿Bismillāhi al-Raḥmāni al-Raḥīm﴾ and connects it with Fātiḥa*, 74
—— *recites Ḥa Mīm al-Dukhān at night, 70,000 angels shall ask forgiveness for him*, 66, 118
—— *recites Ḥa Mīm al-Dukhān on the night before Jumuʿa...*, 66
—— *recites in the dawn prayer...*, 501
—— *recites the Qur'ān inverted*, 502
—— *recites* Sūra 97 *right after ablution* 501
—— *recites Sūrat al-Wāqiʿa every night shall never suffer poverty* , 66
—— *regularly observes the Ḍuḥā prayer and never omits*, 535
—— *reports a narration from me when it seems to him that it is falsehood* 253, 255
—— *reports from me, let him say only the truth in all honesty*, 239
—— *says [this] after ablution enters Paradise* 501
—— *says: Glory and praise to Allah*, 533
—— *says al-Ḥamdu lil-Lāhi Rabbi al-ʿĀlamīn four times*, 181
—— *says something whereupon someone sneezes*, 502, 538
—— *says There is no god but Allah*, 538
—— *says There is no God but Allah, Allah shall create from his utterance a bird*, 8
—— *says upon rising in the morning and retiring at night*, 116
—— *says, upon hearing the caller to prayer*, 503
—— *seeks knowledge, it will expiate his past*, 117
—— *sees his hair turn white and yet*, 476
—— *separates between me and my Family with "upon," may he be cursed*, 47, 503
—— *shames his brother for a certain sin will not die before he himself commits it*, 117
—— *showers on the day of Jumuʿa*, 537
—— *shrouds a dead person*, 534
—— *sits with a scholar, it is as if he sat with a Prophet*, 224, 318, 503
—— *sleeps at night on a rimless roof*, 527
—— *smells the red rose and does not invoke* 477
—— *smokes is as if he drank the blood of Prophets/fornicated with his own mother inside the Kaʿba* 8, 82
—— *sneezes, it is ḥaqq*, 502
—— *sows shall reap*, 453, 504
—— *speaks gently must be loved*, 503
—— *speaks out of his own opinion (ra'ī) in this Religion*, 258, 503
—— *spends three days in Alexandria is as one who worshipped for seventy years* 96
—— *strives finds and whoever persists enters* 330, 504
—— *supplicates for a tyrant's long life*, 504
—— *supplicates through these Names*, 534
—— *swears by Allah thruthfully*, 505
—— *swears by Allah, let him tell the truth*, 289
—— *takes a morsel of food from the sewage* 547
—— *takes one third of the Qur'ān and puts it into practice*, 67
—— *takes three spoonfuls of honey in the morning every month*, 131
—— *talks about worldly matters in the mosque*, 74, 448, 505
—— *teaches his brother a verse from the Book of Allah owns him*, 110, 505
—— *teaches a slave a verse from the Book of Allah, he is his patron*, 110
—— *teaches me something I am his slave*, 110
—— *tells you that he knows what is in that paper except the one that dictated it*, 42
—— *truly believes in Allah and the Last Day*, 368, 506
—— *visits me and my father Ibrāhīm*, 506
—— *visits me in Madina anticipating reward*, 506
—— *visits me without any other purpose*, 506
—— *visits my grave after my death*, 506
—— *visits my grave, my intercession is guaranteed/takes place for him*, 133, 506
—— *visits our sick, we visit his sick* 312
—— *visits a rich man and humbles himself*, 489
—— *visits the ulema it is as though he visits me*, 506
—— *walks suspicious paths*, 442
—— *wants Allah to give him knowledge without the means of learning*, 105, 506

—— *wants to see Ādam in his knowledge, Nūḥ in his understanding...*, 42
—— *wears other than his own attire*, 507
—— *wears yellow shoes*, 507
—— *wishes for prices to increase for my Community*, 569
—— *wishes to find the sweetness of faith, let him wear wool*, 100
—— *wishes to meet Allah pure and purified, let him marry free women*, 130
—— *wishes to smell my scent, let them smell the rose*, 477
—— *writes Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm without blinding the hā'*, 534
—— *wrongs a covenantee or demeans him or tasks him*, 107
—— *wrote something [else] I said, let him erase it*, 240
whole earth shall disappear on the Day of Resurrection except the mosques, which shall fuse with one another, The, 20
Whomever Allah gave a handsome face and a good name…, 545
Whomever I oppose I shall defeat, 575
Whosoever dedicates to Allah 40 days, 507
—— *worships Allah with ignorance* 508
Why should you not face him when he is your means *(wasīla)* to Allah, 139
wicked son does not enter Paradise, The, 369
winner in evil is a loser, The, 508
Winter is the Believer's spring, 302
Wiping the eyes with the index digits after kissing them, 226, 509
—— the neck during ablution, 573
—— *the neck is security against fetters*, 61, 233, 510, 573
Wisdom is the lost property of the believer, 223, 330
Woe to craftsmen for "tomorrow" 510
—— *him who obtained wealth after being destitute*, 510
—— *merchants for "certainly, by Allah"* 510
—— *whoever hates you after I am gone* 43
Woman and alcohol, 356
—— *inherits from her husband's blood money and property, A*, 125
—— *is all bad but the worst part of her is that she is indispensable*, 102
—— *is married for her wealth, her beauty...* 497
—— *is a toy*, 102
—— *is weak, if you obey her she will destroy you*, 303
—— *was created from a rib, she will never straighten up*, 110
Women defend one another, 511
—— *give birth to [boys] the likes of their brothers*, 298
work of righteous men is sewing, The 400
—— *of righteous women is spinning, The* 400
world is but one hour; spend it in obedience, The, 64, 511
—— *the prison of the believer and the Paradise of the disbeliever, The*, 225
—— seven days, each day a thousand years, and the Prophet ﷺ was sent in the last of them, The, 83
worst of you are the bachelors, The, 511
—— *of you are those who teach young pupils*, 9, 26, 98, 511
—— *parts of the Earth are its markets and the best of them are its mosques, The*, 68
—— *property at the end of times is slaves, The*, 564
—— *women are the mannish wasteful ones The*, 329
Yā Sīn fulfills what it is recited for, 513
year 130 will see the strangers, The, 569
year 160 will see the four strangers, The, 569
You act as if you had fought in Badr and Ḥunayn, 513
You all received the least share of certitude 321, 513
You [ʿUthmān] are my walī in this world and the next, 49
You are a Sayyid in the world and in the hereafter, 43
You are Allah and I am Your servant, 471
you are the best of Allah's earth, 391
You are My lower Throne, 9
You are pregnant with a boy, 572
You are You and I am I, 471
You do not better requite anyone who disobeyed, 514
You happen to ask an expert, 514
You have come and are welcome, 514
You have come back from the smaller jihad to the greater, 17, 105, 463, 514
You have honored the Throne, O Muḥammad! 68
You have slit your brother's throat, 450
You know best your worldly life, 555
You live in a time filled with the wise, 515
You live in a time replete with knowers 515
You live in a time when whoever leaves a tenth of what he was ordered will perish, 18
You live in a time when you were inspired to act, 515
You must pray the two rakʿas of Ḍuḥā, 559

You must stick with the largest mass, 203, 309-310
You speak truthfully and act righteously 399
You stranded the Messenger of Allah ﷺ and the people here, 554
You will be summoned on the Day of Resurrection by your names, 585
You will conquer a land in which people speak of the qīrāṭ , 317
You will conquer far away lands including a city named Qazwīn, 126
You will encounter people who will love to hear/narrate about me, 241
You will meet people who [long to hear] report[s] about me, 246
You will see your Lord just as you see the moon on the night it is full , 203
Your best days for cupping are the 17th, 19th and 21st of the month, 91
Your best women after the year 160 will be the barren, 576
Your Community shall conquer the earth until they eat honey pastry, 127
Your deeds are your workers, 457
Your father never said: O Allah! Forgive my sin, 530
Your Judaism eggs you on, 9
Your love for something will make you blind, 393, 515
Your mucus and tears are no less pure than the water in your pan, 18, 27
Your ulema and jurisprudents will depart, 324
Your worst enemy is your own soul between the two flanks of your body, 77-78
Zakāt reports. *See* Alms tax
Zamzam fulfills whatever need it is drunk for, 6, 316, 509
Zaydī reports, 155, 153, 517, 525
Zaydis are the Zoroastrians of this Umma, 517
Zoroastrian reports, 101, 108, 517
Zoroastrians of my Community are those who say..., The, 517

Arabic Index of Qārī's Dictionary Entries

Last resort of medicine is cauterization, The — آخر الطب الكي
Verse from the Book of Allah is better…, A — آية من كتاب الله خير من محمد وآله
Prophets are leaders, jurisprudents are chiefs — الأنبياء قادة والفقهاء سادة ومجالستهم زيادة
Abū Ḥanīfa is the luminary of my community — أبو حنيفة سراج أمتي
Allah refuses that His Book be but sound — أبى الله إلا أن يصح كتابه
Substitute-saints (abdāl), The — الأبدال من الأولياء
Seek might among the poor… — إتخذوا عند الفقراء أيادي فإن لهم دولة يوم القيامة
Beware the cold: it has killed Abū al-Dardā' — إتقوا البرد فإنه قتل أخاكم أبا الدرداء
Beware those with physical defects — إتقوا ذوي العاهات
Steer clear of spots that give rise to accusations — إتقوا مواضع التهم
Beware the evil of those you treated well — إتق شر من أحسنت إليه
Beware those with yellow faces — إحذروا صفر الوجوه
Khiḍr and Ilyās meet every year in festivals — إجتماع الخضر وإلياس عليهما السلام في المواسم
Gather up and raise your hands. We gathered — إجتمعوا وارفعوا أيديكم فاجتمعنا ورفعنا أيدينا
O Allah! Forgive teachers, lengthen their lives — اللهم اغفر للمعلمين وأطل أعمارهم وبارك لهم
Resuscitation of the Prophet's ﷺ parents — إحياء أبويه ﷺ
Disagreement in my Community is a mercy — إختلاف أمتي رحمة
Put women last just as Allah put them last — أخِّروهن من حيث أخَّرهن الله
Keep circumcision quiet, publicize marriage — أخفوا الختان وأعلنوا النكاح
When I decide to destroy the world… — إذا أردت أن أخرب الدنيا بدأت ببيتي فخربته
Whenever Allah wants to descend… — إذا أراد الله أن ينزل إلى سماء الدنيا نزل بذاته
When you eat, leave something — إذا أكلتم فأفضلوا
When you pass by Ḥuṣayb, O Muʿādh, hurry! — إذا جئت يا معاذ أرض الحصيب فهرول
When the student sits before the teacher… — إذا جلس المتعلم بين يدي العالم فتح الله عليه
When it is time both for supper and ʿishā', eat — إذا حضر العَشاء والعِشاء فابدؤوا بالعَشاء
When the righteous are mentioned seek ʿUmar — إذا ذكر الصالحون فحيهلا بعمر
When you see a scholar resorting to the sultan — إذا رأيت القارىء يلوذ بالسلطان فاعلم أنه لص
When love is truthful, etiquette is not enforced — إذا صدقت المحبة سقطت شروط الأدب
When you invoke blessings on me be inclusive — إذا صليتم عليَّ فعمموا
When the length of the shadow is 1.5-2 cubits — إذا كان الفيء ذراعا ونصفا إلى ذراعين فصلوا الظهر
When your son grows up, be his brother — إذا كبر ولدك فآخه
When you write, do not mark "balagh" — إذا كتب أحدكم فلا يكتب عليه بلغ
When you control water do not be stingy — إذا كنت على الماء فلا تبخل بالماء
When a fly falls into your vessel, immerse it — إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه
Four can never have enough of four… — أربع لا يشبعن من أربع…
Rice [and its virtues] — الأرزّ
Earth is to the sea what stables are to the land — الأرض في البحر كالإصطبل في البر
Earths are seven, in each earth a Prophet — الأرضون سبع في كل أرض نبي كنبيكم
Holy Land does not make anyone holy… — الأرض المقدسة لا تقدس أحدا

Begin with alms or by repaying loans	استفتحوا بالصدقات أو بقضاء الدين
Bow to the monkey in his time	اسجد للقرد في زمانه
Hear me, neighbor!	اسمعي يا جارة
I bear witness that I am the Messenger of Allah	أشهد أني رسول الله
Make your intention pure and sleep in the wild	أصف النية ونم في البرية
Root of every disease is self-complacency, The	أصل كل داء الرضى عن النفس
Reiteration is happiness	الإعادة سعادة
I seek refuge in Allah from a deaf turban	أعوذ بالله من عمامة صماء
Help the buyer	أعينوا الشاري
They exposed one another then reconciled	افتضحوا فاصطلحوا
Best acts of worship are the bitterest ones, The	أفضل العبادات أحمزها
Near relatives are most deserving of kindness	الأقربون أولى بالمعروف
Best in judgment among you is ʿAlī, The	أقضاكم علي
Most of the people of Paradise are the naïve	أكثر أهل الجنة البله
Honor water with which you make ablution	أكرموا طهوركم
Honoring the dead is by burying them	إكرام الميت دفنه
Honor bread	أكرموا الخبز
Honor witnesses for Allah, through them…	أكرموا الشهود فإن الله يستخرج بهم الحقوق
Eating soil is forbidden for every Muslim	أكل الطين حرام على كل مسلم
Harīsa [and its virtues]	أكل الهريسة
Tongues of people are the pens of truth/Allah	ألسنة الخلق أقلام الحق
O Allah! Correct the guardian and his ward	اللهم أصلح الراعي والرعية
O Allah support Islam with one of two ʿUmars	اللهم أيد الإسلام بأحد العمرين
O Allah! Bless the Prophet who kissed you	اللهم صل على نبي قبلك
Safeguard pledged by the slave is full safeguard	أمان العبد أمان
I was commanded to judge external behavior	أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
We were told to eat small morsels and chew	أمرنا بتصغير اللقمة في الأكل وتدقيق المضغ
Lord of the bees is ʿAlī, The	أمير النحل علي
I am the most eloquent of all Arabic speakers	أنا أفصح من نطق بالضاد
I am the most eloquent Arab and from Quraysh	أنا أفصح العرب بيد أني من قريش
I am with those broken-hearted because of Me	أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي
I am the city of knowledge and ʿAlī is its gate	أنا مدينة العلم وعلي بابها
I am from Allah and the Believers are from me	أنا من الله والمؤمنون مني
He is fair and true who confesses [his mistakes]	أنصف بالحق من اعترف
Spend from your pocket, you will be supplied	أنفق ما في الجيب يأتيك ما في الغيب
Earth is defiled from the uncircumcised's urine	إن الأرض لتنجس من بول الأقلف أربعين يوما
Bilāl would change sh to s in the call to prayer	إن بلالا كان يبدل الشين في الأذان سينا
Sun was turned back for ʿAlī b. Abī Ṭālib, The	إن الشمس ردت عن علي بن أبي طالب
Devil runs within human beings like blood, The	إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا
There is a devil between heaven and earth…	إن شيطانا بين السماء والأرض يقال له الولهان
When a scholar and student pass by a village…	إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية يرفع العذاب
Someone may be praised from East to West…	إن العبد لينشر له من الثناء ما بين المشرق والمغرب

Short woman may give birth to a tall child, A — إن القصيرة قد تطيل أي تلد ولدا طويلا
Ibrāhīm and Abū Bakr have beards in Paradise — إن لإبراهيم ولأبي بكر الصديق لحية في الجنة
When Allah created reason He said come forth — إن الله لما خلق العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له
Allah does not accept duʿā in incorrect Arabic — إن الله لا يقبل دعاء ملحونا
Allah put the rich's pleasure in the pauper's food — إن الله جعل لذة الأغنياء في طعام الفقراء
Allah took a bond of believers to hate hypocrites — إن الله تعالى أخذ الميثاق على كل مؤمن أن يبغض
Allah has promised this House that every year — إن الله تعالى وعد هذا البيت أن يحجه في كل سنة
Allah loves a hairy man and hates a hairy woman — إن الله يحب الرجل المشعراني ويكره المرأة المشعرانية
Allah hates the idle man — إن الله يكره الرجل البطال
Allah hates the ravenous divorcer — إن الله يكره الرجل المطلاق الذواق
Allah hates one who privileges himself — إن الله يكره العبد المتميز على أخيه
Allah has angels who transport the dead — إن لله ملائكة تنقل الأموات
Allah has an angel with eyebrows 500 years apart — إن لله ملكا ما بين شفري عينيه مسيرة خمسمائة عام
You live in a time you are inspired to act — إنكم في زمان ألهمتم فيه العمل وسيأتي قوم
You all received little certitude and endurance — إن من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر
Some sins cannot be expiated except at ʿArafa — إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها إلا الوقوف بعرفة
Part of the Divine safeguard is to be powerless — إن من العصمة أن لا تقدر
Traveller and his money are at risk, The — إن المسافر وما له على قَلَت
Part of perfect faith is to always use provisos — إن من تمام إيمان العبد أن يستثني في كل حديثه
Dying man sees hellfire in his house seven days — إن الميت يرى النار في بيته سبعة أيام
Giving credit shows truthfulness and thanks — إن نسبة الفائدة إلى مفيدها من الصدق في العلم
Rose was created of Prophet's/Burāq's sweat — إن الورد من عرق النبي ﷺ أو من عرق البراق
If speech is silver then silence is gold — إن كان الكلام من فضة فالصمت من ذهب
If ulema are not Allah's Friends He has none — إن لم تكن العلماء أولياء الله فليس الله ولي
I feel the Merciful's rescuing wind from Yemen — إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن
First thing Allah created is reason, The — أول ما خلق الله العقل
Steer clear of rhymed prose, Ibn Rawāḥa! — إياك والسجع يابن رواحة
Beware the dunghill flower — إياكم وخضراء الدمن
What is truly hidden? What never took place — أي شيء يخفى قال ما لا يكون
Faith is heart conviction, affirmation and works — الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان
Eggplant fulfills whatever [need] it is eaten for — الباذنجان لما أكل له
Keep far apart the breaths of men and women — باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء
Beans [and its virtues] — الباقلاء
Give alms early in the day… — باكروا بالصدقة فإن البلاء لا يتخطاها
Misers of my Community are the tailors, The — بخلاء أمتي الخياطون
Miser is Allah's enemy even if a hermit, A — البخيل عدو الله ولو كان راهبا
Cold is the enemy of religion — البرد عدو الدين
Land is kindest to its own sons and daughters — البر أبر بأهله
Blessing lies in daughters — البركة في البنات
Blessing lies in a small loaf, a long rope and… — البركة في صغر القرص وطول الرشاء وصغر الجدول
Cauldron of polytheism never boils, The — برمة الشرك لا تفور
Cheerfulness is better than guests' food, drink — البشاشة خير من القِرى أي الضيافة
Announce it to the killer that he will be killed — بشر القاتل بالقتل

Melon/watermelon and its immense merits	البطيخ وفضائله
Gluttony banishes prudence	البطنة تذهب الفطنة
Religion is built upon cleanliness	بني الدين على النظافة
Tests are put in charge by speech	البلاء موكل بالقول
Jerusalem is a gold basin full of scorpions	بيت المقدس طست من ذهب مملوء عقارب
Greeting of the House is circumambulation	تحية البيت الطواف
Wear peridot rings: it is all ease and no hardship	تختّموا بالزبرجد فإنه يسر لا عسر فيه
Wear emerald rings for it eradicates poverty	تختّموا بالزمرد فإنه ينفي الفقر
Wear carnelian rings	تختّموا بالعقيق
Whoever abandons a devotion is cursed	تارك الورد ملعون وصاحب الورد ملعون
Abandoning a habit is enmity	ترك العادة عداوة
Abstaining from supper causes senility	ترك العشاء مهرمة أي مظنة للهرم
Gazelle's greeting, The	تسليم الغزالة
Prayer must be repeated if it is a dirham in size	تعاد الصلاة من قدر الدرهم
My Community shall split into seventy groups	تفترق أمتي على سبعين فرقة كلهم في الجنة إلا
Learn before you become leaders	تفقّهوا قبل أن تسوّدوا
Hour's reflection bests a year's worship, An	تفكّر ساعة خير من عبادة سنة
Haughtiness toward the haughty is alms	التكبّر على المتكبر صدقة
"Allahu akbar!" must be blunt	التكبير جزم
Affectation is categorically forbidden	التكلّف حرام
Among you women are those that live half lives	تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي
Marry and procreate! I shall be proud of you	تناسلوا أباهي بكم يوم القيامة
Leaning on a staff is a tradition of the Prophets	التوكؤ على العصا من سنة الأنبياء
Holiday greetings on certain months and feasts	التهنئة بالشهور والأعياد مما اعتاده الناس في البلاد
Trusting everyone is impotence	الثقة بكل أحد عجز
Three things are unreliable…	ثلاث لا يركن إليها الدنيا والسلطان والمرأة
Neighbors are [defined as] up to forty [houses]	الجار إلى أربعين
Hearts are naturally inclined to love kindness	جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض
Reward is of the same genus as the deed	الجزاء من جنس العمل
Keep your young boys away from mosques	جنبوا مساجدكم صبيانكم
Best a pauper can give is his tears, The	جهد المقل دموعه
Better the Turks' injustice than Arabs' justice	جور الترك ولا عدل العرب
Hunger is an unbeliever merciless to its victim	الجوع كافر لا يرحم صاحبه في حاله وقاتله في الجنة
Gīza is a garden and Egypt Allah's storehouse	الجيزة روضة ومصر خزائن الله في أرضه
Haggle with merchants for they are outlaws	حاكوا الباعة فإنه لا ذمة لهم
Beloved to me are three things in your world	حبب إلي من دنياكم ثلاث الطيب والنساء
Your love for something makes you blind, deaf	حبك الشيء يعمي ويصم
Lover never punishes his beloved, The	الحبيب لا يعذب حبيبه
Love of the world is the head of every sin	حب الدنيا رأس كل خطيئة
Love of country stems from faith	حب الوطن من الإيمان
Love of cats	حب الهرة
How lovely are my Community who pick	حبذا المتخللون من أمتي
Pilgrimage is the jihad of every weak one	الحج جهاد كل ضعيف

Cupping on the head's crown causes amnesia	الحجامة في نقرة الرأس تورث النسيان فتجنبوها
Ḥajūn and Baqīʿ will be strewn into Paradise	الحجون والبقيع يؤخذان بأطرافهما وينثران في الجنة
Making salām blunt is sunna [in prayer]	حذف السلام سنة
Talking in the mosque devours good deeds	الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل
Good deeds of the virtuous are evil deeds of…	حسنات الأبرار سيئات المقربين
Perform well voluntary works, obligatory ones	حسنوا نوافلكم تكمل بها فرائضكم
Beauty reaps mercy	الحسن مرحوم
Envier can never be a leader, The	الحسود لا يسود
Attending scholar's circle bests 1,000 rakʿas	حضور مجلس عالم أفضل من صلاة ألف ركعة
Memorizing in childhood like engraving on stone	الحفظ في الصغر كالنقش في الحجر
My ruling regarding one is as my ruling…	حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة
"Praise be to Allah" is vestment of Merciful	الحمد لله رداء الرحمن
ʿAlī carried Khaybar's gate	حمل علي باب خيبر
When you fry you will know	حين تقلي تدري
Nation devoid of impudent fools is doomed, A	خاب قوم لا سفيه لهم
Hoarder of food is despised, The	خازن القوت ممقوت
Do other than Jews: do not wear tailless turbans	خالفوا اليهود فلا تصمموا فإن تصميم العمائم منهم
Take half your Religion from the fair little one	خذوا شطر دينكم عن الحميراء
My opponent is my judge!	خصمي حاكمي
Oblivion is a blessing that all refuse	الخمول نعمة وكل يأباها
Oblivion is rest and fame is a bane	الخمول راحة والشهرة آفة
Best women of my Community are with…	خيار نساء أمتي أحسنهن وجها وأرخصهن مهرا
Best of your trades: linen; best craft: leather	خير تجارتكم البز وخير صنائعكم الخرز
Best fulfillment of a promise is immediate, The	خير البر عاجله
Best names are those with ʿabd *and* ḥamd, *The*	خير الأسماء ما عبّد وما حمّد
Goodness, goodness!– said when hearing crows	خير خير حين يسمع الغراب ونحوه
Best black men are three: Luqmān, Bilāl, Mihjaʿ	خير السودان ثلاثة لقمان وبلال ومهجع
Goodness is in me, my Umma till Resurrection	الخير فيّ وفي أمتي إلى يوم القيامة
What Allah chooses for His servant is better…	خيرة الله للعبد خير من خيرته لنفسه
Tyrant's house is ruined sooner or later, The	دار الظالم خراب ولو بعد حين
Indulge them as long as you are in their house	دارهم ما دمت في دارهم
Indulge your fools	داروا سفهاءكم
Keep knocking on Paradise's door with hunger	داومي قرع باب الجنة بالجوع
Entering a bathhouse in al-Juḥfa	دخوله ﷺ حماما بالجحفة
"Highest Level" (recited after adhān)	الدرجة الرفيعة فيما يقال بعد الأذان من الدعاء
Blood to a dirham's extent is washed, prayer…	الدم مقدار الدرهم يغسل وتعاد منه الصلاة
World is but one hour; spend it in obedience	الدنيا ساعة فاجعلها طاعة
This world is the seedbed of the hereafter	الدنيا مزرعة الآخرة
White rooster is my friend and the friend of my…	الديك الأبيض صديقي وصديق صديقي وعدو عدوي
Debt, even one dirham; dependents, even a girl	الدين ولو درهما والعائلة ولو بنتا والسائل ولو
Purification of the earth is its dryness, The	ذكاة الأرض يبسها
I saw my Lord the day of Nafr on a grey camel	رأيت ربي يوم النفر على جمل أورق عليه جبة
Winner in evil is a loser, The	الرابح فى الشر خاسر أى من الخير

You have returned from small jihad to the greater	رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر
Allah have mercy on my brother Khiḍr! If…	رحم الله أخي الخضر لو كان حيا لزارني
Allah have mercy on anyone that visits me …	رحم الله من زارني وزمام ناقته بيده
Returning one dāniq to its owner is better than…	رد دانق على أهله خير من عبادة سبعين سنة
Turning back of the sun for ʿAlī b. Abī Ṭālib	رد الشمس على علي
One's messenger reveals his intelligence	رسول المرء دال على عقله
Saliva of the believer is a cure, The	ريق المؤمن شفاء
Tribe's piper is unemotional, The	زامر الحي لا يطرب
Crowd is mercy, The	الزحمة رحمة
Alms tax of fame is to help the aggrieved, The	زكاة الجاه إغاثة اللهفان
Alms tax of jewelry is to loan it, The	زكاة الحليّ عاريّته
Zaydis are the Zoroastrians of this Community	الزيدية مجوس هذه الأمة
Insulting my Companions is an unforgivable sin	سب أصحابي ذنب لا يغفر
Forefinger of Prophet ﷺ was longer than middle	سبابة النبي ﷺ كانت أطول من الوسطى
Secrets are [safe] with the free	السر عند الأحرار
Happy is he that learns his lesson through others	السعيد من وعظ بغيره
Travelling lays bare the characters of men	السفر يسفر عن أخلاق الرجال
Fools of Mecca form the bulk of Paradise, The	سفهاء مكة حشو الجنة
Salām on Prophet ﷺ in the qunūt *supplication*	السلام على النبي ﷺ في القنوت
Safety lies in solitude	السلامة في العزلة
Greet Jews and Christians but do not greet…	سلموا على اليهود والنصارى ولا تسلموا على
Child-bearing black woman is better than…, A	سوداء ولود خير من حسناء لا تلد
Toothstick improves one's clarity of speech, The	السواك يزيد الرجل فصاحة
Lord of the foods of the people of this world…	سيد طعام أهل الدنيا والآخرة اللحم
Lord of the Arabs is ʿAlī, The	سيد العرب علي
March by the pace of the weakest among you	سيروا على سير أضعفكم
Managing people is harder than beasts	سياسة الناس أشد من سياسة الدواب
Lies will be attributed to me	سيكذب عليّ
Bilāl's "s" is a "sh" in the presence of Allah	سين بلال عند الله شين
Consult women and disagree with them	شاوروهن وخالفوهن
Like is drawn to like	شبيه الشيء منجذب إليه
Worst of you are the bachelors, The	شراركم عزابكم
Worst of you are teachers of young pupils	شراركم معلمو صبيانكم أقلهم رحمة على اليتيم
Even the worst life is better than death	شر الحياة ولا الممات
Taking pity on creatures glorifies His orders	الشفقة على خلق الله تعظيم لأمر الله
Thanking one to his face is cause for blame	الشكر في الوجه مذمة
Testimony of places for one who prayed there	شهادة البقاع للمصلي
Testimony against oneself equals two	شهادة المرء على نفسه بشهادتين
Testimony of Muslims against Muslims is lawful	شهادة المسلمين بعضهم على بعض جائزة ولا
Notoriety is in wearing short-hemmed clothes	الشهرة في قصر الثياب
Human devils surpass jinni devils	شياطين الإنس تغلب شياطين الجن
White hair and disgrace!	شيب وعيب
Elder in his people is like prophet in his Umma	الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته

Needy is blind, The	صاحب الحاجة أعمى
Owner of a thing is more entitled to carry it	صاحب الشيء أحق بحمله إلا أن يكون ضعيفا
Patient endurance is a treasure of Paradise	الصبر كنز من كنوز الجنة
Screeching of the pen at [gatherings of] hadiths	صرير الأقلام عند الأحاديث يعدل عند الله التكبير
Messenger of Allah ﷺ spoke truly, The	صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم
You speak truthfully, act rightly and utter truth	صدقت وبررت وبالحق نطقت
Small alms repel much tribulation	صدقة القليل تدفع البلاء الكثير
Make your bread small and its number large	صغروا الخبز وأكثروا عدده يبارك لكم فيه
One prayer wearing a ring equals 70 without	صلاة بخاتم تعدل سبعين بغير خاتم
One prayer with a turban equals twenty-five	صلاة بعمامة تعدل خمسا وعشرين صلاة وجمعة...
Praying behind a scholar equals 4,440	الصلاة خلف العالم بأربعة آلاف وأربعمائة وأربعين
Prayer of the arrogant does not rise past his head	صلاة المدل لا تصعد فوق رأسه
Day prayer is mute, The	صلاة النهار عجماء
Prayer with a toothstick better than 70 without	صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك
Invocation of blessing on Prophet ﷺ is better…	الصلاة على النبي أفضل من عتق الرقاب
Invocation of blessing on him ﷺ is never rejected	الصلاة على النبي لا ترد
Prayer is the pillar of Religion	الصلاة عماد الدين
Knowledge is squandered between women's…	ضاع العلم في أفخاذ النساء وفي لفظ بين أفخاذ
Lizard and its testimony of faith	الضب وشهادته له عليه الصلاة والسلام
Guarantor is liable, The	الضامن غارم
Necessities make illicit matters licit	الضرورات تبيح المحظورات
Two weak ones beat one strong one	ضعيفان يغلبان قويا
Hospitality incumbent on tent-dwellers, not…	الضيافة على أهل الوبر ليست على أهل المدر
May your bath be pleasant for you both	طاب حمامكما قاله ﷺ لأبي بكر وعمر
Obeying women causes woe	طاعة النساء ندامة
Miser's food is a disease…, The	طعام البخيل داء وطعام السخي شفاء
Divorce is the oath of reprobates	الطلاق يمين الفساق
Tyrant is Allah's justice on earth	الظالم عدل الله في الأرض ينتقم به من الناس ثم...
Believer's back is a qibla, The	ظهر المؤمن قبلة
Better disgrace than the Fire	العار خير من النار
Loan must be returned, The	العارية مردودة
Learned Quraysh scholar will fill earth with…	عالم قريش يملأ الأرض علما
Enmity is in relatives, envy in neighbors…	العداوة في القرابة والحسد في الجيران والمنفعة...
Reasonable enemy is better than ignorant friend	العدو العاقل ولا الصديق الجاهل
Enmity of wise is better than companionship	عداوة العاقل ولا صحبة المجنون
Enemy of the believer is he that does his work	عدو المؤمن من يعمل بعمله
Apology is worse than his fault, The	عذره أشد من ذنبه
Arabs are the leaders of non-Arabs	العرب سادات العجم
Deeds of my Community were shown to me	عرضت علي أعمال أمتي فوجدت منها المقبول...
Glory is allotted, glory-seekers will find distress	العز مشؤوم وطالب العز مغموم
ʿAsqalān one of two brides whence people rise	عسقلان أحد العروسين يبعث منهما يوم القيامة
Acquire greater eminence, look the other way	عظموا مقداركم بالتغافل
Reason of women lies in their genitals	عقولهن فى فروجهن يعنى النساء

Sign of permission is ease, The	علامة الإذن التيسير
Ulema of my Umma are like Israelite Prophets	علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل
Ulema are the inheritors of the Prophets, The	العلماء ورثة الأنبياء
Knowledge is pursued	العلم يُسعى إليه
Knowledge is twofold: knowledge of faiths…	العلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان
You happen to ask an expert	على الخبير سقطت
Every good thing has an obstacle	على كل خير مانع
Cling to the faith of old women	عليكم بدين العجائز
Grapes are eaten two by two, dates one by one	العنب دو دو يعني ثنتين ثنتين والتمر يك يك
Mention of the righteous lets mercy descend	عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة
Tablet said I heard Allah above the Throne	عن اللوح سمعت الله من فوق العرش يقول
Inflamed eye should not be touched, An	العين الرمدة لا تمس
Strangers are the inheritors of the Prophets	الغرباء ورثة الأنبياء ولم يبعث الله نبيا إلا...
Massage of the feet and the like	غمز القدم ونحوه
Singing grows hypocrisy in heart as water grows	الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل
Singing is the incantation of fornication	الغناء رقية الزنا
Fātiḥa fulfills whatever it is recited for	الفاتحة لما قرئت له
Brazen reap the pleasure, The	فاز باللذة الجسور
Light-burdened win over the heavy-laden	فاز المخفّون وفي لفظ نجا المخفّون وهلك المثقلون
Optimism is put in charge by speech	الفال موكل بالمنطق
Allah redeemed Ismāʿīl ﷺ *with the ram*	فدى الله إسماعيل عليه السلام بالكبش
Fleeing the unbearable is the way of Prophets	الفرار بما لا يطاق من سنن المرسلين
Merit of Rajab over other months like Qur'ān	فضل شهر رجب على الشهور كفضل القرآن
Poverty is my pride, through it I pride myself	الفقر فخري وبه أفتخر
Silent mouth, a sufficient Lord, A	فم ساكت رب كاف
End of times, the cold of the Byzantines…, At	في آخر الزمان ينتقل برد الروم إلى الشام وبرد...
In his House is the judge attended	في بيته يؤتى الحكم
Moving spells blessings	في الحركات بركات
He ﷺ *asks Gibrīl Has the sun moved past zenith*	قال لجبريل هل زالت الشمس قال لا نعم
Lentils blessed by the mouth of 70 Prophets	قدس العدس على لسان سبعين نبيا آخرهم عيسى
Qur'ān is uncreated word of Allah, whoever…	القرآن كلام الله غير مخلوق من قال بغير هذا كفر
Reciting Sūrat al-Qadr right after ablution	قراءة سورة إنا أنزلناه عقيب الوضوء
Reciting suras that begin Say *wards off poverty*	قراءة سورة القلاقل أمان من الفقر
Cutting fingernails	قصّ الأظفار
Story of ʿUthmān's 1st Jumʿa preached as Caliph	قصة عثمان رضي الله عنه أنه لما خطب في أول جمعة
Heart is the house of the Lord, The	القلب بيت الرب
Believer's heart is sweet, he loves sweetness, A	قلب المؤمن حلو يحب الحلاوة
Little success is better than much knowledge, A	قليل من التوفيق خير من كثير من العلم
As if with regard to the world you never existed	كأنك بالدنيا ولم تكن وبالآخرة ولم تزل
You act as if you fought in Badr and Ḥunayn	كأنك من أهل بدر وحنين
Allah was and nothing with/but/before Him	كان الله ولا شيء معه وفي رواية ولا شيء غيره
None sat waiting for him ﷺ *as he prayed but…*	كان عليه الصلاة والسلام لا يجلس إليه أحد إلا
Generous forgive when able to avenge, The	الكريم إذا قدر عفا

It is enough support for one to see his enemy…	كفى بالمرء نصرة أن يرى عدوه يعصي الله
Generous one is Allah's beloved even if…, The	الكريم حبيب الله ولو كان فاسقا والبخيل عدو
Leave evil and evil leaves you	كُفّ عن الشر يكُفّ الشر عنك
Speech describes the speaker	الكلام صفة المتكلم
Table talk	الكلام على المائدة
Everybody's word can be accepted, rejected but	كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر
All good deeds may be accepted or rejected but	كل الأعمال فيها المقبول والمردود إلا الصلاة عليّ
Every vessel bubbles over with what it contains	كل إناء بما فيه يطفح
Every human being affiliated to father's male kin	كل بني آدم ينتمون إلى عصبة أبيهم إلا ولد فاطمة
Every second thing requires a third	كل ثان لا بد له من ثالث
Every innovation is misguided but in worship	كل بدعة ضلالة إلا بدعة في عبادة
Every year you will be brought lower	كل عام ترذلون
Every forbidden thing is sweet	كل ممنوع حلو
I was Prophet when Ādam was still between…	كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
I was treasure unknown then loved to be known	كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت
Be a tail and do not be a head	كن ذنبا ولا تكن رأسا
Be on your guard from the best of women	كن من خيار النساء على حذر
Wearing the Sufi cloak; Ḥasan al-Baṣrī wore it	لبس الخرقة الصوفية وكون الحسن البصري لبسها
Procreate for death and build for ruin	لدوا للموت وابنوا للخراب
Language of Paradise is Arabic and Darī	لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية
Viper of desire bit my liver, The	لسعت حية الهوى كبدي
Playing with pigeons attracts poverty	اللعب بالحمام مجلبة للفقر
Allah curse anyone who falsely claims kinship	لعن الله الداخل فينا بغير نسب والخارج منا بغير سبب
Allah curse singer and the one he is singing for	لعن الله المغني والمغنى له
Allah curse the vulvas on the saddles	لعن الله الفروج على السروج
Allah curse the liar even if he is only joking	لعن الله الكذاب ولو كان مازحا
For every trial there comes help	لكل بلوى عون
For every room there is a rental	لكل حجرة أجرة
For every epoch there is a realm and men	لكل زمان دولة ورجال
For every worthless scrap there is a collector	لكل ساقطة لاقطة
For everything a vice but knowledge has many	لكل شيء آفة وللعلم آفات
For every mujtahid there is a share	لكل مجتهد نصيب
House has a Lord that protects it, The	للبيت رب يحميه
Beggar has rights even if on horseback, A	للسائل حق وإن جاء على فرس
When Allah created reason…	لما خلق الله العقل
When I washed Prophet ﷺ some water remained	لما غسلت النبي عليه الصلاة والسلام اقتلصت
Demolishing Ka'ba stone by stone is less grave	لهدم الكعبة حجرا حجرا أهون من قتل المسلم
If one thought well of a stone Allah would…	لو حسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه الله به
Even if the sodomite washed himself in the sea	لو اغتسل اللوطي بماء البحر لم يجيء يوم القيامة
If the beggar were truthful no-one that refuses	لو صدق السائل ما أفلح من رده
If Ibrāhīm had lived he would be Prophet	لو عاش إبراهيم لكان نبيا
If Allah knew that eunuchs were good people	لو علم الله في الخصيان خيرا لأخرج من أصلابهم
Even if the cover were lifted my certitude…	لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا

Even if the entire world were fresh blood...	لو كانت الدنيا دما عبيطا أي طريا لكان قوت
If rice were a man he would be gentle	لو كان الأرز رجلا لكان حليما
If al-Khiḍr were alive he would visit me	لو كان الخضر حيا لزارني
Were it not for you I would not have created	لولاك لما خلقت الأفلاك
If people had been forbidden to crumble dung	لو منع الناس عن فت البعر لفتوه وقالوا فيه شيء
If the believer's hope and fear were weighed	لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا
If people knew what fenugreek contained	لو يعلم الناس ما في الحلبة لاشتروها ولو بوزنها
Flag will be carried by ʿAlī on Resurrection	اللواء يحمله علي يوم القيامة
Speaking ill of a corrupt person is not slander	ليس لفاسق غيبة
Believer cannot rest until he meets his Lord, A	ليس للمؤمن راحة دون لقاء ربه
I have a time with Allah that neither angels…	لي مع الله وقت لا يسع فيه ملك مقرب ولا نبي
I do not fear worse trial for my Umma than…	ما أخاف على أمتي فتنة أخوف عليها من النساء
I do not know what lies behind this wall here	ما أعلم ما خلف جداري هذا
Fat person cannot succeed, A	ما أفلح سمين
He will never succeed with many dependents	ما أفلح صاحب عيال قط
Reciter of Qur'ān is inconsiderate of one praying	ما أنصف القارىء المصلي
No people were given logic except they were…	ما أوتي قوم المنطق إلا منعوا العمل
Allah never takes ignorant friends for Himself	ما اتخذ الله من ولي جاهل ولو اتخذه لعلمه
Allah never repudiates someone without first…	ما استرذل الله عبدا إلا حظر عليه العلم والأدب
Nothing is begun on a Wednesday except…	ما بدىء بشيء يوم الأربعاء إلا تم
Road that leads to a friend is never long, The	ما بعد طريق أدى إلى صديق
I never deplored a time but I later mourned it	ما بكيت من دهر إلا بكيت عليه
Killer takes away all the sins of his victim	ما ترك القاتل على المقتول من ذنب
No one looked down on me twice	ما تعاظم علي أحد مرتين
There is no body devoid of envy	ما خلا جسد من حسد
No short man devoid of wisdom, no tall man…	ما خلا قصير من حكمة ولا طويل من حماقة
No-one overestimates another but the latter…	ما رفع أحد أحدا فوق قدره إلا واتضع عنده
Gathering of those that love one another is…	ما ضاق مجلس بمتحابين
You do not better requite any disobeyer…	ما عاقبت من عصى الله فيك بمثل أن تطيع الله فيه
Consoling people's hearts is greatest worship	ما عبد الله بشيء أعظم من جبر القلوب
Whoever makes his son leader acted unjustly	ما عدل من ولى ولده
Intention in hadith is scarce due to its nobility	ما عزت النية في الحديث إلا لشرفه
Nothing glorious but is brought low	ما عز شيء إلا هان
Abū Bakr is not better than you for praying	ما فضلكم أبو بكر بفضل صوم ولا صلاة ولكن
Never does a town's call to prayer become…	ما كثر أذان بلدة إلا قل بردها
Not every time can the jar be saved	ما كل مرة تسلم الجرة
No house in this world fills with mirth except	ما امتلأت دار من الدنيا حبرة إلا امتلأت منها عبرة
Not one night passes but a herald calls out…	ما من ليلة إلا ينادي مناد يا أهل القبور
No group gathers but among them is a wali	ما من جماعة اجتمعت إلا وفيهم ولي الله
No Prophet received Prophethood before 40	ما من نبي نبىء إلا بعد الأربعين
Fire does not burn grass as quickly as slander	ما النار في اليبس بأسرع من الغيبة في الحسنات
Neither My heaven nor My earth contains Me	ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب
Die Muslim and care about nothing else	مت مسلما ولا تبال

Galaxies are the gates of heaven	المجرة باب السماء
Love works downfall	المحبة مكبة
Father's love makes a son's filial piety, A	محبة الآباء صلة في الأبناء
Envied will receive sustenance, The	المحسود مرزوق
Ink of scholars is better than blood of shuhadā'	مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء
Man is judged according to his own prosperity	المرء بسعده لا بأبيه ولا بجده
Man follows the religion of his friend so watch	المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل
Illness comes at once, convalescence gradually	المرض ينزل جملة واحدة والبرء ينزل قليلا قليلا
Moaning of the ill is glorification of Allah, The	المريض أنينه تسبيح وصياحه تكبير ونفسه صدقة
Wiping the neck is security against fetters	مسح الرقبة أمان من الغل
Wiping eyes with indexes after kissing them	مسح العينين بباطن أنملتي السبابتين بعد تقبيلهما
Tribulations are keys to providence	المصائب مفاتيح الأرزاق
Prophet's ﷺ wrestling with Abū Jahl	مصارعته ﷺ أبا جهل
Egypt has the sweetest soil of all lands and…	مصر أطيب الأرضين ترابا وعجمها أكرم العجم
Egypt is the arrow-quiver of Allah on earth	مصر كنانة الله في أرضه ما طلبها عدو إلا أهلكه
Mouth-rinsing, water-sniffing thrice obligatory	المضمضة والاستنشاق ثلاثا فريضة للجنب
Sins remove bounties	المعاصي تزيل النعم
Stomach is home of disease, diet the apex, The	المعدة بيت الداء والحميّة رأس الدواء
If teacher does not treat his pupils equitably…	معلم الصبيان إذا لم يعدل بينهم كتب يوم القيامة
Slanderer and audience are partners in sin, A	المغتاب والمستمع شريكان في الإثم
Immersion [of the fly in food]	المَقْل
Residing in Mecca is happiness, leaving misery	المقام بمكة سعادة والخروج منها شقاوة
Cursed is he that raises price without buying	ملعون من زاد ولم يشتر
Whoever has choice between two calamities…	من ابتلي ببليتين فليختر أسهلهما
Whoever reaches 40 and his goodness still fails	من أتت عليه أربعون سنة ولم يغلب خيره شره…
Whoever wants Allah to give him knowledge	من أراد أن يؤتيه الله علما بغير تعلم وهدى
Whoever loves his eyes must not write after ʿasr	من أحب كريمتيه فلا يكتبن بعد العصر
Whoever loves you for something tires of you	من أحبك لشيء ملك عند انقضائه
Whoever humiliates a scholar unjustly…	من أذل عالما بغير حق أذله الله يوم القيامة
Whosoever dedicates to Allah forty days…	من أخلص لله أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة
Whoever eats fish, let him eat dry dates	من أسمك فليتمر
He through whom someone converts to Islam	من أسلم على يديه رجل وجبت له الجنة
He whose two days are identical is cheated	من استوى يوماه فهو مغبون ومن كان يومه شرا...
Whoever assists tyrants Allah sets them on him	من أعان ظالما سلطه الله عليه
Whoever helps, even with a morsel of bread…	من أعان تارك الصلاة بلقمة فكأنما قتل الأنبياء كلهم
Whoever cleanses from major ritual impurity	من اغتسل من الجنابة حلالا أعطاه الله تعالى مائة قصر
Whoever pronounces iqāma without repetition	من أفرد الإقامة فليس منا
Whoever treats a stranger abroad well…	من أكرم غريبا في غربته وجبت له الجنة
Whoever monopolizes food for forty days…	من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برىء من الله
Whoever eats food his brother prepared…	من أكل طعام أخيه ليسره لم يضره
Whoever eats a bean with its shell…	من أكل فولة بقشرها أخرج الله منه من الداء
Whoever eats with someone who is forgiven…	من أكل مع مغفور له غفر له
Whoever is conciliated yet adamantly refuses…	من استرضى فلم يرض فهو شيطان

Whoever dyes eyelids with kohl on 'Āshūrā'	من اكتحل يوم عاشوراء بالإثمد لم ترمد عينه أبدا
Whoever rebukes a heretical innovator…	من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا
Whoever receives a gift while he has company	من أهديت له هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها
Whoever is patently deserving of almsgiving	من بان عذره وجبت الصدقة عليه
Whoever is told Allah mentioned something…	من بلغه عن الله عز وجل شيء فيه فضيلة...
Whoever brings me glad tidings Ṣafar ended	من بشرني بخروج صفر بشرته بالجنة
Whoever experiences blessings in something…	من بورك له في شيء فليلزمه
Whoever marries a woman for her wealth…	من تزوج امرأة لمالها حرمه الله مالها وجمالها
Whoever wears other than his attire and is killed	من تزيا بغير زيه فقتل فدمه هدر
Whoever talks worldly matters in the mosque	من تكلم بكلام الدنيا في المسجد أحبط الله أعماله
Whoever humbles himself before a rich man…	من تواضع لغني لأجل غناه ذهب ثلثا دينه
Whoever sits with scholars is as if with Prophets	من جالس عالما فكأنما جالس نبيا
Whoever strives shall find	من جد وجد
Whoever assembles wealth through illicit means	من جمع مالا من تهاوش أذهبه الله في نهابر
Whoever is ignorant of something is its enemy	من جهل شيئا عاداه
Whoever says something whereupon one sneezes	من حدث حديثا فعطس عنده فهو حق
Whoever digs a hole for his brother…	من حفر لأخيه قليبا أوقعه الله فيه قريبا
Whoever swears by Allah thruthfully…	من حلف بالله صادقا كان كمن سبح الله وقدسه
Whoever enters the market and says tahlīl…	من دخل السوق فقال لا إله إلا الله وحده...
Whoever supplicates for a tyrant's long life…	من دعا لظالم بطول البقاء فقد أحب أن يعصى الله
Whoever raises his hands, his prayer is invalid	من رفع يديه فلا صلاة له
Whoever visits me and my father Ibrāhīm…	من زارني وزار أبي إبراهيم في عام واحد دخل الجنة
Whoever visits ulema is as though he visits me	من زار العلماء فكأنما زارني ومن صافح العلماء...
Whoever sows shall reap	من زرع حصد
Whoever is first to reach something available	من سبق إلى مباح فهو له
Whoever gladdens a brother believer gladdens Allah	من سر أخاه المؤمن فقد سر الله
Whoever names Allah in his ablution…	من سمى في وضوئه لم يزل ملكان يكتبان له
Whoever says, hearing the caller to prayer…	من سمع المنادي بالصلاة فقال مرحبا بالقائلين
Whoever complains about his vital need…	من شكا ضرورته أوجب معونته
Whoever bears with the heat of Mecca…	من صبر على حر مكة ساعة من نهار...
Whoever performs prayer over the deceased…	من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له
Whoever prays behind a Godfearing person…	من صلى خلف تقي فكأنما صلى خلف نبي
Whoever invokes blessings over me without…	من صلى علي ولم يصل على آلي فقد جفاني
Whoever circumambulates this House 7 times	من طاف بهذا البيت أسبوعا وصلى خلف المقام
Whoever circumambulates 7 times in the rain	من طاف أسبوعا في المطر غفر له ما سلف
Whoever circumambulates the House 7 times	من طاف حول البيت سبعا في يوم صائف شديد
Whoever circumambulates 7 times barefoot…	من طاف أسبوعا حافيا حاسرا كان له كعتق رقبة
Whosoever worships Allah with ignorance…	من عبد الله بجهل كان ما يفسده أكثر مما يصلح
Whoever knows himself knows his Lord	من عرف نفسه فقد عرف ربه
Whoever knows himself can finally rest	من عرف نفسه استراح
Whoever falls passionately in love but remains	من عشق فعف فكتم فمات مات شهيدا
Whoever disobeys Allah away from home…	من عصى الله في غربته رده الله خائبا أي في كربته
Whoever teaches a brother verses from the Book	من علم أخاه آية من كتاب الله فقد ملك رقبته

Whoever separates between me and my Family	من فصل بيني وبين آبي بعلي فعليه كذا وكذا
Whoever speaks out of his own opinion in this	من قال في ديننا برأيه فاقتلوه
Whoever offers his brother a jug for ablutions	من قدم لأخيه إبريقا يتوضأ به فكأنما قدم جوادا
Whoever can recite Sūrat al-Baqara and yet…	من قرأ بالبقرة ولم يدع بالشيخ فقد ظلم
Whoever recites the Qur'ān inverted…	من قرأ بالقرآن منكوسا ألقي في النار منكوسا
Whoever recites in dawn prayer alam nashraḥ	من قرأ في الفجر بالانشراح والفيل لم يرمد
Whoever comes to us for help, it is incumbent	من قصدنا وجب حقه علينا
Whoever cuts nails alternately shall never suffer	من قص أظفاره مخالفا لم ير في عينيه رمدا
Whoever makes up a missed obligatory prayer	من قضى صلاة من الفرائض في آخر جمعة رمضان
Whoever dashes the hopes of his beseecher	من قطع رجاء من ارتجاه قطع الله منه رجاءه
Whoever keeps secrets hidden controls his affair	من كتم سره ملك أمره
Whoever prays at night becomes handsome	من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار
Whoever wears yellow shoes his worries lessen	من لبس نعلا صفراء قل همه
Whoever plays chess is cursed	من لعب بالشطرنج فهو ملعون
Whoever does not pray four rakʿas before ẓuhr	من لم يداوم على أربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي
Whoever does not fear Allah, fear him	من لم يخف الله خف منه
Whoever is not corrected by good evil corrects	من لم يصلحه الخير يصلحه الشر
Whoever has nothing to give let him curse Jews	من لم يكن عنده صدقة فليلعن اليهود
Whoever speaks gently must be loved	من لانت كلمته وجبت محبته
Whoever does not benefit from his knowledge	من لم ينفعه عمله ضره جهله
Whoever advises an ignoramus becomes his enemy	من نصح جاهلا عاداه
Whoever is generous to dependants on ʿĀshūrā'	من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه
Whoever proposes to a beautiful woman pays	من يخطب الحسناء يعط مهرها
Part of pilgrimage is to beat the camelherd	من تمام الحج ضرب الجمال
Of excellent companionship is agreement	من حسن المرافقة الموافقة
Sign of the Hour is mutual poking to lead prayer	من علامة الساعة التدافع على الإمامة
One of scholar's temptations is he loves talking	من فتنة العالم أن يكون الكلام أحب إليه…
Some sins cannot be expiated but by standing	من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الوقوف بعرفة
Die before you die	موتوا قبل أن تموتوا
Death expiates sins for every Muslim	الموت كفارة لكل مسلم
Believer speaks truth, believes what he hears, A	المؤمن إذا قال صدق وإذا قيل له صدق
Believer gets angry quickly, relents quickly, A	المؤمن سريع الغضب سريع الرجوع
Believer has small provisions, A	المؤمن يسير المؤونة
Believer is guileless, noble, but the hypocrite, A	المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم
Believer is sweet and the unbeliever sour, A	المؤمن حلوي والكافر خمري
Believer is not spiteful, The	المؤمن ليس بحقود
Believer is vulnerable, a disbeliever is covered	المؤمن ملقى والكافر موقى
Believer is trusted regarding his lineage, The	المؤمن مؤتمن على نسبه
Believer is gullible, The	المؤمن يخدع
Believer felicitates while a hypocrite envies, A	المؤمن يغبط والمنافق يحسد
People resemble times more than their parents	الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم
People follow the religion of their kings	الناس على دين ملوكهم أو ملكهم
People are [helped] through people	الناس بالناس

People are requited according to their deeds	الناس مجزيون بأعمالهم
People are asleep; when they die they awake	الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا
Throwing away lice causes forgetfulness	نبذ القمل يورث النسيان
No Prophet remains under earth a millenium	النبي لا يؤلف تحت الأرض
Women defend one another	النساء ينصر بعضهن بعضا
Forgetfulness is human nature	النسيان طبع الإنسان
Defense of Allah for His servant is better, The	نصرة الله للعبد خير من نصرته لنفسه
To look at a beautiful face is worship	النظر إلى الوجه الجميل عبادة
To look at a learned person's face is dearer	نظرة إلى وجه العالم أحب إلى الله من عبادة...
What a fine in-law the grave is	نعم الصهر القبر
What a good servant Ṣuhayb is! If he feared not	نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
Drop from a scholar's ink is dearer to Allah, A	نقطة من دواة عالم أحب إلى الله من عرق مائة...
Believer's sleep is repose and his hearing is soft	نوم المؤمن سبات أي نوم خفيف وسمعه خبات
Sleep of the scholar is worship, The	نوم العالم عبادة
Believer's intention is better than his deeds, A	نية المؤمن خير من عمله
Masturbator is cursed, The	ناكح اليد ملعون
Executor, confidant, and vicegerent is..., My	وصيي وموضع سري وخليفتي في أهلي وخير...
White rose was created from my sweat..., The	الورد الأبيض خلق من عرقي والأحمر...
Ablution on top of ablution is light upon light	الوضوء على الوضوء نور على نور
None can repel what You have foreordained	ولا راد لما قضيت
Son is his father's secret, The	الولد سر أبيه
Illegitimate child shall never enter Paradise, An	ولد الزنا لا يدخل الجنة
I was born in the time of the just king	ولدت في زمن الملك العادل
Woe to merchants for "Certainly, by Allah!"...	ويل للتاجر من بلى والله وويل للصانع من غد
"Wayh" is the name of a devil	ويه اسم شيطان
Gift goes to whoever is present, The	الهدية لمن حضر
Destruction of my Community is the corrupt	هلاك أمتي عالم فاجر وعابد جاهل
"I do not know" is half of knowledge	لا أدري نصف العلم
Donkey's urine is harmless..., The	لا بأس ببول الحمار وكل ما أكل لحمه
There is no harm in tasting when buying	لا بأس بالذواق عند المشتري
Do not make ablutions from the latrine...	لا تتوضؤوا في الكنيف الذي تبولون فيه...
Do not say "Sayyidinā" before my name...	لا تسيدوني في الصلاة
Do not hate strife at end of times, it wipes out	لا تكرهوا الفتنة في آخر الزمان فإنها تبير المنافقين
Do not visit (the sick) who do not visit you	لا تعد من لا يعودك
Do not magnify me in the mosque	لا تعظموني في المسجد
Snakes beget (or issue from) only snakes	لا تلد الحية إلا الحية
Do not act sick or you will truly fall sick...	لا تمارضوا فتمرضوا ولا تحفروا قبوركم فتموتوا
Do not care who said; care what is said	لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال
Do not give salaam to someone who is eating	لا سلام على آكل
There is no excuse for the one who confessed	لا عذر لمن أقر
Speaking ill of a corrupt person is not slander	لا غيبة لفاسق
There is no noble warrior save ʿAlī, no sword	لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار
There is no dowry payment less than 10 dirhams	لا مهر أقل من عشرة دراهم

لا هم إلا هم الدين ولا وجع إلا وجع العين	*There is no concern like concern for Religion*
لا يأبى الكرامة إلا حمار	*Only a donkey refuses a gift*
لا يحل لمسلم جهل الفرائض والسنن ويحل له...	*It is illicit for Muslims not to know obligations*
لا يدخل الجنة ولد زنية	*Illegitimate child shall never enter Paradise, An*
لا يستحي الشيخ أن يتعلم العلم كما لا يستحي...	*Old man ought no more be ashamed to learn...*
لا يتعلم العلم مستحي ولا متكبر	*Neither the shy nor the proud can learn*
لا يستدير الرغيف ويوضع بين يديك حتى...	*Bread loaf is not fully rounded nor placed..., A*
لا يعذب الله بمسألة اختلف فيها	*Allah never punishes for something over which*
لا آلاء إلا آلاؤك يا ألله إنك سميع عليم محيط به...	*There is no bounty save your bounties O Allah*
يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله...	*O Abū Hurayra! when you make ablutions say*
يا أحمد بطوله	*O Aḥmad! etc.*
يا حميراء	*O Ḥumayrā'!*
يا خيل الله اركبي	*O steeds of Allah, ride!*
يا شيخ إن أردت السلامة فاطلبها في...	*O Shaykh! If you want your safety look for it...*
يا صفراء يا بيضاء غري غيري	*O yellow! O white! Go seduce someone else*
يا علي إذا تزودت فلا تنس البصل	*O ʿAlī when taking provision remember onion*
يا علي اتخذ لك نعلين من حديد وأفنهما في طلب...	*O ʿAlī! Put on a pair of iron shoes and wear...*
يا علي ادع بصحيفة ودواة فأملى رسول الله ﷺ...	*O ʿAlī! Call for paper and ink...*
يا ويح من نال الغنى بعد فاقة	*Woe to whoever obtains wealth after destitution*
يؤجر المرء على رغم أنفه	*Man will be rewarded despite himself, A*
يؤم القوم أحسنهم وجها	*Imam must have the most handsome face, The*
يد عدوك إذا لم تقدر على قطعها قبلها	*If you cannot cut off the hand of your enemy*
يس لما قرئت له	*Yā Sīn fulfills whatever need it is recited for*
يصوم أهل قباء	*People of Qubā' begin the fast, The*
يساق إلى مصر كل قصير العمر	*Every short-lived one is driven to Egypt*
يقي الحر الذي يقي البرد	*Whatever protects from cold protects from heat*
اليقين الإيمان كله	*Certitude is all of faith*
يوم الأربعاء يوم نحس مستمر	*Fourth weekday is a day of misfortune, The*
يوم صومكم يوم نحركم	*Day you begin fasting is the day of sacrifice, The*

Index and Glossary of Arabic Terms

ʿaqīda = creed, doctrine,175
bāṭil = false, 43, 60, 218, 226, 353, 440, 442, 464, 481, 499
dahrī, dahriyya = materialist(s)(m), 54
daʿīf = weak, 14-15, 55, 117, 141-142, 218-219, 222, 226, 292, 319, 324, 353, 372-373, 377, 408, 441, 448-449, 483, 487, 540, 560
dhimmī = covenantee, 106-108, 317, 565-566, 575
dalāla, dilāla = import, 206
fard, afrād = stand-alone, unique reports/ narrators, 15, 17, 87, 169, 247, 249, 253, 297, 378, 397, 417, 436, 491, 546, 550
fāsiq = depraved, 194, 440
fiqh = sacred law; superlative understanding 19, 26, 47, 55, 66, 93, 106, 115, 161, 175-177, 186-187, 194-196, 201, 215-216, 223, 227-228, 268, 270, 283, 288, 304, 311, 355, 383, 386, 397, 420, 503-504, 510, 537, 582
gharīb = singular, 10, 13, 18, 37, 41, 53-54, 75, 78, 99, 108, 116-119, 123, 129, 132, 137, 140-141, 165, 203, 281, 287, 293, 299, 309, 319, 324, 330-331, 338, 348, 353, 357, 359, 391, 448, 486, 518, 559
ghayr ṣaḥīḥ, see lā yaṣiḥḥ
ḥāfiẓ = hadith master, arch-memorizer, 21, 23, 55, 68, 82, 94, 105, 129, 144-147, 158, 161, 168, 171, 174, 180, 188, 201, 216, 219, 227, 229, 237, 241, 249, 251, 254, 267, 273, 278, 296, 345, 366, 378, 385, 403, 433, 469, 477, 484, 490, 498
ḥasan = fair, 7, 13, 18, 54, 117-118, 129, 131-132, 147, 172, 216, 219, 222, 296, 306, 371, 395, 402, 441, 452, 515
idrāj = interpolation, insertion, 14, 110-111, 229, 307, 310, 528
iḥrām = pilgrim's consecrated state, 191
ijāza = transmission licence, 186-189, 257, 437
isnād = chain of transmission
Isrāʾīliyyāt = Israelite reports, Israelites, 25, 38, 56, 58, 64-65, 84, 100, 104, 114-115, 126, 223, 239-240, 265, 309, 315, 318, 349, 355, 375, 402, 406, 444, 457, 459, 494, 539, 552, 556; see also Jews in General Index
istikhāra = prayer for decision-making 468
jayyid = very good
jinās=paronomasia/alliteration/homonymy /wordplay/polyptoton, 11, 204, 370, 454; *jinās tāmm* = antanaclasis, 11, 370
jizya = covenantees' tax, 564-566; see *dhimmī*
kufr = unbelief, 34, 39, 72, 132, 178, 193, 205-206
lā aṣla lahu/ laysa lahu aṣl = baseless: either in the sense of chainless or in the sense of *bāṭil*, xv, 12, 16-19, 25, 27, 41, 58, 61-64, 96, 104, 106, 152, 156, 199-200, 216-223, 269, 275-278, 283, 285, 288, 293, 297-301, 305, 308, 312-313, 316-317, 321-322, 332, 335-337, 341, 348, 353-355, 358, 360-361, 363-364, 366, 370, 377, 383, 392, 397-402, 407-408, 412, 422-425, 429, 436, 440-445, 448-452, 456, 459, 461, 466, 469-473, 478-484, 488, 492, 494, 496, 499, 501-506, 520, 531, 532
lā yaṣiḥḥ/ghayr ṣaḥīḥ=inauthentic/unsound either in the sense of forged or that of merely weak, 216-218, 223, 226, 267, 270, 307, 323, 398, 448, 478, 480-481, 574, 577
lā yathbut/ghayr thābit = lā yaṣiḥḥ/ghayr ṣaḥīḥ (see previous entry)
lā yuʿraf/ mā samiʿnā bi-hādhā = unheard of, unknown, 14-17, 20, 156, 273, 283, 353, 403, 454
mabnā = structure, form, 222-223, 270
madhhab = legal school/position, 34, 180, 194, 199, 233, 313
maʿnā = meaning, 15, 222-225, 228, 256, 270, 345-346, 361-362
manāsik = pilgrimage rituals, 7, 27, 47, 60, 73, 81, 90, 120, 126, 133, 185, 190-192, 197, 200-201, 208-209, 213, 246, 262, 293, 307, 337-338, 344-345, 367, 377, 383, 419, 421, 431-432, 457, 480-482, 492, 506, 510, 523, 530
maqlūb = topsy-turvy, 13-16, 28
maqṭūʿ = "severed, cut off," Successor-report, 264, 346, 510
matn, mutūn = text, verbal content, 6, 15-16, 41, 129, 137, 181, 206, 290, 359
matrūk = discarded, 14, 40, 62-63, 66, 89, 121-127, 136, 238, 277, 293, 309, 332, 336, 347, 377, 416, 448, 464, 470, 478, 492, 500, 511, 547-550, 559, 561, 582, 586
mawqūf = "halted," Companion-report, 104, 106, 147, 269, 310, 320, 325, 342, 373, 383, 469, 470, 501, 510, 560
muʿallal = defective, 14, 102, 205, 287, 449, 463, 486, 487; see also *wāhin*
mudraj = inserted, interpolated; see *idrāj*

muḍṭarib = discrepant, inconsistent, 14, 353, 540
mufassir = exegete, 22, 38, 64, 68, 153, 163, 185, 194, 288, 589, 594
muḥaddith = hadith scholar, 72, 101, 151, 177, 183-186, 219, 225-229, 278, 309, 368, 372, 465, 486, 501, 518, 526
mulḥid, malāḥida = atheist(s), 208, 229, 406, 528, 529, 538, 550-552
munkar = disclaimed, 4, 9-18, 26, 28, 37, 41-43, 48, 53, 62, 67, 87-88, 96, 102, 109, 117-119, 124-133, 137, 141-143, 180, 219, 240, 264, 273, 275, 290, 310-311, 322, 325, 332, 344, 346, 348, 353, 359, 395, 399, 400-401, 403, 408, 411, 419, 440, 447, 451, 477-478, 484-487, 498, 502, 511, 527-530, 533, 535-536, 540, 560, 584
munqaṭiʿ = "cut up," broken-chained, 264
mursal = "dispatched," Companionless hadith chain, 7, 18, 44, 67, 75, 106-107, 125, 136-137, 140, 216, 251, 278, 287, 293, 322, 346, 350, 354, 357, 362, 379, 392-393, 400, 407, 421, 432, 448-449, 472, 478, 482, 498, 507-508, 510, 548, 560, 568-569, 585
musalsal, musalsalāt = pattern-chained report(s), 9, 53, 74, 75, 110, 187, 199, 366, 379, 435, 465
musnid = transmission-chain expert, 75, 76, 144, 167, 171, 172, 185, 186, 187, 188, 189, 214, 227, 228, 270, 355
mutawātir = mass-transmitted, 37, 41, 60, 107, 134, 165, 176, 200, 210, 219, 221, 238, 251, 252, 270, 309, 354-355, 361, 372, 444, 475, 479, 482, 493, 584
qaṭʿī = decisive, definitive, categorical, certain, 193, 206, 221, 493
Rafḍ, Rāfiḍīs, see Shīʿa in General Index
rakāka, rikka = lame style, 6, 562
riwāya = narration, 112, 256
rukūʿ = bowing, 44, 61, 197
ṣaḥīḥ = sound, 7, 9-10, 60, 125, 130, 146, 172, 176, 180, 216, 219, 221-226, 253, 270, 306, 395, 402, 463, 490, 497, 515
ṣaḥīḥ al-maʿnā = sound in meaning, 222-225, 346, 361-362
sajʿ =internal rhyme or meter 11, 204, 442
ṣalāt = prayer, 22, 43, 44, 82, 129, 151, 190, 197, 206, 292, 299, 355, 369, 473, 475, 531, 558-559
samāʿ = direct audition, 194, 257, 438, 455, 462, 585
samāja = inept content, 540, 562
shādhdh = aberrant, anomalous, irregular, 17, 36, 41, 65, 88, 112, 129, 177-179, 315, 398, 577
shahāda = witnessing of faith; martyrdom, 130, 414, 501
shāhid, shawāhid = corroborant(s), corroborative, 16-19, 118, 120, 129, 287, 323, 327, 356, 384, 389, 417, 431, 514, 576, 580-581, 586
shahīd = martyr, 52, 130, 293, 307, 372, 414, 486, 487-488, 507, 585
Tābiʿīn = Successors (bio-layer following that of the Companions), 9, 94-95, 107-111, 121, 147, 149, 196, 210, 217, 265, 274, 285, 288, 292, 318, 321, 368-369, 388, 392, 407, 422, 424, 456, 463, 498, 506, 514, 551, 585
tafsīr = exegesis, passim
talqīn = formal oral dictation/leading the narrator, 28, 247, 466
thābit = firmly established as sound and authentic: see *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*
thiqa = trustworthy, 17, 73, 145, 163
wāhin, wāhiya = flimsy, defective, 14, 37, 50, 75, 147, 181, 273, 281, 290, 302, 332, 346, 354, 395, 451-452, 463-464, 467, 484, 492, 528, 576, 582-583
wilāya = sainthood, 33, 523
wuḍū' = ablutions, 48, 401, 450, 501, 509, 510
ẓannī = probabilistic, 206
zindīq, zanādiqa, zandaqa=freethinker(ing) 45, 54, 58, 147, 152-153, 193, 229, 264, 316, 372, 402, 528-529, 545
ziyāra = grave or shrine-visitation 139, 184, 192, 522, 530, 557, 596

Index of Forgers and Those Accused of Forgery and/or Lying

Abbā b. Jaᶜfar al-Baṣrī, 20
ᶜAbbās b. al-Ḍaḥḥāk al-Balkhī, 534
ᶜAbd Allāh b. al-Miswar al-Hāshimī al-Madā'inī, 23
ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Rabīᶜa al-Miṣṣīṣī's son, 28
ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd al-Maqburī, 122
ᶜAbd Allāh b. Ṣāliḥ al-Miṣrī's neighbor, 28
ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abān al-Qurashī al-Umawī 586
ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abī Rajā', 549
ᶜAbd al-Ghaffār b. al-Qāsim b. Qays al-Najjārī, 43
ᶜAbd al-Munᶜim b. Idrīs b. Sinān, 24
ᶜAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb al-Fāryābī, 20, 136
ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAmr b. Jabala, 49
ᶜAbd al-Ṣamad b. ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās, 348
ᶜAbd al-Wahhāb b. al-Ḍaḥḥāk, 120
ᶜAbd al-Wahhāb b. Mūsā, 28
Abū al-Bakhtarī Wahb b. Wahb, 287
Abū al-Futūḥ al-Isfarāyīnī, 29
Abū Hudba Ibrāhīm b. Hudba al-Baṣrī, 102, 286, 526
Abū Mikyas: Dīnār al-Ḥabashī, 20, 92, 482, 497, 526
Abū Muḥammad al-Ḥārithī al-Bukhārī, 582
Abū al-Ṣalt ᶜAbd al-Salām b. Ṣāliḥ al-Harawī, 120, 136, 238
Abyan b. Sufyān al-Maqdisī, 293
Aḥmad b. ᶜAbd Allāh al-Juwaybārī or al-Jūbārī, 24, 533, 536
Aḥmad b. Abī Shayba al-Rahāwī, 142
Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abān al-Muḍarī, 137
Aḥmad b. ᶜĪsā al-Khashshāb al-Tinnīsī, 24, 88
Aḥmad b. Maḥmūyah al-Madā'inī, 94
Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ṣalt, 24, 432
al-Ahwāzī, Abū ᶜAlī, 24
ᶜAlī b. al-Ḥasan b. Ḥamdān al-Ṭarasūsī, 79
ᶜAlī b. Muḥammad al-Mawṣilī, 469
ᶜAlī b. ᶜUrwa, 124, 127, 567
ᶜAmr b. al-Azhar al-Baṣrī qāḍī of Jurjān, 20
ᶜAmr b. Jumayᶜ al-Kūfī, 63, 278
ᶜAllān b. Zayd, 77
ᶜAnbasa b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Qurashī, 122, 127-128
Aṣram b. Ḥawshab qāḍī of Hamdhān, 20, 92
al-Awdī: *see* Dāwūd b. Yazīd
Ayyūb b. ᶜAbd al-Salām, 54
al-Bajalī: Naṣr b. Ḥammād, 88
al-Bajalī: Yaḥyā b. al-ᶜAlā', 88, 91, 125
Bazīᶜ b. Ḥassān Abū al-Khalīl, 20, 92
al-Birtandī: Ratan al-Hindī, 26, 313, 489
al-Bustī: Abū Sulaymān b. Maᶜshar, 23
al-Fāryābī: ᶜAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb, 20
Dāwūd b. ᶜAffān, 568
Dāwūd b. al-Muḥabbar, 21, 328, 529, 549
Dāwūd b. Yazīd al-Awdī, 28, 549
Dīnār al-Ḥabashī Abū Mikyas, 20, 92, 482, 497
al-Firyānānī, 21
Fuḍāla b. Ḥusayn al-Ḍabbī, 570
Ghiyāth b. Ibrāhīm, 28
Ghulām al-Khalīl: Aḥmad b. Muḥammad b. Ghālib al-Bāhilī, 21, 154-154
Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, 28, 535
al-Ḥakam b. ᶜAbd Allāh b. Saᶜd al-Aylī, 21, 453
al-Hakkārī: Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Aḥmad b. Yūsuf, 160
al-Hamdānī: al-Sarī b. ᶜĀṣim, 26
Ḥammād b. ᶜAmr al-Naṣībī, 525
Hāni' b. al-Mutawakkil al-Iskandarānī, 28
al-Ḥārith b. ᶜAbd Allāh al-Ṣanᶜānī, 369
al-Ḥārith b. ᶜUmayr al-Baṣrī Abū ᶜUmayr, 21
al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Zakariyyā b. Ṣāliḥ al-ᶜAdwī (al-Dhi'b), 22, 477, 479
Ḥibrūn b. Wāqid, 535
Hishām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī, 520
Ḥumayd b. al-Rabīᶜ, 586
al-Ḥusayn b. Dāwūd al-Balkhī, 534
al-Ḥusayn b. Ibrāhīm, 537
Ibn Abī al-ᶜAwjā', 22, 28
Ibn al-ᶜAlā', Muḥammad b. Ibrāhīm, 101, 508
Ibn al-ᶜAlā', Yaḥyā b. al-ᶜAlā' Yaᶜlā al-Bajalī, 88, 91, 125
Ibn Baṭṭa al-Ḥanbalī, 48, 55
Ibn al-Baylam(b)ānī, 302, 535
Ibn Jahḍam: ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh b. Jahḍam Abū al-Ḥasan, 22, 558-559
Ibn al-Miswar: ᶜAbd Allāh b. al-Miswar al-Hāshimī al-Madā'inī, 23
Ibn Nasṭūr al-Rūmī, 526
Ibn Rufāᶜa: Zayd b. ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd, 23, 157
Ibn al-Ṣalt, Aḥmad b. Muḥammad: 24, 432

Ibn Wadᶜān: Abū Naṣr Muḥammad b. ᶜAlī, 23, 525-526
Ibn Zakariyyā al-ᶜAdawī, 478
Ibrāhīm b. Hudba, see Abū Hudba
Ibrāhīm b. Ṣurma, 103
ᶜĪsā b. Ibrāhīm al-Hāshimī, 302
ᶜĪsā b. Sawāda al-Nakhaᶜī, 572
Isḥāq b. Najīḥ al-Malaṭī, 503
ᶜIṣma b. Muḥammad b. Faḍāla, 547
Ismāᶜīl b. Abī Ziyād al-Zakūnī qadi of Mosul, 371
Ismāᶜīl b. Yaḥyā b. ᶜUbayd Allāh al-Taymī, 119, 136
Jaᶜfar b. al-Zubayr, 24
al-Jārūd b. Yazīd al-Naysābūrī, 580
al-Juwaybārī, see Aḥmad b. ᶜAbd Allāh
al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad b. al-Sā'ib, 520
al-Khashshāb: Aḥmad b. ᶜĪsā, 24, 88
al-Kudaymī: *see* Muḥammad b. Yūnus al-Kudaymī
Makkī b. Bundār al-Zanjānī, 25, 433
al-Malaṭī, *see* Isḥāq b. Najīḥ; al-Qāsim al-Malaṭī
Maysara b. ᶜAbd Rabbih al-Fārisī, 25, 527, 549
Muᶜallā b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Wāsiṭī, 25, 265
al-Muᶜallā b. Hilāl, 25, 121, 258, 383
Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Ghazwān, 77
Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Qushayrī, 123
Muḥammad b. Aḥmad b. Hārūn al-Rīwandayy, 26, 386
Muḥammad b. ᶜAlī b. Wadᶜān 23, 525-526
Muḥammad b. al-Faḍl b. ᶜAṭiyya, 121, 287, 332
Muḥammad b. al-Furāt al-Kūfī, 124
Muḥammad b. al-Ḥajjāj al-Lakhmī 90, 342
Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-ᶜAlā', 508
Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥṣin b. ᶜUkāsha 61, 120
Muḥammad b. Jaᶜfar al-Khuzāᶜī, 25, 152
Muḥammad b. Marwān al-Suddī, 40, 138
Muḥammad b. Misᶜar, 22
Muḥammad b. Muḥṣin al-ᶜUkashī, *see* Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥṣin
Muḥammad b. Saᶜīd al-Maṣlūb, 25, 120
Muḥammad b. Shujāᶜ al-Thaljī, 24, 57
Muḥammad b. Tamīm al-Fārābī, 24
Muḥammad b. ᶜUkāsha b. Muḥṣin al-Kirmānī
Muḥammad b. al-Walīd b. Abān al-Qalānisī 88
Muḥammad b. Yūnus al-Kudaymī, 25, 62, 94, 96, 262, 300, 436, 560
Muḥammad b. Zakariyyā al-Ghallābī, 42
Muḥammad b. Ziyād al-Yashkurī, 49, 464
Muqātil b. Sulaymān, 63, 100, 118, 520
Mūsā al-Ṭawīl, 25
al-Nahrajūrī or al-Mihrajānī: Abū Aḥmad, 23
al-Naqqāsh: Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad, 22, 523, 560
Naṣr b. Ḥammād al-Bajalī, 88
Nubayṭ b. Shurayṭ al-Ashjaᶜī, 25, 96, 244, 296
Nūḥ b. Abī Maryam, Abū ᶜIṣma, 26, 66, 109,
al-Qalānisī: Muḥammad b. al-Walīd b. Abān, 88
al-Qāsim al-Malaṭī, 67
al-Qaṭāyiᶜī: Muḥammad b. al-Ḥasan, 371
Qays b. al-Rabīᶜ al-Kūfī's son, 28
Qays b. Tamīm, 477
al-Rahāwī: Aḥmad b. Abī Shayba, 142
Ratan b. Kirbāl al-Hindī al-Birtandī, 26, 313, 489
Rawḥ b. Ghuṭayf, 26, 422
al-Rīwandayy: Muḥammad b. Aḥmad b. Hārūn, 26, 386
Saᶜd b. Ṭarīf, 26, 116, 511
Saᶜīd b. Khālid b. Abī al-Ṭawīl, 126
Salīm b. ᶜĪsā b. Najīḥ, 26
Salmā b. ᶜAbd Allāh b. Abī Maryam al-Ḥimṣī, 96
Samᶜān b. al-Mahdī, 27, 387, 489, 526
Ṣaqr b. ᶜAbd al-Raḥmān, 50
al-Sarī b. ᶜĀṣim b. Sahl al-Hamdānī, 26
al-Suddī: Muḥammad b. Marwān, 40, 138
Sufyān b. Wakīᶜ b. al-Jarrāḥ's copyist, 28
Suhayl b. Dhakwān, 26
Sulaymān b. ᶜAmr al-Nakhaᶜī, 27, 287
Sulaymān b. ᶜĪsā b. Najīḥ al-Sijzī, 549, 569
Suwayd b. Ibrāhīm, 580
al-Ṭabarsī, Mirzā Ḥusayn Muḥammad Taqī al-Nūrī, 37
al-Ṭarasūsī: Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. al-Ḥasan b. Ḥamdān, 79
Thābit b. Ḥammād, 27
ᶜUbayd b. al-Qāsim, 87
al-ᶜUkashī, Muḥammad b. Muḥṣin, *see* Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥṣin
ᶜUmar b. Rāshid, 535-536
ᶜUmar b. Ṣubḥ, 49, 125, 537
ᶜUmar b. Wāṣil, 303
Wahb b. Wahb, *see* Abū al-Bakhtarī
Yaghnam b. Sālim, 526
Yaḥyā b. al-ᶜAlā' Yaᶜlā al-Bajalī al-Rāzī, 88, 91, 125
Yaḥyā b. ᶜAnbasa, 27, 312
Yaḥyā al-Simsār, 109
Yaᶜqūb b. al-Walīd al-Azdī, 122, 464

al-Yashkurī, *see* Muḥammad b. Ziyād
Yazīd b. Abān al-Raqāshī, 126, 210, 560
Zakariyyā b. Duwayd al-Kindī, 535
al-Zakūnī, *see* Ismāᶜīl b. Abī Ziyād
al-Zanjānī: Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Hārūn 23
al-Zanjānī: Makkī b. Bundār, 25, 433
Zayd b. ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd b. Rufāᶜa, 23, 157
Ziyād b. al-Mundhir, 37

General Index

Persons, works, places, nations and tribes, schools and sects

al-Abāṭīl wal-Manākīr wal-Ṣiḥāḥ wal-Mashāhīr, 150, 168, 169, 215
Abbā b. Jaʿfar al-Baṣrī, 20
Abbādān, 436
ʿAbbās, 46, 63, 98, 108, 113, 120, 129, 156, 215, 228, 251, 281, 294, 309, 315, 324, 325, 348, 349, 357, 359, 371, 450, 468, 487, 495, 518, 520, 523, 554, 561, 563, 572, 579
ʿAbbās b. al-Ḍaḥḥāk al-Balkhī, 534
Abbasid, 47, 99, 100, 523, 564, 572
ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. ʿĀmir, 527
ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, 55, 56, 79, 150, 306, 312, 364, 456, 472
ʿAbd Allāh b. ʿAlī, 572
ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ, 7, 31, 62, 103-104, 107-108, 242, 265, 346, 349, 368-369, 371, 396-397, 437, 483, 514, 558
ʿAbd Allāh b. ʿAwf al- Kharrāz, 584
ʿAbd Allāh b. al-Ḥārith al-Anṣārī, 412
ʿAbd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan, 47
ʿAbd Allāh b. Ḥubshī, 577
ʿAbd Allāh b. Ismāʿīl al-Madanī, 146
ʿAbd Allāh b. Muslim al-Fihrī, 146
ʿAbd Allāh b. Saʿīd al-Maqburī, 122
ʿAbd Allāh b. Salām, 7, 349, 527
ʿAbd Allāh b. Ṣāliḥ al-Miṣrī, 28
ʿAbd Allāh b. Shaqīq, 144
ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, 59-61, 90, 92, 105, 106, 109, 112, 125, 257, 260, 267-268, 283, 289, 301, 309-310, 342, 347, 371-372, 397, 402, 413, 416, 425, 438, 482, 492, 510, 517, 521, 534-535, 542, 560, 564, 578, 582-583
ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. al-Rammāḥ, 534
ʿAbd Allāh b. Unays, 383, 515
ʿAbd Allāh b. Yūsuf, 157, 158, 554
ʿAbd Allāh b. Ziyād b. Samʿān, 525
ʿAbd Allāh b. al-Zubayr b. al-ʿAwwām, 46, 61, 238, 248, 249
ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Ḥārith al-Tamīmī, 63
ʿAbd al-Ghaffār b. al-Qāsim al-Anṣārī, 136
ʿAbd al-Ghaffār b. al-Qāsim b. Qays al-Najjārī, 43
ʿAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī, 53, 54, 168
ʿAbd al-Malik b. Muḥammad al-Ṣanʿānī, 133
ʿAbd al-Malik b. Saʿīd b. Abjar, 443
ʿAbd al-Muṭṭalib, 46, 128, 281, 349, 523
ʿAbd al-Mu'min b. Aḥmad, 552
ʿAbd al-Munʿim, ʿAmr, 173
ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-ʿAzīz, 177
ʿAbd al-Raḥīm b. Ḥabīb al-Fāryābī, 20
ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, 251, 581
ʿAbd al-Raḥmān b. al-Aswad, 124
ʿAbd al-Raḥmān b. Khirāsh, 54
ʿAbd al-Raḥmān b. Mahdī, 25, 31, 58, 521
ʿAbd al-Raḥmān b. Mandah, 559
ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Aswad, 100
ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, 146, 147
ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, 43, 63, 90, 106-108, 121, 123, 137, 152, 194, 251, 260, 275, 283, 287, 305, 313, 345, 374, 391, 425, 432, 435, 502, 507, 511, 524, 551-552
ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ al-Harawī, 327
ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, 163
ʿAbd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī, 560
ʿAbd al-Wahhāb b. al-Ḍaḥḥāk, 120
ʿAbd al-Wahhāb b. Mūsā, 29
ʿAbd b. Ḥumayd, 72, 119, 137, 218, 309, 350, 409, 437, 486, 500, 542, 547, 551, 578
ʿAbd Qays, 96, 321
ʿAbqariyya series, 101
Abraha, 349
Abū al-ʿAlā'. *See* Khālid b. Ṭahmān
Abū ʿAlī al-Daqqāq, 110
Abū Ayyūb, 350, 507
Abū Bakr al-Barqī, 542
Abū Bakr al-Shāfiʿī, 102, 547
Abū Bakr al-Ṣiddīq, 11, 15, 19-22, 26, 33-34, 38, 40-41, 44-50, 54, 56, 58-59, 65, 69, 74, 78, 95-96, 100, 109, 119, 134, 136, 141, 161, 168, 187, 192, 240, 242, 251, 255, 257, 264, 266, 267, 274, 294-295, 301, 329, 333, 362-363, 368, 373, 385, 388, 397, 436, 441, 443, 450, 455-456, 488, 505, 509, 523-524, 546, 554, 560, 570-571, 582
Abū Bakr b. ʿAyyāsh, 95, 571
Abū Bakra, 303, 321, 456
Abū Barza al-Aslamī, 43
Abū Baṣrat al-Ghifārī, 310
Abū al-Dardā', 104, 119, 138, 210, 256, 297, 306, 319, 323-324, 327, 346, 349, 351, 371, 374, 377, 384-386, 389, 432, 449-450, 459, 515, 527
Abū Dāwūd, 18-21, 54, 69, 78, 83, 106-107, 114, 116, 118, 124-125, 140, 168, 170, 216, 226, 238, 255, 258, 265, 278,

286-289, 292, 296, 319, 346, 357, 368, 384-385, 390, 393, 395-396, 402, 412, 414, 417, 419, 421-422, 425, 429, 437-438, 472, 477, 479, 482, 490, 497, 510, 515, 517, 536, 542, 561, 564, 567, 573-574, 577, 579, 582, 585
Abū Dharr, 55, 67, 87, 249, 284, 292, 317, 389, 423, 424, 507, 511, 515, 557
Abū Dujāna, 10
Abū al-Dunyā, 526
Abū al-Faḍl al-Rāzī, 67
Abū al-Faḍl Ibn Nāṣir, 491
Abū al-Fatḥ al-Bustī, 344, 508
Abū Ghalīẓ Ibn Umayya b. Khalaf, 531
Abū Ghudda, ʿAbd al-Fattāḥ, 3, 12, 13, 15-16, 53, 64, 74, 92, 126-129, 140, 161, 167, 169, 181, 187, 202, 209, 216, 221, 226, 229-230, 242, 246, 256, 268, 270, 273, 287, 304, 307, 309, 315, 323, 349-350, 361, 371, 378, 416, 421, 430, 445, 503, 513-514, 519, 521, 530, 534, 553, 557, 574, 578-581
Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, 106
Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Badr al-Mawṣilī, 169-170, 464
Abū Ḥanīfa, 9, 20, 24-27, 46, 60, 108, 137, 151-152, 159, 163, 184, 200-205, 209, 256, 268, 274, 313, 343, 362, 368, 373, 398, 431, 499, 510, 517, 572-573, 582
Abū al-Ḥasan al-Naysābūrī, 145
Abū Ḥātim al-Rāzī, 21, 61, 90, 118-119, 122-123, 130-131, 133, 140, 278, 281, 353, 381, 502, 507, 514, 535, 549, 576, 582
Abū Ḥayyān, 30, 56, 66, 96, 114, 284, 465
Abū Ḥāzim, 285, 343, 429
Abū Hishām al-Qannād, 341
Abū Hudba, 102, 286, 526
Abū Hurayra, passim. See also *Akthara Abū Hurayra*; *al-Radd ʿalā al-Ṭāʿin fī Abī Hurayra*; *Ruwāt Mālik ʿan Abī Hurayra*; *Waṣiyyat al-Nabī ﷺ ilā Abī Hurayra*
Abū Isḥāq al-Fazārī, 264
Abū ʿIṣma, *See* Nūḥ b. Abī Maryam
Abū Jaʿfar, 17, 32, 35, 38, 39, 47, 55, 65, 139, 161, 281, 421
Abū Jahl, 32, 206, 413, 424
Abū Kabīr al-Hudhalī, 143
Abū Kabsha, 441, 566
Abū Khalīl, Shawkī, 58
Abū al-Layth al-Samarqandī, 90, 96, 110, 149, 159, 201, 346, 383, 449, 501
Abū al-Malīḥ, 267
Abū Maḥdhūra, 461
Abū Mikyas Dīnār al-Ḥabashī, 20, 92, 482
Abū Muʿallaq al-Anṣārī, 74
Abū Mūsā al-Ashʿarī, 317, 573
Abū Mūsā al-Madīnī, 201, 450, 498
Abū Naṣr al-Marwazī, 124, 310
Abū Nuʿaym, 21, 24, 40, 48-49, 53, 57, 71, 73, 77, 85-89, 94, 106, 109, 117-119, 125, 136-137, 143, 148, 169, 206, 237, 244, 247, 251, 267-268, 284, 286, 293, 295-296, 300, 302, 307, 309, 311, 319, 321, 324, 330-331, 335-336, 342-343, 349, 353-355, 361, 367, 369-372, 378-381, 384, 386-389, 392, 397-398, 406, 415, 419-423, 433, 436, 439, 441, 443, 448-449, 455, 469-471, 476-477, 482-485, 494, 499, 504-507, 539, 545-548, 562, 564, 566, 568-569
Abū Qilāba, 105, 125, 267, 424, 425, 432
Abū al-Rabīʿ al- Zahrānī, 534
Abū Rāfiʿ, 247, 275, 318, 319, 357, 548
Abū Rayya, Maḥmūd, 58
Abū Saʿīd al-Kharrāz, 337, 406
Abū Saʿīd al-Khudrī, 121, 239, 255, 279, 283, 287, 302, 370, 445, 450, 490, 560
Abū Saʿīd al-Mutawallī, 397
Abū Saʿīd al-Wāʿiẓ, 157
Abū Salama, 92, 395, 442, 478, 535
Abū Salama al-ʿĀmilī, 133
Abū Salama al-Ḥimṣī, 478
Abū Salama Qāḍī Ḥimṣ, 478
Abū Ṣāliḥ, 534
Abū Salmān, Daḥḥān, 176
Abū al-Ṣalt, 120, 136, 238
Abū Shahba, Muḥammad, 25, 38, 58, 64, 552
Abū Shayba Ibrāhīm b. ʿUthmān al-Wāsiṭī, 365
Abū al-Shaykh, 53, 66, 87, 90, 94, 131, 135-138, 145, 171, 237, 277, 289, 300, 325, 328, 336, 345-346, 349, 372, 381, 387, 389, 397, 417, 449, 467, 477, 482, 492, 507, 542, 552, 559
Abū Ṣuʿaylīk, Muḥammad ʿAbd Allāh, 175
Abū Sufyān, 46, 83, 111, 113, 114
Abū Sufyān b. al-Ḥārith, 46
Abū Sulaymān al-Dārānī, 210, 373, 374, 485, 496
Abū al-Suʿūd, 82, 571
Abū Ṭāhir al-Maqdisī, 461
Abū Ṭalḥa, 405
Abū Ṭālib, 73, 153, 160, 189, 195, 207, 495, 537, 559
Abū Ṭālib al-Makkī, 210
Abū al-Ṭufayl, 165, 281, 329
Abū al-Zinād, 147, 502
Abū al-Zubayr, 262, 491, 552, 586
Abū Umāma al-Bāhilī, 67, 110, 124, 181, 253, 289, 290, 296, 310, 339, 357, 361, 364, 377, 406, 576

Abū Yaʿlā, 10, 13, 15, 40, 43, 55-56, 90, 123, 133, 139, 162, 240-242, 255, 287, 297, 302, 322, 332, 341, 350, 357, 381, 415, 417, 423, 448, 502, 511, 546-547, 566, 573, 576
Abū Yazīd al-Bisṭāmī, 308, 476, 499, 500
Abū Yūsuf, 63, 106, 108, 118, 160, 449, 519, 581
Abū Zayd al-Anṣārī, 542
Abū Zuhayr al-Thaqafī, 295
Abū Zumayl, 113
Abū Zurʿa, 92, 116, 125, 131, 142, 273, 353, 359, 372, 393, 486, 502, 582
Abyssinia(ns), 113, 140, 466, 563-564
ʿĀd, 444, 551
Adā' Mā Wajab, 9, 20, 22
Adab al-Mufrad, 73, 346, 390, 405, 421, 567, 580
al-Adab fī Rajab, 190, 531, 559, 561
Ādāb al-Ṣuḥba, 106
Adab al-Zafāf, 111, 115
Ādam ﷺ, 34, 38, 42, 68, 71-72, 87, 96, 103-104, 112, 114-115, 127, 139, 144-149, 223, 306, 315, 322, 331, 361-363, 388, 411, 451, 467, 479, 523, 550
Āghā, Munīr ʿAbduh, 158
Adhkār, 10, 67, 109, 124, 185, 197, 202, 311, 486, 548
Aḍwā' ʿalā al-Sunnat al-Nabawiyya, 58
Aḍwā' ʿalā al-Tārīkh al-Islāmī, 162
Afāfʿan Waḍʿ al-Yad fīl-Ṭawāf, 190
Afghanistan, 82, 183
Aghānī, 100, 101
al-Aḥādīth al-Mawḍūʿat al-Latī Yarwīhā al-ʿĀmma wal-Quṣṣās, 170
Aḥkām Ahl al-Milal, 108
Aḥkām al-Qur'ān, 66, 163
Ahl al-Bayt, 22, 32-40, 50, 89, 110, 153, 157, 162, 205, 220, 373, 466, 489, 541, 572
Ahl al-Fatra, 207
Ahl al-Kahf, 101
Ahl al-Ṣuffa, 74, 69, 461
Ahl al-Sunna, 32-39, 55, 61, 69, 119, 128, 136, 153-154, 158, 163, 174, 203, 207, 237, 252-253, 427, 438, 489, 492, 495, 503, 570-573
Aḥmad b. Ḥanbal, 26, 43, 54-55, 66, 79, 83, 87, 108, 118, 121-122, 127, 134, 145, 150, 152, 154, 169, 201, 259-261, 267, 284-285, 305, 313, 331, 363, 378, 397, 413, 419, 423, 440, 444, 451, 456, 459, 463, 472, 483, 490, 495, 507, 520, 527, 536, 545, 558, 573-575, 577, 583
Aḥmad b. Ḥamdān, 398
Aḥmad b. Abī al-ʿAynayn, 177
Aḥmad b. Abī Shayba al-Rahāwī, 142
Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abān al-Muḍarī 137
Aḥmad b. Isḥāq b. Ṣāliḥ, 144
Aḥmad b. Saʿīd al-Madanī al-Fihrī, 146
Aḥmad b. Ṣāliḥ, 135
Aḥmad Bābā al-Sūdānī, 82
Aḥmad, Muḥammad b. Riyāḍ, 173
al-Ahwāzī, 24, 360
Ā'isha, 19-21, 26-27, 31, 45, 49, 51, 66, 77, 86, 87, 89, 94, 95, 101, 103-104, 114, 121, 124, 130, 140-143, 181, 205, 217-218, 222, 250, 258, 283, 289-298, 302-303, 332-333, 338, 346, 363, 369, 372-373, 377-378, 385, 387-391, 408, 413, 421, 423-424, 430-431, 436, 441, 443, 447, 450, 463, 482, 485-490, 494, 500, 532, 541-542, 544, 546, 554-555, 559-563, 566, 567-568, 576, 579, 584
al-Ajhūrī, 82
al-ʿAjlūnī, 7, 17, 58, 110, 123, 136, 149, 167, 173, 237, 278, 294, 309, 319, 366, 371, 400, 420, 422, 424, 435, 448-449, 452, 459, 487, 514
al-Ājurrī, 67, 144, 147, 149, 324, 397, 444, 498
Ajwiba, 100, 117, 140, 219, 287, 295, 353, 515-518
al-Ajwiba ʿalā al-As'ila al-Ṭarābulsiyya 140
al-Ajwibat al-Ghazzāliyya fīl-Masā'il al-Ukhrāwiyya, 154
al-Ajwibat al-Marḍiyya fīmā Su'ila ʿanhu min al-Aḥādīth al-Nabawiyya, 23, 166, 223, 323
al-Ajwibat al-Muḥarrara fīl-Bayḍat al-Khabītha al-Munakkara, 190
al-Ajwiba ʿalā al-Qazwīnī, 117, 287, 353, 515, 518, 567
Akhbār Aṣfahān, 48, 136, 237
Akhbār al-Dīk, 477
Akhlāq al-Nabī ﷺ *wa-Ādābuh*, 90, 94
Akitī, Muḥammad ʿAfīfī, 226-229
Akthara Abū Hurayra, 58
Alā' Abū Muḥammad al-Thaqafī, 121
Alā' b. Zaydal, 70
al-Alā'ī, 130-133, 353, 387, 465, 518, 567
al-Aʿlām, 13, 23, 35, 50, 153, 158, 166, 281, 397, 400, 523
ʿAlāmāt al-Bayyināt fī Bayān baʿḍ al-Āyāt, 190
ʿAlawī b. ʿAbbās al-Mālikī, 162
ʿAlawī, Alī b. Muḥammad b. Yaḥyā, 177
ʿAlawī-Ḥaddādī, 465
ʿAlawiyyāt, 527
al-Albānī, Muḥammad Nāsir 37, 53, 68, 76, 104, 106, 108, 111, 115-119, 122, 126, 129, 131, 133-134, 138, 147, 150, 160, 165, 173-180, 215, 226, 256, 309, 325, 338, 387, 491, 540

al-Albānī: Taṭarrufātuh, 175
Aleppo, 119, 187, 189, 372
Alexandria, 96, 572
ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās, 469
ʿAlī b. Abī Ṭālib ﷺ, 9-10, 21, 25, 33-43, 47, 73, 102, 106, 110, 120, 122, 153, 195, 223, 231, 238, 251-255, 263, 265, 275, 285, 287, 290, 294, 296, 298, 304, 311, 321, 325, 336, 341, 343, 356, 367, 374, 384, 388-389, 392, 406, 411, 414, 417, 421, 422, 433, 444-446, 450, 464-465, 473, 475, 477, 503, 507, 523, 525-527, 532, 543, 547, 566, 572, 577, 583
ʿAlī b. Ḥamshādh al-ʿAdl, 145
ʿAlī b. al-Ḥasan b. Ḥamdān al-Ṭarasūsī, 79
ʿAlī b. al-Ḥusayn, 341
ʿAlī b. Muḥammad b. Saʿīd al-Baṣrī, 559
ʿAlī b. Mus-hir, 487
ʿAlī b. Tammām, 456
ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā, 33, 524, 527
ʿAlī b. ʿUbayd Allāh b. Aḥmad, 72
ʿAlī b. ʿUrwa, 124, 127, 568
ʿAlī wa-Banūh, 101
ʿAllān b. Zayd, 77
al-Alqāb, 41, 296, 319, 371, 566, 580
al-Ālūsī, 35, 72, 96, 98, 206, 307, 382, 431, 438, 552
Amālī, 18, 141, 171, 181, 306, 309, 356, 397, 463, 490, 491, 560
ʿAmal al-Yawm wal-Layla, 10, 66, 181, 358, 477, 542
al-Aʿmash, 105, 261, 267, 344, 393, 419, 456, 534
al-Amīr al-Kabīr, 134, 172, 188, 305, 354-355, 366, 461, 498
al-Amīr al-Ṣaghīr, 188
al-ʿĀmirī, 167, 172, 363, 366, 432, 435, 445
ʿAmmār al-Duhnī, 544
ʿAmmār b. Isḥāq, 461, 462
ʿAmmār b. Yāsir, 122
ʿAmr b. al-ʿĀṣ, 43, 101, 102, 109, 240, 316, 337, 572, 573
ʿAmr b. Aws al-Anṣārī, 145
ʿAmr b. al-Azhar al-Baṣrī, 20
ʿAmr b. Dīnār, 244, 266, 486
ʿAmr b. Khālid al-Wāsiṭī, 163
ʿAmr b. Maymūn, 547
ʿAmr b. Muḥammad b. Manṣūr al-ʿAdl 146
ʿAmr b. Mūsā al-Wajīhī, 91
ʿAmr b. Qurra, 125
ʿAmr b. Shuʿayb, 265, 379, 569
al-Amthāl, 137, 290, 297, 303, 342, 350, 354, 414-417, 432, 449, 478, 482
Anas b. Mālik, 4, 13, 18, 20, 25, 27, 50, 63, 65-68, 70, 74, 87, 89-92, 108-109, 121, 126-127, 133-137, 143, 148, 156, 193, 222, 238, 240, 253, 256, 260, 276, 278, 283, 286, 290-295, 302-303, 306-310, 321-324, 335-337, 344, 350, 357, 362, 364, 371-372, 383, 387, 391, 397, 400, 410, 414, 416, 425, 432, 437-440, 444, 448-451, 461, 463, 468, 477, 482, 486, 492, 498, 502, 504, 507-510, 526, 533, 535, 536, 542, 546, 549, 551, 554, 559, 560, 567-568, 575-576, 580, 584
Anatolia, 195
al-ʿAnbarī, Khālid, 157
ʿAnbasa b. ʿAbd al-Raḥmān, 122, 128
al-Anbāsī, 465
Anṣār, 7, 46, 96, 243, 358
al-Anṣārī, Ismāʿīl b. Muḥammad, 174
al-Anṭākī, 328
antanaclasis, see *jinās tāmm* in Glossary index
anthropomorphist, 24, 52-57, 153, 157-158, 360, 557
anti-madhhabism, 180
Antioch, 96, 572
Anūsharwān, 360
Anwār al-Ḥujaj fī Asrār al-Ḥijaj, 190, 431
al-Anwār al-Kāshifa li-Mā fī Kitāb Aḍwāʾ ʿalā al-Sunna min al-Zilal wal-Taḍlīl wal-Mujāzafa, 9, 59, 115, 557
Anwār al-Maṣābīḥ ʿalā Ẓulumāt al-Albānī fī Ṣalāt al-Tarāwīḥ, 174
Anwār al-Qurʾān wa-Asrār al-Furqān, 191
al-Anwār fī Shamāʾil al-Nabī al-Mukhtār, 90, 94
ʿAqd al-Nikāḥ ʿalā Lisān al-Wakīl, 191
ʿAqīda of Imam Aḥmad, 152
ʿAqīdat al-Shāfiʿī, 160
ʿAqīl b. Abī Ṭālib, 46, 523
ʿAqīlat Atrāb al-Qaṣāʾid fī Asnā al-Maqāṣid, 197
ʿAqqād, Muṣṭafā, 101
al-ʿAqūrī, 188
al-ʿArabī al-Tubbānī, 162
Arabs, 9, 71, 84, 96, 100, 119, 183, 198, 207, 223, 231, 243, 282-283, 297, 316, 320, 350, 354, 381, 383, 388, 391, 397, 432, 439, 442, 474, 554, 565, 577
ʿArafa, 122, 131, 197, 303, 397, 439, 481, 494, 549, 583
Arbaḥ al-Biḍāʿa, 158
al-Arbaʿīn al-Ṭibbiyya, 86; *see also* Forty Hadiths
al-Arbaʿūn al-Waḍʿāniyya, 23, 525
al-Ardabīlī, 208
al-Arnaʾūṭ, 53, 137, 165, 173, 216, 225, 292, 319, 357, 393, 445, 470, 482, 486
al-Arzamī, 95
Aṣbagh, 93
al-Aṣbahānī/Aṣfahānī, 75, 208, 270, 373, 382, 477

Aṣfahān, 96, 467
al-Aṣfahānī, Abū al-Faraj, 100
ʿAsharatu Aḥādītha Munkaratun Ḍaʿīfa fī Silsilati al-Shaykh al-Albānī al-Ṣaḥīḥa, 175
Ashʿarī(s), Ashʿarism, 17, 24, 53, 96, 153, 158-159, 162, 180, 207, 244, 255, 281, 360, 507; anti-Ashʿarism, 180
Ashraf al-Wasā'il ilā Fahm al-Shamā'il, 198, 320
ʿĀshūrā', 97, 134, 217, 484, 485, 490, 491, 531, 535, 539, 570
ʿĀṣim, 53, 267, 357, 479, 586
al-ʿAskarī, 106, 108, 137, 153, 278, 289, 290, 297, 302, 303, 350, 354, 414, 432, 433, 443, 448, 449, 482
Aslam, 45, 146, 152, 281, 288, 330
al-Aṣmaʿī, 407
Asmar b. Muḍarris, 490
al-Asnā, 112, 336, 386, 465, 476, 559
Asnā al-Maṭālib fī Aḥādītha Mukhtalifāti al-Marātib, 167
Asnā al-Maṭālib fī Najāt Abī Ṭālib, 135
ʿAsqalān, 96, 284, 436, 522, 572
al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar, passim
Aṣram b. Ḥawshab, 20, 92
Asrār al-Nujūm, 159
Aṭā', 44, 98, 106, 132, 138, 149, 281, 282, 313, 328, 333, 346, 350, 366, 372, 383, 387, 389, 415, 465, 495, 498, 528, 540, 561
al-Āthār, 58, 60, 96, 106-108, 118, 133, 141-142, 145, 149, 162, 165, 195-196, 283, 311, 313, 353, 385, 414, 449, 467, 484, 491, 498, 514, 521-524, 536, 540, 557, 560
al-Āthār al-Marfūʿa fīl-Akhbār al-Mawḍūʿa, 172, 537
Atharī(s), 59, 166, 168, 169
atheist(s), see *mulḥid* in Glossary index
al-Athmār al-Janiyya fī Asmā' al-Ḥanafiyya, 191, 200
ʿAṭiyya b. ʿAlī b. Ḥasan al-Sulamī, 185
ʿAwārif al-Maʿārif, 185, 438, 461
ʿAwāṭif al-Laṭā'if, 108, 461, 499, 514
al-Awdī, 28, 452, 549
ʿAwf b. Mālik, 19, 265, 329
al-ʿAwfī, 23, 487
Awliyā' wa-Karāmāt, 73, 138, 157, 161
al-Awzāʿī, 19, 61, 71, 111, 196, 293, 337, 379, 400, 405, 504, 582
al-Āyat al-Kubrā fī Sharḥ Qiṣṣat al-Isrā, 98
al-Aylī, al-Ḥakam b. ʿAbd Allāh, 453
ʿAyn al-ʿIlm, 184
al-ʿAynī, 61, 151, 521
Ayyūb b. ʿUtba, 293, 542
al-Ayyūbī, ʿAbd al-Bāqī, 75
al-ʿAzā', 299
ʿAzafī, 148, 523
al-ʿAẓama, 542, 552
al-Aʿẓamī, 37, 101, 141, 174, 479
al-Aʿẓamī, Ḥabīb al-Raḥmān, 174
al-Azdī, 32, 102, 158, 169, 342, 464, 482, 500, 533, 549
Azhār al-Kimāma fī Akhbār al-ʿImāma, 201
al-Azhar, 20, 36, 43, 157, 163, 184, 193, 208, 215
Bad' al-ʿIlqa bi-Labs al-Khirqa, 465
Badawī, 154, 155
Badr, 32, 39, 120, 124, 133, 146, 163, 167, 168, 169, 174, 185, 187, 209, 212, 282, 293, 297, 305, 337, 348, 355, 414, 435, 452, 453, 465, 513, 569
Badr al-Munīr fī Gharīb Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr ﷺ, 167
Badr al-Rashīd Muḥammad b. Ismāʿīl b. Maḥmūd al-Ḥanafī, 209
Badrān, ʿAbd al-Qādir, 163
al-Baghawī, 13, 36, 66, 69, 72, 90, 94, 96, 121, 203, 319, 341, 346, 349, 353, 362, 403, 490, 510, 514, 542, 551-552, 585
Baghdad, 7, 21, 29, 96, 144, 158, 170, 263, 264, 269, 463, 572
al-Bāhir fī Ḥukmi al-Nabī ﷺ *fīl-Bāṭin wal-Ẓāhir*, 62
Bahjat al-Asrār fī Manāqib al-Sādat al-Akhyār, 151
Bahjat al-Insān fī Muhjat al-Ḥayawān, 191, 568
Baḥr al-Madhhab, 129
al-Baḥr al-Muḥīṭ, 30, 66
al-Baḥrayn, 96, 119
Bahz b. Ḥakīm, 248, 301, 440, 580
al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ, 29, 30, 166, 232, 257, 267
al-Bāʿith ʿalā al-Khalāṣ min Ḥawādith al-Quṣṣāṣ, 166
al-Bākharzī, 327
al-Bakhtarī, 124, 144, 287, 567
al-Bakrī, Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Muḥammad, 184, 210
al-Balādhurī, 42
al-Balkhī, Muʿaẓẓam, 186, 187
al-Balkhī, Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿUthmān, 210
Banū Qanṭūrā, 564
Banū Qurayẓa, 414
Banū Umayya, 65, 572
al-Bāqillānī, 192, 281, 450, 566
al-Bāqir, 72, 147, 324, 424, 452
al-Barbahārī, 56, 153, 154, 162, 279
al-Bardhaʿī, 92, 142, 353
al-Bardījī, 15

al-Barlādī, ʿAdnān ʿAbd al-Raḥmān, 173
al-Barqī, 39
al-Barrāwī, Aḥmad, 187
al-Barwajī, Ṣibghat Allāh, 209
al-Barzanjī, Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl, 193, 201, 205-206, 391, 431, 435
baseless/chainless, see *lā aṣla lahu*, *laysa lahu aṣl* in Glossary index
Bashīr b. Numayr, 125
Baṣra, 21, 60, 96, 107, 261, 341, 572
al-Baṣrī, Sālim b. ʿAbd Allāh, 187-189
Bāṭinīs, 38, 156
al-Bayāḍī, 429
Bayān al-Iqtidā' bil-Shāfiyya wal-Khilāfi fī Dhālik, 200
Bayān al-Saʿāda fī Maqāmāt al-ʿIbāda, 38
Bayān al-Wahm wal-Takhlīṭ fī Ḥadīth al-Aṭīṭ, 54
Bayān Awhām al-Albānī fī Taḥqīqihi li-Kitāb Faḍl al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī ﷺ, 174
Bayān fī Sharḥ ʿUqūd Ahl al-Īmān, 24
Bayān Fiʾl al-Khayr idhā Dakhala Makkata man Ḥajja ʿan al-Ghayr, 191
Bayḍāwī, 65, 66, 125, 197, 209, 360, 382, 384, 571
Bayḍat al-Dīk, 58
al-Bayhaqī, passim
Baylamānī, 106
al-Bayt al-Maʿmūr, 80
Bayt al-Maqdis, 57, 285, 556, 557, 562; see also Jerusalem
Bayṭār, Muḥammad Bahjat, 232
Bazīʿ b. Ḥassān, 20, 92
al-Bazzār, 40, 43, 78, 90, 96, 103, 137-138, 165, 206, 240-244, 247-248, 253, 278, 286, 299, 310, 325, 357, 362, 366, 372, 377, 381, 397, 400, 417, 423, 430, 448, 466, 477, 482, 486, 517, 573, 580, 586
Beqaa, 521
al-Bidāya wal-Nihāya, 15, 41-42, 44, 46, 53, 54, 97, 107, 113, 115, 140, 147, 160, 199, 283, 297, 300, 315, 335, 355, 386-387, 392, 419, 425, 443, 445
Bidāyat al-Sālik fī Nihāyat al-Masālik, 191
al-Bijāʿī, 93
Bilād al-Rūm, 195
Bilāl, 24, 109, 123, 243, 293, 298, 299, 530
al-Bināya, 61
al-Biqāʿī, 77, 106, 465, 487
al-Bīrī, 186, 189
Birra fī Ḥubb al-Hirra, 191, 389
al-Bishāra wal-Nidhāra fī Taʿbīr al-Ru'yā, 157
Bishr b. al-Ḥārith al-Ḥāfī, 7, 320, 343, 379, 416, 420
Bishr b. Numayr, 67
Bishrī, Salīm, 36, 163
Black Stone, 202, 391, 412, 481, 569
Blacks, 10, 64, 563
Brahmanism, 150
Brockelmann, 156, 157
Bū Khubza, 50, 193
Budayl b. Maysara, 144
Bal-udayrī, 186, 188
Bughāt, 208
Būhindī, Muṣṭafā, 58
Bukayr, 266, 296, 470
al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, passim
al-Bulqīnī, 192, 254
Būnāfiʿ al-Fāsī, 189
al-Burāq, 25, 72, 138, 433, 477, 557, 558
Burda, 213, 214, 223, 281, 330, 467, 524, 556
al-Burhān al-Jalī al-ʿAlī ʿalā Man Summiya min ghayri Musamman bil-Walī, 191
al-Burhān fī ʿAlāmāt Mahdī Ākhir al-Zamān, 209
al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān, 38
al-Būṣīrī, 7, 10, 42, 71, 91, 121, 123-127, 130-133, 141, 213, 223, 287, 289, 309, 327, 431, 467, 498, 540, 556-557, 568
al-Būṭī, 58, 69, 291, 362
Bustān al-ʿĀrifīn, 90, 110, 383, 449
al-Bustī, 23, 508
Cairo, 23, 93, 144, 148, 150, 151, 152, 159, 199, 205, 207, 232, 264, 354, 431, 439, 465, 468, 522, 581
Casanova, Paul, 23
Chinese, 564
Christians, 31, 58, 101, 309, 316, 338, 393, 402, 408, 529, 544, 556, 565
circumcision, 93, 377, 578
coitus, coitology *(ʿilm al-bāh)*, 93, 95, 367, 528
Consensus *(ijmāʿ)*, 19, 39, 63, 192, 201, 205, 207, 254, 257, 279, 405, 427, 481, 496, 497
corroborant, corroborative, see *shāhid* in Glossary index
al-Daʿawāt, 580
al-Ḍābiṭiyya lil-Shāṭibiyya, 211
Dafʿ Shubahi man Shabbaha wa-Tamarrad, 148
Dafrī, Muḥammad, 187
al-Ḍaḥḥāk, 63, 308
Daḥlān, Aḥmad b. Zaynī, 187, 188
dahrī, 54
Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, 116, 117, 138
Ḍaʿīf Sunan Abī Dāwūd, 116
Ḍaʿīf Sunan al-Tirmidhī, 118
Dajjāl, 62, 366, 558
Dalā'il al-Imāma, 162

Dalā'il al-Khayrāt, 152, 345
Dalā'il al-Nubuwwa, 10, 103, 140-146, 152, 162, 206, 222, 331, 335-336, 345, 354, 386, 408, 414, 443, 445, 450, 482, 557, 568
Dalā'il al-Tawḍīḥ ilā Marātib al-Ṣaḥīḥ, 177
Dalīl al-Fāliḥīn, 185
al-Damāmīnī, 469
al-Damīrī, 191, 207, 320, 330, 331, 336, 350, 399, 459, 461, 531, 568
Dānī, 33, 72, 85, 197, 309, 358
Dānī, Abū ʿAmr, 85, 197
Dārānī, 306
al-Dāraquṭnī, 7, 13, 17, 22, 25-26, 55, 57, 61, 66, 87, 90, 99, 105-108, 119-125, 130, 133, 136, 138, 141, 144, 152, 158, 163, 169, 232, 238-241, 246-250, 253-254, 259, 278, 297, 305, 307, 324, 327, 336, 353, 369, 371, 378, 391, 393, 397, 417, 424, 431, 433, 436, 440-443, 451, 463, 476, 486, 491, 502, 504, 527, 533-536, 546, 549-550, 568, 574, 576, 580-582
Dārī, 266, 382
al-Dārimī, 56, 78, 103, 107, 114, 117-118, 121, 124, 130, 143, 152, 161, 168, 239, 244, 318-319, 349, 356-359, 368, 369, 383, 391, 411, 437, 472, 486, 494, 500
Darwīsh al-Khaṭīb al-Ḥalabī, Muḥammad, 187
Ḍaw' al-Maʿālī li-Bad' al-Amālī, 191
Dāwūd al-Waḍḍāʿ, 315
Dāwūd b. al-Muḥabbar, 21, 529
Dāwūd b. al-Zibriqān al-Raqāshī, 137
Dāwūd b. Yazīd, 28
Dāwūd b. Yazīd al-Awdī, 549
Dawwānī, 192, 193
Daylam, 96
al-Daylamī, 21, 44, 63, 66, 70, 73, 87, 89, 92, 100, 102-103, 147, 171, 217-218, 277, 290, 296-298, 301-303, 309-312, 318, 321, 324, 335, 338, 342-344, 348, 354, 356, 367, 369, 371-372, 378, 381, 385, 387-389, 392, 397, 406, 412, 416-417, 422, 423, 433, 435, 437, 447-450, 454, 456, 461, 463-464, 467-468, 470, 476, 478, 480, 483-484, 488, 498, 500-501, 505, 507-509, 528, 547, 559, 566, 576-577
De Goeje, 156
De Lacy O'Leary, 23
defective, see *muʿallal* and *wāhin* in Glossary index
al-Dhahabī, passim
al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, 64
Dhakhīra, 474
Dhakhīrat al-Ḥuffāẓ, 168, 353
Dhakhīrat al-Kathīra fī Rajā' al-Maghfira lil-Kabīra, 192
Dhamm al-Ghība, 438, 441, 449, 580
Dhamm al-Kalām, 136, 237, 440, 515, 580
Dhamm al-Ta'wīl, 56
Dhayl al-Mawḍūʿāt, 47, 141, 158, 169, 171, 212, 313, 344, 348, 358, 374, 379, 406, 411, 413, 449, 474, 477, 484, 488-489, 497, 505-506, 511, 526, 529-531
Dhayl al-Qawl al-Musaddad, 169
Dhayl Maʿrifat al-Ṣaḥāba, 498
Dhūl-Ḥulayfa, 533
Dhūl-Nūn al-Miṣrī, 77, 109, 152, 335
Dhūl-Suwayqatayn, 564
al-Diʿāma fī Aḥkām Sunnat al-ʿImāma, 99, 100, 201, 416, 466
al-Dihlawī, ʿAbd al-Ḥaqq, 170, 186, 187, 188; ʿAbd al-ʿAzīz, 188; Walī Allāh, 186, 188, 189, 227, 526
al-Dimyāṭī, 7, 465, 483
al-Dimyāṭī, ʿUthmān b. Ḥasan, 187
al-Dīnawarī, 7, 162, 298, 368, 407, 416
al-Dirāya fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāya, 61, 122, 140, 338, 423, 443, 484
Dīrīnī, 408
discarded, see *matrūk* in Glossary index
disclaimed, see *munkar* in Glossary
Divine Attributes, 24, 55, 158, 162, 362, 495
Divine Names, 59, 68, 74, 233
Ḍiyā' al-Maqdisī, 577
Dozy, 156
dream, 157, 200, 247, 343, 359, 360, 413, 414, 485, 505, 522, 524, 530, 586
Druzes, 521
al-Duʿā', 10, 108, 132, 141, 161, 268, 486, 584
al-Ḍuʿafā', 3, 17, 29, 168, 169, 171, 232, 242, 247, 301, 318, 319, 417, 430, 443, 472, 479, 485, 488, 499, 500, 541
al-Dūlābī, 109, 445, 482, 484, 531
Durar al-Ghamāma fī Darr al-Ṭaylasān wal-ʿAdhaba wal-ʿImāma, 201
al-Durar al-Manthūra fīl-Aḥādīth al-Mashhūra, 7, 36, 44, 151, 165-167, 279, 302-305, 317-318, 353, 392, 413, 419-420, 433, 443, 463, 472, 494, 507, 548
al-Durar al-Maṣnūʿāt fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿāt, 172
al-Durar al-Multaqaṭa, 408
al-Durar al-Muntathira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara, 166, 232, 450
al-Durr al-Manthūr, 140-141, 147-149, 197, 285, 324, 371, 388, 391, 411, 456, 521, 548, 551-552
al-Durr al-Multaqaṭ fī Tabyīn al-Ghalaṭ wa-Nafī al-Laghaṭ, 170, 325, 411

al-Durr al-Naẓīm fī Faḍā'il al-Qur'ān al-ʿAẓīm, 67
al-Durrat al-Fākhira, 230
al-Durrat al-Farīda fīl-ʿAqīda, 153
al-Durrat al-Lāmiʿa fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Shā'iʿa, 166
al-Durrat al-Muḍī'a fīl-Ziyārat al-Muṣṭafawiyya al-Raḍiyya, 192
al-Dusūqī, 82, 501
Duwaysh, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, 174
Dyāb, Badr al-Dīn Ḥasan, 174
Easter eggs, 190
Egypt, 36, 68, 79, 84, 96, 138, 146, 156, 163, 166, 184, 192, 316-319, 322, 337, 355, 522-523
Epistle to ʿAbd al-Malik, 155
eunuchs, 363, 564
Ezekiel, 406
Faḍā'il Ifrīqya fīl-Āthār wal-Aḥādīth al-Mawḍūʿa, 96
Faḍā'il al-Khulafā', 49
Faḍā'il al-Madīna, 176
Faḍā'il al-Ṣaḥābat al-Kirām, 176
Fādānī, 186, 228, 390, 391, 449, 466, 477
Faḍḍ al-Wiʿā' fī Aḥādīth Rafʿ al-Yadayn fīl-Duʿā', 161
al-Faḍl b. Muslim al-Muḥāribī, 145
al-Faḍl b. al-Mukhtār, 96
Faḍl al-Muʿawwal fīl-Ṣaff al-Awwal, 192
Faḍl al-ʿUlamā', 526
Fāliḥ al-Ẓāhirī, 187, 189
Fallāta, ʿUmar 3
al-Farā'id al-Majmūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa, 173
al-Farāmānī, 157
al-Fārisī, ʿAbd al-Ghāfir, 279
Farr al-ʿAwn mimman Yaddaʿī Īmān Firʿawn, 192-193, 208
Farsi, 382; *see also* Dārī, Persian
al-Fārūthī, 151
Faṣl al-Khiṭāb bi-Naqd Kitāb al-Mughnī 169
Faṣl al-Khiṭāb fī Ithbāt Taḥrīf Kitāb Rabb al-Arbāb, 37
Fatāwā, 68, 76, 83, 98, 106, 138, 151-152, 161, 176, 195, 199, 207, 228, 233, 277, 279, 281, 291, 294, 295-296, 353, 366, 392, 444, 448, 456, 459, 461, 478, 485, 494, 502, 506, 509, 531, 559, 561
Fatāwā Ḥadīthiyya, 151, 166, 196, 199, 201, 291, 444, 494
Fatāwā fī Furūʿ al-Fiqh al-Shāfiʿī, 208
Fatāwā al-Nawāzil, 201
Fatḥ Abwāb al-Dīn fī Ādāb al-Murīdīn 194
Fatḥ al-Asmāʿ fī Sharḥ al-Samāʿ, 194
Fatḥ Bāb al-ʿInāya bi-Sharḥ al-Nuqāya 194
Fatḥ Bāb al-Isʿād fī Sharḥ Qaṣīdat Bānat Suʿād, 195
Fatḥ al-Bārī, 19, 39, 71, 75, 83, 91, 99, 111, 119, 130, 135, 138-140, 174, 199, 222, 229, 273, 281, 287, 289, 294, 297, 309, 313, 315, 319, 337, 345-347, 357, 366, 377-378, 409, 415, 420, 425, 437, 445, 473, 483, 497, 501, 504, 507, 511, 540, 572
Fatḥ al-Malik al-ʿAlī bi-Ṣiḥḥat Ḥadīth Bāb Madīnat al-ʿIlmi ʿAlī, 111
Fatḥ al-Mughīth, 181
Fatḥ al-Qadīr, 443
Fatḥ al-Raḥmān bi-Faḍā'il Shaʿbān, 195, 209
Fatḥ al-Rabbānī fī Sharḥ Taṣrīf al-Zanjānī, 195
al-Fatḥ al-Samāwī, 125
al-Fātiḥa, 74
Fāṭima, 9, 33, 40, 44, 45, 101, 142, 262, 322, 466
al-Fattanī, 10, 53, 62, 71, 92, 98, 102, 171, 215, 318, 325, 353-354, 371, 381, 400, 433, 454-457, 504, 559, 581
Fawā'id, 14, 17, 25, 58, 110, 121, 141, 144, 149, 205, 207, 290, 296, 309, 325, 332, 353, 355, 373, 387, 392, 400, 431, 442, 468, 502-503, 514, 519, 530, 541, 559, 570, 572
al-Fawā'id al-Jalīla bi-Taʿlīq Musalsalāt ʿAqīla, 465
al-Fawā'id al-Majmūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa, 10, 16, 53, 92, 99, 118, 171-172, 318, 371, 509
al-Fawā'id al-Mawḍūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa, 166, 172
Fawātiḥ al-Ilāhiyya wal-Mafātiḥ al-Ghaybiyya, 151
Fayḍ al-Fā'iḍ fī Sharḥ Rawḍ al-Rā'iḍ fī Masā'il al-Farā'iḍ, 196
Fayḍ al-Muʿīn ʿalā Jamʿ al-Arbaʿīn fī Faḍl al-Qur'ān al-Mubīn, 196
Fayḍ al-Qadīr, 7, 9, 39, 65, 77, 125, 343, 368, 373, 381, 406, 445, 484, 498, 507
Fayḍ al-Samāwī fī Takhrīj Qirā'āt al-Bayḍāwī, 197
al-Fayrūzābādī, 170, 172, 192, 207, 291, 307, 327, 369, 437, 485, 494, 520
Fes, 61, 96, 188
Fī Riḥāb al-Sunna, 58
fiqh, see Glossary Index
al-Fiqh ʿalā al-Madhāhib al-Arbaʿa, 77
Fiqh al-Akbar, 137, 159, 160, 203, 204, 205, 209, 212, 223, 362, 365, 373, 438
Firʿawn (Pharaoh), 32, 80, 192-194, 208
Firdaws, 44, 70, 87, 89, 102-103, 108, 147, 216, 296, 324, 338, 385-386, 447-449, 456, 468, 483, 498, 509, 559
al-Firyānānī, 21

al-Fitnat al-Kubrā, 101
forgers: known, 20-29, 57, 122, 163; see also Index of Forgers and Forgery Suspects
forgers, forgeries: types of, 3-8, 29-31, 40, 57, 69, 85, 103, 125, 141, 260, 387, 529
Forty Hadiths, 70, 72, 184, 196, 208, 444; see also *al-Arbaʿūn*
Forty Hadiths on the Blessing of Reading the Qur'ān, 196
Four Imams and Their Schools, 60, 79, 105, 133, 134, 135, 137, 139, 205, 225, 280, 308, 384, 419, 431
freethinker(s), see *zindīq* in Glossary index
Fuḍayl b. ʿIyāḍ, 210, 287, 321, 438, 481
Fuṣūṣ al-Ḥikam, 208
Fuṣūl al-Muhimma fī Ḥuṣūl al-Mutimma, 197
Futūḥ al-Shām, 162
Futūḥ Miṣr, 551
al-Futūḥāt al-Makkiyya, 69, 75
al-Futūḥāt al-Rabbāniyya, 129, 185
al-Ghallābī, 42
Gharā'ib al-Qur'ān wa-Raghā'ib al-Furqān, 68, 70, 110, 307, 415, 555
Gharīb al-Ḥadīth, 16, 25, 107-109, 297, 308, 391, 443, 463, 464, 474, 532, 540
Ghaylāniyyāt, 102, 547
Ghāwjī, Wahbī Sulaymān, 212
Ghāyat al-Iḥsān fī Faḍā'il Zakāt al-Fiṭr wa-Faḍli Ramaḍān, 63
Ghāyat al-Taḥqīq fī Nihāyat al-Tadqīq, 197, 199
al-Ghazālī/Ghazzālī, 39, 56, 73, 75, 77, 106, 153-155, 158-159, 171, 194-195, 207, 210, 230, 287, 291, 325, 328, 355, 367, 377, 438, 439, 450, 453, 471, 481, 488, 501, 504, 514, 537, 559, 566
al-Ghazzī, 90, 167, 172, 185, 297, 321, 370, 461, 498, 576
Ghidhā' al-Albāb, 79, 100, 201, 416, 448
Ghiyāth b. Ibrāhīm, 28
Ghulām al-Khalīl, 21, 153, 154
Ghulām Ibn Shanbūd, 75
al-Ghumārī: ʿAbd Allāh 12-15, 57, 61, 63, 73, 77, 84, 104, 135, 138, 144, 155, 157, 161, 180-181, 194, 199, 201, 205, 335, 387, 444, 468, 487; Aḥmad, 13-15, 42-43, 50, 52, 56, 59, 61, 66, 70-71, 85-89, 99, 107-108, 111, 115, 126-127, 134-135, 140, 153, 161, 168-169, 176, 179-181, 189, 192-194, 201, 218, 222, 258-259, 283, 299, 306, 318, 348-349, 353-354, 371, 387, 417, 454, 461, 465-467, 485, 487, 499, 501, 514, 524, 540, 546, 562-563, 580; ʿAbd al-ʿAzīz, 170, 179, 181, 281; Muḥammad b. al-Ṣiddīq, 179
al-Ghummāz ʿalā al-Lummāz fīl-Mawḍūʿāt, 170, 354
al-Ghunya li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq, 151, 195, 230, 304, 383, 483, 484
al-Ghurar min al-Akhbār, 429
Giza, 96, 337
Goldziher, Ignaz 23
Gospel, *See Injīl*
ḥabasha, *See* Abyssinians
Ḥabba b. Muslim, 498
Ḥabīb al-ʿAjamī, 73
Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, 28, 535
Ḥabīb b. Ṣāliḥ al-Ṭā'ī, 108
al-Ḥadathānī, *see* Suwayd b. Saʿīd
Ḥaddād, Aḥmad Mashhūr b. Ṭa Ha, 189
al-Ḥadhar min Amr al-Khiḍr, 199, 366, 550
al-Hādī, 523
Hadī al-Nabī ﷺ fīl-Ṣalawāt al-Khāṣṣa, 118, 129
al-Ḥadīth al-Mutawātir, 176
Hadith Literature, 112
Hadiyya ʿAlā'iyya, 97, 370, 536
Ḥāfiẓ al-Tijānī, Muḥammad, 189
Ḥafṣ the bunch-man, 88
Ḥafṣa, 103, 295
Ḥajj (pilgrimage), see *manāsik* in Glossary index
Ḥājj Aḥmad, Yūsuf, 173
al-Ḥajjāj, 260, 342, 344, 457
Ḥājjī Khalīfa, 151, 156, 465
al-Ḥakam, 583
Ḥakam b. ʿAbd Allāh b. Saʿd, 21
Ḥakīm b. Ḥizām, 37
al-Ḥākim, Abū Aḥmad, 580
al-Ḥākim al-Naysābūrī, 3, 7, 9, 10, 17, 21, 28, 37, 41-43, 49, 53, 60, 62, 69, 71, 78, 83-90, 102, 107, 117, 121, 124, 130-140, 145-146, 163, 165, 169, 180-181, 206, 226, 238-241, 247-250, 258, 275, 278, 281, 287, 291-303, 307-310, 315, 331, 336, 345-348, 353, 358-362, 365, 369, 381, 385-391, 395, 397, 402, 423, 440, 445, 452, 456, 463, 466-467, 472, 482-488, 497, 517, 529, 530-531, 544, 552, 558, 564, 569, 573, 576-579, 582, 586
al-Ḥakīm, Tawfīq, 101
al-Ḥakīm al-Tirmidhī, 65, 89, 106, 309, 324
al-Hakkārī, 160, 465
al-Ḥalabī, 27, 43, 67, 71, 105, 133, 144, 171, 293, 297, 318, 386, 424, 445, 461, 465, 477
Ḥalabī, ʿAlī, 173
al-Ḥalīmī, 308, 360
Ḥall al-Rumūz wa-Mafātīḥ al-Kunūz, 156

Ḥām, 64
Ḥammād b. Abī Sulaymān, 27, 60, 305, 582
Ḥammād b. ʿAmr al-Naṣībī, 525
Ḥammād b. Salama, 28, 479
Ḥammād b. Shākir, 112
Ḥammād b. Zayd, 264
Ḥammū'ī, 35
Ḥamza, Muḥammad ʿAbd al-Razzāq, 58
Ḥamzāwī, Bassām, 174
Hamziyya, 49, 431, 523, 557
Hanafi(s), 39, 44, 61, 82, 94, 106, 107, 186, 191, 198, 201-202, 205, 208, 212, 226-227, 229, 258, 401, 425, 429, 431, 443, 497, 502, 510
Hanbali(s), 21, 24, 55-56, 63, 79, 82, 94, 147, 153-154, 158, 166, 264, 304, 360, 401, 427, 464, 483, 486, 584
Hāni' b. al-Mutawakkil, 28
al-Harawī, 55, 56, 77, 120, 136, 183, 185, 205, 237, 258, 259, 293, 440, 500, 515, 580
al-Ḥanīn bi-Waḍʿi Ḥadīth al-Anīn, 59
Ḥaqīqat al-Sunna wal-Bidʿa, 161
Ḥaqqī, 64, 72, 75, 307, 343, 382
al-Harawī al-Anṣārī, 56, 77, 136, 237, 293, 515
al-Ḥarbī, Ibrāhīm, 141, 463-464, 506, 540, 575
al-Ḥārith b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī, 369
al-Ḥārith b. Abī Usāma, 21, 46, 63, 66, 72, 89, 102, 108, 241, 295, 325, 414, 422, 448, 504, 529, 542, 560, 576
al-Ḥārith b. Kalada al-Thaqafī, 442
al-Ḥārith b. Mālik, 137
al-Ḥārith b. Muʿāwiya, 266
Ḥārith(a) b. al-Nuʿmān, 46, 137, 414
Hārūn ﷺ, 49, 263, 363, 411, 525
Hārūn al-Rashīd, *See* al-Rashīd
Hārūn b. al-ʿAbbās al-Hāshimī, 145, 147
Hārūn b. ʿAbd Allāh al-Aslamī, 124
al-Ḥasan al-Baṣrī, 4, 18, 48, 67, 73, 75, 91-92, 94, 96, 100, 104, 105, 120, 127, 155, 199, 231, 268, 281, 284, 305, 323, 371, 379-380, 383, 392-393, 398, 405, 415, 430, 433, 448-449, 457, 464, 465, 472, 480, 484, 498, 504, 545, 548, 560
al-Ḥasan b. Abī Ṭālib, 20, 35, 128, 142, 263, 296-297, 388, 408, 435, 501, 523, 585
Ḥasan b. ʿAlī b. Zakariyyā the Wolf, 477
Ḥasan b. ʿArafa, 452
Ḥasan b. ʿAlī b. Zakariyyā, 22
Ḥasan b. Sufyān, 534
Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. ʿAlī, 522
Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī, 152
Ḥasanī, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn, 188
Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Risālat al-Waḍʿ, 197
Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Bayḍāwī, 197
al-Hawātif, 74
al-Ḥāwī lil-Fatāwā, 11, 13, 68, 83, 89, 90, 161, 296, 316, 342, 346, 353, 392, 408, 444, 461, 464, 494, 499, 524
Ḥayāt al-Ḥayawān, 191, 331, 336, 350, 483, 531
Haykal, Muḥammad, 58
al-Haytamī, Ibn Ḥajar, 42, 44-45, 49-50, 56, 99, 151, 156, 184-185, 192, 196, 198-203, 207, 228, 254, 259, 291, 320, 353, 355, 357, 365, 381, 431, 438, 441, 444, 448, 456, 465, 485, 494, 523, 530
al-Haythamī, 9-10, 27, 40, 43, 46, 49, 66, 79, 103, 105, 108, 110, 119, 135, 137, 145, 206, 219, 240, 242, 267, 276, 287, 289, 292, 295, 302, 310, 325, 335, 346-347, 350, 354, 357-362, 372-374, 386, 397, 406, 424, 441, 443, 445, 448, 466, 470, 483, 502, 560, 573, 578, 580, 586
al-Ḥaẓẓ al-Awfar fīl Ḥajj al-Akbar, 197
Hebron, 522
Herat, 183, 184, 198
Hibāt al-Saniyya al-ʿAliyya ʿalā Abyāt al-Shāṭibiyya al-Rā'iyya, 197
al-Hidāya, 61, 107, 111, 115, 185, 194, 229, 283, 409, 423, 424, 425, 443, 450, 496, 575
al-Hidāya fī Takhrīj al-Bidāya, 111
Hidāyat al-Mutakhabbiṭīn: Naqd Muḥammad Nāṣir al-Dīn, 177
al-Ḥifnī, 188
Ḥijāz, 128, 186, 188, 189, 196, 278, 523
Ḥikam, 106, 151, 155, 192, 282, 383, 405, 415, 540
Hilāl b. al-Muḥsin, 101
Ḥilyat al-Awliyā', 106, 237, 267, 268, 300, 331, 369, 387, 388, 392, 415, 423, 436, 439, 441, 444, 469, 470, 504, 507, 508, 545, 562; See also Abū Nuʿaym
Ḥimyar, 119
Ḥirz al-Amānī wa-Wajh al-Tahānī, 211
al-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn, 10, 197, 373, 510, 548, 574, 586
al-Ḥirz al-Thamīn lil-Ḥiṣn al-Ḥaṣīn, 197, 210, 574
al-Ḥiṣnī, 56, 148, 149
Hishām b. ʿAmmār, 18
Hishām b. ʿUrwa, 302, 567
Ḥiyal, 163
Ḥizqīl ﷺ, 406
House of Allah, the House, 338, 432, 522

al-Ḥubb al-Mutabādil bayn al-Rasūl ﷺ wal-Madīna wa-Ahlihā, 176
Hūd ﷺ, 390, 444
Ḥudaybiya, 103
Ḥudhayfa, 75, 84, 139, 140, 245, 248-249, 309, 379, 380, 449, 469, 517, 536, 554, 576
al-Ḥujja, 154, 208, 308
Hujvīrī, 70
Ḥumayd al-Ṭawīl, 9, 139, 266, 507, 535, 559
Ḥumayd b. al-Rabīᶜ, 586
Ḥunayn, 46, 414, 513
al-Ḥurayshī, 171
Ḥusām al-Dīn al-Maqdisī, 169
al-Ḥusayn b. ᶜAlī, 20-21, 32, 35, 39, 41, 101, 128, 142, 159, 217, 263, 286, 341, 421, 484-485, 489, 496, 522, 531, 570, 585
Ḥusayn b. Dāwūd al-Balkhī, 534
Ḥusayn b. Ibrāhīm, 97, 168, 537
Ḥusayn, Ṭaha, 101
Ḥūt, Muḥammad Darwīsh, 167
al-Ḥuwwaynī, 169
Ibāḥat al-Taḥallī bi al-Dhahab al-Muḥallaq lil-Nisā' wal-Radd ᶜalā al-Albānī, 174
Ibāna, 48, 55
Iblīs, 41, 59, 274, 324, 354, 552
Ibn ᶜAbbās, passim
Ibn ᶜAbd al-Barr, 44-45, 66, 73, 106-107, 121, 133, 135, 162, 207, 219, 222, 264, 284, 286, 293, 296, 309, 319, 324, 356, 363-365, 371, 392, 398, 422, 432, 452, 482-483, 491-492, 497-498, 504, 513, 519
Ibn ᶜAbd al-Hādī, 78, 91, 138, 139, 154, 181, 465, 530
Ibn ᶜAbd al-Ḥakam, 72, 284, 551
Ibn ᶜAbd Rabbih, 44
Ibn ᶜAbd al-Salām, 56, 77, 156, 192, 282, 427, 465, 531, 559, 561
Ibn ᶜAbd al-Wahhāb, 159, 160, 163, 251, 278, 465
Ibn ᶜAbdān, 498
Ibn Abī ᶜĀṣim, 53, 78, 119, 132, 141, 148, 264, 310, 349, 357, 358, 359, 372, 432, 445, 484, 511, 548
Ibn Abī al-ᶜAwjā', 22, 28
Ibn Abī Dhi'b, 536
Ibn Abī al-Dunyā, 74, 96, 108, 127, 147, 149, 226, 259, 299, 347, 355, 389, 392, 405, 411, 435, 437-438, 441, 443, 448-449, 472, 481-482, 504, 506, 526, 540, 546, 552, 568, 580
Ibn Abī al-Fawāris, 560
Ibn Abī Ḥātim, 65, 68, 72, 92, 114, 119, 121, 133, 152, 273, 278, 284, 296, 311, 354, 357, 361, 362, 391, 486, 521, 547, 551, 554
Ibn Abī al-Ḥawārī, 401
Ibn Abī al-ᶜIzz, 111, 174, 178, 203
Ibn Abī Khathᶜam, 123
Ibn Abī Laylā, 107, 139, 583
Ibn Abī Rajā', 549
Ibn Abī Rawwād, 343
Ibn Abī al-Ṣayf, 329
Ibn Abī Sharīf al-Maqdisī, 201
Ibn Abī Shayba, 7, 56, 57, 78, 94, 104, 106, 124, 137, 138, 275, 287, 296, 298, 305, 310, 330, 346, 349, 350, 358, 366, 387, 388, 390, 417, 424, 435, 449, 455, 473, 482, 502, 507, 578
Ibn Abī Unaysa, 92, 442
Ibn Abī Usāma, 477
Ibn Abī al-Wafā, 191, 200
Ibn Abī Waqqāṣ, 83, 248, 415, 430
Ibn Abī Yaᶜlā, 153, 154, 279, 283, 356, 386
Ibn ᶜĀbidīn, 74, 75, 82, 97, 183, 186, 187, 208, 226, 275, 431, 444, 509
Ibn ᶜAdī, 3, 9, 13, 15, 16, 21, 24-25, 34, 43, 49-50, 57, 61, 67, 87, 90-91, 94, 103, 109, 116, 120, 124, 127, 133-134, 147, 168-169, 222, 243-244, 247-253, 264, 269, 277, 287, 298, 302-303, 310, 329, 332, 336, 344-347, 353, 357, 359, 383, 399-401, 432, 448-449, 453, 463, 472, 477, 482, 499, 511, 527, 533, 535, 538, 540, 545-548, 552, 562-563, 567, 573-574, 580, 582, 584, 586
Ibn ᶜĀdil al-Ḥanbalī, 44, 72, 106
Ibn ᶜAllān, 10, 66, 129, 185
Ibn ᶜAlwān, 497
Ibn Amīr al-Ḥājj, 106, 533
Ibn ᶜAmr, 239, 240, 267, 564
Ibn ᶜAqīla, 75, 109, 118, 189
Ibn ᶜArabī al-Ḥātimī, 64, 72, 75, 154, 156, 192-194, 208, 362, 495, 513
Ibn ᶜArrāq, 3, 9, 12, 26, 41, 48-49, 53, 57, 73, 80, 88-90, 96, 102, 137-138, 171, 180, 195, 215-216, 270, 278, 284, 293, 302, 323, 327, 353, 360, 381, 387, 433, 445, 449, 461, 464, 467, 481, 500, 511, 547, 559, 567
Ibn ᶜAsākir, Abū al-Qāsim, passim
Ibn ᶜAsākir, Abū al-Yumn, 278
Ibn ᶜAṭā' Allāh, 106, 138, 282, 366, 383, 415, 465, 495, 540
Ibn al-ᶜArabī al-Mālikī, 56, 66, 168, 306, 349, 469, 521, 578
Ibn al-Athīr, 37, 56, 74, 162, 181, 200, 293, 301, 317, 357, 447, 454, 464, 474, 502, 532, 564
Ibn Bābūyah, 35, 38

Ibn Baṭṭa, 48, 55
Ibn al-Baylamānī, 535
Ibn Bāz, ᶜAbd al-ᶜAzīz, 129
Ibn Bishrān, 144, 147, 397, 468
Ibn Bundār, 25, 259, 433
Ibn Daqīq al-ᶜĪd, 39, 353, 416, 465, 483, 521
Ibn al-Daybaᶜ, 167, 185, 273-274, 278, 285-286, 290, 292-293, 297, 301, 318, 330, 335, 337, 341, 345, 349, 351, 356, 367, 370, 381, 382, 388, 395, 398-401, 419, 424, 425, 429-433, 436-437, 441, 444, 449, 453-454, 463-464, 471-474, 487, 491,496, 505, 514, 517
Ibn Diḥya, 22, 25, 205, 431
Ibn Dirbās, 169, 171
Ibn Fāris, 433
Ibn Fūrak, 26, 221, 270, 281, 291, 292, 358
Ibn Farashtā. *See* Ibn al-Malak
Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, 212
Ibn Ḥajar al-ᶜAsqalānī, passim
Ibn Ḥajar al-Makkī, see al-Haytamī
Ibn al-Ḥājib, 120, 307, 335, 447
Ibn al-Ḥājj, 98, 377, 480, 531
Ibn al-Ḥaddād, 208
Ibn Ḥamdān, 398, 399
Ibn al-Ḥanafiyya, 424, 568
Ibn Ḥazm, 58, 74, 95, 102, 107, 111, 113, 135, 136, 163, 168, 178, 207, 273, 377, 438, 487, 498, 503
Ibn Ḥibbān, 3, 17, 20-21, 25-29, 37, 41, 48-49, 53-54, 61, 67, 78, 85, 87, 91-92, 102, 105, 109, 116-119, 122, 124, 130, 133, 137, 139, 152, 168-169, 181, 260, 292-293, 296, 301, 307, 313, 318-319, 325, 332, 339, 353, 361, 369-370, 371, 378, 381, 389, 391, 397, 402, 430, 442, 450, 463, 477, 482, 485-488, 491, 498-499, 508, 522, 524, 529, 534-536, 540-541, 546, 549, 556, 562, 567-568, 572, 580, 584-586
Ibn Himmāt, 169, 170, 366, 369
Ibn Hishām, 46, 136, 210, 284, 355, 469
Ibn Ḥujayra, 551
Ibn al-Humām, 11, 200, 202, 226, 270, 359, 425, 435, 443, 521, 582
Ibn Isḥāq, 142, 275
Ibn Jahḍam, 22, 151, 559
Ibn Jahūr, 35
Ibn Jamāᶜa, 139, 254, 282, 337, 367, 377, 432, 481, 492
Ibn Jarīr, see al-Ṭabarī
Ibn al-Jārūd, 125
Ibn al-Jawzī, passim
Ibn al-Jazarī, 10, 32, 151, 197, 373, 548, 586
Ibn Jurayj, 362, 498, 528, 586
Ibn Kamāl Bāshā, 382
Ibn Kathīr, 14-15, 36, 41-42, 44, 46, 53-54, 65, 68, 72, 97, 113, 118, 120, 125, 128, 130, 132, 137, 140, 147, 151, 160, 181, 199, 207, 281, 291, 293, 297-300, 307, 315, 335, 349, 354-357, 361-362, 378, 386-387, 392, 419, 435, 443, 445, 447, 499, 531, 551-554, 557
Ibn Khayr, 24, 229, 257
Ibn Khuwayz Mindād, 94
Ibn Khuzayma, 13, 21, 56, 123, 313, 395, 419, 423, 482, 548
Ibn Lahīᶜa, 262, 470, 551, 552, 586
Ibn al-Madīnī, ᶜAlī, 23, 43, 114, 124, 140, 363, 384, 392, 451
Ibn Mahdī, see ᶜAbd al-Raḥmān b. Mahdī
Ibn Maᶜīn, 18, 32, 43, 58, 61, 103, 120, 140, 258, 260-261, 353, 422, 464, 487, 498, 533, 535, 582, 586
Ibn Mājah, 7, 10-15, 21, 42, 60, 62, 71, 78, 86-89, 94, 107, 118-133, 140-141, 170, 191, 226, 233, 238-239, 253, 265, 267, 278, 289, 294, 298, 306-309, 319, 324, 327, 330, 342, 364, 368, 377, 389-391, 402, 412, 421-422, 433, 437, 472, 481-482, 486, 497, 499, 507, 517-518, 525, 540, 558, 561, 567-569, 574-576
Ibn al-Mājishūn, 487
Ibn al-Malak, 277, 294, 346
Ibn Mandah, 25, 37, 53, 57, 133, 152, 283, 296, 309, 316, 386, 445, 456, 482, 484, 511, 534, 582
Ibn Mardūyah, 53, 149, 169, 281, 293, 356, 445, 547, 552
Ibn Marwān al-Suddī, 138
Ibn Marzūq, 453
Ibn Masᶜūd, 9, 23, 32, 40-41, 44, 46, 55, 61, 66, 71, 103-108, 131, 139, 147, 161, 217, 239, 256, 258, 265, 277, 281, 286, 294-295, 305, 310, 324-325, 342, 347-349, 354, 356, 363, 382, 384-387, 392, 424-425, 430, 437, 444, 448-450, 474, 478-479, 489-490, 498, 502, 515, 529, 564, 568, 575-576, 582, 584
Ibn al-Miswar, 23
Ibn al-Mubārak, 21, 26, 38, 124, 129, 137, 220, 256, 264, 268, 307, 343, 349, 354, 384, 407, 414, 422, 481, 507, 539, 582
Ibn Mufliḥ, 86, 146, 154, 483
Ibn Muḥabbar, 549
Ibn al-Mulaqqin, 37, 49, 83, 86, 118, 120, 124, 131, 133, 168-169, 175, 297, 343, 348, 355, 360, 366, 384, 435, 465
Ibn al-Mundhir, 147, 313, 551, 552
Ibn al-Muqaffaᶜ, 90
Ibn al-Muntashir, 491

Ibn al-Musayyib, 106, 281, 293, 393, 504, 545
Ibn al-Najjār, 15, 137, 141, 160, 171, 184, 319, 324, 371, 478, 484
Ibn Nāṣir al-Dīn, 75, 90, 129, 134, 332, 416, 431, 465, 485, 491, 492
Ibn Naṣr, 34, 286
Ibn Nasṭūr al-Rūmī, 526
Ibn al-Qāniᶜ, 43, 78, 138, 249, 250, 482, 531, 542, 573
Ibn al-Qaṭṭān, 93, 94, 116, 168, 395
Ibn al-Qayyim, passim; see also *al-Manār al-Munīf*
Ibn Qudāma, 32, 56, 106, 107, 108, 304, 313, 354, 420, 483
Ibn Qutayba, 39, 108, 152, 156, 157, 162, 273, 284, 296, 358, 368, 400, 421, 469, 503, 540
Ibn Rāhūyāh, 129
Ibn Rajab, 48, 77, 120, 123, 137, 151, 158, 196, 200, 256, 292, 346, 357, 359, 444, 464, 465, 474, 479, 485, 514, 560
Ibn al-Rifᶜa, 399
Ibn Rufāᶜa, 23, 157
Ibn Rushd, 106, 139, 194, 313, 425
Ibn Rustum al-Ṭabarī, 39
Ibn Saᶜd, 11, 31, 46, 78, 94, 114, 162, 217, 246, 292, 309, 349, 354, 391, 443, 540
Ibn Sabᶜ al-Sibtī, 148
Ibn al-Ṣalāḥ, 6, 12-13, 16-17, 56, 63, 69, 87, 93, 96, 113, 121, 127, 154, 169, 180-181, 190, 207, 221-222, 226, 242, 247, 252, 258, 270, 305, 349, 366, 378, 392, 398-399, 407, 422, 444, 465, 515, 531, 559, 568
Ibn al-Ṣalt, 24
Ibn al-Samᶜānī, 68, 85, 293, 413, 450, 494
Ibn Saᶜūd, 150, 523
Ibn Sawda, al-ᶜĀbid b. Aḥmad b. al-Ṭālib, 189
Ibn Sawda, Tāwūdī, 189
Ibn Shādhān, 32
Ibn Shāhīn, 42, 49, 57, 69, 119, 136, 169, 237, 253, 322, 347, 431, 445, 456, 482, 492, 502
Ibn Shaykh al-Ḥazzamiyyīn, 158
Ibn Shujāᶜ, 24
Ibn al-Sikkīt, 454
Ibn Sinān, 24
Ibn Sīrīn, 73, 157, 393
Ibn al-Subkī, 56, 154, 155, 561
Ibn al-Sunnī, 10, 66, 86, 87, 89, 116, 132, 163, 181, 342, 397, 441, 547, 548, 566
Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī, 85, 88, 91, 99, 134, 165, 168, 172, 215, 226, 232, 301, 353, 369, 398, 438, 540, 580
Ibn Taymiyya, Aḥmad, 16-17, 23, 31, 44, 55-56, 76-77, 105, 110, 129, 133-135, 138-139, 144, 148-165, 199-201, 207, 221, 233, 264, 269-270, 274, 277-282, 296, 318, 344, 348, 353-354, 359-362, 366, 372, 382, 386, 392, 406, 411, 422, 436, 445, 461, 468, 471-472, 485, 486, 491, 494, 497, 505-506, 519-522, 557, 559, 581, 585
Ibn Taymiyya, ᶜAbd al-Salām, 170
Ibn al-Tayyāḥ, 414
Ibn Ṭūlūn, 41, 91, 167, 287, 354, 431, 546
Ibn al-Turkmānī, 115
Ibn Umm Maktūm, 65-66
Ibn ᶜUyayna, *see* Sufyān b. ᶜUyayna
Ibn Wadᶜān, 23
Ibn Wahb, 66, 93, 106, 121, 311, 312, 356, 507
Ibn al-Ward, 306, 544
Ibn Wāṣil, 303
Ibn al-Wazīr, 20, 435
Ibn Zakariyyā al-ᶜAdawī, 478
Ibn al-Zubayr, 267, 423, 481, 584, 586
Ibn Zuhayr al-Ḥanbalī, 199
Ibrāhīm the Prophet's son عليهما الصلاة والسلام, 364
Ibrāhīm b. Ad'ham 285, 343, 495, 514, 534
Ibrāhīm b. Anas, 41
Ibrāhīm al-Khawwāṣ, 210
Ibrāhīm al-Ṣā'igh, 535
Ibrāhīm b. Ṭahmān, 144
Ibrāhīm b. ᶜUmar b. ᶜAqīl, 189
Ibrāz al-Ghayy al-Wāqiᶜ fī Shifā' al-ᶜAyy, 184
al-Ibshīhī, 152
Ibṭāl al-Ta'wīlāt, 56
al-Ibtihāj fī Aḥādīth al-Miᶜrāj, 98
al-Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn b. Aḥmad, 175
Ifādat al-Abrār and *Taḥdhīr al-ᶜAbqarī*, 162
Ightināam al-Ajr bi-Tawātur Ḥayāt Sayyidinā al-Khiḍr, 199
al-Iḥṭiyāṭī, 79
al-Iḥkām, 58
Iḥyā' ᶜUlūm al-Dīn, 106, 195, 210, 229-230, 328, 367, 377, 397, 420, 439, 442, 453, 471, 472, 481, 488, 504, 514, 515, 531, 559
al-Ijāba li-Īrād mā Istadrakathu ᶜĀ'isha ᶜalā al-Ṣaḥāba, 140
Ijtimāᶜ al-Juyūsh, 53, 56, 208
Ikhwān al-Muslimīn, 232
Ikrima b. ᶜAmmār, 407
ᶜIlal, 9-10, 16-18, 32, 43, 67, 72-73, 103, 109, 119, 123, 132-133, 165, 171, 179, 222, 256, 259, 273, 278, 287, 296, 311-312, 324, 353-354, 359, 371, 377, 388,

398, 433, 442-443, 448, 464, 486, 502, 540; *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fil Aḥādīth al-Wāhiya*, 16, 103, 165, 181, 322, 371, 377, 398, 448, 486, 540
Ilyās ﷺ, 252, 279, 365, 366, 378, 541, 549
al-Imām ʿAlī al-Qārī wa-Atharuhu fī ʿIlm al-Ḥadīth, see Qūtlāy, Khalīl
Imām al-Ḥaramayn, 157, 168, 252, 301, 308, 495, 517
al-Imāma wal-Siyāsa, 39, 156
Imrān b. Ḥuṣayn, 78, 79, 105, 242, 371, 387, 437
Inānī, 186, 187, 188, 189
inconsistent, see *muḍṭarib* in Glossary index
India, 158, 159, 186, 188, 195, 199, 209, 552
Injīl, 35, 80
interpolation, see *idrāj* in Glossary index
Intiṣār li-Aʾimmat al-Ḥadīth al-Kibār, 177
Intiqād al-Mughnī ʿan al-Ḥifẓi wal-Kitāb, 169
Īqāẓ al-Wasnān bil-Taʿaqqub ʿalā Mawdūʿāt Ibni Sulṭān, 179
Iqd al-Farīd, 44, 443
al-Iqnāʿ, 93
al-ʿIrāqī, 10, 19, 29, 30, 75, 79, 90, 113, 117, 123, 127, 129, 134, 166, 170-171, 195, 209, 226, 232, 254, 257, 265-267, 273-274, 279, 284, 286, 288, 296-297, 300-301, 306-307, 318-319, 325, 328, 342, 348, 353, 358, 360, 367, 371, 377, 381, 384-385, 397-400, 403, 406-409, 412, 415-416, 420, 430, 438-442, 445, 448, 465, 469, 471-474, 477, 481-482, 488-491, 497, 499, 504, 510, 513-515, 532, 536, 548, 559
Iraqi forgeries, 31
al-ʿIrbāḍ b. Sāriya, 361, 509
Irshād: Wisdom of a Sufi Master, 82
Irwāʾ al-Ghalīl, 116
ʿĪsā ﷺ, 24, 26, 38, 62, 79, 88, 102, 138, 145, 187, 201, 206, 286, 289, 302, 315-316, 331, 361, 365, 375, 383-384, 392, 423, 444, 465-467, 487, 506, 524, 534, 536, 547, 552, 558, 570, 572-573, 585
ʿĪsā b. Abī ʿĪsā al-Ḥannāṭ, 89
al-Iṣāba bi-Tamyīz al-Ṣaḥāba, 10, 37, 74, 125, 133, 137, 138, 156, 199, 357, 378, 391, 424, 482, 511, 553
Isḥāq al-Malaṭī, 528
Isfarāyīnī, ʿIṣām al-Dīn, 198
Ishāq b. Rāhūyah, 572
al-Ishāra fī ʿIlm al-ʿIbāra, 157
al-Ishkāliyyat al-Manhajiyya, 58
al-Ishrāf fī Manāzil al-Ashrāf, 147
Ismāʿīl b. Maslama, 146
Ismāʿīl b. Nujayd, 398
Israelite reports, Israelites, see *Isrāʾīliyyāt* in Glossary index
al-Isrāʾīliyyāt wal-Mawḍūʿāt fī Kutub al-Tafsīr, 64
al-Iṣṭakhrī, 152, 283, 313
al-Istidhkār, 44, 106, 107, 135, 293, 452, 491, 499
Istijāba li-Nuṣrat al-Khulafāʾ al-Rāshidīna wal-Ṣaḥāba, 174
Istīnās al-Nās bi-Faḍāʾil Ibni ʿAbbās, 198
Itḥāf al-Nufūs al-Muṭmaʾinna bil-Dhabb ʿan al-Sunna, 177
Itḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-Sharḥ Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, 159
al-Itḥāf fīl-Radd ʿalā al-Itḥāf, 177
al-Iʿtināʾ bil-Ghināʾ fīl-Fanāʾ, 198
ʿItr, Nūr al-Dīn, 12, 43, 48, 83, 118, 121, 129, 150, 156, 171, 216, 230, 270, 273, 277, 281, 305, 312, 337, 349, 377, 464, 477, 532, 539, 544
ʿIyāḍ, 15, 39, 109, 139, 148, 204, 211, 217, 240, 256, 287, 288, 292, 321, 348, 372, 386, 398, 409, 417, 432, 445, 456, 474, 481
ʿIẓam Qadrih ﷺ wa-Rifʿat Makānatih ʿinda Rabbih ʿAzza wa-Jall, 176
Jābir, 7, 11, 15, 46, 57, 90, 135, 152, 180, 219, 239, 248, 251, 262, 275, 283, 293, 312, 328, 330, 332, 356-357, 364-367, 372, 374, 387-388, 409, 412, 423, 438, 445, 451-452, 456, 476, 482, 490-492, 499, 500, 511, 514, 518, 524, 545-546, 552, 558, 575-576, 586
Jāmiʿ al-Akhbār, 72
al-Jāmiʿ li-Akhlāq al-Rāwī wa-Adab al-Sāmiʿ, 398
Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa-Faḍlih 121,
al-Jāmiʿ al-Kabīr, 37, 142, 167, 215, 309
Jāmiʿ al-Masānīd, 118, 125, 132
Jāmiʿ al-Rumūz fī Sharḥ al-Nuqāya, 201
al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, 7, 9, 66, 70, 88, 90, 92, 108, 116-118, 126-127, 136-138, 142, 167, 179, 194, 215, 217, 222, 237, 289-290, 300, 302, 309, 316, 318, 323-324, 354, 357, 372-373, 387, 392, 402, 408, 416, 421, 449, 478, 481, 483-486, 490, 492, 497-498, 515, 539-542, 545-549, 560, 562, 563, 564, 566-567, 570, 575-577, 580-581
al-Jāmiʿ fī Ṭalab al-ʿIlm al-Sharīf, 177
Jāmiʿ al-ʿUlūm wal-Ḥikam, 48, 77, 137, 292, 346
Jaʿfar al-Aḥmar, 374
Jaʿfar b. Abān al-Miṣrī, 260, 488
Jaʿfar b. Hārūn, 527
Jaʿfar b. Jisr b. Farqad, 533

Jaʿfar b. Muḥammad b. ʿAlī al-Ṣādiq, 21, 24, 33-35, 38-39, 47, 65, 67, 72, 157, 210, 343, 439
Jaʿfar b. Muḥammad b. Jaʿfar b. Muḥammad b. ʿAlī, 528
Jaʿfar b. al-Zubayr, 24
Jahmīs, Jahmiyya, 55, 59, 77, 151-153, 159
Jalā' al-Afhām, 111, 113
Jamʿ al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa al-Muttafaq ʿalayhā wal-Mukhtalaf fīhā, 173
Jamʿ al-Jawāmiʿ, 42, 207, 470
Jamʿ al-Wasā'il, 198, 199, 210, 313
Jamʿ al-Wasā'il fī Sharḥ al-Shamā'il, 198
al-Jamālayn ʿalā al-Jalālayn, 199
al-Janadī, 387, 391, 480
Jandara b. Khayshana, 522
al-Jawāb al-Mufīd lil-Sā'il al-Mustafīd, 42, 52, 61, 153, 176, 192-194, 201, 218
al-Jawāhir al-Muḍiyya, 191, 194, 200
al-Jawhar al-Naqī, 115
al-Jawharī, 437, 454
al-Jawzaqānī, 168, 169, 171, 172, 215, 250, 257, 431
Jazarī, 197, 202, 373, 465, 522, 532
al-Jazīrī, 77
Jeddah, 96, 157, 207
Jerusalem, 285, 375, 427; see also Bayt al-Maqdis
Jews, 10, 29, 31, 58, 99, 101, 148, 313, 316, 338, 370, 393, 402, 408, 430, 489, 518, 539, 544, 557, 564-565
Jibrīl ﷺ, 9-10, 34, 42, 48, 51-52, 59, 64, 68-71, 74-75, 84, 88, 90, 97, 99, 127, 138, 342-343, 358, 380, 411, 467-468, 477, 530, 542, 547, 549, 553, 557
al-Jidd al-Ḥathīth fī Bayān Mā Laysa bi-Ḥadīth, 172, 363, 366, 432, 435
al-Jīlānī, 151, 195, 207, 304, 383, 466, 467, 483, 484, 537
Jordan, 96
Judeo-Christian, 102, 432
al-Jūharī, 188
Juhūd al-Muʿāṣirīn fī Khidmati al-Sunnati al-Musharrafa, 175
Jumhūr, 107, 176, 216, 313, 366, 393, 439
al-Junājī, 186
Ju'nat al-ʿAṭṭār, 43, 179, 201
al-Junayd, 65, 353, 455, 473
Jundub al-Bajalī, 392
Jurjān, 20, 79, 96, 110, 371, 436, 548
al-Jurjānī, 13, 77, 152, 197, 389, 577
al-Juwaybārī, 24, 534, 537
al-Juwaynī 35, 141, 157, 158, 252, 281, 301
al-Jūzaqānī, 57, 168
Kaʿb, 557
Kaʿb al-Aḥbār, 9, 114
Kaʿb al-Dhirāʿ, 145
Kaʿb b. Zuhayr, 195, 466
Kaʿba, the House, 8, 26, 37, 80, 82, 192, 198, 202, 209, 224, 279, 306, 307, 329, 338, 345, 387, 391, 432, 466, 472, 480-481, 522, 557, 564, 583
kabā'ir, 252
al-Kabā'ir, 124, 192
Kabelias, 521
al-Kafawī, Ḥusayn b. Rustum, 212
al-Kāfī, 32, 33, 35, 281, 381, 471, 487, 514
Kahmas b. al-Minhāl, 210
al-Kalbī, 520
al-Kāmil fīl-Ḍuʿafā', 3, 13, 25, 44, 56, 67, 147, 162, 169, 243, 341, 416, 453, 508, 532, 552, 573-574; see also Ibnʿ Adī
al-Kāmil fīl-Tārīkh, 181
Kāmil b. Ṭalḥa, 341
al-Kanz al-Madfūn wal-Fulk al-Mashḥūn, 161
al-Karābīsī, 269
Karāmāt al-Awliyā', 70, 74, 398, 441
al-Karmī, Marʿī, 82, 166, 172, 318, 392, 431, 519, 546, 559
Karrāmiyya, 57, 518
al-Kāshānī, 39, 65, 156
al-Kashf ʿan Mujāwazat Hādhihi al-Ummati al-Alf, 408, 553
al-Kashf al-Ḥathīth ʿamman Rumiya bi-Waḍʿ al-Ḥadīth, 27, 42, 43, 71, 133, 171, 293, 386
Kashf al-Ẓunūn, 151, 156, 166, 397, 424, 429, 465
al-Kashf al-Ilāhī ʿan Shadīd al-Ḍaʿf wal-Mawḍūʿ wal-Wāhī, 172
Kashf al-Iltibās fīmā Khafiya ʿalā Kathīr min al-Nās, 167
Kashf al-Khafā, 7, 16, 17, 58, 123, 136, 149, 167, 173, 237, 280, 286, 294, 297, 300-301, 309, 319, 332, 337, 343, 348, 388, 391-392, 400, 406, 414, 420-424, 435, 436-437, 448-449, 452, 457, 461, 466, 477, 487, 494, 507, 514, 576
Kashf al-Khidr ʿan Amr al-Khiḍr, 199, 550
Kashf al-Labs min Ḥadīth Waḍʿ al-Yadayn ʿalā al-Ra's, 75
Kashf al-Maḥjūb, 70
Kashf al-Maʿlūl mimmā Summiya bi-Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa, 175
al-Kashf wal-Bayān, 59
al-Kashshāf, 64-67, 281, 291, 341, 382, 414, 507, 514, 585
al-Katkātī, 38
al-Kattānī, 64, 82, 98-100, 135, 148, 168, 170, 172, 176, 180, 188-189, 216, 227, 296, 366, 416, 438, 444, 466, 524, 584; ʿAbd al-Ḥayy, 75; Ḥasan b. ʿAlī, 59;

Muḥammad b. Jaʿfar, 199, 201; Muḥammad Makkī, 187
al-Kawtharī, 9, 44, 56, 74, 134, 150, 160, 165, 183, 208-209, 226, 315, 429, 445, 503, 519
Kaylaja, 145
al-Kāzarūnī, 295
al-Kāẓimī al-Jwanpūrī, Muḥammad b. Sayyid Khān, 209
al-Khabā'irī, Salama b. Sulaymān, 367
al-Khabar al-Dāll ʿalā Wujūd al-Quṭb wal-Awtād wal-Nujabā' wal-Abdāl, 444, 582
Khadīja, 103, 142, 274, 522
al-Khāfī, 186, 188
Khalaf b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī, 559
Khālid b. Abī Mālik, 68
Khālid b. Maʿdān, 196, 345, 406, 508, 542
Khālid b. Ṭahmān, 535
Khālid b. al-Walīd, 101, 246
al-Khalīlī, 31, 167, 319, 572
al-Khallāl, 32, 55, 70, 108, 118, 145, 147, 149, 152, 206, 264, 359, 372, 443, 518
Khān, Aḥmad Riḍā, 82, 188, 299, 431, 509, 554-555
al-Khandaq, 564
al-Kharā'iṭī, 127, 346, 374, 442, 450, 487, 515, 568
al-Kharkūshī, 157
Khaṣā'iṣ ʿAlī, 37, 42, 162, 165
al-Khashshāb al-Tinnīsī, 24, 88
al-Khaṭīb, passim
Khaṭīb al-ʿĀdiliyya, 201
Khaṭīb, Muḥammad Ṣāliḥ Aḥmad, 174
al-Khaṭṭāb, 347
al-Khaṭṭābī, 16, 18, 39, 58, 109, 308, 349, 367, 391, 435, 568
Khawārij, 50, 58, 504, 523, 570
Khaybar, 9, 275, 335, 564, 565, 566
al-Khaydarī, 299, 366
Khayrābādī, Abū al-Layth, 12, 59, 63, 118, 491, 568
al-Khayrāt al-Ḥisān, 184
Khazīnat al-Asrār, 75
Khazrajī, Muḥammad b. Aḥmad, 175
al-Khiḍr ﷺ, 18, 19, 199, 227, 252, 278, 279, 365, 366, 378, 509, 549, 550
al-Khilāfiyyāt, 60, 584
Khirāsh, 526
khirqa, 464-467
al-Khiṣāl al-Mukaffira, 129
al-Khulāṣa fī Uṣūl al-Ḥadīth, 379, 424, 467, 525
Khulāṣat al-Aḥkām, 44, 123-124, 435
Khulāṣat al-Athar, 184, 206
Khurāsān, 57, 158, 184, 195, 570, 572
al-Kirmānī, 157
Kitāb al-ʿAql, 21, 328, 549
Kitāb al-ʿArsh, 54, 55
Kitāb al-Aṭʿima, 88
Kitāb al-Biṭṭīkh, 88
Kitāb Ghadīr Khumm, 162
Kitāb al-ʿImāma, 201
Kitāb al-Rayḥān, 433
Kitāb al-Sunna, 55, 150
Kitāb al-Zaygh, 151
Konya, 211
al-Kudaymī, 25, 94, 262
Kūfa, 84-85, 96, 107, 156, 268, 463, 523, 572
al-Kulīnī, 32
al-Kunā, 109, 482, 484, 514, 580
al-Kūrānī, 75, 186, 188, 291
Kurz b. Wabara, 18
al-Kuzbarī, 186
Laṭā'if al-Maʿārif fī-mā li-Mawāsim al-ʿĀm min al-Waẓā'if, 123, 196, 479, 485, 559-560
Laṭā'if al-Minan, 138, 366
al-La'āli al-Maṣnūʿa fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa 9-10, 16, 24, 26, 42, 53, 59, 71, 86-90, 93, 102, 117, 129-132, 166, 171, 181, 215, 290, 293, 300, 302, 313, 316, 318, 353, 358-359, 369, 381, 387, 402, 406, 413, 445, 449, 464, 472, 476, 482, 484, 489, 491, 499, 502, 511, 525, 527, 546-547, 559, 564, 568, 573, 578, 581
al-La'āli' al-Manthūra fīl-Aḥādīth al-Mashhūra, 166
al-La'lakā'ī, 21
al-Laknawī, 12, 53, 61, 72, 133-134, 142, 145, 149, 161, 165, 168-172, 181-184, 195-196, 221, 229-230, 270, 315, 323, 378, 452, 467, 484, 491, 496, 510, 514, 524, 536, 537
Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunna wa-ʿUlūm al-Ḥadīth, 3
Laylat al-Qadr, 82, 209, 479
Layth b. Saʿd, 28, 384
Life of Muḥammad, 58
Lisān al-Mīzān, 9, 23-24, 42, 50, 55, 63, 67, 71, 79, 85, 103, 109, 132, 136, 143, 160, 162, 165, 171, 238, 240, 275, 288, 324, 347, 371, 387-388, 416, 431, 443, 498, 501, 527, 530, 570
Lisān al-Ihtidā', 197, 199
al-Lu'lu' al-Marṣūʿ fī-mā lā Aṣla lahu aw bi-Aṣlihi Mawḍūʿ, 16, 172, 367
Lubāb al-Manāsik wa-ʿUbāb al-Masālik 200
Lubb Lubāb al-Manāsik wa-Ḥubb ʿUbāb al-Masālik, 200
Luqmān, 285, 293, 357, 367
Maʿallamī, 9, 59, 92, 99, 115, 118, 150, 171, 353, 387, 509, 557, 582

Maʿārij al-Quds fī Midrāj Maʿrifat al-Nafs, 154
Maʿdan al-ʿAdanī fī Faḍl Uways al-Qaranī, 200
Madā'in, 346, 382
Madārij al-Sālikīn, 77, 293
Madhāhib al-Sunna, 42, 49
madhhabism, 180
Madīnī, 132, 136, 238, 450, 451, 537
al-Madkhal, 3, 98, 104, 146, 239-241, 247-248, 308, 330, 342, 349, 356, 377, 482, 504, 531
al-Madkhal ilā Maʿrifāti Kitāb al-Iklīl, 3
al-Maḍnūn bihi ʿalā Ghayri Ahlih, 154-155
al-Maḍnūn al-Ṣaghīr, 154
al-Madrāsī, 169, 511
al-Madraj ilā al-Mudraj, 110
al-Maghāzī, 26, 46, 163, 414, 521
Maḥabbat al-Nabī ﷺ bayn al-Insān wal-Jamād, 176
al-Maḥallī, 354
al-Maḥbūbī, 194
al-Mahdī ﷺ, 62, 83-84, 201, 209, 558, 569, 572
al-Mahdī (caliph), 128, 264, 379, 567
Mahdī, ʿAbd al-Razzāq, 66, 90, 149, 175
al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhadhdhab, 17, 23, 44, 55, 76, 105, 110, 123-124, 139, 150, 159, 163, 199, 228, 274, 305, 320, 353, 366, 368, 382, 392, 399, 468, 485, 491, 506, 520, 522
Majmūʿ al-Fatāwā, 17, 55, 76, 105, 110, 139, 144, 150, 159, 199, 274, 353, 366, 382, 392, 468, 491, 520, 522
al-Majmūʿ al-Fiqhī, 163
Majmaʿ al-Bayān, 35, 37, 65
Majmaʿ al-Gharā'ib, 279
Majmaʿ al-Manāsik wa-Nafʿ al-Nāsik, 185
Majmaʿ al-Zawā'id wa-Manbaʿ al-Fawā'id, see al-Haythamī
al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wal-Ḍuʿafā' wal-Matrūkīn, 3, 29, 91
Makḥūl, 124, 368, 405, 508
Makānat al-Ṣaḥīḥayn, 176
Makārim al-Akhlāq, 109, 127, 346, 374, 442, 449, 450, 482, 492
Makāyid al-Shayṭān, 392
al-Makhzūmī, Abū al-Jūd Muḥammad Taysīr, 189
Maʿlāt, 184, 521
al-Malaṭī, Isḥāq b. Najīḥ, 503
Mālik b. Anas, 14, 28-31, 39, 47, 59-60, 78, 93, 100, 106, 133, 135, 139, 141, 143, 156, 158, 161, 176, 211, 240, 244-246, 259, 276, 287-289, 295, 308, 313, 317, 325, 329, 346, 355-356, 371-372, 379, 390, 392, 399, 403, 419, 431-432, 470, 497-500, 504, 507, 521, 529, 536, 545-546, 554, 561, 568, 584
Mālik b. Dīnār, 210, 225, 303, 350, 392, 456, 472
Mālik b. Ṣaʿṣaʿa, 111
Maliki(s), 36, 39, 56, 66, 68, 82, 156, 161, 188, 228, 257, 273, 306, 310-311, 328, 349, 355, 395, 468, 520, 521, 566
Maʿmar b. al-Muthannā, 478
Maʿmar b. Rāshid, 43, 63, 143, 194, 258, 260
Mamdūḥ, Maḥmūd Saʿīd, 115, 134, 144, 147, 177, 226, 258, 468, 492, 524
Mamluks, 564
al-Ma'mūn, 520, 529
Manāhil al-ʿIrfān, 34, 35, 520
Manāhil al-Ṣafā, 10, 206, 373, 409
Manāqib Aḥmad, 199
Manāqib Āl al-Bayt, 162
Manāqib al-Imām al-Aʿẓam wa-Aṣḥābih, 200
Manāqib al-Shāfiʿī, 24, 42, 136, 140, 146, 151, 162, 199, 200, 208, 280, 284, 295, 313, 363, 407, 420, 452, 465, 485, 498, 505, 520-521, 532, 582
al-Manār al-Anwār, 212
al-Manār al-Munīf fīl-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ wal-Ḍaʿīf, xv, 3, 30-31, 43, 87, 96, 98, 140, 165, 199, 208, 215, 274, 332, 366, 369, 386, 397, 423, 436, 445, 464, 485, 487, 490, 533-534, 540, 553, 557, 559, 568, 574, 578-581
Manāsik, 7, 185, 191, 192, 337, 338, 480-482, 530
Manāzil al-Ashrāf, 149
al-Manhal al-Laṭīf fī Aḥkām al-Ḥadīth al-Ḍaʿīf, 162
Mankhal b. Jamīl, 35
al-Mansak, 377
al-Mansak al-Kabīr, 337, 367, 432, 492
al-Mansak al-Ṣaghīr, 191
al-Manṣūr, 7, 57, 109, 139-140, 146, 159, 163, 193, 281, 287, 368, 385, 398, 482, 572
al-Manūfī, 166, 218, 293-294, 297, 307, 313, 332, 342, 390, 413, 416, 423, 440, 448, 475, 481, 506
al-Maqṣad al-Asnā, 77
al-Maqāṣid al-Ḥasana fī Bayān al-Aḥādīth al-Mushtahara ʿalā al-Alsina, xv, 15-16, 21, 36, 83, 91, 108, 166-167, 180, 218, 275, 278-281, 291, 293, 299-300, 303, 306-309, 318, 325, 333, 335, 337, 342-343, 348, 353-354, 362-367, 371, 381, 383, 392-393, 398, 400, 408-409, 416, 421, 423, 425, 435-439, 445, 448-449,

461, 464-465, 471, 481-482, 484, 487, 492, 494, 500, 506-507, 513-514, 519, 522, 540, 580, 584
Maqālāt al-Kawtharī, 9, 44, 151, 153, 208, 281, 429, 445
al-Maqālat al-ʿAdhba fīl-ʿImāmati wal-ʿAdhaba, 200
Maqātil al-Ṭālibiyyīn, 100
al-Maqarrī, 75, 201, 227, 398
al-Maqdisī, 85, 116, 121, 132, 156, 158, 168, 215, 293, 298, 308-309, 397-398, 486, 490, 495, 530, 540, 556, 557
al-Mārahrawī, Āl al-Rasūl, 188
al-Marghīnānī, 61, 194, 496
Marʿī, see al-Karmī
Maʿrifat al-Sunan wal-Āthār, 44, 58, 60, 283, 498, 579
Maʿrifat al-Tadhkira, 168
Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth, see Ibn al-Ṣalāḥ
Māriya, 317, 364
al-Martabat al-Shuhūdiyya fī Manzilat al-Wujūdiyya, 208
Marthad b. Abī Marthad al-Ghanawī, 423
martyr(s), 8, 49, 81, 192, 307, 372, 474, 482
Marwān b. al-Ḥakam, 572
Maryam bint ʿImrān علیہاالسلام 37, 62, 136, 201, 206, 238, 286, 289, 392, 547, 572
al-Mas'ala fīl-Basmala, 201
Maṣābīḥ al-Sunna, 203
Masā'il, 86, 129, 151, 154, 433, 465, 518
Mashāriq al-Anwār, 346
al-Mashrab al-Wardī fī Ḥaqīqati Madhhab al-Mahdī, 201
Mashyakha, 141, 319, 348, 486
al-Maslak al-Mutaqassiṭ fīl-Mansak al-Mutawassiṭ, 201
Maslamat al-Khushanī, 67
Maslamat al-Juhanī, 389
al-Maṣnūʿ fī Maʿrifat al-Ḥadīth al-Mawḍūʿ 12, 16, 74, 167, 172, 202, 215-217, 270, 273, 277, 281, 287, 304, 307, 318, 323, 330, 341, 343, 350, 358, 361-362, 370, 378, 386, 390, 421-422, 435, 445, 478, 485, 487, 489, 494, 503, 513
mass-transmitted, see *mutawātir* in Glossary index
al-Maṭālib al-ʿAliyya, 21, 135, 167, 171, 287, 386, 465, 476, 492, 502, 559, 568, 580
Māturīdī, 59, 159, 191, 281
al-Mawāhib al-Lāduniyya, 60, 68, 114, 149, 329, 335, 391, 431, 445, 453, 467, 484, 524, 531
al-Mawāhib al-Laṭīfa ʿalā Musnad al-Imām Abī Ḥanīfa, 60
al-Mawāʿiẓ, 106
al-Mawḍūʿāt fīl-Aḥādīth al-Marfūʿāt, 168
al-Mawḍūʿāt al-Kubrā, passim
Mawḍūʿāt Shihāb al-Akhbār, 170, 179
al-Mawrid al-Rawī fīl-Mawlid al-Nabawī, 202, 204
al-Mawṣilī, *see* Abū Ḥafṣ al-Mawṣilī
Mawsūʿat al-Aḥādīth wal-Āthār al-Ḍaʿīfa wal-Mawḍūʿa, 173
Mawsūʿat Faḍā'il Suwar wa-Āyāt al-Qur'ān, 67, 118
Maymūn b. Mihrān, 49, 267, 535
Maymūna, 95
Maymūna bt. Kardam, 331
Maysara b. ʿAbd Rabbih, 25, 527, 549
Maysarat al-Fajr, 25, 144, 281, 312, 333, 358, 362, 468, 527
Mecca, 7, 57, 84, 113, 126, 151, 184, 186, 188, 211, 260, 286, 319, 329, 338, 341, 345-347, 385, 390-393, 430-431, 465-466, 479-481, 488, 515, 521-524, 564
Medina, 28, 31, 57, 65-66, 84, 96, 107, 119, 120, 152, 162, 176, 188, 206, 228, 242-243, 256, 294-295, 307, 341, 377, 385, 431, 470, 479, 498, 506, 522, 524, 530, 554, 556, 565
Merv, 26, 96, 463, 572
Minā, 490
al-Minaḥ al-Fikriyya bi-Sharḥ al-Muqaddimat al-Jazariyya, 202
Minaḥ al-Rawḍ al-Azhar fī Sharḥ al-Fiqh al-Akbar, 203, 212
Minhāj al-ʿĀbidīn, 154
Minhāj al-Ṭālibīn, 93, 162
Minhāj al-Sunna, 23, 31, 44, 135, 157, 159, 163, 165, 359, 382, 445
Minhāj al-Uṣūl, 57, 360
Miqsam, 583
Mīr Kalān, 184
Mīr Padeshāh al-Bukhārī, 192
Mīrak, 185, 198, 313
Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ, 68, 77, 106, 183, 184, 203, 204, 287, 295, 353, 355, 357, 362, 382, 392, 400, 403, 425, 439, 498, 510, 518, 532, 556, 583
Miṣbāḥ al-Arīb, 145
Miṣbāḥ al-Hidāya wa-Miftāḥ al-Kifāya, 185
Miṣbāḥ al-Ẓalām, 468
Miṣbāḥ al-Zujāja fī Ṣalāt al-Ḥāja, 157, 161
Miṣbāḥ al-Zujāja fī Zawā'id Ibn Mājah, 42, 124, 125, 130
Mishkāt al-Maṣābīḥ, 133, 135, 138, 155, 184-186, 203, 219, 256, 309, 403, 518, 524, 535, 555, 567
misogyny, 101-104, 285, 302-303, 350, 363, 415

missionaries, 101
al-Miṭwī, 96
al-Miᶜyār al-Muᶜrib, 86, 163, 363
Mīzān al-Iᶜtidāl fī Naqd al-Rijāl, 10-13, 19-25, 29, 39, 42, 48, 53, 55, 57, 63, 65, 70-71, 79, 88, 94, 98, 103, 109, 119, 124, 126, 132-133, 136-137, 142, 145-148, 153, 160, 162, 165, 171, 179, 219, 227, 238, 240, 258, 260-261, 264, 275, 280, 288, 293, 296-297, 316, 347-348, 353, 371, 383, 386, 416, 420, 431, 436, 445, 472, 477, 485, 498-499, 501, 508, 527, 530, 536, 540, 568, 570, 572
al-Mīzāniyyāt, 179
al-Mizzī, 118, 120, 126, 134, 140-143, 223, 298, 319, 360, 386, 403, 413, 424, 445, 447, 514, 578
Mosul, 23, 262, 371
Mount Lebanon, 521
Muᶜādh b. Jabal, 120, 124, 137, 168, 244, 287, 318, 342, 343, 346, 357, 359, 367, 372, 385, 422, 438, 470, 475, 482, 494, 497, 513, 518, 564, 568, 573
Muᶜāwiya b. Abī Sufyān, 7, 32, 42-43, 47-52, 101, 108, 113-114, 241, 248, 281, 291, 296, 303, 346, 402, 495, 515, 534, 564, 572, 573, 580
Muᶜāwiya b. Ḥayda, 440
Muᶜaẓẓam al-Balkhī, 186, 187, 188
Muᶜallā b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Wāsiṭī, 25, 265
Muᶜallā b. Hilāl, 121, 258, 383
Mubārak, Zakī, 101
Mubashshir b. ᶜUbayd, 100, 123, 451
al-Mudāwī li-ᶜIlal Sharḥay al-Munāwī, 21, 26, 73, 103, 117, 123, 127, 135-136, 171, 179, 218, 222, 287, 289, 348, 354, 372, 381, 406, 408, 417, 424, 441, 448, 450, 478, 484, 507, 547-548, 560, 563, 580
al-Mughīr ᶜalā Mawḍūᶜāt al-Jāmiᶜ al-Ṣaghīr, 67, 70-71, 87-89, 99, 111, 126, 136, 179, 215, 237, 259, 288, 349, 387, 454, 485, 524, 563
al-Mughnī fīl-Ḍuᶜafā', 43, 48, 53, 464, 472, 477
al-Mughnī fīl-Fiqh al-Ḥanbalī, 106-108, 304, 313, 420, 483
al-Mughnī ᶜan Ḥaml al-Asfār, 297, 304, 307, 313, 319, 348, 355, 358, 400, 420, 448, 464, 472, 477, 483, 559
al-Mughnī ᶜan al-Ḥifẓi wal-Kitāb, 169, 464
Mughnī al-Labīb, 284, 469
Mughnī al-Muḥtāj, 93, 355
al-Mughrib fī Tartīb al-Muᶜrib, 472
Mughulṭāy, 60, 121, 465, 487
Muḥāḍarat al-Abrār, 154
al-Muḥaddith al-Fāṣil see al-Rāmahurmuzī
Muhājirūn, 46
Muḥammad:
al-Bāqir, 33
b. ᶜAbd al-Malik al-Anṣārī, 98
b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Junayd Jamal al-Layl, 65
b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Qushayrī, 123
b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Bukhārī, 68
b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Ghazwān, 77
b. Abī al-Ḥasan Muḥammad b. Muḥammad al-Bakrī, 185
b. Aḥmad b. Ḥamdān, 91
b. Aḥmad b. Qāsim al-Sālimī, 157
b. ᶜAlī b. Ḥamza, 19
b. ᶜAlī b. al-Ḥusayn, 421
b. al-Ashᶜath, 527
b. Bishr b. Sharīk, 145
b. Dāwūd b. Aslam, 146
b. al-Faḍl b. ᶜAṭiyya, 121, 332
b. al-Ḥajjāj al-Lakhmī, 90, 342
b. al-Ḥanafiyya, 424
b. al-Ḥasan, 520
b. Ibrāhīm b. al-ᶜAlā', 101
b. Ibrāhīm b. Khālid al-Harawī, 150
b. Isḥāq b. Ḥarb, 63
b. Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ḥanẓalī, 146
b. Isḥāq b. ᶜUkāsha, 61
b. ᶜIṣma al-Karābīsī, 145
b. Jaᶜfar al-Khuzāᶜī, 25, 152
b. Kaᶜb, 584
b. Manṣūr b. Yazīd al-Murādī, 163
b. Misᶜar, 22
b. Muḥṣin al-ᶜUkashī, 120
b. al-Munkadir, 210
b. al-Muntashir, 490
b. Muqātil al-Rāzī, 527
b. Saᶜīd al-Maṣlūb, 25, 120
b. Sawā', 303
b. Shujāᶜ al-Thaljī, 57
b. Sinān al-ᶜAwqī, 144
b. Ṣāliḥ al-Wāsiṭī, 145
b. Tamīm al-Fārābī, 24
b. ᶜUkāsha al-Kirmānī, 24, 584
b. Yūnus al-Jammāl, 62
b. Yūnus al-Muḥāribī, 62
b. Yūnus al-Qurashī, 62
b. Ziyād, 49
al-Muḥāsibī, 146, 319, 506
al-Muḥibbī, 184
Muᶜīn al-Dīn b. Zayn al-Dīn al-Harawī 183
al-Muᶜjam al-Mukhtaṣṣ, 187
Muᶜjam al-Ṣaḥāba, 43, 138, 346
Mūjibāt al-Raḥma wa-ᶜAzā'im al-Maghfira, 509

Mujābū al-Daʿwa, 74
Mujāhid, 60, 72, 124, 258, 264, 267, 268, 281, 291, 305, 325, 362, 369, 387, 393, 406, 481, 486, 487, 552
Mujālasa, 298, 368, 384, 407, 416
Mujtabā, 163, 232
mujtahid, 201, 203, 225, 229, 256, 279, 330, 424, 504
Mujtahid, 106, 161, 211, 226, 230, 313
Mukāshafāt al-Qulūb al-Muqarrib ilā Ḥaḍrat ʿAllām al-Ghuyūb, 155
Mukhtaṣar, 13, 49, 54, 83, 86, 116, 118, 120, 131, 161, 162, 166, 194, 218, 280, 307, 335, 342, 348, 353, 362, 416, 423, 425, 429, 430, 447, 448, 481, 487, 494, 506, 530, 540
Mukhtaṣar al-Fawāʾid al-Makkiyya, 162
Mukhtaṣar al-Maqāṣid al-Ḥasana, 167, 232
Mukhtaṣar Tadhkirat al-Qurṭubī, 161
al-Mulammaʿ fī Sharḥ al-Naʿt al-Muraṣṣaʿ, 204
Mullā Jāmī, 70
Mullā Khāṭir, Khalīl Ibrāhīm, 113, 176
al-Munādī, 199
al-Munāwī, 7, 26, 77, 79, 92, 103, 121, 125, 136, 179, 215, 222, 288, 299, 343, 354, 368, 383-387, 400, 424, 441, 518, 560
al-Munabbihāt ʿalā al-Istiʿdād li-Yawm al-Maʿād, 11, 156
al-Munajjid, Muḥammad Māhir, 58
al-Mundhirī, 7, 67, 116, 123-125, 141, 181, 273, 289, 350, 448, 486, 498, 515, 536, 559; see also *al-Targhīb wal-Tarhīb*
Muntakhab al-Kalām min Taʿbīr al-Aḥlām, 157
al-Muntakhab min al-ʿIlal lil-Khallāl, 32
al-Muntaqā, 125, 127, 173, 346, 442
al-Muntaqā min al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfati wal-Mawḍūʿa, 173
al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wal-Umam, 33
al-Muqaddima fīl-Tārīkh, 157, 160
al-Muqaddima fī ʿUlūm al-Ḥadīth, 160, 399; see also Ibn al-Ṣalāḥ
al-Muqaddima fī Uṣūl al-Tafsīr, 520
al-Muqaddima al-Jazariyya, 202, 354
Muqaddimat Ṣaḥīḥ Muslim, 220
al-Muqaddimat al-Sālima fī Khawf al-Khātima, 204
Muqaddimat Sunan al-Dārimī, 411
Muqātil b. Sulaymān, 63, 100, 118, 520
al-Muqniʿ, 94, 197
al-Murājaʿāt, 36-37
al-Mūrawī, 186
Murji'a, 59, 518
al-Murshidī, 186, 187, 189
Mūsā ﷺ, 17, 25, 33, 38, 42, 49, 55, 71, 80, 136, 148, 151, 153, 192, 240-241, 244, 255, 263, 310, 322, 328, 355, 363, 366, 383, 411, 416, 435, 444, 457, 499, 507, 510, 521-525, 537, 550-551
Mūsā al-Aswārī, 89
Mūsā b. Ismāʿīl b. Mūsā, 527
Mūsā b. Ṭalḥa, 509
Mūsā al-Ṭawīl, 25
Mūsā b. ʿUlayy b. Rabāḥ al-Lakhmī, 322
Mūsā b. ʿUqba, 521
Muṣʿab, 276
Musaffir al-Sibtī, 154
Musalsalāt, 75, 199, 366, 435, 465
Muṣannaf, 15, 54, 123, 152, 156, 223, 305, 424, 473, 524
al-Mūsawī, 36, 153
Mushayqiḥ, ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad, 174
Mushkil al-Ḥadīth, 26, 358, 469
Mushkil al-Āthār, 44, 94, 135, 165, 317, 319, 445, 577
Mushkil al-Wasīṭ, 422
Muslim b. al-Ḥajjāj, passim
Musnad, see Aḥmad b. Ḥanbal
Musnad Abī Ḥanīfa, 209
Musnad al- Awzāʿī, 61
Musnad al-Firdaws, 70, 73, 100, 171, 216, 308, 309, 348, 385, 433, 447, 448, 449, 469, 477, 507, 510, 547, 559
Musnad al-Shihāb, 525
Musnad Anas, 526
Musnad Zayd b. ʿAlī, 163
al-Mustaṣfā, 39
Mustaṭraf min kulli Fannin Mustaẓraf, 152
Mustadrak, 37, 49, 83, 132, 147, 152, 180, 248, 294, 310, 346, 348, 353, 388, 439, 484, 544, 564, 576, 579, *See* al-Ḥākim
Mustarshid fīl-Imāma, 162
mutʿa, 38, 39, 194
al-Muʿtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar, 39
Muṭālaʿāt ʿan Muḥammad b. Sīrīn, 157
Muʿtaqad Abī Ḥanīfāta al-Imām fī Abaway al-Rasūl ʿalayhi al-Ṣalāt wal-Salām, 204
Muṭarrif b. ʿAbd Allāh, 105
al-Muṭarrizī, 463, 464, 472
Muʿtazili(s), 6, 36, 44, 47, 59, 128, 155, 279, 359, 427, 471, 494
Muthīr al-Gharām al-Sākin ilā Ashraf al-Amākin, 199
al-Muthīr ilā Mā Fāta lil-Mughīr ʿalā al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa fīl-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, 179
Muṭīʿī, Muḥammad Bakhīt, 163
al-Muttaqī al-Hindī, 184, 209
al-Muwaffaq al-Baghdādī, 86
al-Muwaṭṭaʾ, 61, 91, 126, 133, 135, 210, 255, 258, 346, 429, 504, 515, 561

Muzdalifa, 510, 583
Nafaḥāt al-Uns, 70
Nāfiʿ, 59, 71, 122, 260, 371, 488, 534, 583
Nafīsa, 522
Nafkh wal-Taswiya, 154
Nahj al-Balāgha, 10, 39, 42, 102, 153, 439
al-Nahrajūrī, 23
al-Nahrawālī, 185, 523
Najaf, 523
Najjād, 54, 55, 79
Najrān, 565
al-Nakhaʿī, Ibrāhīm, 27, 55, 107, 108, 109, 267, 268, 275, 287, 313, 387, 421, 450, 463, 499, 504, 573, 582
al-Nakhjawānī, 151
Nāmūs fī Talkhīṣ al-Qāmūs, 207
Naqd Awhām Ṣiddīq Ḥasan Khān, 133, 184
Naqd al-Manqūl wal-Miḥakk al-Mumayyiz bayn al-Mardūd wal-Maqbūl, 140, 170, 274, 386, 436, 540, 559
Naqd Taʿlīqāt al-Albānī ʿalā Sharḥ al-Ṭaḥāwī, 174
al-Naqqāsh, Abū Bakr, 22, 523, 560
al-Naqqāsh, Abū Saʿīd, 348
Naqshbandī, 48, 151, 186, 188, 209, 382, 465
al-Nasā'ī, 13, 18, 37, 42, 78, 79, 87, 107, 114, 116, 118, 127, 139, 140, 162-165, 168, 170, 181, 238, 240, 289-292, 300, 323, 358, 369, 391, 396, 402, 435, 477, 486, 514, 533, 535, 536, 542, 577, 582, 586
al-Nasafī, 212, 397, 431
Naṣb al-Rāya, 61, 125, 140, 338, 423, 435, 443, 560
Naṣībīn, 96, 572
Naṣīf, Muḥammad, 150
Naṣīḥa fī Tahdhīb al-Silsilat al-Ṣaḥīḥa, 177
Naṣīḥat al-Ikhwān, 158
Naṣr b. Ḥammād al-Bajalī, 88
Naṣr b. Muzāḥim, 163
Naʿt al-Muraṣṣaʿ bil-Mujannas al-Musajjaʿ, 204
Natā'ij al-Afkār, 66, 270
Natījat al-Fikr fīl-Jahr bil-Dhikr, 161
Nawādir al-Uṣūl min Aḥādīth al-Rasūl, 65, 70, 106, 274, 309, 324, 482, 484, 526, 549, 580
al-Nawāfiḥ al-ʿAṭira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara, 167
al-Nawawī, 7, 10, 44, 67, 83, 93, 98, 113, 123-124, 154, 162, 184-185, 192, 195, 197, 202, 207-208, 254-256, 276, 279, 283, 294, 305, 311, 313, 317, 319-320, 348, 360-361, 364-368, 377, 392, 395-400, 414, 422, 433-438, 448, 454, 463, 473, 477, 481, 486-487, 494, 498, 502, 506, 509, 510, 531, 538, 548, 559-560
Nawqānī, 88
al-Naysābūrī, 32, 38, 43, 64, 68, 72, 77, 96, 110, 139, 145, 147, 149, 307, 332, 415, 445, 555, 580
al-Naẓar fī Aḥkām al-Naẓar, 93
Nicholson, 23
Nihāya, 32, 97, 200, 229, 273, 291, 293, 301, 305, 317, 335, 337, 357, 401, 447, 454, 455, 464, 496, 502, 532, 564, 579
Ninowī, Yaḥyā, 135
Nuʿaym b. Ḥammād, 18, 19, 71, 83, 152, 508
al-Nuʿmān b. Thābit, *see* Abū Ḥanīfa
Nubayṭ b. Shurayṭ, 25, 96, 244, 296
Nufayʿ b. Ḥārith, 98
Nūḥ ﷺ, 38, 42, 64, 127, 263, 315, 364, 390, 444, 521, 523, 537, 550, 571
Nūḥ b. Abī Maryam, 20, 26, 66, 96, 109, 300, 436, 560
Nukat, 13, 87, 169, 181, 221, 222, 242, 270, 349, 362, 399, 515
al-Nukat ʿalā Ibn al-Ṣalāḥ, 169
al-Nukat al-Badīʿiyyāt ʿalā al-Mawḍūʿāt, 170
al-Nukhbat al-Bahiyya fīl-Aḥādīth al-Makdhūba ʿalā Khayr al-Bariyya ﷺ, 134, 172, 305, 311, 337, 354, 355, 366, 461, 498
Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar, 211
al-Nuqāya Mukhtaṣar al-Wiqāya, 194
Nuzhat al-Ḥuffāẓ, 451
Nuzhat al-Khāṭir al-Fātir fī Tarjamat Sayyidī ʿAbd al-Qādir, 207
Nuzhat al-Majālis, 68, 496
Nuzhat al-Naẓar, 211
Orientalists, 23, 101, 156
Ozak, Muẓaffer, 82
paronomasia, see *jinās* in Glossary index
People of the Book, 466, 521, 551; see also Christians; Jews
Persia, Persian, 10, 73, 89, 134, 183, 195, 381, 382, 417
Peshāwar Nights, 36
Pharaoh, *see* Firʿawn
pilgrimage and its rituals, see *manāsik* in Glossary index
polyptoton, see *jinās* in Glossary index
priamel, 11
Prophet's Prayer, 175
Prophetic Household, see *Ahl al-Bayt*
Psalms, *see Zabūr*
Qaḍā' al-Ḥawā'ij, 448, 546
Qadarī, Qadariyya, 59, 504, 517, 518
Qāḍī Ḥusayn, 308

Qādirī, 184, 465
Qahistānī, 201
Qahrumān Āl al-Zubayr, 486
al-Qaḥṭānī, 150
Qāʿida Jalīla fīl-Tawassul wal-Wasīla 76, 139
al-Qalānisī, 88
al-Qāmūs al-Muḥīṭ, 207, 367, 370, 389, 437
Qānūn al-Mawḍūʿāt fī Dhikr al-Ḍuʿafāʾ wal-Waḍḍāʿīn, 171
al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān, 509
al-Qāsim b. Sallām, 25, 107, 127, 297, 455, 474, 509, 540
al-Qaṣṣāb, ʿAbd al-Qādir, 82
al-Qasṭallānī, 68, 149, 155, 315, 335, 373, 391, 431, 445, 453, 467, 524
Qatāda, 91, 96, 105, 134, 145, 239, 260, 281, 284, 359, 414, 482, 551
al-Qattāt, 487
Qawāʿid al-ʿAqāʾid, 153
al-Qawl al-Ḥasan fīl-Dhabb ʿan al-Sunan, 112, 169
al-Qawl al-Badīʿ, 138, 197, 373-374, 435, 475
al-Qawl al-Musaddad fīl-Dhabb ʿan Musnad al-Imām Aḥmad, 13, 17, 70, 112, 131-132, 169, 180, 270, 284, 511, 581
al-Qawl al-Sadīd fī Khulf al-Waʿīd, 207
al-Qāwuqjī, 16, 90, 172, 367, 465
Qayd al-Sharīd min Akhbāri Yazīd, 207
Qayrawān, 432
Qays b. al-Rabīʿ, 28
al-Qaysarānī, *see* Ibn Ṭāhir al-Qaysarānī
Qazwīn, 96, 126, 127, 324, 345, 572
al-Qazwīnī, 68, 75, 133, 219, 353, 518
Qinnasrīn, 119
Qirāʾa ʿIlmiyya lil-Qirāʾa al-Muʿāṣira, 58
Qirāʾatun Muʿāṣira lil-Qurʾān, 58
al-Qiwām lil-Ṣuwwām, 208, 561
Qiyām Ramaḍān, 124
Qubāʾ, 192, 420
al-Quḍāʿī, 108-109, 127, 137, 226, 287, 297, 302, 306, 324, 330, 348, 350, 391, 400, 424, 448-449, 456, 478, 482-483, 499, 507, 525, 568
al-Qudūrī, 194, 429
al-Qummī al-Naysābūrī, 70
Qurʾān-only, 32, 57
Quraysh, 34, 66, 84, 96, 97, 188-189, 297, 354, 384, 567
Qurṭuba, 293, 432, 504
al-Qurṭubī, 44, 58, 65-68, 72, 90, 94, 96, 106-109, 112, 155, 205, 285, 331, 336, 353, 359, 362-363, 387, 400, 430-431, 437, 450, 474, 498, 531, 584
al-Qushayrī, 48, 68, 72-75, 109, 110, 152, 158, 281, 295, 321, 383, 411, 465, 487
al-Quṣṣāṣ, 29, 166, 170, 232, 257, 264, 319, 353, 392, 461, 491
al-Quṣṣāṣ wal-Mudhakkirīn, 29, 166, 232
Qūt al-Qulūb, 73, 100, 109, 195, 230, 407, 481, 531, 537, 559
al-Qutaybī, see Ibn Qutayba
Qūtlāy, Khalīl Ibrāhīm, 183, 206, 208, 212, 392
al-Quṭwānī, 41
Rabāḥ, 322
al-Rabīʿ b. Khuthaym, xiii, 210, 265, 437
Rabīʿa, 28, 46, 49, 78, 317, 498, 568
Rābiʿat al-ʿAdawiyya, 73, 441, 496
Racialism, 9, 563, 564
al-Radd ʿalā al-Ṭāʿin fī Abī Hurayra, 59
al-Radd ʿalā al-Jahmiyya, 152
al-Radd ʿalā al-Ṣaghānī fīl-Aḥādīth al-Mawḍūʿa fī Shihāb al-Akhbār, 170
Radd al-Fuṣūṣ, 208
Radd al-Shaykh Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī ʿalā al-Albānī, 174
Radd Shubah al-Tashbīh, 56
al-Raddād, 509
Rafḍ, Rāfiḍīs, Rawāfiḍ, see Shīʿīs
Rafʿ al-Dasīsa ʿan Akhbār al-Harīsa, 90
Rafʿ al-Junāḥ wa-Khafḍ al-Janāḥ, 208
al-Rafʿ wal-Takmīl, 12, 168, 184, 221, 270, 315, 323, 510
al-Rāfiʿī, 21, 127, 275, 324, 345, 355, 386, 430, 487
al-Rahāwī, 397
al-Raḥma fīl-Ṭibb wal-Ḥikma, 161
al-Rāmahurmuzī, 48, 121, 246, 297, 342, 478, 486
al-Ramlī, Shihāb al-Dīn, 184, 208
al-Raqāshī, Dāwūd b. al-Zibriqān, 137
al-Raqāshī, Yazīd b. Abān, 126, 210, 560
Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafā, 23, 157, 526
al-Rashīd 158, 264, 379, 417, 519, 520, 523, 567
Ratan al-Hindī, 26, 313, 489
Rawāfiḍ, see Shīʿīs
al-Rawḍ al-Bāsim, 20
al-Rawḍ al-Unuf, 133, 414, 431
Rawḥ b. Ghuṭayf, 26
Rāy, 96
al-Rāzī, 9, 12, 32, 56, 65, 72, 77, 90, 110, 118, 121, 139, 152, 155, 158-159, 281, 332, 343, 353, 355, 373, 381, 442, 494, 496, 502-503, 514, 535, 570, 582, 584
Razīn b. Muʿāwiya al-ʿAbdarī 273, 301, 532
rhetoric, 10, 11, 100, 44, 284, 412, 415, 430, 469
Riḍā, Muḥammad Rashīd, 36, 38
al-Rifāʿī, ʿAbd al-ʿAzīz, 157
al-Rifāʿī, Aḥmad, 48, 158, 161, 187, 354, 388, 465, 466

Rijāl al-Kashshī, 35
al-Risāla (al-Shāfiʿī), 57, 62, 73, 96, 148, 156, 281, 286, 296, 308, 361, 372, 393, 573
Risāla fī Bayān Awlād al-Nabī ﷺ, 208
Risāla fī Bayān Ifrād al-Ṣalāt ʿan al-Salām: Hal Yukrahu am Lā?, 208
Risāla fī Bayān al-Tamattuʿ fī Ashhur al-Ḥajj lil-Muqīm bi-Makkata min ʿĀm 208
Risāla fī Ithbāt al-Istiwā' wal-Fawqiyya, 157-158
Risāla fīl-Lāmāt wa-Maʿrifat Aqsāmihā, 208
Risāla fī-Mā Yataʿallaqu bi-Laylati al-Niṣfi min Shaʿbān wa-Laylati al-Qadr, 209
al-Risālat al-Mustaṭrafa, 64, 170, 180
al-Risālat al-Ladunniyya, 155
Risālat al-Mahdī, 209
al-Risāla al-Qushayriyya, 74-75, 109, 295, 320-321, 343, 358, 362, 401, 473
Risāla fī Waḥdat al-Wujūd, 208
Risālat al-Zuhd, 155
Rīwandayy, 26
riwāya, see Glossary index
al-Riyāḍ al-Naḍira, 119, 373, 452, 532
Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, 58, 185
Riyaḍ al-Uns fīl-Iqtidā' bi-Sayyid al-Jinn wal-Ins, 155
Riyāḍat al-Mutaʿabbidīn, 441
Riyāḍat al-Mutaʿallim, 441
Rūḥ al-Bayān, 64, 75
rukūʿ, see Glossary index
Ruqayya, 299
Ruwāt Mālik ʿan Abī Hurayra, 546, 580
al-Rūyānī, 72, 129, 313, 390, 510
Saʿādat al-Dārayn fīl Radd ʿalā al-Firqatayn al-Wahhābiyya wal-Ẓāhiriyya, 160
al-Ṣabbāgh, Muḥammad Luṭfī, 29, 38, 183, 232-235, 365, 398, 424, 425, 443, 538, 546, 569, 580
Sabeans, 101
Saʿd b. Ṭarīf, 26, 116, 511
Saʿd b. Masʿūd al-Ṣadafī, 392
Sadād al-Dīn, 205, 206, 431
Sadād al-Dīn wa-Sīdād al-Dayn fī Najāt al-Abawayn al-Sharīfayn, 205
al-Ṣadafī , Muḥammad ʿĀshūr, 163
al-Ṣaʿdī, 167
Ṣafā and Marwa, 583
al-Safāqisī, 299
al-Ṣafawī. *See* Shāh Ismāʿīl
al-Ṣafawī, Muʿīn al-Dīn, 390
al-Saffāḥ, 572
al-Saffārīnī, 100, 158, 172, 201
Ṣafiyya, 307
al-Ṣaghānī/Ṣāghānī, 58, 117, 134, 170, 172, 179, 278, 287, 301-302, 325, 343, 346, 348, 350, 384, 387, 389, 392, 411, 421-422, 427, 443, 449, 454, 467, 485, 505, 507, 515, 525-527, 559
Ṣaḥīfa Sajjādiyya, 163
ṣaḥīḥ, see Glossary index
Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, passim
Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, 138
Ṣaḥīḥ Muslim, passim
Sahl al-Tustarī, 290, 401, 406, 420, 494
Sahl b. Saʿd, 72, 109, 290, 343, 400, 451
al-Sā'ib al-Makhzūmī, 441
al-Sā'ib b. Yazīd, 244, 266, 267
Saʿīd b. ʿAbd al-Jabbār al-Karābīsī, 479
Saʿīd b. Abī ʿArūba, 145
Saʿīd b. Abī Bakr b. Abī Mūsā, 17
Saʿīd b. Bashīr, 414
Saʿīd b. Jubayr, 149, 281, 288, 443, 498
Saʿīd b. Khālid b. Abī al-Ṭawīl, 126
Saʿīd b. Manṣūr, 275, 277, 305, 342, 349, 356, 379, 417, 421
Saʿīd b. al-Musayyib, 145, 210, 293, 463, 498
Saʿīd b. Sinān, 60
al-Sakhāwī, xv, 6, 13-17, 21, 23, 56, 74, 79, 83, 91, 99-100, 107, 110, 120, 138, 165-167, 180-181, 197, 201-202, 215, 218, 223, 226, 274-283, 286, 289, 291, 294-317, 320-328, 331-335, 338, 341-349, 353-356, 360-374, 377, 381, 383-384, 387, 389-393, 396, 398, 400, 405, 408-409, 412-440, 444-457, 461, 464-466, 469-471, 474-487, 490, 492, 494-522, 540, 548-549, 567, 576, 580, 584
Salālat al-Risāla, 207, 209
Salama b. al-Awkaʿ, 355
Salāma bint al-Ḥurr, 437
ṣalāt, see Glossary index
ṣalāt al-raghā'ib, 22, 151, 190, 531, 558, 559
Ṣāliḥ ﷺ, 390, 444
Ṣāliḥ, ʿAbd Allāh, 174
al-Ṣāliḥī, 68, 114, 139, 144, 148-149, 161, 171, 268, 467-468
Sālim b. ʿAbd Allāh b. ʿUmar, 34, 60, 121, 127, 257, 268, 470, 582, 584
Sālim b. Abī al-Jaʿd, 286, 544
Salīm b. ʿĪsā b. Najīḥ, 26
Sālim Mawlā Abī Ḥudhayfa, 469, 470
Sallām b. Sulaymān, 13
Salmān al-Fārisī 29, 79, 101, 148, 156, 244, 249, 307, 346, 381, 389, 391, 439, 467
Ṣalt b. al-Ḥajjāj, 534
al-Samāʿ wal-Ghinā', 198
Samʿān, 27, 290, 387, 526
Samʿān b. al-Mahdī, 27, 387, 489, 526
al-Samʿānī, 293, 301, 311, 351, 354, 371, 417, 449, 450, 494

al-Samarqandī, Khwaja ʿAlī, 197
al-Samhūdī, 44, 170, 202, 354, 368, 371
al-Ṣamt, 407, 443, 449, 504, 580
Samura b. Jundub, 253, 283, 357, 370
Sanad al-Anām fī Sharḥ Musnad al-Imām, 209
al-Ṣanʿānī, 41, 62, 152, 154, 160, 176, 310, 403, 435, 524
Ṣanʿat Allāh fī Ṣīghat Ṣibghat Allāh, 209
Ṣanīʿa fī Taḥqīq al-Buqʿat al-Manīʿa, 209
al-Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī, 189
al-Saqqā, ʿAbd al-Muʿṭī, 163
al-Saqqāf, Ḥasan b. ʿAlī, 111, 135, 175, 179
Ṣaqr b. ʿAbd al-Raḥmān, 50
Sarandīb, 96
Sarī al-Saqaṭī, 349
Sarī b. ʿĀṣim, 26
al-Ṣawāʿiq al-Muḥriqa ʿalā Ahl al-Rafḍ wal-Ḍalāl wal-Zandaqa, 45
Ṣawb al-Ghamāma fī Irsāl Ṭaraf al-ʿImāma, 201
Ṣawn al-Sharʿ al-Ḥanīf ʿan al-Mawḍūʿ wal-Ḍaʿīf, 173
al-Ṣaydaliyyat al-Muḥammadiyya, 86
al-Ṣaydāwī, Yūsuf, 58
al-Ṣayyādī, 151, 307
Sayr al-Bushrā fīl-Siyar al-Kubrā, 532
al-Sayyārī, 35
Sezgin, Fuat, 154
Shaʿbān, 22, 123, 140, 141, 195, 196, 209, 399, 491, 510, 531, 559, 560, 561, 562
al-Shaʿbī, 28, 107, 108, 127, 262, 281, 356, 358, 455, 482, 498, 579
al-Shadhara fīl-Aḥādīth al-Mushtahara, 91, 167, 287, 354
Shādhilī(s), Shādhiliyya, 77, 158, 166, 184, 464-465, 468, 514
al-Shāfī al-Kāf, 130; see also *Takhrīj al-Kashahāf*
al-Shāfiʿī, Shāfiʿīs xiii, 9, 19, 29, 57, 62-63, 73, 76, 82, 93-94, 106-107, 122, 124, 129, 133-134, 136, 147-148, 151, 157-158, 160, 163, 166-167, 170-171, 176, 184-185, 196, 202-203, 206, 208, 212, 217, 225-226, 233, 252, 257, 260, 274, 280, 284, 298, 308, 311, 313, 327, 331, 337, 343, 355, 361, 363, 366, 368, 379, 383-384, 396, 399, 419, 465, 485, 490, 494-495, 497, 498, 501-505, 510, 519-521, 532, 561, 566, 572-573, 583-584
Shāh Ismāʿīl b. Ḥaydar al-Ṣafawī, 184
al-Shahāwī, Badr al-Dīn Ḥasan, 212
Shaḥḥāta, Aḥmad, 177
Shahr b. Ḥawshab, 569
Shaḥrūr, Muḥammad, 58
Shajarat al-Maʿārif, 77
Shajarat al-Yaqīn wa-Takhlīq Nūr Sayyid al-Mursalīn, 153
Shām (Syro-Palestine), 31, 41, 50, 62, 70, 72, 83-84, 96, 119, 162, 172, 187, 192, 196, 232, 247, 318-319, 346, 361, 368, 378, 444, 463, 522, 523, 530, 565, 569, 581
al-Shamāʾil, 87, 93-94, 184-185, 198, 200, 214, 313, 320, 342, 370, 389, 398, 430, 524, 578
Shamm al-ʿAwāriḍ fī Dhamm al-Rawāfiḍ, 184, 185, 204, 209, 211, 373
Shams al-Dīn Mullā al-Ḥanafī, 198
al-Shanawānī, 187
Shaqīq, 281, 534, 547
Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth, 48
Sharaf al-Dīn al-Balkhī, 526
al-Sharaf al-Muḥattam fī-Mā Manna Allāhu bihi ʿalā Waliyyihi al-Sayyid Aḥmad, 161
Sharaf al-Muṣṭafā, 38, 139, 145, 147, 149
al-Shaʿrānī, 44, 73, 161, 167, 192, 227, 293, 301, 420, 467, 513
Sharḥ Ādāb al-Murīdīn, 194, 209
Sharḥ Alfāẓ al-Kufr, 209, 212
Sharḥ Asmāʾ Allāh al-Ḥusnā, 430
Sharḥ al-Awrād, 531
Sharḥ ʿAyn al-ʿIlm wa-Zayn al-Ḥilm, 109, 184, 191, 210, 223, 364, 563
Sharḥ Ḥizb al-Baḥr, 210
Sharḥ Jamʿ al-Jawāmiʿ, 354
Sharḥ al-Kāfiya, 470
Sharḥ al-Maṣābīḥ, 532
Sharḥ al-Mawāhib, 14
Sharḥ Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb, 210
Sharḥ al-Muhadhdhab, 506
Sharḥ Mukhtaṣar al-Wiqāya, 452
Sharḥ al-Muqaddimat al-Jazariyya, 354
Sharḥ Musnad al-Imām Abī Ḥanīfa, 210
Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ, 191, 210
Sharḥ Naẓm al-Talkhīṣ, 470
Sharḥ al-Qushayriyya, 211
Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 291
Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, 207, 531
Sharḥ Sharḥ Nukhbat al-Fikar, 211
Sharḥ al-Shamāʾil, 200, 577
Sharḥ al-Shāṭibiyya, 211
Sharḥ al-Shifā, 205, 207, 211, 223
Sharḥ Sunan Ibn Mājah, 60
Sharḥ al-Sunna, 153
Sharḥ al-Ṭaḥāwiyya, 111
Sharḥ al-Talkhīṣ, 469
Sharḥ Uṣūl al-Iʿtiqād, 74
al-Sharīʿa, 3, 10, 12, 16, 39, 89, 102, 147, 149, 180, 199, 215, 223, 284, 368, 382, 479, 529, 568

al-Sharīf al-Murtaḍā, 35, 153
Sharīk, 108, 495, 499
al-Sharqāwī, 76, 188
al-Shāṭibī, Qāsim b. Fiyyurah, 197, 211
al-Shaṭṭā, 187
al-Shaṭṭanūfī, 151
al-Shawkānī, 7, 10, 39, 44, 53, 57-58, 62, 91-92, 99-100, 107, 118, 134, 139, 171-172, 176, 183, 226, 230, 259, 278, 315, 318, 332, 353, 371, 373, 387, 392, 438, 441, 452, 465, 479, 486, 491, 509, 510, 525, 530, 536, 548, 559, 572, 581
Shaybān al-Rāʿī, 73, 441
al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, 78, 92, 107, 132, 194, 396, 532, 581
Shaykh al-Islām, 14, 37, 74, 76, 184, 188-192, 195, 226, 335, 354, 392, 465, 561
al-Shaykh al-Ṣadūq, 136
al-Shaykh, Muḥammad Ḥasan, 175
Shīʿa, Shīʿīs, Shīʿī forgeries, Shīʿism (*Rafḍ, Rāfiḍīs, Rawāfiḍ*), 31-52, 59, 153, 155, 162, 180, 184, 185, 204, 209, 211, 264, 296, 372-373, 382, 411, 471, 511, 540, 570, 572; *tashayyuʿ*, 50, 101, 162, 387, 521; *see also* Shīʿī reports in Hadith Index
al-Shifā fī Maʿrifat Ḥuqūq al-Muṣṭafā, 10, 15, 22, 68, 109, 139, 176, 204-205, 211, 217, 276, 288, 292, 328-329, 337, 354, 373, 386, 409, 417, 424, 431, 445-456, 510, 523, 530, 532, 555
Shifā' al-Sālik fī Irsāli Mālik, 211
Shifā' al-Ṣudūr, 22, 68, 148
Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Badr al-Dīn al-ʿAbbāsī, 185
Shikāyat Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa, 158
al-Shinqīṭī, 187, 189, 206, 207, 524
al-Shīrāzī, 8, 56, 153, 281, 296, 319, 371, 403, 566, 580
al-Shirbīnī, 93, 282, 284
al-Shirwānī, 82, 185, 501
Shuʿab al-Īmān, 9, 21, 57, 66-67, 72, 87, 108, 118, 127, 131, 137-140, 283, 287, 290, 306-307, 312, 320, 324, 328, 335-336, 343, 346-349, 358, 360, 374, 379, 381, 385, 387, 391-392, 397, 400, 414, 417, 422-423, 437, 440, 442, 448-449, 451, 457, 472, 482, 484, 486, 489-491, 502, 511, 523, 551, 559
Shuʿayb ﷺ, 390
Shuʿba 24, 110, 238, 253, 255, 259-260, 521
Shubuhāt Ḥawl al-Sunna wa-Daḥḍuhā 176
al-Shumunnī, 469
Siddiqi, M. Zubair, 112
Ṣifat al-Ṣafwa, 73, 106, 307, 324, 337, 398, 415, 496
Sifr al-Saʿāda, 170, 291, 327, 369, 494
al-Ṣiḥāḥ, 437
Ṣiḥāḥ al-Akhbār fī Nasab al-Sādat al-Fāṭimiyya al-Akhyār, 151
al-Sikhtiyānī, Ayyūb, 347
al-Silafī, Abū Ṭāhir, 23, 48, 89, 121, 127, 300, 346, 381, 419, 442, 469, 518
Ṣilāt al-Jawā'iz fī Ṣalāt al-Janā'iz, 211
Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa wal-Mawḍūʿa, 37, 76, 108, 116, 117, 118, 119, 126, 138, 147, 173, 338
Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa, 138, 173
al-Simnānī, 70
al-Simsār, 109, 150
Sinān al-Dīn Yūsuf b. ʿAbd Allāh al-Amāsī 185
al-Sinbāṭī, ʿAbd al-Ḥaqq, 184
al-Sindī 7, 60, 78, 104, 116, 130, 170, 185-186, 189, 200-201, 217, 292, 307, 509
al-Sindī, Raḥmat Allāh, 191
Sīra, 37, 46, 69, 76, 136, 139, 144, 162, 171, 275, 297, 313, 320, 329, 355, 391, 466, 479, 521, 523
Sīra Ḥalabiyya, 37, 46, 139, 320, 468
Sirāj al-Dīn al-Makhzūmī, 151
Sirāj al-Dīn, ʿAbd Allāh, 105, 328, 430
al-Sirhindī, 230
Sirr al-ʿĀlamayn wa-Kashf Mā fīl-Dārayn, 155
Six Books, 58, 124, 290, 532, 575, 578
Siyar Aʿlām al-Nubalā', 13, 37, 41, 43, 50, 73, 78, 84, 121, 137, 146, 151-155, 159-160, 225, 261, 264, 273, 281, 293, 297, 301, 359, 388, 398, 400, 416, 465, 482, 486, 501, 507, 521, 560, 581
Siyar al-Kabīr, 78, 301
Station of Ibrāhīm, 218, 391, 480, 569
al-Subkī, 56, 74, 139, 154, 159, 193, 195, 207, 226, 277, 280, 301, 335, 359-360, 379, 448-450, 465, 469-470, 478, 498, 530, 557, 561
Subul al-Hudā wal-Rashād fī Sīrat Khayr al-ʿIbād, see al-Ṣāliḥī
Subul al-Salām, 176, 435
al-Subul al-Wāḍiḥa bi-Bayān Awhām al-Albānī bayn al-Ḍaʿīfati wal-Ṣaḥīḥa, 177
al-Ṣuffa, see *Ahl al-Ṣuffa*
Sufi(s) 17, 47, 64, 69, 70-79, 82, 106, 110, 138-139, 146, 151-154, 167, 168, 171-172, 179, 188, 193-196, 223, 228, 230, 231, 281, 307, 315, 343, 355, 358, 360, 364, 366, 383, 391, 401, 419, 437, 444-448, 455, 461, 464-467, 471, 479, 513, 540, 547
al-Ṣufūrī, 68, 496
Sufyān al-Thawrī, 7, 28, 38, 73, 108-109, 113, 140, 163, 195, 259-260, 279, 284, 293-296, 308, 313, 319, 336, 341, 379,

383, 385, 392, 398, 420, 422, 429, 443, 475, 479, 481, 500, 504, 507, 521, 534
Sufyān b. ʿUyayna, 7, 258-260, 344, 451, 494, 582
Sufyān b. Wakīʿ, 28
al-Sufyānī, 83, 84
Suhayl b. Dhakwān, 27
al-Suhaylī, 83, 133, 414, 431, 441
al-Suhrawardī, 185, 209, 438, 461, 465, 466, 509
Sulālat al-Risāla fī Dhamm al-Rawāfiḍ min Ahl al-Ḍalāla, 211
al-Sulamī, 21, 73, 75, 88, 106, 156, 448
Sulayk, 138
Sulaymān al-Jamal, 93
Sulaymān al-Taymī, 210, 332
Sulaymān b. ʿAbd Allah, 491
Sulaymān b. ʿAmr, 27, 287, 573
Sulaymān b. Aḥmad, 19
Sulaymān b. Dāwūd علیهما السلام, 129, 569, 582
Sulaymān b. ʿĪsā, 529, 549
Sulaymān b. Qarm, 47
Sulaymān b. Ṣafī al-Dīn al-Yamānī, 187
al-Sulaymānī, ʿAbd al-ʿAzīz ʿArafa, 199
Sunan, passim
Sunniyyat al-Jumuʿat al-Qabliyya, 175
Surūr, Abd al-Fattāḥ Maḥmūd, 40, 41, 177, 525
Suwayd b. Saʿīd al-Anbārī al-Ḥadathānī, 13, 258, 431, 486-487, 523
al-Suyūṭī, passim
Syria, Syro-Palestine, *see* Shām
al-Taʿaqqub al-Mutawānī ʿalā al-Silsilat al-Ḍaʿīfati lil-Albānī, 177
al-Taʿaqqubāt ʿalā al-Mawḍūʿāt, 129, 130, 131, 132, 170, 180, 327, 353, 444, 491
al-Taʿaqqubāt ʿalā Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfati wal-Mawḍūʿa lil-Albānī, 174
al-Taʿārīf, 77
Ṭabaq al-Ḥalwā fī Tanzīh al-Muṣṭafā ʿanil-ʿUbūs wal-Iʿrāḍ ʿanil-Aʿmā, 65
Ṭabaqāt, 32, 68, 79, 135, 136, 145, 151, 153, 154, 158, 159, 194, 237, 279, 280, 281, 283, 301, 309, 315, 343, 356, 359, 379, 386, 448, 465, 467, 474, 498, 504, 518, 521, 561
Ṭabaqāt al-Ḥanābila, 151, 153, 158, 279, 283, 356, 386, 474, 518
Ṭabaqāt al-Fuqahā', 154
Ṭabaqāt al-Qurrā', 32, 151
al-Ṭabarānī, passim
al-Ṭabarī, ʿAbd al-Qādir, 185-188, 206
al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, 25, 36-39, 43, 46-47, 72, 79, 83, 108, 114, 119, 136, 161-162, 257, 264, 281, 288, 291, 297, 309, 311, 315, 337, 345, 349, 353, 357, 362, 372-373, 385, 414, 420, 424, 431, 437, 521, 523-524, 532, 540, 551, 584
al-Ṭabarī, al-Muḥibb, 452
al-Ṭabarsī, 35, 37, 65
al-Ṭabbākh, 187, 372
Tabʿīd al-ʿUlamā' ʿan Taqrīb al-Umarā', 211
Taʿbīr al-Manāmāt, 157
Taʿbīr al-Ru'yā, 157
Tabṣīr al-Mustahdī, 162
Tabyīn, 7, 9, 136, 162, 237, 281, 308, 368, 559, 560, 582
Tabyīn al-ʿAjab bi-mā Warad fī Rajab, 9, 97, 559
Tabyīn Kadhib al-Muftarī, 7, 24, 162, 281, 308, 368
Tad-hīn lil-Tazyīn, 213
Tad-hīn lil-Tazyīn ʿalā Wajh al-Tabyīn, 211
Tadhkira, 88, 113, 166, 167, 205, 279, 285, 301, 325, 349, 353, 381, 392, 400, 401, 464, 477, 487, 494, 500, 540, 579
Tadhkirat al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa wal-Latī Lā Aṣla Lahā, 179
al-Tadhkira fīl-Aḥādīth al-Mushtahara, 166
Tadhkirat al-Ḥuffāẓ, 137, 163
Tadhkirat al-Ḥuffāẓ fī Tartīb Aḥādīth al-Majrūḥīn li-Ibn Ḥibbān, 168
Tadhkirat al-Mawḍūʿāt, 98, 102, 168, 171
Tadrīb al-Rāwī, 7, 12, 13, 15, 16, 37, 112, 169, 257, 305, 316, 362, 378
Tafsīr Gharīb al-Qur'ān, 163
Tafsīr al-Ḥasan al-ʿAskarī, 153
Tafsīr Ibn ʿArabī, 156
Tafsīr al-Jalālayn, 199, 232
al-Tafsīr wal-Mufassirūn and *al-Isrā'īliyyāt fīl-Tafsīr wal-Ḥadīth*, 64
Tafsīr al-Qummī, 65
al-Taftāzānī, 36, 208, 382, 389, 430
Ṭaha Ḥusayn, 23
Tahānī fīl-Taʿqīb ʿalā Mawḍūʿāt al-Ṣaghānī, 170, 179
al-Ṭaḥāwī, 135, 174, 203, 445, 456, 582, 583
al-Ṭaḥāwiyya, 178
Tahdhīb al-Āthār, 424
Tahdhīb al-Aḥkām, 38
Tahdhīb al-Asmā' wal-Lughāt, 396
Tahdhīb al-Kamāl, 73, 143, 424, 508, 514
Tahdhīb al-Tahdhīb, 18, 53, 60, 67, 98, 117, 120, 124, 127, 141, 143, 162, 206, 311, 353, 357, 359, 364, 385, 414, 424, 454, 464, 470, 508, 514, 540, 551
Taḥdhīr al-Khawāṣṣ min Akādhīb al-Quṣṣāṣ, 166, 232

Taḥdhīr al-Muslimīn min al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa ʿalā Sayyid al-Mursalīn ﷺ, 173
al-Taḥqīq, 124
Taḥqīq al-Iḥtisāb fī Tadqīq al-Intisāb, 212
al-Tāʾibiyya fī Sharḥ al-Tāʾiyya, 212
Tajrīd lil-Ṣiḥāḥ wal-Sunan, 273
Takhrīj Aḥādīth al-Kashshāf, 504
Takhrīj Aḥādīth al-Mukhtaṣar, 361
Takhrīj al-Bayḍāwī, 384
Takhrīj al-Iḥyāʾ, 79
Takhrīj al-Kashshāf, 171, 281; see also *al-Kāfī al-Shāf*
Ṭalḥa, 46
Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh, 89
al-Taʿlīq al-Mumajjad bi-Sharḥ Muwaṭṭaʾ Muḥammad, 61, 133
Talkhīṣ al-Ḥabīr, 7, 122, 124, 130-136, 141, 171, 229, 230, 238, 297, 308, 313, 354, 355, 377, 386, 422, 487, 586
Talkhīṣ al-Mustadrak 43, 102, 131, 145, 388
al-Talwīḥ, 382
Ṭalyānī, Jamāl al-Dīn, 465
Tamām al-Minna, 117, 491
al-Tamhīd, 66, 135, 186, 219, 222, 264, 281, 364, 398, 422, 498
al-Tamhīd li-Taʿrīf Aʾimmat al-Tajdīd 187
Tamīm al-Dārī, 266
Tamīm, Haytham and Muḥammad, 211
Tammām al-Rāzī, 110, 121, 332, 373, 400, 442, 502, 503, 541, 546, 560, 570
Tamyīz al-Ṭayyib min al-Khabīth, 59, 60, 167, 335, 337, 356, 370, 381, 425, 487
Tanāquḍāt al-Albānī al-Wāḍiḥāt, 175, 179
Tanbīh al-Qārī li-Taḍʿīfi mā Qawwāhu al-Albānī, 174
Tanbīh al-Qārī li-Taqwiyati mā Ḍaʿʿafahu al-Albānī, 174
al-Tanbīhāt ʿalā Risālat al-Albānī fīl-Ṣalāt, 175
al-Tankīl li-Mā Warad fī Taʾnīb al-Kawtharī, 150
al-Tankīt, 169, 366, 369
al-Tankīt wal-Ifāda fī Takhrīj Aḥādīth Khātimat Sifr al-Saʿāda, 170
al-Tanqīḥ, 422
al-Ṭanṭāwī, ʿAlī, 232
al-Tanūkhī, 302
Tanzīh al-Sharīʿa al-Marfūʿa ʿan al-Aḥādīth al-Shanīʿa al-Mawḍūʿa, 3, 12, 16, 43, 88, 89, 102, 171, 180, 194, 215, 284, 290, 557, 568; see also Ibn ʿArrāq
al-Taʿqībāt al-Malīḥa ʿalā al-Silsilati al-Ṣaḥīḥa, 174
Taqrīb, 37, 40, 256, 464, 470
Taqrīb al-Manhaj bi-Tartīb al-Mudraj, 110
al-Taqṣībāt ʿalā al-Mawḍūʿāt, 170
Taqyīd al-Tarajīḥ, 195
Tarājuʿ al-Albānī fīmā Naṣṣa ʿalayhi Taṣḥīḥan wa-Taḍʿīfan, 175
al-Targhīb wal-Tarhīb, 67, 116, 123-125, 136, 141, 350, 373, 377, 465, 486, 499, 514, 536, 559-560
al-Ṭarhūnī, Muḥammad Rizq, 67
al-Taʿrīf bi-Awhām man Farraqa al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa-Ḍaʿīf, 177
al-Taʿrīfāt, 77
Tārīkh Aṣbahān, 117
Tārīkh Baghdād, passim
Tārīkh Balkh, 316
Tārīkh Dimashq, passim
Tārīkh al-Islām, 46, 73, 159
al-Tārīkh al-Kabīr, 138
Tārīkh Naysābūr, 331, 369, 488
Tārīkh al-Quṣṣāṣ wa-Atharuhum fīl-Ḥadīth al-Nabawī, 232
al-Tārīkh al-Ṣaghīr, 538
Tārīkh al-Turāth al-ʿArabī, 154
al-Ṭarīq ilā Dimashq: Fatḥ Bilād al-Shām, 162
al-Ṭarīqat al-Rifāʿiyya, 151
Tartīb al-Mawḍūʿāt, 102
Tasdīd al-Qaws, 171, 324, 514
Taṣḥīḥ Ṣalāt al-Tarāwīḥ ʿIshrīna Rakʿatan wal-Radd ʿalā al-Albānī fī Taḍʿīfih, 174
Tashyīʿ Fuqahāʾ al-Ḥanafiyya li-Tashnīʿ Sufahāʾ al-Shāfiʿiyya, 212
Tasliyat al-Aʿmā ʿalā Baliyyat al-ʿAmā, 212
al-Taṣrīḥ fī Sharḥ al-Taṣrīḥ, 212
Taṭhīr al-Ṭawiyya bi-Taḥsīn al-Niyya, 183, 212
Tatmīm al-Maqāṣid wa-Takmīl al-ʿAqāʾid, 212
Tawḍīḥ al-Mabānī wa-Tanqīḥ al-Maʿānī, 212
al-Ṭayālisī, 152, 163, 384, 486, 540, 542, 582
Taʾyīd al-Ḥaqīqat al-ʿAliyya wa-Tashyīd al-Ṭarīqat al-Shādhiliyya, 77, 464, 514
Tayyim, Asʿad Salīm, 174
Tazyīn al-ʿIbāra li-Taḥsīn al-Ishāra, 211, 213
Thābit b. Aslam al-Bunānī, 18, 27, 134, 251, 354, 364, 366, 499, 502, 533
Thābit b. Ḥammād, 27
Thaʿlabī, 59, 64, 66, 75, 209, 362, 514, 531, 571
Thalāthat Kutub fīl-Ruʾā wal-Aḥlām, 157
Thamūd, 112, 444
Thawāb al-Ṣalāt ʿalā al-Nabī ﷺ, 131, 138, 300, 328, 346, 387
al-Thawrī, *see* Sufyān al-Thawrī
Then I was Guided, 36
al-Ṭibb al-Nabawī, 16, 298, 367, 370, 389, 433, 547, 566

al-Ṭībī, 254, 379, 424, 467, 525
al-Tibrīzī, 138, 203, 219, 309, 403, 518
al-Tibyān fī Bayān mā fī Laylat al-Niṣf min Shaʿbān, 195
Timthāl al-Naʿl al-Sharīf, 278
al-Tirmidhī, 18, 21, 49, 55, 69, 78-79, 87, 93-94, 99, 107-108, 114-123, 129-133, 139, 165, 168, 170, 198, 200, 203, 214, 226, 238-240, 253, 255-256, 273-276, 287, 289, 294, 306-310, 313, 318-324, 330, 342, 353, 357, 359, 361, 368, 372, 374, 381, 384, 389, 391, 395, 398, 402, 413, 422, 430, 432, 437, 441, 450, 468, 472, 475, 481-482, 484, 486, 501-502, 510, 517-518, 525, 548-549, 557, 572-578, 582, 586
topsy-turvy, see maqlūb in Glossary index
Torah, 35, 80, 151, 306, 319, 375, 432, 556
Transoxiana, 195, 570
Tuḥfat al-ʿArūs, 415
Tuḥfat al-ʿArūs wa-Nuzhat al-Nufūs, 93
Tuḥfat al-Ashrāf, 118
Tuḥfat al-Kamala ʿalā Ḥawāshī Tuḥfat al-Ṭalaba, 170
Tuḥfat al-Umma bi-Aḥkām al-ʿImma, 201
al-Tūribishtī, 481, 531
Turks, 9, 297, 564
al-Turmusī, 187
al-Ṭurṭūshī, 261, 559
Ṭūsī, 35, 38, 65, 398
al-Tuwayjirī, Ḥamūd b. ʿAbd Allāh, 175
Ṭuyūriyyāt, 48, 89, 300, 419, 469
Twelver-Shīʿīs, see Shīʿīs
ʿUbāda b. al-Ṣāmit, 36, 265, 444
Ubay b. Kaʿb, 10, 349, 358, 359, 397, 521
ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿUtba, 43
ʿUbayd the Mawlā of the Prophet ﷺ, 122
Uḥud, 43, 46, 192, 200
Ūj b. ʿUnuq, 550, 551
ʿUjālat al-Muntaẓir fī Sharḥi Ḥāl al-Khaḍir, 199
ʿUjaymī, 75, 186, 188, 189
ʿUkāsha, 24
ʿUkbarī, 55, 63, 160
ʿUlūm al-Ḥadīth, see Ibn al-Ṣalāḥ
ʿUmāra, 6, 71, 121, 502, 563
ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, passim
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, 100, 107, 155, 284, 301, 308
ʿUmar b. Rāshid, 535, 546
ʿUmar b. Ṣubḥ, 538
al-ʿUmda fī-Iʿdād al-ʿUdda lil-Jihādi fī Sabīlillāh, 178
al-Umm, 19, 52, 57, 62, 94, 113-114, 140, 147, 150, 163, 246, 250, 285, 313, 346, 357, 359, 371, 384, 387, 421, 466, 501, 518-519, 572
Umm al-ʿAlā', 357
Umm Ayman, 251
Umm al-Dardā', 346, 384
Umm al-Faḍl, 572
Umm Ḥabība, 52, 113-114
Umm Jundub, 490
Umm Khālid al-Umawiyya, 466, 501
Umm Saʿd bt. Zayd b. Thābit, 303
Umm Salama, 94-95, 103, 113-114, 140, 421, 544
Umm al-Ṭufayl, 357, 359
unheard of, see *lā yuʿraf* in Glossary index
al-ʿUqaylī 16-19, 26, 87, 90, 109, 120, 131, 136-137, 169, 238, 240, 242, 247, 258, 264-265, 287, 296, 332, 348, 363, 378, 381, 389, 417, 440-443, 449, 463, 479, 488, 499, 500, 542, 547-550, 574-581
ʿUqba b. ʿĀmir, 21, 62, 241, 242, 296, 342, 365, 522
ʿUqba b. Muslim, 268
ʿUrwa b. al-Zubayr, 9, 66, 369, 498, 557
Usāma b. Zayd, 46, 247, 249, 356
Usd al-Ghāba, 37, 74, 532
ʿUtba b. ʿAbd, 378
ʿUthmān al-Battī, 60, 107
ʿUthmān b. Abī Shayba, 15, 54
ʿUthmān b. ʿAffān, 11, 13, 15, 18, 32, 34, 37, 44, 49, 50, 65, 71, 94, 108, 119, 127, 131, 162, 240, 281, 285, 294, 295, 391, 400, 443, 445, 470, 526, 570, 573
ʿUthmān b. ʿĀmir, 196
ʿUthmān, Fatḥī, 162
Uways al-Qaranī 200, 303, 358, 466-7, 534
Uwaysī, 465
ʿUzayr, 356
visitation, see *ziyāra* in Glossary Index
al-Waḍʿ fil-Ḥadīth, 3
Wadʿāniyyāt, 525, 526
Wafā, 94, 144, 202, 386, 408, 467, 468
Wafā' al-Wafā, 202
Wahb b. Munabbih, 57, 96, 105, 210, 286, 349, 355, 406, 436, 443, 556
Wahb b. Qays, 311
waḥdat al-shuhūd, 230
al-Wāḥidī, 64, 480, 571
al-Wahm wal-Takhlīṭ ʿinda al-Albānī fil-Bayʿ wal-Taqsīṭ, 176
Wa-Huwa bil-Ufuq al-Aʿlā, 68
Wā'il b. Ḥujr, 573
al-Wajīz, 355, 503, 504, 527
Wakīʿ, 225, 583
Wakīʿ Muḥammad b. al-Khalaf, 429
Walā' wal-Barā', 150
Walātī, 187, 190
Walīd b. al-Ḥakam, 572
Walīd b. Muslim, 414
al-Wansharīsī, 86, 163, 363

al-Wāqidī, 162, 297, 521
al-Waqqāṣī, 92
Wasā'il al-Shīʿa, 39
al-Wasā'il al-Sunniyya min al-Maqāṣid al-Sakhāwiyya, 166
al-Wasāwisī, 49
Waṣāyā ʿAlī, 42, 153, 411, 525
Wāsiṭī, 19, 25, 127, 151, 158, 556
Waṣiyyat al-Nabī ﷺ ilā Abī Hurayra, 155
Waṣiyyat al-Shāfiʿī, 160
Wāthila b. al-Asqaʿ, 247, 293, 345, 377, 384, 390, 508
Ways, Firās Muḥammad Walīd, 175
Wiqāyat al-Riwāya fī Masā'il al-Hidāya 194
al-Wishāḥ min Fawā'id al-Nikāḥ, 93
word-play, see *jinās* in Glossary index
al-Wuqūf bil-Taḥqīq ʿalā Mawqif al-Ṣiddīq, 213
Yāfiʿī, 67, 199, 298
Yaghnam b. Sālim, 526
Yaḥyā al-Bakkā', 210
Yaḥyā b. ʿAnbasa, 27, 312
Yaḥyā b. ʿUmar b. Yūsuf b. ʿĀmir, 432
Yaḥyā b. Abī Kathīr, 535
Yaḥyā b. al-ʿAlā' al-Bajalī, 88, 125
Yaḥyā b. Kathīr, 407
Yaḥyā b. Khālid, 416
Yaḥyā b. Maʿīn, 19, 536
Yaḥyā b. Muʿādh al-Rāzī, 494
Yaḥyā b. Saʿīd, 346, 353
Yaḥyā b. Zakariyyā عليهما السلام, 41
Ya'jūj and Ma'jūj, 558
Yamānī, Sulaymān b. Ṣafī al-Dīn, 187
Yaʿqūb ﷺ, 32, 38, 122, 139, 140, 263, 316, 371, 464, 487, 507
Yaʿqūb b. al-Walīd, 122, 464
Yaʿqūbī, 187, 188, 189, 343, 411, 466
Yāsir, 18, 27, 244, 536
Yawāqīt, 192, 463, 464
Yazīd b. Abān al-Raqāshī, 126, 210, 560
Yazīd b. Abī Ziyād, 583
Yazīd b. Hārūn, 373
Yazīd b. Muʿāwiya, 572
Yazīd b. Murra, 105
Yemen, 120, 168, 185, 293, 358, 455, 475, 523, 565
Yūḥannas the arch-physician, 538
Yūnus b. Ẓabyān, 35
Yūshaʿ b. Nūn, 532
Zabīd, 96
al-Zabīdī, 61, 75, 123, 134, 154-159, 183, 187-189, 195-196, 301, 407, 465, 513, 582
Zabūr, 80, 432, 456
Zād al-Maʿād 53, 86-87, 99, 113-114, 200, 281, 303, 320, 350, 357, 367, 389, 487
Zād al-Masīr fīl-Fahrast al-Ṣaghīr, 465
Ẓāfir al-Azharī, 166, 172, 173
Ẓafar al-Amānī, 172, 452, 510
al-Zāḥim, ʿAbd Allāh, 207
Zahr al-Firdaws, 73, 171
Zakariyyā al-Ḥasanī al-Yamanī, 185
Zakariyyā al-Anṣārī 184-185, 226, 354, 465
Zakariyyā b. Duwayd al-Kindī, 535
Zakariyyā b. Yaḥyā al-Sājī, 567
al-Zamakhsharī, 64, 66, 281, 291, 293, 341, 350, 382, 432, 439, 504, 507, 540, 571, 585
Zamzam 6-7, 218, 316, 388, 390, 480, 509
al-Zanjānī, 23, 25, 195, 433
al-Zarkashī, passim
Zayd b. ʿAlī, 106, 163
Zayd b. Aslam, 146, 551
Zayd b. Khālid, 477, 542
Zayd b. Saʿd, 62
Zayd b. Thābit, 109, 349
Zaydī(s), 155, 163, 517, 525
al-Zaylaʿī, 48, 61, 108, 125, 140, 229, 281, 338, 341, 414, 423, 425, 435, 443, 514, 560
Zayn al-ʿĀbidīn, 163, 190, 194
Zayn al-Jāwī, 82
zinjī, 563
al-Ziriklī, 35, 158, 166
Zirr, 479
Zoroastrians, 101, 108, 517
Zubayr b. Abī Hāla, 274
Zubayr b. al-ʿAwwām, 46, 274
Zubayr b. Bakkār, 37, 44, 90, 285, 342, 443, 487
al-Zubda fī Sharḥ al-Burda, 213
Zubdat al-Shamā'il wa-ʿUmdat al-Wasā'il, 214
Zufar, 107
Zuhayr b. Muʿāwiya, 95
al-Zuhd, 57, 71, 77, 137, 241, 267, 285-286, 306-307, 312, 325, 343, 346, 349, 354-355, 364, 378, 392, 398, 406, 419, 420, 423-424, 432, 448-450, 456, 472, 507, 514, 548, 576
al-Zuhrī, 31, 43, 63, 71, 92, 134, 257, 258, 268, 281, 313, 317, 343, 354, 357, 391, 393, 420, 442, 478, 487, 498, 504, 582, 584
Ẓulumāt Abī Rayya, 59
Zurayb b. Barthamlā, 552
al-Zurqānī, 14, 34, 35, 82, 91, 114, 139, 149, 167, 171, 232, 317, 318, 335, 348, 353-354, 362, 384, 425, 431, 445, 467, 487, 494, 502, 520, 540

Index of GF Haddad's Teachers Cited in this Volume

al-ʿAkitī, Dr Muḥammad ʿAfīfī 226-229
ʿArār, Sayyid ʿIṣām b. Yūsuf 312
Baṣīr, Sayyid Muṣṭafā b. Ibrāhīm 362
Ḥamza, Dr Ḥamza Būstān 189
al-Būṭī, Dr Muḥammad Saʿīd b. Mullā Ramaḍān 58, 69, 291, 362
Cachia, Dr Pierre 11
Ghāwjī al-Albānī, Shaykh Wahbī b. Sulaymān 212
al-Ḥāfiẓ, Sayyid Muḥammad Muṭīʿ 466
al-Ḥamzāwī, Sayyid Bassām b. ʿAbd al-Karīm 174
al-Ḥaqqānī, Sayyid Muḥammad Nāẓim xiii, 354, 442
al-Ḥāyik, Dr Muḥammad Munīr 187
Ibn ʿĀbidīn, Sayyid Muḥammad Murshid 187
Ibn Ḥafīẓ, Ḥabīb ʿUmar b. Muḥammad 467, 510
Ibn Sumayṭ, Ḥabīb ʿĪsā b. Muḥammad 466
Ibn Sumayṭ, Ḥabīb Zayn al-ʿĀbidīn 436
ʿĪtānī, Sayyid Bāsim 183
ʿItr, Sayyid Dr Nūr al-Dīn xiii, 12, 43, 48, 83, 118, 121, 129, 150, 156, 171, 216, 230, 270, 273, 277, 281, 305, 312, 337, 349, 377, 464, 477, 532, 538, 543
al-Jifrī, Ḥabīb ʿAlī 490
Kabbani, Sayyid Muḥammad Hishām, xvi
al-Kaḥīl, Shaykh Muḥammad Saʿīd 187, 189, 466
Kallās, Shaykh Muḥammad Adīb 115, 510
al-Kattānī, Sayyid ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Ḥayy 188
al-Kattānī, Sayyid Muḥammad Fātiḥ 189
Kharsa, Shaykh ʿAbd al-Hādī 130, 173
al-Khaṭīb, Sayyid Dr Muḥammad ʿAjāj 168
al-Khaṭīb, Sayyid Muḥammad b. Darwīsh 187
al-Khaṭīb, Sayyid Muḥammad Nūr al-Dīn 466
al-Khayrābādī, Dr Muḥammad Abū al-Layth 12, 59, 63, 118, 491, 568
al-Majd, Sayyid Muḥammad ʿAdnān 466
al-Makhzūmī, Shaykh Muḥammad Taysīr 189
al-Mālikī, Ḥabīb Dr Muḥammad b. ʿAlawī 68, 156, 188, 228, 328, 466, 468, 520
al-Nadwī, Dr Muḥammad Akram, 101
al-Naṣṣ, Dr Muḥammad Sāmir Mamdūḥ 370, 393
al-Rifāʿī, ʿAbd al-Ḥakīm ʿAbd al-Bāsiṭ 466
al-Rifāʿī, Sayyid Yūsuf b. Hāshim 48, 187, 466
al-Subaynī, Dr Muḥammad Muʿtazz 187
al-Yaʿqūbī, Sayyid Muḥammad Abū al-Hudā 187-189, 343, 411, 466
al-Zuḥaylī, Dr Wahba b. Muṣṭafā 36

REVIVAL OF RELIGIOUS LEARNINGS

IMAM GHAZZALI'S

IHYA ULUM-ID-DIN

Translated by
FAZL-UL-KARIM

VOL. I

Published by
DARUL-ISHAAT
Urdu Bazar, Karachi
Pakistan - Phone : 213768

Rights of composing reserved

Publisher
DARUL-ISHAAT
URDU BAZAR KARACHI-PAKISTAN.
Tel : 213768 - 2631861

First Edition : 1993

Composing at : **KODWAVI COMPOSING CENTRE**
Pakistan Chowk, Karachi.

DISTRIBUTORS :

Bait-ul-Quran Urdu Bazar Karachi–1
Idara Tul Ma'arif, Darul Uloom Korangi Karachi-14
Maktaba Darul Uloon Darul Uloom Korangi Karachi-14
Idara Tul Quran 437/D, G.E. Lasbella Karachi-5
Idara-e-Islamiat 190 Anar Kali Lahore.

also available at:–

Siddiqui Trust Al-Manzar Apartments
Lasbella Karachi-5

Printed At :
AHMAD PRINTING CORPORATION KARACHI.

About the Book

The book is the English version of Imam Ghazzali's Ihya Ulum-ud-Din. It deals with worship and divine service.

Imam Abu-Hamid al-Ghazzali is unquestionably the greatest theologian of Islam and one of its noblest and most original thinkers. He was born in 1058 A.D. at Tus, where he died in 1111. He reproduced in his religious experience all the spiritual phases developed by Islam.

Starting his relgious life as orthodox, Al-Ghazzali soon turned Sufi, and when still under twenty he had broken with all the past. In 1091 he was appointed lecturer at the Nizamiyah in Baghdad, where he became a sceptic. Four year later he returned to Sufism after a terrific spiritual struggle that left him a physical wreck. Intellectualism had failed him. As a dervish he roamed from place to place enjoying peace of soul and acquiescence of mind. After about twelve years of retirement in various places, including two years of retreat in Syria and a holy pilgrimage, he returned to Baghdad to preach and teach. There he composed his masterpiece *Iyha Ulum-id-Din* (the revivification of the sciences of religion).

The mysticism of this work vitalized the law its orthodoxy leavened the doctrine of Islam. In it and such other works of his as *Fatihat-al-Ulum, Tahafut of Falasifah, Iqtisad fi-al-Itiqad,* orthodox speculation reached its culminating point.

THE BOOK OF WORSHIP
CONTENTS

Preface		7
Preface of Imam Gazzali		13
CHAPTER I	**Acquisition of Knowledge**	18
Excellence of Learning		24
Praiseworthy and blameworthy learnings		29
Four Imams		38
Meanings of some words now changed		45
Manners to be observed by teachers and students		54
Signs of the learned of the Hereafter		62
Intellect and its noble nature		92
CHAPTER II	**Foundation of Belief**	99
Proof of belief		103
Attributes and actions of God		109
Rules of articles of belief		119
CHAPTER III	**Mysteries of Cleanliness**	122
Purification from impurites		124
Purification of body and mind		126
Clieansing the external Bodily growths		130
CHAPTER IV	**Secrets of prayer**	133
Stories of prayer of God fearing men		147
Merits of Jumma Prayer		151
Optional prayers		155
CHAPTER V	**Secrets of Zakat and charities**	163
Some subtle rules of Zakat		166
Merits of optional Charity		176
CHAPTER VI	**Secrets of Fasting**	180
Optional fasts and its rules		186
CHAPTER VII	**Secrets of Pilgrimage**	188
Ten secret things of Haj		200
CHAPTER VIII	**Excellence of the Quran**	209
External and internal rules of reciting		212
Individual Interpretation		224
CHAPTER IX	**Zikr and Invocations**	229
Rules of invocations		239
Invocations of sages		247
CHAPTER X	**Actions after division of Times**	249
Merits of Night Prayer		259

THE BOOK OF WORSHIP

PREFACE

Through the unbounded grace of the Almighty God and blessings of the greatest Apostle of God, the English version of the Book of worship of the world renowned Ihyaul Ulum (Revival of religious learning) of Imam Ghazzali, the greatest thinker of the world of Islam, the Proof of Islam, the famous Sufi and devout, has now been published in full. This book Ihya is a sea of knowledge full of reasons and arguments, full of Quranic verses, traditions of the Holy Prophet and of the companions and the famous saints of early ages. Each subject was supported by the Quran, traditions and sayings of the learned sages and wise men and established by reasons and arguments.

As the great Imam belonged originally to the Shafeyi Sunni sect, some of the religious doctrines will be found in line with that sect, but nevertheless its importance is very great. In his advanced age, the Imam was not a blind follower of sects but followed his independent thinking and as such indirectly created a sect of his own. As the world is advancing with ever new ideas and scientific discoveries, so also this work is full of novel and great ideas and scientific discoveries and thereby the Imam revived truly the religious sciences and gave them an impetus never given by his predecessors in such a manner. He saved Islam from the currents and cross currents of devilish thoughts and pagan ideas that inperceptibly entered into Islam and clearly showed their fallacies and misconceptions. For this reason, he was given the title of Hujjatul Islam or the Proof of Islam. His thoughts prevailed upon those savants who came after him. Had not the Almighty blessed him with the necklace of reason and intellect, the true belief of Islam would have been carried away by the strong current of irreligious and misguided thoughts.

True it is that there are many weak traditions in this book, but at the same time it should be remembered that the authors of six authentic traditional books specially Bukhari and Muslim selected some few thousand traditions as most of them were not proved to have been founded by trustworthy narrators from the Holy Prophet down to the narrator or did not meet with all the rules laid down for an authentic tradition. For want of proof,

many guilty persons are acquitted. For that, it cannot be said that all acquitted persons are innocent. So in this perspective, the traditions in the Ihya should be regarded. Had Imam Ghazzali not found them trusworthy, he would not have incorporated them in his book.

The present translation is an attempt to bring out a complete translation of Ihya in English in four Books. The first book deals with worship and divine service, the second book with worldly usages, the third book with destructive evils and the fourth book with constructive virtues. Ihya in original is a book in Arabic comprising four parts and its abridged addition in Persian was termed by the author himself as 'Kimiyae Sa'adat' or the Touchstone of fortune. Unnecessary arguments of different sects prevalent nearly one thousand years ago, some matters not needed at the present time and some sayings of some sages of less reputation have been omitted in the present English version. The book has been, however, translated into Bengali in full by the author himself without ommission.

SHORT LIFE OF IMAM GHAZZALI

Imam Ghazzali was born in 450 A.H. (1058 A.D.) in the village Taberan in the district of Taus in Persia and his name is Abu Hamid Muhammad. His title is Hujjatul Islam or Proof of Islam and his dynastic title is Ghazzali. His father was not a famous person but his grand father was one of the leading men of that age. His father died while he was young leaving him under the care of his mother and grand father. Ghazzal is said to be the name of a village in the district of Taus in the province of Khorasan in Persia. According to Maulana Shibli Nomani, his ancestors had the business of weaving (Ghazzal) and therefore he retained his family title Ghazzali (weaver).

HIS EDUCATION: At the time of the death of Ghazzali's father, he entrusted the education of his two sons Muhammad and Ahmad to one of his trusted friends. The latter imparted to them primary education and then sent them to a private Maktab. The boys within a short time committed the whole Quran to memory and after that began to learn Arabic.

They were then admitted in a free Madrasha. After sometime, Imam Ghazzali left his native village for higher

education for Zarzan and began to study under a great earned man Imam Abu Nasr Ismail. He used to take notes of his lectures but in a certain journey he was robbed of these notes by some dacoits along with his other belongings. He took courage, went to the chief of the robbers and begged of the notes only to be returned to him. It was returned to him at his earnest entreaties.

Then he joined Nizamia Madrasha at Nishapur which was a reputed seat of learning and a great educationist named Imamul Haramain was its principal. He had 400 students of whom three were most noted - Harrasi, Ahmad-b-Muhammad and Imam Ghazzali. The latter became so much grieved at his death that he left Nishapur and went to Baghdad, the capital of the Caliphs. He was then a young man of 28 years of age.

At Baghdad, he was appointed principal of Nizamiyah Madrasha by Nizamul Mulk the chief vizier of the Turkish ruler Malek Shah. Being thus appointed at an early age to such a high post, his popularity as a great learned man spread far and wide and the rulers and the chieftains used to consult him in state affairs and theological matters.

LECTURES OF IMAM GHAZZALI: In the lectures of the Imam, hundreds of learned men and dignitaries of the State and even the ruling princes attended. His lectures were full of arguments and reasons and they were mostly recorded by Sayeed-b-Fares and Ibn Lobban. They recorded nearly 183 of his lectures which were completed in a book named Majalesse-Ghazzali.

The great Imam then turned his mind to gain spiritual heights and the circumstances leading to it were recorded by him in his book Munkezum Minaddalal (Deliverance from error). He was a follower of Imam Shafeyi in his early age but in Baghdad he mixed freely with the peoples of all sects and thoughts and ideas. There were then the Shias, the Sunnis, Zindiqs, Magians, Scholastic theologians, Christians, Jews, atheists fire-worshippers and idol worshippes. There were also the Deists, the Materialists, the Naturalists, the philosophers. They used to meet in mutual wars of argumentations and debates. This had such an effect in the mind of the Imam that his whole life became changed and he began to search for truth with a free mind. His old ideas disappeared and he began to live in

doubts. He then became inclined to Sufism but here practical actions were more required than mere belief. Beng imbued with such an idea, he gave up his lucrative post at Baghdad, wore Sufi dress and left Baghdad suddenly one night in 488 A.H.

He then went to Damascus and closetted himself in a room of its mosque and began attentively the divine services, meditations and Zikr. Thus he spent here two years in solitude. At the age of 27 years, he was initiated by Pir Abu Ali Farnedi who was the spiritual guide of also the vizier Nizamul Mulk. After two years he went to Jerusalem and visited the birth place of Jesus Christ and in 499 A.H. he visited the holy shrine of Hazrat Abraham and made there three promises:- 1) he will not go to the Darbar of any ruler, 2) he will never accept their presentation, 3) he will not join any religious debates. He fulfilled these promises up to his death. Then he went to Mecca for pilgrimage and visited also Medina and stayed there for a long time. When he returned home, he was requested by the ruler to accept the post of the principal of Nizamia Madrashah and he accepted it. When the ruler was assassinated by an assassin, he gave up the post and went to Tas and closetted himself in a khankah. The new ruler requested the Imam to join his post of the principal but he declined the offer.

He died at his native village Taberan on 14th Jamadis Sani in 505 A.H. corresponding to 19th December 1111 A.D. Ibn Jauzi narrated a story about his death. He said: On Monday early in the morning he got up from his bed, performed his morning prayer and then sent a man to bring his coffin cloth. When it was brought, he lifted it up to his eyes and said: Lord's command is to be obeyed. Saying this, he prolonged his legs and immediately breathed his last. The Imam left no son, but only daughters.

HIS BOOKS: The Imam lived nearly 55; years and he began to write books from his early age when he was 20 years old. He travelled for nearly 10 to 11 years and spent most of his time in reading, writing and teaching. Besides this, he had to reply to thousand letters which came from far and near for his decision and opinion. He wrote nearly 400 books of which the following are noted.

THEOLOGY: Wasit (Shafeyi jurisprudence), Basit, Wajiz (Canon Law) (compendium), Bayanul Qaolaine li Shafeyi, Khulasatul Rasail (Quintessence of jurisprudence), Fkhtesarul

Mukhtesar, Gayatul Gaur, Mazmatul Fatawah (collection of legal decisions), Risalatul Qudsiyya (canon laws of Prophet).

PRINCIPLES OF THEOLOGY: Tahsinul Muakhej, Shefaye Alil (cure of diseases), Mankhul, Mustastfa jurisprudence.

JURISPRUDENCE: Khulasatul Fiqh (quintessence of jurisprudence) Wajiz, Iqtisad-fil-I'tiqad (exposition of faith), Al-Qaestas Mustaqim.

LOGIC: Mizanul Amal, Mihakhul Nazar fil Monteq (whetstone of reflection on Logic), Mayatul Ilm (weighing scale of science), Al-Ma'arif (Discourse on Logic). Mayarul Ilm fi Fannil Manteq (the weighing scale of the science of logic).

PHILOSOPHY: Maqasidul Falasifah (aim of the Philosophers), Munqezum Minaddalal (Deliverence from error), an autobiographical statement of his spiritual progress) Kitabul Arsayin (abridgement of Ihya), Resalatul Laduniyya (Ilham and wahi).

SCNOLASTIC THEOLOGY: Tahafatul falasifah (destruction of the philosophers), Iqtisad, Mustajhari (guide of novices), Iljamal Awam (vilification of peoples), Faysatul Zindiq (refutation of atheists), Fikhrot wal Ibrah (Meditation and contemplation), Al Hikmat (wisdom of God), Haqiqatur Ruh (realities of soul).

SPIRITUAL AND MORAL: Ihyao Ulumiddin (Revival of religious learnings), Kimiyae Sa'adat (Touch stone of fortune), Akhlaklul Abrar (conduct of the pious), Jawaharul Quran (Jewels of Quran), Minhajul Abedin (path of the devout), Mirajus Saleqin (steps for the sojourners), Bidayataul Hidayah (beginning of guidance), Mishkatul Anwar (Niche of lights).

TAFSIR: Yeakutut-Ta'wil (a commentary of the Quran in 40 volumes now lost).

Of the 400 books he compiled, some only have been preperved in many libraries of Europe, while the Muslims did not accept them as they should have been accepted. Besides, they went so far as to burn some of his books which were lost forever to the world.

IHYA ULUMIDDIN: Revival of Religious sciences is a master piece of Imam Ghazzali. Abul Gafer Fersi was a contemporary of Imam Ghazzali. He said that a book like Ihya was never compiled before. Imam Nodi said: Ihya is near the Quran. Shaikh Abu Muhammad said: If all the lights of knowledge of the world are extinguished they can be revived from Ihya. Shaikh Abdullah Idrees was a great saint. He committed to memory the whole book Ihya. Shaikh Ali read it 25 times from first to last and at the end of each reading gave a feast to the students and the poor. Many students of the Imam committed it to memory. Many saints regarded the book as a result of Ilham or inspiration. The great saint Kutub Shaji one day held the book in his hand and said to the people: Do you know which book is in my hand? Immediately he showed them the signs of lashes on his back and said: I was not a supporter of the book. Last night, Imam Ghazzali took me in presence of the Holy Propeht and inflicted on me these lashes on my back for my disregard of the book. These are the signs of lashes on my back.

IMAM GHAZZALI AND EUROPE: The books of Imam Ghazzali was so much accepted and honoured in Europe that they preserved them in many libraries. But they did not receive so much attention in Muslim countries. Some Muslim learned men even did not open their eyes to see them, but rather prohibited the people to read them. For this reason, his books are rarely found in the libraries of Muslim countries. Mankhul is a book compiled by the Imam at his early age. Therein he wrote with completely free and independent mind and was not a blind follower of Mazhabs or sects. This book fell into disregard in Muslim countries only for this fault. Mankhul and Ihya were ordered to be burnt and it was translated into action. Europe accepted them with honour and preserved them from destruction. The book 'Maqasedul Falasefa' is not found in Muslim countries but it is preserved in the libraries of Spain, Europe also accepted his other books.

GHAZZALI'S INFLUENCE: It is no exaggeration to say that the modern opinion about religion is much due to the influence of the Imam's thoughts. The many books that were written after his death reflect greatly the thoughts of the great Imam. His views on Sufism were accepted by the latter Sufis. After him Maulana Rumi, Ibne Rushd, Shah Waliullah and such other

noted learn men wrote many books which resound with the opinions of Imam Ghazzali. In short, his thoughts reigned supreme in their minds. His influence on Persian literature was also great. He himself wrote Kimiyae Saadat in Persian which influenced to a great extent the minds of Maulana Rumi. Shaikh Sa'di, Farid Uddin Attar, Shiraaji, Hafez and other poets and Sufis. The works of such a learned man held in high esteem by all should be widely read and circulated. Mr. Watt says: Ghazzali has sometimes been acclaimed in both east and west as the greatest Muslim thinker after Muhammad and he is by no means unworthy of that great dignity.

PREFACE OF IMAM GHAZZALI

Take whatever the Apostle gave you and keep away from whatever he forbade you - 59 : 7 Quran.

Firstly, I begin with the praise of God though our praise is guide insufficient and meager in relation to His real glory. Secondly, I invoke His blessings on all the prophets and specially on His last and greatest Prophet Muhammad (peace be on them all). Thirdly, I pray for His help and grace that there should remain in me firm will and incentive for writing the book Ihayo Ulumiddin or the Revival of religious sciences.

Fourthly, O defamer, O heedles, O one denying truth, God has removed from my tongue the tie of silence and put on my neck the necklace of arguments and reasons. It is my duty to reply to what you argue. In other words, you have closed your eyes from open truths and taken help from whatever is void and untrue and praise ignorance. If a man wants to remove something from the evil practice and habits of men or expresses his wish to translate his learning into action in order that the Almighty may prefer to purify his soul, let him keep himself engaged in divine services and seek to atone for the sins that he committed in his past life and for which he has become despaired. Let him keep aloof from the society of those persons about whom the Holy Prophet said: The greatest punishment on the Resurrection Day will be meted out to that learned man whom God has not given any benefit to his learning.

It is my firm conviction that there is no reason for your refusal to accept the truth except what has been stated below. In

other words, the disease which entered into the minds of the majority of people has also entered your mind. The meaning is that they have given up the rules and regulations for acquiring ranks in the hereafter. They do not know that this affair is very serious and grave, that the hereafter is coming forward and this world is reseding backward, that death is near and the journey is long, that provision is scanty, dangers are great but the paths are blocked.

The learnings and actions which have got no connection with God are fit to be entirely rejected by the wise and those who seek wisdom. It is very difficult for a traveller to the next world to tread the paths, because there are injurious and destructive elements on the way but there are no passport and means to cross them. The learned are the guides to these paths. They are the heirs of the prophets. Time has slipped out of their hands. Those who are slaves to evil habits are alive. The devil is powerful over the majority among them and various kinds of sins misguide them. Almost every one among them is engrossed in the luxuries of this world and its comforts and enjoyments. For this reason, the majority of them consider good as bad and bad as good. Even the religious learnings and sciences have become obsolete. The lights of guidance have almost disappeared from this world. They duped the people to believe that there is no other science than that of Flah (Jurisprudence). These are the laws of administration which help the judges in the administration of justice and the rulers in the administration of their countries. They say that there is no learning except that of Munazara or debates. The present learned man cherishes hope of victory over his adversary and seeks means to make him silent. Or they informed the people that there is no learning except the science of scholastic theology by help of which a speaker seeks to influence the minds of the public. They see no other science except these three sciences. The sciences of the next world and the learnings of the sages of early times have disappeared from the people and the learning which was described by God in His Holy Book as theology, wisdom, light and guidance has been immerged in the deepest recess of forgetfulness.

When such is the condition of the religion, such downfall and catastrophe, I have thought it prudent to write this book entitled, Ihyao Ulumiddin (Revival of religions Sciences). By this book, the path of early Muslim sages has been opened and the

impediments that lay in the path of acquiring learnings beneficial to the prophets and sages have been removed.

I have divided this Ihya into four books - 1) the Book of worship, 2) the Book of worldly usages, 3) the Book of destructive evils, 4) and the Book of constructive virtues. I have discussed the chapter of knowledge at the very beginning as it is of extreme importance. It is necessary to discuss such learning at the outset which is a great help towards divine service according to a saying of the Holy Prophet. He said: To seek learning is compulsory on every Muslim. I began with the chapter on knowledge in order to separate the useful knowledge from the harmful knowledge as the Prophet said: We Seek refuge to God from the knowledge which is not useful.

(1) **The Book of worship** comprises ten chapters - (1) Knowledge, (2) Articles of Faith, (3) Secrets of Purity, (4) Secrets of Prayer, (5) Secrets of Alms-giving, (6) Secrets of Fasting, (7) Secrets of Pilgrimage, (8) Rules of Quran-reading, (9) Rules of invocations and supplications and (10) observance of daily duties according to fixed times.

(2) **The Book of worldly usages** consists of ten chapters - (1) rules of eating and drinking, (2) rules of marriage, (3) rules of earning livelihood, (4) lawful and unlawful things, (5) rules of companionship and brotherhood (6) rules of habitation in solitude, (7) rules of journey, (8) music and ecstasy, (9) rules of enjoining good and forbidding evil, (10) rules of living as exemplified by the character and conduct of the Prophet.

(3) **The Book of Destructive evils** comprises ten chapters - (1) wonders of soul, (2) discipline of soul, (3) harms of stomach and sexual passion, (4) harms of tongue, harms of anger, hatred and envy, (6) evils of the world, (7) evils of wealth and miserliness, (8) evils of show and pomp, (9) evils of self- conceit and pride and (10) evils of vanity.

(4) **The Book of constructive virtues** comprises ten chapters - repentance, (2) patience and gratefulness, (3) fear and hope, (4) poverty and asceticism, (5) Tauhid (unity of god) and God-reliance, (6) love and contentment, (7) intention, truthfulness and sincerity, (7) self-examination and self-accounting, (9) meditation, (10) death and ponder over death.

Some people wrote some books on these subjects, but this book has got five special characteristics which are not found in those books. Firstly, I have opened by the grace of God what they closed up and I have written in detail what they kept secret. Secondly, I have arranged what they kept scattered and I have brought together what they kept separate. Thirdly, I have made short what they made long and corrected what they approved. Fourthly, I have deleted what they repeated. Fifthly, I have made this book easy to understand after disclosing the subtle matters. These are the five specialities of this book.

I have placed the foundation of this work on four books for two reasons. The first basic reason is that I have incorporated in this book well-arranged rules and their real nature, so that they may be easily understood, as the knowledge by which the next world is known is of two kinds - knowledge of outward behaviours and usages and the knowledge of revelation, inspiration, secret and subtle matters. What I mean by this knowledge is the knowledge for attaining the submum bonum or the ultimate object of life. What I understand by the science of outward behaviours and usages is the knowledge of practical religion attended with actions in accordance with that knowledge. The object of this work is only to narrate the science of practical religion and usages and not to narrate the science of revelation and inspiration, as there is no permission to put the latter into black and white though the science of revelation is the ultimate object of those who search after truth and the most coveted matter in the eye of the extremely truthful, and the best way of acquiring knowledge of worldly uses. The Holy Prophet did not speak anything about the science of revelation except through signs and symbols, because he knew that the wisdom of men to understand it is very little. There is no means of the learned other than the path of the prophets, as the learned are the heirs of the prophets. The science of practical religion are of two kinds-open science of the actions of the physical senses and the secret science of the functions of the heart. The actions which keep connection with the physical senses are the actions of habits or usages of life. The heart which comes from the unseen world and is removed ultimately from the senses is influenced by either the praiseworthy virtues or the blame-worthy vices. In short, the science of practical religion is divided into open and secret sciences. The open science and usages of life. The secret science

keeps connection with the condition of heart and its qualities and is sub-divided into praise-worthy virtues and blame-worthy vices.

The second basic reason is this. I see a great enthusiasm of students for study of jurisprudence or Fiqh. To those who do not fear God, jurisprudence has turned into an object of pride and a means for acquiring name and fame. Jurisprudence is of four kins. As the objects which adorn the dear things are also dear, I think it better that this book should be modelled into the form of Figh or jurisprudence, so that the minds may be inclined to it. For this reason, one who wants to attract the attention of the minds of some men to the science of medicine remodels it after astronomical tests and writes a book after naming 'Tablets of Health'. So also I have adopted some measures in this work, so that the minds of the people are attracted towards such learning which is beneficial to human life. As the minds of the people are attracted to the science of medicine for preservation of the health of body, so also it is necessary that the minds of the people are attracted to the treatment of the diseases of soul and mind in expectation of a happy and prosperous life in the next world which will last forever and forever. Physical happiness is short and transient as compared to spiritual happiness in the hereafter. Physique is mortal while soul is immortal. So I pray to the Almighty for his help and succour for writing and completing this book **Ihyao Ulumiddin** as He is the most Compassionate, the most Merciful.

CHAPTER I

ACQUISITION OF KNOWLEDGE

SECTION 1 - EXCELLENCE OF LEARNING

PROOF OF THE QURAN: God says: God, angels and those learned men who stand on justice bear testimony that there is no deity but He - 3 : 18. Now look, O dear readers, how God began attestation first by Himself, then by His angels and then by the learned. It is understood from this verse that the rank of the learned and their honour are much high. God says: Those who are believers among you and the learned, God will increase their rank - 58 : 12. Hazrat Ibn Abbas said about them: The rank of the learned is seven hundred times more than that of the believers, and the ofference between the two ranks is the distance of the path of five hundred years. God says: Are those who are learned equal to the illiterate - 39 : 9 ? God says: The learned among His servants fear God most - 35 : 28. God says: Say, God is sufficient as a witness between me and you and those who have got knowledge of the Quran - 13 : 43. God says: But those who had been granted knowledge said: Alas for you, the reward of God is best for those who believe and do good - 28 : 80.

God says: These parables We set forth for men and none understands them except the learned - 29 : 42. God says: If they had only referred it to the Apostle and to those charged with authority among them, those of them who would investigate it would have know it - 4 : 93. God thus made knowledge dependent upon their efforts. In the practical religion, God's commands have been placed upon the investigation of the learned and their rank with the prophets for propagation of God's commands. God says: O the children of Adam! I have sent down to you raiment to cover your shame and adornment to you, but the raiment of piety is best - 7 : 25. God says: I have sent to them a book and with knowledge I explained it in detail, a guide and a mercy to all who believe - 7 : 52. God says: I shall recount their story with knowledge - 7 : 6. God says: It is a clear sign in the hearts of those to whom knowledge has reached - 29 : 48. God says: He created man and taught him to speak - 55 ; 2.

HADIS: The Holy Prophet said: God gives knowledge of religion and guidance to truth to one whose good He intends. He

said: The learned are the heirs of the prophets. From these, it is understood that there is no rank above the rank of prophethood and there is no honour higher than its inheritance. He said: 'Whatever is in heavens and the earth seeks forgiveness for the learned.' So the angels of heaven and earth remain busy in seeking forgiveness for the learned and they remain busy with themselves. What can be greater than this rank? The Prophet said? 'Wisdom increases the honour of the noble and exalts a servant as high as to raise him to the level of kings.' From this tradition, it is understood that even in this world the fruits of learning can be enjoyed. This is also true that the Hereafter is better and more lasting than this world.

The Holy Prophet said: Two traits of character are not united in a hypocrite - good guidance and knowledge of theology. The meaning of theology or jurisprudence will be discussed soon. The lowest knowledge of a jurisprudent is that the Hereafter is better than this world. When this knowledge will prevail over him, he will be free from hypocrisy and show. The Prophet said: The best of the people is a believing learned man who does good when sought for, and when the people keep away from him, he also keeps away from them. He said: Belief is without dress and its dress is God-fear, its ornament is shame and its fruit is knowledge. He said: The learned and the warriors are nearest to the rank of prophethood.' The learned have been sent for which the prophets were sent. They are guides to the people and the warriors wage war in the path of God with their arms like the apostles. He said: The death of a people is easier than the death of one learned man. He said: Men are like the mines of gold and silver. Those who were best in the days of ignorance are the best in Islam provided they have got the knowledge of theology. He also said: I shall intercede on the Day of Resurrection and be a witness for one who commits to memory forty traditions out of my followers and transmits these to them.

The Holy Prophet said: The ink of the learned will be weighed against the blood of the martyrs on the Resurrection Day. He said: Whoever of my followers commits to memory forty traditions will meet with God as a learned theologian. He said: God is sufficient for the worries of one who acquires knowledge of God's religion. He gives him provision from a source which he has never conceived. He said: God revealed to Abraham: O

Abraham! I am All- wise and I love every wise man. He said: A learned man is a trust of God on earth. He said: There will be two groups among my people. When both the groups are good, the people are good and when they are corrupt, the people become corrupt - the rulers and the theologians He said: Should the day come wherein my knowledge for nearing God does not increase, let not the sun rise on that day. The superiority of a learned man over a worshipper is like my superiority over the ordinary men. So see how he linked knowledge with prophethood and how he belittled the rank of the learned man without action, even though a worshiper is worshipping always and he would not have worshipped had he not possessed knowledge. He said: The superiority of a learned man over a worshipper is like the superiority of moon over the stars. He said: There will intercede on the Resurrection Day the prophets, then the learned and then the martyrs. So the rank of the learned is next to that of the prophets and higher than that of the martyrs.

The Holy Prophet said: God has not given any man more excellence than the knowledge of religion and one theologian is more formidable to the devil than a thousand worshippers. Everything has its foundation and the foundation of this religion is knowledge of theology. He said: The best part of your religion is its easiest and the best worship is (the acquisition of) religious knowledge. He said: The superiority of a believing learned man over a believing worhsipper is seventy degrees. He said: You are living in an age wherein the theologians are many, the Quran-readers and the preaches are few, the beggars are few and the givers are many, wherein deeds are better than knowledge. But soon there will come over you such an age wherein the theologians will be few, the preachers and the Quran-readers many, the givers few and the beggars many, wherein knowledge will be better than deeds. He said: There is difference of one hundred degrees between a worshipper and a learned man. The distance between two degrees is as the run of a racing horse for seventy years.'

The Holy Prophet was once asked: O Prophet of God, which action is best? He said: Knowledge. He was then questioned: Which knowledge do you mean? He said: Knowledge about God. They said: We ask you about action but you speak of knowledge. The Prophet said: With your knowledge of God, a few actions

will suffice and your ignorance about God will not suffice even though actions are numerous. He said: On the Day of Resurrection, God will raise up the worshippers and the learned men. He will say: O the congregation of the learned men, I have not imbued you with My knowledge but for My knowledge about you. I have not placed knowledge in you in order to punish you. Go, I have forgiven you.

Sayings of the sages: Hazrat Ali said to Kamil: O Kamil, knowledge is better than wealth. Knowledge guards you but you are guarding wealth. Knowledge dispenses justice, while wealth seeks justice. Wealth decreases with expense while knowledge increase with expense. He said: A learned man is better than one who prays and fights in the way of God. When a learned man dies, such a calamity befalls on Islam which cannot be removed except by his successor. Hazrat Ali said in poems:

Glory is due to none other than to the learned.
Guided are they and proofs to the seekers of guidance.
Everybody is honoured proportionate to his knowledge,
But the illiterate are disgraced, as enemies of the learned.
Acquire knowledge, you will be immortal.
All men are dead, only the learned are alive.

The sage Ibn Aswad said: Nothing is more honourable than knowledge. While the kings rule over the people, the learned rule over the kings. Hazrat Ibn Mobarak was asked: Who are men? He replied: The learned, He was again asked: Who are kings? He replied: The ascetics. He was again asked: Who are the meanest? He said: Those who exchange the religion for the world. He did not consider anybody as a man except the learned, knowledge distinguishes men from the lower animals and it is only for knowledge that men are honoured. This honour is not due to a man for his physical strength, because a camel is physically stronger than a man. This honour is not for his large body as the body of an elephant is bigger then that of a man. This honour is not on account of his bravery as a ferocious beast is braver than a man. This honour is not for his strength of too much eating as the stomach of an oxe is bigger than that of a man. This honour is not for his strength of sexual passion as a sparrow has got more strength for coition than that of a man. This honour of a man is on account of his knowledge and intellect.

The Holy Prophet said: Whoever has been given the Quran and thinks that any one has been given something better, he has degraded what God has exalted. Once the saint Fathul Musolli was asked: Does not a sick man die for want of food, drink and medicine? The people said: Yes, He said: Such is the condition of heart. When the heart is not given wisdom and knowledge for three consequitive days, it dies. It is a veritable truth that the food of the heart is knowledge and wisdom. As food keeps the body alive, these two things similarly keep the heart alive. He who misses knowledge has got his heart diseased and its end is its death, but he does not understand it. When he leaves the world and its works, his power of sense goes away just as excessive fear keeps one forgetful for a moment of the pangs of wound. But when death takes away the burden of this world from a man, he repents at the advent of his death but it comes to no use. His condition is just like that of one who does not feel any pain in swoon, but as soon as he recovers from his swoon, he begins to feel pain. Men are in sleep but they are awake at death.

The sage Hasan Basari said: The ink of the learned will be weighed against the blood of martyrs and then it will be found that the ink of the learned is heavier than the blood of the martyrs. Hazrat Ibn Masud said: You should acquire knowledge before your death. By One in whose hand there is my life, those who were killed in the way of God would every time wish that God should resurrect them, as learned men, as they will find the honour meted out to the learned men there. Nobody is born learned. Learning is to be acquired. Hazrat Ibn Abbas said: To discuss about learning in a portion of night is dearer to me than to keep up awake throughout the night in prayer. Hazrats Abu Hurairah and Imam Ahmad held this view. God advised us to pray thus: O God, give us good in this world and good in the hereafter - 2 : 297. In explaining 'good' in this verse, Hazrat Hasan Basari said that it means Knowledge so far as this world is concerned and Paradise so far as the hereafter is concerned. A certain wise man was once asked: Which thing is to be hoarded? He replied: That thing which will remain with you even if your boat capsizes, that is knowledge.

EXCELLENCE OF LEARNING

QURAN: God says: If a party from every band of them remained behind, they could devote themselves to the religion - 9 :122

God says: If you know not, then ask those who have got knowledge of the Book - 16 : 43.

HADIS: The Holy Prophet said: If a man seeks the path of acquiring knowledge, God guides him to a path leading to Paradise. He said: Angels spread their wings out of cheer for the seeker of knowledge. He said: To rise up at dawn and learn a section of knowledge is better for you than to pray one hundred rak'ats. He said: If a man learns a chapter of knowledge, it is better than the world and its contents. He said: Seek knowledge even if it be in China. He said: To seek knowledge is compulsory on every Muslim, male and female. He said: Knowledge is a treasure house and its key is enquiry. So enquire and there are rewards therefore for four persons - the enquirer, the learned man, the audience and their lover. He said: The ignorant should not remain silent over their ignorance, nor the learned over their knowledge. He said: To be present in an assembly of a learned man is better then praying one thousand rak'ats, visiting one thousand sick men and attending one thousand funerals. The Prophet was asked: O Messenger of God, is it better than the reading of the Quran? He said: What benefit can the Quran do except through knowledge? He said: He who seeks knowledge to revive Islam and dies in that condition, there will be the difference of only one step between him and the prophets.

SAYINGS OF SAGES:

Hazrat Ibn Abbas said: When I sought knowledge, I became degraded, but when I was sought for knowledge, I became exalted. Ibn Mubarak said: I wonder for one who does not seek knowledge. How can he call himself towards honour? A certain wise man said: I do not feel sympathy for anybody more than two persons 1) one who seeks knowledge but does not understand it and 2) one who understands knowledge but does not seek it. Hazrat Abu Darda's said: To learn one point is better than to pray the whole night. He said: Either be a learned man, or a student, or an auditor, but not anything else. Hazrat Omar said: The death of one thousand persons who pray all the nights and fast all the days is a lesser calamity than the death of one learned man who is versed in lawful and unlawful things of God. Imam Shafeyi said: To seek knowledge is better than optional prayers. Hazrat Abu Darda'a said: He who thinks that to go at dawn in search of knowledge is not jihad is deficient in intellect.

EXCELLENCE OF TEACHING

QURAN: God says: When they return to them, they warn their people, so that they may guard themselves - 9 : 122. It means teaching and guidance. God says: Remember when God took a covenant from the People of the Book - you shall surely make it known to mankind and not conceal it - 3 : 187. It shows that teaching was binding on them. God says: A party from them conceal the truth although they know it - 2 : 140. This shows that concealing truth is unlawful. God says: Don't conceal evidence, for whoever conceals it is wicked at heart - 2 : 283. The Prophet said: God does not give a learned man any knowledge until He takes from him a covenant as He took covenant from the prophets - namely to make it known to the people and not conceal it God says: Who is better in speech than one who calls towards God and does good - 41 : 33? God says: Call towards the way of your Lord with wisdom and good sermon - 16 : 125. God says: He teaches them the Book and wisdom - 2 : 123.

HADIS: The Holy Prophet said to Mu'az when he was about to start for Yemen: If God gives guidance to a man through your help, it is better than the world and its contents. He said: If a man learns a section of knowledge to teach it to the people, he will be given the rewards of seventy Siddiqs (true righteous men). Jesus Christ said: He who acquires knowledge, acts up to it and teaches it to the people, will be called great in the kingdom of heavens. The Prophet said: On the Day of Resurrection God will say to the worshippers and the warriors: Enter Paradise. The learned will then say: By virtue of our learning, you have worshipped and fought. God will then say: You are like some of my angels. Intercede and your intercession will be accepted. So they will intercede and enter Paradise. This rank they will get for that knowledge which reached others and not for the knowledge which did not reach others but remained with them. The Prophet said: God will not take away knowledge from men after He has given it to them, rather He will withdraw it after taking the lives of the learned men. Whenever a learned man will pass away, the knowledge with him will also pass away and at last there will be none left except the ignorant leaders. Whenever anything will be asked to them, they will give decision without knowledge for which they will be misguided and will misguide others. The Prophet said: If a man after acquiring knowledge keeps it

concealed God will drag him with the bridle of fire on the Resurrection Day.

The Holy Prophet said: How excellent a gift and how excellent a present is a word of wisdom which you hear and remember and then carry it and teach it to your brother Muslim. It is equal to worship for one year. He said: Accursed is the world and what is therein except one who remembers the glorious God, one who makes friendship with Him, one who learns and teaches. God, His angels, the inmates of heaven and earth, even the ant in its hole and the fishes in the sea like one who teaches good to the people. He said: A Muslim gives his brother Muslim no greater benefit than a fair tradition which has reached him and which he subsequently transmits to him. He said: If a believer hears a good advice and then translates it in to action, it is better than his worship for one year. The Prophet once came out and saw two assemblies - one was calling God and offering their supplications and another giving the people good instructions. The Prophet said: The first group offer supplications to God. If He wishes, He may grant them and if He wishes He may reject them. Another group are giving good instructions to the people. I have been sent as a teacher. Then he went to them and took his seat among them.

The Prophet said: The simile of guidance and knowledge with which God sent me is like that of profuse rain falling upon a certain locality. One spot became full of water and consequently abundant herbs and grasses grow therein. The ditches and the canals in another spot reserve water and God gives benefit to mankind therewith. They drink water therefrom, irrigate their lands and grow crops. Then there is a spot which neither hoards water, nor grows any grass and herb. The first simile is that of a man who gets benefit from his knowledge. The second simile is that of a man who does benefit to others. The third simile is that of a man who is deprived of both the benefits. The Prophet said: One who guides towards something good is like one who does it.

The Holy Prophet said: When a man dies, all his actions stop except three - 1) a permanent endowment for charity, 2) useful knowledge (7) and righteous successors. He said There is no envy except for two persons - 1) one whom God has given knowledge according to which he conducts himself and teaches it to the

people. 2) and one whom God has given wealth and power to spend it and he spends it in good deeds. He said: May God's mercy be upon my successors. He was asked: Who are your successors? He said: Those who love my ways and teach them to the people.

SAYINGS OF SAGES

Hazrat Omar said: He who learns a Hadis and induces one to act up to it will get the rewards of one who translates it into action. Hazrat Ibn Abbas said: If a man teaches good to the people, everything seeks forgiveness for him, even the fishes of the sea. A certain wise man said: A learned man is an intermediary between God and men? So see how he acts as an intermediary. A learned man said: The learned men are the lights of the ages. Each is a light in his own time giving light to the people of his time.

Hazrat Hasan Basari said: But for the learned, the people would have been animals. In other words, learning takes a man to the limit of humanity from the limit of animality. The Prophet said as reported by Muaz-b-Jabal: Acquire knowledge, because its acquisition is fear of God, search for it is worship, its study is praise, search for it is jihad, teaching it to him who does not know is alms-giving, imparting it to those who are worthy is meritorious. It is the friend in journey, companion in solitude, guide to religion and light to them in happiness and misfortune, bosom friend to a stranger and become to the path of Paradise. Through it, God exalts a nation, makes them leaders and guides of good. Seeing them, others also become guides to good and the people follow them. The angels urge them to work. Everything, dry and fresh, seeks forgiveness for them, even the fishes in sea, insects and worms, beasts in forests, cattle and sheep and even the stars in sky seek forgiveness for them, Knowledge gives life to a dead heart, it is a light of eyes in darkness and gives strength to body after removing weakness. By its help, a man reaches the rank of the pious. To think of it is like fasting, and its study is like prayer. By its help, God is obeyed and worshipped, by its help warning is given, by its help, unity of God is understood, tie of blood is maintained and lawful and unlawful things are known.

PROOF OF REASON

The proof of reason for the excellence of knowledge is this. If the word excellence is not understood, it is not possible to know the excellence of other thing. For instance, if one desires to know whether Zaid is a wise man, he should know first the meaning of the word wisdom and then of Zaid or else he will go astray. Excellence is the additional quality of a thing which has got no defect. It is said that a horse is better than an ass. If the quality of carrying loads is taken, both are the same but a horse has got some additional qualities which are not found in an ass - the quality of running fast and physical beauty. An animal is sought for its quality and not for its body. Now understand why knowledge is better. As a horse is called better than an ass for its quality of running fast, so you will call knowledge better if it is compared to other qualities, Knowledge is good for its own sake and not for its connection with other qualities.

All precious things fall into one of three groups - 1) what is sought for its own intrinsic value, 2) what is sought as a means to an end, 3) and what is sought for both. What is sought for its own instrinsic value, for instance knowledge is noble. What is sought as a means to an end is gold and silver which are mere pieces of stone having no value of their own. If God had not made them instruments of purchasing things, their value would have been equal to other stones. Knowledge is precious for its own sake, because with its help the happiness of the next world and Divine Vision can be gained. It is not so in case of gold and silver. What is sought for both, that is for its own sake and as a means to an end is physical health. If the body is healthy, all things can be easily done, such as eating and drinking and other works. But the object of these things is to gain happiness in the hereafter and nearness to God. If this object is kept in view, you will get pleasure in the acquisition of knowledge. The highest rank of man is the attainment of happiness in the next world and the most excellent things are the ways that lead to it. So knowledge is the root of good fortune in this world and in the next. The result of knowledge is to enjoy nearness of God, to keep company with the angels and the pious divines which are objects of the next world and its result in this world is honour, influence over the rulers and the people. So acquisition of knowledge and its teaching ar excellent actions in order to seek good of this world and good of the next and it is most laudable with the above object.

The affairs of this world do not become orderly except through activities, but the human activities are divided into three categories. 1) The first category includes four fundamental activities without which the world can not go on in order. (i) Agriculture for raising food stuffs for maintaining lives, weaving for manufacturing clothes, architecture for building houses and government for regulating human relations for living in peace and harmony. 2) The second category includes such activities as are helpful to the above mentioned activities, such as iron crafts or ploughs for cultivation, instruments for spinning and weaving clothes and other implements. 3) The third category includes such activities as are supplementary to the principal industries previously mentioned, such as eating, drinking, making dresses, sewing clothes.

These activities are necessary for human habitation just as the various organs of the body are necessary for up-keep of the human body. The organs of the body also are divided into three categories - 1) The fundamental organs, such as heart, liver and brain. 2) What is helpful to these principal organs are stomach, veins, and back-bone without which they can not function. 3) What is supplementary to the above two categories for perfection are nails, fingers, eye brows etc. Out of these three categories, the most noble are the fundamental things, out of which the most noble is government on account of which peaceful habitation becomes possible. For this reason, experienced and expert men are necessary to run the government.

Administration is divided into four classes. (1) The first class is the highest as it is the government of the prophets and their jurisdiction spread over the public and private mattes of the people. (2) Next is the administration of temporal rulers over the public matters of the people and not their private matters. (3) Next is the administration of the learned and the wise over the people in the matter of the religion of God as they are the heirs of the prophets. It involves thoughts of the privileged few. (4) Next is the administration of the preachers which involves the thoughts of the common men. After the administration of the prophets, the most noble is the diffusion of knowledge whereby the people are saved from evil and destructive habits and are led towards fortune and constructive virtues. This is the goal of knowledge and education.

Intellectual activities are more excellent than the other activities, because the excellence of an activity is known by three things - (1) by examining the natural qualities of a man by the help of which an activity is recognised. For instance, acquisition of knowledge is better than learning a language as knowledge can be acquired by intellect, while language can be learnt through the sense of hearing. As intellect is better than the sense of hearing, so knowledge is better than language. (2) By examining the extent of human usefulness, for instance, agriculture is superior to the craft of a goldsmith. (3) By observing the excellence of a business, for instance, the business of a goldsmith is better than that of tanning hides. Knowledge also has got the above three qualities. (1) Firstly, it is widely known that the science of religion is the path of the hereafter. Perfect knowledge and bright intellect can acquire it. This is the most noble attribute of a man, because owing to this attribute, trust of God has been accepted by him and through it, he can enjoy the neighbourhood of God. (2) Secondly, there is no doubt that the people in general get benefit of knowledge as its extant of usefulness is very wide and it contributes to the happiness of this world and the hereafter. (3) Thirdly, knowledge is a thing which heals and governs the hearts and souls of men. Man is the lord of creation and the lord of human organs is his heart. A spiritual teacher purifies the heart and guides it towards God. So teaching is the finest mode of worship. The heart of a learned man is one of the good stewards of God. What rank is therefore higher than that in which a man is an intermediary between his Lord and fellow-men to draw them closer to God and to paradise?

SECTION 2

PRAISEWORTHY AND BLAMEWORTHY BRANCHES OF KNOWLEDGE COMPULSORY LEARNING (FARZE AYIN)

The Holy Prophet said: To seek learning is compulsory on every Muslim. He said: Seek knowledge even though in China. There is difference of opinion among the learned as to which branch of knowledge is obligatory on an individual. There are about twenty different groups in this matter. The scholastic theologians any that it is scholastic theology because it contributes towards understanding of Tauhid and the attributes of God. The Jurists say that it is Fiqh or jurisprudence, because

with its help worship, worldly affairs, lawful and unlawful things can be understood and known. The traditionists say that it is the knowledge about the Quran and the ways of the Holy Prophet. The Sufis say that it is Sufism. So on and so forth. Abu Taleb Makki said that it is the knowledge about the five pillars of Islam.

Knowledge is of two kinds - knowledge of practical religion and knowledge of spiritual matters. The knowledge which is compulsory appertains to practical religion which deal with three matter - beliefs, actions and prohibitions. For instance, when a sane man attains puberty, it becomes compulsory on him to learn the words of attestatton "There is no deity but God and Muhammad is the servant and apostle of God. To know its inner meaning does not then become compulsory on him. He is to believe it without any doubt and proof. The Prophet first required only mere verbal acceptance of Islam and confession of faith from the Arabs. What was compulsory on them at that time was fulfilled. After that, knowledge of the duties to do became compulsory on them.

These duties deal with actions and prohibitions. As regards actions, if a Muslim reaches the early afternoon prayer, it becomes compulsory on him to know first how to pray it and to put it into action. This is the case with him in case of other prayers also. If he lives up to the month of Ramazan, it becomes compulsory on him to know the rules of fasting and then to fast. This is the case with Pilgrimage, Zakat and other duties ordained by God and binding on all Muslims.

AS TO PROHIBITIONS: It depends upon circumstances and new events. It is not compulsory on the blind man to know which sight is unlawful, on the mute to know which words are unlawful. So to know a thing is not compulsory on a Muslim who does not require it. If after the acceptance of Islam there is anybody who wears silk dress or takes property of another man by force or looks to a strange woman with passion, he must know how to restrain himself from these things.

As to beliefs and thoughts of mind, their knowledge is obligatory according to the state of mind. Thus if a man feels any doubt in his mind about the meaning of attestation formulas, it then becomes compulsory on him to know what will remove that

doubt. When a duty becomes binding on a man, to acquire knowledge about it becomes binding on him. As a man is not free from hatred, envy and impulses of evil, it becomes compulsory on him to know some of the evils as described in the Book of destructive evils. Why should it not be compulsory when the Prophet said: Three things are destructive - sordid miserliness, vehement passion and self- conceit. Other evils follow these three destructive evils. To remove these evils from mind is compulsory. If a man is converted to Islam, what is compulsory on him is to believe in paradise, hell, resurrection day, judgment day. The Prophet said: To acquire learning is binding on every Muslim. He did not say to learn Alif, Lam or Mim, but he said to learn the science of actions. As actions become gradually compulsory on him, to acquire knowledge about these duties becomes gradually compulsory on him.

FARZE KEFAYAH
(COMPULSORY DUTY ON COMMUNITY)

Know, O dear readers, that learning about the duties are divided into two categories - those which are connected with religion and those which are not so connected. The religions learning are those which came from the Holy Prophets and in which there is no question of intellect, and the learnings that are not connected with the religion are Mathematics, Medicine etc. They are of three kinds - praiseworthy, blameworthy and permissible. The sciences which are necessary for progress in the world are praiseworthy, such as Medicine, Mathematics etc. These are Farze Kefayah or binding on the community as a whole. Farze Kefayah is such compulsory duty without which no nation can go on in this world. If a man at least acquires such learning or science in a town or locality, all other people in the town or locality get absolved from its sin. If, however nobody learns it, all will be transgressors. The sciences which should be learnt for agriculture, administration, industry, horticulture, weaving etc. are Farze Kefayah. To be expert in such learnings is not Farze Kefayah. The learnings which are blameworthy are sorcery, talismanic science juggling, gambling and the like. The learnings which are permissible are poetry, history, geography, biology etc.

All learnings connected with the religion are praiseworthy, but when any other learning is mixed with any of them, it

becomes sometimes blameworthy. The praiseworthy learnings comprise sources branches helpful and supplementary learnings. They are therefore of four kinds.

1) Sources of religious learnings are four in number (a) the Book of God, the Sunnah or usages of the Holy Prophet, the unanimous opinions of Muslim jurists (Ijma) and the sayings of companions. Ijma is the third source of Islam as it shows the path towards the usages of the Prophet. The first source is the Quran and the second is the Sunnah. The fourth source is the sayings of the companions because they saw the Prophet, witnessed the coming down to revelations and they saw what others did not see through their association with the Prophet.

2) Branches of learnings of religion are drawn from the sources not according to the literal meaning but according to the meaning adduced by the mind, thereby writing the understanding as indicated by the following Hadis: A judge shall not sit in judgment when angry. This means that he shall not pass judgment when he is pressed by calls of nature, hunger and disease. The last thing is of two kinds. One kind relates to the activities of the world, such as the books of law and is entrusted to the lawyers and jurisprudent; and the other kind relates to the activities of the hereafter. The latter is the science of the conditions of the heart and of its praiseworthy virtues and blameworthy evils.

3) The third is the sciences helpful to the praiseworthy sciences such as the science of language and grammar which are necessary to know the Quran and Sunnah. They are not themselves religious education. They were not necessary for the Holy Prophet as he was illiterate.

4) The fourth kind is the supplementary sciences and is connected with pronunciation of words and different readings and meanings, such as tafsir, knowledge of revocation of verses, books on authoritative transmission, biographies of illustrious companions and narrators of traditions.

These are the religious learnings and are praiseworthy and as such Farze Kefayah or binding on the community as a whole.

If you question: Why have you included Fiqh or jurisprudence within the worldly sciences and Faqihs or

jurisprudent as worldly scholars, the reply is this. Fiqh contains the laws of the administration of the world and Faqihs are such lawyers. There is of course no doubt that a Faqih also deals with religion, but that is done through the intermediary of this world as the world is the seed ground of the hereafter. The religion does not become perfect without the world. If you leave the religion with the rulers, you will find that the religion is the foundation and the ruler is its guard. That which has got no foundation it destroyed and that which has got no guard is also destroyed. Rule can not go without a ruler and the instrument of rule is Fiqh or administrative laws. The government does not belong primarily to the religious sciences. It is well-known that pilgrimage does not become perfect unless a companion is taken for protection from the ruffians and robbers in journey, but Haj or pilgrimage is one thing, rule for pilgrimage is another thing, guard is a third thing and the laws are a fourth thing. The object of Fiqh is to give knowledge of administration. This is supported by the following Hadis: Nobody can give legal decision except three- ruler, authorised agent and one not so authorised and who gives decision out of his own accord. A ruler or leader is qualified to give legal decisions. One who is authorised by him is his deputy. Except these two, the third person is called an intruder who undertakes the responsibility himself. The companions in general refrained from giving legal decisions, but when they were asked about the Quran and the learnings of the hereafter, they did not remain silent.

It may be said that the argument does not apply to various acts of worship about which a Faqih gives decision. In reply, it may be said that Fiqh gives decision about the following matters of religion - Islam, Prayer, Zakat, Halal and Haram. About Islam, a Faqih pays attention only to outward confession of Kalema Tauhid but the heart or mind is outside his domain. The Prophet kept the rulers and the warriors outside it. He questioned a man who praised another man as a martyr: Have you examined the heart of the killed? He uttered Kalema Tauhid out of fear of being killed and then he was killed. The jurisprudent will give decision that his Islam was good even though he uttered it under the shadow of sword. This is therefore a matter of this world. For this reason, the Holy Prophet said: I have been ordered to fight the people until their lives and properties are safe in my hand, but it will come to no help in the hereafter. What will help him there is

the light of heart, its secret thoughts and its sincerity which are outside the domain of Fiqh.

ABOUT PRAYER: A Faqih will give decision of correctness of prayer if the outside formalities are observed even though one's mind was absent in prayer from first to last. This kind of prayer will be of no use in the hereafter. As verbal expression of Kalema Shahadat will be of no use in the hereafter, so also the outward formalities of prayer will come of no use there. The actions of mind and God-fear which appertain to the actions of the hereafter and which help the outward actions are outside the domain of a Faqih or jurisprudent.

ABOUT ZAKAT: A Faqih will see whether Zakat has been realised according to th prescribed rules. It is related that the judge Abu Usuf gave decision that if a man makes gift of his wealth to his wife at the end of a year and takes back that wealth to him by gift, it is alright although it is done to avoid payment of Zakat. On this point, Imam Abu Hanifa declared that it is the result of his knowledge of Fiqh and it is correct and the result of worldly wisdom, but it will be of no use in the hereafter and its harms in the hereafter will be greater that its benefits.

ABOUT HALAL AND HARAM: To abstain from an unlawful thing is piety and there are four grades of piety: (1) Piety which is required for attestation of truth. If a man gives it up, he is not qualified to act as a judge, administrator or witness. This kind of God-fear is only to save oneself from all unlawful things (2) The second grade of piety is that of a pious man. He saves himself even from doubt whether a certain things is lawful or unlawful. The Holy Prophet said: Discard that which is doubtful for that which is not doubtful. He also said: Sin is heart-alluring (3) The third grade of piety is that of the God-fearing man who gives up even a lawful thing for fear of falling into an unlawful thing. The Prophet said: Nobody can be a God-fearing man unless he gives up what causes no harm to him for fear of what causes harm. For instance, such a man does not state all affairs to the people lest he is drawn to back-biting or he fears to eat a delicious food or drink lest it stimulates passion and lust which drive the people to commit unlawful things. (4) The fourth grade is the piety of the siddiqs or extremely religious man who gives up everything except God for fear of spending one single hour of life for nothing.

Out of the above four stages, only the first one is within the domain of a Faqih and not the other three. The Holy Prophet once said to Wabisaa: Consult your conscience even though they give you decision (thrice). A Faqih does not express opinion regarding the machinations of the heart but confines his opinion on things which are subject matters of courts. His jurisdiction is limited to the matters of the world.

Science of the road to the hereafter is divided into two parts - the science of revelation and the science of practical religion. The science of revelation is the primary object of the science of practical religion. A certain Sufi said: I fear the bad end of a man who has got no portion of the knowledge of revelation. The least portion is to believe it and place it to those who are worthy of it. A certain sage said: Whoever has got two characteristics-here say and pride-will never be blessed with this secret science. Anotl er sage said: Whoever is addicted to this world or persists in his low desires will not attain this secret science though he might learn the other sciences. This secret science is the science of the Siddiqs and those who are in the neighbourhood of God. This is a light which illumines the heart, cleansing it of all impurities and blameworthy sins. He understands now what he heard before but did not understand. he comes to learn the eternal and perfect attributes of God, His works and wisdom in the creation of this world, the meanings of prophethood, the devil, the angels, the cause of revelation on Prophets, the meaning of Paradise, Hell, punishment of grave, Bridge, Balance, accounts and many other things.

Some say that these things are mere examples, but God has reserved for the pious what no eye has seen, no ear has heard and no heart has conceived. Some say that man knows nothing of Paradise except its attributes and names. Others hold that some are mere patterns and some are identical with the realities which these names signify. Likewise others hold that limit to the knowledge of God is one's inability to reach it. The object of secret knowledge is to remove the covers of doubt over these things from mind and the appearance of such light therein which clears everything like day light. It is possible owing to the light of heart. It is like a mirror through which one can see clearly everything that falls on it if is cleared of all impurities therein. The science of the heart is that by which these impurities are

removed from the heart as these impurities ar impediments or obstacles to the knowledge of God's attributes. The mode of clearing them is the abstinence from low desires and passions and following the ways of the prophets. Thus to whatever extent the heart is cleansed and made to face the truth, to that same extent will it reflect its reality. this cannot be attained without discipline and efforts. This secret science cannot be written in books, but it can be gained by experience as a gift of God. About this science, the Holy Prophet said: this is such a knowledge which is like a hidden things. None can grasp it except those who know God. Don't despise such learned man whom God has given a portion of it, as God does not despise a man on whom He gives a gift.

The second kind of practical religion is the praiseworthy and blameworthy sciences of the states of the heart. Its praise- worthy qualities are patience, gratitude, fear, hope, contentment, as criticism, God-fear, generosity, recognition of the gift of God under all circumstances, good faith, good conduct, truthfulness and sincerity. To know the limits of these attributes, their real nature and the means whereby they are attained, their results and their signs are included in the Science of the hereafter. The blame-worthy evils are the following-fear of poverty, displeasure over pre-decree, envy, hatred, hypocrisy, flattery, hope for living long, pride, show, anger, enmity, greed, miserliness, self-conceit, to honour the rich, to look the poor with contempt, haughtiness, vanity, boasting, loss of fear of God, expression of piety, lukewarm support for truth, secretly fostering enmity with outward of friendship, revenge, deceit, breach of trust, harsh treatment, contentment with the world, oppression, loss of shame and kindess. These are the faults of the mind, roots of evil deeds and miseries.

The opposing qualities are praise-worthy and the fountain heads of all good deeds. To know their real nature belongs to the Science of the hereafter and to know it is compulsory on the part of a learned man of the hereafter. Whoever turns away from it will be destroyed in the hands of the King of kings just as anybody going against the temporal rulers and the laws of a state would be destroyed. The attention of the jurisprudents with respect to the compulsory sciences is towards the world and the attention of these people is towards the good of the hereafter. If

any Faqih is asked about sincerity, God-reliance etc., he would make delay in reply, but as soon as he is asked about divorce and other matters, he will at once reply and deal with subtle intricacies.

Among the learned men of practical sciences, those who are God fearing keep attached to the learned men of secret sciences. As a student sits in school, so Imam Shafeyi used to sit near Shaiban Ray and ask him: How shall I do this work? The people asked Imam Shafeyi: Are you asking questions to a Beduin? He said: This man has learnt what we have not learnt. Imam Ahmad-b-Hambal and Ihya- b-Mayen could not agree on a certain matter and they therefore went to Maruf Karkhi who was not equal to them in the science of practical religion. They said to him: The Prophet said: What will you do when you will not find a matter in the Quran and Sunnah? He said: Ask the pious men among you and consult them in this matter. We have come to you for this.

Someone said: The learned men of exoteric knowledge are the ornaments of the world and the state but the learned men of exoteric knowledge are the ornaments of the kingdom and angles. Hazrat Jun aid said: My spiritual guide said to me once: With whom do you keep company when you leave my house? I said: I keep company with Mohabasi. He said: Yes, follow his knowledge and manner but avoid the subtleties of his scholastic theology and return it to him. When I left him, I heard him say: May God make you first a Muhaddis (traditionist) and then an ascetic (Sufi), but not first an ascetic and then a traditionist. Its meaning is that he should acquire first the science of tradition and learning and then become an ascetic and he will then get salvation, but he who becomes an ascetic before acquisition of knowledge throws himself into faults.

As to Philosophy, it is not a single branch of science but comprises four subjects. The first subject includes Geometry and Arithmetic, both of which are permissible for those who are firm in faith. The second subject is Logic which is a science of reason, and it states proof, reason and cause. Both these are included within theology. The third subject is the science of Sufism or the science of His being and attritutes of God. This is also included within theology. The fourth subject is Physics of which some

portions contradict Shariat and true religion and are therefore not right.

I shall describe the character and conduct of the early Faqihs. They had no other object except to gain the pleasure of Lord and the signs of the learned men of the hereafter were known to them from their conditions. They lived not only for the silence of Fiqh, but also for the science of heart. The companions did not publish books on Fiqh or read them. So also the Imams did not compile books, yet they were experts in the science of Fiqh. Soon we shall narrate the lives of some noted Faqihs not, to attack them but to attack those who claim to be their followers act and contrary to their character and conduct. The noted Faqihs are five:- Imam Abu Hanifa, Imam Malek, Imam Shafeyi, Iman Ahmad-b-Hambal and Imam Sufiyan Saori. Everyone of them was an ascetic, devout, learned in the science of the hereafter, law given for the people, seeker of God's pleasure through the help of Fiqh. Everyone of them possessed five qualities, but the modern Faqihs accepted only one of these qualities. That is research in to the minutest details of Fiqh. The four other qualities relate to the good of the hereafter and only one relates to the good of this world. They are followed only in respect of one quality and not the other four.

IMAM ABU HANIFA

He was a great Imam and a great ascetic and God fearing man. He sought God's pleasure by his knowledge Ibn Mobarak said that Imam Abu Hanifa had good character and conduct and observed prayer and fast too much. Hammad-b-Solaiman said that he was in the habit of praying the whole night and in another narration half the night. Once Abu Hanifa was walking in a street when the people hinted at him saying: This man spends the whole night in prayer. He said: I am ashamed before God that I am described by something which I don't possess. Regarding his asceticism, Rabiy-b-Asem said: Caliph Yezid sent me once to Abu Hanifa and he wanted to appoint him as cashier of the state treasury. On his refusal to accept the post, he was given twenty stripes. Now see how he fled away from a prize post and as a result he received punishment. Hakim-b-Hashim said: I heard about Abu Hanifa at Syria that he was the most trusted man for which the Caliph wanted him to be appointed as a Treasurer of the state treasury and threatened him with punishment if he

would not accept it. He preferred king's punishment to that of God.

Ibnul Mobarak narrated about Abu Hanifa: Do you say of that man who was given the treasures of the world but who fled away from them.? Muhammad-b-Shuja narrated: Caliph Abul Mansur ordered 10,000 dirhams to be given to the Imam but he declined the offer. On the day when the wealth would be delivered to him, he covered his body with a cloth after prayer and did not talk with anybody. The man of the Caliph went to him with Dirhams but the Imam did not talk with him. One of the people present said: This is his habit. Put it in a corner of his room. This was done. Thereafter Abu Hanifa left death instruction with regard to this wealth and said to his son: When I die and you finish my burial, take this purse to the Caliph and tell him: This is your trust which you have deposited with Abu Hanifa. His son said: I did accordingly. The Caliph said: May God have mercy on your father.

It is narrated that he was once offered the post of the chief justice of the state, but he said: I am not fit for this post. When he was asked about the reason, he said: If I have told the truth, it is good for the post, and if I have told a lie, I am unfit for that post as I am a liar.

Abu Hanifa's knowledge of the things of the hereafter and his concern over the important matters of religion are proved by the following narration. Ibn Juray said: I was informed that Abu Hanifa was a great God fearing man. Sharik said: Abu Hanifa used to spend long time in silence and meditation and converse little with the people. These actions prove his exoteric knowledge. He who has been given silence and asceticism has been given all knowledge.

IMAM SHAFEYI

He was a devout worshipper. He divided the night into three parts-one part for study, one part for prayer and one part for sleep. The narrator said that Imam Shafeyi used to finish the Quran 60 times in the month of Ramzan and every time he finished it in prayer. Hasan Qarabasi reported: I spent many nights with the great Imam. He used to spend one third of the night in prayer and yet I have not seen him reciting more than fifty to one hundred verses. At the end of each verse, he would

beseech God's mercy upon himself and upon all Muslims. The Imam said: I used not to take food with satisfaction for the last 16 years as a full stomach makes the body heavy, makes the heart hard, increases sleep and renders a man lazy for worship. He also said: Never have I taken oath by God whether true or false. He said: He who claims that the love of the world and love of God are united in him is a liar. Hudaidi said: Imam Shafeyi once went to yemen with some men and returned to Mecca with 10,000 dirhams. A tent was fixed for him in the outskirts of Mecca and people began to come to him He did not move from that place till he distributed all dirhams among the people.

Generosity of the Imam was great and the root of asceticism is generosity. Whoever loves a thing keeps it with him and everything is insignificant to one to whom the world is insignificant. This is asceticism which leads to God-fear. Once Sufiyan-b-Aynabat fell in swoon before the Imam. He was told that he had expired. He said: If he has died, the best man of his time has died. Omar-b-Nabatah said: I have not found more God-fearing man than Imam Shafeyi. I, he and Hares-b-Labeed went one day to the valley of Safa. Hares had a student with him and he was a Qari or reader of the Quran. He had a sweet voice and began to read: This is a day on which they will not speak and they will not be given permission to rise excuse-77:35, I saw that the colour of the face of the Imam became changed and he was trembling vehemently and then fell in swoon. When he recovered he began to say: O God, I seek refuge to Thee from the place of the liars and the scoffing of the heedless. O God, the hearts of gnostics have submitted and the necks of those who yearn for Thee bowed. O worshipped, bestow Thy bounty upon me and cover me with Thy mercy. Forgive my faults through the grace of Thy countenance. Then he along with us left the place. When I reached Baghdad, he was then in Iraq. I was making ablution in the bank of the river for prayer. A man then was passing by me and said: O young man, make ablution well, God will then treat good with you both in this world and in the next. I followed him. He looked at me and said: Have you got any necessity? I said: Teach me something of what God has taught you. He said: Know that he who knows God as true gets salvation and he who fears his religion, remains safe from destruction. He who remains indifferent from the world, will be cool at seeing the rewards which God will give him tomorrow. Shall I give you

more advice? I said: Yes He said: The faith of one who has got three characteristics is perfect-(1) to enjoin good to act according to it, and (2) to prohibit evil and to desist from it, (3) and to guard the limits of God. Shall I give you more advice? I said: Yes. He said: Adopt asceticism in the world, entertain hopes for the next world and believe God in all your affairs, you will then be among those who will get salvation. Then he went away. I asked: Who is he? They said: Imam Shafeyi. Such fear and asceticism are the result of nothing but for his knowledge of God and not for his knowledge of legal questions like advance payment, loan, wages etc. as are embodied in Fiqh.

Imam Shafeyi said: The knowledge of one who does not make himself perfect will come of no use to him. He also said: Whose confesses his obedience to God through the help of his knowledge, his heart becomes illumined. He also said: Every one has got some persons who love him and some who hate him. If it be so, be among those who obey God.

Abdul Qader-b-Abdul Aziz was a God-fearing man. He once asked Imam Shafeyi: Which of these virtues is better-patience, trial and peace and mind (Tamkin)? The Imam replied: Peace of mind is the rank of the Prophets and it is not attained except by trial, and patience comes after trial. Don't you see that God examined Abraham and then He gave him peace of mind? he examined Solomon and then gave him peace of mind and kingdom. He did the same with Moses, Job, Joseph and others. This reveals the deep knowledge of Imam Shaheyi about the Quran. *Sufyan Saori said: I or anybody has not seen like Shafeyi.*

IMAM MALEK

He was adored with five qualities. Once he was asked: O Malik, what do you say about search for knowledge? He replied: It is fair and beautiful. If anybody does not separate from you morning to evening, don't be separate from him. When the Imam intended to narrate traditions, he used to make ablution, sit in the middle of his bed, comb his beard, apply scent and then become fearful and grave and then narrate traditions. When asked about these formalities, he said: I intend to show honour to the traditions of the Prophet. He said: Knowledge is light. God places it wherever He wishes. Regarding the seeking of pleasure of God by knowledge, he said: There is no benefit in arguments about

religion. This is proved by a saying of Imam Shafeyi who said: Once I was near Malek. He was asked about forty eight legal questions: He replied regarding thirty two questions: I don't know. When the learned were mentioned, Imam Malek was counted as a bright star. It is said that once the Caliph Mansur prohibited him to narrate the particular tradition on the illegality of divorce made under compulsion. The Caliph thereafter instigated some one to question the Imam on the subject. He declared among the people that divorce pronounced under compulsion is not binding. For this, the Caliph had him flogged.

The Caliph Harun Rashid once asked Imam Malek: Have you got any house? He said: No. The Caliph then gave him 3000 dinars and said: Go and buy with this money a house. The Imam accepted the money but did not spend it for the purpose. When the Caliph intended to return to Baghdad he asked Malek: You should come along with us, because we have decided to make the people follow 'Mualta' as Osman made them follow the Quran. Malek said: This is not the way to make the people follow 'Mualta' because the companions of the Prophet after his death dispersed around the different countries and they related the traditions in each place. Further the Prophet said: Difference of opinion among the people is a blessing. As for my going with you, there is no way as the Prophet said: Had they known, they would have known that Medina is best for them again he said: Medina removes its corruption just as the furnace removes the dross of iron. Therefore here are your dinars. If you like, take them back and if you like, you may leave them. Does this mean that you ask me to leave Medina in return for what you have given me? I prefer nothing more than the city of the Messenger of God, not even the whole world.

Such was the asceticism of Malek. When as a result of his diffusion of knowledge and the spreading of his companions, large wealth began to come to him from different corners of the earth, he used to distribute them in charity. Such an ascetic was Soloman despite his royal glory. Another example of his asceticism is that Imam Shafeyi once said: I noticed a number of Khorasani horses at the door of Malek. I have never seen any other horse better than them. I said to Malek: How beautiful are they! He said: They are then presents from me to you. I said to him: Keep one of them for yourself for riding. He said: I shall be

ashamed before God to tread with the hoof of any least of burden the soil wherein lies His Prophet. See therefore his benevolence and his veneration for the soil of Medinah.

There is yet another report of his asceticism. He said: I once went to the Caliph Harun Rashid. he asked Malek: O Abu Abdullah, you should come frequently to my place, so that I may learn from you 'Muatta'. He said: May God exalt my master. This knowledge has come from you. If you honour it, it will be exalted; and if you dishonour it, it will be despised. Knowledge is something you shall learn and not something you should receive.

Then the Caliph said: You are right. He said to his sons: Go out to the mosque and acquire from him knowledge along with the people.

Imam Ahmad and Sufiyan Saori had many followers. Nevertheless they are known for asceticism and God fear. All books contain their sayings and stories of their asceticism.

Now examine the lives of the Imams and serutinize those who claim to be their followers. Did the Imams rise to such eminence only for their knowledge of Fiqh which now means contracts of the type of salam, hire, rental, lease and other worldly laws?

SECTION 3

BLAMEWORTHY SCIENCES

Knowledge is not held to be blameworthy except for one of three reasons. Firstly, if it leads to the harm of another, it becomes blameworthy, such as magic, talisman, sorcery. These sciences are true no doubt as the Quran testifies. The Sahihs Bukhari and Muslim narrate traditions also that the Prophet of God was once victim of sorcery for which he fell ill. Gebriel informed the Prophet of this matter. The enchantment was taken out from underneath a stone in the bottom of a well. It is a kind of knowledge obtained through the learned men of the precious stones and mathematical calculations of the places and times of the rising of stars.

(2) The second reason is that if a science causes much harm to the acquner, it is blameworthy, such as the science of Astronomy. It is of two kinds, once coals with Mathematics and is connected

with accounts. The Quran says: The sun and the moon have got courses reckoned-55: 4 It says again: As for the moon, I decreed stations for it till it changes like an old and crooked palm branch-36:39. The second kind deals with Astrology, the gist of which is that the future events are indicated by the present causes. Astrology is therefor an attempt to know the course of the laws and ordinances of God in connection with His creations. The Sharia has declared it as blameworthy. The Prophet said: Whenever Taqdir is mentioned, remain silent and whenever my companions are mentioned, remain silent. The Prophet said: I fear three things for my followers after me, the oppression of the leaders, faith in Astrology and disbelief in Taqdir (predecree). Hazrat Omar said: Learn Astrology, to conduct you in land and sea and not more. There are three causes for this prohibition. Firstly, it is harmful for majority of the people, because thoughts occur in their minds that it is the stars which influence the course of events and so the stars are to be worshipped. The wise man knows that the sun, the moon and the stars are subjects to the commands of God. The second reason is that Astrology is purely guess work. It has been termed blameworthy because it command is that of only ignorance. Once the Prophet was passing by a man surrounded by the people. He asked: Who is this man? They said: He is a great learned man. The Prophet asked: Of what learning? They said: Of poetry and Arab geneology. The Prophet said: Such a learning which does not do any benefit and such ignorance which does not do any harm. The Prophet said: Learning is of decisive verses or lasting usages (of Prophet) and just ordinances (based on the Quran and Sunnah). It appears from this that discussion about Astrology and the like sciences are useless undertakings.

(3) The third reason that this science is blameworthy is that it becomes of no use to one who acquires it, for example, learning of trivial sciences before the important ones learning of subtleties before fundamentals, Ignorance, however, in some cases is beneficial as is seen from the following story.

A certain person once complained to a physician that his wife was sterile and that she bore no children. The physician left the pulse of the woman and told her that she would die after 40 days. The woman got extremely frightened and gave away all her wealth and lived these forty days without food and drink. After

the period, her husband came to the physician and said that his wife did not die. The physician said: Now cobabit with her and you will get an issue. He asked: How will it be? The physician said: I saw that the woman was too fat and that grease was blocking her uterus and that it could not be removed except by fear of death. Then she became lean and fit for conception. It is gathered from this story that ignorance is sometimes good. Ignorance of some branches of knowledge is good and it will be clear from the following Hadis of the Holy Prophet. He said: I seek refuge to God from useless knowledge.

So don't discuss about those learning which have been declared by Shariat as useless. There are many things which, if inquired into, will do harm.

SECOND MATTER

CHANGE OF THE MEANINGS OF SOME WORDS CONNECTED WITH KNOWLEDGE.

The people have changed the original meanings of the words Fiqh, Ilm, Tauhid, Tazkir and Hekmat and have given them the meanings of their own. As a result, they have become now blameworthy.

FIQH (religious learning). It has now the meaning of the science of unusual legal cases, mystery of the minutest details of jurisprudence and excessive debates on them. The man who gives attention to such a science is called now Faqih or jurisprudent. In the first century, it had a different meaning. It was a science of the path of the hereafter and knowledge of the beneficial and harmful matters of soul, knowledge of the meanings of the Quran and the domination of God fear over the heart. This is proved by the words of God in the following verse that they may be expert in religion and may warn their people when they come back to them-9:193. Fiqh or jurisprudence is that which gives such a warning and fear rather than the details of divorce, manumission, rental etc. God says: They have got hearts but they do not understand therewith-2:178. Those who were present before the Prophet did not know the details of laws.

Someone asked Sa'ad-b-Ibrahim: Who is the greatest Faqih in Medina? He said: He who fears God most. This points out to the result of Fiqh. The Prophet once said: Shall I not inform you

about a perfect Faqih? The companions said: Yes. He said: a perfect Faqih is one who does not deprive the people of the mercy of God, does not give hope of freedom from punishment, nor makes them lose hope of His mercy, nor discards the Quran in favour of something else. When Anas-b-Malek narrated the following tradition-To sit with those who remember God from dawn to sun- rise is dearer to me than the manumission of four slaves', the Prophet said: A man cannot become a perfect Faqih unless he makes the people understand about the existence of God and believes that there are several objects in the Quran. Hazrat Hasan Basari said: A Faqih is one who renunciates the world, remains steadfast to the hereafter, is wise in his religion worships his Lord constantly, restrains himself from attacks on the reputation of his fellow Muslims, is indifferent to their wealth and wishes good of the Muslim world. He did not say. One who commits to memory the intricacies of law is Faqih.

ILM is the science of religion, the science of the knowledge of God and His verses. When the Caliph Omar died, Hazrat Ibn Masud exclaimed: Nine-tenths of the science of religion have passed away. The present people used the term Ilm to mean the science of those who can well debate the cases of jurisprudence with their adversaries and those who cannot do that are termed weak and outside the category of the learned men. But what has been said about the excellence of learning and the merits of the learned men apply to those who are versed according to the former meaning.

TAUHID (unity of God). The present meaning of Tauhid is scholastic theology or Ilm Kalam, the knowledge of the methods of argumentation, the manner of confronting adversaries. Tauhid was then the belief that all things come from God and it ruled out all intermediary causes, the belief that good and evil all come from God and that the result of Tauihid is God-reliance. Such people believed that another fruit of Tauhid is to avoid complaints to the people, not to get angry at them and to remain satisfied with the decree of God. Another fruit of Tauhid is the saying of Hazrat Abu Bakr in his illness. The people said to him: Let us call a physician for you. He said: The Physician Himself has given me this disease. In another narration, he said: The Physician said: I certainly do what I wish-II:109, 85:16Q.

Tauhid is therefore a precious fruit which is engaged into several husks, the outer husk is distant from the inner. The modern people have taken up the husk and given up the pith. The people have termed it as the science of husk and given up the science of pith. The meaning of the husk of Tauhid is to utter by tongue 'There is no deity but God'. It is opposite to Trinity of the Christians. The hypocrite Muslims also utter it. The pith of Tauhid is confirmation by heart what the tongue confesses. The heart believes it to be true. This is real Tauhid which is to entrust every affairs of man to God in such a way that his attention is not diverted to any other matter except to God. Those who follow their passion do not conform to this monotheism.

God says: Have you seen such one who takes his passion as God-25: 43Q?. The Prophet said: The worst deity in the sight of God that is worshipped in the world is the deity of passion. Idol worship is also done according to the wishes of passion. For this reason, the soul of such a man inclines towards the religion of his ancestors. Such a man is like one who rises up in the morning and says facing the Ka'ba: I have turned my face towards One who created the heavens and the earth, but he really does not turn his heart towards God and begins the day with a lie. The direction of the Ka'ba is not the direction of God. He who turns his face towards the Ka'ba can't be called to have turned his face towards God as God is not confined within space and direction. Mind is the mine of Tauhid and its fountainhead. A man of Tauhid turns his mind towards God and not towards any other direction.

ZIKR OR TAZKIR (God's Remembrance). This is the science of invocation and admonition. God says: Remind them because Zikr or admonition benefits the believers-51:55Q. There are many traditions regarding the merits of the assemblies of Zikr. The Prophet said: When you pass by the garden of paradise, enjoy yourselves. He was asked: What are the gardens of Paradise? He said: Assemblies of Zikr (remembrance of God). The Prophet said: The angels of God roam in the horizon except the angels of creation. When they see any assembly of Zikr, they accost themselves and say: Come unto your goals. They then come to the place, surround them and hear them, remember God and take lessons. Now the assembly of Zikr means the assembly of lectures wherein the modern lecturers deliver long speeches,

tell stories, recite poems and poetries and sing songs. Such was not the practice at the time of the four rightly guided Caliphs.

Story-telling is an innovation. Ibn Omar once came out of the mosque exclaiming: None has sent me out except a story-teller. Hazrat Ali turned out the story tellers from the congregational mosque of Basra. He did not turn out Hasan Basari as he used to deal with the hereafter, contemplation of death, defects of soul, machinations of the devil. Such is the assembly about which the Prophet said: To be present at the assembly of Zikr is better than one thousand rak'ats of prayers, visiting one thousand sick men and attending one thousand funerals. Hazrat Ata said: One assembly of Zikr expiates the sins of seventy assemblies of useless talks. The Prophet once heard three talks from Abdullah-b-Rawahah and said: O Abu Rawahah, keep yourself far from ornamental talks. He asked the Prophet one day about the blood money of a child which died in the womb of its mother saying: How shall we pay the blood wit of a child who has taken no food, no drink, nor cried, nor breathed. Such murder is excusable. The Prophet said: are you like the desert Arabs who indulge in ornamental words?

POETRY: As to poetry, its general use in sermons is bad. God says: As to poets, those who go astray follow them. Don't you find the wondering in every valley and say what they do not do-26 255? God said: I did not teach him (Prophet) poetry, nor it is becoming of him. Furthermore what is narrated of poetries is sermons comprises mostly of love episodes, descriptions of the beauties of the beloved, the joys of union and pangs of separation. This gives arise to lust and sexual passion more than religious enthusiasm. There are however such poetries which contain wisdom. The prophet also said: There is wisdom in poetry.

HIKMAT: The word Hakim derived from the word Hikmat is now used in the case of physicians, astrologers and those who tell the future of the people by examining hands, but God says about the word Hikmat (wisdom): He gives wisdom whom He wishes Whoever has been given wisdom has been given a great good-2:272Q. The Prophet said: If a man learns a word of wisdom, it is better than the world and what it contains. Now think what was Hikmat and what it has come to. Now think also of the meaning of many words which have come down to us. One

day a man asked the Prophet: Who is the worst creature in creation? The Prophet said: O God, pardon me. On being repeatedly asked, the Prophet replied: They are wicked learned men.

Now you have come to know about praiseworthy and blameworthy sciences and how the intermingled with one another. Now chose either of the two. If you want good, you may follow the path of the ancient sages and saints, and if you want, you may follow the paths of the latter generations. All knowledge which the ancient sages loved have vanished. The Prophet said: Islam began with a few and it will soon return to a few as it began. Good nes to those few. He was asked: Who are those few? He said: Those who purify my Sunnah after the people polluted them and those who revive my sunnah after their death. In another narration: The few are a few righteous people in the midst of many unrighteous men.

THIRD MATTER

HOW MUCH IS PRAISEWORTHY OF THE PRAISEWORTHY SCIENCES?

Knowledge is divided into three parts. One part is blameworthy in whole or in part, one part is praiseworthy in whole or in part and one part is praiseworthy upto a certain limit and beyond that it is blameworthy. Look to the condition of physique. A little of health and beauty is good, but a little of ugly figure and bad conduct is bad: Moderate expense of wealth is praiseworthy but immoderate expense is blameworthy.

(1) The knowledge of which a little or much is blameworthy has got no benefit either in this world or in the next, because, there is such harm in it which is greater than its benefit, for example magic, astrology or talismnics. A valuable life should not be spent uselessly but there are some sciences which have got moderate benefits, but their harms are greater.

(2) The science which is beneficial up to the end is the science of knowing God, His attributes and His works. His laws affecting this world and the hereafter. This is the science which is sought for its own attributes and by which the blessings of the hereafter is gained. To exert oneself to the utmost of one's

capacity to gain it falls far short of what is required, because it is such a sea of which the depth is unlimited. Those who search it are remaining constantly in its shores and edges. The Prophet, the saints and the learned with faith according to their different ranks, power and streng..ı and according to the decree of God could not even navigate its ends. This is the hidden science which can never be recorded in books. For it, precaution shall have to be taken, efforts shall have to be made and the condition of the learned men of the hereafter shall have to be examined. For this science, a great deal of efforts, purification of mind, renunciation of the world and the following of the Prophets and friends of God are necessary. He who does all these things earns it according to his fate and not to his efforts, but there is no escape from efforts as efforts are the only keys of guidance and there is no other key.

(3) The sciences which are praiseworthy up to a certain limit are those which have been narrated at the time of discussion of Farze-Kafayah. Each has got three limits-first limit up to necessity, second up to moderation and third up to excessive quantity and there is no end of it during life. Beware of the two persons. Either be busy with yourself or be busy after finishing your work with others. Be careful of correcting others before you correct yourself. If you keep busy with yourself, be busy with acquisition of knowledge which is compulsory according to your need, for instance, knowledge of open deeds such as prayer, fast etc. More importance however is the science which everybody neglects. It is the science of heart. Know which of these sciences are bad and which are good as there is nobody who is safe from envy, hatred, pride, self-conceit and such other destructive faults. Performance of these outward deeds is like the external application of ointment to the body when it is stricken with scabies and boils while neglecting to remove the pus by means of surgery. The learned men lay stress upon the outward actions and the learned men of the hereafter remove the impurities of mind.

So you should not engage yourself in Farze Kefayah duties till you are pure in heart and acquire strength to give up open and secret sins. Give attention first to the Holy Quran, then to the Sunnah of the Holy Prophet, then to Tafsirs of the learned men and then to other learnings. Don't engage your life to the learning of only one branch of education as life is short but the learnings

are many. The acquisition of these learnings are weapons for the hereafter. There is no learning which has got no limits of necessity, moderation and perfection. This is applicable also to Hadis, Tafsir and Fiqh.

A certain saint asked a learned man in dream: Tell me the condition of learning about which you held disputation. He said: It has all vanished like scattered dust, Only two rak'ats of prayer at the latter part of night has done me benefit. The Prophet said: No people are misguided after guidance except disputation. Then he read the following verse: They did nothing about you but disputation. Rather they are a contentions people. About a verse-'But they in whose hearts there is perversity'(3:5:) the Prophet said that they are a contentious people about whom God said: Beware of them. The Prophet said: You are living in an age when you receive inspiration for actions but soon a people will appear who will be given to disputation. The worst men to God in creation are given to bitter disputes. He also said: Those who has been given to disputation have not been given actions.

SECTION-4

HARMS OF THE SCIENCE OF POLEMICS AND EVILS OF DEBATES AND DISPUTATIONS.

Know, O dear readers, that after the Prophet, the rightly-guided Caliphs were the leaders of the learned in the science of God. They were the eyes of knowledge and were experienced in the legal decisions. They did not take the help of jurisprudents except in cases where consultation was necessary. They decided on the strength of Ijtihad and their decisions were recorded in their lives. After their death, Caliphate went to those who were not so experienced in legal matters and administrative affairs. They were compelled to seek the aid of jurisprudents. At that time, a band of Tabeyins (successors of companions) were alive and they persisted in following strictly the injunctions of religion. Whenever the Caliphs called them, they fled. But some learned men used to mix with the Caliphs and consequently became humiliated. Therefore there were differences of opinions among the learned men and there grew different Mazhabs or sects as a result. There were argumentations and disputations over the intricate questions of religion. They composed also many works on these subjects. This induced the people to take the controversies and disputations.

THERE ARE EIGHT CONDITIONS OF DEBATES

(1) The first condition is that where debate for search of truth is one of Farze Kefayah duties, one who has not already fulfilled his part in duties of Farze Ain should not engage himself in the debates even for searching truth.

(2) The second condition is that one should not consider debates more important than Farze-Kefayah duties.

He commits sin who does other works leaving aside a more important Farze Kefayah duty. He is like a man who does not give water to drink to people who are thirsty and facing death even though he has got power to do so, beacause he remains then busy in giving lesson of cupping. Once the Prophet was asked : When will the people give up enjoining good and fobidding evil? The Prophet said : When flattery will grow in good people among you, kingdom will go to the meanest of you and theology to those who will be corrupt.

(3) The third condition which justifies debate is that the debater should have ability and give decision on his own responsiblility without referring to the opinion of Imam Abu Hanfia or any other Imams. He who has not the ability of independent interpretation should not express his opinion but should refer it to an Imam.

(4) The fourth condition which justifies debate is that the subject for decision should be about actual cases that crop up, for example, the question of inheritance and not about future cases. The companions also held consutations as questions arose or were likely to arise in order to arrive at truth.

(5) The fifth condition is that debate should be held in priavte in preference to open meetings in presence of noted people and in grandeur because privacy is more suitable for clear thinking and to examine what is right and what is wrong.

(6) The sixth condition is that the debater should like truth in the same spirit as a lost thing is searched for. He should not mind weather the truth is found by him or by his adversery. when Hazrat Omar was once giving sermon, a woman pointed out to him his mistake to which he submitted. At another time, Hazrat Ali was asked a question by a man and he replied. When the man pointed cut his mistake, he admitted it.

(7) The seventh condition is that the debater should not prevent his adversary from giving up one argument in favour of another and one illustration in favour of another.

(8) The eighth condition is that debate should be held with such person from whom benefit is derived and who is learned.

From these eight conditions, you will be able to distinguish those who debate for the sake of God and those who debate for other purposes.

THIRD MATTER-EVILS OF DEBATES

The following evils arise out of modern debates.

(1) **ENVY:** The Prophet said : Envy consumes good deeds as fire consumes fuels. A debater is never free from envy and hatred. Envy is a burning fire. One who falls in it gets punishement in the world. Hazrat Ibn Abbas said : Acquire knowledge wherever it is found and don't obey the devils who are prone to disputes.

(2) **PRIDE:** The Prophet said : A believer cannot have pride in him. There is 'a'Hadis Qudsi in which God said : Grandeur is My cloak and pride is My mantle. I destory one who snatches anything of these two from Me.

(3) **RANCOUR:** A debater is seldom free from the evil of rancour. The Propherr said : A believer has got no rancour.

(4) **BACK-BITING** which is likened by God to the eating of carrion (49:12). A debater ascribes to his oppoinent foolishness, ignorance and stupidity.

(5) **DECLARATION OF SELF-PURITY.** God says : Don't attribute purity ot yourself. He knows best who fears Him (53:33).

(6) **SPYING** and prying into the secrets of adversary. God says : Pry not (49:12).

(7) **HYPOCRISY.** A debater expresses his friendship for his adversary outwardly but he cherishes hatred for him inwardly. The Prophet said: When the learned men do not translate their learning into action, when they profess love for one another with their tongue and nurse hatred in their hearts, when they sever the

ties of relationship, God sends curse upon them, makes their tongues mute and their eyes blind.

(8) **TO TURN AWAY FROM TRUTH.** The most hateful thing to a debater is to reject the truth revealed to his adversary and thus he takes to deception and deceit. The Prophet prohibited dispute about useless things. He said : If a man gives up disputation in matters of unlawful things, a garden will be built for him in paradise. If a man gives up desputation in matters of truth, a house will be built up for him in the highest paradise. God said : He is more wrongful than one who devises a lie against God and calls the truth a lie when it comes to him 29:68. God said : Who is more wrongful that he who lies against God and treats the truth when it comes to him as a lie-39:33 ?

(9) **ANOTHER FAULT OF DEBATE IS SHOW AND FLATTERING** the people in an effort to win their favour and to nislead them. Hypocrisy is the greatest disease with which a debater is attacked and it is a major sin.

(10) **DECEPTION.** Debators and compelled to deception.

These ten evils are the secret major sins arising out of debates and disputations. Besides these major offences, there arise many other guilts out of controversies leading to blows, kicks, boxing, tearing of garments etc.

The learned men are of three classes. One class comprise those who ruin themselves and also ruin others. Another class make themselves fortunate and make other also fortunate. Such learned men call others towards good. The third class learned men call ruin to themselves but make others fortunate.

SECTION 5

Manners to be observed by teachers and students. These manners comprise ten duties.

(1) The first duty of a student is to keep himself free from impure habit and evil matters. Effort to acquire knowledge is the worship of mind. It purifies secret faults and takes to God. Prayer is observed by outward organs and as outward purity is not gained except by outward organs, so worship by mind, the fountain head of acquisition of knowledge, cannot be attained without the removal of bad habits and evil attributes. The

Prophet said : Religion is founded on cleanliness. So outward and inward purities are necessary. God sys : The polytheists are impure 9: 28Q. It is understood from this that purity and impurity are not merely external as the polytheists also keep their dresses clean and bodies clean, but as their mind is impure, so they are generally impure. The inward purity is of greatest importance. The Prophet therefore said : Angels do not enter a house wherein there are dogs. Human mind is a house, the abode of angels, the place of their movements The blameworthy evils like anger, lust, rancour, envy, pride, conceit and the like are dogs. When dogs reside in a heart, where is the place for the angels? God takes the secrets of knowledge to the hearts throught the angels. They do not take it except to the pure souls. Hazrat Ibn Masud said : Knowledge is not acquired through much learning. It is a light cast in heart. A certain sage said : Knowledge is God-fear as God said : The learned among the people fear God most.

(2) The second duty of a student is to reduce his worldly affairs and keep aloof : from kith and kin as acquisition of knowledge is not possible in these environments. For this reason, a certain sage said : God has not gifted two minds to a man. For this reason, a certain sage said : Knowledge will not give you its full share till you surrender your entire mind to it.

(3) The third duty of a student is not to take pride or exalt himself over the teacher but rather entrust to him the conduct of all his affairs and submit to his advices as a patient submits to his physician. The Prophet said : It is the habit of a believer not to flatter anyone except when he seeks knowledge. Therefore a student should not take pride over his teacher. Knowledge cannot be acquirred except through modesty and humility. God said : Herein there is warning for one who has got a heart or sets up ear while he himself being a witness-50:36. The meaning of having a heart is to be fit for receiving knowledge and one who is prepared and capable of understanding knowledge. Whatever the teacher should recommend to the student, the latter should follow it putting aside his own opinion. The people should question only in the matter which the teacher permits him. Here there is an instance of Moses and Khizir Khizir said : You will not ask me anything I do. Still Moses questioned him and for that he separated him.

(4) The fourth duty of a student is that he should first pay no attention to the difference whether about wordly sciences or sciences of the hereafter as it may perplex his mind and he may lose enthusiasm. He should adopt first what the teacher says and should not argue about the different mazhabs or sects.

(5) The fifth duty is that a student should not miss any branch of knowledge. He should try to becôme perfect in them as all branches of learning help one another and some branches are allied with others. If a man does not get a things, it becomes his enemy. God says : When they do not find guidance they say, it is an age-long lie 46:10 A poet said : A sweet thing is bitter in the mouth of a patient as sweet water is tasteless to a sick man. Good knowledge is acquired according to one's genius. It leads man to God or helps him in that way. Each branch of knowledge has got its fixed place. He who guards it, is like a guard who patrols the frontiers in jihad. Each has got a rank in it and each has got a reward in the hereafter according to his rank. The only condition required is that the object of acquisition of knowledge should be to please God.

(6) The sixth duty of a student is that he should not take up all branches of knowledge at a time, but should take up the most important one at first as life is not sufficient for all branches of knowledge. A little learing if acquired with enthusiasm perfects the knowledge of the hereafter or the sciences of the worldly usages and the sciences of revelation. The object of the science of worldly usages is to acquire spiritual knowledge. The goal of the spiritual knowledge is to know God. Our object by this knowledge is not that belief which is handed down from generations to generations. Our object for this knowledge is to acquire light arising out of certain faith which God casts in soul. Such light was acquired by Hazrat Abu Bakr. The Prophet said about Abu Bakr: If the faith of the people of the world is weighed with the faith of Abu Bakr, his faith would be heavy. In short, the highest and the noblest of all science, is to know God This science is like a sea of which the depth cannot be ascertained. In this science, the highest rank is that of the Prophets, then of the friends of God and finally that of those who follow them. It has been narrated that the portraits of two ancient wise men were seen on the wall of a mosque. One of them held a peice of paper in which it was written: If you purify everything, don't understand

that you have even purified one thing till you know God and know that He is the cause of all Causes and the Creator of everything. In the hand of the second man, there was a scroll in which it was writen : I removed thirst before by drinking water and then I have come to know God. But when I have come to know God, my thirst was quenched without any water.

(7) The seventh duty of a student is that he should not take up a new branch of learning till he has learnt fully the previous branch of learning, because it is requisite for the acquisition of knowledge. One branch of knowledge is a guide to another branch. God says : Whoso has been given the Quran recities it with due recitation-2:15 In other words, he does not take up one learning till he masters the previous one. Hazrat Ali said : Dont't conceal truth form men, rather know the truth, then you will be the master of truths.

(8) The eighth duty of a studnet is to know the causes for which noble sciences are known. It can be known from two things, nobility of its fruit and the anthenticity of its principles. Take for example the science of religion as medicine. The fruit of the science of religion is to gain an eternal life and the fruit of the other is to gain a temporary life. From these points of view. the science of religion is more noble as its result is more noble. Take up Mathematics and Astrology, the former is nobler because the former is more authentic in its foundations. From this, it is clear that the science of the knowledge of God, of His angels, of His books and of His prophets is the noblest and also the branches of knowledge which help it.

(9) The ninth duty of a student is to purify mind and action with virtues, to gain proximity to God and His angles and to live in the company of those who live near Him. His aim should not be to gain worldly matters, to acquire riches and properties, to argue with the illiterate and to show pride and haughtiness. He whose object is to gain nearness of God should seek such learning as helps towards that goal, namely the knowledge of the hereaafter and the learnings which are auxiliary to it. God said : God will raise herewith in rank who are believers and to whom knowledge have been given-58:11. God said : They have got stages, some lower, some higher. The highest rank is that of the Prophets, then of the friends of God and then of the learned who are firm in knowledge and then of the pious who follow them.

(10) The tenth duty of a student is that he should keep attention to the primary object of knowledge. It is not in your power to enjoy bliss of this world and that of the next world together. This world is a temprory abode. Body is a conveyance and the actions run towars the goal. The goal is God and nothing else. All bliss and happines lie in Him. So give more importance to the sciences which take to that ultimate goal.

There are three kinds of learnings.

(1) One kind of learning is like the purchase of commodities in journey. They are the sciences of medicine, laws (Fiqh) and all other sciences which keep connection with the welfare of the people in the world.

(2) Another class of learning is like the science of travelling in the desert and surmounting obstacles. They purify the mind from evil traits and take it to a high place that does not fall to the lot of any except to those whom God shows favour.

(3) The third kind of knoweldge is like the knowledge of pilgrimage and its rules and regulations. This is the science of knowledge of God, His attitutes and the knowldge of the actions of angels. This is the knowledge which can not be gained except by the agnostics who are close to Him. Those who are lower in rank than them will get also salvation. God says : As for one who is of those nearest to God, there is happiness, bounty and garden of bliss for him. But as for one who is of the companions of the right hand there is peace for him-56:87. This is a certain truth which they perceived through contemplations. This is more clear than seeing with eyes. They are confirmed in their faith after seeing for themselves. Others are like those who have got faith but without contemplation and without seeing with their own eyes.

By the soul, I don't mean heart made up of flesh but it is a subtle Sir or secret essence which the bodily senses fail to perceive. It is a spiritual substance from God and has been described sometimes by Nafs, sometimes by Qalb. The material heart is the vehicle for the spiritual essence to remove the veil from it as it belongs to the science of revelation, a sceince which is withheld from men and there is no permission to discuss it. What is permissible is the discussion that it is a precious jewel and belongs to the world of spirit and not to the world of matter. God

says : They ask you about soul. Say : Soul proceeds from the command of my Lord-17:87. The connection of soul with God is nobler than that of all the bodily limbs. To God belong the creation and the command is the most precious thing which can carry the trust of God. It is nobler than the heaven and the earth and what they contain as the latter refused to bear the trust out of fear of the spiritual world. It has come from God and it will return to God. It is the spiritual substance which drives towards God.

SECOND SUBJECT-DUTIES OF A TEACHER

A man has got four conditions in relation to wealth. A wealthy man at first produces commodities. Secondly he hoards his productions and does not seek the aid of others, Thirdly, he spends it for himself and rests satisfied with it. Fourthly, he spends there from for another to get honour. The last is the best. Similar are the conditions of knowledge. It is acquired like wealth and has got four conditions. - (1) condition of acquisition of knowledge, (2) condition after acquisition of knowledge, (3) condition wherein he will contemplate and enjoy his achievement and (4) condition wherein he would impart his knowledge to others and this last condition is the best. He who acquires knowledge and acts up to it and teaches it to the people is noble to the angels of heaven and earth. He is like the sun which illumines itself and gives light to other things. Such a man is like a pot of musk which is full of fragance and gives fragrance to others. He who teaches knowledge to others but does not himself act up to it is like a note-book which does not benefit itself but benefits others or like an instrument which gives edge to iron but itself has got no edge, or like a needle which remains naked but sews clothing for others, or like a lamp which gives light to other things but itself burns.

A poet said :-

"Knowledge without action is like a glowing wick,
it gives light to others but itself dies burning.

Whoever takes up the profession of teaching should observe the following duties :-

(1) He will show kindness and sympatty to the students and treat them as his own children. The Prophet said : 'I am to you like a father to his son.' His object should be to protect the student

from the fire of Hell. As parents save their children from the fire of this world, so a teacher should save his students or disciples from the fire of Hell. The duties of a teacher are more that those of parents. A father is the immediate cause of this transient life, but a teacher is the cause of immortal life. It is because of the spiritual teacher that the hereafter is much remembered. By teacher, I mean the teacher of the sciences of the hereafter or the sciences of the world with the object of the hereafter. A teacher ruins himself and also his students if he teaches for the sake of the world. For this reason, the people of the hereafter are journeying towards the next world and to God and remain absent from the world. The months and years of this world are so many stations of their journey. There is no miserliness in the fortunes of the nxet world and so there is no envy among them. They turn to the verse: "The believers are brethren"-49:10.

(2) The second duty of a teacher is to follow the usages and ways of the Prophet. In other words, he should not seek remuneration for teaching but nearness to God therefor. God instructs us to say : Say, I don't want any remuneration for this from you-9:31. Wealth and property are the servants of body which is the vehicle of soul of which the essence is knowledge and for which there is honour of soul. He who searches wealth in lieu of knowledge is like one who has got his face besmeared with impurities but wants to cleanse his body. In that case, the master is made a servant and the servant a master.

(3) The third duty of a teacher is that he should not withhold from his students any advice. After he finishes the outword sciences, he should teach them the inward sciences. He should tell them that the object of education is to gain nearness of God, not power or richnes and that God created ambition as a means of perpetuating knowledge which is essential for these sciences.

(4) The fourth duty of a teacher is to dissuade his students from evil ways with care and caution, with sympathy and not with rebuke and harshness, because in that case it destroys the veil of awe and encourages disobedience. The Holy Prophet is the guide of all teachers. He said : If men had been forbidden to make parridge of camel's dung, they would have done it saying that they would not have been forbidden to do it unless there has been some good in it.'

(5) The fifth duty of a teacher is that he shall not belittle the value of other sciences before his students. He who teaches grammer naturally thinks the science of jurisprudence as bad and he who teaches jurisprudence discourages the science of traditions and so on. Such evils are blameworthy. In fact the teacher of one learning should prepare his students for study of other learnings and then he should observe the rules of gradual progress from one stage to another.

(6) The sixt duty that a teacher should do is to teach his students up to the power of their understanding. The students should not be taught such things as are beyond the capacity of their understanding. In this matter, he should follow the Prophet who said : We prophets form one class. We have been commanded to give every man his rightful place and to speak to men according to their intellect. The Prophet said : When a man speaks such a word to a people who cannot grasp it with their intellect, it becomes a danger to some persons. Hazrat Ali said pointing out to his breast : 'There is much knowledge in it, but then there should be some people to understand it. The hearts of pious men are graves of secret matter.' From this, it is understood that whatever the teacher knows should not all be communicated to the students at the same time. Jesus Christ said : Don't hang pearls around the neck of a swine. Wisome is better than pearls. He who knows it as bad is worse than swine. Once a learned man was questioned about something but he gave no reply. The questioner said : Have you not heard that the Prophet said?- He who conceals any useful knowledge will on the Resurrection Day be bridled with a bridle of fire." The learned man said : You may place the bridle of fire and go.

If I don't disclose it to one who understands it, then put the bridle of fire upon me. God said: Don't give to the fools your property (4 : 4). There is warning in this verse that it is better to safeguard knowledge from those who might be corrupted by it. To give a thing to one who is not fit for it and not to give a thing to one who is fit for it are equally oppression. A certain poet therefore said:

Should I cast pearls before the illiterate shepherds?
They will not understand, nor know thir worth.

If God by His knowledge sends one with knowledge, I will give my goods to him, and gain his love. He wastes his learning who gives it to one unworthy. He commits sin who witholds it from one worthy.

(7) The seventh duty of a teacher is that he should teach his backward students only such things as are clear and suited to their limited understanding. Every man thinks that his wisdom is perfect and the greatest fool is he who rests satisfied with the knowledge that his intellect is perfect. In short, the door of debates should not be opened before the common men.

(8) The eighth duty of a teacher is that he should himself do what he teaches and should not give a lie to his teaching. Knowledge can be grasped by internal eye and actions by external eye. Many people have got external eyes but very few have got internal eye. So if the actions of a teacher are contrary to what he preaches, it does not help towards guidance, but it is like poison. A teacher is like a stamp to clay and a student is like clay. If the stamp has no character, there is no impression on clay. Or he is like a cane and the student is like the shadow of the cane. How can the shadow of the cane be straight when the cane itself is crooked? God said: Do you enjoin good to the people and forget it for yourselves - 2 : 44? Hazrat Ali said: Two men have broken my back, the learned man who ruins himself and the fool who adopts asceticism. The learned man misleads the people through his sins and the fool through his evil actions.

SECTION 6

EVILS OF KNOWLEDGE AND SIGNS OF THE LEARNED MAN OF THE HEREAFTER

We have enumerated the excellence of knowledge and learned men, but a great warning has come about the dishonest learned men. For this reason, one should know the differences of the learned men of this world and the learned men of the hereafter. What I mean by the learned man of the world is that his object of learning is to live in ease and comforts and to get honour and prestige from the people. The Prophet said: The most severely punished among men on the Day of Resurrection will be a learned man whom God has not blessed on account of his knowledge. The Prophet said: Nobody can be learned unless he

puts his learning into practice. He said: Knowledge is of two kinds-knowledge by tongue which is open proof of God for the children of Adam and the science of soul which is useful. He said: In the latter days, there will be ignorant worshippers and sinning learned men. He said: Don't acquire knowledge to boast over the learned nor dispute with the ignorant and gain popularity among the people. He who does this will go to Hell. He said: He who conceals his knowledge will be given by God a bridle of fire. He said: I fear most for one who appears as Anti-Christ than Anti-Christ himself. Someone asked him: Who is he? He said: I fear most for the misguided leaders. He said: He whose knowledge is great but guidance less is away from God. Jesus Christ said: How can you guide the night travellers along the right way when you yourself are perplexed? These and other traditions show that a learned man faces eternal happiness or eternal damnation.

SAYINGS OF WISE-MEN

Hazrat Osman said: I fear most for this nation the hypocrite learned men. People asked: How can a hypocrite be a learned man? He replied: He has verbal knowledge, but his mind and his actions are ignorant. Hazrat Hasan Basari said: Don't be included within those persons who are learned in wisdom and knowledge but are equal to the ignorant in actions. Khalid-b-Ahmed said: There are four kinds of men - (1) One who has real knowledge and knows that he knows. He is a real learned man. (2) One who has knowledge but he does not know that he knows. Be careful of him. (3) One who has no knowledge and knows that he does not know. Such a man is fit to be guided, so guide him. (4) One who has no knowledge and does not know that he knows not. Leave him alone. Ibn Mobarak said: A man is learned till he searches for knowledge. When he thinks that he has knowledge, he becomes ignorant. Hazrat Hasan said: Death of the heart is the punishment of a learned man. The death of the heart is search of the world with the actions of the hereafter. A poet said:

"Woe to one who buys misguidance
in lieu of guidance;
"Woe more to one who buys the world
in lieu of the hereafter;
woe still more to one who fosters irreligion
in lieu of religion."

The Prophet said regarding a wicked learned man: Some learned men will suffer such intense agonies of torture that the inmates of Hell will seek refuge on seeing their tortures. They are the wicked learned men. The Prophet said: On the resurrection day, a learned man will be brought and will be thrown into Hell. His bowels will gush forth and he will roam with his bowels as a donkey moves round a mill-stone. The inmates of Hell will move along with him and ask: What is the matter with you? He will reply: I used to enjoin the people to do good but I was not myself accustomed to do it. I used to prohibit them evil but I myself used to do it. God says: The hypocrites will remain in the lowest abyss of Hell (4 : 144) as they refused to accept truth after they acquired knowledge.

There is a story of Bal'am-b-Baura about whom the Quran says: Narrate to them the story of one to whom I revealed My signs. He rejected them. So the devil followed him and he became one of those who were misguided. He is therefore like a dog which lolls out its tongue whether you chase it or leave it alone - 7 : 175. This has been said about the wicked learned man. Bal'am also got God's book but he kept himself busy in worldly affairs and was therefore likened to a dog. Jesus Christ said: The wicked learned man is like a rock which has fallen into the source of a stream. It neighter absolves any water itself, nor permits it to flow out and reach the plants. The wicked learned man is also like pipes which come out of a garden full of stenchy smell as it has got graves of dead men. Its outer part is cultivated but its inner part is full of dead men's bones.

These traditions and historical narratives show that the learned man who is given to lust and worldly love will be disgraced and put to endless tortures and one who is a learned man of the hereafter will get salvatic n and gain nearness of God.

SIGNS OF THE LEARNED MAN OF THE HEREAFTER

There are many signs of the learned man of the hereafter. (1) He does not seek the world by his learning He considers the world as insignificant and the hereafter as great and ever-lasting. He considers this world and the next world as diametrically opposed to each other like two hostile friends of a man, or like two co- wives. If one friend or co-wife is pleased, the other friend

or co-wife becomes displeased. The two worlds are like two scales of a balance, the lower the one falls, the other rises up higher. Or they are like the east and the west. The more one advances towards the east, the more he goes distant from the west. Or the two worlds are like two pitchers, one is full and another empty. The more you pour water from the full pitcher into the empty one, the more the full pitcher will become less and the empty one more in water. There is defect in the intellect of a man who has not come to know that the happiness of this world will soon pass away, as this matter has been established as true by veritable sights and experiences. He who does not recognise the grave nature and stability of the next world is an unbeliever bereft of faith. He who does not consider this world and the next world as opposed to each other does not know the religion of the Prophets and does not believe the Quran from first to last. Such a learned man is not included within the category of the learned men of the hereafter. he who knows these things but does not love the next world more than this world is in the hand of the devil.

God said in the scripture of David: If any learned man loves his passion more than his love for Myself, My treatment with him is that I deprive him of the pleasure of communion with Me. O David, don't take the message of God to such a learned man. The world captivated him and he will turn you from My love. Such a man is a robber in the pathway of My servants. When you see such a man who searches Me, he is a true servant. O David, I write one as a man of sound judgement who flees towards Me. I will never punish such a person.' For this reason, Hasan Basari said: Death of the heart is the punishment of a learned man and death of the heart means search of this world in exchange of the actions of the next world. Hazrat Ihya-b-Muaz said: When the world is sought by learning and wisdom,' his light goes gradually. Hazrat Sayeed-b- Musayyeb said: When you see a learned man frequenting the houses of rulers, he is a robber. Hazrat Omar said: When you see a learned man addicted to this world, disregard him for the sake of your religion, because every learned man is addicted to his object of love.

The saint Sahal Tastari said: Every branch of learning is worldly except the learning of religion which, if put into practice, is next worldly. Every action without sincerity is fruitless. He

also said; All are dead except the learned. All learned men are in a state of stupefaction except those who translate their learning into practice. All the learned men who translate their learning into practice are in error except those who are sincere. Those learned men who are sincere are in fear till they come to know their ultimate good end. Jesus Christ said: How can a man be counted as a learned man who persists in the pathways of this world although his journey is towards the next world? The Prophet said: He who searches learning in which there is pleasure of God but by which he seeks worldly honour will not get fragrance of paradise on the Resurrection day.' God says of the dishonest learned men: They devour this world in lieu of learning. He described the learned men of the hereafter as God-fearing and given to asceticism. God says regarding the learned men of the world: God took oath from the People of the Book that they would disclose it to the people and would not conceal it, but they threw it behind their backs and sold it for a small price - 3 : 184. God says regarding the learned men of the next word: There are such men among the People of the Book who believe in what was revealed to them and what has been revealed to you. They don't sell the verses of God for a small price. Their reward is near their Lord - 3 : 198.

The Prophet said: God sent revelation to a people: Those who learn jurisprudence for an object other than that of religion and those who search the world with the actions of the next world are like those who wear the dress of goat's skin before the people but whose hearts are like the raving wolves. Their tongues are sweeter than honey but their hearts are more bitter than colocynth. They deceive Me and scorn Me. I will create such a calamity for them which will perplex even the patient. The Prophet said: The learned men of my followers are of two kinds. God gives to one kind learning which they distribute among the people and for which they do not covet anything and they do not sell it for a small price. The birds in the horizon, the fishes in water, all the animals in the world, and the honourable scribes invoke blessings for them. They will come to God being honoured on the resurrection day and they will even get the company of the Prophets.

God gives learning to another kind of men but they are miser to distribute it to the people. They take wealth in its exchange and

sell it for a small price. Such people will be brought on the resurrection day with bridles of fire and they will raise up shrieks before all the creatures. It will be proclaimed: They are children of so and so. God gave them learning but they were miser in distributing it to the people and took small price in lieu thereof and property in exchange. Thus they will be punished till God finishes the judgment of account.

A more severe punishment will be meted out to the following kind of people. A certain man was a servant of Prophet Moses. He went round saying: Moses, the chosen man of God told me this. Moses, the confident of God, told me this. Moses, the intimate friend of God, told me this. Saying these, he became rich and then disappeared. Moses searched for him but his whereabouts were not found. Sometime after, a man came to Moses with a pig with a rope tied to its neck. Moses said to him: Do you know such and such a person? He said: Yes, he is this pig. Moses said to him: O Lord, turn him into his former position. I shall ask him about his condition. God revealed to him. If you remember Me with what Adam and his successors remembered Me, I shall not accept your invocation. I shall inform you how he was changed to this condition. He searched for the world in lieu of religion.

A more severe narration was reported by Muaz-b-Jabal to the effect that the Prophet had said: 'One danger of a learned man is that he would prefer talking than hearing, as there is ornamentation and exaggeration in his speech. A speaker is not free from these faults but there is safety and wisdom in silence. There is such a man among the learned who guards his learning but does not like to communicate it to others. Such a learned man is in the first stage of Hell. There is such a man among the learned who is like a king in learning. In other words, if any objection is raised against learning, he becomes angry. He is in the second stage of Hell. There is such a man among the learned who broadcasts his learning and narrates traditions to the rich and not to those who are in need of them. Such a learned man is in the third stage of Hell. There is such a man among the learned who remains busy with legal decisions and commits mistakes and remains satisfied with one who does divine service. Such a learned man is in the fourth stage of Hell. There is such a man among the learned who delivers lectures quoting the sayings of the Jews and Christians to show his learning. Such a learned man

is in the fifth stage of Hell. There is such a man among the learned who delivers lectures with pride and self conceit and considers his speech as good and when any other man delivers lectures, he sneers at him. Such a learned man is in the seventh stage of Hell.

There is in Hadis: If a man is praised so much that it fills up what is between the east and the west, it is not valuable to God even like the wing of a mosquito. The Prophet said: Don't sit with every learned man. Sit with the learned man who calls towards five matters towards faith from doubt, sincerity from show, modesty from pride, love from enmity, and asceticisn from worldliness.

(2) **SECOND SIGNS:** The second sign of the learned man of the next world is that his words and actions are the same, rather he does not order an action to be done without first doing it himself. God says: Will you enjoin the people to do good deeds but forget them for yourselves - 2 : 41? God says: It is a hateful thing to God that you say what you do not do - 61 : 3. God says in the story of Shuaib: I don't wish to do anything which I myself forbid you - 9 : 90. God says: Fear God and He will give you knowledge - 2 : 282. God says: Fear God and you will know - 2 : 190. God says: Fear God and listen - 5 : 11. God said to Jesus Christ: O son of Mary, take lessons to yourself and then give admonition to others, otherwise you will be ashamed of Me. The Prophet said: I passed by a party of men in the night of my ascension to heaven. Their tongues were being cut with scissors. I asked them: Who are you? They said: We used to give advice to others for good deeds but we used not to do them. We used to prohibit evil deeds to others, but we used to do them.

The Prophet said: The corrupt learned men and illiterate worshipers will be the cause of destruction of my people. The Prophet Once came to his companions and said: Take to learning as far as possible, but God will not give its rewards till you translate it into action. Jesus Christ said: He who teaches good but does not translate it into action is like a woman who commits fornication in secret and becomes pregnant but when her pregnancy is exposed, she becomes repentant. God will disgrace one before all people on the Resurrection Day who does not act according to his learning. Hazrat Muaz said: Beware of the learned man's error, because he is the most honoured one among the people and because the people follow his error. Hazrat Omar

said: Three things will cause the end of time. One of them is the error of the learned men. Hazrat Ibn Mas'ud said: Soon there will come a time over the people when sweetness of heart will vanish. At that time neither the teachers, nor the taught will get any benefit from learning. The hearts of the learned will be hard like a hard stone. Rains will fall on it from the sky but it will slip away therefrom. The reason is that the hearts of the learned will be addicted to the love of this world in preference to that of the next world. God will then rob them of the fountain of wisdom and extinguish the light of guidance from their hearts. They will say to you by their tongue 'Fear God' but sin will be exposed in their actions. Tongue will then become dry and heart hard. The only reason is that the teachers will teach except for the sake of God and the students will learn except for the sake of God. There is written in the Torah and Bible: Don't search for learning which you do not know till you do what you know. Hazrat Huzaifa said: You are now in an age wherein if you give up one tenth of what you know, you will perish, but there will soon come an age wherein if a man does one-tenth of what he knows will get salvation.

The simile of the learned man is that of a judge. The Prophet said: Judges are of three classes. One class of judges judge with justice and with knowledge of truth and they will go to Paradise. Another class of judges judge unjustly with or without knowledge of truth and they will go to Hell. Another class of judges judge contrary to the laws of God and they will go to Hell. The Prophet said: The devil sometimes will prevail over you on account of knowledge. It was questioned: O Prophet of God, how will it happen? He said: The devil will say: Search for knowledge but don't put it into practice till you acquire it. So he will remain busy with acquisition of knowledge but will remain without action up to his death and at the time of his death he will have no action. Hazrat Ibn Mas'ud said: The Quran was revealed in order that men may direct their lives according to its teachings. Direct your life according as you read it. There will soon appear such men who will keep it like an arrow and they are not good among you. The learned man who does not act up to his knowledge is like a patient who describes the qualities of a medicine without using it or like a hungry man who describes the taste of a food without eating it. God said: Woe unto you for what you utter. The Prophet said: What I fear most for my followers is the errors of the learned and the arguments of the hypocrites about the Quran.

(3) **THIRD SIGN:** Another sign of the learned man of the next world is that his mind would be directed towards such learnings as will be useful for the next world and give encouragement to pious deeds. He will avoid those learnings which will bring lesser benefit and wherein there are much arguments. He who shuns the learning of practice and remains busy in arguments is like a sick man who suffers from many diseases, but when he fears death, he goes to an experienced physician and asks him many questions of the qualities of drugs and complexities of medical profession but he does not ask him about his diseases. This is the height of foolishness.

On day a man came to the Apostle of God and said: Teach me some of the strange things of knowledge. He asked him What have you done with the beginning of knowledge? The man said: What is the beginning of knowledge? The Prophet replied: Have you known God? He said: Yes, He asked: What have you learnt about this truth? He said: What God willed. The Prophet said: Have you known death? He said: Yes, He said: How have you prepared for it? He said: What God willed. The Prophet said: Go and gain experience of these things first and then I shall teach you some of the strange things of knowledge.

A student should be like Hazrat **Hatem Asem** who was the disciple of Hazrat Shaqiq Balakhi. He once asked Hatem: How long are you in my company? Hatem said: For the last 33 years. He said: What have you learnt from me during this period? Hatem said: I have learnt only eight things. Shaqiq said: You have not learnt except eight things! He said: Yes, O dear teacher, I have learnt nothing except eight things. I don't wish to speak falsehood. He said: Describe those eight things to me. Let me hear them. Hatem began to describe them.

First, I looked around and beheld that every man has got an object of love and he lives with that thing until his death. When he goes to the grave, it becomes separate from him. I pondered over the following words of God "We are for God and to Him we shall return." So I have made good deeds as my object of love. When I will go to the grave, my good deeds will accompany me to the grave. The sage Shaqiq said: O Hatem, you have done well.

Secondly, I have pondered over the following words of God "As for one who fears the majesty of his Lord and refrains his soul

from lust, paradise is his resting place - 79 : 40 Q. I have come to know that the words of God are true. I have tried my utmost to suppress my lust and remained satisfied with obeying the injunctions of God.

Third, I looked around the people and found that everyone values what he possesses. Then I turned to the following words of God: What is with you will end and what is with God will last - 16:98 Q. Then I began to give unto God whatever valuable things fell into my hands.

Fourth, I looked around and saw that everyone puts his trust in his wealth and properties, his name and fame and his honour and glory and found that there is nothing in them. Then I looked towards the following words of God 'The most honourable of you to God is one who is the most God-fearing among you' - 49 : 13Q. Then I intended to accept God-fear in my life till I am honoured by God.

Fifth, I looked around the people and found them slandering and cursing one another because of envy and hatred and then I looked towards the words of God: It is I who distributed their subsistence among them in this world's life - 43 : 31 Q. So I gave up envy and hatred and realised that subsistence comes from God and then I disliked the people no more.

Sixth, I looked to the people and found them ungrateful to one another and even some of them kill others and then I looked towards the following word of God: The devil is your foe and so take him as foe - 35 : 6 Q. So I took the devil as a foe and ceased to have enmity with the people.

Seventh, I turned to the people and found everyone seeking his livelihood and for that debasing himself and committing unlawful things and then I looked towards the following words of God: There is no animal in the earth of which the provision is not upon God - 11 : 8Q. Finding that I am one of the animals whose provision is upon God, I turned towards the duties prescribed by God and entrusted my fate unto Him.

Eighth, I turned to the people and found that everyone placed his trust in something created, some in his wealth, some in his profession, some in his industry and some in the health of his body and then looked towards the following words of God: If a

man relies on God, He is sufficient for him - 65 : 3Q. Then I relied on God and He is sufficient for me.

On hearing Hatem, Hazrat Shadiq exclaimed; Hatem, may God prosper you. I examined the Torah, the Bible, the Jabur (Psalms) and the great Quran and found that all these centre round these eight things and he who puts them into practice follows these four books.

In short, the learned men of the hereafter seek and acquire knowledge but the learned men of the world are engaged in acquiring wealth and name and fame and give up those learnings for which God sent the Prophets.

(4) **FOURTH SIGNS:** Another sign of the learned man of the next world is that he has got no attraction for various kinds of foods and drinks, luxury in dresses, furnitures and houses, but rather he adopts moderate course in all these things following the earlier sages and he is best satisfied with the least of everything. The less is a man attracted towards luxuries, the more he will be close to God and the more he will be in association of the learned men of the hereafter and in rank.

Abdullah-b-Khawas used to keep company with Hazrat Hatem Asem and he said: Once I with 320 pilgrims went to Rayy along with the sage Hatem Asem. We had food stuffs with us and not food. We went to a merchant who was well known for love of the poor. We became his guests that night. He said next day to the sage Hatem: Have you got any necessity with me? I wish now to go to see an ailing theologian. Hatem said: "Visiting the sick is no doubt meritorious but looking after the poor is worship. I will go along with you. The sick man was Muhammad-b-Maqatil, judge of Rayy. When we came near his gate, we looked at his lofty and beautiful palace. Hatem thought for a moment and then said: Is this the condition of the house of a learned man? After permission, we entered the house and found it very beautiful and spcious with carpets spread all over the floor and screens of varied colours hanging. The judge lay down on a oft mattress and a servant was standing with a fan near his head. The merchant asked about his health but Hatem stood silent. Being requested to sit, he did not sit but asked the judge: From whom have you got your learning? He said: From the companions of the Apostle of God. He asked him: From whom did the companions learn? He

said: From the Apostle of God, He asked: From whom did the Apostle of God learn? He said: From Gebriel and he learnt from God. Hatem asked: Have you found in their learnings that to God the rank of a man whose palace is high and spacious is grater? He said: No. He asked: What then have you found? The judge said: I found therein that a man who renunciates the world, turns his attention towards the next world, loves the poor and proceeds towards the hereafter has got a great rank near God. Hatem said to the judge: Whom have you followed, prophets or their companions, or the pious men, or Pharaoh and Namrud who erected lofty buildings with bricks? The dishonest learned men like you are fools. Then he went away from that place.

Ibn Maqatil's sickness became thereafter acute and the inhabitants of Rayy came to know what passed between him and Hatem. They said to Hatem: The palace of Tanafusi and Qazawin is more lofty and spacious. Hatem went there on his own accord and said to Tanafusi: May God have mercy on you! I am a foreigner and I wish that you should teach me the elements of my religion and the particulars of ablution. Tanafusi said: Yes, O lad, bring a pot of water. when it was brought, Tanafusi made ablution and washed each limb thrice and said: This is thus Hatem said: I am making ablution in your presence. Then he began to wash each limb four times. Tanafusi said: O Shaikh, you have been extravagant and washed your hands four times. Hatem said: O glorious God, i have been extravagant for washing my hands four times, but you do not consider yourself extravagant for what you are in all these luxuries. Tanafusi then came to know that he had no necessity of learning from him ablution. Thereafter he did not come out to the people for forty days.

Hatem once went to Bagdad and there Imam Ahmad went to see him and asked him: What will ensure salvation from the world? Hatem said: You are not safe in this world unless you possess four characteristics - (1) overlook the ignorance of man, (2) conceal your ignorance from them, (3) seek their good and (4) don't seek anything from them.

When the sage Hatem went to Madina, some of its inhabitants went to him and he asked them: O people, what is the name of this city? They said: It is the city of the Prophet of God. He asked: Where is the palace of the Prophet of God? I shall observe my prayer therein. They said: He had no palace except a

small cottage wherein he rested. He asked: Where are the palaces of his companions? They said: They had no palaces. They had only cottages in this world for rest. Hatem said: O people, this city then is the city of Pharaoh. They brought him before the Governor and said: This man is a foreigner and says that this is the city of Pharaoh. The governor asked him: Why do you utter this? Hatem said: Don't be hasty in judgment upon me. I am a foreigner. Then he narrated the whole conversation between him and some Medinites. Then he said: God said: You will find in the Prophet of God an excellent example - 33 : 21 Q. Whose example have you adopted, example - 33 ; 21 Q. Whose example have you adopted, example of the Prophet or of Pharaoh? They then left him. These are the stories of Hatem Asem.

In short, use of ornamentation in permissible things is not unlawful but it creates fondness for these and to give them up at the end becomes difficult. The Prophet did not lay stress for renunciation of the world. It has been narrated that Caliph Yahya-b-Syeed once wrote to Imam Malek-b-Anas saying: In the name of God, the Most Merciful, the Most Compassionate and blessings on Prophet Muhammad. From Yahya-b-Sayeed to Malek-b-Anas: I have been informed that you put on fine cloths, eat delicious food, sleep on soft couches and keep a door-keeper at your door. You sit in the assembly of learning and people come to you from distant places. They have taken you as Imam and they are satisfied with your words. O Malek, fear God, take to humility. I write to you this letter as an admonition,. None has seen its contents except God. Imam Malek wrote back saying: I have received your letter and it has come to me as an admonition, kindness and a sign to good conduct. May God bless your piety and reward you for your advice. I seek His help. There is no power and might except by His help. We do what you have mentioned but beg forgiveness of God for them. God said: Who has made unlawful the fineries of God which God has gifted to His servants and clean and pure foods - 7 : 32Q? I know certainly that abstinence from these things is better than indulging in them. Don't give up writing to me. Peace be on you." See then the sense of justice which Imam Malek showed. He did not make the fineries of the world unlawful but admitted that abstinence from luxuries is better.

(5) **FIFTH SIGN:** Another sign of the learned man of the hereafter is that he keeps himself distant from the ruling authorities and avoids their company, because this world is sweet, ever-new and its bridle is in their hands. He who comes near them is not free from their pleasures and harms. They are mostly unjust and do not obey the advices of the learned men. The learned man who frequents them will look to their grandeurs and then think God's gift upon him as insignificant. To keep company with the rulers is the key to evils. The Prophet said: He who lives in desert becomes hard-hearted, he who follows them becomes unmindful and he who frequents the rulers falls into danger. He said also: Soon you will have rulers to whom you will bear allegiance or not. He who rejects his allegiance to them will be save and he who hates them will be safe but God will keep him distant who remains satisfied with them and follows them. He was asked: Shall we fight with them? The Prophet said: No, till they pray.

Hazrat Huzaifa said: Be careful of the place of danger. He was asked: What is it? He said: The palaces of the rulers. Some one of you will go to a ruler, approve his lies and say that he possesses an attribute which he does not actually possess. The Prophet said: The learned are the representatives of the Prophets to the people till they do not mix with the rulers. When they mix, they commit treachery with the Prophets. So beware of them and don't mix with them. Hazrat Sayed-b-Musayyeb said: When you see a learned man frequenting the house of a ruler, beware of his company as he is a thief. Hazrat Aozayi said: There is nothing more hateful to God than a learned man who frequents the house of a ruler. The Prophet said: The learned men who frequent the houses of rulers are worst and the rulers who frequent the houses of the learned men are best. Hazrat Maqhul said: He who learns the Quran and becomes expert in religious learning but comes to the company of the rulers out of greed is immerged in the sea of Hell fire. When you see a learned man loving the world, convert him to your religion because I have learnt it by experience.

Hazrat Hasan Basari said: There lived before your time a man who was born in Islam and enjoyed the company of the Prophet. He is Sa'ad-b-Abi Waqas. He did not frequent the houses of rulers and hated it. His sons said to him : Those who are like you in following Islam and keeping company with the

Prophet frequent the houses of rulers. It would have been better if you frequnent their houses, He said : O dear sons, the world is a corpse and the people surround it. By God, I will not be a partner to it even if I am able to do it. They said : O father, you will then die of starvation. He said : O sons, I would rather starve to death than die as a great man with hypocrisy. Hazrat Hasan used to say to the opposing parties : By God, know that earth will consume the flesh and fat but not faith. Hazrat Omar-b-Abdul Aziz wrote a letter to Hasan Basari saying : Name such persons to me who will help me in enforcing the injunctions of God. He replied to him : Those who are religious do not wish to go to you. You will not wish the company of those who love the world Keep the noble in company as they will defile their honour by breach of trust.

(6) **SIXTH SIGN.** Another sign of the learned man of the hereafter is that he does not give Fatwa or legal decision in a hurry but tarries to be relieved of it. When he is asked about a matter known to him from the Quran, Hadis, Ijma and Qiyas, he gives his opinion, When he has doubt, he says : I don't know. When he is asked about a matter about which he has formed an opinion through Ijtihad, independent interpretation and speculation, he is careful not to commit himself but refer the matte to someone else who is more capable than himself. According to one tradition : There are three roots of learning, the express word of the Quran, the lasting usage of the Prophet (and another root is unknown to me-reporter). The sage Shubi said : "I don't know" is half of learning. He who remains silent for God owing to his ignorance gets reward not less than that of the man who does not remain silent, because to confess one's ignorance is the most difficult thing. Such was the condition of companions of the Prophet and the earlier sages. When Ibn Omar was asked any question, he would say : Go to the ruler, because he has taken the affairs of men. Hazrat Ibn Mas'ud said : He who gives opinion as soon as a question is put to him is mad. He also said : I don't know is the shield of a learned man. If he commits mistakes; it would amount to murder.

Ibrahim-b-Adam said: There is nothing more formidable to the devil than a learned man who manifests his knowledge both openly and salinity. The devil says : Look to this man. His silence is severer to me than his speech.

Some wise man said: There are Abdals (worshipers) in the world . Their meal ends when they are still hungry. They sleep when it overcomes them. Their words end only in necessary talks. In other words, they donot speak unless asked and they remain silent when sufficient reply is obtained from others. When compelled, they reply. Ibn Omar used to say : Do you wish to use us as a bridge over which you wish to cross over to Hell, Abu Hafs Nishapuri said : A learned man is he who fears the day of questions, who fears that he will be asked on the Resurrection Day : Wherefrom have you got this answer : The Prohpet said : I don't know whether Uzair was a Prophet or not, whether Tubba was accursed or not, whether Zul-Qarnain was a Prophet or not. When asked about the best and worst places on the earth, the Prophet said : I don't know. But the Almighty God said to me that the best place is mosque and the worst place is market. When Hazrat Ibn Omar was asked ten questions, he replied only one and not others, Hazrat Ibn Abbas replied nine and did not reply one. Someone said that among the jurists, the greater number were men who used to say we don't know than the numbers who who used to say we know. Sufiyan Saori said : Malek-b-Anas, Ahmad-b-Hanbal, Fuzail, Bashar and others were among the former, Abdur Rehman-b- Abi Laila said : I met in this mosque 120 companions of the Prophet among whom there was none who when questioned to express an opinion would not have wished that someone else would reply to it. It is narrated that when somebody presented something to someone of Ahle Suffa, he would give it to another who would give it to another and so on, until it finally came back to the first one. Now see what was the condition of the learned men of that age and what is the condition now.

The Prophet said: Let not the people seek legal decision except from three persons, a ruler or a person to whom power is delegated or a religious man. Some one said : the companions used to refer to one another about four things-Immate (leadership), Wasiat (legacy), Amant (deposit) and Fatwa (legal decision). Someone said : One who hurriedly used to give opinion was a less learned man. The activites of the companions and their followers were confined only to four things, reading the Quran,building mosques, Zikr of God and enjoining good had forbiding evil. They heard the Prophet say : There is no good in most of their secret talks except only in his who enjoins

alms-giving or what is right or concord among men. Hazrat Ibn Hussan said. Any question of legal decision, when put to them, used to be placed before Hazrat Omar who used to call all the warriors who took part in the battle of Badr for consulation. The Prophet said : If you see a man adopting silence and asceticism, take advice from him, as he is not free from wisdom.

The learned men are of two kinds, a learned man for the public who is a Mufti or giver of legal decision and a companion of the ruler, and another learned man for Tauhid and good deeds and he resides in solitude. It is said that such a learned man was Imam Ahmad-b-Hanbal who was like the river Tigris and everyone used to take benefit from him. The sage Bashr-b-Hares was also like him. He was like a covered well of fresh water visited by a single person at a time. A wise man said : When know ledge increases, loquacity decreases.

If any question was put to Hazrat Abu Darda'a, he used to give no reply. When Hazrat Anas was asked anything, he used to say : Ask our leader Hazrat Abbas. When Hazrat Abbas was asked, he used to say : Ask Hares-b-Zaid. When Ibn Omar was asked anything, he used to say : Ask Sayeed-b-Musayyeb.

(7) **SEVENTH SIGN.** The seventh sign of the learned man of the next world is that his main object of anxeity is to learn secreat knowledge, observation of the heart, knowledge of the paths of the hereafter, to travel thereon and to have abiding faith in finding self mortification and obsertion, because self mortification leads to Mushahadah or contemplation and lets flow the fountain of wisdom through the intricate details of the science of heart. Reading of books and learning of sciences are not sufficient for it. But this wisdom appears as result of hard labour. It opens if one sits in loneliness with God with a mind turned with humility of spirit towards God and through self-mortification, observation and watching. This is the key of Ilham or inspiration and the fountain head of Kashf or secret knowledge. Many students who have been learning for a long time could not move more than what they heard. There are many students who cut short their education and remain busy in actions and observations of the heart. God opens for them; the niceties of wisdom for which the wisdom of the wise becomes perplexed. For this reason, the Prophet said : If a man acts according to his learning, God gives him such a knowledge as

was unknown to him. It was also mentioned in one of the books of ancient ages : O children of Israil, don't say that knowledge is in heaven. Who will bring it down to the earth? Don't say that knowledge is in the lowest abyss of the earth ? Who will dig it out? Don,t say that knowledge is far beyond the ocean. Who will bring it after crossing it ?

Know, O dear readers, that knowledge is in your hearts. Take its lesson from those who have got knowledge of soul or heart and make one's character like that of the Truthful and than knowledge will spring forth in heart so much so that it will immerge him therein. Sahal-Tastari said : The learned men, the worshipers and the ascetices departed from the world with their hearts locked up. They can not be opened except by the hearts of the truthful and martyrs, Then he recited this verse of God : To him are the keys of unseen thing. None knows them but He-6 : 59. Had it not been for the fact that the light of the heart of one who has a heart with inner light determines the outward or esoteric knowledge, the Prophet would not have said : If they seek justice to you (thrice), ask your heart. The Prophet said that God said : A man continue to come close to Me with optional divine services till I love him. When I love him, I become his ears with which he hears, etc. So many are the subtle meanings of the mysteries of the Quran that appear in the hearts of those persons who have devoted themselves to Zikr and maditation of God. It is not found in the commentaries and it also did not appear in the hearts of the reputed commentators, It appear as a result of the meditation of a devotee. When its meaning is presented to the commentators. They take it as good and realise that they are the news of a pure soul and a gift of God arising out of sincere devotion and reflection. The condition of secret knowledge, the science of practical religion and the subtleties of the flow of thoughts of the heart is similar Each of these beneficial learnings is an ocean of which the depth is beyond reach. Each disciple gets its clue in proportion to his ability and good deeds.

Hazrat Ali said in the course of a long discouse about such men : Hearts are like different vessels and the best vessel is that which holds good things. Men are of three kinds, the divine learned men, the travellers to the path of salvation and the ignorant people calling towards evils who are swayed by every passing wind. Their hearts are not illumined by the light of

knowledge and stand not on its firm foundation. Knowledge is better than wealth. It guards you, but you guard wealth, Knowledge increases by expense, while wealth descreases. Learning is knowledge by which religion is learnt and by which allegiance is obtained in your life time and which becomes a good thing to be remembered after your death. Knowledge is a judge and wealth seeks justice. Along with death the benefits of wealth disappear, but the benefits of knowledge remain. All people are dead, but the learned are alive and will live as long as time shall last. Then taking a deep breath and pointing to his breast, Hazrat Ali said : Alas, here, is abandant knowledge, but I find none to carry it, I don't find any trusted seeker but I find such men who seek the world with the weapon of religion and attribute to the friends of God the gifts of God and give prevalence of His proof over His creations, make subdued the seekers of truth, but on the first onslaught of oposition doubt arises in their minds. They lose their insight owing to their scepticism and keep themselves busy in indulgences. They amass wealth and hoard it. O God, thus will knowledge perish when its people will die. The world will not be free of men who will establish religion secretly and openly in order that the proofs of God are not obliterated. They will be few in number but they will be great in honour. They will be lost openly, but their pictures will reign in hearts. God will preserve His religion through them. They will leave the religion for their successors and will plant it in the hearts of the young. The real nature of knowledge ledge will be disclosed with their help. They will get good news from the life of sure faith. They will make easy what the rich think difficult and they will make clear what the heedless think obscure. They will keep company with the world with their bodies, but their souls will be kept hanging in lofty places. They are servants of God among His people, His trustees and deputies on the earth. Then he wept and said: How eagar I am to meet them." These are the attributes of the learned men of the next world which can be gained by constant actions and sincere efforts.

(8) **EIGHT SIGN:** Another sign of the learned man of the next world is that he is sincere and upright for making his faith firm and strong as firm faith is the root of religion. The Prophet said: Sure faith is belief in its entirely or perfect faith. So it is necessary to learn the learning of faith, after which the path of the heart will be opened. For this reason the Prophet said: Learn sure faith.' In other words, keep company with those who have firm faith, hear

from them the learning of sure faith, follow them always, so that your faith may become firm as their faith became firm. A little sure faith is better than many actions. When two persons, one of whose sure faith was good but whose sins more and another whose actions were more and faith little, were mentioned to the Prophet, he said: There is no man without sin. One whose intellect is short and faith sure cannot be injured by sin, because whenever he commits sin, he repents and seeks forgiveness. Thus his sins are expiated and his virtues remain intact and he enters paradise. For this reason, the Prophet said: Among the things you have been given, the least is firm faith and determination for patience. Whoever is given a special share of these two, has got faith even if he misses prayer at night and fasting by day. Loqman advised his son: O dear son, action is not possible except through firm faith in religion. A man cannot act except in proportion to his sure faith and his action does not decrease except when his sure faith decreases. Ihya ibn Muaz said: Tauhid (monotheism) has got light and shirk (polytheism) fire. The light of Tauhid for the sins of the monotheists is more warm than the fire of polytheists for their virtues. Here light means sure faith. God referred to those who have sure faith several times in the Quran and pointed out also that through faith they receive His blessings.

The reply to the question - What is meant by Yeqin or sure faith is as follows. The philosophers and the scholastic theologians say that its meaning is faith in objects beyond doubt. There are four states of a person when he is eager to know the truth of a thing. Firstly when truth and falsehood are equal in the mind of a person. Such a state is called doubt. Secondly, if mind inclines more to a thing out of the two states and if mind knows that it may be otherwise, the first state will be stronger. For instance, if you are asked about a man who is in your sight pious and God-fearing, whether he will be punished or not, your mind inclines more to his not being punished as there are outward signs of his piety. Never the less you admit the possibility that something which requires punishment has been concealed in his secret life. This admission is mixed with your first inclination and creates in your mind conjecture. The third state is that the mind is strongly inclined to a thing and opinion adverse to it cannot come to it. This is called I'teqad or belief approaching certainty. This is the conjecture of the general public about religious matters.

The fourth state is sure or certain faith in a matter without the least doubt in it. This is called 'yeqin'. For instance, when a wise man is asked: "Is there anything eternal in existence" he cannot suddenly reply to it as the eternal thing is not subject to conjecture or perceived by the senses and it is not like the sun and the moon of which the truth can be perceived by eyes. So the existence of an eternal thing cannot suddenly be said to be true without thought. The truth of an eternal thing is not such as the truth that two is greater than one or as the truth that nothing can occur without a cause. Knowledge of these things come out spontaneously without the necessity of any thought. So true belief in the truth of an eternal thing does not come spontaneously in the mind. Those who have knowledge of an eternal thing tell the people of it and the people believe it and stand on it. This is called I'tiqad or faith. This is the state of all common people.

But there are such men who established the truth of an eternal matter by such proof as follows. If there be no existence of an eternal thing, then all things are originated or created. If all the things are created, they come without cause or some of them come to existence without cause. This is impossible and that which leads to impossibility is itself impossible. Therefore the mind is compelled to believe in the existence of something eternal. All things fall under one of the three categories. 91) All existing things are eternal, (2) or all existing things are originated or created, (3) or somethings are eternal and somethings are originated. If all things are eternal, the object is attained as the truth of eternal things has been established by proof. But if all things are created, it becomes impossible as the existence of a thing becomes without a cause. In that case, either the first or the third position is established. The knowledge thus obtained through reasoning such as above or through the mind instinctively as the impossibility of any created thing coming into existence without a cause or through traditions as the knowledge that there is existence of Mecca, or through experimentation such as our knowledge that cooked scammony is purgative, or through some evidences as we have already stated, is called Yeqin or certain faith. The ordinary meaning of Yeqin is belief without doubt.

The second meaning of Yeqin is that of the jurists, sufis and most of the learned men. It is not to look at a thing with

conjecture or doubt. For instance, it is said that so and so has got weak faith about death, although there is no doubt in it. Another instance is that so and so has firm faith in earning wealth, although a time comes when he cannot even earn his livelihood. Thus whenever anything prevails over the mind and enjoins one to do and prohibits him not to do is called Yeqin or certain faith. All people believe firmly about death and it is free from doubt, but there are men who don't turn their attention to it and there are men who engage all their thoughts towards preparation for death. Such men are called men of strong faith. For this reason, some one said: I have seen nothing so certain and at the same time completely unheeded as death. According to this, faith may be described either with strength or with weakness. What I wish to impress is that the object of the learned man of the hereafter is to make his faith strong, certain and firm as it is a medicine of doubt, so that it becomes so strong in his mind that it can rule over him.

Thus it is clear from what has been described above that Yeqin can be described in there meanings - as to strength and weakness, increase and decrease and clearness and vagueness.

What the Prophets said from the first to the last is a subject of certain faith. Yeqin is a work of special Marfat. These matters appertain to Shariat and I am mentioning some of these matters which are the roots of certain faith.

(1) **TAUHID:** This is to believe firmly that all things come from the Cause of all causes, with no attention to the secondary causes but to the First Cause. It is not to look to the means or intermediaries but to the original and primary cause. It is that all causes come from Him and that everything is within His control and power. It is that everything is subject to His will and nothing has got any will of its own. If one has got sure faith in this Tauhid, his wrath on others, hatred for others and jealousy for others vanish away and His will remains supreme in his mind. Then to him, the means or intermediaries become like hand and pen. He does not express gratefulness to hand and pen as he considers them as weapons and means. This certain faith is highest in rank. Then he understands that the sun, moon, stars, animals, plants and all creatures are subject to His order, that the pen moves under the control of the Writer who moves them. (2) From this, his faith that God provides every man with subsistence grows

strong. God says: There is no moving animal in the earth whose provision is not upon God (9 : 8Q). He believes that what has been pre-ordained for him must come to pass. The result of this certain faith is that he will not regret for anything he loses. (3) Then he believes firmly in the following: Whoever does an atom weight of good will find it and whoever does an atom weight of evil will find it - (99 : 7). That is a faith of reward and punishment. As there is connection of bread with satisfaction of stomach and punishment with sins or poison with loss of life, so he finds connection of good deeds with rewards and of evil deeds with punishment. As there is greed to satisfy hunger whether its quantity is large or small, so he strives to do all acts of worship, whether few or many. Just as a man avoids poison regardless of quantity, so a man avoids sins, major or minor. Belief in its first meaning is found among all believers, while certain belief of the second meaning is found only in the favourites of God. The stronger the faith, the stronger is carefulness and the more are the religious actions.

Fourthly, he believes that God watches him in all circumstances and sees his currents of thoughts in mind and machinations of the devil. This certain faith is in accordance with the first interpretation. The object is noble according to the second interpretation as it is the faith of a Siddiq. In this case, he observes all the ettiquits in loneliness as he observes them before an emperor. For this reason, he makes his heart more pure and clean than his body. In this condition, shame, fear, humility, peace, modesty and all other praise worthy qualities appear in him. So certain faith is the root and its branches are many.

(9) NINTH SIGN: Another sign of the learned man of the next world is that he becomes humble and adopts silence. The effect of God-fear appears on his body, dress, character movements, speech and silence. If any man looks at him, it reminds him of God and his nature and character are proofs of his actions. His eye is a mirror of his mind. The signs of the learned man of the hereafter are recognised in his face, tranquillity, modesty and freedom from pride and vanity. A certain wise man said: God has not given a man with a garment better than the garment of God-fear. It is the garment of the Prophets, Siddiqs, pirs and the learned men. The sage Sahal Tastari divided the learned into three classes. (a) One class are

those who are well acquainted with the commands of God but not punishment of God. They are examined by lawful and unlawful things. Such kind of learning is God-fear which cannot be inherited. (2) Another class are those who have got knowledge of the commands of God and His punishments and they are the ordinary believers. (3) Another class are those who have knowledge of God, His commands and punishments. They are siddiqs, and God-fear and humility become strong in their minds. Hazrat Omar said: Acquire knowledge and therefor acquire tranquillity, gravity and patience. Humble yourselves before your teacher and let your students do the same before you. Be not among the proud learned men lest your knowledge encourages ignorance. There is in a tradition: There are such good man among my followers who rejoice getting the mercy of God and weep secretly for fear of His punishment. Their soul is in the earth but their wisdom is in the hereafter. They walk with modesty and come close to God through the means of His grave. Hazrat Hasan Basari said: Patience is the vizier of knowledge, kindness its father and humility its garment. Bashr-b-Hares said: If a man seeks to rule by knowledge, the nearness of God keeps enmity with him, as he is detested both in heaven and earth. There is a story that a certain wise man of Banu Israil composed 360 books on wisdom for which he was called Hakim (wise). God then revealed to his Prophet: Tell so and so, the earth has become full of your hypocrisy and you have not sought My pleasure therein. So I accept nothing of it. The man became repentant and gave it up. He began to mix with the people and roamed in the streets befriending all the children of Israil and he humiliated himself. God then revealed to their Prophet: Tell him: You have now earned My pleasure.

It has been narrated that the Prophet was asked: O Prophet of God, which action is best? He replied: To avoid evil and to make your tongue wet with the remembrance of God. He was asked: Which companion is best? He replied: The companion who helps you when you remember God and reminds you when you forget. He was asked: Which companion is worst? He replied: The companion who does not remind you when you forget. If you remember, he does not help you. He was asked: Who is the most learned man among the people? He replied: The most learned man among them is he who fears God most. He was asked: Inform us about the best men among us, so that we may keep

company with them. The Prophet said: Those who remind you of God whenever they are seen. He was asked: Who are the worst among men? He said: O God, I seek Thy pardon. They said: Tell us, O Apostle of God. He said: The corrupt learned men. The Prophet said: Those who have been the most God-fearing in the world will be the most secure in the hereafter. Those who have wept much in the world will laugh most in the hereafter. Those who have suffered most in the world will be happiest in the hereafter.

Hazrat Ali said in his sermon: This is my responsibility and I am pledged for the following. The crops of nobody will wither if they were planted with piety. The roots of no tree will get thirsty if they were raised with righteousness. The most ignorant man is he who knows not the honour of God-fear. The worst man to God is one who gathers knowledge from every quarter and yet remains covered in the darkness of trials. The worst man calls such a man a learned man, while he has not lived a single day in learning. He gets up in the morning from sleep and searches for increase of wealth. He goes after greater knowledge little knowing that a little knowledge of right kind is better than a great deal of knowledge which detracts man from God. He lives in doubts and scepticism like living in the spider's web and does never know whether he committed mistake or not.

Hazrat Ali said: When you hear the word of knowledge, remain silent and don't mix it with frivolous talks. It will yield no fruit. Someone said: If a teacher possesses three qualities, gifts become perfect on a student, patience, humility and good conduct. When a student possesses three qualities, gifts become perfect on a teacher, intelligence, good manners and keen understanding. In short the qualities which the Quran mentions are found in the learned men of the hereafter as they learn the Quran for actions and not to acquire name, fame, power and prestige. A certain wise man said: Five qualities inferred from five verses of the Quran are the signs of the learned men of the hereafter, God-fear, humility, modesty, good conduct and love of the hereafter more than that of the world which is asceticism. Fear of God is based on the following verse: Of His servants, the learned fear God most (35 : 25Q). Humility is based on the following verse: They are humble to God and they barter not His verses for a small price (3 : 198 Q). Modesty is based on the

following verse: And lower your wing for the believers (15 : 88Q). Good conduct is based on the following verse: You have become gentle to them on account of the mercy of God (3 : 153 Q). Asceticism is based on the following verse: But they to whom knowledge has been given said: Woe to you, the reward of God is better for one who believes and does good deeds (28 : 80Q).

When the Prophet read this verse: If God wishes to guide anyone, He expands his breast for Islam (6 : 125), he was asked as to the meaning of expansion of breast and he said: This is light. When it is cast into heart, it expands. He was asked: Has it got any sign? The Prophet replied: Yes, to be separate from this world of deceit, to turn to the hereafter and to prepare for death before it actually comes.

(10) **TENTH SIGN:** Another sign of the learned man of the hereafter is that he studies the learning of practice and avoids such leanings as destroy actions, keep mind anxious and provoke evils. The root of religion is to be careful of evil deeds. For this reason, a poet said:

I have not known evil for evil's sake.
I have not known it but to live.
He who is ignorant of the evil of men.
Falls unto it although he is wise.

Hasan Basari was the man whose words had the greatest similarity to those of the Prophet and whose ways of life nearest to those of the companions. He was asked: O Abu Sayeed, you utter such words which nobody knows except you. Wherefrom have you got them? He said: From Huzaifah, Huzaifah was asked: You utter such words which no companion heard except you. Wherefrom have you got them? He said: From the Messenger of God, He was always asked about good deeds but I used to ask him about evil deeds, so that I may not fall therein. The companions were want to ask the Prophet: O Apostle of God, what are the rewards of one who does such and such good deeds? I used to ask him: O Apostle of God, what corrupts the deeds? So Hazrat Huzaifa had special knowledge about hypocrisy, hypocrites and subtleties of dangers and difficulties.

The natural way of the actions of the learned men of the hereafter is to make efforts about the different conditions of heart but this knowledge is now rare. Whenever anything of it is

presented to a learned man, he expresses wonder at it and says that it is the deception of one who believes sermons. A poet said:

"The true path is one out of many paths.
Very few are so journers to this path.
Their goal is obscure, they are unknown.
Slowly and steadily they march to their destination,
People are indifferent to their goal,,
Ignorant also are they of the true path."

It has been said that at Basra there were 120 men of scholastic theology regarding speech and Zikr but there were only three men regarding the knowledge of Yeqin or certain faith and the conditions of soul and secret attributes. They were Sahal Tastari, Shu'bi and Abdur Rahman.

(11) **ELEVENTH SIGN:** Another sign of the learned man of the next world is that he relies on his insight and knowledge which enlighten his heart and not on books and what he learns from others. His object of following is what the law giver said and enjoined. The companions believed blindly what they heard from the Prophet and they put into it practice. He from whose soul screen has been removed and whose soul has been illumined with the light of guidance is an object to be followed and he should not follow others besides him. For this reason, Ibn Abbas said: There is nobody except the Apostle of God whose knowledge is not sometimes followed and sometimes rejected. One sage said: We placed in our hearts and in our eyes what we received from the Prophet. We accepted something of what came from the companions and rejected something. Their successors were mere men like ourselves. The companions were superior, because they saw the circumstances under which the Prophet had lived and saw with their own eyes the revelation of the Quran and hence their rank is higher as their minds were imbued with it. The light of Prophethood was so strong on them that it saved them from many sins. They were not satisfied with the words of others. Their minds were distant from books and manuscripts which were not in vogue in their times, nor in the time of their successors. These books were compiled first in about 120 Hijra after the death of the companions and some of their successors specially after the death of Hazrat Sayeed-b-Masayyeb, Hasan Basari and other pious successors. Hazrat Abu Bakr and one party of the companions did not like to collect even

the Quran in a book form for fear that the people would not commit the Quran to memory and lest the people depend only on this. Then Hazrat Omar and some companions gave advice to put it in to writing. Thus Hazrat Abu Bakr had the Quran collected in one book. Ahmed-b-Hanbal was critical of Malek for his composition of Al-Muatta and said: He has done what the companions did not do:

It has been said that the first books in Islam was written by Ibn-Juray on dialects of the Quran and historical sayings based on what he heard from Mujahed, Ata and the students of Ibn-Abbas at Mecca. Then Moammer-b-Rashed composed a book in Yemen on traditions and usages of the Prophet. Then came the book Mutta of Imam Malek and the Jame of Sufiyan Saori. Then in the fourth century many books on scholastic theology and argumentation were written. When the people were inclined to these books, Yeqin or certain belief began to diminish. Thereafter the science of heart, research in to the qualities of soul and the learning of safety from the stratagem of the devil began to disappear. Thus it became the custom to call the scholastic theologians and story tellers who embellished their words with ornamentation and ryhmed prose. Thus the learnings of the next world began to decrea e.

(12) **TWELVTH SIGN:** Another sign of the learned man of the next world is that he saves himself from innovations even though the people are unanimous on innovations and novelties. He is rather diligent in studying the conditions of the companions, their conduct and character and their deeds. They spent their lives in jihad, meditation, avoidance of major and minor sins, observation of their outer conduct and inner self. But the great object of thought of the learned men of the present time is to teach, compose books, to make argumentation, to give Fatwa, to become mutawalli of Waqf estates, enjoy the properties of orphans, frequent the rulers and enjoy their company.

Hazrat Ali said: 'The best of us is one who follows this religion.' In short if you follow the companions of the Apostle of God, no blame will attach you even if you act in opposition to the people of this age. Hazrat Hasan Basari said: Two innovators have appeared in Islam, a man of bad judgment who holds that paradise is for those whose judgment is like mine, and a rich man who loves this world and searches it. Reject these two. God saved

the learned man of the next world from these two kinds of persons.

The Prophet said: Word and guidance act two matters. The best word is the word of God and the best guidance is the guidance of the Prophet. Beware of innovation, because it is the worst thing. Every innovation is here say and every here say is a sin. Beware don't think that the end will be delayed. Your hearts may become hard. Whatever is ordained is impending. Beware, what has passed will not return. The Prophet said in a sermon: Blessed is he whose concern for his own faults keeps him away of finding fault of others, who spends out of his lawful earnings, keeps company with theologians and the wise and spurns the sinners and the wicked people. Blessed is he who humbles himself, makes his conduct refined, heart good and does not do harm to the people. Blessed is he who acts up to his knowledge, spends his surplus wealth, abstains from superfluous talks, follows sunnah and does not introduce innovations.

Ibn Masud used to say: In latter days, good guidance will be better than many actions. He also said: You are now in an age when the best of you is one who is quick in doing good deeds, but soon there will come an age when the best of you will be one who will be firm in faith and remain silent to ward of doubt. Hazrat Huzaifa said a more wonderful saying: Your good deeds of this age are the evil deeds of the past age and the evil deeds of this age will be considered as good deeds of the next age. You will be in good deeds till you know the truth. The learned man among you will not conceal truth. He said the truth, because most of the good deeds of this age were reprehensible at the time of the companions. The good deeds of our age is the embellishment of mosques, excess in ablution and bath, huge expenses in the construction of buildings for mosques, spreading of soft and fine rugs in mosques etc. The early Muslims seldom placed anything for their prayer. Hazrat Ibn Masud truly said: You are living in an age when passion is harnessed by knowledge, but soon there will come over you a time wherein passion will have priority over knowledge. Imam Ahmad-b-Hanbal used to say: People have discarded knowledge and followed strange things. How little is their learning. God is our helper. Imam Malek said: In past times people were not in the habit of questioning as they do now-a-days and their learned men did never say that such a thing

is lawful and such a thing is unlawful and the question of unlawfulness never arose, as their condemnation of unlawful thing was open.

Abu Solaiman Darani said: Nobody who gets any inspiration for something good should attempt to do it unless it is conformed by a tradition. Let him then praise God for he has got what was in his mind. When the Caliph Merwan introduced the custom of a pulpit in the I'd prayer, Hazrat Abu Sayeed Khodri said to him: O Merwan, is it not innovation? He said: It is not innovation. It is better than what you know. Many people assembled here. I wish that my sound should reach them. He said: By God, you don't know better than what I know. By God, I will not pray to-day behind you. He declined to pray behind him saying that the Prophet used to stand with a stick in his hand at the time of I'd prayer and deliver sermon.

There is a well known Hadis: Whoever introduces such an innovation in our religion which is not there is an evil man. There is in another Hadis: The curse of God, angels and all people is upon one who deceives our people. He was asked: O Prophet of God, what is the deception of your people? He said: God has an angel who proclaims every day Saying: He who oppresses the religion by introducing an innovation in opposition to the usages of the Prophet in relation to one who commits it, is like a man who changes the reign of a king in relation to one who opposes his particular order. The latter crime can be forgiven but there is no pardon of one who changes the regime. A certain learned man said: Truth is heavy. He who increases it transgresses and he who decreases it fails and he who keeps attached to it is satisfied. The Prophet said: Adopt the middle course. He who goes in advance retards it and he who remains behind advances. God says: Avoid those who make their religion a sport and pastime (6 : 69Q). God says: Have you seen one who considers his evil as good and it appears to him alright?' What has been introduced as innovation after the companions and what is unnecessary appertain to sport and pastime.

These are the twelve signs of the learned men of the next world and every quality was found in the learned men of early ages. Be therefore one of the two. Either be imbued with these attributes or be repentant after admitting your sins and faults. But never be the third one, as in that case doubt will arise in your mind. If you take the weapons of the world in lieu of religion,

follow the conduct of the transgressors and if you take to ignorance and refusal of faith, you will reside with those who are doomed to destruction and despair.

SECTION 7

INTELLECT AND ITS NOBLE NATURE

The noble nature of knowledge has been revealed through intellect. Intellect is the source and fountain head of knowledge and its foundation. Knowledge is like the fruit of a tree and it flows from intellect, or like the light of the sun or like the vision of the eye. Why should it not be honoured when it is the cause of fortune in this world and the next? What is there to distinguish between beasts and men except intellect? Even a ferocious beast which has got more strength than man fears a man at seeing him as it knows that he may put him into snare on account of his intellect.

For this reason, the Prophet said: Just as the rank of the Prophet upon his followers, so is the rank of an old man over his people. This is not for his wealth or for his long body or for his great strength but for his ripe experience grown out of intellect. For this reason, you find the ignorant near the quarupeds and they were about to kill the Prophet. But when they saw his noble countenance, they feared him and there shone on their face the brilliance of his prophethood although it was latent in his soul in the same manner as intellect. My object is to show the honour of intellect from the Quran and Hadis. Intellect has been termed as Nur or light in the following verse: God is the light of the heavens and the earth. His light is like a niche etc (24 : 35). He named benefiting learning arising therefrom as spirit, revelation or life.

God said: Thus I have revealed to you spirit by My command (42 : 5Q). God said: Have I not given life to one dead and have I not created light for him with the help of which he can mix with the people - 6 : 122? Whenever God mentioned about light and darkness, He meant knowledge and ignorance. God said: He will take them from darkness into light (5 : 18Q). The Prophet said: O people, acquire knowledge from your Lord and advise one another with intellect. Know what you have been enjoined and what you have been prohibited. Know that intellect will give you rank to your learning. Know that intelligent man is who obeys God, although his face is ugly, his body dwarf, his rank low and appearance shabby. An ignorant man is he who disobeys God though his appearance is

beautiful, his body long, his conduct good and his speech fluent. He who disobeys God is not more intelligent than an ape or a pig. Don't mix with those who received honour for love of the world as they are doomed. The Prophet said: The first thing God created is intellect. He said to intellect: Come near and it came near. Then He said to it: Go back and it went back. Then God said: By My honour and glory: I have created nothing in my sight more honourable than you. Through you I take, through you I give, through you I give reward and through you I punish.

Once a party of men were praising a man before the Prophet and praised excessively. The Prophet asked: How is his intellect? They said: We shall inform you after seeking his diligence in prayer and other good deeds. Why do you ask us about his intellect? The Prophet said: The ignorance of an ignorant man is more harmful than the transgression of a sinner. On the Resurrection day, a man will be raised to the rank of nearness to God in proportion to his intellect. The Prophet said: Nobody earns a better thing than intellect. It shows him path towards guidance and saves him from destruction. The intellect of a man does not become perfect and his religion firm till his faith does not become perfect. The Prophet said: A man acquires the rank of praying all nights and fasting all days through good conduct. The good conduct of a man does not become perfect till his intellect is not complete and when his intellect becomes perfect he obeys God and disobeys his enemy the devil. The Prophet said: Every thing has a root and the root of a believer is intellect and his divine service will be in proportion to his intellect. Have you not heard the words of the sinners in Hell: Had we heard and understood, we would not have been the inmates of Hell.

Hazrat Omar asked Tamim Dari: What is the supreme authority among you? He said: Intellect. He said: You have spoken the truth, I had asked the Prophet as I asked you and he had replied as you replied. Then the Prophet said: I asked Gebrail: What is the main thing? He said: Intellect. Hazrat Bara'a-b-Azeb said: I asked many things to the Prophet. He said: O people, for everything there is a mainstay and the mainstay of man is intellect. He who among you learns a thing by proof and argument is the best in intellect among you. Hazrat Abu Hurairah said: When the Prophet returned from Uhud. He heard him say: So and so is such and such. The Prophet then said: You

have got no knowledge about these men. They asked: O Prophet of God, how? He said: Each man has got rank according to the intellect 'God' has given him. Their victory and their hope were in proportion to their intellect. So they reached to their different ranks. On the Resurrection Day, they will get those ranks according to their intention and intellect.

The Prophet said: Angels have been earnest and diligent in their obedience to God through their intellect, while the believers among the children of Adam have endeavoured to that effect in proportion to their intellect. He who is more earnest in obedience of God's commands is greater in intellect. Hazrat Ayesha asked: O Apostle of God, for what thing do the people in the world get excellence over one another? He said: For intellect. I asked: In the next world? He said: For intellect. I asked him: Will they not get their rewards in proportion to their actions? The Prophet said: O Ayesha, do they act except in proportion to their intellect? Their actions will be in proportion to their intellect and they will get reward in proportion to their actions.

The Prophet said: Everything has got a weapon and the weapon of a believer is his intellect. Everything has got a mainstay and the mainstay of man is his intellect. Everything has got a support and the support of religion is intellect. Every people have got a goal and the goal of this people is intellect. Every people has got a missionary and the missionary of the worshippers is intellect. Every merchant has got merchandise and the merchandise of the diligent is intellect. Every amity has got a permanent house and the basis of the house of Siddiqs is intellect. Everything has got a basis and the basis of the next world is intellect. Everyman has got an offspring to whom he is as crited and mentioned and the offspring of the Siddiqs to which they are ascribed and mentioned is intellect. Every journey has got a tent for shelter and the tent of a believer is his intellect. The Prophet said He who is greatest in intellect among you is most dearful of God and the greatest observant of what has been ordered and prohibited even though he does not do much optional worships among you. The Prophet said: The believer who is most load by God is he whose sole goal is to obey the commands of God, to admonish His servants, to complete his intellect and to admonish himself. He who acts according to that for the few days of his life gets success and salvation.

TRUTH ABOUT INTELLECT AND ITS DIVISION

Intellect is a word which has got four meanings.

First Meaning. It is an attribute for which man can be distinguished from other animals. It shows the path to theoretical learnings on mastering the abstract disciplines. Hares-b-Asad said in defining intellect that it is a natural attribute by which theoretical sciences are grasped and understood. It is like a light which falls in to the heart and helps it to understand things. He who denies this meaning and limits intellect to understand only the necessary sciences is wrong, as he who is indifferent to the sciences and he who is asleep are both classed by him in the same rank. They have got this instinct though they are not learned. Just as life in them helps them to move their bodies at sweet will, so also intellect is so much intermingled with some men that it helps them towards acquisition of theoretical learnings. Had it been possible that the natural intellect, sensation and power of understanding of a man and an ass are equal with no difference, then it would have been possible that an ass and a lifeless thing are equal regarding life with no difference. Just as according to natural law, an ass has been helped with life, so according to natural law, a man and a beast have been differentiated in the matter of theoretical learnings by intellect. Intellect is like a mirror which can be differentiated from other things having bodies by their special attribute regarding form and colour. This special attribute is a polisher. Forehead can he differentiated from eye as it has not been given the special quality of sight as in case of eye. As there is connection of eye with sight, so also there is the connection of this natural quality of intellect with learning. Just there is connection of sun's rays with sight, so there is connection of Shariat with intellect with a view to express and spread learning.

Second Meaning: According to this meaning, intellect is wisdom which appears even in childhood, as a body knows by instinct that two is greater than one, that and individual cannot remain in two different places at the same time and that a lawful thing is not the same as an unlawful thing.

Third Meaning: Intellect means according to this knowledge acquired through experience. Thus he who is laugh by experience and schooled by time is called a man of intellect and he who lacks these qualifications is called ignorant.

Fourth Meaning: When the natural power of a man reaches such point by which he can know th result of actions and for which the present pleasure of sexual passion is controlled, it is said that he has got intellect. Such a man is called an intelligent man. Such a man acts not by dictates of passion but by the ultimate result of an action.

The first meaning of intellect is its base and fountain-head. The second meaning is its branch and near the first meaning. The third meaning is the branch of the first and second meanings. The fourth meaning is the ultimate result of intellect and distant goal. The first two arise as natural causes and the latter two are acquired.

Hazrat Ali said:
Knowledge is of two kinds, natural and acquired,
Acquired knowledge is useless without the other,
Just as the light of the sun rendered useless,
When the light of the eye is closed.

The first meaning is understood from the following Hadis. The Prophet said: God has not created anything more honourable than intellect. The fourth meaning is understood from the following Hadis: When a man comes close to the doors of religion and good deeds, he come close to intellect. The Prophet said to Abu Dard'a: Increase intellect, then your nearness to Lord will increase. Abu Darda's said: May my parents be sacrificed to you, how will it be in my case? The Prophet said: Avoid illegal things prohibited by God and fulfill the obligatory duties ordered by God, you will then become a man of intellect. Do good deeds, your honour and fame will increase in this world and you will gain for that proximity to your Lord and honour in the next world.

Hazrat Abu Hurairah and others went to the Prophet and said: O Prophet of God, who is the most learned of men? He said: The wise. They asked him: Who is the best worshipper among men? He said: The wise. They asked him: Who is the most excellent of men? He said: The wise. They asked him: Is not he the wise man who is best in conduct, whose eloquence is well-known, whose hand is full of charity and whose rank is exalted? The Prophet said: These are the treasures of the life of the world but the hereafter is for the God-fearing. The wise man is God-fearing though he is abject and despised in the world.

The Prophet said: The wise man is he who believes in God, believes in His Prophet as true and obeys His commandments. It appears from this that intellect is the name of natural instinct. It is however applied to knowledge as a thing is known by its fruit. A learned man is one who fears God, as fear of God, is the fruit of learning. Thus the word intellect, if applied to any fruit, becomes like a natural attribute. Knowledge does not come from outside. It lies under intellect as a natural course. It is like water hidden in earth. If a well is dug, water comes out of it and no new thing is poured over it. Similarly there is oil latent in almond seeds and otto in roses. To this effect, God says: When your Lord took out progency from the children of Adam from their backs and then took witnesses 'Am I not your Lord' they all said: Yes - 7 : 171 Q. This means confession of their souls, not verbal promise by tongue. God says about this matter : If you ask them "Who created you," they would certainly answer "God" (43 : 87Q). In other words, their souls will bear witness about it God says; The natural religion of God upon which He created men (30 : 29Q). In other words, the natural religion of every man is upon a thing that he should have faith in one God and know the natural attribute of each thing. In other words, this attribute is latent in him. So Iman or faith is hidden in the heart of every man.

Viewed from this angle, men are of two kinds. To one kind of men Iman was presented but they forgot it and they are unbelievers and to another kind of men who cultivated their souls and remembered it. These people are like those who forgot a thing after remembering it and afterwards it is reminded to them. God says for this : So that they may remember (14 : toQ). that those with understanding may remember (38 : 28Q). Remember the gits of God upon you and your convenant with Him (5 : 10) I have made the Quran easy for rememberance. Is there any one who will remember it (54 : 17Q)?

Soul is like a horseman and body like a horse. The blindness of the horseman is more serious and harmful than that of the horse. The power of internal insight is more than that of external sight. Thus God said : His soul fulfilled not what he saw-53 : 18Q. And thus I showed Abraham the kingdom of the heavens and earth - 6 : 75Q. The opposite of inner light and insight is blindness. God says : It is not the eyes that are blind but the souls which are in breasts-22:45Q. God says : He who is blind in the world will be also

blind in the hereafter. These secrets were revealed to the Prophet, some through insight and some through sight and both were called sight. He shose insight is not ripe, acquired nothing but husk of religion. These attributes are called intellect.

INTELLECTUAL DISPARITY OF MEN

As the lands are of serval kinds, so also there is disparity of intellect in different individuals by instinct. This disparity of intellect in different indviduals is also understood from a tradition. Abdullah-b-Salam narrated that the Prophet at the end of a long sermon described the Throne and stated that the angels asked God : O God, hast Thou created anything greatter than the Throne? He said: Yes, intellect. They asked: How great is it? He said : Alas, your intellect cannot grasp it. Can you count the number of sands? They said : No. God said : I have created intellect in different minds as numerous as sands. Some men have been given one grain, some two, some three, some four, some over one Farq, some one Wasq and some more.

This disparity of intelleft is found in all its meanings as described above except the second, namely axiomatic knowledge, such as the thing that two are greater than one, that an object cannot reamin in two different places at the same time or that a thing cannot be both eternal and originated. Intellect with reference to the three other meanings is subject to disparity. With regard to the fourth meaning of intellect, namely controlling power, disparity of men is clear and evident. For instance the power of control of appetite and sexual passion is different in diffefent individuals even it is different in the same individual at different stage of life. A wise man will be able to overcome appetite more easily than an ignorant and illiterate man. A young man may fail to overcome sexual appetite but when he grows old, he is able to do it.

The disparity is also due to the differences in knowledge of a subject. Thus a man having special knowledge of medicines may refrain from some harmful foods whil a lay man fails to do that simply because he lacks in medical knowledge. Similarly a learned man is more competent to give up sin than an ignorant man.

-O-

CHAPTER II

SECTION 1

FOUNDATION OF BELIEF

Praise be to God, the Creator, the First, the Last, the Doer of whatever. He wills, who guides His servants towards the true path, who makes Himself known to men that He exists by Himself without any partner, He is single without any associate, the Eternal without any before Him and without any beginning, the Everlasting without any end. He is the First, the Last, the External and the Internal, the Al-Knowing. The following beliefs about God is necessary.

(1) **To believe in His Transcendence.** He is without body and form, free of restriction, limitation and resemblance, not divisible. Nothing is like Him and He is not like anything. He is not limited by measure, space and time. He is free from diligence, rest and change. Everything is in His grasp. He is above Arsh, above heaven and above everything. He is nevertheless below the deepest depth. Yet He is near, very close to a thing, nearest to the jugular vein of a man. He is not in anything and nothing is in Him. He is beyond space and beyond time. He is now as He was before. He expresses Himself through. His creatures and not by existence. He is free from change, increase or decrease.

(2) **To believe in His power and existence.** He is Everliving, Al- powerful, Almighty, the great Destroyer. He is free from faults and failures, slumber, sleep, disease, death. He is the Lord of the entire universe, angles and of everything. The heavens are rolled in His hands. He is unique in creation and unrivalled in ever new creations. He fixed the provision and death of created being and nothing can escape from His power. His power and might are above counting.

(3) **To believe in His Knowledge.** His knowledge is without limit and He knows everything. Whatever happens between the deepest abyss of the earth to the highest heaven is within His knowledge. The smallest atom in the earth or in heaven is not outside. His knowledge. He knows the creeping of an ant and on a solid stone in intense dark night or in the movement of a moste in the air. Everyting open and secret is within His knowledge : Every thought in mind, every contrivance of the devil and every

thought good or bad is within His knowledge. His knowledge is eternal and unlimited without any increase or decrease and without any defect.

(4) **To believe in His will.** Nothing comes into being small or great, good or evil, benefitting or not benefitting, faith or infidelity, known or unknown, profit or loss, sin or virtue without His order, power and will. What He will comes into being. What He does not will comes not into being. Not a glance of the eye, not a stray sudden thought in mind is outside His will. He does what He wills. There is none to rescind His command, there is no obstacle to it. There is no refuge of one who is disobedient to him. There is none to follow His command without His will. If mankind, jinn, angels and devil want to remove an atom from its proper place, they won't be able to do it without His will. His will lies naturally in His attributes which are unlimited. There is no precedence or subsequence of any event from its appointed time.

(5) **To believe in His hearing and sight.** He hears and sees. His hearing and sight are all pervading. Nothing however scanty can escape His hearing and nothing however subtle can go from His sight. Distance is no bar to His hearing and seeing, rather distance and nearness are all equal to Him. Darkness can not obstruct His sight. He sees without eyes, cathces without hand and creates without instrument. His attributes are not like those of the created beings as His being is not like that of the created.

(6) **To believe in His words.** God speaks without sound. It is eternal, ancient and self-existing unlike the talks of the created. His talk is without sound. It has got no connection with circulation of air. It does not take the help of words and languages through the movement of lips. The Quran, the Bible, the Gospel and Psalms are His created books to His Prophets. The Quran is recited by tongue, written in papers and preserved in heart, nevertheless it is eternal existing with the eternity of God. Hazrat Moses heard His words without sound and language and the righteous will see Him in the hereafter without body and space.

(7) **To believe in His actions.** There is no creator of actions except He and nobody is outside His judgment. He created everything in its best of make and form and no other form is

better that in. He is wise in His actions and just in His judgments. His justice is not comparable to that of men. Whatever exists in the world, men, jinn, angels devils, heaven, earth, animals, plants, inanimate things comes out of nothing but by His power. He existed in eternity by Himself and there was nothing along with Him. Tereafter He originated creations not because of His necessity. He has got no fatigue or languor. Whatever He does is from a sense of justice, not of oppression or injustice. Obedience to Him is binding on all His creatures and He expressed it through His Prophets. He gave them miracles and conveyed His injunctions and prohibitions through them.

(8) **To believe in the other words.** It is to attest to the prophethood of Muhammad. God sent the unlettered Quraishite Prophet Mahammad as an apostle to all the Arabs and non-Arabs, to the jinn and men and by his law he abrogated all other laws. He gave him superiority to all other Prophets and made him leader of mankind and did not make complete any faith with the words of Tauhid till it was followed by the attestation that Muhammad is His servant and apostle. He made compusolory to believe whatever he said about this world and the next world. He does not accept the faith of a man unless he believes in these articles of faith along with the following.

(a) **To believe in Munkar and Nakir.** They are two terrible angles. They will make the dead one sit up with his soul and body and ask him about his religion and his Prophet. This is the first examination after death. (b) To believe in the punishment of grave as true. (c) to, believe in the Balance with two scales and a tongue the magnitude of which is like the stages of heaven and earth. Therewith the actions of men will be weighed. The weight would be like a mote or mustard seed to establish exact justice. (d) To believe in the Bridge. It is a bridge stretched ever Hell, sharper than the edge of the sword and thinner than a hair. The feet of the unbelievers will slip and they will fall down into Hell. The feet of the believers will be firm upon it by the Grace of God and so they will cross it to paradise. (e) To believe in the Fountain. It is a fountain of the Prophet. The believers will take drink from it and enter paradise after crossing the bridge. Whoever will drink therefrom once will never be thirsty. Its water will be whiter than milk and sweeter than honey. There will be so many pitchers around like so many stars in firmament.

(f) To believe in the judgment. Some will render little account, some great and some will enter paradise without account. They will be in the neighborhood of God. Those who believe in Tauhid will come out of Hell after their due punishment in Hell. (g) To believe in the intercession of the Prophets then the learned, then the martyrs, then the rest of the believers. They will have the right of intercession in proportion to their ranks to God. (h) To believe in the goodness of the companions, first of Abu Bakr, then of Omar, then of Osman and then of Ali. You will have good idea about them and praise them as God and His Apostle praised them.

EXCELLENCE OF BELIEF

What has been said above about belief is applicable to a boy in his early years in order than he may commit them to memory. Its meaning will be gradually unfolded to him. The first duty of a boy is to commit them to memory, then to understand them and then to believe them and then to know them as certain and sure. It comes to his mind as a matter of course without proof. The root of faith of the ordinary people is Taqlid or blind belief on authority. True it is that the belief which is based on authority, is not free from some weakness, but when it is certain and sure, it becomes perfect. To achieve this end, one should not resort to scholastic theology but to reading the Quran, Tafsir and Hadis and to understand their meaning because in that case the light of divine service appears in him, and the advices of the pious, their company, their character and conduct, their God- fear and their asceticism spread effect in his mind. Instruction to the boy is like the sowing of seed in his heart. The above actions are like the serving of water and tending the seed. It grows, becomes strong and thrives in to a tree and its root becomes strong and firm and its branches rise high. The boy should also be guarded against argumentation and speculation as their harms are greater than their benefits. To make faith strong by argumentation is like striking a tree with an iron matter. To teach by proof is one thing and and to see proof by eyes is another thing. It the boy wants to be included within the travellers of the hereafter with Taufiq or God's grace as his friend, the doors of guidance are opened up for him till he remains engaged in actions attached to God-fear and restrains himself from passions and lusts making efforts in discipline and self mortification. Owing to these efforts, a light

from God falls in his heart as God says: Whose strives for Us, We shall guide them in our paths, for God in assuredly with those who do right —29:69Q. That is the most valuable jewel and the ultimate goal of the saints and favourites of God. That is the secret matter which rested in the breast of Hazrat Abu Bakr and for which he was superior to all others. The expression of this secrecy has got different stages. It will be open to one in proportion to ones efforts and strivings and the more one makes his soul clean and pure. It is like the learning of the mysteries of medicines, jurisprudence and other science. They differ in proportion to the differences of intellect and knowledge. As there is no limit to these stages, there is also no limit to the degrees of secrets.

—O—

SECTION 3

PROOF OF BELIEF

Iman or belief is founded upon four pillars, each of which has got ten bases.

(1) **FIRST PILLAR:** It is the knowledge of essence of God and it is established upon ten bases. They are the knowledge and belief that God is existing, eternal, ancient, without form, without body, without length and breadth, without any special direction, occupying no space, object of vision of the next world and He is one without any partner.

(2) **SECOND PILLAR:** It is to have knowledge of His attributes and to believe them. It is founded on ten bases—He is Al- powerful, Al-knowing. living for ever, willing, hearing, seeing, speaking, eternal in words, knowledge and will and free from changes of events.

(3) **THIRD PILLAR:** It is to have knowledge and faith in His works which are established over ten bases. They are that men's actions are created, willed and fixed by God, that He is kind to creatures free from imposing works beyond power of men, that He punishes men, does what He wills, that there is nothing obligatory on Him, that He sent apostles and that our Prophet was helped by miracles and that his prophethood will last till the day of Resurrection.

(4) **FOURTH PILLAR:** It is to believe in the things accepted on authority and it is based on ten things. It is to believe in the truth of Resurrection, questions by Munkar and Nakir, punishment of grave, the Balance, the Bridge, Paradise, Hell, the true Imams, excellence of the companions in accordance with chronological order and qualifications of being an Imam.

FIRST PILLAR
The basic principles of faithfor knowledge of God

(1) **The first basic principle** is to have knowledge of the existence of God. The first light which illuminess faith and the first thing to be followed is the Quran and there is no word better than the word of God. God says : Have I not made the earth a couch, mountains its tents? I have created you of two sexes and ordained your sleep for rest. night as a mantle and day for gaining livelieood. I created above you seven solid heavens and placed therein a burning lamp and I sent down waters in abundance from clouds that I night bring forth by it corns and herbs and gardens thick with trees—78:6. God says : In the creation of the heaven and the earth and in the alternation of night and day and in the ships which pass throught the sea with what is useful to man and in the rain which God sends down from heaven, giving life by it to the earth after its death and by sacttering over all kinds of earth and in the change of the winds and in the clouds that are made to do service between heaven and earth, are signs for those who understand—2:159. God says : Don't you see how God created the seven heavens one over the other, placed therein the moon as a light and the sun as a torch and God caused you to spring forth from the earth like a plant, He will turn you back in to it again and will bring you forth again—71:14 God said : Don't you see the germ of life? Is it you who created it or I? I have decred death among you and I shall not be overcome to change you forms and create you what you know not—56:58:

It is clear that if he who has got a little intellect and ponders over these verses and looks to the wonderful creations of the heavens and the earth will realise that without a great Designer these workmanships are impossible. The human soul naturally testifies that God exists and that everything is governed by His Laws. For this reason God says : Is there any doubt about God, the Creator of heavens and earth (14 : 11) ? The Prophets were

therefore sent by Him to call the people towards monotheism there is no deity but Got'. They were not commanded to say : For us there is one God and for the world another God, because such a thing was inborn in their minds from the time of their births. God said. If you ask them who has created the heavens and the earth they will reply 'God'. God said : Turn your face then towards the true faith, the natural religion whereon God created men—30:30. There fore there are testimonies of the Quran and human nature which are sufficient proofs. All other proofs are unnecessary but still we shall prove by the proof of knowledge that God exists.

PROOF OF KNOWLEDE

A new thing cannot come into existence without a cause. The would is an originated new thing and it did not come into existence without a cause. That a thing cannot come into existence without a cause is clear, for such a thing belongs to a certain definite time and it also comes to our intellect that it comes at a fixed time without precedence or subsequence, because of the urgency of its fixed time. The world is a new or orginated thing. Its proof is found in the fact that it is not free from motion and rest which are the characteritics of every new material thing. Even motion and rest are two new orignated things not free from changes. The world and whatever exists in it are originated things. There are three matters in this argument. Firstly, a body is not free from motion and rest. It requires no meditation. Secondly, motion and rest themselves are originated things. Its proof is that one comes after another. It is found in all bodies. What is static can move and what is moving can become static according to the dictates of intellect. If any of the above two things is predominant over the body, it becomes a new event. A new thing is originated because of its emergence an old thing is distant because of its extinction. If the eternity of a thing is established, its extinction is impossible as we shall prove it by the subsistence of the creation. Thirdly, what is not free from changes is an originated or new thing or whatever is not indepedent of originated things is itself originated. Its proof is that if it were not so, the world before every new thing may change which has got no beginning and unless these new things come to nought, the turn for the-present new things to come into being

would never come. But it is impossible for a thing which has no end to come to nought.

Another reason is that if there is no end of the motion of heavenly bodies, three conditions would arise —their numbers would be either odd or even, or both odd and even or neither odd or even. The last two are impossible, as positive and negative are united therein, since the affirmation of one is the negation of another and negation of one is the affirmation of another. They cannot be even, as even number comes odd by the addition of one. That which has no end cannot be even without change. They cannot be odd, because the number becomes even with the addition of one. How can it change into odd when its number has got no end? They cannot be even or odd as it has got no end. From this, it is concluded that the world is not free from changes and therefore it is an originated thing. When it is an originated thing, it requires a Creator to bring it into existence.

(2) **The second basic principle** is the knowledge that God is eternal. He has got no beginning and no end. He is the final of everything and before everything living or dead. Its proof is this. If He were an originated thing and not eternal, He would have need of a Creator who would also have need of a Creator. Thus it would have continued without end. Whatever comes in succession ends in an ancient creator which is the first. For this reason, the Creator is the First and the Last, the Creator of the world and its Fashioner.

(3). **Third basic principle.** It is that God is everlasting wihtout end. He is the first and the last, the open and the secret. When the attribute of eternity has been established, his end becomes impossible. Its proof is this. If He had an end, He would have remained in two conditions, either he would come to nought by Himself or through an oposing annihilating agent. If it is possible for a thing which is self-existing to come to nought, it is also possible for that thing to come into existence. The reason is that if a thing requires a cause to come to existence, it also requires a cause to come to nought. It is not possible that a thing comes to nought after meeting with an opposing agent. If that thing which comes to nought is eternal, how does the form of existence of a thing become? It is not also possible than an originated thing coming before an eternal thing loses its identity and existence. God is eternal as we have learnt it from previous

discussions. How then did He exist in eternity with His opposite? If the opposite is an originated thing, its existence from eternity is impossible.

(4) **Fourth basic principle.** It is that God is wihtout form not occupying any space and free from space, motion and rest. Its proof is this. Every form occupies a space and moves and stays in it. Body has got motion and rest which are the characterof originated things. What is not free from changes is an originated thing. If any form is limited by space and is eternal, it is understood that the sustance of the creation of the world is eternal. If a man says that God has got body and occupies space, he commits blunder for using such word and not for its meaning.

(5) **Fifth basic principle.** It is that God is not comoposed of abody having different substances. When He does not occupy any space, He has got no body as every body is limited by space and composed of different substances. The substances of the body are not free from division, composition, motion, rest, form and quantity. These are the qualities of an originated thing. If it were possible to believe that the Creator of the world has got a body, then it would be possible to attribute divinity of the sun and the moon and other heavenly bodies. If a designer wishes to make a body without the substance of body, he will commit mistake.

(6) **Sixih basic principle.** God has got no length and breadth as these are attributes of a body which is an originated thing. Its Creater exised from before it. So how would He enter in a body as He existed by Himself before all originated things and there was nobody along with Him. He is Alknowing, Almighty, Willing creator. These attributes are impossible for a body. He is not like any worldly thing, rather He is ever-living, ever-lasting and noting is like Him. Where is the similarity of the Creator with the created, the Fashioner with the fashioned? Hence it is impossible that anything is like Him.

(7) **Seventh basic principle.** It is that God is not confined within any direction as he created direction, either above or below, right or left. front or behind. He created two directions for man, one rests on earth called the direction of feet and one above his head. What rests above head is above and what rests below feet is below. To an ant, below the roof, the above portion is it

lower side and the lower side is it upper side; though they are contrary in our case. He created for man two hands, one right hand and another left. Accordingly there is right hand direction and the left hand direction. Then there are front direction and back direction. When direction is an originated thing, how can He be governed by that ? Along with the creation of men, directions have been created. There is nothing above God, because He has got no head and the word 'above' is connected with head. There is noting below Him as the word 'below' is conneted with feet and God has no feet. If He is above the world, there is a direction opposite to it and every opposite thing has got a body like it or similar to it. But God is free from it. He is unique, He is the Designer.

(8) **Eighth basic principle.** It is that God is soated upon His Throne, that is upon power. It is not inconsistet with the attribute of His grandeur and the symptoms of origination and annihilation. This is what is meant by the following verse of the Quran : Then He ascended to heaven and it was then but smoke—41 : 10. It means his dominion and power as the poet said :-

Bishr has gained power in Iraq.
Without sword and shedding blood.

The people of truth accepted this interpretation as the people of untruth were compelled to accept the interpretation of these words of God : He is with you wherever you are (57:4). This means that He encompasses everything. This is supported by the following Hadis : 'The heart of a believer in is with two fingers of the Merciful,' meaning within His power or might. It is also supported by the following Hadis : 'The Block stone is the right hand of God in the earth,' meaning it is established on honour in the earth. If its meaning is taken literally, the result would be impossible. His taking rest on the Throne means this. If it is taken literally, it becomes possible to believe that He has got a body and the Throne is also a body limited by space. It is impossible.

(9) **Ninth basic principle.** It is that although God is free from form,. space and direction, He is an object to be seen in the hereafter as He said : On that day shall faces beam with light looking towards their Lord—75 : 22. He is not visible in this world as God said : Vision does not comprehend Him, but He

comprehends vision—6 : 103; also because of the following verse: God addressed Moses saying : You cannot see Me—7 : 139. I don't understand how the Mutazalites hold that God is visible in this world also though Moses could not see Him. Insight is a kind of Kashf and knowledge, and Kashf is more clear than knowledge. When God has got connection with knowledge and not with direction, He has got connection also with insight without any direction. As God sees His creation though not in front, the creation also sees Him though not in fornt. As it is possible to know Him without modiality or form, it is also possible to see Him likewise.

(10) **Tenth basic principle.** It is that God is one without any partner, single without any like. He is unique in every new creations, innovations, and inventions. There is nothing like Him. The Quran says : Had there been any other god therein, they would have gone to ruin—21 : 22. If the first God willed something, the second would have been compelled to him. This means that he would have no supreme power. If the second is to oppose the first, he would be powerful and the first would be weak rather than an almighty God.

SECOND PILLAR OF FAITH
God's attributes based on ten principles.

(1) **First basic principle.** It is that God is Almighty as He said: He is powerful over all things—15 : 120. He is truthful as the world is perfect with His designs and well regulated. He who sees a garment of silk of which the weaving and texture are fine and says that it has been made by a dead man or a man who has got no power, would be lacking in natural intellect and is utterly foolish.

(2) **Second basic principle.** It is that whatever exists is within His knowledge and under His control. Even an atom in heaven and earth is not outside His knowledge. He is truthful in all His promises and has got knowledge of everything. This is attested by the verse : Does He not know who has created ? He is subtle, cognisant—77 : 14. Take this proof by your intellect that there is nothing like of what He created with wonderful design. This shows the deep knowledge of the Designer and wonderful intricacies. He is the end of praise and guidance as He described Himself.

(3) **Third basic principle.** It is that God is everyliving, because it has been established that He has got knowledge and power and that He has got life. If it were conceived that a powerful and knowing designer is without life, then it is possible also to doubt the lives of animals inspite of their motions and rest. This is height of foolishness.

(4) **Fourth basic principle.** It is that every action happens according to the will of God. In other words every existing thing lives according to His will. He is the orignal Creator and repeats creations and whatever He will,s He does. When every action happens according to His will, the opposite thing also comes into being according to His will.So power leads His will to two different directions.

(5) **Fifth basic principle.** It is that God is hearing and seeing and it is impossible to evade His sight and hearing. He is the bridge of mind and lies secretly in thoughts and reflections. The thinnest sound of the creeping of a black ant on a solid stone in the deep darkest night does not evade His hearing. How will it not be when His sight and hearing are perfect beyond doubt and there is no decrease of this power? How can the power of the created become perfect in relation to the power of God? How can a designer become perfect in relation to the great Designer? How can a portion become equal to one whole?

(6) **Sixth basic principle** It is that God speaks without words and sounds and letters. It does not resemble the speech of other beings. In reality His speech is speech of the mind. Just as speech of mind has got no sound or words, so His speech has got no sound or words. A poet says:-

Speech is of the mind
Tongue is the vehicle of mind.

He who cannot conceive it is a fool. Pay no attention to one who does not understand that the eternal is that before which nothing existed. Thus in the word 'Bismillah' the word 'B' precedes 'S' and consequencty 'S' cannot be eternal. God has got a secret for leading some men astray as He says : There is no guide for one whom God misguides—13 : 33. Whose thinks it impossible that the Prophet Moses heard God's words which had no sound or words, it becomes impossible for him to believe that he will see in the next world such a thing as has got no body

though he understands that a thing can possible by seen which has got no colour, body or size, even though he has not seen such a thing. Similarly conceive of hearing what is applicable to sight. If you understand that God has got knowledge of everything, understand it also that along with His being, He has got attribute of speech. Understand also that all the words represent His speech. If it is possible to conceive of the existence of the seven heavens Paradise and Hell all written in a small piece of paper and that Taqdir of men is preserved in the minutest part of heart and seen with an eyeball without the things existing in the eye ball, it is also possible to concevie of the speech of God as being read with tongue, preserved in mind, written in paper, but the essence of speech does not come down on these things, because if it comes down on paper on account of writing, then the essence of fire would come down on paper on account of its writing and would burn it.

(7) **Seventh basic principle.** It is that the words emanting from God are eternal along with His attributes, since it is impossible that He is subject ot change. Rather it is necessary that His attributes should become eternal as His being is eternal. He is without change and without novelty. He exists with His attribiutes from eternity. What is not free from change is originated. Origination is an attribute of body as it is subject to change and the attribute of body is also subject to change. How can the Creator be sharer with it in the attribute of change? For this it can be said that He is eternal, His words are eternal but our words and sounds are new and originated.

(8) **Eighth basic principle.** It is that His knowledge is eternal. Whatever occurs in His creation is within His knowledge from eternity and not his new knowledge. Whenever any animal is born, His knowledge about it is not new but eternal and ancient. For instance, if I know that zaid will come at sun-use, his arrival at sun-rise and to welcome him would be owing to that foreknowledge and not for any new knowledge The eternal knowledge of God should be understood in this way.

(9) **Ninth basic principle.** It is that His will is eternal. His will to make an event at the appointed time has got connection with His eternal knowledge, because if there is rise of a new will, it remains confined to the place of event. If His will rises in another object and not in His being, He cannot will just as you can not

execute an action which is not in yourself. How can you do it when it depends on the will of another which again depends on the will of another and so on to infinity and there is no end of it. If it is possible for a will to come into being without another will, it would be possible for the world to come into being without a will.

(10) **Tenth basisc principle.** It is that God is wise by His knowledge, living with His life, mighty with His power, willing with his will, speaking with His words, seeing with His light and hearing. These attributes belong to His eternal attributes. If one says that He is wise without wisdom, his words will be like those of a man who says that he is wealthy without his wealth, learned without his learning and the object of learning. Learning, object of learning and the learned man are inseparable, as murder murderer and one murdered are in separable. As murder can not be conceived without the killer and one killed a learned man cannot be concevied without learning and an object of learning.

THIRD PILLAR OF FAITH
Knowledge of the action of God involving ten principles.

(1) **First basic principle.** It is the knowledge that every event in the world is His action. creation and invention. There is no creator of it except He. He well regulated the creation and gave it its due power and motion. All the actions of His servant are His creations and keep connection with His power, confirming thereby His words-God is the creator of everything—9 : 102. God created you and what you make—37 : 96. Whatever is your conversation, hidden or open, He truly knows the innermost recess of your hearts." "What ! does He not know when He has created, when He is the subtle, the cognisant" He ordered men to take precaution in their actions, words, secret matters and thoughts as He knows the orientation of their actions and gave proof of His knowledge by creating creations. How will He not be the Creator of the actions of men when He has got full power without any decreae? His power is connected with the movements of men. All motions are similar and are connected with power of God. What then would prevent its connection in the case of some actions and would not prevent it in the case of other actions when all are similar? How could animals be independent of the Creator when the wonderful workmanship of spiders, bees and other animals amaze the wisest and intelligent

minds? Who has got power of spaciality in these creations except God? Then animals themselves donot know of the benefits they produce. So they cannot be called the cause of workmanship Now think that all creations bow down to One who is the Creator of the heavens and the earth.

(2) **Second basic principle.** It is that God being the Creator of the power of men, does not prevent them from doing voluntary actions by way of acquisition, for God created power and the container of power, choice as well as the container of choice. Power is an attribute of a man though it is the creation of God and not acquired by man. Motion is also the creation of God and an attribute of man acquired on the strength of power, because the power with which he was created is his attribute, but motion is connected with the attribute of power and for this reason of connection, it has been named power of motion. The power of motion is not the result of compulsior on any man as he can move according to his will and knows the difference between compulsion and volition. How can this motion be his creation when he does not know the different parts of acquired actions and their numbers? When these two matters are disproved, namely the matter that actions are the result of compulsion and the matter that they are the result of volition, there remains the middle position which is this that actions are voluntary in a fixed manner through power of God by invention and through the power of a man by acquisition. God has no necessity of keeping connection with the container of power in the matter of creation because the power of God is eternal and its connection with the world is eternal.

(3) **Third basic principle.** It is the knowledge that though the actions of man are his acquisitions, they are nevertheless not outside the will of God. Neither a twinkling of an eye, nor a sudden rise of thought in mind in the visible and invisible world occurs except through His order, power and will. Good or evil, benefit or loss, belief or infidelity, knowledge or ignorance, success or failure, guidance or misguidance, sin or virtue, Shirk or Iman come from Him. There is none to reject His command, none to disobey his decree, He guides whom He wishes and misguides whom He whishes. There is none to question Him of what He does, but the people will be questioned (21 : 33). All say : What He' wills occur and what he does not will does not occur.

God says : If God willed, He would have guided all men aright 13:30. Had I wished, I would have given every soul its guidance - 31 : 13. He who thinks that God does not will sins and evils as they are evils and that it is the devil who wills them is cursed. Tell me how a Muslim can deny the supreme rule of God. If the power of a village chief is curtaited, he will think it dishonourable. He will think it derogatory to his position if actions are conducted according to the wishes of his enemy in the village. The result will be that many will be out of his control. Now it is seen that evil deeds are predominant in men. If every sin is done against the will of God, God's helplessness is seen. When it is established that all actions of men are creations of God, it follows that the evil actions are also the result of His will.

Question may be asked how God commands to do what He does not wish and how He prohibits what He wishes. In reply we shall say that command is one thing and will is another thing. Thus if a master beats his salve, the ruler rebukes the master for beating his slave. The master shows reason that his slave does not obey him. As a proof he orders his slave to arrange the bridle of his horse before the ruler though he knows that the slave will not obey it. If he does not order him, his objection before the ruler does not stand and if he wishes that his order should be obeyed it amounts to his murder. It is impossible.

(4) **Fourth basic principle.** It is that God is generous in inflicting trouble on men by His commands. Neither creation, nor imposition of obligations is necessary for Him although the Mutazalites hold that they were necessary for the welfare of men. But this is impossible since He is the only being to enjoin and prohibit. How will it be limited by compulsion? The object of compulsion is one of two things, such a work which if given up will cause harm in future as it is said that it is compulsory on men to obey God who will punish him in the hearafter by the fire of Hell: or it is to avoid such present harm which is injurious as it is said that to drinik water for a thirsty man is compulsory so that he may not die. Secondly it is such a work the negation of which seems impossible. Thus it is said that the existence of a thing which is known is necessary because if it does not exist, it becomes an impossibility. If it occurs, knowledge becomes ignorance.

(5) **Fifth basic Principle.** It is that God can inflict on man what is beyond his capacity. It were not possible, it would have been impossible for men to pray for removing it. The people prayed : O our Lord, lay not on us that for which we have no strength-2:246Q. This is against the belief of the Mutazalites.

(6) **Sixth basic Principle.** It is that God is free to punish a man inspite of his virtues and to reward a man inspite of his sins. The Mutazalites hold the contrary view. God has got freedom of actions among His servants and it is impossible that His servants will oppose His freedom. Tyranny means to dispossess a man from his possession but it is impossible in the case of God as He does not dispossess others in view of the fact that the kingdom of heaven and earth is His. It is proved by this. Slaughter of animals is infliction of pain on animals and men. Various tortures inflicted on animals have not been proceded by any offence or crimes committed by the animals. If it is said that these animals would be raised up again and awarded for this which is incumbent upon God, then we would say that every ant killed under feet and every bug crushed would be brought back to life. It would violate the dictates of reason and law as nothing is incumbent upon God.

(7) **Seventh basic Principle.** It is that God does with regard to men what He wills and it is not incumbent on Him to do whatever is good for them. It has already been stated that nothing is compulsory on God but His dealings are not intelligible to men, because there is nobody to question HIim what He does but men are subject to questions. The Mutazalites say that it is incumbent upon God to do whatever is salutary for men.

(8) **Eighth basic Principle.** It is that to have knowledge of God and to obey His commands are compulsory on men, not on account of the reason as the Mutazatities say, but on account of Shariat. Shariat declared poisonous serpents beyond death, while reason in realising that what Shariat foretells thinks it possible and urges that precautions should be taken against any possible punishment. But reason itself does not lead to that knowledge of harm. If a man warns by saying : A lion stands behind you, he should at once take to his heels without searching reason.

(9) **Ninth basic Principal.** It is that sending Prophets to men is not impossible. Some say that there had been no use in sending them, because reason renders it unnecessary. This is false, because reason does not support the actions which will lead to salvation in the hearafter just as it does not guide them to discuse the medicines which are useful for health. The necessity of Prohets for men is like that of the physicians for men. The integrity of the physicians is known by experience and the truthness of the Prophets is known by miracles.

(10) **Tenth basic Principle.** It is that God sent Muhammed as the last Prophet and as an abrogator of all previous laws of the Jews, Christians and the Sabians and God helped him with opem miracles and wonderful signs, such as splitting up the moon into two parts, the praise of the pebbles causing the mute animals to speak, water flowing from his fingers etc. The open miracle with which he guided the Arabs is the Quran, as the beauty of the language throughout the Quran is unparalleled and the Arabs could not surpass it inspite of their eloquence and rhetoric. Though the Prophet was illeterate and did not learn how to read and write, yet God informed him in the Quran about the histories of the previous nations. The informations which he gave about the previous nations in the Quran being an illiterate person, the prophecies he made about the future events and the clue he gave to the unknown things are his miracles. For instance God says : You will enter the sacred mosque if God wills having your heads shaved and your hair short—48:27. The verse : The Romans have been vanguished in a land nearby but after their defeat they will defeat them in a few years—30:1. The object of these verses is to prove the truth of the messenger of God by miracles.

FOURTH PILLARS OF FAITH
To believe the Hadis of the Prophet involving ten basic Principles

(1) **First basic Principle.** It is to believe in the Resurrection of the dead and the Day of judgment as in the traditions. It is a settled fact like the beginning of our creation. God said : People say : Who shall give life to bones when they are rotten? Say, He shall give life to them who gave them life at first—36:78. The beginning of creation is the proof of its resurrection. God said : Your creation and your resurrection are like a single soul—31:27.

Resurrection is the second stage of men and is possible like the first stage of creation.

(2) **Second basic Principle.** It is the question of Munkar and Nakir which has been mentioned in traditions and therefore to believe it is compulsory. The second life will be in such a place where he willbe questiond. This is possible naturally, as the stillness of the dead man's corpse nor its failure to hear the questions put to it will refute it, bcause a sleeping man is openly still and dead-like but his soul feels pain and and pleasure at that time in dream. Its effect can beseen when he wakes up from sleep. The Prophet used to hear the words of Gebriel and see him but the men surrounding him did not hear his words or see him. As God did not give them such power of sight and hearing, they did not see and hear.

(3) **Third basic Principle.** It is to believe in the punishment of the grave as it have come in Shariat. God said : They will be exposed to Me morning and evening and on the Resurrection Day. The supporters of Pharaoh will be given severe punishment—40:49. This is possible and to believe it is compulsory. Animals have got special organs to feel pains and pleasure even though they are eaten by ferocious animals.

(4) **Fourth basic Principle.** It is to believe that the Balance is true. God said : I will set up just balance on the judgment day-21:48. God said : Those whose balances will be heavy will get salvation, and those whose balance willbe light will be losers —7:7.

(5) **Fifth basic Principle.** It is to believe in the Bridge which is spread on the back of Hell, thinner than a hair and sharper than the edge of a sword. God said : Guide them to the bridge of Hell and tell them to wait there, as they will be questioned—27:23. It is possible, because He who make the birds fily in the horizon can take the people to travel on the Bridge.

(6) **Sixth basic Principle.** It is the belief that Paradise and Hell have been created by God. God said : Vie in haste for pardon of your Lord and a Pradise, vast as the heavens and the earth, prepared for those who fear God—3 : 127. This provès that Pradise and Hell are created.

(7) **Seventh basic Principle.** It is to believe that the rightful Imams after the Prophet are Hazrats Abu Bakr, then Omar, then Osma, and the Ali and that the Prophet's attention was not upon any particular Imam. As to the struggle which took place between Muwayiah and Ali, it was the result of differences of opinion to discover truth by Ijtehad. Hazrat Muwayiah did not do it for leadership. Hazrat Ali considered that the mode of punishment of the murderers of Osman was to be belated as they got relations in the army. Hazrat Muwayiah considered that their arrest was better as their influence might help further blood-shed.

(8) **Eighth basic Principle.** It is to believe the excellence of the companions in accordance with their chronological order in which they succeeded the Prophet and the real excellence is in the sight of God and that it did not come to anybody except to the Holy Prophet. Several verses to that effect in praise of the companions were revealed and there are a number of traditions.

(9) **Ninth basic Principle.** It is to believe that an Imam, in addition to his qualifications of his being a Mulsim, mature and intelligent must have five other qualities—(1) he must be a male, (2) he must be a God fearing man, (3) he must be learned, (4) he must be competent, (5) he must belong to the tribe of Quraish as the Prophet said : The leaders are from the Quraish. When these qualities are found in a man, he is fit to become an Iman or ruler provided majority of the people swear allegiance to him. Those who oppose the majority of the people are rebels and it is incumbent to bring them under control.

(10) **Tenth basic Principle.** It is that if a man who is invested with the power of rule is found lacking in God fear and learning and if there is fear of distrubance and trouble in case of his removal, then his rule will stand, because if he is removed, two conditions will arise. (1) Another man will be reinstated in his place or the post will remain vacant. In the first case, the harms which will be caused to the Muslims in general will be greater than the harms of one who has got no God fear and learning in him. The qualties of leadership are for the greater good of the people.

These four pillar involving forty basic principles are the articles of belief. He who believes in these things follows Ahle Sunnat or the people of the ways of the Prophet.

SECTION 4

RULES OF ARTICLES OF BELIEF

This section comprises three questions—(1) significance of the words 'Belief' and 'Islam', (2) whether belief increases and decreased, (3) and the meaning of 'belief' according to the early Muslim sages.

(1) **First question.** There is difference of opinion regarding the meanings of Islam and Iman, but there are three questions in that connection—(a) literal meanings of the words (b) their technical meaning in the Quran and traditions and (c) functions of the terms according to jurisprudence.

(a) **Literal meanings.** Iman means belief or confirmation of truth. God said : You have not brought faith in Me—12 : 17, meaning you do not believe Me as true. Islam means submission and surrender and avoidance of unbelief, rebellion and disobedience. Heart is the special seat of Iman or confirmation of truth and tongue is its interpreter. Islam means submission and surrender and confirmation by tongue. The word 'Islam' is more comprehensive and 'Iman' is a special term. Iman is a part of Islam. Iman is Islam. but every Iman is not Islam.

(b) **The second question** relates to interpretation of the words Iman and Islam. Shariat used the words in three diffrent ways both (a) in one meaning, (b) in two meanings, or (c) in two meanings mixed together. (a) The one meaning is supported by the verse : I have taken out the believers who were in the city and I did not find in it but only one house of Muslims—51 : 35. In fact there was only one family of Muslims. God said : O my people, if you believe God, then put your trust in Him if you are Muslim—10:84. The Prophet said : Islam is built upon five pillars. He answered it when questiond about Iman. (b) As to the two meanings of the words, God said : The desert Arabs say : We have believed. Say, you have not believed, but say : We have accepted Islam—49:14. This shows that they surrendered outwardly. Gebriel once asked the Prophet : Whatis Iman and what is Islam ? The Prophet replied in two different meanings. These meanings are mixed together. Islam is the work of mind, words and actions. while Iman is an action of mind or to confirm truth by mind.

(c) the third meaning relates to rules of Shariat which governs the two terms : One relates to the hereafter and another to this world. The former is to bring out men from Hell fire and not allow them to remain there forever. The Prophet said : Whose has in his heart the belief to the weight of an atom will be brought out of Hellfire. What sort of Iman is this ? Some say it is inward belief and some say it is verbal confession. Some say it is actions according to Islam. It is again said that he who combines in himself all these three elements will be taken out of Hell. With regard to the second element, a man will also be taken out of Hell although he committed some major sins. He is called Fasiq or a great sinner. The third element is confirmation of faith by mind and attestation by tongue but not followed by action. Regarding confirmation of truth by mind at death before verbal confession by tongue, such a man also will betaken out of Hell as the Prophet said: He who has an atom of belief in his heart will be taken out of Hell. Regarding verbal confession by tongue of Kaleima Shadadat but not confirmation by mind, there is no doubt that such a person will remain forever in Hell.

(2) **Second question.** Iman is subject to increase and decrease. It increases by good deeds and decreases by evil deeds. There is existence ofa thing which has got increase or decrease and nothing grows or diminishes of itself. So there is existence of Iman which increases by good deeds and decreases by evil deeds. God says : He increased their belief God says : In order to increasse their belief along with their belief. The Prophet said : Belief increases and decreases. This law is applicable to every attribute of mind. Mind appertains to the unseen spiritual world and the actions of organs appertain to this world. There is subtle tie between these two worlds and some men think that the two worlds are the same. He who has seen both the worlds perceived the real nature of things. This is the first meaning. Regarding the second meaning of increase and decrease of belief, the Prophet said : Belief has got more than seventy branches. He also said : When a fornicator fornicates, he ceases to be a believer at the time. So there is action along with belief which shows that it increases and decreases. Regarding its third meaning, it is sure and certain belief which can be seen by Kashf, expansion of breast and deep insight. Mind is not satisfied till it has got faith like the fact that two is more than one, that fire burns and that the world is created. So this is the highest stage of belief after increase.

(3) **Third question** It is with regard to the answer I am a believer if God wills' on a question put to one—"Are you a believer"? The reply should not be "I am a true believer or I am abeliever to God". These qualifications are correct or put forward for four reasons, two of them come from doubt and two donot come from doubt. The first reason which does not come form doubt is the care taken for fear of showing oneself pure. God says: Don't inpute purity to yourself. God says : Have you not seen those who hold themselves to be righteous 4 : 52? A certain wise man was asked : What is detestable talk ? He said : To prasie oneself. The second reason for the use of these qualifications is courtesy and to entrust all actions to the will of God. God says, by way of instruction to the Prophet (18 : 23): Don't say of anything : 'I will do it tomorrow' without saying if God wills.' The third meaning keeps connection with doubt when one says : I am a true believer if God wills. There is doubt whether the man is a perfect believer because God said: True believers are those only who believe in God and His Apostle and afterwards do not doûbt and who fight with their lives and properties for the cause of God. These are the truthful—94 : 15. It has been expressed also in verses—2 : 172, 58:12, 57 : 10. The Prophet said : Belief has got seventy branches. The fourth reason arises also from doubt. It is the fear of bad end, for no one knows what will be his end, good or bad.

These are therefore the different reasons for qualifying answer to the question : Are you a believer ?

—O—

CHAPTER III

MYSTERIES OF CLEANLINESS

The Holy Prophet said : Religion is founded on cleanliness. He said : Cleanliness is the key to prayer. God said : Therein there are men who love purity and God loves the pure—9:109. The Prophet said : Cleanlines is one half of belief. God said : God desires to make you clean and to complete His favours on you—5:7.

Those who possess insight understand by these sayings that the most important thing is the purification of the heart. If the tradition 'cleanliness is one half of faith is limited only to the external cleanliness of physical organs by water and not also to the purification of the heart which may entertain evil designs and thoughts, its meaning then will be distant and it is impossible.

PURITY HAS GOT FOUR STAGES

(1) The first stage is the purification of the external organs from excrements and filths. (2) The second stage is the purification of the bodily organs from sins and faults (3) The third stage is the purification of the heart from evil traits and evil vices. (4) The fourth stage is the purifications of the innerself from everything except God. This is the stage of the Prophets and the saints. Every item of cleanliness is half of action, because the object of the actions is the glorification and greatness of God. In reality God's knowledge is not attained unless the heart is purified of all things other than God. For this reason, God said : Say 'God' then leave them to play in the useless falks—6:91. There can be no two things in mind at the same time and God also has not created two minds in the same man. The object of the actions is to adorn the mind with praiseworthy qualities and religous firm faith. It is well known that the mind will not be adorned with those qualities till the blameworthy evils and false faith reign in it.

To purify the mind from these evils comprises half of its actions and the first half is pre-requisite for the second. In this sense, purity is said to be half of belief. So to purify the bodily limbs from the prohibited things is the first half and to strengthen it with religous acts is its second half. These are the stages of

belief and every stage has got its rank. Nobody will attain a higher stage unless he first goes through the lower one. He can attain real purity of heart till he purifies it from the blameworthy vices and adorn it with the praiseworthy qualities. He can't purify the heart till he purifies his organs from prohibited things and makes it firm with religous acts. The more honourable is the object, the more difficult is the attainment of that object. The longer is the road that leads to it, the greater are the obstacles. Don't think that this can be attained with ease and without efforts. He who is blind to these stages of purity will not undersand the above mentioned four stages. He will understand the lowest stage of cleanliness. It is like the outer husk of a crop or like skull in relation to brain. He understands that the outer cleanliness is the desired object and makes exaggeration in it and spends much time and wealth in abstersion (Istinja), in cleanliness of cloth, body and in the use of water and thinks that the noble puity comprises these outward and external cleanliness. The early Muslims concentrated their entire attention and energies on the puification of their hearts and were lenlent in their outward cleanliness. Even Hazrat Omar, being placed in a high position, made abbution with the water from a jar which belonged to a Christain woman. The companions were accustomed not to wash their hands after eating from the remains of fat and food but to wipe them out against the arches of their feet and regarded the use of soap as innovation. They used to say prayer kneeling and prostrating directly on the ground in the mosque and walk barefooted on the roads. They used to use pebbles after calls of nature.

Abu Hurairah and some immates of Suffa said : We ate meal and when the prayer time came, we wiped our fingers against thepebbles and proceeded to say prayer. Hazrat Omar said : We did not know the use of soap at the time of the Prophet and the hollows of our feet were, our towels. It is said that the first four innovations after the Prophet were the use of sieves, soap, tables and eating to satiety. The efforts of the companions were towards the purification of the heart to the extent that some one among them said : It is better to say prayer with shoes than without shoes because when the Prophet look off his shoes with uncleanliness at the advent of Gabriel, the companions also took off their shoes. He told them: Way have you taken off your shoes? One of them named Nakhyi said : Perhaps someone in need may pass by and

take these shoes. In fact, they walked barefooted, sat on the mud and sand, prayed directly on the floors of the mosque. They used to eat bread of coarse wheat which the animals trod with their feet and sometimes polluted with their urine. They made no efforts to avoid small impurities.

These things have now changed. The people termed cleanliness for ironed cloth and say that it is the foundation of religion. One group spend most of their times in beautifying their bodies just like a new bride but their minds are full of evil thoughts, pride, self conceit, ignorance, show and hypocrisy. He who cleanses with-stones after calls of nature, walks barefooted in mud, prays in mosque on the floor, walks on the rugs without leather over shoes or makes ablution with water belonging to an old woman, is attacked furiosuly and he is termed as impure.

The following are three matters of external purity—(1) purification from impurities, (2) purification of the body from excrements and (3) purification from bodily growths. such as pairing of nails, cutting off hairs, circumcision, removal of the hairs of pubes and the like.

SECTION 1

PURIFICATION FROM IMPURITES

There are three matters in this, the things to be removed, the means of removal and the meaning of removal. That which shall have to be removed is of three kinds inanimate objects, animate objects and parts of animate objects. As to inanimate objects, all are pure except wine and intoxicating things. As to animate objects, all except dogs and pigs and their young ones are pure. when an animal dies, it becomes impure except five-locusts, fish, worms in foodstuffs, dead animals which have no flowing blood like flies, beetles and the like. Asto purity from inanimate objects, it is of two kinds, the first is what is cut off from an animal and its law is the same as that of dead bodies. Hair is not impure. Bones, however, become impure after death. The second is what is changed after entering into body. They are all impure. What emits from the body not after change is pure, such as sweat and tear. Things which have a fixed seat and are subject to change are impure. such as saliva, mucus of nose except the seedof of life like

semen, eggs. Blood, pus, feces, urine are impure. Nothing is exempted of these impruites except five things (1) the remains of odour after abstertion with pebbles are exempted, (2) whatever cannot be avoided, such as mud in the streets and the dust of dung inspite of their impurity is exempted, (3) what is attached to the leather socks of impurites of the streets is exempted after it has been wiped against earth. (4) the blood of fleas and the like little or much on shirt is exempted except when it goes beyond the oridinary limits. (5) and the blood of itches and pimples is exempted.

THE MEANS OF REMOVAL OF IMPURITIES

The means of removal of impurities are either condensed or liquid things. The condensed or solid things are pebbles of abstersion. Pebble purifies it if it is itself pure and dried. It should be hard, pure, dry and free from illegality. Liquid thing is water with which impurities are cleansed. Only pure water can remove impurities. The water, when mixed with impure thing and changing not its colour is pure, but if its colour taste and adour are changed, it becomes impure. The Prophet said : When water is sufficient to fill two pitchers, it carries no impurities, if less, it carries impurities and does not remain pure. This is applicable in case of stagnant water. If flowing water mixes with impure things and does not remain pure. This is applicable in case of stagnant water. If flowing water mixes with impure things and becomes changed, it becomes them impure.

Some incidents together with urgent need and necessity strengthen the belief that only change in water was taken into consideration by the Prophet. The following words of the Prophet support it : Water was created pure and nothing makes it impure except that which changes its colour, taste and smell.

MANNER TO REMOVE IMPURITIES: If the impurity is not a matter of touch, it is sufficient to run water over all its parts. If the impurity is physical, it should be removed. If its taste remains, it indicates the persistence of the physical matter. The same is true of the persistence of colour. If it sticks, it is exempted provided it is thoroughly rubbed. If taste persists, the persistence of its physical matter is perceived.

SECTION 2

PURIFICATION OF BODY FROM EXCREMENTS

It comprises abstersion, ablution, bath and purifiaction with sand. We are now stating the manner of their performance in the prescribed order. The following are the rules of answering the calls of nature. If one is pressed by calls of nature, he should go from the view of men and take shelter behind something. He should not uncover his private parts before he sits down and should not face or keep back Ka'ba sun or moon but there is no harm when he is within a room. He should not sit in a meeting place of the people, urinate in stagnant water, under a fruit tree, or in a hard surface and windy place, He should sit on his left leg. When entering a room, he should advance his left leg first and then his right leg and should not urinate while standing. Hazrat Omar said : While I was urinating standing, the Prophet told me : O Omar, don't pass urine standing. Hazrat Ibnul Mobarak said : There is no harm in urinating in abathroom if the water goes out flowing. The Prophet said : Let nobody among you urinate in a bathroom and then make ablution as many machinations come from it. None should take with him anything which contains the name of God or His Apostle. On entering room, he should say : I seek refuge to God from the accursed devil, the filthy, they impure, the abominable, the pernicious. On leaving it, he should say : All prise is due to God who has removed from me what was harmful to me and left for me what is useful. Before sitting, he should take pebbles with him. He should not wash his private part with water in the first place. He should take utmost pains in cleansing his penis from urine by shalking it to and for three times. Hazrat Salman said : The Prophet taught us everything even how to cleanse after calls of nature. He prohibited us to clear with bone, or dung or face the Ka'ba.

MANNER OF ABSTERSION

He will perform abstersion wtih three stones. If the orifice is cleansed there with, it is good and if not more stones may be used. The Prophet said : Let one who uses stones use odd numbers. He shall take stones in his left hand, place it in the fore part of his orifice and run it over with horizontal and circular motions to the rear part. Thus it will continue from the rear part to the fore part. Taking the third stone, he should run it around

the orifice. He should then move to another place and perfrom the act of abstersion with water. At the end of abstersion, he should say : O my God, purify my heart from hypocrisy and make my private part pure from indecencies. he should then wipe his hand against earth or wall till odour is removed therefrom. The use of stones and water are both desirable. It is related that when God revealed the verse (9 : 109) : "Therein are men who love purity and God loves the pure,' the Apostle of God said to the people of Quba : What is the purity for which God has praised you ? They said : We are accustomed to use both stones and water after calls of nature.

MANNER OF ABLUTION

He shall commence with the use of tooth stick. The Prophet said : Your mouths are the pathways of the Quran. Cleanse them therefore with stick. The Prophet said : Prayer after the use of tooth stick is better than prayer without its use by seventy five times. He said : Had it not been difficults for my followers, I would have ordered them to use tooth stick before every prayer. He said : Why should I not see you with yellow teeth ? The Prophet was accustomed to use tooth stick several times every night. Hazrat Ibn Abbas said : The Prophet has so repeatedly commanded us to use tooth stick that we thought that soon a revelation would come for its use. The Prophet said : Use tooth stick, as it purifies the mouth and please God. Hazrat Ali said : Use of tooth stick increases memory and removes phlegm. The companion of the Prophet used to keep tootch stick in their ears even at the time of journey.

It is desirable to use the tooth-stick before every prayer and every ablution, before and after sleep, after eating anything of unpleasant smell. After the use of tooth-stick face the Ka'ba for ablution and then say : In the name of God, the Merciful, the most Compassionate. The Prophet said : There is no ablution for one who does not take the name of God, that is complete ablution. He should then wash his hands three times and should say : O God, I ask Three for luck and blessing and seek refuge to thee against ill-luck and destruction. He shall rinse his mouth thrice with water and say afterwards : O God, help me to read Thy Book and glorify Thy name. Then he shall take up water and cleanse his nose thrice and say : O God. grant me to enjoy the fragrance of pardise while Thou art pleased to promise it with me. At the time

of throwing dust from nose, he should say : I seek refuge to These from the stench of Hell and from the evil of the world. He will then wash his face thrice from ear to hear and from flat portion of head to the fore part of the chin. As he washes his face, he should say : O God, make my face white and bright with Thy light on the day when Thou will make the faces of Thy friends bright. He should then wash his arms upto the elbows three times. The believers will come on the Resurrection Day with brightness on their foreheads, writs and ankles from the effect of ablution. The Prophet said : Whose is able to cleanse the fore part of his head, let him do so. He should then wipe his head by soaking his hands in water. Thrice he should do it and say : O God, cover me with Thy mercy and shower upon me Thy blessings. He shall then wipe his ears both outside and inside with fresh water thrice. He should then wipe his neck with fresh water because the Prophet said : Wiping the neck from behind will save one from breach of trust on the Resurrection Day. Then he should wash his right foot thrice and left foot thrice. When he will finish ablulion thus, he should raise his head towards the sky and say : I testify that there is no deity but God. He is one and there is no patner for Him. I testify also that Muhammad is the servant and Apostle of God.

There are several undesirable things in ablution—to wash each limb more than three times. The Prophet said : Whoever goes beyond three times transgresses. He said : soon there will appear among my people those who will exaggerate in ablution and invocation.

EXCELLENCE OF ABLUTION: The Prophet said : Whoever makes ablution well and prays two rak'ats of prayer in such a way that nothing of the world occurs in his mind, goes out of his sins in such a manner that he comes out as it were from the womb of his mother. The Prophet said : Should I not inform you what atones sins and raises ranks ?—performing ablution in distress, to step towards the mosques and to wait for the next prayer after a prayer. This the "bond". He repeated it three times. The Prophet said after washing each limb: God does not accept prayer except this ablution. He performed ablution after pouring water twice on each limb and said : God will reward him twice. He performed ablution of each limb thrice said : This is the abluation of the

Prophets before me and of Abraham. The Prophet said : Whose remembers God at the time of his ablution, God purifies his whole body and he who does not remember God, is not purified except those places where the water was applied. The Prophet said : Whose makes ablution after ablution, ten merits are recorded for him. The Prophet said : Ablution after ablution is like a light. The Prophet said : When a Muslim in ablution rinses his mouth, the sins come out of his mouth. When he blows his nose, the sins come out of his nose. When he washes his face, the sins fall down from his face, even from his eye brows. When he washes his two hands, the sins fall down from his two hands, even from be neath his finger-nails, when he wipes his head, the sins comes out of his head, even from his two ears. When he washes his feet, the sins come out of his feet, even from beneath his toes. Then he goes to the mosque and prays. Those become additional. There is in another tradition : One who makes ablution is like a fasting man. The Prophet said. Whose performs ablution well and then says looking to the sky : I testify that there is no deity but God and He has no associate and I testify that Muhammad is the Apostle of God, eight gates of Pardise are opened up for him and he will enter therein through whichever gate he wishes.

MANNER OF BATH

One shall place the vessel with water to his right and then after taking the name of God wash his hands thrice and remove any impurity he has from his body. He shall then perform ablution in the manner already described with the exception of washing of feet. He shall then pour water on his head thrice, over the right side thrice, over his left side thrice. He shall then rub his body infront and back including beard and hairs. He is not required to make ablution after bath provided he has performed it before bath.

Bath is compulsory in four cases, in case of emission of semen, in case of copulation, after masturbation and after child birth. Other baths are sunnat, such as baths on two I'd days, Friday, at the time of Ihram, at the time of waiting at Arafat, at the time of entry into Mecca, on the last three days of pilgrimage, at the farewell circumbulation, at the time of conversion to Islam, after recovery from swoom and after washing a dead body.

MANNER OF TAYAMMAM

The manner of purification with sand is as follows. If the use of water does harm to a person, if water is not found on search, or if there is danger in reaching the place of water such as fear of ferocius beast or fear of enemies, or if the water is even insufficient to quench thrist, or if the water is in possession of another and the price is high, or if he is ill, or has got wound and water will do harm, then he should wait till the time of compulsory prayer comes. He should then proceed to use pure soil with intention of Tayammam. He should put his right palm over the sandy soil and lift it to his face, wipe it and intend to observe prayer. It should be done only once. Then he shall again place his left plam over the sand and wipe his right hand and then place his right hand to the elbows over the sand and then wipe his left hand up to the elbows. By this Tayammam, only one prayer at a time can be done.

SECTION 3

CLEANSING THE EXTERNAL BODILY GROWTHS AND DISCHARGES

These are of two kinds, the discharges and the wet excretions of the body and bodily growths. These excretions are eight in number.

(1) That which attaches to the hairs of head such as dirt and lice should be removed by washing, combing and the use of ointment. The Prophet used to oil his hairs and comb them on every alternate days and ordered his followers to do the same. The Prophet said : Oil your hairs on every alternate days. He also said : Let one honour his hairs. It means : Keep them clean of filth and arrange them. Once a man came to the Prophet with dishevelled hairs and fuffled beard and he said : Has he got no oil wherewith to arrange his hairs ? Then he said : One of you comes as if he is a devil. (2) Filth which collects in the holes of ears. This filth should carefully be caleansed. (3) Filth in the nose should be removed by inhaling and exhaling. (4) The filth which collects between the teeth and the tip of the tongne should be removed by tooth stick and the rinsing of mouth. (5) Filth which attaches to the beard should be removed and the beard should be combed. There is a well known tradition that the Prophet either at home or

in journey never parted with his tooth stick, comb and mirror. Hazrat Ayesha said that the Prophet said: God loves a man who adorns himself whenever he goes out to meet with his brethren. (6) The filth which collects in finger joints should be removed and the Prophet ordered his followers to cleanse them specially after eating. (7) The filth which collects in nails of fingers should be removed. The Prophet ordered that the manicuring of nails, plucking the hairs of armpits and shaving the pubes should be done once every forty days. Once revelation stopped coming to the Prophet. When Gebrail came to him, he asked him the reason and Gebrail said : How can revelation come to you when you have not cleansed the filth from your knuckls and nails and filth of mouth by toothstick? (8) Filth of the whole body collected through perspiration and dust of path ways should be removed by bath. There is no harm to enter public bath room for that.

SECOND KIND OF FILTHS

These are bodily growths and are of eight kinds. (1) **Hairs of head.** There is no harm in shaving the hairs of head for one who desires to be clean and there is no harm in keeping them provided he oils them and keeps arranged and combed. (2) **Hairs of moustache.** The Prophet said : Cut off your moustaches, in another naration, spare your moustaches. In another naration, trim your moustaches and spare your beards. In other words, let your moustaches extend to the upper lip. Shaving of moustaches was never mentioned in the tradition, while trimming so closely as to resemble shaving has been narrated by the companions. There is no harm in leaving the ends of moustaches to hang down. The Prophet said : Cut off your moustache along a tooth stick. The Prophet said : Spear the beard and let it grow. The Prophet said : Do the opposite as the Jews used to spare their moustaches and trim their beards.

(3) **Hairs of armpits** should be removed once every forty days either by plucking or by shaving (4) **Hairs of pubes** should be removed once every forty days either by shaving or by the use of a depilatory. (5) **Nails** should he manicured because of their ugly appearances and also because of the dirt which collects underneath them. The Prophet said : O Abu Hurairah, manicure your nails as the devil sits therein when they are long. (6—7) **Navel cord and foreskin of genital organ.** The naval cord is cut off at the time of birth of a child. The Prophet said : Circumcision

is sunnat for a male and meritorious for a female. Excess should be avoided in the case of a female. The Prophet said to Omme Atiyyah : O Omme Atiyyah, be moderae in circumcision and cut off only a small portion of clitoris, for it is better to preserve feminity and more welcome to masculinity. (8) **Length of beard.** There are differences of opinion regarding the length of the beard. Some say that it is to be kept up to the grip and there is no harm in cutting beyond the grip. Hazrat Omar and some Tabeyins used to do it. Hasan Basari and Qatadah said that to spare it to grow long is better as the Prophet said : Spare your beards. It has been said that the bigger the beard, the smaller the intellect.

There are ten undesirable practices regarding beard. These are dyeing the beard black, bleaching it with sulpher, plucking it, plucking the grey hairs, trimming it, augmenting its size, keeping it dishevelled, combing it for show of people, making it black for show of youth, making it grey to attract honour and dyeing it red or yellow. Dyeing it with black colour is prohibited as the Prophet said : The best or your youths is he who follows the old among you and the worst of your old is he who follows the youth among you. The Prophet said : Black dye is the sign of the inmates of Hell. The first man who used black dye was Pharaoh. The Prophet said : There will appear in latter ages people who will dye their beards black like the peak of pigeons. They will not get the fragranc eof Paradise. Dyeing the beard yellow or red is permitted. The Prophet said : Yellow is the colour with which the Muslims dye their beards and red is the colour with which the believers dye their beards. Henna can be used for red dye and saffron and phillyrea for yellow dye. Bleaching the beard with sulpher to give the appearance of advanced age to attract venration and to have their testimony accepted is undesirable. To shave beard is Makruh or undesirable. So also plucking grey hair because the Prophet prohitited it as it is a light for a believer.

CHAPTER IV

PRAYER

Prayer is the pillar of religion and safeguard and root of religious belief the chief of religious actions. The chapter is divided into seven sections.

SECTION 1

EXCELLENCE OF PRAYER

EXCELLENCE OF AZAN: The Prophet said : Three persons will remain on the Resurection Day on the mountain of black musk. They will have no fear of account and they will have no anxiety till they become free from what is near men. (1) One who recites the Quran to seek the pleasure of God and leads the prayer of the people who remain pleased with him. (2) One who proclaims Azan in a mosque for pleasure of God and call the people towards the path of God. (3) One who is given trouble in the world regarding his livelihood but does not give up the actions of the next world in searching it. The Prophet said : If a man, jinn or anything hears the Azan of a Muazzen, he will testify for him on the Resurrection day. The Prophet said : The hand of the Merciful remains on the head of a Muazzen till he finishes his Azan. God says : If a man calls towards God and does good, who is better than him in preaching ? This was 'revealed regarding a Muazzen. The Prophet said : When you hear Azan, say what Muazzen says. Say at the time of Haia-alas-salat "There is no might; and strength except through God." When he says : prayer has begun, say 'May God establish the prayer and keep its tongue so long as the heaven and earth exist. When at the time of Fajr prayer it is recited 'prayer is better then sleep', say 'you have spoken the truth, you have spoken good and given admonition,' Say when the Azan is finished : O God, Lord of this perfect invitation and ever living prayer, grant position, means and honour to Muhammad and raise him up to the of glory which Thou hast promised him."

EXCELLENCE OF COMPUSLORY PRAYER

God says: Prayer is compulsory on the believers at the appointed times. The Prophet said : God has made compulsory for His servants prayer for five times. If a man observes them and does not leave anything out of their duties, there is covenant for him from God that He will admit him in paradise. If a man does not observe them, there is no covenant from God for him. If He wishes, He may punish him and if He wishes, He may admit him in paradise. The Prophet said : Prayer five times is like a flowing canal of pure water by the side of one's houes. He takes bath five times daily in it. Will you see any impurity in his body ? They said : No. The Prophet said : As water removes impurities, so prayer for five times removes sins. The Prophet said: Prayer for five times expiates the sins of a man till he does not commit major sins. The Prophet said : The distinction between us and the hypocrites is our presence at morning and night prayers and their absence at these two prayers. The Prophet said : If a man meets God after destroying his prayer. God will not look towards his virtues. The Prophet said : Prayer is the pillar of religion. He who gives it up destroys the pillar. The Prophet was once asked : Which action is best ? He said : To pray at the appointed times. The Prophet said : If a man protects his prayer for five times with full ablution and at appointed times, these will be proof and light for him on the Resurrection Day. He who destroys his prayer will rise with Pharaoh and Haman.

The Prophet said: Prayer is a key to paradise. He said : God has not made anything compulsory dear to Him for this servants after Tauhid than prayer. Had there been anything better than it, he would have fixed it for the angels. They took from Him the organs of prayer. Some make bow, some prostrate, some stand, some sit. The Prophet said : He who gives up prayer intentionally becomes an infidel. In other words, he becomes near coming out of faith as his firm tie becomes loose and his pillar falls down just as when a man comes near a town it is said that he has reached the town and entered it. The Prophet said : He who give up prayer intentionally, becomes free from the convenant of Muhammad. The Prophet said : O Abu Hurairah, enjoin on the members of your family to pray as you can't conceive wherefrom God will supply you provision.

EXCELLENCE OF FULFILLING THE DUTIES OF PRAYER: The Prophet said: Compulsory prayer is like a scale. He who measures out in full takes full. The Prophet said : If two men of my followers stand in prayer, it seems that their prostrations are the same but the spirit of their prayer is like the distance of the heaven and earth. He hinted at their God-fear. The Prophet said : God will not look to a man on the Resurection Day who does not make his backbone erect between his bow and prostration. The Prophet said : If a man turns his face towards another direction in prayer, God will turn his face in to that of an ass. The Prophet said : If a man says prayer at its appointed time, establishes ablution, makes his bow and prostration perfect and has got God fear, it will become bright and rise upwards and say : May God guard you as you have guarded me. If a man does not pray at its appointed time, does not make ablution well and does not make perfect his ruku and prostration and God fear, it will become dark and rise upwards and say : May God destroy you as you have destroyed me. God will keep it folded as old cloth is kept folded. The Prophet said : The word thief applies to one who steals in prayer.

EXCELLENCE OF PRAYING IN CONGERGATION

The Prophet said : The rewards of a prayer in congregation is twenty seven times more than the prayer said alone. The Prophet did not see once some persons joining prayer in congregation and said : I wished that I should give order to some one to lead the prayer and oppose those who have not joined in prayer and burn their houses. In another narration : I oppose those persons who do not pray in congregation and order that their houses should be burnt with fuel. If a man among them had known what rewards there are in night prayer, he would have surely been present at night prayer. There is in Hadis : He who remains at night prayer. There is in Hadis : He who remains at night prayer prayed as it were half the night. He who remains present in the morning prayer prayed as it were the whole night. The Prophet said : He who prays a prayer in congregation fills up his neck with divine service. Hazrat Sayeed-b-Musayyeb said : I reached the mosque before Azan for 20 years consequitively. The sage Waseh said : I want three things in the world (1) such a brother who will keep me straight if I become crooked, (2) such

livelihood as can be earned without begging and (3) such a prayer in congregation of which the faults are forgiven to me and excellence is written for me. Hazrat Ibn Abbas said : He who does not respond to Azan does not hope for good and no good is expected from him. The Prophet said : If a man prays in congregation for forty days and does and lose even Takbir, God writes for him two salvations—(1) one salvation from hypocrisy and another from Hell.

EXCELLENCE OF PROSTRATION: The Prophet said : There is nothing except secret prostration which can take one near God. The Prophet said : There is no such Muslim whom God does not give a rank in lieu of his one prostration and remove one sin from him. A man asked the Prophet : Pray that I may be included within the party of your intercession so that He may give me mercy of your intercession in paradise. The Prophet said : One who prostrates will gain the nearness of God, as God says : Prostrate and seek nearness. God says : There are signs in their foreheads as an effect of prostration. It is said that this sign is effected as a result of dust that is attached to forehead at the time prostration. Some say that it is the light of God-fear as it is expressed outwardly from a secret place. This is the correct view. Some say that it is the light that will be seen on their forehead on the Resurrection Day on account of ablution. The Prophet said : When a man prostrates, the devil goes away from him weeping and saying : Also ! he has been ordered to prostrate and he has prostrated. So there is Paradise for him. I have been ordered to prostrate but as I have disobeyed it, there is Hell for me. It is narrated that the Caliph Abdul Aziz used not to make prostration except on the ground. Hazrat Abu Hurairah said : Prostration takes a servant near God and he makes invocation at that time.

EXCELLENCE OF GOD FEAR: God says : Pray to remember Me. God says : Don't be one of the heedless. God says : Don't come near prayer when you are intoxicated till you donot understand what you say. Some say that intoxication means a great anxiety. Some say that it means attachment to the world. There are many worshippers who do not drink wine but they don't know what they say in prayer. The Prophet said : If a man prays two rakats without any thought of the world therein, his past sins are forgiven. The Prophet said : Prayer is the

embodiment of modesty, humility, entreaties, repentance, raising of hands and utterance of words "O God, O God" He who does not do it, is a cheat. There is in earlier scriptures that God said : I don't accept the prayer of every one. I accept the prayer of one who humbles himself before My glory, does not take boast in doing My service and gives food for My sake to the hungry and the poor. I have made prayer compulsory, ordered for Haj and Tawaf for My remembrance. If you have got no fear of God in your mind, what is the value of your Zikr ? The Prophet said : When you pray, pray in such a manner that you are bidding farewell. He said : Fear God, He will teach you. God says : Fear God and know that you must meet Him. The Prophet said : He who does not restrain himself from indecency and evil deeds in prayer keeps away God. Prayer is monazat or invocation. How can it be with heedlessness ? Hazrat Ayesha said : The Prophet used to talk with us and we also used to talk with him. When the time for prayer came, he did not as it were recognise us and we also did not recognise him, as we remained busy in declaring the glory of God. The Prophet said : God does not respond prayer of a man who does not observe it with his mind and body. When the Prophet Abraham stood in prayer, the voice of his mind could have been heard from a distance of two miles. When the sage Sayeed Tanukhi prayed, his two eyes used to shed tears which flowed down, his beard. The Prophet once saw a man in prayers sporting with his beard and said : If he and his mind had God fear, his organs also would have God-fear. It is narrated of Moslem-b-Yasar that whenever he wished to pray, he used to say to his family members : You hold conversation, I will not hear you. It is said that when he was praying in the congregational mosque,one corner of the mosque once suddenly fell down for which the people gathered there, but he could not know it till he finished his prayer. When the time of prayer came, the heart of Hazrat Ali used to tremble and his colour became changed. He was questioned : O Commander of the faithful, what has happened to you ? He said : It is time of trust of God which was entrusted to the heavens, earth and mountains but they became fearful of it and refused to bear it, but I am bearing it when it has come to me. When Hazrat Jainal Abedin, son of Hazrat Hussain, performed ablution, his colour turned place. His family members asked him. What troubles you at the time of ablution? He said : Don't you see before whom I am going to stand ? Hazrat Daud used to say in his Monazat : O my Lord, who lives in your house

and from whom you accept prayer ? God revealed to him : The man who lives in My house and from whom I accept prayer is one who humbles himself before My glory, passes his life in My remembrance, controls his passion for My sake, entertains a stranger and shows kindness to the aggrieved. His light will sparkle like the rays of the sun in the sky. I respond to him if he calls me. If he invoke Me. I accept it. I give him patience in his ignorance, remembrance in his carelessness and light in his pride. His simile among the people is the smile of Ferdous in high gardens. His river does not become dry and his face does not become changed.

Once Hatem Asem was asked about prayer and he said : When the time of prayer comes, I make full ablution, come to the praying place and wait there till my neighbours come there. Then I stand for prayer, face the Ka'ba with Bridge under my feet, Paradise by me right side and Hell by my left side, angel of death behind me and think that this is my last prayer. Then I stand between fear and hope, recite Takbir, make Ruk'u with humility, prostrate with fear and sit on my left waist and spead my sole of feet and keep my right side on my toes. I don't know whether my prayer has been accepted or not.

EXCELLENCE OF MOSQUE AND PRAYING PLACE

God says: Those who have got faith in God and the next world inhabit God's mosques. The Prophet said : If a man constructs a mosque for God, He constructs for him a place in Paradise. The Prophet said : If a man loves mosque, God loves him. He said : When one of you enters a mosque, let him pray two rak'ats before he sits. He said : There is no prayer for mosque except in mosque. He said : Angels like one of you until he keeps seated in his praying place. They say : O God, send blessings on him. O God, have mercy on him, forgive him till he keeps his ablution or gets out of mosque. The Prophet said : There will be some people among my followers who will come to mosque and sit in groups. They will like to talk of this world and its matters. Don't sit with them. God has got no necessity of them. He said : God said in some of His books : Mosques are my houses in the world and My neighbours are those people in them who are habituated to go there. Good news is for one who keeps his house pure and then meets Me in My house. He said : When you find a

man visiting mosque always, bear witness that he has got faith. He said : Random talks in mosque consumes virtues as animals eat grass. Hazrat Anas said : If a man gives a light in a mosque, angels and the bearers of the Thone seek forgiveness for him till the light exists in the mosque. Hazrat Ali said : When a man dies, praying cloth in the world and his good deeds raised high in the sky weep for him. Then he said : The heaven and earth did not weep for them and wait for them. Hazrat Ibn Abbas said : The word weeps for him for forty days.

SECTION 2

OPEN ACTIONS IN PRAYER

After the removal of the impurities of body, place, cloth and places of shame, make ablution facing the Ka'ba and keep some open space between the two feet. Keep your head erect or bend a little and close the eyes. if you cast your look, cast it to your place of prostration. Then make niyyat, then raise both the hands up to the ears uttering Allhaho Akbar — God is greatest. There after recite the formula : Glory to Thee, O God, there is Thy priase and blessed is Thy name, exalted is Thy Majesty and there is no deity besides Thee. I seek refuge to God from the accursed devil and I begin in the name of God, the most Compassionate the most Merciful. Then recite the opening chapter of the Quran and then at least three verses of the Quran. Then saying God is greatest,' bow down and recite three times 'Glory to my Lord the Great' and then fall in prostration on the ground and recite three times 'Glory to my Lord, the Great, Then sit down and then again fall prostrate and recite the formula as above mentioned and then stand erect. Thus finish one unit of prayer. Then praying another unit in this manner, sit and recite: All invocations are for God and all services and pure things. Peace be on thee O Prophet, and the mercy of God and His blessing. Peace be on us and on the righteous servants of God. I bear witness that there is no deity but God that Muhammad is His servant and His Messenger. Then if you do not pray four such units make the following invocation : O God, make Muhammad and the followers of Muhammad successful as Thou didst make successful Abraham and his followers, for surely Thou art the praised, mighty. O God, bless Muhammad and the followers of Muhammad as Thou did bless Abraham and the followers of Abraham. Surely Thou at the

praised, the mighty. They close up the service followed by an innovation of your choice.

SECTION 3

INTERNAL CONDITIONS

Prayer should be observed with humility of mind. God says : 'Pray to remember Me.' Presence of mind is opposed to absence of mind or heedlessness. If one is heedless throughout his prayer, how can he say prayer with the purpose of remembering God ? God says : Don't be of the heedless. He says : 'Prayer is modesty and humility.' Therein there is injunctions, prohibitions and blocks. The Prophet said : If a man does not refrain from thought of absence and evil things, it does not add to it but distance,' There are two kinds of prayer of a heedless man. The Prophet said : There are many praying men who do not gain anything in their prayer except fatigue and efforts. The prayer of a heedless man has been spoken there. The Prophet said : Nothing is written for a praying man except what he understands in his prayer. Its speciality is that there are entreaties and seekings to God in prayer. Monazat with inattention is not considered as Monazat. There are God's remembrance in prayer, Quran reading, bow, prostration, standing and sitting. God's remembrance means prayer and Monazat to Him. Without them, it ends in voice and tongue.

The object of fasting is to bring under control belly and sexual passion, or else it ends in depriving this body from food and drink. Body is tried by the troubles of pilgrimage. Troubles are given to mind if Zakat is paid out of wealth and thus mind is tried. There is no don't that the object of these religious acts is to remember God. If that object is not attained, there is no use in prayer, as it is very easy to move the tongue with inattention. The object of word is to talk and it does not occur except in mind. It does not exist in mind without humility of spirit and presence of mind. If you recite in prayer : Show us the right path, and if you are inattentive at that time, it is only the movement of your tongue and nothing else. The object of Quran reading and God's remembrance is to praise and glorify God and to entreat Him and invoke Him with humility of spirit, but if his mind remains absent at that time and does not know that He is present with whom he is speaking, it must be understood that his tongue

moves only owing to habit but he is far away from the object of prayer to enliven God's remembrance and with that to make firm the tie of faith.

Sifiyan Saori said : The prayer of one who has got no God-fear becomes void. Hasan Basari said : The prayer which is not said with attention hastens towards punishment. The Prophet said : There are many praying men whose prayers are written to the extent of one sixth or one tenth. In other words, the portion of prayer which is said with attention is only written. The sage Abdul Wahed said : The portion of prayer which is said with humidity of mind is accepted. This is the consensus of opinion of the sages. In short, earnestness of mind is the life of prayer.

LIFE OF PRAYER AND ITS INTERNAL CONDITION

There are many works signifying the life of prayer, humility of mind, understanding what is said, honour, hope and shame. (1) The meaning of humility or presence of mind is that the action and word must be the same in mind and there should be no other thought therein. When there is no other thing in mind which is concentrated only to one thing, there is earnestness or presence of mind. (2) When mind is not present in prayer, it does not remain idle and is concentrated to the thoughts of the worldly affairs with which it is immediately concerned. So there must be firm belief that prayer is a stepping stone to the next world which is everlasting. Presence of mind is gained only when it is realised and the world is considered as a merely temporary abode and insignificant.

(2) To understand the meaning of words uttered and to engage intellect to understand their meanings. The medicine of removing various thoughts that come in mind in prayers is to cut the root or to remove the reasons which cause different thoughts. He who loves a thing remembers that thing. For this reason, he who loves things other than God is not free from diverse thoughts in prayer.

(3) Honour of God is a condition of mind. It rises out of acquaintance of two things. The first thing is the knowledge of the glory of God. This is the root of faith, because the mind of one who does not firmly believe in His glory, is not given encouragement to honour Him. The second thing is to think

oneself helpless and insignificant. From the knowledge of these two things, helplessness, modesty and fear of God arise and as a result honour for God arises in mind.

(4) Fear of God is a condition of mind which rises out of knowledge of God's power and His rewards and punishments. You must have knowledge that if God would have destroyed all past and present, nothing of His sovereignty would have reduced. It is to be seen along with that whatever dangers and difficulties God gave to His Prophet and friends, these are different from those on kinds, rulers and emperors. The more the knowledge about God, the more would be the fear of God.

(5) Hope in God rises out of firm faith in the following matters—knowledge of God's mercy and gifts, knowledge of His creation and remembrance of Paradise through prayer.

(6) Shame arises out of knowledge of neglect in divine service and inability to fight for God. Human mind becomes humble in proportion of certainty of faith.

For this reason Hazrat Ayesha said : The Prophet talked with us and we also talked with him but when the time of prayer came, he could not recognise us and we did not recognise him. It is narrated that God said to Moses : O Moses, when you want to remember Me, remember Me in such a way that your limbs tremble and that you hold Me dear at the time of remembrance and rest satisfied. When you remember Me, keep your tongue behind your mind. When you stand before Me, stand before Me with fearful mind like the meanest slave and speak with Me with the tongue of a truthful man. God revealed to him : Tell your disobedient followers to remember Me. I took oath upon Myself that I shall remember one who remembers Me. When Abraham stood for prayer, voice of his heart was heard from a distance of two miles. An individual will be forgiven in the next world according to the qualities of his mind and not of his body. Nobody will get salvation except one who comes with a sound mind.

PROFITABLE MEDICINE FOR MAKING MIND HUMBLE

Know, O dear reader, that a believer will declare God's glory and fear Him, hope in Him and be ashamed to Him for his sins. After his faith, a believer will not be free from these conditions.

Although the strength of his mind will be according to the strength of his faith, yet there is no other cause except the following ones for the absence of his mind, random thoughts, heedness, absence of mind in Mozazat and absent-minded ness in prayer. This heedlessness in prayer arises out of engagement of mind in various thought. The medicine of keeping the mind present is to remove all thoughts and primarily to remove the root of these thoughts. There are two bases of this root and the external root.

EXTERNAL ROOT: Thought catches what the ear hears or the eye sees and mind turns towards that thought. This causes to produce other thoughts. So the root of thought is eye and then the root of one thought is another thought. He whose niyyat is fine and aim high cannot be diverted by what occurs in his organs or limbs, but he who is weak falls a prey to it. Its medicine is to cut off these roots and to shut up the eyes, to pray in a dark room, not to keep anything in front which may attract attention and not to pray in a decorated place or a decorated and painted praying cloth. For this reason the sages used to do divine service in dark, narrow and unaspious rooms.

INTERNAL ROOT is very difficult. The thoughts of worldly matters are not confined to one subject. It goes from one thought to another. If they shut up their eyes, it does not do them any benefit. The way to remove them is to take one's mind to understand what is recited in prayer and to stick to it after giving up all other thoughts. The Prophet once told Osman-b-Ali Shaiba: I forgot to tell you to cover the screens of variegated colours in the room, because there should remain nothing in the house which can divert attention from prayer. If the rise of thoughts is not stopped by this method, then there is another easy method to prevent it. That is to cut off the root cause of the disease. It has been narrated that Abu Zaham presented a valuable dress of variegated colours to the Holy Prophet. He put on it and said prayer. Afterwards he took it off and said : Take it to Abu Zaham as it has diverted my attention from prayer. The Prophet had a ring of gold in his hand before it was unlawful. He threw it away when he was on the pulpit and said : My sight has fallen on it. It is said that Hazrat Abu Tallaha once prayed in his own garden which pleased him so much that he forgot how many rak'ats he prayed. He mentioned it to the Prophet and said : O

Prophet of God, I wish to gift this garden. The Prophet said : Give it to whom you like. Once a man was praying in his garden in which dates were hanging. It pleased him so much that he forgot how many rak'ats he prayed. He mentioned it to Hazrat Osman who said : Spend it in the way of God. Hazrat Osman purchased it for fifty thousand coins. Thus they used to cut off the root of their thoughts and expiated the loss in prayers. This is the medicine for cutting the root of the disease of mind. To bring sexual passion under temporary control is not so benefiting. Its root must be cut as it baffles the whole prayer. The following illustration is given. In a certain tree numerous sparrows used to make tremendous noise as they had their nests in it. A traveler began to drive them away being disgusted with their noise. They fled away for the time being but came again to make greater noise. It he wants to get himself relieved of the noise permanently, he should cut the tree. The sparrows will make noise till the tree lasts. Similarly attachment to a thing may temporarily be removed from mind, but it will come again and disturb the mind. Attachment to the world is the root of all thoughts, the primary cause of all losses. If one wants a peaceful mind in prayer, he should cut off all attachments of the world. If one is engaged in worldly matters, he should not expect to get taste in invocations.

MEANING OF DIFFERENT ITEMS OF PRAYER 'AZAN': When you hear the call to prayer, think of the general call on the Resurrection day and look to your external and internal matters when replying and make haste. Those who respond in haste to this call, will get reply with mercy on that fearful day. So keep your mind on Azan.

MEANING OF CLEANLINESS: When you make your praying cloth pure and clean and your body clean of impurities, don't be indifferent to make your mind pure. Make it pure of impure ideas and thoughts as far as possible, Repent for what you have failed to do and determine not to do it in future. So make your heart pure as it is the object of sight of your Lord.

Meaning of covering private parts. The meaning of covering private parts is to cover your private parts from the sight of men. God looks to your heart. So cover the faults of your heart and know that it is not secret from the sight of God. Your repentance, shame and fear will expiate it. Stand before God just like a

fugitive slave who returned to his master being repentant with humility of spirit and bent down head.

MEANING OF FACING THE KA'BA: The meaning of turning your face towards the Ka'ba is to turn your mind towards God after taking it off from all directions and all evil thoughts. Move the external organs to move your secret mind and keep them under control of mind. Keep the face of your mind towards God along with the face of your body. The Prophet said : When a man stands in prayer and directs his hope, face and mind towards God, he comes out of his prayer as on the day his mother gave birth to him.

MEANING OF STANDING IN PRAYER: Its external meaning is to stand before God with body and mind. You shall bend down your head which is higher than your other limbs. The meaning of this bending down of your head is to bend down your, mind free from all self-conceit and pride. Know that you are standing before the mighty and greatest Emperor. You fear king but you don't fear God although He is fit to be feared most. For this reason Hazrat Abu Bakr asked the Prophet : How should we be shameful to God ? He said : You should be shameful to God just as you become shameful to see the most God-fearing man among you.

MEANING OF NIYYAT: Promise firmly that you will respond to God's orders through prayer, make it perfect and make niyyat sincerely for Him and keep an eye with whom you are speaking secretly, how you talk and for what matter. At this time your head should perspire, your limbs should tremble and the colour of your face should become changed.

MEANING OF TAKBIR: When your tongue utter Takbir, let not your mind speak falsehood. Your mind should correspond with your tongue in declaring Him to be the greatest. If you have got in mind something which is greater than God, God will attest that you are a liar.

MEANING OF OPENING DOS: 'I turn my face towards the Creator of heavens and earth.' To turn face towards the Ka'ba means to turn it towards God. God exists every where and so to turn towards the Ka'ba means to turn towards the only object of your life, towards the Almighty after giving up all things. When you recite 'I am not of the polytheists,' your mind harbours then

secret shirk as God says : If any body wishes to meet with his Lord, let him do good deeds and do not set up any partner in His divine service.' This was revealed with respect to a person who wants divine service and also the praise of men. So take care of this shirk. When you utter—'My life and my death are for God', know then that this condition is of the slave who safeguard the existence of his master in lieu of his existence. When you utter—'I seek refuge to God,' you should give up your low desires and temptations. You should then take firm resolution to take refuge to the fort of God giving up the fort of the devil. The Prophet said : God said 'There no deity but God' is My fort. He who enters My fort is safe from My punishment. God protects one who has got no deity but God. He who takes his low desires as his deity lives in the fort of the devil and not in the fort of God.

MEANING OF QURAN READING: Regarding this matter, men are of three classes—(1) he who moves his tongue but his mind is heedless, (2) he who moves his tongue and his mind follows his tongue, this is the rank of the fortunate, (3) he whose tongue is directed first towards understanding the meaning and then his minds take his tongue as its servant. Tongue will give expression of mind.

MEANING OF OTHER ITEMS: When you utter—'I begin in the name of the Most Compassionate, the Most Merciful', seek first the favour of God. When you say 'Thou are the Lord of Judgment day,' understand then that there is no sovereignty except His sovereignty and fear His judgment. Express your helplessness by saying "Thee do we worship' and understand that religious acts do not become easy except with His assistance.

It is said that when Zarrah-b-Auf finished reciting 'when the trumpet will be blown, he fell down senseless and died. When Ibrahim Nahhyi heard this verse, 'when the sky will be rent asunder' he began to tremble seriously. So read the Quran slowly and attentively so that it becomes easy to understand. The Prophet said : God remains with the praying man till he does not look to and fro. As it is your duty to protect your head and eyes, so it is compulsory on you to restrain your mind in prayer from thoughts other than God. When you look towards any other thing, remember then that God sees your condition. If you are absent minded at the time of monazat, it is very bad. Keep the fear of God within your mind. Hazrat Abu Bakr used to stand in

prayer just like a statue. Some used to remain in Ruku like a motionless stone, so mush so that birds sat on his head. The Prophet said : Pray as if it is your farewell prayer, having in mind fear and shame owing to defects in prayers and fear that your prayer may not be accepted and that it may be thrown on your face with your express and secret sins. There is in Hadis that when a man stands in prayer, God lifts up the screen between Him and His servant and faces him. The angels climb upon his two shouldes and pray in horizon along with him and says 'Ameen' along with his invocation. They spread virtues over the scalp of his head from above the horizon. A proclaimer proclaims: If this invoker had known to whom he is invoking, he would not have looked to and fro. The doors of heaven are opened up for a praying man and God takes pride before His angels for the praying man. So the doors of heaven are opened up for him and the face of God comes before his face. In other words, his Kashf is opened. There is written in the Torah : O son of Adam don't be baffled to stand up before Me in prayer in weeping state, because then I come near your mind and you also see My light unseen. He said: The softness, weeping and victory which a praying man feels in his mind, bespeak of the advent of God in his mind. When His nearness is not the nearness of space, there is no meaning of it except the nearness of mercy, guidance and removal of evils.

God says : Those believers got salvation who fear God in their prayers. Then He praised them with their speciality of prayer. It is connected with God fear. Then he described the qualities of those who got salvation through prayer, as God says : Those who guard their prayers, Then He says : They will inherit the garden of Ferdous. They will abide therein. If tongue is moved with inattention, can this reward be achieved ? The praying one will inherit the gardens, they will directly see divine light and they will enjoy the happiness of nearness.

STORIES OF THE PRAYERS OF GOD-FEARING MEN

Know, O dear readers, that God-fear is the result of real faith and belief. He who has keen given it, fears God in and out of prayer, when he remains alone and even at the time of calls of nature, because he who fears God knows it well that He knows the condition of mind and his sins and faults. Fear grows in the

mind of one who knows this and it is not limited only in prayer. It is narrated that a sage did not raise up his head for forty years being ashamed and fearful of God. The saint Rabi-b-Khasem used to close up his eyes so tightly that the people would think that he was blind. He used to go to the house of Ibn Masud for twenty years. Whenever his female slave saw him, she used to say to her master. Your blind friend has come. At this Hazrat Ibn Masud used to laugh. Whenever he used to knock at the door, the female slave would come to him and see him with closed eyes. Hazrat Ibn Masud told him : Give good news to those who are humble By God. Had the Prophet seen you he would have surely been pleased with you. One day he went with Ibn Masud to the shop of a blacksmith. When he saw him blowing and fire coming out, he at once fell down senseless. Ibn Masud sat near his head up to the prayer time but still he did not regain his senses. Then he bore him to his house and he did not recover sense till his prayer for five times passed away. Ibn Masud sat by his head and said : By God this is real God-fear.

The saint Rubi said : I did not observe such prayer in which I had other thing in mind except what I uttered and what was said to me. Hazrat Amer-b-Abdullah feared God in prayer very much. When he prayed, his daughter beat drum and the women of the house hold conversation but he did not hear them. One day he was told : Does your mind think any matter in prayer ? He said, Yes, it thinks about its stay before God and going from this world into another world, He was told : Do you see what we generally see about the affairs of the world ? He said : I consider it better that my teeth should go from one side to another than what you see. This is not attention in prayer.

Moslem-b-Yasar was one of them, it is said that while he was one day praying within a mosque, one of its corners fell down but he did not come to know of it. The limb of a certain pious man was damaged and it required operation but it was not at all possible. Some said : When he prays, he will not be able to feel its pangs, Accordingly the limb was operated while he was engaged in prayer. Some said : Prayer belongs to the next world. When you enter prayer, go out of the world. Hazrat Abu Darda said : It is the rule of religion that when a man goes to prayer, he should perform all his necessary things, so that his mind becomes free from

thoughts. The Prophet said : The prayer of a man is not written except its one third, half, one-fourth, one fifth, one sixth or one tenth. He said: What is said in prayer with understanding is only written for him, Hazrat Omar once said from his pulpit : The head of two sides of a man becomes grey, yet he does not observe prayer for pleasure of God. He was asked : How does it occur ? He said : His God-fear, modesty and his self-surrender for God do not become perfect. Abid Ahiya was once asked : What is the meaning of heedlessness in prayer ? He said : One commits mistakes in his prayer and does not know how many rak'ats he has prayed. The sage Hasan Basari said in its explanation : He forgets the time of prayer. Jesus Christ said : God says : My servant gets salvation by observing compulsory duties, but he gains My nearness by doing optional duties. The Prophet said : God says : My servant will not get salvation till he fulfills the compulsory duties.

SECTION 4

IMAMATE

There are six duties of Imam before prayer. (1) He shall not be an Imam of people unless they give consent to it. If they differ, an Imam would be elected by a majority. If the minority are religious and good, their opinion should be followed. There is in Hadis : The prayer of three persons will not go up beyond their heads (1) a fugitive slave, (2) a woman whose husband is displeased with her, and (3) an Imam with whom his people are dis-satisfied. The Imam is a guarantee for his followers, (2) When a man is given option between Azan and Imamate, he should prefer Imamate as the office of an Imam ii better than that of a Muazzem. Some say that Azan is better as there are many merits of Azan. The Prophet said : An Imam is a surety for his followers and Muazzen is an object of trust. He said : The Imam is an object of trust. When he bends down, the followers bend down and when he prostrates, they prostrate. He said : When he fulfills the prayer, it is for him and for them also. If there is defect in it, it goes against him and against them also. For this reason, the Prophet said : O God, show the straight path to the Imams and forgive the Muazzens.

The Prophet said: Paradise becomes sure for one without account who is Imam for seven years. He who proclaims Azan for

forty years will enter into Paradise without account. The Prophet, Hazrats Abu Bakr and Omar used to fix salary for an Imam. The Prophet said. One day of a just ruler is better than divine service for seventy years. The Prophet said : Your Imams are your intercessors. He said : Your Imam are representatives of God on your behalf. If you wish to purify your prayer, place in front the best man among you. Some earlier sages said : There is no better man after the Prophet than the learned except the praying Imams, as they stand between God and His servants, some with Prophethood, some with learning and some with prayer, the pillar of religion. By this proof, the companions elected Abu Bakr as their Imam. They then said : We have considered that prayer is a pillar of religion on whom the Prophet was pleased for this pillar. They did not select Bilal as the Prophet selected him for Azan. It is reported that a man asked the Prophet: Give me clue to such an action which will lead me to Paradise. He said : Be Muazzen. He said : I can't do it. he said : Then be Imam. He said : I can't do it He said : Then pray behind an Imam.

(3) The Imam shall observe the times of prayers and shall pray for pleasure of God in their earliest times. The Prophet said : The Imam who prays at the last time of a prayer, does not miss it, but what he misses in its earliest time is better than the world and its treasures. It is not good to delay prayer in expectation of a greater number of men. One day, there was some delay for the morning prayer on the part of the Prophet when he was in a journey. The companions did not wait for the Prophet when he made delay in making ablution. The Prophet then said : You have done better. Do it always.

(4) Act as an Imam for the sake of God and fulfill with good manners the trust of God in the other conditions of prayer and act as an Imam with sincere intention and don't take for it remuneration. The Prophet said Osman-b-Affan : Appoint such a Muazzen who will not take remuneration for his Azan. Azan guides to the path of prayer and it is better not to receive its remuneration. Hazrat Sufiyan said : Pray behind a religious or irreligious man except behind habitual drunkard, or cursed man, or one disobedient to parents, or an invocator or a fugitive slave.

(5) Don't utter Takbir till row is arranged straight and look to right and left. The Prophet said : A Muazzen should wait

between Azan and Aqamat for so long as an eater eats or a man passes calls of nature. So he prohibited to retain urine and stool. He ordered to finish dinners for peace of mind before Isha prayer.

(6) An Iman shall raise his voice in the time of Takbir Tahrima and other Takbirs as well but a follower will utter it in a low voice. The Imam has got three duties at the time of Quran reading in prayer. (1) He should recite the opening Doa and Aauzobillah in silent voice and recite loudly the Fateha and Suras in congregational prayer of Fajr, Isha and Magrib. One should do it even at the time when he prays alone. When he recites Ameen with voice, the followers will recite it loudly.

SECTION 5

MERITS OF JUMMA PRAYER

Know, O dear readers, that Jumma day is a holy day. God honoured Islam therewith and gave glory to the Muslims. God says : When there is Azan for prayer on the Jumma day, run towards remembrance of God and give up buy and sale. The Prophet said : God has made compulsory on you on this day of mine and in this place of mine. The Prophet said : If a man loses three Jumas without any excuse, God puts a seal in his mind. In another narration : He throws Islam on his back. The Prophet said : Gebriel came to me with a clean mirror in his hand and said : This is Jumma. God has made it obligatory on you, so that it may be a festival for you and after you for you followers. I said : What good there is for us in it ? He said : You have got an suspicious time in it. If a man seeks anything to God at this time, God has promised that He will give it to him. If he is deprived of that, many additional things are given to him in that connection. If any man wants to save himself from any evil on that day, God saves him from a greater calamity or a like calamity which has been decreed on him. Jumma day is the best day to us and we shall call it on the Resurrection day as the day of grace. I asked him : What object is there in calling it as the day of grace ? He said : Your God has made a valley in paradise made of white musk. When the Jumma day comes, God descends on His Throne in Illyyin and sheds His lusture and they look on towards His august face. The Prophet said : The sun rose for the first time on the best Jumma day and Hazrat Adam was created on that day. He entered

Paradise first on that day and he was thrown in to this world on that day and his pensance was accepted on that day. He died on this day and Resurrection will take place on this day. This day is a day of blessing to God. The heavens and angels have been given names on this day. There is a Hadis that God will release six lacs of men from Hell on this day. The Prophet said : When the Jumma day is safe, all the days remain safe. He said : If a man dies on the Jumma day or night, the rewards of one martyrdom are written for him and the punishment of grave is forgiven.

CONDITIONS OF JUMMA PRAYER

Ten rules should be observed on the Jumma day. (1) It is better to prepare for the Jumma day from Thursday. After Asr of Thursday, turn attention to invocation, seeking forgiveness and Tasbih as the merits of this time are equal to those of the auspicious unknown time of Friday, (2) Make your clothes clean on this day, use scent and keep your mind free from anxieties so that you may rise up with a free mind on Friday morning. Try to fast on this day as there is a great merit in it. Pass Thursday night by reading the Quran and praying. The Prophet said : God shows mercy on the man who rises in the morning and awakes others, takes bath and causes the baths of others (3) Take bath in the morning of Friday. The Prophet said : It is obligatory on every mature man to take bath on Friday. He said : Let one who attends Jumma take bath. he said : Let one male or female who attends Jumma prayer take bath.

(4) If is commendable to take recourse to beauty on this day to take fine dress, to be pure and to use scent. Regarding purity, cleanse your teeth, cut your hairs, slip your mustache and do everything necessary for purity. Hazrat Ibn Masud said: If a man manicures nails on the Jumma day, God takes out disease therefrom and gives him cure therein. Regarding dress, wear white dress as it is dear to God. To use turban is commendable. The Prophet said: God and His angels bless those who wear turban on the Jumma day.

(5) It is commendable to go to the congregational mosque in the morning. The Prophet said: He who goes to Jumma in the early part gets rewards of the sacrifice of a camel and he who goes at the second time gets the rewards of the sacrifice of a cow and he who goes at the third time gets the reward of the sacrifice of a

goat and he who goes at the fourth time gets the reward of the sacrifice of a cock. He who goes at the fifth stage gets the reward of the charity of an egg. When the Imam gets up for khutba, record is folded up and pen is lifted up. The angels gather together wear the pulpit and hear the Zikr of God. The Prophet said: There are three things. If the people had known what good there is therein, they would have come to search it like a camel-Azan, first row and going to the congregational mosque at dawn. In the first century, the pathway became full of men from early hours up to dawn. The prophet used to come out with light and the mosque became filled up with men like the day of I'd. It became obsolete afterwards. It is said that the innovation of giving up the practice of going to the mosque at dawn first entered into Islam. It is a matter of regret that the Jews and the Christians go to their synayogues and churches at dawn on Saturday and Sunday respectively and the worldly people go to markets for buy and sale at dawn but those who seek the next world cannot go to mosque at dawn.

(6) **Ranks of entering a mosque:** Nobody should go to the front row of the mosque crossing the necks of men. The Prophet said: On the resurrect on day such a person will be made a bridge and the people would tread over him. Once when the Prophet was reciting khutba, he noticed that a man was advancing towards the front row after crossing over the necks of man. After finishing prayer, the Prophet called him and said: O such a person, what prevented you to pray Jumma with me today. He said: O Prophet of God, I prayed with you. The Prophet said: Have I not found you to cross over the necks of men? He hinted by this that his action has become void. In another narration, the Prophet said to him: What prevented you to pray with me? He said: O Prophet of God, have you not seen me? The Prophet said: I have seen you coming late and giving trouble to the people present. In other words you have delayed to come at dawn and have given trouble to those present.

(7) Don't go to the mosque by the front of a praying man, keep wall or pillar or stick in front when praying so that the people may not pass by your front. The Prophet said: His waiting for 40 years is better than his going by the front of men. The Prophet said: It is better for any man to be powdered to earth to

be blown off by air like refuges than to cross the front of a praying man.

(8) Try to take seat in the first row. There is in Hadis: If a man takes bath and tells another to take bath, if a man rises early and makes another awake early and goes near the Imam and hears, the sins which he has committed between two Jumma and additional three days become expiration for him.

(9) Prayer should be stopped at the time when the Imam gets upon the pulpit. The prophet said: If a man says to another at the time when the Imam delivers address 'Be silent', he holds useless talk. The Jumma of one who holds useless talk is not performed.

(10) Follow the Imam in Jumma. When the Jumma is finished, recite before talk the chapters 'Alham do Lillah' seven times, 'Ikhlas' seven times., 'Falaq' seven times and Nas seven times. A certain sage said: He who does this remains safe up to the next Jumma from the devil.

GOOD DEEDS ON JUMMA DAY

(1) Be present at the assembly of learning at dawn or after prayer. There is ahadis that to remain present in an assembly of learning is better than optional prayer of one thousand rak'ats.

(2) To medidate well for the auspicious moment. There is in an well known Hadis: There is a time on Jumma day in which a Muslim is granted what he seeks. There is in another Hadis: He who prays does not lose it. There is difference of opinion about this auspicious moment. Some say it is at the time of sun-rise. Some say it is after noon, some say, it is at the time of Azan. Some say it is when the Imam gets upon his pulpit and begins his address. Some say it is at the last time of Asr prayer. Some say it spreads for the day like the Blessed night. So one who seeks it should remain in meditation throughout the day. Some say it is intermingled with every time of Jumma day. This is the correct view. This is supported by the following Hadis: There is a day among your days when your Lord gives out breath. Be prepared for that day. This is Jumma day among the days.

(3) It is commendable to recite Darud this day on the Prophet. The Prophet said: If a man sends Darud to me eighty times on Jumma day, God forgives his minor faults for eighty years, He was asked: O Prophet of God, what is Darud upon you? He said:

Say: O God, bless Muhammad, Thy servant, Thy Prophet and Thy Apostle, the illiterate Prophet.

(4) Recite the Quran more in this day specially chapter Qahaf. The Prophet said: If a man recites the chapter Qahaf on the Jumma day or night, he is given such light which is visible from Mecca and his sins are forgiven up to the next Jumma and the merits of three days in addition are given to him and seventy thousand angels bless him till dawn. He is saved from diseases, pains of stomach, pleurisy, tuberculosis and the trials of Dajjal.

(5) It is commendable to recite Darud at the time of entering mosque and not to sit till one prays four rakats reciting therein Ikhlas fifty times in each rakat. The Prophet said: He who prays such, will not die till he is shown his place in paradise.

(6) It is commendable to give charities on Juman day. The merits are increased manifold.

(7) Keep yourself engaged in divine service for the whole Jumma day after giving up worldly duties.

SECTION 6

PRAYERS OTHER THAN OBLIGATORY PRAYERS

There are three kinds of other prayers - Sunnat, Mustahab (commendable) and Nafl (optional). Sunnat prayer is such prayer which the Prophet observed for all times, such as the prayers after obligatory prayers. Mustahab prayer is such prayer of which the excellence has been described by Hadis and which the Prophet did not observe always. Nafl prayer is such prayer which does not fall within the first two categories. What a man prays willingly for pleasure of God other than the above prayers is optional.

SUNNAT PRAYER: There are eight Sunnat prayers among which five are said along with five times of prayer and three in addition - forenoon prayer, Tahajjud prayer and prayer between Magrib and Isha.

(1) Two rakat sunnat before Fajr prayer. The Prophet said: Two rak'ats of Sunnat prayer before Fajr is better than the world and what is in it.

(2) Six rak'ats of Sunnat prayers of Zuhr-four rak'ats before it and two after it. The Prophet said: He who prays four rak'ats after declining of the sun and makes Ruku and prostration well and recites the Quran well, seventy thousand angels pray for him and seek forgiveness for him up to night. The Prophet said: If a man prays 12 rak'ats daily besides the obligatory prayers, a building will be built for him in Paradise - two rak'ats before Fajar, 4 rakats before Zuhr and two rak'ats before Asr and two rakats after Magrib.

(3) Four rak'ats before Asr. The Prophet said: O God, have mercy on the man who prays four rak'ats before Asr.

(4) Two rak'ats after magrib.

(5) Four rak'ats after Isha. Hazrat Ayesha reported that the Prophet used to go to bed after praying 4 rak'ats after Isha.

Many learned men said after collecting all traditions that there are seventeen rak'ats of Sunnat prayers - two rak'ats before Fajr, four rak'ats before Zuhr and two rak'ats after it, four rak'ats before Asr, two rak'ats after Magrib and three rak'ats after Isha.

(6) **Bitr prayer:** Hazrat Anas said: The Prophet used to pray three rak'ats of Bitr after Isha reciting therein 'Sabbehesme Rubbihil Ala' in the first rak'at, Kaferun in the second raka't and Ikhlas in the third rakat.

(7) **Forenoon prayer:** It is up to eight rak'ats. Hazrat Ayesha said that the Prophet used to pray four rak'ats in the forenoon and sometimes increased it.

(8) **Prayer between Magrib and Isha.** The Prophet said: There are six rakat prayers between Magrib and Isha of which the merits are great. The Prophet said that this prayer is included with the prayer of Awabin.

OPTIONAL PRAYERS IN WEEKLY DAYS

SUNDAY: The Prophet said: If a man prays four rak'ats on Sunday and recitesa in each rak'ats the opening chapter and Amaner Rasul, innumerable merits are written for him like the number of Christian males and females. The Prophet said: Proclaim the unity of God by many prayers on Sunday as God is one and there is no partner for him.

MONDAY: The Prophet said: If a man prays two rak'ats in the early part of Monday reciting Fateha once in each rak'at, Ayatul Kursi once, Ikhlas once, Nas once, Falaq once and then after salam Istigfar twelve times and Darud twelve times, God forgives all his sins. The Prophet said: If a man prays 12 rak'ats on Monday and recites in each rak'at Sura Fateha and Ayatul Kursi and when he finishes prayer recites Ikhlas 12 times and Istigfar 12 times, he will be said on the Resurrection day: O son of so and so, rise up and take rewards from God. The first reward that willbe rewarded to him is one thousand dresses, one throne on his head and he will be said: Enter Paradise. One lac angels will greet him and each angel will have one present and they will accompany him and they will carry him to one thousand palaces of light.

TUESDAY: The Prophet said: If a man prays ten rak'ats in the early part of Tuesday with Fateha and Ayatul Qursi and Ikhlas three times in each rak'at, his faults will not be written for seventy days. If he dies on the last day, he dies a martyr and his sins for seventy years will be forgiven.

WEDNESDAY: The Prophet said: If a man prays 12 rak'ats after rising on Wednesday and recites in each rak'at Fateha and Ayatul Qursi once and Ikhlas three times, Nas and Falaq each three times, a proclaimer will proclaim near the Throne, O servant of God, your actions have been accepted and your future sins forgiven. Punishment of the Resurrection day will be lifted up from you and you will be given the actions of a Prophet on that day.

THURSDAY: The Prophet said: If a man recites between Juhr and Asr two rak'ats with fateha and Ayatul Qursi in the first rak'at one hundred times, Fateha and Ikhlas in the second rak'at one hundred times and Darud one hundred times, God will reward him with fasting of Rajab, Shaban and Ramzan,the rewards of one Haj and innumertable virtues will be written for him.

FRIDAY: The Prophet said: There is a prayer on the Jumma day. When the sun rises up to one bow's distance or more and if a believing man makes full ablution and prays two rak'ats with faithand hoping for reward, God writes for him two hundred virtues and effaces from him two hundred sins. If a man prays

four rak'ats, God will open for him in Paradise 800 doors and forgive all his sins. If a man prays 12 rakats, 1200 merits will be written for him and 1200 sins will be effaced from him and there will be for him 1200 doors in Paradise. The Prophet said: If a man on Jumma day enters the mosque and prays four rak'ats after Jumma prayer with Fateha 50 times and Ikhlas 50 times in each rak'at, he will not die till he sees his place in paradise or it is shown to him.

SATURDAY: The Prophet said: If a man prays four rak'ats on Saturday with Fateha once and Ikhlas three times and then Ayatul Qursi in each rakat, God will write for him for every word one Haj and one Umrah and one year's fasting and prayer for each word and he will reside with the Prophets and martyrs under the Throne of God.

OPTIONAL PRAYERS IN WEEKLY NIGHTS

SUNDAY NIGHT: The Prophet said: If a man prays 20 rak'ats in the night of Sunday with Fatiha and Ikhlas 50 times, Nas and Falaq once in each rak'at and recites Istigfar one hundred times and recites Istigfar for himself and his parents and Darud one hundred times and takes refer to God by realizing himself from his own strength and then says: I bear witness that there is no deity but God and I bear witness that Adam is the chosen one of God and His natural creation, that Abraham is His friend, Moses is Kalimulla, Jesus is the Spirit of God and Muhammad is the friend of God, he will get merits as innumerable as the persons who made calumny against God before and who did not make calumny and on the Resurrection day he will be raised along with the believers and it will be the duty of God to admit him in Paradise along with the Prophets.

MONDAY NIGHT: The Prophet said: If a man prays 4 rakat in the night of Monday with Fatiha and Ikhlas ten times in the first rakat, Fatiha and Ikhlas twenty times in the second rak'at, Fatiha and Ikhlas thirty times in the third rak'at and Fatiha and Ikhlas forty times in the fourth rak'at and then returns salam and afterwards recites Ikhlas 75 times and seeks Istigfar for himself and his parents 75 times and then prays for his needs to God, He accepts his invocation.

TUESDAY NIGHT: The Prophet said: He who prays two rak'ats therein with chapters Fatiha and Ikhlas 15 times, Nas 15

times, Falaq 15 times, Ayatul Qursi 11 times, Istigfar 15 times, will get ample rewards. The Prophet said: He who prays in Tuesday night two rak'ats with Fateha in each rak'at followed by chapter Ikhlas seven times, God will release him from Hell and it will be for him on the Resurrection day guide and proof.

WEDNESDAY NIGHT: The Prophet said: He who prays two rak'ats in Wednesday night with Fatiha and Falaq ten times in the first rak'at and Fatiha and Nas ten times in the second rak'at and then after finishing it reads Istigfar ten times and then Darud ten times, seventy thous-and angels come down for him from every heaven and write for him rewards upto the Resurrection Day.

THURSDAY NIGHT. The Prophet said : He who prays two rak'ats between Magrib and Isha with Fatiha and Ayatul Qursi five times, Falaq five times, Nas five times and after prayer Istigfar 15 times and bestows them for his parents, obeys his duties towards his parents although he was disobedient to them before. God gives him what He gives to the siddiqs and martyrs.

FRIDAY NIGHT: The Prophet said: He who prays 12 rak'ats between Magrib and Isha with Fatiha and Ikhlas 11 times, prays as it were for 12 years for the nights and fasted for the days. The Prophet said: Send many Daruds in Jumma day and night.

SATURDAY NIGHT: The Prophet said: He who prays 12 rak'ats between Magrib and Isha, a mansion is built for him in Paradise, he gets rewards of charity to each male and female, gets release from the Jews and it becomes the duty of God to forgive him.

OPTIONAL ANNUAL PRAYERS

Such, prayers are four - (1) Prayers of two I'ds or festivals, (2) Tarawih prayers, (3) Prayer in Rajab, and (4) Prayer in Shaban.

(2) **PRAYER OF TWO I'DS:** They are Sunnat Muaqqadah and there are several duties in them. Take bath in the morning of I'd day, take dresses and use scents. Go by one way and return by another. The Prophet used to observe it. He used to order the servants, slaves and women to come out for prayers on these days. It is better to pray I'd prayers in open fields except Mecca and Baitul Muqaddas. The time runs from sun-rise to sun decline at noon. The time for animal sacrifice on Idul Azha runs from

after the prayer to the end of the 13th day of Zilhaj. I'd charity is to be given before prayer.

The form of prayer runs as follows. The Imam will pray two rak'ats with six Takbirs in addition, three in the first rak'at and three in the second. The Imam will then deliver sermon and then make Monazat,

(2) **TARAWITH PRAYER:** It consists of twenty rak'ats. It maybe said also in congregation. The Holy Prophet sometimes prayed it alone and sometimes in congregation. He said; I fear this prayer may be imposed on you as a compulsory duty. It was Hazrat Omar who directed the Muslims to observe it in congregation. The Prophet said: As it is more meritorious to observe compulsory prayer in mosque than in houses, so it is more meritorious to observe optional prayers in houses than in mosques. The Prophet said: The merits of one rak'at prayer in this mosque of mine is one thousand times greater than observing it in other mosques and the merits of one rak'at of prayer in the mosque of the Ka'ba is better than one thousand times than observing it in my mosque. The prayer of one who prays in a corner of his house and knows nobody than God is better than all these prayers." It is better however to pray Tarawih in congregation as Hazrat Omar did it.

(3) **PRAYER IN RAJAB:** The Prophet said: One who fasts five days in Rajab, prays twelve rak'ats between Magrib and Isha with a unit of two rak'ats (which certain formalities as prescribed), his invocation is accepted.

(4) **PRAYER IN SHABAN:** It is observed in the night of the 15th Shaban. There are one hundred rak'ats of prayer with a unit of two rak'ats. The earlier sages used to observe this prayer.

FOURTH KIND OF OPTIONAL PRAYERS

These prayers are connected with causes and they are nine in number (1) Prayer of solar and (2) lunar eclipses, (3) prayer for rain, (4) funeral prayer (5) prayer for entering into mosque, (6) prayer of ablution, (7) two rakats between Azan and Aqamat,. (8) two rak'ats at the time of coming out of house for journey and two rak'ats at the time of entry into house after journey and (9) prayer for seeking good called Istakhara prayer.

PRAYER FOR SOLAR AND LUNAR ECLIPSE: The Prophet said: Solar and lunar eclipses are two signs out of the signs of God. They do not occur for birth or death of anybody. When you see it, turn towards the remembrance of God and prayer. He said it when his son Ibrahim died and people ascribed it to the above cause.

PRAYER FOR RAIN: The Prophet used to observe this prayer coming out in the open field when there was drought and want of rain for a continued long time. This should be preceded by fast for three days and then on the fourth day prayer be said in the open field in congregation for rain with the greatest humility of spirit and earnestness of mind and then invocation should be made in the following manner: O God, Thou hast commanded us to invoke Thee and Thou hast promised us to accept it. We have indeed invoked Thee as Thou hast commanded us. So accept our invocation as Thou hast promised us. O God, shower blessing on us with Thy forgiveness and accept our invocation by sending us rain and giving us ample provision.

FUNERAL PRAYER: This prayer is Farze Kefaya or binding on community as a whole. It is optional only for one who is exempted owing to the presence of some members of the community in the prayer. The Prophet said: It forty Muslims who do not set up partnership with God attend the funeral prayer of a Muslim, God accepts their intercession for him. Follow the bier after prayer up to the grave and recite the following after entering in the grave-yard. Peace be on you, O the inmates of these house of the believers and Muslims. May God show mercy on those who have gone before and who have come latter. We shall reach you if God wills. Then standing by the side of the grave of the person just buried, recite the following: O God, Thy servant has returned to Thee. Be kind to him and show him mercy. O God, remove the earth from his two sides and open the doors of heaven for his soul and accept it with good acceptance. O God, if he is a virtuous man, increase his virtues manifold and if he is a sinner, forgive him.

PRAYER AFTER ENTRY INTO MOSQUE: It is two rakats or more and prayer after ablution is also two rak'ats. The Prophet said: I saw Bilal in Paradise and asked him: For what action have you entered Paradise before me? He said: I know nothing except the fact that I prayed two rak'ats after every ablution.

At the time of coming out of the house and entering it after journey, pray two rak'ats. The Prophet said: Pray two rak'ats when you go out of your house so that you may be saved from the harms of going out. The Prophet said: When any special work is not begun with the name of God, it goes without blessing;

ISTAKHARAH PRAYER: This prayer is said before an action is undertaken to know whether it will be good or bad. It is of two rak'ats with Chapter Kaferun in the first rak'at ;and chapter Ikhlas in the second and at the end with the following invocation: O God, I wish to know its good or bad with the help of Thy knowledge and I pray for strength from Thee and I pray for Thy abundant mercy, as Thou knowest and I don't know and Thou knowest the unseen. O God, if Thou knowest that this affair will be for my worldly or next worldly good and for the result of my affairs sooner or latter, give strength to me, give me blessing therein and then make it easy for me. If Thou knowest that this affair of mine will be bad for me for my world, next world and the result of my affairs sooner or latter, turn me from it and it from me. Thou art powerful over all things. The Prophet said: If any man among you proposes to do a thing, let him pray two rak'ats, name the project and invoke with the above invocation.

(8) **PRAYER FOR NECESSITY:** If a matter becomes necessary for his religion or for his world, let him pray twelve rak'ats for fulfillment of his necessity with Ayatul Qursi and Ikhlas in each rak'at and at the end of the prayer of two rak'ats, let him invoke as prescribed.

(9) **PRAYER FOR TASBIH:** It is also called Doa, Masurah. The Prophet said to Hazrat Abbas: Shall I not make gift to you? Shall I not show kindness on you? Shall I not love you with such a thing which, if you do, will be a cause for God to forgive your past and future sins, old and new sins, open and secret evils? Pray four rak'ats (as prescribed).

CHAPTER V

ZAKAT

God placed Zakat next to prayer and it is the second pillar of Islam out of five pillars. God says: Keep up prayer and pay Zakat. The Prophet said: Islam is founded on five pillars - (1) There is no deity but God and Muhammad is His servant and messenger, and to bear witness to this formula, (2) to keep up prayers, (3) to pay Zakat, (4) to fast and (5) to make pilgrimage. The punishment of those who do not pay Zakat has been mentioned in this verse: 'Give good news of grievous punishment to those who hoard up gold and silver and do not spend in the way of God.' To spend means here to pay the compulsory duty of Zakat. Ahnaf-b-Qais said: We were with a party of the Quraish. Hazrat Abu Zarr, while passing by that way said: Give good news to those who hoard up wealth that such firm impressions will be put on their backs which will come out after piercing their sides, that such firm impressions will be put on their forehead that it will come out of their forehead.

Abu Zarr said: I came to the Prophet who was then seated in the shade of the Ka'ba. He said to me: By the Lord of the Ka'ba, they are undone. I asked: Who are they? He said: Those who increase their wealth and not those who spend in this way, in their fronts, in their backs, in their right sides, in their left sides, but their numbers are few. Those who have got camels, cattle, sheeps and goats and who do not pay their Zakat will meet with these animals in huge forms on the Resurrection Day. They will attack them with their horns and will tread upon them by their hoofs. If one party go away, another party will come. This will continue till the people are brought for judgment. This punishment has been described by Sahihs Bakhari and Muslim. So the details of Zakat should be learnt.

SECTION 1

DIFFERENT KINDS OF ZAKAT

There are six subject matters of Zakat - (1) Zakat of animals, (2) Zakat of crops, (3) Zakat of gold and silver, (4) Zakat of the commodities of Business. (5) Zakat of mines and (6) Zakat of Idul Fitr.

(1) **ZAKAT OF ANIMALS:** It is compulsory on a free Muslim whether major or minor, sane or insane. There are five conditions of Zakat which is obligatory in case of animals. (a) They are to be grazed in the grazing fields. (b) They should not be domestic animals. (c) They must be in possession of full one year. (d) One must have full ownership on them. (e) One must be the owner of Nisab or fixed number of these animals.

(A) Among animals, Zakat is to be paid for camels, cattle, sheep and groats but not for other animals like horses, asses, mules, deers and young ones of goats. (B) There is no Zakat of domestic animals which do not graze purely in fields. (C) Animals must be in possession of full one year. The Prophet said: Zakat is not due on any property unless in possession of full one year. If any animal is sold within one year, there is no Zakat for it. (D) One must have full ownership and full power of sale of the animal. There is no Zakat of animals given in pawn or mortgage, those which are lost or snatched by force. It the debts of a man is such that all his properties are not sufficient to clear them, there is no Zakat due on him as he is not a solvent man. A solvent man is one who has got surplus wealth after necessary expenses (E) One must possess required number of animals. The minimum number of camels is five, of cattle thirty, of goats and sheep forty. Camels-Zakat of one she goat or he-goat of full two years for every five camels above four. In case of 25 camels, one she camel or one he- camel of full one year. In case of 36 camels, one she camel of 2 years, of 46 camels one she-camel of three years and so on. **Cattle.** In case of 30 cattle, one calf of one year, of 40 cattle one calf of two years, of 60 cattle two calves of one year. **Sheep and goats.** In case of 40 sheep or goats, one she goat of one year, of 120, two she goats and so on.

(2) **ZAKAT OF CROPS:** If anybody has got twenty maunds of rice, wheat, maize, pulse, dates or such food stuffs by which a man can maintain his livelihood, Zakat of one tenth of the crop is compulsory on him. No Zakat is due for less than 20 maunds. There is no Zakat on fruits and cotton. If fields are watered by artificial means by taking water from canals, tanks, drains, then one twentieth is due on crops.

(3) **ZAKAT OF GOLD AND SILVER:** Zakat of Silver is one fortieth of pure silver if not less than 52 1/2 tolas and gold and less than 7 1/2 tolas. This is the nisab fixed for which Zakat is

due. This proportion will continue in case of the value of gold and silver or of things made of them if they are in possession for full one year. For ornaments of gold and silver which are for use, there is no Zakat according to Imam Abu Hanifa. Zakat is due on money on loan after the loan is paid.

(4) **ZAKAT ON MERCHANDISE:** Zakat on merchandise is like that of gold and silver. One year should have elapsed from the date of their purchase and if it reaches nisab. This applies also in case of exchange of goods. Zakat is also payable on profits of commodities along with the commodities at the end of a year.

(5) **ZAKAT ON MINES AND BURIED TREASURERS:** If gold and silver of the non Muslims are found buried, Zakat is soon due at the rate of one fifth. There is no condition of possession of one year or of nisab. This is just like booty gained in war. There is no Zakat of the things taken from mines except gold and silver. Their Zakat is of one fortieth after clearance and after it reaches Nisab and completion of possession of one year.

(6) **ZAKAT OF ID'UL FITR:** This charity is compulsory on every Muslim who has got food in excess of one day and one night of I'd at be rate of 2 1/2 seers of principal food stuffs or one sa'a per head. This is payable on behalf of all the members of the family and near relatives and parents who are maintained by him. The Prophet said: Give the charity of Fitr of all the persons you maintain.

SECTION 2

PAYMENT OF ZAKAT AND ITS CONDITIONS

Zakat is to be paid having a look to the following five things. (1) Intend to pay Zakat at the time when it falls due and fix properties and things for payment of Zakat. The guardian of a minor or an insane man shall pay Zakat on his behalf. The ruler or his officers can collect Zakat (2) At the completion of one year. Zakat falls due and it should be paid without delay. Fitr charity is payable on the day of I'd before I'd prayer. If a man makes delay in payment of Zakat, he disobeys God. If he loses his property after it is due, the responsibility does not cease. Zakat of two years can be paid in advance. (3) One should not pay Zakat on valuation of properties. Zakat should be paid with the thing for which Zakat is due. For instance, silver should not be paid for

gold and gold for silver. The above is the opinion of Imam Shafeyi and not of Imam Abu Hanifa according to whom it is lawful. (4) It is better to pay Zakat to the people where the Zakat payer resides permanently as the poor and the destitute of that place look to him for help. (5) Zakat is to be paid to eight classes of persons as described in the Quran and will be discussed in section 3.

SOME SUBTLE RULES OF ZAKAT

There are some subtle points for a payer of Zakat and for one who travels in the path of the next world.

(1) **THE MEANING AND OBJECT OF ZAKAT:** Zakat is the purification of properties. There are three reasons for its being a pillar of Islam. (a) *The first reason is to appreciate the two words* of Kalema Shahadat, to take Tauhid firmly and to witness the unity of God. Promise reaches perfection when a unitarian has got no object of love except One, as love does not admit a partner. There is little benefit in uttering Kalima Shahahdat by tongue only and the trial is in giving up of other objects of love except God. To the people, wealth and properties are objects of love as they are the instruments of earthly pleasures and getting love from others. Those who claim the love of God are tried and their objects of love are snatched away from them. For this reason God says: God purchased from the believers their lives and properties in exchange of paradise for them. This was said with regard to Jihad. Sacrifice of properties is easier than sacrifice of life which has been also mentioned here to gain the love of God. From this angle of view, men can be divided in to three classes.

(1) The first class of men recognise Tauhid as true, fulfill their promise and spend their properties in the way of God. They do not hoard wealth. They do not deny that Zakat is not compulsory on them. Rather they say: For us, it is compulsory to spend all our properties. For this reason, Hazrat Abu Bakr brought all his properties to the Prophet when he called for charities in the way of God. Hazrat Omar brought half of his property. The Prophet said to Hazrat Omar: What have you left for your family? He said: Half of my wealth. He asked Hazrat Abu Bakr: What have you left for your family? He said: God and His Prophet. The Prophet said: The difference between you is in your replied.

(2) The second class of men are lower in rank. They spend their wealth at the time of necessity. The object is hoarding is not to enjoy pleasure but to spend in proportion to necessity and to spend their excess wealth in good deeds. They don't reduce the amount of Zakat. Many Tabeyins like Nakhyi, Shubi, Ata and others held that there are additional duties on wealth besides Zakat. The sage Shubi was asked: Is there any additional duty on wealth besides Zakat? He said: Yes, did you not hear the verse of God: Being prompted by divine love they spend wealth for their near relatives, orphans, the poor and the travellers. This is supported by the following verse: They spend out of what I have provided them with. God says: Spend out of what I have provided you. This means that whenever you will find a man in want, it is the duty of the rich to remove his want. This is an additional charity besides Zakat. The correct opinion according to theology is that whenever expense is necessary, to spend is Farze Kefayah as it is not legal to cause harm to the Muslims.

(3) The third class are those persons who rest contended by payment of only Zakat. They do not pay more or less. This is the lowest rank and the general people adopt this course as they are naturally miser, attached to riches and their love for the next world is weak. God Says: 'If they beg of you and press for it, you become miser.' There is a wide gulf of difference between those who sacrifice their lives and properties for God and those who are defamed for miserliness.

(2) **The second cause** is to be pure from miserliness as it is one of the cause of destruction. The Prophet said: There are three destructive guilts-to obey miserliness, to follow low desires and self-conceit. God says: Those who are saved from miserliness have got salvation. In this way, Zakat is the cause of purification of properties.

(3) **The third cause** is to express gratefulness for the gifts of God as God's gifts on His servants are unbounded. The gratefulness for the gifts of body by doing divine services and the gratefulness for the gifts of wealth by expense of wealth are expressed. How unfortunate is he who sees no means of livelihood of a poor man and till does not give him charity inspite of his begging and who rather expresses gratefulness that God saved him from wants.

(2) **Second subtle point:** It is to look to the times and the rules of payment of Zakat. The religious men pay Zakat before it becomes compulsory. They transcend the limit of time. There is chance of falling into sin if Zakat is paid late and not in time. Willingness to do good deed comes from angels and it should be considered a cause of fortune. The heart of a believer is within the two fingers of the Merciful and there is no delay in its change. The devil enjoins on doing evil deeds and shows fear of poverty. Zakat should be paid in the month of Muharram, the first month of Hijra and one of the pure months or it should be paid in the month Ramzan as the Prophet paid most of his charities in this month and there is the excellence of the Blessed night in this month and in the month of pilgrimage. The last ten days of Ramzan month and the first ten days of the month of Zilhaj are days of excellences.

(3) **Third subtle point:** It is to pay Zakat in secret. It removes show and greed for fame. The Prophet said: The best charity is in secret charity of a poor man to a man in want. A certain learned man said: There are three matters in the secret wealth of good works, one of them is secret charity. The Prophet said: If a man acts secretly, God writes it secretly as secrecy is not maintained if it is disclosed. There a well-known Hadis about show in open charity. The Prophet said: God will give shade to seven persons on the day when there will be no shade except the shade of God, one who gives charity in such a manner that his left hand does not know what his right hand has given in charity. There is in another Hadis: Secret charity appeases the wrath of God. God says: And if you give charity sincerely, it is also better for you. In secret charity, one can be safe from the danger of show. The Prophet said: If a man wants fame by incurring the pleasure of men, or rebukes after charity, or discloses his charity and thereby seeks name and fame and or gives charity among the people for show, God will not accept his charity. A secret charity is free from the above faults. Many learned men said that the giver should not even know the person who takes charity. Some of them handed it over to the blind.

(4) **Fourth subtle point:** It is good to give charity openly in a place where the people are encouraged to give charity by seeing it. God says: Spend what I have given you secretly and openly.

Care should be taken in open charity about show, rebuke after charity and not to break the secrets of a poor man as most of the beggars do not wish that anybody should see them as beggars.

(5) **Fifth subtle point:** It is not to destroy charity by rebuke and giving trouble after charity. God says: Don't make your charity void by 'Mann' that is giving trouble. There are differences of opinion for the meaning of Mann. Some say that its meaning is to remind charity to the receiver and that 'Aza' means to disclose it. Sufiyan was asked: What is Mann? He replied: To remind it repeatedly and to discuss about it. Some say that its meaning is to take boast for giving him charity and 'Aza' means to drive him away and to rebuke him by words. The Prophet said: God does not accept the charity of one who does 'Mann'. Gazzali explains it thus. Mann has got roof and branches and it is expressed in tongue and limbs. The roof of 'Mann' is to think oneself as the benefactor of one who receives charity. Rather the receiver should consider that he has shown kindness to the giver by accepting his charity, because he purifies the giver and gives him release from Hell fire. The charity of the giver is to request the receiver. The Prophet said: Charity falls on the hand of God before it falls in the hand of a beggar. Now it appears that the giver places his charity first to God and then the beggar receives it from God. 'Mann' comes in when the giver understands that he has done some benefit to the receiver of charity. So the meaning of 'Mann' is to discuss about charity, to disclose it and to hope to get from the receiver gratefulness, prayer, service, honour and to wish that he should be followed in his actions. These are the secret meanings of 'Mann'.

'Aza' means to rebuke, to use harsh word and to humiliate the receiver of charity. Its secret meaning is unwillingness to withdraw hand from wealth, to think to give charity as troublesome. Secondly, it means that the giver thinks himself superior to the receiver and thinks him inferior for his wants. Unwillingness to give charity is sign of foolishness, because who is more foolish than one who is reluctant to spend one dirham in lieu of one thousand dirhams in the next world? It appears from this that the object of charity and expense is to get the pleasure of God and to get merits in the next world. The pious men among the rich will go to Paradise five hundred years after the pious poor men. For this reason, the Prophet said: By the Lord of the

Ka'ba, they are undone. Abu Zarr asked: Who are undone? He said: 'Those who have got much wealth.' Then how can the poor be held in contempt?

God keeps the rich only for the poor, because the poor earn their livelihood by their industry, increase their provisions and preserve them with difficulties. The rich give charity according to the requirements of the poor and guard the excess wealth. So think that the rich are servants for the livelihood of the poor. These are the conditions of charity and Zakat. This is like God fear in prayer. The following Hadis establishes it. The Prophet said: There is no prayer for a man except what he understands therefrom. He said: God does not accept the charity of one who gives trouble to the receiver. God says: Don't make your charity void by mentioning it and by giving trouble.

(6) **Sixth subtle point:** Think charity as little, because if it is considered great, it grows self-praise which destroys an action. God says: 'When your great number pleased you, it came of no use to you.' Some say that when one considers a religious action little, it becomes great to God, and when a sin is considered great, it becomes little to God. Some say that any good deed does not become perfect without three things to think it little, to do it soon and to keep it secret. If a man spends money in the construction of a mosque, it is possible for him to think it great, but there is no 'Mann' or 'Aza' in it. It may be called self-pleasure or self-praise. Its medicine is a mixture of knowledge and action. Knowledge comes in the fact that he will not get the highest rank as he has not gifted his entire wealth in charity and so he should be ashamed, for this wealth belongs to God and He gives it to whomsoever He pleases along with Taufiq to spend it in charity. Regarding action, charity should be given after being ashamed as you were miser is not giving the entire property given to you by God.

(7) **Seventh subtle point:** Give in charity that is best, pure and the most lawful thing as God is pure and does not accept but pure wealth. The Prophet said: 'Good news to the man who earns wealth without committing sin and spends therefrom.' If he does not spend out of his best properties, it is impertinent on his part as he reserved the best thing for his family members and loved the worst thing for God. If he gives bad things to his guest for eating, he becomes surely displeased with him. A wise man should not place others above himself. He will leave no property

except what he gives in charity. What he eats finishes and what he enjoys of his property becomes a past thing. God says: 'O those who believe, spend of the good things you earn and what I grow for you out of the earth and don't intend therefrom, impure things.' Don't take it without dislike and shame. So don't love to give to God impure and bad things. There is in Hadis: One dirham gains over one lac dirhams. Its cause is that a man gives one dirham in charity with pleasure of mind after taking it out from mostly his lawful earnings and another man gives charity of one lac dirhams from his unlawful earnings. God says: They keep for God what they do not like. Their tongue spread this falsehood and that this is good for them. There is no doubt that there is Hell fire for them.

(8) **Eighth subtle point:** Search for Zakat such man that if he is paid Zakat, it becomes pure. The eight classes of men have been mentioned in the Quran for Zakat. It should be paid to those of them who have got these six qualities. (1) **God fear:** Seek such God-fearing men who have renunciated the world and adopted the business of the next world. The Prophet said: 'Don't eat the food of anybody except that of the God-fearing men and do not feed anybody except the God learning men. The reason is that such men help religion. The Prophet said: Give your food to the God- fearing people and show kindness to the believers. In other words, entertain one with your food whom you love for the sake of God. Some learned men did not give food except to the poor people of 'Suffa'. They were asked: It would have been better if your charity would have been given to all poor men'. They said: No, the thoughts of these people are about only for God. When they are hungry, sensation is generated in their hearts,. Once a pious man was about to give up his business and he was going to be a pauper. Hazrat Juaid came to know of it and gave him some capital and said: Use it as your capital and don't give up your business as it is not an unprofitable concern for a man like you. The man used to carry on the business of vegetables and did not take price when he sold them to the poor.

(2) The second quality is **education** as it helps knowledge. The most honourable divine service is to remain busy in the acquisition of learning with a good and sincere intention. The sage Ibnul Mobarak used to show kindness to the learned. He

was asked: It would have been better if you have given charity to all. He said: I don't know whether after prophethood the rank of any man other than that the learned is superior.

(3) The third quality is **truthfulness.** Give charity to such a person who is truthful and sincere and has got knowledge of God-fear and Tauhid. His Tauhid is this that when he accepts charity he praises God, expresses gratefulness and understands that all the gifts come from God and not from any intermediary. Loqman advised his son: Between you and God, don't consider anybody as the giver of gifts and the gifts of another on you as loan. He who expresses gratefulness to others except to God has not recognised his benefactor and all the people are powerless except through His help. Had not God compelled the giver, he would not have given charity and God intilled into his mind that the well-being of his temporal and spiritual world lies in his charity. When this belief becomes strong, his will becomes strong.

It is said that the Prophet sent a man with charity to be given to a poor man and he said: Remember what he says: The poor man accepted it and said: Praise be to God who does not forget one who remembers Him and does not destroy one who expreses gratefulness to Him. Then he said: O God, you have not forgotten the man (himself) and don't allow him to forget you. The man informed the Prophet of his invocation and he said being satisfied: I know that he would say this. The Prophet said to a man: Make repentance. He said: I repent to God without a partner and not to Muhammad. The Prophet said: He has recongnised the right of One to whom it is due. When the verse dealing with the purity of Hazrat Ayesha was revealed, Hazrat Abu Bakr said: O Ayesha, kiss the head of the Prophet, Hazrat Ayesha said: By God, I shall not do it and I shall not praise God also for this. The Prophet said: O Abu Bakr, give up Ayesha. In another anarration, Hazrat Ayesha said to Hazrat Abu Bakr: Praise be to God and not for you and not for your friend. The Prophet did not deny it though the verse declaring the purity of Ayesha was revealed to the Prophet. It is the fault of the unbelievers to see other things besides God. God says: When God is remembered, the hearts of those who have not brought faith in the next world become sad. He who does not purify his heart from the idea of an intermediary is not free from secret shirk.

(4) The fourth quality is to conceal wants. Zakat and charity should be paid to those who try to conceal their wants from the eyes of men and do not complain of their wants. They are honourable men. The Prophets have gone away but their honour remains. They used to live in comfort. God says regarding these people: The fools think that they are not in want on account of their refraining from begging. You will know them by their signs. They do not press the people for begging.' Seek such people in every locality and give them charity.

The fifth quality is to have a big family with no earning. Give charity to such a person who has got a big family or who is diseased, or is confined to the corner of his house on account of any other reason. God says with regard to these people. 'Those poor men who are confined in the way of God and cannot move in the world.' In other words, they are confined in the way of God for members of his family or for scanty means or for correction of soul or those who cannot roam on account of their defects in hands and feet are entitled to receive charity. The Prophet used to give charity according to the number of the members of a family.

(6) Another quality is near relationship, as charity to a near relative brings reward of keeping the tie of blood connection or relationship. Hazrat Ali said: To give one dirham to my brother is dearer to me than to give twenty dirhams to a stranger. To give him twenty dirhams in charity and to keep blood connection with him is dearer to me than the charity of 200 dirhams to a stranger. To give him one hundred dirhams is dearer to me than to set free a slave.

The abvoe are the qualities which should be sought in giving charity to a person. It will increase reward.

SECTION 3

FITNESS FOR RECEIVING ZAKAT

Know, O dear readers, that there is no Zakat for anybody except a Muslim who must not belong to the Hashemite dynasty. Out of eight qualities, one quality is necessary for a receiver of Zakat. It cannot be paid to an unbeliever, slave, Hashemite, boy or an insane man except though his represenatative. The

descriptions of the eight classes of people who can receive Zakat are given below.

(1) **THE POOR:** A poor man is one who has got no wealth and properties and who has got no ability to earn. If he has got one day's food and wearing cloth, he is not a poor man but a miskin or destitute. A poor man does not go out of poverty if he has got habit of begging as begging is not a source of livelihood. If he has got power and strength to earn his livelihood, he goes out of poverty. If he is a technician but has got no instrument or money to purchase it, he can be helped with Zakat. The Prophet said: To seek lawful earning is compulsory after compulsory duties. There is mention in it of earning livelihood by industry and trouble. Hazrat Omar said: A doubtful earning is better than begging. If a man is maintained by his parents, he cannot be called poor.

(2) **MISKIN OR DESTITUTE:** A man is called Miskin or destitute whose expense is greater than his income. He may be owner of one thousand dirhams, but still he is a destitute under the above circumstances.

(3) **COLLECTORS OF ZAKAT.** Out of the earnings of Zakat, collectors of Zakat may be paid. Writer, one who takes measure and one who copies registers are included within these staffs. They cannot be paid in excess of their requirements.

(4) **THOSE WHO ARE INCLINED TO ISLAM.** They are non-Muslim leaders whose hearts are inclined to the religion of Islam. The people follow them and therefore if they are inlcined to Islam, there is possibility of their coming to Islam.

(5) **SLAVES BY AGREEMENT:** There may be agreement between a master and a slave that if the slave can pay a certain sum to the master, he can get freedom. This money can legally be paid out of Zakat fund.

(6) **DEBTORS.** Zakat may be paid to clear off debts of a person who has got no means or clear them or who has property which is not sufficient to clear them. If a man runs into debts for having committed sinful acts, Zakat cannot be paid to him unless he repents.

(7) **WARS IN THE WAY OF GOD.** Those soldiers who get no salary from the state Treasury are entitled to get Zakat even if they are rich.

(8) **TRAVELLERS.** One who goes abroad with good intention from his country may get Zakat if he requires money for his travels. No proof of these wants is necessary. They may be relied on their verbal words.

DUTIES OF ZAKAT RECEIVER: A Zakat receiver should look to five matters. (1) He should know that God made Zakat compulsory so that his thought is concentrated in one object God says: I created Jinn and man with no other object except that they should worship Me. So divine service should be the centre of thought of men. He gives wealth to men that it may remove their wants and they may get opportunity of doing divine service. If God loves a man among the rich, He saves him from the world as a physician saves his patient. The poor man should know that Zakat is a gift from God to him realised from the rich, so that he may find time for divine service. (2) Be grateful to the Zakat payer, pray for him and praise him. The rich man should not feel satisfied as he is only an intermediary to help the poor with the gift of God. The Prophet said: He who is not grateful to men is not grateful to God'. God Himself praised men for his good actions though He is the creator of actions and deeds. He said: How good is the servant, he is turning to God - 38 : 30Q. Zakat receiver should invoke for the payer 'thus: May God purify your heart and include you among the pious. May He purify your actions like the actions of the good and may He include your soul among the souls of the martyrs. The Prophet said: If a man does good to you, do good to him. If you cannot do it, pray for him so that he may understand that you have done him return good. It is the duty of the giver to think charity as little and the duty of the receiver to think it great. (3) Don't accept charity if it is not from lawful wealth. God says: If a man fears God, He will find out a way for him and provide him from a source which is beyond his conception. (4) Give up the charity from earnings of doubtful nature and take up to your necessity. Don't take it until you know for certain whether you can legally accept it or not. If you are a Zakat collector, do not accept in excess of your remuneration. If you are a traveller, don't accept in excess of what is necessary for your journey. If you are a needy man, you may accept what is

sufficient for your provision for a year at most. This is the last limit. The Prophet sometimes stored up provisions for his family members for a year, If it is for one day, it is near God fear. until he possess nisab, he may accept it. The Prophet said: He who begs inspite of his being rich will appear on the Resurrection Day with his face with scratches and wounds. He was asked: what is the limit of a rich man? He said: 50 dishrams or gold of equivalent value. It is equivalent to a provision for one year.

SECTION 4

OPTIONAL CHARITY AND ITS EXCELLENCE

The Prophet said: 'Give charity of even a date as it appeases anger and wipes out sins just as water extinguishes fire? He said: Save yourself from Hell-fire even by giving in charity half a date, if you cannot do it, even by uttering a good word. The Prophet said: If a Muslim gives charity from his lawful earning (God does not accept but lawful thing), God accepts it with His right hand and maintains it. God maintains it till it rises up to the mountain Uhud just as one of you raises up his child. The Prophet said to Abu Darda's: When you cook curry, increase its soup and present something of it justly to your neighbour having a look to his family members. The Prophets said: If a man gives charity in a good manner, God gives blessing in the property left by him. He said: Each man will remain under the shade of his charity till God finishes his judgment of the people. He said; Charity appeases the wrath of God. He who gives charity from his abundant wealth is not better in rewards than one who takes it at the time of his need.

The Prophet was once asked: Which charity is best? He said: Your charity at the time when you are sound, when you do not wish to spend, when you hope to live long or when you fear hunger. Don't make delay in giving charity lest you may say when you will be dying: I give this thing to such person and this thing to such person. One day, the Prophet said: Give charity. One man said: I have got a dinar. He said, spend it for you He said: I have got another dinar. He said spend it for your wife. He said: I have got another dinar. He said: Spend it for your children. He said: I have got another dinar. He said: Spend it for your servant. He said: I have got anothe dinar. He said: Your look is best for it. The Prophet said: Zakat is not lawful for the family

members of Muhammad. It is the impurity of the people. He said: Return the rebuke of a beggar by giving food even to the measure of the head of a bird. The Prophet said: He will not get salvation who refuses a beggar who speaks the truth. Jesus Christ said: Angels do not enter the house of a man for seven days who turns out a beggar from his door disappointed. Our Prophet did not entrust two duties to anybody-to collect his water of ablution for his prayer at night and to give charity to the poor. The Prophet said: He who is driven away by you not even with two dates is not a destitute but a destitute is he who refrains from begging. If you wish, read this verse: They do not come to man begging. The Prophet said: A Muslim who gives a cloth to another Muslim is in protection of God till the cloth remains upon his body.

Wise sayings: Harat Urwah-b-Jubair narrated that some time Hazrat Ayesha gave charity of 50,000 dirhams though her shirt was stitched. God says: They give food out of His love to the destitute, ophans and captives. Mujahed explained this verse by saying that they did it out of eagernes. Hazrat Omar said: O God, give riches to the good among us, that they may do benefit to the needy. Caliph Omar-b-Abdul Aziz said: Prayer will take you to half of the royal path, fast will take you to the royal door and charity will take you to the king himself. Ibn Abi Zaidan said: Charity shuts up 70 doors of evils. The excellence of secret charity is seventy times more than that of open charity and secret charity destroys seventy evils. Hazrat Ibn Masud said that a man did divine service for seventy years. Then he committed a grievous sin for which his entire good deeds were rendered void. Then he passed by a poor man and gave a bread to him for which God forgave him and returned l im the rewads of the divine services for seventy years. Loqman adviced his son: When you commit a sin, give charity. Hazrat Ihya-b-Muaz said: I don't know whether a seed except a seed of charity is heavier than a mountain. Caliph Abdul Aziz said: Paradise has got three secret tresures to conceal disease, to conceal charity and to conceal troubles and difficulties. The saint Nakhyi said: When a thing is given in charity for God, I don't like that it should have any defect. Hazrat Obaid-b-Umair said: On the Resurrection Day, a man will get hungry not being hungry, thirsty not being thirsty and naked without being naked. God will give food to one who gives food for the sake of God. He will give water to drink to one who gives water to drink for the sake of God. He will give cloth to one who

gives cloth for the sake of God. Hazrat Hasan Basari said: If God willed, all would have been rich and nobody would have been poor among you, but He wishes to try you by one another.

BENEFITS OF SECRET CHARITY

(1) It protects the secrecy of the receiver of charity. In open charity, his manliness is curbed and his want is exposed. The secret charity gives no encouragement to begging. (2) The receiver remains safe from the tongues of the people. Many a time, the receiver is hated by the people in case of open acceptance of charity. The sage Abu Ayub said: I gave up putting on new cloth for fear of creating hatred in the mind of my neighbour. (3) Secret charity helps the giver to conceal his charity, as the excellence of secret charity is greater than that of open charity. To help the perfection of a good deed is also a good deed. One man gave charity to a Sufi in presence of the Prophet. He did not accept it. (4) There is no disgrace in accepting secret charity. It is not the duty of a believer to humiliate anybody. A certain learned man refused to accept charity openly as he said that it disgraces learning. (5) Secret charity removes the doubts of a cosharer. The Prophet said: If a man is given present in presence of some men, then all become cosharers in the present. The Prophet said: The best charity to a brother is his giving food or money.

BENEFITS OF OPEN CHARITY: (1) If it is given with sincerity and honesty, one can be safe from change of condition and show. (2) Honour is removed and humility is exposed. (3) One can remain safe from Shirk in case of open charity. It is narrated that a spiritual guide was inclined to one of his disciples more than to anybody else. This gave trouble to his other disciples. The spiritual guide intended to expose the supremacy of his favoured one and therefore he gave to each of his disciples one cock with a knife saying: You will sacrifice it so that nobody sees it. Each of them went to a distant place and sacrified his cock except the disciple whom he loved. The atter returned the cock and the knife to him without sacrifing it. The spiritual guide said to him: They have brought the cocks according to my instruction but why did you not bring it accordingly? He said: I have found no place where nobody could see me as God sees me in every place. The guide then said to his other disciples: For this reason, I am inclined more to this disciple as his look is always towards

God. (4) In case of open charity, the sunnat of gratefulness is expressed. God says: As for the gifts of your Lord, proclaim it. To conceal a gift is like rejecting it. If a man conceals what has been given to him by God, God rebukes him. He attached it with miserliness. God says: Those who are misers and tell the people to be misers and conceal of the gifts which God has given them.' The Prophet said: If God gives a gift to a servant, He likes that it should be expressed by him. The Refugees asked the Prophet once about gratefulness; O Messenger of God, we are guests of the Ansars and we have not seen better people than them. They have divided their wealth and properties among us, we fear that they would take all rewards. The Prophet said: The gratefulness that you express to them for every matter and your praising them are your return good.

When you have understood about the benefits of open charity and secret charity, you have come to know that the differences arise out of conditions of mind. So it depends on the state of your mind at the time of charity. The Prophet praised a man, because he knew that it would not injure him. He once said to a man: When any honourable man of a tribe comes to you, honour him. The Prophet once was pleased with a man when he heard of his quality and said: There is surely a charm in oratory. The Prophet said: When anybody among you finds a good attribute in his brother, let him tell him of it, as it will give him encouragement to do good works. The Prophet said: When a believer is praised, faith increases in his mind. Sufiyan Saori said: Praise cannot injure a man who knows his mind.

CHAPTER VI

FASTING

Fast is one-fourth of faith, as the Prophet said: Fast is half of patience and patience is half of faith. Of all the regulations of religion, fast keeps special connection with God. The Prophet said: God says: Every good action except fast will be rewarded from ten to seven hundred folds, but fast is only for My sake and it is I who will reward him for it. God says: Those who are patient will be given rewards without measure - 39 : 13. Fast is half of patience. Its reward transcends account. The excellence of fast is known from the following Hadis: The Prophet said: By One in whose hand there is my life, the fragrance of the mouth of a fasting man is dearer to God than the fragrance of musk. God says: The fasting man gives up sexual intercourse, found says: The fasting man gives up sexual intercourse, food and drink for My sake. So fast is kept only for My sake and it is I who will reward him for it. The Prophet said: Paradise has got a gate named Rayyan. None except a fasting man will enter Paradise by that gate. God has promised His vision as reward of fast.

The Prophet said: There are two joys for a fasting man - one joy at the time of breaking fast and another joy at the time of meeting with his Lord. The Prophet said: Everything has got a gateway. Fast is the gateway of worship. He said: The sleep of a fasting man is worship. He said: When the month of Ramzan comes, the gates of Paradise are opened and the gates of Hell are shut up, the devils are put in chains and a proclaimer proclaims: O seeker of good, advance. O seeker of evil, come back. God says: Eat and drink cheerfully for what you missed in past days. In other words, eat and drink cheerfully for what you were deprived in your fasting days. The Prophet said: God will make His angels view with an ascetic saying: O young man who has suppressed his passions for My sake and who has spent his youth for My sake, you are to Me like some of My angels.

The Prophet said about a fasting man: God says: O My angels, look to My servant, he has given up his sexual passion, his pleasures, his food and drink for My pleasure. God says: 'No soul knows what has been kept concealed for him pleasing to his eyes. This is the reward for what they have done'. It has been said regarding the verse that this action was fast, as God says: The

patient will be given rewards without account (39 : 13). It appears from this that rewards will be open for the fasting men and they will not be kept for measurement as it is only for God. All worships are for God but the honour of fast is like that of the Ka'ba. Everything in the world has got a speciality. The speciality of fasting is forbearance and sacrifice, as it is the action of the mind and secret from public eye, but all other actions fall within human eyes. Nobody sees fast except God as it is a secret action with sincere patience. Secondly, it is punishment for the enemy of God as the way of the devil is sexual passion and it increases through the help of food and drink. For this reason, the Prophet said: The devil runs through human body like the circulation of blood. Curb it by hunger. For this reason, the Prophet said to Ayesha; Knock at the door of Paradise. She asked: How? The Prophet said: With hunger, specially when fast controls the devil, shut his path and make narrow his passage. Then its connection remains with only God. If the enemy of God is controlled, it will be helping God.

God says: If you help God, God will help you and will make your feet firm - 47 : 8. So at the beginning, a servant will make efforts and then hope for reward of God. For this reason, God says: I will show certainly My path to those who strive hard for us (29 : 69). God says: God does not change the condition of a people unless they change their own condition (13 : 12). This change is said to be due to increase of sexual passion as it is the grazing field of the devil and a place for his movement. The devil moves in it till it is fertile. God's light is not disclosed to the person in whom he moves. The Prophet said: If the devil had not moved in the human minds, they could have surely known the mysteries of heaven. For this reason, fast is the door of worship and its shield. When the excellence of fast is so wide, its secret and open conditions and its rules and regulations should be known and they will be discussed in three sections.

SECTION 1

SIX COMPULSORY DUTIES OF FAST

(1) To seek the new moon of Ramzan. If there is cloud, thirty days of Shaban must be completed. The sight of the new moon of Ramzan is based only on the evidence of one just man of intellect,

while the moon of I'dul Fitr is based on the evidence of two just pious Muslims. If the new moon is seen in one place and is not seen in another place and if the distance between the two places in less than about two miles, it is compulsory for the inhabitants of both the places to keep fast. If however the distance is more, the inhabitants of each place will decide the case separately.

(2) **TO MAKE NIYYAT OF FASTING:** To make niyyat every night with firm faith is compulsory. One niyyat for full Ramzan month is not sufficient. If there is no niyyat of compulsory fast, it will he considered as optional fast. So niyyat should be made every night.

(3) No to admit anything outside in the body willingly during fast. If a man eats something, drinks something and does any such act, it will break fast. If a man gets cupping, it will not spoil his fast. If water enters the belly unwillingly, it will not spoil fast.

(4) Abstinence from sexual intercourse during fast. If through mistake, a fasting man has got sexual intercourse, it will not spoil his fasting.

(5) Abstinence from deliberate emission of semen. If deliberately semen is emitted, it will break fast.

(6) Abstinence from deliberate vomiting. Wilful vomiting breaks fast.

ATONEMENT FOR BREAK OF A FAST

There are four modes of compulsory atonement of fast if it breaks. (1) **Making amends.** It is compulsory on every major Muslim to keep fast on other days for break of fast in Ramzan. A menstruating woman must compulsorily keep fast on other days. One need not keep Qaza fast consequitively. (2) **Kaffara** or Atonement is not compulsory except in case of sexual intercourse in which case one is to set free a slave or fast for two consequitive months, failing that to feed sixty poor men with one meal. (3) Imsak or refraining oneself from food drink, and from sexual intercourse. If a man breaks fast carelessly but without excuse, it is compulsory on him to refrain from food, drink and sexual intercourse for the remaining portion of the day. (4) Fidya or expiation: if a pregnant or suckling woman does not keep fast for fear of her child, it is compulsory on her to give its compensation

by giving one Mud food-stuff to a poor man and she will have to fast Qaza in addition. If an old-man of age is unable to keep fast, he may compensate each fast by giving food crops of one Mud for each day.

SUNNATS OF FAST ARE SIX: (1) To eat Sehri latter, (2) to break fast before Magrib prayer with dates or water, (3) not to cleanse teeth after mid-day (4) to give charity, (5) to recite the Quran, (6) and to observe I' tekafin a mosque in the last ten nights of Ramzan month. This was the habit of the Prophet of God. When the ten nights of Ramzan remained, he prepared himself for greater divine service for the remaining days of Ramzan and ordered the inmates of the house to do the same. He used to stay in the mosque without coming out of it except when pressed by necessity such as calls of nature.

SECTION 2

SECRETS OF FAST

Know, O dear readers, that there are three classes of fast. (1) fast of the general Muslims. It is to restrain oneself from eating and drinking and from sexual passion. This is the lowest kind of fast. (2) Fast of the few select Muslims. In this kind of fasting, besides the above things, one refrains himself from sins of hands, feet, sight and other limbs of body. (3) Fast of the highest class. These people keep fast of mind. In other words, they don't think of anything else except God and the next world. They think only of the world with the intention of the next world as it is the seed ground for the future. A certain sage said: One sin is written for one whose efforts during the day are made only to prepare for breaking fast. This highest class of people are the Prophets and the near ones of God. This kind of fast is kept after sacrificing oneself and his thoughts fully to God. This is the meaning of the verse: Say God and then leave them sporting in their vain talks (6 : 91).

The fasting of select for pious men rests on six duties for gaining perfection. (1) To restrain eye sight from what is evil and from things which divert attention from God's remembrance. The Prophet said: Eye sight is a poisonous arrow out of the arrows of the devil. If a man gives it up, God gives him such a faith of which the taste is tasted by his mind. The Prophet said:

Five things destroys fasting - falsehood, back-biting, slander, perjury and sight with sexual passion. (2) To restrain the tongue from useless talk, false-speaking, back-biting, slander, abusive speech, obscenity, hypocrisy and enmity, to adopt silence and to keep the tongue busy with the remembrance of God and reciting the Quran. The sage Sufiyan Saori said: Back-biting spoils fast. Hazrat Muzahed said: Two things spoil fast, back-biting and falsehood. The Prophet said: Fast is like a shield. If a man keeps fast, let him not rebuke and dispute. If a man wants to assault or make quarrel, let him say to him: I am fasting. There is in Hadis: Two women kept fast at the time of the Prophet. They were so much overstickens with hungers at the end of the day that their lives were about to end. They were sent to the Prophet so that he might order them to break fast. He sent a cup for them telling them that they should vomit in it what they ate. One of them vomitted fresh blood and fresh flesh which filled up half of the cup. Another vomitted similarly and filled up the cup. The Prophet then said: The two women fasted with lawful food but broke it with unlawful food. The two women back-bited the people and ate their flesh.

(3) To restrain the ear from hearing the evil talks because what is unlawful to utter is also unlawful to hear. For this reason, God placed the eater of unlawful food and the hearer of unlawful words on the same level. God says: The hearers of falsehood and eaters of unlawful food - 5:46. God says: Why do not the God-fearing men and the worldly renunciated men prohibit talking sinful words and unlawful eating - 5:68? To remain silent at the time of back-biting is unlawful. God says: You are then like them - 9 : 139. Thus said the Prophet: The back-biter and the hearer of back-biting are equal cosharers in sin.

(4) To save hand, feet and other organs from sins, from evil deeds and to save belly from doubtful things at the time of breaking fast. There is no meaning of fasting if it is kept with lawful food and broken with unlawful food. He is like a man who destroys a town for constructing a building. It is also injurious to eat lawful food in excess and hot to eat it little. He who fasts and does evil deeds is like a patient who restrains himself from eating fruits for fear of disease but who swallows poison. A sin is like eating poison. He who drinks this poison is a fool. An unlawful thing is like poison and it destroys

religion and a lawful thing is like a medicine. Its little does benefit and its much spoils. The Prophet said: There are many fasting men who do not gain by fasting except hunger and thirst. On being asked the reason, he said: He refrains from eating lawful food and breaks fast by eating human flesh by back-biting. That is unlawful.

(5) To eat even lawful food so much at the time of breaking fast that it fills up the belly. A belly filled up with too much lawful food is hated more than all other reservoirs. A fasting man eats in full at the time of breaking fast what he could not eat during day time. He prepares different kinds of foods. The object of fast is to keep belly vacant in order to control passion and to increase God-fear. If the belly remains full from morning to evening, sexual passion rises high and greed and temptation reign supreme.

(6) To keep the mind of a fasting man between fear and hope, because he does not know whether his fast will be accepted or not, whether he will be near God or not. This should be the case for every divine service. Once Hasan Basri was passing by a party of men who were playing and sporting. He said: God made this month of Ramzan for running in which the people will be running for good deeds and competing with one another. The object of fast is to anoint one with one of the divine attributes. That attributes. That attribute is Samadiat meaning to be bereft of hunger and thirst and to follow the angels as far as possible being free from passion. The rank of a man is far more superior than that of a lower animal as he can control his passion by dint of his intellect, but his rank is lower than that of an angel as his passion is strong and he is tried by it. Angels are near God. This nearness keeps connection with attribute but not with space. The Prophet said: Fast is a trust. Let everyone of you keep that trust. When he read this verse. "God orders you to give trust to its rightful owners (4 : 61)." he placed his hands on his ears and eyes and said: Ear is a trust and eye is a trust. If it had not been a trust of fasting, the Prophet would not have said: I am fasting. In other words, I have kept my tongue as trust for saving it. How can I give it up for replying you? So it appears that for every affair there are secret and open matters. It is now open to you to observe both the secret and open matters or to observe either of them.

SECTION 3

OPTIONAL FAST AND ITS RULES

Know, O dear readers that additional fasts are sunnat if observed in the days of good and excellence. Some of these days occur every year, some every month and some every week. Those which occur every year are the days of Arafat, the days of Ashura, the first ten days of the month of Zilhaj, the first ten days of the month of Muharram and all holy months. The Prophet used to fast most in the month of Shaban. There is in one Hadis: Of all the fasts after the fast of the month of Ramzan, the best fast is in the month of Muharram as it is the beginning of the year and founded on good and most dear for blessing. The Prophet said: One day's fast in the holy month is better than the fast for thirty other days. The Prophet said: If a man fasts for three days, Thursday, Friday and Saturday in the holy month God writes for him divine service of seven hundred years in lieu of every day. There is in Hadis: When half of Shaban passes, there is no fast up to Ramzan. It is not lawful to keep fast for two or three days before Ramzan. Zil-haj, Muharram, Rajab and Shaban are the months of excellence and Jil Qaedah, Zil-Haj, Muharram and Rajab are the holy months, Zil-Haj is the best among them as there is therein the day of Haj and fixed days. There is in Hadis: Divine service for the first ten days of Zil-haj is dearer to God than that in other months. Fast of one day during these days is equal to fast of one year and one night's prayer is equal to the prayer of the Blessed night. They asked: Is the reward better than that of Jihad? He said: Not that of even Jihad in the way of God, but the reward is equal to that of the Jihad of a man in which his horse is wounded and he himself is martyred.

MONTHLY FAST: The days of month in which fast are to be kept are the first day, middle day and the last day of every month. In addition, there is the fast of Ayyam Biz on the 13th, 14th and 15th of the moon.

WEEKLY FAST: In every week, Thursday, Friday and Monday are good. These are the days of excellence.

ANNUAL FAST: The best way is to keep fast for one day and break it on the following day; The Prophet said: The treasures of the world were presented to me. I rejected them and said: I shall remain hungry for one day and take food on another. When I

shall take food, I shall praise thee and when I shall remain hungry I shall seek humility from Thee. The Prophet said: The best fast is that of my brother Daud. He fasted for are day and broke it on the following day. The Prophet instructed Abdullah-b-Amr to fast thus. He said: I shall be able to fast more. The Prophet said: Fast for one day and break fast on the following day. He said: I wish to keep better fast than this. Then the Prophet said: There is no better fast than this. It is reported that the Prophet did not fast any full month except Ramzan.

It has been reported that the Prophet sometimes continued to fast in such a way that the people thought that he won't break it and sometimes he continued to keep no fast till the people thought that he won't keep fast. He slept sometimes in such a way that the people thought that he won't rise from bed and sometimes he kept wakeful in such a way that the people thought that he won't sleep again.

CHAPTER VII

SECRETS OF PILGRIMAGE

Pilgrimage is one of the pillars of Islam, the beauty of divine service for the whole life, the end of actions, the perfection of Islam and the foundation of religion. On the day of pilgrimage, God revealed the following verse: Today I have perfected your religion for you and made My gifts perfect on you and I am pleased to give you Islam as a religion - 5 : 3. The Prophet said regarding it: He who dies without making pilgrimage, dies willingly as a Jew or a Christian.' So how important is that divine service without which religion does not become perfect and one becomes a Jew or a Christian or a misguided one. It will, therefore, he discussed in three sections.

SECTION 1

EXCELLENCE OF PILGRIMAGE: God says: Proclaim Haj among the people, so that they may come to you on foot or upon every camel coming from every distant place (Quran). Qatadah said: God ordered Hazrat Abraham, our Prophet and all chosen servants - Proclaim Haj among their people. Then he proclaimed: O people, God created a house, make pilgrimage for it. God says: 'that they may witness benefits for them'. It means trade and rewards in the next world. A certain sage said about it: By Lord of the Ka'ba, He has forgiven them. God mentions the devil as saying: I shall sit for them in your straight path. Some say that the devil will be sitting in the paths towards Mecca to prevent the people from making pilgrimage. The Prophet said: He who makes pilgrimage without doing any obscene deed and without making quarrel comes out of his sins as on the day when his mother gave birth to him. The Prophet said: The devil does not become so much humiliated, dishonoured and disgraced as on the day of Arafat. The cause is that he sees God's blessings descending and His forgiveness of great sins. The Prophet said: there is some sins out of sins which are not forgiven except without waiting at Arafat. The Prophet said: If a man comes out of his house with the intention of making pilgrimage or Umrah, there will be written for him the rewards of one pilgrimage and one Umrah up to the Resurrection Day. He who dies at Mecca or Medina, will not be presented for account and no account will be taken from him and he will be said: Enter Paradise. The Prophet

said: There is no rewards except Paradise for an accepted Haj. The Prophet said: Those who make pilgrimage and Umrah are guests and neighbours of God. If they pray, it is accepted from them. If they seek forgiveness, God forgives them. If they invoke, their invocation is accepted. If they intercede, it is accepted. There is in another Hadis: He whose sins are greatest is a person who thinks at Arafat that God has not forgiven his sins. The Prophet said: 120 blessings descend everyday on this Ka'ba sixty for those who make Tawaf, forty for those who pray and twenty for those who visit the Ka'ba. There is in Hadis: Make much Tawaf because it is such a great thing that you will find it in your book of deeds on the Resurrection day and for which people will envy you. For this reason, to make Tawaf at first before Haj and Umrah is commendable. There is in Hadis: He who makes Tawaf for a week barefooted and bare bodies will get the reward of setting free a slave. Whose makes Tawaf in rains for a week, his past sins are forgiven. A certain sage said: If the Arafat Day and the Jumma Day occur on the same day, every person at Arafat is forgiven and that is the best day in the world. On that day the farewell pilgrimage of the Holy Prophet took place and on that day, the verse was revealed - To-day I have perfected for you your religion, bestowed My favours completely on you and chosen for you Islam as a religion - 5 : 53.

The people of the Book said: If the verse would have been revealed upon us, we would have observed it as a day of festival. Hazrat Omar said: I bear witness that this verse was revealed on the Prophet on the day of two festivals, the day of Arafat and Jumma day and he was then waiting at Arafat. The Prophet said: Forgive one who has come for pilgrimage, O God, forgive one who seeks forgiveness for a pilgrim. Hazrat Omar said: A pilgrim is forgiven and also the man for whom he seeks forgiveness in Zilhaj, Muharram, Safar or the first part of Rabiul Awal. It was the custom of the ancient sages that they broadcasted the stories of warriors, welcomed the pilgrims, kissed on their foreheads, sought blessings from them and they hastened to do these things before they would commit sins.

EXCELLENCE OF MECCA AND KA'BA

The Prophet said: God promised that every year six lacs people will make pilgrimage. If their number becomes less, God will fill the number by angels. The Ka'ba will be presented on the

Resurrection Day, adorned with ornaments like a newly wedded bride and those who made pilgrimage will be busy in covering it with cloth. The Ka'ba will proceed towards Paradise till it enters it and they will also enter paradise. There is in Hadis: The Black Stone is a jewel out of the jewels of Paradise. It will be raised upon the Resurrection Day. It will have two eyes and one tongue with which it will speak. It will bear witness for everyone who kissed it and testified its truth. The Prophet used to kiss it much. It was narrated that Hazrat Omar once made prostration over it. He was then making Tawaf riding and he placed his staff in his hand on it and kissed one end of it. He said once after kissing it: I know certainly that you are a mere piece of stone and you can not do any benefit or harm. Had I not seen the Prophet kissing you, I would never kissed you. Then he wept and raised his voice high. Then he said to Hazrat Ali behind him: O Abul Hasan, take advice and intercede, your prayer will be accepted. Hazrat Ali said: O Commander of the Faithful, it has got benefits and harms. He asked: In what way? He said: When God took promise from the descendants of Adam, He wrote a scroll on them and impressed it on this stone. It will bear witness for those who fulfilled their promise and against the infidels for infidelity. Hasan Basari said: One day's fast therein is equal to one lac fast and charity of one Dirham is equal to that of one lac dirhams. Thus its reward increases to one lac. There is in Hadis: One Umrah during Ramzan is like pilgrimage with me. He said: I shall be the first man who will burst out of his grave. Then the inhabitants of Jannatual Baqi will resurrect with me, then the Meccans and then the people between the two Harams (Mecca and Medinah). There is in Hadis that when Adam performed all rites of pilgrimage, the angels saw him and said: O Adam your Haj has been accepted. We built the Ka'ba two thousand years before you. There is in Hadis that God looks to the inmates of the world every night. He looks first to the inhabitants of Mecca and out of them first to the inhabitants of the Ka'ba. He forgives one whom He sees making Tawaf and forgives one whom he sees standing towards the Ka'ba and forgives one whom He sees praying in the Ka'ba. A friend of God said: The sun does not set in unless an Abdal makes Tawaf of the Ka'ba and it does not set in unless a friend of God makes its Tawaf. When this sort of Tawaf will end, it will be the cause of being lifted away from the world. Then the people will see in the morning that it has been lifted away and they will find no sign therein. Then after it, nobody will

make its pilgrimage for seven years. The Anti Christ will appear and Jesus Christ will come down and will kill Anti Christ. Then the Resurrection will come near. There is in Hadis: Before its lifting, the Ka'ba will be circumbulated always. The Ka'ba was twice destroyed and it will belifted up at the third time. The Prophet said: God says: When I will wish to destroy the world, I will begin it first with My house and will destroy it first. Then immediately after it the world will be destroyed.

EXCELLENCE OF HABITATION AT MECCA

The God fearing men disliked to live at Mecca for three reasons. (1) Fear of being equal to Ka'ba, as to be equal from the point of honour is harmful. When the pilgrims finished pilgrimage, Hazrat Omar assembled them and said: O inhabitants of Yemen, go to Yemen, O inhabitants of Iraq, go to Iraq. He said: I fear lest the people inhabit too much in the Ka'ba. (2) Eagerness for visiting it again owing to separation, as God made the Ka'ba as a refuge of the people and a safe place. (3) Not to live at Mecca for fear of sins and guilts is better than honouring the place. Hazrat Ibn Masud said: There is no such city except Mecca wherein the people will be punished for niyyat before actions. Then he read this verse: If a man wishes therein to do excessive oppression, he will be given grievous punishment. This is only for the Ka'ba. Hazrat Ibn Abbas said: To store up food stuffs at Mecca is said to be excessive oppression within the precincts of the Ka'ba. He said: To commit seventy sins at Ruqia is better to me than to commit a sin at Mecca. Ruqia is a place between Mecca and Tayef. Some people feared so much that they even responded not to their calls of nature in the sacred enclosure. It is better to live at Mecca if anybody does not commit any sin. When the Prophet returned to Mecca, he turned his face towards the Ka'ba and said: 'You are the best place to me among the places of God and you are the dearest city to me among the cities of God. Had I not been ejected from you, I would never come out of it?' Why should it not be, as look towards the Ka'ba is worship and if a good deed is done there, it brings abundant rewards.

EXCELLENCE OF MEDINAH

There is no such better place as Medinah after Mecca. The rewards increase much if a good deed is done at Medina. The

Prophet Said: One prayer in my mosque brings rewards one thousand times more than the prayer in other mosques except the mosque of Mecca.' This is true in case of all good deeds done here. After Medinah, there is the place of Baitul Muqaddas wherein a prayer brings rewards five hundred times more than that in other mosques. This is the case with all other good deeds. The Prophet said: If one prayer in the mosque of Medinah is equal to ten thousand prayers, one prayer in Baitul Muqaddas is equal to one thousand prayers and one prayer in the mosque of Mecca is equal to one lac prayers. The Prophet said: If a man bears hardships of Medinah, I shall be his intercessor on the Resurrection Day. The Prophet said: 'If a man can die at Medinah, let him do it because if a man dies at Medinah, I shall be his intercessor on the Resurrection Day.' After these three places, all places are equal except the frontiers of Islam, as guarding the frontiers of Islam is necessary from the enemies and their excellence is great. For this reason, the Prophet said: Don't tie your camel except in three mosques, the mosque of the Ka'ba, the mosque of mine and the mosque of Baitul Muqaddas. The Prophet said: I had prohibited you before to visit graves, but now I say: Visit graves, but don't say 'Hazran' (I gave up). The Prophet said: All places belong to God and all are servants of God. Live in th place you like and praise God. There is in Hadis: If a man gets blessings in a thing, he should stick to it. If a man gets a source of income, he should not change it, till that source of income is changed.

DUTIES OF HAJ

Two things are necessary for the health of Haj-Time and Islam. There are five conditions of Haj which are obligatory - (1) to be a Muslim, (2) to be a free man, (3) to be intelligent and able, (4) to be major, (5) to make Haj in time. One must be of sound health and the route must be safe and sound. He must have sufficient money to go and to be back from journey and for the maintenance of the family in the mean time. If a man is unable to make pilgrimage on account of his physical illness or bodily infirmity from which he has got no hope of recovery, he must send his representative with expense to make pilgrimage. A son may not take money from his father to make pilgrimage on behalf of his father. If a man dies before making pilgrimage inspite of his solvency, there will be grievous punishment for him. Hazrat

Sayeed-b-Jubair, Ibrahim Nakhyi, Muzahed and Taus said: If we knew that a certain man died without making Haj, we did not say funeral prayer for him. Hazrat Ibn Abbas said: If a man dies without Haj and without paying Zakat, he will pray for return to the world. Then he read this verse: O my Lord, send me again that I may do good deeds which I left undone.

FIVE COMPULSORY DUTIES OF HAJ: To make Ihram, to make Tawaf, to make Sayee, to wait at Arafat and then to shave hairs. These are also compulsory in Umrah except waiting at Arafat.

SIX WAJEB OF HAJ: To make Ihram at the appointed place, (2) to throw pebbles at Mina, (3) to wait at Arafat till sunset, (4) to spend the night at Muzdalafah, (5) to stay at Mina, (6) and to make Tawaf of the Ka'ba at the time of farewell.

MODES OF HAJ: Haj can be performed in three modes - (1) Ifrad, (2) Qeran and (3) Tamattu. The mode of making pilgrimage by Ifrad is the best. Ifrad is a kind of pilgrimage in which Ihram is made with the sole intention of Haj and not Umrah and Ihram is broken after the necessary duties are performed. Then Ihram is made for Umrah. (2) In the Qeran Haj, Ihram is made for both Haj and Umrah at the same time. (3) In Tamattu Haj, first Ihram is made for Haj before it actually takes place. Ihram is made at the fixed place and then the pilgrim comes to Mecca and breaks it. Just before Haj, he again makes Ihram and breaks it after Haj and thereafter makes Tawaf. When there is no Ihram, everything can be enjoyed even sexual intercourse with wife. There are some conditions in Tamattu Haj - (1) not to be included within th people of Ka'ba. (2) to make Umrah before Haj, (3) to make Umrah in the months of pilgrimage, (4) not to go to a distance for making Ihram for Haj, (5) to make Haj and Umrah by the same person. it is compulsory for such a pilgrim to sacrifice a goat. If he cannot do it, he will fast before sacrifice for three days separately or unitedly and when he returns home, he will fast for seven days in the same manner.

PROHIBITED THINGS IN HAJ AND UMRAH

(1) During Haj and Umrah, it is prohibited to put on shirt, trouser, sock, turban. A wearing apparel without stitch and sandal may be used. One should not cover his head as head is included within Ihram. A woman can wear stitched cloth but her

face will remain uncovered. (2) He shall not use scents of any kind. (3) He shall shave the hairs of head and not manicure nails. (4) He shall not have sexual intercourse before the end of Ihram. (5) It is unlawful to kiss, embrace or to marry or get married during Ihram. (6) It is unlawful to sacrifice game of land except game of sea.

SECTION 2

EIGHT DUTIES OF HAJ FROM FIRST TO LAST

(1) There are eight duties when one comes out of his house till he makes Ihram. (a) He shall make Tauba, pay compensation to the oppressed and clear off his debts and give expenses of maintenance for his family members till his return. He shall return the trusts entrusted to him and take legally earned money sufficient for his journey expenses till his return along with the additional sum for the poor, the destitute and the weak. He shall spend something in charity before he starts.

(2) He shall seek a religious companion. He will seek your good and help you. He will remind you if you forget. Take farewell from relatives, friends and neighbours and seek their blessings and give your blessings to them by saying: I am entrusting to God your religion and your trust and the end of your actions. The Prophet used to pray for the man who wished to perform Haj: May God keep you in His protection. May He give you provision of God fear. May He forgive your sins, and may He keep your face towards good wherever you are.

(3) Pray two rak'ats of prayer before starting from home with Fateha and Sura Kaferun in the first rak'at and Sura Ikhlas in the second rakat. When you finish your prayer, raise your two hands and seek blessings with this Doa: O God, you are my friend in this journey, you are my successor for my properties, children and friends, save me and them from all calamities. O God, I seek from you in this journey virtues, God fear and actions pleasing to you. O God, make the world narrow for me, make my journey easy and give me provision of health of body, religion and safety of properties and take us for pilgrimage of your House and for visiting the grave of your Prophet Muhammad (P.H). O God, I seek refuge to you from the troubles of journey, from change of conditions and from the evil looks of the family members and friends. O God, give us and them the blessings of your nearness.

Don't deprive us and them of your blessing and don't change your kindness on us and on them.

(4) When you will come near the door of your house, say: In the name of God, I rely on God, there is no power and might except in God. O Lord, I seek refuge to Thee that I my not be misguided, that I may not misguide anybody, that I may not slip or that I may not cause anybody to slip, that I may not be oppressed or that I may not oppress anybody, that nobody may ascribe ignorance to me, nor I may ascribe ignorance to anybody. I seek refuge to Thee from all these matters.

(5) When you get on board of your conveyance, say in the name of God and with God, God is greatest trust on God, the Great, the Mighty. There is no power and no might except in God. Whatever God wills comes into being. God has made this conveyance subservient to us. We shall have to return to our Lord. When you sit on the conveyance, recite seven times: All praise is due to God who showed me path for it. We would not have found guidance if God did not show us guidance. O God Thou art our carrier on backs and Thou art helper in all our affairs.

(6) Most of your journey should be at night. The Prophet said: You should travel at night, as the earth becomes narrow at night and not at day. Sleep little during the night that you may be helper in journey. When you reach a high place, say: O God, Lord of seven heavens and that which casts shade, Lord of seven earths and that which reduces it, Lord of the devil and those whom they misguide, Lord of air and on what it blows upon, Lord of sea and what it blows upon, I seek good of the inhabitants of this place, I seek refuge to Thee from their evils. When you land at any place, pray two rak'ats.

(7) You should not travel during day time. Don't walk alone and don't go out of your company and keep a watch at the time of your sleep at night. Spread out your hands if you sleep at the early part of night. If you sleep by the latter part of night, place your head on the palm of your hand. Thus the Prophet used to sleep in his journey in order to guard against the loss of a prayer. The loss of a prayer is more severe than the loss of a pilgrimage.

(8) When you get on a high place on the way, recite Takbir thrice and then recite: O God, Thy honour is above all honours, Thine is all praise and all glory when you get down, recite Tasbih.

DUTIES FROM MIQAT TO THE ENTRY INTO MECCA

(1) Take bath with the intention of making Ihram, comb your hairs and head, manicure your nails, clip your mustache and do everything as described in the chapter on purity and cleanliness. (2) Put on two pieces of unsewn Ihram cloth. White cloth is dearest to God. Use scent in body and cloth, (3). Take journey if you walk on foot. Now make niyyat of either Ifrad, Qeran or Tamattu Haj and say Talbiyah-present to Thee, O God, present to Thee, there is no partner for Thee, all praise and gifts are for Thee, there is no partner for Thee. (4) When you enter into Ihram, recite the following: O God, I make niyyat for pilgrimage. O God, make it easy for me, help me in fulfilling its duties, accept it from me. There are other invocations also. (5) It is commendable to recite Talbiah in a loud voice at the time of ascending, descending, riding on conveyance. It is as follows: O God, I am present to Thee, I am present to Thee, There is no partner for Thee. All praise, gifts and lordship are for Thee. Thou hast got no partner. Whenever anything astonished the Prophet, he used to say: Labbaik, the life of the next world is true life.

DUTIES AFTER ENTRY INTO MECCA TILL TAWAF

(1) Take bath to enter Mecca.

(2) When you enter the first boundury of Harem outside Mecca, then recite: O God, this is Thy sacred sanctuary. Thy safe place. So save my blood, my hairs and my body from Hell. Save me from Thy chastisement on the day Thou wilt resurrect Thy servants and include me in the company of Thy friends and those subservient to Thee.

(3) Enter Mecca by the high place of Mecca and come out of it by its low place.

(4) When you enter Mecca and come near the Ka'ba, recite the following: There is no deity but God. God is greatest. O God, Thou art Peace, from Thee peace, and Thou abode is the abode of peace. Blessed art Thou, O possessor of glory and honour. O God, this is Thy house. Thou hast made is sacred and honourable. So increase its honour, respect and awe. O God, open for me the

doors of Thy mercy and admit me in Thy Paradise and give me refuge from the accursed devil.

(5) When you enter the Ka'ba, enter it through the door of Banu Shaibah and recite: In the name of God, with God, from God, towards God, in the way of God and upon the religion of the Apostle of God. When you will come near the Ka'ba, recite: O God, accept my repentance, forgive my faults, reduce my burden. All praise is due to God who has taken me to His sacred House, who has made it the refuge of men and their safe place and a guide to the universe. O God, I am Thy servant. This is Thy city, this is Thy sanctuary and this is Thy house. I am present to Thee. I beseech. Thy mercy and I inform Thee of the invocation of one afflicted. I seek Thy forgiveness and Thy pleasure.

(6) Then touch the Black Stone by your right hand, kiss it and recite: O God, I have fulfilled Thy trust and my promise. Bear witness of my fulfillment.

FOURTH DUTY TAWAF (Circumbulation) Observe seven rules in Tawaf:-

(1) Observe the conditions of prayer in Tawaf. In other words be pure from all sorts of uncleanliness and cover your private parts. Tawaf is like prayer except that conversation is allowed therein. It shall be done with Ihram dress as prescribed. (2) Then wait at the Black Stone which is the preliminary point of circling the Ka'ba. (3) Recite at the start of Tawaf: In the name of God, God is greatest. O God, I began this circling after putting faith in Thee, testifying to the truth of Thy Book, fulfilling promise with Thee and following the ways of Thy Apostle Muhammad (Peace be on him). After crossing the Black Stone, recite when you reach the door of the Ka'ba: O God, this House is Thine, this sanctuary is Thine, this safe place is Thine and this place is the place of refuge from Hell to Thee. Thus there are recitations at every point round the Ka'ba as prescribed and you will go round the Ka'ba seven times.

(7) After finishing Tawaf, pray two rak'ats at Maqame Ibrahim following the Prophet and make invocations. The Prophet said: He who makes Tawaf of the Ka'ba seven times and then prays two rak'ats will get the rewards of setting free a slave.

FIFTH DUTY-SA'YI:
(Running between Safa and Merwa)

After finishing Tawaf, take to running between the two hillocks - Safa and Merwa seven times and recite the following before doing it: There is no deity but He. There is no partner for Him. His is the kingdom and His is all praise. He giveth life and taketh life and He is eternal without death. All good is in His hands and He is powerful over all things. There is no deity but God. He is single. He has proved true. His promise, helped His servant and honoured His army and routed the allies. There is no deity but God, being sincere to Him in worship though the polytheists dislike it. Then at the beginning of running, recite: O Lord, forgive and show mercy and pardon what Thou knowest. Thou art majestic and honourable. O God, our Lord, give us good in this world and good in the hereafter and save us from Hell.

SIXTH DUTY-WAITING AT ARAFAT

The waiting time at Arafat is from noon of the 9th Zil-haj to the early dawn of the 10th Zil-Haj. After reaching Mina, recite the following: O God, this is Mina, bestow grace on me as Thou hast bestowed grace here on Thy friend and those who were obedient to Thee. Reaching at Arafat, fix your tent and wait there with a great penitent mind and recite invocations and supplications as much as possible and seek forgiveness and mercy of God.

SEVENTH DUTY OTHER INSTITUTIONS OF HAJ

At sun rise the next day, start from Arafat and reach Muzdalafah and recite the following: O God, this is Muzdalafah, people of different tongues have gathered here seeking different necessary things from Thee. Make me one of those who have sought from Thee and Thou hast granted them. Then pray Magrib and Isha together with one Azan and two Aqamats. Stay here for one night as it is included within the institution of Haj. Next day, start for Mina and reach the place of stone throwing and throw seven stones there as prescribed. Then sacrifice an animal and then shave your head. Then return to Mecca and make Tawaf of the Ka'ba. Then return to Mina again.

EIGHTH AND NINTH DUTIES UMRAH, TAWAF OF FAREWELL

He who intends to make Umrah before or after Haj, let him take bath, put on Ihram dress and make Ihram from its appointed place. When you enter Mecca, go round the Ka'ba seven times reciting the prescribed invocations and run between Safa and Merwa. Then it ends with the shaving of head. After finishing all rites of Haj and Umrah, make Tawaf of the Ka'ba seven times before you start for home and seek forgiveness from God and express gratefulness for getting opportunity of making Haj and Umrah.

TENTH DUTY-VISIT TO MEDINAH

The Prophet said: Whose visits my grave after my death has met me as it were during my life time. He also said: He who does not visit me inspite of having means oppresses me. He also said: Whose does not come to me except with the object of visiting me, it is duty of God that I become his intercessor. He also said: He who wishes to visit Medinah, should send much blessings upon the Prophet on his way to Medinah. When the wall and trees of Medinah fall to his eyes, he will recite: O God, this is the sanctuary of Thy Apostle. So make it a shield for saving me from Hell and a safe place from punishment and bad account. When you enter Medinah, recite the following: In the name of God and upon the religion of the Apostle of God. O Lord, enter me a true entry and take me out a true taking out and send for me from Thee a strong helper. Then pray two rak'ats after entering the mosque and then wait near the face of the Holy Prophet and send profuse Darud and blessings on him as prescribed. The Prophet said: The place between my grave and pulpit is one of the gardens of paradise and my pulpit is upon my fountain.

Then visit Jannatul Baqiy, the place of burials of the martyrs and of Hazrats Osman, Hasan Jainal Abedin, Imam Baquie, Imam Jafar Sadeq, Hazrat Fatema. Then observe prayer at the Qubba mosque as the Prophet said: He who comes out of his house and comes to the mosque of Qubba and says prayer there, the rewards of an Umrah are written for him. The Prophets said: He who can die at Medinah should do it, as I shall be an intercessor for one who dies at Medinah. Then visit the grave of the Prophet when leaving Medinah.

SECTION 3

TEN SECRET THINGS OF HAJ

(1) The money for expense will be lawful. Hands will be free from trades and commerce and all thoughts will be centered round one God and the mind will rest satisfied with the Zikr of God and its signs. There is in Hadis: In the latter days, the people will go for Haj but their object will be four. The rulers will go to increase their power, the rich for trade and commerce, the poor for begging and the learned for name and fame. These things can be earned but if Haj is performed with these objects, no reward is acquired for Haj. It will go out of the limit of Haj, specially when one goes as a representative for Haj. The Prophet said: God will admit three persons in paradise for one Haj - one who makes death-instruction of doing Haj, one who follows this custom and one who performs it on behalf of his brother. God gives the world on account of religion but He does not give religion on account of the world. The Prophet said: He who makes Jihad in the way of God is like the mother of Moses. She took remuneration for suckling her son. To receive remuneration for Haj by representation in like the receipt of remuneration of the mother of Moses and there is no fault in it, but it will not be legal to perform Haj as an agent with the object of getting remuneration, rather to accept remuneration with the object of performing Haj is legal as the mother of Moses did.

(2) **Don't help the enemies of God by keeping the properties in trust.** Some chief of Mecca and some Sarcars of Arabia remain busy in keeping the people away from the path of Haj. To entruest them with properties is to help oppression, Try to save yourselves from their hands and if you are unable, it is better to return home than to help oppressors. This is an innovation.

(3) **Take sufficient money and provision** with you so that you may not feel difficulty for charity. Take the middle course for expenditure. Save yourself from taking delicious food and drink. There is no misuse in excessive charity. There is no good in excessive expense and there is no excessive expense in good things. A certain wise man said : To give provisions in the path of Haj is considered as expense in the way of God. Hazrat Ibn Omar said : To have good provision in journey is honour. He used to

say : The best is the pilgrimage in which sincere intention is perfect, expense is most pure and sure faith is best. The Prophet said : There is no reward for an accepted Haj except paradise. The Prophet was asked : O Apostle of God, what is an accepted Haj? He said : The pilgrimage in which good words are uttered and food is given.

(4) Give up indecent actions, evil actions, quarrels and disputes. This is the injunction of the Quran. Indecent actions mean indecent and useless talks including such talks with females, talks of intercourse with them as they increase desire of intercourse. All things which give encouragement to do prohibited things are also prohibited. Evil actions mean such actions which take away from the religion of God. Quarrels and disputes give rise to hatred and envy. Sufiyan said : He who talks indecent words destroys his Haj. Quarrel is opposed to good words and the Prophet termed good words as good deeds of Haj. Don't inflict trouble on anybody and adopt good conduct. As journey discloses the character and conduct of a man, it is therefore named Safa.

(5) It is better to perform Haj by walking on foot. Abdullah-b-Abbas instructed his sons at the time of his death : O my children, perform Haj by walking on foot, as for each step of such a pilgrim there is written 700 rewards out of the rewards of Haram. He was questioned : What are the rewards of Haram ? He said : One good deed brings one lac rewards. It is better to walk from Mecca to Arafat and from Arafat to Mina. A perfect Haj is one in which niyat is taken when one comes out of his house for Ihram and to walk on foot. God says : Make Haj and Umrah perfect for God. Hazrats Omar, Ali and Ibn Masud explained His verse in the above way.

(6) Don't ride without keeping the balance of burden behind and keep the things separate if possible. This gives relief to the camel. The Prophet made pilgrimage riding on conveyance and even he made Tawaf riding, so that the people might follow him in his action. The Prophet said : Learn your institutions from me.

(7) Keep your countenance unsmooth, hairs dishevelled, body laden with dust, indifferent to pride and attachment for the world, as the Prophet enjoined his followers to remain then without beauty and with dishevelled hairs. The Prophet said : A

pilgrim is dressed dishevelled and his body is dust laden. God says : Look to the visitors of My house. They have come to Me with hairs dishevelled and with body dust-landen from every distant part of hills. God says : 'Then perform the institutions of Haj.' This means to shave hairs, to clip mustaches and to manicure nails. Hazrat Omar sent instructions to his generals : Put on old clothes and habituate yourselves to bear hardships.

(8) Show kindness to the riding animals and don't take anything on them beyond their strength. Sleeping over their backs gives them trouble and gives a sense of heaviness to them. The friends of God did not sleep on the backs of animals. The Prophet said : Don't make the backs of your animals seats, and to descent from their backs morning and evening is commendable as it gives rest to the animals. Abu Darda'a said to his camel at the time of his death : O camel, don't dispute with me near your Lord, as I did not burden you with load beyond your strength. Once a man said to the sage Ibnul Mobarak : I am giving this letter of mine with you. You will take it to the destination. He said : I will ask the owner of the camel about it, as I took hire of this camel. Thus he feared to carry it on account of God fear and piety.

(9) Seek nearness of God by sacrificing an animal. Try to sacrifice an animal which is strong and strout. If sacrifice is compulsory, don't eat its meat and if optional, you may eat its meat. God says : 'Whose honour the signs of God'. This is explained by saying to sacrifice stout and strong animal. The ancient people did not press for price of three things-animals of pilgrimage, setting free of slaves and animals of sacrifice, as the best of three things is that which is best in price and most valuable to the seller. The object is not the increase in meat but to purify from the guilt of miserliness and to adorn it for God with honour as its flesh and blood will not reach God but He will accept from you God fear. The Prophet was asked : How is Haj accepted ? He said : By A'z and Sa'z. To proclaim Talbiah loudly is called A'z and to sacrifice a camel is called Sa'z. The Prophet said : Nothing is dearer to God on the day of sacrifice out of the actions of men than the sacrifice of an animal. It will come on the Resurrection Day with its hoof and horns and its blood falls in a place near God before it falls on the ground. So purify your soul by sacrifice. There is in Hadis : There is reward for every hair of

the sacrificed animal and for every drop of blood and it will be weighed near God. So give good news. The Prophet said : Sacrifice a good animal, as it will be your carrier on the Resurrection Day.

(1) To spend with a cheerful mind. Bear with Pleasure sacrifice of the loss that is caused in the matter of properties or the occurrence of any calamity, because it is a proof of the acceptance of Haj. The troubles and calamities on the way to pilgrimage is like expense in the way of God and the expense of a dirham at that time is equal to the expense of seven hundred dirhams. That is the reward of bearing hardships in the way of Jihad. Nothing is spoiled near God of any trouble which is foreborn and every loss which is sustained. It is said that if one gives up sins and bad company and takes up good company and gives up assembly of useless talks and takes to the assemblies of Zikr, they are the signs of acceptance of Haj.

SIGNIFICANCE OF INTERNAL ACTIONS OF HAJ

KNOWLEDGE: The first thing of Haj is to know everything in connection with Haj. Know. O dear readers, that you will not be able to reach God till you can control your passions and low desires, restrain yourself from all enjoyments and pleasure, make short your necessities and work only for the sake of God. For this reason, the friends of God of yore used to live far away from the localities of men and lived in lonely places in caves of mountains and hills, so that their love for God might be deep. God says about them in the Quran : Because there are hermits and those who renounced the work among them and they are not proud. When they began to live contrary to it and gave up loneliness for divine service and mixed with the people to fulfill their low desires, God sent the Apostle Muhammad (P. H.) to reawaken the paths of the next world and to call them to the aways of the Prophets. On being questioned by the religious people about the life of a hermit, the Prophet said : God gave us in lieu thereof Jihad and Takbir in every elevated place (Haj). The Prophet said : God gave this gift for this people and made Haj as their monkery, honoured the ancient House as His House fixed it as the object of desire of the people, made its surrounding place pure to show honour to the House, made Arafat an opening space as the precincts of His House and

honoured the place by prohibiting hunting and cutting off trees therein. He made it as the Darbar of the greatest Emperor. Every visitor comes to the Darbar from every distant and inaccessible place dishevelled in hairs and laden with dust and in the most humble spirit. He knows that no house can encompass God and no town can cover him and yet he does it to make his divine service and his allegiance and obedience perfect. For this reason, throwing of stones at Mina, running between Safa and Merwa and other institutions do not come within understading or seem good. But by these acts, full servitude is expressed, The object of the payment of Zakat is understood. The object of fasting to restrain sexual passion and low desires is understood. The object of prayer is also understood. But no satisfactory reason is ostensibly found in the throwing of stones, running between Safa and Merwa, nor they come within understanding. It is however true that true servitude is a separate thing and to serve God means that one should conduct himself according to the order of God, whether it contains any meaning or not. The object of obeying orders is nothing but to serve God. It is an act of wisdom to obey God in places where intellect cannot enter and which it cannot comprehend. Servitude to God is expressed fully when you understand a thing or not. For this reason, The Prophet said regarding Haj : I consider Haj thus a veritable truth, servitude in reality and slavery of the highest order. He did not say this with regard to prayer and other divine services. So the institutions which cannot be understood by intellect are the perfect divine services for making the heart pure, because to act contrary to nature and to return from habits is the real servitude and slavery.

DESIRE FOR HAJ: The Ka'ba is the House of God. The meaning of coming to it is to see God there. He who desires to visit the Ka'ba in the world should have his object not to be deprived of it. His object should be his look to the countenance of God in His permanent abode. This earthly eye has got no power to have a glimpse of the Divine light, nor can it bear the brilliance of His light. The light of eye in the next world will be permanent and will be free from the causes of destruction and change and then it will be of for glimpse of the Lord. But one can be fit to earn it by not visiting His House. So desire to meet Him will lead you to the causes of visit without doubt

FIRM DETERMINATION OF MAKING HAJ

Know, O dear readers, that you will intend to be separate from your home and family by the help of your firm determination and turn your face towards visiting the House after giving up comforts and pleasures of home life. Know in your mind the honour of the Ka'ba and the exalted rank of its Owner. Make your firm determination only for God, keep distant from name and fame and make your intention sincere and pure.

TO CUT OFF TIE IN HAJ: It means to pay compensation to the oppressed and to make sincere repentance to God from all sins. Every oppression has got a compensation and every compensation is due to somebody. Don't hope to return home and make wasiat to your children in writing and think of this journey as the journey for the next world.

PROVISIONS OF JOURNEY: Seek provision from your lawful earnings and think that your good deeds are the provisions of your next world and these will go with you after your death. **Regarding conveyance.** Be grateful to God that you have got a conveyance to carry you and your loads. Remember that you are visiting a funeral prayer in the journey towards the next world. The affairs of Haj are like journey to the next world. **Ihram cloth** When you put it on. remember the coffin cloth with which you will be clothed. As you wear tow unsewn pieces of cloth to go near the House of God and change your habit of putting on fine clothes, so you will not be able to meet with God after your death unless you take clothes contrary to the clothes of this world. As there is no stitching of cotton cloth for burial, so there is no stitching of Ihram cloth.

STARTING FROM HOME: When you come out of your home, know that you are going on a journey to God after separating your family and friends. Think then in your mind what is your object, to whom are you going, to meet whom do you hope ? You are going to meet the greatest emperor and for that you have surrendered and you have responded to it. Bring this consolation in mind that if you visit the Ka'ba you may get glimpse of its Owner. This is your last object and it will help you towards that object. Hope in mind to reach the Ka'ba and that your Haj may be accepted, Don't depend on your good deeds and believe firmly in the mercy of God. If you cannot reach the Ka'ba

and die on the way, it will help to meet Him being His guest as God says : If a man goes out of his house and makes emigration to God and His Apostle and then death overtakes him, his reward is upon God 4:100Q. When you reach the Miqat or the fixed place for Ihram, remember all the great events when you will leave the world up to the Resurrcetion Day. When you remember the danger of crossing the way, remember then the questions of Munkar and Naqir. If you see the ferocious beasts on the way, remember the biting of snakes in graves.

TALBIAH AT MIQAT: Know that Talbiah means to respond to the call of God. Remember Him between hope and fear and depend on the mercy of God. Imam Sufiyan Saori said that Imam Jainal Abedin son of Hazrat Hussain made pilgrimage. When he made Ihram, his face became changed and he had no strength to say Labbaik. He was asked : Why are you not uttering Labbaik ? He said : I fear lest I may be said : You have no Labbaik and fortune, When he uttered Labbaik, he suddenly fell in swoon and remained long in that condition. As a result, he could not wait at Arafat. Abu Solaiman Darani did not utter Labbaik even after walking a mile. Then he fell down senseles. When he recoverd from his swoon, he said : O Ahmad, woe to you, i fear lest I may be said : There is no Labbaik and fortune for you. Remember at the time when you utter Labbaik the condition of the people on the day of congregation.

ENTRY INTO MECCA: Remember at the time when you enter Mecca that you have reached safely in the sacred place of God and hope from God that you will be safe from punishment on account of your entry into Mecca. When you look at the Ka'ba remember its glory and hope to meet its Owner. Tawaf of Ka'ba 's like prayer. Remember then that your Tawaf is like the Tawaf of the near angles who are making round the Throne. Don't think that the object of your Tawaf is the Tawaf of your body round the House but its object is the Tawaf of your mind with the rememberance of God. Know that an honourable Tawaf is the Tawaf of mind before God. The Ka'ba is the outward darbar of a king. He who is not seen by external eye appears there. Soul is a thing of the spiritual world as body is of the material world. God is in the unseen world. This visible world leads to the world unseen. This is for those for whom God opened this door. Think that the Ka'ba is the exact prototype of the Baitul Mamur in

heaven. The angles make Tawaf of Baitul Mamur and the people of the Ka'ba.

KISSING: When you kiss the Black Stone, think that it is a sign of allegiance and kiss His hand. Be firm in your will that you are fulfilling your promise. The Prophet said : The Black stone is the right hand of God in the World. As a man handshakes with his brother, so God also handshakes with the people by means of the Black Stone.

SAYI BETWEEN SAFA AND MERWA: Sayi between these two hillocks in expectation of getting His glimpse is just as a mna goes forward and backward in getting a glimpse of his emperor. Think that Safa is the scale of good deeds and Merwa of bad deeds. By running between these two hillocks, think which of the scales becomes heavy. The wait in **Arafat.** After seeing the vast concourse of people of different climes and tongues, you will remember the case of the great congregation on the Resurrection Day that each people will gather there with their respective Prophet and each people will except intercession of their Prophet and remain busy to know whether his intercesion was accepted or not. When you will remember this, keep your mind engaged in the rememberance of God. **Throwing of stones.** Obey God's command by throwing stones and show sincerely and honestly your servitude to God even though it does not come to your understanding, because blind obedience of a slave to his master gains the love of the master. Then intend to follow the deeds of Abraham who drove away the devil by throwing stones at him when the latter wanted to misguide him and not to sacrifice his dearest son Ismail in obedience to God's command. The meaning of Haj is to obey God's commands without argument and without exercising intellect.

SACRIFICE OF ANIMAL: Sacrifice in a mass scale brings the people near God. For this reason, the animal for sacrifice should be stout and strong. Hope that in lieu of every limb of the sacrificed animal, God will save your every limb from Hell-fire. The more it is stout and strong, the more you will be free from Hell-fire.

VISITING MEDINAH: When your sight will fall on the wall of the city of Medinah, remember that God selected this city for His Prophet and took him there. This is the place of the

promulgation of God's compulsory ordinanace and the ways of the Prophet. He fought with the enemies here and preached Islam up to his death. God established the religion through the successors of the Prophet. Then think of the foot-steps of the Prophet in the city and take steps with care and honour. The Prophet said: God will present before me many people. They will say: O Muhammad, O Muhammad. I will say: O Lord, they are my companions. He will say: You don't know what evil deeds they have done after you? I will say: Then be off from me." If you have not followed the Prophet, you will be far away from him; still you will hope for the mercy of God. When you will reach the mosque, remember that God selected the place for the Prophet and the earliest Muslims. Enter it in fear and hope. When Wais Qarni entered the mosque of Medina and began to wait at the door, he said: This is the grave of the Holy Prophet. At once he fell in swoon. When he regained his senses, he said: Take me out of this. I have got no taste in the place where the Prophet has been buried.

MEETING WITH THE PROPHET: Meet with him as if he is alive and that you are standing before him. Don't go very near his grave as you would not have gone to him if he were alive. Don't touch his grave and don't kiss it and know that God knows your mind, your standing and your salutation. The Prophet said: God appointed an angel in his grave. Whose sends salam to him out of his followers he will take it to him. This has been said with regard to that person who will not be present before his grave. How will it be in case of that man who left his home and family and relatives and journeyed in difficult places and hills and came to visit the Prophet? The Prophet said: If a man sends one Darud on me, God will send ten Daruds on him. Then come to the pulpit of the Apostle of God and think of his standing thereon and his sermons to his followers. When it will be finished, think whether your Haj has been accepted or not as He does not accept Haj of one whom He does not love.

CHAPTER VIII

RECITATION OF THE QURAN

All praise is due to God who showered blessings on His servants by sending revealed books and Prophets. This Quran does not contain any false stories of yore or future. It is a revelation from the Most High, the Almighty. Therein there is food for reflection for those who are thoughful and there is true stories of former nations. By its help, walk on straight path becomes easy as the commands and prohibitions were expressed there in clear terms and the lawful and unlawful things made clear. It is a light and therein there is cure of the diseases of mind. God destroyed those who opposed it. God misguides one who seeks knowledge other than that of the Quran. It is a firm rope of God, clear light and firmest tie. There is everything in it, small and great. There is no end of its miracle. It is ever fresh and new to the reciters. It is a guide for the past and future. The Jinn heard it and warned their classes. They said: We heard a wonderful Quran. It is a guide. We believe in it and did not set up anything with our Lord. Those who advised according to it told truth. Those who held it firm, found guidance. Those who acted up to it got salvation. God says: I have revealed it and I will certainly preserve it. The modes of preserving the Quran are the following committing it to memory, writting it in papers, to recite it always, to read it in prayer, to explain it and comment on it. It will be discussed in four sections.

SECTION 1

EXCELLENCE OF THE QURAN

The Prophet said: If a man thinks that what has been given to others is better than it considered little the dearest thing of God. He said: Prophets, angels, or anybody else cannot be better intercessors in rank than the Quran. He said: If the Quran is kept within skin, burning fire will not go near t, nor touch it. The Prophet said: Recitation of the Quran is the best divine service of my followers. He said: God recited chapter Toaha and Easin one thousand years before creation. When the angels heard them, they said: How fortunate are they on whom they will be revealed. How fortunate are those who commit them to memory. How

fortunate are the tongues which broadcast them. The Prophet said: The best of you is he who learns the Quran and teaches it. He said: God says: If a man cannot pray or invoke Me on account of his being engaged in reciting the Quran, I will give him better rewards than those who express gratefulness. He said: Two persons will stand in the mountain of musk on the Resurrection Day. They will have no fear and will render no accounts, even they will be free from the wants of men - (1) He who recites the Quran for pleasure of God, (2) He who becomes the leader of a people who remain satisfied with him. The Prophet said: A reciter of the Quran belongs to the family of God and is His sincere servant. He said: Rust falls on heart as it falls on iron. The Prophet was asked: O Messenger of God, how can the rust be removed? He said: By reciting the Quran and by remembering death. The Prophet said: God hears the recitation of the Quran more attentively than the master of a singing girl.

Wise saying: Hazrat Abu Omarah Baheli said: Recite the Quran. This hanging book will not deceive you. God will not punish one who commits it to memory. Hazrat Ibn Masud said: When you wish to acquire knowledge select the Quran as it is the embodiment of the knowledge of the previous and future generations. He said quoting the saying of the Prophet: You will get ten rewards in lieu of each word of it. Beware, I am not saying that 'Alef, Lam and Mim' is a word but Alef is a word, Lam is a word and Mim is a word. He said: Let nobody among you ask anything about himself except the Quran. If he loves the Quran and remains satisfied with it, he loves God and His Prophet and if he disrespects the Quran, he disrespects God and His Prophet. Hazrat Amr-b-A's said: Every verse of the Quran is a door of Paradise and a light in your house. He said: He who recites the Quran opens as it were the door of Prophethood by his two sides, but no revelation will come to him. Hazrat Abu Hurairah said: The provision of the inmates of a house in which the Quran is recited increases, their good becomes more, angels remain present there and the devil goes out of it. The provision of the inmates of a house in which the Quran is not recited becomes straitened, their welfare diminishes, angels go out of it and the devil comes in. Imam Ahmad-b-Hambal said: I saw God in dream and asked him: O God, for what thing one can come near to Thee! He said: O Ahmad, by means of My Kalam the Quran. I asked Him: O Lord, by means of its understanding or not? He

said: Yes, whether you understand its meaning or not. Fazil-b-Yeaz said: One who commits the Quran by heart is the bearer of the standard of Islam. He should not hold useless talks with those who hold such talks. He should not forget the Quran as others do. Imam Sufiyan Saori said: When a man recites the Quran, an angel kisses on his forehead. Amr-b-Maimum said: If a man reads one hundred verses of the Quran after morning prayer, God will give him rewards of the actions of the inhabitants of the world. Once Khalid-b-Oqbah came to the Prophet and said: Read out to me the Quran. He read out to him: God enjoins you to do justice and good. He said to the Prophet: Recite again. He read it again and then said: By God, therein there is sweetness, heightness, its lower portion has got bases, its upper has got fruits and it is not the words of a man. Hazrat Hasan Basri said: By God, there is no greater wealth than the Quran and there is no want after the Quran. Fuzail said: If a man recites the last portion of chapter Hashr and dies on that day, the seal of martyrdom is imprinted on him. If he reads it in the evening and dies in that night, the seal of martyrdom is imprinted on him. Hazrat Ali said: Three things increase the power of memory and removes scum, tooth- stick, fast and recitation of the Quran.

PUNISHMENT FOR HEEDLESS RECITATION

Hazrat Anas said: There are some men who recite the Quran, but _____ them. Abu Solaiman Darani said: The angels of Hell will arrest those who commit the Quran to memory but become disobedient to God. Hazrat Ibn Masud said: Those who committed the Quran to memory should get acquainted with the night when the people remain asleep and should be sorry when the people commit sins and make enjoyments during day time. They will weep when the people will laugh, they will remain silent when the people will hold useless talks. The Prophet said: Recite the Quran till it prohibits you to do evil deeds. If it does not prohibit you, it will not be considered as your recitation. The Prophet said: He who knows the unlawful things of the Quran as lawful does not believe in the Quran. Hazrat Ibn Masud said: The Quran was revealed to you for doing actions. So translate your recitation into action. There are men among you who recite the Quran from first to last and do not omit a single word therefrom but they donot translate it into action. There is in the Torah: God

said: O My servant, are you not ashamed of Me? If a letter from your friend comes to you in your journey, you at once come toa side of the road and read with an attentive mind every word and sentence of it and you do not omit anything from it. but I sent My Book to you and I am seeing with what attentive mind you are reading it and how you have followed its commands and prohibitions. But you have turned your face from it. O My servant, have you considered it more mean than your friend's letter? I am present to you. I am speaking with you but you have turned your mind from Me. Have I become more mean to you than your friend?

SECTION 2

EXTERNAL RULES OF RECITING THE QURAN

There are ten external rules for the recitation of the Quran.

(1) After ablution, face the Ka'ba without showing pride in sitting with head downwards just like the sitting of a student before his teacher. The best way of Quran reading is in prayer standing in a mosque. God says: They remember God standing, sitting and lying on their sides and ponder over the creations of the heaven and earth. In this verse, every condition has been said in order of excellence-first standing, then sitting and then lying state. Hazrat Ali said: If a man recites a portion of the Quran in prayer standing, one hundred rewards are written for him for every word. If a man recites a portion of the Quran sitting in prayer, fifty rewards are written for him for every word. If a man reads the Quran outside the prayer with ablution, twenty five rewards are written for him for every word. If a man reads the Quran without ablution, ten rewards are written for him for every word. Hazrat Abu Zarr Geffari said: To make much prostration at day time and to pray long at night are better.

(2) **THE QUANTITY OF QURAN RECITING:** There are different rules for the readers about the quantity of the recitations of the Quran. Some finish the whole Quran in a day and a night, some twice, some thrice and some once in a month. The best way is what the Prophet said in this Hadis: He who finishes the Quran within less time than three days cannot gain the knowledge of the rules of religion as hasty reading cannot clearly be recited. Hazrat Ayesha said of a man who recited the

Quran hastily: This man neither recites the Quran, nor remains silent. The Prophet ordered Abdullah-b-Amr to finish the Quran once a week. Some of the companions followed this rule. They were Hzrats Osman, Zaid- b-Sabet, Ibn Masud, Obai-b-Ka'ab and others. So there are several modes of finishing the Quran, (1) once in a day and a night, (2) once in a month, (3) once in a week with seven equal portions a day.

The Quran was first free from I'rab or dots above and below. Hazrat Hasan Basari said: There is no harm in giving I'rab to the Quran. It is commendable to read the Quran slowly. The object of the Quran reading is to ponder and there are fixed places therein for slow-reading. The Prophet explained every word and every sentence separately. Hazrat Ibn Abbas said: I prefer to read chapter Baqr and chapter Imran slowly and to ponder about them than to read them hurriedly.

Weeping at the time of recitation of the Quran is also commendable, as the Prophet said: Recite the Quran and weep. If you cannot weep, assume weeping attitude. The Prophet said: He who does not read the Quran with sweet tone is not of us. Saleh Marbi said: I recited the Quran in dream before the Prophet. He said: O Saleh, where is your weeping in reciting the Quran? Hazrat Ibn Abbas said: When you read the verse of prostration, don't prostrate soon till you weep. If the eyes of any one of you do not shed bears, let him weep by his heart. The mode of weeping by force is to bring sorrows to the mind. He who can bring sorrows to the mind can also bring weeping. The Prophet said: The Quran has been revealed for sorrow. When you read it, be in a sorrowful mode. The mode of bringing sorrow is to ponder over the words of warnings and punishments in the Quran. Fulfil your duty to every verse. If you read the verse of prostration, prostrate. If you hear the verse from another, make prostration but do it not without ablution. There are fourteen prostrations in the Quran. Prostration is perfect when Takbir is recited therein. God says: Fall down in prostration and glorify the praise of your Lord. There are conditions of prostration like the conditions of prayer to cover private parts, to face the Ka'ba, to have the body and cloth pure. Recite Takbir for prostration, then fall in prostration, then raise up your head with Takbir and then return salam. A follower will follow the leader in prostration without reciting the Quran.

When you begin to recite the Quran, recite: I seek refuge to God from the accursed devil. Then recite chapter Nas and Fateha. When you finish the Quran, say: O God, show mercy on me for the Quran, make it for me a guide, a light, a leader and a mercy. O God, remind me what I have forgotten therefrom, teach me what I do not know therefrom, and give me provision of reading it day and night and make it a proof for me. O Lord of the universe.

TO RECITE THE QURAN WITH SOUND: Recite the Quran with such sound as you may hear it. The meaning of reciting is that you will hear yourself what is recited. Read it with such sound in prayer as you yourself may hear it. If you do not hear it, your prayer will not be valid. The Prophet said: As secret charity brings more reward than open charity, so secret Quran-reading brings more reward than open Quran reading with sound. In another narration: Reading the Quran with sound is like open charity and silent Quran reading is like secret charity. There is in Hadis that the reward of a secret deed is seventy times more than that of an open deed. The Prophet said: What gives consolation is a good provision and secret Zikr is the best Zikr.

There is in Hadis: don't recite the Quran with loud voice in between sun-set and night prayers. The Prophet heard one party of his companions reciting the Quran with loud voice in night prayer and considered it right. The Prophet said: If any of you stands to pray Isha (night prayer), let him read his Quran openly, as the angels and the inmates of the house hear Quran reading and pray for him in lieu of his prayer. The Prophet saw his three companions in different conditions. When passing by Abu Bakr, he heard him reading silently and asked him about it. He said: He with whom I speak hears it. While passing by Hazrat Omar, he heard him reciting the Quran with loud voice. He asked him about it and he said: I am waking up the heedless and the sleeping men and driving the devil. The Prophet passed by Bilal and found him reading some verses silently and some with sound. On being asked, he said: I am mixing good verses with good verses. The Prophet said: Each one of you has done well. In other words, he who fears show should read it silently. Open reading awakens the mind and centres the thoughts to one thing. It is better to recite the Quran by seeing it as to look to the Quran is also worship.

To read the Quran with sweet voice and slowly is sunnat. The Prophet said: God did not order sweet voice for anything except for the Quran. He said: He who does not read the Quran with sweet voice is not of us. It is narrated that the Prophet was waiting one night for Ayesha as she was late in coming. The Prophet asked her: Who prevented you from coming? She said: O Prophet of God, I was hearing the Quran-reading of a man. I never heard such a sweet voice. The Prophet came to him and heard his recitation for a long time and said: The name of this man is Salem, the slave of Abu Hurairah. All praise is due to God who created such a man among my followers. One night, the Prophet heard the Quran- reading of Hazrat Ibn Masud with Hazrat Abu Bakr and Omar and there they remained for long time. Then the Prophet said: If anybody wishes the Quran to be read with sweet voice and slowly, let him hear the Quran-reading of Ibn Omme Abd.

The Prophet said to Ibn Masud: Read out the Quran to me. He said: O Prophet of God, I am reading it has been revealed to you. The Prophet said: I wish to hear it from you. When he was reading the Quran before him, the eyes of the Prophet began to shed tears. The Prophet said after hearing the Quran reading of Abu Musa; This voice has been given to him from the sweet voice of David. Hazrat Abu Musa said on hearing it: O Prophet of God, if I had known that you would hear it, I would have read with sweeter voice. When the companions of the Prophet gathered together, they told one another to recite the Quran. Hazrat Omar once asked Abu Musa: Remember our Lord. He began to read the Quran before him. When the prayer time came, Hazrat Omar was reminded of the prayer to which he said: Are we not in the midst of prayer? There is hint in this verse of God: God's rememberance is greatest. The Prophet said: If a man hears a verse of God's Book, there will be a light for him on the Resurrection Day. There is in Hadis that ten rewards are written for him.

SECTION 3

INTERNAL RULES OF THE QURAN-READING

There are ten internation rules of reciting the Quran. (1) To realise the superiority and excellence of the Quran. God's word is self-existent attribute and mixed with His being and He expressed that attribute in human forms and words to mankind.

When the people become unable to appreciate the attribute of God,they are able to understand it through the mean of this own attributes. If the glory and excellence of the words of God could not have been made understandable in the garb of words, the heaven and earth could not stand to hear His words and all things between them would have been smashed to pieces. If God had not made Moses patient and steady, he could not have remained without falling into swoon after hearing His words as the mountain has no power to remain steady being attacked with His Brilliance. For this reason, a friend of God said : Every word of God kept in the Guarded Tablet is higher than the mountain Kaf. If all the angels try to made a word short, they are unable to do it till the guard of the Guarded Tablet lifts it up and makes it short by order of God. This is not because of the strength of its words but the Glorious God made it fit for human use dressed with words. A wise man said : We saw in case of human beings that when they wish to make their domestic animal understand something, they mix some of their words with some unexpressed words of the animal and create some language to guide its nature. It can under-stand it by instinct and act accordingly. Similar is the case with men. Though they are unable to understand the perfectness, dignity, beauty and solemnity of God's words, the Prophet made them understand in such a manner as man conducts his animal by a strange language. The thoughts of the Quran were stated with such words that men can understand the wisdom of the Quran, as a lower animal can understand the thought of men by their hints and voices The root meaning of wisdom lies concealed in these words and voices but still it is honoured on account of its meaning Words are the bodies of wisdom and their meaning is the soul of wisdom and voice is their life.

As human body is honoured for its internal soul, so the word of wisdom is honoured for its voice The word of God revealed has got high rank. It is just,judge and dear witness It orders and prohibits There is no such strength of a void thing As shade is unable to stand before the brilliant rays of the sun, so a man is unable to stand before the words of wisdom of the Quran. As eye sight is unable to stand before the scorching rays of the sun. so a man has got no power to enter into the deepest recess of wisdom. He takes so much rays of the sun as he can see and know his necessary things In short, the word of God is like an unseen

emperor in the deepest cover whose face is not visible but yet whose order is prevalent The word of God is like the sun of which the rays are open but its constitution is secret like radiant star By its help the paths of journey are seen. The word of God or the Quran is an invaluable treasure or an ever lasting drink of life which prevents death or it is such a medicine for a disease which leaves no ailment if it is taken.

(2) Honour the Quran containing divine word At the time of reciting the Quran, realise in a beautiful manner divine glory and think that what you recite is is not human words. God says : None shall touch it except the pure ones. As the external papers are preserved from touch of impure hands, so its secret meaning and wisdom are shut up from the internal mind if it is not free form all impurities and not illuminated by the light of honour and gravity. As the pages of the Quran cannot be touched by every body, so every tongue can not utter the words of the Quran and every heart cannot grasp its meaning. When Hazrat Akramah son of Abu Jahl opened the Quran, he fainted and said : This is the word of my Lord, To honour His word is to honour Him and He is not honoured till His attributed and the mysteries of His creation are not pondered over, till he knows that He is the Creator of all things in Heaven and earth, and that He gives them Provision.

(3) To recites the Quran attentively after giving up one's own ideas. God says : O Ihya, hold fast by God's Book. It means that he should follow the Book with industry and perseverance He who remains busy in an enjoyment does not think of any other thing.

(4) To think about the Quran. Thinking comes after attention. For this reason it should be read slowly as slow reading makes thinking possible. Hazrat Ali said: There is no good in the divine service in which there is no knowledge of religion. It has been said that once the Prophet read 'In the name of the Most Compassionate, the Most Merciful' twenty times thinking about its meaning. Hazrat Abu Zarr said : The Prophet prayed with us one night. He recited the same verse again and again. That is this : If Thou punisheth them, they are merely Thy servants and if Thou forgiveth them, Thou art Forgiving, Merciful. Sayeed-b-Jubair once read the following verse repeatedly standing in prayer : O the guilty, be separate to-day. Abu Solaiman Darani said : I stood in prayer in four or five night

reciting only one verse. A certain sage of yore passed six months by reciting only the chapter Hud.

(5) To understand the Quran. Realise true and correct meaning of every verse. Therein there are the descriptions of God's attributes, His wonderful creations, the stories of Prophets, the fate of the liars and how they were destroyed and the descriptions of Paradise and Hell.

GOD'S ATTRIBUTES: God says: There is nothing to be compared to Him. He is seeing, hearing. He says that He is pure, Almighty, Guardian, Merciful, Compassinate, and Glorious. Think of the meaning and significance of these names, Behind them, there are inner meaning, and none but the God gifted people can understand them. Hinting at this Hazrat Ali said : The Prophet did not inform me of any secret thing which was not disclosed to men. The real thing is that God has given some people to understand them and they remain desirous of understing them. Hazrat Ibn Masud said : He who desires to acquire the knowledge of the previous and future peoples, should seek it in the Quran.

HIS ACTIONS: God says : He created the heaven and earth and other things. One who recites the Quran should learn from it His attributes and His glory. He who can recognise real truth sees it in everything as all things come from Him and return to Him and everything is founded on truth for Him and for His help He who does not see it in every visible thing cannot recognise Him. He who can know Him knows that everything besides Him is void and everything except He with be meeting will destruction. If he sees his being due to the existence of God, he will see that he has come from God and with His power. If he walks in the path of servitude, he will exist and if he walks freely he will not exist. This is the root of spiritual insight. He should therefore ponder over these verses : Don't you look at what you saw? Don't you look at what you throw semen ? Don't you look at the water you drink ? Don't you look at the fire you enkindle ? So think in these lines at the water, fire crops and semen. Ponder over the elements with which a man is created. It is only a drop of semen. Look at its different compositions-bones, flesh, veins, head, hands, feet liver, heart etc. Then all honourable attributes have been placed in it-power of hearing, power of seeing, wisdom, power of smell. Then it has been given attributes like anger, sexual passion, pride

etc. God says: Does man not consider that I have created him from a drop of semen and he is then an open adversary ?

CONDITION OF THE PROPHETS: Think how the Prophets were given wonderful qualities for which they were oppressed. Some of them were murdered and attributed falsehood. Think of the condition of the liars like the A'd, Samud, etc. Think how the rejecters of truth were punished and take advice from their fate. There is no such new or old think which is not in the Quran. God says : If the sea were ink to describe the attributes of my Lord,it would become dry before it described the attributes of my Lord. For this reason, Hazrat Ali said : If I wish, I can load seventy camels with Tafsir of the chapter Fateha. The substance of what has been said is that care should be taken to understand and interpret the Quran.

(6) To be free from the impediments of understanding. Majority of the people do not understand the meaning of the Quran. The reason is that the devil closed the door of their hearts for which they are deprived of the secret meanings of the Quran. The Prophet said : If the devil would not have roamed over the hearts of men, they could have seen the mysteries of the unseen world. The real meaning of the Quran appertains to the unseen world. The thing which is outside the grasp of the five senses and cannot be grasped except by the light of sharp insight appertains to the unseen world. Similar is the case with the meaning of the Quran.

FOUR IMPEDIMENTS OF UNDERSTANDING THE QURAN

(1) To remain busy in extracting words from the root of words The devil works in this matter. He keeps attached with every Quran reader to keep him away from understanding its meaning. He recites the words repeatedly and yet he understand that he has not pronounced it correctly and rightly. In this way, all his thoughts are centered round the pronunciation of words. How can the meaning of the Quran come to him in these circumstances ?

(2) The believe the sects blindly. The Quran-reader praises the mazhabs or sects and follows the opinions he heard from others. He believes them without ascertaining the truth or otherwise of the opinion of the sects and follow them blindly. He

then becomes chained with the chain of belief of the sect and does not try to remove them. His look is directed towards what he heard. A man of firm faith sees it as a snare of the devil and keeps away therefrom. Sufiyan Saori said : Sometimes learning becomes as it were a screen. He understands learning as the opinion of his sect.

(3) To commit a sin repeatedly or to be proud or to remain immerged in worldly passions. They are like dusts on a mirror and screen to radiant star of truth. It is a great screen of heart. The greater is passion and greed amassed in mind, the greater is the screen over the mind, and the lighter is the worldly burden on mind, the greater is the light of understanding. Mind is like a mirror and greed and passion are like dusts in mind. For this reason, the Prophet said : When my followers will consider their wealth as great, fear of Islam will disappear from their hearts. When they will give up enjoinging good and forbidding evils, they will be deprived of the blessings of revelation. Fuzail explained it by saying that they will be deprived of understanding the meaning of the Quran. God made a condition of the acceptance of Tauba on understanding and repentance, God says : This is deep insight and reminder for every penitent servant. God says : None but a repentant man remembers. God says : Only the wise remember.

(4) To accept open meaning and to believe that there is no inner meaning except external meaning of the Quran. Hazrat Ibn Abbas, Muzahed and other companions said that there is provision for explaining it according to individual opinion. "If anybody explains it according to his opinion, let him seek his abode in Hell fire." This is a great obstacle. He gets understanding whom God gives it. If open meaning is accepted, then there arises difference therein.

(5) To give speciality to every verse, in other words to give speciality to every call of the Quran. If you hear commands and prohibitions of the Quran, think thus : This command has been given to me and this prohibition has been directed against me. If you hear any warning, consider that it has come about you. When you hear the stories of the Prophets and early persons, think that it is not merely a story for your information but you are asked to take lessons from it and to take what is necessary therefrom. There is surely some benefit for the Prophet and for his followers

in the subject matter of the Quran. For this reason, God says : 'I settle your mind therewith.' So the people should think that by describing the stories of the Prophets, God settled the mind of the Prophet, gave him patience to bear troubles and hardships, made him firm in religion so that God's victory can be seen by him. How will you not be able to do it when the Quran was not revealed only for the Prophet alone but it is a medicine for all diseases, guide for all, blessing for all light for the whole universe. So God has directed all men to get blessing by the help of the Quran God says : Remember the blessing of God on you all and what has been revealed to you all from the Book and wisdom with which you admonish them. God says : I have revealed upon you all such a Quran in which there are descriptions of yore. Don't you then mind it?

God says : I have revealed the Reminder to you that you may explain to the people what has been revealed upon them. God says : Follow the best out of what has been revealed to you from your Lord. This is a guide for the people, a guide and a bless for those who believe firmly. God says : The Quran is explainer to the people, a guide for its followers and an admonisher. In these verses, all people have been addressed and not a particular man. The readers of the Quran are also among them. For this reason, their object will be as God says : This Quran has been revealed on me that I may warn you there with and those to whom it reaches. Mohammad-b-Ka'ab said : He who reads the Quran speaks with God as it were. A certain learned man said : This Quran is an embodiment of some letters which have come to us with His promise, so that we may understand them in prayer, so that we may ponder over them in loneliness and admit them in our religious affairs and sunnat which is followed. Malek-b-Dinar said : The Quran is the fountain of a believer just as rain is the fountain of earth. God says : It is a cure and a blessing for the believer and it increase nothing but loss to the oppressors.

(8) Mind influenced by reading

As there are different verses, so different thoughts should fall in your mind. You should have change of condition and thoughts according to the meaning of each verse. So in your mind there should be feelings of sorrows, fear, hope etc. You should find forgiveness and blessings attached with some verses and a wise man tries to get it as God says : I am forgiving to one who is

repentant, has got faith and does good deeds and who finds guidance. This forgiveness is based on four conditions-repentance, faith, good deeds and guidance. God says : Man is surely in loss except those who have got faith, do good deeds, advice one another with truth and for patience. He mentioned four conditions even in this verse. God says : God's blessing is near those who do good to the people. Sufiyan Saori said : By God, if a man reads the Quran in the morning and brings faith in it, his sorrows increase, his happiness decreases, his actions increase and his comforts decrease. The Prophet said once to Ibn Masud : Recite the Quran to men. He said : I began to read the chapter 'Women'. When I reached this verse : How will it be when I shall bring every people with a witness and bring you as witness over them ? I saw that his eyes were shedding tears. He said to me : This is sufficient now. Seeing this condition, my mind became filled up with fear.

Those were God-fearing people who used to faint when they heard some verse of the Quran and even some of them met with instantaneous death. God says : How many signs there are in the heaven and earth which pass by them but they turn there aces from them. A wise man said : Whose recites the Quran and does not imbue himself with that idea. God says to him : What connection have you got with My word ? You have turned your face from me. The sinner who reads the Quran repeately is like a man who reads the letter of the king repeatedly. Therein there is order to him for making his reign firm but he remains busy to recite it and thinks that to read the letter is sufficient. If he does not read the letter and acts contrary to the order of the king, his order is hated and he becomes an object of wrath of the king. He who acts contrary to the commands of the Quran is guilty according to this verse : They threw it behind them and took small price in lieu of it. How bad is that which they purchase.

The Prophet said: Recite the Quran till you pay attention to it and till the skin of your body is alright. Close it when this condition does not remain. God says : When God is remined to them, their hearts become soft and when the verses are read out to them, their faith increases and they rely over their Lord. The Prophet said : The sweetent voice in reciting the Quran is of that a man who fears God when he makes it recitation. The Prophet said. The Quran is not heard from anybody so sweet as it is

heard from the God-fearing men. When the Prophet expired, he left behind him twenty thousand companions out of whom only six committed the whole Quran by heart Majority of the companions committed to memory only one or two chapters. They moved their tongue very little as the Quran reciters without action are fit to receive rebuke according to the following verse : If a man turns away from My remembrance, there is narrow provision for him and he will be raised up blind on the Resurrection Day. This verse is also applicable to him : This My verse came to you but you forgot it. You will be forgotten to. day in a similar manner.

(9) **To raise up mind.** Raise up your mind by reciting the Quran so much that you are hearing the words of God. There are three excellences in reciting the Quran. The lowest excellence is that a man should think that he recites the Quran standing before God and that He sees and hears his recitation. At this time, he should invoke and pray. Secondly your mind will bear witness at the time of reciting the Quran that God sees you and He is speaking secretly with you. You should apply your full mind to it and be careful of its understanding. Thirdly, you will see God in the recitation of the Quran and His attributes.

The reciter who is outside these three things gets the rank of the heedless. Imam Jafar Saleq said with regard to the highest rank : By God, God disclosed His light for His servants in His words but they do not see it. He once fell in swoon in prayer. When he regained his senses, he said : I was repeatedly reciting the verse of the Quran in my heart and I then heard it as it were from its author. My body could not stand at His glory. If the mind is rasied high, one can get sweetness in invocation. Hazrats Osman and Huzaifah said : If the mind becomes pure, it cannot rest satisfied only with the recitation of the Quran. The sage Sabet Bonani said : I bore hardships for 20 years and have been getting His gifts for the last 20 years. One can become fit for this verse on account of his sight of the author of words : Flee towards God. Another verse. Don't set up partner with God.' He who does not see Him in his every action, sees someone else and he who looks to anything besides God sees towards secret Shirk. To see nobody in any action except God is sincere Tauhid.

(10) To be free from ones own strength and ability and not to see towards himself with the eye of pleasure and purity. When

you read the words of praise of pious men, don't include yourself among them, but hope that God may include yourself among them. When you read the verse of the punishment of the transgressors, think that it was said about you. Hazrat Ibn Omar used to say : O God, I seck forgiveness from you for my sins and infidelity.

SECTION 4

TO INTERPRET THE QURAN ACCORDING TO INDIVIDUAL OPINION

The Prophet said : If a man explains the Quran according to his opinion, let him, seek his abode in Hell'. Thelearned men who explain it according to its literal meaning accuse the Sufis for their explanation. They explain the verse of the Quran which Ibn Abbas or other companions did not make. The spirit of the above Hadis is that the Quran should be interpreted according to the sayings and doings of the Prophet. Difference arises when it is believed that there is no meaning of the Quran except its open meaning. The meaning of the Quran is wide to the wise. Hazrat Ali said : God has given His servant the understanding of the Quran. If it is not without the Tafsirs of the early sages, what is the meaning of this understanding ? The Prophet said : There are surely for the Quran open meaning, secret meaning, limits and different steps. Hazrat Ali said : If I wish, I can load seventy camels with Tafsir of the chapter Fateha' What is it meaning?

Hazrat Abu Darda'a said: Nobody can be Faqih till he accepts the Quran in different forms. A certain learned man said : There are sixty meanings of every verse Another learned man said : The Quran is the embodinent of 77,200 learning as every word is a learning and it is increased four times. Every word has got its external and internal meanings and has got high, higher and highest steps. The Prophet once recited 'Bismillah' twenty times. For what purpose was it nead repeatedly except for its inner meaning ? Hazrat Ibn Masud said : If a man desires to gain knowledge of the earlier and future peoples, he should ponder over the Quran. It is not acquired by only external Tafsirs. The Quran speaks of His glory and might which are unlimited. Therefore the explanations of the Quran are unlimited.

The Prophet said: Read the Quran and search for its unknown matters. The Prophet said about Hazrat Ali : By One

who sent me with truth, my followers will be divided into seventy three sects in matters of the fundamental principles of religion and Jamaat. Every sect will be misguided and call towards Hell. When it will occur, hold firm to the Book of God, as it contains the stroires of your predecessors and successors and decisions about what you differ. Whose opposes the Quran among the transfressors, God punishes him. Whose search learning other than the Quran, God misguides him as the Quran is the firmest tie, open light and benefiting medicine. If anybody holds it firm, it protects him. If one follows it, it gives him salvation. There is no cutting of the miracles of the Quran and it does not become old for repeated readings. When the Prophet told Huzaifa of different sects and differences, he asked him : O Prophet of God, if I get that time, what do you order me to do ? He said : Learn the Book of God and act upon it, as there is salvation in it. Hazrat Ali said : He who understands the Quran acquires all the learnings together. There is hint in this that the Quran contains all the learnings. The Quran says : He who has been given wisdom has been given abundant good. Hazrat Ibn Abbas explained this word wisdom as the knowledge of the Quran. God says : I gave Soloman knowledge, wisdom and learning. What has been given to him was termed as wisdom and learning. The speciality which has been given to him is learning and it has been given to him before wisdom.

Regarding the external meaning of the Quran, there are innumerable sayings of the Prophet. The Prophet said : He who interprets the Quran according to his own opinion should seek his abode in Hell Thus he prohibited individual interpretation according to his own opinion. Hazrat Abu Bakr said : If I interpret the Quran according to my opinion what world will give me protection and what sky will give me shade ? This prohibition has got two objects. The first object is to limit it in Hadis and Tafsir, not to discover new meanings and to give up independent thinking. The second object is other than that. If its object is that a man cannot interpret the Quran except according to the standard Tafsirs, it is void for the reasons given below.

(1) One condition of interpretation is that it should rest upon the interpretation of the Prophet. If it is accepted. Tafsirs of Ibn Abbas and Ibn Masud cannot be accepted as they had their opinion also therein.

(2) There are different opinions regarding the inter pretation of some verses among the companions. It was not possible for them to be unanimous. Everybody did not interpret it after hearing it from the Prophet, then their own opinions are fit to be rejected. It is well known that the interpreters extracted many meanings by applying their intellect. Even they had seven interpretations of the abbreviated words at the beginning of a chapter. So how can it be said that they interpretated them by hearing every thing from the Prophet?

(3) The Prophet prayed for Ibn Abbas by saying : O God, give him knowledge in theology and give him learning of interpretation. What is then the meaning of his special prayer for him if interpretation cannot come except from his saying?

(4) 'Those who discover meaning by their intellect know it certainly'- in this verse, to discover meanings by exercise of intellect by the learned men has been spoken of. To discover open meanings is different from what is heard. The tradition regarding the interpretation of the Quran is opposed to this verse. So it appears that it is incorrect to impose condition of Tafsir only in all interpretations and it is lawful to discover the meaning of the Quran according to the limit of one's own intelligence and intellect.

There are however two reasons for the prohibition of interpreting the Quran according to one's opinion. One reason is that a man has got his own individual opinion with regard to every matter and actually he is inclined to that opinion. He also interprets the Quran according to his wish and desire to serve his own end. For this reason he thinks that his interpretation is correct and lawful. He recites the Quranic verses to support his opinion. Thus he decries his adversary and he knows that this is not real meaning. This is interpretation according to one's own misguided opinion. The Prophet said : Eat pre-dawn tiffin as there is blessing in it. They interpret it as Zikr in place the real meaning tiffin. The Quran says: Go to Pharaoh as he has transgressed the limit. They interpret the word 'Pharaoh' as heart.

(2) To discover the meanings of those verses which are not understandable and short without Hadis and Tafsir. He who is not expert in external meanings and discovers their meanings only by intellect commit many mistakes. He belongs to that class

of men who interpret it according to their opinions. At first, there is necessity of Hadis and Tafsir for external meanings in order to be free from mistakes and then with the advancement of knowledge, meanings come out from intellect. He who claims to have internal meanings of the Quran without at first being expert in its external meanings is like a man who claims to have reached the interior of a house without first approaching its door or like a man who claims to have understood the object of a Turk without understanding his language. To learn open meaning is like learning a language. In Tafsir, there is explanation of also internal meanings. For instance, God says : I gave to the nation of Samud a she-camel as open sign but they made oppression on account of it. Here the word 'sign' is omitted. He will interpret it openly by saying that the she camel had power of sight and was not blind. God says : On account of their infidelity, dring of calf was given to their hearts. In other words, they thought the worship of calf as dear on account of their indfidelity. Here to think 'dear' has been omitted. God says : I gave you to taste of life on the taste of death. In other words: I gave you the taste of severity of punishment of life and of death. The word 'punishment' has been omitted in this verse. God says : Ask the city where we were and the mountain to which we proceeded. In other words. Ask the inhabitants of the town and the mountain. The word 'inhabitants' have been omitted. God says : It has become heavy in heavens and earth. In other words: It has been made secret for the inhabitants of the heavens and earth God says : You make your provision such as if you are telling lies. In other words : You express gratefulness for your provision. God says : I have revealed it in the Blessed night. In other words, I have revealed the Quran in the Blessed night. God says : Till it became covered with screen. 'It' means here sun. God says : Peace be on Al Yasin. The latter word means Elias.

The word 'Qareen' has got different meanings. It means angel in this verse : His companion (angel) said : He who is near me is a rebel. It means the devil in this verse : His companion (devil) said : O our Lord, I have not misguided him. Similarly, the word "Ummat" has got different meanings in the Quran. It means a group of men in this verse : He saw a party of men to give drink of water. It means the followers of a Prophet in this verse: We belong to the followers of Muhammad (P.H.). It means the possessor of all virtues in this verse : Abraham was possessor of

all virtues. It means an age in this verse : Up to a fixed age. Similar is the case with the meaning of the word "Ruh."

(6) To interpret the same subject gradually. God say : The month of Ramzan in which the Quran has been revealed. This verse does not disclose when it was revealed, day or night. Then the next verse says : I revealed it in a blessed night. This verse first speaks of revelation by night. Then this verse was revealed : I revealed it in the blessed night.

Then to take internal meaning of a verse, Tafsir is not sufficient. God says : You have not shot arrows when you shot arrows but God shot arrows. The external meaning of the sentence is clear, but its internal meaning is one secret as there is therein the meanings of both throwing arrows and not throwing arrows which are contradictory to each other. So the knowledge of the reason of throwing is, essential. The reason for which it is said that you did not throw arrows but God threw arrows is in the following verse : Fight with them God will punish them through your hands. This lies in the deep ocean of spiritual knowledge. Firstly, know that the action of a man is tied up with his strength and that strength is tied up with the power of God. Every verse of the Quran similarly has got a secret meaning. It is clear to those whose hearts are clear of impurities of thoughts and ideas. So open Tafsirs are not sufficient for understanding the internal meanings of verses. These internal meanings are not opposed to the external meanings. God knows best.

CHAPTER IX

ZIKR AND INVOCATIONS

God says : Remember Me, I will remember you. He ordered His servants to pray and to invoke by this verse : Invoke me, I will respond to you. So the religious, sinners, near and distant ones should pray to God for fulfillment of their desires. He says : I am near. I respond to the invocation of one who invokes Me. So there is nothing better than God's Zikr and invocations to Him. This will be discussed in five sections.

SECTION 1

EXCELLENCE OF ZIKR

God says : Remember Me. I shall remember you. The sage Sabet Bonani said : I know when my Lord remembers me. The people asked him How do you know ? He said : He remembers me when I remember Him. God says: Rem,ember God too much. He says : When you return from Arafat, remember God near Masharu: Haram and remember Him as God has given you guidance. God says : When you finish the institutions of Haj, remember God more than you remember your parents at that time. God says : They are wise who remember God standing, sitting and lying on a side. God says : When you finish prayer, remember God standing, sitting, and lying on your sides. Hazrat Ibn Abbas said : Remember God day and night, on land and water, in jounery and habitation, in solvency and want, in health and disease, openly and secretly. God says rebuking the hypocrites : They remember God very little. God says : Remember your Lord in your heart with humility and in fear silently morning and evening and be not of the heedless. God says : Zikr of God is the highest. Hazrat Ibn Abbas said : This is for two reasons. One reason is that God's remembrance of you is better than your remembrance of God. Another reason is that God's remembrance is better than all other divine services.

HADIS: This Prophet said : One engaged in the Zikr of God among the heedless is like a living tree in the midst of dry trees. He said : One busy in Zikr in the midst of the heedless is like a warrior in the way of God in the midst of those soldiers who fled away. The Prophet said : God says : I remain with a servant till he remembers Me and moves his lips for Me. There is no action of

man except Zikr of God which can give him salvation. They asked him : O Prophet of God, not even jihad in the way of God? He said : Not even jihad in the way of God, except that it will give salvation only when it is cut to pieces owing to your strike by your sword and then it is again cut to pieces owing to your strike by your sword. The Prophet said : If anybody wishes to enter the garden of paradise, let him remember God much. He was asked : Which action is best ? He said : Your meeting with death in the condition of your tongue being saturated with Zikr of God. The Prophet said : Saturate your tongue with the Zikr of God morning and evening, you will have no sin morning and evening. He said : God's Zikr morning and evening is better than attack with sword in the way of God and giving wealth in charity. The Prophet said : God says : When My servant remembers Me silently, I remember Him silently. When he remembers Me among the people, I remember him among a party better than them. When he comes to Me half a cubit, I advance to him a cubit. When he comes to Me a cubit, I go to him two cubits. When he comes to Me on foot, I go to him hastily. The Prophet said : On the day when there will be no shade except the shade of God, God will give shade under His shade seven persons-one who remembers God sincerely and shed tears for fear of God etc. The Prophet said : Shall I not inform you of an action dearest to God, greatest to your Lord, highest in rank, better fruitful than charity of your gold and silver and your striking with sword the necks of the enemies of God and the strike on you necks ? They said : O Messenger of God, what is it? He said : Constant remembrance of God. The Prophet said : God says : If a man refrains from invoking Me because of his remaining busy with my remembrance I give him better than those who invoke Me.

Wise sayings. The sage Fuzail said : We have been informed that if a man makes God's Zikr one hour after the morning prayer and one hour after the Asr prayer, it expiates all his sins. A wise man said : God says : If I see My Zikr prevailing in the mind of a man, I take the administration of his affairs and I become his companion, adviser and friend. Hasan Basari said : Zikr is of two kinds—(1) God's Zikr in your mind and (2) better than this is to remember God at the time of commission of an unlawful action. Some said that every soul will come out of the world thirsty except one which remembers God. Muaz-b-Jabal said : The

inmates of Paradise will not grieve for anything except for the time which passed without remembrance of God.

EXCELLENCE OF THE ASSEMBLY OF ZIKR

The Prophet said : If a party of men are engaged in the Zikr of God, the angels surround them, mercy encompasses them and He remembers them before His near angels. The Prophet said : If a party of men makes Zikr of God for pleasure of God a proclaimer proclaims from heaven : Your sins have been forgiven and you have been given virtues in lieu of your sins. The Prophet said : If a party of men make no Zikr of God sitting together and send no blessing on the Prophet, they will be repentant on the Resurrection Day. Prophet David said : O my Lord, when you see me joining the heedless after giving up the assembly of Zikr of God, break my feet under their feet, as it will be a gift cast upon me, The Prophet said : An assembly of virtue of the believers expiate two thousand assemblies of sin. Hazrat Abu Hurairah said : As you see the stars, so the inmates of heaven see a house of the inmates of the world wherein God is remembered. Sufiyan-b-Aynah said : When a party of men gather together and remember God, the devil and the world become separate from them. The devil says to the world : Don't you see what they are doing"? The world says : Leave them as when they will be separate from one another, I will take them to you catching their necks. Hazrat Abu Huraiah said that he went one day into the market and said : I see you here, but the properties left by the Prophet are being distributed inthe mosque. The People went to the mosque but saw no distribution of any property. They then went to Abu Hurairah and said : O Abu Hurairah, we find no distribution of property in the mosque. He asked : What then have you seen ? They said : We found a party of men making Zikr of God and reciting the Quran. He said : This is the heritage of the Prophet. The Prophet said : Some angels of God roam in the world and write down additional record of deeds. If they see a party of believers making Zikr of God, they proclaim : Come with your actions. They come with their actions and they take them towards the heaven. God says : What action of My servants have you seen ? They say : We saw them praising 'Three, glorifying Thee and declaring Thy purity. God says : Do they see Me? They say : No. God says : If they could have seen Me, how will it be? They said : If they could have seen Thee they would have rectied

Thy Tasbih, Tahmid and Tamzid more, God says to them : From what thing do they seek reguge ? They say : From Hell. God says : Have they seen it? They said : No. God says : If they had seen it, what would they have done? They said : If they had seen it, they would have fled away more from it. God says : What do they seek. They say : Paradise. God says : How will it be if they had seen it ? They say : If they has seen it, they would have desired it more. God says : I bear witness before you that I have forgiven them. They say : A certain man did not come to them with that object except for his own personal needs. God says : They are such party whose companion will not be unfortunate.

EXCELLENCE OF TAHLIL

The Prophet said: What I said first and also my predecessor prophets is this—'there is no deity but God. He is One, there is no partner for Him. The Prophet said : He who recites this Doa one hundred times 'There is no deity but God, the single, there is no partner for Him, kingdom is His and all praise is His and He is powerful over all things", the rewards of setting free ten slaves are written for him, one hundred rewards are written in his record of deeds and one hundred sins are wiped out from him and he remains safe from the machinations of the devil on that day up to night. He who does more than this, his rewards are more and nobody acts more virtuous act than it. The Prophet said : He who makes ablution and reads Doa after looking towards heaven—"Ibear witness that there is no deity but God. He is single, there is no partner for Him and I bear witness that Muhammad is His servant and apostle", the doors of Paradise are opened up for him and he enters it by whichever door he likes. The Prophet said : Those who utter—"There is no deity but God" there will be no loneliness for them in their grave or after their resurrection from the grave. I am seeing them as it were when they utter it loudly, their heads are emerging from earth and they are uttering 'all praise is due to God who removed sorrows from us. Our Lord is forgiving, acceptor of gratefulness.' The Prophet said : O Abu Hurairah, the virtues which you do will be weighed on the Resurrection Day, but the attestation of 'There is no deity but God' will not be weighed, because if it is weighed in a scale and the seven heavens and seven earths and what is in then both are placed in another scale, the scale of "There is no deity but God" will be heavier. The Prophet said : If anybody commits sin

on the surface of the earth after uttering 'There is no deity but God', God will forgive him. The Prophet said : O Abu Hurairah, tell the dying man to attest—'There is no deity but God'. as it destroys sins. I said : O Prophet of God, this is for the dying man. What are the rewards for a man who is alive ? The Prophet said : He who utters with sincere heart—'There is no deity but God' will enter Paradise. The Prophet said : Everyone amongst you will enter Paradise except one who denies it and turns his face from God like the turning of the face of a she-camel. He was asked : O Prophet of God, who denies and turns his face from God? He said : That person who does not utter 'There is no deity but God'. Utter much "There is no deity but God" before hindrance comes between you and it, as it is a word of Tauhid, word of sincerity, word of God fear, word of purity, calling towards truth and the foundations of Paradise. God says : Is there any reward for doing (Ihsan) good except good ? It is said that Ihsan of this world is—'There is no deity but God' and the Ihsan of the next world is Paradise. God says : Those who do good will get good reward and still more. The Prophet said : If a man utters ten time—"There is no deity but God'. He is single, there is no partner for Him, the kingdom is His and praise is His and He is powerful over all things." the reward of setting free a slave is written for him. The Prophet said : If a man utters a day two hundred times the above mentioned Doa, nobody will be able to go before him and nobody will catch him after him except one who does actions better than those of his. The Prophet said : If a man goes to the market and utters 'There is no deity but God, He is single, there is no partner for Him, His is the kingdom and His is all praise, He gives life and takes life, He is powerful over everything"—God writes for him one lac virtues, forgives one lac sins and builds for him a house in Paradise. The Prophet said : He who utter the aforesaid Doa ten times, will get the rewards of setting free four slaves belonging to the dynasty of Hazrat Ismail. The Prophet said : He who wakes up at night and utter the following Doa, is forgiven of his sins and if he prays after abulution, his prayer is accepted—"There is no deity but God, He is single, there is no partner for Him, knogdom is His, praise is His, and He is powerful over all things. Glory be to God, all praise is due to God, there is no deity but God, God is greatest, there is no might or strength except in God, the great, the mighty. O God forgive me."

SECTION 2

TASBIH, TAHMID AND OTHER ZIKERS

The Prophet said: If a man utters at the end of each prayer 'Sobhan Allah' thirty three times, 'Alham do Lillah' thirty three times and 'Allaho Akbar' thirty three times and then utter once "There is no deity but God, he is single, there is no partner for Him, kingdom is His, all praise is His, and He is powerful over all things" all his sins are forgiven even though they are innumerable like foams in a sea. (2) The Prophet said: If a man utters everydays one hundred times 'Glory be to God and all praise is his' all his sins are forgiven even though they are innumerable like the foams of a sea. (3) A man came to the Prophet and said: The world has forsaken me and I have been rendered poor and I am without means. The Prophet asked him: Where do you stay? Don't you know the Doa by the blessings of which angels and men get livelihood? He said: O Prophet of God, what is that Doa? He said: After dawn and before Fajr prayer, if you read this Doa one hundred times, the world will itself turn to you and God will create one angel from each of its words who will be engaged in reading Tasbih up to the Resurrection Day and you will get its reward: Glory be to God with all praise, Glory be to God, the great. I seek forgiveness of God. (4) The Prophet said: When a servant utters "Alhamdo Lillah", he fills up what is between heaven and earth. When he recites it for the second time, he fills up seven heavens and seven earth. When he utters it for the third time. God says: Pray and it will be responded to.

(5) **Hazrat Refa'a Zarki said:** Once we were praying behind the Prophet. When he raised his head from bow, he said: 'God hears one who praises Him', one uttered from behind the Prophet: O our Lord, Thine is all praise, innumerable and pure, full of blessings therein. When the Prophet finished his prayer, he asked: Who has uttered this Doa just now? He said: O Prophet of God, I. The Prophet said: I saw more than thirty angels competing as to who of them will write rewards.

(6) **The Prophet said:** The following words are called ever-lasting good deeds: 'There is no deity but God.' 'Glory be to God'. 'All praise is for God'. 'Allah is greatest. There is no might or strength except in God'.

(7) **The Prophet said:** There is no such servant whose sins are not forgiven even though they are as innumerable as the foam of the sea if he utters these words: There is no deity but God. God is greatest. Glory be to God. All praise is for God and 'There is no might or strength except in God.'

(8) **The Prophet said:** If Zikr is recited glorifying God, and Tasbih, Tahmid and Takbir are recited, humming of voices are heard like the humming of bees round the Throne. They make Zikr along with them and nobody among you ceases to make Zikr of God.

(9) **The Prophet said:** I recite the following Doa and love it better than all the things upon which the sun sheds rays: Glory be to God, all praise is due to God, 'there is no deity but God, God is greatest.

(10) **The Prophet said:** To God, four words are dear Sobhan-Allah, Alhamdo-Lillah, La Ilaha Illallah, Allahu-Akbar. By whichever of these you begin, it will not harm you. The Prophet said: 'Sobhan Allah' is half of faith, 'Alham do Lillah' fills up the scale. 'Sobhan Allah and Allaho Akbar' fill up what is between heaven and earth. Prayer is light, charity is proof, patience is radiance and the Quran is proof for you or against you. Every man gets up at dawn ad either sells his soul and destroys it or purifies his soul and frees it.

(11) **The Prophet said:** Two words are easy to be uttered but heavy in scale and dear to the Merciful 'Sobhan Allah Wa Behamdihi, Sobhan Allahul Azim. Abu Zarra said: I asked the Prophet: Which word is dearest to God? The Prophet said: That word which God selected for His angels He quoted the above formula. The Prophet said: God selected this word: Sobhan Allah, walhamdo Lillah, wala Ilaha Illallah, wallaho Akbar. When a man utters 'Sobhan Allah' twenty rewards are written for him and twenty sins are wiped out. When he utters 'Allaho Akbar' similar rewards are written. The Prophet said: If a man utters 'Sobhan Allah wabihamdihi,' a palm tree is planted for him in paradise.

(12) Once the poor said to the Prophet: The rich take the rewards. They pray like us and fast but they get rewards from their additional properties. He said: Has not God enjoined on you charity? Every Tasbih of your is an act of charity, every

Tahmid and Tahlil are acts of charity, every Takbir is an act of charity, every enjoining good and forbidding evil is an act of charity, the morsel of food you lift up to the mouth of your wife is an act of charity, your sexual intercourse with your wife is an act of charity. He said: O Prophet of God, does one of us coming to his wife out of passion get rewards? The Prophet said: Don't you see that if he throws his semen unto lawful things will he not commit sins? He said: Yes. He said: Similarly if he throws it in lawful thing, he will get rewards. Hazrat Abu Zarr said: I asked the Prophet: The rich have already taken rewards. They do whatever divine service we do but they spend and we cannot. The Prophet said: Shall I not give you clue to such an action which if you do, you will get the rewards of the actions of those before you and you will get the rewards of those who will come after you-33 times 'Sobhan-Allah' at the end of each prayer, 'Alhamdo Lillah' 33 times and 'Allaho- Akbar' 34 times. The Prophet said : You shall recite Tasbih, Tahlil and Taqdis, Don't be heedless and count them with fingers. The fingers will speak on the Resurrection Day.

(13) **The Prophet said:** When a man utters at the time of his death 'There is no might or strength except in God' the fire of Hell will not touch him, The Prophet said : Will not some one of you gain one thousand rewards daily? It was replied : O Prophet of God, how can it occur ? He said : Utter Tasbih one hundred times, then one thousand rewards will be written for you and one thousand sins will be effaced from you. The Prophet said : O Abu Musa, shall I not inform you of a jewel of Paradise under the Throne ? He said : Yes. He said : Utter-There is no might or strength except in God.

(14) **The Prophet said:** He who utters at dawn the following, it becomes the duty of God to please him on the Resurrection Day: I am satisfied with God as Lord, Islam as religion, the Quran as a guide and with Muhammad as a Prophet and Apostle.

Know, O dear readers, that if you question that it is easy to utter words by tongue and is no such difficulty in Zikr of God, then how is it that it is better than all other divine services? Know that its secrets are not understood except with the spiritual knowledge. Of all the learnings relating to worldly affairs, the most profitable and fruitful is constant Zikr with humility of spirit. If the mind is heedless at the time of Zikr with tongue, it brings much less rewards, If there is no attention of mind at the

time of Zikr, there is little benefit therein, but constant Zikr with attention or at most times is above all other divine services. This is the end of divine services regarding actions. There is beginning and end of Zikr. There is love at its beginning and love at its end. At first, a person feels great difficulty in turning his mind towards God. If it lasts with the grace of God, it begets love for the Beloved. There is no wonder in it. For this habit, he makes Zikr in a lonely place far away from the bustles of the world. Thus constant Zikr he gets love towards Him and so he loves more and more Zikr. Then it grows into habit. A wise man said: I have been reading the Quran for the last twenty years and getting its blessings. This blessing was not possible without I've. This trouble has now grown into habit. Man is a slave of habit and his habit turns into his nature at the end. When there is eagerness for Zikr, he forgets other things except God and it exists till his death God's Zikr will go with him in his grave and not his children and properties. For this reason, the Prophet said: The Holy Spirit infused into my soul: Love what you like but you shall have to give it up at the end. In other words, sever all connections with the world and it will end with death. Don't deny that Zikr of God will go with you even after your death.

It is said how it is possible when there is the end of a man after his death? There is no end of man after his death, so there is no end of Zikr. He goes from the outside world and enters into spiritual world just as a child comes out of its mother's womb and falls into this world. The Prophet hined at it by saying: Grave is a hole of Hell or a garden of Paradise. The Prophet said: The souls of martyrs lie in the wombs of green birds. Addressing the polythiests by names, the Prophet said: O such person, O such person, have you found true what your Lord has promised you? I have found true what my Lord has promised me. Hazrat Omar asked the Prophet: O Prophet of God, when they have become dead, how can they hear and how can they reply? The Prophet said: By One in whose hand there is my life, you do not hear my words better than them, but they cannot reply. The Prophet said: The soul of the believers and the martyr remain with in the bellies of green birds hanging under the Throne'. So the existence of Zikr cannot be refused from the hearts of the above persons. God says: Don't think those who are martyred in the way of God as dead but they are alive before their lord and they are given provision. They remain satisfied with what God has given them and give

good news to those who could not earn that'. They get the honour of martyrdom on account of the honour of God's Zikr as their object is death in good condition and they return to God after renouncing the world. Their thought are for the sake of God and they become prepared for real life after giving up his children and properties.

EXCELLENCE OF MARTYRDOM: There are many traditions regarding the excellence of martyrdom, some of which have been narrated below. When Abdullah-b-Ansari was martyred at the battle of Uhud, the Prophet said to his son Jaber: O Jaber, shall I not give you good news? He said: Yes, may God give you news of good. He said: God has given your father life and kept him seated near Him and there is now no screen between him and God. God said to him: O My servant pray to Me whatever you wish. I will give it to you. He said: O God, if Thou wiseth, send me again to the world till I am martyred for thee and for Thy Prophet. God said: Order has gone from Me that a dead man cannot return'. To be martyred in this condition is his death in good condition, because if he would not have been a martyr and livedfor sometime, sweetness of the world would have returned to him and it would have diverted his mind from the remembrance of God. For this reason, the greatest fear of a God fearing man is at the time of his death, as mind may change at that time even if Zikr of God keeps attached to it. One dies in the condition in which he ends his life and his resurrection takes place in that condition. Thus the mind of a martyr becomes prepared only for God after all connections with the world are cut off. Hence the reward of martyrdom is greatest. Every object of desire is deity and every deity is an object of worship. When a martyr has got no object of desire except Him, he says bythe tongue of condition 'There is no diet but God.' He who utters this by his tongue but his condition does not help him, his affair is upon God and he can't be safe from harm. For this reason the Prophet gave superiority to 'There is no deity but God' to other Zikrs. Whoever likes to meet with God. He also likes to meet him and whoever does not like to meet wit Him, God also does not want to meet him. This is the secret of Zikr.

EXCELLENCE OF DOA AND RULES

God says: When My servant asks of Me to you, say: I am near. I respond to one who calls Me when he calls Me. So invoke Me.

God says: Invoke God with modesty and secretly. He does not love the transgressors as God says: Call Me, I will respond to you. Those who refrain from My remembrance out of vanity will enter Hell abased. God says : Say : God has got good names by whatever names you call Him-Allah or Rahman. The Prophet said: Monazat is divine service. Then he recited: Call Me, I will respond to you. The Prophet said: Monazat is the narrow of worship. He said: There is nothing more honourable than Monazat. The Prophet said: Let no man forget to invoke either of these three things-forgiveness of his sins, hastnening of good for him or preserving good for him. The Prophet said: Seek favour of God, as He loves invocation. The best worship is to wait for compulsory prayer.

TEN RULES OF INVOCATION

(1) Choose the best time for invocation, for instance on the day of Arafat, in the month of Ramzan, on the Jumma Day and the last portion of the night. God says: They seek forgiveness by the latter part of the night. The Prophet said: God descends every night at its last one third portion in the heaven of the earth and says: Who will invoke Me that I may accept his invocation? Who will seek from Me that I may accept his prayers? Who will seek forgiveness from Me that I may forgive him. Hazrat Eakub used to make prayer with his children for forgiveness in the after part of the night standing in prayer. God then said to him: I will forgive them and make them Prophets.

(2) To take advantage of honourable condition. Hazrat Abu Hurairah said: The doors of heaven are opened in Juha in the way of God, at the time of concourse of men in rows of prayer, at the time of rain fall and at the time of Aqamat of compulsory prayer. Invoke at that time. Muzahed said : You should invoke at the end of prayer. The Prophet said : Invocation is not rejected in between Azan and Aqamat. He said : 'The invocation of a fasting man is not rejected.' The best times are the time of Sheri, purity of mind and sincerity, the day of Arafat, the time of prostration. The Prophet said : A man becomes near God at the time of prostration. Invoke much at that time. The Prophet said : I have been prohibited to read the Quran in Ruku and prostration. Proclaim the glory of God in Ruku and take trouble of invoking in prostration, as it is the appropriate time of its acceptance.

(3) Invoke facing the Qibla and raise up your hand so high that the whiteness of the hand is visible. It is stated that the Prophet waited facing the Ka'ba on the Arafat Day and kept on invoking till the sun set. The Prophet said : Your Lord is bashful and honourable. Whenever anybody raises up his hands. He feels shy to return in empty handed. Hazrat Anas reported that the Prophet used to raise up his hands so high that the whiteness of his hands could be seen. Once the Prophet saw as man making invocation and hinting by his two fingers. He said : one, one. He hinted to make it short. Hazrat Omar said that the Prophet extended his hands and did not take them down until he touched his face with them. Hazrat Ibn Abbas said that whenever the Prophet invoked, he united the front potion of his hands and rubbed his face with the interior of his palms. The Prophet said : Let not the people look towards the sky at the time of invocation or shut up their sight.

(4) Keep your voice between expression and silence. Hazrat Abu Musa Ash'ari said : When we came near Medina with the Prophet, he recited Takbir and the people also recited Takbir Loudly. The Prophet said : O people, He whom you call is not deaf and not absent. He whom you call is between you and your necks. Hazrat Ayesha said : God says : Don't raise your voice high in prayer, nor keep it concealed. God praised His Prophet Zakariyah when he called his Lord by silent voice.

(5) Don't use ornamental words in invocation. He who invokes should be humble. The Prophet said : Soon a people appear who will exaggerate in invocation God says : He does not love the transgressors. This is in reference to those who use ornamental words in invocation. Pray for what is good. The Prophet said : Give up ornamental words in invocation. It is said that the learned and Abdals used not more than seven words in their invocation.

(6) Invoke with fear and hope and with humility and modesty. Humility and modesty are dear to God. God says : They hasten in good deeds and invoke Me with hope and fear. The Prophet said : If God loves a man. He tries him till he sees in him humility and modesty.

(7) Believe that your invocation will be accepted and hope therein for truth. The Prophet said : When a man invokes, let him not say : O God, give me if Thou wiseth. Be firm in invocation as there is nobody to reject it. The Prophet said : When one of you

invokes, make your hope great as there is nothing great to God. The Prophet said : Invoke God and entertain a firm belief that your invocation will be accepted and know that God does not accept the invocation of a headless man. Sufiyan Saori said : Let nobody prevent you to make invocation with what you know as God accepted the invocation of the worst being of the creation, the devil. When he prayed : O God, give me respite up to the Resurrection day. God said : Your prayer is accepted.

(8) Invoke firmly three times. Hazrat Ibn Masud said: Whenever the Prophet invoked, he invoked thrice. Don't be hasty to see your invocation accepted as the Prophet said: The invocation of any of you is accepted if not sought hastily. Don't say, 'I invoked' but it has not been accepted. When you invoke, invoke too much, as you are invoking to the Merciful. A certain wise man said: I have been invoking God for the last twenty years but He is not accepting my invocation, yet I hope, my invocation will be accepted. The Prophet said: When any of you prays to his Lord and gets sign of its acceptance, let him say: All praise is due to God under all circumstances.

(9) Begin invocation with Zikr of God. Don't invoke at the start. Hazrat Salma said: I did never see the Prophet invoking without first saying: Sobhana Rabbial Ula wal wahhab. Abu Solaiman Darani said: If a man wishes to invoke God for any necessity, let him begin with blessings on the Prophet and then pray end and then end it with such blessing as God accepts the invocation of those who send blessing on Prophet. The Prophet said: When you invoke God for any necessity, begin it after blessings on me as the Merciful God fulfills one of the two honoured necessities and reject another.

(10) Observe the internal manners and it is the root of acceptance of Tauba, means of preventing oppression, means to seek nearess to God and a near cause of acceptance of invocation, Ka'ba-b-Ashab narrated that there was a great famine over the people at the time of Moses. He came out with the children of Israil for invoking for rain but it did not come. Then God revealed to Moses: I will accept not your invocation and the invocation of your companions as there is a back-biter amongst you. Moses asked: Who is that man? We shall eject him from our company God revealed to him: O Moses, I have prohibited you back-biting. How shall I be a back-biter? Then Moses said to the children of Israil:

Make repentance for back-biting and return to your Lord: They all repented. Then God sent down rain upon them.

The sage Sufiyan Saori said: I have come to know that the children of Israil suffered famine for seven years, even they began to eat dead animals and young children. God sent revelation to their Prophet: If you come to Me walking on foot and enliven your tongues by invoking Me, I will not accept your invocations and will not show kindness at your cries till you pay compensation to those whom you have oppressed. They did so and there was rain upon them.

Malek-b-Dinar said: There was once a famine over the children of Israil. They came out several times invoking for rain. God then revealed to their Prophet: Inform them that they have come to Me with impure bodies and unlawful food in their lies and they raised the fronts of their hands which shed unlawful blood. My wrath upon them is therefore great.

Once Hazrat Solaiman came out invoking for rain. At that time an ant raised up its leg towards the sky and said: O God, we are Thy creation and we have got necessity of provision. Don't destroy us for the sins of others. Then Solaiman said to the people: Go, you will get rain as a result of the invocation of others than you. Once Jesus Christ came out invoking for rain. He said to the people: Let the transgressors go out of this assembly. None but one remained with him Jesus asked him: Have you got no sin? He said: By God, I don't know anything. One day I was praying when a woman was passing by me and I had a glance at her. When she went away, I plucked out me eyes. Jesus said to him: Invoke God for acceptance. Then he invoked and there came down heavy shower of rain.

Hazrat Ata stated that when he came out one day for praying for rain, he saw a mad man near a burial ground. The mad man prayed and owing to his prayer there was profuse rain. Then the made man recited these poems:-

The ascetics and worshipers have found guidance,
For their Lord, they keep their bellies hungry,.
Their eyes remain awake being pressed by love.
They spend the whole night without sleep.
In meditation and, divine services of their Lord.
But the people think them fools and mad.

EXCELLENCE OF DARUD OR BLESSINGS ON PROPHET

God says: God and His angels send blessings upon the Prophet. O those who believe, send blessings on him and Salam. It has been narrated that the Prophet said being satisfied: Gebriel came to me and said: O Muhammad, are you not satisfied that if one of your followers sends one blessing upon you, I send ten blessings upon him and if he sends one salaam on you, I send on him ten salams. The Prophet said: If a man sends blessings on me, the angels send blessings on him. So increase or reduce blessings on me at the time of sending it. The Prophet said: He who sends much blessings on me is best to me. He said: It is sufficient miserliness on the part of a believer that if I am mentioned to him, he does not send blessings on me. The Prophet said: Send much blessing on me on the Jumma Day. He said: If a man among my followers sends one blessing on me ten rewards are written for him and his ten sins are forgiven. He said: If a man utters after hearing Azan and Aqamtat "O God, Lord of this perfect invitation and lasting prayer, send blessings on Muhammad, Thy servant and Thy Apostle and give him means, excellence and high position and intercession on the Resurrection Day", it becomes incumbent on me to intercede for him. The Prophet said: If a man glorifies me by writing books, the angels pray to God for his forgiveness till the book exists. He said: If a man sends salam on me, God sends his salam to me and I respond to his salam. He was asked: O Prophet of God, how shall we send blessings on you? He said: Say, O God, send blessings on Muhammad, Thy servant, and upon his family and wives and descendants as Thou hast sent blessings on Abraham and upon the family of Abraham. And give abundance to Muhammad, his wives and descendants as Thou hast given abundance to Abraham and the family of Abraham. Thou art the Most praised and glorified.

After the death of the Prophet, Hazrat Omar began to weep and said: O Prophet of God, my parents be sacrificed to you. You used to deliver sermon to the people standing on a wood of grape. When there were large numbers of people, you have taken a pulpit to make them hear but the wood began to tremble at your separation. It became quiet when you placed your hand on it. At the battle of Hunain, your followers were innumerable but they became attached to you. May my parents be sacrificed to thee. O

Prophet of God, your excellence has reached God as God will be obeyed if you are obeyed. God says: He who obeys the Apostle of God obeys God. O Apostle of God, may my parents be sacrificed to you, your excellence has reached God. He gave you the news of pardon before the news of sin. For that God says: God has forgiven you for what you enjoin them.

O Prophet of God, my parents be sacrificed to you. Your excellence has reached God. He sent you as the last Prophet but He described you before all. For that He says: When I took covenant from you and the Prophets etc. O Prophet of God, may my parents be sacrificed to you, your excellence has reached God. The dwellers of Hell will wish how good it would have been if they had obeyed you. When they will receive punishment in different stages of Hell, they will say: Alas, had we obeyed god and His Apostle!

O Apostle of God, may my parents be sacrified to you. Moses, son of Imran, made to flow a stream of water from a stone. Is it not more wonderful that water flowed down from your fingers? O Prophet of God, may my parents be sacrified to you. God made the wind subservient to Solaiman. He went one month's journey at dawn and one month's journey at dusk. Is it not more wonderful than the above that you travelled one night riding on a Buraq the seven heavens and said prayer at the Ka'ba the same very night? O Prophet of God, may my parent be sacrificed to you. God gave miracle to Jesus Christ, son of Mary, to make a dead man alive. Is it not more wonderful than it that cooked mutton mixed wit poison spoke with you? Don't eat me. I have got poison mixed with me.

O Prophet of God, may my parent be sacrificed to you. Noah prayed to God about his people: O my Lord, don't leave a single house of the unbelievers in the world. If you had prayed against us in a similar manner, we would have been destroyed. Your back was burdened, your front teeth were martyred, yet you did not invoke against them but for good and said: O God, forgive my people, as they know not what they do.

O Prophet of God, may my parents be sacrificed to you. Noah was not followed by so many people during his long stray as you have been followed in a short time. Innumerable people believed you. O Prophet of God, may my parents be sacrificed to you, if

you had not permitted people lower in rank than you to come to you, we could not have taken seat with you. If you had not married women except those of equal rank with you, we would have no connection with you. If you had not taken meal except with the people of equal rank with you, we could not get the honour of taking food with you. By God, you kept company with us, married in our families, put on sufi dress, rode on asses, took companions behind, ate in cups of earth and licked your hands after eating.

EXCELLENCE OF ISTIGFAR OR SEEKING FORGIVENESS

God says: When they do obscene acts or oppression on their souls, they remember God and seek forgiveness for their sins. Hazrat Abdullah-b-Masud said: There are two verses in the Quran. If a man recites them after committing a sin and seeks forgiveness to God. God forgives him. God says: He who does an evil or oppreses on his soul and then seeks forgiveness to God, he will find Him forgiving and merciful. God says: Glorify your Lord and seek forgiveness to Him. He accepts repentance. God says: Those who seek forgiveness by the latter part of night etc. The Prophet used often to say: Thou art pure with Thy praise, Thou doth accept repentance, Thou art merciful. The Prophet said: If a man seeks forgiveness much, God gives him solace in every trouble, makes his narrow space wide and gives him provision beyond his conception. The Prophet said: I seek forgiveness to God and I make repentance to Him 72 times every day. He used to do it inspite of his past and future sins being forgiven. The Prophet said: Consolation does not come to my mind till I seek forgiveness one hundred times a days. The Prophet said: If a man recites thrice the following at the time of going to bed, God forgives his sins even though they are innumerable like the foams of the sea, or like sands in a desert, or like leaves in a tree or like the days of the world 'I seek forgiveness to God the Greatest, there is no deity but He, the living, the every subsisting and I turn to him penitently."

The Prophet said: The sins of one who utters it are forgiven even though he flees away from Jihad. Hazrat Ayesha said: The Prophet said to me: If you are attributed any guilt of sin, seek forgiveness to God, make repentance to Him, be penitent and seek forgiveness from sin. The Prophet used to say about

forgiveness: O God, forgive me of my sins, my ignorance, my extravagance and what you know of me. The Prophet said: If a man commits a sin and then prays two ra'kats of prayer with ablution and then seeks forgiveness to God, God forgives his sin. The Prophet said: When a believer commits a sin, a black spot falls in his heart. If he is repentant, returns and seeks forgiveness, it is wiped out of his heart. If the sin increase, the black spot increases. At last his heart becomes enveloped with black spots. This is 'Ran' which has been spoken of by God in this verse: Never, rather rust (Ran) has fallen in their hearts for what they have done. Then the Prophet said: God created ranks in Paradise for His servants. He says: O Lord, is this rank for me? God says: This is your reward for prayer of your son. the Prophet said: O God, include me among those who receive good news when they do good deeds and seek forgiveness when they do evils. The Prophet said: When a servant commits a sin and says: O God forgive me, God says: My servant has committed a sin and he knows that his Lord will punish him and so he seeks forgiveness for it and works for My pleasure, I forgive him. The Prophet said: If a man did no virtuous act during his life but he looks towards sky and says: O Lord, I have got my Lord, forgive me, God says: I have forgiven you. The Prophet said: If a man commits a sin and then understands that God is seeking him, he is forgiven though he does not seek forgiveness. The Prophet said: God says: O My servant, all are sinners except one whom I forgive. So seek forgiveness to Me, I shall forgive you. One who understands that I have got power to forgive, I forgive him without care. The Prophet said: If one says: O God, I have oppressed my soul and I have done evil, forgive me, there is none to forgive except Thee, God forgives him even though his sins are innumerable as ants. The best Doa of forgiveness is this:-

O God, Thou art my Lord and I am Thy slave. Thou hast created me. I am upon Thy covenant as far as possible. I seek refuge to Thee from the evils Thou created. I turn to Thee with the gifts Thou hast bestowed on me. I turn to my soul with my sins. I admit my sins. So forgive my sins. I admit my sins. So forgive my past and future sins. None can forgive sins except Thou.

SAYINGS OF SAGES

Hazrat Khaled-b-Madan said: God says: The dearest of My servants to Me are those who love one another for My sake,

whose hearts keep attached to mosques, who seek forgiveness at the latter part of night. I remember them when the inhabitants of the world want their punishment and turn it back from them. Hazrat Alí said: It is a wonder that one is destroyed even if he has got means of salvation. He was questioned: What is it? He said: To seek forgiveness. He also said: God forgives one for search of forgiveness even though He wishes to punish him. The sage Fuzail said: Seeking forgiveness without giving up sins is the Tauba of the transgressors. The sage Abu Abdullah said: If your sins are so innumerable as the drop of water and like the foams of sea, they will be forgiven if you invoke God with a penitent and sincere heart with the following: O God, I seek forgiveness to Thee from every sin etc.

SECTION 3

SELECTED INVOCATIONS

The Prophet used to pray after morning prayer: O God, I seek mercy from Thee, such mercy with which Thou wilt guide my mind, unite my virtues in me, remove my dangers and difficultes, adorn my religion, protect my things in my absence, purify my actions, make my face bright, my path radiant and protect me from all evils. O God, give me true faith, such a faith after which no infidelity will last, such a mercy with which I can acquire the honour of Thy glory both in this world and in the next-up to the end.

Invocation of **Hazrat Ayesha:** She said: The Prophet advised me to invoke with the fallowing: O God, I seek from Thee good, sooner or latter, known or unknown. I seek refuge to Thee from all evils. I seek from Thee paradise and the actions leading to it, sooner of latter, known or unknown. I seek refuge to Thee from Hell and the actions leading to it, sooner or latter, known or unknown. I seek from Thee good with which Thy servant and Apostle Muhammad seeks good from Thee.

Invocation of **Hazrat Abu Bakr:** The Prophet instructed him to invoke with the following: O God, I pray to Thee by the help of Thy Apostle Muhammad, Thy friend Abraham, Moses with whom Thou spoke, Thy word and Spirit Jesus Christ, the Torah of Moses, Injil of Jesus, Jabur of David and the Quran of Muhammad (peace be on all)-up to the end.

Invocation of **Qabisah:** The Prophet instructed Qabisah to invoke in his old age after morning prayer and to recite it thrice: Glory be to God and all praise is His, Glory be to the great God. There is no might and power except in God, the great, the mighty.. The Prophet said: When you invoke therewith, you will be safe from anxieties, troubles, diseases and tuberculosis. Regarding your next world, invoke with this: O God, guide me from Thy guidance, show me favour from Thy favour, show me mercy from Thy mercy and shower on me Thy blessing.

Invocation of **Prophet Abraham:** O God, this a new creation. Open it on me on account of my allegiance to Thee and end it with Thy pardon and pleasure. Give me rewards therein and accept it from me. Purify it, make it weak for me and forgive me the evils I commit in it. Thou art forgiving, merciful, magnificent and beloved.

Invocation of Prophet **Jesus Christ:** O God, I have risen at dawn. I am unable to remove what I dislike, I am unable to get benefit of what I like. Affairs are in Thy hand, but I rise at dawn by mortgage of my actions O God, there is none more needy than me. O God, let not my enemy be glad over me, let not my friend think bad of me. Don't give trouble in my religion, don't make my earthly anxiety great and don't entrust me to those who will not show kindness on me, O Ever living, Eternal.

Invocation of **Khizr:** In the name of God, with the will of God, there is no might and strength except in God and what He wills. Every gift is from God what He wills. All good is in His hand what He wills. Nobody but God removes evils.

Invocation of Prophet **Adam:** O God, Thou knowest my secret and open matters, so accept my excuse. Thou knowest my necessities, so accept my invocation. Thou knowest what is in my mind. So forgive my sins. O God, I seek from Thee faith giving good news to my mind and true sure faith till I know that nothing may afflict me except what Thou hast recorded against me and what Thou hast allotted to me, O possessor of glory and honour.

CHAPTER X

DIVISION OF TIMES FOR ACTIONS

God has made the world subsevient to men not to live in its elevated places but to gather provision there from sufficient for their permanent abode, sufficient for rewards of their souls, so that they may save themselves from deceits and deceptions of the world. All men are travelling in this world. Their first abode is cradle and last abode is grave and their real abode is Paradise or Hell The term of life is noting but the distance of journey. Its every year is a station, every month is a furlong, every day is a mile, every breath is a step. Its religious action is a wealth and its time is the root of its wealth. Its temptations and greeds are tumbling block in its path, its profit is vision of God in the abode of peace and its loss is to be distant from Him and to stay in the lowest depth of Hell being tied up with chains. He who is indifferent to his breaths will be so sorry on the Reurrection Day that there will be no limit to it. That is the time for the greatest dangers and dreadful questions. For that the friends of God give up the comforts and pleasures of the transient life of the world and remain engaged day and night in divine services after division of times, so that they may earn the nearness of God and live in comforts in the day of the greatest danger.

EXCELLENCE OF DIVINE SERVICE BY DIVISION OF TIME

Know, O dear readers, that there is no salvation without meeting with God. The only means to meet Him is to face death being imbued with love for Him. Love is the fruit of constant remembrance of the Beloved and to work with that end in view. One can get acquaintance with Him if one thinks constantly of Hi, His attributes, His wonderful creations and that there is no existence of any thing apart from His existence. It does not become easy if one does not give up the world except what is necessary for him. Nothing is fulfilled if time is not divided and divine services are not done according to fixed times. So divide time in to several divisions. If a man spends more than half of his time for worldly pursuits, he may be included more towards the world. Mind feels difficulty in passing half the time in divine service. Little time is allotted to divine services. If anyone wishes

to enter paradise without rendering any account, let him spend his whole time in religious actions. If any man wishes to make his scale heavy with good deeds, let him spend most part of his time in doing good deeds. God says: You have got great occupations in day time. So remember your Lord at night and be engaged with undivided mind towards Him. God says: Remember your Lord morning and evening and make prostration to Him in a portion of the night and glorify Him long at night. God says: Glorify your Lord before sun-rise and before sun-set and glorify Him after prostration at night. God says: Praise your Lord when you stand up and read his Tasbih at the setting of the star at night. God says: Waking at night is the firmest foot step and fruitful in invocation. God says: Glorify Him in some portions of night and some portions of day, so that you may find consolation. God says: Establish prayer at two ends of the day and a portion of night. Surely good deeds remove evils.

God says: Or that man who expresses obedience by prostrating during the whole night and saying prayer who fears the next world and hopes for the mercy of his Lord. Say: Are those who are wise equal to the ignorant? God says: Their sides turn over their beds and they call their Lord in hope and fear. God says: They sleep very little at night and seek forgiveness at the latter part of night. God says: Don't drive away those who call their Lord for His pleasure at dawn and at dusk.

The above verses make it clear to you that the easy way of getting God is to engage yourself in thoughts of God and to do all actions regularly after division of time. For this reason, the Prophet said: Those who look at the sun, moon and shade to remember God are dear to God. God says: The sun and the moon go on according to a measure. God says: Have you not looked towards your Lord how He extends the shade? If He wished, He would have made it stationary and made the sun proof therein. Then I draw it easily towards Myself. God says: It is He who made the stars for you, that they may show paths in the darkness of seas and lands. So think that movements are not only for the worldly actions but also to ascertain the measure of time by their help and to do business of the next world by dividing time. The following verse is its proof: He created the day and night alternately for one who wishes to remember Him or wishes to express gratefulness. This means that what the day makes

towards loss is compensated by the night. There is no other thing between Zikr and gratefulness. God says: I have created day and night as two signs. I make the sign of day clear by removing the sign of night, so that the people may see clearly, so that you may seek grace from your Lord and may count year.

NUMBER OF DIVISIONS OF TIME

There are seven divisions of day-(1) one division from early morning up to sun-rise, (2) two divisions from sun-rise to mid day, (3) two divisions from the declining of the sun to afternoon, (4) two divisions from afternoon to sunset. Night has got five divisions two divisions from sun-set up to going to bed and three divisions from mid-night to dawn. Now I shall narrate the divine service during these divisions of day and night.

FIRST DIVISION: This covers the period from the morning twi-light up to sun-rise. This is the honoured time as God says: By oath of early dawn when it gives out breath. Praising this time, God says: Say, I take refuge to the Lord of early dawn. His power has been manifested by suppression of shade at this time as God says: Then I take it to Me easily. There is hint of reciting Tasbih at this time in this verse: When there is dusk and when there is dawn, proclaim the glory and purity of God. God says: Glorify your Lord with His praise before sun-rise and before sun set. God says: Remember the name of your Lord morning and evening.

RULES OF THIS TIME: After getting up from bed, remember God by saying: All praise is due to God who gave me life after He made me dead and to Him is the return. Then make ablution with cleansing teeth and pray two rak'ats of prayer in your house and then go to the mosque and pray two rak'ats of compulsory prayer. You should not miss morning and night prayers in congregation as there are good rewards therefore. The Prophet said with regard to the morning prayer: If a man goes to the mosque for prayer after ablution, one reward is written for each step he takes and one sin is forgiven. This reward is increased to ten fold. When he finishes the prayer at the time of sun-rise, one reward is written for his every hair of his body-and the reward of one accepted Haj is given to him. If he sits waiting for the forenoon prayer, one lac rewards are written for him for each rak'at. At the end of prayer, keep seated till sun-rise with Zikr of God. The Prophet said: If a man keeps seated till sun-rise

after morning prayer and remains busy in Zikr, it is dear to me than the manumission of four slaves. Hazrat Hasan Basari said that the Prophet had said: God said: O children of Adam, make My Zikr for one hour after morning prayer and for one hour after afternoon prayer. What is acquired in between these hours will be sufficient for you. There are four kinds of recitations upto sun rise-(1) Doa and Zikr, (2) Tasbih, (3) Quran reading and (4) to ponder over the creations of God.

(1) **DOA AND ZIKR:** When you finish your prayer, make Monazat by saying: O God, send blessings on Muhammad and the family of Muhammad and also Salam. O God, Thou art peace, from Thee peace and to Thee peace returns. O our Lord, make us live with peace and admit us in the abode of peace. Thou art blessed, O possessor of dignity and honour. Then recite the following which the Prophet used to recite: Glory be to My Lord, the Highest, the Bestower of gifts. There is no deity but God, the single, He has got no partner. Kingdom is His and all praise is His. He gives life and takes it.. He is ever-living, He has no death, all good is in His hands and He is powerful over everything.

(2) **TASBIH:** It is a collection of some formulas and each formula should be repeated from three times to one hundred times. The more you recite them, the more efficacious they are. These formulas are generally ten. (a) There is no deity but God, etc. as mentioned above. (b) Glory be to God and all praise is due to God. There is no deity but God. God is greatest. There is no might and strength except in God, the Great, the Mighty. (c) He is glorious, pure, O our Lord and the Lord of angels and Ruh. (d) Glory be to God, the great and all praise is His. (e) I seek forgiveness to God, the Great, there is no deity but He, the Ever living, the Ever subsisting, I seek return to Him. (f) O God, there is none to reject what Thou bestoweth and non to give what Thou doth reject and no man of honour can give benefit and benefit comes form Thee alone. (g) There is no deity but God, the Sovereign, the open Truth. (h) I begin in the name of God. Nothing in the world and heaven can do harm if His name is remembered and He is Hearing, Knowing. (i) O God, send blessings on Muhammad, Thy servant and Prophet and Apostle, the illiterate Prophet. (i) I seek refuge to God, the Hearing, the Knowing from the accursed devil. O Lord, I seek refuge from the machinations of the devil.

(3) **QURAN READING:** If you wish to get the rewards of Zikr, Doa and Quran reading together, read before the sun rise and sun set the Doa which Khizr taught Ibrahim Taimi called "Musabbhatul Arsh" which is as follows.

(1) Read each seven times-Fateha, Nas, Falaq, Ikhlas, Kaferun and Ayatul Qursi, and then (2) recite seven times 'Glory be to God, all praise is His, there is no deity but God and God is greatest' (3) Then send blessings on the Prophet seven times and (4) then seek forgiveness seven times for yourself, for your parents and for the male and female believers and (5) then utter seven times the Doa as prescribed. Don't give it up any time before sun rise and sun set.

Ibrahim Taimi saw in dream the Prophet and asked him about the Doa that Khizr had dictated to him and the Prophet said: It is true. Khizr has spoken the truth. What Khizr says is true. He knows the dwellers of the world and he is the best of Abdals. He is one of the soldiers of God in the world. If a man recites it, among other rewards, God will forgive him and will lift His anger from him and order the angel in his left side not to write his sins for one year. None observes it except one who has been made fortunate by God and none forsakes it except one who has been made unfortunate by Him.

(4) **GOOD THOUGHTS.** (a) Think of your past sins and try to remove them. Remove the obstacles to good deeds and think of doing good for yourself and general Muslims. (b) Think of profitable things in the spiritual world and that of the gifts of God, open and secret. Think of the God's rewards and punishments. This pondering is the best divine service as it contains the remembrance of God and two sincere things. (1) The first thing is the acquisition of knowledge about God as contemplation is the key to the earning of spiritual light. (2) The second thing is the increase of God's love, as love does not grow unless there is firm honour for Him in heart. Glory of God is not opened to the mind unless one is acquainted with God's attributes and His wonderful creations. The fruit of meditation is acquaintance or Ma'arfat. Honour grows from acquaintance and love grows from honour and deep attachment grows from love. There is difference between Abed and Aref. The former is like one who hears about a thing and the latter is like one who sees that thing with his eyes. Aref sees God's glory with the inner light

of his mind and Abed sees it with the outer light of his eyes. There is no limit to the inner light of mind, but there is limit to the external eye sight. The Prophet said: God has got seventy screens. If He had disclosed them, the brilliance of God's face would have destroyed what one could have seen. These screens are one above another and the brilliance of their lights has got degrees just like the difference of the lights of the stars, moon and sun.

(2) **The Second division of day** begins from sun-rise to a little before mid-day. There are two duties therein. One duty is to observe Ishraq and Zoha prayers ad another duty is to do all actions in connection with the people and for their good. It is better to pray Ishraq of two rak'ats just after sun-rise and 4, 6, or 8 rak'ats Zoha prayer when the sun-rises very high and before noon. God says: Oath of Zoha and darkness of night. Regarding the second duty, it is to visit patients, to join funeral prayer, to do good works, to be present in the assemblies of the learned and to do good to the Muslims.

(3) **The Third division** of day begins just before noon and declining of the sun. There is order for prayer after every three hours. There is a prayer after sun-rise. After three hours, there is the prayer of Zoha and next after three hours, there is the prayer of Zuhr and next after three hours, there is Asr prayer and next after three hours there is Magrib prayer. In the mean time, one can do worldly business.

(3) **The Fourth division** of day begins from the declining of the sun after noon and ends after Zuhr prayer. Before Zuhr, pray four rak'ats Sunnat prayer. Make it long and this is the time of acceptance of invocation. After Zuhr prayer, pray two rak'ats Sunnat and then 2 or 4 rak'ats Nafl.

(5) **The Fifth division** of day begins from the end of Zuhr prayer till Asr or afternoon. There is a great reward for waiting for the next compulsory prayer after finishing one. This was the habit of the former sages. A certain wise man said: Three things are not dear to God. (1) to laugh without any wonderful thing. (2) to eat without hunger and (3) to sleep at day without being wakeful at night. To sleep for 8 hours during 24 hours is sufficient. Thus one third of life is lost in sleep.

(6) **The Sixth division** of day begins from Asr prayer. Perform four rak'ats of Sunnat prayer before Azan and Aqamat and then pray four rak'ats of compulsory prayer. It is a most opportune time. There is no prayer after Asr.

(7) **The Seventh division** of day begins when the sun is covered with dust and snow and is the time immediately before sun-set. God says: When it is dusk and dawn, glorify Him. God says: Glorify Him at two extremes of the day. God says: Seek forgiveness for your sins and proclaim the purity of your Lord with praise at dawn and at dusk.

FIVE DIVISIONS OF NIGHT

(1) **The First division of night.** When the sun sets, pray Magrib and remain busy in Zikr between two prayers. The end of this division is up to the setting of red hue in th western sky. God has taken oath of this time: Nay, I swear by the night fall. The excellence of prayer at this time is like that of night prayer as it is the first stage of night. God says: Glorify God in one portions of night. This is the prayer of Awabin. The object of the following verse is this: 'Their sides roll in their beds". When asked about this verse the Prophet said: It is the prayer between Magrib and Isha as it removes the sins of useless talks of day time and makes its end good. Pray two rak'ats after Magrib. Then pray four long prayers and then continue prayer till the setting of the red hues in the western horizon.

(2) **The second divisions of night** begins from the early time of Isha up to the sleep of the people. God says: I swear by night and what it brings (darkness). He said: Up to the darkness of the night' Pray four rak'ats before compulsory prayer and two rakats after it and then four rak'ats, after that 13 rak'ats and then Bitr prayer. This may be done at the earlier portion of night or latter portion. The Prophet said: There is half reward in saying prayer sitting than standing and half reward in saying prayer lying than sitting.

(3) **The third division of night is in sleep.** Sleep is considered as Ibadat if certain rules are observed. The Prophet said: When a man goes to bed after making Zikr with ablution, he is rewarded as in a state of prayer till he wakes up. An angel enters his dress. If he moves during sleep and makes Zikr, the

angel invokes for him and seeks God's forgiveness for him. The Prophet said: When a man sleeps with ablution, his soul is taken up to the Throne. This happens in all cases. How then is it regarding special persons and sages? Secrets are disclosed to them during sleep. For this Reason, the Prophet said: The divine services of the learned and their breaths are Tasbih. Hazrat Mu'az said: I sleep and then pray and what I do in my sleep, I think I do it in my wakeful state. This was mentioned to the Prophet who said: Mu'az has got good knowledge of religion.

THERE ARE TEN RULES OF SLEEP

(1) Teeth cleansing and ablution. The Prophet said: When a man sleeps with ablution, his soul is hung up with the Throne and his dream becomes true If he sleeps without ablution, his soul cannot reach there and he cannot see dreams which are true.

(2) Keep tooth stick and ablution water near the head so that you may stand for prayer when awake. The Prophet used to cleanse teeth may times at night specially when he awoke from sleep. The Prophet said: If a man goes to bed with this intention that he would pray at night and his two eyes prevail upon him nd he sleeps till dawn, whatever he intended is written for him and his sleep is a gift from God as it were.

(3) Sleep at night keeping a written wasiat near your head as it is no wonder to meet with death during sleep. If a man dies without wasiat, he will not be Permitted to talk in grave till Resurrection Day. The dead persons will come to meet him and question him but he will not be able to talk.

(4) Sleep with sound mind after making Taubah for all sins and seek forgiveness for all Muslims. Don't pollute your mind by oppressing any man and don't be firm in committing sin after waking. The Prophet said: If a man goes to bed with the intention of doing no oppression, hatred and envy, his sins are forgiven.

(5) Don't sleep in soft bed and your bed should be of middle kind. There was nothing between the bodies of Ahle Suffa and earth. They used to say: Our bodies have been made of earth and shall have to return to earth.

(6) Don't sleep till it overtakes you. The sleep of Ahle Suffah was strong, food little and talk necessary. For this reason, it is

said that they slept little at night even though it prevailed upon them. The Prophet said: Don't take too much trouble at night. The Prophet was asked: A certain person prays at night. When sleep prevails over him, he keeps himself hanging with a rope. The Prophet prohibited him from that. He said: When it becomes easy to you at night, pray. When sleep becomes strong, sleep. The Prophet said: Strive hard in actions as God does not inflict trouble over you until you inflict trouble on yourself. The Prophet said: He who does religious actions easily is best of you The Prophet said: I pray and sleep, keep fast and break. This is my way. He who does not follow my ways in not of me The Prophet said: Don't take too much trouble for religion as it is firm. He who wishes to stick to it firmly, it will overcome him. Don't make divine service a burden on you.

(7) Sleep facing the Ka'ba. It is like keeping a dead body in grave keeping the face towards the Ka'ba.

(8) Invoke at the time of sleep and say: O Lord. I keep my side in Thy name and shall raise it up in Thy name-up to the end. Recite special verses of the Quran, such as

Ayatul Qursi, the last portion of Suran Badr, Sura A'raf, Falaq and Nas and 25 times of the following formula Sobhan Allah walhamdo lillah wala Ilaha Illallah and Allaho Akbar.

(9) Remember God at the time of sleep. Sleep is a kind of death and rising is a kind of Resurrection. God says: God takes souls at the time of their death and the souls of those who do not die in their sleep. God says: He it is who causes you to die at night.' As a man who is awake sees things which he does not see in sleep, so also a sleeping man sees things which his mind cannot conceive in wakeful state. Sleep is the period between life and death as Barzakh is the period between this world and the next world. Loqman asked his son: O dear son, if you doubt about death, don't sleep. As you sleep, so you will die. If you doubt about resurrection, don't be awake. As you wake up after sleep, so you will wake up after your death. Hazrat Ayesha said: When the Prophet went to bed, he used to place his head upon his right hand, think himself dead and say: O God, Lord of seven heavens and Lord of the great Throne. O our Lord and the Lord of all things and their owner.

(10) Doa after waking up. When the Prophet woke up form sleep, he used to recite the following: There is no. delty but God, the Single, the Almighty, Lord of heavens and earth and what is therein, the Mighty. the Forgiving". After rising, always remember God. That is the sign of love. When you stand up after rising from sleep, recite: All praise is for God who has given us life after He has made us dead and to Him is the Resurrection.

(4) **Fourth division of night** begins from mid night and ends with the end of night except one sixth of it remaining. At this time, a man rises to pray Tahajjud. God says: I swear by the night when it is deep. The Prophet was asked: Which time of the night is the appropriate time for exception of invocation? He said: Mid-night Prophet David said: O Lord, I love to do your service, but what time is most opportune? God revealed to him: O David, don't be awake in the early or latter part of the night as he who does not sleep in its early part sleeps at its latter part. If one keeps awake at the latter part of the nigh he cannot remain awake at its early part, Keep awake in its middle portion, keep alone with Me at that time and I also will remain alone with you and will raise up your necessities The Prophet was asked: What portion of night is best? He said: The middle of the latter half of night. During this time, pray by two rak'ats. The Prophet used to pray at least 13 rak'ats at this including Bitr prayer. There are prescribed invocations to be recited therein.

(5) **Fifth division of night**. The remaining portion of night is Sehri time. God says: Seek forgiveness at Sehri time. This is the time of departure of angels of night and the arrival of the angels of day. When there is dawn, there is the end of this division and the beginning of the divisions of the day. The Prophet said: If a man fasts, gives charity, visits the sick and attends funeral service every day, his sins are forgiven. In another narration, he enters Paradise. The companions did not miss a day without charity even though it be with a date or a piece of bread: as the Prophet said: A man remains under the shadow of his charity till he faces judgment. The Prophet said: Save yourself from Hell by giving in charity even a portion of date. The Prophet said: If a man rises at dawn, there is the duty of charity upon every vein of his body. He has got 360 veins. Your enjoining good is an act of charity, your forbidding evil is an act of charity, your helping a weak man in bearing his load is an act of charity, your showing path to man is an act of charity, your removing nuisance from the pathway is an act of charity. Even he named Tasbih and Tahlil as acts of charity. Then he said: Two rak'ats of prayer before noon take away all rewards.

DIVISIONS OF TIME ACCORDING TO CIRCUMSTANCES

(1) **A WORSHIPER** is one who has got no business except divine service. If he gives up divine service, he sits without occupation. Some of the companions used to recite Tasbih 1200 times daily, some 30,000times, some prayed from 300 to 600 rka'ts. Others prayed at least 100 rak'ats a day and a night. Some finished the Quran once a day, some twice a day. Karrah-b- Bashrah used to make Tawaf of the Ka'ba 70 times at day time and 70 times at night. Inspite of that, they finished the Quran twice every day and night. The saint Ibrahim-b-Adham said as reported from an angel that he who recites the following will not die till he sees his place in Paradise: Glory be to the Highest Judge. Glory be to the strict Law-giver. Glory be to One who effaces the night and brings the day. glory be to One whom no affair can keep busy. Glory be to God, the Merciful, the Begining.

(2) **A LEARNED MAN** is he whose learning benefits the people, such as giving legal decisions, teaching, writing religions books. His division of time is not like those of an Abed or worshiper, as his reading and writing books are necessary and it requires a great deal of time. The excellence of learning and teaching proves it. The learning which we speak of and which is above divine service is that learning which creates a desire for the Hereafter, distaste of this world or such a learning which helps journey towards the next world and not that learning which helps increase of wealth and properties. He should be busy up to sun- rise in Zikr and invocations and after sun-rise up to noon in teaching and learning, and from noon to Asr in reading and writing books and from Asr to sunset in Hadis, Tafsir and other benefiting subjects.

(3) **STUDENTS:** The Prophet said: To be present in an assembly of Zikr is better than prayers of one thousand rak'ats, attending one thousand funerals and visiting one thousand patients. The Prophet said: When you see a garden of Paradise, roam in it. He asked: O Prophet of God, what is the garden of Paradise? He said: Assembly of Zikr. So a student should not turn away from such an assembly. When a man complained to Hasan Basari above the hardness of his heart, he said to him: Attend the assembles of Zikr.

(4) **BUSINESS MAN:** He who is required to do business for all times to maintain his family members, should do it without engaging himself in divine service for all times with this condition that he must remember God in all his dealings and not forget Him and perform compulsory divine services.

(5) **AN ADMINISTRATOR** is like a leader. Similar is the case of a judge, or a mutawalli or a person on whom the affairs the Muslims have been entrusted. They should remember how the rightly guided Caliphs conducted themselves with heavy duties on their shoulders.

(6) **UNITARIAN:** He is one who is engaged in the meditation of God, does not love anybody except God and does not fear anybody except Him. He does not accept provision except from Him. Such a man need not observe the divisions of time but should keep company with God soon after the compulsory prayers with humility of mind. In other words there is lesson for him in whatever thoughts occur in his mind, whatever sound falls in his ears and whatever things fall in his eyes. Such a man flees towards God as God says: So flee away to God. The support of the above version is found also in the following verse: when you put them alone and they do not worship except God, they take shelter to a cave and your Lord will provide them with space out of His mercy. There is another verses: I am going towards my Lord and He will soon guide me'. This is the rank of a Siddiq.

SECTION 2

EXCELLENCE OF NIGHT WORSHIP

The Prophet said: Sun-set prayer is best to God. It has not been reduced for a traveller. It opens night prayers and ends day prayers. If a

man prays two rak'ats Magrib prayers, two buildings will be built for him in Paradise. The distance of the two buildings is the path of one hundred years. In between them, there are trees which are sufficient for the inmates of the world to see after roaming. The Prophet said: If a man says ten rak'ats of prayer between Magrigb and Isha, there will be building for him in Paradise. Hazrat Omar asked: O Prophet of God, our buildings then would be numerous. He said: God has got much more and better. The Prophet said: If a man prays Magrib in congregation and two rak'ats in addition without talking any worldly things in between them and reads chapter Faitha and then verses from the first portion of chapter Baqr and two verses from its middle, chapter Ikhlas 15 times and then makes Ruku and prostration and when he stands for the second rak'at and recites chapter Fatiha, Ayatul Kursi and three verse of chapter Baqr, and chapter Ikhlas. 15 times, his rewards will be unlimited according to a tradition.

Once Obaidullah was asked: Did the Prophet pray except the compulsory prayers? He replied: He prayed between Magrib and Isha, that is the prayer of Awabin. Hazrat Anas and Ibn Masud used to pray them always. The sage Abu Sloaiman Darani said that to pray this Awabin prayer is better than optional fast.

EXCELLENCE OF NIGHT PRAYER

QURAN: God says: Your Lord knows that you stand up in prayer for two thirds of the night. God says: Divine service at night is the firm footstep and fruitful for invocations. God says: He who says prayer standing and with prostration throughout the night and fears the next world, etc. God says: Those who pass the night for their Lord prostraing and standing in prayer, etc. God says: Seek help with patience and prayer.

HADIS: Thee Prophet said: When one of you sleeps, the devil knots three ties by his side and says to each tie: You have got a greater portion of night and so sleep. If he awakes and makes Zikr of God, one tie is unloosened. If he prays, another tie is unloosened. Then he rises up with pleasure or with displeasure. Mention was once made to the Prophet of a man who sleeps all the night and he said: The devil has passed urine in his ears. The Prophet said: If a man prays two rak'ats in mid night, it is better for him than the world and what it contains. Had it not been difficult for my followers, I would have made it compulsory for them. The Prophet said: There is a time at night which nobody should miss. If he prays at that time, God accepts it. This happens in all nights. Mugirah-b-Shubah narrated that the Prophet used to stand so long in prayer that his feet became swollen. He was asked: What is it? God has forgiven all your past and future sins. He said: Shall I not be a grateful servant?

This shows that the additional worship is for additional rank as gratefulness brings additional rewards. God says: If you are grateful, I will given you additional rewards. The Prophet said: O Abu Hurairah, if you wish to get the mercy of God while you are alive and while you are dead in grave, get up at night and pray and seek the pleasure of God.

O Abu Hurairah, pray in a corner of your house. As the dwellers of the earth see the brightness of the stars, so the inmates of heaven see the light of your house. The Prophet said: You should pray at night as it was the habit of your earlier sages. Prayer at night brings one near God, his sins are forgiven, diseases of body are cured and faults are prevented. The Prophet said: If a man prays at night though being prevailed upon by sleep, the rewards of prayers are also written for him. Sleep is an act of charity for him. The Prophet said to Abu Zarr: Don't you take luggage for your journey? He said: Yes He said: Why don't you take properties for the Resurrection Day? O Abu Zarr, shall I not inform you what will benefit you? He said: Yes, my parents be sacrificed to thee. He said: Fast in summer for resurrection and pray two rak'ats in the darkness of night for loneliness in grave, make pilgrimage for great works and give charity to thee poor.

It has been narrated that there was a man at the time of the Prophet who used to stand in prayer when the people remained asleep and recite the Quran and say: O Lord of Hell, save me from it. When it was mentioned to the Prophet, he said: Call me when he prays. He came and heard him saying that. When it was dawn, he said to him: O man, why don't you pray for Paradise? He said: O Prophet of God, I can't reach there as my actions have not reached that stage. Then Gebriel came down and said: Inform him that God has saved him from Hell and admitted him in Paradise. Gebriel said to the Prophet: How good Ibn Omar would have been if he would have prayed at night? The Prophet informed him of it. Afterwards he used to pray at night. Hazrat Joynal Abedin said: Once Hazrat Ihya ate bread of wheat to his satisfaction and slept up to morning. God then revealed to him: O Ihya, you have considered your house better than My house, your neighbour better than My neighbours. O Ihya, by My glory and honour, if you peep at the garden of paradise, your fat will be swollen to get it and your soul will proceed forward. If you look once to Hell, your fat will melt and you will shed blood after tears and you will get new skin after your old skin has melted.

The Prophet was asked: a certain man prays at night but commits theft at dawn. He said: He will not do what he does. The Prophet said; May God show mercy on him who rises up at night and prays, then wakes his wife from sleep and she also prays. If she refuses, he throws water on her face. The Prophet said: May God show mercy on the woman who rises up at night and prays and then wakes up her husband and he also prays. If he refuses, she throws water on his face. The Prophet said: If a man rises up at night and awakes his wife and both pray two rak'ats of prayers, both we regarded as remembering ones. The Prophet said: After compulsory prayer, the best prayer is prayer at night. The Prophet said: If a man sleeps in his appointed time or in any portion of it and makes divine service between Fajr and Zuhr, he worships as it were the whole night.

Wise Saying: Once Hazrat Omar fell down after reciting some verses at night and he was looked after for many days as patient is looked after. When the people went to sleep, Ibn Masud used to rise up and his voice used to be heard up to morning like the humming of bees. Sufiyan Saori ate one night with satisfaction and said: When an ass is

given good grass,' its actions also become good. He prayed up to dawn. Hazrat Hasan Basari said: I don't know whether it is better to spend this property in charity than to keep awake at night. He was asked: Why do the Faces of those who pray Tahajjud become brighter than those of others? He said: Because they stay with the Merciful in loneliness and get light from His light.

Hazrat Fuzail said: If you cannot keep awake at night and keep fast at day time, know that you have been deprived of good and that your sins have become great. Rubi said: I spent many nights in the house of Imam Shafeyi. He used to sleep very little at night. Abu Zuairiya said: I stayed once at the house of Abu Hunifa for six months. He never kept his side on his bed for one single night. At first he used to keep awoke for half the night. While passing once by a people, he heard them say: This man keeps awake the whole night. He said. I don't do it. After-wards he used to keep awake the whole night. The sage Malek-b-Dinar said: One night I forgot my duty and began to sleep. I found in dream a beautiful young girl with a letter in her hand saying to me: Can you read this letter? I said Yes. She handed over to me the letter which contained:-

What! joy and hope have destroyed you!
Has your mind forgot the hope of Hurs?
You will stay in paradise without death.
You will make enjoyment then with Hurs.
So rise up from sleep, it is best for you.
Reciting Quran in Tahajjud is better than sleep.

Mosruq once started on pilgrimage and spent the whole night in prostration. It is narrated that Wahab-b-Munabbah did not place his side on bed for thirty years. Solaiman Taimi prayed Fajar for 40 years with the ablution of Isha.

CAUSES OF MAKING NIGHT-WAKING EASY

Know, O dear readers, that night waking is difficult for many persons but it is easy for one who has got by God's mercy the secret and open conditions of night-waking. The open conditions are four-(I) Not to eat and drink much It begets sleep and there is trouble in prayers. A certain Sufi used to advise his disciples: O congregation of disciples, don't eat much, don't drink much. If you do it, it will increase your sleep and you will repent much at the time of your death. To reduce stomach from the burden of food is good. (2) Not to make too much labour at day time, as too much labour brings too much sleep. (3) Not to give up a little sleep at day time as it is sunnat for night waking (4) Not to commit sins at day, as it makes the heart hard and creates barrier to get mercy of God. Sufiyan Saori said: On account of one sin, I have been deprived of prayer at night for five months. He was questioned: What is that sin? He said: I said in my mind on seeing a man weeping: This he is doing for show of people.

SECRET CONDITIONS OF NIGHT WAKING

(1) To keep the mind safe from hatred of the Muslims, from innovations and the sorrowful thoughts of the world, If a man is

engaged in worldly pursuits, it does not become easy for him to pray at night. If he stands in prayer, thoughts of his worldly actions come in his mind.

(2) to keep fear of God strong in mind and to lessen hope. When a man thinks of Hell and of the next world, his sleep goes away and fear comes in his mind.

(3) To know the excellence of night prayer and to hope for that.

(4) Love for God and strength of faith greatly encourage night-wakefulness, as night prayer is nothing but to hold secret talk with God. He knows the condition of mind and sees whatever faults the mind has got. Forviveness is to be sought for these faults to God. When there is love for God, you will love loneliness without doubt and taste in monazat. This taste will give you encouragement to wake up at night. This taste should not be removed as wisdom and wise sayings testify it. The sage Fuzail- b-yeaz said: When the sun sets in, I become glad in darkness as I can stay then with my Lord in loneliness. When it rises up, I become sorry at the advent of men to me. A certain learned man said: "The pleasure which a Sufi gets in Monazat at night can be compared with that in Paradise.

SIX STAGES OF NIGHT-WAKING

(1) **To keep awake the whole night.** This is the highest rank belonging only to the strong who are always engaged in divine service, those who get taste in monazat to Him., This is the food and life of their souls. For this reason, they feel easy to keep awake for the whole night. They sleep at day time when the people remain busy in worldly deeds. This was the practice of some early sages and saints. They used to say morning prayer with the ablution of Isha prayer. Abu Taleb makki narrated this from 4o narrators. Among them, there were Sayyed-b-Musayyeb, Sufyan-b- Solaim, Fuzail-b-Yeaz, Wahab-b-Ward, Taus, Wahab-b-Monabhah, Rabiy-b-Khasem, Hakam, Abu Solaiman Darani, Ali-b-Bakar, Abu Abullah, Abu Asem, Abu Zaber Salman, Malek-b-Dinar, Solaiman Taimi, Eazid Rakkashi, Abu Hazem, Muhammad-b-Munqader and others.

(2) **To keep awake for half the night.** Such men were innumerable. Their habit was to sleep in the first portion out of three portions of night and the last portion out of six portions of night. Their time of prayer was at mid-night and that is better for it.

(3) **To keep awake for one third of the night.** For this, they used to sleep up to mid night and then in the one sixth portion of the night. They liked to sleep in the latter part of the night as the slumber of morning is removed by that. Hazrat Ayesha said: I did not see the Prophet but in sleep after Sehri time.

(4) **To keep awake in one sixth portion of the night.** It is the middle of the later part of the night and before one sixth portion of the night.

(5) **Not to observe any time of night for prayer.** Such a man keeps awake at the first part of the night till sleep prevails over him. When he wakes up, he prays. When he again feels the urge of sleep, he goes to

bed. Thus he gets up twice and sleeps twice during the same night. This is difficult but better. This was the habit of the Prophet, some great companions and Tabeyins. The Prophet sometimes kept awake for one third of the night, sometimes two thirds and sometimes one sixth. God says: your Lord knows that you stand in prayer nearly two thirds of the night or half or one third. Hazrat Ayessha said: The Prophet used to get up on hearing the crowing of cock. This happened in the last portion out of the six portions of the night.

(6) **This is the lowest waking.** To keep awake to the measurement of four or two rak'ats of prayer or to remain busy in Zikr and invocations for one hour. For this he gets the rewards of waking up for the whole night. The Prophet said: Pray at night even through it is to the length of the time of milking a goat.

EXCELLENCE OF SPECIAL NIGHTS AND DAYS

To do divine service in the nights which have got excellence is sunnat. The number of these nights is fifteen. Nobody should neglect these nights as these are the reasons of good deeds and the best time for trade in religion. If a man is indifferent at the time of season, he cannot make profit. These nights are the following. Six odd nights of the last portion of Ramzan including the Blessed night the night, of 17th Ramzan in which the believers and the infidels met Badr.

The remaining nine nights are as follows: The first night of Muharram the night of Ashura, thee first night of Rajab, the 15th night of Rajab, the 27th night of Rajab as it is the night of Prophet's ascension to heaven. The Prophet said about this night of mercy: If a man does good deeds in this night, he gets the rewards of one hundred years He who prays 12 rak'ats in this night reading in each Rak'at chapter Fatiha and one chapter of the Quran Tashahhad once and sends blessings on the Prophet one hundred times, invokes for himself what he wishes for him in this world and the next and gets up at dawn with fast, God accept all his invocations. Then there is the middle night of Shaban. One is to pray one hundred rak'ats of prayer and recite Faitha, ten times Ikhals in each rak'at. Then there are the night of Arafat and the two nights of two I'ds. The Prophet said: One who wakes up in the nights of two I'ds, his soul will not die when all souls will die.

There are nineteen days of excellence: The day of Araft, the day of Ashura, the day of 27th Rajab (If a man fasts on the day, he keeps fast as it were for sixty months and God sends Gebrief on this day with His message), the 17th day of Ramzan (the day on which the battle of Badr was fought), the 15th day of Shaban, the Jumma day, two day of two I'ds, ten days of Zilhaj and the day of Tashriq. The Prophet said: If the day of Jumma is safe, all the days are safe. If the month of Ramzan is safe, the whole year is safe.

====== THE END ======

UNIVERSAL
LIBRARY
OU_166319
UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 149.3/M62T Accession No. 5190

Author Muhyi'ddin ibn Al-Arabi

Title Tarjuman al-ashwaq

This book should be returned on or before the date last marked below.

ORIENTAL TRANSLATION FUND.
NEW SERIES.
VOL. XX.

THE TARJUMÁN AL-ASHWÁQ

A COLLECTION OF MYSTICAL ODES

BY

MUḤYI'DDÍN IBN AL-'ARABÍ

EDITED FROM THREE MANUSCRIPTS WITH A LITERAL VERSION OF THE TEXT AND AN ABRIDGED TRANSLATION OF THE AUTHOR'S COMMENTARY THEREON

BY

REYNOLD A. NICHOLSON, M.A., Litt.D.
LECTURER IN PERSIAN IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE
AND FORMERLY FELLOW OF TRINITY COLLEGE.

LONDON:
ROYAL ASIATIC SOCIETY,
22 ALBEMARLE STREET.
1911.

HERTFORD:
STEPHEN AUSTIN AND SONS, LTD.

PREFACE

WHATEVER view may be taken of the respective merits of Arabic and Persian poetry, I think it will generally be allowed by those familiar with the mystical literature of both nations that the Arabs excel in prose rather than in verse, while the Persian prose-writers on this subject cannot be compared with the poets. Farídu'ddín 'Aṭṭár, Jalálu'ddín Rúmí, Ḥáfiẓ, and Jámí—to mention only a few of the great Persian poets whose works, translated into various languages, have introduced the religious philosophy of Ṣúfiism to a rapidly widening circle of European culture—are as much superior to their Arab rivals, including even the admirable Ibn al-Fáriḍ, as the *Futúḥát al-Makkiyya* and the *Fuṣúṣ al-Ḥikam* are superior to similar treatises in Persian. The *Tarjumán al-Ashwáq* is no exception to this rule. The obscurity of its style and the strangeness of its imagery will satisfy those austere spirits for whom literature provides a refined and arduous form of intellectual exercise, but the sphere in which the author moves is too abstract and remote from common experience to give pleasure to others who do not share his visionary temper or have not themselves drawn inspiration from the same order of ideas. Nevertheless, the work of such a bold and subtle genius deserves, at any rate, to be studied, and students will find, as a reward for their labour, many noble and striking thoughts and some passages of real beauty. The following lines are often quoted. They express the Ṣúfí doctrine that all ways lead to the One God.

'My heart has become capable of every form; it is a pasture
for gazelles and a convent for Christian monks,
And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba and the
tables of the Tora and the book of the Koran.
I follow the religion of Love: whatever way Love's
camels take, that is my religion and my faith.'[1]

[1] xii, 13–15.

The present edition was designed in the first instance for the Journal of the Royal Asiatic Society, and is now published in its original shape. I will not repeat or expand what I have said in my brief introduction concerning the date of composition, the different recensions of the text, the method of interpretation, and the general character of these remarkable odes, but it may be useful to indicate in a few words some of the principal theories which are shadowed forth symbolically in the text and revealed more explicitly in the author's commentary. Although the *Tarjumán al-Ashwáq* affords material for an essay on Ibn al-'Arabí's theosophy, I feel, speaking for myself, that further study of his works is necessary before such a task can be attempted with advantage. Much valuable information is contained in a treatise on Monism by 'Alí b. Sulṭán Muḥammad al-Qárí al-Harawí [1]—a polemic directed against Ibn al-'Arabí and his followers who held that all Being is essentially one with God, notwithstanding its apparent diversity. This pamphlet was written in answer to a champion of Ibn al-'Arabí, who had collected under twenty-four heads various passages in the *Futúḥát* and the *Fuṣúṣ*, to which objection was taken by orthodox theologians, and had endeavoured to justify the author against his critics. 'Alí al-Qárí regards Ibn al-'Arabí as a dangerous infidel and gives him no quarter. Of course the offending passages admit of more than one interpretation, and the author would doubtless have repudiated the construction put upon them by theologians. Their pantheistic import, however, cannot be explained away. I have classified the following examples for the sake of convenience and have added a few references to the commentary on the *Tarjumán*.

1. *God and the World.* Ibn al-'Arabí says in the *Futúḥát*, 'Glory to God who brought all things into existence, being Himself their substance (اوجد الاشياء وهو عَيْنُها). He is the

[1] Brockelmann, ii, 394. The work in question is entitled رسالة فى وحدة الوجود. It appeared, together with several other tracts on the same subject, in a volume published at Constantinople in 1294 A.H., a copy of which was given to me by Dr. Riẓá Tevfíq.

substance of every object in manifestation, although He is not the substance of objects in their essences.'[1] And again, in the *Fuṣúṣ*, 'God manifests Himself in every atom of creation: He is revealed in every intelligible object and concealed from every intelligence except the intelligence of those who say that the Universe is His form and ipseity (صورته وهويته), inasmuch as He stands in the same relation to phenomenal objects as the spirit to the body.'

2. *God and Man.* 'Man is the form of God and God is the spirit of Man.' 'Man is to God as the pupil to the eye: by means of him God beholds the objects which He has created.' 'Man's origin is both temporal and eternal; he is an organism durable and everlasting.' 'Man is the substance of every attribute wherewith he endows God: when he contemplates God he contemplates himself, and God contemplates Himself when He contemplates Man. Hence Abú Sa'íd al-Kharráz said that he was a face and tongue of God, who is called by the name of Abú Sa'íd al-Kharráz and also by other temporal names, because God unites all opposites in Himself.'

God dwells in the heart of Man (vi, 1), and Man, invested with Divine qualities, is a mirror which displays God to Himself (x, 2). Divine qualities may justly be attributed to anyone who is so transported from himself that God becomes his eye and his ear (x, 1). Although union with God is not possible while the body exists (v, 2), Ibn al-'Arabí, like Plotinus, holds that 'deification' is attainable (xxiv, 3).[2] Elsewhere he says that knowledge of God is the utmost goal that can be reached by any contingent being (xvii, 5). This knowledge is gained solely by means of Faith and Contemplation, which Reason may serve if it consents to lay aside its reflective faculty (iii, 2, 5). What, then, is the end of knowledge? Apparently, a state of Nirvana or transcendental unconsciousness, الفناء عن الفناء

[1] Cf. xx, 25: 'The Divine attributes are manifested in creation, but the Divine essence does not enter into creation.'

[2] Cf. xxv, 7.

(v, 6). The phenomenal vanishes in presence of the Eternal (xx, 19).

3. *Religion.* Since all things are a manifestation of the Divine substance, it follows that God may be worshipped in a star or a calf or any other object, and that no form of positive religion contains more than a portion of the truth. 'Do not attach yourself,' Ibn al-'Arabí says, 'to any particular creed exclusively, so that you disbelieve in all the rest; otherwise you will lose much good, nay, you will fail to recognize the real truth of the matter. Let your soul be capable of embracing all forms of belief. God, the omnipresent and omnipotent, is not limited by any one creed, for He says, "Wheresoever ye turn, there is the face of Allah" (Kor. ii, 109); and the face of a thing is its reality.' It is vain to quarrel about religion. 'Everyone praises what he believes; his god is his own creature, and in praising it he praises himself. Consequently he blames the beliefs of others, which he would not do if he were just, but his dislike is based on ignorance. If he knew Junayd's saying—"the water takes its colour from the vessel containing it"—he would not interfere with the beliefs of others, but would perceive God in every form and in every belief.'[1] The Divine substance remains unchanged and unchangeable amidst all the variety of religious experience. 'Those who worship God in the sun behold a sun, and those who worship Him in living things see a living thing, and those who worship Him in inanimate objects see an inanimate object, and those who worship Him as a Being unique and unparalleled see that which has no like' (xii, 13). In a noteworthy passage Ibn al-'Arabí seeks to harmonize Islam with Christianity. The Christian Trinity, he says, is essentially a Unity which has its counterpart in the three cardinal Names whereby God is signified in the Koran, viz. Allah, ar-Raḥmán, and ar-Rabb (xii, 4). Islam is peculiarly the religion of Love (xi, 15), and God's mercy is denied to none, be he Moslem or infidel, who invokes Him in the extremity of his need. Even if it

[1] Cf. xiii, 12.

so be that the unbelievers shall remain in Hell for ever, they will at last feel its fiery torments a pleasure and delight.

Ibn al-'Arabí is said to have claimed that he was the Seal of the Saints, as Muḥammad was the Seal of the Prophets, and also that the Saints are superior to the Prophets, but it is very doubtful whether these accusations are well founded. He seems to have maintained that the Prophets, in so far as they are Saints, derive their knowledge from the Seal of the Saints, and that the Prophets in virtue of their saintship are superior to the Prophets in virtue of their prophetic dignity (cf. iv, i; xviii, 8). He does assert, however, that he had reached a spiritual degree which was not attained by any of his peers (xxiv, 4).

I desire gratefully to acknowledge the valuable assistance of Sir Charles Lyall, who read the text and translation in manuscript, and made a number of suggestions, nearly all of which I have inserted in the book while it was passing through the press. The fact that it has undergone his criticism enables me to offer it to students of Arabic poetry with more confidence than would otherwise have been possible. My thanks are due also to the Librarian of the University of Leiden, who caused two MSS. of the *Tarjumán* to be sent to Cambridge, and allowed them to remain there as long as they were required.

THE TARJUMAN AL-ASHWAQ

ALTHOUGH Ibn al-'Arabí (560–638 A.H.) is the most celebrated of all Muḥammadan mystics, the only one of his 150 extant works that has hitherto appeared in a European edition is the brief glossary of Ṣúfí technical terms (اصطلاحات) which was published by Fluegel in 1845, together with the *Ta'rífát* of Jurjání, under the title of *Definitiones theosophi Mohji-ed-dín Mohammed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti.* So far as I am aware, none of his books has been translated into any European language, and no trustworthy account can yet be given of his vast theosophical speculations, which produced an extraordinary impression throughout the Moslem world. By far the larger portion of his writings is in prose, but the poetical remnant includes a *Díwán* of about 450 pages (published at Búláq in 1271 A.H.) and several smaller collections. One of these is the *Tarjumán al-Ashwáq* or 'Interpreter of Desires'. The fact that it is accompanied by a commentary, in which the author himself explains the meaning of almost every verse, was the principal motive that induced me to study it; its brevity was a strong recommendation; and something, I suppose, may be attributed to my possessing an excellent MS., which, as is noted on the last page, has twice undergone collation and correction.

A curious problem of literary history is involved in the question of the date at which the poems and the commentary were composed. The MSS. of the *Tarjumán al-Ashwáq* exhibit three different recensions. The *first recension,* represented by Leiden 875 (2), Brit. Mus. 1527 [1], and Gotha 2268, contains *the poems without the commentary.* In his preface Ibn al-'Arabí refers to his arrival in Mecca in 598 A.H., and Dozy assumed—on insufficient grounds, as I shall presently show—that the poems were composed in that year. They were condemned by some devout Moslems

as 'vain and amatorious', and in order to refute his critics the author issued a *second recension*, represented by Leiden 641 and Brit. Mus. 754[1], containing *the same poems with a commentary* and a new preface, in which he declares that he composed these poems, while visiting the holy places at Mecca, in the months of Rajab, Sha'bán, and Ramaḍán, 611 A.H. The *third recension* is represented by Bodl. (Uri) 1276, Munich 524[1], Berlin 7750 and 7751, and the MS. cited by Ḥájjí Khalífa (Fluegel's edition), ii, 276. It agrees with the second in giving the date of composition as 611 A.H., but includes a statement of the circumstances which caused the author to write his commentary.

My MS. seems to be unique[1] in so far as it contains the preface belonging to the first recension and also the additional statement which differentiates the third recension from the second.

Dozy, as I have said, believed that the true date of composition, namely 598 A.H., was given by the author in the preface to the first recension, and that on publishing the second recension he post-dated it by thirteen years. 'To wipe out the memory of his offence the poet not only proved by means of his commentary that Heavenly, not earthly, love was the theme that inspired him, but he also pretended that the poems were composed at a different time; by which artifice, though he could not deceive those who had read them before, he might dupe anyone who had heard people talk of them and the scandal produced by them.'[2]

Before considering the justice of Dozy's criticism it will be well to set forth the evidence more fully than he has done. I shall therefore summarize the contents of the prose sections which form an introduction to the text of the poems.

[1] Perhaps I should say 'almost unique', since Pertsch's description of Gotha 2269, which is defective at the beginning, leads me to suppose that it resembles my MS. in this particular. The Gotha MS., however, has the date 611 A.H., which is wanting in mine.

[2] *Leiden Cat.*, ii, 77. The last clause, as printed, runs: 'qui de iis deque magnâ offensione cuius causa exstiterant, fando audiverant,' i.e. 'the scandal which had produced them'. Dozy cannot have meant to write this.

1. Preface to the First Recension[1]

On his arrival at Mecca in 598 A.H. Ibn al-'Arabí found a number of scholars and divines, both male and female, whose ancestors had emigrated from Persia in the early days of Islam. He particularly mentions Makínu'ddín Abú Shujá' Záhir b. Rustam b. Abi 'r-Rajá al-Iṣbahání and his aged sister, Fakhru 'n-Nisá bint Rustam. [With the former he read the book of Abú 'Ísá at-Tirmidhí on the Apostolic Traditions. He begged Fakhru 'n-Nisá to let him hear Traditions from her, but she excused herself on the plea of her great age, saying that she wished to spend the last years of her life in devotion. She consented, however, that her brother should write for Ibn al-'Arabí, on her behalf, a general certificate (اجازة عامّة) for all the Traditions which she related; and he received a similar certificate from Makínu 'ddín himself.][2]

Makínu 'ddín had a young daughter, called Niẓám and surnamed 'Aynu 'sh-Shams wa 'l-Bahá, who was exceedingly beautiful and was renowned for her asceticism and eloquent preaching. [The author says that he would have descanted on her physical and moral perfections had he not been deterred by the weakness of human souls, which are easily corrupted, but he eulogizes her learning, literary accomplishments, and spiritual gifts.] Ibn al-'Arabí observed the nobility of her nature, which was enhanced by the society of her father and aunt. He celebrated her in the poems contained in this volume, using the erotic style and vocabulary, but he could not express even a small part of the feelings roused in him by the recollection of his love for her in past times (ولم ابلغ بذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الانس من كريم ودّها وقديم عهدها). [Here my MS. adds: 'Nevertheless I have put into verse for her sake some of the longing thoughts suggested by those precious memories,

[1] I follow the text of my MS. The passages which occur in it, but not in the Leiden MS. 875 (2), are enclosed in square brackets. The Arabic text will be found below.

[2] Instead of the foregoing passage the Leiden MS. 875 (2) has: 'And I received a certificate from both of them.'

and I have uttered the sentiments of a yearning soul and have indicated the sincere attachment which I feel, fixing my mind on the bygone days and those scenes which her society has endeared to me' (اهتمامًا بالعهد القديم وإيثارًا بالمجلس الكريم).] The author continues: 'Whenever I mention a name in this book I always allude to her, and whenever I mourn over an abode I mean her abode. In these poems I always signify Divine influences and spiritual revelations and sublime analogies, according to the most excellent way which we (Ṣúfís) follow . . . God forbid that readers of this book and of my other poems should think of aught unbecoming to souls that scorn evil and to lofty spirits that are attached to the things of Heaven! Amen!'

[These pages include the love-poems which I composed at Mecca, whilst visiting the holy places in the months of Rajab, Sha'bán, and Ramaḍán. In these poems I point (allegorically) to various sorts of Divine knowledge and spiritual mysteries and intellectual sciences and religious exhortations. I have used the erotic style and form of expression because men's souls are enamoured of it, so that there are many reasons why it should commend itself.]

2. Preface to the Second Recension

After giving a list of Ibn al-'Arabí's names and titles, the text proceeds as in the last paragraph within square brackets: 'These pages include the love-poems which I composed at Mecca . . . in the months of Rajab, Sha'bán, and Ramaḍán in the year 611. In these poems,' etc., without further variation.

3. Preface to the Third Recension

This is identical with the last, but contains in addition the following statement of the motives which induced the author to write his commentary.[1]

'I wrote this commentary on the Díwán entitled *Tarjumán*

[1] In some MSS. this statement does not form part of the preface, but is placed after the text and commentary. It occurs in my MS. on fol. 140*a*.

al-Ashwáq, which I composed at Mecca, at the request of my friend al-Mas'úd Abú Muḥammad Badr b. 'Abdallah al-Ḥabashí al-Khádim and al-Walad al-Bárr Shamsu 'ddín Ismá'íl b. Súdakín an-Núrí[1] in the city of Aleppo. He (Shamsu 'ddín) had heard some theologian remark that the author's declaration in the preface to the *Tarjumán* was not true, his declaration, namely, that the love-poems in this collection refer to mystical sciences and realities. "Probably," said the critic, "he adopted this device in order to protect himself from the imputation that he, a man famous for religion and piety, composed poetry in the erotic style." Shamsu 'ddin was offended by his observations and repeated them to me. Accordingly, I began to write the commentary at Aleppo, and a portion of it was read aloud in my lodging in the presence of the above-mentioned theologian and other divines by Kamálu 'ddín Abu 'l-Qásim b. Najmu 'ddín the Cadi Ibn al-'Adím[2]—God bless him! I finished it with difficulty and in an imperfect manner, for I was in haste to continue my journey, on the date already mentioned.[3] When my critic heard it he said to Shamsu 'ddín that he would never in future doubt the good faith of any Ṣúfís who should assert that they attached a mystical signification to the words used in ordinary speech; and he conceived an excellent opinion of me and profited (by my writings). This was the occasion of my explaining the *Tarjumán*.'

I have now laid before the reader nearly all the available materials for a solution of this problem. How, then, does it stand with the charge of falsification brought by Dozy against Ibn al-'Arabí?

Dozy's theory seems to me untenable on the following grounds:—

[1] He wrote commentaries on two treatises by Ibn al-'Arabí (see Brockelmann, i, 443).

[2] This is the well-known historian of Aleppo.

[3] No date is mentioned in my MS. According to Ḥájjí Khalífa (ii, 277), the author finished his commentary in the second Rabí', 612 A.H. (July-August, 1215 A.D.), at Áqsaray (in Lycaonia).

(*a*) Ibn al-'Arabí does not imply, in the preface to the first recension, that the poems were composed in 598 A.H. Although he only arrived at Mecca in that year, he speaks of his acquaintance with Niẓám, the daughter of Makínu 'ddín, as something *past*, and of Makínu 'ddín himself as no longer alive.[1]

(*b*) The hypothesis that 598 A.H. was the date of composition is not required. No arguments have been advanced to show that the date given by the author, 611 A.H., is impossible or unlikely. There is nothing incredible in the statement that, while visiting the holy shrines at Mecca in this year, the author was inspired by those familiar scenes to celebrate in mystical fashion the feelings of love connected with an earlier period of his life.

(*c*) The poems themselves contain evidence that they were not composed at the date which Dozy attributes to them. The second and third verses of the thirty-second poem run as follows:—

فقلت لنفسى بعد خمسين حجّة * وقد صرت من طول التفكّر كالفرخ
يذكّرنى اكناف سلع وحاجر * ويذكر لى حال الشبيبة والشرخ

Ibn al-'Arabí was 50 years old when he wrote these verses.[2] He was born in 560 A.H., so that in 598 A.H. his age was only 38. In 611 A.H. he was 51. To say '50' instead of '51' is a small poetical licence, which needs no apology, whereas on Dozy's supposition the author must have antedated his age and post-dated his poems by considerably more than a decade in each case.

We may therefore conclude that Ibn al-'Arabí's account of the matter is correct, and that the composition of the *Tarjumán al-Ashwáq* was finished in Ramaḍán, 611 A.H. (January, 1215 A.D.). A few months afterwards the author began to write his commentary at Aleppo, for Ḥájjí Khalífa tells us that it was completed in Rabí' ath-thání of the following year (August, 1215 A.D.).

[1] This is indicated by the words رحمه الله تعالى which follow his name.

[2] Another reference to the poet's age occurs in xxxvi, 2.

The further question, whether Ibn al-'Arabí was quite sincere when he claimed that his poems were intended to be mystical in spirit, though erotic in form, must, I think, be answered in the affirmative. Students of Oriental poetry have sometimes to ask themselves, 'Is this a love-poem disguised as a mystical ode, or a mystical ode expressed in the language of human love?' and to acknowledge that they cannot tell. Here, however, the balance is not so nicely poised that every reader may be allowed to choose the interpretation which pleases him. Some of the poems, it is true, are not distinguishable from ordinary love-songs, and as regards a great portion of the text, the attitude of the author's contemporaries, who refused to believe that it had any esoteric sense at all, was natural and intelligible; on the other hand, there are many passages which are obviously mystical and give a clue to the rest. If the sceptics lacked discernment, they deserve our gratitude for having provoked Ibn al-'Arabí to instruct them. Assuredly, without his guidance the most sympathetic readers would seldom have hit upon the hidden meanings which his fantastic ingenuity elicits from the conventional phrases of an Arabic *qaṣída*.[1] But the fact that his explanations overshoot the mark is no proof of his insincerity: he had to satisfy his critics, and it would have been difficult to convince them that the poems were mystical in spirit and intention unless he had given a precise and definite interpretation of every line and of almost every word. The necessity of entering into trivial details—an Arab is in any case apt to exaggerate details at the expense of the whole—drives the author to take refuge in far-fetched verbal analogies and causes him to descend with startling rapidity from the sublime to the

[1] The author admits that in some passages of his poems the mystical import was not clear to himself, and that various explanations were suggested to him in moments of ecstasy: كنّا قد نزعنا فى شرح هذه القطعة وغيرها منازع مختلفة فى مواضع شتّى على حسب ما يعطيه السماع فى وارد الوقت (N. 55*a*, at foot).

ridiculous. We have seen that when he published his commentary he omitted from the preface those passages relating to the beautiful and accomplished Niẓám which occur in the first recension. No doubt they had been misunderstood; it was inevitable that they should excite suspicion. To cancel them was merely to deprive his critics of a powerful weapon against which he could not defend himself effectively. For, if Niẓám was to him (and manifestly she was nothing else) a Beatrice, a type of heavenly perfection, an embodiment of Divine love and beauty, yet in the world's eyes he ran the risk of appearing as a lover who protests his devotion to an abstract ideal while openly celebrating the charms of his mistress. In the poems she is scarcely ever mentioned by name, but there are one or two particular references which I will quote here:—

'Long have I yearned for a tender maiden, endowed with prose and verse (ذات نثر ونظام), having a pulpit, eloquent,
One of the princesses from the land of Persia, from the most glorious of cities, from Iṣfahán.
She is the daughter of 'Iráq, the daughter of my Imám, and I am her opposite, a child of Yemen.'

(XX, 15–17.)

'O my two comrades, may my life-blood be the ransom of a slender girl who bestowed on me favours and bounties!
She established the harmony of union, for she is our principle of harmony (نظامنا): she is both Arab and foreign: she makes the gnostic forget.
Whenever she gazes, she draws against thee trenchant swords, and her front teeth show to thee a dazzling levin.'

(XXIX, 13–15.)

'Verily, she is an Arab girl belonging by origin to the daughters of Persia, yea, verily.
Beauty strung for her a row of fine pearly teeth, white and pure as crystal.'

(XLII, 4–5.)

Since I do not propose either to discuss the poems from a literary and artistic standpoint or to give an account of the mystical doctrines which the author has occasion to

touch upon in the course of his commentary, it only remains to describe the MSS. which I have used in preparing this edition.

1. A MS. in my collection, dated 1029 A.H. It contains both the text of the poems (written with red ink) and the commentary. Inscriptions on the last page certify that it has been twice diligently collated and corrected. In referring to it I shall use the designation N.

2. A MS. in the Leiden University Library, Cod. 875 (2) Warn. (see Dozy's *Catalogue*, ii, 74). It contains only the text of the poems, with a preface, and is dated 992 A.H. In referring to it I shall use the designation L.

3. A MS. in the Leiden University Library, Cod. 641 Warn. (see Dozy's *Catalogue*, ii, 75–7). It is dated 984 A.H., and contains both text and commentary. In referring to it I shall use the designation M.

The Arabic text printed below is based on N., and the variants in LM. are noted at the foot of the page. The text, which exhibits many grammatical and metrical irregularities, is not vocalized in any of these MSS.

The commentary in N., from which my translation is made, is sometimes not so full as that in M. The latter includes a few excerpts from the *Futúḥát al-Makkiyya*. The English version of the commentary is usually very much abridged, but I have rendered the interesting and important passages nearly word for word.[1]

I shall now transcribe the text of the preface and the poems according to N. The Arabic text will be followed by an English version of the poems, with annotations based on the author's commentary.

[1] The correct title of the commentary seems to be رسالة الذخائر والأعلاق فى شرح ترجمان الاشواق ; it is derived from the phrase تلك الذخائر والأعلاق, which occurs in the preface (p. 12, l. 7 *infra*). The erroneous reading الأغلاق is found in most MSS., and Ḥájjí Khalífa gives the title of the commentary as فتح الذخائر والأغلاق.

THE ARABIC TEXT

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحسن الفعال ، الجميل الذى يحبّ الجمال ، خلق العالم فى [1]اكمل صورة وزيّنه ، وادرج فيه حكمة الغيبية [2]عند ما كوّنه ، واشار الى موضع السرّ منه وعيّنه ، [3]وفصّل للعارفين مجملة منه وبيّنه ، جعل ما على ارض الاجسام زينة لها ، فافنى العارفين فى مشاهدة تلك الزينة وجدًا وولها ، وصلى الله على المتجلى اليه فى احسن صوره ، والمبعوث باكمل شريعة واحسن سيره ، محمد بن عبد الله المكلّم بالمقام العلى ، والمخصوص بالكمال الكلّى ، والتنزيل [4]الوحيى ، وعلى آله وصحبه [5]وسلّم ، اما بعد فانى لما نزلت مكة سنة ثمان وتسعين وخمسماية الفيت بها جماعة من الفضلاء ، وعصابة من [6]الاكابر الادباء ، والعلماء ، بين رجال خضارمة ونساء ، ولم ار فيهم مع فضلهم مشغولاً بنفسه ، مشغوفًا بالنظر فيما بين يومه وامسه ، مثل الشيخ العالم الامام ، بمقام ابراهيم عليه السلام ، نزيل البلد الامين ، مكين الدين[7] ابى شجاع زاهر بن رستم بن ابى الرجا الاصبهانى رحمه الله تعالى واخته المستة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم فاما الشيخ [8][فسمعنا عليه كتاب ابى عيسى الترمذى فى الحديث وكثيرًا من الاجزاء فى جماعة من الفضلاء كان يغلب عليه الادب فكانّ جليسه فى بستان كان رحمه الله لطيف المؤانسه ، ظريف المجالسه ، يمتّع الجليس ، ويؤانس الانيس ، كان له رضى الله عنه من امره شأن يغنيه ، فلا يتكلم الّا فيما يعنيه ، واما اخته فخر النساء ، بل فخر الرجال والعلماء ، بعثت اليها لاسمع عليها لعلوّ روايتها فقالت فنى الامل ، واقترب

[1] L. احسن.
[2] L. بعد.
[3] L. وفصل للعارفين بجملة.
[4] N. الروحى.
[5] L. وسلم وشرف وكرم.
[6] L. اكابر الاوليا.
[7] N. ابو.
[8] Here L. proceeds : واخته رضى الله عنهما فأخذت عن كل منهما اجازة وكان لهذا الشيخ الخ (p. 11, l. 9).

الاجل ، وشغلنى عمّا تطلبه منّى من الرواية الحثّ على العمل ، فكاتى بالموت قد هجم ، واقرع السنّ بالندم ، فعند ما بلغنى كلامها كتبت اليها اقول

حالى وحالك فى الرواية واحد * ما القصد الّا العلم واستعمالُهُ

فاذنت لاخيها ان يكتب لنا نيابة عنها اجازة عامّة لجميع رواياتها فكتب رضى الله عنه وعنها ذلك ودفعه لنا وكتب لنا خطّه بجميع مسموعاته عليه واجازة عامّة ايضًا وكتبت اليه قصيدة عملتها فيه منها

سمعت الترمذىّ على المكين * امام الناس بالبلد الامين]

وكان لهذا الشيخ رضى الله عنه بنت عذراء ، طفلة هيفاء ، تقيّد النواظر ، وتزيّن [1] المَحاضر ، وتسرّ [2] المُحاضر ، وتحير المُناظر ، تسمّى بالنظام وتلقّب بعين الشمس والبهاء من العالمات العابدات ، [3] السائحات الزاهدات ، شيخة الحرمَيْن ، وتربية البلد الامين الاعظم بلا مَيْن ، [4] ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، ان اسهبت اتعبت ، وان اوجزت اعجزت ، وان افصحت اوضحت ، ان نطقت خرس قسّ بن ساعده ، وان كرمت خنس معن بن زائده ، [5] [وان وفت [6] قصر السَّمَوْأَل خُطاه ، واعرورى ظهر الغدر وامتطاه ، ولولا النفوس الضعيفة السريعة الامراض ، السيئة الاعراض ، لاخذتُ فى شرح ما اودع الله فى خَلْقها ، من الحسن وفى خُلقها ، التى هى روضة المزن شمس بين العلماء ، بستان بين الادباء ، حقّة مختومه ، واسطة عقد منظومه ، يتيمة دهرها ، كريمة عصرها ، سايغة الكرم ، عالية الهمم ، سيدة [7] واديها ، شريفة ناديها ، مسكنها [8] جياد ، وبيتها من العين السواد ، ومن الصدر الفؤاد ، اشرقت بها تهامه ، وفتح الروض لمجاورتها اكمامه ، فنمّت اعراف ازهار المعارف ، بما تحمله من الرقايق واللطايف ، [9] عليها

[1] L. الحواظر. [2] L. الخاطر. [3] L. om.

[4] L. om. the next four words.

[5] L om. from here to وهمّة ملك, p. 12, l. 1.

[6] N. قصرت شمول خطاه. [7] N. والديها.

[8] See the *Marásid* under اجياد. [9] N. علمها.

مسحة مَلَك ، وهمّة مَلِك ،] فراعينا فى صحبتها كرم ذاتها مع ما [1]انضاف الى ذلك من صحبة العمّة والوالد فقلّدناها من نظمنا فى هذا الكتاب احسن القلايد بلسان نسيب رايق ، وعبارات الغزل اللايق ، ولم ابلغ بذلك بعض ما تجده النفس ، [2]ويثيره الانس ، من كريم ودّها ، وقديم عهدها ، [3][ولطافة معناها ، وطهارة مغناها ، اذ هى السؤل والمأمول ، والعذراء البتول ، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق ، من تلك الذخاير والاعلاق ، فاعربتُ عن نفس تتوّاقه ، ونبّهت على ما عندنا من العلاقه ، اهتمامًا بالعهد القديم ، وايثارًا بالمجلس الكريم ،] فكل اسم اذكره فى هذا الجزء فعنها اكنى ، وكل دار اندبها فدارها اعنى ، ولم ازل فيما نظمته [4]فى هذا الجزء من الايماء الى الواردات الالاهيه ، والتنزّلات الروحانيه ، والمناسبات العلويه ، [5]جريًا على [6]طريقتنا المُثْلَى ، [7]فانّ الآخرة خير من الأُولَى ، ولعلمها رضى الله عنها [8]لما اليه اشير ، ولا ينبئك مثل خبير ، والله يعصم قارئ هذا الجزء وساير الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق بالنفوس الابيه ، والهمم العليه ، المتعلقة بالامور السماويه ، آمين بعزته لا ربّ غيره والله يقول الحق وهو يهدى السبيل ، [9][فاستخرت الله تعالى وقيّدت فى هذه الاوراق ما نظمته من الابيات الغزليه بمكة شرفها الله تعالى وعظّمها فى حال اعتمارى فى رجب وشعبان ورمضان اشير بها الى معارف ربانيه ، واسرار روحانيه ، وعلوم عقليه ، وتنبيهات شرعيه ، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والنسيب لتعشّق النفوس لهذه العبارات فتتوفر الدواعى على الاصغاء اليها ، وقد نبّهت بالمقصد فى ذلك بابيات] [10]وهى هذه

[1] L. يضاف.
[2] L. ويثير.
[3] L. om. from here to وايثارًا بالمجلس الكريم, l. 9.
[4] L. من.
[5] L. جار.
[6] Kor. 20, 66.
[7] Kor. 93, 4.
[8] So LN., but the sense seems to require بما.
[9] L. om. from here to بابيات, last line.
[10] L. وهذه اول الابيات.

١ كُلَّما أَذكُرُهُ مِن طَلَلٍ * او رُبوعٍ او [1]مَغانٍ كُلَّما

٢ وكذا إن قلتُ ها او قلتُ يا * [2]وأَلا إن جآء فيه او أَما

٣ وكذا إن قلتُ [3]هى او قلتُ [4]هو * او هُمو او هُنَّ جَمْعًا او هُما

٤ وكذا إن قلتُ قد أَمجَدَ بى * قَدَرٌ فى شِعرنا او أَتْهَما

٥ وكذا [5]السُّحْبُ اذا قلتُ بَكَتْ * وكذا الزَّهْرُ اذا ما آبتَسَما

٦ [6]او أُنادى بحُداةٍ يَمَّموا * بانةَ الحاجِرِ او وُرْقِ الحِما

٧ او بُدورٍ فى خُدورٍ أَفَلَتْ * او شُموسٍ او بناتٍ [7]نُجُما

٨ او بُروقٍ او رُعودٍ او صَبًا * او رِياحٍ او جَنوبٍ او [8]شَما

٩ او طريقٍ او عقيقٍ او نَقًا * [9]او جِبالٍ او خَيالٍ او [10]رِما

١٠ او خليلٍ او رحيلٍ او رُبًا * او رِياضٍ او غِياضٍ او حِما

١١ او نِسآءٍ كاعباتٍ نُهَّدٍ * طالعاتٍ [11]او شُموسٍ او دُمَى

١٢ كُلَّما أَذكُرُهُ ممّا جَرَى * ذِكْرُهُ او [12]مِثْلُهُ إن [13]تَفْهَما

١٣ منه أَسرارٌ وانوارُ جِلا * او عُلًى جآءَ بها [14]رَكْبُ السَّما

١٤ لِفُؤادى او فُؤادِ مَنْ له * مِثْلُ ما لى من شُروطِ العُلَما

١٥ صِفةٌ قُدسيّةٌ عُلويّةٌ * أَعْلَمَتْ أَنَّ لِصِدْقى قَدَما

١٦ فآصرفِ الخاطِرَ عن ظاهِرِها * [15]وآطلُبِ الباطِنَ حتّى تَعْلَما

[1] M. مقام.

[2] M. فاشارة اليها واما.

[3] M. هو.

[4] M. هى.

[5] M. الزهر.

[6] This verse is the fourth in L.

[7] L. بخما; M. نجما او شموس او بنات او هلال.

[8] For شمال.

[9] L. او خيام او جبال; M. او خيال او جبال.

[10] For رمال.

[11] LM. كشموس.

[12] M. شبهه; so N. in marg.

[13] M. نفهما.

[14] L. ربّ السما.

[15] L. واترك.

فمن ذلك حكاية جرت لى فى الطواف كنت اطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتى وهزّنى حال كنت اعرفه فخرجت من البلاط من اجل الناس وطفت على الرمل فحضرتنى ابيات فانشدتها أُسمع بها نفسى ومن يليني لو كان هناك احد

لَيْتَ شِعْرى هل دَرَوْا * اىَّ قَلْبٍ مَلَكوا
وفُؤادى لوْ دَرَى * اىَّ شِعْبٍ سَلَكوا
أَتراهُمْ سَلِموا * أَم تراهم هَلَكوا
حارَ أَرْبابُ الهَوَى * فى الهَوَى وارتَبَكوا

قال فلم اشعر الّا بضربة بين كتفىّ بكفّ أَلْيَنَ من الخزّ فالتفتُّ فاذا انا بجارية من بنات الروم لم ار احسن منها وجهًا ولا اعذب منها منطقًا ولا ارقّ حاشيةً ولا الطف معنًى ولا ادقّ اشارةً ولا اظرف محاورةً منها فاقت اهل زمانها ظرفًا وادبًا وجمالًا ومعرفةً فقالت يا سيّدى كيف قلت فقلت

ليت شعرى هل دروا * اىّ قلب ملكوا

فقالت عجبًا منك وانت عارفُ زمانك تقول مثل هذا القول اليس كل مملوك معروف وهل يصحّ الملك الّا بعد المعرفة وتمنّى الشعور يؤذن بعدمها والطريق لسان صدق فكيف يتجوّز مثلك قل يا سيّدى ما قلت بعده فقلت

وفؤادى لو درى * اىّ شعب سلكوا

فقالت يا سيّدى الشعب الذى بين الشغاف والفؤاد وهو المانع له من المعرفة فكيف يتمنى مثلك ما لا يمكن الوصول اليه والطريق لسان صدق فكيف يتجوّز مثلك يا سيّدى ما ذا قلت بعده فقلت

اتراهم سلموا * ام تراهم هلكوا

فقالت اما هم فسلموا ولكن عنك ينبغى ان تسأل نفسك هل سلمت ام هلكت يا سيّدى فما ذا قلت بعده فقلت

حار ارباب الهوى * فى الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت وا عجبا كيف ينبغى للمشغوف فضلةٌ يحار بها والهوى شأنه التعميم يحدّر الحواسّ ويُذهب العقول ويُدهش الخواطر ويذهب بصاحبه فى الذاهبين فاين الحيرة ومَنْ هنا باقٍ فيحارَ والطريق لسان صدق والتجوّز من مثلك غير لايق فقلت يا بنت الخالة ما اسمك قالت قُرّة العين [1] فقلتُ لى ثمّ سلّمت وانصرفت ثمّ انّى عرفتها بعد ذلك وعاشرتها فرايت عندها من لطايف المعرفة ما لا يصفه واصف شرح الابيات الاربع

I

١ لَيْتَ شِعْرِى هَلْ دَرَوْا * أَىَّ قَلْبٍ مَلَكوا
٢ وفُؤادى لَوْ دَرَى * أَىَّ شِعْبٍ سَلَكوا
٣ أَتَراهُمْ سَلِموا * أَمْ تَراهُمْ هَلَكوا
٤ حارَ أَرْبابُ ٱلْهَوَى * فى ٱلْهَوَى وٱرْتَبَكوا

٣ L. او for ام. ٤ L. حارت; this is the original reading of N., but the final ت has been erased by a corrector.

II

ما رَحَلوا يَوْمَ بانوا ٱلْبُزَّلَ ٱلْعِيسا * إلّا وقد حَمَلوا فيها ٱلطَّواوِيسا
مِنْ كُلِّ فاتِكةِ ٱلْأَلْحاظِ مالِكةٍ * تَخالُها فَوْقَ عَرْشِ ٱلدُّرِّ بِلْقيسا
إذا تَمَشَّتْ على صَرْحِ ٱلزُّجاجِ تَرَى * شَمْسًا على فَلَكٍ فى حِجْرِ إدْريسا
يُحْيى إذا قَتَلَتْ بِٱلْلَّحْظِ مَنْطِقُها * كأنّها عند ما تُحيى به عِيسى
تَوْراتُها لَوْحُ ساقَيْها سَنًا وأَنا * أَتْلو وأَدْرُسُها كأنّنى مُوسى
أُسْقُفَةٌ مِنْ بَناتِ ٱلرُّومِ عاطِلَةٌ * تَرَى عَلَيْها مِنَ ٱلْأَنْوارِ ناموسا
وَحْشِيَّةٌ ما بِها أُنْسٌ قَدِ ٱتَّخَذَتْ * فى بَيْتِ خَلْوَتِها لِلذِّكْرِ ناووسا
قد أَعْجَزَتْ كُلَّ عَلّامٍ بِمِلَّتِنا * ودَاوُدِيًّا وحِبْرًا ثُمَّ قِسّيسا
إنْ أَوْمَأَتْ تَطْلُبُ ٱلْإِنْجيلَ تَحْسَبُنا * أَقِسَّةً أَوْ بَطاريقًا شَماميسا

١ L. ساروا for بانوا. ٤ N. تحيى اذا. ٦ L. بنات الترك.

[1] M. قلت.

١٠ عَبَّيْتُ أَجْنادَ صَبْرى يَوْمَ بَيْنِهِمُ * عَلَى ٱلطَّرِيقِ كَرادِيسًا كَرادِيسا
١١ سَأَلْتُ إِنْ بَلَغَتْ نَفْسى تَرَاقِيَها * ذاكَ ٱلْجَمالَ وذاكَ ٱللُّطْفَ تَنْفِيسا
١٢ فَأَسْلَمَتْ ووَقانا ٱللهُ شِرَّتَها * وزَحْزَحَ ٱلْمَلِكُ ٱلْمَنْصُورُ إِبْلِيسا
١٣ نادَيْتُ إِنْ رَحَلَتْ لِلْبَيْنِ ناقَتُها * يا حادِىَ ٱلْعِيسِ لا تَحْدُو بِها العِيسا

١٠ L. اجياد. ١١ L. ان for اذ. ١٣ This verse is the tenth in L. and M.

III

١ خَلِيلَىَّ عُوجا بالكَثِيبِ وعَرِّجا * على لَعْلَعٍ وٱطْلُبْ مِياهَ يَلَمْلَمِ
٢ فَإِنَّ بِها مَن قد عَلِمْتَ ومَن لَهُم * صِيامى وحَجِّى وٱعْتِمارى ومَوْسِمى
٣ فَلا أُنْسَ يَوْمًا بِٱلْمُحَصَّبِ مِنْ مِنًى * وبِٱلْمَنْحَرِ ٱلْأَعْلَى أُمُورًا وزَمْزَمِ
٤ مُحَصَّبُهُمْ قَلْبى لِرَمْىِ جِمارِهِمْ * ومَنْحَرُهُمْ نَفْسى ومَشْرَبُهُمْ دَمى
٥ فيا حادِىَ ٱلْأَجْمالِ إِنْ جِئْتَ حاجِرًا * فَقِفْ بِٱلْمَطايا ساعَةً ثُمَّ سَلِّمِ
٦ ونادِ ٱلْقِبابَ ٱلْحُمْرَ مِنْ جانِبِ ٱلْحِمَى * تَحِيَّةَ مُشْتاقٍ إِلَيْكُمْ مُتَيَّمِ
٧ فإِنْ سَلَّموا فَٱهْدِ ٱلسَّلامَ مَعَ ٱلصَّبا * وإِنْ سَكَتوا فَٱرْحَلْ بِها وتَقَدَّمِ
٨ إِلَى نَهْرِ عِيسَى حَيْثُ حَلَّ رِكابُهُمْ * وحَيْثُ ٱلْخِيامُ ٱلْبِيضُ مِنْ جانِبِ ٱلْفَمِ
٩ ونادِ بِدَعْدٍ وٱلرَّبابِ وزَيْنَبٍ * وهِنْدٍ وسَلْمَى ثُمَّ لُبْنَى وزَمْزَمِ
١٠ وسَلْهُنَّ هَلْ بِٱلْحَلْبَةِ ٱلْغادَةُ ٱلَّتى * تُرِيكَ سَنا ٱلْبَيْضاءِ عِنْدَ ٱلتَّبَسُّمِ

١ L. واقصد. ٢ L. عهدت. ٣ L. فلم انس. ٥ L. الاضعان [*sic*]. ٦ L. البيض; L. اليهم. ٨ LM. حلت. ٩ N. in marg. وفرتنا for وزينب. ١٠ N. بالحلّة.

IV

١ سَلامٌ عَلَى سَلْمَى ومَنْ حَلَّ بِٱلْحِمَى * وحَقٌّ لِمِثْلى رِقَّةً أَنْ يُسَلِّما
٢ وما ذا عَلَيْها لَوْ تَرُدُّ تَحِيَّةً * عَلَيْنا ولٰكِنْ لا ٱحْتِكامٌ عَلَى الدُّمَى
٣ سَرَوْا وظَلامُ ٱللَّيْلِ أَرْخَى سُدُولَهُ * فَقُلْتُ لَها صَبًّا غَرِيبًا مُتَيَّما

١ L. سلامى. ٢ M. ان تردّ.

٤ أَحاطَتْ بِهِ ٱلْأَشواقُ شَوْقًا وأُرصِدَتْ * لَهُ راشِقاتُ ٱلنَّبْلِ أَيّانَ يَمَّما
٥ فأَبْدَتْ ثَناياها وأَوْمَضَ بارِقٌ * فلَمْ أَدْرِ مَنْ شَقَّ ٱلْحَنادِسَ مِنْهُما
٦ وقالَتْ أَما يَكْفِيهِ أَنّى بِقَلْبِهِ * يُشاهِدُنى فى كُلِّ وَقْتٍ أَما أَما

٤ L. صورا for شوقًا ; M. سورا supp. above.

V

١ أَنْجَدَ ٱلشَّوْقُ وأَتْهَمَ ٱلْغَرامْ * فأَنا ما بَيْنَ نَجْدٍ وتِهامْ
٢ وهُما ضِدّانِ لَنْ يَجْتَمِعا * فشَتاتى ما لَهُ ٱلدَّهْرَ نِظامْ
٣ ما صَنيعى ما ٱخْتِيالى دُلَّنى * يا عَذُولى لا تَرُعْنى بِٱلْمَلامْ
٤ زَفَراتٌ قَدْ تَعالَتْ صُعُدًا * ودُموعٌ فَوْقَ خَدَّىَّ سِجامْ
٥ حنَّتِ ٱلْعِيسُ إِلَى أَوْطانِها * مِنْ وَجَى ٱلسَّيْرِ حَنِينَ ٱلْمُسْتَهامْ
٦ ما حَياتى بَعْدَهُمْ إِلّا ٱلْفَنا * فعَلَيْها وعَلَى ٱلصَّبْرِ ٱلسَّلامْ

٢ L. لم for لن.

VI

١ بانَ ٱلْعَزاءُ وبانَ ٱلصَّبْرُ إِذْ بانوا * بانوا وهُمْ فى سُوَيْدِ ٱلْقَلْبِ سُكّانُ
٢ سَأَلْتُهُمْ عَنْ مَقِيلِ ٱلرَّكْبِ قِيلَ لَنا * مَقيلُهُمْ حَيْثُ فاحَ ٱلشِّيحُ وٱلْبانُ
٣ فقُلْتُ لِلرّيحِ سِيرى وٱلْحَقى بِهِمِ * فإِنَّهُمْ عِنْدَ ظِلِّ ٱلْأَيْكِ قُطّانُ
٤ وبَلِّغيهِمْ سَلامًا مِنْ أَخى شَجَنٍ * فى قَلْبِهِ مِنْ فِراقِ ٱلْقَوْمِ أَشْجانُ

١ L. سويدا ; M. سواد.

VII

١ وزاحَمَنى عِنْدَ ٱسْتِلامى أَوانِسٌ * أَنَيْنَ إِلى ٱلطَّوافِ مُعْتَجِراتِ
٢ حَسَرْنَ عَنِ ٱنْوارِ ٱلشُّمُوسِ وقُلْنَ لى * تَوَرَّعْ فمَوْتُ ٱلنَّفْسِ فى ٱللَّحَظاتِ
٣ فكَمْ قَدْ قَتَلْنا بِٱلْمُحَصَّبِ مِنْ مِنًى * نُفُوسًا أَبِيّاتٍ لَدَى ٱلْجَمَراتِ
٤ وفى سَرْحَةِ ٱلْوادى وأَعْلامِ رامَةٍ * وجَمْعٍ وعِنْدَ ٱلثَّغْرِ مِن عَرَفاتِ
٥ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱلْحُسْنَ يَسْلُبُ مَنْ لَهُ * عَفافٌ فيُدْعَى سالِبَ ٱلْحَسَناتِ

٢ L. عن امثال الشموس. ٥ M. الم تدر.

٦ فمَوْعِدُنا بَعْدَ ٱلطَّوافِ بِزَمْزَمٍ * لَدى ٱلْقُبَّةِ ٱلْوُسْطَى لَدَى ٱلصَّخَراتِ
٧ هُنالِكَ مَنْ قَدْ شَفَّهُ ٱلْوَجْدُ يَشْتَفى * بِما شاقَهُ مِنْ نِسْوَةٍ عَطِراتِ
٨ إذا خِفْنَ أَسْدَلْنَ ٱلشُّعُورَ فَهُنَّ مِنْ * غَدايِرِها فى أَلْحُفِ ٱلظُّلُماتِ

٦ N. عند الطواف. ٧ LM. بما شاءه. ٨ L. المحبرات.

VIII

١ دَرَسَتْ رُبُوعُهُمُ وإنَّ هَواهُمُ * أَبَدًا جَديدٌ بِٱلْحَشَى لا يَدْرُسُ
٢ هٰذى طُلُولُهُمُ وهٰذى ٱلْأَدْمُعُ * ولِذِكْرِهِمْ أَبَدًا تَذُوبُ ٱلْأَنْفُسُ
٣ نادَيْتُ خَلْفَ رِكابِهِمْ مِنْ حُبِّهِمْ * يا مَنْ غِناهُ ٱلْحُسْنُ ها أَنا مُفْلِسُ
٤ مَرَّغْتُ خَدّى رِقَّةً وصَبابَةً * فَبِحَقِّ حَقِّ هَواكُمُ لا تُؤْيِسوا
٥ مَنْ ظَلَّ فى عَبَراتِهِ غَرِقًا وفى * نارِ ٱلْأَسَى حَرِقًا ولا مُتَنَفَّسُ
٦ يا مُوقِدَ ٱلنّارِ ٱلرُّوَيْدا هٰذِهِ * نارُ ٱلصَّبابَةِ شَأْنُكُمْ فَلْتَقْبِسوا

٢ L. ادمعى. ٥ L. يتنفس.

IX

١ لَمَعَتْ لَنا بِٱلْأَبْرَقَيْنِ بُرُوقُ * فَصَفَتْ لَها بَيْنَ ٱلضُّلوعِ رُعُودُ
٢ وهَمَتْ سَحابِبُها بِكُلِّ خَميلَةٍ * وبِكُلِّ مَيّادٍ عَلَيْكَ يَميدُ
٣ فَجَرَتْ مَذانِبُها وفاحَ نَسيمُها * وهَفَتْ مُطَوَّقَةٌ وأَوْرَقَ عُودُ
٤ نَصَبُوا ٱلْقِبابَ ٱلْحُمْرَ بَيْنَ جَداوِلٍ * مِثْلِ ٱلْأَساوِدِ بَيْنَهُنَّ قُعُودُ
٥ بِيضٌ أَوانِسُ كَٱلشُّموسِ طَوالِعٌ * عِينٌ كَريماتٌ عَقايِلُ غِيدُ

١ M. فصفت. ٣ N. مداينها; in marg. منابتها. ٥ L. رود for غيد.

X[1]

١ قالَتْ عَجِبْتُ لِصَبٍّ مِنْ مَحاسِنِهِ * يَخْتالُ ما بَيْنَ أَزْهارٍ بِبُسْتانِ
٢ فَقُلْتُ لا تَعْجَبى مِمّا تَرَيْنَ فَقَدْ * أَبْصَرْتِ نَفْسَكِ فى مِرْآةِ إنْسانِ

[1] L. omits this poem.

XI

١ أَلا يا حَماماتِ ٱلأَراكةِ وٱلبانِ * تَرَفَّقْنَ لا تُضْعِفْنَ بٱلشَّجْوِ أَشْجانى
٢ تَرَفَّقْنَ لا تُظْهِرْنَ بٱلنَّوْحِ وٱلبُكا * خَفِيَّ صَباباتى ومَكْنونَ أَحْزانى
٣ أُطارِحُها عِنْدَ ٱلأَصِيلِ وبٱلضُّحَى * بِحَمَّةِ مُشْتاقٍ وأَنَّةِ هَيْمانِ
٤ تَناوَحَتِ ٱلأَرْواحُ فى غَيْضَةِ ٱلغَضَى * فَمالَتْ بِأَفْنانٍ عَلَيَّ فأَفْنانى
٥ وجاءَتْ مِنَ ٱلشَّوْقِ ٱلمُبَرِّحِ وٱلجَوَى * ومِنْ طُرَفِ ٱلبَلْوَى إِلَيَّ بِأَفْنانِ
٦ فَمَنْ لى بِجَمْعٍ وٱلمُحَصَّبِ مِن مِنًى * ومَنْ لى بِذاتِ ٱلأَثْلِ مَنْ لى بنَعْمانِ
٧ تَطُوفُ بِقَلْبى ساعةً بَعْدَ ساعةٍ * لِوَجْدٍ وتَبْريحٍ وتَلْثِمُ أَرْكانى
٨ كما طافَ خَيْرُ ٱلخَلْقِ بٱلكَعْبةِ ٱلّتى * يَقولُ دَليلُ ٱلعَقْلِ فيها بِنُقْصانِ
٩ وقَبَّلَ أَحْجارًا بِها وَهْوَ ناطِقٌ * وأَيْنَ مَقامُ ٱلبَيْتِ مِن قَدْرِ إِنْسانِ
١٠ وَكَمْ عَهِدَتْ أَن لا تَحولَ وأَقْسَمَتْ * ولَيْسَ لِمَخْضوبٍ وَفاءٌ بِأَيْمانِ
١١ ومِنْ أَعْجَبِ ٱلأَشْياءِ ظَبْيٌ مُبَرْقَعٌ * يُشيرُ بِعُنّابٍ ويُؤْمى بِأَجْفانِ
١٢ ومَرْعاهُ ما بَيْنَ ٱلتَّرائِبِ وٱلحَشَى * ويا عَجَبًا مِن رَوْضَةٍ وَسْطَ نيرانِ
١٣ لَقَدْ صارَ قَلْبى قابِلًا كُلَّ صُورةٍ * فمَرْعًى لِغِزْلانٍ ودَيْرٌ لِرُهْبانِ
١٤ وبَيْتٌ لِأَوْثانٍ وكَعْبةُ طائِفٍ * وأَلْواحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرْآنِ
١٥ أَدِينُ بِدينِ ٱلحُبِّ أَنّى تَوَجَّهَتْ * رَكائِبُهُ فٱلدينُ دينى وإيمانى
١٦ لَنا أُسْوَةٌ فى بِشْرِ هِنْدٍ وأُخْتِها * وقَيْسٍ ولَيْلَى ثُمَّ مَيٍّ وغَيْلانِ

٢ Here begins a lacuna in M. extending to the tenth verse of the twenty-second poem. ٤ L. ومالت. ٦ L. بالمحصّب. ٧ L. بوجد. ٨ N. بنقصانى. ١٠ N. in marg. تخون. ١٦ L. وقيس ولبنى; L. ميا.

XII

١ بِذى سَلَمٍ وٱلدَّيْرِ من حاضِرِ ٱلحِمَى * ظِباءٌ تُريكَ ٱلشَّمْسَ فى صُوَرِ ٱلدُّمَى
٢ فأَرْقُبُ أَفْلاكًا وأَخْدُمُ بِيعَةً * وأَحْرُسُ رَوْضًا بِٱلرَّبيعِ مُنَمْنَما
٣ فوَقْتًا أُسَمَّى راعِيَ ٱلظَّبْيِ بٱلفَلا * ووَقْتًا أُسَمَّى راهِبًا ومُتَجِّما

٤ تَثَلَّثَ مَحْبُوبى وقد كان واحِدًا * كما صُيِّرَ ٱلْأَقْنامُ بِٱلذاتِ أَقْنُما
٥ فلا تُنْكِرَنْ يا صاحِ قَوْلى عَزالَةً * تُضِىءُ لِغِزْلانٍ يَطُفْنَ على ٱلدَّمَى
٦ فلِلطَّبْىِ أَجْيادًا ولِلشَّمْسِ أَوْجُهًا * ولِلدُّمْيَةِ ٱلْبَيْضاءِ صَدْرًا ومِعْصَما
٧ كما قد أَعَرْنا لِلْغُصُونِ مَلابِسًا * ولِلرَّوْضِ أَخْلاقًا ولِلْبَرْقِ مَبْسِما

٤ L. صيروا . ٦ L. اجياد .

XIII

١ ناحَتْ مُطَوَّقَةٌ فحَنَّ حَزِينُ * وشَجاهُ تَرْجيعٌ لها وحَنينُ
٢ جَرَتِ ٱلدُّموعُ مِنَ ٱلْعُيُونِ تَفَجُّعًا * لِحَنينِها فكأَنَّهُنَّ عُيُونُ
٣ طارَحْتُها ثُكْلًا بِفَقْدِ وَحيدِها * وَٱلثُّكْلُ من فَقْدِ ٱلْوَحيدِ يَكُونُ
٤ طارَحْتُها وٱلشَّجْوُ يَمْشى بَيْنَنا * ما إِنْ تَبينُ وإِنَّنى لَأَبينُ
٥ بى لاعِجٌ من حُبِّ رَمْلَةِ عالِجٍ * حَيْثُ ٱلْخِيامُ بِها وحَيْثُ ٱلْعِينُ
٦ من كُلِّ فاتِكَةِ ٱللِّحاظِ مَريضَةٍ * أَجْفانُها لِظُبَى ٱللِّحاظِ جُفُونُ
٧ ما زِلْتُ أَجْرَعُ دَمْعتى من عِلَّتى * أُخْفى ٱلْهَوَى عن عاذِلى وأَصُونُ
٨ حتّى اذا صاحَ ٱلْغُرابُ بِبَيْنِهِمْ * فَضَحَ ٱلْفِراقُ صَبابَةَ ٱلْمَحْزُونِ
٩ وَصَلوا ٱلسُّرَى قَطَعوا ٱلْبُرَى فلِعِيسِهِمْ * تَحْتَ ٱلْمَحامِلِ رَنَّةٌ وأَنينُ
١٠ عايَنْتُ أَسْبابَ ٱلْمَنِيَّةِ عندما * أَرْخَوْا أَزِمَّتَها وشُدَّ وَضينُ
١١ إِنَّ ٱلْفِراقَ مَعَ ٱلْغَرامِ لَقاتِلٌ * صَعْبُ ٱلْغَرامِ مَعَ ٱللِّقاءِ يَهُونُ
١٢ ما لى عَذولٌ فى هَواها إِنَّها * مَعْشوقَةٌ حَسْناءُ حَيْثُ تَكُونُ

١ L. لها وانين . ٣ L. ثكلى .

XIV

١ رَأَى ٱلْبَرْقَ شَرْقِيًّا فحَنَّ إلى ٱلشَّرْقِ * ولو لاحَ غَرْبِيًّا لَحَنَّ إلى ٱلْغَرْبِ
٢ فإِنَّ غَرامى بِٱلْبَريقِ ولَمْحِهِ * ولَيْسَ غَرامى بِٱلْأَماكِنِ وٱلتُّرْبِ

٣ رَوَتْ لى ٱلصَّبا عَنْهُمْ حديثًا مُعَنْعَنًا * عنِ ٱلبَثِّ عن وَجْدى عنِ ٱلحُزْنِ عن كَرْبى
٤ عنِ ٱلشُّكْرِ عن عَقْلى عن ٱلشَّوْقِ عن جَوًى * عنِ ٱلدَّمْعِ عن جَفْنى عنِ ٱلنارِ عن قَلْبى
٥ بِأَنَّ ٱلَّذى تَهْواهُ بَيْنَ ضُلوعِكُمْ * تُقَلِّبُهُ ٱلأَنْفاسُ جَنْبًا إلى جَنْبِ
٦ فَقُلْتُ لَها بَلِّغْ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ * هُوَ ٱلمُوقِدُ ٱلنّارَ ٱلَّتى داخِلَ ٱلقَلْبِ
٧ فإنْ كان إطْفاءٌ فَوَصْلٌ مُخَلَّدٌ * وإنْ كان إحْراقٌ فلا ذَنْبَ لِلصَّبِّ

٧ L. اطفاها.

XV

١ غادَرونى بِٱلأَثِيلِ وٱلنَّقا * أَسْكُبُ ٱلدَّمْعَ وأَشْكو ٱلحَرَقا
٢ بِأَبى مَنْ دُنْتُ فيه كَمَدًا * بِأَبى مَنْ مِتُّ فيه فَرَقا
٣ حُمْرَةُ ٱلخَجْلةِ فى وَجْنَتِهِ * وَضَحُ ٱلصُّبْحِ يُناغِى ٱلشَّفَقا
٤ قَوَّضَ ٱلصَّبْرُ وطَنَّبَ ٱلأَسَى * وأَنا ما بَيْنَ هٰذَيْنِ لِقا
٥ مَنْ لِبَثّى مَنْ لِوَجْدى دُلَّنى * مَنْ لِحُزْنى مَنْ لِصَبٍّ عَشِقا
٦ كُلَّما صُنْتُ تَباريحَ ٱلهَوَى * فَضَحَ ٱلدَّمْعُ ٱلجَوَى وٱلأَرَقا
٧ فإذا فُلْتُ هَبُونى نَظْرَةً * قِيلَ ما تُمْنَعُ إلّا شَفَقا
٨ ما عَسَى يُغْنيكَ مِنْهُمْ نَظْرَةٌ * هِىَ إلّا لَمْحُ بَرْقٍ بَرَقا
٩ لَسْتُ أَنْسَى إذْ حَدا ٱلحادى بِهِمْ * يَطْلُبُ ٱلبَيْنَ ويَبْغِى ٱلأَبْرَقا
١٠ نَعَقَتْ أَغْرِبَةُ ٱلبَيْنِ بِهِمْ * لا رَعَى ٱللّٰهُ غُرابًا نَعَقا
١١ ما غُرابُ ٱلبَيْنِ إلّا جَمَلٌ * سارَ بِٱلأَحْبابِ نَصًّا عَنَقا

٧ L. هبوا لى. ٨ L. تغنيك. ٩ L. نطلب ; L. ونبغى. ١٠ L. نغقت.

XVI

١ حَمَلْنَ على ٱليَعْمَلاتِ ٱلنُّحُورا * وأَوْدَعْنَ فيها ٱلدُّمَى وٱلبُدُورا
٢ وواعَدْنَ قَلْبِى أَنْ يَرْجِعوا * وهَلْ تَعِدُ ٱلنُّجُومُ إلّا غُرُورا
٣ وحَيَّيْتُ بِعُنّابِها لِلْوَداعِ * فأَدْرَتْ دُموعًا تَهيجُ ٱلسَّديرا

٢ L. واودعن.

٤ فلمّا تولّت وقد يمّمت * تريدُ الخورنق ثمّ السّديرا
٥ دعوتُ ثبورًا على إثرهم * فردّت وقالت أتدعو ثبورا
٦ فلا تدعوَنّ بها واحدًا * ولكنّما ادعُ ثبورًا كثيرا
٧ ألا يا حمامَ الأراكِ قليلًا * فما زادكَ البينُ إلّا هديرا
٨ ونوحكَ يا أيّها ذا الحمامُ * يثيرُ المشوقَ يهيجُ الغيورا
٩ يُذيبُ الفؤادَ يذودُ الرّقادَ * يُضاعِفُ أشواقنا والزّفيرا
١٠ يحومُ الحِمامُ لِنَوْحِ الحَمامِ * فنسأل منه البقاءَ يسيرا
١١ عسى نفحةٌ من صبا حاجرٍ * تسوقُ إلينا سحابًا مطيرا
١٢ تُرَوّي بها أنفسًا قد ظمِئنَ * فما ازدادَ سُحْبُكَ إلّا نُفورا
١٣ فيا راعِيَ النّجمِ كُنْ لي نديمًا * ويا ساهِرَ البرقِ كُنْ لي سميرا
١٤ ويا راقِدَ اللّيلِ هيّئتَهُ * فقبّلَ العماتِ عمّرتَ القبورا
١٥ فلوْ كُنتَ تهوى الفتاةَ العروبَ * لنِلتَ النّعيمَ بها والسّرورا
١٦ تُعاطِي العِسانَ خُمورَ الخُمارِ * تُناجي الشّموسَ تُناغي البُدورا

٨ L. تشير ; L. تزيد الغيورا . ٩ L. omits this verse.
١٥ N. الفتاة الكعوب, but العروب in marg. ; LM. العروبا .

XVII

١ يا حادِيَ العِيسِ لا تَعْجَلْ بها وقِفا * فإنّني زمِنٌ في إثرِها غادي
٢ قِفْ بالمطيّ وشمّرْ من أزمّتِها * باللّهِ بالوَجْدِ بالتّبريحِ يا حادي
٣ نفسي تُريدُ ولكنْ لا تُساعِدُها * رِجلي فمَنْ لي بإشفاقٍ وإسعادِ
٤ ما يفعلُ الصانعُ التّحريرُ في شُغُلٍ * آلاتُهُ آذنَتْ فيه بإفسادِ
٥ عَرِّجْ ففي أيمنِ الوادي خِيامُهُمُ * للّهِ دَرُّكَ ما تحويهِ يا وادي
٦ جمعتَ قومًا هُمُ نفسي وهُمْ نفسي * وهُمْ سوادُ سُوَيْدا خِلْبِ أكبادي
٧ لا دَرَّ دَرُّ الهوى إنْ لم أمُتْ كمدًا * بحاجرٍ او بسَلْعٍ او بأجيادِ

٢ LM. بالمطايا .

XVIII

١ قِفْ بِٱلْمَنازِلِ وَٱنْدُبِ ٱلْأَطْلالا * وَسَلِ الرُّبوعَ الدّارِساتِ سُؤالا
٢ أَيْنَ ٱلْأَحِبَّةُ أَيْنَ سارَتْ عِيسُهُمْ * هاتيكَ تَقْطَعُ فى ٱلْبَيابِ ٱلآلا
٣ مِثْلَ ٱلْحَدايِقِ فى السَّرابِ تَراهُمُ * اَلْآلُ يُعْظِمُ فى ٱلْعُيُونِ ٱلآلا
٤ سارُوا يُرِيدُونَ ٱلْعُذَيْبَ لِيَشْرَبُوا * ماءً بِهِ مِثْلَ ٱلْحَياةِ زُلالا
٥ فَقَفَوْتُ أَسْأَلُ عَنْهُمُ رِيحَ ٱلصَّبا * هَلْ خَيَّموا او إِسْتَظَلُّوا ٱلضّالا
٦ قالَتْ تَرَكْتُ على زُرُودَ قِبابَهُمْ * وَٱلْعِيسُ تَشْكُو مِن سُراها كَلالا
٧ قَدْ أَسْدَلُوا فَوْقَ ٱلْقِبابِ مَصاوِنًا * يَسْتُرْنَ مِن حَرِّ ٱلْهَجِيرِ جِمالا
٨ فَٱنْهَضْ إِلَيْهِمْ طالِبًا آثارَهُمْ * وَٱرْقِلْ بِعِيسِكَ نَحْوَهُمْ إِرْقالا
٩ فإذا وَقَفْتَ على مَعالِمِ حاجِرٍ * وَقَطَعْتَ أَغْوارًا بِها وَجِبالا
١٠ قَرِبَتْ مَنازِلُهُمْ وَلاحَتْ نارُهُمْ * نارٌ قَدِ ٱشْعَلَتِ ٱلْهَوَى إِشْعالا
١١ فَٱنْخِ بِها لا يُرْهِبَنَّكَ أُسْدُها * فَٱلِاشْتِياقُ يُرِيكَها أَشْبالا

٢ L. فى الفياف. ٥ L. هل استضلّوا. ٦ LM. من سراه, but M. in commentary سراها, which must be scanned ⏑ — ⏑. ٧ L. فى حرّ. ٨ L. وارفل and ارفالا. ١١ LM. الاشتياق.

XIX

١ يا طَلَلًا عِنْدَ ٱلْأُثَيْلِ دارِسا * لاعَبْتُ فيه خُرَّدًا أَوانِسا
٢ بِٱلْأَمْسِ كانَ مُؤْنِسًا وَضاحِكًا * وَٱلْيَوْمَ أَضْحَى مُوحِشًا وَعابِسا
٣ نَأَوْا وَلَوْ أَشْعُرُ بِهِمْ فَما دَرَوْا * أَنَّ عَلَيْهِمْ مِنْ ضَمِيرِى حارِسا
٤ يَتْبَعُهُمْ حَيْثُ نَأَوْا وَخَيَّموا * وَقَدْ يَكُونُ لِلْمَطايا سايِسا
٥ حَتَّى إِذا حَلُّوا بِقَفْرٍ بَلْقَعٍ * وَخَيَّمُوا وَٱفْتَرَشوا ٱلطَّنافِسا
٦ عادَ بِهِمْ رَوْضًا أَغَنَّ يانِعًا * مِنْ بَعْدِ ما قَدْ كانَ قَفْرًا يابِسا
٧ ما نَزَلُوا فى مَنْزِلٍ إِلّا حَوَى * مِنَ ٱلْحِسانِ رَوْضَهُ طَواوِسا
٨ وَلا نَأَوْا عَنْ مَنْزِلٍ إِلّا حَوَتْ * مِن عاشِقِيهِمْ أَرْضَهُ نَواوِسا

٣ L. فلم اشعر; L. من فوادى. ٧ LM. من منزل. ٨ LM. حوى.

XX

١ مَرَضى مِنْ مَريضةِ ٱلأَجْفانِ * عَلِّلانى بِذِكْرِها عَلِّلانى
٢ هَفَتِ ٱلْوُرْقُ بٱلرِّياضِ وناحَتْ * شَجْوُ هٰذا ٱلحَمامِ مِمّا شجانى
٣ بِأَبى طَفْلَةٌ لَعُوبٌ تَهادَى * مِن بَناتِ ٱلخُدُورِ بَيْنَ ٱلغوانى
٤ طَلَعَتْ فى ٱلعِيانِ شَمْسًا فلمّا * أَفَلَتْ أَشْرَقَتْ بِأُفْقِ جَنانى
٥ يا طُلُولًا بِرامَةٍ دارِساتٍ * كَمْ رَأَتْ مِن كَواعِبٍ وحِسانِ
٦ بأَبى ثُمَّ بى غَزالٌ رَبيبٌ * يَرْتَعى بَيْنَ أَضْلُعى فى أَمانِ
٧ ما عَلَيْهِ مِن نارِها فَهْوَ نُورٌ * هٰكَذا النورُ مُحْمِدُ النِّيرانِ
٨ يا خَليلَىَّ عَرِّجا بِعِنانى * لِأَرَى رَسْمَ دارِها بِعِيانى
٩ فإذا ما بَلَغْتُما الدّارَ حُطّا * وبها صاحِبَىَّ فَلْتَبْكِيانى
١٠ وقِفا بى على الطُّلولِ قَليلًا * نَتَباكَى بَلْ أَبْكِ مِمّا دَهانى
١١ ٱلْهَوَى راشِقى بِغَيْرِ سِهامٍ * ٱلْهَوَى قاتِلى بِغَيْرِ سِنانِ
١٢ عَرِّفانى إذا بَكَيْتُ لَدَيْها * تُسْعِدانى على ٱلْبُكا تُسْعِدانى
١٣ وٱذْكُرا لى حَديثَ هِنْدٍ ولُبْنَى * وسُلَيْمَى وزَيْنَبٍ وعِنانِ
١٤ ثُمَّ زِيدا مِن حاجِرٍ وزَرُودٍ * خَبِّرا عَن مَراتِعِ ٱلْغِزْلانِ
١٥ وٱنْدُبانى بِشِعْرِ قَيْسٍ ولَيْلَى * وبِمَىٍّ وٱلْمُبْتَلَى غَيْلانِ
١٦ طالَ شَوْقى لِطَفْلَةٍ ذاتِ نَشْرٍ * ونِظامٍ ومِنْبَرٍ وبَيانِ
١٧ مِن بَناتِ ٱلْمُلوكِ مِن دارِ فُرْسٍ * مِن أَجَلِّ ٱلْبِلادِ مِن إِصْبَهانِ
١٨ هِىَ بِنْتُ ٱلْعِراقِ بِنْتُ إِمامى * أَنا ضِدُّها سَليلُ يَمانى
١٩ هَلْ رَأَيْتُمْ يا سادتى او سَمِعْتُمْ * أَنَّ ضِدَّيْنِ قَطُّ يَجْتَمِعانِ
٢٠ لو تَرانا بِرامَةٍ نَتَعاطَى * أَكْؤُسًا لِلْهَوَى بِغَيْرِ بَنانِ
٢١ وٱلْهَوَى بَيْنَنا يَسُوقُ حَديثًا * طَيِّبًا مُطْرِبًا بِغَيْرِ لِسانِ
٢٢ لَرَأَيْتُمْ ما يَذْهَبُ ٱلْعَقْلُ فيه * يَمَنٌ وٱلْعِراقُ مُعْتَنِقانِ

٤ M. فى الخيام. ٦ L. امانى. ٨ M. لا ارى. ٩ LMN. صاحباى.
١٠ L. علیها for قليلًا. ١٢ LM. بكيت عليها. ١٨ LM. يمان.
٢١ N. يدير حديثًا.

٢٣ كَذَبَ ٱلشاعِرُ ٱلَّذى قال قَبْلى * وبِأَحْجارِ عَقْلِهِ قد رَمانى
٢٤ أَيُّها ٱلْمُتْكِمُ ٱلثُّرَيّا سُهَيْلًا * عَمْرَكَ ٱللّٰهُ كَيْفَ يَلْتَقِيانِ
٢٥ هِىَ شأْمِيَّةٌ إذا ما ٱسْتَقَلَّتْ * وسُهَيْلٌ إذا ٱسْتَقَلَّ يَمانى

XXI

١ أَيا رَوْضَةَ الوادى أَحِبَّ رَبَّةَ ٱلحِمَى * وذاتَ الثَّنايا الغُرِّ يا رَوْضَةَ الوادى
٢ وظَلِّلْ عَلَيْها مِن ظِلالِكَ ساعةً * قَليلًا إلى أن يَسْتَقِرَّ بِها النادى
٣ وتُنْصَبَ بِٱلْأَجْوازِ منك خِيامُها * فما شِئْتَ من ظِلٍّ غِذآءَ لِمَبّادِ
٤ وما شِئْتَ من وَبْلٍ وما شِئْتَ من نَدًى * سَحابٍ على باناتِها رايحٍ غادى
٥ وما شِئْتَ من ظِلٍّ ظَليلٍ ومن جَنًى * شَهِىٍّ لَدَى ٱلجانى يَميسُ بِمَيّادِ
٦ ومن ناشِدٍ فيها زَرودَ ورَمْلَها * ومن مُنْشِدٍ حادٍ ومن مُرْشِدٍ هادى

٢ L. يستقلّ . ٣ N. بالاحواز; LMN. ظل . ٦ MN. منشد for مرشد .

XXII

١ عُجْ بالرَّكايِبِ مَحْوَ بُرْقَةِ ثَهْمَدِ * حَيْثُ ٱلقَضيبُ الرَّطْبُ والرَّوْضُ النَّدِى
٢ حَيْثُ البُرُوقُ بِها تُريكَ وَميضَها * حَيْثُ السَّحابُ بها يَروحُ ويَغْتَدِى
٣ وٱرْفَعْ صُوَيْتَكَ بالسُّحَيْرِ مُناديًا * بالبِيضِ والغِيدِ الحِسانِ الخُرَّدِ
٤ من كُلِّ فاتِكَةٍ بِطَرْفٍ أَحْوَرٍ * من كُلِّ ثانِيَةٍ بِجِيدٍ أَغْيَدِ
٥ تَهْوى فتَقْصِدُ كُلَّ قَلْبٍ هايِمٍ * يَهْوَى الحِسانَ براشِقٍ ومُهَنَّدِ
٦ تَغْطُو بِرَخْصٍ كٱلدِّمَقْسِ مُنَعَّمٍ * بِٱلنَّدِّ وٱلمِسْكِ ٱلفَتيقِ مُقَرْمَدِ
٧ تَرْنُو إذا لَحَظَتْ بِمُقْلَةِ شادِنٍ * يُعْزَى لِمُقْلَتِها سَوادُ ٱلإِثْمِدِ
٨ بِٱلغُنْجِ وٱلسِّحْرِ ٱلقَتُولِ مُكَحَّلٍ * بِٱلتِّيهِ وٱلحُسْنِ ٱلبَديعِ مُقَلَّدِ
٩ هَيْفآءُ لا تَهْوَى ٱلَّذى أَهْوَى ولا * تَفِ لِلَّذى وَعَدَتْ بِصِدْقِ ٱلمَوْعِدِ
١٠ سَحَبَتْ غَديرَتَها شُجاعًا أَسْوَدًا * لِتُخيفَ مَنْ يَقْفُو بِذاكَ ٱلأَسْوَدِ
١١ وٱللّٰهِ ما خِفْتُ ٱلمَنُونَ وإنَّما * خَوْفى أَموتُ فلا أَراها فى غَدِ

١ LM. تهمد . ٩ L. بالذى . ١٠ L. بدال الاسود; M. has a lacuna here, extending from this verse to xxix, ٣.

XXIII

١ سُحَيْرًا أَنـاخُـوا بِوادى ٱلعَقِيقِ * وقَدْ قَطَعُوا كُـلَّ فَجٍّ عَمِيقِ
٢ فما طَـلَـعَ ٱلفَجْرُ إلّا وقَـدْ * رَأَوْا عَلَمًا لايِحًـا فَـوْقَ نِـيـقِ
٣ إذا رامَـهُ ٱلنَّسْرُ لم يَسْتَطِعْ * فمِنْ دُونِـهِ كـانَ بَيْضُ ٱلأُنُوقِ
٤ عَلَيْهِ زَخـارِفُ مَنْقُوشَةٌ * رَفِـيـعُ ٱلـقَـواعِـدِ مِثْلُ ٱلعَقُوقِ
٥ وقَـدْ كَتَبُوا أَسْطُرًا أَوْدِعُوها * أَلا مَـنْ لِصَبٍّ غَريبٍ مَشُوقِ
٦ لَهُ هِمَّةٌ فَـوْقَ هٰذا ٱلسِّماكِ * ويُـوطَأُ بِٱلْخُفِّ وَطْأَ ٱلحَرِيقِ
٧ ومَسْكِنُهُ عِنْدَ هٰذا ٱلعُقابِ * وقَدْ ماتَ بِٱلدَّمْعِ مَوْتَ ٱلغَرِيقِ
٨ قَدَ ٱسْلَمَهُ ٱلحُبُّ لِلحادِثاتِ * بِـهٰـذا ٱلـمَكـانِ بِغَيْرِ شَقِيقِ
٩ فيا وارِدِيـنَ مِـيـاهَ ٱلقَليبِ * ويا ساكِنِينَ بِـوادى ٱلعَقِيقِ
١٠ ويـا طالِبًـا طَيْبَةً زايِـرًا * ويـا سالِكِينَ بِـهٰـذا ٱلـطَّـرِيـقِ
١١ أَفِيقوا عَلَيْنا فإنّـا رُزِينـا * بُـعَـيْـدَ ٱلسُّحَيْرِ قُبَيْلَ ٱلـشُّـرُوقِ
١٢ بِبَيْضاءَ غَـيْـدآءَ بَهْنانَـةٍ * تَـضَـوَّعُ نَـشْـرًا كَمِسْكٍ فَتِيقِ
١٣ تَمايَلُ سَكْرَى كَمِثْلِ ٱلغُصُونِ * تُنَبِّهُها الـرِّيـاحُ كَمِثْلِ ٱلشَّقِيقِ
١٤ بِرِدْفٍ مَهُولٍ كَدِعْصِ ٱلنَّقا * تَرَجْـرَجُ مِـثْـلَ سَنامِ ٱلفَنِيقِ
١٥ فما لامَنى فى هَواها عَـذُولٌ * ولا لامَنى فى هَواها صَـدِيـقِ
١٦ ولَوْ لامَنى فى هَـواهـا عَذولٌ * لَكانَ جَـوابـى إِلَيْهِ شَهِيقِ
١٧ فشَوْقى رِكابى وحُزْنى لِباسى * ووَجْدى صَبُوحى ودَمْعى غَبُوقِ

٥ L. اودعوا لها; L. غريب شفوق. ٦ L. وطى. ٧ L. فى الدمع.
١٤ L. العنيق. ١٦ L. الشهيق.

XXIV

قال وانشدنى بعض الفقراء بيتًا لا اعرف له اخًا وهو هذا

كُلُّ ٱلَّذى يَرْجُو نَوالَكِ أُمْطِروا * ما كان بَرْقُكِ خُلَّبًا إلّا مَعى

فاعجبنى معزاه وقفوت معناه فعملت ابياتًا فى هـذا الـروىّ وضمنتها هـذا البيت بكماله اجابةً لذالـك الفقير رحمه الله تعالى فقلت

١ قِفْ بِٱلطُّلولِ ٱلدّارِساتِ بِلَعْلَعِ * وَٱنْدُبْ أَحِبَّتَنا بِذاكَ ٱلبَلْقَعِ
٢ قِفْ بِٱلدِّيارِ ونادِها مُتَعَجِّبًا * مِنْها بِحُسْنِ تَلَطُّفٍ بِتَفَجُّعِ
٣ عَهْدى بِمِثْلى عِنْدَ بانِكِ قاطِفًا * ثَمَرَ ٱلْقُدُودِ وَوَرْدَ رَوْضٍ أَيْنَعِ
٤ كُلُّ ٱلَّذى يَرْجو نَوالَكِ أُمْطِرُوا * ما كانَ بَرْقُكِ خُلَّبًا إِلّا مَعى
٥ قالَتْ نَعَمْ قَدْ كانَ ذاكَ ٱلْمُلْتَقى * فى ظِلِّ أَفْنانى بِأَخْصَبِ مَوْضِعِ
٦ إِنْ كانَ بَرْقى من بُرُوقِ مَباسِمٍ * وَٱلْيَوْمَ بَرْقى لَمْعُ هٰذا ٱلْيَرْمَعِ
٧ فَٱعْتِبْ زَمانًا ما لَنا من حِيلَةٍ * فى دَفْعِهِ ما ذَنْبُ مَنْزِلِ لَعْلَعِ
٨ فَعَذَرْتُها لَمّا سَمِعْتُ كَلامَها * تَشْكو كَما أَشْكو بِقَلْبٍ مُوجَعِ
٩ وَسَأَلْتُها لَمّا رَأَيْتُ رُبُوعَها * مَسْرَى ٱلرِّياحِ ٱلذّارِياتِ ٱلْأَرْبَعِ
١٠ هَلْ أَخْبَرَتْكِ رِياحُهُمْ بِمَقِيلِهِمْ * قالَتْ نَعَمْ قالُوا بِذاتِ ٱلْأَجْرَعِ
١١ حَيْثُ ٱلْخِيامُ ٱلْبِيضُ تُشْرِقُ بِٱلَّذى * تَحْوِيهِ مِنْ تِلْكَ ٱلشُّمُوسِ ٱلطُّلَّعِ

٨ L. جوابها.

XXV

١ وا حَرَبا مِنْ كَبِدى وا حَرَبا * وا طَرَبا مِنْ خَلَدى وا طَرَبا
٢ فى كَبِدى نارُ جَوًى مُحْرِقَةٌ * فى خَلَدى بَدْرُ دُجًى قد غَرَبا
٣ يا مِسْكُ يا بَدْرُ ويا غُصْنَ نَقًا * ما أَوْرَقا ما أَنْوَرا ما أَطْيَبا
٤ يا مَبْسِمًا أَحْبَبْتُ منه ٱلْحَبَبا * ويا رُضابًا ذُقْتُ منه ٱلضَّرَبا
٥ يا قَمَرًا فى شَفَقٍ من خَفَرٍ * فى خَدِّهِ لاحَ لَنا مُنْتَقَبا
٦ لَوْ أَنَّهُ يُسْفِرُ عن بُرْقُعِهِ * كانَ عَذابًا فَلِهٰذا ٱحْتَجَبا
٧ شَمْسُ ضُحًى فى فَلَكٍ طالِعَةٌ * غُصْنُ نَقًى فى رَوْضَةٍ قد نُصِبا
٨ ظِلْتُ لَها من حَذَرٍ مُرْتَقِبًا * وَٱلْغُصْنُ أَسْقِيهِ سَماءً صَيِّبا
٩ إِنْ طَلَعَتْ كانَتْ لِعَيْنى عَجَبًا * او غَرَبَتْ كانَتْ لِحَيْنى سَبَبا
١٠ مُذْ عَقَدَ ٱلْحُسْنُ على مَفْرِقِها * تاجًا من ٱلتِّبْرِ عَشِقْتُ ٱلذَّهَبا

٣ L. ما اورق ما انوره. ٨ L. والحسن اسعته.

١١ لَوْ أَنَّ إِبْلِيسَ رَأَى مِنْ آدَمٍ * نُورًا مُحَيَّاهَا عَلَيْهِ مَا أَبَى
١٢ لَوْ أَنَّ إِدْرِيسَ رَأَى مَا رَقَمَ ٱلْـ * ـحُسْنُ بِخَدَّيْهَا إِذًا مَا كَتَبَا
١٣ لَوْ أَنَّ بِلْقِيسَ رَأَتْ، رَفْرَفَهَا * مَا خَطَرَ ٱلْعَرْشُ وَلَا ٱلصَّرْحُ بِبَا
١٤ يَا سَرْحَةَ ٱلْوَادِي وَيَا بَانَ ٱلْغَضَا * أَهْدُوا لَنَا مِنْ نَشْرِكُمْ مَعَ ٱلصَّبَا
١٥ مُمَسَّكًا يَفُوحُ رَيَّاهُ لَنَا * مِنْ زَهْرِ أَهْضَامِكَ أَوْ زَهْرِ ٱلرُّبَى
١٦ يَا بَانَةَ ٱلْوَادِي أَرِينَا فَنَنًا * فِي لِينِ أَعْطَافٍ لَهَا أَوْ قُضُبَا
١٧ رِيحُ صَبًا تُخْبِرُ عَنْ عَصْرِ صِبًا * بِحَاجِرٍ أَوْ بِمِنًى أَوْ بِقُبَا
١٨ أَوْ بِٱلْتِقَا فَٱلْمُنْحَنَى عِنْدَ ٱلْحِمَى * أَوْ لَعْلَعٍ حَيْثُ مَرَاتِعُ ٱلظِّبَا
١٩ لَا عَجَبٌ لَا عَجَبٌ لَا عَجَبًا * مِنْ عَرَبِيٍّ يَتَهَاوَى ٱلْعُرُبَا
٢٠ يَفْنَى إِذَا مَا صَدَحَتْ قُمْرِيَّةٌ * بِذِكْرِ مَنْ يَهْوَاهُ فِيهِ طَرَبَا

١٣ L. زفرتها . ١٤ L. اهدى ; L. نشرها . ١٥ L. اهضابك .
١٨ L. والمنحنى . ٢٠ L. حدثت ; L. هواه .

XXVI

١ بِٱلْجِزْعِ بَيْنَ ٱلْأَبْرَقَيْنِ ٱلْمَوْعِدُ * فَأَنِخْ رَكَايِبَنَا فَهٰذَا ٱلْمَوْرِدُ
٢ لَا تَطْلُبَنَّ وَلَا تُنَادِ بَعْدَهُ * يَا بَارِقٌ يَا حَاجِرٌ يَا ثَهْمَدُ
٣ وَٱلْعَبْ كَمَا لَعِبَتْ أَوَانِسُ نُهَّدٌ * وَٱرْتَعْ كَمَا رَتَعَتْ ظِبَاءٌ شُرَّدُ
٤ فِي رَوْضَةٍ غَمَّى وَصَاحَ ذُبَابُهَا * فَأَجَابَهُ طَرَبًا هُنَاكَ مُغَرِّدُ
٥ رَقَّتْ حَوَاشِيهَا وَرَقَّ نَسِيمُهَا * فَٱلْغَيْمُ يَبْرُقُ وَٱلْغَمَامَةُ تَرْعُدُ
٦ وَٱلْوَدْقُ يَنْزِلُ مِنْ خِلَالِ سَحَابِهِ * كَدُمُوعِ صَبٍّ لِلْفِرَاقِ تَبَدَّدُ
٧ وَٱشْرَبْ سُلَافَةَ خَمْرِهَا بِخُمَارِهَا * وَٱطْرَبْ عَلَى غَرِدٍ هُنَالِكَ يُنْشِدُ
٨ وَسُلَافَةٍ فِي عَهْدِ آدَمَ أَخْبَرَتْ * عَنْ جَنَّةِ ٱلْمَأْوَى حَدِيثًا يُسْنَدُ
٩ إِنَّ ٱلْحِسَانَ نَقَلْنَهَا مِنْ رِيقِهَا * كَٱلْمِسْكِ جَادَ بِهَا عَلَيْنَا ٱلْخُرَّدُ

٨ L. من عهد . ٩ L. om. this verse.

XXVII

١ يا أَيُّها ٱلْبَيْتُ ٱلْعَتِيقُ تَعالَى * نُورٌ لَكُمْ بِقُلُوبِنا يَتَلالا
٢ أَشْكُو إِلَيْكَ مَفاوِزًا قد جُبْتُها * أَرْسَلْتُ فيها أَدْمُعى إِرْسالا
٣ أُمْسِى وأُصْبِحُ لا أَلَذُّ بِراحَةٍ * أَصِلُ ٱلْبُكُورَ وأَقْطَعُ ٱلآصالا
٤ إِنّ ٱلِتِّياقَ وإِنْ أَضَرَّ بِها ٱلْوَجَى * تَسْرِى وتُرْقِلُ فى ٱلشُّرَى إِرْقالا
٥ لهذى ٱلرِّكابُ إِلَيْكُمُ سارَتْ بِنا * شَوْقًا وما تَرْجُو بِذاكَ وِصالا
٦ قَطَعَتْ إِلَيْكَ سَبانِبًا ورَمايِلًا * وَجْدًا وما تَشْكُو لِذاكَ كَلالا
٧ ما تَشْتَكِى أَلَمَ ٱلْجَوَى وأَنا ٱلَّذى * أَشْكُو ٱلْكَلالَ لَقَدْ أَتَيْتُ مُحالا

٥ L. وما تبغى . ٦ N. ورمالا ; L. ولا تشكو .

XXVIII

١ بَيْنَ ٱلنَّقا ولَعْلَعِ * ظِبآءُ ذاتِ ٱلْأَجْرَعِ
٢ تَرْعَى بِها فى خَمَرٍ * خَمايِلًا وتَرْتَعِى
٣ ما طَلَعَتْ أَهِلَّةٌ * بِأُفْقِ ذاكَ ٱلْمَطْلَعِ
٤ إِلّا وَدَدْتُ أَنَّها * مِن حَذَرٍ لَمْ تَطْلُعِ
٥ ولا بَدَتْ لامِعَةٌ * مِنْ بَرْقِ ذاكَ ٱلْيَرْمَعِ
٦ إِلّا ٱشْتَهَيْتُ أَنَّها * لِما بِنا لم تَلْمَعِ
٧ يا دَمْعَتى وٱنْسَكِبى * يا مُقْلَتى لا تُقْلِعى
٨ يا زَفْرَتى خُذْ صُعُدًا * يا كَبِدى تَصَدَّعى
٩ وأَنْتَ يا حادى ٱتَّئِدْ * فٱلنّارُ بَيْنَ أَضْلُعى
١٠ قد فَنِيَتْ مِمّا جَرَى * خوفَ ٱلْفِراقِ أَدْمُعى
١١ حتّى إِذا حَلَّ ٱلنَّوَى * لم تَلْقَ عَيْنًا تَدْمَعُ
١٢ فٱرْحَلْ إِلى وادى ٱللِّوَى * مَرْبَعِهِمْ ومَصْرَعى
١٣ إِنَّ بِهِ أَحِبَّتى * عِنْدَ مِياهِ ٱلْأَجْرَعِ

٥ N. in marg. خلف for برق . ٦ L. الّا وددت . ١١ L. تدمعى .

١٤ ونادِهِمْ مَنْ لِفَتًى * ذى لَوْعَةٍ مُوَدَّعِ
١٥ رَمَتْ بِهِ أَشْجانُهُ * بَهْماءَ رَسْمَ بَلْقَعِ
١٦ يا قَمَرًا تَحْتَ ٱلدُّجى * خُذْ منه شَيْئًا ودَعِ
١٧ وزَوِّدِيهِ نَظْرَةً * من خَلْفِ ذاكَ ٱلْبُرْقُعِ
١٨ لِأَنَّهُ يَضْعُفُ عن * دَرْكِ ٱلْجَمالِ ٱلْأَرْوَعِ
١٩ او عَلِّلِيهِ بِٱلْمُنَى * عساهُ يُحْيَى او يَعى
٢٠ ما هُوَ إِلّا مَيِّتٌ * بَيْنَ ٱلثَّقا ولَعْلَعِ
٢١ فَمِتُّ يأْسًا وأَسًى * كَما أَنا فى مَوْضِعى
٢٢ ما صَدَقَتْ رِيحُ ٱلصَّبا * حِينَ أَتَتْ بِٱلْخُدَعِ
٢٣ قد تَكْذِبُ ٱلرِّيحُ إذا * تُسْمِعُ ما لم يُسْمَعِ

XXIX

١ بِأَبى ٱلْغُصُونُ المائِساتُ عَواطِفًا * اَلْعاطِفاتُ على ٱلْحُدودِ سَوالِفا
٢ اَلْمُرْسِلاتُ مِنَ ٱلشُّعورِ غَدائِرًا * اَللَّيِّناتُ مَعاقِدًا ومَعاطِفا
٣ اَلسّاحِباتُ مِنَ الدَّلالِ ذَلاذِلًا * اَللّابِساتُ مِنَ ٱلْجَمالِ مَطارِفا
٤ اَلْباخِلاتُ بِحُسْنِهِنَّ صِيانَةً * اَلْواهِباتُ مَتالِدًا ومَطارِفا
٥ اَلْمُؤْنِقاتُ مَضاحِكًا ومَباسِمًا * اَلطَّيِّباتُ مُقَبَّلًا ومَراشِفا
٦ اَلنّاعِماتُ مُجَرَّدًا وٱلْكاعِبا * تُ مُنَهَّدًا والمُهْدِياتُ طَرائِفا
٧ اَلْجالِباتُ بِكُلِّ سِحْرٍ مُعْجِبٍ * عِنْدَ ٱلْحَديثِ مَسامِعًا ولَطائِفا
٨ اَلسّاتِراتُ مِنَ ٱلْحَياءِ مَحاسِنًا * تَسْبِى بِها ٱلْقَلْبَ ٱلتَّقِىَّ ٱلْخائِفا
٩ اَلْمُبْدِياتُ مِنَ ٱلثُّغُورِ لآلِئًا * تَشْفى بِرِيقَتِها ضَعِيفًا تالِفا
١٠ اَلرّامِياتُ مِنَ ٱلْعُيُونِ رَواشِقًا * قَلْبًا خَبِيرًا بِٱلْحُرُوبِ مُثاقِفا
١١ اَلْمُطْلِعاتُ مِنَ ٱلْجُيُوبِ أَهِلَّةً * لا تُلْفَيَنَّ مَعَ ٱلتَّمامِ كَواسِفا
١٢ اَلْمُنْشِئاتُ مِنَ ٱلدُّمُوعِ سَحابِبًا * اَلْمُسْمِعاتُ مِنَ ٱلزَّفِيرِ قَواصِفا

٥ M. تضاحكا. ٦ N. ظرايفا. ٧ L. وملاطفا. ٨ M. النقى.
١١ LMN. يلفين.

١٣ يا صاحِبَيَّ بمُهْجتى خُمْصانةٌ أَسْدَتْ إِلَيَّ أَيادِيًا وعَوارِفا
١٤ نَظَمَتْ نِظامَ الشَّمْلِ فَهْيَ نِظامُنا * عَرَبِيَّةٌ عَجْماءُ تُلْهِى ٱلعارِفا
١٥ مَهْما رَنَتْ سَلَّتْ عَلَيْكَ صَوارِمًا * ويُرِيكَ مَبْسِمُها بَرِيقًا خاطِفا
١٦ يا صاحِبَيَّ قِفا بِأَكْنافِ ٱلْحِمَى * مِنْ حاجِرٍ يا صاحِبَيَّ قِفا قِفا
١٧ حتّى أُسائِلَ أَيْنَ مالَتْ عِيسُهُمْ * فَقَدِ ٱقْتَحَمْتُ مَعاطِبًا ومَتالِفا
١٨ ومَعالِمًا ومَجاهِلًا بشِمِلَّةٍ * تَشْكُو الوَجَى وسَباسِبًا وتَنائِفا
١٩ مَطْوِيَّةِ الأَقْرابِ أَذْهَبَ سَيْرُها * بحَشِيشِهِ منها قُوًى وسَدائِفا
٢٠ حتّى وَقَفْتُ بِها بِرَمْلَةِ حاجِرٍ * فرأَيْتُ نُوقًا بِٱلْأُثَيْلِ خَوالِفا
٢١ يَقْتادُها قَمَرٌ عَلَيْهِ مَهابَةٌ * فطَوَيْتُ مِن حَذَرٍ عَلَيْهِ شَراسِفا
٢٢ قَمَرٌ تَعَرَّضَ فى ٱلطَّوافِ فلم أَكُنْ * بِسِواهُ عِنْدَ طَوافِهِ بى طائِفا
٢٣ يَمْحُو بِفاضِلِ بُرْدِهِ آثارَهُ * فٱلْحارُ لَوْ كُنْتَ ٱلدَّلِيلَ ٱلْقائِفا

١٨ M. الوحى . ٢٠ L. برملة عالج . ٢١ L. حذرى .
٢٢ L. به طايفا ; M. من طايفا .

XXX

١ بِأُثَيْلاتِ ٱلنَّقا سِرْبُ قَطًا * ضَرَبَ ٱلْحُسْنُ عَلَيْهِ طَنَبا
٢ وبِأَجْوازِ ٱلْفَلا مِن إِضَمٍ * نَعَمٌ تَرْعَى لَدَيْها وظِبا
٣ يا خَليلَيَّ قِفا وٱسْتَنْطِقا * رَسْمَ دارٍ بَعْدَهُمْ قد خَرِبا
٤ وٱنْدُبا قَلْبَ فَتًى فارَقَهُ * يَوْمَ بانوا وٱبْكِيا وٱنْتَحِبا
٥ عَلَّهُ يُخْبِرُ حَيْثُ يَمَّمُوا * أَلِجَرْعاءِ ٱلْحِمَى أَمْ لِقُبا
٦ رَحَلوا ٱلْعِيسَ ولم أَشْعُرْ بِهِمْ * أَلِسَهْوٍ كانَ أَمْ طَرْفٍ نَبا
٧ لم يَكُنْ ذاكَ ولا هٰذا وما * كان إِلّا وَلَهٌ قد غَلَبا
٨ يا هُمُومًا شَرَدَتْ وٱفْتَرَقَتْ * خَلْفَهُمْ تَطْلُبُهُمْ أَيْدى سَبا
٩ أَتَّ ريحٍ نَسَمَتْ نادِيَتُها * يا شَمالًا يا جَنُوبًا يا صَبا

٢ N. وباجواز ; L. وباجوار . ٥ M. الجرعا والحما .

١٠ هَلْ لَدَيْكُمْ خَبَرٌ مِمَّا بِنَا * قد لَقِينا مِنْ نَواهُمْ نَصَبا
١١ أَسْنَدَتْ رِيحُ ٱلصَّبا أَخْبارَها * عن نَباتِ ٱلشِّيحِ عن زَهْرِ الرُّبَى
١٢ أَنَّ مَنْ أَمْرَضَهُ داءُ ٱلهَوَى * فَلْيُعَلَّلْ بِأَحادِيثِ ٱلصِّبا
١٣ ثُمَّ قالَتْ يا شَمالُ خَبِّرِى * مِثْلَ ما خَبَّرْتُهُ او أَعْجَبا
١٤ ثُمَّ أَنْتِ يا جَنُوبُ حَدِّثِى * مِثْلَ ما حَدَّثْتُهُ او أَعْذَبا
١٥ قالَتِ ٱلشَّمْأَلُ عِنْدى فَرَجٌ * شارَكَتْ فيه ٱلشَّمالُ ٱلأَزْيَبا
١٦ كُلُّ سُوءٍ فى هَواهُمْ حَسَنٌ * وعَذابى بِرِضاهُمْ عَذُبا
١٧ فإلَى مَ وعلى مَ ولِما * تَشْتَكى ٱلْبَثَّ وتَشْكُو ٱلْوَصَبا
١٨ وإذا ما وَعَدوكُمْ ما تَرَى * بَرْقَهُ إلّا بَريقًا خُلَّبا
١٩ رَقَمَ ٱلْغَيْمُ على رُدْنِ ٱلْغَمَى * مِنْ سَنا ٱلْبَرْقِ طِرازًا مُذْهَبا
٢٠ فَجَرَتْ أَدْمُعُها مِنْها عَلَى * صَحْنِ خَدَّيْها فأَذْكَتْ لَهَبا
٢١ وَرْدَةٌ نابِتَةٌ مِنْ أَدْمُعٍ * نَرْجِسٌ يَمْطُرُ غَيْثًا عَجَبا
٢٢ وَمَتَى رُمْتَ جَناها أَرْسَلَتْ * عِطْفُ صُدْغَيْها عَلَيْها عَقْرَبا
٢٣ تَشْرُقُ ٱلشَّمْسُ إذا ما ٱبْتَسَمَتْ * رَبِّ ما أَنْوَرَ ذاكَ الحَبَبا
٢٤ يَطْلُعُ ٱلسَّيْلُ إذا ما أَسْدَلَتْ * فاحِمًا جَثْلًا أَثيثًا غَيْهَبا
٢٥ يَتَجارَى ٱلنَّحْلُ مَهْما تَفَلَتْ * رَبِّ ما أَعْذَبَ ذاكَ الشَّنَبا
٢٦ وإذا ما لَثَتْ أُرْتُنا فَنَنًا * او رَنَتْ سَلَّتْ مِنَ ٱللَّحْظِ ظُبَى
٢٧ كَمْ تُناغِى بِٱلتُّقا مِنْ حاجِرٍ * يا سَليلَ ٱلعَرَبِىِّ ٱلْعُرُبا
٢٨ أنا إلّا عَرَبِىٌّ ولِذا * أَعْشَقُ ٱلْبِيضَ وأَهْوَى ٱلْعُرُبا
٢٩ لا أُبالى شَرَقَ ٱلْوَجْدُ بِنا * حَيْثُ ما كانَتْ بِهِ او غَرَبا
٣٠ كُلَّما قُلْتُ أَلا قالوا أَما * وإذا ما قُلْتُ هَلْ قالوا أَبَى

١٠ L. om. this verse. ١٤ LN. انتى. ١٥ N. فرح.
١٦ LM. وعذاب. ١٧ M. فالى ما. ١٩ N. الغمام; L. الغما;
N. هذا الحببا, but ذاك in marg. ٢٤ N. تُطلع.
٢٥ M. يتهادى; M. ممّا ثفلت. ٢٨ Sir Charles Lyall suggests
آنا (= أأنا) for أنا, but cf. XV, ٨.

٣١ ومَتَى ما أَنْجَدوا او أَتْهَموا * أَقْطَعُ ٱلْبَيْدا أَحُثُّ ٱلطَّلَبا
٣٢ سامِرِىُّ ٱلْوَقْتِ قَلْبى كُلَّما * أَبْصَرَ ٱلآثارَ يَبْغى ٱلْمُذْهَبا
٣٣ فإذا هُمْ شَرَقُوا او غَرَبُوا * كانَ ذا ٱلْقَرْنَيْنِ يَقْفُو ٱلسَّبَبا
٣٤ كَمْ دَعَوْنا لِوِصالٍ رَغَبًا * كَمْ دَعَوْنا مِن فِراقٍ رَهَبا
٣٥ يا بَنى ٱلزَّوْراءِ هٰذا قَمَرٌ * عِنْدَكُمْ لاحَ وعِنْدى غَرَبا
٣٦ حَرَبى وٱللّٰهِ مِنْهُ حَرَبى * كَمْ أُنادِى خَلْفَهُ وا حَرَبا
٣٧ لَهْفَ نَفْسى لَهْفَ نَفْسى لِفَتًى * كُلَّما غَنّى حَمامٌ غُيِّبا

XXXI

١ أَضاءَ بِذاتِ ٱلأَضا بارِقُ * مِنَ ٱلنُّورِ فى جَوِّها خافِقُ
٢ وصَلْصَلَ رَعْدُ مُناجاتِهِ * فأَرْسَلَ مِدْرارَهُ ٱلوادِقُ
٣ تَنادَوْا أَنِيخُوا فلَمْ يَسْمَعوا * فصِحْتُ مِنَ ٱلْوَجْدِ يا سابِقُ
٤ ألا فٱنْزِلوا هاهُنا وٱرْبَعوا * فإنّى بِمَنْ عِنْدَكُمْ وامِقُ
٥ بِهَيْفاءَ غَيْداءَ رُعْبُوبَةٍ * فُؤادُ ٱلشَّجِىِّ لَها تايِقُ
٦ يَفُوحُ ٱلنَّدِىُّ لَدَى ذِكْرِها * فكُلُّ لِسانٍ بِها ناطِقُ
٧ فلَوْ أَنَّ مَجْلِسَها هَضْمَةٌ * ومَقْعَدُها جَبَلٌ حالِقُ
٨ لَكانَ ٱلْقَرارُ بِها حالِقًا * ولَنْ يُدْرِكَ ٱلحالِقَ ٱلرامِقُ
٩ فكُلُّ خَرابٍ بِها عامِرٌ * وكُلُّ سَرابٍ بِها غادِقُ
١٠ وكُلُّ رِياضٍ بِها زاهِرٌ * وكُلُّ شَرابٍ بِها رايِقُ
١١ فلَيْلِىَ مِنْ وَجْهِها مُشْرِقٌ * ويَوْمِىَ مِنْ شَعْرِها غاسِقُ
١٢ لَقَدْ فَتَقَتْ حَبَّةَ ٱلْقَلْبِ إِذْ * رَماها بِأَسْهُمِها ٱلْفالِقُ
١٣ عُيُونٌ تَعَوَّدْنَ رَشْقَ ٱلْحَشا * فلَيْسَ يَطِيشُ لَها راشِقُ
١٤ فما هامَةٌ فى خَرابِ ٱلْبِقاعِ * ولا ساقُ حُرٍّ ولا ناعِقُ

٤ M. وارتعوا . ٦ M. لذى ذكرها . ٧ L. هضبة . ١٣ M. رتق الحشى .
١٤ M. خراب القياع .

١٥ بِأَشْأَمَ مِنْ بازِلٍ رَحَّلوا * لِيَحْمِلَ مَنْ حُشْمُهُ فايِقُ
١٦ ويَشْرُكَ صَبًّا بِذاتِ ٱلْأَضا * قَتِيلًا وفى حُبِّهِمْ صادِقُ

XXXII

١ يُذَكِّرُنى حالَ ٱلشَّبِيبةِ وٱلشَّرْخِ * حَدِيثٌ لَنا بَيْنَ ٱلحَدِيثةِ وٱلكَرْخِ
٢ فَقُلْتُ لِنَفْسى بَعْدَ خَمْسينَ حِجَّةً * وقَدْ صِرْتُ مِنْ طُولِ ٱلتَّفَكُّرِ كَٱلْفَرْخِ
٣ يُذَكِّرُنى أَكْنافَ سَلْعٍ وحاجِرٍ * ويَذْكُرُ لى حالَ ٱلشَّبِيبةِ وٱلشَّرْخِ
٤ وسَوَّقَنى ٱلمَطايا مُنْجِدًا ثُمَّ مُتْهِمًا * وقَدْ حَى لَها نارَ ٱلْغَفارِ مَعَ ٱلْمَرْخِ

٣ M. تذكرنى ; L. اعلام سلع ; M. وتذكرنى . ٤ N. وسوق .

XXXIII

١ أُطارِحُ كُلَّ هاتِفةٍ بِأَيْكٍ * عَلَى فَنَنٍ بِأَفْنانِ ٱلشُّجُونِ
٢ فَتَبْكى إِلْفَها مِنْ غَيْرِ دَمْعٍ * ودَمْعُ ٱلْحُزْنِ تَهْمُلُ مِنْ جُفُونى
٣ أَقُولُ لَها وَقَدْ سَمَحَتْ جُفُونى * بِأَدْمُعِها تُخَبِّرُ عن شُؤُونى
٤ أَعِنْدَكِ بِٱلَّذى أَهْواهُ عِلْمٌ * وهَلْ قالوا بِأَفْياءِ ٱلْغُصُونِ

٣ M. سحت .

XXXIV

١ عِنْدَ ٱلْكَثيبِ مِنْ جِبالِ زَرُودِ * صِيدٌ وأُسْدٌ مِنْ لِحاظِ ٱلْغيدِ
٢ صَرْعَى وهُمْ أَبْناءُ مَلْحَمةِ ٱلْوَغَى * أَيْنَ ٱلْأُسُودُ مِنَ ٱلْعُيُونِ ٱلسُّودِ
٣ فَتَكَتْ بِهِمْ لَحَظاتُهُنَّ وحَبَّذا * تِلْكَ ٱلْمَلاحِظُ مِنْ بَناتِ ٱلصِّيدِ

XXXV

١ ثَلاثُ بُدُورٍ ما يُزَنَّ بزينةٍ * خَرَجْنَ إِلَى ٱلتَّنْعِيمِ مُعْتَجِراتِ
٢ حَسَرْنَ عَنِ ٱمْثالِ ٱلشُّمُوسِ إِضاءَةً * ولَبَّيْنَ بِٱلْإِهْلالِ مُعْتَمِراتِ
٣ وأَقْبَلْنَ يَمْشِينَ ٱلرُّوَيْدا كَمِثْلِ ما * تَمَشّى ٱلْقَطا فى أَلْحُفِ ٱلحَجَراتِ

١ L. ما برزن لريبة ; M. ما برزن بريبة . ٣ L. الرويد .

XXXVI

١ أَلا يا ثَرَى نَجْدٍ تَبارَكْتَ مِن نَجْدِ * سَقَتْكَ سَحابُ ٱلْمُزْنِ جَوْدًا عَلَى جَوْدِ
٢ وحَيّاكَ مَنْ حَيّاكَ خَمْسينَ حِجَّةً * بِعَوْدٍ عَلَى بَدْءٍ وبَدْءٍ عَلَى عَوْدِ
٣ تَطَعْتُ إِلَيْها كُلَّ قَفْرٍ ومَهْمَهٍ * عَلَى ٱلنّاقةِ ٱلْكَوْماءِ وٱلْجَمَلِ ٱلْعَوْدِ
٤ إِلَى أَنْ تَراءَى ٱلْبَرْقُ مِنْ جانِبِ ٱلْغَضا * وقَدْ زادَنى مَسْراهُ وَجْدًا عَلَى وَجْدى

١ N. in marg. سقاك . ٢ LM. من احياك .

XXXVII

١ يا خَليلَيَّ أَلِمّا بِٱلْحِمَى * وٱطْلُبا نَجْدًا وذاكَ ٱلْعَلَما
٢ وِرِدا مآءً بِخَيْماتِ ٱللِّوَى * وٱسْتَظِلّا ضالَبا وٱلسَّلَما
٣ فإذا ما جِئْتُما وادى مِنًى * فٱلَّذى قَلْبى بِهِ قَدْ جِئْتُما
٤ أَبْلِغا عَنّى تَحِيّاتِ ٱلْهَوَى * كُلَّ مَنْ حَلَّ بِهِ او سَلَّما
٥ وٱسْمَعا ما ذا يُجيبُونَ بِهِ * وٱخْبِرا عَنْ دَنَفِ ٱلْقَلْبِ بِما
٦ يَشْتَكيهِ مِنْ صَباباتِ ٱلْهَوَى * مُعْلِنًا مُسْتَخْبِرًا مُسْتَفْهِما

XXXVIII

١ أُحِبُّ بِلادِ ٱللّٰهِ لى بَعْدَ طَيْبَةٍ * ومَكّةَ وٱلْأَقْصَى مَدِينةَ بَغْدانِ
٢ وما لِىَ لا أَهْوَى ٱلسَّلامَ ولى بِها * إِمامٌ هُدَى دِينى وعَقْلى وإيمانى
٣ فقَدْ سَكَنَتْها مِنْ بُنَيّاتِ فارِسٍ * لَطيفةُ إيماءٍ مَريضةُ أَجْفانِ
٤ تُحَيّى فتُحْيى مَنْ أَماتَتْ بِلَحْظِها * فجاءَتْ بِحُسْنَى بَعْدَ حُسْنٍ وإحْسانِ

١ M. بغداد . ٢ LMN. وعقدى . ٣ LM. وقد ; M. بنات لفارس .

XXXIX

١ نَفْسى ٱلْفِداءُ لِبيضٍ خُرَّدٍ عُرُبٍ * لَعِبْنَ بى عِنْدَ لَثْمِ ٱلرُّكْنِ وٱلْحَجَرِ
٢ ما تَسْتَدِلُّ إذا ما تِهْتَ خَلْفَهُمُ * إِلّا بِرَيحِهِمُ مِنْ أَطْيَبِ ٱلْأَثَرِ

٣ ولا دَجَى بِىَ لَيْلٌ ما بِهِ قَمَرٌ * إلّا ذَكَرْتُهُمُ فسِرْتُ فى ٱلْقَمَرِ
٤ وإنّما حِينَ أَمْشى فى رِكابِهِمُ * فٱللَّيْلُ عِنْدى مِثْلُ الشَّمْسِ فى ٱلْبَكَرِ
٥ غازَلْتُ مِنْ غَزَلى مِنْهُنَّ واحِدةً * حَسْناءَ لَيْسَ لَها أُخْتٌ مِنَ ٱلْبَشَرِ
٦ إنْ أَسْفَرَتْ عَنْ مُحَيّاها أَرَتْكَ سَنًا * مِثْلَ ٱلْغَزالةِ إشْراقًا بِلا غِيَرِ
٧ لِلشَّمْسِ غُرَّتُها لِلَّيْلِ طُرَّتُها * شَمْسٌ ولَيْلٌ مَعًا مِنْ أَعْجَبِ ٱلصُّوَرِ
٨ فَنَحْنُ بِٱللَّيْلِ فى ضَوْءِ ٱلنَّهارِ بِها * ونَحْنُ فى ٱلظُّهْرِ فى لَيْلٍ مِنَ الشَّعَرِ

٣ M. بى دليل ; M. ولا ذكرتهم . ٥ L. غزل . ٦ M. om. this verse.

XL

١ طَلَعَتْ بَيْنَ أَذْرِعاتٍ وبُصْرَى * بِنْتُ عَشْرٍ وأَرْبَعٍ لِىَ بَدْرا
٢ قَدْ تَعالَتْ عَلَى ٱلزَّمانِ جَلالاً * وتَسامَتْ عَلَيْهِ كِبْرًا وفَخْرا
٣ كُلُّ بَدْرٍ إذا تَناهَى كَمالاً * جاءَهُ نَقْصُهُ لِيُكْمِلَ شَهْرا
٤ غَيْرَ هٰذى فما لَها حَرَكاتٌ * فى بُرُوجٍ فما تُشَقِّعُ وِتْرا
٥ حُقَّةٌ أُودِعَتْ عَبِيرًا ونَشْرًا * رَوْضَةٌ أَنْبَتَتْ رَبِيعًا وزَهْرا
٦ إنْتَهَى ٱلْحُسْنُ فيكِ أَقْصَى مَداهُ * ما لِوُسْعِ ٱلْإِمْكانِ مِثْلُكِ أُخْرَى

١ LM. ادرعات . ٤ M. هذه . ٦ M. بوسع .

XLI

١ رَعَى ٱللّٰهُ طَيْرًا عَلَى بانَةٍ * قَدِ ٱفْصَحَ لى عَنْ صَحِيحِ ٱلْخَبَرْ
٢ بِأَنَّ ٱلْأَحِبَّةَ شَدُّوا عَلَى * رَواحِلِهِمْ ثُمَّ راحُوا سَحَرْ
٣ فسِرْتُ فى ٱلْقَلْبِ مِنْ أَجْلِهِمْ * جَحِيمٌ لِبَيْنِهِمُ تَسْتَعِرْ
٤ أُسابِقُهُمْ فى ظَلامِ ٱلدُّجَى * أُنادِى بِهِمْ ثُمَّ أَقْفُو ٱلْأَثَرْ
٥ وما لى دَليلٌ عَلَى إِثْرِهِمْ * سِوَى نَفَسٍ مِنْ هَواهُمْ عَطِرْ
٦ رَفَعْنَ ٱلسِّجافَ أَضاءَ ٱلدُّجَى * فسارَ ٱلتِّرْكابُ لِضَوْءِ ٱلْقَمَرْ

٣ L. يستعر . ٦ L. رفعن السحاب .

٧ فأرسلتُ دمعى أمامَ الركابِ * فقالوا متى سالَ هذا النهرْ
٨ ولمْ يستطيعوا عبورًا له * فقلتُ دموعى جرينَ درَرْ
٩ كأنَّ الرعودَ لِلمعِ البروقِ * وسيرَ الغمامِ لصوبِ المطرْ
١٠ وجيبُ القلوبِ لِبرقِ الثغورِ * وسكبُ الدموعِ لِركبٍ نفرْ
١١ فيا مَنْ يُشبِّهُ لينَ القدودِ * بلينِ القضيبِ الرطيبِ النضِرْ
١٢ فلوْ عكسَ الأمرَ مثلَ الذى * فعلتُ لكانَ سليمَ النظرْ
١٣ فلينُ الغصونِ كلينِ القدودِ * وورْدُ الرياضِ كوردِ الخفرْ

٨ L. جرين دُرر ; M. جرت كالدرر . ٩ L. كصوب .
١٠ L. لنحو الثغور ; LM. كركب . ١١ LN. النظر .

XLII

١ يا أُولِى الألبابِ يا أهلَ النُهى * همتُ ما بينَ المهاةِ والمها
٢ مَنْ سها عنْ السُها فما سها * مَنْ سها عنِ المهاةِ قد سها
٣ سِرْ بهِ بسِرْبهِ لِسِربهِ * فاللهى تفتمُ بالمحمدِ اللهى
٤ إنَّها مِنْ فتياتِ عُربٍ * مِنْ بناتِ الفُرسِ أصلًا إنَّها
٥ نظمَ الحُسنُ مِنَ الدُرِّ لها * أشنبًا أبيضَ صافٍ كالمها
٦ رابنى منها سُفورٌ راعنى * عندهُ منها جمالٌ وبها
٧ فأنا ذو المَوتتينِ منهما * هكذا القرآنُ قد جاءَ بها
٨ قلتُ ما بالُ سُفورٍ راعنى * موعدُ الأقوامِ إشراقُ المها
٩ قلتُ إنّى فى حِمًى مِنْ فاحمٍ * ساترٍ فلترسلهِ عندها
١٠ شِعرُنا هذا بلا قافيةٍ * إنَّما قصدى منهُ حرفُ ها
١١ غرضى لفظةُ ها مِنْ أجلِها * لستُ أهوى البيعَ إلّا ها وها

١ M. ياولى النهى . ٦ M. عندها منه ; L. جمالا . ٧ M. موتتين .
٨ M. الاقدم . ١١ M. لست ابتغ الا ها .

XLIII

١ ولا أَنْسَ يَوْمًا عِنْدَ وانةَ مَنْزِلى * وَقُولى لِرَكْبٍ ظاعِنينَ ونُزَّلِ
٢ أَقِيموا عَلَيْنا ساعةً نَشْتَفى بِها * فإِنّى ومَنْ أَهْواهُمُ فى تَعَلُّلِ
٣ فإِنْ رَحَلُوا ساروا بأَيْمَنِ طايِرٍ * وإِنْ نَزَلُوا حَلُّوا بأَخْصَبِ مَنْزِلِ
٤ وبالشِّعْبِ مِنْ وادى قناةٍ لَقيتُهُمْ * وعَهْدى بِهِمْ بَيْنَ الثَّقا والمُشَلْشَلِ
٥ يُراعُونَ مَرْعَى العِيسِ حَيْثُ وَجَدْنَهُ * ولَيْسَ يُراعوا قَلْبَ صَبٍّ مُضَلَّلِ
٦ فيا حادِىَ الأَجْمالِ رِفْقًا عَلَى فَتًى * تَراهُ لدَى التَّوْديعِ كاسِرَ حَنْظَلِ
٧ يُخالِفُ بَيْنَ الرّاحتَيْنِ عَلَى الحَشا * يُسَكِّنُ قَلْبًا طارَ مِنْ صِرِّ مَحْمِلِ
٨ يَقولُونَ صَبْرًا والأَسَى غَيْرُ صابِرٍ * فما حِيلَتى والصَّبْرُ عَنّى بِمَعْزِلِ
٩ ولَوْ كان لى صَبْرٌ وكُنْتُ بِحُكْمِهِ * لَما صَبَرَتْ نَفْسى فكَيْفَ ولَيْسَ لى

١ L. ولم انس, so N. in marg.; L. راحلين ونزل; M. الرايحين; N. in marg. رايحين. ٩ LM. صبرا.

XLIV

١ طَلَعَ البَدْرُ فى دُجَى الشَّعَرِ * وسَقَى الوَرْدَ نَرْجِسُ الحَوَرِ
٢ غادةٌ تاهَتِ الحِسانُ بِها * وزَها نُورُها عَلَى القَمَرِ
٣ إِنْ سَرَتْ فى الضَّمِيرِ يَجْرَحُها * ذٰلِكَ الوَهْمُ كَيْفَ بِالبَصَرِ
٤ لُعْبَةٌ ذِكْرُنا يُذَوِّبُها * لَطُفَتْ عَنْ مَسارِحِ الظَّنِّ
٥ طَلَبَ العَيْنُ أَنْ يُبَيِّنَها * فتَعالَتْ فعادَ ذا حَصَرِ
٦ وإِذا رامَ أَنْ يُكَيِّفَها * لَمْ يَزَلْ ناكِصًا عَلَى الأَثَرِ
٧ إِنْ أَراحَ المَطِىُّ طالِبُها * لَمْ يُرِيحُوا مَطِيَّةَ الفِكَرِ
٨ رَوْحَةٌ كُلَّ مَنْ أُشِبَّ بِها * نَقَلَتْ عَنْ مَراتِبِ البَشَرِ

٣ In LM. this verse is preceded by verses ١٠ and ١١.

٤ L. كعبة ذكرنا يطوف بها. ٨ L. رَوحت; M. روحنت; N. روحنة; L اشت بها; LMN. نقلته, which is *contra metrum*.

٩ غَيْرَةٌ أَنْ يُشابَ رايِقُها * بِٱلَّذى فى ٱلْحِياضِ مِنْ كَدَرِ
١٠ هِىَ أَشْهَى مِنَ ٱلْمَهاةِ سَنًا * صُورَةٌ لا تُقاسُ بِٱلصُّوَرِ
١١ فَلَكُ ٱلنُّورِ دُونَ أَخْمَصِها * تاجُها خارِجٌ عَنِ ٱلْأَكَرِ

XLV

١ أَحْبابُ قَلْبى أَيْنَ هُمْ * بِٱللّٰهِ قُولُوا أَيْنَ هُمْ
٢ كَما رَأَيْتَ طَيْفَهُمْ * فَهَلْ تُرِينى عَيْنَهُمْ
٣ فَكَمْ وَكَمْ أَطْلُبُهُمْ * وَكَمْ سَأَلْتُ بَيْنَهُمْ
٤ حَتَّى أَمِنْتُ بَيْنَهُمْ * وما أَمِنْتُ بَيْنَهُمْ
٥ لَعَلَّ سَعْدى حابِلٌ * بَيْنَ ٱلنَّوَى وَبَيْنَهُمْ
٦ لِتَنْعَمَ ٱلْعَيْنُ بِهِمْ * فَلا أَقُولَ أَيْنَ هُمْ

١ LM. احبابنا . ٣ L. طلبتهم . ٥ L. بين الورى .

XLVI

بَيْنَ ٱلْحَشا وَٱلْعُيُونِ ٱلنُّجْلِ حَرْبُ هَوًى * وَٱلْقَلْبُ مِنْ أَجْلِ ذاكَ ٱلْحَرْبِ فى حَرَبِ
لَمْياءُ لَعْساءُ مَعْسُولٌ مُقَبَّلُها * شَهادَةُ ٱلنَّحْلِ ما تُلْقى مِنَ ٱلنَّصَبِ
رَيّا ٱلْمُخَلْخَلِ دَيْجُورٌ عَلَى قَمَرٍ * فى خَدِّها شَفَقٌ غُصْنٌ عَلَى كُثُبِ
حَسْناءُ حالِيَةٌ لَيْسَتْ بِغانِيَةٍ * تَفْتَرُّ عَنْ بَرَدٍ ظَلْمٍ وَعَنْ شَنَبِ
تَصُدُّ جِدًّا وَتَلْهُو بِٱلْهَوَى لَعِبًا * وَٱلْمَوْتُ ما بَيْنَ ذاكَ ٱلْجِدِّ وَٱللَّعِبِ
ما عَسْعَسَ ٱللَّيْلُ إِلّا جاءَ يَعْقُبُهُ * تَنَفُّسُ ٱلصُّبْحِ مَعْلُومٌ مِنَ ٱلْحِقَبِ
وَلا تَمُرُّ عَلَى رَوْضٍ رِياحُ صَبًا * تَحْوِى عَلَى كاعِباتٍ خُرَّدٍ عُرُبِ
إِلّا أَمالَتْ وَنَمَّتْ فى تَنَسُّمِها * بِما حَمَلْنَ مِنَ ٱلْأَزْهارِ وَٱلْقُضُبِ
سَأَلْتُ رِيحَ ٱلصَّبا عَنْهُمْ لِتُخْبِرَنى * قالَتْ وَما لَكَ فى ٱلْأَخْبارِ مِنْ أَرَبِ
فى ٱلْأَبْرَقَيْنِ وَفى بَرْكِ ٱلْغِمادِ وَفى * بَرْكِ ٱلْغَمِيمِ تَرَكْتُ ٱلْحُجَّ عَنْ كَثَبِ

١ N. والعيون السود, but النجل in marg. ٥ M. نجد جدًا .
١٠ L. برك النعيم ; L. تركت الحى ; M. بركب الحى .

١١ لا تَسْتَقِرُّ بِهِمْ أَرْضٌ فَقُلْتُ لَها * أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ وخَيْلُ ٱلشَّوْقِ فى ٱلطَّلَبِ
١٢ هَيْهاتَ لَيْسَ لَهُمْ مَعْنًى سِوَى خَلَدى * فَحَيْثُ كُنْتُ يَكونُ ٱلْبَدْرُ فى ٱلرَّقَبِ
١٣ أَلَيْسَ مَطْلَعُها وَهْمى ومَغْرِبُها * قَلْبى فَقَدْ زالَ شُؤْمُ ٱلْبانِ وٱلْغَرَبِ
١٤ ما لِلْغُرابِ نَعِيقٌ فى مَنازِلِنا * وما لَهُ فى نِظامِ ٱلشَّمْلِ مِنْ نَدَبِ

١١ N. تستقلّ. ١٢ M. فحيث كانوا.

XLVII

١ حَمامَةَ ٱلْبانِ بِذاتِ ٱلْغَضَى * ضاقَ لِما حَمَّلْتِنيهِ ٱلْفَضا
٢ مَنْ ذا ٱلَّذى يَحْمِلُ شَجْوَ ٱلْهَوَى * مَنْ ذا ٱلَّذى يَجْرَعُ مُرَّ ٱلْقَضا
٣ أَقُولُ مِنْ وَجْدٍ ومِنْ لَوْعَةٍ * يا لَيْتَ مَنْ أَمْرَضَنى مَرَّضا
٤ مَرَّ بِبابِ ٱلدّارِ مُسْتَهْزِئًا * مُسْتَخْفِيًا مُعْتَجِرًا مُعْرِضا
٥ ما ضَرَّنى تَعْجيرُهُ إِنَّما * أَضَرَّنى مِنْ كَوْنِهِ أَعْرَضا

٣ L. من وجدى ومن لوعتى.

XLVIII

١ يا حادِىَ ٱلْعِيسِ بِسَلْعٍ عَرِّجِ * وقِفْ عَلَى ٱلْبانَةِ بِٱلْمُدَرَّجِ
٢ ونادِهِمْ مُسْتَعْطِفًا مُسْتَلْطِفًا * يا سادَتى هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ فَرَجِ
٣ بِرامَةٍ بَيْنَ ٱلنَّقا وحاجِرٍ * جارِيَةٌ مَقْصُورَةٌ فى هَوْدَجِ
٤ يا حُسْنَها مِنْ طَفْلَةٍ غُرَّتُها * تُضِىءُ لِلطّارِقِ مِثْلَ ٱلسُّرُجِ
٥ لُؤْلُؤَةٌ مَكْنُونَةٌ فى صَدَفٍ * مِنْ شَعَرٍ مِثْلِ سَوادِ ٱلسَّبَجِ
٦ لُؤْلُؤَةٌ غَوّاصُها ٱلْفِكْرُ فما * يَنْفَكُّ فى أَغْوارِ تِلْكَ ٱللُّجَجِ
٧ يَحْسَبُها ناظِرُها ظَبْيَ نَقًا * مِنْ جِيدِها وحُسْنِ ذاكَ ٱلْغُنُجِ
٨ كَأَنَّها شَمْسُ ضُحًى فى حَمَلٍ * قاطِعَةٌ أَقْصَى مَعالى ٱلدَّرَجِ
٩ إِنْ حَسَرَتْ بُرْقُعَها أَوْ سَفَرَتْ * أَزْرَتْ بِأَنْوارِ ٱلصَّباحِ ٱلْأَبْلَجِ

٦ L. om. this verse. ٩ L. اسفرت ; M. الاملج.

١٠ نادَيْتُها بَيْنَ ٱلْحِمَى ورامَةٍ * مَنْ لِفَتًى حَلَّ بِسَلْعٍ يَرْتَجِى
١١ مَنْ لِفَتًى مُتَيَّمٍ فى مَهْمَهٍ * مُوَلَّهٍ مُدَلَّهٍ ٱلْعَقْلِ شَجِى
١٢ مَنْ لِفَتًى دَمْعُهُ مُغْرِقٌ * أَسْكَرَهُ خَمْرٌ بِذاكَ ٱلْفَلَجِ
١٣ مَنْ لِفَتًى زَفْرَتُهُ مُحْرِقَةٌ * تَيَّمَهُ جَمالُ ذاكَ ٱلْبَلَجِ
١٤ قَدْ لَعِبَتْ أَيْدى ٱلْهَوَى بِقَلْبِهِ * فما عَلَيْهِ فى ٱلَّذى مِنْ حَرَجِ

١٠ L. خل . ١٣ L. om. this verse.

XLIX

١ مَنْ لى بِمَخْضُوبَةِ ٱلْبَنانِ * مَنْ لى بِمَغْسُولَةِ ٱللِّسانِ
٢ مِنْ كاعِباتٍ ذَواتِ صَوْنٍ * نَواعِمٍ خُرَّدٍ حِسانِ
٣ بُدُورِ تَمٍّ عَلَى غُصُونٍ * هُنَّ مِنَ ٱلنَّقْصِ فى أَمانِ
٤ بِرَوْضَةٍ مِنْ دِيارِ جِسْمى * حَمامَةٌ فَوْقَ غُصْنِ بانِ
٥ تَمُوتُ شَوْقًا تَذُوبُ عِشْقًا * لِما دَهاها ٱلَّذى دَهانى
٦ تَنْدُبُ إِلْفًا تَذُمُّ دَهْرًا * رَماها قَصْدًا بِما رَمانى
٧ فِراقُ جارٍ ونأْىُ دارٍ * فيا زَمانى عَلَى زَمانى
٨ مَنْ لى بِمَنْ تَرْتَضى عَذابى * ما لى بِما تَرْتَضى يَدانِ

٥ M. لما دهانى . ٦ M. وقد رماها بما ; for the scansion of رماها cf. xviii, ٦ .

L

١ وغادِرَةٍ قد غادَرَتْ بِغَدايِرٍ * شَبِيهِ ٱلْأَفاعى مَنْ أَرادَ سَبِيلا
٢ سَلِيمًا وتَلْوِى لِينَها فَتُذِيبُهُ * وتَتْرُكُهُ فَوْقَ ٱلْفِراشِ عَلِيلا
٣ رَمَتْ بِسِهامِ ٱللَّحْظِ عَنْ قَوْسِ حاجِبٍ * فمِنْ أَىِّ شِقٍّ جِئْتُ كُنْتُ قَتِيلا

LI

١ بِذاتِ ٱلْأَضا وٱلْمَأْزِمَيْنِ وبارِقٍ * وذى سَلَمٍ وٱلْأَبْرَقَيْنِ لِطارِقِ
٢ بُرُوقُ سُيُوفٍ مِنْ بُرُوقِ مَباسِمٍ * نَوافِحِ مِسْكٍ ما أُبِيحَتْ لِناشِقِ

٣ فإنْ حُورِبُوا سَلُّوا سُيُوفَ لِحاظِهِمْ * وإنْ سُولِمُوا هَدُّوا عُقُودَ ٱلْمَضايِقِ
٤ فنالُوا ونِلْنا لَذَّتَيْنِ تَساوَتا * فَمُلْكٌ لِمَعْشُوقٍ ومُلْكٌ لِعاشِقِ

٣ L. سيوف جفونهم . ٤ LMN. تساويا, but the commentary of N. had originally تساوتا ; L. فهاذى لمعشوق وتلك لعاشق .

LII

١ رَضِيتُ بِرَضْوَى رَوْضَةً ومُناخا * فإنَّ بِهِ مَرْعًى وفيهِ نُقاخا
٢ عَسَى أَهْلُ وُدّى يَسْمَعُونَ بِخِصْبِهِ * فيَأْتُونَهُ مَرْبَعًا ومُناخا
٣ فإنَّ لَنا قَلْبًا بِهِنَّ مُعَلَّقًا * إذا ما حَدا ٱلْحادِى بِهِنَّ أَناخا
٤ وإنْ هُمْ تَنادَوْا لِلرَّحِيلِ وفَوَّزُوا * سَمِعْتَ لَهُ خَلْفَ ٱلرِّكابِ صُراخا
٥ فإنْ قَصَدُوا ٱلزَّوْرآءَ كان أَمامَهُمْ * وإنْ يَمَّمُوا ٱلْجَرْعآءَ ثَمَّ أَناخا
٦ فما ٱلطَّيْرُ إلّا حَيْثُ كانوا وخَيَّموا * فإنَّ لَهُ فى حَيِّهِنَّ فِراخا
٧ مُحارَبَ خَوْفٌ لى وخَوْفٌ مِنَ ٱجْلِها * وما واحِدٌ عَنْ قِرْنِهِ يَتَراخا
٨ إذا خَطَفَتْ أَبْصارَنا سُبُحاتُها * أَصَمَّ لَها صَوْتُ ٱلشَّهِيقِ صِماخا

٦ L. فى خيمهن . ٧ L. يحارب ; L. عن حبه .

LIII

١ إذا ما ٱلْتَقَيْنا لِلْوَداعِ حَسِبْتَنا * لَدَى ٱلضَّمِّ وٱلتَّعْنِيقِ حَرْفًا مُشَدَّدا
٢ فنَحْنُ وإنْ كُنّا مُثَنًّى شُخُوصُنا * فما تَنْظُرُ ٱلْأَبْصارُ إلّا مُوَحَّدا
٣ وما ذاكَ إلّا مِنْ مُحُولى ونُورِهِ * فَلَوْلا أَنِينى ما رَأَتْ لِىَ مَشْهَدا

٢ L. وان كانت ; LM. فما تبصر .

LIV

١ وقالُوا ٱلشُّمُوسُ بِدارِ ٱلْفَلَكْ * وهَلْ مَنْزِلُ ٱلشَّمْسِ إلّا ٱلْفَلَكْ
٢ إذا قامَ عَرْشٌ عَلَى ساقِهِ * فلَمْ يَبْقَ إلّا ٱسْتِواءُ ٱلْمَلِكْ
٣ إذا خَلَصَ ٱلْقَلْبُ مِنْ جَهْلِهِ * فما هُوَ إلّا نُزُولُ ٱلْمَلَكْ

٢ L. فلم يبق الا نزول الملك . ٣ LM. اخلص .

٤ تَمَلَّكَنى وتَمَلَّكْتُهُ * فكُلٌّ لصاحِبِهِ قَدْ مَلَكْ
٥ فكَوْنِىَ مِلْكًا لَهُ بَيِّنٌ * ومِلْكى لَهُ قَوْلُهُ هَيْتَ لَكْ
٦ فيا حادِىَ ٱلعِيسِ عَرِّجْ بنا * ولا تَعْدُ بِٱلرَّكْبِ دارَ ٱلفَلَكْ
٧ أَعَلَّكَ دارٌ عَلَى شاطِئٍ * بِقُرْبِ ٱلمُسَنَّى وما عَلَّلَكْ
٨ فلَيْتَ ٱلَّذى بى وحُمِّلْتُهُ * مِنَ ٱلحُبِّ رَبُّ ٱلهَوَى حَمَّلَكْ
٩ فَلَيْسَ زَرُودٌ ولا حاجِرٌ * ولا سَلْمٌ مَنْزِلًا أَنْحَلَكْ
١٠ ظَلِلْتَ لِبَحْرِ ٱلنَّوَى طالِبًا * سَحابَ ٱلوِصالِ وما ظَلَّلَكْ
١١ أَذَلَّكَ عِزٌّ لِسُلْطانِهِ * فلَيْتَ كما ذَلَّلَكْ ذَلَّ لَكْ
١٢ ويا لَيْتَهُ إِذْ أَبَى عِزَّةً * تَدَلُّلَهُ لَيْتَهُ دَلَّلَكْ

٨ L. رب السما . ٩ LMN. منزل . ١٠ M. بحر الهوى . ١١ L. كما . ١٢ M. ذللك . كما ذللك اذل لك ; M. ذل لك ذللك .

LV

١ أَغِيبُ فيُفْنِى ٱلشَّوْقُ نَفْسِى فأَلْتَقى * فلا أَشْتَفى فٱلشَّوْقُ غَيْبًا ومَحْضَرا
٢ ويُحْدِثُ لى لُقْياهُ ما لَمْ أُطِقْهُ * وكانَ ٱلشِّفا داءً مِنَ ٱلوَجْدِ آجَرا
٣ إِنّى أَرَى شَخْصًا يَزِيدُ جَمالُهُ * إِذا ما ٱلتَقَيْنا نَضْرَةً وتَكَبُّرا
٤ فلا بُدَّ مِنْ وَجْدٍ يَكونُ مُقارِنًا * لِما زادَ مِنْ حُسْنٍ نِظامًا مُحَرَّرا

٢ L. مكان الشفى . ٣ LN. نظرة .

LVI

١ اَلْقَصْرُ ذو ٱلشُّرُفاتِ مِنْ بَغْدادِ * لا ٱلْقَصْرُ ذو ٱلشُّرُفاتِ مِنْ سِئْدادِ
٢ وٱلتاجُ مِنْ فَوْقِ ٱلرِّياضِ كَأَنَّهُ * عَذْراءُ قَدْ جُلِيَتْ بِأَعْطَرِ نادِ
٣ اَلرِّيحُ تَلْعَبُ بِٱلغُصُونِ فتَنْثَنى * فكَأَنَّهُ مِنْها عَلَى مِيعادِ
٤ وكَأَنَّ دِجْلَةَ سِلْكُها فى جِيدِها * وٱلْبَغْلَ سَيِّدُنا ٱلإِمامُ ٱلهادى
٥ اَلنّاصِرُ ٱلمَنْصُورُ خَيْرُ خَلِيفَةٍ * لا يَمْتَطى فى ٱلحَرْبِ مَتْنَ جَوادِ

١ N. من شدّاد . ٥ LM. خليقة .

٦ صَلَّى عَلَيْهِ ٱللّٰهُ ما صَدَحَتْ بِهِ * وَرْقا مَطَوَّقَةٌ عَلَى مَيّادِ
٧ وكَذاكَ ما بَرَقَتْ بُرُوقُ مَباسِمٍ * سَحَّتْ لَها مِنْ مُقْلَتَيَّ غَوادِ
٨ مِنْ خُرَّدٍ كَٱلشَّمْسِ أَقْلَعَ غَيْمُها * فَبَدَتْ بِأَنْوَرِ مُسْتَنِيرِ بادِ

LVII

١ أَلا يا نَسِيمَ ٱلرِّيحِ بَلِّغْ مَها نَجْدِ * بِأَنِّى عَلَى ما تَعْلَمُونَ مِنَ ٱلْعَهْدِ
٢ وقُلْ لِفَتاةِ ٱلْحَيِّ مَوْعِدُنا ٱلْحِمَى * غُدَيَّةَ يَوْمِ ٱلسَّبْتِ عِنْدَ رُبا نَجْدِ
٣ عَلَى ٱلرَّبْوَةِ ٱلْحَمْراءِ مِنْ جانِبِ ٱلصَّوَى * وعَنْ أَيْمَنِ ٱلْأَفْلاجِ وٱلْعَلَمِ ٱلْفَرْدِ
٤ فإِنْ كانَ حَقًّا ما تَقُولُ وعِنْدَها * إِلَيَّ مِنَ ٱلشَّوْقِ ٱلْمُبَرِّحِ ما عِنْدى
٥ إِلَيْها فَفى حَرِّ ٱلظَّهِيرَةِ نَلْتَقى * بِخَيْمَتِها سِرًّا عَلَى أَصْدَقِ ٱلْوَعْدِ
٦ فَنُلْقِى ونُلْقِى ما نُلاقِى مِنَ ٱلْهَوَى * ومِنْ شِدَّةِ ٱلْبَلْوَى ومِنْ أَلَمِ ٱلْوَجْدِ
٧ أَأَضْغاثُ أَحْلامٍ أَبُشْرَى مَنامَةٍ * أَنُطْقُ زَمانٍ كانَ فى نُطقِهِ سَعْدى
٨ لَعَلَّ ٱلَّذى ساقَ ٱلْأَمانى يَسُوقُها * عِيانًا فَيُهْدِى رَوْضَها لى جَنَى ٱلْوَرْدِ

١ LM. يعلمون . ٣ LM. الافلاح .

LVIII

١ أَلا هَلْ إِلَى ٱلزَّهْرِ ٱلْحِسانِ سَبِيلُ * وهَلْ لى عَلَى آثارِهِنَّ دَلِيلُ
٢ وهَلْ لى بِخَيْماتِ ٱللِّوَى مِنْ مُعَرَّسٍ * وهَلْ لِيَ فى ظِلِّ ٱلْأَراكِ مَقِيلُ
٣ فقالَ لِسانُ ٱلْحالِ يُخْبِرُ أَنَّها * تَقُولُ تَمَنَّ ما إِلَيْهِ سَبِيلُ
٤ وِدادى صَحِيحٌ فيكَ يا غايَةَ ٱلْمُنَى * وقَلْبِيَ مِنْ ذاكَ ٱلْوِدادِ عَلِيلُ
٥ تَعالَيْتَ مِنْ بَدْءٍ عَلَى ٱلْقَلْبِ طالِعٍ * ولَيْسَ لَهُ بَعْدَ ٱلطُّلُوعِ أُفُولُ
٦ فَدَيْتُكَ يا مَنْ عَزَّ حُسْنًا وَمَخْوَةً * فَلَيْسَ لَهُ بَيْنَ ٱلْحِسانِ عَدِيلُ
٧ فَرَوْضُكَ مَطْلُولٌ ووَرْدُكَ يانِعٌ * وحُسْنُكَ مَعْشُوقٌ عَلَيْهِ قَبُولُ
٨ وزَهْرُكَ بَسّامٌ وغُصْنُكَ ناعِمٌ * تَمِيلُ لَهُ ٱلْأَرْواحُ حَيْثُ يَمِيلُ
٩ وطَرْفُكَ فَتّانٌ وطَرْفُكَ صارِمٌ * بِهِ فارِسُ ٱلْبَلْوَى عَلَيَّ يَصُولُ

٣ LM. تمنى ; L. ما عليك سبيل .

LIX

١ لِطَيْبَةَ ظَبْيٌ ظُبَى صارِمٍ * مُجَرَّدُ مِنْ طَرْفِها ٱلسّاحِرِ
٢ وفى عَرَفاتٍ عَرَفْتُ ٱلَّذى * تُرِيدُ فلَمْ أَكُ بِٱلصابِرِ
٣ ولَيْلَةَ جَمْعٍ جَمَعْنا بِها * كَما حآءَ فى ٱلمَثَلِ ٱلسّايِرِ
٤ يَمِينُ ٱلفَتاةِ يَمِينٌ فلا * تَكُنْ تَطْمَئِنُّ إلى غادِرِ
٥ مُنًى بِمُنًى نِلْتُها لَيْتَها * تَدُومُ إلَى ٱلزَّمَنِ ٱلآخِرِ
٦ تَوَلَّعْتُ فى لَعْلَعٍ بِٱلَّتى * تُرِيكَ سَنا ٱلقَمَرِ ٱلزّاهِرِ
٧ رَمَتْ رامِةٌ وصَبَتْ بِٱلصَّبا * وحَجَّرَتِ ٱلحَجْرَ بِٱلحاجِرِ
٨ وشامَتْ بَرِيقًا عَلَى بارِقٍ * بِأَسْرَعَ مِنْ خَطْرَةِ ٱلخاطِرِ
٩ وغاضَتْ مِياهُ ٱلغَضا مِنْ غَضًى * بِأَضْلُعِهِ مِنْ هَوًى ساجِرِ
١٠ وبانَتْ بِبانِ ٱلنَّقا فَٱنْتَقَتْ * لآلِئَ مَكْنُونِهِ ٱلفاخِرِ
١١ وآضَتْ بِذاتِ ٱلأَضَى ٱلقَهْقَرَى * حِذارًا مِنَ ٱلأَسَدِ ٱلخادِرِ
١٢ بِذى سَلَمٍ أَسْلَمَتْ مُهْجَتى * إلَى لَحْظِها ٱلفاتِكِ ٱلفاتِرِ
١٣ حَمَتْ بِٱلحِمَى ولَوَتْ بِٱللِّوَى * لِعَطْفَةِ جارِحِها ٱلكاسِرِ
١٤ وفى عالِجٍ عالَجَتْ أَمْرَها * لِتُقْبِلَ مِنْ مَخْلَبِ ٱلطّايِرِ
١٥ خَوَرْنَقُها خارِقٌ لِلسَّما * ءِ يَسْمُو ٱعْتِلآءً عَلَى ٱلنّاظِرِ

٩ LM. ساحر . ١٢ L. الى جعدها . ١٣ N. كعطفة . ١٥ L. ويسمو .

LX

١ أَلِمْ بِمَنْزِلِ أَحْبابٍ لَهُمْ ذِمَمُ * سَحَّتْ عَلَيْهِ سَحابٌ صَوْبُها دِيَمُ
٢ وٱسْتَنْشِقِ ٱلرِّيحَ مِنْ تِلْقآءِ أَرْضِهِمِ * شَوْقًا لِتُخْبِرَكَ ٱلأَرْواحُ أَيْنَ هُمُ
٣ أَظُنُّهُمْ خَيَّمُوا بِٱلْبانِ مِنْ إِضَمٍ * حَيْثُ ٱلغَرارُ وحَيْثُ ٱلشِّيحُ وٱلكَتَمُ

١ M. دمم .

LXI

١ أَلا يا بانةَ الوادى * بِشاطى نَهْرِ بَغْدادِ
٢ شَجانى فيكِ نَوّاحٌ * طَرُوبٌ فَوْقَ مَيّادِ
٣ يُذَكِّرُنى تَرَنُّمُهُ * تَرَنُّمَ رَبّةِ ٱلسّادى
٤ إذا سَوَّتْ مَشالِيَهـا * فلا تَذْكُرْ أخا ٱلْهادى
٥ وإنْ جادَتْ بِنَغْمَتِها * فمَنْ أَنْجَشةُ ٱلْحادى
٦ بِذى الخِضماتِ مِنْ سَلْمَى * يَمِينًا ثُمَّ سِنْدادِ
٧ لَقَدْ أَصْبَحْتُ مَشْغُوفًا * بِمَنْ سَكَنَتْ بِأَجْيادِ
٨ غَلَطْنا إنَّما سَكَنَتْ * سُوَيْدا خِلْبِ أَكْبادى
٩ لَقَدْ تاهَ ٱلْجَمالُ بِها * وفاحَ ٱلْمِسْكُ وٱلْجادى

٢ L. فيك صياح ; M. يناح ; N. originally نواح , altered to نمام ; in marg. مناح. ٦ N. شدّاد .

قال المؤلّف رحمه الله ونفعنا به والمسلمين اجمعين آمين قد كان السبب فى شرحى لهذا الديوان ترجمان الاشواق الذى انشأته بمكّة شرّفها الله تعالى وعظّمها سؤال صاحبى المسعود ابى محمد بدر بن عبد الله الحبشى الخادم وسؤال الولد البارّ شمس الدين اسماعيل بن سودكين النورى بمدينة حلب وقد سمع من بعض الفقها قولًا انكره وهو انّه سمعه يقول قول الشيخ فى اوّل هذا الترجمان انّه قصد بما فيه من الابيات الغزلية علومًا واسرارًا وحقايق ليس بصحيح والله اعلم وانّما فعله الشيخ تستّرًا حتّى لا ينسب اليه لسان الغزل مع ما هو عليه من الدين والصلاح فذكر ذلك لنا الولد شمس الدين اسمعيل فشرعت فى شرحه بحلب وحضر سماع بعضه ذلك الفقيه المتكلّم وجملة من الفقها بقراءة كمال الدين ابى القاسم ابن

نجم الدين القاضى ابن العديم بمنزلنا وفّقه الله تعالى واعجلنا السفر فأتممناه بالتقصير والعجز فى التأريخ المذكور ولمّا سمعه ذلك القايل قال لشمس الدين اسمعيل ما بقيت بعد هذا الامر انّهم احدًا من اهل هذه الطريقة فيما يتكلّمون به من الكلام المعتاد ويزعمون انّهم يشيرون به الى علوم اصطلحوا عليها بهذه الالفاظ وحسن ظنّه فانتفع فهذا كان سبب شرحى لهذا الترجمان ولله الحمد والمنّة وبه الحول والقوّة من الزايد والناقص.

TRANSLATION AND COMMENTARY

I

1. Would that I were aware whether they knew what heart they possessed!
2. And would that my heart knew what mountain-pass they threaded!
3. Dost thou deem them safe or dost thou deem them dead?
4. Lovers lose their way in love and become entangled.

COMMENTARY

1. 'They,' i.e. the Divine Ideas (المناظر العُلَى), of which the hearts (of gnostics) are passionately enamoured, and by which the spirits are distraught, and for whose sake the godly workers (العمّال الالاهيون) perform their works of devotion.

'What heart': he refers to the perfect Muḥammadan heart, because it is not limited by stations (المقامات). Nevertheless, it is possessed by the Divine Ideas, for they seek it and it seeks them. They cannot know that they possess it, for they belong to its essence, inasmuch as it beholds in them nothing except its own nature.

2. 'What mountain-pass they threaded,' i.e. what gnostic's heart they entered when they vanished from mine. 'Mountain-pass' signifies a 'station' (مقام), which is fixed, in contrast to a 'state' (حال), which is fleeting.

3. The Divine Ideas, *qua* Ideas, exist only in the existence of the seer; they are 'dead' in so far as the seer is non-existent.

4. Lovers are perplexed between two opposite things, for the lover wishes to be in accord with the Beloved and also wishes to be united with Him, so that if the Beloved wishes to be separated from the lover, the lover is in a dilemma.

II

1. On the day of parting they did not saddle the full-grown reddish-white camels until they had mounted the peacocks upon them,
2. Peacocks with murderous glances and sovereign power: thou wouldst fancy that each of them was a Bilqís on her throne of pearls.
3. When she walks on the glass pavement[1] thou seest a sun on a celestial sphere in the bosom of Idrís.
4. When she kills with her glances, her speech restores to life, as tho' she, in giving life thereby, were Jesus.
5. The smooth surface of her legs is (like) the Tora in brightness, and I follow it and tread in its footsteps as tho' I were Moses.
6. She is a bishopess, one of the daughters of Rome, unadorned: thou seest in her a radiant Goodness.[2]
7. Wild is she, none can make her his friend; she has gotten in her solitary chamber a mausoleum for remembrance.
8. She has baffled everyone who is learned in our religion, every student of the Psalms of David, every Jewish doctor, and every Christian priest.
9. If with a gesture she demands the Gospel, thou wouldst deem us to be priests and patriarchs and deacons.
10. The day when they departed on the road, I prepared for war the armies of my patience, host after host.
11. When my soul reached the throat (i.e. when I was at the point of death), I besought that Beauty and that Grace to grant me relief,
12. And she yielded—may God preserve us from her evil, and may the victorious king repel Iblís!
13. I exclaimed, when her she-camel set out to depart, 'O driver of the reddish-white camels, do not drive them away with her!'

[1] Kor. xxvii, 44.

[2] The author explains that ناموس is equivalent to خَيِّر.

COMMENTARY

1. 'The full-grown camels,' i.e. the actions inward and outward, for they exalt the good word to Him who is throned on high, as He hath said: '*And the good deed exalts it*' (Kor. xxxv, 11). 'The peacocks' mounted on them are his loved ones: he likens them to peacocks because of their beauty. The peacocks are the spirits of those actions, for no action is acceptable or good or fair until it hath a spirit consisting in the intention or desire of its doer. He compares them to birds inasmuch as they are spiritual and also for the variety of their beauty.

2. 'With murderous glances and sovereign power': he refers to the Divine wisdom (حكمة الاهية) which accrues to a man in his hours of solitude, and which assaults him with such violence that he is unable to behold his personality (فتكته عن مشاهدة ذاته), and which exercises dominion over him.

'A Bilqís on her throne of pearls': he refers to that which was manifested to Gabriel and to the Prophet during his night journey upon the bed (رَفْرَف) of pearl and jacinth in the terrestrial heaven, when Gabriel alone swooned by reason of his knowledge of Him who manifested Himself on that occasion. The author calls the Divine wisdom 'Bilqís' on account of its being the child of theory, which is subtle, and practice, which is gross, just as Bilqís was both spirit and woman, since her father was of the Jinn and her mother was of mankind.

3. The mention of Idrís alludes to her lofty and exalted rank. 'In the bosom of Idrís,' i.e. under his control, in respect of his turning her wheresoever he will, as the Prophet said: 'Do not bestow wisdom on those who are unworthy of it, lest ye do it a wrong.' The opposite case is that of one who speaks because he is dominated by his feeling (حال), and who is therefore under the control of an influence (وارد). In this verse the author calls attention to his puissance in virtue of a prophetic heritage (على تمكنه

(ميراثا نبويًا), for the prophets are masters of their spiritual feelings (احوال), whereas most of the saints are mastered by them. The sun is joined to Idrís because the sun is his sphere, and the Divine wisdom is described as 'walking' (instead of 'running', etc.) because of her pride and haughtiness, and because she moves in the feelings of this heart and changes from one feeling to another with a sort of absolute power (بضربٍ من التمكّن).

4. 'She kills with her glances': referring to the station of passing away in contemplation (الفناء فى المشاهدة). 'Her speech restores to life': referring to the completion of the moulding of man when the spirit was breathed into him. She is compared to Jesus in reference to Kor. xxxviii, 72, '*And I breathed into him of My spirit*,' or Kor. xvi, 42, '*That We say to it "Be", and it is.*'

5. 'Her legs': referring to Bilqís and the glass pavement (Kor. xxvii, 44).

'Is like the Tora in brightness,' because the Tora (التوراة) is derived from the phrase وَرَى الزَّنْد, 'the stick produced fire.' The four faces (اوجه) of the Tora, namely, the four Books (the Koran, the Psalms, the Pentateuch, and the Gospel), correspond to the fourfold light mentioned in Kor. xxiv, 35 (المشكاة والمصباح والزجاجة والزيت).

6. 'One of the daughters of Rome': this wisdom, being of the race of Jesus (عيسويّة المَحْتِد), is described as belonging to the Roman Empire. 'Unadorned,' i.e. she is of the essence of unification (التوحيد) and without any vestige of adornment from the Divine Names, yet there shines from her the 'radiance' of Absolute Goodness, viz. the burning splendours (السُبُحات المُحْرِقة) which, if God were to remove the veils of light and darkness, would consume the glories of His face (سُبُحات وجهه).

7. 'Wild is she, none can make her his friend,' because contemplation of the Essence is a passing away (فناء), in

which, as as-Sayyárí[1] said, there is no pleasure. She is 'wild', inasmuch as noble souls desire to seize her, but she does not show friendship to them, because no relation exists between them and her.

'In her solitary chamber,' i.e. in the heart. Her solitude is her looking on herself, for God says, 'Neither My earth nor My heaven contains Me, but I am contained by the heart of My servant who is a believer'; and since the heart which contains this essential wisdom of the race of Jesus is bare and empty of all attributes (في مقام التجريد والتنزيه), it is like a desert and she is like a wild animal. Then he mentions the marble tomb of the Roman emperors, that such a mausoleum may remind her of death, which is the severance of union, and make her shun familiarity with the created world on account of this severance.

8. The four Books (the Koran, the Psalms, the Tora, and the Gospel) are here indicated by the mention of those who study and expound them. All the sciences comprised in the four Books point only to the Divine Names and are incapable of solving a question that concerns the Divine Essence.

9. If this spiritual being, forasmuch as she is of the race of Jesus, appeals to the Gospel by way of justifying it in anything which men's thoughts have falsely imputed to it, we humble ourselves before her and serve her no less devotedly than do the heads of the Church, because of her majesty and sovereign might.

10. 'Upon the road,' i.e. the spiritual ascension (المعراج الروحانى).

11. 'To grant me relief': he means what the Prophet meant by his saying, 'Lo, the breath of the Merciful comes to me from the quarter of al-Yaman.' The writer begs that the world of breaths (عالم الانفاس) may continually be wafted from her to him along with the spiritual feelings (احوال).

[1] Abu 'l-'Abbás as-Sayyárí of Merv (died 342 A.H.). His doctrine of union and separation (جمع و تفرقة) is explained by al-Hujwírí in the *Kashf al-Mahjúb*.

The Arabs refer to this in their poetry, for they speak of giving greetings and news to be delivered by the winds when they blow.

12. 'May God preserve us from her evil!' He refers to the Tradition 'I take refuge with Thee from Thyself'.

'The victorious king,' i.e. thoughts of knowledge and Divine guidance.

'Iblís,' i.e. the thought of becoming one with God (اتّحاد), for this is a hard station, and few who attain to it escape from the doctrines of اتّحاد and incarnation (حلول). It is the station indicated in the Tradition 'I am his ear and his eye', etc.

13. He says, 'When this spiritual essence desired to quit this noble heart on account of its (the heart's) return from the station denoted by the words, "I have an hour which I share with none save my Lord," to the task imposed upon it of presiding over the phenomenal worlds, for which purpose its gaze is directed towards the Divine Names, the lofty aspiration (همّة) on which this spiritual essence was borne to the heart, took its departure.' He calls this aspiration 'her she-camel', and the drivers of such aspirations are the angels who approach nearest to God (المقرّبون).

III

1. O my two friends, pass by al-Kathíb and turn towards La'la' and seek the waters of Yalamlam,
2. For there dwell those whom thou knowest and those to whom belong my fasting and my pilgrimage and my visit to the holy places and my festival.
3. Never let me forget at al-Muḥaṣṣab of Miná and at al-Manḥar al-A'lá and Zamzam certain grave matters.
4. Their Muḥaṣṣab is my heart, because of their casting the pebbles, and their place of sacrifice is my soul, and their well is my blood.
5. O camel-driver, if thou comest to Ḥájir, stop the beasts a little while and give a greeting,

6. And address to the red tents on the side of the guarded pasture the salutation of one who longs for you and is distraught.
7. And if they return thy greeting, once more let the East wind bring thy salaam to them ; and if they are silent, journey on with thy camels and advance
8. To the river of Jesus, where their riding-camels halted and where the white tents lie beside the river-mouth,
9. And call Da'd and ar-Rabáb and Zaynab and Hind and Salmá and Lubná, and listen,
10. And ask them whether at al-Ḥalba is She, the limber one who shows thee the radiance of the sun when she smiles.

Commentary

1. 'O my two friends,' i.e. his reason and his faith.

'Al-Kathíb,' the place of contemplation.

'La'la',' the place of bewilderment and amazement, that he may no more be conscious of love and longing.

'The waters of Yalamlam,' i.e. the fountain of life, since water is the source of every living thing.

2. 'Thou knowest': he addresses Faith, not Reason, for knowledge of the Essence and of its attributes is gained solely by means of Faith.

'And those to whom belong,' etc., i.e. the Divine attributes.

'My fasting': he means the quality of being independent of food (الصفة الصَّمَدانية), as God said, 'Fasting belongs to Me,' i.e. that quality cannot truly be predicated of a man ; yet a man has some part in fasting, since it entails abstinence from food and nourishment.

'My pilgrimage,' i.e. a repeated turning towards this pure Essence for the sake of gaining a blessing at every moment from the Divine Names. This pilgrimage and visitation (اعتمار) is incessant, though a man is momently going from one Name to another.

'My festival,' referring to the concentration (جَمْع) of the mind when all mystical stations and Divine verities are

united therein, just as all sorts and conditions of men assemble at Mecca for one purpose.

3. 'Never let me forget': he alludes to an occasion when he became invested with Divine qualities (تخلّقًا الاهيًّا) in the sense of the Tradition 'I am his ear and his eye', and he also calls attention to his having attained by Divine investiture the station which is described in the words '*And thy Lord is not forgetful*' (Kor. xix, 65).

'At al-Muḥaṣṣab,' the place where the pebbles are cast. He refers to the verse '*And remember God even as ye remember your fathers, or more reverently*' (Kor. ii, 196), i.e. in this place cast the memory of your fathers out of your hearts and mouths.

'At al-Manḥar al-A'lá,' the place of (spiritual) sacrifice, as the poet says:

'Thou offerest victims, but I offer my life-blood.'

'Zamzam': he means the station of everlasting life.

4. 'Their Muḥaṣṣab': 'their' refers to the Divine verities which descend upon the heart and cast out sensual and devilish thoughts.

'Their place of sacrifice': the story is well known of the youth who mentally offered himself at Miná when he saw the people offering sacrifice, and died on the spot.

5. 'O camel-driver': he addresses the Desire which drives his thoughts to the abode of those whom he loves.

'Ḥájir': *ḥijr* is the understanding, and the way (to God) is only through faith and contemplation, not through the understanding in respect of its power of reflection but in virtue of its cognition and belief.

'Stop the beasts a little while,' because when the lover first approaches the dwelling-place of his beloved he is dazed and dumbfounded and often swoons; consequently he is apt to break the rules of good manners in greeting her.

6. 'The red tents': the Arabs deem red the most beautiful of all colours, and red tents are reserved for brides.

'On the side of the guarded pasture,' i.e. the tents are

inaccessible except to those who have the right to approach them. He calls the tents *qibáb* (round tents or domes) because roundness is the first and best of shapes, and he says that the Divine Realities which he loves are in their original home, which is beside God, not beside any phenomenal object, for they belong to 'the world of command' (عالم الأمر).

7. 'Let the East wind,' etc.: he mentions the East wind particularly, because *ṣabá* signifies 'inclination' (*mayl*).

8. 'To the river of Jesus,' i.e. to the ample knowledge manifested in Jesus (العلم المتّسع العيسوىّ المَشْهَد).

'The white tents': white, because Jesus was born of a virgin.

'Beside the river-mouth,' i.e. this knowledge is approached by the way of Divine allocution and manifestation (من حيث اللسن والفهوانية).

9. He says, 'Call the names of these Divine Realities according to their difference, in order that whichever is yours may respond to you and that thus you may know what is your position in regard to them.'

10. 'Al-Ḥalba,' a quarter of Baghdád. *Ḥalba* means 'race-course'. The Divine Realities strive to outstrip one another in haste to reach the phenomena which display their traces and manifest their power. Hence he speaks of 'the limber one', i.e. inclining towards the phenomenal world.

'The radiance of the sun': formerly thou wert in a station of Jesus, but now thou art asking of a station of Idrís, lofty and polar (علوىّ قُطْبىّ), for to him belongs the fourth heaven.

'When she smiles': he indicates that this is the station of Expansion (مقام البَسْط) and that she is with him in joy and beauty (not in awe and majesty).

IV

1. Greeting to Salmá and to those who dwell in the preserve,
for it behoves one who loves tenderly like me to give
greeting.

2. And what harm to her if she gave me a greeting in return? But fair women are subject to no authority.
3. They journeyed when the darkness of night had let down its curtains, and I said to her, 'Pity a passionate lover, outcast and distraught,
4. Whom desires eagerly encompass and at whom speeding arrows are aimed wheresoever he bends his course.'
5. She displayed her front-teeth and a levin flashed, and I knew not which of the twain rent the gloom,
6. And she said, 'Is it not enough for him that I am in his heart and that he beholds me at every moment? Is it not enough?'

Commentary

1. 'Salmá': he alludes to a Solomonic ecstasy (حالة سليمانيّة), which descended upon him from the station of Solomon in virtue of a prophetic heritage.

'In the preserve,' i.e. an unattainable station, viz. prophecy, whereof the gate was closed by Muḥammad, the last of the prophets. Solomon's experience of this Divine wisdom (حكمة) in so far as he was a prophet is different from his experience of it in so far as he was a saint, and we share it with him only in the latter case, since our experience of it is derived from the saintship which is the greatest circle (الدائرة العُظمَى).

2. God does nothing of necessity: whatever comes to us from Him is by His favour. The author indicates this Divine Solomonic apparition (*nukta*) by the term 'marble statues' (i.e. women fair as marble statues). He means that she does not answer by speech, for if she did so her speech would be other than her essence, whereas her essence is single, so that her advent is identical with her speech and with her visible presence and with her hearing; and in this respect all the Divine Realities and Attributes resemble her.

3. 'They journeyed,' etc.: the ascension of the prophets always took place during the night, because night is the time of mystery and concealment.

'The darkness of night,' i.e. the veil of the Unseen let down the curtains of gross corporeal existence, which is the night of this animal organism, throwing a shroud over the spiritual subtleties and noble sciences which it enshrines. These, however, are not to be reached except by journeying through bodily actions and sensual thoughts, and whilst a man is thus occupied the Divine wisdom goes away from his heart, so that on his return he finds her gone and follows her with his aspiration.

4. 'Speeding arrows': he describes this celestial form as shooting his heart, wherever it turns, with the arrows of her glances, as God said, '*Wheresoever ye turn, there is the face of Allah*' (Kor. ii, 109).

5. 'She displayed her front-teeth,' etc., i.e. this lover found his whole being illuminated, for '*God is the light of the heavens and the earth*' (Kor. xxiv, 35), and the Prophet also said in his prayer, 'O God, put a light into my ear and into my eye,' and after mentioning the different members of his body he concluded, 'and make the whole of me one light,' viz. by the manifestation of Thy essence. Such a manifestation is compared to a flash of lightning on account of its not continuing. The author says that he did not know whether his being was illuminated by the manifestation proceeding from this Divine wisdom, which smiled upon him, or by a simultaneous manifestation of the Divine Essence.

6. 'She said,' etc., i.e. let him not seek me from without and let it satisfy him that I have descended into his heart, so that he beholds me in his essence and through his essence at every moment.

V

1. My longing sought the Upland and my affliction the Lowland, so that I was between Najd and Tihâma.
2. They are two contraries which cannot meet: hence my disunion will never be repaired.
3. What am I to do? What shall I devise? Guide me O my censor, do not affright me with blame!

4. Sighs have risen aloft and tears are pouring over my cheeks.
5. The camels, footsore from the journey, long for their homes and utter the plaintive cry of the frenzied lover.
6. After they have gone, my life is naught but annihilation. Farewell to it and to patience!

COMMENTARY

1. 'The Upland,' referring to God on His throne.

2. 'They are two contraries,' etc.: he says, 'Inasmuch as the spiritual element in man is always governing the body, it can never contemplate that which is uncomposed apart from its body and independently, as some Ṣúfís and philosophers and ignorant persons declare.' Hence the writer says, 'my disunion will never be repaired,' i.e., 'I cannot become united with Him who is pure and simple, and who resembles my essence and reality. Therefore longing is folly, for this station is unattainable, but longing is a necessary attribute of love, and accordingly I cease not from longing.'

3. 'My censor,' i.e. the blaming soul (النفس اللوّامة).

5. 'The camels,' i.e. the actions or the lofty thoughts (الهِمَم)—since, in my opinion, such thoughts belong to the class of actions—on which the good words (الكَلِم الطيب) mount to the throne of God. They 'long for their homes', i.e. for the Divine Names from which they proceeded and by which they are controlled.

6. 'My life is naught but annihilation': he says, 'When the lofty thoughts ascend to their goal I remain in the state of passing away from passing away (الفناء عن الفناء), for I have gained the life imperishable which is not followed by any opposite.' Accordingly, he bids farewell to patience and to the mortal life, because he has quitted the sensible world.

VI

1. When they departed, endurance and patience departed. They departed, although they were dwelling in the core of my heart.
2. I asked them where the travellers rested at noon, and I was answered, 'Their noonday resting-place is where the *shíḥ* and the *bán* trees diffuse a sweet scent.'
3. Then I said to the wind, 'Go and overtake them, for they are biding in the shade of the grove,
4. And bear to them a greeting from a sorrowful man in whose heart are sorrows because he is separated from his people.'

Commentary

1. 'They departed,' i.e. the Divine Ideas (المناظر الالاهيّة).

'They were dwelling in the core of my heart': the Divine Ideas have no relationship except with their object (المنظور اليه), which is God; and God dwells in the heart, according to the Tradition 'Neither My earth nor My heaven contains Me, but I am contained in the heart of My servant who believes'. Since, however, no manifestation was vouchsafed to him at this moment, the Ideas, being objects of vision, disappeared, notwithstanding that God was in his heart.

2. 'I asked them,' i.e. the gnostics and the real existences (حقايق) of the past Shaykhs who were my guides on the mystic Way.

'Their noonday resting-place,' etc., i.e. they reposed in every heart where the sighs (انفاس) of longing appeared, for *shíḥ* denotes inclination (*mayl*) and *bán* absence (*bu'd*).

3. 'I said to the wind,' i.e. I sent a sigh of longing after them in the hope of causing them to return to me.

'In the shade of the grove,' i.e. amongst the *arák* trees, whereof the wood is used as a tooth-stick (سواك). He refers to the Tradition 'The use of the tooth-stick purifies the mouth and pleases the Lord', i.e. the Divine Ideas are dwelling in the abode of purity.

VII

1. As I kissed the Black Stone, friendly women thronged around me; they came to perform the circumambulation with veiled faces.
2. They uncovered the (faces like) sunbeams and said to me, 'Beware! for the death of the soul is in thy looking at us.
3. How many aspiring souls have we killed already at al-Muḥaṣṣab of Miná, beside the pebble-heaps,
4. And in Sarḥat al-Wádí and the mountains of Ráma and Jam' and at the dispersion from 'Arafát!
5. Dost not thou see that beauty robs him who hath modesty, and therefore it is called the robber of virtues?
6. Our trysting-place after the circumambulation is at Zamzam beside the midmost tent, beside the rocks.
7. There everyone whom anguish hath emaciated is restored to health by the love-desire that perfumed women stir in him.
8. When they are afraid they let fall their hair, so that they are hidden by their tresses as it were by robes of darkness.'

Commentary

1. 'As I kissed the Black Stone,' i.e. when the Holy Hand (اليمين المقدّسة) was outstretched to me that I might take upon it the Divine oath of allegiance, referring to the verse '*Those who swear fealty to thee swear fealty to God; the hand of God is over their hands*' (Kor. xlviii, 10).

'Friendly women,' i.e. the angels who go round the throne of God (Kor. xxxix, 75).

2. 'The death of the soul,' etc.: these spirits say, 'Do not look at us, lest thou fall passionately in love with us. Thou wert created for God, not for us, and if thou wilt be veiled by us from Him, He will cause thee to pass away from thy existence through Him (افناک عن وجودک به), and thou wilt perish.'

3. 'Have we killed,' i.e. spirits like unto us, for the

above-mentioned angels who go round the Throne have no relationship except with pilgrims circumambulating the Ka'ba.

5. 'Beauty robs him who hath modesty,' since the vision of Beauty enraptures whosoever beholds it.

'The robber of virtues,' i.e. it takes away all delight in the vision of beauty from him who acts at the bidding of the possessor of this beauty; and sometimes the beauteous one bids thee do that which stands between thee and glorious things, inasmuch as those things are gained by means of hateful actions: the Tradition declares that Paradise is encompassed by things which thou dislikest (مكاره).

6. 'At Zamzam,' i.e. in the station of the life which thou yearnest for.

'Beside the midmost tent,' i.e. the intermediate world (البَرْزَخ), which divides the spiritual from the corporeal world.

'Beside the rocks,' i.e. the sensible bodies in which the holy spiritual beings (المعانى القدسيّة) take their abode. He means that these spirits in these imaginary forms are metaphorical and transient, for they vanish from the dreamer as soon as he wakes and from the seer as soon as he returns to his senses. He warns thee not to be deceived by the manifestations of phenomenal beauty, inasmuch as all save God is unreal, i.e. not-being like unto thyself; therefore be His that He may be thine.

7. In the intermediate world (البَرْزَخ) whosoever loves these spiritual beings dwelling in sensible bodies derives refreshment from the world of breaths and scents (عالم الأنفاس والروائح) because the spirit and the form are there united, so that the delight is double.

8. When these phantoms are afraid that their absoluteness will be limited by their confinement in forms, they cause thee to perceive that they are a veil which hides something more subtle than what thou seest, and conceal themselves from thee and quit these forms and once more enjoy infinite freedom.

VIII

1. Their abodes have become decayed, but desire of them is ever new in my heart and decayeth not.
2. These tears are shed over their ruined dwellings, but souls are ever melted at the memory of them.
3. Through love of them I called out behind their riding-camels, 'O ye who are rich in beauty, here am I, a beggar!
4. I have rolled my cheek in the dust in tender and passionate affection: then, by the true love which I owe to you, do not make hopeless
5. One who is drowned in his tears and burned in the fire of sorrow with no respite!'
6. O thou who wouldst kindle a fire, be not hasty! Here is the fire of passion. Go and take of it!

Commentary

1. 'Their abodes have become decayed': he says, 'the places of austerities and mortifications, where the Divine Names made works (اعمال) their abode, have become decayed through age and loss of youthful strength.' The word رُبُوع is used in reference to the springtide (رَبِيع) of human life.

3. 'Behind their riding-camels,' i.e. the powers of youth and the delights of the commencement (البداية).

4. 'I have rolled my cheek in the dust,' i.e. desiring to be united with you, for God says, 'Seek access to Me by means of that which I have not,' viz. abasement and indigence.

6. 'Here is the fire of passion,' i.e. in my heart.

IX

1. Flashes of lightning gleamed to us at al-Abraqán, and their peals of thunder crashed between the ribs.
2. Their clouds poured rain on every meadow and on every quivering branch that bends towards thee.
3. The watercourses were flooded and the breeze wafted

perfume, and a ringdove flapped her wings and a twig put forth leaves.

4. They pitched the red tents between rivulets (creeping) like serpents, amongst which were seated

5. Friendly damsels, bright of countenance, rising like the suns, large-eyed, noble, of generous race, and limber.

COMMENTARY

1. 'Al-Abraqán,' i.e. two manifestations of the Essence, one in the unseen and one in the visible world.

'Flashes of lightning,' referring to the variety of forms in the latter manifestation.

'Peals of thunder,' i.e. the Divine converse (مُناجات) which followed the manifestation. This is a Mosaic ecstasy (حالة موسوية), for Moses first saw the fire and afterwards heard God speak. The mention of thunder also signifies that God's speech was a rebuke.

2. 'Their clouds,' i.e. the ecstasies (احوال) which bring forth the Divine sciences.

'On every meadow,' i.e. the heart of man together with the Divine sciences which it holds.

'On every quivering branch,' i.e. the straight movement (الحركة المستقيمة) which is the growth of man (نشأة الانسان), as God says that He created Adam after His own image; and from this station it 'bends', i.e. inclines towards thee that it may instruct thee.

3. He says, 'The valleys of the Divine sciences were flooded, and the world of breaths (عالم الانفاس) diffused the sweet scents of the Divine sciences.'

'A ringdove,' i.e. the Universal Soul together with the effect it produces upon the Partial Soul, which appears in the form of the Universal in so far as it possesses the two faculties of knowledge and action.

'A twig,' i.e. that with which the branches are clothed. He refers to the verse '*Take your becoming vesture at every mosque*' (Kor. vii, 29), i.e. the everlasting vesture of God, which consists in the various kinds of Divine science and gnosis.

4. 'The red tents,' i.e. the bride-like forms of Divine wisdom.

'Rivulets,' i.e. diverse sciences connected with the works which lead to union with these forms of Divine wisdom.

'Like serpents': cf. Kor. xxiv, 44, '*And amongst them is one who walks on his belly.*' He refers to those devout persons who scrupulously examine their food, for by means of pure food which produces strength for the practice of devotion the heart is illuminated and becomes the abode of these forms of Divine wisdom.

5. 'Bright of countenance,' etc., i.e. there is no doubt concerning them, as the Prophet said, 'Ye shall see your Lord as ye see the sun at noonday when no cloud comes between.'

'Noble,' i.e. proceeding from the results of works prescribed by God, unlike the maxims of the philosophers which spring from their own minds.

'Of generous race': عَقِيلَة is derived from عَقَّل. He means, therefore, that they understand what is imparted to them and perceive its value.

'Limber': although *per se* they are in the station of equilibrium and inflexibility, yet when they are invoked with longing and humility and love they incline towards the caller, because he is not able to ascend to them.

X

1. She said, 'I wonder at a lover who in conceit of his merits walks proudly among flowers in a garden.'
2. I replied, 'Do not wonder at what thou seest, for thou hast beheld thyself in the mirror of a man.'

Commentary

1. 'Flowers,' i.e. created things.

'A garden,' the unitive station (المقام الجامع), i.e. his essence.

'Utba al-Ghulám used to walk proudly and swagger in his gait. 'How should not I do so,' he said to one who found fault with him, 'since He has become my Lord and I have

become His slave?' When a man realizes God in the sense of 'I am His hearing and His sight', this station justifies the attribution to him of whatever is attributed to God.

2. He says, 'I am like a mirror to thee, and in those qualities with which I am invested thou beholdest thyself, not me, but thou beholdest them in my human nature which has received this investiture.'

This is the vision of God in created things, which in the opinion of some is more exalted than the vision of created things in God.

XI

1. O doves that haunt the *arák* and *bán* trees, have pity! Do not double my woes by your lamentation!
2. Have pity! Do not reveal, by wailing and weeping, my hidden desires and my secret sorrows!
3. I respond to her, at eve and morn, with the plaintive cry of a longing man and the moan of an impassioned lover.
4. The spirits faced one another in the thicket of *ghaḍá* trees and bent their branches towards me, and it (the bending) annihilated me;
5. And they brought me divers sorts of tormenting desire and passion and untried affliction.
6. Who will give me sure promise of Jam' and al-Muḥaṣṣab of Miná? Who of Dhát al-Athl? Who of Na'mán?
7. They encompass my heart moment after moment, for the sake of love and anguish, and kiss my pillars,
8. Even as the best of mankind encompassed the Ka'ba, which the evidence of Reason proclaims to be imperfect,
9. And kissed stones therein, although he was a Náṭiq (prophet).[1] And what is the rank of the Temple in comparison with the dignity of Man?

[1] In the Ismá'ílí system Muḥammad, regarded as an incarnation of Universal Reason, is the Náṭiq of the sixth prophetic cycle. See Professor Browne's *Literary History of Persia*, i, 408 seq.

10. How often did they vow and swear that they would not change, but one dyed with henna does not keep oaths.
11. And one of the most wonderful things is a veiled gazelle, who points with red finger-tip and winks with eyelids,
12. A gazelle whose pasture is between the breast-bones and the bowels. O marvel! a garden amidst fires!
13. My heart has become capable of every form: it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks,
14. And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba and the tables of the Tora and the book of the Koran.
15. I follow the religion of Love: whatever way Love's camels take, that is my religion and my faith.
16. We have a pattern in Bishr, the lover of Hind and her sister, and in Qays and Lubná and in Mayya and Ghaylán.

COMMENTARY

1. 'O doves,' i.e. the influences of holiness and purity.

3. 'I respond to her,' i.e. I repeat to her what she says to me, as God said to the soul when He created her, 'Who am I?' and she answered, 'Who am I?' referring to her qualities, whereupon He caused her to dwell four thousand years in the sea of despair and indigence and abasement until she said to Him, 'Thou art my Lord.'

4. 'Faced one another,' because love entails the union of two opposites.

'In the thicket of *ghaḍá* trees,' i.e. the fires of love.

'Branches,' i.e. flames.

'Annihilated me,' in order that He alone might exist, not I, through jealousy that the lover should have any existence in himself apart from his beloved.

6. 'Jam',' i.e. union with the loved ones in the station of proximity, which is al-Muzdalifa.

'Al-Muḥaṣṣab,' the place where the thoughts which prevent lovers from attaining their object of desire are cast out.

'Dhát al-Athl,' referring to the principle (اصل), for it is

the principle in love that thou shouldst be the very essence of thy Beloved and shouldst disappear in Him from thyself.

'Na'mán,' the place of Divine and holy bliss (نعيم).

7. 'For the sake of love and anguish,' i.e. in order to inspire me with passion.

'And kiss my pillars' (properly, kiss over the *lithám* or veil covering the mouth), i.e. he is veiled and unable to behold them except through a medium (واسطة). The 'pillars' are the four elements on which the human constitution is based.[1]

10. 'One dyed with henna': he refers to sensual influences (واردات نفسيّة), such as descended on the soul when God addressed it and said, '*Am not I your Lord?*' (Kor. vii, 171), and received from it a promise and covenant. Then it did not faithfully keep the station of unification (التوحيد), but followed other gods. No one was exempt from this polytheism, for every one said, 'I did' and 'I said', at the time when he forgot to contemplate the Divine Agent and Speaker within him.

11. 'A veiled gazelle,' i.e. a Divine subtlety (لطيفة) veiled by a sensual state (حالة نفسيّة), in reference to the unknown spiritual feelings (احوال) of gnostics, who cannot explain their feelings to other men; they can only indicate them symbolically to those who have begun to experience the like.

'With red finger-tip': he means the same thing as he meant by 'one dyed with henna' in the last verse.

'And winks with eyelids,' i.e. the speculative proofs concerning the principles of gnostics are valid only for those who have already been imbued with the rudiments of this experience. Gnostics, though they resemble the vulgar outwardly, are Divines (ربّانيّون) inwardly.

12. 'Whose pasture,' etc., as 'Alí said, striking his breast, 'Here are sciences in plenty, could I but find people to carry them (in their minds).'

[1] The author leaves the next two verses unexplained. 'The best of mankind' is Muḥammad.

'A garden amidst fires,' i.e. manifold sciences which, strange to say, are not consumed by the flames of love in his breast. The reason is, that these sciences are produced by the fires of seeking and longing, and therefore, like the salamander, are not destroyed by them.

13. 'My heart has become capable of every form,' as another has said, 'The heart (القلب) is so called from its changing (تقلّبه),' for it varies according to the various influences by which it is affected in consequence of the variety of its states of feeling (احوال); and the variety of its feelings is due to the variety of the Divine manifestations that appear to its inmost ground (سِرّ). The religious law gives to this phenomenon the name of 'transformation' (التحوّل والتبدّل فى الصور).

'A pasture for gazelles,' i.e. for the objects of his love.

'A convent for Christian monks': inasmuch as he makes the loved ones to be monks, he calls the heart a convent.

14. 'A temple for idols,' i.e. for the Divine Realities which men seek and for whose sake they worship God.

'The pilgrim's Ka'ba,' because his heart is encompassed by exalted spirits.

'The tables of the Tora,' i.e. his heart is a table on which are inscribed the Mosaic sciences that have accrued to him.

'The book of the Koran,' because his heart has received an inheritance of the perfect Muḥammadan knowledge.

15. 'I follow the religion of Love,' in reference to the verse '*Follow me, then God will love you*' (Kor. iii, 29).

'Whatever way Love's camels take,' etc., i.e. 'I accept willingly and gladly whatever burden He lays upon me. No religion is more sublime than a religion based on love and longing for Him whom I worship and in whom I have faith'. This is a peculiar prerogative of Moslems, for the station of perfect love is appropriated to Muḥammad beyond any other prophet, since God took him as His beloved (حبيبًا).

16. He says, 'Love, *quâ* love, is one and the same reality to those Arab lovers and to me, but the objects of our love

are different, for they loved a phenomenon, whereas I love the Essential.' 'We have a pattern in them,' because God only afflicted them with love for human beings like themselves in order that He might show, by means of them, the falseness of those who pretend to love Him and yet feel no such transport and rapture in loving Him as deprived those enamoured men of their reason and made them unconscious of themselves.

XII

1. At Dhú Salam and the monastery in the abode of al-Ḥimá are gazelles who show thee the sun in the forms of marble statues.
2. Therefore I watch spheres and serve in a church and guard a many-coloured meadow in the spring.
3. And at one time I am called the herdsman of the gazelles in the desert, and at another time I am called a Christian monk and an astrologer.
4. My Beloved is three although He is One, even as the (three) Persons (of the Trinity) are made one Person in essence.
5. So be not displeased, O friend, that I speak of gazelles that move round the marble statues as 'a shining sun',
6. Or that I use metaphorically the necks of the gazelles, the face of the sun, and the breast and wrist of the white statue,
7. Just as I have lent to the branches (spiritual) endowments and to the meadows moral qualities, and to the lightning laughing lips.

Commentary

1. 'Dhú Salam': a station to which submission is rendered on account of its beauty.

'The monastery,' referring to a Syrian ecstasy (حالة سريانية).

'The abode of al-Ḥimá,' that which surrounds the most inaccessible veil of Divine glory.

'Gazelles,' i.e. forms of Divine and prophetic wisdom which descend upon his spirit.

'Marble statues,' i.e. sorts of knowledge (معارف) with which neither reason nor lust is connected; hence he makes them inanimate (جمادية).

2. 'I watch spheres,' i.e. the spiritual states in which these sorts of knowledge revolve, like the sun.

'And serve in a church,' because marble effigies are found in churches.

'And guard,' etc.: the meadows where these gazelles pasture are the scenes of devotional acts and Divine morals; they are described as 'many-coloured', i.e. adorned with the Divine realities, and spring-like, because that which is new and fresh is more delightful to the soul.

3. He refers to his ever-changing spiritual states, which bring with them manifold Divine influences and sciences. Although the spiritual experiences vary, the Divine substance (العين) remains one. This is the 'transformation' (التحوّل فى الصور) of which Muslim speaks in the chapter on Faith, Those who worship God in the sun behold a sun, and those who worship Him in living things see a living thing, and those who worship Him in inanimate objects see an inanimate object, and those who worship Him as a Being unique and unparalleled see that which has no like.

4. He says, 'Number does not beget multiplicity in the Divine substance, as the Christians declare that the Three Persons of the Trinity are One God, and as the Koran declares (xvii, 110): "*Call on God or call on the Merciful; howsoever ye invoke Him, it is well, for to Him belong the most excellent Names.*"' The cardinal Names in the Koran are three, viz. Allah and ar-Raḥmán and ar-Rabb, by which One God is signified, and the rest of the Names serve as epithets of those three.

6. 'Necks,' indicating the Light (النور), as in the Tradition 'The muezzins shall be the longest-necked of mankind on the Day of Resurrection'.

'The face of the sun,' as in the Tradition 'Ye shall see your Lord as ye see the sun'.

'The breast and wrist of the white statue,' as in the Tradition which mentions the breast and fore-arm of the Almighty.

7. 'The branches,' i.e. the souls distraught by the majesty of God and turned away by love from the consciousness of their personality and from the contemplation of their phenomenal nature.

'The meadow,' i.e. the station of union (مقام الجمع) in which God has placed them.

'Moral qualities,' i.e. the scented breaths of Divine Mercy, viz. the goodly praise (الثناء الجميل) of the kind mentioned in the Tradition 'Even as Thou dost praise Thyself'.

'The lightning,' i.e. a manifestation of the Divine Essence.

'Laughing lips,' as God is said in the Tradition to rejoice at the repentance of His servant, or to laugh (الله يضحك).

XIII

1. A ringdove wailed and a sad lover complained, and he was grieved by her trilling note and complaint.
2. Tears flowed from their eyes in distress for her complaint, and 'twas as tho' they (the tears) were fountains.
3. I responded to her in the bereavement caused by the loss of her only child: one who loses an only child is bereaved indeed.
4. I responded to her, while Grief walked between us; she was invisible, but I was clearly seen.
5. In me is a burning desire, from love of the sandy tract of 'Álij, where her tents are and the large-eyed maidens,
6. With murderous glances, languishing: their eyelids are sheaths for glances like swords.
7. I did not cease to swallow the tears proceeding from my malady and to conceal and guard my passion from those who blame me,
8. Until, when the raven's croak announced their departure, separation exposed the desire of a sorrow-stricken lover.

9. They journeyed continuously through the night, they cut the nose-rings of their camels, so that they (the camels) moaned and cried under the litters.
10. I beheld the pangs of death at the time when they loosed the camels' reins and tied their saddle-girths.
11. Oh! separation together with love's pain is mortal, but love's sorest pain together with meeting is light.
12. None blames me for desiring her, for she is beloved and beautiful wherever she may be.

COMMENTARY

1. 'A ringdove,' i.e. the Universal Spirit, born of God and breathed into Man. She is described as having a collar (ring), in reference to the covenant which He laid upon her.

'A sad lover,' i.e. the partial spirit which is in Man.

'Her trilling note,' i.e. the sweet melodies calling him to union with her. This union is the first resurrection at death (الحشر الاوّل بالموت).

2. 'From their eyes': he refers to the partial spirits (الارواح الجزئية). 'Her complaint': the Universal Spirit, which is the father of the partial spirits, longs for them even more than they long for her.

3. 'Her only child,' i.e. the special quality which distinguishes her from all things else, viz. her unity (وحدانية), whereby she knows the unity of Him who brought her into being. The loss of it consists in her not knowing what it is and in its not being plainly discerned by her.

4. 'She was invisible,' for she does not belong to the world of expression and exposition.

5. 'The sandy tract of 'Álij,' i.e. the subtleties of the acquired or analytic sciences. 'Álij refers to the striving after good works (معالجة الاعمال).

'Her tents,' the veils which conceal these sciences.

'The large-eyed maidens,' i.e. the sciences which descend upon the solitary recluse.

6. 'With murderous glances,' i.e. they cause him to pass away from his own personality.

'Languishing,' i.e. they incline towards the solitary. The term 'glances' indicates that they are sciences of contemplation and revelation, not of faith and mystery, and that they proceed from the manifestation of forms.

7. He refers to a state of concealment which is characteristic of the Malámatís.[1]

9. 'They journeyed continuously': since the object sought is infinite, the return from it is also a journey towards it. There is no migration except from one Divine Name to another.

'They cut the nose-rings of their camels,' on account of the violent haste with which they travelled.

11. 'Meeting,' a kind of presence (حضور) in which there is no passing away (فناء).

12. He says, 'The aspirations and desires of all seekers are attached to Her, yet She is essentially unknown to them hence they all love Her, yet none blames another for loving Her. Similarly, every individual soul and the adherents of every religion seek salvation, but since they do not know it they are also ignorant of the way that leads to it, though everyone believes that he is on the right way. All strife between people of different religions and sects is about the way that leads to salvation, not about salvation itself. If anyone knew that he was taking the wrong way, he would not persevere in his error.' Accordingly the author says that She manifests Herself everywhere, like the sun, and that every person who beholds Her deems that She is with him in Her essence, so that envy and jealousy are removed from their hearts.

XIV

1. He saw the lightning in the east and he longed for the east, but if it had flashed in the west he would have longed for the west.

[1] A Ṣúfí sect or school who emphasized the need of incurring blame (*malámat*) for God's sake and of concealing spiritual merit, lest they should fall into self-conceit. See my translation of the *Kashf al-Maḥjúb*, pp. 62–9.

2. My desire is for the lightning and its gleam, not for the places and the earth.
3. The east wind related to me from them a tradition handed down successively from distracted thoughts, from my passion, from anguish, from my tribulation,
4. From rapture, from my reason, from yearning, from ardour, from tears, from my eyelid, from fire, from my heart,
5. That 'He whom thou lovest is between thy ribs; the breaths toss him from side to side'.
6. I said to the east wind, 'Bring a message to him and say that he is the enkindler of the fire within my heart.
7. If it shall be quenched, then everlasting union, and if it shall burn, then no blame to the lover!'

COMMENTARY

1. He refers to the vision of God in created things, viz. the manifestation in forms, and this causes him to cleave to phenomena, because the manifestation appears in them.

'The east,' i.e. the place of phenomenal manifestation.

'If it had flashed in the west,' i.e. if it had been a manifestation of the Divine essence to the lover's heart, he would have longed for that purer manifestation in the world of purity and mystery.

2. He says, 'I desire the forms in which the manifestation takes place only in so far as they are a *locus* for the manifestation itself.'

3. The world of breaths (عالم الانفاس) communicated to me the inward meaning of these phenomenal forms.

4. 'Rapture' (literally, 'intoxication,' سُكْر): the fourth degree in the manifestations. The first degree is ذوق, the second شُرْب, and the third رِيّ.

'From my reason,' because intoxication transports the reason and takes away from it whatever it has.

5. 'The breaths,' etc., i.e. the overwhelming awe inspired by this manifestation produces in him various ecstasies (احوال).

7. He says, 'If the awful might of this manifestation shall be veiled through the permanence of the Divine

substance, then the union will be lasting; but if the manifestation be unchecked, it will sweep away all that exists in its *locus*, and those who perish are not in fault.' This is the saying of one possessed and mastered by ecstasy.

XV

1. They left me at al-Uthayl and al-Naqá shedding tears and complaining of the fire (that consumed me).
2. My father be the ransom of him for whose sake I melted with anguish! My father be the ransom of him for whose sake I died of fear!
3. The blush of shame on his cheek is the whiteness of dawn conversing with the redness of eve.
4. Patience decamped and grief pitched tents, and I lie prostrate between these two.
5. Who will compose my distracted thoughts? Who will relieve my pain? Guide me to him! Who will ease my sorrow? Who will help a passionate lover?
6. Whenever I keep secret the torments of desire, my tears betray the flame within and the sleeplessness.
7. And whenever I say, 'Give me one look!' the answer is, 'Thou art not hindered but for pity's sake.'
8. It cannot be that one look from them will avail thee. Is it aught but the glimpse of a levin that flashed?
9. I am not forgetting the time when the camel-driver, wishing for separation and seeking al-Abraq, urged them on.
10. The ravens of separation croaked at them—may God not preserve a raven that croaked!
11. The raven of separation is only a camel which carried away the loved ones with a swift wide-stepping pace.

Commentary

1. He laments the departure of his companions, viz. the spiritual angelic beings who suffer no natural bondage, whilst he is left a prisoner in this body, occupied with governing it and prevented from wandering freely through the celestial spheres.

'Al-Uthayl,' his natural constitution (اصله الطبيعى).

'Al-Naqá,' his body.

2. 'My father,' i.e. the Highest Spirit (الروح الاعلى), which is his real father in the world above and his phenomenal mother in the world below.

'Of him for whose sake I melted with anguish': he refers to the Divine mystery contained in his heart.

'Of fear,' i.e. fear of the radiance of the Divine majesty.

6. The love that is revealed is stronger and more passionate, for there is no good in a love that is ruled by reason.

7. God in His mercy veils the splendours of His face from His creatures.

8. The more the Beloved looks on thee, the more is thy anguish increased. Vision is possible only in moments of ecstasy.

9. 'The camel-driver,' i.e. the voice of God calling those exalted spiritual beings to ascend towards Him.

'Separation,' i.e. their departure from the phenomenal world.

'Al-Abraq,' the place where God is manifested in His essence.

10. 'The ravens of separation,' i.e. considerations affecting his phenomenal existence, which hinder him from the ascent to God.

11. 'A camel,' i.e. the ravens of separation are really a man's aspirations (هِمَم), since aspiration bears him aloft and unites him with the object of his search.

XVI

1. They (the women) mounted the howdahs on the swift camels and placed in them the (damsels like) marble statues and full moons,
2. And promised my heart that they should return; but do the fair promise anything except deceit?
3. And she saluted with her henna-tipped fingers for the leave-taking, and let fall tears that excited the flames (of desire).

4. When she turned her back with the purpose of making for al-Khawarnaq and as-Sadír,
5. I cried out after them, 'Perdition!' She answered and said, 'Dost thou invoke perdition?
6. Then invoke it not only once, but cry "Perdition!" many times.'
7. O dove of the *arák* trees, have a little pity on me! for parting only increased thy moans,
8. And thy lamentation, O dove, inflames the longing lover, excites the jealous,
9. Melts the heart, drives off sleep, and doubles our desires and sighing.
10. Death hovers because of the dove's lamentation, and we beg him to spare us a little while,
11. That perchance a breath from the zephyr of Ḥájir may sweep towards us rain-clouds,
12. By means of which thou wilt satisfy thirsty souls; but thy clouds only flee farther than before.
13. O watcher of the star, be my boon-companion, and O wakeful spy on the lightning, be my nocturnal comrade!
14. O sleeper in the night, thou didst welcome sleep and inhabit the tombs ere thy death.
15. But hadst thou been in love with the fond maiden, thou wouldst have gained, through her, happiness and joy,
16. Giving to the fair (women) the wines of intimacy, conversing secretly with the suns, and flattering the full moons.

COMMENTARY

1. 'The camels' are the human faculties, 'the howdahs' are the actions which they are charged to perform, 'the damsels' in the howdahs are the mystical sciences and the perfect sorts of knowledge.

3. He says, 'This Divine subtlety, being acquired and not given directly, is subject to a change produced by contact with phenomena'; this change he indicates by speaking of 'her henna-tipped fingers', as though it were the modification

of unity by a kind of association (اشتراک). Nevertheless, her staying in the heart is more desirable than her going, for she protects the gnostic as long as she is there.

'And let fall tears,' etc.: she let loose in the heart sciences of contemplation which produced an intense yearning.

4. 'Al-Khawarnaq and as-Sadír,' i.e. the Divine presence.

5. 'Perdition!' i.e. death to the phenomenal world now that these sublime mysteries have vanished from it.

'Dost thou invoke perdition?' i.e. why dost thou not see the face of God in everything, in light and darkness, in simple and composite, in subtle and gross, in order that thou mayst not feel the grief of parting.

6. 'Cry "Perdition!" many times' (cf. Kor. xxv, 15), i.e. not only in this station but in every station in which thou art placed, for thou must bid farewell to every one of them, and thou canst not fail to be grieved, since, whenever the form of the Truth disappears from thee, thou imaginest that He has left thee; but He has not left thee, and it is only thy remaining with thyself (وقوفک معک) that veils from thee the vision of that which pervades the whole of creation.

7. 'O dove of the *arák* trees': he addresses holy influences of Divine pleasure which have descended upon him.

'Have a little pity on me!' i.e. pity my weakness and inability to attain unto thy purity.

'For parting only increased thy moans': he says, 'Inasmuch as thy substance only exists through and in me, and I am diverted from thee by the dark world of phenomena which keeps me in bondage, for this cause thou art lamenting thy separation from me.'

8. 'And thy lamentation,' etc., i.e. we who seek the unbounded freedom of the celestial world should weep more bitterly than thou.

'Excites the jealous': jealousy arises from regarding others (الاغیار), and he who beholds God in everything feels no jealousy, for God is One; but since God manifests Himself in various forms, the term 'jealousy' is applicable to Him.

10. 'Death,' i.e. the station in which the subtle principle of Man is severed from its governance of this dark body for the sake of the Divine subtleties which are conveyed to it by the above-mentioned holy influences.

11. 'Ḥájir' denotes here the most inaccessible veil of the Divine glory. No phenomenal being can attain to the immediate experience thereof, but scents of it blow over the hearts of gnostics in virtue of a kind of amorous affection (بضرب من التعشّق).

'Rain-clouds,' i.e. sciences and diverse sorts of knowledge belonging to the most holy Essence.

13. 'O watcher of the star,' in reference to keeping in mind that which the sciences offer in their various connexions.

'O wakeful spy on the lightning': the lightning is a *locus* of manifestation of the Essence. The author says, addressing one who seeks it, 'Our quest is the same, be my comrade in the night.'

14. This verse may be applied either to the heedless (اهل الغفلة) or to the unconscious (اهل الفنآء).

15. 'The fond maiden,' i.e. the Essential subtlety which is the gnostic's object of desire.

'Through her': although She is unattainable, yet through her manifestation to thee all that thou hast is baptized for thee (ينصبغ لك), and thy whole kingdom is displayed to thee by that Essential form.

16. 'Conversing secretly with the suns,' etc., in reference to the Traditions which declare that God will be seen in the next world like the sun in a cloudless sky or like the moon when she is full.

XVII

1. O driver of the reddish-white camels, do not hasten with them, but stop! for I am a cripple going after them.
2. Stop the camels and tighten their reins! I beseech thee by God, by my passion, by my anguish, O driver!
3. My soul is willing, but my foot does not second her. Who will pity and help me?

4. What shall the skilled craftsman do in a case where his tools have declared themselves to be working mischief?
5. Turn aside, for their tents are on the right of the valley. God bless thee, O valley, for what thou containest!
6. Thou hast collected a folk who are my soul and my breath and the inmost core of the black clot in the membrane of my liver.
7. May my love be unblest if I do not die of grief at Ḥájir or Sal' or Ajyád!

Commentary

1. The Divine Spirit which speaks in Man and is charged with the governance of this body says to the camel-driver, i.e. to God's summoner who guides the lofty aspirations in their journey heavenward, 'Do not hasten with them, for I am hampered by this body to which I am tied until death.'

3. 'Who will pity and help me?' He refers to the decree of God (القدر).

4. He says, 'What shall I do? Though I am able to quit the body at times, i.e. in moments of passing away and absence (الفناء والغيبة) under the influence of ecstasy, my aim is to depart entirely; and, moreover, at such moments the sensible world exercises a powerful attraction upon me. This attraction (here called "his tools") spoils what I am endeavouring to do, and disturbs my state of passing away and absence in order to bring me back to the body.'

5. 'Their tents,' i.e. the abodes of these aspirations, which are in their knowledge of God, not in God, since He is not a *locus* for anything. Knowledge of God is the utmost goal to which contingent being can attain, and the whole universe depends on knowledge and on nothing else.

'On the right of the valley,' referring to the occasion when God spoke to Moses at Mount Sinai (Kor. xix, 53).

'What thou containest,' i.e. Divine, holy, and Mosaic kinds of knowledge.

7. 'Ḥájir,' i.e. the intermediate world (البرزخ).

'Sal',' a mountain near Medina, i.e. the station of Muḥammad.

'Ajyád,' a mountain near Mecca, i.e. a Divine station which causes me to pass away from all phenomenal existence.

XVIII

1. Halt at the abodes and weep over the ruins and ask the decayed habitations a question.
2. 'Where are the loved ones? Where are their camels gone?' (They answer), 'Behold them traversing the vapour in the desert.
3. Thou seest them in the mirage like gardens: the vapour makes large in the eyes the figure (of one who walks in it).'
4. They went, desiring al-'Udhayb, that they might drink there a cool life-giving fountain.
5. I followed, asking the zephyr about them, whether they have pitched tents or have sought the shade of the *ḍál* tree.
6. The zephyr said, 'I left their tents at Zarúd, and the camels were complaining of fatigue from their night-journey.
7. They had let down over the tents coverings to protect their beauty from the heat of noon.
8. Rise, then, and go towards them, seeking their traces, and drive thy camels speedily in their direction.
9. And when thou wilt stop at the landmarks of Ḥájir and cross dales and hills there,
10. Their abodes will be near and their fire will be clearly seen—a fire which has caused the flame of love to blaze.
11. Make the camels kneel! Let not its lions affright thee, for longing love will present them to thine eyes in the form of cubs.'

Commentary

1. He says to the voice of God (داعى الحقّ) calling from his heart, 'Halt at the abodes,' i.e. the stations where gnostics

alight in the course of their journey to infinite knowledge of their object of worship.

'And weep over the ruins,' i.e. the traces left by those gnostics, since I cannot accompany them.

'The decayed habitations,' because there is no joy in the abodes which have been deserted, and their very existence depends on those who dwell in them.

2. 'Their camels,' i.e. their aspirations.

'The vapour,' i.e. the evidences (دلائل) of that which they seek, for its evidences are attached to its being found in themselves.

'The desert,' i.e. the station of abstraction (تجريد).

3. 'Makes large,' i.e. they are grand because they give evidence of the grandeur of that which they seek. Hence it is said, 'In order that he who was not (namely, thou) may pass away, and He who never was not (namely, God) may subsist for ever.' And God said, '*Like a vapour in the plain* (i.e. the station of humility) . . . *when he cometh to it, he findeth it to be nothing, but he findeth God with him*' (Kor. xxiv, 39), inasmuch as all secondary causes have been cut off from him. Accordingly the author says that the vapour makes large, etc., meaning that Man's superiority over all other contingent beings consists in his giving stronger evidence of God, since he is the most perfect organism, as the Prophet said, 'Verily he was created in the image of the Merciful.'

4. 'Desiring al-'Udhayb,' i.e. seeking the mystery of life in the station of purity from the fountain of liberality.

'That they might drink': *shurb* is the second degree of Divine manifestation (التجلّى), *dhawq* being the first.

5. 'Whether they have pitched tents,' referring to knowledge acquired by them.

'Or have sought the shade of the *ḍál* tree,' referring to knowledge divinely bestowed, in which their actions have no part. *Ḍál* implies bewilderment (حيرة).

6. 'At Zarúd,' a great tract of sand in the desert: inasmuch as sand is often tossed by the wind from one place

to another, he indicates that they are in a state of unrest, because they are seeking that which is unimaginable, and of which only the traces are to be found in the soul.

7. 'Coverings to protect their beauty,' i.e. unless their faces, viz. their realities, were veiled, the intense radiance of this station would consume them.

8. 'Seeking their traces': he says, 'Seek to approach the degree of the prophets with thy aspiration (this he indicates by the word "camels"), but not by immediate experience (حال), for only the Prophet has immediate experience of this station.' There is nothing, however, to prevent anyone from aspiring to it, although it is unattainable.

9. 'Ḥájir,' referring to the obstacle which makes immediate experience of this station impossible for us.

10. 'Their fire will be clearly seen,' i.e. the perils into which they plunged before they could arrive at these abodes. According to the Tradition, 'Paradise is encompassed with hateful actions.'

One of the illuminati (المكاشفين) told me at al-Mawṣil that he had seen in a dream Ma'rúf al-Karkhí sitting in the midst of Hell-fire. The dream terrified him and he did not perceive its meaning. I said to him, 'That fire is the enclosure that guards the abode in which you saw him seated. Let anyone who desires to reach that abode plunge into the fire.' My friend was pleased with this explanation and recognized that it was true.

11. 'Let not its lions affright thee,' i.e. if thou art a true lover be not dismayed by the dangers confronting thee. 'In the form of cubs,' i.e. innocuous and of no account.

XIX

1. O mouldering remains (of the encampment) at al-Uthayl, where I played with friendly maidens!
2. Yesterday it was cheerful and smiling, but to-day it has become desolate and frowning.
3. They went far away and I was unaware of them, and they knew not that my mind was watching over them,

4. Following them wherever they journeyed and pitched tents, and sometimes it was managing the beasts of burden,
5. Until, when they alighted in a barren wilderness and pitched tents and spread the carpets,
6. It brought them back to a meadow verdant and ripe which erstwhile had been an arid desert.
7. They did not halt at any place but its meadow contained forms beautiful as peacocks,
8. And they did not depart from any place but its earth contained tombs of their lovers.

COMMENTARY

1. 'Al-Uthayl,' i.e. the natural constitution. Its remains are described as 'mouldering' because they are changed by the various spiritual emotions (احوال) which pass over them.

'Friendly maidens,' i.e. forms of Divine wisdom by which the gnostic's heart is gladdened.

2. 'Desolate and frowning,' because he has returned to the world of sense and consciousness.

3. 'And they knew not,' etc.: as, when a man leaves a place, he remains there in imagination and keeps the picture of it in his soul.

4. 'It was managing the beasts of burden,' i.e. he was influencing them by his thought, so that their thoughts turned to him. This was the result of his sincerity; for the inferior, if he turn sincerely to God, may influence the superior, as often happens with sincere novices and their spiritual directors.

5. 'In a barren wilderness,' i.e. the station of absolute and abstract unification.

'And spread the carpets,' in reference to the Divine favours which they received on reaching the abode of the Truth.

6. In this verse he points out that no reality except the Divine substance can subsist together with abstract unification. Hence, when they gained this station and realized it and knew the meaning of God's word, '*There is nothing like unto*

Him,' He brought them back to the unification of their own essences in respect of their oneness, which is incomparable in respect of the Divine substance contained in its essence.

'To a meadow verdant and ripe,' referring to the Divine mysteries which the Truth conveyed to them by the realities of the Names.

7. 'Forms beautiful as peacocks,' i.e. their lovely spiritual states, actions, and dispositions.

8. 'Tombs of their lovers,' i.e. the realities which desire that their traces should be manifested in gnostics. These objects of knowledge only exist through those who know them, and therefore they love the existence of the gnostic, in so far as he knows them, more intensely than they are desired by him. Accordingly the author describes them as dying when the gnostics depart.

XX

1. My lovesickness is from her of the lovesick eyelids: console me by the mention of her, console me!
2. The grey doves fluttered in the meadows and wailed: the grief of these doves is from that which grieved me.
3. May my father be the ransom of a tender playful girl, one of the maidens guarded in howdahs, advancing swayingly among the married women!
4. She rose, plain to see, like a sun, and when she vanished she shone in the horizon of my heart.
5. O ruined abodes at Ráma! How many fair damsels with swelling breasts have they beheld!
6. May my father and I myself be the ransom of a God-nurtured gazelle which pastures between my ribs in safety!
7. The fire thereof in that place is light: thus is the light the quencher of the fires.
8. O my two friends, bend my reins aside that I may see the form of her abode with clear vision.
9. And when ye reach the abode, descend, and there, my two companions, weep for me,

10. And stop with me a little while at the ruins, that we may endeavour to weep, nay, that I may weep indeed because of that which befell me.
11. Passion shoots me without arrows, passion slays me without a spear.
12. Tell me, will ye weep with me when I weep beside her? Help me, oh help me to weep!
13. And rehearse to me the tale of Hind and Lubná and Sulaymá and Zaynab and 'Inán!
14. Then tell me further of Ḥájir and Zarúd, give me news of the pastures of the gazelles!
15. And mourn for me with the poetry of Qays and Lubná, and with Mayya and the afflicted Ghaylán!
16. Long have I yearned for a tender maiden, endowed with prose and verse, having a pulpit, eloquent,
17. One of the princesses from the land of Persia, from the most glorious of cities, from Iṣfahán.
18. She is the daughter of 'Iráq, the daughter of my Imám, and I am her opposite, a child of Yemen.
19. O my lords, have ye seen or heard that two opposites are ever united?
20. Had you seen us at Ráma proffering each other cups of passion without fingers,
21. Whilst passion caused sweet and joyous words to be uttered between us without a tongue,
22. You would have seen a state in which the understanding disappears — Yemen and 'Iráq embracing together.
23. Falsely spoke the poet[1] who said before my time (and he has pelted me with the stones of his understanding),
24. 'O thou who givest the Pleiades in marriage to Suhayl, God bless thee! how should they meet?
25. The Pleiades are in the north whenever they rise, and Suhayl whenever he rises is in the south.'

[1] 'Umar b. Abí Rabí'a, ed. by Schwarz, vol. ii, p. 247, No. 439.

COMMENTARY

1. 'Her of the lovesick eyelids': he means the Presence desired by gnostics. Although she is too sublime to be known and loved, she inclines towards them in mercy and kindness and descends into their hearts by a sort of manifestation.

'Console me by the mention of her': there is no cure for his malady but remembrance (ذكر). He says 'Console me' twice, i.e. by my remembrance of God and by God's remembrance of me (cf. Kor. ii, 147).

2. 'The grey doves,' i.e. the spirits of the intermediate world.

'And wailed,' because their souls cannot join the spirits which have been released from imprisonment in this earthly body.

3. 'A tender playful girl,' i.e. a form of Divine wisdom, essential and holy, which fills the heart with joy.

'One of the maidens guarded in howdahs': she is a virgin, because none has ever known her before; she was veiled in modesty and jealousy during all her journey from the Divine Presence to the heart of this gnostic.

'The married women,' i.e. the forms of Divine wisdom already realized by gnostics who preceded him.

4. 'And when she vanished,' etc., i.e. when she set in the world of evidence (عالم الشهادة) she rose in the world of the Unseen (عالم الغيب).

5. 'O ruined abodes,' i.e. the bodily faculties.

'At Ráma,' from رام (he sought), implying that their search is vain.

'How many fair damsels,' etc., i.e. subtle and Divine forms by which the bodily faculties were annihilated.

7. The natural fires are extinguished by the heavenly light in his heart.

8. 'The form of her abode,' i.e. the Presence from which she issued forth. He seems to desire the station of Divine contemplation, since wisdom is not desired except for the sake of that to which it leads.

9. 'Weep for me,' because this Presence annihilates everyone who attains unto her and beholds her.

10. 'That I may weep,' etc., i.e. for the loss of the loved ones and of everything except the ruins of their abode.

11. 'Without arrows,' i.e. from a distance. He refers to the state called شَوْق.

'Without a spear,' i.e. near at hand. He refers to the state called اشتياق.

13. Hind was the mistress of Bishr, and Lubná of Qays b. al-Dharíḥ; 'Inán was a slave-girl belonging to an-Nátifí; Zaynab was one of the mistresses of 'Umar b. Abí Rabí'a; Sulaymá was a slave-girl whom the author had seen: he says that she had a lover. He interprets the names of all these women mystically, e.g. Hind is explained as an allusion to the Fall of Adam, and Zaynab as signifying removal from the station of saintship to that of prophecy.

16. He describes this essential knowledge (المعرفة الذاتيّة) as endowed with prose and verse, i.e. absolute in respect of her essence, but limited in respect of possession (من حيث الملك).

'A pulpit,' i.e. the ladder of the Most Beautiful Names. To climb this ladder is to be invested with the qualities of these Names.

'Eloquent,' referring to the station of Apostleship.

The author adds: 'I allude enigmatically to the various kinds of mystical knowledge which are under the veil of an-Niẓám, the maiden daughter of our Shaykh.'

17. 'One of the princesses,' on account of her asceticism, for ascetics are the kings of the earth.

18. ''Iráq' indicates origin, i.e. this knowledge comes of a noble race.

'A child of Yemen,' i.e. in respect of faith (ايمان) and wisdom and the breath of the Merciful (نفس الرحمن) and tenderness of heart. These qualities are the opposite of what is attributed to 'Iráq, viz. rudeness and severity and infidelity, whereas the opposite of 'Iráq itself is not Yemen,

but the Maghrib, and the opposite of Yemen itself is not 'Iráq, but Syria. The antithesis here is between the qualities of the Beloved and those of the lover.

19. 'Two opposites,' referring to the story of Junayd, when a man sneezed in his presence and said, '*God be praised!*' (Kor. i, 1). Junayd said, completing the verse, '*Who is the Lord of created beings.*' The man replied, 'And who is the created being, that he should be mentioned in the same breath with God?' 'O my brother,' said Junayd, 'the phenomenal, when it is joined to the Eternal, vanishes and leaves no trace behind. When He is there, thou art not, and if thou art there, He is not.'

22. 'Yemen and 'Iráq,' etc., i.e. the identification (اتحاد) of the qualities of Wrath and Mercy. He refers to the saying of Abú Sa'íd al-Kharráz, who on being asked how he knew God, answered, 'By His uniting two opposites, for *He is the First and the Last and the Outward and the Inward*' (Kor. lvii, 3).

24. 'The Pleiades,' i.e. the seven attributes demonstrated by scholastic philosophers.

'Suhayl,' i.e. the Divine Essence.

25. 'In the north,' i.e. in the world of phenomena. The Divine attributes are manifested in Creation, but the Divine Essence does not enter into Creation.

XXI

1. O garden of the valley, answer the lady of the preserve and her who hath shining front-teeth, O garden of the valley!
2. And let a little of thy shades o'ershadow her for a short time until she be settled in the meeting-place.
3. And her tents be pitched in thy midst. Then thou wilt have as much as thou wishest of dew to feed the tender shoots,
4. And as much as thou wishest of showers and the moisture of clouds passing over her *bán* trees at eve and morn,

5. And as much as thou wishest of dense shade and fruit, delicious to the gatherer, swaying the bough (on which it hangs),
6. And of those who seek Zarúd and its sands, and of those who chant as they drive the camels from behind, and of those who march in front and lead them well.

COMMENTARY

1. 'O garden of the valley,' in reference to the bush in which the Divine light appeared to Moses.

'The lady of the preserve,' i.e. the reality of Moses, signifying a spiritual degree which the gnostic inherited from Moses. 'Preserve' denotes the station of Glory unattainable by his essence.

'Shining front-teeth,' because he is in the station of converse and speech (المناجاة والكلام).

2. 'Until she be settled,' i.e. until the place be ready for her reception, so that she may speak from his essence to his essence without regard to anything extraneous.

3. 'Dew to feed the tender shoots,' i.e. gracious sorts of knowledge which nourish the human organism.

6. 'Zarúd and its sands,' i.e. elusive sorts of knowledge which are not to be apprehended save in moments of ecstasy.

'And of those who chant,' etc. The *hádí* who drives the camels from behind typifies that which comes with fear and chiding and menaces, while the *hádí* who goes in front of the camels typifies that which comes with hope and joy and kindness. The former is the servant of the Wrathful (عبد القهّار), and the latter is the servant of the Merciful (عبد اللطيف).

XXII

1. Turn the camels aside towards the stony tract of Thahmad, where are the tender branches and the humid meadow,
2. Where the lightnings show to thee their flashes, where the clouds pass at eve and morn,
3. And lift thy voice at dawn to invoke the bright-faced damsels and the fair lissome virgins,

4. Who murder with their black eyes and bend their supple necks.
5. Among them is she who loves and assails with glances like arrows and Indian swords every frenzied heart that loves the fair.
6. She takes with a hand soft and delicate, like pure silk, anointed with *nadd* and shredded musk.
7. When she looks, she gazes with the deep eye of a young gazelle; to her eye belongs the blackness of antimony.
8. Her eyes are adorned with languishment and killing magic, her sides are girt with amazement and incomparable beauty.
9. A slender one, she loves not that which I love and she does not fulfil her threats with sincerity.[1]
10. She let down her plaited lock as a black serpent, that she might frighten with it those who were following her.
11. By God, I fear not death; my only fear is that I shall die and shall not see her to-morrow.

Commentary

1. 'The camels,' i.e. the clouds.

2. 'The lightnings.' The author of these poems always uses the term 'lightning' to denote a centre of manifestation for the Divine Essence.

3. 'The bright-faced damsels,' i.e. intelligences derived from Idrís which have descended from the fourth heaven.

'Lissome,' i.e. inclining towards the phenomenal world, to replenish it. He means all realities that are connected with the phenomenal world, e.g. the Divine Names.

4. 'Who murder with their black eyes,' referring to the sciences of contemplation.

5. 'Indian,' because India is the place where Adam fell, and there the fountains of wisdom which were in Adam first gushed forth.

[1] The author expressly says in his commentary that وعد (to promise) has here the meaning of اوعد (to threaten). This is a defiance of the established usage, just as لا تَفِ (for لا تَفِى) is a violation of grammar.

6. 'Pure silk,' i.e. undyed, in reference to her being removed from all contamination.

'Anointed with *nadd*,' i.e. with mixed perfumes. He means that she is invested with Divine qualities.

9. 'She loves not that which I love,' i.e. she is not limited by the will of anyone, and if it happens that her will is in accord with mine, that is due to the effect produced by her upon me, not to the effect produced by me upon her.

'She does not fulfil,' etc., i.e. she is clement and forgiving.

10. 'Her plaited lock,' i.e. a chain of evidences and proofs.

'A black serpent,' referring to the science of the Divine majesty and awe.

11. He says that he is only afraid of missing the contemplation of his Beloved, and that he hesitated to follow her because he wished to acquire such Divine faculties as would enable him to face this manifestation.

XXIII

1. At dawn they alighted in Wádi 'l-'Aqíq after having traversed many a deep ravine,
2. And at daybreak they descried a cairn shining on the top of a mountain peak.
3. When the vulture desires to reach it he is unable, and the eggs of the *anúq* are below it.
4. Ornaments are set upon it: its foundations are lofty, like al-'Aqúq.
5. And they had written some lines which were communicated to them: 'Oh, who will help a forlorn and longing lover,
6. Who although his thought soars above this Arcturus, is trodden underfoot like burning ashes,[1]
7. And whose home is beside this Aquila, yet he has died in tears the death of the drowned?
8. His love hath delivered him to calamities in this place without a brother to befriend him.

[1] This translation of الحريق is conjectural.

9. Then, O ye who come to the waters of the well, and O ye who inhabit Wádi 'l-'Aqíq,
10. And O thou who seekest Medína to visit it, and O ye who travel on this road,
11 Look on us again with pity! for we were robbed, a little after dawn, a little before sunrise,
12. Of a bright-faced lissome damsel sweet of breath, diffusing a perfume like shredded musk,
13. Swaying drunkenly to and fro like the branches, fresh as raw silk,[1] which the winds have bent,
14. Shaking, like the hump of a stallion-camel, fearsome hips huge as sand-hills.
15. No censor blamed me for loving her, and my friend did not blame me for loving her.
16. If any censor had blamed me for loving her, my sobbing would have been my answer to him.
17. My desire is my troop of camels and my grief is my garment and my passion is my morning drink and my tears are my evening drink.'

Commentary

1. He describes pilgrims on the way to the Truth, travelling in themselves through the night of their bodily existence and stopping for rest at dawn, i.e. the boundary which divides the wisdom appertaining to the Divine realities that is deposited in the phenomenal world from the realities of the Spirits of Light, which are called allegorically the Heavenly Host (الملأ الاعلى). The travellers cause their camels, i.e. their aspirations, to halt in the Wádi 'l-'Aqíq, where pilgrims put on the garb of pilgrimage (احرام). This is the station of Muḥammadan sanctity (حرمة محمدية).

2. 'A cairn,' i.e. a guide, namely, the spirit.

'A mountain peak,' i.e. the body.

[1] Sir Charles Lyall has suggested that الشقيق should be rendered 'red poppies', but the commentary runs: الشقيق هو الحرير الخام لم يداخله صنعة الآدمى يقول انها على ما هى عليه. (MS. يدخله)

3. 'The vulture,' i.e. the spirit of the intermediate world (الروح البرزخي), which is nearer than any other of the ruling spirits (الارواح المدبّرة) to the Heavenly Host.

'The *anúq*,' which lays its eggs in the loftiest and most inaccessible places.

4. 'Ornaments,' i.e. the manifestation of the Divine qualities. In Bodl. (Uri) 1276, the commentary states that al-'Aqúq is said to be a great castle on the top of a high mountain.

7. 'And whose home,' etc., i.e. this station, notwithstanding its sublimity, is veiled by various sorts of revealed knowledge, belonging to the class of love, from this person who abides there, so that he is caused to pass away from the contemplation of himself in this centre of manifestation.

9. 'The waters of the well,' i.e. the life acquired from good works, viz. the life of knowledge (حياة العلم), in reference to Kor. vi, 122: '*Shall he who was dead and whom we restored to life . . . ?*'

10. 'On this road,' i.e. the right way (الصراط المستقيم), in reference to Kor. vi, 154.

11. 'A little before sunrise,' i.e. the hour of the ascent that succeeds the Divine descent into the terrestrial heaven, which descent occurs in the last third of the night.

12. 'A bright-faced lissome damsel,' i.e. the Essential attribute which is his object of desire. She is called 'lissome' because of her descent towards us, yet from it nothing is derived that can be grasped by knowledge or understanding or imagination.

'Diffusing a perfume,' etc., i.e. leaving Divine impressions in the hearts of her worshippers.

13. 'Swaying drunkenly,' in reference to the station of bewilderment (حيرة).

'Which the winds have bent,' i.e. the aspirations (الهمم) by seeking her cause her to incline, as God says, 'If anyone comes a span nearer to Me, I will come a cubit nearer to him.'

14. This verse refers to the infinite bounties, spiritual and other, which God has heaped upon His servants.

15. Inasmuch as she is like the sun, which is common to all, she does not excite jealousy.

16. 'My sobbing,' i.e. my ecstasy would make me deaf to his reproaches.

17. 'My desire is my troop of camels,' which bear me to my Beloved.

XXIV

The author says: A dervish recited to me the following verse, to which I knew not any brother—

> 'Everyone who hopes for thy bounty receives copious showers thereof; thy lightning never breaks its promise of rain except with me.'

I admired its application and pursued its meaning, and I composed some verses in the same rhyme, including this verse among them on account of its perfection, and I said in answer to that dervish (may God have mercy on him!) as follows:—

1. Halt by the ruined abodes at La'la' and mourn for our loved ones in that wilderness.
2. Halt by thy dwelling-places and call to them, wondering at their loneliness, with exquisite lamentation.
3. 'Beside thy *bán* tree I have seen many a one like myself plucking the fruit of comely forms and the roses of a verdant meadow.
4. Everyone who hopes for thy bounty receives copious showers thereof; thy lightning never breaks its promise of rain except with me.'
5. She said, 'Yes; there hath been that meeting in the shadow of my boughs in the most plenteous spot,
6. When my lightning was one of the lightnings of smiling mouths; but to-day my lightning is the flash of this brilliant stone.
7. Reproach, then, a fate which we had no means of averting: what is the fault of the camping-place at La'la'?'
8. I excused her when I heard her speech and how she was complaining even as I complain with a sorrowful heart,

9. And I asked her, when I saw her demesne, through which the four winds sweep at night,
10. 'Did their winds tell thee where they rested at noontide?' She said, 'Yes; they rested at Dhát al-Ajra',
11. Where the white tents are radiant with those rising suns within.'

COMMENTARY

1. 'The ruined abodes,' i.e. the vestiges of the dwelling-places of the Divine Names in the hearts of gnostics.

'In that wilderness,' i.e. in his empty heart.

3. 'Plucking the fruit of comely forms,' i.e. the manifold knowledge of the Divine Self-subsistence (القيّومية), with which, according to our doctrine, it is possible to be invested. This investiture (تخلّق) is a matter of dispute amongst the Ṣúfís; Ibn Junayd al-Ifríqí and his followers consider that it is not correct.

'The roses of a verdant meadow,' referring to the station of Shame (الحيا), which results from meditation and contemplation.

4. 'Thy lightning never breaks its promise,' etc., i.e. through the lack of Divine favour (لعدم العناية). He also indicates that he himself is in a lofty station which was not reached by any of his peers, because the lightning is a *locus* of manifestation for the Essence, and from this *locus* the soul of the seer gains no knowledge, inasmuch as it is a manifestation devoid of material form.

6. 'When my lightning,' etc., i.e. that manifestation took place in a lovely form, but my manifestation to thee is formless and inanimate (جمادية) and is not determined by love and passion.

11. 'The white tents,' in reference to the veils of light which are drawn over the splendours of the face of God.

XXV

1. O grief for my heart, O grief! O joy for my mind, O joy!
2. In my heart the fire of passion is burning, in my mind the full moon of darkness hath set.

3. O musk! O full moon! O bough of the sand-hills! How green is the bough, how bright the moon, how sweet the musk!
4. O smiling mouth whose bubbles I loved! and O saliva in which I tasted white honey!
5. O moon that appeared to us veiled in a red blush of shame upon thy cheek!
6. Had she removed her veil, it would have been a torment, and on this account she veiled herself.
7. She is the morning sun rising in a heaven, she is the bough of the sand-hills planted in a garden.
8. Fear made me watch her incessantly while I watered the bough with falling rain.
9. If she riseth, she will be a wonder to mine eye, or if she setteth she will be a cause of my death.
10. Since Beauty bound on her head a diadem of unwrought gold, I am in love with gold that has been wrought.
11. If Iblís had seen in Adam the brilliance of her face, he would not have refused to worship him.
12. If Idrís had seen the lines that Beauty limned on her cheeks, then he would never have written.
13. If Bilqís had seen her couch, the throne and the pavement would not have occurred to her mind.
14. O *sarḥ* tree of the valley and O *bán* tree of the thicket, deliver to us of your perfume, by means of the zephyr,
15. A musky odour which exhales its fragrance to us from the flowers of thy lowlands or the flowers of the hills.
16. O *bán* tree of the valley, show us a branch or some twigs that can be compared with *her* tenderness!
17. The zephyr's breeze tells of the time of youth spent at Ḥájir or Miná or Qubá,
18. Or at the sand-hills and where the vale bends beside the guarded pasture or at La'la', where the gazelles come to browse.
19. Do not wonder, do not wonder, do not wonder at an Arab passionately fond of the coy beauties,

20. Who, whenever a turtle-dove moans, is thrilled by the remembrance of his beloved and passes away.

COMMENTARY

1. 'O grief for my heart': he fears that the anguish of love will destroy this body by the mediation of which he has acquired the Divine sciences. Although most souls desire to be stripped thereof and to return to their elemental world, yet in the opinion of profound theosophists abstraction from the body should only be sought through ecstasy and self-annihilation (حالاً وفناءً), not by dissolving the connexion of body and soul.

'O joy for my mind,' because the mind is the *locus* in which the Truth is contemplated.

2. 'The full moon of darkness hath set': in reference to the Tradition, 'Ye shall see your Lord as ye see the moon on the night when she is full.'

'Darkness,' i.e. the invisible world. He describes the moon as having set in the sensible world and risen in his mind.

3. 'O musk,' i.e. breathing Divine mercy.

'O full moon,' because her light is borrowed from the Light of God, and because she is a mirror for Him who manifests Himself in her.

'O bough of the sand-hills,' referring to the quality of Self-subsistence (القيّومية).

'How green is the bough!' i.e. clothed with Divine Names.

4. 'Bubbles': as water is the source of all life, the bubbles signify the sciences of Divine mercy which appear from the Divine Life when the breaths (of mercy) flow.

'Saliva,' i.e. sciences of communion and converse and speech which leave a delicious taste in the heart.

5. God is described as bashful (حيي) in an Apostolic Tradition.

6. 'Had she removed her veil,' etc.: according to the Tradition, 'God hath seventy thousand veils of light and darkness; if He were to remove them, the splendours of His face would consume all that His sight perceives.' Therefore

He keeps Himself veiled in mercy to us, in order that our substance may survive, for in the survival of the substance of phenomenal being the Divine Presence and its lovely Names are manifested, and this is the beauty of phenomenal being; if it perished, thou wouldst not know, since all kinds of knowledge are divulged by means of forms and bodies.

7. 'In a heaven,' referring to the form in which the manifestation takes place. The form varies according to the variety of beliefs and cognitions; and this is what is called 'transformation' (التبدّل والتحوّل فى الصور). Some gnostics, e.g. Qadíb al-Bán, attain to this station in a sensible form. Its spiritual form comprises all the mystical states (احوال) of mankind.

'The bough of the sand-hills,' the quality of Self-subsistence in the garden of the Divine Names.

'Planted' refers to the investiture (تخلّق) with this quality, a doctrine which is contrary to that of Ibn Junayd and others. We agree, however, as to its realization (تحقّق), although I deny the possibility of realizing anything which cannot be an object of such investiture, since it is not to be apprehended by feeling (ذوق): it may be known symbolically, but not emotionally.

8. 'Fear made me watch her,' i.e. in fear of being veiled from her I began to behold her in everything and before everything, regarding everything as depending on her and immanent (in God) before its creation.

'I watered the bough,' in order that the Divine sciences which it contains might bear fruit in me.

9. 'She will be a wonder,' for it is wonderful that Man in his abasement should apprehend God in His glory.

10. 'Beauty,' i.e. a *locus* of ocular manifestation in the station of severance (التفرقة), in which Man is discriminated from God.

'Unwrought gold,' referring to her freedom from contac- with phenomena.

'Gold that has been wrought': gold denotes the quality

of perfection which is attained by completing the series of stations. It is described as wrought, because God's manifestation to us by means of ourselves is actual, whereas His manifestation to us by means of Himself is not.

12. Idrís typifies the speculative theologian.

13. 'Her couch,' i.e. her lofty degree.

'Her mind': با for بال (mind), because ب (باء), the second letter of the alphabet, signifies Universal Reason, which is the second category of Being.

15. 'From the flowers of thy lowlands,' i.e. the station of Divine Revelation (التنزيل الالاهى) which descends in the Sunna of the Apostle and in the revealed scriptures.

'The flowers of the hills,' i.e. the most inaccessible veil of the Divine glory.

16. Man seeks God in want and in desire to receive, whereas God seeks Man in wealth and in desire to give.

17. 'The zephyr's breeze,' etc., i.e. the sciences wafted into the heart from the revelation and manifestation of God in diverse stations.

18. 'At the sand-hills,' i.e. the mount of Vision.

'Where the vale bends,' i.e. the station of Mercy, which allows the human essence to subsist 'beside the guarded pasture', i.e. at the manifestation of the Divine essence.

'At La'la',' i.e. in the frenzy of love.

19. Do not wonder at a thing which yearns for its original home.

20. 'A turtle-dove,' i.e. the soul of a gnostic like himself, whose sublime utterance excites in him a longing for God.

XXVI

1. In the valley-curve between the two stony tracts is the trysting-place. Make our camels kneel, for here is the journey's end.
2. Do not seek (any other spot) and do not call after this, 'O Bárìq! O Ḥájir! O Thahmad!'
3. And play as friendly full-breasted damsels played, and pasture as shy gazelles pastured

4. In a meadow whose flies sang and hummed and a warbling bird there answered them joyously.
5. Soft were its sides and soft its breeze, and the clouds were flashing and thundering,
6. And the raindrops were descending from the crevices of the clouds like tears shed by a passionate lover because he is parted from her he loves.
7. And drink the pure essence of its wine with its intoxication, and listen rapturously to a singer who chanteth there:
8. 'O the pure wine that in Adam's time related concerning the Garden of Eden an authentic tradition!
9. Verily, the fair women scattered it from the water of their mouths like musk and the virgins bestowed it on us without stint.'

COMMENTARY

1. 'In the valley-curve between the two stony tracts,' i.e. in the place where Divine favours are bestowed on the soul which is the *locus* of an Essential manifestation.

'The trysting-place,' referring either to the station of Faith or to God's taking a covenant from the souls of mankind.

'The journey's end,' i.e. the mystery of everlasting life.

2. 'Do not seek,' etc., in accordance with the Tradition, There is no mark beyond God.'

3. 'And play,' etc., referring to the various states of this gnostic in which he is transported from one Divine Name to another. 'Full-breasted damsels' and 'shy gazelles' refer to the abstruse sciences of pure unification.

4. 'In a meadow,' i.e. the Divine Presence, together with the Holy Names contained in it.

'Flies,' i.e. subtle spirits.

'A warbling bird,' i.e. the human soul, in respect of the forms with which it is endued in every sphere and station.

5. 'Were flashing and thundering,' in reference to the two states, viz. contemplation and interlocution (مشاهدة وخطاب). Cf. Kor. ii, 206, and the Tradition, 'God was in a dense cloud; there was no air above Him or below Him.'

6. 'The raindrops,' i.e. manifold sorts of Divine knowledge.

7. 'The pure essence of its wine,' i.e. spiritual meanings and Divine sciences, which fill the heart with delight.

'A singer,' i.e. the voice (الناطق) produced by the universal praise (الذكر الجامع); the human soul hears it in its essence and is enraptured.

8. 'The Garden of Eden,' i.e. this wine is derived from the Presence which comes to dwell in the souls of gnostics at the time of nurture (فى اوان التربية).

9. 'The fair women,' i.e. the Divine Names.

'From the water of their mouths,' i.e. from the station of speech and expression.

'The virgins,' i.e. from the station of shame, referring to contemplation.

XXVII

1. O ancient temple, there hath risen for you a light that gleams in our hearts.
2. I complain to thee of the deserts which I crossed, where I let my tears flow unchecked,
3. Taking no joy in rest at dawn or dusk, continuing from morn to morn and passing from eve to eve.
4. Truly, the camels, even if they suffer from footsoreness, journey by night and make haste in their journey.
5. These beasts of burden carried us to you with eager desire, though they did not hope to attain thereby.
6. They traversed wildernesses and wellnigh rainless lands, impelled by passion, but they did not therefore complain of fatigue.
7. They did not complain of the anguish of love, and 'tis I who complain of fatigue. Indeed, I have claimed something absurd.

Commentary

1. 'O ancient temple,' i.e. the gnostic's heart which contains the reality of the Truth.

'There hath risen for you,' etc., i.e. the light in the heart (which is the centre of the body) seeks to rise from its source and convey to the members of the body the Divine realities. In this station a man sees by God, hears by God, speaks by God, and moves by God.

2. 'The deserts which I crossed,' i.e. the mortifications and austerities which I suffered.

4. 'The camels,' i.e. the aspirations. He means that they do not cease from seeking, although exhausted by the difficulty of their quest. They are exhausted because the proofs supplied by the understanding are unable to lead them to the Divine reality.

7. 'I have claimed something absurd,' i.e. I pretend to love God, while complaining of distress and fatigue, yet these 'beasts of burden', viz. my acts and thoughts which I control and govern, make no complaint.

XXVIII

1. Between al-Naqá and La'la' are the gazelles of Dhát al-Ajra',
2. Grazing there in a dense covert of tangled shrubs, and pasturing.
3. New moons never rose on the horizon of that hill
4. But I wished, from fear, that they had not risen.
5. And never appeared a flash from the lightning of that fire-stone
6. But I desired, for my feeling's sake, that it had not flashed.
7. O my tears, flow! O mine eye, cease not to shed tears!
8. O my sighs, ascend! O my heart, split!
9. And thou, O camel-driver, go slowly, for the fire is between my ribs.
10. From their copious flow through fear of parting my tears have all been spent,
11. So that, when the time of starting comes, thou wilt not find an eye to weep.
12. Set forth, then, to the valley of the curving sands, their abode and my death-bed—

13. There are those whom I love, beside the waters of al-Ajra'—
14. And call to them, 'Who will help a youth burning with desire, one dismissed,
15. Whose sorrows have thrown him into a bewilderment which is the last remnant of ruin?
16. O moon beneath a darkness, take from him something and leave something,
17. And bestow on him a glance from behind yonder veil,
18. Because he is too weak to apprehend the terrible beauty,
19. Or flatter him with hopes, that perchance he may be revived or may understand.
20. He is a dead man between al-Naqá and La'la'.'
21. For I am dead of despair and anguish, as though I were fixed in my place.
22. The East Wind did not tell the truth when it brought cheating phantoms.
23. Sometimes the wind deceives when it causes thee to hear what is not (really) heard.

Commentary

1. 'Between al-Naqá and La'la',' etc., i.e. between the hill of white musk, on which is the vision of God, and the place of frenzied love for Him, are diverse sorts of knowledge connected with the stations of abstraction (التجريد).

2. 'In a dense covert of tangled shrubs,' i.e. the world of phenomenal admixture and interdependence.

3. 'New moons,' i.e. Divine manifestations.

4. 'From fear,' i.e. from fear that the beholder might pass away in himself from himself, and that his essence might perish, whereas his object is to continue subsistent through God and for God; or from fear that he should imagine the manifestation to be according to the essential nature of God in Himself (which is impossible), and not according to the nature of the recipient. The former belief, which involves the comprehension (احاطة) of God by the person to whom the manifestation is made, agrees with the

doctrine of some speculative theologians, who maintain that our knowledge of God and Gabriel's knowledge of Him and His knowledge of Himself are the same. How far is this from the truth!

5. 'A flash from the lightning of that fire-stone,' i.e. an inanimate, phenomenal, and earthly manifestation.

9. 'O camel-driver,' i.e. the voice of God calling the aspirations to Himself.

'The fire,' i.e. the fire of love.

10–11. He says that his eyes have been melted away by the tears which he shed in anticipation of parting.

12. 'To the valley of the curving sands,' i.e. the station of mercy and tenderness.

'My death-bed,' because the Divine mercy causes him to pass away in bewilderment.

13. 'Beside the waters of al-Ajra'': because this mercy is the result of painful self-mortification (تجريع الغصص فى الرياضات والمجاهدات).

14. 'One dismissed,' i.e one who has come to himself again after contemplation, according to the tradition that God says, after having shown Himself to His servants in Paradise, 'Send them back to their pavilions.'

16. 'A darkness,' i.e. the forms in which the manifestation takes place.

'Take from him something,' etc., i.e. take from him whatever is related to himself, and leave whatever is not related to himself, so that only the Divine Spirit may remain in him.

21. 'For I am dead of despair and anguish,' i.e. I despair of attaining the reality of that which I seek, and I grieve for the time spent in a vain search for it.

'As though I were fixed in my place,' i.e. I cannot escape from my present state, inasmuch as it is without place, quantity, and quality, being purely transcendental (تنزّه مجرّد).

22. 'Cheating phantoms,' i.e. the similes and images in which God, who has no like, is presented to us by the world of breaths (عالم الانفاس).

XXIX

1. May my father be the ransom of the boughs swaying to and fro as they bend, bending their tresses towards the cheeks!
2. Loosing plaited locks of hair; soft in their joints and bends;
3. Trailing skirts of haughtiness; clad in embroidered garments of beauty;
4. Which from modesty grudge to bestow their loveliness; which give old heirlooms and new gifts;
5. Which charm by their laughing and smiling mouths; whose lips are sweet to kiss;
6. Whose bare limbs are dainty; which have swelling breasts and offer choice presents;
7. Luring ears and souls, when they converse, by their wondrous witchery;
8. Covering their faces for shame, taking captive thereby the devout and fearing heart;
9. Displaying teeth like pearls, healing with their saliva one who is feeble and wasted;
10. Darting from their eyes glances which pierce a heart experienced in the wars and used to combat;
11. Making rise from their bosoms new moons which suffer no eclipse on becoming full;
12. Causing tears to flow as from rain-clouds, causing sighs to be heard like the crash of thunder.
13. O my two comrades, may my life-blood be the ransom of a slender girl who bestowed on me favours and bounties!
14. She established the harmony of union, for she is our principle of harmony: she is both Arab and foreign; she makes the gnostic forget.
15. Whenever she gazes, she draws against thee trenchant swords, and her front teeth show to thee a dazzling levin.
16. O my comrades, halt beside the guarded pasture of Ḥájir! Halt, halt, O my comrades,

17. That I may ask where their camels have turned, for I have plunged into places of destruction and death,
18. And scenes known to me and unknown, with a swift camel which complains of her worn hoofs and of deserts and wildernesses,
19. A camel whose flanks are lean and whose rapid journeying caused her to lose her strength and the fat of her hump,
20. Until I brought her to a halt in the sandy tract of Ḥájir and saw she-camels followed by young ones at al-Uthayl.
21. They were led by a moon of awful mien, and I clasped him to my ribs for fear that he should depart,
22. A moon that appeared in the circumambulation, and while he circumambulated me I was not circumambulating anyone except him.
23. He was effacing his footprints with the train of his robe, so that thou wouldst be bewildered even if thou wert the guide tracing out his track.

Commentary

1. 'My father,' i.e. Universal Reason.

'The boughs,' i.e. the Attributes which bear Divine knowledge to gnostics and mercifully incline towards them.

2. 'Locks of hair,' i.e. hidden sciences and mysteries. They are called 'plaited' in allusion to the various degrees of knowledge.

'Soft,' in respect of their graciously inclining to us.

'In their joints and bends,' in reference to the conjunction of real and phenomenal qualities.

3. 'Trailing skirts,' etc., because of the loftiness of their rank.

'Clad in embroidered garments,' etc., i.e. appearing in diverse beautiful shapes.

4. 'Which from modesty,' etc., referring to the Tradition, 'Do not bestow wisdom except on those who are worthy of it, lest ye do it a wrong,' since contemplation is not vouchsafed to everyone.

'Old heirlooms,' i.e. knowledge demonstrated by proofs derived from another.

'New gifts,' i.e. knowledge of which the proof is bestowed by God and occurs to one's own mind as the result of sound reflection.

8. 'Covering their faces for shame,' i.e. they are ashamed to reveal themselves to those whose hearts are generally occupied with something other than God, viz. the ordinary believers described in Kor. ix, 103.

9. 'Teeth like pearls,' i.e. the sciences of Divine majesty.

10. 'Experienced in the wars,' etc., i.e. able to distinguish the real from the phenomenal in the similitudes presented to the eye.

11. 'From their bosoms,' i.e. from the Divine attributes.

'New moons,' i.e. a manifestation in the horizon (تجلّ أُفُقى).

'Which suffer no eclipse,' i.e. they are not subject to any natural lust that veils them from the Divine Ideas.

13. 'A slender girl,' i.e. the single, subtle, and essential knowledge of God.

14. 'She established the harmony of union,' i.e. this knowledge concentrated me upon myself and united me with my Lord.

'Arab,' i.e. it caused me to know myself from myself.

'Foreign,' i.e. it caused me to know myself from God, because the Divine knowledge is synthetic (اجماليّة) and does not admit of analysis except by means of comparison; and since comparison is impossible, therefore analysis is impossible; whence it follows that synthesis also is impossible, and I only use the latter term in order to convey to the reader's intelligence a meaning that is not to be apprehended save by immediate feeling and intuition.

'Forget,' i.e. his knowledge and himself.

15. 'A dazzling levin,' i.e. a manifestation of the Essence in the state of beauty and joy.

16. 'O my comrades': he means his understanding and his faith.

17. 'Their camels,' i.e. the aspirations which carry the sciences and subtle essences of man to their goal.

18. 'A swift camel,' i.e. an aspiration in himself.

19. 'Whose rapid journeying,' etc., i.e. this aspiration was connected with many aspects of plurality which disappeared in the course of its journey towards Unity.

20. 'In the sandy tract of Ḥájir,' i.e. a state which enabled me to discriminate between phenomena and prevented me from regarding anything except what this state revealed to me.

'She-camels followed by young ones,' i.e. original sciences from which other sciences are derived.

21. 'A moon of awful mien,' i.e. a manifestation of Divine majesty in the heart.

23. 'His footprints,' i.e. the evidences which He adduced as a clue to Himself.

'The train of his robe,' i.e. His uniqueness and incomparability.

'So that thou wouldst be bewildered,' i.e. our knowledge of Him is ignorance and bewilderment and helplessness. He says this in order that gnostics may recognize the limits of their knowledge of God.

XXX

1. In the tamarisk groves of al-Naqá is a flock of *qaṭá* birds over whom Beauty has pitched a tent,
2. And in the midst of the deserts of Iḍam are camels which graze beside them and gazelles.
3. O my two friends, stop and beg speech of the relics of an abode which has become ruined after them,
4. And mourn for the heart of a youth who left it on the day when they departed, and weep and wail.
5. Perchance it may tell whither they were bound, to the sands of the guarded pasture or to Qubá.
6. They saddled the camels and I knew not whether 'twas from my heedlessness or because mine eye was dull.
7. 'Twas neither that nor this, but 'twas only a frenzy of love which overwhelmed me.

8. O thoughts that fled and dispersed in pursuit of them like the bands of Sabá!
9. I hailed every wind that blows, crying, 'O North wind! O South wind! O East wind!
10. Have ye any knowledge of what I feel? Anguish hath befallen me on account of their departure.'
11. The East wind gave me its news delivered by the *shíḥ* plants which received it from the hill-flowers,
12. Saying, 'Whosoever is sick of the malady of passion, let him be diverted by the tales of love.'
13. Then it said, 'O North wind, tell him the like of what I have told him, or something more wonderful.
14. Then do thou, O South wind, relate the like of what I have related to him or something more sweet.'
15. The North wind said, 'I have a joy which the North wind shares with the South wind:
16. Every evil is good in the passion which they inspire, and my torment is sweetened by their approval.'
17. To what end, therefore, and on what ground and for what cause dost thou complain of the sorrow and sickness?
18. And when they promise you aught, you see that its lightning gives a false promise of rain.
19. The Invisible fashioned on the sleeve of the cloud a golden embroidery of the lightning's splendour,
20. And its tears poured from it upon the middle of its cheek-balls and kindled a fierce flame.
21. She is a rose that springs up from tears, a narcissus that sheds a marvellous shower.
22. And when thou wouldst fain gather her, she lets down, to conceal herself, a scorpion-like tress on each side of her temples.
23. The sun rises when she smiles. O Lord, how bright are these bubbles on her teeth!
24. Night appears when she lets fall her black, luxuriant, and tangled hair.
25. The bees compete with one another whenever she spits. O Lord, how sweet is that coolness!

26. And whenever she bends she shows to us a (fruitful) branch, or when she gazes her looks are drawn swords.
27. How long wilt thou talk amorously at the sand-hill of Ḥájir, O son of al-'Arabí, to the coy beauties?
28. Am not I an Arab? and therefore I love the fair women and am fond of the coy beauties.
29. I care not whether my passion rises with me or sets, if only she be there.
30. Whenever I say 'Will ye not?' they say, 'Wilt not thou?' and whenever I say, 'May not I?' they say, 'He refuses.'
31. And whenever they go to the upland or to the lowland, I cross the desert in haste to search for them.
32. My heart is the Sámirí of the time: as often as it sees the footprints it seeks the golden one that was turned to gold.
33. And whenever they rise or set, it goes like Dhu 'l-Qarnayn in quest of the means (of reaching them).
34. How oft did we cry out in hope of union! How oft did we cry out in fear of parting!
35. O sons of az-Zawrá, this is a moon that appeared among you and set in me.
36. By God, it is the source of my grief. How often do I exclaim behind it, 'Alas!'
37. Woe is me, woe is me for a youth who, whenever a dove warbles, is made to vanish!

Commentary

1. 'In the tamarisk groves,' etc., i.e. in the grove of the white hill are sciences which are the offspring of veracity, in reference to the proverb, 'More veracious than the *qaṭá*.'

2. 'The deserts of Iḍam,' i.e. the stations of abstraction and isolation (للتجريد والتفريد).

'Camels,' i.e. sciences with which our souls are familiar.

'Gazelles,' i.e. abstruse sciences.

3. 'O my two friends,' i.e. his understanding and his faith.

5. 'The sands of the guarded pasture,' referring to the endurance of anguish (تجرّع الغصص) caused by separation in a station remote from phenomenal being and inaccessible.

'Qubá,' i.e. the station of repose, for the Prophet used to alight there every Sabbath.

6. 'The camels,' i.e. the aspirations on which our hearts ride.

7. ''Twas only a frenzy of love,' etc., i.e. my preoccupation with love for Him veiled me from Himself.

13–14. The East wind bestows on him the knowledge of 'God created Adam after His own image', the South wind bestows on him the knowledge of the companions of the right hand (اصحاب اليمين, Kor. lvi, 89), and the North wind bestows on him the knowledge of the favourites of God (المقرّبون, Kor. lvi, 87), which is the station between prophecy and saintship and is attained only by the nonpareils (الافراد), of whom al-Khaḍir is one, as the Koran bears witness. Abú Ḥámid (al-Ghazálí) denies the existence of this station, because he never reached or knew it, and he imagines that those Saints who advance beyond the rank of the *ṣiddíqs* have fallen into prophecy and have acted irreverently, but such is not the case. The station to which I refer lies between the position of the *ṣiddíq* and that of the Prophet. It is indicated by the mystery which made an impression on the heart of the greatest *ṣiddíq*, Abú Bakr (السرّ الذى وقع اى وقر فى صدره).

16. When the lover passes away from his own desire, every evil becomes good to him, because it is the will and desire of his Beloved.

18. 'Its lightning gives a false promise of rain': a manifestation of the Essence produces nothing in the heart, inasmuch as it cannot be apprehended or confined by any phenomenal object. In this respect it differs from the manifestation in forms in the world of similitudes, for the seer apprehends the form of that which is manifested to him and interprets it.

19. 'On the sleeve of the cloud,' referring to Kor. ii, 206.

The cloud is the heart which clothes, i.e. contains, God. The sleeve represents the hand which takes the pledge of fealty to Him. The author describes a manifestation of the Essence behind the veil of phenomena, a manifestation due to the fact profoundly realized by a servant of God, that God created Adam in His image.

20. 'And its tears,' etc., i.e. diverse sorts of evidentiary knowledge poured into the gardens of the Divine hearts and produced an overwhelming sense of awe and majesty.

21. 'A narcissus,' i.e. a vision that imparts incomprehensible knowledge.

23. 'The sun rises,' i.e. sciences appear which are connected with the Quṭb and upon which the universe depends.

24. She reveals to the hearts of gnostics mysterious love.

25. When this gnostic feels in himself a Divine realization so that he attains to the station indicated in the Tradition, 'I am his ear and his eye,' his speech becomes pure Truth and absolute Revelation, and the hearts of his disciples receive from him knowledge in the same way as the bees receive honey from God (Kor. xvi, 70).

26. As the winds sway the bough, so the gnostic's aspiration causes God to incline mercifully towards him.

27. 'At the sand-hill of Ḥájir,' i.e. the white hill, well-known to the Ṣúfís, on which it is impossible for anyone to set foot. He says, 'Why dost thou not occupy thyself with making ready for the gifts bestowed by this high station, in order that no thought of "the coy beauties", i.e. contemplation and bewilderment, may occur to thee?'

28. He answers: 'The beauties which I seek are the offspring of the original fiat whence we came forth. I am an Arab (عربى) and therefore I love the coy beauties (العُرُب), i.e. do not blame me for acting as I am prompted by what in me is original and real.'

29. 'I care not,' etc., i.e. I am not limited by stations and degrees, but only by her, so that wherever she is I am.

30. When I say to the mediums and veils, 'Will you not consider my case with her, that perchance I may win of

her such delight as other ecstatics have enjoyed?' they answer: 'Wilt not thou consider our faces how they are turned towards thee and veiled from her?' i.e. secondary causes are merely an affliction and probation through which you must pass, but if you remain with them you will receive nothing except what their being can give, and you will be veiled from the object of your desire.

'May not I?' i.e. may not I attain to my Beloved?

'He refuses,' i.e. he excludes those who seek him by means of secondary causes. God is known only by means of God. The scholastic theologian says: 'I know God by that which He created,' and takes as his guide something that has no real relation to the object sought. He who knows God by means of phenomena, knows as much as those phenomena give to him and no more.

31. 'They go to the upland,' i.e. the Divine realities reveal themselves in imaginary bodies as Gabriel appeared in the form of Diḥya.

'To the lowland,' i.e. they reveal themselves, like the spirits of the prophets, in earthly bodies of the intermediate world.

32. 'As. often as it sees the footprints,' etc.: cf. Kor. xx, 96. He says: 'There is in me an aspiration with which I revive those whom I regard with favour, and those whose growth is symmetrical, and those whose form is erect (I mean in the earthly pilgrimage), and those whose hearts are prepared to receive the overflowing grace of the spirit; and I breathe into them something of that which I have gained from that footprint, and they are revived thereby and are under my care.' He refers to the class of saints who have renounced the powers of 'control' (التصريف) which God bestowed upon them, for one who abides with the Primal Realities is more perfect in knowledge than one who is veiled by such Divine gifts. Abú Yazíd (al-Bisṭámí) said: 'It is not I whom they are touching, but it is a robe in which God clothed me: how, then, should I hinder them from that which belongs to another?' Whoever sees the

robe of honour which God conferred on the Black Stone, and knows the stone, will know what I mean. This was the station of Abú Yazíd and of my Shaykh, Abú Madyan.

34. How often did we beg for power over the spiritual states, so that we might rule them without fear of losing them!

35. 'O sons of az-Zawrá': az-Zawrá is a name of Baghdád, which is the residence of the Quṭb in the visible world. The author refers to those who are in the presence of the Quṭb and under his ægis (تحت دائرته).

'A moon,' etc., i.e. an essential manifestation which appeared among you through the existence of the Quṭb, and vanished in me, i.e. it is my inward being and mystery (باطنى وسرّى). He makes himself to be one of the nonpareils (الافراد).

36. 'Behind it,' although it is within himself, indicating that it is not circumscribed (يشير الى عدم الاحاطة), but that it is with him in the category of additionals, as the Prophet said, 'O Lord, let me increase in knowledge.'

37. 'A dove,' i.e. the spirits of the intermediate world, the bearers of the inspiration that comes at the tinkling sound (الصلصلة), which is like the noise of a chain when it strikes a rock. They cause this heart to vanish, even as they themselves vanish on hearing that sound. Hence the Prophet said that this manner of inspiration was the most grievous to him, and he used to pass away from his senses, and wrap himself until it departed, after he had understood its meaning. A portion of this belongs to his (spiritual) heirs.

XXXI

1. A lightning-cloud gleamed at Dhát al-Aḍá, with light flashing over the plain thereof,
2. And the thunder of its secret converse cracked, and its rain-cloud let fall copious showers.
3. They called to one another: 'Make the camels kneel!' but they did not listen, and I in my passion cried out: 'O driver,

4. Alight here and abide, for I love one who is with you,
5. A woman, slender, lissome, of fresh beauty, for whom the heart of the sad lover is longing.'
6. The assembly is filled with fragrance at the mention of her, and every tongue utters her name.
7. And if her seat were a valley (but her throne is a high mountain),
8. The low ground would be made high by her: he who looks enviously shall never attain to that height.
9. By her is every desert peopled, and by her is every mirage transformed to abundant water,
10. And by her is every meadow made bright, and by her is every wine made clear.
11. My night is radiant with her face, and my day is dark with her hair.
12. The core of my heart, when the Cleaver shot it through with her arrows,
13. Was cloven by eyes which are accustomed to aim at the entrails, and none of their shafts misses the mark.
14. No owl in desert places, no ring-dove or croaking raven
15. Is more unlucky than a full-grown camel which they saddled, that it might carry away one whose beauty is surpassing,
16. And might leave at Dhát al-Aḍá a passionate lover slain, although in love of them he is true.

Commentary

1. 'A lightning-cloud,' i.e. a manifestation of the Essence.

'Dhát al-Aḍá,' in Tiháma, i.e. the station of abasement pertaining to exaltation, for God exalts those who humble themselves before Him.

'Light,' i.e. the light of exaltation.

4. 'Here,' i.e. beside one who seeks and loves you.

'One who is with you': he addresses the sciences imparted to him by this manifestation. Inasmuch as they are sought,

not for their own sake but only for the sake of that on which they are dependent, he says that he desires to approach that by means of them.

5. 'A woman,' etc., i.e. a Divine attribute which manifested itself in the world of similitude.

7, 8. Her sublimity exalts everyone in whom she dwells.

'A high mountain,' i.e. the heart of the gnostic.

'He who looks enviously,' etc.: the Divine essence is unknowable.

9. 'Every desert,' i.e. every heart laid waste by forgetfulness of God.

10. 'Wine,' i.e. spiritual delight.

11. He says: 'I have gained knowledge of the invisible world from her hair, and knowledge of the visible world from her face, and my visible world produces her as an invisible being to the eye,' i.e. I have the power of appearing in different forms, like al-Khaḍir and some saints, e.g. Qaḍíb al-Bán.

12. 'The Cleaver,' i.e. God, in reference to Kor. vi, 95, 96.

13. 'Was cloven,' etc., i.e. by the sciences and manifestations of the Divine Ideas.

14–16. The most unlucky of all things is any ecstasy that intervenes between thee and this Divine attribute, for ecstasy takes possession of the heart, so that the mystery of the Almighty which was illuminated by this Essential Manifestation is left neglected and without power to retain that which has already been revealed to it.

XXXII

1. Our talk between al-Ḥadítha and al-Karkh recalls to me the period of youth and its prime.
2. I said to myself: 'After fifty years, when through long meditation I have become as weak as a young bird,
3. It recalls to me the neighbourhood of Sal' and Ḥájir, and brings to my mind the period of youth and its prime,
4. And the driving of the camels up hill and down dale, and

my kindling fire for them by rubbing the *'afár* and the *markh* together.'[1]

Commentary

1–3. He says: 'Our praise of God (ذكر), telling of the Divine Revelation, recalls to me the time of pilgrimage in the station where the veils were rent and lifted from me by acts of devotion that produced spiritual feelings and aspirations of which I was unconscious, and brings me back from my present state of acting in unveiledness and without being conscious of consciousness to the former state of acting in which I was veiled.'

4. 'My kindling fire,' etc., i.e. the things generated by veiled secondary causes whereby the reality is doubly disguised.

XXXIII

1. I respond with diverse notes of grief to every cooing dove perched upon a bough in a grove.
2. She weeps for her mate without tears, but from my eyelids the tears of sorrow are streaming.
3. I say to her, when my eyelids have shed their abundant tears in token of my inward state,
4. 'Hast thou any knowledge of those whom I love, and did they rest at midday in the shadows of the branches?'

Commentary

1. 'Every cooing dove,' i.e. subtle spiritual essences which appear in forms of the intermediate world.

2. 'From my eyelids,' etc.: because of my bodily existence.

4. 'Did they rest,' etc., i.e. did they show themselves in the shades of this natural organism, so that I may seek them there?

[1] *'Afár* and *markh* are the names of trees whose wood was used for this purpose.

XXXIV

1. At the hill among the mountains of Zarúd are haughty lions, by the looks of lissome women
2. Overthrown, though they were bred in the carnage of war. What match are the lions for the black eyes ?
3. The women's looks murdered them. How sweet are those looks from the daughters of kings !

Commentary

1. 'Haughty lions,' i.e. aspiring and courageous hearts.

'Lissome women,' i.e. the Divine Ideas.

3. 'From the daughters of kings,' referring to Kor. liv, 55: *In the presence of a puissant king.*'

XXXV

1. Three full moons, unadorned by any ornament, went forth to at-Tan'ím with veiled faces.
2. They unveiled shining faces like suns and cried with a loud voice 'Labbayka', visiting the holy shrines.
3. And they approached, walking slowly as the *qaṭá* birds walk, in gowns of striped Yemen cloth.

Commentary

1. Three Divine Names went forth from the Divine Presence to at-Tan'ím, desiring to manifest their traces, i.e. their bliss (نعيم) consists in such manifestation. 'With veiled faces,' lest anyone who was unable to endure the sight of their splendour should behold them and perish.

2. 'They unveiled,' i.e. in the heart that was prepared to receive them.

'The holy shrines,' i.e. this noble heart.

3. 'In gowns of striped Yemen cloth,' i.e. graced by the subordinate Names which attended them like priests.

XXXVI

1. O earth of the Highland, mayst thou be a blessed highland ! May the rain-clouds water thee abundantly with shower on shower !

2. And may he who has greeted thee for fifty years greet thee once and twice and then once again!
3. I crossed every desert and wilderness to meet her, riding on the big-humped she-camel and the old dromedary,
4. Until the lightning shone from the direction of al-Ghaḍá, and its coming in the night has increased the passion that I felt before.

COMMENTARY

1. 'O earth of the Highland,' i.e. the understanding in the corporeal world.

'The white clouds,' i.e. Divine Knowledge.

2. 'He who has greeted thee,' i.e. the Truth, which bestows spiritual gifts.

3. 'I crossed every desert and wilderness,' i.e. I suffered austerities and mortifications of the flesh.

'The big-humped she-camel,' i.e. the religious law.

'The old dromedary,' i.e. the matured and experienced mind.

4. 'The lightning,' i.e. the luminous radiance of the most inaccessible veil of the Divine glory.

'Al-Ghaḍá,' phenomenal existence.

'Coming in the night,' i.e. in the darkness of the phenomenal world.

XXXVII

1. O my two comrades, approach the guarded pasture and seek Najd and yonder sign that marks the way,
2. And come down to a well at the tents of the curving sand and beg shade of its *ḍál* and *salam* trees.
3. And whenever ye come to the valley of Miná—for then ye have come to that in which is my heart's being—
4. Deliver to all who dwell there the greetings of love from me, or only say, 'Peace be with you!'
5. And hearken what they will reply, and tell how one who is heartsick
6. Complains of the ardours of love, while he is hiding nothing, seeking information, and asking questions.

Commentary

1. 'O my two comrades,' i.e. his understanding and his faith.

'The guarded pasture,' i.e. the veiled glory of God.

'Najd,' i.e. sublime knowledge.

'Yonder sign,' i.e. inductive knowledge.

2. 'A well,' i.e. the source of eternal life.

'At the tents of the curving sand,' i.e. in the presence of Divine mercy.

'Beg shade,' etc., i.e. seek delight in the knowledge that bewilders the intellect and is exempt from all limitation.

3. 'The valley of Miná,' i.e. the abodes of the Heavenly Host and of the Divine Names assembled for the purpose of manifestation.

4. 'Or only say,' etc., i.e. if they are not pleased to receive my greetings, then make no mention of me.

6. 'Asking questions,' i.e. touching the malady with which he is smitten, viz. the obstacles that hinder him from attaining to the object of his desire, notwithstanding that love has intoxicated his whole being.

XXXVIII

1. The dearest place on God's earth to me after Ṭayba and Mecca and the Farther Temple is the city of Baghdán.[1]
2. How should I not love the (City of) Peace, since I have there an Imám who is the guide of my religion and my reason and my faith ?
3. 'Tis the home of a daughter of Persia, one whose gestures are subtle and whose eyelids are languid.
4. She greets and revives those whom she killed with her looks, and she conferred the best (gift) after beauty and beneficence.

Commentary

1. 'Ṭayba' (Medina), i.e. the station of Yathrib from which they return with utter failure to attain to true knowledge of the most glorious God, as Abú Bakr said, 'perception is

[1] Baghdán is one of the seven various spellings of Baghdád.

the incapacity to achieve perception.' This involves seeing God in everything.

'Mecca,' i.e. the perfect heart which contains the Truth.

'The Farther Temple' (Jerusalem), i.e. the station of holiness and purity.

'Baghdán,' i.e. Baghdád, because it is the abode of the Quṭb, in whom is the perfect manifestation of the form of the Divine presence.

3. 'A daughter of Persia,' i.e. a form of foreign wisdom (حكمة عجمية), connected with Moses, Jesus, Abraham, and other foreigners of the same class.

'Whose eyelids are languid,' i.e. she is tender and merciful.

4. 'The best (gift) after beauty and beneficence': Gabriel said, 'Beneficence (الاحسان) consists in thy worshipping God as though thou wert seeing Him,' and he added, 'for if thou seest Him not, yet He sees thee.' Hence 'the best gift' after beneficence is God's vision of thee.

XXXIX

1. My soul be the ransom of fair-complexioned and coy virgins who played with me as I was kissing the Pillar and the Stone!
2. When thou art lost in pursuit of them, thou wilt find no guide but in their scent, the sweetest of traces.
3. No moonless night darkened o'er me but I remembered them and journeyed in moonlight.
4. Only when I walk in their company of riders does the night seem to me like the sun in the morning.
5. My love urged me to dalliance with one of them, a beauty who hath no sister in humankind.
6. If she unveils her mouth, she will show to thee what sparkles like the sun in unchanging radiance.
7. The whiteness of her forehead is the sun's, the blackness of the hair on her brow is the night's: most wondrous of forms is she—a sun and a night together!
8. Through her we are in daylight during the night and in a night of hair at noon.

Commentary

1. 'Virgins,' i.e. Divine sciences embodied in the world of similitude.

'As I was kissing,' etc., i.e. in the station of Divine allegiance (المبايعة الالاهيّة).

2. 'Their scent,' i.e. their traces in the hearts of the gnostics who know them.

3. 'No moonless night,' i.e. the darkness of ignorance or bewilderment.

7. 'The blackness of the hair on her brow,' i.e. the mysterious sciences of which she is the bearer, e.g. the Traditions respecting assimilation (التشبيه).

8. 'We are in daylight during the night,' etc., i.e. in the essence of the case God's invisibility is His visibility, and His visibility is His invisibility, if we regard Him and not our own reason.

XL

1. Between Adhri'át and Buṣrá a maid of fourteen rose to my sight like a full moon.
2. She was exalted in majesty above Time and transcended it in pride and glory.
3. Every full moon, when it reaches perfection, suffers a waning that it may make a complete month,
4. Except this one: for she does not move through zodiacal signs nor double what is single.
5. Thou art a pyx containing blended odours and perfume, thou art a meadow producing spring-herbs and flowers.
6. Beauty reached in thee her utmost limit: another like thee is impossible.

Commentary

1. 'Between Adhri'át and Buṣrá': he mentions these places because they mark the farthest point reached by the Prophet in his Syrian journey.

'A maid of fourteen,' i.e. the perfect soul. Four is the

most perfect number, and ten consists of four numbers, viz. 1 + 2 + 3 + 4, and fourteen is 4 + 10.

4. 'Nor double what is single,' i.e. she is in the station of Unity and no one is joined with her, for she is not homogeneous with anything.

5. 'Blended odours and perfume,' i.e. Divine sciences and influences.

6. 'Beauty reached in thee her utmost limit,' as Abú Ḥámid (al-Ghazálí) said, 'A more beautiful world than this is not possible. Had it existed and had God kept it to Himself, He would have shown avarice which is incompatible with His liberality and weakness which is contradictory to His omnipotence.'

XLI

1. God save a bird on a *bán* tree, a bird that has revealed to me the true story
2. How the loved ones bound the saddles on their camels and then gat them away at dawn.
3. I journeyed—and in my heart for their sake was a blazing fire because of their departure—
4. Striving to outpace them in the darkness of the night, calling to them, and then following their track.
5. I had no guide in pursuing them except a perfumed breath of their love.
6. The women raised the curtain, the darkness became light, and the camels journeyed on because of the moonshine.
7. Then I let my tears pour in front of the camels, and the riders said, 'When did this river flow?'
8. And were unable to cross it. I said, 'My tears rolled in streams.'
9. 'Tis as though the thunderclaps at the gleam of the lightnings and the passing of the clouds at the fall of rain
10. Were the palpitation of hearts at the flash of teeth and the flow of tears for travellers who rode away.

11. O thou who likenest the lissomeness of the tall forms (of the loved ones) to the softness of the fresh verdant bough,
12. If thou hadst reversed the comparison, as I have done, thou wouldst have taken a sound view;
13. For the softness of the branches is like the lissomeness of the tall forms, and the rose of the meadow is like the rosy blush of shame.

COMMENTARY

1. 'A bird on a *bán* tree,' i.e. the Prophet's spirit in his body.

'The true story,' i.e. the Tradition concerning the descent of God to the terrestrial heaven.

2. 'How the loved ones,' etc., i.e. how God descended into the night of phenomenal forms and 'gat Him away at dawn', that is, manifested Himself in the intermediate world, which, like the dawn, is light mingled with darkness; for this manifestation is impure in comparison with the purity and holiness of the Godhead *per se*.

4. 'Following their track': he refers to the investiture with Divine qualities.

5. 'A perfumed breath,' alluding to the habit of guides, who on losing their way in desert places try to recover it by smelling the earth.

6. This verse refers to Kor. xxxiv, 22: '*when the terror shall be removed from their hearts*,' etc.

7. 'The riders,' i.e. the angels mentioned in Kor. ii, 206.

8. 'And were unable to cross it,' because these tears were shed in the grief of parting, and the Heavenly Host lack this emotion, for they are not veiled from God: hence they are not allowed to traverse this station.

11–13. The author says that, in accordance with the real relation subsisting between God and His creatures, they should be connected with Him, not He with them. Thus the supple bough should be compared to the form of the Divine Beloved and the rose to His cheeks, not *vice versâ*, as

happens in those Traditions which attribute human qualities to God, although in reality He is the eternal source of such qualities and therefore incomparable.

XLII

1. O men of intelligence and understanding, I am distraught between the sun and the gazelles.
2. He who forgets Suhá is not forgetful, but he who forgets the sun is forgetful.
3. Let him offer himself to his herd, for gifts open the mouth to utter praise.
4. Verily, she is an Arab girl, belonging by origin to the daughters of Persia, yea, verily.
5. Beauty strung for her a row of fine pearly teeth, white and pure as crystal.
6. I boded ill from her unveiling, and at that moment her loveliness and splendour affrighted me.
7. From those twain I suffered two deaths: thus hath the Koran revealed her.
8. I said, 'Wherefore did thy unveiling affright me?' (She answered), 'Thy foes have trysted to attack thee when the sun shines.'
9. I said, 'I am in a guarded demesne of black hair that hides thee: let it fall at their coming.'
10. This poem of mine is without rhyme: I intend by it only Her.
11. The word 'Her' is my aim, and for Her sake I am not fond of bartering except (with) 'Give and take' (*há wa-há*).[1]

Commentary

1. 'Between the sun and the gazelles,' referring to Kor. lxv, 12: '*The Divine command descendeth between them*' (viz. the heavens and the earth).

2. The heedless man is not he who neglects what is

[1] The meaning of the last hemistich is obscure. Possibly ها وها was a formula used in completing a bargain.

invisible, like the star Suhá, but he who neglects what is visible and manifest, like the sun.

3. 'Let him offer himself to his herd,' etc., i.e. let him sacrifice himself for the sake of those whom he loves, and then they will praise him.

4. 'An Arab girl,' i.e. one of the Muḥammadan kinds of knowledge.

'Belonging by origin to the daughters of Persia': for the foreign and barbarous idiom (العُجمة) is more ancient than the Arabic (العربيّة).

6. 'I boded ill from her unveiling': when a woman unveiled herself to an Arab with no particular motive, he used to regard it as a sign that she was unlucky to him, and he used to be afraid in consequence.

7. 'Two deaths,' i.e. dying to (becoming unconscious of) others, and dying to himself, so that he remained with her in virtue of her, not in virtue of himself.

'Thus hath the Koran revealed her,' in reference to Kor. xl, 11: '*Thou hast caused us to die twice.*'

8. 'Thy foes,' etc., i.e. they will beguile thee with a form resembling mine at the moment when I manifest my essence to thee, i.e. thy desire to obtain possession of my essence will deceive thee and make thee imagine that the form in which I appear to thee is I myself.

9. 'I am in a guarded demesne,' etc., as it is said of the Prophet: '*for He causes a guard (of angels) to go before and behind him*' (Kor. lxxii, 27), that he might be in no doubt concerning his inspiration. This is the meaning of my verse, 'At night the angels descended upon my heart and circled it like the sphere that circles the pole-star.'

10. 'This poem of mine is without rhyme,' i.e. it has no recurring rhyme-letter (روىّ), which in a rhymed poem would invariably precede the ها.

'I intend by it only Her' (or, as the author expresses it, 'only the letter *há*'), i.e. 'I have no connexion except with Her, since my connexion with the phenomenal world is entirely for Her sake, in so far as She reveals Herself there.'

XLIII

1. Let me never forget my abode at Wána and my saying to camel-riders as they departed and arrived,
2. 'Stay beside us a while that we may be comforted thereby, for I swear by those whom I love that I am consoled (by thinking of you).'
3. If they set out they will journey with the most auspicious omen, and if they halt they will alight at the most bountiful halting-place.
4. 'Twas in the glen of the valley of Qanát I met them, and my last sight of them was between an-Naqá and al-Mushalshal.
5. They watch every place where the camels find pasturage, but they pay no heed to the heart of a lover led astray.
6. O camel-driver, have pity on a youth whom you see breaking colocynth when he bids farewell,
7. Laying his palms crosswise on his bosom to still a heart that throbbed at the noise of the (moving) howdah.
8. They say, 'Patience!' but grief is not patient. What can I do, since patience is far from me?
9. Even if I had patience and were ruled by it, my soul would not be patient. How, therefore, when I have it not?

Commentary

1. 'Wána,' i.e. the station of confession and shortcoming and failure to pay due reverence to the majesty of the Divine presence.

'Camel-riders,' i.e. the saints and favourites of God (الابرار والمقرّبين).

5. 'Every place where the camels find pasturage,' i.e. the objects to which our aspirations tend.

6. 'O camel-driver': he addresses the Divine voice which calls the aspirations towards it.

'Breaking colocynth,' i.e. having his face distorted with anguish (for when colocynth is broken its pungent smell

causes the eyes to water). Imru'u'l-Qays says (cf. Ahlwardt, *The Díwáns*, 204, No. 26):

كأنّى غَداةَ البَيْنِ يَوْمَ تحمّلوا * لدى سَمُراتِ الحَيّ ناقِفُ حَنْظَلِ

XLIV

1. The full moon appeared in the night of hair, and the black narcissus bedewed the rose.
2. A tender girl is she: the fair women were confounded by her, and her radiance outshone the moon.
3. If she enters into the mind, that imagination wounds her: how, then, can she be perceived by the eye?
4. She is a phantom of delight that melts away when we think of her: she is too subtle for the range of vision.
5. Description sought to explain her, but she was transcendent, and description became dumb.
6. Whenever it tries to qualify her, it always retires baffled.
7. If one who seeks her will give rest to his beasts, others will not give rest to the beast of reflection.
8. She is a joy that transports from the rank of humanity every one who burns with love of her,
9. From jealousy that her clear essence should be mingled with the filth which is in the tanks.
10. She excels the sun in splendour: her form is not to be compared with any.
11. The heaven of light is under the sole of her foot: her diadem is beyond the spheres.

Commentary

1. 'The full moon,' etc., i.e. the Divine manifestation appeared in the unseen world of mysterious knowledge.

'And the black narcissus,' etc., i.e. the weeping eye bedewed the red cheeks. He means to say that the centre of Essential manifestation replenished the Divine names.

2. 'The fair women,' i.e. the attendant Names.

7. 'One who seeks her,' i.e. the gnostic who is aware that he cannot reach her.

'His beasts,' i.e. his aspirations.

'Others,' i.e. men of understanding who assert that God is known by logical demonstration.

8. 'Transports from the rank of humanity,' i.e. to the next world, in which the disembodied spirits assume different forms (مقام التحوّل فى الصور).

9. 'The filth which is in the tanks,' i.e. the impurity and darkness of nature in the corporeal world.

11. Cf. Kor. xx, 4, and the Tradition that God, before He created the Throne, was in a dense cloud, and neither above it nor beneath it was any air.

XLV

1. The loved ones of my heart—where are they? Say, by God, where are they?
2. As thou sawest their apparition, wilt thou show to me their reality?
3. How long, how long was I seeking them! and how often did I beg to be united with them,
4. Until I had no fear of being parted from them, and yet I feared to be amongst them.
5. Perchance my happy star will hinder their going afar from me,
6. That mine eye may be blest with them, and that I may not ask, 'Where are they?'

Commentary

1. 'The loved ones,' i.e. the sublime spirits.

2. 'Their apparition,' i.e. their manifestation in the world of similitude.

4. 'I feared to be amongst them,' i.e. lest their radiance should consume me.

5. 'My happy star,' i.e. the Divine favour predestined to me.

XLVI

1. There is a war of love between the entrails and the large eyes, and because of that war the heart is in woe.
2. Dark-lipped and swart is she, her mouth honeyed: the

evidence of the bees is the white honey which they produce.

3. Full-ankled, a darkness o'er a moon ; in her cheek a red blush ; she is a bough growing on hills.
4. Beautiful, decked with ornaments; she is not wedded; she shows teeth like hailstones for lustre and coolness.
5. She keeps aloof in earnest, though she plays at loving in jest ; and death lies between that earnest and jest.
6. Never did the night darken but there came, following it, the breath of dawn : 'tis known from of old.
7. And never do the East winds pass over meadows containing coy virgins with swelling breasts
8. But they bend the branches and whisper, as they blow, of the flowery scents which they carry.
9. I asked the East wind to give me news of them. The wind said, 'What need hast thou of the news ?
10. I left the pilgrims in al-Abraqán and in Birk al-Ghimád and in Birk al-Ghamím near at hand ;
11. They are not settled in any country.' I said to the wind, 'Where can they take refuge when the steeds of my desire are pursuing them ?'
12. Far be the thought ! They have no abode save my mind Wherever I am, there is the full moon. Watch and see!
13. Is not my imagination her place of rising and my heart her place of setting ? for the ill-luck of the *bán* and *gharab* trees hath ceased.
14. The raven does not croak in our encampments or make any rift in the harmony of our union.

Commentary

1. He says : 'There is a war of love between the world of intermixture and cohesion and the Divine Ideas, because this world desires and loves them inasmuch as its life is wholly derived from their beholding it. Nothing but this natural world hinders the hearts of gnostics from perceiving the Divine Ideas ; accordingly the heart is in woe and distress because of the war that continually exists between them.'

2. 'Dark-lipped and swart is she': he refers to one of the Divine Ideas, whom he describes as having dark lips on account of the mysteries which she contains.

'The evidence of the bees': he mentions the bees because they have immediate experience of the inspiration which the hearts of gnostics desire.

3. 'Full-ankled,' i.e. mighty and terrible, with reference to يوم يكشف عن ساق (Kor. lxviii, 42) and to Kor. lxxv, 29.

'A darkness o'er a moon,' i.e. she is hidden save to the eye of contemplation.

'A bough growing on hills,' referring to the quality of self-subsistence (القيّوميّة) which is revealed in Divine manifestations.

4. 'Ornaments,' i.e. the Divine Names.

'Not wedded,' i.e. no human being has ever known her.

'Teeth like hailstones,' referring to the purity of her manifestation.

5. 'She keeps aloof in earnest,' i.e. she is really inaccessible.

'Death,' i.e. anguish for those who love her.

6. 'Never did the night darken,' etc., i.e. every esoteric mystery has its corresponding exoteric manifestation; God is both the Inward and the Outward.

7. 'The East winds,' i.e. the spiritual influences of Divine manifestation.

'Meadows,' i.e. hearts.

'Coy virgins,' etc., i.e. subtle forms of Divine wisdom and sensuous knowledge derived from the station of shame and beauty.

8. 'They bend the branches,' i.e. the Self-subsistent inclines towards those who subsist in phenomena.

11. 'No country in particular,' etc., i.e. they do not remain in any one state, referring to settlement in the station of change (التمكّن في مقام التلوين), which theosophists consider to be the most exalted of all the stations.

13. The *bán* tree suggests *bayn* (separation), and the *gharab* tree *ghurbat* (exile).

XLVII

1. O dove on the *bán* tree at Dhát al-Ghaḍá, I am oppressed by the burden thou hast laid upon me.
2. Who can support the anguish of love? Who can drain the bitter draught of destiny?
3. I say in my grief and burning passion, 'O would that he who caused my sickness had tended me when I am sick!'
4. He passed by the house-door mocking, hiding himself, veiling his head and turning away.
5. His veiling did me no hurt; I was only hurt by his having turned away from me.

Commentary

1. 'O dove,' i.e. the Absolute Wisdom.

'Dhát al-Ghaḍá,' referring to states of self-mortification.

'The burden': cf. Kor. xxxiii, 72.

4. 'He passed,' etc., referring to Divine thoughts which flash upon the mind and are gone in a moment.

5. i.e. I am necessarily veiled from God, but God's turning away from me is caused by some quality in me of which I am ignorant and which I cannot remove until God enables me to know what it is.

XLVIII

1. O camel-driver, turn aside at Sal' and halt by the *bán* tree of al-Mudarraj,
2. And call to them, imploring their pity and grace, 'O my princes, have ye any consolation?'
3. At Ráma, between an-Naqá and Ḥájir, is a girl enclosed in a howdah.
4. Oh, her beauty—the tender maid! Her fairness gives light like lamps to one travelling in the dark.
5. She is a pearl hidden in a shell of hair as black as jet,
6. A pearl for which reflection dives and remains unceasingly in the deeps of that ocean.
7. He who looks upon her deems her to be a gazelle of the

sand-hills because of her neck and the loveliness of her gestures.

8. 'Tis as though she were the morning sun in Aries, crossing the degrees of the zodiac at their farthest height.

9. If she lifts her veil or uncovers her face, she holds cheap the rays of the bright dawn.

10. I called to her, between the guarded pasture and Ráma, 'Who will help a man that alighted at Sal' in good hope?

11. Who will help a man lost in a desert, dismayed, confounded in his wits, miserable?

12. Who will help a man drowned in his tears, intoxicated by the wine of passion for those well-set teeth?

13. Who will help a man burned by his sighs, distraught by the beauty of those spacious eyebrows?'

14. The hands of Love have played at their will with his heart, and he commits no sin in that which he seeks.

Commentary

1. 'Halt by the *bán* tree of al-Mudarraj': he says, addressing the Divine messenger which calls the aspirations that seek to know and behold Him, 'Appear to me in the station of self-subsistence and lovingkindness gradually (على التدريج), not suddenly, lest I perish.'

2. 'And call to them,' i.e. to the Divine Names.

3. 'Ráma,' one of the stations of abstraction and isolation.

'Between an-Naqá and Ḥájir,' between the white hill and the most inaccessible veil, to which the hearts of mystics can never attain.

'A girl enclosed in a howdah,' i.e. the Essential Knowledge contained in the hearts of some gnostics.

4. 'To one travelling in the dark,' i.e. to those who ascend and journey in the night (like the Prophet).

6. God is beyond the reach of mental effort; He is revealed by Divine favour to a heart empty of all thoughts.

8. 'Crossing the degrees of the zodiac,' etc., in reference to the magnification and glory which the seer feels in himself as he continues to contemplate her.

10. 'Sal',' one of the stations of Divine sanctity.

12. 'In his tears,' i.e. in the knowledge that comes of contemplation.

'Wine,' i.e. every science that inspires joy and rapture in the human soul, e.g. the science of the Divine perfection.

'Those well-set teeth,' i.e. the grades of knowledge of God.

13. 'Those spacious eyebrows,' i.e. the station between the two Wazírs and Imáms. He alludes to the station of the Quṭb.

XLIX

1. Who will show me her of the dyed fingers? Who will show me her of the honeyed tongue?
2. She is one of the girls with swelling breasts who guard their honour, tender, virgin, and beautiful,
3. Full moons over branches: they fear no waning.
4. In a garden of my body's country is a dove perched on a *bán* bough,
5. Dying of desire, melting with passion, because that which befell me hath befallen her;
6. Mourning for a mate, blaming Time, who shot her unerringly, as he shot me.
7. Parted from a neighbour and far from a home! Alas, in my time of severance, for my time of union!
8. Who will bring me her who is pleased with my torment? I am helpless because of that with which she is pleased.

Commentary

1. 'Her of the dyed fingers': he means the phenomenal power (القدرة المحدثة) by which the Eternal power (القدرة القديمة) is hidden according to the doctrine of some scholastic theologians. He says, 'Who will impart to me the truth of this matter, so far as knowledge thereof is possible?' He wishes to know whether God manifests Himself therein (هل يصحّ فيها تجلّ) or not. The author denies such manifestation, but some mystics and the Mu'tazilites allow it, while the Ṣúfís among the Ash'arites leave the question undecided.

4. 'A dove,' etc., i.e. a spiritual Prophetic essence which appeared in the incommunicable self-subsistence. He refers to the belief of some Ṣúfís that Man cannot be invested with the Divine Self-subsistence (انّ القيّومية لا يتخلّق بها).

5. 'Dying of desire,' etc., with reference to Kor. iii, 29, '*Follow me, that God may love you,*' and Kor. v, 59, '*He loves them and they love Him.*'

6. 'A mate,' i.e. the Universal Form (الصورة الجامعة).

'Blaming Time,' because the forms belonging to the world of similitude are limited by Time in that world.

7. 'A neighbour,' i.e. a gnostic who became veiled from his Lord by his 'self' after having subsisted by his Lord and for the sake of his Lord.

'A home,' i.e. his natural constitution, whenever he returns to it.

L

1. Oh, the traitress! She has left bitten by her viper-like locks one who would fain approach her,
2. And she bends her soft eye and melts him and leaves him sick on his bed.
3. She shot the arrows of her glances from the bow of an eyebrow, and on whatever side I came I was killed.

Commentary

1. 'The traitress,' i.e. a deceitful Attribute, which caused one who sought her to become enamoured of the mysterious sciences derived from the Divine majesty and beauty.

2. 'His bed,' i.e. his body.

3. He describes the 'passing away' produced by contemplation of the Divine Ideas.

LI

1. At Dhát al-Aḍá and al-Ma'zimán and Báriq and Dhú Salam and al-Abraqán to the traveller by night
2. Appear flashes of swords from the lightnings of smiling mouths like musk-glands, the odour whereof none is permitted to smell.

3. If war is waged against them, they draw the swords of their glances; and if peace is made with them, they break the bonds of constraint.
4. They and we enjoyed two equal pleasures, for the Beloved has one kingdom and the lover another.

Commentary

1–2. He says, 'In the station of light and that of the soul's oppression between the two worlds and that of the manifestation of the Essence and that where the ascending spirits find peace (سلم) appears a terribly beguiling grace which is veiled by the favour of the Beloved.'

3. This verse refers to the Wrath and Mercy of God.

4. 'Equal,' because God created Man after His own image.

'For the Beloved,' etc., i.e. the lover and the Beloved exert a kind of mutual influence (تصرّف) upon one another.

LII

1. I am content with Raḍwá as a meadow and a lodging-place, for it has a pasture in which is cool water.
2. May be, those whom I love will hear of its fertility, so that they will take it as an abode and lodging-place.
3. For lo, my heart is attached to them and listens silently whenever the camel-driver urges them on with his chant.
4. And if they call to one another to set out and cross the desert, thou wilt hear its wailing behind their camels.
5. And if they make for az-Zawrá, it will be in front of them, and if they are bound for al-Jar'á, it will alight there.
6. No fortune is found except where they are and where they encamp, for the bird of Fortune has fledglings in their tribe.
7. Fear for myself and fear for her sake battled with each other, and neither gave way to its adversary.
8. When her splendours dazzle mine eyes, the sound of my sobbing deafens her ears.

COMMENTARY

1. 'Raḍwá,' with reference to the station of Divine satisfaction (مقام الرضا).

'A pasture,' i.e. spiritual nourishment.

2. 'Those whom I love,' i.e. gnostics like himself.

4. 'The desert,' i.e. the stations of abstraction (التجريد).

'Their camels,' i.e. the aspirations journeying away from the body.

5. 'Az-Zawrá,' i.e. the presence of the Quṭb.

'In front of them': he means that he anticipates them in his thoughts and wishes.

'Al-Jar'á,' i.e. a place where they suffer painful self-mortification.

6. The gnostic seeks only that which is akin to himself.

7. 'Fear for myself,' i.e. fear lest my eyes should be dazzled by the manifestation of my Beloved's glory.

'Fear for her sake,' i.e. fear lest her ears should be deafened by the noise of my sobbing.

LIII

1. Whenever we meet to take farewell thou wouldst deem us, as we clasp and embrace, to be a doubled letter.
2. Although our bodies are dual, the eye sees only a single one.
3. This is because of my leanness and his light, and were it not for my moaning, I should have been invisible to the eye.

COMMENTARY

1–2. The doubled letter is two letters, one of which is concealed in the other. The soul, bidding farewell to the body, says, 'We are in this case, for though we are really two, we appear to be one.' The soul loves the body because all her knowledge of God is gained through her imprisonment in the body and through her making use of it in order to serve God. The author also refers to the verse, 'I am he whom I love and he whom I love is I.'

The mention of 'farewell' indicates a distinction between the qualities which properly belong to the lover and those which properly belong to the Beloved.

3. 'My leanness,' i.e. I am of the spiritual world.

'And his light,' i.e. on account of the intensity of his light his eye cannot perceive either his own radiance or my subtlety.

'And were it not,' etc.: so Mutanabbí says, 'Were it not that I speak to thee, thou wouldst not see me.'

LIV

1. They said, 'The suns are in the heavenly sphere.' Where should the sun dwell but in heaven?
2. When a throne is set up, there must be a king to sit erect upon it.
3. When the heart is purged of its ignorance, then must the angel descend.
4. He made Himself master of me and I of Him, and each of us hath possessed the other.
5. My being His property is evident, and my possessing Him is (proved by) His saying, 'Come hither.'
6. O camel-driver, let us turn aside and do not lead the travellers past Dár al-Falak.
7. A house on a river-bank near al-Musanná caused thee to fall sick and did not make thee forget thy sickness.
8. Would that the lord of desire had laid on thee (O my censor!) my pain and the burden of love that was laid on me!
9. For neither Zarúd nor Ḥájir nor Salam is an abode that emaciated thee.
10. From the burning grief of the journey (towards Him) thou wert seeking the rain-clouds of union, but they did not o'ershadow thee.
11. The glory of His sovereignty abased thee, and would that as He abased thee so He had shown fondness towards thee!
12. And oh, would that, since in His pride He refused to show

Himself fond, oh, would that He had emboldened thee to show fondness towards Him!

COMMENTARY

1. 'The suns are in the heavenly sphere,' i.e. the Divine radiance is in the heart.

2. Cf. Kor. xv, 29, and xx, 4.

3. 'The angel,' i.e. the most sublime spiritual essences.

4. 'He made Himself master of me,' inasmuch as I am limited by Him.

'And I of Him,' inasmuch as the Divine Names are manifested only in contingent being.

5. 'Come hither' (Kor. xii, 23), i.e. in order that the Names may be manifested, which is impossible unless I receive them.

6–7. 'Dár al-Falak,' a convent for pious women at Baghdád on the bank of the Tigris near al-Musanná, which is the residence of the Imám — on whom be peace! The author refers to the heart, because it is the Temple of Divine manifestation.

'Al-Musanná,' the station of the Quṭb, since it was the Caliph's palace.

'To fall sick,' i.e. to fall in love.

'And did not make thee forget thy sickness,' i.e. gave thee no relief.

9. He says that the passion of his soul was not kindled by anything contingent or finite.

11. He says: 'Although thou hadst knowledge of God, that knowledge did not humble thee so much as thou wert humbled by the glory of His manifestation, i.e. thy abasement was due to His glory, not to Himself; hence thy knowledge of Him was imperfect.'

LV

1. I am absent, and desire makes my soul die; and I meet him and am not cured, so 'tis desire whether I am absent or present.

2. And meeting with him creates in me what I never

imagined; and the remedy is a second disease of passion,

3. Because I behold a form whose beauty, as often as we meet, grows in splendour and majesty.
4. Hence there is no escape from a passion that increases in correspondence with every increase in his loveliness according to a predestined scale.

Commentary

1–4. He is continually tormented, for in the anguish of absence he hopes to be cured by meeting his Beloved, but the meeting only adds to his pain, because he is always moving from a lower state to a higher, and the latter inevitably produces in him a more intense passion than the former did.

LVI

1. (My goal is) the corniced palace of Baghdád, not the corniced palace of Sindád,[1]
2. The city set like a crown above the gardens, as though she were a bride who has been unveiled in the most fragrant chamber.
3. The wind plays with the branches and they are bent, and 'tis as though the twain had plighted troth with one another.
4. Meseems, Tigris is the string of pearls on her neck, and her spouse is our lord, the Imám who guides aright,
5. He who gives victory and is made victorious, the best of Caliphs, who in war does not mount on horseback.
6. God bless him! as long as a ringdove perched on a swaying bough shall moan for him,
7. And likewise as long as the lightnings shall flash of

[1] The second hemistich of this verse is borrowed from the verses of al-Aswad b. Ya'fur (*Mufaḍḍaliyyát*, ed. by Thorbecke, p. 52, 8–9; Bakrí, ed. by Wüstenfeld, 105):

ما ذا اؤمّل بعد آل محرّقٍ * تركوا منازلهم وبعد اياد
اهل الخورنق والسدير وبارقٍ * والقصر ذى الشرفات من سنداد

Sindád was a palace of Ḥíra.

smiling mouths, for joy of which morning-showers flowed from mine eyes,

8. The mouths of virgins like the sun when the mists have withdrawn and when it shines forth clearly with most luminous radiance.

COMMENTARY

1. 'The corniced palace of Baghdád,' i.e. the presence of the Quṭb.

'The corniced palace of Sindád,' i.e. the kingdom of this world.

3. 'The wind plays with the branches,' i.e. the aspirations attach themselves to the Divine Self-subsistence, which inclines towards them.

4. 'Tigris,' i.e. the station of life.

'The Imáṃ,' i.e. the Quṭb.

5. 'Who in war,' etc., i.e. he has quitted the body and taken his stand on the spiritual essence by which he is related to God.

6. 'A ringdove,' etc., i.e. the soul confined in the body.

7. 'As long as the lightnings,' etc., referring to the glories of Divine contemplation.

LVII

1. O breeze of the wind, bear to the gazelles of Najd this message: 'I am faithful to the covenant which ye know.'
2. And say to the young girl of the tribe, 'Our trysting-place is at the guarded pasture beside the hills of Najd on the Sabbath morn,
3. On the red hill towards the cairns and on the right hand of the rivulets and the solitary landmark.'
4. And if her words be true and she feel the same tormenting desire for me as I feel
5. For her, then we shall meet covertly in the heat of noon at her tent with the most inviolable troth,
6. And she and I will communicate what we suffer of love and sore tribulation and grievous pain.

7. Is this a vague dream or glad tidings revealed in sleep or the speech of an hour in whose speech was my happy fortune ?
8. Perchance he who brought the objects of desire (into my heart) will bring them face to face with me, and their gardens will bestow on me the gathered roses.

COMMENTARY

1. 'O breeze of the wind,' i.e. the subtle spiritual sense which gnostics use as a medium of communication.

'The gazelles of Najd,' i.e. the exalted spirits.

2. 'The young girl of the tribe,' i.e. the spirit especially akin to himself.

3. 'The red hill,' i.e. the station of beauty, since red is the fairest of all the colours.

'The solitary landmark,' i.e. the Divine singleness (الفردانية), which is inferior to oneness (الاحدية).

5. 'In the heat of noon,' i.e. in the station of equilibrium (الاستواء).

7. 'Is this a vague dream ?' (cf. Kor. xii, 44), i.e. this union is impossible, for my spirit cannot escape from the corporeal world.

LVIII

1. Oh, is there any way to the damsels bright and fair ? And is there anyone who will show me their traces ?
2. And can I halt at night beside the tents of the curving sand ? And can I rest at noon in the shade of the *arák* trees ?
3. The tongue of inward feeling spoke, informing me that she says, 'Wish for that which is attainable.'
4. My love for thee is whole, O thou end of my hopes, and because of that love my heart is sick.
5. Thou art exalted, a full moon rising over the heart, a moon that never sets after it hath risen.
6. May I be thy ransom, O thou who art glorious in beauty and pride ! for thou hast no equal amongst the fair.
7. Thy gardens are wet with dew and thy roses are blooming,

and thy beauty is passionately loved: it is welcome to all.

8. Thy flowers are smiling and thy boughs are fresh: wherever they bend, the winds bend towards them.

9. Thy grace is tempting and thy look piercing: armed with it the knight, affliction, rushes upon me.

COMMENTARY

1. 'The damsels bright and fair,' i.e. the knowledge derived from the manifestations of His Beautiful Name.

2. 'The tents of the curving sand,' i.e. the stations of Divine favour.

'The shade of the *arák* trees,' i.e. contemplation of the pure and holy Presence.

3. This station is gained only by striving and sincere application, not by wishing. 'Travel that thou mayst attain' (أُسْلُكْ تَصِلْ).

5. 'A moon that never sets,' etc.: he points out that God never manifests Himself to anything and then becomes veiled from it afterwards.

7. 'Thy gardens are wet with dew,' i.e. all Thy creatures are replenished by the Divine qualities which are revealed to them.

'Thy roses are blooming,' in reference to a particular manifestation which destroys every blameworthy quality.

'It is welcome,' i.e. it is loved for its essence (محبوب لذاته).

8. 'Thy flowers,' etc., i.e. Thy knowledge is welcome to the heart.

'Thy boughs,' i.e. the spiritual influences which convey Thy knowledge (حاملاتها منك).

LIX

1. Ṭayba hath a gazelle from whose witching eye (glances like) the edge of a keen blade are drawn,

2. And at 'Arafát I perceived what she desired and I was not patient,

3. And on the night of Jam' we had union with her, such as is mentioned in the proverb.

4. The girl's oath is false: do not confide in that which betrays.
5. The wish I gained at Miná, would that it might continue to the last hour of my life!
6. In La'la' I was transported with love for her who displays to thee the splendour of the bright moon.
7. She shot Ráma and inclined to dalliance at aṣ-Ṣabá and removed the interdiction at al-Ḥájir.
8. And she watched a lightning-gleam over Báriq with a glance swifter than a thought that passes in the mind.
9. And the waters of al-Ghaḍá were diminished by a blazing fire which passion kindled within his ribs.
10. And she appeared at the *bán* tree of an-Naqá and chose (for her adornment) the choicest of its superb hidden pearls.
11. And at Dhát al-Aḍá she turned backward in dread of the lurking lion.
12. At Dhú Salam she surrendered my life-blood to her murderous languishing glance.
13. She stood on guard at the guarded pasture and bent at the sand-bend, swayed by her all-cancelling decisive resolution.
14. And at 'Álij she managed her affair (in such a way) that she might escape from the claw of the bird.
15. Her Khawarnaq rends the sky and towers beyond the vision of the observer.

Commentary

1. 'Ṭayba (Medina) hath a gazelle,' referring to a Muḥammadan degree (مرتبة محمدية), i.e. a spiritual presence belonging to the station of Muḥammad.

3. 'On the night of Jam'': he says, 'we abode in the station of proximity (القربة) and He concentrated me upon myself' (جمعنى علىّ).

'In the proverb,' namely, 'He did not salute until he bade farewell' (ما سلّم حتى ودّع), i.e. they parted as soon as they met.

4. He says, 'Put no trust in an Attribute that is not self-subsistent and depends on One who may not always accomplish its desires.'

7. 'She shot Ráma,' i.e. she shot that which she was seeking (رمت ما كانت ترومه), because she regarded the thing as being the opposite of what it was and of what she believed it to be.

'And inclined to dalliance at aṣ-Ṣabá,' i.e. she desired to manifest herself.

8. 'A lightning-gleam,' i.e. a *locus* of manifestation for the Essence.

10. 'And chose,' etc., i.e. she revealed herself in the most lovely shape.

11. 'Dhát al-Aḍá,' i.e. the place of illumination.

'She turned backward,' etc., i.e. she returned to her natural world for fear that that fierce light should consume her.

12. Gnostics are annihilated by their vision of the Truth, but this does not happen to the vulgar, because they lack knowledge of themselves.

13. 'The guarded pasture,' i.e. the station of Divine glory.

'Bent,' i.e. inclined with Divine mercy. This refers to her investing herself with Divine qualities (التخلّق).

14. 'That she might escape,' etc., i.e. she was unwilling to receive from the spirits, for she wished to receive only from God, by intuitive feeling (ذوقًا), not by cognition (علمًا). God sometimes bestows His gifts by the mediation of the exalted spirits, and sometimes immediately.

15. 'Her Khawarnaq,' i.e. the seat of her kingdom.

LX

1. Approach the dwelling of dear ones who have taken covenants — may clouds of incessant rain pour upon it! —
2. And breathe the scent of the wind over against their land, in desire that the (sweet) airs may tell thee where they are.

3. I know that they encamped at the *bán* tree of Iḍam, where the *'arár* plants grow and the *shíḥ* and the *katam*.

COMMENTARY

1. 'Dear ones,' i.e. the exalted spirits.

'Covenants,' i.e. the Divine covenants taken from the spirits of the prophets.

'Clouds of incessant rain,' i.e. knowledge descending upon them continuously.

2. 'And breathe,' etc., referring to the Tradition, 'I feel the breath of the Merciful from the quarter of Yemen.'

3. 'I know.' The author says that ظَنَّ is here used with the meaning of عَلِمَ.

'At the *bán* tree of Iḍam,' i.e. the station of Absolute purity at the end of the journey to God.

'The *'arár* plants,' etc., i.e. sweet spiritual influences proceeding from lovely spiritual beings.

LXI

1. O *bán* tree of the valley, on the bank of the river of Baghdád!
2. A mournful dove that cooed on a swaying bough filled me with grief for thee.
3. His plaintive song reminds me of the plaintive song of the lady of the chamber.
4. Whenever she tunes her triple chords, thou must forget the brother of al-Hádí.
5. And if she lavishes her melody, who is Anjasha the camel-driver?
6. I swear by Dhu 'l-Khaḍimát and then by Sindád
7. That I am passionately in love with Salmá who dwells at Ajyád.
8. No; I am mistaken: she dwells in the black clot of blood in the membrane of my liver.
9. Beauty is confounded by her, and odours of musk and saffron are scattered abroad.

COMMENTARY

1. 'O *bán* tree,' etc., i.e. the tree of light in the station of the Quṭb.

2. 'A mournful dove,' i.e. an exalted spirit.

'On a swaying bough,' i.e. the human organism in the station of self-subsistence (النشأة الانسانية فى مقام القيّومية).

3. 'The lady of the chamber,' i.e. every reality that exercises dominion in its own world.

4. 'Her triple chords,' i.e. the body, with its three dimensions, viz. length, breadth, and depth. 'Triple chords may also refer to the grades of the three Names, which are the abode of the two Imáms and the Quṭb.

'Al-Hádí,' the 'Abbásid Caliph. His brother was a fine musician.

5. 'Anjasha,' a camel-driver contemporary with the Prophet. He used to chant so sweetly that the camels died. (See Nawawí, ed. by Wüstenfeld, 164.)

7. 'Salmá' (a woman's name), i.e. a Solomonic station.

'Ajyád' (plural of جيد, neck), a place at Mecca. Here it refers to the throat through which the breath passes.

ERRATA

Page 76, line 6. *For* al-Naqá *read* an-Naqá.
p. 77, l. 2. ,, ,,
p. 89, l. 10. *For* al-Dharíḥ *read* adh-Dharíḥ.
p. 91, l. 23. For *hádí* read *ḥádí*.
p. 104, l. 18. *For* al-Naqá *read* an-Naqá.
p. 105, ll. 13, 21. ,, ,,
p. 110, l. 23. ,, ,,
p. 121, l. 11. *For* white clouds *read* rain-clouds

INDEX

I. PERSONS, PLACES, AND BOOKS

Names of persons and places are printed in Roman type, whether they occur in the translation or in that portion of the Arabic text which has not been translated. Titles of books are printed in italics.

A

Abraham, 10, 123.
al-Abraq, 76, 77.
al-Abraqán, 63, 132, 137.
Abu 'l-'Abbás as-Sayyárí, 52.
Abú Bakr, 113, 122.
Abú 'Ísá at-Tirmidhí, 3, 10, 11.
Abú Madyan, 116.
Abú Sa'íd al-Kharráz, 90.
Abú Yazíd al-Bisṭámí, 115, 116.
Adam, 64, 89, 92, 98, 102, 113, 114.
Adhri'át, 124.
al-Ajra', 105, 106.
Ajyád, 81, 82, 148, 149.
Aleppo, 5.
'Alí, 68.
'Álij, 72, 73, 146.
Anjasha, 148, 149.
Áqsaray, 5.
al-'Aqúq, 93, 95.
'Arafát, 61, 145.
al-Aswad b. Ya'fur, 142.
'Aynu 'sh-Shams wa 'l-Bahá, 3. *See* Niẓám, daughter of Makínu 'ddín.

B

Baghdád, 56, 116, 122, 123, 141-3, 148.
Baghdán, 122, 123.
Bakrí, 142.
al-Balát, 14.
Báriq, 101, 137, 146.
Beatrice, 8.
Bilqís, 49–51, 98.
Birk al-Ghamím, 132.
Birk al-Ghimád, 132.
Bishr, 67, 89.
Buṣrá, 124.

D

Da'd, 54.
Dár al-Falak, 140, 141.
David, 49.
Dhát al-Adá, 116, 117, 137, 146, 147.
Dhát al-Ajra', 97, 104.
Dhát al-Athl, 66, 67.
Dhát al-Ghadá, 134.
Dhu 'l-Khadimát, 148.
Dhu 'l-Qarnayn, 112.
Dhú Salam, 70, 137, 146.
Dihya, 115.
Díwán of Ibn al-'Arabí, 1.
Dozy, 1, 2, 5, 9.

F

Fakhru 'n-Nisá bint Rustam, 3, 10.
Fluegel, 1, 2.
Futúḥát al-Makkiyya, 9.

G

Gabriel, 50, 106, 115, 123.
al-Ghadá, 121, 146.
Ghaylán, 67, 87.
al-Ghazálí, 113, 125.
Gospel, the, 49, 51, 52.

H

al-Hádí, 148, 149.
al-Ḥadítha, 118.
Ḥájir (al-Ḥájir), 13, 53, 55, 78, 80–2, 84, 87, 98, 101, 107, 108, 110, 112, 114, 118, 134, 135, 140, 146.
Ḥájjí Khalífa, 2, 5, 6, 9.
al-Ḥalba, 54, 56.
Ḥijáz, the, 10.
al-Ḥimá, 13, 70.
Hind, 54, 67, 87, 89.
Ḥíra, 142.
al-Hujwírí, 52.

I

Iblís, 49, 53, 98.
Ibn al-'Adím, 5.

Ibn Junayd al-Ifríqí, 97, 100.
Iḍam, 110, 112, 148.
Idrís, 49–51, 56, 92, 98, 101.
Imru'u 'l-Qays, 130.
India, 92.
'Iráq, 8, 87, 89, 90.
Iṣfahán, 8, 87.
Ismá'ílís, system of the, 66.

J

Jam', 61, 66, 67, 145, 146.
al-Jar'á, 138, 139.
Jerusalem, 123.
Jesus, 49, 51, 52, 56, 123.
Jesus, river of, 54, 56.
Jiyád, 11.
Junayd, 90.

K

Ka'ba, the, 62, 66, 67, 69.
Kamálu 'ddín Abu 'l-Qásim b. Najmu 'ddín the Cadi Ibn al-'Adím, 5.
al-Karkh, 118.
Kashf al-Maḥjúb, 52, 74.
al-Kathíb, 53, 54.
al-Khaḍir, 113, 118.
al-Khawarnaq, 78, 79, 146, 147.
Koran, the, 51, 52, 67, 69, 127, 128.
—— quotations from the, 12, 49, 50, 51, 55, 58, 61, 64, 65, 68, 69, 71, 79, 81, 83, 85, 88, 90, 95, 102, 109, 113–15, 118, 120, 126–8, 131, 133, 134, 137, 141, 144.

L

La'la', 53, 54, 96, 98, 101, 104, 105, 146.
Lubná, 54, 67, 87, 89.
Lycaonia, 5.

M

Maghrib, the, 90.
Makínu 'ddín Abú Shujá' Záhir b. Rustam b. Abi 'r-Rajá al-Iṣbahání, 3, 6, 10, 11.
Malámatís, the, 74.
Ma'n b. Zá'ida, 11.
al-Manḥar al-A'lá, 53, 55.
Ma'rúf al-Karkhí, 84.
al-Mas'úd Abú Muḥammad Badr b. 'Abdallah al-Ḥabashí al-Khádim, 5.
al-Mawṣil, 84.
Mayya, 67, 87.
al-Ma'zimán, 137.
Mecca, 1–6, 10, 12, 55, 82, 122, 123, 149.
Medina, 82, 94, 122, 146.
Merv, 52.
Miná, 53, 55, 61, 66, 98, 121, 122, 146.
Moses, 49, 64, 81, 91, 123.
al-Mudarraj, 134, 135.
Muḥammad, the Prophet, 10, 50, 52, 57, 66, 68, 69, 82, 84, 101, 113, 116, 124, 126, 135, 149. See *Traditions* of the Prophet.
al-Muḥaṣṣab, 53, 55, 61, 66, 67.
al-Musanná, 140, 141.
al-Mushalshal, 129.
Muslim, 71.
Mutanabbí, 140.
al-Muzdalifa, 67.

N

Najd, 58, 121, 122, 143, 144.
Na'mán, 66, 68.
an-Naqá, 76, 77, 104, 105, 110, 129, 134, 135, 146.
an-Náṭifí, 89.
Nawawí, 149.
Niẓám, daughter of Makínu 'ddín, 3, 6, 8, 11, 89.

P

Pentateuch, the, 51. See *Tora*.
Persia, 3, 8, 87, 122, 123, 127, 128.
Pertsch, 2.
Psalms, the, 49, 51, 52.

Q

Qaḍíb al-Bán, 100, 118.
Qanát, 129.
Qays, 67, 87.
Qays b. adh-Dharíḥ, 89.
Qubá, 98, 110, 113.
Qurrat al-'Ayn, 15.
Quss b. Sá'ida, 11.
Quṭb, the, 114, 116, 123, 136, 139, 141, 143, 149.

R

ar-Rabáb, 54.
Raḍwá, 138, 139.
Ráma, 61, 86–8, 134, 135, 146, 147.
Risálat adh-Dhakhá'ir wa 'l-A'láq, 9.
Rome, 49, 51.
ar-Rúm, 14.

S

Sabá, 111.
aṣ-Ṣabá, 146, 147.
as-Sadír, 78, 79.
Sal', 81, 82, 118, 134–6.
Salam, 140.
Salmá, 54, 56, 57, 148.
as-Samaw'al, 11.
Sámirí, 112.
Sarḥat al-Wádi, 61.
as-Sayyárí, 52.
Shamsu 'ddín Ismá'íl b. Súdakín an-Núrí, 5.
Sinai, Mt., 81.
Sindád, 142, 143, 148.
Solomon, 57.
Sulaymá, 87, 89.
Syria, 90.

T

at-Tan'ím, 120.
Ta'rífát, the, of Jurjání, 1.
Ṭayba, 122, 145, 146.
Technical terms, Ṣúfí, glossary of the, by Ibn al-'Arabí, 1.
Thahmad, 91, 101.
Tigris, the, 141–3.
Tiháma, 11, 58, 117.
at-Tirmidhí, 11. *See* Abú 'Ísá at-Tirmidhí.
Tora, the, 49, 51, 52, 67, 69.
Traditions of the Prophet, 50, 52–5, 58, 60, 62, 64–7, 71, 72, 80, 84, 95, 99, 102, 106, 108, 114, 116, 123, 124, 126, 127, 131, 148.

U

al-'Udhayb, 82, 83.
'Umar b. Abí Rabí'a, 87, 89.
'Utba al-Ghulám, 65.
al-Uthayl, 76, 77, 84, 85, 108.

W

Wádi 'l-'Aqíq, 93, 94.
al-Walad al-Bárr Shamsu 'ddín Ismá'íl b. Súdakín an-Núrí, 5.
Wána, 129.

Y

Yalamlam, 53, 54.
al-Yamán. *See* Yemen.
Yathrib, 122.
Yemen, 8, 87, 89, 90, 120, 148.

Z

Zamzam, 53, 55, 61, 62.
Zarúd, 82, 83, 87, 91, 120, 140.
az-Zawrá, 112, 116, 138, 139.
Zaynab, 54, 87, 89.

II. SUBJECTS AND TECHNICAL TERMS

A

al-afrád, 113, 116.
aḥadiyyat, 144.
aḥwál, 51, 52, 64, 68, 75, 85, 100.
'álam al-amr, 56.
'álam al-anfás, 52, 64, 75, 106.
'álam al-ghayb, 88.
'álam ash-shahádat, 88.
Ascension, the spiritual, 52, 57, 135.
Ascetics, 89.
Attributes, the Divine, 54, 57, 90, 108, 109, 118, 137, 147.

B

al-barzakh, 62, 81.
basṭ, 56.
Bees, inspiration of the, 114, 133.
Body, three dimensions of the, 149.

C

Camels, a figurative term for actions, 50, 59; for aspirations, 53, 59, 77, 83, 84, 94, 104, 110, 113, 129, 139; for human faculties, 78.
Causes, secondary, 115, 119.
Colocynth, 129.
Contemplation, 51, 54, 74, 79, 88, 92, 93, 102, 106, 108, 135–7, 143, 145.

D

Death, 80, 128.
dhawq, 75, 83, 100, 147.
dhikr, 88, 119.
adh-dhikr al-jámi', 103.

E

Ecstasy, 57, 64, 70, 75–7, 81, 91, 99, 118.
Essence, the Divine, 52, 54, 58, 64, 80, 90, 101.

F

Faith, 54.
fand, 51, 59, 61, 74, 80, 81, 99.
fardániyyat, 144.
Fasting, 54.
Form, the Universal, 137.
Four, the most perfect number, 124.

H

ḥál, 48, 50. See *aḥwál*.
ḥayá, 97.
ḥayrat, 83, 95.
Heart, the perfect Muḥammadan, 48.
Hill, the red, 144.
Hill, the white, 105, 114, 135.
himmat, 53.
Host, the Heavenly, 94, 122, 126.
ḥulúl, 53.

I

Ideas, the Divine, 48, 60, 109, 120, 132, 133, 137.
Immanence, 58, 60, 79.
Intoxication, mystical, 75.
ishtiyáq, 89.
istiwá, 144.
ittiḥád, 53, 90.

J

jam', 52, 54, 72.
Jealousy, 67, 79, 96.
Jinn, the, 50.

K

Knowledge of God, 52, 68, 69, 81–3, 86, 88, 91, 95, 105, 108, 109, 114, 115, 122, 131, 135, 141.

L

Light, the inward, 58, 65, 88, 104.
Lightning, figurative term for a manifestation of the Divine Essence, 58, 64, 72, 75, 80, 92, 97, 109, 113, 117, 147.
Love, Divine, 48, 58, 68–70, 74, 93, 113, 137–40, 142.

M

maldmat, 74.
Man, the most perfect organism, 83.
al-manázir al-'uldá, 48. *See* Ideas, the Divine.

maqám, 48.
maqám al-basṭ, 56.
maqám al-jam', 72.
al-maqám al-jámi', 65.
al-muqarrabún, 53, 113.

N

an-nafs al-lawwáma, 59.
Names, the Divine, 51–4, 59, 63, 71, 74, 86, 92, 97, 99, 100, 102, 103, 120, 122, 130, 133, 141, 149. *See* Attributes, the Divine.
Names, the most beautiful, 89.
Names of God, the three cardinal, 71.
námús, 49.
náṭiq, 66.
Night-journey of the Prophet, 50.

P

Pilgrimage, the, 54.
Prophets, the, 51, 57, 84, 115.
Proverbs, Arabic, 112, 146.

Q

qaṭá, proverb concerning the, 112.
al-qayyúmiyyat. *See* Self-subsistence, the Divine.
qurbat, 146.

R

Rapture, 75.
Realities, the Divine, 56, 57, 69, 86, 115.
Reason, the Universal, 66, 101, 108.
Reason and Faith, 54, 109, 112, 122.
Red, the most beautiful of colours, 55, 144.
Religion, 74.
riḍá, 139.
riyy, 75.
Roundness, the first and best of shapes, 56.

S

Sacrifice, spiritual, 55.
Saints, the, 51, 57, 113, 115.
Self-subsistence, the Divine, 97, 99, 100, 133, 135, 137, 143, 149.
shawq, 89.
shurb, 75, 83.
ṣiddíq, 113.
Soul, the partial, 64; the perfect, 124; the Universal, 64.
Spirit, the Divine, 81, 106; the Highest, 77; the partial, 73; the Universal, 73.
Spirit of the intermediate world, the, 88, 95, 116.
Spirits of Light, the, 94.
sukr, 75.

T

tafriqat, 52, 100.
tajallí, 83.
tajríd, 83, 105, 139.
takhalluq, 55, 97, 100, 147.
talwín, 133.
tashbíh, 124.
taṣrí'f, 115.
tawḥíd, 68.
Tents, red, 55, 65.
ath-thaná al-jamíl, 72.
Time, 137.
Transformation, mystical, 69, 71, 100.
Trinity, the Christian, 71.

U

Union, 59, 63, 67, 73, 76, 109, 144.
Unveiling, of a woman, regarded as unlucky, 128.

V

Veils, spiritual, 61, 114, 115, 132, 137.
Vision, of God in created things, 66, 75, 79; of created things in God, 66.

W

waḥdániyyat, 73.
wárid, 50.
Way to God, the, 55.
Wine, mystical signification of, 103, 118, 136.
Wisdom, the Divine, 50, 57, 58, 88, 134.
World, the intermediate, 62, 81, 88, 95, 126.

HERTFORD:
STEPHEN AUSTIN AND SONS, LTD.

THE GRAVE

PUNISHMENT AND BLESSINGS

By

Husayn al-Awayishah

Translated By

Huda Khattab

International Islamic
Publishing House
IIPH

DAR IBN HAZM

القبر

عذابه ونعيمه

حسين العوايشة

0218002002

القبر

عذابه ونعيمه

حسين العوايشة

دار ابن حزم

الدار العالمية للكتاب الإسلامي

95

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL THE COMPASSIONATE

Copyright © 1998 by **International Islamic Publishing House**
IIPH
DAR IBN HAZM

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without written permission from the Publisher.

جميع حقوق النشر والطبع والتوزيع محفوظة وغير مسموح بطبع أي جزء من هذا الكتاب، أو خزنه في أي نظام لخزن المعلومات، أو استرجاعها، أو نقله على أي هيئة، أو بأية وسيلة سواء أكانت إلكترونية، أو شرائط ممغنطة، أو ميكانيكية، أو استنساخاً، أو تسجيلاً، أو غير ذلك بدون إذن كتابي من **الدار العالمية للكتاب الإسلامي ودار ابن حزم.**

Published by:

* **International Islamic Publishing House**
IIPH
P.O. Box 55195
Riyadh 11534
Saudi Arabia
Tel: (966-1) 4650818-4647213
Fax: (966-1) 4633489
E-Mail: **iiph1@hotmail.com**

* **DAR IBN HAZM**
P.O. BOX: 14-6366
Beirut - Lebanon
Tel - Fax: (9611) 701974

ISBN 9960-672-80-8

Please take part in this noble work by conveying your comments to IIPH through E-Mail or Fax or mail address.

The Grave

Punishment and Blessings

By

Husayn al-Awayishah

Translated by: Huda Khattab

International Islamic
Publishing House
IIPH

DAR IBN HAZM

TRANSLATOR'S FOREWORD:

Questions abound about what happens after death. In Western societies, in particular, there is a great deal of speculation on these matters. Muslims, however, have answers to these questions. Islam tells us what we can expect when we have finally made our exit from this world; we are also given ample guidance as to how we may best prepare ourselves and earn the rewards of Paradise in the Hereafter. In this book, Husayn al-'Awayishah outlines the Islamic teaching on death and the grave. It is an essential reading for any Muslim who wants to know more about this topic from the authentic sources of Islam.

Huda Khattab

NOTE ON ABBREVIATIONS:

The following abbreviations are used in this book:

SWT- Subhanahu wa Ta'ala (May He be glorified and exalted).

SAAS-Sall-Allahu 'Alayhi wa Sallam (May Allah bless him and grant him peace).

RA-Radi Allahu 'Anhu (May Allah be pleased with him)\ Radi Allahu 'Anha (May Allah be pleased with her)\ Radi Allahu 'Anhum (May Allah be pleased with them).

AS-'Alayhis-Salam (Peace be upon him)\ 'Alayhim al-Salam (Peace be upon them).

NOTE ON TRANSLATION OF QUR'ANIC QUOTATIONS:

The translations of quotations from the Holy Qur'an are adapted from the Translation and Commentary by A. Yusuf Ali (1983 edition, published by Amana Corp, U.S.A.). The adaptations are:

1- The archaic style of English used by Yusuf Ali has been updated, i.e. the the pronouns such as «thou», «ye», have been amended to «you». Verbs have been amended accordingly, so that «goeth» becomes «goes». etc.

2- The word «God» has been replaced with the word «Allah».

AUTHOR'S PREFACE

Praise be to Allah: we praise Him and seek His help and forgiveness. We seek refuge with Him from the evils of our own souls and deeds. Whomever Allah (SWT) guides, no-one can lead astray, and whomever He leaves astray, no-one can guide. I bear witness that there is no god but Allah (SWT) Alone Who has no partner, and I bear witness that Muhammad is His Slave and Messenger.

As a continuation of the *Bidayat al-Salikin series*, Allah (SWT) has enabled me to produce this book, *The Grave-Punishment and Blessings*. I believe that it was necessary to present this information to my Muslim brothers, because the punishments and blessings of the grave are topics which have to do with 'Aqidah, topics which we must know about. The pillars of Iman, the punishments and blessings of the grave, the punishments of Hell and the blessings of Paradise... knowing and believing in all these lead to the reform of the heart, which in turn will lead to the re-

form of the external aspects of life, including the correction of morals on which a safe and secure life for society as a whole, and indeed the entire Ummah, may be built.

For we know that the cause of corruption, whether on an individual or group basis, is the lack of a deterrent. The greatest deterrent is belief in Allah (SWT) and in the knowledge that He sees all that we do, in private or in public, in secret or in the open; and belief in the angels, and in the blessings and punishment of the grave; and belief in Paradise and Hell... and in all the other things which must be believed in.

Before the believer says or does anything, he must weigh it up, bearing in mind his consciousness of Allah (SWT), Hell and Paradise, and the blessings and punishment of the grave. Thus the believer should do nothing but good; but if he does or says something that does not befit him, then he will feel as if the punishment of the grave and Hell is closer to him than the soles of his own feet, and he will not feel at peace

until he has asked Allah (SWT) for forgiveness for his sins, repented to Him and returned to Him, weeping, with humility and regret.

Filled with these good beliefs, the early Muslims conquered the world. But because of our ignorance of these same momentous beliefs, our Ummah has lost its highest morals and ethics; we have lost our happiness, stability and security; we have lost the brotherly love between one another, and we have forgotten about Jihad and making sacrifices for the sake of Allah (SWT). This has encouraged our enemies, who call one another to attack us like people calling one another to eat from a communal pot. We have lost so much in this world, yet losing out in the Hereafter will be even worse. But this Din of ours is the torch of guidance which lights the way for the Ummah and for those seeking the way to Allah (SWT). It revives hearts and joins them together, and banishes hatred and enmity. It restores honour and happiness-but only if we adhere to it properly. «... Is there any that will receive admonition?» [al-Qamar 54:15].

I cannot thank enough all those who offered help and assistance in the preparation of this book, especially my shaykh, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, who let me consult his not-yet-published book, *Sahih al-Targhib wa'l-Tarhib*, to use for my research. May Allah (SWT) reward him with good.

We ask Allah (SWT) to make this book purely for His sake. May He accept it from me, and may He protect me and my brothers in Islam from the punishments of the grave and Hell-fire, and bestow upon us the blessings of the grave and Paradise. We ask Him for the good things in this world and the next. Verily He is able to do all things.

PART ONE

WHAT HAPPENS JUST BEFORE THE SOUL IS TAKEN?

1- Allah's hesitation to take the soul of a Believer.

From Abu Hurayrah (RA) who said: The Messenger of Allah (SAAS) said: [«Allah, may He be exalted, said: 'Whoever shows enmity to some one devoted to Me, I shall be at war with him. My servant draws not near to Me with anything more loved by Me than the religious duties I have enjoined upon him, and My servant continues to draw near to Me with supererogatory works so that I shall love him. When I love him, I am his hearing with which he hears, his seeing with which he sees, his hand with which he strikes and his foot with which he walks. Were he to ask [something] of Me, I would surely give it to him, and were he to ask Me for refuge, I would surely grant him it. I do not hesitate about anything as much as I hesitate about [seizing] the soul of My faithful servant: he hates

death and I hate hurting him».

[al-Bukhari].

2- The presence of Shaytan at the deathbed.

The Shaytan is most eager to be present at a person's deathbed, so that the end of a person's life may be accompanied by sin and rebellion [i.e. towards Allah (SWT), just as he is ever-eager to be present in all of a person's deeds. This is indicated in the Hadith narrated by Jabir (RA), that the Messenger of Allah (SAAS) said: «The Shaytan is present with any one of you in everything he does; he is present even when he eats food. So if any one of you drops a mouthful of food, he should remove anything dirty on it and eat it, and not leave it for the Shaytan. When he finishes (food) he should lick his fingers, for he does not know in which portion of his food the blessing lies».

[Muslim].

PART TWO

WHEN DEATH COMES

1- The Kafir seeks to return to the world when death comes.

Allah, may He be exalted, says:

«(In Falsehood will they be) until, when death comes to one of them, he says: 'O my Lord! send me back (to life),- in order that I may work righteousness in the things I neglected!'- 'By no means! It is but a word he says. '- Before them is a partition till the Day they are raised up». [al-Mu'muinun 23:99-100].

2- The agonies of death.

Al-Bukhari narrated from 'A'ishah (RA) who said: The Messenger of Allah (SAAS) said: «There is no god but Allah. Truly there is agony in death»[1].

3- A Kafir's belief at the point of death is not acceptable.

From Ibn'Abbas (RA) who said: The Messenger of

Allah (SAAS) said: «When Pharaoh was drowning, he said: 'I believe that there is no god but He in Whom the Children of Israel believe.' Jibril told me: 'O Muhammad, if only you could have seen how I took the black mud of the sea and shoved it in his mouth for fear that the mercy of Allah would reach him'»[2].

4- The Angel of Death sits at the head of the dying person*.

5- The Angel of Death informs the believer of Allah's forgiveness and pleasure, and informs the Kafir of Allah's wrath and anger*.

Footnotes:

1. Also narrated by Ahmad in *al-Musnad.*
2. Ahmad, *al-Musnad*; al-Tirmidhi, *Sahih al-Jami*; No. 5082.

* The events marked with an asterisk in Parts Two and Three are derived from one source, namely the lengthy Hadith of al-Bara' Ibn 'Azib, which includes many other events. I thought it best to present them in the order in which they appear in the Hadith.

PART THREE

WHAT HAPPENS AFTER THE SOUL IS TAKEN?

1- The soul of the believer comes out easily; the Kafir is punished with the difficulty with which his soul comes out*.

2- The soul of the believer comes out with a scent like the finest musk, and the soul of the Kafir comes out with a stench like the foulest rotting meat*.

3- The believer's soul comes out whilst he is praising Allah (SWT).

The Prophet (SAAS) said: «The believer's soul comes out from inside him, whilst he is praising Allah».

4- When the soul is taken, the eyes follow it- because the Prophet (SAAS) said: «When the soul is taken, the eyes follow it».

[Muslim et al].

5- The angels open all of the heavens, one after the other, for the soul of the believer, all of it is opened for him*.

6- The gates of heaven are not opened for the Kafir*.

7- Allah, may He be exalted, orders that the soul of the Believer should be returned to earth after his book has been registered in *al-'Illiyun* [lit. «The High Places»- see al-Mutaffifin 83:18-20].

8- The soul of the Kafir is thrown down from the heaven back into his body, after his book has been registered in *Sijjin* [see al-Mutaffifin 83:7-9][1].

9- The dead person is aware of the comforting presence of the righteous people around his grave at the burial, for a period of time equal to the time taken to sacrifice a camel and distribute its meat, as it was reported that 'Amr Ibn al-'As (RA) said: «When you bury me, stay around my grave for the time it would take to sacrifice a camel

and distribute its meat, so that I may be comforted by your presence, until I see how I will answer the messenger of my Lord».

[Muslim].

10- The pressing-in of the grave, which no-one will escape. From Ibn 'Abbas (RA), who said: The Messenger of Allah (SAAS) said: «If anyone could escape from the pressing-in of the grave, it would be sa'd Ibn Mu'adh, but even he was pressed by his grave before he was released»[2].

11- Mental faculties will be restored to the dead in the grave.

From 'Abdullah Ibn 'Umar (RA): The Messenger of Allah (SAAS) mentioned the tormentor of the grave, and 'Umar asked: «Will our mental faculties be restored to us, O Messenger of Allah?» The Messenger of Allah (SAAS) said: «Yes, just as they are now». 'Umar said: «I will put a stone in his mouth!»[3].

12- The deceased person hears the footsteps of his companions when they leave him*.

13- When is the deceased questioned?

The questioning begins immediately after the burial, because whenever he buried someone, the Prophet (SAAS) would stand at the graveside and tell the people: «Ask Allah to forgive your brother and give him strength, for he is being questioned right now»[4].

14- Two angels come to question (the deceased).

15- The names and description of the two angels who come to question (the deceased).

From Abu Hurayrah (RA) who said: The Messenger of Allah (SAAS) said: «When the deceased is buried, two black-and-blue coloured angels will come to him. One is called Munkar and the other is called Nakir. They will ask: «What did you use to say about this man?» He will say what he used to say: «He is the slave and

messenger of Allah. I bear witness that there is no god but Allah, and I bear witness that Muhammad is His Slave and Messenger». They will say: «We knew that you would say this..»[5].

16- Allah will help and strenghten the Believers in the grave.

The Messenger of Allah (SAAS) said: «When the Believer is sat up in his grave, he will bear witness that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah, and that is the meaning of the Ayah: «Allah will establish in strength those who believe, with the word that stands firm..» [Ibrahim 14:27].

[al-Bukhari].

17- The reply of the believer and the confusion of the Kafir.

18- The righteous man will sit in his grave unafraid before the questioning, whilst the evil man will sit in his grave utterly terrified.

From 'A'ishah (RA) who said: «A Jewish woman came and asked for food at my doorstep, saying: «Feed me. may Allah protect you from the Fitnah of the Dajjal and the Fitnah of the punishment of the grave» ['A'ishah] said: I kept her talking until the Messenger of Allah came, then I asked him: «O Messenger of Allah, what is this Jewish woman saying?» I said: «She says: May Allah protect you from the Fitnah of the Dajjal and the Fitnah of the punishment of the grave. 'A'ishah said: Then the Messenger of Allah (SAAS) stood up and raised his hands [in supplication], seeking refuge with Allah from the Fitnah of the Dajjal and the Fitnah of the punishment of the grave. Then he said: «As for the Fitnah of the Dajjal, there has never been a Prophet who did not warn his people against him, but I will tell you something which no Prophet has warned his people about before: he (the Dajjal) is one-eyed, and Allah is not one-eyed: written between his eyes is [the word] *Kafir*, which every believer will read. As for the Fitnah of the grave, [the deceased] will be tested concerning me and asked about me. If he was a righteous man, he will be sat up in his grave, without fear or terror,

then he will be asked: «What did you used to say about Islam? Who was this man who was among you?» He will say: «Muhammad the Messenger of Allah, who brought the clear signs from Allah, so we believed him».

«A hole will be opened for him, through which he will see the Hell-fire, parts of it consuming others. He will be told: 'Look at that which Allah has saved you from'. Then a hole will be opened through which he will see Paradise, with all its luxuries. He will be told: This is your place in it'. He will be told: 'You had strong faith, you died with strong faith, and you will be resurrected with strong faith, in sha' Allah'».

«If he was a bad man, he will be sat up in his grave, full of fear and terror, and he will be asked: «What did you use to say?» He will say: «I heard the people saying such-and-such, so I said likewise'. A hole will be opened for him, through which he will see Paradise with all its luxuries, and he will be told: 'Look at that which Allah has taken away from you'. Then a hole will be opened for him, through which he will

see Hell-fire, parts of it consuming others. He will be told: «This is your place in it. You used to doubt, you died doubting and you will be resurrected doubting, in sha' Allah'. Then he will be punished»[6].

19- For the Believer, a door will be opened from his grave onto Paradise*.

20- For the Kafir, a door will be opened from his grave onto Hell-fire*.

21- The Believer will see his place in Paradise, and the Kafir will see his place in Hell-fire*.

22- The grave of the Believer will be widened as far as the eye can see, and the grave of the Kafir will be constricted*.

23- The good deeds will come in the form of a handsome, well-dressed, finely-perfumed man, who will bring glad tidings. The bad deeds will come in the form of a scruffily-dressed, stinking man who will bring disturbing news*.

24- The Kaffir will be struck with an iron chain until he is turned to dust*.

This is indicated by the Hadith of al-Bara' Ibn 'Azib (RA) who said: «We went out with the Prophet (SAAS) to attend the funeral of one of the Ansari men. When we reached the grave, and before the man was buried, the Messenger of Allah (SAAS) sat down [facing the Qiblah] and we sat down around him. We were as silent and still as if there were birds on our heads, and he had in his hand a stick with which he scratched up the earth. [He began to look up to the sky and down at the ground, and he raised and lowered his gaze three times]. He said: 'Seek refuge with Allah from the punishment of the grave.'- two or three times. Then he said: 'When the believing slave is reaching the end of his time in this world, and starting out in the Hereafter, angels with white faces which look like the sun come down to him from Heaven, bringing one of the shrouds of Paradise and some of its *Hunut*[7]. They sit down around him, as far as the eye can see. Then the Angel of Death comes and sits by his head, and says: «O good

[or secure] soul, come out to the forgiveness and pleasure of Allah».- The narrator said: So it will come out like a drop of water coming out of the mouth of a waterskin, and he [the Angel of Death] will take it. [In another report, he said: «Until when his soul comes out, every angel who is between the heaven and the earth will pray for him, as will every angel in heaven. The gates of heaven will be opened for him, and the people in every level of heaven will pray to Allah to permit his soul to ascend through their domain».

«When (the Angel of Death) has taken the soul, the (other angels) don't leave it in his hand for a moment; they take it straightaway, wrap it in the shroud and scent it with the Hunut. This is what Allah says: «... '*When death approaches any of you, Our angels take his soul, and they never fail in their duty'*». *[al-An'am 6:61].*

«And there emerges from the soul a scent like the finest musk to be found on the face of the earth. He said: They take the soul up, and whenever they take

it past a group of angels, they say who is this good soul?, and they reply' It is so-and-so, the son of so-and-so' using the best names with which he was addressed in this world. (They go on) until they reach the first heaven; they ask for it to be opened, and it is opened for them. In each heaven, those who are closest to Allah will accompany him to the next heaven, until they reach the seventh heaven, where Allah, may He be exalted and glorified, will say: Register the book of My slave in 'Illiyun 'And what will explain to you what 'Illiyun is? (There is) a Register (fully) inscribed, to which bear witness those nearest (to Allah). '[al-Mutaffifin 83:19-21]. So his book will be registered in 'Illiyun. Then Allah (SWT) will say: Take him back to the earth, for «This was my promise»: I created them from it, I will return them to it, and I will resurrect them from it again.' He said: He will be taken back to the earth, and his soul will be returned to his body. [He said: And he will hear the footsteps of his companions as they leave him]. Two stern angels will come to him, [rebuke him] and sit him up. They will ask him, 'Who is your Lord?' He will answer: 'My Lord is Allah'. They will ask him:

'What is your religion?' He will say: 'My religion is Islam'. They will ask: Who is this man who was sent among you? He will say: 'He is the Messenger of Allah (SAAS)'. 'They will ask him: What did you do? He will say: I read (or recited) the Book of Allah, and I believed in it. He will rebuke him and ask: Who is your Lord? What is your religion? Who is your Prophet?- This is the last of the trials to face the Believers, as Allah, may He be glorified says: 'Allah will establish in strength those who believe, with the word that stands firm in this world and in the Hereafter...» [Ibrahim 14:27]. He will say: 'My Lord is Allah, my religion is Islam and my Prophet is Muhammad (SAAS)'.

«A voice will call from Heaven: 'My slave has spoken the Truth, so furnish his grave from Paradise and clothe him from Paradise, and open for him a gate to Paradise'. He said: Some of its breeze and scent will reach him, and his grave will be widened for him as far as the eye can see. He said: There will come to him (or there will appear before him) a handsome, well-dressed and finely-scented man, who

will say: 'I bring good news which will make you glad. I bring good news of the good pleasure of Allah, and Gardens wherein is eternal blessing. This is the day which you were promised.' He will say: 'And you, may Allah give you better news. Who are you?' He will say: 'I am your good deeds, and by Allah I only ever saw you hastening to obey Allah, and ever-reluctant to disobey Him, so may Allah reward you with good'. Then a gate of Paradise and a gate of Hell will be opened for him, and it will be said to him: 'This is your place (Manzil) if you had disobeyed Allah, but Allah has given you this instead of that'. When he sees what is in Paradise he will say: 'My Lord! Hasten the coming of the Hour, so that I may return to my family and my wealth'. It will be said to him: 'Be patient' (Literally, 'Dwell here').

«He said: as for the disbelieving (lit. corrupt) man, when he leaves this world and enters the Hereafter, stern and harsh angels come down to him from heaven; their faces are black and they bring with them sack-cloth from Hell. They sit around him, as far as the eye can see. The Angel of Death comes and sits at

his head, and says: 'O evil soul, come out to the anger and wrath of Allah!' He said: The soul will be dragged out of his body with as much difficulty as a many-pronged skewer being dragged through wet wool (the veins and nerves will be destroyed by it). He will be cursed by every angel between heaven and earth, and by every angel in heaven. The gates of heaven will be locked and the people of every heaven will pray to Allah not to allow his soul to asend through their domain. He will take it, and immediately put it into the sack-cloth; it will stink like the foulest stench of dead flesh ever witnessed on earth. They will take the soul up, and whenever they take it past a group of angels, they will say: 'Who is this evil soul?' They say: 'It is so-and-so the son of so-and-so', using the worst names with which he was addressed in the world. (They will go on) until they reach the first heaven; they will ask for it to be opened to them, and it will not be opened. Then the Messenger of Allah (SAAS) recited: '.. No opening will there be of the gates of heaven, nor will they enter the Garden, until the camel can pass through the eye of the needle...' [al-A'raf 7:40]. Allah, may He be glorified and exalted, will say:

'Register his book in Sijjin, in the lowest earth'.

Then Allah will say: 'Take him back to the earth, for «this was my promise»: I created them from it, I will return them to it, and I will resurrect them from it again'. So his soul will be thrown down from heaven until it reaches his body. Then he recited: '.. If anyone assigns partners to Allah, he is as if he had fallen from heaven and been snatched up by birds, or the wind had swopped (like a bird on its prey) and thrown him into a far-distant place'. [al-Hajj 22:31].

So his soul will be returned to his body (he said: he will hear the footsteps of his companions when they leave him). Two stern angels will come to him, rebuke him and sit him up. They will ask him: 'Who is your Lord?' He will say: '*Hah-hah* [indicative of pain or laughter], I do not know!' They will ask him: 'What is your religion?' He will say: '*Hah - Hah*, I do not know' They will ask: 'What do you say about this man who was sent among you?' He will not even know his name, but he will be told- 'Muhammad'- and he will say: 'Hah-Hah, I do not know! I heard

the people saying such-and-such'. He will be told: 'May you never know!'.

Then a voice will call from heaven, saying: 'He has lied, so furnish his grave from Hell, and open for him a gate to Hell'- so some of its heat and venom will reach him, and his grave will be constricted until his ribs are crushed togther. There will come to him (or there will appear before him) a man with an ugly face, badly-dressed, and foul-smelling. He will say: 'I bring you bad news: this is the day which you were promised'. He will say: 'And you, may Allah give you even worse news! Who are you? Your face brings bad news!' He will say: 'I am your evil deeds. By Allah, I only ever saw you reluctant to obey Allah, and ever-eager to disobey Him. May Allah repay you with evil!' Then there will be sent to him one who is blind, deaf and dumb, who will carry in his hand an iron rod which, if he were to beat a camel with it, would turn it to dust. He will beat him with it until he turns to dust, then Allah will restore him, then he will be beaten again. He will emit a scream which the whole of creation will hear, except for men

and Jinn. Then a gate will be opened for him to Hell, and his grave will be furnished from Hell. 'He will say: My Lord, may the Hour never come!'*.

25- The people of heaven will welcome the good soul, and there will be glad tidings for it.

26- There will be no welcome for the evil soul, and only bad tidings for it.

27- The Believer will see the Fire from which Allah has saved him.

28- There will be a little gap through which the evil man will glimpse the Paradise which Allah has denied him.

The Prophet (SAAS) said: 'The dead person is attended by angels. If he was a righteous man they say: 'Come out, O good soul who was in a good body! Come out praiseworthy, and receive the glad tidings of comfort and sweet scent, and a Lord Who is not angry'. They keep on saying this unitl (the soul) comes out, then they take it up to the heaven, and ask

for it to be opened for him. It is asked, 'Who is this?' and they say 'So-and-so,' so (the inhabitants of heaven) say: Welcome to the good soul, who was in a good body; enter praiseworthy and receive the good tidings of comfort and sweet scents, and a Lord who is not angry. 'And they carry on saying this until they reach the (highest) heaven where Allah, may He be blessed and exalted, is. And if he was a bad man, they say: 'Come out, O evil soul! Come out blameworthy, and receive the tidings of a boiling fluid, and a fluid dark, murky, intensely cold!- and other penalties of a similar kind, to match them! [cf. Sad 38:57-58]. They keep on saying this until (the soul) comes out, then they take it up to the heaven and ask for it to be opened for it. It is asked, 'Who is this?' They say, 'It is so-and-so'. They say: 'There is no welcome for the evil soul who was in an evil body. Go back blameworthy. The gates of heaven are not opened for you. So (the soul) is sent back from the heaven, and returns to the grave.

The righteous man is sat up in his grave, not scared or terrified. He is asked: 'In what [religion] were

you?' He says: 'I was in Islam'. He is asked: 'Who is this man?' He says: 'Muhammad, the Messenger of Allah (SAAS). He brought us clear signs from Allah and we believed him'. He is asked: 'Have you seen Allah?' He says: 'No-one may see Allah'. Then he is shown Hell-fire, parts of it consuming others, and he is told: 'Look at that which Allah, may He be exalted, has saved you from'. Then he is shown Paradise, and he looks at its beauty and everything in it. He is told: 'This is your place'. And he is told: 'You were certain (*'ala'l-Yaqin*), you died certain, and you will be raised certain, in sha 'Allah.

The bad man is sat up in his grave, scared and terrified. He is asked: in what [religion] were you? He says: I don't know. He is asked: Who is this man? He says: I heard the people saying such-and-such, and I said likewise. Then he is shown Paradise, and looks at its beauty and everything in it. He is told, Look at that which Allah has denied you. Then he is shown Hell-fire, parts of it consuming others. He is told: This is your place. You were in doubt, you died in doubt and you will be raised in doubt, in sha' Allah[8].

29- The angels smell the scent of the soul of the believer.

30- The believers welcome the new soul of a believer with more joy than the family of one who has been absent, on his homecoming.

31- When the soul joins the souls of other believers, it enjoys respite from the grief of this world.

From Abu Hurayrah (RA), from the Prophet (SAAS) who said: «When the believer is taken (by death), angels of mercy come to him with white silk, and say: 'Come out to the spirit of Allah. So (the soul) comes out, like the best scent of musk. Then the angels pass the soul to one another, smelling it, until they bring it to the (first) heaven. They say: What is this good scent which has come from the earth? In every heaven, the same question is asked, until they bring him to join the souls of the believers. They are more overjoyed to welcome him than the family of one who has been absent, when he comes home. They ask him: What happened to so-and-so? They [i.e. the angels who have brought

him] say: 'Leave him to rest, for he has been suffering in the world'. He says: 'He died, didn't he come to you?' They [the angels] say: 'He has gone to a place where he will have his home in a (bottomless) Pit [cf. al-Qari'ah 101:9].

As for the Kafir, angels of wrath will come to him with sackcloth. They say: Come out to the wrath of Allah. So (the soul) comes out like the foulest stench of dead meat, and they take it to the gates of the earth»[9].

32- The individual in the grave will be shown his place in Paradise or Hell continuously.

Allah (SWT) said:

«In front of the Fire will they be brought morning and evening: and (the Sentence will be) on the Day that Judgement will be established: Cast the People of Pharaoh into the severest Penalty!». [Ghafir 40:46].

From Ibn 'Umar (RA): the Messenger of Allah (SAAS) said:

«When any of you dies, he is shown his place morning and evening. If he is one of the people of Paradise, then he is one of them, and if he is one of the people of Hell, then he is one of them. He is told: 'This is your place until Allah raises you on the Day of Resurrection'».

[al-Bukhari, Muslim].

33- The animals can hear the voices of those who are being punished in their graves.

From Ibn Mas'ud (RA): The Prophet (SAAS) said: «The dead are being punished in their graves, and even the animals can hear their voices»[10].

34- The grave is the first stage of the Hereafter From Hane'a the servant of Uthman Ibn Affan (RA) said: Uthman (RA) used to cry until he wet his beard, if he was to stand on a grave, he was told:

you mention the Heaven and the Hell-Fire and you don't cry, but when you mention the grave you burst in tears! He said: I heard the Prophet of Allah (SAAS) saying: «The grave is the first stage of the Hereafter, whoever passes it will be at ease afterwords, and if he does not pass it he will be in worst of condition» I also heard him saying: «Never I saw a sight more horrifying than that of a grave».

35- The graves of those who fell into disobedience will be filled with darkness.

The Prophet (SAAS) said: «These graves are filled with darkness for their occupants. Allah enlightens them by my praying for them».

[Muslim et al].

36- The living are not able to hear the punishment of the grave.

The Prophet (SAAS) said: «This Ummah will be tried in its graves. If it were not for the fear that you might

not bury your dead, I would pray to Allah to make you hear what I hear».

[Muslim, Ahmad].

37- Food from the trees of Paradise before the Day of Judgement.

The Prophet (SAAS) said: «The soul of the believer is a bird eating from the trees of Paradise until Allah restores it to its body on the Day of Resurrection»[11].

38- The soul of the believer is tied to his debts.

The Prophet (SAAS) said: «The soul or the believer is tied to his debts until they are paid off»[12].

39- The people of heaven pray for the believer.

The Prophet (SAAS) said: «When the soul of the believer comes out, two angels receive it and take it up- he (SAAS) mentioned its good scent- and the people of heaven say: 'It is a good soul, which has come from the earth; may Allah bless you and the body which

you occupied'. The soul will be taken up to its Lord, then it will be said: 'Take it to its destiny'.

When the soul ot the Kafir comes out- he (SAAS) mentioned its stench- the people of heaven will say: 'It is an evil soul which has come from the earth. It is said: Take him to his destiny?.

[Muslim].

40- The grave of the believer will be well-lit.

41- The believer will sleep in his grave.

42- The deceased will long to tell his family of his good news.

The Messenger of Allah (SAAS) said: «When the deceased is buried, two black-and-blue angels come to him, one called al-Munkar and the other called al-Nakir. They ask: 'What did you use to say about this man?' He will say that what he used to say was: 'He is the slave of Allah and His Messenger, I bear witness that there is no god but Allah, and that Muham-

mad is His slave and Messenger. They will say: We knew that you would say this'. Then they will expand his grave for him, seventy cubits by seventy, and light it for him. Then he will be told, 'Sleep'. He will say: 'I want to go back to my family and tell them'. They will say: 'Sleep like the groom who should not be woken by any except those he loves most'- until Allah will resurrect him from his place of rest.

- If he was a hypocrite, he will say: 'I heard the people saying such-and-such, and I said likewise. I do not know'. They will say: 'We knew that you would say this'. Then the earth will be told, 'Press him'; so it will press him and his ribs will be crushed together. It will continue to punish him until Allah resurrects him from that place[13].

43- The grave of the believer will be filled with greenery until the Day of Resurrection.

The Prophet (SAAS) said: «When a person is placed in his grave and his companions leave him, he can hear their footsteps. Then two angels come to him,

sit him up, and ask him: 'What did you use to say about this man?' i.e. Muhammad. The believer will say: 'I bear witness that he is the slave and Messenger of Allah'. Then he will be told: 'Look at your place in Hell-fire, which Allah has exchanged for a place in Paradise'. So he will look at them both. Then his grave will be widened for him, to a distance of seventy cubits, and it will be filled with greenery until the Day of Resurrection.

«The Kafir or hypocrite will be asked: 'What did you used to say about this man?' He will say: 'I don't know. I used to say whatever the people were saying. He will be told: 'You did not know and you did not care! Then he will be struck with an iron hammer between his two ears, and will utter a cry which will be heard by every creature around him, except for Jinn and men. Then his grave will be constricted for him until his ribs are crushed».

[Agreed upon].

44- The answers given by the believer in the grave are the result of guidance from Allah (SWT).

45- The individual is asked about his worship and religion in the grave.

The Prophet (SAAS) said: 'When the believer is placed in his grave, an angel comes to him and asks him: 'What did you use to worship?' Allah guides him and he says: 'I used to worship Allah'. He is asked: 'What did you use to say about this man?' He says: 'He is the slave and Messenger of Allah. He will not be asked about anything else. He is taken to a house which was in the Hell-fire, and he is told: 'This is your house which was in the Hell-fire, but Allah has protected you and had mercy on you, and has exchanged it for a house in Paradise for your'. He asks: 'Let me go and tell my family of this good news', but he is told: 'Remain where you are'. When the Kafir is placed in his grave, an angel comes to him and rebukes him, and asks him: 'What did you use to worship?' He says: 'I don't know'. He is told: 'You didn't know and you didn't care!' He is asked: 'What did you use to say about this man?' He says: 'I used to say whatever the people were saying'. Then he will be struck between the ears with an iron hammer and

will utter a cry which will be heard by the whole of creation apart from Jinn and men[14].

46- The dead do not hear what is going on on earth.

Allah (SWT) said: «So verily you cannot make the dead to hear, nor can you make the deaf to hear the call, when they show their backs and turn away». [al-Rum 30:52].

47- The (dead) people of Kulaib heard the words of the Prophet (SAAS), but were not able to reply[15].

It is proven in al-Bukhari that the Prophet (SAAS) looked upon the dead Kafirs of Kulaib after the Battle of Badr and said: «Have you found what your Lord promised you to be true?» He was asked: «Are you calling the dead?» He said: «You do not hear any better than they, but they cannot reply».

48- The Sahabah who had been martyred in the way of Allah (SWT) and were in al-Barzakh longed

to tell their brothers who had not died of the honour which was prepared for the martyrs.

The Prophet (SAAS) said: «When your brothers were martyred at Uhud, Allah placed their souls inside green birds which drink from the rivers of Paradise, eat of its fruits and seek shelter in lamps of gold which are suspended in the shade of the Throne. When they saw how good their food, drink and abode were, they said: 'Who will tell our brothers about us, that we are alive in Paradise and being amply provided for, so that they will not turn away from Jihad or abandon war?' Allah, may He be exalted, said: 'I will tell them about you'»[16].

Footnotes:

1. **Al-Tirmidhi**, Sahih al-Jami' (No. 1927).
2. **Ibid**, No 5182.
3. **Sahih al-Targhib wa'l-Tarhib, Vol. 4, with a Hassan Isnad. Umar meant that because he honours his Lord, Allah (SWT) will help him to give the right answers, which will silence his questioner in the grave.**
4. **Abu Da'ud; al-Tirmidhi, op. cit, No 958.**
5. **Part of a Hadith narrated by al-Tirmidhi**, Sahih al-Jami', No. 737; **a Hasan Hadith.**
6. **Narrated by Ahmad, with a Sahih Isnad; reported in** Sahih al-Targhib wa'l-Tarhib.
7. **A mixture of good scents used only to scent the shroud and body of the dead.**
8. **Ibn Majah. This Hadith is also to be found in al-Albani**, Sahih al-Jami; No 1964, **and** al-Targhib wa'l-Tarhib.
9. **Ibn Hibban**, Sahih, **a similar Hadith is narrated by Ibn Majah with a Sahih Isnad**. See **al-Albani**, Sahih al-Targhib wa'l-Tarhib.
10. **Classed as Sahih by al-Albani**, Sahih al-Jami; No 1961.
11. **Classed as Sahih by al-Albani, op. cit**, 2369.
12. **Narrated and classed as Hasan by al-Tirmidhi; classed as Sahih by al-Albani, op. cit, No 6655.**

13. **Classed as Hasan by al-Albani, op. cit, No. 737.**
14. **Narrated by Abu Da'ud from Anas; see** Sahih al-Jami; **No 1926.**
15. **This applies only to the dead Kafirs thrown into the well following the Battle of Badr, the general rule is that the dead do not hear. See al-Alusi,** Kitab al-Ayat al-Bayyinat fi 'Adam Sama' al-Amwat (**ed. al-Albani**).
16. **Ahmad, Abu Da'ud and al-Hakim. Classed as Sahih by al-Albani,** op. cit, No 5081.

PART FOUR

THE PHYSICAL PUNISHMENT OF SINNERS IN THE GRAVE

From Samurah Ibn Jundub: The Messenger of Allah (SAAS) often used to ask his Companions: «Has any one of you seen a dream?» So whoever Allah wished to do so would tell of a dream he had seen. One morning, he told us: «Last night, two persons came to me (in a dream), and said to me: «Let's go!» So I set off with them, and we came to a man who was lying down, with another man standing over him holding a big rock. He was throwing the rock down on the other man's head, smashing it. The rock rolled away, and the thrower went after it and brought it back. By the time he came back to the man, his head has been restored, then he proceeded to do the same thing again. I said, '*Subhan-Allah*! Who are these two?' (My two companions) said to me: 'Go on, go on!'.

«So we went on, and came to a man lying flat on his back, with another man standing over him holding

and iron hook. He put the hook in one side of the man's mouth and tore off that side of his face to the back (of his neck), and then tear his nose likewise from front to back, and his eye from front to back, and then do the same on the other side of the man's face. He had hardly finished on the second side, when the first side was restored, so he went back and started again. I said: '*Subhan-Allah*! Who are these two?' (My two companions said: 'Go on, go on!'.

«So we went on, and came across something like a *Tannur* [a kind of oven: usually a pit lined with clay for baking bread].- I think he said: In it there was much noise and voices.- We looked into it, and inside it were naked men and women, with flames coming up to them from underneath; When the flames reached them, they cried loudly. I asked, 'Who are these?' (My two companions) said: 'Go on, go on!'.

«So we went on and came to a river- I think he said: red like blood- and in the river there was a man swimming, and another man on the bank who had gathered many stones. The man who was swimming

came to the one who had gathered many stones, and opened his mouth, and the man on the river-bank placed a stone in his mouth. The man in the river swam away, then came back, and every time he came back, he opened his mouth and a stone was put in it. I asked (my two companions), 'Who are these two?' and they said to me, 'Go on, go on!'.

«So we went on, and came to an ugly man, with the most repulsive appearance you have ever seen. Beside him was a fire, and he was kindling it and running around it. I asked: 'Who is this?' (My two companions) said to me: 'Go on, go on!'.

So we went on, and came to a garden of deep green dense vegetation, with all sorts of spring colours. In the midst of the garden there was a very tall man, so tall that I could hardly see his head. Around this man were more children than I had ever seen. I asked: 'Who is this? Who are they?' My two companions said: 'Go on, go on!'.

«So we went on until we came to a huge garden, big-

ger and more magnificent than any I have ever seen. My two compaions told me: 'Go up into it', so we went up into it, to a city built of gold and silver bricks. We came to the gate of the city, asked for it to be opened, and we were admitted. There we met men with one half of their bodies as handsome as any you have ever seen, and the other half as ugly. My two companions told them: 'Go and throw yourselves into that river'- there was a river flowing through the city, with water as white as milk. They went and did as they were ordered, and came back with all trace of ugliness removed, in the best form.

«My two companions told me: This is the Paradise of 'Adan (*Jannah 'Adan*- Graden of Eden), and that is your place'- and I looked up and saw a palace like white clouds! My two companions said to me: 'That is your place'. I said to them: 'May Allah bless you both! Let me enter it. They said: 'Now (is not the time) for you to enter it'. I said: 'I have seen many wonders tonight. What is (the meaning of) all that I have seen?' They said: 'We will inform you: The first man whom you saw having his head smashed with a

rock, is the man who studies the Qur'an but neither recites nor acts upon it, and who sleeps and neglects the prescribed prayers. The man you saw having his face torn from his mouth, nose and eyes, front to back, is the man who goes out of his house in the morning and tells so many lies that it spreads all over the world. The naked men and women who were in something like a *Tannur* are the adulterers and adulteresses, and the man whom you saw swimming in the river and having stones thrown in his mouth was one who used to consume *Riba* (usury). The ugly-looking man you saw kindling the fire and walking around it is Malik, the gatekeeper of Hell. The tall man in the garden is Ibrahim, and the children around him are all the children who died in a state of *fitrah* [i.e. the natural- born state of mankind].

- Some of the Muslims asked: «O Messenger of Allah! What about the children of the Mushrikin [pagans]?» The Messenger of Allah (SAAS) said: «The children of Mushrikin (are there) too. And the people who appeared half handsome and half ugly were those who had mixed a good deed with

a bad deed, but Allah forgave them».

[al-Bukhari].

In another report: «Tonight I saw (in a dream) two men who came to me and took me to a holy land. Then he mentioned it and said: We went on and came to a hole like a *Tannur*. Its upper part was narrow and its lower part was wide. The bottom of it was filled with fire. When the fire flared up, it lifted up the people inside, so that they nearly came out of the top, and when the fire died down, they went back inside. In this hole were naked men and women. We went on until we came to a river of blood- a man was standing in the middle of this river, and on the bank there was a man who had some stones in front of him. The man in the river would approach him, but when he tried to climb out, the man on the bank put a stone in his mouth, and pushed him back. Every time the man in the river tried to come out, the one on the bank threw a stone in his mouth and sent him back... They brought me to a tree and took me into a house more beautiful than any I have ever seen, in which there were old men and young men..

The one whom I saw with his mouth being torn, was the liar who spoke lies which spread from him until it reached the horizon; they will continue doing this to him until the Day of Resurrection... The one whom I saw with his head being smashed is the one whom Allah taught the Qur'an, but he slept (and failed to recite it) at night, and failed to act upon it during the day; they will continue doing this to him until the Day of Resurrection. The first house which I entered is a house for all the believers, and the (second) house is the house of the martyrs.. 'I am Jibril and this is Mika'il. Look up!' So I looked up and above me I saw something like clouds. They said: 'That is your place'. I asked: 'Let me enter my place'. They said: 'There is still some time for you to complete; when you have completed it you will come to your place'.»[1].

Footnote

1. **Narrated by al-Bukhari; quoted from al-Nawawi,** Riyadh al-Salihin, Bab Tahrim al-Kadhb.

PART FIVE

THE SINS FOR WHICH THE SINNERS WILL BE PUNISHED IN THE GRAVE

1- Punishment for the one who learnt the Qur'an and refused to act upon it, and for sleeping through the prescribed prayers.

We have already quoted the Hadith of Samurah Ibn Jundub in full. It includes the words: «.. We came to a man who was lying down, with another man standing over him holding a big rock. He was throwing the rock down on the other man's head, smashing it. The rock rolled away, and the thrower went after it and brought it back. By the time he came back to the man, his head has been restored, then he proceeded to do the same thing again..» At the end of the Hadith, the two angels told the Messenger of Allah (SAAS): «.. The first man whom you saw having his head smashed with a rock, is the man who studies the Qur'an but neither recites nor acts upon it, and who sleeps and neglects the prescribed prayers». In another report it was said: «They will carry on doing

that to him until the Day of Resurrection».

2- Punishment for Lying.

In the Hadith of Samurah Ibn Jundub, it also says: «.. So we went on, and came to a man lying flat on his back, with another man standing over him holding an iron hook. He put the hook in one side of the man's mouth and tore off that side of his face to the back (of his neck), and then tear his nose likewise from front to back, and his eye from front to back, and then do the same on the other side of the man's face. He had hardly finished on the second side, when the first side was restored, so he went back and started again». And at the end of the Hadith: «.. The man you saw having his face torn from his mouth, nose and eyes, front to back, is the man who goes out of his house in the morning and tells so many lies that it spreads all over the world». And in another report it is said: «They will carry on doing that to him until the Day of Resurrection».

3- Punishment for adulterers and adulteresses.

The Hadith quoted above also says: «So we went on,

and came across something like a *Tannur* [a kind of oven: usually a pit lined with clay for baking bread].- I think he said: In it there was much noise and voices.- We looked into it, and inside it were naked men and women, with flames were coming up to them from underneath; when the flames reached them, they cried loudly». This is explained as follows: «The naked men and women who were in something like a *Tannur* are the adulterers and adulteresses».

4- Punishment for consuming *Riba* (usury).

Also mentioned in the Hadith quoted: «.. So we went on and came to a river- I think he said: red like blood- and in the river there was a man swimming, and another man on the bank who had gathered many stones. The man who was swimming came to the one who had gathered many stones, and opened his mouth, and the man on the river-bank placed a stone in his mouth. The man in the river swam away, then came back, and everytime he came back, he opened his mouth and a stone was put in it».

At the end of the Hadith: «.. and the man whom you saw swimming in the river and having stones thrown in his mouth was one who used to consume *Riba* (usury)».

5- Punishment for not cleaning oneself properly after urinating.

The Prophet (SAAS) said: «Most of the punishment in the grave is because of (failing to clean oneself properly after) urinating»[1].

6- The Kafir's punishment is increased because of some of his family's weeping for him.

The Prophet (SAAS) said: «Allah increases the punishment of the Kafir by some of his family's weeping for him»[2].

7- The deceased is punished by (the mourners) wailing for him.

The Prophet (SAAS) said: «The deceased is punished in the grave by (the mourners) wailing for him»[3].

8- The deceased will be punished because of some of what his family say about him.

The Prophet (SAAS) said: «There is no person who dies, and whose mourners begin to cry 'O my mountain'! O my support!' but two angels will be assigned to take care of him: they will strike him and ask: 'Were you really like this!?»[4].

9- Punishment of the one who used to go around spreading slander.

From Ibn 'Abbas (RA): The Messenger of Allah (SAAS) passed by two graves and said: «Truly they are being punished. They are being punished for something which is easily-avoided, but is a major sin if it is committed. One of them used to go around spreading slander, and the other used to neglect to clean himself after urinating».

[Agreed upon].

Footnote

1. **Classed as Sahih by al-Albani**, Sahih al-Jami', **No 3866.**
2. **Al-Nisa'i; classed as Sahih by al-Albani, op. cit., No. 1893.**
3. **Al-Bukhari, Muslim, et al. If the deceased had told his family not to wail for him, then he will not be punished; and Allah knows best.** See Ahkam al-Jana'iz, pp 28, 29.
4. **Al-Tirmidhi. Classed as Sahih by al-Albani, op. cit.,,** No. 5664. **See also** al-Targhib wa'l-Tarhib.

PART SIX

THE PROPHETS AND BARZAKH

1- Allah, may He be exalted, has assigned an angel to the grave of the Prophet (SAAS), to inform him of those who send blessings on him by telling him the name of the person who has sent blessings on the Messenger (SAAS).

He (SAAS) said: «Increase the blessings you send on me, for Allah has assigned an angel to my grave. Whenever anyone of my Ummah sends blessings on me, that angel will say to me: 'O Muhammad, so-and-so the son of so-and-so has sent blessings on you now»[1].

He (SAAS) said: «Increase the blessings you send on me on Fridays, for every time someone sends blessings and prays for me on a Friday, I will be told about his prayer...»[2].

2- The earth does not consume the bodies of the Prophets.

The Prophets (SAAS) said: «The best of your days is Friday. Adam was created on a Friday and died on a Friday; the Trumpet will be blown on a Friday, and all the living will be struck down on a Friday. Increase the blessings you send on me on Fridays, for I will be told about your prayers. Allah has forbidden the earth to consume the bodies of the Prophets»[3].

3- The Prophets are alive in the grave.

4- They, peace be upon them, pray in their graves.

The Prophet (SAAS) said: «The Prophets are alive in their graves, and pray[4]... On the night of the Isra [Night Journey], I passed by Musa (who was) standing in his grave and praying»[5].

5- The Messenger (SAAS) met Adam, Yahya, 'Isa, Yusuf, Idris, Harun, Musa and Ibrahim (AS).

6- Musa (AS) wept in Barzakh out of jealousy [NB: the Arabic word used here refers specifically to a positive form of jealousy and is not to be taken

to have a negative connotation].

7- Musa (AS) advised our Prophet (SAAS) to ask Allah, may He be exalted, to reduce the (number of) obligatory prayers.

From Malik Ibn Sa'sa'ah (RA) from the Messenger of Allah (SAAS) who said: «While I was lying down in al-Hatim, someone came to me and split open what is between this and this- he indicated the space from the top of his chest to below his navel- and he took out my heart. Then a golden cup filled with faith was brought to me. My heart was washed with Zamzam water, filled up (with faith) and put back in its place. A white beast, smaller than a mule, and bigger than a donkey, called al-Buraq, was brought to me. One stride of this creature covered a distance as far as it could see. I was mounted upon it. Jibril set off with me until we reached the first heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered,

'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the first heaven was opened. When I entered, there was Adam. Jibril said: 'This is your father Adam; greet him. I greeted him' and he returned the greeting, then he said: 'Welcome to the righteous son and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the second heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the second heaven was opened. When I entered, there were Yahya and Isa, who were maternal cousins. Jibril said: 'These are Yahya and Isa; greet them'. I greeted them and they returned the greeting, then they said: 'Welcome to the righteous brother and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the third heaven, and he asked for it to be opened. He was

asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the third heaven was opened. When I entered, there was Yusuf. Jibril said: 'This is Yusuf, greet him'. I greeted him and he returned the greeting, then he said: 'Welcome to the righteous brother and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the fourth heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the fourth heaven was opened. When I entered, there was Idris. Jibril said: 'This is Idris; greet him'. I greeted him and he returned the greeting, then he said: 'Welcome to the righteous brother and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the fifth heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the fifth heaven was opened. When I entered, there was Harun. Jibril said: 'This is Harun; greet him'. I greeted him and he returned the greeting, then he said: 'Welcome to the righteous brother and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the sixth heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?' He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?'. Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the sixth heaven was opened. When I entered, there was Musa. Jibril said: 'This is Musa; greet him'. I greeted him and he returned the greeting, then he

said: 'Welcome to the righteous brother and the righteous Prophet'.

«Then Jibril took me up until we reached the seventh heaven, and he asked for it to be opened. He was asked: 'Who is there?'. He said: 'Jibril'. The voice asked: 'Who is with you?' He said: 'Muhammad'. The voice asked: 'Has revelation been sent to him?' Jibril answered, 'Yes'. The voice said: 'Welcome to him, blessed is the one who has come'.- and the seventh heaven was opened. When I entered, there was Ibrahim. Jibril said: 'This is your father Ibrahim; great him'. I greeted him and he returned the greeting, then he said: 'Welcome to the righteous son and the righteous Prophet'.

«Then I was taken up to the Lote-tree beyond which none may pass [cf. al-Najm 53:14]; its fruits were like the pitchers of Hajar and its leaves were like the ears of elephants. Jibril said: 'This is the Lote-tree beyond which none may pass'.

«There were four rivers, two hidden and two visible.

I asked: 'What are these, O Jibril?' He said: 'The two hidden rivers are rivers of Paradise; the two visible rivers are the Nile and the Euphrates'.

«Then I was taken up to the Much-Frequented Fane [cf. al Tur 52:4]. I asked, ''O Jibril, what is this?' He said: 'This is the Much-Frequented Fane; every day, seventy thousand angels pray in it, and when they leave, another seventy thousand come'.

«Then I was presented with a vessel of wine, a vessel of milk and a vessel of honey. I chosed the milk, and Jibril said: 'This is the natural disposition *(Fitrah)* of your Ummah'.

«Then Salat (Prayer) was made obligatory: fifty prayers every day. Then I returned, and passed by Musa, who asked, What have you been commanded to do?' I said, 'I have been commanded to perform fifty prayers every day'. He said: 'Your Ummah will not be able to perform fifty prayers every day. By Allah, I tested the people before you, and I tried my utmost to reform the people of Israel. Go back to your

Lord and ask Him to lighten the burden of your Ummah'. So I went back, and the number of prayers was reduced by ten (to forty). I went back to Musa, and he said the same as before. So I went back, and the number of prayers was reduced by a further ten (to thirty) I went back to Musa, and he said the same as before. So I went back again, and the number of prayers was reduced by a further ten (to twenty). I went back to Musa, and he said the same as before. So I went back, and the number of prayers was reduced by a further ten (to ten). So I went back to Musa, and he said the same as before. So I went back, and was ordered to perform five prayers every day. I came back to Musa, and he asked, 'What have you been commanded to do?' I said: 'I have been commanded to perform five prayers every day'. Musa said: 'Your Ummah will not be able to perform five prayers every day. I have tested the people before you, and I tried my utmost to reform the people of Israel. Go back to your Lord and ask Him to lighten the burden of your Ummah'. I said: 'I have asked my Lord until I felt ashamed. Now I am content and submit (to His Will)'. When I passed by, a

voice proclaimed: 'I have confirmed My command and lightened the burden of My servents'».

[al-Bukhari, Muslim, Ahmad, al-Nisa'i].

Footnote

1. **Al-Daylami**, Musnad al-Firdaws; **classed as Hasan by al-Albani**, Sahih al-Jami; No 1218.
2. **Classed as Sahih by al-Albani, op. cit**, No 1219.
3. **Abu Da'ud, al-Nisa'i. Ibn Majah, et al. Sce also al-Albani, op. cit, No. 2208.**
4. **Classed as Sahih by al-Albani**, op. cit, No. 2787.
5. **Muslim et al.**

PART SEVEN

DEEDS WHICH WILL BENEFIT THE DECEASED AFTER HIS DEATH

1- Praying for him.

The Prophet (SAAS) said:

«If a company of Muslims numbering one hundred pray over a dead person, all of them interceding for him, their intercession [i.e. prayers for forgiveness and mercy] for him will be accepted»[1].

«If a company of the people pray over a dead person, they will intercede for him»[2].

2- The deceased feels the comforting presence of his brothers in Allah (SWT) after the burial, for a period of time equal to the time taken to sacrifice a camel and distribute its meat.

As quoted before, 'Amr Ibn al-'As (RA) said: «When

you bury me, stay around my grave for the time it would take to sacrifice a camel and distribute its meat, so that I may be comforted by your presence, until I see how I will answer the messengers of my Lord». [Muslim].

3- Praying for strength and forgiveness for him immediately after his burial.

From Uthman Ibn Affan (RA) who said: «Whenever the Prophet (SAAS) had finished burying anyone, he would stand by the grave and say: 'Ask for forgiveness and strength for your brother, for even now he is being questioned»[3].

4- Continuous charity *(Sadaqah Jariyah)*, which he set up in his lifetime; beneficial knowledge; and a pious son who will pray for him.

The Prophet (SAAS) said: «When a person dies, his deeds stop, except for three: continuous charity, knowledge which benefits others, or a pious son who will pray for him» [Muslim].

5- Charity given by the son of the deceased on his\her behalf.

From 'A'ishah (RA): a man said to the Prophet (SAAS): «My mother died suddenly without making any will. I think she would definitely have given charity *(Sadaqah)* if she had been able to speak. Would she have a reward if I gave charity on her behalf?» He said: «yes». [al-Bukhari, Muslim].

6- All the believers and Muslims should pray for him and ask forgiveness for him.

Allah (SWT) says: «And those who came after them say: 'Our Lord! Forgive us, and our brethren who came before us into the Faith..» [al-Hashr 59:10].

The Prophet (SAAS) said: «Whoever prays for forgiveness for the believing men and believing women, Allah will give him one reward for each believing man and believing women (he prayed for)»[4].

7- Defending the borders of Islam for the sake of Allah (SWT) in this world.

The Prophet (SAAS) said: «When a person dies his

good deeds come to an end, except for his defending the borders of Islam for the sake of Allah *(fi sabilil-lah)*. This deed will grow (i.e. in reward) until the Day of Judgement, and he will be protected from the Fitnah of the grave»[5].

Footnote

1. **Muslim et al.**
2. **Al-Nisa'i: classed as Hasan by al-Albani**, Sahih al-Jami', No. 5663.
3. **Abu Da'ud; classed as Sahih by al-Albani**, op. cit, No. 956.
4. **Al- Tabarani,** al kabir, **classed as Hasan by al- Albani,** op. cit., No. 5902.
5. **Abu Da'ud, al-Tirmidhi. Described by the latter as a Sahih Hasan Hadith.**

PART EIGHT

THINGS WHICH SAVE A PERSON FROM THE PUNISHMENT OF THE GRAVE

1- Martyrdom on the battlefield.

(a) The Prophet (SAAS) said: «The martyr enjoys six specific blessings from Allah: his sins will be forgiven from the first moment his blood is shed; he will see his place in Paradise; he will be protected from the punishment of the grave; he will feel secure on the most fearful Day (i.e. the Day of Judgement); he will be clothed in the robes of faith; he will be married to *al-Hur al-'Ayn*; he will be able to intercede for seventy members of his family»[1].

(b) From a man from among the Companions of the Prophet (SAAS): A man asked the Prophet (SAAS): «O Messenger of Allah, why will all the believers except the martyr suffer the Fitnah of the grave?» He said: «The shining swords above the head of the martyr are Fitnah enough!»[2].

2- Defending the borders of Islam for the sake of Allah (SWT).

(a) The Prophet (SAAS) said: «Defending the borders of Islam for a day and a night is better than fasting and praying at night for a month; if a man dies (whilst defending the borders of Islam), the good deed he was doing will continue to accumulate reward and bring him sustenance *(Rizq)*, and he will be protected from the Fitnah of the grave». [Muslim].

(b) The Prophet (SAAS) said: «When a person dies, his good deeds come to an end, except for his defending the borders of Islam for the sake of Allah *(fi sabilillah)*. This deed will grow (i.e. in reward) until the Day of Judgement, and he will be protected from the Fitnah of the grave».

3- Death from a stomach disease.

From Abdullah Ibn Yassar who said: «I was sitting with Sulayman Ibn Sard and Khalid Ibn 'Arfatah, and they mentioned that a man had died, from a sto-

mach disease. They expressed their wish to be present at his funeral, and one of them said to the other, 'Didn't the Messenger of Allah (SAAS) say: «Whoever is killed by a stomach disease will not be punished in the grave?». The other said: 'Yes, indeed'. (in another report: You have spoken the truth)[3].

4- Reciting Surah Tabaraka (i.e. al-Mulk, 67).

The Prophet (SAAS) said: «Surah Tabaraka is a shield from the punishment of the grave»[4].

5- Dying on a Friday (day or night).

The Prophet (SAAS) said: «There is no-one who died on the day or night of Friday, but Allah, may He be exalted, protected him from the Fitnah of the grave»[5].

Footnotes

1. **Al-Tirmidhi reported it and classed it as Sahih; also reported by Ibn Majah, Ahmad. Classed as Sahih by al-Albani**, Ahkam al-Jana'iz, p 35-36.
2. **Al-Nisa'i. Classed as Sahih by al-Albani**, op. cit, p 36.
3. **Classed as Sahih by al-Albani, as Hasan by al-Tirmidhi et al. Classed as Sahih in** Ahkam al-Jana'iz, p 38.
4. **Classed as Sahih by al-Albani**, Sahih al-Jami', No 3537.
5. **Ahmad**, Musnad; **al-Tirmidhi. Classed as Hasan by al-Albani**, op. cit, No 5649.

EPILOGUE:

DAILY ISLAMIC LIFE

* Do you pray Fajr in the mosque every day, in congregation?

* Do you observe every prayer in the mosque in congregation?

* Have you read any part of the Book of Allah today?

* After every prayer, do you recite *Dhikr* and *Wird*?

* Do you observe the regular Sunnah prayers before and after the Fard prayers?

* Did you concentrate on your prayer today and really think about the words you were saying?

* Did you remember death and the grave?

* Did you remember the Last Day and its terrors?

* Did you ask Allah (SWT) three times to admit you

to Paradise? For whoever asks Allah (SWT) to admit him to Paradise, Paradise says: «O Allah, admit him to Paradise!»[1].

* Have you asked Allah (SWT) three times to protect you from the punishment of Hell? Whoever does that, Hell says: «O Allah, protect him from Hell!»[2].

* Have you read anything from the Hadith of the Prophet (SAAS)?

* Have you thought of distancing yourself from bad gatherings?

* Have you tried to avoid laughing and joking excessively?

* Have you wept today for fear of Allah (SWT)?

* Have you recited the *Dhikr* for morning and evening?

* Have you asked Allah (SWT) for forgiveness for your sins today?

* Have you asked Allah (SWT) sincerely for martyrdom? For the Messenger of Allah (SAAS) said: «Whoever asks Allah sincerely for martyrodom, Allah will give him the status of martyr, even if he dies on his bed».
[Muslim et al.].

* Have you asked Allah (SWT) to make your heart strong in faith?

* Have you made the most of the hours during which especially Allah (SWT) will answer your prayers?

* Have you bought a new Islamic book from which you will learn more about your religion?

* Have you asked forgiveness for the believers, men and women- because for every believing man and believing woman (for whom you ask forgiveness), there will be a reward?.

* Have you praised Allah (SWT) for the blessing of Islam?

* Have you praised Allah (SWT) for the blessing of

hearing, sights, reason and all his blessings?.

* Have you given charity today to the poor and needy?

* Have you refrained from getting angry for your own sake, and only got angry for the sake of Allah (SWT)?

* Have you avoided being proud and arrogant?

* Have you visited any of your brothers in Allah (SWT)?

* Have you prayed to Allah (SWT) for your brothers and neighbours, and anyone else you are in touch with?

* Have you treated your parents with love and kindness?

* Have you responded to any calamity by saying: *Inna Lillahi wa inna ilayhi Raji'un* («To Allah we belong, and to Him is our return» [al-Baqarah 2:156])[3].

* Have you prayed this Du'a' today?

Allahumma inni a'udhu bika 'an ushrika bika wa

ana a'lam, wa astaghfiruka lima la a'lam (O Allah, I seek refuge with You from knowingly association anything with You, and ask Your forgiveness if I have unwittingly done so).

- For whoever says this, Allah (SWT) will remove from him both major and minor forms of Shirk[4].

Footnotes

1. **The Hadith in full reads: «Whoever asks Allah three times for Paradise, Paradise says: 'O Allah. Admit him to paradise!' And whoever asks three times for protection from hell, hell says: 'O Allah protect him from Hell!».**

   [al-Tirmidhi; classed as Sahih by al-Albani, Sahih al-Jami', No. 6151, vol. 6].
2. See above.
3. **The Prophet (SAAS) said: «Any one of you should say** *Inna Lillahi wa inna ilayhi Raji'un* **When any misfortune befalls him, even if his shoe gets damaged, for these are all types of 'calamity'».**

   [Classed as Hasan by al-Albani, al-Kalim al-Tayyib, No. 140].
4. See Sahih al-Jami', No 3625.

CONTENTS

Translator's Foreword 5

Note on Abbreviations 7

Note on Translations of Qur'anic Quotations..... 8

Author's Preface 9

Part One:

What Happens Just Before The Soul is Taken? ... 13

Part Two:

When Death Comes..... 15

Part Three:

What Happens After The Soul is Taken? 19

Part Four:

The Physical Punishment of Sinners in The Grave . 51

Part Five:

The Sins For Which The Sinners Will be Punished in The Grave 59

Part Six:

The Prophets and Barzakh 65

Part Seven:

Deeds Which Will Benefit The Deceased After His Death 77

Part Eight:

Things Which Will Save a Person From The Punishment of The Grave 83

Epilogue:

Daily Islamic Life..... 87

An Introduction to

Islamic Cosmological Doctrines

Revised Edition

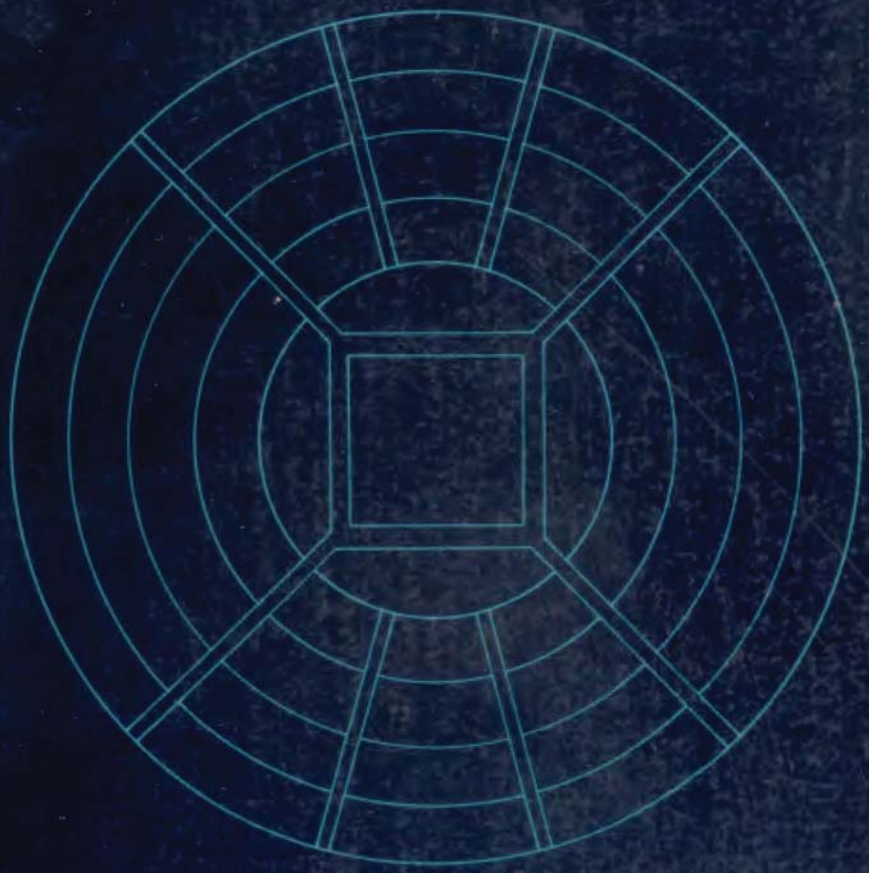

Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

OTHER WORKS BY THE AUTHOR IN EUROPEAN LANGUAGES

Three Muslim Sages, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1964; New York: Caravan Books, 1976.

Ideals and Realities of Islam, London: George Allen and Unwin, 1971; Boston: Beacon Press, 1972; Italian translation as *Ideali e realità dell'Islam*, Milan: Rusconi Editore, 1974; French translation as *Islam, Perspectives et réalités*, Paris: Buchet-Chastel, 1975.

Islamic Studies, Beirut: Librairie de Liban, 1967.

Science and Civilization in Islam, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1968; New York: Mentor Books, 1970.

Jalāl al-Dīn Rūmī, Supreme Persian Poet and Sage, Tehran: Supreme Council for Culture and Art, 1974.

Sufi Essays, London: George Allen and Unwin, 1972; Albany: State University of New York Press, 1973; Italian translation as *Il Sufismo*, Milan: Rusconi Editore, 1975.

An Annotated Bibliography of Islamic Science, in collaboration with W. Chittick, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, vol. I, 1975; vol. II, 1977.

Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man, London: George Allen and Unwin, 1976; French translation as *L'Homme et la nature*, Paris: Buchet-Chastel, 1977; Italian translation as *L'uomo e la natura*, Milan: Rusconi Editore, 1977.

Islam and the Plight of Modern Man, London and New York: Longman, 1976.

Islamic Science – An Illustrated Study, London: World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

Sacred Art in Persian Culture, Ipswich (U.K.): Golgonooza Press, 1976.

Western Science and Asian Cultures, New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1976.

Edition and translation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1975; London: George Allen and Unwin, 1975.

Collaboration with H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris: Gallimard, 1964.

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

CONCEPTIONS OF NATURE AND METHODS
USED FOR ITS STUDY BY THE
IKHWĀN AL-ṢAFĀ', AL-BĪRŪNĪ, AND IBN SĪNĀ

Revised Edition

Seyyed Hossein Nasr

THAMES AND HUDSON

Any copy of this book issued by the publisher as a paperback is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out or otherwise circulated, without the publisher's prior consent, in any form of binding or cover other than that in which it is published, and without a similar condition including these words being imposed on a subsequent purchaser.

Revised edition published in Great Britain by
Thames and Hudson Ltd, 1978

Copyright © 1964 by the President and Fellows of Harvard College

Copyright © 1978 Seyyed Hossein Nasr

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed and bound in Great Britain at The Pitman Press, Bath

Dedicated in Humble Gratitude
to my Parents
Seyyed Valīallāh and Ashraf Nasr
to Emad Kia
and to
Sidi Ibrāhīm 'Izz al-Dīn
al-'Alawī

Contents

	page
Preface by H. A. R. Gibb	xiii
Preface to the Revised Edition	xix
Introduction	xxi
List of Transliterations	xxv
Prologue—Islam and the Study of Nature	1
Cosmological Sciences and the Islamic Revelation	1
The Study of the Cosmological Sciences in Islamic History	11
The Intellectual Dimensions in Islam and the Class of Seekers of Knowledge	18

PART I. THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

1. The *Rasā'il* of the Ikhwān al-Ṣafā'—Their Identity and Content	25
The Ikhwān and Philosophy	33
Identity and Significance of the Ikhwān	35
The Sources of the *Rasā'il*	37
The Organization of the *Rasā'il*	40
2. The Principles of the Study of the Cosmos and the Hierarchy of the Universe	44
The Pythagorean Notion of Arithmetic and Geometry	47
The Hierarchy of Being	51
The Relation between God and the Universe	53
The Universal Intellect and Soul	55
Matter	58
Nature	60
The Spheres and the Elements	61
Time, Space, and Motion	62
The Analogy of Microcosm and Macrocosm and the Great Chain of Being	66

3. The Individual Cosmological Sciences 75
Astronomy and Astrology 75
The World of Generation and Corruption 84
Meteorology 84
Geology and Geography 87
The Three Kingdoms 89
4. The Microcosm and Its Relation to the Universe 96

PART II. AL-BĪRŪNĪ

5. The Life, Works, and Significance of al-Bīrūnī 107
6. The Creation of the World and Its Subsequent History 116
7. The Role of Nature and the Methods of Its Study 122
On Nature and Its Function 122
The Methods Used to Study Nature 125
8. The Universe and Its Parts 132
The Heavens 132
The Sublunary Region 139
Man and the World 149
9. The Wedding of Heaven and Earth in Astrology 151
Principles of Astrology 151
Al-Bīrūnī and His Attitude Toward Astrology 163
10. The Attitude of al-Bīrūnī Toward Philosophy and Learning 166
The Role of Learning in Islam 173

PART III. IBN SĪNĀ

11. The Life and Works of Ibn Sīnā and His Significance 177
Ibn Sīnā and the Islamic Religion 181
12. The Anatomy of Being 197
Being and Its Polarizations 197
The Generation of the Universe 202
The Relation between God and the Universe 212
13. Principles of Natural Philosophy 215
Form and Matter 218
Motion 226
On Causes 229
Ibn Sīnā and the Study of Nature 231

14. The Universe, Man, and Their Relation 236
The Heavens 236
The World of Generation and Corruption 240
The Constitution of the Microcosm 251
Sympathy between Man and the Universe 260
15. Nature and the Visionary Recitals 263
Background and Setting of the Narrative Cycle 263
Conclusion 275
Appendix: Astrological Symbols 285
A Selected Bibliography 287
Supplementary Bibliography 303
Index 309

Tables

		page
I.	The numerical value of letters according to the Ikhwān al-Ṣafā'	50
II.	The planetary distances according to the Ikhwān al-Ṣafā'	78
III.	The relative size of planets in the *Rasā'il*	79
IV.	Size of the planetary orbits and planetary volumes according to al-Bīrūnī	134
V.	The four natures and the Zodiacal signs	155
VI.	The exaltation and depression of the planets	161
VII.	The heavens and their generating Intellects according to Ibn Sīnā	204

Illustrations

		page
1.	The cosmic hierarchy according to the Ikhwān al-Ṣafā'	71
2.	The seven climates and the planets	88
3.	The four natures and the mercury-sulphur theory	90
4.	Al-Bīrūnī's measurement of the circumference of the earth	129
5.	Planetary motion and the Zodiac	137
6.	The elements in the sublunary world	140
7.	The geography of the Earth according to al-Bīrūnī	144
8.	Al-Bīrūnī's representation of the seven climates	146
9.	The ecliptic	152
10.	The twelve-fold differentiation of the circle	153
11.	Relations between the Zodiacal signs	154
12.	Equipollent signs and those with corresponding courses	155
13.	The signs and the directions	156
14.	The signs and the elements and natures	157
15.	The domiciles of the planets	161
16.	The exaltations and depressions of the planets	161
17.	The first magic square	211
18.	The four humors and the elements and natures	253

Figures 5, 7, 11, 12, 13, and 15 are reproduced from al-Bīrūnī's Elements of Astrology, *translated by R. Ramsey Wright. Figure 16 is reproduced from an article by W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," in* Ars Islamica *5:118 (1938); also in W. Hartner,* Oriens-Occidens, *Hildesheim, 1968, pp. 349–404.*

Preface

This study opens up a relatively unexplored, hence unfamiliar, aspect of Islam. The majority of modern Muslim rationalists will no doubt join in chorus with the formalist orthodox theologians to deny that its subject can be identified with Islam "in any true sense." But their perspective is false. The theme of Seyyed Hossein Nasr's study is one no less vital than the tracing out of one line in the complex process by which the Islamic Community gradually discovered its own nature and habitat.

To most Western readers also this study may appear no less paradoxical. It is commonly held that all scientific thought and writing in the medieval Islamic world was derived from the legacy of Greek thought, as modified by a number of orientalizing factors in the later Hellenistic age. So much has been written about the great Arabic scientists and philosophers and their influence upon the awakening mind of Europe that it comes as something of a shock to be confronted with the thickening web of "irrational" elements in the writings of such a personality as Avicenna.

It would be impossible within the compass of a preface to elucidate these paradoxes in detail. Its more limited aim must be to outline, for both Muslim and Western readers, a particular view of Islamic thought as it developed in the first seven centuries of Islamic history (the seventh to thirteenth centuries of our era), and to hope that, seen in the light of this development, the historical and religious significance of Seyyed Hossein Nasr's analysis will be more fully appreciated.

In the common exposition of both Eastern and Western scholars, the history of Islam is presented in a series of stages. After the first century or so of simple piety and political conflict, the energies of the Islamic Community were for a space of two or three centuries centered on the development of the schools of law and on theological dispute. Owing to the intellectual ferment resulting from the impact of Hellenism, the third and fourth centuries were the "Golden Age" of Islamic culture, when literature and science widened out in every direction, and economic prosperity also reached its climax. By the fifth century the legal and theological structures of both the Sunni and Shi'ite wings had been rigidly consolidated, and political issues

had largely been removed from the sphere of controversy by the expanding hegemony of the Turks. The sixth century saw the beginnings of the process of decay, simultaneously with the infiltration of Ṣūfī mysticism into the general religious life of the Community; and with the Mongol invasions of the seventh century its course was irretrievably set toward a general intellectual and religious decadence.

The question raised by this presentation is whether these concepts of progress and decadence do not rest upon partial criteria which fail to take adequate account of the complexities and contradictions inherent in any society, and not least in Muslim society. From an ecumenical religious point of view, for example, one can scarcely doubt that the moral integration of the Christian West was far greater in the fourteenth century than in the twentieth; on this criterion, then, the Renaissance initiated a process of gradual decadence. So also in Islam, the course of moral and religious integration and the progress of the Community toward a deepening self-consciousness and universality call for entirely different standards of measurement than those by which the intellectual breadth or economic prosperity of the Islamic civilization in its "Golden Age" is judged.

From the beginning of its existence the Community was made aware (and daily reminded) by the Qur'ān of the purpose for which it was created and the destiny to which it was called. It was to represent on earth, before the eyes of all mankind, the principle of Divine Justice, that is to say, of integral Reality, Harmony and Truth. Justice in this sense has little or nothing to do with the political or judicial application of man-made laws. It is a principle of order and wholeness: that all elements, endowments, and activities of life shall be in harmonious relation with one another, each fulfilling its proper purpose and ends in a divinely-appointed system of interlocking obligations and rights. If the Community were to fulfill its purpose, three needs must be continuously and adequately met. One was the continuing need of a spiritual intuition that should maintain its perception of the universals. The second was the *ḥikmah*, the "wisdom" to discern by the use of reason their proper application to particular cases. The third was the function of government to protect the integrity of the Community and the peaceful and harmonious coordination of other functions with it.

In the cold light of History, the Community was manifestly falling far short of this ideal. Spiritual intuition was too often dulled or replaced by theological disputes and formularies. The efforts of the jurists to define the applications of divine justice had produced, in the Sharī'a, magnificent (if rival) corpora of legal doctrine, but their legal

logic was limited to prescription and contaminated by casuistry, while in other fields human reason was asserting itself as absolute and being exercised without restraint. The institution of government had been still more profoundly corrupted by the power of the sword and vitiated by theories and practices that disregarded even the Sharī'a, and the Community as a whole was unable to take effectual action to reform it because in all its social relationships also simple justice was sadly imperfect.

In spite of all this, however, the consciousness of its divine calling remained profoundly rooted within the Community. Although there is little evidence that in the early centuries it regarded itself as a sacral organization, there persisted an inner conviction that somehow and somewhere within it there was a continued effusion of divine Grace and divine Guidance. The idea was not yet conceived, much less defined, in metaphysical terms; its essence lay beyond human understanding, and it was perceived only in direct or indirect material indices, particularly in the form of *barakāt*. This was, again perhaps somewhat vaguely, connected with the idea of divine Justice. One might say that the *barakāt* were manifested, in exemplary fashion, to correct specific instances of disregard of justice, of disharmony. There was thus an intimate link between it and the growth of Sufism, in both its spiritual and its social aspects, and with the victory of Sufism it broke through on a new and grandiose scale. All of the vital religious forces and ideas were swept into the Ṣūfī movement and received in it their new and comprehensive formulation.

The pragmatic historian of Islam may again see in this the onset of a "decadence," a loss of freedom of thought and flexibility, a "stagnation" in the Islamic Community. What really happened was that from the sixth century the Community decisively turned away from the rationalizing and secular elements in the Hellenistic tradition to become more fully, what it had been in essence from the first, a Near Eastern religious community. Greek *falsafah* was replaced by Near Eastern *ḥikmah*, and the persistence of the basic constructions of Near Eastern religious thought is nowhere more strikingly evidenced than by the new Ṣūfī metaphysics. From the very dawn of articulated religious thought in ancient Sumer, the cosmos is regarded as one unified entity which embraces the whole of being, so that human societies but reflect the society of the Gods. But ancient Near Eastern thought had been transformed by many influences before the rise of Islam. The later Islamic cosmology is thus a highly refined version of this basic concept. Its cosmos is now the Ptolemaic structure of concentric spheres, its elements are the Aristotelian elements of fire,

water, earth, and air, combined with the Plotinian emanations of pure intelligences and souls, transformed into or combined with the angels of the monotheistic religions, and controlled by the One Supreme Necessary Being, from whom all being is derived, being their origin and principle, and to which the whole creation yearns to return. The Muslim concept of Justice, Harmony, and controlled Order is extended to the whole cosmos, all of whose elements are maintained in that state of equilibrium which is appropriate to their nature, and operate in an ordered hierarchy, from the ninth heaven to the lowliest minerals.

With the elaboration of this cosmology the Islamic Community acquires a new and central importance, not only in the terrestrial world but in the cosmos as a whole. For the "Perfect Man," the cosmic individual in whom all its faculties are realized, is Muḥammad, and his Community inherits from him a kind of spiritual prerogative which invests it with special significance. The locus of the Divine Grace is the whole Community, to which the charisma of Muḥammad is transferred, giving it a supra-terrestrial extension. Material realizations cease to be of prime importance; the true realities are spiritual, apprehended through symbols, and not necessarily articulated in external structures. This transformation from the "laic" concentration of the early centuries upon the Community in this world into a mystical and charismatic Community was necessarily accompanied by a corresponding development of symbolism. Of course the daily business of life was still conducted in plain unmystical man-to-man relations, but the Muslim now lived in a world surrounded by symbols. The Sharī'a became a symbol of cosmic relations in the spiritual world, and the Qur'ān itself, like the sensual pleasures of love and wine at a lower level, acquired new ranges of symbolic meanings. The imperfections of the terrestrial community find their compensations in its spiritual counterpart in the "World of Similitude" (*'ālam al-mithāl*). More especially, for the great mass of Muslims, the scandal of its earthly governments is redeemed. The real government is not in the hands of temporal sultans but in the care of God's chosen ones, the unknown saints in their hierarchy, headed by the Pole, the *Quṭb*, who by Divine command and with the powers placed at their disposal supervise the affairs of the terrestrial world and protect the interests of the Community.

Such a mystical cosmology was not, however, the immediate creation of Sufism. Whence it came and how it entered Ṣūfī thought is here set out for the first time by Seyyed Hossein Nasr, in full and scholarly detail. It is almost a startling revelation that its foundations were laid

by the philosophical schools of the "Golden Age," and that no other than Avicenna himself, the "second master" of Aristotelian philosophy, furnished it with its cosmological symbolism. That it was the heirs of Hellenistic culture who generated the final flowering of Illuminationist Sufism seems the greatest paradox of all. It can only be explained by the working of an inner reason within all expressions of Islamic thought and culture, an inner reason which led each one of them unconsciously to make its contribution to the final elaboration of its central theme.

H. A. R. GIBB

بسم الله الرحمن الرحيم

Preface to the Revised Edition

Some two decades have passed since this book was first conceived. But even during this relatively short period many changes have taken place in the West both within modern science itself and in attitudes toward the way traditional societies have studied nature. Twenty years ago everyone in academic circles still spoke of modern science as *the* science and relegated traditional cosmology either to the position of an early and naïve attempt to explain the findings of modern science or to that of mere superstition and fantasy. The last few years, however, have witnessed a very rapid decomposition of the monolithic structure of modern thought with all its claims to exclusiveness, and an earnest desire on the part of many to rediscover tradition and that "forgotten knowledge" whose loss is so deeply felt by those who understand the more profound causes of the crisis of the modern world.

In this quest for the rediscovery of tradition, the revival of interest in cosmology has played an important role. Numerous recent works have been devoted to the traditional cosmologies of Hinduism, Buddhism, the Kabbala, Taoism, the Egyptian tradition and even the remarkable teachings of the American Indians. There have also been attempts to "create" new cosmologies resembling the traditional ones but without the metaphysical foundations and the traditional matrix within which cosmology alone reveals its true meaning. Thus there have appeared a whole series of cosmological studies ranging from serious works based on the traditional view to the "joyous cosmology" of certain contemporaries in quest of spiritual experience without recourse to tradition, as if one could benefit from the nourishment of food by simply hearing it described. In any case, whether in a serious or frivolous vein, there has been a major reawakening of interest in traditional cosmology.

Yet, it is strange that during this period there has been so little interest in Islamic cosmology and so few new works in this field despite the rise of interest in Sufism and Islamic philosophy in the West. With the exception of a few detailed studies devoted to specific

aspects of cosmology, there has been no new study of the general field of Islamic cosmology since our introduction to the subject was printed by the Harvard University Press some dozen years ago. Since this earlier edition has been out of print for some time, and since many have asked us to make it available once again, we took it upon ourselves to prepare a new edition which includes certain modifications and corrections of the text as well as a supplementary bibliography containing a list of relevant works which have been published since the appearance of the earlier edition.

We hope that this new edition will help those seeking to study the traditional cosmology of Islam from its own point of view as well as those whose interest lies in the relation between the Islamic revelation and the cosmos created by the Islamic tradition in which men have lived and died in full awareness of the truths of that revelation. It is also our hope that this book, which is itself an introduction to the subject, will incite further studies in Islamic cosmology as well as in the arts and sciences which are so closely related to it.

SEYYED HOSSEIN NASR

Tehran
Ṣafar 1397 A.H. (Lunar)
Bahman 1355 A.H. (Solar)
January 1977 A.D.

Introduction

Most of the studies made currently by Western orientalists as well as by contemporary modern Muslim scholars of the cosmological and natural sciences in the Islamic world have been carried out with the aim of establishing a relation between these sciences and those cultivated in the modern world. Only rarely has attention been turned to the general world view of the Muslims themselves, a view in whose matrix they studied the particular sciences of Nature. Our aim in this book, which is a revised and elaborated version of a thesis presented to the Department of the History of Science and Learning at Harvard University in 1958, is to clarify some of the cosmological principles and to bring into focus the contours of the cosmos in which the Muslims lived and thought, and which to a certain extent still provides the framework in which they envisage the world. Of course we do not in any way deny the validity and significance of the historical studies which on the one hand relate the Muslim sciences to their Babylonian, Egyptian, Greek, Indian, Chinese, and Persian origins, and on the other clarify the role which these sciences had to play in the formation of Latin scholasticism and the study of the natural sciences in the Western world from the thirteenth to the seventeenth centuries. But our aim in this book is primarily to study the Muslim cosmological sciences in themselves, and to try to envisage the world in its totality in the manner seen by those who cultivated these sciences, and not as viewed by one who stands on the outside and seeks to dissect the Muslim world view into its constituent elements according to the historical sources from which they were adopted.

The Muslim cosmological and natural sciences are as closely bound to the metaphysical, religious, and philosophical ideas governing Islamic civilization as the modern sciences are related to the religious and philosophical background which in the sixteenth and seventeenth centuries brought these new sciences into being and which has sustained and nourished them ever since. This close relation is best observed in the case of Muslim students who, upon the most cursory contact with the modern sciences, usually lose their spiritual footing and no longer feel in harmony with their tradition, whereas the same students might have studied traditional mathematics and the natural

sciences for years without being in any way alienated from the Islamic revelation. The difference lies in the manner and perspective in which the materials and facts of the sciences are interpreted in each case, although sometimes the facts are the same in both instances. Consequently, the knowledge of the general Islamic vision of the cosmos provides not only a key for a true understanding of the Muslim sciences and a necessary background for any basic study of the history of medieval science, but also the principles which, being intrinsically bound with the immutable and nonhistorical essence and spirit of the Islamic Revelation, must guide the Muslims in judging all other sciences of Nature with which they come in contact. Only when the contour of the Islamic conception of the cosmos is clearly delineated will the Muslims be able to absorb and integrate those elements of foreign sciences which are in conformity with the spirit of their tradition into their own world view.

The Muslim world until now has had no need to be conscious of the cosmos in which it has lived. But now faced with the challenge of the modern sciences which are the fruit of a totally different conception of the world, the Muslims must bring into light the Islamic conception of the cosmos if they are to avoid the dangerous dichotomy which results from a superficial "harmony" between the Islamic perspective and the modern sciences to be seen so often in the writings of modern Muslim apologists. If the modern sciences are going to be anything more than an artificial "tail" grafted upon the body of Islam or even an alien element, the ingestion of which may endanger the very life of the Islamic world, the Muslims must find the universal Islamic criteria in the light of which the validity of all sciences must be judged.

As the title of this work implies, it is no more than a humble introduction to the study of the Islamic cosmological sciences. We have taken but a few steps, hoping that in the future further studies will correct and complete the elementary study undertaken here.

We are most grateful to Professors H. A. R. Gibb, H. A. Wolfson, and I. B. Cohen of Harvard University under whose direction this study was first undertaken. We are also thankful to Messrs. T. Burckhardt, L. Massignon, H. Corbin, and L. Gardet for their useful suggestions and for permission to quote from their works. We likewise humbly thank our masters in the traditional sciences in Persia, Sayyid Muḥammad Kāẓim 'Aṣṣār, Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Abu'l-Ḥasan Qazwīnī Rafī'ī, Jawād Muṣliḥ, and Murtaḍā Muṭahharī who have taught us many things not contained in books.

The staff of Widener Library was most kind in its assistance as

were the staffs of the libraries in Tehran, and especially Mr. M. T. Dānishpazhūh, the director of the central library in Tehran University. We are also deeply grateful to Professor Yusuf T. K. Ibish, Miss Maude Harrison, Mr. Mehran Nasr, and Dr. E. Daenecke for proofreading the text, and to M. Kathleen Ahern of the Harvard University Press for copy-editing the manuscript.

SEYYED HOSSEIN NASR

Faculty of Letters
Tehran University
Ṣafar 1380 A.H. (Lunar)
Shahrīwar 1339 A.H. (Solar)
August 1960 A.D.

List of Transliterations

Arabic characters

ء	'
ب	b
ت	t
ث	*th*
ج	j
ح	ḥ
خ	*kh*
د	d
ذ	*dh*
ر	r
ز	z
س	s
ش	*sh*
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	*gh*
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ة	ah; at (construct state)
ال	(article) al- and 'l- (even before the anteropalatals)

long vowels

اى	ā
و	ū
ي	ī

short vowels

ـَ	a
ـُ	u
ـِ	i

Diphthongs

ـَو	aw
ـَي	ai (ay)
ـيّ	īy (final form ī)
ـُوّ	uww (final form ū)

Persian letters added to the Arabic alphabet

پ	p
چ	*ch*
ژ	*zh*
گ	g

The world consists of the unity of the unified, whereas the Divine Independence resides in the Unity of the Unique.

Ibn 'Arabī—al-Futūḥāt al-makkīyah

In the Name of God Most Merciful and Compassionate

PROLOGUE

Islam and the Study of Nature

Cosmological Sciences and the Islamic Revelation

In a traditional civilization like that of Islam the cosmological sciences are closely related to the Revelation because in such civilizations the immutable revealed principle, or the "presiding Idea," manifests itself everywhere in social life as well as in the cosmos in which that civilization lives and breathes. In such civilizations the cosmological sciences integrate the diverse phenomena of Nature into conceptual schemes all of which reflect the revealed principles and the central Idea of which they are so many applications in the domain of contingency. In this manner cosmology repeats the process of traditional art which likewise selects from the multiplicity of forms those that are in conformity with the spirit of the tradition in whose bosom it has come into being.

The relation between Revelation and the people who are its receptor is much like that of form to matter in the Aristotelian theory of hylomorphism. Revelation, or the Idea in its manifested aspect, is the form while the mental and psychic structure of the people who receive it acts as the matter upon which this form is imposed. The civilization which comes into being in this manner, from the wedding of the above "form" and "matter," is dependent upon the psychic and racial qualities of the people who are its bearers in two ways. The first is that the Revelation is already spoken in the language of the people for whom it is meant, as the Quran insists so often; and the second, that the "matter" of this civilization plays a role in its crystallization and further growth.

The Truth in its unlimited and infinite essence is thus particularized by the specific form of the Revelation as well as by the characteristics of the people who are destined to receive it. This particularization of the Truth has a direct bearing upon the study of Nature and the whole cosmological perspective which is concerned for the most part with the world of forms.[1] Unlike pure metaphysics and mathematics

[1] Although Nature is often considered by the ancient and medieval cosmologists as the principle of change and is therefore related to the world of corporeal and subtle manifestation, sometimes it is universalized into a principle transcending the world of forms altogether as is seen in the writings of Ibn 'Arabī on Universal Nature (*ṭabī'at al-kull*) in the *Futūḥāt al-makkīyah* and other texts. See T. Burckhardt, "Nature can overcome nature" in Burckhardt, *Alchemy*, trans. W. Stoddart (Baltimore, 1971), pp. 123–138.

which are independent of relativity, cosmological sciences are closely related to the perspective of the "observer" so that they are completely dependent upon the Revelation or the qualitative essence of the civilization in whose matrix they are cultivated. And even within the same civilization several cosmological sciences may exist which study the same domain but according to different perspectives.

In traditional civilizations the study of Nature may be made for the sake of utility as is seen in ancient and medieval technology where aspects of Nature were studied with the aim of discovering the qualities which might make them useful to the daily needs of the society. Or such a study may be made with the aim of integrating cosmic existence into a pervasive rational system as with the Peripatetics, or into a mathematical system as with Archimedes. Or it may be with the aim of describing in detail the functioning of a particular domain of Nature, as in the biological works of Aristotle, and the medieval natural historians, or, again, in connection with the making of objects in which process art and industry before the machine age were always combined as in the medieval guilds and the branches of Hermeticism connected with them. Finally, Nature may be studied as a book of symbols or as an icon to be contemplated at a certain stage of the spiritual journey and a crypt from which the gnostic must escape in order to reach ultimate liberation and illumination, as is seen in the writings of Illuminationists and Ṣūfīs like Suhrawardī and Ibn 'Arabī.[2] Moreover, all of these different manners of studying Nature are sometimes superimposed upon each other in the writings

[2] In Islam where the Revelation has taken the form of a sacred book, the symbolism of the word is of special significance. The Quran often calls Nature a book which is the macrocosmic counterpart of the Quran itself and which must be read and understood before it can be put away.

The 8th/14th century Ṣūfī master 'Azīz al-Nasafī, in his *Kashf al-ḥaqā'iq*, compares Nature to the Quran in such a way that each genus in Nature corresponds to a *sūrah*, each species to a verse, and each particular being to a letter. Concerning this book of Nature he writes: "Each day destiny and the passage of time set this book before you, sura for sura, verse for verse, letter for letter, that you may learn the content of these lines and letters. . . . But he who finds for himself the eye of the eye and the ear of the ear, who transcends the world of the commandment (spiritual world), he obtains knowledge of the whole book in one moment, and he who has complete knowledge of the whole book, who frees his heart from this book, closes the book and sets it aside. He is like one who receives a book and reads it over and over until he finally knows its content; such a man will close the book and set it aside. This is the sense of the words 'On that day We will roll up the heavens as one rolleth up written scrolls' (Sura 21:104), and that other passage: 'And in his right hand shall the heavens be folded together' (Sura 39:67) whence it can be seen that the people of the left have no share in the folding together of the heavens." F. Meier, "Nature in the monism of Islam," *Spirit and Nature* (New York, 1954), pp. 202–203.

of a single author, especially in the Islamic civilization which forms the subject of our present study.

The symbols used to interpret and understand Nature depend upon the form of the Revelation, or Idea, dominant in a civilization which sanctifies and emphasizes a particular set of symbols as distinct from the general symbols inherent in the nature of things.[3] As for the symbols which are in the nature of things, like the colors of plants and flowers, or the light and heat of the Sun, they are independent of the subjectivism of the individual observer but are rather ontological aspects of things, enjoying a reality that is independent of our subjective whims.[4]

Therefore, any basic study of the cosmological sciences of a civilization must take into account not only the historical borrowing of ideas and facts from earlier cultures but also this intimate connection between Revelation and the symbols used to study Nature. Only in this way will one come to understand why each civilization chooses a particular set of phenomena out of the multiplicity of Nature as a subject for study, and why it develops a particular set of cosmological sciences to the exclusion of other possibilities.

Despite the difference in the forms of the ancient and medieval cosmological sciences, there is an element which they shared in common, this element being the unicity of Nature which all of these sciences sought to demonstrate and upon which they are all based. This unicity is the natural consequence of the Unity of the Divine Principle which formed the basis of all the ancient "Greater

[3] "Moreover, a distinction must be made between two kinds of symbols; those of nature and those of Revelation. The first have spiritual efficacy only by virtue of their 'consecration' or 'revalorisation' by the *Avatara*, or the revealed Word, or by virtue of a very exalted degree of knowledge which restores to them their fundamental reality. Before the Fall, every river was the Ganges, and every mountain was Kailasa, for the Creation was still 'interior,' 'the knowledge of good and evil' not having yet 'exteriorised' or 'materialised' it; likewise for the sage every river is still a river of Paradise. Natural symbolism, which assimilates, for example, the sun to the divine Principle, derives from a 'horizontal' correspondence; revealed symbolism, which makes this assimilation spiritually effective—in ancient solar cults and before their 'petrifaction'—derives from a 'vertical' correspondence; the same holds good for gnosis, which reduces phenomena to 'ideas' or archetypes." F. Schuon, *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (London, 1961), pp. 96–97.

[4] "The science of symbols—not simply a knowledge of traditional symbols—proceeds from the qualitative significances of substances, forms, spatial directions, numbers, natural phenomena, relationships, movements, colours and other properties or states of things; we are not dealing here with subjective appreciations, for the cosmic qualities are ordered both in relation to Being and according to a hierarchy which is more real than the individual; they are then, independent of our tastes, or rather they determine them to the extent that we are ourselves conformable to Being; we assent to the qualities to the extent that we ourselves are 'qualitative.'" F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (London: John Murray, 1959), p. 110.

Mysteries" and which, either veiled in a mythological dress or expressed directly as a metaphysical truth, is to be found as the central Idea in all traditional civilizations.[5] Ancient cosmologies are not childish attempts to explain the causality of natural phenomena as they may appear to the untrained eye; rather, they are sciences whose central object is to show the unicity of all that exists.[6]

The question of the Unity of the Divine Principle and the consequent unicity of Nature is particularly important in Islam where the idea of Unity (*al-tawḥīd*) overshadows all others and remains at every level of Islamic civilization the most basic principle upon which all else depends. But it must not be thought that this goal of finding and displaying the unicity of Nature is dependent upon a particular method to the exclusion of others. The Muslims used many "ways of knowing" to formulate sciences based on the idea of the unicity of Nature which is itself derived from the twin source of Revelation and intellectual intuition. In the case of the Islamic sciences, as in all other instances, the ends of a science lie outside of that science which may employ many means to reach those ends but cannot determine its goal itself. The Muslims employed many methods in the various sciences, from observation and ratiocination to contemplation and illumination, but the goal toward which these methods were aimed—that is, the demonstration of the interrelatedness of all things—came from the Revelation which, as we have already noted, determines from "above" the particular cosmological sciences cultivated in a tradition.

Returning to the basic principle of Unity in Islam, it can be said that this doctrine is expressed in the most universal manner possible

[5] The attitude toward Nature is always a reflection of the attitude toward metaphysics, the "earth" being a reflection of "heaven" in the religious and symbolic sense.

The cosmological sciences are the "Lesser Mysteries" and metaphysical knowledge the "Greater Mysteries" in whose light the "Lesser Mysteries" are usually absorbed as the Alexandrian cosmological sciences were integrated into the perspective of Islamic gnosis. See T. Burckhardt, "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionnelles*, 49:218 (1948).

[6] This conception is also expressed in the *Golden Verses of Pythagoras*:

> If Heaven will it, thou shalt know that Nature,
> Alike in everything, is the same in every place.

"I have already said that the homogeneity of Nature was, with the unity of God, one of the greatest secrets of the mysteries. Pythagoras founded this homogeneity upon the unity of the spirit by which it is penetrated and from which, according to him, all our souls draw their origin. This dogma which he had received from the Chaldeans and from the priests of Egypt was admitted by all the sages of antiquity . . . These sages established a harmony, a perfect analogy between heaven and earth, the intelligible and the sentient, the indivisible substance and divisible substance, in such a manner that that which took place in one of the regions of the Universe or of the modification of the primordial ternary was the exact image of that which took place in the other." A. Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras* (New York, 1917), p. 251.

in the first *Shahādah, Lā ilāha illa'Llāh,* usually translated as "there is no divinity but the Divine," but which in its most profound sense means there is no reality outside of the Absolute Reality, thereby negating all that is other than Allah.[7] This formula which is the Quranic basis of the Ṣūfī doctrine of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) does not imply that there is a substantial continuity between God and the world, or any form of pantheism or monism; rather, it means that there cannot be two orders of reality independent of each other.

The formula of Unity is the most universal criterion of orthodoxy in Islam; that doctrine may be said to be Islamic that affirms this unity in one way or other. The Prophet of Islam did not come to assert anything new but to reaffirm the truth which always was, to re-establish the Primordial Tradition (*al-dīn al-ḥanīf*), and to expound the doctrine of Divine Unity, a principle that is reflected in one way or another in all the traditions before Islam.

The ancient cosmological sciences were for the most part based upon the unicity of Nature and searched for the transcendent cause of things and were, therefore, far from un-Islamic even if they antedated the historical manifestation of Islam. It was this common factor of seeking to discover and demonstrate the unicity of Nature among such ancient cosmological sciences as those of the Pythagoreans and Hermeticists that made them conformable to the form of the Islamic Revelation and easily assimilable into its perspective. The form of the Islamic Revelation was in this way directly responsible for the integration of the ancient sciences into Islam as well as for the types of sciences cultivated in the Muslim world itself. The doctrine of the unicity of Nature which is based upon that of Unity and which thus relies on the essence and spirit of the form of Revelation in Islam, is, therefore, the ultimate aim of all the sciences of Nature, and the degree to which a science succeeds in expressing this unicity the criterion by which the success and validity of that science are judged.[8]

[7] "Islam, as a religion, is a way of unity and totality. Its fundamental dogma is called *Et-Tawḥīd,* that is to say unity or the action of uniting. As a universal religion, it admits of gradations, but each of these gradations is truly Islam in the sense that each and every aspect of Islam reveals the same principle. . . . The formula of '*Et-Tawḥīd*' or Monotheism is a Sharaite commonplace. The import that a man gives to this formula is his personal affair, since it depends upon his Sufism. Every deduction that one can make from this formula is more or less valid, provided always that it does not destroy the literal meaning; for in that case one destroys the unity of Islam, that is to say its universality, its faculty of adapting and fitting itself to all mentalities, circumstances and epochs." Abdul Hadi, "L'Universalité en l'Islam," *Le Voile d'Isis,* January 1934.

[8] Since we consider this principle as basic to the understanding of the Islamic sciences we shall seek to apply it throughout this work as our guiding principle.

In addition to the specific form of the Islamic Revelation, we must also consider the "matter" upon which this "form" was imposed, that is, the racial, psychological, and linguistic character of the people who were destined to form the substance of the Islamic civilization. For, as we already have mentioned, this "matter" also has a role to play in the general formation of the civilization and consequently in the cosmological sciences that are developed and the general view that is held with regard to Nature.

Islam was revealed in the Arabic language to a people who were of the stock of the Semitic nomads and later spread among the Persians, Turks, Mongolians, Negroes, and other racial and ethnic groups without losing its original character. This gives Islamic spirituality a nomadic trait even when it manifests itself in a sedentary environment. Moreover, the Revelation of Islam was given in the form of a sacred book, the Holy Quran, whose centrality and importance in all facets of Islamic culture and more specifically in the attitude toward Nature, can hardly be overemphasized. The Quran, this intertwining of the beauty of the geometry of the crystal and the profusion of the plant, refers constantly to the phenomena of Nature as signs of God to be contemplated by the believers.[9] And it is for this reason that throughout Islamic history "apart from a small number of investigators inspired by Greek philosophic ideals, the Muslims who engaged in the pursuit of science did so, like the Hebrews, in order to discover in the wonders of Nature the signs or tokens of the glory of God."[10]

The pre-Islamic Arabs to whom the Quran was first addressed had a great love for Nature and like all the nomads who wander endlessly in the great expanses of virgin Nature had a deep intuition of the

[9] It is quite significant that the phenomena of Nature, the events taking place within the soul of man, and the verses of the Quran are all called *āyāt*, the human soul and Nature being respectively the microcosmic and macrocosmic counterparts of the celestial archetypes contained in the Divine Word.

There are many verses of the Quran in which Nature and natural phenomena are mentioned, as for example the verse "We shall show them our portents upon the horizons and within themselves, until it be manifest unto them that it is the Truth." (Quran, XLI; 53. This and subsequent translations of the Quran in this book are from the edition of Muḥammad Pickthall.)

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.»

The Quran also contains explicitly a cosmology and angelology with its own specific terminology of the *kursī*, *'arsh* etc., which became the subject of exegesis and commentary by the later Muslim sages who developed Quranic cosmology to monumental proportions.

[10] R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, England, 1957), p. 460.

presence of the Invisible in the visible. Islam, which has always preserved the form of the spirituality of Semitic nomads, emphasized this particular trait of the nomadic spirit and made of Nature in Islam a vast garden in which the handiwork of the invisible gardener is ever present. Islam also emphasized the close relation between man and the rest of creation; the benediction upon the prophet (*al-ṣalāt 'ala'l-nabī*) in its most universal sense being the benediction upon the totality of manifestation.

Another point emphasized in the Quran is that human reason, which is a reflection of the Intellect, when healthy and balanced leads naturally to *tawḥīd* rather than to a denial of the Divine and can be misled only when the passions destroy its balance and obscure its vision.[11] Reason, therefore, when not impeded by external obstacles does not lead to rationalism in the modern sense of the word, that is, a negation of all principles transcending human reason, but becomes itself an instrument of Unity and a way of reaching the intelligible world.[12] Likewise, Islamic art, instead of being "rationalistic" as it might at first appear, leads the observer through the abstract symbols of geometry to the principle of Unity which can be represented only "negatively" and abstractly. This activity of reason within rather than outside of the basic tenets of the Revelation is ultimately the cause for Islam's ability to respond to the need for causality on the part of its adherents within the tradition rather than see this need seek the satisfaction of its thirst outside of the faith, as was to happen with Christianity at the end of the Middle Ages. It is also this conception of reason that made the study of the mathematical sciences so widespread in the Islamic world and enabled the Muslims to adopt the Pythagorean notion of mathematics so easily as a part of their world view.[13]

[11] The role assigned to the Intellect and its reflection on the human level—that is, reason—is one of the elements that distinguish Islam from Christianity. Christianity is essentially a way of love and its mysteries remain forever veiled from the believer, at least in the ordinary interpretation of the religion. Islam, on the contrary, is gnostic, and its final aim is to guide the believer to a "vision" of the spiritual realities. That is why there has always been in Christianity the question of preserving the domain of faith from intrusion by reason, whereas in Islam the problem has been to overcome the obstacles placed before the intelligence by the passions in order to enable the believer to reach the very heart of the faith which is the Unity of the Divine Essence.

[12] "En effet, selon la perspective islamique, la raison (*al-'aql*) est avant tout ce par quoi l'homme accepte les vérités révélées, qui, elles, ne sont ni irrationnelles, ni seulement rationnelles. C'est en cela que réside la noblesse de la raison et par suite celle de l'art; dire que l'art découle de la raison ou de la science comme l'attestent les maîtres de l'art musulman, ne signifie donc nullement qu'il soit rationaliste et qu'il faille le retrancher de l'intuition spirituelle, bien au contraire." T. Burckhardt, "Fondements de l'art musulman," *Etudes Traditionnelles*, 55:162–163 (1954).

[13] See introduction by S. H. Nasr to *Science and Civilization in Islam* (New York, 1970).

Aside from these general considerations regarding the Islamic attitude toward Nature and the sciences, a word must also be said about the character of the Arabic language as the vehicle of both the Revelation and most of the Muslim sciences. This language, which is without doubt the *lingua franca* of the Islamic world as well as the sacred language of Islam, has not only a precision which makes it an excellent instrument for scientific discourse but also an inner dimension which enables it to be the perfect vehicle for the expression of the most esoteric forms of knowledge. This flexibility made it easy for the early translators to translate Greek, Syriac, Sanskrit, and Pahlavi texts into Arabic, to coin new words with relative ease, and expand the meaning of already existing terms to include new concepts. The character of the Arabic language itself therefore was influential in the study of all the sciences in the Islamic world, including those concerning Nature.

In the sciences of Nature, the Muslims had a rich vocabulary of Arabic words to express all the diverse concepts and ideas connected with the cosmological sciences. For the word "Nature" itself, corresponding to the Latin *natura* and Greek *physis*, the Arabic word *ṭabī'ah* from the root (*ṭb'*) came to be used but with a somewhat different meaning from that in the classical languages.[14] The early Arabic translators also occasionally used the terms *kiyān* from the Syriac *kjōnō* as synonymous with *ṭabī'ah*.[15] In the Quran the word *ṭabī'ah* itself does not appear, but *ṭab'* is used several times[16] and is

[14] Muslim authors in the later centuries have usually distinguished between *ṭibā'* as the essential attributes of something, or, in other words, that which makes a thing behave and manifest itself as it does, and *ṭabī'ah* as that which gives movement or rest to a thing without possessing a will of its own.

الطِّباع يقال المصوّر الصفة الذاتية لكلّ شيء . الطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولاً و بالذات من غير ارادة . .

Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-ishārāt wa'l-tanbīhāt* (Tehran, 1378 [1958]) II, 56.

[15] L. Massignon, "La Nature dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch*, 14:144–148 (1946).

[16] For example, "Our hearts are hardened—Nay, but Allah hath set a seal upon them for their disbelief" (Quran, LV, 155).

"قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم . "

Also, "Allah hath sealed their hearts so that they know not" (Quran, IX, 92).

"وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون . "

Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his *al-Tafsīr al-kabīr* (Cairo, 1357 [1938], IX, 98) interprets *ṭab'* in these verses to mean the veil which hides God from man.

interpreted by both Sunni and Shī'ah commentators to mean the veil which separates man from God. Certain Ṣūfīs like Ḥallāj also contrast *ṭabī'ah* with Divine grace. The term *ṭab'* has also been used by certain authors in opposition to *maṭbū'*. These two terms may have been the origin of the Latin *natura naturans* and *natura naturata*[17] and bear nearly the same meaning as their Latin counterparts.

To express the relation and contrast between the Creator and the world the Muslim authors have usually used the pair of terms *ḥaqq* and *khalq*. In the dominant Sunni school of Ash'arite theology the absolute transcendence of God with respect to the world (*tanzīh*) and the "infinite" gulf separating *khalq* from *ḥaqq* is emphasized to such a degree that the individual nature of things, as well as Nature as a distinct domain of reality, melts away in the absolute power of the Creator. "Horizontal" causality is denied; of the ten categories of Aristotle pertaining to creatures, only substance, place, and quality are considered to have an objective reality; and time and space as well as "matter" are divided into "atoms."[18] All partial and immediate causes are absorbed into the Ultimate Cause, and God is considered as the direct cause of all things. For example, fire does not burn because it is its nature to do so, but because God so willed it. Moreover, what appear to us as "laws of nature" are due to habit and have no more than a juridical status,[19] the only real laws being those revealed by God through his prophets. The Ash'arite theologians emphasize above all else the discontinuity between the finite

[17] There is, in fact, a book by Jābir ibn Ḥayyān by the name of *al-Ṭab' wa'l-maṭbū'*. "Les termes scholastiques *natura naturans* et *natura naturata* paraissent être calqués sur l'arabe." O. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān* (Cairo, 1943), II, p. 137, n. 2.

[18] "Pour le théologien musulman, le temps n'est donc pas une 'durée' continue, mais une constellation, une 'voie lactée' d'instants (de même l'espace n'existe pas, il n'y a que des points)." L. Massignon, "Le Temps dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch*, 20:141 (1952).

For the various forms of atomism in Islam, see S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin, 1936), and M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958).

This trait of seeing the aspect of discontinuity of the cosmos and of its various conditions, such as time and space, is a trait of the spirit of the Semitic nomad, who feels the fragility of this world above all else, and manifests itself in many facets of Islamic intellectual life.

[19] "La distinction entre 'raison' et 'loi' ne touche en somme que le mode de la connaissance. Car toute chose, pour le kalām ash'arite, n'a d'existence que par le statut juridique que Dieu lui octroie. Il n'est de loi que positive revélée et les 'lois de la nature' sont de simples 'coutumes de Dieu', que l'expérience et la répétition des actes nous font connaître, à titre, en quelque sorte, de constatation provisoire. Le miracle en conséquence se définira comme une 'rupture d'habitude' (*khāriq al-'āda*)." L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), pp. 430–431.

and the Infinite,[20] all the stages of the cosmic hierarchy above the "physical world," being absorbed, in their view, in the Divine Principle.

In the perspective of the Ṣūfīs, especially those belonging to the school of Ibn 'Arabī, and the theosophers (*ḥakīms*)—that is, the followers of that combination of Peripatetic philosophy, *Ishrāqī* theosophy[21] and gnosis which was perfected by Mullā Ṣadrā—as well as in the view of the early Muslim Peripatetics themselves, the other aspect of the relation between the Divine Principle and its manifestation came to be emphasized. The continuity between the two was stressed inasmuch as this relation is as real as the discontinuity considered by the theologians. One can say on the one hand that the infinite is absolutely separate from the finite, or the Creator from creation; and on the other, that since there cannot be two absolutely distinct orders of reality—this view being considered as polytheism (*shirk*)—the finite must somehow be none other than the Infinite.[22] The *Ishrāqī* sages and Ṣūfīs, without denying the absolute transcendence of God, have emphasized this second relationship and through the use of symbolism (*tashbīh*)[23] have sought to show that the manifested world is nothing but the shadow and symbol of the spiritual world and that the whole of cosmic manifestation is connected to its Divine Principle through its very existence.

Islam as the religion of the middle way stands between *tashbīh* and *tanzīh*, or immanence and transcendence, each of which taken alone can lead to serious error but which taken together express the just relationship between God and the Universe. In treating of the

[20] Usually an "atomistic" view of Nature, whether it be Greek, Ash'arite, or *Nyāya-Vaiśeṣika*, is based on the aspect of the discontinuity between the cosmos and the Metacosmic reality, while the modes of thought which deny the existence of atoms, such as the Aristotelian, Hermetic, or Illuminationist (*Ishrāqī*), emphasize the aspect of continuity between the finite and the Infinite.

[21] We are using "theosophy" here in its original meaning, as it was used until quite recently by men like Jacob Böhme, and not in any way resembling that given it by the pseudo-spiritualist movement which came into being at the beginning of this century under this name.

[22] It is essential here to give this relationship in negative rather than affirmative terms so as not to confine it within a limited formulation.

[23] The symbolic interpretation of Nature is given scriptural authority by such Quranic passages as: "Seest thou not how Allah coineth a similitude: A goodly saying, as a goodly tree, its root set firm, its fruit at every season by permission of its Lord? Allah coineth a similitude for mankind in order that they may reflect" (Quran, XIV, 24–25).

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ
تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.»

Islamic cosmological sciences and the conceptions of Nature underlying them we shall deal only with those schools in whose teachings the light of the Divine does not totally absorb finite creation and shall therefore leave aside the various theological schools, like the Ash'arites. But it must not be forgotten that the view that the world is totally other than God and the belief that the finite cannot be absolutely other than the Infinite express different aspects of the same truth. Inasmuch as we are not dealing with matters of a purely rational order there is no question here of choosing between alternatives. Rather, the question involves the ability to discern in each instance the particular point of view from which this basic problem of the relation between the cosmos and its Source is being approached, the point of view which has a direct bearing upon the study of the cosmological sciences.

The Study of the Cosmological Sciences in Islamic History

In addition to being the last Revelation in time and therefore symbolically the synthesis of all the traditions before it, Islam spread geographically over the middle belt of the world and consequently became historically the heir of many of the earlier civilizations of Western Asia and the Mediterranean world. Alexandria, Antioch, Edessa, Nisibis, Ḥarrān, Jundishāpūr, and all the other centers of learning in Western Asia and North Africa became a part of the Muslim world and thereby provided the necessary material and substance for the later flowering of the Islamic arts and sciences.[24]

In the first century of Islam, when the religious and the spiritual forces were most intense, the different schools and perspectives which were to mark the later periods of Islamic history had not as yet manifested themselves; the tradition was still too close to its origin to become crystallized into its constituent elements. There was much interest in religious and literary sciences such as grammar, *ḥadīth*, or sacred history, and in some instances even in the pre-Islamic (*awā'il*) sciences as in the case of Khālid ibn Yazīd. But for the most part the spiritual seed which had been sown by the message of the Prophet

[24] For an account of the centers of learning in the ancient Near East and the means of transmission of the ancient sciences to the Muslims, see D. DeLacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London, 1929); M. Meyerhof, "On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs," *Islamic Culture*, 2:17–29 (1937), and *Von Alexandrien nach Baġdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern.* Sitz-Ber. Berlin Akad. (Berlin, 1930); and F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London, 1975).

did not bear fruit and did not manifest itself externally as far as the arts and sciences were concerned until the fourth and fifth Islamic centuries when the intensity of the religious fervor and the political power of the central government had already passed their culmination.[25]

With the establishment of the Abbasid caliphate, translations of Greek, Syriac, Pahlavi, and Sanskrit sources on the various sciences became available in Arabic, with the result that in addition to the earlier schools of grammarians and poets, traditionalists, commentators, historians, and Ṣūfī ascetics, all of whom relied almost entirely upon the Islamic revelation for their knowledge, there now began to appear new schools which also drew from non-Islamic sources. These new schools ranged from the logicians and rationalists, like the Mu'tazilites, to the astronomers and mathematicians, and finally to the followers of the more esoteric forms of the Greek, Alexandrian, and Chaldaean sciences connected with the Ṣabaean community in Ḥarrān.[26] During the third century, when the Islamic spirit began to become crystallized into its permanent forms, as reflected in the formation of the schools of law and the Ṣūfī brotherhoods, the various arts and sciences as well as philosophy also began to flourish, reaching their climax in the fourth and fifth Islamic centuries, which for this very reason we have chosen as the historic background for the subject of our discussion in this book.

The beginning of the fourth century witnessed the rise of Abū Naṣr al-Fārābī, Abu'l-Ḥasan al-Mas'ūdī, Yaḥyā ibn 'Adī, Ibrāhīm ibn Sīnān, Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, Abu'l-Ḥasan al-'Āmirī and many other figures who played an important role in the creation of the Islamic arts and sciences and, of more particular interest in our present study, in the cosmological sciences. The fourth century itself was not only a time of great activity in particular sciences but also in "the philosophy of Nature" and cosmology which had a permanent influence upon the sciences in the later centuries. It was the period in which the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, Abu'l-Barakāt al-Baghdādī,

[25] With reference to the fourth century, Ṭaha Ḥusain writes: "During the course of their history, the Muslims have not known another century as rich in striking contradictions. Great material wealth and intellectual prosperity of the first order coexist with political decadence." Introduction to the *Rasā'il* of the Ikhwān al-Ṣafā' (Cairo, 1928), p. 3.

[26] For the general historical background of the Islamic sciences see George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2 vols. (Baltimore, 1927–1931), and A. Mieli, *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale* (Leiden, 1938 and 1966). See also S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York, 1970) and *Islamic Science – An Illustrated Study* (London, 1976); and M. Ullman, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, 1972).

Ibn Sīnā, Abū Sulaimān al-Manṭiqī, and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī lived and wrote. It was also a time when such important encyclopedias as the *Mafātīḥ al-'ulūm* of Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Khwārazmī, compiled in 366/976,[27] and the *Fihrist* of Ibn Nadīm al-Warrāq of 378/988, made their appearance in Islamic intellectual life. During this century there were also several noteworthy Hermeticists like Abū Sa'īd ibn 'Abd al-Jalīl al-Sijzī, Abu'l-Qāsim al-Majrīṭī, and Shamalghānī al-Kūfī[28] and many Ṣūfī authors some of whom, like Ḥakīm al-Tirmidhī in his *Nawādir al-uṣūl*, dealt with the cosmological sciences.[29] Likewise, in the mathematical sciences, such famous names as Abū Zaid al-Balkhī, Abu'l-Wafā', Abū Sahl al-Kūhī, 'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī, and Ibn Yūnus attest to the great activity in these sciences during the fourth Islamic century.

Similarly, in the fifth century, although perhaps to a somewhat lesser extent, the Muslim arts and sciences continued to flourish. Such figures as Ibn al-Haitham, 'Alī ibn 'Īsā, 'Umar Khayyām, al-Ghazzālī, Abū Isḥāq al-Zarqālī, Nāṣir-i Khusraw, and Abu'l-Ḥasan ibn Marzbān Bahmanyār extended the tradition of the previous century down to the Seljuq period and elucidated the teachings of the earlier masters.

It is due to the great activity in these two centuries that all of the authors whose doctrines we wish to study in this book have been chosen from this period. In studying the conceptions of Nature in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, who can be considered as the dominant figures in the various sciences in this most

[27] Two dates are given: the lunar Islamic year, left, and the solar Christian year, right.

[28] Although many Ṣūfīs have made use of Hermetic symbols, and Alexandrian Hermeticism became integrated into Islamic gnosis, one must distinguish clearly between *taṣawwuf* and Hermeticism and philosophy, which in the eyes of the Muslims is also connected with the name of Hermes or the prophet Idrīs and is considered, like all Revelation, to be of divine origin. As Ibn 'Arabī writes: "The knowledge of the philosophers is of another kind than that of positive religion [and, therefore, Sufism]; whereas the latter is based on the law of Muḥammad—upon whom be peace—the former is founded upon the law of Idrīs." 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Kitāb al-yawāqīt* (Cairo, 1305 [1887]), I, 133; also H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Tehran, 1952) II, 16.

[29] The Ṣūfī conception of Nature did not become explicitly enunciated until the 6th/12th and 7th/13th centuries, when the gnostic doctrines of Islam were formulated in the writings of Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, 'Abd al-Karīm al-Jīlī, and other masters of that school. But it must not be thought that there is a discontinuity between these masters and the earlier Ṣūfīs who remained content with the exposition of the practical rather than the theoretical aspect of the spiritual life. The later Ṣūfī conception of Nature as the Breath of the Compassionate (*nafas al-raḥmān*) is closely connected with the symbolism of invocation (*dhikr*) which has always formed the basic technique of Sufism.

On the question of *dhikr*, see L. Gardet, "La Mention du nom divin en mystique musulmane," *La Revue Thomiste*, 52:642–679 (1952); 53:197–216 (1953); G. C. Anawati and L. Gardet, *La Mystique musulmane* (Paris, 1961), Pt. 4.

active of all periods of Islamic history, we are in reality studying the basic elements of Islamic cosmological doctrines which are to be found in one form or another in the writings of most of the later Muslim authors. Our choice of these particular authors is therefore not accidental; rather, through them we hope to gain a glimpse of general doctrines not limited to the particular period in which these authors lived.

It may of course be asked why the fourth and fifth centuries were a period of great activity in the sciences. The reason is to be sought partially in the historical circumstances of the time.[30] If we divide the Islamic community into the two categories of the Sunni and the Shī'ah, we find that during the period of strength of the Sunni caliphate, both Umayyad and Abbasid, there was a different social and political background for the growth of the arts and sciences from that which characterized the period when the central authority had weakened and Shī'ah elements had become powerful.

In order to understand the reason for this distinction we must return to the first two centuries of Islamic history. From certain sayings of 'Alī ibn Abī Ṭālib and especially the writings of Imām Ja'far al-Ṣādiq, the first and sixth Shī'ah *imāms*, it is quite evident that the Hermetic sciences were early integrated into the Shī'ite perspective. One need only remember that Jābir ibn Ḥayyān, the most celebrated of all Muslim alchemists, was the disciple of Imām Ja'far and considered all of his works to be no more than an account of the teachings of his master.[31] Moreover, the discussions of Imām Riḍā, the eighth Shī'ah *imām*, with Ma'mūn and 'Imrān al-Ṣābī, made the intellectual sciences (*al-'ulūm al-'aqlīyah*) once and for all legitimate in the world of Shī'ism.[32]

[30] We are indebted to Professor H. A. R. Gibb for much of what follows regarding the history of this period. It is unfortunate that his analysis, made in his courses on Islamic history, has never appeared in printed form so that reference to it might be made here.

[31] Certain Western scholars like Julius Ruska have doubted the very existence of Jābir because some of the writings attributed to him have been shown to have been written during later centuries. While it must be admitted that much of the Jābirian corpus was not written by Jābir himself, due to the tendency in traditional sciences to identify the various manifestations of a school with its founder, one cannot simply deny the existence of Jābir with such arguments. Moreover, from a certain point of view the figure of a Jābir or a Pythagoras as conceived by their followers is more important for the understanding of the spiritual and intellectual forces dominant in a particular epoch than a picture which is the result of historical analysis based on only the written evidence which has survived the decaying influence of time.

[32] 'Abd al-Ḥujjat Balāghī, *Kitāb maqālāt al-ḥunafā' fī maqāmāt Shams al-'Urafā'* (Tehran, 1948), p. 11.

The early acceptance of Hermeticism[33] by the Shī'ites made them the proponents of a synthetic physics,[34] a "periodic" conception of time[35] as consisting of different cycles, or *adwār* and *akwār*, and the tradition of Hippocratic medicine tied to alchemy. Likewise, it made them opposed to the rationalistic elements of Aristotle's philosophy and many aspects of his physics. Consequently, when philosophy did finally become integrated into the Shī'ite perspective, it was not in the form of pure Aristotelianism but as that form of wisdom called *ḥikmah* in which Illuminationist and gnostic doctrines play a central role and in which reason becomes only the first stage and discursive knowledge the most elementary form of knowledge to be followed by the direct contemplation of the intelligible realities.

In the Sunni world, "official" learning did not concern itself so much with either Hermeticism or Peripatetic philosophy, except to the degree that philosophical methods were adopted to theological ends by the great Sunni theologians like Imām al-Ghazzālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[36] In fact, from the beginning the Sunnis displayed a greater hostility toward the philosophers than the Shī'ah, as demonstrated by the historical evidence of the survival of philosophy, in its new wedding with illumination and gnosis in the form of *ḥikmah*, among the Shī'ites long after it had ceased to exist as a living tradition in the Sunni world.

[33] By Hermeticists, or *harāmisah*, the Muslim authors meant the followers of the ante-Diluvian prophet, Idrīs, or Ukhnūkh (Quran, XIX, 57; XXI, 85), whom they regarded as the founder of the arts and sciences as well as of *ḥikmah* and philosophy. See "Hermes . . .," in S. H. Nasr, *Islamic Studies* (Beirut, 1967), ch. 6.

[34] "Une *physique synthétique*, qui, bien loin d'opposer le monde sublunaire au ciel empyrée (et les quatre éléments corruptibles à la quintessence), affirme l'unité de l'univers; théoriquement par une science des *correspondances* entre les divers 'horizons' de l'univers . . . pratiquement par l'exploitation expérimentale systématique de ces correspondances, en 'provoquant des résultats' en astrologie horoscopique, en typologie (toxiques en médecine, caractères individuels et collectifs dans la combinaison des métiers et la science des cités), en alchimie (sublimation)." L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe," in A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1950), I, 389.

[35] The periodic notion of time forms a part of the Islamic perspective and is affirmed implicitly in the prophetic eras mentioned in the Quran.

For the "cyclic" notion of time in Islam, see Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, "The Islamic and Christian conceptions of the march of time," *Islamic Quarterly*, 1:230ff (1954). This notion does not imply a return to the same point after the passage of a certain period of time, but the presence of a number of periods from the beginning of creation to the last day which have points of correspondence with each other, and at the beginning of each of which God sends a prophet into the world to reaffirm the truth of the previous revelations which have been forgotten.

[36] As for Hermeticism, many of its symbols were adopted by such Ṣūfīs as Ibn 'Arabī and Ṣadr al-Dīn al-Qunawī (sometimes pronounced Qunyawī) so that they became a permanent heritage of esoteric schools in the Sunni as well as the Shī'ite world.

The opposition of the Sunni doctors of the law to philosophy and most of the pre-Islamic (*awā'il*) sciences became more intense after the destruction of the Mu'tazilites and the triumph of Ash'arite theology during the 4th/10th and 5th/11th centuries. Likewise, the Sunni caliphate usually was more favorable to the purely religious disciplines such as the science of commentary, *ḥadīth*, and jurisprudence, and supported the other sciences like medicine and astronomy only to the extent that they corresponded to the needs of the community.[37]

When we take into account this difference in attitude of the Sunni and the Shī'ah toward the arts and sciences, it becomes somewhat easier to discover the causes underlying the great activity in the various sciences during the 4th/10th and 5th/11th centuries, the period which we have chosen to study in this book. For it is during these centuries that Shī'ism becomes important politically and socially. Already, during the reign of Ma'mūn, a century before the period in question, the appointment of Ṭāhir Dhu'l-Yamīnain to the governorship of Khurāsān in 205/821 marked the beginning of the semi-independent Ṭāhirid dynasty which after a half-century of rule was destroyed by Ya'qūb ibn Laith, the Saffārid.[38] The Ṣaffārids in turn ruled over the eastern provinces of Persia from 253/867 to 298/910 with the support of the caliphate, although internally they were nearly independent. In Transoxiana, also, the four sons of Asad ibn 'Abdallāh, who before his conversion to Islam had been called Sāmān, served Ma'mūn with great distinction and were rewarded with the governorships of Samarqand, Farghana, Shash, and Herat. The control of this family over these cities marked the beginning of the Sāmānid dynasty, which, like the Ṣaffārids, enjoyed internal independence and ruled over much of Transoxiana until 389/999, and whose members became the patrons of many of the most famous Persian scientists and poets. These Persian rulers, who had diminished the central authority of the caliphate, were not overthrown until the rise to power of the newly emigrated Turkish tribes in the area cul-

[37] By this statement we mean only a general tendency that seems to be present in Islamic history rather than a hard and fast rule. Many Sunni caliphs and princes, from the legendary Khālid ibn Yazīd to Hārūn al-Rashīd, and from Ma'mūn in the East to 'Abd al-Raḥmān III in Andalusia, and wazirs like Rashīd al-Dīn Faḍlallāh were ardent supporters of the arts and sciences and played an essential role in the propagation and cultivation of the sciences in the Islamic world. The early Abbasid caliphs also interested themselves in Greek learning in order to protect the faith of the community from the acquired instrument of Greek logic by the use of that instrument itself.

[38] For the history of the eastern territories of Islam, and especially Persia, during this period see S. Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties* (Paris, 1925), pp. 128ff, and W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, rev. ed. (London, 1928), pp. 208ff.

minated in the conquest of eastern Persia by Maḥmūd of Ghazna, ending permanently the rule of the Persians in Central Asia.

If the rise of these independent dynasties meant a weakening of the authority of the caliphate, these dynasties nevertheless, accepted at least theoretically, the Sunni caliph and ruled in his name. Such, however, was not true of the Shī'ite Būyids or Buwaihids[39] who ruled Persia from 320/932 to 447/1055. The star of this family began to rise when 'Alī, the son of Buwaih, who was reputed to have descended from ancient Persian kings, was given the governorship of Karaj in 318/930. Soon, with the help of his brothers, Ḥasan and Aḥmad, he was able to expand the domain of his power and within a few years became the ruler of most of central Persia. From this base the Buwaihids expanded their political and military power until 334/945, when Aḥmad conquered Baghdad itself.

The caliph, al-Muktafī bi'Llāh, was forced to accept the power of the new conquerors. He gave to the three brothers the title of 'Imād al-Dawlah, Rukn al-Dawlah, and Mu'izz-al-Dawlah and the rank of *amīr al-umarā'*. The Buwaihids in turn treated the caliph with great respect; but, being Shī'ite, they no longer accepted his absolute religious and political authority. They thus succeeded in establishing Shī'ite rule over the lands of the Eastern caliphate for the first time in Islamic history, a rule which they were able to maintain in their family until the Turkish Ghaznawids and Seljuqs once again brought the eastern provinces under Sunni rule.

While the Eastern provinces of the Islamic world were being dominated by Shī'ite rulers, Egypt and much of North Africa had also fallen under the sway of Shī'ism, this time in the form of Ismā'īlism. The Fāṭimid dynasty had established itself in Egypt and competed with the caliphs in Baghdad for supremacy in the Muslim world. This new Shī'ite caliphate in turn played an important role in the fostering of the arts and sciences and the establishment of schools in which the scientific disciplines were taught.[40]

As a result of this brief survey of the history of the Muslim lands during the 4th/10th and 5th/11th centuries we have discovered that

[39] The name of this family in Persian is Būyih, "oe" being a middle Persian sound which appears in many Persian names such as Bābūyih, Muskūyih, and so on. Since this sound does not exist in Arabic, it has been transformed into "awaih" or "uwaih" by Arabic writers, hence Ibn Miskawaih, Buwaihids, and so on. Since the Arabic form of these words is more familiar to Western readers, we have transliterated the well-known ones in this form rather than in the original Persian.

[40] For the relation of Fāṭimid rule to a certain "realism" in Islamic art and its possible relation to the sciences, see R. Ettinghausen, "Realism in Islamic Art," in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Rome), 1:253ff (1958).

this was a period during which the authority of the central Sunni government had weakened and Shī'ite princes were ruling over a large segment of the Islamic world. Considering the more sympathetic attitude of Shī'ism toward the pre-Islamic sciences and philosophy which we have already mentioned, it is not surprising to discover that this period of Shī'ite domination coincides with a time of great activity in the various intellectual sciences. In fact it may be safely asserted that the rise of the Shī'ah in this period was the chief reason for the greater attention paid to the arts and sciences. The Shī'ah, both in Persia and in Egypt, founded schools in which the sciences were taught and established educational and scientific procedures that were later adopted by the Sunnis themselves, as exemplified by the adoption of al-Azhar—originally founded by the Fāṭimids—for Sunni learning and the building of the Niẓāmīyah school in Baghdad upon earlier Shī'ite models.

The 4th/10th and 5th/11th centuries constitute, therefore, the period of the formation of the Islamic arts, sciences, and philosophy and the period in which the basis of the Islamic sciences was laid, in such a way as to determine the general contour of these sciences as they have been cultivated in the Muslim world ever since. It may be said, then, that to study the sciences in this period is to study the root and formation of the various Islamic sciences and not just a passing moment in the long centuries of Islamic history.

The Intellectual Dimensions in Islam and the Class of Seekers of Knowledge

To understand the relation of the subject matter of this book to the totality of the intellectual life of Islam it is necessary not only to place the period under discussion within Islamic history but also to relate the perspectives of the authors under study to the general intellectual dimensions in Islam. The most essential division within Islam is the "vertical" hierarchy of the Sacred Law (*Sharī'ah*), the Way (*Ṭarīqah*) and the Truth (*Ḥaqīqah*), the first being the exoteric aspect of the Islamic revelation, divided into the Sunni and the Shī'ite interpretations of the tradition, and the latter two the esoteric aspects which are usually known under the denomination of Sufism. Or, one might say that the Truth is the center, the Way or "ways" the radii, and the Sacred Law the circumference of a circle the totality of which is Islam.[41]

[41] See F. Schuon, *L'Œil du cœur* (Paris, 1974), pp. 91ff. It is necessary to add that Islamic esotericism can also be found in various forms of Shī'ism in addition to Sufism.

Another division of the intellectual perspectives within Islam which is more immediately related to our present study is the classification of the various intellectual dimensions according to the modes of knowledge sought by each school.[42] From this point of view we may enumerate the seekers of knowledge in the earlier centuries of Islam as being the Quranic scholars and traditionalists, grammarians, historians and geographers, natural scientists and mathematicians, the Mu'tazilites and other theologians, the Peripatetic philosophers, the Neo-Pythagoreans and Hermeticists, the Ismā'īlī philosophers, and finally the Ṣūfīs.

In the later centuries, when the various schools became more crystallized, the major schools in the Sunni world became more or less confined to those of the jurists, the theologians, and the Ṣūfīs, the last-named having absorbed the gnostic elements of such pre-Islamic traditions as Hermeticism. Philosophy and the natural and mathematical sciences also continued to be cultivated but to a much lesser degree; philosophy, especially, in its rationalistic mode ceased to exist after the 6th/12th century in the Sunni world.

In the Shī'ite world, likewise, the school of the theologians and jurists as well as those of the Ṣūfīs, who, as we noted, stand in a sense above the Sunni-Shī'ah division, remained dominant. But, in addition, with the weakening of rationalism under the attack of theology and Sufism in the 5th/11th and 6th/12th centuries, the new school of Illuminationist, or *Ishrāqī*, theosophy came to be established by Suhrawardī and his followers, one that has exercised a great influence upon the intellectual life of Persia ever since. *Ishrāqī* theosophy was in turn re-interpreted and combined with the tenets of Shī'ism by Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, commonly known as Mullā Ṣadrā, who during the Safavid period opened the last new intellectual perspective in Islam[43] and who, has continued to dominate the intellectual life of Shī'ism to the present day. During the Safavid period, also, the study of the mathematical sciences was revived in Persia by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and others, but in this case it was mostly a question of

[42] There is also the general division of the sciences in Islam into the transmitted (*naqlī*) and intellectual (*'aqlī*), which we have not considered here. For this traditional division of the Muslim sciences, see Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal (New York, 1958), II, 436ff.

[43] For an account of the teachings of Suhrawardī and the significance of his school, see the two prolegomena of H. Corbin to Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I (Tehran, 1977) and vol. II (Tehran, 1977). Regarding the *Ishrāqī* school and the school of Mullā Ṣadrā see also S. H. Nasr, "Suhrawardī," "The School of Ispahan," and "Ṣadr al-Dīn Shīrāzī," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963–66); and "Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, his life, doctrines and significance," *Indo-Iranica*, 14:6–16 (December 1961). See also the monumental work of Corbin, *En Islam iranien*, 4 vols. (Paris, 1971–1972).

reviving the teachings of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the other earlier Muslim mathematicians rather than founding a new school.

We can say, therefore, that the dominant perspectives in Islamic history touching upon the study of Nature are those of the mathematicians, Hermeticists, Peripatetics, Ismā'īlīs, Illuminationists, gnostics, or Ṣūfīs, and finally the theologians, the majority of whom have followed a "philosophy of Nature" in which Nature and natural cause are absorbed into the Divine omnipotence.

To discover more specifically how these perspectives appear in the 4th/10th and 5th/11th centuries, we turn to the evidence of some of the Muslim authors themselves. In his *Treatise on Being* (*Risālat al-wujūd*) 'Umar Khayyām, one of the most significant figures of the 5th/11th century, writes concerning those who seek ultimate knowledge, as follows:

> Seekers after knowledge of God, Glorious and Most High, are divided into four groups:
>
> (1) The theologians (*Mutakallimūn*) who became content with disputation and satisfying proofs and considered this much knowledge of the Creator, excellent is His Name, as sufficient.
>
> (2) The philosophers and metaphysicians [of Greek inspiration (*ḥukamā'*)] who used rational arguments and sought to know the laws of logic and were never content with satisfying arguments, but they too could not remain faithful to the conditions of logic and with it became helpless.
>
> (3) The Ismā'īlīs and *Ta'līmīyūn* who said that the way of knowledge is none other than receiving information from a trustworthy (*ṣādiq*) informer, for in reasoning about the knowledge of the Creator, His Essence and Attributes, there is much difficulty, and the reasoning of the opponents and the intelligent is stupefied and helpless before it. Therefore, it is better to seek knowledge from the words of a trustworthy person.
>
> (4) The people of *taṣawwuf* who did not seek knowledge by speculation or thinking but by purgation of their inner being and purifying of their disposition. They cleansed the rational soul from the impurities of Nature and bodily forms until it became a pure substance. It came face to face with the spiritual world (*malakūt*) so that the forms of that world became reflected in it in reality without doubt or ambiguity. This is the best of all paths because none of the perfections of God are kept away from it, and there are no obstacles or veils put before it.[44]

[44] Tehran National Library, MS. Bayāḍī (dated 659). Also Afḍal al-Dīn al-Kāshānī, *Muṣannafāt*, ed. Mujtabā Mīnovī and Yaḥyā Mahdavī (Tehran, 1952), vol. I, Introduction; and 'Umar Khayyām. "Az nathr-i fārsī-yi Khayyām," *Sharq*, 1:167–168 (1309 [1930]). (Throughout the book we have made use of suitable translations if they have existed in English, French, or German. Where such translations have not been available we have translated the Arabic and Persian texts.)

Several centuries later, when the various perspectives had become more crystallized, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, the 9th/15th century Persian *ḥakīm*, in his glosses upon the *Maṭāli' al-anwār*, writes:

> To gain a knowledge of the beginning and the end of things, there are two ways possible: one the way of argument and examination (or observation), and the other the way of asceticism and self-purification (*mujāhadah*). Among the followers of argument and examination, those who attach themselves to one of the religions are called the theologians and those who do not follow the religion of any prophet are called the Peripatetics. Among the followers of the way of asceticism and self-purification, those who bind themselves to the *Sharī'ah* are called Ṣūfīs and those who do not have such a bond are called the Illuminationists.[45]

When we consider the intellectual position of the authors we have considered in this book in the general background of the various Islamic intellectual perspectives, it becomes possible for us to understand from what point of view the cosmological sciences are being considered in each case and what relation that point of view has with respect to the totality of Islamic intellectual life. In the writings of the Ikhwān al-Ṣafā' we encounter a wealth of Neo-Pythagorean and Hermetic symbols, a source upon which the Ismā'īlīs relied greatly during the later centuries. With al-Bīrūnī we meet one of the most eminent of Muslim mathematicians and astronomers and at the same time the independent scholar and historian in search of the knowledge of other lands and epochs. As for Ibn Sīnā, he was undoubtedly the greatest of the Muslim Peripatetics and in his writings one can discover the Peripatetic philosophy of Nature in its most lucid and thorough form. Moreover, the later works of Ibn Sīnā, especially the visionary narratives, present us with a vision of the cosmos which was adopted later by the *Ishrāqīs* and which presents many elements in common with the views of the Ṣūfīs on Nature and on the role of cosmology in the journey of the gnostic toward illumination.

In considering the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, therefore, we are dealing not only with three of the most important authors of the most active period of the Islamic arts and sciences, but also with the general views of the school of Hermeticists and Neo-Pythagoreans, mathematicians, historians, and scholars, and finally with the Peripatetic and indirectly the *Ishrāqī* and Ṣūfī

Likewise, al-Ghazzālī, in his *al-Munqidh min al-ḍalāl*, divides the seekers of knowledge into the *mutakallimūn*, *bāṭinīyah* (Ismā'īlīs), *falāsifah* and *ṣūfīyah*; see W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London, 1953), pp. 26ff.

[45] Sayyid Sharīf al-Jurjānī, *Sharḥ maṭāli' al-anwār* (Tehran, 1315 [1897]), p. 4.

conception of Nature.[46] It would then perhaps not be too audacious if we consider the present book as a general introduction to the Islamic cosmological sciences without our having taken into account all of the important authors who have contributed to this subject over the centuries. In choosing the specific writers of the 4th/10th and 5th/11th centuries we hope to demonstrate not only what this or that particular author has thought during a specific period, but, more importantly, what views each particular perspective in Islamic civilization has held concerning the sciences of Nature.

[46] The identification of an individual school with a particular author is legitimate in Islamic history because there, as in other traditions, the intellectual perspective dominates over individualistic modes of thought; and, as it is said in Arabic, the *mā qīla*, what is said, is more important than the *man qāla*, he who has said it. These authors therefore, present us with the views of nearly all the major Islamic intellectual perspectives excluding that of the theologians whom, as we mentioned, do not consider Nature to have a separate reality. As for the basic gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and his followers, as far as the cosmological sciences are concerned, many of their principles are found, though perhaps in a less transparent form, in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā' and Ibn Sīnā; for as we remarked earlier, the Alexandrian and Hermetic cosmological sciences, or "Lesser Mysteries," were absorbed in the light of the "Greater Mysteries" of Islamic gnosis.

That is what shows thee His Omnipotence, Exalted be He; that He hides Himself from thee by that which has no existence outside of Him.

Ibn 'Aṭā'allāh al-Iskandarī-*Ḥikam*

PART I

Ikhwān al-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'

(The Brethren of Purity)

CHAPTER 1

The Rasā'il *of the Ikhwān al-Ṣafā'* —*Their Identity and Content*

Having been hidden within the cloak of secrecy from its very inception, the *Rasā'il* have provided many points of contention and have been a constant source of dispute among both Muslim and Western scholars.[1] The identification of the authors, or possibly one author, the place and time of the writing and propagation of their works, the nature of the secret brotherhood the outer manifestation of which comprises the *Rasā'il*—these and many secondary questions have remained without any definitive historical answers.

Many early Muslim sources have given the name of a group of scholars from Baṣra as the authors of the *Rasā'il*. Ibn al-Qifṭī, in his *Akhbār al-ḥukamā'*,[2] mentions that according to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī the authors of the *Rasā'il* were Abū Sulaimān Muḥammad ibn Ma'shar al-Bastī, Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Hārūn al-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Mihrjānī, 'Awfī and Zaid ibn al-Rifā'ī. Shahrazūrī, on the other hand, in his *Nuzhat al-arwāḥ*, gives a somewhat different list of authors,[3] consisting of Abū Sulaimān Muḥammad ibn Mas'ūd al-Bastī, known as al-Muqaddasī, Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Wahrūn al-Ṣābī, Abū Aḥmad al-Nahrjūrī, 'Awfī al-Baṣrī and Zaid ibn al-Rifā'ī. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī himself claims that the wazīr, Abū 'Abdallāh al-Sa'dān, who was killed in 375/985, had in his service a

[1] The name of the Ikhwān al-Ṣafā', the authors of the *Rasā'il*, is itself of interest. The word *ṣafā'* appears in the Quran (II, 153) and is used widely among the Ṣūfīs to denote the interior purity which makes gnosis (*ma'rifah*) possible and which is the ultimate aim of *taṣawwuf*. Certain Ṣūfī masters have derived the word *ṣūfī* itself from *ṣafā'*. For example, Abū Ḥasan al-Qannād says:

«الصوفي مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء»

Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *Kitāb al-luma'* (London, 1914), p. 26.

[2] Ibn al-Qifṭī, *Akhbār al-ḥukamā'* (Cairo, 1326 [1908]), pp. 58–63. See also Ẓahīr al-Dīn al-Baihaqī, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah* (Lahore, 1351 [1932]), p. 21.

[3] From the manuscript of *Ta'rīkh al-ḥukamā'* of Shahrazūrī, quoted by Jalāl Homā'ī, *Ghazzālī-nāmah* (Tehran, 1936), p. 35.

group of scholars, including Ibn Zar'ah (331/942–398/1007), Miskawaih al-Rāzī (died 421/1029), Abu'l-Wafā' al-Buzjānī, Abu'l-Qāsim al-Ahwāzī, Abū Sa'īd Bahrām, Ibn Shāhūyah, Ibn Bakr, Ibn Ḥajjāj al-Shā'ir, Shūkh Shī'ī (died 391/1000), and Ibn 'Abīd al-Kātib whose sayings were compiled and collected to form the *Rasā'il.*[4] Regarding one of the alleged authors, Zaid ibn Rifā'ī, Abū Ḥayyān writes:

> He stands in no definite relation with any one system. He knows how to form his school from all sides . . . If one could but unite Greek philosophy and the religious law of Islam, the perfection of the faith, they the Ikhwān thought, would be reached. With this design, they wrote fifty tracts on all branches of philosophy.[5]

Not only is there a difference of view as to the authors of the *Rasā'il*, but also regarding the part of the Islamic community from which they originated. The modern discussions find their echo among the medieval Muslim authors themselves. Ibn al-Qifṭī, giving his own view, considers the Ikhwān as followers of the school of the Mu'tazilah, which was rationalistic in its approach.[6] Ibn Taimīyah, the Ḥanbalī jurist, on the other hand, tends toward the other extreme in relating the Ikhwān to the Nuṣairīs, who are as far removed from the rationalists as almost any group to be found in Islam.[7] Between these two extremes there have been the views expressed over the centuries that the *Rasā'il* were written by 'Alī ibn Abī Ṭālib, al-Ghazzālī, Ḥallāj, Imām Ja'far al-Ṣādiq, or various Ismā'īlī *dā'īs*, or "missionaries."[8]

Considering the great respect paid to the *Rasā'il* by the Ismā'īlīs,[9] the extensive use of them, particularly in the Yemen, and the fact that

[4] Al-Tawḥīdī, *Risālah fi'l-ṣidāqah wa'l-ṣadīq* (Constantinople, 1301 [1883], pp. 31–33). Dates have been given in the case of those authors for whom they have been established with certainty.

[5] S. Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, 2nd ed. (London: Sydney, Eden, Remington, 1893), pp. 193–194.

[6] 'A. 'Awā, *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté': Encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle* (Beirut, 1948), p. 48.

[7] *Ibid.*

[8] For a general discussion of these opinions as well as those of the moderns, see A. L. Ṭibāwī, "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il," *Islamic Quarterly*, 2:28–46 (1955).

[9] Some Ismā'īlī scholars have even called it "a Quran after the Quran."

„إن رسائل الاخوان هي القرآن بعد قرآن او هي قرآن العالم كما ان القرآن هو -
قرآن الوحي وهي قرآن الامامة وذلك قرآن النبوة.«

A. Tāmir, *La Réalité des Iḫwān aṣ-Ṣafā' wa Ḫullān al-Wafā'* (Beirut, 1957), p. 17.

"the work is accepted by the Ismā'īlīs as belonging to their religion, and is still regarded as esoteric . . .,"[10] it is not surprising to find most modern scholars, Muslims and non-Muslims alike, claiming Ismā'īlī authorship for the work. A. Tāmir, for example, has given a very detailed and convincing account of the Ismā'īlī nature of the *Rasā'il*, whose contents he calls "the Ismā'īlī philosophy."[11] It is interesting to note, however, that the well-known modern Ismā'īlī scholar, H. F. al-Hamdānī, although emphasizing the importance of the *Rasā'il* in the Ismā'īlī mission in the Yemen, disclaims Ismā'īlī authorship for the work and instead attributes the treatises to the 'Alīds.[12] And A. L. Ṭībāwī, basing his conclusion on the fact that the Ikhwān opposed the hereditary and concealed *imām*, claims that the connection between the *Rasā'il* and the Ismā'īlīs is of later origin.[13] He makes a more general association, stating that the "Ikhwān aṣ-Ṣafā'

[10] V. A. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), p. 146.

[11] «وهذه الفلسفة هي بالحقيقة الفلسفة الاسماعيلية التي بذر بذورها اخوان الصفاء»

Tāmir, *La Réalité des Iḫwān aṣ-Ṣafā'* . . ., p. 8, and also in his Introduction to the edition of *Risālat jāmi'ah al-jāmi'ah* (Beirut, 1959), pp. 1–58, where he gives as the final reason for the Ismā'īlī origin of the *Rasā'il* the fact that their number is equivalent to the numerical value of the name of the man 'Abdallāh ibn Muḥammad, who according to Ismā'īlī authorities composed the work:

«ومهما يكن من امر فلدينا دليل آخر يلقي نورًا ساطعًا على الموضوع: وهو ان الامام عبدالله
بن محمد عند ما وضع رسائل اخوان الصفاء جعل عددها (٥٢) رسالة لحكمة فلسفية
وتأويلية كان يقول بها وتقضي بان رسائل اخوان الصفاء دائرة علمية ناموسية حقيقية
ويجب ان يكون في الدائرة الناموسية الدينية، صورة لما في الدائرة العلمية،
وكما وان في الدائرة العلمية معرفتين في الدائرة الدينية الناموسية ولهذا جعل
عدد الرسائل ٥٢ مطابقًا لعدد ركعات الصلوات الخمس وهذا العدد نفسه جاء
مطابقًا لعدد حروف اسمه بحساب الجمل على هذه الصورة:

ع ب د ا ل ل ه ب ن م ح م د = عبدالله بن محمد

٧ ٢ ٤ ٥٢٥٣٣١ ٤٤٨٤ = ٥٢

(pp. 17–18).

Zākī Pāshā, in his introduction to the 1928 Cairo edition of the *Rasā'il*, also argues for the Ismā'īlī origin of the work.

[12] H. F. al-Hamdānī, "*Rasā'il* Ikhwān aṣ-Ṣafā' in the literature of the Ismā'īlī Taiyibī Da'wā," *Der Islam* (Berlin), 20:291ff (1932).

[13] "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their *Rasā'il*," *Islamic Quarterly*, 2:33 (1955).

may be taken as symbolizing the Shī'a attempt, while al-Ghazālī represents the Sunni attempt at a synthesis."[14]

A somewhat different approach is considered by 'A. 'Awā in his analytical study of the *Rasā'il.* Rather than identifying the Ikhwān too closely with any group, 'Awā calls them by the vague name of post-Mu'tazilites.[15] In this opinion he is in agreement, although in a somewhat vague fashion, with some of the early Western students of the Ikhwān.

Serious interest in the *Rasā'il* on the part of Western scholars was manifested in the nineteenth century with the translation made by Fr. Dieterici in a somewhat free and disorderly fashion over a period of thirty years, of most of the *Rasā'il.*[16] He realized early in his studies on the Ikhwān their importance in bringing together in an encyclopedic manner a great deal of Islamic learning and in uniting the various sciences in a unified world view.[17]

Another early German study which was to have a considerable influence during the succeeding decades was G. Flügel's article on the Ikhwān.[18] He emphasized there the rationalistic and Mu'tazilite nature of the *Rasā'il.* Considering the interests and particularly the rationalistic tendencies of the Mu'tazilites on the one hand and the cosmological and metaphysical views of the Ikhwān on the other, the assertion of Flügel is hardest of all to understand. Yet this view is supported again in the twentieth century by such scholars as E. G. Browne and R. A. Nicholson, while Miguel Asín Palacios considers the work to be a combination of Mu'tazilite and Shī'ite inspiration.[19] In a somewhat similar fashion, S. Pines, referring to the role of the Prophet, claims that "the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* are, in this point

[14] "The idea of guidance in Islam," *Islamic Quarterly*, 3:148 (1956).

[15] *L'Esprit critique* . . ., p. 49. Later in the work 'Awā states more specifically that "c'est avec les Frères de la Pureté que la scolastique dogmatique (*kalām*) nous paraît répondre véritablement à ses motifs les meilleurs, au monisme universel faisant de la vérité du savoir et de l'idéal de l'action un ensemble unique, un tout homogène et réconcilié" (p. 305). 'Awā follows Dieterici in considering Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī as being "incontestablement aussi un des propagateurs de l'association" (*Ibid.*, p. 309). Although al-Tawḥīdī's encounter with al-Muqaddasī is known, there is no proof that al-Tawḥīdī participated in the writing of the *Rasā'il.*

[16] Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert*, vol. II: *Die Naturschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder, Der Darwinismus im X. und XI. Jahrhundert* (Leipzig-Berlin, 1858–1891).

[17] Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, vol. III: *Makrokosmos* (1876). He considers the Ikhwān as an association of scholars which included al-Tawḥīdī (*ibid.*, pt. 1, pp. 145ff).

[18] "Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 13:1–43 (1859).

[19] E. G. Browne, *Literary History of Persia*, I (London, 1909), p. 292; R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (London, 1956), p. 370; M. Asín Palacios, *El original árabe de la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda* (Madrid, 1914), p. 11.

as in many others, an attempt to bridge the gap between the two currents of thought. They are, on one hand, imbued with Shī'ite—more especially Ismā'īlite—doctrines; on the other hand, they closely follow and indeed plagiarize the political theory of al-Fārābī."[20]

The history of the rise of early Ismā'īlism, the Fāṭimid movement, the doctrinal and political relations between Ismā'īlīs and Bāṭinīs and Qarāmiṭah, are among the most obscure and difficult problems of Islamic history. But for our purpose here it is more suitable, if not exactly correct, to combine the foregoing movements and parties under one heading which we shall call Ismā'īlī.[21] With this generalization then, we can safely assert that the great majority of Western scholars consider the Ikhwān and their *Rasā'il* to be connected with the Ismā'īlī movement. Casanova, in 1915, had already defended this position,[22] to be followed in his stand by Goldziher,[23] MacDonald,[24] Lane-Poole,[25] Massignon,[26] and Ivanov,[27] just to mention some of the better-known authors in this field.

A few Western scholars—as, for example, Stern and Sarton—have accepted the opinions of early Muslim writers on the authorship of the *Rasā'il* and have attributed the work to a group of scholars probably from Baṣra. After abandoning this view, Stern once more returned to it after publication of the *Kitāb al-imtā'* of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in which the group of scholars are mentioned.[28] Recently, in a profound study on the relation between the Ṣabaeans and the

[20] S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy," *Islamic Culture*, 11:71 (1937).

[21] Massignon defines the *Qarāmiṭah* as (1) the general movement of reform during the third century which ended with the establishment of the Fāṭimids in 297/910; and (2) groups of Arabs and Nabaṭaeans of southern Mesopotamia who assembled there after the war of Zanj. L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie ḳarmate," in *Essays Presented to E. G. Browne* (Cambridge, England, 1922), pp. 329ff.

[22] P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins," *Journal Asiatique* (1898), pp. 151–159.

[23] I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paris, 1920), p. 202. Goldziher believed that the *Rasā'il* were an important source for the Ismā'īlīs from which they drew a great deal.

[24] D. MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York, 1903), p. 188. MacDonald compares the Ikhwān to the lodges of the Masons and relates them to the *Qarāmiṭah*.

[25] Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 186.

[26] Massignon also relates the Ikhwān to the *Qarāmiṭah*. See his "Esquisse d'une bibliographie ḳarmate," p. 329.

[27] Ivanov rejects completely the existence of a Baṣra group of scholars. He writes, "I would be inclined to think that this was a kind of camouflage story circulated by the Ismailis to avoid the book being used as a proof of their orthodoxy." V. A. Ivanov, *The Alleged Founders of Ismailism*, pp. 146–147. He considers the *Rasā'il*, in fact, to have been written under Fāṭimid patronage "in connection with general work on the philosophy of Ismailism." *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933), p. 31.

[28] M. Stern, "The authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā'," *Islamic Culture*, 20:367–372 (1946).

Ismā'īlīs, Corbin has identified the Ikhwān as a group or association of learned men who were at the same time the voice of the Ismā'īlī movement.[29]

Before forming a judgment on this difficult problem of the authorship of the *Rasā'il*, it is best to turn to the work itself for help. Since everyone agrees that the *Rasā'il* were written by the Ikhwān aṣ-Ṣafā', then whatever the Ikhwān tell us about themselves, their purpose, and the organization of their brotherhood, is at the same time information about the authors of the *Rasā'il*. They write, "The reason why the Brethren of Purity assemble is that each of them sees and knows that he cannot attain what he wishes concerning his well-being in this world and the attainment of success and salvation in the next world except through the cooperation of each one of them with his companion."[30] The aim of the Ikhwān is, therefore, neither the mere collection of facts nor a simple desire to create some sort of eclecticism as they have been accused by certain authors anxious to find in their writings originality and novelty above everything else.[31]

Rather, the purpose of the Ikhwān, according to their own definition, seems to be educational in the fullest sense of the word—that is, to bring to fruition and perfection the latent faculties of man so that he may gain salvation and spiritual freedom. Practically every chapter of their long work reminds the reader that in this world he is a prisoner who through knowledge must free himself from his earthly prison. All the sciences they consider—whether astronomy, angelology, or embryology—are discussed, not with the aim of a purely theoretical or intellectual interpretation or for their practical application, but to help untie the knots in the soul of the reader by making him aware, on the one hand, of the great harmony and beauty of the Universe and, on the other, of the necessity for man to go beyond material existence. And in order to reach this end they combine in their ideal education the virtues of many nations.

[29] "Au Xme siècle, une société de pensée qui s'est donnée le nom de 'Frères de la Pureté et Amis de la Fidélité,' a laissé en une vaste encyclopédie de 52 traités un mouvement de pensée ismaélienne." H. Corbin, "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel," *Eranos Jahrbuch*, 19:187 (1950).

[30] « وينبغي ان تعلم ان العلة التي تجمع بين اخوان الصفاء وهي ان يرى ويعلم كل واحد منهم انه لا يتم له ما يريد من صلاح معيشته الدنيا ونيل الفوز والنجاة في الآخرة الا بمعاونة كل واحد منهم لصاحبه . »

Rasā'il (henceforth referred to in the notes as *R*), Cairo, 1928, IV, 218.

[31] Or, as M. von Horten has put it, "einen unschöpferischen Eklektizismus"; see his *Die Philosophie des Islam* (Munich, 1923), p. 261.

They define the ideal and morally perfect man as of

East Persian derivation, Arabic in faith, of 'Irāqī, that is, Babylonian, education, a Hebrew in astuteness, a disciple of Christ in conduct, as pious as a Syrian monk, a Greek in the individual sciences, an Indian in the interpretation of all mysteries, but lastly and especially, a Ṣūfī in his whole spiritual life.[32]

If we consider the purpose rather than the sources of the *Rasā'il*, it is hard to explain the work away as being eclectic, because what may historically be drawn from diverse sources is brought together and unified with a single end in view. And since that end conforms almost completely to the spirit of the *ḥadīth* of the Prophet, "the world is the prison of the faithful and the paradise of the unbelievers,"[33] it is more difficult to call it in any way un-Islamic if we accept the definition of "Islamic" given in the Prologue.

Not only do the Ikhwān identify themselves spiritually with *taṣawwuf*, whose ultimate end is to awaken the initiate from the "dream of negligence" through spiritual education and spiritual training, but their account of their own organization corresponds—although on a plane that is more exterior and social—to that of the Ṣūfī brotherhoods. The Ikhwān divide themselves into four categories:

1. Those possessing purity of physical substance, excellence of conception and assimilation. Members must be at least fifteen years old. These brothers are called the pious and the compassionate (*al-abrār al-ruḥamā'*) and belong to the class of the masters of crafts.

2. Those possessing tenderness and compassion toward other men. Members must be at least thirty years of age. This grade corresponds to the philosophical faculty, and the members in it are called the brothers of religious and learned men (*akhyār* and *fuḍalā'*), the class of political chiefs.

3. Those possessing the ability to fight wars and insurrections in the spirit of calm and mildness which leads to salvation. They represent the power of Divine law which men receive at the age of forty. They are called the noble men of learning and virtue (*al-fuḍalā' al-kirām*) and are the kings and sultans.

[32] Tj. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones (London: Luzac & Co., 1933), p. 95. For us there can be nothing more convincing than this statement of the spiritual inclination and affiliation of the Ikhwān with *taṣawwuf*. See also A. L. Ṭibāwī, "Jamā'ah Ikhwān as-Ṣafā'," *Journal of the American University of Beirut* (1930–1931), p. 14; and Dhabīḥallāh Ṣafā, *Ikhwān al-ṣafā'* (Tehran, 1330 [1951]), p. 13.

[33] «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.»

4. The highest degree, which is that of surrender, receiving of Divine help and direct vision of the Truth. This is the angelic period which one only reaches at the age of fifty,[34] and is the preparation for heavenly ascension. The prophets like Abraham, Joseph, Jesus, Muḥammad, and sages like Socrates and Pythagoras belong to this stage.[35]

One can see in this classification the well-known division between craft, royal, and sacerdotal initiations which existed also in medieval Europe. The unity of the final goal through the hierarchy of the various grades is also evident. What has driven many people to accuse the Ikhwān of eclecticism, however, is not this unity but their mention of ancient sages along with the prophets. We have already explained in the Prologue, however, the validity of this procedure of integrating into Islam that which accepts the Unity of the Divine Principle. In fact, among many Muslims, especially the Ṣūfīs, the idea that God has revealed the Truth in some form to all peoples is an obvious consequence of the Quranic Revelation itself. Likewise, as Ṭībāwī says:

> The Brethren of Purity believe that the Truth is one without it being the private work of anyone. God has sent His Spirit to all men, to Christians as to Muslims, to blacks as to whites.[36]

In the opinion of the authors of the *Rasā'il*, individualism is the source of bewilderment and error. Seeing Greek or other ancient sages mentioned by the Ikhwān, then, in no way destroys their purpose of education through integration and toward that final aim, which is to free their disciples from the prison of this world; nor does it make them eclectic in other than a historical sense.

In a curious and significant passage, the Ikhwān identify themselves with the Primordial Tradition and the *philosophia perennis* which they seek to expound in its full blossoming only after the last of the prophets has brought his religion to the world.

> Know oh my brother, that we are the society of the Brethren of Purity, pure and sincere beings with generous hearts. We have slept in the cavern of Adam, our father, during the lapse of time which has brought back to us the vicissitudes of time and the calamities of events until finally, after our dispersion across various nations, there comes the moment of our encounter in the realm of the Master of the Eternal Religion, the moment when we see our Spiritual City elevated in the air . . . [37]

[34] These ages are not to be taken literally as corresponding to chronological years, for obviously according to the Ikhwān themselves some sages reached the highest stage before they were "biologically" fifty years old.

[35] *R.*, IV, 119ff; also, 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 261–263.

[36] "Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'," p. 60.

[37] *R.*, IV, 85.

According to their own conception, then, the Ikhwān are expounding eternal wisdom, or what Suhrawardī later calls the *ḥikmah ladunīyah*, which man has always possessed in some form but which now is expounded fully by the Ikhwān after having been hidden (in the cave) throughout the previous periods of the history of humanity. After their temporal appearance, if the Ikhwān claim to draw their doctrines from ancient sources it is not to collect a "museum" but to build a unified citadel and to guide their disciples to the single Truth which they believe underlies the many sources from which they draw their material and inspiration. The ultimate "grace," or *barakah*, for them, however, comes from Islam which is the final Revelation of the Truth in the present cycle of humanity.

The Ikhwān and Philosophy

While certain scholars have thought the purpose of the Ikhwān to have been the reversal of the contemporary political situation by the restoration of a philosophical system capable of serving as a basis for life,[38] the majority of those who have studied their doctrines believe that their aim was to combine religion and philosophy.[39] The Ikhwān themselves, in fact, often speak of the virtues of philosophy as a way of finding the Truth and their desire to combine it with the Divine law, or *nāmūs*, of the prophets.[40] Their aim, however, is not that of an Ibn Rushd or even a Thomas Aquinas, because here again the Ikhwān give a connotation to the word "philosophy" which differs greatly from the rationalistic, syllogistic meaning given to it by the Aristotelians. Instead, they identify philosophy with *ḥikmah*,[41] in opposition to the great number of early Muslim writers who use philosophy as being almost synonymous with purely human wisdom and *ḥikmah* as a wisdom which has its ultimate source in the Revelations given to the ancient prophets. Philosophy for the Ikhwān is "the similitude as much as possible of man with God." It is "the means which again draws the elite of men or the angels on earth near to the Creator Most High."[42] Its use is the "acquisition of the specific

[38] Ṭaha Ḥusain, Introduction to the *Rasā'il*, p. viii.

[39] Jalāl Homā'ī considers their purpose to be twofold: (1) to cleanse the *Sharī'ah* of all impurities by combining it with philosophy; and (2) to give the essential truths of philosophy by going to its very sources. *Ghazzālī-nāmah*, p. 82.

[40] This word, which comes from the Greek word *nomos*, meaning law or harmony governing some domain, and also possibly from the Arabic root *nms* meaning concealed, is used by the Ikhwān to specify the universal laws revealed through the prophets. See the article on *nāmūs* in *The Encyclopaedia of Islam* (first edition).

[41] *R.*, III, 324. [42] *R.*, I, 221.

virtue of the human race, that of bringing to actualization all the sciences which man possesses potentially . . . By philosophy man realizes the virtual characteristics of his race. He attains the form of humanity and progresses in the hierarchy of beings until in crossing the straight way (bridge) and the correct path he becomes an angel . . . "[43] One may easily see that there is a more intimate connection between this conception of philosophy and the Pythagorean-Socratic aim of the purification of the soul of man than there is with Peripatetic logic.[44]

The Ikhwān are quite aware also of the characteristics of the type of philosophy which is not *ḥikmah*, and regard it in a manner similar to the religious authorities in Islam. In the discussion between man and the animals at the end of the section on zoology, the parrot in addressing man is made to say:

> And as for your boast that you have philosophers and logicians among you, why, they are not the source of benefit to you, but lead you into error and unbelief . . . because they turn men aside from the path ordained by God, and, by their disagreements, make the ordinances of religion of no effect. The opinions and beliefs of all are at variance one with another. Some pronounce the Universe to be the most ancient; some believe matter to be so; some endeavour to establish the antiquity of forms . . .[45]

The particularly noticeable feature of the treatment of philosophy, in its relation to Islam by the Ikhwān is their identification of *īmān*, the interior aspect of *islām*, with the "divine service of the philosophers."[46] This differentiation is similar to the distinction made by the Ṣūfīs between *islām*, *īmān*, and *iḥsān* as three degrees of the Tradition, the latter two being not only simple faith but also wisdom and gnosis (*ma'rifah*).[47] There is this difference, however: whereas the Ṣūfī practices connected with *īmān* and *iḥsān* derive completely from the Revelation of the Prophet Muḥammad—upon whom be peace—the liturgy described by the Ikhwān seems to be more closely related to the religion of the heirs of the prophet Idrīs, that is, the Ḥarrānians who were the principal inheritors in the Middle East of what

[43] *Risālat al-jāmi'ah*, ed. Dj. Saliba (Damascus, 1949), I, 101. (Henceforth this work will be referred to in the notes as *Jāmi'ah*.)

[44] This conception of philosophy is echoed several centuries later in the writings of the Persian sages following Suhrawardī, among them Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, who call philosophy a doctrine whose totality comprises not only Aristotelian philosophy, but Illuminationist theosophy and gnosis as well.

[45] Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts (London: Allen, 1869), p. 202.

[46] *R.*, IV, 301–302. Corbin, "Rituel sabéen . . .," *Eranos Jahrbuch*, 19:208 (1950).

[47] For an explanation of the Ṣūfī distinction between *islām*, *īmān*, and *iḥsān*, see F. Schuon, *L'Œil du cœur*, pp. 91ff.

has been called "Oriental Pythagoreanism" and who were the guardians and propagators of Hermeticism in the Islamic world. The philosophic liturgy of the Ikhwān took place three evenings each month, at the beginning, middle, and some time between the 25th and the end of the month. The liturgy of the first night consisted of personal oratory; that of the second of a *cosmic text* read under the starry heavens facing the polar star; and that of the third night of a philosophical hymn (implying a metaphysical or metacosmic theme) which was a "prayer of Plato," "supplication of Idrīs," or "the secret psalm of Aristotle." There were also three great philosophical feasts during the year, at the time of entry of the sun into the signs of the Ram, Cancer, and Balance. The Ikhwān correlated these feasts with the Islamic feasts of *'īd al-fiṭr* at the end of Ramaḍān, *'īd al-aḍḥā*, the 10th of *Dhu'l-ḥijjah*, and the *'īd al-ghadīr* on the 18th of the same month, the date of the investiture of 'Alī ibn Abī Ṭālib by the Prophet as his successor at Ghadīr Khumm, a major Shī'ite day of celebration which they made correspond to the fall feast. For the winter season, however, there was a long day of fasting instead, for the time when "the seven sleepers are sleeping in the cave."[48]

The connection between philosophy and liturgy and *ḥikmah* leads us to place the Ikhwān more in the line of the heirs of Hermeticism and what has been called "Neo-Pythagoreanism," which through the Ḥarrānians and Nuṣairis entered into Shī'ah Islam early in its history. However partial or ill-defined such a relationship may seem historically, it is, from the nature of the doctrines, more plausible than the theory that the Ikhwān adopted simply "theoretical" and "academic" philosophy and added it to the *Sharī'ah* without the ability to remain faithful to one or the other.

Identity and Significance of the Ikhwān

After this long search into the identity and significance of the Ikhwān we find ourselves confronted with many contradictory opinions among students of the subject. It can safely be asserted, however, that given the cosmological and symbolic rather than rationalistic tendency of the Ikhwān we must exclude them from the school of the Mu'tazilites as well as from the followers of Aristotle, namely the *Mashshā'īyūn* (or *Mashshā'ūn*). For the same reasons, and for additional ones to be discussed later in conjunction with the sources of the *Rasā'il*, the Ikhwān may be connected with Pythagorean-Hermetic doctrines, much of which was best known in Islam under the name of

[48] Corbin, "*Rituel sabéen . . .*," pp. 210–211.

the corpus of Jābir ibn Ḥayyān. Moreover, considering the extensive use made of the *Rasā'il* by the Ismā'īlīs during later centuries and the presence of certain basic ideas such as *ta'wīl* in both groups, we may loosely connect the Ikhwān with Ismā'īlism, especially with what has been called "Ismā'īlī gnosis." But it is perhaps more significant, especially with respect to their cosmological doctrines, to describe them as a Shī'ah group with Ṣūfī tendencies whose exposition of the cosmological sciences was to influence the whole Muslim community during the later centuries. The conception of Nature held by the Ikhwān was to have almost as great an influence among the Twelve-Imām Shī'ites as upon the Ismā'īlīs. The similarity also between much of the *Rasā'il* and *taṣawwuf* must be especially emphasized with reference to cosmology, from which al-Ghazzālī and Ibn 'Arabī were to draw many formulations.

As an attempt at a synthesis[49] on the part of the Shī'ah during the fourth century[50] the *Rasā'il* soon gained wide popularity and great importance.

> In effect, it is, by its own showing, a hand-encyclopaedia of Arabian philosophy in the tenth century . . . Its value lies in its completeness, in its systematizing of the results of Arabian study.[51]

The *Rasā'il* were widely read by most learned men of later periods, including Ibn Sīnā and al-Ghazzālī,[52] have continued to be read up to our own times, and have been translated into Persian, Turkish, and Hindustani. From the number of manuscripts present in various libraries in the Muslim world, it must be considered among the most popular of Islamic works on learning.[53] But the work is not just

[49] Ṭibāwī, "The Idea of guidance . . .," *Islamic Quarterly*, 3:148 (1956).

[50] Although it is hard to state the exact date of the composition of the *Rasā'il*, it is fairly safe to place them within the fourth century and even more precisely the latter half of that fruitful century. P. Casanova, in "Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā," in *Journal Asiatique*, 5:5–17 (1915), interpreted an astronomical passage from the fourth epistle to determine the date of the writing of the *Rasā'il* as lying between 418 and 427. Abū Ḥayyān, however, claims to have read them in 373/983.

[51] Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 191.

[52] Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, "Ikhwān-i ṣafā," *Mihr*, 8:610 (1331 [1952]). For a detailed discussion of the influence of the Ikhwān see also Ṭibāwī, *Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, chap. VI.

[53] The organization of the Ikhwān had already expanded considerably in the fourth century, as shown, for example, by the fact that Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī met a branch of them in Baghdad between 393 and 400. Their *Rasā'il* were read and made use of by al-Ghazzālī and Ibn al-Haitham, and its orthodoxy debated by Ibn Taimīyah. The Druzes and Assassins certainly read the *Rasā'il* extensively, and, as we have already seen, the Yemeni Ismā'īlīs held it in great veneration. Introduced into Spain by al-Majrīṭī and al-Kirmānī, they were also to influence two of the most celebrated authors from the Maghrib, Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī and Ibn Khaldūn. See Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 192, and 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 314ff.

"popular" in the sense of being for everybody, as has often been said. The *Rasā'il* contain many profound metaphysical and cosmological ideas, mostly stated in a symbolic and, in a way, simple language which, from the point of view of a mind accustomed to long-drawn-out discussions, seems "popular" and "naïve." Besides, in the *Risālat al-jāmi'ah* and the very rare *Jāmi'at al-jāmi'ah*,[54] the Ikhwān present their doctrines in a more compact, hidden, and esoteric manner, although usually not departing from the general subject matter of the *Rasā'il*.

Taken as a whole, the writings of the Ikhwān present us with the conception of the Universe under which a large segment of the Shī'ah as well as the Sunni world has lived for a thousand years. Although they do not contain explicitly the esoteric science of a Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī or Muḥyī al-Dīn al-Būnī, they do explain in simple language, and often with great beauty, the main outlines of the conception of Nature which is to be found in many later Muslim works throughout the centuries.

The Sources of the Rasā'il

The lack of historical evidence for the lives and doctrines of what Proclus calls the "Golden Chain of the Pythagorean philosophers"[55] and what in the Islamic world is called the Jābirian corpus, makes the tracing of the sources of the *Rasā'il* a very difficult task. There can be little doubt, however, that the *Rasā'il*, in their cosmological aspects, draw most of all upon Pythagorean and Jābirian sources. The Ikhwān claim again and again that they are the followers of the tradition of Pythagoras and Nicomachus,[56] especially in their treatment of numbers as the key to the understanding of Nature and the symbolic and metaphysical interpretation of arithmetic and geometry. Moreover, they identify Pythagoras with the Ḥarrānians with

[54] See V. A. Ivanov, *A Guide to Ismaili literature*, p. 31. The *Risālat al-jāmi'ah* has also been attributed to al-Majrīṭī although this attribution is completely rejected by Tāmir and other Ismā'īlī authorities. As for the *Jāmi'at al-jāmi'ah*, whose text has recently been edited and made known for the first time by Tāmir, it is concerned to a great extent with the question of death, the afterlife, and resurrection while following the general metaphysical and cosmological pattern of the *Rasā'il*.

[55] For a general description of the Pythagorean doctrines of number and harmony, see K. S. Guthrie, *Pythagoras Sourcebook and Library. The Four Biographies and all the Surviving Fragments of the Pythagorean School* (Yonkers, New York, 1920).

[56] *R.*, I, 24. « والاسم الطبيعي هو معرفة خواص العدد وما يطابقها من معاني الموجودات التي ذكرها فيثاغورس ونيقوماخس . »

whom, as has already been pointed out, the Ikhwān have many affinities.[57]

As for the relation of the Ikhwān to Jābir, it has been said that the *Rasā'il* are an "encyclopédie scientifique dont le caractère pythagorisant et la tendance ismaélito-bāṭinite présentent plus d'une analogie avec les écrits jābiriens."[58] Jābir himself claimed not only to have possessed the knowledge of the Greek sages, especially Pythagoras and Apollonius of Tyana (Bālīnās),[59] but also to have known the wisdom of the ancient Yemenites, which Jābir is said to have learned from Ḥarbī the Ḥimyarite,[60] and to have been acquainted with the sciences of the Hindus. Whatever the significance of these references may be, there can be no doubt that the Jābirian corpus contains many elements from Pythagorean and Hermetic sources, as well as certain ideas from Persia, India, and even China.

The intimate relation existing between the *Rasā'il* and the Jābirian corpus[61] naturally makes the sources of Jābir those of the Ikhwān as well.[62] In fact the *Rasā'il* in their content affirm the same general

[57] *R.*, III, 201. «. وان فيثاغورس كان رجلا حكيما موحدا من اهل حران »

[58] P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, Introduction to vol. I, p. lxiv.

[59] See the translation by de Sacy of "Le Livre du secret de la créature par le sage Bélinous," *Notices et extraits des manuscrits*, 4:107–168 (1798). This book, called in Arabic *Kitāb sirr al-khalīqah lī Bālīnūs*, contains many of the fundamental cosmological doctrines of Jābir. The doctrines of Apollonius are presented in a more complete manner in *The Book of Treasures* of Job of Edessa (Cambridge, England, 1936). An important difference between the Ikhwān on the one hand and Jābir and Job of Edessa on the other is that for the Ikhwān, fire, air, and so forth, are simple elements, whereas for the latter two, heat, cold, wetness and dryness are simple substances from which the elements have come into being.

[60] Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, Introduction to vol. I, p. xxxvii. It is significant to see the reference to Yemen which is to be found again in later centuries in the writings of the *Ishrāqī* school.

[61] This close relation is partially indicated by the numbers used by Jābir and the Ikhwān. Jābir makes the number 17 in the sequence of 1:3:5:8 the key to the understanding of all of Nature. This number, which was also central to the Pythagoreans because of its equivalence to the number of consonants of the Greek alphabet and also related to the harmonic ratio 9:8, is found in Nuṣairī and Ḥarrānian as well as the common Islamic sources, where 17 is the number of daily units (*rak'ah*) of prayer. Among the Shī'ah, 51 = 3 × 17 is particularly important since it is considered as the number of the *rak'ah* of prayer performed daily by 'Alī ibn Abī Ṭālib. Now, aside from the last treatise on talismans and magic which was added later, the *Rasā'il* consists of 51 treatises, which of course again is a product of 3 and 17. Particularly, the section dealing with the sciences of Nature or physical treatises consists of 17 *Rasā'il*, 17 being the key to the interpretation of the physical world according to Jābir. See Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 199ff.

[62] The Ikhwān were quite conscious of the long tradition of science and wisdom which had existed before them. In the dialogue between the animals and man, the enterpriser (the interlocutor) addresses a Greek who had been boasting of the scientific achievement of his people, saying: "You boast most unreasonably of these sciences; for you did not

sources. One sees in these treatises the Pythagorean-Hermetic influence closely tied to the doctrines and practices of the Ḥarrānians, and, in certain subjects, the influence of Peripatetic philosophy as well, but usually not considered solely from a syllogistic point of view. There is, moreover, much Persian and Indian influence in the sections dealing with geography, ecology, music, and linguistics—following the tradition of Ibn Muqaffa' and al-Jāḥiẓ. Finally, there is the influence of the Quran which pervades the whole perspective of the Ikhwān. They interpret certain parts of ancient cosmology in terms of the Quranic terminology of the pedestal (*kursī*) and throne (*'arsh*),[63] and make constant reference to Islamic angelology based on the Quran.

The sources of the Ikhwān should not, however, be considered solely as historical texts. In a long passage they themselves inform the reader of the universality of their sources, which include Revelation and Nature in addition to written texts. They write:

> We have drawn our knowledge from four books. The first is composed of the mathematical and natural sciences established by the sages and philosophers. The second consists of the revealed books of the Torah, the Gospels and the Quran and the other Tablets brought by the prophets through angelic Revelation. The third is the books of Nature which are the ideas (*ṣuwar*) in the Platonic sense of the forms (*ashkāl*) of creatures actually existing, from the composition of the celestial spheres, the division of the Zodiac, the movement of the stars, and so on . . . to the transformation of the elements, the production of the members of the mineral, plant and animal kingdoms and the rich variety of human industry . . . The fourth consists of the Divine books which touch only the purified men and which are the angels who are in intimacy with the chosen beings, the noble and the purified souls . . .[64]

There are, then, four "books" from which their knowledge derives: the mathematical and scientific works written before them; the

---

discover them by your own penetration, but obtained them from the scientific men among the Jews of Ptolemy's times [reference must be to the Hermetic and sacred sciences traditionally associated with the Hebrew prophets]; and some sciences you took from the Egyptians in the days of Psammetichus, and then introduced them into your own land, and now you claim to have discovered them." The king asked the Greek philosopher: "Can it be as this (jinn) says?" He replied, saying, "It is true: we obtained most of the sciences from the preceding philosophers, as others now receive them from us. Such is the way of the world—for one people to derive benefit from another. Thus it is that Persian sages obtained their astrology and the sciences of observation (of the heavenly bodies) from the sages of India. Similarly, the Israelites got their knowledge of magic and talisman from Solomon, the son of David." Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, pp. 133–134.

[63] 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 306ff. From another point of view the terms *kursī* and *'arsh* can also be translated as throne and firmament respectively.

[64] *R.*, IV, 106.

Scriptures; the archetypes, or Platonic "ideas," of the forms of Nature; and the angelic, or what in contemporary terms may be called intellectual intuition. This intertwining of domains, now considered as quite separate and distinct, is itself the key to the understanding of the *Rasā'il*, as it is one more consequence of the existence of the one Truth which according to the Ikhwān underlies all things. And if Scripture or angelic vision can be here a source of the knowledge of the cosmos, it is because as yet the distinction between Nature and Supernature has not been made absolute. One may say that for the Ikhwān the supernatural has a "natural" aspect, just as the natural has a "supernatural" aspect. Moreover, the use of Revelation and intellectual intuition, in addition to the observation of Nature and the reading of more ancient books about Nature, stems from the ultimate purpose of the Ikhwān, which is to "see" and realize the unicity of Nature.[65] To demonstrate this unicity they have to appeal constantly to those powers and faculties in man which themselves possess the power of synthesis and unification so that they can integrate the peripheral and multiple activity of the observational faculties into the central and unifying vision of the Intellect.[66]

The Organization of the Rasā'il

Despite the repetitious character of certain of the ideas of the *Rasā'il*, the order of presentation of the subject matter follows the Ikhwān's philosophy and reflects the importance which they attach to the study of Nature in comparison with theology on the one hand and mathematics and logic on the other. In their classification of the sciences they divide them into three categories:

I. The primary [propaedeutic] sciences (*riyāḍīyah*)
II. Religious sciences (*al-sharī'at al-waḍ'īyah*)
III. Philosophical sciences (*al-falsafīyat al-ḥaqīqīyah*)

[65] The spirit of the Ikhwān in studying natural sciences in a religious manner and treating Nature as a domain inseparable from Revelation was followed universally during the Middle Ages and Antiquity. "On oublie trop que dans l'antiquité et au moyen âge l'expérience religieuse est constamment liée à l'expérience scientifique et, faute de se souvenir de ce fait, on se heurte, dans l'examen des textes, à d'incessantes contradictions. Qu'il s'agisse de la physique grecque, de la kabale hébraïque, de l'astrologie chaldéenne, de la science extrême-orientale des mutations ou de l'alchimie occidentale, toutes ces techniques, tous ces systèmes reposent sur un fait universel et commun: l'initiation à des mystères." R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle* (Paris, 1955), p. 29.

[66] Throughout this treatise the word Intellect will be used not as the equivalent of reason, as is done currently, but as the universal and supra-individual faculty which as Aristotle said "is the object of its own knowledge."

These in turn are divided in the following manner:

I. Primary sciences:
   1. Reading and writing
   2. Lexicography and grammar
   3. Accounting and business transactions
   4. Prosody and metrics
   5. Doctrines of good and evil omens
   6. Doctrines of magic, amulets, alchemy, stratagems, and so on
   7. Business and handicraft
   8. Commerce, agriculture, and so on
   9. Stories and biographies

II. Religious sciences:
   1. Science of Revelation
   2. Exegesis
   3. Tradition (*ḥadīth*)
   4. Jurisprudence and law
   5. Asceticism and *taṣawwuf*
   6. Interpretation of dreams

III. Philosophical sciences:
   1. Mathematics (*riyāḍīyāt*) consisting of the *Quadrivium*
   2. Logic
   3. Natural sciences, which in turn are divided into seven parts:
      (a) Principles governing bodies, consisting of knowledge of *hylé*, form, time, space, and motion (*'ilm al-mabādī al-jismānīyah*)
      (b) The heavens, consisting of the sciences of the stars, the motion of the planets, reasons for the stationary character of the earth, and so on (*'ilm al-samā'*)
      (c) Generation and corruption, consisting of knowledge of the four elements, their change into each other, and the minerals, plants, and animals coming into being from them (*'ilm al-kawn wa'l-fasād*)
      (d) Meteorology, consisting of the knowledge of the change of weather due to the effect of the stars, winds, thunder, lightning, and so on (*'ilm al-ḥawādith al-jawwīyah*)
      (e) Mineralogy (*'ilm al-ma'ādin*)
      (f) Botany (*'ilm al-nabāt*)
      (g) Zoology (*'ilm al-ḥayawān*)

4. Theology (*al-'ulūm al-ilāhīyah*)
   (a) Knowledge of God and His Attributes
   (b) Knowledge of the spiritual world (*'ilm al-rūḥānīyāt*)
   (c) Knowledge of souls (*'ilm al-nafsānīyāt*)
   (d) Politics (*'ilm al-siyāsah*), consisting of the knowledge of prophethood, kingship, the common people, the elite, and man considered in himself[67]

Using this division of the sciences as their base, the Ikhwān have organized their *Rasā'il* so as to include all fields of knowledge from the mathematical and logical sciences to the natural and corporeal, and from there to the psychological, and finally the theological. With this purpose in mind, the fifty-two *Rasā'il*, not including the *Risālat al-jāmi'ah* which comes at the end as a summary, are divided into four books in the following manner:

I. Mathematical and educational treatises:
   1. Properties of numbers
   2. Geometry
   3. Astronomy
   4. Geography
   5. Music
   6. Educational values of these subjects
   7–8. Various scientific disciplines
   9. Actions and sayings of the prophets and sages
   10–14. Logic (including the Isagoge, the Ten Categories, Perihermenias, Prior and Posterior Analytics)

II. Sciences of natural bodies:
   1. Explanation of the notions of matter, form, movement, time, space, and so forth
   2. The sky and the Universe
   3. Generation and corruption
   4. Meteorology
   5. Formation of minerals
   6. Essence of Nature
   7. Species of plants
   8. Explanation of the generation of animals and their species
   9. Composition of the human body
   10. Perception of the senses and their object
   11. Embryology

[67] *R.*, I, 202–208. The comprehensive nature of this classification is due to the connection of the Ikhwān with the craft guilds in addition to "academic" education.

12. Man as a microcosm
13. Development of particular souls in the human body
14. Limits of human knowledge and science
15. Maxims of life and death
16. Characters pertaining to pleasure
17. Cause of the diversity of languages, their system of transcription and calligraphy

III. Psychological and rational sciences:
1. Intellectual principles according to Pythagoras
2. Intellectual principles according to the Ikhwān
3. That the Universe is a macrocosm
4. Intelligence and the intelligible
5. Periods and epochs
6. Essence of passion
7. Resurrection
8. Species of movement
9. Cause and effect
10. Definitions and descriptions

IV. Theological sciences—on the *nāmūs* and the *sharī'ah*
1. Doctrines and religions
2. The character of the path leading to God
3. Explanation of the doctrine of the Ikhwān
4. Ways of life of the Ikhwān
5. Essence of faith and the virtues of the believing initiates
6. Essence of the Divine *nāmūs*, conditions and virtues of the prophets
7. The manner of appealing to God
8. State of spiritual beings
9. Politics
10. Hierarchy inherent in the Universe
11. Magic and talisman

Following the Ikhwān as closely as possible in their study of the cosmos, and considering for the most part the second book, we shall begin our research into the cosmological views of the Ikhwān with the principles governing Nature, then the hierarchy in the Universe, to be followed by a study of various parts of the Universe beginning with the heavens and then descending to the sublunary world. Then making a study of meteorology, geography, mineralogy, botany and zoology, we shall terminate our exposition with the study of man as the terminal link in the chain of terrestrial beings as well as the microcosm in whom multiplicity returns once again to Unity.

CHAPTER 2

The Principles of the Study of the Cosmos and the Hierarchy of the Universe

The universe described in the *Rasā'il* is a unified whole whose various parts are held together by the analogy which exists between them. As the Ikhwān write, "The whole world is one as a city is one, or as an animal is one, or as man is one."[1] Its parts are held together like the organs of a living body which derives its being and sustenance from the Divine Word.[2] The language with which this interrelation is expounded is that of symbolism, particularly numerical symbolism. Everywhere within the Universe the key to the understanding of things is numbers, which, like the morning sun, disperse the fog of the unintelligibility of things considered only in their terrestrial opaqueness.

The Ikhwān emphasize the symbolic character of this world in many passages, as, for example, when they write:

He made these His works manifest, to the end that the intelligent might contemplate them; and He brought into view all that was in His invisible world, that the observant might behold it and acknowledge His Skill and Peerlessness, and Omnipotence, and Soleness, and not stand in need of proof and demonstration. Further, these forms, which are perceived in the material world, are the similitudes of those which exist in the world of spirits save that the latter are composed of light and are subtle; whereas the former are dark and dense. And, as a picture corresponds in every limb

[1] «وانها كلها عالم واحد. كمدينة واحدة، او كحيوان واحد، او كانسان واحد»

Jāmi'ah, I, 386.

[2] «ان العالم كله بافلاكه العاليه وسماواته السامية وما فيه من الانوار الروحانية والانفس المتحركه والقوى السارية فى اركان الجسمانية. والاجسام الطبيعية وجميع الموجودات و سائر المخلوقات، مما حوته السماوات والارض، من اعلى عليين الى اسفل سافلين كله جسم واحد، منتهى بقبول الفيض الكلي من باريه سبحانه وان كانه الله تعالى متصلة به تمده بالافاضة والجود، ليتم ويبقى فى الوجود.»

Jāmi'ah, I, 635–636.

with the animal it represents, so these forms, too, correspond with those which are found in the spiritual world. But these are the movers, and those the moved . . . The forms which exist in the other world endure; whereas these perish and pass away.[3]

In this world of symbols the Ikhwān study Nature with the purpose of discerning the wisdom of the Maker. "Know," they write, "that the perfect manufacturing of an object indicates the existence of a wise and perfect artisan even when he is veiled and inaccessible to sense perception. He who meditates upon botanical objects will of necessity know that the beings of this reign issue from a perfect artisan . . ."[4]

Of the many types of symbolism which the Ikhwān use, numbers are the most important because through numbers they are able to relate multiplicity to Unity and bring to light the harmony which pervades the Universe.[5] Regarding their treatise on music, the Ikhwān write:

One of the aims of our treatise on music consists of demonstrating clearly that the whole world is composed in conformity with arithmetical, geometrical and musical relations. There, we have explained in detail the reality of universal harmony. We understand, therefore, that thus considered, the body of the world resembles an animal or the unique system of a single man or the totality of a city which shows also the Unity of its Maker (*mukhtari'*), the Creator of forms (*muṣawwir*), or of its Composer (*mu'allif*), that is God.[6]

[3] Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, pp. 122–123.

"ثم اعلم ايها الملك العادل ان هذه الصور والاشكال والهياكل والصفات التى
قوامها فى عالم الاجسام وجواهر الاجرام هى مثالات واشباه اصباغ تلك الصور التى فى
عالم الارواح غير ان تلك نورانية شفافة وهذه ظلمانية كاسفة ومناسبة هذه الى تلك
كنسبة التصاوير والنقوش التى على وجوه الارواح وسطوح الحيطان الى هذه الصور و -
الاشكال التى عليها هذه الحيوانات من اللحم والدم والعظام والجلود لان تلك الصور التى فى عالم
الارواح محركات وهذه متحركات والتى دون هذه ساكنات صامتات ومحسوسات فانيات
فاسدات وتلك ناطقات معقولات روحانيات غير مرئيات باقيات ."

R., II, 232.

[4] *R.*, II, 130.

[5] For an exposition of the basic relation between mathematics and music among the Pythagoreans, see H. Kayser, *Akroasis, die Lehre von der Harmonik der Welt* (Stuttgart, 1947); English trans. R. Lilienfeld as *Akróasis, The Theory of World Harmonics* (Boston, 1970).

The Ikhwān once again demonstrate their strong Pythagorean tendencies when they in their treatise on music state that "the science of proportions—itself known under the name of music—is indispensable to all kinds of professions."

[6] *R.*, I, 160.

The science of number (*'ilm al-'adad*) is considered by the Ikhwān as the way leading to the grasp of Unity,[7] as a science which stands above Nature and is the principle of beings[8] and the root of the other sciences, the first elixir and the most exalted alchemy.[9] It is, moreover, the first effusion (*faiḍ*) of the Intellect imprinted upon the Soul[10] and the "tongue which speaks of Unity and transcendence."[11] No wonder, then, that the *Rasā'il* always compare the relation of God to the world—or, metaphysically speaking, of Being to existence—as that of One to the other numbers.[12] In the more esoteric *Risālat al-jāmi'ah*, it is implied in one place that Being (*al-wujūd*) corresponds to one, and the Infinite, or the Divine Essence, to zero. Zero, therefore, symbolizes the Divine Ipseity, which is above all determinations including Being.[13] As 'Awā writes:

[7] *Jāmi'ah*, I, 173. «فانّه الطريق الى التوحيد.»

[8] *R.*, III, 201. «لانّ الموجودات بحسب طبيعة العدد.»

[9] «ان صور العدد فى النفوس مطابقة لصور الموجودات فى الهيولى وهى انموذج من العالم الاعلى وبمعرفته يتدرّج المرتاض الى سائر الرياضيّات والطبيعيّات وما فوق الطبيعيّات وان علم العدد هو «جذر العلوم» وعنصر الحكمة ومبداء المعارف واسطقس المعانى، الاكسير الاوّل والكيمياء الاكبر...»

Jāmi'ah, I, 9. Later they identify the first elixir with God. *Ibid.*, p. 16.

[10] «فكان علم العدد تأييدًا من العقل للنفس، وكان اوّل جود فاض من العقل على النفس.»
Jāmi'ah, I, 28.

[11] *Jāmi'ah*, I, 30. «وان علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه.»

[12] *R.*, I, 28. This statement is made over and over throughout the *Rasā'il*. Referring to the creatures, the Ikhwān state that they proceed from God and return to Him, just like the generating and reduction of numbers with respect to unity. "Know, brother, that the Creator, Most Exalted, created as the first thing from his light of Unity the simple substance (*al-jawhar al-basīṭ*) called the Active Intellect (*'aql*)—as 2 is generated from one by repetition. Then the Universal Soul was generated from the light of the Intellect as 3 is generated by adding unity to 2. Then the *hylé* was generated by the motion of the Soul as 4 is generated by adding unity to 3. Then the other creatures were generated from the *hylé* and their being brought to order by the Intellect and the Soul as other numbers are generated from 4 added to what went before it . . ." *R.*, I, 28–29. The complete text of the treatise on arithmetic has been translated by B. R. Goldstein as "A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source," *Centaurus*, 10:129–160 (1964).

[13] *Jāmi'ah*, II, 295. Iamblichus likewise wrote that the series of numbers should be carried below one to zero (*to ouden*), which is their source. P. Tannery, *Mémoires scientifiques* (Toulouse, 1912) II, 196.

En un mot, "la théorie du nombre" est, aux yeux des Frères de la Pureté, la sagesse divine et est au-dessus des choses. Les choses ne sont formées qu'après le modèle des nombres.[14]

As we have already noted, the Ikhwān believed themselves to be the disciples of Pythagoras and of such followers as Nicomachus, especially in considering numbers as the cause of all things and the key to the understanding of the harmony pervading the Universe.[15] The basic question to be asked, therefore, is the exact meaning of the Pythagorean numbers which the Ikhwān employ constantly. A full study of this subject would require—to say the least—a treatise of its own and lies outside of our range of discussion. Considering the affinity of the Ikhwān with the Pythagoreans, however, particularly in mathematics, it is essential to define briefly the meaning of number and geometry according to this ancient Greek school, which was to have disciples until the very end of the Graeco-Roman period, and which was so influential in the formation of Muslim intellectual sciences.

The Pythagorean Notion of Arithmetic and Geometry

As Schuon has stated so accurately concerning the traditional notion of numbers:

> This is numbers in the Pythagorean sense, of which the universal rather than the quantitative import is already to be divined in geometrical figure; the triangle and the square are "personalities" and not quantities, they are essentials and not accidentals. Whilst one obtains ordinary numbers by addition, qualitative number results, on the contrary, from an internal or intrinsic differentiation of principial unity; it is not added to anything and does not depart from unity. Geometrical figures are so many images

[14] *L'Esprit critique des Frères de la Pureté* . . ., p. 62.

[15] « وهي مطابقة لقول الحكماء والفيثاغوريين في الاخبار عن كون الموجودات عن الباري، سبحانه ككون الاعداد عن الواحد . و اسباب الكائنات الكليات والجزئيات عن الباري عز وجل وترتيبها في الوجود كترتيب العدد الصحيح عن الواحد الذي قبل الاثنين وهذا القول اصوب الاقوال واصح المقالات وابين الدلالات . ولذلك وافق مذهب اهل هذا الرأي . مذهب اخواننا الكرام ... »

Jāmi'ah, II, 23.

"Pythagoras was the first who spoke of the nature of numbers. He taught that the nature of numbers is in relation with that of Nature. Whoever knows the nature of numbers, their species and genus and their properties, can know the quantity of species

of unity; they exclude one another or rather, they denote different principial quantities; the triangle is harmony, the square stability; these are "concentric," not "serial," numbers.[16]

The Pythagorean numbers, being a qualitative rather than just a quantitative entity, cannot be identified simply with division and multiplicity as can modern numbers. They are not identical with quantity, that is, their nature is not exhausted by their quantitative aspect alone. On the contrary, because they are a "projection of unity" which is never totally separated from its source, the Pythagorean numbers, when identified with a certain existing entity in the world of multiplicity, integrate that entity into Unity, or Pure Being, which is the source of all existence. To identify a being with a certain number is to relate it to its Source by means of the inner bond which relates all numbers to Unity.

The misunderstanding of this conception of numbers has made many ancient works, including the *Rasā'il*, appear ridiculous in the eyes of many modern readers.[17] Yet ancient sources as well as the Ikhwān have repeated many times exactly what they mean by numbers and how they make use of them. Just to cite an example, the famous first-century (A.D.) Pythagorean, Nicomachus, whose *Introduction to Arithmetic* and *Theologoumena Arithmetica* are among the most important and influential expositions of this school's theory of numbers, asks regarding the primacy of arithmetic over the rest of the *Quadrivium*:

Which then of these four methods must we first learn? Evidently, the one which naturally exists before them all, is superior and takes the place of origin or root, and, as it were, of mother to the others. And this is arithmetic, not solely because we said that it existed before all others in the mind of the creating God like some universal and exemplary plan, relying upon which as a design and archetype example the Creator of the Universe sets in order his material creations and makes them attain to their proper ends; but also because it is naturally prior in birth, inasmuch

---

of beings and their genus." Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, vol. II: *Lehre von der Weltseele*, p. 441.

[16] F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, p. 113, n. 1.

[17] "It would be ridiculous if one wished before having acquired any notion concerning the value and use of the algebraic signs, to explain a problem contained in these signs. This is, however, what has often been done relative to the language of Numbers. One has pretended, not only to explain it before having learned it, but even to write of it, and has by so doing rendered it the most lamentable thing in the world. The savants seeing it thus travestied have justly made it reflect, by the same language upon the ancients who have employed it." Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras*, p. 228.

as it abolishes other sciences with itself, but is not abolished together with them.[18]

As for the meaning of numbers and their relation to Nature, he says:

All that has by nature and with systematic method been arranged in the Universe seems both in part and as a whole to have been determined and ordered in accordance with number, by the forethought and mind of Him that created all things; for the pattern was fixed, like a preliminary sketch, by the domination of number pre-existing in the mind of the world-creating God, number conceptual only and immaterial in every way, so that with reference to it, as to an artistic plan, should be created all these things, times, motions, the heavens, the stars, all sorts of revolutions.[19]

Similar definitions may be found in the writings of many other members of this school. In the Islamic world, Jābir, who employs numbers exclusively as the basis of the balance, also uses the qualitative number of the Pythagoreans, since the Jābirian balance is essentially an instrument for measuring the tendency of the World Soul toward each substance.[20] As for the Ikhwān, number for them is "*the spiritual image resulting in the human soul from the repetition of Unity.*"[21] It is, therefore, the "projection of unity," a projection which is never divorced from its source. And since numbers are the projection of the number one, the *Rasā'il* do not consider one itself to be the beginning of numbers. They believe two to be the first number and unity itself the origin and principle of all numbers.

In geometry, also, they follow the Pythagoreans by describing the "virtues" and "personalities" of various geometrical figures.[22] The final aim of geometry is to permit the faculties of the soul to reflect and meditate independently of the external world so that finally "it wishes to separate itself from this world in order to join, thanks to its celestial ascension, the world of the spirits and eternal life."[23]

The double aspect of mathematics, as a quantitative and qualitative science, makes this form of knowledge in a way "the ladder of Jacob." The use of mathematics in the study of the world of quantity

[18] Nicomachus, *Introduction to Arithmetic*, trans. M. L. D'Ooge (Chicago; Ency. Brit. 1953), p. 813. This work, which was translated into Arabic by Thābit ibn Qurrah, became one of the main sources of information in the Muslim world about the Pythagorean notion of numbers.

[19] Nicomachus, pp. 813–814.

[20] Or, as Corbin has said: "Puisque la Balance a pour principe et raison d'être de mesurer le Désir de l'âme du monde incorporé à chaque substance" ("Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān," *Eranos Jahrbuch*, 18:84 [1950]).

[21] *R.*, I, 25 (italics ours).

[22] *R.*, I, 58–59. [23] *R.*, I, 65.

becomes, therefore, a bridge by means of which one can journey from that world to the world of the archetypes. Number, because of its symbolic aspect, becomes not only the instrument of division but also that of unification and integration. The Pythagorean numbers as used by the Ikhwān, by virtue of their inner identification with the "Platonic ideas," or archetypes, of creation, have the power of synthesis in addition to that of analysis which they possess as a result of having a quantitative aspect.

In a further study of numbers which involves their odd-even, rational-irrational, and similar properties, the Ikhwān divide numbers into four groups: unities, dozens, hundreds, and thousands (much like the Chinese) and relate this fourfold division to the fourfold division which they see everywhere in Nature. They write:

> God himself has made it such that the majority of the things of Nature are grouped in four such as the four physical natures which are hot, cold, dry and moist; the four elements which are fire, air, water and earth; the four humours which are blood, phlegm, yellow bile and black bile; the four seasons . . . the four cardinal directions . . . the four winds . . . the four directions envisaged by their relation to the constellations (*awtād*); the four products which are the metals, plants, animals and men.[24]

If numbers are so closely bound to the "book of Nature," they are also intimately connected with the "book of Revelation"—that is, the letters of the Arabic alphabet, Arabic being the language of the Islamic Revelation. The Ikhwān use Table I for the numerical values of the letters:[25]

TABLE I. THE NUMERICAL VALUE OF LETTERS ACCORDING TO THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

a	b	j	d	h	w	z	ḥ	ṭ	i,y	k	l	m
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40

n	s	ʿ	f	ṣ	q	r	sh	t	th
50	60	70	80	90	100	200	300	400	500

kh	dh	ḍ	ẓ	gh	bgh	jgh
600	700	800	900	1000	2000	3000

[24] *R.*, I, 27.

[25] *R.*, I, 26. For a discussion of the value of the letters of the Arabic alphabet and their symbolic meaning drawn from the *Jafr jāmiʿ* of Nasībī and *Shaṭḥīyāt* of Baqlī, see L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954), pp. 90–101. There are actually thirteen different systems of numeral symbolism of which six, called *al-dawā'ir al-sittah*, are most frequently used. See Ibn Sīnā, *Kunūz al-muʿazzimīn* (Tehran, 1331 [1952]), Introduction by J. Homā'ī, p. 40.

The science of the numerical symbolism of letters, *'ilm al-jafr*, which is comparable to sciences of a similar nature that existed among the ancient Pythagoreans, the Hindus, and the medieval Kabbalists, is said by masters of this science in Islam to have come down from 'Alī ibn Abī Ṭālib. It plays a very important role in *taṣawwuf* and among many Shī'ite schools and is basic for the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of certain Quranic texts.[26] The Ikhwān also make some use of it so that in a way they place numbers as the link and deciphering code between the book of Revelation and that of Nature.[27] The constant reference to numbers which we shall see in the following chapters, and the language of analogy which the Ikhwān employ so often, are so many ways of seeing Unity within multiplicity and multiplicity as the projected image of Unity.

The Hierarchy of Being

The creation of the world by God, or the manifestation of existence by Being, is compared by the Ikhwān to the generation of numbers from One. Having divided all beings into the particular and general, they further divide the latter category itself into nine "states of being," since 9, by virtue of coming at the end of the decimal cycle, closes that cycle, and symbolically brings to an end the series of numbers. The creation of the Universe, beginning with the Creator, descending through the multiple states of Being, and ending with the terrestrial creatures whose final link is man, is outlined in the following manner:

1. Creator—who is one, simple, eternal, permanent.
2. Intellect (*'aql*)—which is of two kinds: innate and acquired.
3. Soul (*nafs*)—which has three species: vegetative, animal, and rational

[26] Of the 28 letters of the Arabic alphabet, 14, or half of them, appear at the beginning of the various *sūrahs*. The Ikhwān, like Jābir and al-Majrīṭī, divide the alphabet into 14 letters corresponding to the septentrional signs of the Zodiac and 14 to the meridional; this division is also one of luminous and tenebrous qualities of soul and body. The 14 letters at the head of the *sūrah* correspond to the dark signs since due to inverse analogy the 14 visible signs are dark for the soul, and vice versa (*R.*, III, 152). This correlation between Nature and the Quran points to the correspondence which exists between the cosmic milieu and Revelation in the mind of Muslim authors. See L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne*, 4:9 (Cairo, 1954).

[27] "De même que le *ta'wīl* amène à éclore le sens ésotérique, alchimie et théurgie, médecine et astrologie, sont pour leur part autant d'exégèse du texte cosmique." Corbin, "Le Livre du Glorieux . . .," p. 77.

4. Matter (*hayūlā'*)—which is of four kinds: matter of artefacts, physical matter, universal matter, and original matter.
5. Nature (*ṭabī'ah*)—which is of five kinds: celestial nature and the four elemental natures.
6. Body (*jism*)—which has six directions: above, below, front, back, left, and right.
7. The sphere—which has its seven planets.
8. The elements—which have eight qualities, these being in reality the four qualities combined two by two:

   Earth—cold and dry
   Water—cold and wet
   Air—warm and wet
   Fire—warm and dry

9. Beings of this world—which are the mineral, plant, and animal kingdoms, each having three parts.[28]

There is an important distinction to be made in this table of generation. The first four numbers are simple, universal beings—the numbers 1 to 4 already containing in themselves all numbers, since $1 + 2 + 3 + 4 = 10$—while the other beings are compound.[29]

The Ikhwān describe the production of the "great chain of Being" in the following manner:

The first thing which the Creator produced and called into existence is a simple, spiritual, extremely perfect and excellent substance in which the form of all things is contained. This substance is called the Intellect. From this substance there proceeds a second one which in hierarchy is below the first and which is called the Universal Soul (*al-nafs al-kullīyah*). From the Universal Soul proceeds another substance which is below the Soul and which is called Original Matter.[30] The latter is transformed into the Absolute Body, that is, into Secondary Matter which has length, width and depth.[31]

[28] *R.*, III, 185, 203–208. B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV (Paris: Geuthner, 1923), 109–110. In the text, numbers 2 to 9 in the outline are given as 1 to 8 so that with the Creator the total becomes 9. It should be noted that each general being is itself divided into a number of species equal to the number of that being. This ontological hierarchy is the basis of the Ikhwān's study of Nature and cosmology.

[29] It is from this point of view that the Ikhwān, in other places in their *Rasā'il*, divide the hierarchy of Being into the fourfold division of God, Universal Intellect, Universal Soul, and *hylé*. (*R.*, I, 28.)

[30] The hierarchy outlined here follows in many ways that of Jābir except that Jābir in his *Kitāb al-khamsīn* places Nature after the soul. See Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 150.

[31] Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele*, p. 15. *R.*, II, 4f.

The Relation between God and the Universe

The bringing into being of various creatures by God does not in any way nullify in the mind of the Ikhwān the fundamental distinction between God and the Universe. The Universe is "all the spiritual and material beings who populate the immensity of the skies, who constitute the reign of multiplicity which extends to the spheres, the stars, the elements, their products and to man."[32] This Universe, which they sometimes call a city or an animal, but always something distinct from the Divine Unity, is related to God by its existence (*wujūd*), its persistence in being (*baqā'*), its completeness (*tamām*), and its perfection (*kamāl*). The Universal Intellect, which is at the same time a great veil hiding God as well as the great gate to His Unity,[33] inherits the four above-mentioned virtues from God and transmits them to the Universal Soul, which remains passive and feminine with respect to the Intellect.[34]

The Ikhwān also make use of the symbolism of love (*'ishq*) in terms similar to those used by the Ṣūfīs in order to show the attraction between God and the Universe. According to them, the whole world seeks the Creator and loves Him. In fact, the Creator is really the only Beloved (*ma'shūq*) and the only object of desire (*murād*).[35] They make the power of yearning (*shawq*) the very cause of the coming into being

[32] *R.*, I, 99. The Ikhwān write at times that God is above Being, while in other instances they imply that Being is divided into God and Universe. See R. L. Fackenheim, "The conception of substance in the philosophy of the Ikhwān aṣ-Ṣefā' (Brethren of Purity)," *Medieval Studies*, 5:117 (1945).

[33] «ان العالم كله بما فيه ، داخل في امر الله عز وجل ، غير خارج عنه ولا هارب منه ، وانه في قبضته وتحت ارادته ، فاوله ، واعلاه ، واقربه من باريه هو العقل وهو مثل الحجاب الاعظم ، والباب الاكبر ، الذي منه الوصول الى توحيد الله عز وجل .»

Jāmi'ah, II, 33. The twofold aspect of the Intellect as created and uncreated seems to be implied here.

[34] *R.*, III, 188.

[35] «المعشوق ، المطاع المحبوب ، المراد المطلوب ، على الحقيقة هو الباري سبحانه وان الخلائق كلها وجملة العالم باسرها مشتاقة اليه .»

Jāmi'ah, II, 159. Interpreting the Quranic verse «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ .»

they say,

«التسبيح بحمده هو المسارعة الى امتثال امره ونهيه اليه والتنوصه .»

of things and the law governing the Universe.[36] It was through *shawq* for Allah that the Universal Soul brought the outermost sphere of the Universe, the *Muḥīṭ*, into existence. The *Muḥīṭ* in turn rotated to form the sphere below it, this process continuing all the way down to the sphere of the moon.[37]

Contrary to many followers of Hellenistic philosophy and cosmology, and particularly the Peripatetics, the Ikhwān believe in instantaneous creation rather than in the eternity of the world, and they severely criticize the *dahrīyūn*, or those who believe in the eternity of the world.[38] According to them, God has created the first four universal beings in the series of effusions (*faiḍ*) instantaneously. The other beings in the Universe, on the other hand, have been brought into existence directly by the Universal Soul "acting with the permission of Allah Most High."[39] The *Rasā'il* emphasize that the relation of God to the world is not just that of a mason to a house or of an author to a book:

The world in relation to Allah is like the word in relation to him who speaks it, like light, or heat or numbers to the lantern, Sun, hearth or the number One. The word, light, heat and number exist by their respective

[36] "God is the first Beloved of the Universe." Everything which is not God proceeds from Him and aspires to return to Him. This aspiration is the law of the Universe—the *nāmūs*, and the prophet is in fact called *ṣāḥib al-nāmūs*, the possessor of the Law.

„اعلم ان وقوف الافلاك عن الدوران هو موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة -
النفس الكلية الفلكية من الاجسام كلها دفعة واحدة وتلك هي القيامة الكبرى والبوار-
الكلي وبطلان الجملة ..«

R., III, 275.

[37] *Jāmi'ah*, I, 276–278. Jābir also considers the *shawq* of the soul for Allah as the cause of the coming into being of the world. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 156.

[38] According to the Ikhwān the Universe is not *qadīm*, or eternal, but *muḥdath*, or created. One day it will die when the Universal Soul leaves it, as a man dies when the soul leaves his body.

„العالم محدث مبدع مخترع كائن بعد ان لم يكن وان مبدعه ومخترعه ومحدثه وخالقه و
مصوره هو الباري جل جلاله ابدعه كما شاء وكيف شاء ..«

R., II, 76. They write regarding the death of the Universe:

„ان الله هو المعشوق الاول وان كل الموجودات اليه تشتاق ونحوه تقصد واليه يرجع -
الامر كله لان به وجودها وقوامها وبقاءها وثباتها وكمالها لانه هو الوجود المحض وله -
البقاء والدوام ... «

R., II, 77.

[39] *R.*, III, 330–332.

sources, but without the sources could neither exist nor persist in being. The existence of the world is thus determined by that of Allah . . .[40]

The use of numerical or light symbolism does not prevent the Ikhwān from emphasizing the absolute transcendence (*tanzīh*) of God with respect to the world.[41] Yet, they know also that His Qualities are "lines drawn by the fiat of effusion in the Book of the Universe like verses engraved in souls and in matter."[42]

The notion of the transitory and imperfect nature of this world and its corollary, the absolute perfection of God, which are so characteristic of the Islamic perspective, are expounded again and again throughout the *Rasā'il*. "There is no one in the world," they write, "who possesses every noble quality and every blessing . . . Perfection is for the Most High God alone, and for none besides."[43]

Also contrary to the Peripatetics and certain other Greek schools and their followers in the Muslim world, the influence of God in the Universe is not limited to the heavens nor bound by the "position" of God as the "Prime Mover." The Ikhwān envisage a Universe whose anatomy is based upon an ontological and not just a logical hierarchy. One of the Ikhwān tells us:

> I have heard that some foolish men suppose that the favours of God, Most High, do not pass the lunar sphere. Were they to attentively regard and reflect upon the circumstances of all existing things, they would learn that His goodness and loving kindness comprehends all—small and great.[44]

In this Universe of purpose where "God, Most High, has created nothing in vain,"[45] there are correspondences and analogies, descents and ascents of souls, differentiation and integration, all knit into a harmonious pattern which is very far from a "rationalistic castle." It is rather the "cosmic cathedral" in which the unicity of Nature, the interrelatedness of all things with each other and the ontological dependence of the whole of creation upon the Creator, is brought into focus.

The Universal Intellect and Soul

As numbers 2 and 3 in the hierarchy of beings, standing just below the Creator, the Intellect and Soul assume the role of the principles

[40] *R.*, III, 319. [41] *R.*, IV, 252–256. [42] *R.*, IV, 225.
[43] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 34.
[44] *Dispute* . . ., p. 120. [45] *Ibid.*

of the whole Universe; the duality upon which things are based returns to them in one way or another.

> Various people have said that the world is made of form and matter, others light and darkness, substance and accident, spirit and body, Guarded Tablet and Pen, expansion and contraction, love and hate, this world and the next, cause and effect, beginning and end, exterior and interior, high and low, heavy and light.[46]

But, according to the Ikhwān, "in principle all these views are the same; they disagree only in secondary aspects and in expression." In all these cases the duality refers to the Intellect and Soul which contain in themselves the active and passive principles through which the life and activity of the Universe can be understood. Creation is the "dynamic" and "feminine" aspect of the Divine. It itself possesses an "active" and "masculine" aspect which is called Nature and which is the source of all activity in the Universe; and a "passive" and "feminine" aspect which to us appears as the "matter" or "inert" base of this activity.[48]

In the chain of causation, the Intellect can be said to have only an efficient Cause which is God.[49] With respect to God, the Intellect is purely passive, in obedience, tranquillity, and permanent desire for union with the Divine Principle. Since the Intellect is the highest being in the Universe, its passivity with respect to God may be said to symbolize the passivity of the whole of creation with respect to the Creator. The Universe can only receive while the Creator can only give.[50]

The Universal Soul in turn acts passively, and like "matter," with respect to the Intellect, which is active with respect to it. It has only two causes, the efficient one being God and the formal one the Intellect.[51] The Universal Soul receives from the Intellect all the virtues, forms, and positive qualities, and transmits them in turn to the whole of the Universe.[52]

The Universal Soul is to the Universe what the human soul is to the human body, and it has, therefore, for its field of action—in the geocentric cosmos where the earth lies stationary at the center with nine concentric spheres around it—the whole of the Universe from

[46] *Jāmi'ah*, II, 7–8. [47] *Jāmi'ah*, II, 8.

[48] For a full explanation of the active-passive polarization in the Universe, see T. Burckhardt, "Nature sait surmonter nature," *Etudes Traditionnelles*, 51:10ff (1950).

[49] The Ikhwān interpret by symbolic interpretation (*ta'wīl*) the Quranic verse (XVII, 89): "And verily we have displayed for mankind in this Qur'ān all kinds of similitudes . . ." to justify this assertion scripturally.

[50] *R.*, III, 187ff. [51] *R.*, III, 233. [52] *R.*, III, 235.

the outermost sphere which is the *Muḥīṭ* to the center of the earth.[53] It is also the prime-mover which makes the sphere of the fixed stars perform its diurnal motion.[54] All bodies in the Universe are like tools in the hand of the Universal Soul which performs all actions through them in the same way as a carpenter uses his tools for various ends.[55] All change in the Universe, therefore, is directed by the Soul.

The Ikhwān emphasize the dominance of the Universal Soul over the whole Universe:

> This Universal Soul is the spirit of the world as we have exposed it in the treatise where we said that the world is a great man. *Nature is the act of this Universal Soul.* The four elements are the matter which serve as its support. The spheres and the stars are like its organs, and the minerals, plants and animals are the objects which it makes to move.[56]

The Universal Soul can be divided in several ways according to what aspect of its multiple activities is envisaged. The Ikhwān sometimes divide its forces into fifteen parts: seven superhuman, one human, and seven subhuman. The two divisions immediately above are the angelic and prophetic, while the two immediately below are the animal and vegetative.[57] In this vast cosmos, from the outermost heaven which symbolizes the spiritual and intellectual world to the earth which being farthest away from heaven symbolizes material existence, the parts of the Soul move according to three motions:

(1) Away from the outer sphere (*Muḥīṭ*) toward the world of generation and corruption and ultimately hell.
(2) Upwards toward heaven.
(3) Horizontal oscillation without knowledge of where to go, as in the souls of animals.[58]

[53] *R.*, II, 224.

[54] Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 107. Placing *al-nafs al-kullīyah*, or the Universal Soul, at the heaven of the fixed stars was already accomplished by Jābir. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 137–138, n. 5.

[55] «وانّها لا تفعل الّا للنفس وانّها تفعل افعالها بقوّتها في الاجسام وانّ الاجسام كلّها آلات ولحركاتها مفعولات بها.»

R., II, 56.

[56] Dieterici, *Lehre von der Weltseele*, 43ff. Also Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 107 (italics ours).

[57] *R.*, I, 240. Also 'Awā, *L'Esprit critique . . .*, p. 167.

[58] 'Awā, *ibid.*, p. 168. There is a striking resemblance between the three cosmic tendencies of ascent, descent, and horizontal expansion described by the Ikhwān and the

The cosmic tendencies and qualities which are to be found everywhere owe their existence to these fundamental tendencies of the Universal Soul which is the cause of all activity in the world.

Matter

The notion of matter is elaborately developed by the Ikhwān and along lines which separate their views from those of the Aristotelian school. According to the Ikhwān, Prime Matter is already far removed from Pure Being and possesses in itself only existence and persistence. It is, however, a positive spiritual principle rather than just potentiality. It is the first being in the descending scale of beings here considered that does not desire virtue and goodness by itself. However, it is still a "spiritual form emanating from the Universal Soul";[59] it is still simple, intelligible, and imperceptible to the senses. Coming after the numbers 1, 2, and 3, it has three causes, the efficient being God, the formal the Intellect, and the final the Soul.[60]

Primary Matter is to be distinguished from Secondary Matter, the latter being the first metaphysical step toward the concrete. Primary Matter first receives the three spatial dimensions to become the Absolute Body (*al-jism al-muṭlaq*), or "the matter of the all." Then Secondary Matter comes into being with God as its efficient cause, the Intellect as its formal cause, and the Soul as the final cause. As for the material cause, it belongs to Secondary Matter itself and resides in the simple substance which admits of three dimensions. Hence four causes come to act upon all bodies which are composed of Secondary Matter.[61]

As mentioned already, the Ikhwān use "matter" in four distinct ways:

(1) Matter of artificial works.
(2) Matter of natural objects.
(3) Universal Matter (or Secondary Matter).
(4) Original Matter.

These four types are described in the following manner:

The natural matter consists of fire, air, water and earth. All that is found in the sublunary sphere—the animals, plants, and minerals—come from

---

three Hindu *gunas*: *sattwa*, *tamas*, and *rajas*. See R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, trans. R. C. Nicholson (London, 1945), pp. 51–52.

[59] *R.*, III, 230.

[60] *R.*, III, 233. Also 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 168–169.

[61] *L'Esprit critique*, pp. 170–171.

these constituents and by corruption return to them. *Their creator is Nature* which is one of the forces of the celestial Universal Soul.

Universal Matter is the Absolute Body. From this Body is drawn the entire corporeal Universe, that is, the celestial spheres, stars, the elements and all other beings whatever they may be. They are all bodies and their diversity comes only from their diverse forms.

Original matter is a simple and ideal substance which cannot be sensed because it is none other than the form of unique existence; it is the primitive foundation. If this foundation receives quantity it becomes by virtue of that reception the Absolute Body about which one affirms that it has three dimensions—length, breadth and thickness. If this foundation receives quality, as, for example, the form of a circle, triangle or rectangle, it becomes a special body which is determined as being such and such. Thus quality is equal to 3, quantity to 2, and the primitive foundation to 1. Just as 3 comes after 2, so does quality come after quantity, and just as 2 comes after 1, quantity comes after the primitive foundation. In its existence the primitive foundation precedes quantity and quality as 1 precedes 2 and 3.

The primitive foundation, quantity, and quality are simple, ideal forms which cannot be sensed. When one of them is united to another, the first is matter at the same time that the second is form. Quality is form with regard to quantity, and quantity is matter for quality. Quantity in its turn is form for the primitive foundation, and the primitive foundation is matter for quantity.[62]

In summary, we can present the Ikhwān's notion of matter in the following hierarchy:

Original Matter—possessing no determination other than existence.

↓

Universal Matter—possessing quantity and the three dimensions (Absolute Body).

↓

Determined Body—formed of the union of Absolute Body playing the role of matter and a particular form.

Matter then possesses several levels of existence, each more "condensed" and "coagulated" than the next, beginning with the primary or original matter which does not even possess quantity and is a spiritual form, and ending with the matter of particular objects which are perceptible by the senses and are the terminal stage of manifestation, being as far away from the Divine Principle as the conditions of cosmic manifestation permit.

[62] *R.*, II, 4ff. Dieterici, *Die Naturschauung und Naturphilosophie der Araber . . .* (Berlin, 1861), pp. 2–3, and E. Duhem, *Le Système du monde* (Paris, 1913–1919), IV. 466–467.

Nature

The Ikhwān emphasize in their description of the Universal Soul that it is the cause of all actions in the Universe. Now, as the matter which was described above is acted upon in one way or another and is the receiver of action, so is one of the faculties of the Universal Soul the cause of all change and activity in the sublunary region; this faculty is called Nature.

Nature is none other than one of the faculties of the Universal Soul of the spheres which is propagated in all the bodies existing in the sublunary region beginning from the sphere of the ether until the center of the world. Bodies below the sphere of the moon are of two kinds: simple and complex. There are four simple bodies: fire, air, water and earth; and three types of composed bodies: minerals, plants and animals. This faculty which I like to call Nature is spread within all things as clarity is spread in the air. Its Nature makes them move or rest, it governs them, it perfects them and makes each come to the place where it tends according to how it becomes them.[63]

All events occurring on earth and below the sphere of the moon are then due to this spiritual agent called Nature which orders all change and is the cause of all "physical" events we see here around us.[64] It is in the affirmation of this view that the Ikhwān write in another passage that:

Nature is only one of the faculties of the Universal Soul which has expanded in all the sublunary bodies. In the language of religion (*shar'ī*) it is called the Soul in charge of maintenance and organization or order in the world by permission of Allah. In philosophic terminology, it is a natural force acting by the permission of the Creator on the bodies in question. Those who deny the action of Nature have not understood the true sense of these denominations . . .

Know, Oh Brother, that those who deny the action of Nature say that there is no proper action except by the Alive, the Powerful [this is in reference to the Ash'arite theologians]. This saying is correct; however,

[63] Dieterici, *Lehre von der Weltseele*, p. 43; *Jāmi'ah*, I, 311; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, IV, 106–107.

[64] « اعلم انه لما كان الذين يتكلمون في الحوادث والكائنات التي هي دون فلك القمر من الحكماء والفلاسفة العلماء ينسبون هذه الآثار والافعال كلها الى الطبيعة . »

Jāmi'ah, I, 309.

« الطبيعة ... قوة من قوى النفس الكلية وهي ساريه في جميع الاجسام التي دون فلك القمر من لدن كرة الاثير الى منتهى مركز الارض . »

Jāmi'ah, I, 311.

they think that the Alive, the Powerful, does not bring into existence except by means of a body . . . They do not know that there is along with the body a substance which is ultimately spiritual and invisible. This is the Soul, which they describe as being an accident, by means of which change occurs in the body. It is this, that is, the Soul, by means of which actions appear in bodies.[65]

The concern of the Ikhwān in describing nature is more with what the Latins, with a somewhat different connotation, called *natura naturans* and not so much with *natura naturata*, which forms the subject matter of the modern natural sciences.

The *Rasā'il* emphasize the importance of understanding and accepting the presence of this spiritual force called Nature which is the performer of all actions. In fact, they often identify materialists with those who deny Nature, for they know that the cosmological and metaphysical aspects of the traditional sciences such as astrology, and not the predictive aspect, which is completely secondary, derive directly from this conception of an organic Universe where the sublunary parts have no autonomy of their own independent of the Universal Soul[66] and its faculty Nature, any more than human limbs have any autonomy of motion independent of the human will which moves them. The consideration of "inert matter" to which motion and life are incidental is diametrically opposed to the Ikhwān's conception of the activity of the physical domain as being due to the force of Nature which pervades it throughout. The Universe for the Ikhwān acts more like a live organism whose motions come from a force within rather than a cadaver to which external motion has been added.

The Spheres and the Elements

The astronomy of the Ikhwān—which will be discussed in greater detail below—conforming to the general view of medieval cosmologists, places the earth at the center of the Universe with the Moon, Sun, and the planets rotating about it. Beyond the sphere of Saturn there is the Sphere of Fixed Stars and finally the outermost sphere, or *Muḥīṭ*. In the heavens, which possess circular motion, perfect circular

[65] *R.*, II, 55. See also *R.*, II, 112–113.

[66] According to the Ikhwān, the Universal Soul acts through three agents: the 12 signs of the Zodiac, the heavens (*aflāk*) and the planets. *Jāmi'ah*, I, 313. The action of these agents upon the sublunary region which underlies the whole of astrology is a necessary consequence of the function of the Universal Soul as the cause of all action in the world. Moreover, the agents of the Universal Soul act upon this world as a soul upon a body, not as almost "material rays" or any gross ideas of the kind entertained by so many modern astrologers.

form and movement are joined to matter to bring into being the quintessence, or the substance, of which the heavens are made. By the quintessence the Ikhwān mean a substance having such properties that "on the one hand the celestial bodies accept neither generation nor corruption nor change nor transformation nor augmentation nor diminution, and that on the other hand their movements are all perfect, thus circular."[67] The "quintessence" or "fifth element," of the Ikhwān, however, differs from the ether of Aristotle or Ibn Sīnā. Whereas the latter school considers the cosmos as being completely divided into two regions, the sublunary made of the four elements and the celestial made of ether which does not possess any of the four essential qualities of hot, cold, wet, and dry, the Ikhwān conceive of a unified cosmos in which the quintessence also possesses the four qualities.[68] Otherwise it would not be possible to assign to the planets and the signs of the Zodiac the qualities which are the basis of astrology. This distinction between a divided and unified cosmos is to be found throughout the Middle Ages among the Aristotelian and Hermetic schools.

By the elements, the Ikhwān—like nearly all other Muslim authors—mean the four elements mentioned by Empedocles and Aristotle, that is, fire, air, water, and earth, which, as described above, possess in pairs the combination of the four qualities of heat, cold, dryness and moistness. They refer to the sphere of the elements as *usṭuqus*, from the Greek term *stoichos*, meaning support or base, since the elements are the ground from which the creatures of the earth come into being. The elements are the constituent parts of all the members of the three kingdoms of minerals, plants, and animals. Nature acts upon these elements in various ways, and the soul appropriate to each kingdom and each species is added to this mixture by the Universal Soul in order to bring particular members of each species into being. The elements cannot act by themselves but are always subservient and passive to the force of Nature which acts upon them from above and within.

Time, Space, and Motion

The physics of the Ikhwān, unlike that of Aristotle, does not have the problem of motion as its central subject. In fact, in order to under-

[67] *R.*, II, 39.

[68] The Ikhwān do, however, agree with the Peripatetics that the ether is beyond corruption and heaviness and lightness. Sometimes they even imply that it is beyond the four qualities, but most often assign qualities to the planets and signs of the Zodiac. See *R.*, II, 26ff, 39-42.

stand fully the physics of the Ikhwān, it is necessary to go beyond not only the Cartesian conception of matter but also the *materia* of the Stagirite. One can say about the Ikhwān with respect to the problem of motion what has been said about the early pre-Socratic Greek philosophers:

> If we would understand the sixth-century philosopher, we must disabuse our minds of the atomistic conception of dead matter in mechanical motion and of the Cartesian dualism of matter and mind. We must go back to the time when motion was an unquestionable symptom of life, and there was no need to look for a "moving cause." Matter or body requires a distinct moving cause only when it has been deprived of its own inherent life . . . Motion was inherent in the divine stuff because it was alive . . .[69]

The Universe which the *Rasā'il* describe is, like the cosmos of the ancient Greeks, one which is alive, being composed of a body and the Universal Soul which animates the whole of it. Consequently, the question of motion does not have the same status with the Ikhwān as it does with either Aristotle or the Cartesians.

Inasmuch as things do move, however, and events do take place in time and space, the conception of these primary matrices of physical events and necessary conditions of terrestrial existence must be described. Time and space, which are intimately connected with motion, are considered in the *Rasā'il* more from their cosmological aspect than from the kinematic point of view.

The Ikhwān reject the Aristotelian notion of time as being nothing but the measure of movement, although they still relate it to the motion of the heavens, which are the generators of space as well as of time.[70] But they consider also the psychological aspect of time, about which they write:

> Time is a pure form, an abstract notion, simple and intelligible, elaborated in the soul by the faculties of the spirit. It is born there through meditation upon the regular repetition of nights and days around the earth and resembles the generation of numbers by the repetition of One.[71]

[69] F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (Cambridge University Press, 1952), pp. 179–181.

[70] *Jāmi'ah*, I, 177. «. ولما كان الفلك هو سبب وجود المكان ، وعدد حركاته هو الزمان .

« لما كان الزمان مقدار حركة الفلك . »

Jāmi'ah, I, 48. Inasmuch as the Universal Soul is the cause of motion of the heavens, it is also the cause of space and time.

[71] *R.*, II, 15.

Time is also intimately connected with creation and in fact is created with the world. Likewise, the last Day (*yawm al-qiyāmah*) is not just another day in time but the termination of time itself.[72]

As for space, it has no reality independent of this world, but is, on the contrary, one of the conditions of physical existence. It is therefore useless to ask whether there is vacuum or plenum outside of the Universe. There is neither one nor the other because there is no space outside the cosmos and the Universe cannot be said to be in space.[73] Rather, all that is in space is by nature dependent upon the Universe. From a physical point of view space, or place, is the boundary of bodies as defined by Aristotle and the Muslim Peripatetics.[74] From a more inward point of view it is an abstract, simple, intelligible idea, "a form abstracted from matter and existing only in the consciousness,"[75] rather than either the surface of a substance or the void. The Ikhwān, as a matter of fact, reject the possibility of a void; since, according to them, and following the argument of the Aristotelians, a void must be in a place, or what is currently called space; but place is a quality of bodies and cannot be found except where there are bodies, so that where there are no bodies there is no place or space and, therefore, no void. On the contrary, space for the Ikhwān is something always filled, even when it seems empty to the senses. "Not a span of space is there," they write, "but what is occupied by spirits who dwell therein."[76] They never say, however, that all of space is filled only by "material" or "physical" beings; for them space dwelt in by spirits is as "full" as one filled by water.

The question of motion is inseparable from the Universal Soul and its faculties inasmuch as all motion is due to this soul. As the Ikhwān state: "We call 'souls' certain real substances, living and moving by their essences, and we designate under the name 'move-

[72] *Jāmi'ah*, II, 48–49.

[73] «وليس خارج العالم شيئ آخر، لا خلاء ولا ملاء، وليس في مكان. وكل ما فيه مكان موكل به، وكل واحد من العالم بمكان هو اليق به من امكنة العالم...»

Jāmi'ah, II, 24.

[74] *R.*, III, 361. «كل موضع تمكن فيه المتمكن، وهي نهايات الاجسام.»

For the definition of place given by Aristotle, see his *Physics*, bk. IV, chap, iv; also H. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929) chap. II.

[75] *R.*, II, 9–10.

[76] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 229.

ment' the actions of a soul on a body."[77] And again: "By its active life the soul models the matter of the body as well as that of the exterior world."[78]

Universal Soul, then, is the cause of motion, while "movement is a form imposed on a body by the Universal Soul after it has been shaped, and rest is the absence of this form."[79] Comparing movement to light, the Ikhwān consider motion not as a material activity but a spiritual form. "Movement is a spiritual and complimentary form (*al-ṣūrat al-rūḥānīyah*) which traverses all parts of moving bodies and expands within them instantaneously like light in order to terminate abruptly their rest."[80]

They give several different classifications of motion, one being according to the objects moved, that is, the movement of the seven heavens, the fixed stars, planets, comets, meteors, air, wind, and other meteorological phenomena; seas, streams, rain, motion of the interior of the earth such as earthquakes, or of beings like the minerals inside the earth, the plants and trees on the surface of the earth, and finally the animals in various directions of space.[81] To realize that all of these movements, which are so diverse in appearance, are due ultimately to a single agent who is the Universal Soul is to see in a striking way the unicity of Nature. To show further the interrelatedness of all things, the Ikhwān also classify the motions of the Spirit (*rūḥ*), in a manner similar to that of bodies, and relate the two to each other. For example, they compare the motion of the interior of the earth with the abrogation (*naskh*) of previous *sharī'ahs* by the Prophet Muḥammad—upon whom be peace—and the motion of the planets to the *sharī'ah* of the various prophets.[82]

Another method of classification closer to the Aristotelian, and in a way reducible to it, is outlined on the following page.

The Ikhwān, however, do not proceed much further in discussing the intricacies of motion in a manner that one finds in the writings of Ibn Sīnā or Abu'l-Barakāt al-Baghdādī. The main interest of the authors of the *Rasā'il* remains the unified and organic Universe whose unicity they seek to bring to light through analogy and symbolism.

[77] *R.*, III, 306. « قد بينا ان المحرك والمسكن للاجسام هي النفس »

R., III, 305. It should be emphasized that the souls in various species in the world such as the animal and vegetative do not actually signify a plurality of souls but various functions of the single Universal Soul.

[78] *R.*, I, 225. [79] *R.*, II, 12. [80] *R.*, II, 12.

[81] *Jāmi'ah*, II, 238. [82] *Jāmi'ah*, II, 253ff.

- Motion
  - Physical (*jismānī*)
    - 1. Generation (*kawn*)—passage of something from potentiality to act by which things come into existence.
    - 2. Corruption (*fasād*)—the reverse of generation.
    - 3. Augmentation (*ziyādah*)—stretching of the extremities of a body with respect to its center.
    - 4. Diminution (*nuqṣān*)—opposite of augmentation.
    - 5. Alteration (*taghyīr*)—change of quality of an object, such as its color.
  - Spiritual (*rūḥānī*)
    - 6. Translation, or local movement (*naqlah*)—passage in space and time from one point to another.
      - Straight (*mustaqīmah*)
      - Circular (*mustadīrah*)
      - Combination of the two (*murakkabatun minhumā*)[83]

The Analogy of Microcosm and Macrocosm and the Great Chain of Being

All the principles and concepts which have been explained thus far are integrated by the Ikhwān into the closely related ideas of the analogy of the microcosm and macrocosm and the chain, or hierarchy, of being. Both of these ideas are universal and far from being limited to Greek, Islamic, or Christian cosmologies, have their exact counterparts in China, India, and elsewhere. They are moreover, "conceptual dimensions" which through their beauty and profundity can lead the soul far beyond the domains of the physical aspects of Nature. Both ideas, in fact, belong to the domain of theology and metaphysics as well as to cosmology. The Ṣūfī doctrine concerning the Universal Man (*al-insān al-kāmil*), the Hindu conception of *Puruṣa*, and the Chinese *Chen-jen* all attest to the universality of the macrocosm-microcosm analogy and its importance in domains beyond that of the sciences of Nature. In the study of the Universe, also, these ideas hold a vital position, because they serve as the central link in showing the unicity of Nature and in demonstrating the inward relation between man and Nature; consequently, the study of Nature in medieval science acts as a support for spiritual realization, as con-

[83] *Jāmi'ah*, II, 237. *R.*, II, 10–13.

versely, the study by man of himself leads to his understanding of the inner aspects of Nature.[84]

The essential techniques of numerical symbolism and analogy, which, as we mentioned above, form the basic language of the Ikhwān, are used throughout the *Rasā'il* in the context and the service of illuminating the reality and beauty of the relation between the microcosm and macrocosm and the hierarchy of Being. To a reader unsympathetic to this perspective, such efforts may seem artificial and unreal. If, however, one possesses the "conceptual perspective" necessary for an understanding of these symbols, the beauty and grandeur of these analogies become evident. A physical "application" of this doctrine, which is easier to visualize than its literary description, is found in the medieval cathedral and the Hindu temple. Both of these buildings are the "body of the Universal Man" as well as a miniature cosmos, and reflect in their beauty the grandeur of the conceptions which underlie their construction. In Islam, also, *taṣawwuf* itself and much that is the fruit of the Ṣūfī spirit, whether it be in poetry or in architecture, express in the last analysis the doctrine of the Universal Man[85] which along with Unity (*al-tawḥīd*) comprises the essence of Islamic spiritual doctrines.

Nearly every chapter of the *Rasā'il* and every domain of Nature that is studied is elucidated and elaborated with reference to the analogy between man and the Universe. The Ikhwān write:

Know, oh Brother, that by the Universe (*'ālam*) the sages (*ḥukamā'*) mean the seven heavens and the earths and what is between them of all creatures. They also call it the great man (*al-insān al-kabīr*) because it is seen that the world has one body in all its spheres, gradation of heavens, its generating elements (*arkān*) and their productions. It is seen also that it has one Soul (*nafs*) whose powers run into all the organs of its body, just like the man who has one soul which runs into all of his organs. We desire to mention in this treatise the form of the world and describe the composition of its body as the body of man is described in a book of anatomy. Then in another treatise we shall describe the quality of the Soul of the world and how its powers run into the bodies in this world from the most

[84] These remarks, which have been drawn from a general study of medieval cosmological texts, are emphasized over and over by the Ikhwān throughout the *Rasā'il*.

[85] For an exposition of the doctrine of the Universal Man and its function in cosmology, see R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, England, 1921), chapter on "The Perfect Man"; also *De l'homme universel* (Paris, 1975) by 'Abd al-Karīm al-Jīlī, trans. T. Burckhardt.

high sphere of *Muḥīṭ* to the lowest point which is the center of the earth.[86]

Our study of the heavens and earth, the three kingdoms, and finally man as the microcosm will fully demonstrate how this analogy exists. Often in their study of the Universe, the Ikhwān give analogies from the microcosm to illustrate an otherwise difficult concept concerning cosmology. For example, the relation of the Universal Soul to the Universe, described above, becomes concrete and vivid when compared to the human soul and body. Or the comparison of the death of the Universe to human death makes what appears as a far-away event a very "real" one. But the Ikhwān also apply analogies in the reverse sense, explaining the constitution of the human being by correspondences drawn from the heavens and earth, again in order to make vivid and "real" some aspect of man, and, what is more important perhaps, to demonstrate his cosmic qualities and significance. We shall explore this aspect fully in the chapter on man as the microcosm, which begins with the statement: "Our end consists of showing here how man can be considered as a small world".[87] This implies that the knowledge of man's soul is essential to a knowledge of the external world.

In making analogies between various parts of the cosmos and man, the part of the cosmos above the Moon, which is the most beautiful and perfect part of the Universe, is compared to the Universal Man (*al-insān al-kullī*),[88] while the sublunary region, where change occurs and where good and evil souls are mixed together, is compared to the particular man (*al-insān al-juz'ī*). The human being is created between the Universal and particular man and takes part in the nature of each.[89] Also, particular man is created from the Universal Man just as in the creation of the world the sublunary region is generated from the heavens and is always passive and obedient with respect to them.[90]

The cosmological chain, starting from Unity, which symbolizes

[86] «اعلم ايها الاخ ان معنى قول الحكماء العالم انه يعنون به السماوات السبع والارضين وما بينهما من الخلائق اجمعين. وسموه ايضا انسانا كبيرا لانهم يرون انه جسم واحد بجميع افلاكه واطباق سماواته واركان امهاته ومولداتها ...»

R., II, 20.

[87] *R.*, II, 318.

[88] The Ikhwān use a different term for Universal Man from that of the Ṣūfīs, the latter usually using *kāmil* rather than *kullī*, although the term *kāmil* is also known to the Ikhwān.

[89] *Jāmi'ah*, I, 612–615.

[90] «... في معرفة الانسان الكلي الكامل، الذي من أجله خلق الانسان الجزئي ...»

Jāmi'ah, I, 610.

the Creator, up to the number 9, which is the domain of the three kingdoms, already contains the basis of the chain of being. The chain of being essentially means that all beings in the Universe exist according to a continuous hierarchy which is ontological as well as cosmological. A particular entity has a position in the great chain of being depending upon the degree to which it participates in Being and Intelligence; or, one might say, upon the degree to which it possesses the perfections and virtues which in the absolute sense belong only to Pure Being, or God, who is transcendent with respect to the chain. The Ikhwān, like the Ṣūfīs, make the hierarchy of being dependent upon the degree to which anything possesses beauty or, in other words, participates in the Absolute Beauty which is an inner attribute of God.

Starting from the highest heaven, which is nearest to the Divine, the hierarchy of being descends through the heavenly spheres—symbolizing the angels—and down to the world of the four elements, of which the heaviest, the earth, is the one farthest away from the pure light of heaven. The elements then are mixed to various degrees by the Soul which from them forms the three kingdoms. The process terminates with man, who is the final term of the effusion: "The unity and complexity of his soul and body respectively make him 'the antipode of God.'"[91] By virtue of this position, man is the central link in the great chain; below him stands the animal kingdom, and above, the world of the angels, and he is connected to one domain as well as to the other.[92]

According to the Ikhwān, the qualities and perfections belonging to the various levels of the hierarchy of being are not in any way "subjective" or "anthropomorphic," but, being a part of their ontological status, are completely independent of the whims and fancies of the "thoughts" of men. In the three kingdoms of mineral, plant, and animal, good and evil (*maḥmūd* and *madhmūm*) souls are mixed independently of human will. The beautiful and good qualities of these kingdoms are manifestations of the good souls, while what is ugly is due to the evil souls, which the Ikhwān call "satanic forces" (*shayāṭīn*).[93] These qualities, being an inherent part of each object,

[91] *R.*, III, 3–5. 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., p. 172.

[92] «ولما كان آخر مرتبة الانسان متصلا بأول مرتبة الملائكة ، وآخر مرتبة الحيوان متصلا بأول مرتبة الانسان ، وجب ان يكون الانسان مجموعا من العالمين متوسطا بينهما .»
Jāmi'ah, I, 342.

[93] *Jāmi'ah*, I, 367ff.

are transmitted along with that object. For example, if a plant possesses certain good qualities, it transmits them to the animal that eats it. Or if the flesh of a particular animal has evil qualities, these qualities affect the man who eats that flesh. This effect, however, is not just physical; rather, the soul of man is also affected by it.[94] One can derive from this view of the Ikhwān the reason for the dietary prohibitions existing in various religions like Islam and Judaism, each of which is established in conformity with the spiritual and psychological "economy" of a segment of humanity.

In the three kingdoms, each end member is connected to the first member of the next domain.[95] Minerals are connected below to water and earth, and their lowest types are alum, hyacinth, and vitriol, which are very close to earth. Red gold, on the other hand, stands highest among the minerals and approaches the world of the plants. Among plants, moss is the lowest order approaching the mineral kingdom, while the palm tree, which already has a differentiation of sexes, stands between the plant and animal worlds. Among animals, the snail is mentioned as being closest to the plant world and the elephant—being highest in intelligence among the animals—nearest to man. Inasmuch as this hierarchy is based on the degree of intelligence and the development of interior faculties rather than on external similarities, we find that the Ikhwān name the elephant rather than the monkey as the animal closest to man. This is a good example of the difference between the traditional idea of gradation which is based on interior qualities and ontological status and the modern theories of evolution which are based on the physical behavior and the external similarities of creatures.

The whole chain of being, the cosmos and man, the qualities of the Universe and its parts, as well as of man, the prophets and kings, the three kingdoms and the angels—all this is summarized by the Ikhwān in a diagram which conceptualizes their relation with each other. In the diagram of Figure 1 the viewer is faced once more with the unicity of Nature and the interrelatedness of all things from the "highest of

[94] *Jāmi'ah*, I, 379–382.

[95] «واعلم يا اخي بان اوّل مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان كما ان اوّل المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية واوّل المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء ...»

R., II, 143.

the high" to the "lowest of the low," which is a constant theme of the medieval cosmological sciences.[96]

The chain of being described by the Ikhwān possesses a temporal aspect which has led certain scholars to the view that the authors of the *Rasā'il* believed in the modern theory of evolution.[97] From what we have discussed thus far, however, the divergence of the Ikhwān from modern theories of evolution should be clear. First of all, according to the *Rasā'il* all changes on earth occur as acts of the

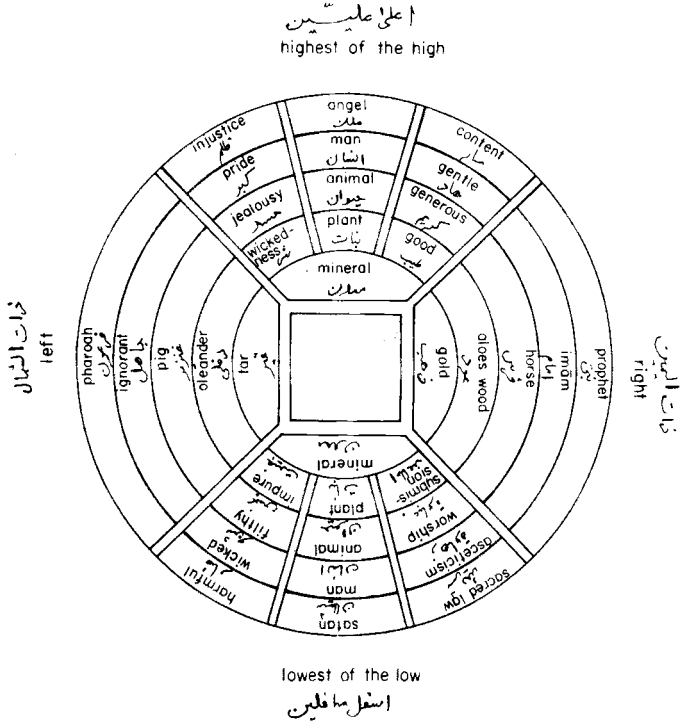

Figure 1. The cosmic hierarchy according to the Ikhwān al-Ṣafā'.

Universal Soul and not by an independent agent acting within bodies here on earth. Secondly, according to the Ikhwān this world is a shadow of another world more real than it, and the "idea" of everything in this world actually exists in the other, so that there is no

[96] *Jāmi'ah*, I, 488.

[97] Dieterici, *Der Darwinismus im X. und XI. Jahrhundert* (Leipzig, 1878). De Boer correctly refutes Dieterici's thesis and asserts that the Ikhwān imply a gradation and not evolution in its modern sense. Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam* (London, 1933), p. 91.

question of a species changing into another, because the "idea" of each species is a form which is beyond change and decay. In the words of the Ikhwān:

> The species and genus are definite and preserved. Their forms are in matter. But the individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. *The reason for the conservation of forms, genus and species, in matter is the fixity of their celestial cause* because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause.[98]

The distinction between the traditional doctrine of gradation and the modern theory of evolution is clearly stated in these words of the Ikhwān themselves.

There do exist, however, certain similarities between the views of the Ikhwān and modern theories in that both believe that the date of the beginning of the terrestrial existence of plants precedes that of animals, just as minerals precede the plants. Also, the Ikhwān believe in the adaptation of organisms to their environment, much in the manner of the authors of the nineteenth century, but the authors of the *Rasā'il* consider it from a different perspective. Their whole conception of Nature is, of course, teleological. Everything exists for a purpose, the final purpose of the cosmos being the return of multiplicity to Unity within the heart of the saints. It is only in this context that the appearance in time of each kingdom is considered. As the Ikhwān write:

> Plants come before (*taqaddama*) animals in the series of beings and serve them as material for the forms of animals and food for the nutrition of their bodies. From this point of view, plants would be like a mother who eats raw food, digests it, assimilates it and transforms it into pure milk which is absorbed very gently by those who drink it. The plants subsequently present this to the animals considered as their sons . . . Plants occupy an intermediate position—necessary and salutary—between the four elements and the animals. All the parts of the vegetables which the animals consume such as seeds, leaves, fruit, and so on, come from the four elements digested and transformed by the plants . . .[99]

As minerals serve plants and plants animals, so do animals in turn serve man, who therefore comes to this world later than all of them, since each has come after the kingdom upon which it depends.[100]

[98] Quoted in Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* IV, 107 (italics ours).
[99] *R.*, II, 154.
[100] «واعلم يا اخي بان الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان بالزمان.»

R., II, 55. The Ikhwān also subdivide the kingdoms according to the order of creation.

The Ikhwān imply in their writings, without always stating it clearly, that the coming into being of the sublunary region after the heavens, the mineral after the elements, the plants after the minerals, the animals after the plants, and finally, man after the animals, is temporal as well as *in principio*. But since the gradation from the elements to minerals and higher realms is a return toward the heavenly perfections, there is no question of an indefinite gradation of physical forms. Once the origin has been reached again, there is no further step to be taken. In the perfect man, who has realized his Divine Origin, the process has come to an end. Man's "evolution" is therefore inward; God does not create something after man as he created man after the animals, because man, by virtue of being able to return to his origin, fulfills the purpose of the whole of creation. All other orders of beings were created in order that this final stage of reunion might take place. Once the reunion has occurred, there is no metaphysical necessity for another form to be created.

Man is the link between the three kingdoms and the heavens and therefore the channel of grace for the terrestrial environment; the three kingdoms depend upon him, and man in turn has the right to make use of them.[101] In the section of the *Rasā'il* called "Dispute between Man and the Animals" at the end of the treatise on zoology, the members of the animal kingdom complain to the king of the *jinn* for man's cruelty against them. In the trial, none of man's boastings about his own beauty, wit, learning, reason, science, or art can overcome the virtues of the animals. At the end, the only point which justifies the domination of man over the animal kingdom is that among men there are a few who become angels on earth, that "among men there are a few saints and sages who have the natures of cherubim."[102]

In the Universe, where the wisdom of the Creator is to be seen everywhere, every occurrence has its reason and shows the wisdom

---

For example, marine animals are said to precede land animals, while among land animals those with more perfect sexual organisms come after those that lay eggs, which in turn come later than those generated in putrescences. *R.*, II, 155ff.

101 «فصار الانسان واسطة بين الحيوان وبين عالم الافلاك يفيض عليه مما يفاض عليه، وصار الحيوان خادما للانسان بحسب حاجته اليه، وصار النبات بين الانسان والحيوان.»

Jāmi'ah, I, 419–420.

102 Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, pp. 226–227.

of God, so that each creature possesses those faculties which conform to its needs. With respect to the animals, the Ikhwān write:

> Providential wisdom stipulates that an animal be given no other organs than these. If it were otherwise the animal would be hindered and its safety and continued existence endangered.[103]

"Adaptation to the environment" is not the result of struggles for life or "survival of the fittest," but comes from the wisdom of the Creator, Who has given to each creature what corresponds to its need. In the deepest sense, what separates all these ideas of the Ikhwān from their modern counterparts is that for the Ikhwān the hands of God were not cut off from creation after the beginning of the world—as is the case with the deists. On the contrary, every event here "below" is performed from "above" by the Universal Soul, which is God's agent. Consequently, the purpose of the study of Nature is to see these "vestiges of God"—the *vestigia Dei* as the medieval Latins used to express it—so that, thanks to the analogy existing between the Universe and man, the soul through this knowledge of cosmic realities can come to know itself better and ultimately be able to escape from the earthly prison into which it has fallen. "Thy soul, oh Brother, is one of the pure forms. Use your efforts then to know it. Thou willst succeed probably in saving it from the ocean of matter to raise it from the abyss of the body and deliver it from the prison of Nature."[104]

[103] *R.*, II, 144. [104] *R.*, II, 17.

CHAPTER 3

The Individual Cosmological Sciences

Astronomy and Astrology

In the Islamic sciences, as in Greek and Latin astronomy where *astrologia* and *astronomia* are often used interchangeably, there is no clear distinction between the words signifying astronomy and astrology; the term *nujūm* can mean one as well as the other. For the Ikhwān, also, the two studies are closely bound together, because not only are the heavenly bodies moving objects whose motions and periods can be studied and measured, but they are also the seats of the various faculties of the Universal Soul, which is the cause of all change in the world of generation and corruption. Astrology, then, must be considered always in the light of the metaphysical principles which underlie the cosmology of the Ikhwān. However, since astronomy and astrology are studied separately today, we shall try as much as possible to separate the science of the constitution and movement of the heavens from the study of both their symbolic and spiritual qualities and their influence on earthly phenomena. The Ikhwān themselves divide the science of *nujūm* into three parts: (1) the science of spheres, stars, their dimensions, movements, and so on (*'ilm al-hai'ah*), (2) the science of astronomical tables (*zīj*), and (3) judicial astrology (*'ilm al-aḥkām*). Our separation of astronomy and astrology, therefore, can perhaps be partially justified by their own views, although general astrology, which includes more than just judicial astrology, also enters into the first category.

In the *Rasā'il* great importance is attached to the study of the heavens, a subject which enters every branch of natural science because of the influence of the heavens upon all sublunar events. Also, the ancient character of the history of astronomy is fully realized and, in fact, this science is considered to have been originally not a purely human form of knowledge, but a science revealed to the prophet Idrīs or Hermes Trismegistus who "journeyed to Saturn" in order to

bring to earth the science of the heavens.[1] The study of the heavens has, therefore, an aspect of revealed truth and is of a sacred nature.

It has already been mentioned that the Ikhwān follow the general scheme of the ancient astronomers in placing the earth at the center, followed by the seven planets, Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, and Saturn, then the heaven of the fixed stars and finally the outermost sphere, or the *Muḥīṭ*, which was added by Muslim astronomers to the spheres of Ptolemy to account for the precession of the equinox. They also follow the Ptolemaic system of epicycles in order to explain the retrograde motion and changes in the periods of the planets. In explaining this retrograde motion they write that the body of each planet dominates over a small sphere which is called the "sphere of rotation,"[2] (*falak al-tadwīr*), implying, contrary to the majority of Greek astronomers, that the epicycle is a solid sphere. Such a view of the nature of the heavenly sphere was already held by al-Farghānī, from whom the Ikhwān probably learned it. The cosmos of the Ikhwān is the traditional, finite cosmos beyond which there is "neither void nor plenum."[3] Moreover, they equate the heavens of the fixed stars with the *kursī*, or Pedestal, (Quran II, 255) and the ninth heaven with the *'arsh*, or Throne (Quran IX, 129; LXIX, 17) in order to conform to Quranic cosmology.

According to the Ikhwān, the stars are luminous, spherical bodies —altogether 1029 in number, of which seven are wandering and the rest stationary.[4] The spheres are hollow, transparent, and concentric like the skins of an onion. More precisely, each "sphere" consists of two concentric, hollow spheres with a certain depth, the inner one moving within the outer in such a way that the movements become slower as one approaches the earth.[5] As for the signs of the Zodiac, they are located in the *Muḥīṭ* and are divided into six northern and six southern signs. The Ikhwān follow the regular astrological practice of dividing the signs also into four parts in the following manner:

(1) Aries, Leo, Sagittarius—fire, hot, dry, east.
(2) Taurus, Virgo, Capricornus—earth, cold, dry, south.

[1] «يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو ادريس النبي عليه السلام انه صعد الى فلك زحل و
دار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم نزل الى الارض فعلم الناس علم
النجوم. قال الله تعالى: ورفعناه مكانا عليا.»
R., I, 92.

[2] For the general description of the heavens, see *R.*, I, 73ff.

[3] *R.*, III, 24. «لا خلاء ولا ملاء.»

[4] *R.*, I, 73, and *R.*, II, 27.

[5] *R.*, II, 26ff.

(3) Gemini, Libra, Aquarius—air, hot, wet, west.
(4) Cancer, Scorpio, Pisces—water, cold, wet, north.[6]

In the cosmos described by the Ikhwān, the Sun plays a central role. "God has placed the Sun at the center of the Universe just as the capital of a country is placed in its middle and the ruler's palace at the center of the city."[7] Below it stand Venus, Mercury, Moon, the sphere of air, and the earth, and above it there are another five spheres, those of Mars, Jupiter, Saturn, the fixed stars, and the *Muḥīṭ*. The Sun is thus "the heart of the Universe"[8] and "the sign of God in the heavens and earth."[9] It is also the source of light for the whole Universe, light which in the most direct way symbolizes the effusion of Being. Just as the spirit (*rūḥ*) gives life to the heart (*qalb*) of man, so does the Intellect "with the permission of Allah" give life to the Sun and Moon and through them to the whole of the Universe of which they are the first and second, or symbolically the masculine and feminine, principles which, by their wedding, generate all things.[10]

Certain numbers connected with the motion of the heavens played a fundamental role in ancient Babylonian, Hindu, and Egyptian cosmology and religion, as well as among the Pythagoreans. The Ikhwān, for whom numbers are so important, are fully aware of the symbolic significance of many of these numbers, particularly 9, 12, 7,

[6] *R.*, I, 77. The principles of astrology which the Ikhwān describe are the same as those followed by other Muslin astrologers and will be discussed more fully in the chapters on al-Bīrūnī.

[7] *R.*, II, 25.

[8] *Jāmi'ah*, II, 112. « فكان القلب من الانسان بمنزلة الشمس في عالم الافلاك »

In medieval cosmology Mercury is usually placed above the Moon, although it is closer to the Sun than Venus. The reason is that from the outer limit of space to the terrestrial milieu there is a continual "temporal contraction" so that the greater speed of Mercury over Venus justifies the place of Mercury above the sphere of the Moon. For a masterly discussion of this subject, see T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Ibn Arabi* (Paris, Editions Traditionnelles, 1950), p. 12.

[9] *Jāmi'ah*, II, 111.

[10] *Jāmi'ah*, I, 538ff. The motion of the Sun in the middle of the heavens gives the spirit of life (*rūḥ al-ḥayāt*) to the heavens above and below it (*Jāmi'ah*, II, 255). The Ikhwān compare the relation of the world to God with the emanation of light from the Sun (*ibid.*, p. 256). In all this they make use of a universal symbolism which can be found among nearly all people. In expounding further the symbolism of light, they give a commentary of the *āyat al-nūr* (Quran, XXIV, 35) interpreting light (*al-nūr*) as the Universal Intellect, niche (*mishkāt*) as the Universal Soul, glass (*zujājah*) as the prime form (*al-ṣūrat al-ūlā*), a shining star (*kawkabun durrīyun*) as individual form (*al-ṣūrat al-mujarradah*), the blessed olive tree (*shajarah mubārakah zaitūnah*) again as the Universal Soul, and light upon light (*nūrun 'alā nūr*) as the light of the Intellect over the light of the Soul. (*Jāmi'ah*, II, 293–294.)

and 28, which correspond to the number of the spheres, constellations (or divisions of the Zodiac), the planets, and lunar mansions.

The Pythagoreans who think that beings correspond to the nature and properties of numbers know also the perfection of Divine Wisdom which is its origin. In fact, the numbers 7, 9, 12, 28 are the first numbers which are called complete (*kāmil*), odd square, exceeding and perfect respectively. Also the cause of the exclusivity of those numbers comes on the one hand from the fact that $7 = 3+4$; $12 = 3 \times 4$; $28 = 7 \times 4$ and on the other hand $7 + 12 + 9 = 28$. Thus noble beings correspond to noble numbers.[11]

As with other sciences, so in astronomy the purpose of study is "to prepare pure souls and make them desirous of celestial ascent."[12]

Besides the above numbers, whose symbolism is easy to grasp, the Ikhwān give numbers for the thickness (or height) and diameter of the various spheres and the relative sizes of the planets, without specifying clearly either the sources of their knowledge or any possible significance these numbers may have outside of their literal values.

In Table II we give the distances to the various spheres in earth radii instead of in actual miles. Duhem has interpreted the data in such a way that "diameter" actually signifies a "semidiameter," thus making the values given by the Ikhwān closer to those of al-Battānī and al-Farghānī. This table, given by Duhem, is based on the distances mentioned in the *Rasā'il*.[13]

TABLE II. THE PLANETARY DISTANCES ACCORDING TO THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

Distance	*Corrected (in terms of Earth Radii)*	*Uncorrected*
Sphere of air	16½	16½
To perigee of Moon	34	34
To apogee of Moon and perigee of Mercury	67	67
To apogee of Mercury and perigee of Venus	172	172
To apogee of Venus and perigee of Sun	1 087	2 107
To apogee of Sun and perigee of Mars	1 187	2 307
To apogee of Mars and perigee of Jupiter	8 843	17 619
To apogee of Jupiter and perigee of Saturn	14 370	28 673
To apogee of Saturn	21 975	43 883
External surface of the sphere of fixed stars	33 975	67 883

[11] *R.*, I, 94–95. Like the Pythagoreans, the Ikhwān also relate the motion of the heavens to music. As they say: "If sidereal time were evaluated by the movement of celestial individuals—movement which is proportional and harmonious—the notes which would result from it would resemble those of music." *R.*, I, 151.

[12] *R.*, I, 91ff.

[13] *R.*, II, 44; P. Duhem. *Le Système du monde* (Paris: Hermann, 1906–13), II, 52. The Ikhwān are evidently using the principle also used by the Greeks that there is no wasted space in the cosmos. The size of the cosmos given in the text, however, is larger than most of the other values given during the Middle Ages. Medieval planetary distances were

As for the relative size of the planets, they are given in Table III.[14]

TABLE III. THE RELATIVE SIZE OF PLANETS IN THE *Rasā'il*

Moon	$\frac{1}{28}$ (size of earth)
Mercury	$\frac{1}{28}$
Venus	$\frac{5}{12}$
Sun	$5\frac{2}{5}$
Mars	$1\frac{1}{6}$
Jupiter	$4\frac{5}{6}$
Saturn	$4\frac{1}{2}$

(Fixed stars are all greater than the earth, fifteen having a diameter $4\frac{3}{4}$ as great as that of the earth.)

According to the *Rasā'il*, the movements of the heavens are divided into five categories:

(1) Rotation imposed upon each planet by its sphere of rotation.
(2) Rotation imposed at the center of each sphere of rotation by the sphere carrying it.
(3) Rotation imposed upon the sphere carrying the planet (the deferent) by the principal sphere (the epicycle) of the planet.
(4) Rotation imposed upon fixed stars by their principal sphere.
(5) Rotation around the elements by the enveloping sphere and the whole sky. This last sphere moves from east to west daily with respect to the Northern Hemisphere.[15]

Following al-Farghānī among Muslim astronomers, and especially Ptolemy among the Greeks, whom they always consider their master and whose system of astronomy they follow in detail, the Ikhwān consider the motion of the heavens as being from Orient to Occident, this movement becoming slower and slower as one moves farther from the supreme heaven, which is the unerring sphere of diurnal movement, toward the earth. To this motion is added the precession of the equinox which is the rotation of the fixed stars about the signs of the Zodiac in the period which the Ikhwān consider to be 36,000 years. In fact, they equate the "Great Year" of the Chaldaeans (36,000 years, the time for all the planets to be in conjunction at the spring equinox) with the time of revolution of the orb of the fixed stars found by Hipparchus to be also 36,000 years. The Ikhwān call the end of this cycle,

---

based in the case of the Sun and the Moon on the determination of Aristarchus and Hipparchus and of the other planets on the principles established by Ptolemy, especially in his *Hypotheses*, and perfected by later Hellenistic astronomers and mathematicians —in particular Proclus in his *Hypotyposis*.

[14] Duhem, *Le Système du monde*, II, 53.

[15] *R.*, I, 73ff; Duhem, II, 125.

that is, the time of the conjunction of the planets at the spring equinox, the "Last Day," or *qiyāmat al-qiyāmah.*[16]

Since all cycles of time—whether they be days, months, or years—are dependent upon the motion of the heavens, the Ikhwān consider the various periods of heavenly movement, especially the 36,000-year period, as being fundamental in determining the cycles of events on earth, whether these be natural or historical. They inform us:

> There are some revolutions and conjunctions which are accomplished only once in a long time and others once in a very short time. A very long period is that of the revolution which occurs only once in 36,000 years. The conjunction of the stars at the end of the 36,000 years marks a cycle from the time when the planets have reunited together at the first degree of the sign of the Ram to the time when they come back to this point after the lapse of this time. The tables of Sindhind, [that is, those of the Indians], call this lapse of time a year of the disposition of the world.[17]

After re-emphasizing the dependence of all sublunary events upon the heavens, they continue:

> Everything which in this world is produced quickly, lasts a short time, disappearing rapidly [to be reborn new]; and that depends upon a motion of the universal sky which is rapid, of short duration, and returns quickly to its beginning . . .
>
> A movement which is slow, of long duration, which comes back to its principle after a long time, is the movement of the fixed stars around the sphere of the signs, a movement which occurs once in 36,000 years. The apogee and perigee of the planets take part in this movement.
>
> During the lapse of time of this movement, civilization in this world of generation and corruption is transported from one quarter of the earth to another. Continents replace the seas, and seas come to replace solid earth. The mountains change into seas and seas into mountains.
>
> Every 3,000 years the fixed stars, apogees, and nodes of the planets pass from one sign to another after having traversed all the degrees of these signs. Every 9,000 years they pass from one quadrant to another . . . By the effect of their intermediate cause the zeniths of the stars and the incidence of their rays at diverse points of the earth are modified and with them the climate of diverse countries . . .
>
> It is by these primary and intermediate causes that the domination of the world passes from one people to another, that cultures as well as desolation may be transported from one quarter of the earth to another. All these events happen by virtue of the power determining the conjunctions which occur in regulated times and circumstances.[18]

[16] *Jāmi'ah*, I, 321.
[17] *R.*, III, 244; Duhem, II, 216.
[18] *R.*, III, 246–259.

Likewise, with respect to the atmosphere and geological changes, they write:

> This is why the diverse regions of the earth are modified. The layers of air are changed above diverse places and countries by which the properties of these layers of air pass from one state to another . . . It is for this reason that cultivated earth becomes desert, and deserts become cultivated earth; steppes become the sea and the sea becomes steppes or mountains.[19]

Since the heavens are the abode of the angels, some of whom are actually aspects or various faculties of the Universal Soul, it is natural that heavenly bodies should be moved by the Soul. According to the Ikhwān, the Universal Soul exercises a special force on all celestial phenomena. This force, which is called the particular soul of each celestial body, becomes the guide for that body and the agent in whose activity it participates. Of the cognitive and active forces of the Soul, it is naturally the active which makes bodies pass from potentiality to actuality and which, for the heavenly bodies, becomes the cause of movement. As to why the heavens move, the Ikhwān explain that the motion occurs so that

> the Universal Soul may receive plenitude and prime matter attain perfection; that is the final term of the union of the soul with this substance. It is for this end that rotation of the heavens and the creation of things are produced, in order that the Soul may manifest its plenitude in matter and that matter receiving these forms, this emanation and all this superiority, come to its perfection.[20]

The perfection of movement and beauty characteristic of the heavens exists since "they [the heavens] have obtained this as a gift from the angels, who constitute the armies of the Most High God, and serve Him with faithful service."[21]

As the metaphysical foundations of astrology gradually disappeared, astrology became restricted to the prediction of individual events, and it is in this aspect that it is presently known in the West. In medieval times, especially in the Islamic world, astrology had a greater significance, as we have seen to some extent in our study of astronomy above, and the prediction of mundane events was considered always a secondary and inferior aspect of it. The important part was the cosmological role of astrology, which tried to show the dominance of "heaven" over "earth," the unfolding of all creation

[19] *R.*, II, 80; Duhem, II, 219. [20] *R.*, I, 73ff; Duhem, II, 169.
[21] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 155. According to the *Rasā'il*, angels obey God as the five senses obey man's reason.

from a Unique Principle, and the helplessness and passivity of earthly creatures before the angels, or divine agents, who are symbolized by the planets. The Ikhwān, who use astrology in this second sense in practically every chapter of the *Rasā'il*, are not even sympathetic to the prediction of events. They write quite plainly:

> Astrology does not pretend and has not the right to pretend to an anticipated knowledge of events. Many people believe that astrology proposes to study the science of the unseen (*ghaib*), but they are definitely wrong. What they call the science of the unseen is really the science of indetermination, the gratuitous pretention of anticipating the future without recourse to any symptom or reasoning, be it causal or deductive. *In this sense the unknown is accessible neither to the astrologers, nor diviners, nor prophets, nor sages. It is the work of God only.*[22]

Sometimes they even belittle and admonish those astrologers whose function for the most part is to predict daily events. In the dispute between man and the animals, the parrot accuses the astrologers in strong terms, saying: "Again, as to your mentioning astrologers [you should know that] their doings only pass with the ignorant. Women and children put faith in them. They have no position in the estimation of the Wise."[23] Later, even when they do admit that astrologers can foresee the possibility of the occurrence of certain events, the Ikhwān emphasize that they cannot prevent them since "only prayer can forestall disasters."[24]

The planets in their motion do have a marked influence upon events in the world of generation and corruption, particularly upon the generation of plants, animals, and the human foetus;[25] this influence exists because the planets are agents of God and not because they are separate powers in the Universe. As agents of God they are given the power—thanks to the analogy that exists between the various parts of the cosmos—to cause the generation of a particular set of things as they pass through each part of the Zodiac. Each planet has a spiritual force which emanates throughout the Universe and, as we shall see, plays a major role in the life of the members of the three kingdoms on earth.[26]

[22] *R.*, I, 105–106 (italics ours).
[23] Ikhwān, *Dispute* . . ., p. 195.
[24] *Dispute* . . ., pp. 198–199.
[25] «ونريد ان نذكر تأثيرات الكواكب السبعة في النطفة وفي الجنين واحدا واحدا وشهرا شهرا ليكون قياسا على سائر المواليد من الحيوانات والحوادث والكائنات.» *R.*, II, 353.
[26] *R.*, II, 124–126.

Particularly important is the influence of the Sun, which is to the Universe as the heart is to the body, while the other planets are like the other organs. The Ikhwān describe in detail the effects of the Sun in each sign of the Zodiac. Its effect is related to the health and sickness of animals, conditions of mountains and valleys on the earth, well-being and misfortune of people, and political conditions of kingdoms.

The Moon, as the second principle of the Universe, has the greatest influence after the Sun but mostly confined to feminine cycles occurring on earth. It also influences the ripening of fruits, the growth and decay of plants which give fruit, the generation of mushrooms, the production of certain minerals such as rock salt, and the generation of certain animals like the birds. The Ikhwān also believe that the extent of animal life on earth depends upon the stations of the Moon.[27]

The influence of the seven planets is greatly elaborated and repeated often throughout the *Rasā'il* and even extended to sacred history as well as to the realm of Nature. For example, the Ikhwān, like later Ṣūfīs such as 'Abd al-Karīm al-Jīlī in his *al-Insān al-kāmil*, make each planet correspond to one prophet and to each period of history, which is divided into epochs according to the revelation of the prophetic messages of Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and Muḥammad—upon all of whom be peace—the last period lasting until the Day of Judgment when all the planets will come together again, and God will create a new day.[28] This doctrine was to be used later by the Ismā'īlīs, but as it is with most of the cosmological views of the Ikhwān, so in the case of astrology—one cannot identify it exclusively with the theological views of one particular group. Cosmology differs from theology and cannot be integrated into its view. It belongs essentially to the metaphysical, and therefore the most universal, aspect of the tradition, and, like metaphysics, cuts across the theological and "legal" (*shar'ī*) divisions within Islam. It is not surprising, then, to find among later Shī'ite and Sunni authors many of the astrological and astronomical doctrines of the Ikhwān. This is true also of many of the other sciences. If an orthodox author like al-Ghazzālī wrote a treatise against the Bāṭinīs, he was attacking their theological and propaedeutic doctrines but not all of their sciences, so that we find in his cosmology, as in that of Ibn Masarrah and Ibn

[27] *Jāmi'ah*, II, 103. The influences of the Moon as well as the other planets are given in much greater detail. However, since our aim here is to present the principles of the sciences and not the details of the sciences themselves, the discussion is limited to these few examples.

[28] *Jāmi'ah*, II, 145ff.

'Arabī, many points which are to be found either as a seed or as a full-grown idea in the writings of the Ikhwān.

The World of Generation and Corruption

The world of generation and corruption comprises the same domain as the sublunary region; it is always subject to change, to coming into being and passing away. In a very Pythagorean fashion the Ikhwān consider the transition from the heavens to the world of generation and corruption as the change from the odd to the even number, the odd number being the masculine, active, and intellectual principle, and even the feminine, passive, and material one. They also compare heaven to the land of pure forms and hell to the sublunary region which is in a continuous state of generation and corruption.[29] In this region new forms are continually imposed upon matter. "When the new form is more noble it is said that there is generation. Corruption is the name of the operation in the reverse direction."[30]

Forms in the sublunary region are divided into groups of noble and evil qualities as well as into general categories, one being the four elements, which are the universal generating or "material" powers (*ummahāt*), and the other, the three kingdoms—mineral, plant, and animal—which are the generated (*muwalladāt*) powers. Transition between the two occurs by means of two types of exhalation: (1) humid and gaseous (*bukhārāt*), and (2) humid and aqueous (*'uṣārāt*).[31]

The exhalations make transition possible only under the direct influence of the planets which, as agents of the Universal Soul, govern all acts below the heavens, so that one is reminded once again of the unicity of Nature and the dependence of terrestrial changes upon celestial forces.

Meteorology

In ancient and medieval sciences, and going back to Aristotle himself, meteorological phenomena comprise all the natural events which occur between the surface of the earth and the sphere of the Moon. These phenomena include not only weather changes—winds, storms, rain, snow, thunder, lightning, rainbow, and so on, but also shooting stars, meteors, comets, and other events which are now a part of

[29] *R.*, II, 52 [30] *R.*, II, 51.

[31] *R.*, II, 50. In this instance, as well as in the field of meteorology, the Ikhwān follow Aristotle completely, whereas in many other branches of physics and metaphysics they differ from his views, as we have already seen.

astronomy. In this domain Aristotle had a very great influence, not only upon the Peripatetics who followed him closely, but also upon those like the Ikhwān whose conception of Nature differed greatly from that of the Stagirite.

The Ikhwān divide the air in the sublunary region into three divisions:

(1) Higher layer, or ether (*athīr*), which is heated by contact with the lunar circle.
(2) Middle layer (*zamharīr*), which is extremely cold.
(3) Lower layer (*nasīm*), which has moderate temperature.

They describe in detail the influence of seas and other bodies of water upon the humidity of the air and conversely the influence of the atmosphere upon conditions on earth. They also discuss the dependence of the heat in the atmosphere and on earth upon the intensity and angle of incidence of the rays of the Sun. They demonstrate by the extreme differences of temperature between the North Pole and Equator the validity of their assertions.[32] Here, as in many other instances, the Ikhwān appeal to observation of events in Nature and are always certain that the organic and unified conception of the Universe which they present is not just a creation of man's imagination imposed upon the Universe, but that all manifestations of Nature, if studied deeply, display this unicity.

The authors of the *Rasā'il* follow the Arab rather than Greek tradition of the twenty-four winds existing in the atmosphere, of which only four (*al-Ṣabā*, *al-Dabūr*, *al-Janūb*, and *al-Shimāl*) are known to man. These winds, however, perform the same function as in the meteorology of Aristotle. Likewise, the phenomena of rain, snow, and so forth, follow the Peripatetic explanation of the contact of water vapor with cold air under specified conditions.

Thunder, according to the Ikhwān, is caused by hot vapor which instead of falling has risen higher and reached the *zamharīr* region, where it is compressed within the moist vapors of the atmosphere. The dry vapors, however, try to escape, because having been heated they naturally expand. The attempt to escape bursts the moist envelope, setting up a rumbling sound in the air.[3] Lightning, the sister phenomenon of thunder, is caused when the water vapor comes into contact with the uppermost heated region, which is fiery. The Ikhwān interpret the fact that although lightning and thunder occur together we see the lightning first and hear the thunder only later as being

[32] *R.*, II, 57–59. [33] *R.*, II, 66.

due to the fact that light is a spiritual entity while sound is only physical.

The rainbow, which because of its beauty and color symbolism was the focus of so much attention in the works of Muslim and also Christian authors during the Middle Ages and the Renaissance, is explained in the *Rasā'il* as a phenomenon which occurs in the *nasīm* portion of the atmosphere opposite the setting or rising Sun. It is caused by the reflection of sunlight by particles of water present in the air. The top of its curve approaches the *zamharīr* region. It has four colors which from the top downward are red, yellow, green, and blue, corresponding to the four elements. The Ikhwān reject strongly the popular practice of predicting future events by the intensity of the colors of the rainbow.[34]

Somewhat above the region of rainbows, there are found meteors and shooting stars which move in the *zamharīr* region. If the subtle, dry water vapor arising from mountains and dry places reaches the boundary of the *zamharīr* and *athīr*, by contact with the latter it will catch fire and become a glowing body in the shape of a vertical cone. Meteors are not fallen stars from heaven, since only a heavy body falls to earth.[35] As for falling stars, the ones in *zamharīr* do not actually fall; only those in *nasīm* do. Being liquid in nature they move in circular motion, since fluid bodies naturally take the circular shape which offers the least resistance to motion.

Finally there are the comets, which are made of subtle dry and moist exhalations condensed by the influence of Saturn and Mercury. until they are transparent like crystal. They originate near the sphere of the Moon and move like planets until they are gradually dissipated.[36] Believing that comets are evil omens, the Ikhwān, by fasting and prayer, ask God for protection from their evil.[37] In their explanation of comets, as well as other meteorological phenomena—which seem naïve to the modern reader—the Ikhwān, like many other medieval scientists, are trying to show how, out of the womb of the four elements and the patriarchal influence of the heavens, the very

[34] *R.*, II, 67–69.

[35] *R.*, II, 70–73. The verse of the Quran, "And verily we have beautified the world's heaven with lamps, and we have made them missiles for the devils" (Quran, LXVII, 5) they believe refers to something other than meteors.

« لقد زيّنا السماء بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين . »

[36] *R.*, II, 70–74.

[37] « ويرتدعون عن معصية الله وينقادون الى طاعة الله ويظهرون الدعاء والتضرع والتوبة والندم والتطوع بالصوم والصلاة والصدقة . » *R.*, II, 75.

diverse and ever-changing phenomena of the atmosphere can come into being, manifesting multiple appearances while preserving an inner reality which is one and the same for all of them.

Geology and Geography

The spherical earth with a circumference of 2267 *farsakhs* (equivalent to 6,800 miles),[38] upon which the three kingdoms live and die, is, according to the Ikhwān, in its form and movement like an animal,[39] and from the point of view of man's entelechy a prison. Its surface consists of three-quarters sea and one-quarter land upon which there are mountains and deserts. Mountains in time become seas, and seas mountains—as shown by remains of animals in rocks; forests become deserts and deserts lakes.[40] Geological changes occur under the influence of the movements of the heavens, which not only influence the earth directly but also indirectly through the change of weather conditions, which in turn affect the surface conditions of the earth.

The Ikhwān are fully aware of such effects of the atmosphere as the weathering of mountains and rocks which causes the formation of sands. These sands are carried by rivers into oceans where they form deposits on its floor.[41] The Ikhwān also describe the resistance of various types of mountains to weathering processes. Some are granite and hard like those of Tihāmah near Mecca; others are soft like those of Ṭabaristān and Palestine and permit more vegetation and have many caves. In these caves, water in the course of time may purify into quicksilver which is the base of metals. Mountains also have different heights, structures, and so on, which the Ikhwān discuss as part of the physical geology of those regions of Western Asia with which they were familiar.

There are the seven traditional seas[42] and the seven climates (*aqālīm*) which, having a Quranic as well as a pre-Islamic source, are

[38] The *farsakh* in Arabic, or *pārsang* in Persian, is a unit of length equal to three miles.

[39] « وانها أعني الارض حية متحركة بما عليها . فتشبه بجملتها صورة حيوان واحد تام الخلقة عجيب البنية... »

Jāmi'ah, I, 195–196.

[40] The Ikhwān like a number of other medieval Muslim authors such as al-Bīrūnī, easily identified stones bearing animal imprints with fossils and therefore believed in the inundation of present land masses.

[41] *R.*, II, 81–86.

[42] The Ikhwān enumerate them as the Roman Sea (*baḥr al-rūm*), Red Sea (*baḥr al-qalzam*), Indian Sea (*baḥr al-hind*), Sea of Gog and Magog (*baḥr ya'jūj wa ma'jūj*), and Caspian Sea (*baḥr al-jurjān*). *R.*, II, 50.

accepted by nearly all Muslim authors on geography. The quarter of the earth which is land is divided according to Figure 2.[43]

The first zone is 3,000 by 150 *farsakhs*, being the longest and widest, and the seventh is 1,500 by 70 *farsakhs*, the shortest and narrowest. Each climate has its particular conditions, not only physical ones like the amount of heat, light, moisture, and so forth, which are connected to the "body of the Universe," but also "psychic" conditions related to the Universal Soul animating the whole Universe and

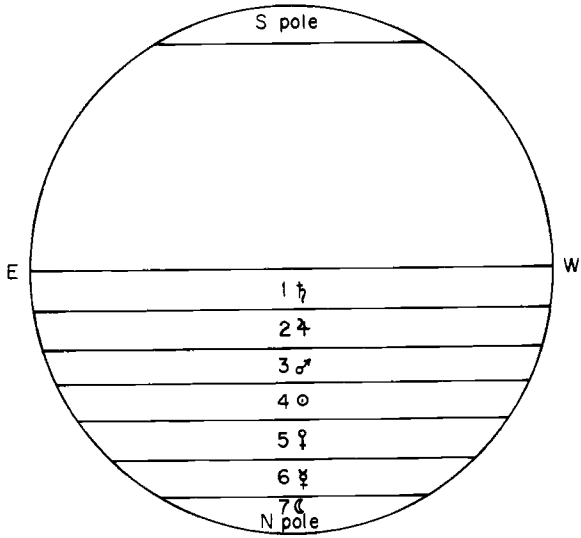

Figure 2. The seven climates and the planets.

symbolized by the planets, each of which—as an agent of God and a faculty of the Universal Soul—governs a climate. Therefore, not only is there a profound ecological relation between the flora, fauna, men, and climatic conditions of a region but also between the aspects of Nature as a combination of subtle and physical parts and the civilizations and religions which rise in those climates. Just as the amount of sunshine influences the color of the skin of the people living in a certain zone, so do these subtle or psychic aspects of Nature influence the soul of the people living in a particular climate. The Ikhwān discuss in great detail the totality of conditions due to physical and subtle influences which modify the bodies and souls of the peoples in

[43] *R.*, I, 116ff.

each region. For example, the fourth climate dominated by the Sun is the one in which most of the great prophets of humanity have arisen.[44] Or the first climate, near the equator, is considered to be the one in which the four elements are best mixed and moisture is so abundant that God chose the clay from this zone out of which to create animals and man.[45]

In their geography, the Ikhwān do not discuss at any length the symbolism of directions which play so great a role among so many Muslim authors, especially the followers of the *Ishrāqī* school. Like the *Ishrāqīs*, however, the Ikhwān do identify Heaven with the East or the place of the rising of the Sun.[46] In their consideration of geography, they combine the physical elements with what one may call "sacred geography," the science which had a major role to play in the construction of sacred cities like Jerusalem and Mecca and in the orientation of the rites of various religions. In their journey toward Unity, they make no effort to separate with any finality the "sacred" and the "profane" or to distinguish between the outer manifestations of Nature and what they consider to be its inner qualities.

The Three Kingdoms

Like all terrestrial beings, the minerals—of which over 900 kinds may be found on earth—come into being as the result of a series of causes both celestial and terrestrial.

> The efficient cause of mineral substances is Nature, which acts with the permission of Allah. Sulphur and Mercury constitute the material cause of these same substances . . . The third, or formal, cause is the revolution of the spheres and the movement of the stars about the four elements. The last cause, the final cause, consists in the utility which these substances offer to man and all the animals.[47]

Nature, therefore, which as a faculty of the Universal Soul is the cause of all activity here on earth, acts directly to bring about the generation of minerals, which are the first constructs that Nature brings forth on earth.[48]

[44] *R.*, I, 112ff. As a matter of fact, most of the prophets and sages of the religions of the world as they exist today do seem to have come from the region considered by the Ikhwān and other medieval geographers as the fourth climate.

[45] In the Islamic Tradition it is generally believed that the clay from which Adam was created came from between Mecca and Ṭā'if.

[46] "This Paradise which God gave Adam to dwell in, is a garden in the East, on the top of a ruby mountain." Ikhwān, *Dispute* . . ., pp. 46–47.

[47] *R.*, II, 78.

[48] *Jāmi'ah*, I, 328. «ان المعادن هي اول مفعولات الطبيعة، التي هي دون فلك القمر.»

The sulphur-mercury theory of the constitution of metals, which lies at the core of Jābirian alchemy, is fully accepted by the Ikhwān. The sulphur, which *is not* "physical sulphur" but a principle, symbolizes the masculine and active principle and mercury the feminine and passive. The relation of these principles to the four elements and four basic tendencies can be summarized as shown in Figure 3.[49]

When these principles are combined in a perfect manner gold is formed, which is the perfect metal because "its spirit, soul, and body

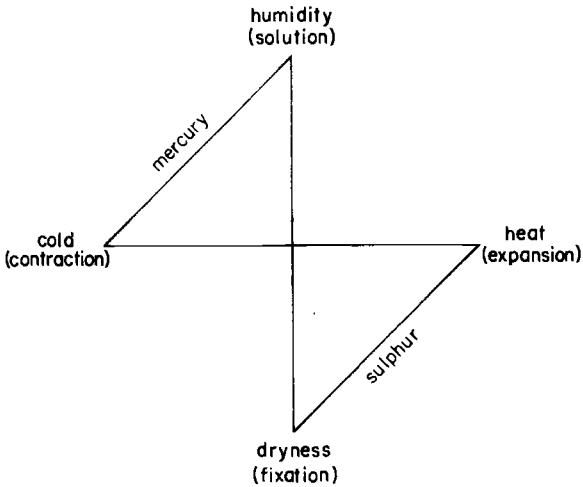

Figure 3. The four natures and the mercury-sulphur theory.

[airy, watery, and earthly elements] are all one.[50] As with man so with minerals, perfection implies the integration of a being into a unified whole. After gold comes silver, which for the Ikhwān, as for the alchemists, is the second most perfect metal. Although the Ikhwān do not speak a great deal about alchemy as such, they not only accept the Jābirian theory of metals and minerals but also the belief in the possibility of the transformation of one metal into another.[51]

As the formal cause of minerals, the heavens are specifically respon-

[49] For a full explanation of this scheme, see T. Burckhardt, "Considérations sur l'alchimie," *Etudes Traditionnelles*, 49:293 (1948).

[50] *R.*, II, 99.

[51] *Jāmi'ah*, I, 326–327. All of the Hermetic sciences, even when not discussed by the Ikhwān, can be considered as a natural consequence of their conception of Nature. A Universe which has a Universal Soul permeating every part of its "body" can easily accept those disciplines which seek either to control or to be aided by the psychic forces present in Nature. The Ikhwān treat magic, talismans, and similar studies in a separate chapter at the end of the treatise where they state that they are all due to the

sible for the many forms of minerals found on earth. There is a specific influence connected with each heavenly body and a general change of influence of the heavens, due to the precession of the equinox. As the Ikhwān have mentioned before, it is the angels (whose symbols are the planets) who keep order in the motion of the heavens and who generate the minerals as well as plants and animals.[52] These heavenly souls, or angels, act upon the elements to generate the beings below the sphere of the Moon, in a manner similar to that in which music acts upon the human soul.[53]

The Ikhwān also explain the intricate concordance which exists between the heavens as the active principle and the qualities and colors which they generate here below:

> There are certain substances which fire cannot melt—like crystal, hyacinth, chrysolite . . . The color, purity, density, of each of these substances are in rapport with the light of the star which lights it constantly, which casts its ray on the region of the earth particularly assigned to this stone, as we have shown in the treatise on plants. In effect, the color of yellow hyacinth, or pure gold, or saffron and other analogous vegetable colors are related to the rays of the Sun cast upon them. Such is the case for all the colors. Each color is related to a moving or fixed star . . . Black corresponds to Saturn, red to Mars, green to Jupiter, blue to Venus, yellow to Sun, white to Moon. That which is variegated with many colors belongs to Mercury.[54]

Minerals, according to the Ikhwān, are not dead objects but have a life of their own. They grow like fruits of trees and have love, desire, hatred, and repulsion just as animals do. They have a hidden perception (*shu'ūr khafiy*) and delicate sense like plants and animals.[55] Minerals exist potentially in the earth and become actualized at the

---

actions of spiritual (here meaning psychic) beings (*af'āl al-rūḥānīyīn*) in various domains of the cosmos (*Jāmi'ah*, II, 389–391). For our purpose it is important only to note that since there is, one might say, "open traffic" between heaven and earth, all questions like miracles, magic, and the like, which in either Aristotelian or modern rationalistic schools are considered as either too absurd to discuss or too difficult to fit into "the system", can be easily placed within the possibilities inherent in the cosmos.

[52] «افعال ملائكة الله الموكلين بحفظ عالمه وادارة افلاكه وتسيير كواكبه وتوليد حيواناته وتربية نبات ارضه وتكوين معادنها.» *R.*, II, 109.

[53] *R.*, II, 109.

[54] *R.*, II, 92; Duhem, *Le Système du monde*, p. 358. In the qualitative sciences, such as those presented by the Ikhwān, colors have an objective reality which is not secondary or accidental as Galileo and other seventeenth-century physicists understood it.

[55] The *Rasā'il* remind us, however, that the love and hate of the minerals is not known to man but only to God. *R.*, II, 94.

surface. They are grown as are the animals by the inception of the male sperm in the female womb of the earth[56] and participate in the life of Nature which permeates all things.

The final cause of the minerals, in a Universe where everything has a purpose and everything points to a finality, is to be utilized by the superior kingdoms. The minerals, like all beings, are created for the purpose of knowing God. Inasmuch as in the heart of the contemplative saint creation returns once again to its source and fulfills its purpose, all creatures fulfill their entelechy in contributing to this end. The Ikhwān emphasize that the minerals find their finality not so much in serving man considered only as an animal but in helping to keep in this world the few men "who have become angels" and so are a channel of the grace and light of heaven for all terrestrial creatures.

After the discussion on minerals, the authors of the *Rasā'il* turn to the study of plants.

> All bodies which push out of the earth, which need nourishment and which grow, are called plants. There are first the trees whose branches or roots are planted; secondly, plants with seeds whose seed, kernel or stem is planted; and finally herbs of all sorts.[57]

The vast kingdom thus defined forms the subject of the science of botany which is studied because "things which are well made indicate *ipso facto* the existence of the author [God] even if He be hidden and invisible."[58]

Plants, like other beings of this world, have their four causes which bring them into existence. Also, like minerals and animals, their form is visible but their cause of existence hidden.

> Although plants are obvious and visible creations, the cause of their existence is hidden and veiled from the perception of man. It is what the philosophers call "natural forces," what the *Sharī'ah* calls the "angels and troops of Allah appointed for the nurturing of plants, the generation of animals and the composition of minerals," and what we call "partial spirits."[59]

As for the four causes, they are very similar to the case of minerals; here the material cause is the four elements, the efficient cause Nature (or the Universal Soul), the formal cause the set of planetary influ-

[56] *Jāmi'ah*, I, 225. The Ikhwān here continue the tradition of regarding metallurgy as a type of obstetrics, a view which goes back practically to the dawn of man. See M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956).

[57] *R.*, II, 135. [58] *R.*, II, 130.

[59] *R.*, II, 130. See R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge University Press, 1957), p. 490, n. 1.

ences, and the final cause the use of plants by animals as food. Considerations here are very similar to those described already with regard to the minerals. The only major difference is that the vegetative soul, which is one of the faculties of Nature, has been added in this kingdom and is the basic reason for the distinction between the two realms. This new faculty of Nature that has come into play in this kingdom has the seven biological functions of attraction, fixation, digestion, repulsion, nutrition, formation and growth.[60] Besides having these functions which distinguish plants from minerals, plants also have the sense of touch which they share in common with the animals. Also unlike minerals, plants cannot be transformed into one another. Each plant has a chyme (*kaimūs*) formed from a particular combination of the elements which always produces a specific type of plant.[61]

With plants as with minerals, there are numerous forms, each with characteristic colors, perfume, flower, and medical properties which are described in great detail. To describe the plants, the Ikhwān divide them into nine basic parts: root, vessel, branch, bough, leaves, color, fruit, shell, and germ. Complete plants, which are the most perfect, possess all of these parts, while the incomplete plants have only a certain number of them. All of the activities of plants are due to the vegetative soul, as has already been mentioned, so that in studying plants man is led once again to see the one force which manifests itself in so many ways. Beyond this lower unity, there is yet another which the Ikhwān describe as the agent behind the scene or as Nature, which, having at one level manifested itself in the mineral world, now under a new guise re-enters the world, this time in the realm of plant life.

Just as the plant kingdom possesses all the properties of the minerals, to which the vegetative soul is added, so animals possess all the faculties of plants to which movement and sensation are added. These additions form the parts of the animal soul which, as another faculty of Nature, comes into play at this level of creation. Animals, standing higher in the chain of being, have a diversity and complexity above that of plants and as a matter of fact become more and more complex as they are generated during later stages of the history of the world. They are classified in several ways, depending on what features are considered. According to the development of animal faculties, they are classified into five categories:

(1) Those having only the sense of touch, like clams.

[60] *R.*, II, 134. [61] *R.*, II, 132.

(2) Grubs which crawl on leaves and have the senses of taste and touch.
(3) Marine animals and those occupying dark places which have the senses of touch, taste, and smell.
(4) Insects and creeping things which have all senses except sight.
(5) Perfect animals having all the five senses.[62]

The Ikhwān also divide the animals according to their process of generation, following Aristotle but with less elaboration:

(1) Animals most complete and perfected which foster their young, conceive them, suckle and educate their children.
(2) Those which do not perform the foregoing functions but which leap the female, lay eggs, and hatch them.
(3) Those which do none of the above but come into being in putrefaction. They do not live a full year but are destroyed easily by changes of heat, cold, and so on.[63]

Finally there is the classification according to habitat:

(1) Animals which occupy the air, consisting of most of the birds and all the insects.
(2) Those of the sea, which includes all animals that swim in water like fishes, crabs, frogs, snails, and the like.
(3) Those that live on land, consisting of quadrupeds, cattle and wild beasts.
(4) Those which dwell on the earth, consisting of worms, and so forth.[64]

In all these discussions the Ikhwān give many details of the organs of various animals, always with the view of showing their purpose in the scheme of the Universe and the wisdom of the Creator. In fact, they state that only God, and not human reason, knows the profound reason for the function and organs of animals which He created as He wished.[65] But there is little doubt in the mind of the Ikhwān that all things, even the strangest of creatures, have been created for a purpose and according to Divine wisdom.

[62] *R.*, II, 157–158.
[63] *R.*, II, 164. In this world, the first category was generated later than the second, and the second later than the third.
[64] *R.*, II, 168–169.
[65] «كل ذلك لاسباب وعلل واغراض لا يعلم كنه معرفتها الا الله الذي خلقها وصورها كما شاء وكيف شاء.»

R., II, 162.

The four causes of the animals are similar to those of plants and minerals. However, because the animals are higher in the scale of Being, they reflect in a passive sense many qualities and virtues which make the right of men to dominate over them far from obvious. In the section, "Dispute between Man and the Animals," where the Ikhwān describe the animal kingdom always in terms of the spiritual virtues and beauty of design which its members possess, the obvious advantages of ınan—whether they be physical or mental—are offset one by one by the animals. Even man's assertion that he is superior to animals by virtue of his vertical, erect position is denied by animals who claim that the reason for man's erect position is that God created him weak and without means of acquiring food; therefore, He made him erect in order to enable him to pick fruit off the trees. The superiority of man over the animals is admitted only when the animals realize that among men there are a few who, having become saints and sages, fulfill the purpose of all of existence, including that of the animal kingdom.

CHAPTER 4

The Microcosm and Its Relation to the Universe

The Universe, whose anatomy we have just described, is found once again, in a complete but miniature model, in man considered as the microcosm, in accordance with the Arabic saying: "Man is the symbol of Universal Existence (*al-insān ramz al-wujūd*)." To present this analogy completely would require going into man's social, linguistic, cultural, and—above all—religious organizations, all of which find their counterparts in the Universe. Since, however, our purpose is to delineate the conception of Nature, we limit our consideration of the microcosm first of all to that aspect which relates man to other kingdoms on earth and to the heavens, and secondly to man's role as the termination of the cosmic process and as the point of return of multiplicity to Unity so that he is, in a way, the purpose of the whole Universe.

The body of man belongs to the animal kingdom and possesses much of the beauty and wisdom which the Creator has also placed within the physical frame of other animals. Making use of numerical symbolism, which means, as always, relating multiplicity to principial Unity, the Ikhwān describe the wisdom which God has used in the creation of the frame of man and certain of the animals in the following manner:

2—He has divided the body into two parts, left and right, to correspond to the first number, which is 2.

3—He has divided the constitution of animals into two extremities and a middle, corresponding to the first odd number, 3.

4—Four humours—the first square number.

5—Five senses—the first circular number; also the number of the elements plus the ether.

6—Six powers of motion in the six directions—the first complete number (*tāmm*)[1] and the number of the surfaces of the cube.

[1] They use the word "complete" to describe what is now called "perfect number," that is, a number equal to the sum of its parts.

7—Seven active powers—the first perfect number (*kāmil*) and the number of planets.
8—Eight natures (four simple and four mixed)—the first cubic number and the number of musical notes.
9—Nine levels (*ṭabaqāt*) of the body—the first odd square and the number of heavens.
12—Twelve openings for the senses and limbs—the first "excessive" number (*zā'id*) and the number of signs of the Zodiac.
28—Twenty-eight vertebrae of the backbone—the second complete number, and the number of stations of the Moon.
360—Three hundred and sixty veins—the number of degrees of the circle of signs and the number of days of the year.[2]

If man shares much with the animals in the design of his body, he differs in the important fact that among the creatures only he stands erect. This vertical position symbolizes an ontological and metaphysical ascent and the yearning of man to reach toward the spiritual world. As for man's head being separate from his body, the Ikhwān tell us that it is also due to his striving toward the heavens. Man stands with his head up and feet down, while the plants are just the reverse with their heads dug in the ground and "feet" toward heaven. The animals, which stand between the plants and man, have the neutral position, which is in the horizontal direction.[3] The fundamental difference between man and the animals is not, however, so much in physical characteristics; rather, it resides in the presence of the human soul, which, although a part of the Universal Soul,[4] differs profoundly from that of the animal. Man can be said to stand in the same relation to the animals as the heavens to the sublunary region.[5]

The body of man, from its very inception until its complete formation, is filled with lessons for the keen observer—not only from the point of view of medicine but also from that of acquiring wisdom. Al-Ghazzālī describes perfectly the spirit with which the body of man was studied by the Muslim sages. He tells us:

The science of the structure of the body is called anatomy: it is a great science, but most men are heedless of it. If any study it, it is only for the

[2] *R.*, II, 168–169. The Ikhwān again state the Pythagorean principle that the creatures are made according to the nature of numbers.

« معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أن الموجودات بحسب طبيعة العدد ... »

In this correlation they use the term "perfect" in a symbolic sense not easily reducible to a mathematical definition. The number 7 plays a central role in Ismā'īlī cosmology (there being seven "original" *imāms* and seven cycles of history). The term excessive (*zā'id*) means that the sum of the divisors of the number is larger than the number itself.

[3] *R.*, II, 155–156. [4] *R.*, III, 236.

[5] *Jāmi'ah*, I, 419: « ولما كان الانسان هو للحيوان بمنزلة العالم العلوى للعالم السفلى . »

purpose of acquiring skill in medicine, and not for the sake of becoming acquainted with the perfection of the power of God. The knowledge of anatomy is the means by which we become acquainted with the animal life: by means of knowledge of animal life, we may acquire a knowledge of the heart, and the knowledge of the heart is a key to the knowledge of God.[6]

It is in the same spirit that the Ikhwān tell us that God has placed everything that is in the Universe in the microcosm. Man cannot know all that is in the Universe by going around and studying it because life is too short and the world too large; only by studying himself can he come to the knowledge of all things which already exist within him.[7]

The human body, in its embryonic growth, traverses the other kingdoms of Nature. During the 240 days, which is the "natural duration" of the inception of human beings from the time of the union of the parents until the moment of birth, the first period of four months is under the influence of the vegetative soul. During the fifth month the organs of the foetus begin to form although the foetus still remains in the middle of the embryo sac. At this time the animal soul becomes powerful and dominates the child until the date of birth. During each period the foetus is under the influence of a particular planet which, as the agent of the Universal Soul, gives form to the foetus and directs its growth just as the generation and growth of all other things in this world depend upon the Universal Soul. The case of the animals, in fact, does not differ greatly from that of the generation of the members of the other kingdoms.[8]

Once the body is born and begins to grow, it functions like a kingdom or a city, where the brain acts as the king to whom all other

[6] Al-Ghazzālī, *Alchemy of Happiness* (Albany, N.Y., 1873), pp. 38–39. Like the Ikhwān, al-Ghazzālī, compares the body to the Universe. "Our intention," he writes, "has been to show you that man is a great world, and that you might know what a multitude of services his body has to minister to him so that you might realize while in your enjoyment, in walking, in sleeping or at rest in your world, that by God's appointment, these numerous servants in your employ never suffer their functions to cease for a minute" (*ibid.*, p. 37). One sees how close is the spirit of the Ikhwān in studying Nature to that of al-Ghazzālī, who is among the greatest Sunni theologians as well as one of the most famous Ṣūfī masters.

[7] «وان العالم واسع كبير وليس في طاقة الانسان ان يدور في العالم حتى يشاهده كله لقصر عمره وطول عمران العالم فرأى من الحكمة ان يخلق لها عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير وصور في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير.»

R., III, 9.

[8] *R.*, II, 353ff.

organs are subservient.[9] But it is the heart that is the center of the body as it is symbolically the center of man's being, and his most noble organ.[10] Not only in the process of spiritual realization is the heart central, but in the physiological process of breathing it also plays a major role. The air enters through the throat into the lungs where it is purified; then it enters the heart to carry away its heat. From the heart it penetrates into the pulsative arteries and reaches all parts of the body. The air on its return journey comes once again to the heart, from which it goes into the lungs and from there to the throat, carrying with it the heat of the body. Among most Muslim authors the heart is considered not only to be the central organ in the basic life-giving activity of breathing but also the seat of intelligence because, like intelligence, it is immediate and central and is therefore closer to sense experience and the rhythms of life (which the heart governs) than the rational faculty associated with the brain which acts in an indirect manner.

As for the body being like a city, the Ikhwān go to great lengths to develop the analogy in conjunction with, and as an aid to, the understanding of its analogy with the Universe. They tell us:

> Know then and may God give thee aid, that the body of man was constructed by the Creator like a city. Its anatomical elements resemble stones, bricks, trunks of trees, and metals which enter in the construction of the city. The body is composed of different parts and consists of several biological systems like the quarters of a city and its buildings. The members and organs are connected by diverse joints like the boulevards with respect to the quarters.[11]

Returning to numerical symbolism, they explain further:

> The body is composed of nine anatomical elements: the bone, brain, nerves, veins, blood, flesh, skin, nails, and hair . . .; of ten stages: the head, neck, chest, belly, abdomen, thoracic cavity, the pelvic girdle, the two

[9] *R.*, II, 162.

[10] «وان القلب في الجسد مصور على صورة الانسان ولذلك صار افضل الاعضاء التي في اجسام الحيوان.»

R., III, 118.

[11] *R.*, II, 320. To show how close they are in these considerations to what is considered by many as an authoritative Islamic viewpoint, we may once again quote al-Ghazzālī, who in practically the same words writes: "Know, Oh Student of Wisdom; that the body, which is the kingdom of the heart, resembles a great city" (*Alchemy of Happiness*, p. 19). The study of the conception of Nature of the Ikhwān is not the study of a peripheral "eclecticism" but of something that played an influential role in the formulation of the dominant cosmologies of later centuries.

thighs, the two legs, and the two feet; of 249 bones connected by 750 tendons distorted like cords.[12]

There are, moreover, eleven treasures in the body: these are the brain, spinal cord, lungs, heart, liver, spleen, gall-bladder, stomach, intestines, kidneys, and sexual organs—each filled with different substances. The inhabitants of this city—that is, the soul and its faculties—can circulate in 360 passages and have 390 rivulets to water their city. The city is bordered by walls having twelve sewers (the openings of the body) in order to evacuate the waste.

As for the inhabitants of this city, the Ikhwān tells us that the perfect construction of this city is performed by the collaboration of seven artisans which are the seven forces of the vegetative soul, that is, attraction, sustenance, digestion, repulsion, nutrition, growth, and formation. The policing in the city is assured, thanks to five agents: hearing, vision, smell, taste, and touch. Three tribes occupy it in an invisible manner and resemble in their activities the angels, men, and jinns. Their actions comprise the rational (*nāṭiqah*), animal, and vegetative souls. The tribes in question obey a unique Chief, that is, the intellect within man, a sole King capable of knowing, holding, and deciding the details of their problems. God ordained them to prostrate before the King in saying in the Quran (XXXVIII, 74–75): "The angels fell down prostrate, everyone saving Iblīs; he was scornful . . ."[13] Man himself is not to be identified with the city but rather with one of the inhabitants for he is the dweller in the house of the body.

Having expanded the horizon of the reader to the vision of a city, the Ikhwān now enlarge the scope of their analogy to include the whole of the Universe, painting a picture of great beauty in which the cosmic aspect of man and his correspondence with the Universe is delineated. The human soul, they inform us, runs through the whole body as the jinn, men, daemons, and angels run throughout the Universe. To the nine heavens there correspond the nine substances of the body: bone, brain, flesh, veins, blood, nerve, skin, hair, and nails, lying one above the other like the heavens; and to the twelve signs of the Zodiac the twelve openings of the body: the two eyes, nostrils, ears, nipples of the breast, mouth, navel, and channels of excretion. The seven planets, whose influence governs the sublunary region, correspond to the seven powers of the body: attraction, sensation, digestion, repulsion, nutrition, sleep and imagination, and the seven spiritual powers: the five senses, the power of speech, and

[12] *R.*, II, 320–321. [13] *R.*, II, 321–322.

the intellectual faculty. The five senses correspond to the five moving planets, the power of speech to the Moon, and the intellectual faculty to the Sun, which illuminates all things. Also as the Moon receives its light from the Sun and casts it over the twenty-eight mansions, so does the power of speech receive its power from the intellectual faculty and transmit it through the twenty-eight letters of the (Arabic) alphabet.

Even the ailments of the body have their cosmic correspondence. A physical ailment, which is the weakening or the lack of functioning of some organ or parts that are channels of disposal of the wastes of the human body, is like the eclipse of a heavenly body. The following correspondence is established between the ailment of various parts of the body, and the planets:

Eyes—Jupiter
Ears—Mercury
Nostrils and nipples of breast—Venus
Channels of excretion—Saturn
Mouth—Sun
Navel—Moon[14]

Unlike rationalistic explanations, the symbolic and analogical language used to expound the inner relationships of Nature is not limited within the boundary of "either-or" propositions. The Ikhwān, having compared the body to the heavens, proceed to compare it to the sublunary region without contradicting their previous analogy; they present, rather, another aspect of the interrelation of all things with one another. Compared in this way, the four parts comprising the body (head, chest, belly, belly to foot) correspond to the four elements. As exhalations leave the earth so do various liquids, such as phlegm and saliva, leave the various openings of the body.

The body itself is like the earth, the bones like mountains, the brain like mines, the belly like the sea, the intestine like rivers, the nerves like brooks, the flesh like dust and mud. The hair on the body is like plants, the places where hair grows like fertile land and where there is no growth like saline soil. From its face to its feet, the body is like a populated state, its back like desolate regions, its front like the east, back the west, right the south, left the north. Its breath is like the wind, words like thunder, sounds like thunderbolts. Its laughter is like the light of noon, its tears like rain, its sadness like the darkness of night, and its sleep is like death as its awakening is like life. The days of its childhood are like spring, youth like summer, maturity like autumn, and old age like winter. Its motions and acts are like

[14] *R.*, III, 9–12.

motions of stars and their rotation. Its birth and presence are like the rising of the stars and its death and absence like their setting . . .[15]

Not only the individual microcosm but man's society, too, bears analogy to the cosmos where the Sun reigns as king.

The only relation of Mars to the Sun is like that of the head of the army to the king; that of Mercury to the Sun like that of the secretaries and ministers to the king; that of Jupiter like that of judges and learned men; that of Saturn like that of treasures and lawyers; that of Venus like that of members of the harem and singers; that of the Moon like that of rebels to the king who first obey him only to repudiate him and set up their own claim later, as the Moon gets its light from the Sun at the beginning of the month when opposite it and then imitates its light and becomes like it in appearance. Also the condition of the Moon resembles that of the planets and animals in this world in that the Moon begins to increase in light from the beginning of the month and reaches its perfection in the middle, then begins to decrease, dwindle away and disappear toward the end of the month. So it is with the people of this world who begin at first to increase and continue to increase until perfection and completion. They then begin to sink and diminish until they dwindle away and are annihilated.[16]

Through his five exterior senses man receives impressions which first reach the *sensus communis* and from there reach the five interior faculties, which are: imagination (*mutakhayyilah*), thought (*mufakkirah*), memory (*ḥāfiẓah*), speech (*nāṭiqah*), and production (*ṣāni'ah*).[17] The faculty of imagination, which is in front of the brain, receives the effects from the *sensus communis* which reach the brain through the "cobweb" of the nervous system. From there the sense impressions (*maḥsūsāt*) are transmitted to the faculty of thought at the center of the brain where the information is measured and evaluated and then stored in the memory for the time that it is needed.

The soul of man, however, does not gain certainty and knowledge of things through these sense impressions, but only from the Intellect.[18] In fact, the soul—as Plato asserts in the *Meno*—already possesses all knowledge in itself potentially.[19] It only needs to

[15] *R.*, III, 12–13. The "poetic" quality of this and many similar passages, reminds the reader that just as art in medieval times was a science (*ars sine scientia nihil*) so was science an art, and, like art, overlooked certain exterior appearances of things in order to bring out their inner reality.

[16] *R.*, III, 13–14. [17] *R.*, II, 342ff.

[18] «النفس لا تنظر ذاتها الا بنور العقل ولا تعرف حقائق الموجودات الا بالنظر الى العقل.»
R., II, 351.

[19] «ان العلوم كلها فى النفس بالقوة فاذا فكرت فى ذاتها وعرفتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل.»
R., II, 352.

recollect this knowledge, and the impression from the senses can do no more than to help in this recollection. Man's purpose on earth, in fact, is to recollect first of all where he came from, and so on this earthly journey prepare by the purification of his being for "the return to Allah."[20] The Ikhwān take the disciple from the heavens to earth to remind him that he should prepare to return once again to his original abode in Heaven. They describe the unicity of the vast domain of Nature so that by its study and contemplation the disciple can come to integrate and unify himself, and thereby to serve his final purpose on earth, which is the preparation for the journey to Heaven and even beyond all formal worlds to the Divine Presence. In a passage which is quite vivid in its symbolism and effective in its language, the Ikhwān compare the movement of the heavens with one of the central Muslim rites, the pilgrimage to the *Ka'bah* and its circumambulation, which symbolizes the reintegration of man in his Divine Prototype. The cosmos thus participates in the sacred rites of Islam, illustrating on the one hand that everything in the Universe is Muslim, that is, surrendered to the Divine Will, and on the other that the whole Universe participates with man in his process of spiritual realization.

They write:

The earth which is found at the center of the world resembles the *Ka'bah* which is located at the center of the sacred sanctuary. The revolution of the outermost sphere (*Muḥīṭ*) and the other Celestial Spheres around the four elements resembles the rotation of the pilgrims around the *Ka'bah*.

The double movement of apogee and perigee of the stars resembles the double journey of the pilgrims who approach and recede from Mecca in their going and returning. Each pilgrim carries with him his business, money, masterpieces, gifts, and rings before encountering on the sacred ground pilgrims coming from all the nations and belonging to all sects and all doctrines. The pilgrims make intimate contact among themselves and exchange during their stay merchandise and ideas. Once the rite of pilgrimage is accomplished, each returns to his country provided with the pardon and the satisfaction of Allah.

Likewise, oh Brother, is the propagation by effusion of the forces of the superior beings from the outermost sphere to the center of the earth. Their union and provisional stay in matter of particular bodies gives rise to exchange among individuals belonging to the realm of generation and corruption—that is, minerals, plants and animals. Their enthusiastic return, once the end of their journey is reached, toward their point of departure resembles term by term the stages of human pilgrimage to

[20] *R.*, II, 352ff.

Mecca. The particular souls who regain—in passing beyond the outermost sphere—their original source, return happily to the world of Eternity.

Man should thus meditate on his original home and awaken from his ignorant sleep, and desire fervently to return to his celestial abode announcing finally *Labbaika Labbaika*, at Thy orders, to the call of God, "But oh! thou soul at peace! Return unto thy Lord content in His good pleasure!"[21]

And so multiplicity returns again to Unity, integrating in this process the whole of Nature and bringing everything to the Source from which nothing really ever departs.

21 «يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية» .

Quran, LXXXIX, 26–27; *R.*, II, 118–119.

The heavens revolve day and night
Like a potter's wheel.
And every moment the Master's wisdom,
Creates a new vessel. For all that exists
Comes from one hand, one workshop.

Maḥmūd Shabistarī—*Gulshan-i rāz*

PART II

Al-Bīrūnī

CHAPTER 5

The Life, Works, and Significance of al-Bīrūnī

A comprehensive study of the cosmological doctrines of Abū Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī,[1] undoubtedly one of the most learned of Muslim scholars and scientists, is a doubly difficult task because, on the one hand, in those of his works which are still in existence no attempt is made to deal with this subject thoroughly and systematically, and on the other, the philosophical works which he has written, in which he probably treated this subject more fully, are no longer extant.[2] In order to discover the conception which underlies his many studies of the manifestations of Nature it is necessary to assemble small bits from his works where he almost "accidentally" gives the reader a glimpse of some of the aspects of his conception of Nature. Yet, until some of his philosophical writings, like the *Kitāb al-shāmil*, or *The Book of General Knowledge*, are found—an event which, at the present at least, seems unfortunately quite unlikely—there is little choice except to collect in a mosaic the picture of the Universe in which al-Bīrūnī lived and thought.

Abū Raiḥān al-Bīrūnī[3] was born outside (*bīrūn*) of the city of

[1] Much has been written on the pronunciation of al-Bīrūnī's name, whether it is Bairūnī, Berūnī, or Bīrūnī. The choice of Bīrūnī seems most plausible, however, as shown by the arguments presented in the *Al-Biruni Commemoration Volume* (Calcutta, 1951) and 'Alī Akbar Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . . Bīrūnī* (Tehran, 1324 [1945]). Also, we have used the Arabic article "al" because although he was a Persian he wrote almost always in Arabic and referred to himself and was known as al-Bīrūnī throughout most centuries of Islamic history. In Persia he is referred to simply as Bīrūnī.

[2] For a discussion of the lost philosophical works of al-Bīrūnī, see Dhabīḥallāh Ṣafā, "Barkhī az naẕarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān," *Indo-Iranica*, 5:6 (1952).

[3] For the biography of al-Bīrūnī, see Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-ī Irān . . .*, pp. 1–21, and E. C. Sachau's Preface to his translation of al-Bīrūnī's *Fī taḥqīq mā li'l-hind*, hereafter cited as *Alberuni's India* (London: Kegan Paul, 1910), vol. 1. Accounts of al-Bīrūnī appear also in most of the traditional sources such as the *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, pp. 62–64; *'Uyūn al-anbā'* of Ibn Abī Uṣaibi'ah (Cairo, 1299 [1881]), II, 20–21; *Chahār maqālah* of Niẓāmī 'Arūḍī (Tehran, 1334 [1955]), pp. 46–120; and the *Kashf al-ẓunūn* of Ḥājjī Khalīfah. As a result of the celebration of the thousandth anniversary of the birth of al-Bīrūnī in 1973, numerous works concerning him and his ideas appeared throughout the world. The most important are mentioned in the supplementary bibliography. See also S. H. Nasr, *al-Bīrūnī, An Annotated Bibliography* (Tehran, 1973).

Khwārazm—the modern Khiva and ancient Chorasmia—in the year 362/973, in the region which was to produce some of the greatest scholars and sages of Islam. He showed an aptitude for the sciences early in life and is said to have studied under Abū Naṣr al-Manṣūr, the astronomer and mathematician who wrote a commentary on the *Spherics* of Menelaus and who himself had been a student of Abu'l-Wafā'.[4] The early part of his life was spent under the reign of the Ma'mūnīds of Khwārazm, called also the Khwārazmīyah, who were originally subordinate to the Sāmānīds but later became almost independent. Al-Bīrūnī traveled through other regions of Persia, spending from 388/998 to 403/1012 in Jurjān at the court of Shams al-Ma'ālī Qābūs ibn Wushmgīr. It was during this period in the year 390/1000 that he wrote the famous *al-Āthār al-bāqiyah.*

The rising power of the Turks in Central Asia culminated during the reign of Maḥmūd of Ghazna in the destruction of most of the small Persian kingdoms of the region. In 408/1017 Maḥmūd captured Khwārazm and the next year took Abū Raiḥān, who had been his political enemy, to Ghazna. As court astronomer and astrologer, al-Bīrūnī accompanied Maḥmūd on his many campaigns, including the celebrated invasion of India which provided al-Bīrūnī with the opportunity to study the diverse manifestations of Hinduism. In 422/1031, back in Ghazna, he composed what is perhaps his most famous work, *India*, as well as the *Kitāb al-tafhīm.*

Maḥmūd died in Ghazna in 421/1030. A feud followed among his sons, resulting in the victory of Mas'ūd, who was to become a great patron of al-Bīrūnī and to whom the major astronomical opus, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, was dedicated in the same year that Mas'ūd came to power. Al-Bīrūnī lived the rest of his days in Ghazna, continuing to write and study until the very end of his life around 442/1051.[5]

The long life of al-Bīrūnī, which saw so much political turmoil and change in the outward conditions of life in Central Asia and Persia, also witnessed considerable change in his interests. Attracted early to mathematics and astronomy, in which he became one of the greatest authorities in the annals of the Muslim sciences, his attention turned later toward chronology and history and finally, during the latter part of his life, to optics,[6] medicine, mineralogy, and pharmacology as

[4] S. H. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:39 (1952).

[5] There is still some uncertainty as to the date of al-Bīrūnī's death. The recent research of Barani and Dehkhodā has shown that the date of his death is most likely 442/1051 or 443/1052; while Dh. Ṣafā believes it to be 440/1048.

[6] He wrote a work on optics called *Lama'āt* which was later used in the *Jāma-yi Bahādur Khānī*. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," p. 39.

shown in his *Kitāb al-ṣaidanah* (or *ṣaidalah*).[7] Throughout these changes, his interest in religion and cult remained strong; his quotations from the *Bhagavad-Gītā*, no less than his description of the religious feasts of the religions of Western Asia, give evidence of his intense interest and understanding of religion. His work on comparative religion remains among his most important contributions.[8]

Although practically nothing has remained of his philosophical works, it is known that al-Bīrūnī had studied philosophy deeply and was well versed in it, and was especially interested in the anti-Aristotelian philosophy of such philosophers as Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī. Al-Bīrūnī spent many years in search of Rāzī's *Fī 'ilm al-ilāhī*, and other philosophical works, and yet wrote a treatise condemning Rāzī's errors.[9] He also studied, as much as it was possible at that time, the Vedanta and other texts of Hinduism which, if not philosophy in a modern or even Aristotelian sense, are certainly among the purest forms of wisdom. The attitude of Abū Raiḥān toward Greek philosophy in its Aristotelian vein is far from friendly, however.

Besides his major works that have remained extant—such as *al-Āthār al-bāqiyah*, *India*, *Kitāb al-tafhīm*, *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, the recently published *Kitāb al-ṣaidanah* and *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, al-Bīrūnī wrote a large number of smaller treatises dealing mostly with astronomy and geography but also with most other subjects of learning including philosophy. His works on philosophy, such as *Kitāb al-shāmil fi'l-mawjūdāt al-maḥsūsah wa'l-ma'qūlah*, *Kitāb fi'l-tawassuṭ bain Arisṭūṭālīs wa Jālīnūs fi'l-muḥarrik al-awwal*, *Riyāḍat al-fikr wa'l-'aql*, *Maqālah fi'l-baḥth 'an al-āthār al-'ulwīyah* and *Maqālah fī ṣifāt asbāb al-sukhūnat al-mawjūdah fi'l-'ālam wa ikhtilāf fuṣūl al-sanah*,[10] seem to be lost along with his many translations of such works as Euclid's

[7] "Al-Bīrūnī hat, wie so viele grosse muslimische Gelehrte, sehr mannigfaltige Studien betrieben, unter anderen auch Medizin und Philosophie in denen beiden er sich späterhin literarisch nicht betätigt hat." Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde der Beruni*, ed. and trans. M. Meyerhof (Berlin, 1932), p. 4.

[8] See A. Jeffrey, "Al-Biruni's contribution to comparative religion," *Al-Biruni Commemoration Volume*, pp. 126–160.

[9] In his treatise, *Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī* (ed. P. Kraus under the title *Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad ibn Zakariya al-Razi*, Paris, 1936), al Bīrūnī praises al-Rāzī greatly and shows much respect for him (p. 1) but considers as "nonsense" his ideas drawn from Mani's *Sifr al-asrār* and his mixing Manichaeism and Islam (p. 4). See also Dh. Ṣafā, "Barkhi az naẓarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān . . .," *Indo-Iranica* 5;6 (1952); and S. H. Nasr, "Al-Bīrūnī as philosopher," *Hamdard Institute* (Karachi, 1973).

[10] See Ṣafā, *ibid.*, pp. 6–7.

Elements and Ptolemy's *Almagest* into Sanskrit.[11] His translation of the *Yoga sūtras of Patañjali* from Sanskrit, also assumed lost, was found sometime ago in Istanbul.[12] He also wrote a few literary works such as the story *Qāsim al-surūr wa 'ayn al-ḥayāt*, and *Urmuzdyār wa mihryār*.[13] Al-Bīrūnī, in his *Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī*, gives a list of 113 of his own works plus 25 others written by Abū Naṣr al-Mansūr ibn 'Alī ibn al-'Irāq, Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī, and Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī al-Jīlī under his own direction. Ḥājjī Khalīfah, in his *Kashf al-ẓunūn*, mentions fifteen other works not mentioned in the *Fihrist* which al-Bīrūnī had written fourteen years before his death. Furthermore, seven other manuscripts have been found which are not mentioned in either work. If one includes Yāqūt's listing, which mentions translations from the Sanskrit and works written by others and attributed to al-Bīrūnī, the total comes to 180.[14]

The great bulk of the writings of al-Bīrūnī are in Arabic and a few in Persian, although his mother tongue was neither one nor the other, but Khwārazmī. He had a particular love for Arabic, whose value as a universal language he fully realized. He tells us:

> Les sciences de toutes les régions du monde ont été traduites dans la langue des arabes, se sont embellies, ont pénétré les coeurs, et la beauté de la langue a circulé dans les veines et les artères . . . Jugeant par moi-même: je fus éduqué dans une langue dont on peut dire que, si l'on voulait s'en servir pour exprimer les sciences, ce serait aussi étrange qu'un chameau sur le toit ou une girafe dans le harnais . . .[15]

[11] Ziauddin Ahmad, "Al-Biruni, his life and his works," *Islamic Culture*, 5:348 (1931).

[12] The title of the translation is *Kitāb batanjal al-hindī fi'l-khilāṣ min al-amthāl*, MS. Köpr. 1589. See also L. Massignon, "Al-Beruni et la valeur internationale de la science arabe," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, p. 218. This manuscript, which was found by Massignon, was studied by J. W. Hauer; see his "Das neugefundene arabische Manuskript von al-Bīrūnis übersetzung des Pātañjala: Ein vorläufiger Bericht," *Orientalistische Literaturzeitung* (1930), pp. 33, 273–282. Its text after being studied twice by H. Ritter in *Le Livre du millénaire d'Avicenne* (Tehran, 1953, II, 134–148), and *al-Muntaqā min dirāsāt al-mustashriqīn* (Cairo, 1955, I, 59–72), was finally published by him in "Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali," *Oriens*, 9:165–200 (1956).

[13] S. H. Barani, "Avicenna and al-Biruni," in *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956), p. 12.

[14] For a detailed bibliographical study of al-Bīrūnī, see D. J. Boilot, "L'œuvre d'al-Beruni. Essai bibliographique," *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges*, 2:161–256 (1955). See also Nasr, *op. cit.* The importance of al-Bīrūnī's treatise *Maqālīd 'ilm al-hay'ah*, which is the first work in the history of mathematics on spherical trigonometry and which was discovered only recently, should also be pointed out. See A. Qorbānī, *Bīrūnī-nāmah* (Tehran, 1353 [1974]).

[15] M. Meyerhof. "Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits," *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 22:144–145 (1939–40).

Al-Bīrūnī wrote one of the masterpieces of medieval science, *Kitāb al-tafhīm*, apparently in both Arabic and Persian, demonstrating how conversant he was with both tongues. The *Kitāb al-tafhīm* is without doubt the most important of the early works on science in Persian and serves as a rich source for Persian prose and lexicography as well as for the knowledge of the *Quadrivium* whose subjects it covers in a masterly fashion.[16]

In addition to personal encounters with numerous Muslim, Christian, and Hindu scholars and sages of his time, al-Bīrūnī also had access to many ancient texts of the Greek, Babylonian, Manichaean, and Zoroastrian sciences. In fact, a work like *al-Qānūn al-mas'ūdī* is not only a compendium of Muslim astronomy but a source for much of ancient science, Chaldaean as well as Greek, whose original texts have been lost.[17] Besides having had a thorough knowledge of such astronomical-mathematical texts as the *Almagest*, *Elements*, various *Sinddhānta* and other Hindu works, al-Bīrūnī was also well acquainted with a remarkable number of writings dealing with "natural philosophy" and history. The sources referred to in the *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, the most complete Islamic text on mineralogy, include Muslim scientists like al-Kindī, al-Jāḥiẓ, Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, Jābir ibn Ḥayyān, literary figures and historians and geographers like Naṣr ibn Ya'qūb al-Dīnawarī, Aḥmad ibn 'Alī, Abu'l-'Abbās al-'Ummānī, and Greek authors such as Aristotle, Archimedes, Apollonius of Tyana, Dioscorides, Plutarch, Ptolemy, Galen, Bolos Democritus, Plato, Heraclides, and Diogenes. He also quotes Arabic poetry—both Islamic and pre-Islamic—as well as Persian, Indian, Syriac, and Alexandrian works. Moreover, he

[16] «در میان کتب نثر فارسی که با اهمیت معروفند و براستی هم در خور اهمیت اند هیچ کتابی را جامع همهٔ خصوصیات و مزایائی که در کتاب «تفهیم» فارسی موجود است سراغ نداریم. این کتاب معتبرترین سند قدیمی علمی و ادبی فارسی بعد از اسلام و صحیحترین مأخذ چند شعبه از فنون ریاضی از بزرگترین استادان فن، و گواهنامهٔ ترین گنجینهٔ سرشار لغات و اصطلاحات و تعبیرات کهن و اصیل فارسی است.»

J. Homā'ī, Introduction, p. (nūn-vāv) to *Kitāb al-tafhīm lī awā'il ṣinā'at al-tanjīm* (Tehran, 1316–18 [1937–39]).

[17] The text of *al-Qānūn al-mas'ūdī* has been published only recently and not yet completely studied. Professor E. S. Kennedy of the American University of Beirut, however, has already found several Babylonian astronomical ideas which were not known, or at least not used, by the Greeks but were present in al-Bīrūnī's work.

For an account of the contents of this work and the significance of al-Bīrūnī's astronomical doctrines, see the Introduction to the published edition of *al-Qānūn al-mas'ūdī* by Barani.

mentions often in the *Kitāb al-jamāhir* . . ., as well as in other works, passages from the Sacred Scriptures of many religions, including the Old and New Testaments, the Avesta and, of course, the Quran with which Abū Raiḥān was very well acquainted. And in his treatise *Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl*,[18] in discussing the times of prayer, he cites prophetic *ḥadīth*, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, al-Ash'arī, al-Shāfi'ī, and many other Muslim religious authorities, demonstrating further his profound knowledge of many of the sources of Muslim law and theology. Altogether, there are few fields that he left untouched in the sciences of his day.

Owing to the accidents of translation, al-Bīrūnī was not as well known or as influential in the Latin West as his contemporary, Ibn Sīnā. If his *al-Qānūn al-mas'ūdī* had been translated into Latin, it would probably have become as famous as the *Qānūn* of Ibn Sīnā. In the Muslim world, however, al-Bīrūnī has always remained an undisputed master of astronomy, astrology, geography, and mathematics. His *India* is unique in Muslim annals, and his *al-Āthār al-bāqiyah* is the best source of the chronology and religious events of Western Asia in ancient times. The *Kitāb al-tafhīm* served as inspiration in a direct manner for several important scientific treatises of later centuries, including *Kitāb rawḍat al-munajjimīn* by Shahrdān ibn Abi'l-Khair al-Rāzī and *Kaihān shinākht* by Ḥasan Kattān al-Marwazī, both written during the fifth century, *Jahān-i dānish* by Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Mas'ūdī and *Kifāyat al-ta'līm fī ṣinā'at al-tanjīm* by Sayyid al-'Ulamā' Abu'l-Maḥāmid ibn Mas'ūd ibn al-Zakī al-Ghaznawī, composed during the sixth century. The famous *Mu'jam al-buldān* of Yāqūt ibn 'Abdallāh al-Ḥamawī, written during the seventh century, as well as *Kitāb al-tafhīm fī ma'rifat istikhrāj al-taqwīm* of Maẓhar al-Dīn Muḥammad al-Lārī, belonging to the tenth century, is also based on al-Bīrūnī's work.[19] His writings came at the height of the intellectual activity of the fourth century and were themselves the finest attempt made at that time to unify many branches of Muslim learning as well as the sciences of those people from whom the Muslims inherited the ancient sciences. As such, his works served throughout the succeeding centuries as sources for the natural and historical sciences and acquired authority as the writings of an undisputed master. As an

[18] Al-Bīrūnī, *Rasā'ilul-Bīrūnī, Containing Four Tracts* (Hyderabad, 1948), pp. 160–180.

[19] For a discussion of al-Bīrūnī's influence, see the Introduction by Homā'ī to the Persian edition of *Kitāb al-tafhīm*.

astronomer and astrologer, especially, he became almost the prototype and ideal to be followed.[20]

A cursory reading of the works of al-Bīrūnī is sufficient to discover the deep faith which he had in Islam. He recognized the universality of Truth in his study of other religions and connected this universality itself with the Quranic texts which testify to the universality of prophecy.[21] His study of comparative religion did not make him in any way "eclectic" but on the contrary affirmed his Muslim religious beliefs. Referring to al-Bīrūnī's introduction to *Kitāb al-ṣaidanah*, Meyerhof justly remarks:

> Schon aus diesem kurzen Abschnitt kann mann deutlich seine naturwissenschaftlichen, philosophischen und historischen Neigungen klar erkennen; eine tief religiös-islamische Einstellung und grosse Bewunderung für den wissenschaftlichen Wert der arabische Sprache kommen hier klar zutage, als in Berunis bisher bekannten Schriften.[22]

Al-Bīrūnī was fully aware of the universal character of Islam and its unifying role in bringing various nations together. He tells us in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*:

> And now Islam has appeared in the Eastern and Western parts of the world and has spread between Andalus in the West and parts of China and Central India in the East, and between Abyssinia and Nubia in the South and the Turks and the Slavs in the North. It has, as never before, united all the different nations in one bond of love . . .[23]

The study of geography, astronomy, and so on, is in fact appropriate because of its importance to the religious life of the Islamic community and should be studied with that end in view.[24] There is no question of "science for science's sake" in the mind of al-Bīrūnī, any more than there is "art for art's sake." The arts and sciences should both serve the ideal of Islamic life which for the Muslim community is the "good life" and the final goal to be sought. The validity of the study of the sciences is not to be determined, however, by practical utility, for utility does not determine the innate value of things.[25] On

[20] For the image of al-Bīrūnī in the mind of later generations, see Niẓāmī 'Arūdī, *Chahār maqālah* (Tehran, 1955), pp. 110ff.

[21] ". . . it follows from his statement that all the inhabitants of the earth and the Hindus are subject to reward and punishment; that they are one great religious community" (Al-Bīrūnī in *Alberuni's India*, I, 295).

[22] Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. M. Meyerhof, p. 14.

[23] S. H. Barani, "Kitābut-taḥdīd," *Islamic Culture*, 31:177 (1957).

[24] *Ibid.*, pp. 169–170.

[25] «. . الفضيلة الذاتية للشيء غير المنفعة العارضة لاجله »

From p. 10 of manuscript of *Kitāb al-taḥdīd* quoted by Barani in "Kitābut-taḥdīd," p. 169.

the contrary, the validity of the study of the sciences is to be found in the Quranic injunction whereby man is commanded to contemplate heaven and earth which God has created by Truth (*bi'l-ḥaqq*).[26]

Although the devotion and sincerity of al-Bīrūnī as a Muslim is certain, his affiliation with the particular divisions within Islam is difficult to determine. As is the case with the works of so many authors of the fourth century, the writings of Abū Raiḥān do not specify in a clear manner whether he was a Sunni or a Shī'ite. He writes of both parties with much knowledge and insight but rarely gives any indication of his own preference. One can see, however, some attraction toward Shī'ism during the early years of his life and toward Sunnism during old age,[27] but this preference is far from definitive. In fact, Abū Raiḥān tells us that he wore a ring with two different types of the same stone, one of which was venerated by the Sunnis and the other by the Shī'ites. In this way he hoped to show that he belonged to both of them.[28]

Al-Bīrūnī also displays some knowledge of *taṣawwuf* despite his erroneous derivation of Ṣūfī from *sophos*, and in his *India* he often compares Hindu doctrines with those of the Ṣūfīs. Yet, there is little doubt that he himself was not a Ṣūfī.[29] He was a great scholar and scientist and a devout Muslim who had learned much by reading, observation, and thought and had gained mastery over many branches of knowledge, but he did not follow the way of purification of the soul and direct intellectual intuition, which in Islam belongs to *taṣawwuf*. He had the same veneration for Ṣūfī spirituality as the great majority of devout Muslims, without, however, ever participating in it himself.

Al-Bīrūnī also shows considerable interest in philosophy in its Socratic sense. Referring to a passage in *India* about wisdom, he tells the reader that "this passage reminds one of the definition of philosophy as the striving to become as much as possible similar to

[26] Al-Bīrūnī quotes the verse: «. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا »
Quran (III, 188), Barani (n. 25), p. 169.

[27] Meyerhof, "Etudes de pharmacologie arabe . . .," p. 144.

[28] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 215.

[29] « وكلام الصوفية يكاد لا يكون غير مفهوم عندهم فضلاً على غيرهم وخاصة كلام الحسين بن-
حلاج ... »

From al-Bīrūnī, *Ifrād al-maqāl*, quoted by S. H. Barani in "Ibn Sina and al-Biruni," *Avicenna Commemoration Volume*, p. 13. Al-Bīrūnī's acquaintance with Ṣūfī terminology can be seen in his comparison of Ṣūfī doctrines with those of *Patañjali Yoga* in his *India*. See L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 42ff.

God."[30] On the other hand, he is strongly opposed to the syllogistic and rationalistic philosophy of Aristotle, an opposition whose various modes we shall investigate in a later chapter. He respects the scientific achievements of the Stagirite but thinks quite differently from the Peripatetics regarding such major questions as the meaning of creation and the eternity or non-eternity of the world. Al-Bīrūnī had made an intensive study of al-Rāzī and perhaps of other writers who had been imbued with Hermetic ideas. Were we to discover some of al-Bīrūnī's lost philosophical works, we could perhaps gain a more coherent understanding of the doctrines which he held in opposition to the Aristotelians.

It would be difficult to categorize al-Bīrūnī exactly according to the divisions of the seekers of knowledge which we gave in the introduction. Certainly he can be excluded from Ismā'īlī affiliations and in a direct manner from any Ṣūfī lineage. Nor can he be classified in any way with the Peripatetics whom he opposed on so many questions. Affirmatively he must first of all be considered as a devout Muslim, and secondly in a very vague way he may be classified with the *ḥukamā'*, not here referring specifically to the *Ishrāqī* school of later centuries or the followers of the Greeks, but to that group which in its "natural philosophy" considered the manifestations of Nature as signs of Divine Wisdom and sought to study things as the handiworks of God. Perhaps it would be even more justifiable, however, to envisage al-Bīrūnī as a devout Muslim scientist, compiler, and historian, for whom the role of reason lay in leading naturally to the Transcendent Cause of all things. We see again and again in his study of mathematics, geography, or astronomy how the most technical mathematical discussion or rational discourse leads quite naturally to the affirmation of some attribute of the Creator. The emphasis on this noble aspect of reason as a natural bridge to the suprarational realities and to religious faith, rather than as an obstacle against them, is a profound aspect of the Islamic spirit. In this sense, al-Bīrūnī can be considered among the most Muslim of those in Islamic civilization who devoted themselves to the study of the intellectual sciences and who synthesized the achievements of pre-Islamic cultures and developed them in the spirit of Islam.

[30] *Alberuni's India*, I, 29–30.

CHAPTER 6

The Creation of the World and Its Subsequent History

Al-Bīrūnī accepts fully the scripturally supported belief that the world was created *ex nihilo* and rejects completely the arguments of the Greek philosophers for the eternity of the world. Like the theologians who fought against the Greek idea of the eternity of the world because it led to a kind of "naturalism," al-Bīrūnī also devotes much time to combating this idea. According to him, the creation of the world is a manifestation of the power of the Creator, not something to be rejected by any arguments contrived by human reason. God is the Creator who has mastery over the whole Universe and knowledge of all its particulars and inner mysteries.[1]

Al-Bīrūnī, in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, gives a full account of his conception of the creation of the world and its scriptural history. He writes:

Now I say: If by adducing rational proofs and true logical syllogisms, we can conclude that the world was created, and that the parts of its finite period, since its creation and existence, have had a beginning, we cannot by such proofs deduce the magnitudes of those parts, which will enable us to determine the date of the creation of the world.

Let us consider the syllogism with the following composition: the body cannot be divested of temporal accidents, and all that cannot be divested of accidents is temporal; therefore the body must be temporal and not pre-temporal (?), and an accident to a body has been proved by the first figure (proposition ?). But a succession of accidents cannot be infinite, for this necessitates a pre-eternity of time, and that is impossible. For if we say that

[1] «ثم لا عمال بالبيّنات ولن يحيط عنه للمتعمل انتوى فيه الخبير للغير وهو اعلم بالسرائر والجمائر بما في الضمائر.»

Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. M. Meyerhof, Arabic text, p. 17.

the past parts of time, i.e. periods, exist and are denumerable and cumulative, and all that exists is denumerable, beginning with the number one and ending with a finite number, then time must have a beginning at an assigned moment and must be finite, and it has been shown by the first figure that time has a beginning and is finite.

However, a knowledge of the parts that constitute the whole, I mean: years, months, and days, and their magnitudes, cannot in any way be realized by minds reasoning by syllogisms. It is possible for the beginning of time and the creation of the world to precede any assigned moment that we may fix, by an instant, or by a thousand thousands of years which are denumerable and finite. It all depends on how much truth there is in what one hears about this matter, for the Book of God and the true monuments have said nothing about it at all.

Again, those with a book of divine revelation, like the Jews, the Christians, and others like the Sabians and the Magians, have all agreed about dating events by the Era of the Creation of Mankind, but they differ greatly in their estimation of the duration of that era. They have not referred to the Era of the Creation of the World, except in the opening two verses of the Torah, which have the following content but not the exact wording: "In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was without form and void, and the spirit of God was moving upon the surface of the waters" (Genesis I: 1, 2). They considered that to be the first day of the week in which the world was created, but that was a period of time which cannot be measured by a day and a night, for the cause of these periods is the sun with its rising and setting, and both the sun and the moon were created on the fourth day of that week. How is it possible to imagine that these days are like the days of our reckoning! The Qur'an says: "A day in the sight of thy Lord is like a thousand years of your reckoning" (Sura 22: 47). In another verse, God says: "In a day the measure whereof is as fifty thousand years" (Sura 70: 4). Thus it is obvious that we cannot estimate that period with our method of reckoning, and that it is unverifiable since the beginning of creation.[2]

Al-Bīrūnī is obviously accepting the Scriptures as a source of knowledge about the creation of the world and understands clearly the symbolic nature of the account of creation in the Book of Genesis. But apparently he does not go so far as to follow the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of the Scriptures that is prevalent among the Shī'ah and the Ṣūfīs, and is content with reaching certainty of the origin of the world in time (or with time) without having gained scriptural knowledge of its subsequent history. He then turns to the physical remains of the previous periods as the only means of

[2] Al-Bīrūnī, *The Determination of the Coordinates of Cities*, trans. Jamil Ali (Beirut, 1966), pp. 14–16; see also A. Z. Validi Togan, *Biruni's Picture of the World* (Calcutta, 1937–1938), pp. 53, 54.

knowledge of the history of the world.[3] But the remains are not deciphered according to the belief in the uniformity of conditions, that is, the hypothesis of "uniformitarianism"; on the contrary, the whole interpretation of the past, according to Abū Raiḥān, depends upon the qualitative nature of time which is basic to the comprehension of his doctrine.

The modern assumption of the uniformity of events of Nature throughout time, which has even been made the basis of the study of the past, considers that the forces acting in Nature, observable by the human senses at the present moment in the particular conditions chosen for the study of these forces by modern scientists, have been acting in the same manner throughout the history of the world. Moreover, it is assumed that any forces which cannot be observed now could not have acted in the past. This belief in the uniformity of conditions, which generalizes for all times and all of space the findings of scientists during the past few centuries, has been extended beyond the physical domain to the social, psychological, and even spiritual worlds and forms a common background of much of the study made by modern scholars of other civilizations, whether these studies be archaeological or historical.

The traditional doctrine, developed at great length by the Hindus in such cosmological treatises as the *Purānas*, is based upon the opposite view. It envisages the unfolding of time according to a universal law in such a manner that at each "cosmic moment" that which belongs to that particular moment is manifested. Therefore, far from being under a uniform condition, the cosmic environment, as well as human society which is closely wed to it, possesses certain characteristics and modes of existence belonging to the particular period in which it has come into existence. The "laws of Nature" are therefore not valid throughout the history of the cosmos, like the law of the rotation of a wheel inside a watch, but themselves change during the life of the world as the form and function of an organism alter during various periods of its life.

Al-Bīrūnī—perhaps because of his familiarity with Hindu cosmological doctrines—discusses the qualitative nature of time in greater detail than most other Muslim authors, although similar ideas are discussed by al-Mas'ūdī and al-Ṭabarī among others. The belief in the existence of the hermaphrodite, for example, which was a favorite topic of discussion for Graeco-Roman historians as well as for Muslim authors, was based on the belief that what does not exist at one period, but has been recorded historically, may have existed

[3] Togan, p. 55.

in another and may have had great significance as a part of the cosmic environment of that period, in which all events unfold according to universal laws operating at each point of the cycle.[4]

Al-Bīrūnī, much like other medieval authors, considers the generation of time as being due to the revolution of the Sun through the signs of the Zodiac.[5] It is the motion of the Sun that brings order out of chaos and generates all the periods by which time is measured. The periods of time generated by the movement of the heavens consists not only of days and nights, months and years, which have their own features and periodic changes, but greater cycles which govern historical and geologic changes. The *Āthār al-bāqīyah* is to a great extent the study of many of these periods and their reckoning among various peoples. Al-Bīrūnī is even aware of the differences of view among various groups regarding the cyclic notion of time for he writes:

> And some people maintain that *time* consists of cycles, at the end of which all created beings perish, whilst they grow at their beginning; that each such cycle has a special Adam and Eve of its own, and that the chronology of this cycle depends upon them.
>
> Other people, again maintain that in each cycle a special Adam and Eve exist for each country in particular, and that hence the differences of human structures, nature, and language [are] to be derived.[6]

But Abū Raiḥān has no patience with those who believe the world to be eternal or time to be without an end. So he writes: "Other people, besides, hold this foolish persuasion, that *time* has no *terminus quo* at all."[7] On the contrary, according to him time has a beginning as

[4] We do not mean by "cyclic" that time returns exactly to the same point or that an event repeats itself exactly. To quote Burckhardt: "Ce qui s'exprime dans cette superposition de rythmes, c'est, d'une part, que tout cycle de manifestation comporte une relative répétition, puisqu'il est fait d'images d'un même archétype 'polaire,' images qui sont nécessairement analogues entre elles; mais d'autre part, il ne comporte aucune répétition effective, puisque l'essence créative de l'archétype ne saurait jamais être épuisée par ses images ou symboles. L'analogie est la trace de l'Unité, et le caractère inépuisable est le reflet de l'infinité du Principe." (*Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, p. 43.) The traditional idea of cycles implies a qualitative notion of time in such a way that an analogy exists between two points in the unfolding of time. This conception can be symbolized by a helix whose turns have analogies with each other without ever repeating one another.

[5] Al-Bīrūnī, *Tamhīd al-mustaqarr li taḥqīq ma'na'l-mamarr*, in *Rasā'ilul-Bīrūnī*, p. 38. This work, which contains a discussion of transits and other astrological and astronomical subjects, has been translated into English: as *Al-Bīrūnī on Transits*, trans. Mohammad Saffouri and Adnan Ifram (Beirut, 1959).

[6] *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau (London: W. H. Allen, 1879), p. 115. All quotations from the *Chronology* . . . are taken from E. C. Sachau's translation.

[7] *Chronology* . . ., p. 116.

well as an end which is ordained by the Creator. As al-Bīrūnī says concerning the eclipse of the Sun and Moon in connection with the end of time: "Both do not happen together except at the time of the total collapse of the Universe as the Almighty has said: 'Then when the sight shall be dazzled and the Moon shall be eclipsed and the Sun and Moon shall be in conjunction.'"[8]

Al-Bīrūnī is quite clear about the change of conditions of the world through time. With regard to geologic observation he writes:

> And what is told by the Hindus and other people regarding mountains after investigation and study seems on the surface to be in vain because they have recorded their observations thinking that whatever they have seen has always been and will always be the same. This is done in consideration of the fact that by examination it has been discovered that in the course of evidence the mountains have not remained in the same state, and that all of a sudden, or in the course of time changes and variations have occurred. Therefore, we cannot consider the present state and conditions which we have discovered by observation to have been always the same. Likewise, the observations of the people of India and other peoples regarding mountains is precisely like the observations of previous ages regarding the heavens.[9]

In a similar manner, with respect to the legend of the great physical size of earlier generations, he writes:

> As regards the (superhuman) size of the bodies (of former generations), we say, if it be not necessary to believe it for this reason, that we cannot observe it in our time, and that there is an enormous interval between us and that time, of which such things are related, it is therefore by no means impossible.[10]

With regard to the belief in the life of early prophets and manifestations of Nature which did not exist in his own time, al-Bīrūnī expresses the same belief in the qualitative conception of time:

> Now, personal observations alone, and conclusions inferred therefrom, do not prove a long duration of the human life, and the huge size of human bodies, and what else has been related to be beyond the limits of possibility. For similar matters appear in the course of time in manifold shapes.

[8] *Kitāb al-jamāhir* . . ., "Chapter on Pearls . . .," trans. F. Krenkow, *Islamic Culture* 15:421 (1941).

[9] From the second question asked by al-Bīrūnī of Ibn Sīnā. See al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, ed. S. H. Nasr and M. Mohaghegh (Tehran, 1973), p. 12. These questions and answers are also to be found in partial form in many earlier sources such as 'A. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān* . . ., pp. 29ff; and *Nāma-yi dānishwarān-i nāṣirī* (Tehran, 1296 [1878]), II, pp. 585–604.

[10] *Chronology of Ancient Nations*, p. 97.

There are certain things which are bound to certain times, within which they turn round in a certain order, and which undergo transformations as long as there is a possibility of their existing. If they, now, are not observed as long as they are in existence, people think them to be improbable, and hasten to reject them as altogether impossible.

This applies to all cyclical occurrences, such as the mutual impregnation of animals and trees and the forthcoming of the seeds and their fruits. For, if it were possible that men did not know these occurrences, and then they were led to a tree, stripped of its leaves, and were told what occurs to the tree of getting green, of producing blossoms and fruits etc., they would certainly think it improbable, till they saw it with their own eyes. It is for the same reason that people who come from northern countries are filled with admiration when they see palm trees, olive trees, and myrtle trees, and others standing in full blossom at winter time, since they never saw anything like it in their own country.

Further, there are other things occurring at times in which no cyclical order is apparent, and which seem to happen at random. If, then, the time in which the thing occurred has gone by, nothing remains of it except the report about it. And if you find in such a report all the conditions of authenticity, and if the thing might have already occurred before that time, you must accept it, though you have no idea of the nature or of the cause of the matter in question.[11]

Al-Bīrūnī also shares the belief of most ancient and medieval writers that somehow the peoples of earlier cycles of history were closer to man's celestial origin and lived a more integral life. He even implies that the ancients possessed more knowledge than the people of his own time. "What we have of sciences," he writes "is nothing but the scanty remains of bygone better times."[12] Therefore, not only is cyclic revolution a certainty, for ". . . the cyclical revolutions of times is nothing very special, but is simply in accordance with the results of scientific observation,"[13] but there is also a dissolution caused by the vicissitudes of time. The changes in man and his society, moreover, have their analogy with the cosmic environment, which also changes at its various levels of existence, including the physical domain, according to the universal laws of manifestation which govern the world of becoming at every "cosmic moment" of its history.

[11] *Chronology . . .*, pp. 91–92 (italics ours).
[12] *Alberuni's India*, p. 152.
[13] *Ibid.*, p. 152.

CHAPTER 7

The Role of Nature and the Methods of Its Study

On Nature and Its Function

Nowhere in his extant works does al-Bīrūnī give a complete exposition of the meaning of the term Nature either as a technical philosophic term, such as is given by the Peripatetics, or as a specific universal function, as the Ikhwān al-Ṣafā' understood it. There is, nevertheless, hidden in the writings of Abū Raiḥān the conception of Nature as the principle of activity, as that which brings about change in the cosmos. As he tells us:

> There is no doubt that the *Vis Naturalis* (the creative power of Nature), in all work it is inspired and commissioned to carry out, never drops any material unused, if it meets with such; and if there is abundance of material, the *Vis Naturalis* redoubles its creating work.[1]

There is, consequently, not only a creative power of Nature which brings form into being, but also an "economy" and plan. Nature is neither "dead matter" possessing motion, nor "primary matter," nor the *hylé*. On the contrary, the *hylé* is the intermediary through which the forces of Nature act on matter, or in al-Bīrūnī's words:

> Now, as regards the motion of that which is above matter, we say that the *hylé* is the middle term between matter and the spiritual divine ideas that are above matter, and that the *three primary forces* exist in the *hylé* dynamically *en dynamei*. So the *hylé* with all that is comprehended in it, is a bridge from above to below.[2]

[1] Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau, p. 93. In discussing the Hindu conception of Nature, he writes: "Next comes *Nature*, which they call *sharikāra*. The word is derived from the idea of *overpowering*, *developing*, and *self-assertion*, because matter when assuming shape causes things to develop into new forms, and this growing consists in the changing of a foreign element and assimilating it to the growing one. Hence it is as if *Nature* were trying to overpower those *other* or foreign elements in this process of changing them, and were subduing that which is changed (*Alberuni's India*, I, 41). Quotations from *Alberuni's India* in this and following chapters are from the translation of E. C. Sachau (see above, Chapter 5, n. 3).

[2] *Alberuni's India*, I, 41.

The idea of "economy" in Nature—considered not simply anthropomorphically but with regard to the Divine plan—is closely allied to teleology; for if there were no purpose in things it would be meaningless to speak of waste or utility. Al-Bīrūnī is well aware of this relation and presents the belief in the "economy" of Nature in conjunction with that of the purposefulness of all things in the Universe. The faculties of each creature are made for a particular purpose to fit within the harmony of the total scheme of Nature.[3] For example, he writes: "As to the question why the springs have the most copious water in winter, we must observe: the All-Wise and Almighty Creator, in creating the mountains, destined them for various purposes and uses."[4] And again: "Praise therefore be unto Him who has arranged creation and created everything for the best."[5]

The "economy of Nature" implies that, in al-Bīrūnī's words, "there is no waste or deficiency in His Work."[6] To cite an example, he writes:

> The bees kill those of their kind who only eat, but do not work in their beehives. Nature proceeds in a similar way; however, it does not distinguish, for its action is under all circumstances one and the same. It allows the leaves and fruit of the trees to perish, thus preventing them from realising that result [for] which they are intended in the economy of Nature. It removes them so as to make room for others.
>
> If thus the earth is ruined, or is near to being ruined, by having too many inhabitants, its ruler—for it has a ruler, and his all-embracing care is apparent in every single particle of it—sends it a messenger for the purpose of reducing the too great number and of cutting away all that is evil.[7]

If there is this design in Nature there must be some explanation for the strange phenomena that are occasionally observed. One type of such manifestation is strange because it differs radically from what man is accustomed to witnessing. Al-Bīrūnī writes:

> Of a similar character is a fountain called "the pure one" in Egypt, in the lowest part of a mountain which adjoins a church. Into this fountain sweet, smooth-running water is flowing out of a source in the bottom of the mountain. If, now, an individual who is impure through pollution or menstruation touches the water, it begins at once to stink, and does not

[3] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 3.

[4] *Chronology of Ancient Nations*, p. 252.

[5] *Alberuni's India*, I, 170.

[6] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 3. «. . . ولا إسراف فيه ولا تقتير».

[7] *Alberuni's India*, I, 400–401.

cease until you pour out the water of the fountain and clean it; then it regains its nice smell.

Further, there is a mountain between Herat and Sijistan, in a sandy country, somewhat distant from the road, where you hear a clear murmur and a deep sound as soon as it is defiled by human excrement or urine.

These things are natural peculiarities of the created beings, the causes of which are to be traced back to the simple elements and to the beginning of all composition and creation. And there is no possibility that our knowledge should ever penetrate to subjects of this description.[8]

There are yet other strange phenomena which appear to man as "faults of Nature," as imperfections in the Divine plan.

To this category belong, for example, animals with supernumerary limbs, which occur sometimes, when Nature, *whose task it is to preserve the species as they are*, finds some superfluous substance, which she forms into some shape instead of throwing it away; likewise, animals with imperfect limbs, when Nature does not find the substance by which to complete the form of that animal in conformity with the structure of the species to which it belongs; in that case she forms the animal in such a shape, as that the defect is made to lose its obnoxious character, and she gives it vital power as much as possible.[9]

The "economy" and design of Nature is not based upon purely human judgment. The conception of al-Bīrūnī differs profoundly from the idea of "simplicity" and "economy" found in the philosophical systems of some seventeenth- and eighteenth-century European thinkers because he has no intention of substituting human reason for Divine Wisdom. Neither human needs nor purely human ideals of perfection determine the harmony, design, and purpose of the Universe. As al-Bīrūnī tells us in regard to "faults of Nature":

Frequently, however, you find in the functions (actions) of Nature which it is her office to fulfill some fault (some irregularity), but this only serves to show that the Creator who had designed something deviating from the general tenor of things is infinitely sublime, beyond everything which we poor sinners may conceive and predicate of Him.[10]

Nature, therefore, is a power which forms and orders things according to a Divine plan and without any waste. The perfection and "economy" of the cosmos, however, is not to be judged by human standards at all. It is the Divine Wisdom which rules and orders the Universe and gives form to creatures, often in a manner which

[8] *Chronology of Ancient Nations*, p. 235.
[9] *Ibid.*, pp. 92–93 (italics ours).
[10] *Ibid.*, pp. 294–295.

demonstrates the transcendence of Divine Wisdom and Beauty above any human criteria of purposefulness and harmony. Man discovers the harmony and beauty of Nature not by projecting his own limited perspective upon the cosmos but by realizing his weakness and submitting to the Wisdom of the Creator.

The Methods Used to Study Nature

The view of modern science which selects a particular manner of studying Nature and then considers this "method" as the only possible and legitimate way is a quite recent one. In Islamic sciences—as we see in the case of al-Bīrūnī—there is no single path toward the understanding of Nature; observation and experimentation, reason and reflection, as well as Sacred Scripture and ancient sources, lead to the knowledge of the Universe. The answers received from Nature depend always upon the questions put to her as well as the way the questions are asked. Moreover, the "facts" found by observation and experimentation possess meaning only within the total framework which for al-Bīrūnī is the Islamic world view.

Al-Bīrūnī was a master of observation not only in astronomy but also in geology, geography, and the study of organic phenomena. His numerous studies of descriptive geography, such as *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, his description of the flora, fauna, and minerals of various regions of the earth, as well as his remarkable description of the Indus Valley where al-Bīrūnī argues for its sedimentary origin,[11] show him as a master observer of the multiple forms of Nature.

When discussing a problem regarding the details of some particular aspect of Nature, he always appeals to Nature itself as it functions in its own way rather than as it behaves when directed and placed under artificial conditions. In a passage whose contents do not agree with modern biology but which shows al-Bīrūnī's appeal to observation, he writes:

> The formation of scorpions out of figs and mountain-balm, that of bees from the flesh of oxen, that of wasps from the flesh of horses, is well known to all naturalists. We ourselves have observed many animals, capable of propagating their species, that had originally grown out of plants and other materials by a clear process of formation, and who afterward continued their species by sexual intercourse.[12]

[11] *Alberuni's India*, I, 196ff. For a description of the plants, minerals, and so on, from China to Europe, see A. Z. Validi Togan, *Al-Bīrūnī's Picture of the World.*

[12] *Chronology of Ancient Nations*, p. 214.

He also appeals to observation in order to question certain Aristotelian doctrines: "If it be established by us that the existence of a vacuum inside and outside of this world is impossible, then why does a glass vessel, whose inside air has been sucked out, when inverted into water pull the water upward?"[13] He asks this question despite the fact that he himself does not believe in the possibility of the existence of a vacuum.[14] In another question he observes the peculiar property of water which expands upon solidification and points to its conflict with Aristotelian physics. "Why does ice remain near the surface of the water," he asks "rather than sink to the bottom although ice contains earthy parts and is heavier than water because of its solidity and coldness?"[15]

The appeal to experiment to verify or deny opinions is used as often by al-Bīrūnī as the appeal to observation. For example, to deny a commonly held opinion about the change of sweet into salt water he writes:

> People say that on the 6th [of January] there is an hour during which all salt water of the earth is getting sweet. All the qualities occurring in the water depend exclusively upon the nature of that soil by which the water is enclosed if it be standing, or over which the water flows if it be running. Those qualities are of a stable nature, not to be altered except by a process of transformation from degree to degree by means of certain *media*. Therefore this statement of the waters' getting sweet in this hour is entirely unfounded. *Continual and leisurely experimentation will show to anyone the futility of this assertion.*[16]

Besides using observation and experiment, al-Bīrūnī appeals often to measurement. He realizes fully the importance of numbers and geometry, for he writes:

> Counting is innate to man. The measure of a thing becomes known by its being compared with another thing which belongs to the same species and

[13] This is the sixth of eight questions asked by al-Bīrūnī of Ibn Sīnā on physical sciences. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, p. 57; *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 47.

[14] *Chronology of Ancient Nations*, p. 254.

[15] The eighth question on physical sciences he asked of Ibn Sīnā. Dehkhodā, p. 58; *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 49.

[16] *Chronology of Ancient Nations*, p. 240. (Italics ours.) In another passage from the *Kitāb al-jamāhir . . .* on the favorable conditions for the formation of pearls al-Bīrūnī writes: "This is the desired condition, as has been reported to us, and is similar to what the adepts of alchemy want, and there is no proof for it except experiment and no guide to it except experience" (F. Krenkow, trans. "Chapter on pearls . . .," *Islamic Culture* [1941], p. 39).

is assumed as a unit by general consent. Thereby the difference between the object and this standard becomes known.[17]

For example, "by weighing, people determine the amount of gravity of heavy bodies."[18]

Al-Bīrūnī cannot be considered a follower of the Pythagoreans in the same way as the Ikhwān al-Ṣafā'. Nevertheless, he definitely has a feeling for harmony and for the role of geometry in Nature. Showing his appreciation of this aspect of mathematics, he writes:

So all numbers are found in physical appearances of the works of the soul and life, and especially in flowers and blossoms. For the leaves of each blossom, their bells and veins, show in their formation certain numbers (numerical relations) peculiar to each species of them. Now, if anybody wants to support his theory by referring to one of these species, he *can* do so (that is, there is material enough for doing so), but who will believe him?[19]

By this question, al-Bīrūnī does not imply that he himself is skeptical about the relation between numbers and species, for he continues:

. . . Among the peculiarities of the flowers there is one really astonishing fact, viz., the number of their leaves, the tops of which form a circle when they begin to open, is in most cases conformable to the laws of geometry. In most cases they agree with the chords that have been found by the laws of geometry, not with conic sections. You scarcely ever find a flower of 7 or 9 leaves, for you cannot construct them according to the laws of geometry in a circle as isosceles [triangles]. The number of their leaves is always 3 or 4 or 5 or 6 or 18. This is a matter of frequent occurrence. Possibly one may find among the species hitherto known such a number of leaves; but, on the whole, one must say Nature preserves its *genera* and *species* such as they are. For if you would, for example, count the number of seeds of one of the many pomegranates of a tree, you would find that all the other pomegranates contain the same number of seeds as that one the seeds of which you have counted first. So, too, Nature proceeds in all other matters.[20]

Al-Bīrūnī mentions also the relation between the regular geometric figures and the elements, in the manner of Plato's *Timaeus* and following its example. He asks:

How many figures can be inscribed within a sphere? When the faces of the polyhedra are equilateral and equiangular and all equal and of one kind, only five; and these five are related by resemblance to the four elements and the sphere. When, however, the faces are of various kinds, there is no limit to the number.

[17] *Alberuni's India*, I, 160. [18] *Alberuni's India.*
[19] *Chronology of Ancient Nations*, p. 294. [20] *Ibid.*, pp. 294–295.

With regard to the five referred to: there are, first, the cube, bounded by six squares, called earthy; second, the icosahedron, by twenty equilateral triangles; it is a watery one; third, the octahedron, by eight equilateral triangles, the airy body; fourth, the tetrahedron, by four equilateral triangles, the prickly body, *ḥassakī*, fiery; and fifth, the dodecahedron by twelve pentagons.[21]

But al-Bīrūnī does not develop these ideas to any great extent. For the most part he uses mathematics with the idea of harmony in mind but without developing explicitly the science of arithmetical and geometric symbolism.

Al-Bīrūnī applies measure to the study of Nature in many ways; in astronomy as exemplified in *al-Qānūn al-mas'ūdī*, as well as in geography and physics. In geography, particularly, he uses mathematics in many novel ways and may be considered the founder of the science of geodesy.[22] In *al-Kitāb fi'l-usṭurlāb*, for example, al-Bīrūnī describes his own method for determining the circumference of the earth. The circumference is measured by climbing a mountain close to the sea and observing the setting of the sun and the dip of the horizon. Then the value of the perpendicular from the mountain is found. From this value one can determine the ratio of the earth's circumference to the height of the mountain by multiplying this height by the sine of the complementary angle of the dip, to use al-Bīrūnī's own description, and dividing the resultant by the versed sine of this dip, and finally multiplying this quotient by 2π.[23] He then adds that "such matters, however, need actual experiments, and could be verified only by testing."[24]

Al-Bīrūnī was given the opportunity to try this method in Northern Dabistān in the province of Jurjān, but because of lack of assistants and other difficulties he did not get any satisfactory results. He did

[21] Al-Bīrūnī, *Elements of Astrology*, p. 20. Quotations from al-Bīrūnī's *Elements of Astrology* in this and following chapters are from the translation by R. Ramsay Wright (London: Luzac & Co., 1934).

[22] See S. H. Barani, "Muslim researches in geodesy," and J. H. Kramers, "Al-Bīrūnī's determination of geographical longitude by measuring the distances," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, where the application of spherical trigonometry for the measurement of the distance between cities is discussed. In his *Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl*, chap. 28, published in *Rasā'ilul-Bīrūnī*, al-Bīrūnī gives a geometric technique for measuring shadows to find distances between two places and heights of mountains.

[23] This operation can be presented mathematically in the following manner: If α = angle of depression of the horizon and h = height of the mountain, then $(h \times \cos\alpha)/(1 - \cos\alpha) = R$, where R = radius of the earth. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, II, 30. C. Nallino, *'Ilm al-falak ta'rīkhuhu 'ind al-'arab fi'l-qurūn al-wusṭā* (Rome, 1911), pp. 290–292.

[24] See Barani, "Muslim researches in geodesy," p. 33.

not despair, however, for in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin* he describes another attempt which he made in India to use this method and in which he was quite successful. Since this method is an excellent

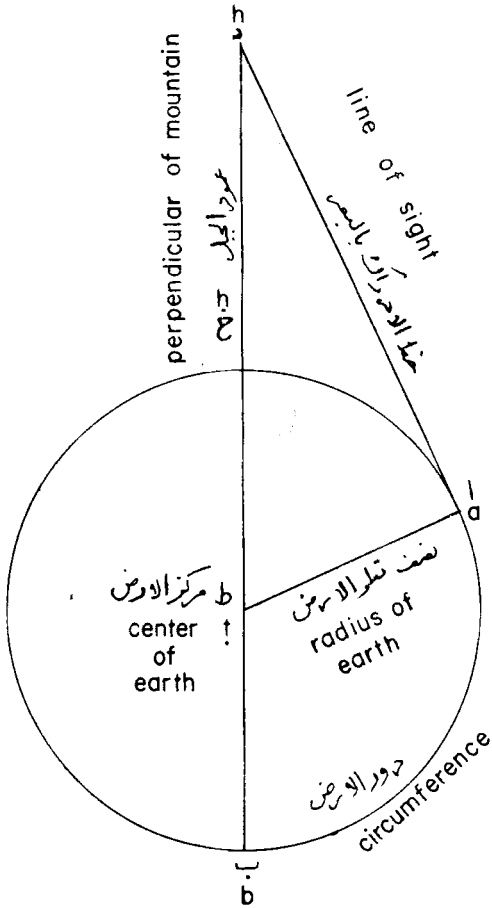

Figure 4. Al-Bīrūnī's measurement of the circumference of the earth.

example of the application of measurement to the physical domain, we produce here his own account of the second attempt to apply it:

When in the country of India, I found a mountain adjacent to a level-faced plain; I first ascertained its height at sea-level. I then imagined the sight line passing on its peak and connecting the earth with the sky, that is, the horizon (*dā'irat al-ufuq*). I found through my instrument that its

horizon inclined from the Eastern and Western lines a little less than $\frac{1}{3}$ and $\frac{1}{4}$ degrees. So I took the dip of the horizon as 34 minutes. I then ascertained the altitude of the mountain by taking the heights of its peak in two different places, both of which were in a line with the bottom of the mountain's perpendicular. I found it $652\frac{1}{20}$ cubits. Now the mountain's perpendicular (*hḥ*) stands erect on (*abḥ*), the Earth's sphere; we carry it straight down to (*ḥṭb*), which would necessarily pass through the Earth's center (*ṭ*) on account of the attraction of the heavy weight on it. Now the tangent touching the Earth from the peak of the mountain (*h*) passing to the horizon is (*ha*). We join (*ṭ*) and (*a*), and thus is formed the right-angled triangle (*hṭa*), of which the angle at (*a*) is known to be the right angle and the values (of the other two angles) are also known; the angle (*aht*) being equal to the complementary angle of the dip of the horizon having 89 degrees and 26 minutes, with a sine of 0^p, 59′, 59″, 49‴, 2⁗, and the angle (*hṭa*) being equal to the dip of the horizon itself, that is, 34′, with a sine of 0^p, 0′, 35″, 36‴. And thus this triangle will also be of known sides in the proportion in which (*ṭh*) will be sine 1 (that is, 90°) and (*ṭa*) (half-chord) will be sine for the complementary angle to the dip of the horizon. Therefore (*hḥ*) would be the excess in the sine 1 over the sine for the complementary angle to the dip of the horizon, and would come to 0^p, 0′, 0″, 10‴, 57⁗, 32⁗′, and its ratio to (*ṭa*), the sine for the complementary angle to the dip, would be the same as the ratio of the cubits of (*hḥ*), the perpendicular of the mountain (that is, $652\frac{1}{20}$ cubits) to the cubits of (*ṭa*), the radius of the Earth.

In this manner the radius of the Earth would be 12,851,359 cubits 50′, 42″, and the circumference 80,780,039 cubits 1′, 38″, and a single one of the 360 degrees 224, 388 cubits 59′ 50″.

The mile for a single degree would amount to 56° 0′ 50″ 6‴.[25]

If we accept the value found by Nallino for the Arabic cubit (*dhirāʿ*) as being 4,933 millimeters, the above method gives the circumference of the earth as $25{,}000\frac{2}{7}$ English miles, not far different from the value found by the astronomers of al-Ma'mūn. If the earth were a perfect sphere instead of a geoid, the value found by al-Bīrūnī would be extremely close to modern measurements. As it stands, it is among the best geodetical measurements made during the medieval period.

Another instance of the use of measurement by al-Bīrūnī is his well-known determination of the specific density of minerals described in the *Kitāb al-jamāhir* . . . He uses the hydrostatic principle that "si l'on pèse un certain volume d'une substance dans l'air et dans l'eau, il se manifeste une différence, le poids dans l'eau étant

[25] This passage has been translated and fully explained by Barani in "Muslim researches in geodesy," pp. 35–41.

moindre, mais que le chiffre de cette différence est égal à celui du poids du volume de l'eau déplacée."[26]

Abū Raiḥān, without describing the instruments he uses, gives a table indicating: (1) the weight of water displaced, (2) the weight of the object in water, and (3) the weight of the object. He gives the weight to three figures for nine metals based on the weight of gold and for nine gems based on the weight of Oriental sapphire. These values differ only in the third place from modern measurements.[27]

The above examples demonstrate al-Bīrūnī's role as a careful observer and experimenter. He has often been admired by modern scholars for this aspect of his research because it is this particular approach to Nature which has been so actively pursued since the seventeenth century. With al-Bīrūnī, however, it is not the only approach, or the only legitimate way of acquiring knowledge. He applies measurements of this kind to that aspect of the physical domain where multiplicity is most evident, without seeking to apply such techniques everywhere. The type of knowledge arrived at by experiment and observation, which is completely legitimate on its own level, is integrated into the knowledge which transcends it and the universal perspective in which the study of the details of Nature find their meaning. Al-Bīrūnī, moreover, following to its conclusion the logic of things, never takes that which is improbable as being impossible or that which is probable as being certain. For him, observations and experiments in the physical domain and the use of logic are not only handmaids of rationalism or purely human modes of thought but are subservient to the intellectual principles of Islam whose essence, as well as form, lies above what is purely human.

[26] J. J. Clement-Mullet, "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l-Raihan Albirouny," *Journal Asiatique*, 11:384 (1858).

[27] See *ibid.*, pp. 389–399. Also E. Wiedermann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, VIII (1920–1921), 163–166; XXXI (1920–1921), 31–34.

CHAPTER 8

The Universe and Its Parts

The Heavens

In none of the sciences did al-Bīrūnī excel as much as in astronomy and astrology. Although many modern scholars try to discount his astrological studies, there is no doubt that soon after his death he became well known in the Muslim world as the perfect master of astrology as well as astronomy, which were almost always combined under one discipline in Islam. The astronomical and astrological works of al-Bīrūnī are so numerous that until today they have not yet been fully studied.[1] A detailed treatment of their content would require many volumes and lies outside the scope of the present treatise. We aim to treat here only that aspect of his work which has a cosmological significance.

Al-Bīrūnī is aware of the belief in the Divine source of astronomy, its origin being traditionally attributed to the prophet Idrīs or Hermes.[2] He follows the traditional Muslim, and to a great extent Greek, account not only of the origin of astronomy but of the order of the stars, planets, and elements. The cosmos has a spherical shape with the outermost heaven of fixed stars forming its boundary. Below it lie the heavens of Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury, and Moon and finally the sublunary region of the four elements with the Earth at the center. The heavens, which are made of ether (*athīr*), are called in their totality the higher world (*al-'ālam al-a'lā*), while the sublunary region of generation and corruption is called the lower

[1] Several well-known studies of al-Bīrūnī's astronomical doctrines were made by Nallino, Schoy, and Wiedemann at the beginning of this century (see George Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 108–109). More recently, several other studies have been added in European languages. See M. Lesley, "Biruni on rising times and daylight length," *Centaurus*, 5:121–141 (1959); E. S. Kennedy and A. Muruwwa, "Bīrūnī on the solar equation," *Journal of Near Eastern Studies*, 17:112–121 (1958); and S. H. Barani's introduction to the printed edition of *al-Qānūn al-mas'ūdī*. Kennedy has also made several other major studies of al-Bīrūnī's astronomy. See Nasr, *Al-Bīrūnī: An Annotated Bibliography*, pp. 43ff.

[2] Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, p. 188.

world (*al-'ālam al-asfal*).[3] The heavens, however, are not absolutely different from the world of the elements, because they both possess the four fundamental qualities of heat, cold, moistness, and dryness; moreover, the heavens act upon the sublunary region in a cosmos whose parts are unified.

There are certain distinguishing features of al-Bīrūnī's astronomy, however, which set him apart from some Muslim and many Greek astronomers. In contrast to most Greek mathematical astronomers, he believes in the physical existence of the crystalline sphere; moreover, he does not simply try to explain the astronomical phenomena mathematically while ignoring the physical reality of the spheres which are used to explain celestial motion.[4]

The celestial sphere is a body like a ball revolving in its own place; it contains within its interior objects whose movements are different from those of the sphere itself, and we are in the center of it. It is called *falak* on account of its circular movement, like that of a whirl of a spindle, and its name, *athīr* (ether) is current among philosphers.

There are eight such spheres, each one enclosed within another, like the layers of an onion; the smallest sphere is that which is nearest to us, within which the Moon is always traveling above, rising and setting, within its limits. To each sphere there is a certain amount of space between the outer and inner boundaries so that the planet to which it belongs has two distances, the one further, the one nearer.[5]

Contrary to most Muslim astronomers, who added a ninth sphere to the eight of Ptolemy in order to explain the precession of the equinox, al-Bīrūnī remains content with the eight spheres of the Greeks. As he tells us: "Now we on our own part were already obliged to assume an eighth sphere, but there is no reason why we should suppose a ninth one."[6] He uses the Aristotelian argument

[3] «العالم بكليته جرم مستدير الشكل مثاه حول شيء بعضه ساكن في جوفه، واخر انقل جزء من نوع ساكن الى مكان نوع آخر منه تحرك على استقامة نحو حيزه حركة عرضية، وما حول هذه الساكنات في اطرافه فهو متحرك حركات مستديرة مكانية حول الوسط الذي هو حصيصة السفل ومركز الارض - وجملة هذا الجرم الموجود يسمى عالما بالاطلاق وربما فصل فسمي المتحرك منه على استدارة عالما اعلى، والمتحرك على استقامة عالما اسفل.»

Al-Bīrūnī, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 21–22. "The sun is the middle of the planets, Saturn and Moon their two ends, and the fixed stars are above the planets." (*Alberuni's India*, II, 66.) See also *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, pp. 43ff. This work is hereafter cited as *EA*.

[4] *Chronology of Ancient Nations*, p. 248.

[5] *EA*, p. 43. [6] *Alberuni's India*, I, 225.

that a moved object must be moved by an outside mover and considers the special nature attributed to the ninth sphere in order to conclude that "the theory of the ninth sphere is proved to be an impossibility."[7]

In conformity with the nonmythological perspective of Islam, al-Bīrūnī rejects the mythological cosmology of the Hindus. While being acquainted with *brahmāṇḍa* or "egg of Brahman" of the Hindus and many aspects of its profound symbolism,[8] he remains more within the geometrical and abstract astronomical tradition inherited from the ancient civilizations of the Middle East and Greece which is focused upon geometric harmony and mathematical symbolism and is nonmythological.

In his determination of the size of the various planetary spheres and bodies, al-Bīrūnī follows the principles and even at times the values given by Ptolemy.[9] As he tells us:

> The distances of the Sun and Moon from the center of the earth in terms of the earth's radius is also made clear in the fifth book of *Majisti*; astronomers are agreed that the furthest distance of any planet is the nearest of that which is immediately above it and thus the ratio between the nearest and farthest distance is known in the case of each planet.[10]

Using this principle, he gives the following sizes of the planetary orbits and the planets:[11]

TABLE IV. SIZE OF THE PLANETARY ORBITS AND PLANETARY VOLUMES ACCORDING TO AL-BĪRŪNĪ[a]

Heavenly Body	*Volume in terms of the Earth's Volume = 1*	*Nearest Distance Compared with Radius of Earth (1081, 19′, 21″)*
Moon	1′, 33″	36 395
Mercury	14″	69 416, 4′, 23″
Venus	1′, 34″	183 656, 2′, 3″
Sun	167, 20′	1 254 638, 7′, 11″
Mars	1, 27′	1 363 361
Jupiter	95, 14′	9 919 443, 1′, 3″
Saturn	92, 08′	17 914 241, 2′, 33″

[a] Source: *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, p. 115.

The diameter of the girdle of the Zodiac, that is, the size of the cosmos, is given as 44,964,005$\frac{13}{30}$ *pārsangs*, a large number but one that is still within the bounds of the imagination, and therefore preserves the sense of the "cosmos," or order, which underlies the hierarchical, finite Universe of medieval science. Al-Bīrūnī is not

[7] *Alberuni's India*, p. 226. See also *EA*, pp. 43ff.
[8] *EA*, pp. 43ff; *Alberuni's India*, I, 223.
[9] *EA*, p. 115. [10] *EA*, p. 116. [11] *EA*, p. 117.

dogmatic about the figures he gives, for he knows that in the case of physical sciences that must be based on experiment at a distance and on reports of observations, "it is inevitable that there should be controversies . . ."[12]

Without deviating from the geocentric system universally accepted during the Middle Ages, al-Bīrūnī is quite aware of the existence of the heliocentric system which was known not only among some Greek astronomers like Aristarchus of Samos, but was also taught by certain sages whom al-Bīrūnī met in India.[13] In fact, until the end of his life he remained neutral on this question and realized, correctly, that the choice between the two hypotheses was not one to be made by astronomy but something which depended on the one hand upon the cosmological and psychological questions which have a profound bearing upon human culture and on the other upon the science of physics. He writes:

> I have seen the astrolabe called Zūraqī invented by Abū Sa'īd Sijzī. I liked it very much and praised him a great deal, as it is based on the idea entertained by some to the effect that the motion we see is due to the Earth's movement and not to that of the sky. By my life, it is a problem difficult of solution and refutation . . .
>
> For it is the same whether you take it that the Earth is in motion or the sky. For, in both cases, it does not affect the Astronomical Science. It is just for the physicist to see if it is possible to refute it.[14]

He emphasizes the indifference of the helio or geocentric systems to astronomy again when he writes:

> Besides, the rotation of the Earth does in no way impair the values of astronomy, as all appearances of an astronomic character can quite as well be explained according to this theory as to the other. There are, however, other reasons which make it impossible. This question is most difficult to solve. The most prominent of both modern and ancient astronomers have deeply studied the question of the moving earth, and tried to refute it. We, too, have composed a book on the subject called *Miftāḥ 'ilm al-hai'ah* (*Key of Astronomy*),[15] in which we think we have

[12] *EA*, p. 118.

[13] See *Alberuni's India*, I, 276ff, where he describes the views of Brahmagupta and others about the rotation of the Earth. In *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 49, al-Bīrūnī states that the disciples of the famous Hindu astronomer Āryabhaṭa assigned the first movement from east to west to the Earth and a second movement from west to east to the fixed stars.

[14] Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān* . . ., p. 12; Barani, "Al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica* 5:47 (1952). See also A. Z. Validi Togan, "al-Biruni wa ḥarikati 'arz," *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1:90–94 (1953).

[15] This work seems unfortunately to have been lost; at least no trace of it has yet been found in any library.

surpassed our predecessors, if not in the words, at all events in the matter.[16]

Toward the end of his life al-Bīrūnī finally decided in favor of the geocentric system mainly for physical reasons. His calculation of the speed needed for the rotation of the Earth seemed to him unreasonable and too great to be conformable to terrestrial conditions.[17] There is no doubt that the change from geocentric to the heliocentric system involved changes in physics as well as in theology and the general religious perspective which were not to be brought about until several centuries later and then in Europe and not in the Muslim world.

To explain the motion of the planets, al-Bīrūnī adopts the Ptolemaic system of epicycles with the later accretions and refinements added by Muslim astronomers.

Each planet has a small orbit known as an epicycle, *falak al-tadwīr*; the earth is not within it but the orbit is entirely above us. On the circumference of this epicycle the planet moves, when on the upper part towards the east in accordance with the succession of signs, and when on the lower towards the west; during such movement it completes its revolution and adheres closely to the circle.[18]

As for the apparent motion of the Sun:

The *auj* of the Sun is the highest point which it attains in its orbit: the circumstance that there is a highest point is explained by the fact that it does not travel on the circumference of its own *mumaththal* orbit, but rather on the circumference of another orbit in the same plane but with a different center. This is its eccentric orbit *falak al-auj*. The earth is inside this orbit; consequently there is one point where it is nearest to the earth, and another opposite to that, furthest from the earth.[19]

Al-Bīrūnī discusses in great detail the motion of the planets and their irregularities, as, for example, retrograde motion. Here a brief quotation suffices:

All the planets are constantly revolving on the circumference of their epicycles; beginning from their summits they travel towards the east in the direction of succession, and therefore in the opposite direction to the Moon, which travels westward and contrary to succession from its summit.[20]

[16] *Alberuni's India*, I, p. 277. See also C. A. Nallino, *'Ilm al-falak* . . . (Rome, 1911), p. 250.

[17] Al-Bīrūnī, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 59ff; also, S. Pines "La Théorie de la rotation de la terre," *Journal Asiatique*, 244:305 (1957).

[18] *EA*, p. 61. [19] *EA*, p. 88. [20] *EA*, p. 92.

The relation of the position and movement of a planet with respect to the center of the Universe, the Earth, and its boundary, the Zodiacal belt, is illustrated by al-Bīrūnī in the accompanying diagram:[21]

Al-Bīrūnī is also quite well aware of the long discussion over the centuries regarding the significance of the precession of the equinox and "trepidation." The former type of motion he discusses with some

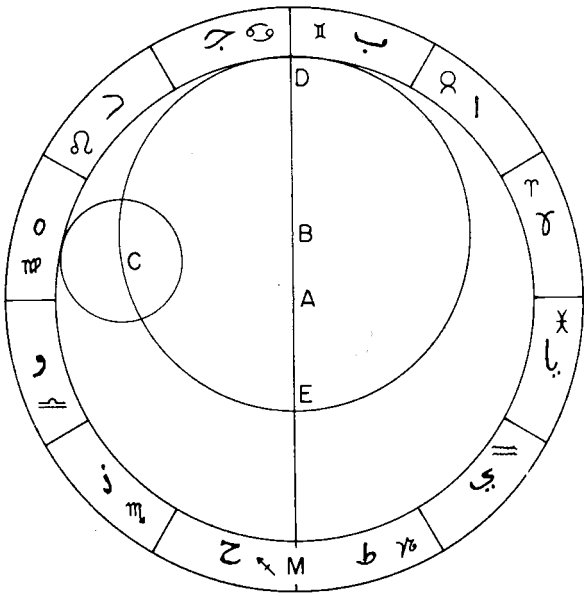

Figure 5. Planetary motion and the Zodiac. (A) center of the world; (B) center of deferent; (C) center of epicycle; (DE) apogee and perigee of deferent; (M) *mumaththal* orbit.

frequency, while he expresses general skepticism about trepidation and the possibility of its observation.[22] He describes the precession of the equinox and the "nodes of the Moon" in the following manner:

The nodes of the Moon make a complete revolution in eighteen years, seven months, and nine days, while each of the fixed stars and the apogees of the planets take according to the calculation of our ancestors thirty-six

[21] *EA*, p. 92. (See Appendix for the explanation of astrological symbols.)
[22] *EA*, p. 101.

thousand years, but to those of our own time twenty-three thousand seven hundred and sixty years.[23]

In his account of the chronologies of various nations, al-Bīrūnī mentions the eschatological significance of the period of the precession of the equinox. Yet nowhere does he give this astronomical phenomenon the same significance which we found in our study of the Ikhwān al-Ṣafā', or as is found in the Hindu cosmological treatises dealing with the *Yugas* and in Ṣūfī cosmological treatises such as certain chapters of the *Futūḥāt al-makkīyah* of Ibn 'Arabī. Al-Bīrūnī remains content with compiling the views of various religions on the significance of this astronomical motion without seeking to interpret them in detail.

As for the question of light and its connection with heavenly bodies, there is not as much emphasis placed upon solar symbolism by al-Bīrūnī as by the Ikhwān and other Muslim authors, some of whom have called the Sun "the heart of the Universe" (*qalb al-'ālam*). According to al-Bīrūnī, the Sun does remain the central body whose movement generates and brings order out of chaos but, curiously enough, in contradiction to the views of other Muslim writers, it is not the source of light for either the Universe or even for the planetary system. As he tells us:

Many assert that light is exclusively the property of the Sun, that all the stars are destitute of it, and that since the movements of the planets are obviously dependent on those of the Sun, it may be assumed by analogy that their light is in the same position.

But others believe that all the planets are luminous by nature with the exception of the Moon, and that its special peculiarities are its paleness and absence of brilliancy. This opinion is more in accord with the truth (as long as there is no evidence to the contrary) and [with the fact] that their concealment under the rays of the Sun is just like their non-visibility in diffused daylight, which by its intensity so affects our vision, that we are unable to perceive them. But anyone who looks out from the bottom of a deep pit by day may see a planet which happens to pass over the zenith, because his vision is relieved from the intensity of light by the surrounding darkness and strengthened by it, for black concentrates and strengthens vision, while white dissipates and weakens it.

Whether the higher planets are self-luminous or not, they are always to be seen in the same condition. For if the Moon were above the Sun, it

[23] *EA*, pp. 100–101. Al-Bīrūnī also realized that the change in the axis of the earth with respect to the heavens causes a slight change in geographic latitude, or "rotation of latitude," which, unlike the longitude, does not therefore remain fixed throughout time. From p. 33 of MS. *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, quoted by Barani in "Kitābut-taḥdīd," p. 171.

would cease to present the phenomena of waning, *inthilām*, and would always appear as full Moon.

The situation, however, with regard to Venus and Mercury is this, that if they are not luminous, there would be a difference in the amount of their light when at their greatest distance from the Sun, and when approaching their disappearance in its rays at conjunction, for indeed they are lower than the Sun, and no such difference is observable.

It is therefore preferable to regard the planets as self-luminous, while the special characteristics of the Moon and the variety of the phases of its light are due to three things, its captivity (by the Sun, conjunction), *bastagī*, *giriftagī*, its pale colour and absence of brilliance, and its position below the Sun.[24]

The Sublunary Region

As in Aristotle's cosmology, so in that of al-Bīrūnī, the Moon marks the boundary between the world of change and the incorruptible heavens. Above it lie the unchanging heavenly spheres and below it the world of generation and corruption. As for the Moon itself, it is a "non-luminous globular body and its brightness is due to the rays of the Sun which falls upon it as they do upon the earth, mountains, walls or the like, the other sides of which are not illuminated."[25]

Al-Bīrūnī describes in detail the contents of the sublunary world:

In the center of the sphere of the Moon is the earth, and this center is in reality the lowest part. The earth is, as a whole, globular, and in detail is rough-surfaced on account of the mountains projecting from it and the depressions on its surface, but when considered as a whole it does not depart from the spherical form, for the highest mountains are very small in comparison with the whole globe. Do you not see that a ball of a yard or two in diameter, covered with millet seeds and pitted with depressions of similar size, would still satisfy the definition of a sphere? If the surface of the earth was not as uneven, water coming from all sides would not be retained by it, and would certainly submerge it, so that it would no longer be visible. For water while it shares with earth in having a certain weight, and in falling as low as possible in air, is nevertheless lighter than earth, which therefore settles in water sinking in the form of sediment to the bottom. Moreover water, although it does not penetrate earth itself, sinks into the interstices thereof, and there becomes mixed with air, and as a result of the intimate contact becomes suspended in the air. When the air escapes to the outside, the water regains its natural state in the same way as rain falls from the clouds. On account of the various irregularities projecting from the surface, water tends to collect in the deepest places giving rise to streams.

[24] *EA*, pp. 67–68. [25] *EA*, p. 65.

The earth and the waters together form the one globe, surrounded on all sides by the air; as much of the latter as is in contact with the sphere of the Moon becomes heated in consequence of the movement and friction of the parts in contact. Thus is produced the fire which surrounds the air, less in amount in the proximity of the poles owing to the slackening of the movement there.[26]

Al-Bīrūnī's attempts to find the dimensions of the elements from the surface of the earth to the orbit of the Moon.

Is it possible to state the dimensions of the four elements in these terms? [he asks and goes on to answer the question affirmatively]. The earth with

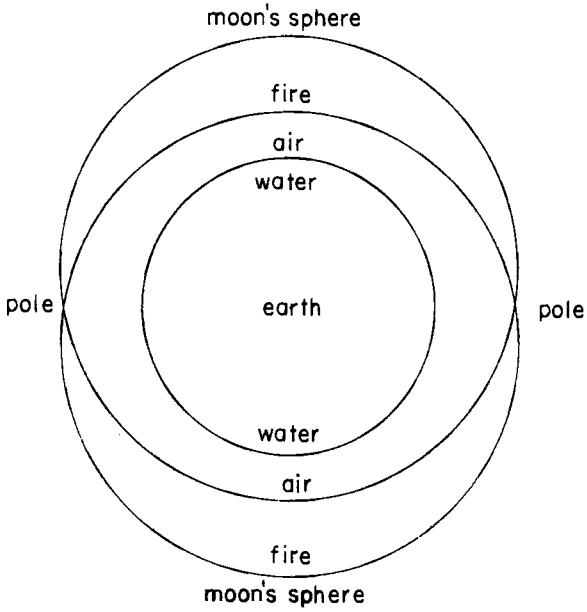

Figure 6. The elements in the sublunary world.

the mountains projecting from it like teeth is solid, and the water surrounds it occupying the hollows, but these two elements form the one globe, whose dimensions have been above stated. Now when the radius of the earth is deducted from the distance of the Moon at perigee, the remainder is the distance between the surface of the earth and the Moon's orbit occupied by the air, viz., 35 213 $\frac{1}{10}$ *parsangs*. When the measurement of the volume of the earth, viz., 5,305,498,589$\frac{4}{5}$ cubic *parsangs*, is deducted from that of the sphere whose radius is the nearest distance of the Moon from the center of the earth, viz., 200,356,658,322,333$\frac{1}{3}$ *parsangs*, there

[26] *EA*, pp. 45–46.

remain 200,351,352,823,743$\frac{8}{15}$ *parsangs*. This is the dimension of air and fire together, but it is impossible to determine the amount of these elements separately. Above the air in the moist vapours occur the various phenomena of wind, cloud, snow, and rain, also thunder, lightning, thunderbolts, rainbows, haloes, and like. Above it likewise in the dry smoky vapours are the stars with tails and locks, shooting stars, stars . . .[27]

We see from these passages that in the case of al-Bīrūnī, as in that of the Ikhwān al-Ṣafā' and of most other Muslim scientists, the four elements, which are the principles of this world of change, are responsible in their many activities for the diverse phenomena which comprise the manifestations of Nature in the physical domain.

A large number of these phenomena concern the changes occurring at the surface of the earth, especially geological ones. The concept of slow geologic change was widely held among Muslim scientists even before al-Bīrūnī. Aside from such specifically modern concepts as the Darwinian theory of evolution, there are many modern geological ideas, such as the change of land and sea, sedimentation, rise of mountains, and so on, which are to be found in various medieval Muslim treatises, particularly those of al-Bīrūnī. Undoubtedly this conception of great changes in the structure of the surface of the earth, and even the disappearance of such things as mountains which seem so solid and firm, is due not only to the ability of Muslim natural historians to travel over great distances and observe diverse geological conditions, but also to the emphasis of the Islamic perspective, supported by many Quranic verses, upon the transitory nature of all that is in this world. Much of the lesson that is drawn from natural history is, in conformity with the spirit of the Quran, pointed toward the basic Islamic doctrine that "all perishes save the face of Allah." The great changes in the surface of the earth quite naturally bring the devout Muslim face to face with the passing away in time not only of natural objects but of even the mightiest earthly powers and the greatest human achievements.

Al-Bīrūnī bases his study of the geological changes upon the records which the strata of rock have preserved. He writes often regarding the slow changes in conditions whose effects have been preserved in rocks:

> We have to rely upon the records of the rocks and vestiges of the past to infer that all these changes should have taken place in very very long times and under unknown conditions of cold and heat: for even now it takes a long time for water and wind to do their work. And changes have been going on and observed and noticed within historical times.[28]

[27] *EA*, pp. 119–120. [28] Validi Togan, *Biruni's Picture of the World*, pp. 57–58.

In his numerous travels al-Bīrūnī, as an acute observer, was able to see many regions of different geologic structures. He realized the great changes which had occurred in the past before the creation of man and afterwards during man's life on earth and up to the present time.[29] He even observed dislodging of strata in mountains which he attributed to recent internal upheavals. Several of his observations are particularly interesting. One deals with his discovery of fossils which, like the Ikhwān, he correctly identifies as the remains of sea animals which once lived in the locality that had now become land. As he tells us:

Sea has turned into land and land into sea; which changes, if they happen [sic] before the existence of man, are not known, and if they took place later they are not remembered because with the length of time the record of events breaks, especially if this happens gradually. This only a few can realize.

This steppe of Arabia was at one time sea, then was upturned so that the traces are still visible when wells or ponds are dug; for they begin with layers of dust, sand and pebbles, then there are found in the soil shells, glass and bones which cannot possibly be said to have been buried there on purpose. Nay, even stones are brought up in which are embedded shells, cowries and what is called "fish-ears," sometimes well-preserved, or the hollows are there of their shape while the animal has decayed.[30]

Another remarkable geological observation of al-Bīrūnī concerns his identification of the Ganges Plain as a sedimentary deposit. After his travels in India, where he studied the Ganges Plain carefully, he writes:

One of these plains is India, limited in the south by the above-mentioned Indian Ocean, and on three sides by lofty mountains, the waters of which flow down to it. But if you see the soil of India with your own eyes and meditate on its nature, if you consider the rounded stones found in earth however deeply you dig, stones that are huge near the mountains and where the rivers have a violent current, stones that are of smaller size at a greater distance from the mountains and where the streams flow more slowly, stones that appear pulverized in the shape of sand where the streams begin to stagnate near their mouths and near the sea—if you consider all this,

[29] «وعلى مثله ينتقل البحر الى البرّ والبرّ الى البحر في ازمنة ان كانت قبل كون الناس في العالم
فغير معلومة وان كانت بعده فغير محفوظة لان الاخبار تنقطع اذا طال عليها الامد -
وخاصة في الاشياء الكائنة جزءًا بعد جزء .»

Togan, pp. 55–56.

[30] *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, p. 24, trans. F. Krenkow: "Bērunī and the MS. Sultan Fātiḥ No. 3386," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, p. 199.

you can scarcely help thinking that India was once a sea, which by degrees has been filled up by the alluvium of the streams.[31]

Despite this affirmation of the gradual and slow nature of natural processes acting at the surface of the earth, al-Bīrūnī, like almost all medieval scientists, believes also in cataclysms and disasters which from time to time devastate the earth. The emphasis is often placed upon this violent aspect of change rather than the gradual in order, on the one hand, to awaken man from his customary slumber, which is closely allied to his confidence in the permanence of his immediate physical environment, and, on the other, to remind him that the hand of God never stops intervening in this world, that periodically it sends not only prophets but also natural agents to purify the terrestrial domain.

Abū Raiḥān discusses also the relation of cataclysms to the rhythm of history and the rise and fall of different peoples. He writes:

The disasters which from time to time befall the earth, both from above and from below, differ in quality and quantity. Frequently it has experienced one so incommensurable in quality or in quantity, or in both together, that there was no remedy against it, and that no flight or caution was of any avail. The catastrophe comes on like a deluge or an earthquake, bringing destruction either by the breaking in of the surface, or by drowning with water which breaks forth, or by burning with hot stones and ashes that are thrown out, by thunderstorms, by landslips, and typhoons; further by contagious and other diseases, by pestilence, and more of the like. Thereby a large region is stripped of its inhabitants, but when after a while, after the disaster and its consequences have passed away, the country begins to recover and to show new signs of life, then different people flock there together like wild animals, who formerly were dwelling in hiding-holes and on the tops of the mountains. They become civilized by assisting each other against common foes, wild beasts or men, and furthering each other in the hope for a life in safety and joy. Thus they increase to great numbers; but then ambition, circling round them with the wings of wrath and envy, begins to disturb the serene bliss of their life.[32]

It can be concluded, therefore, that just as man and the Universe are interrelated, so is the rhythm of man's society intimately connected to the cosmic ambiance.

The discussion of geology leads naturally to the study of the geographic division of the earth. The seven-fold climatic division of the world, which is mentioned in the Quran and which was widely known and employed by the Greeks and in pre-Islamic Persia, is an image

[31] *Alberuni's India*, I, 198. [32] *Ibid.*, I, 378–379.

upon Earth of the seven spheres of heaven. It is not something completely arbitrary, but rather, like all aspects of "sacred geography," it expresses a certain cosmic reality. Like most of his contemporaries, al-Bīrūnī, who is among the greatest of Muslim geographers, adopts

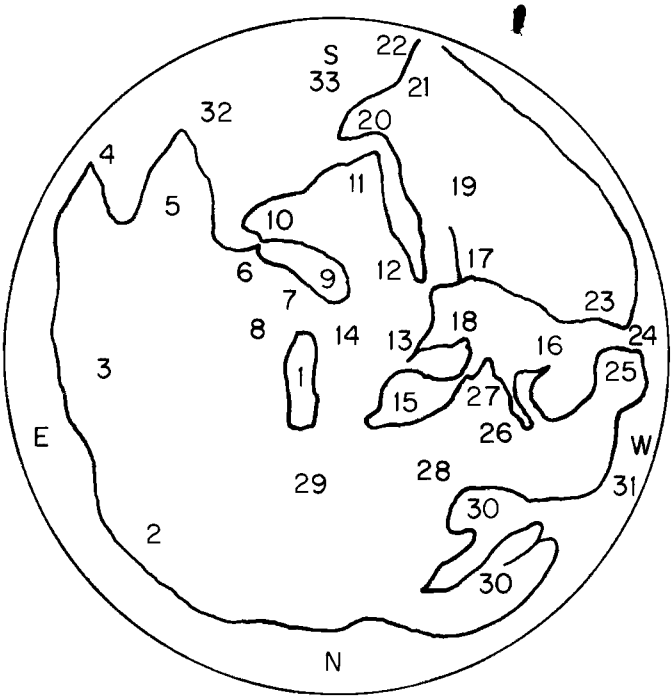

Figure 7. The geography of the Earth according to al-Bīrūnī. (1) Caspian. (2) Turks. (3) China. (4) Java. (5) India. (6) Makrān. (7) Persia. (8) Khurāsān. (9) Persian Gulf. (10) Oman. (11) Aden. (12) Qulzum. (13) Syria. (14) Irāq. (15) Pontus. (16) Mediterranean. (17) Alexandria. (18) Egypt. (19) Sudan. (20) Ras Berbera. (21) Mountains of the Moon. (22) Sofala al-zanj. (23) Morocco. (24) Zuqāq. (25) Andalusia. (26) Rūm. (27) Constantinople. (28) Slavs. (29) Khazars. (30) Baltic and Varangians. (31) Surrounding Ocean. (32) Dibācha Islands. (33) Islands of the Zanj Empire. [*Note*: Although in the R. Ramsay Wright edition of the Arabic text, region 22 is called "al-Zanj," or Zanzibar, more likely the correct reading, to which Professor M. Mīnovī has drawn attention, should be al-Zābij, meaning Java.]

the seven-fold division of climate, following in much of his terminology the old Persian division of the world into seven zones, *keshvars*. As he states:

Members of this profession (geography) divided the habitable land into seven long strips from east to west parallel to the equator called "climates."

The principle of the division is that the middle points of contiguous strips differ from each other by half an hour in the length of the longest summer day.[33]

He is also aware, however, of other types of division—for example the threefold scheme of Firaidūn and Noah, the fourfold division of the Greeks (into Asia Major, Asia Minor, Libya, and Europe) and the ninefold classification of the Hindus.[34]

The world is described by al-Bīrūnī in the following manner:

The reader is to imagine the inhabitable world, as lying in the northern half of the earth, and more accurately in one-half of this half—[that is], in one of the quarters of the earth.[35] It is surrounded by a sea, which both in the West and East is called the comprehending one; the Greeks call its western part near their country [*okeanos*]. This sea separates the inhabitable world from whatever continents or inhabitable islands there may be beyond it, both towards West and East; for it is not navigable on account of the darkness of the air and the thickness of the water, because there is no more any road to be traced, and because the risk is enormous, whilst the profit is nothing. Therefore people of olden times have fixed marks both on the sea and its shores which are intended to deter from entering it.[36]

In the fourth physical question which al-Bīrūnī asks Ibn Sīnā, he puts forward a question which has baffled modern geologists as it did many medieval natural historians. Al-Bīrūnī asks, "Why is it that a quarter of the earth is the site of agriculture and civilization while the other northern quarter as well as the two southern ones have remained uninhabited although the astrological laws of the two southern quarters are like the two northern?"[37] He does recognize a symmetry in the design of the world, however, for he says that "it is possible, nay, even likely, that each pair of quarters of the earth forms a coherent, uninterrupted unity, the one as a continent, the other as an ocean."[38]

The description of the seven climates, their ecological, cultural, religious, and astrological features, would lead this discussion too far

[33] *EA*, p. 138.

[34] *EA*, pp. 142–147. Al-Bīrūnī discusses in detail the cities located in each zone and the astrological influences acting upon them.

[35] Al-Bīrūnī calls this habitable quadrant *rub' ma'mūrah* (*EA*, p. 121).

[36] *Alberuni's India*, I, 196.

[37] Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, p. 54; *al As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 41.

[38] *Alberuni's India*, I, 266. It is curious that on the question of symmetry he rejects the island in the South Pole which the Hindus called *Vaḍavāmukha*. In this and other passages in *India* and the *Chronology of Ancient Nations*, al-Bīrūnī hints at the existence of another continent opposite the Asiatic land mass, that is, America, to preserve the longitudinal symmetry of the earth.

afield. It suffices to state that the sevenfold division of the world is symbolically an affirmation of the passivity of the earth with respect to heaven and an acknowledgment that all things here below are

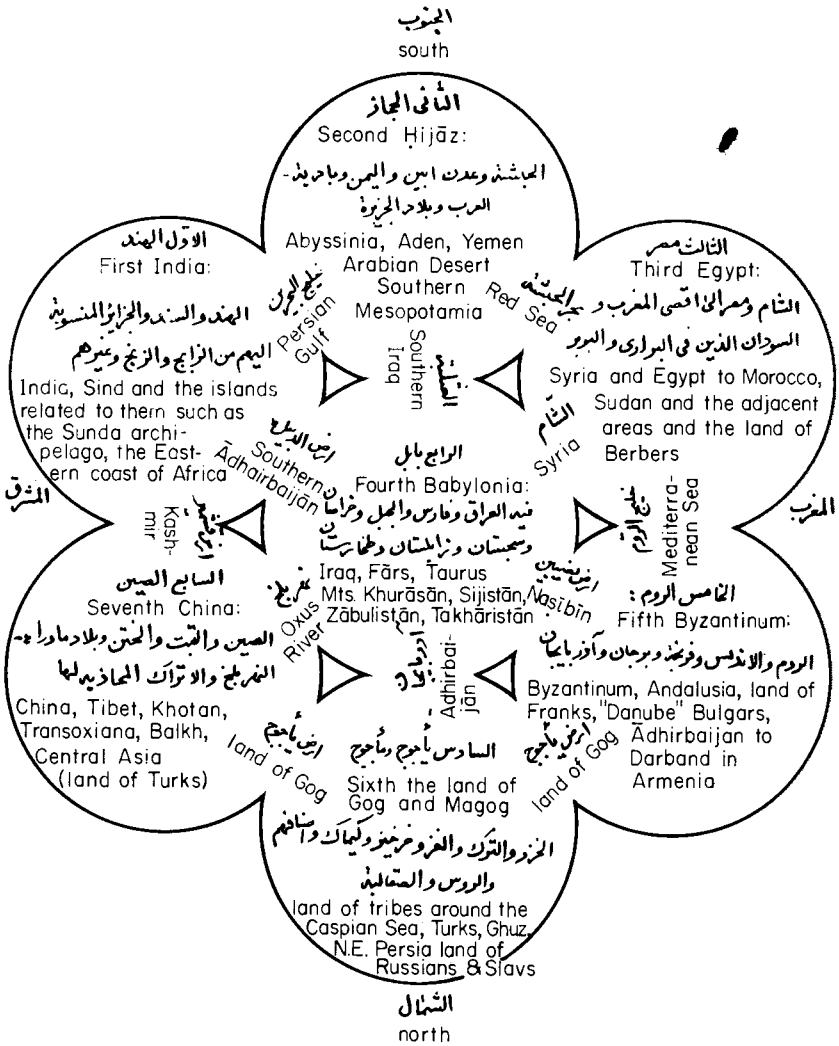

Figure 8. Al-Bīrūnī's representation of the seven climates.

made in the image of what exists above in the heavens. This sevenfold division was accepted not only in the Islamic world but also in Zoroastrian Persia and Greece and before that in Babylonia. Al-Bīrūnī makes the analogy even more clear by presenting the seven

climates in a novel manner as seven circles, rather than strips, to make them conform in geometry as well as number to the seven spheres of heaven. In his *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin* he gives the diagram shown in Figure 8 which synthesizes into an intelligible whole the geography of the entire world known to the medieval Muslims.[39]

The world whose geography al-Bīrūnī describes in such great detail is occupied by the minerals, plants, and animals who comprise the totality of creatures possessing physical existence here on earth. Abū Raiḥān follows closely the usual scheme of medieval authors without, however, describing in any detail the plant and animal kingdoms. His study of them is pointed more toward their pharmacological and medical properties than anything else. Considering other kingdoms in their relation to man is legitimate for al-Bīrūnī, since—like the Ikhwān al-Ṣafā'—he believes that man, in the universal sense of this word, has "migrated" through the other realms in order to reach perfection and therefore contains within himself the nature of the creatures of the other realms.[40] This "migration" signifies the gradation of being in the Universe which according to al-Bīrūnī as well as most of his contemporaries is a hierarchy where each creature occupies a position in the ontological scale in conformity with its own nature.

The mineral kingdom which forms the base of support for the plants and animals is studied by Abū Raiḥān in greater detail than the others. The *Kitāb al-jamāhir* . . . which, as we have said, is the

[39] Validi Togan, *Biruni's Picture of the World*, p. 61. Al-Bīrūnī, *The Determination of the Coordinates of Cities*, p. 102. See also George Sarton's review of this book in *Isis*, 34:31 (1943–1944). For an explanation of the exact meaning of Muslim geographical terms, see *Ḥudūd al-'ālam*, *The Regions of the World*, trans. and explained by V. Minorsky (Oxford, 1931).

This division into six regions circumscribing a central climate bears a striking resemblance to the pre-Islamic Persian division of the world and must have been inspired by it; see E. Herzfeld, *Zoroaster and His World* (Princeton, 1947), II, 680; and F. Justi, *Handbuch der Zendsprach* (Leipzig, 1864), p. 81.

[40] «الا ما يعنون في الانسان انه بالغ اقصى مرتبة الكمال بالاضافة الى ما دونه من الحيوان
ويذهبون فيه الى سخفه وجوهره لانه صعد الى الانسانية من انواعها حتى ارتقى من
الكلبية الى الدببة ثم الى القردية الى ان يأنس ... »

Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 80. It is interesting to note that al-Bīrūnī mentions specifically the monkey as the last animal through whom man has "migrated" to reach his present state. Some have argued that this passage announces the modern theory of evolution. For our part we still believe that it refers to the gradation in the chain of being, especially since al-Bīrūnī so often mentions the function of Nature as the preserver of the species. See in this connection J. Z. Wilczynski, "On the presumed Darwinism of Alberuni eight hundred years before Darwin," *Isis*, 50:459–466 (December 1959).

most complete medieval text on mineralogy, contains the description of minerals and metals from all over the Asiatic, European, and African continents. There, the author treats not only the colors, odors, hardness, and other qualitative physical properties but the weight and density of many of the minerals and of course their medical properties and "virtues." As for the formation of minerals and metals, al-Bīrūnī follows the exhalation theory and more specifically the sulphur-mercury theory of Jābir ibn Ḥayyān.

Au chapitre de la formation des métaux la combinaison du soufre et du mercure, et ces deux corps ont une si grande part dans leur production, que le soufre en est dit *le père* (*abū*), et le mercure *la mère* (*umm*). Il est dit encore en être *l'âme* (*rūḥ*), comme l'arsenic et le soufre en sont *l'ésprit* (*nafs*).[41]

Not only does al-Bīrūnī follow the alchemical theory of sulphur and mercury, which are the masculine and feminine principles, for the origin of metals, but he also believes in the growth of minerals and the perfection of metals into gold. Minerals have a "life" of their own; their extraction from the earth, which as M. Eliade has mentioned was considered by the ancients as a kind of obstetrics,[42] should therefore be for a noble purpose. In order for man to have the right to deprive the minerals and metals of the "life" they possess, he must spend the wealth accumulating from them in the way of God,[43] not to satisfy his own lust.

It is curious that after accepting the principles of the "natural philosophy" of alchemy, al-Bīrūnī rejects alchemy itself in a very categorical manner. Contemporary scholars have repeatedly discussed al-Bīrūnī's criticism and condemnation of this art. For example, Yūsuf 'Alī writes that "al-Bīrūnī considered alchemy to be a sort of witchcraft or magic, though he saw that the force behind its vogue was greed rather than want of intelligence."[44] Or, as Mohammad Haschmi states: "Beruni spricht über die Umwand-

[41] J. J. Clément-Mullet, "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l-Raihan Albirouny," *Journal Asiatique*, 2:391–392 (1858).

[42] M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Introduction and chap V.

[43] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 10. He quotes the verse:

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم.»

"They who hoard up gold and silver and spend it not in the way of Allah, unto them give tidings (O Muḥammad) of a painful doom" (Quran, IX, 34), in order to emphasize the fact that man does not have a right to exploit the other kingdoms for his own desires, which are insatiable, but may use them only in conformity with the law of God and in His way.

[44] A. Yusuf Ali, "Al-Bīrūnī's India," *Islamic Culture*, 1:481 (1927).

lung der Elemente. Er behauptet was die Natur hervorbringen kann, kann die Kunst nich nachmachen."[45] Aldo Mieli, in praising al-Bīrūnī, likewise points to his condemnation of alchemy and his opposition to its philosophy.[46]

All these judgments are quite understandable since al-Bīrūnī himself states:

> We understand by witchcraft, making by some kind of delusion a thing appear to the senses as something different from what it is in reality . . . One of the species of witchcraft is alchemy, though it is generally not called by this name.[47]

What has been partly overlooked, however, is the distinction between the belief in transformation and the cosmological principles of alchemy. It is true that al-Bīrūnī does not believe in the physical transformation of metals made possible by a human agent. It is also certain that he is not concerned with "spiritual alchemy" and therefore does not accept the science at its symbolic level of interpretation. Yet, what he does accept with all clarity is the cosmological doctrine of the male-female, or sulphur-mercury, theory of Jābirian alchemy and the belief in the growth and life of minerals. Abū Raiḥān, like many medieval Muslim scientists, rejected the idea of transmutation because of lack of evidence, while accepting the cosmological principles of alchemy in order to explain the origin and properties of the mineral kingdom.

Man and the World

In his study of the relation between man and the world, al-Bīrūnī accepts the analogy of microcosm and macrocosm which is so closely allied to the concept of the chain of being, without developing these topics in any detail. "And how should a man wonder at this," he asks, "it being undeniable that God has the power to combine the whole world in one individual (that is, to create a microcosm)!"[48] The body of man as the physical part of the microcosm is composed of diverse and contradictory elements of the cosmos held together in a unity.[49] He possesses five senses which bring

[45] M. J. Haschmi, *Die Quellen des Steinbuches des Bērūnī* (Bonn, 1935), p. 17.

[46] "Fra gli arabi più meritatamente celebri, ricordo anche Albiruni (973–1048) presso a poco contemporaneo ad Avicenna; esso, per quanto si occupasse meno di chimica, era assolutamente contrario alle falsificazioni alchimistiche, come si potrà facilmente vedere da un passo di una sua opera che riporteramo più oltre, trattando del discredito nel quale era caduta l'alchimia." A. Mieli, *Pagine di storia della chimica* (Rome, 1922), pp. 124–125. See also *ibid.*, pp. 231–233.

[47] *Alberuni's India*, I, 187.

[48] *Chronology of Ancient Nations*, p. 2.

[49] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., pp. 6–7.

him knowledge of the physical world. But he exceeds other animals not by the acuteness of his senses but by the possession of Intellect by virtue of which he is God's vicegerent (*khalīfat Allāh*) on earth. It is because man is the vicegerent of the Creator that things in this world are ordered on his behalf, and he is given power over them.[50]

Of the five senses of man, the most important are hearing and sight, which lead him from the sensible to the intelligible world. As al-Bīrūnī writes: "Sight connects what we see to the signs of Divine Wisdom in creatures and demonstrates the being of the Creator from his creation."[51] Likewise, the ear is the channel through which man hears the word of God and His command. These two senses, according to Abū Raiḥān, are joined not in the brain but in the heart which is the seat of intelligence.

Man, the caliph of God on earth, who is given all these gifts and above all is endowed with intelligence, is put here on earth in order to administer to all creatures as a caliph rules over his realm. It is for man to use his sight to see "the signs of God in the horizon," and to use his reason in order to journey from the company of creatures to that of the Creator. Only in this way does he realize his noble nature and the purpose for which he was created.

[50] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 4.

[51] *Ibid.*, p. 5. «أما البصر فللاعتبار بما يشاهد من آثار الحكمة في المخلوقات واستدلال على الصانع من المصنوعات . .»

Al-Bīrūnī quotes the Quranic verse:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ .»

"We shall show them Our portents on the horizons and within themselves until it will be manifested unto them that it is the Truth" (Quran, XLI, 53) as proof of his statement.

CHAPTER 9

The Wedding of Heaven and Earth in Astrology

Principles of Astrology

The integration of astrology in its Alexandrian–Hermetic formulation into the monotheistic esotericism of Islam during the medieval period was due not so much to the conformity of judicial astrology with this perspective but to the fact that astrology contains a primordial symbolism of great contemplative value.[1] As traditionally considered, the metaphysical basis of astrology is the spontaneous identification of the rhythms of the heavens with the prototypes of the physical world, these prototypes existing in the heaven of the signs (*falak al-burūj*).[2] The signs of the Zodiac in their indefinite variety hide and reveal Pure Being at the same time. They are at once a veil which

[1] A distinction must be made between genethliac astrology, which is concerned with the casting of horoscopes for an individual, and the more general judicial astrology which deals with the whole of an institution, society, or ruler, and the relation of the cosmos to the human environment. See O. Neugebauer, "The history of ancient astronomy: problems and methods," *Astronomical Society of the Pacific*, 58:39 (1946). Al-Bīrūnī had knowledge of both types of astrology and practiced them throughout his life. In this study we seek to present only the principles of astrology without examining in any detail its many judicial or genethliac applications.

[2] "L'astrologie, telle qu'elle fut répandue au moyen âge dans les civilisations chrétienne et islamique et qu'elle subsiste encore en certains pays arabes, doit sa forme à l'hermétisme alexandrin; elle n'est donc ni islamique ni chrétienne dans son essence, et elle ne saurait d'ailleurs trouver une place dans la perspective religieuse des traditions monothéistes, étant donné que cette perspective insiste sur la responsabilité de l'individu devant son Créateur et qu'elle évite de ce fait tout ce qui pourrait voiler cette relation par la considération de causes intermédiaires. Si l'astrologie a néanmoins pu être intégrée dans les ésotérismes chrétien et musulman, c'est qu'elle perpétuait, véhiculée per l'hermétisme, certains aspects d'un symbolisme très primordial; la pénétration contemplative de l'ambiance cosmique, et l'identification spontanée des apparences—constantes et rythmiques—du monde sensible avec leurs prototypes éternels correspondent en effet à une mentalité encore primitive, au sens propre et positif de ce terme. Cette primordialité implicite du symbolisme astrologique se rallume au contact de la spiritualité, directe et universelle, d'un ésotérisme vivant, comme le scintillement d'une pierre précieuse s'allume lorsqu'elle est exposée aux rayons d'une lumière." T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, pp. 5–6.

covers the "face of the Beloved" and a prism which disperses the "light of Being" into its constituent colors which comprise the world of manifestation. The regular cycles of the heavens in their rhythms symbolize the "eternal essences" while their effects upon the Earth indicate the interrelatedness of the parts of the cosmos and the submission of the beings of this world to their heavenly prototypes. The basis of astrology is symbolically the indissoluble marriage between heaven and earth and the derivation of all things on earth from their celestial counterparts.

The Zodiac, which contains the archetypes of cosmic manifestation, is differentiated by the three basic conditions of cosmic existence, namely time, space, and number. The division of the Zodiac into twelve signs and into the qualitative directions of space depends upon

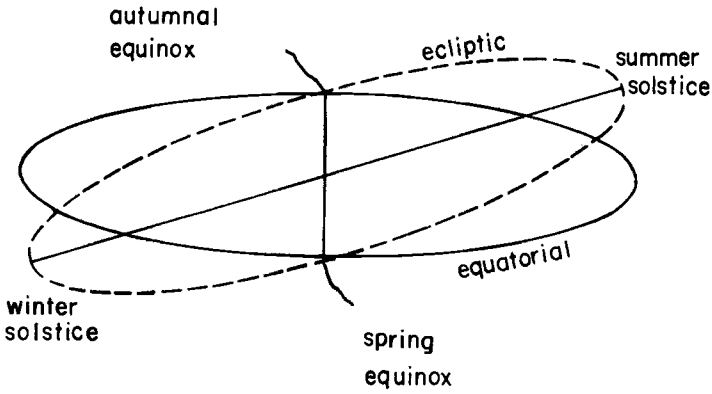

Figure 9. The ecliptic.

the motion of the Sun which, as the most direct symbol of the spiritual principle of the Universe, is responsible for the qualification of space and its determination out of the indefiniteness of circular motion as well as for the measurement of time. The annual path of the Sun differentiates space into four cardinal points corresponding to the two solstices and equinoxes (see Figure 9). Once these four points on the Zodiacal circle are specified, the other eight points become automatically determined because of the natural ternary and hexagonal division of the circle. To each corner of the square there correspond two opposite points so that altogether the circle is differentiated into twelve parts (see Figure 10).

The basic number of the Zodiac, 12, is a product of 4 and 3. As interpreted traditionally, these numbers symbolize the fourfold

polarization of Universal Nature into the active qualities of heat and cold and the passive qualities of moistness and dryness which in their combination form the elements, and the three fundamental tendencies of the Universal Spirit (*al-Rūḥ*), which are (1) the descending movement away from the Principle, (2) horizontal expansion, and (3) ascent back to the Principle. The 12 signs, therefore, contain in their numerical symbolism the totality of the principles which govern the cosmos.[3]

Each sign of the Zodiac possesses several relations with the other signs, the most important perhaps being the trigonal and square (see Figure 11).[4]

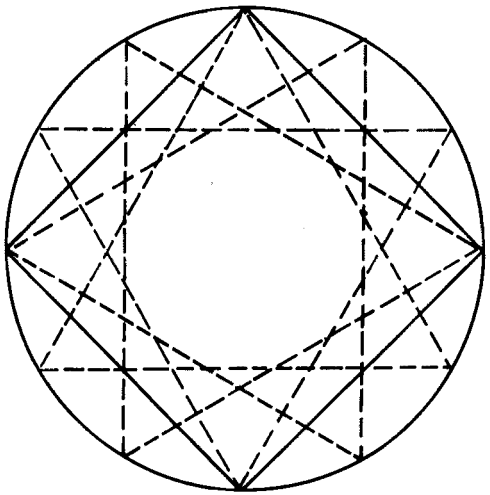

Figure 10. The twelve-fold differentiation of the circle.

Par suite cette réintégration ou multiplication, tous les points du zodiaque qui se trouvent en relation de trigone ont la même nature élémentaire mais se distinguent par les qualités relevant du ternaire de l'Esprit; et tous les points qui se trouvent en relation de carré ont la même qualité spirituelle mais se différencient par les contrastes élémentaires.[5]

The relation between the signs depends upon the angle they make with each other, so that the right angle implies contrast, an angle of 180 degrees opposition, of 120 degrees perfect synthesis, and of 60 degrees affinity. They are furthermore related in a symmetric fashion as

[3] *Clé spirituelle* . . ., pp. 14ff.
[4] Al-Bīrūnī, *Elements of Astrology* (*EA*), p. 225.
[5] Burckhardt, *Clé Spirituelle* . . ., p. 17.

shown in Figure 12.[6] The signs joined vertically, being equidistant from an equinoctial point, are equipollent, since the day hours of one are equal to the night hours of the other. Those joined horizontally correspond in their course since their day hours and night hours are equal and their ascensions at the equator identical.

The interrelation between the signs, which symbolizes the intertwining and weaving of cosmic tendencies into a pattern of indefinite

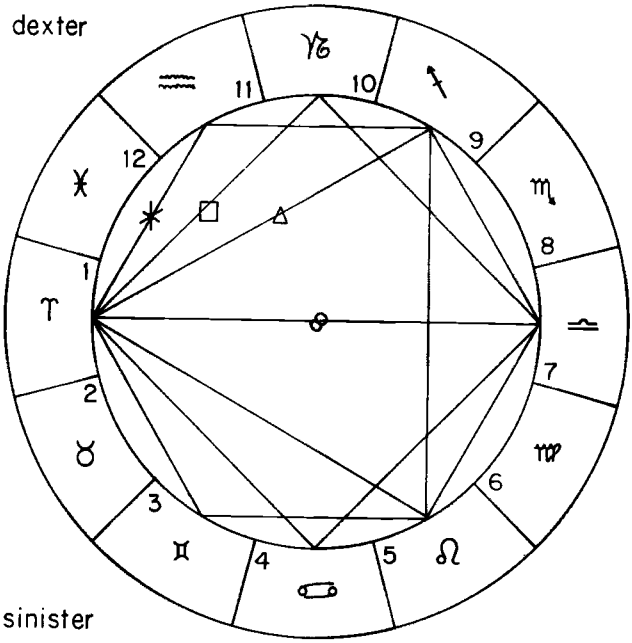

Figure 11. Relations between the Zodiacal signs. The signs used are ☌, conjunction; ☍, opposition; ✶, sextile; □, quartile; △, trine.

complexity yet principial simplicity, is complementary with the relation of the signs to sublunary qualities. First of all, the signs themselves possess certain qualities which in the unified cosmos of the astrological perspective are manifested throughout the Universe. As al-Bīrūnī states:

> If they (the signs) are written down rows, upper and lower, the first sign above and the second below it, and so on to the last, all those of the upper row are hot and those of the lower cold, while the pairs so arranged are alternately dry and moist.[7]

[6] *EA*, p. 227. [7] *EA*, pp. 209–210.

To these fundamental qualities are added others which derive from them, such as the male and female, active and passive, fertile and barren, voiced and voiceless.

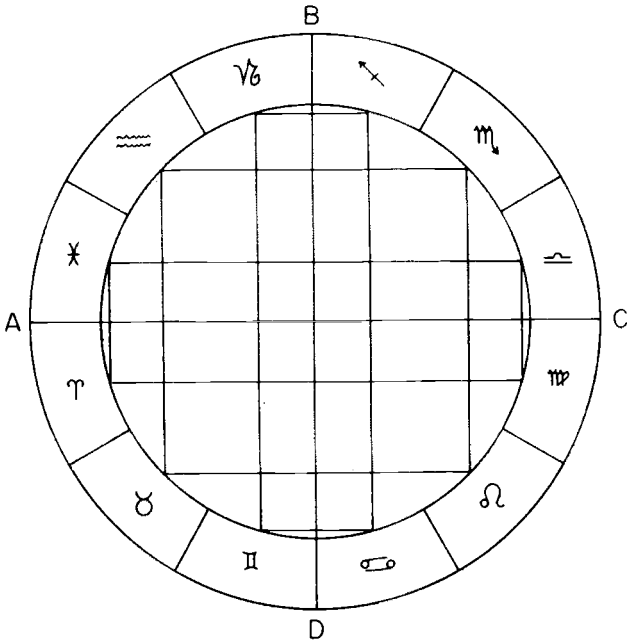

Figure 12. Equipollent signs and those with corresponding courses. The vertical lines join equipollent signs, the horizontal those corresponding in their course. ADC: northern half; CBA: southern half; DAB: ascending half; BCD: descending half.

TABLE V. THE FOUR NATURES AND THE ZODIACAL SIGNS

	Dry	*Moist*	*Dry*	*Moist*	*Dry*	*Moist*
Hot	Aries	Gemini	Leo	Libra	Sagittarius	Aquarius
Cold	Taurus	Cancer	Virgo	Scorpius	Capricornus	Pisces

Possessing this basic relation with the four fundamental cosmic qualities, the signs are naturally related to all cosmic manifestations which are themselves due to the various combinations of these qualities. Inasmuch as these combinations are limitless, the analogies

to be drawn between them and the signs are also without end. For our purposes here, however, it is enough to mention only some of the more fundamental relations.

With respect to terrestrial existence, the relation of the signs to the cardinal points of the compass is of considerable significance because of the role of "sacred geography" and orientation in sacred rites and the architecture of temples and other structures which are based on the knowledge of the "anatomy of the cosmos." Al-Bīrūnī presents

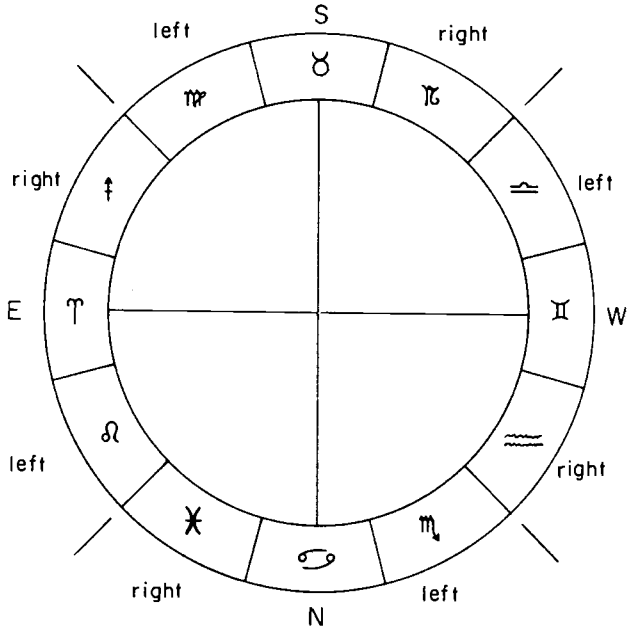

Figure 13. The signs and the directions.

this relation in Figure 13 where the directions as well as the dexter, sinister aspects of the signs are indicated.[8]

The relation of the signs to the winds follows that of the directions so that "a wind coming from a quarter associated with a particular sign is also associated with that sign; thus the East wind with Aries, the West with Gemini, the South with Taurus and the North with Cancer. Similarly with the intermediate quarters, a S.E. wind is related to Virgo or to Sagittarius according as it is nearer S. or E."[9]

The three kingdoms which are generated from the combination of the four elements, and therefore the four qualities, are also intimately

[8] *EA*, p. 215.
[9] *EA*, p. 215.

connected with the signs. Al-Bīrūnī describes this relation in the following manner:

The first triplicity is found of Aries, Leo and Sagittarius all of which are fiery in their nature withering and heavy, while the special domain of each is for Aries, fires in ordinary use, for Leo those present in minerals and plants, and for Sagittarius that which is distributed from the heart of animals throughout the body.

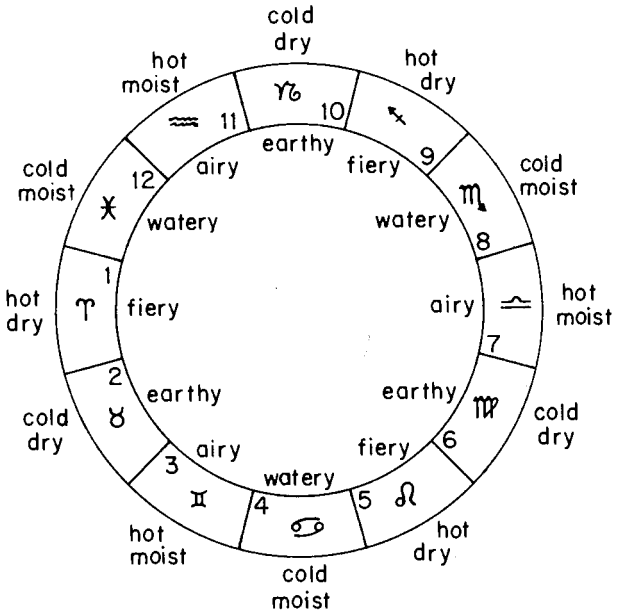

Figure 14. The signs and the elements and natures.

The second triplicity composed of Taurus, Virgo and Capricorn is earthy, generous with its wealth, and the interpretation of its effects is that Taurus is responsible for pastureland which is not sown, Virgo for plants which have neither berries nor seeds and small trees, Capricorn for sown crops and large and tall trees.

Gemini, Libra and Aquarius form the third triplicity which is airy in nature, sending winds abroad; and in detail Gemini is characterized by that quiet air which produces and sustains life, Libra, by that which causes trees to grow, fertilizes them and produces fruit, and Aquarius by destructive storms.

The fourth triplicity of Cancer, Scorpius and Pisces is watery in sympathy, Cancer denoting sweet pure water, Scorpius that which is turbid and Pisces that which is stinking, distasteful and alkaline.

[As for their relation to the seasons of year and periods of human life] Aries, Taurus and Gemini are vernal, changeable, govern childhood, the east and the east wind, the first watch of day and night. Cancer, Leo and Virgo are aestival, restful, govern youth, the south and the south wind and the second watch. Libra, Scorpius and Sagittarius are autumnal, changeable, govern adult life, the west and its wind, and the third watch, while Capricorn, Aquarius and Pisces are hibernal, peaceful, govern old age, the north and the north wind and the fourth watch.[10]

The human microcosm, which contains all of the Universe in itself, is likewise made up of the four qualities and possesses analogies with the signs, these analogies forming a part of the foundation of medieval Muslim medicine. Owing to the profound contemplative perspective which this relation implies, it is also used in many Ṣūfī treatises such as the *Gulshan-i rāz* of Maḥmūd Shabistarī and *al-Insān al-kāmil* of 'Abd al-Karīm al-Jīlī. The "elemental" relation is, of course, between the humours of the body which sustain the physical aspect of the microcosm and the signs. As al-Bīrūnī says:

When therefore you know the active virtues, whether dryness or moisture, it will not be concealed from you what particular element of the world and what particular humour of the body each sign resembles. Each sign that is hot and dry is related to fire and yellow bile, each that is hot and moist to air and blood and each that is cold and moist to water and phlegm.[11]

The signs are also related to the parts of the body and may be said to form their macrocosmic counterparts. Al-Bīrūnī writes:

The following are the various parts of the body which are related to the several signs. The head and face to Aries, the neck and windpipe to Taurus, the arms and hands to Gemini, the chest, breasts, sides, stomach and lungs to Cancer, the heart to Leo, the womb with its contents to Virgo, the back and buttocks to Libra, the genitals to Scorpius, the thighs to Sagittarius, the knees to Capricorn, the shanks to Aquarius and the feet and heels to Pisces.[12]

As the parts and humors of the body are dependent upon the signs, so are the diseases of the body, which according to traditional medicine are due to the disequilibrium of the qualities and humors in the body, dependent upon these celestial archetypes. Al-Bīrūnī gives exhaustive tables of the many correspondences existing between the two domains and assures the reader that "the signs are also indicative of the various diseases of man, of his complexion, figure, face, and the like . . ."[13]

[10] *EA*, pp. 230–231. [11] *EA*, pp. 210–211.
[12] *EA*, p. 216. [13] *Ibid.*

The illustrations of the analogies existing between the signs of the Zodiac and the cosmos could be carried out indefinitely. But enough has been said to demonstrate the contemplative and primordial symbolism of the Zodiac. "Standing" outside of the space of the cosmos the signs are the "heaven of the archetypes" of cosmic manifestation. Pure Being, which is metacosmic, is hidden by the signs while at the same time its polarization is manifested by them. They contain the four qualities of Universal Nature (*al-ṭabī'at al-kullīyah*) and the three fundamental tendencies of the Spirit (*al-Rūḥ*) and therefore the archetypes or "ideas," of all the manifestations of Nature which we witness in the world.

Between the world of archetypes and the terrestrial environment lie the seven planets which from the contemplative point of view can be considered as modes of the Intellect in its macrocosmic aspect.[14] They are "the cosmic intermediaries between the immutable world of the archetypes and the terrestrial milieu,"[15] or, as al-Bīrūnī says, "[they] are spiritual forces which change the nature of bodies submitted to their influence . . ."[16] Likewise, the spheres of the planets form an intermediate domain belonging at the same time to the corporeal and subtle worlds.[17] As intermediaries, the planets "transmit" the fundamental qualities of the Universe from the archetypal world to the earth so that they themselves, like the signs, are identified with certain maleficent as well as beneficent qualities and other cosmic polarizations such as active-passive, male-female, and Oriental-Occidental differentiations. In al-Bīrūnī's words:

> All of the three superior planets and the Sun are male, Saturn among them, being like a eunuch. Venus and the moon are female, and Mercury hermaphrodite, being male when associated with the male planets, and female when with the female; when alone it is male in its nature. Some people say that Mars is female. But this opinion is not received.[18]

We have already mentioned the relation of the planets to the seven climates. Al-Bīrūnī also gives an exhaustive account of their relation to other aspects of the terrestrial environment, ranging from agricultural factors, minerals, spices, plants and animals to the human

[14] "Des modes de l'Intellect dans sa manifestation macrocosmique, modes qui réalisent ou mesurent les possibilités contenues dans la sphère indéfinie." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 25.

[15] *Ibid.*, p. 23. The number of the planets is 7 = 4 + 3; since it is also the product of 4 and 3 that gives the number of the signs, which is 12, it becomes clear that symbolically the planets are generated by the same archetypes as the signs.

[16] *EA*, p. 231. [17] Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 11.

[18] *EA*, p. 234.

body, psychology, architecture, religious and civil institutions.[19] For example, regarding the relation of the planets to the plant kingdom, al-Bīrūnī writes:

> Similarly the various organs of a plant are distributed to different planets. Thus, the stem of a tree is appropriated to the Sun; the roots to Saturn, the thorns, twigs and barks to Mars, the flowers to Venus, the fruit to Jupiter, the leaves to the moon, and the seed to Mercury. Even in the fruit of a plant like a melon the constituent parts are divided among several planets; the plant itself and the flesh of the fruit belong to the Sun, its moisture to the moon, its rind to Saturn, smell and color to Venus, taste to Jupiter, seed to Mercury and the skin of the seed and its shape to Mars.[20]

A similar relation exists with the members of the other kingdoms. As the macrocosmic manifestations of the Intellect, the planets must of necessity have a bearing upon all terrestrial beings which, like everything else in the cosmos, owe their existence to the Universal Intellect which in Islam is identified with the "light or reality of Muḥammad," *al-nūr al-muḥammadī* or *al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah.*

With respect to the signs, the planets have a "domicile" as well as a place of exaltation (*sharaf*) and dejection (*hubūṭ*).[21] The domiciles where the planets have their maximum power are given in Figure 15.[22] Contrary to most Hindu astronomers and many Islamic ones, al-Bīrūnī does not consider the nodes of the Moon, or "head and tail of the dragon," to have the same effect as the planets nor does he discuss their cosmological symbolism.[23] He remains content with the seven regular planets. It is curious, however, that while rejecting the nodes al-Bīrūnī does give in the table of the places of exaltation the position of the "dragon's head" and "tail," making the scheme conform more to the Hindu and Muslim practice of his day.[24]

Table VI and the diagrams of Figures 15 and 16 indicate how the planets are related to the world of archetypes, or the signs, where they as well as all terrestrial beings find their origin and where alone

[19] *EA*, pp. 240–255. [20] *EA*, p. 236.

[21] Babylonian cuneiforms give a whole sign for the exaltation, and its opposite for the dejection, of each planet. For example, the Sun has his exaltation in Aries and dejection in the opposite sign Libra. In the late Egyptian papyri and Pliny's *Naturalis Historia*, as well as in most Muslim texts, the places of exaltation and depression are limited to single points rather than whole signs. See W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," *Ars Islamica*, 5:117 (1938).

[22] *EA*, p. 257.

[23] *EA*, p. 234. For an explanation of the symbolism of the nodes of the Moon, see W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes . . ., " pp. 113–154.

[24] *EA*, p. 258.

TABLE VI. THE EXALTATION AND DEPRESSION OF THE PLANETS

Saturn	21° of Libra
Jupiter	15° of Cancer
Mars	28° of Capricorn
Sun	19° of Aries
Venus	27° of Pisces
Mercury	15° of Virgo
Moon	3° of Taurus
Dragon's Head	3° of Gemini
Dragon's Tail	3° of Sagittarius

their significance can be understood. Without reference to the immutable realm of the signs, the motion of the planets remains without any significance; like all things, the planets find their meaning only when they are projected back to the Principle of which they are a manifestation.

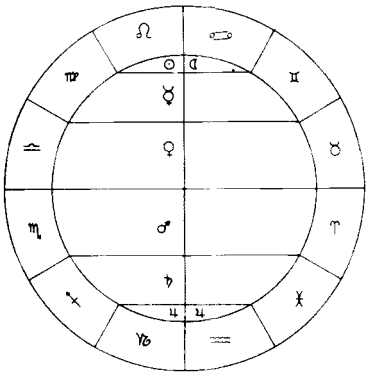

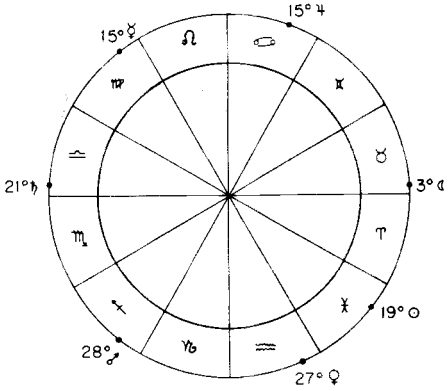

Figure 15 (left). The domiciles of the planets. Figure 16 (right). The exaltations and depressions of the planets. Whereas the symmetry of the domiciles in each figure is with respect to the main diameter, that of the exaltations and depressions is about the center of the Zodiacal circle. It is therefore less obvious although no less real than the axial symmetry of the domiciles.

Besides the Sun, the Moon is the only heavenly body whose motion around the Earth, traced by observation in the heaven of fixed stars, is a circle, or at least nearly so. The Moon as the symbol of the feminine principle of the Universe measures the heavens in a passive manner as the Sun does in a masculine and active way.[25] As

[25] "Le soleil mesure donc l'espace céleste d'une façon active, de même que l'acte essentiel de l'Intellect représente le *fiat lux* qui extrait le monde des ténèbres de l'indifférenciation potentielle; par contre, la lune mesure le ciel passivement en parcourant

the planet closest to the Earth, the Moon acts as the intermediary between all the heavens and the terrestrial domain so that the lunar mansions synthesize in themselves all the aspects of the Intellect which are manifested in the planetary spheres and the archetypal world of the signs. The numerical symbolism involved clarifies this relation. The number of the mansions of the Moon, which is 28, is equal to 7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1, that is, the sum of the number of planets.[26] Moreover, the 28 mansions are the macrocosmic counterparts of the 28 letters of the Arabic alphabet which form the language of the Divine Word and may be considered as the form or expression of the Divine Breath (*nafas al-raḥmān*) itself. Thus, the cosmos may also be considered, like the Revelation of God in his Sacred Book, as the manifestation of the Divine Word and a book in which the Divine mysteries are revealed. The significance of the lunar mansions in Islamic astrology is fundamental, particularly as it is related to the science of Divine Names in certain aspects of Sufism. The Moon itself, however, is not so important as in Hindu astrology where, in conformity with the structure of that civilization, the maternal aspect is given greater emphasis than in the more virile and patriarchal tradition of Islam. It must be mentioned, however, that in Islamic astrology the Moon does have a relation to terrestrial phenomena, particularly the growth and decay of things. As al-Bīrūnī writes:

> The students of physical sciences maintain that marrow and brain, eggs and most substances increase and decrease with the increase and decrease of the moonlight; that the wine in casks and jugs begins to move so as to get turbid with sediments; and that the blood during the increase of moonlight runs from the interior of the body towards the outer parts, whilst during its decrease it sinks back into the interior of the body.[27]

The Moon also influences meteorological phenomena. Al-Bīrūnī describes these influences fully; to give an example, he writes that "the term *anwā'* is associated with the rains, because the times of their occurrence are related to the setting of the mansions in the morning in the west, while that of *bawārīḥ* refers to the winds and is

---

le zodiaque solaire: elle subit à la fois les déterminations des directions de l'espace céleste et celles des directions des rayons solaires, double dépendance qui se traduit dans ses phases lumineuses et dans le rythme régulier de 18 ans, selon lequel leur cycle se déplace par rapport à celui du zodiaque." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 28.

[26] "Quant au nombre 28 des mansions de la lune, il s'obtient par la somme pythagoricienne des nombres de 1 à 7, ce qui signifie que le rythme lunaire développe ou expose en un mode successif toutes les possibilités contenues dans les archétypes et transmises, par la hiérarchie des intermédiaires, à la sphère qui entoure immédiatement le milieu terrestre." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 27.

[27] *Chronology of Ancient Nations*, p. 163.

related to other times of rain on the ascent of a mansion escaping from beneath the rays in the morning.[28]

The Moon possesses a double significance, first as the symbol of the female principle which governs the "maternal" processes on earth, such as the period of menstruation of the human female, and second as the "cosmic memory." Considered in this latter perspective, the Moon in its 28 mansions synthesizes the whole of the cosmos and therefore becomes the symbol of the Universal Man who is himself the archetype of the Universe. It is in this perspective that certain Ṣūfīs have identified the Moon with the Prophet Muḥammad —upon whom be peace—who in his inner reality is the Universal Man (*al-insān al-kāmil*) in whom all the cosmic qualities are unified and who is at once the origin and end of universal manifestation.

Al-Bīrūnī and His Attitude Toward Astrology

Much of the metaphysical basis of astrology, which we have tried to outline briefly above, does not appear explicitly in any of the extant writings of al-Bīrūnī; it may be debated, in fact, whether he was aware of the symbolic significance of astrology in the same way as Ibn 'Arabī and other Ṣūfīs, as can be seen by his opposition to alchemy, which, like astrology, is a major branch of Hermeticism. Yet, it is also certain that al-Bīrūnī was one of the greatest of Muslim astrologers and must therefore be considered as sympathetic to its point of view. "We know for certain that he remained attached to it to the end, even consulted it in his own troubles, and was reputed as the greatest astrologer."[29] It is true that al-Bīrūnī himself has little confidence in other astrologers when he says: "By the majority of people the decrees of the stars are regarded as belonging to the exact sciences, while my confidence in their results and in the profession resembles that of the least of them."[30] But here he is expressing his doubt about certain practitioners of the art, not astrology itself which he knew so well. To determine his attitude toward this subject therefore, it is best to turn to a passage of his own work where he describes the divisions and nature of astrology in detail:

There are as many divisions of astrology as there are elements in the Universe. These may be either simple or compound and on both the

[28] *EA*, p. 89. For an account of the relation of the moon to the life of man and other creatures, see *Alberuni's India*, I, 346–347.

For the meaning of *anwā'* and its use in Muslim meteorology and astrology, see Ibn Qutaibah, *Kitāb al-anwā'* (Hyderabad, 1956).

[29] Barani, "Al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:46 (1952).

[30] *EA*, p. 210.

influence of the planets is active. The former on the whole do not submit to such influence, nor to any change, except where they come into contact with each other, when, because they are mutually opposed and violent, they are always in strife. Such admixture does take place on the surface of the earth, but is only completed by the heat of the Sun's rays. So all four elements become united, and the surface is the place appointed for the action of the planets, which extends as far as the power of their rays penetrates by reason of the presence of interstices. Then these rays return by a contrary motion and carry with them the aqueous vapour which they have produced, and they rise from the earth until they reach a point where the power of such movement becomes weak. So this motion and agitation is the cause of all the vicissitudes and disasters of nature, the resultant phenomena being either permanent or temporary.

Anything therefore in the way of heat or cold or moderate temperature, of moisture or dryness, owing to movements of the atmosphere, or of the various forms of moisture carried by the winds such as cloud, rain, snow; everything that is heard in the air such as sharp claps and rolls of thunder; everything that is seen such as lightning, thunderbolts, rainbows, halos, meteors, also shooting stars, comets and similar atmospheric phenomena; everything that occurs in the earth in the way of tremors, and subsidences, and in the water as tempests and floods, and the flux and reflux of tides—all these form the subject matter of the first division of astrology. These phenomena are not permanent or rarely so; rain, snow, comets and earthquakes are those which have the longest duration; were they not sufficiently widespread their concentration in one spot would be disastrous.

A second division is that which is concerned with the mixed elements, such as occurs in plants and animals, and is of two kinds, affecting the whole of a population or only a part thereof. Famine may be taken as an example of the former, due to failure of crops or drought, and epidemics such as spread from country to country, like the plague and other pestilences which depopulate cities.

The latter variety is more localized and scattered in its appearances; it results from psychical phenomena, such as battles, struggle for power, change of dominion from one land to another, deposition of kings, revolutions, emergence of new religions and sects, so that this chapter is a long one and this variety the more important of the two.

The third division is specially concerned with the environment of the individual human or rather, the events which affect him in the course of his life, and the influences which remain behind him and in his progeny, while the fourth has to do with human activities and occupations. All of these are founded on beginnings or origins, "*mabādī*'," possibly trivial.

Beyond these there is a fifth division where such origins are entirely unknown. Here astrology reaches a point which threatens to transgress its proper limits, where problems are submitted which it is impossible to solve for the most part, and where the matter leaves the solid basis of universals for one of particulars. When this boundary is passed, where the

astrologer is on one side and the sorcerer on the other, you enter a field of omens and divinations which has nothing to do with astrology although the stars may be referred to in connection with them.[31]

This passage speaks for itself; there is little need to try to prove al-Bīrūnī's belief in astrology after he himself divides the science into its constituent parts, some of which he considers to be true and others false. Moreover, we feel justified in identifying al-Bīrūnī with the astrological perspective since his *Elements of Astrology* was the standard text on the subject for many centuries. What remains perplexing, however, is al-Bīrūnī's rejection of alchemy which is the passive, or "earthly," aspect of Hermeticism of which the active, or "heavenly," aspect is astrology whose tenets he accepts fully.

The acceptance of astrology by al-Bīrūnī and, more generally, its integration into the Muslim perspective is due to the unitive point of view of this very ancient form of wisdom. This perspective is based on the idea of the polarization of Pure Being into the qualities of the signs of the Zodiac which are the archetypes for all cosmic phenomena. These archetypes are "transmitted" by the intermediate planetary spheres whose last sphere, that of the Moon, synthesizes all the cosmic qualities and as the "cosmic memory" transmits these qualities to the terrestrial domain. The qualities found here on earth are themselves the reflections of the heavenly archetypes which are the causes of all the diverse phenomena of Nature.

In astrology the whole cycle of manifestation, temporal and spatial, is seen as an unfolding of possibilities inherent in the unique Principle which itself lies above all manifestation. All multiplicity, all diversity, is deduced from Divine Unity, especially in Islamic astrology where this perspective of revealing the relation of the cosmos to its Unique Principle is of great importance. Therefore, although astrology, in placing intermediary causes between man and God, is opposed to a certain aspect of the Muslim perspective, its contemplative and symbolic side conforms closely to the basic spirit of Islam, which is to realize that all multiplicity comes from Unity and to seek to integrate the particular in the Universal. There can be little doubt that al-Bīrūnī did not only master the techniques of astrology but was also sympathetic to its perspective, since, like all genuine Muslim scholars and scientists, he was in search of the unifying principle behind the veil of the multiplicity of forms which the external aspect of Nature seems to display endlessly.

[31] *EA*, pp. 317–319.

CHAPTER 10

The Attitude of al-Bīrūnī Toward Philosophy and Learning

The paucity of philosophical writings by al-Bīrūnī makes it difficult to identify him with any of the well-known schools of his day. As we already know, few of his works on this subject have survived. From what remains of his writings, however, we can draw several conclusions of major importance. First of all, his intense interest in the Hermetical writings of al-Rāzī and others, and at the same time his frank criticism of some of their religious views, depict al-Bīrūnī as one who stands firm on his Islamic foundation and yet reaches for the elements of pre-Islamic forms of wisdom which would be conformable to his understanding of the Islamic spirit. It is also evident that al-Bīrūnī does not deal with the Hermetic-Neo-Pythagorean knowledge on the level of symbolic interpretation where it was integrated into certain dimensions of Islam.

Al-Bīrūnī was well acquainted with the philosophy of the Peripatetics as well as with that of the Alexandrian followers of Plato and Pythagoras. Although no direct works of his on this subject have been found, his letters to Ibn Sīnā, which have come down to us, represent one of the most acute Islamic criticisms of Aristotelian natural philosophy.[1] Much of the criticism against Aristotle in the Islamic world during the medieval period was not, as in Renaissance Europe, due to a lack of appreciation of Aristotelian ontology or dissatisfaction with his natural philosophy. Rather, such criticisms were usually made by the Ṣūfīs who considered Peripatetic philosophy as a "lesser truth" which hides its original metaphysical foundation by too great an emphasis upon rationalism, so that reason tends to obscure rather than to elucidate intellectual intuition. There were, however, two other sources of criticism of Peripatetic philosophy in Islam: the first by theologians like al-Ash'arī and, of course, Imām al-Ghazzālī, who completed the "destruction" of the

[1] *al-As'ilah wa'l-ajwibah*; 'A. A. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, pp. 29–64.

rationalists a century after al-Bīrūnī; and the second which was less common, by those who attacked Aristotelianism either by pointing, by means of rational arguments, to the shortcomings of some aspect of its rational structure, as, for example, Ibn Sīnā's doctrine of motion criticizing that of the Stagirite, or by appealing to observation and the direct study of Nature to reject some aspect of Aristotle's physics. Al-Bīrūnī combines several of these lines of attack together, appealing to scripture, reason, and observation to show the weaknesses in certain aspects of Aristotle's philosophy; yet, at the same time, he displays great respect for the Stagirite. In fact, most often he criticizes not so much Aristotle himself as those of his followers who considered him infallible. As he writes:

> The trouble with these people is their extravagance in respect of Aristotle's opinions, believing that there is no possibility of mistakes in his views, though they know that he was only theorizing to the best of his capacity, and never claimed to be God's protected and immune from mistakes.[2]

The criticism of Aristotle by al-Bīrūnī is cosmological as well as astronomical and physical and involves questions which lie at the very heart of Peripatetic philosophy. Among these questions, the criticism of the eternity of the world has already been mentioned. Like the theologians, al-Bīrūnī considers the idea that the world is eternal as the most abhorrent of the Aristotelian doctrines and that which is most opposed to the Islamic perspective. He supports the criticism already made by John Philoponus (the Grammarian) against the Greeks on this subject. In one of his letters to Ibn Sīnā, Abū Raiḥān writes:

> God forbid that one should accuse John the Grammarian of falsification. If anyone deserves this title, it is Aristotle who has dressed his heresies in dissimulation and falsification. I think you have not seen the book of John dealing with the rejection of the views of Proclus regarding the eternity of the world and have not paused to see the book demolish and make absurd the deceits of Aristotle, nor have you read his commentaries upon the books of Aristotle. I object to Aristotle in that I see a beginning for time and motion. Aristotle, who himself considers any kind of infinite existence to be impossible, acknowledged this view, although, obeying the whim of his carnal soul (*nafs*), he later opposed his first view.[3]

[2] S. H. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:41 (1952). Al-Bīrūnī implies here the distinction between inspired writings which, like the sayings of the prophets and saints, have an ultimately Divine origin, and human knowledge based on reason which, even in the most favorable situation of Aristotelianism, does not transcend the purely human domain.

[3] *al-As'ilah* . . ., pp. 51–52; Dehkhodā, pp. 58–59. (The translations of these questions and answers are our own based on both the Arabic text and Dehkhodā's version.)

Al-Bīrūnī, in conformity with the Islamic perspective, as well as that of most other religions, believes in the possibility of many worlds and opposes the Aristotelian argument that there cannot be any other world than the one that is visible to us. In his fifth question put to Ibn Sīnā, he writes that:

A group of sages (*ḥukamā'*)[4] have been of the opinion that it is possible for another world to exist which differs from this world in nature. Aristotle has considered their views detestable, but his hatred is untimely and out of place. For we find information about natures and elements of things when we observe them with our eyes like a man born blind who can find out about sight only when he hears about its nature from other people. And if there were no faculty of hearing he would not know that in the world there is such a sense as sight, the fifth sense, by means of which colors and heights and shapes become visible and observable. To sum up, what harm can there be if there is a world which as we said differs in the directions of motion and is separated from this world by an isthmus (*barzakh*) so that each is hidden from the other?[5]

In the same correspondence with Ibn Sīnā, al-Bīrūnī discusses in several remarkable passages two basic aspects of the medieval sciences, namely, the gravity and levity of objects connected to their natural place in the Universe and the circular motion of the heavens. In his first question asked of Ibn Sīnā, he declares:

Since the heavens have no motion toward or away from the center, Aristotle has not acknowledged the gravity or levity of the heavens. However, this reasoning of Aristotle is not really aimed toward the desired end. It is possible to imagine in the realm of thought and possibility that the heavens do possess gravity which, however, does not cause them to move toward the center, because each part of the heavens resembles the other. After hypothesizing their having gravity, one may say that whenever by nature they are moved toward the center, their connected forms prevent them from doing so. And because of their forms, they remain stationary about the center. It is also conceivable that the heavens possess levity, but that levity does not cause them to move away from the center because this motion can only be conceived when the parts of the heavens become separated and dispersed from each other and when

[4] The word *ḥakīm* (plural *ḥukamā'*) is used in Arabic and Persian with two distinct meanings: the first refers to the followers of Greek philosophy, who tried to reach truth by means of rational demonstration. The second meaning implies wisdom, sagacity, and a knowledge (*ma'rifah*) which is *sapientia* rather than *scientia* and whose origin is ultimately Divine and not human. The most appropriate translation of *ḥakīm* would perhaps be "theosopher," as we have already indicated, if this term had not been colored by certain pseudo-spiritualist groups with whom it has become associated in recent years.

[5] *al-As'ilah* . . ., pp. 19–20; Dehkhodā, pp. 40–41.

a vacuum exists outside the heavens so that the parts move or become fixed in that vacuum. But because for us it has become proven and ascertained that the dispersal of the parts of the heavens is impossible and the existence of a vacuum absurd, therefore the heavens are themselves a hot fire limited and assembled in a place from which departure is impossible. As a result the levity or gravity of the heavens is not dependent upon the absurdities which he [Aristotle] has thought.[6]

We see that al-Bīrūnī is not criticizing the conclusions of Aristotle but the reasoning used to arrive at them.

In conjunction with the criticism of gravity and levity, Abū Raiḥān denies the Peripatetic notion of the natural place of the elements. He writes:

The presence of each element in its natural place is not certain because the natural place of gravity, that is, the base direction, is the center, and the natural place of levity, that is, the high direction, is the circumference. Yet, the center is nothing but a point, and a part of the earth, no matter how small we conceive it to be, cannot fit at the center . . . As for the boundary, it too is unable to hold any body so that light bodies may ascend to it, it being an imagined surface area. Besides, if we allow water to flow freely, taking away obstacles in its path, undoubtedly it will reach the center. Therefore, the claim that the natural place of water is above the earth has no basis. Consequently there is no natural place for any body.[7]

The Aristotelians, following the earlier Greek astronomers, considered circular motion to be natural to the heavens as rectilinear motion is natural to objects of the sublunary world. Al-Bīrūnī himself, in his astronomical works, always follows the Ptolemaic tradition, going back to Pythagoras, of analyzing the motion of the heavenly bodies in terms of circular motion. Yet he criticizes from the point of view of logic the doctrine of circular motion universally accepted in his time, without in any way implying its falsity. As before, he is more interested in criticizing the reasoning of the Aristotelians than their conclusions. He tells us:

As to there being only the possibility of circular motion for the heavens, it is possible that the heavens by essence and nature are the source of rectilinear motion, and by force and accident the source of circular motion, as is found in the stars which by nature move from east to west and by force from west to east. And if someone says that the stars have no accidental motion at all because they have no motion but the circular, and circular motion has no opposite to enable us to say that one is by nature

[6] *al-As'ilah* . . ., pp. 2–3; Dehkhodā, p. 29.
[7] *al-As'ilah* . . ., p. 51; Dehkhodā, p. 58.

and the other by force, we reply that falsification and concealment in such transverse sayings are obvious and clear.[8]

Abū Raiḥān goes so far as to imply that the heavens could have an elliptical motion without contradicting the tenets of medieval physics. Again, criticizing Aristotle on this point, he writes:

Aristotle has mentioned in his second article that the elliptical and lentil-shaped figures need a vacuum in order to have circular motion, and a sphere has no need of a vacuum. Such is not the case, however, for the elliptical figure is formed by the rotation of the ellipse about the major axis and the lentil-shaped figure by the rotation of that ellipse about the minor axis. Therefore, if in the process of revolving these ellipses which form these figures there be contradiction or infraction, what Aristotle has claimed does not occur. And there remain no necessary conditions for these figures other than those of the sphere, for if we make the axis of rotation of the ellipse the major axis and the axis of rotation of the lentil-shaped figure the minor axis, they will revolve like a sphere and have no need of a void. The objection of Aristotle, however, and his statement become true in the case where we make the minor axis the axis of the ellipse and the axis of rotation of the lentil-shaped figure . . . *I am not saying according to my belief that the shape of the great heavens is not spherical, but elliptical or lentil-shaped. I have made copious studies to reject this view, but I wonder at the logicians!*[9]

Al-Bīrūnī was much influenced by the atomistic theories of Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, and used many of his arguments against the Peripatetics.[10] As we noted in the Introduction, traditional atomism emphasizes the discontinuity between the finite and the Infinite, whereas the view which rejects atomism considers their aspect of continuity. These two views represent different aspects of the same truth, but on the level of logical discourse they are contradictory, so that historically many rationalistic criticisms have been made by one school against the other. Abū Raiḥān is aware of the many difficulties involved in the arguments of the various schools. He seems in fact more interested in showing that the "absurdities" of the followers of the Greek philosophers whom he calls the *ḥukamā'* were even greater than those of the Muslim theologians (*mutakallimūn*) whom they attacked. Al-Bīrūnī asks:

Why has Aristotle reproached the saying of the theologians that a body consists of invisible parts, and in what way has he chosen the saying of the philosophers who consider bodies to be indefinitely divisible, although the

[8] *al-As'ilah* . . ., p. 3; Dehkhodā, p. 30.
[9] *al-As'ilah* . . ., pp. 27–28; Dehkhodā, pp. 44–45 (italics ours).
[10] For the doctrines of atomism in Islam, especially the views of al-Rāzī, see S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin, 1936), pp. 34–93.

vices of the sayings of the philosophers are greater than the disgracefulness of the opinions of the theologians? For according to the saying of the philosophers who consider bodies to be connected and indefinitely divisible, it is necessary that a consequent rapidly moving body (*mutaḥarrik-i sarī'-i lāḥiq*) not touch the preceding slowly moving body (*mutaḥarrik-i baṭī'-i sābiq*). The touching of the preceding state by the consequent one is committed and determined if the consequent one traverses the intermediate distance so as to reach the preceding point; and the traversing of that distance requires the traversing of its parts. Since the parts of that distance are endless, how can one imagine that distance can be crossed? Therefore, no consequent state can reach the previous one.[11] It is necessary to give an example to prove this point. If there is a definite distance assumed between the Moon and the Sun, and both bodies move at that distance, it should be impossible for the Moon to reach the Sun although the motion of the Moon is much faster than that of the Sun. Such is not the case, however; by observation it is found that the Moon does overtake the Sun although such an event causes disgrace and turpitude to those who hold to the view of indefinite division as is well known and established among the geometers. What happens to the philosophers is more disgraceful than what happens to the theologians. How then can one escape what has befallen these two groups?[12]

To the reply of Ibn Sīnā that indefinite division exists potentially but cannot be carried out actually, al-Bīrūnī adds:

Abū 'Alī ibn Sīnā has learned this answer from Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī . . . But that you say "actually"—I do not understand the meaning of this expression. For no matter how finely you grind collyrium you will never reach that part of which you speak because the actual division will be cut off before you reach that part. In any case, potentiality remains in its place. Also, according to your view it becomes necessary that the side of the square be equal to its diagonal; if you deny it you have opposed your own principles. Or you will say that between the parts there is a separation; in this case I ask if the separation is greater or smaller than the indivisible parts.[13]

[11] The arguments of Zeno are essentially repeated here.

[12] *al-As'ilah* . . ., pp. 17–18; Dehkhodā, p. 39.

[13] *al-As'ilah* . . ., p. 53; Dehkhodā, pp. 59–60. In this somewhat obscure argument, al-Bīrūnī is trying to show that if a square consists of indivisible parts, its sides and diagonal must have an equal number of parts.

If the indivisible parts are connected, the diagonal and side of the square should be equal, which, however, is impossible; while if the parts of the sides are connected but those of the diagonal separated, there must be space between the parts of the diagonal. Now if these empty spaces of the diagonal are equal to the indivisible parts, the diagonal will be twice the side, which is not the case; while if the spaces are smaller or larger than the indivisible parts, it is implied that those parts have quantity (*miqdār*) and can therefore be divided.

As a final example of the criticism of Aristotelian philosophy by al-Bīrūnī, we may consider the question of how change occurs. Abū Raiḥān himself asks:

In what way do change and vicissitude occur in certain objects and elements so that each of them changes into and becomes the other? Is this change because of the transition of one into another or because of the entrance of one into openings and ruptures of the other in such a way that after the mixture of the elements the original form remains and because of excessive mixing the subject appears as one?[14]

Ibn Sīnā, following Aristotle, answers these questions by saying that the *hylé*, which is capable of accepting all forms, throws off the form of one element and accepts that of another. For example, a jug full of water breaks when put into the fire because some of the *hylé* which had accepted the form of water now accepts the form of air which occupies a greater space.

Unsatisfied with this Aristotelian answer, al-Bīrūnī adds:

He who says that change consists in the dispersion of the elements of one thing in the parts of the elements of another does not say with respect to heating that the body seeks the wider space. On the contrary, he says that the element of fire enters the other bodies through its fissures and pores, and for this reason the element of fire has been added to it and by the addition of the two bodies the quantity of the sum increases; as when a jug of water is heated the element of fire enters into it, lengthens it, and breaks the jug. The reason for this occurrence is that we see whenever water leaves the form of the liquid and takes on the form of air again in the process of condensation it becomes converted to water. Therefore, if water were really converted to air, it would not convert to water in the case of condensation and it would not deserve to return to liquidity any more than any other air. Also, we say that it is necessary for you to give an explanation of the fact that a body lengthens due to heating; then that increase in length must cause a shortening in some other body to the same extent so that the occupied space will not be without an occupant. Otherwise how will that excess of length be removed?[15]

The several points already mentioned suffice to show the ingenuity of al-Bīrūnī as a critic of Aristotelian philosophy. He often accepts some cosmological tenet of the Peripatetics while at the same time attacking the reasoning upon which that tenet is based. For him there is a clear distinction between the syllogistic and rationalistic aspect of

---

This question is discussed in great detail by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī in his commentary upon the *Ishārāt* of Ibn Sīnā. See *Sharḥ al-ishārāt* (Tehran, 1378 [1958]), II, 9–36.

[14] *al-As'ilah* . . ., p. 34; Dehkhodā, p. 50.

[15] *al-As'ilah* . . ., pp. 55–56; Dehkhodā, pp. 61–62.

Aristotelianism and its cosmological doctrines, which he evaluates by direct appeal to the external manifestations of Nature, by the use of reason, and finally by means of the truths revealed in the Sacred Scriptures. These criteria permit him to adopt several of the main elements of Aristotelian cosmology without accepting many of the logical demonstrations and arguments used by the Peripatetics.

The Role of Learning in Islam

The devoutness of al-Bīrūnī as a Muslim has already been discussed. There is no doubt that he was orthodox and was penetrated deeply by the spirit of Islam. As a scholar and compiler he made studies which touch upon nearly every field of medieval learning, all of which he approaches as a Muslim. He fights vehemently against anything he believes to be against Islam, as, for example, the eternity of the world, while on the other hand he defends the virtues of acquiring knowledge in all domains as the duty of the Muslim. For example, with respect to the physical sciences he criticizes those who cover up their ignorance by appealing to God's wisdom and who make no effort to learn about the beauty of Nature through its study. As he says, "Many people attribute to God's wisdom all they do not know of physical sciences . . ."[16]

The study of creation as the handiwork of God is for al-Bīrūnī a natural and noble activity of man. Human reason, by the fact that it has its center in the Intellect, leads when unimpeded from the finite to the Infinite. As long as reason is tied to its principle, which is the Intellect, all of its activities acquire a "sacred" aspect because all learning which relates a domain to its principle partakes of this integrating and unitive function that belongs to the Intellect. There is for al-Bīrūnī no separation between "sacred" and "profane" learning. Whatever he studies, whether it be historical or physical sciences, takes on a religious character. Particularly the study of the visible world as the "signs" and creation of the Invisible, and of Nature as the creative power ordained by God to govern all things in the world, are for al-Bīrūnī characteristic features of the perspective of Islam. There is no legitimate domain outside of the spirit of Islam, least of all the domain of the manifestations of Nature, because the essence of this spirit is to integrate all particulars into the Universal, all divided knowledge into the unitive knowledge, or *ma'rifah*, which contains in principle the science of all things. Al-Bīrūnī, although not a gnostic (*'ārif*), shared that view in his approach

[16] *Chronology of Ancient Nations*, p. 253.

to all learning, and considered the pursuit of the traditional sciences as a religious activity. No better expression of al-Bīrūnī's attitude toward knowledge and the dependence of its verification upon God can be given than his own statement at the end of his *India* where he pleads for Divine help:

> We ask God to pardon us for every statement of ours which is not true. We ask Him to help us that we may adhere to that which yields Him satisfaction. We ask Him to lead us to a proper insight into the nature of that which is false and idle that we may sift it so as to distinguish the chaff from the wheat. All good comes from Him, and it is He who is clement toward his slaves. Praise be to God, the Lord of the worlds, and His blessings be upon the Prophet Muḥammad and his whole family![17]

The cosmos in which al-Bīrūnī lived and breathed is the handiwork of God in which all true science leads ultimately to the Creator and possesses truth which is guaranteed only when it is sanctioned by Him.

[17] *Alberuni's India*, II, 246.

The Essence of the First Absolute Light, God, gives constant illumination, whereby it is manifested and it brings all things into existence, giving life to them by its rays. Everything in the world is derived from the Light of His Essence and all beauty and perfection are the gift of His bounty, and to attain fully to this illumination is salvation.

Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn
al-Suhrawardī—*Ḥikmat al-ishrāq*

PART III

Ibn Sīnā

CHAPTER 11

The Life and Works of Ibn Sīnā and His Significance

Abū 'Alī al-Ḥusain ibn 'Abdallāh ibn Sīnā, or Avicenna, entitled al-Shaikh al-Ra'īs, or Ḥujjat al-ḥaqq by his compatriots, simply Shaikh by his disciples and the Prince of Physicians in the Occidental world, was born near Bukhārā in the year 370/980 during the reign of Amīr Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī. His father, originally from Balkh, had come to settle near Bukhārā as the governor of a village nearby.[1] At that time Bukhārā was the capital and intellectual center of the Sāmānid dynasty which ruled over much of eastern Persia in Khurāsān and Transoxiana, a rule which lasted until the rise of Turkish power during the reign of Maḥmūd of Ghazna.

When Ibn Sīnā was five years old he and his family moved to the city of Bukhārā itself where the young boy had a greater opportunity to study. At the age of ten he already knew grammar, literature, and theology as well as the whole of the Quran. His father, who was an Ismā'īlī and a sympathizer of the Fāṭimids, took great interest in his

[1] The most authentic and authoritative account of the life of Ibn Sīnā is that of his favorite disciple, 'Abd al-Wāḥid Abū 'Ubaid al-Juzjānī, who joined him in 403/1012 and remained with him until the end of Ibn Sīnā's adventurous life, and who completed parts of the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*. See A. 'U. Juzjānī, *Sarguzasht-i Ibn-i Sīnā*, trans. Sa'īd Naficy (Tehran, 1331 [1952]); and W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā* (New York, 1974).

For an account of the life and works of Ibn Sīnā based mostly on Juzjānī's account, see also Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, II, 2–20; Ẓahīr al-Dīn al-Baihaqī, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, pp. 38–62; Ibn al-Qifṭī *Akhbār al-ḥukamā'*, pp. 268–278; Shams al-Dīn Muḥammad al-Shahrazūrī, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, trans. Ḍiā' al-Dīn Durrī (Tehran, 1316 [1937]), pp. 126–137; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān* (Cairo, 1310 [1892]), pp. 152–154; Niẓāmī 'Arūḍī, *Chahār maqālah*, pp. 150ff; Muḥammad Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt* (Tehran, 1306 [1888]), pp. 241–246, and other traditional sources.

For modern accounts of his life, see Jalāl Homā'ī, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:25–32, 147–154, 249–257 (1316 [1937]); Sayyid Ṣādiq Gawharīn, *Ḥujjat al-ḥaqq Abū 'Alī Sīnā* (Tehran, 1331 [1952]); Sa'īd Naficy, *Avicenna* (Tehran, 1333 [1954]); *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956), pp. 29–45 and Introduction; G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Philosopher and Scientist* (London, 1952), chap. I; Y. A. al-Kāshī, *Aperçu sur la biographie d'Avicenne*, ed. Fu'ād al-Ahwānī (Cairo, 1952); and S. M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (London, 1958), chap. II.

son's education. He sent Ibn Sīnā to study arithmetic with a vegetable seller, who was apparently the only teacher available at the time in the subject, and to learn jurisprudence (*fiqh*) from Ismā'īl al-Zāhid, Later, when the famous mathematician, Abū 'Abdallāh al-Nātilī, came to Bukhārā, he was invited to stay at the house of Ibn Sīnā in order to teach him mathematics. Under his tutelage Ibn Sīnā mastered the *Almagest*, the *Elements* of Euclid and some logic, all of which he soon knew better than his teacher.

Having mastered mathematics, he then turned his attention to physics, metaphysics, and medicine, which he probably studied under Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī al-Jurjānī and perhaps Abū Manṣūr Ḥasan ibn Nūḥ al-Qamarī. By the time he was sixteen, Ibn Sīnā had mastered all the sciences of his day and was well known as a physician. In another two years, thanks to the commentary of al-Fārābī, he was also to complete his understanding of Aristotle's metaphysics which at first had presented considerable difficulty for him.

Worldly fame came to Ibn Sīnā in 387/997 when Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī fell seriously ill and was successfully treated by him. Henceforth, the doors of the palace library were open to the young Ibn Sīnā, and there, amidst one of the best collections of books on medieval learning, he saturated his mind with all that he was capable of mastering. As he said many years later to Juzjānī, "I now know the same amount as then but more maturely and deeply; otherwise the truth of learning and knowledge is the same."[2]

In 391/1001, at the age of twenty-one, Ibn Sīnā wrote his first books of which any knowledge has come to us. These works were the *Kitāb al-majmū'* on mathematics, *Kitāb al-ḥāṣil wa'l-maḥṣūl* in twenty volumes on all the sciences, and *Kitāb al-birr wa'l-ithm* on ethics.

The following year, amidst political turmoil and war, his father died. The combination of these conditions forced him to leave Bukhārā for Jurjānīyah, which was then the capital of the Khwārazmian dynasty. In the court of 'Alī ibn Ma'mūn Khwārazmshāh, Ibn Sīnā found much encouragement and a great patron in the person of the wazīr, Abu'l-Ḥasan Aḥmad ibn Muḥammad al-Suhailī, for whom he wrote the *Kitāb al-tadārik li anwā' al-khaṭā' fi'l-tadbīr* and *Qiyām al-arḍ fī wasaṭ al-samā'* on mathematics and astronomy. However, the growing power of Maḥmūd of Ghazna, for whom Ibn Sīnā had little love, was beginning to make itself felt even at the Khwārazmī court, so that once again Abū 'Alī had to flee.

This time he set out for Jurjān where the name of Shaikh al-Ma'ālī

[2] J. Homā'ī, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:32 (1937).

Qābūs ibn Wushmgīr was celebrated as a lover of learning. By 403/1012, after possibly visiting the Ṣūfī sage, Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, he reached the kingdom of Qābūs only to find that the king was already dead. Dejected by the loss of his expected patron, Ibn Sīnā returned to a village in Khwārazm and from there to Jurjān once again where he was joined by his lifetime companion, Juzjānī. It was at this time that Ibn Sīnā composed the *Kitāb al-mukhtaṣar al-awsaṭ*, the *Kitāb al-mabda' wa'l-ma'ād* and *al-Arṣād al-kullīyah*, along with chapters which were later to form parts of the *Najāt* and *Qānūn*.[3]

Sometime between 405/1014 and 406/1015 he went to Rai, where he cured the wife and son of Fakhr al-Dawlah al-Dailamī and wrote his *Kitāb al-ma'ād*. But the adventurous part in the life of Ibn Sīnā was not to end even here. He set out once again on a journey, going first to Qazwīn and then to Hamadān with the intention of meeting the famous Buwaihīd ruler, Shams al-Dawlah. Destiny was to make this encounter easy, for soon after his entrance into Hamadān, Ibn Sīnā was asked to treat Shams al-Dawlah who had just fallen ill. The mastery of Ibn Sīnā in curing the ruler was not only to make him a favorite at court, but was also to lead to his appointment as the wazīr, a position which was to create many political enemies for him. Until 411/1020, while he remained burdened with state duties, he nevertheless continued to write numerous works, including the masterpiece of Peripatetic philosophy, the *Kitāb al-shifā'*.

In 412/1021 Shams al-Dawlah died and was replaced by his son, Samā' al-Dawlah. The new ruler asked Ibn Sīnā to continue as wazīr, but by now, tired of the Hamadān court and hoping to join the circle of 'Alā al-Dawlah in Ispahān, Ibn Sīnā turned down the offer. The refusal was to have bitter repercussions. Tāj al-Mulk, who for a long time had been an enemy of Ibn Sīnā, took advantage of the situation and by intrigue imprisoned him in the Fardjān castle near Hamadān. Left to himself for four months, al-Shaikh al-Ra'īs composed several important treatises during his imprisonment, including *Kitāb al-hidāyah*, *Kitāb al-qūlanj*, and *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān*.[4]

After the four-month interim, Ibn Sīnā took advantage of 'Alā'

[3] The word *Qānūn* in Arabic comes from the Greek *kanōn*, which means a set of principles (derived from the Pythagorean division of the musical chord) and not an encyclopedia as it is usually translated.

[4] He is also said to have composed sarcastically the verse:

دخولی بالیقین کما تراه وکل الشک فی امر الخروج

"My entrance is certain as thou canst see;
The whole uncertainty concerns the time of departure."

Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā'*, II, 6.

al-Dawlah's attack on Hamadān and escaped from his prison in the dress of a dervish and with Juzjānī reached Ispahān safely. The city under 'Alā' al-Dawlah had become a great center of learning, and Ibn Sīnā, treated with much honor and respect, found a haven for peaceful study and writing there. During the fifteen years of his quiet stay in Ispahān he wrote some of his most famous works, among them the *Najāt* and the *Dānishnāma-yi 'alā'ī* which he wrote in Persian and dedicated to his benevolent patron and ruler. He also began the construction of an observatory which was never completed.

Finally, even this long period of peace was disturbed. Mas'ūd, the son of Maḥmūd of Ghazna, attacked Ispahān, and in the pillaging many of the writings of the Shaikh were irretrievably lost. Weakened by an attack of colic and disturbed by all the unrest, Ibn Sīnā returned to Hamadān where he died during the Ramaḍān of 428/1037.

Despite the loss in part or *in toto* of several of his major works, such as the twenty-volume *Kitāb al-inṣāf* on the arbitration of "Eastern" and "Western" philosophy and the *Lisān al-'arab* in ten volumes, over two hundred and fifty books, treatises, and letters of Ibn Sīnā have survived.[5] They range from the voluminous *Kitāb al-shifā'* and *al-Qānūn fi'l-ṭibb* to treatises of only a few pages like *Risālat al-fi'l wa'l- infi'āl* and *Risālah fī sirr al-qadar*. Although most of the texts cover subjects which today would belong to the fields of philosophy, science, and religion at the same time, it is perhaps not incorrect to divide his works into four separate groups: the philosophical, religious, cosmological and physical, and finally the symbolical and metaphysical narratives. Needless to say, such a division is not precise, many works containing elements of all the four divisions.

The primarily philosophical works include the famous *Shifā'*, the *Najāt*, the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, *'Uyūn al-ḥikmah*, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, and numerous small treatises on logic and various philosophical subjects. The religious works include several commentaries on the various *sūrahs* of the Quran, including *Sūrat al-ikhlāṣ*, *Sūrat*

[5] A comprehensive bibliography of Ibn Sīnā is given by Yaḥyā Mahdavī in his *Bibliographie d'Ibn Sīnā* (Tehran, 1954); see also G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Cairo, 1950) and O. Ergin, *İbin Sina Bibliografyasi* (Istanbul, 1956).

For the list of German books and articles on Ibn Sīnā see O. Spies, "Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas," in *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 93–103.

The *Bibliographie* . . . of Y. Mahdavī contains also a fairly complete list of books and articles on Ibn Sīnā in Arabic, Persian, and the European languages (see pp. 401ff); also S. Naficy, *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne* (Tehran, 1953).

al-nās and *Sūrat al-a'lā*, the *Risālat al-nairūzīyah* and treatises dealing with pilgrimage and destiny.[6]

The cosmological works of Ibn Sīnā consist not only of what is today called natural science but also the principles underlying all "natural philosophy." The *ṭabī'īyāt* of the *Shifā'*, *Najāt*, and the *Dānishnāma-yi 'alā'ī* deal in great detail with this subject. There are, moreover, individual treatises on the hierarchy of being, the heavens, the intelligences, and similar questions. As part of his cosmological works must also be considered those texts dealing with the individual sciences—meteorology, psychology, music, and, of course, medicine on which he wrote not only the *Qānūn* but also *al-Urjūzah fi'l-ṭibb* and a large number of treatises on individual diseases.

Finally, there are several works of Ibn Sīnā which have a different character from the above texts. Unfortunately, large sections of the important *Kitāb al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah*, in which he expounded his doctrines concerning the "science of the elite" (*'ilm al-khawāṣṣ*), seem to have been lost or, in any case, have not been located with certainty. However, most of the three visionary narratives or recitals, or, better, one narrative in three parts, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālat al-ṭair*, and the account by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī of *Salāmān wa Absāl*, together with the *Risālah fi'l-'ishq* and a few smaller tracts have remained intact. The final chapters of the *Ishārāt wa'l-tanbīhāt* also belong to this last genre of writing, although the first part is mostly a concise summary of the philosophy of the *Shifā'*. These symbolic and metaphysical writings view Nature in a way which differs profoundly from that of the Peripatetic philosophers. In this study they will be treated separately because of the clarity with which they illustrate another perspective in Islam that we have not had occasion to discuss so far in this treatise.

Ibn Sīnā and the Islamic Religion

The position of Ibn Sīnā vis-à-vis the *Sharī'ah* is somewhat difficult to determine because although he was certainly a faithful Muslim and even went to the mosque to ask God's help in solving his philosophical and scientific problems, he has left in his works little trace

[6] In his Quranic commentaries Ibn Sīnā continued the attempt of al-Fārābī to reconcile religion and philosophy, or faith and reason. This goal was pursued in later centuries by a series of sages like Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, sometimes known as Shaikh al-ishrāq or "master of illumination," 'Alī ibn Turkah Iṣpahānī, and Mīr Dāmād, and found its most perfect solution in the hands of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, better known as Mullā Ṣadrā. See S. H. Nasr on the School of Ispahān and Mullā Ṣadrā, Vol. 2, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1966).

of his exact beliefs. Like his contemporary al-Bīrūnī, Ibn Sīnā left himself uncommitted with respect to the Sunni-Shī'ah division. It is known that his father was Ismā'īlī but that from the beginning Ibn Sīnā was not attracted to that branch of Shī'ism.[7] Yet in certain of his treatises on numerical and alphabetical symbolism he shows clear sympathy for Ismā'īlī doctrines. As Massignon has stated: "En fait, Ibn Sīnā n'a pas innové son alphabet en s'inspirant d'une source hellénistique, mais a été guidé par une tradition orientale ismaëlienne."[8] Toward the end of his life Ibn Sīnā showed more sympathy toward Twelve-Imām Shī'ism, or perhaps it would be safer to say for the house of 'Alī ibn Abī Ṭālib—upon whom be peace. The subsequent influence of his doctrines upon the *Ishrāqīs* has in fact been confined mostly to the Shī'ah world. Suhrawardī, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, and Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī, all of whom took the *Ishrāqī* interpretations of Ibn Sīnā's philosophy seriously, have mostly come from the world of Twelve-Imām Shī'ism in Persia. They interpreted symbolically, or by *ta'wīl*, that the sage who guided Ibn Sīnā in his visionary narrative was 'Alī ibn Abī Ṭālib whom they considered to be to the other Companions of the Prophet as the intelligible world is to the sensible.[9] Still, there are many unanswered questions which make the exact identification of Ibn Sīnā with the various elements of Muslim orthodoxy difficult.

The faithfulness of Ibn Sīnā to Islam was questioned by many exoteric doctors of the law from the time of the spread of his teachings. Despite the sympathetic interpretations of many of his doctrines by the *Ishrāqīs*,[10] he was not accepted either by the doctors of the law or the branches of *taṣawwuf* existing outside of the Shī'ah world. Corbin has stated correctly:

> It is certain that neither Avicenna nor Suhrawardī could be adopted either by the pure literalists (*ḥashwīyān*), or by the theologians of the type

[7] Barani, "Ibn Sina and Alberuni," in *Avicenna Commemoration Volume*, p. 7.

[8] L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique," *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952), IV, 4.

[9] H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 242ff. All English quotations from this work are from the translation of W. R. Trask, published by Pantheon Books (New York, 1960).

[10] We use the word *Ishrāqī* here not in its general meaning of "illuminationist" but in its technical sense as the school of the followers of Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Although many of the masters of this school have been Ṣūfīs of the highest station (*maqām*), like Ibn Turkah, Ibn Abī Jumhūr, Sayyid Ḥaidar Āmulī, and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, there have been other members who have studied this particular form of wisdom only theoretically without the effective spiritual realization which in Islam depends upon the grace of the Prophet (*al-barakat al-muḥammadīyah*) and the spiritual chain (*silsilah*) issuing forth from him.

of Majlisī or by the pure Ṣūfīs. But it is doubtless the originality of Iranian Shī'ite Islam that, despite everything, it permitted the emergence of an Avicenno-Suhrawardian posterity.[11]

During his own lifetime, Ibn Sīnā was sensitive to charges of heresy brought against him and he considered himself a sincere Muslim despite the criticism of his contemporaries. In a famous poem he defends his religious beliefs in these terms:

> It is not so easy and trifling to call me a heretic;
> No belief in religion is firmer than mine own.
> I am the unique person in the whole world and if I am a heretic;
> Then there is not a single Musulman anywhere in the world.[12]

It is only in the Shī'ite world that the philosophy of Ibn Sīnā as interpreted by Suhrawardī became combined with the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and was integrated by Mullā Ṣadrā into the intellectual perspective of Shī'ism, thus having remained as a living tradition in Persia until today.

The *Shifā'* and the smaller Peripatetic treatises of Ibn Sīnā represent the basic texts of that school in Islam.[13] Greek philosophy in the eastern part of the Muslim world never found a more profound interpreter than Ibn Sīnā, who combined, in what he thought was Aristotelian philosophy, the doctrines of the Stagirite, his Alexandrian commentators, and especially the Neoplatonists, all of which he interpreted with intuitions of his own and in many instances in accordance with the monotheistic perspective.[14] His philosophy was to have a profound effect not only upon Latin Scholasticism but also upon Muslim philosophy of which it is the basis, and even upon

[11] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 278.

[12] گفتن چو منی گزاف و آسان نبود مستکرتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنم کافر پس در همه دهر هیچ مسلمان نبود

Translated by Barani, "Ibn Sina and Alberuni," *Avicenna Commemoration Volume*, p. 8.

[13] The *Shifā'* is undoubtedly the greatest encyclopedia of knowledge ever composed by an individual. It remains until today along with the *Sharḥ al-ishārāt* of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, the *Asfār* of Mullā Ṣadrā and the *Sharḥ-i manẓūmah* of Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī as the most important text on *ḥikmah*, or traditional theosophy, in Persia which has kept a continuous tradition alive from the time of Ibn Sīnā to the present day. See S. H. Nasr on Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī in the *History of Muslim Philosophy*, vol. 2.

[14] For example, contrary to Ibn Rushd and the Greeks, who admitted physical proofs for the existence of God, Ibn Sīnā considered only metaphysical proofs as being valid. "Avicenne, au contraire (aux Grecs), représente la tradition juive la plus consciente d'elle-même, car son Dieu, qu'il nomme strictement et absolument le Premier, n'est plus le premier de l'univers, il est premier par rapport à l'être de l'univers, antérieur à cet être et, par conséquent aussi, hors de lui." E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1932), p. 83.

Islamic theology, despite the attack against certain aspects of his thought by Imām al-Ghazzālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ibn Sīnā has in fact been called the "first Scholastic,"[15] much of his terminology in ontology appearing in later texts of *kalām*, and his cosmology, which especially interests us here, influencing even al-Ghazzālī himself.

Ibn Sīnā, despite his great admiration for the Greek philosophers, always tried his best to make his philosophy conformable to the Islamic perspective.[16] It is true that in many of his writings he did not express the sense of the utter nothingness of the finite before the Majesty of the Divine which is characteristic of Islamic spirituality, but he did try to conform his ideas to the Quranic Revelation as much as the rationalistic approach in the Peripatetic school would permit.[17] He always kept before him the ideal of combining the philosophy of the Greeks with *ḥikmah*, or wisdom, which was originally the possession of the Hebrew prophets and later revealed in its fullness in Islam.[18] Out of this effort came the philosophy for which Ibn Sīnā has been famous in the West, a philosophy which is the finest expression of the Peripatetic school in Islam.[19]

[15] "Il trouve les matériaux préparés, et déjà un certain travail d'adaptation à l'Islam était commencé. Mais c'est lui qui fut le premier des scholastiques au sens exact du terme." A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne* (Paris, 1933), Introduction, p. xvii.

[16] For a discussion of the relation of Ibn Sīnā to Islamic orthodoxy, see L. Gardet, "Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane," *La Revue Thomiste*, 45:537–575 (1939).

Unfortunately, in this and similar articles the orthodoxy of Ibn Sīnā is always judged by the exoteric doctrines of the jurists and the theologians without consideration of the gnostic doctrines which are the ultimate criteria of orthodoxy in its universal sense and without consideration of the Shī'ite intellectual milieu in which the school of Ibn Sīnā was to find its future home.

[17] "Certes, Ibn Sīnā était avant tout un philosophe, un philosophe largement inspiré par la grande pensée hellénistique, à la fois aristotélicien et (sans le savoir) néoplatonicien, plus profondément néoplatonicien qu'aristotélicien au demeurant; ou si l'on préfère: croyant trouver dans la pseudo *Theologie d'Aristote* cet accord entre Aristote et Platon que Fārābī déjà avait voulu affirmer. Il est très vrai que l'adhésion à l'Islam ne semble point se présenter pour Ibn Sīnā avec l'absolue rigueur d'une adhésion de foi totale au mystère divin, à une Parole irréductible, émanée de la Volonté inscrutable de Dieu Très Haut, comme nous en trouvons le témoignage en certains ḥanbalites surtout, voire en certains ash'arites primitifs, et certains grands ṣūfīs. Sa non croyance en une résurrection corporelle le prouve. Mais, à notre sense, c'est très sincèrement et très spontanément qu'Ibn Sīnā, sur le plan philosophique même, voulut établir, à l'aide d'une exégèse allégorique, l'accord de ses propres conclusions et de données coraniques." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne* (*Ibn Sina*) (Paris, 1951), p. 202.

[18] "Il y a tout lieu de penser qu'Ibn Sina entendait réaliser ainsi une conciliation entre la philosophie grecque, *falsafah*, et la sagesse sémitique traditionnelle, *ḥikma*." Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne*, IV, 1.

[19] "Le Néo-platonisme arabe, tel que nous le trouvons formulé dans les traités divers d'Avicenne et dans l'admirable *Philosophie* d'Al Gazāli, ne se présente pas à nous

Aristotelian philosophy, and in fact philosophy in general, was to have a very different role in the Western world from that in Islam. It can be said that philosophy, understood as a purely rationalistic system trying to encompass reality, is something peculiar to the Western world. In Islam it was an incidental and secondary development and did not touch the heart of the Tradition. Therefore, the purely rationalistic aspect of the writings of the Muslim philosophers —especially of Ibn Rushd, who was the most rationalistic among them—had a greater influence in the Latin world than in the Islamic. The Augustinian interpretation of Ibn Sīnā involved the acceptance of much of what was essentially philosophical and the rejection of his cosmology and angelology. The "banishing" of angels from the Avicennian Universe by authors like William of Auvergne helped to laicize the cosmos and prepare the Copernican Revolution.[20] In Islam, on the contrary, the philosophical doctrines of Ibn Sīnā were interpreted metaphysically by the *Ishrāqīs* and in this way became transformed into a doctrine, which, being composed of Peripatetic philosophy, Hermetic and ancient Persian ideas,[21] and Ṣūfī doctrines, served the purpose of leading reason from error to the vision of the truth and preparing the soul for catharsis (*tajrīd*) from the world of the senses, culminating in illumination and gnosis. What in the Western world became ultimately the battlefield of disputing philosophers and theologians became in the Islamic world, and especially in Persia, the guide which led the human soul from the debates of logic to the ecstasies of gnosis.

In connection with the study of the significance of Ibn Sīnā's philosophy, his "Oriental Philosophy" has produced the most bewildering array of opinions among scholars. It is the translation of the Arabic phrase *al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah*[22] which Ibn Sīnā mentions in his symbolic writings. The Arabic word مشرقية from the root

---

comme une juxtaposition de théories disparates, mais comme une synthèse d'une extrême unité, où se coordonnait, suivant les principes d'une Métaphysique très définie et très pénétrante, la Théologie, la Psychologie, l'Astronomie et la Physique. Œuvre collective longuement préparée par les Ecoles d'Alexandrie et d'Athènes, dont le *Livre des Causes* et la *Théologie d'Aristote* ont transmis la Tradition aux Arabes, cette synthèse a, de la pensée musulmane, reçu son complet achèvement. En rigoureuse unité, en harmonieuse beauté, elle ne le cède guère à cette merveilleuse production du génie hellénique qu'est la Philosophie d'Aristote." P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 495.

[20] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 101ff.

[21] H. Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," *Eranos Jahrbuch*, 17:159 (1949).

[22] As mentioned above, Ibn Sīnā also wrote a work by this name as attested by himself as well as by Ibn Ṭufail in his *Ḥayy ibn Yaqẓān* and many later Muslim authors. There are presently three manuscripts of a work bearing this title and attributed to Ibn Sīnā, one in the Bodleian at Oxford (Pocock 181) written in Hebrew letters, the second

(*shrq*) can be vocalized either as *mashriqīyah* or *mushriqīyah*, the first meaning "Oriental" and the second "illuminative." Ever since the well-known article of Nallino,[23] however, it has become axiomatic for most European scholars to accept the *mashriqīyah* vocalization and consider the other as false.[24] Often they have overlooked the wisdom of the Arabic language itself in which "light," or "illumination," possesses the same root as "East" or "Oriental," conforming to the obvious solar symbolism.[25] In fact, this double meaning of the root (*shrq*) itself plays a major role in the whole plan of the visionary narratives where the East is identified with the realm of the spiritual and intelligible essences, or the realm of light, and the West with the material and corporeal world, or the realm of darkness.

In the *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, which most likely is the section on logic of *al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah* that is now mostly lost, Ibn Sīnā "disowns" his own earlier Peripatetic works as being for the common crowd and announces that in his "Oriental Philosophy" he is going to expose his real views. Because of the great importance of this declaration we give a complete translation of the passage in which Ibn Sīnā presents his own view of his "science of the elite." He writes:

We have been inspired to bring together writings upon the subject matter which has been the source of difference among people disposed to argumentation and not to study it with the eye of fanaticism, desire, habit, or attachment. We have no fear if we find differences with what the people instructed in Greek books have become familiar with through their own negligence and shortness of understanding. And we have no fear if we reveal to the philosophers something other than what we have written for the common people—the common people who have become enamored of the Peripatetic philosophers and who think that God has not guided anyone but them or that no one has reached Divine Mercy except them.

Although we admit the wisdom of the most learned predecessor of these

---

in Nūr 'Uthmānīyah (no. 4894_{75}) in Istanbul, and the third in Aya Sophia (no. 2403) also in Istanbul. It cannot be said with certainty that this work is a section of the treatise to which Ibn Sīnā and Ibn Ṭufail had alluded. It is concerned with natural philosophy and seems to be mostly a summary of the natural philosophy of the *Shifā'*. See Mahdavī, *Bibliographie* . . ., p. 270.

The first Muslim to have spoken of "Oriental" and "Illuminationist" philosophy was Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in his *Fī kamāl al-naw' al-insānī*. See L. Massignon, "Contribution de la France à la commémoration d'Avicenne," *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad* (Cairo, 1952). p. 80.

[23] A. Nallino, "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna," *Rivista degli studi orientali*, 10:367–433 (1925).

[24] Unable to convey this double meaning in the Latin transliteration, we have chosen to write the word as *m(a)shriqīyah*, keeping the "a" in parentheses.

[25] In English and French, also, the double meaning of the word "Orient" points to the same symbolism.

philosophers [that is, Aristotle], and we know that in discovering what his teachers and companions did not know, in distinguishing between various sciences, in arranging the sciences in a better manner than before, in discovering the truth of many subjects . . . he was superior to those who came before him, the men who came after him should have brought to order whatever confusion had existed in his thought, mended whatever cracks they found in his structure, and expanded his principles. But those who came after him could not transcend what they had inherited from him. Bigotry over whatever he had not found out became a shield, so that they remained bound to the past and found no opportunity to make use of their own intellects. If such an opportunity did arise, they did not find it admissible to use it in increasing, correcting and examining the works of their predecessors.

When we turned our attention to their works, however, from the beginning the comprehension of these works became easy for us. *And often we gained knowledge from non-Greek sources.* When we began on this project, it was the beginning of our youth, and God shortened the time necessary for us to learn the works of our predecessors. Then we compared everything word for word with the science which the Greeks called logic, and it is not improbable that the Orientals had another name for it. Whatever was contrary by this means of comparison we rejected. We sought the reason for everything until the Truth became separate from error.

Since those who were the people of learning were strongly in favor of the Greek Peripatetics, we did not find it appropriate to separate ourselves and speak differently from everyone else. So, we took their side, and with those philosophers who were more fanatical than any of the Greek sects, we too became fanatical. Whatever they sought but had not found and their wisdom had not penetrated, we completed. We overlooked their faults and provided a leader and tutor for them while we were aware of their errors. If we revealed some opposition it was only in matters in which no patience was possible. But in most cases we neglected and overlooked their faults . . . We were forced to associate with people devoid of understanding who considered the depth of thought as innovation (*bid'ah*) and the opposition to common opinion as sin . . .

Under these conditions, we longed to write a book containing the important aspects of real knowledge. Only the person who has thought much, has meditated deeply, and is not devoid of the excellence of intellectual intuition can make deductions from it . . .

We have composed this book only for ourselves, that is, those who are like ourselves. As for the commoners who have to do with philosophy, we have provided in the *Kitāb al-shifā'* more than they need. Soon in the supplements we shall present whatever is suitable for them beyond that which they have seen up to this time. And in all conditions we seek the assistance of the Unique God.[26]

[26] Ibn Sīnā, *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn* (Cairo, 1328 [1910]), pp. 2–4 (italics ours). In the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, for the first time in Islam, Ibn Sīnā begins with metaphysics

The views of modern scholars differ greatly as to what Ibn Sīnā means precisely by this passage and similar ones, in which he refers to this "Oriental Philosophy" meant for the elite. Among Europeans, an early author on Islamic philosophy, L. Gauthier, identifies the "Oriental Philosophy" with *taṣawwuf*, which he calls "la tendance mystique de l'Orient."[27] Among contemporary scholars, A. M. Goichon identifies "Orient" with the medical school of Jundishāpūr and therefore gives it a purely geographical significance. Moreover, she emphasizes the experimental tendencies of this school and believes that the "Oriental Philosophy" means the connection of experiment with reason and the acceptance of empirical causes as the middle term in a syllogism.[28]

The interest in experience and direct observation, however, does not mean necessarily that it must be connected with rationalism, as has been the case since the seventeenth century in the Western world. As Louis Gardet has justly remarked:

> Nous ne nierons point qu'en cette tradition à résonances ésotériques ne se puisse relever un goût prononcé pour les sciences expérimentales. Mais tout au cours de l'histoire, ne verrons-nous pas de forts courants platonisants liés maintes fois à un souci de recherches et d'expériences scientifiques? Ainsi déjà l'école de Chartres au moyen-âge latin, et plus encore le courant platonisant de la Renaissance du XVIe siècle. De ce point de vue, il nous semble que Mlle Goichon a trop aisément tendance à unir recherches expérimentales et "rationalisme." Les Giordano Bruno, Campanella et Jean Bodin, le grand amateur de kabbale, étaient tout autre chose que de purs "rationalistes."[29]

As for Gardet's own view on "Oriental Philosophy," he considers

---

(*ilāhīyāt*) and from there proceeds to natural philosophy (*ṭabī'īyāt*) in contrast to Aristotle and many Muslim authors like Abu'l-Barakāt al-Baghdādī (in his *Kitāb al-mu'tabar*) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (in his *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*), who begin from natural philosophy and then proceed to metaphysics. Later Safavid and Qājār authors, among these Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Mullā Muḥsin Faiḍ, and Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī, have followed the precedent of the *Dānishnāmah* . . .

[27] "La doctrine qui s'y trouve exposée sous forme d'allégories souvent abstruses mais parfois très belles n'est autre que le mysticisme des Soufis amalgamé avec la théorie aristotélicienne de l'intellect actif. Le soufisme, on le sait, représente moins une école qu'une tendance; c'est la tendance mystique de l'Orient, qui entrait déjà pour une part dans le péripatétisme alexandrin, et qui, dans la doctrine d'Avicenne, vient s'y mêler pour la seconde fois." L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (Paris, 1900), pp. 52–53.

[28] "Il utilise toujours le syllogisme comme mode de raisonnement, mais il admet la cause empirique comme moyen terme, tandis qu'Aristote n'admettait là que la cause métaphysique." A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20–21 (1952), p. 300.

[29] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 26.

it to mean a more Pythagorean, Platonic, Plotinian, and less Aristotelian philosophy. This tendency explains the adjective "Oriental" because, although all of these schools came from the West, the origin of the Pythagorean-Platonic school was the East.[30] The *Shifā'*, and *Najāt*, according to Gardet, are the doctrines of Ibn Sīnā in Aristotelian dress which he was to throw away in the later writings; the later works are "une prise de conscience plus nette et plus délibérée de son rapport personnel d'élaboration philosophique."[31] Gardet, like Goichon, admits that toward the end of his life Ibn Sīnā turned more toward experiment and observation but, contrary to Goichon, he writes:

> Il se peut qu'à la fin de sa vie, Ibn Sīnā ait envisagé de mettre un accent plus délibéré sur des recherches "expérimentales," entendons ici astronomie (et astrologie), magie naturelle, chimie, médecine; et que ces recherches aient activé sa réflexion philosophique. Mais nous ne voyons aucune raison pour penser qu'il s'agisse alors d'une ligne rationalisante.[32]

He considers on the contrary that the later tendency of Ibn Sīnā was "une gnose intellectualiste."

Massignon, in a general survey, mentions the use of the technical Ṣūfī term *'ishq* in place of *maḥabbah* and the alphabetical symbolism of *al-Risālat al-nairūzīyah* to point out that "Avicenne a un génie originel, une philosophie orientale profonde qui n'a pas reçu suffisamment d'attention jusqu'ici."[33]

In a notable study, Pines has reviewed this question, making use of hitherto unavailable fragments of Ibn Sīnā published by Badawī.[34] A treatise in this collection, the *Risālat al-kiyā*, discusses the arbitration between the "Oriental" and "Occidental" philosophers by Ibn Sīnā in his *Kitāb al-inṣāf* which itself was lost in the raid of Ispahān.[35] According to the interpretation of Pines, the term "Oriental" refers to Bukhārā, Ibn Sīnā's own city, and "Occidental" to Baghdād, and especially to the commentators of Aristotle like Abu'l-Faraj and 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib who resided in that city. Although the latter's works have not survived, those of his student Mukhtār ibn al-Ḥasan, called Ibn Buṭlān, remain and are an indication of the doctrines of

[30] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 27.

[31] L. Gardet, "Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale'," *La Revue du Caire*, 27:21 (1951).

[32] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 27.

[33] L. Massignon, "Avicenne et les influences orientales," *La Revue du Caire*, 27:12 (1951).

[34] 'A. Badawī, *Arisṭū 'ind al-'arab* (Cairo, 1947), I, 121ff.

[35] S. Pines, "La Philosophie 'orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 27:5–37 (1952).

this school. In his *al-Maqālat al-miṣrīyah* Ibn Buṭlān rejects the possibility of the existence of the soul without a body outside of God. Ibn Sīnā on the contrary emphasizes the immortality of the soul and therefore separates himself from the Christian commentators of Aristotle in Baghdād as well as the Greek commentators of Alexandria. This issue, according to Pines, must have been a central subject which distinguished the "Oriental Philosophy" from the Peripatetic school. He also thinks that the rejection of Aristotelian philosophy was a way for Ibn Sīnā to open the path for his personal reflection and was an illumination of his own intellect rather than an Oriental tradition. He may also have been influenced by a Persian "cultural nationalism" against the "Occidentals."

A modern Persian scholar, Qāsim Ghanī, like most other contemporary Persian authors, considers "Oriental Philosophy" to lie outside both Aristotelianism and the Neoplatonic schools. According to him, it perhaps refers to a Persian school of philosophy during the Sāssānid period which left its imprint upon Mānī, and even more upon Suhrawardī, the founder of the school of *Ishrāq*.[36] Another Persian scholar, Dhabīḥallāh Ṣafā, however, understands by the term "Oriental" the Baghdādī commentators of Aristotle in contrast to the Alexandrian disciples of the Stagirite.[37]

Finally, it is helpful to consider the views of H. Corbin, who, among Western scholars, has studied the question of *Ishrāq* most thoroughly and sympathetically. He writes regarding the relation between *Ishrāq* and Ibn Sīnā:

> Thus considered in the life of individual consciousness, the "Oriental philosophy" of the two masters [Ibn Sīnā and Suhrawardī] reveals what they have in common, far better than any theoretical discussions, or hypotheses deputizing for lost works, can do. For the two canons, that of the one and that of the other master, display this common trait: side by side with extremely solid systematic works, they both contain a cycle of brief spiritual romances, narratives of inner initiations, marking a rupture of plane with the level on which the potencies successively acquired by theoretical expositions are interconnected.[38]

Corbin considers the word "Oriental" as primarily a symbolic term signifying the realm of light and not just a geographical designation. "Oriental Philosophy" means the journey to the realm of the spirit and away from the prison of sense and matter.

[36] Qāsim Ghanī, *Ibn-i Sīnā* (Tehran, 1313 [1936]), pp. 45–46.

[37] Dhabīḥallāh Ṣafā, "al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah," *Mihr*, 8:36 (1331 [1952]).

[38] *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 6; see also *ibid.*, pp. 271–278, where various studies on Ibn Sīnā's "Oriental philosophy" are discussed; and Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin (Tehran, 1977), I, xxxvii–lxii.

A close study of the "esoteric" writings of Ibn Sīnā will reveal that the "Oriental Philosophy" is not at all a philosophy in the rationalistic sense, nor a system of dialectic to fulfill certain mental needs; rather, it is a form of wisdom or a "theosophy" which has for its purpose the deliverance of man from this world of imperfection to the "world of light." It is non-Greek in the sense that the specific "genius" of the Greeks of the historical period was dialectical. They even hid the Egyptian, Orphic, and Babylonian mysteries, upon which Pythagoreanism was based, under a veil of dialectics. The "Oriental Philosophy" removes this veil and seeks to present the *philosophia perennis* not as something to satisfy the need for thinking but as a guide, or at least doctrinal aid, for the illumination of man which arises from the inner experience of its author. Its language is therefore primarily symbolic rather than dialectical even if it begins with Aristotelian logic and employs some of the cosmological ideas of the Peripatetic philosophers.

What is difficult to determine is whether the "Oriental Philosophy" was only a theoretical formulation which borrowed its language of symbols from various ancient mysteries, or whether there was a living esoteric tradition which still possessed not only the doctrine but the grace and spiritual techniques necessary for an effective realization of theory. In the fourth Islamic century the latter possibility seems unlikely outside of the grace (*barakah*) of *taṣawwuf*, for it seems hardly conceivable that any small "candles of light" of pre-Islamic spirituality, as, for example, certain branches of Hermeticism, could remain intact and not be dissolved and integrated into the "sun" of Islamic spirituality as the Graeco-Roman mysteries were eventually integrated into Christianity. Even in the case of Shaikh al-ishrāq, his spiritual affiliation was certainly completely Islamic; where he differed from other Ṣūfīs was in the use of pre-Islamic—both Hermetic and Zoroastrian—symbols and a certain amount of Peripatetic philosophy in the formulation of his doctrines. For those who consider *taṣawwuf* to be equivalent with its verbal expression, the above distinction may seem all important, but the inner journey which depends absolutely upon the grace (*barakah*) issuing forth from the founder of the Tradition is one thing and its theoretical formulation another. We must ultimately, therefore, decide the inner meaning of the "Oriental Philosophy" in the light of Ibn Sīnā's relation to Islamic esotericism in general and *taṣawwuf* in particular.

The diversity of view of scholars regarding the meaning of Ibn Sīnā's "Oriental Philosophy" exists also in the problem of the connection of Ibn Sīnā with *taṣawwuf*, which is the esoteric aspect of

Islam, possessing not only a doctrine whose formulations may have been borrowed from external sources, but a "spiritual alchemy" and a grace whose origin can be traced to the Prophet Muḥammad—upon whom be peace.[39] *Taṣawwuf* is not identical with its theoretical formulations; there have been great Ṣūfīs who have not written a word about the theory of Islamic spirituality, as there have been authors outside of *taṣawwuf* who have written lucidly about certain aspects of its theoretical formulations. It is this distinction which makes the identification of Ibn Sīnā with *taṣawwuf* so difficult.

Western scholars who have been influenced, whether directly or indirectly, by the particular aspect of Christian spirituality as a way of love, have usually condemned the primarily gnostic character of Islamic spirituality as a form of "pantheism," "panentheism," and recently as "natural mysticism." Also, they have usually mistaken the theoretical formulations for the interior experience and have therefore postulated diverse origins for *taṣawwuf*, including Neoplatonism, Buddhism, and "the Aryan reaction against the Semites." Without attempting here to refute these many theories, all of which from the point of view of *taṣawwuf* are false, we base our definition of *taṣawwuf* upon the witness of the Ṣūfīs themselves. According to them, it is a set of doctrines, spiritual techniques, and finally a grace, or *barakah*, the totality of which constitutes the essence of Islam, the realization of Unity (*tawḥīd*).

Before turning to the testimony of Muslims speaking from within the Tradition, however, it is helpful to review the opinions of some Western scholars on the relation of Ibn Sīnā to *taṣawwuf*, bearing always in mind their concept of *taṣawwuf*, which is for the most part unacceptable to the authorities of that Tradition. A. M. Goichon, who emphasizes the observational interest of Ibn Sīnā during his later period, denies any real connection between Ibn Sīnā and the Ṣūfīs. She considers, on the contrary, "Ce ne sont donc pas des leçons de vie intérieure qu'il faut chercher auprès d'Avicenne. Son intérêt est lexicographique et philosophique seulement."[40]

[39] For a genuine account of the meaning of *taṣawwuf*, see Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, "The origins of Sufism," *Islamic Quarterly*, 3:53–64 (1956); R. Guénon, "L'Esotérisme islamique," in *Islam et l'occident* (Paris, 1947), pp. 153–159; and T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson (London, 1976).

[40] *Introduction à Avicenne*, p. xxiv and Introduction. She also argues that it would be strange for a treatise on *taṣawwuf*, like *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, to start with *manṭiq*, that is, logic, which for her implies the exact opposite of *taṣawwuf*. The word *manṭiq*, however, besides meaning logic, always bears an interior sense deriving from the root (*nṭq*) meaning to articulate a sound or speak, and therefore to be related to the Divine Word from which all things derive their being. The *Manṭiq al-ṭair* (usually translated as *Conference of the Birds*) by Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār is one of the most celebrated Ṣūfī

Father J. Houben, following Massignon, distinguishes between early Ṣūfīs and the later ones who he calls "pantheistic" and classifies the gnosis (*ma'rifah*) of Ibn Sīnā as "a natural knowledge of God," implying therefore "natural mysticism."[41] Gardet takes a similar view and states: "Mais en fait, il s'agit chez Ibn Sīnā d'une réduction du *taṣawwuf* a un plan philosophique, par une interprétation appropriée."[42] Moreover, he identifies this "reduction of *taṣawwuf*" with natural mysticism. As he says: "Pour Ibn Sīnā donc, comme pour les *Upanishads*, c'est en se parachevant elle-même dans l'ordre de la nature que l'âme communique avec Dieu."[43] On another occasion he states that "l'élan mystique (mystique naturelle) plonge au contraire des racines profondes en ce système . . . il lui donne sa sève . . ."[44] Also: "Le système avicennien ne se peut comprendre, selon toutes ses dimensions existentielles, que grâce au mouvement initial de mystique naturelle qui le traverse."[45]

This "mysticism" is, according to Gardet, a combination of Plotinian intellectualism and the experience described by the great Ṣūfīs. Considering the indefiniteness and incorrectness of this definition of "mysticism," it is difficult to be satisfied with such a conclusion. We are guaranteed that Ibn Sīnā's system is profoundly dominated by natural mysticism, but then some of the greatest masters of *taṣawwuf*—Ibn 'Arabī, for example—have also been said to have had no other inspiration than natural mysticism. Therefore, how are we to distinguish between Ibn Sīnā and all the later Ṣūfīs who possess esoteric orthodoxy and a perfect regularity in their initiatic chain (*silsilah*)?

Muslim sources could perhaps give a clearer indication, for here we deal with authorities who speak from within *taṣawwuf*. In the account of the life of the well-known fourth-century Ṣūfī, Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, in the *Asrār al-tawḥīd*,[46] there is an account of the

---

tracts and makes use of *manṭiq* in its symbolic rather than logical aspect. The title of *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, therefore, does not condemn the work to a "rationalistic" plane. Moreover, many later works by Suhrawardī, Mullā Ṣadrā, and others, whose gnostic character all admit, begin with logic and terminate with Ṣūfī metaphysics.

[41] J. Houben, S. J., "Avicenna and mysticism," *Indo-Iranica*, 6:15 (1953).

[42] L. Gardet, "L'Expérience mystique selon Avicenne," *La Revue du Caire*, 27:64 (1951).

[43] *Ibid.*, p. 63. This point of view presupposes an absolute distinction between Nature and Supernature, forgetting that there is something "supernatural" in Nature as there is a "natural" aspect to Supernature. See F. Schuon, "Is there a natural mysticism?" in *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, pp. 35–44.

[44] L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques* (Cairo, 1952), p. 62.

[45] *Ibid.*, p. 67.

[46] *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Shaikh Abī Sa'īd* (Tehran, 1313 [1934]), 159–160.

meeting of Ibn Sīnā with the great Ṣūfī sage and their intimate discourse which lasted three days. Also, in traditional Muslim sources there is reference to a meeting between Abū Sa'īd and Ibn Sīnā in a bath house. According to these sources, Abū Sa'īd asked Ibn Sīnā if it were true that a heavy body seeks the center of the earth. Ibn Sīnā answered that this was absolutely true. Abū Sa'īd subsequently took up his metal vase and threw it into the air, whereupon instead of falling down it stayed up in the air. "What is the reason for this?" he asked. Ibn Sīnā answered that the natural motion would be the fall of the vase but that a violent force was preventing this natural motion. "What is this violent force?" asked Abū Sa'īd. "Your soul!" replied Ibn Sīnā, "which acts upon this." "Then purify your soul," Abū Sa'īd added, "so that you can do the same."[47]

Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, known as Shaikh Bahā'ī, in his *Kashkūl* tells the story of Shaikh Majd al-Dīn al-Baghdādī, the famous Ṣūfī, who saw the Prophet in a dream and asked about the condition of Ibn Sīnā. The Prophet answered: "Ibn Sīnā wanted to reach God without me; so I touched his chest and he fell into the fire."[48]

There is also the story of another well-known Ṣūfī master, 'Alā' al-Dawlah al-Simnānī, who likewise saw the Prophet in a dream and asked: "What dost thou say on the subject of Ibn Sīnā?" The Prophet replied: "He is a man whom God has made to lose his way in knowledge." Again the Ṣūfī master asked: "What dost thou say regarding Suhrawardī Maqtūl?" He answered: "He also is a follower of Ibn Sīnā."[49] We see that all of these stories consider Ibn Sīnā outside of the tradition of *taṣawwuf* or at least outside the central element of Ṣūfī orthodoxy.

Among modern Persian scholars, as in the case of European authorities, there is some difference of opinion on this question. Naṣrallāh Taqawī, in his introduction to the *Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, considers that Ibn Sīnā was an active Ṣūfī and possessed a spiritual station (*maqām*).[50] On the contrary, Badī' al-Zamān Furūzānfar, a leading contemporary Persian authority on *taṣawwuf*, points out that neither the journey of the soul in *Ḥayy ibn Yaqẓān* or *al-Ṭair* nor the union of the passive and Active Intellect are Ṣūfī doctrines, but that the *Risālat al-'ishq* and the last part of the *Ishārāt* . . . dealing with the grades of the spiritual life are in the tradition and language of

[47] See also Muḥammad Tunikābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'* (Tehran, 1313 [1934]), p. 317.
[48] *Ibid.*
[49] Quoted in Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 244, n. 1.
[50] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, trans. Naṣrallāh Taqawī (Tehran, 1316 [1937]), Introduction, p. ('*ain*).

taṣawwuf. According to Furūzānfar, al-Shaikh al-Ra'īs explained the secrets and difficulties of "The Path" in an excellent way and has been a defense for the Ṣūfīs against rationalism over the centuries. But he was too engrossed in the desires of this world to have participated in the "Muḥammadan poverty" (*al-faqr al-muḥammadī*), which requires a certain detachment from this world and its pleasures.[51]

From these passages it seems certain that Ibn Sīnā lies outside of the pure tradition of *taṣawwuf*. He is neither like a Ḥallāj, whom Western scholars consider as a "true mystic," nor like an Ibn 'Arabī or al-Jīlī, whom they label as "pantheist." From the exterior it seems that his life was too closely interwoven with the desires of the flesh and excess of sensual pleasures and differed markedly from the disciplined life of those traveling on "The Path" (*sālikūn*). Yet he probably spent three days alone with Abū Sa'īd in spiritual retreat (*khalwah*) and met other Ṣūfī masters like Abu'l-Ḥasan al-Kharraqānī.[52] Consequently he was most likely touched deeply by the *barakah* of *taṣawwuf* and even if not able to realize its aims in his life sympathized with it greatly and expressed many of its truths in his works.[53]

[51] Badī' al-Zamān Furūzānfar, "Abū 'Alī Sīnā wa *taṣawwuf*," in *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, ed. Dhabīḥallāh Ṣafā (Tehran, 1953), II, 188.

The Egyptian scholar Abu'l-'Alā al-'Afīfī also considers Ibn Sīnā to be more of a philosopher with tendencies toward Sufism than a Ṣūfī in the truest sense of the word, although he believes that the philosophy of Ibn Sīnā is not simply a mixture of Aristotelian and Neoplatonic philosophy but is strongly influenced by Gnosticism, and especially Hermeticism, *Ḥayy ibn Yaqẓān* being an Arabic version of *Poimandres*. See 'Afīfī, "L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne," *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad*, pp. 399–449.

Another famous contemporary Arab scholar, Ibrāhīm Madkour, connects the Sufism of Ibn Sīnā with the tendencies and trends already found in al-Fārābī. See Madkour's *Fī'l-falsafat al-islāmīyah* (Cairo, 1947), pp. 48–54.

[52] It was after his meeting with al-Kharraqānī in Hamadān that Ibn Sīnā wrote the natural philosophy, or *ṭabī'īyāt*, of the *Shifā'*.

[53] An argument in favor of the view that Ibn Sīnā was not just a philosopher in the ordinary sense is his writing poetry along with philosophic prose. Usually the only background common to these two diverse types of activity is gnosis in which poetry is metaphysical as the expression of metaphysics is poetical. To clarify this matter further one must turn to the later Islamic centuries when in Persia three distinct schools can be discerned. These are the schools of pure gnosis represented by Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, and 'Abd al-Karīm al-Jīlī; the school of Illumination combining philosophy with contemplation and intuition as in the case of Suhrawardī, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Ibn Turkah and later Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā; and finally the Peripatetic school. It can be safely said that Ibn Sīnā did not belong to the first school. But he cannot be limited to the third school either. There are elements in his writings, based on intellectual intuition (*dhawq*), which made it possible for the later *Ishrāqī* sages to interpret his writings in a direction diametrically opposed to the philosophy of Ibn Sīnā in the medieval Latin world, so that we can say that although not a Ṣūfī, Ibn Sīnā expresses certain views which make him not only a Peripatetic philosopher but a forerunner of the *Ishrāqīs* as well.

In the domain of cosmology, the late works of Ibn Sīnā possess many points of similarity with the conception of Nature of the gnostics (*'urafā'*). In both cases there is the concept of the interiorization of the cosmos, the journey through the Universe to what lies above it, and a symbolic interpretation of all natural phenomena. Therefore, whatever the effective realization and the spiritual station of Ibn Sīnā may have been, his theoretical consent to *taṣawwuf* and the expression of many Ṣūfī doctrines in the cosmology of his works on "Oriental Philosophy" permit us to study him in two distinct ways. Firstly, we may identify his early works, especially the *Shifā'* and the *Najāt*, as the most complete expressions of the philosophy of the Peripatetic school in Islam, a school that was much influenced, especially in the case of Ibn Sīnā, by the physics of Aristotle and Neoplatonic cosmology. Secondly, we may study the cosmology of his later works, especially the visionary narratives, as an early expression of the doctrines of the *Ishrāqī* school which were developed more fully in the following centuries and as a description of certain elements of the gnostic conception of Nature. We must not, however, identify Ibn Sīnā's treatment of Ṣūfī doctrines with the most universal exposition of Sufism which we find in the writings of such masters as Ibn 'Arabī, al-Qunawī, Maḥmūd Shabistarī, and al-Jīlī.

CHAPTER 12

The Anatomy of Being

Being and Its Polarizations

Ibn Sīnā is above all a "philosopher of Being"; all knowledge for him involves the analogy of the beings of particular things with Being itself which stands above and anterior to the Universe.[1] The highest form of knowledge, in fact, is the knowledge of Being itself, to which the knowledge of mathematics and of the physical world are subordinated.[2] To understand his cosmological ideas, therefore, it is necessary to discuss briefly the relation of Being to the Universe and its hierarchy, though without going into the details of this question since it belongs to the "First Philosophy," or metaphysics, and so lies outside the scope of this study.[3]

Being in itself is the cause of all particular existents without being reduced to a genre common to all of them.[4] Being is above all

[1] A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20–21 (1952), pp. 290ff.

[2] Ibn Sīnā considers the hierarchy of knowledge to start with metaphysics, then mathematics, and finally natural science. *Dānishnāma-yi 'alā'ī, Ilāhīyāt* (Tehran, 1331 [1952]), p. 3. For him, as for Christian Platonists like St. Augustine and in contradiction to Aristotle, sensible knowledge does not precede the intellectual.

[3] There are several well-known studies in European languages on the philosophical aspect of Ibn Sīnā's ontology. Among these works may be included A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)* (Paris, 1937); Dj. Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne* (Paris, 1926); and E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (Paris, 1927). The most comprehensive and thorough study of the philosophy of Ibn Sīnā, interpreted in a Peripatetic fashion that we have encountered is *Ḥikmat-i Bū 'Alī* (Tehran, 1375–1377 [1955–1957]), by 'Allāmah Ḥā'irī Māzandarānī. This work, in three volumes, written from within the tradition of *ḥikmah* by one of the leading *ḥakīms* of present-day Persia, gives a thorough exposition of the thought of Ibn Sīnā, especially his ontology, as understood by those who have preserved his school as a continuous living tradition in Persia until today.

[4] "Bien qu'en effet l'être ne soit pas un genre réellement commun à tous les êtres, il doit y avoir un certain point de vue, duquel tout ce qui est, au même sens et de la même façon. L'être de la substance n'est pas celui de l'accident, mais, du fait même qu'il n'y a pas d'idée antérieure à l'idée d'être, on doit nécessairement accorder que l'une et l'autre viennent se ranger sous cette idée commune et que, d'un certain point de vue, l'accident et la substance reçoivent le nom d'être selon la même signification . . . L'être peut s' affirmer de tout selon le même sens, mais non pas aussi immédiatement de tous

distinctions and polarizations and yet the cause of the world of multiplicity, casting its light upon the different and distinct quiddities (*māhīyāt*) of all things. Being is the reality of each thing, as it is the source of all goodness and beauty as well as the cause of all perception, the quiddities constituting no more than the limitations of being.[5]

There are two major distinctions which underlie the philosophy of Ibn Sīnā, one an ontological distinction between quiddity, or essence (*māhīyāh*),[6] and existence (*wujūd*), and the other tripartite division between the Necessary (*wājib*), contingent (*mumkin*) and impossible (*mumtani'*) beings. Only in the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), or God, are essence and existence inseparably united, while for all other beings unity and existence are only accidents added to their essence or quiddity. The Necessary Being whose essence and existence

---

les êtres" (Gilson, *Avicenne et . . . Duns Scot*, p. 111). And further on Gilson writes: "L'Être, cause de tous les êtres, nous a doués d'une lumière naturelle faite à sa ressemblance" (*ibid.*, p. 117).

Regarding the question of Being and quiddities in Muslim philosophy see S. H. Nasr, "The Polarization of Being," *Pakistan Philosophical Journal*, 3:8–13 (October, 1959).

The Muslim Peripatetics, following Ibn Sīnā, considered being to be real and principial and the quiddities to be the limitations of the existence of things abstracted by the intellect. In later centuries the debate as to whether essence or existence is principial became a central issue, especially with Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā. See S. H. Nasr on Mullā Ṣadrā in the *History of Muslim Philosophy*.

[5] «فالواجب الوجود لها الجمال والبهاء المحض وهو مبدء جمال كل شيء وبهائه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وسلامة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدء ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي.»

Ibn Sīnā, *Kitāb al-shifā'* (Tehran, 1305 [1887]), p. 598;

«وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا حق اذاً احق من الواجب الوجود.»

al-Najāt (Cairo, 1938), p. 229.

[6] The notion of essence, or quiddity, according to Ibn Sīnā corresponds to the question *quid est*. If one knows the essence of something, one knows all its attributes. (See Dj. Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, pp. 80–81.) "L'essence, considérée en elle-même, comprend ce qui est nécessaire à une chose pour pouvoir exister comme telle. Elle s'exprime donc par l'énoncé des caractères qui constituent cette nature, cette quiddité, à l'exclusion de ses accidents, et même des particularités découlant de tel ou tel de ses traits constitutifs; en effet, celles-ci n'ajouteraient rien d'essentiel" (A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence . . .*, p. 49). As for existence, it is not a constitutive attribute of essence but a necessary one added accidentally to the essence. The existence of something does not have its principle in the essence of that thing but derives its principle from the Being whose essence is the same as its existence, that is, the Necessary Being.

are one is pure Truth as It is pure Goodness;[7] It is the source and origin of all existence.

As for the contingent beings (*mumkin al-wujūd* or *mumkināt*), they are further divided into two classes:

(1) Those that are necessary in the sense that they could not not be. They are contingent by themselves but receive from the First Cause the quality of being necessary. These beings are the simple substances (*mujarradāt*), that is, the Intelligences and angelic substances.

(2) Those that are only contingent, that is, the composed bodies of the sublunary region which come into being and pass away.[8]

The first category of possible beings is the eternal effect of the Creator and must therefore always be, while the second category contains in itself the principle of "non-eternity" and therefore has a beginning and an end. Substance, in the context mentioned above and as used generally by Ibn Sīnā, means that which exists by itself without being supported by or existing in any subject, in contradistinction to accident, which exists in a subject and is supported by

[7] «وان الواجب الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال وان الممکن الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود او موجود الم یعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروری الوجود والممکن الوجود هو الذی لا ضرورة فیه بوجه ای لا فی وجوده ولا فی عدمه.»

Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 224–225.

«وکل واجب الوجود بذاته فانه خیر محض وکمال محض والخیر بالجملة هو یتشوقه کل شیئ وتتم به وجوده ...»

Ibid., p. 229. In his commentary on the *Theology of Aristotle*, Ibn Sīnā defines being as a "category" above the division of possible and necessary. He considers that in all existents outside of the First Being there are three distinct elements: (1) Its being *qua* being referred to nothing but Being itself and standing above the division of possible and necessary; (2) Its being as much as it derives from the First Being and refers to it; (3) Its being as related to its quiddity (*māhīyah*) or its intelligible principle of definition which is carefully distinguished from its essence (*dhāt*). See G. Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote,' " *La Revue Thomiste*, 51:346–406 (1951); L. Gardet, "En honneur du millénaire d'Avicenne," *ibid.*, p. 336.

[8] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . . Ilāhīyāt*, pp. 7–11, *Najāt*, pp. 224–225; Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 45; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), p. 358. In the *Ilāhīyāt* of the *Dānishnāmah . . .*, and in apparent contrast to his other writings, Ibn Sīnā implies that only the Necessary Being is eternal while all other things are created and new (*muḥdath*), pp. 76–83. Islamic philosophers usually distinguish between two kinds of *imkān*, *imkān al-'āmm* and *imkān al-khāṣṣ*, the first meaning all that is not impossible (*mumtani'*) and the second that of which neither existence or non-existence is necessary. The first is usually translated as possibility and the second as contingency although sometimes possibility is used for both kinds of *imkān*.

a substance.[9] Substance is divided according to species; the ten categories as defined by Aristotle, of which substance itself is a category, become so many species of being,[10] while potentiality and act, unity and multiplicity, cause and effect, remain but accidents with respect to Pure Being.

The three simple substances which comprise the first category of contingent beings are irreducible to one another according to the definition of substance just given. One cannot be reduced to the other in an ontological sense because of the basic distinction that Ibn Sīnā makes between them:

(1) The substance whose being is one, which possesses contingency (*mumkin*) and is completely separate (*mujarrad*) from all matter and potentially is called Intellect (*'aql*).
(2) The substance whose being is one but accepts the form of other beings is divided into two categories:
    (a) That which does not accept divisibility and, although separate from matter, has need of a body in its action is called Soul (*nafs*).
    (b) That which accepts divisibility, and has the three divisions of length, width and depth is called Body (*jism*).[11]

These three substances, Intellect, Soul, and Body, although all partaking of the light of Being, remain in the domain of cosmology separate entities, the knowledge of the interrelation of which is the aim of all sciences dealing with the cosmos.

The separate substances themselves form the first class in the list of beings which "have a right to exist," that is, which possess a rank in the hierarchy of being. The order of this scale may be given as follows:[12]

1. Separated substances
2. Form
3. Body
4. Matter

As the separate substances, or angels, stand highest in this scale, matter stands lowest in the hierarchy and possesses an inferior degree of reality with respect to form, contrary to the view of Aristotle.

[9] Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 324ff.
[10] For a description of the ten categories which follows closely the teachings of the Stagirite, see *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 36.
[11] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 115.
[12] Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 338; Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, p. 68.

The anatomy of being just described forms the basis of all the hierarchies which exist in the Universe since the cosmos is nothing but the manifestation and effusion of Being. Any particular being increases in its degree of reality, beauty, and goodness according to how closely it approaches the Necessary Being.[13] Whatever is more perfect and more true is closer to the Necessary Being, which is the source of all perfection and Truth.[14] Using the symbolism of light, Ibn Sīnā often compares the particular beings of the cosmos to points in the rays of the Sun which receive illumination from this source of all light and rise in the scale of being to the degree in which they approach this source. All creatures, in fact, find their happiness and felicity in union with this source of all existence which is Pure Being, upon which they utterly depend and without which they are literally nothing.

Closely related to the science of the anatomy of being is the question of universals, because ultimately it determines the quality of knowledge which can be gained in the study of any domain. The science of things, according to Ibn Sīnā, is not innate to the human soul. Our intelligence receives the intelligibles by turning toward the Active Intellect after being excited by the senses in contact with the external world. In the Divine Intellect alone do the intelligible essences exist independent of all potentiality as universals. In the Intellect everything has an existence as a universal even before the coming into being of any plurality. In the realm of plurality it becomes material form to be raised once again in the intellect of man to the domain of the universal.[15]

Ibn Sīnā has often been accused of nominalism because he considers universals as accidents added to the essence. This accusation is not just, however, because he upholds the existence of separate intelligences and the universals in the Active Intellect which is transcendent with respect to man. Man receives the intelligibles as an illumination by the Active Intellect; all knowledge in the ultimate

[13] For example, besides dividing all beings into the Necessary and possible, Ibn Sīnā also distinguishes between three types of beings according to whether they are pure goodness (God, or Necessary Being), both good and evil, or pure evil. Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, pp. 118–119.

[14] *Ibid.*, p. 112. The Necessary Being may also be considered as pure necessity and all beings considered as standing in the hierarchy of Being according to their degree of necessity. "La nécessité diminue dans l'existence proportionnellement à la distance qui sépare l'être de son principe" (Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, p. 101).

[15] "Prior to any plurality, everything has an existence in the mind of God and of the angels; then as material form it enters upon plurality, to be raised finally in the intellect of man to the universality of the Idea . . ." Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones (London, 1933), 135.

sense is in fact an illumination.[16] The hierarchy of being is understood only by the "Ideas" which reside eternally in the Divine Intellect and which return to the realm of the Universal in the process of intellection through which man comes to know the anatomy of being. Particular beings are all united in that they issue from Being, or God, who stands transcendent with respect to the Universe. Being is not identical with its differentiation but remains totally independent of it; yet multiplicity, or the polarization of Being which constitutes the cosmos, is absolutely dependent upon Pure Being without which it would cease to have an external reality.

The Generation of the Universe

The cosmogony of Ibn Sīnā is closely connected with the ontological hierarchy already described. If in his ontology, however, emphasis is placed upon the transcendence of Being, or God, above all particular beings or creatures, in cosmogony, on the contrary, accent is placed upon the relation of generated beings to Being and their effusion (*faiḍ*) from the source of all things. The Universe in this perspective is compared to the rays of the Sun, and God to the Sun itself. The rays of the Sun are not the Sun but also they are nothing other than the Sun. This perspective is alien to the exoteric element of monotheistic traditions in which the absolute distinction between the Creator and the creature is preserved. In Islam the doctrine of emanation, or effusion, therefore, can be understood and integrated only in the esoteric aspect of the Tradition. The doctrine of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) of Ibn 'Arabī and the majority of Ṣūfīs after him does not state that the Universe is God or that God is the Universe. The Ṣūfīs join Ibn Sīnā on this point to say that there cannot be two independent orders of reality so that the being of the

[16] "Cultivate the self with learning in order to progress and leave all else; for knowledge is an abode of all things. The self is like glass, the knowledge, like a lamp, and the wisdom of God, like oil. When your self is illuminated you are alive, and when there is darkness, you are dead."

هذّب النفس بالعلوم لترقى . وخذ الكل فهي للكل بيت

انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت

فاذا اشرقت فانك حي . واذا المظلمت فانك ميت .

This poem by Ibn Sīnā is quoted by Ibn Abī Uṣaibi'ah (II, 15) and translated by A. Muid Khan in "Some aspects of the Arabic writings of the philosopher Ibn Sīnā," *Islamic Culture*, 25:42 (1951).

Universe cannot be other than Pure Being. The Plotinian cosmogony which Ibn Sīnā follows in a similar manner derives the hierarchy of creatures from Pure Being itself without in any way destroying the absolute transcendence of Being with respect to the Universe which it manifests.

The principles according to which the manifestation of the cosmos takes place are as follows:

(1) Division of beings into necessary and contingent.
(2) From Unity only unity can come into being (*ex uno non fit nisi unum*).[17]
(3) Intellection of God is the cause of existence.[18]

The First Intellect (*al-'aql al-awwal*) is contingent in essence and necessary by virtue of the "Cause of Causes," (*'illat al-'ilal*) or the Necessary Being Itself. But because the First Intellect is contingent, it generates multiplicity within itself. By intellection of the Divine Essence, it gives rise to the Second Intellect, and by intellection of its own essence to two beings which are the Soul of the first heaven and its body. One may say that the First Intellect has three forms of knowledge:

(1) Knowledge of the Essence of the Necessary Being.
(2) Knowledge of its own essence as a being necessary by virtue of another being (*wājib bi'l-ghair*).
(3) Knowledge of its own essence as a contingent being.

It is these three forms of knowledge which give rise respectively to the Second Intellect, the Soul of the first heaven, and its body.[19] The Second Intellect through intellection generates in a similar manner the Third Intellect, the Soul of the second heaven and its body. This process continues until the ninth heaven and the Tenth Intellect, which governs the sublunary region, are generated.[20] This

[17] «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد.»

[18] See introduction by Mūsā 'Amīd to Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat-i silsila-yi mawjūdāt wa tasalsul-i asbāb wa musabbabāt* (Tehran, 1952), p. 8. Also Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 48.

The authenticity of the *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . . has been doubted by some authorities, but there is no question that it summarizes Ibn Sīnā's views on the chain of being found with greater elaboration in the *Shifā'* and other works.

[19] *Najāt*, pp. 256–257; Saliba, *La Métaphysique d'Avicénne*, pp. 128–132.

[20] This scheme is a systematization of the Plotinian cosmology; Ibn Sīnā's First Being, First Intellect, and Soul correspond to the Plotinian hypostases. For a detailed account of the hierarchy of intelligences and souls and generation from the Necessary Being, see *Shifā'*, *Ilāhīyāt*, pp. 618ff.

scheme corresponds to the planetary spheres in the following manner:[21]

TABLE VII. THE HEAVENS AND THEIR GENERATING INTELLECTS ACCORDING TO IBN SĪNĀ

No. of Heavens	*Name of Heaven*	*No. of Generating Intellect*
9	"Heaven of heavens" (*falak al-aflāk*)	1
8	Heaven of signs of Zodiac (*falak al-burūj*)	2
7	Saturn	3
6	Jupiter	4
5	Mars	5
4	Sun	6
3	Venus	7
2	Mercury	8
1	Moon	9

The heavens, therefore, are generated by a series of intellections, each Intellect actually bestowing existence upon that which it generates.[22] In his commentary on the *Theology of Aristotle*, certain nuances of this scheme are changed or accentuated. The ontological degree of the Intelligences is clearly distinguished from the celestial Souls, and the Intelligences who are the angels are made definitely separate substances and the source of all forms.[23] The knowledge which the Intelligences have of the First Cause is, moreover, the prototype of all gnosis and all epiphany.[24]

The generation of the Universe must also be described in terms of the powers and functions of the beings that comprise it and which are responsible for its life and activity. The First Intellect, the highest of all beings, has only one power (*qudrah*), that of knowledge (*'ilmīyah*), which it receives from the command (*amr*) of the Divine Truth (*Ḥaqq*). The Soul (*nafs*), which is closest to it, possesses not only the power of knowledge which it receives from the Intellect, but also that of desire, or love (*shawqīyah*), which comes directly from the Divine Command. From the Soul in turn the Universal Nature (*al-ṭabī'at*

[21] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, p. 23.

[22] "L'être qui vient après l'Intelligence (séparée) est d'une part pensé par elle, et reçoit d'autre part son être d'elle, en tant qu'émané d'elle, non pas en tant que l'Intelligence l'a reçu d'un autre." Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 49.

[23] "Nous disons que la forme de toute chose, universelle ou particulière, se réalise dans ce monde-là (le monde des substances séparées); tout particulier y est appréhendé suivant le mode dont il dérive de ses causes, et ce mode fait du particulier un universel." Vajda, "Les Notes d'Avicenne . . .," *La Revue Thomiste* 51:346–406 (1951). The text therein is referred to as *Gloses* (p. 48).

[24] "Il faut plutôt dire qu'elle se pense elle-même comme existente en pensant sa Cause, et c'est là le vrai mode de la saisie intellectuelle." Vajda, *Gloses*, p. 60.

al-kullīyah)[25] and the Universal Element (*al-'unṣūr al-kull*) are brought into being.

Universal Nature is a force which moves the Element toward that perfection which is possible for it. Nature, whose essence derives from that aspect of the Soul coming from the Divine Command, however, has no knowledge of the conditions of this action but acts rather for the sake of subjugating the Element. The Element itself which receives the action of Nature is a force which comes from that aspect of the Soul having its origin in the Intellect.[26]

Being the third principle in the hierarchy of being, after the Intellect and the Soul, Nature has three powers:

(1) The power of putting into motion (*quwwat al-taḥrīk*) which comes from the world of Divine Command.
(2) The power of guidance (*quwwat al-hidāyah*) from the world of the Intellect.
(3) The power of inclining toward movement (*quwwat al-mail ila'l-taḥrīk*) from the world of the Soul.[27]

Nature and the Element are complementary and cannot exist without each other. Although both are generated by the Soul and are passive with respect to it, they are created so as to interact with each other. Nature exists in order to put into motion the Element. The Element on the other hand is given the ability to accept motion, or the act of Nature. Also coming after Nature, it has four defined effects (*āthār*) corresponding to the four worlds which lie above it: the world of the Divine Command, Intellect, Soul, and Nature.

Ibn Sīnā mentions that the first Element (*'unṣur*) in the world was *in principia* the point which, acted upon by Nature, was extended to a line, plane, and finally a three-dimensional body (*jism*). Having become a body, it was then acted upon by the force of motion (*taḥrīk*) of Nature and the power of ordering (*tadbīr*) of the Soul. The body formed in this way, going through the geometrical shapes from the most perfect circle, then triangle, and finally square, was purified, and out of the part with the greatest degree of purity (*ṣafā'*) the highest heaven was formed, to which the Intellect and Soul became attached. Out of the less pure the next heaven was formed, and the process continued until in the heaven of the Moon most of the purity was exhausted, and gravity and opaqueness (*kathāfah*) and impurity

[25] Ibn Sīnā uses "Nature" with several meanings, of which this is the most universal. In all the meanings the term contains, the sense of dynamism, power or principle of change similar to that found in the doctrines of the Hellenistic cosmologists is present.
[26] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 14–19.
[27] *Ibid.*, p. 19.

(*kudūrah*) became dominant so that the body could no longer accept a heavenly form but became the world of generation and corruption.[28]

The world of generation and corruption, which is the sublunary region, was not only prepared to receive form by the Intelligences symbolized by the celestial bodies, but received its very being from them.[29] Once having been brought into being, the sublunary region was moved by the power of Nature.[30] From this motion a great deal of heat was generated, and from the heat the separation of the body of this region was brought about. The separation in turn caused dryness; hence a substance called fire, possessing the qualities of heat and dryness, came into being. Whatever remained of the body fell away from the heavens toward the center. Unable to move, it became cold; the cold quality caused opaqueness and subsequently dryness. Out of these qualities of dryness and cold the element earth was formed. Whatever of the body remained was bound by the earth below and fire above. The half near the fire became warm without there being any separation among its parts, since the heat was not excessive. Therefore, a new element comprised of the qualities of heat and moisture, called air, came into being. The other half near the earth became cold, but since this coldness was not excessive it did not condense, so that an element consisting of the qualities of moisture and cold, called water, was formed. In this way the four principles (*arkān*) of all sublunary bodies were generated.[31]

The progressive "coagulation" of the Universal Element terminates with extreme differentiation, and the process of emanation, or effusion (*faiḍ*), reaches its terminal point. Henceforth the movement is no longer a drawing away from the principle but a return to it, not a *faiḍ* but an *'ishq*, or love, by which all things are attracted to the source of all Being. The elements in mixing together reach a degree of

[28] Gardet believes that limiting the Intelligences to ten is purely *a posteriori* (*La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 53). The number 10, however, by its completion of the cycle of numbers, symbolizes quite naturally the totality of the intelligible hierarchy.

[29] *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 49.

[30] Nature as the cause of motion of the elements was a well-known Peripatetic doctrine. We see here that in his cosmogony, however, Ibn Sīnā makes Nature not only the cause of change of the four elements which lie in the sublunary region, but also the force which caused the body of all the heavens to be formed from the originally undifferentiated body (*jism*).

[31] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 24–25. In this treatise, at least, Ibn Sīnā seems to be making the four qualities the principles of the four elements, in agreement with the school of Jābir ibn Ḥayyān and contrary to the doctrines of Aristotle. Moreover, Ibn Sīnā always emphasizes the positive existence of all the four qualities—that is, that cold is not just the absence of heat, and so on, but that it has a reality of its own. In other works, however, he implies the importance of the four elements above that of the qualities, and the dependence of the qualities upon the elements. See *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 209ff.

harmony which permits the descent of the lowest form of Soul upon them. This descent brings into being the minerals which form the lowest kingdom of the physical domain. In the mineral kingdom itself, purity increases until in the jewels, the highest members of this domain, the "fire of the Soul" is much stronger than in stones or mud.

In the coral, the first stage of the plant kingdom is reached. The increase in purity of the mixture of elements permits a new soul, or more precisely a new faculty, of the Universal Soul to descend upon it. This new faculty, and not the elements or their manner of combination, is responsible for the characteristics which distinguish the plant world from the mineral. In the plant kingdom, also, there is a hierarchy in which purity increases, reaching its highest degree in the palm, which already possesses certain features of animals.

With increasing purity in the mixing of the elements, again a new faculty of the Soul—this time called the animal soul—enters the stage of the cosmic play and manifests itself in ever greater degree from the lowly snail to the monkey, which even resembles man in certain of his features.[32]

The hierarchy of being rises with the degree of purity to the stages of man, the demons and devils of the first, second, sixth, and seventh climatic zones, and then the higher form of humanity of the third, fourth, and fifth zones. In each case a new soul, or a faculty of the Soul, comes into play. There are also stages above that of humanity, including the stage of the Sacred Spirit (*al-rūḥ al-qudsī*) through which the Active Intellect is reached, and finally the highest stage, that of the saints and prophets, which itself comprises numerous angelic worlds.[33] The end of the whole cosmic process is Pure Being itself where all things began. Creation therefore comes from God and returns to Him.[34]

[32] It is instructive to note that Ibn Sīnā, like al-Bīrūnī, considers the monkey as the highest of animals in opposition to the Ikhwān al-Ṣafā' who believe the elephant to be the most intelligent animal and therefore the terminal link in the animal kingdom.

[33] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, pp. 483ff, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . ., pp. 30–31. Ibn Sīnā quotes from the Quran (XXXVII, 164): "There is not one of Us [revealing angel speaking in first person] but hath his known position."

«وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ».

[34] *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . ., p. 31, Ibn Sīnā quotes in this context the verses of the Quran (X, 35):

«اللهُ يَبْدَءُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»

"Allah produceth Creation, then reproduceth it" and Quran (XI, 125):

«وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ».

"And unto Him the whole matter will be returned."

The intuition of the unity and interrelatedness of the parts of the Universe which underlies the description of the generation of the cosmos given above is dressed in the syllogistic language of Peripatetic philosophy, which perhaps hides rather than clarifies its true nature in the mind of the modern reader unaccustomed to this mode of thought. As so often occurs with the Peripatetics, basic intuitions which are metaphysical rather than merely philosophical are enclosed within a rationalistic system whose interest is more in satisfying the thirst for causality than in leading to the direct contemplation of the Truth. In a sermon on unity (*al-Khuṭbat al-gharrā'*) delivered by Ibn Sīnā on the praise of God and made famous in its Persian translation by 'Umar Khayyām, for an instant the usual syllogistic veil is partly cast aside and the contemplative aspect of his cosmogony revealed. The reader catches a glimpse not of the rationalistic aspect of Ibn Sīnā's thought which, as shown by Imām al-Ghazzālī, contradicted certain aspects of the spirit and letter of Islam, but of his metaphysical vision of the view of Nature in which Nature appears as a unified domain and the Universe as the manifestation of the Divine Principle in conformity with the essence of Islam. The movement of the cosmos from the highest heaven to the earth, and on earth through the three kingdoms, is described as a drawing away from the Principle and a return to It in such a manner as to convey that every particle and every movement displays the wisdom of the Creator and serves his purpose. Ibn Sīnā writes:

Above the heavens there are two spheres: One of the Equinox and the other of the Zodiac. If the heavens were without stars, there would not have been change of Time, efficacious for the growth of animals and plants. Similarly, had there been all stars without heaven, the lights would have vanished and with them the causes of existence and annihilation. Had not the (Zodiacal) Sphere been "inclined" towards the Sphere of Equinox, the seasons would have been equal and the state of surroundings and environments would have been monotonous. Thou Holy (God) the possessor of infinite power, whose bounty has left nothing out of it while granting existence! It is impossible that an infinite being can exist jointly, as it can only exist separately and not in company with others. So Thou didst create (by Order) the Primal Matter *possessing infinite power in Passivity, inasmuch as Thou possessest power in Activity.* Thou didst know that Generation and Corruption are effected by means which are contracting and expanding, susceptible of receiving (impression) and controlling corruption. Hence Thou createdst Heat expanding in its essence, Cold contracting in its qualities, Moisture for preserving the bodies from being decomposed. From these (humours), Thou createdst the primal elements, and the hottest of them hast stationed on the higher space (i.e. the heavens) which,

were it Cold, would have been heated by the heavenly motion and no being had remained but perished, on account of the Heat spread over all the elements in potentiality and space. Thou createdst the higher (heavenly) elements (i.e. Fire, Air, Water) naturally transparent, otherwise no luminous ray could have passed through them. Thou didst create the Earth dust-coloured, otherwise the light, which is the cause of the Instinctive Heat, active in creating physical forms, would not have paused over it (but would have passed through). So Thou createdst from the Earth, Minerals, Vegetables, and Animals of different kinds, which became generator and corruptor, begetter and begotten. The principal object of this (process) was the creation of Man, *from whose residues Thou createdst all beings*, so that no being may be deprived of its elements and one being may not be weakened by another negative (being). Thou didst create Man possessing an intelligent Soul, which if purified through the knowledge of good deeds, becomes like the Substances of the First Causes (i.e., angels). Whenever the temperament of Man is equable and without contraries, it becomes like the "Seven strong Heavens"; and whenever it is devoid of the receiving forms (i.e., Matter), it resembles the First Causes (i.e., angels). Thou Sustainer and Lord of lords: We desire Thee, pray and fast for Thee. Thou art the First Origin. From thee we ask for succour and warning to guard us against our negligence, and guide us in our doubts. Thou art the perfector and originator of these (doubts). Praise be to God who alone is deserving of it! And His blessings be upon His messenger Muḥammad, best of all His creatures, and on all his companions.[35]

In a fashion very similar to certain esoteric schools in Islam, especially to some branches of Ismā'īlism, Ibn Sīnā in his *al-Risālat al-nairūzīyah* symbolizes the stages of the generation of the cosmos by letters of the Arabic alphabet.[36] He first divides created beings into: the hierarchy of pure Intelligence, or angels, which are separated completely from matter and which are above change and multiplicity; the animated world of Intelligences not completely divorced from matter but "dressed" by the stable matter of the heavens and causing the celestial motion; the world of physical Nature (*al-ṭabī'ah*) comprising the forces which circulate in bodies, which are completely bound to

[35] K.A.M. Akhtar, "A tract of Avicenna," *Islamic Culture*, 9:221–222 (1935). For the original Arabic text of the sermon and its Persian translation by Khayyām, see S. Naficy, *Avicenna*, Tehran (1954), pp. 260–266.

[36] *Al-Risālat al-nairūzīyah* . . ., in *Tis' rasā'il* (Cairo, 1908), pp. 134–141. Ibn Sīnā, however, does not follow the Ismā'īlī scheme completely [for the Ismā'īlī scheme in *Gushāyish wa rahāyish*, see the Introduction by H. Corbin to the *Kashf al-maḥjūb* of Abū Ya'qūb al-Sijistānī (Tehran, 1949), p. 11, n. 2]; but he makes several revisions to bring the meaning of the letters and the order of their emanation into conformity with his philosophic conception of generation derived from Neoplatonism. In assigning numerical values to the letters, he follows the traditional *abjad* system.

Regarding the changes brought about by Ibn Sīnā, see L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952), IV, 5.

matter and which are the source of all movement;[37] and finally the corporeal world itself.[38]

Having made this general division, Ibn Sīnā follows the science of *jafr* in establishing a correspondence between the hierarchy of the Universe and the letters of the Arabic alphabet in the following manner:

A = 1 = *al-Bārī'*: Creator.
B = 2 = *al-'aql*: Intellect.
J = 3 = *al-nafs*: Soul.
D = 4 = *al-ṭabī'ah*: Nature.
H = 5 = *al-Bārī' (bi'l-iḍāfah)*: Creator in relation to what is below it.
W = 6 = *al-'aql (bi'l-iḍāfah)*: Intellect in relation to what is below it.
Z = 7 = *al-nafs (bi'l-iḍāfah)*: Soul in relation to what is below it.
Ḥ = 8 = *al-ṭabī'ah (bi'l-iḍāfah)*: Nature in relation to what is below it.
T = 9 = *al-hayūlā'*: material world having no relation to anything below it.
Y = 10 = 5 × 2 = *al-ibdā'*: the plan of the Creator.
K = 20 = 5 × 4 = *al-takwīn*: Structure transmitted to the created realm.
L = 30 = 5 × 6 = *al-amr*: the Divine Commandment.
M = 40 = 5 × 8 = *al-khalq*: the created Universe.
N = 50 = M + Y = the twofold aspect of *wujūd* (being).
S = 60 = M + K = the double relation to *khalq* and *takwīn*.
'ayn = 70 = L + M = *al-tartīb*: chain of being impressed upon the Universe.
Ṣ = 90 = L + M + K = the triple relation to *amr*, *khalq*, and *takwīn*.
Q = 100 = 2Y = S + Y = *ishtimāl al-jumlah fi'l-ibdā'*: The assembly of all things in the plan of the Creator.

[37] Among followers of Hellenistic cosmology in Islam, Nature is usually the common ground or substance of the four natural qualities and elements and of all the changing forms brought into being by them. In the ultimate sense, Nature for them, as for the Greeks, is the principle of change, while for the Ṣūfīs it is the "Breath of God" (*al-nafas al-ilāhī*) or the Breath of the Compassionate (*nafas al-raḥmān*), and the feminine, passive or "motherly" aspect of the Divine act of creation. We see that in this respect both Ibn Sīnā and the Ikhwān al-Ṣafā' are followers of Hellenistic cosmology without, of course, being necessarily opposed to the Islamic perspective. As we mentioned earlier, it was not so much the pre-Islamic (*awā'il*) sciences, but the rationalistic tendencies of the Peripatetics against which the Islamic world reacted.

[38] Goichon, *La Distinction entre l'essence et l'existence* . . ., pp. 243–244.

R = 200 = 2Q = the return of all things to the One, which is their principle and entelechy.[39]

This table, which associates the three hypostases of Intellect, Soul, and Nature with the Creator to form a tetrad, limits the stages of manifestation to the number 9. It is connected to the adjacent magic square which came originally from China, being associated with the Ming Tang, the first magic square of Yū, and which was integrated into Islamic alchemy by Jābir ibn Ḥayyān and used by later authors like al-Ghazzālī and the Ismā'īlī Aḥmad al-Khayyāl.[40] With this

D 4 د	Ṭ 9 ط	B 2 ب
J 3 ج	H 5 ه	Z 7 ز
Ḥ 8 ح	A 1 ا	W 6 و

Figure 17. The first magic square.

system of alphabetical symbolism, Ibn Sīnā, in the last section of the *Risālat al-nairūzīyah*, seeks to interpret the meaning of the letters at the beginning of the *sūrahs* Maryam (XIX) and al-Shawrā (XLII) of the Quran. Despite certain differences in Ibn Sīnā's procedure from the usual interpretation of these letters by various traditional authorities, his attempt is of great interest. Firstly, as we have seen, Ibn Sīnā is attempting in this treatise to combine Greek philosophical notions with the Oriental tradition of *ḥikmah* and certain Islamic sacred

[39] *Tis' rasā'il*, pp. 138–140; Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā," p. 3. See also Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 38–42.

[40] Ibn Sīnā's scheme is related to the magic square of Fermat, in that it is limited to nine stages corresponding to the nine "letters of Adam"; all the other letters are formed by the addition and multiplication of the first nine principial "states."

For an explanation of the meaning of this magic square in Chinese civilization see R. Guénon, *La Grande Triade* (Paris, 1946), chap. XVI.

There are many books in Arabic and Persian on magic squares and the numerical symbolism of letters connected with them (*'ilm al-wifq wa'l-a'dād*), such as the *Shams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa'l-awfāq*, *Baḥr al-wuqūf fī 'ilm al-ḥurūf*, and *Shams al-ma'ārif al-kubrā* by Muḥyī al-Dīn al-Būnī and *Kunh al-murād fī wifq al-a'dād* of Ya'qūb ibn Muḥammad al-Ṭāwūsī.

sciences which have their basis in the Quran and the Arabic language. Secondly, by use of alphabetical symbolism he tries once more to demonstrate that all things come from the One and return to It. Moreover, the analogy of cosmic entities with the sacred language of Islamic Revelation is the framework within which the study of Nature becomes also the study of "the macrocosmic Book," which is the counterpart of the sacred text, so that all sciences of the Universe may be considered as so many works of "exegesis of the cosmic text."

The Relation between God and the Universe

We saw how in his ontology Ibn Sīnā clearly separates Being from all particular beings, while in his cosmogony he considers the Universe as an effusion (*faiḍ*) of Being. This apparent contradiction, and more generally the whole question of creation, or manifestation, has always remained among the most debated aspects of Ibn Sīnā's philosophy and the one which has been attacked most severely. The Islamic perspective can be said to have its particular *raison d'être* in integrating the particular in the Universal and in leveling into nothingness all that is creaturely before the absolute transcendence of the Divine Principle.[41] Therefore it could not accept the Greek notion of the eternity of the heavens or any other order of reality which might detract from the transcendence of God, and reacted to the notion of creation held by philosophers like Ibn Sīnā in the spirit which is most conformable to the essence of Islam.[42]

Ibn Sīnā uses four words to designate the creation or generation of the Universe:

iḥdāth—production of contingent beings, whether they be eternal or temporal.

[41] "Conformément à ce qui fait la raison d'être particulière de l'Islam, à savoir l'idée de la transcendance absolue du Principe divin, transcendance qui nivellera tout ce qui est 'créature,' du 'verbe fait chair' jusqu'au dernier grain de poussière . . ." F. Schuon, *L'Œil du cœur* (Paris, 1950), p. 148.

[42] ". . . on peut dire qu'il y a là, dans le créationisme occasionaliste des ash'arites et dans le panenthéisme des philosophes mystiques (Soufis), comme deux aspects extrêmes d'un même sentiment qui est peut-être le plus puissant et le plus constant de l'Islam: la non-existence absolue de ce qui n'est pas Dieu. Les théologiens orthodoxes anéantissent le créé devant le Créateur; les mystiques hétérodoxes intègrent la création en Dieu, et le *fanā'* est pour eux l'entrée dans la vie mystique. Ibn Sīnā, semble-t-il, s'est efforcé de réaliser un moyen terme: repoussant l'anéantissement ontologique de la créature, et sauvegardant cependant la contingence essentielle du créé, et donc, en un sens, sa distinction avec le Créateur." Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 68.

ibdā'—production without intermediary of incorruptible and eternal beings, whether they be corporeal or not.

khalq—production, with or without intermediaries, of corporeal beings, whether they be corruptible or incorruptible.

takwīn—production with intermediaries of corruptible beings.[43]

According to Ibn Sīnā, creation itself is intellection by God of His own Essence. It is this intellection (*ta'aqqul*) and the knowledge (*'ilm*) of His own Essence that brings all things into being. This act of intellection is limitless (*lā yatanāhā*), and the manifestation of the Universe is God's eternal knowledge of Himself.[44] Creation is at the same time the giving of being by God and the shining of the rays of intelligence so that each creature in the Universe is related to its Divine Source by its being and its intelligence.[45] In some of Ibn Sīnā's more esoteric works, in fact, God is identified with the source (*al-manba'*) of the overflowing of light (*fayaḍān al-nūr*) which fills all things.[46] So, one can say that Creation is the realization of the intelligible essences and existence the theophany (*tajallī*) of these essences, so that being and light are ultimately the same. To give existence to creatures is to illuminate them with the Divine Light which is the ray emanating from His Being.[47]

In the perspective of Ibn Sīnā the invisible world depends for its subsistence upon the Divine Intellect, and even the physical domain can be said to be dependent not only upon God's Will but also His Being. The existence of everything in the physical domain derives ultimately from the Divine Essence. Ibn Sīnā writes:

Le premier est trop élévé dans sa majesté pour qu'aucun motif l'entraîne, qu'aucune impulsion l'emporte, et nulle chose extrinsèque à son être n'est assez bonne (de soi) pour mériter d'exister. Tout au contraire, l'être de tout chose procède de Lui de cette façon, et son intellection de sa propre

[43] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 65. See also Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence . . .*, pp. 249–255.

[44] See Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 8–9.

[45] "C'est une pensée des plus hautes et d'une rare plénitude de vérité, que de faire de la création à la fois le don de l'être et le rayonnement de l'intelligence" (Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* [Paris, 1944], p. 41). Also: "La création est en même temps transmission de l'être et rayonnement de l'intelligence" (Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales . . .* [1952], p. 296).

[46] See, for example, Ibn Sīnā's "discourse" with the Ṣūfī master Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair on the effect on the soul of visiting places of pilgrimage in A. F. von Mehren, *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne* (Leiden, 1889), p. 45.

[47] "La création est la réalisation des intelligibles. L'être est donné avec la lumière; ou plutôt l'être est une lumière. C'est pourquoi le flux créateur envisagé sous cet angle, est appelé rayonnement, *tajallī*." Goichon, *La Philosophie d'Avicenne . . .*, p. 42.

essence est l'essence par laquelle l'être de toute chose est possible, alors qu'est nécessaire l'intellection qui les a pour objet.[48]

It is neither in his unified vision of the cosmos nor in the doctrine of Divine intellection that Ibn Sīnā differs from the Islamic perspective. It is more in limiting the power of God to a predetermined logical structure and in diminishing the sense of awe of the finite before the Infinite that he came to be criticized by certain authorities of the Islamic Tradition. The nothingness of man and his limited knowledge before the Divine is hidden by the veil of a rationalistic system in which Ibn Sīnā clothes his basic intuitions. In the Muslim perspective, God, as the source of all qualities, must not only be absolute determination and necessity but also absolute freedom. His Will must transcend all systems which try to limit it to the domain of finiteness. The philosophers like Ibn Sīnā, especially when they followed the Neoplatonists, began with metaphysical intuitions of the profoundest order which are more or less direct applications of the first *Shahādah* of Islam. It was when they hid these intuitions within an excessively rationalistic system that they moved away from the domain of gnosis, which is the meeting-ground of faith and science, to that of reason, which is the battleground of their conflict. In the case of Ibn Sīnā we also find an oscillation between doctrines both metaphysical and cosmological in nature which, being in conformity with the Islamic perspective, became integrated into its viewpoint. Moreover, we also encounter ideas that belong more strictly to philosophy understood in a purely rationalistic sense, and have always remained on the periphery of Islamic civilization.

[48] Ibn Sīnā, *Gloses*, pp. 63–64, in Vajda, "Les Notes d'Avicenne," in *La Revue Thomiste* (1951).

CHAPTER 13

Principles of Natural Philosophy

Natural philosophy (*ṭabī'īyāt*) is, according to Ibn Sīnā, that aspect of wisdom which deals with the domain that moves and changes.[1] It is the study, at once quantitative and qualitative, of that which is an accident (*'araḍ*) and constitutes along with mathematics and metaphysics the domain of speculative philosophy. The branches of natural philosophy constitute all the sciences of the sublunary region and are enumerated in the following manner:[2]

1. *ṭibb*—medicine
2. *nujūm*—astrology
3. *firāsah*—physiognomy
4. *ta'bīr*—oneiromancy
5. *ṭalismāt*—natural magic (drawing celestial forces upon terrestrial ones)
6. *nairanjīyāt*—theurgy (employing terrestrial forces to produce effects which appear as supernatural)
7. *kīmiyā'*—alchemy

The sciences of geometric astronomy, geography, geodesy, mechanics, statics, optics, and hydraulics, although also pertaining to the study of the physical domain as understood today are classified by Ibn Sīnā under the mathematical sciences.[3]

Natural philosophy depends upon certain principles such as the notions of matter and form, time and space, and the varieties of motion which serve as the basis for all the sciences of Nature in the

1 «حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية.» Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, ed. Badawī (Cairo, 1954), p. 17. The object of natural philosophy is "ce qui est dans le mouvement et la transformation en tant que tel" (L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 30). In his *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, from *al-Shifā'* (trans. M. A. Foroughi, Tehran, 1316 [1937], p. 12), Ibn Sīnā compares the relation of the study of Nature to that of metaphysics with the study of a particular science to the universal science.

2 See Ibn Sīnā, *Aqsām-i 'ulūm-i 'aqlīyah* in *Rāhnamā-yi ḥikmat* (Tehran, 1372 [1952], pp. 12–13).

3 See A. F. von Mehren, "Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam," *Le Muséon*, 2:565 (1883).

Peripatetic sense. To ask why in natural philosophy means to inquire into the causes of something in terms of the four Aristotelian causes and in the context of the above principles.[4] As for giving proofs of principles in natural philosophy, this is not so easy in terms of natural philosophy itself because proofs of essentials, like the existence of a power called Nature capable of changing things, belongs to the realm of metaphysics alone. "One cannot prove the principles of a science by that science itself."[5]

Before probing into the meaning of the principles which underlie the study of natural philosophy, we must understand the meaning or meanings which Ibn Sīnā gives to the word Nature (*ṭabī'ah*). The Aristotelians, whom he follows in this branch of learning more than in other fields, use the word nature with four meanings: as *natura generatio*, *natura essentia*, *natura substantis simplex* and *natura rei corporeae*.[6] Aristotle himself defines Nature as "a certain principle and cause of motion and rest to that in which it is primarily inherent, essentially and not according to accident."[7]

Ibn Sīnā also uses the word "Nature" with several meanings, of which the most essential is the force responsible for moving the elements. "The form of an element is a Nature which is known by action but not felt or seen by the senses."[8] It is this Nature which keeps the element at rest if it is in its right place and makes it move toward its correct position if it is out of its natural place.

Using the word "Nature" in a somewhat different sense, it can be said that the tendencies of lightness and heaviness are due to Nature, which here implies the form of the elements, the form which gives them the particular qualities that they possess. "Therefore, each of the four elements possesses a nature," writes Ibn Sīnā, "which is its lot and its form (*ṣūrah*); fire has one, water another, air another and earth another. And these qualities are accidents which come from that nature and that form."[9] In this sense the nature of water, for example, is that by virtue of which it is water. If water is considered with respect to the motions and actions it performs, it is studied in its

[4] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 33–44. [5] *Ibid.*, p. 41.

[6] Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, ed. C. Baumker (Monasterii, 1895), pp. 492–494.

[7] Aristotle, *Physics*, trans. T. Taylor (London, 1912), vol. II, pt. 1, pp. 20–23.

[8] Ibn Sīnā, *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, *Ṭabī'īyāt*, (Tehran, 1952), p. 53.

[9] *Ibid.*, p. 55. Ibn Sīnā believes, therefore, that the form of the elements is the cause of their natural motion. "According to this view, therefore, the cause of the natural motion of the elements abides within the elements themselves. The form is the cause of the motion of the elements just as the soul is the cause of motion of animals. The elements are therefore said to be moved by themselves *hyph' auton*, in the same way as animal beings." H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929), p. 673.

nature, and if with respect to the substance from which it derives its being, then it is considered in its form.

In considering the relation of Nature to motion and rest, Ibn Sīnā begins with the most general consideration of change. All objects in this world, according to him, must be moved (that is, changed)[10] by an outside cause, as in the case of the heating of water, or by an inner cause which belongs to their essence, as in the case of the growth of a seed into a plant or a sperm into an animal. The force causing change can be classified in the following manner:

1. Single motion { (a) involuntary—like falling of stones
   (b) voluntary—like motion of the Sun

2. Several motions { (c) involuntary—like motion of plants
   (d) voluntary—like motion of animals

Ibn Sīnā calls force (a) in this classification Nature, (b) the heavenly soul (*al-nafs al-falakīyah*), (c) the vegetative soul (*al-nafs al-nabātīyah*), and (d) the animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*).[11] In this perspective, therefore, Nature becomes, along with the various souls, one of the forces (*quwwah*) responsible for motion in the Universe. But it is also the power which can keep something at rest. Its function is not only dynamic but "regulatory"; it is not only a power coming from the essence of something which brings about all qualitative and quantitative changes in it, but also the power which keeps it at rest and makes it remain what it is.[12]

[10] Motion for Ibn Sīnā, as for Aristotle, means not only a locomotion but changes of quantity, quality, and posture as well.

« فالاول من الاقسام كما للحجر في هبوطه ووقوفه في الوسط ويسمى طبيعية والثاني
كما للشمس في دورانها عند محصل الفلاسفة ويسمى نفسا فلكية والثالث كما للنبات
في تكونه ونشوءه ووقوفه فانها بتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا و
تشعبا للاصول وتعريضا ويسمى نفسا نباتية والرابع كما للحيوان ويسمى نفسا حيوانية
وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا ارادة . »

Shifā', *Ṭabī'īyāt*, p. 13.

[11] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 39–40.

[12] "La *ṭabī'a* est par essence principe premier du mouvement de ce en quoi elle est essentiellement et de son repos essentiel; bref, elle est principe premier de tout changement et de toute stabilité essentiels." Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence* . . ., p. 45.

Ibn Sīnā, aware of the many uses of the word "Nature," writes:

But the expression *ṭabī'ah* is used with many meanings. What is mentionable is the following three meanings:

1. Nature in the sense we already gave to it (as form of simple elements).
2. Nature as that from which the substance of something is formed.
3. Nature as the essence of things.[13]

To this list he adds the meaning of Nature as the power which preserves the cosmic order.

Nature can be considered as particular (*juz'ī*) or universal (*kullī*). Particular Nature is confined to each individual while Universal Nature can be considered as belonging to the intelligible order and being the immaterial source from which the total order emanates. If we accept a single Universal Nature, this Nature is the first sphere of the heavens which preserves the cosmic order.[14]

It is in keeping with these diverse meanings of the philosophical concept of the word "Nature" and the purpose and goal of natural philosophy that we must approach the study of time and space and form and matter as the primary conditions of terrestrial existence. The final aim of this study is to understand motion which in medieval philosophy always means change in terms of principles belonging to a domain which is itself above change, remembering that the principles of the traditional sciences of Nature do not lie in these sciences themselves but in metaphysics.

Form and Matter

The basic intuition of hylomorphism which underlies Aristotelian doctrines is to be found nearly everywhere in medieval philosophy, even though the meaning given to form and matter is not always that given by the Stagirite himself. This is also true in the case of Ibn Sīnā, who bases his natural philosophy upon the doctrine of form and matter without following completely the teachings of Aristotle. Form, according to Ibn Sīnā, is "the quality of quiddity (*māhīyah*) by which a body (*jism*) is what it is," whereas matter "is that which supports (*ḥāmil*) the quality or form."[15] Matter can only exist by the form imparted to it by the Intellect; without form it would be pure

[13] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 48.

[14] *Ibid.*, p. 52. We see once again how Ibn Sīnā, while expounding Peripatetic doctrines, steps outside the boundary of their philosophy.

[15] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 46.

receptivity deprived of reality. That is why prime matter cannot be found by itself.[16] Moreover, "matter is [created] for form and its purpose is to have form imposed upon it, but form is not [created] for matter."[17]

Body (*jism*), which is made up of form and matter, is that which possesses the possibility of receiving division.[18] Inasmuch as it possesses a corporeal form it is in act, and inasmuch as it is capable of receiving it is in potentiality.[19] A body may then be considered as a substance which possesses on the one side actuality and on the other potentiality. The first named aspect is its form and the second its matter, or *hylé*.

The complex notion of matter in Ibn Sīnā is derived from several sources, Aristotelian as well as Neoplatonic. For Aristotle, generation and corruption mean a transition from existence in potentiality to existence in act and vice versa, not from non-being to matter. Matter for him exists in potentiality, which means that already it possesses a kind of being. In a substance, the part that is actual is form, and the part which is potential matter, the two being wedded together inseparably in all things which do not exist in pure actuality. Matter for him has clearly two separate meanings, one as *hylé* which means that which is in potentiality, and the other as *tò hypocheimenon*, meaning the substratum which subsists permanently through generation and corruption.

Neoplatonists also use the word *hylé* but with the meaning of non-being *tò mē hon*. *Hylé* for them does not have an existence in potentiality as it does with Aristotle; it has no existence at all. There is therefore no material cause or creation of matter because matter does not even exist.[20]

Ibn Sīnā rejects the Aristotelian idea of existence *in potentia* and

[16] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* (*Kitāb al-išārāt . . .*), trans. A. M. Goichon (Beirut, 1951), p. 266. (We have made use of M. Goichon's translation of Ibn Sīnā's *Kitāb al-ishārāt . . .* in this and following chapters.) See also Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 61.

[17] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, p. 33, and *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 96.

[18] "La corporéité, en tant qu'elle est la corporéité, n'est pas autre que la possibilité de recevoir la division. Il est dans la nature de la corporéité d'être susceptible de division." P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 470.

[19] Ibn Sīnā emphasizes the receptive nature of the body and its inability to cause anything. "That which causes—is in every case a Power, a Form, or a Soul, the Spirit operating through such instrumentality. In the realm of the Physical there are accordingly countless powers, the chief grades of which, from the lower to the higher, are—the Forces of Nature, the Energies of Plants and Animals, Human Souls and World-Souls" (Tj. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, p. 139).

[20] For an excellent analysis of these notions and their comparison with the views of Ibn Sīnā, see Duhem, *Le Système du monde*, IV, 454ff.

admits only existence in act. The Aristotelian divisions into the contradictory, in potentiality and in act, are for Ibn Sīnā the classes of the impossible, contingent, and necessary. Therefore, whereas for the Peripatetics matter is eternal and the *hylé* does not admit or require a cause but is necessary, according to Ibn Sīnā the *hylé* has need of multiple causes for its existence in act. Matter, or *hylé*, in fact is brought into existence by the form which is given by the Intelligence of the tenth sphere that governs the sublunary region. In his doctrine of matter, Ibn Sīnā implicitly assumes the "original matter" of the Ikhwān al-Ṣafā' without, however, mentioning it. He considers the *hylé* as the subject of corporeality and that to which corporeal form (*ṣūrah jismīyah*) is added to make a general body. The body is in fact the sum of corporeal form and matter.

Matter is also the principle of individuation, that which permits the multiplicity of forms.[21] But in itself, it has only a "negative existence" and the capability (*qābilīyah*) of accepting division upon which the form of corporeality is imposed. It is deprived of all perfection and beauty because it is non-being, or that which is farthest away from Being which is the source of all perfection and beauty. Matter is also pure passivity; it does nothing on its own but remains always the subject upon which celestial influences act. It is the influence of the Intelligences which prepares matter to receive form and then imposes various forms upon it, the form of matter being its *raison d'être*. Unlike Aristotle, for whom both matter and form have their own reality, Ibn Sīnā emphasizes the ontological inequality of the two. Form, according to him, is the principle of matter, or what links it to Being; without form, matter would have no existence at all.

Ibn Sīnā rejects the various forms of atomism as held by al-Naẓẓām, al-Shahrastānī, and other theologians and philosophers and the corollary belief in the existence of the vacuum by arguments which are metaphysical and logical as well as experimental.[22] He gives most of the Aristotelian arguments against the vacuum—for example, that a body having a finite speed in water or air would have

[21] "Le principe de l'individuation est la matière marquée d'une quantité déterminée" (A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne* . . ., p. 47). "La matière est rendue existante par une cause fondamentale et un déterminant qui agit en faisant suivre la forme. Quand elles se réunissent, l'être de la matière est achevé et, par elle, la forme est individualisée, tandis qu'elle-même est encore individualisée par la forme d'une manière qui supporterait une explication autre que ce résumé" (Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 271).

[22] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 24–25. For a detailed discussion of the various forms of atomism in the Muslim world and the reason for their rejection by Ibn Sīnā, see Khwājah Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-ishārāt*, II, 8ff.

infinite speed in a vacuum.[23] He also gives experimental evidence of the jug which, although inverted, does not lose its water, and suction plates which, although pulled away from each other, refuse to separate. In both cases, he argues that the cause is that Nature does not want to create a vacuum.[24]

In discussing the composition of bodies, Ibn Sīnā rejects the views of both the ancient atomists and those like al-Naẓẓām who consider that it is possible actually (*bi'l-fi'l*) to divide a body indefinitely. He discusses the problems of indefinite division posed by Zeno and answers them in an Aristotelian fashion, and criticizes severely Democritus and the other atomists who believed that bodies are actually composed of indivisible particles which themselves are bodies.[25] Moreover, he rejects the school that considered the composition of bodies to be dependent upon objects which themselves are not bodies.[26]

His arguments against atomism include the well-known one that anything which occupies space can be divided by virtue of the fact that space has a beginning, middle, and end and can itself be divided.[27] He also gives certain geometrical arguments similar to those discussed already in the correspondence between himself and al-Bīrūnī. For example, Ibn Sīnā states that if the existence of an atom be accepted, and this atom be placed between two others, it must either touch them in two distinct parts, in which case it would no longer be geometrically indivisible, or it would touch them in all parts, in which case it would become one with them and there would no longer be a distinction between them. Or it would not touch other atoms at all, in which case one could not compose a body from atoms. Since all these three possibilities are excluded, the existence of atoms is also rejected. The atomist might also argue that movement proceeds by

[23] "Puisqu'on a vu clairement que la dimension continue ne subsiste pas sans matière, et non moins clairement que les dimensions relatives au volume ne se compénètrent pas, à cause de leur spatialité, c'est donc qu'un vide qui serait distance pure n'existe pas. Quand les corps suivent la voie de leurs mouvements, ce qui est entre eux s'éloigne d'eux; il ne demeure pas pour eux de distance en solution de continuité. Il n'y a donc pas de vide." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 275.

[24] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'iyāt*, p. 23.

[25] Not only does Ibn Sīnā reject the notion of Democritus that everything is made of matter and motion, he also refutes the possibility of the world's having come into being through chance. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, pp. 29–30; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 88. He likewise rejects the view attributed to Empedocles and his followers that particulars and matter are accidental and the imposing of form upon matter essential, and that Nature is without an end or entelechy. He asserts on the contrary that accidents occur in Nature only with respect to particulars, the Universal being always determined (*Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 90).

[26] *Ibid.*, pp. 251–256.

[27] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah* . . ., *Ilāhīyāt*, 23.

instantaneous bounces, but this, according to al-Shaikh al-Ra'īs, would also cause difficulty, because according to this assumption a square formed of regularly disposed points would have its diagonal equal to its side since there are the same number of points in the diagonal as in the sides. But inasmuch as this is not true geometrically, the distances between the atoms would have to be greater or less than a unit or atom, and the atom would therefore be divisible. He applies this argument also to the shadow of the gnomon cast by the Sun where, if the shadow were to make jumps from one atom of the ground to the next, the Sun would have to make a bigger jump.[28]

Ibn Sīnā's own position with respect to this difficult question is to accept the division of a body at every point no matter how far this is carried out—that is, to claim that a body is always indefinitely divisible potentially but not actually. This position rejects both atomism and the geometric arguments of Zeno. Although a body is indefinitely divisible potentially, in actuality the process of division cannot be carried out.[29] Actually, all bodies are composed of form and matter, corporeal form being in essence continuity (*ittiṣāl*), and matter being the capability of accepting both continuity and division, or discontinuity (*infiṣāl*), these two traits—that is, essential continuity and the possibility of division—being characteristic of all corporeal objects.

All bodies, besides consisting of form and matter, exist in the corporeal state by virtue of time and space. In Peripatetic natural philosophy, the heart of which is the problem of motion, the parameters of time and space in terms of which motion is described become of paramount importance. Time and space, however, are never considered as realities independent of bodies, but as two conditions of corporeal manifestation. It is the equating during the seventeenth century, of abstract geometrical space, or "absolute space," with "physical space," in which bodies are placed that separates modern physics so distinctly from its medieval predecessor. For Ibn Sīnā, the idea of the existence of space and time independent of bodies is absurd, so that the question asked centuries later by Kant, among others, about what lies beyond the Universe if space be finite, would be meaningless for him. There is no space if there is no corporeal existence, because

[28] Ibn Sīnā, *Dānishnāma-yi 'alā'i* (Tehran, 1315 [1936]), I, 77–81; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 28.

[29] The difficulties brought about by applying numbers as pure quantity to the physical domain, as in the arguments of Zeno, are the best indication that physical space is not pure quantity and that its reduction to pure quantity is at the expense of overlooking its qualitative nature which is an integral and essential aspect of it.

space is a condition of this state of manifestation and not an independent reality.

Al-Shaikh al-Ra'īs emphasizes that the body comes before geometrical space, as he writes:

D'après cela, tu sais que le corps est avant la surface dans l'existence, la surface avant la ligne et la ligne avant le point; les scrutateurs l'ont prouvé. Quant à ce qu'on dit inversement, que le point par son mouvement engendre la ligne, puis la ligne la surface ensuite la surface le corps, c'est pour faire comprendre, concevoir, imaginer.[30]

The notion of space is closely tied to the natural place of things in the Universe. According to the Peripatetics, whom Ibn Sīnā follows in this matter, each simple element, that is, fire, air, water, and earth, has its natural place in concentric spheres with the earth below and fire above.

Il y a donc dans sa nature le principe de cette obligation. Le [corps] simple a un lieu unique exigé par sa nature, et le composé a ce qu'exige [l'élément] qui prédomine en lui, soit absolument, soit selon son lieu ou selon ses conditions d'existence quand les forces luttant en sens contraire s'équilibrent. Tout corps a donc un seul lieu. Et il est nécessaire que la figure qu'exige le corps simple soit circulaire, sans quoi, dans une matière unique, ses dispositions diverses l'empêcheraient de constituer une force unique.[31]

In the light of this doctrine, the place of a body becomes the boundaries which surround it—for example, the place of fire being within the heavens and of air within fire. Or water, which is in a container, is surrounded by the surfaces of the vessel which together form its place (*makān*).[32] The place of an object, or what seems to us as the space surrounding it, is therefore nothing but the boundary of that which contains the object.[33]

The notion of space is closely allied to that of direction and orientation, which in all traditional sciences have an extremely important role to play. Hierarchy implies direction and orientation; and since medieval science is always based on the notion of hierarchy, the significance of direction becomes central. We have already had occasion to refer to the relation of this aspect of the science of space with sacred rites and religious architecture. In the Peripatetic works of Ibn

[30] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 273.
[31] *Ibid.*, pp. 283–284.
[32] Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 116–124; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 176–180.
[33] «. فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي» *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, p. 62.

Sīnā which we are discussing here, the more metaphysical aspects of spatial symbolism are not considered, yet the meaning that is given to the up and down directions and the hierarchy that derives from it is considered to be absolute and independent of any subjective relativity.[34]

Ibn Sīnā correlates the six directions of space with the left and right, front and back, and up and down directions of the human body. The left and right and front and back are, however, relative, whereas the up and down are absolute, corresponding to heaven and earth.[35] Since bodies in rectilinear motion cannot determine direction, it is for the heavenly spheres, which possess no translational motion, to specify the high and low directions in an absolute sense. The center of the sphere of the cosmos is the downward direction and its circumference the upward. Moreover, the heavens possess an east–west direction corresponding to the places of the rising and setting of the stars, and an up-and-down direction corresponding to the place of the noonday sun and the horizon of the earth, a forward-and-backward direction corresponding to the direction of motion of the heavens (*aflāk*) and its opposite, and finally a left-and-right direction, right being East and left West. By virtue of this correspondence, the heavens are like an animal which faces the North Pole.[36]

By this differentiation of space, the world possesses the three basic dimensions of length, breadth and thickness. Length is the plane between the two Poles, width between the right and left, and depth between front and back. Curiously enough, the South Pole is considered as the upward direction and the North as the downward because, as Ibn Sīnā states, "If a person lies down, facing the heavens with his right hand toward the East his head will be toward the South."[37] One sees, therefore, that direction and orientation depend essentially upon the heavens and have a nominal and not a real existence if considered only with respect to the world of the elements. It is only with reference to the heavens that the indefiniteness of space can be crystallized into its basic directions, which give space a qualitative aspect of fundamental importance.

Time has a more qualitative nature than space and is not so easily defined or measured. Whereas space can be measured directly by means of a chosen unit, man possesses no faculty by which he can make the same type of direct measurement of time. The measurement

[34] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 275–277.

[35] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 20–21; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 313–314.

[36] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 325. The indication of the microcosm-macrocosm analogy in spatial orientation is quite evident.

[37] *Ibid.*, pp. 325–326.

of time depends upon motion; time is, in fact, defined by Ibn Sīnā as the quantity, or measure, of motion.[38] Time is therefore, dependent completely upon change; "if there is no change and no motion there is no time."[39] Consequently, as bodies do not exist in a uniform space but space is a condition of corporeality, so motion does not take place in an abstract, uniform time, but time is one of the characteristics of movement (which in its most general sense means change). Likewise, if there were no coming into existence and passing away of things there would be no before or after, because an object comes before another if it exists while the other is in a state of nonexistence (*'adam*).

Time, according to al-Shaikh al-Ra'īs, is a continuous quantity which can be divided indefinitely without ever reaching "the atom of time."[40] The proof of its existence, in fact, lies in the observation of two bodies which, starting from the same point, do not keep pace with each other but fall one behind the other. This proof of the existence of time itself depends upon the continuity of motion and therefore implies indirectly the continuity of time.[41] As a continuous entity, however, time, like space, must have a division (*faṣl*) which Ibn Sīnā calls the moment (*ān*). This moment does not have an actuality, as in the doctrine of the Ash'arites, who believe in "atomic time," but exists only potentially (*bi'l-quwwah*) and "imaginatively" (*bi'l-tawahhum*). Just as any line, no matter how short, can be further divided, likewise any moment, no matter how brief its duration, can also be divided into parts.

A point in space may be considered either as the indivisible part of a line when it is divided indefinitely or that geometrical entity whose locus (motion) generates a line. The moment of time can also be conceived in two ways: either as the instant which is a part of time and whose existence depends upon time or as the instant from whose flow time comes into being. But for Ibn Sīnā the spatial point, as well as temporal moment, has only an "imaginary" (*tawahhumī*) existence, not a real (*ḥaqīqī*) one. The unreality of the moment, however, does

[38] "Time is the measure of motion." «. فالزمان عدد الحركة» *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 73.

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 27. «وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر.»

[39] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 204.

«. لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومتى لم يحس الحركة لم يحس بزمان.» Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 116.

[40] For arguments against both atomic time and atomic space, see Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 128.

[41] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 200.

not nullify the reality of time itself, which depends upon the Universal Soul[42] and the circular motion of the heavens. If there were no heavenly motion (or rotation) there would be no time, as there would be no directions of space nor any type of motion.[43] The heavens therefore define space and time, as well as permit the existence of the rectilinear motion of the sublunary region.

Motion

The problem of motion becomes important in natural philosophy only after Nature has ceased to be alive, when a distinction has been made between living beings and "dead matter." The question of how a living creature moves never presents itself to the human mind in the same way as that of bodies which are considered to have no innate movement. That is why in Aristotelian physics, where the live Universe of the ancients had already been deprived of some of its life, the problem of motion became central. It was also the "Achilles' heel" of Peripatetic natural philosophy, so that with a further secularization of the Universe during the Renaissance it became the point of attack and the weak spot through which the structure of medieval physics was destroyed.

In the contemplative, or gnostic, view of Nature, there is no distinction between "dead" and "alive." All natural phenomena and all terrestrial beings are symbols of the spiritual world, becoming more central in the degree that they ascend in the ontological hierarchy. The "problem of motion" therefore does not exist, and, if treated, it remains peripheral. That is why in the gnostic works of Ibn Sīnā, which view Nature symbolically, the question of motion is hardly of any importance. In his Peripatetic writings, however, motion becomes a central topic; he treats it with great generality, in a way which includes qualitative and teleological aspects of change as well as the consideration of motion as change of place.[44]

[42] "The soul is the cause of the existence of time." «. فالنفس علة وجود الزمان »

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 29.

[43] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 214–217.

[44] Ibn Sīnā mentions four types of motion:

(1) From one quantity to another.
(2) From one quality to another.
(3) From one place to another.
(4) From one substance to another.

By this last-named process is meant only generation and corruption which involve sudden and not gradual substantial change (*al-ḥarakat al-jawhariyah*). Substance was

Motion, according to Ibn Sīnā, who here follows Aristotle, is "going from potentiality to actuality in time either in a continual or a non-immediate manner."[45] When an object is between potentiality and act it is in motion. Motion may also be considered as the first entelechy (*kamāl*) of that which is in potentiality and the gradual actualization, depending upon time, of what is potential.[46] An object moves because it still has something potential and therefore imperfect in it, because it seeks perfection as part of the total purpose of the Universe. Motion depends not only upon the mover and moved, time and space, but also upon an origin and an end. Any discussion of change which does not include the end in view does not consider all the factors involved.

There are three types of motion:

1. Accidental—*bi'l-'araḍ*
2. Violent—*bi'l-qasr*
3. Natural—*bi'l-ṭab'*

Accidental motion occurs in the case of a body being within another body which moves, as, for example, clothing in a box would move accidentally if the box were moved. Violent motion is one which is not caused by the essence of the object moved but by an outside force, as, for example, the throwing of an object or the burning of it. Natural motion, on the other hand, comes from the body itself, as, for example, the rising of fire and air.[47] The distinction between natural and violent motion depends upon the Aristotelian distinction between the heavens where motion is circular and the sublunary region where the natural motion is rectilinear.[48] Ibn Sīnā rejects the views of those who consider the motion of the four elements as violent, and despite his criticism of other aspects of Aristotelian dynamics he remains faithful to this school on the rigorous division of motion into the natural and violent categories

Ibn Sīnā also uses another classification of quantitative motion or

---

made a category of motion seven centuries after Ibn Sīnā by Mullā Ṣadrā. *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 123–136. Motion therefore includes, as in Aristotelian physics, all change and not only the change of position as is the case in modern physics.

[45] *Ibid.*, p. 102. «ان الحركة هي فعل و كمال اوّل للشيئ الذى بالقوة من جهة المعنى الذى هو له بالقوة.»

Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 105. "Motion is the actuality of that which is in potentiality in so far as it is in potentiality." Aristotle, *Physics*, vol. III, pt. 1, 20/a, pp. 10–11.

[46] S. Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī," *La Revue des Etudes Juives*, 3:37 (1936).

[47] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . .*, *Ṭabī'īyāt*, p. 10.

[48] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 401–402; *Najāt*, pp. 138–139.

change which covers a wider field than that of dynamics. Motion in this view is divided into four classes:[49]

- Quantitative motion
  - by nourishment
    - *growth* (food is assimilated so as to become like him who eats it)
    - *withering* (body diminishes because of percolation and filtration)
  - not by nourishment
    - *compression* (motion toward diminution without addition of outside body)
    - *expansion* (motion toward increase without addition of foreign body)

This classification exemplifies the wide scope of medieval physics which treats the question of motion in the most general sense. Ibn Sīnā, however, does not confine himself to this type of study. He considers also the difficulties of projectile motion which from the time of John Philoponus had become the major point of criticism of Aristotelian physics. Ibn Sīnā rejects the views of three previous schools regarding the motion of a projectile.[50]

1. The Aristotelian theory of antiperistasis.
2. The other Aristotelian theory according to which the air receives an impulsion from the mover as does the projectile; the latter, however, being pushed more rapidly than the air, involves it in its movement.
3. The Mu'tazilite view of motion according to which it is in the nature of motion to engender another motion after it, as it is in the nature of a "support" (that is, that upon which one relies) (*i'timād*) to engender another *i'timād*.[51]

Ibn Sīnā himself adopts the view that a moving body borrows or receives (*istifādah*) from the mover an *inclinatio*, or inclination (*mail*), which permits the continuation of violent motion.[52] The intermediary called *mail* transmits all the force which keeps a body moving, but it

[49] *Dānishnāmah . . .*, *Ṭabī'īyāt*, p. 8.

[50] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 153ff.

[51] "Ce concept dénote soit une propension à un mouvement dans une direction déterminée, soit l'impulsion que le corps ayant une telle propension fait subir aux corps contigus qui font obstacle au mouvement en question." Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt . . .," p. 46.

[52] "Le *mayl* est la chose (*al-ma'nā*) qui est perçue par les sens dans le corps en mouvement; même si celui-ci est immobilisé de force, on perçoit en lui le *mayl*, comme si au moyen de celui-ci, le corps immobilisé—et malgré son immobilité—résistait (à ce qu'il l'immobilise), cherchant à se mouvoir." Pines, *Etudes . . .*, p. 50.

differs from the moving force (*quwwah muḥarrikah*) itself which may continue to exist even after the motion has ceased. The *mail* provides force for the motion until the resistance of the milieu exhausts it, thus bringing motion to an end.

Ibn Sīnā defines three kinds of *mail*: *mail nafsānī* (psychic *mail*), *mail ṭabī'ī* (natural *mail*), and *mail qasrī* (violent *mail*). This division, as well as the word *mail* itself which also means desire, implies that the study of motion is not only that of dead things. By identifying this *mail* with the love which pervades the whole Universe,[53] Ibn Sīnā returns to the very ancient view of a live cosmos in which all change is due to the love and sympathy of things for each other and the love of the Universe for God.

All motion, whether accidental, natural, or violent, is, according to Ibn Sīnā, due to a power (*quwwah*) which exists in the mover. The existence of this force leads through a series of arguments to the existence of the Prime Mover who moves the heavenly spheres,[54] and for whose love all the heavenly spheres move. It is also the *mail*, or desire, of beings for the Prime Mover that overcomes all the obstacles in the way of motion. Ibn Sīnā also argues that since both natural motion and forced motion must eventually come to an end, the perpetual motion of the heavens must be due to the will (*irādah*) of the Souls which reside at each heavenly sphere and which cause motion because of their love for the First Cause or Prime Mover.[55] He emphasizes that it is the Souls and not the Intelligences which are directly responsible for the motion of the heavens.[56]

The relation of the mover to the moved, whether in the heavens or the sublunary region, is either like that of a beloved to a lover or of the soul to the body. The heavens exemplify both these relations, inasmuch as they are moved by the heavenly Souls and by the desire for the Beloved who is the Creator.[57]

On Causes

The Sunnī theological attitude in Islam toward causality is the absorption of the finite, immediate causes of things into the Transcendent

[53] Ibn Sīnā, *Risālah fi'l-'ishq*, trans. E. Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto, 1946), pp. 208–228.

[54] «المحركات في كل طبيعة تنتهي الى محرك اول لا يتحرك ...» Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 29.

[55] With regard to the perpetual motion of the heavens, Ibn Sīnā writes that motion cannot begin temporally because as long as time has existed so has motion. Therefore, it cannot be said that motion has a beginning (*ibtidā'*) in time, although it has been created and is new and is not eternal in the sense of being uncreated.

[56] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 145.

[57] *Ibid.*

Cause so that God is considered directly as the Cause of all things. Fire burns not because it is its nature to do so but because God has willed it. A parallel view can be seen in the Ṣūfī doctrine of the continuous creation of the Universe. At every moment the Creator destroys and re-creates the cosmos so that every being at every moment of time is utterly dependent upon Him. Ibn Sīnā in his Peripatetic works does not adopt this point of view. On the contrary, he follows the Aristotelian doctrine of the four causes which considers not only the final cause of things but also the immediate ones.

There are, according to Ibn Sīnā, once again following Aristotle, four causes for each natural event, these being the efficient (*fā'ilī*), material (*māddī*), formal (*ṣūrī*), and final (*ghā'ī*).[58] The efficient cause is that which is the source of motion in something other than itself. The material cause is the support for an action other than itself. An object contains matter (*māddah*) by the fact that matter accepts existence (*kawn*), by the change of state (*istiḥālah*), by assembling and combining (*ijtimā' wa tarkīb*), or finally by assembling and change of state (*ijtimā' wa istiḥālah*).

The formal cause, like the material one, is used with a variety of meanings. Form (*ṣūrah*) means:

1. A state (*hai'ah*) which, when present in matter, causes the coming into being of a species (*naw'*).
2. The species itself.
3. Shape (*shakl*).
4. The state of an assembly (like that of an army).
5. Preserved order (like *sharī'ah*).
6. A state (*hai'ah*) no matter of what type.
7. The truth (*ḥaqīqah*) of anything, whether that be substance or accident.

As for the final cause, it is the purpose for which form is produced in matter. The four causes are interrelated and can be essential or accidental, remote or near, particular or universal, potential or actual. The efficient and final causes are usually the remote (*ba'īd*) ones while the formal and material causes are those that are near (*qarīb*). The causes that are near act without an intermediary, as in the case of motion of a part of the body by the muscles, while remote causes act by means of intermediaries, such as the motion of the parts of the body by the soul.[59]

[58] *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, pp. 20–23.

[59] For various types of causality, see *ibid.*, pp. 72–78. In his study of causality, Ibn Sīnā does not exclude from the cosmos the direct act of God (*al-fi'l al-ilāhī*).

In the light of this analysis of causality, there is no place for chance or probability in Nature. All events occur either necessarily (*wājib*), having a permanent (*dā'imī*) cause, or occur possibly (*mumkin*) or rarely (*nādir al-wuqū'*). In the first instance there is no possibility of chance, and even in the second category it is the hindrances and obstacles (*'ā'iq wa māni'*) placed before the permanent causes which make the events occur occasionally and not all the time. Therefore, even here there is no question of chance.

The need for causality depends upon the psychic and mental structure of each society and usually increases not with the knowledge of things but with the lack of it. The Peripatetic analysis of causality did not correspond in every respect to the Islamic spirit which is based on the reintegration of all multiplicity into Unity and the absorption of all particular causes into the Universal and Transcendent Cause. Yet, by considering the interrelatedness of natural events and studying the immediate in the light of the ultimate purpose of things, the Peripatetic notion of causality did find a place in the Islamic world view. Although not a direct result of the essence of that tradition, Ibn Sīnā's notion of causality was not completely opposed to the Islamic perspective, because it sought to demonstrate the interrelatedness and final purpose of things and consequently the unicity of Nature and the meaning of its existence. It is always to the degree in which a science of Nature is capable of demonstrating this unicity that it is capable of being in conformity with the Islamic perspective and able to be integrated into it. It was this underlying intuition of the "unicity of all that exists" in the Aristotelian philosophy of Nature which, despite its syllogistic and rationalistic character and its placing of intermediate causes between God and the world, permitted the integration of many of its cosmological elements into the Islamic world view.

Ibn Sīnā and the Study of Nature

For Ibn Sīnā the approach toward the study of Nature depends completely upon the purpose for which Nature was created. Nature is the domain where everything possesses a meaning and an end and where the wisdom of the Creator is everywhere manifest.[60] "L'Univers porte dans son ensemble les marques d'un plan qui a pour objet la

[60] "Considère la sagesse de l'Artisan (*al-bārī'*). Il commença par créer les fondements, puis d'eux, il créa les mixtes distincts les uns des autres et prépara chaque mixte pour une espèce. Il se mit à faire provenir les mixtes de l'équilibre, pour faire provenir les espèces de la perfection; et il disposa le mixte de l'homme afin d'en faire un nid à son âme raisonnable." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 302.

réalisation du Bien et s'accorde dans son ordre réel avec la prescience de l'Eternel."[61] The providence of God implies

la pleine compréhension, par la science du Premier, du tout et de la nécessité pour le tout de reposer sur lui de manière à être selon l'ordre le meilleur. [Il comprend pleinement aussi] que cela vient nécessairement de lui et de la saisie totale qu'il en a. L'être correspond donc à ce qui est connu selon l'ordre le meilleur, sans que le Premier, le Vrai, suggère un dessein ni suscite une recherche. La science qu'a le Premier de la modalité d'une juste manière d'agir pour organiser l'être du tout, est donc source du débordement du Bien dans le tout.[62]

Nature moves all things according to a natural purpose (*qaṣd ṭabī'ī*). The ends and purpose which Nature intends are always toward goodness and perfection if obstacles are not placed in its way. Even what seems like evil, as, for example, the decay of a flower, is for the purpose of a greater good. All things move toward goodness, whether they be the elements, plants, animals, or the human body. In the human body, for example, illness which is due to the excess of some force is overcome by Nature, which tends to re-establish the equilibrium and order. If there is evil or ugliness (*qubḥ*) in Nature from the human point of view, it is not due to Nature, whose action is toward goodness, but due to matter and the shortcoming of the action of Nature upon it.[63] Inasmuch as Nature acts upon matter, it guides matter toward its purpose, but because of the possibility and potentiality which are synonymous with matter, Nature cannot act upon all of it. As for death, which appears as an evil everywhere in Nature, it too has a purpose with regard to the totality. The death of man, for example, serves the purpose of freeing the soul to complete and perfect itself.[64]

[61] A. F. von Mehren, "La Philosophie d'Avicenne," *Le Muséon*, 1:409 (1882).

[62] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 458.

[63] "Si le beau, le laid, le juste et le mal étaient aux yeux de Dieu ce qu'il sont aux yeux des hommes, il n'aurait pas créé le lion redoutable, aux dents dialoguées et aux jambes tortues, dont la faim n'est satisfaite qu'en mangeant la chair à demi gâtée et sanglante du cheval, de la brebis et de la vache; ses mâchoires, ses griffes, ses tendons solides, son cou imposant, sa nuque, sa crinière, ses côtes et son ventre, la forme de tous ses membres excitent en nous l'étonnement, quand nous considérons que tout cela lui est donné pour atteindre le bétail fugitif, le saisir et le déchirer. Il n'aurait pas non plus créé l'aigle aux griffes crochues, au bec recourbé, avec ses ailes soupples et divisées, son crâne chauve, les yeux pénétrants, son cou élevé, ses jambes si robustes; et cet aigle n'a pas été créé ni pour cueillir des baies, ni pour mâcher ses aliments et brouter des herbes, mais pour saisir et déchirer sa proie. Dieu en le créant n'a pas eu le *même* égard que toi aux sentiments de compassion, ni suivi les mêmes principes d'intelligence." Ibn Sīnā, *Risālat al-qadar*, trans. A. F. von Mehren in *Traités mystiques d'Avicenne* . . . (Leiden, 1889–1891), pp. 47–48.

[64] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 32.

Nature also has the purpose of keeping the order, equilibrium, and harmony which govern the Universe.

La Nature, qui est une manifestation de Dieu dans les êtres matériels, veille à que ces êtres se perpétuent. Elle règle leurs fonctions de façon que tout ordre établi se conserve, et que tout tende vers un ordre. Ainsi, chez les animaux, l'espèce se conserve par la reproduction. La reproduction est assurée par l'accouplement, et l'accouplement par le rapprochement. Ce rapprochement n'est cependant pas continu, l'animal ayant d'autres besoins qui exigent divers mouvements et déplacements.

Le besoin impérieux de la reproduction de l'espèce incite les animaux à se retrouver, à se rejoindre pour s'accoupler après qu'ils se sont séparés. La Nature leur a donné, à cet effet, le moyen de s'appeler, de se signaler leur présence; ils emploient aussi ce moyen dans d'autres circonstances, comme pour se signaler un danger ou demander du secours. La poussin, le lionceau, le jeune animal, en impressionera un autre à distance, qui viendra à son aide, ou fuira un danger dont il n'avait pas notion. Ce sont là des choses évidentes, confirmées par l'expérience; on ne saurait en douter, quand *on connaît le soin que le Créateur prend de son oeuvre.* Dieu, dans sa Prévoyance, a, en effet, pourvu aux besoins de ses créatures et leur a donné tout ce qui leur est nécessaire ou utile.[65]

The study of Nature, in which the purpose and wisdom of God is manifested, leads ultimately to the knowledge of the source of all beings. Inasmuch as all creatures by the fact that they exist derive their existence from the Creator who is Pure Being, all sciences of Nature have for their purpose the knowledge of the essence of things in relation to their Divine Origin. The essences of things, in fact, come from and have their existence in Him. As Ibn Sīnā writes:

Sais tu ce qu'est le Roi? Le Roi véritable c'est le Riche véritable au sens absolu, et nulle chose ne peut en rien se passer de lui. A lui est l'essence de toute chose, parce qu'elle vient de lui, ou de ce qui vient de lui. Toute chose autre que lui est donc en sa possession, et il n'a besoin d'aucune d'elles.[66]

Therefore, to explain something or to have veritable knowledge or science of it means to be able to relate it to Being itself, to relate all of the properties and qualities of that particular being to its ontological status.[67] What is found by means of observation and logical infer-

[65] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Riyāḍiyāt*, chap. XII, art. I, trans. R. D'Erlanger in *La Musique arabe* (Paris, 1935), II, 107–108. (Italics ours.)

[66] *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 398.

[67] Ibn Sīnā's conception of true science is expressed aptly by F. Brunner, a contemporary author: "La science véritable suspend la connaissance du monde à la connaissance de Dieu pour le monde dans son intégrale réalité et pour constituer l'expression légitime, au niveau du monde, de l'intellection transcendante qui est la fin de l'homme" (*Science et réalité*, Paris, 1954, p. 13).

ences from it does not lead to the "metaphysical secrets" of things but rather to the discovery of certain aspects of their outward manifestation or to the relation of phenomena. True science is to relate these phenomena to their inner aspect, or noumena, which is the essence and the center relating them to Pure Being.

The study of Nature is not just a study of phenomena, seeking by a "mental plastic continuity" to explain things away, but basically a study of phenomena in relation to noumena, a search to discover the relation of each particular to the Universal. Therefore, the sciences of Nature always possess a sense of mystery which accompanies the metaphysical, and even rational, explanation of things. For example, with regard to the determination of corporeal forms, Ibn Sīnā writes:

> Mais au contraire il (forme corporelle) a besoin, en ce dont les dispositions sont diverses, de choses déterminantes et de dispositions concordantes provenant de l'extérieur, par lesquelles sont délimitées la quantité et la figure qui sont nécessaires. *Ceci est un mystère par lequel tu apprendras à connaître d'autres mystères.*[68]

To explain is not to explain away; to relate the particular to the Universal or the realm of Nature to Being is to bring into focus the sense of mystery which resides in Universal Existence itself.

The end of all knowledge is that of Pure Being and the relation of particular beings to this Being which is their origin and principle. The acquisition of this knowledge depends essentially upon metaphysics and intellectual intuition. Cosmology is in fact an application of metaphysical principles to the cosmic domain. But once the principles have been established, both reason and observation, or experiment, serve as aids to complete the knowledge of the particular aspects of things. Both reason and the senses have a legitimacy on their own level. The science which derives from them, however, finds its meaning and legitimacy only in the light of the wisdom, or *sapientia*, which lies above the domain of the senses as well as that of reason. Ibn Sīnā therefore makes use of observation, experiment, and reasoning in trying to understand the various manifestations of Nature in the light of cosmological principles which derive from intellectual intuition.

In the *Qānūn*, for example, after establishing the principles of medicine upon cosmic analogies and other cosmological doctrines based upon metaphysics, he proceeds to use observation and inductions based upon them in a way not unlike the methods used for

[68] *Le Livre des directives et remarques*, p. 266 (italics ours).

establishing modern "experimental laws."[69] Likewise, in the field of meteorology, within the general context of the doctrine of the four elements, which again is based neither on the senses nor upon reason, he uses observation of the diffraction of light by water particles created at the time of the watering of gardens and in a bathhouse in order to try to understand the phenomena of the rainbow.[70] In astronomy also, in which he became interested toward the end of his life, Ibn Sīnā makes use of observation. He is even said to have constructed an instrument in order to read in an easy way in minutes and seconds of arc the positions of stars.[71] In geology he uses observation continuously, comparing sedimentary rocks to the drying of clay on the banks of the Oxus River and the iron of a meteorite to iron found in regular mines.[72]

The range of natural sciences with which Ibn Sīnā deals varies from his treatise on simple machines,[73] which involves nothing other than the knowledge of the sensible domain and logical conclusions based upon it, to his symbolic narratives and treatises on what today are called "the occult sciences."[74] The study of Nature for him entails the physical and subtle domain and the use of the senses, the reason and the faculty of intellectual intuition. All these "ways of knowing" possess a legitimacy and lead to a form of knowledge of Nature whose scope depends upon the inherent limitation of each faculty. The only universal faculty whose essence is above all limitation is the intellectual one by means of which the diverse aspects of Nature are reintegrated into their universal prototype and all becoming re-absorbed into Being. The facts of Nature discovered through the senses remain isolated and meaningless until by means of the intelligence they are integrated into the totality of manifestation, where alone they find their meaning. The sciences of Nature are veritable only to the extent that they make intelligible the order of Nature by showing the dependence, both existential and intellectual, of all things upon the Divine Source of all existence.

[69] A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales . . .*, (1952), p. 300.

[70] M. von Horten, "Avicennas Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-Shifā'," *Meteorologischen Zeitschrift*, 11:533–544 (1913).

[71] E. Wiedemann, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument," *Zeitschrift für Instrumentkunde*, 6:269–275 (1925), and "Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument," *Acta Orientalia* 5:81–167 (1926). For a general discussion of the use of observation and experiment by Ibn Sīnā, see A. Sayili, "Rawish-i 'ilmī-i Abū 'Alī Sīnā," *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, 2:403–412.

[72] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 247–249; E. J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum* (Paris, 1927).

[73] *Mi'yār al-uqūl* (Tehran, 1331 [1952]).

[74] *Kunūz al-mu'azzimīn* (Tehran, 1331 [1952]).

CHAPTER 14

The Universe, Man, and their Relation

The Heavens

The classification of beings by Ibn Sīnā into the four classes of separate Intelligences (angels), celestial Souls, celestial bodies, and sublunary bodies forms the basis for his division of the cosmos. The ontological distinction between simple substances (*mujarradāt*) and bodies in generation and corruption is made to correspond to the cosmological and astronomical difference between the heavens and the sublunary region. The Universe consists of nine spheres, the eight of Ptolemaic astronomy and the starless heaven added by Muslim astronomers which stands above the heaven of the fixed stars and symbolizes the transition between becoming and Being.[1] Each heaven is governed by an intellect or group of angels, moved by a soul, or group of souls, and composed of a body generated by the being which stands above it in the hierarchy of creation.[2]

Contrary to Aristotelian cosmology, in which God as the Prime Mover moves only the outer sphere, Ibn Sīnā emphasizes that the motion of the heavens as a whole is due to God. He moves all the heavens together but not any one individually.[3] As a result, the

[1] Despite his deviation from Ptolemaic astronomy in adding this heaven to the cosmos of the Greeks, Ibn Sīnā, like other Muslim Peripatetics, follows the Greeks in insisting on the fact that the spheres of heaven as a whole form a single body. "The natural shape of each body is circular; since if these bodies disperse they will create a vacuum between them and since the presence of a vacuum is impossible, therefore the totality of the world is one body." Ibn Sīnā, *al-Najāt*, p. 136.

[2] In the *Shifā'*, *Ilāhīyāt*, pp. 615–616, and other Peripatetic works, Ibn Sīnā describes both the Ptolemaic and Aristotelian system of planetary spheres without showing a preference for either system. On the other hand, he shows a definite preference, in the visionary narratives, for the Aristotelian cosmos with its 55 spheres. "On ne peut admettre que les [substances] intellectuelles soient rangées dans l'ordre qu'elles occupent et que le corps céleste découle nécessairement de la dernière d'entre elles, parce que chaque corps céleste n'est que l'intermédiaire d'un [autre] corps céleste. Il faut donc que les corps célestes entrent dans l'existence pendant qu'une continuité demeure entre les substances intellectuelles, en tant que leur existence découle tandis qu'elles gardent, en l'acquérant, un ordre, décroissant et que, simultanément, décroissent les [sphères] célestes" (Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 427).

[3] P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 447–448.

heavens have a simple and multiple motion at the same time, receiving their unity from God and multiplicity from the Intelligences and Souls. The movement of the heavens is not natural or innate but is due to the will of the soul of each sphere. The Intelligences are the real causes of motion, but the Souls act as the intermediaries and immediate movers, moving the heavenly bodies because of the love (*'ishq*) which impels them toward the realization of what has not been realized within them.[4] All motion in the Universe in fact, is due to the desire to actualize what is potential, to bring to perfection what is imperfect.

The heavens, however, have nothing potential in their form or being. They possess circularity, which is the most perfect of forms, and nobility of being, which manifests itself in their luminosity. There remains but one thing which the heavens do not possess in act, and that is place or location. They do not have one place which is more appropriate for them than another. Since it is impossible for them to possess all places at once, they therefore move from one point to another in succession and in such a manner that there is the least change possible. That is why they move in circular motion which, unlike rectilinear motion, can proceed in a permanent and unchanging manner.[5]

The heavenly regions, being uncorruptible and made of the element ether, which is superior to the elements of the sublunary world, move like a live and animated being. The heavenly Souls have the same relation to their bodies as human souls have to man's body. In each case, motion is by the will of the soul, which in the case of the heavens possesses the perfection of the angelic state. The heavens exist in a world of "pre-eternity" in a stability which is above the vicissitudes of the world of generation and corruption. They move according to an order which comes from Divine prescience and in turn give order to the sublunary region.[6]

[4] "Dès lors, elle est atteinte par le désir, l'amour qui la porte vers ce qui n'est pas encore réalisé en elle, vers son principe de perfection. C'est pour y atteindre qu'elle mettra en mouvement le Corps qui est en sa dépendance." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 55.

[5] "Le corps du ciel s'est donc appliqué à ce que l'espèce des situations qu'il peut occuper demeurât éternellement en lui d'une manière effective; par là, il s'est rendu, autant qu'il lui a été possible, semblable aux substances nobles." Duhem, *Le Système du monde*, p. 448.

[6] "Si tu cherches comment échapper [à cela], tu ne trouves pas d'issue, sinon en ce sens de la représentation de l'ordre universel dans la prescience [divine], y compris son moment nécessaire, convenable, cet ordre débordant en un flux, avec son organisation poussée dans tous ces détails, Intelligibles. Et c'est la Providence." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, p. 401.

The cosmology and astronomy of Ibn Sīnā, especially as they have been subsequently understood and interpreted in the Muslim world, are wed in an inseparable fashion to angelology and can therefore provide the appropriate setting for the religious vision of the cosmos. Religious cosmology must in the end be connected to angelology, for in the religious perspective angels are the prototypes upon whose model man is made and toward whom he aspires in his life on earth. We find this aspiration toward union with the angelic state not only in Islam but also in Christianity, where the order of monks is considered as being based upon the life of the angels. The role of angels in the cosmos becomes central in Ibn Sīnā's symbolic works and the later commentaries written upon them. Yet, even in his popular, Peripatetic writings, the angels play a basic role as movers of the heavens, the angels themselves being moved by God.[7]

The angels influence this world either according to their will, or the nature and force of their bodies, or finally by means of communion (*shirkah*) with terrestrial beings. They include the assembly of the Intelligences and Souls in the heavens; yet their action is not confined to the celestial world. They fulfill many functions in the daily religious life of man as well as preserving the order of the cosmos.[8] It is ultimately the angels who guide man to his final beatitude and who thereby bring to fruition the purpose of creation.

Although in certain short treatises which are attributed to Ibn Sīnā and which it seems most likely, though not absolutely certain, were written by him, there is a description and defense of astrology,[9] there are also several of his works which attack violently many of its elements, equating it with magic and the "occult sciences."[10] Prediction of events, according to him, is to be made only by the prophets and saints who receive this power as a special gift from God. He also

[7] A. F. von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin," *Le Muséon*, 2:399 (1883).

[8] Ibn Sīnā, *Risālat al-ziyārah*, in *Traités mystiques d'Avicenne* . . ., trans. A. F. von Mehren, p. 33.

[9] See, for example, Ibn Sīnā, *Kunūz al-mu'azzimīn* (Tehran, 1952), pp. 4–5. This and other similar short treatises have been traditionally attributed to Ibn Sīnā. Although certain modern scholars have doubted their authenticity, there has been no positive proof against Ibn Sīnā's authorship of these works.

[10] "L'autre espèce, au dessus de laquelle le savant sérieux se sent trop élevé pour s'en occuper, est d'un ordre bas et infime; telle qu'est par exemple la magie, les prédictions qui se font à l'inspection des omoplates et de tremblement des intestins d'animaux tués, etc. Le savant qui se respecte ne trouve aucune de ces matières digne de son attention. Il en est de même de l'astrologie. Pour tout savant qui a quelque profondeur de vue et solidité de connaissance, il est clair, que tout ce qui appartient à cette espèce de science, n'a aucune base solide . . ." (von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie . . .," p. 386).

argues that since prophets cannot contradict each other, the Quranic verse (XXVII, 65): "None in the heavens and the earth knoweth the Unseen save Allah . . ." must nullify whatever has been attributed to the prophet Idrīs regarding astrology.[11]

Ibn Sīnā also gives several physical and astronomical arguments against astrology. For example, he mentions that since the heavens are not made of the four elements, but of ether, they cannot possess the four qualities according to which the signs are divided, or that since the heavens are simple they cannot be divided into four regions each having a different nature. Another astronomical reason he gives is that there are many bodies in the heavens like those in the Milky Way whose effects cannot be studied and calculated. In fact, just as Ibn Sīnā compares the astronomy of the *Almagest* to anatomy in medicine and the science of astronomical tables to that of remedies, he equates judicial astrology with "the practice of quack doctors and charlatans."[12]

The attack of Ibn Sīnā upon astrology is primarily upon its claim to predict future events; he does not attack the cosmological foundations upon which astrology is based. On the contrary, he describes the relation of the heavens and the sublunary region in a way that is conformable to the astrological perspective. As has been already mentioned, the sublunary region represents the lowest state in the ontological as well as the cosmological scale. It receives its very being from the tenth Intelligence and remains utterly dependent upon and completely passive with respect to celestial influences. All the changes which occur in the world of generation and corruption are due to the influence of the heavens, which regulate all things and give order to generation and corruption in this world.[13]

Without the influence of the heavens, there would be complete chaos in the sublunary region, and without the last heavenly Intelligence there would be no sublunary world at all, because the sphere of the Moon and the Intelligence connected with it are the ontological link between the world of generation and corruption and the rest of the cosmos. Ibn Sīnā attacks the astrologers not because they believe in the importance of celestial influences on events on earth, but because they claim to be able to predict exactly the future events

[11] von Mehren, "Vues d'Avicenne . . .," p. 395. [12] *Ibid.*, p. 398.

[13] According to Ibn Sīnā, the celestial bodies have an influence on the bodies of this world by the qualities which are proper to them and which are diffused in this world. (Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence* . . ., p. 242; Ibn Sīnā, *Dānish-nāma-yi 'alā'i, Ilāhiyāt*, p. 165.) Ibn Sīnā also mentions the influence of some stars on men (*ibid.*, p. 118). These influences are in addition to the more obvious effects of the Sun and Moon on terrestrial phenomena such as the tides and the ripening of fruit.

which these heavenly forces will cause to happen in the world of change.

The World of Generation and Corruption

The world of generation and corruption, which coincides with the sublunary region, is the realm of beings in whom form and matter are inseparably united. In contrast to the heavens where separate forms like the Intelligences or angels can exist without matter, the condition of existence in the sublunary world requires the existence of matter for every form and form for all matter. In fact, it is this necessity which causes continuous change; matter is made to discard one form and accept another in a ceaseless process.[14] The sublunary region also differs from the heavens in possessing rectilinear motion rather than the circular movement of the celestial orbs. Moreover, all beings in the world of generation and corruption are made from the four elements (*'anāṣir*), fire, air, water, and earth, each of which possesses a pair of the fundamental natural qualities.[15] Fire is warm and dry, air, warm and moist, water, cold and moist, and earth, cold and dry.[16] Other properties of objects derive from the four basic qualities, for example, softness from moisture and hardness from dryness.[17]

The four elements out of which all sublunary beings are composed consist basically of the same matter which on different occasions accepts different forms. They are therefore transformed into each other continuously.[18] This transformation is accomplished by the rejection of one form and the acceptance of a new one. These changes, however, are not autonomous or independent. They are brought

[14] *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, pp. 134–135.

[15] Ibn Sīnā follows the Peripatetic school in distinguishing the sublunary region of the four elements and the celestial region, in contrast to the Hermetic school where the cosmos is considered as a united whole composed of the same fundamental qualities.

[16] "Le corps qui atteint par nature à la plénitude de la chaleur, c'est le feu; et celui qui atteint par nature à la plénitude du froid, c'est l'eau; à la plénitude de la fluidité, c'est l'air; à la plénitude de l'épaississement, c'est la terre." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, p. 293.

[17] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 27–28.

[18] "Les récipients se refraîchissent parfois par la condensation, due à une rosée venue de l'air; toutes les fois que tu la recueilles elle s'étend à n'importe quelle limite que tu désires. Et cela ne se produit pas seulement dans un endroit où il y a suintement; cela ne se produit d'ailleurs pas à partir de l'eau chaude, qui est plus subtile et plus susceptible de suinter. C'est donc l'air changé en eau. De même la sérénité règne quelque fois au sommet des montagnes, puis l'intensité du froid saisit l'air qui les surmonte et condense un nuage, sans que celui-ci soit venu d'ailleurs se ranger autour d'elles, ni provienne d'un amoncellement de vapeur ascendante. Puis on voit ce nuage tomber en neige et la sérénité revient; ensuite cela recommence . . ."

"Ces quatre sortes de corps peuvent être transmués l'un en l'autre, ils ont donc une matière première commune." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 295–296.

about by the tenth Intelligence, which gives order to all activities in the sublunary region and which is also the principle of the plant, animal, and the human kingdoms. As Ibn Sīnā states:

> Il faut donc que la matière du monde des éléments fasse suite à la dernière intelligence, et rien n'empêche que les corps célestes apportent en ceci une sorte de secours; mais cela ne suffit pas pour établir qu'elle en découle tant que les formes ne lui sont pas jointes.
>
> Quant aux formes, elles débordent aussi de cette intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière, selon que celle-ci les mérite diversement, d'après ses préparations variées. Il n'y a pas à sa diversité d'autre principe que les corps célestes, par la division qu'ils apportent entre ce qui avoisine la région centrale et ce qui avoisine la région périphérique, ainsi que par des dispositions dont les détails sont trop délicats pour être saisis par les estimations, bien que tu en comprennes l'ensemble. Là, se trouvent les formes des éléments, et en ceux-ci, selon leurs rapports dus aux corps célestes et à ce qu'ils envoient, sont nécessités des mélanges de préparations variées, opérées par certaines forces qui les disposent. Et là, les âmes végétales, animales et raisonnables débordent de la substance intellectuelle qui est proche de ce monde. A l'âme raisonnable s'arrête la hiérarchie de l'être des substances intellectuelles. Elle a besoin d'être perfectionnée par les organes corporels et les effusions d'en haut qui l'avoisinent.[19]

Following Aristotle, Ibn Sīnā considers each element in the sublunary region to have a natural place dependent upon the elements of which it is composed. All motion in this region is in fact due to the desire of bodies to return to the place which corresponds to their nature.[20] In their natural order, water exists above the earth, air consisting of a lower moist region and an upper pure region above the water, and pure fire which does not glow by itself above the air. Changes in the atmosphere and on earth are due to the disruption of the original equilibrium which has taken each element out of its natural place and which has brought into existence various bodies seeking constantly to regain the place conforming to their natures.

In the study of meteorology as understood in Aristotelian physics, Ibn Sīnā, like most Muslim authors, follows closely the teachings of Aristotle in trying to explain the diverse events occurring between the surface of the earth and the Moon by an interplay of the four elements. The air is divided into four layers:

(1) The layer right above the earth composed of vapors and the heat which the earth receives from the earth and transmits to this layer.

[19] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 431–433.
[20] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 145; also, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 384.

(2) A layer which still possesses vapor but has more heat.
(3) A layer of clear and pure air.
(4) A layer of exhalation which has come forth from the mountains and has risen to this height.

Above these four layers lies the sphere of fire which in itself is colorless but becomes colored in the presence of exhalations.

The vapor rising from the earth under the influence of the heavens reaches a point where the cold air condenses it, similar to the case of opening the door of a hot bathhouse. The condensation causes the formation of clouds which become particularly dense in mountainous regions where there is more vapor. Once the clouds are formed one of three conditions occurs:

(1) There is only a little condensation which is then scattered by the rays of the Sun.
(2) There is a large amount of condensation which the Sun cannot scatter. In that case, with the help of winds the clouds become heavy and dense and descend once more as rain; or, if it is cold enough to condense the clouds before the drops become too large, then they descend as snow. If, on the other hand, heat surrounds the condensation so that the cold remains inside it, then frost will occur.[21]
(3) There is moisture in the air through which the Sun shines as in a mirror, and its light is mixed with the darkness of the vapor. In this case a single or double rainbow can result; it is a circular band of colors with the Sun at the center of the circle. The colors are due to the reflection of the rays of the Sun by the individual water particles.[22]

There are, according to Ibn Sīnā, seven causes for thunder: the striking of two clouds against each other like the clapping of hands; wind entering a cloud and causing sound as it does in a cave; the element of fire entering the moist cloud, causing sound like that caused when the smith places hot iron in water; wind striking against a frosty and icy cloud as it does against a scroll of paper; wind blowing into a hollow rain cloud as a butcher blows into an intestine; wind blowing through a cloud and clearing it away as one blows through a

[21] Ibn Sīnā does not consider the material causes of these phenomena as sufficient without the help of God. As he states: "When the Sun approaches the earth it causes evaporation which in turn in the cooler atmosphere condenses into clouds and rain . . . But the material necessity (*ḍarūrīyah māddīyah*) is not sufficient. Divine action (*al-fi'l al-ilāhī*) also acts upon matter." *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 95.

[22] *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'īyāt*, pp. 65–70; Muḥammad al-Shahrastānī, *al-Milal wa'l-nihal* (Tehran, 1944), pp. 535–537. Ibn Sīnā admits that he does not know the reason for the presence of the colors.

bladder by means of a tube; and two rough clouds rubbing against each other as one rubs two molar teeth against one another.

As for lightning, he considers it to be due to four causes: the striking of two clouds giving off fire like two stones which give off sparks; the rubbing of two clouds which, like the rubbing of two pieces of wood, causes fire; the extinguishing of fire by the humidity of the cloud which gives off sparks, as in the case of the smith placing hot iron in water; and the squeezing of certain clouds containing fire which causes the fire to come out, as the squeezing of a sponge forces the water inside to trickle out. As for the thunderbolt, it is a windy fire caused by winds present in the cloud.[23]

Higher in the sphere of air the vapour which arises from the surface of the earth becomes transformed into exhalation and ascends to the fiery region where it burns. If the exhalation is not subtle (*laṭīf*) but has fire within it, then it begins to glow like a star and becomes a meteor. If there is much exhalation, the meteor may have a tail which then burns with a brilliant glow.[24]

Drawing analogies from daily experience and observation, Ibn Sīnā explains each of the meteorological phenomena, which for him include all the apparently changing aspects of the regions above the earth, in terms of the four qualities and elements of his cosmology. As in so many other instances, he makes free use of direct observation and comparison by analogy between two natural phenomena, but this is done always in the context of his cosmology and in a Universe where the same cosmic agents which are pawns in the hands of the celestial Intelligences and Souls bring about all the diverse manifestations of the physical domain.

Meteorological phenomena, like other aspects of Nature, are dependent not only upon the four elements but also upon heat and light, which directly or indirectly come from the Sun, so that the Sun plays a dominant role in sublunary events. Heat can come by friction, by contact with a hot body, or from a luminous body. As for light, Ibn Sīnā does not accept the notion that light is a body or a stream of corpuscles. Light in his physics is not a substance but an accident so that there is for him no question of constructing a Plotinian "physics of light," at least not in his Peripatetic works.[25] Only in the later *Ishrāqī* school of interpreters of Ibn Sīnā does the symbolism of light become the key to the understanding of the Universe.

From a study of meteorology, Ibn Sīnā turns to a study of changes

[23] *Risālah fī asbāb al-ra'd* (Hyderabad, 1935), pp. 2–3.
[24] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 70–73; also *Shifā', Ṭabī'īyāt*, pp. 235–236.
[25] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 42–43.

occurring at or near the surface of the earth, that is, geology. It is particularly in the study of physical changes on and near the crust of the earth that the observational and experimental aspects of the approach of Ibn Sīnā become evident. Not only did he make careful and long observations on the formation of river deposits, structure of mountains, fossils, that is, the petrified remains of animals and plants, and so on, but he also analyzed meteorites to compare their composition to rocks of terrestrial origin. The fifth section of the physics of his *Shifā'*, which gives the most complete treatment of geology and its related fields known in the medieval period, was long considered in the Latin world as a work of Aristotle completing the treatment of the three kingdoms. But it is in fact only in the *Shifā'* that the study of all three domains, the animal, plant, and mineral, becomes complete. Ibn Sīnā in this domain of study follows closely the attitude of Aristotle in relying upon detailed observation of natural phenomena within the framework of the teleological Universe of the ancient and medieval sciences. In the *Shifā'* he appeals directly to Nature, but the questions he asks and the formulation of the answers he receives both depend upon the cosmological principles which underlie all of his studies of Nature.

Ibn Sīnā gives an account of the formation of stones which coincides with that of the sedimentary group in modern geology. "In general," he writes, "stone is formed in two ways only: (a) through the hardening of clay, and (b) by the congelation [of waters]."[26] He narrates his own experience as a young man observing on the banks of the Oxus River the deposition of clay which gradually congealed into a soft stone.[27] As for congelation from water, he considers it to be due to the presence of a solidifying "virtue." He states:

> We know therefore that in that ground there must be a congealing, petrifying virtue which converts the liquid to the solid . . . In short, it is in the nature of water, as you know, to become transformed into earth through a predominantly earthy virtue; you know, too, that it is in the nature of earth to become transformed into water through a predominantly aqueous virtue.[28]

[26] E. J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum* (Paris: Geuthner, 1927), p. 18. Regarding Ibn Sīnā's geological ideas, see also M. Sate' al-Hosri, "Les Idées d'Avicenne sur la géologie," in *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad* (1952), pp. 454–463.

[27] Ibn Sīnā perhaps also made a study of clays on the bottom of the bodies of water, for he writes: "As to the bottom of the sea, its clay is either sedimentary or primaeval, the latter not being sedimentary. It is probable that the sedimentary clay was formed by the disintegration of the strata of mountains." Holmyard, *Avicennae de congelatione* . . ., p. 31.

[28] Holmyard, p. 20.

Larger stones are formed by two processes. "As for the formation of large stones, this may occur all at once by intense heat acting suddenly upon a large mass of clay, or little by little with the passage of time."[29] These bodies, due to the difference of hardness, may be eroded in different degrees by the wind, thereby causing differences in elevation on the surface of the earth, differences which, if great enough, become known as mountains.

> Mountains have been formed by one [or other] of the causes of the formation of stones, most probably from agglutinative clay which slowly dried and petrified during ages of which we have no record. It seems likely that this habitable world was in former days uninhabitable and, indeed, submerged beneath the ocean. Then, becoming exposed little by little, it petrified in the course of ages the limits of which history has not preserved; or it may have petrified beneath the waters by reason of the intense heat confined under the sea. The more probable of these two possibilities is that petrifaction occurred after the earth had been exposed, and that the condition of the clay, which would then be agglutinative, assisted the petrifaction.[30]

Ibn Sīnā also attributes the formation of mountains to the forces of earthquakes which have deformed the surface rocks. He considers the cause of the earthquakes to be the vapors which, having formed under the influence of the heavens, have been locked up inside the earth without any means of escape except eruption and violence.

Ibn Sīnā's belief in the inundation of present land masses makes the explanation of fossils easy for him. He refers to fossils as petrifaction of animals and plants caused by the rise of "a powerful mineralizing and petrifying virtue which arises in certain stony spots, or emanates suddenly from the earth during earthquakes and subsidences."[31] He attributes fossils which he found in mountainous regions not to just one flood but to a series of inundations which over long ages have covered and shaped the mountains. He admits, however, that he is not able to distinguish between the successive floods, each of which must have left its record in the rocks.

When the four elements mix to a certain degree of perfection and purity, the mineral soul (*rūḥ 'aqdī*) possessing the faculty of preserving forms becomes attached to the mixture. From this wedding results the formation of the lowest domain of beings on earth consisting of the whole of the mineral kingdom. Ibn Sīnā adopts the Aristotelian vapor and exhalation theory to explain the formation of the mineral world. Exhalations and vapors locked up inside the earth

[29] Holmyard, p. 26. [30] *Ibid.*, p. 28. [31] *Ibid.*, p. 22.

become the cause of minerals. Each mineral contains some amount of exhalation or vapor and different proportions of the four qualities. In some minerals, sulphur and sal-ammoniac, for example, the exhalation exceeds, while in beryl and rubies the vapor is dominant.[32] Precious stones are formed also from exhalations and vapors which fall under the influence of the stars. Some of them even acquire special powers like that of regeneration by virtue of the celestial influences existing in them.

Ibn Sīnā divides minerals into four groups: stones (*aḥjār*), fusible substances (*dhā'ibāt*), sulphurs (*kabārīt*), and salts (*amlāḥ*).[33] The difference in them is due to the difference in the strength of the substance from which they are made. For example:

> The material of malleable bodies is an aqueous substance united so firmly with an earthy substance that the two cannot be separated from one another. This aqueous substance has been congealed by cold after heat has acted upon it and matured it.[34]

With respect to vitriols he writes: "The vitriols are composed of a salty principle, a sulphureous principle and stone, and contain the virtue of some of the fusible bodies."[35]

To explain the formation of metals, Ibn Sīnā relies exclusively on the sulphur-mercury theory of Jābir ibn Ḥayyān and speaks about the union (*ittiḥād*) of sulphur and mercury.[36] Sulphur for Ibn Sīnā is a principle rather than a chemical element in the modern sense, so that he can even refer to a substance as sulphureous.[37] He defines the sulphurs as a group in this manner: "In case of the sulphurs, their aquosity has suffered a vigorous leavening with earthiness and aeriness under the leavening action of heat, so far as to become oily in nature; subsequently it has been solidified by cold."[38]

All metals are formed from mercury and sulphur in different proportions and degrees of purity.

> If the mercury be pure, and it be commingled with the solidified virtue of a white sulphur which neither induces combustion nor is impure, but on the contrary is more excellent than that prepared by the adepts, then the product is silver. If the sulphur besides being pure is even better than that just described, and whiter, and if in addition it possesses a tinctorial,

[32] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 73–76; *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 34–35.
[33] Holmyard, p. 33.
[34] *Ibid.*, p. 34. Ibn Sīnā follows Jābir in the theory that metals are formed from an aqueous and earthy substance.
[35] *Ibid.*, p. 36.
[36] Ibn Sīnā, *Risālat al-iksīr*, ed. A. Ateş (Istanbul, 1953), p. 42.
[37] Holmyard, p. 36. [38] *Ibid.*, p. 36.

fiery, subtle and non-combustive virtue—in short, if it is superior to that which the adepts can prepare—it will solidify the mercury into gold.[39]

Other metals like copper, iron, tin, and lead are likewise explained as combinations of mercury and gold, but with various defects.

Despite his fame as an alchemist and magician in medieval Europe, Ibn Sīnā was firmly opposed to the possibility of the transformation of one metal into another by human agency, and wrote many paragraphs ridiculing the alchemists. In a well-known passage in the *Shifā'*, he writes:

> As to the claims of the alchemists, it must be clearly understood that it is not in their power to bring about any true change of species. They can, however, produce excellent imitations, dyeing the red metal white so that it closely resembles silver, or dyeing it yellow so that it closely resembles gold. They can, too, dye the white metal with any colour they desire, until it bears a close resemblance to gold or copper; and they can fire the lead from most of its defects and impurities. Yet in these the essential nature remains unchanged; they are merely so dominated by induced qualities that errors may be made concerning them, just as it happens that men are deceived by salt, *qalqand*, sal-ammoniac, . . .[40]

Much like al-Bīrūnī, Ibn Sīnā accepts the cosmological principles of alchemy and the Jābirian theory for the formation of metals while rejecting the possibility of transmutation because of the lack of evidence. His basic refusal to accept alchemical transformation of metals is that "there is no way of splitting up one combination into another."[41] He is not interested in the symbolic aspect of alchemy, at least not in his Peripatetic works, nor is he interested in making physical gold by a literal interpretation of alchemical texts like the group that the true alchemists called the "charcoal burners." Despite his acceptance of the sulphur-mercury theory and his description of chemical processes in terms of the four elements and qualities, Ibn Sīnā has a very experimental approach in describing the preparation of dyes and other mineral compounds.[42] In these matters he must be classified much more with the medieval predecessors of modern chemists than with the alchemical tradition either in its esoteric and

[39] Holmyard, p. 39.

[40] *Ibid.*, p. 41. For the views of Ibn Sīnā on alchemy, see also L. Madkour, "Avicenne et l'alchimie," *La Revue du Caire*, 27:120–129 (1951), and J. Ruska, "Die Alchemie des Avicenna," *Isis*, 21:14–51 (1934). Referring to al-Rāzī and Jābir, Ibn Sīnā states: "Ce sont des absurdités; car pour tout ce que Dieu a créé moyennant la force de la nature, l'imitation artificielle est impossible; comme au contraire les productions artificielles et scientifiques n'appartiennent d'aucune manière à la nature" (von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie . . .," *Le Muséon*, 3:387 [1884]).

[41] Holmyard, p. 41.

[42] *Risālat al-iksīr*, pp. 35–42.

symbolic aspect or in its branch connected with the making of objects and the craft guilds.

With a further mixing of the elements, the establishment of a higher degree of purity and a closer approach to equilibrium, a new faculty of the World Soul or, one may say, a new soul, joins the world of the elements to form the plant kingdom. This vegetative soul (*al-nafs al-nabātīyah*) has the three powers of feeding (*ghādhīyah*), growth (*nāmīyah*), and reproduction (*muwallidah*), in addition to all the powers of the mineral kingdom.[43] It is in terms of these faculties that Ibn Sīnā explains the life of plants.

Plants possess sexuality in the sense that the female accepts the seed of the male and makes it grow within itself, but "in plants the two powers are united in one member."[44] The planting of seeds in the earth, however, differs from the insertion of the male sperm in the female animal because the female provides food as well as the power of the soul (*nafs*) while the earth provides only food. The sexual parts of plants do have a certain resemblance to the animal, and even the seed of plants resembles the egg of birds in having a part which is the center of life, the source of the masculine and feminine principles, as well as a section which is used as food. Plants also have a certain resemblance in their generating processes to some of the lower animals which do not possess separate organs for the sensitive and digestive functions. In both cases the male and female organs may exist together, and the new generation may be reproduced without being separated from the old. The branches of trees which can be cut and planted are like a new generation which grows without being separated from its parents. The fruit of plants is also similar in many ways to the animal seed, although not every part of it is essential to reproduction as in the case of the seed. The seed of the plant contains some food within itself which is used up until a shoot grows out of

[43] Ibn Sīnā, *Risālah-i nafs*, ed. M. 'Amīd (Tehran, 1952), p. 14; *La Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'*, ed. and trans. J. Bakoš (Prague, 1956), I, 53–59.

Ibn Sīnā defines these powers in the following manner: "La première est la faculté de se nourrir; elle est servie par celle qui attire la nourriture, celle qui se saisit de l'objet attiré pour que la force qui digère et qui altère l'assimile, et celle qui repousse le résidu.

"La seconde est la [faculté] de croître qui tend à l'achèvement de la croissance; car grandir est autre chose qu'engraisser.

"La troisième est la faculté d'engendrer un semblable à soi. Elle s'éveille après que les deux autres facultés ont agi et se sert d'elles deux. Mais la faculté de grandir s'arrête d'abord; ensuite celle d'engendrer se fortifie pendant un temps, puis s'arrête aussi. La faculté de se nourrir reste [seule] active, jusqu'à ce qu'elle s'affaiblisse [à son tour]; alors arrive la fin" (*Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 343).

[44] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 368–378, where the physiology, manner of generation, and growth of plants are discussed.

the seed into the earth. Once this stage is reached the nutritive faculty of the plant awakens and is able then to assimilate food from the earth like a child who, once torn from his mother's womb, can then be fed through the mouth. The assimilation of food by the roots of the plant is also like the attraction of food to the liver through the many veins of the body.

The life of plants, like that of all other beings, depends upon the imposing of form upon matter, which, according to Ibn Sīnā, requires the presence of moisture. Also, the assimilation of food which is then converted into the form of the plant makes the presence of water an essential condition for the life of all plants. Besides moisture, there is need of heat which all living creatures need in order to assimilate their food. Moisture and heat, therefore, are the basic needs of all plants and animals, and the death of these creatures occurs when the opposite qualities of dry and cold become dominant.[45]

Plants possess primary and secondary organs similar to those of animals. The essential organs are the root, trunk, branches, bark, wood and pith, or core; and the secondary ones are the fruit, leaves, and blossoms which Ibn Sīnā compares to the hair of animals. The size and importance of these organs differ among various plants. For example, trees in which the earthy element predominates need a greater instrument to attract food, so that they dig their roots deeper; on the contrary, trees with a warm nature need to attract the airy and fiery elements, so that their roots are close to the surface of the earth. The many roots of plants are to enable them to find food in one place if not another, just as animals are given the power to move around in search of food.

The life of plants fulfills its purpose in the hierarchy of being as the link between the mineral and animal worlds. Plants have certain parts, like roots, whose function is to maintain plant life, but also certain features such as beautiful patterns and colors, symmetry and smell, which are created to be appreciated and contemplated by beings other than the plants and by faculties both sensual and intellectual which the plants themselves do not possess.

The animals are also composed of the four elements but with a higher degree of perfection and purity. When the mixture of the elements approaches even closer to equilibrium, the animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*) becomes attached to it. The animal, besides all the powers of the minerals and plants, possesses additional faculties which it gains by virtue of the coming into play of this new soul, or new faculty of the World Soul. The faculties of the animal soul consist

[45] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 47.

of the power of motion (*muḥarrikah*) and the power of comprehension (*mudrikah*).[46] The totality of the animal faculties may be outlined in the following manner:[47]

- Animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*)
  - power of motion (*muḥarrikah*)
    - power of desire (*shawqīyah*)
      - power of lust (*shahwah*)
      - power of anger (*ghaḍab*)
    - power of motion of body (*nāqilah*)
  - power of comprehension (*mudrikah*)
    - five exterior senses
    - five interior senses

The five internal senses consist of the common sense, that is, *sensis communis*, (*al-ḥiss al-mushtarak*), the power of retaining forms (*muṣawwirah*), imagination (*takhayyul*), apprehension (*wahm*), and memory (*ḥāfizah*). These faculties are developed in different degrees in various animals and are by no means present in their totality in all members of the animal kingdom. The animals, by virtue of these faculties added to those of the plant and mineral kingdoms, are able to perform the various biological functions which belong to their nature. They constitute a degree in the scale of being between the plant world and man, and through their physical and psychic qualities form a bridge between man and the rest of the terrestrial environment.

The three kingdoms on earth, which lead in an ascending order to man, all consist of the same four elements which act as the ground, or substance, of manifestation and of the faculties of the World Soul

[46] "Quant aux mouvements soumis au choix, ils se rattachent davantage à l'âme. Ils ont un principe qui veut, qui décide, subissant docilement l'action de l'imagination, de l'estimative ou de l'intelligence. Par elle est suscitée une faculté irascible repoussant ce qui est nuisible, ou une faculté concupiscible conduisant à ce qui est nécessaire ou utile par rapport à l'animal. A cela obéissent les forces motrices dispersées dans les muscles et servant ces facultés dirigeantes." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., pp. 344–345. See also *La Psychologie d'Ibn Sīnā* . . ., trans. J. Bakoš, pp. 157–189. Also *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'īyāt*, pp. 80–82; *Risālah-i nafs*, pp. 15–16; M. Winter, *Über Avicennas Opus Egregium de Anima* (Munich, 1903), pp. 25–32.

[47] For a discussion of the faculties of the soul according to Ibn Sīnā, see also A. Siassi, *La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne* (Tehran, 1954), pp. 58ff, and M. 'Amīd, *Essai sur la psychologie d'Avicenne* (Génève, 1940), pp. 151ff.

In the *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt* (pp. 381–520), Ibn Sīnā discusses in great detail the science of zoology, assembling there all that was known in the medieval period about physiology, embryology, and so forth, in the context of the faculty psychology outlined here.

which manifests a different faculty at each level of existence.[48] The union of a particular faculty of the Soul to a combination of the elements is not as a compound but *ad extra* and by way of a nexus. It is brought about when the correct proportion of the elements, reaching a new degree of purity and approaching closer to perfect equilibrium and harmony, attracts to itself a faculty of the World Soul.

The concept of equilibrium, or justice, as the necessary condition for the wedding of the Soul and the mixture of the elements, is widespread in Islam and is far from being confined to Ibn Sīnā.[49] According to this view, once the harmony and correct proportion of the elements has been reached, the Soul cannot but be attracted toward it because of the inner sympathy which exists between the invisible and the visible. Justice, the mean, equilibrium, harmony, are so many expressions of the same basic idea which dominates the Universe and preserves the wedding of "heaven" and "earth." It is the mingling of substances in the compound bodies which accounts for their ability to receive life. The commingling of the components so modifies their contraries as to produce an ensemble in which all the various contraries are blended harmoniously. The more harmonious the blending, the more suitable is the resultant compound to be the vehicle, not merely of life in general, but of a very particular kind of life. Perfect equilibrium and perfect balance render possible the manifestation of the perfect intellectual life which celestial beings possess but which may be also enjoyed by man.[50]

The Constitution of the Microcosm

As one of the masters of the art of medicine and one in whom the traditions of Hippocrates and Galen met, Ibn Sīnā has written much

[48] For a summary treatment of the faculties of the Soul according to Ibn Sīnā, see E. Gilson, "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4:5–149 (1929).

[49] Referring to the bond between the soul and the body, Maḥmūd Shabistarī writes.

Not that bond which subsists between the compound and its parts,
(For spirit is free from the attributes of corporeity)
But when water and clay are purified altogether,
Spirit is added to them by "The Truth".
When the parts, to wit, the elements attain equilibrium,
The beams of the spirit world fall upon them.
The Spirit's rays shining on the body at the time of equilibrium,
Are like the rays of the sun shining upon the earth.
(*Gulshan-i rāz*, trans. E. H. Whinfield, London: 1880, p. 61.)

[50] Ibn Sīnā, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, trans. and commented on by O. C. Gruner (London: Luzac & Co., 1930), p. 535, hereafter cited as *TCM*.

about man as a spiritual, psychical, and physical entity whose body he studies by observation and whose illnesses he seeks to cure by experimental means.[51] His medicine, however, is plunged deeply into his metaphysical view of man as the microcosm in whom creation returns to its source. The principles of his medicine provide, therefore, the last link in the cycle of his cosmology and a key for the understanding of the macrocosm. It is in man that the elements are best mixed and all the faculties of the Soul assembled.

For Ibn Sīnā the study of the body of man is intricately related to that of the human soul because, in his words, "The body and soul form one complete whole—one single being."[52] The science of the human body, therefore, is also connected with and leads to the science of the origin of things.

One must presuppose a knowledge of the accepted principles of the respective sciences of origins, in order to know whether they are worthy of credence or not; and one makes inferences from the other sciences which are logically antecedent to these. In this manner one passes up step by step until one reaches the very beginnings of all knowledge—namely pure philosophy; to wit, metaphysics.[53]

The study of the human body by Ibn Sīnā is not that of dead matter to which life has been added.

Modern medicine is based on the conception of the universe as a conglomeration of dead matter out of which, by some unexplainable process, life may become evolved in forms. To Avicenna the whole of the universe is the manifestation of a universal principle of life, acting through the instrumentality of forms. Or, again, in modern medicine, the forms are the source of life; to Avicenna they are the product of life.[54]

Life, according to Ibn Sīnā, pervades the whole Universe.

Life and every perfection and every good for which creatures are destined, comes from nothing but the Prime Most High Truth—the source of all good, and from the Strong Desire ever proceeding therefrom.[55]

This pervading life principle exists not only in the human, animal, and plant worlds, but in all beings outside of the four elements which are the principles of physical manifestation.

All corporeal bodies may receive life except the four first principles, and whatever is of like nature to them. For these are non-living bodies, and are also of negligible bulk. In fact their bulk is infinitesimal compared with the

[51] For a list of Ibn Sīnā's medical writings see Maḥmūd Najmābādī, "Kutub wa mu'allafāt-i ṭibbī-i Ibn-i Sīnā," *Jahān-i Pizishkī*, 2:1–7 (1327 [1948]), pp. 1–7.

[52] *TCM*, p. 12.

[53] *TCM*, pp. 31–32.

[54] *TCM*, p. 9

[55] *TCM*, p. 534.

planets, and still more strikingly so compared with some of the fixed stars. Indeed it can be shown that these first-principles in their totality have not as much bulk as a point compared with the body of Saturn; how much less then are they when compared with the higher bodies?[56]

The same four principles of which minerals, plants, and animals are comprised, constitute the human body,[57] and through their combination give rise to the humors and qualities. Their relation may be represented in the manner shown in Figure 18.[58]

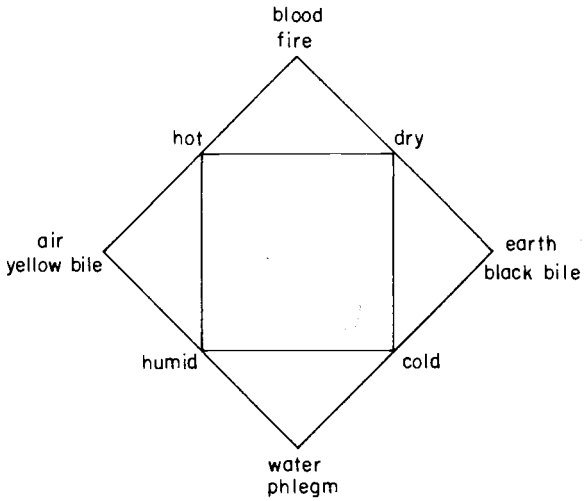

Figure 18. The four humors and the elements and natures.

The four elements, manifest in their admixture all the qualities which the human body displays.

The earth is an "element" normally situated at the center of all existence. In its nature it is at rest, and all others naturally tend toward it, at however great a distance away they might be. This is because of its intrinsic weight. It is cold and dry by nature, and it appears so to our senses as long as it is not interfered with by extraneous agencies, and obeys its own peculiar nature. It is by means of the earthy element that the parts of our body are fixed and held together into a compacted form; by its means the outward form is maintained.

[56] *TCM*, p. 534.

[57] "The elements are simple bodies. They are the primary components of the human being throughout all its parts, as well as of all other bodies in their varied and diverse forms. The various orders of being depend for their existence on the intermixture of the elements." *TCM*, p. 34.

[58] Ibn Sīnā, *Poème de la médecine—Urǧūzah fi'ṭ-ṭibb* (Paris, 1956), p. 13.

The water is a simple substance whose position in nature is exterior to the earth, and interior to the air. This position is owing to its relative density. In nature it is cold and moist. It appears to our senses as long as there are no influences to counteract it. Its purpose in creation lies in the fact that it lends itself readily to dispersion, and consequently assumes any shape without permanency. In the construction of things, then, it provides the possibility of their being moulded and spread out and attempered. Being moist, its shapes can be readily fashioned and as easily lost . . .

Air is a simple substance, whose position in nature is above the sphere of water, and beneath that of fire. This is due to its relative lightness. In nature it is hot and moist, according to the rule which we have given. Its effect, and value, in (the world of) creation is to rarefy, and render things finer, lighter, more delicate, softer, and consequently better able to move to the higher sphere.

Fire is a simple substance, which occupies a position in nature higher than that of the other three elements—namely the hollow of the sublunary world, for it reaches to the heavens. All things return to it. This is because of its absolute lightness. In nature it is hot and dry. The part which it plays in the construction of things is that it matures, rarefies, refines, and intermingles with all things. Its penetrative power enables it to traverse the substance of air; by this power it also subdues the sheer coldness of the two heavy cold elements; by this power it brings the elementary properties into harmony.[59]

The interaction of the qualities of the four elements determines the temperament of the human being.[60] The temperament is equable when the contrary qualities are in perfect equilibrium, and out of harmony and inequable when the temperament tends toward a particular quality. Ibn Sīnā, like other Muslim physicians and such ancient Greeks as Alcmeon of Croton, considers all disease, in fact, to be due to the destruction of this equilibrium by the excess of some quality, and all cure an attempt to re-establish the harmony between opposites.

The temperament of each individual is unique and equable only with respect to the race and geographic region to which he belongs; climate has a major effect upon the human being not only in a "naturalistic" manner but also because of the close relationship which exists always between man as the microcosm and the cosmic milieu.[61] The fourth climatic zone, which is the most equable one on

[59] Ibn Sīnā, *TCM*, pp. 35–37.

[60] "Temperament is that quality which results from the mutual interaction and interpassion of the four contrary primary qualities residing within the imponderable elements." *TCM*, p. 57.

[61] "The Hindus, in health, have a different equability than the Slavs, and so on. Each is equable in regard to their own race, but not in regard to others. So if a Hindu were to develop the temperament of a Slav he would probably fall ill, and might even die. So,

earth, is therefore the home of people who are more attempered than occupants of other zones. The temperament is also influenced by such cyclic phenomena as the change of seasons during each of which the body reaches a new equilibrium.

Each animal and each organ of the body has a temperament of its own.

Allah Most Beneficent has furnished every animal and each of its members with a temperament which is entirely the most appropriate and best adapted for the performance of its functions and passive states. The proof of this belongs to philosophy and not to medicine.

In the case of man, He has bestowed upon him the most befitting temperament possible of all in this world, as well as faculties corresponding to all the active and passive states of man.[62]

The growth and decay of the body of man is dependent upon the human temperament. Growth depends upon the heat contained in the sperm, which is gradually used up.[63] Meanwhile, the moisture lessens in quantity and quality, thus preserving the innate heat at a constant level up to the age of senescence.[64] Ultimately, however, the moisture of the body comes to an end, and the innate heat is extinguished, thus causing the death to which everyone is destined and which depends upon the original temperament of the human body.

The basic qualities combine together to generate the humors.

One must not forget that the most fundamental agents in the formation of the humours are heat and cold. When the heat is equable, blood forms; when heat is in excess, bilious humour forms; when in great excess, so oxidation occurs, atrabilious humour forms. When the cold is equable, serous humour forms; when cold is in excess, so that congelation becomes dominant, atrabilious humour forms.[65]

---

too, if the temperament of a Slav should come to be that of the Hindu, for the state of his body is contrary. So it seems that the various inhabitants of the earth have received a temperament appropriate for the conditions of their particular climate, and in each case there is a corresponding range between two extremes." *TCM*, p. 60.

[62] *TCM*, p. 65.

[63] "The human being takes its origin from two things—(1) the male sperm, which plays the part of 'factor'; (2) the female sperm [menstrual blood], which provides the matter.

"Each of these is fluid and moist, but there is more wateriness and terrene substance in the female blood and female sperm, whereas air and igneity are predominant in the male sperm. It is essential that at the outset of the congelation of the two components there should be moisture, even though earth and fire are found in the product. The earth provides the firmness and rigidity; the fire provides the maturing power." *TCM*, p. 359.

[64] "Moisture is the material cause of growth and only changes in virtue of a formative power acting upon it. As a matter of fact this formative power is the 'soul' or 'nature'—that which is in the decree of Allah (*amr allāh*)." *TCM*, p. 71.

[65] *TCM*, p. 90.

These humors affect profoundly the function of the body and are themselves influenced by the motion and rest, or excited and peaceful states, of the human being.

The humors in turn act as the constituent elements for the members of the body which "are derived primarily from the commingling of the humors, just as the humors are derived primarily from the commingling of the aliments, and the aliments are primarily composed of commingled 'elements.'"[66] The members are divided into simple ones having homogeneous parts such as flesh, bones, and nerves, and compound members such as the hands and face. The members are the instruments by which the passions and actions of the mind are achieved and act as its servants.

The body also possesses faculties which originate the functions of various organs. The faculties are (1) the vital (*ḥayawānīyah*), responsible for preserving the integrity of the breath, sensation, and movement of the heart; (2) the natural (*ṭabī'īyah*) governing the nutritive powers of the liver and the reproductive powers of the generating organs; and (3) the animal (*nafsānīyah*) controlling the brain and the rational faculty. Ibn Sīnā believes that "the heart is the source of all these functions, though they are manifested in several principal organs."[67]

The powers of the various members are due to the vital faculty which provides the body with its inner force.

> Hence it is clear that there is something else preparing (the members of those powers), something akin in temperament to itself—and this something is the vital faculty. This is that faculty which appears in the breath at the very moment at which the breath develops out of the rarefied particles of the humours.[68]

The breath acts as the link between the physical and the psychic and spiritual worlds, and plays a basic role not only in the physiological functions of the human being but also in his deliverance from the life of the body.

With regard to the central role of the breath, Ibn Sīnā writes:

> Allah the Most High created the left side of the heart, and made it hollow in order that it should serve both as a storehouse of the breath [its psychic aspect] and the seat of manufacture of the breath. He also created

[66] *TCM*, p. 93. See pp. 93ff for a detailed description of the members.

[67] *TCM*, pp. 110–111. Ibn Sīnā gives in these pages a thorough account of the faculties in the individual and the race and their relation to the qualities, elements, and the accompanying mental processes.

[68] *TCM*, p. 120.

the breath to enable the faculties of the "soul" to be conveyed into the corresponding members. In the first place the breath was to be the rallying-point for the faculties of the soul, and in the second place it was to be an emanation into the various members and tissues of the body.

Now He produced the breath out of the finer particles of the humours, and out of igneity; and at the same time produced the tissues themselves out of the coarser and terrene particles of these humours. In other words, the breath is related to the attenuated particles as the body is related to the coarser particles of the same humours . . .

The beginning of the breath is as a divine emanation from potentiality to actuality proceeding without intermission or stint until the form is completed and perfected.[69]

There is in principle but one breath, just as originally there was but one member from which all the other members of the body were formed.

There is one single breath which accounts for the origin of the others; and this breath, according to the most important philosophers, arises in the heart, passes thence into the principal centers of the body, lingering in them long enough to enable them to impart to it their respective temperamental properties . . .[70]

It is this principal breath associated with the heart that is identified with the force of life itself and is the link between the corporeal and the subtle and spiritual aspects of man's being. It is the human breath which renders possible the perfect equilibrium and balance of the elements, the necessary condition for the manifestation of the Intellect.

The breath, then, is that which emerges from a mixture of first-principles, and approaches towards the likeness of celestial beings. It is a luminous substance. It is a ray of light.

This accounts for the fact that the wind rejoices when it looks toward the light, and is depressed when exposed to darkness. Light is in harmony with the breath. Darkness is in discord with it.[71]

The manifestation of the Intellect on the microcosmic level depends upon the hierarchy of the faculties which man possesses, including those of the kingdoms below him in the hierarchy of cosmic existence. The human soul (*al-nafs al-nāṭiqah*), which is given to each human

[69] *TCM*, pp. 123–124. Ibn Sīnā distinguishes three breaths (natural, animal, and vital), each with its own temperament.

[70] *TCM*, p. 124.

[71] *TCM*, p. 535. Ibn Sīnā is here expounding the physiological and microcosmic significance of the basic Ṣūfī technique of invocation (*dhikr*) which reintegrates man into his own Origin by the use of the breath.

being by the Active Intellect, has, in addition to the powers of the vegetative and animal souls, the faculties of action (*'amal*) and speculation (*naẓar*) which stand between the world of form and matter and the world of pure forms and which are able to turn toward both this world and the next.[72] Man stands between the sensible and the intelligible worlds. Through his senses he receives impressions which by means of various faculties of the animal soul reach the level of ratiocination.[73] He also possesses the rational soul, which, with the aid of the Active Intellect, can lead him beyond this world to the angelic realm of the pure Intelligences. Ibn Sīnā interprets the Quranic verse (*āyat al-nūr*)[74] symbolically to describe the faculties of the soul:

Parmi les facultés de l'âme, il y a aussi ce qu'elle possède pour autant qu'elle a besoin de parachever sa substance en la rendant intelligence en acte. La première est une faculté qui la prépare à se tourner vers les intelligibles, certains l'appellent intelligence matérielle et elle est la niche. Celle-ci est suivie par une autre faculté qui vient à l'âme lors de la mise en acte en elle des premières intelligibles. Par cette nouvelle faculté, [l'âme] se dipose à acquérir les seconds; soit par la réflexion, qui est l'olivier, si elle demeure faible, soit par l'intuition intellectuelle, qui est de plus l'huile, si l'intuition est plus forte que la réflexion; elle s'appelle intelligence *habitus* et elle est le verre. Et la faculté noble, mûrie, est une faculté sainte, "dont l'huile est presque allumée." Un peu plus tard, lui viennent en acte

[72] In his many treatises on the soul (*nafs*), Ibn Sīnā insists on the unity of the soul, its creation with the body (*ḥudūth*), and its survival after the death of the body because of the nature of the soul as an intellectual substance. "Cette substance est unique en toi; plutôt, elle est toi, on le vérifie. Elle a des ramifications, des facultés dispersées dans tes organes . . ." (*Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 311). See also Madkour, *Fi'l-falsafat al-islāmīyah*, pp. 224ff.

[73] The faculties of the animal soul as described by al-Shaikh al-Ra'īs are classified by O. C. Gruner (*TCM*, p. 139) in the following manner:

Higher	5. ratiocinative faculty	
	3. cogitative faculty	4. memory
	3. apprehensive faculty	
	2. imagination	
Lower	1. common sense	

[74] "Allah is the Light of the heavens and the earth. The similitude of His light is as a niche wherein is a lamp. The lamp is in a glass. The glass is as it were a shining star. (This lamp is) kindled from a blessed tree, an olive neither of the East nor of the West, whose oil would almost glow forth (of itself) though no fire touched it. Light upon light, Allah guideth unto His light whom He will. And Allah speaketh to mankind in symbols, for Allah is knower of all things." Quran: XXIV, 35.

une faculté et une perfection. La perfection consiste en ce que les intelligibles lui sont donnés en acte, en une intuition qui les représente dans l'esprit, et c'est "lumière sur lumière." Et la faculté consiste en ceci qu'il lui appartient de réaliser l'intelligible acquis, porté ainsi à son achèvement, comme est l'objet de l'intuition dès qu'elle le veut, sans avoir besoin de l'acquérir [à ce dernier instant], et c'est la lampe. Cette perfection s'appelle intelligence acquise, et cette faculté s'appelle intelligence en acte. Ce qui la fait passer de l'*habitus* à l'acte parfait, et aussi de l'intelligence matérielle à l'*habitus*, c'est l'Intellect Actif. Il est le feu.[75]

Man contains within himself the nature of minerals, plants, and animals as well as, potentially, the nature of the angels or Intelligences.[76] Just as the Universe has as its highest principle the Intellect, below which exist the other domains of being, so does man as the microcosm possess all the levels of existence within himself and have the Intellect as the inner principle of his being. The complex faculties of the various souls within man are so many stages between the vegetative and angelic life.

The human soul stands between the earthly and heavenly worlds. Its felicity lies in uniting itself with the Intellect and in leaving the sensible world in favor of the Intelligible.[77] This is its entelechy and deliverance. As the Universe is generated by God's contemplation and intellection of Himself, so does it become integrated in its Divine archetype in the act of intellection within man which results in the return of the sensible world to the intelligible one. Ibn Sīnā describes the human soul as a wanderer in this world who has lost his home and forgotten his original abode. It is for him to remember once again from where he came and to return once again to his original dwelling place. In his well-known *al-Qaṣīdat al-'ainīyah* he asks:

> Why then was she [the soul] cast down from her high peak
> To this degrading depth? God brought her low;
> But for a purpose wise, that is concealed
> E'en from the keenest mind and liveliest wit.

[75] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 324–326.

[76] "L'homme, créé après la plante, l'animal et les éléments, comme aussi après les sphères, les étoiles, les âmes célestes et les intelligences suprêmes, est la dernière création de tout l'univers; Dieu ayant commencé la création par l'Intellect actif, et l'ayant finie par l'être doué de l'âme raisonnable, l'homme est l'être le plus élevé de l'espèce, comme l'Intellect tient le premier rang dans le genre." A. F. von Mehren, "Vues théosophiques d'Avicenne," *Le Muséon*, 4:606–607 (1885).

[77] "Quant à l'âme rationnelle, sa véritable perfection consiste à devenir un monde intellectuel, dans lequel doit se retracer la forme de tout ce qui est, l'ordre rationnel qu'on aperçoit dans tout, le bien qui pénètre tout . . ." Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Metaphysics*, Book IX, ch. 7; trans. S. Munk, in *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), pp. 364–365.

And if the tangled mesh impeded her,
The narrow cage denied her wings to soar
Freely in heaven's high ranges, after all
She was a lightning-flash that brightly glowed
Momently o'er the tents, and then was hid
As though its gleam was never glimpsed below.[78]

Sympathy between Man and the Universe

The correspondence between the microcosm and the macrocosm is based upon an inner sympathy and harmony which exist between them. The sympathy, which is hidden to most men, becomes more evident as the soul increases in purity until in the case of the prophets the inner harmony between man and the cosmos becomes universally manifested.[79] The performance of religious rites increases the sympathy which exists between the microcosm and macrocosm and permits man to receive more fully the influx of the spiritual forces from the celestial spheres. Rites, and particularly prayer, also interiorize the order of the world within the being of man. It is for this reason that "sacrifice possesses a great utility and especially prayers which ask for rain and other similar events."[80]

The soul of man can also act upon the world in the degree that it can purify itself and concentrate its energies. In most people the soul is weak and confined to the body so that it is unable to act upon the outside world. Some souls, however, by the power of apprehension (*wahm*) can act upon other human beings of a weaker nature, and others of even greater powers can act upon the world of the elements.

[78] A. J. Arberry, "Avicenna: his life and times," in G. M. Wickens, *Avicenna, Scientist & Philosopher* (London, 1952), p. 28. Or, as the Turkish Abu'l-Sa'ūd wrote, basing his words on the *Ode* of Ibn Sīnā:

"Tu es parvenu à réaliser tous tes vœux dans ce monde. Les puissances, les prospérités et les bienfaits de toute sorte, possibles et imaginables se sont soumis à toi. Mais sache bien qu'aucun de ceux-ci n'a aucune valeur. Que ceux-ci ne t'attachent pas à ce monde. Allons ramasse ta tente. Passe ton temps lentement et marche vers les sphères célestes d'ou tu es venu.

"As-tu oublié tes frères et tes amis avec lesquels tu vivais là-bas? Jusqu'à quand séjourneras-tu dans ce monde si matériel? Toi, tu as vu les circonstances de toutes sortes de ce monde matériel, qu'il est impossible de définir et dont l'horreur n'a pu empêcher personne d'y pénétrer."

See also A. S. Unver, "Supplément aux commentaires de Ibn Sīnā," *La Revue du Caire*, 27:168 (1951).

[79] "C'est que le prophète, de par la perfection de sa nature, est apte à recevoir une illumination plus directe de l'Intellect et de l'Ame universelle; il est apte, donc, à pénétrer et à vivre l'harmonie secrète qui relie l'homme au cosmos—cette harmonie que précisément l'observance des actes religieux cultuels (*'ibādāt*) tend sans cesse à actualiser." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 129.

[80] Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 301.

This action by the soul is, according to Ibn Sīnā, the source of miracles and unnatural events.[81] All extraordinary manifestations of Nature and "occult sciences" are based upon the disposition of the soul, the properties of the elementary bodies, and the celestial forces which may interrupt the ordinary functions of Nature.[82] The will of man, however, does not upset the order of the cosmos but is always in conformity with its laws. For example, when a pure soul asks for rain it is the World Soul which grants the prayer. As for the prophet, he possesses a sacred soul (*nafs qudsīyah*) which is attached to the world of the angels and therefore has knowledge of things without having need of a teacher or books. As the vicegerent (*khalīfah*) of God on earth, he can perform miracles by the influence of his angelic soul upon the *hylé* of the world.

The sympathy between man and the Universe is based upon the love (*'ishq*) which pervades the cosmos.[83] God Himself is the Lovable, Lover, and Beloved and thus the Origin and End of the cosmos. The love which He has for the world traverses the whole Universe, manifesting itself in a different way at each stage of the ontological hierarchy.

In his *Risālah fi'l-'ishq*, Ibn Sīnā considers love as the very cause of existence. He writes:

> Every being which is determined by a design strives by nature toward its perfection, i.e., that goodness of reality which ultimately flows from the reality of the Pure Good, and by nature it shies away from its specific defect which is the evil in it, i.e., materiality and non-being,—for every evil results from attachment to matter and non-being. Therefore it is obvious

[81] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 138–140.

[82] "Certes les choses extraordinaires sont envoyées dans le monde de la nature sous l'impulsion de trois principes. Le premier est la disposition de l'âme déjà mentionnée; le second, les propriétés des corps élémentaires, telles que l'attrait exercé par l'aimant sur le fer grâce à une force qui lui est propre; le troisième, ce sont des forces célestes; entre elles et les mélanges des corps terrestres, qui sont particulièrement disposés pour occuper une position, ou bien entre elles et les forces des âmes terrestres particulièrement douées d'états angéliques, actifs ou passifs, il y a une convenance qui amène furtivement à l'existence des effets extraordinaires. La magie noire est de la première catégorie, mais les prodiges faits dans un but d'apologétique, les miracles gracieux et les pratiques de la magie blanche appartiennent à la seconde, les talismans à la troisième." *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 523–524.

[83] "Le cosmos avicennien, le monde sensible et le monde intelligible, est tout entier traversé et vivifié par un élan ascendant d'amour, *'ishq*, l'*eros* qui répond au mouvement descendant, et le moteur même du mouvement ascendant des lumières" (L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, Cairo, 1952, pp. 36–37). See also Ibn Sīnā, *Risālah fi'l-'ishq* (Tehran, 1318 [1939]), pp. 2ff, and "Risālah fi'l-'ishq," trans. E. L. Fackenheim in *Medieval Studies*, 7:208–228 (1945), where Ibn Sīnā considers *'ishq* as the inner force connecting all realms of existence from the minerals and plants to the angels.

that all beings determined by a design possess a natural desire and an inborn love, and it follows of necessity that in such beings love is the cause of their existence.[84]

The perfection which each being possesses and toward which it strives is due to the innate love of that being, which is a gift of Divine Wisdom. Even in "inanimate" objects the universal love manifests itself, for example, as the force which attracts form to matter or as that which enables a being to preserve the perfection adhering to its nature. Likewise, each of the vegetative and animal faculties possesses a particular kind of love corresponding to its function. The desire to maintain food in the body or increase the size of the body to fit its proportion, or natural and voluntary love of animals, all come from the cosmic love pervading all creatures. "Every entity which receives the manifestation does so with the desire to become assimilated to It to the full extent of its capacity."[85]

The sympathy between the microcosm and macrocosm is itself a manifestation of the love of God for His own Perfection and for all of creation. What attracts the various beings to Nature and to each other, and the pure soul of man toward the celestial Intelligences, is an expression of the sympathy of God for Himself, a sympathy which is the very reason for the manifestation of the Universe.

Because It (Absolute Good), by Its very nature, loves the Being of what is caused by It, It desires to manifest Itself. And since the love of the Most Perfect for Its own perfection is the most excellent love, It has as Its true object the reception by others of Its manifestation, and this is most properly Its reception by those divine souls which have reached the highest degree of assimilation to It.[86]

[84] "Risālah fi'l-'ishq," p. 212.
[85] *Ibid.*, p. 227.
[86] *Ibid.*, p. 228.

CHAPTER 15

Nature and the Visionary Recitals

Background and Setting of the Narrative Cycle

Ibn Sīnā wrote three visionary narratives, or recitals, which form the parts of a great cycle differing in point of view from his better-known Peripatetic works. These writings constitute, along with the *Risālah fi'l-'ishq* and the last chapters of the *Ishārāt* . . ., most of what remains of his "esoteric philosophy."[1] These works were commented upon and explained throughout the succeeding centuries by many sages (*ḥukamā'*) of the *Ishrāqī* school, including Suhrawardī himself, and are the basic testament of that aspect of the doctrines of Ibn Sīnā according to which the later sages interpreted his philosophy and in the light of which he has been studied during the past millennium in Persia.

These narratives are the records of the intellectual visions of the author described in a symbolic language which itself constitutes an integral aspect of the visions and which is not simply an allegory more or less made up by the author.[2] In these narratives Ibn Sīnā has a vision of the Universe as a vast "cosmos of symbols" through which the initiate seeking Divine Knowledge, or gnosis (*ma'rifah*), must travel. The cosmos, instead of being an exterior object, becomes for the gnostic (*'ārif*) an interior reality; he sees all the diversities of Nature reflected in the mirror of his own being.[3] Thanks to the

[1] The cycle consists of *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālat al-ṭair*, and *Salāmān wa Absāl*; of the latter work only fragments have survived, these being recorded in the commentary of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī upon the *Ishārāt* of Ibn Sīnā.

[2] "Trop souvent l'on confond allégorie et symbole. Nous avons ici des symboles, mais non pas des symboles artificiellement construits; ce sont au témoignage de l'auteur, des symboles montrés en une vision intérieure, une vision qui ne pouvait être donnée qu'en symboles, et ces symboles à leur tour ouvrent la vision." H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, I (Tehran, 1954), Introduction, p. vi.

The nature of the symbol differs profoundly from that of an allegory. A symbol is the "reflection" in a lower order of existence of a reality belonging to a higher ontological status, a "reflection" which in essence is unified to that which is symbolized, while allegory is a more or less "artificial figuration" by an individual having no universal existence of its own.

[3] "Hence the cosmos is no longer the external object, the distant model, of descriptions, of theoretical inventories, of deductive explanations; it is experienced and shown

transformation of the physical and astronomical elements of the Universe, the traveler (*sālik*) on his journey toward gnosis is able to realize the progressive interiorization of the cosmos within himself until finally he ascends above and beyond the "cosmic crypt" itself.[4]

Just as the logical coherence of everyday phenomena of Nature depends upon the ordinary consciousness of mankind, so does the symbolic vision of all cosmic realities and their transformation into "shadows of the spiritual world" depend upon the new, illuminated consciousness of the gnostic. It is the realization of superior states of being that enables the gnostic to "see" all manifestations of Nature integrated into their celestial archetypes.[5]

At the end of the *Ishārāt*, Ibn Sīnā describes the categories of those who know and the special qualities of the gnostic who is the traveler in the visionary narratives. There are, according to al-Shaik al-Ra'īs, three classes of knowers: the *zāhid*, who practices asceticism and is pious, the *'ābid*, who turns his thought to the sanctity of the Divine, and the *'ārif*, who knows through illumination and ecstasy.[6] The sole aim of the *'ārif* is to know and to become identified with the Truth. His life begins with affirmed will, then asceticism and piety, occasional tastes of union (*ittiṣāl*) and finally habitual union with the Divine. His journey through these stages corresponds to his journey through

---

as the succession of the stages of a more or less perilous exodus upon which one is about to enter or which one has essayed." H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, p. 33.

Throughout this chapter we have made use of quotations from the English translation of Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital* by W. Trask with the permission of the publishers, Pantheon Books, New York.

[4] "C'est une intériorisation du firmament et des Sphères qui se produit: l'astre prend un sens intérieur analogue à celui de *l'astrum* ou *sidus* chez Paracelse. Ici, à chaque astre et à sa sphère correspond une faculté de l'âme. L'émergence hors du cosmos, hors de la Sphère des Sphères, est pour le mystique la représentation physique de son émergence hors des Cieux intérieurs à chacun desquels correspond une faculté de l'âme." Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," p. 141.

[5] "Ainsi existe-t-il un monde du rêve comme un monde de l'éveil où, non seulement la relation de la conscience et des objets est différente de la relation maintenue, *collectivement*, dans le monde de la veille mais où, encore, le déterminisme phénoménal de celui ci ne semble plus cohérent ni valable. Une conception scientifique de l'Univers ne représente donc que la conception d'un univers dans l'Univers. Le consentement commun ne saurait suffire à établir l'autorité, la vérité et la validité générales des lois.

"Les efforts incessants qu'exigeait l'élaboration du Grand-Œuvre semblent donc avoir été destinés à produire, d'une part, la 'projection' de la conscience de l'état de veille sur le plan d'un état transrationnel d'éveil, et, d'autre part, l'ascension de la matière jusqu'à la lumière ignée qui en constitue la limite." R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, p. 134.

[6] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., pp. 485–486.

the cosmos. He leaves the world of illusions for the world of Reality, and when his journey is complete he becomes himself the mirror in which Truth and its cosmic manifestation are reflected.[7] The whole being of the gnostic is transformed by the Truth he has realized in the center of his being; not only is his soul illuminated by It but even his body becomes immune to disorder and illness because of the presence of the spiritual light within the tabernacle of his heart.[8] By virtue of this same inner illumination he is able to gain knowledge from superior worlds, including knowledge of future events which ordinary men cannot achieve. He is also able to see things not in their usual opacity but in their essence as intelligible and transparent symbols of the spiritual world.

The journey of the gnostic begins in the *Ḥayy ibn Yaqẓān* where he is initiated into the world of pure forms symbolized by the Orient, which is the domain of the archangels of light, in opposition to the Occident, which symbolizes this earth, and the extreme Occident, which corresponds to the world of pure matter. The sage and spiritual master (*pīr*), Ḥayy ibn Yaqẓān, the "living son of the awake," appears to the adept, or *sālik*, as an angel and describes to the initiate the Universe through which he must journey, the Universe in which all physical realities are transformed into symbols. He invites the adept to undertake the journey across this cosmos of symbols to the Orient of pure light. In the *Risālat al-ṭair* the adept, accepting to undertake this journey, awakens from his slumber of daily life and breaks through the valleys and chains of the cosmic mountain (*qāf*) in the company of the angel.[9]

The *Salāmān wa Absāl* describes the last part of the journey of the adept in which the soul of the traveler is transformed into the

[7] *Le Livre des directives et remarques*, p. 495.

[8] "Le *'ārif* possède, tout autant que le malade de quoi détourner sa nature de la matière et il a, de plus, deux avantages: celui d'être dépourvu de dissolvant semblable au mal qui atteint le mélange chaud, et d'être dépourvu de maladie s'opposant à la force. Il possède encore une troisième donnée: le repos corporel, les mouvements du corps étant interrompus. C'est un bienfait de Celui qui aide. Ainsi, le *'ārif* est plus apte [que le malade] à conserver sa force.

"Ce qui t'est raconté là n'est en opposition avec aucune loi de la nature." *Ibid.*, p. 505.

[9] Ibn Sīnā here describes the journey of the soul as the flight of a bird. The use of the bird as a symbol of the soul is universal. As Plato says in the *Phaedrus*: "The wing is the corporeal element which is most akin to the divine and which by nature tends to soar aloft and carry that which gravitates downwards into the upper region, which is the habitation of the gods. The divine is beauty, goodness, and the like; and by these the wing of the soul is nourished and grows apace; but when fed upon evil and foulness and the opposite of good, wastes and falls away." (*Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, London, 1892, I, 452–453.)

angelic state.[10] From the fragments of this work given in Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's commentary upon the *Ishārāt*, the outline of the story can be detected. Salāmān and Absāl were half-brothers, Absāl being the younger of the two. He was brought up by his elder brother, Salāmān, who was the ruler of the kingdom, and became a very intelligent and handsome young man. The wife of Salāmān fell in love with her brother-in-law but could not have her love satisfied because of Absāl's complete refusal to comply with her wish. Unable to quench her desire, she decided to have her sister marry Absāl, and on the wedding night took her place. Just before the consummation of the marriage, lightning struck, revealing to Absāl the identity of the woman he had assumed to be his wife. Horrified by the situation, the noble Absāl fled from the house and in fact during the next day with a group of soldiers left the kingdom of his brother altogether.

Absāl wandered with his army all over the world, like Alexander of Macedon, conquering each land that he had crossed. Finally, after a long period of absence he returned home and gave the world that he had conquered to his brother. Upon returning, however, he once again became the object of the infatuations of Salāmān's wife but as before refused to satisfy her desire. This time she paid his soldiers not to fight with him during the next battle; as a result he was wounded and assumed dead. However, the animals of the forest picked him up, took care of him, and brought him back to health so that he was once again able to return to his homeland.

Salāmān's wife, seeing that her plans had failed, now decided to poison Absāl with the help of his servants. This time the plan succeeded, and Absāl died. Salāmān, grieved by the passing away of his noble brother, saw in a dream the real cause of his death and forced his own wife and the servants to drink of the same poison.[11]

The death of Absāl, who symbolizes the gnostic (*'ārif*), signifies the irreversibility of the process of illumination. The journey toward the Orient of pure light is a journey without return. Once the gnostic has become divorced from the world of matter and is allowed to enter the realm of pure forms, the domain of the angels, he does not fall back into the darkness of this world, just as in alchemy once the gold is made it cannot be unmade into a base metal.

The journey of the gnostic through the cosmos, the many dangers he encounters on the way, and his final death, which signifies a

[10] *Salāmān wa Absāl* was originally the name of a Hermetical work translated by Ḥunain ibn Isḥāq, and later transformed and orchestrated in a famous poem by 'Abd al-Raḥmān Jāmī.

[11] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, pp. 224–226. Hereafter this work will be cited as *AVR*.

spiritual rebirth, complete the program of the cycle of visionary narratives. In this cycle Nature plays a double role, one negative and obscure, the other positive and transparent. When the consciousness of the adept becomes awakened by the visit from the angel, when he stops being an "ordinary" man and begins on the path as a "traveler" (*sālik*), then the cosmos becomes for him a crypt, a prison from which he must escape. However, as his consciousness becomes transformed and illuminated and as the escape from the cosmic crypt becomes actualized, then Nature itself becomes transformed from fact to symbol, from obscurity to light, and begins to aid him in his spiritual journey.[12] Cosmogony becomes important in his spiritual realization and illumination because it makes it possible for the gnostic to orient himself with respect to the cosmos across which he is to journey.[13]

The journey of the gnostic is from the world of matter to the world of pure forms, from the Occident to the Orient. The Orient, being the place of the rising Sun, symbolizes the domain of pure forms, which is the domain of light, while the Occident, where the Sun sets, corresponds to the darkness of matter. All beings in this world contain within themselves these symbolic worlds of the Orient and Occident inasmuch as they are composed of form and matter. Form in the visionary cycle is the essence, or "idea" (*ḥaqīqah*), of a thing, that by which "a thing is what it is." The gnostic's journey takes him from matter to pure form, from the Occident of darkness to the Orient of light; he traverses the realm of pure matter, the material body, the mixed region of the three kingdoms and the imagination, the world of the intelligibles, and finally the angelic world.

The sojourn which signifies the illumination of the consciousness of the gnostic and the transformation of the cosmos from fact to symbol cannot be told but in terms of symbols, in the language of what Ibn Sīnā calls the "science of the elite" (*'ilm al-khawāṣṣ*).[14]

[12] "The cosmological schema doubtless persists (it is recognizable in the *Recital of Ḥayy ibn Yaqẓān*, the *Recital of the Bird*, the *Recital of Occidental Exile*, etc.), but what is modified and changed completely is man's situation in this cosmos. The astronomical or psychic processes are henceforth perceived only under their symbolic form." *AVR*, p. 33.

[13] "The cosmogonic myth that returns with variants in all Gnosis propounds an *interpretatio mundi*—that is, a mode of comprehension, a fundamental and initial interpretation that goes beyond and precedes all external perceptions. Rather, this initial interpretation is what makes possible and orients all these perceptions, because it begins by situating the interpreter in a world, in the world that he interprets to himself; it is this interpretation that initially determines his experience of cosmic space." *AVR*, p. 17.

[14] "For modern 'sciences' the examples alleged, and all others similar to them, generally represent merely so many aberrations and 'superstitions.' But in fact it is not even certain that the mass of 'observations' and 'properties' mentioned in *'ilm al-khawāṣṣ* are called upon to constitute as it were a chapter in a history treating of a

Only he whose consciousness has been transformed, or who at least has been given certain "conceptual dimensions," can understand this science. For the rest, it remains either a fanciful story or a superstition. The "science of the elite," moreover, depends upon the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of the Sacred Scriptures whose tradition goes back to the Prophet, an interpretation which likewise stands above the common religious law as it is meant for all men.[15]

The gnostic begins his journey in the *Ḥayy ibn Yaqẓān* after the encounter with the guiding angel, the sage who has been identified by later commentators with 'Alī ibn Abī Ṭālib—upon whom be peace. There appear two orders of angels before the "traveler," one being the Intelligences who are the Cherubim, and the other the Souls moving the celestial orbits who originate from the Cherubim. The tenth Intellect, which is also the Active Intellect, is identified with the Holy Spirit and the Archangel Gabriel.[16] The angels together play a central role in guiding the gnostic toward his ultimate goal.

In beginning the journey upon the path, the sage Ḥayy ibn Yaqẓān describes to the traveler the vast desert which lies before him. To be able to cross this obstacle, the adept must drink of the fountain of life which runs near "the permanent Source of Life."[17] To drink this water means to gain the knowledge of the discourse, or "logic" (*manṭiq*), which is the secret language of the birds to which the prophet Solomon was initiated (Quran, XXVII, 16). The angel describes to the adept the fountain of life in these words:

Thou hast heard of the Darkness that forever reigns about the pole. Each year the rising sun shines upon it at a fixed time. He who confronts that Darkness and does not hesitate to plunge into it for fear of difficulties will come to a vast space, bound and filled with light. The first thing he sees

---

continuous development of the natural sciences, if we tacitly understand the latter in the sense in which they are understood today. If it is already true that the operations and formulas of alchemy have a meaning that is far more precise (and of today) as psychic operation and technique than they would have for a contemporary laboratory that attempted to reproduce them, the same condition determines the horizon of all these ancient sciences. It is the phenomenon of the world as such that has changed. Essentially, the perception of correspondences and sympathies that they presuppose cannot, as psychic event, find a place in the schema of our sciences, which are based on causality." *AVR*, p. 290, n. 2.

[15] "It is necessary that in the religious Law a part of its declarations should speak according to appearance, and another part speak under the veil of symbols, so that the Sages shall meditate and reflect upon this secret and thus raise themselves to a higher rank in Real Knowledge." *AVR*, p. 314.

[16] All of Ibn Sīnā's cosmology derives from angelology because "both the cosmic process and the process of knowledge mark the soteriological function of the Angel . . ." *AVR*, p. 117.

[17] *AVR*, p. 321.

is a living spring whose waters spread like a river over the *barzakh* [isthmus]. Whoever bathes in that spring becomes so light that he can walk on water, can climb the highest peaks without weariness, until finally he comes to one of the two circumscriptions by which this world is intersected.[18]

The *barzakh* is the *intellectus materialis*, or *al-'aql al-hayūlāni*, which with respect to the intelligible forms acts as *materia prima*. But the use of the Aristotelian language of form and matter is here transposed into the spiritual domain to symbolize the inner experiences of the traveler.

Having drunk from the spring of life, the traveler is prepared to undertake the journey across the Occident into the Orient.

At the uttermost edge of the Occident there is a vast sea which in the Book of God is called the *Hot* (and Muddy) *Sea*. It is in those parts that the sun sets. The streams that fall into that sea come from an uninhabited country whose vastness none can circumscribe. No inhabitant peoples it, save for strangers who arrive there unexpectedly, coming from other regions. Perpetual Darkness reigns in that country Those who emigrate there obtain a flash of light each time that the sun sinks to its setting. Its soil is a desert of salt.[19]

The warm sea symbolizes non-being, the uninhabited country, matter, the setting of the Sun, the imposing of form upon non-being, and the desert of salt, the sublunary region where everything is always changing. The Sun symbolizes the macrocosmic Intellect which gives form to all things.

The first world to be crossed is the sublunary region, or the realm of "terrestrial matter."

All kinds of animals and plants appear in that country; but when they settle there, feed on its grass, and drink its water, suddenly they are covered by outsides strange to their Form. A human being will be seen there, for example, covered by the hide of a quadruped, while thick vegetation grows on him. And so it is with other species. And that clime is a place of devastation, a desert of salt, filled with troubles, wars, quarrels, tumults; joy and beauty are but borrowed from a distant place.[20]

In the first stage of the journey, the traveler must pass through several domains:

(1) A region in which there are no inhabitants, either mineral, vegetable, animal or human, but a vast desert symbolizing elementary air.

[18] *AVR*, p. 324. [19] *AVR*, pp. 327–328. [20] *AVR*, p. 331.

(2) The world of the elements and their exhalations which combine to form the mineral kingdom and the mountains, winds, clouds and so on.
(3) The world in which elements are better mixed and in which all species of plants appear in addition to what had appeared before.
(4) The world of all living beings not possessed with reason or "logos," including all kinds of animals which come into being through a better mixing of the elements.

After crossing these domains, the traveler turns toward the rising Sun, toward the Orient of light. But first he must cross the human state itself, the domain which Ibn Sīnā compares to a city possessing its king, soldiers, travelers, streets, walls, and so on. The human being possesses a *sensus communis* located in the middle of the anterior cavity of the brain; memory in the posterior cavity; and the active imagination in the intermediary cavity. These faculties are channels leading from the world of the senses to that of forms.

Know further that the sense organs—as the eye, the ear, the nose, the mouth, the hand, and the foot—are all like avenues by way of which entrance can be found into the city that is the sensible faculty itself, until the *sensus communis* itself is reached. And these five senses are like the men-at-arms who take prisoner whoever passes near them—in other words, "apprehend" him. The *sensus communis* is their chief, and it is through his intermediation that the captives come to the other faculties, as we explained earlier. Thus the sensible forms and figures are like captives entrusted to the Treasurer who keeps them—that is, to the representative Imagination. The significances of these forms are like the information contained in a letter, which the messenger does not know and which is intended for the King.[21]

The soul has two "troops" of faculties, one guiding it toward the world of forms and the other toward matter. The soul, moreover, has contact with beings made of pure fire called genis (*jinns*), or *parīs*, which exist in a realm below the terrestrial angels. It also has a pair of guardian terrestrial angels, the one on the right side leading it to gnosis and light and the other on the left attaching it to the darkness of the world of the senses.

In traveling "across" the three kingdoms and the human state and in leaving the sublunary region, the traveler has not yet left the Occident, or world of matter; the celestial spheres still belong to the Occident because they are also composed of form and matter. Matter

[21] *AVR*, pp. 351–352.

in the heavens, however, is incorruptible and subtle and is generated by the intellection of the cherubim.[22] Celestial matter, unlike that of the sublunary region, remains wed to one form instead of changing ceaselessly one form for another. The Oriental knowledge of the heavens, therefore, is not identical with the astronomical but must deal with a domain that is beyond the visible heavens.

The journey of the traveler through the visible heavens is a passage across the nine celestial spheres of Islamic astronomy and the fifty-five orbs of the Aristotelian system. He passes through nine domains:

(1) *The Moon.* The climate inhabited by a people with short trunks and rapid motion. These cities are nine in number.[23]
(2) *Mercury.* A kingdom occupied by people of even shorter trunks but whose motion is slower. They love the art of writing, the sciences of stars, theurgy, magic; they have also a taste for subtle and profound actions. Their cities are ten in number.
(3) *Venus.* A region whose inhabitants are extremely beautiful and lovable, who like gaiety and possess no worries. They have a refined taste for music and beauty and are ruled by a woman. They have nine cities.
(4) *Sun.* A kingdom whose inhabitants have very large bodies and are very handsome. Their nature is to have great bounty for all that is distant from them. The number of their cities is five.
(5) *Mars.* A kingdom where there dwell a people who bring destruction to earth. They love to wound, to kill, to mutilate, and are ruled by a king who is red in color and who always inclines toward doing evil. He is said to have been seduced by the female ruler already mentioned and to have been inspired by a passionate love. The cities of this kingdom are eight in number.
(6) *Jupiter.* A vast realm whose inhabitants have great wisdom, temperance, and piety and who spread their virtues to all parts of the Universe. They have great compassion for those who are near and far, for those who know them, and for those who are ignorant of their existence. They are of extraordinary radiance and beauty. They have eight cities.
(7) *Saturn.* A kingdom whose people tend toward evil but if inclined toward the good go to the extremes of goodness. They

[22] *AVR*, pp. 333–334.

[23] The number of cities in each domain refers to the number of secondary orbs in each sphere according to Aristotelian astronomy. Although in the *Shifā'* Ibn Sīnā shows no preference between the Ptolemaic and Aristotelian systems, in the narrative cycle his preference for the Aristotelian system is obvious.

do not hasten in their actions and are accustomed to long delays. They have eight cities.

(8) *Heaven of the Zodiacal Signs.* A kingdom of vast space with numerous inhabitants some of whom live alone outside cities. This realm is divided into twelve regions and twenty-eight stations. No group hastens to invade the station of another until that station has been abandoned. All the expatriated travelers described already journey across this realm and revolve about it.

(9) *The Starless Heaven.* A realm at the limit of the cosmos which no one has attained or seen until today. There are no cities, towns, or places of refuge in it, nor anything which can be seen by the eyes of the body. Its inhabitants are spiritual angels, and no human being can have access to it or live in it. From here descends the Divine Imperative and Destiny for all beings existing below it. Above it there is no longer a land which is occupied. The heavens and the earth which make up the left side of the Universe, the Occident, here come to an end.[24]

Having described the many levels of existence of the "cosmic mountain," the sage, Ḥayy ibn Yaqẓān, turns the attention of the adept toward the Orient which lies beyond all the physical heavens. There appears beyond the heavens the world of the highest angels:

He who is taught a certain road leading out of this clime and who is helped to accomplish this exodus, such a one will find an egress to what is beyond the celestial spheres. Then, in a fugitive glimpse, he describes the posterity of the Primordial Creation, over whom rules as king the One, the Obeyed.[25]

The King of the Universe is surrounded by two hosts of angels, the first the Cherubim who dwell in his proximity and the second a lower order which dwells near the boundary of the highest heaven, content to carry out the orders of the King. The King of the Universe is himself Absolute Beauty, whose contemplation is the highest of all beatitudes.

Among them all the King is the most withdrawn into that solitude. His beauty obliterates the vestiges of all other beauty. His generosity debases the worth of all other generosity. Whoever perceives a trace of His beauty fixes his contemplation upon it forever; never again, even for the twinkling of an eye, does he let himself be distracted from it.[26]

[24] *AVR*, pp. 336–342. The astrological symbolism of this description of the heavens is quite evident. The inhabitants of the cities most likely refer to the angels connected with each orb.

[25] *AVR*, p. 362. [26] *AVR*, pp. 372–373.

Having described the whole of formal and, one might say, informal, manifestation from the desert of matter to the splendor of the Presence of the King of the Universe, the sage invites the adept to undertake with him the journey through the cosmic mountain to the throne of the Divine Being.

Were it not that in conversing with thee I approach that King by the very fact that I incite thy awakening, I should have to perform duties toward Him that would take me from thee. Now, if thou wilt, follow me, come with me toward him. Peace.[27]

In the *Risālat al-ṭair*, the second of the three treatises comprising the *Visionary Recital*, the adept accepts the invitation of the sage and begins his journey across the Universe in the form of a bird flying toward its original home.[28] He must acquire the virtues inherent in the nature of other animals in order to be able to overcome the many obstacles on the way.[29] Still he falls into the net of hunters and is unable to free himself. One day a flock of birds passing by take pity upon him and promise to take him to a land where he will never again be beset by dangers of traps if he promises to follow them. He accepts their aid and with their guidance flies above the valleys and pitfalls of the cosmic mountain until he emerges out of the cosmos.

Our flight led us between the two flanks of a mountain, through a green and fertile valley. We flew pleasantly on, until we had passed all the snares, paying no heed to the whistling of any hunter. Finally, we reached the summit of the first mountain, whence we saw eight other summits, so high that eye could not reach them . . .[30]

He flies over each summit until he reaches the heaven of the fixed stars.

There we saw green gardens, beautiful places, charming pavilions; there were fruit trees, streams of living water. So many delights refreshed our eyes! Our souls were confounded, our hearts troubled, by so much beauty.[31]

[27] *AVR*, p. 379.

[28] "Know, O Brothers of Truth, that a party of hunters went into the desert. They spread their nets, set out their lures, and hid in the thickets. For my part, I was one of the troop of birds." *AVR*, p. 188.

[29] "Brothers of Truth! Strip yourselves of your skins as the snake casts his. Be like the scorpion that ever bears its weapon at the end of its tail, for it is from behind that the demon seeks to surprise men. Take poison, that you may remain alive. Love death, that you may still live . . . Be like the salamander that lets itself be wrapped in flame, at ease and confident. Be like the bats that never come out by day . . ." *AVR*, p. 187.

[30] *AVR*, p. 189. [31] *AVR*, p. 190.

Therein he encounters the other birds, the other souls, which have already made the journey safely. They welcome him and tell him of the city of the King of the Universe which lies before him and in which he will find the consummation and final purpose of his long journey.

The adventure of the gnostic in the *Salāmān wa Absāl* and his ultimate death symbolize the final stage of the journey from the "roof of the cosmos" to the Divine Presence, and union with God. In leaving the cosmos, the gnostic has integrated within himself all that is positive in the world of manifestation. In order to be able to pass through the cosmic mountain, he has had to possess the "virtues" of all the domains of the cosmos including the celestial spheres; he has been allowed to fly beyond the cosmos on the condition of having integrated the cosmos within his own being. His spiritual death, which means the return of his soul to its Divine Source, is therefore also the return of the cosmos to its Origin. The gnostic asks permission to enter the city of the King of the Universe in the name of the whole creation. The cosmos prays with him before the Divine Presence and shares with him in the beatitude of the contemplation of the Divine Beauty. The gnostic who has journeyed beyond the cosmos becomes the norm of the Universe and the channel through which all of Nature receives Divine grace. In his union with God, the whole Universe becomes once again integrated into its Transcendent Principle, as his life is the life of the cosmos and his prayers before the Divine throne, the prayer of all of Nature before the Divine artisan.

Conclusion

From the study undertaken in the foregoing chapters it becomes clear that in Islam, as in other traditional civilizations, the cosmological sciences came into being in the matrix of the traditional conception of the cosmos and were molded and conditioned by the principles of the Islamic revelation. The "material" of the various sciences came into the hands of the Muslims from diverse sources during the first three centuries of Islamic history, and then gradually all these elements became integrated and absorbed into the unitary perspective of Islam.

During the fourth and fifth centuries interest in the natural and mathematical sciences reached its peak and the cosmological sciences became formulated in a manner that was to have a lasting influence upon the whole of Muslim history. The writers of this period laid the foundation for the study of the sciences and determined the direction which various schools of Islamic philosophy and science were to follow during the later centuries.

Among the writers of this most prolific and fruitful period, the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā are of special significance not only because of the extent of their influence but also because together they represent nearly all the important perspectives followed in the cosmological sciences in Islam. In studying their doctrines, therefore, one meets with most of the basic ideas which constitute Islamic cosmological doctrines as such.

The Ikhwān al-Ṣafā', whose perspective may be identified with the general Shī'ite view and more specifically with Ismā'īlism, and whose cosmological doctrines are shared by many later Ṣūfīs, present the study of Nature as a part of a more general program for the education of mankind. Through considerations of a metaphysical order they relate their vision of the cosmos to its Divine Origin and consider the study of the Universe and its parts as a valid and necessary step toward the knowledge of Divine realities.

Al-Bīrūnī represents the point of view of the scholar and compiler as well as that of the mathematician and astronomer. As a very competent scientist, historian, and general observer and commentator on

the civilizations of mankind, he approaches the study of Nature as a devout Muslim who sees the world as the handiwork of God and considers the observation and study of Nature as a religious duty. In his writings, certain elements of the Hindu cosmological sciences, especially concerning the concept of time and cosmic cycles, become combined with knowledge derived from Greek sources, and the whole is viewed in the light of the Muslim attitude toward Nature as a purposeful domain in which the power and wisdom of the Creator is manifested.

As for Ibn Sīnā, his works may be divided into an "official," or "exoteric," philosophy and a more hidden or "esoteric" set of doctrines. The "exoteric" philosophy represents the most masterly expression of the philosophy of the Peripatetic school in Islam, a school which itself drew its principles from the teachings of Aristotle, his Alexandrian commentators, the Neoplatonists, and the monotheistic perspective of Islam. In his Peripatetic works, Ibn Sīnā seeks to study the world of becoming in terms of the Aristotelian categories, relating becoming to Being and particulars to Universals. He considers the science of any object in the Universe as the science of its being and a realization of its ontological status in the great chain of Being. The Universe at all levels of its existence emanates from Pure Being and ultimately returns to it.

In the "esoteric" philosophy, which in many ways is akin to the later school of *Ishrāqī* theosophy, Ibn Sīnā considers knowledge as "operative" and as a process by which the being of the knower is transformed. In this phase of his writings, which in its cosmological aspect also resembles the doctrines of the Ṣūfīs, knowledge of the cosmos is reached by means of the effective journey through it. All natural phenomena become interiorized within the being of the gnostic until, having come to know the whole of the cosmos in principle, he is able to transcend formal manifestation itself and reach the Divine Presence. Nature in this perspective provides the background for the gnostic's journey and the knowledge of it, the means of reaching spiritual deliverance.

The various authors whom we have considered have employed diverse means to reach the ultimate goal of the realization of the unicity of Nature, these means ranging from contemplation and intellection to ratiocination and finally observation and experiment. There is no one method to be employed to the exclusion of others. Rather, these "ways of knowing," if used correctly and with an understanding of the limitation inherent in modes of knowledge connected with the sensible and rational domains, lead to the assertion

of the interrelatedness of all parts of the cosmos, because this unicity lies in the nature of things.

Despite the differences in perspective and emphasis, however, the general accounts of the sciences of Nature given by most Muslim writers, including those we have described, seem like so many exegeses of the same cosmic text. These authors all deal with a Universe created and sustained by God, in which there is hierarchy, an ontological dependence upon the Creator, an order governing things, and a purpose toward which things strive. They consider space, which one may say "contains" formal manifestation, as finite, implying that outside the Divine Being all things partake of the nature of finiteness and limitation. They believe that the order of the cosmos is due to the constant intervention in the world by the Creator or His agents who are the angels, or faculties of the World Soul, and in one way or other assert that there is an interrelation between all things in the Universe and also between man and the cosmic milieu.

Finally, it must be remembered that all of the authors whom we have studied here, like other Muslim scientists and scholars, consider the study of Nature not as an end in itself but as a means to an end, as a *scientia* which leads to *sapientia* because it is always cultivated in the bosom of a wisdom which lies above the purely human domain of reason. Nature is not to be studied for mere curiosity nor just for the sake of itself and as an end in itself. Rather, the reason why they consider the pursuit of the natural sciences to be legitimate is that the purpose of man's life and his entelechy is to gain knowledge of the Creator Whose wisdom is reflected in His creation in such a way that the study of this reflected wisdom leads to the knowledge of the Creator Himself.

Muslim authors also share with each other and with the general point of view of medieval science the belief that the coordinate which determines knowledge of Nature is ultimately the Divine Intellect and not just the mind of man. Inasmuch as God is the source of being for both the Universe and man, all knowledge of the cosmos must be able to relate the Universe to Him Who is its ontological origin. Among authors whose writings we have considered in this treatise, this point of view is less emphasized in the writings of al-Bīrūnī, at least the works of his that have survived, than in the works of Ibn Sīnā and the Ikhwān; yet, even in al-Bīrūnī's writings, where the knowledge of immediate causes of things is given greater emphasis, Nature and the study of it are considered always with respect to the Creator. To have the complete science of something is to know it as it exists in the Divine Mind.

The major perspectives presented in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, for whom the study of the cosmos implies either the application of metaphysical principles, or the projection of the microcosm upon it, or the observation and contemplation of the handiwork of God, are to be found among many other Muslim authors as well. In fact, these perspectives constitute the dominant points of view in Islamic cosmological doctrines. These views are to be found in one form or another in the writings of other important figures of the 4th/10th and 5th/11th centuries, such as Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū Sulaimān al-Manṭiqī, Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, 'Umar Khayyām, Nāṣir-i Khusraw, Ibn al-Haitham, al-Ghazzālī, the encyclopedists, and various Ṣūfī sages like Ḥakīm al-Tirmidhī who wrote on cosmological questions.

During the later centuries, interest in the natural and mathematical sciences gradually diminished while at the same time the intellectual and spiritual life of Islam became dominated by the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and the *Ishrāqī* theosophy of Suhrawardī, both of whom made use of the cosmological views of the earlier authors and especially those whom we have studied here. The treatises of the Ikhwān al-Ṣafā' were spread into Andalusia by al-Kirmānī and, along with other Ismā'īlī writings, had some influence on certain aspects of Ibn 'Arabī's works. Ibn 'Arabī integrated into his gnostic vision of the cosmos Alexandrian cosmology as found in the writings of the Ikhwān, the pseudo-Empedoclean cosmology of Ibn Masarrah, as well as certain astronomical and astrological works of al-Bīrūnī, and elevated Hermetic doctrines, of which traces are also to be found in the *Rasā'il*, to the highest level of their meaning.

Likewise, Suhrawardī, whose *Ishrāqī* school became a dominant aspect of the intellectual life of the eastern part of the Islamic world and especially Persia after the 6th/12th century, made use of Hermeticism both as he found it in earlier writings, like those of Jābir ibn Ḥayyān and the Ikhwān, and in the more recent cosmology of Ibn Sīnā, especially that of his "esoteric" works. Suhrawardī's *Story of the Occidental Exile* (*Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbīyah*) continues the theme of the visionary recitals of Ibn Sīnā, and it was the master of *Ishrāq* who translated the *Risālat al-ṭair* into Persian and praised Ibn Sīnā for having begun to tread upon the path which led to *Ishrāqī* theosophy, although he never succeeded in unveiling all of its mysteries. In any case, Ibn Sīnā's doctrines served as one of the main components and the immediate background of the synthesis achieved by Suhrawardī nearly two centuries later. Moreover, there has always existed a living tradition in Persia which has interpreted the philo-

sophy of Ibn Sīnā itself on *Ishrāqī* lines and taken this aspect of his philosophy seriously. The great Safavid sage, Mullā Ṣadrā, who succeeded in unifying the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī, *Ishrāqī* theosophy, and Peripatetic philosophy considered Ibn Sīnā in many ways as the predecessor of Suhrawardī.

During the centuries following Ibn Sīnā many metaphysical doctrines which surpassed his formulations in their profundity and lucidity were expounded by both the gnostics and the *Ishrāqīs*, who criticized Ibn Sīnā on more than one point in metaphysical and philosophical questions. Yet, so far as cosmological doctrines and natural philosophy are concerned, these later authors followed the formulations of Ibn Sīnā and other earlier authorities, among them those we have discussed in the preceding chapters. In many pages of the writings of Ibn 'Arabī and Suhrawardī, as well as those of Mullā Ṣadrā a few centuries later, one meets with ideas found in the *Rasā'il* or the Avicennian corpus transformed and synthesized into another perspective and therefore in a new guise beneath which one can discern the older patterns and modes.

Moreover, whenever and wherever in the Muslim world the natural and mathematical sciences continued to be cultivated after the 5th/11th century—as, for example, after the Mongol invasion in Marāghah by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and his students; or in the 8th/14th century in Samarqand under Ulugh Beg by Ghiyāth al-Dīn Jamshīd al-Kāshānī, Qāḍī-zādah, and others; or in Safavid Persia by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī—the example set by the early masters was followed and the tradition of the cosmological sciences preserved. As a result, the influence of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā remained a lasting one far transcending the immediate time and place in which their works were composed. Rather, their doctrines, being molded in the light of the general spirit and perspective of Islam which is based on Unity (*al-tawḥīd*), became guiding principles for the study of the cosmological sciences throughout Islamic history.

There is a deep intuition in Islam, and in fact in most Oriental doctrines, that the aim of knowledge is not the discovery of an unknown which lies in an unexplored domain outside the being of the seeker of knowledge or beyond the "boundary of the known," but a return to the Origin of all things which lies in the heart of man as well as within "every atom of the Universe." To have a knowledge of things is to know from where they originate, and therefore where they ultimately return. Muslim authors, who have been generally imbued with the central Islamic doctrine of Unity, have been fully aware of

this basic intuition of the ultimate return of all things to their Origin and the integration of multiplicity into Unity. That is why they have believed that the return of man to God by means of knowledge and purification, which is the reverse tendency of cosmic manifestation, conforms to the nature of things and their entelechy. Creation is the bringing into being of multiplicity from Unity, while gnosis is the complementary phase of the integration of the particular in the Universal.

The natural sciences cultivated by the Muslims in general and by the authors we have studied in this book in particular, like other ancient and medieval cosmological sciences, are so many expressions of the unicity of Nature, of the dependence of all things upon each other and upon their Divine Source. All the doctrines that the Muslims borrowed from Greek as well as Babylonian, Egyptian, Persian, and Indian sources became integrated into their general perspective, which has always been dominated by this central idea.

Besides considering all knowledge with respect to God, Islamic cosmological sciences, as outlined in the present study, also consider the logical coherence of natural events as they present themselves to man. This coherence is accepted as the passive reflection of the absolute freedom of the Divine Act, a freedom whose passive and feminine pole appears as the determined and bound matrix of cause and effect. The key to all cosmology is, in the last analysis, the distinction between the active and passive, or masculine and feminine, principles which govern all things. The coherence of cosmic events is due to the passivity of all things before the Divine Act which preserves its freedom with respect to creation. The determination and ordering of all terrestrial events by the Intelligences and the faculties of the World Soul, as described, for example, by the Ikhwān and Ibn Sīnā, symbolize the passivity of all things before the active pole of the Universe, which can be considered either as the Divine Act or as the Divine Intellect.

The main approaches to the study of Nature by such Muslim authors as the Ikhwān, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā—that is, the consideration of cosmology as a branch of metaphysics, the study of the macrocosm in analogy with the microcosm, and the observation of Nature as the handiwork of God and as an order that is completely dependent upon Him—are all legitimate from the Islamic perspective. The reason for this legitimacy and the possibility of the integration of cosmological sciences based upon their perspectives within the Islamic world-view is that they share in common the condition by which the legitimacy of all sciences in Islam is judged, namely, the expression of

the interrelatedness and unicity of the whole of creation and the absolute dependence, and one might say nothingness, of all beings before the Divine Unity. A science in conformity with the spirit of Islam must have for its final goal the integration of all particulars in the Universal. The examples of cosmological sciences which we have attempted to study in this work can be called Islamic in that they are faithful to the basic Islamic doctrine of Unity in its many levels of meaning, and are therefore so many interpretations, possessing different degrees of profundity, of the principle that "the world consists of the unity of the unified, whereas the Divine Independence resides in the unity of the Unique." *Wa'Llāhu a'lam.*

Appendix

Bibliography

Index

APPENDIX

The Symbols of the Planets and the Divisions of the Zodiac

The Planets

Saturn	♄
Jupiter	♃
Mars	♂
Sun	☉
Venus	♀
Mercury	☿
Moon	☾

The Divisions of the Zodiac

Aries	♈	ا
Taurus	♉	ب
Gemini	♊	ج
Cancer	♋	د
Leo	♌	ه
Virgo	♍	و
Libra	♎	ز
Scorpio	♏	ح
Sagittarius	♐	ط
Capricornus	♑	ي
Aquarius	♒	ك
Pisces	♓	ل

A Selected Bibliography

General

Ahmad, N., "Muslim contribution to geography during the Middle Ages," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 17:241–264 (1943); 18:167–186 (1944).

Ali Shah, I., "Arab occult writers," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:401–408 (1932).

Alleau, R., *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris: Editions de Minuit, 1953.

Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī, *Asās al-tawḥīd*, Tehran: University Press, 1947.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Arisṭū 'ind al-'arab*, vol. I, Cairo: Maktabat al-nahḍat al-miṣrīyah, 1947.

Baihaqī, Ẓahīr al-Dīn, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, Lahore: 1351 (1932).

Balāghī, 'Abd al-Ḥujjat, *Kitāb maqālāt al-ḥunafā' fī maqāmāt Shams al-'urafā'* Tehran: Maẓāhirī Press, 1948.

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, trans. and rev. by author and H. A. R. Gibb, London: Luzac & Co., 1928.

Béroukhim, M., *La Pensée iranienne à travers l'histoire*, Paris: A. Marchand, 1938.

De Boer, Tj., *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones, London: Luzac & Co., 1933.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Weimar: E. Felber, 1898–1902; *Supplement*, 3 vols., Leiden: E. J. Brill, 1937–1942.

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, 4 vols., London: T. Fisher Unwin, 1902–1930.

Burckhardt, T., *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris: Les Editions Traditionnelles, 1950.

——— "Considérations sur l'alchimie," *Etudes Traditionnelles* (Paris), 49:288–300 (1948); 50:116–125 (1949).

——— *Principes et méthodes de l'art sacré*, Lyons: Derain, 1958.

——— *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Lahore: Muḥammad Ashraf, 1959; London: Thorsons, Publishers Ltd. 1976.

——— "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionnelles* (Paris), 49:216–219 (1948).

Campbell, D., *Arabian Medicine*, 2 vols., London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1926.

Carmody, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Los Angeles: University of California Press, 1956.

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vols., Paris: P. Geuthner, 1921–1926.

Christensen, A., "Un Traité de métaphysique de 'Omar Khayyām,' " *Le Monde Oriental* (Uppsala), 1:1–16 (1906).

Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris: Flam-

marion, 1958; new edition, Paris: Flammarion, 1977.
——— "Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 18:47–114 (1950).
——— "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 17:121–188 (1949).
——— "Sympathie et théopathie chez les 'Fidèles d'Amour' en Islam," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 24:199–301 (1958).
Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge University Press, 1952.
Cruz Hernandez, M., *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., Madrid: Domicilio de la Asociación, 1957.
Dehkodā, 'Alī Akbar, *Lughat-nāmah*, Tehran: Dawlatī Iran, 1325 (1946) on.
DeLacy O'Leary, D., *Arabic Thought and Its Place in History*, London: Kegan Paul, 1922.
——— *A Short History of the Fatimid Caliphate*, London: Kegan Paul, 1923.
Dugat, G., *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris: Maisonneuve, 1878.
Duhem, P. *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols., Paris: Hermann, 1906–1913.
——— *Le Système du monde*, 10 vols., Paris: Hermann, 1913–1959.
Eliade, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris: Flammarion, 1958.
The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, *et al.*, 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1911–1938.
Gandz, S., "Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia," *Isis*, 23:245–250 (1935).
Gardet, L., "La Mention du nom divin en mystique musulmane," *La Revue Thomiste* (Paris), 52:642–679 (1952); 53:197–216 (1953).
——— "Le Problème de la 'philosophie musulmane,' " in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: J. Vrin, 1959.
——— "Raison et foi en Islam," *La Revue Thomiste* (Paris), 42–43:437–478 (1937); 444:145–167, 342–378 (1938).
——— *Introduction à la théologie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1948.
Gauthier, L., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1900.
Ghoraba, H., "The dilemma of religion and philosophy in Islam," *Islamic Quarterly* (London), 2:241–251 (1955); 3:4–15 (1955); 3:73–87 (1956).
Gibb, H. A. R., "The structure of religious thought in Islam," *The Muslim World*, 38:17–28, 113–123, 185–197, 280–291 (1948).
Gilson, E., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1932.
——— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.
Goldziher, I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, trans. F. Arin, Paris: Paul Geuthner, 1920.
Ḥājjī Khalīfah, *Kashf al-ẓunūn*, 2 vols. and supplements, Istanbul: Maarif Matbaasi, 1941–1947.
Hartner, W., "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," *Ars Islamica*, 5:113–154 (1938).
——— "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?" in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum, Paris: Besson & Chantemerle, 1957, p. 319–337.

Homā'ī, Jalāl al-Dīn, *Ghazzālī-nāmah*, Tehran: Majlis Press, 1936.
von Horten, N., *Die Philosophie des Islam*, Munich: Ernst Reinhardt, 1923.
——— *Die Religiöse Gedankwelt des Volkes in Heutigen Islam*, 2 vols., Halle: Max Niemayer, 1917–1918.
Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 2 vols., Cairo: Wahhābīyah Press, 1299 (1881).
Ibn al-Qifṭī, *Akhbār al-ḥukamā'*, Leipzig: Dieterich, 1903; Cairo: Sa'ādah Press, 1326 (1908).
Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York: Pantheon, 1958.
Ibn Khallikān, *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*, trans. W. M. de Slane, Paris: Oriental Translation Fund, 1842–1871.
Ilāhī Qumshahī, Mahdī, *Ḥikmat-i ilāhī*, 2 vols., Tehran: University Press, 1335–1336 (1956–1957).
Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac, 1908.
al-Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf, *Kitāb al-ta'rīfāt*, ed. G. Flügel, Leipzig: Guilielmi Vogelii, 1835.
al-Kāshānī, Afḍal al-Dīn, *Muṣannafāt*, 2 vols., ed. Mujtabā Mīnovī and Yaḥyā Mahdavī, Tehran: University Press, 1952–1958.
Khayyām, 'Umar, "Az nathr-i fārsī-yi Khayyām," *Sharq* (Tehran), 1:167–168 and 641–660 (1309–1310 [1930–1931]).
Khwānsārī, Muḥammad, *Rawḍāt al-jannāt* (Lithograph), Tehran, 1306 (1888).
Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān*, 2 vols., Cairo: l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942–1943.
Lane-Poole, S., *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*, Paris: P. Geuthner, 1925.
——— *Studies in a Mosque*, 2nd ed., London: Sydney, Eden, Remington & Co., 1893.
Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, 2 vols., Paris: Librairie des Sociétés Asiatiques, 1876.
Levi della Vida, G., *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 vols., Rome: Istituto per l'Oriente, 1956.
Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1957.
MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York: Scribner's, 1903.
Madkour, I., *Fi'l-falsafat al-islāmīyah*, Cairo: Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabīyah, 1947.
Masqati, J., "Theory of 'matter' and 'spirit' and its influence on the Egyptian poetry of the Fatimid period," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 23:108–116 (1950).
Massignon, L., "L'Arithmologie dans la pensée islamique primitive," *Archeion* (Rome), 14:370–371 (1932).
——— *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: J. Vrin, 1954.
——— "L'Homme parfait en Islam, et son originalité eschatologique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 15:287–314 (1947).
——— "L'Inventaire de la littérature hermétique arabe," in A. J. Festugière and A. D. Nock, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, App. III, Paris: Librairie Lecoffre, 1950.

Massignon, L., "La Nature dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 14:144–148 (1946).

——— *La Passion d'al-Ḥallāj*, Paris: P. Geuthner, 1914–1921.

——— "Le Temps dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 20:141–148 (1952).

Michell, R. L. N., *An Egyptian Calendar for the Koptic Year 1617 (1900–1901, A.D.) Corresponding to the Mohammadan Years 1318–1319*, London: Luzac, 1900.

Mieli, A., *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden: E. J. Brill, 1938; also new edition, Leiden: Brill, 1966.

Nallino, C. A., *'Ilm al-falak, ta'rīkhuhu 'ind al-'arab fi'l-qurūn al-wusṭā*, Rome: Carlo de Luigi, 1911.

——— *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome: Istituto per l'Oriente, vol. V (1944) and vol. VI (1948).

Nasr, S. H., "The polarization of Being," *Pakistan Philosophical Journal* (Lahore), 3:8–13 (October 1959).

——— *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968; New York: Mentor Books, 1970.

Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1956.

Niẓāmī 'Arūḍī, *Chahār Maqālah*, Tehran: University Press, 1334 (1955).

Obermann, J., "Das Problem der Kausalität bei den Arabern," in *Festschrift Joseph R. von Karabaček*, Vienna: Holder, 1916, pp. 15–42.

Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: A. Heine Gmb. H. Gräfenhainichen, 1936.

——— *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, Paris: Durlacher, 1955.

——— "Quelques tendances antipéripatéticiennes de la pensée scientifique islamique," *Thalès* (Paris), 3–4:210–220 (1937–1939).

——— "Some problems of Islamic philosophy," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 11:66–80 (1937).

Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris: Payot, 1947.

Rahman Khan, M. A., "A survey of Muslim contributions to science and culture," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 16:2–20, 136–152 (1942); and Lahore: Muḥammad Ashraf, 1946.

Rosenthal, F., "On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 14:387–422 (1940).

Ṣafā, Dhabīḥallāh, *Tārīkh-i adabīyāt dar Īrān*, 3 vols., Tehran: Ibn Sīnā Press, 1338 (1959 onwards).

——— *Tārīkh-i 'ulūm-i 'aqlī dar tamaddun-i islāmī*, vol. I, Tehran: University Press, 1331 (1952).

Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, vols. I and II, Baltimore: Williams and Wilkins, 1927–1931.

Schmölders, A., *Essai sur les études philosophiques chez les arabes*, Paris: Firmin Didot Frères, 1842.

Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, Paris: Gallimard, 1961; also Paris: Editions du Seuil, 1976.

——— *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London: John Murray, 1959.

——— *L'Œil du cœur*, Paris: Gallimard, 1950; and Paris: Dervy-Livres, 1974.

Schuon, F., *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London: John Murray, 1961.

al-Shahrastānī, Muḥammad, *al-Milal wa'l-nihal*, trans. Ibn Turkah Iṣfahānī, Tehran: 'Ilmī Press, 1944.

al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, 2 vols., Tehran: Danesh Bookstore, 1316 (1937).

Sharif, M. M., ed., *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1963–1966.

Siddiqui, M. R., "The contribution of Muslims to scientific thought," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 14:33–44 (1940).

Sirāj al-Dīn, A., *The Book of Certainty*, London: Rider & Co., 1952; also New York: Samuel Weiser, Inc., 1970.

——— "The Islamic and Christian conceptions of the march of time," *Islamic Quarterly* (London), 1:229–235 (1954).

Spirit and Nature, Papers from the Eranos Yearbooks, vol. I, New York: Pantheon, 1954.

Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomer der Araber und ihre Werke*, Leipzig: H. G. Teubner, 1900.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain, *Uṣūl-i falsafah*, with commentary by Murtaḍā Muṭahharī, Qum: Dar al-'ilm Press, 1379 (1959) on.

al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Istanbul: Iqdām Press, 1317 (1899).

Tunikābunī, Muḥammad, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Tehran: 'Ilmīyah Islāmīyah Press, 1313 (1934).

Validi Togan, A. Z., "Considérations sur la collaboration scientifique entre l'orient islamique et l'Europe," *La Revue des Etudes Islamiques* (Paris), 9:249–271 (1935).

Walzer, R., "Islamic philosophy", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, ed. S. Radhakrishnan, London: Allen and Unwin, 1953, II, 120–148.

Winter, H. J. J., "Science in Medieval Persia," *Journal of Iran Society* (London), 1:55–70 (1951).

Wolfson, H. A., *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.

IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

(*Primary Sources*)

Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, London: W. H. Allen, 1869.

——— *Khulāṣat al-wafā' fī ikhtiṣār rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche, 1886.

——— *Kitāb Ikhwān al-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'*, 4 vols., Bombay: Nukhbat al-Akhbar Press, 1888.

——— *Rasā'il*, 4 vols., Cairo: 'Arabīyah Press, 1928.

——— *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, 12 vols., Beirut: Dār Bairūt, 1957.

——— *Risālah jāmi'at al-jāmi'ah*, ed. 'Ārif Tāmir, Beirut: Dār al-Nashr li'l-jāmi'īn, 1959.

——— *al-Risālat al-jāmi'ah*, 2 vols., ed. Dj. Saliba, Damascus: al-Taraqqī Press, 1949.

(*Secondary Sources*)

'Abd al-nūr, Jabbūr, *Ikhwān al-Ṣafā'*, Cairo: Dar al-Ma'ārif Press, 1954.

Apollonius of Tyana, "Le Livre du secret de la créature par le sage Bélinous,"

trans. M. S. de Sacy in *Notices et Extraits des Manuscrits* (Paris), 4:107–158 (1798).

'Awā 'A., *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté.' Encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1948.

Casanova, P., "Alphabets magiques arabes," *Journal Asiatique* (Paris), 17–18:37–55 (1921); 19–20:250–262 (1922).

——— "Une Date astronomique dans les Epîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā," *Journal Asiatique* (Paris), IIme série, 5:5–17 (1915).

Chaignet, A. E., *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2nd ed., 2 vols., Paris: Didier, 1874.

Corbin, H., "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 23:141–250 (1954).

——— "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 19:181–246 (1950).

——— "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 20:149–218 (1951).

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, "Ikhwān-i Ṣafā," *Mihr* (Tehran), 8:353–357, 605–610, 709–714 (1331 [1952]).

DeLacy O'Leary, D., *A Short History of the Fatimid Khaliphate*, London: Kegan Paul, 1923.

Dieterici, F., *Die Abhandlungen der Ichwān es-Sefā in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben von Fr. Dieterici*, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche, 1886.

——— *Die Philosophie der Araber*, 16 vols., Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche and Nicolai'schen, 1858–1891.

Fabre d'Olivet, A., *The Golden Verses of Pythagoras*, New York: Putnam, 1917.

Fackenheim, E. L., "The conception of substance in the philosophy of the Ikhwān aṣ-Ṣefā (Brethren of Purity)," *Medieval Studies* (Toronto), 5:115–122 (1943).

Farrukh, U., *Ikhwān al-Ṣafā'*, 2nd ed., Beirut: Manimnah Press, 1953.

al-Fārūqī, Ismā'īl, "On the Ethics of the Brethren of Purity," *Muslim World*, 50:109–121 (April 1960); 50:193–198 (July 1960); 50:252–258 (October 1960); 51:18–24 (January 1961).

Flügel, G., "Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden), 13:1–43 (1859).

Goldziher, I., "Über die Beneinung der Ichwān al-Safā," *Der Islam* (Berlin), 1:22–26 (1910).

Guttmann, J., *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol dargestellt und erläutert*, Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht, 1889.

al-Hamdānī, H. F., "A compendium of Ismā'īlī esoterics," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 2:210–220 (1937).

——— "Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā' in the literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat," *Der Islam* (Berlin), 20:281–300 (1932).

Haneberg, D. B., *Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Muhammadaner im Mittelalter*, Munich: J. G. Weiss, 1850.

Ivanov, V. A., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay: Ismaili Publishing Society, 1946.

——— *A Guide to Ismaili Literature*, London: Royal Asiatic Society, 1933.

——— *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden: E. J. Brill, 1948.

Job of Edessa, *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in*

Baghdad about A.D. 817 or Book of Treasures, trans. A. Mingana, Cambridge, England: W. Heffer, 1935.

Kaufmann, D., *Studien zur Salomon ibn Gabirol*, Budapest: Pressburg, A. Alkalay, 1899.

Lane-Poole, S., *The Brotherhood of Purity*, Lahore: Muḥammad Ashraf, 1960.

Massignon, L., "Sur la date de composition des Rasā'il," *Der Islam* (Berlin), 4:324 (1913).

Nicomachus Gerasenus, *Introduction to Arithmetic*, trans. M. L. D'Ooge in *Great Books of the Western World* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), II, 807–848.

Ṣafā, Dhabīḥallāh, *Ikhwān al-Ṣafā'*, Tehran: University Press, 1330 (1951).

Sprenger, A., "Notices of some copies of the Arabic work entitled Rasāyil Ikhwān al-Çafā," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), (i) 17:501–507 (June 1848); (ii) 17:183–202 (August 1848).

Stern, M., "The authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā," *Islamic Culture* (Hyderabad-Deccan), 20:367–372 (1946).

Strothmann, R., *Gnosis Texte der Ismailiten*, Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht, 1943.

Tāmir, A., *La Réalité des Ikhwān aṣ-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1957.

Tannery, P., *Mémoires scientifiques*, vol. II, Toulouse: J. L. Heiberg and H. C. Zeuthen, 1912.

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *al-Imtā' wa'l-mu'ānasah*, 3 vols., Cairo: Junnah Press, 1939–1944.

Taylor, T., *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in Five Books; Containing a Treasury of Pythagoric and Platonic Physiology*, 2 vols., London: A. J. Valpy, 1820.

——— *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements*, 2 vols., London: T. Payne & Sons, 1792.

Ṭibāwī, A. L., "The idea of guidance in Islam," *Islamic Quarterly* (London), 3:139–158 (1956).

——— "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il," *Islamic Quarterly* (London), 2:28–46 (1956).

——— "Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'," *Journal of the American University of Beirut*, 1–80 (1930–1931).

Zakī, Aḥmad, *Etudes bibliographiques sur les encyclopédies arabes*, Bulāq: Amīrī Press, 1308.

Abū Raiḥān al-Bīrūnī
(*Primary Sources*)

al-Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiyah*, trans. A. Dānāsirisht, Tehran: Khayyām Bookstore, 1941.

——— *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, 2 vols., trans. E. C. Sachau, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.

——— *al-Bīrunī on Transits*, trans. Mohammad Saffouri and Adnan Ifram, with a commentary by E. S. Kennedy, Beirut: American University of Beirut Oriental Series, No. 32, 1959.

al-Bīrūnī, "The chapter on pearls in the book on precious stones," trans. F. Krenkow, *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 5:399–421 (1941); 6:21–36 (1942).

——— *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau, London: W. H. Allen, 1879.

——— *Die Einleitung zur al-Birunis Steinbuch. Mit Erläuterungen Übersetzt von Taḳi ed-Din al-Ḫilali*, Leipzig: Harrassowitz, 1941.

——— *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, London: Luzac, 1934.

——— *Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad Zakariya al-Razi*, trans. and ed. P. Kraus, Paris: A. Maisonneuve, 1936.

——— *Fī taḥqīq mā li'l-Hind min maqūlatin maqbūlatin fi'l-'aql aw mardhūlatin*, ed. E. C. Sachau, Leipzig: O. Harrassowitz, 1925.

——— *al-Kanun-ul-masudī* (*Canon Masudicus*), trans. and ed. M. Farooq, Aligarh: Muslim University Press, 1929.

——— *Kitāb al-āthār al-bāqiyah 'an al-qurūn al-khāliyah*, ed. E. C. Sachau, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1878.

——— *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, Hyderabad: Dāiratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1935.

——— *Kitāb istikhrāj al-awtār fi'l-dā'irah*, trans. H. Suter, *Bibliotheca Mathematica*, 2:11–78 (1910).

——— *Kitāb al-tafhīm li awā'il ṣinā'at al-tanjīm*, ed. Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Majlis Press, 1938–1940; new edition, Tehran: Bahman Press, 1973.

——— *al-Qanūn al-mas'ūdī* (*Canon Masudicus*), 3 vols., Hyderabad: Dāiratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1954–1955.

——— *Rasā'ilul-Bīrūnī Containing Four Tracts. Based on the Unique Compendium of Mathematical and Astronomical Treatises in the Oriental Public Library, Bankipore* (Hyderabad: Dāirat'ul Ma'ārif'l-Osmānia, 1948), comprising the following:

Istikhrāj al-awtār fi'l-dā'irah
Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl
Tamhīd al-mustaqarr lī taḥqīq ma'na'l-mamarr
Rāshikāt al-Hind

——— *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. and with preface by Max Meyerhof, Berlin: J. Springer, 1932.

Ritter, H., "Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali," *Oriens*, 9:165–200 (1956).

Validi Togan, A. Z., *Biruni's Picture of the World*, in *Memoirs of the Archeological Survey of India*, vol. 53 (Calcutta, 1937–38).

(*Secondary Sources*)

Ahmad, Z., "al-Bīrūnī, his life and his works," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 5:343–351 (1931).

——— "al-Bīrūnī's researches in trigonometry," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:363–369 (1932).

Barani, S. H., "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:37–48 (1952).

——— "Kitabut-taḥdid (an unpublished masterpiece of al-Biruni on astronomical geography)," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 3:165–177 (1957).

al-Biruni Commemoration Volume, Calcutta: Iran society, 1951.

Boilot, D. J., "L'Œuvre d'al-Bērūnī. Essai bibliographique," *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges* (Cairo), 2:161–256 (1955).

Clément-Mullet, J. J., "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l Raihan Albirouny. Extrait de l'Ayin Akbery," *Journal Asiatique* (Paris) 11:379–406 (1858).

Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighi-yi shahīr-i Īrān Abū Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad Khwārazmī-i Bīrūnī*, Tehran: Majlis Press, 1945.

Haschmi, M. J., *Die Quellen des Steinbuches des Bērūnī*, Bonn: Druck von C. Schülze, 1935.

Kennedy, E. S., and A. Muruwwa, "Bīrūnī on the solar equation," *Journal of Near Eastern Studies*, 17:112–121 (1958).

Krenkow, F., "Abu'R-Raiḥan al-Beruni," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:528–534 (1932).

Leslie, M., "Bīrūnī on rising times and daylight lengths," *Centaurus* (Copenhagen), 5:121–141 (1957).

Memon, M. M., "al-Beruni and his contribution to medieval Muslim geography," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 33:213–218 (October 1959).

Meyerhof, M., "The article on aconite from al-Bīrūnī's Kitāb aṣ-Ṣaidana," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 19:323–328 (1945).

——— "Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits," *Bulletin de l'Institut d'Egypt* (Cairo), 22:133–152 (1939–40).

Mieli, A., *Pagine di storia della chimica*, Rome: Casa Editrice "Leonardo da Vinci," 1922.

Minorsky, A., (trans.), *Ḥudūd al-'ālam*, E. J. W. Gibb Memorial Series, No. XI, (London: Oxford University Press, 1937).

Naficy, Sa'īd, "Āthār-i chāpshudih-i Abū Raiḥān," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:1–4 (1952).

Pines, S., "La Théorie de la terre à l'époque d'al-Biruni," *Journal Asiatique* (Paris), 244:301–306 (1956).

de Sacy, A. I. S., *Chrestomathie arabe*, Paris: Imprimerie Impériale, 1806.

Ṣafā, Dhabīḥallāh, "Barkhī az naẓarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān wa mukhtaṣarī dar munāqishāt-i 'ilmī-yi ū wa Ibn-i Sīnā," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:5–12 (1952).

Schoy, C., "Original Studien aus al-Bīrūnī's al-Qanūn al-Mas'ūdī," *Isis*, 5:51–74 (1923).

Suter, H. and E. Wiedemann, "Über al-Biruni und seine Schriften," *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, no. 1–69, Erlangen: Kommissionsverlag von Max Mencke, 1902–1929.

Validi Togan, A. Z., "al-Bīrūnī wa ḥarikati 'arz," *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (Istanbul), 1:90–94 (1953).

——— "Islam and the science of geography," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 8:511–528 (1934).

Wilczynski, J. Z., "On the presumed Darwinism of Alberuni eight hundred years before Darwin," (pt. 4) *Isis*, 50:459–466 (December 1959).

Yusuf Ali, A., "al Biruni's India," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan) 1:31–35, 223–230, 473–487 (1927).

Ibn Sīnā
(*Primary Sources*)

Holmyard, E. J., trans., *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lapidum*, Paris: Paul Geuthner, 1927.

von Horten, M., trans., *Die Metaphysik Avicennas. Metaphysik: enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Halle a.S.: Rudolf Haupt, 1909.

Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs. Risālah fi'l-nafs wa baqā'uhu wa ma'āduhu*, ed. Fu'ād al-Ahwānī, Cairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'arabīyah, 1952.

——— *Avicenna on Theology*, trans. A. J. Arberry, London: John Murray, 1952.

——— *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

——— *Avicenna's Psychology*, trans. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1952.

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, vol. I, ed. Aḥmad Khurāsānī, Tehran: Markazī Press, 1315 (1936).

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī* (*Ilāhīyāt*), ed. Muḥammad Mo'in, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī* (*Ṭabī'īyāt*), ed. Sayyid Muḥammad Mishkāt, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *al-Fawā'id al-durrīyah*, comprising *al-Risālat al-'arshīyah* and *Risālah sirr al-qadar*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran Markazī Press, 1318 (1939).

——— *Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Aḥmad Amīn, Cairo: Dār al-ma'ārif Press, 1952.

——— *Ḥayy ibn Yaqẓān*, trans. A. M. Goichon, Paris: A. Maisonneuve, 1959.

——— *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* (*Ṭabī'īyāt, Ilāhīyāt*), trans. Naṣrallāh Taqawī, Tehran: Majlis Press, 1937.

——— *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, with the commentary of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 3 vols., ed. Sulaimān Dunyā, Cairo: Dār al-ma'ārif, 1959.

——— *Jāmi' al-badāyi'*, Cairo: 1335 (1916).

——— *Kunūz al-mu'azzimīn*, ed. Jālal al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *Le Livre de science*, trans. M. Achena et H. Massé, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1955–1958.

——— *Le Livre des directives et remarques* (*Kitāb al-Išārāt wa l-Tanbīhāt*), trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'œuvres, 1951.

——— *Majmū'at Ibn Sīnā al-kubrā fi'l-'ulūm al-rūḥānīyah*, Damascus: Madāris Press (n.d.).

——— *Majmū'at al-rasā'il*, Cairo, Kurdistān al-'Ilmīyah Press, 1328 (1910).

——— *Majmū' rasā'il al-Shaikh al-Ra'īs* (Hyderabad: Dairatu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1935), comprising the following:

Risālat al-fi'l wa'l-infi'āl
Risālah fī dhikr asbāb al-ra'd
Risālah fī sirr al-qadar
al-Risālat al-'arshīyah fi'l-tawḥīd
Risālah fi'l-baḥth 'ala'l-dhikr
Risālah fi'l-mūsīqā

——— *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, Cairo: Salafīyah Press, 1328 (1910).

Ibn Sīnā, *Mi'rāj-nāmah*, ed. Mahdī Bayānī, Tehran: Anjuman-i dūstdārān-i kitāb, 1331 (1952).
——— *Mi'yār al-'uqūl*, ed. Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *al Najāt*, Cairo: Muḥyī al-Dīn al-Kurdī Press, 1938.
——— *Panj risālah*, ed. Ehsan Yarshater, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1332 (1953), comprisng the following:
Risālah fi'l-lughah
Tafsīr sūrat al-tawḥīd
Tafsīr sūrat al-falaq
Tafsīr sūrat al-nās
Risālat ba'ḍ al-afāḍil
——— "Le Poème de l'âme," trans. H. Massé, *La Revue du Caire* (Cairo), 27:7–9 (1951).
——— *Poème de la médecine-urǧūza fi'ṭ-ṭibb*, ed. and trans., H. Jahier et A. Noureddine, Paris: Les Belles Lettres, 1956.
——— *Psychologie v Jehe díle aš-Šifā'*, 2 vols., ed. and trans. J. Bakoš, Prague: Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.
——— *Qurāḍa-yi ṭabī'īyāt*, ed. Ghulâm Ḥusain Ṣadīqī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1332 (1953).
——— *Rāhnamā-yi ḥikmat*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran: Ḥaidarī Press, 1372 (1952).
——— *Risālah aḍḥawīyah*, ed. Sulaimān Dunyā, Cairo: I'timād Press, 1949.
——— *Risālah faiḍ-i ilāhī*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran: Markazī Press, 1318 (1939).
——— *Risālah fi'l-'ishq*, trans. E. L. Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto), 7:208–228 (1945).
——— *Risālat al-iksīr*, ed. A. Ateş, Türkiyat Mecmuasi, 1953.
——— *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat-i silsila-yi mawjūdāt wa tasalsul-i asbāb wa musabbabāt*, ed. Mūsā 'Amīd, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *Risāla-yi jawdīyah*, ed. Maḥmūd Najmābādī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1330 (1951).
——— *Risāla-yi nafs*, ed. Mūsā 'Amīd, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *al-Shifā'* (*Ṭabī'īyāt* and *Ilāhīyāt*) lithograph, Tehran: 1303–1305 (1885–1887).
——— *Tis' rasā'il* (Cairo: Hindīyah Press, 1908), comprising the following:
Fi'l-ṭabī'īyāt min 'uyūn al-ḥikmah
Fi'l-ajrām al-'ulwīyah
Fi'l-quwwat al-insānīyah wa idrākātihā
Fi'l-ḥudūd
Fī aqsām al-'ulūm al-'aqlīyah
Fī ithbāt al-nubuwwah wa ta'wīl rumūzihim wa amthālihim
al-Nairūzīyah fī ma'āni'l-ḥurūf al-hijā'īyah
Fil-'ahd
Fī 'ilm al-akhlāq
——— *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book by O. C. Gruner*, London: Luzac, 1930.
——— *al-'Urjūzah fi'l-ṭibb*, Paris: al-Faransiyah Jan Japi wa A. Nūreddīn, 1907.

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954.

von Mehren, A. F., *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne; texte arabe avec l'explication en français*, Leiden: E. J. Brill, 1889–1891.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Khwājah, *Sharḥ al-ishārāt*, 3 vols. Tehran: Ḥaidarī Press, 1378 (1958).

(*Secondary Sources*)

al-Ahwānī, Fu'ād, *Ibn Sīnā*, Cairo, Dār al-Ma'ārif Press, 1958.

——— "La Théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:23–43 (1951).

Akhtar, K. A. M., "A tract of Avicenna," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 9:218–235 (1935).

Alonso, M., "El 'Liber de causis'," *Al-Andalus* (Granada–Madrid), 9:43–69 (1944).

d'Alverny, M. T., "Anniya-Anitas," in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: J. Vrin, 1959.

'Amīd, M., *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, Geneva: A. Kundig, 1940.

Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo: Edition al-Maaref, 1950.

Anawati, M. M., "La Tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:415–440 (1951).

Avicenna Commemoration Volume, Calcutta: Iran Society, 1956.

Ben Yahia, B., "Avicenne médecin. Sa vie, son œuvre," *La Revue d'Histoire des Sciences* (Paris), 5:350–353 (1952).

Bloch, E., *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin: Rütten and Loening, 1952.

Brown, J. W., *Enquiry into the Life and Legend of Michael Scott*, Edinburgh: D. Douglas, 1897.

Carra de Vaux, B., *Avicenne*, Paris: F. Alcan, 1900.

——— "La kaçidah d'Avicenne sur l'âme," *Journal Asiatique* (Paris), 14:157–173 (1899).

Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York: Pantheon, 1960.

——— *Avicenne et le récit visionnaire*, 3 vols., Tehran–Paris: Institut Franco-Iranien and A. Maisonneuve, 1952–54.

Cruz Hernandez, M., *La metafísica de Avicena*, Granada: Universidad de Granada, 1949.

——— *Sobre la metafísica de Avicena. Textos anotados*, Madrid: Revista de Occidente, 1950.

Ergin, O., *Ibni Sina Bibliografyasi*, Istanbul: Osman Yalsin Matbaasi, 1956.

d'Erlanger, R., *La Musique arabe*, vol. II, Paris: Paul Geuthner, 1935.

Forget, J., "Un Chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne, *La Revue Néoscolastique* (Louvain), 1:19–38 (1894).

Gardet, L., "Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale,' " *La Revue du Caire* (Cairo), 27:13–22 (1951).

——— *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.

Gardet, L., "En honneur du millénaire d'Avicenne," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:333–345 (1951).

——— "L'Experience mystique selon Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:56–67 (1951).

——— "La Mystique avicennienne," *La Revue Thomiste* (Paris), 45:693–742 (1939).

——— *La Pensée religieuse d'Avicenne* (*Ibn Sina*), Paris: J. Vrin, 1951.

——— "Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane," *La Revue Thomiste* (Paris), 45:537–575 (1939).

Gawharīn, Sayyid Ṣādiq, *Ḥujjat al-Ḥaqq Abū 'Alī Sīnā*, Tehran: Iran Bookshop, 1331 (1952).

Ghanī, Qāsim, *Ibn Sīnā*, Tehran: Farhangistān Press, 1936.

al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, *Maqāṣid al-falāsifah*, Cairo: Dār al-Ma'ārif Press, 1961.

Ghurābah, Ḥammūdah, *Ibn Sīnā bain al-dīn wa'l-falsafah*, Cairo: Islamīyah Press, 1949.

Gilson, E., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, from *Extrait des Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, T. 2, 1927.

——— "L'Etude des philosophies arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique," *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* (Harvard University, 1926), New York: Longmans Green, 1927, pp. 592–596.

——— "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris, 4:5–149 (1929).

Goichon, A. M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris: Desclée, de Brouwer, 1937.

——— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris: Desclée, de Brouwer, 1938.

——— *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris: A. Maisonneuve, 1944.

——— "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, Paris, nos. 20–21, 1952, pp. 290–308.

——— *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris: Desclée, de Brouwer, 1939.

Ḥā'irī-i Māzandarānī, 'Allāmah Mīrzā Ṣāliḥ, *Ḥikmat-i Bū 'Alī*, 3 vols., Tehran: Shirkat-i Sahāmī-yi Chāp, 1335–1337 (1956–1958).

Ḥaqq al-Yaqīn, Sayyid, *Sharḥ-i ḥaqq al-yaqīnī-yi Shifā'-i Bū 'Alī*, Tehran: Sa'ādat-i Bashar Press, 1316 (1937).

Hirschberg, J. and J. Lippert, *Die Augenheilkunde des Ibn Sina*, Leipzig: von Veit, 1902.

Homā'ī, Jalāl al-Dīn, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:25–32, 147–154, and 249–257 (1316 [1937]).

von Horten, M., "Avicennas Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-Shifā'," *Meteorologische Zeitschrift*, Berlin, 11:533–544 (1913).

Houben, J., S. J., "Avicenna and mysticism," *Indo-Iranica*, 6:1–18 (1953).

Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, ed. C. Baumker, Monasterii: Druck und Verlag der Aschendorffachen Buchhandlung, 1895.

Jazā'irī, Sayyid Ni'matallāh, *Sharḥ-i 'ainīya-yi Ibn-i Sīnā*, ed. Ḥusain 'Alī Maḥfūẓ, Tehran: Ḥaidarī Press, 1954.

al-Juzjānī, Abū 'Ubaid, *Sarguzasht-i Ibn-i Sīnā*, trans. Sa'īd Naficy, Tehran: Anjuman-i dūstdārān-i kitāb, 1331 (1952).

Kaiwān, Shaikh 'Abbās 'Alī, *Kunū al-fawā'id* (lithograph), Tehran: 1308 (1890),
Karam, Y., "La Vie spirituelle d'après Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo). 27:44–55 (1951).
al-Kāshī, Yaḥyā ibn Aḥmad, *Aperçu sur la biographie d'Avicenne*, edited by Fu'ād al-Ahwānī, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.
Ley, H., *Avicenna*, Berlin: Aufbau Verlag, 1953.
Lokotsch, K., *Ein Beitrag zur Geschichte des Mathematik. Avicenna als Mathematiker*, Bonn: Phil. Diss. v. 28, 1912.
Madkour, I., "Avicenne et l'alchimie," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:120–129 (1951).
——— *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications*, Paris: Les Presses Modernes, 1934.
Mahdavī, Yaḥyā, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, Tehran: Bank Millī Press, 1954.
Massignon, L., "Avicenne et les influences orientales," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:10–12 (1951).
——— "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique," *Mémorial Avicenne*, 4:1–18 (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952).
von Mehren, A. F., "L'Allégorie mystique Hāy ben Yaqzān," *Le Muséon* (Louvain) 5:411–426 (1885).
——— "L' Oiseau, traité mystique d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 6:383–393 (1887).
——— "La Philosophie d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 1:389–409, 506–522 (1883).
——— "Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam," *Le Muséon* (Louvain), 2:460–471, 561–574 (1883).
——— "La Traité d'Avicenne sur le destin," *Le Muséon* (Louvain), 4:35–50 (1885).
——— "Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin," *Le Muséon* (Louvain), 3:383–403 (1884).
——— "Vues théosophiques d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 4:594–599 (1885); 5:52–67 (1886).
Meyer, E. H. F., *Geschichte der Botanik*, vol. III, Königsberg: Gebrüder Bomtäger, 1856.
Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad, Cairo: Imprimerie Misr S. A. E., 1952.
Mishkāt, Sayyid Muḥammad, "Muqaddimah bar risāla-yi 'ishq-i Bū 'Alī," *Mihr*, 2:155–159, 233–237, 313–320, 376–382 (1321 [1942]).
Mo'in, Muḥammad, "Ḥikmat-i ishrāq wa farhang-i Īrān," *Āmuzish wa Parwarish* (Tehran), 24: no. 2, 1–8, no. 3, 9–16, no. 4, 17–24, no. 5, 25–32, no. 6, 33–40 (1328 [1949]); no. 7, 9–16, no. 8, 8–19 (1329 [1950]).
Muid Khan, A., "Some aspects of the Arabic writings of the philosopher Ibn Sina," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 28:27–42 (1951).
Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: A. Frank, 1859.
Naficy, Sa'īd, *Avicenna: His Life, Works, Thought and Time*, Tehran: Danesh Bookstore, 1333 (1954).
Najātī, M., *al-Idrāk al-ḥissī 'ind Ibn Sīnā*, Cairo: Dār al-Ma'ārif Press, 1948.
Nallino, A., "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna," *Rivista degli studi orientali* (Rome), 10:367–433 (1925).

Nasr, S. H., "Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina," *Pakistan Philosophical Journal* (Lahore), 3:13–28 (January 1960).

Ozden, A. M., "Avicenne médecin," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:107–119 (1951).

Pārsīnizhād, A., *Ibn-i Sīnā*, Arāk: Farwardīn Press, 1332 (1953).

Pines, S., "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī," *La Revue des Etudes Juives* (Paris), 3:3–64 (1938); 4:1–33 (1938).

——— "La 'Philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (Paris), 27:5–37 (1952).

Pope, A. U., "Avicenna and his cultural background," *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 31:318–333 (1955).

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*, Hyderabad–Deccan: Dā'iratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1343 (1924).

Ronald-Gosselin, M. D., *Le "De Ente et Essentia" de St. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir: Bibliothèque Thomiste, 1926.

——— "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne," *Mélanges Mandonnet*, 2 vols., Paris: J. Vrin, 1930, II, 47–54.

Ruska, J., "Avicennas Verhältnis zur Alchemie," *Fortschritte der Medizin* (Berlin), 52:836–837 (1934).

——— "Die Alchemie des Avicenna," *Isis*, 21:14–51 (1934).

Ṣafā, Dhabīḥallāh, "al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah, "*Mihr* (Tehran), 8:33–38 (1331 [1952]).

Saliba, Dj., *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris: Les Presses Universitaires de France, 1926.

Sauter, C., *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, diss., Munich, 1904; Freiburg: Herder, 1912.

Sayili, A., "Ibni Sīnā' nin ilim zihniyeti (The scientific method of Ibn Sina)," *Türk Tarih Kurumu Basimevi* (Ankara), 12:145–152 (1954).

Siāssī, 'Alī Akbar, "Nafs wa badan wa rābiṭa-yi ānhā bā yikdīgar dar naẓar-i Ibn-i Sīnā wa dīgarān," *La Revue de la Faculté des Lettres* (Université de Téhéran), 1:12–32 (1332 [1953]).

——— "Naẓar-i 'irfānī-yi Ibn-i Sīnā dar ḥuṣūl-i ma'rifat wa wuṣūl-i bi ḥaqq," *La Revue de la Faculté des Lettres* (Université de Téhéran), 1:1–17 (1333 [1954]).

——— *La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne*, Tehran: University Press, 1954.

Smith, S. J. C., "Avicenna and the possibles," *New Scholasticism*, 17:340–357 (1943).

Soubiran, A., *Avicenne prince des médecins*, Paris: Librairie Lipschutz, 1935.

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica*, 2 vols., ed. with introduction by H. Corbin; vol. I (Istanbul: Bibliotheca Islamica 16, 1945); vol. II (Tehran–Paris: Institut Franco-Iranien, A. Maisonneuve, 1952); Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd, "Tarjuma-yi yikī az mabāḥith-i ṭabī'īyāt az kitāb-i Shifā'," *Āmuzish wa Parwarish*, 12:40–52 (1321 [1942]); 13:34–49 (1322 [1943]), 14:435–441 (1323 [1944]).

Théry, G., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran: Heintz frères, 1944.

al-Ṭuraiḥī, Muḥammad Kāẓim, *Ibn Sīnā* (*Avicenna*), Najaf: al-Zahrā' Press, 1950.

Unver, A. S., "Supplément aux commentaires et Imitations de l''Elégie Spirituelle' d'Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:166–169 (1951).

Vajda, G., "Les Notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote'," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:346–406 (1951).

Wickens, G. M., ed., *Avicenna, Scientist and Philosopher: a Millenary Symposium*, London: Luzac, 1952.

Wiedemann, E., "Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument," *Acta Orientalia* (Leiden), 5:81–167 (1926).

——— "Einleitung zu dem astronomischen Teil des Kitāb al-Shifā' (Werk der Genesung) von Ibn Sīnā," *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, 58–59:225–237 (1926–27).

——— Über ein von Ibn Sīnā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument," *Zeitschrift für Instrumentkunde* (Berlin), 45:269–275 (1925).

Wilczynski, J., "Contribution oubliée d'Ibn Sina à la théorie des êtres vivants," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* (Paris), no. 33 (1954), pp. 35–45.

Winter, M., *Über Avicennas Opus Egregium de Anima*, Munich: C. Wolf & Sohn, 1903.

Wolfson, H. A., "The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides," *Harvard Theological Review*, 31:151–173 (1938).

——— "Goichon's three books on Avicenna's philosophy," *Moslem World*, 31:29–38 (1941).

Supplementary Bibliography

Since we prepared the bibliography for the first edition of this book some fifteen years ago, many works have appeared which have a bearing on the subject with which it deals. This is particularly so in the case of work on al-Bīrūnī, to whom numerous studies have been devoted since 1973 when a world-wide celebration was held to commemorate the millennium of his birth. In the supplementary bibliography which follows, we have sought to list the most important works which have been written in East and West since the compilation of the main bibliography on various cosmological aspects of Islamic doctrines, as well as on those facets of the writings and teachings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā which touch upon cosmology and the study of nature. The supplementary bibliography is divided into four sections as in the main bibliography, but because of the small number of primary sources which have appeared during this period the sections on the Ikhwān, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā have not been further divided into primary and secondary sources.

General

Anawati, G. C., *Etudes de philosophie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1974.

Ardalan, N., and L. Bakhtiyar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.

Arnaldez, R., L. Massignon, and A. P. Youschkevitch, "La science arabe," R. Taton (ed.), *Histoire générale des sciences*, I., *La Science antique et médiévale*, Paris: Presses universitaires de France, 1957, 440–525.

Burckhardt, T., *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddart, London: Stuart and Watkins, 1967; also Baltimore: Penguin Books, 1971.

——— *Art of Islam, Language and Meaning*, trans. J. P. Hobson, London: World of Islam Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

Corbin, H. (with the collaboration of S. H. Nasr and O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris: Gallimard, 1964.

——— *En Islam iranien*, 4 vols., Paris: Gallimard, 1971–1972.

Critchlow, K., *Islamic Patterns, An Analytical and Cosmological Approach*, London: Thames and Hudson, 1976.

Cruz Hernández, M., *La filosofía árabe*, Madrid: Revista de Occidente, 1963.

Dictionary of Scientific Biography, ed. C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1970 on.

Dunlop, D. M., *Arabic Science in the West*, Karachi: Pakistan Historical Society, 1958.

Encyclopaedia of Islam, new edition, ed. H. A. R. Gibb, T. H. Kramer, E. Levi Provençal *et al.*, Leiden: E. J. Brill, 1960 on.

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York and London: Columbia University Press, 1970.

La filosofia della natura nel medioevo, Milan: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.

de Fouchécour, C. H., *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XIe siècle, Inventaire et analyse des thèmes*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969.

Goichon, A. M., and M. S. Khan, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.

Guénon, R., *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*, Paris: Gallimard, 1973.

Hartner, W., *Oriens-Occidens*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

Hourani, G., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany: State University of New York Press, 1975.

Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 vols., Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966–1967.

Massignon, L., *Opera Minora*, 3 vols., collected, arranged and presented with a bibliography by Y. Moubarac, Beirut: Dar al-Maaref, 1963.

——— *La Passion de Hallâj*, 4 vols., Paris: Gallimard, 1975.

Mieli, A., *Panorama General de Historia de la Ciencia*, II, *El Mundo Islámico y el Occidente Medieval Cristiano*, Buenos-Aires, México: Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1952.

——— *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, additional bibliography with subject index by A. Mazahéri, Leiden: E. J. Brill, 1966.

Nasr, S. H., *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, vol. I, in collaboration with W. Chittick, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975.

——— *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

——— *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie de Liban, 1967.

——— "Life sciences, alchemy and medicine," *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, R. N. Frye (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 396–418.

——— *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen and Unwin, 1976.

——— "Philosophy and Cosmology," *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, 419–441.

——— *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin, 1972; Albany: State University of New York Press, 1973.

——— *Western Science and Asian Cultures*, Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1976.

Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore: Penguin Books, 1973.

Pines, S., "What was original in Arabic Science?," *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York: Heinemann Educational Books, 1963, 181–205.

Rescher, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1966.

Roszak, T. *Where the Wasteland Ends*, New York: Anchor Books, Doubleday and Co., Inc., 1973.

Saeed Shaikh, M., *Studies in Muslim Philosophy*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962.

Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, new edition, Paris: Editions du Seuil, 1976.

——— *Dimensions of Islam*, trans. P. N. Townsend, London: George Allen and Unwin, 1970; paperback, 1976.

——— *Formes et substance dans les religions*, Paris: Dervy-Livres, 1975.

——— *Islam and the Perennial Philosophy*, trans. J. P. Hobson, London: World of Islam Festival Publishing Co., and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

——— *Logic and Transcendence*, trans., P. N. Townsend, New York: Harper Torchbooks, 1975.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vols. 3–5, Leiden: E. J. Brill, 1970–1974.

Smith, H., *Forgotten Truth, The Primordial Tradition*, New York: Harper and Row, 1976.

Theories and Philosophies of Medicine, Delhi: Institute of History of Medicine and Medical Research, 1962.

Ullmann, M., *Die Medizin im Eslam*, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1970.

——— *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1972.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Wiedemann, E. *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, 2 vols., ed. W. Fischer, Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1970.

Wolfson, H. A., *Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1976.

Zolla, E., *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milan: Bompiani, 1975.

IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

Bauwens, J., "Les épîtres des Frères Sincères: une imago mundi," *Acta Orientalia Belgica*, 10:7–18 (1966).

——— "Zeventiende Zendbrief van de 'Rasā'il Ikwān aṣ-Ṣafā'.' Over de fysische lichamen," *Orientalia Gandensia*, 1:171–185 (1964).

Blumenthal, D. R., "A comparative table of the Bombay, Cairo and Beirut editions of the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*," *Arabica*, 21:186–203 (1974).

Marquet, Y., "Coran et création," *Arabica*, 11 (3):279–285 (1964).

——— "Imāmat, résurrection et hiérarchie chez les Ikhwān al-ṣafā'," *La Revue des Etudes Islamiques*, 30:490142 (1962).

——— *La philosophie des Ikhwan al-Safa. De Dieu à l'Homme*, Lille: Université de Lille, 1973.

——— "Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā'," *Studia Islamica*, 24:35–80 (1966); and 25:77–109 (1966).

Plessner, M., "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte IV: Samuel Miklos Stern, die Ikhwān aṣ-Ṣafā' und die Encyclopedia of Islam," *Israel Oriental Studies*, 2: 353–361 (1972).

Shiloah, A., "L'épître sur la musique des Ikhwān al-ṣafā'," *La Revue des Etudes Islamiques*, 32:125–162 (1964).

AL-BĪRŪNĪ

Anas, M., "Al-Beruni's mathematics and astronomy," *Afghanistan*, 26i:76–85 (1973).

Arnaldez, R., *Conception et pratique de la science chez Avicenne et Biruni*, Karachi: al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Azkaï, P., *Karname-e-Biruni* (*Essai bibliographique*) *d'après Biruni et Boilot*, Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

al-Bīrūnī, *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*, ed. Hakim Mohammed Said, Karachi: Hamdard National Foundation, 1973.

——— *The Determination of the Coordinates of Cities* (*Taḥdīd al-Amākin*), trans. J. Ali, Beirut: American University of Beirut, 1967.

——— *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Beirut: American University of Beirut, 1966.

——— *Fihrist-i kitābhā-yi Rāzī*, ed. and trans. M. Mohaghegh, Tehran: Tehran University Press, 1352 (1973).

——— *Izbrannye Proizvedeniya* (Russian translation of his works), 6 vols., Tashkent: Akademiya Nank Uzbekskoi SSR, 1964 on.

——— *Kitāb al-tafhīm li awā'il ṣinā'at al-tanjīm*, new edition by Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1352 (1973).

——— *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, trans. A. Ārām, Tehran: Tehran University Press, 1352 (1973).

——— *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, ed. P. G. Bulgakov, *Majallat ma'had al-makhṭūṭāt al-'arabīyah*, Cairo: 1962.

——— *Ṣaydanah*, ed. M. Sotudeh and I. Afshar, Tehran: High Council of Culture and Arts, 1973.

al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, *al-As'ilah wa'l-ajwibah* (*Questions and Answers*), *Including the Further Answers of al-Bîrûnî and al-Ma'ṣûmî's Defense of Ibn Sînâ*, ed. S. H. Nasr and M. Mohaghegh, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

Chelkowski, P. J. (ed.), *The Scholar and the Saint. Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhān al-Bīrūnī and Jalāl al-Dīn al-Rūmī*, New York: New York University Press, 1975.

Essays on al-Biruni, Tehran: High Council of Culture and Arts, 1973.

Hamarneh, S. K., *Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karachi: Al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Hartner, W., and M. Schramm,"Al-Bīrunī and the theory of the solar apogee: an example of originality in Arabic science," *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York: Heinemann Educational Books, 1963, 206–218.

Haschmi, M. Y., "Die griechischen Quellen des Steinbuches von al-Beruni," *Extrait des annales archéologiques de Syrie*, 15(2):21–56 (1965).

Hermelink, H., "Bestimmung der Himmelsrichtungen aus einer einzigen Schattenbeobachtung nach al-Bīrūnī," *Archiv für Geschichte der Medizin*, 44:329–332 (1960).

Kennedy, E. S., "Al-Bīrūnī's Maqālīd 'ilm al-hay'a," *The Journal of Near Eastern Studies*, 30:308–314 (1971).

——— "Al-Bīrūnī's Masudic Canon," *Al-Abḥāth*, 24:59–81 (1971).

——— *A Commentary upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin*, Beirut: American University of Beirut, 1973.

Maqbul Ahmad, S., "Al-Beruni and the decline of science and technology in

medieval Islam, and his contributions to geography with special reference to India," *Afghanistan*, 26ii:91–96 (1973).

Nasr, S. H., *Al-Bīrūnī: An Annotated Bibliography*, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

——— *Al-Biruni as Philosopher*, Karachi: al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

——— *Abū Rayḥān Bīrūnī, Scientist and Scholar Extraordinary*, Tehran: Ministry of Culture and Arts, 1973.

Qurbānī, A., *Bīrūnī-nāmah*, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1353 (1974).

Safa, Z., *Al-Biruni, Ses oeuvres et ses pensées* (in French), Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

——— *Al-Biruni, Ses oeuvres et ses pensées* (in Persian), Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

Said, H. M., *Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karachi: Al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Said Khan, A., *The Bibliography of al-Biruni*, trans. A. Habibi, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

——— *A Bibliography of the Works of al-Beruni*, Kabul: Ministry of Education of Republic of Afghanistan, 1973.

al-Shābī, 'A., *Biographie de Biruni*, trans. P. Azkaï, Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

al-Shaḥāt, 'A. A., *Abu'l-Rayḥān al-Bīrūnī*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Ibn Sīnā

Adivar Adrian, A., "Ibn Sina et Alchimie," *Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah, Lahore: University of the Punjab, 1955, 1–3.

Davidson, H. A., "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator*, 3: 109–178 (1972).

Galindo, E., "Anthropologie et cosmogonie chez Avicenne," *Institut des belles lettres arabes*, 22:287–323 (1959).

Gohlman, W. E., *The Life of Ibn Sīnā. A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany: State University of New York Press, 1974.

Haschmi, M. Y., "Die geologischen und mineralogischen Kenntnisse bei Ibn Sīnā," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 116:44–59 (1966).

Hourani, G., "Ibn Sina: treatise on the secret of destiny," *Muslim World*, 53: 138–140 (1963).

Ibn Sīnā (Avicenna), *Avicenna's Poem on Medicine*, by Haven C. Krueger, Springfield, Ill.: Thomas, 1963.

——— *Das Buch der Genesung der Seele eine philosophische Enzyklopädie Avicennas. II. Serie die Philosophie III. Gruppe und XIII. Teil die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Frankfurt am Main: Minerva B.m.b.H., 1960.

——— *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, with an introduction on Avicenna's psychological doctrines by G. Verbeke, Leiden: E. J. Brill, 1968.

——— *The Metaphysics of Avicenna* (*ibn Sīnā*), trans. P. Morewedge, New York: Columbia University Press, 1973.

Ibn Sīnā, *Qāmūs al-qānūn fi'l-ṭibb*, New Delhi, Idārah ta'rīkh al-ṭibb wa'l-taḥqīq al-ṭibbī, 1967.

——— *al-Shifā'*, under the general direction of I. Madkour, Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmīyah, al-idārat al-thiqāfah, 1371 (1951) on. The edition of the complete text of the *Shifā'*, begun at that time, with each volume edited by a different scholar, is now nearly finished. Only the section on the sciences remains uncompleted.

——— *al-Ta'līqāt*, ed. 'A. Badawī, Cairo: al-Hai'at al-miṣrīyat al-'āmmah li'l-kitāb, 1973.

Lewis, G. L., "Two alchemical treatises attributed to Avicenna," *Ambix*, 10: 41–82 (1962).

Madkour, I., "Introduction à la Métaphysique du Shifā'," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales au Caire*, 6:281–308 (1959–1961).

Shah, M. H., *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karachi: Naveed Clinic, 1966.

Stapleton, H. E., R. F. Azo, Hidayat Husain and G. L. Lewis, "Two alchemical treatises attributed to Avicenna," *Ambix*, 10:41–82 (1962).

Ushida, N., *Etude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1968.

Yassin, J. al-, "Avicenna's concept of physics," *Bulletin of the College of Arts*, 7: 55–62 (1964).

Index

Abbasid, 12, 14
'Abd al-Raḥmān, 16, n37
'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī, 13
'Abdallāh ibn al-Ṭayyib, 189
'ābid, 264
abjad, 209, n36
Abraham, 32, 83
Absolute Beauty, 69
Abū 'Abdallāh al-Sa'dān, 25
Abū Aḥmad al-Mihrjānī, 25
Abū Aḥmad al-Nahrjūrī, 25
Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī al-Jīlī, 110
Abū Ḥasan al-Qannād, 25, n1
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *See* al-Tawḥīdī
Abū Manṣūr Ḥasan ibn Nūḥ al-Qamarī, 178
Abū Naṣr al-Manṣūr ibn 'Alī ibn al-'Irāq, 108, 110
Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī: *Kitāb al-luma'*, 25, n1
Abū Raiḥān al-Bīrūnī. *See* al-Bīrūnī
Abū Sahl al-Kūhī, 13
Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī al-Jurjānī, 110, 178
Abū Sa'īd Bahrām, 26
Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, 179, 194, 195, 213, n46; *Asrār al-tawḥīd*, 193–194
Abū Sulaimān al-Manṭiqī, 13, 278
Abū Sulaimān Muḥammad ibn Ma'shar al-Bastī, 25
Abu'l-'Abbās al-'Ummānī, 111
Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, 12, 65, 278; *Kitāb al-mu'tabar*, 187–188, n26
Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 12, 189
Abu'l-Ḥasan Aḥmad ibn Muḥammad al-Suhailī, 178
Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Hārūn al-Zanjānī, 25
Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Wahrūn al-Ṣābī, 25
Abu'l-Qāsim al-Ahwāzī, 26
Abu'l-Sa'ūd, 260, n78
Abu'l-Wafā', 13, 26, 108
Active Intellect, 46, n12, 201, 207, 258, 268
Adam, 83, 89, n45
Adam and Eve, 119
adwār, 15
al-'Afīfī, Abu'l-'Alā, 195, n51
Aḥmad ibn 'Alī, 111
Aḥmad al-Khayyāl, 211
akwār, 15
'Alā' al-Dawlah, 179, 180
Alchemy, 41, 90, 126, n16, 148–149, 163, 165, 247, 266; "spiritual alchemy," 149
Alcmeon of Croton, 254
Alexander of Macedon, 266
Alexandria, 11
Alexandrian commentators, 183, 276
Alexandrian cosmology, 4, n5, 12, 151, 278
'Alī ibn Abī Ṭālib, 14, 26, 35, 38, n61, 51, 182, 268
'Alī ibn 'Isā, 13
'Alī ibn Ma'mūn Khwārazmshāh, 178
'Alī ibn Turkah Iṣpahānī, 181, n6, 182, n10, 195, n53
Allah, 54, 92, 103, 141, 258, n74
Almagest (of Ptolemy), 110, 111, 178, 239
'amal (action), 258
America, 145, n38
al-'Āmirī, Abu'l-Ḥasan, 12
Āmulī, Sayyid Ḥaidar, 182, n10
Analytics (of the Ikhwān), Prior and Posterior, 42
Anatomy, 97–98, 99–100, 239
Anawati, M. M., 9, n19
Andalusia, 16, n37, 278
Angelology, 39, 185, 238, 268, n16; *see also* Angels
Angels, 34, 100, 200, 209, 236, 248, 240, 259, 261, 265–268 passim, 270, 277; *see also* Angelology
Animal kingdom (of the Ikhwān), 93–104
Animal soul, 100, 217, 249
Antioch, 11
Antiperistasis, Aristotelian theory of, 228
Antiquity, 40, n65
Apollonius of Tyana, 38, 111
'aql (intellect), 46, n12, 51, 200, 210
al-'aql al-awwal (First Intellect), 203
al-'aql al-hayūlānī, 269
Aquinas, Thomas, 33
Arabia, steppe of, 142
Arabic alphabet, 50, 51, n26, 162, 209, 210
Arabic language, 6, 8, 12, 50, 110, 212
Arabic meteorology, 85
Arabs (pre-Islamic), 6–7

Archangels of light, 265
Archimedes, 2, 111
'ārif (gnostic), 263, 264, 265, n8, 266
Aristarchus, 78–79, n13, 135
Aristotelian philosophy. *See* Peripatetic philosophy
Aristotle, 1, 2, 40, 62, 63, 84, 85, 94, 111, 115, 187–188, n26, 244, 245, 271, n23, 276; *Materia*, 63; physics of, 126, 133–134, 167, 196, 226–229, 241; "secret psalm of Aristotle," 35
Arithmetic, Pythagorean notion of, 47–51
'arsh (throne), 39, 76
Āryabhaṭa, Hindu astronomer, 135, n13
Aryans, 192
Asad ibn 'Abdallāh, 16
Asfār (*The Four Journeys*), 183, n13
al-Ash'arī, Abu'l-Ḥasan, 112, 166
Ash'arite theology, 9–10, 11, 16, 60, 225
Asia (Western), 87, 109; Minor, 145; Major, 145
Asín Palacios, M., 28
Asrār al-tawḥid (of Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair), 193–194
Assassins, 36, n53
Astrology, 62, 75, 81–84, 132, 151–165, 238–240; genethliac, 151, n1; judicial, 151, n1
Astronomy: of the Ikhwān, 42, 61–62, 75–81, 84–85; of al-Bīrūnī, 108, 111, 113, 115, 132–141; of Ibn Sīnā, 236–239
al-Āthār al-bāqiyah (of al-Bīrūnī), 108, 109, 112, 119
athīr (ether), 85, 86
Augustine, Saint, 197, n2
Augustinian, 185
Avatāra, 3, n3
Averroes, 83, 183, n14, 185
Avesta, 112
Avicenna, 13, 21, 36, 50, n25, 62, 65, 112, 145, 166, 167, 171, 172, 175–274, 275–280 passim
'Awā, 'A., 28, 46–47
awā'il (pre-Islamic), 11, 16
'Awfī ibn al-Rifā'ī, 25
āyāt (portents), 6, n9
āyat al-nūr (Quranic verse), 258
al-Azhar, 18
'Azīz al-Nasafī, 2, n2; *Kashf al-ḥaqā'iq*, 2, n2

Babylonian, 31, 160, n21, 191; cosmology, 77, 280
Badawī, 'A., 189
Baghdād, 189
Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, 19, 279; *Kashkūl*, 194
Bahmanyār, Abu'l-Ḥasan ibn Marzbān, 13
al-Baihaqī, Ẓahīr al-Dīn, 177, n1
Balāghī, 'Abd al-Ḥujjat, 14, n32
al-Balkhī, Abū Zaid, 13
baqā' (subsistence), 53
barakah ("grace"), 33, 191, 192
al-barakat al-muḥammadīyah (grace of the Prophet), 182, n10
Barani, S. H., 111, n17
al-Bāri' (Creator), 210
barzakh (isthmus or purgatory), 168, 269
Baṣra, 25, 29
Bāṭinīs, 29, 83
bāṭinīyah (Ismā'īlīs), 21, n44
al-Battānī, 78
Being, 46, 51–55, 69–71, 77, 181, 197–202, 205, 207, 210, 212, 213, 220, 235, 236, 249, 250, 276
Bhagavad-Gītā, 109
Biology, 125
al-Bīrūnī, 12, 13, 21, 87, n40, 107–174, 207, n32, 221, 247, 275–276, 277–280 passim
Bodin, Jean, 188
Body, Avicenna's concept of, 200
Böhme, Jacob, 10, n21
Bolos, 111
Botany, 41, 92–93
Brahmagupta, 135, n13
brahmāṇḍa ("egg of Brahman"), 134
Browne, E. G., 28
Brunner, F., 233, n67
Bruno, Giordano, 188
Buddhism, 192
Bukhārā, 189
al-Būnī, Muḥyī al-Dīn, 37, 211, n40
Burckhardt, T., 7, n12, 56, n48, 151, n2
Buwaihids, 17

Campanella, Tommaso, 188
Cartesian, 63
Casanova, P., 39
Chaldaeans: "Great Year" of the, 79; sciences of, 12
Chartres, l'école de, 188
Chen-jen, 66
Cherubim, 268, 271, 272
China, 38, 66, 211
Chinese, 50, 66
Chorasmia, 108
Christianity, 7, 32, 66, 117, 191, 192, 238
Chronology, 108, 119
Copernican Revolution, 185
Corbin, H., 13, n28, 19, n43, 30, 51, n27, 190, 263, n2
"cosmic mountain," 272
Cosmogony (of Ibn Sīnā), 202, 203, 206, n30, 208, 212, 267

Creator, 210

dahrīyūn, 54
dā'īs (missionaries), 26
Dānishnāma-yi 'alā'ī (*Book of Science dedicated to 'Alā' al-Dawlah*), 180, 181
Dehkhodā, 'Alī Akbar, 107, n1
Democritus, 221
dhāt (essence), 198–199, n6
dhikr (invocation), 13, n29, 257, n71
dhirā' (cubit), 130
Dhu'l-ḥijjah (Islamic feast), 35
Dieterici, Fr., 28, 47–48, n15
al-dīn al-ḥanīf (Primordial Tradition), 5
Diogenes, 111
Dioscorides, 111
Divine Act, 280
Divine Being, 273, 277
Divine Breath, 162
Divine Command, 204, 205, 210
Divine Essence, 46, 203, 213
Divine Intellect, 202, 213, 277, 280
Divine Ipseity, 46
Divine Knowledge, 263
Divine Light, 213
Divine Origin, 233
Divine Principle, 56, 59, 208, 212
Divine Source, 213, 235
Divine Unity, 165
Druzes, 36, n53
Duhem, P., 78
Dynamics, Aristotelian, 227

East, the: origin of Pythagorean-Platonic school, 189
Ecology, 39, 88
Edessa, 11
Egypt, 17, 18, 38–39, n62, 77, 123, 160, n2, 191, 280
Elements of Astrology (of al-Bīrūnī), 165
Eliade, M., 92, n56, 148
Embryology, 42
Empedoclean cosmology, pseudo-, 278
Empedocles, 62, 221, n25
Epistles (of the Ikhwān al-Ṣafā'), 25–104, 278, 279
Equinox, 208
Ethics, 178
Euclid: *Elements*, 109–110, 178
Europe, 145; Renaissance Europe, 166
Evolution: theories of the Ikhwān, 71–73; Darwinian theory of, 141

Fabre d'Olivet, A.: *The Golden Verses of Pythagoras*, 4, n6, 48, n17
faiḍ (effusion), 202, 206, 212
fā'ilī (efficient), 230
Fakhr al-Dawlah al-Dailamī, 179
Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 8, n16, 15, 184; *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*, 187–188, n26
falak al-tadwīr (epicycle), 136
al-faqr al-muḥammadī ("Muḥammadan poverty"), 195
al-Fārābī, Abū Naṣr, 12, 29, 178, 181, n6, 184, n17, 195, n51
Fardjān castle, 179
al-Farghānī, 76, 78
Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār: *Manṭiq al-ṭair* (*Conference of the Birds*), 192–193, n40
Fāṭimid dynasty, 17, 18
Fāṭimid movement, 29, 177
Fermat, magic square of, 211, n40
Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (of al-Bīrūnī), 110
Fī taḥqīq mā li'l-hind (of al-Bīrūnī), 107, n3
fiqh (jurisprudence), 178
Firaidūn, 145
firāsah (physiognomy), 215
First Cause, 204, 229
Flügel, G., 28
Furūzānfar, Badī' al-Zamān, 194, 195
al-Futūḥāt al-makkīyah (*The Meccan Revelations*), 1, n1, 138

Gabriel, Archangel, 268
Galen, 111, 251
Galileo, 91, n54
Ganges Plain, 142–143
Gardet, L., 9, n19, 188, 189, 193
Gauthier, L., 188
Genesis, Book of, 117
Geocentric system, 135, 136
Geodesy, science of, 128, 215
Geography, 39, 42, 87–89, 113, 115, 128–130, 143–145, 146–147, 215; "sacred geography," 144, 156
Geology, 87, 120, 141–143, 235, 244–245
Geometry, 42; of al-Bīrūnī, 126–130; Pythagorean notion of, 47–51
ghādhīyah (feeding), 248
Ghadīr Khumm (Shī'ah day of celebration), 35
ghā'ī (final), 230
Ghanī, Qāsim, 190
Ghazna, 108
Ghaznawids, 17
al-Ghazzālī, 13, 15, 26, 28, 36, 83, 97, 98, n6, 99, n11, 166–167, 184, 208, 211, 278; *al-Munqidh min al-ḍalāl*, 21, n44
Gilson, E., 197–198, n4
Gnosticism, 195, n51
Goichon, A. M., 188, 192

Golden Verses of Pythagoras, 4, n6, 48, n17
Goldziher, I., 29
Gospels, 39
Graeco-Roman mysteries, 191
"Great Year" of the Chaldaeans, 79
"Greater Mysteries," 4, n5
Greek cosmologies, 55, 66, 115, 187, 210, n37, 212, 236, n1, 276, 280
Greek language, 8, 12, 38, n61
Greek philosophy, 38–39, n62, 63, 109, 116, 167, 168, n4, 183, n14, 184, 191, 211
Greek sciences, 12, 31; astronomy, 76, 78–79, n13, 133, 169; geography, 145; geology, 143; meteorology, 85
Guénon, R., 57–58, n58
Gulshan-i rāz (*Secret Rose Garden*), 105 158
Gushāyish wa rahāyish (of Nāṣir-i Khusraw), 209, n36
Guthrie, K. S., 37, n55

Hadi, Abdul, 5, n7
ḥadīth (tradition), 11, 41, 112
ḥāfiẓah (memory), 102, 250
Ḥājji Khalīfah, 110; *Kashf al-ẓunūn*, 107, n3, 110
Ḥā'irī Māzandarānī, 'Allāmah, 197, n3
ḥakīms (sages), 10
Ḥallāj, Manṣūr, 9, 26, 195
Hamadān, 179, 180
al-Hamdānī, H. F., 27
Ḥaqīqah (Truth), 18
al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah ("truth or reality of Muḥammad"), 160
ḥaqq (truth), 9, 204
al-ḥarakat al-jawharīyah (substantial change), 226–227, n44
harāmisah (Hermeticists), 15, n33
Ḥarbī the Ḥimyarite, 38
Ḥarrān, 11, 12
Ḥarrānians, 34, 35, 37, 38, n61, 39
Hartner, W., 160, n21
Hārūn al-Rashīd, 16, n37
Haschmi, M. J., 148–149
ḥayawānīyah (vital), 256
al-hayūlā', 210
Ḥayy ibn Yaqẓān (of Ibn Sīnā), 179, 194, 195, n51, 263, n1, 265, 268, 272
Heavenly soul, 217, 229, 236
Hebrews, 6, 31; Hebrew prophets, 38–39, n62, 184
Heliocentric system, 135, 136
Hellenistic cosmology, 54, 205, n25, 210, n37
Heraclides, 111
Hermes, 13, n28, 75, 132
Hermetic sciences, 38–39, n62, 90, n51
Hermetic sources, 38
Hermetic symbols, 13, n28, 15, n36, 21, 191
Hermeticism, 2, 10, n20, 13, n28, 14–15, 35, 39, 62, 151, 163, 165, 166–185, 191, 195, n51, 240, n15, 266, n10, 278
Hermeticists, 13, 19, 20, 115
ḥikmah (wisdom), 15, 15, n33, 33, 34, 35, 183, n13, 184, 197, n3, 211
ḥikmah ladunīyah (eternal wisdom), 33
Ḥikmat al-ishrāq (*The Theosophy of the Orient of Light*), 175
al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah (of Ibn Sīnā), 181, 186
al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah (Oriental philosophy), 185–186
Hinduism, 67, 77, 108, 109, 134, 276, 280; *Avatāra*, 3, n3; *Bhagavad-Gītā*, 109; conception of nature, 122, n1; conception of *Puruṣa*, 66; *Purāṇas*, 118; *Vedanta*, 109; *Yugas*, 138
Hindus, 254–255, n61
Hindus, sciences of, 38, 51, 120, 145, 160, 162; astrology, 162; astronomy, 135, n13, 160; geography, 145; geology, 120; *Sinddhānta*, 111
Hindustani, 36
Hipparchus, 79
Hippocrates, 251
al-ḥiss al-mushtarak (common sense), 250
History, 108
Holy Spirit, 268
Homā'ī Jalāl al-Dīn, 33, n39, 50, n25
Houben, J., S.J., 193
ḥukamā' ("theosophers"), 20, 115, 168, 170, 263
Hydraulics, 215
hylé (matter), 45, n12, 52, 122, 172, 219–220, 261
Hylomorphism, Aristotelian theory of, 1, 218

Iamblichus, 46, n13
Iblīs, 100
Ibn Abī Jumhūr, 182, n10
Ibn Abī Uṣaibi'ah, 177, n1; *'Uyūn al-anbā'*, 107, n3
Ibn 'Abīd al-Kātib, 26
Ibn al-Haitham, 13, 36, n53, 278
Ibn al-Qifṭī, 26, 177, n1; *Akhbār al-ḥukamā'*, 25, n2; *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, 25
Ibn 'Aṭā'allāh al-Iskandarī: *Ḥikam*, 23
Ibn 'Arabī, 2, 10, 13, n29, 15, n36, 22, n46, 36, 37, 83–84, 163, 183, 193, 195, 196, 202, 278, 279; *Futūḥāt al-makkīyah*, 1, n1, 138
Ibn Bakr, 26

Ibn Buṭlān, 189; *al-Maqālat al-miṣrīyah*, 190
Ibn Ḥajjāj al-Shā'ir, 26
Ibn Khaldūn, 36, n53
Ibn Khallikān, 177, n1
Ibn Masarrah, 83, 278
Ibn Muqaffa', 39
Ibn Nadīm al-Warrāq: *Fihrist*, 13
Ibn Rushd. *See* Averroes
Ibn Shāhūyah, 26
Ibn Sīnā. *See* Avicenna
Ibn Taimīyah, 26, 36, n53
Ibn Ṭufail, 185–186, n22
Ibn Turkah. *See* 'Alī ibn Turkah Iṣpahānī
Ibn Yūnus, 13
Ibn Zar'ah, 26
Ibrāhīm ibn Sīnān, 12
'īd al-aḍḥā, Islamic feast, 35
'īd al-fiṭr, Islamic feast, 35
'īd al-ghadīr, Islamic feast, 35
Idrīs, 13, n28, 15, n33, 34, 35, 75, 132, 239; *see also* Hermes
Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl (of al-Bīrūnī), 112
iḥsān, 34
Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity), 12, 13, 21, 25–104, 122, 127, 138, 141, 142, 147, 207, n32, 210, n37, 220, 275, 277–280 passim
ilāhīyāt (metaphysics), 187–188, n26
'illat al-'ilal ("Cause of Causes"), 203
Illuminationist. *See Ishrāqī*
'ilm al-'adad (science of number), 46–51
'ilm al-khawāṣṣ ("science of the elite"), 267
īmān, 34
'Imrān al-Ṣābī, 14
India, 38, 38–39, n62, 66, 80; al-Bīrūnī on, 142–143
India (of al-Bīrūnī), 108, 109, 112, 114, 174
Indus Valley, 125
al-insān al-kāmil (Universal Man), 66, 163
al-Insān al-kāmil (of al-Jīlī), 83, 158
Intellect, 40, 102, 150, 159, 160, 162, 173; Avicenna's concept of, 200–205, 210, 211, 218, 257, 259, 269; First Intellect, 203, 204; Second Intellect, 203; Third Intellect, 203; *see also* Active Intellect; Divine Intellect; Tenth Intellect; Universal Intellect
intellectus materialis, 269
Intelligences, 181, 199, 206, 209, 220, 229, 236, 237, 238, 240, 243, 258, 259, 262, 268, 280; *see also* Tenth Intellect
Isagoge, 42
al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt (*The Book of Directives and Remarks*), 180, 181, 194, 263, 264, 266
'ishq (love), 53, 189, 206, 237, 261
Ishrāqī, 2, 10, 19, 21, 38, n60, 89, 115, 185, 190, 195, n53, 196, 243, 263, 276, 278, 279
islām, 34
Ismā'īl al-Zāhid, 178
Ismā'īlī, 17, 19, 20, 21, 27, 29, 30, 36, 83, 115, 182, 209, 275, 278
Ispahān, 179, 180
Israelites, 38–39, n62
Ivanov, V.A., 29

Jābir ibn Ḥayyān, 9, n17, 14, 36, 49, 51, n26, 111, 148, 206, n31, 211, 246, 278
Jābirian alchemy, 90, 149, 247
Jābirian balance, 49
Jābirian corpus, 14, n31, 37, 38
Ja'far al-Ṣādiq (*Imām*), 14, 26
jafr, science of, 210
al-Jāḥiẓ, 39, 111
Jāma-yi Bahādur Khānī, 108, n6
Jāmī, 'Abd al-Raḥmān, 266, n10
Jāmi'at al-jāmi'ah (of the Ikhwān al-Ṣafā'), 37
Jerusalem, 89
Jesus Christ, 31, 32, 83
Jews, 38–39, n62, 117
al-Jīlī, 'Abd al-Karīm, 13, n29, 195, 196; *al-Insān al-kāmil*, 83, 158
jinns, 100, 270
jism (Body), 52, 200
al-jism al-muṭlaq (Absolute Body), 58
Joseph, 32
Judaism, 70
Jundishāpūr, 11, 188
al-Jurjānī, Sayyid Sharīf, 21; *Maṭāli' al-anwār*, 21
al-Juzjānī, Abū 'Ubaid, 177, n1, 178, 179, 180

Ka'bah, pilgrimage to, 103
Kabbalists, 51, 188
kalām (of Ibn Sīnā), 184
kamāl (perfection), 53
Kant, 222
al-Kāshānī, 'Abd al-Razzāq, 195, n53
al-Kāshānī, Ghiyāth al-Dīn Jamshīd, 279
Kashf al-maḥjūb (*The Unveiling of the Hidden*), 209, n36
Kashf al-ẓunūn (of Ḥājjī Khalīfah), 107, n3, 110
Kashkūl (of Bahā' al-Dīn al-'Āmilī), 194
Kennedy, E. S., 111, n17
keshvars, 144

Khālid ibn Yazīd, 11, 16, n37
khalīfah (vicegerent), 261
khalīfat Allāh (God's vicegerent), 150
khalq, 9
khalwah (spiritual retreat), 195
al-Kharraqānī, Abu'l-Ḥasan, 195
Khayyām, 'Umar, 13, 208, 278; *Risālat al-wujūd*, 20
Khiva, 108
Khwānsārī, Muḥammad, 177, n1
Khurāsān, 16, 177
al-Khuṭbat al-gharrā' (Sermon on unity by Ibn Sīnā), 208
Khwārazm, 108
Khwārazmī, 110
al-Khwārazmī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn: *Mafātīḥ al-'ulūm*, 13
Khwārazmian dynasty, 178; *see also* Ma'mūnids of Khwārazm
kīmiyā' (alchemy), 215
al-Kindī, Abū Ya'qūb, 111
al-Kirmānī, 36, n53, 278
Kitāb al-birr wa'l-ithm (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-ḥāṣil wa'l-maḥṣūl (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-inṣāf (of Ibn Sīnā), 180, 189
Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir (of al-Bīrūnī), 109, 111, 130, 147
Kitāb al-luma' (*Book of Flashes*), 25, n1
Kitāb al-majmū' (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-ṣaidanah (of al-Bīrūnī), 109
Kitāb al-shāmil (of al-Bīrūnī), 107
Kitāb al-tadārik li anwā' al-khaṭā' fī'l-tadbīr (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-tafhīm (of al-Bīrūnī), 108, 109, 111
Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin (of al-Bīrūnī), 109, 113, 116–117, 125, 129, 147
Kitāb al-yawāqīt (of al-Sha'rānī), 13, n28
al-Kitāb fī'l-usṭurlāb (of al-Bīrūnī), 128
kiyān, 8
kjōnō, 8
Koran. *See* Quran
kursī (pedestal), 39, 76

Lama'āt (of al-Bīrūnī), 108, n6
Lane-Poole, S., 29
al-Lārī, Maẓhar al-Dīn Muḥammad: *Kitāb al-tafhīm fī ma'rifat istikhrāj al-taqwīm*, 112
Latin Scholasticism, 183
"Lesser Mysteries," 4, n5
Libya, 145
Linguistics, 39
Logic, 41, 42, 131, 187, 192–193, n40

al-Ma'arrī, Abu'l-'Alā', 36, n53
MacDonald, D., 29
māddī (material), 230
Madkour, Ibrāhīm, 195, n51
Mafātīḥ al-'ulūm (of al-Khwārazmī), 13
Magic, 41, 43, 90–91, n51, 148–149, 238, 271
maḥabbah (love), 189
Mahdavī, Yaḥyā, 180, n5
māhīyah (quiddity), 198, 218
Maḥmūd of Ghazna, 17, 108, 177, 178
mail (inclination), 228–229
Majd al-Dīn al-Baghdādī, Shaikh, 194
Majlisī, the theologian, 183
al-Majrīṭī, Abu'l-Qāsim, 13, 36, n53, 37, n54, 51, n26
Ma'mūnids of Khwārazm (Khwārazmīyah), 14, 16, 108, 130, 178
Mānī, Persian prophet, 190
manṭiq ("logic"), 268
Manṭiq al-m(a)shriqīyīn (*The Logic of the Orientals*), 186, 192–193, n40
Marāghah, 279
ma'rifah (gnosis), 25, n1, 34, 168, n4, 173, 193, 263
al-Marwazī, Ḥasan Kattān: *Kaihān shinākht*, 112
Mashshā'īyūn (followers of Aristotle), 35
ma'shūq (Beloved), 53
Massignon, L., 9, n18, 29, 51, n26, 189
Mas'ūd, 108, 180
al-Mas'ūdī, Abu'l Ḥasan, 12, 118
maṭbū', 9
materia prima, 269
Mathematics, 1–2, 41, 47–51, 108, 115, 127–131, 197, 215
Matter, the Ikhwān's notion of, 58–59
Mecca, 87, 89, 103–104
Mechanics, 215
Medicine, 98, 108, 181, 239, 252
Menelaus: *Spherics*, 108
Mesopotamia, 29, n21
Metaphysics, 1–2, 66, 187–188, n26, 197, 215, 218, 234, 252, 280
Meteorology, 41, 42, 84–87, 162–163, 181, 235, 241–243
Meyerhof, M., 11, n24
Middle Ages, 7, 40, n65, 62
Miftāḥ 'ilm al-hai'ah (*Key of Astronomy*), 135
Mineralogy, 41, 88–93, 108, 111, 130–131, 147–149, 245–246
Ming Tang, 211
Mīnovī, M., 144
Mīr Dāmād, 181, n6, 182, 195, n53
Miskawaih al-Rāzī, 26
Mohaghegh, M., 120, n9
Mongol invasion, 279

Moses, 83
mudrikah (power of comprehension), 250
mufakkirah (thought), 102
Muḥammad, Prophet, 32, 34, 35, 65, 83, 163, 192, 194; "Truth or reality of Muḥammad," 160
muḥarrikah (power of motion), 250
muḥīṭ (outer sphere), 54, 57, 61, 68, 76, 77, 103
Muḥsin Faiḍ, Mullā, 187–188, n26
Muhyī al-Dīn ibn 'Arabī. *See* Ibn 'Arabī
mujarrad (separate), 200
mujarradāt (simple substances), 199, 236
Mukhtār ibn al-Ḥasan. *See* Ibn Buṭlān
al-Muktafī bi'llāh, caliph, 17
Mullā Ṣadrā, 10, 19, 181n, 182, 183, 187–188, n26, 192–193, n40, 195, n53, 226–227, n44, 279; *Asfār*, 183, n13
mumkin (contingent), 198
mumkin al-wujūd (contingent beings), 199
mumtani' (impossible), 198
muṣawwirah (power of retaining forms), 250
Music, 39, 42, 45, 181, 271
Mutakallimūn (Muslim theologians), 20, 170
mutakhayyilah (imagination), 102
Mu'tazilites, 12, 16, 19, 26, 28, 35, 228
muwallidah (reproduction), 248

Nabataeans, 29, n21
al-nafas al-ilāhī ("Breath of God"), 210, n37
nafas al-raḥmān (Breath of the Compassionate), 13, n29, 162, 210, n37
nafs (soul), 51, 200, 204, 210
al-nafs al-ḥayawānīyah (animal soul), 217, 249
al-nafs al-kullīyah. *See* Universal Soul
al-nafs al-nabātīyah (vegetative soul), 217, 248
al-nafs al-nāṭiqah (human soul), 257
nafs qudsīyah (sacred soul), 261
nafsānīyah (animal controlling brain), 256
nairanjīyāt (theurgy), 215
Najāt (*The Book of Deliverance*), 179, 180, 189, 196
Nallino, C. A., 130, 132, n1, 186
Nāma-yi danishwarān-i nāṣirī, 120, n9
nāmīyah (growth), 248
nāmūs (Divine law), 33, 43, 54
Nasibī: *Jafr jāmi'*, 50, n25
nasīm (lower layer), 85, 86
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Khwājah, 8, n14, 20, 171–172, n13, 181, 263, n1, 266, 279; *Sharḥ al-ishārāt*, 183, n13, 220, n22
Nāṣir-i Khusraw, 13, 278
Nasr, Seyyed Hossein, 19, n43, 107, n3, 109, n9, 110, n14, 120, n9, 197–198, n4
Nasr ibn Ya'qūb al-Dīnawarī, 111
al-Nātilī, 'Abdallāh, 178
nāṭiqah (speech), 102
natura, 8
natura essentia, 216
natura generatio, 216
natura naturans, 9, 61
natura naturata, 9, 61
natura rei corporeae, 216
natura substantis simplex, 216
Natural philosophy, 115, 187–188, n26, 195, n52, 215, 216; Peripatetic natural philosophy, 222, 226
Nawādir al-uṣūl (of al-Tirmidhī), 13
naẓar (speculation), 258
al-Naẓẓām, 220, 221
Necessary Being, 199, n8, 201, 203
Neoplatonism, 190, 192, 195, n51, 196, 209, n36
Neoplatonists, 183, 214, 276
Neo-Pythagoreans, 19, 21, 35, 166
New Testament, 112
Nicholson, R. A., 28
Nicomachus, 37, 47; *Introduction to Arithmetic*, 48; *Theologoumena Arithmetica*, 48
Nisibis, city of, 11
Niẓāmī 'Arūḍī: *Chahār maqālah*, 107, n3, 177, n1
Niẓāmīyah school, 18
Noah, 83, 145
North Africa, 17
Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī, Amīr, 177,178
nujūm (astrology), 215
numbers: Pythagorean notion of, 47–51, al-Bīrūnī on, 126–127
al-nūr al-muḥammadī ("light or reality of Muḥammad"), 160
Nuṣairīs, 26, 35, 38, n61
Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ (of Shahrazūrī), 25
Nyāya-Vaiśeṣika, 10, n20

Occident (of darkness), 265, 267, 269, 270, 272
"Occidental" philosophers, 189, 190
"Occult sciences," 235, 238, 261
Old Testament, 112
Ontology, of Ibn Sīnā, 202–214
Optics, 108, 215
Orient (of light), 265, 266–267, 269–270, 272
"Oriental Philosophy," 185, 186, 187, 188–191, 196

"Oriental Pythagoreanism," 35
Orphic mysteries, 191
Oxus River, 235, 244

Pahlavi, 8, 12
Palestine, 87
parīs (jinns), 270
Perihermenias, 42
Peripatetic philosophy, 2, 10, 15, 21, 33, 34, 39, 58, 62–64, 90–91, n51, 109, 139, 166–173, 179, 183–186, 189–191, 195, n51, 196, 197, n2, 200, 206, 208, 216–226, 230–231, 236, 238, 240, n15, 241, 243, 247, 263, 269, 271, 276, 279
Peripatetics, 10, 19, 20, 21, 54, 55, 62, n68, 85, 115, 122, 166, 170, 172–173, 181, 187, 190, 195, n53, 210, n37
Persia, 16–19 passim, 31, 38, 38–39, n62, 108, 111, 143–144, 182, 183, 185, 190, 194, 195, n53, 197, n3, 263, 278, 280
Persian language, 36, 110, 111, 180
Pharmacology, 108
Philoponus, John, 167, 228
philosophia perennis, 32, 191
Physics, 62, 136, 228, 243, 244; *see also* Aristotle, physics of
Physiology, 99, 248, n44
physis, 8
Pickthall, Muḥammad, 6, n9
Pines, S., 28, 189, 190, 228, n51
pīr (spiritual master), 265
Plato, 111, 166; *Meno*, 102; *Phaedrus*, 265, n9; "prayer of Plato," 35; *Timaeus*, 127
Platonic "ideas," 39, 40, 50
Platonism, 189, 197, n2
Pliny: *Naturalis Historia*, 160, n21
Plotinian, 189, 193, 203, 243
Plutarch, 111
Poimandres, 195, n51
Prime Matter, 58
Prime Mover, 229
Proclus, 37, 167; *Hypotyposis*, 78–79, n13
Psammetichus, 38–39, n62
Psychology, 181
Ptolemaic system of epicycles, 76, 136
Ptolemy, 38–39, n62, 111, 133, 134, 169, 236, 271; *Almagest*, 110, 111, 178, 239; *Hypotheses*, 78–79, n13
Purāṇas, 118
Pure Being, 58, 151, 159, 165, 200, 203, 233, 234
Puruṣa, Hindu conception of, 66
Pythagoras, 4, n6, 32, 37, 38, 43, 47, 166, 169
Pythagorean numbers, 7, 47–51, 77, 78
Pythagoreanism, 34, 35, 37, 38, 39, 45, n5, 47, 49, 51, 84, 127, 179, n3, 189, 191

Qābūs ibn Wushmgīr, 108, 179
Qāḍī-zādah, 279
qāf (cosmic mountain), 265
Qānūn (of Ibn Sīnā), 112, 179, 180, 181, 234
al-Qānūn al-mas'ūdī (of al-Bīrūnī), 108, 109, 111, 112, 128
Qarāmiṭah, 29
al-Qaṣīdat al-'ainīyah (*Ode on the Soul*), 259–260
Qāsim al-surūr wa 'ayn al-ḥayāt (of al-Bīrūnī), 110
Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbīyah (*Tale of the Occidental Exile*), 278
Qiyām al-arḍ fī wasaṭ al-samā' (of Ibn Sīnā), 178
qiyāmat al-qiyāmah ("Last Day"), 80
Qorbānī, A., 110, n14
Quadrivium, 41, 48, 111
al-Qunawī, Ṣadr al-Dīn, 13, n29, 15, n35, 195, n53, 196
Quran, 2n, 5–8 passim, 10, n23, 32, 39, 51, 76, 112, 114, 141, 143, 148, n43, 180, 184, 211, 212, 258
Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, 182, 195, n53

Ramaḍān, 35
Rasā'il. *See Epistles* of the Ikhwān al-Ṣafā'
Rashīd al-Dīn Faḍlallāh, 16, n37
Rational soul, 100
al-Rāzī. *See* Fakhr al-Dīn al-Rāzī
al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā', 109, 111, 115, 166, 170, 171, 247, n40; *Fī 'ilm al-ilāhī*, 109
al-Rāzī, Shahrdān ibn Abi'l-Khair: *Kitāb rawḍat al-munajjimīn*, 112
Renaissance, 188, 226
Rhazes. *See* al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā'
Riḍā, Imām, 14
Risālah fi'l-'ishq (*Treatise on Love*), 181, 261–262, 263
Risālat al-'ishq (of Ibn Sīnā), 194
Risālat al-jāmi'ah (of Ikhwān al-Ṣafā'), 25–104
Risālat al-kiyā (of Ibn Sīnā), 189
al-Risālat al-nairūzīyah (of Ibn Sīnā), 181, 189, 209, 211
Risālat al-ṭair (*Treatise of the Bird*), 181, 194, 263, n1, 265, 273, 278
Risālat al-wujūd (*Treatise on Being*), 20
al-Rūḥ (Universal Spirit), 153, 159
al-rūḥ al-qudsī (Sacred Spirit), 207
Ruska, Julius, 14, n31

Sabaeans, 12, 29, 117

Sabziwārī, Ḥājjī Mullā Hādī, 182, 187–188, n26; *Sharḥ-i manẓūmah*, 183, n13
Sacred Spirit, 207
Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. *See* Mullā Ṣadrā
Ṣafā, Dhabīḥallāh, 190
Safavid, 19, 279
Ṣaffārid dynasty, 16
Salāmān wa Absāl (of Ibn Sīnā), 181, 263, n1, 265–266, 274
sālik (traveler), 264, 265, 267
sālikūn ("The Path"), 195
Samā' al-Dawlah, 179
Sāmānid dynasty, 16, 177
Samarqand, 279
ṣāni'ah (production), 102
Sanskrit, 8, 12
sapientia, 168, n4, 234, 277
Sarton, G., 29, 132, n1, 147, n39
Sassanid, 190
Sayyid al-'Ulamā' Abu'l-Maḥāmid ibn Mas'ūd ibn al-Zakī al-Ghaznawī: *Kifāyat al-ta'līm fī ṣinā'at al-tanjīm*, 112
Schoy, 132, n1
Schuon, F., 18, n41; *Gnosis, Divine Wisdom*, 3, n3, 47–48; *Stations of Wisdom*, 3, n3
scientia, 168, n4, 277
Secondary Matter, 58
Seljuqs, 17
Semites, 192
Semitic nomads, 6, 7, 9, n18
sensus communis, 102, 250, 270
Shabistarī, Maḥmūd, 196, 251, n49; *Gulshan-i rāz*, 105, 158
al-Shāfi'ī, 112
Shahādah, 5, 214
al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad, 25, 177, n1; *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ*, 25
al-Shahrastānī, 220
Shaikh al-ishrāq. *See* Suhrawardī, Shaikh al-ishrāq
al-Shaikh al-Ra'īs. *See* Avicenna
Shamalghānī al-Kūfī, 13
Shams al-Dawlah, 179
Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Mas'ūdī: *Jahān-i dānish*, 112
al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb: *Kitāb al-yawāqīt*, 13, n28
Sharḥ al-ishārāt (of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī), 183, n13, 220, n22
Sharī'ah (Sacred Law), 18, 21, 33, n39, 35, 43, 65, 92, 181
sharikāra, 122, n1
Shaṭḥiyāt (of Baqlī), 50, n25
shawq (yearning), 53, 54
al-Shifā' (*The Book of the Remedy*), 179, 180, 181, 183, 185–186, n22, 187, 189, 195, n52, 196, 203, n18, 244, 247, 271, n23
Shī'ism, 14–16, 17–19, 28, 29, 35, 114, 182, 183
Shī'ites, 9, 15, 17, 19, 36, 37, 38, n61, 51, 83, 114, 117, 275
shirk (polytheism), 10
Shūkh Shī'ī, 26
al-Sijistānī, Abū Ya'qūb: *Kashf al-maḥjūb*, 209, n36
al-Sijzī, Abū Sa'īd ibn 'Abd al-Jalīl, 13
silsilah (spiritual chain), 193
al-Simnānī, 'Alā' al-Dawlah, 194
Sinddhānta, 111
Sindhind, tables of, 80
Slavs, 254–255, n61
Socrates, 32, 34
Solomon, Prophet, 38–39, n62, 268
Soul, 100, 102–103; Avicenna's concept of, 200, 203–205, 207, 210, 211, 229, 236, 237, 238, 243, 268; *see also* Animal soul; Heavenly soul; Rational soul; Vegetative soul; Universal soul; World soul
Stagirite. *See* Aristotle
Statics, 215
stoichos (base or support), 62
Ṣūfīs, 2, 9, 12, 13, 20, 21, 31, 98, n6, 114, 117, 163, 166, 191–195 passim, 202, 210, n37, 275, 276, 278
Sufism, 5, 10, 13, n28, 18, 19, 21, 32, 34, 36, 53, 115, 138, 158, 162, 185, 196, 230, 257, n71
Suhrawardī, Shaikh al-ishrāq, 2, 33, 182, 190–195 passim, 263, 278, 279
al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, 181n; *Ḥikmat al-ishrāq*, 175
Sunni, 9, 14–19, 28, 37, 83, 98, n6, 114, 182, 229–230
sūrī (formal), 230
Symbolism, numerical, 44
Syriac, 8, 12

ṭab', 8, 9
al-Ṭabarī, 118
Ṭabaristān, 87
ṭabī'ah (nature), 8, 9, 52, 209, 210, 216, 218
al-ṭabī'at al-kullīyah (Universal Nature), 159, 205
ṭabī'īyah (natural), 256
ṭabī'īyāt (natural philosophy), 187–188, n26, 195, n52
ta'bīr (oneiromancy), 215
Ṭaha Ḥusain, 12, n25
Ṭāhir Dhu'l-Yamīnain, 16
Ṭāhirid dynasty, 16

Tāj al-Mulk, 179
tajallī (theophany), 213
tajrīd (catharsis), 185
takhayyul (imagination), 250
Ta'līmīyūn, 20
Talisman, 43, 90–91, n51
ṭalismāt (natural magic), 215
tamām (completeness), 53
Tāmir, 'A., 27, 37, n54
tanzīh (transcendence), 9
Taqawī, Naṣrallāh, 194
Ṭarīqah (the Way), 18
taṣawwuf, 13, n28, 20, 25, n1, 31, 36, 41, 51, 67, 114, 182, 188, 191–196 passim
tashbīh (symbolism), 10
Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah (of al-Baihaqī), 107, n3, 177, n1
al-tawḥīd (idea of Unity), 4, 7, 67, 279
al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, 13, 25, 26, 28, n15, 185–186, n22, 278; *Kitāb al-imtā'*, 29
ta'wīl (symbolic interpretation), 36, 51, 56, n49, 117, 182, 268
al-Ṭāwūsī, Ya'qūb ibn Muḥammad, 211, n40
Tenth Intellect, 203, 239, 241, 268
Tenth Intelligence. *See* Tenth Intellect
Thābit ibn Qurrah, 49, n18
Theology, 42, 66, 136
Theology of Aristotle, commentary on by Ibn Sīnā, 199, n7, 204
Theurgy, 271
Ṭibāwī, A. L., 27, 32
ṭibb (medicine), 215
Tihāmah, 87
al-Tirmidhī, Ḥakīm, 278; *Nawādir al-uṣūl*, 13
Torah, 39, 117
Transcendent Cause, 229–230, 231
Transoxiana, 16, 177
Turkish language, 36
al-Ṭūsī. *See* Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī
Twelve-Imām Shī'ism, 182

Ulugh Beg, 279
'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 112
Umayyads, 14
Unity, 4, 7, 67, 279, 281
Universal Cause, 231
Universal Element, 205, 206
Universal Existence, 234
Universal Intellect, 51, 52–53, 55–56
Universal Man, 66–68, 163
Universal Matter, 59
Universal Nature, 153, 159, 204–205, 218
Universal Soul, 46, n12, 51–54, 56–65 passim, 67–68, 71, 72, 75, 81, 88, 89, 90, n51, 92, 97, 98, 207, 226
Universal Spirit, 153, 159
al-'unṣur al-kull (Universal Element), 205
Upanishads, 193
al-Urjūzah fi'l-ṭibb (*Poem on Medicine*), 181
Urmuzdyār wa mihryār (of al-Bīrūnī), 110
usṭuqus (sphere of the elements), 62
'Uyūn al-ḥikmah (*Fountains of Wisdom*), 180

Vajda, G., 198–199, n6
Validi Togan, A. Z., 117, n2
Vedanta, 109
Vegetative soul, 100, 217, 248
vestigia Dei ("vestiges of God"), 74
Vis Naturalis (creative power of nature), 122

waḥdat al-wujūd (Unity of Being), 5, 202
wahm (apprehension), 250, 260
wājib (necessary), 198
wājib al-wujūd (Necessary Being), 198
West, the: philosophy in, 184–185, 189; scholars from, 192
Wiedemann, E., 132, n1
William of Auvergne, 185
Witchcraft, 148–149
Wolfson, H. A., 216, n9
World Soul, 49, 248–251, 261, 277, 280
wujūd (being), 46, 53, 198

Yaḥyā ibn 'Adī, 12
Ya'qūb ibn Laith, 16
Yāqūt, 110; *Mu'jam al-buldān*, 112
The Yemen, 26, 38, n60
Yemenites, 36, n53, 38
Yoga sūtras of Patañjali (of al-Bīrūnī), 110
Yū, first magic square of, 211
Yugas, 138
Yūsuf 'Alī A., 148

Zaid ibn al-Rifā'ī, 25
zamharīr (middle layer), 85, 86
al-Zarqālī, Abū Isḥāq, 13
Zeno, 171, n11, 221, 222
Zodiac, 39, 51, n26, 61, n66, 62, 76–83, 97, 100, 119, 134, 137, 151–159, 208
Zoology, 41
Zoroastrian symbols, 191

SEYYED HOSSEIN NASR

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā

Revised Edition

Twenty-three years ago, when Dr Nasr first began this detailed study of the Islamic conception of the cosmos, Western science had apparently relegated traditional cosmology to the status of mere superstition and fantasy. Since then the monolithic structure of modern thought, with all its claims to exclusiveness, has been severely questioned, and many works have been devoted to the traditional cosmologies of Hinduism, Buddhism, the Kabbala and Taoism. Despite the extraordinary growth of interest in Sufism and Islamic philosophy in the West, however, no new general study of Islamic cosmology has been produced since Dr Nasr's pioneering work was first published in 1964. A variety of modifications and corrections, together with an extensive supplementary bibliography, were included in the revised edition, which is now published for the first time in paperback. Dr Nasr concentrates on the particularly formative period of the 4th Hijra (eleventh century AD) and on its leading figures, the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity), al-Bīrūnī and Ibn Sīnā (Avicenna), but his primary purpose has been to analyse the structure and contours of the various cosmological schemes as permanent aspects of Islamic thought. Original Arabic and Persian texts unknown or little studied in the West indicate that, while some elements of Islamic cosmology were drawn from Alexandrian and other sources, it became fully integrated within the Islamic world-view in uniformity with the principles of Islamic revelation.

Seyyed Hossein Nasr is a distinguished scholar and the author of many books, including *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (1976) and *Islamic Science – An Illustrated Study* (1976).

Thames and Hudson

30 Bloomsbury Street, London WC1B 3QP

Printed in Great Britain

ISBN 0 500 27216 6

An Introduction to

Islamic Cosmological Doctrines

Revised Edition

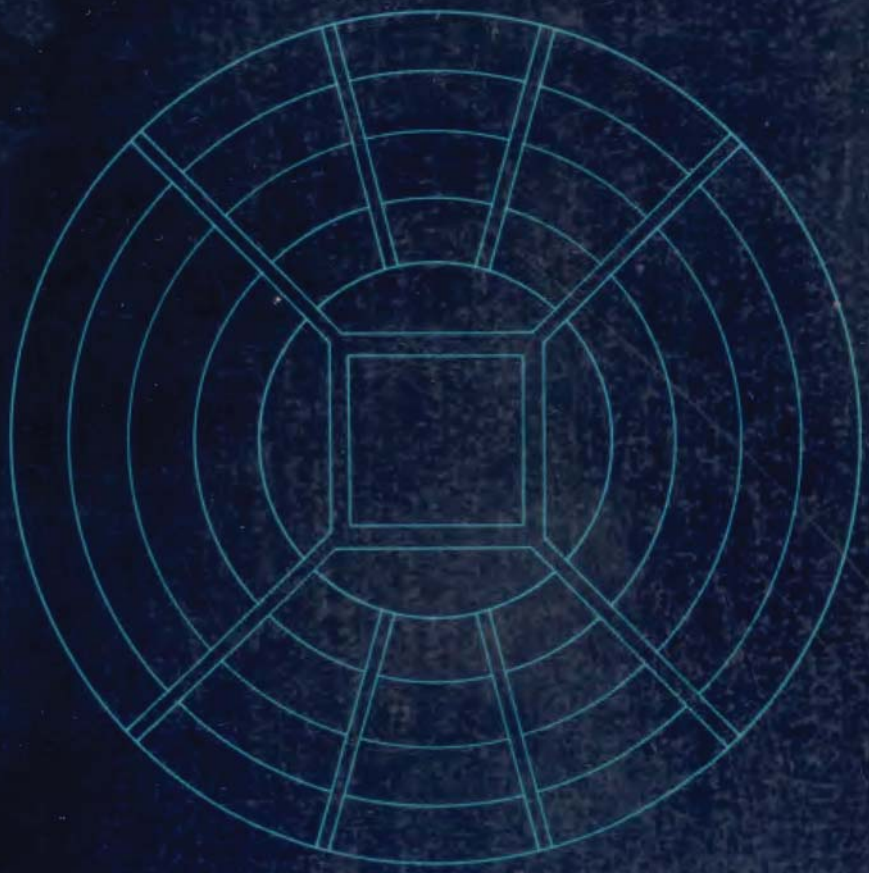

Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

OTHER WORKS BY THE AUTHOR IN EUROPEAN LANGUAGES

Three Muslim Sages, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1964; New York: Caravan Books, 1976.

Ideals and Realities of Islam, London: George Allen and Unwin, 1971; Boston: Beacon Press, 1972; Italian translation as *Ideali e realità dell'Islam*, Milan: Rusconi Editore, 1974; French translation as *Islam, Perspectives et réalités*, Paris: Buchet-Chastel, 1975.

Islamic Studies, Beirut: Librairie de Liban, 1967.

Science and Civilization in Islam, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1968; New York: Mentor Books, 1970.

Jalāl al-Dīn Rūmī, Supreme Persian Poet and Sage, Tehran: Supreme Council for Culture and Art, 1974.

Sufi Essays, London: George Allen and Unwin, 1972; Albany: State University of New York Press, 1973; Italian translation as *Il Sufismo*, Milan: Rusconi Editore, 1975.

An Annotated Bibliography of Islamic Science, in collaboration with W. Chittick, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, vol. I, 1975; vol. II, 1977.

Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man, London: George Allen and Unwin, 1976; French translation as *L'Homme et la nature*, Paris: Buchet-Chastel, 1977; Italian translation as *L'uomo e la natura*, Milan: Rusconi Editore, 1977.

Islam and the Plight of Modern Man, London and New York: Longman, 1976.

Islamic Science – An Illustrated Study, London: World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

Sacred Art in Persian Culture, Ipswich (U.K.): Golgonooza Press, 1976.

Western Science and Asian Cultures, New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1976.

Edition and translation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1975; London: George Allen and Unwin, 1975.

Collaboration with H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris: Gallimard, 1964.

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

CONCEPTIONS OF NATURE AND METHODS
USED FOR ITS STUDY BY THE
IKHWĀN AL-ṢAFĀ', AL-BĪRŪNĪ, AND IBN SĪNĀ

Revised Edition

Seyyed Hossein Nasr

THAMES AND HUDSON

Any copy of this book issued by the publisher as a paperback is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out or otherwise circulated, without the publisher's prior consent, in any form of binding or cover other than that in which it is published, and without a similar condition including these words being imposed on a subsequent purchaser.

Revised edition published in Great Britain by
Thames and Hudson Ltd, 1978

Copyright © 1964 by the President and Fellows of Harvard College

Copyright © 1978 Seyyed Hossein Nasr

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed and bound in Great Britain at The Pitman Press, Bath

Dedicated in Humble Gratitude
to my Parents
Seyyed Valīallāh and Ashraf Nasr
to Emad Kia
and to
Sidi Ibrāhīm 'Izz al-Dīn
al-'Alawī

Contents

	page
Preface by H. A. R. Gibb	xiii
Preface to the Revised Edition	xix
Introduction	xxi
List of Transliterations	xxv
Prologue—Islam and the Study of Nature	1
Cosmological Sciences and the Islamic Revelation	1
The Study of the Cosmological Sciences in Islamic History	11
The Intellectual Dimensions in Islam and the Class of Seekers of Knowledge	18

PART I. THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

1. The *Rasā'il* of the Ikhwān al-Ṣafā'—Their Identity and Content	25
The Ikhwān and Philosophy	33
Identity and Significance of the Ikhwān	35
The Sources of the *Rasā'il*	37
The Organization of the *Rasā'il*	40
2. The Principles of the Study of the Cosmos and the Hierarchy of the Universe	44
The Pythagorean Notion of Arithmetic and Geometry	47
The Hierarchy of Being	51
The Relation between God and the Universe	53
The Universal Intellect and Soul	55
Matter	58
Nature	60
The Spheres and the Elements	61
Time, Space, and Motion	62
The Analogy of Microcosm and Macrocosm and the Great Chain of Being	66

3. The Individual Cosmological Sciences 75
Astronomy and Astrology 75
The World of Generation and Corruption 84
Meteorology 84
Geology and Geography 87
The Three Kingdoms 89
4. The Microcosm and Its Relation to the Universe 96

PART II. AL-BĪRŪNĪ

5. The Life, Works, and Significance of al-Bīrūnī 107
6. The Creation of the World and Its Subsequent History 116
7. The Role of Nature and the Methods of Its Study 122
On Nature and Its Function 122
The Methods Used to Study Nature 125
8. The Universe and Its Parts 132
The Heavens 132
The Sublunary Region 139
Man and the World 149
9. The Wedding of Heaven and Earth in Astrology 151
Principles of Astrology 151
Al-Bīrūnī and His Attitude Toward Astrology 163
10. The Attitude of al-Bīrūnī Toward Philosophy and Learning 166
The Role of Learning in Islam 173

PART III. IBN SĪNĀ

11. The Life and Works of Ibn Sīnā and His Significance 177
Ibn Sīnā and the Islamic Religion 181
12. The Anatomy of Being 197
Being and Its Polarizations 197
The Generation of the Universe 202
The Relation between God and the Universe 212
13. Principles of Natural Philosophy 215
Form and Matter 218
Motion 226
On Causes 229
Ibn Sīnā and the Study of Nature 231

14. The Universe, Man, and Their Relation 236
The Heavens 236
The World of Generation and Corruption 240
The Constitution of the Microcosm 251
Sympathy between Man and the Universe 260
15. Nature and the Visionary Recitals 263
Background and Setting of the Narrative Cycle 263
Conclusion 275
Appendix: Astrological Symbols 285
A Selected Bibliography 287
Supplementary Bibliography 303
Index 309

Tables

		page
I.	The numerical value of letters according to the Ikhwān al-Ṣafā'	50
II.	The planetary distances according to the Ikhwān al-Ṣafā'	78
III.	The relative size of planets in the *Rasā'il*	79
IV.	Size of the planetary orbits and planetary volumes according to al-Bīrūnī	134
V.	The four natures and the Zodiacal signs	155
VI.	The exaltation and depression of the planets	161
VII.	The heavens and their generating Intellects according to Ibn Sīnā	204

Illustrations

		page
1.	The cosmic hierarchy according to the Ikhwān al-Ṣafā'	71
2.	The seven climates and the planets	88
3.	The four natures and the mercury-sulphur theory	90
4.	Al-Bīrūnī's measurement of the circumference of the earth	129
5.	Planetary motion and the Zodiac	137
6.	The elements in the sublunary world	140
7.	The geography of the Earth according to al-Bīrūnī	144
8.	Al-Bīrūnī's representation of the seven climates	146
9.	The ecliptic	152
10.	The twelve-fold differentiation of the circle	153
11.	Relations between the Zodiacal signs	154
12.	Equipollent signs and those with corresponding courses	155
13.	The signs and the directions	156
14.	The signs and the elements and natures	157
15.	The domiciles of the planets	161
16.	The exaltations and depressions of the planets	161
17.	The first magic square	211
18.	The four humors and the elements and natures	253

Figures 5, 7, 11, 12, 13, and 15 are reproduced from al-Bīrūnī's Elements of Astrology, *translated by R. Ramsey Wright. Figure 16 is reproduced from an article by W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," in* Ars Islamica *5:118 (1938); also in W. Hartner,* Oriens-Occidens, *Hildesheim, 1968, pp. 349–404.*

Preface

This study opens up a relatively unexplored, hence unfamiliar, aspect of Islam. The majority of modern Muslim rationalists will no doubt join in chorus with the formalist orthodox theologians to deny that its subject can be identified with Islam "in any true sense." But their perspective is false. The theme of Seyyed Hossein Nasr's study is one no less vital than the tracing out of one line in the complex process by which the Islamic Community gradually discovered its own nature and habitat.

To most Western readers also this study may appear no less paradoxical. It is commonly held that all scientific thought and writing in the medieval Islamic world was derived from the legacy of Greek thought, as modified by a number of orientalizing factors in the later Hellenistic age. So much has been written about the great Arabic scientists and philosophers and their influence upon the awakening mind of Europe that it comes as something of a shock to be confronted with the thickening web of "irrational" elements in the writings of such a personality as Avicenna.

It would be impossible within the compass of a preface to elucidate these paradoxes in detail. Its more limited aim must be to outline, for both Muslim and Western readers, a particular view of Islamic thought as it developed in the first seven centuries of Islamic history (the seventh to thirteenth centuries of our era), and to hope that, seen in the light of this development, the historical and religious significance of Seyyed Hossein Nasr's analysis will be more fully appreciated.

In the common exposition of both Eastern and Western scholars, the history of Islam is presented in a series of stages. After the first century or so of simple piety and political conflict, the energies of the Islamic Community were for a space of two or three centuries centered on the development of the schools of law and on theological dispute. Owing to the intellectual ferment resulting from the impact of Hellenism, the third and fourth centuries were the "Golden Age" of Islamic culture, when literature and science widened out in every direction, and economic prosperity also reached its climax. By the fifth century the legal and theological structures of both the Sunni and Shi'ite wings had been rigidly consolidated, and political issues

had largely been removed from the sphere of controversy by the expanding hegemony of the Turks. The sixth century saw the beginnings of the process of decay, simultaneously with the infiltration of Ṣūfī mysticism into the general religious life of the Community; and with the Mongol invasions of the seventh century its course was irretrievably set toward a general intellectual and religious decadence.

The question raised by this presentation is whether these concepts of progress and decadence do not rest upon partial criteria which fail to take adequate account of the complexities and contradictions inherent in any society, and not least in Muslim society. From an ecumenical religious point of view, for example, one can scarcely doubt that the moral integration of the Christian West was far greater in the fourteenth century than in the twentieth; on this criterion, then, the Renaissance initiated a process of gradual decadence. So also in Islam, the course of moral and religious integration and the progress of the Community toward a deepening self-consciousness and universality call for entirely different standards of measurement than those by which the intellectual breadth or economic prosperity of the Islamic civilization in its "Golden Age" is judged.

From the beginning of its existence the Community was made aware (and daily reminded) by the Qur'ān of the purpose for which it was created and the destiny to which it was called. It was to represent on earth, before the eyes of all mankind, the principle of Divine Justice, that is to say, of integral Reality, Harmony and Truth. Justice in this sense has little or nothing to do with the political or judicial application of man-made laws. It is a principle of order and wholeness: that all elements, endowments, and activities of life shall be in harmonious relation with one another, each fulfilling its proper purpose and ends in a divinely-appointed system of interlocking obligations and rights. If the Community were to fulfill its purpose, three needs must be continuously and adequately met. One was the continuing need of a spiritual intuition that should maintain its perception of the universals. The second was the *ḥikmah*, the "wisdom" to discern by the use of reason their proper application to particular cases. The third was the function of government to protect the integrity of the Community and the peaceful and harmonious coordination of other functions with it.

In the cold light of History, the Community was manifestly falling far short of this ideal. Spiritual intuition was too often dulled or replaced by theological disputes and formularies. The efforts of the jurists to define the applications of divine justice had produced, in the Sharī'a, magnificent (if rival) corpora of legal doctrine, but their legal

logic was limited to prescription and contaminated by casuistry, while in other fields human reason was asserting itself as absolute and being exercised without restraint. The institution of government had been still more profoundly corrupted by the power of the sword and vitiated by theories and practices that disregarded even the Sharī'a, and the Community as a whole was unable to take effectual action to reform it because in all its social relationships also simple justice was sadly imperfect.

In spite of all this, however, the consciousness of its divine calling remained profoundly rooted within the Community. Although there is little evidence that in the early centuries it regarded itself as a sacral organization, there persisted an inner conviction that somehow and somewhere within it there was a continued effusion of divine Grace and divine Guidance. The idea was not yet conceived, much less defined, in metaphysical terms; its essence lay beyond human understanding, and it was perceived only in direct or indirect material indices, particularly in the form of *barakāt*. This was, again perhaps somewhat vaguely, connected with the idea of divine Justice. One might say that the *barakāt* were manifested, in exemplary fashion, to correct specific instances of disregard of justice, of disharmony. There was thus an intimate link between it and the growth of Sufism, in both its spiritual and its social aspects, and with the victory of Sufism it broke through on a new and grandiose scale. All of the vital religious forces and ideas were swept into the Ṣūfī movement and received in it their new and comprehensive formulation.

The pragmatic historian of Islam may again see in this the onset of a "decadence," a loss of freedom of thought and flexibility, a "stagnation" in the Islamic Community. What really happened was that from the sixth century the Community decisively turned away from the rationalizing and secular elements in the Hellenistic tradition to become more fully, what it had been in essence from the first, a Near Eastern religious community. Greek *falsafah* was replaced by Near Eastern *ḥikmah*, and the persistence of the basic constructions of Near Eastern religious thought is nowhere more strikingly evidenced than by the new Ṣūfī metaphysics. From the very dawn of articulated religious thought in ancient Sumer, the cosmos is regarded as one unified entity which embraces the whole of being, so that human societies but reflect the society of the Gods. But ancient Near Eastern thought had been transformed by many influences before the rise of Islam. The later Islamic cosmology is thus a highly refined version of this basic concept. Its cosmos is now the Ptolemaic structure of concentric spheres, its elements are the Aristotelian elements of fire,

water, earth, and air, combined with the Plotinian emanations of pure intelligences and souls, transformed into or combined with the angels of the monotheistic religions, and controlled by the One Supreme Necessary Being, from whom all being is derived, being their origin and principle, and to which the whole creation yearns to return. The Muslim concept of Justice, Harmony, and controlled Order is extended to the whole cosmos, all of whose elements are maintained in that state of equilibrium which is appropriate to their nature, and operate in an ordered hierarchy, from the ninth heaven to the lowliest minerals.

With the elaboration of this cosmology the Islamic Community acquires a new and central importance, not only in the terrestrial world but in the cosmos as a whole. For the "Perfect Man," the cosmic individual in whom all its faculties are realized, is Muḥammad, and his Community inherits from him a kind of spiritual prerogative which invests it with special significance. The locus of the Divine Grace is the whole Community, to which the charisma of Muḥammad is transferred, giving it a supra-terrestrial extension. Material realizations cease to be of prime importance; the true realities are spiritual, apprehended through symbols, and not necessarily articulated in external structures. This transformation from the "laic" concentration of the early centuries upon the Community in this world into a mystical and charismatic Community was necessarily accompanied by a corresponding development of symbolism. Of course the daily business of life was still conducted in plain unmystical man-to-man relations, but the Muslim now lived in a world surrounded by symbols. The Sharī'a became a symbol of cosmic relations in the spiritual world, and the Qur'ān itself, like the sensual pleasures of love and wine at a lower level, acquired new ranges of symbolic meanings. The imperfections of the terrestrial community find their compensations in its spiritual counterpart in the "World of Similitude" (*'ālam al-mithāl*). More especially, for the great mass of Muslims, the scandal of its earthly governments is redeemed. The real government is not in the hands of temporal sultans but in the care of God's chosen ones, the unknown saints in their hierarchy, headed by the Pole, the *Quṭb*, who by Divine command and with the powers placed at their disposal supervise the affairs of the terrestrial world and protect the interests of the Community.

Such a mystical cosmology was not, however, the immediate creation of Sufism. Whence it came and how it entered Ṣūfī thought is here set out for the first time by Seyyed Hossein Nasr, in full and scholarly detail. It is almost a startling revelation that its foundations were laid

by the philosophical schools of the "Golden Age," and that no other than Avicenna himself, the "second master" of Aristotelian philosophy, furnished it with its cosmological symbolism. That it was the heirs of Hellenistic culture who generated the final flowering of Illuminationist Sufism seems the greatest paradox of all. It can only be explained by the working of an inner reason within all expressions of Islamic thought and culture, an inner reason which led each one of them unconsciously to make its contribution to the final elaboration of its central theme.

H. A. R. GIBB

بسم الله الرحمن الرحيم

Preface to the Revised Edition

Some two decades have passed since this book was first conceived. But even during this relatively short period many changes have taken place in the West both within modern science itself and in attitudes toward the way traditional societies have studied nature. Twenty years ago everyone in academic circles still spoke of modern science as *the* science and relegated traditional cosmology either to the position of an early and naïve attempt to explain the findings of modern science or to that of mere superstition and fantasy. The last few years, however, have witnessed a very rapid decomposition of the monolithic structure of modern thought with all its claims to exclusiveness, and an earnest desire on the part of many to rediscover tradition and that "forgotten knowledge" whose loss is so deeply felt by those who understand the more profound causes of the crisis of the modern world.

In this quest for the rediscovery of tradition, the revival of interest in cosmology has played an important role. Numerous recent works have been devoted to the traditional cosmologies of Hinduism, Buddhism, the Kabbala, Taoism, the Egyptian tradition and even the remarkable teachings of the American Indians. There have also been attempts to "create" new cosmologies resembling the traditional ones but without the metaphysical foundations and the traditional matrix within which cosmology alone reveals its true meaning. Thus there have appeared a whole series of cosmological studies ranging from serious works based on the traditional view to the "joyous cosmology" of certain contemporaries in quest of spiritual experience without recourse to tradition, as if one could benefit from the nourishment of food by simply hearing it described. In any case, whether in a serious or frivolous vein, there has been a major reawakening of interest in traditional cosmology.

Yet, it is strange that during this period there has been so little interest in Islamic cosmology and so few new works in this field despite the rise of interest in Sufism and Islamic philosophy in the West. With the exception of a few detailed studies devoted to specific

aspects of cosmology, there has been no new study of the general field of Islamic cosmology since our introduction to the subject was printed by the Harvard University Press some dozen years ago. Since this earlier edition has been out of print for some time, and since many have asked us to make it available once again, we took it upon ourselves to prepare a new edition which includes certain modifications and corrections of the text as well as a supplementary bibliography containing a list of relevant works which have been published since the appearance of the earlier edition.

We hope that this new edition will help those seeking to study the traditional cosmology of Islam from its own point of view as well as those whose interest lies in the relation between the Islamic revelation and the cosmos created by the Islamic tradition in which men have lived and died in full awareness of the truths of that revelation. It is also our hope that this book, which is itself an introduction to the subject, will incite further studies in Islamic cosmology as well as in the arts and sciences which are so closely related to it.

SEYYED HOSSEIN NASR

Tehran
Ṣafar 1397 A.H. (Lunar)
Bahman 1355 A.H. (Solar)
January 1977 A.D.

Introduction

Most of the studies made currently by Western orientalists as well as by contemporary modern Muslim scholars of the cosmological and natural sciences in the Islamic world have been carried out with the aim of establishing a relation between these sciences and those cultivated in the modern world. Only rarely has attention been turned to the general world view of the Muslims themselves, a view in whose matrix they studied the particular sciences of Nature. Our aim in this book, which is a revised and elaborated version of a thesis presented to the Department of the History of Science and Learning at Harvard University in 1958, is to clarify some of the cosmological principles and to bring into focus the contours of the cosmos in which the Muslims lived and thought, and which to a certain extent still provides the framework in which they envisage the world. Of course we do not in any way deny the validity and significance of the historical studies which on the one hand relate the Muslim sciences to their Babylonian, Egyptian, Greek, Indian, Chinese, and Persian origins, and on the other clarify the role which these sciences had to play in the formation of Latin scholasticism and the study of the natural sciences in the Western world from the thirteenth to the seventeenth centuries. But our aim in this book is primarily to study the Muslim cosmological sciences in themselves, and to try to envisage the world in its totality in the manner seen by those who cultivated these sciences, and not as viewed by one who stands on the outside and seeks to dissect the Muslim world view into its constituent elements according to the historical sources from which they were adopted.

The Muslim cosmological and natural sciences are as closely bound to the metaphysical, religious, and philosophical ideas governing Islamic civilization as the modern sciences are related to the religious and philosophical background which in the sixteenth and seventeenth centuries brought these new sciences into being and which has sustained and nourished them ever since. This close relation is best observed in the case of Muslim students who, upon the most cursory contact with the modern sciences, usually lose their spiritual footing and no longer feel in harmony with their tradition, whereas the same students might have studied traditional mathematics and the natural

sciences for years without being in any way alienated from the Islamic revelation. The difference lies in the manner and perspective in which the materials and facts of the sciences are interpreted in each case, although sometimes the facts are the same in both instances. Consequently, the knowledge of the general Islamic vision of the cosmos provides not only a key for a true understanding of the Muslim sciences and a necessary background for any basic study of the history of medieval science, but also the principles which, being intrinsically bound with the immutable and nonhistorical essence and spirit of the Islamic Revelation, must guide the Muslims in judging all other sciences of Nature with which they come in contact. Only when the contour of the Islamic conception of the cosmos is clearly delineated will the Muslims be able to absorb and integrate those elements of foreign sciences which are in conformity with the spirit of their tradition into their own world view.

The Muslim world until now has had no need to be conscious of the cosmos in which it has lived. But now faced with the challenge of the modern sciences which are the fruit of a totally different conception of the world, the Muslims must bring into light the Islamic conception of the cosmos if they are to avoid the dangerous dichotomy which results from a superficial "harmony" between the Islamic perspective and the modern sciences to be seen so often in the writings of modern Muslim apologists. If the modern sciences are going to be anything more than an artificial "tail" grafted upon the body of Islam or even an alien element, the ingestion of which may endanger the very life of the Islamic world, the Muslims must find the universal Islamic criteria in the light of which the validity of all sciences must be judged.

As the title of this work implies, it is no more than a humble introduction to the study of the Islamic cosmological sciences. We have taken but a few steps, hoping that in the future further studies will correct and complete the elementary study undertaken here.

We are most grateful to Professors H. A. R. Gibb, H. A. Wolfson, and I. B. Cohen of Harvard University under whose direction this study was first undertaken. We are also thankful to Messrs. T. Burckhardt, L. Massignon, H. Corbin, and L. Gardet for their useful suggestions and for permission to quote from their works. We likewise humbly thank our masters in the traditional sciences in Persia, Sayyid Muḥammad Kāẓim 'Aṣṣār, Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Abu'l-Ḥasan Qazwīnī Rafī'ī, Jawād Muṣliḥ, and Murtaḍā Muṭahharī who have taught us many things not contained in books.

The staff of Widener Library was most kind in its assistance as

were the staffs of the libraries in Tehran, and especially Mr. M. T. Dānishpazhūh, the director of the central library in Tehran University. We are also deeply grateful to Professor Yusuf T. K. Ibish, Miss Maude Harrison, Mr. Mehran Nasr, and Dr. E. Daenecke for proofreading the text, and to M. Kathleen Ahern of the Harvard University Press for copy-editing the manuscript.

SEYYED HOSSEIN NASR

Faculty of Letters
Tehran University
Ṣafar 1380 A.H. (Lunar)
Shahrīwar 1339 A.H. (Solar)
August 1960 A.D.

List of Transliterations

Arabic characters

ء	'
ب	b
ت	t
ث	*th*
ج	j
ح	ḥ
خ	*kh*
د	d
ذ	*dh*
ر	r
ز	z
س	s
ش	*sh*
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	*gh*
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ة	ah; at (construct state)
ال	(article) al- and 'l- (even before the anteropalatals)

long vowels

اى	ā
و	ū
ي	ī

short vowels

ـَ	a
ـُ	u
ـِ	i

Diphthongs

ـَو	aw
ـَي	ai (ay)
ـيّ	īy (final form ī)
ـُوّ	uww (final form ū)

Persian letters added to the Arabic alphabet

پ	p
چ	*ch*
ژ	*zh*
گ	g

The world consists of the unity of the unified, whereas the Divine Independence resides in the Unity of the Unique.

Ibn 'Arabī—al-Futūḥāt al-makkīyah

In the Name of God Most Merciful and Compassionate

PROLOGUE

Islam and the Study of Nature

Cosmological Sciences and the Islamic Revelation

In a traditional civilization like that of Islam the cosmological sciences are closely related to the Revelation because in such civilizations the immutable revealed principle, or the "presiding Idea," manifests itself everywhere in social life as well as in the cosmos in which that civilization lives and breathes. In such civilizations the cosmological sciences integrate the diverse phenomena of Nature into conceptual schemes all of which reflect the revealed principles and the central Idea of which they are so many applications in the domain of contingency. In this manner cosmology repeats the process of traditional art which likewise selects from the multiplicity of forms those that are in conformity with the spirit of the tradition in whose bosom it has come into being.

The relation between Revelation and the people who are its receptor is much like that of form to matter in the Aristotelian theory of hylomorphism. Revelation, or the Idea in its manifested aspect, is the form while the mental and psychic structure of the people who receive it acts as the matter upon which this form is imposed. The civilization which comes into being in this manner, from the wedding of the above "form" and "matter," is dependent upon the psychic and racial qualities of the people who are its bearers in two ways. The first is that the Revelation is already spoken in the language of the people for whom it is meant, as the Quran insists so often; and the second, that the "matter" of this civilization plays a role in its crystallization and further growth.

The Truth in its unlimited and infinite essence is thus particularized by the specific form of the Revelation as well as by the characteristics of the people who are destined to receive it. This particularization of the Truth has a direct bearing upon the study of Nature and the whole cosmological perspective which is concerned for the most part with the world of forms.[1] Unlike pure metaphysics and mathematics

[1] Although Nature is often considered by the ancient and medieval cosmologists as the principle of change and is therefore related to the world of corporeal and subtle manifestation, sometimes it is universalized into a principle transcending the world of forms altogether as is seen in the writings of Ibn 'Arabī on Universal Nature (*ṭabī'at al-kull*) in the *Futūḥāt al-makkīyah* and other texts. See T. Burckhardt, "Nature can overcome nature" in Burckhardt, *Alchemy*, trans. W. Stoddart (Baltimore, 1971), pp. 123–138.

which are independent of relativity, cosmological sciences are closely related to the perspective of the "observer" so that they are completely dependent upon the Revelation or the qualitative essence of the civilization in whose matrix they are cultivated. And even within the same civilization several cosmological sciences may exist which study the same domain but according to different perspectives.

In traditional civilizations the study of Nature may be made for the sake of utility as is seen in ancient and medieval technology where aspects of Nature were studied with the aim of discovering the qualities which might make them useful to the daily needs of the society. Or such a study may be made with the aim of integrating cosmic existence into a pervasive rational system as with the Peripatetics, or into a mathematical system as with Archimedes. Or it may be with the aim of describing in detail the functioning of a particular domain of Nature, as in the biological works of Aristotle, and the medieval natural historians, or, again, in connection with the making of objects in which process art and industry before the machine age were always combined as in the medieval guilds and the branches of Hermeticism connected with them. Finally, Nature may be studied as a book of symbols or as an icon to be contemplated at a certain stage of the spiritual journey and a crypt from which the gnostic must escape in order to reach ultimate liberation and illumination, as is seen in the writings of Illuminationists and Ṣūfīs like Suhrawardī and Ibn 'Arabī.[2] Moreover, all of these different manners of studying Nature are sometimes superimposed upon each other in the writings

[2] In Islam where the Revelation has taken the form of a sacred book, the symbolism of the word is of special significance. The Quran often calls Nature a book which is the macrocosmic counterpart of the Quran itself and which must be read and understood before it can be put away.

The 8th/14th century Ṣūfī master 'Azīz al-Nasafī, in his *Kashf al-ḥaqā'iq*, compares Nature to the Quran in such a way that each genus in Nature corresponds to a *sūrah*, each species to a verse, and each particular being to a letter. Concerning this book of Nature he writes: "Each day destiny and the passage of time set this book before you, sura for sura, verse for verse, letter for letter, that you may learn the content of these lines and letters. . . . But he who finds for himself the eye of the eye and the ear of the ear, who transcends the world of the commandment (spiritual world), he obtains knowledge of the whole book in one moment, and he who has complete knowledge of the whole book, who frees his heart from this book, closes the book and sets it aside. He is like one who receives a book and reads it over and over until he finally knows its content; such a man will close the book and set it aside. This is the sense of the words 'On that day We will roll up the heavens as one rolleth up written scrolls' (Sura 21:104), and that other passage: 'And in his right hand shall the heavens be folded together' (Sura 39:67) whence it can be seen that the people of the left have no share in the folding together of the heavens." F. Meier, "Nature in the monism of Islam," *Spirit and Nature* (New York, 1954), pp. 202–203.

of a single author, especially in the Islamic civilization which forms the subject of our present study.

The symbols used to interpret and understand Nature depend upon the form of the Revelation, or Idea, dominant in a civilization which sanctifies and emphasizes a particular set of symbols as distinct from the general symbols inherent in the nature of things.[3] As for the symbols which are in the nature of things, like the colors of plants and flowers, or the light and heat of the Sun, they are independent of the subjectivism of the individual observer but are rather ontological aspects of things, enjoying a reality that is independent of our subjective whims.[4]

Therefore, any basic study of the cosmological sciences of a civilization must take into account not only the historical borrowing of ideas and facts from earlier cultures but also this intimate connection between Revelation and the symbols used to study Nature. Only in this way will one come to understand why each civilization chooses a particular set of phenomena out of the multiplicity of Nature as a subject for study, and why it develops a particular set of cosmological sciences to the exclusion of other possibilities.

Despite the difference in the forms of the ancient and medieval cosmological sciences, there is an element which they shared in common, this element being the unicity of Nature which all of these sciences sought to demonstrate and upon which they are all based. This unicity is the natural consequence of the Unity of the Divine Principle which formed the basis of all the ancient "Greater

[3] "Moreover, a distinction must be made between two kinds of symbols; those of nature and those of Revelation. The first have spiritual efficacy only by virtue of their 'consecration' or 'revalorisation' by the *Avatara*, or the revealed Word, or by virtue of a very exalted degree of knowledge which restores to them their fundamental reality. Before the Fall, every river was the Ganges, and every mountain was Kailasa, for the Creation was still 'interior,' 'the knowledge of good and evil' not having yet 'exteriorised' or 'materialised' it; likewise for the sage every river is still a river of Paradise. Natural symbolism, which assimilates, for example, the sun to the divine Principle, derives from a 'horizontal' correspondence; revealed symbolism, which makes this assimilation spiritually effective—in ancient solar cults and before their 'petrifaction'—derives from a 'vertical' correspondence; the same holds good for gnosis, which reduces phenomena to 'ideas' or archetypes." F. Schuon, *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (London, 1961), pp. 96–97.

[4] "The science of symbols—not simply a knowledge of traditional symbols—proceeds from the qualitative significances of substances, forms, spatial directions, numbers, natural phenomena, relationships, movements, colours and other properties or states of things; we are not dealing here with subjective appreciations, for the cosmic qualities are ordered both in relation to Being and according to a hierarchy which is more real than the individual; they are then, independent of our tastes, or rather they determine them to the extent that we are ourselves conformable to Being; we assent to the qualities to the extent that we ourselves are 'qualitative.'" F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (London: John Murray, 1959), p. 110.

Mysteries" and which, either veiled in a mythological dress or expressed directly as a metaphysical truth, is to be found as the central Idea in all traditional civilizations.[5] Ancient cosmologies are not childish attempts to explain the causality of natural phenomena as they may appear to the untrained eye; rather, they are sciences whose central object is to show the unicity of all that exists.[6]

The question of the Unity of the Divine Principle and the consequent unicity of Nature is particularly important in Islam where the idea of Unity (*al-tawḥīd*) overshadows all others and remains at every level of Islamic civilization the most basic principle upon which all else depends. But it must not be thought that this goal of finding and displaying the unicity of Nature is dependent upon a particular method to the exclusion of others. The Muslims used many "ways of knowing" to formulate sciences based on the idea of the unicity of Nature which is itself derived from the twin source of Revelation and intellectual intuition. In the case of the Islamic sciences, as in all other instances, the ends of a science lie outside of that science which may employ many means to reach those ends but cannot determine its goal itself. The Muslims employed many methods in the various sciences, from observation and ratiocination to contemplation and illumination, but the goal toward which these methods were aimed—that is, the demonstration of the interrelatedness of all things—came from the Revelation which, as we have already noted, determines from "above" the particular cosmological sciences cultivated in a tradition.

Returning to the basic principle of Unity in Islam, it can be said that this doctrine is expressed in the most universal manner possible

[5] The attitude toward Nature is always a reflection of the attitude toward metaphysics, the "earth" being a reflection of "heaven" in the religious and symbolic sense.

The cosmological sciences are the "Lesser Mysteries" and metaphysical knowledge the "Greater Mysteries" in whose light the "Lesser Mysteries" are usually absorbed as the Alexandrian cosmological sciences were integrated into the perspective of Islamic gnosis. See T. Burckhardt, "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionnelles*, 49:218 (1948).

[6] This conception is also expressed in the *Golden Verses of Pythagoras*:

> If Heaven will it, thou shalt know that Nature,
> Alike in everything, is the same in every place.

"I have already said that the homogeneity of Nature was, with the unity of God, one of the greatest secrets of the mysteries. Pythagoras founded this homogeneity upon the unity of the spirit by which it is penetrated and from which, according to him, all our souls draw their origin. This dogma which he had received from the Chaldeans and from the priests of Egypt was admitted by all the sages of antiquity . . . These sages established a harmony, a perfect analogy between heaven and earth, the intelligible and the sentient, the indivisible substance and divisible substance, in such a manner that that which took place in one of the regions of the Universe or of the modification of the primordial ternary was the exact image of that which took place in the other." A. Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras* (New York, 1917), p. 251.

in the first *Shahādah, Lā ilāha illa'Llāh,* usually translated as "there is no divinity but the Divine," but which in its most profound sense means there is no reality outside of the Absolute Reality, thereby negating all that is other than Allah.[7] This formula which is the Quranic basis of the Ṣūfī doctrine of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) does not imply that there is a substantial continuity between God and the world, or any form of pantheism or monism; rather, it means that there cannot be two orders of reality independent of each other.

The formula of Unity is the most universal criterion of orthodoxy in Islam; that doctrine may be said to be Islamic that affirms this unity in one way or other. The Prophet of Islam did not come to assert anything new but to reaffirm the truth which always was, to re-establish the Primordial Tradition (*al-dīn al-ḥanīf*), and to expound the doctrine of Divine Unity, a principle that is reflected in one way or another in all the traditions before Islam.

The ancient cosmological sciences were for the most part based upon the unicity of Nature and searched for the transcendent cause of things and were, therefore, far from un-Islamic even if they antedated the historical manifestation of Islam. It was this common factor of seeking to discover and demonstrate the unicity of Nature among such ancient cosmological sciences as those of the Pythagoreans and Hermeticists that made them conformable to the form of the Islamic Revelation and easily assimilable into its perspective. The form of the Islamic Revelation was in this way directly responsible for the integration of the ancient sciences into Islam as well as for the types of sciences cultivated in the Muslim world itself. The doctrine of the unicity of Nature which is based upon that of Unity and which thus relies on the essence and spirit of the form of Revelation in Islam, is, therefore, the ultimate aim of all the sciences of Nature, and the degree to which a science succeeds in expressing this unicity the criterion by which the success and validity of that science are judged.[8]

[7] "Islam, as a religion, is a way of unity and totality. Its fundamental dogma is called *Et-Tawḥīd,* that is to say unity or the action of uniting. As a universal religion, it admits of gradations, but each of these gradations is truly Islam in the sense that each and every aspect of Islam reveals the same principle. . . . The formula of '*Et-Tawḥīd*' or Monotheism is a Sharaite commonplace. The import that a man gives to this formula is his personal affair, since it depends upon his Sufism. Every deduction that one can make from this formula is more or less valid, provided always that it does not destroy the literal meaning; for in that case one destroys the unity of Islam, that is to say its universality, its faculty of adapting and fitting itself to all mentalities, circumstances and epochs." Abdul Hadi, "L'Universalité en l'Islam," *Le Voile d'Isis,* January 1934.

[8] Since we consider this principle as basic to the understanding of the Islamic sciences we shall seek to apply it throughout this work as our guiding principle.

In addition to the specific form of the Islamic Revelation, we must also consider the "matter" upon which this "form" was imposed, that is, the racial, psychological, and linguistic character of the people who were destined to form the substance of the Islamic civilization. For, as we already have mentioned, this "matter" also has a role to play in the general formation of the civilization and consequently in the cosmological sciences that are developed and the general view that is held with regard to Nature.

Islam was revealed in the Arabic language to a people who were of the stock of the Semitic nomads and later spread among the Persians, Turks, Mongolians, Negroes, and other racial and ethnic groups without losing its original character. This gives Islamic spirituality a nomadic trait even when it manifests itself in a sedentary environment. Moreover, the Revelation of Islam was given in the form of a sacred book, the Holy Quran, whose centrality and importance in all facets of Islamic culture and more specifically in the attitude toward Nature, can hardly be overemphasized. The Quran, this intertwining of the beauty of the geometry of the crystal and the profusion of the plant, refers constantly to the phenomena of Nature as signs of God to be contemplated by the believers.[9] And it is for this reason that throughout Islamic history "apart from a small number of investigators inspired by Greek philosophic ideals, the Muslims who engaged in the pursuit of science did so, like the Hebrews, in order to discover in the wonders of Nature the signs or tokens of the glory of God."[10]

The pre-Islamic Arabs to whom the Quran was first addressed had a great love for Nature and like all the nomads who wander endlessly in the great expanses of virgin Nature had a deep intuition of the

[9] It is quite significant that the phenomena of Nature, the events taking place within the soul of man, and the verses of the Quran are all called *āyāt*, the human soul and Nature being respectively the microcosmic and macrocosmic counterparts of the celestial archetypes contained in the Divine Word.

There are many verses of the Quran in which Nature and natural phenomena are mentioned, as for example the verse "We shall show them our portents upon the horizons and within themselves, until it be manifest unto them that it is the Truth." (Quran, XLI; 53. This and subsequent translations of the Quran in this book are from the edition of Muḥammad Pickthall.)

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.»

The Quran also contains explicitly a cosmology and angelology with its own specific terminology of the *kursī*, *'arsh* etc., which became the subject of exegesis and commentary by the later Muslim sages who developed Quranic cosmology to monumental proportions.

[10] R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, England, 1957), p. 460.

presence of the Invisible in the visible. Islam, which has always preserved the form of the spirituality of Semitic nomads, emphasized this particular trait of the nomadic spirit and made of Nature in Islam a vast garden in which the handiwork of the invisible gardener is ever present. Islam also emphasized the close relation between man and the rest of creation; the benediction upon the prophet (*al-ṣalāt 'ala'l-nabī*) in its most universal sense being the benediction upon the totality of manifestation.

Another point emphasized in the Quran is that human reason, which is a reflection of the Intellect, when healthy and balanced leads naturally to *tawḥīd* rather than to a denial of the Divine and can be misled only when the passions destroy its balance and obscure its vision.[11] Reason, therefore, when not impeded by external obstacles does not lead to rationalism in the modern sense of the word, that is, a negation of all principles transcending human reason, but becomes itself an instrument of Unity and a way of reaching the intelligible world.[12] Likewise, Islamic art, instead of being "rationalistic" as it might at first appear, leads the observer through the abstract symbols of geometry to the principle of Unity which can be represented only "negatively" and abstractly. This activity of reason within rather than outside of the basic tenets of the Revelation is ultimately the cause for Islam's ability to respond to the need for causality on the part of its adherents within the tradition rather than see this need seek the satisfaction of its thirst outside of the faith, as was to happen with Christianity at the end of the Middle Ages. It is also this conception of reason that made the study of the mathematical sciences so widespread in the Islamic world and enabled the Muslims to adopt the Pythagorean notion of mathematics so easily as a part of their world view.[13]

[11] The role assigned to the Intellect and its reflection on the human level—that is, reason—is one of the elements that distinguish Islam from Christianity. Christianity is essentially a way of love and its mysteries remain forever veiled from the believer, at least in the ordinary interpretation of the religion. Islam, on the contrary, is gnostic, and its final aim is to guide the believer to a "vision" of the spiritual realities. That is why there has always been in Christianity the question of preserving the domain of faith from intrusion by reason, whereas in Islam the problem has been to overcome the obstacles placed before the intelligence by the passions in order to enable the believer to reach the very heart of the faith which is the Unity of the Divine Essence.

[12] "En effet, selon la perspective islamique, la raison (*al-'aql*) est avant tout ce par quoi l'homme accepte les vérités révélées, qui, elles, ne sont ni irrationnelles, ni seulement rationnelles. C'est en cela que réside la noblesse de la raison et par suite celle de l'art; dire que l'art découle de la raison ou de la science comme l'attestent les maîtres de l'art musulman, ne signifie donc nullement qu'il soit rationaliste et qu'il faille le retrancher de l'intuition spirituelle, bien au contraire." T. Burckhardt, "Fondements de l'art musulman," *Etudes Traditionnelles*, 55:162–163 (1954).

[13] See introduction by S. H. Nasr to *Science and Civilization in Islam* (New York, 1970).

Aside from these general considerations regarding the Islamic attitude toward Nature and the sciences, a word must also be said about the character of the Arabic language as the vehicle of both the Revelation and most of the Muslim sciences. This language, which is without doubt the *lingua franca* of the Islamic world as well as the sacred language of Islam, has not only a precision which makes it an excellent instrument for scientific discourse but also an inner dimension which enables it to be the perfect vehicle for the expression of the most esoteric forms of knowledge. This flexibility made it easy for the early translators to translate Greek, Syriac, Sanskrit, and Pahlavi texts into Arabic, to coin new words with relative ease, and expand the meaning of already existing terms to include new concepts. The character of the Arabic language itself therefore was influential in the study of all the sciences in the Islamic world, including those concerning Nature.

In the sciences of Nature, the Muslims had a rich vocabulary of Arabic words to express all the diverse concepts and ideas connected with the cosmological sciences. For the word "Nature" itself, corresponding to the Latin *natura* and Greek *physis*, the Arabic word *ṭabī'ah* from the root (*ṭb'*) came to be used but with a somewhat different meaning from that in the classical languages.[14] The early Arabic translators also occasionally used the terms *kiyān* from the Syriac *kjōnō* as synonymous with *ṭabī'ah*.[15] In the Quran the word *ṭabī'ah* itself does not appear, but *ṭab'* is used several times[16] and is

[14] Muslim authors in the later centuries have usually distinguished between *ṭibā'* as the essential attributes of something, or, in other words, that which makes a thing behave and manifest itself as it does, and *ṭabī'ah* as that which gives movement or rest to a thing without possessing a will of its own.

الطِّباع يقال المصوّر الصفة الذاتية لكلّ شيء . الطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولاً و بالذات من غير ارادة . .

Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-ishārāt wa'l-tanbīhāt* (Tehran, 1378 [1958]) II, 56.

[15] L. Massignon, "La Nature dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch*, 14:144–148 (1946).

[16] For example, "Our hearts are hardened—Nay, but Allah hath set a seal upon them for their disbelief" (Quran, LV, 155).

"قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم . "

Also, "Allah hath sealed their hearts so that they know not" (Quran, IX, 92).

"وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون . "

Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his *al-Tafsīr al-kabīr* (Cairo, 1357 [1938], IX, 98) interprets *ṭab'* in these verses to mean the veil which hides God from man.

interpreted by both Sunni and Shī'ah commentators to mean the veil which separates man from God. Certain Ṣūfīs like Ḥallāj also contrast *ṭabī'ah* with Divine grace. The term *ṭab'* has also been used by certain authors in opposition to *maṭbū'*. These two terms may have been the origin of the Latin *natura naturans* and *natura naturata*[17] and bear nearly the same meaning as their Latin counterparts.

To express the relation and contrast between the Creator and the world the Muslim authors have usually used the pair of terms *ḥaqq* and *khalq*. In the dominant Sunni school of Ash'arite theology the absolute transcendence of God with respect to the world (*tanzīh*) and the "infinite" gulf separating *khalq* from *ḥaqq* is emphasized to such a degree that the individual nature of things, as well as Nature as a distinct domain of reality, melts away in the absolute power of the Creator. "Horizontal" causality is denied; of the ten categories of Aristotle pertaining to creatures, only substance, place, and quality are considered to have an objective reality; and time and space as well as "matter" are divided into "atoms."[18] All partial and immediate causes are absorbed into the Ultimate Cause, and God is considered as the direct cause of all things. For example, fire does not burn because it is its nature to do so, but because God so willed it. Moreover, what appear to us as "laws of nature" are due to habit and have no more than a juridical status,[19] the only real laws being those revealed by God through his prophets. The Ash'arite theologians emphasize above all else the discontinuity between the finite

[17] There is, in fact, a book by Jābir ibn Ḥayyān by the name of *al-Ṭab' wa'l-maṭbū'*. "Les termes scholastiques *natura naturans* et *natura naturata* paraissent être calqués sur l'arabe." O. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān* (Cairo, 1943), II, p. 137, n. 2.

[18] "Pour le théologien musulman, le temps n'est donc pas une 'durée' continue, mais une constellation, une 'voie lactée' d'instants (de même l'espace n'existe pas, il n'y a que des points)." L. Massignon, "Le Temps dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch*, 20:141 (1952).

For the various forms of atomism in Islam, see S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin, 1936), and M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958).

This trait of seeing the aspect of discontinuity of the cosmos and of its various conditions, such as time and space, is a trait of the spirit of the Semitic nomad, who feels the fragility of this world above all else, and manifests itself in many facets of Islamic intellectual life.

[19] "La distinction entre 'raison' et 'loi' ne touche en somme que le mode de la connaissance. Car toute chose, pour le kalām ash'arite, n'a d'existence que par le statut juridique que Dieu lui octroie. Il n'est de loi que positive revélée et les 'lois de la nature' sont de simples 'coutumes de Dieu', que l'expérience et la répétition des actes nous font connaître, à titre, en quelque sorte, de constatation provisoire. Le miracle en conséquence se définira comme une 'rupture d'habitude' (*khāriq al-'āda*)." L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), pp. 430–431.

and the Infinite,[20] all the stages of the cosmic hierarchy above the "physical world," being absorbed, in their view, in the Divine Principle.

In the perspective of the Ṣūfīs, especially those belonging to the school of Ibn 'Arabī, and the theosophers (*ḥakīms*)—that is, the followers of that combination of Peripatetic philosophy, *Ishrāqī* theosophy[21] and gnosis which was perfected by Mullā Ṣadrā—as well as in the view of the early Muslim Peripatetics themselves, the other aspect of the relation between the Divine Principle and its manifestation came to be emphasized. The continuity between the two was stressed inasmuch as this relation is as real as the discontinuity considered by the theologians. One can say on the one hand that the infinite is absolutely separate from the finite, or the Creator from creation; and on the other, that since there cannot be two absolutely distinct orders of reality—this view being considered as polytheism (*shirk*)—the finite must somehow be none other than the Infinite.[22] The *Ishrāqī* sages and Ṣūfīs, without denying the absolute transcendence of God, have emphasized this second relationship and through the use of symbolism (*tashbīh*)[23] have sought to show that the manifested world is nothing but the shadow and symbol of the spiritual world and that the whole of cosmic manifestation is connected to its Divine Principle through its very existence.

Islam as the religion of the middle way stands between *tashbīh* and *tanzīh*, or immanence and transcendence, each of which taken alone can lead to serious error but which taken together express the just relationship between God and the Universe. In treating of the

[20] Usually an "atomistic" view of Nature, whether it be Greek, Ash'arite, or *Nyāya-Vaiśeṣika*, is based on the aspect of the discontinuity between the cosmos and the Metacosmic reality, while the modes of thought which deny the existence of atoms, such as the Aristotelian, Hermetic, or Illuminationist (*Ishrāqī*), emphasize the aspect of continuity between the finite and the Infinite.

[21] We are using "theosophy" here in its original meaning, as it was used until quite recently by men like Jacob Böhme, and not in any way resembling that given it by the pseudo-spiritualist movement which came into being at the beginning of this century under this name.

[22] It is essential here to give this relationship in negative rather than affirmative terms so as not to confine it within a limited formulation.

[23] The symbolic interpretation of Nature is given scriptural authority by such Quranic passages as: "Seest thou not how Allah coineth a similitude: A goodly saying, as a goodly tree, its root set firm, its fruit at every season by permission of its Lord? Allah coineth a similitude for mankind in order that they may reflect" (Quran, XIV, 24–25).

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ
تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.»

Islamic cosmological sciences and the conceptions of Nature underlying them we shall deal only with those schools in whose teachings the light of the Divine does not totally absorb finite creation and shall therefore leave aside the various theological schools, like the Ash'arites. But it must not be forgotten that the view that the world is totally other than God and the belief that the finite cannot be absolutely other than the Infinite express different aspects of the same truth. Inasmuch as we are not dealing with matters of a purely rational order there is no question here of choosing between alternatives. Rather, the question involves the ability to discern in each instance the particular point of view from which this basic problem of the relation between the cosmos and its Source is being approached, the point of view which has a direct bearing upon the study of the cosmological sciences.

The Study of the Cosmological Sciences in Islamic History

In addition to being the last Revelation in time and therefore symbolically the synthesis of all the traditions before it, Islam spread geographically over the middle belt of the world and consequently became historically the heir of many of the earlier civilizations of Western Asia and the Mediterranean world. Alexandria, Antioch, Edessa, Nisibis, Ḥarrān, Jundishāpūr, and all the other centers of learning in Western Asia and North Africa became a part of the Muslim world and thereby provided the necessary material and substance for the later flowering of the Islamic arts and sciences.[24]

In the first century of Islam, when the religious and the spiritual forces were most intense, the different schools and perspectives which were to mark the later periods of Islamic history had not as yet manifested themselves; the tradition was still too close to its origin to become crystallized into its constituent elements. There was much interest in religious and literary sciences such as grammar, *ḥadīth*, or sacred history, and in some instances even in the pre-Islamic (*awā'il*) sciences as in the case of Khālid ibn Yazīd. But for the most part the spiritual seed which had been sown by the message of the Prophet

[24] For an account of the centers of learning in the ancient Near East and the means of transmission of the ancient sciences to the Muslims, see D. DeLacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London, 1929); M. Meyerhof, "On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs," *Islamic Culture*, 2:17–29 (1937), and *Von Alexandrien nach Baġdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern.* Sitz-Ber. Berlin Akad. (Berlin, 1930); and F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London, 1975).

did not bear fruit and did not manifest itself externally as far as the arts and sciences were concerned until the fourth and fifth Islamic centuries when the intensity of the religious fervor and the political power of the central government had already passed their culmination.[25]

With the establishment of the Abbasid caliphate, translations of Greek, Syriac, Pahlavi, and Sanskrit sources on the various sciences became available in Arabic, with the result that in addition to the earlier schools of grammarians and poets, traditionalists, commentators, historians, and Ṣūfī ascetics, all of whom relied almost entirely upon the Islamic revelation for their knowledge, there now began to appear new schools which also drew from non-Islamic sources. These new schools ranged from the logicians and rationalists, like the Mu'tazilites, to the astronomers and mathematicians, and finally to the followers of the more esoteric forms of the Greek, Alexandrian, and Chaldaean sciences connected with the Ṣabaean community in Ḥarrān.[26] During the third century, when the Islamic spirit began to become crystallized into its permanent forms, as reflected in the formation of the schools of law and the Ṣūfī brotherhoods, the various arts and sciences as well as philosophy also began to flourish, reaching their climax in the fourth and fifth Islamic centuries, which for this very reason we have chosen as the historic background for the subject of our discussion in this book.

The beginning of the fourth century witnessed the rise of Abū Naṣr al-Fārābī, Abu'l-Ḥasan al-Mas'ūdī, Yaḥyā ibn 'Adī, Ibrāhīm ibn Sīnān, Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, Abu'l-Ḥasan al-'Āmirī and many other figures who played an important role in the creation of the Islamic arts and sciences and, of more particular interest in our present study, in the cosmological sciences. The fourth century itself was not only a time of great activity in particular sciences but also in "the philosophy of Nature" and cosmology which had a permanent influence upon the sciences in the later centuries. It was the period in which the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, Abu'l-Barakāt al-Baghdādī,

[25] With reference to the fourth century, Ṭaha Ḥusain writes: "During the course of their history, the Muslims have not known another century as rich in striking contradictions. Great material wealth and intellectual prosperity of the first order coexist with political decadence." Introduction to the *Rasā'il* of the Ikhwān al-Ṣafā' (Cairo, 1928), p. 3.

[26] For the general historical background of the Islamic sciences see George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2 vols. (Baltimore, 1927–1931), and A. Mieli, *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale* (Leiden, 1938 and 1966). See also S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York, 1970) and *Islamic Science – An Illustrated Study* (London, 1976); and M. Ullman, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, 1972).

Ibn Sīnā, Abū Sulaimān al-Manṭiqī, and Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī lived and wrote. It was also a time when such important encyclopedias as the *Mafātīḥ al-'ulūm* of Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Khwārazmī, compiled in 366/976,[27] and the *Fihrist* of Ibn Nadīm al-Warrāq of 378/988, made their appearance in Islamic intellectual life. During this century there were also several noteworthy Hermeticists like Abū Sa'īd ibn 'Abd al-Jalīl al-Sijzī, Abu'l-Qāsim al-Majrīṭī, and Shamalghānī al-Kūfī[28] and many Ṣūfī authors some of whom, like Ḥakīm al-Tirmidhī in his *Nawādir al-uṣūl*, dealt with the cosmological sciences.[29] Likewise, in the mathematical sciences, such famous names as Abū Zaid al-Balkhī, Abu'l-Wafā', Abū Sahl al-Kūhī, 'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī, and Ibn Yūnus attest to the great activity in these sciences during the fourth Islamic century.

Similarly, in the fifth century, although perhaps to a somewhat lesser extent, the Muslim arts and sciences continued to flourish. Such figures as Ibn al-Haitham, 'Alī ibn 'Īsā, 'Umar Khayyām, al-Ghazzālī, Abū Isḥāq al-Zarqālī, Nāṣir-i Khusraw, and Abu'l-Ḥasan ibn Marzbān Bahmanyār extended the tradition of the previous century down to the Seljuq period and elucidated the teachings of the earlier masters.

It is due to the great activity in these two centuries that all of the authors whose doctrines we wish to study in this book have been chosen from this period. In studying the conceptions of Nature in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, who can be considered as the dominant figures in the various sciences in this most

[27] Two dates are given: the lunar Islamic year, left, and the solar Christian year, right.

[28] Although many Ṣūfīs have made use of Hermetic symbols, and Alexandrian Hermeticism became integrated into Islamic gnosis, one must distinguish clearly between *taṣawwuf* and Hermeticism and philosophy, which in the eyes of the Muslims is also connected with the name of Hermes or the prophet Idrīs and is considered, like all Revelation, to be of divine origin. As Ibn 'Arabī writes: "The knowledge of the philosophers is of another kind than that of positive religion [and, therefore, Sufism]; whereas the latter is based on the law of Muḥammad—upon whom be peace—the former is founded upon the law of Idrīs." 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Kitāb al-yawāqīt* (Cairo, 1305 [1887]), I, 133; also H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Tehran, 1952) II, 16.

[29] The Ṣūfī conception of Nature did not become explicitly enunciated until the 6th/12th and 7th/13th centuries, when the gnostic doctrines of Islam were formulated in the writings of Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, 'Abd al-Karīm al-Jīlī, and other masters of that school. But it must not be thought that there is a discontinuity between these masters and the earlier Ṣūfīs who remained content with the exposition of the practical rather than the theoretical aspect of the spiritual life. The later Ṣūfī conception of Nature as the Breath of the Compassionate (*nafas al-raḥmān*) is closely connected with the symbolism of invocation (*dhikr*) which has always formed the basic technique of Sufism.

On the question of *dhikr*, see L. Gardet, "La Mention du nom divin en mystique musulmane," *La Revue Thomiste*, 52:642–679 (1952); 53:197–216 (1953); G. C. Anawati and L. Gardet, *La Mystique musulmane* (Paris, 1961), Pt. 4.

active of all periods of Islamic history, we are in reality studying the basic elements of Islamic cosmological doctrines which are to be found in one form or another in the writings of most of the later Muslim authors. Our choice of these particular authors is therefore not accidental; rather, through them we hope to gain a glimpse of general doctrines not limited to the particular period in which these authors lived.

It may of course be asked why the fourth and fifth centuries were a period of great activity in the sciences. The reason is to be sought partially in the historical circumstances of the time.[30] If we divide the Islamic community into the two categories of the Sunni and the Shī'ah, we find that during the period of strength of the Sunni caliphate, both Umayyad and Abbasid, there was a different social and political background for the growth of the arts and sciences from that which characterized the period when the central authority had weakened and Shī'ah elements had become powerful.

In order to understand the reason for this distinction we must return to the first two centuries of Islamic history. From certain sayings of 'Alī ibn Abī Ṭālib and especially the writings of Imām Ja'far al-Ṣādiq, the first and sixth Shī'ah *imāms*, it is quite evident that the Hermetic sciences were early integrated into the Shī'ite perspective. One need only remember that Jābir ibn Ḥayyān, the most celebrated of all Muslim alchemists, was the disciple of Imām Ja'far and considered all of his works to be no more than an account of the teachings of his master.[31] Moreover, the discussions of Imām Riḍā, the eighth Shī'ah *imām*, with Ma'mūn and 'Imrān al-Ṣābī, made the intellectual sciences (*al-'ulūm al-'aqlīyah*) once and for all legitimate in the world of Shī'ism.[32]

[30] We are indebted to Professor H. A. R. Gibb for much of what follows regarding the history of this period. It is unfortunate that his analysis, made in his courses on Islamic history, has never appeared in printed form so that reference to it might be made here.

[31] Certain Western scholars like Julius Ruska have doubted the very existence of Jābir because some of the writings attributed to him have been shown to have been written during later centuries. While it must be admitted that much of the Jābirian corpus was not written by Jābir himself, due to the tendency in traditional sciences to identify the various manifestations of a school with its founder, one cannot simply deny the existence of Jābir with such arguments. Moreover, from a certain point of view the figure of a Jābir or a Pythagoras as conceived by their followers is more important for the understanding of the spiritual and intellectual forces dominant in a particular epoch than a picture which is the result of historical analysis based on only the written evidence which has survived the decaying influence of time.

[32] 'Abd al-Ḥujjat Balāghī, *Kitāb maqālāt al-ḥunafā' fī maqāmāt Shams al-'Urafā'* (Tehran, 1948), p. 11.

The early acceptance of Hermeticism[33] by the Shī'ites made them the proponents of a synthetic physics,[34] a "periodic" conception of time[35] as consisting of different cycles, or *adwār* and *akwār*, and the tradition of Hippocratic medicine tied to alchemy. Likewise, it made them opposed to the rationalistic elements of Aristotle's philosophy and many aspects of his physics. Consequently, when philosophy did finally become integrated into the Shī'ite perspective, it was not in the form of pure Aristotelianism but as that form of wisdom called *ḥikmah* in which Illuminationist and gnostic doctrines play a central role and in which reason becomes only the first stage and discursive knowledge the most elementary form of knowledge to be followed by the direct contemplation of the intelligible realities.

In the Sunni world, "official" learning did not concern itself so much with either Hermeticism or Peripatetic philosophy, except to the degree that philosophical methods were adopted to theological ends by the great Sunni theologians like Imām al-Ghazzālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[36] In fact, from the beginning the Sunnis displayed a greater hostility toward the philosophers than the Shī'ah, as demonstrated by the historical evidence of the survival of philosophy, in its new wedding with illumination and gnosis in the form of *ḥikmah*, among the Shī'ites long after it had ceased to exist as a living tradition in the Sunni world.

[33] By Hermeticists, or *harāmisah*, the Muslim authors meant the followers of the ante-Diluvian prophet, Idrīs, or Ukhnūkh (Quran, XIX, 57; XXI, 85), whom they regarded as the founder of the arts and sciences as well as of *ḥikmah* and philosophy. See "Hermes . . .," in S. H. Nasr, *Islamic Studies* (Beirut, 1967), ch. 6.

[34] "Une *physique synthétique*, qui, bien loin d'opposer le monde sublunaire au ciel empyrée (et les quatre éléments corruptibles à la quintessence), affirme l'unité de l'univers; théoriquement par une science des *correspondances* entre les divers 'horizons' de l'univers . . . pratiquement par l'exploitation expérimentale systématique de ces correspondances, en 'provoquant des résultats' en astrologie horoscopique, en typologie (toxiques en médecine, caractères individuels et collectifs dans la combinaison des métiers et la science des cités), en alchimie (sublimation)." L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe," in A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1950), I, 389.

[35] The periodic notion of time forms a part of the Islamic perspective and is affirmed implicitly in the prophetic eras mentioned in the Quran.

For the "cyclic" notion of time in Islam, see Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, "The Islamic and Christian conceptions of the march of time," *Islamic Quarterly*, 1:230ff (1954). This notion does not imply a return to the same point after the passage of a certain period of time, but the presence of a number of periods from the beginning of creation to the last day which have points of correspondence with each other, and at the beginning of each of which God sends a prophet into the world to reaffirm the truth of the previous revelations which have been forgotten.

[36] As for Hermeticism, many of its symbols were adopted by such Ṣūfīs as Ibn 'Arabī and Ṣadr al-Dīn al-Qunawī (sometimes pronounced Qunyawī) so that they became a permanent heritage of esoteric schools in the Sunni as well as the Shī'ite world.

The opposition of the Sunni doctors of the law to philosophy and most of the pre-Islamic (*awā'il*) sciences became more intense after the destruction of the Mu'tazilites and the triumph of Ash'arite theology during the 4th/10th and 5th/11th centuries. Likewise, the Sunni caliphate usually was more favorable to the purely religious disciplines such as the science of commentary, *ḥadīth*, and jurisprudence, and supported the other sciences like medicine and astronomy only to the extent that they corresponded to the needs of the community.[37]

When we take into account this difference in attitude of the Sunni and the Shī'ah toward the arts and sciences, it becomes somewhat easier to discover the causes underlying the great activity in the various sciences during the 4th/10th and 5th/11th centuries, the period which we have chosen to study in this book. For it is during these centuries that Shī'ism becomes important politically and socially. Already, during the reign of Ma'mūn, a century before the period in question, the appointment of Ṭāhir Dhu'l-Yamīnain to the governorship of Khurāsān in 205/821 marked the beginning of the semi-independent Ṭāhirid dynasty which after a half-century of rule was destroyed by Ya'qūb ibn Laith, the Saffārid.[38] The Ṣaffārids in turn ruled over the eastern provinces of Persia from 253/867 to 298/910 with the support of the caliphate, although internally they were nearly independent. In Transoxiana, also, the four sons of Asad ibn 'Abdallāh, who before his conversion to Islam had been called Sāmān, served Ma'mūn with great distinction and were rewarded with the governorships of Samarqand, Farghana, Shash, and Herat. The control of this family over these cities marked the beginning of the Sāmānid dynasty, which, like the Ṣaffārids, enjoyed internal independence and ruled over much of Transoxiana until 389/999, and whose members became the patrons of many of the most famous Persian scientists and poets. These Persian rulers, who had diminished the central authority of the caliphate, were not overthrown until the rise to power of the newly emigrated Turkish tribes in the area cul-

[37] By this statement we mean only a general tendency that seems to be present in Islamic history rather than a hard and fast rule. Many Sunni caliphs and princes, from the legendary Khālid ibn Yazīd to Hārūn al-Rashīd, and from Ma'mūn in the East to 'Abd al-Raḥmān III in Andalusia, and wazirs like Rashīd al-Dīn Faḍlallāh were ardent supporters of the arts and sciences and played an essential role in the propagation and cultivation of the sciences in the Islamic world. The early Abbasid caliphs also interested themselves in Greek learning in order to protect the faith of the community from the acquired instrument of Greek logic by the use of that instrument itself.

[38] For the history of the eastern territories of Islam, and especially Persia, during this period see S. Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties* (Paris, 1925), pp. 128ff, and W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, rev. ed. (London, 1928), pp. 208ff.

minated in the conquest of eastern Persia by Maḥmūd of Ghazna, ending permanently the rule of the Persians in Central Asia.

If the rise of these independent dynasties meant a weakening of the authority of the caliphate, these dynasties nevertheless, accepted at least theoretically, the Sunni caliph and ruled in his name. Such, however, was not true of the Shī'ite Būyids or Buwaihids[39] who ruled Persia from 320/932 to 447/1055. The star of this family began to rise when 'Alī, the son of Buwaih, who was reputed to have descended from ancient Persian kings, was given the governorship of Karaj in 318/930. Soon, with the help of his brothers, Ḥasan and Aḥmad, he was able to expand the domain of his power and within a few years became the ruler of most of central Persia. From this base the Buwaihids expanded their political and military power until 334/945, when Aḥmad conquered Baghdad itself.

The caliph, al-Muktafī bi'Llāh, was forced to accept the power of the new conquerors. He gave to the three brothers the title of 'Imād al-Dawlah, Rukn al-Dawlah, and Mu'izz-al-Dawlah and the rank of *amīr al-umarā'*. The Buwaihids in turn treated the caliph with great respect; but, being Shī'ite, they no longer accepted his absolute religious and political authority. They thus succeeded in establishing Shī'ite rule over the lands of the Eastern caliphate for the first time in Islamic history, a rule which they were able to maintain in their family until the Turkish Ghaznawids and Seljuqs once again brought the eastern provinces under Sunni rule.

While the Eastern provinces of the Islamic world were being dominated by Shī'ite rulers, Egypt and much of North Africa had also fallen under the sway of Shī'ism, this time in the form of Ismā'īlism. The Fāṭimid dynasty had established itself in Egypt and competed with the caliphs in Baghdad for supremacy in the Muslim world. This new Shī'ite caliphate in turn played an important role in the fostering of the arts and sciences and the establishment of schools in which the scientific disciplines were taught.[40]

As a result of this brief survey of the history of the Muslim lands during the 4th/10th and 5th/11th centuries we have discovered that

[39] The name of this family in Persian is Būyih, "oe" being a middle Persian sound which appears in many Persian names such as Bābūyih, Muskūyih, and so on. Since this sound does not exist in Arabic, it has been transformed into "awaih" or "uwaih" by Arabic writers, hence Ibn Miskawaih, Buwaihids, and so on. Since the Arabic form of these words is more familiar to Western readers, we have transliterated the well-known ones in this form rather than in the original Persian.

[40] For the relation of Fāṭimid rule to a certain "realism" in Islamic art and its possible relation to the sciences, see R. Ettinghausen, "Realism in Islamic Art," in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Rome), 1:253ff (1958).

this was a period during which the authority of the central Sunni government had weakened and Shī'ite princes were ruling over a large segment of the Islamic world. Considering the more sympathetic attitude of Shī'ism toward the pre-Islamic sciences and philosophy which we have already mentioned, it is not surprising to discover that this period of Shī'ite domination coincides with a time of great activity in the various intellectual sciences. In fact it may be safely asserted that the rise of the Shī'ah in this period was the chief reason for the greater attention paid to the arts and sciences. The Shī'ah, both in Persia and in Egypt, founded schools in which the sciences were taught and established educational and scientific procedures that were later adopted by the Sunnis themselves, as exemplified by the adoption of al-Azhar—originally founded by the Fāṭimids—for Sunni learning and the building of the Niẓāmīyah school in Baghdad upon earlier Shī'ite models.

The 4th/10th and 5th/11th centuries constitute, therefore, the period of the formation of the Islamic arts, sciences, and philosophy and the period in which the basis of the Islamic sciences was laid, in such a way as to determine the general contour of these sciences as they have been cultivated in the Muslim world ever since. It may be said, then, that to study the sciences in this period is to study the root and formation of the various Islamic sciences and not just a passing moment in the long centuries of Islamic history.

The Intellectual Dimensions in Islam and the Class of Seekers of Knowledge

To understand the relation of the subject matter of this book to the totality of the intellectual life of Islam it is necessary not only to place the period under discussion within Islamic history but also to relate the perspectives of the authors under study to the general intellectual dimensions in Islam. The most essential division within Islam is the "vertical" hierarchy of the Sacred Law (*Sharī'ah*), the Way (*Ṭarīqah*) and the Truth (*Ḥaqīqah*), the first being the exoteric aspect of the Islamic revelation, divided into the Sunni and the Shī'ite interpretations of the tradition, and the latter two the esoteric aspects which are usually known under the denomination of Sufism. Or, one might say that the Truth is the center, the Way or "ways" the radii, and the Sacred Law the circumference of a circle the totality of which is Islam.[41]

[41] See F. Schuon, *L'Œil du cœur* (Paris, 1974), pp. 91ff. It is necessary to add that Islamic esotericism can also be found in various forms of Shī'ism in addition to Sufism.

Another division of the intellectual perspectives within Islam which is more immediately related to our present study is the classification of the various intellectual dimensions according to the modes of knowledge sought by each school.[42] From this point of view we may enumerate the seekers of knowledge in the earlier centuries of Islam as being the Quranic scholars and traditionalists, grammarians, historians and geographers, natural scientists and mathematicians, the Mu'tazilites and other theologians, the Peripatetic philosophers, the Neo-Pythagoreans and Hermeticists, the Ismā'īlī philosophers, and finally the Ṣūfīs.

In the later centuries, when the various schools became more crystallized, the major schools in the Sunni world became more or less confined to those of the jurists, the theologians, and the Ṣūfīs, the last-named having absorbed the gnostic elements of such pre-Islamic traditions as Hermeticism. Philosophy and the natural and mathematical sciences also continued to be cultivated but to a much lesser degree; philosophy, especially, in its rationalistic mode ceased to exist after the 6th/12th century in the Sunni world.

In the Shī'ite world, likewise, the school of the theologians and jurists as well as those of the Ṣūfīs, who, as we noted, stand in a sense above the Sunni-Shī'ah division, remained dominant. But, in addition, with the weakening of rationalism under the attack of theology and Sufism in the 5th/11th and 6th/12th centuries, the new school of Illuminationist, or *Ishrāqī*, theosophy came to be established by Suhrawardī and his followers, one that has exercised a great influence upon the intellectual life of Persia ever since. *Ishrāqī* theosophy was in turn re-interpreted and combined with the tenets of Shī'ism by Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, commonly known as Mullā Ṣadrā, who during the Safavid period opened the last new intellectual perspective in Islam[43] and who, has continued to dominate the intellectual life of Shī'ism to the present day. During the Safavid period, also, the study of the mathematical sciences was revived in Persia by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and others, but in this case it was mostly a question of

[42] There is also the general division of the sciences in Islam into the transmitted (*naqlī*) and intellectual (*'aqlī*), which we have not considered here. For this traditional division of the Muslim sciences, see Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal (New York, 1958), II, 436ff.

[43] For an account of the teachings of Suhrawardī and the significance of his school, see the two prolegomena of H. Corbin to Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I (Tehran, 1977) and vol. II (Tehran, 1977). Regarding the *Ishrāqī* school and the school of Mullā Ṣadrā see also S. H. Nasr, "Suhrawardī," "The School of Ispahan," and "Ṣadr al-Dīn Shīrāzī," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963–66); and "Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, his life, doctrines and significance," *Indo-Iranica*, 14:6–16 (December 1961). See also the monumental work of Corbin, *En Islam iranien*, 4 vols. (Paris, 1971–1972).

reviving the teachings of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the other earlier Muslim mathematicians rather than founding a new school.

We can say, therefore, that the dominant perspectives in Islamic history touching upon the study of Nature are those of the mathematicians, Hermeticists, Peripatetics, Ismā'īlīs, Illuminationists, gnostics, or Ṣūfīs, and finally the theologians, the majority of whom have followed a "philosophy of Nature" in which Nature and natural cause are absorbed into the Divine omnipotence.

To discover more specifically how these perspectives appear in the 4th/10th and 5th/11th centuries, we turn to the evidence of some of the Muslim authors themselves. In his *Treatise on Being* (*Risālat al-wujūd*) 'Umar Khayyām, one of the most significant figures of the 5th/11th century, writes concerning those who seek ultimate knowledge, as follows:

> Seekers after knowledge of God, Glorious and Most High, are divided into four groups:
>
> (1) The theologians (*Mutakallimūn*) who became content with disputation and satisfying proofs and considered this much knowledge of the Creator, excellent is His Name, as sufficient.
>
> (2) The philosophers and metaphysicians [of Greek inspiration (*ḥukamā'*)] who used rational arguments and sought to know the laws of logic and were never content with satisfying arguments, but they too could not remain faithful to the conditions of logic and with it became helpless.
>
> (3) The Ismā'īlīs and *Ta'līmīyūn* who said that the way of knowledge is none other than receiving information from a trustworthy (*ṣādiq*) informer, for in reasoning about the knowledge of the Creator, His Essence and Attributes, there is much difficulty, and the reasoning of the opponents and the intelligent is stupefied and helpless before it. Therefore, it is better to seek knowledge from the words of a trustworthy person.
>
> (4) The people of *taṣawwuf* who did not seek knowledge by speculation or thinking but by purgation of their inner being and purifying of their disposition. They cleansed the rational soul from the impurities of Nature and bodily forms until it became a pure substance. It came face to face with the spiritual world (*malakūt*) so that the forms of that world became reflected in it in reality without doubt or ambiguity. This is the best of all paths because none of the perfections of God are kept away from it, and there are no obstacles or veils put before it.[44]

[44] Tehran National Library, MS. Bayāḍī (dated 659). Also Afḍal al-Dīn al-Kāshānī, *Muṣannafāt*, ed. Mujtabā Mīnovī and Yaḥyā Mahdavī (Tehran, 1952), vol. I, Introduction; and 'Umar Khayyām. "Az nathr-i fārsī-yi Khayyām," *Sharq*, 1:167–168 (1309 [1930]). (Throughout the book we have made use of suitable translations if they have existed in English, French, or German. Where such translations have not been available we have translated the Arabic and Persian texts.)

Several centuries later, when the various perspectives had become more crystallized, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, the 9th/15th century Persian *ḥakīm*, in his glosses upon the *Maṭāli' al-anwār*, writes:

> To gain a knowledge of the beginning and the end of things, there are two ways possible: one the way of argument and examination (or observation), and the other the way of asceticism and self-purification (*mujāhadah*). Among the followers of argument and examination, those who attach themselves to one of the religions are called the theologians and those who do not follow the religion of any prophet are called the Peripatetics. Among the followers of the way of asceticism and self-purification, those who bind themselves to the *Sharī'ah* are called Ṣūfīs and those who do not have such a bond are called the Illuminationists.[45]

When we consider the intellectual position of the authors we have considered in this book in the general background of the various Islamic intellectual perspectives, it becomes possible for us to understand from what point of view the cosmological sciences are being considered in each case and what relation that point of view has with respect to the totality of Islamic intellectual life. In the writings of the Ikhwān al-Ṣafā' we encounter a wealth of Neo-Pythagorean and Hermetic symbols, a source upon which the Ismā'īlīs relied greatly during the later centuries. With al-Bīrūnī we meet one of the most eminent of Muslim mathematicians and astronomers and at the same time the independent scholar and historian in search of the knowledge of other lands and epochs. As for Ibn Sīnā, he was undoubtedly the greatest of the Muslim Peripatetics and in his writings one can discover the Peripatetic philosophy of Nature in its most lucid and thorough form. Moreover, the later works of Ibn Sīnā, especially the visionary narratives, present us with a vision of the cosmos which was adopted later by the *Ishrāqīs* and which presents many elements in common with the views of the Ṣūfīs on Nature and on the role of cosmology in the journey of the gnostic toward illumination.

In considering the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, therefore, we are dealing not only with three of the most important authors of the most active period of the Islamic arts and sciences, but also with the general views of the school of Hermeticists and Neo-Pythagoreans, mathematicians, historians, and scholars, and finally with the Peripatetic and indirectly the *Ishrāqī* and Ṣūfī

Likewise, al-Ghazzālī, in his *al-Munqidh min al-ḍalāl*, divides the seekers of knowledge into the *mutakallimūn*, *bāṭinīyah* (Ismā'īlīs), *falāsifah* and *ṣūfīyah*; see W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London, 1953), pp. 26ff.

[45] Sayyid Sharīf al-Jurjānī, *Sharḥ maṭāli' al-anwār* (Tehran, 1315 [1897]), p. 4.

conception of Nature.[46] It would then perhaps not be too audacious if we consider the present book as a general introduction to the Islamic cosmological sciences without our having taken into account all of the important authors who have contributed to this subject over the centuries. In choosing the specific writers of the 4th/10th and 5th/11th centuries we hope to demonstrate not only what this or that particular author has thought during a specific period, but, more importantly, what views each particular perspective in Islamic civilization has held concerning the sciences of Nature.

[46] The identification of an individual school with a particular author is legitimate in Islamic history because there, as in other traditions, the intellectual perspective dominates over individualistic modes of thought; and, as it is said in Arabic, the *mā qīla*, what is said, is more important than the *man qāla*, he who has said it. These authors therefore, present us with the views of nearly all the major Islamic intellectual perspectives excluding that of the theologians whom, as we mentioned, do not consider Nature to have a separate reality. As for the basic gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and his followers, as far as the cosmological sciences are concerned, many of their principles are found, though perhaps in a less transparent form, in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā' and Ibn Sīnā; for as we remarked earlier, the Alexandrian and Hermetic cosmological sciences, or "Lesser Mysteries," were absorbed in the light of the "Greater Mysteries" of Islamic gnosis.

That is what shows thee His Omnipotence, Exalted be He; that He hides Himself from thee by that which has no existence outside of Him.

Ibn 'Aṭā'allāh al-Iskandarī-*Ḥikam*

PART I

Ikhwān al-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'

(The Brethren of Purity)

CHAPTER 1

The Rasā'il *of the Ikhwān al-Ṣafā'* —*Their Identity and Content*

Having been hidden within the cloak of secrecy from its very inception, the *Rasā'il* have provided many points of contention and have been a constant source of dispute among both Muslim and Western scholars.[1] The identification of the authors, or possibly one author, the place and time of the writing and propagation of their works, the nature of the secret brotherhood the outer manifestation of which comprises the *Rasā'il*—these and many secondary questions have remained without any definitive historical answers.

Many early Muslim sources have given the name of a group of scholars from Baṣra as the authors of the *Rasā'il*. Ibn al-Qifṭī, in his *Akhbār al-ḥukamā'*,[2] mentions that according to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī the authors of the *Rasā'il* were Abū Sulaimān Muḥammad ibn Ma'shar al-Bastī, Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Hārūn al-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Mihrjānī, 'Awfī and Zaid ibn al-Rifā'ī. Shahrazūrī, on the other hand, in his *Nuzhat al-arwāḥ*, gives a somewhat different list of authors,[3] consisting of Abū Sulaimān Muḥammad ibn Mas'ūd al-Bastī, known as al-Muqaddasī, Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Wahrūn al-Ṣābī, Abū Aḥmad al-Nahrjūrī, 'Awfī al-Baṣrī and Zaid ibn al-Rifā'ī. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī himself claims that the wazīr, Abū 'Abdallāh al-Sa'dān, who was killed in 375/985, had in his service a

[1] The name of the Ikhwān al-Ṣafā', the authors of the *Rasā'il*, is itself of interest. The word *ṣafā'* appears in the Quran (II, 153) and is used widely among the Ṣūfīs to denote the interior purity which makes gnosis (*ma'rifah*) possible and which is the ultimate aim of *taṣawwuf*. Certain Ṣūfī masters have derived the word *ṣūfī* itself from *ṣafā'*. For example, Abū Ḥasan al-Qannād says:

«الصوفي مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء»

Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *Kitāb al-luma'* (London, 1914), p. 26.

[2] Ibn al-Qifṭī, *Akhbār al-ḥukamā'* (Cairo, 1326 [1908]), pp. 58–63. See also Ẓahīr al-Dīn al-Baihaqī, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah* (Lahore, 1351 [1932]), p. 21.

[3] From the manuscript of *Ta'rīkh al-ḥukamā'* of Shahrazūrī, quoted by Jalāl Homā'ī, *Ghazzālī-nāmah* (Tehran, 1936), p. 35.

group of scholars, including Ibn Zar'ah (331/942–398/1007), Miskawaih al-Rāzī (died 421/1029), Abu'l-Wafā' al-Buzjānī, Abu'l-Qāsim al-Ahwāzī, Abū Sa'īd Bahrām, Ibn Shāhūyah, Ibn Bakr, Ibn Ḥajjāj al-Shā'ir, Shūkh Shī'ī (died 391/1000), and Ibn 'Abīd al-Kātib whose sayings were compiled and collected to form the *Rasā'il.*[4] Regarding one of the alleged authors, Zaid ibn Rifā'ī, Abū Ḥayyān writes:

> He stands in no definite relation with any one system. He knows how to form his school from all sides . . . If one could but unite Greek philosophy and the religious law of Islam, the perfection of the faith, they the Ikhwān thought, would be reached. With this design, they wrote fifty tracts on all branches of philosophy.[5]

Not only is there a difference of view as to the authors of the *Rasā'il*, but also regarding the part of the Islamic community from which they originated. The modern discussions find their echo among the medieval Muslim authors themselves. Ibn al-Qifṭī, giving his own view, considers the Ikhwān as followers of the school of the Mu'tazilah, which was rationalistic in its approach.[6] Ibn Taimīyah, the Ḥanbalī jurist, on the other hand, tends toward the other extreme in relating the Ikhwān to the Nuṣairīs, who are as far removed from the rationalists as almost any group to be found in Islam.[7] Between these two extremes there have been the views expressed over the centuries that the *Rasā'il* were written by 'Alī ibn Abī Ṭālib, al-Ghazzālī, Ḥallāj, Imām Ja'far al-Ṣādiq, or various Ismā'īlī *dā'īs*, or "missionaries."[8]

Considering the great respect paid to the *Rasā'il* by the Ismā'īlīs,[9] the extensive use of them, particularly in the Yemen, and the fact that

[4] Al-Tawḥīdī, *Risālah fi'l-ṣidāqah wa'l-ṣadīq* (Constantinople, 1301 [1883], pp. 31–33). Dates have been given in the case of those authors for whom they have been established with certainty.

[5] S. Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, 2nd ed. (London: Sydney, Eden, Remington, 1893), pp. 193–194.

[6] 'A. 'Awā, *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté': Encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle* (Beirut, 1948), p. 48.

[7] *Ibid.*

[8] For a general discussion of these opinions as well as those of the moderns, see A. L. Ṭibāwī, "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il," *Islamic Quarterly*, 2:28–46 (1955).

[9] Some Ismā'īlī scholars have even called it "a Quran after the Quran."

„إن رسائل الاخوان هي القرآن بعد قرآن او هي قرآن العالم كما ان القرآن هو -
قرآن الوحي وهي قرآن الامامة وذلك قرآن النبوة.«

A. Tāmir, *La Réalité des Iḫwān aṣ-Ṣafā' wa Ḫullān al-Wafā'* (Beirut, 1957), p. 17.

"the work is accepted by the Ismā'īlīs as belonging to their religion, and is still regarded as esoteric . . .,"[10] it is not surprising to find most modern scholars, Muslims and non-Muslims alike, claiming Ismā'īlī authorship for the work. A. Tāmir, for example, has given a very detailed and convincing account of the Ismā'īlī nature of the *Rasā'il*, whose contents he calls "the Ismā'īlī philosophy."[11] It is interesting to note, however, that the well-known modern Ismā'īlī scholar, H. F. al-Hamdānī, although emphasizing the importance of the *Rasā'il* in the Ismā'īlī mission in the Yemen, disclaims Ismā'īlī authorship for the work and instead attributes the treatises to the 'Alīds.[12] And A. L. Ṭībāwī, basing his conclusion on the fact that the Ikhwān opposed the hereditary and concealed *imām*, claims that the connection between the *Rasā'il* and the Ismā'īlīs is of later origin.[13] He makes a more general association, stating that the "Ikhwān aṣ-Ṣafā'

[10] V. A. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), p. 146.

[11] «وهذه الفلسفة هي بالحقيقة الفلسفة الاسماعيلية التي بذر بذورها اخوان الصفاء»

Tāmir, *La Réalité des Iḫwān aṣ-Ṣafā'* . . ., p. 8, and also in his Introduction to the edition of *Risālat jāmi'ah al-jāmi'ah* (Beirut, 1959), pp. 1–58, where he gives as the final reason for the Ismā'īlī origin of the *Rasā'il* the fact that their number is equivalent to the numerical value of the name of the man 'Abdallāh ibn Muḥammad, who according to Ismā'īlī authorities composed the work:

«ومهما يكن من امر فلدينا دليل آخر يلقي نورًا ساطعًا على الموضوع: وهو ان الامام عبدالله
بن محمد عند ما وضع رسائل اخوان الصفاء جعل عددها (٥٢) رسالة لحكمة فلسفية
وتأويلية كان يقول بها وتقضي بان رسائل اخوان الصفاء دائرة علمية ناموسية حقيقية
ويجب ان يكون في الدائرة الناموسية الدينية، صورة لما في الدائرة العلمية،
وكما وان في الدائرة العلمية معرفتين في الدائرة الدينية الناموسية ولهذا جعل
عدد الرسائل ٥٢ مطابقًا لعدد ركعات الصلوات الخمس وهذا العدد نفسه جاء
مطابقًا لعدد حروف اسمه بحساب الجمل على هذه الصورة:

ع ب د ا ل ل ه ب ن م ح م د = عبدالله بن محمد

٧ ٢ ٤ ٥٢٥٣٣١ ٤٤٨٤ = ٥٢

(pp. 17–18).

Zākī Pāshā, in his introduction to the 1928 Cairo edition of the *Rasā'il*, also argues for the Ismā'īlī origin of the work.

[12] H. F. al-Hamdānī, "*Rasā'il* Ikhwān aṣ-Ṣafā' in the literature of the Ismā'īlī Taiyibī Da'wā," *Der Islam* (Berlin), 20:291ff (1932).

[13] "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their *Rasā'il*," *Islamic Quarterly*, 2:33 (1955).

may be taken as symbolizing the Shī'a attempt, while al-Ghazālī represents the Sunni attempt at a synthesis."[14]

A somewhat different approach is considered by 'A. 'Awā in his analytical study of the *Rasā'il.* Rather than identifying the Ikhwān too closely with any group, 'Awā calls them by the vague name of post-Mu'tazilites.[15] In this opinion he is in agreement, although in a somewhat vague fashion, with some of the early Western students of the Ikhwān.

Serious interest in the *Rasā'il* on the part of Western scholars was manifested in the nineteenth century with the translation made by Fr. Dieterici in a somewhat free and disorderly fashion over a period of thirty years, of most of the *Rasā'il.*[16] He realized early in his studies on the Ikhwān their importance in bringing together in an encyclopedic manner a great deal of Islamic learning and in uniting the various sciences in a unified world view.[17]

Another early German study which was to have a considerable influence during the succeeding decades was G. Flügel's article on the Ikhwān.[18] He emphasized there the rationalistic and Mu'tazilite nature of the *Rasā'il.* Considering the interests and particularly the rationalistic tendencies of the Mu'tazilites on the one hand and the cosmological and metaphysical views of the Ikhwān on the other, the assertion of Flügel is hardest of all to understand. Yet this view is supported again in the twentieth century by such scholars as E. G. Browne and R. A. Nicholson, while Miguel Asín Palacios considers the work to be a combination of Mu'tazilite and Shī'ite inspiration.[19] In a somewhat similar fashion, S. Pines, referring to the role of the Prophet, claims that "the *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* are, in this point

[14] "The idea of guidance in Islam," *Islamic Quarterly*, 3:148 (1956).

[15] *L'Esprit critique* . . ., p. 49. Later in the work 'Awā states more specifically that "c'est avec les Frères de la Pureté que la scolastique dogmatique (*kalām*) nous paraît répondre véritablement à ses motifs les meilleurs, au monisme universel faisant de la vérité du savoir et de l'idéal de l'action un ensemble unique, un tout homogène et réconcilié" (p. 305). 'Awā follows Dieterici in considering Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī as being "incontestablement aussi un des propagateurs de l'association" (*Ibid.*, p. 309). Although al-Tawḥīdī's encounter with al-Muqaddasī is known, there is no proof that al-Tawḥīdī participated in the writing of the *Rasā'il.*

[16] Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert*, vol. II: *Die Naturschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder, Der Darwinismus im X. und XI. Jahrhundert* (Leipzig-Berlin, 1858–1891).

[17] Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, vol. III: *Makrokosmos* (1876). He considers the Ikhwān as an association of scholars which included al-Tawḥīdī (*ibid.*, pt. 1, pp. 145ff).

[18] "Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 13:1–43 (1859).

[19] E. G. Browne, *Literary History of Persia*, I (London, 1909), p. 292; R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (London, 1956), p. 370; M. Asín Palacios, *El original árabe de la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda* (Madrid, 1914), p. 11.

as in many others, an attempt to bridge the gap between the two currents of thought. They are, on one hand, imbued with Shī'ite—more especially Ismā'īlite—doctrines; on the other hand, they closely follow and indeed plagiarize the political theory of al-Fārābī."[20]

The history of the rise of early Ismā'īlism, the Fāṭimid movement, the doctrinal and political relations between Ismā'īlīs and Bāṭinīs and Qarāmiṭah, are among the most obscure and difficult problems of Islamic history. But for our purpose here it is more suitable, if not exactly correct, to combine the foregoing movements and parties under one heading which we shall call Ismā'īlī.[21] With this generalization then, we can safely assert that the great majority of Western scholars consider the Ikhwān and their *Rasā'il* to be connected with the Ismā'īlī movement. Casanova, in 1915, had already defended this position,[22] to be followed in his stand by Goldziher,[23] MacDonald,[24] Lane-Poole,[25] Massignon,[26] and Ivanov,[27] just to mention some of the better-known authors in this field.

A few Western scholars—as, for example, Stern and Sarton—have accepted the opinions of early Muslim writers on the authorship of the *Rasā'il* and have attributed the work to a group of scholars probably from Baṣra. After abandoning this view, Stern once more returned to it after publication of the *Kitāb al-imtā'* of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in which the group of scholars are mentioned.[28] Recently, in a profound study on the relation between the Ṣabaeans and the

[20] S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy," *Islamic Culture*, 11:71 (1937).

[21] Massignon defines the *Qarāmiṭah* as (1) the general movement of reform during the third century which ended with the establishment of the Fāṭimids in 297/910; and (2) groups of Arabs and Nabaṭaeans of southern Mesopotamia who assembled there after the war of Zanj. L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie ḳarmate," in *Essays Presented to E. G. Browne* (Cambridge, England, 1922), pp. 329ff.

[22] P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins," *Journal Asiatique* (1898), pp. 151–159.

[23] I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paris, 1920), p. 202. Goldziher believed that the *Rasā'il* were an important source for the Ismā'īlīs from which they drew a great deal.

[24] D. MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York, 1903), p. 188. MacDonald compares the Ikhwān to the lodges of the Masons and relates them to the *Qarāmiṭah*.

[25] Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 186.

[26] Massignon also relates the Ikhwān to the *Qarāmiṭah*. See his "Esquisse d'une bibliographie ḳarmate," p. 329.

[27] Ivanov rejects completely the existence of a Baṣra group of scholars. He writes, "I would be inclined to think that this was a kind of camouflage story circulated by the Ismailis to avoid the book being used as a proof of their orthodoxy." V. A. Ivanov, *The Alleged Founders of Ismailism*, pp. 146–147. He considers the *Rasā'il*, in fact, to have been written under Fāṭimid patronage "in connection with general work on the philosophy of Ismailism." *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933), p. 31.

[28] M. Stern, "The authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā'," *Islamic Culture*, 20:367–372 (1946).

Ismā'īlīs, Corbin has identified the Ikhwān as a group or association of learned men who were at the same time the voice of the Ismā'īlī movement.[29]

Before forming a judgment on this difficult problem of the authorship of the *Rasā'il*, it is best to turn to the work itself for help. Since everyone agrees that the *Rasā'il* were written by the Ikhwān aṣ-Ṣafā', then whatever the Ikhwān tell us about themselves, their purpose, and the organization of their brotherhood, is at the same time information about the authors of the *Rasā'il*. They write, "The reason why the Brethren of Purity assemble is that each of them sees and knows that he cannot attain what he wishes concerning his well-being in this world and the attainment of success and salvation in the next world except through the cooperation of each one of them with his companion."[30] The aim of the Ikhwān is, therefore, neither the mere collection of facts nor a simple desire to create some sort of eclecticism as they have been accused by certain authors anxious to find in their writings originality and novelty above everything else.[31]

Rather, the purpose of the Ikhwān, according to their own definition, seems to be educational in the fullest sense of the word—that is, to bring to fruition and perfection the latent faculties of man so that he may gain salvation and spiritual freedom. Practically every chapter of their long work reminds the reader that in this world he is a prisoner who through knowledge must free himself from his earthly prison. All the sciences they consider—whether astronomy, angelology, or embryology—are discussed, not with the aim of a purely theoretical or intellectual interpretation or for their practical application, but to help untie the knots in the soul of the reader by making him aware, on the one hand, of the great harmony and beauty of the Universe and, on the other, of the necessity for man to go beyond material existence. And in order to reach this end they combine in their ideal education the virtues of many nations.

[29] "Au Xme siècle, une société de pensée qui s'est donnée le nom de 'Frères de la Pureté et Amis de la Fidélité,' a laissé en une vaste encyclopédie de 52 traités un mouvement de pensée ismaélienne." H. Corbin, "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel," *Eranos Jahrbuch*, 19:187 (1950).

[30] « وينبغي ان تعلم ان العلة التي تجمع بين اخوان الصفاء وهي ان يرى ويعلم كل واحد منهم انه لا يتم له ما يريد من صلاح معيشته الدنيا ونيل الفوز والنجاة في الآخرة الا بمعاونة كل واحد منهم لصاحبه . »

Rasā'il (henceforth referred to in the notes as *R*), Cairo, 1928, IV, 218.

[31] Or, as M. von Horten has put it, "einen unschöpferischen Eklektizismus"; see his *Die Philosophie des Islam* (Munich, 1923), p. 261.

They define the ideal and morally perfect man as of

East Persian derivation, Arabic in faith, of 'Irāqī, that is, Babylonian, education, a Hebrew in astuteness, a disciple of Christ in conduct, as pious as a Syrian monk, a Greek in the individual sciences, an Indian in the interpretation of all mysteries, but lastly and especially, a Ṣūfī in his whole spiritual life.[32]

If we consider the purpose rather than the sources of the *Rasā'il*, it is hard to explain the work away as being eclectic, because what may historically be drawn from diverse sources is brought together and unified with a single end in view. And since that end conforms almost completely to the spirit of the *ḥadīth* of the Prophet, "the world is the prison of the faithful and the paradise of the unbelievers,"[33] it is more difficult to call it in any way un-Islamic if we accept the definition of "Islamic" given in the Prologue.

Not only do the Ikhwān identify themselves spiritually with *taṣawwuf*, whose ultimate end is to awaken the initiate from the "dream of negligence" through spiritual education and spiritual training, but their account of their own organization corresponds—although on a plane that is more exterior and social—to that of the Ṣūfī brotherhoods. The Ikhwān divide themselves into four categories:

1. Those possessing purity of physical substance, excellence of conception and assimilation. Members must be at least fifteen years old. These brothers are called the pious and the compassionate (*al-abrār al-ruḥamā'*) and belong to the class of the masters of crafts.

2. Those possessing tenderness and compassion toward other men. Members must be at least thirty years of age. This grade corresponds to the philosophical faculty, and the members in it are called the brothers of religious and learned men (*akhyār* and *fuḍalā'*), the class of political chiefs.

3. Those possessing the ability to fight wars and insurrections in the spirit of calm and mildness which leads to salvation. They represent the power of Divine law which men receive at the age of forty. They are called the noble men of learning and virtue (*al-fuḍalā' al-kirām*) and are the kings and sultans.

[32] Tj. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones (London: Luzac & Co., 1933), p. 95. For us there can be nothing more convincing than this statement of the spiritual inclination and affiliation of the Ikhwān with *taṣawwuf*. See also A. L. Ṭibāwī, "Jamā'ah Ikhwān as-Ṣafā'," *Journal of the American University of Beirut* (1930–1931), p. 14; and Dhabīḥallāh Ṣafā, *Ikhwān al-ṣafā'* (Tehran, 1330 [1951]), p. 13.

[33] «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.»

4. The highest degree, which is that of surrender, receiving of Divine help and direct vision of the Truth. This is the angelic period which one only reaches at the age of fifty,[34] and is the preparation for heavenly ascension. The prophets like Abraham, Joseph, Jesus, Muḥammad, and sages like Socrates and Pythagoras belong to this stage.[35]

One can see in this classification the well-known division between craft, royal, and sacerdotal initiations which existed also in medieval Europe. The unity of the final goal through the hierarchy of the various grades is also evident. What has driven many people to accuse the Ikhwān of eclecticism, however, is not this unity but their mention of ancient sages along with the prophets. We have already explained in the Prologue, however, the validity of this procedure of integrating into Islam that which accepts the Unity of the Divine Principle. In fact, among many Muslims, especially the Ṣūfīs, the idea that God has revealed the Truth in some form to all peoples is an obvious consequence of the Quranic Revelation itself. Likewise, as Ṭībāwī says:

> The Brethren of Purity believe that the Truth is one without it being the private work of anyone. God has sent His Spirit to all men, to Christians as to Muslims, to blacks as to whites.[36]

In the opinion of the authors of the *Rasā'il*, individualism is the source of bewilderment and error. Seeing Greek or other ancient sages mentioned by the Ikhwān, then, in no way destroys their purpose of education through integration and toward that final aim, which is to free their disciples from the prison of this world; nor does it make them eclectic in other than a historical sense.

In a curious and significant passage, the Ikhwān identify themselves with the Primordial Tradition and the *philosophia perennis* which they seek to expound in its full blossoming only after the last of the prophets has brought his religion to the world.

> Know oh my brother, that we are the society of the Brethren of Purity, pure and sincere beings with generous hearts. We have slept in the cavern of Adam, our father, during the lapse of time which has brought back to us the vicissitudes of time and the calamities of events until finally, after our dispersion across various nations, there comes the moment of our encounter in the realm of the Master of the Eternal Religion, the moment when we see our Spiritual City elevated in the air . . . [37]

[34] These ages are not to be taken literally as corresponding to chronological years, for obviously according to the Ikhwān themselves some sages reached the highest stage before they were "biologically" fifty years old.

[35] *R.*, IV, 119ff; also, 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 261–263.

[36] "Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'," p. 60.

[37] *R.*, IV, 85.

According to their own conception, then, the Ikhwān are expounding eternal wisdom, or what Suhrawardī later calls the *ḥikmah ladunīyah*, which man has always possessed in some form but which now is expounded fully by the Ikhwān after having been hidden (in the cave) throughout the previous periods of the history of humanity. After their temporal appearance, if the Ikhwān claim to draw their doctrines from ancient sources it is not to collect a "museum" but to build a unified citadel and to guide their disciples to the single Truth which they believe underlies the many sources from which they draw their material and inspiration. The ultimate "grace," or *barakah*, for them, however, comes from Islam which is the final Revelation of the Truth in the present cycle of humanity.

The Ikhwān and Philosophy

While certain scholars have thought the purpose of the Ikhwān to have been the reversal of the contemporary political situation by the restoration of a philosophical system capable of serving as a basis for life,[38] the majority of those who have studied their doctrines believe that their aim was to combine religion and philosophy.[39] The Ikhwān themselves, in fact, often speak of the virtues of philosophy as a way of finding the Truth and their desire to combine it with the Divine law, or *nāmūs*, of the prophets.[40] Their aim, however, is not that of an Ibn Rushd or even a Thomas Aquinas, because here again the Ikhwān give a connotation to the word "philosophy" which differs greatly from the rationalistic, syllogistic meaning given to it by the Aristotelians. Instead, they identify philosophy with *ḥikmah*,[41] in opposition to the great number of early Muslim writers who use philosophy as being almost synonymous with purely human wisdom and *ḥikmah* as a wisdom which has its ultimate source in the Revelations given to the ancient prophets. Philosophy for the Ikhwān is "the similitude as much as possible of man with God." It is "the means which again draws the elite of men or the angels on earth near to the Creator Most High."[42] Its use is the "acquisition of the specific

[38] Ṭaha Ḥusain, Introduction to the *Rasā'il*, p. viii.

[39] Jalāl Homā'ī considers their purpose to be twofold: (1) to cleanse the *Sharī'ah* of all impurities by combining it with philosophy; and (2) to give the essential truths of philosophy by going to its very sources. *Ghazzālī-nāmah*, p. 82.

[40] This word, which comes from the Greek word *nomos*, meaning law or harmony governing some domain, and also possibly from the Arabic root *nms* meaning concealed, is used by the Ikhwān to specify the universal laws revealed through the prophets. See the article on *nāmūs* in *The Encyclopaedia of Islam* (first edition).

[41] *R.*, III, 324. [42] *R.*, I, 221.

virtue of the human race, that of bringing to actualization all the sciences which man possesses potentially . . . By philosophy man realizes the virtual characteristics of his race. He attains the form of humanity and progresses in the hierarchy of beings until in crossing the straight way (bridge) and the correct path he becomes an angel . . . "[43] One may easily see that there is a more intimate connection between this conception of philosophy and the Pythagorean-Socratic aim of the purification of the soul of man than there is with Peripatetic logic.[44]

The Ikhwān are quite aware also of the characteristics of the type of philosophy which is not *ḥikmah*, and regard it in a manner similar to the religious authorities in Islam. In the discussion between man and the animals at the end of the section on zoology, the parrot in addressing man is made to say:

> And as for your boast that you have philosophers and logicians among you, why, they are not the source of benefit to you, but lead you into error and unbelief . . . because they turn men aside from the path ordained by God, and, by their disagreements, make the ordinances of religion of no effect. The opinions and beliefs of all are at variance one with another. Some pronounce the Universe to be the most ancient; some believe matter to be so; some endeavour to establish the antiquity of forms . . .[45]

The particularly noticeable feature of the treatment of philosophy, in its relation to Islam by the Ikhwān is their identification of *īmān*, the interior aspect of *islām*, with the "divine service of the philosophers."[46] This differentiation is similar to the distinction made by the Ṣūfīs between *islām*, *īmān*, and *iḥsān* as three degrees of the Tradition, the latter two being not only simple faith but also wisdom and gnosis (*ma'rifah*).[47] There is this difference, however: whereas the Ṣūfī practices connected with *īmān* and *iḥsān* derive completely from the Revelation of the Prophet Muḥammad—upon whom be peace—the liturgy described by the Ikhwān seems to be more closely related to the religion of the heirs of the prophet Idrīs, that is, the Ḥarrānians who were the principal inheritors in the Middle East of what

[43] *Risālat al-jāmi'ah*, ed. Dj. Saliba (Damascus, 1949), I, 101. (Henceforth this work will be referred to in the notes as *Jāmi'ah*.)

[44] This conception of philosophy is echoed several centuries later in the writings of the Persian sages following Suhrawardī, among them Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, who call philosophy a doctrine whose totality comprises not only Aristotelian philosophy, but Illuminationist theosophy and gnosis as well.

[45] Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts (London: Allen, 1869), p. 202.

[46] *R.*, IV, 301–302. Corbin, "Rituel sabéen . . .," *Eranos Jahrbuch*, 19:208 (1950).

[47] For an explanation of the Ṣūfī distinction between *islām*, *īmān*, and *iḥsān*, see F. Schuon, *L'Œil du cœur*, pp. 91ff.

has been called "Oriental Pythagoreanism" and who were the guardians and propagators of Hermeticism in the Islamic world. The philosophic liturgy of the Ikhwān took place three evenings each month, at the beginning, middle, and some time between the 25th and the end of the month. The liturgy of the first night consisted of personal oratory; that of the second of a *cosmic text* read under the starry heavens facing the polar star; and that of the third night of a philosophical hymn (implying a metaphysical or metacosmic theme) which was a "prayer of Plato," "supplication of Idrīs," or "the secret psalm of Aristotle." There were also three great philosophical feasts during the year, at the time of entry of the sun into the signs of the Ram, Cancer, and Balance. The Ikhwān correlated these feasts with the Islamic feasts of *'īd al-fiṭr* at the end of Ramaḍān, *'īd al-aḍḥā*, the 10th of *Dhu'l-ḥijjah*, and the *'īd al-ghadīr* on the 18th of the same month, the date of the investiture of 'Alī ibn Abī Ṭālib by the Prophet as his successor at Ghadīr Khumm, a major Shī'ite day of celebration which they made correspond to the fall feast. For the winter season, however, there was a long day of fasting instead, for the time when "the seven sleepers are sleeping in the cave."[48]

The connection between philosophy and liturgy and *ḥikmah* leads us to place the Ikhwān more in the line of the heirs of Hermeticism and what has been called "Neo-Pythagoreanism," which through the Ḥarrānians and Nuṣairis entered into Shī'ah Islam early in its history. However partial or ill-defined such a relationship may seem historically, it is, from the nature of the doctrines, more plausible than the theory that the Ikhwān adopted simply "theoretical" and "academic" philosophy and added it to the *Sharī'ah* without the ability to remain faithful to one or the other.

Identity and Significance of the Ikhwān

After this long search into the identity and significance of the Ikhwān we find ourselves confronted with many contradictory opinions among students of the subject. It can safely be asserted, however, that given the cosmological and symbolic rather than rationalistic tendency of the Ikhwān we must exclude them from the school of the Mu'tazilites as well as from the followers of Aristotle, namely the *Mashshā'īyūn* (or *Mashshā'ūn*). For the same reasons, and for additional ones to be discussed later in conjunction with the sources of the *Rasā'il*, the Ikhwān may be connected with Pythagorean-Hermetic doctrines, much of which was best known in Islam under the name of

[48] Corbin, "*Rituel sabéen . . .*," pp. 210–211.

the corpus of Jābir ibn Ḥayyān. Moreover, considering the extensive use made of the *Rasā'il* by the Ismā'īlīs during later centuries and the presence of certain basic ideas such as *ta'wīl* in both groups, we may loosely connect the Ikhwān with Ismā'īlism, especially with what has been called "Ismā'īlī gnosis." But it is perhaps more significant, especially with respect to their cosmological doctrines, to describe them as a Shī'ah group with Ṣūfī tendencies whose exposition of the cosmological sciences was to influence the whole Muslim community during the later centuries. The conception of Nature held by the Ikhwān was to have almost as great an influence among the Twelve-Imām Shī'ites as upon the Ismā'īlīs. The similarity also between much of the *Rasā'il* and *taṣawwuf* must be especially emphasized with reference to cosmology, from which al-Ghazzālī and Ibn 'Arabī were to draw many formulations.

As an attempt at a synthesis[49] on the part of the Shī'ah during the fourth century[50] the *Rasā'il* soon gained wide popularity and great importance.

> In effect, it is, by its own showing, a hand-encyclopaedia of Arabian philosophy in the tenth century . . . Its value lies in its completeness, in its systematizing of the results of Arabian study.[51]

The *Rasā'il* were widely read by most learned men of later periods, including Ibn Sīnā and al-Ghazzālī,[52] have continued to be read up to our own times, and have been translated into Persian, Turkish, and Hindustani. From the number of manuscripts present in various libraries in the Muslim world, it must be considered among the most popular of Islamic works on learning.[53] But the work is not just

[49] Ṭibāwī, "The Idea of guidance . . .," *Islamic Quarterly*, 3:148 (1956).

[50] Although it is hard to state the exact date of the composition of the *Rasā'il*, it is fairly safe to place them within the fourth century and even more precisely the latter half of that fruitful century. P. Casanova, in "Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā," in *Journal Asiatique*, 5:5–17 (1915), interpreted an astronomical passage from the fourth epistle to determine the date of the writing of the *Rasā'il* as lying between 418 and 427. Abū Ḥayyān, however, claims to have read them in 373/983.

[51] Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 191.

[52] Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, "Ikhwān-i ṣafā," *Mihr*, 8:610 (1331 [1952]). For a detailed discussion of the influence of the Ikhwān see also Ṭibāwī, *Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, chap. VI.

[53] The organization of the Ikhwān had already expanded considerably in the fourth century, as shown, for example, by the fact that Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī met a branch of them in Baghdad between 393 and 400. Their *Rasā'il* were read and made use of by al-Ghazzālī and Ibn al-Haitham, and its orthodoxy debated by Ibn Taimīyah. The Druzes and Assassins certainly read the *Rasā'il* extensively, and, as we have already seen, the Yemeni Ismā'īlīs held it in great veneration. Introduced into Spain by al-Majrīṭī and al-Kirmānī, they were also to influence two of the most celebrated authors from the Maghrib, Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī and Ibn Khaldūn. See Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, p. 192, and 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 314ff.

"popular" in the sense of being for everybody, as has often been said. The *Rasā'il* contain many profound metaphysical and cosmological ideas, mostly stated in a symbolic and, in a way, simple language which, from the point of view of a mind accustomed to long-drawn-out discussions, seems "popular" and "naïve." Besides, in the *Risālat al-jāmi'ah* and the very rare *Jāmi'at al-jāmi'ah*,[54] the Ikhwān present their doctrines in a more compact, hidden, and esoteric manner, although usually not departing from the general subject matter of the *Rasā'il*.

Taken as a whole, the writings of the Ikhwān present us with the conception of the Universe under which a large segment of the Shī'ah as well as the Sunni world has lived for a thousand years. Although they do not contain explicitly the esoteric science of a Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī or Muḥyī al-Dīn al-Būnī, they do explain in simple language, and often with great beauty, the main outlines of the conception of Nature which is to be found in many later Muslim works throughout the centuries.

The Sources of the Rasā'il

The lack of historical evidence for the lives and doctrines of what Proclus calls the "Golden Chain of the Pythagorean philosophers"[55] and what in the Islamic world is called the Jābirian corpus, makes the tracing of the sources of the *Rasā'il* a very difficult task. There can be little doubt, however, that the *Rasā'il*, in their cosmological aspects, draw most of all upon Pythagorean and Jābirian sources. The Ikhwān claim again and again that they are the followers of the tradition of Pythagoras and Nicomachus,[56] especially in their treatment of numbers as the key to the understanding of Nature and the symbolic and metaphysical interpretation of arithmetic and geometry. Moreover, they identify Pythagoras with the Ḥarrānians with

[54] See V. A. Ivanov, *A Guide to Ismaili literature*, p. 31. The *Risālat al-jāmi'ah* has also been attributed to al-Majrīṭī although this attribution is completely rejected by Tāmir and other Ismā'īlī authorities. As for the *Jāmi'at al-jāmi'ah*, whose text has recently been edited and made known for the first time by Tāmir, it is concerned to a great extent with the question of death, the afterlife, and resurrection while following the general metaphysical and cosmological pattern of the *Rasā'il*.

[55] For a general description of the Pythagorean doctrines of number and harmony, see K. S. Guthrie, *Pythagoras Sourcebook and Library. The Four Biographies and all the Surviving Fragments of the Pythagorean School* (Yonkers, New York, 1920).

[56] *R.*, I, 24. « والاسم الطبيعي هو معرفة خواص العدد وما يطابقها من معاني الموجودات التي ذكرها فيثاغورس ونيقوماخس . »

whom, as has already been pointed out, the Ikhwān have many affinities.[57]

As for the relation of the Ikhwān to Jābir, it has been said that the *Rasā'il* are an "encyclopédie scientifique dont le caractère pythagorisant et la tendance ismaélito-bāṭinite présentent plus d'une analogie avec les écrits jābiriens."[58] Jābir himself claimed not only to have possessed the knowledge of the Greek sages, especially Pythagoras and Apollonius of Tyana (Bālīnās),[59] but also to have known the wisdom of the ancient Yemenites, which Jābir is said to have learned from Ḥarbī the Ḥimyarite,[60] and to have been acquainted with the sciences of the Hindus. Whatever the significance of these references may be, there can be no doubt that the Jābirian corpus contains many elements from Pythagorean and Hermetic sources, as well as certain ideas from Persia, India, and even China.

The intimate relation existing between the *Rasā'il* and the Jābirian corpus[61] naturally makes the sources of Jābir those of the Ikhwān as well.[62] In fact the *Rasā'il* in their content affirm the same general

[57] *R.*, III, 201. «. وان فيثاغورس كان رجلا حكيما موحدا من اهل حران »

[58] P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, Introduction to vol. I, p. lxiv.

[59] See the translation by de Sacy of "Le Livre du secret de la créature par le sage Bélinous," *Notices et extraits des manuscrits*, 4:107–168 (1798). This book, called in Arabic *Kitāb sirr al-khalīqah lī Bālīnūs*, contains many of the fundamental cosmological doctrines of Jābir. The doctrines of Apollonius are presented in a more complete manner in *The Book of Treasures* of Job of Edessa (Cambridge, England, 1936). An important difference between the Ikhwān on the one hand and Jābir and Job of Edessa on the other is that for the Ikhwān, fire, air, and so forth, are simple elements, whereas for the latter two, heat, cold, wetness and dryness are simple substances from which the elements have come into being.

[60] Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, Introduction to vol. I, p. xxxvii. It is significant to see the reference to Yemen which is to be found again in later centuries in the writings of the *Ishrāqī* school.

[61] This close relation is partially indicated by the numbers used by Jābir and the Ikhwān. Jābir makes the number 17 in the sequence of 1:3:5:8 the key to the understanding of all of Nature. This number, which was also central to the Pythagoreans because of its equivalence to the number of consonants of the Greek alphabet and also related to the harmonic ratio 9:8, is found in Nuṣairī and Ḥarrānian as well as the common Islamic sources, where 17 is the number of daily units (*rak'ah*) of prayer. Among the Shī'ah, 51 = 3 × 17 is particularly important since it is considered as the number of the *rak'ah* of prayer performed daily by 'Alī ibn Abī Ṭālib. Now, aside from the last treatise on talismans and magic which was added later, the *Rasā'il* consists of 51 treatises, which of course again is a product of 3 and 17. Particularly, the section dealing with the sciences of Nature or physical treatises consists of 17 *Rasā'il*, 17 being the key to the interpretation of the physical world according to Jābir. See Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 199ff.

[62] The Ikhwān were quite conscious of the long tradition of science and wisdom which had existed before them. In the dialogue between the animals and man, the enterpriser (the interlocutor) addresses a Greek who had been boasting of the scientific achievement of his people, saying: "You boast most unreasonably of these sciences; for you did not

sources. One sees in these treatises the Pythagorean-Hermetic influence closely tied to the doctrines and practices of the Ḥarrānians, and, in certain subjects, the influence of Peripatetic philosophy as well, but usually not considered solely from a syllogistic point of view. There is, moreover, much Persian and Indian influence in the sections dealing with geography, ecology, music, and linguistics—following the tradition of Ibn Muqaffa' and al-Jāḥiẓ. Finally, there is the influence of the Quran which pervades the whole perspective of the Ikhwān. They interpret certain parts of ancient cosmology in terms of the Quranic terminology of the pedestal (*kursī*) and throne (*'arsh*),[63] and make constant reference to Islamic angelology based on the Quran.

The sources of the Ikhwān should not, however, be considered solely as historical texts. In a long passage they themselves inform the reader of the universality of their sources, which include Revelation and Nature in addition to written texts. They write:

> We have drawn our knowledge from four books. The first is composed of the mathematical and natural sciences established by the sages and philosophers. The second consists of the revealed books of the Torah, the Gospels and the Quran and the other Tablets brought by the prophets through angelic Revelation. The third is the books of Nature which are the ideas (*ṣuwar*) in the Platonic sense of the forms (*ashkāl*) of creatures actually existing, from the composition of the celestial spheres, the division of the Zodiac, the movement of the stars, and so on . . . to the transformation of the elements, the production of the members of the mineral, plant and animal kingdoms and the rich variety of human industry . . . The fourth consists of the Divine books which touch only the purified men and which are the angels who are in intimacy with the chosen beings, the noble and the purified souls . . .[64]

There are, then, four "books" from which their knowledge derives: the mathematical and scientific works written before them; the

---

discover them by your own penetration, but obtained them from the scientific men among the Jews of Ptolemy's times [reference must be to the Hermetic and sacred sciences traditionally associated with the Hebrew prophets]; and some sciences you took from the Egyptians in the days of Psammetichus, and then introduced them into your own land, and now you claim to have discovered them." The king asked the Greek philosopher: "Can it be as this (jinn) says?" He replied, saying, "It is true: we obtained most of the sciences from the preceding philosophers, as others now receive them from us. Such is the way of the world—for one people to derive benefit from another. Thus it is that Persian sages obtained their astrology and the sciences of observation (of the heavenly bodies) from the sages of India. Similarly, the Israelites got their knowledge of magic and talisman from Solomon, the son of David." Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, pp. 133–134.

[63] 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 306ff. From another point of view the terms *kursī* and *'arsh* can also be translated as throne and firmament respectively.

[64] *R.*, IV, 106.

Scriptures; the archetypes, or Platonic "ideas," of the forms of Nature; and the angelic, or what in contemporary terms may be called intellectual intuition. This intertwining of domains, now considered as quite separate and distinct, is itself the key to the understanding of the *Rasā'il*, as it is one more consequence of the existence of the one Truth which according to the Ikhwān underlies all things. And if Scripture or angelic vision can be here a source of the knowledge of the cosmos, it is because as yet the distinction between Nature and Supernature has not been made absolute. One may say that for the Ikhwān the supernatural has a "natural" aspect, just as the natural has a "supernatural" aspect. Moreover, the use of Revelation and intellectual intuition, in addition to the observation of Nature and the reading of more ancient books about Nature, stems from the ultimate purpose of the Ikhwān, which is to "see" and realize the unicity of Nature.[65] To demonstrate this unicity they have to appeal constantly to those powers and faculties in man which themselves possess the power of synthesis and unification so that they can integrate the peripheral and multiple activity of the observational faculties into the central and unifying vision of the Intellect.[66]

The Organization of the Rasā'il

Despite the repetitious character of certain of the ideas of the *Rasā'il*, the order of presentation of the subject matter follows the Ikhwān's philosophy and reflects the importance which they attach to the study of Nature in comparison with theology on the one hand and mathematics and logic on the other. In their classification of the sciences they divide them into three categories:

I. The primary [propaedeutic] sciences (*riyāḍīyah*)
II. Religious sciences (*al-sharī'at al-waḍ'īyah*)
III. Philosophical sciences (*al-falsafīyat al-ḥaqīqīyah*)

[65] The spirit of the Ikhwān in studying natural sciences in a religious manner and treating Nature as a domain inseparable from Revelation was followed universally during the Middle Ages and Antiquity. "On oublie trop que dans l'antiquité et au moyen âge l'expérience religieuse est constamment liée à l'expérience scientifique et, faute de se souvenir de ce fait, on se heurte, dans l'examen des textes, à d'incessantes contradictions. Qu'il s'agisse de la physique grecque, de la kabale hébraïque, de l'astrologie chaldéenne, de la science extrême-orientale des mutations ou de l'alchimie occidentale, toutes ces techniques, tous ces systèmes reposent sur un fait universel et commun: l'initiation à des mystères." R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle* (Paris, 1955), p. 29.

[66] Throughout this treatise the word Intellect will be used not as the equivalent of reason, as is done currently, but as the universal and supra-individual faculty which as Aristotle said "is the object of its own knowledge."

These in turn are divided in the following manner:

I. Primary sciences:
   1. Reading and writing
   2. Lexicography and grammar
   3. Accounting and business transactions
   4. Prosody and metrics
   5. Doctrines of good and evil omens
   6. Doctrines of magic, amulets, alchemy, stratagems, and so on
   7. Business and handicraft
   8. Commerce, agriculture, and so on
   9. Stories and biographies

II. Religious sciences:
   1. Science of Revelation
   2. Exegesis
   3. Tradition (*ḥadīth*)
   4. Jurisprudence and law
   5. Asceticism and *taṣawwuf*
   6. Interpretation of dreams

III. Philosophical sciences:
   1. Mathematics (*riyāḍīyāt*) consisting of the *Quadrivium*
   2. Logic
   3. Natural sciences, which in turn are divided into seven parts:
      (a) Principles governing bodies, consisting of knowledge of *hylé*, form, time, space, and motion (*'ilm al-mabādī al-jismānīyah*)
      (b) The heavens, consisting of the sciences of the stars, the motion of the planets, reasons for the stationary character of the earth, and so on (*'ilm al-samā'*)
      (c) Generation and corruption, consisting of knowledge of the four elements, their change into each other, and the minerals, plants, and animals coming into being from them (*'ilm al-kawn wa'l-fasād*)
      (d) Meteorology, consisting of the knowledge of the change of weather due to the effect of the stars, winds, thunder, lightning, and so on (*'ilm al-ḥawādith al-jawwīyah*)
      (e) Mineralogy (*'ilm al-ma'ādin*)
      (f) Botany (*'ilm al-nabāt*)
      (g) Zoology (*'ilm al-ḥayawān*)

4. Theology (*al-'ulūm al-ilāhīyah*)
   (a) Knowledge of God and His Attributes
   (b) Knowledge of the spiritual world (*'ilm al-rūḥānīyāt*)
   (c) Knowledge of souls (*'ilm al-nafsānīyāt*)
   (d) Politics (*'ilm al-siyāsah*), consisting of the knowledge of prophethood, kingship, the common people, the elite, and man considered in himself[67]

Using this division of the sciences as their base, the Ikhwān have organized their *Rasā'il* so as to include all fields of knowledge from the mathematical and logical sciences to the natural and corporeal, and from there to the psychological, and finally the theological. With this purpose in mind, the fifty-two *Rasā'il*, not including the *Risālat al-jāmi'ah* which comes at the end as a summary, are divided into four books in the following manner:

I. Mathematical and educational treatises:
   1. Properties of numbers
   2. Geometry
   3. Astronomy
   4. Geography
   5. Music
   6. Educational values of these subjects
   7–8. Various scientific disciplines
   9. Actions and sayings of the prophets and sages
   10–14. Logic (including the Isagoge, the Ten Categories, Perihermenias, Prior and Posterior Analytics)

II. Sciences of natural bodies:
   1. Explanation of the notions of matter, form, movement, time, space, and so forth
   2. The sky and the Universe
   3. Generation and corruption
   4. Meteorology
   5. Formation of minerals
   6. Essence of Nature
   7. Species of plants
   8. Explanation of the generation of animals and their species
   9. Composition of the human body
   10. Perception of the senses and their object
   11. Embryology

[67] *R.*, I, 202–208. The comprehensive nature of this classification is due to the connection of the Ikhwān with the craft guilds in addition to "academic" education.

12. Man as a microcosm
13. Development of particular souls in the human body
14. Limits of human knowledge and science
15. Maxims of life and death
16. Characters pertaining to pleasure
17. Cause of the diversity of languages, their system of transcription and calligraphy

III. Psychological and rational sciences:
1. Intellectual principles according to Pythagoras
2. Intellectual principles according to the Ikhwān
3. That the Universe is a macrocosm
4. Intelligence and the intelligible
5. Periods and epochs
6. Essence of passion
7. Resurrection
8. Species of movement
9. Cause and effect
10. Definitions and descriptions

IV. Theological sciences—on the *nāmūs* and the *sharī'ah*
1. Doctrines and religions
2. The character of the path leading to God
3. Explanation of the doctrine of the Ikhwān
4. Ways of life of the Ikhwān
5. Essence of faith and the virtues of the believing initiates
6. Essence of the Divine *nāmūs*, conditions and virtues of the prophets
7. The manner of appealing to God
8. State of spiritual beings
9. Politics
10. Hierarchy inherent in the Universe
11. Magic and talisman

Following the Ikhwān as closely as possible in their study of the cosmos, and considering for the most part the second book, we shall begin our research into the cosmological views of the Ikhwān with the principles governing Nature, then the hierarchy in the Universe, to be followed by a study of various parts of the Universe beginning with the heavens and then descending to the sublunary world. Then making a study of meteorology, geography, mineralogy, botany and zoology, we shall terminate our exposition with the study of man as the terminal link in the chain of terrestrial beings as well as the microcosm in whom multiplicity returns once again to Unity.

CHAPTER 2

The Principles of the Study of the Cosmos and the Hierarchy of the Universe

The universe described in the *Rasā'il* is a unified whole whose various parts are held together by the analogy which exists between them. As the Ikhwān write, "The whole world is one as a city is one, or as an animal is one, or as man is one."[1] Its parts are held together like the organs of a living body which derives its being and sustenance from the Divine Word.[2] The language with which this interrelation is expounded is that of symbolism, particularly numerical symbolism. Everywhere within the Universe the key to the understanding of things is numbers, which, like the morning sun, disperse the fog of the unintelligibility of things considered only in their terrestrial opaqueness.

The Ikhwān emphasize the symbolic character of this world in many passages, as, for example, when they write:

He made these His works manifest, to the end that the intelligent might contemplate them; and He brought into view all that was in His invisible world, that the observant might behold it and acknowledge His Skill and Peerlessness, and Omnipotence, and Soleness, and not stand in need of proof and demonstration. Further, these forms, which are perceived in the material world, are the similitudes of those which exist in the world of spirits save that the latter are composed of light and are subtle; whereas the former are dark and dense. And, as a picture corresponds in every limb

[1] «وانها كلها عالم واحد. كمدينة واحدة، او كحيوان واحد، او كانسان واحد»

Jāmi'ah, I, 386.

[2] «ان العالم كله بافلاكه العاليه وسماواته السامية وما فيه من الانوار الروحانية والانفس المتحركه والقوى السارية فى اركان الجسمانية. والاجسام الطبيعية وجميع الموجودات و سائر المخلوقات، مما حوته السماوات والارض، من اعلى عليين الى اسفل سافلين كله جسم واحد، منتهى بقبول الفيض الكلي من باريه سبحانه وان كانه الله تعالى متصلة به تمده بالافاضة والجود، ليتم ويبقى فى الوجود.»

Jāmi'ah, I, 635–636.

with the animal it represents, so these forms, too, correspond with those which are found in the spiritual world. But these are the movers, and those the moved . . . The forms which exist in the other world endure; whereas these perish and pass away.[3]

In this world of symbols the Ikhwān study Nature with the purpose of discerning the wisdom of the Maker. "Know," they write, "that the perfect manufacturing of an object indicates the existence of a wise and perfect artisan even when he is veiled and inaccessible to sense perception. He who meditates upon botanical objects will of necessity know that the beings of this reign issue from a perfect artisan . . ."[4]

Of the many types of symbolism which the Ikhwān use, numbers are the most important because through numbers they are able to relate multiplicity to Unity and bring to light the harmony which pervades the Universe.[5] Regarding their treatise on music, the Ikhwān write:

One of the aims of our treatise on music consists of demonstrating clearly that the whole world is composed in conformity with arithmetical, geometrical and musical relations. There, we have explained in detail the reality of universal harmony. We understand, therefore, that thus considered, the body of the world resembles an animal or the unique system of a single man or the totality of a city which shows also the Unity of its Maker (*mukhtari'*), the Creator of forms (*muṣawwir*), or of its Composer (*mu'allif*), that is God.[6]

[3] Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, pp. 122–123.

"ثم اعلم ايها الملك العادل ان هذه الصور والاشكال والهياكل والصفات التى
قوامها فى عالم الاجسام وجواهر الاجرام هى مثالات واشباه اصباغ تلك الصور التى فى
عالم الارواح غير ان تلك نورانية شفافة وهذه ظلمانية كاسفة ومناسبة هذه الى تلك
كنسبة التصاوير والنقوش التى على وجوه الارواح وسطوح الحيطان الى هذه الصور و -
الاشكال التى عليها هذه الحيوانات من اللحم والدم والعظام والجلود لان تلك الصور التى فى عالم
الارواح محركات وهذه متحركات والتى دون هذه ساكنات صامتات ومحسوسات فانيات
فاسدات وتلك ناطقات معقولات روحانيات غير مرئيات باقيات ."

R., II, 232.

[4] *R.*, II, 130.

[5] For an exposition of the basic relation between mathematics and music among the Pythagoreans, see H. Kayser, *Akroasis, die Lehre von der Harmonik der Welt* (Stuttgart, 1947); English trans. R. Lilienfeld as *Akróasis, The Theory of World Harmonics* (Boston, 1970).

The Ikhwān once again demonstrate their strong Pythagorean tendencies when they in their treatise on music state that "the science of proportions—itself known under the name of music—is indispensable to all kinds of professions."

[6] *R.*, I, 160.

The science of number (*'ilm al-'adad*) is considered by the Ikhwān as the way leading to the grasp of Unity,[7] as a science which stands above Nature and is the principle of beings[8] and the root of the other sciences, the first elixir and the most exalted alchemy.[9] It is, moreover, the first effusion (*faiḍ*) of the Intellect imprinted upon the Soul[10] and the "tongue which speaks of Unity and transcendence."[11] No wonder, then, that the *Rasā'il* always compare the relation of God to the world—or, metaphysically speaking, of Being to existence—as that of One to the other numbers.[12] In the more esoteric *Risālat al-jāmi'ah*, it is implied in one place that Being (*al-wujūd*) corresponds to one, and the Infinite, or the Divine Essence, to zero. Zero, therefore, symbolizes the Divine Ipseity, which is above all determinations including Being.[13] As 'Awā writes:

[7] *Jāmi'ah*, I, 173. «فانّه الطريق الى التوحيد.»

[8] *R.*, III, 201. «لانّ الموجودات بحسب طبيعة العدد.»

[9] «ان صور العدد فى النفوس مطابقة لصور الموجودات فى الهيولى وهى انموذج من العالم الاعلى وبمعرفته يتدرّج المرتاض الى سائر الرياضيّات والطبيعيّات وما فوق الطبيعيّات وان علم العدد هو «جذر العلوم» وعنصر الحكمة ومبداء المعارف واسطقس المعانى، الاكسير الاوّل والكيمياء الاكبر...»

Jāmi'ah, I, 9. Later they identify the first elixir with God. *Ibid.*, p. 16.

[10] «فكان علم العدد تأييدًا من العقل للنفس، وكان اوّل جود فاض من العقل على النفس.»
Jāmi'ah, I, 28.

[11] *Jāmi'ah*, I, 30. «وان علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه.»

[12] *R.*, I, 28. This statement is made over and over throughout the *Rasā'il*. Referring to the creatures, the Ikhwān state that they proceed from God and return to Him, just like the generating and reduction of numbers with respect to unity. "Know, brother, that the Creator, Most Exalted, created as the first thing from his light of Unity the simple substance (*al-jawhar al-basīṭ*) called the Active Intellect (*'aql*)—as 2 is generated from one by repetition. Then the Universal Soul was generated from the light of the Intellect as 3 is generated by adding unity to 2. Then the *hylé* was generated by the motion of the Soul as 4 is generated by adding unity to 3. Then the other creatures were generated from the *hylé* and their being brought to order by the Intellect and the Soul as other numbers are generated from 4 added to what went before it . . ." *R.*, I, 28–29. The complete text of the treatise on arithmetic has been translated by B. R. Goldstein as "A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source," *Centaurus*, 10:129–160 (1964).

[13] *Jāmi'ah*, II, 295. Iamblichus likewise wrote that the series of numbers should be carried below one to zero (*to ouden*), which is their source. P. Tannery, *Mémoires scientifiques* (Toulouse, 1912) II, 196.

En un mot, "la théorie du nombre" est, aux yeux des Frères de la Pureté, la sagesse divine et est au-dessus des choses. Les choses ne sont formées qu'après le modèle des nombres.[14]

As we have already noted, the Ikhwān believed themselves to be the disciples of Pythagoras and of such followers as Nicomachus, especially in considering numbers as the cause of all things and the key to the understanding of the harmony pervading the Universe.[15] The basic question to be asked, therefore, is the exact meaning of the Pythagorean numbers which the Ikhwān employ constantly. A full study of this subject would require—to say the least—a treatise of its own and lies outside of our range of discussion. Considering the affinity of the Ikhwān with the Pythagoreans, however, particularly in mathematics, it is essential to define briefly the meaning of number and geometry according to this ancient Greek school, which was to have disciples until the very end of the Graeco-Roman period, and which was so influential in the formation of Muslim intellectual sciences.

The Pythagorean Notion of Arithmetic and Geometry

As Schuon has stated so accurately concerning the traditional notion of numbers:

> This is numbers in the Pythagorean sense, of which the universal rather than the quantitative import is already to be divined in geometrical figure; the triangle and the square are "personalities" and not quantities, they are essentials and not accidentals. Whilst one obtains ordinary numbers by addition, qualitative number results, on the contrary, from an internal or intrinsic differentiation of principial unity; it is not added to anything and does not depart from unity. Geometrical figures are so many images

[14] *L'Esprit critique des Frères de la Pureté* . . ., p. 62.

[15] « وهي مطابقة لقول الحكماء والفيثاغوريين في الاخبار عن كون الموجودات عن الباري، سبحانه ككون الاعداد عن الواحد . و اسباب الكائنات الكليات والجزئيات عن الباري عز وجل وترتيبها في الوجود كترتيب العدد الصحيح عن الواحد الذي قبل الاثنين وهذا القول اصوب الاقوال واصح المقالات وابين الدلالات . ولذلك وافق مذهب اهل هذا الرأي . مذهب اخواننا الكرام ... »

Jāmi'ah, II, 23.

"Pythagoras was the first who spoke of the nature of numbers. He taught that the nature of numbers is in relation with that of Nature. Whoever knows the nature of numbers, their species and genus and their properties, can know the quantity of species

of unity; they exclude one another or rather, they denote different principial quantities; the triangle is harmony, the square stability; these are "concentric," not "serial," numbers.[16]

The Pythagorean numbers, being a qualitative rather than just a quantitative entity, cannot be identified simply with division and multiplicity as can modern numbers. They are not identical with quantity, that is, their nature is not exhausted by their quantitative aspect alone. On the contrary, because they are a "projection of unity" which is never totally separated from its source, the Pythagorean numbers, when identified with a certain existing entity in the world of multiplicity, integrate that entity into Unity, or Pure Being, which is the source of all existence. To identify a being with a certain number is to relate it to its Source by means of the inner bond which relates all numbers to Unity.

The misunderstanding of this conception of numbers has made many ancient works, including the *Rasā'il*, appear ridiculous in the eyes of many modern readers.[17] Yet ancient sources as well as the Ikhwān have repeated many times exactly what they mean by numbers and how they make use of them. Just to cite an example, the famous first-century (A.D.) Pythagorean, Nicomachus, whose *Introduction to Arithmetic* and *Theologoumena Arithmetica* are among the most important and influential expositions of this school's theory of numbers, asks regarding the primacy of arithmetic over the rest of the *Quadrivium*:

Which then of these four methods must we first learn? Evidently, the one which naturally exists before them all, is superior and takes the place of origin or root, and, as it were, of mother to the others. And this is arithmetic, not solely because we said that it existed before all others in the mind of the creating God like some universal and exemplary plan, relying upon which as a design and archetype example the Creator of the Universe sets in order his material creations and makes them attain to their proper ends; but also because it is naturally prior in birth, inasmuch

---

of beings and their genus." Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, vol. II: *Lehre von der Weltseele*, p. 441.

[16] F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, p. 113, n. 1.

[17] "It would be ridiculous if one wished before having acquired any notion concerning the value and use of the algebraic signs, to explain a problem contained in these signs. This is, however, what has often been done relative to the language of Numbers. One has pretended, not only to explain it before having learned it, but even to write of it, and has by so doing rendered it the most lamentable thing in the world. The savants seeing it thus travestied have justly made it reflect, by the same language upon the ancients who have employed it." Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras*, p. 228.

as it abolishes other sciences with itself, but is not abolished together with them.[18]

As for the meaning of numbers and their relation to Nature, he says:

All that has by nature and with systematic method been arranged in the Universe seems both in part and as a whole to have been determined and ordered in accordance with number, by the forethought and mind of Him that created all things; for the pattern was fixed, like a preliminary sketch, by the domination of number pre-existing in the mind of the world-creating God, number conceptual only and immaterial in every way, so that with reference to it, as to an artistic plan, should be created all these things, times, motions, the heavens, the stars, all sorts of revolutions.[19]

Similar definitions may be found in the writings of many other members of this school. In the Islamic world, Jābir, who employs numbers exclusively as the basis of the balance, also uses the qualitative number of the Pythagoreans, since the Jābirian balance is essentially an instrument for measuring the tendency of the World Soul toward each substance.[20] As for the Ikhwān, number for them is "*the spiritual image resulting in the human soul from the repetition of Unity.*"[21] It is, therefore, the "projection of unity," a projection which is never divorced from its source. And since numbers are the projection of the number one, the *Rasā'il* do not consider one itself to be the beginning of numbers. They believe two to be the first number and unity itself the origin and principle of all numbers.

In geometry, also, they follow the Pythagoreans by describing the "virtues" and "personalities" of various geometrical figures.[22] The final aim of geometry is to permit the faculties of the soul to reflect and meditate independently of the external world so that finally "it wishes to separate itself from this world in order to join, thanks to its celestial ascension, the world of the spirits and eternal life."[23]

The double aspect of mathematics, as a quantitative and qualitative science, makes this form of knowledge in a way "the ladder of Jacob." The use of mathematics in the study of the world of quantity

[18] Nicomachus, *Introduction to Arithmetic*, trans. M. L. D'Ooge (Chicago; Ency. Brit. 1953), p. 813. This work, which was translated into Arabic by Thābit ibn Qurrah, became one of the main sources of information in the Muslim world about the Pythagorean notion of numbers.

[19] Nicomachus, pp. 813–814.

[20] Or, as Corbin has said: "Puisque la Balance a pour principe et raison d'être de mesurer le Désir de l'âme du monde incorporé à chaque substance" ("Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān," *Eranos Jahrbuch*, 18:84 [1950]).

[21] *R.*, I, 25 (italics ours).

[22] *R.*, I, 58–59. [23] *R.*, I, 65.

becomes, therefore, a bridge by means of which one can journey from that world to the world of the archetypes. Number, because of its symbolic aspect, becomes not only the instrument of division but also that of unification and integration. The Pythagorean numbers as used by the Ikhwān, by virtue of their inner identification with the "Platonic ideas," or archetypes, of creation, have the power of synthesis in addition to that of analysis which they possess as a result of having a quantitative aspect.

In a further study of numbers which involves their odd-even, rational-irrational, and similar properties, the Ikhwān divide numbers into four groups: unities, dozens, hundreds, and thousands (much like the Chinese) and relate this fourfold division to the fourfold division which they see everywhere in Nature. They write:

> God himself has made it such that the majority of the things of Nature are grouped in four such as the four physical natures which are hot, cold, dry and moist; the four elements which are fire, air, water and earth; the four humours which are blood, phlegm, yellow bile and black bile; the four seasons . . . the four cardinal directions . . . the four winds . . . the four directions envisaged by their relation to the constellations (*awtād*); the four products which are the metals, plants, animals and men.[24]

If numbers are so closely bound to the "book of Nature," they are also intimately connected with the "book of Revelation"—that is, the letters of the Arabic alphabet, Arabic being the language of the Islamic Revelation. The Ikhwān use Table I for the numerical values of the letters:[25]

TABLE I. THE NUMERICAL VALUE OF LETTERS ACCORDING TO THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

a	b	j	d	h	w	z	ḥ	ṭ	i,y	k	l	m
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40

n	s	ʿ	f	ṣ	q	r	sh	t	th
50	60	70	80	90	100	200	300	400	500

kh	dh	ḍ	ẓ	gh	bgh	jgh
600	700	800	900	1000	2000	3000

[24] *R.*, I, 27.

[25] *R.*, I, 26. For a discussion of the value of the letters of the Arabic alphabet and their symbolic meaning drawn from the *Jafr jāmiʿ* of Nasībī and *Shaṭḥīyāt* of Baqlī, see L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954), pp. 90–101. There are actually thirteen different systems of numeral symbolism of which six, called *al-dawā'ir al-sittah*, are most frequently used. See Ibn Sīnā, *Kunūz al-muʿazzimīn* (Tehran, 1331 [1952]), Introduction by J. Homā'ī, p. 40.

The science of the numerical symbolism of letters, *'ilm al-jafr*, which is comparable to sciences of a similar nature that existed among the ancient Pythagoreans, the Hindus, and the medieval Kabbalists, is said by masters of this science in Islam to have come down from 'Alī ibn Abī Ṭālib. It plays a very important role in *taṣawwuf* and among many Shī'ite schools and is basic for the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of certain Quranic texts.[26] The Ikhwān also make some use of it so that in a way they place numbers as the link and deciphering code between the book of Revelation and that of Nature.[27] The constant reference to numbers which we shall see in the following chapters, and the language of analogy which the Ikhwān employ so often, are so many ways of seeing Unity within multiplicity and multiplicity as the projected image of Unity.

The Hierarchy of Being

The creation of the world by God, or the manifestation of existence by Being, is compared by the Ikhwān to the generation of numbers from One. Having divided all beings into the particular and general, they further divide the latter category itself into nine "states of being," since 9, by virtue of coming at the end of the decimal cycle, closes that cycle, and symbolically brings to an end the series of numbers. The creation of the Universe, beginning with the Creator, descending through the multiple states of Being, and ending with the terrestrial creatures whose final link is man, is outlined in the following manner:

1. Creator—who is one, simple, eternal, permanent.
2. Intellect (*'aql*)—which is of two kinds: innate and acquired.
3. Soul (*nafs*)—which has three species: vegetative, animal, and rational

[26] Of the 28 letters of the Arabic alphabet, 14, or half of them, appear at the beginning of the various *sūrahs*. The Ikhwān, like Jābir and al-Majrīṭī, divide the alphabet into 14 letters corresponding to the septentrional signs of the Zodiac and 14 to the meridional; this division is also one of luminous and tenebrous qualities of soul and body. The 14 letters at the head of the *sūrah* correspond to the dark signs since due to inverse analogy the 14 visible signs are dark for the soul, and vice versa (*R.*, III, 152). This correlation between Nature and the Quran points to the correspondence which exists between the cosmic milieu and Revelation in the mind of Muslim authors. See L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne*, 4:9 (Cairo, 1954).

[27] "De même que le *ta'wīl* amène à éclore le sens ésotérique, alchimie et théurgie, médecine et astrologie, sont pour leur part autant d'exégèse du texte cosmique." Corbin, "Le Livre du Glorieux . . .," p. 77.

4. Matter (*hayūlā'*)—which is of four kinds: matter of artefacts, physical matter, universal matter, and original matter.
5. Nature (*ṭabī'ah*)—which is of five kinds: celestial nature and the four elemental natures.
6. Body (*jism*)—which has six directions: above, below, front, back, left, and right.
7. The sphere—which has its seven planets.
8. The elements—which have eight qualities, these being in reality the four qualities combined two by two:

   Earth—cold and dry
   Water—cold and wet
   Air—warm and wet
   Fire—warm and dry

9. Beings of this world—which are the mineral, plant, and animal kingdoms, each having three parts.[28]

There is an important distinction to be made in this table of generation. The first four numbers are simple, universal beings—the numbers 1 to 4 already containing in themselves all numbers, since $1 + 2 + 3 + 4 = 10$—while the other beings are compound.[29]

The Ikhwān describe the production of the "great chain of Being" in the following manner:

The first thing which the Creator produced and called into existence is a simple, spiritual, extremely perfect and excellent substance in which the form of all things is contained. This substance is called the Intellect. From this substance there proceeds a second one which in hierarchy is below the first and which is called the Universal Soul (*al-nafs al-kullīyah*). From the Universal Soul proceeds another substance which is below the Soul and which is called Original Matter.[30] The latter is transformed into the Absolute Body, that is, into Secondary Matter which has length, width and depth.[31]

[28] *R.*, III, 185, 203–208. B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV (Paris: Geuthner, 1923), 109–110. In the text, numbers 2 to 9 in the outline are given as 1 to 8 so that with the Creator the total becomes 9. It should be noted that each general being is itself divided into a number of species equal to the number of that being. This ontological hierarchy is the basis of the Ikhwān's study of Nature and cosmology.

[29] It is from this point of view that the Ikhwān, in other places in their *Rasā'il*, divide the hierarchy of Being into the fourfold division of God, Universal Intellect, Universal Soul, and *hylé*. (*R.*, I, 28.)

[30] The hierarchy outlined here follows in many ways that of Jābir except that Jābir in his *Kitāb al-khamsīn* places Nature after the soul. See Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 150.

[31] Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele*, p. 15. *R.*, II, 4f.

The Relation between God and the Universe

The bringing into being of various creatures by God does not in any way nullify in the mind of the Ikhwān the fundamental distinction between God and the Universe. The Universe is "all the spiritual and material beings who populate the immensity of the skies, who constitute the reign of multiplicity which extends to the spheres, the stars, the elements, their products and to man."[32] This Universe, which they sometimes call a city or an animal, but always something distinct from the Divine Unity, is related to God by its existence (*wujūd*), its persistence in being (*baqā'*), its completeness (*tamām*), and its perfection (*kamāl*). The Universal Intellect, which is at the same time a great veil hiding God as well as the great gate to His Unity,[33] inherits the four above-mentioned virtues from God and transmits them to the Universal Soul, which remains passive and feminine with respect to the Intellect.[34]

The Ikhwān also make use of the symbolism of love (*'ishq*) in terms similar to those used by the Ṣūfīs in order to show the attraction between God and the Universe. According to them, the whole world seeks the Creator and loves Him. In fact, the Creator is really the only Beloved (*ma'shūq*) and the only object of desire (*murād*).[35] They make the power of yearning (*shawq*) the very cause of the coming into being

[32] *R.*, I, 99. The Ikhwān write at times that God is above Being, while in other instances they imply that Being is divided into God and Universe. See R. L. Fackenheim, "The conception of substance in the philosophy of the Ikhwān aṣ-Ṣefā' (Brethren of Purity)," *Medieval Studies*, 5:117 (1945).

[33] «ان العالم كله بما فيه ، داخل في امر الله عز وجل ، غير خارج عنه ولا هارب منه ، وانه في قبضته وتحت ارادته ، فاوله ، واعلاه ، واقربه من باريه هو العقل وهو مثل الحجاب الاعظم ، والباب الاكبر ، الذي منه الوصول الى توحيد الله عز وجل .»

Jāmi'ah, II, 33. The twofold aspect of the Intellect as created and uncreated seems to be implied here.

[34] *R.*, III, 188.

[35] «المعشوق ، المطاع المحبوب ، المراد المطلوب ، على الحقيقة هو الباري سبحانه وان الخلائق كلها وجملة العالم باسرها مشتاقة اليه .»

Jāmi'ah, II, 159. Interpreting the Quranic verse «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ .»

they say,

«التسبيح بحمده هو المسارعة الى امتثال امره ونهيه اليه والتنوصه .»

of things and the law governing the Universe.[36] It was through *shawq* for Allah that the Universal Soul brought the outermost sphere of the Universe, the *Muḥīṭ*, into existence. The *Muḥīṭ* in turn rotated to form the sphere below it, this process continuing all the way down to the sphere of the moon.[37]

Contrary to many followers of Hellenistic philosophy and cosmology, and particularly the Peripatetics, the Ikhwān believe in instantaneous creation rather than in the eternity of the world, and they severely criticize the *dahrīyūn*, or those who believe in the eternity of the world.[38] According to them, God has created the first four universal beings in the series of effusions (*faiḍ*) instantaneously. The other beings in the Universe, on the other hand, have been brought into existence directly by the Universal Soul "acting with the permission of Allah Most High."[39] The *Rasā'il* emphasize that the relation of God to the world is not just that of a mason to a house or of an author to a book:

The world in relation to Allah is like the word in relation to him who speaks it, like light, or heat or numbers to the lantern, Sun, hearth or the number One. The word, light, heat and number exist by their respective

[36] "God is the first Beloved of the Universe." Everything which is not God proceeds from Him and aspires to return to Him. This aspiration is the law of the Universe—the *nāmūs*, and the prophet is in fact called *ṣāḥib al-nāmūs*, the possessor of the Law.

„اعلم ان وقوف الافلاك عن الدوران هو موت العالم وبطلان حياة الكل ومفارقة -
النفس الكلية الفلكية من الاجسام كلها دفعة واحدة وتلك هي القيامة الكبرى والبوار-
الكلي وبطلان الجملة ..«

R., III, 275.

[37] *Jāmi'ah*, I, 276–278. Jābir also considers the *shawq* of the soul for Allah as the cause of the coming into being of the world. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 156.

[38] According to the Ikhwān the Universe is not *qadīm*, or eternal, but *muḥdath*, or created. One day it will die when the Universal Soul leaves it, as a man dies when the soul leaves his body.

„العالم محدث مبدع مخترع كائن بعد ان لم يكن وان مبدعه ومخترعه ومحدثه وخالقه و
مصوره هو الباري جل جلاله ابدعه كما شاء وكيف شاء ..«

R., II, 76. They write regarding the death of the Universe:

„ان الله هو المعشوق الاول وان كل الموجودات اليه تشتاق ونحوه تقصد واليه يرجع -
الامر كله لان به وجودها وقوامها وبقاءها وثباتها وكمالها لانه هو الوجود المحض وله -
البقاء والدوام ... «

R., II, 77.

[39] *R.*, III, 330–332.

sources, but without the sources could neither exist nor persist in being. The existence of the world is thus determined by that of Allah . . .[40]

The use of numerical or light symbolism does not prevent the Ikhwān from emphasizing the absolute transcendence (*tanzīh*) of God with respect to the world.[41] Yet, they know also that His Qualities are "lines drawn by the fiat of effusion in the Book of the Universe like verses engraved in souls and in matter."[42]

The notion of the transitory and imperfect nature of this world and its corollary, the absolute perfection of God, which are so characteristic of the Islamic perspective, are expounded again and again throughout the *Rasā'il*. "There is no one in the world," they write, "who possesses every noble quality and every blessing . . . Perfection is for the Most High God alone, and for none besides."[43]

Also contrary to the Peripatetics and certain other Greek schools and their followers in the Muslim world, the influence of God in the Universe is not limited to the heavens nor bound by the "position" of God as the "Prime Mover." The Ikhwān envisage a Universe whose anatomy is based upon an ontological and not just a logical hierarchy. One of the Ikhwān tells us:

> I have heard that some foolish men suppose that the favours of God, Most High, do not pass the lunar sphere. Were they to attentively regard and reflect upon the circumstances of all existing things, they would learn that His goodness and loving kindness comprehends all—small and great.[44]

In this Universe of purpose where "God, Most High, has created nothing in vain,"[45] there are correspondences and analogies, descents and ascents of souls, differentiation and integration, all knit into a harmonious pattern which is very far from a "rationalistic castle." It is rather the "cosmic cathedral" in which the unicity of Nature, the interrelatedness of all things with each other and the ontological dependence of the whole of creation upon the Creator, is brought into focus.

The Universal Intellect and Soul

As numbers 2 and 3 in the hierarchy of beings, standing just below the Creator, the Intellect and Soul assume the role of the principles

[40] *R.*, III, 319. [41] *R.*, IV, 252–256. [42] *R.*, IV, 225.
[43] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 34.
[44] *Dispute* . . ., p. 120. [45] *Ibid.*

of the whole Universe; the duality upon which things are based returns to them in one way or another.

> Various people have said that the world is made of form and matter, others light and darkness, substance and accident, spirit and body, Guarded Tablet and Pen, expansion and contraction, love and hate, this world and the next, cause and effect, beginning and end, exterior and interior, high and low, heavy and light.[46]

But, according to the Ikhwān, "in principle all these views are the same; they disagree only in secondary aspects and in expression." In all these cases the duality refers to the Intellect and Soul which contain in themselves the active and passive principles through which the life and activity of the Universe can be understood. Creation is the "dynamic" and "feminine" aspect of the Divine. It itself possesses an "active" and "masculine" aspect which is called Nature and which is the source of all activity in the Universe; and a "passive" and "feminine" aspect which to us appears as the "matter" or "inert" base of this activity.[48]

In the chain of causation, the Intellect can be said to have only an efficient Cause which is God.[49] With respect to God, the Intellect is purely passive, in obedience, tranquillity, and permanent desire for union with the Divine Principle. Since the Intellect is the highest being in the Universe, its passivity with respect to God may be said to symbolize the passivity of the whole of creation with respect to the Creator. The Universe can only receive while the Creator can only give.[50]

The Universal Soul in turn acts passively, and like "matter," with respect to the Intellect, which is active with respect to it. It has only two causes, the efficient one being God and the formal one the Intellect.[51] The Universal Soul receives from the Intellect all the virtues, forms, and positive qualities, and transmits them in turn to the whole of the Universe.[52]

The Universal Soul is to the Universe what the human soul is to the human body, and it has, therefore, for its field of action—in the geocentric cosmos where the earth lies stationary at the center with nine concentric spheres around it—the whole of the Universe from

[46] *Jāmi'ah*, II, 7–8. [47] *Jāmi'ah*, II, 8.

[48] For a full explanation of the active-passive polarization in the Universe, see T. Burckhardt, "Nature sait surmonter nature," *Etudes Traditionnelles*, 51:10ff (1950).

[49] The Ikhwān interpret by symbolic interpretation (*ta'wīl*) the Quranic verse (XVII, 89): "And verily we have displayed for mankind in this Qur'ān all kinds of similitudes . . ." to justify this assertion scripturally.

[50] *R.*, III, 187ff. [51] *R.*, III, 233. [52] *R.*, III, 235.

the outermost sphere which is the *Muḥīṭ* to the center of the earth.[53] It is also the prime-mover which makes the sphere of the fixed stars perform its diurnal motion.[54] All bodies in the Universe are like tools in the hand of the Universal Soul which performs all actions through them in the same way as a carpenter uses his tools for various ends.[55] All change in the Universe, therefore, is directed by the Soul.

The Ikhwān emphasize the dominance of the Universal Soul over the whole Universe:

> This Universal Soul is the spirit of the world as we have exposed it in the treatise where we said that the world is a great man. *Nature is the act of this Universal Soul.* The four elements are the matter which serve as its support. The spheres and the stars are like its organs, and the minerals, plants and animals are the objects which it makes to move.[56]

The Universal Soul can be divided in several ways according to what aspect of its multiple activities is envisaged. The Ikhwān sometimes divide its forces into fifteen parts: seven superhuman, one human, and seven subhuman. The two divisions immediately above are the angelic and prophetic, while the two immediately below are the animal and vegetative.[57] In this vast cosmos, from the outermost heaven which symbolizes the spiritual and intellectual world to the earth which being farthest away from heaven symbolizes material existence, the parts of the Soul move according to three motions:

(1) Away from the outer sphere (*Muḥīṭ*) toward the world of generation and corruption and ultimately hell.
(2) Upwards toward heaven.
(3) Horizontal oscillation without knowledge of where to go, as in the souls of animals.[58]

[53] *R.*, II, 224.

[54] Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 107. Placing *al-nafs al-kullīyah*, or the Universal Soul, at the heaven of the fixed stars was already accomplished by Jābir. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 137–138, n. 5.

[55] «وانّها لا تفعل الّا للنفس وانّها تفعل افعالها بقوّتها في الاجسام وانّ الاجسام كلّها آلات ولحركاتها مفعولات بها.»

R., II, 56.

[56] Dieterici, *Lehre von der Weltseele*, 43ff. Also Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 107 (italics ours).

[57] *R.*, I, 240. Also 'Awā, *L'Esprit critique . . .*, p. 167.

[58] 'Awā, *ibid.*, p. 168. There is a striking resemblance between the three cosmic tendencies of ascent, descent, and horizontal expansion described by the Ikhwān and the

The cosmic tendencies and qualities which are to be found everywhere owe their existence to these fundamental tendencies of the Universal Soul which is the cause of all activity in the world.

Matter

The notion of matter is elaborately developed by the Ikhwān and along lines which separate their views from those of the Aristotelian school. According to the Ikhwān, Prime Matter is already far removed from Pure Being and possesses in itself only existence and persistence. It is, however, a positive spiritual principle rather than just potentiality. It is the first being in the descending scale of beings here considered that does not desire virtue and goodness by itself. However, it is still a "spiritual form emanating from the Universal Soul";[59] it is still simple, intelligible, and imperceptible to the senses. Coming after the numbers 1, 2, and 3, it has three causes, the efficient being God, the formal the Intellect, and the final the Soul.[60]

Primary Matter is to be distinguished from Secondary Matter, the latter being the first metaphysical step toward the concrete. Primary Matter first receives the three spatial dimensions to become the Absolute Body (*al-jism al-muṭlaq*), or "the matter of the all." Then Secondary Matter comes into being with God as its efficient cause, the Intellect as its formal cause, and the Soul as the final cause. As for the material cause, it belongs to Secondary Matter itself and resides in the simple substance which admits of three dimensions. Hence four causes come to act upon all bodies which are composed of Secondary Matter.[61]

As mentioned already, the Ikhwān use "matter" in four distinct ways:

(1) Matter of artificial works.
(2) Matter of natural objects.
(3) Universal Matter (or Secondary Matter).
(4) Original Matter.

These four types are described in the following manner:

The natural matter consists of fire, air, water and earth. All that is found in the sublunary sphere—the animals, plants, and minerals—come from

---

three Hindu *gunas*: *sattwa*, *tamas*, and *rajas*. See R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, trans. R. C. Nicholson (London, 1945), pp. 51–52.

[59] *R.*, III, 230.

[60] *R.*, III, 233. Also 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., pp. 168–169.

[61] *L'Esprit critique*, pp. 170–171.

these constituents and by corruption return to them. *Their creator is Nature* which is one of the forces of the celestial Universal Soul.

Universal Matter is the Absolute Body. From this Body is drawn the entire corporeal Universe, that is, the celestial spheres, stars, the elements and all other beings whatever they may be. They are all bodies and their diversity comes only from their diverse forms.

Original matter is a simple and ideal substance which cannot be sensed because it is none other than the form of unique existence; it is the primitive foundation. If this foundation receives quantity it becomes by virtue of that reception the Absolute Body about which one affirms that it has three dimensions—length, breadth and thickness. If this foundation receives quality, as, for example, the form of a circle, triangle or rectangle, it becomes a special body which is determined as being such and such. Thus quality is equal to 3, quantity to 2, and the primitive foundation to 1. Just as 3 comes after 2, so does quality come after quantity, and just as 2 comes after 1, quantity comes after the primitive foundation. In its existence the primitive foundation precedes quantity and quality as 1 precedes 2 and 3.

The primitive foundation, quantity, and quality are simple, ideal forms which cannot be sensed. When one of them is united to another, the first is matter at the same time that the second is form. Quality is form with regard to quantity, and quantity is matter for quality. Quantity in its turn is form for the primitive foundation, and the primitive foundation is matter for quantity.[62]

In summary, we can present the Ikhwān's notion of matter in the following hierarchy:

Original Matter—possessing no determination other than existence.

↓

Universal Matter—possessing quantity and the three dimensions (Absolute Body).

↓

Determined Body—formed of the union of Absolute Body playing the role of matter and a particular form.

Matter then possesses several levels of existence, each more "condensed" and "coagulated" than the next, beginning with the primary or original matter which does not even possess quantity and is a spiritual form, and ending with the matter of particular objects which are perceptible by the senses and are the terminal stage of manifestation, being as far away from the Divine Principle as the conditions of cosmic manifestation permit.

[62] *R.*, II, 4ff. Dieterici, *Die Naturschauung und Naturphilosophie der Araber . . .* (Berlin, 1861), pp. 2–3, and E. Duhem, *Le Système du monde* (Paris, 1913–1919), IV. 466–467.

Nature

The Ikhwān emphasize in their description of the Universal Soul that it is the cause of all actions in the Universe. Now, as the matter which was described above is acted upon in one way or another and is the receiver of action, so is one of the faculties of the Universal Soul the cause of all change and activity in the sublunary region; this faculty is called Nature.

Nature is none other than one of the faculties of the Universal Soul of the spheres which is propagated in all the bodies existing in the sublunary region beginning from the sphere of the ether until the center of the world. Bodies below the sphere of the moon are of two kinds: simple and complex. There are four simple bodies: fire, air, water and earth; and three types of composed bodies: minerals, plants and animals. This faculty which I like to call Nature is spread within all things as clarity is spread in the air. Its Nature makes them move or rest, it governs them, it perfects them and makes each come to the place where it tends according to how it becomes them.[63]

All events occurring on earth and below the sphere of the moon are then due to this spiritual agent called Nature which orders all change and is the cause of all "physical" events we see here around us.[64] It is in the affirmation of this view that the Ikhwān write in another passage that:

Nature is only one of the faculties of the Universal Soul which has expanded in all the sublunary bodies. In the language of religion (*shar'ī*) it is called the Soul in charge of maintenance and organization or order in the world by permission of Allah. In philosophic terminology, it is a natural force acting by the permission of the Creator on the bodies in question. Those who deny the action of Nature have not understood the true sense of these denominations . . .

Know, Oh Brother, that those who deny the action of Nature say that there is no proper action except by the Alive, the Powerful [this is in reference to the Ash'arite theologians]. This saying is correct; however,

[63] Dieterici, *Lehre von der Weltseele*, p. 43; *Jāmi'ah*, I, 311; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, IV, 106–107.

[64] « اعلم انه لما كان الذين يتكلمون في الحوادث والكائنات التي هي دون فلك القمر من الحكماء والفلاسفة العلماء ينسبون هذه الآثار والافعال كلها الى الطبيعة . »

Jāmi'ah, I, 309.

« الطبيعة ... قوة من قوى النفس الكلية وهي ساريه في جميع الاجسام التي دون فلك القمر من لدن كرة الاثير الى منتهى مركز الارض . »

Jāmi'ah, I, 311.

they think that the Alive, the Powerful, does not bring into existence except by means of a body . . . They do not know that there is along with the body a substance which is ultimately spiritual and invisible. This is the Soul, which they describe as being an accident, by means of which change occurs in the body. It is this, that is, the Soul, by means of which actions appear in bodies.[65]

The concern of the Ikhwān in describing nature is more with what the Latins, with a somewhat different connotation, called *natura naturans* and not so much with *natura naturata*, which forms the subject matter of the modern natural sciences.

The *Rasā'il* emphasize the importance of understanding and accepting the presence of this spiritual force called Nature which is the performer of all actions. In fact, they often identify materialists with those who deny Nature, for they know that the cosmological and metaphysical aspects of the traditional sciences such as astrology, and not the predictive aspect, which is completely secondary, derive directly from this conception of an organic Universe where the sublunary parts have no autonomy of their own independent of the Universal Soul[66] and its faculty Nature, any more than human limbs have any autonomy of motion independent of the human will which moves them. The consideration of "inert matter" to which motion and life are incidental is diametrically opposed to the Ikhwān's conception of the activity of the physical domain as being due to the force of Nature which pervades it throughout. The Universe for the Ikhwān acts more like a live organism whose motions come from a force within rather than a cadaver to which external motion has been added.

The Spheres and the Elements

The astronomy of the Ikhwān—which will be discussed in greater detail below—conforming to the general view of medieval cosmologists, places the earth at the center of the Universe with the Moon, Sun, and the planets rotating about it. Beyond the sphere of Saturn there is the Sphere of Fixed Stars and finally the outermost sphere, or *Muḥīṭ*. In the heavens, which possess circular motion, perfect circular

[65] *R.*, II, 55. See also *R.*, II, 112–113.

[66] According to the Ikhwān, the Universal Soul acts through three agents: the 12 signs of the Zodiac, the heavens (*aflāk*) and the planets. *Jāmi'ah*, I, 313. The action of these agents upon the sublunary region which underlies the whole of astrology is a necessary consequence of the function of the Universal Soul as the cause of all action in the world. Moreover, the agents of the Universal Soul act upon this world as a soul upon a body, not as almost "material rays" or any gross ideas of the kind entertained by so many modern astrologers.

form and movement are joined to matter to bring into being the quintessence, or the substance, of which the heavens are made. By the quintessence the Ikhwān mean a substance having such properties that "on the one hand the celestial bodies accept neither generation nor corruption nor change nor transformation nor augmentation nor diminution, and that on the other hand their movements are all perfect, thus circular."[67] The "quintessence" or "fifth element," of the Ikhwān, however, differs from the ether of Aristotle or Ibn Sīnā. Whereas the latter school considers the cosmos as being completely divided into two regions, the sublunary made of the four elements and the celestial made of ether which does not possess any of the four essential qualities of hot, cold, wet, and dry, the Ikhwān conceive of a unified cosmos in which the quintessence also possesses the four qualities.[68] Otherwise it would not be possible to assign to the planets and the signs of the Zodiac the qualities which are the basis of astrology. This distinction between a divided and unified cosmos is to be found throughout the Middle Ages among the Aristotelian and Hermetic schools.

By the elements, the Ikhwān—like nearly all other Muslim authors—mean the four elements mentioned by Empedocles and Aristotle, that is, fire, air, water, and earth, which, as described above, possess in pairs the combination of the four qualities of heat, cold, dryness and moistness. They refer to the sphere of the elements as *usṭuqus*, from the Greek term *stoichos*, meaning support or base, since the elements are the ground from which the creatures of the earth come into being. The elements are the constituent parts of all the members of the three kingdoms of minerals, plants, and animals. Nature acts upon these elements in various ways, and the soul appropriate to each kingdom and each species is added to this mixture by the Universal Soul in order to bring particular members of each species into being. The elements cannot act by themselves but are always subservient and passive to the force of Nature which acts upon them from above and within.

Time, Space, and Motion

The physics of the Ikhwān, unlike that of Aristotle, does not have the problem of motion as its central subject. In fact, in order to under-

[67] *R.*, II, 39.

[68] The Ikhwān do, however, agree with the Peripatetics that the ether is beyond corruption and heaviness and lightness. Sometimes they even imply that it is beyond the four qualities, but most often assign qualities to the planets and signs of the Zodiac. See *R.*, II, 26ff, 39-42.

stand fully the physics of the Ikhwān, it is necessary to go beyond not only the Cartesian conception of matter but also the *materia* of the Stagirite. One can say about the Ikhwān with respect to the problem of motion what has been said about the early pre-Socratic Greek philosophers:

> If we would understand the sixth-century philosopher, we must disabuse our minds of the atomistic conception of dead matter in mechanical motion and of the Cartesian dualism of matter and mind. We must go back to the time when motion was an unquestionable symptom of life, and there was no need to look for a "moving cause." Matter or body requires a distinct moving cause only when it has been deprived of its own inherent life . . . Motion was inherent in the divine stuff because it was alive . . .[69]

The Universe which the *Rasā'il* describe is, like the cosmos of the ancient Greeks, one which is alive, being composed of a body and the Universal Soul which animates the whole of it. Consequently, the question of motion does not have the same status with the Ikhwān as it does with either Aristotle or the Cartesians.

Inasmuch as things do move, however, and events do take place in time and space, the conception of these primary matrices of physical events and necessary conditions of terrestrial existence must be described. Time and space, which are intimately connected with motion, are considered in the *Rasā'il* more from their cosmological aspect than from the kinematic point of view.

The Ikhwān reject the Aristotelian notion of time as being nothing but the measure of movement, although they still relate it to the motion of the heavens, which are the generators of space as well as of time.[70] But they consider also the psychological aspect of time, about which they write:

> Time is a pure form, an abstract notion, simple and intelligible, elaborated in the soul by the faculties of the spirit. It is born there through meditation upon the regular repetition of nights and days around the earth and resembles the generation of numbers by the repetition of One.[71]

[69] F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (Cambridge University Press, 1952), pp. 179–181.

[70] *Jāmi'ah*, I, 177. «. ولما كان الفلك هو سبب وجود المكان ، وعدد حركاته هو الزمان .

« لما كان الزمان مقدار حركة الفلك . »

Jāmi'ah, I, 48. Inasmuch as the Universal Soul is the cause of motion of the heavens, it is also the cause of space and time.

[71] *R.*, II, 15.

Time is also intimately connected with creation and in fact is created with the world. Likewise, the last Day (*yawm al-qiyāmah*) is not just another day in time but the termination of time itself.[72]

As for space, it has no reality independent of this world, but is, on the contrary, one of the conditions of physical existence. It is therefore useless to ask whether there is vacuum or plenum outside of the Universe. There is neither one nor the other because there is no space outside the cosmos and the Universe cannot be said to be in space.[73] Rather, all that is in space is by nature dependent upon the Universe. From a physical point of view space, or place, is the boundary of bodies as defined by Aristotle and the Muslim Peripatetics.[74] From a more inward point of view it is an abstract, simple, intelligible idea, "a form abstracted from matter and existing only in the consciousness,"[75] rather than either the surface of a substance or the void. The Ikhwān, as a matter of fact, reject the possibility of a void; since, according to them, and following the argument of the Aristotelians, a void must be in a place, or what is currently called space; but place is a quality of bodies and cannot be found except where there are bodies, so that where there are no bodies there is no place or space and, therefore, no void. On the contrary, space for the Ikhwān is something always filled, even when it seems empty to the senses. "Not a span of space is there," they write, "but what is occupied by spirits who dwell therein."[76] They never say, however, that all of space is filled only by "material" or "physical" beings; for them space dwelt in by spirits is as "full" as one filled by water.

The question of motion is inseparable from the Universal Soul and its faculties inasmuch as all motion is due to this soul. As the Ikhwān state: "We call 'souls' certain real substances, living and moving by their essences, and we designate under the name 'move-

[72] *Jāmi'ah*, II, 48–49.

[73] «وليس خارج العالم شيئ آخر، لا خلاء ولا ملاء، وليس في مكان. وكل ما فيه مكان موكل به، وكل واحد من العالم بمكان هو اليق به من امكنة العالم...»

Jāmi'ah, II, 24.

[74] *R.*, III, 361. «كل موضع تمكن فيه المتمكن، وهي نهايات الاجسام.»

For the definition of place given by Aristotle, see his *Physics*, bk. IV, chap, iv; also H. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929) chap. II.

[75] *R.*, II, 9–10.

[76] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 229.

ment' the actions of a soul on a body."[77] And again: "By its active life the soul models the matter of the body as well as that of the exterior world."[78]

Universal Soul, then, is the cause of motion, while "movement is a form imposed on a body by the Universal Soul after it has been shaped, and rest is the absence of this form."[79] Comparing movement to light, the Ikhwān consider motion not as a material activity but a spiritual form. "Movement is a spiritual and complimentary form (*al-ṣūrat al-rūḥānīyah*) which traverses all parts of moving bodies and expands within them instantaneously like light in order to terminate abruptly their rest."[80]

They give several different classifications of motion, one being according to the objects moved, that is, the movement of the seven heavens, the fixed stars, planets, comets, meteors, air, wind, and other meteorological phenomena; seas, streams, rain, motion of the interior of the earth such as earthquakes, or of beings like the minerals inside the earth, the plants and trees on the surface of the earth, and finally the animals in various directions of space.[81] To realize that all of these movements, which are so diverse in appearance, are due ultimately to a single agent who is the Universal Soul is to see in a striking way the unicity of Nature. To show further the interrelatedness of all things, the Ikhwān also classify the motions of the Spirit (*rūḥ*), in a manner similar to that of bodies, and relate the two to each other. For example, they compare the motion of the interior of the earth with the abrogation (*naskh*) of previous *sharī'ahs* by the Prophet Muḥammad—upon whom be peace—and the motion of the planets to the *sharī'ah* of the various prophets.[82]

Another method of classification closer to the Aristotelian, and in a way reducible to it, is outlined on the following page.

The Ikhwān, however, do not proceed much further in discussing the intricacies of motion in a manner that one finds in the writings of Ibn Sīnā or Abu'l-Barakāt al-Baghdādī. The main interest of the authors of the *Rasā'il* remains the unified and organic Universe whose unicity they seek to bring to light through analogy and symbolism.

[77] *R.*, III, 306. « قد بينا ان المحرك والمسكن للاجسام هي النفس »

R., III, 305. It should be emphasized that the souls in various species in the world such as the animal and vegetative do not actually signify a plurality of souls but various functions of the single Universal Soul.

[78] *R.*, I, 225. [79] *R.*, II, 12. [80] *R.*, II, 12.

[81] *Jāmi'ah*, II, 238. [82] *Jāmi'ah*, II, 253ff.

- Motion
  - Physical (*jismānī*)
    - 1. Generation (*kawn*)—passage of something from potentiality to act by which things come into existence.
    - 2. Corruption (*fasād*)—the reverse of generation.
    - 3. Augmentation (*ziyādah*)—stretching of the extremities of a body with respect to its center.
    - 4. Diminution (*nuqṣān*)—opposite of augmentation.
    - 5. Alteration (*taghyīr*)—change of quality of an object, such as its color.
  - Spiritual (*rūḥānī*)
    - 6. Translation, or local movement (*naqlah*)—passage in space and time from one point to another.
      - Straight (*mustaqīmah*)
      - Circular (*mustadīrah*)
      - Combination of the two (*murakkabatun minhumā*)[83]

The Analogy of Microcosm and Macrocosm and the Great Chain of Being

All the principles and concepts which have been explained thus far are integrated by the Ikhwān into the closely related ideas of the analogy of the microcosm and macrocosm and the chain, or hierarchy, of being. Both of these ideas are universal and far from being limited to Greek, Islamic, or Christian cosmologies, have their exact counterparts in China, India, and elsewhere. They are moreover, "conceptual dimensions" which through their beauty and profundity can lead the soul far beyond the domains of the physical aspects of Nature. Both ideas, in fact, belong to the domain of theology and metaphysics as well as to cosmology. The Ṣūfī doctrine concerning the Universal Man (*al-insān al-kāmil*), the Hindu conception of *Puruṣa*, and the Chinese *Chen-jen* all attest to the universality of the macrocosm-microcosm analogy and its importance in domains beyond that of the sciences of Nature. In the study of the Universe, also, these ideas hold a vital position, because they serve as the central link in showing the unicity of Nature and in demonstrating the inward relation between man and Nature; consequently, the study of Nature in medieval science acts as a support for spiritual realization, as con-

[83] *Jāmi'ah*, II, 237. *R.*, II, 10–13.

versely, the study by man of himself leads to his understanding of the inner aspects of Nature.[84]

The essential techniques of numerical symbolism and analogy, which, as we mentioned above, form the basic language of the Ikhwān, are used throughout the *Rasā'il* in the context and the service of illuminating the reality and beauty of the relation between the microcosm and macrocosm and the hierarchy of Being. To a reader unsympathetic to this perspective, such efforts may seem artificial and unreal. If, however, one possesses the "conceptual perspective" necessary for an understanding of these symbols, the beauty and grandeur of these analogies become evident. A physical "application" of this doctrine, which is easier to visualize than its literary description, is found in the medieval cathedral and the Hindu temple. Both of these buildings are the "body of the Universal Man" as well as a miniature cosmos, and reflect in their beauty the grandeur of the conceptions which underlie their construction. In Islam, also, *taṣawwuf* itself and much that is the fruit of the Ṣūfī spirit, whether it be in poetry or in architecture, express in the last analysis the doctrine of the Universal Man[85] which along with Unity (*al-tawḥīd*) comprises the essence of Islamic spiritual doctrines.

Nearly every chapter of the *Rasā'il* and every domain of Nature that is studied is elucidated and elaborated with reference to the analogy between man and the Universe. The Ikhwān write:

Know, oh Brother, that by the Universe (*'ālam*) the sages (*ḥukamā'*) mean the seven heavens and the earths and what is between them of all creatures. They also call it the great man (*al-insān al-kabīr*) because it is seen that the world has one body in all its spheres, gradation of heavens, its generating elements (*arkān*) and their productions. It is seen also that it has one Soul (*nafs*) whose powers run into all the organs of its body, just like the man who has one soul which runs into all of his organs. We desire to mention in this treatise the form of the world and describe the composition of its body as the body of man is described in a book of anatomy. Then in another treatise we shall describe the quality of the Soul of the world and how its powers run into the bodies in this world from the most

[84] These remarks, which have been drawn from a general study of medieval cosmological texts, are emphasized over and over by the Ikhwān throughout the *Rasā'il*.

[85] For an exposition of the doctrine of the Universal Man and its function in cosmology, see R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, England, 1921), chapter on "The Perfect Man"; also *De l'homme universel* (Paris, 1975) by 'Abd al-Karīm al-Jīlī, trans. T. Burckhardt.

high sphere of *Muḥīṭ* to the lowest point which is the center of the earth.[86]

Our study of the heavens and earth, the three kingdoms, and finally man as the microcosm will fully demonstrate how this analogy exists. Often in their study of the Universe, the Ikhwān give analogies from the microcosm to illustrate an otherwise difficult concept concerning cosmology. For example, the relation of the Universal Soul to the Universe, described above, becomes concrete and vivid when compared to the human soul and body. Or the comparison of the death of the Universe to human death makes what appears as a far-away event a very "real" one. But the Ikhwān also apply analogies in the reverse sense, explaining the constitution of the human being by correspondences drawn from the heavens and earth, again in order to make vivid and "real" some aspect of man, and, what is more important perhaps, to demonstrate his cosmic qualities and significance. We shall explore this aspect fully in the chapter on man as the microcosm, which begins with the statement: "Our end consists of showing here how man can be considered as a small world".[87] This implies that the knowledge of man's soul is essential to a knowledge of the external world.

In making analogies between various parts of the cosmos and man, the part of the cosmos above the Moon, which is the most beautiful and perfect part of the Universe, is compared to the Universal Man (*al-insān al-kullī*),[88] while the sublunary region, where change occurs and where good and evil souls are mixed together, is compared to the particular man (*al-insān al-juz'ī*). The human being is created between the Universal and particular man and takes part in the nature of each.[89] Also, particular man is created from the Universal Man just as in the creation of the world the sublunary region is generated from the heavens and is always passive and obedient with respect to them.[90]

The cosmological chain, starting from Unity, which symbolizes

[86] «اعلم ايها الاخ ان معنى قول الحكماء العالم انه يعنون به السماوات السبع والارضين وما بينهما من الخلائق اجمعين. وسموه ايضا انسانا كبيرا لانهم يرون انه جسم واحد بجميع افلاكه واطباق سماواته واركان امهاته ومولداتها ...»

R., II, 20.

[87] *R.*, II, 318.

[88] The Ikhwān use a different term for Universal Man from that of the Ṣūfīs, the latter usually using *kāmil* rather than *kullī*, although the term *kāmil* is also known to the Ikhwān.

[89] *Jāmi'ah*, I, 612–615.

[90] «... في معرفة الانسان الكلي الكامل، الذي من أجله خلق الانسان الجزئي ...»

Jāmi'ah, I, 610.

the Creator, up to the number 9, which is the domain of the three kingdoms, already contains the basis of the chain of being. The chain of being essentially means that all beings in the Universe exist according to a continuous hierarchy which is ontological as well as cosmological. A particular entity has a position in the great chain of being depending upon the degree to which it participates in Being and Intelligence; or, one might say, upon the degree to which it possesses the perfections and virtues which in the absolute sense belong only to Pure Being, or God, who is transcendent with respect to the chain. The Ikhwān, like the Ṣūfīs, make the hierarchy of being dependent upon the degree to which anything possesses beauty or, in other words, participates in the Absolute Beauty which is an inner attribute of God.

Starting from the highest heaven, which is nearest to the Divine, the hierarchy of being descends through the heavenly spheres—symbolizing the angels—and down to the world of the four elements, of which the heaviest, the earth, is the one farthest away from the pure light of heaven. The elements then are mixed to various degrees by the Soul which from them forms the three kingdoms. The process terminates with man, who is the final term of the effusion: "The unity and complexity of his soul and body respectively make him 'the antipode of God.'"[91] By virtue of this position, man is the central link in the great chain; below him stands the animal kingdom, and above, the world of the angels, and he is connected to one domain as well as to the other.[92]

According to the Ikhwān, the qualities and perfections belonging to the various levels of the hierarchy of being are not in any way "subjective" or "anthropomorphic," but, being a part of their ontological status, are completely independent of the whims and fancies of the "thoughts" of men. In the three kingdoms of mineral, plant, and animal, good and evil (*maḥmūd* and *madhmūm*) souls are mixed independently of human will. The beautiful and good qualities of these kingdoms are manifestations of the good souls, while what is ugly is due to the evil souls, which the Ikhwān call "satanic forces" (*shayāṭīn*).[93] These qualities, being an inherent part of each object,

[91] *R.*, III, 3–5. 'Awā, *L'Esprit critique* . . ., p. 172.

[92] «ولما كان آخر مرتبة الانسان متصلا بأول مرتبة الملائكة ، وآخر مرتبة الحيوان متصلا بأول مرتبة الانسان ، وجب ان يكون الانسان مجموعا من العالمين متوسطا بينهما .»
Jāmi'ah, I, 342.

[93] *Jāmi'ah*, I, 367ff.

are transmitted along with that object. For example, if a plant possesses certain good qualities, it transmits them to the animal that eats it. Or if the flesh of a particular animal has evil qualities, these qualities affect the man who eats that flesh. This effect, however, is not just physical; rather, the soul of man is also affected by it.[94] One can derive from this view of the Ikhwān the reason for the dietary prohibitions existing in various religions like Islam and Judaism, each of which is established in conformity with the spiritual and psychological "economy" of a segment of humanity.

In the three kingdoms, each end member is connected to the first member of the next domain.[95] Minerals are connected below to water and earth, and their lowest types are alum, hyacinth, and vitriol, which are very close to earth. Red gold, on the other hand, stands highest among the minerals and approaches the world of the plants. Among plants, moss is the lowest order approaching the mineral kingdom, while the palm tree, which already has a differentiation of sexes, stands between the plant and animal worlds. Among animals, the snail is mentioned as being closest to the plant world and the elephant—being highest in intelligence among the animals—nearest to man. Inasmuch as this hierarchy is based on the degree of intelligence and the development of interior faculties rather than on external similarities, we find that the Ikhwān name the elephant rather than the monkey as the animal closest to man. This is a good example of the difference between the traditional idea of gradation which is based on interior qualities and ontological status and the modern theories of evolution which are based on the physical behavior and the external similarities of creatures.

The whole chain of being, the cosmos and man, the qualities of the Universe and its parts, as well as of man, the prophets and kings, the three kingdoms and the angels—all this is summarized by the Ikhwān in a diagram which conceptualizes their relation with each other. In the diagram of Figure 1 the viewer is faced once more with the unicity of Nature and the interrelatedness of all things from the "highest of

[94] *Jāmi'ah*, I, 379–382.

[95] «واعلم يا اخي بان اوّل مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان كما ان اوّل المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية واوّل المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء ...»

R., II, 143.

the high" to the "lowest of the low," which is a constant theme of the medieval cosmological sciences.[96]

The chain of being described by the Ikhwān possesses a temporal aspect which has led certain scholars to the view that the authors of the *Rasā'il* believed in the modern theory of evolution.[97] From what we have discussed thus far, however, the divergence of the Ikhwān from modern theories of evolution should be clear. First of all, according to the *Rasā'il* all changes on earth occur as acts of the

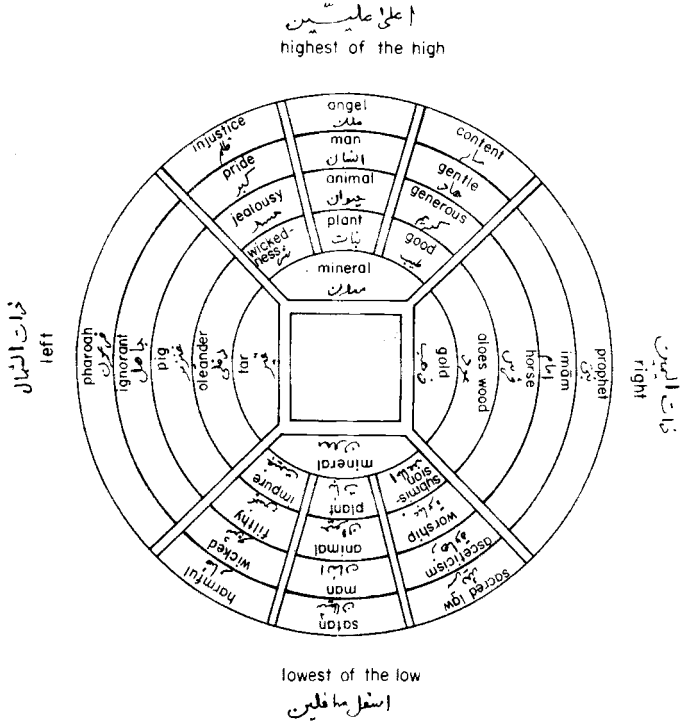

Figure 1. The cosmic hierarchy according to the Ikhwān al-Ṣafā'.

Universal Soul and not by an independent agent acting within bodies here on earth. Secondly, according to the Ikhwān this world is a shadow of another world more real than it, and the "idea" of everything in this world actually exists in the other, so that there is no

[96] *Jāmi'ah*, I, 488.

[97] Dieterici, *Der Darwinismus im X. und XI. Jahrhundert* (Leipzig, 1878). De Boer correctly refutes Dieterici's thesis and asserts that the Ikhwān imply a gradation and not evolution in its modern sense. Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam* (London, 1933), p. 91.

question of a species changing into another, because the "idea" of each species is a form which is beyond change and decay. In the words of the Ikhwān:

> The species and genus are definite and preserved. Their forms are in matter. But the individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. *The reason for the conservation of forms, genus and species, in matter is the fixity of their celestial cause* because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause.[98]

The distinction between the traditional doctrine of gradation and the modern theory of evolution is clearly stated in these words of the Ikhwān themselves.

There do exist, however, certain similarities between the views of the Ikhwān and modern theories in that both believe that the date of the beginning of the terrestrial existence of plants precedes that of animals, just as minerals precede the plants. Also, the Ikhwān believe in the adaptation of organisms to their environment, much in the manner of the authors of the nineteenth century, but the authors of the *Rasā'il* consider it from a different perspective. Their whole conception of Nature is, of course, teleological. Everything exists for a purpose, the final purpose of the cosmos being the return of multiplicity to Unity within the heart of the saints. It is only in this context that the appearance in time of each kingdom is considered. As the Ikhwān write:

> Plants come before (*taqaddama*) animals in the series of beings and serve them as material for the forms of animals and food for the nutrition of their bodies. From this point of view, plants would be like a mother who eats raw food, digests it, assimilates it and transforms it into pure milk which is absorbed very gently by those who drink it. The plants subsequently present this to the animals considered as their sons . . . Plants occupy an intermediate position—necessary and salutary—between the four elements and the animals. All the parts of the vegetables which the animals consume such as seeds, leaves, fruit, and so on, come from the four elements digested and transformed by the plants . . .[99]

As minerals serve plants and plants animals, so do animals in turn serve man, who therefore comes to this world later than all of them, since each has come after the kingdom upon which it depends.[100]

[98] Quoted in Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* IV, 107 (italics ours).
[99] *R.*, II, 154.
[100] «واعلم يا اخي بان الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الانسان بالزمان.»

R., II, 55. The Ikhwān also subdivide the kingdoms according to the order of creation.

The Ikhwān imply in their writings, without always stating it clearly, that the coming into being of the sublunary region after the heavens, the mineral after the elements, the plants after the minerals, the animals after the plants, and finally, man after the animals, is temporal as well as *in principio*. But since the gradation from the elements to minerals and higher realms is a return toward the heavenly perfections, there is no question of an indefinite gradation of physical forms. Once the origin has been reached again, there is no further step to be taken. In the perfect man, who has realized his Divine Origin, the process has come to an end. Man's "evolution" is therefore inward; God does not create something after man as he created man after the animals, because man, by virtue of being able to return to his origin, fulfills the purpose of the whole of creation. All other orders of beings were created in order that this final stage of reunion might take place. Once the reunion has occurred, there is no metaphysical necessity for another form to be created.

Man is the link between the three kingdoms and the heavens and therefore the channel of grace for the terrestrial environment; the three kingdoms depend upon him, and man in turn has the right to make use of them.[101] In the section of the *Rasā'il* called "Dispute between Man and the Animals" at the end of the treatise on zoology, the members of the animal kingdom complain to the king of the *jinn* for man's cruelty against them. In the trial, none of man's boastings about his own beauty, wit, learning, reason, science, or art can overcome the virtues of the animals. At the end, the only point which justifies the domination of man over the animal kingdom is that among men there are a few who become angels on earth, that "among men there are a few saints and sages who have the natures of cherubim."[102]

In the Universe, where the wisdom of the Creator is to be seen everywhere, every occurrence has its reason and shows the wisdom

---

For example, marine animals are said to precede land animals, while among land animals those with more perfect sexual organisms come after those that lay eggs, which in turn come later than those generated in putrescences. *R.*, II, 155ff.

101 «فصار الانسان واسطة بين الحيوان وبين عالم الافلاك يفيض عليه مما يفاض عليه، وصار الحيوان خادما للانسان بحسب حاجته اليه، وصار النبات بين الانسان والحيوان.»

Jāmi'ah, I, 419–420.

102 Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, pp. 226–227.

of God, so that each creature possesses those faculties which conform to its needs. With respect to the animals, the Ikhwān write:

> Providential wisdom stipulates that an animal be given no other organs than these. If it were otherwise the animal would be hindered and its safety and continued existence endangered.[103]

"Adaptation to the environment" is not the result of struggles for life or "survival of the fittest," but comes from the wisdom of the Creator, Who has given to each creature what corresponds to its need. In the deepest sense, what separates all these ideas of the Ikhwān from their modern counterparts is that for the Ikhwān the hands of God were not cut off from creation after the beginning of the world—as is the case with the deists. On the contrary, every event here "below" is performed from "above" by the Universal Soul, which is God's agent. Consequently, the purpose of the study of Nature is to see these "vestiges of God"—the *vestigia Dei* as the medieval Latins used to express it—so that, thanks to the analogy existing between the Universe and man, the soul through this knowledge of cosmic realities can come to know itself better and ultimately be able to escape from the earthly prison into which it has fallen. "Thy soul, oh Brother, is one of the pure forms. Use your efforts then to know it. Thou willst succeed probably in saving it from the ocean of matter to raise it from the abyss of the body and deliver it from the prison of Nature."[104]

[103] *R.*, II, 144. [104] *R.*, II, 17.

CHAPTER 3

The Individual Cosmological Sciences

Astronomy and Astrology

In the Islamic sciences, as in Greek and Latin astronomy where *astrologia* and *astronomia* are often used interchangeably, there is no clear distinction between the words signifying astronomy and astrology; the term *nujūm* can mean one as well as the other. For the Ikhwān, also, the two studies are closely bound together, because not only are the heavenly bodies moving objects whose motions and periods can be studied and measured, but they are also the seats of the various faculties of the Universal Soul, which is the cause of all change in the world of generation and corruption. Astrology, then, must be considered always in the light of the metaphysical principles which underlie the cosmology of the Ikhwān. However, since astronomy and astrology are studied separately today, we shall try as much as possible to separate the science of the constitution and movement of the heavens from the study of both their symbolic and spiritual qualities and their influence on earthly phenomena. The Ikhwān themselves divide the science of *nujūm* into three parts: (1) the science of spheres, stars, their dimensions, movements, and so on (*'ilm al-hai'ah*), (2) the science of astronomical tables (*zīj*), and (3) judicial astrology (*'ilm al-aḥkām*). Our separation of astronomy and astrology, therefore, can perhaps be partially justified by their own views, although general astrology, which includes more than just judicial astrology, also enters into the first category.

In the *Rasā'il* great importance is attached to the study of the heavens, a subject which enters every branch of natural science because of the influence of the heavens upon all sublunar events. Also, the ancient character of the history of astronomy is fully realized and, in fact, this science is considered to have been originally not a purely human form of knowledge, but a science revealed to the prophet Idrīs or Hermes Trismegistus who "journeyed to Saturn" in order to

bring to earth the science of the heavens.[1] The study of the heavens has, therefore, an aspect of revealed truth and is of a sacred nature.

It has already been mentioned that the Ikhwān follow the general scheme of the ancient astronomers in placing the earth at the center, followed by the seven planets, Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, and Saturn, then the heaven of the fixed stars and finally the outermost sphere, or the *Muḥīṭ*, which was added by Muslim astronomers to the spheres of Ptolemy to account for the precession of the equinox. They also follow the Ptolemaic system of epicycles in order to explain the retrograde motion and changes in the periods of the planets. In explaining this retrograde motion they write that the body of each planet dominates over a small sphere which is called the "sphere of rotation,"[2] (*falak al-tadwīr*), implying, contrary to the majority of Greek astronomers, that the epicycle is a solid sphere. Such a view of the nature of the heavenly sphere was already held by al-Farghānī, from whom the Ikhwān probably learned it. The cosmos of the Ikhwān is the traditional, finite cosmos beyond which there is "neither void nor plenum."[3] Moreover, they equate the heavens of the fixed stars with the *kursī*, or Pedestal, (Quran II, 255) and the ninth heaven with the *'arsh*, or Throne (Quran IX, 129; LXIX, 17) in order to conform to Quranic cosmology.

According to the Ikhwān, the stars are luminous, spherical bodies —altogether 1029 in number, of which seven are wandering and the rest stationary.[4] The spheres are hollow, transparent, and concentric like the skins of an onion. More precisely, each "sphere" consists of two concentric, hollow spheres with a certain depth, the inner one moving within the outer in such a way that the movements become slower as one approaches the earth.[5] As for the signs of the Zodiac, they are located in the *Muḥīṭ* and are divided into six northern and six southern signs. The Ikhwān follow the regular astrological practice of dividing the signs also into four parts in the following manner:

(1) Aries, Leo, Sagittarius—fire, hot, dry, east.
(2) Taurus, Virgo, Capricornus—earth, cold, dry, south.

[1] «يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو ادريس النبي عليه السلام انه صعد الى فلك زحل و
دار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم نزل الى الارض فعلم الناس علم
النجوم. قال الله تعالى: ورفعناه مكانا عليا.»
R., I, 92.

[2] For the general description of the heavens, see *R.*, I, 73ff.

[3] *R.*, III, 24. «لا خلاء ولا ملاء.»

[4] *R.*, I, 73, and *R.*, II, 27.

[5] *R.*, II, 26ff.

(3) Gemini, Libra, Aquarius—air, hot, wet, west.
(4) Cancer, Scorpio, Pisces—water, cold, wet, north.[6]

In the cosmos described by the Ikhwān, the Sun plays a central role. "God has placed the Sun at the center of the Universe just as the capital of a country is placed in its middle and the ruler's palace at the center of the city."[7] Below it stand Venus, Mercury, Moon, the sphere of air, and the earth, and above it there are another five spheres, those of Mars, Jupiter, Saturn, the fixed stars, and the *Muḥīṭ*. The Sun is thus "the heart of the Universe"[8] and "the sign of God in the heavens and earth."[9] It is also the source of light for the whole Universe, light which in the most direct way symbolizes the effusion of Being. Just as the spirit (*rūḥ*) gives life to the heart (*qalb*) of man, so does the Intellect "with the permission of Allah" give life to the Sun and Moon and through them to the whole of the Universe of which they are the first and second, or symbolically the masculine and feminine, principles which, by their wedding, generate all things.[10]

Certain numbers connected with the motion of the heavens played a fundamental role in ancient Babylonian, Hindu, and Egyptian cosmology and religion, as well as among the Pythagoreans. The Ikhwān, for whom numbers are so important, are fully aware of the symbolic significance of many of these numbers, particularly 9, 12, 7,

[6] *R.*, I, 77. The principles of astrology which the Ikhwān describe are the same as those followed by other Muslin astrologers and will be discussed more fully in the chapters on al-Bīrūnī.

[7] *R.*, II, 25.

[8] *Jāmi'ah*, II, 112. « فكان القلب من الانسان بمنزلة الشمس في عالم الافلاك »

In medieval cosmology Mercury is usually placed above the Moon, although it is closer to the Sun than Venus. The reason is that from the outer limit of space to the terrestrial milieu there is a continual "temporal contraction" so that the greater speed of Mercury over Venus justifies the place of Mercury above the sphere of the Moon. For a masterly discussion of this subject, see T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Ibn Arabi* (Paris, Editions Traditionnelles, 1950), p. 12.

[9] *Jāmi'ah*, II, 111.

[10] *Jāmi'ah*, I, 538ff. The motion of the Sun in the middle of the heavens gives the spirit of life (*rūḥ al-ḥayāt*) to the heavens above and below it (*Jāmi'ah*, II, 255). The Ikhwān compare the relation of the world to God with the emanation of light from the Sun (*ibid.*, p. 256). In all this they make use of a universal symbolism which can be found among nearly all people. In expounding further the symbolism of light, they give a commentary of the *āyat al-nūr* (Quran, XXIV, 35) interpreting light (*al-nūr*) as the Universal Intellect, niche (*mishkāt*) as the Universal Soul, glass (*zujājah*) as the prime form (*al-ṣūrat al-ūlā*), a shining star (*kawkabun durrīyun*) as individual form (*al-ṣūrat al-mujarradah*), the blessed olive tree (*shajarah mubārakah zaitūnah*) again as the Universal Soul, and light upon light (*nūrun 'alā nūr*) as the light of the Intellect over the light of the Soul. (*Jāmi'ah*, II, 293–294.)

and 28, which correspond to the number of the spheres, constellations (or divisions of the Zodiac), the planets, and lunar mansions.

The Pythagoreans who think that beings correspond to the nature and properties of numbers know also the perfection of Divine Wisdom which is its origin. In fact, the numbers 7, 9, 12, 28 are the first numbers which are called complete (*kāmil*), odd square, exceeding and perfect respectively. Also the cause of the exclusivity of those numbers comes on the one hand from the fact that $7 = 3+4$; $12 = 3 \times 4$; $28 = 7 \times 4$ and on the other hand $7 + 12 + 9 = 28$. Thus noble beings correspond to noble numbers.[11]

As with other sciences, so in astronomy the purpose of study is "to prepare pure souls and make them desirous of celestial ascent."[12]

Besides the above numbers, whose symbolism is easy to grasp, the Ikhwān give numbers for the thickness (or height) and diameter of the various spheres and the relative sizes of the planets, without specifying clearly either the sources of their knowledge or any possible significance these numbers may have outside of their literal values.

In Table II we give the distances to the various spheres in earth radii instead of in actual miles. Duhem has interpreted the data in such a way that "diameter" actually signifies a "semidiameter," thus making the values given by the Ikhwān closer to those of al-Battānī and al-Farghānī. This table, given by Duhem, is based on the distances mentioned in the *Rasā'il*.[13]

TABLE II. THE PLANETARY DISTANCES ACCORDING TO THE IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

Distance	*Corrected (in terms of Earth Radii)*	*Uncorrected*
Sphere of air	16½	16½
To perigee of Moon	34	34
To apogee of Moon and perigee of Mercury	67	67
To apogee of Mercury and perigee of Venus	172	172
To apogee of Venus and perigee of Sun	1 087	2 107
To apogee of Sun and perigee of Mars	1 187	2 307
To apogee of Mars and perigee of Jupiter	8 843	17 619
To apogee of Jupiter and perigee of Saturn	14 370	28 673
To apogee of Saturn	21 975	43 883
External surface of the sphere of fixed stars	33 975	67 883

[11] *R.*, I, 94–95. Like the Pythagoreans, the Ikhwān also relate the motion of the heavens to music. As they say: "If sidereal time were evaluated by the movement of celestial individuals—movement which is proportional and harmonious—the notes which would result from it would resemble those of music." *R.*, I, 151.

[12] *R.*, I, 91ff.

[13] *R.*, II, 44; P. Duhem. *Le Système du monde* (Paris: Hermann, 1906–13), II, 52. The Ikhwān are evidently using the principle also used by the Greeks that there is no wasted space in the cosmos. The size of the cosmos given in the text, however, is larger than most of the other values given during the Middle Ages. Medieval planetary distances were

As for the relative size of the planets, they are given in Table III.[14]

TABLE III. THE RELATIVE SIZE OF PLANETS IN THE *Rasā'il*

Moon	$\frac{1}{28}$ (size of earth)
Mercury	$\frac{1}{28}$
Venus	$\frac{5}{12}$
Sun	$5\frac{2}{5}$
Mars	$1\frac{1}{6}$
Jupiter	$4\frac{5}{6}$
Saturn	$4\frac{1}{2}$

(Fixed stars are all greater than the earth, fifteen having a diameter $4\frac{3}{4}$ as great as that of the earth.)

According to the *Rasā'il*, the movements of the heavens are divided into five categories:

(1) Rotation imposed upon each planet by its sphere of rotation.
(2) Rotation imposed at the center of each sphere of rotation by the sphere carrying it.
(3) Rotation imposed upon the sphere carrying the planet (the deferent) by the principal sphere (the epicycle) of the planet.
(4) Rotation imposed upon fixed stars by their principal sphere.
(5) Rotation around the elements by the enveloping sphere and the whole sky. This last sphere moves from east to west daily with respect to the Northern Hemisphere.[15]

Following al-Farghānī among Muslim astronomers, and especially Ptolemy among the Greeks, whom they always consider their master and whose system of astronomy they follow in detail, the Ikhwān consider the motion of the heavens as being from Orient to Occident, this movement becoming slower and slower as one moves farther from the supreme heaven, which is the unerring sphere of diurnal movement, toward the earth. To this motion is added the precession of the equinox which is the rotation of the fixed stars about the signs of the Zodiac in the period which the Ikhwān consider to be 36,000 years. In fact, they equate the "Great Year" of the Chaldaeans (36,000 years, the time for all the planets to be in conjunction at the spring equinox) with the time of revolution of the orb of the fixed stars found by Hipparchus to be also 36,000 years. The Ikhwān call the end of this cycle,

---

based in the case of the Sun and the Moon on the determination of Aristarchus and Hipparchus and of the other planets on the principles established by Ptolemy, especially in his *Hypotheses*, and perfected by later Hellenistic astronomers and mathematicians —in particular Proclus in his *Hypotyposis*.

[14] Duhem, *Le Système du monde*, II, 53.

[15] *R.*, I, 73ff; Duhem, II, 125.

that is, the time of the conjunction of the planets at the spring equinox, the "Last Day," or *qiyāmat al-qiyāmah.*[16]

Since all cycles of time—whether they be days, months, or years—are dependent upon the motion of the heavens, the Ikhwān consider the various periods of heavenly movement, especially the 36,000-year period, as being fundamental in determining the cycles of events on earth, whether these be natural or historical. They inform us:

> There are some revolutions and conjunctions which are accomplished only once in a long time and others once in a very short time. A very long period is that of the revolution which occurs only once in 36,000 years. The conjunction of the stars at the end of the 36,000 years marks a cycle from the time when the planets have reunited together at the first degree of the sign of the Ram to the time when they come back to this point after the lapse of this time. The tables of Sindhind, [that is, those of the Indians], call this lapse of time a year of the disposition of the world.[17]

After re-emphasizing the dependence of all sublunary events upon the heavens, they continue:

> Everything which in this world is produced quickly, lasts a short time, disappearing rapidly [to be reborn new]; and that depends upon a motion of the universal sky which is rapid, of short duration, and returns quickly to its beginning . . .
>
> A movement which is slow, of long duration, which comes back to its principle after a long time, is the movement of the fixed stars around the sphere of the signs, a movement which occurs once in 36,000 years. The apogee and perigee of the planets take part in this movement.
>
> During the lapse of time of this movement, civilization in this world of generation and corruption is transported from one quarter of the earth to another. Continents replace the seas, and seas come to replace solid earth. The mountains change into seas and seas into mountains.
>
> Every 3,000 years the fixed stars, apogees, and nodes of the planets pass from one sign to another after having traversed all the degrees of these signs. Every 9,000 years they pass from one quadrant to another . . . By the effect of their intermediate cause the zeniths of the stars and the incidence of their rays at diverse points of the earth are modified and with them the climate of diverse countries . . .
>
> It is by these primary and intermediate causes that the domination of the world passes from one people to another, that cultures as well as desolation may be transported from one quarter of the earth to another. All these events happen by virtue of the power determining the conjunctions which occur in regulated times and circumstances.[18]

[16] *Jāmi'ah*, I, 321.
[17] *R.*, III, 244; Duhem, II, 216.
[18] *R.*, III, 246–259.

Likewise, with respect to the atmosphere and geological changes, they write:

> This is why the diverse regions of the earth are modified. The layers of air are changed above diverse places and countries by which the properties of these layers of air pass from one state to another . . . It is for this reason that cultivated earth becomes desert, and deserts become cultivated earth; steppes become the sea and the sea becomes steppes or mountains.[19]

Since the heavens are the abode of the angels, some of whom are actually aspects or various faculties of the Universal Soul, it is natural that heavenly bodies should be moved by the Soul. According to the Ikhwān, the Universal Soul exercises a special force on all celestial phenomena. This force, which is called the particular soul of each celestial body, becomes the guide for that body and the agent in whose activity it participates. Of the cognitive and active forces of the Soul, it is naturally the active which makes bodies pass from potentiality to actuality and which, for the heavenly bodies, becomes the cause of movement. As to why the heavens move, the Ikhwān explain that the motion occurs so that

> the Universal Soul may receive plenitude and prime matter attain perfection; that is the final term of the union of the soul with this substance. It is for this end that rotation of the heavens and the creation of things are produced, in order that the Soul may manifest its plenitude in matter and that matter receiving these forms, this emanation and all this superiority, come to its perfection.[20]

The perfection of movement and beauty characteristic of the heavens exists since "they [the heavens] have obtained this as a gift from the angels, who constitute the armies of the Most High God, and serve Him with faithful service."[21]

As the metaphysical foundations of astrology gradually disappeared, astrology became restricted to the prediction of individual events, and it is in this aspect that it is presently known in the West. In medieval times, especially in the Islamic world, astrology had a greater significance, as we have seen to some extent in our study of astronomy above, and the prediction of mundane events was considered always a secondary and inferior aspect of it. The important part was the cosmological role of astrology, which tried to show the dominance of "heaven" over "earth," the unfolding of all creation

[19] *R.*, II, 80; Duhem, II, 219. [20] *R.*, I, 73ff; Duhem, II, 169.
[21] Ikhwān, *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, p. 155. According to the *Rasā'il*, angels obey God as the five senses obey man's reason.

from a Unique Principle, and the helplessness and passivity of earthly creatures before the angels, or divine agents, who are symbolized by the planets. The Ikhwān, who use astrology in this second sense in practically every chapter of the *Rasā'il*, are not even sympathetic to the prediction of events. They write quite plainly:

> Astrology does not pretend and has not the right to pretend to an anticipated knowledge of events. Many people believe that astrology proposes to study the science of the unseen (*ghaib*), but they are definitely wrong. What they call the science of the unseen is really the science of indetermination, the gratuitous pretention of anticipating the future without recourse to any symptom or reasoning, be it causal or deductive. *In this sense the unknown is accessible neither to the astrologers, nor diviners, nor prophets, nor sages. It is the work of God only.*[22]

Sometimes they even belittle and admonish those astrologers whose function for the most part is to predict daily events. In the dispute between man and the animals, the parrot accuses the astrologers in strong terms, saying: "Again, as to your mentioning astrologers [you should know that] their doings only pass with the ignorant. Women and children put faith in them. They have no position in the estimation of the Wise."[23] Later, even when they do admit that astrologers can foresee the possibility of the occurrence of certain events, the Ikhwān emphasize that they cannot prevent them since "only prayer can forestall disasters."[24]

The planets in their motion do have a marked influence upon events in the world of generation and corruption, particularly upon the generation of plants, animals, and the human foetus;[25] this influence exists because the planets are agents of God and not because they are separate powers in the Universe. As agents of God they are given the power—thanks to the analogy that exists between the various parts of the cosmos—to cause the generation of a particular set of things as they pass through each part of the Zodiac. Each planet has a spiritual force which emanates throughout the Universe and, as we shall see, plays a major role in the life of the members of the three kingdoms on earth.[26]

[22] *R.*, I, 105–106 (italics ours).
[23] Ikhwān, *Dispute* . . ., p. 195.
[24] *Dispute* . . ., pp. 198–199.
[25] «ونريد ان نذكر تأثيرات الكواكب السبعة في النطفة وفي الجنين واحدا واحدا وشهرا شهرا ليكون قياسا على سائر المواليد من الحيوانات والحوادث والكائنات.» *R.*, II, 353.
[26] *R.*, II, 124–126.

Particularly important is the influence of the Sun, which is to the Universe as the heart is to the body, while the other planets are like the other organs. The Ikhwān describe in detail the effects of the Sun in each sign of the Zodiac. Its effect is related to the health and sickness of animals, conditions of mountains and valleys on the earth, well-being and misfortune of people, and political conditions of kingdoms.

The Moon, as the second principle of the Universe, has the greatest influence after the Sun but mostly confined to feminine cycles occurring on earth. It also influences the ripening of fruits, the growth and decay of plants which give fruit, the generation of mushrooms, the production of certain minerals such as rock salt, and the generation of certain animals like the birds. The Ikhwān also believe that the extent of animal life on earth depends upon the stations of the Moon.[27]

The influence of the seven planets is greatly elaborated and repeated often throughout the *Rasā'il* and even extended to sacred history as well as to the realm of Nature. For example, the Ikhwān, like later Ṣūfīs such as 'Abd al-Karīm al-Jīlī in his *al-Insān al-kāmil*, make each planet correspond to one prophet and to each period of history, which is divided into epochs according to the revelation of the prophetic messages of Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and Muḥammad—upon all of whom be peace—the last period lasting until the Day of Judgment when all the planets will come together again, and God will create a new day.[28] This doctrine was to be used later by the Ismā'īlīs, but as it is with most of the cosmological views of the Ikhwān, so in the case of astrology—one cannot identify it exclusively with the theological views of one particular group. Cosmology differs from theology and cannot be integrated into its view. It belongs essentially to the metaphysical, and therefore the most universal, aspect of the tradition, and, like metaphysics, cuts across the theological and "legal" (*shar'ī*) divisions within Islam. It is not surprising, then, to find among later Shī'ite and Sunni authors many of the astrological and astronomical doctrines of the Ikhwān. This is true also of many of the other sciences. If an orthodox author like al-Ghazzālī wrote a treatise against the Bāṭinīs, he was attacking their theological and propaedeutic doctrines but not all of their sciences, so that we find in his cosmology, as in that of Ibn Masarrah and Ibn

[27] *Jāmi'ah*, II, 103. The influences of the Moon as well as the other planets are given in much greater detail. However, since our aim here is to present the principles of the sciences and not the details of the sciences themselves, the discussion is limited to these few examples.

[28] *Jāmi'ah*, II, 145ff.

'Arabī, many points which are to be found either as a seed or as a full-grown idea in the writings of the Ikhwān.

The World of Generation and Corruption

The world of generation and corruption comprises the same domain as the sublunary region; it is always subject to change, to coming into being and passing away. In a very Pythagorean fashion the Ikhwān consider the transition from the heavens to the world of generation and corruption as the change from the odd to the even number, the odd number being the masculine, active, and intellectual principle, and even the feminine, passive, and material one. They also compare heaven to the land of pure forms and hell to the sublunary region which is in a continuous state of generation and corruption.[29] In this region new forms are continually imposed upon matter. "When the new form is more noble it is said that there is generation. Corruption is the name of the operation in the reverse direction."[30]

Forms in the sublunary region are divided into groups of noble and evil qualities as well as into general categories, one being the four elements, which are the universal generating or "material" powers (*ummahāt*), and the other, the three kingdoms—mineral, plant, and animal—which are the generated (*muwalladāt*) powers. Transition between the two occurs by means of two types of exhalation: (1) humid and gaseous (*bukhārāt*), and (2) humid and aqueous (*'uṣārāt*).[31]

The exhalations make transition possible only under the direct influence of the planets which, as agents of the Universal Soul, govern all acts below the heavens, so that one is reminded once again of the unicity of Nature and the dependence of terrestrial changes upon celestial forces.

Meteorology

In ancient and medieval sciences, and going back to Aristotle himself, meteorological phenomena comprise all the natural events which occur between the surface of the earth and the sphere of the Moon. These phenomena include not only weather changes—winds, storms, rain, snow, thunder, lightning, rainbow, and so on, but also shooting stars, meteors, comets, and other events which are now a part of

[29] *R.*, II, 52 [30] *R.*, II, 51.

[31] *R.*, II, 50. In this instance, as well as in the field of meteorology, the Ikhwān follow Aristotle completely, whereas in many other branches of physics and metaphysics they differ from his views, as we have already seen.

astronomy. In this domain Aristotle had a very great influence, not only upon the Peripatetics who followed him closely, but also upon those like the Ikhwān whose conception of Nature differed greatly from that of the Stagirite.

The Ikhwān divide the air in the sublunary region into three divisions:

(1) Higher layer, or ether (*athīr*), which is heated by contact with the lunar circle.
(2) Middle layer (*zamharīr*), which is extremely cold.
(3) Lower layer (*nasīm*), which has moderate temperature.

They describe in detail the influence of seas and other bodies of water upon the humidity of the air and conversely the influence of the atmosphere upon conditions on earth. They also discuss the dependence of the heat in the atmosphere and on earth upon the intensity and angle of incidence of the rays of the Sun. They demonstrate by the extreme differences of temperature between the North Pole and Equator the validity of their assertions.[32] Here, as in many other instances, the Ikhwān appeal to observation of events in Nature and are always certain that the organic and unified conception of the Universe which they present is not just a creation of man's imagination imposed upon the Universe, but that all manifestations of Nature, if studied deeply, display this unicity.

The authors of the *Rasā'il* follow the Arab rather than Greek tradition of the twenty-four winds existing in the atmosphere, of which only four (*al-Ṣabā*, *al-Dabūr*, *al-Janūb*, and *al-Shimāl*) are known to man. These winds, however, perform the same function as in the meteorology of Aristotle. Likewise, the phenomena of rain, snow, and so forth, follow the Peripatetic explanation of the contact of water vapor with cold air under specified conditions.

Thunder, according to the Ikhwān, is caused by hot vapor which instead of falling has risen higher and reached the *zamharīr* region, where it is compressed within the moist vapors of the atmosphere. The dry vapors, however, try to escape, because having been heated they naturally expand. The attempt to escape bursts the moist envelope, setting up a rumbling sound in the air.[3] Lightning, the sister phenomenon of thunder, is caused when the water vapor comes into contact with the uppermost heated region, which is fiery. The Ikhwān interpret the fact that although lightning and thunder occur together we see the lightning first and hear the thunder only later as being

[32] *R.*, II, 57–59. [33] *R.*, II, 66.

due to the fact that light is a spiritual entity while sound is only physical.

The rainbow, which because of its beauty and color symbolism was the focus of so much attention in the works of Muslim and also Christian authors during the Middle Ages and the Renaissance, is explained in the *Rasā'il* as a phenomenon which occurs in the *nasīm* portion of the atmosphere opposite the setting or rising Sun. It is caused by the reflection of sunlight by particles of water present in the air. The top of its curve approaches the *zamharīr* region. It has four colors which from the top downward are red, yellow, green, and blue, corresponding to the four elements. The Ikhwān reject strongly the popular practice of predicting future events by the intensity of the colors of the rainbow.[34]

Somewhat above the region of rainbows, there are found meteors and shooting stars which move in the *zamharīr* region. If the subtle, dry water vapor arising from mountains and dry places reaches the boundary of the *zamharīr* and *athīr*, by contact with the latter it will catch fire and become a glowing body in the shape of a vertical cone. Meteors are not fallen stars from heaven, since only a heavy body falls to earth.[35] As for falling stars, the ones in *zamharīr* do not actually fall; only those in *nasīm* do. Being liquid in nature they move in circular motion, since fluid bodies naturally take the circular shape which offers the least resistance to motion.

Finally there are the comets, which are made of subtle dry and moist exhalations condensed by the influence of Saturn and Mercury. until they are transparent like crystal. They originate near the sphere of the Moon and move like planets until they are gradually dissipated.[36] Believing that comets are evil omens, the Ikhwān, by fasting and prayer, ask God for protection from their evil.[37] In their explanation of comets, as well as other meteorological phenomena—which seem naïve to the modern reader—the Ikhwān, like many other medieval scientists, are trying to show how, out of the womb of the four elements and the patriarchal influence of the heavens, the very

[34] *R.*, II, 67–69.

[35] *R.*, II, 70–73. The verse of the Quran, "And verily we have beautified the world's heaven with lamps, and we have made them missiles for the devils" (Quran, LXVII, 5) they believe refers to something other than meteors.

« لقد زيّنا السماء بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين . »

[36] *R.*, II, 70–74.

[37] « ويرتدعون عن معصية الله وينقادون الى طاعة الله ويظهرون الدعاء والتضرع والتوبة والندم والتطوع بالصوم والصلاة والصدقة . » *R.*, II, 75.

diverse and ever-changing phenomena of the atmosphere can come into being, manifesting multiple appearances while preserving an inner reality which is one and the same for all of them.

Geology and Geography

The spherical earth with a circumference of 2267 *farsakhs* (equivalent to 6,800 miles),[38] upon which the three kingdoms live and die, is, according to the Ikhwān, in its form and movement like an animal,[39] and from the point of view of man's entelechy a prison. Its surface consists of three-quarters sea and one-quarter land upon which there are mountains and deserts. Mountains in time become seas, and seas mountains—as shown by remains of animals in rocks; forests become deserts and deserts lakes.[40] Geological changes occur under the influence of the movements of the heavens, which not only influence the earth directly but also indirectly through the change of weather conditions, which in turn affect the surface conditions of the earth.

The Ikhwān are fully aware of such effects of the atmosphere as the weathering of mountains and rocks which causes the formation of sands. These sands are carried by rivers into oceans where they form deposits on its floor.[41] The Ikhwān also describe the resistance of various types of mountains to weathering processes. Some are granite and hard like those of Tihāmah near Mecca; others are soft like those of Ṭabaristān and Palestine and permit more vegetation and have many caves. In these caves, water in the course of time may purify into quicksilver which is the base of metals. Mountains also have different heights, structures, and so on, which the Ikhwān discuss as part of the physical geology of those regions of Western Asia with which they were familiar.

There are the seven traditional seas[42] and the seven climates (*aqālīm*) which, having a Quranic as well as a pre-Islamic source, are

[38] The *farsakh* in Arabic, or *pārsang* in Persian, is a unit of length equal to three miles.

[39] « وانها أعني الارض حية متحركة بما عليها . فتشبه بجملتها صورة حيوان واحد تام الخلقة عجيب البنية... »

Jāmi'ah, I, 195–196.

[40] The Ikhwān like a number of other medieval Muslim authors such as al-Bīrūnī, easily identified stones bearing animal imprints with fossils and therefore believed in the inundation of present land masses.

[41] *R.*, II, 81–86.

[42] The Ikhwān enumerate them as the Roman Sea (*baḥr al-rūm*), Red Sea (*baḥr al-qalzam*), Indian Sea (*baḥr al-hind*), Sea of Gog and Magog (*baḥr ya'jūj wa ma'jūj*), and Caspian Sea (*baḥr al-jurjān*). *R.*, II, 50.

accepted by nearly all Muslim authors on geography. The quarter of the earth which is land is divided according to Figure 2.[43]

The first zone is 3,000 by 150 *farsakhs*, being the longest and widest, and the seventh is 1,500 by 70 *farsakhs*, the shortest and narrowest. Each climate has its particular conditions, not only physical ones like the amount of heat, light, moisture, and so forth, which are connected to the "body of the Universe," but also "psychic" conditions related to the Universal Soul animating the whole Universe and

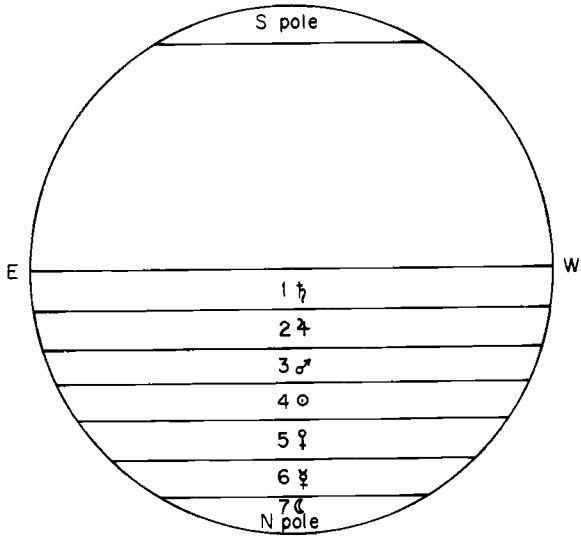

Figure 2. The seven climates and the planets.

symbolized by the planets, each of which—as an agent of God and a faculty of the Universal Soul—governs a climate. Therefore, not only is there a profound ecological relation between the flora, fauna, men, and climatic conditions of a region but also between the aspects of Nature as a combination of subtle and physical parts and the civilizations and religions which rise in those climates. Just as the amount of sunshine influences the color of the skin of the people living in a certain zone, so do these subtle or psychic aspects of Nature influence the soul of the people living in a particular climate. The Ikhwān discuss in great detail the totality of conditions due to physical and subtle influences which modify the bodies and souls of the peoples in

[43] *R.*, I, 116ff.

each region. For example, the fourth climate dominated by the Sun is the one in which most of the great prophets of humanity have arisen.[44] Or the first climate, near the equator, is considered to be the one in which the four elements are best mixed and moisture is so abundant that God chose the clay from this zone out of which to create animals and man.[45]

In their geography, the Ikhwān do not discuss at any length the symbolism of directions which play so great a role among so many Muslim authors, especially the followers of the *Ishrāqī* school. Like the *Ishrāqīs*, however, the Ikhwān do identify Heaven with the East or the place of the rising of the Sun.[46] In their consideration of geography, they combine the physical elements with what one may call "sacred geography," the science which had a major role to play in the construction of sacred cities like Jerusalem and Mecca and in the orientation of the rites of various religions. In their journey toward Unity, they make no effort to separate with any finality the "sacred" and the "profane" or to distinguish between the outer manifestations of Nature and what they consider to be its inner qualities.

The Three Kingdoms

Like all terrestrial beings, the minerals—of which over 900 kinds may be found on earth—come into being as the result of a series of causes both celestial and terrestrial.

> The efficient cause of mineral substances is Nature, which acts with the permission of Allah. Sulphur and Mercury constitute the material cause of these same substances . . . The third, or formal, cause is the revolution of the spheres and the movement of the stars about the four elements. The last cause, the final cause, consists in the utility which these substances offer to man and all the animals.[47]

Nature, therefore, which as a faculty of the Universal Soul is the cause of all activity here on earth, acts directly to bring about the generation of minerals, which are the first constructs that Nature brings forth on earth.[48]

[44] *R.*, I, 112ff. As a matter of fact, most of the prophets and sages of the religions of the world as they exist today do seem to have come from the region considered by the Ikhwān and other medieval geographers as the fourth climate.

[45] In the Islamic Tradition it is generally believed that the clay from which Adam was created came from between Mecca and Ṭā'if.

[46] "This Paradise which God gave Adam to dwell in, is a garden in the East, on the top of a ruby mountain." Ikhwān, *Dispute* . . ., pp. 46–47.

[47] *R.*, II, 78.

[48] *Jāmi'ah*, I, 328. «ان المعادن هي اول مفعولات الطبيعة، التي هي دون فلك القمر.»

The sulphur-mercury theory of the constitution of metals, which lies at the core of Jābirian alchemy, is fully accepted by the Ikhwān. The sulphur, which *is not* "physical sulphur" but a principle, symbolizes the masculine and active principle and mercury the feminine and passive. The relation of these principles to the four elements and four basic tendencies can be summarized as shown in Figure 3.[49]

When these principles are combined in a perfect manner gold is formed, which is the perfect metal because "its spirit, soul, and body

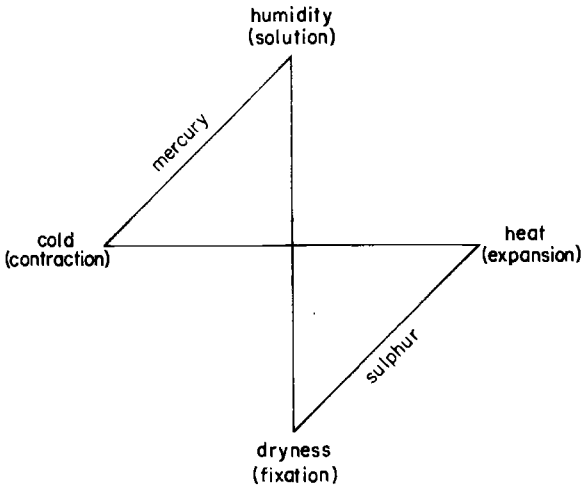

Figure 3. The four natures and the mercury-sulphur theory.

[airy, watery, and earthly elements] are all one.[50] As with man so with minerals, perfection implies the integration of a being into a unified whole. After gold comes silver, which for the Ikhwān, as for the alchemists, is the second most perfect metal. Although the Ikhwān do not speak a great deal about alchemy as such, they not only accept the Jābirian theory of metals and minerals but also the belief in the possibility of the transformation of one metal into another.[51]

As the formal cause of minerals, the heavens are specifically respon-

[49] For a full explanation of this scheme, see T. Burckhardt, "Considérations sur l'alchimie," *Etudes Traditionnelles*, 49:293 (1948).

[50] *R.*, II, 99.

[51] *Jāmi'ah*, I, 326–327. All of the Hermetic sciences, even when not discussed by the Ikhwān, can be considered as a natural consequence of their conception of Nature. A Universe which has a Universal Soul permeating every part of its "body" can easily accept those disciplines which seek either to control or to be aided by the psychic forces present in Nature. The Ikhwān treat magic, talismans, and similar studies in a separate chapter at the end of the treatise where they state that they are all due to the

sible for the many forms of minerals found on earth. There is a specific influence connected with each heavenly body and a general change of influence of the heavens, due to the precession of the equinox. As the Ikhwān have mentioned before, it is the angels (whose symbols are the planets) who keep order in the motion of the heavens and who generate the minerals as well as plants and animals.[52] These heavenly souls, or angels, act upon the elements to generate the beings below the sphere of the Moon, in a manner similar to that in which music acts upon the human soul.[53]

The Ikhwān also explain the intricate concordance which exists between the heavens as the active principle and the qualities and colors which they generate here below:

> There are certain substances which fire cannot melt—like crystal, hyacinth, chrysolite . . . The color, purity, density, of each of these substances are in rapport with the light of the star which lights it constantly, which casts its ray on the region of the earth particularly assigned to this stone, as we have shown in the treatise on plants. In effect, the color of yellow hyacinth, or pure gold, or saffron and other analogous vegetable colors are related to the rays of the Sun cast upon them. Such is the case for all the colors. Each color is related to a moving or fixed star . . . Black corresponds to Saturn, red to Mars, green to Jupiter, blue to Venus, yellow to Sun, white to Moon. That which is variegated with many colors belongs to Mercury.[54]

Minerals, according to the Ikhwān, are not dead objects but have a life of their own. They grow like fruits of trees and have love, desire, hatred, and repulsion just as animals do. They have a hidden perception (*shu'ūr khafiy*) and delicate sense like plants and animals.[55] Minerals exist potentially in the earth and become actualized at the

---

actions of spiritual (here meaning psychic) beings (*af'āl al-rūḥānīyīn*) in various domains of the cosmos (*Jāmi'ah*, II, 389–391). For our purpose it is important only to note that since there is, one might say, "open traffic" between heaven and earth, all questions like miracles, magic, and the like, which in either Aristotelian or modern rationalistic schools are considered as either too absurd to discuss or too difficult to fit into "the system", can be easily placed within the possibilities inherent in the cosmos.

[52] «افعال ملائكة الله الموكلين بحفظ عالمه وادارة افلاكه وتسيير كواكبه وتوليد حيواناته وتربية نبات ارضه وتكوين معادنها.» *R.*, II, 109.

[53] *R.*, II, 109.

[54] *R.*, II, 92; Duhem, *Le Système du monde*, p. 358. In the qualitative sciences, such as those presented by the Ikhwān, colors have an objective reality which is not secondary or accidental as Galileo and other seventeenth-century physicists understood it.

[55] The *Rasā'il* remind us, however, that the love and hate of the minerals is not known to man but only to God. *R.*, II, 94.

surface. They are grown as are the animals by the inception of the male sperm in the female womb of the earth[56] and participate in the life of Nature which permeates all things.

The final cause of the minerals, in a Universe where everything has a purpose and everything points to a finality, is to be utilized by the superior kingdoms. The minerals, like all beings, are created for the purpose of knowing God. Inasmuch as in the heart of the contemplative saint creation returns once again to its source and fulfills its purpose, all creatures fulfill their entelechy in contributing to this end. The Ikhwān emphasize that the minerals find their finality not so much in serving man considered only as an animal but in helping to keep in this world the few men "who have become angels" and so are a channel of the grace and light of heaven for all terrestrial creatures.

After the discussion on minerals, the authors of the *Rasā'il* turn to the study of plants.

> All bodies which push out of the earth, which need nourishment and which grow, are called plants. There are first the trees whose branches or roots are planted; secondly, plants with seeds whose seed, kernel or stem is planted; and finally herbs of all sorts.[57]

The vast kingdom thus defined forms the subject of the science of botany which is studied because "things which are well made indicate *ipso facto* the existence of the author [God] even if He be hidden and invisible."[58]

Plants, like other beings of this world, have their four causes which bring them into existence. Also, like minerals and animals, their form is visible but their cause of existence hidden.

> Although plants are obvious and visible creations, the cause of their existence is hidden and veiled from the perception of man. It is what the philosophers call "natural forces," what the *Sharī'ah* calls the "angels and troops of Allah appointed for the nurturing of plants, the generation of animals and the composition of minerals," and what we call "partial spirits."[59]

As for the four causes, they are very similar to the case of minerals; here the material cause is the four elements, the efficient cause Nature (or the Universal Soul), the formal cause the set of planetary influ-

[56] *Jāmi'ah*, I, 225. The Ikhwān here continue the tradition of regarding metallurgy as a type of obstetrics, a view which goes back practically to the dawn of man. See M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956).

[57] *R.*, II, 135. [58] *R.*, II, 130.

[59] *R.*, II, 130. See R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge University Press, 1957), p. 490, n. 1.

ences, and the final cause the use of plants by animals as food. Considerations here are very similar to those described already with regard to the minerals. The only major difference is that the vegetative soul, which is one of the faculties of Nature, has been added in this kingdom and is the basic reason for the distinction between the two realms. This new faculty of Nature that has come into play in this kingdom has the seven biological functions of attraction, fixation, digestion, repulsion, nutrition, formation and growth.[60] Besides having these functions which distinguish plants from minerals, plants also have the sense of touch which they share in common with the animals. Also unlike minerals, plants cannot be transformed into one another. Each plant has a chyme (*kaimūs*) formed from a particular combination of the elements which always produces a specific type of plant.[61]

With plants as with minerals, there are numerous forms, each with characteristic colors, perfume, flower, and medical properties which are described in great detail. To describe the plants, the Ikhwān divide them into nine basic parts: root, vessel, branch, bough, leaves, color, fruit, shell, and germ. Complete plants, which are the most perfect, possess all of these parts, while the incomplete plants have only a certain number of them. All of the activities of plants are due to the vegetative soul, as has already been mentioned, so that in studying plants man is led once again to see the one force which manifests itself in so many ways. Beyond this lower unity, there is yet another which the Ikhwān describe as the agent behind the scene or as Nature, which, having at one level manifested itself in the mineral world, now under a new guise re-enters the world, this time in the realm of plant life.

Just as the plant kingdom possesses all the properties of the minerals, to which the vegetative soul is added, so animals possess all the faculties of plants to which movement and sensation are added. These additions form the parts of the animal soul which, as another faculty of Nature, comes into play at this level of creation. Animals, standing higher in the chain of being, have a diversity and complexity above that of plants and as a matter of fact become more and more complex as they are generated during later stages of the history of the world. They are classified in several ways, depending on what features are considered. According to the development of animal faculties, they are classified into five categories:

(1) Those having only the sense of touch, like clams.

[60] *R.*, II, 134. [61] *R.*, II, 132.

(2) Grubs which crawl on leaves and have the senses of taste and touch.
(3) Marine animals and those occupying dark places which have the senses of touch, taste, and smell.
(4) Insects and creeping things which have all senses except sight.
(5) Perfect animals having all the five senses.[62]

The Ikhwān also divide the animals according to their process of generation, following Aristotle but with less elaboration:

(1) Animals most complete and perfected which foster their young, conceive them, suckle and educate their children.
(2) Those which do not perform the foregoing functions but which leap the female, lay eggs, and hatch them.
(3) Those which do none of the above but come into being in putrefaction. They do not live a full year but are destroyed easily by changes of heat, cold, and so on.[63]

Finally there is the classification according to habitat:

(1) Animals which occupy the air, consisting of most of the birds and all the insects.
(2) Those of the sea, which includes all animals that swim in water like fishes, crabs, frogs, snails, and the like.
(3) Those that live on land, consisting of quadrupeds, cattle and wild beasts.
(4) Those which dwell on the earth, consisting of worms, and so forth.[64]

In all these discussions the Ikhwān give many details of the organs of various animals, always with the view of showing their purpose in the scheme of the Universe and the wisdom of the Creator. In fact, they state that only God, and not human reason, knows the profound reason for the function and organs of animals which He created as He wished.[65] But there is little doubt in the mind of the Ikhwān that all things, even the strangest of creatures, have been created for a purpose and according to Divine wisdom.

[62] *R.*, II, 157–158.
[63] *R.*, II, 164. In this world, the first category was generated later than the second, and the second later than the third.
[64] *R.*, II, 168–169.
[65] «كل ذلك لاسباب وعلل واغراض لا يعلم كنه معرفتها الا الله الذي خلقها وصورها كما شاء وكيف شاء.»

R., II, 162.

The four causes of the animals are similar to those of plants and minerals. However, because the animals are higher in the scale of Being, they reflect in a passive sense many qualities and virtues which make the right of men to dominate over them far from obvious. In the section, "Dispute between Man and the Animals," where the Ikhwān describe the animal kingdom always in terms of the spiritual virtues and beauty of design which its members possess, the obvious advantages of ınan—whether they be physical or mental—are offset one by one by the animals. Even man's assertion that he is superior to animals by virtue of his vertical, erect position is denied by animals who claim that the reason for man's erect position is that God created him weak and without means of acquiring food; therefore, He made him erect in order to enable him to pick fruit off the trees. The superiority of man over the animals is admitted only when the animals realize that among men there are a few who, having become saints and sages, fulfill the purpose of all of existence, including that of the animal kingdom.

CHAPTER 4

The Microcosm and Its Relation to the Universe

The Universe, whose anatomy we have just described, is found once again, in a complete but miniature model, in man considered as the microcosm, in accordance with the Arabic saying: "Man is the symbol of Universal Existence (*al-insān ramz al-wujūd*)." To present this analogy completely would require going into man's social, linguistic, cultural, and—above all—religious organizations, all of which find their counterparts in the Universe. Since, however, our purpose is to delineate the conception of Nature, we limit our consideration of the microcosm first of all to that aspect which relates man to other kingdoms on earth and to the heavens, and secondly to man's role as the termination of the cosmic process and as the point of return of multiplicity to Unity so that he is, in a way, the purpose of the whole Universe.

The body of man belongs to the animal kingdom and possesses much of the beauty and wisdom which the Creator has also placed within the physical frame of other animals. Making use of numerical symbolism, which means, as always, relating multiplicity to principial Unity, the Ikhwān describe the wisdom which God has used in the creation of the frame of man and certain of the animals in the following manner:

2—He has divided the body into two parts, left and right, to correspond to the first number, which is 2.

3—He has divided the constitution of animals into two extremities and a middle, corresponding to the first odd number, 3.

4—Four humours—the first square number.

5—Five senses—the first circular number; also the number of the elements plus the ether.

6—Six powers of motion in the six directions—the first complete number (*tāmm*)[1] and the number of the surfaces of the cube.

[1] They use the word "complete" to describe what is now called "perfect number," that is, a number equal to the sum of its parts.

7—Seven active powers—the first perfect number (*kāmil*) and the number of planets.
8—Eight natures (four simple and four mixed)—the first cubic number and the number of musical notes.
9—Nine levels (*ṭabaqāt*) of the body—the first odd square and the number of heavens.
12—Twelve openings for the senses and limbs—the first "excessive" number (*zā'id*) and the number of signs of the Zodiac.
28—Twenty-eight vertebrae of the backbone—the second complete number, and the number of stations of the Moon.
360—Three hundred and sixty veins—the number of degrees of the circle of signs and the number of days of the year.[2]

If man shares much with the animals in the design of his body, he differs in the important fact that among the creatures only he stands erect. This vertical position symbolizes an ontological and metaphysical ascent and the yearning of man to reach toward the spiritual world. As for man's head being separate from his body, the Ikhwān tell us that it is also due to his striving toward the heavens. Man stands with his head up and feet down, while the plants are just the reverse with their heads dug in the ground and "feet" toward heaven. The animals, which stand between the plants and man, have the neutral position, which is in the horizontal direction.[3] The fundamental difference between man and the animals is not, however, so much in physical characteristics; rather, it resides in the presence of the human soul, which, although a part of the Universal Soul,[4] differs profoundly from that of the animal. Man can be said to stand in the same relation to the animals as the heavens to the sublunary region.[5]

The body of man, from its very inception until its complete formation, is filled with lessons for the keen observer—not only from the point of view of medicine but also from that of acquiring wisdom. Al-Ghazzālī describes perfectly the spirit with which the body of man was studied by the Muslim sages. He tells us:

The science of the structure of the body is called anatomy: it is a great science, but most men are heedless of it. If any study it, it is only for the

[2] *R.*, II, 168–169. The Ikhwān again state the Pythagorean principle that the creatures are made according to the nature of numbers.

« معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أن الموجودات بحسب طبيعة العدد ... »

In this correlation they use the term "perfect" in a symbolic sense not easily reducible to a mathematical definition. The number 7 plays a central role in Ismā'īlī cosmology (there being seven "original" *imāms* and seven cycles of history). The term excessive (*zā'id*) means that the sum of the divisors of the number is larger than the number itself.

[3] *R.*, II, 155–156. [4] *R.*, III, 236.

[5] *Jāmi'ah*, I, 419: « ولما كان الانسان هو للحيوان بمنزلة العالم العلوى للعالم السفلى . »

purpose of acquiring skill in medicine, and not for the sake of becoming acquainted with the perfection of the power of God. The knowledge of anatomy is the means by which we become acquainted with the animal life: by means of knowledge of animal life, we may acquire a knowledge of the heart, and the knowledge of the heart is a key to the knowledge of God.[6]

It is in the same spirit that the Ikhwān tell us that God has placed everything that is in the Universe in the microcosm. Man cannot know all that is in the Universe by going around and studying it because life is too short and the world too large; only by studying himself can he come to the knowledge of all things which already exist within him.[7]

The human body, in its embryonic growth, traverses the other kingdoms of Nature. During the 240 days, which is the "natural duration" of the inception of human beings from the time of the union of the parents until the moment of birth, the first period of four months is under the influence of the vegetative soul. During the fifth month the organs of the foetus begin to form although the foetus still remains in the middle of the embryo sac. At this time the animal soul becomes powerful and dominates the child until the date of birth. During each period the foetus is under the influence of a particular planet which, as the agent of the Universal Soul, gives form to the foetus and directs its growth just as the generation and growth of all other things in this world depend upon the Universal Soul. The case of the animals, in fact, does not differ greatly from that of the generation of the members of the other kingdoms.[8]

Once the body is born and begins to grow, it functions like a kingdom or a city, where the brain acts as the king to whom all other

[6] Al-Ghazzālī, *Alchemy of Happiness* (Albany, N.Y., 1873), pp. 38–39. Like the Ikhwān, al-Ghazzālī, compares the body to the Universe. "Our intention," he writes, "has been to show you that man is a great world, and that you might know what a multitude of services his body has to minister to him so that you might realize while in your enjoyment, in walking, in sleeping or at rest in your world, that by God's appointment, these numerous servants in your employ never suffer their functions to cease for a minute" (*ibid.*, p. 37). One sees how close is the spirit of the Ikhwān in studying Nature to that of al-Ghazzālī, who is among the greatest Sunni theologians as well as one of the most famous Ṣūfī masters.

[7] «وان العالم واسع كبير وليس في طاقة الانسان ان يدور في العالم حتى يشاهده كله لقصر عمره وطول عمران العالم فرأى من الحكمة ان يخلق لها عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير وصور في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير.»

R., III, 9.

[8] *R.*, II, 353ff.

organs are subservient.[9] But it is the heart that is the center of the body as it is symbolically the center of man's being, and his most noble organ.[10] Not only in the process of spiritual realization is the heart central, but in the physiological process of breathing it also plays a major role. The air enters through the throat into the lungs where it is purified; then it enters the heart to carry away its heat. From the heart it penetrates into the pulsative arteries and reaches all parts of the body. The air on its return journey comes once again to the heart, from which it goes into the lungs and from there to the throat, carrying with it the heat of the body. Among most Muslim authors the heart is considered not only to be the central organ in the basic life-giving activity of breathing but also the seat of intelligence because, like intelligence, it is immediate and central and is therefore closer to sense experience and the rhythms of life (which the heart governs) than the rational faculty associated with the brain which acts in an indirect manner.

As for the body being like a city, the Ikhwān go to great lengths to develop the analogy in conjunction with, and as an aid to, the understanding of its analogy with the Universe. They tell us:

> Know then and may God give thee aid, that the body of man was constructed by the Creator like a city. Its anatomical elements resemble stones, bricks, trunks of trees, and metals which enter in the construction of the city. The body is composed of different parts and consists of several biological systems like the quarters of a city and its buildings. The members and organs are connected by diverse joints like the boulevards with respect to the quarters.[11]

Returning to numerical symbolism, they explain further:

> The body is composed of nine anatomical elements: the bone, brain, nerves, veins, blood, flesh, skin, nails, and hair . . .; of ten stages: the head, neck, chest, belly, abdomen, thoracic cavity, the pelvic girdle, the two

[9] *R.*, II, 162.

[10] «وان القلب في الجسد مصور على صورة الانسان ولذلك صار افضل الاعضاء التي في اجسام الحيوان.»

R., III, 118.

[11] *R.*, II, 320. To show how close they are in these considerations to what is considered by many as an authoritative Islamic viewpoint, we may once again quote al-Ghazzālī, who in practically the same words writes: "Know, Oh Student of Wisdom; that the body, which is the kingdom of the heart, resembles a great city" (*Alchemy of Happiness*, p. 19). The study of the conception of Nature of the Ikhwān is not the study of a peripheral "eclecticism" but of something that played an influential role in the formulation of the dominant cosmologies of later centuries.

thighs, the two legs, and the two feet; of 249 bones connected by 750 tendons distorted like cords.[12]

There are, moreover, eleven treasures in the body: these are the brain, spinal cord, lungs, heart, liver, spleen, gall-bladder, stomach, intestines, kidneys, and sexual organs—each filled with different substances. The inhabitants of this city—that is, the soul and its faculties—can circulate in 360 passages and have 390 rivulets to water their city. The city is bordered by walls having twelve sewers (the openings of the body) in order to evacuate the waste.

As for the inhabitants of this city, the Ikhwān tells us that the perfect construction of this city is performed by the collaboration of seven artisans which are the seven forces of the vegetative soul, that is, attraction, sustenance, digestion, repulsion, nutrition, growth, and formation. The policing in the city is assured, thanks to five agents: hearing, vision, smell, taste, and touch. Three tribes occupy it in an invisible manner and resemble in their activities the angels, men, and jinns. Their actions comprise the rational (*nāṭiqah*), animal, and vegetative souls. The tribes in question obey a unique Chief, that is, the intellect within man, a sole King capable of knowing, holding, and deciding the details of their problems. God ordained them to prostrate before the King in saying in the Quran (XXXVIII, 74–75): "The angels fell down prostrate, everyone saving Iblīs; he was scornful . . ."[13] Man himself is not to be identified with the city but rather with one of the inhabitants for he is the dweller in the house of the body.

Having expanded the horizon of the reader to the vision of a city, the Ikhwān now enlarge the scope of their analogy to include the whole of the Universe, painting a picture of great beauty in which the cosmic aspect of man and his correspondence with the Universe is delineated. The human soul, they inform us, runs through the whole body as the jinn, men, daemons, and angels run throughout the Universe. To the nine heavens there correspond the nine substances of the body: bone, brain, flesh, veins, blood, nerve, skin, hair, and nails, lying one above the other like the heavens; and to the twelve signs of the Zodiac the twelve openings of the body: the two eyes, nostrils, ears, nipples of the breast, mouth, navel, and channels of excretion. The seven planets, whose influence governs the sublunary region, correspond to the seven powers of the body: attraction, sensation, digestion, repulsion, nutrition, sleep and imagination, and the seven spiritual powers: the five senses, the power of speech, and

[12] *R.*, II, 320–321. [13] *R.*, II, 321–322.

the intellectual faculty. The five senses correspond to the five moving planets, the power of speech to the Moon, and the intellectual faculty to the Sun, which illuminates all things. Also as the Moon receives its light from the Sun and casts it over the twenty-eight mansions, so does the power of speech receive its power from the intellectual faculty and transmit it through the twenty-eight letters of the (Arabic) alphabet.

Even the ailments of the body have their cosmic correspondence. A physical ailment, which is the weakening or the lack of functioning of some organ or parts that are channels of disposal of the wastes of the human body, is like the eclipse of a heavenly body. The following correspondence is established between the ailment of various parts of the body, and the planets:

Eyes—Jupiter
Ears—Mercury
Nostrils and nipples of breast—Venus
Channels of excretion—Saturn
Mouth—Sun
Navel—Moon[14]

Unlike rationalistic explanations, the symbolic and analogical language used to expound the inner relationships of Nature is not limited within the boundary of "either-or" propositions. The Ikhwān, having compared the body to the heavens, proceed to compare it to the sublunary region without contradicting their previous analogy; they present, rather, another aspect of the interrelation of all things with one another. Compared in this way, the four parts comprising the body (head, chest, belly, belly to foot) correspond to the four elements. As exhalations leave the earth so do various liquids, such as phlegm and saliva, leave the various openings of the body.

The body itself is like the earth, the bones like mountains, the brain like mines, the belly like the sea, the intestine like rivers, the nerves like brooks, the flesh like dust and mud. The hair on the body is like plants, the places where hair grows like fertile land and where there is no growth like saline soil. From its face to its feet, the body is like a populated state, its back like desolate regions, its front like the east, back the west, right the south, left the north. Its breath is like the wind, words like thunder, sounds like thunderbolts. Its laughter is like the light of noon, its tears like rain, its sadness like the darkness of night, and its sleep is like death as its awakening is like life. The days of its childhood are like spring, youth like summer, maturity like autumn, and old age like winter. Its motions and acts are like

[14] *R.*, III, 9–12.

motions of stars and their rotation. Its birth and presence are like the rising of the stars and its death and absence like their setting . . .[15]

Not only the individual microcosm but man's society, too, bears analogy to the cosmos where the Sun reigns as king.

The only relation of Mars to the Sun is like that of the head of the army to the king; that of Mercury to the Sun like that of the secretaries and ministers to the king; that of Jupiter like that of judges and learned men; that of Saturn like that of treasures and lawyers; that of Venus like that of members of the harem and singers; that of the Moon like that of rebels to the king who first obey him only to repudiate him and set up their own claim later, as the Moon gets its light from the Sun at the beginning of the month when opposite it and then imitates its light and becomes like it in appearance. Also the condition of the Moon resembles that of the planets and animals in this world in that the Moon begins to increase in light from the beginning of the month and reaches its perfection in the middle, then begins to decrease, dwindle away and disappear toward the end of the month. So it is with the people of this world who begin at first to increase and continue to increase until perfection and completion. They then begin to sink and diminish until they dwindle away and are annihilated.[16]

Through his five exterior senses man receives impressions which first reach the *sensus communis* and from there reach the five interior faculties, which are: imagination (*mutakhayyilah*), thought (*mufakkirah*), memory (*ḥāfiẓah*), speech (*nāṭiqah*), and production (*ṣāni'ah*).[17] The faculty of imagination, which is in front of the brain, receives the effects from the *sensus communis* which reach the brain through the "cobweb" of the nervous system. From there the sense impressions (*maḥsūsāt*) are transmitted to the faculty of thought at the center of the brain where the information is measured and evaluated and then stored in the memory for the time that it is needed.

The soul of man, however, does not gain certainty and knowledge of things through these sense impressions, but only from the Intellect.[18] In fact, the soul—as Plato asserts in the *Meno*—already possesses all knowledge in itself potentially.[19] It only needs to

[15] *R.*, III, 12–13. The "poetic" quality of this and many similar passages, reminds the reader that just as art in medieval times was a science (*ars sine scientia nihil*) so was science an art, and, like art, overlooked certain exterior appearances of things in order to bring out their inner reality.

[16] *R.*, III, 13–14. [17] *R.*, II, 342ff.

[18] «النفس لا تنظر ذاتها الا بنور العقل ولا تعرف حقائق الموجودات الا بالنظر الى العقل.»
R., II, 351.

[19] «ان العلوم كلها فى النفس بالقوة فاذا فكرت فى ذاتها وعرفتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل.»
R., II, 352.

recollect this knowledge, and the impression from the senses can do no more than to help in this recollection. Man's purpose on earth, in fact, is to recollect first of all where he came from, and so on this earthly journey prepare by the purification of his being for "the return to Allah."[20] The Ikhwān take the disciple from the heavens to earth to remind him that he should prepare to return once again to his original abode in Heaven. They describe the unicity of the vast domain of Nature so that by its study and contemplation the disciple can come to integrate and unify himself, and thereby to serve his final purpose on earth, which is the preparation for the journey to Heaven and even beyond all formal worlds to the Divine Presence. In a passage which is quite vivid in its symbolism and effective in its language, the Ikhwān compare the movement of the heavens with one of the central Muslim rites, the pilgrimage to the *Ka'bah* and its circumambulation, which symbolizes the reintegration of man in his Divine Prototype. The cosmos thus participates in the sacred rites of Islam, illustrating on the one hand that everything in the Universe is Muslim, that is, surrendered to the Divine Will, and on the other that the whole Universe participates with man in his process of spiritual realization.

They write:

The earth which is found at the center of the world resembles the *Ka'bah* which is located at the center of the sacred sanctuary. The revolution of the outermost sphere (*Muḥīṭ*) and the other Celestial Spheres around the four elements resembles the rotation of the pilgrims around the *Ka'bah*.

The double movement of apogee and perigee of the stars resembles the double journey of the pilgrims who approach and recede from Mecca in their going and returning. Each pilgrim carries with him his business, money, masterpieces, gifts, and rings before encountering on the sacred ground pilgrims coming from all the nations and belonging to all sects and all doctrines. The pilgrims make intimate contact among themselves and exchange during their stay merchandise and ideas. Once the rite of pilgrimage is accomplished, each returns to his country provided with the pardon and the satisfaction of Allah.

Likewise, oh Brother, is the propagation by effusion of the forces of the superior beings from the outermost sphere to the center of the earth. Their union and provisional stay in matter of particular bodies gives rise to exchange among individuals belonging to the realm of generation and corruption—that is, minerals, plants and animals. Their enthusiastic return, once the end of their journey is reached, toward their point of departure resembles term by term the stages of human pilgrimage to

[20] *R.*, II, 352ff.

Mecca. The particular souls who regain—in passing beyond the outermost sphere—their original source, return happily to the world of Eternity.

Man should thus meditate on his original home and awaken from his ignorant sleep, and desire fervently to return to his celestial abode announcing finally *Labbaika Labbaika*, at Thy orders, to the call of God, "But oh! thou soul at peace! Return unto thy Lord content in His good pleasure!"[21]

And so multiplicity returns again to Unity, integrating in this process the whole of Nature and bringing everything to the Source from which nothing really ever departs.

21 «يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية» .

Quran, LXXXIX, 26–27; *R.*, II, 118–119.

The heavens revolve day and night
Like a potter's wheel.
And every moment the Master's wisdom,
Creates a new vessel. For all that exists
Comes from one hand, one workshop.

Maḥmūd Shabistarī—*Gulshan-i rāz*

PART II

Al-Bīrūnī

CHAPTER 5

The Life, Works, and Significance of al-Bīrūnī

A comprehensive study of the cosmological doctrines of Abū Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī,[1] undoubtedly one of the most learned of Muslim scholars and scientists, is a doubly difficult task because, on the one hand, in those of his works which are still in existence no attempt is made to deal with this subject thoroughly and systematically, and on the other, the philosophical works which he has written, in which he probably treated this subject more fully, are no longer extant.[2] In order to discover the conception which underlies his many studies of the manifestations of Nature it is necessary to assemble small bits from his works where he almost "accidentally" gives the reader a glimpse of some of the aspects of his conception of Nature. Yet, until some of his philosophical writings, like the *Kitāb al-shāmil*, or *The Book of General Knowledge*, are found—an event which, at the present at least, seems unfortunately quite unlikely—there is little choice except to collect in a mosaic the picture of the Universe in which al-Bīrūnī lived and thought.

Abū Raiḥān al-Bīrūnī[3] was born outside (*bīrūn*) of the city of

[1] Much has been written on the pronunciation of al-Bīrūnī's name, whether it is Bairūnī, Berūnī, or Bīrūnī. The choice of Bīrūnī seems most plausible, however, as shown by the arguments presented in the *Al-Biruni Commemoration Volume* (Calcutta, 1951) and 'Alī Akbar Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . . Bīrūnī* (Tehran, 1324 [1945]). Also, we have used the Arabic article "al" because although he was a Persian he wrote almost always in Arabic and referred to himself and was known as al-Bīrūnī throughout most centuries of Islamic history. In Persia he is referred to simply as Bīrūnī.

[2] For a discussion of the lost philosophical works of al-Bīrūnī, see Dhabīḥallāh Ṣafā, "Barkhī az naẕarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān," *Indo-Iranica*, 5:6 (1952).

[3] For the biography of al-Bīrūnī, see Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-ī Irān . . .*, pp. 1–21, and E. C. Sachau's Preface to his translation of al-Bīrūnī's *Fī taḥqīq mā li'l-hind*, hereafter cited as *Alberuni's India* (London: Kegan Paul, 1910), vol. 1. Accounts of al-Bīrūnī appear also in most of the traditional sources such as the *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, pp. 62–64; *'Uyūn al-anbā'* of Ibn Abī Uṣaibi'ah (Cairo, 1299 [1881]), II, 20–21; *Chahār maqālah* of Niẓāmī 'Arūḍī (Tehran, 1334 [1955]), pp. 46–120; and the *Kashf al-ẓunūn* of Ḥājjī Khalīfah. As a result of the celebration of the thousandth anniversary of the birth of al-Bīrūnī in 1973, numerous works concerning him and his ideas appeared throughout the world. The most important are mentioned in the supplementary bibliography. See also S. H. Nasr, *al-Bīrūnī, An Annotated Bibliography* (Tehran, 1973).

Khwārazm—the modern Khiva and ancient Chorasmia—in the year 362/973, in the region which was to produce some of the greatest scholars and sages of Islam. He showed an aptitude for the sciences early in life and is said to have studied under Abū Naṣr al-Manṣūr, the astronomer and mathematician who wrote a commentary on the *Spherics* of Menelaus and who himself had been a student of Abu'l-Wafā'.[4] The early part of his life was spent under the reign of the Ma'mūnīds of Khwārazm, called also the Khwārazmīyah, who were originally subordinate to the Sāmānīds but later became almost independent. Al-Bīrūnī traveled through other regions of Persia, spending from 388/998 to 403/1012 in Jurjān at the court of Shams al-Ma'ālī Qābūs ibn Wushmgīr. It was during this period in the year 390/1000 that he wrote the famous *al-Āthār al-bāqiyah.*

The rising power of the Turks in Central Asia culminated during the reign of Maḥmūd of Ghazna in the destruction of most of the small Persian kingdoms of the region. In 408/1017 Maḥmūd captured Khwārazm and the next year took Abū Raiḥān, who had been his political enemy, to Ghazna. As court astronomer and astrologer, al-Bīrūnī accompanied Maḥmūd on his many campaigns, including the celebrated invasion of India which provided al-Bīrūnī with the opportunity to study the diverse manifestations of Hinduism. In 422/1031, back in Ghazna, he composed what is perhaps his most famous work, *India*, as well as the *Kitāb al-tafhīm.*

Maḥmūd died in Ghazna in 421/1030. A feud followed among his sons, resulting in the victory of Mas'ūd, who was to become a great patron of al-Bīrūnī and to whom the major astronomical opus, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, was dedicated in the same year that Mas'ūd came to power. Al-Bīrūnī lived the rest of his days in Ghazna, continuing to write and study until the very end of his life around 442/1051.[5]

The long life of al-Bīrūnī, which saw so much political turmoil and change in the outward conditions of life in Central Asia and Persia, also witnessed considerable change in his interests. Attracted early to mathematics and astronomy, in which he became one of the greatest authorities in the annals of the Muslim sciences, his attention turned later toward chronology and history and finally, during the latter part of his life, to optics,[6] medicine, mineralogy, and pharmacology as

[4] S. H. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:39 (1952).

[5] There is still some uncertainty as to the date of al-Bīrūnī's death. The recent research of Barani and Dehkhodā has shown that the date of his death is most likely 442/1051 or 443/1052; while Dh. Ṣafā believes it to be 440/1048.

[6] He wrote a work on optics called *Lama'āt* which was later used in the *Jāma-yi Bahādur Khānī*. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," p. 39.

shown in his *Kitāb al-ṣaidanah* (or *ṣaidalah*).[7] Throughout these changes, his interest in religion and cult remained strong; his quotations from the *Bhagavad-Gītā*, no less than his description of the religious feasts of the religions of Western Asia, give evidence of his intense interest and understanding of religion. His work on comparative religion remains among his most important contributions.[8]

Although practically nothing has remained of his philosophical works, it is known that al-Bīrūnī had studied philosophy deeply and was well versed in it, and was especially interested in the anti-Aristotelian philosophy of such philosophers as Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī. Al-Bīrūnī spent many years in search of Rāzī's *Fī 'ilm al-ilāhī*, and other philosophical works, and yet wrote a treatise condemning Rāzī's errors.[9] He also studied, as much as it was possible at that time, the Vedanta and other texts of Hinduism which, if not philosophy in a modern or even Aristotelian sense, are certainly among the purest forms of wisdom. The attitude of Abū Raiḥān toward Greek philosophy in its Aristotelian vein is far from friendly, however.

Besides his major works that have remained extant—such as *al-Āthār al-bāqiyah*, *India*, *Kitāb al-tafhīm*, *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, the recently published *Kitāb al-ṣaidanah* and *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, al-Bīrūnī wrote a large number of smaller treatises dealing mostly with astronomy and geography but also with most other subjects of learning including philosophy. His works on philosophy, such as *Kitāb al-shāmil fi'l-mawjūdāt al-maḥsūsah wa'l-ma'qūlah*, *Kitāb fi'l-tawassuṭ bain Arisṭūṭālīs wa Jālīnūs fi'l-muḥarrik al-awwal*, *Riyāḍat al-fikr wa'l-'aql*, *Maqālah fi'l-baḥth 'an al-āthār al-'ulwīyah* and *Maqālah fī ṣifāt asbāb al-sukhūnat al-mawjūdah fi'l-'ālam wa ikhtilāf fuṣūl al-sanah*,[10] seem to be lost along with his many translations of such works as Euclid's

[7] "Al-Bīrūnī hat, wie so viele grosse muslimische Gelehrte, sehr mannigfaltige Studien betrieben, unter anderen auch Medizin und Philosophie in denen beiden er sich späterhin literarisch nicht betätigt hat." Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde der Beruni*, ed. and trans. M. Meyerhof (Berlin, 1932), p. 4.

[8] See A. Jeffrey, "Al-Biruni's contribution to comparative religion," *Al-Biruni Commemoration Volume*, pp. 126–160.

[9] In his treatise, *Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī* (ed. P. Kraus under the title *Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad ibn Zakariya al-Razi*, Paris, 1936), al Bīrūnī praises al-Rāzī greatly and shows much respect for him (p. 1) but considers as "nonsense" his ideas drawn from Mani's *Sifr al-asrār* and his mixing Manichaeism and Islam (p. 4). See also Dh. Ṣafā, "Barkhi az naẓarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān . . .," *Indo-Iranica* 5;6 (1952); and S. H. Nasr, "Al-Bīrūnī as philosopher," *Hamdard Institute* (Karachi, 1973).

[10] See Ṣafā, *ibid.*, pp. 6–7.

Elements and Ptolemy's *Almagest* into Sanskrit.[11] His translation of the *Yoga sūtras of Patañjali* from Sanskrit, also assumed lost, was found sometime ago in Istanbul.[12] He also wrote a few literary works such as the story *Qāsim al-surūr wa 'ayn al-ḥayāt*, and *Urmuzdyār wa mihryār*.[13] Al-Bīrūnī, in his *Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī*, gives a list of 113 of his own works plus 25 others written by Abū Naṣr al-Mansūr ibn 'Alī ibn al-'Irāq, Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī, and Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī al-Jīlī under his own direction. Ḥājjī Khalīfah, in his *Kashf al-ẓunūn*, mentions fifteen other works not mentioned in the *Fihrist* which al-Bīrūnī had written fourteen years before his death. Furthermore, seven other manuscripts have been found which are not mentioned in either work. If one includes Yāqūt's listing, which mentions translations from the Sanskrit and works written by others and attributed to al-Bīrūnī, the total comes to 180.[14]

The great bulk of the writings of al-Bīrūnī are in Arabic and a few in Persian, although his mother tongue was neither one nor the other, but Khwārazmī. He had a particular love for Arabic, whose value as a universal language he fully realized. He tells us:

> Les sciences de toutes les régions du monde ont été traduites dans la langue des arabes, se sont embellies, ont pénétré les coeurs, et la beauté de la langue a circulé dans les veines et les artères . . . Jugeant par moi-même: je fus éduqué dans une langue dont on peut dire que, si l'on voulait s'en servir pour exprimer les sciences, ce serait aussi étrange qu'un chameau sur le toit ou une girafe dans le harnais . . .[15]

[11] Ziauddin Ahmad, "Al-Biruni, his life and his works," *Islamic Culture*, 5:348 (1931).

[12] The title of the translation is *Kitāb batanjal al-hindī fi'l-khilāṣ min al-amthāl*, MS. Köpr. 1589. See also L. Massignon, "Al-Beruni et la valeur internationale de la science arabe," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, p. 218. This manuscript, which was found by Massignon, was studied by J. W. Hauer; see his "Das neugefundene arabische Manuskript von al-Bīrūnis übersetzung des Pātañjala: Ein vorläufiger Bericht," *Orientalistische Literaturzeitung* (1930), pp. 33, 273–282. Its text after being studied twice by H. Ritter in *Le Livre du millénaire d'Avicenne* (Tehran, 1953, II, 134–148), and *al-Muntaqā min dirāsāt al-mustashriqīn* (Cairo, 1955, I, 59–72), was finally published by him in "Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali," *Oriens*, 9:165–200 (1956).

[13] S. H. Barani, "Avicenna and al-Biruni," in *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956), p. 12.

[14] For a detailed bibliographical study of al-Bīrūnī, see D. J. Boilot, "L'œuvre d'al-Beruni. Essai bibliographique," *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges*, 2:161–256 (1955). See also Nasr, *op. cit.* The importance of al-Bīrūnī's treatise *Maqālīd 'ilm al-hay'ah*, which is the first work in the history of mathematics on spherical trigonometry and which was discovered only recently, should also be pointed out. See A. Qorbānī, *Bīrūnī-nāmah* (Tehran, 1353 [1974]).

[15] M. Meyerhof. "Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits," *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 22:144–145 (1939–40).

Al-Bīrūnī wrote one of the masterpieces of medieval science, *Kitāb al-tafhīm*, apparently in both Arabic and Persian, demonstrating how conversant he was with both tongues. The *Kitāb al-tafhīm* is without doubt the most important of the early works on science in Persian and serves as a rich source for Persian prose and lexicography as well as for the knowledge of the *Quadrivium* whose subjects it covers in a masterly fashion.[16]

In addition to personal encounters with numerous Muslim, Christian, and Hindu scholars and sages of his time, al-Bīrūnī also had access to many ancient texts of the Greek, Babylonian, Manichaean, and Zoroastrian sciences. In fact, a work like *al-Qānūn al-mas'ūdī* is not only a compendium of Muslim astronomy but a source for much of ancient science, Chaldaean as well as Greek, whose original texts have been lost.[17] Besides having had a thorough knowledge of such astronomical-mathematical texts as the *Almagest*, *Elements*, various *Sinddhānta* and other Hindu works, al-Bīrūnī was also well acquainted with a remarkable number of writings dealing with "natural philosophy" and history. The sources referred to in the *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, the most complete Islamic text on mineralogy, include Muslim scientists like al-Kindī, al-Jāḥiẓ, Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, Jābir ibn Ḥayyān, literary figures and historians and geographers like Naṣr ibn Ya'qūb al-Dīnawarī, Aḥmad ibn 'Alī, Abu'l-'Abbās al-'Ummānī, and Greek authors such as Aristotle, Archimedes, Apollonius of Tyana, Dioscorides, Plutarch, Ptolemy, Galen, Bolos Democritus, Plato, Heraclides, and Diogenes. He also quotes Arabic poetry—both Islamic and pre-Islamic—as well as Persian, Indian, Syriac, and Alexandrian works. Moreover, he

[16] «در میان کتب نثر فارسی که با اهمیت معروفند و براستی هم در خور اهمیت اند هیچ کتابی را جامع همهٔ خصوصیات و مزایائی که در کتاب «تفهیم» فارسی موجود است سراغ نداریم. این کتاب معتبرترین سند قدیمی علمی و ادبی فارسی بعد از اسلام و صحیحترین مأخذ چند شعبه از فنون ریاضی از بزرگترین استادان فن، و گواهنامهٔ ترین گنجینهٔ سرشار لغات و اصطلاحات و تعبیرات کهن و اصیل فارسی است.»

J. Homā'ī, Introduction, p. (nūn-vāv) to *Kitāb al-tafhīm lī awā'il ṣinā'at al-tanjīm* (Tehran, 1316–18 [1937–39]).

[17] The text of *al-Qānūn al-mas'ūdī* has been published only recently and not yet completely studied. Professor E. S. Kennedy of the American University of Beirut, however, has already found several Babylonian astronomical ideas which were not known, or at least not used, by the Greeks but were present in al-Bīrūnī's work.

For an account of the contents of this work and the significance of al-Bīrūnī's astronomical doctrines, see the Introduction to the published edition of *al-Qānūn al-mas'ūdī* by Barani.

mentions often in the *Kitāb al-jamāhir* . . ., as well as in other works, passages from the Sacred Scriptures of many religions, including the Old and New Testaments, the Avesta and, of course, the Quran with which Abū Raiḥān was very well acquainted. And in his treatise *Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl*,[18] in discussing the times of prayer, he cites prophetic *ḥadīth*, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, al-Ash'arī, al-Shāfi'ī, and many other Muslim religious authorities, demonstrating further his profound knowledge of many of the sources of Muslim law and theology. Altogether, there are few fields that he left untouched in the sciences of his day.

Owing to the accidents of translation, al-Bīrūnī was not as well known or as influential in the Latin West as his contemporary, Ibn Sīnā. If his *al-Qānūn al-mas'ūdī* had been translated into Latin, it would probably have become as famous as the *Qānūn* of Ibn Sīnā. In the Muslim world, however, al-Bīrūnī has always remained an undisputed master of astronomy, astrology, geography, and mathematics. His *India* is unique in Muslim annals, and his *al-Āthār al-bāqiyah* is the best source of the chronology and religious events of Western Asia in ancient times. The *Kitāb al-tafhīm* served as inspiration in a direct manner for several important scientific treatises of later centuries, including *Kitāb rawḍat al-munajjimīn* by Shahrdān ibn Abi'l-Khair al-Rāzī and *Kaihān shinākht* by Ḥasan Kattān al-Marwazī, both written during the fifth century, *Jahān-i dānish* by Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Mas'ūdī and *Kifāyat al-ta'līm fī ṣinā'at al-tanjīm* by Sayyid al-'Ulamā' Abu'l-Maḥāmid ibn Mas'ūd ibn al-Zakī al-Ghaznawī, composed during the sixth century. The famous *Mu'jam al-buldān* of Yāqūt ibn 'Abdallāh al-Ḥamawī, written during the seventh century, as well as *Kitāb al-tafhīm fī ma'rifat istikhrāj al-taqwīm* of Maẓhar al-Dīn Muḥammad al-Lārī, belonging to the tenth century, is also based on al-Bīrūnī's work.[19] His writings came at the height of the intellectual activity of the fourth century and were themselves the finest attempt made at that time to unify many branches of Muslim learning as well as the sciences of those people from whom the Muslims inherited the ancient sciences. As such, his works served throughout the succeeding centuries as sources for the natural and historical sciences and acquired authority as the writings of an undisputed master. As an

[18] Al-Bīrūnī, *Rasā'ilul-Bīrūnī, Containing Four Tracts* (Hyderabad, 1948), pp. 160–180.

[19] For a discussion of al-Bīrūnī's influence, see the Introduction by Homā'ī to the Persian edition of *Kitāb al-tafhīm*.

astronomer and astrologer, especially, he became almost the prototype and ideal to be followed.[20]

A cursory reading of the works of al-Bīrūnī is sufficient to discover the deep faith which he had in Islam. He recognized the universality of Truth in his study of other religions and connected this universality itself with the Quranic texts which testify to the universality of prophecy.[21] His study of comparative religion did not make him in any way "eclectic" but on the contrary affirmed his Muslim religious beliefs. Referring to al-Bīrūnī's introduction to *Kitāb al-ṣaidanah*, Meyerhof justly remarks:

> Schon aus diesem kurzen Abschnitt kann mann deutlich seine naturwissenschaftlichen, philosophischen und historischen Neigungen klar erkennen; eine tief religiös-islamische Einstellung und grosse Bewunderung für den wissenschaftlichen Wert der arabische Sprache kommen hier klar zutage, als in Berunis bisher bekannten Schriften.[22]

Al-Bīrūnī was fully aware of the universal character of Islam and its unifying role in bringing various nations together. He tells us in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*:

> And now Islam has appeared in the Eastern and Western parts of the world and has spread between Andalus in the West and parts of China and Central India in the East, and between Abyssinia and Nubia in the South and the Turks and the Slavs in the North. It has, as never before, united all the different nations in one bond of love . . .[23]

The study of geography, astronomy, and so on, is in fact appropriate because of its importance to the religious life of the Islamic community and should be studied with that end in view.[24] There is no question of "science for science's sake" in the mind of al-Bīrūnī, any more than there is "art for art's sake." The arts and sciences should both serve the ideal of Islamic life which for the Muslim community is the "good life" and the final goal to be sought. The validity of the study of the sciences is not to be determined, however, by practical utility, for utility does not determine the innate value of things.[25] On

[20] For the image of al-Bīrūnī in the mind of later generations, see Niẓāmī 'Arūdī, *Chahār maqālah* (Tehran, 1955), pp. 110ff.

[21] ". . . it follows from his statement that all the inhabitants of the earth and the Hindus are subject to reward and punishment; that they are one great religious community" (Al-Bīrūnī in *Alberuni's India*, I, 295).

[22] Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. M. Meyerhof, p. 14.

[23] S. H. Barani, "Kitābut-taḥdīd," *Islamic Culture*, 31:177 (1957).

[24] *Ibid.*, pp. 169–170.

[25] «. . الفضيلة الذاتية للشيء غير المنفعة العارضة لاجله »

From p. 10 of manuscript of *Kitāb al-taḥdīd* quoted by Barani in "Kitābut-taḥdīd," p. 169.

the contrary, the validity of the study of the sciences is to be found in the Quranic injunction whereby man is commanded to contemplate heaven and earth which God has created by Truth (*bi'l-ḥaqq*).[26]

Although the devotion and sincerity of al-Bīrūnī as a Muslim is certain, his affiliation with the particular divisions within Islam is difficult to determine. As is the case with the works of so many authors of the fourth century, the writings of Abū Raiḥān do not specify in a clear manner whether he was a Sunni or a Shī'ite. He writes of both parties with much knowledge and insight but rarely gives any indication of his own preference. One can see, however, some attraction toward Shī'ism during the early years of his life and toward Sunnism during old age,[27] but this preference is far from definitive. In fact, Abū Raiḥān tells us that he wore a ring with two different types of the same stone, one of which was venerated by the Sunnis and the other by the Shī'ites. In this way he hoped to show that he belonged to both of them.[28]

Al-Bīrūnī also displays some knowledge of *taṣawwuf* despite his erroneous derivation of Ṣūfī from *sophos*, and in his *India* he often compares Hindu doctrines with those of the Ṣūfīs. Yet, there is little doubt that he himself was not a Ṣūfī.[29] He was a great scholar and scientist and a devout Muslim who had learned much by reading, observation, and thought and had gained mastery over many branches of knowledge, but he did not follow the way of purification of the soul and direct intellectual intuition, which in Islam belongs to *taṣawwuf*. He had the same veneration for Ṣūfī spirituality as the great majority of devout Muslims, without, however, ever participating in it himself.

Al-Bīrūnī also shows considerable interest in philosophy in its Socratic sense. Referring to a passage in *India* about wisdom, he tells the reader that "this passage reminds one of the definition of philosophy as the striving to become as much as possible similar to

[26] Al-Bīrūnī quotes the verse: «. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا »
Quran (III, 188), Barani (n. 25), p. 169.

[27] Meyerhof, "Etudes de pharmacologie arabe . . .," p. 144.

[28] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 215.

[29] « وكلام الصوفية يكاد لا يكون غير مفهوم عندهم فضلاً على غيرهم وخاصة كلام الحسين بن-
حلاج ... »

From al-Bīrūnī, *Ifrād al-maqāl*, quoted by S. H. Barani in "Ibn Sina and al-Biruni," *Avicenna Commemoration Volume*, p. 13. Al-Bīrūnī's acquaintance with Ṣūfī terminology can be seen in his comparison of Ṣūfī doctrines with those of *Patañjali Yoga* in his *India*. See L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 42ff.

God."[30] On the other hand, he is strongly opposed to the syllogistic and rationalistic philosophy of Aristotle, an opposition whose various modes we shall investigate in a later chapter. He respects the scientific achievements of the Stagirite but thinks quite differently from the Peripatetics regarding such major questions as the meaning of creation and the eternity or non-eternity of the world. Al-Bīrūnī had made an intensive study of al-Rāzī and perhaps of other writers who had been imbued with Hermetic ideas. Were we to discover some of al-Bīrūnī's lost philosophical works, we could perhaps gain a more coherent understanding of the doctrines which he held in opposition to the Aristotelians.

It would be difficult to categorize al-Bīrūnī exactly according to the divisions of the seekers of knowledge which we gave in the introduction. Certainly he can be excluded from Ismā'īlī affiliations and in a direct manner from any Ṣūfī lineage. Nor can he be classified in any way with the Peripatetics whom he opposed on so many questions. Affirmatively he must first of all be considered as a devout Muslim, and secondly in a very vague way he may be classified with the *ḥukamā'*, not here referring specifically to the *Ishrāqī* school of later centuries or the followers of the Greeks, but to that group which in its "natural philosophy" considered the manifestations of Nature as signs of Divine Wisdom and sought to study things as the handiworks of God. Perhaps it would be even more justifiable, however, to envisage al-Bīrūnī as a devout Muslim scientist, compiler, and historian, for whom the role of reason lay in leading naturally to the Transcendent Cause of all things. We see again and again in his study of mathematics, geography, or astronomy how the most technical mathematical discussion or rational discourse leads quite naturally to the affirmation of some attribute of the Creator. The emphasis on this noble aspect of reason as a natural bridge to the suprarational realities and to religious faith, rather than as an obstacle against them, is a profound aspect of the Islamic spirit. In this sense, al-Bīrūnī can be considered among the most Muslim of those in Islamic civilization who devoted themselves to the study of the intellectual sciences and who synthesized the achievements of pre-Islamic cultures and developed them in the spirit of Islam.

[30] *Alberuni's India*, I, 29–30.

CHAPTER 6

The Creation of the World and Its Subsequent History

Al-Bīrūnī accepts fully the scripturally supported belief that the world was created *ex nihilo* and rejects completely the arguments of the Greek philosophers for the eternity of the world. Like the theologians who fought against the Greek idea of the eternity of the world because it led to a kind of "naturalism," al-Bīrūnī also devotes much time to combating this idea. According to him, the creation of the world is a manifestation of the power of the Creator, not something to be rejected by any arguments contrived by human reason. God is the Creator who has mastery over the whole Universe and knowledge of all its particulars and inner mysteries.[1]

Al-Bīrūnī, in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, gives a full account of his conception of the creation of the world and its scriptural history. He writes:

Now I say: If by adducing rational proofs and true logical syllogisms, we can conclude that the world was created, and that the parts of its finite period, since its creation and existence, have had a beginning, we cannot by such proofs deduce the magnitudes of those parts, which will enable us to determine the date of the creation of the world.

Let us consider the syllogism with the following composition: the body cannot be divested of temporal accidents, and all that cannot be divested of accidents is temporal; therefore the body must be temporal and not pre-temporal (?), and an accident to a body has been proved by the first figure (proposition ?). But a succession of accidents cannot be infinite, for this necessitates a pre-eternity of time, and that is impossible. For if we say that

[1] «ثم لا عمال بالبيّنات ولن يحيط عنه للمتعمل انتوى فيه الخبير للغير وهو اعلم بالسرائر والجمائر بما في الضمائر.»

Al-Bīrūnī, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. M. Meyerhof, Arabic text, p. 17.

the past parts of time, i.e. periods, exist and are denumerable and cumulative, and all that exists is denumerable, beginning with the number one and ending with a finite number, then time must have a beginning at an assigned moment and must be finite, and it has been shown by the first figure that time has a beginning and is finite.

However, a knowledge of the parts that constitute the whole, I mean: years, months, and days, and their magnitudes, cannot in any way be realized by minds reasoning by syllogisms. It is possible for the beginning of time and the creation of the world to precede any assigned moment that we may fix, by an instant, or by a thousand thousands of years which are denumerable and finite. It all depends on how much truth there is in what one hears about this matter, for the Book of God and the true monuments have said nothing about it at all.

Again, those with a book of divine revelation, like the Jews, the Christians, and others like the Sabians and the Magians, have all agreed about dating events by the Era of the Creation of Mankind, but they differ greatly in their estimation of the duration of that era. They have not referred to the Era of the Creation of the World, except in the opening two verses of the Torah, which have the following content but not the exact wording: "In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was without form and void, and the spirit of God was moving upon the surface of the waters" (Genesis I: 1, 2). They considered that to be the first day of the week in which the world was created, but that was a period of time which cannot be measured by a day and a night, for the cause of these periods is the sun with its rising and setting, and both the sun and the moon were created on the fourth day of that week. How is it possible to imagine that these days are like the days of our reckoning! The Qur'an says: "A day in the sight of thy Lord is like a thousand years of your reckoning" (Sura 22: 47). In another verse, God says: "In a day the measure whereof is as fifty thousand years" (Sura 70: 4). Thus it is obvious that we cannot estimate that period with our method of reckoning, and that it is unverifiable since the beginning of creation.[2]

Al-Bīrūnī is obviously accepting the Scriptures as a source of knowledge about the creation of the world and understands clearly the symbolic nature of the account of creation in the Book of Genesis. But apparently he does not go so far as to follow the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of the Scriptures that is prevalent among the Shī'ah and the Ṣūfīs, and is content with reaching certainty of the origin of the world in time (or with time) without having gained scriptural knowledge of its subsequent history. He then turns to the physical remains of the previous periods as the only means of

[2] Al-Bīrūnī, *The Determination of the Coordinates of Cities*, trans. Jamil Ali (Beirut, 1966), pp. 14–16; see also A. Z. Validi Togan, *Biruni's Picture of the World* (Calcutta, 1937–1938), pp. 53, 54.

knowledge of the history of the world.[3] But the remains are not deciphered according to the belief in the uniformity of conditions, that is, the hypothesis of "uniformitarianism"; on the contrary, the whole interpretation of the past, according to Abū Raiḥān, depends upon the qualitative nature of time which is basic to the comprehension of his doctrine.

The modern assumption of the uniformity of events of Nature throughout time, which has even been made the basis of the study of the past, considers that the forces acting in Nature, observable by the human senses at the present moment in the particular conditions chosen for the study of these forces by modern scientists, have been acting in the same manner throughout the history of the world. Moreover, it is assumed that any forces which cannot be observed now could not have acted in the past. This belief in the uniformity of conditions, which generalizes for all times and all of space the findings of scientists during the past few centuries, has been extended beyond the physical domain to the social, psychological, and even spiritual worlds and forms a common background of much of the study made by modern scholars of other civilizations, whether these studies be archaeological or historical.

The traditional doctrine, developed at great length by the Hindus in such cosmological treatises as the *Purānas*, is based upon the opposite view. It envisages the unfolding of time according to a universal law in such a manner that at each "cosmic moment" that which belongs to that particular moment is manifested. Therefore, far from being under a uniform condition, the cosmic environment, as well as human society which is closely wed to it, possesses certain characteristics and modes of existence belonging to the particular period in which it has come into existence. The "laws of Nature" are therefore not valid throughout the history of the cosmos, like the law of the rotation of a wheel inside a watch, but themselves change during the life of the world as the form and function of an organism alter during various periods of its life.

Al-Bīrūnī—perhaps because of his familiarity with Hindu cosmological doctrines—discusses the qualitative nature of time in greater detail than most other Muslim authors, although similar ideas are discussed by al-Mas'ūdī and al-Ṭabarī among others. The belief in the existence of the hermaphrodite, for example, which was a favorite topic of discussion for Graeco-Roman historians as well as for Muslim authors, was based on the belief that what does not exist at one period, but has been recorded historically, may have existed

[3] Togan, p. 55.

in another and may have had great significance as a part of the cosmic environment of that period, in which all events unfold according to universal laws operating at each point of the cycle.[4]

Al-Bīrūnī, much like other medieval authors, considers the generation of time as being due to the revolution of the Sun through the signs of the Zodiac.[5] It is the motion of the Sun that brings order out of chaos and generates all the periods by which time is measured. The periods of time generated by the movement of the heavens consists not only of days and nights, months and years, which have their own features and periodic changes, but greater cycles which govern historical and geologic changes. The *Āthār al-bāqīyah* is to a great extent the study of many of these periods and their reckoning among various peoples. Al-Bīrūnī is even aware of the differences of view among various groups regarding the cyclic notion of time for he writes:

> And some people maintain that *time* consists of cycles, at the end of which all created beings perish, whilst they grow at their beginning; that each such cycle has a special Adam and Eve of its own, and that the chronology of this cycle depends upon them.
>
> Other people, again maintain that in each cycle a special Adam and Eve exist for each country in particular, and that hence the differences of human structures, nature, and language [are] to be derived.[6]

But Abū Raiḥān has no patience with those who believe the world to be eternal or time to be without an end. So he writes: "Other people, besides, hold this foolish persuasion, that *time* has no *terminus quo* at all."[7] On the contrary, according to him time has a beginning as

[4] We do not mean by "cyclic" that time returns exactly to the same point or that an event repeats itself exactly. To quote Burckhardt: "Ce qui s'exprime dans cette superposition de rythmes, c'est, d'une part, que tout cycle de manifestation comporte une relative répétition, puisqu'il est fait d'images d'un même archétype 'polaire,' images qui sont nécessairement analogues entre elles; mais d'autre part, il ne comporte aucune répétition effective, puisque l'essence créative de l'archétype ne saurait jamais être épuisée par ses images ou symboles. L'analogie est la trace de l'Unité, et le caractère inépuisable est le reflet de l'infinité du Principe." (*Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, p. 43.) The traditional idea of cycles implies a qualitative notion of time in such a way that an analogy exists between two points in the unfolding of time. This conception can be symbolized by a helix whose turns have analogies with each other without ever repeating one another.

[5] Al-Bīrūnī, *Tamhīd al-mustaqarr li taḥqīq ma'na'l-mamarr*, in *Rasā'ilul-Bīrūnī*, p. 38. This work, which contains a discussion of transits and other astrological and astronomical subjects, has been translated into English: as *Al-Bīrūnī on Transits*, trans. Mohammad Saffouri and Adnan Ifram (Beirut, 1959).

[6] *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau (London: W. H. Allen, 1879), p. 115. All quotations from the *Chronology* . . . are taken from E. C. Sachau's translation.

[7] *Chronology* . . ., p. 116.

well as an end which is ordained by the Creator. As al-Bīrūnī says concerning the eclipse of the Sun and Moon in connection with the end of time: "Both do not happen together except at the time of the total collapse of the Universe as the Almighty has said: 'Then when the sight shall be dazzled and the Moon shall be eclipsed and the Sun and Moon shall be in conjunction.'"[8]

Al-Bīrūnī is quite clear about the change of conditions of the world through time. With regard to geologic observation he writes:

> And what is told by the Hindus and other people regarding mountains after investigation and study seems on the surface to be in vain because they have recorded their observations thinking that whatever they have seen has always been and will always be the same. This is done in consideration of the fact that by examination it has been discovered that in the course of evidence the mountains have not remained in the same state, and that all of a sudden, or in the course of time changes and variations have occurred. Therefore, we cannot consider the present state and conditions which we have discovered by observation to have been always the same. Likewise, the observations of the people of India and other peoples regarding mountains is precisely like the observations of previous ages regarding the heavens.[9]

In a similar manner, with respect to the legend of the great physical size of earlier generations, he writes:

> As regards the (superhuman) size of the bodies (of former generations), we say, if it be not necessary to believe it for this reason, that we cannot observe it in our time, and that there is an enormous interval between us and that time, of which such things are related, it is therefore by no means impossible.[10]

With regard to the belief in the life of early prophets and manifestations of Nature which did not exist in his own time, al-Bīrūnī expresses the same belief in the qualitative conception of time:

> Now, personal observations alone, and conclusions inferred therefrom, do not prove a long duration of the human life, and the huge size of human bodies, and what else has been related to be beyond the limits of possibility. For similar matters appear in the course of time in manifold shapes.

[8] *Kitāb al-jamāhir* . . ., "Chapter on Pearls . . .," trans. F. Krenkow, *Islamic Culture* 15:421 (1941).

[9] From the second question asked by al-Bīrūnī of Ibn Sīnā. See al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, ed. S. H. Nasr and M. Mohaghegh (Tehran, 1973), p. 12. These questions and answers are also to be found in partial form in many earlier sources such as 'A. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān* . . ., pp. 29ff; and *Nāma-yi dānishwarān-i nāṣirī* (Tehran, 1296 [1878]), II, pp. 585–604.

[10] *Chronology of Ancient Nations*, p. 97.

There are certain things which are bound to certain times, within which they turn round in a certain order, and which undergo transformations as long as there is a possibility of their existing. If they, now, are not observed as long as they are in existence, people think them to be improbable, and hasten to reject them as altogether impossible.

This applies to all cyclical occurrences, such as the mutual impregnation of animals and trees and the forthcoming of the seeds and their fruits. For, if it were possible that men did not know these occurrences, and then they were led to a tree, stripped of its leaves, and were told what occurs to the tree of getting green, of producing blossoms and fruits etc., they would certainly think it improbable, till they saw it with their own eyes. It is for the same reason that people who come from northern countries are filled with admiration when they see palm trees, olive trees, and myrtle trees, and others standing in full blossom at winter time, since they never saw anything like it in their own country.

Further, there are other things occurring at times in which no cyclical order is apparent, and which seem to happen at random. If, then, the time in which the thing occurred has gone by, nothing remains of it except the report about it. And if you find in such a report all the conditions of authenticity, and if the thing might have already occurred before that time, you must accept it, though you have no idea of the nature or of the cause of the matter in question.[11]

Al-Bīrūnī also shares the belief of most ancient and medieval writers that somehow the peoples of earlier cycles of history were closer to man's celestial origin and lived a more integral life. He even implies that the ancients possessed more knowledge than the people of his own time. "What we have of sciences," he writes "is nothing but the scanty remains of bygone better times."[12] Therefore, not only is cyclic revolution a certainty, for ". . . the cyclical revolutions of times is nothing very special, but is simply in accordance with the results of scientific observation,"[13] but there is also a dissolution caused by the vicissitudes of time. The changes in man and his society, moreover, have their analogy with the cosmic environment, which also changes at its various levels of existence, including the physical domain, according to the universal laws of manifestation which govern the world of becoming at every "cosmic moment" of its history.

[11] *Chronology . . .*, pp. 91–92 (italics ours).
[12] *Alberuni's India*, p. 152.
[13] *Ibid.*, p. 152.

CHAPTER 7

The Role of Nature and the Methods of Its Study

On Nature and Its Function

Nowhere in his extant works does al-Bīrūnī give a complete exposition of the meaning of the term Nature either as a technical philosophic term, such as is given by the Peripatetics, or as a specific universal function, as the Ikhwān al-Ṣafā' understood it. There is, nevertheless, hidden in the writings of Abū Raiḥān the conception of Nature as the principle of activity, as that which brings about change in the cosmos. As he tells us:

> There is no doubt that the *Vis Naturalis* (the creative power of Nature), in all work it is inspired and commissioned to carry out, never drops any material unused, if it meets with such; and if there is abundance of material, the *Vis Naturalis* redoubles its creating work.[1]

There is, consequently, not only a creative power of Nature which brings form into being, but also an "economy" and plan. Nature is neither "dead matter" possessing motion, nor "primary matter," nor the *hylé*. On the contrary, the *hylé* is the intermediary through which the forces of Nature act on matter, or in al-Bīrūnī's words:

> Now, as regards the motion of that which is above matter, we say that the *hylé* is the middle term between matter and the spiritual divine ideas that are above matter, and that the *three primary forces* exist in the *hylé* dynamically *en dynamei*. So the *hylé* with all that is comprehended in it, is a bridge from above to below.[2]

[1] Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau, p. 93. In discussing the Hindu conception of Nature, he writes: "Next comes *Nature*, which they call *sharikāra*. The word is derived from the idea of *overpowering*, *developing*, and *self-assertion*, because matter when assuming shape causes things to develop into new forms, and this growing consists in the changing of a foreign element and assimilating it to the growing one. Hence it is as if *Nature* were trying to overpower those *other* or foreign elements in this process of changing them, and were subduing that which is changed (*Alberuni's India*, I, 41). Quotations from *Alberuni's India* in this and following chapters are from the translation of E. C. Sachau (see above, Chapter 5, n. 3).

[2] *Alberuni's India*, I, 41.

The idea of "economy" in Nature—considered not simply anthropomorphically but with regard to the Divine plan—is closely allied to teleology; for if there were no purpose in things it would be meaningless to speak of waste or utility. Al-Bīrūnī is well aware of this relation and presents the belief in the "economy" of Nature in conjunction with that of the purposefulness of all things in the Universe. The faculties of each creature are made for a particular purpose to fit within the harmony of the total scheme of Nature.[3] For example, he writes: "As to the question why the springs have the most copious water in winter, we must observe: the All-Wise and Almighty Creator, in creating the mountains, destined them for various purposes and uses."[4] And again: "Praise therefore be unto Him who has arranged creation and created everything for the best."[5]

The "economy of Nature" implies that, in al-Bīrūnī's words, "there is no waste or deficiency in His Work."[6] To cite an example, he writes:

> The bees kill those of their kind who only eat, but do not work in their beehives. Nature proceeds in a similar way; however, it does not distinguish, for its action is under all circumstances one and the same. It allows the leaves and fruit of the trees to perish, thus preventing them from realising that result [for] which they are intended in the economy of Nature. It removes them so as to make room for others.
>
> If thus the earth is ruined, or is near to being ruined, by having too many inhabitants, its ruler—for it has a ruler, and his all-embracing care is apparent in every single particle of it—sends it a messenger for the purpose of reducing the too great number and of cutting away all that is evil.[7]

If there is this design in Nature there must be some explanation for the strange phenomena that are occasionally observed. One type of such manifestation is strange because it differs radically from what man is accustomed to witnessing. Al-Bīrūnī writes:

> Of a similar character is a fountain called "the pure one" in Egypt, in the lowest part of a mountain which adjoins a church. Into this fountain sweet, smooth-running water is flowing out of a source in the bottom of the mountain. If, now, an individual who is impure through pollution or menstruation touches the water, it begins at once to stink, and does not

[3] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 3.

[4] *Chronology of Ancient Nations*, p. 252.

[5] *Alberuni's India*, I, 170.

[6] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 3. «. . . ولا إسراف فيه ولا تقتير».

[7] *Alberuni's India*, I, 400–401.

cease until you pour out the water of the fountain and clean it; then it regains its nice smell.

Further, there is a mountain between Herat and Sijistan, in a sandy country, somewhat distant from the road, where you hear a clear murmur and a deep sound as soon as it is defiled by human excrement or urine.

These things are natural peculiarities of the created beings, the causes of which are to be traced back to the simple elements and to the beginning of all composition and creation. And there is no possibility that our knowledge should ever penetrate to subjects of this description.[8]

There are yet other strange phenomena which appear to man as "faults of Nature," as imperfections in the Divine plan.

To this category belong, for example, animals with supernumerary limbs, which occur sometimes, when Nature, *whose task it is to preserve the species as they are*, finds some superfluous substance, which she forms into some shape instead of throwing it away; likewise, animals with imperfect limbs, when Nature does not find the substance by which to complete the form of that animal in conformity with the structure of the species to which it belongs; in that case she forms the animal in such a shape, as that the defect is made to lose its obnoxious character, and she gives it vital power as much as possible.[9]

The "economy" and design of Nature is not based upon purely human judgment. The conception of al-Bīrūnī differs profoundly from the idea of "simplicity" and "economy" found in the philosophical systems of some seventeenth- and eighteenth-century European thinkers because he has no intention of substituting human reason for Divine Wisdom. Neither human needs nor purely human ideals of perfection determine the harmony, design, and purpose of the Universe. As al-Bīrūnī tells us in regard to "faults of Nature":

Frequently, however, you find in the functions (actions) of Nature which it is her office to fulfill some fault (some irregularity), but this only serves to show that the Creator who had designed something deviating from the general tenor of things is infinitely sublime, beyond everything which we poor sinners may conceive and predicate of Him.[10]

Nature, therefore, is a power which forms and orders things according to a Divine plan and without any waste. The perfection and "economy" of the cosmos, however, is not to be judged by human standards at all. It is the Divine Wisdom which rules and orders the Universe and gives form to creatures, often in a manner which

[8] *Chronology of Ancient Nations*, p. 235.
[9] *Ibid.*, pp. 92–93 (italics ours).
[10] *Ibid.*, pp. 294–295.

demonstrates the transcendence of Divine Wisdom and Beauty above any human criteria of purposefulness and harmony. Man discovers the harmony and beauty of Nature not by projecting his own limited perspective upon the cosmos but by realizing his weakness and submitting to the Wisdom of the Creator.

The Methods Used to Study Nature

The view of modern science which selects a particular manner of studying Nature and then considers this "method" as the only possible and legitimate way is a quite recent one. In Islamic sciences—as we see in the case of al-Bīrūnī—there is no single path toward the understanding of Nature; observation and experimentation, reason and reflection, as well as Sacred Scripture and ancient sources, lead to the knowledge of the Universe. The answers received from Nature depend always upon the questions put to her as well as the way the questions are asked. Moreover, the "facts" found by observation and experimentation possess meaning only within the total framework which for al-Bīrūnī is the Islamic world view.

Al-Bīrūnī was a master of observation not only in astronomy but also in geology, geography, and the study of organic phenomena. His numerous studies of descriptive geography, such as *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, his description of the flora, fauna, and minerals of various regions of the earth, as well as his remarkable description of the Indus Valley where al-Bīrūnī argues for its sedimentary origin,[11] show him as a master observer of the multiple forms of Nature.

When discussing a problem regarding the details of some particular aspect of Nature, he always appeals to Nature itself as it functions in its own way rather than as it behaves when directed and placed under artificial conditions. In a passage whose contents do not agree with modern biology but which shows al-Bīrūnī's appeal to observation, he writes:

> The formation of scorpions out of figs and mountain-balm, that of bees from the flesh of oxen, that of wasps from the flesh of horses, is well known to all naturalists. We ourselves have observed many animals, capable of propagating their species, that had originally grown out of plants and other materials by a clear process of formation, and who afterward continued their species by sexual intercourse.[12]

[11] *Alberuni's India*, I, 196ff. For a description of the plants, minerals, and so on, from China to Europe, see A. Z. Validi Togan, *Al-Bīrūnī's Picture of the World.*

[12] *Chronology of Ancient Nations*, p. 214.

He also appeals to observation in order to question certain Aristotelian doctrines: "If it be established by us that the existence of a vacuum inside and outside of this world is impossible, then why does a glass vessel, whose inside air has been sucked out, when inverted into water pull the water upward?"[13] He asks this question despite the fact that he himself does not believe in the possibility of the existence of a vacuum.[14] In another question he observes the peculiar property of water which expands upon solidification and points to its conflict with Aristotelian physics. "Why does ice remain near the surface of the water," he asks "rather than sink to the bottom although ice contains earthy parts and is heavier than water because of its solidity and coldness?"[15]

The appeal to experiment to verify or deny opinions is used as often by al-Bīrūnī as the appeal to observation. For example, to deny a commonly held opinion about the change of sweet into salt water he writes:

> People say that on the 6th [of January] there is an hour during which all salt water of the earth is getting sweet. All the qualities occurring in the water depend exclusively upon the nature of that soil by which the water is enclosed if it be standing, or over which the water flows if it be running. Those qualities are of a stable nature, not to be altered except by a process of transformation from degree to degree by means of certain *media*. Therefore this statement of the waters' getting sweet in this hour is entirely unfounded. *Continual and leisurely experimentation will show to anyone the futility of this assertion.*[16]

Besides using observation and experiment, al-Bīrūnī appeals often to measurement. He realizes fully the importance of numbers and geometry, for he writes:

> Counting is innate to man. The measure of a thing becomes known by its being compared with another thing which belongs to the same species and

[13] This is the sixth of eight questions asked by al-Bīrūnī of Ibn Sīnā on physical sciences. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, p. 57; *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 47.

[14] *Chronology of Ancient Nations*, p. 254.

[15] The eighth question on physical sciences he asked of Ibn Sīnā. Dehkhodā, p. 58; *al-As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 49.

[16] *Chronology of Ancient Nations*, p. 240. (Italics ours.) In another passage from the *Kitāb al-jamāhir . . .* on the favorable conditions for the formation of pearls al-Bīrūnī writes: "This is the desired condition, as has been reported to us, and is similar to what the adepts of alchemy want, and there is no proof for it except experiment and no guide to it except experience" (F. Krenkow, trans. "Chapter on pearls . . .," *Islamic Culture* [1941], p. 39).

is assumed as a unit by general consent. Thereby the difference between the object and this standard becomes known.[17]

For example, "by weighing, people determine the amount of gravity of heavy bodies."[18]

Al-Bīrūnī cannot be considered a follower of the Pythagoreans in the same way as the Ikhwān al-Ṣafā'. Nevertheless, he definitely has a feeling for harmony and for the role of geometry in Nature. Showing his appreciation of this aspect of mathematics, he writes:

So all numbers are found in physical appearances of the works of the soul and life, and especially in flowers and blossoms. For the leaves of each blossom, their bells and veins, show in their formation certain numbers (numerical relations) peculiar to each species of them. Now, if anybody wants to support his theory by referring to one of these species, he *can* do so (that is, there is material enough for doing so), but who will believe him?[19]

By this question, al-Bīrūnī does not imply that he himself is skeptical about the relation between numbers and species, for he continues:

. . . Among the peculiarities of the flowers there is one really astonishing fact, viz., the number of their leaves, the tops of which form a circle when they begin to open, is in most cases conformable to the laws of geometry. In most cases they agree with the chords that have been found by the laws of geometry, not with conic sections. You scarcely ever find a flower of 7 or 9 leaves, for you cannot construct them according to the laws of geometry in a circle as isosceles [triangles]. The number of their leaves is always 3 or 4 or 5 or 6 or 18. This is a matter of frequent occurrence. Possibly one may find among the species hitherto known such a number of leaves; but, on the whole, one must say Nature preserves its *genera* and *species* such as they are. For if you would, for example, count the number of seeds of one of the many pomegranates of a tree, you would find that all the other pomegranates contain the same number of seeds as that one the seeds of which you have counted first. So, too, Nature proceeds in all other matters.[20]

Al-Bīrūnī mentions also the relation between the regular geometric figures and the elements, in the manner of Plato's *Timaeus* and following its example. He asks:

How many figures can be inscribed within a sphere? When the faces of the polyhedra are equilateral and equiangular and all equal and of one kind, only five; and these five are related by resemblance to the four elements and the sphere. When, however, the faces are of various kinds, there is no limit to the number.

[17] *Alberuni's India*, I, 160. [18] *Alberuni's India.*
[19] *Chronology of Ancient Nations*, p. 294. [20] *Ibid.*, pp. 294–295.

With regard to the five referred to: there are, first, the cube, bounded by six squares, called earthy; second, the icosahedron, by twenty equilateral triangles; it is a watery one; third, the octahedron, by eight equilateral triangles, the airy body; fourth, the tetrahedron, by four equilateral triangles, the prickly body, *ḥassakī*, fiery; and fifth, the dodecahedron by twelve pentagons.[21]

But al-Bīrūnī does not develop these ideas to any great extent. For the most part he uses mathematics with the idea of harmony in mind but without developing explicitly the science of arithmetical and geometric symbolism.

Al-Bīrūnī applies measure to the study of Nature in many ways; in astronomy as exemplified in *al-Qānūn al-mas'ūdī*, as well as in geography and physics. In geography, particularly, he uses mathematics in many novel ways and may be considered the founder of the science of geodesy.[22] In *al-Kitāb fi'l-usṭurlāb*, for example, al-Bīrūnī describes his own method for determining the circumference of the earth. The circumference is measured by climbing a mountain close to the sea and observing the setting of the sun and the dip of the horizon. Then the value of the perpendicular from the mountain is found. From this value one can determine the ratio of the earth's circumference to the height of the mountain by multiplying this height by the sine of the complementary angle of the dip, to use al-Bīrūnī's own description, and dividing the resultant by the versed sine of this dip, and finally multiplying this quotient by 2π.[23] He then adds that "such matters, however, need actual experiments, and could be verified only by testing."[24]

Al-Bīrūnī was given the opportunity to try this method in Northern Dabistān in the province of Jurjān, but because of lack of assistants and other difficulties he did not get any satisfactory results. He did

[21] Al-Bīrūnī, *Elements of Astrology*, p. 20. Quotations from al-Bīrūnī's *Elements of Astrology* in this and following chapters are from the translation by R. Ramsay Wright (London: Luzac & Co., 1934).

[22] See S. H. Barani, "Muslim researches in geodesy," and J. H. Kramers, "Al-Bīrūnī's determination of geographical longitude by measuring the distances," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, where the application of spherical trigonometry for the measurement of the distance between cities is discussed. In his *Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl*, chap. 28, published in *Rasā'ilul-Bīrūnī*, al-Bīrūnī gives a geometric technique for measuring shadows to find distances between two places and heights of mountains.

[23] This operation can be presented mathematically in the following manner: If α = angle of depression of the horizon and h = height of the mountain, then $(h \times \cos\alpha)/(1 - \cos\alpha) = R$, where R = radius of the earth. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, II, 30. C. Nallino, *'Ilm al-falak ta'rīkhuhu 'ind al-'arab fi'l-qurūn al-wusṭā* (Rome, 1911), pp. 290–292.

[24] See Barani, "Muslim researches in geodesy," p. 33.

not despair, however, for in the *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin* he describes another attempt which he made in India to use this method and in which he was quite successful. Since this method is an excellent

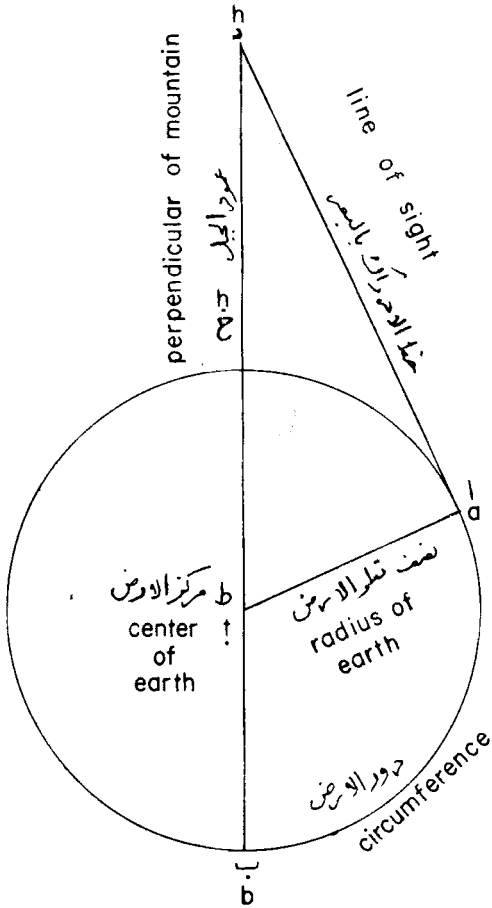

Figure 4. Al-Bīrūnī's measurement of the circumference of the earth.

example of the application of measurement to the physical domain, we produce here his own account of the second attempt to apply it:

When in the country of India, I found a mountain adjacent to a level-faced plain; I first ascertained its height at sea-level. I then imagined the sight line passing on its peak and connecting the earth with the sky, that is, the horizon (*dā'irat al-ufuq*). I found through my instrument that its

horizon inclined from the Eastern and Western lines a little less than $\frac{1}{3}$ and $\frac{1}{4}$ degrees. So I took the dip of the horizon as 34 minutes. I then ascertained the altitude of the mountain by taking the heights of its peak in two different places, both of which were in a line with the bottom of the mountain's perpendicular. I found it $652\frac{1}{20}$ cubits. Now the mountain's perpendicular (*hḥ*) stands erect on (*abḥ*), the Earth's sphere; we carry it straight down to (*ḥṭb*), which would necessarily pass through the Earth's center (*ṭ*) on account of the attraction of the heavy weight on it. Now the tangent touching the Earth from the peak of the mountain (*h*) passing to the horizon is (*ha*). We join (*ṭ*) and (*a*), and thus is formed the right-angled triangle (*hṭa*), of which the angle at (*a*) is known to be the right angle and the values (of the other two angles) are also known; the angle (*aht*) being equal to the complementary angle of the dip of the horizon having 89 degrees and 26 minutes, with a sine of 0^p, 59′, 59″, 49‴, 2⁗, and the angle (*hṭa*) being equal to the dip of the horizon itself, that is, 34′, with a sine of 0^p, 0′, 35″, 36‴. And thus this triangle will also be of known sides in the proportion in which (*ṭh*) will be sine 1 (that is, 90°) and (*ṭa*) (half-chord) will be sine for the complementary angle to the dip of the horizon. Therefore (*hḥ*) would be the excess in the sine 1 over the sine for the complementary angle to the dip of the horizon, and would come to 0^p, 0′, 0″, 10‴, 57⁗, 32⁗′, and its ratio to (*ṭa*), the sine for the complementary angle to the dip, would be the same as the ratio of the cubits of (*hḥ*), the perpendicular of the mountain (that is, $652\frac{1}{20}$ cubits) to the cubits of (*ṭa*), the radius of the Earth.

In this manner the radius of the Earth would be 12,851,359 cubits 50′, 42″, and the circumference 80,780,039 cubits 1′, 38″, and a single one of the 360 degrees 224, 388 cubits 59′ 50″.

The mile for a single degree would amount to 56° 0′ 50″ 6‴.[25]

If we accept the value found by Nallino for the Arabic cubit (*dhirāʿ*) as being 4,933 millimeters, the above method gives the circumference of the earth as $25{,}000\frac{2}{7}$ English miles, not far different from the value found by the astronomers of al-Ma'mūn. If the earth were a perfect sphere instead of a geoid, the value found by al-Bīrūnī would be extremely close to modern measurements. As it stands, it is among the best geodetical measurements made during the medieval period.

Another instance of the use of measurement by al-Bīrūnī is his well-known determination of the specific density of minerals described in the *Kitāb al-jamāhir* . . . He uses the hydrostatic principle that "si l'on pèse un certain volume d'une substance dans l'air et dans l'eau, il se manifeste une différence, le poids dans l'eau étant

[25] This passage has been translated and fully explained by Barani in "Muslim researches in geodesy," pp. 35–41.

moindre, mais que le chiffre de cette différence est égal à celui du poids du volume de l'eau déplacée."[26]

Abū Raiḥān, without describing the instruments he uses, gives a table indicating: (1) the weight of water displaced, (2) the weight of the object in water, and (3) the weight of the object. He gives the weight to three figures for nine metals based on the weight of gold and for nine gems based on the weight of Oriental sapphire. These values differ only in the third place from modern measurements.[27]

The above examples demonstrate al-Bīrūnī's role as a careful observer and experimenter. He has often been admired by modern scholars for this aspect of his research because it is this particular approach to Nature which has been so actively pursued since the seventeenth century. With al-Bīrūnī, however, it is not the only approach, or the only legitimate way of acquiring knowledge. He applies measurements of this kind to that aspect of the physical domain where multiplicity is most evident, without seeking to apply such techniques everywhere. The type of knowledge arrived at by experiment and observation, which is completely legitimate on its own level, is integrated into the knowledge which transcends it and the universal perspective in which the study of the details of Nature find their meaning. Al-Bīrūnī, moreover, following to its conclusion the logic of things, never takes that which is improbable as being impossible or that which is probable as being certain. For him, observations and experiments in the physical domain and the use of logic are not only handmaids of rationalism or purely human modes of thought but are subservient to the intellectual principles of Islam whose essence, as well as form, lies above what is purely human.

[26] J. J. Clement-Mullet, "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l-Raihan Albirouny," *Journal Asiatique*, 11:384 (1858).

[27] See *ibid.*, pp. 389–399. Also E. Wiedermann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, VIII (1920–1921), 163–166; XXXI (1920–1921), 31–34.

CHAPTER 8

The Universe and Its Parts

The Heavens

In none of the sciences did al-Bīrūnī excel as much as in astronomy and astrology. Although many modern scholars try to discount his astrological studies, there is no doubt that soon after his death he became well known in the Muslim world as the perfect master of astrology as well as astronomy, which were almost always combined under one discipline in Islam. The astronomical and astrological works of al-Bīrūnī are so numerous that until today they have not yet been fully studied.[1] A detailed treatment of their content would require many volumes and lies outside the scope of the present treatise. We aim to treat here only that aspect of his work which has a cosmological significance.

Al-Bīrūnī is aware of the belief in the Divine source of astronomy, its origin being traditionally attributed to the prophet Idrīs or Hermes.[2] He follows the traditional Muslim, and to a great extent Greek, account not only of the origin of astronomy but of the order of the stars, planets, and elements. The cosmos has a spherical shape with the outermost heaven of fixed stars forming its boundary. Below it lie the heavens of Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury, and Moon and finally the sublunary region of the four elements with the Earth at the center. The heavens, which are made of ether (*athīr*), are called in their totality the higher world (*al-'ālam al-a'lā*), while the sublunary region of generation and corruption is called the lower

[1] Several well-known studies of al-Bīrūnī's astronomical doctrines were made by Nallino, Schoy, and Wiedemann at the beginning of this century (see George Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 108–109). More recently, several other studies have been added in European languages. See M. Lesley, "Biruni on rising times and daylight length," *Centaurus*, 5:121–141 (1959); E. S. Kennedy and A. Muruwwa, "Bīrūnī on the solar equation," *Journal of Near Eastern Studies*, 17:112–121 (1958); and S. H. Barani's introduction to the printed edition of *al-Qānūn al-mas'ūdī*. Kennedy has also made several other major studies of al-Bīrūnī's astronomy. See Nasr, *Al-Bīrūnī: An Annotated Bibliography*, pp. 43ff.

[2] Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, p. 188.

world (*al-'ālam al-asfal*).[3] The heavens, however, are not absolutely different from the world of the elements, because they both possess the four fundamental qualities of heat, cold, moistness, and dryness; moreover, the heavens act upon the sublunary region in a cosmos whose parts are unified.

There are certain distinguishing features of al-Bīrūnī's astronomy, however, which set him apart from some Muslim and many Greek astronomers. In contrast to most Greek mathematical astronomers, he believes in the physical existence of the crystalline sphere; moreover, he does not simply try to explain the astronomical phenomena mathematically while ignoring the physical reality of the spheres which are used to explain celestial motion.[4]

The celestial sphere is a body like a ball revolving in its own place; it contains within its interior objects whose movements are different from those of the sphere itself, and we are in the center of it. It is called *falak* on account of its circular movement, like that of a whirl of a spindle, and its name, *athīr* (ether) is current among philosphers.

There are eight such spheres, each one enclosed within another, like the layers of an onion; the smallest sphere is that which is nearest to us, within which the Moon is always traveling above, rising and setting, within its limits. To each sphere there is a certain amount of space between the outer and inner boundaries so that the planet to which it belongs has two distances, the one further, the one nearer.[5]

Contrary to most Muslim astronomers, who added a ninth sphere to the eight of Ptolemy in order to explain the precession of the equinox, al-Bīrūnī remains content with the eight spheres of the Greeks. As he tells us: "Now we on our own part were already obliged to assume an eighth sphere, but there is no reason why we should suppose a ninth one."[6] He uses the Aristotelian argument

[3] «العالم بكليته جرم مستدير الشكل مثاه حول شيء بعضه ساكن في جوفه، واخر انقل جزء من نوع ساكن الى مكان نوع آخر منه تحرك على استقامة نحو حيزه حركة عرضية، وما حول هذه الساكنات في اطرافه فهو متحرك حركات مستديرة مكانية حول الوسط الذي هو حصيصة السفل ومركز الارض - وجملة هذا الجرم الموجود يسمى عالما بالاطلاق وربما فصل فسمي المتحرك منه على استدارة عالما اعلى، والمتحرك على استقامة عالما اسفل.»

Al-Bīrūnī, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 21–22. "The sun is the middle of the planets, Saturn and Moon their two ends, and the fixed stars are above the planets." (*Alberuni's India*, II, 66.) See also *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, pp. 43ff. This work is hereafter cited as *EA*.

[4] *Chronology of Ancient Nations*, p. 248.

[5] *EA*, p. 43. [6] *Alberuni's India*, I, 225.

that a moved object must be moved by an outside mover and considers the special nature attributed to the ninth sphere in order to conclude that "the theory of the ninth sphere is proved to be an impossibility."[7]

In conformity with the nonmythological perspective of Islam, al-Bīrūnī rejects the mythological cosmology of the Hindus. While being acquainted with *brahmāṇḍa* or "egg of Brahman" of the Hindus and many aspects of its profound symbolism,[8] he remains more within the geometrical and abstract astronomical tradition inherited from the ancient civilizations of the Middle East and Greece which is focused upon geometric harmony and mathematical symbolism and is nonmythological.

In his determination of the size of the various planetary spheres and bodies, al-Bīrūnī follows the principles and even at times the values given by Ptolemy.[9] As he tells us:

> The distances of the Sun and Moon from the center of the earth in terms of the earth's radius is also made clear in the fifth book of *Majisti*; astronomers are agreed that the furthest distance of any planet is the nearest of that which is immediately above it and thus the ratio between the nearest and farthest distance is known in the case of each planet.[10]

Using this principle, he gives the following sizes of the planetary orbits and the planets:[11]

TABLE IV. SIZE OF THE PLANETARY ORBITS AND PLANETARY VOLUMES ACCORDING TO AL-BĪRŪNĪ[a]

Heavenly Body	*Volume in terms of the Earth's Volume = 1*	*Nearest Distance Compared with Radius of Earth (1081, 19′, 21″)*
Moon	1′, 33″	36 395
Mercury	14″	69 416, 4′, 23″
Venus	1′, 34″	183 656, 2′, 3″
Sun	167, 20′	1 254 638, 7′, 11″
Mars	1, 27′	1 363 361
Jupiter	95, 14′	9 919 443, 1′, 3″
Saturn	92, 08′	17 914 241, 2′, 33″

[a] Source: *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, p. 115.

The diameter of the girdle of the Zodiac, that is, the size of the cosmos, is given as 44,964,005$\frac{13}{30}$ *pārsangs*, a large number but one that is still within the bounds of the imagination, and therefore preserves the sense of the "cosmos," or order, which underlies the hierarchical, finite Universe of medieval science. Al-Bīrūnī is not

[7] *Alberuni's India*, p. 226. See also *EA*, pp. 43ff.
[8] *EA*, pp. 43ff; *Alberuni's India*, I, 223.
[9] *EA*, p. 115. [10] *EA*, p. 116. [11] *EA*, p. 117.

dogmatic about the figures he gives, for he knows that in the case of physical sciences that must be based on experiment at a distance and on reports of observations, "it is inevitable that there should be controversies . . ."[12]

Without deviating from the geocentric system universally accepted during the Middle Ages, al-Bīrūnī is quite aware of the existence of the heliocentric system which was known not only among some Greek astronomers like Aristarchus of Samos, but was also taught by certain sages whom al-Bīrūnī met in India.[13] In fact, until the end of his life he remained neutral on this question and realized, correctly, that the choice between the two hypotheses was not one to be made by astronomy but something which depended on the one hand upon the cosmological and psychological questions which have a profound bearing upon human culture and on the other upon the science of physics. He writes:

> I have seen the astrolabe called Zūraqī invented by Abū Sa'īd Sijzī. I liked it very much and praised him a great deal, as it is based on the idea entertained by some to the effect that the motion we see is due to the Earth's movement and not to that of the sky. By my life, it is a problem difficult of solution and refutation . . .
>
> For it is the same whether you take it that the Earth is in motion or the sky. For, in both cases, it does not affect the Astronomical Science. It is just for the physicist to see if it is possible to refute it.[14]

He emphasizes the indifference of the helio or geocentric systems to astronomy again when he writes:

> Besides, the rotation of the Earth does in no way impair the values of astronomy, as all appearances of an astronomic character can quite as well be explained according to this theory as to the other. There are, however, other reasons which make it impossible. This question is most difficult to solve. The most prominent of both modern and ancient astronomers have deeply studied the question of the moving earth, and tried to refute it. We, too, have composed a book on the subject called *Miftāḥ 'ilm al-hai'ah* (*Key of Astronomy*),[15] in which we think we have

[12] *EA*, p. 118.

[13] See *Alberuni's India*, I, 276ff, where he describes the views of Brahmagupta and others about the rotation of the Earth. In *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 49, al-Bīrūnī states that the disciples of the famous Hindu astronomer Āryabhaṭa assigned the first movement from east to west to the Earth and a second movement from west to east to the fixed stars.

[14] Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān* . . ., p. 12; Barani, "Al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica* 5:47 (1952). See also A. Z. Validi Togan, "al-Biruni wa ḥarikati 'arz," *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1:90–94 (1953).

[15] This work seems unfortunately to have been lost; at least no trace of it has yet been found in any library.

surpassed our predecessors, if not in the words, at all events in the matter.[16]

Toward the end of his life al-Bīrūnī finally decided in favor of the geocentric system mainly for physical reasons. His calculation of the speed needed for the rotation of the Earth seemed to him unreasonable and too great to be conformable to terrestrial conditions.[17] There is no doubt that the change from geocentric to the heliocentric system involved changes in physics as well as in theology and the general religious perspective which were not to be brought about until several centuries later and then in Europe and not in the Muslim world.

To explain the motion of the planets, al-Bīrūnī adopts the Ptolemaic system of epicycles with the later accretions and refinements added by Muslim astronomers.

Each planet has a small orbit known as an epicycle, *falak al-tadwīr*; the earth is not within it but the orbit is entirely above us. On the circumference of this epicycle the planet moves, when on the upper part towards the east in accordance with the succession of signs, and when on the lower towards the west; during such movement it completes its revolution and adheres closely to the circle.[18]

As for the apparent motion of the Sun:

The *auj* of the Sun is the highest point which it attains in its orbit: the circumstance that there is a highest point is explained by the fact that it does not travel on the circumference of its own *mumaththal* orbit, but rather on the circumference of another orbit in the same plane but with a different center. This is its eccentric orbit *falak al-auj*. The earth is inside this orbit; consequently there is one point where it is nearest to the earth, and another opposite to that, furthest from the earth.[19]

Al-Bīrūnī discusses in great detail the motion of the planets and their irregularities, as, for example, retrograde motion. Here a brief quotation suffices:

All the planets are constantly revolving on the circumference of their epicycles; beginning from their summits they travel towards the east in the direction of succession, and therefore in the opposite direction to the Moon, which travels westward and contrary to succession from its summit.[20]

[16] *Alberuni's India*, I, p. 277. See also C. A. Nallino, *'Ilm al-falak* . . . (Rome, 1911), p. 250.

[17] Al-Bīrūnī, *al-Qānūn al-mas'ūdī*, I, 59ff; also, S. Pines "La Théorie de la rotation de la terre," *Journal Asiatique*, 244:305 (1957).

[18] *EA*, p. 61. [19] *EA*, p. 88. [20] *EA*, p. 92.

The relation of the position and movement of a planet with respect to the center of the Universe, the Earth, and its boundary, the Zodiacal belt, is illustrated by al-Bīrūnī in the accompanying diagram:[21]

Al-Bīrūnī is also quite well aware of the long discussion over the centuries regarding the significance of the precession of the equinox and "trepidation." The former type of motion he discusses with some

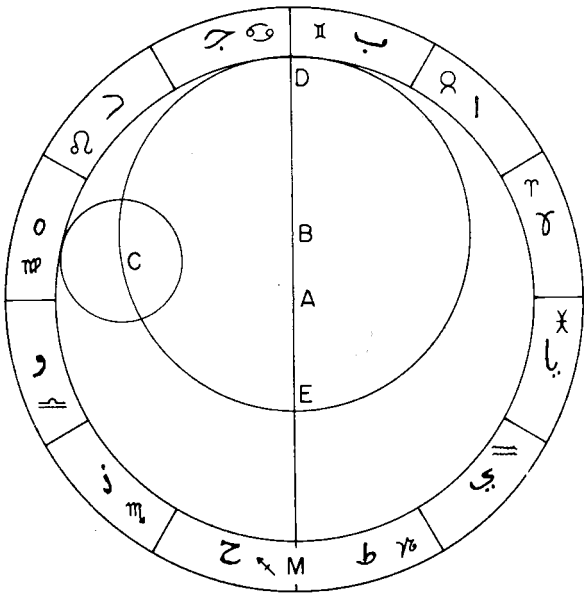

Figure 5. Planetary motion and the Zodiac. (A) center of the world; (B) center of deferent; (C) center of epicycle; (DE) apogee and perigee of deferent; (M) *mumaththal* orbit.

frequency, while he expresses general skepticism about trepidation and the possibility of its observation.[22] He describes the precession of the equinox and the "nodes of the Moon" in the following manner:

The nodes of the Moon make a complete revolution in eighteen years, seven months, and nine days, while each of the fixed stars and the apogees of the planets take according to the calculation of our ancestors thirty-six

[21] *EA*, p. 92. (See Appendix for the explanation of astrological symbols.)
[22] *EA*, p. 101.

thousand years, but to those of our own time twenty-three thousand seven hundred and sixty years.[23]

In his account of the chronologies of various nations, al-Bīrūnī mentions the eschatological significance of the period of the precession of the equinox. Yet nowhere does he give this astronomical phenomenon the same significance which we found in our study of the Ikhwān al-Ṣafā', or as is found in the Hindu cosmological treatises dealing with the *Yugas* and in Ṣūfī cosmological treatises such as certain chapters of the *Futūḥāt al-makkīyah* of Ibn 'Arabī. Al-Bīrūnī remains content with compiling the views of various religions on the significance of this astronomical motion without seeking to interpret them in detail.

As for the question of light and its connection with heavenly bodies, there is not as much emphasis placed upon solar symbolism by al-Bīrūnī as by the Ikhwān and other Muslim authors, some of whom have called the Sun "the heart of the Universe" (*qalb al-'ālam*). According to al-Bīrūnī, the Sun does remain the central body whose movement generates and brings order out of chaos but, curiously enough, in contradiction to the views of other Muslim writers, it is not the source of light for either the Universe or even for the planetary system. As he tells us:

Many assert that light is exclusively the property of the Sun, that all the stars are destitute of it, and that since the movements of the planets are obviously dependent on those of the Sun, it may be assumed by analogy that their light is in the same position.

But others believe that all the planets are luminous by nature with the exception of the Moon, and that its special peculiarities are its paleness and absence of brilliancy. This opinion is more in accord with the truth (as long as there is no evidence to the contrary) and [with the fact] that their concealment under the rays of the Sun is just like their non-visibility in diffused daylight, which by its intensity so affects our vision, that we are unable to perceive them. But anyone who looks out from the bottom of a deep pit by day may see a planet which happens to pass over the zenith, because his vision is relieved from the intensity of light by the surrounding darkness and strengthened by it, for black concentrates and strengthens vision, while white dissipates and weakens it.

Whether the higher planets are self-luminous or not, they are always to be seen in the same condition. For if the Moon were above the Sun, it

[23] *EA*, pp. 100–101. Al-Bīrūnī also realized that the change in the axis of the earth with respect to the heavens causes a slight change in geographic latitude, or "rotation of latitude," which, unlike the longitude, does not therefore remain fixed throughout time. From p. 33 of MS. *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, quoted by Barani in "Kitābut-taḥdīd," p. 171.

would cease to present the phenomena of waning, *inthilām*, and would always appear as full Moon.

The situation, however, with regard to Venus and Mercury is this, that if they are not luminous, there would be a difference in the amount of their light when at their greatest distance from the Sun, and when approaching their disappearance in its rays at conjunction, for indeed they are lower than the Sun, and no such difference is observable.

It is therefore preferable to regard the planets as self-luminous, while the special characteristics of the Moon and the variety of the phases of its light are due to three things, its captivity (by the Sun, conjunction), *bastagī*, *giriftagī*, its pale colour and absence of brilliance, and its position below the Sun.[24]

The Sublunary Region

As in Aristotle's cosmology, so in that of al-Bīrūnī, the Moon marks the boundary between the world of change and the incorruptible heavens. Above it lie the unchanging heavenly spheres and below it the world of generation and corruption. As for the Moon itself, it is a "non-luminous globular body and its brightness is due to the rays of the Sun which falls upon it as they do upon the earth, mountains, walls or the like, the other sides of which are not illuminated."[25]

Al-Bīrūnī describes in detail the contents of the sublunary world:

In the center of the sphere of the Moon is the earth, and this center is in reality the lowest part. The earth is, as a whole, globular, and in detail is rough-surfaced on account of the mountains projecting from it and the depressions on its surface, but when considered as a whole it does not depart from the spherical form, for the highest mountains are very small in comparison with the whole globe. Do you not see that a ball of a yard or two in diameter, covered with millet seeds and pitted with depressions of similar size, would still satisfy the definition of a sphere? If the surface of the earth was not as uneven, water coming from all sides would not be retained by it, and would certainly submerge it, so that it would no longer be visible. For water while it shares with earth in having a certain weight, and in falling as low as possible in air, is nevertheless lighter than earth, which therefore settles in water sinking in the form of sediment to the bottom. Moreover water, although it does not penetrate earth itself, sinks into the interstices thereof, and there becomes mixed with air, and as a result of the intimate contact becomes suspended in the air. When the air escapes to the outside, the water regains its natural state in the same way as rain falls from the clouds. On account of the various irregularities projecting from the surface, water tends to collect in the deepest places giving rise to streams.

[24] *EA*, pp. 67–68. [25] *EA*, p. 65.

The earth and the waters together form the one globe, surrounded on all sides by the air; as much of the latter as is in contact with the sphere of the Moon becomes heated in consequence of the movement and friction of the parts in contact. Thus is produced the fire which surrounds the air, less in amount in the proximity of the poles owing to the slackening of the movement there.[26]

Al-Bīrūnī's attempts to find the dimensions of the elements from the surface of the earth to the orbit of the Moon.

Is it possible to state the dimensions of the four elements in these terms? [he asks and goes on to answer the question affirmatively]. The earth with

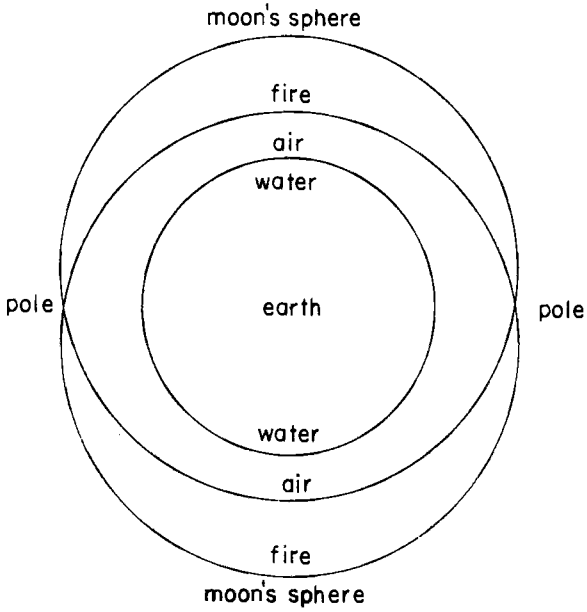

Figure 6. The elements in the sublunary world.

the mountains projecting from it like teeth is solid, and the water surrounds it occupying the hollows, but these two elements form the one globe, whose dimensions have been above stated. Now when the radius of the earth is deducted from the distance of the Moon at perigee, the remainder is the distance between the surface of the earth and the Moon's orbit occupied by the air, viz., 35 213 $\frac{1}{10}$ *parsangs*. When the measurement of the volume of the earth, viz., 5,305,498,589$\frac{4}{5}$ cubic *parsangs*, is deducted from that of the sphere whose radius is the nearest distance of the Moon from the center of the earth, viz., 200,356,658,322,333$\frac{1}{3}$ *parsangs*, there

[26] *EA*, pp. 45–46.

remain 200,351,352,823,743$\frac{8}{15}$ *parsangs*. This is the dimension of air and fire together, but it is impossible to determine the amount of these elements separately. Above the air in the moist vapours occur the various phenomena of wind, cloud, snow, and rain, also thunder, lightning, thunderbolts, rainbows, haloes, and like. Above it likewise in the dry smoky vapours are the stars with tails and locks, shooting stars, stars . . .[27]

We see from these passages that in the case of al-Bīrūnī, as in that of the Ikhwān al-Ṣafā' and of most other Muslim scientists, the four elements, which are the principles of this world of change, are responsible in their many activities for the diverse phenomena which comprise the manifestations of Nature in the physical domain.

A large number of these phenomena concern the changes occurring at the surface of the earth, especially geological ones. The concept of slow geologic change was widely held among Muslim scientists even before al-Bīrūnī. Aside from such specifically modern concepts as the Darwinian theory of evolution, there are many modern geological ideas, such as the change of land and sea, sedimentation, rise of mountains, and so on, which are to be found in various medieval Muslim treatises, particularly those of al-Bīrūnī. Undoubtedly this conception of great changes in the structure of the surface of the earth, and even the disappearance of such things as mountains which seem so solid and firm, is due not only to the ability of Muslim natural historians to travel over great distances and observe diverse geological conditions, but also to the emphasis of the Islamic perspective, supported by many Quranic verses, upon the transitory nature of all that is in this world. Much of the lesson that is drawn from natural history is, in conformity with the spirit of the Quran, pointed toward the basic Islamic doctrine that "all perishes save the face of Allah." The great changes in the surface of the earth quite naturally bring the devout Muslim face to face with the passing away in time not only of natural objects but of even the mightiest earthly powers and the greatest human achievements.

Al-Bīrūnī bases his study of the geological changes upon the records which the strata of rock have preserved. He writes often regarding the slow changes in conditions whose effects have been preserved in rocks:

> We have to rely upon the records of the rocks and vestiges of the past to infer that all these changes should have taken place in very very long times and under unknown conditions of cold and heat: for even now it takes a long time for water and wind to do their work. And changes have been going on and observed and noticed within historical times.[28]

[27] *EA*, pp. 119–120. [28] Validi Togan, *Biruni's Picture of the World*, pp. 57–58.

In his numerous travels al-Bīrūnī, as an acute observer, was able to see many regions of different geologic structures. He realized the great changes which had occurred in the past before the creation of man and afterwards during man's life on earth and up to the present time.[29] He even observed dislodging of strata in mountains which he attributed to recent internal upheavals. Several of his observations are particularly interesting. One deals with his discovery of fossils which, like the Ikhwān, he correctly identifies as the remains of sea animals which once lived in the locality that had now become land. As he tells us:

Sea has turned into land and land into sea; which changes, if they happen [sic] before the existence of man, are not known, and if they took place later they are not remembered because with the length of time the record of events breaks, especially if this happens gradually. This only a few can realize.

This steppe of Arabia was at one time sea, then was upturned so that the traces are still visible when wells or ponds are dug; for they begin with layers of dust, sand and pebbles, then there are found in the soil shells, glass and bones which cannot possibly be said to have been buried there on purpose. Nay, even stones are brought up in which are embedded shells, cowries and what is called "fish-ears," sometimes well-preserved, or the hollows are there of their shape while the animal has decayed.[30]

Another remarkable geological observation of al-Bīrūnī concerns his identification of the Ganges Plain as a sedimentary deposit. After his travels in India, where he studied the Ganges Plain carefully, he writes:

One of these plains is India, limited in the south by the above-mentioned Indian Ocean, and on three sides by lofty mountains, the waters of which flow down to it. But if you see the soil of India with your own eyes and meditate on its nature, if you consider the rounded stones found in earth however deeply you dig, stones that are huge near the mountains and where the rivers have a violent current, stones that are of smaller size at a greater distance from the mountains and where the streams flow more slowly, stones that appear pulverized in the shape of sand where the streams begin to stagnate near their mouths and near the sea—if you consider all this,

[29] «وعلى مثله ينتقل البحر الى البرّ والبرّ الى البحر في ازمنة ان كانت قبل كون الناس في العالم
فغير معلومة وان كانت بعده فغير محفوظة لان الاخبار تنقطع اذا طال عليها الامد -
وخاصة في الاشياء الكائنة جزءًا بعد جزء .»

Togan, pp. 55–56.

[30] *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin*, p. 24, trans. F. Krenkow: "Bērunī and the MS. Sultan Fātiḥ No. 3386," in *Al-Biruni Commemoration Volume*, p. 199.

you can scarcely help thinking that India was once a sea, which by degrees has been filled up by the alluvium of the streams.[31]

Despite this affirmation of the gradual and slow nature of natural processes acting at the surface of the earth, al-Bīrūnī, like almost all medieval scientists, believes also in cataclysms and disasters which from time to time devastate the earth. The emphasis is often placed upon this violent aspect of change rather than the gradual in order, on the one hand, to awaken man from his customary slumber, which is closely allied to his confidence in the permanence of his immediate physical environment, and, on the other, to remind him that the hand of God never stops intervening in this world, that periodically it sends not only prophets but also natural agents to purify the terrestrial domain.

Abū Raiḥān discusses also the relation of cataclysms to the rhythm of history and the rise and fall of different peoples. He writes:

The disasters which from time to time befall the earth, both from above and from below, differ in quality and quantity. Frequently it has experienced one so incommensurable in quality or in quantity, or in both together, that there was no remedy against it, and that no flight or caution was of any avail. The catastrophe comes on like a deluge or an earthquake, bringing destruction either by the breaking in of the surface, or by drowning with water which breaks forth, or by burning with hot stones and ashes that are thrown out, by thunderstorms, by landslips, and typhoons; further by contagious and other diseases, by pestilence, and more of the like. Thereby a large region is stripped of its inhabitants, but when after a while, after the disaster and its consequences have passed away, the country begins to recover and to show new signs of life, then different people flock there together like wild animals, who formerly were dwelling in hiding-holes and on the tops of the mountains. They become civilized by assisting each other against common foes, wild beasts or men, and furthering each other in the hope for a life in safety and joy. Thus they increase to great numbers; but then ambition, circling round them with the wings of wrath and envy, begins to disturb the serene bliss of their life.[32]

It can be concluded, therefore, that just as man and the Universe are interrelated, so is the rhythm of man's society intimately connected to the cosmic ambiance.

The discussion of geology leads naturally to the study of the geographic division of the earth. The seven-fold climatic division of the world, which is mentioned in the Quran and which was widely known and employed by the Greeks and in pre-Islamic Persia, is an image

[31] *Alberuni's India*, I, 198. [32] *Ibid.*, I, 378–379.

upon Earth of the seven spheres of heaven. It is not something completely arbitrary, but rather, like all aspects of "sacred geography," it expresses a certain cosmic reality. Like most of his contemporaries, al-Bīrūnī, who is among the greatest of Muslim geographers, adopts

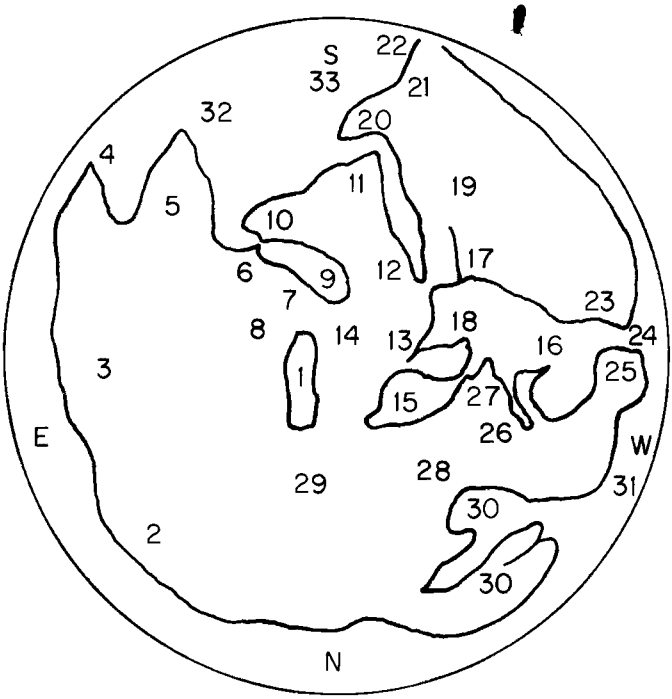

Figure 7. The geography of the Earth according to al-Bīrūnī. (1) Caspian. (2) Turks. (3) China. (4) Java. (5) India. (6) Makrān. (7) Persia. (8) Khurāsān. (9) Persian Gulf. (10) Oman. (11) Aden. (12) Qulzum. (13) Syria. (14) Irāq. (15) Pontus. (16) Mediterranean. (17) Alexandria. (18) Egypt. (19) Sudan. (20) Ras Berbera. (21) Mountains of the Moon. (22) Sofala al-zanj. (23) Morocco. (24) Zuqāq. (25) Andalusia. (26) Rūm. (27) Constantinople. (28) Slavs. (29) Khazars. (30) Baltic and Varangians. (31) Surrounding Ocean. (32) Dibācha Islands. (33) Islands of the Zanj Empire. [*Note*: Although in the R. Ramsay Wright edition of the Arabic text, region 22 is called "al-Zanj," or Zanzibar, more likely the correct reading, to which Professor M. Mīnovī has drawn attention, should be al-Zābij, meaning Java.]

the seven-fold division of climate, following in much of his terminology the old Persian division of the world into seven zones, *keshvars*. As he states:

Members of this profession (geography) divided the habitable land into seven long strips from east to west parallel to the equator called "climates."

The principle of the division is that the middle points of contiguous strips differ from each other by half an hour in the length of the longest summer day.[33]

He is also aware, however, of other types of division—for example the threefold scheme of Firaidūn and Noah, the fourfold division of the Greeks (into Asia Major, Asia Minor, Libya, and Europe) and the ninefold classification of the Hindus.[34]

The world is described by al-Bīrūnī in the following manner:

The reader is to imagine the inhabitable world, as lying in the northern half of the earth, and more accurately in one-half of this half—[that is], in one of the quarters of the earth.[35] It is surrounded by a sea, which both in the West and East is called the comprehending one; the Greeks call its western part near their country [*okeanos*]. This sea separates the inhabitable world from whatever continents or inhabitable islands there may be beyond it, both towards West and East; for it is not navigable on account of the darkness of the air and the thickness of the water, because there is no more any road to be traced, and because the risk is enormous, whilst the profit is nothing. Therefore people of olden times have fixed marks both on the sea and its shores which are intended to deter from entering it.[36]

In the fourth physical question which al-Bīrūnī asks Ibn Sīnā, he puts forward a question which has baffled modern geologists as it did many medieval natural historians. Al-Bīrūnī asks, "Why is it that a quarter of the earth is the site of agriculture and civilization while the other northern quarter as well as the two southern ones have remained uninhabited although the astrological laws of the two southern quarters are like the two northern?"[37] He does recognize a symmetry in the design of the world, however, for he says that "it is possible, nay, even likely, that each pair of quarters of the earth forms a coherent, uninterrupted unity, the one as a continent, the other as an ocean."[38]

The description of the seven climates, their ecological, cultural, religious, and astrological features, would lead this discussion too far

[33] *EA*, p. 138.

[34] *EA*, pp. 142–147. Al-Bīrūnī discusses in detail the cities located in each zone and the astrological influences acting upon them.

[35] Al-Bīrūnī calls this habitable quadrant *rub' ma'mūrah* (*EA*, p. 121).

[36] *Alberuni's India*, I, 196.

[37] Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, p. 54; *al As'ilah wa'l-ajwibah*, p. 41.

[38] *Alberuni's India*, I, 266. It is curious that on the question of symmetry he rejects the island in the South Pole which the Hindus called *Vaḍavāmukha*. In this and other passages in *India* and the *Chronology of Ancient Nations*, al-Bīrūnī hints at the existence of another continent opposite the Asiatic land mass, that is, America, to preserve the longitudinal symmetry of the earth.

afield. It suffices to state that the sevenfold division of the world is symbolically an affirmation of the passivity of the earth with respect to heaven and an acknowledgment that all things here below are

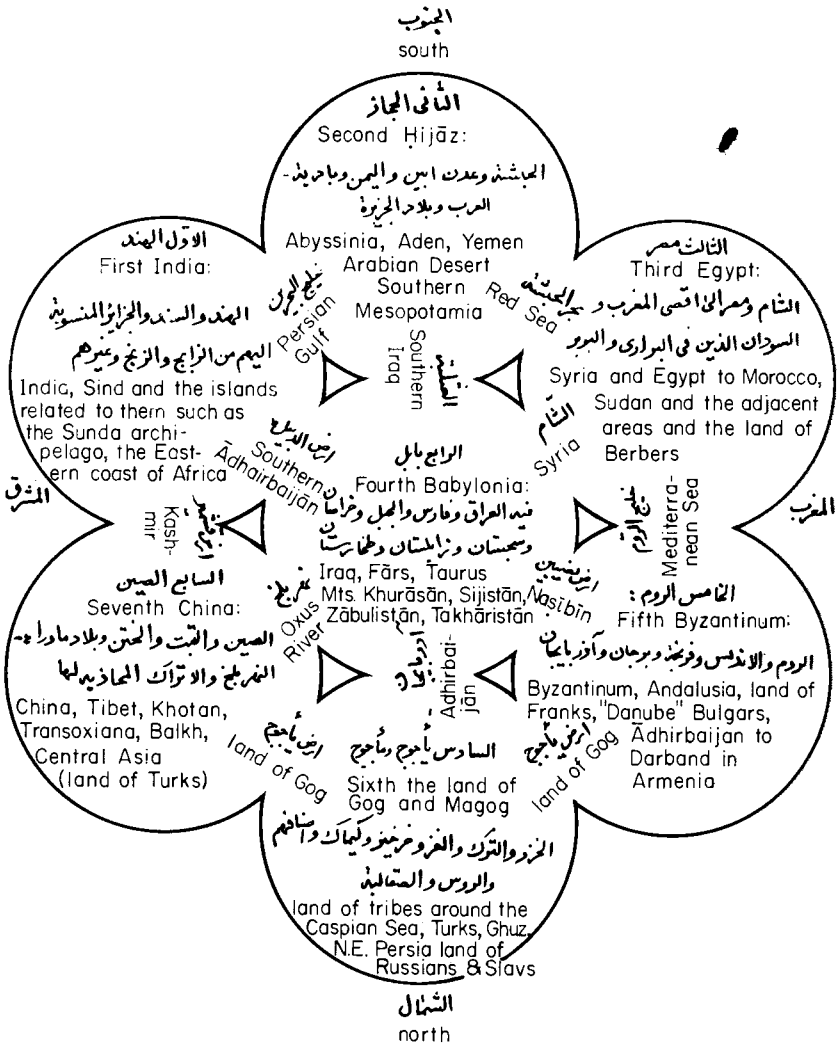

Figure 8. Al-Bīrūnī's representation of the seven climates.

made in the image of what exists above in the heavens. This sevenfold division was accepted not only in the Islamic world but also in Zoroastrian Persia and Greece and before that in Babylonia. Al-Bīrūnī makes the analogy even more clear by presenting the seven

climates in a novel manner as seven circles, rather than strips, to make them conform in geometry as well as number to the seven spheres of heaven. In his *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin* he gives the diagram shown in Figure 8 which synthesizes into an intelligible whole the geography of the entire world known to the medieval Muslims.[39]

The world whose geography al-Bīrūnī describes in such great detail is occupied by the minerals, plants, and animals who comprise the totality of creatures possessing physical existence here on earth. Abū Raiḥān follows closely the usual scheme of medieval authors without, however, describing in any detail the plant and animal kingdoms. His study of them is pointed more toward their pharmacological and medical properties than anything else. Considering other kingdoms in their relation to man is legitimate for al-Bīrūnī, since—like the Ikhwān al-Ṣafā'—he believes that man, in the universal sense of this word, has "migrated" through the other realms in order to reach perfection and therefore contains within himself the nature of the creatures of the other realms.[40] This "migration" signifies the gradation of being in the Universe which according to al-Bīrūnī as well as most of his contemporaries is a hierarchy where each creature occupies a position in the ontological scale in conformity with its own nature.

The mineral kingdom which forms the base of support for the plants and animals is studied by Abū Raiḥān in greater detail than the others. The *Kitāb al-jamāhir* . . . which, as we have said, is the

[39] Validi Togan, *Biruni's Picture of the World*, p. 61. Al-Bīrūnī, *The Determination of the Coordinates of Cities*, p. 102. See also George Sarton's review of this book in *Isis*, 34:31 (1943–1944). For an explanation of the exact meaning of Muslim geographical terms, see *Ḥudūd al-'ālam*, *The Regions of the World*, trans. and explained by V. Minorsky (Oxford, 1931).

This division into six regions circumscribing a central climate bears a striking resemblance to the pre-Islamic Persian division of the world and must have been inspired by it; see E. Herzfeld, *Zoroaster and His World* (Princeton, 1947), II, 680; and F. Justi, *Handbuch der Zendsprach* (Leipzig, 1864), p. 81.

[40] «الا ما يعنون في الانسان انه بالغ اقصى مرتبة الكمال بالاضافة الى ما دونه من الحيوان
ويذهبون فيه الى سخفه وجوهره لانه صعد الى الانسانية من انواعها حتى ارتقى من
الكلبية الى الدببة ثم الى القردية الى ان يأنس ... »

Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 80. It is interesting to note that al-Bīrūnī mentions specifically the monkey as the last animal through whom man has "migrated" to reach his present state. Some have argued that this passage announces the modern theory of evolution. For our part we still believe that it refers to the gradation in the chain of being, especially since al-Bīrūnī so often mentions the function of Nature as the preserver of the species. See in this connection J. Z. Wilczynski, "On the presumed Darwinism of Alberuni eight hundred years before Darwin," *Isis*, 50:459–466 (December 1959).

most complete medieval text on mineralogy, contains the description of minerals and metals from all over the Asiatic, European, and African continents. There, the author treats not only the colors, odors, hardness, and other qualitative physical properties but the weight and density of many of the minerals and of course their medical properties and "virtues." As for the formation of minerals and metals, al-Bīrūnī follows the exhalation theory and more specifically the sulphur-mercury theory of Jābir ibn Ḥayyān.

Au chapitre de la formation des métaux la combinaison du soufre et du mercure, et ces deux corps ont une si grande part dans leur production, que le soufre en est dit *le père* (*abū*), et le mercure *la mère* (*umm*). Il est dit encore en être *l'âme* (*rūḥ*), comme l'arsenic et le soufre en sont *l'ésprit* (*nafs*).[41]

Not only does al-Bīrūnī follow the alchemical theory of sulphur and mercury, which are the masculine and feminine principles, for the origin of metals, but he also believes in the growth of minerals and the perfection of metals into gold. Minerals have a "life" of their own; their extraction from the earth, which as M. Eliade has mentioned was considered by the ancients as a kind of obstetrics,[42] should therefore be for a noble purpose. In order for man to have the right to deprive the minerals and metals of the "life" they possess, he must spend the wealth accumulating from them in the way of God,[43] not to satisfy his own lust.

It is curious that after accepting the principles of the "natural philosophy" of alchemy, al-Bīrūnī rejects alchemy itself in a very categorical manner. Contemporary scholars have repeatedly discussed al-Bīrūnī's criticism and condemnation of this art. For example, Yūsuf 'Alī writes that "al-Bīrūnī considered alchemy to be a sort of witchcraft or magic, though he saw that the force behind its vogue was greed rather than want of intelligence."[44] Or, as Mohammad Haschmi states: "Beruni spricht über die Umwand-

[41] J. J. Clément-Mullet, "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l-Raihan Albirouny," *Journal Asiatique*, 2:391–392 (1858).

[42] M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Introduction and chap V.

[43] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 10. He quotes the verse:

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم.»

"They who hoard up gold and silver and spend it not in the way of Allah, unto them give tidings (O Muḥammad) of a painful doom" (Quran, IX, 34), in order to emphasize the fact that man does not have a right to exploit the other kingdoms for his own desires, which are insatiable, but may use them only in conformity with the law of God and in His way.

[44] A. Yusuf Ali, "Al-Bīrūnī's India," *Islamic Culture*, 1:481 (1927).

lung der Elemente. Er behauptet was die Natur hervorbringen kann, kann die Kunst nich nachmachen."[45] Aldo Mieli, in praising al-Bīrūnī, likewise points to his condemnation of alchemy and his opposition to its philosophy.[46]

All these judgments are quite understandable since al-Bīrūnī himself states:

> We understand by witchcraft, making by some kind of delusion a thing appear to the senses as something different from what it is in reality . . . One of the species of witchcraft is alchemy, though it is generally not called by this name.[47]

What has been partly overlooked, however, is the distinction between the belief in transformation and the cosmological principles of alchemy. It is true that al-Bīrūnī does not believe in the physical transformation of metals made possible by a human agent. It is also certain that he is not concerned with "spiritual alchemy" and therefore does not accept the science at its symbolic level of interpretation. Yet, what he does accept with all clarity is the cosmological doctrine of the male-female, or sulphur-mercury, theory of Jābirian alchemy and the belief in the growth and life of minerals. Abū Raiḥān, like many medieval Muslim scientists, rejected the idea of transmutation because of lack of evidence, while accepting the cosmological principles of alchemy in order to explain the origin and properties of the mineral kingdom.

Man and the World

In his study of the relation between man and the world, al-Bīrūnī accepts the analogy of microcosm and macrocosm which is so closely allied to the concept of the chain of being, without developing these topics in any detail. "And how should a man wonder at this," he asks, "it being undeniable that God has the power to combine the whole world in one individual (that is, to create a microcosm)!"[48] The body of man as the physical part of the microcosm is composed of diverse and contradictory elements of the cosmos held together in a unity.[49] He possesses five senses which bring

[45] M. J. Haschmi, *Die Quellen des Steinbuches des Bērūnī* (Bonn, 1935), p. 17.

[46] "Fra gli arabi più meritatamente celebri, ricordo anche Albiruni (973–1048) presso a poco contemporaneo ad Avicenna; esso, per quanto si occupasse meno di chimica, era assolutamente contrario alle falsificazioni alchimistiche, come si potrà facilmente vedere da un passo di una sua opera che riporteramo più oltre, trattando del discredito nel quale era caduta l'alchimia." A. Mieli, *Pagine di storia della chimica* (Rome, 1922), pp. 124–125. See also *ibid.*, pp. 231–233.

[47] *Alberuni's India*, I, 187.

[48] *Chronology of Ancient Nations*, p. 2.

[49] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-jamāhir* . . ., pp. 6–7.

him knowledge of the physical world. But he exceeds other animals not by the acuteness of his senses but by the possession of Intellect by virtue of which he is God's vicegerent (*khalīfat Allāh*) on earth. It is because man is the vicegerent of the Creator that things in this world are ordered on his behalf, and he is given power over them.[50]

Of the five senses of man, the most important are hearing and sight, which lead him from the sensible to the intelligible world. As al-Bīrūnī writes: "Sight connects what we see to the signs of Divine Wisdom in creatures and demonstrates the being of the Creator from his creation."[51] Likewise, the ear is the channel through which man hears the word of God and His command. These two senses, according to Abū Raiḥān, are joined not in the brain but in the heart which is the seat of intelligence.

Man, the caliph of God on earth, who is given all these gifts and above all is endowed with intelligence, is put here on earth in order to administer to all creatures as a caliph rules over his realm. It is for man to use his sight to see "the signs of God in the horizon," and to use his reason in order to journey from the company of creatures to that of the Creator. Only in this way does he realize his noble nature and the purpose for which he was created.

[50] *Kitāb al-jamāhir* . . ., p. 4.

[51] *Ibid.*, p. 5. «أما البصر فللاعتبار بما يشاهد من آثار الحكمة في المخلوقات واستدلال على الصانع من المصنوعات . .»

Al-Bīrūnī quotes the Quranic verse:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ .»

"We shall show them Our portents on the horizons and within themselves until it will be manifested unto them that it is the Truth" (Quran, XLI, 53) as proof of his statement.

CHAPTER 9

The Wedding of Heaven and Earth in Astrology

Principles of Astrology

The integration of astrology in its Alexandrian–Hermetic formulation into the monotheistic esotericism of Islam during the medieval period was due not so much to the conformity of judicial astrology with this perspective but to the fact that astrology contains a primordial symbolism of great contemplative value.[1] As traditionally considered, the metaphysical basis of astrology is the spontaneous identification of the rhythms of the heavens with the prototypes of the physical world, these prototypes existing in the heaven of the signs (*falak al-burūj*).[2] The signs of the Zodiac in their indefinite variety hide and reveal Pure Being at the same time. They are at once a veil which

[1] A distinction must be made between genethliac astrology, which is concerned with the casting of horoscopes for an individual, and the more general judicial astrology which deals with the whole of an institution, society, or ruler, and the relation of the cosmos to the human environment. See O. Neugebauer, "The history of ancient astronomy: problems and methods," *Astronomical Society of the Pacific*, 58:39 (1946). Al-Bīrūnī had knowledge of both types of astrology and practiced them throughout his life. In this study we seek to present only the principles of astrology without examining in any detail its many judicial or genethliac applications.

[2] "L'astrologie, telle qu'elle fut répandue au moyen âge dans les civilisations chrétienne et islamique et qu'elle subsiste encore en certains pays arabes, doit sa forme à l'hermétisme alexandrin; elle n'est donc ni islamique ni chrétienne dans son essence, et elle ne saurait d'ailleurs trouver une place dans la perspective religieuse des traditions monothéistes, étant donné que cette perspective insiste sur la responsabilité de l'individu devant son Créateur et qu'elle évite de ce fait tout ce qui pourrait voiler cette relation par la considération de causes intermédiaires. Si l'astrologie a néanmoins pu être intégrée dans les ésotérismes chrétien et musulman, c'est qu'elle perpétuait, véhiculée per l'hermétisme, certains aspects d'un symbolisme très primordial; la pénétration contemplative de l'ambiance cosmique, et l'identification spontanée des apparences—constantes et rythmiques—du monde sensible avec leurs prototypes éternels correspondent en effet à une mentalité encore primitive, au sens propre et positif de ce terme. Cette primordialité implicite du symbolisme astrologique se rallume au contact de la spiritualité, directe et universelle, d'un ésotérisme vivant, comme le scintillement d'une pierre précieuse s'allume lorsqu'elle est exposée aux rayons d'une lumière." T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, pp. 5–6.

covers the "face of the Beloved" and a prism which disperses the "light of Being" into its constituent colors which comprise the world of manifestation. The regular cycles of the heavens in their rhythms symbolize the "eternal essences" while their effects upon the Earth indicate the interrelatedness of the parts of the cosmos and the submission of the beings of this world to their heavenly prototypes. The basis of astrology is symbolically the indissoluble marriage between heaven and earth and the derivation of all things on earth from their celestial counterparts.

The Zodiac, which contains the archetypes of cosmic manifestation, is differentiated by the three basic conditions of cosmic existence, namely time, space, and number. The division of the Zodiac into twelve signs and into the qualitative directions of space depends upon

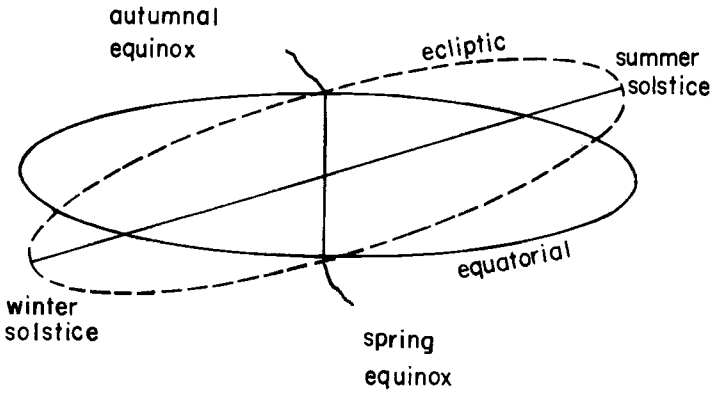

Figure 9. The ecliptic.

the motion of the Sun which, as the most direct symbol of the spiritual principle of the Universe, is responsible for the qualification of space and its determination out of the indefiniteness of circular motion as well as for the measurement of time. The annual path of the Sun differentiates space into four cardinal points corresponding to the two solstices and equinoxes (see Figure 9). Once these four points on the Zodiacal circle are specified, the other eight points become automatically determined because of the natural ternary and hexagonal division of the circle. To each corner of the square there correspond two opposite points so that altogether the circle is differentiated into twelve parts (see Figure 10).

The basic number of the Zodiac, 12, is a product of 4 and 3. As interpreted traditionally, these numbers symbolize the fourfold

polarization of Universal Nature into the active qualities of heat and cold and the passive qualities of moistness and dryness which in their combination form the elements, and the three fundamental tendencies of the Universal Spirit (*al-Rūḥ*), which are (1) the descending movement away from the Principle, (2) horizontal expansion, and (3) ascent back to the Principle. The 12 signs, therefore, contain in their numerical symbolism the totality of the principles which govern the cosmos.[3]

Each sign of the Zodiac possesses several relations with the other signs, the most important perhaps being the trigonal and square (see Figure 11).[4]

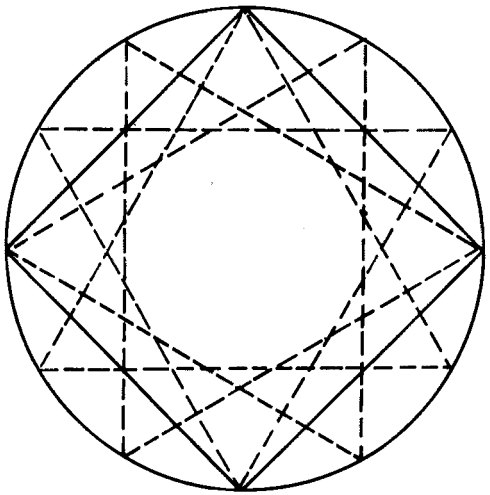

Figure 10. The twelve-fold differentiation of the circle.

Par suite cette réintégration ou multiplication, tous les points du zodiaque qui se trouvent en relation de trigone ont la même nature élémentaire mais se distinguent par les qualités relevant du ternaire de l'Esprit; et tous les points qui se trouvent en relation de carré ont la même qualité spirituelle mais se différencient par les contrastes élémentaires.[5]

The relation between the signs depends upon the angle they make with each other, so that the right angle implies contrast, an angle of 180 degrees opposition, of 120 degrees perfect synthesis, and of 60 degrees affinity. They are furthermore related in a symmetric fashion as

[3] *Clé spirituelle* . . ., pp. 14ff.
[4] Al-Bīrūnī, *Elements of Astrology* (*EA*), p. 225.
[5] Burckhardt, *Clé Spirituelle* . . ., p. 17.

shown in Figure 12.[6] The signs joined vertically, being equidistant from an equinoctial point, are equipollent, since the day hours of one are equal to the night hours of the other. Those joined horizontally correspond in their course since their day hours and night hours are equal and their ascensions at the equator identical.

The interrelation between the signs, which symbolizes the intertwining and weaving of cosmic tendencies into a pattern of indefinite

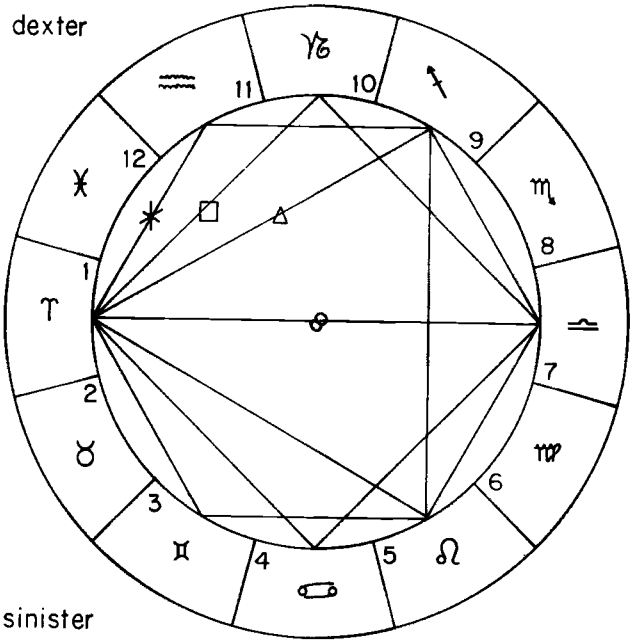

Figure 11. Relations between the Zodiacal signs. The signs used are ☌, conjunction; ☍, opposition; ✶, sextile; □, quartile; △, trine.

complexity yet principial simplicity, is complementary with the relation of the signs to sublunary qualities. First of all, the signs themselves possess certain qualities which in the unified cosmos of the astrological perspective are manifested throughout the Universe. As al-Bīrūnī states:

> If they (the signs) are written down rows, upper and lower, the first sign above and the second below it, and so on to the last, all those of the upper row are hot and those of the lower cold, while the pairs so arranged are alternately dry and moist.[7]

[6] *EA*, p. 227. [7] *EA*, pp. 209–210.

To these fundamental qualities are added others which derive from them, such as the male and female, active and passive, fertile and barren, voiced and voiceless.

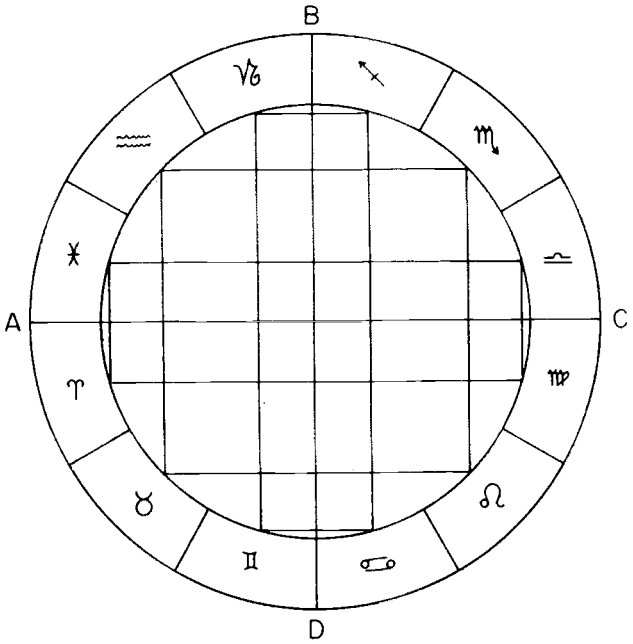

Figure 12. Equipollent signs and those with corresponding courses. The vertical lines join equipollent signs, the horizontal those corresponding in their course. ADC: northern half; CBA: southern half; DAB: ascending half; BCD: descending half.

TABLE V. THE FOUR NATURES AND THE ZODIACAL SIGNS

	Dry	*Moist*	*Dry*	*Moist*	*Dry*	*Moist*
Hot	Aries	Gemini	Leo	Libra	Sagittarius	Aquarius
Cold	Taurus	Cancer	Virgo	Scorpius	Capricornus	Pisces

Possessing this basic relation with the four fundamental cosmic qualities, the signs are naturally related to all cosmic manifestations which are themselves due to the various combinations of these qualities. Inasmuch as these combinations are limitless, the analogies

to be drawn between them and the signs are also without end. For our purposes here, however, it is enough to mention only some of the more fundamental relations.

With respect to terrestrial existence, the relation of the signs to the cardinal points of the compass is of considerable significance because of the role of "sacred geography" and orientation in sacred rites and the architecture of temples and other structures which are based on the knowledge of the "anatomy of the cosmos." Al-Bīrūnī presents

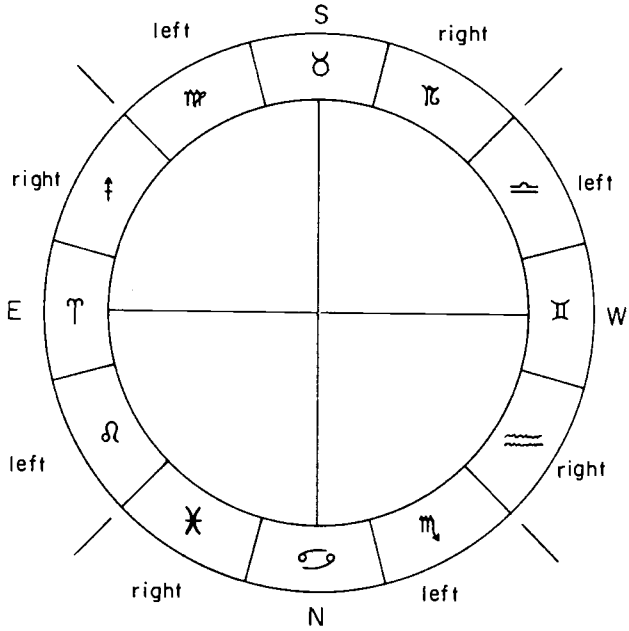

Figure 13. The signs and the directions.

this relation in Figure 13 where the directions as well as the dexter, sinister aspects of the signs are indicated.[8]

The relation of the signs to the winds follows that of the directions so that "a wind coming from a quarter associated with a particular sign is also associated with that sign; thus the East wind with Aries, the West with Gemini, the South with Taurus and the North with Cancer. Similarly with the intermediate quarters, a S.E. wind is related to Virgo or to Sagittarius according as it is nearer S. or E."[9]

The three kingdoms which are generated from the combination of the four elements, and therefore the four qualities, are also intimately

[8] *EA*, p. 215.
[9] *EA*, p. 215.

connected with the signs. Al-Bīrūnī describes this relation in the following manner:

The first triplicity is found of Aries, Leo and Sagittarius all of which are fiery in their nature withering and heavy, while the special domain of each is for Aries, fires in ordinary use, for Leo those present in minerals and plants, and for Sagittarius that which is distributed from the heart of animals throughout the body.

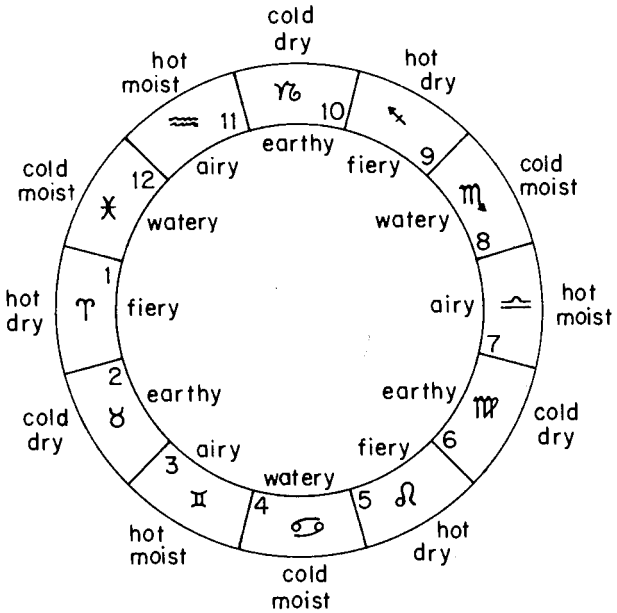

Figure 14. The signs and the elements and natures.

The second triplicity composed of Taurus, Virgo and Capricorn is earthy, generous with its wealth, and the interpretation of its effects is that Taurus is responsible for pastureland which is not sown, Virgo for plants which have neither berries nor seeds and small trees, Capricorn for sown crops and large and tall trees.

Gemini, Libra and Aquarius form the third triplicity which is airy in nature, sending winds abroad; and in detail Gemini is characterized by that quiet air which produces and sustains life, Libra, by that which causes trees to grow, fertilizes them and produces fruit, and Aquarius by destructive storms.

The fourth triplicity of Cancer, Scorpius and Pisces is watery in sympathy, Cancer denoting sweet pure water, Scorpius that which is turbid and Pisces that which is stinking, distasteful and alkaline.

[As for their relation to the seasons of year and periods of human life] Aries, Taurus and Gemini are vernal, changeable, govern childhood, the east and the east wind, the first watch of day and night. Cancer, Leo and Virgo are aestival, restful, govern youth, the south and the south wind and the second watch. Libra, Scorpius and Sagittarius are autumnal, changeable, govern adult life, the west and its wind, and the third watch, while Capricorn, Aquarius and Pisces are hibernal, peaceful, govern old age, the north and the north wind and the fourth watch.[10]

The human microcosm, which contains all of the Universe in itself, is likewise made up of the four qualities and possesses analogies with the signs, these analogies forming a part of the foundation of medieval Muslim medicine. Owing to the profound contemplative perspective which this relation implies, it is also used in many Ṣūfī treatises such as the *Gulshan-i rāz* of Maḥmūd Shabistarī and *al-Insān al-kāmil* of 'Abd al-Karīm al-Jīlī. The "elemental" relation is, of course, between the humours of the body which sustain the physical aspect of the microcosm and the signs. As al-Bīrūnī says:

When therefore you know the active virtues, whether dryness or moisture, it will not be concealed from you what particular element of the world and what particular humour of the body each sign resembles. Each sign that is hot and dry is related to fire and yellow bile, each that is hot and moist to air and blood and each that is cold and moist to water and phlegm.[11]

The signs are also related to the parts of the body and may be said to form their macrocosmic counterparts. Al-Bīrūnī writes:

The following are the various parts of the body which are related to the several signs. The head and face to Aries, the neck and windpipe to Taurus, the arms and hands to Gemini, the chest, breasts, sides, stomach and lungs to Cancer, the heart to Leo, the womb with its contents to Virgo, the back and buttocks to Libra, the genitals to Scorpius, the thighs to Sagittarius, the knees to Capricorn, the shanks to Aquarius and the feet and heels to Pisces.[12]

As the parts and humors of the body are dependent upon the signs, so are the diseases of the body, which according to traditional medicine are due to the disequilibrium of the qualities and humors in the body, dependent upon these celestial archetypes. Al-Bīrūnī gives exhaustive tables of the many correspondences existing between the two domains and assures the reader that "the signs are also indicative of the various diseases of man, of his complexion, figure, face, and the like . . ."[13]

[10] *EA*, pp. 230–231. [11] *EA*, pp. 210–211.
[12] *EA*, p. 216. [13] *Ibid.*

The illustrations of the analogies existing between the signs of the Zodiac and the cosmos could be carried out indefinitely. But enough has been said to demonstrate the contemplative and primordial symbolism of the Zodiac. "Standing" outside of the space of the cosmos the signs are the "heaven of the archetypes" of cosmic manifestation. Pure Being, which is metacosmic, is hidden by the signs while at the same time its polarization is manifested by them. They contain the four qualities of Universal Nature (*al-ṭabī'at al-kullīyah*) and the three fundamental tendencies of the Spirit (*al-Rūḥ*) and therefore the archetypes or "ideas," of all the manifestations of Nature which we witness in the world.

Between the world of archetypes and the terrestrial environment lie the seven planets which from the contemplative point of view can be considered as modes of the Intellect in its macrocosmic aspect.[14] They are "the cosmic intermediaries between the immutable world of the archetypes and the terrestrial milieu,"[15] or, as al-Bīrūnī says, "[they] are spiritual forces which change the nature of bodies submitted to their influence . . ."[16] Likewise, the spheres of the planets form an intermediate domain belonging at the same time to the corporeal and subtle worlds.[17] As intermediaries, the planets "transmit" the fundamental qualities of the Universe from the archetypal world to the earth so that they themselves, like the signs, are identified with certain maleficent as well as beneficent qualities and other cosmic polarizations such as active-passive, male-female, and Oriental-Occidental differentiations. In al-Bīrūnī's words:

> All of the three superior planets and the Sun are male, Saturn among them, being like a eunuch. Venus and the moon are female, and Mercury hermaphrodite, being male when associated with the male planets, and female when with the female; when alone it is male in its nature. Some people say that Mars is female. But this opinion is not received.[18]

We have already mentioned the relation of the planets to the seven climates. Al-Bīrūnī also gives an exhaustive account of their relation to other aspects of the terrestrial environment, ranging from agricultural factors, minerals, spices, plants and animals to the human

[14] "Des modes de l'Intellect dans sa manifestation macrocosmique, modes qui réalisent ou mesurent les possibilités contenues dans la sphère indéfinie." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 25.

[15] *Ibid.*, p. 23. The number of the planets is 7 = 4 + 3; since it is also the product of 4 and 3 that gives the number of the signs, which is 12, it becomes clear that symbolically the planets are generated by the same archetypes as the signs.

[16] *EA*, p. 231. [17] Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 11.

[18] *EA*, p. 234.

body, psychology, architecture, religious and civil institutions.[19] For example, regarding the relation of the planets to the plant kingdom, al-Bīrūnī writes:

> Similarly the various organs of a plant are distributed to different planets. Thus, the stem of a tree is appropriated to the Sun; the roots to Saturn, the thorns, twigs and barks to Mars, the flowers to Venus, the fruit to Jupiter, the leaves to the moon, and the seed to Mercury. Even in the fruit of a plant like a melon the constituent parts are divided among several planets; the plant itself and the flesh of the fruit belong to the Sun, its moisture to the moon, its rind to Saturn, smell and color to Venus, taste to Jupiter, seed to Mercury and the skin of the seed and its shape to Mars.[20]

A similar relation exists with the members of the other kingdoms. As the macrocosmic manifestations of the Intellect, the planets must of necessity have a bearing upon all terrestrial beings which, like everything else in the cosmos, owe their existence to the Universal Intellect which in Islam is identified with the "light or reality of Muḥammad," *al-nūr al-muḥammadī* or *al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah.*

With respect to the signs, the planets have a "domicile" as well as a place of exaltation (*sharaf*) and dejection (*hubūṭ*).[21] The domiciles where the planets have their maximum power are given in Figure 15.[22] Contrary to most Hindu astronomers and many Islamic ones, al-Bīrūnī does not consider the nodes of the Moon, or "head and tail of the dragon," to have the same effect as the planets nor does he discuss their cosmological symbolism.[23] He remains content with the seven regular planets. It is curious, however, that while rejecting the nodes al-Bīrūnī does give in the table of the places of exaltation the position of the "dragon's head" and "tail," making the scheme conform more to the Hindu and Muslim practice of his day.[24]

Table VI and the diagrams of Figures 15 and 16 indicate how the planets are related to the world of archetypes, or the signs, where they as well as all terrestrial beings find their origin and where alone

[19] *EA*, pp. 240–255. [20] *EA*, p. 236.

[21] Babylonian cuneiforms give a whole sign for the exaltation, and its opposite for the dejection, of each planet. For example, the Sun has his exaltation in Aries and dejection in the opposite sign Libra. In the late Egyptian papyri and Pliny's *Naturalis Historia*, as well as in most Muslim texts, the places of exaltation and depression are limited to single points rather than whole signs. See W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," *Ars Islamica*, 5:117 (1938).

[22] *EA*, p. 257.

[23] *EA*, p. 234. For an explanation of the symbolism of the nodes of the Moon, see W. Hartner, "The pseudoplanetary nodes . . ., " pp. 113–154.

[24] *EA*, p. 258.

TABLE VI. THE EXALTATION AND DEPRESSION OF THE PLANETS

Saturn	21° of Libra
Jupiter	15° of Cancer
Mars	28° of Capricorn
Sun	19° of Aries
Venus	27° of Pisces
Mercury	15° of Virgo
Moon	3° of Taurus
Dragon's Head	3° of Gemini
Dragon's Tail	3° of Sagittarius

their significance can be understood. Without reference to the immutable realm of the signs, the motion of the planets remains without any significance; like all things, the planets find their meaning only when they are projected back to the Principle of which they are a manifestation.

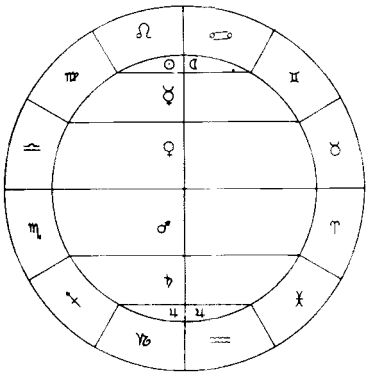

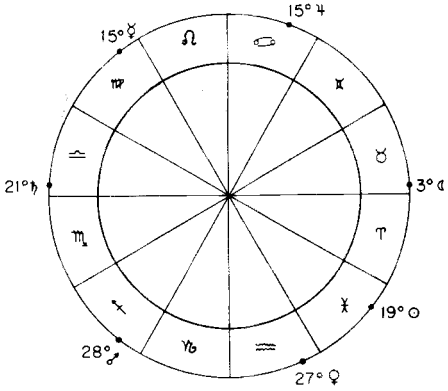

Figure 15 (left). The domiciles of the planets. Figure 16 (right). The exaltations and depressions of the planets. Whereas the symmetry of the domiciles in each figure is with respect to the main diameter, that of the exaltations and depressions is about the center of the Zodiacal circle. It is therefore less obvious although no less real than the axial symmetry of the domiciles.

Besides the Sun, the Moon is the only heavenly body whose motion around the Earth, traced by observation in the heaven of fixed stars, is a circle, or at least nearly so. The Moon as the symbol of the feminine principle of the Universe measures the heavens in a passive manner as the Sun does in a masculine and active way.[25] As

[25] "Le soleil mesure donc l'espace céleste d'une façon active, de même que l'acte essentiel de l'Intellect représente le *fiat lux* qui extrait le monde des ténèbres de l'indifférenciation potentielle; par contre, la lune mesure le ciel passivement en parcourant

the planet closest to the Earth, the Moon acts as the intermediary between all the heavens and the terrestrial domain so that the lunar mansions synthesize in themselves all the aspects of the Intellect which are manifested in the planetary spheres and the archetypal world of the signs. The numerical symbolism involved clarifies this relation. The number of the mansions of the Moon, which is 28, is equal to 7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1, that is, the sum of the number of planets.[26] Moreover, the 28 mansions are the macrocosmic counterparts of the 28 letters of the Arabic alphabet which form the language of the Divine Word and may be considered as the form or expression of the Divine Breath (*nafas al-raḥmān*) itself. Thus, the cosmos may also be considered, like the Revelation of God in his Sacred Book, as the manifestation of the Divine Word and a book in which the Divine mysteries are revealed. The significance of the lunar mansions in Islamic astrology is fundamental, particularly as it is related to the science of Divine Names in certain aspects of Sufism. The Moon itself, however, is not so important as in Hindu astrology where, in conformity with the structure of that civilization, the maternal aspect is given greater emphasis than in the more virile and patriarchal tradition of Islam. It must be mentioned, however, that in Islamic astrology the Moon does have a relation to terrestrial phenomena, particularly the growth and decay of things. As al-Bīrūnī writes:

> The students of physical sciences maintain that marrow and brain, eggs and most substances increase and decrease with the increase and decrease of the moonlight; that the wine in casks and jugs begins to move so as to get turbid with sediments; and that the blood during the increase of moonlight runs from the interior of the body towards the outer parts, whilst during its decrease it sinks back into the interior of the body.[27]

The Moon also influences meteorological phenomena. Al-Bīrūnī describes these influences fully; to give an example, he writes that "the term *anwā'* is associated with the rains, because the times of their occurrence are related to the setting of the mansions in the morning in the west, while that of *bawārīḥ* refers to the winds and is

---

le zodiaque solaire: elle subit à la fois les déterminations des directions de l'espace céleste et celles des directions des rayons solaires, double dépendance qui se traduit dans ses phases lumineuses et dans le rythme régulier de 18 ans, selon lequel leur cycle se déplace par rapport à celui du zodiaque." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 28.

[26] "Quant au nombre 28 des mansions de la lune, il s'obtient par la somme pythagoricienne des nombres de 1 à 7, ce qui signifie que le rythme lunaire développe ou expose en un mode successif toutes les possibilités contenues dans les archétypes et transmises, par la hiérarchie des intermédiaires, à la sphère qui entoure immédiatement le milieu terrestre." Burckhardt, *Clé spirituelle* . . ., p. 27.

[27] *Chronology of Ancient Nations*, p. 163.

related to other times of rain on the ascent of a mansion escaping from beneath the rays in the morning.[28]

The Moon possesses a double significance, first as the symbol of the female principle which governs the "maternal" processes on earth, such as the period of menstruation of the human female, and second as the "cosmic memory." Considered in this latter perspective, the Moon in its 28 mansions synthesizes the whole of the cosmos and therefore becomes the symbol of the Universal Man who is himself the archetype of the Universe. It is in this perspective that certain Ṣūfīs have identified the Moon with the Prophet Muḥammad —upon whom be peace—who in his inner reality is the Universal Man (*al-insān al-kāmil*) in whom all the cosmic qualities are unified and who is at once the origin and end of universal manifestation.

Al-Bīrūnī and His Attitude Toward Astrology

Much of the metaphysical basis of astrology, which we have tried to outline briefly above, does not appear explicitly in any of the extant writings of al-Bīrūnī; it may be debated, in fact, whether he was aware of the symbolic significance of astrology in the same way as Ibn 'Arabī and other Ṣūfīs, as can be seen by his opposition to alchemy, which, like astrology, is a major branch of Hermeticism. Yet, it is also certain that al-Bīrūnī was one of the greatest of Muslim astrologers and must therefore be considered as sympathetic to its point of view. "We know for certain that he remained attached to it to the end, even consulted it in his own troubles, and was reputed as the greatest astrologer."[29] It is true that al-Bīrūnī himself has little confidence in other astrologers when he says: "By the majority of people the decrees of the stars are regarded as belonging to the exact sciences, while my confidence in their results and in the profession resembles that of the least of them."[30] But here he is expressing his doubt about certain practitioners of the art, not astrology itself which he knew so well. To determine his attitude toward this subject therefore, it is best to turn to a passage of his own work where he describes the divisions and nature of astrology in detail:

There are as many divisions of astrology as there are elements in the Universe. These may be either simple or compound and on both the

[28] *EA*, p. 89. For an account of the relation of the moon to the life of man and other creatures, see *Alberuni's India*, I, 346–347.

For the meaning of *anwā'* and its use in Muslim meteorology and astrology, see Ibn Qutaibah, *Kitāb al-anwā'* (Hyderabad, 1956).

[29] Barani, "Al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:46 (1952).

[30] *EA*, p. 210.

influence of the planets is active. The former on the whole do not submit to such influence, nor to any change, except where they come into contact with each other, when, because they are mutually opposed and violent, they are always in strife. Such admixture does take place on the surface of the earth, but is only completed by the heat of the Sun's rays. So all four elements become united, and the surface is the place appointed for the action of the planets, which extends as far as the power of their rays penetrates by reason of the presence of interstices. Then these rays return by a contrary motion and carry with them the aqueous vapour which they have produced, and they rise from the earth until they reach a point where the power of such movement becomes weak. So this motion and agitation is the cause of all the vicissitudes and disasters of nature, the resultant phenomena being either permanent or temporary.

Anything therefore in the way of heat or cold or moderate temperature, of moisture or dryness, owing to movements of the atmosphere, or of the various forms of moisture carried by the winds such as cloud, rain, snow; everything that is heard in the air such as sharp claps and rolls of thunder; everything that is seen such as lightning, thunderbolts, rainbows, halos, meteors, also shooting stars, comets and similar atmospheric phenomena; everything that occurs in the earth in the way of tremors, and subsidences, and in the water as tempests and floods, and the flux and reflux of tides—all these form the subject matter of the first division of astrology. These phenomena are not permanent or rarely so; rain, snow, comets and earthquakes are those which have the longest duration; were they not sufficiently widespread their concentration in one spot would be disastrous.

A second division is that which is concerned with the mixed elements, such as occurs in plants and animals, and is of two kinds, affecting the whole of a population or only a part thereof. Famine may be taken as an example of the former, due to failure of crops or drought, and epidemics such as spread from country to country, like the plague and other pestilences which depopulate cities.

The latter variety is more localized and scattered in its appearances; it results from psychical phenomena, such as battles, struggle for power, change of dominion from one land to another, deposition of kings, revolutions, emergence of new religions and sects, so that this chapter is a long one and this variety the more important of the two.

The third division is specially concerned with the environment of the individual human or rather, the events which affect him in the course of his life, and the influences which remain behind him and in his progeny, while the fourth has to do with human activities and occupations. All of these are founded on beginnings or origins, "*mabādī*'," possibly trivial.

Beyond these there is a fifth division where such origins are entirely unknown. Here astrology reaches a point which threatens to transgress its proper limits, where problems are submitted which it is impossible to solve for the most part, and where the matter leaves the solid basis of universals for one of particulars. When this boundary is passed, where the

astrologer is on one side and the sorcerer on the other, you enter a field of omens and divinations which has nothing to do with astrology although the stars may be referred to in connection with them.[31]

This passage speaks for itself; there is little need to try to prove al-Bīrūnī's belief in astrology after he himself divides the science into its constituent parts, some of which he considers to be true and others false. Moreover, we feel justified in identifying al-Bīrūnī with the astrological perspective since his *Elements of Astrology* was the standard text on the subject for many centuries. What remains perplexing, however, is al-Bīrūnī's rejection of alchemy which is the passive, or "earthly," aspect of Hermeticism of which the active, or "heavenly," aspect is astrology whose tenets he accepts fully.

The acceptance of astrology by al-Bīrūnī and, more generally, its integration into the Muslim perspective is due to the unitive point of view of this very ancient form of wisdom. This perspective is based on the idea of the polarization of Pure Being into the qualities of the signs of the Zodiac which are the archetypes for all cosmic phenomena. These archetypes are "transmitted" by the intermediate planetary spheres whose last sphere, that of the Moon, synthesizes all the cosmic qualities and as the "cosmic memory" transmits these qualities to the terrestrial domain. The qualities found here on earth are themselves the reflections of the heavenly archetypes which are the causes of all the diverse phenomena of Nature.

In astrology the whole cycle of manifestation, temporal and spatial, is seen as an unfolding of possibilities inherent in the unique Principle which itself lies above all manifestation. All multiplicity, all diversity, is deduced from Divine Unity, especially in Islamic astrology where this perspective of revealing the relation of the cosmos to its Unique Principle is of great importance. Therefore, although astrology, in placing intermediary causes between man and God, is opposed to a certain aspect of the Muslim perspective, its contemplative and symbolic side conforms closely to the basic spirit of Islam, which is to realize that all multiplicity comes from Unity and to seek to integrate the particular in the Universal. There can be little doubt that al-Bīrūnī did not only master the techniques of astrology but was also sympathetic to its perspective, since, like all genuine Muslim scholars and scientists, he was in search of the unifying principle behind the veil of the multiplicity of forms which the external aspect of Nature seems to display endlessly.

[31] *EA*, pp. 317–319.

CHAPTER 10

The Attitude of al-Bīrūnī Toward Philosophy and Learning

The paucity of philosophical writings by al-Bīrūnī makes it difficult to identify him with any of the well-known schools of his day. As we already know, few of his works on this subject have survived. From what remains of his writings, however, we can draw several conclusions of major importance. First of all, his intense interest in the Hermetical writings of al-Rāzī and others, and at the same time his frank criticism of some of their religious views, depict al-Bīrūnī as one who stands firm on his Islamic foundation and yet reaches for the elements of pre-Islamic forms of wisdom which would be conformable to his understanding of the Islamic spirit. It is also evident that al-Bīrūnī does not deal with the Hermetic-Neo-Pythagorean knowledge on the level of symbolic interpretation where it was integrated into certain dimensions of Islam.

Al-Bīrūnī was well acquainted with the philosophy of the Peripatetics as well as with that of the Alexandrian followers of Plato and Pythagoras. Although no direct works of his on this subject have been found, his letters to Ibn Sīnā, which have come down to us, represent one of the most acute Islamic criticisms of Aristotelian natural philosophy.[1] Much of the criticism against Aristotle in the Islamic world during the medieval period was not, as in Renaissance Europe, due to a lack of appreciation of Aristotelian ontology or dissatisfaction with his natural philosophy. Rather, such criticisms were usually made by the Ṣūfīs who considered Peripatetic philosophy as a "lesser truth" which hides its original metaphysical foundation by too great an emphasis upon rationalism, so that reason tends to obscure rather than to elucidate intellectual intuition. There were, however, two other sources of criticism of Peripatetic philosophy in Islam: the first by theologians like al-Ash'arī and, of course, Imām al-Ghazzālī, who completed the "destruction" of the

[1] *al-As'ilah wa'l-ajwibah*; 'A. A. Dehkhodā, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighih-i shahīr-i Īrān . . .*, pp. 29–64.

rationalists a century after al-Bīrūnī; and the second which was less common, by those who attacked Aristotelianism either by pointing, by means of rational arguments, to the shortcomings of some aspect of its rational structure, as, for example, Ibn Sīnā's doctrine of motion criticizing that of the Stagirite, or by appealing to observation and the direct study of Nature to reject some aspect of Aristotle's physics. Al-Bīrūnī combines several of these lines of attack together, appealing to scripture, reason, and observation to show the weaknesses in certain aspects of Aristotle's philosophy; yet, at the same time, he displays great respect for the Stagirite. In fact, most often he criticizes not so much Aristotle himself as those of his followers who considered him infallible. As he writes:

> The trouble with these people is their extravagance in respect of Aristotle's opinions, believing that there is no possibility of mistakes in his views, though they know that he was only theorizing to the best of his capacity, and never claimed to be God's protected and immune from mistakes.[2]

The criticism of Aristotle by al-Bīrūnī is cosmological as well as astronomical and physical and involves questions which lie at the very heart of Peripatetic philosophy. Among these questions, the criticism of the eternity of the world has already been mentioned. Like the theologians, al-Bīrūnī considers the idea that the world is eternal as the most abhorrent of the Aristotelian doctrines and that which is most opposed to the Islamic perspective. He supports the criticism already made by John Philoponus (the Grammarian) against the Greeks on this subject. In one of his letters to Ibn Sīnā, Abū Raiḥān writes:

> God forbid that one should accuse John the Grammarian of falsification. If anyone deserves this title, it is Aristotle who has dressed his heresies in dissimulation and falsification. I think you have not seen the book of John dealing with the rejection of the views of Proclus regarding the eternity of the world and have not paused to see the book demolish and make absurd the deceits of Aristotle, nor have you read his commentaries upon the books of Aristotle. I object to Aristotle in that I see a beginning for time and motion. Aristotle, who himself considers any kind of infinite existence to be impossible, acknowledged this view, although, obeying the whim of his carnal soul (*nafs*), he later opposed his first view.[3]

[2] S. H. Barani, "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica*, 5:41 (1952). Al-Bīrūnī implies here the distinction between inspired writings which, like the sayings of the prophets and saints, have an ultimately Divine origin, and human knowledge based on reason which, even in the most favorable situation of Aristotelianism, does not transcend the purely human domain.

[3] *al-As'ilah* . . ., pp. 51–52; Dehkhodā, pp. 58–59. (The translations of these questions and answers are our own based on both the Arabic text and Dehkhodā's version.)

Al-Bīrūnī, in conformity with the Islamic perspective, as well as that of most other religions, believes in the possibility of many worlds and opposes the Aristotelian argument that there cannot be any other world than the one that is visible to us. In his fifth question put to Ibn Sīnā, he writes that:

A group of sages (*ḥukamā'*)[4] have been of the opinion that it is possible for another world to exist which differs from this world in nature. Aristotle has considered their views detestable, but his hatred is untimely and out of place. For we find information about natures and elements of things when we observe them with our eyes like a man born blind who can find out about sight only when he hears about its nature from other people. And if there were no faculty of hearing he would not know that in the world there is such a sense as sight, the fifth sense, by means of which colors and heights and shapes become visible and observable. To sum up, what harm can there be if there is a world which as we said differs in the directions of motion and is separated from this world by an isthmus (*barzakh*) so that each is hidden from the other?[5]

In the same correspondence with Ibn Sīnā, al-Bīrūnī discusses in several remarkable passages two basic aspects of the medieval sciences, namely, the gravity and levity of objects connected to their natural place in the Universe and the circular motion of the heavens. In his first question asked of Ibn Sīnā, he declares:

Since the heavens have no motion toward or away from the center, Aristotle has not acknowledged the gravity or levity of the heavens. However, this reasoning of Aristotle is not really aimed toward the desired end. It is possible to imagine in the realm of thought and possibility that the heavens do possess gravity which, however, does not cause them to move toward the center, because each part of the heavens resembles the other. After hypothesizing their having gravity, one may say that whenever by nature they are moved toward the center, their connected forms prevent them from doing so. And because of their forms, they remain stationary about the center. It is also conceivable that the heavens possess levity, but that levity does not cause them to move away from the center because this motion can only be conceived when the parts of the heavens become separated and dispersed from each other and when

[4] The word *ḥakīm* (plural *ḥukamā'*) is used in Arabic and Persian with two distinct meanings: the first refers to the followers of Greek philosophy, who tried to reach truth by means of rational demonstration. The second meaning implies wisdom, sagacity, and a knowledge (*ma'rifah*) which is *sapientia* rather than *scientia* and whose origin is ultimately Divine and not human. The most appropriate translation of *ḥakīm* would perhaps be "theosopher," as we have already indicated, if this term had not been colored by certain pseudo-spiritualist groups with whom it has become associated in recent years.

[5] *al-As'ilah* . . ., pp. 19–20; Dehkhodā, pp. 40–41.

a vacuum exists outside the heavens so that the parts move or become fixed in that vacuum. But because for us it has become proven and ascertained that the dispersal of the parts of the heavens is impossible and the existence of a vacuum absurd, therefore the heavens are themselves a hot fire limited and assembled in a place from which departure is impossible. As a result the levity or gravity of the heavens is not dependent upon the absurdities which he [Aristotle] has thought.[6]

We see that al-Bīrūnī is not criticizing the conclusions of Aristotle but the reasoning used to arrive at them.

In conjunction with the criticism of gravity and levity, Abū Raiḥān denies the Peripatetic notion of the natural place of the elements. He writes:

The presence of each element in its natural place is not certain because the natural place of gravity, that is, the base direction, is the center, and the natural place of levity, that is, the high direction, is the circumference. Yet, the center is nothing but a point, and a part of the earth, no matter how small we conceive it to be, cannot fit at the center . . . As for the boundary, it too is unable to hold any body so that light bodies may ascend to it, it being an imagined surface area. Besides, if we allow water to flow freely, taking away obstacles in its path, undoubtedly it will reach the center. Therefore, the claim that the natural place of water is above the earth has no basis. Consequently there is no natural place for any body.[7]

The Aristotelians, following the earlier Greek astronomers, considered circular motion to be natural to the heavens as rectilinear motion is natural to objects of the sublunary world. Al-Bīrūnī himself, in his astronomical works, always follows the Ptolemaic tradition, going back to Pythagoras, of analyzing the motion of the heavenly bodies in terms of circular motion. Yet he criticizes from the point of view of logic the doctrine of circular motion universally accepted in his time, without in any way implying its falsity. As before, he is more interested in criticizing the reasoning of the Aristotelians than their conclusions. He tells us:

As to there being only the possibility of circular motion for the heavens, it is possible that the heavens by essence and nature are the source of rectilinear motion, and by force and accident the source of circular motion, as is found in the stars which by nature move from east to west and by force from west to east. And if someone says that the stars have no accidental motion at all because they have no motion but the circular, and circular motion has no opposite to enable us to say that one is by nature

[6] *al-As'ilah* . . ., pp. 2–3; Dehkhodā, p. 29.
[7] *al-As'ilah* . . ., p. 51; Dehkhodā, p. 58.

and the other by force, we reply that falsification and concealment in such transverse sayings are obvious and clear.[8]

Abū Raiḥān goes so far as to imply that the heavens could have an elliptical motion without contradicting the tenets of medieval physics. Again, criticizing Aristotle on this point, he writes:

Aristotle has mentioned in his second article that the elliptical and lentil-shaped figures need a vacuum in order to have circular motion, and a sphere has no need of a vacuum. Such is not the case, however, for the elliptical figure is formed by the rotation of the ellipse about the major axis and the lentil-shaped figure by the rotation of that ellipse about the minor axis. Therefore, if in the process of revolving these ellipses which form these figures there be contradiction or infraction, what Aristotle has claimed does not occur. And there remain no necessary conditions for these figures other than those of the sphere, for if we make the axis of rotation of the ellipse the major axis and the axis of rotation of the lentil-shaped figure the minor axis, they will revolve like a sphere and have no need of a void. The objection of Aristotle, however, and his statement become true in the case where we make the minor axis the axis of the ellipse and the axis of rotation of the lentil-shaped figure . . . *I am not saying according to my belief that the shape of the great heavens is not spherical, but elliptical or lentil-shaped. I have made copious studies to reject this view, but I wonder at the logicians!*[9]

Al-Bīrūnī was much influenced by the atomistic theories of Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, and used many of his arguments against the Peripatetics.[10] As we noted in the Introduction, traditional atomism emphasizes the discontinuity between the finite and the Infinite, whereas the view which rejects atomism considers their aspect of continuity. These two views represent different aspects of the same truth, but on the level of logical discourse they are contradictory, so that historically many rationalistic criticisms have been made by one school against the other. Abū Raiḥān is aware of the many difficulties involved in the arguments of the various schools. He seems in fact more interested in showing that the "absurdities" of the followers of the Greek philosophers whom he calls the *ḥukamā'* were even greater than those of the Muslim theologians (*mutakallimūn*) whom they attacked. Al-Bīrūnī asks:

Why has Aristotle reproached the saying of the theologians that a body consists of invisible parts, and in what way has he chosen the saying of the philosophers who consider bodies to be indefinitely divisible, although the

[8] *al-As'ilah* . . ., p. 3; Dehkhodā, p. 30.
[9] *al-As'ilah* . . ., pp. 27–28; Dehkhodā, pp. 44–45 (italics ours).
[10] For the doctrines of atomism in Islam, especially the views of al-Rāzī, see S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin, 1936), pp. 34–93.

vices of the sayings of the philosophers are greater than the disgracefulness of the opinions of the theologians? For according to the saying of the philosophers who consider bodies to be connected and indefinitely divisible, it is necessary that a consequent rapidly moving body (*mutaḥarrik-i sarī'-i lāḥiq*) not touch the preceding slowly moving body (*mutaḥarrik-i baṭī'-i sābiq*). The touching of the preceding state by the consequent one is committed and determined if the consequent one traverses the intermediate distance so as to reach the preceding point; and the traversing of that distance requires the traversing of its parts. Since the parts of that distance are endless, how can one imagine that distance can be crossed? Therefore, no consequent state can reach the previous one.[11] It is necessary to give an example to prove this point. If there is a definite distance assumed between the Moon and the Sun, and both bodies move at that distance, it should be impossible for the Moon to reach the Sun although the motion of the Moon is much faster than that of the Sun. Such is not the case, however; by observation it is found that the Moon does overtake the Sun although such an event causes disgrace and turpitude to those who hold to the view of indefinite division as is well known and established among the geometers. What happens to the philosophers is more disgraceful than what happens to the theologians. How then can one escape what has befallen these two groups?[12]

To the reply of Ibn Sīnā that indefinite division exists potentially but cannot be carried out actually, al-Bīrūnī adds:

Abū 'Alī ibn Sīnā has learned this answer from Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī . . . But that you say "actually"—I do not understand the meaning of this expression. For no matter how finely you grind collyrium you will never reach that part of which you speak because the actual division will be cut off before you reach that part. In any case, potentiality remains in its place. Also, according to your view it becomes necessary that the side of the square be equal to its diagonal; if you deny it you have opposed your own principles. Or you will say that between the parts there is a separation; in this case I ask if the separation is greater or smaller than the indivisible parts.[13]

[11] The arguments of Zeno are essentially repeated here.

[12] *al-As'ilah* . . ., pp. 17–18; Dehkhodā, p. 39.

[13] *al-As'ilah* . . ., p. 53; Dehkhodā, pp. 59–60. In this somewhat obscure argument, al-Bīrūnī is trying to show that if a square consists of indivisible parts, its sides and diagonal must have an equal number of parts.

If the indivisible parts are connected, the diagonal and side of the square should be equal, which, however, is impossible; while if the parts of the sides are connected but those of the diagonal separated, there must be space between the parts of the diagonal. Now if these empty spaces of the diagonal are equal to the indivisible parts, the diagonal will be twice the side, which is not the case; while if the spaces are smaller or larger than the indivisible parts, it is implied that those parts have quantity (*miqdār*) and can therefore be divided.

As a final example of the criticism of Aristotelian philosophy by al-Bīrūnī, we may consider the question of how change occurs. Abū Raiḥān himself asks:

In what way do change and vicissitude occur in certain objects and elements so that each of them changes into and becomes the other? Is this change because of the transition of one into another or because of the entrance of one into openings and ruptures of the other in such a way that after the mixture of the elements the original form remains and because of excessive mixing the subject appears as one?[14]

Ibn Sīnā, following Aristotle, answers these questions by saying that the *hylé*, which is capable of accepting all forms, throws off the form of one element and accepts that of another. For example, a jug full of water breaks when put into the fire because some of the *hylé* which had accepted the form of water now accepts the form of air which occupies a greater space.

Unsatisfied with this Aristotelian answer, al-Bīrūnī adds:

He who says that change consists in the dispersion of the elements of one thing in the parts of the elements of another does not say with respect to heating that the body seeks the wider space. On the contrary, he says that the element of fire enters the other bodies through its fissures and pores, and for this reason the element of fire has been added to it and by the addition of the two bodies the quantity of the sum increases; as when a jug of water is heated the element of fire enters into it, lengthens it, and breaks the jug. The reason for this occurrence is that we see whenever water leaves the form of the liquid and takes on the form of air again in the process of condensation it becomes converted to water. Therefore, if water were really converted to air, it would not convert to water in the case of condensation and it would not deserve to return to liquidity any more than any other air. Also, we say that it is necessary for you to give an explanation of the fact that a body lengthens due to heating; then that increase in length must cause a shortening in some other body to the same extent so that the occupied space will not be without an occupant. Otherwise how will that excess of length be removed?[15]

The several points already mentioned suffice to show the ingenuity of al-Bīrūnī as a critic of Aristotelian philosophy. He often accepts some cosmological tenet of the Peripatetics while at the same time attacking the reasoning upon which that tenet is based. For him there is a clear distinction between the syllogistic and rationalistic aspect of

---

This question is discussed in great detail by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī in his commentary upon the *Ishārāt* of Ibn Sīnā. See *Sharḥ al-ishārāt* (Tehran, 1378 [1958]), II, 9–36.

[14] *al-As'ilah* . . ., p. 34; Dehkhodā, p. 50.

[15] *al-As'ilah* . . ., pp. 55–56; Dehkhodā, pp. 61–62.

Aristotelianism and its cosmological doctrines, which he evaluates by direct appeal to the external manifestations of Nature, by the use of reason, and finally by means of the truths revealed in the Sacred Scriptures. These criteria permit him to adopt several of the main elements of Aristotelian cosmology without accepting many of the logical demonstrations and arguments used by the Peripatetics.

The Role of Learning in Islam

The devoutness of al-Bīrūnī as a Muslim has already been discussed. There is no doubt that he was orthodox and was penetrated deeply by the spirit of Islam. As a scholar and compiler he made studies which touch upon nearly every field of medieval learning, all of which he approaches as a Muslim. He fights vehemently against anything he believes to be against Islam, as, for example, the eternity of the world, while on the other hand he defends the virtues of acquiring knowledge in all domains as the duty of the Muslim. For example, with respect to the physical sciences he criticizes those who cover up their ignorance by appealing to God's wisdom and who make no effort to learn about the beauty of Nature through its study. As he says, "Many people attribute to God's wisdom all they do not know of physical sciences . . ."[16]

The study of creation as the handiwork of God is for al-Bīrūnī a natural and noble activity of man. Human reason, by the fact that it has its center in the Intellect, leads when unimpeded from the finite to the Infinite. As long as reason is tied to its principle, which is the Intellect, all of its activities acquire a "sacred" aspect because all learning which relates a domain to its principle partakes of this integrating and unitive function that belongs to the Intellect. There is for al-Bīrūnī no separation between "sacred" and "profane" learning. Whatever he studies, whether it be historical or physical sciences, takes on a religious character. Particularly the study of the visible world as the "signs" and creation of the Invisible, and of Nature as the creative power ordained by God to govern all things in the world, are for al-Bīrūnī characteristic features of the perspective of Islam. There is no legitimate domain outside of the spirit of Islam, least of all the domain of the manifestations of Nature, because the essence of this spirit is to integrate all particulars into the Universal, all divided knowledge into the unitive knowledge, or *ma'rifah*, which contains in principle the science of all things. Al-Bīrūnī, although not a gnostic (*'ārif*), shared that view in his approach

[16] *Chronology of Ancient Nations*, p. 253.

to all learning, and considered the pursuit of the traditional sciences as a religious activity. No better expression of al-Bīrūnī's attitude toward knowledge and the dependence of its verification upon God can be given than his own statement at the end of his *India* where he pleads for Divine help:

> We ask God to pardon us for every statement of ours which is not true. We ask Him to help us that we may adhere to that which yields Him satisfaction. We ask Him to lead us to a proper insight into the nature of that which is false and idle that we may sift it so as to distinguish the chaff from the wheat. All good comes from Him, and it is He who is clement toward his slaves. Praise be to God, the Lord of the worlds, and His blessings be upon the Prophet Muḥammad and his whole family![17]

The cosmos in which al-Bīrūnī lived and breathed is the handiwork of God in which all true science leads ultimately to the Creator and possesses truth which is guaranteed only when it is sanctioned by Him.

[17] *Alberuni's India*, II, 246.

The Essence of the First Absolute Light, God, gives constant illumination, whereby it is manifested and it brings all things into existence, giving life to them by its rays. Everything in the world is derived from the Light of His Essence and all beauty and perfection are the gift of His bounty, and to attain fully to this illumination is salvation.

Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn
al-Suhrawardī—*Ḥikmat al-ishrāq*

PART III

Ibn Sīnā

CHAPTER 11

The Life and Works of Ibn Sīnā and His Significance

Abū 'Alī al-Ḥusain ibn 'Abdallāh ibn Sīnā, or Avicenna, entitled al-Shaikh al-Ra'īs, or Ḥujjat al-ḥaqq by his compatriots, simply Shaikh by his disciples and the Prince of Physicians in the Occidental world, was born near Bukhārā in the year 370/980 during the reign of Amīr Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī. His father, originally from Balkh, had come to settle near Bukhārā as the governor of a village nearby.[1] At that time Bukhārā was the capital and intellectual center of the Sāmānid dynasty which ruled over much of eastern Persia in Khurāsān and Transoxiana, a rule which lasted until the rise of Turkish power during the reign of Maḥmūd of Ghazna.

When Ibn Sīnā was five years old he and his family moved to the city of Bukhārā itself where the young boy had a greater opportunity to study. At the age of ten he already knew grammar, literature, and theology as well as the whole of the Quran. His father, who was an Ismā'īlī and a sympathizer of the Fāṭimids, took great interest in his

[1] The most authentic and authoritative account of the life of Ibn Sīnā is that of his favorite disciple, 'Abd al-Wāḥid Abū 'Ubaid al-Juzjānī, who joined him in 403/1012 and remained with him until the end of Ibn Sīnā's adventurous life, and who completed parts of the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*. See A. 'U. Juzjānī, *Sarguzasht-i Ibn-i Sīnā*, trans. Sa'īd Naficy (Tehran, 1331 [1952]); and W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā* (New York, 1974).

For an account of the life and works of Ibn Sīnā based mostly on Juzjānī's account, see also Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, II, 2–20; Ẓahīr al-Dīn al-Baihaqī, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, pp. 38–62; Ibn al-Qifṭī *Akhbār al-ḥukamā'*, pp. 268–278; Shams al-Dīn Muḥammad al-Shahrazūrī, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, trans. Ḍiā' al-Dīn Durrī (Tehran, 1316 [1937]), pp. 126–137; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān* (Cairo, 1310 [1892]), pp. 152–154; Niẓāmī 'Arūḍī, *Chahār maqālah*, pp. 150ff; Muḥammad Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt* (Tehran, 1306 [1888]), pp. 241–246, and other traditional sources.

For modern accounts of his life, see Jalāl Homā'ī, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:25–32, 147–154, 249–257 (1316 [1937]); Sayyid Ṣādiq Gawharīn, *Ḥujjat al-ḥaqq Abū 'Alī Sīnā* (Tehran, 1331 [1952]); Sa'īd Naficy, *Avicenna* (Tehran, 1333 [1954]); *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956), pp. 29–45 and Introduction; G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Philosopher and Scientist* (London, 1952), chap. I; Y. A. al-Kāshī, *Aperçu sur la biographie d'Avicenne*, ed. Fu'ād al-Ahwānī (Cairo, 1952); and S. M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (London, 1958), chap. II.

son's education. He sent Ibn Sīnā to study arithmetic with a vegetable seller, who was apparently the only teacher available at the time in the subject, and to learn jurisprudence (*fiqh*) from Ismā'īl al-Zāhid, Later, when the famous mathematician, Abū 'Abdallāh al-Nātilī, came to Bukhārā, he was invited to stay at the house of Ibn Sīnā in order to teach him mathematics. Under his tutelage Ibn Sīnā mastered the *Almagest*, the *Elements* of Euclid and some logic, all of which he soon knew better than his teacher.

Having mastered mathematics, he then turned his attention to physics, metaphysics, and medicine, which he probably studied under Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī al-Jurjānī and perhaps Abū Manṣūr Ḥasan ibn Nūḥ al-Qamarī. By the time he was sixteen, Ibn Sīnā had mastered all the sciences of his day and was well known as a physician. In another two years, thanks to the commentary of al-Fārābī, he was also to complete his understanding of Aristotle's metaphysics which at first had presented considerable difficulty for him.

Worldly fame came to Ibn Sīnā in 387/997 when Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī fell seriously ill and was successfully treated by him. Henceforth, the doors of the palace library were open to the young Ibn Sīnā, and there, amidst one of the best collections of books on medieval learning, he saturated his mind with all that he was capable of mastering. As he said many years later to Juzjānī, "I now know the same amount as then but more maturely and deeply; otherwise the truth of learning and knowledge is the same."[2]

In 391/1001, at the age of twenty-one, Ibn Sīnā wrote his first books of which any knowledge has come to us. These works were the *Kitāb al-majmū'* on mathematics, *Kitāb al-ḥāṣil wa'l-maḥṣūl* in twenty volumes on all the sciences, and *Kitāb al-birr wa'l-ithm* on ethics.

The following year, amidst political turmoil and war, his father died. The combination of these conditions forced him to leave Bukhārā for Jurjānīyah, which was then the capital of the Khwārazmian dynasty. In the court of 'Alī ibn Ma'mūn Khwārazmshāh, Ibn Sīnā found much encouragement and a great patron in the person of the wazīr, Abu'l-Ḥasan Aḥmad ibn Muḥammad al-Suhailī, for whom he wrote the *Kitāb al-tadārik li anwā' al-khaṭā' fi'l-tadbīr* and *Qiyām al-arḍ fī wasaṭ al-samā'* on mathematics and astronomy. However, the growing power of Maḥmūd of Ghazna, for whom Ibn Sīnā had little love, was beginning to make itself felt even at the Khwārazmī court, so that once again Abū 'Alī had to flee.

This time he set out for Jurjān where the name of Shaikh al-Ma'ālī

[2] J. Homā'ī, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:32 (1937).

Qābūs ibn Wushmgīr was celebrated as a lover of learning. By 403/1012, after possibly visiting the Ṣūfī sage, Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, he reached the kingdom of Qābūs only to find that the king was already dead. Dejected by the loss of his expected patron, Ibn Sīnā returned to a village in Khwārazm and from there to Jurjān once again where he was joined by his lifetime companion, Juzjānī. It was at this time that Ibn Sīnā composed the *Kitāb al-mukhtaṣar al-awsaṭ*, the *Kitāb al-mabda' wa'l-ma'ād* and *al-Arṣād al-kullīyah*, along with chapters which were later to form parts of the *Najāt* and *Qānūn*.[3]

Sometime between 405/1014 and 406/1015 he went to Rai, where he cured the wife and son of Fakhr al-Dawlah al-Dailamī and wrote his *Kitāb al-ma'ād*. But the adventurous part in the life of Ibn Sīnā was not to end even here. He set out once again on a journey, going first to Qazwīn and then to Hamadān with the intention of meeting the famous Buwaihīd ruler, Shams al-Dawlah. Destiny was to make this encounter easy, for soon after his entrance into Hamadān, Ibn Sīnā was asked to treat Shams al-Dawlah who had just fallen ill. The mastery of Ibn Sīnā in curing the ruler was not only to make him a favorite at court, but was also to lead to his appointment as the wazīr, a position which was to create many political enemies for him. Until 411/1020, while he remained burdened with state duties, he nevertheless continued to write numerous works, including the masterpiece of Peripatetic philosophy, the *Kitāb al-shifā'*.

In 412/1021 Shams al-Dawlah died and was replaced by his son, Samā' al-Dawlah. The new ruler asked Ibn Sīnā to continue as wazīr, but by now, tired of the Hamadān court and hoping to join the circle of 'Alā al-Dawlah in Ispahān, Ibn Sīnā turned down the offer. The refusal was to have bitter repercussions. Tāj al-Mulk, who for a long time had been an enemy of Ibn Sīnā, took advantage of the situation and by intrigue imprisoned him in the Fardjān castle near Hamadān. Left to himself for four months, al-Shaikh al-Ra'īs composed several important treatises during his imprisonment, including *Kitāb al-hidāyah*, *Kitāb al-qūlanj*, and *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān*.[4]

After the four-month interim, Ibn Sīnā took advantage of 'Alā'

[3] The word *Qānūn* in Arabic comes from the Greek *kanōn*, which means a set of principles (derived from the Pythagorean division of the musical chord) and not an encyclopedia as it is usually translated.

[4] He is also said to have composed sarcastically the verse:

دخولی بالیقین کما تراه وکل الشک فی امر الخروج

"My entrance is certain as thou canst see;
The whole uncertainty concerns the time of departure."

Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā'*, II, 6.

al-Dawlah's attack on Hamadān and escaped from his prison in the dress of a dervish and with Juzjānī reached Ispahān safely. The city under 'Alā' al-Dawlah had become a great center of learning, and Ibn Sīnā, treated with much honor and respect, found a haven for peaceful study and writing there. During the fifteen years of his quiet stay in Ispahān he wrote some of his most famous works, among them the *Najāt* and the *Dānishnāma-yi 'alā'ī* which he wrote in Persian and dedicated to his benevolent patron and ruler. He also began the construction of an observatory which was never completed.

Finally, even this long period of peace was disturbed. Mas'ūd, the son of Maḥmūd of Ghazna, attacked Ispahān, and in the pillaging many of the writings of the Shaikh were irretrievably lost. Weakened by an attack of colic and disturbed by all the unrest, Ibn Sīnā returned to Hamadān where he died during the Ramaḍān of 428/1037.

Despite the loss in part or *in toto* of several of his major works, such as the twenty-volume *Kitāb al-inṣāf* on the arbitration of "Eastern" and "Western" philosophy and the *Lisān al-'arab* in ten volumes, over two hundred and fifty books, treatises, and letters of Ibn Sīnā have survived.[5] They range from the voluminous *Kitāb al-shifā'* and *al-Qānūn fi'l-ṭibb* to treatises of only a few pages like *Risālat al-fi'l wa'l- infi'āl* and *Risālah fī sirr al-qadar*. Although most of the texts cover subjects which today would belong to the fields of philosophy, science, and religion at the same time, it is perhaps not incorrect to divide his works into four separate groups: the philosophical, religious, cosmological and physical, and finally the symbolical and metaphysical narratives. Needless to say, such a division is not precise, many works containing elements of all the four divisions.

The primarily philosophical works include the famous *Shifā'*, the *Najāt*, the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, *'Uyūn al-ḥikmah*, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, and numerous small treatises on logic and various philosophical subjects. The religious works include several commentaries on the various *sūrahs* of the Quran, including *Sūrat al-ikhlāṣ*, *Sūrat*

[5] A comprehensive bibliography of Ibn Sīnā is given by Yaḥyā Mahdavī in his *Bibliographie d'Ibn Sīnā* (Tehran, 1954); see also G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Cairo, 1950) and O. Ergin, *İbin Sina Bibliografyasi* (Istanbul, 1956).

For the list of German books and articles on Ibn Sīnā see O. Spies, "Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas," in *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 93–103.

The *Bibliographie* . . . of Y. Mahdavī contains also a fairly complete list of books and articles on Ibn Sīnā in Arabic, Persian, and the European languages (see pp. 401ff); also S. Naficy, *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne* (Tehran, 1953).

al-nās and *Sūrat al-a'lā*, the *Risālat al-nairūzīyah* and treatises dealing with pilgrimage and destiny.[6]

The cosmological works of Ibn Sīnā consist not only of what is today called natural science but also the principles underlying all "natural philosophy." The *ṭabī'īyāt* of the *Shifā'*, *Najāt*, and the *Dānishnāma-yi 'alā'ī* deal in great detail with this subject. There are, moreover, individual treatises on the hierarchy of being, the heavens, the intelligences, and similar questions. As part of his cosmological works must also be considered those texts dealing with the individual sciences—meteorology, psychology, music, and, of course, medicine on which he wrote not only the *Qānūn* but also *al-Urjūzah fi'l-ṭibb* and a large number of treatises on individual diseases.

Finally, there are several works of Ibn Sīnā which have a different character from the above texts. Unfortunately, large sections of the important *Kitāb al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah*, in which he expounded his doctrines concerning the "science of the elite" (*'ilm al-khawāṣṣ*), seem to have been lost or, in any case, have not been located with certainty. However, most of the three visionary narratives or recitals, or, better, one narrative in three parts, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālat al-ṭair*, and the account by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī of *Salāmān wa Absāl*, together with the *Risālah fi'l-'ishq* and a few smaller tracts have remained intact. The final chapters of the *Ishārāt wa'l-tanbīhāt* also belong to this last genre of writing, although the first part is mostly a concise summary of the philosophy of the *Shifā'*. These symbolic and metaphysical writings view Nature in a way which differs profoundly from that of the Peripatetic philosophers. In this study they will be treated separately because of the clarity with which they illustrate another perspective in Islam that we have not had occasion to discuss so far in this treatise.

Ibn Sīnā and the Islamic Religion

The position of Ibn Sīnā vis-à-vis the *Sharī'ah* is somewhat difficult to determine because although he was certainly a faithful Muslim and even went to the mosque to ask God's help in solving his philosophical and scientific problems, he has left in his works little trace

[6] In his Quranic commentaries Ibn Sīnā continued the attempt of al-Fārābī to reconcile religion and philosophy, or faith and reason. This goal was pursued in later centuries by a series of sages like Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, sometimes known as Shaikh al-ishrāq or "master of illumination," 'Alī ibn Turkah Iṣpahānī, and Mīr Dāmād, and found its most perfect solution in the hands of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, better known as Mullā Ṣadrā. See S. H. Nasr on the School of Ispahān and Mullā Ṣadrā, Vol. 2, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1966).

of his exact beliefs. Like his contemporary al-Bīrūnī, Ibn Sīnā left himself uncommitted with respect to the Sunni-Shī'ah division. It is known that his father was Ismā'īlī but that from the beginning Ibn Sīnā was not attracted to that branch of Shī'ism.[7] Yet in certain of his treatises on numerical and alphabetical symbolism he shows clear sympathy for Ismā'īlī doctrines. As Massignon has stated: "En fait, Ibn Sīnā n'a pas innové son alphabet en s'inspirant d'une source hellénistique, mais a été guidé par une tradition orientale ismaëlienne."[8] Toward the end of his life Ibn Sīnā showed more sympathy toward Twelve-Imām Shī'ism, or perhaps it would be safer to say for the house of 'Alī ibn Abī Ṭālib—upon whom be peace. The subsequent influence of his doctrines upon the *Ishrāqīs* has in fact been confined mostly to the Shī'ah world. Suhrawardī, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, and Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī, all of whom took the *Ishrāqī* interpretations of Ibn Sīnā's philosophy seriously, have mostly come from the world of Twelve-Imām Shī'ism in Persia. They interpreted symbolically, or by *ta'wīl*, that the sage who guided Ibn Sīnā in his visionary narrative was 'Alī ibn Abī Ṭālib whom they considered to be to the other Companions of the Prophet as the intelligible world is to the sensible.[9] Still, there are many unanswered questions which make the exact identification of Ibn Sīnā with the various elements of Muslim orthodoxy difficult.

The faithfulness of Ibn Sīnā to Islam was questioned by many exoteric doctors of the law from the time of the spread of his teachings. Despite the sympathetic interpretations of many of his doctrines by the *Ishrāqīs*,[10] he was not accepted either by the doctors of the law or the branches of *taṣawwuf* existing outside of the Shī'ah world. Corbin has stated correctly:

> It is certain that neither Avicenna nor Suhrawardī could be adopted either by the pure literalists (*ḥashwīyān*), or by the theologians of the type

[7] Barani, "Ibn Sina and Alberuni," in *Avicenna Commemoration Volume*, p. 7.

[8] L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique," *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952), IV, 4.

[9] H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 242ff. All English quotations from this work are from the translation of W. R. Trask, published by Pantheon Books (New York, 1960).

[10] We use the word *Ishrāqī* here not in its general meaning of "illuminationist" but in its technical sense as the school of the followers of Shaikh al-ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Although many of the masters of this school have been Ṣūfīs of the highest station (*maqām*), like Ibn Turkah, Ibn Abī Jumhūr, Sayyid Ḥaidar Āmulī, and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, there have been other members who have studied this particular form of wisdom only theoretically without the effective spiritual realization which in Islam depends upon the grace of the Prophet (*al-barakat al-muḥammadīyah*) and the spiritual chain (*silsilah*) issuing forth from him.

of Majlisī or by the pure Ṣūfīs. But it is doubtless the originality of Iranian Shī'ite Islam that, despite everything, it permitted the emergence of an Avicenno-Suhrawardian posterity.[11]

During his own lifetime, Ibn Sīnā was sensitive to charges of heresy brought against him and he considered himself a sincere Muslim despite the criticism of his contemporaries. In a famous poem he defends his religious beliefs in these terms:

> It is not so easy and trifling to call me a heretic;
> No belief in religion is firmer than mine own.
> I am the unique person in the whole world and if I am a heretic;
> Then there is not a single Musulman anywhere in the world.[12]

It is only in the Shī'ite world that the philosophy of Ibn Sīnā as interpreted by Suhrawardī became combined with the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and was integrated by Mullā Ṣadrā into the intellectual perspective of Shī'ism, thus having remained as a living tradition in Persia until today.

The *Shifā'* and the smaller Peripatetic treatises of Ibn Sīnā represent the basic texts of that school in Islam.[13] Greek philosophy in the eastern part of the Muslim world never found a more profound interpreter than Ibn Sīnā, who combined, in what he thought was Aristotelian philosophy, the doctrines of the Stagirite, his Alexandrian commentators, and especially the Neoplatonists, all of which he interpreted with intuitions of his own and in many instances in accordance with the monotheistic perspective.[14] His philosophy was to have a profound effect not only upon Latin Scholasticism but also upon Muslim philosophy of which it is the basis, and even upon

[11] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 278.

[12] گفتن چو منی گزاف و آسان نبود مستکرتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنم کافر پس در همه دهر هیچ مسلمان نبود

Translated by Barani, "Ibn Sina and Alberuni," *Avicenna Commemoration Volume*, p. 8.

[13] The *Shifā'* is undoubtedly the greatest encyclopedia of knowledge ever composed by an individual. It remains until today along with the *Sharḥ al-ishārāt* of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, the *Asfār* of Mullā Ṣadrā and the *Sharḥ-i manẓūmah* of Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī as the most important text on *ḥikmah*, or traditional theosophy, in Persia which has kept a continuous tradition alive from the time of Ibn Sīnā to the present day. See S. H. Nasr on Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī in the *History of Muslim Philosophy*, vol. 2.

[14] For example, contrary to Ibn Rushd and the Greeks, who admitted physical proofs for the existence of God, Ibn Sīnā considered only metaphysical proofs as being valid. "Avicenne, au contraire (aux Grecs), représente la tradition juive la plus consciente d'elle-même, car son Dieu, qu'il nomme strictement et absolument le Premier, n'est plus le premier de l'univers, il est premier par rapport à l'être de l'univers, antérieur à cet être et, par conséquent aussi, hors de lui." E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1932), p. 83.

Islamic theology, despite the attack against certain aspects of his thought by Imām al-Ghazzālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ibn Sīnā has in fact been called the "first Scholastic,"[15] much of his terminology in ontology appearing in later texts of *kalām*, and his cosmology, which especially interests us here, influencing even al-Ghazzālī himself.

Ibn Sīnā, despite his great admiration for the Greek philosophers, always tried his best to make his philosophy conformable to the Islamic perspective.[16] It is true that in many of his writings he did not express the sense of the utter nothingness of the finite before the Majesty of the Divine which is characteristic of Islamic spirituality, but he did try to conform his ideas to the Quranic Revelation as much as the rationalistic approach in the Peripatetic school would permit.[17] He always kept before him the ideal of combining the philosophy of the Greeks with *ḥikmah*, or wisdom, which was originally the possession of the Hebrew prophets and later revealed in its fullness in Islam.[18] Out of this effort came the philosophy for which Ibn Sīnā has been famous in the West, a philosophy which is the finest expression of the Peripatetic school in Islam.[19]

[15] "Il trouve les matériaux préparés, et déjà un certain travail d'adaptation à l'Islam était commencé. Mais c'est lui qui fut le premier des scholastiques au sens exact du terme." A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne* (Paris, 1933), Introduction, p. xvii.

[16] For a discussion of the relation of Ibn Sīnā to Islamic orthodoxy, see L. Gardet, "Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane," *La Revue Thomiste*, 45:537–575 (1939).

Unfortunately, in this and similar articles the orthodoxy of Ibn Sīnā is always judged by the exoteric doctrines of the jurists and the theologians without consideration of the gnostic doctrines which are the ultimate criteria of orthodoxy in its universal sense and without consideration of the Shī'ite intellectual milieu in which the school of Ibn Sīnā was to find its future home.

[17] "Certes, Ibn Sīnā était avant tout un philosophe, un philosophe largement inspiré par la grande pensée hellénistique, à la fois aristotélicien et (sans le savoir) néoplatonicien, plus profondément néoplatonicien qu'aristotélicien au demeurant; ou si l'on préfère: croyant trouver dans la pseudo *Theologie d'Aristote* cet accord entre Aristote et Platon que Fārābī déjà avait voulu affirmer. Il est très vrai que l'adhésion à l'Islam ne semble point se présenter pour Ibn Sīnā avec l'absolue rigueur d'une adhésion de foi totale au mystère divin, à une Parole irréductible, émanée de la Volonté inscrutable de Dieu Très Haut, comme nous en trouvons le témoignage en certains ḥanbalites surtout, voire en certains ash'arites primitifs, et certains grands ṣūfīs. Sa non croyance en une résurrection corporelle le prouve. Mais, à notre sense, c'est très sincèrement et très spontanément qu'Ibn Sīnā, sur le plan philosophique même, voulut établir, à l'aide d'une exégèse allégorique, l'accord de ses propres conclusions et de données coraniques." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne* (*Ibn Sina*) (Paris, 1951), p. 202.

[18] "Il y a tout lieu de penser qu'Ibn Sina entendait réaliser ainsi une conciliation entre la philosophie grecque, *falsafah*, et la sagesse sémitique traditionnelle, *ḥikma*." Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne*, IV, 1.

[19] "Le Néo-platonisme arabe, tel que nous le trouvons formulé dans les traités divers d'Avicenne et dans l'admirable *Philosophie* d'Al Gazāli, ne se présente pas à nous

Aristotelian philosophy, and in fact philosophy in general, was to have a very different role in the Western world from that in Islam. It can be said that philosophy, understood as a purely rationalistic system trying to encompass reality, is something peculiar to the Western world. In Islam it was an incidental and secondary development and did not touch the heart of the Tradition. Therefore, the purely rationalistic aspect of the writings of the Muslim philosophers —especially of Ibn Rushd, who was the most rationalistic among them—had a greater influence in the Latin world than in the Islamic. The Augustinian interpretation of Ibn Sīnā involved the acceptance of much of what was essentially philosophical and the rejection of his cosmology and angelology. The "banishing" of angels from the Avicennian Universe by authors like William of Auvergne helped to laicize the cosmos and prepare the Copernican Revolution.[20] In Islam, on the contrary, the philosophical doctrines of Ibn Sīnā were interpreted metaphysically by the *Ishrāqīs* and in this way became transformed into a doctrine, which, being composed of Peripatetic philosophy, Hermetic and ancient Persian ideas,[21] and Ṣūfī doctrines, served the purpose of leading reason from error to the vision of the truth and preparing the soul for catharsis (*tajrīd*) from the world of the senses, culminating in illumination and gnosis. What in the Western world became ultimately the battlefield of disputing philosophers and theologians became in the Islamic world, and especially in Persia, the guide which led the human soul from the debates of logic to the ecstasies of gnosis.

In connection with the study of the significance of Ibn Sīnā's philosophy, his "Oriental Philosophy" has produced the most bewildering array of opinions among scholars. It is the translation of the Arabic phrase *al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah*[22] which Ibn Sīnā mentions in his symbolic writings. The Arabic word مشرقية from the root

---

comme une juxtaposition de théories disparates, mais comme une synthèse d'une extrême unité, où se coordonnait, suivant les principes d'une Métaphysique très définie et très pénétrante, la Théologie, la Psychologie, l'Astronomie et la Physique. Œuvre collective longuement préparée par les Ecoles d'Alexandrie et d'Athènes, dont le *Livre des Causes* et la *Théologie d'Aristote* ont transmis la Tradition aux Arabes, cette synthèse a, de la pensée musulmane, reçu son complet achèvement. En rigoureuse unité, en harmonieuse beauté, elle ne le cède guère à cette merveilleuse production du génie hellénique qu'est la Philosophie d'Aristote." P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 495.

[20] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 101ff.

[21] H. Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," *Eranos Jahrbuch*, 17:159 (1949).

[22] As mentioned above, Ibn Sīnā also wrote a work by this name as attested by himself as well as by Ibn Ṭufail in his *Ḥayy ibn Yaqẓān* and many later Muslim authors. There are presently three manuscripts of a work bearing this title and attributed to Ibn Sīnā, one in the Bodleian at Oxford (Pocock 181) written in Hebrew letters, the second

(*shrq*) can be vocalized either as *mashriqīyah* or *mushriqīyah*, the first meaning "Oriental" and the second "illuminative." Ever since the well-known article of Nallino,[23] however, it has become axiomatic for most European scholars to accept the *mashriqīyah* vocalization and consider the other as false.[24] Often they have overlooked the wisdom of the Arabic language itself in which "light," or "illumination," possesses the same root as "East" or "Oriental," conforming to the obvious solar symbolism.[25] In fact, this double meaning of the root (*shrq*) itself plays a major role in the whole plan of the visionary narratives where the East is identified with the realm of the spiritual and intelligible essences, or the realm of light, and the West with the material and corporeal world, or the realm of darkness.

In the *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, which most likely is the section on logic of *al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah* that is now mostly lost, Ibn Sīnā "disowns" his own earlier Peripatetic works as being for the common crowd and announces that in his "Oriental Philosophy" he is going to expose his real views. Because of the great importance of this declaration we give a complete translation of the passage in which Ibn Sīnā presents his own view of his "science of the elite." He writes:

We have been inspired to bring together writings upon the subject matter which has been the source of difference among people disposed to argumentation and not to study it with the eye of fanaticism, desire, habit, or attachment. We have no fear if we find differences with what the people instructed in Greek books have become familiar with through their own negligence and shortness of understanding. And we have no fear if we reveal to the philosophers something other than what we have written for the common people—the common people who have become enamored of the Peripatetic philosophers and who think that God has not guided anyone but them or that no one has reached Divine Mercy except them.

Although we admit the wisdom of the most learned predecessor of these

---

in Nūr 'Uthmānīyah (no. 4894_{75}) in Istanbul, and the third in Aya Sophia (no. 2403) also in Istanbul. It cannot be said with certainty that this work is a section of the treatise to which Ibn Sīnā and Ibn Ṭufail had alluded. It is concerned with natural philosophy and seems to be mostly a summary of the natural philosophy of the *Shifā'*. See Mahdavī, *Bibliographie* . . ., p. 270.

The first Muslim to have spoken of "Oriental" and "Illuminationist" philosophy was Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in his *Fī kamāl al-naw' al-insānī*. See L. Massignon, "Contribution de la France à la commémoration d'Avicenne," *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad* (Cairo, 1952). p. 80.

[23] A. Nallino, "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna," *Rivista degli studi orientali*, 10:367–433 (1925).

[24] Unable to convey this double meaning in the Latin transliteration, we have chosen to write the word as *m(a)shriqīyah*, keeping the "a" in parentheses.

[25] In English and French, also, the double meaning of the word "Orient" points to the same symbolism.

philosophers [that is, Aristotle], and we know that in discovering what his teachers and companions did not know, in distinguishing between various sciences, in arranging the sciences in a better manner than before, in discovering the truth of many subjects . . . he was superior to those who came before him, the men who came after him should have brought to order whatever confusion had existed in his thought, mended whatever cracks they found in his structure, and expanded his principles. But those who came after him could not transcend what they had inherited from him. Bigotry over whatever he had not found out became a shield, so that they remained bound to the past and found no opportunity to make use of their own intellects. If such an opportunity did arise, they did not find it admissible to use it in increasing, correcting and examining the works of their predecessors.

When we turned our attention to their works, however, from the beginning the comprehension of these works became easy for us. *And often we gained knowledge from non-Greek sources.* When we began on this project, it was the beginning of our youth, and God shortened the time necessary for us to learn the works of our predecessors. Then we compared everything word for word with the science which the Greeks called logic, and it is not improbable that the Orientals had another name for it. Whatever was contrary by this means of comparison we rejected. We sought the reason for everything until the Truth became separate from error.

Since those who were the people of learning were strongly in favor of the Greek Peripatetics, we did not find it appropriate to separate ourselves and speak differently from everyone else. So, we took their side, and with those philosophers who were more fanatical than any of the Greek sects, we too became fanatical. Whatever they sought but had not found and their wisdom had not penetrated, we completed. We overlooked their faults and provided a leader and tutor for them while we were aware of their errors. If we revealed some opposition it was only in matters in which no patience was possible. But in most cases we neglected and overlooked their faults . . . We were forced to associate with people devoid of understanding who considered the depth of thought as innovation (*bid'ah*) and the opposition to common opinion as sin . . .

Under these conditions, we longed to write a book containing the important aspects of real knowledge. Only the person who has thought much, has meditated deeply, and is not devoid of the excellence of intellectual intuition can make deductions from it . . .

We have composed this book only for ourselves, that is, those who are like ourselves. As for the commoners who have to do with philosophy, we have provided in the *Kitāb al-shifā'* more than they need. Soon in the supplements we shall present whatever is suitable for them beyond that which they have seen up to this time. And in all conditions we seek the assistance of the Unique God.[26]

[26] Ibn Sīnā, *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn* (Cairo, 1328 [1910]), pp. 2–4 (italics ours). In the *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, for the first time in Islam, Ibn Sīnā begins with metaphysics

The views of modern scholars differ greatly as to what Ibn Sīnā means precisely by this passage and similar ones, in which he refers to this "Oriental Philosophy" meant for the elite. Among Europeans, an early author on Islamic philosophy, L. Gauthier, identifies the "Oriental Philosophy" with *taṣawwuf*, which he calls "la tendance mystique de l'Orient."[27] Among contemporary scholars, A. M. Goichon identifies "Orient" with the medical school of Jundishāpūr and therefore gives it a purely geographical significance. Moreover, she emphasizes the experimental tendencies of this school and believes that the "Oriental Philosophy" means the connection of experiment with reason and the acceptance of empirical causes as the middle term in a syllogism.[28]

The interest in experience and direct observation, however, does not mean necessarily that it must be connected with rationalism, as has been the case since the seventeenth century in the Western world. As Louis Gardet has justly remarked:

> Nous ne nierons point qu'en cette tradition à résonances ésotériques ne se puisse relever un goût prononcé pour les sciences expérimentales. Mais tout au cours de l'histoire, ne verrons-nous pas de forts courants platonisants liés maintes fois à un souci de recherches et d'expériences scientifiques? Ainsi déjà l'école de Chartres au moyen-âge latin, et plus encore le courant platonisant de la Renaissance du XVIe siècle. De ce point de vue, il nous semble que Mlle Goichon a trop aisément tendance à unir recherches expérimentales et "rationalisme." Les Giordano Bruno, Campanella et Jean Bodin, le grand amateur de kabbale, étaient tout autre chose que de purs "rationalistes."[29]

As for Gardet's own view on "Oriental Philosophy," he considers

---

(*ilāhīyāt*) and from there proceeds to natural philosophy (*ṭabī'īyāt*) in contrast to Aristotle and many Muslim authors like Abu'l-Barakāt al-Baghdādī (in his *Kitāb al-mu'tabar*) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (in his *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*), who begin from natural philosophy and then proceed to metaphysics. Later Safavid and Qājār authors, among these Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Mullā Muḥsin Faiḍ, and Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī, have followed the precedent of the *Dānishnāmah* . . .

[27] "La doctrine qui s'y trouve exposée sous forme d'allégories souvent abstruses mais parfois très belles n'est autre que le mysticisme des Soufis amalgamé avec la théorie aristotélicienne de l'intellect actif. Le soufisme, on le sait, représente moins une école qu'une tendance; c'est la tendance mystique de l'Orient, qui entrait déjà pour une part dans le péripatétisme alexandrin, et qui, dans la doctrine d'Avicenne, vient s'y mêler pour la seconde fois." L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (Paris, 1900), pp. 52–53.

[28] "Il utilise toujours le syllogisme comme mode de raisonnement, mais il admet la cause empirique comme moyen terme, tandis qu'Aristote n'admettait là que la cause métaphysique." A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20–21 (1952), p. 300.

[29] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 26.

it to mean a more Pythagorean, Platonic, Plotinian, and less Aristotelian philosophy. This tendency explains the adjective "Oriental" because, although all of these schools came from the West, the origin of the Pythagorean-Platonic school was the East.[30] The *Shifā'*, and *Najāt*, according to Gardet, are the doctrines of Ibn Sīnā in Aristotelian dress which he was to throw away in the later writings; the later works are "une prise de conscience plus nette et plus délibérée de son rapport personnel d'élaboration philosophique."[31] Gardet, like Goichon, admits that toward the end of his life Ibn Sīnā turned more toward experiment and observation but, contrary to Goichon, he writes:

> Il se peut qu'à la fin de sa vie, Ibn Sīnā ait envisagé de mettre un accent plus délibéré sur des recherches "expérimentales," entendons ici astronomie (et astrologie), magie naturelle, chimie, médecine; et que ces recherches aient activé sa réflexion philosophique. Mais nous ne voyons aucune raison pour penser qu'il s'agisse alors d'une ligne rationalisante.[32]

He considers on the contrary that the later tendency of Ibn Sīnā was "une gnose intellectualiste."

Massignon, in a general survey, mentions the use of the technical Ṣūfī term *'ishq* in place of *maḥabbah* and the alphabetical symbolism of *al-Risālat al-nairūzīyah* to point out that "Avicenne a un génie originel, une philosophie orientale profonde qui n'a pas reçu suffisamment d'attention jusqu'ici."[33]

In a notable study, Pines has reviewed this question, making use of hitherto unavailable fragments of Ibn Sīnā published by Badawī.[34] A treatise in this collection, the *Risālat al-kiyā*, discusses the arbitration between the "Oriental" and "Occidental" philosophers by Ibn Sīnā in his *Kitāb al-inṣāf* which itself was lost in the raid of Ispahān.[35] According to the interpretation of Pines, the term "Oriental" refers to Bukhārā, Ibn Sīnā's own city, and "Occidental" to Baghdād, and especially to the commentators of Aristotle like Abu'l-Faraj and 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib who resided in that city. Although the latter's works have not survived, those of his student Mukhtār ibn al-Ḥasan, called Ibn Buṭlān, remain and are an indication of the doctrines of

[30] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 27.

[31] L. Gardet, "Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale'," *La Revue du Caire*, 27:21 (1951).

[32] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 27.

[33] L. Massignon, "Avicenne et les influences orientales," *La Revue du Caire*, 27:12 (1951).

[34] 'A. Badawī, *Arisṭū 'ind al-'arab* (Cairo, 1947), I, 121ff.

[35] S. Pines, "La Philosophie 'orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 27:5–37 (1952).

this school. In his *al-Maqālat al-miṣrīyah* Ibn Buṭlān rejects the possibility of the existence of the soul without a body outside of God. Ibn Sīnā on the contrary emphasizes the immortality of the soul and therefore separates himself from the Christian commentators of Aristotle in Baghdād as well as the Greek commentators of Alexandria. This issue, according to Pines, must have been a central subject which distinguished the "Oriental Philosophy" from the Peripatetic school. He also thinks that the rejection of Aristotelian philosophy was a way for Ibn Sīnā to open the path for his personal reflection and was an illumination of his own intellect rather than an Oriental tradition. He may also have been influenced by a Persian "cultural nationalism" against the "Occidentals."

A modern Persian scholar, Qāsim Ghanī, like most other contemporary Persian authors, considers "Oriental Philosophy" to lie outside both Aristotelianism and the Neoplatonic schools. According to him, it perhaps refers to a Persian school of philosophy during the Sāssānid period which left its imprint upon Mānī, and even more upon Suhrawardī, the founder of the school of *Ishrāq*.[36] Another Persian scholar, Dhabīḥallāh Ṣafā, however, understands by the term "Oriental" the Baghdādī commentators of Aristotle in contrast to the Alexandrian disciples of the Stagirite.[37]

Finally, it is helpful to consider the views of H. Corbin, who, among Western scholars, has studied the question of *Ishrāq* most thoroughly and sympathetically. He writes regarding the relation between *Ishrāq* and Ibn Sīnā:

> Thus considered in the life of individual consciousness, the "Oriental philosophy" of the two masters [Ibn Sīnā and Suhrawardī] reveals what they have in common, far better than any theoretical discussions, or hypotheses deputizing for lost works, can do. For the two canons, that of the one and that of the other master, display this common trait: side by side with extremely solid systematic works, they both contain a cycle of brief spiritual romances, narratives of inner initiations, marking a rupture of plane with the level on which the potencies successively acquired by theoretical expositions are interconnected.[38]

Corbin considers the word "Oriental" as primarily a symbolic term signifying the realm of light and not just a geographical designation. "Oriental Philosophy" means the journey to the realm of the spirit and away from the prison of sense and matter.

[36] Qāsim Ghanī, *Ibn-i Sīnā* (Tehran, 1313 [1936]), pp. 45–46.

[37] Dhabīḥallāh Ṣafā, "al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah," *Mihr*, 8:36 (1331 [1952]).

[38] *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 6; see also *ibid.*, pp. 271–278, where various studies on Ibn Sīnā's "Oriental philosophy" are discussed; and Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin (Tehran, 1977), I, xxxvii–lxii.

A close study of the "esoteric" writings of Ibn Sīnā will reveal that the "Oriental Philosophy" is not at all a philosophy in the rationalistic sense, nor a system of dialectic to fulfill certain mental needs; rather, it is a form of wisdom or a "theosophy" which has for its purpose the deliverance of man from this world of imperfection to the "world of light." It is non-Greek in the sense that the specific "genius" of the Greeks of the historical period was dialectical. They even hid the Egyptian, Orphic, and Babylonian mysteries, upon which Pythagoreanism was based, under a veil of dialectics. The "Oriental Philosophy" removes this veil and seeks to present the *philosophia perennis* not as something to satisfy the need for thinking but as a guide, or at least doctrinal aid, for the illumination of man which arises from the inner experience of its author. Its language is therefore primarily symbolic rather than dialectical even if it begins with Aristotelian logic and employs some of the cosmological ideas of the Peripatetic philosophers.

What is difficult to determine is whether the "Oriental Philosophy" was only a theoretical formulation which borrowed its language of symbols from various ancient mysteries, or whether there was a living esoteric tradition which still possessed not only the doctrine but the grace and spiritual techniques necessary for an effective realization of theory. In the fourth Islamic century the latter possibility seems unlikely outside of the grace (*barakah*) of *taṣawwuf*, for it seems hardly conceivable that any small "candles of light" of pre-Islamic spirituality, as, for example, certain branches of Hermeticism, could remain intact and not be dissolved and integrated into the "sun" of Islamic spirituality as the Graeco-Roman mysteries were eventually integrated into Christianity. Even in the case of Shaikh al-ishrāq, his spiritual affiliation was certainly completely Islamic; where he differed from other Ṣūfīs was in the use of pre-Islamic—both Hermetic and Zoroastrian—symbols and a certain amount of Peripatetic philosophy in the formulation of his doctrines. For those who consider *taṣawwuf* to be equivalent with its verbal expression, the above distinction may seem all important, but the inner journey which depends absolutely upon the grace (*barakah*) issuing forth from the founder of the Tradition is one thing and its theoretical formulation another. We must ultimately, therefore, decide the inner meaning of the "Oriental Philosophy" in the light of Ibn Sīnā's relation to Islamic esotericism in general and *taṣawwuf* in particular.

The diversity of view of scholars regarding the meaning of Ibn Sīnā's "Oriental Philosophy" exists also in the problem of the connection of Ibn Sīnā with *taṣawwuf*, which is the esoteric aspect of

Islam, possessing not only a doctrine whose formulations may have been borrowed from external sources, but a "spiritual alchemy" and a grace whose origin can be traced to the Prophet Muḥammad—upon whom be peace.[39] *Taṣawwuf* is not identical with its theoretical formulations; there have been great Ṣūfīs who have not written a word about the theory of Islamic spirituality, as there have been authors outside of *taṣawwuf* who have written lucidly about certain aspects of its theoretical formulations. It is this distinction which makes the identification of Ibn Sīnā with *taṣawwuf* so difficult.

Western scholars who have been influenced, whether directly or indirectly, by the particular aspect of Christian spirituality as a way of love, have usually condemned the primarily gnostic character of Islamic spirituality as a form of "pantheism," "panentheism," and recently as "natural mysticism." Also, they have usually mistaken the theoretical formulations for the interior experience and have therefore postulated diverse origins for *taṣawwuf*, including Neoplatonism, Buddhism, and "the Aryan reaction against the Semites." Without attempting here to refute these many theories, all of which from the point of view of *taṣawwuf* are false, we base our definition of *taṣawwuf* upon the witness of the Ṣūfīs themselves. According to them, it is a set of doctrines, spiritual techniques, and finally a grace, or *barakah*, the totality of which constitutes the essence of Islam, the realization of Unity (*tawḥīd*).

Before turning to the testimony of Muslims speaking from within the Tradition, however, it is helpful to review the opinions of some Western scholars on the relation of Ibn Sīnā to *taṣawwuf*, bearing always in mind their concept of *taṣawwuf*, which is for the most part unacceptable to the authorities of that Tradition. A. M. Goichon, who emphasizes the observational interest of Ibn Sīnā during his later period, denies any real connection between Ibn Sīnā and the Ṣūfīs. She considers, on the contrary, "Ce ne sont donc pas des leçons de vie intérieure qu'il faut chercher auprès d'Avicenne. Son intérêt est lexicographique et philosophique seulement."[40]

[39] For a genuine account of the meaning of *taṣawwuf*, see Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, "The origins of Sufism," *Islamic Quarterly*, 3:53–64 (1956); R. Guénon, "L'Esotérisme islamique," in *Islam et l'occident* (Paris, 1947), pp. 153–159; and T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson (London, 1976).

[40] *Introduction à Avicenne*, p. xxiv and Introduction. She also argues that it would be strange for a treatise on *taṣawwuf*, like *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, to start with *manṭiq*, that is, logic, which for her implies the exact opposite of *taṣawwuf*. The word *manṭiq*, however, besides meaning logic, always bears an interior sense deriving from the root (*nṭq*) meaning to articulate a sound or speak, and therefore to be related to the Divine Word from which all things derive their being. The *Manṭiq al-ṭair* (usually translated as *Conference of the Birds*) by Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār is one of the most celebrated Ṣūfī

Father J. Houben, following Massignon, distinguishes between early Ṣūfīs and the later ones who he calls "pantheistic" and classifies the gnosis (*ma'rifah*) of Ibn Sīnā as "a natural knowledge of God," implying therefore "natural mysticism."[41] Gardet takes a similar view and states: "Mais en fait, il s'agit chez Ibn Sīnā d'une réduction du *taṣawwuf* a un plan philosophique, par une interprétation appropriée."[42] Moreover, he identifies this "reduction of *taṣawwuf*" with natural mysticism. As he says: "Pour Ibn Sīnā donc, comme pour les *Upanishads*, c'est en se parachevant elle-même dans l'ordre de la nature que l'âme communique avec Dieu."[43] On another occasion he states that "l'élan mystique (mystique naturelle) plonge au contraire des racines profondes en ce système . . . il lui donne sa sève . . ."[44] Also: "Le système avicennien ne se peut comprendre, selon toutes ses dimensions existentielles, que grâce au mouvement initial de mystique naturelle qui le traverse."[45]

This "mysticism" is, according to Gardet, a combination of Plotinian intellectualism and the experience described by the great Ṣūfīs. Considering the indefiniteness and incorrectness of this definition of "mysticism," it is difficult to be satisfied with such a conclusion. We are guaranteed that Ibn Sīnā's system is profoundly dominated by natural mysticism, but then some of the greatest masters of *taṣawwuf*—Ibn 'Arabī, for example—have also been said to have had no other inspiration than natural mysticism. Therefore, how are we to distinguish between Ibn Sīnā and all the later Ṣūfīs who possess esoteric orthodoxy and a perfect regularity in their initiatic chain (*silsilah*)?

Muslim sources could perhaps give a clearer indication, for here we deal with authorities who speak from within *taṣawwuf*. In the account of the life of the well-known fourth-century Ṣūfī, Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, in the *Asrār al-tawḥīd*,[46] there is an account of the

---

tracts and makes use of *manṭiq* in its symbolic rather than logical aspect. The title of *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, therefore, does not condemn the work to a "rationalistic" plane. Moreover, many later works by Suhrawardī, Mullā Ṣadrā, and others, whose gnostic character all admit, begin with logic and terminate with Ṣūfī metaphysics.

[41] J. Houben, S. J., "Avicenna and mysticism," *Indo-Iranica*, 6:15 (1953).

[42] L. Gardet, "L'Expérience mystique selon Avicenne," *La Revue du Caire*, 27:64 (1951).

[43] *Ibid.*, p. 63. This point of view presupposes an absolute distinction between Nature and Supernature, forgetting that there is something "supernatural" in Nature as there is a "natural" aspect to Supernature. See F. Schuon, "Is there a natural mysticism?" in *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, pp. 35–44.

[44] L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques* (Cairo, 1952), p. 62.

[45] *Ibid.*, p. 67.

[46] *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-Shaikh Abī Sa'īd* (Tehran, 1313 [1934]), 159–160.

meeting of Ibn Sīnā with the great Ṣūfī sage and their intimate discourse which lasted three days. Also, in traditional Muslim sources there is reference to a meeting between Abū Sa'īd and Ibn Sīnā in a bath house. According to these sources, Abū Sa'īd asked Ibn Sīnā if it were true that a heavy body seeks the center of the earth. Ibn Sīnā answered that this was absolutely true. Abū Sa'īd subsequently took up his metal vase and threw it into the air, whereupon instead of falling down it stayed up in the air. "What is the reason for this?" he asked. Ibn Sīnā answered that the natural motion would be the fall of the vase but that a violent force was preventing this natural motion. "What is this violent force?" asked Abū Sa'īd. "Your soul!" replied Ibn Sīnā, "which acts upon this." "Then purify your soul," Abū Sa'īd added, "so that you can do the same."[47]

Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, known as Shaikh Bahā'ī, in his *Kashkūl* tells the story of Shaikh Majd al-Dīn al-Baghdādī, the famous Ṣūfī, who saw the Prophet in a dream and asked about the condition of Ibn Sīnā. The Prophet answered: "Ibn Sīnā wanted to reach God without me; so I touched his chest and he fell into the fire."[48]

There is also the story of another well-known Ṣūfī master, 'Alā' al-Dawlah al-Simnānī, who likewise saw the Prophet in a dream and asked: "What dost thou say on the subject of Ibn Sīnā?" The Prophet replied: "He is a man whom God has made to lose his way in knowledge." Again the Ṣūfī master asked: "What dost thou say regarding Suhrawardī Maqtūl?" He answered: "He also is a follower of Ibn Sīnā."[49] We see that all of these stories consider Ibn Sīnā outside of the tradition of *taṣawwuf* or at least outside the central element of Ṣūfī orthodoxy.

Among modern Persian scholars, as in the case of European authorities, there is some difference of opinion on this question. Naṣrallāh Taqawī, in his introduction to the *Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, considers that Ibn Sīnā was an active Ṣūfī and possessed a spiritual station (*maqām*).[50] On the contrary, Badī' al-Zamān Furūzānfar, a leading contemporary Persian authority on *taṣawwuf*, points out that neither the journey of the soul in *Ḥayy ibn Yaqẓān* or *al-Ṭair* nor the union of the passive and Active Intellect are Ṣūfī doctrines, but that the *Risālat al-'ishq* and the last part of the *Ishārāt* . . . dealing with the grades of the spiritual life are in the tradition and language of

[47] See also Muḥammad Tunikābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'* (Tehran, 1313 [1934]), p. 317.
[48] *Ibid.*
[49] Quoted in Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 244, n. 1.
[50] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, trans. Naṣrallāh Taqawī (Tehran, 1316 [1937]), Introduction, p. ('*ain*).

taṣawwuf. According to Furūzānfar, al-Shaikh al-Ra'īs explained the secrets and difficulties of "The Path" in an excellent way and has been a defense for the Ṣūfīs against rationalism over the centuries. But he was too engrossed in the desires of this world to have participated in the "Muḥammadan poverty" (*al-faqr al-muḥammadī*), which requires a certain detachment from this world and its pleasures.[51]

From these passages it seems certain that Ibn Sīnā lies outside of the pure tradition of *taṣawwuf*. He is neither like a Ḥallāj, whom Western scholars consider as a "true mystic," nor like an Ibn 'Arabī or al-Jīlī, whom they label as "pantheist." From the exterior it seems that his life was too closely interwoven with the desires of the flesh and excess of sensual pleasures and differed markedly from the disciplined life of those traveling on "The Path" (*sālikūn*). Yet he probably spent three days alone with Abū Sa'īd in spiritual retreat (*khalwah*) and met other Ṣūfī masters like Abu'l-Ḥasan al-Kharraqānī.[52] Consequently he was most likely touched deeply by the *barakah* of *taṣawwuf* and even if not able to realize its aims in his life sympathized with it greatly and expressed many of its truths in his works.[53]

[51] Badī' al-Zamān Furūzānfar, "Abū 'Alī Sīnā wa *taṣawwuf*," in *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, ed. Dhabīḥallāh Ṣafā (Tehran, 1953), II, 188.

The Egyptian scholar Abu'l-'Alā al-'Afīfī also considers Ibn Sīnā to be more of a philosopher with tendencies toward Sufism than a Ṣūfī in the truest sense of the word, although he believes that the philosophy of Ibn Sīnā is not simply a mixture of Aristotelian and Neoplatonic philosophy but is strongly influenced by Gnosticism, and especially Hermeticism, *Ḥayy ibn Yaqẓān* being an Arabic version of *Poimandres*. See 'Afīfī, "L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne," *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad*, pp. 399–449.

Another famous contemporary Arab scholar, Ibrāhīm Madkour, connects the Sufism of Ibn Sīnā with the tendencies and trends already found in al-Fārābī. See Madkour's *Fī'l-falsafat al-islāmīyah* (Cairo, 1947), pp. 48–54.

[52] It was after his meeting with al-Kharraqānī in Hamadān that Ibn Sīnā wrote the natural philosophy, or *ṭabī'īyāt*, of the *Shifā'*.

[53] An argument in favor of the view that Ibn Sīnā was not just a philosopher in the ordinary sense is his writing poetry along with philosophic prose. Usually the only background common to these two diverse types of activity is gnosis in which poetry is metaphysical as the expression of metaphysics is poetical. To clarify this matter further one must turn to the later Islamic centuries when in Persia three distinct schools can be discerned. These are the schools of pure gnosis represented by Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, and 'Abd al-Karīm al-Jīlī; the school of Illumination combining philosophy with contemplation and intuition as in the case of Suhrawardī, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Ibn Turkah and later Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā; and finally the Peripatetic school. It can be safely said that Ibn Sīnā did not belong to the first school. But he cannot be limited to the third school either. There are elements in his writings, based on intellectual intuition (*dhawq*), which made it possible for the later *Ishrāqī* sages to interpret his writings in a direction diametrically opposed to the philosophy of Ibn Sīnā in the medieval Latin world, so that we can say that although not a Ṣūfī, Ibn Sīnā expresses certain views which make him not only a Peripatetic philosopher but a forerunner of the *Ishrāqīs* as well.

In the domain of cosmology, the late works of Ibn Sīnā possess many points of similarity with the conception of Nature of the gnostics (*'urafā'*). In both cases there is the concept of the interiorization of the cosmos, the journey through the Universe to what lies above it, and a symbolic interpretation of all natural phenomena. Therefore, whatever the effective realization and the spiritual station of Ibn Sīnā may have been, his theoretical consent to *taṣawwuf* and the expression of many Ṣūfī doctrines in the cosmology of his works on "Oriental Philosophy" permit us to study him in two distinct ways. Firstly, we may identify his early works, especially the *Shifā'* and the *Najāt*, as the most complete expressions of the philosophy of the Peripatetic school in Islam, a school that was much influenced, especially in the case of Ibn Sīnā, by the physics of Aristotle and Neoplatonic cosmology. Secondly, we may study the cosmology of his later works, especially the visionary narratives, as an early expression of the doctrines of the *Ishrāqī* school which were developed more fully in the following centuries and as a description of certain elements of the gnostic conception of Nature. We must not, however, identify Ibn Sīnā's treatment of Ṣūfī doctrines with the most universal exposition of Sufism which we find in the writings of such masters as Ibn 'Arabī, al-Qunawī, Maḥmūd Shabistarī, and al-Jīlī.

CHAPTER 12

The Anatomy of Being

Being and Its Polarizations

Ibn Sīnā is above all a "philosopher of Being"; all knowledge for him involves the analogy of the beings of particular things with Being itself which stands above and anterior to the Universe.[1] The highest form of knowledge, in fact, is the knowledge of Being itself, to which the knowledge of mathematics and of the physical world are subordinated.[2] To understand his cosmological ideas, therefore, it is necessary to discuss briefly the relation of Being to the Universe and its hierarchy, though without going into the details of this question since it belongs to the "First Philosophy," or metaphysics, and so lies outside the scope of this study.[3]

Being in itself is the cause of all particular existents without being reduced to a genre common to all of them.[4] Being is above all

[1] A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20–21 (1952), pp. 290ff.

[2] Ibn Sīnā considers the hierarchy of knowledge to start with metaphysics, then mathematics, and finally natural science. *Dānishnāma-yi 'alā'ī, Ilāhīyāt* (Tehran, 1331 [1952]), p. 3. For him, as for Christian Platonists like St. Augustine and in contradiction to Aristotle, sensible knowledge does not precede the intellectual.

[3] There are several well-known studies in European languages on the philosophical aspect of Ibn Sīnā's ontology. Among these works may be included A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)* (Paris, 1937); Dj. Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne* (Paris, 1926); and E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (Paris, 1927). The most comprehensive and thorough study of the philosophy of Ibn Sīnā, interpreted in a Peripatetic fashion that we have encountered is *Ḥikmat-i Bū 'Alī* (Tehran, 1375–1377 [1955–1957]), by 'Allāmah Ḥā'irī Māzandarānī. This work, in three volumes, written from within the tradition of *ḥikmah* by one of the leading *ḥakīms* of present-day Persia, gives a thorough exposition of the thought of Ibn Sīnā, especially his ontology, as understood by those who have preserved his school as a continuous living tradition in Persia until today.

[4] "Bien qu'en effet l'être ne soit pas un genre réellement commun à tous les êtres, il doit y avoir un certain point de vue, duquel tout ce qui est, au même sens et de la même façon. L'être de la substance n'est pas celui de l'accident, mais, du fait même qu'il n'y a pas d'idée antérieure à l'idée d'être, on doit nécessairement accorder que l'une et l'autre viennent se ranger sous cette idée commune et que, d'un certain point de vue, l'accident et la substance reçoivent le nom d'être selon la même signification . . . L'être peut s' affirmer de tout selon le même sens, mais non pas aussi immédiatement de tous

distinctions and polarizations and yet the cause of the world of multiplicity, casting its light upon the different and distinct quiddities (*māhīyāt*) of all things. Being is the reality of each thing, as it is the source of all goodness and beauty as well as the cause of all perception, the quiddities constituting no more than the limitations of being.[5]

There are two major distinctions which underlie the philosophy of Ibn Sīnā, one an ontological distinction between quiddity, or essence (*māhīyāh*),[6] and existence (*wujūd*), and the other tripartite division between the Necessary (*wājib*), contingent (*mumkin*) and impossible (*mumtani'*) beings. Only in the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), or God, are essence and existence inseparably united, while for all other beings unity and existence are only accidents added to their essence or quiddity. The Necessary Being whose essence and existence

---

les êtres" (Gilson, *Avicenne et . . . Duns Scot*, p. 111). And further on Gilson writes: "L'Être, cause de tous les êtres, nous a doués d'une lumière naturelle faite à sa ressemblance" (*ibid.*, p. 117).

Regarding the question of Being and quiddities in Muslim philosophy see S. H. Nasr, "The Polarization of Being," *Pakistan Philosophical Journal*, 3:8–13 (October, 1959).

The Muslim Peripatetics, following Ibn Sīnā, considered being to be real and principial and the quiddities to be the limitations of the existence of things abstracted by the intellect. In later centuries the debate as to whether essence or existence is principial became a central issue, especially with Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā. See S. H. Nasr on Mullā Ṣadrā in the *History of Muslim Philosophy*.

[5] «فالواجب الوجود لها الجمال والبهاء المحض وهو مبدء جمال كل شيء وبهائه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وسلامة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدء ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي.»

Ibn Sīnā, *Kitāb al-shifā'* (Tehran, 1305 [1887]), p. 598;

«وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا حق اذاً احق من الواجب الوجود.»

al-Najāt (Cairo, 1938), p. 229.

[6] The notion of essence, or quiddity, according to Ibn Sīnā corresponds to the question *quid est*. If one knows the essence of something, one knows all its attributes. (See Dj. Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, pp. 80–81.) "L'essence, considérée en elle-même, comprend ce qui est nécessaire à une chose pour pouvoir exister comme telle. Elle s'exprime donc par l'énoncé des caractères qui constituent cette nature, cette quiddité, à l'exclusion de ses accidents, et même des particularités découlant de tel ou tel de ses traits constitutifs; en effet, celles-ci n'ajouteraient rien d'essentiel" (A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence . . .*, p. 49). As for existence, it is not a constitutive attribute of essence but a necessary one added accidentally to the essence. The existence of something does not have its principle in the essence of that thing but derives its principle from the Being whose essence is the same as its existence, that is, the Necessary Being.

are one is pure Truth as It is pure Goodness;[7] It is the source and origin of all existence.

As for the contingent beings (*mumkin al-wujūd* or *mumkināt*), they are further divided into two classes:

(1) Those that are necessary in the sense that they could not not be. They are contingent by themselves but receive from the First Cause the quality of being necessary. These beings are the simple substances (*mujarradāt*), that is, the Intelligences and angelic substances.

(2) Those that are only contingent, that is, the composed bodies of the sublunary region which come into being and pass away.[8]

The first category of possible beings is the eternal effect of the Creator and must therefore always be, while the second category contains in itself the principle of "non-eternity" and therefore has a beginning and an end. Substance, in the context mentioned above and as used generally by Ibn Sīnā, means that which exists by itself without being supported by or existing in any subject, in contradistinction to accident, which exists in a subject and is supported by

[7] «وان الواجب الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال وان الممکن الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود او موجود الم یعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروری الوجود والممکن الوجود هو الذی لا ضرورة فیه بوجه ای لا فی وجوده ولا فی عدمه.»

Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 224–225.

«وکل واجب الوجود بذاته فانه خیر محض وکمال محض والخیر بالجملة هو یتشوقه کل شیئ وتتم به وجوده ...»

Ibid., p. 229. In his commentary on the *Theology of Aristotle*, Ibn Sīnā defines being as a "category" above the division of possible and necessary. He considers that in all existents outside of the First Being there are three distinct elements: (1) Its being *qua* being referred to nothing but Being itself and standing above the division of possible and necessary; (2) Its being as much as it derives from the First Being and refers to it; (3) Its being as related to its quiddity (*māhīyah*) or its intelligible principle of definition which is carefully distinguished from its essence (*dhāt*). See G. Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote,' " *La Revue Thomiste*, 51:346–406 (1951); L. Gardet, "En honneur du millénaire d'Avicenne," *ibid.*, p. 336.

[8] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . . Ilāhīyāt*, pp. 7–11, *Najāt*, pp. 224–225; Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 45; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), p. 358. In the *Ilāhīyāt* of the *Dānishnāmah . . .*, and in apparent contrast to his other writings, Ibn Sīnā implies that only the Necessary Being is eternal while all other things are created and new (*muḥdath*), pp. 76–83. Islamic philosophers usually distinguish between two kinds of *imkān*, *imkān al-'āmm* and *imkān al-khāṣṣ*, the first meaning all that is not impossible (*mumtani'*) and the second that of which neither existence or non-existence is necessary. The first is usually translated as possibility and the second as contingency although sometimes possibility is used for both kinds of *imkān*.

a substance.[9] Substance is divided according to species; the ten categories as defined by Aristotle, of which substance itself is a category, become so many species of being,[10] while potentiality and act, unity and multiplicity, cause and effect, remain but accidents with respect to Pure Being.

The three simple substances which comprise the first category of contingent beings are irreducible to one another according to the definition of substance just given. One cannot be reduced to the other in an ontological sense because of the basic distinction that Ibn Sīnā makes between them:

(1) The substance whose being is one, which possesses contingency (*mumkin*) and is completely separate (*mujarrad*) from all matter and potentially is called Intellect (*'aql*).
(2) The substance whose being is one but accepts the form of other beings is divided into two categories:
    (a) That which does not accept divisibility and, although separate from matter, has need of a body in its action is called Soul (*nafs*).
    (b) That which accepts divisibility, and has the three divisions of length, width and depth is called Body (*jism*).[11]

These three substances, Intellect, Soul, and Body, although all partaking of the light of Being, remain in the domain of cosmology separate entities, the knowledge of the interrelation of which is the aim of all sciences dealing with the cosmos.

The separate substances themselves form the first class in the list of beings which "have a right to exist," that is, which possess a rank in the hierarchy of being. The order of this scale may be given as follows:[12]

1. Separated substances
2. Form
3. Body
4. Matter

As the separate substances, or angels, stand highest in this scale, matter stands lowest in the hierarchy and possesses an inferior degree of reality with respect to form, contrary to the view of Aristotle.

[9] Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 324ff.
[10] For a description of the ten categories which follows closely the teachings of the Stagirite, see *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 36.
[11] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 115.
[12] Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 338; Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, p. 68.

The anatomy of being just described forms the basis of all the hierarchies which exist in the Universe since the cosmos is nothing but the manifestation and effusion of Being. Any particular being increases in its degree of reality, beauty, and goodness according to how closely it approaches the Necessary Being.[13] Whatever is more perfect and more true is closer to the Necessary Being, which is the source of all perfection and Truth.[14] Using the symbolism of light, Ibn Sīnā often compares the particular beings of the cosmos to points in the rays of the Sun which receive illumination from this source of all light and rise in the scale of being to the degree in which they approach this source. All creatures, in fact, find their happiness and felicity in union with this source of all existence which is Pure Being, upon which they utterly depend and without which they are literally nothing.

Closely related to the science of the anatomy of being is the question of universals, because ultimately it determines the quality of knowledge which can be gained in the study of any domain. The science of things, according to Ibn Sīnā, is not innate to the human soul. Our intelligence receives the intelligibles by turning toward the Active Intellect after being excited by the senses in contact with the external world. In the Divine Intellect alone do the intelligible essences exist independent of all potentiality as universals. In the Intellect everything has an existence as a universal even before the coming into being of any plurality. In the realm of plurality it becomes material form to be raised once again in the intellect of man to the domain of the universal.[15]

Ibn Sīnā has often been accused of nominalism because he considers universals as accidents added to the essence. This accusation is not just, however, because he upholds the existence of separate intelligences and the universals in the Active Intellect which is transcendent with respect to man. Man receives the intelligibles as an illumination by the Active Intellect; all knowledge in the ultimate

[13] For example, besides dividing all beings into the Necessary and possible, Ibn Sīnā also distinguishes between three types of beings according to whether they are pure goodness (God, or Necessary Being), both good and evil, or pure evil. Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, pp. 118–119.

[14] *Ibid.*, p. 112. The Necessary Being may also be considered as pure necessity and all beings considered as standing in the hierarchy of Being according to their degree of necessity. "La nécessité diminue dans l'existence proportionnellement à la distance qui sépare l'être de son principe" (Saliba, *La Métaphysique d'Avicenne*, p. 101).

[15] "Prior to any plurality, everything has an existence in the mind of God and of the angels; then as material form it enters upon plurality, to be raised finally in the intellect of man to the universality of the Idea . . ." Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones (London, 1933), 135.

sense is in fact an illumination.[16] The hierarchy of being is understood only by the "Ideas" which reside eternally in the Divine Intellect and which return to the realm of the Universal in the process of intellection through which man comes to know the anatomy of being. Particular beings are all united in that they issue from Being, or God, who stands transcendent with respect to the Universe. Being is not identical with its differentiation but remains totally independent of it; yet multiplicity, or the polarization of Being which constitutes the cosmos, is absolutely dependent upon Pure Being without which it would cease to have an external reality.

The Generation of the Universe

The cosmogony of Ibn Sīnā is closely connected with the ontological hierarchy already described. If in his ontology, however, emphasis is placed upon the transcendence of Being, or God, above all particular beings or creatures, in cosmogony, on the contrary, accent is placed upon the relation of generated beings to Being and their effusion (*faiḍ*) from the source of all things. The Universe in this perspective is compared to the rays of the Sun, and God to the Sun itself. The rays of the Sun are not the Sun but also they are nothing other than the Sun. This perspective is alien to the exoteric element of monotheistic traditions in which the absolute distinction between the Creator and the creature is preserved. In Islam the doctrine of emanation, or effusion, therefore, can be understood and integrated only in the esoteric aspect of the Tradition. The doctrine of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) of Ibn 'Arabī and the majority of Ṣūfīs after him does not state that the Universe is God or that God is the Universe. The Ṣūfīs join Ibn Sīnā on this point to say that there cannot be two independent orders of reality so that the being of the

[16] "Cultivate the self with learning in order to progress and leave all else; for knowledge is an abode of all things. The self is like glass, the knowledge, like a lamp, and the wisdom of God, like oil. When your self is illuminated you are alive, and when there is darkness, you are dead."

هذّب النفس بالعلوم لترقى . وخذ الكل فهي للكل بيت

انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت

فاذا اشرقت فانك حي . واذا المظلمت فانك ميت .

This poem by Ibn Sīnā is quoted by Ibn Abī Uṣaibi'ah (II, 15) and translated by A. Muid Khan in "Some aspects of the Arabic writings of the philosopher Ibn Sīnā," *Islamic Culture*, 25:42 (1951).

Universe cannot be other than Pure Being. The Plotinian cosmogony which Ibn Sīnā follows in a similar manner derives the hierarchy of creatures from Pure Being itself without in any way destroying the absolute transcendence of Being with respect to the Universe which it manifests.

The principles according to which the manifestation of the cosmos takes place are as follows:

(1) Division of beings into necessary and contingent.
(2) From Unity only unity can come into being (*ex uno non fit nisi unum*).[17]
(3) Intellection of God is the cause of existence.[18]

The First Intellect (*al-'aql al-awwal*) is contingent in essence and necessary by virtue of the "Cause of Causes," (*'illat al-'ilal*) or the Necessary Being Itself. But because the First Intellect is contingent, it generates multiplicity within itself. By intellection of the Divine Essence, it gives rise to the Second Intellect, and by intellection of its own essence to two beings which are the Soul of the first heaven and its body. One may say that the First Intellect has three forms of knowledge:

(1) Knowledge of the Essence of the Necessary Being.
(2) Knowledge of its own essence as a being necessary by virtue of another being (*wājib bi'l-ghair*).
(3) Knowledge of its own essence as a contingent being.

It is these three forms of knowledge which give rise respectively to the Second Intellect, the Soul of the first heaven, and its body.[19] The Second Intellect through intellection generates in a similar manner the Third Intellect, the Soul of the second heaven and its body. This process continues until the ninth heaven and the Tenth Intellect, which governs the sublunary region, are generated.[20] This

[17] «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد.»

[18] See introduction by Mūsā 'Amīd to Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat-i silsila-yi mawjūdāt wa tasalsul-i asbāb wa musabbabāt* (Tehran, 1952), p. 8. Also Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 48.

The authenticity of the *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . . has been doubted by some authorities, but there is no question that it summarizes Ibn Sīnā's views on the chain of being found with greater elaboration in the *Shifā'* and other works.

[19] *Najāt*, pp. 256–257; Saliba, *La Métaphysique d'Avicénne*, pp. 128–132.

[20] This scheme is a systematization of the Plotinian cosmology; Ibn Sīnā's First Being, First Intellect, and Soul correspond to the Plotinian hypostases. For a detailed account of the hierarchy of intelligences and souls and generation from the Necessary Being, see *Shifā'*, *Ilāhīyāt*, pp. 618ff.

scheme corresponds to the planetary spheres in the following manner:[21]

TABLE VII. THE HEAVENS AND THEIR GENERATING INTELLECTS ACCORDING TO IBN SĪNĀ

No. of Heavens	*Name of Heaven*	*No. of Generating Intellect*
9	"Heaven of heavens" (*falak al-aflāk*)	1
8	Heaven of signs of Zodiac (*falak al-burūj*)	2
7	Saturn	3
6	Jupiter	4
5	Mars	5
4	Sun	6
3	Venus	7
2	Mercury	8
1	Moon	9

The heavens, therefore, are generated by a series of intellections, each Intellect actually bestowing existence upon that which it generates.[22] In his commentary on the *Theology of Aristotle*, certain nuances of this scheme are changed or accentuated. The ontological degree of the Intelligences is clearly distinguished from the celestial Souls, and the Intelligences who are the angels are made definitely separate substances and the source of all forms.[23] The knowledge which the Intelligences have of the First Cause is, moreover, the prototype of all gnosis and all epiphany.[24]

The generation of the Universe must also be described in terms of the powers and functions of the beings that comprise it and which are responsible for its life and activity. The First Intellect, the highest of all beings, has only one power (*qudrah*), that of knowledge (*'ilmīyah*), which it receives from the command (*amr*) of the Divine Truth (*Ḥaqq*). The Soul (*nafs*), which is closest to it, possesses not only the power of knowledge which it receives from the Intellect, but also that of desire, or love (*shawqīyah*), which comes directly from the Divine Command. From the Soul in turn the Universal Nature (*al-ṭabī'at*

[21] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, p. 23.

[22] "L'être qui vient après l'Intelligence (séparée) est d'une part pensé par elle, et reçoit d'autre part son être d'elle, en tant qu'émané d'elle, non pas en tant que l'Intelligence l'a reçu d'un autre." Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 49.

[23] "Nous disons que la forme de toute chose, universelle ou particulière, se réalise dans ce monde-là (le monde des substances séparées); tout particulier y est appréhendé suivant le mode dont il dérive de ses causes, et ce mode fait du particulier un universel." Vajda, "Les Notes d'Avicenne . . .," *La Revue Thomiste* 51:346–406 (1951). The text therein is referred to as *Gloses* (p. 48).

[24] "Il faut plutôt dire qu'elle se pense elle-même comme existente en pensant sa Cause, et c'est là le vrai mode de la saisie intellectuelle." Vajda, *Gloses*, p. 60.

al-kullīyah)[25] and the Universal Element (*al-'unṣūr al-kull*) are brought into being.

Universal Nature is a force which moves the Element toward that perfection which is possible for it. Nature, whose essence derives from that aspect of the Soul coming from the Divine Command, however, has no knowledge of the conditions of this action but acts rather for the sake of subjugating the Element. The Element itself which receives the action of Nature is a force which comes from that aspect of the Soul having its origin in the Intellect.[26]

Being the third principle in the hierarchy of being, after the Intellect and the Soul, Nature has three powers:

(1) The power of putting into motion (*quwwat al-taḥrīk*) which comes from the world of Divine Command.
(2) The power of guidance (*quwwat al-hidāyah*) from the world of the Intellect.
(3) The power of inclining toward movement (*quwwat al-mail ila'l-taḥrīk*) from the world of the Soul.[27]

Nature and the Element are complementary and cannot exist without each other. Although both are generated by the Soul and are passive with respect to it, they are created so as to interact with each other. Nature exists in order to put into motion the Element. The Element on the other hand is given the ability to accept motion, or the act of Nature. Also coming after Nature, it has four defined effects (*āthār*) corresponding to the four worlds which lie above it: the world of the Divine Command, Intellect, Soul, and Nature.

Ibn Sīnā mentions that the first Element (*'unṣur*) in the world was *in principia* the point which, acted upon by Nature, was extended to a line, plane, and finally a three-dimensional body (*jism*). Having become a body, it was then acted upon by the force of motion (*taḥrīk*) of Nature and the power of ordering (*tadbīr*) of the Soul. The body formed in this way, going through the geometrical shapes from the most perfect circle, then triangle, and finally square, was purified, and out of the part with the greatest degree of purity (*ṣafā'*) the highest heaven was formed, to which the Intellect and Soul became attached. Out of the less pure the next heaven was formed, and the process continued until in the heaven of the Moon most of the purity was exhausted, and gravity and opaqueness (*kathāfah*) and impurity

[25] Ibn Sīnā uses "Nature" with several meanings, of which this is the most universal. In all the meanings the term contains, the sense of dynamism, power or principle of change similar to that found in the doctrines of the Hellenistic cosmologists is present.
[26] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 14–19.
[27] *Ibid.*, p. 19.

(*kudūrah*) became dominant so that the body could no longer accept a heavenly form but became the world of generation and corruption.[28]

The world of generation and corruption, which is the sublunary region, was not only prepared to receive form by the Intelligences symbolized by the celestial bodies, but received its very being from them.[29] Once having been brought into being, the sublunary region was moved by the power of Nature.[30] From this motion a great deal of heat was generated, and from the heat the separation of the body of this region was brought about. The separation in turn caused dryness; hence a substance called fire, possessing the qualities of heat and dryness, came into being. Whatever remained of the body fell away from the heavens toward the center. Unable to move, it became cold; the cold quality caused opaqueness and subsequently dryness. Out of these qualities of dryness and cold the element earth was formed. Whatever of the body remained was bound by the earth below and fire above. The half near the fire became warm without there being any separation among its parts, since the heat was not excessive. Therefore, a new element comprised of the qualities of heat and moisture, called air, came into being. The other half near the earth became cold, but since this coldness was not excessive it did not condense, so that an element consisting of the qualities of moisture and cold, called water, was formed. In this way the four principles (*arkān*) of all sublunary bodies were generated.[31]

The progressive "coagulation" of the Universal Element terminates with extreme differentiation, and the process of emanation, or effusion (*faiḍ*), reaches its terminal point. Henceforth the movement is no longer a drawing away from the principle but a return to it, not a *faiḍ* but an *'ishq*, or love, by which all things are attracted to the source of all Being. The elements in mixing together reach a degree of

[28] Gardet believes that limiting the Intelligences to ten is purely *a posteriori* (*La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 53). The number 10, however, by its completion of the cycle of numbers, symbolizes quite naturally the totality of the intelligible hierarchy.

[29] *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 49.

[30] Nature as the cause of motion of the elements was a well-known Peripatetic doctrine. We see here that in his cosmogony, however, Ibn Sīnā makes Nature not only the cause of change of the four elements which lie in the sublunary region, but also the force which caused the body of all the heavens to be formed from the originally undifferentiated body (*jism*).

[31] Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 24–25. In this treatise, at least, Ibn Sīnā seems to be making the four qualities the principles of the four elements, in agreement with the school of Jābir ibn Ḥayyān and contrary to the doctrines of Aristotle. Moreover, Ibn Sīnā always emphasizes the positive existence of all the four qualities—that is, that cold is not just the absence of heat, and so on, but that it has a reality of its own. In other works, however, he implies the importance of the four elements above that of the qualities, and the dependence of the qualities upon the elements. See *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 209ff.

harmony which permits the descent of the lowest form of Soul upon them. This descent brings into being the minerals which form the lowest kingdom of the physical domain. In the mineral kingdom itself, purity increases until in the jewels, the highest members of this domain, the "fire of the Soul" is much stronger than in stones or mud.

In the coral, the first stage of the plant kingdom is reached. The increase in purity of the mixture of elements permits a new soul, or more precisely a new faculty, of the Universal Soul to descend upon it. This new faculty, and not the elements or their manner of combination, is responsible for the characteristics which distinguish the plant world from the mineral. In the plant kingdom, also, there is a hierarchy in which purity increases, reaching its highest degree in the palm, which already possesses certain features of animals.

With increasing purity in the mixing of the elements, again a new faculty of the Soul—this time called the animal soul—enters the stage of the cosmic play and manifests itself in ever greater degree from the lowly snail to the monkey, which even resembles man in certain of his features.[32]

The hierarchy of being rises with the degree of purity to the stages of man, the demons and devils of the first, second, sixth, and seventh climatic zones, and then the higher form of humanity of the third, fourth, and fifth zones. In each case a new soul, or a faculty of the Soul, comes into play. There are also stages above that of humanity, including the stage of the Sacred Spirit (*al-rūḥ al-qudsī*) through which the Active Intellect is reached, and finally the highest stage, that of the saints and prophets, which itself comprises numerous angelic worlds.[33] The end of the whole cosmic process is Pure Being itself where all things began. Creation therefore comes from God and returns to Him.[34]

[32] It is instructive to note that Ibn Sīnā, like al-Bīrūnī, considers the monkey as the highest of animals in opposition to the Ikhwān al-Ṣafā' who believe the elephant to be the most intelligent animal and therefore the terminal link in the animal kingdom.

[33] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, pp. 483ff, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . ., pp. 30–31. Ibn Sīnā quotes from the Quran (XXXVII, 164): "There is not one of Us [revealing angel speaking in first person] but hath his known position."

«وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ».

[34] *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat* . . ., p. 31, Ibn Sīnā quotes in this context the verses of the Quran (X, 35):

«اللهُ يَبْدَءُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»

"Allah produceth Creation, then reproduceth it" and Quran (XI, 125):

«وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ».

"And unto Him the whole matter will be returned."

The intuition of the unity and interrelatedness of the parts of the Universe which underlies the description of the generation of the cosmos given above is dressed in the syllogistic language of Peripatetic philosophy, which perhaps hides rather than clarifies its true nature in the mind of the modern reader unaccustomed to this mode of thought. As so often occurs with the Peripatetics, basic intuitions which are metaphysical rather than merely philosophical are enclosed within a rationalistic system whose interest is more in satisfying the thirst for causality than in leading to the direct contemplation of the Truth. In a sermon on unity (*al-Khuṭbat al-gharrā'*) delivered by Ibn Sīnā on the praise of God and made famous in its Persian translation by 'Umar Khayyām, for an instant the usual syllogistic veil is partly cast aside and the contemplative aspect of his cosmogony revealed. The reader catches a glimpse not of the rationalistic aspect of Ibn Sīnā's thought which, as shown by Imām al-Ghazzālī, contradicted certain aspects of the spirit and letter of Islam, but of his metaphysical vision of the view of Nature in which Nature appears as a unified domain and the Universe as the manifestation of the Divine Principle in conformity with the essence of Islam. The movement of the cosmos from the highest heaven to the earth, and on earth through the three kingdoms, is described as a drawing away from the Principle and a return to It in such a manner as to convey that every particle and every movement displays the wisdom of the Creator and serves his purpose. Ibn Sīnā writes:

Above the heavens there are two spheres: One of the Equinox and the other of the Zodiac. If the heavens were without stars, there would not have been change of Time, efficacious for the growth of animals and plants. Similarly, had there been all stars without heaven, the lights would have vanished and with them the causes of existence and annihilation. Had not the (Zodiacal) Sphere been "inclined" towards the Sphere of Equinox, the seasons would have been equal and the state of surroundings and environments would have been monotonous. Thou Holy (God) the possessor of infinite power, whose bounty has left nothing out of it while granting existence! It is impossible that an infinite being can exist jointly, as it can only exist separately and not in company with others. So Thou didst create (by Order) the Primal Matter *possessing infinite power in Passivity, inasmuch as Thou possessest power in Activity.* Thou didst know that Generation and Corruption are effected by means which are contracting and expanding, susceptible of receiving (impression) and controlling corruption. Hence Thou createdst Heat expanding in its essence, Cold contracting in its qualities, Moisture for preserving the bodies from being decomposed. From these (humours), Thou createdst the primal elements, and the hottest of them hast stationed on the higher space (i.e. the heavens) which,

were it Cold, would have been heated by the heavenly motion and no being had remained but perished, on account of the Heat spread over all the elements in potentiality and space. Thou createdst the higher (heavenly) elements (i.e. Fire, Air, Water) naturally transparent, otherwise no luminous ray could have passed through them. Thou didst create the Earth dust-coloured, otherwise the light, which is the cause of the Instinctive Heat, active in creating physical forms, would not have paused over it (but would have passed through). So Thou createdst from the Earth, Minerals, Vegetables, and Animals of different kinds, which became generator and corruptor, begetter and begotten. The principal object of this (process) was the creation of Man, *from whose residues Thou createdst all beings*, so that no being may be deprived of its elements and one being may not be weakened by another negative (being). Thou didst create Man possessing an intelligent Soul, which if purified through the knowledge of good deeds, becomes like the Substances of the First Causes (i.e., angels). Whenever the temperament of Man is equable and without contraries, it becomes like the "Seven strong Heavens"; and whenever it is devoid of the receiving forms (i.e., Matter), it resembles the First Causes (i.e., angels). Thou Sustainer and Lord of lords: We desire Thee, pray and fast for Thee. Thou art the First Origin. From thee we ask for succour and warning to guard us against our negligence, and guide us in our doubts. Thou art the perfector and originator of these (doubts). Praise be to God who alone is deserving of it! And His blessings be upon His messenger Muḥammad, best of all His creatures, and on all his companions.[35]

In a fashion very similar to certain esoteric schools in Islam, especially to some branches of Ismā'īlism, Ibn Sīnā in his *al-Risālat al-nairūzīyah* symbolizes the stages of the generation of the cosmos by letters of the Arabic alphabet.[36] He first divides created beings into: the hierarchy of pure Intelligence, or angels, which are separated completely from matter and which are above change and multiplicity; the animated world of Intelligences not completely divorced from matter but "dressed" by the stable matter of the heavens and causing the celestial motion; the world of physical Nature (*al-ṭabī'ah*) comprising the forces which circulate in bodies, which are completely bound to

[35] K.A.M. Akhtar, "A tract of Avicenna," *Islamic Culture*, 9:221–222 (1935). For the original Arabic text of the sermon and its Persian translation by Khayyām, see S. Naficy, *Avicenna*, Tehran (1954), pp. 260–266.

[36] *Al-Risālat al-nairūzīyah* . . ., in *Tis' rasā'il* (Cairo, 1908), pp. 134–141. Ibn Sīnā, however, does not follow the Ismā'īlī scheme completely [for the Ismā'īlī scheme in *Gushāyish wa rahāyish*, see the Introduction by H. Corbin to the *Kashf al-maḥjūb* of Abū Ya'qūb al-Sijistānī (Tehran, 1949), p. 11, n. 2]; but he makes several revisions to bring the meaning of the letters and the order of their emanation into conformity with his philosophic conception of generation derived from Neoplatonism. In assigning numerical values to the letters, he follows the traditional *abjad* system.

Regarding the changes brought about by Ibn Sīnā, see L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā . . .," *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952), IV, 5.

matter and which are the source of all movement;[37] and finally the corporeal world itself.[38]

Having made this general division, Ibn Sīnā follows the science of *jafr* in establishing a correspondence between the hierarchy of the Universe and the letters of the Arabic alphabet in the following manner:

A = 1 = *al-Bārī'*: Creator.
B = 2 = *al-'aql*: Intellect.
J = 3 = *al-nafs*: Soul.
D = 4 = *al-ṭabī'ah*: Nature.
H = 5 = *al-Bārī' (bi'l-iḍāfah)*: Creator in relation to what is below it.
W = 6 = *al-'aql (bi'l-iḍāfah)*: Intellect in relation to what is below it.
Z = 7 = *al-nafs (bi'l-iḍāfah)*: Soul in relation to what is below it.
Ḥ = 8 = *al-ṭabī'ah (bi'l-iḍāfah)*: Nature in relation to what is below it.
T = 9 = *al-hayūlā'*: material world having no relation to anything below it.
Y = 10 = 5 × 2 = *al-ibdā'*: the plan of the Creator.
K = 20 = 5 × 4 = *al-takwīn*: Structure transmitted to the created realm.
L = 30 = 5 × 6 = *al-amr*: the Divine Commandment.
M = 40 = 5 × 8 = *al-khalq*: the created Universe.
N = 50 = M + Y = the twofold aspect of *wujūd* (being).
S = 60 = M + K = the double relation to *khalq* and *takwīn*.
'ayn = 70 = L + M = *al-tartīb*: chain of being impressed upon the Universe.
Ṣ = 90 = L + M + K = the triple relation to *amr*, *khalq*, and *takwīn*.
Q = 100 = 2Y = S + Y = *ishtimāl al-jumlah fi'l-ibdā'*: The assembly of all things in the plan of the Creator.

[37] Among followers of Hellenistic cosmology in Islam, Nature is usually the common ground or substance of the four natural qualities and elements and of all the changing forms brought into being by them. In the ultimate sense, Nature for them, as for the Greeks, is the principle of change, while for the Ṣūfīs it is the "Breath of God" (*al-nafas al-ilāhī*) or the Breath of the Compassionate (*nafas al-raḥmān*), and the feminine, passive or "motherly" aspect of the Divine act of creation. We see that in this respect both Ibn Sīnā and the Ikhwān al-Ṣafā' are followers of Hellenistic cosmology without, of course, being necessarily opposed to the Islamic perspective. As we mentioned earlier, it was not so much the pre-Islamic (*awā'il*) sciences, but the rationalistic tendencies of the Peripatetics against which the Islamic world reacted.

[38] Goichon, *La Distinction entre l'essence et l'existence* . . ., pp. 243–244.

R = 200 = 2Q = the return of all things to the One, which is their principle and entelechy.[39]

This table, which associates the three hypostases of Intellect, Soul, and Nature with the Creator to form a tetrad, limits the stages of manifestation to the number 9. It is connected to the adjacent magic square which came originally from China, being associated with the Ming Tang, the first magic square of Yū, and which was integrated into Islamic alchemy by Jābir ibn Ḥayyān and used by later authors like al-Ghazzālī and the Ismā'īlī Aḥmad al-Khayyāl.[40] With this

D 4 د	Ṭ 9 ط	B 2 ب
J 3 ج	H 5 ه	Z 7 ز
Ḥ 8 ح	A 1 ا	W 6 و

Figure 17. The first magic square.

system of alphabetical symbolism, Ibn Sīnā, in the last section of the *Risālat al-nairūzīyah*, seeks to interpret the meaning of the letters at the beginning of the *sūrahs* Maryam (XIX) and al-Shawrā (XLII) of the Quran. Despite certain differences in Ibn Sīnā's procedure from the usual interpretation of these letters by various traditional authorities, his attempt is of great interest. Firstly, as we have seen, Ibn Sīnā is attempting in this treatise to combine Greek philosophical notions with the Oriental tradition of *ḥikmah* and certain Islamic sacred

[39] *Tis' rasā'il*, pp. 138–140; Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā," p. 3. See also Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 38–42.

[40] Ibn Sīnā's scheme is related to the magic square of Fermat, in that it is limited to nine stages corresponding to the nine "letters of Adam"; all the other letters are formed by the addition and multiplication of the first nine principial "states."

For an explanation of the meaning of this magic square in Chinese civilization see R. Guénon, *La Grande Triade* (Paris, 1946), chap. XVI.

There are many books in Arabic and Persian on magic squares and the numerical symbolism of letters connected with them (*'ilm al-wifq wa'l-a'dād*), such as the *Shams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa'l-awfāq*, *Baḥr al-wuqūf fī 'ilm al-ḥurūf*, and *Shams al-ma'ārif al-kubrā* by Muḥyī al-Dīn al-Būnī and *Kunh al-murād fī wifq al-a'dād* of Ya'qūb ibn Muḥammad al-Ṭāwūsī.

sciences which have their basis in the Quran and the Arabic language. Secondly, by use of alphabetical symbolism he tries once more to demonstrate that all things come from the One and return to It. Moreover, the analogy of cosmic entities with the sacred language of Islamic Revelation is the framework within which the study of Nature becomes also the study of "the macrocosmic Book," which is the counterpart of the sacred text, so that all sciences of the Universe may be considered as so many works of "exegesis of the cosmic text."

The Relation between God and the Universe

We saw how in his ontology Ibn Sīnā clearly separates Being from all particular beings, while in his cosmogony he considers the Universe as an effusion (*faiḍ*) of Being. This apparent contradiction, and more generally the whole question of creation, or manifestation, has always remained among the most debated aspects of Ibn Sīnā's philosophy and the one which has been attacked most severely. The Islamic perspective can be said to have its particular *raison d'être* in integrating the particular in the Universal and in leveling into nothingness all that is creaturely before the absolute transcendence of the Divine Principle.[41] Therefore it could not accept the Greek notion of the eternity of the heavens or any other order of reality which might detract from the transcendence of God, and reacted to the notion of creation held by philosophers like Ibn Sīnā in the spirit which is most conformable to the essence of Islam.[42]

Ibn Sīnā uses four words to designate the creation or generation of the Universe:

iḥdāth—production of contingent beings, whether they be eternal or temporal.

[41] "Conformément à ce qui fait la raison d'être particulière de l'Islam, à savoir l'idée de la transcendance absolue du Principe divin, transcendance qui nivellera tout ce qui est 'créature,' du 'verbe fait chair' jusqu'au dernier grain de poussière . . ." F. Schuon, *L'Œil du cœur* (Paris, 1950), p. 148.

[42] ". . . on peut dire qu'il y a là, dans le créationisme occasionaliste des ash'arites et dans le panenthéisme des philosophes mystiques (Soufis), comme deux aspects extrêmes d'un même sentiment qui est peut-être le plus puissant et le plus constant de l'Islam: la non-existence absolue de ce qui n'est pas Dieu. Les théologiens orthodoxes anéantissent le créé devant le Créateur; les mystiques hétérodoxes intègrent la création en Dieu, et le *fanā'* est pour eux l'entrée dans la vie mystique. Ibn Sīnā, semble-t-il, s'est efforcé de réaliser un moyen terme: repoussant l'anéantissement ontologique de la créature, et sauvegardant cependant la contingence essentielle du créé, et donc, en un sens, sa distinction avec le Créateur." Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 68.

ibdā'—production without intermediary of incorruptible and eternal beings, whether they be corporeal or not.

khalq—production, with or without intermediaries, of corporeal beings, whether they be corruptible or incorruptible.

takwīn—production with intermediaries of corruptible beings.[43]

According to Ibn Sīnā, creation itself is intellection by God of His own Essence. It is this intellection (*ta'aqqul*) and the knowledge (*'ilm*) of His own Essence that brings all things into being. This act of intellection is limitless (*lā yatanāhā*), and the manifestation of the Universe is God's eternal knowledge of Himself.[44] Creation is at the same time the giving of being by God and the shining of the rays of intelligence so that each creature in the Universe is related to its Divine Source by its being and its intelligence.[45] In some of Ibn Sīnā's more esoteric works, in fact, God is identified with the source (*al-manba'*) of the overflowing of light (*fayaḍān al-nūr*) which fills all things.[46] So, one can say that Creation is the realization of the intelligible essences and existence the theophany (*tajallī*) of these essences, so that being and light are ultimately the same. To give existence to creatures is to illuminate them with the Divine Light which is the ray emanating from His Being.[47]

In the perspective of Ibn Sīnā the invisible world depends for its subsistence upon the Divine Intellect, and even the physical domain can be said to be dependent not only upon God's Will but also His Being. The existence of everything in the physical domain derives ultimately from the Divine Essence. Ibn Sīnā writes:

Le premier est trop élévé dans sa majesté pour qu'aucun motif l'entraîne, qu'aucune impulsion l'emporte, et nulle chose extrinsèque à son être n'est assez bonne (de soi) pour mériter d'exister. Tout au contraire, l'être de tout chose procède de Lui de cette façon, et son intellection de sa propre

[43] Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 65. See also Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence . . .*, pp. 249–255.

[44] See Ibn Sīnā, *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat . . .*, pp. 8–9.

[45] "C'est une pensée des plus hautes et d'une rare plénitude de vérité, que de faire de la création à la fois le don de l'être et le rayonnement de l'intelligence" (Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* [Paris, 1944], p. 41). Also: "La création est en même temps transmission de l'être et rayonnement de l'intelligence" (Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales . . .* [1952], p. 296).

[46] See, for example, Ibn Sīnā's "discourse" with the Ṣūfī master Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair on the effect on the soul of visiting places of pilgrimage in A. F. von Mehren, *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne* (Leiden, 1889), p. 45.

[47] "La création est la réalisation des intelligibles. L'être est donné avec la lumière; ou plutôt l'être est une lumière. C'est pourquoi le flux créateur envisagé sous cet angle, est appelé rayonnement, *tajallī*." Goichon, *La Philosophie d'Avicenne . . .*, p. 42.

essence est l'essence par laquelle l'être de toute chose est possible, alors qu'est nécessaire l'intellection qui les a pour objet.[48]

It is neither in his unified vision of the cosmos nor in the doctrine of Divine intellection that Ibn Sīnā differs from the Islamic perspective. It is more in limiting the power of God to a predetermined logical structure and in diminishing the sense of awe of the finite before the Infinite that he came to be criticized by certain authorities of the Islamic Tradition. The nothingness of man and his limited knowledge before the Divine is hidden by the veil of a rationalistic system in which Ibn Sīnā clothes his basic intuitions. In the Muslim perspective, God, as the source of all qualities, must not only be absolute determination and necessity but also absolute freedom. His Will must transcend all systems which try to limit it to the domain of finiteness. The philosophers like Ibn Sīnā, especially when they followed the Neoplatonists, began with metaphysical intuitions of the profoundest order which are more or less direct applications of the first *Shahādah* of Islam. It was when they hid these intuitions within an excessively rationalistic system that they moved away from the domain of gnosis, which is the meeting-ground of faith and science, to that of reason, which is the battleground of their conflict. In the case of Ibn Sīnā we also find an oscillation between doctrines both metaphysical and cosmological in nature which, being in conformity with the Islamic perspective, became integrated into its viewpoint. Moreover, we also encounter ideas that belong more strictly to philosophy understood in a purely rationalistic sense, and have always remained on the periphery of Islamic civilization.

[48] Ibn Sīnā, *Gloses*, pp. 63–64, in Vajda, "Les Notes d'Avicenne," in *La Revue Thomiste* (1951).

CHAPTER 13

Principles of Natural Philosophy

Natural philosophy (*ṭabī'īyāt*) is, according to Ibn Sīnā, that aspect of wisdom which deals with the domain that moves and changes.[1] It is the study, at once quantitative and qualitative, of that which is an accident (*'araḍ*) and constitutes along with mathematics and metaphysics the domain of speculative philosophy. The branches of natural philosophy constitute all the sciences of the sublunary region and are enumerated in the following manner:[2]

1. *ṭibb*—medicine
2. *nujūm*—astrology
3. *firāsah*—physiognomy
4. *ta'bīr*—oneiromancy
5. *ṭalismāt*—natural magic (drawing celestial forces upon terrestrial ones)
6. *nairanjīyāt*—theurgy (employing terrestrial forces to produce effects which appear as supernatural)
7. *kīmiyā'*—alchemy

The sciences of geometric astronomy, geography, geodesy, mechanics, statics, optics, and hydraulics, although also pertaining to the study of the physical domain as understood today are classified by Ibn Sīnā under the mathematical sciences.[3]

Natural philosophy depends upon certain principles such as the notions of matter and form, time and space, and the varieties of motion which serve as the basis for all the sciences of Nature in the

1 «حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية.» Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, ed. Badawī (Cairo, 1954), p. 17. The object of natural philosophy is "ce qui est dans le mouvement et la transformation en tant que tel" (L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 30). In his *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, from *al-Shifā'* (trans. M. A. Foroughi, Tehran, 1316 [1937], p. 12), Ibn Sīnā compares the relation of the study of Nature to that of metaphysics with the study of a particular science to the universal science.

2 See Ibn Sīnā, *Aqsām-i 'ulūm-i 'aqlīyah* in *Rāhnamā-yi ḥikmat* (Tehran, 1372 [1952], pp. 12–13).

3 See A. F. von Mehren, "Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam," *Le Muséon*, 2:565 (1883).

Peripatetic sense. To ask why in natural philosophy means to inquire into the causes of something in terms of the four Aristotelian causes and in the context of the above principles.[4] As for giving proofs of principles in natural philosophy, this is not so easy in terms of natural philosophy itself because proofs of essentials, like the existence of a power called Nature capable of changing things, belongs to the realm of metaphysics alone. "One cannot prove the principles of a science by that science itself."[5]

Before probing into the meaning of the principles which underlie the study of natural philosophy, we must understand the meaning or meanings which Ibn Sīnā gives to the word Nature (*ṭabī'ah*). The Aristotelians, whom he follows in this branch of learning more than in other fields, use the word nature with four meanings: as *natura generatio*, *natura essentia*, *natura substantis simplex* and *natura rei corporeae*.[6] Aristotle himself defines Nature as "a certain principle and cause of motion and rest to that in which it is primarily inherent, essentially and not according to accident."[7]

Ibn Sīnā also uses the word "Nature" with several meanings, of which the most essential is the force responsible for moving the elements. "The form of an element is a Nature which is known by action but not felt or seen by the senses."[8] It is this Nature which keeps the element at rest if it is in its right place and makes it move toward its correct position if it is out of its natural place.

Using the word "Nature" in a somewhat different sense, it can be said that the tendencies of lightness and heaviness are due to Nature, which here implies the form of the elements, the form which gives them the particular qualities that they possess. "Therefore, each of the four elements possesses a nature," writes Ibn Sīnā, "which is its lot and its form (*ṣūrah*); fire has one, water another, air another and earth another. And these qualities are accidents which come from that nature and that form."[9] In this sense the nature of water, for example, is that by virtue of which it is water. If water is considered with respect to the motions and actions it performs, it is studied in its

[4] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 33–44. [5] *Ibid.*, p. 41.

[6] Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, ed. C. Baumker (Monasterii, 1895), pp. 492–494.

[7] Aristotle, *Physics*, trans. T. Taylor (London, 1912), vol. II, pt. 1, pp. 20–23.

[8] Ibn Sīnā, *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, *Ṭabī'īyāt*, (Tehran, 1952), p. 53.

[9] *Ibid.*, p. 55. Ibn Sīnā believes, therefore, that the form of the elements is the cause of their natural motion. "According to this view, therefore, the cause of the natural motion of the elements abides within the elements themselves. The form is the cause of the motion of the elements just as the soul is the cause of motion of animals. The elements are therefore said to be moved by themselves *hyph' auton*, in the same way as animal beings." H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929), p. 673.

nature, and if with respect to the substance from which it derives its being, then it is considered in its form.

In considering the relation of Nature to motion and rest, Ibn Sīnā begins with the most general consideration of change. All objects in this world, according to him, must be moved (that is, changed)[10] by an outside cause, as in the case of the heating of water, or by an inner cause which belongs to their essence, as in the case of the growth of a seed into a plant or a sperm into an animal. The force causing change can be classified in the following manner:

1. Single motion { (a) involuntary—like falling of stones
   (b) voluntary—like motion of the Sun

2. Several motions { (c) involuntary—like motion of plants
   (d) voluntary—like motion of animals

Ibn Sīnā calls force (a) in this classification Nature, (b) the heavenly soul (*al-nafs al-falakīyah*), (c) the vegetative soul (*al-nafs al-nabātīyah*), and (d) the animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*).[11] In this perspective, therefore, Nature becomes, along with the various souls, one of the forces (*quwwah*) responsible for motion in the Universe. But it is also the power which can keep something at rest. Its function is not only dynamic but "regulatory"; it is not only a power coming from the essence of something which brings about all qualitative and quantitative changes in it, but also the power which keeps it at rest and makes it remain what it is.[12]

[10] Motion for Ibn Sīnā, as for Aristotle, means not only a locomotion but changes of quantity, quality, and posture as well.

« فالاول من الاقسام كما للحجر في هبوطه ووقوفه في الوسط ويسمى طبيعية والثاني
كما للشمس في دورانها عند محصل الفلاسفة ويسمى نفسا فلكية والثالث كما للنبات
في تكونه ونشوءه ووقوفه فانها بتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا و
تشعبا للاصول وتعريضا ويسمى نفسا نباتية والرابع كما للحيوان ويسمى نفسا حيوانية
وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا ارادة . »

Shifā', *Ṭabī'īyāt*, p. 13.

[11] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 39–40.

[12] "La *ṭabī'a* est par essence principe premier du mouvement de ce en quoi elle est essentiellement et de son repos essentiel; bref, elle est principe premier de tout changement et de toute stabilité essentiels." Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence* . . ., p. 45.

Ibn Sīnā, aware of the many uses of the word "Nature," writes:

But the expression *ṭabī'ah* is used with many meanings. What is mentionable is the following three meanings:

1. Nature in the sense we already gave to it (as form of simple elements).
2. Nature as that from which the substance of something is formed.
3. Nature as the essence of things.[13]

To this list he adds the meaning of Nature as the power which preserves the cosmic order.

Nature can be considered as particular (*juz'ī*) or universal (*kullī*). Particular Nature is confined to each individual while Universal Nature can be considered as belonging to the intelligible order and being the immaterial source from which the total order emanates. If we accept a single Universal Nature, this Nature is the first sphere of the heavens which preserves the cosmic order.[14]

It is in keeping with these diverse meanings of the philosophical concept of the word "Nature" and the purpose and goal of natural philosophy that we must approach the study of time and space and form and matter as the primary conditions of terrestrial existence. The final aim of this study is to understand motion which in medieval philosophy always means change in terms of principles belonging to a domain which is itself above change, remembering that the principles of the traditional sciences of Nature do not lie in these sciences themselves but in metaphysics.

Form and Matter

The basic intuition of hylomorphism which underlies Aristotelian doctrines is to be found nearly everywhere in medieval philosophy, even though the meaning given to form and matter is not always that given by the Stagirite himself. This is also true in the case of Ibn Sīnā, who bases his natural philosophy upon the doctrine of form and matter without following completely the teachings of Aristotle. Form, according to Ibn Sīnā, is "the quality of quiddity (*māhīyah*) by which a body (*jism*) is what it is," whereas matter "is that which supports (*ḥāmil*) the quality or form."[15] Matter can only exist by the form imparted to it by the Intellect; without form it would be pure

[13] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 48.

[14] *Ibid.*, p. 52. We see once again how Ibn Sīnā, while expounding Peripatetic doctrines, steps outside the boundary of their philosophy.

[15] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 46.

receptivity deprived of reality. That is why prime matter cannot be found by itself.[16] Moreover, "matter is [created] for form and its purpose is to have form imposed upon it, but form is not [created] for matter."[17]

Body (*jism*), which is made up of form and matter, is that which possesses the possibility of receiving division.[18] Inasmuch as it possesses a corporeal form it is in act, and inasmuch as it is capable of receiving it is in potentiality.[19] A body may then be considered as a substance which possesses on the one side actuality and on the other potentiality. The first named aspect is its form and the second its matter, or *hylé*.

The complex notion of matter in Ibn Sīnā is derived from several sources, Aristotelian as well as Neoplatonic. For Aristotle, generation and corruption mean a transition from existence in potentiality to existence in act and vice versa, not from non-being to matter. Matter for him exists in potentiality, which means that already it possesses a kind of being. In a substance, the part that is actual is form, and the part which is potential matter, the two being wedded together inseparably in all things which do not exist in pure actuality. Matter for him has clearly two separate meanings, one as *hylé* which means that which is in potentiality, and the other as *tò hypocheimenon*, meaning the substratum which subsists permanently through generation and corruption.

Neoplatonists also use the word *hylé* but with the meaning of non-being *tò mē hon*. *Hylé* for them does not have an existence in potentiality as it does with Aristotle; it has no existence at all. There is therefore no material cause or creation of matter because matter does not even exist.[20]

Ibn Sīnā rejects the Aristotelian idea of existence *in potentia* and

[16] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* (*Kitāb al-išārāt . . .*), trans. A. M. Goichon (Beirut, 1951), p. 266. (We have made use of M. Goichon's translation of Ibn Sīnā's *Kitāb al-ishārāt . . .* in this and following chapters.) See also Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 61.

[17] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, p. 33, and *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 96.

[18] "La corporéité, en tant qu'elle est la corporéité, n'est pas autre que la possibilité de recevoir la division. Il est dans la nature de la corporéité d'être susceptible de division." P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 470.

[19] Ibn Sīnā emphasizes the receptive nature of the body and its inability to cause anything. "That which causes—is in every case a Power, a Form, or a Soul, the Spirit operating through such instrumentality. In the realm of the Physical there are accordingly countless powers, the chief grades of which, from the lower to the higher, are—the Forces of Nature, the Energies of Plants and Animals, Human Souls and World-Souls" (Tj. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, p. 139).

[20] For an excellent analysis of these notions and their comparison with the views of Ibn Sīnā, see Duhem, *Le Système du monde*, IV, 454ff.

admits only existence in act. The Aristotelian divisions into the contradictory, in potentiality and in act, are for Ibn Sīnā the classes of the impossible, contingent, and necessary. Therefore, whereas for the Peripatetics matter is eternal and the *hylé* does not admit or require a cause but is necessary, according to Ibn Sīnā the *hylé* has need of multiple causes for its existence in act. Matter, or *hylé*, in fact is brought into existence by the form which is given by the Intelligence of the tenth sphere that governs the sublunary region. In his doctrine of matter, Ibn Sīnā implicitly assumes the "original matter" of the Ikhwān al-Ṣafā' without, however, mentioning it. He considers the *hylé* as the subject of corporeality and that to which corporeal form (*ṣūrah jismīyah*) is added to make a general body. The body is in fact the sum of corporeal form and matter.

Matter is also the principle of individuation, that which permits the multiplicity of forms.[21] But in itself, it has only a "negative existence" and the capability (*qābilīyah*) of accepting division upon which the form of corporeality is imposed. It is deprived of all perfection and beauty because it is non-being, or that which is farthest away from Being which is the source of all perfection and beauty. Matter is also pure passivity; it does nothing on its own but remains always the subject upon which celestial influences act. It is the influence of the Intelligences which prepares matter to receive form and then imposes various forms upon it, the form of matter being its *raison d'être*. Unlike Aristotle, for whom both matter and form have their own reality, Ibn Sīnā emphasizes the ontological inequality of the two. Form, according to him, is the principle of matter, or what links it to Being; without form, matter would have no existence at all.

Ibn Sīnā rejects the various forms of atomism as held by al-Naẓẓām, al-Shahrastānī, and other theologians and philosophers and the corollary belief in the existence of the vacuum by arguments which are metaphysical and logical as well as experimental.[22] He gives most of the Aristotelian arguments against the vacuum—for example, that a body having a finite speed in water or air would have

[21] "Le principe de l'individuation est la matière marquée d'une quantité déterminée" (A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne* . . ., p. 47). "La matière est rendue existante par une cause fondamentale et un déterminant qui agit en faisant suivre la forme. Quand elles se réunissent, l'être de la matière est achevé et, par elle, la forme est individualisée, tandis qu'elle-même est encore individualisée par la forme d'une manière qui supporterait une explication autre que ce résumé" (Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 271).

[22] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 24–25. For a detailed discussion of the various forms of atomism in the Muslim world and the reason for their rejection by Ibn Sīnā, see Khwājah Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-ishārāt*, II, 8ff.

infinite speed in a vacuum.[23] He also gives experimental evidence of the jug which, although inverted, does not lose its water, and suction plates which, although pulled away from each other, refuse to separate. In both cases, he argues that the cause is that Nature does not want to create a vacuum.[24]

In discussing the composition of bodies, Ibn Sīnā rejects the views of both the ancient atomists and those like al-Naẓẓām who consider that it is possible actually (*bi'l-fi'l*) to divide a body indefinitely. He discusses the problems of indefinite division posed by Zeno and answers them in an Aristotelian fashion, and criticizes severely Democritus and the other atomists who believed that bodies are actually composed of indivisible particles which themselves are bodies.[25] Moreover, he rejects the school that considered the composition of bodies to be dependent upon objects which themselves are not bodies.[26]

His arguments against atomism include the well-known one that anything which occupies space can be divided by virtue of the fact that space has a beginning, middle, and end and can itself be divided.[27] He also gives certain geometrical arguments similar to those discussed already in the correspondence between himself and al-Bīrūnī. For example, Ibn Sīnā states that if the existence of an atom be accepted, and this atom be placed between two others, it must either touch them in two distinct parts, in which case it would no longer be geometrically indivisible, or it would touch them in all parts, in which case it would become one with them and there would no longer be a distinction between them. Or it would not touch other atoms at all, in which case one could not compose a body from atoms. Since all these three possibilities are excluded, the existence of atoms is also rejected. The atomist might also argue that movement proceeds by

[23] "Puisqu'on a vu clairement que la dimension continue ne subsiste pas sans matière, et non moins clairement que les dimensions relatives au volume ne se compénètrent pas, à cause de leur spatialité, c'est donc qu'un vide qui serait distance pure n'existe pas. Quand les corps suivent la voie de leurs mouvements, ce qui est entre eux s'éloigne d'eux; il ne demeure pas pour eux de distance en solution de continuité. Il n'y a donc pas de vide." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 275.

[24] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'iyāt*, p. 23.

[25] Not only does Ibn Sīnā reject the notion of Democritus that everything is made of matter and motion, he also refutes the possibility of the world's having come into being through chance. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, pp. 29–30; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 88. He likewise rejects the view attributed to Empedocles and his followers that particulars and matter are accidental and the imposing of form upon matter essential, and that Nature is without an end or entelechy. He asserts on the contrary that accidents occur in Nature only with respect to particulars, the Universal being always determined (*Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 90).

[26] *Ibid.*, pp. 251–256.

[27] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah* . . ., *Ilāhīyāt*, 23.

instantaneous bounces, but this, according to al-Shaikh al-Ra'īs, would also cause difficulty, because according to this assumption a square formed of regularly disposed points would have its diagonal equal to its side since there are the same number of points in the diagonal as in the sides. But inasmuch as this is not true geometrically, the distances between the atoms would have to be greater or less than a unit or atom, and the atom would therefore be divisible. He applies this argument also to the shadow of the gnomon cast by the Sun where, if the shadow were to make jumps from one atom of the ground to the next, the Sun would have to make a bigger jump.[28]

Ibn Sīnā's own position with respect to this difficult question is to accept the division of a body at every point no matter how far this is carried out—that is, to claim that a body is always indefinitely divisible potentially but not actually. This position rejects both atomism and the geometric arguments of Zeno. Although a body is indefinitely divisible potentially, in actuality the process of division cannot be carried out.[29] Actually, all bodies are composed of form and matter, corporeal form being in essence continuity (*ittiṣāl*), and matter being the capability of accepting both continuity and division, or discontinuity (*infiṣāl*), these two traits—that is, essential continuity and the possibility of division—being characteristic of all corporeal objects.

All bodies, besides consisting of form and matter, exist in the corporeal state by virtue of time and space. In Peripatetic natural philosophy, the heart of which is the problem of motion, the parameters of time and space in terms of which motion is described become of paramount importance. Time and space, however, are never considered as realities independent of bodies, but as two conditions of corporeal manifestation. It is the equating during the seventeenth century, of abstract geometrical space, or "absolute space," with "physical space," in which bodies are placed that separates modern physics so distinctly from its medieval predecessor. For Ibn Sīnā, the idea of the existence of space and time independent of bodies is absurd, so that the question asked centuries later by Kant, among others, about what lies beyond the Universe if space be finite, would be meaningless for him. There is no space if there is no corporeal existence, because

[28] Ibn Sīnā, *Dānishnāma-yi 'alā'i* (Tehran, 1315 [1936]), I, 77–81; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 28.

[29] The difficulties brought about by applying numbers as pure quantity to the physical domain, as in the arguments of Zeno, are the best indication that physical space is not pure quantity and that its reduction to pure quantity is at the expense of overlooking its qualitative nature which is an integral and essential aspect of it.

space is a condition of this state of manifestation and not an independent reality.

Al-Shaikh al-Ra'īs emphasizes that the body comes before geometrical space, as he writes:

D'après cela, tu sais que le corps est avant la surface dans l'existence, la surface avant la ligne et la ligne avant le point; les scrutateurs l'ont prouvé. Quant à ce qu'on dit inversement, que le point par son mouvement engendre la ligne, puis la ligne la surface ensuite la surface le corps, c'est pour faire comprendre, concevoir, imaginer.[30]

The notion of space is closely tied to the natural place of things in the Universe. According to the Peripatetics, whom Ibn Sīnā follows in this matter, each simple element, that is, fire, air, water, and earth, has its natural place in concentric spheres with the earth below and fire above.

Il y a donc dans sa nature le principe de cette obligation. Le [corps] simple a un lieu unique exigé par sa nature, et le composé a ce qu'exige [l'élément] qui prédomine en lui, soit absolument, soit selon son lieu ou selon ses conditions d'existence quand les forces luttant en sens contraire s'équilibrent. Tout corps a donc un seul lieu. Et il est nécessaire que la figure qu'exige le corps simple soit circulaire, sans quoi, dans une matière unique, ses dispositions diverses l'empêcheraient de constituer une force unique.[31]

In the light of this doctrine, the place of a body becomes the boundaries which surround it—for example, the place of fire being within the heavens and of air within fire. Or water, which is in a container, is surrounded by the surfaces of the vessel which together form its place (*makān*).[32] The place of an object, or what seems to us as the space surrounding it, is therefore nothing but the boundary of that which contains the object.[33]

The notion of space is closely allied to that of direction and orientation, which in all traditional sciences have an extremely important role to play. Hierarchy implies direction and orientation; and since medieval science is always based on the notion of hierarchy, the significance of direction becomes central. We have already had occasion to refer to the relation of this aspect of the science of space with sacred rites and religious architecture. In the Peripatetic works of Ibn

[30] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 273.
[31] *Ibid.*, pp. 283–284.
[32] Ibn Sīnā, *Najāt*, pp. 116–124; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 176–180.
[33] «. فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي» *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, p. 62.

Sīnā which we are discussing here, the more metaphysical aspects of spatial symbolism are not considered, yet the meaning that is given to the up and down directions and the hierarchy that derives from it is considered to be absolute and independent of any subjective relativity.[34]

Ibn Sīnā correlates the six directions of space with the left and right, front and back, and up and down directions of the human body. The left and right and front and back are, however, relative, whereas the up and down are absolute, corresponding to heaven and earth.[35] Since bodies in rectilinear motion cannot determine direction, it is for the heavenly spheres, which possess no translational motion, to specify the high and low directions in an absolute sense. The center of the sphere of the cosmos is the downward direction and its circumference the upward. Moreover, the heavens possess an east–west direction corresponding to the places of the rising and setting of the stars, and an up-and-down direction corresponding to the place of the noonday sun and the horizon of the earth, a forward-and-backward direction corresponding to the direction of motion of the heavens (*aflāk*) and its opposite, and finally a left-and-right direction, right being East and left West. By virtue of this correspondence, the heavens are like an animal which faces the North Pole.[36]

By this differentiation of space, the world possesses the three basic dimensions of length, breadth and thickness. Length is the plane between the two Poles, width between the right and left, and depth between front and back. Curiously enough, the South Pole is considered as the upward direction and the North as the downward because, as Ibn Sīnā states, "If a person lies down, facing the heavens with his right hand toward the East his head will be toward the South."[37] One sees, therefore, that direction and orientation depend essentially upon the heavens and have a nominal and not a real existence if considered only with respect to the world of the elements. It is only with reference to the heavens that the indefiniteness of space can be crystallized into its basic directions, which give space a qualitative aspect of fundamental importance.

Time has a more qualitative nature than space and is not so easily defined or measured. Whereas space can be measured directly by means of a chosen unit, man possesses no faculty by which he can make the same type of direct measurement of time. The measurement

[34] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 275–277.

[35] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 20–21; *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 313–314.

[36] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 325. The indication of the microcosm-macrocosm analogy in spatial orientation is quite evident.

[37] *Ibid.*, pp. 325–326.

of time depends upon motion; time is, in fact, defined by Ibn Sīnā as the quantity, or measure, of motion.[38] Time is therefore, dependent completely upon change; "if there is no change and no motion there is no time."[39] Consequently, as bodies do not exist in a uniform space but space is a condition of corporeality, so motion does not take place in an abstract, uniform time, but time is one of the characteristics of movement (which in its most general sense means change). Likewise, if there were no coming into existence and passing away of things there would be no before or after, because an object comes before another if it exists while the other is in a state of nonexistence (*'adam*).

Time, according to al-Shaikh al-Ra'īs, is a continuous quantity which can be divided indefinitely without ever reaching "the atom of time."[40] The proof of its existence, in fact, lies in the observation of two bodies which, starting from the same point, do not keep pace with each other but fall one behind the other. This proof of the existence of time itself depends upon the continuity of motion and therefore implies indirectly the continuity of time.[41] As a continuous entity, however, time, like space, must have a division (*faṣl*) which Ibn Sīnā calls the moment (*ān*). This moment does not have an actuality, as in the doctrine of the Ash'arites, who believe in "atomic time," but exists only potentially (*bi'l-quwwah*) and "imaginatively" (*bi'l-tawahhum*). Just as any line, no matter how short, can be further divided, likewise any moment, no matter how brief its duration, can also be divided into parts.

A point in space may be considered either as the indivisible part of a line when it is divided indefinitely or that geometrical entity whose locus (motion) generates a line. The moment of time can also be conceived in two ways: either as the instant which is a part of time and whose existence depends upon time or as the instant from whose flow time comes into being. But for Ibn Sīnā the spatial point, as well as temporal moment, has only an "imaginary" (*tawahhumī*) existence, not a real (*ḥaqīqī*) one. The unreality of the moment, however, does

[38] "Time is the measure of motion." «. فالزمان عدد الحركة» *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 73.

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 27. «وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر.»

[39] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 204.

«. لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومتى لم يحس الحركة لم يحس بزمان.» Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 116.

[40] For arguments against both atomic time and atomic space, see Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 128.

[41] *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 200.

not nullify the reality of time itself, which depends upon the Universal Soul[42] and the circular motion of the heavens. If there were no heavenly motion (or rotation) there would be no time, as there would be no directions of space nor any type of motion.[43] The heavens therefore define space and time, as well as permit the existence of the rectilinear motion of the sublunary region.

Motion

The problem of motion becomes important in natural philosophy only after Nature has ceased to be alive, when a distinction has been made between living beings and "dead matter." The question of how a living creature moves never presents itself to the human mind in the same way as that of bodies which are considered to have no innate movement. That is why in Aristotelian physics, where the live Universe of the ancients had already been deprived of some of its life, the problem of motion became central. It was also the "Achilles' heel" of Peripatetic natural philosophy, so that with a further secularization of the Universe during the Renaissance it became the point of attack and the weak spot through which the structure of medieval physics was destroyed.

In the contemplative, or gnostic, view of Nature, there is no distinction between "dead" and "alive." All natural phenomena and all terrestrial beings are symbols of the spiritual world, becoming more central in the degree that they ascend in the ontological hierarchy. The "problem of motion" therefore does not exist, and, if treated, it remains peripheral. That is why in the gnostic works of Ibn Sīnā, which view Nature symbolically, the question of motion is hardly of any importance. In his Peripatetic writings, however, motion becomes a central topic; he treats it with great generality, in a way which includes qualitative and teleological aspects of change as well as the consideration of motion as change of place.[44]

[42] "The soul is the cause of the existence of time." «. فالنفس علة وجود الزمان »

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 29.

[43] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 214–217.

[44] Ibn Sīnā mentions four types of motion:

(1) From one quantity to another.
(2) From one quality to another.
(3) From one place to another.
(4) From one substance to another.

By this last-named process is meant only generation and corruption which involve sudden and not gradual substantial change (*al-ḥarakat al-jawhariyah*). Substance was

Motion, according to Ibn Sīnā, who here follows Aristotle, is "going from potentiality to actuality in time either in a continual or a non-immediate manner."[45] When an object is between potentiality and act it is in motion. Motion may also be considered as the first entelechy (*kamāl*) of that which is in potentiality and the gradual actualization, depending upon time, of what is potential.[46] An object moves because it still has something potential and therefore imperfect in it, because it seeks perfection as part of the total purpose of the Universe. Motion depends not only upon the mover and moved, time and space, but also upon an origin and an end. Any discussion of change which does not include the end in view does not consider all the factors involved.

There are three types of motion:

1. Accidental—*bi'l-'araḍ*
2. Violent—*bi'l-qasr*
3. Natural—*bi'l-ṭab'*

Accidental motion occurs in the case of a body being within another body which moves, as, for example, clothing in a box would move accidentally if the box were moved. Violent motion is one which is not caused by the essence of the object moved but by an outside force, as, for example, the throwing of an object or the burning of it. Natural motion, on the other hand, comes from the body itself, as, for example, the rising of fire and air.[47] The distinction between natural and violent motion depends upon the Aristotelian distinction between the heavens where motion is circular and the sublunary region where the natural motion is rectilinear.[48] Ibn Sīnā rejects the views of those who consider the motion of the four elements as violent, and despite his criticism of other aspects of Aristotelian dynamics he remains faithful to this school on the rigorous division of motion into the natural and violent categories

Ibn Sīnā also uses another classification of quantitative motion or

---

made a category of motion seven centuries after Ibn Sīnā by Mullā Ṣadrā. *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 123–136. Motion therefore includes, as in Aristotelian physics, all change and not only the change of position as is the case in modern physics.

[45] *Ibid.*, p. 102. «ان الحركة هي فعل و كمال اوّل للشيئ الذى بالقوة من جهة المعنى الذى هو له بالقوة.»

Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 105. "Motion is the actuality of that which is in potentiality in so far as it is in potentiality." Aristotle, *Physics*, vol. III, pt. 1, 20/a, pp. 10–11.

[46] S. Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī," *La Revue des Etudes Juives*, 3:37 (1936).

[47] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . .*, *Ṭabī'īyāt*, p. 10.

[48] Ibn Sīnā, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, pp. 401–402; *Najāt*, pp. 138–139.

change which covers a wider field than that of dynamics. Motion in this view is divided into four classes:[49]

- Quantitative motion
  - by nourishment
    - *growth* (food is assimilated so as to become like him who eats it)
    - *withering* (body diminishes because of percolation and filtration)
  - not by nourishment
    - *compression* (motion toward diminution without addition of outside body)
    - *expansion* (motion toward increase without addition of foreign body)

This classification exemplifies the wide scope of medieval physics which treats the question of motion in the most general sense. Ibn Sīnā, however, does not confine himself to this type of study. He considers also the difficulties of projectile motion which from the time of John Philoponus had become the major point of criticism of Aristotelian physics. Ibn Sīnā rejects the views of three previous schools regarding the motion of a projectile.[50]

1. The Aristotelian theory of antiperistasis.
2. The other Aristotelian theory according to which the air receives an impulsion from the mover as does the projectile; the latter, however, being pushed more rapidly than the air, involves it in its movement.
3. The Mu'tazilite view of motion according to which it is in the nature of motion to engender another motion after it, as it is in the nature of a "support" (that is, that upon which one relies) (*i'timād*) to engender another *i'timād*.[51]

Ibn Sīnā himself adopts the view that a moving body borrows or receives (*istifādah*) from the mover an *inclinatio*, or inclination (*mail*), which permits the continuation of violent motion.[52] The intermediary called *mail* transmits all the force which keeps a body moving, but it

[49] *Dānishnāmah . . .*, *Ṭabī'īyāt*, p. 8.

[50] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 153ff.

[51] "Ce concept dénote soit une propension à un mouvement dans une direction déterminée, soit l'impulsion que le corps ayant une telle propension fait subir aux corps contigus qui font obstacle au mouvement en question." Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt . . .," p. 46.

[52] "Le *mayl* est la chose (*al-ma'nā*) qui est perçue par les sens dans le corps en mouvement; même si celui-ci est immobilisé de force, on perçoit en lui le *mayl*, comme si au moyen de celui-ci, le corps immobilisé—et malgré son immobilité—résistait (à ce qu'il l'immobilise), cherchant à se mouvoir." Pines, *Etudes . . .*, p. 50.

differs from the moving force (*quwwah muḥarrikah*) itself which may continue to exist even after the motion has ceased. The *mail* provides force for the motion until the resistance of the milieu exhausts it, thus bringing motion to an end.

Ibn Sīnā defines three kinds of *mail*: *mail nafsānī* (psychic *mail*), *mail ṭabī'ī* (natural *mail*), and *mail qasrī* (violent *mail*). This division, as well as the word *mail* itself which also means desire, implies that the study of motion is not only that of dead things. By identifying this *mail* with the love which pervades the whole Universe,[53] Ibn Sīnā returns to the very ancient view of a live cosmos in which all change is due to the love and sympathy of things for each other and the love of the Universe for God.

All motion, whether accidental, natural, or violent, is, according to Ibn Sīnā, due to a power (*quwwah*) which exists in the mover. The existence of this force leads through a series of arguments to the existence of the Prime Mover who moves the heavenly spheres,[54] and for whose love all the heavenly spheres move. It is also the *mail*, or desire, of beings for the Prime Mover that overcomes all the obstacles in the way of motion. Ibn Sīnā also argues that since both natural motion and forced motion must eventually come to an end, the perpetual motion of the heavens must be due to the will (*irādah*) of the Souls which reside at each heavenly sphere and which cause motion because of their love for the First Cause or Prime Mover.[55] He emphasizes that it is the Souls and not the Intelligences which are directly responsible for the motion of the heavens.[56]

The relation of the mover to the moved, whether in the heavens or the sublunary region, is either like that of a beloved to a lover or of the soul to the body. The heavens exemplify both these relations, inasmuch as they are moved by the heavenly Souls and by the desire for the Beloved who is the Creator.[57]

On Causes

The Sunnī theological attitude in Islam toward causality is the absorption of the finite, immediate causes of things into the Transcendent

[53] Ibn Sīnā, *Risālah fi'l-'ishq*, trans. E. Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto, 1946), pp. 208–228.

[54] «المحركات في كل طبيعة تنتهي الى محرك اول لا يتحرك ...» Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, p. 29.

[55] With regard to the perpetual motion of the heavens, Ibn Sīnā writes that motion cannot begin temporally because as long as time has existed so has motion. Therefore, it cannot be said that motion has a beginning (*ibtidā'*) in time, although it has been created and is new and is not eternal in the sense of being uncreated.

[56] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, p. 145.

[57] *Ibid.*

Cause so that God is considered directly as the Cause of all things. Fire burns not because it is its nature to do so but because God has willed it. A parallel view can be seen in the Ṣūfī doctrine of the continuous creation of the Universe. At every moment the Creator destroys and re-creates the cosmos so that every being at every moment of time is utterly dependent upon Him. Ibn Sīnā in his Peripatetic works does not adopt this point of view. On the contrary, he follows the Aristotelian doctrine of the four causes which considers not only the final cause of things but also the immediate ones.

There are, according to Ibn Sīnā, once again following Aristotle, four causes for each natural event, these being the efficient (*fā'ilī*), material (*māddī*), formal (*ṣūrī*), and final (*ghā'ī*).[58] The efficient cause is that which is the source of motion in something other than itself. The material cause is the support for an action other than itself. An object contains matter (*māddah*) by the fact that matter accepts existence (*kawn*), by the change of state (*istiḥālah*), by assembling and combining (*ijtimā' wa tarkīb*), or finally by assembling and change of state (*ijtimā' wa istiḥālah*).

The formal cause, like the material one, is used with a variety of meanings. Form (*ṣūrah*) means:

1. A state (*hai'ah*) which, when present in matter, causes the coming into being of a species (*naw'*).
2. The species itself.
3. Shape (*shakl*).
4. The state of an assembly (like that of an army).
5. Preserved order (like *sharī'ah*).
6. A state (*hai'ah*) no matter of what type.
7. The truth (*ḥaqīqah*) of anything, whether that be substance or accident.

As for the final cause, it is the purpose for which form is produced in matter. The four causes are interrelated and can be essential or accidental, remote or near, particular or universal, potential or actual. The efficient and final causes are usually the remote (*ba'īd*) ones while the formal and material causes are those that are near (*qarīb*). The causes that are near act without an intermediary, as in the case of motion of a part of the body by the muscles, while remote causes act by means of intermediaries, such as the motion of the parts of the body by the soul.[59]

[58] *Shifā'*, *Ṭabī'iyāt*, pp. 20–23.

[59] For various types of causality, see *ibid.*, pp. 72–78. In his study of causality, Ibn Sīnā does not exclude from the cosmos the direct act of God (*al-fi'l al-ilāhī*).

In the light of this analysis of causality, there is no place for chance or probability in Nature. All events occur either necessarily (*wājib*), having a permanent (*dā'imī*) cause, or occur possibly (*mumkin*) or rarely (*nādir al-wuqū'*). In the first instance there is no possibility of chance, and even in the second category it is the hindrances and obstacles (*'ā'iq wa māni'*) placed before the permanent causes which make the events occur occasionally and not all the time. Therefore, even here there is no question of chance.

The need for causality depends upon the psychic and mental structure of each society and usually increases not with the knowledge of things but with the lack of it. The Peripatetic analysis of causality did not correspond in every respect to the Islamic spirit which is based on the reintegration of all multiplicity into Unity and the absorption of all particular causes into the Universal and Transcendent Cause. Yet, by considering the interrelatedness of natural events and studying the immediate in the light of the ultimate purpose of things, the Peripatetic notion of causality did find a place in the Islamic world view. Although not a direct result of the essence of that tradition, Ibn Sīnā's notion of causality was not completely opposed to the Islamic perspective, because it sought to demonstrate the interrelatedness and final purpose of things and consequently the unicity of Nature and the meaning of its existence. It is always to the degree in which a science of Nature is capable of demonstrating this unicity that it is capable of being in conformity with the Islamic perspective and able to be integrated into it. It was this underlying intuition of the "unicity of all that exists" in the Aristotelian philosophy of Nature which, despite its syllogistic and rationalistic character and its placing of intermediate causes between God and the world, permitted the integration of many of its cosmological elements into the Islamic world view.

Ibn Sīnā and the Study of Nature

For Ibn Sīnā the approach toward the study of Nature depends completely upon the purpose for which Nature was created. Nature is the domain where everything possesses a meaning and an end and where the wisdom of the Creator is everywhere manifest.[60] "L'Univers porte dans son ensemble les marques d'un plan qui a pour objet la

[60] "Considère la sagesse de l'Artisan (*al-bārī'*). Il commença par créer les fondements, puis d'eux, il créa les mixtes distincts les uns des autres et prépara chaque mixte pour une espèce. Il se mit à faire provenir les mixtes de l'équilibre, pour faire provenir les espèces de la perfection; et il disposa le mixte de l'homme afin d'en faire un nid à son âme raisonnable." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 302.

réalisation du Bien et s'accorde dans son ordre réel avec la prescience de l'Eternel."[61] The providence of God implies

la pleine compréhension, par la science du Premier, du tout et de la nécessité pour le tout de reposer sur lui de manière à être selon l'ordre le meilleur. [Il comprend pleinement aussi] que cela vient nécessairement de lui et de la saisie totale qu'il en a. L'être correspond donc à ce qui est connu selon l'ordre le meilleur, sans que le Premier, le Vrai, suggère un dessein ni suscite une recherche. La science qu'a le Premier de la modalité d'une juste manière d'agir pour organiser l'être du tout, est donc source du débordement du Bien dans le tout.[62]

Nature moves all things according to a natural purpose (*qaṣd ṭabī'ī*). The ends and purpose which Nature intends are always toward goodness and perfection if obstacles are not placed in its way. Even what seems like evil, as, for example, the decay of a flower, is for the purpose of a greater good. All things move toward goodness, whether they be the elements, plants, animals, or the human body. In the human body, for example, illness which is due to the excess of some force is overcome by Nature, which tends to re-establish the equilibrium and order. If there is evil or ugliness (*qubḥ*) in Nature from the human point of view, it is not due to Nature, whose action is toward goodness, but due to matter and the shortcoming of the action of Nature upon it.[63] Inasmuch as Nature acts upon matter, it guides matter toward its purpose, but because of the possibility and potentiality which are synonymous with matter, Nature cannot act upon all of it. As for death, which appears as an evil everywhere in Nature, it too has a purpose with regard to the totality. The death of man, for example, serves the purpose of freeing the soul to complete and perfect itself.[64]

[61] A. F. von Mehren, "La Philosophie d'Avicenne," *Le Muséon*, 1:409 (1882).

[62] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 458.

[63] "Si le beau, le laid, le juste et le mal étaient aux yeux de Dieu ce qu'il sont aux yeux des hommes, il n'aurait pas créé le lion redoutable, aux dents dialoguées et aux jambes tortues, dont la faim n'est satisfaite qu'en mangeant la chair à demi gâtée et sanglante du cheval, de la brebis et de la vache; ses mâchoires, ses griffes, ses tendons solides, son cou imposant, sa nuque, sa crinière, ses côtes et son ventre, la forme de tous ses membres excitent en nous l'étonnement, quand nous considérons que tout cela lui est donné pour atteindre le bétail fugitif, le saisir et le déchirer. Il n'aurait pas non plus créé l'aigle aux griffes crochues, au bec recourbé, avec ses ailes soupples et divisées, son crâne chauve, les yeux pénétrants, son cou élevé, ses jambes si robustes; et cet aigle n'a pas été créé ni pour cueillir des baies, ni pour mâcher ses aliments et brouter des herbes, mais pour saisir et déchirer sa proie. Dieu en le créant n'a pas eu le *même* égard que toi aux sentiments de compassion, ni suivi les mêmes principes d'intelligence." Ibn Sīnā, *Risālat al-qadar*, trans. A. F. von Mehren in *Traités mystiques d'Avicenne* . . . (Leiden, 1889–1891), pp. 47–48.

[64] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 32.

Nature also has the purpose of keeping the order, equilibrium, and harmony which govern the Universe.

La Nature, qui est une manifestation de Dieu dans les êtres matériels, veille à que ces êtres se perpétuent. Elle règle leurs fonctions de façon que tout ordre établi se conserve, et que tout tende vers un ordre. Ainsi, chez les animaux, l'espèce se conserve par la reproduction. La reproduction est assurée par l'accouplement, et l'accouplement par le rapprochement. Ce rapprochement n'est cependant pas continu, l'animal ayant d'autres besoins qui exigent divers mouvements et déplacements.

Le besoin impérieux de la reproduction de l'espèce incite les animaux à se retrouver, à se rejoindre pour s'accoupler après qu'ils se sont séparés. La Nature leur a donné, à cet effet, le moyen de s'appeler, de se signaler leur présence; ils emploient aussi ce moyen dans d'autres circonstances, comme pour se signaler un danger ou demander du secours. La poussin, le lionceau, le jeune animal, en impressionera un autre à distance, qui viendra à son aide, ou fuira un danger dont il n'avait pas notion. Ce sont là des choses évidentes, confirmées par l'expérience; on ne saurait en douter, quand *on connaît le soin que le Créateur prend de son oeuvre.* Dieu, dans sa Prévoyance, a, en effet, pourvu aux besoins de ses créatures et leur a donné tout ce qui leur est nécessaire ou utile.[65]

The study of Nature, in which the purpose and wisdom of God is manifested, leads ultimately to the knowledge of the source of all beings. Inasmuch as all creatures by the fact that they exist derive their existence from the Creator who is Pure Being, all sciences of Nature have for their purpose the knowledge of the essence of things in relation to their Divine Origin. The essences of things, in fact, come from and have their existence in Him. As Ibn Sīnā writes:

Sais tu ce qu'est le Roi? Le Roi véritable c'est le Riche véritable au sens absolu, et nulle chose ne peut en rien se passer de lui. A lui est l'essence de toute chose, parce qu'elle vient de lui, ou de ce qui vient de lui. Toute chose autre que lui est donc en sa possession, et il n'a besoin d'aucune d'elles.[66]

Therefore, to explain something or to have veritable knowledge or science of it means to be able to relate it to Being itself, to relate all of the properties and qualities of that particular being to its ontological status.[67] What is found by means of observation and logical infer-

[65] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Riyāḍiyāt*, chap. XII, art. I, trans. R. D'Erlanger in *La Musique arabe* (Paris, 1935), II, 107–108. (Italics ours.)

[66] *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 398.

[67] Ibn Sīnā's conception of true science is expressed aptly by F. Brunner, a contemporary author: "La science véritable suspend la connaissance du monde à la connaissance de Dieu pour le monde dans son intégrale réalité et pour constituer l'expression légitime, au niveau du monde, de l'intellection transcendante qui est la fin de l'homme" (*Science et réalité*, Paris, 1954, p. 13).

ences from it does not lead to the "metaphysical secrets" of things but rather to the discovery of certain aspects of their outward manifestation or to the relation of phenomena. True science is to relate these phenomena to their inner aspect, or noumena, which is the essence and the center relating them to Pure Being.

The study of Nature is not just a study of phenomena, seeking by a "mental plastic continuity" to explain things away, but basically a study of phenomena in relation to noumena, a search to discover the relation of each particular to the Universal. Therefore, the sciences of Nature always possess a sense of mystery which accompanies the metaphysical, and even rational, explanation of things. For example, with regard to the determination of corporeal forms, Ibn Sīnā writes:

> Mais au contraire il (forme corporelle) a besoin, en ce dont les dispositions sont diverses, de choses déterminantes et de dispositions concordantes provenant de l'extérieur, par lesquelles sont délimitées la quantité et la figure qui sont nécessaires. *Ceci est un mystère par lequel tu apprendras à connaître d'autres mystères.*[68]

To explain is not to explain away; to relate the particular to the Universal or the realm of Nature to Being is to bring into focus the sense of mystery which resides in Universal Existence itself.

The end of all knowledge is that of Pure Being and the relation of particular beings to this Being which is their origin and principle. The acquisition of this knowledge depends essentially upon metaphysics and intellectual intuition. Cosmology is in fact an application of metaphysical principles to the cosmic domain. But once the principles have been established, both reason and observation, or experiment, serve as aids to complete the knowledge of the particular aspects of things. Both reason and the senses have a legitimacy on their own level. The science which derives from them, however, finds its meaning and legitimacy only in the light of the wisdom, or *sapientia*, which lies above the domain of the senses as well as that of reason. Ibn Sīnā therefore makes use of observation, experiment, and reasoning in trying to understand the various manifestations of Nature in the light of cosmological principles which derive from intellectual intuition.

In the *Qānūn*, for example, after establishing the principles of medicine upon cosmic analogies and other cosmological doctrines based upon metaphysics, he proceeds to use observation and inductions based upon them in a way not unlike the methods used for

[68] *Le Livre des directives et remarques*, p. 266 (italics ours).

establishing modern "experimental laws."[69] Likewise, in the field of meteorology, within the general context of the doctrine of the four elements, which again is based neither on the senses nor upon reason, he uses observation of the diffraction of light by water particles created at the time of the watering of gardens and in a bathhouse in order to try to understand the phenomena of the rainbow.[70] In astronomy also, in which he became interested toward the end of his life, Ibn Sīnā makes use of observation. He is even said to have constructed an instrument in order to read in an easy way in minutes and seconds of arc the positions of stars.[71] In geology he uses observation continuously, comparing sedimentary rocks to the drying of clay on the banks of the Oxus River and the iron of a meteorite to iron found in regular mines.[72]

The range of natural sciences with which Ibn Sīnā deals varies from his treatise on simple machines,[73] which involves nothing other than the knowledge of the sensible domain and logical conclusions based upon it, to his symbolic narratives and treatises on what today are called "the occult sciences."[74] The study of Nature for him entails the physical and subtle domain and the use of the senses, the reason and the faculty of intellectual intuition. All these "ways of knowing" possess a legitimacy and lead to a form of knowledge of Nature whose scope depends upon the inherent limitation of each faculty. The only universal faculty whose essence is above all limitation is the intellectual one by means of which the diverse aspects of Nature are reintegrated into their universal prototype and all becoming re-absorbed into Being. The facts of Nature discovered through the senses remain isolated and meaningless until by means of the intelligence they are integrated into the totality of manifestation, where alone they find their meaning. The sciences of Nature are veritable only to the extent that they make intelligible the order of Nature by showing the dependence, both existential and intellectual, of all things upon the Divine Source of all existence.

[69] A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales . . .*, (1952), p. 300.

[70] M. von Horten, "Avicennas Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-Shifā'," *Meteorologischen Zeitschrift*, 11:533–544 (1913).

[71] E. Wiedemann, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument," *Zeitschrift für Instrumentkunde*, 6:269–275 (1925), and "Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument," *Acta Orientalia* 5:81–167 (1926). For a general discussion of the use of observation and experiment by Ibn Sīnā, see A. Sayili, "Rawish-i 'ilmī-i Abū 'Alī Sīnā," *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, 2:403–412.

[72] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 247–249; E. J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum* (Paris, 1927).

[73] *Mi'yār al-uqūl* (Tehran, 1331 [1952]).

[74] *Kunūz al-mu'azzimīn* (Tehran, 1331 [1952]).

CHAPTER 14

The Universe, Man, and their Relation

The Heavens

The classification of beings by Ibn Sīnā into the four classes of separate Intelligences (angels), celestial Souls, celestial bodies, and sublunary bodies forms the basis for his division of the cosmos. The ontological distinction between simple substances (*mujarradāt*) and bodies in generation and corruption is made to correspond to the cosmological and astronomical difference between the heavens and the sublunary region. The Universe consists of nine spheres, the eight of Ptolemaic astronomy and the starless heaven added by Muslim astronomers which stands above the heaven of the fixed stars and symbolizes the transition between becoming and Being.[1] Each heaven is governed by an intellect or group of angels, moved by a soul, or group of souls, and composed of a body generated by the being which stands above it in the hierarchy of creation.[2]

Contrary to Aristotelian cosmology, in which God as the Prime Mover moves only the outer sphere, Ibn Sīnā emphasizes that the motion of the heavens as a whole is due to God. He moves all the heavens together but not any one individually.[3] As a result, the

[1] Despite his deviation from Ptolemaic astronomy in adding this heaven to the cosmos of the Greeks, Ibn Sīnā, like other Muslim Peripatetics, follows the Greeks in insisting on the fact that the spheres of heaven as a whole form a single body. "The natural shape of each body is circular; since if these bodies disperse they will create a vacuum between them and since the presence of a vacuum is impossible, therefore the totality of the world is one body." Ibn Sīnā, *al-Najāt*, p. 136.

[2] In the *Shifā'*, *Ilāhīyāt*, pp. 615–616, and other Peripatetic works, Ibn Sīnā describes both the Ptolemaic and Aristotelian system of planetary spheres without showing a preference for either system. On the other hand, he shows a definite preference, in the visionary narratives, for the Aristotelian cosmos with its 55 spheres. "On ne peut admettre que les [substances] intellectuelles soient rangées dans l'ordre qu'elles occupent et que le corps céleste découle nécessairement de la dernière d'entre elles, parce que chaque corps céleste n'est que l'intermédiaire d'un [autre] corps céleste. Il faut donc que les corps célestes entrent dans l'existence pendant qu'une continuité demeure entre les substances intellectuelles, en tant que leur existence découle tandis qu'elles gardent, en l'acquérant, un ordre, décroissant et que, simultanément, décroissent les [sphères] célestes" (Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 427).

[3] P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 447–448.

heavens have a simple and multiple motion at the same time, receiving their unity from God and multiplicity from the Intelligences and Souls. The movement of the heavens is not natural or innate but is due to the will of the soul of each sphere. The Intelligences are the real causes of motion, but the Souls act as the intermediaries and immediate movers, moving the heavenly bodies because of the love (*'ishq*) which impels them toward the realization of what has not been realized within them.[4] All motion in the Universe in fact, is due to the desire to actualize what is potential, to bring to perfection what is imperfect.

The heavens, however, have nothing potential in their form or being. They possess circularity, which is the most perfect of forms, and nobility of being, which manifests itself in their luminosity. There remains but one thing which the heavens do not possess in act, and that is place or location. They do not have one place which is more appropriate for them than another. Since it is impossible for them to possess all places at once, they therefore move from one point to another in succession and in such a manner that there is the least change possible. That is why they move in circular motion which, unlike rectilinear motion, can proceed in a permanent and unchanging manner.[5]

The heavenly regions, being uncorruptible and made of the element ether, which is superior to the elements of the sublunary world, move like a live and animated being. The heavenly Souls have the same relation to their bodies as human souls have to man's body. In each case, motion is by the will of the soul, which in the case of the heavens possesses the perfection of the angelic state. The heavens exist in a world of "pre-eternity" in a stability which is above the vicissitudes of the world of generation and corruption. They move according to an order which comes from Divine prescience and in turn give order to the sublunary region.[6]

[4] "Dès lors, elle est atteinte par le désir, l'amour qui la porte vers ce qui n'est pas encore réalisé en elle, vers son principe de perfection. C'est pour y atteindre qu'elle mettra en mouvement le Corps qui est en sa dépendance." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 55.

[5] "Le corps du ciel s'est donc appliqué à ce que l'espèce des situations qu'il peut occuper demeurât éternellement en lui d'une manière effective; par là, il s'est rendu, autant qu'il lui a été possible, semblable aux substances nobles." Duhem, *Le Système du monde*, p. 448.

[6] "Si tu cherches comment échapper [à cela], tu ne trouves pas d'issue, sinon en ce sens de la représentation de l'ordre universel dans la prescience [divine], y compris son moment nécessaire, convenable, cet ordre débordant en un flux, avec son organisation poussée dans tous ces détails, Intelligibles. Et c'est la Providence." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, p. 401.

The cosmology and astronomy of Ibn Sīnā, especially as they have been subsequently understood and interpreted in the Muslim world, are wed in an inseparable fashion to angelology and can therefore provide the appropriate setting for the religious vision of the cosmos. Religious cosmology must in the end be connected to angelology, for in the religious perspective angels are the prototypes upon whose model man is made and toward whom he aspires in his life on earth. We find this aspiration toward union with the angelic state not only in Islam but also in Christianity, where the order of monks is considered as being based upon the life of the angels. The role of angels in the cosmos becomes central in Ibn Sīnā's symbolic works and the later commentaries written upon them. Yet, even in his popular, Peripatetic writings, the angels play a basic role as movers of the heavens, the angels themselves being moved by God.[7]

The angels influence this world either according to their will, or the nature and force of their bodies, or finally by means of communion (*shirkah*) with terrestrial beings. They include the assembly of the Intelligences and Souls in the heavens; yet their action is not confined to the celestial world. They fulfill many functions in the daily religious life of man as well as preserving the order of the cosmos.[8] It is ultimately the angels who guide man to his final beatitude and who thereby bring to fruition the purpose of creation.

Although in certain short treatises which are attributed to Ibn Sīnā and which it seems most likely, though not absolutely certain, were written by him, there is a description and defense of astrology,[9] there are also several of his works which attack violently many of its elements, equating it with magic and the "occult sciences."[10] Prediction of events, according to him, is to be made only by the prophets and saints who receive this power as a special gift from God. He also

[7] A. F. von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin," *Le Muséon*, 2:399 (1883).

[8] Ibn Sīnā, *Risālat al-ziyārah*, in *Traités mystiques d'Avicenne* . . ., trans. A. F. von Mehren, p. 33.

[9] See, for example, Ibn Sīnā, *Kunūz al-mu'azzimīn* (Tehran, 1952), pp. 4–5. This and other similar short treatises have been traditionally attributed to Ibn Sīnā. Although certain modern scholars have doubted their authenticity, there has been no positive proof against Ibn Sīnā's authorship of these works.

[10] "L'autre espèce, au dessus de laquelle le savant sérieux se sent trop élevé pour s'en occuper, est d'un ordre bas et infime; telle qu'est par exemple la magie, les prédictions qui se font à l'inspection des omoplates et de tremblement des intestins d'animaux tués, etc. Le savant qui se respecte ne trouve aucune de ces matières digne de son attention. Il en est de même de l'astrologie. Pour tout savant qui a quelque profondeur de vue et solidité de connaissance, il est clair, que tout ce qui appartient à cette espèce de science, n'a aucune base solide . . ." (von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie . . .," p. 386).

argues that since prophets cannot contradict each other, the Quranic verse (XXVII, 65): "None in the heavens and the earth knoweth the Unseen save Allah . . ." must nullify whatever has been attributed to the prophet Idrīs regarding astrology.[11]

Ibn Sīnā also gives several physical and astronomical arguments against astrology. For example, he mentions that since the heavens are not made of the four elements, but of ether, they cannot possess the four qualities according to which the signs are divided, or that since the heavens are simple they cannot be divided into four regions each having a different nature. Another astronomical reason he gives is that there are many bodies in the heavens like those in the Milky Way whose effects cannot be studied and calculated. In fact, just as Ibn Sīnā compares the astronomy of the *Almagest* to anatomy in medicine and the science of astronomical tables to that of remedies, he equates judicial astrology with "the practice of quack doctors and charlatans."[12]

The attack of Ibn Sīnā upon astrology is primarily upon its claim to predict future events; he does not attack the cosmological foundations upon which astrology is based. On the contrary, he describes the relation of the heavens and the sublunary region in a way that is conformable to the astrological perspective. As has been already mentioned, the sublunary region represents the lowest state in the ontological as well as the cosmological scale. It receives its very being from the tenth Intelligence and remains utterly dependent upon and completely passive with respect to celestial influences. All the changes which occur in the world of generation and corruption are due to the influence of the heavens, which regulate all things and give order to generation and corruption in this world.[13]

Without the influence of the heavens, there would be complete chaos in the sublunary region, and without the last heavenly Intelligence there would be no sublunary world at all, because the sphere of the Moon and the Intelligence connected with it are the ontological link between the world of generation and corruption and the rest of the cosmos. Ibn Sīnā attacks the astrologers not because they believe in the importance of celestial influences on events on earth, but because they claim to be able to predict exactly the future events

[11] von Mehren, "Vues d'Avicenne . . .," p. 395. [12] *Ibid.*, p. 398.

[13] According to Ibn Sīnā, the celestial bodies have an influence on the bodies of this world by the qualities which are proper to them and which are diffused in this world. (Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence* . . ., p. 242; Ibn Sīnā, *Dānish-nāma-yi 'alā'i, Ilāhiyāt*, p. 165.) Ibn Sīnā also mentions the influence of some stars on men (*ibid.*, p. 118). These influences are in addition to the more obvious effects of the Sun and Moon on terrestrial phenomena such as the tides and the ripening of fruit.

which these heavenly forces will cause to happen in the world of change.

The World of Generation and Corruption

The world of generation and corruption, which coincides with the sublunary region, is the realm of beings in whom form and matter are inseparably united. In contrast to the heavens where separate forms like the Intelligences or angels can exist without matter, the condition of existence in the sublunary world requires the existence of matter for every form and form for all matter. In fact, it is this necessity which causes continuous change; matter is made to discard one form and accept another in a ceaseless process.[14] The sublunary region also differs from the heavens in possessing rectilinear motion rather than the circular movement of the celestial orbs. Moreover, all beings in the world of generation and corruption are made from the four elements (*'anāṣir*), fire, air, water, and earth, each of which possesses a pair of the fundamental natural qualities.[15] Fire is warm and dry, air, warm and moist, water, cold and moist, and earth, cold and dry.[16] Other properties of objects derive from the four basic qualities, for example, softness from moisture and hardness from dryness.[17]

The four elements out of which all sublunary beings are composed consist basically of the same matter which on different occasions accepts different forms. They are therefore transformed into each other continuously.[18] This transformation is accomplished by the rejection of one form and the acceptance of a new one. These changes, however, are not autonomous or independent. They are brought

[14] *Dānishnāmah . . ., Ilāhīyāt*, pp. 134–135.

[15] Ibn Sīnā follows the Peripatetic school in distinguishing the sublunary region of the four elements and the celestial region, in contrast to the Hermetic school where the cosmos is considered as a united whole composed of the same fundamental qualities.

[16] "Le corps qui atteint par nature à la plénitude de la chaleur, c'est le feu; et celui qui atteint par nature à la plénitude du froid, c'est l'eau; à la plénitude de la fluidité, c'est l'air; à la plénitude de l'épaississement, c'est la terre." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, p. 293.

[17] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 27–28.

[18] "Les récipients se refraîchissent parfois par la condensation, due à une rosée venue de l'air; toutes les fois que tu la recueilles elle s'étend à n'importe quelle limite que tu désires. Et cela ne se produit pas seulement dans un endroit où il y a suintement; cela ne se produit d'ailleurs pas à partir de l'eau chaude, qui est plus subtile et plus susceptible de suinter. C'est donc l'air changé en eau. De même la sérénité règne quelque fois au sommet des montagnes, puis l'intensité du froid saisit l'air qui les surmonte et condense un nuage, sans que celui-ci soit venu d'ailleurs se ranger autour d'elles, ni provienne d'un amoncellement de vapeur ascendante. Puis on voit ce nuage tomber en neige et la sérénité revient; ensuite cela recommence . . ."

"Ces quatre sortes de corps peuvent être transmués l'un en l'autre, ils ont donc une matière première commune." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 295–296.

about by the tenth Intelligence, which gives order to all activities in the sublunary region and which is also the principle of the plant, animal, and the human kingdoms. As Ibn Sīnā states:

> Il faut donc que la matière du monde des éléments fasse suite à la dernière intelligence, et rien n'empêche que les corps célestes apportent en ceci une sorte de secours; mais cela ne suffit pas pour établir qu'elle en découle tant que les formes ne lui sont pas jointes.
>
> Quant aux formes, elles débordent aussi de cette intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière, selon que celle-ci les mérite diversement, d'après ses préparations variées. Il n'y a pas à sa diversité d'autre principe que les corps célestes, par la division qu'ils apportent entre ce qui avoisine la région centrale et ce qui avoisine la région périphérique, ainsi que par des dispositions dont les détails sont trop délicats pour être saisis par les estimations, bien que tu en comprennes l'ensemble. Là, se trouvent les formes des éléments, et en ceux-ci, selon leurs rapports dus aux corps célestes et à ce qu'ils envoient, sont nécessités des mélanges de préparations variées, opérées par certaines forces qui les disposent. Et là, les âmes végétales, animales et raisonnables débordent de la substance intellectuelle qui est proche de ce monde. A l'âme raisonnable s'arrête la hiérarchie de l'être des substances intellectuelles. Elle a besoin d'être perfectionnée par les organes corporels et les effusions d'en haut qui l'avoisinent.[19]

Following Aristotle, Ibn Sīnā considers each element in the sublunary region to have a natural place dependent upon the elements of which it is composed. All motion in this region is in fact due to the desire of bodies to return to the place which corresponds to their nature.[20] In their natural order, water exists above the earth, air consisting of a lower moist region and an upper pure region above the water, and pure fire which does not glow by itself above the air. Changes in the atmosphere and on earth are due to the disruption of the original equilibrium which has taken each element out of its natural place and which has brought into existence various bodies seeking constantly to regain the place conforming to their natures.

In the study of meteorology as understood in Aristotelian physics, Ibn Sīnā, like most Muslim authors, follows closely the teachings of Aristotle in trying to explain the diverse events occurring between the surface of the earth and the Moon by an interplay of the four elements. The air is divided into four layers:

(1) The layer right above the earth composed of vapors and the heat which the earth receives from the earth and transmits to this layer.

[19] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 431–433.
[20] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 145; also, *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 384.

(2) A layer which still possesses vapor but has more heat.
(3) A layer of clear and pure air.
(4) A layer of exhalation which has come forth from the mountains and has risen to this height.

Above these four layers lies the sphere of fire which in itself is colorless but becomes colored in the presence of exhalations.

The vapor rising from the earth under the influence of the heavens reaches a point where the cold air condenses it, similar to the case of opening the door of a hot bathhouse. The condensation causes the formation of clouds which become particularly dense in mountainous regions where there is more vapor. Once the clouds are formed one of three conditions occurs:

(1) There is only a little condensation which is then scattered by the rays of the Sun.
(2) There is a large amount of condensation which the Sun cannot scatter. In that case, with the help of winds the clouds become heavy and dense and descend once more as rain; or, if it is cold enough to condense the clouds before the drops become too large, then they descend as snow. If, on the other hand, heat surrounds the condensation so that the cold remains inside it, then frost will occur.[21]
(3) There is moisture in the air through which the Sun shines as in a mirror, and its light is mixed with the darkness of the vapor. In this case a single or double rainbow can result; it is a circular band of colors with the Sun at the center of the circle. The colors are due to the reflection of the rays of the Sun by the individual water particles.[22]

There are, according to Ibn Sīnā, seven causes for thunder: the striking of two clouds against each other like the clapping of hands; wind entering a cloud and causing sound as it does in a cave; the element of fire entering the moist cloud, causing sound like that caused when the smith places hot iron in water; wind striking against a frosty and icy cloud as it does against a scroll of paper; wind blowing into a hollow rain cloud as a butcher blows into an intestine; wind blowing through a cloud and clearing it away as one blows through a

[21] Ibn Sīnā does not consider the material causes of these phenomena as sufficient without the help of God. As he states: "When the Sun approaches the earth it causes evaporation which in turn in the cooler atmosphere condenses into clouds and rain . . . But the material necessity (*ḍarūrīyah māddīyah*) is not sufficient. Divine action (*al-fi'l al-ilāhī*) also acts upon matter." *Fann-i samā'-i ṭabī'ī*, p. 95.

[22] *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'īyāt*, pp. 65–70; Muḥammad al-Shahrastānī, *al-Milal wa'l-nihal* (Tehran, 1944), pp. 535–537. Ibn Sīnā admits that he does not know the reason for the presence of the colors.

bladder by means of a tube; and two rough clouds rubbing against each other as one rubs two molar teeth against one another.

As for lightning, he considers it to be due to four causes: the striking of two clouds giving off fire like two stones which give off sparks; the rubbing of two clouds which, like the rubbing of two pieces of wood, causes fire; the extinguishing of fire by the humidity of the cloud which gives off sparks, as in the case of the smith placing hot iron in water; and the squeezing of certain clouds containing fire which causes the fire to come out, as the squeezing of a sponge forces the water inside to trickle out. As for the thunderbolt, it is a windy fire caused by winds present in the cloud.[23]

Higher in the sphere of air the vapour which arises from the surface of the earth becomes transformed into exhalation and ascends to the fiery region where it burns. If the exhalation is not subtle (*laṭīf*) but has fire within it, then it begins to glow like a star and becomes a meteor. If there is much exhalation, the meteor may have a tail which then burns with a brilliant glow.[24]

Drawing analogies from daily experience and observation, Ibn Sīnā explains each of the meteorological phenomena, which for him include all the apparently changing aspects of the regions above the earth, in terms of the four qualities and elements of his cosmology. As in so many other instances, he makes free use of direct observation and comparison by analogy between two natural phenomena, but this is done always in the context of his cosmology and in a Universe where the same cosmic agents which are pawns in the hands of the celestial Intelligences and Souls bring about all the diverse manifestations of the physical domain.

Meteorological phenomena, like other aspects of Nature, are dependent not only upon the four elements but also upon heat and light, which directly or indirectly come from the Sun, so that the Sun plays a dominant role in sublunary events. Heat can come by friction, by contact with a hot body, or from a luminous body. As for light, Ibn Sīnā does not accept the notion that light is a body or a stream of corpuscles. Light in his physics is not a substance but an accident so that there is for him no question of constructing a Plotinian "physics of light," at least not in his Peripatetic works.[25] Only in the later *Ishrāqī* school of interpreters of Ibn Sīnā does the symbolism of light become the key to the understanding of the Universe.

From a study of meteorology, Ibn Sīnā turns to a study of changes

[23] *Risālah fī asbāb al-ra'd* (Hyderabad, 1935), pp. 2–3.
[24] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 70–73; also *Shifā', Ṭabī'īyāt*, pp. 235–236.
[25] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 42–43.

occurring at or near the surface of the earth, that is, geology. It is particularly in the study of physical changes on and near the crust of the earth that the observational and experimental aspects of the approach of Ibn Sīnā become evident. Not only did he make careful and long observations on the formation of river deposits, structure of mountains, fossils, that is, the petrified remains of animals and plants, and so on, but he also analyzed meteorites to compare their composition to rocks of terrestrial origin. The fifth section of the physics of his *Shifā'*, which gives the most complete treatment of geology and its related fields known in the medieval period, was long considered in the Latin world as a work of Aristotle completing the treatment of the three kingdoms. But it is in fact only in the *Shifā'* that the study of all three domains, the animal, plant, and mineral, becomes complete. Ibn Sīnā in this domain of study follows closely the attitude of Aristotle in relying upon detailed observation of natural phenomena within the framework of the teleological Universe of the ancient and medieval sciences. In the *Shifā'* he appeals directly to Nature, but the questions he asks and the formulation of the answers he receives both depend upon the cosmological principles which underlie all of his studies of Nature.

Ibn Sīnā gives an account of the formation of stones which coincides with that of the sedimentary group in modern geology. "In general," he writes, "stone is formed in two ways only: (a) through the hardening of clay, and (b) by the congelation [of waters]."[26] He narrates his own experience as a young man observing on the banks of the Oxus River the deposition of clay which gradually congealed into a soft stone.[27] As for congelation from water, he considers it to be due to the presence of a solidifying "virtue." He states:

> We know therefore that in that ground there must be a congealing, petrifying virtue which converts the liquid to the solid . . . In short, it is in the nature of water, as you know, to become transformed into earth through a predominantly earthy virtue; you know, too, that it is in the nature of earth to become transformed into water through a predominantly aqueous virtue.[28]

[26] E. J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum* (Paris: Geuthner, 1927), p. 18. Regarding Ibn Sīnā's geological ideas, see also M. Sate' al-Hosri, "Les Idées d'Avicenne sur la géologie," in *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad* (1952), pp. 454–463.

[27] Ibn Sīnā perhaps also made a study of clays on the bottom of the bodies of water, for he writes: "As to the bottom of the sea, its clay is either sedimentary or primaeval, the latter not being sedimentary. It is probable that the sedimentary clay was formed by the disintegration of the strata of mountains." Holmyard, *Avicennae de congelatione* . . ., p. 31.

[28] Holmyard, p. 20.

Larger stones are formed by two processes. "As for the formation of large stones, this may occur all at once by intense heat acting suddenly upon a large mass of clay, or little by little with the passage of time."[29] These bodies, due to the difference of hardness, may be eroded in different degrees by the wind, thereby causing differences in elevation on the surface of the earth, differences which, if great enough, become known as mountains.

> Mountains have been formed by one [or other] of the causes of the formation of stones, most probably from agglutinative clay which slowly dried and petrified during ages of which we have no record. It seems likely that this habitable world was in former days uninhabitable and, indeed, submerged beneath the ocean. Then, becoming exposed little by little, it petrified in the course of ages the limits of which history has not preserved; or it may have petrified beneath the waters by reason of the intense heat confined under the sea. The more probable of these two possibilities is that petrifaction occurred after the earth had been exposed, and that the condition of the clay, which would then be agglutinative, assisted the petrifaction.[30]

Ibn Sīnā also attributes the formation of mountains to the forces of earthquakes which have deformed the surface rocks. He considers the cause of the earthquakes to be the vapors which, having formed under the influence of the heavens, have been locked up inside the earth without any means of escape except eruption and violence.

Ibn Sīnā's belief in the inundation of present land masses makes the explanation of fossils easy for him. He refers to fossils as petrifaction of animals and plants caused by the rise of "a powerful mineralizing and petrifying virtue which arises in certain stony spots, or emanates suddenly from the earth during earthquakes and subsidences."[31] He attributes fossils which he found in mountainous regions not to just one flood but to a series of inundations which over long ages have covered and shaped the mountains. He admits, however, that he is not able to distinguish between the successive floods, each of which must have left its record in the rocks.

When the four elements mix to a certain degree of perfection and purity, the mineral soul (*rūḥ 'aqdī*) possessing the faculty of preserving forms becomes attached to the mixture. From this wedding results the formation of the lowest domain of beings on earth consisting of the whole of the mineral kingdom. Ibn Sīnā adopts the Aristotelian vapor and exhalation theory to explain the formation of the mineral world. Exhalations and vapors locked up inside the earth

[29] Holmyard, p. 26. [30] *Ibid.*, p. 28. [31] *Ibid.*, p. 22.

become the cause of minerals. Each mineral contains some amount of exhalation or vapor and different proportions of the four qualities. In some minerals, sulphur and sal-ammoniac, for example, the exhalation exceeds, while in beryl and rubies the vapor is dominant.[32] Precious stones are formed also from exhalations and vapors which fall under the influence of the stars. Some of them even acquire special powers like that of regeneration by virtue of the celestial influences existing in them.

Ibn Sīnā divides minerals into four groups: stones (*aḥjār*), fusible substances (*dhā'ibāt*), sulphurs (*kabārīt*), and salts (*amlāḥ*).[33] The difference in them is due to the difference in the strength of the substance from which they are made. For example:

> The material of malleable bodies is an aqueous substance united so firmly with an earthy substance that the two cannot be separated from one another. This aqueous substance has been congealed by cold after heat has acted upon it and matured it.[34]

With respect to vitriols he writes: "The vitriols are composed of a salty principle, a sulphureous principle and stone, and contain the virtue of some of the fusible bodies."[35]

To explain the formation of metals, Ibn Sīnā relies exclusively on the sulphur-mercury theory of Jābir ibn Ḥayyān and speaks about the union (*ittiḥād*) of sulphur and mercury.[36] Sulphur for Ibn Sīnā is a principle rather than a chemical element in the modern sense, so that he can even refer to a substance as sulphureous.[37] He defines the sulphurs as a group in this manner: "In case of the sulphurs, their aquosity has suffered a vigorous leavening with earthiness and aeriness under the leavening action of heat, so far as to become oily in nature; subsequently it has been solidified by cold."[38]

All metals are formed from mercury and sulphur in different proportions and degrees of purity.

> If the mercury be pure, and it be commingled with the solidified virtue of a white sulphur which neither induces combustion nor is impure, but on the contrary is more excellent than that prepared by the adepts, then the product is silver. If the sulphur besides being pure is even better than that just described, and whiter, and if in addition it possesses a tinctorial,

[32] *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 73–76; *'Uyūn al-ḥikmah*, pp. 34–35.
[33] Holmyard, p. 33.
[34] *Ibid.*, p. 34. Ibn Sīnā follows Jābir in the theory that metals are formed from an aqueous and earthy substance.
[35] *Ibid.*, p. 36.
[36] Ibn Sīnā, *Risālat al-iksīr*, ed. A. Ateş (Istanbul, 1953), p. 42.
[37] Holmyard, p. 36. [38] *Ibid.*, p. 36.

fiery, subtle and non-combustive virtue—in short, if it is superior to that which the adepts can prepare—it will solidify the mercury into gold.[39]

Other metals like copper, iron, tin, and lead are likewise explained as combinations of mercury and gold, but with various defects.

Despite his fame as an alchemist and magician in medieval Europe, Ibn Sīnā was firmly opposed to the possibility of the transformation of one metal into another by human agency, and wrote many paragraphs ridiculing the alchemists. In a well-known passage in the *Shifā'*, he writes:

> As to the claims of the alchemists, it must be clearly understood that it is not in their power to bring about any true change of species. They can, however, produce excellent imitations, dyeing the red metal white so that it closely resembles silver, or dyeing it yellow so that it closely resembles gold. They can, too, dye the white metal with any colour they desire, until it bears a close resemblance to gold or copper; and they can fire the lead from most of its defects and impurities. Yet in these the essential nature remains unchanged; they are merely so dominated by induced qualities that errors may be made concerning them, just as it happens that men are deceived by salt, *qalqand*, sal-ammoniac, . . .[40]

Much like al-Bīrūnī, Ibn Sīnā accepts the cosmological principles of alchemy and the Jābirian theory for the formation of metals while rejecting the possibility of transmutation because of the lack of evidence. His basic refusal to accept alchemical transformation of metals is that "there is no way of splitting up one combination into another."[41] He is not interested in the symbolic aspect of alchemy, at least not in his Peripatetic works, nor is he interested in making physical gold by a literal interpretation of alchemical texts like the group that the true alchemists called the "charcoal burners." Despite his acceptance of the sulphur-mercury theory and his description of chemical processes in terms of the four elements and qualities, Ibn Sīnā has a very experimental approach in describing the preparation of dyes and other mineral compounds.[42] In these matters he must be classified much more with the medieval predecessors of modern chemists than with the alchemical tradition either in its esoteric and

[39] Holmyard, p. 39.

[40] *Ibid.*, p. 41. For the views of Ibn Sīnā on alchemy, see also L. Madkour, "Avicenne et l'alchimie," *La Revue du Caire*, 27:120–129 (1951), and J. Ruska, "Die Alchemie des Avicenna," *Isis*, 21:14–51 (1934). Referring to al-Rāzī and Jābir, Ibn Sīnā states: "Ce sont des absurdités; car pour tout ce que Dieu a créé moyennant la force de la nature, l'imitation artificielle est impossible; comme au contraire les productions artificielles et scientifiques n'appartiennent d'aucune manière à la nature" (von Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie . . .," *Le Muséon*, 3:387 [1884]).

[41] Holmyard, p. 41.

[42] *Risālat al-iksīr*, pp. 35–42.

symbolic aspect or in its branch connected with the making of objects and the craft guilds.

With a further mixing of the elements, the establishment of a higher degree of purity and a closer approach to equilibrium, a new faculty of the World Soul or, one may say, a new soul, joins the world of the elements to form the plant kingdom. This vegetative soul (*al-nafs al-nabātīyah*) has the three powers of feeding (*ghādhīyah*), growth (*nāmīyah*), and reproduction (*muwallidah*), in addition to all the powers of the mineral kingdom.[43] It is in terms of these faculties that Ibn Sīnā explains the life of plants.

Plants possess sexuality in the sense that the female accepts the seed of the male and makes it grow within itself, but "in plants the two powers are united in one member."[44] The planting of seeds in the earth, however, differs from the insertion of the male sperm in the female animal because the female provides food as well as the power of the soul (*nafs*) while the earth provides only food. The sexual parts of plants do have a certain resemblance to the animal, and even the seed of plants resembles the egg of birds in having a part which is the center of life, the source of the masculine and feminine principles, as well as a section which is used as food. Plants also have a certain resemblance in their generating processes to some of the lower animals which do not possess separate organs for the sensitive and digestive functions. In both cases the male and female organs may exist together, and the new generation may be reproduced without being separated from the old. The branches of trees which can be cut and planted are like a new generation which grows without being separated from its parents. The fruit of plants is also similar in many ways to the animal seed, although not every part of it is essential to reproduction as in the case of the seed. The seed of the plant contains some food within itself which is used up until a shoot grows out of

[43] Ibn Sīnā, *Risālah-i nafs*, ed. M. 'Amīd (Tehran, 1952), p. 14; *La Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'*, ed. and trans. J. Bakoš (Prague, 1956), I, 53–59.

Ibn Sīnā defines these powers in the following manner: "La première est la faculté de se nourrir; elle est servie par celle qui attire la nourriture, celle qui se saisit de l'objet attiré pour que la force qui digère et qui altère l'assimile, et celle qui repousse le résidu.

"La seconde est la [faculté] de croître qui tend à l'achèvement de la croissance; car grandir est autre chose qu'engraisser.

"La troisième est la faculté d'engendrer un semblable à soi. Elle s'éveille après que les deux autres facultés ont agi et se sert d'elles deux. Mais la faculté de grandir s'arrête d'abord; ensuite celle d'engendrer se fortifie pendant un temps, puis s'arrête aussi. La faculté de se nourrir reste [seule] active, jusqu'à ce qu'elle s'affaiblisse [à son tour]; alors arrive la fin" (*Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 343).

[44] Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, pp. 368–378, where the physiology, manner of generation, and growth of plants are discussed.

the seed into the earth. Once this stage is reached the nutritive faculty of the plant awakens and is able then to assimilate food from the earth like a child who, once torn from his mother's womb, can then be fed through the mouth. The assimilation of food by the roots of the plant is also like the attraction of food to the liver through the many veins of the body.

The life of plants, like that of all other beings, depends upon the imposing of form upon matter, which, according to Ibn Sīnā, requires the presence of moisture. Also, the assimilation of food which is then converted into the form of the plant makes the presence of water an essential condition for the life of all plants. Besides moisture, there is need of heat which all living creatures need in order to assimilate their food. Moisture and heat, therefore, are the basic needs of all plants and animals, and the death of these creatures occurs when the opposite qualities of dry and cold become dominant.[45]

Plants possess primary and secondary organs similar to those of animals. The essential organs are the root, trunk, branches, bark, wood and pith, or core; and the secondary ones are the fruit, leaves, and blossoms which Ibn Sīnā compares to the hair of animals. The size and importance of these organs differ among various plants. For example, trees in which the earthy element predominates need a greater instrument to attract food, so that they dig their roots deeper; on the contrary, trees with a warm nature need to attract the airy and fiery elements, so that their roots are close to the surface of the earth. The many roots of plants are to enable them to find food in one place if not another, just as animals are given the power to move around in search of food.

The life of plants fulfills its purpose in the hierarchy of being as the link between the mineral and animal worlds. Plants have certain parts, like roots, whose function is to maintain plant life, but also certain features such as beautiful patterns and colors, symmetry and smell, which are created to be appreciated and contemplated by beings other than the plants and by faculties both sensual and intellectual which the plants themselves do not possess.

The animals are also composed of the four elements but with a higher degree of perfection and purity. When the mixture of the elements approaches even closer to equilibrium, the animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*) becomes attached to it. The animal, besides all the powers of the minerals and plants, possesses additional faculties which it gains by virtue of the coming into play of this new soul, or new faculty of the World Soul. The faculties of the animal soul consist

[45] *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt*, p. 47.

of the power of motion (*muḥarrikah*) and the power of comprehension (*mudrikah*).[46] The totality of the animal faculties may be outlined in the following manner:[47]

- Animal soul (*al-nafs al-ḥayawānīyah*)
  - power of motion (*muḥarrikah*)
    - power of desire (*shawqīyah*)
      - power of lust (*shahwah*)
      - power of anger (*ghaḍab*)
    - power of motion of body (*nāqilah*)
  - power of comprehension (*mudrikah*)
    - five exterior senses
    - five interior senses

The five internal senses consist of the common sense, that is, *sensis communis*, (*al-ḥiss al-mushtarak*), the power of retaining forms (*muṣawwirah*), imagination (*takhayyul*), apprehension (*wahm*), and memory (*ḥāfizah*). These faculties are developed in different degrees in various animals and are by no means present in their totality in all members of the animal kingdom. The animals, by virtue of these faculties added to those of the plant and mineral kingdoms, are able to perform the various biological functions which belong to their nature. They constitute a degree in the scale of being between the plant world and man, and through their physical and psychic qualities form a bridge between man and the rest of the terrestrial environment.

The three kingdoms on earth, which lead in an ascending order to man, all consist of the same four elements which act as the ground, or substance, of manifestation and of the faculties of the World Soul

[46] "Quant aux mouvements soumis au choix, ils se rattachent davantage à l'âme. Ils ont un principe qui veut, qui décide, subissant docilement l'action de l'imagination, de l'estimative ou de l'intelligence. Par elle est suscitée une faculté irascible repoussant ce qui est nuisible, ou une faculté concupiscible conduisant à ce qui est nécessaire ou utile par rapport à l'animal. A cela obéissent les forces motrices dispersées dans les muscles et servant ces facultés dirigeantes." Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., pp. 344–345. See also *La Psychologie d'Ibn Sīnā* . . ., trans. J. Bakoš, pp. 157–189. Also *Dānishnāmah* . . ., *Ṭabī'īyāt*, pp. 80–82; *Risālah-i nafs*, pp. 15–16; M. Winter, *Über Avicennas Opus Egregium de Anima* (Munich, 1903), pp. 25–32.

[47] For a discussion of the faculties of the soul according to Ibn Sīnā, see also A. Siassi, *La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne* (Tehran, 1954), pp. 58ff, and M. 'Amīd, *Essai sur la psychologie d'Avicenne* (Génève, 1940), pp. 151ff.

In the *Shifā'*, *Ṭabī'īyāt* (pp. 381–520), Ibn Sīnā discusses in great detail the science of zoology, assembling there all that was known in the medieval period about physiology, embryology, and so forth, in the context of the faculty psychology outlined here.

which manifests a different faculty at each level of existence.[48] The union of a particular faculty of the Soul to a combination of the elements is not as a compound but *ad extra* and by way of a nexus. It is brought about when the correct proportion of the elements, reaching a new degree of purity and approaching closer to perfect equilibrium and harmony, attracts to itself a faculty of the World Soul.

The concept of equilibrium, or justice, as the necessary condition for the wedding of the Soul and the mixture of the elements, is widespread in Islam and is far from being confined to Ibn Sīnā.[49] According to this view, once the harmony and correct proportion of the elements has been reached, the Soul cannot but be attracted toward it because of the inner sympathy which exists between the invisible and the visible. Justice, the mean, equilibrium, harmony, are so many expressions of the same basic idea which dominates the Universe and preserves the wedding of "heaven" and "earth." It is the mingling of substances in the compound bodies which accounts for their ability to receive life. The commingling of the components so modifies their contraries as to produce an ensemble in which all the various contraries are blended harmoniously. The more harmonious the blending, the more suitable is the resultant compound to be the vehicle, not merely of life in general, but of a very particular kind of life. Perfect equilibrium and perfect balance render possible the manifestation of the perfect intellectual life which celestial beings possess but which may be also enjoyed by man.[50]

The Constitution of the Microcosm

As one of the masters of the art of medicine and one in whom the traditions of Hippocrates and Galen met, Ibn Sīnā has written much

[48] For a summary treatment of the faculties of the Soul according to Ibn Sīnā, see E. Gilson, "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4:5–149 (1929).

[49] Referring to the bond between the soul and the body, Maḥmūd Shabistarī writes.

Not that bond which subsists between the compound and its parts,
(For spirit is free from the attributes of corporeity)
But when water and clay are purified altogether,
Spirit is added to them by "The Truth".
When the parts, to wit, the elements attain equilibrium,
The beams of the spirit world fall upon them.
The Spirit's rays shining on the body at the time of equilibrium,
Are like the rays of the sun shining upon the earth.
(*Gulshan-i rāz*, trans. E. H. Whinfield, London: 1880, p. 61.)

[50] Ibn Sīnā, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, trans. and commented on by O. C. Gruner (London: Luzac & Co., 1930), p. 535, hereafter cited as *TCM*.

about man as a spiritual, psychical, and physical entity whose body he studies by observation and whose illnesses he seeks to cure by experimental means.[51] His medicine, however, is plunged deeply into his metaphysical view of man as the microcosm in whom creation returns to its source. The principles of his medicine provide, therefore, the last link in the cycle of his cosmology and a key for the understanding of the macrocosm. It is in man that the elements are best mixed and all the faculties of the Soul assembled.

For Ibn Sīnā the study of the body of man is intricately related to that of the human soul because, in his words, "The body and soul form one complete whole—one single being."[52] The science of the human body, therefore, is also connected with and leads to the science of the origin of things.

One must presuppose a knowledge of the accepted principles of the respective sciences of origins, in order to know whether they are worthy of credence or not; and one makes inferences from the other sciences which are logically antecedent to these. In this manner one passes up step by step until one reaches the very beginnings of all knowledge—namely pure philosophy; to wit, metaphysics.[53]

The study of the human body by Ibn Sīnā is not that of dead matter to which life has been added.

Modern medicine is based on the conception of the universe as a conglomeration of dead matter out of which, by some unexplainable process, life may become evolved in forms. To Avicenna the whole of the universe is the manifestation of a universal principle of life, acting through the instrumentality of forms. Or, again, in modern medicine, the forms are the source of life; to Avicenna they are the product of life.[54]

Life, according to Ibn Sīnā, pervades the whole Universe.

Life and every perfection and every good for which creatures are destined, comes from nothing but the Prime Most High Truth—the source of all good, and from the Strong Desire ever proceeding therefrom.[55]

This pervading life principle exists not only in the human, animal, and plant worlds, but in all beings outside of the four elements which are the principles of physical manifestation.

All corporeal bodies may receive life except the four first principles, and whatever is of like nature to them. For these are non-living bodies, and are also of negligible bulk. In fact their bulk is infinitesimal compared with the

[51] For a list of Ibn Sīnā's medical writings see Maḥmūd Najmābādī, "Kutub wa mu'allafāt-i ṭibbī-i Ibn-i Sīnā," *Jahān-i Pizishkī*, 2:1–7 (1327 [1948]), pp. 1–7.

[52] *TCM*, p. 12.

[53] *TCM*, pp. 31–32.

[54] *TCM*, p. 9

[55] *TCM*, p. 534.

planets, and still more strikingly so compared with some of the fixed stars. Indeed it can be shown that these first-principles in their totality have not as much bulk as a point compared with the body of Saturn; how much less then are they when compared with the higher bodies?[56]

The same four principles of which minerals, plants, and animals are comprised, constitute the human body,[57] and through their combination give rise to the humors and qualities. Their relation may be represented in the manner shown in Figure 18.[58]

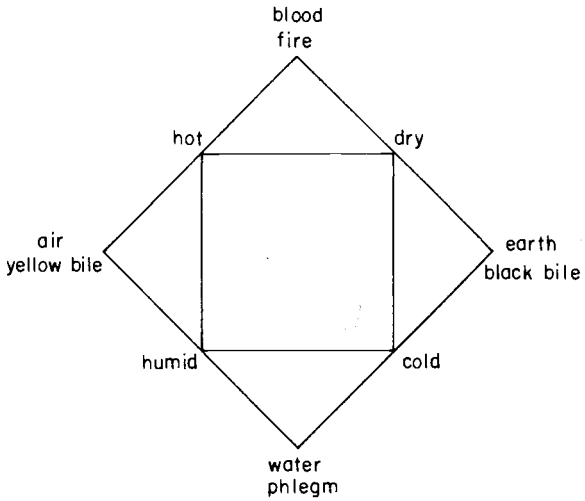

Figure 18. The four humors and the elements and natures.

The four elements, manifest in their admixture all the qualities which the human body displays.

The earth is an "element" normally situated at the center of all existence. In its nature it is at rest, and all others naturally tend toward it, at however great a distance away they might be. This is because of its intrinsic weight. It is cold and dry by nature, and it appears so to our senses as long as it is not interfered with by extraneous agencies, and obeys its own peculiar nature. It is by means of the earthy element that the parts of our body are fixed and held together into a compacted form; by its means the outward form is maintained.

[56] *TCM*, p. 534.

[57] "The elements are simple bodies. They are the primary components of the human being throughout all its parts, as well as of all other bodies in their varied and diverse forms. The various orders of being depend for their existence on the intermixture of the elements." *TCM*, p. 34.

[58] Ibn Sīnā, *Poème de la médecine—Urǧūzah fi'ṭ-ṭibb* (Paris, 1956), p. 13.

The water is a simple substance whose position in nature is exterior to the earth, and interior to the air. This position is owing to its relative density. In nature it is cold and moist. It appears to our senses as long as there are no influences to counteract it. Its purpose in creation lies in the fact that it lends itself readily to dispersion, and consequently assumes any shape without permanency. In the construction of things, then, it provides the possibility of their being moulded and spread out and attempered. Being moist, its shapes can be readily fashioned and as easily lost . . .

Air is a simple substance, whose position in nature is above the sphere of water, and beneath that of fire. This is due to its relative lightness. In nature it is hot and moist, according to the rule which we have given. Its effect, and value, in (the world of) creation is to rarefy, and render things finer, lighter, more delicate, softer, and consequently better able to move to the higher sphere.

Fire is a simple substance, which occupies a position in nature higher than that of the other three elements—namely the hollow of the sublunary world, for it reaches to the heavens. All things return to it. This is because of its absolute lightness. In nature it is hot and dry. The part which it plays in the construction of things is that it matures, rarefies, refines, and intermingles with all things. Its penetrative power enables it to traverse the substance of air; by this power it also subdues the sheer coldness of the two heavy cold elements; by this power it brings the elementary properties into harmony.[59]

The interaction of the qualities of the four elements determines the temperament of the human being.[60] The temperament is equable when the contrary qualities are in perfect equilibrium, and out of harmony and inequable when the temperament tends toward a particular quality. Ibn Sīnā, like other Muslim physicians and such ancient Greeks as Alcmeon of Croton, considers all disease, in fact, to be due to the destruction of this equilibrium by the excess of some quality, and all cure an attempt to re-establish the harmony between opposites.

The temperament of each individual is unique and equable only with respect to the race and geographic region to which he belongs; climate has a major effect upon the human being not only in a "naturalistic" manner but also because of the close relationship which exists always between man as the microcosm and the cosmic milieu.[61] The fourth climatic zone, which is the most equable one on

[59] Ibn Sīnā, *TCM*, pp. 35–37.

[60] "Temperament is that quality which results from the mutual interaction and interpassion of the four contrary primary qualities residing within the imponderable elements." *TCM*, p. 57.

[61] "The Hindus, in health, have a different equability than the Slavs, and so on. Each is equable in regard to their own race, but not in regard to others. So if a Hindu were to develop the temperament of a Slav he would probably fall ill, and might even die. So,

earth, is therefore the home of people who are more attempered than occupants of other zones. The temperament is also influenced by such cyclic phenomena as the change of seasons during each of which the body reaches a new equilibrium.

Each animal and each organ of the body has a temperament of its own.

Allah Most Beneficent has furnished every animal and each of its members with a temperament which is entirely the most appropriate and best adapted for the performance of its functions and passive states. The proof of this belongs to philosophy and not to medicine.

In the case of man, He has bestowed upon him the most befitting temperament possible of all in this world, as well as faculties corresponding to all the active and passive states of man.[62]

The growth and decay of the body of man is dependent upon the human temperament. Growth depends upon the heat contained in the sperm, which is gradually used up.[63] Meanwhile, the moisture lessens in quantity and quality, thus preserving the innate heat at a constant level up to the age of senescence.[64] Ultimately, however, the moisture of the body comes to an end, and the innate heat is extinguished, thus causing the death to which everyone is destined and which depends upon the original temperament of the human body.

The basic qualities combine together to generate the humors.

One must not forget that the most fundamental agents in the formation of the humours are heat and cold. When the heat is equable, blood forms; when heat is in excess, bilious humour forms; when in great excess, so oxidation occurs, atrabilious humour forms. When the cold is equable, serous humour forms; when cold is in excess, so that congelation becomes dominant, atrabilious humour forms.[65]

---

too, if the temperament of a Slav should come to be that of the Hindu, for the state of his body is contrary. So it seems that the various inhabitants of the earth have received a temperament appropriate for the conditions of their particular climate, and in each case there is a corresponding range between two extremes." *TCM*, p. 60.

[62] *TCM*, p. 65.

[63] "The human being takes its origin from two things—(1) the male sperm, which plays the part of 'factor'; (2) the female sperm [menstrual blood], which provides the matter.

"Each of these is fluid and moist, but there is more wateriness and terrene substance in the female blood and female sperm, whereas air and igneity are predominant in the male sperm. It is essential that at the outset of the congelation of the two components there should be moisture, even though earth and fire are found in the product. The earth provides the firmness and rigidity; the fire provides the maturing power." *TCM*, p. 359.

[64] "Moisture is the material cause of growth and only changes in virtue of a formative power acting upon it. As a matter of fact this formative power is the 'soul' or 'nature'—that which is in the decree of Allah (*amr allāh*)." *TCM*, p. 71.

[65] *TCM*, p. 90.

These humors affect profoundly the function of the body and are themselves influenced by the motion and rest, or excited and peaceful states, of the human being.

The humors in turn act as the constituent elements for the members of the body which "are derived primarily from the commingling of the humors, just as the humors are derived primarily from the commingling of the aliments, and the aliments are primarily composed of commingled 'elements.'"[66] The members are divided into simple ones having homogeneous parts such as flesh, bones, and nerves, and compound members such as the hands and face. The members are the instruments by which the passions and actions of the mind are achieved and act as its servants.

The body also possesses faculties which originate the functions of various organs. The faculties are (1) the vital (*ḥayawānīyah*), responsible for preserving the integrity of the breath, sensation, and movement of the heart; (2) the natural (*ṭabī'īyah*) governing the nutritive powers of the liver and the reproductive powers of the generating organs; and (3) the animal (*nafsānīyah*) controlling the brain and the rational faculty. Ibn Sīnā believes that "the heart is the source of all these functions, though they are manifested in several principal organs."[67]

The powers of the various members are due to the vital faculty which provides the body with its inner force.

> Hence it is clear that there is something else preparing (the members of those powers), something akin in temperament to itself—and this something is the vital faculty. This is that faculty which appears in the breath at the very moment at which the breath develops out of the rarefied particles of the humours.[68]

The breath acts as the link between the physical and the psychic and spiritual worlds, and plays a basic role not only in the physiological functions of the human being but also in his deliverance from the life of the body.

With regard to the central role of the breath, Ibn Sīnā writes:

> Allah the Most High created the left side of the heart, and made it hollow in order that it should serve both as a storehouse of the breath [its psychic aspect] and the seat of manufacture of the breath. He also created

[66] *TCM*, p. 93. See pp. 93ff for a detailed description of the members.

[67] *TCM*, pp. 110–111. Ibn Sīnā gives in these pages a thorough account of the faculties in the individual and the race and their relation to the qualities, elements, and the accompanying mental processes.

[68] *TCM*, p. 120.

the breath to enable the faculties of the "soul" to be conveyed into the corresponding members. In the first place the breath was to be the rallying-point for the faculties of the soul, and in the second place it was to be an emanation into the various members and tissues of the body.

Now He produced the breath out of the finer particles of the humours, and out of igneity; and at the same time produced the tissues themselves out of the coarser and terrene particles of these humours. In other words, the breath is related to the attenuated particles as the body is related to the coarser particles of the same humours . . .

The beginning of the breath is as a divine emanation from potentiality to actuality proceeding without intermission or stint until the form is completed and perfected.[69]

There is in principle but one breath, just as originally there was but one member from which all the other members of the body were formed.

There is one single breath which accounts for the origin of the others; and this breath, according to the most important philosophers, arises in the heart, passes thence into the principal centers of the body, lingering in them long enough to enable them to impart to it their respective temperamental properties . . .[70]

It is this principal breath associated with the heart that is identified with the force of life itself and is the link between the corporeal and the subtle and spiritual aspects of man's being. It is the human breath which renders possible the perfect equilibrium and balance of the elements, the necessary condition for the manifestation of the Intellect.

The breath, then, is that which emerges from a mixture of first-principles, and approaches towards the likeness of celestial beings. It is a luminous substance. It is a ray of light.

This accounts for the fact that the wind rejoices when it looks toward the light, and is depressed when exposed to darkness. Light is in harmony with the breath. Darkness is in discord with it.[71]

The manifestation of the Intellect on the microcosmic level depends upon the hierarchy of the faculties which man possesses, including those of the kingdoms below him in the hierarchy of cosmic existence. The human soul (*al-nafs al-nāṭiqah*), which is given to each human

[69] *TCM*, pp. 123–124. Ibn Sīnā distinguishes three breaths (natural, animal, and vital), each with its own temperament.

[70] *TCM*, p. 124.

[71] *TCM*, p. 535. Ibn Sīnā is here expounding the physiological and microcosmic significance of the basic Ṣūfī technique of invocation (*dhikr*) which reintegrates man into his own Origin by the use of the breath.

being by the Active Intellect, has, in addition to the powers of the vegetative and animal souls, the faculties of action (*'amal*) and speculation (*naẓar*) which stand between the world of form and matter and the world of pure forms and which are able to turn toward both this world and the next.[72] Man stands between the sensible and the intelligible worlds. Through his senses he receives impressions which by means of various faculties of the animal soul reach the level of ratiocination.[73] He also possesses the rational soul, which, with the aid of the Active Intellect, can lead him beyond this world to the angelic realm of the pure Intelligences. Ibn Sīnā interprets the Quranic verse (*āyat al-nūr*)[74] symbolically to describe the faculties of the soul:

Parmi les facultés de l'âme, il y a aussi ce qu'elle possède pour autant qu'elle a besoin de parachever sa substance en la rendant intelligence en acte. La première est une faculté qui la prépare à se tourner vers les intelligibles, certains l'appellent intelligence matérielle et elle est la niche. Celle-ci est suivie par une autre faculté qui vient à l'âme lors de la mise en acte en elle des premières intelligibles. Par cette nouvelle faculté, [l'âme] se dipose à acquérir les seconds; soit par la réflexion, qui est l'olivier, si elle demeure faible, soit par l'intuition intellectuelle, qui est de plus l'huile, si l'intuition est plus forte que la réflexion; elle s'appelle intelligence *habitus* et elle est le verre. Et la faculté noble, mûrie, est une faculté sainte, "dont l'huile est presque allumée." Un peu plus tard, lui viennent en acte

[72] In his many treatises on the soul (*nafs*), Ibn Sīnā insists on the unity of the soul, its creation with the body (*ḥudūth*), and its survival after the death of the body because of the nature of the soul as an intellectual substance. "Cette substance est unique en toi; plutôt, elle est toi, on le vérifie. Elle a des ramifications, des facultés dispersées dans tes organes . . ." (*Le Livre des directives et remarques* . . ., p. 311). See also Madkour, *Fi'l-falsafat al-islāmīyah*, pp. 224ff.

[73] The faculties of the animal soul as described by al-Shaikh al-Ra'īs are classified by O. C. Gruner (*TCM*, p. 139) in the following manner:

Higher	5. ratiocinative faculty	
	3. cogitative faculty	4. memory
	3. apprehensive faculty	
	2. imagination	
Lower	1. common sense	

[74] "Allah is the Light of the heavens and the earth. The similitude of His light is as a niche wherein is a lamp. The lamp is in a glass. The glass is as it were a shining star. (This lamp is) kindled from a blessed tree, an olive neither of the East nor of the West, whose oil would almost glow forth (of itself) though no fire touched it. Light upon light, Allah guideth unto His light whom He will. And Allah speaketh to mankind in symbols, for Allah is knower of all things." Quran: XXIV, 35.

une faculté et une perfection. La perfection consiste en ce que les intelligibles lui sont donnés en acte, en une intuition qui les représente dans l'esprit, et c'est "lumière sur lumière." Et la faculté consiste en ceci qu'il lui appartient de réaliser l'intelligible acquis, porté ainsi à son achèvement, comme est l'objet de l'intuition dès qu'elle le veut, sans avoir besoin de l'acquérir [à ce dernier instant], et c'est la lampe. Cette perfection s'appelle intelligence acquise, et cette faculté s'appelle intelligence en acte. Ce qui la fait passer de l'*habitus* à l'acte parfait, et aussi de l'intelligence matérielle à l'*habitus*, c'est l'Intellect Actif. Il est le feu.[75]

Man contains within himself the nature of minerals, plants, and animals as well as, potentially, the nature of the angels or Intelligences.[76] Just as the Universe has as its highest principle the Intellect, below which exist the other domains of being, so does man as the microcosm possess all the levels of existence within himself and have the Intellect as the inner principle of his being. The complex faculties of the various souls within man are so many stages between the vegetative and angelic life.

The human soul stands between the earthly and heavenly worlds. Its felicity lies in uniting itself with the Intellect and in leaving the sensible world in favor of the Intelligible.[77] This is its entelechy and deliverance. As the Universe is generated by God's contemplation and intellection of Himself, so does it become integrated in its Divine archetype in the act of intellection within man which results in the return of the sensible world to the intelligible one. Ibn Sīnā describes the human soul as a wanderer in this world who has lost his home and forgotten his original abode. It is for him to remember once again from where he came and to return once again to his original dwelling place. In his well-known *al-Qaṣīdat al-'ainīyah* he asks:

> Why then was she [the soul] cast down from her high peak
> To this degrading depth? God brought her low;
> But for a purpose wise, that is concealed
> E'en from the keenest mind and liveliest wit.

[75] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 324–326.

[76] "L'homme, créé après la plante, l'animal et les éléments, comme aussi après les sphères, les étoiles, les âmes célestes et les intelligences suprêmes, est la dernière création de tout l'univers; Dieu ayant commencé la création par l'Intellect actif, et l'ayant finie par l'être doué de l'âme raisonnable, l'homme est l'être le plus élevé de l'espèce, comme l'Intellect tient le premier rang dans le genre." A. F. von Mehren, "Vues théosophiques d'Avicenne," *Le Muséon*, 4:606–607 (1885).

[77] "Quant à l'âme rationnelle, sa véritable perfection consiste à devenir un monde intellectuel, dans lequel doit se retracer la forme de tout ce qui est, l'ordre rationnel qu'on aperçoit dans tout, le bien qui pénètre tout . . ." Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Metaphysics*, Book IX, ch. 7; trans. S. Munk, in *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), pp. 364–365.

And if the tangled mesh impeded her,
The narrow cage denied her wings to soar
Freely in heaven's high ranges, after all
She was a lightning-flash that brightly glowed
Momently o'er the tents, and then was hid
As though its gleam was never glimpsed below.[78]

Sympathy between Man and the Universe

The correspondence between the microcosm and the macrocosm is based upon an inner sympathy and harmony which exist between them. The sympathy, which is hidden to most men, becomes more evident as the soul increases in purity until in the case of the prophets the inner harmony between man and the cosmos becomes universally manifested.[79] The performance of religious rites increases the sympathy which exists between the microcosm and macrocosm and permits man to receive more fully the influx of the spiritual forces from the celestial spheres. Rites, and particularly prayer, also interiorize the order of the world within the being of man. It is for this reason that "sacrifice possesses a great utility and especially prayers which ask for rain and other similar events."[80]

The soul of man can also act upon the world in the degree that it can purify itself and concentrate its energies. In most people the soul is weak and confined to the body so that it is unable to act upon the outside world. Some souls, however, by the power of apprehension (*wahm*) can act upon other human beings of a weaker nature, and others of even greater powers can act upon the world of the elements.

[78] A. J. Arberry, "Avicenna: his life and times," in G. M. Wickens, *Avicenna, Scientist & Philosopher* (London, 1952), p. 28. Or, as the Turkish Abu'l-Sa'ūd wrote, basing his words on the *Ode* of Ibn Sīnā:

"Tu es parvenu à réaliser tous tes vœux dans ce monde. Les puissances, les prospérités et les bienfaits de toute sorte, possibles et imaginables se sont soumis à toi. Mais sache bien qu'aucun de ceux-ci n'a aucune valeur. Que ceux-ci ne t'attachent pas à ce monde. Allons ramasse ta tente. Passe ton temps lentement et marche vers les sphères célestes d'ou tu es venu.

"As-tu oublié tes frères et tes amis avec lesquels tu vivais là-bas? Jusqu'à quand séjourneras-tu dans ce monde si matériel? Toi, tu as vu les circonstances de toutes sortes de ce monde matériel, qu'il est impossible de définir et dont l'horreur n'a pu empêcher personne d'y pénétrer."

See also A. S. Unver, "Supplément aux commentaires de Ibn Sīnā," *La Revue du Caire*, 27:168 (1951).

[79] "C'est que le prophète, de par la perfection de sa nature, est apte à recevoir une illumination plus directe de l'Intellect et de l'Ame universelle; il est apte, donc, à pénétrer et à vivre l'harmonie secrète qui relie l'homme au cosmos—cette harmonie que précisément l'observance des actes religieux cultuels (*'ibādāt*) tend sans cesse à actualiser." L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 129.

[80] Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 301.

This action by the soul is, according to Ibn Sīnā, the source of miracles and unnatural events.[81] All extraordinary manifestations of Nature and "occult sciences" are based upon the disposition of the soul, the properties of the elementary bodies, and the celestial forces which may interrupt the ordinary functions of Nature.[82] The will of man, however, does not upset the order of the cosmos but is always in conformity with its laws. For example, when a pure soul asks for rain it is the World Soul which grants the prayer. As for the prophet, he possesses a sacred soul (*nafs qudsīyah*) which is attached to the world of the angels and therefore has knowledge of things without having need of a teacher or books. As the vicegerent (*khalīfah*) of God on earth, he can perform miracles by the influence of his angelic soul upon the *hylé* of the world.

The sympathy between man and the Universe is based upon the love (*'ishq*) which pervades the cosmos.[83] God Himself is the Lovable, Lover, and Beloved and thus the Origin and End of the cosmos. The love which He has for the world traverses the whole Universe, manifesting itself in a different way at each stage of the ontological hierarchy.

In his *Risālah fi'l-'ishq*, Ibn Sīnā considers love as the very cause of existence. He writes:

> Every being which is determined by a design strives by nature toward its perfection, i.e., that goodness of reality which ultimately flows from the reality of the Pure Good, and by nature it shies away from its specific defect which is the evil in it, i.e., materiality and non-being,—for every evil results from attachment to matter and non-being. Therefore it is obvious

[81] Ibn Sīnā, *Dānishnāmah . . ., Ṭabī'īyāt*, pp. 138–140.

[82] "Certes les choses extraordinaires sont envoyées dans le monde de la nature sous l'impulsion de trois principes. Le premier est la disposition de l'âme déjà mentionnée; le second, les propriétés des corps élémentaires, telles que l'attrait exercé par l'aimant sur le fer grâce à une force qui lui est propre; le troisième, ce sont des forces célestes; entre elles et les mélanges des corps terrestres, qui sont particulièrement disposés pour occuper une position, ou bien entre elles et les forces des âmes terrestres particulièrement douées d'états angéliques, actifs ou passifs, il y a une convenance qui amène furtivement à l'existence des effets extraordinaires. La magie noire est de la première catégorie, mais les prodiges faits dans un but d'apologétique, les miracles gracieux et les pratiques de la magie blanche appartiennent à la seconde, les talismans à la troisième." *Le Livre des directives et remarques . . .*, pp. 523–524.

[83] "Le cosmos avicennien, le monde sensible et le monde intelligible, est tout entier traversé et vivifié par un élan ascendant d'amour, *'ishq*, l'*eros* qui répond au mouvement descendant, et le moteur même du mouvement ascendant des lumières" (L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, Cairo, 1952, pp. 36–37). See also Ibn Sīnā, *Risālah fi'l-'ishq* (Tehran, 1318 [1939]), pp. 2ff, and "Risālah fi'l-'ishq," trans. E. L. Fackenheim in *Medieval Studies*, 7:208–228 (1945), where Ibn Sīnā considers *'ishq* as the inner force connecting all realms of existence from the minerals and plants to the angels.

that all beings determined by a design possess a natural desire and an inborn love, and it follows of necessity that in such beings love is the cause of their existence.[84]

The perfection which each being possesses and toward which it strives is due to the innate love of that being, which is a gift of Divine Wisdom. Even in "inanimate" objects the universal love manifests itself, for example, as the force which attracts form to matter or as that which enables a being to preserve the perfection adhering to its nature. Likewise, each of the vegetative and animal faculties possesses a particular kind of love corresponding to its function. The desire to maintain food in the body or increase the size of the body to fit its proportion, or natural and voluntary love of animals, all come from the cosmic love pervading all creatures. "Every entity which receives the manifestation does so with the desire to become assimilated to It to the full extent of its capacity."[85]

The sympathy between the microcosm and macrocosm is itself a manifestation of the love of God for His own Perfection and for all of creation. What attracts the various beings to Nature and to each other, and the pure soul of man toward the celestial Intelligences, is an expression of the sympathy of God for Himself, a sympathy which is the very reason for the manifestation of the Universe.

Because It (Absolute Good), by Its very nature, loves the Being of what is caused by It, It desires to manifest Itself. And since the love of the Most Perfect for Its own perfection is the most excellent love, It has as Its true object the reception by others of Its manifestation, and this is most properly Its reception by those divine souls which have reached the highest degree of assimilation to It.[86]

[84] "Risālah fi'l-'ishq," p. 212.
[85] *Ibid.*, p. 227.
[86] *Ibid.*, p. 228.

CHAPTER 15

Nature and the Visionary Recitals

Background and Setting of the Narrative Cycle

Ibn Sīnā wrote three visionary narratives, or recitals, which form the parts of a great cycle differing in point of view from his better-known Peripatetic works. These writings constitute, along with the *Risālah fi'l-'ishq* and the last chapters of the *Ishārāt* . . ., most of what remains of his "esoteric philosophy."[1] These works were commented upon and explained throughout the succeeding centuries by many sages (*ḥukamā'*) of the *Ishrāqī* school, including Suhrawardī himself, and are the basic testament of that aspect of the doctrines of Ibn Sīnā according to which the later sages interpreted his philosophy and in the light of which he has been studied during the past millennium in Persia.

These narratives are the records of the intellectual visions of the author described in a symbolic language which itself constitutes an integral aspect of the visions and which is not simply an allegory more or less made up by the author.[2] In these narratives Ibn Sīnā has a vision of the Universe as a vast "cosmos of symbols" through which the initiate seeking Divine Knowledge, or gnosis (*ma'rifah*), must travel. The cosmos, instead of being an exterior object, becomes for the gnostic (*'ārif*) an interior reality; he sees all the diversities of Nature reflected in the mirror of his own being.[3] Thanks to the

[1] The cycle consists of *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālat al-ṭair*, and *Salāmān wa Absāl*; of the latter work only fragments have survived, these being recorded in the commentary of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī upon the *Ishārāt* of Ibn Sīnā.

[2] "Trop souvent l'on confond allégorie et symbole. Nous avons ici des symboles, mais non pas des symboles artificiellement construits; ce sont au témoignage de l'auteur, des symboles montrés en une vision intérieure, une vision qui ne pouvait être donnée qu'en symboles, et ces symboles à leur tour ouvrent la vision." H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, I (Tehran, 1954), Introduction, p. vi.

The nature of the symbol differs profoundly from that of an allegory. A symbol is the "reflection" in a lower order of existence of a reality belonging to a higher ontological status, a "reflection" which in essence is unified to that which is symbolized, while allegory is a more or less "artificial figuration" by an individual having no universal existence of its own.

[3] "Hence the cosmos is no longer the external object, the distant model, of descriptions, of theoretical inventories, of deductive explanations; it is experienced and shown

transformation of the physical and astronomical elements of the Universe, the traveler (*sālik*) on his journey toward gnosis is able to realize the progressive interiorization of the cosmos within himself until finally he ascends above and beyond the "cosmic crypt" itself.[4]

Just as the logical coherence of everyday phenomena of Nature depends upon the ordinary consciousness of mankind, so does the symbolic vision of all cosmic realities and their transformation into "shadows of the spiritual world" depend upon the new, illuminated consciousness of the gnostic. It is the realization of superior states of being that enables the gnostic to "see" all manifestations of Nature integrated into their celestial archetypes.[5]

At the end of the *Ishārāt*, Ibn Sīnā describes the categories of those who know and the special qualities of the gnostic who is the traveler in the visionary narratives. There are, according to al-Shaik al-Ra'īs, three classes of knowers: the *zāhid*, who practices asceticism and is pious, the *'ābid*, who turns his thought to the sanctity of the Divine, and the *'ārif*, who knows through illumination and ecstasy.[6] The sole aim of the *'ārif* is to know and to become identified with the Truth. His life begins with affirmed will, then asceticism and piety, occasional tastes of union (*ittiṣāl*) and finally habitual union with the Divine. His journey through these stages corresponds to his journey through

---

as the succession of the stages of a more or less perilous exodus upon which one is about to enter or which one has essayed." H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, p. 33.

Throughout this chapter we have made use of quotations from the English translation of Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital* by W. Trask with the permission of the publishers, Pantheon Books, New York.

[4] "C'est une intériorisation du firmament et des Sphères qui se produit: l'astre prend un sens intérieur analogue à celui de *l'astrum* ou *sidus* chez Paracelse. Ici, à chaque astre et à sa sphère correspond une faculté de l'âme. L'émergence hors du cosmos, hors de la Sphère des Sphères, est pour le mystique la représentation physique de son émergence hors des Cieux intérieurs à chacun desquels correspond une faculté de l'âme." Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," p. 141.

[5] "Ainsi existe-t-il un monde du rêve comme un monde de l'éveil où, non seulement la relation de la conscience et des objets est différente de la relation maintenue, *collectivement*, dans le monde de la veille mais où, encore, le déterminisme phénoménal de celui ci ne semble plus cohérent ni valable. Une conception scientifique de l'Univers ne représente donc que la conception d'un univers dans l'Univers. Le consentement commun ne saurait suffire à établir l'autorité, la vérité et la validité générales des lois.

"Les efforts incessants qu'exigeait l'élaboration du Grand-Œuvre semblent donc avoir été destinés à produire, d'une part, la 'projection' de la conscience de l'état de veille sur le plan d'un état transrationnel d'éveil, et, d'autre part, l'ascension de la matière jusqu'à la lumière ignée qui en constitue la limite." R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, p. 134.

[6] Ibn Sīnā, *Le Livre des directives et remarques* . . ., pp. 485–486.

the cosmos. He leaves the world of illusions for the world of Reality, and when his journey is complete he becomes himself the mirror in which Truth and its cosmic manifestation are reflected.[7] The whole being of the gnostic is transformed by the Truth he has realized in the center of his being; not only is his soul illuminated by It but even his body becomes immune to disorder and illness because of the presence of the spiritual light within the tabernacle of his heart.[8] By virtue of this same inner illumination he is able to gain knowledge from superior worlds, including knowledge of future events which ordinary men cannot achieve. He is also able to see things not in their usual opacity but in their essence as intelligible and transparent symbols of the spiritual world.

The journey of the gnostic begins in the *Ḥayy ibn Yaqẓān* where he is initiated into the world of pure forms symbolized by the Orient, which is the domain of the archangels of light, in opposition to the Occident, which symbolizes this earth, and the extreme Occident, which corresponds to the world of pure matter. The sage and spiritual master (*pīr*), Ḥayy ibn Yaqẓān, the "living son of the awake," appears to the adept, or *sālik*, as an angel and describes to the initiate the Universe through which he must journey, the Universe in which all physical realities are transformed into symbols. He invites the adept to undertake the journey across this cosmos of symbols to the Orient of pure light. In the *Risālat al-ṭair* the adept, accepting to undertake this journey, awakens from his slumber of daily life and breaks through the valleys and chains of the cosmic mountain (*qāf*) in the company of the angel.[9]

The *Salāmān wa Absāl* describes the last part of the journey of the adept in which the soul of the traveler is transformed into the

[7] *Le Livre des directives et remarques*, p. 495.

[8] "Le *'ārif* possède, tout autant que le malade de quoi détourner sa nature de la matière et il a, de plus, deux avantages: celui d'être dépourvu de dissolvant semblable au mal qui atteint le mélange chaud, et d'être dépourvu de maladie s'opposant à la force. Il possède encore une troisième donnée: le repos corporel, les mouvements du corps étant interrompus. C'est un bienfait de Celui qui aide. Ainsi, le *'ārif* est plus apte [que le malade] à conserver sa force.

"Ce qui t'est raconté là n'est en opposition avec aucune loi de la nature." *Ibid.*, p. 505.

[9] Ibn Sīnā here describes the journey of the soul as the flight of a bird. The use of the bird as a symbol of the soul is universal. As Plato says in the *Phaedrus*: "The wing is the corporeal element which is most akin to the divine and which by nature tends to soar aloft and carry that which gravitates downwards into the upper region, which is the habitation of the gods. The divine is beauty, goodness, and the like; and by these the wing of the soul is nourished and grows apace; but when fed upon evil and foulness and the opposite of good, wastes and falls away." (*Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, London, 1892, I, 452–453.)

angelic state.[10] From the fragments of this work given in Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's commentary upon the *Ishārāt*, the outline of the story can be detected. Salāmān and Absāl were half-brothers, Absāl being the younger of the two. He was brought up by his elder brother, Salāmān, who was the ruler of the kingdom, and became a very intelligent and handsome young man. The wife of Salāmān fell in love with her brother-in-law but could not have her love satisfied because of Absāl's complete refusal to comply with her wish. Unable to quench her desire, she decided to have her sister marry Absāl, and on the wedding night took her place. Just before the consummation of the marriage, lightning struck, revealing to Absāl the identity of the woman he had assumed to be his wife. Horrified by the situation, the noble Absāl fled from the house and in fact during the next day with a group of soldiers left the kingdom of his brother altogether.

Absāl wandered with his army all over the world, like Alexander of Macedon, conquering each land that he had crossed. Finally, after a long period of absence he returned home and gave the world that he had conquered to his brother. Upon returning, however, he once again became the object of the infatuations of Salāmān's wife but as before refused to satisfy her desire. This time she paid his soldiers not to fight with him during the next battle; as a result he was wounded and assumed dead. However, the animals of the forest picked him up, took care of him, and brought him back to health so that he was once again able to return to his homeland.

Salāmān's wife, seeing that her plans had failed, now decided to poison Absāl with the help of his servants. This time the plan succeeded, and Absāl died. Salāmān, grieved by the passing away of his noble brother, saw in a dream the real cause of his death and forced his own wife and the servants to drink of the same poison.[11]

The death of Absāl, who symbolizes the gnostic (*'ārif*), signifies the irreversibility of the process of illumination. The journey toward the Orient of pure light is a journey without return. Once the gnostic has become divorced from the world of matter and is allowed to enter the realm of pure forms, the domain of the angels, he does not fall back into the darkness of this world, just as in alchemy once the gold is made it cannot be unmade into a base metal.

The journey of the gnostic through the cosmos, the many dangers he encounters on the way, and his final death, which signifies a

[10] *Salāmān wa Absāl* was originally the name of a Hermetical work translated by Ḥunain ibn Isḥāq, and later transformed and orchestrated in a famous poem by 'Abd al-Raḥmān Jāmī.

[11] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, pp. 224–226. Hereafter this work will be cited as *AVR*.

spiritual rebirth, complete the program of the cycle of visionary narratives. In this cycle Nature plays a double role, one negative and obscure, the other positive and transparent. When the consciousness of the adept becomes awakened by the visit from the angel, when he stops being an "ordinary" man and begins on the path as a "traveler" (*sālik*), then the cosmos becomes for him a crypt, a prison from which he must escape. However, as his consciousness becomes transformed and illuminated and as the escape from the cosmic crypt becomes actualized, then Nature itself becomes transformed from fact to symbol, from obscurity to light, and begins to aid him in his spiritual journey.[12] Cosmogony becomes important in his spiritual realization and illumination because it makes it possible for the gnostic to orient himself with respect to the cosmos across which he is to journey.[13]

The journey of the gnostic is from the world of matter to the world of pure forms, from the Occident to the Orient. The Orient, being the place of the rising Sun, symbolizes the domain of pure forms, which is the domain of light, while the Occident, where the Sun sets, corresponds to the darkness of matter. All beings in this world contain within themselves these symbolic worlds of the Orient and Occident inasmuch as they are composed of form and matter. Form in the visionary cycle is the essence, or "idea" (*ḥaqīqah*), of a thing, that by which "a thing is what it is." The gnostic's journey takes him from matter to pure form, from the Occident of darkness to the Orient of light; he traverses the realm of pure matter, the material body, the mixed region of the three kingdoms and the imagination, the world of the intelligibles, and finally the angelic world.

The sojourn which signifies the illumination of the consciousness of the gnostic and the transformation of the cosmos from fact to symbol cannot be told but in terms of symbols, in the language of what Ibn Sīnā calls the "science of the elite" (*'ilm al-khawāṣṣ*).[14]

[12] "The cosmological schema doubtless persists (it is recognizable in the *Recital of Ḥayy ibn Yaqẓān*, the *Recital of the Bird*, the *Recital of Occidental Exile*, etc.), but what is modified and changed completely is man's situation in this cosmos. The astronomical or psychic processes are henceforth perceived only under their symbolic form." *AVR*, p. 33.

[13] "The cosmogonic myth that returns with variants in all Gnosis propounds an *interpretatio mundi*—that is, a mode of comprehension, a fundamental and initial interpretation that goes beyond and precedes all external perceptions. Rather, this initial interpretation is what makes possible and orients all these perceptions, because it begins by situating the interpreter in a world, in the world that he interprets to himself; it is this interpretation that initially determines his experience of cosmic space." *AVR*, p. 17.

[14] "For modern 'sciences' the examples alleged, and all others similar to them, generally represent merely so many aberrations and 'superstitions.' But in fact it is not even certain that the mass of 'observations' and 'properties' mentioned in *'ilm al-khawāṣṣ* are called upon to constitute as it were a chapter in a history treating of a

Only he whose consciousness has been transformed, or who at least has been given certain "conceptual dimensions," can understand this science. For the rest, it remains either a fanciful story or a superstition. The "science of the elite," moreover, depends upon the symbolic interpretation (*ta'wīl*) of the Sacred Scriptures whose tradition goes back to the Prophet, an interpretation which likewise stands above the common religious law as it is meant for all men.[15]

The gnostic begins his journey in the *Ḥayy ibn Yaqẓān* after the encounter with the guiding angel, the sage who has been identified by later commentators with 'Alī ibn Abī Ṭālib—upon whom be peace. There appear two orders of angels before the "traveler," one being the Intelligences who are the Cherubim, and the other the Souls moving the celestial orbits who originate from the Cherubim. The tenth Intellect, which is also the Active Intellect, is identified with the Holy Spirit and the Archangel Gabriel.[16] The angels together play a central role in guiding the gnostic toward his ultimate goal.

In beginning the journey upon the path, the sage Ḥayy ibn Yaqẓān describes to the traveler the vast desert which lies before him. To be able to cross this obstacle, the adept must drink of the fountain of life which runs near "the permanent Source of Life."[17] To drink this water means to gain the knowledge of the discourse, or "logic" (*manṭiq*), which is the secret language of the birds to which the prophet Solomon was initiated (Quran, XXVII, 16). The angel describes to the adept the fountain of life in these words:

Thou hast heard of the Darkness that forever reigns about the pole. Each year the rising sun shines upon it at a fixed time. He who confronts that Darkness and does not hesitate to plunge into it for fear of difficulties will come to a vast space, bound and filled with light. The first thing he sees

---

continuous development of the natural sciences, if we tacitly understand the latter in the sense in which they are understood today. If it is already true that the operations and formulas of alchemy have a meaning that is far more precise (and of today) as psychic operation and technique than they would have for a contemporary laboratory that attempted to reproduce them, the same condition determines the horizon of all these ancient sciences. It is the phenomenon of the world as such that has changed. Essentially, the perception of correspondences and sympathies that they presuppose cannot, as psychic event, find a place in the schema of our sciences, which are based on causality." *AVR*, p. 290, n. 2.

[15] "It is necessary that in the religious Law a part of its declarations should speak according to appearance, and another part speak under the veil of symbols, so that the Sages shall meditate and reflect upon this secret and thus raise themselves to a higher rank in Real Knowledge." *AVR*, p. 314.

[16] All of Ibn Sīnā's cosmology derives from angelology because "both the cosmic process and the process of knowledge mark the soteriological function of the Angel . . ." *AVR*, p. 117.

[17] *AVR*, p. 321.

is a living spring whose waters spread like a river over the *barzakh* [isthmus]. Whoever bathes in that spring becomes so light that he can walk on water, can climb the highest peaks without weariness, until finally he comes to one of the two circumscriptions by which this world is intersected.[18]

The *barzakh* is the *intellectus materialis*, or *al-'aql al-hayūlāni*, which with respect to the intelligible forms acts as *materia prima*. But the use of the Aristotelian language of form and matter is here transposed into the spiritual domain to symbolize the inner experiences of the traveler.

Having drunk from the spring of life, the traveler is prepared to undertake the journey across the Occident into the Orient.

At the uttermost edge of the Occident there is a vast sea which in the Book of God is called the *Hot* (and Muddy) *Sea*. It is in those parts that the sun sets. The streams that fall into that sea come from an uninhabited country whose vastness none can circumscribe. No inhabitant peoples it, save for strangers who arrive there unexpectedly, coming from other regions. Perpetual Darkness reigns in that country Those who emigrate there obtain a flash of light each time that the sun sinks to its setting. Its soil is a desert of salt.[19]

The warm sea symbolizes non-being, the uninhabited country, matter, the setting of the Sun, the imposing of form upon non-being, and the desert of salt, the sublunary region where everything is always changing. The Sun symbolizes the macrocosmic Intellect which gives form to all things.

The first world to be crossed is the sublunary region, or the realm of "terrestrial matter."

All kinds of animals and plants appear in that country; but when they settle there, feed on its grass, and drink its water, suddenly they are covered by outsides strange to their Form. A human being will be seen there, for example, covered by the hide of a quadruped, while thick vegetation grows on him. And so it is with other species. And that clime is a place of devastation, a desert of salt, filled with troubles, wars, quarrels, tumults; joy and beauty are but borrowed from a distant place.[20]

In the first stage of the journey, the traveler must pass through several domains:

(1) A region in which there are no inhabitants, either mineral, vegetable, animal or human, but a vast desert symbolizing elementary air.

[18] *AVR*, p. 324. [19] *AVR*, pp. 327–328. [20] *AVR*, p. 331.

(2) The world of the elements and their exhalations which combine to form the mineral kingdom and the mountains, winds, clouds and so on.
(3) The world in which elements are better mixed and in which all species of plants appear in addition to what had appeared before.
(4) The world of all living beings not possessed with reason or "logos," including all kinds of animals which come into being through a better mixing of the elements.

After crossing these domains, the traveler turns toward the rising Sun, toward the Orient of light. But first he must cross the human state itself, the domain which Ibn Sīnā compares to a city possessing its king, soldiers, travelers, streets, walls, and so on. The human being possesses a *sensus communis* located in the middle of the anterior cavity of the brain; memory in the posterior cavity; and the active imagination in the intermediary cavity. These faculties are channels leading from the world of the senses to that of forms.

Know further that the sense organs—as the eye, the ear, the nose, the mouth, the hand, and the foot—are all like avenues by way of which entrance can be found into the city that is the sensible faculty itself, until the *sensus communis* itself is reached. And these five senses are like the men-at-arms who take prisoner whoever passes near them—in other words, "apprehend" him. The *sensus communis* is their chief, and it is through his intermediation that the captives come to the other faculties, as we explained earlier. Thus the sensible forms and figures are like captives entrusted to the Treasurer who keeps them—that is, to the representative Imagination. The significances of these forms are like the information contained in a letter, which the messenger does not know and which is intended for the King.[21]

The soul has two "troops" of faculties, one guiding it toward the world of forms and the other toward matter. The soul, moreover, has contact with beings made of pure fire called genis (*jinns*), or *parīs*, which exist in a realm below the terrestrial angels. It also has a pair of guardian terrestrial angels, the one on the right side leading it to gnosis and light and the other on the left attaching it to the darkness of the world of the senses.

In traveling "across" the three kingdoms and the human state and in leaving the sublunary region, the traveler has not yet left the Occident, or world of matter; the celestial spheres still belong to the Occident because they are also composed of form and matter. Matter

[21] *AVR*, pp. 351–352.

in the heavens, however, is incorruptible and subtle and is generated by the intellection of the cherubim.[22] Celestial matter, unlike that of the sublunary region, remains wed to one form instead of changing ceaselessly one form for another. The Oriental knowledge of the heavens, therefore, is not identical with the astronomical but must deal with a domain that is beyond the visible heavens.

The journey of the traveler through the visible heavens is a passage across the nine celestial spheres of Islamic astronomy and the fifty-five orbs of the Aristotelian system. He passes through nine domains:

(1) *The Moon.* The climate inhabited by a people with short trunks and rapid motion. These cities are nine in number.[23]
(2) *Mercury.* A kingdom occupied by people of even shorter trunks but whose motion is slower. They love the art of writing, the sciences of stars, theurgy, magic; they have also a taste for subtle and profound actions. Their cities are ten in number.
(3) *Venus.* A region whose inhabitants are extremely beautiful and lovable, who like gaiety and possess no worries. They have a refined taste for music and beauty and are ruled by a woman. They have nine cities.
(4) *Sun.* A kingdom whose inhabitants have very large bodies and are very handsome. Their nature is to have great bounty for all that is distant from them. The number of their cities is five.
(5) *Mars.* A kingdom where there dwell a people who bring destruction to earth. They love to wound, to kill, to mutilate, and are ruled by a king who is red in color and who always inclines toward doing evil. He is said to have been seduced by the female ruler already mentioned and to have been inspired by a passionate love. The cities of this kingdom are eight in number.
(6) *Jupiter.* A vast realm whose inhabitants have great wisdom, temperance, and piety and who spread their virtues to all parts of the Universe. They have great compassion for those who are near and far, for those who know them, and for those who are ignorant of their existence. They are of extraordinary radiance and beauty. They have eight cities.
(7) *Saturn.* A kingdom whose people tend toward evil but if inclined toward the good go to the extremes of goodness. They

[22] *AVR*, pp. 333–334.

[23] The number of cities in each domain refers to the number of secondary orbs in each sphere according to Aristotelian astronomy. Although in the *Shifā'* Ibn Sīnā shows no preference between the Ptolemaic and Aristotelian systems, in the narrative cycle his preference for the Aristotelian system is obvious.

do not hasten in their actions and are accustomed to long delays. They have eight cities.

(8) *Heaven of the Zodiacal Signs.* A kingdom of vast space with numerous inhabitants some of whom live alone outside cities. This realm is divided into twelve regions and twenty-eight stations. No group hastens to invade the station of another until that station has been abandoned. All the expatriated travelers described already journey across this realm and revolve about it.

(9) *The Starless Heaven.* A realm at the limit of the cosmos which no one has attained or seen until today. There are no cities, towns, or places of refuge in it, nor anything which can be seen by the eyes of the body. Its inhabitants are spiritual angels, and no human being can have access to it or live in it. From here descends the Divine Imperative and Destiny for all beings existing below it. Above it there is no longer a land which is occupied. The heavens and the earth which make up the left side of the Universe, the Occident, here come to an end.[24]

Having described the many levels of existence of the "cosmic mountain," the sage, Ḥayy ibn Yaqẓān, turns the attention of the adept toward the Orient which lies beyond all the physical heavens. There appears beyond the heavens the world of the highest angels:

He who is taught a certain road leading out of this clime and who is helped to accomplish this exodus, such a one will find an egress to what is beyond the celestial spheres. Then, in a fugitive glimpse, he describes the posterity of the Primordial Creation, over whom rules as king the One, the Obeyed.[25]

The King of the Universe is surrounded by two hosts of angels, the first the Cherubim who dwell in his proximity and the second a lower order which dwells near the boundary of the highest heaven, content to carry out the orders of the King. The King of the Universe is himself Absolute Beauty, whose contemplation is the highest of all beatitudes.

Among them all the King is the most withdrawn into that solitude. His beauty obliterates the vestiges of all other beauty. His generosity debases the worth of all other generosity. Whoever perceives a trace of His beauty fixes his contemplation upon it forever; never again, even for the twinkling of an eye, does he let himself be distracted from it.[26]

[24] *AVR*, pp. 336–342. The astrological symbolism of this description of the heavens is quite evident. The inhabitants of the cities most likely refer to the angels connected with each orb.

[25] *AVR*, p. 362. [26] *AVR*, pp. 372–373.

Having described the whole of formal and, one might say, informal, manifestation from the desert of matter to the splendor of the Presence of the King of the Universe, the sage invites the adept to undertake with him the journey through the cosmic mountain to the throne of the Divine Being.

Were it not that in conversing with thee I approach that King by the very fact that I incite thy awakening, I should have to perform duties toward Him that would take me from thee. Now, if thou wilt, follow me, come with me toward him. Peace.[27]

In the *Risālat al-ṭair*, the second of the three treatises comprising the *Visionary Recital*, the adept accepts the invitation of the sage and begins his journey across the Universe in the form of a bird flying toward its original home.[28] He must acquire the virtues inherent in the nature of other animals in order to be able to overcome the many obstacles on the way.[29] Still he falls into the net of hunters and is unable to free himself. One day a flock of birds passing by take pity upon him and promise to take him to a land where he will never again be beset by dangers of traps if he promises to follow them. He accepts their aid and with their guidance flies above the valleys and pitfalls of the cosmic mountain until he emerges out of the cosmos.

Our flight led us between the two flanks of a mountain, through a green and fertile valley. We flew pleasantly on, until we had passed all the snares, paying no heed to the whistling of any hunter. Finally, we reached the summit of the first mountain, whence we saw eight other summits, so high that eye could not reach them . . .[30]

He flies over each summit until he reaches the heaven of the fixed stars.

There we saw green gardens, beautiful places, charming pavilions; there were fruit trees, streams of living water. So many delights refreshed our eyes! Our souls were confounded, our hearts troubled, by so much beauty.[31]

[27] *AVR*, p. 379.

[28] "Know, O Brothers of Truth, that a party of hunters went into the desert. They spread their nets, set out their lures, and hid in the thickets. For my part, I was one of the troop of birds." *AVR*, p. 188.

[29] "Brothers of Truth! Strip yourselves of your skins as the snake casts his. Be like the scorpion that ever bears its weapon at the end of its tail, for it is from behind that the demon seeks to surprise men. Take poison, that you may remain alive. Love death, that you may still live . . . Be like the salamander that lets itself be wrapped in flame, at ease and confident. Be like the bats that never come out by day . . ." *AVR*, p. 187.

[30] *AVR*, p. 189. [31] *AVR*, p. 190.

Therein he encounters the other birds, the other souls, which have already made the journey safely. They welcome him and tell him of the city of the King of the Universe which lies before him and in which he will find the consummation and final purpose of his long journey.

The adventure of the gnostic in the *Salāmān wa Absāl* and his ultimate death symbolize the final stage of the journey from the "roof of the cosmos" to the Divine Presence, and union with God. In leaving the cosmos, the gnostic has integrated within himself all that is positive in the world of manifestation. In order to be able to pass through the cosmic mountain, he has had to possess the "virtues" of all the domains of the cosmos including the celestial spheres; he has been allowed to fly beyond the cosmos on the condition of having integrated the cosmos within his own being. His spiritual death, which means the return of his soul to its Divine Source, is therefore also the return of the cosmos to its Origin. The gnostic asks permission to enter the city of the King of the Universe in the name of the whole creation. The cosmos prays with him before the Divine Presence and shares with him in the beatitude of the contemplation of the Divine Beauty. The gnostic who has journeyed beyond the cosmos becomes the norm of the Universe and the channel through which all of Nature receives Divine grace. In his union with God, the whole Universe becomes once again integrated into its Transcendent Principle, as his life is the life of the cosmos and his prayers before the Divine throne, the prayer of all of Nature before the Divine artisan.

Conclusion

From the study undertaken in the foregoing chapters it becomes clear that in Islam, as in other traditional civilizations, the cosmological sciences came into being in the matrix of the traditional conception of the cosmos and were molded and conditioned by the principles of the Islamic revelation. The "material" of the various sciences came into the hands of the Muslims from diverse sources during the first three centuries of Islamic history, and then gradually all these elements became integrated and absorbed into the unitary perspective of Islam.

During the fourth and fifth centuries interest in the natural and mathematical sciences reached its peak and the cosmological sciences became formulated in a manner that was to have a lasting influence upon the whole of Muslim history. The writers of this period laid the foundation for the study of the sciences and determined the direction which various schools of Islamic philosophy and science were to follow during the later centuries.

Among the writers of this most prolific and fruitful period, the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā are of special significance not only because of the extent of their influence but also because together they represent nearly all the important perspectives followed in the cosmological sciences in Islam. In studying their doctrines, therefore, one meets with most of the basic ideas which constitute Islamic cosmological doctrines as such.

The Ikhwān al-Ṣafā', whose perspective may be identified with the general Shī'ite view and more specifically with Ismā'īlism, and whose cosmological doctrines are shared by many later Ṣūfīs, present the study of Nature as a part of a more general program for the education of mankind. Through considerations of a metaphysical order they relate their vision of the cosmos to its Divine Origin and consider the study of the Universe and its parts as a valid and necessary step toward the knowledge of Divine realities.

Al-Bīrūnī represents the point of view of the scholar and compiler as well as that of the mathematician and astronomer. As a very competent scientist, historian, and general observer and commentator on

the civilizations of mankind, he approaches the study of Nature as a devout Muslim who sees the world as the handiwork of God and considers the observation and study of Nature as a religious duty. In his writings, certain elements of the Hindu cosmological sciences, especially concerning the concept of time and cosmic cycles, become combined with knowledge derived from Greek sources, and the whole is viewed in the light of the Muslim attitude toward Nature as a purposeful domain in which the power and wisdom of the Creator is manifested.

As for Ibn Sīnā, his works may be divided into an "official," or "exoteric," philosophy and a more hidden or "esoteric" set of doctrines. The "exoteric" philosophy represents the most masterly expression of the philosophy of the Peripatetic school in Islam, a school which itself drew its principles from the teachings of Aristotle, his Alexandrian commentators, the Neoplatonists, and the monotheistic perspective of Islam. In his Peripatetic works, Ibn Sīnā seeks to study the world of becoming in terms of the Aristotelian categories, relating becoming to Being and particulars to Universals. He considers the science of any object in the Universe as the science of its being and a realization of its ontological status in the great chain of Being. The Universe at all levels of its existence emanates from Pure Being and ultimately returns to it.

In the "esoteric" philosophy, which in many ways is akin to the later school of *Ishrāqī* theosophy, Ibn Sīnā considers knowledge as "operative" and as a process by which the being of the knower is transformed. In this phase of his writings, which in its cosmological aspect also resembles the doctrines of the Ṣūfīs, knowledge of the cosmos is reached by means of the effective journey through it. All natural phenomena become interiorized within the being of the gnostic until, having come to know the whole of the cosmos in principle, he is able to transcend formal manifestation itself and reach the Divine Presence. Nature in this perspective provides the background for the gnostic's journey and the knowledge of it, the means of reaching spiritual deliverance.

The various authors whom we have considered have employed diverse means to reach the ultimate goal of the realization of the unicity of Nature, these means ranging from contemplation and intellection to ratiocination and finally observation and experiment. There is no one method to be employed to the exclusion of others. Rather, these "ways of knowing," if used correctly and with an understanding of the limitation inherent in modes of knowledge connected with the sensible and rational domains, lead to the assertion

of the interrelatedness of all parts of the cosmos, because this unicity lies in the nature of things.

Despite the differences in perspective and emphasis, however, the general accounts of the sciences of Nature given by most Muslim writers, including those we have described, seem like so many exegeses of the same cosmic text. These authors all deal with a Universe created and sustained by God, in which there is hierarchy, an ontological dependence upon the Creator, an order governing things, and a purpose toward which things strive. They consider space, which one may say "contains" formal manifestation, as finite, implying that outside the Divine Being all things partake of the nature of finiteness and limitation. They believe that the order of the cosmos is due to the constant intervention in the world by the Creator or His agents who are the angels, or faculties of the World Soul, and in one way or other assert that there is an interrelation between all things in the Universe and also between man and the cosmic milieu.

Finally, it must be remembered that all of the authors whom we have studied here, like other Muslim scientists and scholars, consider the study of Nature not as an end in itself but as a means to an end, as a *scientia* which leads to *sapientia* because it is always cultivated in the bosom of a wisdom which lies above the purely human domain of reason. Nature is not to be studied for mere curiosity nor just for the sake of itself and as an end in itself. Rather, the reason why they consider the pursuit of the natural sciences to be legitimate is that the purpose of man's life and his entelechy is to gain knowledge of the Creator Whose wisdom is reflected in His creation in such a way that the study of this reflected wisdom leads to the knowledge of the Creator Himself.

Muslim authors also share with each other and with the general point of view of medieval science the belief that the coordinate which determines knowledge of Nature is ultimately the Divine Intellect and not just the mind of man. Inasmuch as God is the source of being for both the Universe and man, all knowledge of the cosmos must be able to relate the Universe to Him Who is its ontological origin. Among authors whose writings we have considered in this treatise, this point of view is less emphasized in the writings of al-Bīrūnī, at least the works of his that have survived, than in the works of Ibn Sīnā and the Ikhwān; yet, even in al-Bīrūnī's writings, where the knowledge of immediate causes of things is given greater emphasis, Nature and the study of it are considered always with respect to the Creator. To have the complete science of something is to know it as it exists in the Divine Mind.

The major perspectives presented in the writings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, for whom the study of the cosmos implies either the application of metaphysical principles, or the projection of the microcosm upon it, or the observation and contemplation of the handiwork of God, are to be found among many other Muslim authors as well. In fact, these perspectives constitute the dominant points of view in Islamic cosmological doctrines. These views are to be found in one form or another in the writings of other important figures of the 4th/10th and 5th/11th centuries, such as Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū Sulaimān al-Manṭiqī, Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, 'Umar Khayyām, Nāṣir-i Khusraw, Ibn al-Haitham, al-Ghazzālī, the encyclopedists, and various Ṣūfī sages like Ḥakīm al-Tirmidhī who wrote on cosmological questions.

During the later centuries, interest in the natural and mathematical sciences gradually diminished while at the same time the intellectual and spiritual life of Islam became dominated by the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī and the *Ishrāqī* theosophy of Suhrawardī, both of whom made use of the cosmological views of the earlier authors and especially those whom we have studied here. The treatises of the Ikhwān al-Ṣafā' were spread into Andalusia by al-Kirmānī and, along with other Ismā'īlī writings, had some influence on certain aspects of Ibn 'Arabī's works. Ibn 'Arabī integrated into his gnostic vision of the cosmos Alexandrian cosmology as found in the writings of the Ikhwān, the pseudo-Empedoclean cosmology of Ibn Masarrah, as well as certain astronomical and astrological works of al-Bīrūnī, and elevated Hermetic doctrines, of which traces are also to be found in the *Rasā'il*, to the highest level of their meaning.

Likewise, Suhrawardī, whose *Ishrāqī* school became a dominant aspect of the intellectual life of the eastern part of the Islamic world and especially Persia after the 6th/12th century, made use of Hermeticism both as he found it in earlier writings, like those of Jābir ibn Ḥayyān and the Ikhwān, and in the more recent cosmology of Ibn Sīnā, especially that of his "esoteric" works. Suhrawardī's *Story of the Occidental Exile* (*Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbīyah*) continues the theme of the visionary recitals of Ibn Sīnā, and it was the master of *Ishrāq* who translated the *Risālat al-ṭair* into Persian and praised Ibn Sīnā for having begun to tread upon the path which led to *Ishrāqī* theosophy, although he never succeeded in unveiling all of its mysteries. In any case, Ibn Sīnā's doctrines served as one of the main components and the immediate background of the synthesis achieved by Suhrawardī nearly two centuries later. Moreover, there has always existed a living tradition in Persia which has interpreted the philo-

sophy of Ibn Sīnā itself on *Ishrāqī* lines and taken this aspect of his philosophy seriously. The great Safavid sage, Mullā Ṣadrā, who succeeded in unifying the gnostic doctrines of Ibn 'Arabī, *Ishrāqī* theosophy, and Peripatetic philosophy considered Ibn Sīnā in many ways as the predecessor of Suhrawardī.

During the centuries following Ibn Sīnā many metaphysical doctrines which surpassed his formulations in their profundity and lucidity were expounded by both the gnostics and the *Ishrāqīs*, who criticized Ibn Sīnā on more than one point in metaphysical and philosophical questions. Yet, so far as cosmological doctrines and natural philosophy are concerned, these later authors followed the formulations of Ibn Sīnā and other earlier authorities, among them those we have discussed in the preceding chapters. In many pages of the writings of Ibn 'Arabī and Suhrawardī, as well as those of Mullā Ṣadrā a few centuries later, one meets with ideas found in the *Rasā'il* or the Avicennian corpus transformed and synthesized into another perspective and therefore in a new guise beneath which one can discern the older patterns and modes.

Moreover, whenever and wherever in the Muslim world the natural and mathematical sciences continued to be cultivated after the 5th/11th century—as, for example, after the Mongol invasion in Marāghah by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and his students; or in the 8th/14th century in Samarqand under Ulugh Beg by Ghiyāth al-Dīn Jamshīd al-Kāshānī, Qāḍī-zādah, and others; or in Safavid Persia by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī—the example set by the early masters was followed and the tradition of the cosmological sciences preserved. As a result, the influence of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā remained a lasting one far transcending the immediate time and place in which their works were composed. Rather, their doctrines, being molded in the light of the general spirit and perspective of Islam which is based on Unity (*al-tawḥīd*), became guiding principles for the study of the cosmological sciences throughout Islamic history.

There is a deep intuition in Islam, and in fact in most Oriental doctrines, that the aim of knowledge is not the discovery of an unknown which lies in an unexplored domain outside the being of the seeker of knowledge or beyond the "boundary of the known," but a return to the Origin of all things which lies in the heart of man as well as within "every atom of the Universe." To have a knowledge of things is to know from where they originate, and therefore where they ultimately return. Muslim authors, who have been generally imbued with the central Islamic doctrine of Unity, have been fully aware of

this basic intuition of the ultimate return of all things to their Origin and the integration of multiplicity into Unity. That is why they have believed that the return of man to God by means of knowledge and purification, which is the reverse tendency of cosmic manifestation, conforms to the nature of things and their entelechy. Creation is the bringing into being of multiplicity from Unity, while gnosis is the complementary phase of the integration of the particular in the Universal.

The natural sciences cultivated by the Muslims in general and by the authors we have studied in this book in particular, like other ancient and medieval cosmological sciences, are so many expressions of the unicity of Nature, of the dependence of all things upon each other and upon their Divine Source. All the doctrines that the Muslims borrowed from Greek as well as Babylonian, Egyptian, Persian, and Indian sources became integrated into their general perspective, which has always been dominated by this central idea.

Besides considering all knowledge with respect to God, Islamic cosmological sciences, as outlined in the present study, also consider the logical coherence of natural events as they present themselves to man. This coherence is accepted as the passive reflection of the absolute freedom of the Divine Act, a freedom whose passive and feminine pole appears as the determined and bound matrix of cause and effect. The key to all cosmology is, in the last analysis, the distinction between the active and passive, or masculine and feminine, principles which govern all things. The coherence of cosmic events is due to the passivity of all things before the Divine Act which preserves its freedom with respect to creation. The determination and ordering of all terrestrial events by the Intelligences and the faculties of the World Soul, as described, for example, by the Ikhwān and Ibn Sīnā, symbolize the passivity of all things before the active pole of the Universe, which can be considered either as the Divine Act or as the Divine Intellect.

The main approaches to the study of Nature by such Muslim authors as the Ikhwān, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā—that is, the consideration of cosmology as a branch of metaphysics, the study of the macrocosm in analogy with the microcosm, and the observation of Nature as the handiwork of God and as an order that is completely dependent upon Him—are all legitimate from the Islamic perspective. The reason for this legitimacy and the possibility of the integration of cosmological sciences based upon their perspectives within the Islamic world-view is that they share in common the condition by which the legitimacy of all sciences in Islam is judged, namely, the expression of

the interrelatedness and unicity of the whole of creation and the absolute dependence, and one might say nothingness, of all beings before the Divine Unity. A science in conformity with the spirit of Islam must have for its final goal the integration of all particulars in the Universal. The examples of cosmological sciences which we have attempted to study in this work can be called Islamic in that they are faithful to the basic Islamic doctrine of Unity in its many levels of meaning, and are therefore so many interpretations, possessing different degrees of profundity, of the principle that "the world consists of the unity of the unified, whereas the Divine Independence resides in the unity of the Unique." *Wa'Llāhu a'lam.*

Appendix

Bibliography

Index

APPENDIX

The Symbols of the Planets and the Divisions of the Zodiac

The Planets

Saturn	♄
Jupiter	♃
Mars	♂
Sun	☉
Venus	♀
Mercury	☿
Moon	☾

The Divisions of the Zodiac

Aries	♈	ا
Taurus	♉	ب
Gemini	♊	ج
Cancer	♋	د
Leo	♌	ه
Virgo	♍	و
Libra	♎	ز
Scorpio	♏	ح
Sagittarius	♐	ط
Capricornus	♑	ي
Aquarius	♒	ك
Pisces	♓	ل

A Selected Bibliography

General

Ahmad, N., "Muslim contribution to geography during the Middle Ages," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 17:241–264 (1943); 18:167–186 (1944).

Ali Shah, I., "Arab occult writers," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:401–408 (1932).

Alleau, R., *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris: Editions de Minuit, 1953.

Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī, *Asās al-tawḥīd*, Tehran: University Press, 1947.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Arisṭū 'ind al-'arab*, vol. I, Cairo: Maktabat al-nahḍat al-miṣrīyah, 1947.

Baihaqī, Ẓahīr al-Dīn, *Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah*, Lahore: 1351 (1932).

Balāghī, 'Abd al-Ḥujjat, *Kitāb maqālāt al-ḥunafā' fī maqāmāt Shams al-'urafā'* Tehran: Maẓāhirī Press, 1948.

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, trans. and rev. by author and H. A. R. Gibb, London: Luzac & Co., 1928.

Béroukhim, M., *La Pensée iranienne à travers l'histoire*, Paris: A. Marchand, 1938.

De Boer, Tj., *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones, London: Luzac & Co., 1933.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Weimar: E. Felber, 1898–1902; *Supplement*, 3 vols., Leiden: E. J. Brill, 1937–1942.

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, 4 vols., London: T. Fisher Unwin, 1902–1930.

Burckhardt, T., *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris: Les Editions Traditionnelles, 1950.

——— "Considérations sur l'alchimie," *Etudes Traditionnelles* (Paris), 49:288–300 (1948); 50:116–125 (1949).

——— *Principes et méthodes de l'art sacré*, Lyons: Derain, 1958.

——— *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Lahore: Muḥammad Ashraf, 1959; London: Thorsons, Publishers Ltd. 1976.

——— "Nature de la perspective cosmologique," *Etudes Traditionnelles* (Paris), 49:216–219 (1948).

Campbell, D., *Arabian Medicine*, 2 vols., London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1926.

Carmody, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Los Angeles: University of California Press, 1956.

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vols., Paris: P. Geuthner, 1921–1926.

Christensen, A., "Un Traité de métaphysique de 'Omar Khayyām,' " *Le Monde Oriental* (Uppsala), 1:1–16 (1906).

Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris: Flam-

marion, 1958; new edition, Paris: Flammarion, 1977.
——— "Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 18:47–114 (1950).
——— "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 17:121–188 (1949).
——— "Sympathie et théopathie chez les 'Fidèles d'Amour' en Islam," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 24:199–301 (1958).
Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge University Press, 1952.
Cruz Hernandez, M., *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., Madrid: Domicilio de la Asociación, 1957.
Dehkodā, 'Alī Akbar, *Lughat-nāmah*, Tehran: Dawlatī Iran, 1325 (1946) on.
DeLacy O'Leary, D., *Arabic Thought and Its Place in History*, London: Kegan Paul, 1922.
——— *A Short History of the Fatimid Caliphate*, London: Kegan Paul, 1923.
Dugat, G., *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris: Maisonneuve, 1878.
Duhem, P. *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols., Paris: Hermann, 1906–1913.
——— *Le Système du monde*, 10 vols., Paris: Hermann, 1913–1959.
Eliade, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris: Flammarion, 1958.
The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, *et al.*, 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1911–1938.
Gandz, S., "Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia," *Isis*, 23:245–250 (1935).
Gardet, L., "La Mention du nom divin en mystique musulmane," *La Revue Thomiste* (Paris), 52:642–679 (1952); 53:197–216 (1953).
——— "Le Problème de la 'philosophie musulmane,' " in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: J. Vrin, 1959.
——— "Raison et foi en Islam," *La Revue Thomiste* (Paris), 42–43:437–478 (1937); 444:145–167, 342–378 (1938).
——— *Introduction à la théologie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1948.
Gauthier, L., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1900.
Ghoraba, H., "The dilemma of religion and philosophy in Islam," *Islamic Quarterly* (London), 2:241–251 (1955); 3:4–15 (1955); 3:73–87 (1956).
Gibb, H. A. R., "The structure of religious thought in Islam," *The Muslim World*, 38:17–28, 113–123, 185–197, 280–291 (1948).
Gilson, E., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1932.
——— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.
Goldziher, I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, trans. F. Arin, Paris: Paul Geuthner, 1920.
Ḥājjī Khalīfah, *Kashf al-ẓunūn*, 2 vols. and supplements, Istanbul: Maarif Matbaasi, 1941–1947.
Hartner, W., "The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies," *Ars Islamica*, 5:113–154 (1938).
——— "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?" in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum, Paris: Besson & Chantemerle, 1957, p. 319–337.

Homā'ī, Jalāl al-Dīn, *Ghazzālī-nāmah*, Tehran: Majlis Press, 1936.
von Horten, N., *Die Philosophie des Islam*, Munich: Ernst Reinhardt, 1923.
——— *Die Religiöse Gedankwelt des Volkes in Heutigen Islam*, 2 vols., Halle: Max Niemayer, 1917–1918.
Ibn Abī Uṣaibi'ah, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 2 vols., Cairo: Wahhābīyah Press, 1299 (1881).
Ibn al-Qifṭī, *Akhbār al-ḥukamā'*, Leipzig: Dieterich, 1903; Cairo: Sa'ādah Press, 1326 (1908).
Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York: Pantheon, 1958.
Ibn Khallikān, *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*, trans. W. M. de Slane, Paris: Oriental Translation Fund, 1842–1871.
Ilāhī Qumshahī, Mahdī, *Ḥikmat-i ilāhī*, 2 vols., Tehran: University Press, 1335–1336 (1956–1957).
Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac, 1908.
al-Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf, *Kitāb al-ta'rīfāt*, ed. G. Flügel, Leipzig: Guilielmi Vogelii, 1835.
al-Kāshānī, Afḍal al-Dīn, *Muṣannafāt*, 2 vols., ed. Mujtabā Mīnovī and Yaḥyā Mahdavī, Tehran: University Press, 1952–1958.
Khayyām, 'Umar, "Az nathr-i fārsī-yi Khayyām," *Sharq* (Tehran), 1:167–168 and 641–660 (1309–1310 [1930–1931]).
Khwānsārī, Muḥammad, *Rawḍāt al-jannāt* (Lithograph), Tehran, 1306 (1888).
Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān*, 2 vols., Cairo: l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942–1943.
Lane-Poole, S., *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*, Paris: P. Geuthner, 1925.
——— *Studies in a Mosque*, 2nd ed., London: Sydney, Eden, Remington & Co., 1893.
Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, 2 vols., Paris: Librairie des Sociétés Asiatiques, 1876.
Levi della Vida, G., *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 vols., Rome: Istituto per l'Oriente, 1956.
Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1957.
MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York: Scribner's, 1903.
Madkour, I., *Fi'l-falsafat al-islāmīyah*, Cairo: Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabīyah, 1947.
Masqati, J., "Theory of 'matter' and 'spirit' and its influence on the Egyptian poetry of the Fatimid period," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 23:108–116 (1950).
Massignon, L., "L'Arithmologie dans la pensée islamique primitive," *Archeion* (Rome), 14:370–371 (1932).
——— *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: J. Vrin, 1954.
——— "L'Homme parfait en Islam, et son originalité eschatologique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 15:287–314 (1947).
——— "L'Inventaire de la littérature hermétique arabe," in A. J. Festugière and A. D. Nock, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, App. III, Paris: Librairie Lecoffre, 1950.

Massignon, L., "La Nature dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 14:144–148 (1946).

——— *La Passion d'al-Ḥallāj*, Paris: P. Geuthner, 1914–1921.

——— "Le Temps dans la pensée islamique," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 20:141–148 (1952).

Michell, R. L. N., *An Egyptian Calendar for the Koptic Year 1617 (1900–1901, A.D.) Corresponding to the Mohammadan Years 1318–1319*, London: Luzac, 1900.

Mieli, A., *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden: E. J. Brill, 1938; also new edition, Leiden: Brill, 1966.

Nallino, C. A., *'Ilm al-falak, ta'rīkhuhu 'ind al-'arab fi'l-qurūn al-wusṭā*, Rome: Carlo de Luigi, 1911.

——— *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome: Istituto per l'Oriente, vol. V (1944) and vol. VI (1948).

Nasr, S. H., "The polarization of Being," *Pakistan Philosophical Journal* (Lahore), 3:8–13 (October 1959).

——— *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968; New York: Mentor Books, 1970.

Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, 1956.

Niẓāmī 'Arūḍī, *Chahār Maqālah*, Tehran: University Press, 1334 (1955).

Obermann, J., "Das Problem der Kausalität bei den Arabern," in *Festschrift Joseph R. von Karabaček*, Vienna: Holder, 1916, pp. 15–42.

Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: A. Heine Gmb. H. Gräfenhainichen, 1936.

——— *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, Paris: Durlacher, 1955.

——— "Quelques tendances antipéripatéticiennes de la pensée scientifique islamique," *Thalès* (Paris), 3–4:210–220 (1937–1939).

——— "Some problems of Islamic philosophy," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 11:66–80 (1937).

Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris: Payot, 1947.

Rahman Khan, M. A., "A survey of Muslim contributions to science and culture," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 16:2–20, 136–152 (1942); and Lahore: Muḥammad Ashraf, 1946.

Rosenthal, F., "On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 14:387–422 (1940).

Ṣafā, Dhabīḥallāh, *Tārīkh-i adabīyāt dar Īrān*, 3 vols., Tehran: Ibn Sīnā Press, 1338 (1959 onwards).

——— *Tārīkh-i 'ulūm-i 'aqlī dar tamaddun-i islāmī*, vol. I, Tehran: University Press, 1331 (1952).

Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, vols. I and II, Baltimore: Williams and Wilkins, 1927–1931.

Schmölders, A., *Essai sur les études philosophiques chez les arabes*, Paris: Firmin Didot Frères, 1842.

Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, Paris: Gallimard, 1961; also Paris: Editions du Seuil, 1976.

——— *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London: John Murray, 1959.

——— *L'Œil du cœur*, Paris: Gallimard, 1950; and Paris: Dervy-Livres, 1974.

Schuon, F., *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London: John Murray, 1961.

al-Shahrastānī, Muḥammad, *al-Milal wa'l-nihal*, trans. Ibn Turkah Iṣfahānī, Tehran: 'Ilmī Press, 1944.

al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, 2 vols., Tehran: Danesh Bookstore, 1316 (1937).

Sharif, M. M., ed., *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1963–1966.

Siddiqui, M. R., "The contribution of Muslims to scientific thought," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 14:33–44 (1940).

Sirāj al-Dīn, A., *The Book of Certainty*, London: Rider & Co., 1952; also New York: Samuel Weiser, Inc., 1970.

——— "The Islamic and Christian conceptions of the march of time," *Islamic Quarterly* (London), 1:229–235 (1954).

Spirit and Nature, Papers from the Eranos Yearbooks, vol. I, New York: Pantheon, 1954.

Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomer der Araber und ihre Werke*, Leipzig: H. G. Teubner, 1900.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain, *Uṣūl-i falsafah*, with commentary by Murtaḍā Muṭahharī, Qum: Dar al-'ilm Press, 1379 (1959) on.

al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Istanbul: Iqdām Press, 1317 (1899).

Tunikābunī, Muḥammad, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Tehran: 'Ilmīyah Islāmīyah Press, 1313 (1934).

Validi Togan, A. Z., "Considérations sur la collaboration scientifique entre l'orient islamique et l'Europe," *La Revue des Etudes Islamiques* (Paris), 9:249–271 (1935).

Walzer, R., "Islamic philosophy", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, ed. S. Radhakrishnan, London: Allen and Unwin, 1953, II, 120–148.

Winter, H. J. J., "Science in Medieval Persia," *Journal of Iran Society* (London), 1:55–70 (1951).

Wolfson, H. A., *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.

IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

(*Primary Sources*)

Ikhwān al-Ṣafā', *Dispute between Man and the Animals*, trans. J. Platts, London: W. H. Allen, 1869.

——— *Khulāṣat al-wafā' fī ikhtiṣār rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche, 1886.

——— *Kitāb Ikhwān al-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'*, 4 vols., Bombay: Nukhbat al-Akhbar Press, 1888.

——— *Rasā'il*, 4 vols., Cairo: 'Arabīyah Press, 1928.

——— *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, 12 vols., Beirut: Dār Bairūt, 1957.

——— *Risālah jāmi'at al-jāmi'ah*, ed. 'Ārif Tāmir, Beirut: Dār al-Nashr li'l-jāmi'īn, 1959.

——— *al-Risālat al-jāmi'ah*, 2 vols., ed. Dj. Saliba, Damascus: al-Taraqqī Press, 1949.

(*Secondary Sources*)

'Abd al-nūr, Jabbūr, *Ikhwān al-Ṣafā'*, Cairo: Dar al-Ma'ārif Press, 1954.

Apollonius of Tyana, "Le Livre du secret de la créature par le sage Bélinous,"

trans. M. S. de Sacy in *Notices et Extraits des Manuscrits* (Paris), 4:107–158 (1798).

'Awā 'A., *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté.' Encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1948.

Casanova, P., "Alphabets magiques arabes," *Journal Asiatique* (Paris), 17–18:37–55 (1921); 19–20:250–262 (1922).

——— "Une Date astronomique dans les Epîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā," *Journal Asiatique* (Paris), IIme série, 5:5–17 (1915).

Chaignet, A. E., *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2nd ed., 2 vols., Paris: Didier, 1874.

Corbin, H., "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 23:141–250 (1954).

——— "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 19:181–246 (1950).

——— "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme," *Eranos Jahrbuch* (Ascona), 20:149–218 (1951).

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, "Ikhwān-i Ṣafā," *Mihr* (Tehran), 8:353–357, 605–610, 709–714 (1331 [1952]).

DeLacy O'Leary, D., *A Short History of the Fatimid Khaliphate*, London: Kegan Paul, 1923.

Dieterici, F., *Die Abhandlungen der Ichwān es-Sefā in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben von Fr. Dieterici*, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche, 1886.

——— *Die Philosophie der Araber*, 16 vols., Leipzig and Berlin: J. C. Heinrichs'sche and Nicolai'schen, 1858–1891.

Fabre d'Olivet, A., *The Golden Verses of Pythagoras*, New York: Putnam, 1917.

Fackenheim, E. L., "The conception of substance in the philosophy of the Ikhwān aṣ-Ṣefā (Brethren of Purity)," *Medieval Studies* (Toronto), 5:115–122 (1943).

Farrukh, U., *Ikhwān al-Ṣafā'*, 2nd ed., Beirut: Manimnah Press, 1953.

al-Fārūqī, Ismā'īl, "On the Ethics of the Brethren of Purity," *Muslim World*, 50:109–121 (April 1960); 50:193–198 (July 1960); 50:252–258 (October 1960); 51:18–24 (January 1961).

Flügel, G., "Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden), 13:1–43 (1859).

Goldziher, I., "Über die Beneinung der Ichwān al-Safā," *Der Islam* (Berlin), 1:22–26 (1910).

Guttmann, J., *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol dargestellt und erläutert*, Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht, 1889.

al-Hamdānī, H. F., "A compendium of Ismā'īlī esoterics," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 2:210–220 (1937).

——— "Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā' in the literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat," *Der Islam* (Berlin), 20:281–300 (1932).

Haneberg, D. B., *Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Muhammadaner im Mittelalter*, Munich: J. G. Weiss, 1850.

Ivanov, V. A., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay: Ismaili Publishing Society, 1946.

——— *A Guide to Ismaili Literature*, London: Royal Asiatic Society, 1933.

——— *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden: E. J. Brill, 1948.

Job of Edessa, *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in*

Baghdad about A.D. 817 or Book of Treasures, trans. A. Mingana, Cambridge, England: W. Heffer, 1935.

Kaufmann, D., *Studien zur Salomon ibn Gabirol*, Budapest: Pressburg, A. Alkalay, 1899.

Lane-Poole, S., *The Brotherhood of Purity*, Lahore: Muḥammad Ashraf, 1960.

Massignon, L., "Sur la date de composition des Rasā'il," *Der Islam* (Berlin), 4:324 (1913).

Nicomachus Gerasenus, *Introduction to Arithmetic*, trans. M. L. D'Ooge in *Great Books of the Western World* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), II, 807–848.

Ṣafā, Dhabīḥallāh, *Ikhwān al-Ṣafā'*, Tehran: University Press, 1330 (1951).

Sprenger, A., "Notices of some copies of the Arabic work entitled Rasāyil Ikhwān al-Çafā," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), (i) 17:501–507 (June 1848); (ii) 17:183–202 (August 1848).

Stern, M., "The authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā," *Islamic Culture* (Hyderabad-Deccan), 20:367–372 (1946).

Strothmann, R., *Gnosis Texte der Ismailiten*, Göttingen: Vandenboeck and Ruprecht, 1943.

Tāmir, A., *La Réalité des Ikhwān aṣ-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1957.

Tannery, P., *Mémoires scientifiques*, vol. II, Toulouse: J. L. Heiberg and H. C. Zeuthen, 1912.

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *al-Imtā' wa'l-mu'ānasah*, 3 vols., Cairo: Junnah Press, 1939–1944.

Taylor, T., *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in Five Books; Containing a Treasury of Pythagoric and Platonic Physiology*, 2 vols., London: A. J. Valpy, 1820.

——— *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements*, 2 vols., London: T. Payne & Sons, 1792.

Ṭibāwī, A. L., "The idea of guidance in Islam," *Islamic Quarterly* (London), 3:139–158 (1956).

——— "Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il," *Islamic Quarterly* (London), 2:28–46 (1956).

——— "Jamā'ah Ikhwān aṣ-Ṣafā'," *Journal of the American University of Beirut*, 1–80 (1930–1931).

Zakī, Aḥmad, *Etudes bibliographiques sur les encyclopédies arabes*, Bulāq: Amīrī Press, 1308.

Abū Raiḥān al-Bīrūnī
(*Primary Sources*)

al-Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiyah*, trans. A. Dānāsirisht, Tehran: Khayyām Bookstore, 1941.

——— *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, 2 vols., trans. E. C. Sachau, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.

——— *al-Bīrunī on Transits*, trans. Mohammad Saffouri and Adnan Ifram, with a commentary by E. S. Kennedy, Beirut: American University of Beirut Oriental Series, No. 32, 1959.

al-Bīrūnī, "The chapter on pearls in the book on precious stones," trans. F. Krenkow, *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 5:399–421 (1941); 6:21–36 (1942).

——— *Chronology of Ancient Nations*, trans. E. C. Sachau, London: W. H. Allen, 1879.

——— *Die Einleitung zur al-Birunis Steinbuch. Mit Erläuterungen Übersetzt von Taḳi ed-Din al-Ḫilali*, Leipzig: Harrassowitz, 1941.

——— *Elements of Astrology*, trans. R. Ramsay Wright, London: Luzac, 1934.

——— *Epître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad Zakariya al-Razi*, trans. and ed. P. Kraus, Paris: A. Maisonneuve, 1936.

——— *Fī taḥqīq mā li'l-Hind min maqūlatin maqbūlatin fi'l-'aql aw mardhūlatin*, ed. E. C. Sachau, Leipzig: O. Harrassowitz, 1925.

——— *al-Kanun-ul-masudī* (*Canon Masudicus*), trans. and ed. M. Farooq, Aligarh: Muslim University Press, 1929.

——— *Kitāb al-āthār al-bāqiyah 'an al-qurūn al-khāliyah*, ed. E. C. Sachau, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1878.

——— *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, Hyderabad: Dāiratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1935.

——— *Kitāb istikhrāj al-awtār fi'l-dā'irah*, trans. H. Suter, *Bibliotheca Mathematica*, 2:11–78 (1910).

——— *Kitāb al-tafhīm li awā'il ṣinā'at al-tanjīm*, ed. Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Majlis Press, 1938–1940; new edition, Tehran: Bahman Press, 1973.

——— *al-Qanūn al-mas'ūdī* (*Canon Masudicus*), 3 vols., Hyderabad: Dāiratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1954–1955.

——— *Rasā'ilul-Bīrūnī Containing Four Tracts. Based on the Unique Compendium of Mathematical and Astronomical Treatises in the Oriental Public Library, Bankipore* (Hyderabad: Dāirat'ul Ma'ārif'l-Osmānia, 1948), comprising the following:

Istikhrāj al-awtār fi'l-dā'irah
Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl
Tamhīd al-mustaqarr lī taḥqīq ma'na'l-mamarr
Rāshikāt al-Hind

——— *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*, trans. and with preface by Max Meyerhof, Berlin: J. Springer, 1932.

Ritter, H., "Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali," *Oriens*, 9:165–200 (1956).

Validi Togan, A. Z., *Biruni's Picture of the World*, in *Memoirs of the Archeological Survey of India*, vol. 53 (Calcutta, 1937–38).

(*Secondary Sources*)

Ahmad, Z., "al-Bīrūnī, his life and his works," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 5:343–351 (1931).

——— "al-Bīrūnī's researches in trigonometry," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:363–369 (1932).

Barani, S. H., "al-Bīrūnī's scientific achievements," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:37–48 (1952).

——— "Kitabut-taḥdid (an unpublished masterpiece of al-Biruni on astronomical geography)," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 3:165–177 (1957).

al-Biruni Commemoration Volume, Calcutta: Iran society, 1951.

Boilot, D. J., "L'Œuvre d'al-Bērūnī. Essai bibliographique," *Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges* (Cairo), 2:161–256 (1955).

Clément-Mullet, J. J., "Pesanteur spécifique de diverses substances minérales, procédé pour l'obtenir d'après Abou'l Raihan Albirouny. Extrait de l'Ayin Akbery," *Journal Asiatique* (Paris) 11:379–406 (1858).

Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Sharḥ-i ḥāl-i nābighi-yi shahīr-i Īrān Abū Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad Khwārazmī-i Bīrūnī*, Tehran: Majlis Press, 1945.

Haschmi, M. J., *Die Quellen des Steinbuches des Bērūnī*, Bonn: Druck von C. Schülze, 1935.

Kennedy, E. S., and A. Muruwwa, "Bīrūnī on the solar equation," *Journal of Near Eastern Studies*, 17:112–121 (1958).

Krenkow, F., "Abu'R-Raiḥan al-Beruni," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 6:528–534 (1932).

Leslie, M., "Bīrūnī on rising times and daylight lengths," *Centaurus* (Copenhagen), 5:121–141 (1957).

Memon, M. M., "al-Beruni and his contribution to medieval Muslim geography," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 33:213–218 (October 1959).

Meyerhof, M., "The article on aconite from al-Bīrūnī's Kitāb aṣ-Ṣaidana," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 19:323–328 (1945).

——— "Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits," *Bulletin de l'Institut d'Egypt* (Cairo), 22:133–152 (1939–40).

Mieli, A., *Pagine di storia della chimica*, Rome: Casa Editrice "Leonardo da Vinci," 1922.

Minorsky, A., (trans.), *Ḥudūd al-'ālam*, E. J. W. Gibb Memorial Series, No. XI, (London: Oxford University Press, 1937).

Naficy, Sa'īd, "Āthār-i chāpshudih-i Abū Raiḥān," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:1–4 (1952).

Pines, S., "La Théorie de la terre à l'époque d'al-Biruni," *Journal Asiatique* (Paris), 244:301–306 (1956).

de Sacy, A. I. S., *Chrestomathie arabe*, Paris: Imprimerie Impériale, 1806.

Ṣafā, Dhabīḥallāh, "Barkhī az naẓarhā-yi falsafī-yi Abū Raiḥān wa mukhtaṣarī dar munāqishāt-i 'ilmī-yi ū wa Ibn-i Sīnā," *Indo-Iranica* (Calcutta), 5:5–12 (1952).

Schoy, C., "Original Studien aus al-Bīrūnī's al-Qanūn al-Mas'ūdī," *Isis*, 5:51–74 (1923).

Suter, H. and E. Wiedemann, "Über al-Biruni und seine Schriften," *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, no. 1–69, Erlangen: Kommissionsverlag von Max Mencke, 1902–1929.

Validi Togan, A. Z., "al-Bīrūnī wa ḥarikati 'arz," *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (Istanbul), 1:90–94 (1953).

——— "Islam and the science of geography," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 8:511–528 (1934).

Wilczynski, J. Z., "On the presumed Darwinism of Alberuni eight hundred years before Darwin," (pt. 4) *Isis*, 50:459–466 (December 1959).

Yusuf Ali, A., "al Biruni's India," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan) 1:31–35, 223–230, 473–487 (1927).

Ibn Sīnā
(*Primary Sources*)

Holmyard, E. J., trans., *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lapidum*, Paris: Paul Geuthner, 1927.

von Horten, M., trans., *Die Metaphysik Avicennas. Metaphysik: enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Halle a.S.: Rudolf Haupt, 1909.

Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs. Risālah fi'l-nafs wa baqā'uhu wa ma'āduhu*, ed. Fu'ād al-Ahwānī, Cairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'arabīyah, 1952.

——— *Avicenna on Theology*, trans. A. J. Arberry, London: John Murray, 1952.

——— *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

——— *Avicenna's Psychology*, trans. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1952.

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī*, vol. I, ed. Aḥmad Khurāsānī, Tehran: Markazī Press, 1315 (1936).

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī* (*Ilāhīyāt*), ed. Muḥammad Mo'in, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *Dānishnāma-yi 'alā'ī* (*Ṭabī'īyāt*), ed. Sayyid Muḥammad Mishkāt, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *al-Fawā'id al-durrīyah*, comprising *al-Risālat al-'arshīyah* and *Risālah sirr al-qadar*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran Markazī Press, 1318 (1939).

——— *Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Aḥmad Amīn, Cairo: Dār al-ma'ārif Press, 1952.

——— *Ḥayy ibn Yaqẓān*, trans. A. M. Goichon, Paris: A. Maisonneuve, 1959.

——— *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* (*Ṭabī'īyāt, Ilāhīyāt*), trans. Naṣrallāh Taqawī, Tehran: Majlis Press, 1937.

——— *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, with the commentary of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 3 vols., ed. Sulaimān Dunyā, Cairo: Dār al-ma'ārif, 1959.

——— *Jāmi' al-badāyi'*, Cairo: 1335 (1916).

——— *Kunūz al-mu'azzimīn*, ed. Jālal al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).

——— *Le Livre de science*, trans. M. Achena et H. Massé, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1955–1958.

——— *Le Livre des directives et remarques* (*Kitāb al-Išārāt wa l-Tanbīhāt*), trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'œuvres, 1951.

——— *Majmū'at Ibn Sīnā al-kubrā fi'l-'ulūm al-rūḥānīyah*, Damascus: Madāris Press (n.d.).

——— *Majmū'at al-rasā'il*, Cairo, Kurdistān al-'Ilmīyah Press, 1328 (1910).

——— *Majmū' rasā'il al-Shaikh al-Ra'īs* (Hyderabad: Dairatu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1935), comprising the following:

Risālat al-fi'l wa'l-infi'āl
Risālah fī dhikr asbāb al-ra'd
Risālah fī sirr al-qadar
al-Risālat al-'arshīyah fi'l-tawḥīd
Risālah fi'l-baḥth 'ala'l-dhikr
Risālah fi'l-mūsīqā

——— *Manṭiq al-m(a)shriqīyīn*, Cairo: Salafīyah Press, 1328 (1910).

Ibn Sīnā, *Mi'rāj-nāmah*, ed. Mahdī Bayānī, Tehran: Anjuman-i dūstdārān-i kitāb, 1331 (1952).
——— *Mi'yār al-'uqūl*, ed. Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *al Najāt*, Cairo: Muḥyī al-Dīn al-Kurdī Press, 1938.
——— *Panj risālah*, ed. Ehsan Yarshater, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1332 (1953), comprisng the following:
Risālah fi'l-lughah
Tafsīr sūrat al-tawḥīd
Tafsīr sūrat al-falaq
Tafsīr sūrat al-nās
Risālat ba'ḍ al-afāḍil
——— "Le Poème de l'âme," trans. H. Massé, *La Revue du Caire* (Cairo), 27:7–9 (1951).
——— *Poème de la médecine-urǧūza fi'ṭ-ṭibb*, ed. and trans., H. Jahier et A. Noureddine, Paris: Les Belles Lettres, 1956.
——— *Psychologie v Jehe díle aš-Šifā'*, 2 vols., ed. and trans. J. Bakoš, Prague: Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.
——— *Qurāḍa-yi ṭabī'īyāt*, ed. Ghulâm Ḥusain Ṣadīqī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1332 (1953).
——— *Rāhnamā-yi ḥikmat*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran: Ḥaidarī Press, 1372 (1952).
——— *Risālah aḍḥawīyah*, ed. Sulaimān Dunyā, Cairo: I'timād Press, 1949.
——— *Risālah faiḍ-i ilāhī*, trans. Ḍiyā' al-Dīn Durrī, Tehran: Markazī Press, 1318 (1939).
——— *Risālah fi'l-'ishq*, trans. E. L. Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto), 7:208–228 (1945).
——— *Risālat al-iksīr*, ed. A. Ateş, Türkiyat Mecmuasi, 1953.
——— *Risālah dar ḥaqīqat wa kaifīyat-i silsila-yi mawjūdāt wa tasalsul-i asbāb wa musabbabāt*, ed. Mūsā 'Amīd, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *Risāla-yi jawdīyah*, ed. Maḥmūd Najmābādī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1330 (1951).
——— *Risāla-yi nafs*, ed. Mūsā 'Amīd, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1331 (1952).
——— *al-Shifā'* (*Ṭabī'īyāt* and *Ilāhīyāt*) lithograph, Tehran: 1303–1305 (1885–1887).
——— *Tis' rasā'il* (Cairo: Hindīyah Press, 1908), comprising the following:
Fi'l-ṭabī'īyāt min 'uyūn al-ḥikmah
Fi'l-ajrām al-'ulwīyah
Fi'l-quwwat al-insānīyah wa idrākātihā
Fi'l-ḥudūd
Fī aqsām al-'ulūm al-'aqlīyah
Fī ithbāt al-nubuwwah wa ta'wīl rumūzihim wa amthālihim
al-Nairūzīyah fī ma'āni'l-ḥurūf al-hijā'īyah
Fil-'ahd
Fī 'ilm al-akhlāq
——— *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book by O. C. Gruner*, London: Luzac, 1930.
——— *al-'Urjūzah fi'l-ṭibb*, Paris: al-Faransiyah Jan Japi wa A. Nūreddīn, 1907.

Ibn Sīnā, *'Uyūn al-ḥikmah*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954.

von Mehren, A. F., *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne; texte arabe avec l'explication en français*, Leiden: E. J. Brill, 1889–1891.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Khwājah, *Sharḥ al-ishārāt*, 3 vols. Tehran: Ḥaidarī Press, 1378 (1958).

(*Secondary Sources*)

al-Ahwānī, Fu'ād, *Ibn Sīnā*, Cairo, Dār al-Ma'ārif Press, 1958.

——— "La Théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:23–43 (1951).

Akhtar, K. A. M., "A tract of Avicenna," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 9:218–235 (1935).

Alonso, M., "El 'Liber de causis'," *Al-Andalus* (Granada–Madrid), 9:43–69 (1944).

d'Alverny, M. T., "Anniya-Anitas," in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: J. Vrin, 1959.

'Amīd, M., *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, Geneva: A. Kundig, 1940.

Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo: Edition al-Maaref, 1950.

Anawati, M. M., "La Tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:415–440 (1951).

Avicenna Commemoration Volume, Calcutta: Iran Society, 1956.

Ben Yahia, B., "Avicenne médecin. Sa vie, son œuvre," *La Revue d'Histoire des Sciences* (Paris), 5:350–353 (1952).

Bloch, E., *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin: Rütten and Loening, 1952.

Brown, J. W., *Enquiry into the Life and Legend of Michael Scott*, Edinburgh: D. Douglas, 1897.

Carra de Vaux, B., *Avicenne*, Paris: F. Alcan, 1900.

——— "La kaçidah d'Avicenne sur l'âme," *Journal Asiatique* (Paris), 14:157–173 (1899).

Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York: Pantheon, 1960.

——— *Avicenne et le récit visionnaire*, 3 vols., Tehran–Paris: Institut Franco-Iranien and A. Maisonneuve, 1952–54.

Cruz Hernandez, M., *La metafísica de Avicena*, Granada: Universidad de Granada, 1949.

——— *Sobre la metafísica de Avicena. Textos anotados*, Madrid: Revista de Occidente, 1950.

Ergin, O., *Ibni Sina Bibliografyasi*, Istanbul: Osman Yalsin Matbaasi, 1956.

d'Erlanger, R., *La Musique arabe*, vol. II, Paris: Paul Geuthner, 1935.

Forget, J., "Un Chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne, *La Revue Néoscolastique* (Louvain), 1:19–38 (1894).

Gardet, L., "Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale,' " *La Revue du Caire* (Cairo), 27:13–22 (1951).

——— *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.

Gardet, L., "En honneur du millénaire d'Avicenne," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:333–345 (1951).

——— "L'Experience mystique selon Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:56–67 (1951).

——— "La Mystique avicennienne," *La Revue Thomiste* (Paris), 45:693–742 (1939).

——— *La Pensée religieuse d'Avicenne* (*Ibn Sina*), Paris: J. Vrin, 1951.

——— "Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane," *La Revue Thomiste* (Paris), 45:537–575 (1939).

Gawharīn, Sayyid Ṣādiq, *Ḥujjat al-Ḥaqq Abū 'Alī Sīnā*, Tehran: Iran Bookshop, 1331 (1952).

Ghanī, Qāsim, *Ibn Sīnā*, Tehran: Farhangistān Press, 1936.

al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, *Maqāṣid al-falāsifah*, Cairo: Dār al-Ma'ārif Press, 1961.

Ghurābah, Ḥammūdah, *Ibn Sīnā bain al-dīn wa'l-falsafah*, Cairo: Islamīyah Press, 1949.

Gilson, E., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, from *Extrait des Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, T. 2, 1927.

——— "L'Etude des philosophies arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique," *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* (Harvard University, 1926), New York: Longmans Green, 1927, pp. 592–596.

——— "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris, 4:5–149 (1929).

Goichon, A. M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris: Desclée, de Brouwer, 1937.

——— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris: Desclée, de Brouwer, 1938.

——— *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris: A. Maisonneuve, 1944.

——— "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, Paris, nos. 20–21, 1952, pp. 290–308.

——— *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris: Desclée, de Brouwer, 1939.

Ḥā'irī-i Māzandarānī, 'Allāmah Mīrzā Ṣāliḥ, *Ḥikmat-i Bū 'Alī*, 3 vols., Tehran: Shirkat-i Sahāmī-yi Chāp, 1335–1337 (1956–1958).

Ḥaqq al-Yaqīn, Sayyid, *Sharḥ-i ḥaqq al-yaqīnī-yi Shifā'-i Bū 'Alī*, Tehran: Sa'ādat-i Bashar Press, 1316 (1937).

Hirschberg, J. and J. Lippert, *Die Augenheilkunde des Ibn Sina*, Leipzig: von Veit, 1902.

Homā'ī, Jalāl al-Dīn, "Ibn Sīnā," *Mihr*, 5:25–32, 147–154, and 249–257 (1316 [1937]).

von Horten, M., "Avicennas Lehre von Regenbogen nach seinem Werk al-Shifā'," *Meteorologische Zeitschrift*, Berlin, 11:533–544 (1913).

Houben, J., S. J., "Avicenna and mysticism," *Indo-Iranica*, 6:1–18 (1953).

Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, ed. C. Baumker, Monasterii: Druck und Verlag der Aschendorffachen Buchhandlung, 1895.

Jazā'irī, Sayyid Ni'matallāh, *Sharḥ-i 'ainīya-yi Ibn-i Sīnā*, ed. Ḥusain 'Alī Maḥfūẓ, Tehran: Ḥaidarī Press, 1954.

al-Juzjānī, Abū 'Ubaid, *Sarguzasht-i Ibn-i Sīnā*, trans. Sa'īd Naficy, Tehran: Anjuman-i dūstdārān-i kitāb, 1331 (1952).

Kaiwān, Shaikh 'Abbās 'Alī, *Kunū al-fawā'id* (lithograph), Tehran: 1308 (1890),
Karam, Y., "La Vie spirituelle d'après Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo). 27:44–55 (1951).
al-Kāshī, Yaḥyā ibn Aḥmad, *Aperçu sur la biographie d'Avicenne*, edited by Fu'ād al-Ahwānī, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.
Ley, H., *Avicenna*, Berlin: Aufbau Verlag, 1953.
Lokotsch, K., *Ein Beitrag zur Geschichte des Mathematik. Avicenna als Mathematiker*, Bonn: Phil. Diss. v. 28, 1912.
Madkour, I., "Avicenne et l'alchimie," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:120–129 (1951).
——— *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications*, Paris: Les Presses Modernes, 1934.
Mahdavī, Yaḥyā, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, Tehran: Bank Millī Press, 1954.
Massignon, L., "Avicenne et les influences orientales," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:10–12 (1951).
——— "La Philosophie orientale d'Ibn Sīnā et son alphabet philosophique," *Mémorial Avicenne*, 4:1–18 (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952).
von Mehren, A. F., "L'Allégorie mystique Hāy ben Yaqzān," *Le Muséon* (Louvain) 5:411–426 (1885).
——— "L' Oiseau, traité mystique d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 6:383–393 (1887).
——— "La Philosophie d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 1:389–409, 506–522 (1883).
——— "Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam," *Le Muséon* (Louvain), 2:460–471, 561–574 (1883).
——— "La Traité d'Avicenne sur le destin," *Le Muséon* (Louvain), 4:35–50 (1885).
——— "Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin," *Le Muséon* (Louvain), 3:383–403 (1884).
——— "Vues théosophiques d'Avicenne," *Le Muséon* (Louvain), 4:594–599 (1885); 5:52–67 (1886).
Meyer, E. H. F., *Geschichte der Botanik*, vol. III, Königsberg: Gebrüder Bomtäger, 1856.
Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad, Cairo: Imprimerie Misr S. A. E., 1952.
Mishkāt, Sayyid Muḥammad, "Muqaddimah bar risāla-yi 'ishq-i Bū 'Alī," *Mihr*, 2:155–159, 233–237, 313–320, 376–382 (1321 [1942]).
Mo'in, Muḥammad, "Ḥikmat-i ishrāq wa farhang-i Īrān," *Āmuzish wa Parwarish* (Tehran), 24: no. 2, 1–8, no. 3, 9–16, no. 4, 17–24, no. 5, 25–32, no. 6, 33–40 (1328 [1949]); no. 7, 9–16, no. 8, 8–19 (1329 [1950]).
Muid Khan, A., "Some aspects of the Arabic writings of the philosopher Ibn Sina," *Islamic Culture* (Hyderabad–Deccan), 28:27–42 (1951).
Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: A. Frank, 1859.
Naficy, Sa'īd, *Avicenna: His Life, Works, Thought and Time*, Tehran: Danesh Bookstore, 1333 (1954).
Najātī, M., *al-Idrāk al-ḥissī 'ind Ibn Sīnā*, Cairo: Dār al-Ma'ārif Press, 1948.
Nallino, A., "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna," *Rivista degli studi orientali* (Rome), 10:367–433 (1925).

Nasr, S. H., "Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina," *Pakistan Philosophical Journal* (Lahore), 3:13–28 (January 1960).

Ozden, A. M., "Avicenne médecin," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:107–119 (1951).

Pārsīnizhād, A., *Ibn-i Sīnā*, Arāk: Farwardīn Press, 1332 (1953).

Pines, S., "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī," *La Revue des Etudes Juives* (Paris), 3:3–64 (1938); 4:1–33 (1938).

——— "La 'Philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (Paris), 27:5–37 (1952).

Pope, A. U., "Avicenna and his cultural background," *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 31:318–333 (1955).

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*, Hyderabad–Deccan: Dā'iratu'l Ma'ārif'l-Osmānia, 1343 (1924).

Ronald-Gosselin, M. D., *Le "De Ente et Essentia" de St. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir: Bibliothèque Thomiste, 1926.

——— "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne," *Mélanges Mandonnet*, 2 vols., Paris: J. Vrin, 1930, II, 47–54.

Ruska, J., "Avicennas Verhältnis zur Alchemie," *Fortschritte der Medizin* (Berlin), 52:836–837 (1934).

——— "Die Alchemie des Avicenna," *Isis*, 21:14–51 (1934).

Ṣafā, Dhabīḥallāh, "al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah, "*Mihr* (Tehran), 8:33–38 (1331 [1952]).

Saliba, Dj., *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris: Les Presses Universitaires de France, 1926.

Sauter, C., *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, diss., Munich, 1904; Freiburg: Herder, 1912.

Sayili, A., "Ibni Sīnā' nin ilim zihniyeti (The scientific method of Ibn Sina)," *Türk Tarih Kurumu Basimevi* (Ankara), 12:145–152 (1954).

Siāssī, 'Alī Akbar, "Nafs wa badan wa rābiṭa-yi ānhā bā yikdīgar dar naẓar-i Ibn-i Sīnā wa dīgarān," *La Revue de la Faculté des Lettres* (Université de Téhéran), 1:12–32 (1332 [1953]).

——— "Naẓar-i 'irfānī-yi Ibn-i Sīnā dar ḥuṣūl-i ma'rifat wa wuṣūl-i bi ḥaqq," *La Revue de la Faculté des Lettres* (Université de Téhéran), 1:1–17 (1333 [1954]).

——— *La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne*, Tehran: University Press, 1954.

Smith, S. J. C., "Avicenna and the possibles," *New Scholasticism*, 17:340–357 (1943).

Soubiran, A., *Avicenne prince des médecins*, Paris: Librairie Lipschutz, 1935.

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Opera Metaphysica et Mystica*, 2 vols., ed. with introduction by H. Corbin; vol. I (Istanbul: Bibliotheca Islamica 16, 1945); vol. II (Tehran–Paris: Institut Franco-Iranien, A. Maisonneuve, 1952); Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd, "Tarjuma-yi yikī az mabāḥith-i ṭabī'īyāt az kitāb-i Shifā'," *Āmuzish wa Parwarish*, 12:40–52 (1321 [1942]); 13:34–49 (1322 [1943]), 14:435–441 (1323 [1944]).

Théry, G., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran: Heintz frères, 1944.

al-Ṭuraiḥī, Muḥammad Kāẓim, *Ibn Sīnā* (*Avicenna*), Najaf: al-Zahrā' Press, 1950.

Unver, A. S., "Supplément aux commentaires et Imitations de l''Elégie Spirituelle' d'Avicenne," *La Revue du Caire* (Cairo), 27:166–169 (1951).

Vajda, G., "Les Notes d'Avicenne sur la 'Théologie d'Aristote'," *La Revue Thomiste* (Paris), 51:346–406 (1951).

Wickens, G. M., ed., *Avicenna, Scientist and Philosopher: a Millenary Symposium*, London: Luzac, 1952.

Wiedemann, E., "Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument," *Acta Orientalia* (Leiden), 5:81–167 (1926).

——— "Einleitung zu dem astronomischen Teil des Kitāb al-Shifā' (Werk der Genesung) von Ibn Sīnā," *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, 58–59:225–237 (1926–27).

——— Über ein von Ibn Sīnā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument," *Zeitschrift für Instrumentkunde* (Berlin), 45:269–275 (1925).

Wilczynski, J., "Contribution oubliée d'Ibn Sina à la théorie des êtres vivants," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* (Paris), no. 33 (1954), pp. 35–45.

Winter, M., *Über Avicennas Opus Egregium de Anima*, Munich: C. Wolf & Sohn, 1903.

Wolfson, H. A., "The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides," *Harvard Theological Review*, 31:151–173 (1938).

——— "Goichon's three books on Avicenna's philosophy," *Moslem World*, 31:29–38 (1941).

Supplementary Bibliography

Since we prepared the bibliography for the first edition of this book some fifteen years ago, many works have appeared which have a bearing on the subject with which it deals. This is particularly so in the case of work on al-Bīrūnī, to whom numerous studies have been devoted since 1973 when a world-wide celebration was held to commemorate the millennium of his birth. In the supplementary bibliography which follows, we have sought to list the most important works which have been written in East and West since the compilation of the main bibliography on various cosmological aspects of Islamic doctrines, as well as on those facets of the writings and teachings of the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā which touch upon cosmology and the study of nature. The supplementary bibliography is divided into four sections as in the main bibliography, but because of the small number of primary sources which have appeared during this period the sections on the Ikhwān, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā have not been further divided into primary and secondary sources.

General

Anawati, G. C., *Etudes de philosophie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1974.

Ardalan, N., and L. Bakhtiyar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.

Arnaldez, R., L. Massignon, and A. P. Youschkevitch, "La science arabe," R. Taton (ed.), *Histoire générale des sciences*, I., *La Science antique et médiévale*, Paris: Presses universitaires de France, 1957, 440–525.

Burckhardt, T., *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddart, London: Stuart and Watkins, 1967; also Baltimore: Penguin Books, 1971.

——— *Art of Islam, Language and Meaning*, trans. J. P. Hobson, London: World of Islam Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

Corbin, H. (with the collaboration of S. H. Nasr and O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris: Gallimard, 1964.

——— *En Islam iranien*, 4 vols., Paris: Gallimard, 1971–1972.

Critchlow, K., *Islamic Patterns, An Analytical and Cosmological Approach*, London: Thames and Hudson, 1976.

Cruz Hernández, M., *La filosofía árabe*, Madrid: Revista de Occidente, 1963.

Dictionary of Scientific Biography, ed. C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1970 on.

Dunlop, D. M., *Arabic Science in the West*, Karachi: Pakistan Historical Society, 1958.

Encyclopaedia of Islam, new edition, ed. H. A. R. Gibb, T. H. Kramer, E. Levi Provençal *et al.*, Leiden: E. J. Brill, 1960 on.

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York and London: Columbia University Press, 1970.

La filosofia della natura nel medioevo, Milan: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.

de Fouchécour, C. H., *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XIe siècle, Inventaire et analyse des thèmes*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969.

Goichon, A. M., and M. S. Khan, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.

Guénon, R., *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*, Paris: Gallimard, 1973.

Hartner, W., *Oriens-Occidens*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

Hourani, G., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany: State University of New York Press, 1975.

Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 vols., Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966–1967.

Massignon, L., *Opera Minora*, 3 vols., collected, arranged and presented with a bibliography by Y. Moubarac, Beirut: Dar al-Maaref, 1963.

——— *La Passion de Hallâj*, 4 vols., Paris: Gallimard, 1975.

Mieli, A., *Panorama General de Historia de la Ciencia*, II, *El Mundo Islámico y el Occidente Medieval Cristiano*, Buenos-Aires, México: Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1952.

——— *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, additional bibliography with subject index by A. Mazahéri, Leiden: E. J. Brill, 1966.

Nasr, S. H., *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, vol. I, in collaboration with W. Chittick, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975.

——— *Islamic Science: An Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publishing Co. and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

——— *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie de Liban, 1967.

——— "Life sciences, alchemy and medicine," *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, R. N. Frye (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 396–418.

——— *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen and Unwin, 1976.

——— "Philosophy and Cosmology," *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, 419–441.

——— *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin, 1972; Albany: State University of New York Press, 1973.

——— *Western Science and Asian Cultures*, Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1976.

Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore: Penguin Books, 1973.

Pines, S., "What was original in Arabic Science?," *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York: Heinemann Educational Books, 1963, 181–205.

Rescher, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1966.

Roszak, T. *Where the Wasteland Ends*, New York: Anchor Books, Doubleday and Co., Inc., 1973.

Saeed Shaikh, M., *Studies in Muslim Philosophy*, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962.

Schuon, F., *Comprendre l'Islam*, new edition, Paris: Editions du Seuil, 1976.

——— *Dimensions of Islam*, trans. P. N. Townsend, London: George Allen and Unwin, 1970; paperback, 1976.

——— *Formes et substance dans les religions*, Paris: Dervy-Livres, 1975.

——— *Islam and the Perennial Philosophy*, trans. J. P. Hobson, London: World of Islam Festival Publishing Co., and Thorsons Publishers Ltd., 1976.

——— *Logic and Transcendence*, trans., P. N. Townsend, New York: Harper Torchbooks, 1975.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vols. 3–5, Leiden: E. J. Brill, 1970–1974.

Smith, H., *Forgotten Truth, The Primordial Tradition*, New York: Harper and Row, 1976.

Theories and Philosophies of Medicine, Delhi: Institute of History of Medicine and Medical Research, 1962.

Ullmann, M., *Die Medizin im Eslam*, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1970.

——— *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1972.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Wiedemann, E. *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, 2 vols., ed. W. Fischer, Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1970.

Wolfson, H. A., *Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1976.

Zolla, E., *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milan: Bompiani, 1975.

IKHWĀN AL-ṢAFĀ'

Bauwens, J., "Les épîtres des Frères Sincères: une imago mundi," *Acta Orientalia Belgica*, 10:7–18 (1966).

——— "Zeventiende Zendbrief van de 'Rasā'il Ikwān aṣ-Ṣafā'.' Over de fysische lichamen," *Orientalia Gandensia*, 1:171–185 (1964).

Blumenthal, D. R., "A comparative table of the Bombay, Cairo and Beirut editions of the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*," *Arabica*, 21:186–203 (1974).

Marquet, Y., "Coran et création," *Arabica*, 11 (3):279–285 (1964).

——— "Imāmat, résurrection et hiérarchie chez les Ikhwān al-ṣafā'," *La Revue des Etudes Islamiques*, 30:490142 (1962).

——— *La philosophie des Ikhwan al-Safa. De Dieu à l'Homme*, Lille: Université de Lille, 1973.

——— "Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā'," *Studia Islamica*, 24:35–80 (1966); and 25:77–109 (1966).

Plessner, M., "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte IV: Samuel Miklos Stern, die Ikhwān aṣ-Ṣafā' und die Encyclopedia of Islam," *Israel Oriental Studies*, 2: 353–361 (1972).

Shiloah, A., "L'épître sur la musique des Ikhwān al-ṣafā'," *La Revue des Etudes Islamiques*, 32:125–162 (1964).

AL-BĪRŪNĪ

Anas, M., "Al-Beruni's mathematics and astronomy," *Afghanistan*, 26i:76–85 (1973).

Arnaldez, R., *Conception et pratique de la science chez Avicenne et Biruni*, Karachi: al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Azkaï, P., *Karname-e-Biruni* (*Essai bibliographique*) *d'après Biruni et Boilot*, Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

al-Bīrūnī, *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*, ed. Hakim Mohammed Said, Karachi: Hamdard National Foundation, 1973.

——— *The Determination of the Coordinates of Cities* (*Taḥdīd al-Amākin*), trans. J. Ali, Beirut: American University of Beirut, 1967.

——— *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Beirut: American University of Beirut, 1966.

——— *Fihrist-i kitābhā-yi Rāzī*, ed. and trans. M. Mohaghegh, Tehran: Tehran University Press, 1352 (1973).

——— *Izbrannye Proizvedeniya* (Russian translation of his works), 6 vols., Tashkent: Akademiya Nank Uzbekskoi SSR, 1964 on.

——— *Kitāb al-tafhīm li awā'il ṣinā'at al-tanjīm*, new edition by Jalāl al-Dīn Homā'ī, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1352 (1973).

——— *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, trans. A. Ārām, Tehran: Tehran University Press, 1352 (1973).

——— *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, ed. P. G. Bulgakov, *Majallat ma'had al-makhṭūṭāt al-'arabīyah*, Cairo: 1962.

——— *Ṣaydanah*, ed. M. Sotudeh and I. Afshar, Tehran: High Council of Culture and Arts, 1973.

al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, *al-As'ilah wa'l-ajwibah* (*Questions and Answers*), *Including the Further Answers of al-Bîrûnî and al-Ma'ṣûmî's Defense of Ibn Sînâ*, ed. S. H. Nasr and M. Mohaghegh, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

Chelkowski, P. J. (ed.), *The Scholar and the Saint. Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhān al-Bīrūnī and Jalāl al-Dīn al-Rūmī*, New York: New York University Press, 1975.

Essays on al-Biruni, Tehran: High Council of Culture and Arts, 1973.

Hamarneh, S. K., *Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karachi: Al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Hartner, W., and M. Schramm,"Al-Bīrunī and the theory of the solar apogee: an example of originality in Arabic science," *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York: Heinemann Educational Books, 1963, 206–218.

Haschmi, M. Y., "Die griechischen Quellen des Steinbuches von al-Beruni," *Extrait des annales archéologiques de Syrie*, 15(2):21–56 (1965).

Hermelink, H., "Bestimmung der Himmelsrichtungen aus einer einzigen Schattenbeobachtung nach al-Bīrūnī," *Archiv für Geschichte der Medizin*, 44:329–332 (1960).

Kennedy, E. S., "Al-Bīrūnī's Maqālīd 'ilm al-hay'a," *The Journal of Near Eastern Studies*, 30:308–314 (1971).

——— "Al-Bīrūnī's Masudic Canon," *Al-Abḥāth*, 24:59–81 (1971).

——— *A Commentary upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin*, Beirut: American University of Beirut, 1973.

Maqbul Ahmad, S., "Al-Beruni and the decline of science and technology in

medieval Islam, and his contributions to geography with special reference to India," *Afghanistan*, 26ii:91–96 (1973).

Nasr, S. H., *Al-Bīrūnī: An Annotated Bibliography*, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

——— *Al-Biruni as Philosopher*, Karachi: al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

——— *Abū Rayḥān Bīrūnī, Scientist and Scholar Extraordinary*, Tehran: Ministry of Culture and Arts, 1973.

Qurbānī, A., *Bīrūnī-nāmah*, Tehran: Anjuman-i āthār-i millī, 1353 (1974).

Safa, Z., *Al-Biruni, Ses oeuvres et ses pensées* (in French), Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

——— *Al-Biruni, Ses oeuvres et ses pensées* (in Persian), Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

Said, H. M., *Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karachi: Al-Biruni International Congress (Pakistan), 1973.

Said Khan, A., *The Bibliography of al-Biruni*, trans. A. Habibi, Tehran: High Council of Culture and Art, 1973.

——— *A Bibliography of the Works of al-Beruni*, Kabul: Ministry of Education of Republic of Afghanistan, 1973.

al-Shābī, 'A., *Biographie de Biruni*, trans. P. Azkaï, Tehran: Ministère de la Culture et des Arts, 1973.

al-Shaḥāt, 'A. A., *Abu'l-Rayḥān al-Bīrūnī*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Ibn Sīnā

Adivar Adrian, A., "Ibn Sina et Alchimie," *Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah, Lahore: University of the Punjab, 1955, 1–3.

Davidson, H. A., "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator*, 3: 109–178 (1972).

Galindo, E., "Anthropologie et cosmogonie chez Avicenne," *Institut des belles lettres arabes*, 22:287–323 (1959).

Gohlman, W. E., *The Life of Ibn Sīnā. A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany: State University of New York Press, 1974.

Haschmi, M. Y., "Die geologischen und mineralogischen Kenntnisse bei Ibn Sīnā," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 116:44–59 (1966).

Hourani, G., "Ibn Sina: treatise on the secret of destiny," *Muslim World*, 53: 138–140 (1963).

Ibn Sīnā (Avicenna), *Avicenna's Poem on Medicine*, by Haven C. Krueger, Springfield, Ill.: Thomas, 1963.

——— *Das Buch der Genesung der Seele eine philosophische Enzyklopädie Avicennas. II. Serie die Philosophie III. Gruppe und XIII. Teil die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Frankfurt am Main: Minerva B.m.b.H., 1960.

——— *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, with an introduction on Avicenna's psychological doctrines by G. Verbeke, Leiden: E. J. Brill, 1968.

——— *The Metaphysics of Avicenna* (*ibn Sīnā*), trans. P. Morewedge, New York: Columbia University Press, 1973.

Ibn Sīnā, *Qāmūs al-qānūn fi'l-ṭibb*, New Delhi, Idārah ta'rīkh al-ṭibb wa'l-taḥqīq al-ṭibbī, 1967.

——— *al-Shifā'*, under the general direction of I. Madkour, Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmīyah, al-idārat al-thiqāfah, 1371 (1951) on. The edition of the complete text of the *Shifā'*, begun at that time, with each volume edited by a different scholar, is now nearly finished. Only the section on the sciences remains uncompleted.

——— *al-Ta'līqāt*, ed. 'A. Badawī, Cairo: al-Hai'at al-miṣrīyat al-'āmmah li'l-kitāb, 1973.

Lewis, G. L., "Two alchemical treatises attributed to Avicenna," *Ambix*, 10: 41–82 (1962).

Madkour, I., "Introduction à la Métaphysique du Shifā'," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales au Caire*, 6:281–308 (1959–1961).

Shah, M. H., *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karachi: Naveed Clinic, 1966.

Stapleton, H. E., R. F. Azo, Hidayat Husain and G. L. Lewis, "Two alchemical treatises attributed to Avicenna," *Ambix*, 10:41–82 (1962).

Ushida, N., *Etude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1968.

Yassin, J. al-, "Avicenna's concept of physics," *Bulletin of the College of Arts*, 7: 55–62 (1964).

Index

Abbasid, 12, 14
'Abd al-Raḥmān, 16, n37
'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī, 13
'Abdallāh ibn al-Ṭayyib, 189
'ābid, 264
abjad, 209, n36
Abraham, 32, 83
Absolute Beauty, 69
Abū 'Abdallāh al-Sa'dān, 25
Abū Aḥmad al-Mihrjānī, 25
Abū Aḥmad al-Nahrjūrī, 25
Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī al-Jīlī, 110
Abū Ḥasan al-Qannād, 25, n1
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *See* al-Tawḥīdī
Abū Manṣūr Ḥasan ibn Nūḥ al-Qamarī, 178
Abū Naṣr al-Manṣūr ibn 'Alī ibn al-'Irāq, 108, 110
Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī: *Kitāb al-luma'*, 25, n1
Abū Raiḥān al-Bīrūnī. *See* al-Bīrūnī
Abū Sahl al-Kūhī, 13
Abū Sahl 'Īsā ibn Yaḥyā al-Masīḥī al-Jurjānī, 110, 178
Abū Sa'īd Bahrām, 26
Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair, 179, 194, 195, 213, n46; *Asrār al-tawḥīd*, 193–194
Abū Sulaimān al-Manṭiqī, 13, 278
Abū Sulaimān Muḥammad ibn Ma'shar al-Bastī, 25
Abu'l-'Abbās al-'Ummānī, 111
Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, 12, 65, 278; *Kitāb al-mu'tabar*, 187–188, n26
Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 12, 189
Abu'l-Ḥasan Aḥmad ibn Muḥammad al-Suhailī, 178
Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Hārūn al-Zanjānī, 25
Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Wahrūn al-Ṣābī, 25
Abu'l-Qāsim al-Ahwāzī, 26
Abu'l-Sa'ūd, 260, n78
Abu'l-Wafā', 13, 26, 108
Active Intellect, 46, n12, 201, 207, 258, 268
Adam, 83, 89, n45
Adam and Eve, 119
adwār, 15
al-'Afīfī, Abu'l-'Alā, 195, n51
Aḥmad ibn 'Alī, 111
Aḥmad al-Khayyāl, 211
akwār, 15
'Alā' al-Dawlah, 179, 180
Alchemy, 41, 90, 126, n16, 148–149, 163, 165, 247, 266; "spiritual alchemy," 149
Alcmeon of Croton, 254
Alexander of Macedon, 266
Alexandria, 11
Alexandrian commentators, 183, 276
Alexandrian cosmology, 4, n5, 12, 151, 278
'Alī ibn Abī Ṭālib, 14, 26, 35, 38, n61, 51, 182, 268
'Alī ibn 'Isā, 13
'Alī ibn Ma'mūn Khwārazmshāh, 178
'Alī ibn Turkah Iṣpahānī, 181, n6, 182, n10, 195, n53
Allah, 54, 92, 103, 141, 258, n74
Almagest (of Ptolemy), 110, 111, 178, 239
'amal (action), 258
America, 145, n38
al-'Āmirī, Abu'l-Ḥasan, 12
Āmulī, Sayyid Ḥaidar, 182, n10
Analytics (of the Ikhwān), Prior and Posterior, 42
Anatomy, 97–98, 99–100, 239
Anawati, M. M., 9, n19
Andalusia, 16, n37, 278
Angelology, 39, 185, 238, 268, n16; *see also* Angels
Angels, 34, 100, 200, 209, 236, 248, 240, 259, 261, 265–268 passim, 270, 277; *see also* Angelology
Animal kingdom (of the Ikhwān), 93–104
Animal soul, 100, 217, 249
Antioch, 11
Antiperistasis, Aristotelian theory of, 228
Antiquity, 40, n65
Apollonius of Tyana, 38, 111
'aql (intellect), 46, n12, 51, 200, 210
al-'aql al-awwal (First Intellect), 203
al-'aql al-hayūlānī, 269
Aquinas, Thomas, 33
Arabia, steppe of, 142
Arabic alphabet, 50, 51, n26, 162, 209, 210
Arabic language, 6, 8, 12, 50, 110, 212
Arabic meteorology, 85
Arabs (pre-Islamic), 6–7

Archangels of light, 265
Archimedes, 2, 111
'ārif (gnostic), 263, 264, 265, n8, 266
Aristarchus, 78–79, n13, 135
Aristotelian philosophy. *See* Peripatetic philosophy
Aristotle, 1, 2, 40, 62, 63, 84, 85, 94, 111, 115, 187–188, n26, 244, 245, 271, n23, 276; *Materia*, 63; physics of, 126, 133–134, 167, 196, 226–229, 241; "secret psalm of Aristotle," 35
Arithmetic, Pythagorean notion of, 47–51
'arsh (throne), 39, 76
Āryabhaṭa, Hindu astronomer, 135, n13
Aryans, 192
Asad ibn 'Abdallāh, 16
Asfār (*The Four Journeys*), 183, n13
al-Ash'arī, Abu'l-Ḥasan, 112, 166
Ash'arite theology, 9–10, 11, 16, 60, 225
Asia (Western), 87, 109; Minor, 145; Major, 145
Asín Palacios, M., 28
Asrār al-tawḥid (of Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khair), 193–194
Assassins, 36, n53
Astrology, 62, 75, 81–84, 132, 151–165, 238–240; genethliac, 151, n1; judicial, 151, n1
Astronomy: of the Ikhwān, 42, 61–62, 75–81, 84–85; of al-Bīrūnī, 108, 111, 113, 115, 132–141; of Ibn Sīnā, 236–239
al-Āthār al-bāqiyah (of al-Bīrūnī), 108, 109, 112, 119
athīr (ether), 85, 86
Augustine, Saint, 197, n2
Augustinian, 185
Avatāra, 3, n3
Averroes, 83, 183, n14, 185
Avesta, 112
Avicenna, 13, 21, 36, 50, n25, 62, 65, 112, 145, 166, 167, 171, 172, 175–274, 275–280 passim
'Awā, 'A., 28, 46–47
awā'il (pre-Islamic), 11, 16
'Awfī ibn al-Rifā'ī, 25
āyāt (portents), 6, n9
āyat al-nūr (Quranic verse), 258
al-Azhar, 18
'Azīz al-Nasafī, 2, n2; *Kashf al-ḥaqā'iq*, 2, n2

Babylonian, 31, 160, n21, 191; cosmology, 77, 280
Badawī, 'A., 189
Baghdād, 189
Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, 19, 279; *Kashkūl*, 194
Bahmanyār, Abu'l-Ḥasan ibn Marzbān, 13
al-Baihaqī, Ẓahīr al-Dīn, 177, n1
Balāghī, 'Abd al-Ḥujjat, 14, n32
al-Balkhī, Abū Zaid, 13
baqā' (subsistence), 53
barakah ("grace"), 33, 191, 192
al-barakat al-muḥammadīyah (grace of the Prophet), 182, n10
Barani, S. H., 111, n17
al-Bāri' (Creator), 210
barzakh (isthmus or purgatory), 168, 269
Baṣra, 25, 29
Bāṭinīs, 29, 83
bāṭinīyah (Ismā'īlīs), 21, n44
al-Battānī, 78
Being, 46, 51–55, 69–71, 77, 181, 197–202, 205, 207, 210, 212, 213, 220, 235, 236, 249, 250, 276
Bhagavad-Gītā, 109
Biology, 125
al-Bīrūnī, 12, 13, 21, 87, n40, 107–174, 207, n32, 221, 247, 275–276, 277–280 passim
Bodin, Jean, 188
Body, Avicenna's concept of, 200
Böhme, Jacob, 10, n21
Bolos, 111
Botany, 41, 92–93
Brahmagupta, 135, n13
brahmāṇḍa ("egg of Brahman"), 134
Browne, E. G., 28
Brunner, F., 233, n67
Bruno, Giordano, 188
Buddhism, 192
Bukhārā, 189
al-Būnī, Muḥyī al-Dīn, 37, 211, n40
Burckhardt, T., 7, n12, 56, n48, 151, n2
Buwaihids, 17

Campanella, Tommaso, 188
Cartesian, 63
Casanova, P., 39
Chaldaeans: "Great Year" of the, 79; sciences of, 12
Chartres, l'école de, 188
Chen-jen, 66
Cherubim, 268, 271, 272
China, 38, 66, 211
Chinese, 50, 66
Chorasmia, 108
Christianity, 7, 32, 66, 117, 191, 192, 238
Chronology, 108, 119
Copernican Revolution, 185
Corbin, H., 13, n28, 19, n43, 30, 51, n27, 190, 263, n2
"cosmic mountain," 272
Cosmogony (of Ibn Sīnā), 202, 203, 206, n30, 208, 212, 267

Creator, 210

dahrīyūn, 54
dā'īs (missionaries), 26
Dānishnāma-yi 'alā'ī (*Book of Science dedicated to 'Alā' al-Dawlah*), 180, 181
Dehkhodā, 'Alī Akbar, 107, n1
Democritus, 221
dhāt (essence), 198–199, n6
dhikr (invocation), 13, n29, 257, n71
dhirā' (cubit), 130
Dhu'l-ḥijjah (Islamic feast), 35
Dieterici, Fr., 28, 47–48, n15
al-dīn al-ḥanīf (Primordial Tradition), 5
Diogenes, 111
Dioscorides, 111
Divine Act, 280
Divine Being, 273, 277
Divine Breath, 162
Divine Command, 204, 205, 210
Divine Essence, 46, 203, 213
Divine Intellect, 202, 213, 277, 280
Divine Ipseity, 46
Divine Knowledge, 263
Divine Light, 213
Divine Origin, 233
Divine Principle, 56, 59, 208, 212
Divine Source, 213, 235
Divine Unity, 165
Druzes, 36, n53
Duhem, P., 78
Dynamics, Aristotelian, 227

East, the: origin of Pythagorean-Platonic school, 189
Ecology, 39, 88
Edessa, 11
Egypt, 17, 18, 38–39, n62, 77, 123, 160, n2, 191, 280
Elements of Astrology (of al-Bīrūnī), 165
Eliade, M., 92, n56, 148
Embryology, 42
Empedoclean cosmology, pseudo-, 278
Empedocles, 62, 221, n25
Epistles (of the Ikhwān al-Ṣafā'), 25–104, 278, 279
Equinox, 208
Ethics, 178
Euclid: *Elements*, 109–110, 178
Europe, 145; Renaissance Europe, 166
Evolution: theories of the Ikhwān, 71–73; Darwinian theory of, 141

Fabre d'Olivet, A.: *The Golden Verses of Pythagoras*, 4, n6, 48, n17
faiḍ (effusion), 202, 206, 212
fā'ilī (efficient), 230
Fakhr al-Dawlah al-Dailamī, 179
Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 8, n16, 15, 184; *al-Mabāḥith al-mashriqīyah*, 187–188, n26
falak al-tadwīr (epicycle), 136
al-faqr al-muḥammadī ("Muḥammadan poverty"), 195
al-Fārābī, Abū Naṣr, 12, 29, 178, 181, n6, 184, n17, 195, n51
Fardjān castle, 179
al-Farghānī, 76, 78
Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār: *Manṭiq al-ṭair* (*Conference of the Birds*), 192–193, n40
Fāṭimid dynasty, 17, 18
Fāṭimid movement, 29, 177
Fermat, magic square of, 211, n40
Fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (of al-Bīrūnī), 110
Fī taḥqīq mā li'l-hind (of al-Bīrūnī), 107, n3
fiqh (jurisprudence), 178
Firaidūn, 145
firāsah (physiognomy), 215
First Cause, 204, 229
Flügel, G., 28
Furūzānfar, Badī' al-Zamān, 194, 195
al-Futūḥāt al-makkīyah (*The Meccan Revelations*), 1, n1, 138

Gabriel, Archangel, 268
Galen, 111, 251
Galileo, 91, n54
Ganges Plain, 142–143
Gardet, L., 9, n19, 188, 189, 193
Gauthier, L., 188
Genesis, Book of, 117
Geocentric system, 135, 136
Geodesy, science of, 128, 215
Geography, 39, 42, 87–89, 113, 115, 128–130, 143–145, 146–147, 215; "sacred geography," 144, 156
Geology, 87, 120, 141–143, 235, 244–245
Geometry, 42; of al-Bīrūnī, 126–130; Pythagorean notion of, 47–51
ghādhīyah (feeding), 248
Ghadīr Khumm (Shī'ah day of celebration), 35
ghā'ī (final), 230
Ghanī, Qāsim, 190
Ghazna, 108
Ghaznawids, 17
al-Ghazzālī, 13, 15, 26, 28, 36, 83, 97, 98, n6, 99, n11, 166–167, 184, 208, 211, 278; *al-Munqidh min al-ḍalāl*, 21, n44
Gilson, E., 197–198, n4
Gnosticism, 195, n51
Goichon, A. M., 188, 192

Golden Verses of Pythagoras, 4, n6, 48, n17
Goldziher, I., 29
Gospels, 39
Graeco-Roman mysteries, 191
"Great Year" of the Chaldaeans, 79
"Greater Mysteries," 4, n5
Greek cosmologies, 55, 66, 115, 187, 210, n37, 212, 236, n1, 276, 280
Greek language, 8, 12, 38, n61
Greek philosophy, 38–39, n62, 63, 109, 116, 167, 168, n4, 183, n14, 184, 191, 211
Greek sciences, 12, 31; astronomy, 76, 78–79, n13, 133, 169; geography, 145; geology, 143; meteorology, 85
Guénon, R., 57–58, n58
Gulshan-i rāz (*Secret Rose Garden*), 105 158
Gushāyish wa rahāyish (of Nāṣir-i Khusraw), 209, n36
Guthrie, K. S., 37, n55

Hadi, Abdul, 5, n7
ḥadīth (tradition), 11, 41, 112
ḥāfiẓah (memory), 102, 250
Ḥājji Khalīfah, 110; *Kashf al-ẓunūn*, 107, n3, 110
Ḥā'irī Māzandarānī, 'Allāmah, 197, n3
ḥakīms (sages), 10
Ḥallāj, Manṣūr, 9, 26, 195
Hamadān, 179, 180
al-Hamdānī, H. F., 27
Ḥaqīqah (Truth), 18
al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah ("truth or reality of Muḥammad"), 160
ḥaqq (truth), 9, 204
al-ḥarakat al-jawharīyah (substantial change), 226–227, n44
harāmisah (Hermeticists), 15, n33
Ḥarbī the Ḥimyarite, 38
Ḥarrān, 11, 12
Ḥarrānians, 34, 35, 37, 38, n61, 39
Hartner, W., 160, n21
Hārūn al-Rashīd, 16, n37
Haschmi, M. J., 148–149
ḥayawānīyah (vital), 256
al-hayūlā', 210
Ḥayy ibn Yaqẓān (of Ibn Sīnā), 179, 194, 195, n51, 263, n1, 265, 268, 272
Heavenly soul, 217, 229, 236
Hebrews, 6, 31; Hebrew prophets, 38–39, n62, 184
Heliocentric system, 135, 136
Hellenistic cosmology, 54, 205, n25, 210, n37
Heraclides, 111
Hermes, 13, n28, 75, 132
Hermetic sciences, 38–39, n62, 90, n51
Hermetic sources, 38
Hermetic symbols, 13, n28, 15, n36, 21, 191
Hermeticism, 2, 10, n20, 13, n28, 14–15, 35, 39, 62, 151, 163, 165, 166–185, 191, 195, n51, 240, n15, 266, n10, 278
Hermeticists, 13, 19, 20, 115
ḥikmah (wisdom), 15, 15, n33, 33, 34, 35, 183, n13, 184, 197, n3, 211
ḥikmah ladunīyah (eternal wisdom), 33
Ḥikmat al-ishrāq (*The Theosophy of the Orient of Light*), 175
al-Ḥikmat al-m(a)shriqīyah (of Ibn Sīnā), 181, 186
al-ḥikmat al-m(a)shriqīyah (Oriental philosophy), 185–186
Hinduism, 67, 77, 108, 109, 134, 276, 280; *Avatāra*, 3, n3; *Bhagavad-Gītā*, 109; conception of nature, 122, n1; conception of *Puruṣa*, 66; *Purāṇas*, 118; *Vedanta*, 109; *Yugas*, 138
Hindus, 254–255, n61
Hindus, sciences of, 38, 51, 120, 145, 160, 162; astrology, 162; astronomy, 135, n13, 160; geography, 145; geology, 120; *Sinddhānta*, 111
Hindustani, 36
Hipparchus, 79
Hippocrates, 251
al-ḥiss al-mushtarak (common sense), 250
History, 108
Holy Spirit, 268
Homā'ī Jalāl al-Dīn, 33, n39, 50, n25
Houben, J., S.J., 193
ḥukamā' ("theosophers"), 20, 115, 168, 170, 263
Hydraulics, 215
hylé (matter), 45, n12, 52, 122, 172, 219–220, 261
Hylomorphism, Aristotelian theory of, 1, 218

Iamblichus, 46, n13
Iblīs, 100
Ibn Abī Jumhūr, 182, n10
Ibn Abī Uṣaibi'ah, 177, n1; *'Uyūn al-anbā'*, 107, n3
Ibn 'Abīd al-Kātib, 26
Ibn al-Haitham, 13, 36, n53, 278
Ibn al-Qifṭī, 26, 177, n1; *Akhbār al-ḥukamā'*, 25, n2; *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, 25
Ibn 'Aṭā'allāh al-Iskandarī: *Ḥikam*, 23
Ibn 'Arabī, 2, 10, 13, n29, 15, n36, 22, n46, 36, 37, 83–84, 163, 183, 193, 195, 196, 202, 278, 279; *Futūḥāt al-makkīyah*, 1, n1, 138
Ibn Bakr, 26

Ibn Buṭlān, 189; *al-Maqālat al-miṣrīyah*, 190
Ibn Ḥajjāj al-Shā'ir, 26
Ibn Khaldūn, 36, n53
Ibn Khallikān, 177, n1
Ibn Masarrah, 83, 278
Ibn Muqaffa', 39
Ibn Nadīm al-Warrāq: *Fihrist*, 13
Ibn Rushd. *See* Averroes
Ibn Shāhūyah, 26
Ibn Sīnā. *See* Avicenna
Ibn Taimīyah, 26, 36, n53
Ibn Ṭufail, 185–186, n22
Ibn Turkah. *See* 'Alī ibn Turkah Iṣpahānī
Ibn Yūnus, 13
Ibn Zar'ah, 26
Ibrāhīm ibn Sīnān, 12
'īd al-aḍḥā, Islamic feast, 35
'īd al-fiṭr, Islamic feast, 35
'īd al-ghadīr, Islamic feast, 35
Idrīs, 13, n28, 15, n33, 34, 35, 75, 132, 239; *see also* Hermes
Ifrād al-maqāl fī amr al-ḍalāl (of al-Bīrūnī), 112
iḥsān, 34
Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity), 12, 13, 21, 25–104, 122, 127, 138, 141, 142, 147, 207, n32, 210, n37, 220, 275, 277–280 passim
ilāhīyāt (metaphysics), 187–188, n26
'illat al-'ilal ("Cause of Causes"), 203
Illuminationist. *See Ishrāqī*
'ilm al-'adad (science of number), 46–51
'ilm al-khawāṣṣ ("science of the elite"), 267
īmān, 34
'Imrān al-Ṣābī, 14
India, 38, 38–39, n62, 66, 80; al-Bīrūnī on, 142–143
India (of al-Bīrūnī), 108, 109, 112, 114, 174
Indus Valley, 125
al-insān al-kāmil (Universal Man), 66, 163
al-Insān al-kāmil (of al-Jīlī), 83, 158
Intellect, 40, 102, 150, 159, 160, 162, 173; Avicenna's concept of, 200–205, 210, 211, 218, 257, 259, 269; First Intellect, 203, 204; Second Intellect, 203; Third Intellect, 203; *see also* Active Intellect; Divine Intellect; Tenth Intellect; Universal Intellect
intellectus materialis, 269
Intelligences, 181, 199, 206, 209, 220, 229, 236, 237, 238, 240, 243, 258, 259, 262, 268, 280; *see also* Tenth Intellect
Isagoge, 42
al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt (*The Book of Directives and Remarks*), 180, 181, 194, 263, 264, 266
'ishq (love), 53, 189, 206, 237, 261
Ishrāqī, 2, 10, 19, 21, 38, n60, 89, 115, 185, 190, 195, n53, 196, 243, 263, 276, 278, 279
islām, 34
Ismā'īl al-Zāhid, 178
Ismā'īlī, 17, 19, 20, 21, 27, 29, 30, 36, 83, 115, 182, 209, 275, 278
Ispahān, 179, 180
Israelites, 38–39, n62
Ivanov, V.A., 29

Jābir ibn Ḥayyān, 9, n17, 14, 36, 49, 51, n26, 111, 148, 206, n31, 211, 246, 278
Jābirian alchemy, 90, 149, 247
Jābirian balance, 49
Jābirian corpus, 14, n31, 37, 38
Ja'far al-Ṣādiq (*Imām*), 14, 26
jafr, science of, 210
al-Jāḥiẓ, 39, 111
Jāma-yi Bahādur Khānī, 108, n6
Jāmī, 'Abd al-Raḥmān, 266, n10
Jāmi'at al-jāmi'ah (of the Ikhwān al-Ṣafā'), 37
Jerusalem, 89
Jesus Christ, 31, 32, 83
Jews, 38–39, n62, 117
al-Jīlī, 'Abd al-Karīm, 13, n29, 195, 196; *al-Insān al-kāmil*, 83, 158
jinns, 100, 270
jism (Body), 52, 200
al-jism al-muṭlaq (Absolute Body), 58
Joseph, 32
Judaism, 70
Jundishāpūr, 11, 188
al-Jurjānī, Sayyid Sharīf, 21; *Maṭāli' al-anwār*, 21
al-Juzjānī, Abū 'Ubaid, 177, n1, 178, 179, 180

Ka'bah, pilgrimage to, 103
Kabbalists, 51, 188
kalām (of Ibn Sīnā), 184
kamāl (perfection), 53
Kant, 222
al-Kāshānī, 'Abd al-Razzāq, 195, n53
al-Kāshānī, Ghiyāth al-Dīn Jamshīd, 279
Kashf al-maḥjūb (*The Unveiling of the Hidden*), 209, n36
Kashf al-ẓunūn (of Ḥājjī Khalīfah), 107, n3, 110
Kashkūl (of Bahā' al-Dīn al-'Āmilī), 194
Kennedy, E. S., 111, n17
keshvars, 144

Khālid ibn Yazīd, 11, 16, n37
khalīfah (vicegerent), 261
khalīfat Allāh (God's vicegerent), 150
khalq, 9
khalwah (spiritual retreat), 195
al-Kharraqānī, Abu'l-Ḥasan, 195
Khayyām, 'Umar, 13, 208, 278; *Risālat al-wujūd*, 20
Khiva, 108
Khwānsārī, Muḥammad, 177, n1
Khurāsān, 16, 177
al-Khuṭbat al-gharrā' (Sermon on unity by Ibn Sīnā), 208
Khwārazm, 108
Khwārazmī, 110
al-Khwārazmī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn: *Mafātīḥ al-'ulūm*, 13
Khwārazmian dynasty, 178; *see also* Ma'mūnids of Khwārazm
kīmiyā' (alchemy), 215
al-Kindī, Abū Ya'qūb, 111
al-Kirmānī, 36, n53, 278
Kitāb al-birr wa'l-ithm (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-ḥāṣil wa'l-maḥṣūl (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-inṣāf (of Ibn Sīnā), 180, 189
Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir (of al-Bīrūnī), 109, 111, 130, 147
Kitāb al-luma' (*Book of Flashes*), 25, n1
Kitāb al-majmū' (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-ṣaidanah (of al-Bīrūnī), 109
Kitāb al-shāmil (of al-Bīrūnī), 107
Kitāb al-tadārik li anwā' al-khaṭā' fī'l-tadbīr (of Ibn Sīnā), 178
Kitāb al-tafhīm (of al-Bīrūnī), 108, 109, 111
Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin (of al-Bīrūnī), 109, 113, 116–117, 125, 129, 147
Kitāb al-yawāqīt (of al-Sha'rānī), 13, n28
al-Kitāb fī'l-usṭurlāb (of al-Bīrūnī), 128
kiyān, 8
kjōnō, 8
Koran. *See* Quran
kursī (pedestal), 39, 76

Lama'āt (of al-Bīrūnī), 108, n6
Lane-Poole, S., 29
al-Lārī, Maẓhar al-Dīn Muḥammad: *Kitāb al-tafhīm fī ma'rifat istikhrāj al-taqwīm*, 112
Latin Scholasticism, 183
"Lesser Mysteries," 4, n5
Libya, 145
Linguistics, 39
Logic, 41, 42, 131, 187, 192–193, n40

al-Ma'arrī, Abu'l-'Alā', 36, n53
MacDonald, D., 29
māddī (material), 230
Madkour, Ibrāhīm, 195, n51
Mafātīḥ al-'ulūm (of al-Khwārazmī), 13
Magic, 41, 43, 90–91, n51, 148–149, 238, 271
maḥabbah (love), 189
Mahdavī, Yaḥyā, 180, n5
māhīyah (quiddity), 198, 218
Maḥmūd of Ghazna, 17, 108, 177, 178
mail (inclination), 228–229
Majd al-Dīn al-Baghdādī, Shaikh, 194
Majlisī, the theologian, 183
al-Majrīṭī, Abu'l-Qāsim, 13, 36, n53, 37, n54, 51, n26
Ma'mūnids of Khwārazm (Khwārazmīyah), 14, 16, 108, 130, 178
Mānī, Persian prophet, 190
manṭiq ("logic"), 268
Manṭiq al-m(a)shriqīyīn (*The Logic of the Orientals*), 186, 192–193, n40
Marāghah, 279
ma'rifah (gnosis), 25, n1, 34, 168, n4, 173, 193, 263
al-Marwazī, Ḥasan Kattān: *Kaihān shinākht*, 112
Mashshā'īyūn (followers of Aristotle), 35
ma'shūq (Beloved), 53
Massignon, L., 9, n18, 29, 51, n26, 189
Mas'ūd, 108, 180
al-Mas'ūdī, Abu'l Ḥasan, 12, 118
maṭbū', 9
materia prima, 269
Mathematics, 1–2, 41, 47–51, 108, 115, 127–131, 197, 215
Matter, the Ikhwān's notion of, 58–59
Mecca, 87, 89, 103–104
Mechanics, 215
Medicine, 98, 108, 181, 239, 252
Menelaus: *Spherics*, 108
Mesopotamia, 29, n21
Metaphysics, 1–2, 66, 187–188, n26, 197, 215, 218, 234, 252, 280
Meteorology, 41, 42, 84–87, 162–163, 181, 235, 241–243
Meyerhof, M., 11, n24
Middle Ages, 7, 40, n65, 62
Miftāḥ 'ilm al-hai'ah (*Key of Astronomy*), 135
Mineralogy, 41, 88–93, 108, 111, 130–131, 147–149, 245–246
Ming Tang, 211
Mīnovī, M., 144
Mīr Dāmād, 181, n6, 182, 195, n53
Miskawaih al-Rāzī, 26
Mohaghegh, M., 120, n9
Mongol invasion, 279

Moses, 83
mudrikah (power of comprehension), 250
mufakkirah (thought), 102
Muḥammad, Prophet, 32, 34, 35, 65, 83, 163, 192, 194; "Truth or reality of Muḥammad," 160
muḥarrikah (power of motion), 250
muḥīṭ (outer sphere), 54, 57, 61, 68, 76, 77, 103
Muḥsin Faiḍ, Mullā, 187–188, n26
Muhyī al-Dīn ibn 'Arabī. *See* Ibn 'Arabī
mujarrad (separate), 200
mujarradāt (simple substances), 199, 236
Mukhtār ibn al-Ḥasan. *See* Ibn Buṭlān
al-Muktafī bi'llāh, caliph, 17
Mullā Ṣadrā, 10, 19, 181n, 182, 183, 187–188, n26, 192–193, n40, 195, n53, 226–227, n44, 279; *Asfār*, 183, n13
mumkin (contingent), 198
mumkin al-wujūd (contingent beings), 199
mumtani' (impossible), 198
muṣawwirah (power of retaining forms), 250
Music, 39, 42, 45, 181, 271
Mutakallimūn (Muslim theologians), 20, 170
mutakhayyilah (imagination), 102
Mu'tazilites, 12, 16, 19, 26, 28, 35, 228
muwallidah (reproduction), 248

Nabataeans, 29, n21
al-nafas al-ilāhī ("Breath of God"), 210, n37
nafas al-raḥmān (Breath of the Compassionate), 13, n29, 162, 210, n37
nafs (soul), 51, 200, 204, 210
al-nafs al-ḥayawānīyah (animal soul), 217, 249
al-nafs al-kullīyah. *See* Universal Soul
al-nafs al-nabātīyah (vegetative soul), 217, 248
al-nafs al-nāṭiqah (human soul), 257
nafs qudsīyah (sacred soul), 261
nafsānīyah (animal controlling brain), 256
nairanjīyāt (theurgy), 215
Najāt (*The Book of Deliverance*), 179, 180, 189, 196
Nallino, C. A., 130, 132, n1, 186
Nāma-yi danishwarān-i nāṣirī, 120, n9
nāmīyah (growth), 248
nāmūs (Divine law), 33, 43, 54
Nasibī: *Jafr jāmi'*, 50, n25
nasīm (lower layer), 85, 86
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Khwājah, 8, n14, 20, 171–172, n13, 181, 263, n1, 266, 279; *Sharḥ al-ishārāt*, 183, n13, 220, n22
Nāṣir-i Khusraw, 13, 278
Nasr, Seyyed Hossein, 19, n43, 107, n3, 109, n9, 110, n14, 120, n9, 197–198, n4
Nasr ibn Ya'qūb al-Dīnawarī, 111
al-Nātilī, 'Abdallāh, 178
nāṭiqah (speech), 102
natura, 8
natura essentia, 216
natura generatio, 216
natura naturans, 9, 61
natura naturata, 9, 61
natura rei corporeae, 216
natura substantis simplex, 216
Natural philosophy, 115, 187–188, n26, 195, n52, 215, 216; Peripatetic natural philosophy, 222, 226
Nawādir al-uṣūl (of al-Tirmidhī), 13
naẓar (speculation), 258
al-Naẓẓām, 220, 221
Necessary Being, 199, n8, 201, 203
Neoplatonism, 190, 192, 195, n51, 196, 209, n36
Neoplatonists, 183, 214, 276
Neo-Pythagoreans, 19, 21, 35, 166
New Testament, 112
Nicholson, R. A., 28
Nicomachus, 37, 47; *Introduction to Arithmetic*, 48; *Theologoumena Arithmetica*, 48
Nisibis, city of, 11
Niẓāmī 'Arūḍī: *Chahār maqālah*, 107, n3, 177, n1
Niẓāmīyah school, 18
Noah, 83, 145
North Africa, 17
Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī, Amīr, 177,178
nujūm (astrology), 215
numbers: Pythagorean notion of, 47–51, al-Bīrūnī on, 126–127
al-nūr al-muḥammadī ("light or reality of Muḥammad"), 160
Nuṣairīs, 26, 35, 38, n61
Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ (of Shahrazūrī), 25
Nyāya-Vaiśeṣika, 10, n20

Occident (of darkness), 265, 267, 269, 270, 272
"Occidental" philosophers, 189, 190
"Occult sciences," 235, 238, 261
Old Testament, 112
Ontology, of Ibn Sīnā, 202–214
Optics, 108, 215
Orient (of light), 265, 266–267, 269–270, 272
"Oriental Philosophy," 185, 186, 187, 188–191, 196

"Oriental Pythagoreanism," 35
Orphic mysteries, 191
Oxus River, 235, 244

Pahlavi, 8, 12
Palestine, 87
parīs (jinns), 270
Perihermenias, 42
Peripatetic philosophy, 2, 10, 15, 21, 33, 34, 39, 58, 62–64, 90–91, n51, 109, 139, 166–173, 179, 183–186, 189–191, 195, n51, 196, 197, n2, 200, 206, 208, 216–226, 230–231, 236, 238, 240, n15, 241, 243, 247, 263, 269, 271, 276, 279
Peripatetics, 10, 19, 20, 21, 54, 55, 62, n68, 85, 115, 122, 166, 170, 172–173, 181, 187, 190, 195, n53, 210, n37
Persia, 16–19 passim, 31, 38, 38–39, n62, 108, 111, 143–144, 182, 183, 185, 190, 194, 195, n53, 197, n3, 263, 278, 280
Persian language, 36, 110, 111, 180
Pharmacology, 108
Philoponus, John, 167, 228
philosophia perennis, 32, 191
Physics, 62, 136, 228, 243, 244; *see also* Aristotle, physics of
Physiology, 99, 248, n44
physis, 8
Pickthall, Muḥammad, 6, n9
Pines, S., 28, 189, 190, 228, n51
pīr (spiritual master), 265
Plato, 111, 166; *Meno*, 102; *Phaedrus*, 265, n9; "prayer of Plato," 35; *Timaeus*, 127
Platonic "ideas," 39, 40, 50
Platonism, 189, 197, n2
Pliny: *Naturalis Historia*, 160, n21
Plotinian, 189, 193, 203, 243
Plutarch, 111
Poimandres, 195, n51
Prime Matter, 58
Prime Mover, 229
Proclus, 37, 167; *Hypotyposis*, 78–79, n13
Psammetichus, 38–39, n62
Psychology, 181
Ptolemaic system of epicycles, 76, 136
Ptolemy, 38–39, n62, 111, 133, 134, 169, 236, 271; *Almagest*, 110, 111, 178, 239; *Hypotheses*, 78–79, n13
Purāṇas, 118
Pure Being, 58, 151, 159, 165, 200, 203, 233, 234
Puruṣa, Hindu conception of, 66
Pythagoras, 4, n6, 32, 37, 38, 43, 47, 166, 169
Pythagorean numbers, 7, 47–51, 77, 78
Pythagoreanism, 34, 35, 37, 38, 39, 45, n5, 47, 49, 51, 84, 127, 179, n3, 189, 191

Qābūs ibn Wushmgīr, 108, 179
Qāḍī-zādah, 279
qāf (cosmic mountain), 265
Qānūn (of Ibn Sīnā), 112, 179, 180, 181, 234
al-Qānūn al-mas'ūdī (of al-Bīrūnī), 108, 109, 111, 112, 128
Qarāmiṭah, 29
al-Qaṣīdat al-'ainīyah (*Ode on the Soul*), 259–260
Qāsim al-surūr wa 'ayn al-ḥayāt (of al-Bīrūnī), 110
Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbīyah (*Tale of the Occidental Exile*), 278
Qiyām al-arḍ fī wasaṭ al-samā' (of Ibn Sīnā), 178
qiyāmat al-qiyāmah ("Last Day"), 80
Qorbānī, A., 110, n14
Quadrivium, 41, 48, 111
al-Qunawī, Ṣadr al-Dīn, 13, n29, 15, n35, 195, n53, 196
Quran, 2n, 5–8 passim, 10, n23, 32, 39, 51, 76, 112, 114, 141, 143, 148, n43, 180, 184, 211, 212, 258
Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, 182, 195, n53

Ramaḍān, 35
Rasā'il. *See Epistles* of the Ikhwān al-Ṣafā'
Rashīd al-Dīn Faḍlallāh, 16, n37
Rational soul, 100
al-Rāzī. *See* Fakhr al-Dīn al-Rāzī
al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā', 109, 111, 115, 166, 170, 171, 247, n40; *Fī 'ilm al-ilāhī*, 109
al-Rāzī, Shahrdān ibn Abi'l-Khair: *Kitāb rawḍat al-munajjimīn*, 112
Renaissance, 188, 226
Rhazes. *See* al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā'
Riḍā, Imām, 14
Risālah fi'l-'ishq (*Treatise on Love*), 181, 261–262, 263
Risālat al-'ishq (of Ibn Sīnā), 194
Risālat al-jāmi'ah (of Ikhwān al-Ṣafā'), 25–104
Risālat al-kiyā (of Ibn Sīnā), 189
al-Risālat al-nairūzīyah (of Ibn Sīnā), 181, 189, 209, 211
Risālat al-ṭair (*Treatise of the Bird*), 181, 194, 263, n1, 265, 273, 278
Risālat al-wujūd (*Treatise on Being*), 20
al-Rūḥ (Universal Spirit), 153, 159
al-rūḥ al-qudsī (Sacred Spirit), 207
Ruska, Julius, 14, n31

Sabaeans, 12, 29, 117

Sabziwārī, Ḥājjī Mullā Hādī, 182, 187–188, n26; *Sharḥ-i manẓūmah*, 183, n13
Sacred Spirit, 207
Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. *See* Mullā Ṣadrā
Ṣafā, Dhabīḥallāh, 190
Safavid, 19, 279
Ṣaffārid dynasty, 16
Salāmān wa Absāl (of Ibn Sīnā), 181, 263, n1, 265–266, 274
sālik (traveler), 264, 265, 267
sālikūn ("The Path"), 195
Samā' al-Dawlah, 179
Sāmānid dynasty, 16, 177
Samarqand, 279
ṣāni'ah (production), 102
Sanskrit, 8, 12
sapientia, 168, n4, 234, 277
Sarton, G., 29, 132, n1, 147, n39
Sassanid, 190
Sayyid al-'Ulamā' Abu'l-Maḥāmid ibn Mas'ūd ibn al-Zakī al-Ghaznawī: *Kifāyat al-ta'līm fī ṣinā'at al-tanjīm*, 112
Schoy, 132, n1
Schuon, F., 18, n41; *Gnosis, Divine Wisdom*, 3, n3, 47–48; *Stations of Wisdom*, 3, n3
scientia, 168, n4, 277
Secondary Matter, 58
Seljuqs, 17
Semites, 192
Semitic nomads, 6, 7, 9, n18
sensus communis, 102, 250, 270
Shabistarī, Maḥmūd, 196, 251, n49; *Gulshan-i rāz*, 105, 158
al-Shāfi'ī, 112
Shahādah, 5, 214
al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad, 25, 177, n1; *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ*, 25
al-Shahrastānī, 220
Shaikh al-ishrāq. *See* Suhrawardī, Shaikh al-ishrāq
al-Shaikh al-Ra'īs. *See* Avicenna
Shamalghānī al-Kūfī, 13
Shams al-Dawlah, 179
Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Mas'ūdī: *Jahān-i dānish*, 112
al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb: *Kitāb al-yawāqīt*, 13, n28
Sharḥ al-ishārāt (of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī), 183, n13, 220, n22
Sharī'ah (Sacred Law), 18, 21, 33, n39, 35, 43, 65, 92, 181
sharikāra, 122, n1
Shaṭḥiyāt (of Baqlī), 50, n25
shawq (yearning), 53, 54
al-Shifā' (*The Book of the Remedy*), 179, 180, 181, 183, 185–186, n22, 187, 189, 195, n52, 196, 203, n18, 244, 247, 271, n23
Shī'ism, 14–16, 17–19, 28, 29, 35, 114, 182, 183
Shī'ites, 9, 15, 17, 19, 36, 37, 38, n61, 51, 83, 114, 117, 275
shirk (polytheism), 10
Shūkh Shī'ī, 26
al-Sijistānī, Abū Ya'qūb: *Kashf al-maḥjūb*, 209, n36
al-Sijzī, Abū Sa'īd ibn 'Abd al-Jalīl, 13
silsilah (spiritual chain), 193
al-Simnānī, 'Alā' al-Dawlah, 194
Sinddhānta, 111
Sindhind, tables of, 80
Slavs, 254–255, n61
Socrates, 32, 34
Solomon, Prophet, 38–39, n62, 268
Soul, 100, 102–103; Avicenna's concept of, 200, 203–205, 207, 210, 211, 229, 236, 237, 238, 243, 268; *see also* Animal soul; Heavenly soul; Rational soul; Vegetative soul; Universal soul; World soul
Stagirite. *See* Aristotle
Statics, 215
stoichos (base or support), 62
Ṣūfīs, 2, 9, 12, 13, 20, 21, 31, 98, n6, 114, 117, 163, 166, 191–195 passim, 202, 210, n37, 275, 276, 278
Sufism, 5, 10, 13, n28, 18, 19, 21, 32, 34, 36, 53, 115, 138, 158, 162, 185, 196, 230, 257, n71
Suhrawardī, Shaikh al-ishrāq, 2, 33, 182, 190–195 passim, 263, 278, 279
al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, 181n; *Ḥikmat al-ishrāq*, 175
Sunni, 9, 14–19, 28, 37, 83, 98, n6, 114, 182, 229–230
sūrī (formal), 230
Symbolism, numerical, 44
Syriac, 8, 12

ṭab', 8, 9
al-Ṭabarī, 118
Ṭabaristān, 87
ṭabī'ah (nature), 8, 9, 52, 209, 210, 216, 218
al-ṭabī'at al-kullīyah (Universal Nature), 159, 205
ṭabī'īyah (natural), 256
ṭabī'īyāt (natural philosophy), 187–188, n26, 195, n52
ta'bīr (oneiromancy), 215
Ṭaha Ḥusain, 12, n25
Ṭāhir Dhu'l-Yamīnain, 16
Ṭāhirid dynasty, 16

Tāj al-Mulk, 179
tajallī (theophany), 213
tajrīd (catharsis), 185
takhayyul (imagination), 250
Ta'līmīyūn, 20
Talisman, 43, 90–91, n51
ṭalismāt (natural magic), 215
tamām (completeness), 53
Tāmir, 'A., 27, 37, n54
tanzīh (transcendence), 9
Taqawī, Naṣrallāh, 194
Ṭarīqah (the Way), 18
taṣawwuf, 13, n28, 20, 25, n1, 31, 36, 41, 51, 67, 114, 182, 188, 191–196 passim
tashbīh (symbolism), 10
Tatimmah ṣiwān al-ḥikmah (of al-Baihaqī), 107, n3, 177, n1
al-tawḥīd (idea of Unity), 4, 7, 67, 279
al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, 13, 25, 26, 28, n15, 185–186, n22, 278; *Kitāb al-imtā'*, 29
ta'wīl (symbolic interpretation), 36, 51, 56, n49, 117, 182, 268
al-Ṭāwūsī, Ya'qūb ibn Muḥammad, 211, n40
Tenth Intellect, 203, 239, 241, 268
Tenth Intelligence. *See* Tenth Intellect
Thābit ibn Qurrah, 49, n18
Theology, 42, 66, 136
Theology of Aristotle, commentary on by Ibn Sīnā, 199, n7, 204
Theurgy, 271
Ṭibāwī, A. L., 27, 32
ṭibb (medicine), 215
Tihāmah, 87
al-Tirmidhī, Ḥakīm, 278; *Nawādir al-uṣūl*, 13
Torah, 39, 117
Transcendent Cause, 229–230, 231
Transoxiana, 16, 177
Turkish language, 36
al-Ṭūsī. *See* Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī
Twelve-Imām Shī'ism, 182

Ulugh Beg, 279
'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 112
Umayyads, 14
Unity, 4, 7, 67, 279, 281
Universal Cause, 231
Universal Element, 205, 206
Universal Existence, 234
Universal Intellect, 51, 52–53, 55–56
Universal Man, 66–68, 163
Universal Matter, 59
Universal Nature, 153, 159, 204–205, 218
Universal Soul, 46, n12, 51–54, 56–65 passim, 67–68, 71, 72, 75, 81, 88, 89, 90, n51, 92, 97, 98, 207, 226
Universal Spirit, 153, 159
al-'unṣur al-kull (Universal Element), 205
Upanishads, 193
al-Urjūzah fi'l-ṭibb (*Poem on Medicine*), 181
Urmuzdyār wa mihryār (of al-Bīrūnī), 110
usṭuqus (sphere of the elements), 62
'Uyūn al-ḥikmah (*Fountains of Wisdom*), 180

Vajda, G., 198–199, n6
Validi Togan, A. Z., 117, n2
Vedanta, 109
Vegetative soul, 100, 217, 248
vestigia Dei ("vestiges of God"), 74
Vis Naturalis (creative power of nature), 122

waḥdat al-wujūd (Unity of Being), 5, 202
wahm (apprehension), 250, 260
wājib (necessary), 198
wājib al-wujūd (Necessary Being), 198
West, the: philosophy in, 184–185, 189; scholars from, 192
Wiedemann, E., 132, n1
William of Auvergne, 185
Witchcraft, 148–149
Wolfson, H. A., 216, n9
World Soul, 49, 248–251, 261, 277, 280
wujūd (being), 46, 53, 198

Yaḥyā ibn 'Adī, 12
Ya'qūb ibn Laith, 16
Yāqūt, 110; *Mu'jam al-buldān*, 112
The Yemen, 26, 38, n60
Yemenites, 36, n53, 38
Yoga sūtras of Patañjali (of al-Bīrūnī), 110
Yū, first magic square of, 211
Yugas, 138
Yūsuf 'Alī A., 148

Zaid ibn al-Rifā'ī, 25
zamharīr (middle layer), 85, 86
al-Zarqālī, Abū Isḥāq, 13
Zeno, 171, n11, 221, 222
Zodiac, 39, 51, n26, 61, n66, 62, 76–83, 97, 100, 119, 134, 137, 151–159, 208
Zoology, 41
Zoroastrian symbols, 191

SEYYED HOSSEIN NASR

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā

Revised Edition

Twenty-three years ago, when Dr Nasr first began this detailed study of the Islamic conception of the cosmos, Western science had apparently relegated traditional cosmology to the status of mere superstition and fantasy. Since then the monolithic structure of modern thought, with all its claims to exclusiveness, has been severely questioned, and many works have been devoted to the traditional cosmologies of Hinduism, Buddhism, the Kabbala and Taoism. Despite the extraordinary growth of interest in Sufism and Islamic philosophy in the West, however, no new general study of Islamic cosmology has been produced since Dr Nasr's pioneering work was first published in 1964. A variety of modifications and corrections, together with an extensive supplementary bibliography, were included in the revised edition, which is now published for the first time in paperback. Dr Nasr concentrates on the particularly formative period of the 4th Hijra (eleventh century AD) and on its leading figures, the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity), al-Bīrūnī and Ibn Sīnā (Avicenna), but his primary purpose has been to analyse the structure and contours of the various cosmological schemes as permanent aspects of Islamic thought. Original Arabic and Persian texts unknown or little studied in the West indicate that, while some elements of Islamic cosmology were drawn from Alexandrian and other sources, it became fully integrated within the Islamic world-view in uniformity with the principles of Islamic revelation.

Seyyed Hossein Nasr is a distinguished scholar and the author of many books, including *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (1976) and *Islamic Science – An Illustrated Study* (1976).

Thames and Hudson

30 Bloomsbury Street, London WC1B 3QP

Printed in Great Britain

ISBN 0 500 27216 6

THE TREASURY OF ORIENTAL MANUSCRIPTS

ABU RAYHAN AL-BIRUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN

UNESCO
United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization
Tashkent
Office

If the pencil did not leave eternal monuments, where would we have learned of people's wisdom?

Abu Rayhan al-Biruni

UNESCO OFFICE IN TASHKENT

THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN
ABU RAYHAN AL-BIRUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

THE TREASURY OF ORIENTAL MANUSCRIPTS

ABU RAYHAN AL-BIRUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN

TASHKENT—2012

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
Tashkent Office

Published in 2012 by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

UNESCO Office in Tashkent
9, Ergashev Street, 100170 Tashkent, Uzbekistan

© UNESCO 2012
All rights reserved

ISBN 978-9943-11-139-4
ISBN 978-92-3-001065-2

The designations employed and the presentation of material throughout this publication do not imply the expression of any opinion whatsoever on the part of UNESCO concerning the legal status of any country, territory, city or area or of its authorities, or concerning the delimitation of its frontiers or boundaries.

The ideas and opinions expressed in this publication are those of the authors; they are not necessarily those of UNESCO and do not commit the Organization.

The anthology produced by the experts of the Institute of Oriental Studies (IOS) of the Academy of Sciences and foreign experts, Marco Di Bella (Italy) and Antonio Mirabile (Italy), contains materials that provide a description of the manuscript collection at the IOS of the Academy of Sciences representing more than 26,000 manuscripts and 39,000 lithographs in 'Arabic script. It highlights the history of the Institute's manuscript collection and provides an analysis of the subject matter. The work also covers the art of book writing and the activities of representatives from various schools of calligraphy and ornamental art such as miniature illustrations on the collection's manuscripts and specific features of their bindings. Furthermore, it investigates the development of paper production and describes the different paper types used in the manuscripts. This anthology contains a proposal for the conservation and examination of the condition of the manuscript collection of the Institute.

This book is for experts and broad readership.

This publication was produced thanks to generous contribution of the Kingdom of Saudi Arabia.

Edited by:
Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies
81, Mirzo Ulug'bek Street
100170, Tashkent, Uzbekistan

Executive Editors: Bakhrom Abdukhalimov, Jorge Ivan Espinal
Editorial Board: D. Yusupova, S. Karimova, G. Karimov, S. Allayarov.
Cover photo: Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies
Graphic design: Kahramon Abidjanov
Cover design: Kahramon Abidjanov
Illustrations: Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies
Typeset: Mega Basim
Printed by: Mega Basim

Printed in Turkey

TABLE OF CONTENTS

FOREWORD—*B. Abdukhalimov, J. I. Espinal* 6

1. **THE HISTORY OF THE COLLECTION**—*B. Abdukhalimov* 9

2. **SUBJECT MATTER** 16
   2.1. History—*D. Yusupova* 17
   2.2. Natural and Exact Sciences—*S. Karimova* 29
   2.3. Literature—*Sh. Musayev, G. Karimov* 44
   2.4. Islam and Philosophy—*B. Babadjanov* 58
   2.5. Historical Documents—*S. Gulyamov* 79

3. **SCRIPTS, ORNAMENTATION, AND ILLUSTRATIONS** 88
   3.1. Calligraphic Styles—*Sh. Ziyodov* 89
   3.2. Miniature and Artistic Painting—*Sh. Musayev, G. Karimov* 95

4. **BINDING** 104
   4.1. Islamic Bookbinding—*M. Di Bella* 105
   4.2. Paper—*M. Salimov* 117

5. **CONSERVATION PROJECT**—*A. Mirabile* 122
   5.1. Preservation of paper-based documents 123
   5.2. Preservation of the manuscripts collection 142

LIST OF ILLUSTRATIONS 150

FOREWORD

The manuscript collection of the Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies (IOS) of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan is one of the richest and most renowned manuscript repositories of the world not only because of the number of books and documents collected here, but also because of the diversity of their subject matter, language, time periods, and distinctive book design.

In 2000, the Institute's manuscript collection was added to the Memory of the World Register of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

To date, the collection of the IOS of the Uzbek Academy of Sciences holds more than 26,000 manuscripts and 39,000 lithographs in 'Arabic scripts replenished from year to year. Such a compilation undoubtedly requires proper care and optimal storage conditions. The existing conditions at the Institute building constructed in 1967 regrettably fail to meet modern requirements for the storage of ancient books. The laboratory that deals with handling and restoring damaged book copies is lacking necessary up-to-date equipment and sufficient experts on staff.

The Institute petitioned UNESCO for assistance in searching for foreign donor organizations willing to assist in the preservation of handwritten treasures with the goal of improving conditions for the manuscript collection as a whole, and the restoration laboratory in particular.

In 2009, the IOS of the Academy of Science of the Republic of Uzbekistan received a positive response to its appeal. A grant was allocated to the Institute from the government of the Kingdom of Saudi Arabia with assistance from UNESCO.

According to this project, UNESCO arranged a detailed examination of the technical state, storage and restoration conditions of the IOS manuscript collection in 2010 by an internationally renowned expert, Antonio Mirabile, whose opinion and recommendations were used to acquire technical equipment and reagents for the restoration laboratory of the Institute.

In 2011, relevant floors and areas within the Institute's building designed to store books and provide services to readers underwent renovation. At the same time, three staff members of the laboratory received a 40-day special internship at the King Faisal Center in the Kingdom of Saudi Arabia. Fifteen-day training sessions for restorers from the IOS and other organizations dealing with librarianship were also

organized. The training was led by Marco Di Bella, a highly-qualified expert.

The al-Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences would like to express sincere gratitude to the UNESCO Office in Tashkent represented by Mr. Jorge Ivan Espinal; the staff of the office, Mr. Sanjarbek Allayarov and Ms. Karina Nasibyants for their support and ongoing practical assistance in implementing the project; and to Mr. Antonio Mirabile, for his objective expert examination of the collection and qualified assistance to the laboratory technicians at the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences.

The Institute also extends deep appreciation to the government of the Kingdom of Saudi Arabia for the financial assistance rendered to the manuscripts collection of the IOS of the Academy of Sciences.

This book is also part of the UNESCO project. It was published to introduce the manuscript collection of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences as comprehensively and as broadly as possible. In this regard, foreign experts and connoisseurs such as Mr. Marco Di Bella and Mr. Antonio Mirabile from Italy contributed to this book, along with specialists from the IOS of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan.

Bakhrom Abdukhalimov,
Director of the Institute of Oriental Studies of the Uzbek Academy of Sciences Doctor of Historical Sciences

Jorge Ivan Espinal,
Head of UNESCO Office in Tashkent

1

THE HISTORY OF THE COLLECTION

B. Abdukhalimov

1. THE HISTORY OF THE COLLECTION

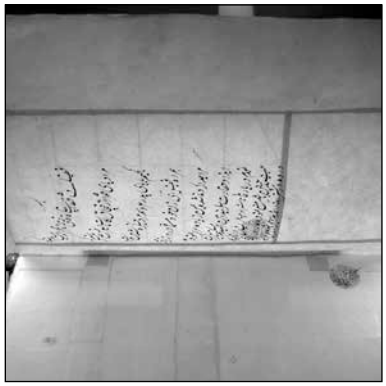

The Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan was founded in 1943 as the Oriental Department of the Uzbek State Public Library now called the ʻAlisher Nawai National Library. It functioned as an institute for studying oriental manuscripts until 1950 when it was transformed into the Institute of Oriental Studies to accommodate the expansion of new areas and research subjects relating to the exploration of original sources of history and the history of science and culture of the Central Asian region. In 1957, the Institute was honored to bear the name of the great medieval scholar and thinker Abu Rayhan al-Biruni (973–1050).

Today, the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences has won wide recognition in international Oriental Studies owing to the introduction of unstudied and poorly explored original sources preserved in its collection. The Institute has six collections of handwritten treasures. Each of them will be described below.

THE FIRST COLLECTION—MAIN

The Main Collection is comprised of 13,319 volumes of manuscripts from the private collections of public officials and figures and other people. The public library received these private collections either through purchase or as gifts presented to the Institute. The latter include the private libraries of Khojagan-Naqshbandiyya, son of Bukhara ruler Amir Muzaffar (1860–1885), and a prominent representative and theoretician of Sufi brotherhood; Muhammad Siddiq Hishmat, hereditary supreme judge of the Bukhara Emirate and littérateur; Muhammad ʻAli Dukchi Ishan (1856–1898), the leader of the 1898 Andijan uprising against the rule of the Russian Empire; Bekjan Rahmanov, (c. 1887–1929), Khorezm dignitary and educator; ʻAbd al-Rauf Fitrat (1886–1937), Khorezmi educator, famous writer and reformist; V. L. Vyatkin (1869–1932), Russian orientalist; and part of the library from the Khiva khans.

Later, the Institute's Main Collection was further replenished through discoveries, the purchase of manuscripts from individuals, special archeological expeditions, and additional gifts from private individuals.

THE SECOND COLLECTION—DOUBLET

The Doublet Collection holds 5,237 units of manuscripts. These are mainly manuscript essays, the folio of which is already represented in the Main Collection, or entirely defective manuscripts. The name of the collection, "Doublet," should not be understood to mean a collection that deserves less focus, although it is the least studied of all of the collections. On the contrary, researching this collection may enable the discovery of new pages in the scientific interpretation of specific issues in the sources studied.

THE THIRD COLLECTION—KHAMID SULAYMANOV

The Institute of Manuscripts named after Khamid Sulaymanov of the Academy of Sciences contains 7,586 manuscripts and was handed over to the Institute of Oriental Studies in 1998 and transferred to **the Oriental Manuscripts Fund of the Institute of Oriental Studies.** This collection is mainly composed of manuscripts purchased from the general population.

THE FOURTH COLLECTION—HISTORICAL DOCUMENTS

This collection contains historical documents, including about 5,000 civil, legal, and other instruments within a wide chronological range from the 10th century to the early 20th century. These are mainly documents intrinsic to the Bukhara, Kokand and Khiva khanates. It is also interesting that some manuscripts—originals or copies of letters and documents—are even certified with a stamp. For example, a manuscript from inventory No. 1386 has a collection of 737 documents from the 16th and 17th centuries and certified with the seal of a supreme judge of Samarqand.

THE FIFTH COLLECTION—LITHOGRAPHIC BOOKS

This collection contains 39,300 volumes including lithographs and other publications in Oriental languages. A distinctive part of the collection features books published in India, Iran, Turkey and other countries, while the remaining pieces were published in Tashkent, Kokand, and other Central Asian cities. In this case, manuscript versions of some have either not survived or have not been found. Among them is a unique essay worth mentioning: "Tuhfat al-za'irin" by Sayyid Muhammad Nasir al-Bukhari, son of the aforementioned Amir Muzaffar, and a little-known work titled "Ma'mulat-i Saqibi" ("The Deeds of Saqibi"), by poet Salah al-Din Saqib (1843–1910).

THE SIXTH COLLECTION—MICROFILMS

The final collection is represented by microfilms of manuscripts both from the Institute and those received from other depositories throughout the world. Since this collection is constantly being replenished, all new arrivals are strictly recorded. The Institute's reading hall is equipped with reading devices for such microfilms, but their quality fails to meet standard requirements.

Along with the abovementioned collections, the Institute has 300 miniatures and samples of calligraphy on separate leaves in addition to manuscripts of many works that are decorated with miniature paintings. This primarily applies

to folios such as "The Shah-nama" by Ferdawsi (d. 1020), and "Khamsa" poems by a number of famous poets, especially the poem "Yusuf wa Zulayha." Some other works on medicine, cosmography and others subjects were decorated with illustrations. Since there are a varying number of miniature paintings in the manuscripts—from single ones to several dozen—the makers must have proceeded from the nature of the work, from their artistic taste or requirements of the patron of the manuscript, and many other conditions. For example, only the "Shah-nama" by Ferdawsi and transcribed in Khiva in the 16th century was decorated with 115 miniature paintings (Inventory No. 1811).

Thus, the total quantity of manuscripts in the Institute exceeds 26,000 volumes of different formats. Each volume may contain anything from a several tens of works. In particular, manuscript No. 2385 contains more than 100 works. Based on the calculation that each volume has an average of three treatises, it may be assumed that there are three times more treatises than volumes.

The manuscripts collection of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences is one of the richest in the world in terms of both quantity and quality of depositories of written treasures. It stores valuable and at times unique manuscripts that provide crucial information about the time in which they were created. This applies in particular to a unique copy "Matla' al-nujum wa majma' al-'ulum," by renowned theologian, historian and philologist Abu Hafs 'Umar al-Nasafi (1068–1142) and transcribed in 1364–1365 (Inventory No. 1462). The collection also includes "Majmu'a-yi murasalat" (Inventory No. 2178), a compilation of 594 original 15th-century letters to 'Alisher Nawai (1441–1501) from famous persons of the era such as 'Abd al-Rahman Jami (1414–1492), Khoja 'Ubayd Allah Ahrar (1404-1490) and others.

The Institute's collection contains a significant number of old or rare manuscripts. These include one of the earliest manuscripts, the third volume of the work "Tajarib al-umam" ("Experience of the Peoples") (Inventory No. 595), and dated to 1199) by Ibn Miskawaykh (c. 932–1030); the manuscript "Kalila wa Dimna" (Inventory No. 3629) transcribed in 1305 in Baghdad; a copy of the Koran supposedly from the 13th century (Inventory No. 2008), where the 'Arabic text is written along with a continuous interlinear translation into Persian and Turkic languages; "Kutadghu bilik" by Yusuf Khass Hajib (Inventory No. 6093) and "Qalandar-nama" by Baha al-Din al-Rumi (Inventory No. 11668), rare folios from the 14th century; and many others. Copies and autographs created during the lifetimes of the authors, mostly famous historical people, provoke the most interest. Closer to our time the number of autographs steadily grows, which is quite logical.

The design of the manuscripts should also be noted. Luxurious frontispieces and richly decorated bindings from silver and colored enamel are found in some manuscripts. Exquisite calligraphy by famous calligraphers is used, such as that from Sultan 'Ali Mashhadi and Sultan Husayn Mirza (1469–1506) in the Koran leaf from the 19th century (inventory No. 2169).

Artistic and other distinctions testify of the exclusive scientific, cultural and spiritual significance of the manuscripts in the Institute's collection. For example, the Main Collection alone contains 315 manuscripts that are distinguished as having special value due to their age, rarity and ingenious design.

Initially, the Institute had only one department for the research of Oriental manuscripts. Later, as new areas came into being, departments for primary scientific processing and systematization, scientific description and cataloguing, research and publication of written sources and documents, as well as departments for studying the political, economic, and cultural life in the countries of the Near and Middle East and their relation to Central Asia, were established.

The research activity of the Institute mainly focuses on its manuscript collection. In terms of its scientific value, the collection of Oriental manuscripts at the Institute is the richest and most unique in the world. The most ancient works stored at the collection are more than one thousand years old; including the Qur'an from the 9th century transcribed using *Kufi* script. The most recent manuscripts date to the mid-20th century. The works are written in Uzbek, 'Arabic, Persian, Tajik, Urdu, Pashtu, Azerbaijani, Turkish, Tatar, Turkmen, Uyghur, and many other languages of the Oriental peoples. They cover various branches of medieval sciences (history, literature, philosophy, law, astronomy, physics, chemistry, medicine, pharmacology, linguistics, geography, music, mathematics, mineralogy, agriculture, fine arts, theology and others) and represent a valuable source in studying history and the history of the intellectual and material culture of Central Asia and foreign countries in the East.

Since 1952, the Institute has been publishing a book catalogue titled "Sobraniye vostochnikh rukopisey Instituta vostokovedeniya Akademii nauk Respubliki Uzbekistan" ("A Collection of Oriental Manuscripts of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan"), the only source of information over several decades for Orientalists of the world about the composition of the Institute's Main Collection. The Institute has published 11 volumes of this catalogue to date, providing a scientific description of 7,574 manuscripts. Furthermore, a number of thematic catalogues have been developed, including history, natural sciences, medicine and sufism. In addition, in 2001, 2003 and 2004 a three-volume catalogue of miniature paintings was published with financial support from UNESCO. At the same time, catalogues containing descriptions of such prominent representatives of science and culture such as Abu Nasr Muhammad al-Farabi (d. 950), Abu 'Ali ibn Sina (980–1037), Amir Khusraw Dihlawi (1253–1325), Nur al-Din 'Abd al-Rahman Jami (1414–1492), and Mir Nizam al-Din 'Alisher Nawai were published. Several catalogues in 'Arabic and Persian were published in Iran and the United Arab Emirates in cooperation with scholars from those countries.

A five-year project launched in 2008 is underway with support from the Gerda Henkel Foundation to establish an electronic catalogue of the entire Main Collection of the Institute. It involves 13 employees from the Institute of Oriental Studies of the Uzbek Academy of Sciences. The electronic catalogue of the Main Collection is being created using the custom-designed software "AKAT-A" and will be posted on the Institute's website. The project also entails scanning manuscripts from the above-mentioned collection beginning with those that are unique and rare. The cataloguing of the Khamid Sulaymanov collection is also ongoing. Two volumes of catalogues from these manuscripts will be published.

Since receiving a government grant in 2009 for cataloguing the Doublet Collection, there has been ongoing

INV. # 1620, DZAMI' AT-TAVORIH. PAGE 49B ▶

صورت برتان بهادر و خاتون و شعب فرزندان

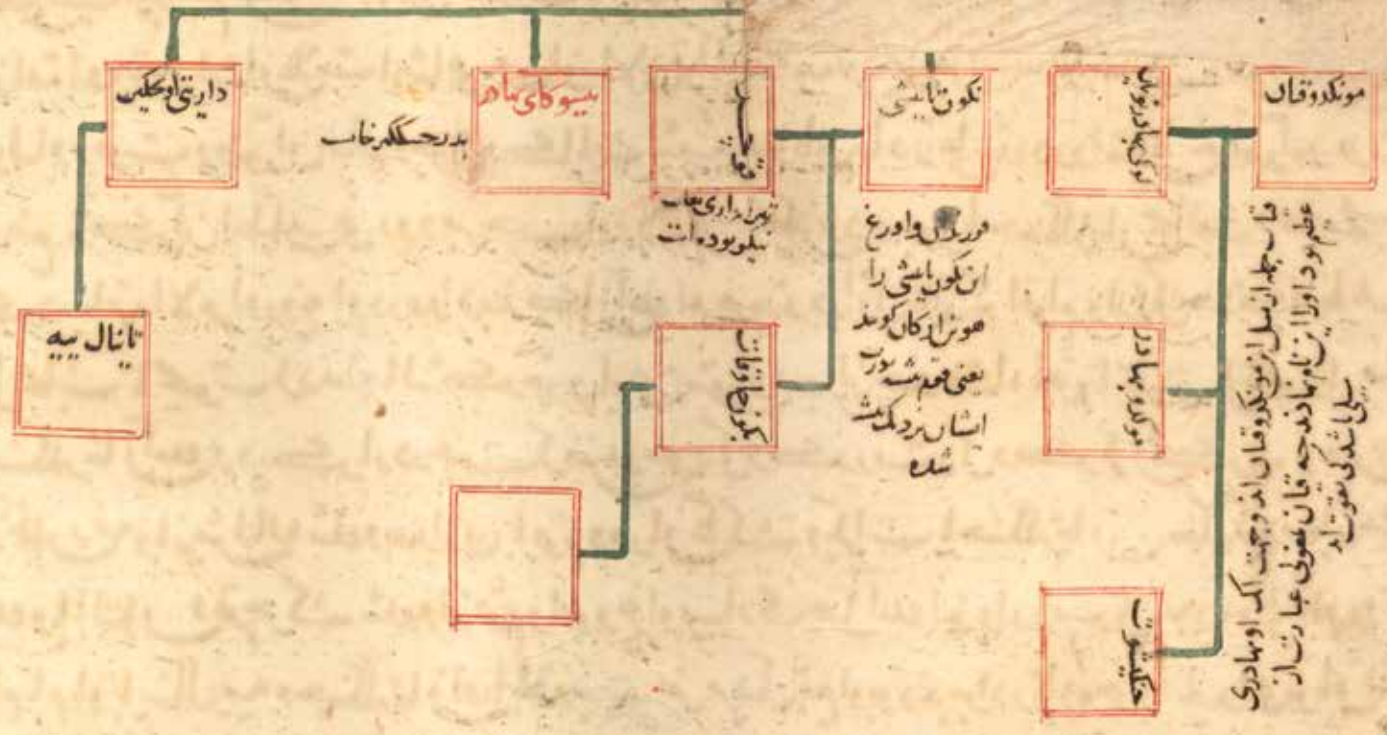
مونکدوقان
نکون تایشی
بیسوکای بهادر
دارتی اوکلیک
بدر حسکلکر خان
تایال بیه
قتاقی
تیمورداری بهادر نیکو بوده است
قورلاس و اورغ
ان نکون تایشی را هوز ارکان گویند یعنی قوم شوریده ایشان بر دلکه شده
قتاقی بهادر
قتاقی بهادر
قتاقی بهادر

cataloguing as well as research and publication of historical documents in this collection.

In 2001, a joint Uzbek-Japanese scientific research project resulted in publishing the first of the document catalogues titled "Katalog khivinskikh kaziyskikh dokumentov" ("Catalogue of Khiva Qadi Documents"). The catalogue provides the description of 1,713 documents. The "Catalogue of Central Asian Patents of Nobility" published in Germany includes the scientific description of 122 documents including patents on privileges, land grants and patents on appointments issued by Central Asian rulers including facsimiles of all patents. The catalogue was the result of cooperation between scientists from the Institue of Oriental Studies of Martin Luther University in Halle-Wittenberg, Germany, and the Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan.

The area of researching the Institute's manuscript collection of similar importance includes an introduction into the scientific activities of unstudied and poorly studied handwritten sources such as facsimiles, analytical critiques and translation into different languages. It is important to mainstream activities in this area, since a majority of unique works in the collection require vigorous research and subsequent publication.

The Institute's unique collection created by a number of Oriental peoples provides valuable material for academic research. In this regard, the Institute's staff and the broader public face the challenge of preserving the treasures for coming generations. In turn, this requires constant control over the state of the manuscripts, timely handling, restoration, and conservation, and improvement of storage conditions. In this regard, the Institute has made significant progress owing to earmarked allocations from the government of Uzbekistan and grants from a number of international funds. The efforts of UNESCO, various foundations from Germany, Oman, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates aimed at expanding and enhancing the performance of the Institute's laboratory and training skilled experts in the conservation and restoration of manuscripts, is highly appreciated. In 2010, Saudi Arabia with assistance from UNESCO allocated funds for these purposes.

In 1997, the Institute's manuscript collection was inscribed to the Memory of the World Register as one of the richest manuscript depositories in the world.

◀ INV. #4472, ZAFAR-NAMA. PAGE 167[B]

2

SUBJECT MATTER

D. Yusupova

2.1. HISTORY

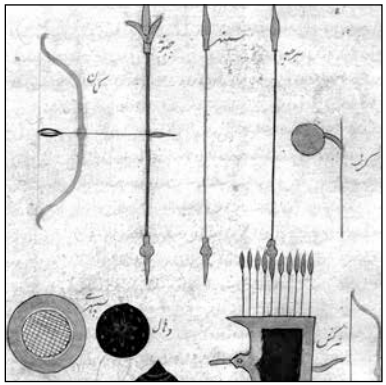

The rich collection of Oriental manuscripts at the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences contains a large number of historical works. It is difficult to state their exact number, because in addition to works of purely historical content, there are other kinds of works relating to literature, religion, natural and exact sciences, medicine, and others. The information they hold on specific topics often resonates with historical data, and, therefore, is very important. Moreover, only Davlatshah Samarqandi, the biographer of poets, in his works "Tazkirat al-shu'ara" ("Biography of Poets") (Inventory No. 53 and so on) mentions an anonymous manuscript, "Tarikh-i Sarbadaran" ("The History of Sarbadars"), as the primary source that highlights the Sarbadar movement against the Mongol invaders. Compiled at the turn of the 14th to 15th centuries, by the end of the 15th century this work was considered lost.

Nevertheless, the Institute's manuscript collection currently holds more than 1,000 manuscript works with specific historical content in Persian, Tajik, 'Arabic, and Turkic languages representing narrative and other types of sources. These also include works on historical geography and topography, the history and topography of cities, records management (certificates, documents, correspondence) which to a certain extent touch upon social, economic, and public administration issues within a specific time period, as well as memoirs and travel literature.

Chronologically, the works date to the middle of the 10th to 11th centuries, while their folios date to from the 12th to the 20th centuries. Regionally, the works of historical content cover universal history, the history of Central Asia, Iran, India, the Middle East, Turkey, Afghanistan, Eastern Turkestan, European countries, Japan, and other nations. These include works on historical geography and topography as well as travels.

It should be noted that judging by the content, the regional division of the works has been done provisionally. Some works are classified as "General History," "Middle East" and others, but there are also accounts on the history of Turkey, Iran, India, China, France, and other countries.

The collection contains 257 manuscripts (50 works) on "General History." The earliest of them is the Persian translation of "Tarikh-i Tabari" ("The History of Tabari") written by Abu Ja'far Muhammad Jarir at-Tabari (839–923) in 'Arabic and highlighting events that occurred in Central Asia, the Caucasus and Transcaucasia. "The History of Tabari"

was translated by al-Bal'ami at the direction of Samanid Abu Salih Mansur ibn Nuh in 964. The work is included in 16 of the collection's folios (Inventory Nos. 2060, 2073, 2705, 2816, 4226, 6095, 12593 and others). The earliest of them was transcribed on Oriental paper in the 14th century in *Naskh* script and elements of *Shikaste* script.

The collection also includes "Kitab-i Futuh" ("The Book on Conquests"), an important source for studying the history of many Near and Middle Eastern countries, including Central Asia, dating from the 7th to 9th centuries. The manuscript is a Persian translation of the work by Ibn A'thama Kufi (d. 924) written in 'Arabic and known as "Futuh-i ibn A'tham" ("Conquests of ibn A'tham"), "Tarikh-i A'tham Kufi" ("The History of A'tham Kufi"), and others. The translator was Muhammad ibn Ahmad al-Mustawfi al-Hirawi (late 12th to early 13th centuries). There are two folios of this work. One of them (Inventory No. 27) was transcribed using *Naskh* script on Oriental paper in 1396. The other one (Inventory No. 28) was transcribed using *Nasta'liq* script on Oriental paper in 1797.

It is worth mentioning the work "Tarikh-i Khafiz-i Abru" ("The History of Khafiz-i Abru"), also known as "Zubdat al-tawarikh" ("The Cream of Histories"), which was written in Persian by Nur al-Din Lutf Allah Khafiz-i Abru (d. 1431), a famous historian from the epoch of Amir Temur (1370–1405) and the Temurids.

Khafiz-i Abru accompanied Amir Temur in his campaigns. In 1414 he wrote his work as an eyewitness. The historical review is devoted to the history of primarily Iran, beginning with the first caliph up until the rule of Shahruh. The collection has two folios of this work. Other folios demonstrate excellent scripts such as *Riq'a* on Oriental paper from northern India (Inventory No. 4078, possibly an autograph) and *Nasta'liq* of *Herati* type on Central Asian paper (Inventory No. 5361).

The collection holds a very rare work on general history "Jami' al-tawarikh" ("A Collection of Chronicles") by Indian annalist Ghulam Fakhr al-Din ibn Shaykh Muslih al-Din ibn Yahya ibn Muhi (16th century) (Inventory No. 3368). It contains evidence about rulers of China, Turkestan, Transoxania, Bani Israil, Farang (Europe) and Rum as well as the history of India until 1592. The manuscript was written in the 18th century partly by the author himself and partly by a scribe in *Nasta'liq* and *Naskh* scripts on Kashmir paper.

The collection has a number of Uzbek translations of works written in 'Arabic, Persian, Turkish and other languages.

The author of the original "'Aja'ib al-athar" ("Curiosities of Literary Works"), 'Abd al-Rahman ibn Hasan al-Jabarti al-Hanafi (b. 1754, Cairo), composed a general history mainly of Egypt during the 18th century and the first quarter of the 19th century from previous works and evidence of eyewitnesses. The work was translated into Uzbek by Muhammad Rafi'-akhund and Mulla Muhammad Makhdum in 1908 at the direction of Khiva khan Muhammad Rahim (1865–1910). The manuscript (Inventory No. 833) is an autograph of translators dated 1908 (fol. 411a) and 1909 (fol. 719b) written using *Nasta'liq* script on Russian factory-manufactured paper. Another leaf of the same work is an autograph of translators dated 1909 (Inventory No. 834).

A section titled "History of Central Asia" in the collection is represented quite widely with 400 manuscripts (123 works). The earliest of them is "Tarikh al-'Utbi

al-musamma bi-Yamini" ("The History of Utbi Referred to as Yamini") also known as "Tarikh-i Yamini" ("The History of Yamin ad-Davla"), "al-Yamini" ("Yamini") as well as "al-Kitab al-Yamini" ("The History of the Empire's Sword-Hand") written in 'Arabic in 1022 by Abu Ja'far Abu Nasr Muhammad ibn 'Abd al-Jabbar al-'Utbi (b. 962, Rey [Iran]; d. 1023 or 1036 or 1040). The work contains the history of Ghaznavid Sultans Sabuktegin and Mahmud until 1021 and is an important source for studying the history of Central Asia, Iran, Afghanistan and northern India in the last quarter of the 10th century and the first half of the 11th century. It was transcribed using *Naskh* and *Thuluth* scripts on Oriental paper around the 13th to 14th centuries (Inventory No. 3552/V).

The collection has two copies of these works translated into Persian (Inventory No. 3144/II, 5828).

It is worthwhile noting that the work "Jami' al-hikam fi athar al-umam" ("Repository of Wisdom in the Peoples' Monuments") by Ahmad ibn 'Ali al-Balkhayi (c. 15th century) and written in Persian (Inventory No. 625) is not found in other manuscript depositories. This also applies to the description of Balkh during the author's time (p. 136a), which is the most intriguing part of the work. It describes the founding of the city, its fascinating buildings, rulers, judges, and others observation. The work was transcribed in *Nasta'liq* script on Indian paper in 1613.

A rare work on the history of Central Asia during the 15th to 16th centuries, "Tarikh-i Abu-l-Khayr-khani" ("The History of Abu-l-Khayr-khan"), was written in Persian by Mas'ud Kuhistani (d. before 1590). It is a pragmatic history of the Orient and Central Asia from creation until the 16th century (Inventory No. 9989), ('Unwan on P. 192b). The manuscript is rich in illustrations with 34 miniature paintings from a prominent craftsman of the Central Asian Kamal al-Din Behzad's (1455–1537) decorating the text. The manuscript was transcribed on Samarqand paper in the 16th century using *Nasta'liq* script which is close to *Herati* handwriting.

"Zafar-nama" ("The Book of Victories") was written by someone referred to as Mukimi and may be classified as one of the rarest works on Central Asia (Inventory No. 3901). It covers a two-year period (1579–1581) in Central Asia during the reign of Shaybanid 'Abd Allah-khan II (1557–1598). The work was written in Persian in 1581 by an eyewitness. There is one more leaf of this work stored in Dushanbe and is rarely shown in the known catalogues of Oriental manuscripts. It dates from 1935 and was compiled much later than the abovementioned leaf.

The manuscript collection has a wide array of works on Khorezm historiography. Shir-Muhammad, nicknamed Munis, the son of Amir Avaz-biy mirab (d. 1829) and a well-known Khorezmian historiographer, wrote the work "Firdaws al-iqbal" ("Eden of Prosperity") in Uzbek at the direction of Khiva khan Iltuzar Muhammad-Bahadir (1804–1806). The work is a record of Khiva Khanate from the ancient times to the enthronement of the Khiva Khan Allah quli (1825–1842). The author did not complete his work before his death and only reached the seventh year of Muhammad Rahim-khan I's rule (1812) who replaced the abovementioned Iltuzar-khan on the Khiva throne in 1806 (Inventory No. 821/I). The manuscript was transcribed in 1880 using *Nasta'liq* script on Kokand paper.

After the death of Munis, the work was continued by his nephew Muhammad Riza Agahi ibn Ir-Niyaz-bek, a prominent Khorezmian historiographer and littérateur (1809–1874).

The continuation is titled "Riyaz al-dawla" ("The Gardens of the State") (Inventory No. 821/II) and lists historical events during the reign of Allah quli-khan. The work was transcribed in 1881 using *Nasta'liq* script on Kokand paper.

"Zubdat al-tawarikh" ("The Cream of Chronicles") by the same author is the continuation of previous works on the history of Khorezm and covers the history of Khorezm from the period of Rahim quli-khan's reign (1842–1846). The written piece was completed in 1846 (Inventory No. 821/III). The manuscript was transcribed at the direction of Khiva Khan Muhammad Rahim II by Damulla Riza akhund ibn Muhammad Karim using *Diwani* script in 1881. He also transcribed "Jami' al-waqi'at-i sultani" ("Sultan's Collection of Events"), the continuation of "Zubdat al-tawarikh" which covers the history of Khorezm during the rule of Muhammad Amin-khan (1846–1855) and his life and deeds prior to his ascent to the Khiva throne (Inventory No. 9786). The manuscript was transcribed using *Nasta'liq* script on Kokand paper in the second half of the 19th century.

The novelty of factual material in the autograph "'Ayn al-tawarikh" ("A Data Source") by Haji 'Abd al-'Azim Shar'i (Sami) Bukhari (b. early 1830s; d. 1893) is particularly noteworthy. Shar'i was a representative of Bukhara intellectuals in the second half of the 19th century and held various administrative positions in the khanate (*rais/*manager, and others). He also taught in a madrasa. The work (Inventory No. 4216, 4217) was written between 1872 and 1895 and contains an account of events from the first year of "the creation of the world" until 1648. It includes sources from a work by Turkish writer Katib Chelebi or Haji Khalifa (d. 1658) titled "Taqwim al-tawarikh" ("Chronological Tables"). The sources for works from 1649–1894 were collected by Shar'i himself. In the events occurring during his lifetime, Shar'i mentions the military campaigns between Central Asian khanates during years when other famous works were written and famous people died, among other events. The autograph is probably a draft. The folios of this work have not been found in famous catalogues.

A famous historical work by 19th-century Tajik educator, Ahmad ibn Mir Nasir Yusuf al-Hanafi al-Siddiqi al-Bukhari, also known by his alias Danish (1827–1897), is also remarkable. Titled "Tarjima-yi ahwal-i amiran-i Bukhara-yi sharif" ("Life History of Emirs of Noble Bukhara") (Inventory No. 1987), the work was copied in 1933 from the autograph by 'Ibad Allah Adilov, a connoisseur of Oriental manuscripts. It was written in Persian and devoted to the history of Manghit Dynasty rule in the Khanate of Bukhara as well as the history of Bukhara from Amir Daniyal (1758–1785) to emir 'Abd al-Ahad-khan (1885–1910). The leaf was transcribed in *Nasta'liq* script on Russian factory-manufactured paper.

The work "Shajara-yi Khorazmshohiy" ("The Genealogic Tree of Khorezm Shahs") by Muhammad Yusuf under the pen name Bayani ibn Babajanbek (d. 1923), was written in 1911–1914 at the direction of Khiva Khan Isfandiyar (1910–1918). Yusuf was a renowned Khorezmian historiographer and littŭrateur of the late 19th to early 20th century (Inventory No. 9596). The work describes the history of Khorezm until 1914 in chronological order and was transcribed in 1915 using Khivan *Nasta'liq* script on manufactured paper at the direction of Isfandiyar.

The leaf of "Tahqiqat-i ark-i Bukhara wa salatin-i wa umara-yi u" ("A Research of Bukhara Ark, Sultans and Emirs [of

Bukhara]") is unique. Written by Sayyid Nasir ibn Sayyid Amir Muzaffar in 1922 in Persian (Inventory No. 19), the piece contains valuable information about the history of Bukhara based on the author's own observations. It was transcribed in 1922 using *Nasta'liq* script on Kokand paper.

There is a valuable and unique manuscript-autograph of extensive memoirs (600 leaves) by representatives of intellectual circles in Bukhara from the 19th century. Hamid, the son of Qadi Baqa Khoja (b. late 1870s to early 1880s), narrates the history of the Bukhara Khanate from the middle of the 19th century to the early years of Soviet rule against the background of autobiographical notes (Inventory No. 602). The manuscript was written in cursive *Nasta'liq* script on sheets of manufactured paper dating from 1928.

"The History of Iran" is quantitatively represented in the collection by 41 manuscripts (14 works). The earliest of them, "Tarikh-i Bayhaq" ("The History of Bayhaq [city]"), is devoted to the historic and biographical description of the city of Bayhaq as well as biographical data of famous persons (Inventory No. 1524/I). It was written in Persian in 1167 by Zahir al-Din Abu-l-Hasan 'Ali ibn Imam Shams al-Islam Zayd, the son of Husayn Bayhaqi, also known as Ibn Funduq (b. in 1097 or 1100). The manuscript was transcribed on Oriental paper in 1647.

A brief summary of the history of four dynasties of Iranian kings *(tabaqa)*—Peshdadids, Keyanids, Ashkanids and Sassanids—is reflected in the work "Tarikh-i muluk-i 'Ajam" ("The History of Iranian Kings"). It was compiled in Uzbek by 'Alisher Nawai (1441–1501) (Inventory No. 5411/I) and transcribed in 1822. There are two other folios (Inventory No. 1859/I, 7412/II).

"Tarikh-i jahangusha-yi Nadiri" ("World Conquest History of Nadir") by Kaukab, a court historiographer of Nadir-shah (1731–1747), is a widely-spread work in the East about Nadir-shah with a summary of historical events in Iran that occurred before his accession to the throne (Inventory No. 7441). It was transcribed in 1797 in Bukhara. There are other folios (Inventory No. 31, 32, 1227, 6908, 9640).

The "History of India" accounts for 45 manuscripts (21 works). The earliest of them is "Tarikh-i Firuzshahi" ("The History of Firuzshah") by Ziya al-Din Barani (1272–1363) written in Persian in 1357 and dedicated to Firuz-shah (1351–1388). The work highlights the history of the rulers of Delhi from 1264 to 1357 including the six-year reign of Firuz-shah (Inventory No. 1416). The folio was transcribed in the 17th century in *Nasta'liq* scripts on Oriental paper made in India. There is a painted 'unwan (headpiece) in the beginning of each of the seven parts of the work.

The Institute's collection has a stock of several old copies of "Tabaqat-i Akbarshahi" ("Akbarshah's Ranks") by Khoja Nizam al-Din Ahmad Dihlawi who held high military positions in India during the reign of a Baburid, Akbar-shah (1556–1605). The work is also referred to by the author's name "Tarikh-i Nizami" ("Nizami's Chronicles") written in 1594. The manuscript was written in 1717 in *Nasta'liq* on Oriental paper (Inventory No. 1535, 3341, 3673).

"Tarikh-i Haqqi" ("Haqqi's History") by 'Abd al-Haq ibn Sayf al-Din ibn Sa'd Allah Bukhari Turki Dihlawi, one of the most prominent Indian scientists, theologians and lawyers (1551–1642), contains brief information about local dynasties including Delhi from Muhammad ibn Sama (1175–1206) to Akbar (1156–1605), as well as Bengal, Janpur, Mandu, Gujarat, Multan, Sind, and Kashmir.

The manuscript was written in the 17th century in *Nasta'liq* on Oriental paper and came to the Institute's collection from India. It is the only copy (Inventory No. 3924).

The main source for the research of Indo-Iranian relations in the 17th century and the military history of the Baburid Empire is "Lata'if al-akhbar" ("Elegant Narration of Events") by Badi' al-Zaman Rashid-khan Tuni, also famous as Badi' al-Zaman Mahabat-khan (b. 1618; d. in 1696 in Agra, or in 1698, the 41st year of Aurangzeb's reign). He accompanied Dar Shukuh (1615–1659), the oldest son of Shah Jahan (1628–1658), in his campaign to Kandahar in 1653 and later served as an official for Awrangzeb (1658–1707). The work was written in 1678 in Persian using Indian *Nasta'liq* script on Indian paper. It is possibly an autograph (Inventory No. 5400).

The history of Baburid Shah Jahan's reign in verse is contained in "Zafar nama-yi Shahjahani" ("The Book of Shah Jahan's Victories") by Abu Talib Kalim Hamadani (d.1651), written in Persian. This is a perfectly-designed manuscript—transcribed in Indian *Nasta'liq* on Indian paper. It features an *'unwan* in gold and paint. It has an artistically-designed binding. The folio dates to the 17th century (Inventory No. 2098).

The fund has one of the rarest copies of "'Amal-i Salih" by Muhammad Salih Kanbuyi Lahuri (d. 1675). It was written in Persian in 1659 and describes the history of Shah Jahan's reign with a short introduction about his ancestors starting with Amir Temur. The manuscript provides information about India's relationship with neighboring countries, including Central Asia, and about the life and customs of the Afghans and other people groups (Inventory No. 12549). This is a leaf from the 18th century. It was transcribed in *Nasta'liq* script on Indian paper.

There are four manuscripts on the "History of the Middle East" in the collection. Among them is a noteworthy work in 'Arabic titled "Nihayat al-adab fi ma'rifat qaba'il al-'arab" ("Short Range of Art in the Knowledge of the 'Arabic Tribes") by Shahab al-Din Abu-l-'Abbas Ahmad ibn 'Ali al-Kalkashandi (d. 1418) who lived in Egypt. The work was written in 1409 and contains a brief reference book on the genealogy of 'Arabic tribes (Inventory No. 566/III). The leaf was transcribed in the city of Surat, India in 1697 using fine *Naskh* script with diacritical punctuation on Indian paper.

A work in 'Arabic with the provisional title "Tarikh" ("History") by an anonymous author who served for Hasan-pasha, one of the viziers of Murad III (1574–1595), is of similar interest. It was written in 1591 in chronological order about events that took place in 1580–1591 in Ottoman Turkey and dependent regions and cities, especially those in Yemen, during the rule of Murad III and Hasan-pasha. The historical data is described by days, months and years (Inventory No. 3026). It was transcribed in *Naskh* script on Oriental paper and has a frontispiece (fol. 1b–2a) and *'unwans* (fol. 2*a*).

Six manuscripts of five works represent "The History of Turkey" in the collection. Noteworthy works include one written in Turkish and provisionally called "Tarikh" ("History"). It was composed in 1786 by Ahmad Efendi Vasif (second half of the 18th century to the first quarter of 19th century) (Inventory No. 812). It describes the history of relations between Ottoman Turkey and Russia, plus other European countries during the second half of the 18th century, specifically Austria, France, Spain and the Balkans. The manuscript refers to contracts concluded between Turkey, Russia and European countries, including the Kuchuk Kainarji Peace Treaty in 1774 (fol. 15a)

and at the end of the Russian-Turkish war of 1768–1774 whereby Turkey recognized Russia's right to some areas of the Black Sea and gave up sovereignty over the Crimean Khanate. The Crimean Khanate was declared independent and Russia was granted freedom of commercial navigation across the Black Sea and the straits. Additional contracts mentioned in the work include the Ainali-Kavak Convention (fol. 11b) between Turkey and Russia which sealed the Kuchuk-Kainarji Peace Treaty, and the Austro-Turkish Convention (fol. 14a). The author also highlights the consultation meetings on specific issues that had arisen in the course of bilateral or multilateral relations between Turkey and other countries in the subsequent years. The leaf was transcribed in *Nasta'liq* on European paper at the end of the 19th century.

The Institute's manuscript collection holds works on the history of Turkey translated from 'Arabic to Persian. Thus, Hakim Ibrahim Efendi (19th century), a Turkish military doctor in Beirut (Inventory No. 2672/I, fol. 2a) wrote the work "Misbah al-sari va nuzhat al-qari" ("The lame of the traveller and of the Reader") devoted to Ottoman sultans and composed in 'Arabic. This is an account of travels throughout Egypt, Turkey and Europe with historical information about the two former countries and an annex on the ancient history of Syria. The work was translated by Ahmad ibn Muhammad al-Yamani known as al-Shirwani (d. 1841 in Pune), who also authored a number of works and published a large number of 'Arabic works for students. There is a single copy of the leaf transcribed in the second half of the 19th century in *Nasta'liq* on Oriental paper.

There are two manuscripts on "The History of Afghanistan." One is a work titled "Zib-i tarikh-ha" ("Decoration of Chronicles") written in Persian by Husain 'Ali (18th century) (Inventory No. 1626), and it is an historical account of the Afghani Durrani Dynasty from the first campaign of Afghani state founder Ahmad-shah (1747–1773) to India in 1748 until the end of the rule of Zaman-shah. It is written in *Nasta'liq* on Oriental paper. It is an autograph from 1803.

"Taj al-tawarikh, ya'ni sivanj 'umri 'aliy Hazrat Amir 'Abd al-Rahman-khan" ("The Crown of Chronicles or Events in the Life of His Majesty Amir 'Abd al-Rahman-khan"), the Ruler of Afghanistan, devoted to the autobiography of 'Abd al-Rahman-khan (the son of Afzal-khan (1844–1901)) is an Uzbek translation by an unknown translator and originally written in Persian. The leaf was transcribed in 1916 in *Nasta'liq* on manufactured paper (Inventory No. 7459).

There are four manuscripts of three works on "The History of Eastern Turkestan." The collection contains one of the most outstanding monuments of historiography of the 16th century—rare manuscript copies of memoirs "Tarikh-i Rashidi" ("Rashid's History") by Mirza Muhammad Haydar ibn Muhammad Husayn Guragan Duglat, better known as Mirza Haydar (1500–1551), a maternal cousin of Zahir al-Din Muhammad Babur (1483–1530). The manuscript copies were written in Persian and devoted to the ruler of Kashghar, the Chagatay khan 'Abd al-Rashid (1533–1570) and named in his honor (Inventory No. 1430 , fol. 3b–4a). The work is a mixed account of history and memoir and is an important source about the history of Kashghar, Central Asia, Afghanistan, northern India, and Tibet. It was transcribed in the 17th century in *Nasta'liq* on Indian or Kashmir paper and found its way to the collection from either Afghanistan or northern India.

The collection also contains an 1838 Uygur-Uzbek translation of this work by Khoja Muhammad Sharif at the direction of a Kashghari Amir Zuhur al-Din Taji Hakimbek (Inventory No. 10191/II). The translator made his addition to the "Rashid's History" by continuing the history of the Kashghar rulers from 1546 until the year of translation, 1838 (fol. 344a–416a of a composite volume). The leaf was transcribed in 1883 using *Nasta'liq* script on Kokand paper.

Four works represent "The History of Other Countries" in the collection. One of these is "Durar al-akhbar" ("The Pearls of News") by Zain al-Din Muhammad Amin Sadri Kashghari (b. 1753) (Inventory No. 2156) and written in Persian. The author's idea to narrate the history of eastern Turkestan and its relations with neighboring countries from the beginning of Abu Abdallah-Sultan Sayyid Burhanaddin's rule (1756–1760) until his death in 1760, to whom this work was devoted, were not realized. The work is incomplete and ends with a story on the pilgrimage of Muhammad to Mecca. It was written in *Nasta'liq* script on Oriental paper. It is an autograph.

Another work by the same author, "Athar al-futuh" ("A Narrative on Conquest), was written in Persian and also devoted to Abu 'Abd Allah-Sultan Sayyid Burhan al-Din. It is a supplementary version of the abovementioned "Durar al-akhbar." The work is complemented with the history of Safavids in Iran, Iraq, and Azerbaijan, eastern Turkestan and its relations with Semirechye (Mogolistan), China, and the Altay during the reign of Abu 'Abd Allah-Sultan Sayyid Burhan al-Din. The work was written in 1806 (Inventory No. 753, fol. 196a) using *Nasta'liq, Thuluth,* and *Naskh* scripts on Oriental paper. It is an autograph.

The fund has five works on the "History of European Countries." One is a work written in Persian "On the State Structure of England" by an anonymous author (Inventory No. 3720/I). It was transcribed in *Nasta'liq* on Oriental paper in 1831. "Tarikh-i Rum" ("The History of Rome") is a compilation in Persian on the history of Rome for 2,000 years from its foundation in the 8th century B. C. to the fall of the Byzantium Empire in the middle of the 13th century. This work was written in 1844 (Inventory No. 9605) in *Nasta'liq* on European paper. It is an autograph.

The historical proceedings in Persian by Bahman Mirza ibn 'Abbas Mirza Qajar, who emigrated from Persia to Transcaucasia in the second half of the 19th century because of court intriguery, are peculiar due to their unconventional style. "Shukurnama-yi shahanshahi" ("The Book of Gratitude to the Imperial Government") is an autograph of Bahman Mirza and an excursion into the history of Azerbaijan and other near-Caucasus regions with an idiosyncratic interpretation of events and information about beliefs of the Iranian elite on western Europe and Russia. This is a source on the history of relations between Russia and Iran in the 19th century. The book was written in 1871 in the Shush fortress in *Nasta'liq* on Russian writing paper, (Inventory No. 8980).

Only one written piece represents "The History of Japan" in the collection of manuscripts. "Mikado-nama" ("The Book about Mikado [a Japanese emperor]") describes the Russian-Japanese War of 1905–1907 with a digression into the history of Russia, Japan, China and their relationships. The work was written by Mirza Husayn 'Ali Shirazi tajir-i, "a merchant from Shiraz," (second half of the 19th century to the first quarter of the 20th century) and by the translator

at Dar at-tarjuma in Tehran (Inventory No. 2250). The work was written in Persian in verses in the style of Shah-nama by Ferdawsi and transcribed in 1912 using *Nasta'liq* script on manufactured paper.

The collection has 123 manuscripts of 35 works on "Historical Geography and Topography." They cover historical geography and topography of the following Oriental cities:

Mecca (Inventory No. 177/I, 842, 1597/II, III, 2200/IV, 2434/V, 2463/II, 3844/IV, 4346/V, 5199/V, 9379/IV); Medina (Inventory No . 44, 408, 1545/I, 1905, 2087/IV, 2434/V, 4274, 4275, 4346/V, 4534/I, 5199/V, 5845/I, 6236, 9379/IV, 9963/IV, 10163); Herat (Inventory No. 788); Balkh (Inventory No. 3638/II); Istanbul (Inventory No. 1990/XVI); Bukhara (Inventory No. 46/II, 1173/III, 1494/V,3001/I , 4289/I, 4355/I, II, 5387/II, 5388/II, 5389/IV, 9013/V, etc.); Samarqand (Inventory No. 79, 412/III, 600, 1773/III, 1873/VIII, 4384, 7882/IV, 11438, 11655); Nur (Inventory No. 9857/II); Shahrisabz (Inventory No. 9688/VII); Osh (Inventory No. 3432/II,4060, 4120, 4188/IX, 12666/III, 12703); Khorezm (Inventory No. 6895/IX); Khiva (Inventory No. 12583); Isfijab (Inventory Nos. 3472/II, 4188/I, 8197/I, 12708/II); Sairam (Inventory No. 1990/IV, 12703); and Tashkent, Kokand and Fergana (Inventory No. 12703).

"Travels" are described in 12 manuscripts of eight works. "Safarat-name-yi Rusiya" ("The Description of an Embassy in Russia"), written in Turkish by 'Usman Shahdi-efendi (18th century), is noteworthy. It provides a detailed account of cities and fortresses that he came across on his way to St. Petersburg, including Bendery, Kiev, Nezhyn, Glukhov, Moscow, and Novgorod, with a focus on the fortification installations and toponymics of some of them (Inventory No. 3375). The work was transcribed using *Nasta'liq* script on European paper in 1771.

On relations between Iran and Central Asia is a rare copy of the work "Safarat-nama-yi Khorazm" ("The Book of Embassy to Khorezm") (Inventory No. 9129) by a renowned littérateur Mirza Riza quli-khan under the aliases of Hidayat and Lalabashi (b.1801 in Tehran; d. 1872). It is of particular interest that Mirza Rizakuli-khan headed to the embassy of Iran in 1851 to represent Nasr al-Din Shah (1848–1886), and to the Khiva khan Muhammad Amin (1845–1885) to resolve issues relating to relations between these.

The manuscript was transcribed in *Nasta'liq* script on Kokand paper in the late 19th century.

"Ruz-nama" ("Memoire") by Mirza Muhammad Sharif-sadr with an aliased name of Ziya (Inventory No. 2277), was written in 1903 in the Persian language and recounts events that happened in Central Asia, Near and Middle Eastern countries, and Europe in the second half of the 19th century to the late 20th century. These records contain many interesting facts about Bukhara scientists, poets, and other persons. They are written in *Nasta'liq* script on Kokand paper. This is an autograph.

The documents and letters contain in the collection quite a lot of information of historical nature. "Waqfiyya" ("The Charter on Establishing Waqf") by 'Alisher Nawai narrates about the acquisition of the waqf estate for a public charity complex and educational building that he had built near Herat on the bank of the Injil irrigation channel. The charter was compiled in Uzbek in 1476 (Inventory No. 1315/II). It was transcribed in *Nasta'liq* script on Kokand paper in the 17th century. It has an 'unwan in the beginning. There are two other folios (Inventory Nos. 599/III, 5046/II).

"Majmu'a-yi watha'iq" ("A Collection of Documents") is a roster of court rulings in Persian, containing authentic documents of cases tried in the court of the city of Samarqand by a supreme judge from Aug. 13, 1589 to Feb. 14, 1592 (Inventory No. 1386). The text is written in *Nasta'liq* script on Central Asian paper.

"Munsha'at" ("Business Correspondence") contains copies of various letters of patent (nishan). It is written in Persian using *Nasta'liq* script on Russian ruled paper in the 19th century (Inventory No. 5046/III).

The Institute's collection includes a little-known work by Khandamir (1375–1435) titled "Nama-yi nami" ("The Illustrious Book") and attributed to the epistolary genre of literature. It contains valuable facts about the political and economic lives of Mawaraannahr and Khurasan in the early 16th century. The work was written in Persian using *Nasta'liq* script on Oriental paper in the 16th century (Inventory No. 286/III).

The collection is rich in labels, letter-books, samples of decrees, rescripts and other documents which contain interesting historical information.

INV. # 1598, IKHTIYARAT-I BADI'I. PAGE 160B ▶

وردن وی مضر بود و مصلح آن پرسیاوشان است با نبات بود که جلاب سازند شقر
غایق است و گفته شد شقراق بلواسه و شقفره گویند و بشیرازی کاسه شکنک گویند

رم بود و در وی رطوبتی قوی بود الا محل
یاح غلیظ بود که در امعا باشد خوردن
ی و وی دسم بود شقر دیون توم بری
بود اشقر دیون خوانند و آن توم بری
و حافظ الاصماد و حافظ الموتی خوانند
در الف در اسقور دیون گفته شد
بغایت گرم بود بول براند و جون تر
د بگو بند و جون خشک بود بپزند
شراب و بیاشامند گزندگی جانوران و
دویه کشنده را نافع بود و سینه را
رکیموس غلیظ پاک کند و مقدار

و درم با ماء العسل بیاشامند قرحه امعا و عسر البول و لذع معده را نافع بود و جون با حرف و عسل

در طول است معلوم است پس زاویه ه د س معلوم باشد و زاویه د ح ر قایمه است پس مثلث د ح ر معلوم الصورة باشد و نسبت
د ر معلوم بهر یکی از دو خط د ح ح ر معلوم
معلوم باشد و هر یکی از خطوط ر ا ر ب ر ح
که نصف قطر فلک حامل است معلوم است
پس هر یکی از خطوط ا ح ب ح ح ح معلوم
باشد و هر یکی از دو خط ح ط ط ه هم
معلوم است پس هر یکی از خطوط ا ه ب ه ح ه
معلوم باشد و هر یکی از زوایا ط ا ه ط ب ه

ه ب ط ه ح ط معلوم الصورة اند و بجهت آنک خط د س که نصف قطر فلک معدل المسیر است معلوم است پس هر یکی از دو خط د ط ط ه معلوم
باشد و زاویه د س ط ه قایمه است پس خط ه س معلوم باشد و زاویه ه س ط معلوم است چه مثلث ط س ه معلوم الصورة است پس هر یکی
از زوایا ا ه س ب ه س ح ه س که موید فتنی اختلافات مطلوبه است از فلک البروج معلوم باشد در احوال مثلث و چون کوکب را می بیند
در این احوال بر خطوط ه ا ه ب ه ح پس روشن است که اگر حرکت مرکز فلک تدویر او بر فلک ارم نبودی بل که بر فلک قمر بودی
بر نقطه س بودی از آن و کوکب را بر خط ه س دیدندی و مقادیر زوایا اختلاف زاید بودندی بر مواضع مرای ایشان با ناقص از آن بحسب
این مقادیر ابعاد مراکز افلاک خارجه از مرکز ارض هم معلوم باشد و چون ابعاد هر یکی از احوال مثلث از دو نقطه ابعد بعد و اقرب در فلک معدل
المسیر اقل باشد یا اکثر از ابعاد ایشان از آن هر دو کلا بان مقادیر است هم و ممکن است که بان کنیم که مقادیر این ابعاد موافق مقادیر
ابعادیست که بر صدی باید باین رو و دانا است که وضع کنیم از برای هر یکی از احوال ملف صورت شبیه باتج از بیش رفت پس بجهت آنک هر یکی
از زوایا ا ر ل ب ر م ح ر م معلوم است و زاویه ح ر م قایمه مثلث د ح ر معلوم الصورة باشد و نسبت د ر معلوم بهر یکی از دو خط د ح ح ر معلوم
پس هر یکی از دو خط د ح ح ر معلوم باشد و هر یکی از خطوط ر ا ر ب ر ح که نصف قطر فلک حامل است معلوم است پس هر یکی از
خطوط ا ح ب ح ح ح معلوم باشد و هر یکی از دو
هر یکی از خطوط ا ه ب ه ح ه معلوم باشد و هر
ط ح ه معلوم است چه مثلثات مثلث معلوم الصورة
اند پس هر یکی از زوایا ا ه ل ب ه م ح ه م
معلوم باشد و ایشان مقادیر ابعادی اند که
و اقرب قرب است در احوال مثلث و این موافق

و انجا روشن شد که چون موضع کوکب در حال مالته معلوم بشد و بعد او از نقطه اقرب قرب معلوم موضع هر یکی از دو نقطه ابعد بعد و اقرب
قرب هم معلوم باشد و اگر ما رسم کنیم حول مرکز ح فلک تدویر ح ط ک ما را نزد آن مسیر در طول از نقطه ل
که ابعد بعد است از فلک معدل المسیر معلوم بشد چه زاویه ل د ح معلوم است و ما را دیگر قوس ط ک

S. Karimova

2.2. NATURAL AND EXACT SCIENCES

More than 12 percent of manuscripts in the Main Collection (13,319 pieces) are composed of folios of written works on exact and natural sciences covering subjects areas such as mathematics, astronomy, astrology, geography, medicine, alchemy, mineralogy, veterinary medicine and hunting, as well as folios of encyclopedias relating to natural sciences.

These works chronologically date from the 9th to the 20th centuries while their folios date from the 13th to the 20th centuries. Earlier works (prior to the 14th to the 15th centuries) are written in ʻArabic. Many of them are written in Persian, and some are written in Turkic languages. The latter mainly include later Turkic editions of famous treatises in ʻArabic and Persian.

Medieval works on natural sciences, which mainly focused on practical concerns such as mathematical calculations and measurements, for example, were necessary for the construction of buildings and bridges, for land surveys, financial and tax calculations, and inheritance determinations. Astronomic knowledge was necessary for compiling calendars, determining high-water seasons, ascertaining geographic coordinates of residential areas, finding the Qibla (direction of prayers), and itineraries of caravan routes through steppes and deserts as well as for casting various horoscopes and other astrological forecasts.

The works on medicine and pharmacology show capacities, diagnosis and treatment method as well as the medicinal arsenal of medieval medicine. Treatises on mineralogy, alchemy, veterinary medicine and others reflect the developmental level of these disciplines of that time.

In the following sections, arranged by theme, the characteristic of each group of manuscript is discussed.

Medicine—most (more than half) of all manuscripts on natural sciences are folios of medical content because of the constant demand for this area at all times. Currently, the Main Collection of the institute has 753 folios dating from the 13th to the 20th centuries with 351 works and 39 excerpts and abstracts of medical content in the ʻArabic, Persian and Turkic languages. Thematically, they refer to general medicine (148 pieces), the theory of medicine (33 pieces), medical handbooks (160 pieces), special issues (128 pieces), simple drugs (91 pieces), pharmacopeia (161 pieces), and glossaries (32 pieces). This group of folios is dominated by works

◀ INV. #816, DURRAT AT-TAJ LIGURRAT AL-DIBAJ. PAGE 143B

containing practical information, partly because of their greater relevance.

The works on **General Medicine** containing theoretical information (anatomy, physiology, diagnostics, health care issues, and dietology), practical information (treatment of organs from head to feet and the entire body), and pharmacology information represented in Materia Medica and pharmacopeia, provide a more or less full understanding of medieval Oriental medicine. The collection has the finest specimens of similar works from the earlier periods of Muslim medicine, "the golden age of science," during the era of the Temurids and in the post-Temurid period. For example, a manuscript from the 19th century contains a work on natural sciences by one of the earliest 'Arabic-speaking authors, a famous Nestorian doctor and translator Husain ibn Ishaka al-Ibadi' (808–877). The work is titled "Masa'il Hunayn ibn Ishaq 'ala tariq al-taqsim va-t-tashkhis" ("[Medical] Issues of Hunayn ibn Ishaq [Researched] Through Division and Identification [of Diseases]") (Inventory No. 2746/III).

Several literary specimens represent medicine during the era of Muslim cultural ascent in the 9th to the 11th centuries, including "Kitab Kamil al-sina'at al-tibbiyya" ("Comprehensive Book on the Art of Medicine") (Inventory No. 9622) by the famous Iranian doctor 'Ali ibn 'Abbas al-Majusi (d. 994); and "Kutub al-mi'a fi sina'at al-tibbiyya" ("One Hundred Books on Medical Art") (Inventory No. 12970) by Abu Sahl al-Masihi (d. 1010), a contemporary and one of the teachers of 'Abu 'Ali ibn Sina in the area of medicine. The collection has one manuscript copy of each of the two abovementioned works dating to the 13th century.

Three works by a great Central Asian scientist and encyclopaedist Abu 'Ali ibn Sina (980–1037) adorn the collection of medical books. They include a poetic manual on medicine in one manuscript from the 19th century and composed in a rajaz rhythm in 'Arabic and Persian titled "Urjuza fi-t-tibb" ("Urjuza [A Poem] on Medicine") (Inventory No. 3008/VI); an 18th-century manuscript titled ""al-Masa'il al-ma'duda" ("Selected Issues"), which includes 15 questions on medicine with answers from Ibn Sina (Inventory No. 9770/I); and a famous encyclopedia in 'Arabic titled "al-Qanun fi-t-tibb" ("The Canon of Medicine") represented in seven manuscripts, including two which are complete—a leaf made in 1309 (Inventory No. 11195) and a three-volume manuscript with artistic illumination supposedly from the 17th century (Inventory No. 9785/I, II, III).

After the "Canon of Medicine" came into being in the 11th century, it quickly spread throughout the Muslim Orient beginning in the 12th century along with written commentaries and abridged versions. The collection of the Institute has commentaries in 'Arabic and editions of the "Canon of Medicine" from different time periods. The earliest is a list from the 13th century of an anonymous work "Sharh mushkilat al-Qanun" ("A Commentary on Difficult Sections in the 'Canon'"), which is a commentary of the first two sections in the first book of "Canon of Medicine" (Inventory No. 3235). "Al-Tuhfat al-Sa'diya fi-t-tibb" ("Sa'd's Gift to Medicine") by Qutb al-Din Mahmud al-Shirazi (d. 1311), a disciple of renowned theologian, philosopher, and astronomer Nasir al-Din al-Tusi, is considered one of the most complete commentaries on "Canon of Medicine." This work is available in two full folios dating supposedly to the 14th century (Inventory

No. 2167) and the 17th century (Inventory No. 9748), as well as in a small excerpt from the 17th century (Inventory No. 10412/IV).

Abridged editions of the "Canon of Medicine" were composed by reputed doctors of their time such as 'Ala' al-Din 'Ali al-Qarshi with an alias of ibn al-Nafis (d. 1288) and Mahmud al-Chaghmini (d. 1344). "Mujaz al-Kanun" ("Abridged 'Canon'") by Ibn al-Nafis is represented in the collection by four full folios from the beginning of the 17th to the 19th centuries (Inventory No. 47150; 10544; 5783/I; 2409/III) and two incomplete manuscripts (Inventory No. 11778; 10058).

Short abstracts of main provisions of the "Canon of Medicine" are contained in "Al-Qanuncha" ("Small Canon") by al-Jagmini, which apparently was very popular judging by the abundance of folios in 'Arabic and one in old Uzbek (Inventory No. 11083). The earliest of the available 11 manuscripts in 'Arabic was transcribed in 1572 (Inventory No. 3532).

Besides commentaries and abridged editions of the "Canon of Medicine," there are supracommentaries in 'Arabic composed in the 14th to 16th centuries (Inventory No. 10249; 2492; 10413, and etc.).

A similarly famous work by Isma'il al-Jurjani (d. 1136) titled "Dhakhira-yi Khorazmshahi" ("The Treasure of Khorezm Shah") and its abridged editions are represented by a multitude of folios. This work is one of the most complete medical encyclopedias in Persian created after Ibn Sina's "Canon of Medicine." It was compiled for Khorezm-shah Arslantegin Qutb al-Din Muhammad (1097–1128). Out of the 13 folios dating to the 16th to 19th centuries, four are complete, including three manuscripts dating to the 17th century (Inventory No. 9747; 2111; 3485) and one dating to the first half of the 18th century (Inventory No. 2124/II). Isma'il al-Juzjani personally compiled abridged Persian editions of "The Treasure of Khorezm Shah" upon the request of royal persons and friends. The collection has three manuscripts of earlier editions dating to the 19th century (Inventory No. 2116/VIII; 3334/XII; 11344/IV).

Medicine in the Temurid period (15th to 16th centuries) is represented by manuscripts of the works of Mansur ibn Muhammad ibn Fakikh Ilyas (15th century) (Inventory No. 5536; 9974/IV; 11665/VIII; 11846/V), Nafis ibn Ivaz al-Kirmani, a court doctor of the ruler of Mawaraannahr and grandson of Amir Timur, Mirzo Ulugbek (1409–1449) (Inventory No. 2872; 10706; 7636; 4910), and Nurbakhsha ar-Razi (d. 1507) (Inventory No. 3664; 2846; 11153/XI; 2612/IX).

The work of Salikh ibn Nasrallakh ibn Salluma (d. 1670), "Al-Kitab fi-t-tibb al-jadid al-kimiya allazi ikhtira Barakilsus" ("The Book of New Chemical Treatment Invented by Paracelsus"), is a rare specimen of an Oriental edition of a medical tractate by a European author in the late Middle Ages. This 'Arabic adaptation of the tractate written by Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus (1493–1541), a famous Swiss doctor and founder of iatrochemistry (medical chemistry), is stored in three manuscripts dating to the 19th century (Inventory No. 6592; 3508; 2631/III).

During the rule of Babur and the Baburids (1526–1858) in India, a number of works on medicine were composed along with historical, literary and scientific works. These include two works by famous Indian doctor Muhammad Akbar under the pen name of Arzani (d. after 1718), "Tibb-i Akbari" ("Medicine of Akbar") and "Mizan-i tibb" ("Balance of Medicine"). The first work was devoted

to a Dehli ruler Muhyiaddin Aurangzeb 'Alamgir I (1658–1707), and is a Persian edition of the abovementioned commentary in 'Arabic, "Sharh al-asbab va-l-'alamat" by Nafis ibn Ivaz al-Kirmani. Muhammad Akbar not only translated this work by al-Kirmani into Persian, but also supplemented it, thus essentially creating a stand-alone work. The collection has nine folios of this work including some which are artistically illustrated and fine specimens of calligraphic art and binding (Inventory No. 2116/V; 3504/X; 2629/I; 2924).

The second work, "Balance of Medicine," is represented in six folios, the earliest of them dating to the 18th century, presumably (Inventory No. 2829/IV).

There are rare manuscripts of works by several Central Asian and Khurasanian authors dating to the 17th to the 20th centuries, including an autograph "Qanun al-mabsut" ("Expanded Canon") (Inventory No. 8921; 8922) in Uzbek by a doctor and poet from the 20th century, Basitkhan ibn Zahidkhan Shashi (1878–1959). This is a rare example of a work on medicine written in a traditional Oriental form in the modern period. There is also an abridged version of the "Expanded Canon" executed by the author's brother, Hamidkhan ibn Zahidkhan Shashi (Inventory No. 12535/I).

Medical Books—this group includes works on practical medicine, i. e., private and general pathology. These manuscripts can be provisionally divided into two groups: original works by famous authors and compilations executed, apparently, for individual use in day-to-day medical practice. The latter includes medical books as lecture notes in the Persian and Uzbek languages compiled in the 19th century.

According to the time of writing, a treatise titled "Bur' al-sa'a" ("Cure within a Short Time") by a distinguished scientist-encyclopeadist better known as doctor and alchemist Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi (865–925), which describes diseases that do not require long treatment, appears to be the earliest medical book. It has enjoyed great popularity as evidenced by the vast number of its folios and translations. The collection holds 18 folios dating to the 19th century, 10 of which are Persian editions that include both full translations and excerpts from various sections. Two manuscripts of the 'Arabic original are noted for their high-quality execution (Inventory No. 3390/I; 2988/I).

A work in 'Arabic titled "Kitab al-ghina va-l-muna" ("Sufficient and Desired Book") by Bukharan doctor Hasan ibn Nuh al-Qumri (al-Qamari) al-Bukhari (d. 999) is also referred to as "Kunnash" ("Symposium") and "Shamsiya al-Mansuriyya" ("Solar [Book of] Mansur"). Al-Qumri was known both as a theorist doctor and a practicing doctor. He was mentor of Ibn Sina in the area of medicine and was held in esteem by the ruler of Bukhara, Mansur ibn Nuh (961–976), to whom the scientist apparently dedicated this work. The medical book has survived in a manuscript dated to the 15th century (Inventory No. 5708).

Medical books in the earliest manuscripts of the 13th century include two works: "Taqwim al-abdan fi tadbir al-insan" ("Tables of the Body With Regard to the Physical Management of Man") by Baghdadian doctor Yah ya ibn 'Isa ibn Jazli (d. 1100) and dedicated to 'Abbassid caliph al-Muqtadi bi-Amr Allah (1075–1094), and anonymous excerpts on practical metters from a large work on medicine (Inventory No. 578). The work by Ibn Jazla is noteworthy because the material is represented in the form of 44 tables (Inventory No. 437).

Many medieval doctors were talented poets and successfully used their skill for their scientific works. The most popular poetic treatises were about simple drugs and medical books where one poem describes both a disease and the means to combat it. Most similar works of the post-Mongolian period were written in Persian. One example is the work "Shifa-yi-maraz" ("Treatment of a Disease") also known as "Tibb-i Shihabi" ("Medicine of Shikhab") by Shikhabaddin ibn 'Abdalkarim Qavam Naguri (14th century). There are four copies, with the earliest of them created in 1685 in India (Inventory No. 10426/II).

Medical works by Yusuf Muhammad Yusufi al-Hirawi, a court doctor of Zahiraddin Babur (1526–1530) and his son, Humayun (1530–1556), enjoyed great popularity. These include his "'Ilaj al-amraz" ("Treatment of Diseases") written in the form of quatrains or ruba'i (Inventory No. 4544/IV) and a commentary, "Jami' al-fawa'id" ("A Collection of Useful Information"), which brought fame to Yusufi. The earliest of 29 folios from the 17th to 19th centuries dates to the beginning of the 17th century (Inventory No. 4187/V); 22 copies date to the 19th century.

Multiple folios include medical books composed in the 15th to 16th centuries in Maverannahr and Khurasan. These are "Dastur al-'ilaj" ("A Manual on Medical Practice") and "Muqaddima-yi dastur al-'ilaj" ("Introduction into Medical Practice") by Sultan 'Ali, "a Khorasani doctor" who practiced medicine for many years in the courts of the Sheybani rulers. Calligraphically executed copies from 1589 of both works are bound into one volume (Inventory No. 2264/I, II)

Abu Bakr al-Razi may be considered a founder of the technique to preserve clinical records, which is presently used in every medical office. Similar "patient histories" were also kept by his disciples who worked together in the hospitals of Ray and Bagdad. One group of medical books includes an autograph by Turkish doctor, poet, and calligrapher Katib-zade Muhammad Rafi'i (18th century), who translated "Patient Histories" by Abu-l-Hasan Allan (9th to 10th centuries), a disciple of Abu Bakr ar-Razi, from 'Arabic into Turkish. In this work, Katib-zade has proven to be not only a translator, but also a skilled calligrapher and a master of bookmanship (Inventory No. 3023).

Rare medical books include one in Uzbek by Ja'far ibn Khazaraspi (19th century) titled "Multaqat al-tibb" ("A Collection of Medical Information") dedicated to Khorezmian shah Sayyid Ahmad al-Husayni. The work was completed in 1823–1824 and is available in two folios, one of which was executed in 1827–1828 possibly during the lifetime of the author (Inventory No. 3336).

The collection of medical works includes treatises on specific medical issues, including anatomy, diagnostics, health care, dietology, diseases of various organs, infectious diseases, and others. For example, among the works on the history of medicine feature is a piece by the famous Khorasan doctor, poet, and lawyer, Fakhraddin Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar al-Razi (d. 1209) titled "Masa'il fi-t-tibb" ("Issues of Medicine"): it is contained in single folios supposedly dating to the 16th century (Inventory No. 3135).

Although treatises of a theoretical nature are few in number in the collection (33 pieces), there are still some works in Persian that are of scientific interest. These are "Risala dar tashrih-i badan-i insan" ("A Treatise on the Anatomy of Human Body") also known as "Tashrih-i

Mansur" ("Anatomy by Mansur") by the previously mentioned Mansur ibn Faqih Ilyas. The work was dedicated to the grandson of Amir Timur, Pir Muhammad Bahadur (killed in 1405). A folio dating to 1683 was made at the direction of Ashtrakhanid Subhankulikhan (1680–1702) with corrections in the text and illustrations depicting a human skeleton, nervous system, internal organs, and other components (Inventory No. 2105). In addition, there are three more folios (Inventory No. 3663/V; 11763/III; 3483/I).

Works by two of Baburid court doctors are interesting for comparative analysis—a Heratian doctor, Yusuf ibn Muhammad Yusufi, and Mukhammad Akbar. The treatise by Yusufi, "Sitta-yi zaruriyya" ("Six Necessary Conditions [for Health]"), is represented in six folios including an illuminated manuscript dating to 1798, which was executed in Kashmir (Inventory No. 9974/I) and included in one volume with other works by Yusufi. The work by Muhammad Akbar, "Mufarrih al-qulub" ("Delight to the Hearts"), is a voluminous commentary in Persian on the earlier mentioned "Al-Qanuncha" in 'Arabic by Mahmud al-Chaghmini (Inventory No. 3532). There are eight full folios of the work with the earliest of them dating to 1725 (Inventory No. 11990).

Analytical diagnostics guidelines include a treatise about using urine test results and interpretation of pulse reading for diagnosis. Traditional Muslim medicine considered the latter method as one of the most reliable means of ascertaining a disease. Therefore, both encyclopedic works and medical books dedicated a special section to pulse readings, and some doctors who were proficient in using this method, wrote special treatises on the issue. These include two folios dating to the 19th century titled "Miftah al-hikma" ("The key of Wisdom") by Darvish Muhammad Hakim Kilasabadi who was a disciple of a renowned Indian Sufi sheikh Faridaddin Shakarganja (d. 1265). The treatise was written in Persian in verse with the introduction and conclusion in prose (Inventory No. 2992/II; 1858/III).

Other manuscripts regarding medical treatments, include a treatise in Persian by the abovementioned Yusuf ibn Muhammad titled "Dala'il al-nabz" ("Pulse Readings"), in six manuscripts, with the earliest of them dating to 1798 (Inventory No. 9974/II); and "Risala dar tahqiq-i nabz va tafsira" ("A Treatise on [a Patient's] Pulse and Urine") by Muhammad Yusuf, an ophthalmologist and personal doctor of the Shaybani rulers of Samarqand. This work was dedicated to Sultan Sa'id-khan (1567–1572). The treatise supposedly dating to the 17th century is a rare work available only from the al-Biruni Institute (Inventory No. 2275/VI).

Two early works in 'Arabic may be categorized as rare—"Kitab al-humayat" ("A Book on Fevers") by by Ishaq ibn Sulayman al-Isra'ili (b. 932) in the 1215 manuscript (Inventory No. 2399); and "Sharh fusul al-Buqrat" ("A Commentary on 'Aphorisms of Hippocrates'") by 'Abd al-Rahman al-Nishaburi (d. after 1068) in the 1292 manuscript (Inventory No. 3139).

Ophthalmology is represented by works of famous ophthalmologists 'Ali ibn 'Isa al-Kahhal (d. after 1010) (Inventory No. 9723/I), and Shah 'Ali ibn Sulayman Kahhal (16th century) (Inventory No. 4935/II; 1832).

There are several rare manuscripts on infectious diseases, including the plague in an autograph from the 16th century (Inventory No. 3187/X) and in the manuscript from the 19th century (Inventory No. 4157/I); and cholera, in one manuscript from 1873 (Inventory No. 2774/II). Many medieval authors focused on issues of health care

and hygiene as evidenced by a multitude of folios of treatise from different time periods on this issue.

Works on **pharmacology** concerning simple and complex drugs were just as popular as medical books. These are found as independent elements of medical encyclopedias, as in the "Canon of Medicine" by Ibn Sina (Books II and V) or as stand-alone works on simple drugs (Materia Medica) and pharmacopeias.

Works on **simple drugs (adwiyat al-mufrada)** include a description, properties and uses of simple drugs that have mineral, plant and animal origin. Usually the information is arranged in *abjad* order of the 'Arabic alphabet letters. The collection holds works by the abovementioned authors, Ibn Jazla (Inventory No. 3761), Najibaddin Samarqandi (Inventory No. 7225/V), and Yusufi (19 copies).

The collection includes two works by the famous 'Arabian botanist Ziya al-Din ibn 'Abd Allah al-Maliki (d. 1248), also known as Ibn al-Baytar ("son of the veterinarian"). His first work, "Kitab al-mughna fi-l-adwiyat al-mufrada" ("A Sufficient Book on Simple Drugs"), was written in 1240 and represented in the manuscript of 1243 copied from the original (Inventory No. 3237). The second work, "al-Jami' 'fi-l-mufradat al-adwiya va-l-aghziya" ("A Collection on Medicinal and Nutritive Substances"), is an incomplete manuscript dating to the 17th century (Inventory No. 3099). There are unique folios dating to the 18th century of a rare treatise according to its content on incense, "Risala-yi 'atrnama-yi 'Adil shahi" by Yusuf Haji al-Qarshi (16th century) (Inventory No. 3494/II) dedicated to 'Adil-shah. Along with comprehensive traditional alphabetical listings of medicines, there is a work called "Khawass-i haywan" ("On the Properties of Animals") and special treatises on one type of medicine. Other works include "Chub-i Chini" ("A Chinese Stick") (Inventory No. 9269/II, 2873/II); "Ab-i naysan" ("The Water of Nisan") in four copies; and "Khasiyat-i sana-yi makki" ("Properties of Alexandrine Senna") (Inventory No. 3313/XVII). The two last works are found only in the collection of the al-Biruni Institute.

In medieval Muslim medicine, works dedicated to making **complex drugs** were referred to as *Aqrabadin* or *Qarabadin* (from Ancient Greek *grafidion*—a list of medications). The content of these works usually corresponded with that of pharmacopeias. They usually consist of two parts—the first one describing types and methods of making from simple ones, while the second one specifies types of diseases "from head to toe" for which a certain composite drug is indicated.

The earliest treatises by Central Asian authors in the 'Arabic language may include "al-Adwiyat al-qalbiya" ("Heart Medicines") by Ibn Sina in a manuscript dating to the 18th century (Inventory No. 2275/V), and "Risala fi-s-sikanjubin" ("A Treatise on Sikanjubin [acidulous syrup made of honey and vinegar referred to as Oxymel]") (Inventory No. 2572/XXI) by the same author. Other early works include "Qarabadin al-Qalanisi" ("Pharmacopoeia of Kalanisi") by Badr al-Din ibn Muhammad al-Kalanisi (d. 1194) (Inventory No. 3925), and "Usul al-tarakib" ("Foundations of Making [Compound drugs]") by the aforementioned Najib al-Din Samarqandi (Inventory No. 2275/III и 7225/III).

A work titled "Ikhtiyarat-i Badi'i" ("Selected [Pharmacopoeia] Dedicated to Badi'") by 'Ali ibn al-Husayn al-Ansari (also known by his alias Khoja Zayn al-Attar (1330–1404) in the Persian language) was quite popular. The author was in service at the court of the ruler of Shiraz,

Jalaliddin Shah-Shuja (1364–1384) and dedicated his treatise to Princess Badi' al-Jamal. There are 20 copies, with the earliest of them having been presented in 1541 especially for Shaybanid 'Abd al-Latif-khan. It features 594 pictures executed in paint depicting plants, animals, and vessels for preparing and storing medicines (Inventory No. 1598).

There is a noteworthy work titled "Bahr al-khavass" ("A Sea of Specific Properties") by a Kermani doctor Ni'mat Allah ibn Mughis al-Din (d. 1477), where the author provides as many synonyms as possible of simple drugs in five languages. There are three folios on file; the earliest of them dates to the 17th century (Inventory No. 2146).

There is sufficient material available for those interested in Indian pharmacopeias dating to the 17th to the 18th centuries. These include two pharmacopeias by Takiaddin Muhammad (17th century) (Inventory No. 8307; 2248; 7225/VII); a rare list titled "Umm al-'ilaj" ("Basics of Treatment") by 'Amanallah, a court doctor for Nur al-Din Muhammad (1605–1628) from the Baburid Dynasty (Inventory No. 1355/I); popular pharmacopeias by the abovementioned Muhammad Akbar, including "Qarabadin-i Qadiri" ("Pharmacopeia of Qadir"), dedicated to the author's mentor, Sayyid 'Abd al-Qadir Gilani (in 12 copies, the earliest dating to 1783, Inventory No. 3497); "Mujarrabat-i Akbari" ("Tried and True Means of Akbar") in two copies from the 19th century (Inventory No. 7362; 715/I); and a rare copy titled "Majmu'a-yi Baqa'i" ("A Collection of Baqai") by Muhammad Isma'il Baqa'i (18th century) (Inventory No. 432).

There are two manuscripts of two works written by royal persons—"Manafi' al-insan" ("[Substances] Useful for Humans") in Uzbek by Khiva khan Abu-l-Ghazi-khan (1643–1663) (Inventory No. 4107), and "Ihya' al-tibb Subhani" ("Subkhan [-kuli]'s Revival of Medicine") by a ruler of Mawaraannahr Sayyid Subkhankuli Bahadur-khan from the Ashtarkhanid Dynasty (1680–1702) (Inventory No. 2101). There is one more autograph of the aforementioned Basit-khan Shahi represented in the pharmacopeia titled "Fawa'id al-adwiya va mawa'id al-aghziya" ("Benefits of Drugs and Supporting [a Body] with Food") (Inventory No. 11256).

The collection of books on medicine includes a small number of **dictionaries** (32 pieces) of medical terms in two ('Arabic-Persian), three ('Arabic-Persian-Indian) and more languages. Most of them are dedicated to names of drugs, while others are dedicated to the names of diseases. There are also combinations. Based on period of transcription of these dictionaries cover from the 16th to the middle of the 20th centuries, and are penned by Central Asian, Khorasani, and Indian doctors. The most famous of them include an 'Arabic-Persian dictionary titled "Bahr al-jawahir" ("The Sea of Pearls") by Muhammad ibn Yusuf (16th century) dating to 1589 (Inventory No. 7192). In several copies dating to the 18th to the 19th centuries there are two poetic dictionaries with explanations of Indian names of medicines in Persian by Yusufi. "Hall al-asami" ("Analysis of Titles") by Isma'il ibn Muhammad (16th century) is a Persian translation of "Kitab al-tanvir fi-l-istilahat al-tibbiyya" ("A Book of Insights into Medical Terms"), a famous explanatory lexicon of medical terms in the 'Arabic by the abovementioned Abu Mansur al-Qumri. Qumri's dictionary contains 800 terms. The Persian translation has an additional chapter "On Explaining Names of Compound Drugs in Greek." The al-Biruni Institute has three folios of this translation (Inventory No. 11776/I; 6171/I; 11153/VI).

Two autographs in Uzbek by brothers Basit-khan and Hamid-khan Shashi may be classified as unique (Inventory Nos. 8923; 12544/II).

Mathematics—a collection of mathematics manuscripts includes 213 copies. Of those, 186 include folios of arithmetic and algebraic treatises (91 works). The remaining 27 are works on geometry (19 essays). The earliest of the mathematical treatises is "Risala fi-l-arithmatiqi" ("Treatise on Arithmetics") in 'Arabic by famous mathematician and astronomer Abu-l-Vafa Muhammad al-Buzjani (940–998) represented in rare folios dating to 1881 (Inventory No. 4750/IX).

Works by lawyer and mathematician Sirajaddin Abu Takhir—Muhammad as-Sijavandi (12th century) were quite popular in Central Asia. Among the multiple folios in the Institute's collection, three of his works on algebra and arithmetic are included with "al-Fara'iz al-Sirajiyya" ("Inheritance Law by Sirajiddin") being the most widely spread practical treatise on Muslim inheritance law. The earliest of the eight available folios dates to 1475–1476 (Inventory No. 8693/II).

Scientific schools, including the Maragin School headed by Nasiraddin at-Tusi (1201–1274) and the Mirzo Ulubek Samarqand Astronomy School, have left their mark in the science of the medieval East.

The Maragin School is represented in the collection by the arithmetic and algebraic treatises of Nasir al-Din al-Tusi (Inventory No. 8990/VII; 7235/IV): his disciple, mathematician and lawyer Imadaddin 'Abdallakh al-Haddam (1245–1325) (Inventory No. 3893/I, etc.): and Nizam al-Din al-Hasan al-Naysaburi (13th–14th centuries), who was a commentator of several works by Nasiraddin at-Tusi. "Al-risala-al-shamsiyya fi-l-hisab" ("A Solar Treatise on Arithmetic") was especially popular as evidenced by the large number of folios in various book depositaries worldwide. Eleven of the folios are stored at the al-Biruni Institite with the earliest of them dating to 1552 (Inventory No. 8152/III). The renowned scientist-encyclopeadist, Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftazani (1322–1390), wrote a commentary on the "Solar Treatise" in 1389. There are three folios from the 16th to the 18th century of this commentary (Inventory No. 9080; 4100/1; 4117/4).

Works by representative of Mirzo Ulugbek Samarqand School representatives include "Talkhis al-miftah" ("Abridged 'Key to [Arithmetic]'") by Ghiyas al-Din Jamshid al-Kashi by Giyasaddin Jamshid al-Kashi (d. 1436) in a folio dating to 1693 (Inventory No. 2245/VII), and "Risala dar 'ilm-i hisab" ("A Treatise of Arithmetic") by 'Ala' al-Din 'Ali ibn Muhammad Qushchi (1402–1474) in six folios. One of the folios, transcribed in 1510, features calculation tables (Inventory No. 3894/III).

There are three unique folios, including "Jadwal-i sittin" ("Sexagesimal Numeration System") by Hasan ibn Husainshah as-Simnani (d. 1348) in a manuscript dating to the 15th century, (Inventory No. 8990/IV); "Risala-yi Sadiqiya dar hisab" ("Sadiq's Treatise on Arithmetic") by Muhammad Sadiq al-Isfahani (14th to the 15th centuries) (Inventory No. 10864/IV); and an untitled treatise on arithmetic by Muhammad ibn 'Ali al-Kubavi from the 16th century (Inventory No. 8830/IV); plus two autographs on arithmetic by lawyer Muhammad-Amin al-Muminabadi al-Bukhari written in 1550 (Inventory No. 7131/III; 7131/XII).

Authors of most of the works on geometry are unknown (15 out of 19 works). The rest are copies of works

in 'Arabic by Nasir al-Din Tusi (Inventory No. 4854); Shams al-Din Samarqandi (13th century), a scientist from a Maragin observatory (Inventory No. 3373/4); the abovementioned Sa'd al-Din Taftazani (Inventory No. 4697/XXX, and others); and a certain Mawlawi Sadiq in Persian in the manuscripts dating to the 19th century (Inventory No. 6175/5).

Astronomy, astrology, and astronomic instruments—in the Middle Ages, people in the East favored astronomy and the field of astrology. The collection of the al-Biruni Institute holds 234 manuscripts of 153 works on this subject area, most of which are written in Persian. These works are astronomic tables, astrological calculations, horoscopes, and descriptions of celestial bodies and their interrelations and relation with nature as a whole.

Moreover, there are calendars or "Salnama, Navruznama" (92 pieces), by famous and unknown authors. Other works by well-known authors include a rare manuscript dating to the 17th century in Persian titled "Qiranat-i kawakib" ("Approximation of Stars") by Abu Ma'shar al-Balkhi (d. 886) (Inventory No. 1206/VIII); a small treatise in 'Arabic by Abu Nasr Muhammad al-Farabi (873–950) in two folios dating to 1664 (Inventory No. 2385/XXXII, 2385/LVII); a treatise in 'Arabic by Kushyar ibn Labban (970–1030) titled "Mujmal al-usul" ("A Body of Principles") and its Persian translation in an ancient manuscript dating to the 13th century (Inventory No. 445/II, 1640/I); a Persian version of "al-Tafhim" ("The Book of Admonishment") by Abu Rayhan al-Biruni (973–1048) in two folios, the earliest of them dating to 1261–1262 and endowed with drawings, tables and maps (Inventory No. 3423); three treatises by Abu 'Ali ibn Sina, with one of them being letters with answers from ibn Sina to questions from al-Biruni in 1664 (Inventory No. 2385/XIV); two astronomic treatises of Fakhr al-Din al-Razi in a Persian edition (Inventory No. 2715/II; 2687); "al-Mulakhkhas fi-l-hay'a" ("Brief Description of Astronomy") by Mahmud ibn 'Umar al-Chaghmini (d. 1221) and a commentary on this work by Qazi-zade Rumi (1360–1437), a teacher of Ulugbek, in many folios dating to the 16th to the 19th centuries; three treatises by Nasir al-Din al-Tusi including "Tatimma-yi risala Mu'iniyya" ("Addition to the Treatise Dedicated to Mu'in al-Din"), which is included in a unique manuscript dating to 1422 (Inventory No. 8990/II).

The crown of the collection is a work on astronomy titled "Zij-i Jadid-i Guragani" ("New Guragan Astronomic Tables") by Mirzo Ulugbek represented in four folios, one of them supposedly dating to the 15th century and copied by 'Ali Qushchi (Inventory No. 2214). There is also an 'Arabic edition by Ghiyas al-Din al-Kashi as well as commentaries and other elaborations by famous authors such as Nizam al-Din al-Birjandi (d. circa 1525) (Inventory No. 704); Mulla Farid al-Din Mas'ud al-Dihlawi (d.1629) (Inventory No. 4225); and Savay Jai Singh (d. 1743) (Inventory No. 2752). The latter built observatories in Dehli, Benares, Jaipur, Ujaina and Muttra upon the command of Indian Sultan Muhammad-shah from the Baburid Dynasty (1719–1748), according to descriptions of instruments in Ulugbek's observatory.

The collection holds unique manuscripts of works by little-known authors such as Shir-Muhammad Kakyani's "Ma'rifat-i samt-i qibla" ("Determining the direction of the Qibla") in a manuscript dating to 1743 (Inventory No. 477/VII); 'Ali ibn al-Qadir al-Natani, who wrote commentaries on "Risala al-fathiyya" ("A Treatise on the Conquest")

by 'Ali Qushchi in 'Arabic; the date of the copy is 1843 (Inventory No. 2984/III); and several autographs by scientist and educator Ahmad Danish (1827–1897) on the movement of planets, astrology, the structure of the globe and two calendars for 1288 and 1299–1300 AH (hijra) (Inventory No. 5095/III; 2144). Another autograph written by Hishmat in 1912–1916 is dedicated to compiling calendars (Inventory No. 2932/II).

Astronomic instruments are discussed mainly in manuscripts (30 pieces) of treatises about the astrolabe, manipulations with a sine-square, and the globe. The earliest copy dates to the 13th century (Inventory No. 1640/II).

Geography—geography as a subject area is represented in manuscripts of works on geography, geographic dictionaries and several encyclopedias on cosmography (a total of 123 pcs).

In contrast to works on natural sciences, those on geography were often written as works of art and contained not only geographic information but also highlighted the history of cities and biographies of famous people. The oldest manuscripts dating to the 13th century include two treatises in 'Arabic dedicated to identifying the direction of the Qiblah (Inventory No. 177/II; 177/III). Widely known medieval geographic works include the folios "Mu'jam al-buldan" ("A Dictionary of Counties") by Yaqut al-Hamavi (1179–1229) (Inventory No. 2109); "Nuzhat al-qulub" ("Delight of the Hearts") by Hamd Allah Qazwini (1281–1349) (Inventory No. 606 and etc.); anonymous Persian translations of "Masalik al-mamalik" ("Roads and Countries") by Abu Ishaq al-Istakhri (10th century) (Inventory No. 108); and "'Aja'ib al-makhluqat" ("Curiosities of Creation") by Zakariya al-Qazwini (1203–1283) (Inventory No. 3477).

Also quite popular in Central Asia was "Majma'i ghara'ib" ("A Collection of Rarities") by Sultan-Muhammad al-Balkhi, an astronomer and geographer from the 16th century who dedicated his work to the Shaybani rulers. The collection includes 37 copies in Persian and one unique manuscript, which is an Uzbek translation titled "Anjuman-i bada'i" ("A Collection of Rarities") and rendered at the end of the 19th century (Inventory No. 7774). Also included is "'Aja'ib al-tabaqat" ("Wonders from the Earth's Belts") by Muhammad Tahir Balkhi, an astronomer and geographer who worked in Bukhara for Nadir Muhammad-khan of the Ashtarkhanid Dynasty (1642–1645). This work is noteworthy because it contains sections on the history of most European countries. Sixteen folios dating to the 18th and early 20th centuries survive today and include two illuminated manuscripts with images of the Kaaba, Mecca and Medina mosques (Inventory No. 411/1 and 2380). Among the colorfully illustrated folios is one dating to the 16th century of the encyclopeadia on cosmography by Fath Husaini (13th–14th century) (Inventory No. 1835). There is an autograph by Sadr Ziya (d. 1935) entitled "Dar ta'yin wa tabyin bilad-i mashhura" ("Description of Famous Countries") composed in Persian in the beginning of the 20th century (Inventory No. 2193/VI).

Alchemy—the collection of the al-Biruni Institute holds 31 copies of 30 works on alchemy, 17 of which are anonymous records, excerpts, compilations and translations from different alchemic treatises. The remaining 13 works may be divided into two types according to their contents—works on hermetic and rational alchemy.

Muslim alchemy dates back to the beginning of the 8th century, and it thrived in the 9th and 10th centuries. During

this period alchemy developed in two directions. Since the main goal of alchemists was to generate noble metals artificially, some authors attempted to conceal the essence of the narration from "uninitiated" readers with the help of symbolism and metaphors. Some of these treatises were written in verse using a florid style. Examples include: "Miftah al-kunuz fi hall ashkal al-rumuz" ("The key of Treasures in Explaining Unclear Symbols/signs") and "Qasidat al-mimiyya" ("Qasidah with *Mim* Rhyme") in 'Arabic by Abu 'Abd Allah ibn Umayla al-Tamimi (900–960), one of the key representatives of hermetic chemistry: and a commentary on this qasidah (a poem that maintains a single elaborate meter throughout and every line rhymes. It typically runs more than 50 lines, sometimes more than 100) by the author himself (Inventory No. 562/I, 562/II). There are also two works in Persian by 'Abdallah ibn Javkhari Tabrizi including "al-Qasida al-hawiyya fi-s-san'at al-maktuma" ("Intricate Qasidat on Mystic Art") and a voluminous commentary on this qasidah. Both works are found in a unique manuscript dating to the 17th century and preserved only in the al-Biruni Institute (Inventory No. 10884/I, II).

Jabir ibn Hayyan (722–813) and the abovementioned Abu Bakr al-Razi are considered founders of rational alchemy, because rid alchemy of excessive vague symbolism of classical Greek authors and enriched it with new practical material. The collection of the Institute houses a manuscript dating to 1506 which includes two famous works on alchemy by Abu Bakr al-Razi in 'Arabic, "Kitab al-Asrar" ("The Book of Secrets") and its logical sequel, "Kitab Sirr al-asrar" ("The Book of the Secret of Secrets"), dedicated to the disciple of ar-Razi from Bukhara, Muhammad ibn Yunus (Inventory No. 3758/I,II). A Persian edition of "The Book of Secrets", titled "Tajarib-i Shahriyari" ("Shahriyar's Experiments") by Shahriyar ibn Bahmanyar Farsi (11th century) is preserved in the manuscript dating to 1744 (Inventory No. 2168/1). Later works include two compositions in 'Arabic by 'Iz al-Din 'Ali ibn Aydamir al-Jildaki (d. 1342) (Inventory No. 2903/II; 450).

Mineralogy—18 manuscripts on mineralogy in the collection which are mainly in Persian. Half of them are copies of anonymous compilations, including excerpts in Persian and Uzbek from lapidary records from different time periods. Works on mineralogy provide a description of gemstones and precious metals (quality, cost, medicinal and magical properties).

There are two folios of the most famous lapidary records, "Tansuq nama-yi Ilkhani" ("The Book of Jewels Dedicated to Ilkhan") by Nasiraddin at-Tusi written between 1256 and 1258, and the earliest of these folios dates to 1501 (Inventory No. 4388/II). The following pieces have special artistic value:—the copy dating to 1624 "Jawahir-nama" ("Lapidary Record") by Muhammad ibn Mansur who dedicated his work to a founder of the Oq-Qoyunlu Dynasty, Abu Nasr Hasan Bahadur-khan (1453–1478) (Inventory No. 2294/II), and a list dating to 1685 of the work "Mirat al-jawakhir" ("A Mirror of Jewels") by 'Ibad Allah Aman Allah and dedicated to Nur al-Din Jahangir from the Baburid Dynasty (1605–1628) (Inventory No. 8839).

Veterinary Science and Hunting—this thematic group includes manuscripts of works on hippology, the treatment of birds, and hunting (a total of 49 pieces). Works on hippology include a reference encyclopedia on veterinary science of pack animals and horse training in 'Arabic,

بسم الله الرحمن الرحيم

اليه يصعد الكلم الطيب من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ونفوذ عهاء
من قبول القبول ناء على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها
رفيقة الحواشي وفيقة المعاني بني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه
بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار
ابتلاء لقلوب الراسخين والنصوص منقصة عرايس ابكار افكار المتفكرين
وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل

"Kashif al-wayl fi ma'rifat amraz al-khayl" ("Identification of Troubles in Recognizing Diseases of Horses") by Abu Bakr ibn al-Munzir al-Baytar (14th century), the chief veterinarian at the court of the Mamluk Sultan, al-Mansur ibn Qalaun, who ruled three times with intervals in Egypt and Syria (last rule—1309 to 1340) (Inventory No. 1446). There is a Persian translation of this work for an Afghani ruler, Ahmad-shah Durrani (1747–1774), in an uncompleted copy (Inventory No. 5203/I). Another work, titled "Mizmar-i Danish" ("Pursuit of Knowledge") and written by Nizamaddin Ahmad in Persian for shah 'Abbas II Safavi in Iran (1642–1666) is a manuscript dating to the 19th century (Inventory No. 2324/I). A third work is an anonymous Persian edition of "Faras-nama" ("Book of Horses"), originally a Sanskrit work executed in the time of Shah-Jahan (1628–1658). There are three folios that are artistically illuminated with colorful miniature paintings depicting horses (Inventory No. 2199; 5519).

There are also a number of "Baz-nama" ("Book of Falcons") manuscripts, and several works written in the time of Jalal al-Din Akbar of the Baburid Dynasty, who was a passionate falconer (e.g., Inventory No. 2511/I, 4863). "Shikar-nama" is similar in content to "Baz-nama," a book about hunting. The manuscripts include colorful copies illuminated with miniature paintings, such as "Shikar Nama-yi Ilkhani" ("The Ilkhani Book of Hunting") by 'Ali ibn al-Mansur al-Hawafi (14th century) (Inventory No. 471/II), and "Kitab-i saydiyya" ("The Book of Hunting") by Shaykh al-Islam al-Haravi al-Samarqand (16th century) compiled for the Sultan Badi 'al-Zaman. The earliest of its folios dates to 1553 (Inventory No. 3704).

Various **encyclopedias** were composed, along with works on specific subjects in the natural sciences covering both monothematic and multidisciplinary issues.

An example of such literature is "Jami' al-'ulum" ("Collection of Sciences") by the aforementioned Fakhr al-Din al-Razi. This encyclopedia contains information on mathematics, astronomy, astrology, chemistry, mineralogy, and other sciences and was dedicated to the Khorezm shah, Alaaddin Muhammad (1200–1220). There are three folios in this collection dating to the 18th to 19th centuries and two folios of an expanded edition of this work by the same author (Inventory No. 2671; 10287). It should be noted that an artistically illuminated copy dating to 1309 the author's lifetime of the work by Kutbaddin ash-Shirazi, "Durrat at-taj lig-urrat al-Dibaj" ("Pearls of the Crown to Adorn Dibaj"), includes fastidiously executed diagrams (Inventory No. 816). An encyclopedia on philosophy in 'Arabic, "Hikmat al-'ayn" ("Philosophy of 'the Source'") by Nasir al-Din al-Tusi's close associate, Najm al-Din 'Ali al-Qazwini, (d. 1276) enjoyed broad popularity in the countries of the Orient. The collection of the IOS under the Uzbek Academy of Sciences holds more than 40 folios of these works including copies that are calligraphically executed and adorned with 'unwans (decorative introductory panels) (Inventory Nos. 5601/XXVI; 2979/XVIII).

◀ YUSUF VA ZULAYKHA. INV. #9597, PAGE 72A

Sh. Musaev, G. Karimov

2.3. LITERATURE

POETRY

Literature (poetry, prose, *bayazes* (a book of poems), anthologies, folklore, *mu'amma* (logogriphs and charades), riddles and solutions, jokes, etc.) in 'Arabic, Persian, Turkic, Pashto and other languages are an integral part of the manuscript collection at the Institute.

The earliest work in the Institute's collection is "Qasida Banat Su'ad" ("A Poem of Banat Su'ad") by Ka'b ibn Zuhayr (7th century) in 'Arabic (Inventory No. 3019/II). This is a panegyric to the Prophet Muhammad. There is also a commentary on this work (Inventory No. 3076/III).

The Institute's collection holds only one manuscript dating to the 10th century. It is a work in 'Arabic titled "al-'Aqd al-farid" ("A Matchless Necklace") by Abu 'Umar Ahmad ibn Muhammad ibn Abu Rabbih (d. 940) (Inventory No. 3119).

The collection has a broad and versatile array of literature works from the 11th century in which poetry has a special place. From a chronological perspective, these masterpieces include the widely-known "Shahnama" ("A Book on Kings") by the Persian poet Abu-l-Qasim Hasan ibn Ishaq at-Tusi (d. between 1020 and 1025). The poem was completed circa 1010. The earliest copy of "Shahnama" dates back to 1450, while the most recent dates to 1865. The collection contains 20 folios of this work. Most of them are colorfully illuminated and transcribed using exquisite *Nasta'liq* script.

Earlier works from the 11th century include small 'Arabic verses by Abu 'Ali ibn Sina titled "Al-qasida an-nafsiyya" ("Qasidat on Soul") with allegoric and Sufi content, and an anonymous detailed commentary in Persian (Inventory No. 3373/III).

Unique poems from 11th-century poets Mawlana Abu-l-Hasan 'Ali Farruhi Tirmizi (d. 1037) and Ma'sud Sa'd Salman (d. between 1060 and 1121) and their biographies (Inventory No. 160) have also survived in the collection.

The Institute depository possesses rare works of ancient Turkic literature such as "Kutadgu bilik" ("Blessed Knowledge") by Yusuf Balasugun who wrote this piece in 1069–1070 (Inventory No. 1809), and a rare "Diwan" ("A Collection of Poems") by Abu-l-Faraj Runi, an Indian poet who lived in the second half of the 11th century (Inventory No. 2141). His poems influenced the works of many Persian-speaking

poets, especially the famous poet-eulogist from the 12th century, Awhad al-Din Anwari. This "Diwan" is excellently illuminated with three miniature paintings of later origin. It was transcribed in 1694.

Literature of the 12th century is more abundant and diverse than that of previous centuries. Works by Persian-speaking, Turkic-speaking and a small number of 'Arabic poets such as 'Umar Khayyam, Arzaki, Hasan Ghaznawi, Muazzi, Sana'i, Mukhtari, 'Abd al-Wasi', Muhi, Khoja Ahmad Yassawi, Anwari, Khaqani, and others are noteworthy in this regard.

Another good example of literature is "Ruba'iyat-i 'Umar Khayyam" ("Quatrains by 'Umar Khayyam") by renowned scientist and poet Abu-l-Fath 'Umar ibn Ibrahim al-Khayyam al-Nishaburi (d. 1128). The collection of the Biruni Institute has 15 folios. The most complete and earliest of them is a manuscript copied in the 15th century (Inventory No. 142/II). It contains 385 quatrains inscribed into exquisite headpieces of a sumptuously decorated manuscript, "Diwan-i Khafiz-i Shirazi" ("A Collection of Poems by Khafiz Shirazi") between separate *ghazals* on 130 folios (fol. 22b–202b). Most folios of "The Quatrains" are delicately illuminated and transcribed using calligraphic *Nasta'liq*. There are a varying number of quatrains in different folios.

Samples of poems by poets of the 12th century are represented in the works of Abu-l-Mahasin Abu Bakr Hakim Arzaqi (d. 1132) and Sayyid Hasan Ghaznavi (d. 1140) with brief biographies in the "Bayaz" ("A Collection of Poems") (Inventory No. 160/IV, 160/VII).

Poem excerpts by a little-known poet named Muhammad ibn 'Abd al-Malik Muizzi (d. 1147) and the compiler's foreword, "Bayaz-i ash'ar," are highlighted in the manuscript (Inventory No. 238/XI).

The works of the famous poet and Sufi Abu-l-Majd Majd al-Din ibn Adam Hakim Sana'i Ghaznawi (d. 1150 or 1181) are broadly represented in the collection: three "Diwans" (Inventory No. 760) which contain the poet's biography and a detailed foreword; a famous Sufi poem, "Hadiqat al-haqiqat va shari'at al-tariqat" ("The Garden of Truth and Divine Law of a Mystical Path") in six folios; and "Saqi-nama" ("A Poem of a Cupbearer") in one copy. "The Garden of Truth and Divine Law of the Mystical Path" was written in 1140. Its artistically-illustrated copy was transcribed in calligraphic script on silk paper in 1601.

Selected poems by little-known poets 'Usman Mukhtar Ghaznawi (d. 1159) and Mawlana 'Abd al-Wasi' Jabli (d. 1160) are represented in "Bayaz" (Inventory No. 160/III and 160/VI.).

"Diwan-i Muhi," attributed to Muhiddin Sayyid Abdulqadir Jilani also known by his alias Gaus al-A'zam (d. 1166), consists of poems with Sufi content. Gaus al-A'zam was the founder of the *Qadiriyya* fraternity. His work was transcribed in Khorezm in 1889. Besides "Diwan-i Muhi" he also authored a eulogy of Sufi content titled "Qasidat al-khamriyya" ("An Ode to Wine"). The Institute collection holds three of the folios for "An Ode to Wine" and two folios of its interpretation *(sharh)*.

Literature from the 12th century is also associated with the name of a famous Central Asian Sufi and missionary among Turkic-speaking peoples and tribes, Khoja Ahmad Yassawi (d. 1166). The collection possesses tens of folios of his "Diwan" and excerpts from his poems. The poems are of Sufi and didactic nature and are also known as "Hikmat" or "Khoja Yassawi Hikmatlari" ("Wisdom of Khoja

Ahmad Yassawi"). Folios of this work are different in volume and contain from 70 to 257 folios transcribed in different years. The earliest copy (Inventory No. 4700/IV) was transcribed in 1718, while the most recent one was transcribed in the 19th century.

The poetic legacy of Awhad al-Din Anwari (d. 1189), the poet-eulogist during the rule of the Seljuks, is represented in five folios of his "Diwan" and three folios of "The Qasid" ("Eulogic Ode").

Literature from the 13th century is broadly represented in the collection. Thse includes works by famous poets such as sheikh Nizami Ganjawi (d. 1200 or 1209) and represented in full in the collection; Zakhir Faryabi (d. 1201); 'Imad al-Din Khujandi (d. 1227); Farid al-Din 'Attar (d. 1230), represented in full in the collection; and Mu'in al-Din Hasan Sanjar al-Chishti (d. 1236), who was the founder of the *Chishti* Order of Sufis. Other authors from this century include little-known poets such as Asir al-Din 'Ummani Hamadani (d. 1266 or 1267); Khoja Shihab al-Din 'Utarid (d. 1252); Sayfaddin Isfarangi (d. between 1261 and 1267); and Mawlana Jalaladdin Rumi (d. 1273), the founder of the *Mawlawiyya* Order of Sufis and author of several works including the world-famous "Mathnawi-yi Rumi" ("Mathnawi [couplets of Jalal al-Din] Rumi"), certain excerpts and a commentary on "The Mathnawi," and "Diwan-i Shams-i Tabrizi" ("A Collection of Poems by Shams Tabrizi"). The collection also includes "Diwan-i Iraqi" by sheikh Fakhraddin Ibrahim Hamadani Iraqi (d. 1289) and others.

Works by famous poet Muslihiddin Sa'di Shirazi (d. 1291) are also abundant in the collection. For example, "Kulliyat" (Inventory No. 2148) was transcribed in 1326. This copy is the earliest of all existing manuscripts of this author and it is exquisitely illustrated. It is transcribed in calligraphic *Nasta'liq* script using gold and cinnabar on silk paper. His other works, "Bustan" ("Garden"), "Gulistan" ("Rose Flower Bed"), "Diwan-i Sa'di Shirazi" ("A Collection of Poems by Sa'di Shirazi"), and "Ruba'iyat-i Sa'di" ("Quatrains by Sa'di") are available in several folios and are in good condition.

A famous work by 'Arabian poet Abu 'Abd Allah Sharaf al-Din Muhammad ibn Sa'd al-Busayri (d. 1294) titled "Qasidat al-burda" ("A Poem of the Mantle"), is an ode of praise for Prophet Muhammad. It is represented in multiple copies in 'Arabic with translations and commentaries in Persian and Uzbek.

Works of poets, writers and representatives of Sufi fraternities from the 14th century are prevalent. The collection has "Intikhab-i ash'ar-i Diwan-i Humam" ("Selected Poems from *Diwan* by Human") by Khoja Humam Tabrizi (d. 1313); Sufi poems titled "Zad al-musafirin" ("Provision for the Travelers"); "Qalandar-nama" ("A Book on Qalandar"); "Si nama-yi Husayni" ("Thirty Letters of Husayni"); and "Kanz al-rumuz" ("Treasury of Signs") plus others by Amir Husain Fakhri Sadat (d. 1319), which are contained in several folios in the collection. A Sufi poem "Gulshan-i raz" ("Rose Garden of Secrets") includes questions and answers by Mahmud ibn 'Abd al-Karim Shabistari (d. 1320). Its excellently illustrated manuscript was executed in 1317 during the author's lifetime.

The Institute's collection includes works of widely-known poet and statesman Amir Khusraw Dihlawi (d. 1325) including "Kulliyat" and "Diwan" in several folios and "Khamsa" ("Quintuplet"), which contains five known heroic, romantic and historical poems. This copy is the earliest of existing "Khamsa" manuscripts by the poet. It

is noteworthy that three poems from the "Khamsa" such as "Khusraw wa Shirin" ("Khusraw and Shirin"), "Iskandar-nama" ("The Book of Iskandar") and "Hasht bihisht" ("Eight Paradises") were transcribed by the famous poet-lyricist Shamsaddin Muhammad Khafiz Shirazi.

Literature of the 14th century is also reflected in many poetic works of a Sufi nature by other writers. Specimens of these works are kept in the collection of the Biruni Institute (Inventory No. 192, 999, 1085, 1344/XIII, 115, etc.).

The collection contains several folios of "Diwan-i Khafiz" by famous lyricist Shamsaddin Muhammad Khafiz Shirazi (d. 1389) and a series of commentaries on some poems. The collection offers beautifully decorated folios of *Diwan* manuscripts by the poet. The earliest of all *Diwans* is "Diwan-i Khafiz" (Inventory No. 730) re-written in calligraphic *Nasta'liq* script in 1577 and decorated with an elegant 'unwan. Most folios were transcribed using either calligraphic or neat *Nasta'liq* script, truly book art.

Literature of the 15th century is abundant and versatile in the collection. These include an abstract from "Diwan" by Mawlana Bisati Samarqandi who lived during the reign of Khalil-mirza from the Temurid Dynasty (1404–1409); a rare lyrical poem titled "Yusuf wa Zulayha" by little-known poet of classical Uzbek literature, Durbek, and written in 1409 in Balkh; and "Vali-nama" ("A Book about Saints") by Khafiz Allah Harabati. This last work is a narrative about early representatives of Muslim theology and jurisprudence, from the Prophet Muhammad to Husayn Mansur Hallaj (executed in 922). Other works include an abstract from the "Diwan" of Jamal al-Din Abu Ishaq-i Shirazi Bashaq (Inventory No. 238/III; and "Diwan" and "Majmu'a-yi qasayid-i Khoja" ("Collection of the Master's Odes") by Ismatallah Bukhari (d. 1425); and a treatise on Sufism titled "Hujjat al-anzar" ("Proof of Views") by Muhammad Salih Nidai-yi Samarqandi whose illuminated copy was transcribed by Mir Ali Katib, a well-known Herati calligrapher (15th century) during 'Alisher Nawai's lifetime.

The "Diwan" of 'Ali ibn Nasir ibn Harun ibn Abu al-Qasim al-Husayni al-Tabrizi Qasim-i Anwar (d. 1431 or 1433), and his Sufi poem "Anis al-arifin" ("A Friend of the Cognizant"), are available in multiple folios.

The rich poetry of Muhammad ibn 'Abd Shams al-din-i Nishapuri Katibi (d. 1434–1435 from plague) consists of "Kulliyat" ("Diwan"), "Ghazaliyat wa qasayid" ("Ghazals and Odes"), "Si name-yi Katibi" ("Thirty Letters of Katibi"), and "Dah bab-i Katibi" ("Ten Chapters of Katibi"). These works are represented in multiple folios and are artistically decorated.

The manuscript collection possesses three folios of "Diwan-i Lutfi" by the Uzbek classical poet Lutfi (d. 1492 in Herat) (Inventory No. 5023/I) which comprises two *qasidahs* and 230 *ghazals*. Another more complete "Collection of Poems" consists of 2 *qasidahs,* 279 *ghazals,* and 18 *Ruba'iyats* and is transcribed in calligraphic *Nasta'liq* script.

The collection has a broad and prolific body of works by famous poet Nuraddin Abdarrahman Jami (1411–1492), including "Kulliyat-i Jami," which is an autograph of the author written in *Naskh* script. Another major poetic work by Jami titled "Haft avrang" ("Seven Stars of Ursa Major") is a collection of seven poems—"Silsilat al-dhahab" ("Golden Chain"); "Salaman wa Absal" ("Salaman and Absal"); "Tuhfat al-ahrar" ("A Gift to the Free"); "Suhbat al-abrar" ("Rosary Beads of the Righteous"); "Yusuf wa Zulaikha" ("Yusuf and Zulaikha"); "Layli wa Majnun" ("Layli

and Majnun"); and "Khiradnama-yi Iskandar" ("A Book of Iskandar's Wisdom"). The copy is well illustrated and was transcribed in 1490 during the author's lifetime.

The collection possesses three *diwans* by Jami—"Fatiha al-shabab" ("Diwan at the Beginning of Youth"); "Wasita al-'aqd" ("The Middle Pearl of the Necklace") an autograph; and "Khatimat al-hayat" ("The End of Life"). Additional works include "Diwan-i ghazaliyat Jami" ("A Collection of Ghazals by Jami"), "Ruba'iyyat-i Jami" ("Quatrains of Jami") and other works. They are colorfully designed, transcribed in calligraphic *Nasta'liq* script with frontispieces, and illuminated with high-quality miniature paintings.

The development of literature, science and art during the second half of the 15th and early 16th centuries in the Mawaraannahr and Khurasan areas, particularly in Herat, is associated with 'Alisher Nawai, a statesman, humanist, poet and writer, and the founder of Uzbek classical literature. His works are represented widely in the treasury of the Institute. The earliest work from Nawai, according to the time of creation and the date of correspondence, is "Khamsa" ("Quintuple") (Inventory No. 5018) consisting of the following poems—"Hayrat al-Abrar" ("Wonder of the Righteous"); "Majnun wa Layli" "Bahram-nama" ("A Book about Bahram"); "Farhad wa Shirin;" and "Sadd-i Iskandari" ("The Wall of Alexander").

The collection has significant number of folios of "Quintuples" both in full and as individual poems. Most of them are exquisitely illuminated.

In addition to the "Quintuple" folios, the manuscript collection is adorned with other rich works, including "Chahar diwan-i Nawai" ("Four Diwans by Nawai") (Inventory No. 677); "Gharaib al-sighar" ("Wonders of Childhood"); "Navadir al-shabab" ("Rarities of Youth"); "Bada'i' al-wasat" ("Curiosities of Middle Age"); and "Fawa'id al-kibar" ("Benefits of Old Age"). All of them are artistically decorated while some are illustrated with exquisite miniatures.

Several additional poetic works from Nawai in the collection include "Lisan at-tayr" ("Language of Birds"); "Nazm al-jawahir" ("A String of Pearls") (Inventory No. 1743/I), which is an anthology of poets with an extensive prosaic preface; "Chihl hadith" ("Forty Hadith") written in 1485 (Inventory No. 1315/VI); "Mukhammasat-i Nawai" ("Quintuples by Nawai") (Inventory No. 1135/VI); "Bayaz-i Nawai" ("Poetical Works of Nawai") (Inventory No. 237/II); and others.

"Bayaz" (Inventory No. 159) contains extracts of poems from the "Diwan" of Mawlana Nizam Astarabadi (d. 1506), "Diwan" by Asifi (d. 1514), and other poets.

Works of Mawlana Hatifi (d. 1521) are abundant. The collection has his "Timur-nama-yi Hatifi" ("A Book by Hatifi about Temur"), also known as "Zafar-nama-yi Hatifi" ("A Book of Hatifi about Victories of Temur"), a poetic story about Amir Temur (Inventory No. 2204), which is an excellently-designed copy with miniature paintings transcribed in 1536; "Khusraw wa Shirin," a love-lyric poem (Inventory No. 208); "Haft manzar" ("Seven Images") (Inventory No. 1087/II); and others.

Sixteenth-century literature is represented in the collection by a rare folio titled "Diwan-i Hitai" (Inventory No. 1412). This collection of poems in Azerbaijani by Shah Ismail Safawi (1502–1524) and known by his alias "Hitai" is a luxurious manuscript copied in 1535. The collection includes the Sufi poem "Shah wa darvish" ("Shah and Dervish") (Inventory No. 200/1) by poet Hilali-yi Astarabadi (d. 1529) who studied under the guidance

of 'Alisher Nawai; "Mazhar al-anwar" ("The Phenomenon of Light") a Sufi poem by Hashemi-yi Kirmani known by his alias Shah Jahangir; and a luxurious copy titled "Kulliyyat-i Salma" (Inventory No. 1317).

There is a unique manuscript in good condition, "Kitab-i kulliyyat-i zarb-i 'Ubaydallah-khan" ("Book of the Full Collection of Poetical Works by 'Ubaydallah-khan"). The author is 'Ubaydallah-khan ibn Mahmud Sultan from the Shaybani Dynasty, which ruled in Mawarannahr from 1533 to 1539 and wrote under the alias of 'Ubaydi. The *Diwan* is a collection of his 12 works in Tajik and Uzbek, including "Sabr-nama" ("A Book of Patience"), "Shavq-nama" ("A Book of Passion"), "Ghayrat-nama" ("A Book of Jealousy"), "Mathnawi" ("Couplet"), "Mu'amma" ("Logogriphs," "Riddles"), and others. The folios are exquisitely executed in *Nasta'liq* script with the text located within frames of gold and colored lines.

The collection possesses several folios of "Diwan-i Hayali" by Turkish poet Muhammad Hayali (d. 1556) and "Diwan Fuzuli" by Azerbaijani poet Sulayman Fuzuli Bagdadi (d. 1555 or 1556; according to other data, d. 1562 or 1563). "Diwan-i Fuzuli" features a foreword titled "Diwan, Maktub-i Fuzuli ba hidmat-i hazrati Nishanji padsha" ("A Message of Fuzuli to Nishanji Pasha") and dates back to 1581. It is the most ancient of all known folios (Inventory No. 7260). The collection also contains "Layli va Majnun," "Husn va ishq" ("Beauty and Love") and "Ghazaliyyat" ("A Collection of Poems").

Different poetry collections feature poetic specimens by Inshayi, Tayyib, Abid, Muhtasham Shahidi, Ghazali-yi Mashhadi, Mawlana Vakhsh-yi Yazdi and others who lived in the 16th century.

The collection has poetic works by the famous Shaibani court poet Abdallah-khan Mawlana Abdarrahman Mushfiki Marwazi (d. 1588) such as "Kulliyyat-i Mushfiki" consisting of four parts: "Qasayid wa madayih wa tavarikh wa mukata'at wa ruba'iyyat" ("Odes of Fame, Chronograms, Small Poems, Impromptus and Quatrains"); a love poem "Gulshan-i iram" ("Rose Garden of Paradise"); and "Diwan-i Mushfiki, Mutayibat wa hazliyyat wa hajwiyyat" ("Humorous Poems and Satire") (Inventory No.113); and other works from this author, including "Sadu yak pand-i Mushfiki" ("One Hundred One (Poetic) Expressions of Mushfiki"); "Qasa'id-i Mushfiqi" ("Odes by Mushfiki"); "Bayan-i sayr-i Hirat" ("A Story about a Walk around Heart"); "Fal-nama" ("A Fortune Book") and others. Some of the works can be found in several folios.

The Institute's collection has "Selected Poems" in good preserved condition by other poets who lived in the late 16th century, such as Urfi-yi Shirazi (d. 1590), Khuzuri (d.1591), Jalal, and Fayzi ibn Mubarak (d. 1595).

Literature from the 17th century is diverse and rich in the collection. A significant number of poems may be found in "Bayazes," for example, which is poems by Muhammad Akram Ghanimat Mulla Naw'i Khabushani (Inventory No. 201, 202, 58) and poem specimens by Mir Zaman-yi Yazdi (d. 1612) with an introduction by a scribe (Inventory No. 238).

Poetry from Mawlana Zula Havansari (d. 1616) is represented in his work "Sab'a-yi sayyara-yi Zulali" ("Seven Planets of Zulali") (Inventory No. 194). It consists of seven romantic poems: "Mahmud va Ayaz;" "Shu'la-yi diydar" ("Flaming Gaze"); "Sulayman-nama" ("The Book of Sulayman"); "Husn-i gulusuz" ("Breathtaking Beauty"); "Azar

va Samandar" ("Fire and Salamander"); "Hira wa khurshid" ("A Speck of Dust and the Sun"); and "May-khana" ("Tavern").

There is a rare copy titled "Diwan-i Zukhuri" by little-known author Nuraddin Muhammad Zukhuri-yi Turshizi (d. 1615) who was a court poet for Ibrahim II Adilshakh (1579–1626) (Inventory No. 658/1). He also wrote "Saqi-nama" ("A Book about a Cup-bearer") in two folios (Inventory No. 210).

Specimens of Sufi poems by poet Muhammad Amili (d. 1621) and his poem "Nan wa halva" ("Bread and Sweets") are kept in one symposium (Inventory No. 4320/VIII, IX).

Mawlana Sayyid Hasan's literary heritage is represented in the collection by a beautifully decorated copy executed in 1623 as a *Bayaz* during the poet's lifetime and contains *qasidas* and *muththammanat* (octaves) (Inventory No. 179).

There are several more *Diwans* and poems by other authors of that time (for instance Inventory No. 167, 2548/II, 158 and others).

Literature from the 18th century has an important place in the collection. Saykali is one of the most prominent poets from this period. He wrote "Kitab-i Saykali" ("A Book of Saykali") and "Vafat-nama-yi Paygambar" ("A Book about the Death of the Prophet") (Inventory No. 222/1). He also wrote a love-lyric poem titled "Bahram va Gulandam" (Inventory No. 3430/III), and "Akhtam-nama" ("A Book about Akhtam") (Inventory No. 220/I).

It is also worth noting several specific works, including "Diwan-i Athar" by poet Akhund Shafi'a Athar-i Shirazi (d. 1701) (Inventory No. 119); "Diwan-i Mulkhim" by Bukharan poet Mulla Abdullah Bukhari Mulkhim, a contemporary of Abulfayz Khan (1711–1747) from the Ashtarkhanid Dynasty (Inventory No. 130/I), and his "Layli va Majnun" (Inventory No.200/II); and excerpts from poems by Mullah Abdalkhalik Azar Nasafi (Inventory No. 130/II).

Multifaceted creativity, rich literary content and the spiritual heritage of the famous poet Mirza Abdalkadir Bedil (1644–1720) is fully represented in the manuscript collection of note are his "Kulliyat" consisting of "Diwan, Nukat-i Bedil" ("Witty Expressions of Bedil"); "Tilsim-i khairat" ("Talisman of Mystic Trance"); and "Muhit-i a'zam" ("The Greatest Ocean"), a poem of Sufi content embodying the poet's philosophical views. The collection also includes "Sayr-i Hirat" ("Journey to Herat"); "Mathnawi-yi ramz va ima" ("Couplets of Allegorisms and Symbols"); and "Mirat-i Allah" ("The Mirror of God") (Inventory No. 4414) transcribed in semi-Shikaste script on glossy thick paper produced in Kokand and artistically decorated. Some works from the "Kulliyat" are transcribed in separate folios.

In addition to "Kulliyyat," the collection possesses "Majmu'a min tasnif ibn al-ma'ani Mirza Abdalkadir Bedil" ("A Collection of Works from 'The Son of Mental Values' of Mirza Abdalkadyr Bedil") (Inventory No. 2858) which features 16 works by the poet. The collection also has his individual essays which were not included in "Kulliyyat", including "Qasayid-i Bedil" ("An Ode by Bedil") of Sufi content; a poem about the basics of Sufi doctrine, "'Irfan" ("Knowledge"); a poem about mystical knowledge titled "Tawr-i ma'rifat" ("The Path of Knowledge") (Inventory No. 1264/II); "Diwan-i Bedil" ("Collected Poems by Bedil"); "Ruba'iyyat Bedil" (Inventory No.1000); and others. Many of the works by this poet are found in multiple folios.

Literature from the 18th century is also represented in the collection by the works of the famous Uzbek poet and translator Rahim Baba-yi Namangani, better known

by his alias Diwana-yi Mashrab (second half of the 17th to the beginning of the 18th century), and Sufi Ibn Allayara Allakuli (d. 1720).

The collection has "The Diwan" of Rahim Baba-yi Namangani (Inventory No. 3674), which is a work of Sufi content written in Uzbek and partly in Tajik.

The literary heritage of poet, translator and commentator Sufi Ibn Allayar Allakuli is also included in the collection. He was widely known in Central Asia as one of the key representatives of Sufism. His works in the collection include "Thabat al-'ajizin" ("Persistence of the Weak") regarding moral nature in the spirit of the Muslim religious doctrine with Sufi overtones (Inventory No. 238, 1902/IV, 2043, etc.); "Murad al-'arifin" ("The Purpose of Those Who Have Learnt the Truth"), which is mainly a glossary of Sufi terms (Inventory No.2900/XX); "Tuhfat at-talibin fi sharkh abyat murad al-'arifin" ("A Gift to Seekers (of the Truth) as a Commentary on Poetry Works," "The Purpose of Knowing the Truth"), a commentary on a Sufi treatise (Inventory No. 1657/1); "Maslak al-muttaqin" ("The Path of the Pious"), describing religious and ceremonial duties of Muslims in the spirit of Sufi beliefs (Inventory No.1657/I, 1387, etc.); and "Sharkh-i Mathnawi" ("Interpretation of Couplets"), an Uzbek collection of poems by an unknown Tajik poet (Inventory No. 1294).

"Diwan-i Imla" by Akhund Mulla Muhammadi Imla (d. 1749), a popular poet with the Sufi outlook, contains more than 20 folios (Inventory No. 2342), including "Diwan-i Siraji" by Sirajaddina 'Ali-khan Arzu (d. 1756) (Inventory No. 1022); "Diwan-i shuur va 'Ishq" ("Collection of Poems on Emotions and Passionate Love") (Inventory No. 2131), a collection of poems of a Sufi content by Mawlana Sayyid al-Husseini al-Kabuli; "Diwan-i Ashiqa" by Aga Muhammad Isfahani Ashiq (d. 1767) (Inventory No.2131); a superbly designed "Diwan" in the Pashto language by Ahmad-shah Durrani (1747–1773), the founder of the modern Afghan state (Inventory No. 4252); and others. Many of the above collections of poems are beautifully decorated and transcribed in neat *Nasta'liq* script. Some of them are in several copies.

The collection of the Institute of Oriental Studies has specimens of literature dating to the 19th century in Uzbek, Tajik and Turkmen languages. Many poets of this period in Central Asia wrote in two languages—Uzbek and Tajik. *Bayazes* composed in different years contain samples of poems. For instance, poems by poet Mullah Muhammad Ghazi-yi Khukandi (18th to the 19th centuries) are in Uzbek and Tajik. Samples of poems by poet Khuvayd are in Uzbek (Inventory No. 121; 77). There is also a work titled "Kulliyyat" by Huwayda (Inventory No. 3430/1).

The collection also has "Diwan-i Binawa" ("The Divan of Binawa") (Inventory No. 169), "Ghazaliyyat-i Mijmar mucamma ba tukhfat al-muluk" ("Ghazals by Mijmar Titled 'A Gift to Sovereigns'") (Inventory No. 1116/V), and several folios titled "Diwan-i Shayda" by poet Shayda (Inventory No. 905/III, 1037/V, 1868, etc.).

Literary works from the famous historical scientist and littérateur Shermuhammad ibn Avaz-biy Mirab are represented in several of the collection's copies, particularly "Diwan" transcribed in 1804 in Khiva during the author's lifetime (Inventory No. 1330/I).

The manuscript collection of the Biruni Institute also contains "Diwans" of Uzbek poets including Muhammad Yusuf Mahdum Razhi, a Khorezmian poet from the 19th

century (Inventory No. 1271), for example his "Mukhammasat" ("Quintuples by Razhi") (Inventory No. 1135/III). Also in this collection is "Mukhammasat-i Khalis" ("Quintuples by Khalis") by little-known Khorezmian poet Yakub Khoja ibn Ibrahim Khoja Khalis (Inventory No. 1135/IV) and "Diwan-i Muqimi" ("A Collection of Poems by Muqimi") by Muhammad Amin Khoja Muqimi (1853–1903), a famous Uzbek poet from the second half of the 19th century (Inventory No. 7521); among others.

The creative legacy of Mirza Muhammad Sadiq Munshi, a contemporary and secretary of Bukharan emirs Shah Murad and Khaydar, is represented in several of the collection's works—"Musannifat-i Mirza Sadiq Munshi" ("Works by Mirza Sadiq Munshu") (Inventory No. 1896, 1792), which includes "Qasidah" without a specific title to the burial vault of Shaikh Bakhaaddin Nakshband; "Dakhma-yi shakhan" ("A Royal Shrine"); "Qazo va qadr" ("Fate and Predestination"); "Du qasida" ("Two Qasidahs"); "Ash'ar-i tarikhi" ("Poems—Chronograms"); as well as individual works by the poet, including "Tarikh-i manzum" ("History in Verses") (Inventory No. 2731/III) and "Futukhat-i amir Ma'sum va amir Khaydar" ("Victories of Emir Ma'sum (Shah-murad) and Emir Khaydar") (Inventory No. 40/IV). This manuscript also contains his works "Dakhma-yi shahan" and "Kissa-yi Shah-i Darwaz" ("The Ode to the Shah of Darvaz").

The collection has a series of anecdotes and stories in verse in a variety of works, including "Kitab-i Munis-khan" ("A Book of Munis-khan") by an unknown author (Inventory No. 3856/V); "Diwan-i Afghan" by Mullah Gul Muhammad Afgan (Inventory No. 2041); "Ishratkada-yi afak" ("The Temple of Worldly Pleasure") by Indian poet Maharaji Chandu La'l Shadana (d. 1863) (Inventory No. 128); and "Diwan-i Amiri" in Uzbek and Tajik by Amir Muhammad Umar Khan Khukandi (d. 1822), a Kokand ruler using the alias "Amir."

Several *Bayazes* contain "Muhammasat-i Munis" ("Quintuple by Munis") by Uzbek poet Sher Muhammad ibn Amir Ivaz-biy mirab Munis (d. 1829), and poem samples by Mirza Junayd Allah Makhdum-i Hirawi Haziq (killed between 1830–1834), as well as his poem "Yusuf wa Zulayha" (Inventory No.1088, 1135/II, VII; 159/I; 1064).

The collection has works by Mulla-yi Jum'a kuli-yi Urguti, a famous Qadi from Urgut during the reign of the Bukharian Emir Nasrallah (1827–1860), such as "Diwan-i Humuli" (Inventory No. 37/III); a poem titled "Shah wa gada" ("A King and a Pauper") (Inventory No. 37/I); "Malfuzat tarikhiyya" ("Chronogram"); and others.

The collection features "Diwan-i Makhtum-ku" by a Turkmen poet (d. 1841), which contains 129 songs. This is the most complete of the famous poet's *Diwans* (Inventory No. 3330/I). The collection also has his incomplete *Diwan* (Inventory No. 5341/III).

There are two folios of "Diwan-i Shah Shuja'" by Shah Shuja', also known as Shuja 'al-mulk, an Afghani emir of the Durrani Dynasty. The second copy of the *Diwan* executed in Khorezm (Inventory No. 934) is luxuriously decorated and has an exquisite *'unwan*. The collection also possesses an autograph titled "Bayaz-i Shahin" ("Collected Works Shahin") of Bukharian poet Shamsaddin Mahdum-i Bukhari Shahin (d. 1893).

Poetry from the 20th century is represented in the collection in the manuscripts of "Diwan-i Umidi" or "Tasvidat-i muhabbat" ("Sketches on Love") by Umidi, a poet

from Ferghana (Inventory No. 1942/II); "Tuhfa-yi Sharif" ("A Glorious Gift") in the autograph of author Muhammad Ni'matallah Mukhtaram (Inventory No. 2961); "Qissa-yi Varaqa va Gulshah" ("A Story about Waraqa and Gul-shah") by an anonymous author (Inventory No. 226/III); "Diwan-i Khiyali" by Khiva poet Muhammad Nazar Khiyali, the son of Mahmoud Niyaz yasaul-bashi (Inventory No. 903/IV); "Diwan-i Siraji" by Mirza Sirajaddin Hakimi Bukhari (d. 1913) (Inventory No.854/III); an autograph of Abdarrakhman Bukhari Tamkin (d. 1917 or 1918) titled "Ruba'iyyat-i Tamkin" ("Quatrains by Tamkin") (Inventory No. 136); and many other works (Inventory No.1303; 951, 4304, etc.).

The Institute's collection possesses a large number of *Bayazes* composed in the 20th century (Inventory No. 227, 348, 234, and etc.).

PROSE

The Institute's manuscript collection has rich and versatile prosaic literature in 'Arabic, Persian and Uzbek. The earliest prosaic literary pieces date to the 9th to the 11th centuries. This includes "Kitab al-hasid va al-makhsud" ("A Book about an Envier and Object of Envy") by Amru ibn Bakr al-Jakhiz (d. 869) (Inventory No.2956/VIII). The most recent prosaic literature dates to the 20th century. Key works include prosaic translations into Uzbek of "Shah-nama" by Ferdawsi and performed in Kashghar in 1682 (Inventory No. 1322,1953) and in Bukhara (Inventory No.1952). Another key work is "Kitab at-tamthil al-makhazirat" ("A Book of Parables and Witty Talks") by Abu-l-Mansur Abdalmalik ibn Muhammad ibn Isma'il al-Sa'alibi (d. 1038) (Inventory No.1848/III), among others.

The prose of the 12th through the 14th centuries is represented in the collection by the folios of "Kitab al-maqamat al-Hariri" ("Maqams by Hariri") by Abu Muhammad ad-Kasima al-Khariri al-Basri (d. 1122 or 1123) in two copies in 'Arabic (Inventory No. 3153/II, 4425); "Majma' al-amsal" ("A Collection of Proverbs") compiled by Abu-l-Fazl Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrakhim al-Maydani al-Nisaburi (d. 1124) (Inventory No. 3615); "Rabi' al-abrar" ("The Spring of the Righteous"), a collection of proverbs, sayings and aphorisms in 'Arabic by famous persons on down-to-earth and moral issues and compiled by famous scientist-theologian and philologist, a master of 'Arabic, Abu-l-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari (Inventory No. 2384); "Jami' al-hikayat va lavami' al-rivayat" ("A Collection of Anecdotes and Brilliant Stories") by Nur al-Din Muhammad Awfi, a well-known writer and traveller (Inventory No. 2836); "Gulistan" ("A Rose Garden") by Sa'di Shirazi (d. 1291); and "Muntakhab az musannifat-i shaykh Sa'di" ("Excerpts from the Work by Sheikh Sa'di") (Inventory No. 531/II), found in several copies.

A book that is famous in the Middle East, "Char darvish" ("Four Dervishes") in Tajik and Uzbek is kept in several folios (Inventory No.1752/1, 5996, etc.). There is also a manuscript titled "Rawzat al-khuld" ("A Garden of Immortality") or "Kharistan" ("Thorny Brushwood") by Majd al-Din Hawafi comprising stories and parables in verse and prose (Inventory No. 2759/I).

Works such as "Thamarat al-awraq" ("The Fruit of [Book] Folios") by Takyaddun Abu Bakr ibn Hujjat al-Hanafi (d. 1433) (Inventory No. 2742); and "Shabistan-i khiyal" ("The Chamber of Imagination"), a collection of remarkable stories and anecdotes (Inventory No. 90/

IV) by Yakhya Shiybak (Sibak) Nishaburi Fatahi (d. 1439) represent the collection's 15th century prose. "Kulliyat-i" by Nur al-Din 'Abd al-Rahman Jami is stored in several folios. The manuscript contains 28 prosaic and poetic works by Jami (Inventory No. 1331).

Works that represent the prose of the 16th century include "Mahbub al-qulub" ("The Beloved of the Hearts") by 'Alisher Nawai and found in several folios, including "Anwar-i Suhayli" ("The Lights of Canope") by Husayn ibn 'Ali Wa'iz Kashifi, which is a remake of a famous fable by Bidpay titled "Kalila and Dimna" (Inventory No. 2116/IV); "Iyar-i danish" ("A Touchstone of Knowledge") by Shaykh Abu-l-Fazl ibn Mimarak; and "Nigaristan" ("A Picture Gallery") by Ahmad ibn Sulayman ibn Kamal-pasha (d. 1535).

The most valuable works of the 17th and 18th century held in the collection include "Bahar-i danish" ("The Spring of Knowledge") by Sheikh Inayatallah (d. 1677); "Nuqat" ("Subtle Thoughts") by Bedil; "Mahbub al-qulub" ("The Beloved of the Hearts") by Barkhurdar in Mahmud turkman-i Farahi Mumtaz; and others.

The manuscript collection is also rich in treatise on folklore. Various folklore genres are collected here including stories, novels, fairy tales, and other works both in Uzbek and Tajik.

The *mu'amma* genre—logogriphs, riddles, and charades—holds a unique position in literature. The Institute's collection possesses multiple treatises in this genre. *Mu'amma* has a special place among the works by 'Abd al-Rahman Jami, Husayn ibn Muhammad al-Husaini an-Nishapuri (d. 1498), Sharaf al-Din Munajjim Mu'ammayi, Mavlana Kavkabi (16th century), and many others. However, this genre has been poorly researched.

"Tadhkira" ("Anthologies of Poets") genre also has a special place in the collection of the Biruni Institute. "Anthologies" that include samples of poems and brief biographies of certain poets present a special value for researchers. The earliest "Anthology" dates to the 15th century. This is "Tadhkirat al-shu'ara-yi Dawlatshah Samarqandi" ("Anthology of Poets by Davlatshah Samarqandi") in Persian compiled by Davlatshah Samarqandi (1432–1494), who was a contemporary of Jami and Nawai (Inventory No. 4552); and "Majalis an-nafais" ("Rare Compendia") by 'Alisher Nawai in Uzbek. The collection has more recent "Anthologies," for example "Tazkirat ash-shu'ara" ("An Anthology of Poets") by Mutbiri-yi Samarqandi (16th–17th centuries) in a single copy. It gives biographies of 328 poets with extracts of their poetic compositions. An anthology titled "Muzakkir al-ashab" ("Remembrance of Friends") compiled by Muhammadi Badi ibn Muhammad Sharif Samarqandi Malih in 1682–1692 also provides valuable information about poets. "Muzakkir al-ahbab" ("Remembrance of the Beloved"), another anthology compiled by Khoja Hasan Bukhari in 1566 contains biographies and poetic specimens of poets who lived after 'Alisher Nawai.

The anthology "Tuhfa-yi Sami" ("The Gift of Sami") or "Tadhkirat al-shu'ara-yi Sam Mirza" ("The Life of the poet Sam Mirza") by Sam Mirza ibn Shah Isma'il Safawi (d. 1576) compiled in 1550 (Inventory No. 4377) contains a biography and poetry specimens. "Tadhkirat al-shu'ara" ("Life Histories of Poets") by Haji 'Abd al-'Azim gives biographies of famous and little-known Central Asian poets who lived up to the mid-19th century (Inventory No. 3396/III).

"Majmu'at al-shu'ara" ("Collection of Poets" or "Collection of Poetry of the Time of (Emir) Umar Khan") contains

TARIKHI ABULHAYR-KHANI. INV. #9989, PAGE 138B ▶

با امرا و نزدیکان خود گفت می گوید هنوز میان ما و شما شمشیر در میان است روی با ایران کرد

هر چند تصور او در سطح راست دشوار بود

فلک تدویر کذا است

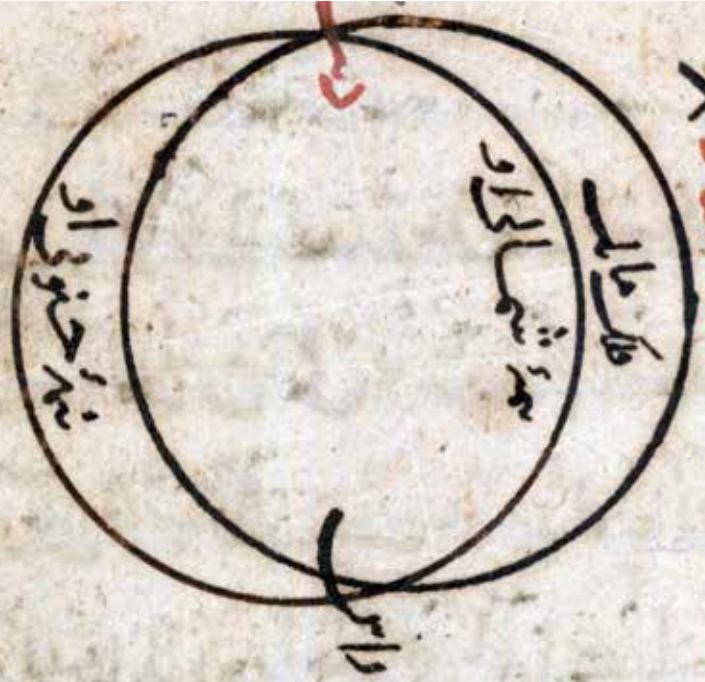

فلکیست خرد و کرد بر گرد زمین نیست
همچون فلک اوج ولکن زمین از میان
او بیرون و ستاره بر محیط او آن
حرکت کند که او راست خاصه

فلک حامل کذا است

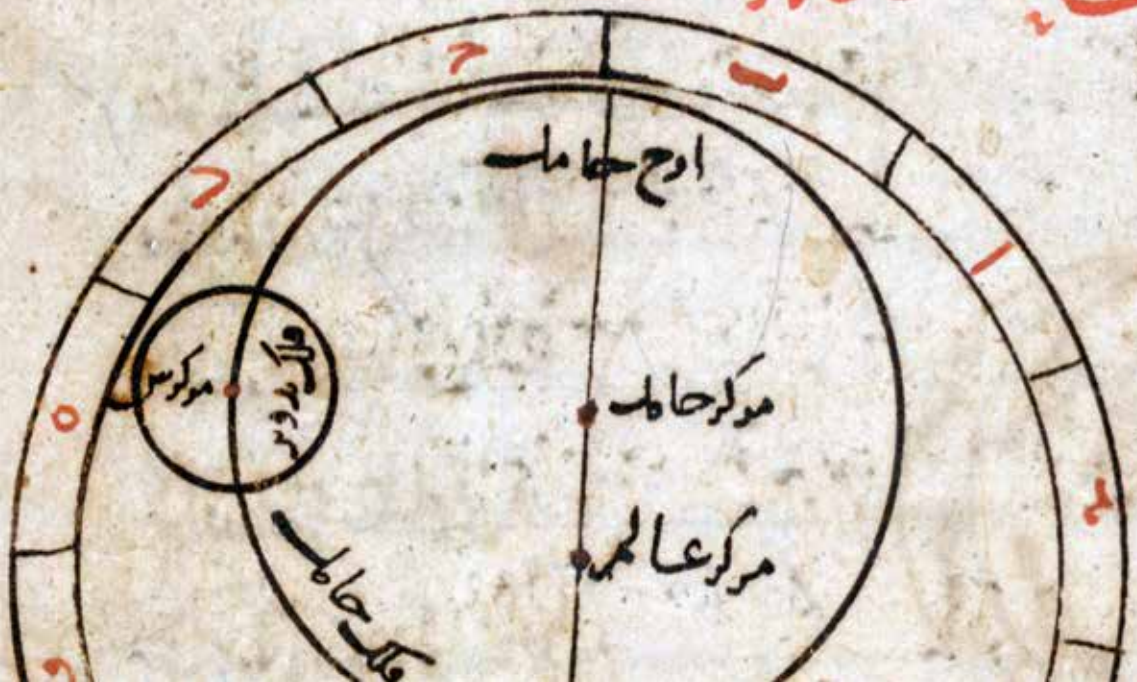

فلکیست همچون فلک اوج مرکز
او بیرون از مرکز عالم و سطح
او سطح فلک مایلست و فلک تدویر
را همی برد چنانک مرکز فلک تدویر
بر محیط او سوی توالی البروج

poems by different poets in Ferghana in Uzbek and Tajik (Inventory No. 2371). The anthology "Majmua'-yi shuara-yi Khukandi" ("A Collection by Kokand Poets") (Inventory No. 238/XVIII) includes 28 selected poems of Tajik poets who lived during the reign of Umar Khan.

An anthology ("Tadhkirat") (Inventory No. 3887/II) compiled by Mullah Muhammad Yunus Ghijduwani contains poems of more than 20 poets in Tajik and Uzbek. "Majmu'a-yi ghazaliyyat" ("A Collection of Poetry") includes poetic specimens by 60 poets in alphabetical order (Inventory No. 233).

Several *Majmu'a-yi ash'ar* ("Anthology") were written at the end of the 19th century. The most fundamental of them is "Majmu'a ghazaliyat-yi" ("A Collection of Ghazals") (Inventory No. 3326) by an unknown compiler. The "Anthology" contains specimens of 292 *ghazals* by renowned, unknown and little-known (mostly Central Asian) Uzbek and Tajik poets. The most recent anthology, "Afzal tadhakkur fi dhikr al-shu'ara wa-l-ash'ar," was compiled by Afzal Mahmud Pirmasti (d. 1915).

This analysis shows that literature of the manuscript collection at the Institute is rich and versatile. Unique and rare specimens and autographs that are not found in other manuscript depositaries throughout the world are collected here.

◀ IKITAB AT-TAFKHIM LI AVAYIL SINA'AT AT-TANJIM. INV. #3423, PAGE 70A

B. Babadjanov

2.4. ISLAM AND PHILOSOPHY

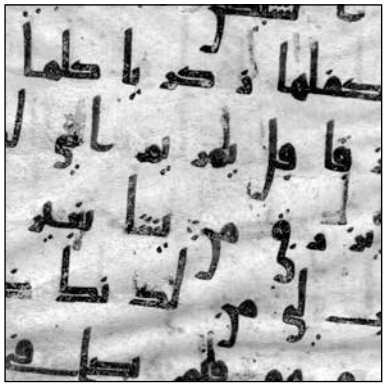

QUR'AN EXEGESIS (TAFSIRS), INTERPRETATION AND SCIENCE OF RECITATION [1]

This part of the collection at the al-Biruni Institute is the richest, containing more than 1,200 manuscripts including the Institute's so-called "Doublet Collection." It also includes 500 copies of compositions from "supplementary Qur'anic sciences." Some of these works are small books that set forth the rules of the Qur'anic recitation *(tajvid)* and were mandatory in the libraries of a madrasa, although some samples came from private collections and other sources. This genre also includes works associated with Kabbalism (fortunetelling by the Qur'an/'ilm al-jafr), which are also found in the Institute's collection.

Most notable theologians or philosophers turned to commentaries on the Qur'an, not only expressing their devout respect for the Holy Book, but also trying to reason their own ideas regarding specific philosophical issues and other problems of existence. In line with the traditions of commentaries on the Koran, compositions of such nature were referred to as *ta'vil* (interpretation), where authors focused on interpretation of subtle and ambigious meanings of the Holy Book. These, for instance, include Ibn Sina's commentaries. Among these is also the *tafsir* of Sadr al-Din Muhammad ibn Ishaq al-Qunawi (d. 1273) who was a disciple of reputed mystic and philosopher Muhi al-Din ibn al-'Arabi (d. 1240). His commentary on the Qur'an (Inventory No. 3125) was titled "'Ijaz al-bayan fi sharh ba'z asrar umm al-Qur'an" ("Glorious Clarifying of the Interpretation of Some Secrets in the First Surah of the Koran"). This copy originated in the famous library of renowned Sufi shaykh Naqshbandi Khoja Muhammad Parsa (d. 1420). Most of the composition folios illustrated below also originated in this library.

The oldest manuscript of the *tafsir* stored in the collection of the Institute dates back to the pre-Mongol period (1204) and is perhaps the oldest copy in the world of the surviving works of this genre. There is one other copy in the Berlin National Library that is 100 years "younger" and titled "Tafsir al-Qur'an al-Wahidi" ("A Commentary on the Qur'an by al-Wahidi") by Abu-l-Hasan 'Ali ibn Ahmad al-Wahid

1 Qur'an folios as such have been described above.

al-Nisaburi (d. 1075) (Inventory No. 5115). The binding of this manuscript appears to be just as ancient and is superscripted by the bookbinder with "Muhammad Amin-Sahhaf "(the binder).

The Institute's collection also possesses a full version plus a fragment (interpretation of initial surahs) of one of the earliest Koran commentaries "Tafsir 'Abd al-Qahir" ("A Commentary by 'Abd al-Qahir") (Inventory No. 3116, 3214). One of them (Inventory No. 3116) was stored in the abovementioned library of Muhammad Parsa. Another specimen of *tasfir* is an ancient and rare commentary on the Qur'an composed by the famous theologian of the region, Najm al-Din Abu Hafs 'Umar ibn Muhammad al-Nasafi (d. 1142 in Samarqand), titled "Taysir fi-t-tafsir" ("Simplification of the Commentary on the Koran"). The work was transcribed on ancient Samarqand paper using *Thuluth* script. The scribe was Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ali ibn 'Uthman al-Bukhari, who completed transcribing this copy in Khujand on Dec. 2, 1250. The distinguishing feature of this work lies in the fact that the author tries to reconcile the tradition of *ta'wil* (rationalistic or symbolic and allegorical interpretation) and *tafsir* (a commentary on the basis of sunna/tradition). This commentary was one of the works which initiated a local school of exegesis in Transoxania/Mawarannahr.

A commentary on the Koran compiled in 1125 by the first imam of the collegiate mosque in Bukhara, Abu Nasr Ahmad ibn Husain az-Zahidi, titled "Tafsir-i Zahidi" ("Tafsir by Zahidi") is unique and sufficiently old. According to experts, this is the earliest and most comprehensive commentary of the Holy Text written by an author from Transoxania. Deposited in the collection of the Institute, the commentary (Inventory No. 3601) presents a highly artistically executed specimen transcribed in 1558 in Bukhara on thick, glossy cream-colored paper (apparently made in Bukhara). The specimen, judging by stamps, was kept in the library of the abovementioned Muhammad Parsa.

The collection also holds an exquisitely illuminated full copy without defects and blotches of a *tafsir* by well-known theologian and Sufi Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali at-Tusi (1059–1111) transcribed in Kokand on Kokand paper in the late 19th century. The commentary is famous because its interpretations come from the Khurasan school of mysticism.

A famous theologian of the Mu'tazili (rationalist) school of theology in Khorezm, Abu-l-Qasim ibn 'Uthman al-Zamakhshari (d. 1144), left behind a commentary on the Koran that is widely known in the region. The work is titled "al-Kashshaf 'an daqa'iq al-tanzil" ("[The Book] Explaining the Intricacies of Revelation") and is composed from the perspective of a rationalist interpretation of the Koran. Most of the surviving specimens at the Institute are recognized as being some of the most ancient and unique (13th to 15th centuries, Inventory Nos. 1909, 2403, 3427/II, etc.). One unique specimen that is key to *tafsir* was written by al-Zamakhshari and compiled by his adherent Muhammad ibn Abu-l-Qasim al-Baqqali al-Khorezmi (d. 1167 or 1177). It is titled "Miftah al-Tanzil" ("A Key to Revelation") (Inventory No. 6174). The copy was completed approximately in the middle of the 14th century on Indian paper.

Early specimens of *tafsirs* include a composition by Khafiz al-Din Abu-l-Baraka 'Abd Allah ibn Ahmad ibn

Mahmud al-Nasafi (d. 1310) titled "Madarik al-tanzil wa haqa'iq al-ta'wil" ("Gaining Revelation and Insight into Truth of Interpretations"). The author is known as a lawyer of the Hanafi theological and legal school, particularly in the area of legal theory *(usul)* and its practical application *(furu')*. As Al-Nasafi wrote in the preface, he sought to rid commentaries on the Qur'an from "innovations" *(bid'a),* i. e., of "heretical," from his viewpoint, interpretations of previous authors. Surviving specimens in the Institute's collection are rare, but defective (Inventory No.3117/I, 3961).

There are a number of folios in the collection's depository at the al-Biruni Institute including approximately 100 commentaries on the Koran by a reputed qadi, Shiraz Abu Sa'd 'Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi (d. 1316). His commentary is titled "Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil" ("The Light of Revelation and Secrets of Interpretation"), better known as "Tafsir al-Baydawi" ("Commentary [on the Koran] by al-Baydawi") (Inventory Nos. 2819, 4017/I, etc.). There is also an abundant glossary *(hashiya)* to the commentary by al-Baydawi that is little known in Islamic studies (Inventory Nos. 562/VI, XIV, XVI, and etc.) yet indicative of the popularity of this work in the region. *Tafsir* by a prominent Sufi author, Mawlana Husain ibn 'Ali al-Wa'iz al-Kashifi (d. 1505), titled "Mawahib-i 'Aliya" ("Lofty Gifts") and also known as "Tafsir-i Husaini" ("Tafsir of Husaini") (Inventory Nos. 259/II, 2680, and etc.) enjoyed similar popularity in Central Asia. Manuscript and lithographed specimens of this work are numerous at the Institute and in other collections in Uzbekistan numbering approximately 100 manuscripts and more than 200 lithographs. This work was mentioned in practically all Sufi works written in the 16th to 19th centuries in Central Asia.

There is also a series of famous *tafsirs* in Persian, some of which are accompanied with interlinear translation. Examples include a *tafsir* dating to the mid-15th century titled "Bahr al-mawaj" ("A Rolling Sea") by Shihab-i Shams 'Umari Dihlawi (Inventory Nos. 2815, 2911, and etc.), and "Tafsir-i Charhi" ("A Commentary of Charhi") written by famous Sufi Mawlana Charhi (d. 1447), among others.

"Keys" to the Koran were also compiled in the Medieval Period to facilitate the search for necessary *surahs* and *ayats*. These include the most famous work "Taysir al-Bayan fi takhrij al-ayat al-Qur'an" ("Simplifying the Explanations of Searching for versus of the Koran") (Inventory No. 2668), written by Ahmadi Han Daud.

The doctrine of "Abrogation" ("Nasikh wa-l-mansukh") is a special concept in the Muslim exegesis, i. e. about the parts *(ayats)* in the Koran. According to theologians, there are "abrogating" or "repealing" *ayats* sent to the Prophet Muhammad by God, thus "abrogating" or "repealing" previous revelation. One such work in the Institute's collection is unique, although it bears a "standard" title, "al-Nasikh wa-l-mansukh" ("Abrogating and Abrogated"). It was composed by Abu 'Abd Allah al-Ghamiri al-Isfara'ini (Inventory No. 2563/II), apparently in the 15th century.

Another area in Koranic studies includes works about the rules of recitation (reading) of the Koran *(tajwid)*. The Institute's collection possesses a number of such works written by reputed authors (about 50 folios). The most famous work in this genre is "al-Qasida al-shatibiyya" (Inventory Nos. 3976/I, 4131/I, 5700, etc.). It was authored

by Abu-l-Qasim al-Qasim ibn Firrah al-Ru'yani al-Shatibi (d. 1194), a native of Andalusia who lived in Cairo and taught the rules of reading the Koran at Medrese al-fadiliyya. Another work of the same school is "al-Taysir fi-l-qira'at al-sab'a" ("Simplification in Seven [Types] of Reading [the Koran]") by a lawyer from Andalusia, 'Usman ibn Sa'id al-Dani al-Qurtubi (d. 1053). Both of these works had an influence on local Transoxanian authors who widely used them when writing their own works in this genre. For example, there are two well-known works by a local author referring to himself as Khafiz-i Kalan that are dedicated to the explanation of different Koran recitation types (Inventory Nos. 3129/I, 3976/II).

The Institute's collection includes a significant number of folios (up to 20) of three works on *tajwid* written by a renowned theologian of the Amir Temur era, Shams al-Din Muhammad ibn Muhammad al-Jazari al-Shafi'i (d. 1429). These folios are noted for the interpretation of individual *surahs,* phrases, "glorious names of God" ("al-asma' al-husna"), and even interpretations of some letters. Some of these folios are masterpieces of book illustration. For instance, copy No. 4147/I were written on glossy Samarqand paper with its first copy decorated with a wonderful pattern *('unwan)* using multicolored and gold-colored paints. It was transcribed in 1514 by 'Abd al-Rahman ibn shaykh Taj al-Din al-Multani. The manuscript pages are outlined with colorful margins.

Another concept in exegesis is the explication of "secret and obvious properties of the Qur'an", such as fortune-telling by *surahs* and *ayats ('ilm al-jafr).* These are also quite popular genres with various authors. The Institute's collection contains a considerable number of such works (about 120). One example is the work by al-Hakim at-Tamimi (15th century) titled "Manafi' al-Qur'an" ("Useful [Properties] of the Qur'an"). The author narrates about "secret and obvious properties of the Koran and its healing power which is useful for diseases and ailments" (Inventory No. 3234, fol. 2a).

Muslim exegesis is not limited to commentaries on the Koran. The manuscript depository at the Institute has a work titled "Sharh-i sura-i Zabur" ("Interpretation of a Psalm") in Persian (Inventory No.2900/XXIV) and authored by a distinguished Sufi, Diya' al-Din Nakhshabi (d. 1350). According to this remark, the Prophet Muhammad recommended the psalm commenting that the "reader will achieve happiness in both worlds" (fol. 262b). The author claims to have followed this recommendation and turned "from an unknown and poor man into a famous and rich man." The author possibly spoke ancient languages since he also wrote that he had translated the abovementioned psalm from Syrial into Hebrew in verse style (fol. 363a).

HADITH (SAYINGS OF THE PROPHET)

A significant number of manuscripts and lithographic editions represent this genre of literature in the Institute's collection. It is estimated that along with commentaries this genre in the collection contains at least 300 manuscripts and more than 30 publication titles. One of the ancient compendia written in the genre of fables was compiled by Abu 'Ubayd al-Qasim ibn Sallam al-Harawi (d. 837) who was the most prolific disciple of the famous 'Arabian philologist al-Asma'i

(d. 831). His book, "Gharib al-hadith" ("Oddities in the Hadith"), explains infrequent 'Arabic words and concepts that are found in the hadith. It is characteristic that among the hadith are some that go back not only to the Prophet, but also to his first four companions, his wives and other related individuals (96 persons). The specimen kept at the Institute's collection (Inventory No. 3101) is the oldest one in the world but has no beginning. It was transcribed in 955 on dark-colored unglazed paper. The scribe was Abu 'Ali al-Hasan ibn Muhammad ibn Ahmad.

The work of Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim al-Ju'fi al-Bukhari (d. 870) titled "al-Jami' al-sahih" ("The Aunthentic Collection") is considered one of the most reputable collections of hadith in the Muslim world. By the start of al-Bukhari's lifetime, about 1,000 hadith had been in circulation with most of them unreliable, i. e., only attributed to the Prophet. These "hadith" contradicted one another and even contradicted some Qur'anic ordinances. The author meticulously compiled the collection and included only those hadith that featured a reliable chain of transmission *(isnad)* traceable back to the Prophet and only via a person who actually existed. Al-Bukhari also attempted to analyze the text *(matn)* for its reliability, not only by considering its potential anachronism, but also by comparing the subject matter. By doing so, he considered as "hadith" only those that were spoken by the Prophet, but not his relatives or followers. The oldest copy, titled "Sahih" by al-Bukhari in the Institute's collection was transcribed in 1399 by calligrapher Amir Shams ibn Amir 'Ibad al-Nuskhi (Inventory No.3257/I). About 50 years later, in 1444, this copy was sold via a middlemen to a minor grandson of Muhammad Parsa, Abu Nasr Parsa (fol. 1a). The manuscript then ended up in Shah-i Jahanabad in 1697 and then again returned to Central Asia when it was bought by a descendant of the very Muhammad Parsa. Such records about the "travels" of books are a rarity. The "Sahih" of al-Bukhari was subject to many commentaries, most of which are available in the Institute's collection (Inventory Nos. 5161, 4166/I, and etc.).

Another ancient compendium of *hadith* belongs to a scholar of the Shafi'i theological and legal school, Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Farra al-Marwarudi al-Baghawi (d. 1122), who was awarded an honorary alias, *Muhi al-sunna* ("Reviver of the Sunnah"). His compendium, "Masabih al-sunna" ("Cressets of Sunnah"), is based on other abovementioned reputable collections by al-Bukhari, al-Tirmizi and Abu Daud and noted for a more detailed systematization of the *hadith*.The compendium is available in the collections of the Institute (Inventory No. 3228) and was written on thick paper, probably of Central Asian origin. Judging from paleographic properties, it can be dated to the beginning of the 14th century. The collection also contains another work by the same author, a devoted hadith titled "Sharh al-sunna" ("Explanation of the Sunnah") (Inventory No. 6097).

Thereafter, special literature on hadith became somewhat of a compilation in style, i. e., literature compiled from reliable compendia or focused on specific commentaries on hadith or extracts that were the most significant from the author's viewpoint. At the same time, thematic classification of collections facilitated the use of well-known hadith.

"Jami' al-usul ahadis al-Rasul" ("A Collection of the Hadith of Rasul [the Messenger of God]") by famous scholar Majd al-Din Abu Sa'adat al-Mubarak ibn Muhammad ibn al-Athir al-Shaybani al-Jazari (d. 1209) was one of the earliest works in this style where an attempt was made to systematize hadith by subject matter. His book is divided into three parts *(rukn)*. Each part is divided into sections and "books" *(kitab)*. The author attempted to systematize the hadith letter by letter (at the beginning of a hadith and its subject matter) (Inventory No. 3243). In the first part of the work, the author explained the reasons for writing this work ("for convenience of use and search"), and explains the methods for *muhaddithin* (i. e., those theologians who specialize in hadith) to determine the authenticity of a hadith: he also explains techniques of collection and codification. In the remaining parts, the author also explained how to find the right hadith in his work. The third section of the book is a kind of "key" for searching the hadith, and contains a very detailed and systematic table of contents for the book.

A similar collection (also popular in the Muslim world) to facilitate the search for and selection of hadith relating to "sacred genealogies" was written by the famous Egyptian scholar 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti (d. 1505), who named his book "Lubb al-lubab fi tahrir al-Ansab" ("The Heart of the Core on Arranging the [Book] of Genealogies'"). His book is actually an abridged and more user-friendly version of a book from another famous historian and scholar 'Izz al-Din ibn al-Athir (d. 1232) titled "al-Lubab" ("The Core"). This work is also an abridgement of a huge work by Abu Sa'd 'Abd al-Karim ibn Muhammad al-Sam'ani (d. 562/1167) titled "Kitab al-Ansab" ("The Book of Genealogies").

A small collection by Yahya ibn Sharaf al-Din ibn Muri ibn Hasan al-Nawawi al-Dimashqi (d. 1278) titled "Chihil havadis" ("A Book of Forty Hadith") was the most popular excerpt of hadith of predominantly ethical and moral nature. In fact, the book contains 42 hadith extracted from the works by al-Bukhari and Muslim, according to the author. The book was very popular in Muslim countries and in Central Asia and was translated into Persian and Turkic (Uzbek) languages (Inventory Nos. 2439/IV, 3200/III, 3294/I, etc.) and published in cities such as Kagan, Tashkent, Novo-Margilan, and others.

Over time, the topic became popular and more authors produced collections of hadith on specific topics, sometimes preserving a preset "quantity" (about "40 hadith") (Nos. 209/XIII, 2200/II, 2517/II, etc.). There were other thematic hadith *(mawdu')* collections which often included unreliable or hadith that could only be traced back to a Companion of the Prophet, but not the Prophet himself. This included, for example, a collection of hadith titled "Manaqib al-sadat" ("The Degrees of Perfection of the Prophet's Descendants") written by Sayyid 'Ali ibn Shihab al-Hamadani (d. 1387). The collection, as the author writes, is dedicated to "the glorification of descendants of the Prophet's son-in-law and fourth caliph 'Ali" (d. 651), and is a compilation of hadith with the "summary of their merits," and the requirements of integrity of "the Prophet's family" (Inventory No. 480/XLI). The collection was popular among both Shiites and Sunnis.

FIQH (ISLAMIC LAW)

This corpus of manuscripts is, perhaps, the most numerous in the literature preserved in the Institute's collection with approximately 2,300 copies and 188 titles. Works in this genre can be divided into the "theoretical" *(usul)* usage and the practical application of rules and ordinances of fiqh in different areas *(furu' al-fiqh)*. However, major works on jurisprudence, as a rule, contained provisions for both aspects of fiqh. Muslim jurisprudence developed into various schools of thought, *(madhhabs)* and often received eponyms in honor of their founders.

Four "Sunni madhhabs"—Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali—have survived. They mainly differ in how they make theological and legal decisions on various legal issues, the acceptance or rejection of certain methods and tools for making those decisions, the recognition or non-recognition of the norms of customs *('urf)* as a source of law, and other issues. Another canonical madhhab is the *Ja'fari* theological and legal school which is the official legal system in Iran.

The foundational madhhabs were identified based on eponyms, and they were developed and shaped by their followers in specific areas. In this respect, the contribution of Central Asian scholars, in particular those from Bukhara, Samarqand, Tashkent, Ferghana and other areas in the development of the Hanafi and Shafi'i madhhabs, was significant. The most numerous, in terms of the number of adherents, is the Sunni Hanafi madhhab. Its eponym, Abu Hanifa Nu'man ibn al-Thabit, also known as al-Imam al-A'zam (d. 767), is considered the pioneer of a written tradition in Islamic theology. According to tradition, he penned the work "al-Fiqh al-akbar" ("The Great Fiqh"). He introduced a case-based method in terms of issues and scholastic requirements for the first time in Islamic jurisprudence. For example, any resulting precedent in the community (if it has no direct guidance in the Koran or *hadith*) is regarded as a specific "incident/event" and the decision thereon shall be made by using the principles of judgments by analogy *(qiyas)* or the preferred solution *(istihsan)*. This work and numerous commentaries on it have been preserved in the collection of the al-Biruni Institute of the Uzbek Academy of Sciences (Inventory Nos. 1612/II, 4697/XV, 5255/I, etc.).

Subsequent authors continued to develop a more detailed methodology of Islamic jurisprudence based on the work of Abu Hanifa. Relatively early works of this kind contained in the Institute's collection include the work by Abu Ya'qub Ishaq ibn Ibrahim ash-Shashi al-Samarqandi (d. 937) titled "Kitab al-usul" ("A Book of [Fiqh] Methods"), which was transcribed in 1371 (Inventory No. 3287/I). Abu Ya'qub Iskhaq moved to Egypt as an adult for reasons unknown and held a post of qadi for several districts. Local scholars considered him a reputable narrator of *hadith* and the opinions of respected scholars from the Hanafi madhhab.

Works on fiqh by another well-known jurist from Samarqand, 'Ali ibn Muhammad ibn al-Husain al-Bazdawi/Pazdawi (d. 1089 in Samarqand where he is buried), were also dedicated to the "theory/methodology" of *fiqh*. The author came from a village called Pazdav, 40 kilometers from the medieval town of Nasaf (modern Karshi). His work "Kanz al-wusul ila ma'rifat al-usul"

("The Treasure of Obtaining in Knowledge of Legal") is best known. In this work the author focuses on issues such as rules and methods of determining a variety of sources and methods for making the "right decision" (theological and legal requirements) and discourses on rules of working with texts, and so on. The collection of the IOS under the Uzbek Academy of Sciences has more than a dozen copies of this work (Inventory Nos. 1397, 3112, 4739, etc.).

There is another famous work on branches of fiqh and the practical application of its provisions titled "Kitab al-Mabsut fi-furu' al-fiqh" ("An Extensive Book on Branches of Fiqh") better known as "Kitab al-mabsut." Its author, Shams al-Aimma Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Sahl al-Sarakhsi al-Hanafi (d. 1090), produced it as an abridged version of one of the works by a disciple of Abu Hanifa, Muhammad ibn al-Hasan al-Shaibani (d. 804), titled "al-Usul fi-l-furu'" ("Fundamentals in Branches [of Fiqh]"), or shorter just "al-Mabsut." One of the folios stored in the Institute's collection (Inventory No. 2706) is complete and was transcribed at the order of Amir Husaon, son of the ruler of Bukhara Amir Haidar (1800–1825).

Another commentary by al-Shaibani on a different work is "Jami' al-Kabir" ("The Great Collection") written by Chief Justice of Transoxania (Mawaraannahr), Husamaddin 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz Ibn Maza, also known by his alias Sadr al-Shahid (killed in 1141 during the invasion of the Khara-China). The Institute's collection possesses the oldest, although somewhat defective, copy of this work, transcribed in 1259. Judging by stamps, it came from the library of Muhammad Parsa (Inventory No. 3289). The author comes from a family of famous scholars of Bukhara, the descendants of Ibn al-Maza.

Another work of Sadr ash-Shahid, "Kitab al-waqi'at" ("Book of [Legal] Cases"), is better known as "al-Vaqi'at al-Husamiya fi madhhab al-hanafiya" ("The Husami Approach to Legal Cases in the Hanafi Madhhab"). Here the author makes broad use of the works of his predecessors, including Muhammad al-Shaibani, Abu-l-Lais as-Samarqandi, fatwas of Abu Bakr Muhammad al-Balkhi, and others, although he gives preference to the Central Asian School of fiqh. "Khizanat al-fiqh" ("Treasury of Fiqh"), composed by Abu-l-Layth Nasr ibn Muhammad ibn Ahmad as-Samarqandi (d. 985) was very popular with jurists of the Hanafi madhhab. The manuscript was transcribed in 1467 by calligrapher Shamsaddin ibn Junayd al-Bukhari. Having laid out the basic concepts of Hanafi jurisprudence standards in the introduction, the author then focused on specific "branches" *(furu')* of fiqh.

The collection at the Institute includes at least 15 folios of manuscripts at different stages of preservation and more than 20 folios of printed publications of another famous work on Hanafi law, "Mukhtasar al-Quduri fi-l-furu' al-Hanafiya" ("al-Quduri's Short Guide to Hanafi Fiqh"), written by Abu-l-Husain Ahmad ibn Muhammad al-Quduri al-Baghdadi (d. 1037). The copy was frequently transcribed until the early 20th century (Inventory Nos. 4836, 6411, 8556, etc.). The author was the first to systematize "branches" of Hanafi law as well as the most frequent issues commonly arising among qadis and muftis. Therefore, his book became a reference point and a basis for subsequent authors who wrote about the practical application of Hanafi law.

A renowned Bukhara lawyer, Abu Zayd 'Ubayd Allah ibn 'Umar ibn 'Isa al-Dabusi (d. 1039), considered the founder of "Field of Accepted Legal Disagreements" *('Ilm al-Khilafah),* wrote his treatise on fiqh around the same time. The work in question was titled by the author "Taqwim al-adilla fi-l-usul" ("The Presentation of Arguments on the Fundamentals of [Fiqh]"). Here, he elaborates on different approaches that exist in Sunni madhhabs on the legitimacy (or vice versa) of a certain issue of precedent in the community. Interestingly, the author defends the right of some lawyers "who achieved a high degree" to use legal principles of other Sunni madhhabs in their conclusions if their own traditions complicate the process used in resolving a certain issue. One of three folios available at the Institute (Inventory No. 3157) is ancient and was transcribed more than a half a century after his death (c. 1094). The scribe is Muhammad ibn 'Abd al-Rahim ibn Ahmad ibn Abu-l-Qasim al-Wardani (from the village of Vardana near Bukhara). The copy comes from the library of Muhammad Parsa.

The most significant work on Hanafi law is "al-Muhit" ("A Comprehensive [Corpus]") consisting of 80 books *(kitab),* which are divided into chapters *(bвb)* and sections *(qism, fasl).* The author is Riza al-Din Muhammad ibn Muhammad al-Sarakhsi (d. 1149). This work is based on the writings of Abu Hanifa's disciple Muhammad ash-Shaibani. However, the author adds a wealth of information about differences *(ihtilaf)* between the legal schools using various legal techniques and describes his methods of extracting the "right decisions." The Institute's collection contains a unique copy of the work. The book was transcribed in Rum (i. e., Turkey) by two scribes, Mahmud ibn 'Abd al-Rahman al-Mubaraki and Shihab ibn Kamal al-Fishtaki, who transcribed the work for two years, 1491 to 1492. Fol. 7a lists the price of the manuscript in the Turkish currency—1,000 gurush, possibly at the beginning of the 19th century. The manuscript has an interesting fate. Judging from the brief records and seals (fol. 1a–7a), it was donated *(waqf)* on behalf of the Turkish Sultan Mahmud II (1808–1839) but later came to Bukhara. Just a few years later, in 1843, the ruler of Bukhara, Amir Nasrallah (1826–1860), bought it for 22 gold dinars for the Gaukushan madrasah in Bukhara. After the revolution, it was put in the collection of the Ministry of the People's Republic of Bukhara in 1924 and then transferred to the State Public Library. In 1944 it was transferred from the library to the collection of the IOS under the Uzbek Academy of Sciences.

"Mizan al-usul fi nata'ij al-'uqul" ("The Balance of Bases in the Conclusions of Minds") was a famous work on the methodology of fiqh in the region. It was authored by 'Ala' al-Din Shams al-Islam Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad as-Samarqandi (d. about 1165–1166), who was an outstanding representative of the Samarqand school of fiqh and a disciple of renowned jurists such as al-Makhuli al-Nasafi (d. 1114) and the abovementioned 'Ali ibn Muhammad ibn al-Husayn al-Bazdawi/Pazdawi. The work by as-Samarqandi is unique and the collection in question includes two of its copies (Inventory No. 3143 and Inventory No. 5881, Library of Muhammad Parsa).

The practical application of fiqh *(furu')* qadis and muftis tends to be composed in smaller collections with issues most often encountered in practice.

One of the earliest examples of such specimens is the work by Tahir ibn Ahmad Iftikhar al-Din al-Bukhari (d. 1147). The material in it is borrowed from earlier works, although it is supplemented with fetwas of the author's contemporaries who come from Bukhara. The collection at the Institute has been known to have about 10 copies of the manuscript of this work with the most ancient and complete (Inventory No. 3219) transcribed in 1339.

Sometime later, Nasir al-Din Abu-l-Qasim ibn Yusuf al-Husayni al-Samarqandi al-Madani (d. 1161) compiled a brief compendium on the law titled "Multaqat-i Nasiri" ("Nasir's Excerpts"), which was produced on the basis of his voluminous and detailed works. However, it was edited after the author passed away. The oldest manuscripts of the work (Inventory No. 4828) note out that the latest edition was completed in 1219 as dictated by Jalaladdin al-Istrafshani at the Mihkade madrasah built by Mas'ud-bek, son of Mahmud Yalavach, in Samarqand. The copy was transcribed in 1395 on Samarqand paper. The manuscript comes from the library of Abraham Shirvani.

Another famous representative of the Ferghana and Samarqand school of fiqh, Fakhraddin Hasan ibn Mansur al-Uzjandi al-Farghani under the alias Qadi-khan (d. 1196) wrote "Fatawa-yi Qadi-khan" ("Qadi-khans' Fatwa"), which was very popular with local lawyers. The work consists of 42 chapters which include up to seven fatwas and commentaries on other ritual and legal matters. The Institute's collection has a fairly well-preserved, albeit incomplete, copy (Inventory No. 6184) transcribed in 1500 by scribe 'Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Misraki.

Theologian and jurist Burhan al-Din 'Ali ibn Abu Bakr al-Farghani al-Marginani al-Rishtani (d. 1197) was a disciple of several prominent theologians: Najm al-Din Abu Hafs al-Nasafi (d. 1142), the abovementioned Sadr ash-Shahid, and Abu Amr as-Sarakhsi who was widely known in the Muslim community. Al-Marghinani authored several books on Islamic law. The largest of his work is "Bidaya al-mubtadi'" ("Fundamental Principles for a Beginner") composed on the basis of the abovementioned compendium, "Mukhtasar al-Quduri fi-l-furu' al-hanafiyya" by al-Quduri, and a compendium of ash-Shaybani.

The collection at the Institute contains a complete manuscript (Inventory No. 3895) transcribed in Turkey in 1649, although collections throughout the world have hundreds of manuscripts and published copies of this work and especially comments on it. The most famous and popular commentary on this work is "al-Hidaya" ("A Handbook") compiled by the author himself, Burhanaddin al-Marginani, and also known as "al-Hidaya fi-l-furu'" ("A Guide to the Branches of [Fiqh]"). "Al-Hidaya" consists of 57 books which are divided into chapters. This work fell within a category of the most popular works in the Muslim world because of its exceptional clarity and brevity of legal language as well as convenience of thematic classification. The author also made extensive use of legal provisions from other madhhabs (mostly the Maliki and Shafi'i madhhabs), thus increasing the number of people who could use this work.

There are more than 60 supra-commentaries, abridgements and thematic abstracts from this work

written by different authors who lived in the region from Egypt to Kashghar and from India and the Volga region. The Institute's collection has the rarest copies of "al-Hidayas" including the oldest ones (e.g., Inventory No. 8411). One of the folios (Inventory No. 2393) was transcribed in 803/1401 by the authors of the famous "Kitab-i Mulla-zada" ("Book of the Descendant of the Mulla") with a description of the burial grounds of scholar and other famous people from Bukhara by Ahmad ibn Mahmud ibn Mu'in.

A special genre in the writings on fiqh was formed with works on inheritance law *(fara'id/fara'iz)*. One of the earliest works on inheritance law is "al-Fara'id al-Sirajiyya" ("Siraj's [Book] on the Inheritance Law") by Siraj al-Din Abu Tahir Muhammad al-Sijawandi (12th century). The treatise is very popular and was published in different countries and translated into European languages. There are plenty of commentaries on this work.

A prolific but little-studied Central Asian *faqih* (a person trained in fiqh), Muhammad ibn Mahmud ibn al-Husain al-Ustrushani (d. 1234), was a native of the southeastern regions of modern Jizzakh. He happened to work during the period Mongolian period. This scholar was among those who refused to immigrate to the western areas of the Muslim world and thus contributed to the restoration of the judiciary system in the region where he lived and the tradition of writing theological and legal works. One of his most interesting works is "Kitab al-Ahkam al-sagha'ir fi-l-furu'" ("Book of Legal Judgement Concerning Minors), also known as "Jami' al-sighar" ("Legal Collections in Minors") composed in 1227. The manuscript stored at IOS of the Uzbek Academy of Sciences (Inventory No. 9634) is unique and is likely to be dated close to the date of writing. Interestingly, the author not only repeated and commented on earlier decisions *(ahkam)* in different branches *(furu')* of fiqh, but he also offered his own solutions and answers trying to adjust them to new conditions of the rule of the Mongols.

In general, during the Mongolian period, fiqh was largely built on previous developments in the field of law. The new conditions, however, made lawyers seek answers to new precedents that arose in the community, especially since many of the Mongol rulers and tribes began to convert to Islam. One of the collections on fiqh written during the Mongolian period was the work by a Khorezmian author 'Ala' al-Din 'Abd al-Rahim ibn 'Umar al-Tarjumani (d. 1247) titled "Yatimat al-dahr fi fatawa ahl al-'asr" ("The Wonder of Its Time Concerning the Legal Decisions of the People of the Period"). The author reasoned that he wrote the work because during his era works on jurisprudence were impoverished and he wanted to help qadis and muftis in resolving legal issues. Meanwhile, the structure of the work and sequence of questions set out by the former predecessors remain faithful to tradition. The manuscript of this work (Inventory No. 3050) at the Institute's collection is interesting because it has a brief glossary in the index of terms and expressions in the ancient Khorezmian language.

Another author from Khorezm, Najmaddin Abu-l-Raj Mukhtar ibn Mahmud az-Zahidi al-Gazmini (d. 1260), wrote "Kunyat al-munya li-tatimma al-ghunya" ("The

INV. # 1974, SILSILA-YI ALIYA-YI HAZRAT-I HVAJAGAN-NAQSHBANDIYYA. PAGE 31B ▶

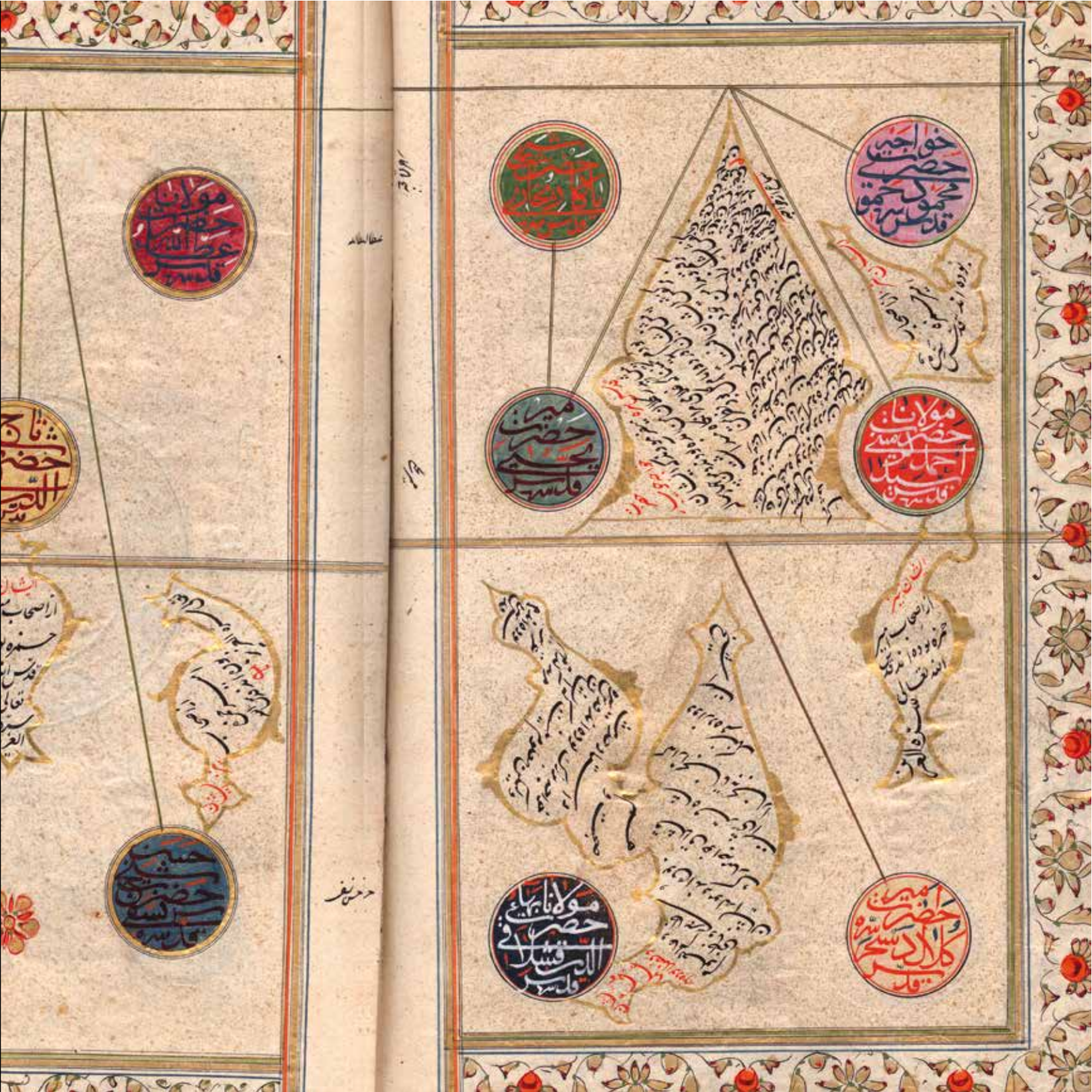
خواجه حضرت محمود قدس سره
مولانا حضرت احمد سیدا قدس سره
حضرت میر یحیی قدس سره
حضرت امیر کلال قدس سره
مولانا بهاء حضرت الدین نقشبند قدس سره
مولانا حضرت عطاء الله قدس سره
حضرت خیر قدس سره

از آن بسر خواهد بود که بفضولی
این بعد احتیاج افتد اما بنا بر فرموده
انسان الماس می دود ... اجال
انسان ودیع بوماند و در رعایت
انسان اسلام باشد بوفق دهد

دارنده نطلی دارد الماس
کوس فراسخی او دارد
بوسند که اظهار عجز و ماند
بسیار می کند بوفق دهد

و همراهان او مستحق اند الماس
کرم بود و وحی سازند که آن
نوی بود لا همراهان باشد
بوفق دهد والسلام

و دوانه چون فرستاده شریف
می بیند اگر حاجت امتناع
مندول دارند شک نیست
از دیاد دولت و سعادت
بوفق دهد والسلام

175

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده در وقت عاریت بدست
امر مزید اسر کرده بود
خلاص یافته است اما فرزندی
کرمانست الماس عنایت بود
وجهی شود که فرزندی
مسند بوفق دهد والسلام

176

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده مردی بود از ولایت
می گوید که آنجا روی
الماس آنکه عنایت بود
بوسند و اشارت باو کرده
که اگر کسی روی ظلمی کرده
بوفق دهد

177

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده شیخ احمد نام بوداد
و مردم صالح گواهی می دهند
که او را استطاعت آن است
الماس آنکه عنایت بود
بمحض فرمایش که بودی
و تعدی بود بوفق دهد

178

تعداد عرض بار معروض
خدمت پهلوان سمعون الدین
و عنایت ملازمان بما سلکرا
بسیار می کند و بدان طالب
مزید التفات و اهتمام می
الماس آنکه التفات و اهتمام
از حال او در ربع بدارند و در مصلحی
رجوع نمایند اسلام والسلام بوفق دهد

179

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده می گوید که مصحفی بخط حضرت
امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنه
و حالا
در مجلس همایون در اساس است
آن مصحف موجود است الماس آنکه عنایت
بود وحی شود که نسبت
در عالی واقع شود و بالکلیه محروم نشود
والسلام

180

تعداد عرض بار معروض آنکه
خدمت امیر اولیا که در آن سفر که
استعمال می کرده اند خواص
همایان الماس همراه بوده است
التجا بخدمت ما آورده اند الماس
آنکه صورت بار محبوب و مقوم اند
صورت بار کنا بار الماس عرض کرده اند
و در آن حضرت تکدر اند و عنایت
در ربع مرماند بوفق دهد

181

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده دفعه اخلاص بیادت
حرمین شریفین رادها الله شرفا
موفق شده اند می خواهند که جنب
شریف برسانند الماس آنکه
عنایت بود. اشعار فرمایند
و بهر چه مصلحت دانند اشارت فرمایند
بوفق دهد والسلام

182

تعداد عرض بار معروض آنکه
مهر محمد جلبه بسرایی که مرحوم حضرت
مولانا جعفر خطاط بوده. تعلیق کرده
با وجود آنکه در مولانا بسیار الیه
قاضی بدست دارند و مرحوم همایون
صادر شده است که اگر ای ابوالرزاق
بار کنند و ملازم که بخدمت
بکنند مراجعت کنند الماس آنکه عنایت
اسلام نماید که حق در کرم مرا که بوفق دهد

184

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده نطلی دارد الماس آنکه
کوس فراسخی او کرده
بوسند

185

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارنده مولانا محمود طالب علم
صالح بود است اگر عنایت بود
او را وقف محظوظ کرده اند

186

تعداد عرض بار معروض آنکه
خدمت خواجه جلال الدین محمود
عرضه داشتی دارد بشریف
خواهد رسانید الماس آنکه
عنایت بود. التفات خاطر

187

تعداد عرض بار معروض آنکه
دارندگان مردم رعیت اند
و نطلی
دارند الماس آنکه عنایت بود
و نطلی

Acquisition of the Desired for the Completion of Sufficiency") in a similar manner, i. e., to appeal to the new realities of the Mongol domination. This writer also speaks of the difficult conditions of the Muslim jurisprudence which developed after the "troubles," referring to the Mongol invasion. The work is noted for a description of specific precedents in legal practice in Khorezm. For example, until the time period described by the author (13th century), evidences of the validity of legal transactions (e. g., marriage, divorce, judicial confession, and others) had been pronounced in the Khorezmian language. The IOS under the Uzbek Academy of Sciences has the oldest folios of this work (e. g., Inventory No. 5942/I transcribed in 1324, and others).

The tradition of composing commentaries on the theory of fiqh *(usul)* was revived during the post-Mongolian period. One of these works was a piece written by Abu-l-Barakat 'Abd Allah ibn Ahmad al-Nasafi (d. 1310 or 1320, according other sources), titled "Manar al-anvar fi-l-usul al-fiqh" ("A Shining Beacon in the Fundamentals of Fiqh"). The oldest copy of this work was transcribed by Burhan al-Din al-Khurasani in 1361 (Inventory No. 5243/I) and is in the Institute's collection. The same author wrote other works on jurisprudence that are stored in the same collection (Inventory No. 3110, 5243/II, etc.).

Another distinguishing feature of the post-Mongolian period in the field of law is the compilation of special thematic compendia on specific issues and a great number of glossaries and supra-commentaries on previous works about fiqh. These works are mostly small in size (from three to 50 leaves) and the authors were able to add to the compilation of their own opuses several (sometimes dozens) fatwas made on certain issues. It is interesting that these treatises were primarily authored by practicing judges (qadi/qudвt). These features of small, compilations treatises on jurisprudence survived until the early 20th century. There are dozens of smaller treatises (from three to 20 leaves) by famous Bukhara judges from the 16th and 17th centuries, including Muhammad Baqi al-Bukhari, Mirza 'Abd al-Wahhab al-Bukhari, and others.

KALAM (SPECULATIVE THEOLOGY)

This discipline in the Islamic sciences was developed in particular in the pre-Mongolian period and benefitted from the translational activity of the Early Abbasid Period. Along with ancient works of antique authors on natural sciences (from Greek, Syrian and other languages), the works of philosophers, scholastics and mystics were also actively translated into 'Arabic. Muslim thinkers mastered this heritage, connecting or relating these ideas to the spirit and ideology of their own society. This contributed to the development of their own approaches to theosophy, philosophy and theology, which also contributed to the formation of their own directions in these fields.

Another distinguishing feature of the intellectual culture of that time was that the number of scholars engaged in simultaneous research in various fields of knowledge, so they were considered encyclopedic scientists. As a result, a number of scholars emerged in the

◀ INV. #2178, MAJMUA-YI MURASALAT. PAGE 14B

Muslim world, especially in Central Asia, whose names became part of the constellation of outstanding intellectuals who have made their contributions to civilization. The Institute's collection has about 350 copies of these works, especially commentaries on dogmatism and scholasticism.

Abu 'Ali al-Husayn ibn Sina (Avicenna) is well known to be one of the most prominent scholar-encyclopaedists in the region. In addition to writing highly acclaimed treatises on medicine and philosophy, Ibn Sina also authored works on Islamic scholasticism and eschatology. His treatise "al-Risala al-adhawiyya" ("A Treatise on Sacrifices"), better known in its 'Arabic original, has survived until present day in its Persian translation (Inventory No.561/IX). The work is founded on the author's speculation about the afterlife, the resurrection of the dead, human essence as "physical and spiritual substance," and many others.

Works by the famous scholar Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 1111), who had the honorary title of Hujzhat al-Islam ("The Proof of Islam"), are also in the collection. While in Europe he was famously known as "al-Gazel" and enjoyed special popularity in the Middle East and Central Asia. The influence of mysticism (Sufism) is evident in his works expressed as, for example, advocacy of moral self-improvement and moral responsibility of an individual. In one of his most famous works, "Ihya 'ulum al-din" ("Revivication of Religious Sciences"), al-Ghazali tried to "save the science of faith from the influence of Greek philosophy" at the same time advocating for a moral element in religion. The Institute's collection has preserved a few dozen copies of this (Inventory Nos. 3138, 6108, etc.) and other works by al-Ghazali (Inventory Nos. 3907/II, 5857, etc.). Some of these manuscripts are ancient (no later than the middle of the 13th century). Most of them come from the previously mentioned library of Muhammad Parsa.

The work by a jurist of the Hanafi school, Najmaddin Abu Hafs 'Umar ibn Ahmad am-Nasafi (d. 1142) and titled "'Aqa'id al-Nasafi" ("The Creed of al-Nasafi"), was known in Islamic societies as the most concise and most popular treatise of theology. The work is devoted to a brief presentation of the Creed of the Samarqandi School, specifically the essence of Allah, the Quran, the mission of the prophets, the credo of Islam, etc. The Institute's collection still has several copies of this work (Inventory Nos. 502/1, 2979/XII, and etc.) plus around 50 commentaries on this work differing in size and written by famous jurists and theologians (e. g., a comprehensive commentaries of aforementioned at-Taftazani, al-Ilji, and others) dating to different periods until the early 20th century. The collection also possesses dogmatic compositions of other theological and legal schools and trends including Shiah treatises. These include the most famous work by Abu Ja'far Nasir al-Din ibn Muhammad al-Tusi al-Shi'i (d. 1274) who acquired notoriety as an adherent and commentator of Ibn Sina. The work by at-Tusi is the oldest treatise dedicated to the doctrine of Isma'ilis (one of raminification of early Shiah), the dogmatic concepts of which are associated by the author with the views of Ibn Sina (Inventory Nos. 4705/I, 8949/I, 5600/55). About 10 copies of commentaries on this work by different authors have survived (Inventory Nos. 4638, 3077, etc.).

Other authors also wrote on issues of dogma. These, for example, include Muhammad ibn Muhammad, better known as the abovementioned Muhammad Parsa. He wrote a small treatise titled "Risala" ("Treatise") (Inventory No. 541/III) under the strong influence of the works of al-Ghazali. In "Risala" the author defends the importance of combining "good intentions with good deeds and piety." In another treatise, mostly doxographical in structure, the author also discusses the issues of faith and dogma (Inventory No. 8808).

A more recent tradition of dogmatic and scholastic literature, Theosophy, is represented in a series of works mainly of compilatory nature and dedicated to fairly narrow issues. The most popular topic among this genre include commentaries on the credo of faith, "There is no God but Allah," and other maxims of monotheism.

PHILOSOPHY

It is quite difficult to isolate strictly philosophical works, in the modern sense, from Islamic theological works since, in its formative theology combined issues from both fields. Islamic philosophy emerged under the influence of pre-Islamic philosophy (primarily Greek and Middle Eastern). These ideas did not always coincide with Islamic dogmas, whereby many theologians denied a right of philosophy to religious legitimacy or insisted that philosophy is a domain of a restricted group of people. Nevertheless, works on philosophy were written and commented on. Some of these works are available in the Institute's collection.

The most common genre of early philosophica; works was translation and often liberal restatements of Greek philosophic works and multiple commentaries thereof. In this group, most restatements and commentaries refer to works of Aristotle, Plato and Alexander of Aphrodisias *(al-Iskandar al-Afradisi)*. Their key works are compiled into voluminous manuscripts (Inventory No. 2213 and 2385). These treatises contain classical philosophical speculations on matter, existence, "classification of things" and many others.

Philosophical works by Abu 'Ali Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina (Avicenna) strike particular interest among specialists. One of his most famous works, "al-Mabahis al-nafsaniyya wa tusamma aydan al-Hujaj al-'ashar" ("Discussions on the Soul", also called "Ten Arguments"), was dedicated to the ruler of Bukhara from the Samanid dynasty, Nuh ibn Mansur II (976–1007). The author makes a reference to Aristotle and caliph 'Ali (most probably, to aphorisms attributed to him) and directly relates the cognition of God with the human soul and describes its properties (Inventory No. 2385/IV). The same collection contains other works by Ibn Sina and multiple commentaries, including one critique. The famous theologian Fakhr al-Din al-Razi (d. 1209) wrote a critical commentary on the aforementioned work and other works by Avicenna. A renowned theologian, Nasir al-Din al-Tusi, wrote his commentary on the works of Ibn Sina, engaging in polimics with ar-Razi and blaming the latter of "receding from justice" (Inventory No.2065). Another well-known theologian, Qutb al-Din Muhammad ibn Muhammad al-Razi al-Tahtani (d. 1364), attempted to comment on the work

of Ibn Sina and tried to "reconcile" the aforementioned commentators while offering his own views on Avicenna's work. The collection has a full copy of this commentary (Inventory No. 2433).

A copy containing the correspondence of the abovementioned at-Tusi with Sadr al-Din Abu-l-Ma'ali Muhammad al-Qonawi (d. 1273), an adherent of the famous philosopher Ibn al-'Arabi, is interesting and unique. Letters with questions addressed to at-Tusi were sent on behalf of al-Konavi. These questions of a philosophical nature appealed to the ideas about specific features of a far-away afterworld, "ethereal substance," attributes of God, and so on (Inventory No. 2385/XLIII).

LOGIC

Works on logic are also difficult to distinguish from works of philosophy since they are often written as a single piece. Although in more recent times, pre- and post-Mongol, these works were isolated into separate genres. These also demonstrate the influence of the Greek tradition. First of all, translated works or their restatements stand out. For example, these include anonymous restatements of Aristotle's works on logic (usually his "Analytics") and works of the aforementioned Alexander of Aphrodiasis (Inventory Nos. 2386/LV, 2386/XCIX, 3907/II, etc.). More original treatises on logic by Muslim authors found in the Institute's collection belong to abovementioned al-Ghazali, al-Taftazani, al-Katib Najmaddin (d. 1294), and others (Inventory Nos. 744/II, 2979/III, 3907/III, etc.).

ETHICS AND ADVICE LITERATURE

Didactic or ethical and edifying literature *(adab, tanbihat, vasiyat)* also became a part of philosophical or historical works, poetry, or hagiographic literature. At the same time, howver there were also works of a strictly didactic genre. These are primarily works on ethics and Islamic morality. An anonymous work with different titles, where a legendary philosopher gives advice to his son, Luqman, is considered most common among works in this genre throughout the region. There are many folios of this work in the Institute's collection, including some that have not been catalogued and which are not mentioned in other manuscript repositories (Inventory No. 531/V, 2501/V, 2900/IV, etc.).

The collection at the Institute holds a significant number of Persian translations (about 20 copies) of famous didactic works known under various titles and written by the famous author, Abu al-Hasan al-Madaini (d. between 830 and 835) (Inventory No. 400/IV, 341 and others). The work of Abu-l-Layth Nasr ibn Muhammad al-Samarqandi (d. 985) is a similar early specimen of edifying literature, where he laid down standards of Muslim conduct in different life situations, while praying, fasting, and other occasions. At the same time, the collection has commentaries and Persian translations of this work (Inventory No. 1364, 2734 and others).

Didactic works "Akhlaq-i Nasiri" ("Nasir's Ethics") by the abovementioned at-Tusi; "Ahlak-i Jalali" ('Djalal's Ethics") by ad-Davani (d. 1502); and "Ahlak-i Muhsini" ("Ethics of Benefactors") by Mawlana Husayn Wa'iz al-Kashifi, are perhaps the most famous with Muslims in

the region. Copies of these works are most numerous among the didactic literature (Inventory No. 2151, 2789, 5897, etc.).

Treatises on the standards of conduct of "rulers of the world" that sometimes provide "wise advice and instruction" regarding the method of governance stand out as one more genre of didactic literature. The most common works, mostly anonymous or of apocryphal nature of this genre were ones where Sassanid ruler, Anushirvan/Khosrow I (531–579), appeared as the main character. The name of Anushirvan/Khosrow I is often used in Islamic historiography as a model of justice. These works are quite numerous in the Institute's collection (Inventory Nos. 295/VIII, 2900/XI, and etc.). The same collection possesses more than 10 copies of didactic works by a prominent Sufi 'Abdallah Ansari (d. 1088) titled "Tuhfat al-wuzara'" ("A Gift to Sovereigns") and "Tuhfat al-vuzara'" ("A Gift to Viziers") (Inventory Nos. 416/II, 2900/I, etc.). Many Sufi leaders, including Sayyid 'Ali ibn Shihab al-Hamadani (d. 1384), Ahmad ibn Jalalddin al-Kasani ad-Dahidi (d. 1542), and Mir Husain ibn Amir Haydar (Inventory Nos. 112/III, 501/X, 1897), wrote in this genre of edification for sovereigns.

SUFISM

Sufism was intensively developed in the Middle East and Central Asia as a mystical-philosophical movement within Islam. This is where Sufi trends, which were popular in the Islamic world, emerged, such as Kubrawiyya (founder-eponym, Najm al-Din Kubra, 1145–1221); Khojagan/Hajagan (founder-eponym, 'Abd al-Khaliq al-Ghijduwani, d. 1180); Yassawiyya (founder-eponym, Ahmad Yassawi, d. 1175 or in the early 13th century according to other reports); and Naqshbandiyya (founder-eponym, Baha al-Din Naqshband, d. 1380). The collection at the Institute has developed one of the richest collections in the Islamic world associated with Sufism—about 2,000 manuscripts. This body of works can be roughly divided into two broad groups: theoretical treatises by Sufi sheikhs and their hagiographies *(maqamat)*.

One of the early theoretical Sufi works created in the region was written by the previously mentioned theologian of the 10th century, Abu-l-Laith Nasr ibn Muhammad al-Samarqandi, and titled "Risala-yi asrar-i wahy" ("A Treatise on the Mysteries of Revelation"). The author used stories about the ascent of the Prophet Muhammad to heaven where God revealed secrets "of the best acts of man" to him, his last messenger. These responses are used as a form of presentation of the behavior of "good men and Sufis." The collection at the Institute has the most complete manuscripts of this work (Inventory No. 66, 1841 and others).

Another early Sufi composition written in the region was compiled by Muhammad Abu Bakr ibn Iskhaq al-Kalabadi/Kalabazi (d. 990). It is titled "Kitab ta'arruf madhhab al-tasawwuf" ("Book of Sufi Doctrine"). The author came from the Kalabad neighborhood of Bukhara. His work reveals information about the early Sufis, gives extensive references to the Koran and the traditions *(ahadith)* in which legitimize Sufism, and lays down rules of conduct for Sufis and "the mysteries of Sufism," among points. The Institute's collection possesses the oldest copy

in the world transcribed in 1235 (Inventory No.3154/V). Another scholar from Bukhara, Abu Zayd 'Ubayd Allah ibn 'Umar al-Dabusi (d. 1039), compiled a treatise titled "al-Amd al-aqsa" ("Extreme Limit") of the same moralistic nature of the Sufi spirit. The Institute's collection also maintains the most complete and oldest specimen of this work, transcribed in 1278.

The group of early Sufi works, also includes complete and quite ancient folios of famous works such as "Kashf al-Mahjub" ("Disclosure of the Hidden") by Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Usman al-Julabi al-Hujviri (d. circa 1071) (Inventory No. 1536). This group also includes works widely known to experts that were written by various authors, including Abu-l-Qasim al-Kushayri (d. 1072); a famous Sufi elder and mentor, 'Abd Allah al-Ansari (d. 1088); Ahmad al-Ghazali (d. 1126); Ahmadi Jama an-Namiq (d. 1142); Muhi al-Din 'Abd al-Qadir al-Jilani/al-Gilani (d. 1166); Shihab al-Din ibn 'Umar al-Suhrawardi (d. 1234); Muhi al-Din ibn 'Arabi (d. 1240); Jalal al-Din al-Balkhi al-Rumi (d. 1273); "Diwan-i Hikmat" ("A Collection of Wise [Sayings]") by Ahmad Yassawi; 'Abd al-Khaliq Ghijduwani; Ahmad Yassawi; and others.

Tens of commentaries were written on these works, and they have not yet been fully researched. The above-mentioned collection possesses commentaries chiefly by local authors. The work "Nuzkhat al-arvakh" ("Delight of Souls") by Husain ibn 'Alim al-Husaini al-Furi (d. 1318) is one of the most popular works in the Middle East and Central Asia on the doctrine of Sufism. There are nearly 40 of his folios and a similar number of commentaries and abstracts from this work (Inventory No. 3014/V, 3840, etc.).

The largest numbers of theoretical works by Sufis on Sufism in the Institute's collection were written by authors from the Naqshbandiyya brotherhood which until the 15th century was better known as Khojagon and by the end of the 17th century was known as Mujaddidiyya. The most eminent theorist of the brotherhood was Khoja Muhammad Parsa, the above-mentioned and well-known theologian and theorist of Sufism. He is also known as a bibliophile who donated his huge collection for those times, more than 3,000 books according to a modest estimate, to a library in a Bukhara madrassah built by him. Most works from the library are preserved in the Institute's collection. Muhammad Parsa wrote several works and commentaries about Sufi rituals, spiritual states with an explanation of some Sufi terms, and others (Inventory No. 2516, 3039/III, etc.). However, the most programmatic and theoretical legacy of Naqshbandiyya was Muhammad Parsa work "Fasl al-khitab" ("Clear Speech"), which shows a synthesis of various teachings and practices, especially that of Shariat and the mystic path. After this work, Muhammad Parsa was awarded the title of "al-Jami' al-shari'a wa-l-haqiqa" ("The Combiner of Shariat Hidden Truth/Sufism"). The collection of the Institute has five specimens of this work (1449/I, 1450 and others) and many commentaries thereof.

Another famous sheikh from the Naqshbandiyya brotherhood, Khoja 'Ubaydallah Ahrar (d. 1490), also authored three works where he explained some specific features of the "path of Khojagon-Naqshbandiyya," benefits of *"zikr* of the heart" (i. e., ritual rites during which

certain formulas are recited silently, not out loud), and gave his speculations about the conduct of a Sufi, and so on (Inventory No. 507/II-III, 2967/II, etc.). Another sheikh from the Naqshbandiyya brotherhood, the aforementioned Jalal al-Din al-Kasani al-Dahbidi known by his alias Makhdum-i A'zam ("The Greatest Master") (d. 1542), was even more prolific in terms of literary creativity. He wrote more than 30 treatises on various subjects of Sufism. However, his most prominent works include several treatises where he theoretically justified the possibility for a Sufi sheikh to "communicate with the sultans", i. e., become involved in politics "for the sake of Muslims" as the author asserts.

The next group of Sufi works features the description of the "miraculous lives" of Sufi sheikhs, and often provides interesting data about their biographies, descriptions of political events of their periods or relevant commentaries. One of the earliest works of this kind was dedicated to the biography and thaumaturgy of a famous Sufi from Khorasan, Abu Sa'id Mayhani (d. 1049), and was written by Muhammad ibn Munavvar ibn Abu Sa'id Mayhani (d. the end of the 11th century). There is a similar work in the Institute's collection titled "Tadhkirat al-awliya'" ("Remembrance of the Saints") which was transcribed after the death of its famous author, Sheikh Faridaddin Muhammad 'Attar (d. 1234). The work provides a chain of spiritual succession of famous Sufi elders, their biographies and miracles. A biography similarly popular in the region was written in 1330 by Ahmad ibn Husain al-Harakani and dedicated to one of the most famous Sufis of the Islamic world, Abu Yazid al-Bistami al-Tayfuri (d. 878). It is titled "Dastur al-jumhur manaqib sultan al-'arifin Abi Yazid Tayfur" ("A Guide for Community in the Life of the Sultan of Gnostics Sultan Abu Yazid at-Tayfur"). A few complete folios of this work have survived (Inventory No. 78, 1453/I, etc.).

Hagiography *(maqamat)* written by authors of a mystical group *(tariqa)* in Naqshbandiyya presents a particular interest. One of the most popular collections of biographies was a work by a famous poet and mystic 'Abdarrahman al-Jami (d. 1492) titled "Nafahat al-uns min hadarat al-quds" ("Fragrant Trends of Spiritual Closeness to the Heights of Sanctity"). The work gives the author's interpretation of Sufi doctrines including biographies of some of the most prominent Sufi elders. The collection at the Institute has the most complete folios of this work (Inventory No. 1331/II). A close friend of Jami, 'Alisher Nawai (d. 1551), rendered the abovementioned work into the Chagatai/Uzbek languages and significantly complimented it with biographies of Turkic sheikhs. This resulted in a virtually new work, which the author titled "Nasaim al-muhabbat min shamail al-futuvvat" ("Zephyrs of Love [Drifting] from Flavors of Nobility"). Another biographical compendium of Sufi sheikhs was penned by the abovementioned Wa'iz Kashifi and titled "Rashahat 'ayn al-hayat" ("Drops [of Sanctity] from a Source of Life"). It enjoyed similar popularity in the region and beyond. The Institute's collection possesses more than one hundred manuscript specimens of this work and lithographic editions.

There are also a significant number of hagiographies dedicated to the biographies and miracles of sheikhs from the Naqshbandiya brotherhood here.

These include unique copies of the famous hagiography by Amir Kulal (d. 1372) (Inventory Nos. 96, 97, etc.); two versions of Bahaaddin Naqshband's biographies (Inventory No. 398, 630, 2520/I, etc.); hagiographies of Khoja Ahrar, Mahdum-i A'zam, Mawlana Lutfallah Chusti (d. 1579); and others.

In conclusion, it should be noted that only a small fraction of manuscripts are collected in the richest depository of the Institute. Scientists interested in the history of Islam cannot help but pay attention to the manuscripts in this collection, where research will prosper for many more years.

S. Gulyamov

2.5. HISTORICAL DOCUMENTS

The study of history requires research with documents that contain important historical information not otherwise found in works in manuscript form.

Historical documents provide valuable information for studying socio-economic and political history of the regions where they were composed. They can provide a detailed list of state taxes and duties that were in use during different periods. They inform about the existence of realities of the time, such the weights and length, area and currency. Finally, these documents are a source of historical geography, topography and toponymics.

Like many other types of sources, historical documents have both internal and external forms and different templates depending on the type of document. Supplies used for writing the text may also provide valuable information. For example, paper, script, ornament and others features may point to the approximate time and place a document was composed.

The collection of the Institute of Oriental Studies contains a large quantity of historical documents in Persian, Uzbek and partly in ‘Arabic drafted in the territory of present-day Uzbekistan and adjacent regions. These include legislative documents (e.g., decrees, orders, and instructions), private legal documents (e.g., documents concerning the sale, wills, marriage certificates, deeds of gift, leases, mortgages, *waqf,* promissory notes), clerical documents (e.g., orders, notices, and petitions), and other legal documents.

THE HISTORY OF ESTABLISHMENT OF THE INSTITUTE’S COLLECTION AND DOCUMENT RESEARCH

In 1921, a year after the elimination of the Emirate of Bukhara, a group of historians including R. Fitrat, B. Saliev, and A. Sergeev visited the Bukhara Ark, the palace of the Bukhara Emirs. Encountering a multitude of documents, the abovementioned scientists acquired most of them and brought them to Tashkent for research. In 1936, some documents were handed over to the State Public Library of Uzbekistan.

In 1943, the year of the foundation of the Institute of Oriental Manuscripts (transformed into the Abu Rayhan Al-Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences in 1950), the documents and the rest of the manuscripts were transferred to the Institute. Thus, the Institute received its first document collection. In 1952,

the Academic Council of the Institute of Oriental Studies decided to acquire manuscripts preserved by the public. In line with this decision, systematic scientific expeditions were dispatched to different regions of the republic. This resulted in the enrichment of the collection with several more thousands of documents.

In 1992, a professor from Kyoto University in Japan who specialized in international research and was an expert on the history of Central Asia, Toru Horikawa, presented the Institute with a large collection of historical documents from Khiva which he had purchased during an academic mission to Tashkent. Horikawa's donation was to initiate cooperation between the two institutions dealing with research of the aforementioned documents.

Collection of documents and their research, compilation, and publication of their catalogs has always been the highest priority in the scientific area of the Institute. This started when the Oriental manuscripts were part of the Public Library. This painstaking work was carried out in 1943–1944 at the Institute by I. Adilov who drafted the first inventory book of documents which included a summary of the 1,743 documents relating to the history of khanates in Central Asia.

A group of researchers led by renowned documentalist O. D. Chekhovich continued gathering data about the documents in inventory books. Their work resulted in several more inventory books and additional logbooks which included data about 1,200 documents.

In 1960, the Institute established a department called "Cataloguing and Preparation of Oriental Documents for Publication" staffed with 13 employees under the guidance of M. Yuldashev. The department was active until 1982. A draft of the Catalogue of Oriental Documents in two volumes that gave a description of 1,500 documents was generated during this period.

Documents from the collection were selectively used for publications of many scholars, particularly R. N. Nabiyev, A. L. Troitskaya, M. A. Abduraimova, M. Y. Yuldashev, F. I. Rubinstein, O. D. Chekhovich, A. Urunbaev, R. Mukminova, K. Z. Muhsinova, M. Y. Usmanov, A. B. Vildanov, B. A. Kazakov, A. Jalilov, A. Shaykhova, F. Muhiddinov, Juraeva, Astanova, and others.

Several years ago, a group of researchers from the Institute launched a project to compile a roster of all documents preserved in the document collection. The researchers were able to see the outcome of this work several years ago. Regrettably, many members of this group are no longer alive, while some of the employees have retired with a sense of a job well done. Owing to the efforts of the senior researcher of the Institute, Ms. Juraeva, who deals with the revision of document descriptions and the compilation of indices, this work is almost complete.

In the 1990s, the Institute decided to alter the principles of cataloguing. This resulted in an initiation of thematic manuscript catalogues on the one hand, and originals on the other hand. This is described in more detail in Section I.

THE TYPES OF DOCUMENTS IN THE COLLECTION

Letters Patent—the Institute's collection houses hundreds of documents such as decrees, edicts, and instructions *(yarlik, hukm, nishan, farman, mubarak-nama, inayat-nama),* which are often referred to as "certificates." Letters patent were issued by a supreme authority and drafted

on behalf of a khan or emir on the occasion of awarding privileges, including tax concessions, immunities, and administrative autonomy, grants of land and water as well as appointments to positions. They cover various regions in Central Asia, i. e., Khanates of Bukhara, Khiva and Kokand.

The earliest letters patent according to the date of processing in the collection are the letters patent dating to 1379. The most recent documentary source dates to the first quarter of the 20th century.

Letters of appointment give us an understanding of an administrative system, officials, their rights and responsibilities, boundaries of their authority, their interdependence as well as the nature of their remuneration.

The letters patent includes documents issued in different years on the occasion of appointing a certain individual to various positions, thus allowing the visualization of promotion for a specific official (Folder No. 48: Inventory No. 29; 30; 31).

Tarkhan letters patent are documents on granting land or other estates for heritable ownership with the right of taxation and duties partly or in full for the benefit of the holder of the certificate. It is known that key legal properties of this patent included tax and administrative-judicial immunity that can be inherited. All of these privileges lasted for many centuries as evidenced by the certificates.

These sources contain specific material regarding forms and types of feudal rent which the government declined for the benefit of the letters patent holder. The letters patent provide a detailed list of tributes and duties available in the Bukhara, Khiva, and Kokand Khanates during the period in question.

Appearance of letters patent varies. The documents are scrolls of various length made from local handcrafted paper.

Letters patent were certified with imprints of a figured stamp of sovereigns on the front side. Name, patronymic and title of a sovereign were carved on the stamps.

As for decrees of Bukhara Emirs on appointments to a lower position (see "Clerical Documents" for more detail), they are small in size and sometimes a quarter size of a regular sheet of writing paper. These documents were certified with impressions of round stamps of rulers on their reverse sides. Russian- and European-manufactured paper was used for most of the documents-decrees of the latter period.

Some letters patent are of poor preservation status. Some are torn, others have parts of the text erased, and some have been tainted by rodents. Therefore, it is not always possible to identify names of persons, geographic names and other such information. Not all stamps are readable.

There are two documents among the letters patent (Folder No. 64: Inventory Nos. 181a; 182a) with indecipherable text due to a high degree of defectiveness and dilapidation. Both letters patent were described by the documentalist Ms. F. I. Rubinstein on a small-format paper half a century ago. She pointed out that both documents were in a poor state of preservation and as a result, she was unable to read the stamp impressions, measure the size or count the number of lines. According to the documented data, she hardly managed to extract any information about the documents. Both are *tarkhan* documents of Timur Gazi-khan (1757–1764) issued in Khorezm to descendants of some sheikhs about exempting their land from all taxes.

PRIVATE LEGAL DOCUMENTS (QADI DOCUMENTS)

Most of the Institute's Documentary Collection is composed of private legal documents issued in the "House of Justice" and sealed with stamps of qadis (a *qadi* is a judge who administered justice according to Islamic law and precedent acts). The documents in the collection provide rich and varied information covering different aspects of social and economic life in Central Asia in the Medieval Period. In addition, the documents provide interesting ethnographic data that helps researchers explore the ethnic composition and specifics of the material culture of the people in that region.

Documents of this type registered the following transactions between individuals:

Advance Contract (bay-i bat)—an indissoluble final sale of movables and real estate, i. e., documents about alienation of assets from the private property of one individual and addition of it to another individual's property through sale. These documents were generated on behalf of a seller and documented the sale but not the purchase of property.

Mortgage (bay-i jais—literally "permitted sale")—documents confirming a unique type of collateral with subsequent rent with the right of redemption. These documents record temporary surrender of property to a creditor as collateral for a received loan.

Rental deed (khatt-i ijara)—a document about renting out assets.

Deed of gift (tamlik va taslim; bakhshish)—a document registering a donation of various types of both real estate (land, houses and so on) and movables (treasure, slaves and so on).

Promissory note (khatt-i madyun)—a document where a borrower in truth received money in the form of a loan from a specific individual and is obliged to return the debt within a period specified in the document.

Will (vasiyat-nama)—documents drafted on behalf of people who, at the end of their lives, distribute their assets between their children.

Marital agreement (khatt-i nikah; 'akd-nama; tazvij)—documents providing interesting information on socioeconomic history.

Relinquishment of claim (khatt-i ibra)—a document confirming the end of litigation between a complainant and defendant, whereby the complainant takes back the claim in most cases for material considerations.

Legal opinion (rivayat)—includes documents providing opinions of jurists about a specific case with references to reputable sources of fiqh (Islamic law).

Waqf documents (waqf-nama, waqfiya)—documents generated when transforming movables and real estate into *waqf,* i. e., the dedication of incomes generated for alms. Most frequently these were given for the maintenance of mosques, madrasahs, and shrines and so on. Waqf certificates accurately recorded assets transformed into *waqf,* their purpose and ways of spending funds as well as names of individuals who were entrusted with the management of *waqf* assets. There are 104 pieces of *waqfs* in the Institute's collection. The earliest of them dates to the 14th century.

CLERICAL DOCUMENTS

Documents of a clerical nature can be divided into two groups. The first group consists of decrees, i. e.,

INV. # 3962, QUR'AN. PAGE 97B ▶

سورة ابرهيم عليه السلام وهي خمسون اية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى
صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض ويل للكافرين
من عذاب شديد الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة ويصدون عن سبيل
الله ويبغونها عوجا اولئك في ضلال بعيد وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم ولقد ارسلنا
موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان في ذلك
لايات لكل صبار شكور واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم
اذ انجاكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم ويستحيون
نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم واذ تاذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم
ولئن كفرتم ان عذابي لشديد وقال موسى ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا

فان الله لغني حميد ا
من بعدهم لا يعلمهم الا ا
انا كفرنا بما ارسلتم به و
الله شك فاطر السموات
مسمى قالوا ان انتم الا بشر
بسلطان مبين قالت
من عباده وما كان لنا ان
وما لنا الا نتوكل على الله
المتوكلون وقال ال
فاوحى اليهم ربهم لنهلك
خاف مقامي وخاف وع
جهنم ويسقى من ماء صد
مكان وما هو بميت و

[illegible] فقد من اتخذه قدوة في [illegible]

ذلك القدر بل التجرد لمحض الخير دأب الملائكة المقربين والتجرد
بالشر دون التلاقي بجهة الشياطين والرجوع الى الخير بعد
الوقوع في الشر ضرورة الادمي فالتجرد للخير ملك مقرب
الملك الديان والمتجرد للشر مارد شيطان والملاقي للشر
بالرجوع الى الخير بالحقيقة انسان فقد اذ روح في طينة
الانسان سابسان واصطحب فيه سجيتان وكل منهما يصح
نسبته اما الى الملك او الى الشيطان [illegible]
[illegible] النزعات على نحو نسبته الى ادم لملازمته جسد الانسان
[illegible] الطغيان متحيل على نفسه نسب الشيطان فاما
تصحيح النسب بالتجرد لمحض الخير الى الملائكة فخارج عن حد الامكان
فان السر المخزون مع الخير في طينة ادم عيبا محكما لا علم له الا الله
[illegible] النار وان كانت
التوبة موقوفة على الدين هذا الموقع وجب تقديم باب صدر ربع
المنجيات لشرح حقيقتها وشروطها وسببها وعلامتها وثمرتها
والافات المانعة منها والادوية المسهلة لها وسنعقد لذلك بابا
اربعة اركان الركن الاول في نفس التوبة وبيان
حدها وحقيقتها وانها واجبة على الفور وعلى جميع الاشخاص
في جميع الاحوال وانها اذا صحت كانت مقبولة الركن الثاني
في قطع التوبة التوبة وهو الذنوب وبيان انقسامها الى صغائر وكبائر
وما يتعلق بحق الله وما يتعلق بالعباد وبيان كيفية تورع

documents of descending nature. Orders were drawn up on behalf of a supreme authority on various occasions. They show appointments to lower positions as well as grants of a single room *(hujra)* in a madrasa or a town in a city, for example. In addition, they include decrees on many routine issues of public life such as allocation of funds for repair of a mosque, payment of salaries to employees, inquiry about grain prices at bazaars, and many others. These also include documents of notification nature, which were also issued at offices of emirs/khans in response to the petitions from various lower-level officials. They notified the senders that their requests sent to the court of the emir had been accepted and the contents were understood.

The second group includes petitions *(ariza, arza-dasht)*. These documents reflect requests from both officials and ordinary people.

In addition, the documentary collection of the Institute contains several scrolls of family trees or so-called *shajara* of some historical figures. For example, there is a genealogy of Bukhara Khan Abu-l-Faiz Khan from the Ashtarkhanid dynasty (1711–1747) among such documents.

DOCUMENTS IN THE MANUSCRIPT COLLECTION

The collection of manuscripts of works (but not the collection of documents) contains original documents put together in one volume. Each of these volumes is designed as a conventional handwritten book. Possibly, because of their appearance, they ended up in the collection of manuscripts and are still listed in that collection.

For example, one compilation of the inventory No. 1740 resembles an ordinary manuscript from the outside. However, in a 250-folios manuscript, more than 2,000 original documents are pasted these are mostly letters to Muzaffar, the Emir of Bukhara (1860–1885) and addressed to esaul Mirak Sayyid with response messages to the last emir. In most cases, these are decrees on appointments, the processing of complaints, the distribution of income from the harvest, the issuing of books to students at madrasahs, distribution of money to the military and other issues.

Key elements of this work are documents such as letters-instructions and letters-notifications with a round stamp of the emir on a reverse side of each document. The documents were glued to clean leaves of the manuscript with a reverse side where the stamps are imprinted, so they become to be visually inaccessible. Possibly, someone who glued them on a sheet of paper attached no importance to the stamps. In addition to letters-instructions, there are 32 *rivayats* (Inventory No. 902–934).

In contrast to this compendium (Inventory No. 1740), the compiler of another volume (Inventory No. 407) found a different solution. The documents in this collection were neatly glued and attached to clean paper sheets so that the front side and the reverse side of the documents remain visually accessible. In addition, some documents were carefully attached to the leaves only with two strips of thin paper, thus allowing the reader to turn pages and easily view the reverse sides of all documents where the stamps are imprinted. It should be noted that handicraft paper in Central Asia was always an expensive commodity. Therefore, beginning in the second half of the 19th century, relatively cheap Russian factory-manufactured paper became common. In some locations European-manufactured paper also became common. For example, documents

◀ INV. #3138, IHYA 'ULUM AD-DIN. PAGE 2A

of this collection were glued to French factory-made paper with a "Paris" embossment.

This volume contains the originals of 315 letters from Bukhara Emir Muzaffar to one of the judges in Bukhara County, Mullah Muhyaddin, the brother of then-famous supreme judge Badraddin in Bukhara. All these documents present interesting material on private law relations, specific functions and responsibilities of provincial judges as well as information for research of actual relations (as opposed to the prescribed relations in works of fiqh) between sovereign and administrative machinery with qadi courts and other intriguing issues of administrative management in the Emirate of Bukhara.

"ALBUM OF NAWAI"

The manuscript collection of the Institute has a collection of original letters (Inventory No. 2178) provisionally titled "Majmua-yi murasalat" ("A Collection of Letters") by a former owner of the manuscript, Shafirjan Mahdum. In scientific literature this collection is usually referred to as the "Album of Nawai." This album is comprised of 594 letters by 16 authors. The letters are addressed mainly to 'Alisher Nawai, who held high government positions at the court of Sultan Husain Baykara (1469–1506) of the Temurid dynasty. As Shafirjan Mahdum supposed, the letters were compiled together under the instruction of Nawai. A renowned Orientalist who studied this collection, A. Urunbayev, believes that this assumption is indirectly confirmed by the words of 'Alisher Nawai in his work "Nasaim al-muhabbat" dedicated to the biographies of Sufi sheikhs. Nawai wrote that Khoja Ubaydallah Ahrar addressed him with messages on different occasions. He kept these messages and put them into a collection of letters separating each of them with *jadval* (lines). The similarity of the album with a description of Nawai and the presence of 128 letters-autographs of the famous Sufi sheikh Khoja Ahrar Ubaydallah addressed to Nawai, suggest that this album is, probably, a collection of letters sent to Nawai in "Nasaim al-muhabbat." More than half of the messages in this album belong to the poet Jami Abdarrahman, while the remaining 114 are letters of Khoja Ahrar's champions.

Authors of letters-autographs in the "Album of Nawai" are educated people of their time. In their letters they addressed issues of economic and political nature. The information in these letters helps readers gain a fuller insight into the economic, social, political and cultural lives of Mawarannahr and Khurasan in the 15th century.

COPIES OF DOCUMENTS CERTIFIED BY THE QADI SERVICE

This type of compendia is found in the manuscript collection where one document has bound copies of other documents, each one stamped by qadis. One example is a collection of copies of documents-brevets (Inventory No. 1644). It should be pointed out, however, that despite the presence of the seals, these papers are not original brevets but are copies. Therefore, they may not be deemed as documents coming from the office of a governor. It should be reminded that each of these documents has stamps of qadis-related phrases, such as *"bir muhrlik"* (single-stamped) or *"ikki muhrlik"* (double-stamped),

confirming the presence of a governor's stamp on the document. This suggests that, in this case, we are dealing with copies that were once issued as brevets and certified by qadis. Hence, they should be regarded as documents prepared by the qadi service, or *qazihana*.

Nevertheless, this does not undermine the importance of the collection. On the contrary, having absorbed a large number of copies of brevets issued by Shaibani, Ashtarhani, and Kokandi rulers, the collection provides grandious material on the history of record management in the abovementioned states and also the social life of the Kokand Khanate (i.e., the time when they were copied).

A compendium of copies for 373 qadi documents (Inventory No. 1386) provisionally titled "Majmu'a-yi wathai'q" ("A Collection of Documents") also falls under this category. It mainly contains copies of documents drawn up in 1589 through 1592 and a number of documents generated in 1629 and 1642 in Samarqand. Some scholars who have studied the documents in this compendium emphasize their authenticity by pointing to the presence of seal impressions with the legends under each of them reading: *Qazi Mir Mulla Muhammad 'Umar Qazi* and *'Ashur Muhammad ibn Mulla Qurban*. It should be noted, however, that the text appears to be written over the stamp. This means that the stamps were imprinted on the paper before writing the text. This, as well as gaps in the dates in the collection of documents, testifies to that fact that we are dealing with a collection of copies especially done for one of the two aforementioned qadis (perhaps as examples of legal cases).

QADI'S BOOK OF REGISTRATION

Four notebooks are preserved in the manuscript collection of the Institute (Inventory No. 9490; 9491; 9492; 9493) that were compiled by scribes at the service of qadis and contain a systematic record of various judicial transactions. The transactions cover various regions of the Khiva Khanate. All four of the notebooks were started in the late 19th to early 20th centuries and include records on a total of 28,205 documents certified by the seals of qadis.

The aforementioned data shows that the Institute has a rich collection of original sources such as documents containing information on the history of Central Asia. However, very few of them have been introduced into research use. Researchers have yet to do a lot in the area of diplomacy to introduce the new historical facts reflected in these documents.

3

SCRIPTS, ORNAMENTATION, AND ILLUSTRATIONS

Sh. Ziyodov

3.1. CALLIGRAPHIC STYLES

The art of book writing is essential to the centuries-old cultural legacy of Oriental nations. After the Arab conquest of Central Asia, the 'Arabic script penetrated into the culture of these areas, gradually replacing local written languages (old Sogdian, Khorezmian and Uyghur scripts).

Over many centuries, the 'Arabic script served for the development of spiritual culture and was one of a major means of preserving scholarly and cultural treasures until the present day.

Despite uniform fundamentals of the 'Arabic script, the form of the letters evolved in different ways.

'Arabic Script not only served as the written language for many nations. It evolved into an art in itself capable of delivering the utmost aesthetic delight. The art of 'Arabic calligraphy still enjoys worldwide popularity.

In the Mediaval Period, any work was transcribed by hand. Book transcription was deemed as a great craft and skill. Masters of this craft were known in history as calligraphers.

Writing skills were indeed based on abilities, knowledge and literacy with regard to the artistic aspect of writing. A calligrapher's profession was highly viewed in society and considered respectable and reputable. Many scientists, poets and educators left their heritage in book history as duly qualified calligraphers.

The experience of calligraphers increased with every manuscript proportionally to the number of books they transcribed as well their association with the authors and the rich content of the books. The perfection of the text and qualities selected by the calligrapher for transcribing depended on the overall culture, perception, bibliography and several centuries worth of book repertoire of different nations, plus knowledge in the field of literature and history.

A calligrapher was not considered a mere scribe. In medieval Central Asia the literacy and broad world outlook of a calligrapher placed him on par with major cultural figures of that period.

Each letter that was written by a skilled calligrapher is an immortal work of art. This may be due to the fact a skilled calligrapher not only expressed the sense, but also delivered an aesthetic delight while enabling contact with the world of imagery and characters of classical poetry as well as into a treasury of science and art. Among

the skilled calligraphers were Muhammad ibn Husain al-Tabi, Mir 'Ali Tabrizi, Sultan 'Ali Mashkhadi, Mir 'Ali Hiravi, Muniz Khwarizmi, Ahmad Danish, and others. There were many types of calligraphic styles in the east: *Kufi, Naskh, Thuluth, Nasta'liq, Riq'a, Rayhani,* and others. A person who considered himself a calligrapher had to be aware of all types calligraphy rules of the abovementioned scripts and follow these rules in writing. This in turn impelled a calligrapher to have a sufficiently broad knowledge, talent and advertence.

A master of writing—a calligrapher—is the one who was in charge of producing and creating a book. All negotiations about an order for a new book were held with a calligrapher. He not only transcribed the text of the book but planned absolutely everything that was related to its design, such as highlighting open spaces and pages for decoration and miniatures, thus pre-determining the work of the artist and illustrator for the new book. The calligrapher chose the script, identified the number of columns and lines, and arranged the text of poems according to the content and purpose of the book. For example, on the pages of a voluminous poetical epic (Inventory No. 2225), *ghazals, mustazads*, *musaddas* and others were placed in a special way and even *ruba'i, tuyuk, chiston* and *fard* were illustrated in order to highlight their presence.

Poetic works such as *masnavi, qasida* and *saki-nama* were illustrated according to special compositional requirements.

The mastery of script styles such as *Naskh, Nasta'liq* and *Thuluth* that were common in Central Asia was an obligatory criterion. The *Naskh* script was used to transcribe the holy Koran and hadith, while *Nasta'liq* was often used to transcribe imaginative literature and works on history.

The *Thuluth* script was used for transcribing scholarly works and for highlighting the headings of artistic works, titles of chapters, parts and cycles. In addition, calligraphers used *Rayhani* script to transcribe novels in prose and calendars. Sometimes, they used the *Shikaste* script for works of imaginative literature, *Tawki* for legislative documents, decrees and resolutions, and *Riq'a* for paperwork and letters. The development of the artistic writing styles mainly related to the spirit of the period and real practical requirements.

The principle of calligraphy is chiefly based on the spirit of a certain era and inherent practical requirements. According to sources, various methodological techniques have developed and have followed a path of comparative growth on the basis of six writing styles—*Naskh, Thuluth, Riq'a, Rayhani, Tawki,* and *Muhaqqaq*.

Under historical circumstances, about 70 scripts could be found in the Near and Middle East and Central Asia at the end of the 19th century. All of these scripts were based on the six classical styles.

Calligraphers speaking Turkic languages and Persian in Maverannahr, Azerbaijan, and Iran equally contributed to the development of new writing styles.

Scripts such as *Ta'liq, Nasta'liq, Shikaste, Madjari, Idjaza, Diwani, Djali-Diwani, Riq'a, Kirma* and *Siyogat* were created on this calligraphic basis and were saturated with the ancient cultural influence and elements of written cultural traditions. For example, the script *Ta'liq* created in the Medieval Period was close to the ancient and medieval Iranian *Pahlavi* script.

Important changes began taking place in the 15th century both in the economical and political spheres of Central Asia and Khorasan. The rise of the Timurid Empire initiated

a cultural ascent in both areas. This was especially true of the art of calligraphy, which is directly associated with written literature and bibliography compilation, and which led to the emergence of several calligraphic schools in cultural centers and brought skilled calligraphers together. Below is information about some of these calligraphers.

1. THE REPRESENTATIVES OF HERAT CALLIGRAPHIC SCHOOLS

Ibrahim Mirzo—son of Shahruh and a grandson of Timur, was the successor of Sharafiddin 'Ali Yazdi. The great historian devoted his work "Zafarnama" ("A Book of Victories") to Amir Timur. Mirza Ibrahim was an unmatched calligrapher in the six scripts. He surpassed the well-known calligrapher Yaqut al-Musta'simi (1221–1298) by imitating his style. Some parts of his letters have survived in ancient buildings of Shiraz. The calligrapher died in 1431.

Khoja Mir-'Ali Tabrizi (14th–15th centuries)—famous as a creator of a unique style *Nasta'liq* by means of combining six writing styles (1673).

Sultan-ali Mashhadi (15th century)—excelled in the art of the *Nasta'liq* calligraphic writing style and received the honorary title of "The Leader of Calligraphers." The script of Sultan 'Ali Mashkhadi was used to transcribe many works by Nawai during the poet's lifetime. For example, the manuscript "Nawadir al-shabab" ("Rareness of Youth") (Inventory No. 1995) by 'Alisher Nawai that is part of the collection of the IOS of the Uzbek Academy of Sciences was transcribed in the fine *Nasta`liq* style by the chrysographer Sultan 'Ali Mashhadi, who wrote at the end of the manuscript, "Sultan 'Ali Mashhadi, have transcribed this copy for the treasury of Mirza Sultan Husein in Herat."

Abdaljamil (d. 1506)—a special scribe for 'Alisher Nawai's works. He transcribed "Hamsa" ("Quintuple") during the author's lifetime. The poet highly appreciated the work of the calligrapher. This copy is undoubtedly the best one (Inventory No. 5018). The second full copy of the Diwan "Nawadir al-shabab" ("Rareness of Youth") was also executed by Abdaljamil in 1487.

Darvish Muhammad Taki Hiravi—a contemporary of 'Alisher Nawai and 'Abd al-Rahman Jami who transcribed works of great public figures throughout his life. He transcribed such works as "Baharistan" ("The Spring Garden") by Jami (Inventory No.3376) and "Lubbi lubabi ma'navi intihabi masnavi" ("The Kernel of All Spiritual Cores, an excerpt from *Mathnawi*") by Husain Va'iza Kashifi (Inventory No. 2227).

The manuscript of "Kulliyat" ("The Complete Works") by Amir Khusraw Dihlavi was transcribed in fine *Nasta'liq* and adorned with artistic miniatures (Inventory No. 9661).

Sultan Muhammad Handan—one of the first successors of Sultan 'Ali Mashkhadi (15th–16th). He dedicated his life to serving Nawai since his adolescence. He transcribed several folios of *Diwans* (Inventory Nos. 2196, 2261).

Hwaja Abdallah Marvarid Bayani (d. 1526.)—a mentor of calligraphy in seven styles. He was a calligrapher both during and after the reign of Sultan Husein.

2. THE CALLIGRAPHY SCHOOL OF BUKHARA

Mirali Hiravi—signed as a *katib sultani* (sultan's scribe) on books he transcribed. He was born in Herat and raised in Mashhad. Mirali was an unsurpassed master of calligraphy

in his days. In 1538, Ubaydallah-khan together with Mirali Hiravi brought a large group of scholars, craftsmen and representatives of art from Herat to Bukhara. Several folios of classical poets were transcribed by Mirali (Inventory No. 2298, 9700).

Mir Husayn Kulanki Bukhari—forcibly brought by Ubaydullakhan to Bukhara with a group of craftsmen in 1538. He transcribed many works of Ubaydulla-khan including his "Diwan-i Ubaydi" (Inventory No. 8931)

Sayyid Abdallah Bukhari (d. 1647)—known by the pennames Darvesh Abdi and Mawlavi. He is the scribe of "Shahnama" by Ferdawsi.

Khoja Yadgar (d. 1663)—a calligrapher during the reign of Abdalaziz-khan and an unsurpassed master of *Nasta'liq* style. He transcribed many works by Khafiz.

Fazil Diwana (18th–19th centuries)—one of the most skilled calligraphers of Persian books who lived as a dervish in *gulzar* near Bukhara, not far from Mazari Sharif gates. He was a scribe of Bedil's works (Inventory No. 11267).

Ahmad Danish (1826–1897)—a great thinker and fine calligrapher. By his own hand he decorated manuscripts with gold coating, sketches and miniatures. The Institute's collection possesses a series of transcribed works (Inventory No. 2187, 2776, 2941).

3. THE CALLIGRAPHY SCHOOL OF SAMARQAND

Ahmad ibn Umar Ash'as Abu Bakr Samarqandi—a prominent calligrapher of the 11th century. He lived in Damascus for some time where he transcribed *mushaf* (copy) of the Koran.

Muhammad Sabir ibn Muhammad Salih Samarqandi—one of the skilled 17th century calligraphers in Samarqand. The work by Mu'in Miskin Hiravi "Mi'raj an-nubuvvat" ("The Prophet's Ascension") was transcribed by him in ornate *Nasta'liq* script in 1689. There is a gilded sketch at the beginning of the manuscript (Inventory No. 9621).

Muhammad ibn Husain Miraki Samarqandi (16th century)—an historian and calligrapher. He transcribed the work "Ihtiyarati Badi'i" ("The Princess Badi' al-Jamal") by 'Ali ibn Husayn al-Ansari especially for Abdallatif Shaybanid in 1541 (Inventory No. 1598).

Achildi Murad Miri Katta Kurgani Ni'matallah ugli (d. 1899)—known by the aliases Mullah Achildi, Achildi Mahdum and later qazi Achildi in Qattaqurgan and its suburbs. He earned a living by transcribing and selling works of Khafiz Shirazi, 'Alisher Nawai, Bedil and various textbooks (Inventory Nos. 1380, 1408, 9395).

Abdaljabbar Urguti Samarqandi (1885–1910)—a prominent calligrapher in *Nasta'liq* style. He transcribed more than 250 manuscripts (Inventory No. 2460).

4. THE CALLIGRAPHY SCHOOL OF KHOREZM

Hamdami (first half of the 16th century)—a very talented poet and master of *Nasta'liq* style. He transcribed "Shahnama" ("The Book of Kings") by Ferdawsi in *Nasta'liq* script by the order of Khorezmian khan Ishmuhammad in 1554 (Inventory No. 1811).

Mawlana Abdarrahman Khorezmi—known as a calligrapher from 1455 to 1475. His two sons, Abdarrahim Anisi and Abdalkarim, altered his writing style, thus proving the gateway to their fame.

Munis Khorezmi—born in 1778 in the suburbs of Khiva. He was a famous poet, historian, translator and fine calligrapher (Inventory No. 821,1330).

Hudaybergan Muhrkan Khivaki—the son of Muhammada Fano, he was born in the Babakravanbashi settlement of Yangi kala in 1817. He was interested not only in calligraphy but also in stamp making (Inventory Nos. 1135, 1154, 9319, and 9578).

Kamil Khorezmi—a poet, calligrapher and master of patternmaking *(naqqash)* which occupies a special place in the Khiva literature movement in the second half of the 19th century (Inventory No. 1135).

5. THE CALLIGRAPHY SCHOOL OF FERGHANA

Zahiraddin Muhammad Babur—a famous statesman, commander, poet, historian, and calligrapher-inventor. Babur invented a writing style of his own that was used in different forms of 'Arabic scripts. This new script was called *Khat-e-Baburi*.

Muhammad Latif (19 century)—a prominent calligrapher from Kokand, he was the son of Muhammad Sharif from Shakhrizabz. He transcribed "Char Diwan" ("Four Diwans") by Nawai in *Nasta'liq* script in the beginning of the 19th century. Each column of this manuscript was illuminated with different ornaments in gold and different colors (Inventory No. 1715).

Mirza Dabir—lived in the first half of 19th century. Mirza Dabir perfectly transcribed "Diwan-i Fuzuli" in *Nasta'liq* style by the order of Muhammad 'Ali Khan in Kokand in 1836 (Inventory No. 150, 3465).

Mukimi Muhammad Amin Khoja Mirza Khoja ugly (d. 1903)—a poet and calligrapher. He transcribed "jali kit'a" and "ruba'i" in fine *Nasta'liq* script (Inventory No. 9309).

Ma'asumkhan Gulhani (d. 1922)—a poet and calligrapher and a contempory of Mukimi. He transcribed many textbooks.

Raji Hakandi (d. 1924)—a calligrapher who transcribed a series of works on philosophy and poetry. One of the manuscripts is deposited at the museum of literature in Kokand.

Ishakhan Turakurgani (d. 1937)—an educator, poet and calligrapher with a literary penname Ibrat. The collection possesses his autographs (Inventory Nos. 10117, 11618).

6. THE CALLIGRAPHY SCHOOL OF TASHKENT

Mahmud Abdaljalil Vasifi—a prominent poet of Khurasan, the author of "Badai' al-vakai" ("Amazing Events") (Inventory No. 698). He set to travel across Maverannahr and arrived in Tashkent through Parkent in 1521, where he worked and engaged in calligraphy.

Jalaladdin Yusuf Shashi—achieved mastery in the art of ornamentation *(naqqashliq),* miniature painting and calligraphy in Tashkent in the 16th century.

Muhammad Yusuf Taib Muhammad Amin ugly—wrote a qasidah titled "Anvar al-bavarik" ("The Light of Rays") in 1894, supposedly in response to a qasidah titled "Jilal ar-ruh" ("The Eminence of Soul") by Abdurrakhman Jami. The work is finely transcribed by the author's own hand (Inventory No. 6696).

Muhammad Zarif (19th–20th centuries)—a poet and calligrapher who transcribed many works by Nawai (for example, Inventory No. 6126).

Muhammad Shah Murad Katib Ni'mat ugly (19th–20th centuries)—mastered the art of calligraphy from

calligrapher Davud Hvadji. He transcribed by imitating the styles of prominent calligraphers.

Muhammad Usman Katib Tashkandi (19th–20th centuries)—known as Usman qatib, he transcribed the works "Fasl al hitab" ("Clear Speech") (Inventory No.10417) by Muhammad Parsa and "Salavati Mas'udi" ("Prayers of Mas'ud") by Mas'ud Samarqandi (Inventory No. 14868).

Siraj al-Din Makhdum Sidqi Mir Zahid Khandaliqi—one of the representatives of Uzbek literature in the beginning of the 20th century. He exalted writing to the status of an art form and mastered the art of calligraphy in *Naskh, Ta'liq, Yaquti, Ubaydi, Thuluth, Ruk'a* and *Lahuri* styles. Most manuscripts he transcribed are kept in the IOS of the Uzbek Academy of Sciences (Inventory Nos. 9569, 7629, 7630).

The following is information on copies in the depository of the Institute's Collection that was transcribed on the basis of fine writing.

The most ancient manuscript of the Institue's collection is a copy of the Koran written in the 9th century in *Kufi* style (Inventory No. 579). The most recent manuscript was transcribed in the first quarter of the 20th century.

Another rare work is "Gharib al-Hadis" ("A Rare [Phrase] in a Hadith") by famous scientist Ibn Sallam. It was transcribed in 955 in both *Kufi and Naskh* script. The research of this work leads to the conclusion that a transition from *Kufi* style to *Naskh* occurred in the middle of the 10th century.

Rare copies of the Koran are also stored in the manuscript collection. The largest one was written in *Thuluth* style (Inventory No. 3962). Judging by the writing style, paper and other signs, it was transcribed in the 12th century for the library of Malik al-Nasir, i. e. Salah ad-din (d. 1193) upon special request.

Another copy of the Koran is notable for its artistic illumination. The text was fully transcribed in fine *Naskh* with gilded illumination. The translation into Farsi was placed below the text and executed in red ink. There is a text of "Tafsiri jalalayn" ("Jalali's Commentary on the Koran") with a beautiful sketch at the beginning. The paper was made with the addition of silk and the binding is decorated with gentle flowers with the help of varnish paint (Inventory No. 1226).

The manuscripts stored in the Institute's collection testify that calligraphers played a decisive role in the development of the medieval book, educational system and dissemination of books in 'Arabic created by scholars, poets and writers over the centuries. Thousands of manuscripts that represent masterpieces of human culture and universal spiritual values are extant today because of the hard work of these talented artists.

The books transcribed by calligraphers such as Mir 'Ali Tabrizi, Mir Imad, Yakut, Sultan 'Ali Mashkhadi, Darvish Muhammad Taki, Muhammad ibn Nur, and Mirza Sharif Dabir not only have an educational value but also a well-deserved place among the best examples of the art of calligraphy in the history of Central Asian book culture.

Sh. Musaev, G. Karimov

3.2. MINIATURE AND ARTISTIC PAINTING

Miniature and artistic paintings are gems in the centuries-old history of Middle East and Central Asia. Medieval Oriental miniatures, i. e. the ornamental decoration of manuscripts developed under the influence of classical Oriental poetry and works by prominent poets of world literature such as Ferdowsi, Nizami Ganzhavi, Sa'di, Khafiz, Khosrow Dehlavi, Dzhami, Nawai, and other poets of eminence. Oriental poetry has become an inexhaustible source of inspiration for artists, enriching their art with humanistic ideas as well as dateless and soulful images. The grandiose epic "Shah-nama" ("The Book of Kings") by Ferdowsi; the heroic, romantic and philosophic and didactic poems by Nizami Gandzhavi; "Khamsa" and other works of Amir Khosrow Dehlavi; "Gulistan and Bustan" by Sa'di, the book of poems by Khafiz Shirazi; works by Abdurakhman Dzhami, 'Alisher Nawai, and others all had a profound impact on miniature artists. Book designers had a powerful incentive for the creation of abundant and unique works from a conceptual and esthetic viewpoint that differ from each other by artistic details and individually elaborated images.

Along with determining the humanistic content and conceptual trend of miniature painting, Oriental poetry had a significant impact on the development of its artistic forms. Oriental poetry, with the sublime world of imagery, elegance and flamboyance in its metaphoric language, rhythmicity and musicality inspired artists to create a concordant provisionally decorative style and excellent imaginative compositions for specific works. Plots that invariably attracted the focus of almost all artists crystallized as centuries passed. Storylines and the seamlessness of narration was polished, and the pattern of their elaboration was perfected. It should be emphasized that miniature painting and other types of Middle Eastern and Central Asian art have some pronounced similarities.

Masterpieces of Oriental miniature painting are found in most of the world's museums, manuscript depositaries, and private collections, including those of the Institute for Oriental Studies under the Academy of Sciences of Uzbekistan. The manuscript collection at the Institute of Oriental Studies houses one of the richest collections in the world enumerating more than 3,000 items and a sufficient number of paintings for individual works. Using images, they illustrate both the entire content of the text and its parts. Some of them are discussed in detail below.

Chronologically, the earliest miniature paintings by an unknown artist (second half of the 14th century) illuminate an historical work of Fazlallah Rashidaddin ibn Imadaddavly (executed in 1318) titled "Dzhami al-tavarikh" ("A Compendium of Chronicles"). There are portraits of Bartan-Bahadur and his wife Sanigil-Fudzhin (grandfather and grandmother of Genghis Khan), Ugedei Khan with his wife, and Genghis Khan himself on the throne. There are a total of seven portraits of Mongols (Inventory No. 1620).

A corpus of 116 miniature paintings by Muhammad Murad Samarqandi for the Khiva folio of Ferdowsi's "Shah-nama" is undoubtedly one of the most impressive series of miniature paintings. "Shah-nama" was transcribed for Ishmuhammad khan in 1566–1557 (Inventory No. 1811). In his miniature paintings that are rich in color shades and iridescence, the artist vividly and colorfully depicted kings, their deeds, various battles, fights, the deeds of knights and soldiers, feast scenes, religious cycles, and others scenes based on the narration. There is an interesting miniature painting depicting meetings of Ferdowsi with court poets of the Ghaznevids such as Unsuri, Asdzhadi and Farrukhi, who had won popularity by that time. The manuscript is artistically decorated and transcribed in *Nasta'liq* script in four columns on a page, on thick glossy paper. Each chapter title for each story begins with titles executed in golden ink and with an *unvan* (I.1.b) at the beginning, illuminated with golden ink and bright hues. Another "Shah-nama" copy is adorned with 77 fine miniature paintings that expressly illustrate various battles, feast scenes, encounters, fights with dragons, and other scenes. (Inventory No. 3463).

The "Shah-nama" was illuminated at various times by many artists specializing in miniature painting, calligraphers, book binders and other skilled book makers. Another copy of "Shah-nama" is adorned with 22 miniature paintings by an unknown artist (Inventory No. 372). All of the folios in the depositary are artistically illustrated and are in a good status of preservation.

Works illuminated with miniature paintings include folios of "Khamsa-yi Nizami" ("Quintuple") by Sheikh Nizami Gandzhavi (d. 1200 or 1209). "Khamsa" (Inventory No. 662) consists of the following poems: "Makhzan al-asrar" ("The Storehouse of Mysteries"), "Khosrow va Shirin" ("Khosrow and Shirin"), "Layli va Madzhnun" ("Leyli and Majnun"), "Haft paykar" ("The Seven Beauties"), and "Ayina-yi Iskandar" ("The Mirror of Alexander the Great"). The manuscript is decorated with 27 fine miniature paintings by an unknown artist with five *unvans* at the beginning of each poem and transcribed in fine *Nasta'liq* script. Another copy of "Khamsa" was illuminated and adorned with two miniature paintings of high quality. Other copies of "Khamsa" are also well illustrated. The poem "Layli va Madzhnun" is adorned with 20 picturesque miniature paintings.

The well-known work in prose titled "Tazkirat al-avliya" ("Hagiographies of Saints") by Faridaddin Muhammad ibn Ibrahim Attar (d. 1229 or 1234) is illuminated with 52 miniature paintings of high artistic merit (Inventory No. 2103). The "Tazkirat al-avliya" folios (more than 10) are colorfully illuminated and transcribed in neat *Suls* and *Nasta'liq* scripts with *unvans* and gold speckles. The text is framed with golden and colored margins.

INV. # 3423, KITAB AT-TAFHIM LI-AVAIL SINA'AT TANJIM. PAGE 81B ▶

خط استوا کجاست و چه خاصیت دارد

این خط از سوی مشرق اندر آید بدریای چین و هند و بر چند جزیره گذرد

هم از طوق و هم تخت و هم گوشوار
چنان بد که در گلش زرنگار

هم از تاج زرین زبرجد نگار
همی خورد روزی می خوشگوار

ز اسبان تازی آگنده یال
یکی تخت زرین بلورین پای

بگیتی ندانیت کس را هما
نشسته بر و بر جهان کدخدا

ابا پهلوانان ایران بهم
چنین گفت کز شهر مازندران
برفت از در پرده سالار باج
بفرمود تا پیش او تاختند

همی رای زد شاه با بیش و کم
یکی خوش نوازم ز رامشگران
بیامد خرامان بر شهریار
ز نامداران بر ساختند

چو رامشگری دیوری پرده دار
اگر در خورم بندگی شاه را
بگفتش که رامش گری بر درست
ببربط چو بایست برساخت رود

بیامد که خواهد بر شاه
کشاید بر تخت او راه
ابا بربط و نغز رامش گر
برآورد مازندرانی سپ

Artists also paid due attention to works by Sheikh Muslihaddin Sa'di Shirazi. "Gulistan" ("The Rose Garden") (Inventory No. 7727) is his famous prosaic and didactic collection of short stories decorated with 36 miniature paintings. His "Kullayat" ("The Complete Collection of Works") (Inventory No. 4448) is illuminated with a series of miniature paintings executed in a shading technique with three *unvans*. His other works are also artistically decorated and transcribed in neat *Nasta'liq* script.

The heritage of Amir Khosrow Dehlavi's creativity is widely represented in the manuscript collection of the Institute of Oriental Studies. Many of his works are in good condition, artistically decorated and adorned with miniature paintings. For example, his work "Hamsa" (Inventory No. 3317) is transcribed in *Naskh* script and illuminated with 36 interesting miniature paintings by an unknown artist. "Divan" by Dehlavi is adorned with two magnificent miniature paintings of an Indian school of miniature painting. The other works of the poet are illuminated with frontispieces, *unvans* and artistic insertions. The works were transcribed in neat *Nasta'liq* and old *Naskh* scripts.

The manuscript collection possesses a rare manuscript of "Kalila and Dimna," which is a translation from Sanskrit (from the Indian epic "Panchatantra") into Persian of a collection of edifying tales, apologues and anecdotes (written in Kashmir circa 3rd century A. D.). The manuscript contains 49 miniature paintings by an unknown artist depicting people, animals, birds and other scenes that illustrate each chapter of the manuscript. The manuscript was transcribed in *Naskh* and *Suls* scripts in 1304 (Inventory No. 1687)

The richest series of miniature paintings is dedicated to "Divan-i Khafiz" by Shamsaddin Khafiz Shirazi (d. 1389). Many of the artists paid attention to Khafiz's lyrical ghazals noted for conveying the finest shades of thought and feeling of the characters. For example, there are 18 miniature paintings in the manuscript with an Inventory No. 1420, while a manuscript with an Inventory No. 350 contains 23 miniature paintings and "Divan," with an Inventory No. 10042, is illustrated with 78 miniature paintings by an unknown artist. "Divan" with an Inventory No. 12800 is illuminated with 31 miniature paintings by an unknown artist in the 18th century. All "Divans" by Khafiz are exquisitely designed and are in a good preservation status.

The lyrical poem "Yusuf va Zulaykha" (Inventory No. 1433) was written by Uzbek classical poet Durbek in Balkh in 1409 and is illuminated with five delicately and exquisitely executed miniatures by an unknown artist.

A series of 12 miniature paintings by an artist of the Herat school are dedicated to a famous historical manuscript titled "Zafar-nama-yi Timuri" ("A Book about Timur's Victories") by Sharafaddin 'Ali Yazdi (d. 1454) (Inventory No. 4422). Eight miniature paintings depict battle scenes, one is an erotic scene, one is a hunting scene, and two are feasts. A copy with an Inventory No. 3440 has a sketch of a fine miniature painting depicting battle formation of troops.

The Institute's manuscript collection possesses a finely illuminated "Divan-i Qasim-i Anvar" by 'Ali ibn Nasir ibn Harun ibn Abu-l-Qasim al Husaini at-Tabrizi. The collection of the poet's poems is illustrated with two lightly-colored miniature paintings from the 15th century in the style of the Herat school (Inventory No. 2108).

◀ INV. #1811, SHAH-NAMA. PAGE 65A

A significant part of Abdurakhman Dzhami's works was luxuriously decorated, transcribed in *Nasta'liq* script and adorned with fine miniature paintings. For example, "Haft Awrang" ("Seven Thrones" or "Ursa Major") is illuminated with miniature paintings that illustrate seven poems in this work (Inventory No. 3478). A series of folios of poem "Yusuf va Zulaykha," for example, with an inventory No. 9397, is luxuriously illustrated with 63 fine miniature paintings. Another one is illustrated with 27 miniature paintings. All folios of the poem are finely illuminated with frontispieces, gold specks, transcribed calligraphic and neat *Nasta'liq* script. The text is framed with golden and colored margins.

The literary heritage of 'Alisher Nawai is also beautifully illuminated. His numerous works were transcribed in different years by different calligraphers and miniature painting artists. For example, the manuscript of his first divan "Gara'ib al-sigar" ("Wonders of Childhood") (Inventory No. 2197) is decorated with five miniatures by an unknown artist in the style of the Herat school. It was transcribed by the famous calligrapher Sultan 'Ali Mashkhadi (15th century) in *Nasta'liq*. The text is framed with golden and light-blue margins and poem titles are executed in golden and light hues. Another copy is adorned with nine miniature paintings (Inventory No. 7463). The poem "Hazain al-ma'ani" ("Treasury of Thoughts") is illuminated with three highly artistically executed miniature paintings. "Navadir al-shabab" ("Rarities or Witticisms of Youth") is adorned with six miniature paintings that were typical for the Herat painting school with frontispieces, *unvans,* ornaments with the use of gold, ultramarine and bright hues (Inventory No. 1995). Other works by Nawai are also artistically decorated and mostly transcribed in calligraphic *Nasta'liq* script with liquid gold and bright paints.

Mawlana Hatifi's (d. 1521) work "Temurnama-yi Hatifi" ("Hatifi's Book about Temur") is represented as a magnificent manuscript with a frontispiece on leaves one and two decorated with six page-size miniature paintings by an artist named 'Ali Riza Katibi. The first two miniatures depict "An assault of a fortress by the troops of Amir Temur." All margins of the manuscript are covered with floral patterns; it is transcribed in calligraphic *Nasta'liq* on golden speckles and framed with golden and colored lines by artists of the Herat school (Inventory No. 2102). Other folios of "Temurnama-yi Hatifi" are also in a good status of preservation.

The manuscript collection at the Institute possesses an illustrated historical work titled "Fatkh-nama" ("The Book of Victories") by Mullah Muhammad Shadi (16th century). The poem narrates the wanderings and victories of Muhammad Shaibani-khan (1500–1510). It was illustrated with seven miniature paintings by an unknown artist, who apparently was a venerable artist. The seven paintings include Shaibani-khan in a royal tent; handing over a Mahidil letter; Shaybani Khan accepting a golden teacup near a white yurt; Shaibani-khan in the mountains; Shaybani-khan and Muhammad Mazid-runaway; a battle scene; and the siege of Samarqand. The manuscript was transcribed in calligraphic *Nasta'liq*. The text is framed in golden and black margins and the titles are highlighted with liquid gold.

Another illustrated work on history, "Tarikh-i Abulhayrhkhani" ("History by Abulhayrhkhan"), was written by Mas'ud ibn Usman-i Kohistani (Inventory No. 9989). Twenty-eight

miniature paintings in bright colors by a prominent Central Asian artist illuminate the text. The artist paid special attention to group scenes and portraits.

Two copies represent the work "Madzhlis al-ushshak" ("A Meeting of Lovers") by Kamaladdin Husayn Guzurgahi (16th century) in the Institute's collection (Inventory No. 3476). The manuscript contains 50 colored miniature paintings, portraits of famous poets, rulers, Sufis and other persons. The second copy (Inventory No. 65) is illustrated with 75 miniature paintings—portraits of famous people.

The manuscript collection possesses the literary heritage of the famous scientist, translator and commentator from Herat, Husain ibn 'Ali al-Va'iz al-Kashifi. For example, his work "Anvar-i suhaili" ("The Lights of Canopus") is a new edition of "Kalila and Dimna" (Inventory No. 9109) and is adorned with 35 exquisite miniatures in pastel shades. The miniature paintings precisely illustrate all 14 chapters of the work.

An excellent manuscript written in ink and cinnabar on gold-speckled glossy paper in *Nasta'liq* script represents another work by Kashifi, "Ahlak-i Muhsini" ("The Ethics of the Virtuous") (Inventory No. 2116/I). Leaves 1b–2a are illuminated with gold and bright paints and decorated with frontispieces. The text is framed with golden and colored margins. The manuscript was originally decorated with 22 miniature paintings. Now only parts of landscapes and architectural details remain. For some unknown reasons, perhaps religious, all depictions of people were covered (blurred out) with liquid gold and paint.

A series of miniature paintings was dedicated to "Divan" by Aga Muhammad Isfakhani Ashik (d.1767). The manuscript contains six exquisite miniature paintings for the poems dedicated to Yusuf and Zulaykha.

Some works by Mirza Abdulqadir Bedil, in particular, his "Ruba'iyat" ("Quatrains") (Inventory No. 9614) in *Bayaz* were illustrated with picturesque miniature paintings and frontispieces. Each quatrain was transcribed in calligraphic *Nasta'liq* and framed with golden and color lines. The manuscript's margins are illuminated with a golden pattern. There are 22 *unvans* to the quatrains by Khafiz, Dzhami and others in *Bayaz*.

The Institute's collection possesses manuscripts on exact and natural science. One example is "Kitab-i saydiya" ("A Book about Hunting") by Shaykh al-Islam al-Haravi as-Samarqandi (16th century) (Inventory No. 5225/III). The copy gives a description of animals arranged in 'Arabic alphabetic order and illustrated with 67 colorful images of the animal world.

A copy of "Adzha'ib al-makhluqat va ghara'ib al-maudzhudat" ("Wonders of Creation and Marvels of Existence") by Zakaria ibn Muhammad ibn Mahmud al-Kamuni al-Qaznivi (Inventory No. 3477) is illuminated with 174 colored illustrations.

"Danish-nama-yi dzhahan" ("The Encyclopedia of the World") by Giyasaddin 'Ali ibn Amiran al-Husaini al-Isfahani (13th–14th centuries) (Inventory No. 4470) consisting of four sections that explain the emergence and structure of the universe, the essence of natural phenomena, flora and fauna, and human anatomy, is illustrated with numerous highly artistic miniatures.

The collection has a work titled "Kitab-yi faras-nama" ("Book about a Horse") by an anonymous author which is a translation from Sanskrit (Inventory No. 2199). An unknown artist illustrated the work with 29 colorful

and highly artistic miniature paintings depicting various horse breeds in the 18th century. The second copy (Inventory No. 5519) contains 26 miniature paintings depicting horses by their coat color. The copy (inventory No. 471/I) is adorned with three magnificent miniature paintings by an unknown artist. There is an exquisite *unvan* executed in gold and paints at the beginning of the treatise, which was transcribed in neat *Nasta'liq*. The text is enclosed in golden and colored lines.

The manuscript collection is adorned with 86 portraits in the style of miniature painting contained in the original rare work "Suhbat al-abrar" ("Chaplets of Saints"). The work describes the family tree from Adam, Old Testament prophets such as Noah, Abraham, then later to Jesus, Muhammad, their followers and successors, the 12 imams, King Nimrod, royal heroes in Ferdowsi's "Shah-nama," scientists and philosophers, Socrates, Plato, Ptolemy and others. The treatise also provides a genealogy of Abbasids, Samanids, Chingizids, Buveyhids, Ghaznavids, Khorezmshaks, Seljuks, Osmans, Omeyad dynasties and others down to the Turkish Sultan Osman I ibn Ortogrul (1299–1326). Mini-miniature paintings are encircled with colored and golden lines with names placed outside the frame.

The art of manuscript illumination is versatile. Book artists paid special attention to binding. For example, the manuscript of the "Silsila-yi aliya-yi hazrat-i Hvajagan-Naqshbandiyya" treatise ("The Lofty Genealogical Chain of Honorable Khodjas {of} Naqshbandiyya {Order}") was compiled in 1799. Ibadallah inb Sultan 'Ali Balkhi has a beautifully lacquered binding with patterns, flowers and inlaid encrustation. The names of sheikhs are inserted in gold and white in beautiful circular charts. The margins of the manuscript are adorned with a highly artistic ornament of field flowers executed in liquid gold and bright paints. The collection stores tens of such book covers made by different bookbinders belonging to different schools.

The Institute's collection also holds masterpieces of miniature painting dedicated to individual rulers, poets, scientists, musicians, animals and birds, feasts and battle scenes, and other games.

Treatises on calligraphy are widely represented in the collection. The work "Favaid al-hutut" ("Useful Remarks on Scripts") (Inventory No. 2617) compiled by Darvish Muhammad ibn Dust Muhammad Bukhari is a theory of calligraphy art with samples of *Nasta'liq* script. The author was a calligrapher who compiled his work in 1586. The "Dar qavaid-i hat" ("On Rules of Calligraphy") by Mawlana Sultan 'Ali Mashkhadi (Inventory No. 8528/XV) describes methods of training, ink, colors, quill preparation and writing in *Nasta'liq* script. There are treatises such as "Hat va savad" ("Writing and the Skill of Writing") (Inventory No. 3582/V), "Rasm al-hat" ("The Rules of (Calligraphic) Writing") and others, along with samples of calligraphic scripts *Naskh, Suls, Nasta'lqk, Rayhani, Shikaste,* and *Semi-shikaste* compiled in different years.

There are also specimens of *qit'a*—calligraphic letters of famous calligraphers—such as 'Ali al-Katib, Mir 'Ali, Muhammad Murad Samarqandi, Hodja Yadgar, Muhammad Salih al-Katib, Mir 'Ali Tabrizi 'Ismatallah Munshi and others.

The folklore section of the manuscript collection has artistically decorated treatises. For example, "Kitab-yi dah vazir" ("A Book about Ten Viziers") by an anonymous author is a story about the love of padishah Azadbashkh

for the daughter of his commander. The manuscript is illuminated with two miniatures executed in gold and paint (Inventory No. 5526).

The analysis of the most significant of the artistically illustrated manuscripts at the treasury of the Institute leads to the following conclusion: the oldest miniatures in the collection date back to the 15th century. The most recent ones date to the 19th century. Miniature painting is the supreme form of manuscript decoration that provides a graphic depiction of lyrics, narrations and short stories. In general, the significant part of the collection at the Institute, especially the "Collection of Poems," is exquisitely illustrated. They were transcribed in calligraphic scripts and in most cases in *Nasta'liq*, *Naskh* and *Suls*.

4

BINDING

M. Di Bella

4.1. ISLAMIC BOOKBINDING

INTRODUCTION

A comprehensive history of Islamic bookbinding has not yet been written. These bookbindings cover an extremely wide domain in terms of chronology as well as in terms of provenance. They range from Yemen to Spain to Central Asia and are dated from the 7th century. Nevertheless, these bindings all have something in common that allow them to be defined as Islamic bookbinding. It is a simple definition, immediately referring to the cultural religious domain of provenance, but is also a definition that includes, from a structural point of view, some basic and fundamental material features of the books.

Islamic bookbinding has some structural features and decorative patterns that include them into the more general class of Oriental bookbinding. All Oriental bookbinding structures (from Byzantine to Coptic; Islamic to Syriac) have, for example, an unsupported sewing structure (fig. 1 and 2) and often no squares. This means that the binding boards are exactly the same dimension as the text block.

As for the decoration of the covers, early Islamic bookbinding seems to have been strongly influenced by Coptic examples [1], which eventually led to the development of its own specific style.

Among the general group of Oriental bookbindings, those belonging to a specific cultural domain possess some distinctive feature, such as endbands, spine lining, boards, board attachment, board features, etc., made in different ways or with specific decorations.

Within every specific binding group it is possible to identify various other differences due to geographical and chronological influences, historical development of the bookbinding techniques, and a change of taste. As a result, amid the same class of bindings we can sometimes have books with very different appearances.

---

1 See Petersen, Theodore C. "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations." Ars Orientalis 1 (1954), pp. 41-64.

ISLAMIC BINDING

Islamic bindings are among the few bindings that can be described by a religious attribute. Even though it seems strange to identify a class of bindings by the religious faith of those who produced the objects, this is the only way to define the wide range of bookbindings found on all manuscripts produced in the 15th century in all regions of the Islamic world, regardless of their provenance of origin or language. It is also true that Islamic bookbindings have some features in common that can be subdivided according to other details (mainly the decoration) into smaller groups and named after the geographical provenance.

This is possible because few main changes have occurred to the Islamic binding structures over the centuries. In particular, a first attempt of classifying Islamic bindings was done some years ago by grouping these bindings into three main groups or types [1] (Type I, II and III) according to their external appearance, which corresponded under a structural point of view to specific features. This division is interesting because it shows quite clearly how different Islamic bindings can appear over the centuries. Nevertheless, in this classification there is no mention of a previous type of bookbinding that must have existed in the earliest manuscripts but unfortunately has not survived, even in fragments.

The three groups that distinguish bookbindings are easy to recognize:

- Type I—corresponds to the so-called "box bindings" found on manuscripts between the 8th and the 12th centuries A. D. (fig. 3)
- Type II—groups all classical "fore-edge flap" book bindings (fig. 4)
- Type III—groups all Islamic bookbinding not bearing any fore-edge flap (fig. 5)

  I would also add a Type 0, which is yet unknown.

TYPE 0

As already mentioned, we do not have any recorded information on binding structures for the earliest Islamic manuscripts. There is evidence of sewing but it is fragmentary. There is also no consistent text blocks from very old manuscripts. As a result, this evidence has not been recorded or studied until now.

TYPE I

For manuscripts from between the 9th and the 12th centuries, however, we have many fragmentary bookbindings that allow us to reconstruct their original features with a certain degree of precision [2]. The early Islamic bookbindings, or so called "box bindings," were significantly different in structure from the later "classical" examples (fig. 7) except for the use of unsupported sewing (fig. 1, 2). These bindings were quite peculiar, resembling a box because of the presence of a continuous leather protection all around the three exposed edges (fig. 6). Box bindings have been found associated only with Masahif manuscripts

1. See Deroche, Francois. Manuel de codicologie des manuscrits en ecriture arabe. Paris: Bibliotheque nationale de France, 2000.
2. See Di Bella, Marco. An attempt at a reconstruction of early Islamic bookbinding: The box binding. Proceedings of the twelfth international seminar held at the University of Copenhagen 14th–16th October 2009, Museum Tusculanum Press, 2011.

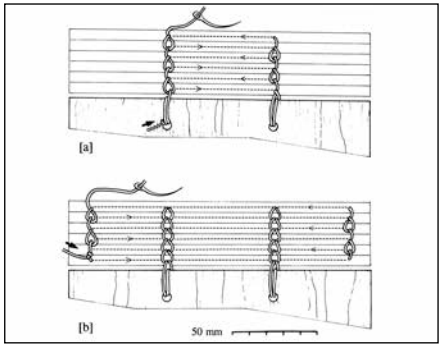

Fig. 1

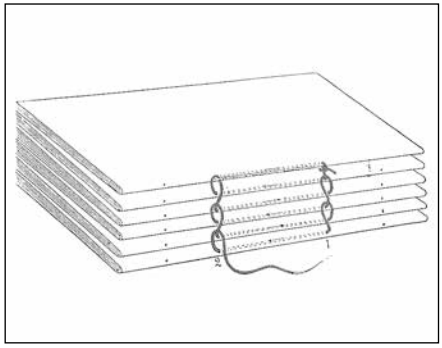

Fig. 2

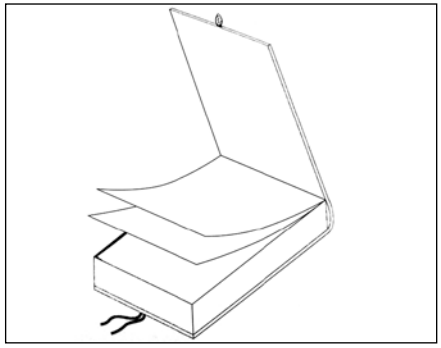

Fig. 3

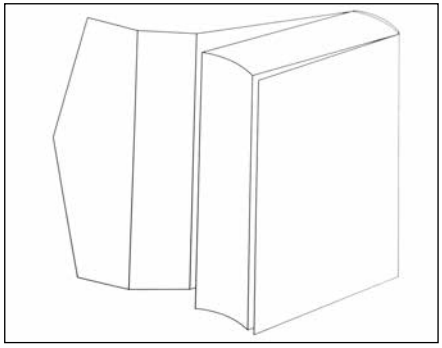

Fig. 4

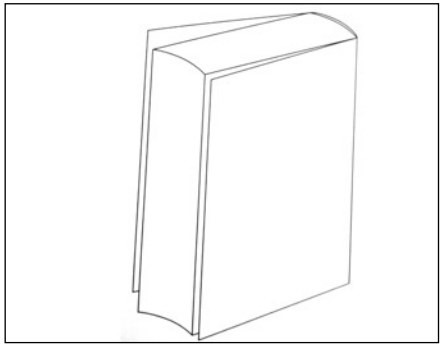

Fig. 5

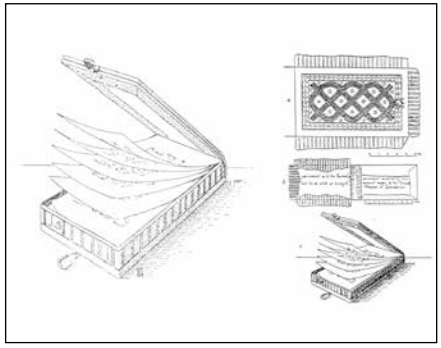

Fig. 6

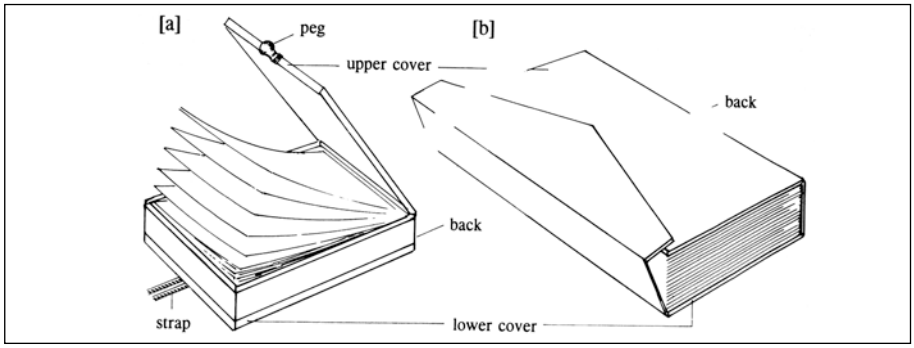

Fig. 7

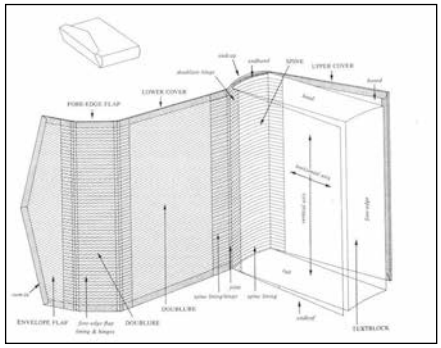

Fig. 8

(copies of the Holy Qur'an). This might be one explanation for the unusual construction. Box bindings usually protect parchment manuscripts and since the skin is a material that is very sensible to the changes of the environmental parameters (temperature and humidity), the text block leaves need to rest under light pressure to remain flat. This is why the binding boards are made out of wood and a mean of fastening is used to keep them closed.

TYPE II

Between the 13th and the 20th centuries most Islamic books were bound in a very similar way from a structural point of view. The main differences were limited to the decoration which is still the principal feature to classify the subdivisions [1].

From earlier manuscripts there were two main changes—the writing support, which changed from parchment to paper; and the format, which changed from horizontal back to vertical. In the same time the fore-edge flap appeared in bookbinding, which became the main feature to identify the classical style for Islamic bookbindings.

The change in the writing support determined the change in the binding board material, which no longer needed to be wood. The sewing of the quires remained unsupported and the standard became two stations only. The endbands were traditionally flat and sewn on a strip of thin leather with a typical chevron pattern using two coloured threads.

In the early Type II bindings, the cover was usually full leather with elaborate decorations featuring the repetition of complex geometric patterns created with small tools. The patterns progressively evolved to the more simple use of bigger blocks to decorate just the centre and corners of the boards as well as the flap. It is interesting to note that Islamic bindings were almost never decorated on the spines. There are few fragmentary examples on early medieval [2] bindings and some rare Ottoman samples in which the spine is decorated. Also the covering material, as it happened in Western bindings, evolved toward the use of less expensive materials. Half-leather bindings started to appear as well as cloth bindings associated with decorated papers.

TYPE III

This class of binding appears to be the most recent variation in the Islamic bookbinding tradition. If we omit consideration of Western-style bindings also produced in the Islamic world, the bookbindings without the fore-edge flap are typical but not unique, especially for Central Asian manuscripts. From a structural point of view there are very few differences between Type II and Type III bindings. What differs especially in the Central Asian bindings is the decoration and board covering, both in terms of technique and materials used. Some other differences are in the spine lining and inner joints treatment [3] (fig. 17), but these are minor issues that most probably have to do with the evolution of the craft toward a more quick

1. See Deroche, 2000
2. Moreover resembling traditional geometric patterns common in Byzantine book bindings, see http://www.islamicmanuscript.org/files/DI_BELLA_Marco_2008_TIMA.pdf.
3. The inner joint is often decorated with a strip of material in a different colour, shaped in various ways; note also a plain one in Fig. 29.

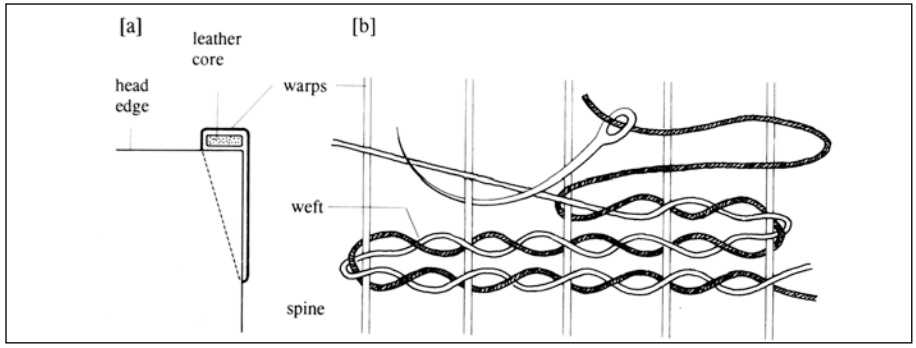

Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

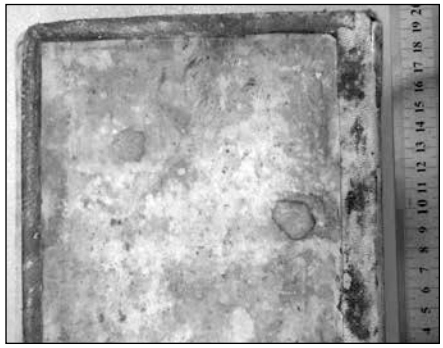

Fig. 12

Fig. 14

Fig. 13

solution to accomplish the job rather than geographical variations.

THE ABU RAYHAN AL-BIRUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES' COLLECTION

During my first visit to the Abu Rayhan Al-Biruni Institute I had the opportunity to spend time looking through part of the collection.

Most of the manuscripts, regardless of their date or provenances, are enclosed in typical Central Asian book bindings dating around the 18th to the 20th centuries. This is probably due to the fact that the collection was gathered and prepared for use beginning from the 19th century. Therefore books in bad condition were restored according to standards of the time.

Except for the Central Asian bindings, there are some examples of early Middle Eastern bindings as well as some Persian, Ottoman and Western-style examples.

The oldest bindings I had the opportunity to recognize in the part of the collection I analyzed are a group of Middle Eastern bindings from the 14th to 15th centuries (fig. 11).

These bindings appear to have been repaired or recovered with later material (fig. 11–14), but still most of the original sewing structure, boards and leather covers have been preserved. Previous damage was concentrated mainly on the spines, at the joints and at the board edges (fig. 14), which are the most vulnerable parts of a book and are the most exposed to wear and tear. Since the sewing structure was still intact, only the covers were repaired by applying new leather over the previous cover, thus hiding but preserving the inestimable value of the original binding features.

These bindings are rare examples of survival of medieval Islamic sewing structures, possibly Mamluk. The text block is reasonably well preserved and doesn't need any conservation treatment while some minor damage to the structure allowed the possibility of recognizing and examining the original binding. What makes these bindings unique is the presence of the original sewing thread still in place, however the fore-edge flaps are missing. This might be explained by the habit of local Central Asian binders not to use this feature on their products.

It is noticeable that the tooled geometrical decorations were obtained by the repetitive use of many small tools and a limited use of gold (fig. 15 and 16).

On these bindings we can appreciate the presence of the typical leather inner cover, the so-called doublure (fig. 17 and 22), which in some cases is plain. On other bindings, even if less-well preserved, there are remnants of the most elaborate block-pressed decoration [1] (fig. 18).

One example from the same period but probably south Arabian (possibly Yemeni) has been found in the collection. The decoration is again obtained by the repetition of a small tool but it is outlined by free-hand fillets and decorations painted in gold (fig. 19–22).

Among other non-local bindings we can include several Persian full-leather bindings with their typical decoration (fig. 23–27).

And some later Ottoman examples (fig. 28, 29).

1. On the image we can notice that the offset on the adjacent page doesn't match the decoration on the doublure. This might be explained assuming that the board was reused from another binding. This is a typical habit of craftsman to save money.

INV. # 2103, TAZKIRAT AL-AULIYA. PAGE 176A ▶

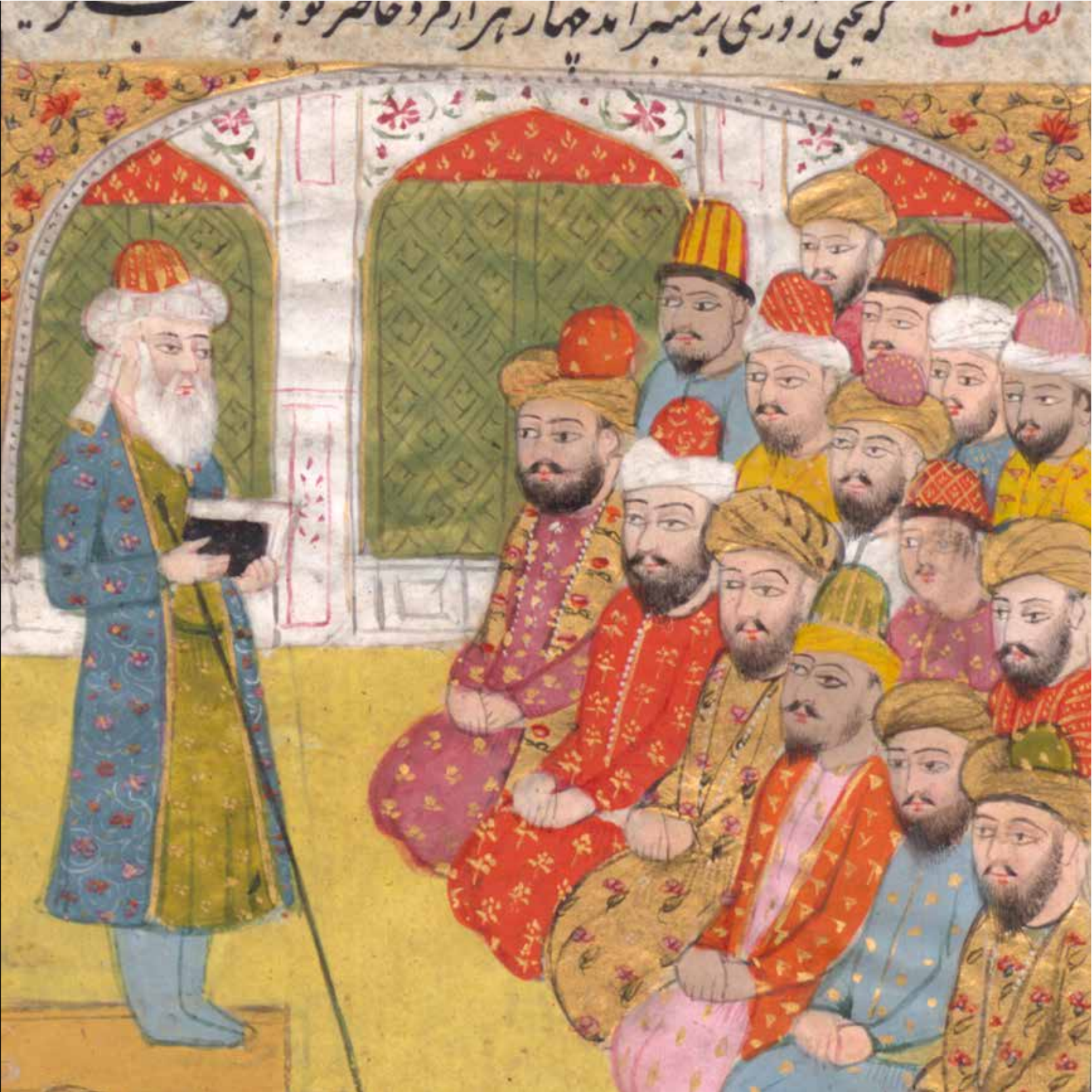
نقلست که یحیی روزی بر منبر آمد چهار هزار مرد حاضر بود

که امر انداختن نفس خودش را بر خاطب مذکور بیک طلاق باین حرام کرده اند در عموم
اوقات مع قبولها و بود این امر انداختن بعد از آنکه میرزا غایب من میرزا احمد و ملا یار محمد
ابن ملا بابا که هر یک ظاهر العدالة و مقبول الشهادة بودند اخبار کردند بر تفویض امر مذکور
و بوجود شرط نیز بر وجه مسطور مع تاکیدها بالیمین المغلظة علی عدم وصول النفقة
منه الیها فی المدة المذکورة و کان ذلک بحضر الشهود

در تاریخ بیست و سیوم شهر ربیع الثانی سنه ۱۲۱۱ بود که امر انداخت سماء اعا
استاد جلال و نفس خودش بیک طلاق باین حرام کرده اند بر شوهر غایب خودش
نوسون بن بابوسی بوجود امر غیبت شش ماه که در صلب عقد نکاح تفویض کرد
مر این مسماة مذکوره را بر نهج که اگر مدت شش ماه بیوسته بلا نفقه کفایت غیبت
نماید از نزد این مخطوبه این مخطوبه وکیله باشد از قبل خاطب مذکور که امر انداخته
نفس خودش را بر وی بیک طلاق باین حرام کرده اند در عموم اوقات مع قبولها
و بود این امر انداختن بعد ما که ملا شاه محمد بن ملا الطیق و استاد بالتوس نهاد قاسم
که هر یک ظاهر العدالة و مقبول الشهادة بودند اخبار کردند بر تفویض امر مذکور
و بوجود شرط نیز مع تاکیدها بیمین المغلظة علی عدم وصول النفقة فی المدة المذکورة
منه الیها و کان ذلک بحضر الشهود

CENTRAL ASIAN BOOKBINDINGS

What appears to be typical examples of Central Asian 18th to 19th century bookbinding presents the same kind of unsupported sewing structure, usually on two stations (fig. 30) as other Islamic bindings.

The sewing of the endbands follows the classical chevron pattern even though a wider range of colours and their combination can be recorded (fig. 31, 32).

The spine lining is often not involved in the joint reinforcement on the inside of the boards but is pasted onto the text block, while the outside joint is wide and constituted just by the leather cover (fig. 35).

As for the covering, most of the Central Asian bookbindings found in the Abu Rayhan Al-Biruni collection are so called "half-leather" bindings. This means that only the spine and edges of the boards are covered in leather (fig. 35). Some full-leather bindings have been recoRded, although possibly from an earlier date.

In half-leather bindings the central part of the board is covered with another material, usually paper, and glazed with a lacquer, painted and tooled (fig. 33–37). The boards are usually paste boards, obtained by pasting together many sheets of paper, or sometimes with a pulp board [1] core lined on both sides with paste boards. The result is that on Central Asian bindings the boards are thicker and more still than those on Middle Eastern examples [2]. Only a unique example of engraved and painted wooden board binding has been found (fig. 38).

Another distinctive feature of the bindings in the Institute collection is the presence of a protruding cap [3], shaped in a decorative way (fig. 39–41).

Often in the impressed decorative tools, inscriptions are found bearing names and dates, possibly of the bookbinders.

A comprehensive study of the book bindings in the collection will lead to a deeper knowledge of the local bookbinding trade and craft as well as of Islamic bookbinding in general. It is highly advisable that such research on materials and structures employed in book construction take place in the near future with an "archaeological" approach to the subject. Material evidence from the bookbinding will side with the palaeographical, codicological and philological studies of the manuscripts, often helping or allowing the manuscript to be dated and to localize the provenance and history of the book.

1. A board made out of paper pulp with the same process of paper making but allowing a big quantity of fibres so to obtain a thick product.
2. Possibly because the use of a more rigid adhesive than the traditional Middle Eastern paste.
3. Plain protruding caps are found also on late Persian bindings. In general it becomes an easy way to treat the leather in that part of the book.

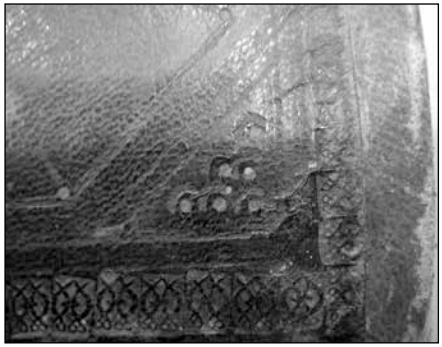

Fig. 15

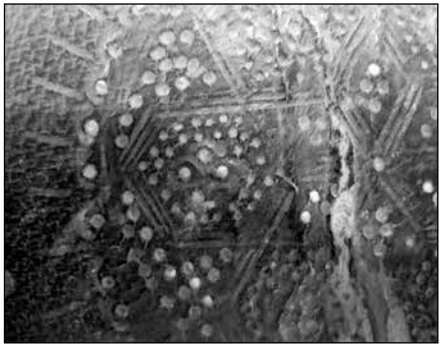

Fig. 16

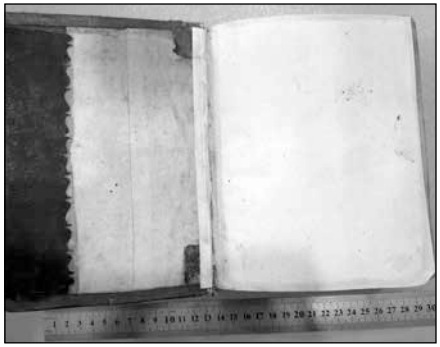

Fig. 17

Fig. 18

Fig. 19

Fig. 20

Fig. 21

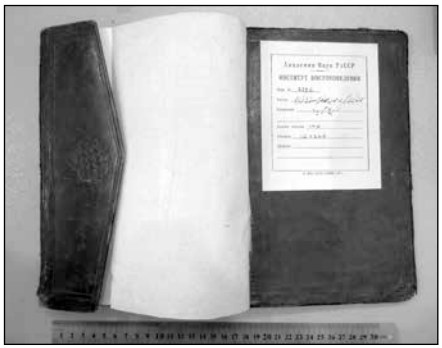

Fig. 22

Fig. 23

Fig. 24

Fig. 25

Fig. 26

Fig. 27

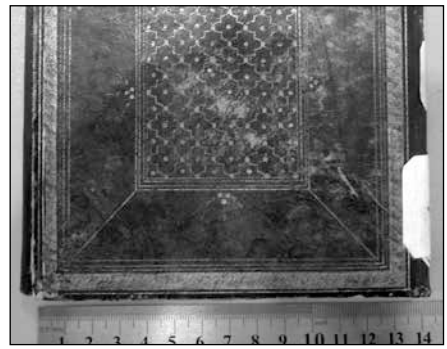

Fig. 28

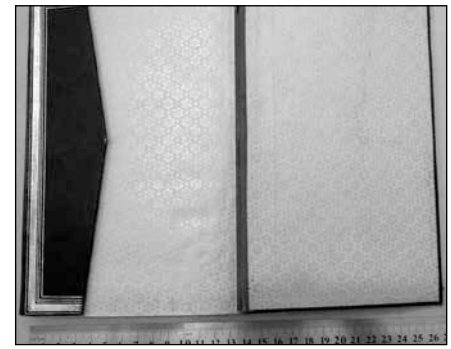

Fig. 29

Fig. 30

Fig. 31

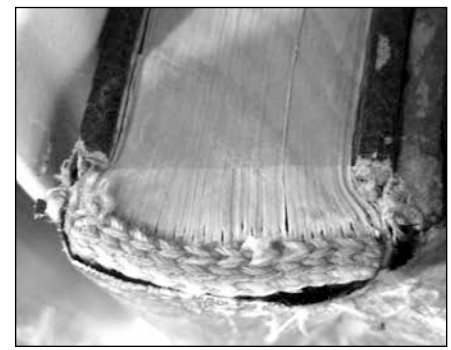

Fig. 32

Fig. 33

Fig. 34

Fig. 35

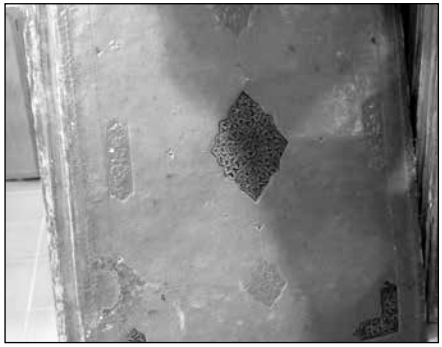

Fig. 36

Fig. 37

Fig. 38

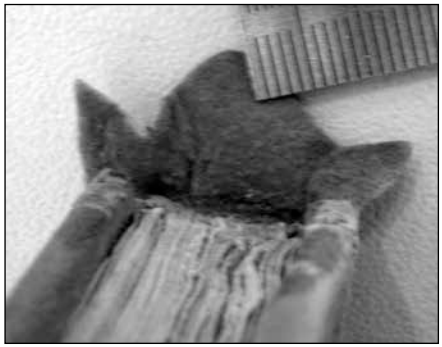

Fig. 39

Fig. 40

Fig. 41

M. Salimov

4.2. PAPER

Papermaking in Central Asia emerged in very ancient times during the pre-Muslim period. Certain historical data suggest that the craft of papermaking was borrowed from the Chinese. Ibn Khaldun (d. in 809/1406), the famous Arabian historian and philosopher, discussed papermaking in his renowned "Introduction to History" and attributes the emergence of papermaking to a relevant decree of Fazl Ibn Yahya Barmakid who was a vice caliph in Armenia, Azerbaijan, Media, and areas in the Caspian Sea region in the late 8th century and then in Khorasan, which apparently relate to the areas of the Arab Caliphate more to the west where papyrus production was experiencing a deep recession. In the eastern regions of the Caliphate and in some regions of Central Asia (Maverannahr), papermaking was associated with the region's center in Samarqand which was traditionally famous for excellent papermaking from silk. Paper mills in Samarqand became known to the Arabs in 650–651, i.e. at the beginning of the Arab expansion to Khorasan and Central Asia. Apparently, it was Samarqand where papermaking of the western areas of the Arab Caliphate and Europe originated.

In any case, the Samarqand paper was famed for its high quality. Production of this paper was at a high level in subsequent centuries. According to a written source in Persian dating to the 10th century, Samarqand paper was exported all over the world. Then in the 11th century, Persian poets celebrated the famous paper mills. It is unknown the exact impact that was made on Samarqand paper production because of the enormous damage and destruction caused by Genghis Khan's Mongols who turned half of Asia into dust, ash and desert. However, judging from the fact that in 1264 one of the local Koran exegetes read the Koran, which had been written on paper in Samarqand, while in a collegiate mosque with his commentaries in front of scientists and the broad public for almost one month, one may conclude that neither cultural life nor paper manufacturing ceased to develop there.

In the work "Baburnama," the famous Sultan Babur wrote "The best paper in the world is made in Samarqand. All the water for the paper-mortars comes from Kanigil [a meadow]. Kanigil is located on the banks of the Siyahab (black water), while this black water is also referred to as Obirakhmat ("Water of Mercy")."

In the 18th century, fine top-quality Samarqand paper known for its excellent properties was produced in Samarqand during the reign of Abdalazizkhan (1645–1680)

from the Astrakhanid dynasty. The extant manuscripts of this period, especially exquisitely decorated ones, fully confirm this fact. Manuscripts were penned on paper that was very smooth, thick, yellowish and smooth to the touch. The vaqif documents of the 16th century and in subsequent centuries also confirm this fact.

One of the Russian archeologists V. L. Vyatkin wrote later, "Downstream of Siyab, where the Abi-Mashkhad flows into it, there is a bridge over a canal of Prince Abdullah. Upstream from the bridge and downstream from the diversion canals from Siyab, including the canal of the abovementioned prince, there are a great number of paper mills."

The gear for the mills, according to the documents, was made of wood, stone and iron, while the structure itself was a framed building with a mention of millstones, pests, and gutters as mill accessories. This place was probably one of a kind in Samarqand where the paper mills were located.

According to the documents under scrutiny, it is probable that the existence of such types of mills was indicated only here. It is known that Samarqand was famous as a center of producing paper which was exported to different countries in large quantities, especially during the first centuries of Islam. Manuscripts written in Samarqand are notable for being on high quality paper. This is evidenced by the manuscripts from the collection of the Institute of Oriental Studies under the Uzbek Academy of Sciences with Inventory Nos. 447; 471; 1598; 1620; 1844; 2112; 2134; 2752; 3440; 3476; 3779; 4472; 5369; 9989.

Paper production that was adopted from the Chinese had recently ceased to exist. Samarqand paper was also produced in other cities of Central Asia, mainly in cities that were scientific and cultural centers and contained universities, scientists, and calligraphers who transcribed books for educational institutions, court and private libraries.

Besides Samarqand, the famous and ancient cities of Bukhara and Herat were known as major papermaking centers. It is difficult to say when papermaking emerged in Bukhara. The most recent Oriental author dates the origin of papermaking from silk in Bukhara to 1252–1253. All things considered, paper production in this city, according to elders from Bukharan, existed for a very long time and apparently ended at great troublous times and decadence of spiritual and material culture during the reign of Ashtarkhanid and the first Mangits in the 17th century. The name of the area is Juvazi kagaz, i. e. a paper mill located near Samarqand Gates bears the memory of paper production. Place names that have survived until present day speak of the fact that paper production also existed in the Bukhara district. For example, in the Kamat (Vabkent) district there is an irrigation canal named Juvazi kagaz without any settlements nearby, which is diverted from the main line. In addition, there is another irrigation canal with the same name of Juvazi kagaz that separated from the Shahrvud main irrigation canal diverted from the Zarafshan River. Juvazi kagaz used to exist near the canal, which enumerated 30 households in the '90s of the 19th century.

Heart, one of the most famous culture centers of 15th century, especially during the second half of the 15th century, also had paper mills. According to Sultan Babur "Herat is second to no one in the world."

The reign of the last Timurid ruler, Sultan Husayn Mirza (1470–1506) and his famous vizier, the great writer

and the patron of scientists, poets and painters, was a time when literature and education thrived; therefore, the magnificent capital needed a lot of paper.

Both Herat and Bukhara paper were noted for their equally high quality, durability, excellent gloss, the warmth of their pale-yellow or completely white color and the ease of writing on this paper. Therefore, Herat and Bukhara manuscripts are the real masterpieces of calligraphic art largely due to this excellent paper.

Such evidence about manuscripts written on paper made in Herat (Inventory Nos. 1995; 2116; 2197; 3480; 9109; 7463) and Bukhara (Inventory No.1433; 2102; 2200) is stored at the collection of the Institute of Oriental Studies under the Uzbek Academy of Sciences.

A reduction and partly full extinction of paper production in Central Asia became a reality. The striving of papermaking masters during major social unrest to save their own lives and find a somewhat peaceful abode forced them to migrate to other locations. Because of these forced migrations papermaking soon developed in Kokand and the neighboring settlements of Kagazgar and Chorku.

When paper production fully ceased to exist in such ancient centers as Samarqand and Bukhara, Kokand became a monopolist in paper, supplying to all the centers of former Turkestan from the Aral Sea to China. Kokand paper was exported both to Kashghar and even to north Afghanistan.

This paper was used for all local Oriental manuscripts and more significant diplomatic documents of different content and rank (labels of khans and emirs, title deed and etc.). For example, manuscripts with the Inventory Nos. 648; 726; 1711; 2223; 3622; 7438; 8241; 9496; 9350; 10034 were written on Kokand paper. Most books stored at the collection of the Institute of Oriental Studies under the Uzbek Academy of Sciences are manuscripts written on this paper.

In general terms, these were the historical stages of artisan production of writing paper in Central Asia. Judging by the extant manuscripts, from as far back as ancient times until the 17 century, there were three types of paper. The first type, made from silk combings without any mixture of cotton was elegant, thick, smooth, mostly cream-colored, glossy and pleasant to the touch. It was called *kagazi abrishumi* or *kagazi ipaki* (silk paper).

The second type of paper was semi-silk and consisted of silk and up to 50 percent hemp *(katton, kenaph)*. It was a thick and firm paper that could bear glossing. It was called *nimkatoni,* i. e., semi-hemp paper. It is worth mentioning that this type of paper was the best at that time.

The third type of paper was made fully of cotton. Although such paper was second to semi-silk paper in terms of quality, it still offered certain advantages.

All three types of paper were not transparent enough to see the traces of production such as the traces of a grid where the paper pulp was poured. Watermarks intrinsic to old ancient European paper and relevant mottos of heroes and trademarks of manufacturers were alien to the makers of this type of paper. Although Central Asian craftsmen did not know anything about these elements, there was one kind of apparent and distinctive mark—a watermark in the form of a white ring the size of a quarter coin. This mark was a kind of brand mark for a famous paper craftsman from the first half of the 16th century, Mir Ibrahim from Samarqand. Therefore, this kind of paper

was referred to as *Mir Ibragimi,* meaning Mir Ibrahim's paper, until very recently in Central Asia.

There is very interesting evidence about this paper maker in the most recent written sources from Bukhara. During the reign of Shaybanid Ubaydallah Khan (1533–1539) there were three famous Mirs and each of them was an inimitable master of his art. The first Mir-Ubayd was an outstanding calligrapher; the second, Mir-Shafi, was a bibliophile and good at the exquisite execution of headpieces, end-pieces, vignettes, and others in gold and paints; and the third one was the abovementioned Mir Ibragim who was a famous maker of excellent paper. Until very recently Bukhara had three or four copies of the Koran with the three famous Mirs of the 16th century having contributed to their making. These manuscripts were noted for their incomparable beauty and harmony of joint work and were masterpieces of bookmanship in the full sense of the word.

PAPER AND ITS PROCESSING

Before the invention of paper in the Muslim Orient, papyrus, leather, parchment, animal bone, fabric, potsherd and wood were used for writing. Each of these materials had some shortcomings. Although light, papyrus was fragile. Potsherd was breakable and fabric was quick to decay. Moreover, many records written on them have not survived because most of these materials are easily destroyed by worms and fire. It is known that the Egyptians used papyrus in the 7th century and parchment with *kufi* 'Arabic script. Cloth, bones, wood and skin that reached us in small quantity also date to that period. Leather as a handwriting material was used in ancient Egypt and Persia. In particular, during the reign of Sassanids in Persia, ox and lamb hide were used for this purpose. The latter was dyed with saffron and perfumed with rose water.

In the Middle East, paper was first produced in the 8th century in Samarqand and in Bagdad during the reign of Harun ar-Rashid. Chinese prisoners initiated paper manufacturing while an Arab named Ziynat ibn Salikh elaborated this process. Parchment and papyrus were eventually replaced with new and cheaper material, however, parchment was used for the Koran folios until the 10th century. Papermaking spread gradually to the entire Middle East in the 10th and 11th centuries. Papermakers produced handcrafted paper in different cities of ancient Iran for manuscripts of the 14th through the 16th centuries. Paper was also imported from China, Syria, Iraq and India. Many of the manuscripts preserved in the Main Collection of the Institute were rewritten on Indian paper (Inventory Nos. 2103; 2108; 2196; 3317; 3481; 3778; 6267; 9597 and etc).

The following types and varieties of paper that were referred to according to the place of paper production, material and other properties include: *Bagdadi, Samarqandi, Isfagani, Buharai, Hatai, Davlatabadi,Hhanbaliki, Abi Firenchi, Kashmiri, Fistigi, Surmei, Tirmei,Aadilshahi, Hariri, Hindi, Nizamshahi,* and others. A 16th-century Turkish author, Mustafa Aali, who listed these names of paper types quoted Persian poems dedicated to paper types in his work "Manakibi hunarvaran," where Damascus paper was considered the best followed by paper from India and Bagdad and then Samarqand paper.

Yet another author, the abovementioned and well-known calligrapher Sultan 'Ali Mashkhadi, who lived

and worked half a century earlier and wrote his "Treatise on Calligraphy" in 1514, highly appreciated the excellent quality of Samarqand paper. It seems that during several decades there were some changes in the quality of handcrafted paper. Sultan 'Ali wrote in his Treatise regarding the different paper types:

The (Chinese) paper, hatayi, is the best,
However much you test it—it's the best,
Yet paper made in Samarqand is so fine,
A man of reason won't decline
A letter on it writes so smooth and clear
Yet one should take care to buy it cleaner
Be that a simple piece of paper for Sultan
Try always to procure a quality one.

It should be noted that *Hatayi* implies paper colored by alcanna in pea color. Therefore, sometimes paper of an alcanna hue was referred to as *Hatayi* irrespective of where it was produced. For this reason, Sultan 'Ali, who highly appreciated the *Hatayi* paper, also spoke highly of the paper colored in alcanna hue. In the Treatise chapter titled "On the Colors of Paper," he wrote:

There is no color better than that of Chinese paper
No need for you to verify this statement
This color combines saffron, alcanna and few drops of ink
Do not approve of other,
A letter on such paper compares with gold in beauty.

Among paper types discussed by Mustafa Aali, the thickest and smoothest was *Davlatabadi,* also called *Sultani.* According to the treatise "Adab al mashq" ("Exercise Rules") by Mir 'Imad Kaznivi, *Davlatabadi* paper ranked second in quality after *Adilshakhi* which was noted for its fine grain.

5

CONSERVATION PROJECT

A. Mirabile

5.1. PRESERVATION OF PAPER-BASED DOCUMENTS

INTRODUCTION

The two essential goals of a cultural institution like a museum, library or archives are to acquire, enrich and preserve a collection and to facilitate access to the documents by means of publications, researches, exhibitions and consultation [1].

These goals might seem, at first sight, conflicting because access can compromise the preservation of a document requiring permanent preservation and a constant respect for its integrity and authenticity. How can we protect documents while still using them? How can we give access to documents without damaging them?

The fulfillment of these two missions depends on the establishment of a comprehensive preservation [2] programme that includes a system of plans, policies, procedures and resources required to properly prevent, stop or slow down the deterioration of the documents while also, if necessary, improving the preservation conditions of the collections. An active preservation programme encourages respect for the library and its collections, reduces the loss of materials

---

1. Two statements confirm these missions:
   1. *"A museum is a non-profit, permanent institution in the service of society and its development, open to the public, which acquires, conserves, researches, communicates and exhibits the tangible and intangible heritage of humanity and its environment for the purposes of education, study and enjoyment."* ICOM Statutes art.3 para.1
   2. *"Every library collection is established for one or more definite purposes. A collection development and management program organizes and directs the processes of acquiring materials, integrating them into coherent collections, managing their growth and maintenance, and deselecting them when appropriate in a cost- and user-beneficial way." Bonita Bryant, ed., "Guide for Written Collection Policy Statements."* Collection Management and Development Guides. (Chicago and London: American Library Association, 1989).
2. "Preservation" is the set of actions taken to prevent, stop or retard deterioration of library materials through the management of the storage environment, housing materials and techniques, security, handling practices, as well as through user and staff education. "Conservation" implies the actions taken to prevent, stop, or retard deterioration of individual items through treatment level intervention into the physical state of the document. "Preservation" is used here as the broader term encompassing both preservation and conservation.

through neglect or carelessness, and conserves resources through the application of preventive and corrective measures. It guarantees the development of the library as well as access to information and minimizes document deterioration.

Storage, security, pollution, fire risk, chemical and physical deteriorations, the nature of existing buildings (historical or new), the prevailing climate (both geographical {continental, temperate, tropical, etc.} and microclimate {town, district, etc.}), the social and financial circumstances, and the purpose of the collection all have to be considered when a preservation programme is established. It must be interpreted and applied in a way that serves the purpose of the library and the needs of the collections and considers the relations between all library services and functions.

The preservation programme integrates the preventive conservation concept at all stages from acquisition to display. A coherent preservation programme has to be implemented in stages, going from assessment of the functioning of the institution to the inspection of storage facilities, and from the state of conservation of the building to the state of the collection giving an overview of the causes and consequences of deterioration. This makes it easier to rank risks in order of importance and helps to determine the priorities in risk prevention and/or treatment of damage.

Many elements are necessary to start and maintain a successful preservation programme. A variety of methods exist to protect documents physically and ensure their stability and security. Environmental controls, the use of quality storage containers, and good handling practices will help extend the life of collections. Naturally, the steps available to protect and preserve documents will vary depending on the availability of resources in different institutions. The subject of preservation can be highly technical. It is important to remember that remedial item-by-item conservation is an expensive service, requiring the participation of skilled and trained conservation specialists.

This paper explains the main elements needed for the construction of a preservation programme. It is constructed in the belief that the programme has to be a collaborative work. In this spirit, this paper brings together four main elements organized in a way to illustrate the core sequences of an approach. It starts with the main causes of deterioration of paper-based documents, continues with a look at assessment methods, and finishes with some preventive measures and a set of trainings.

CAUSES OF DETERIORATION

External causes of deterioration

Access is not the only cause of deterioration. Collections tend to deteriorate due to a combination of internal and external causes. External degradation can be environmental, chemical, biological or mechanical. The most damaging internal causes are found in paper

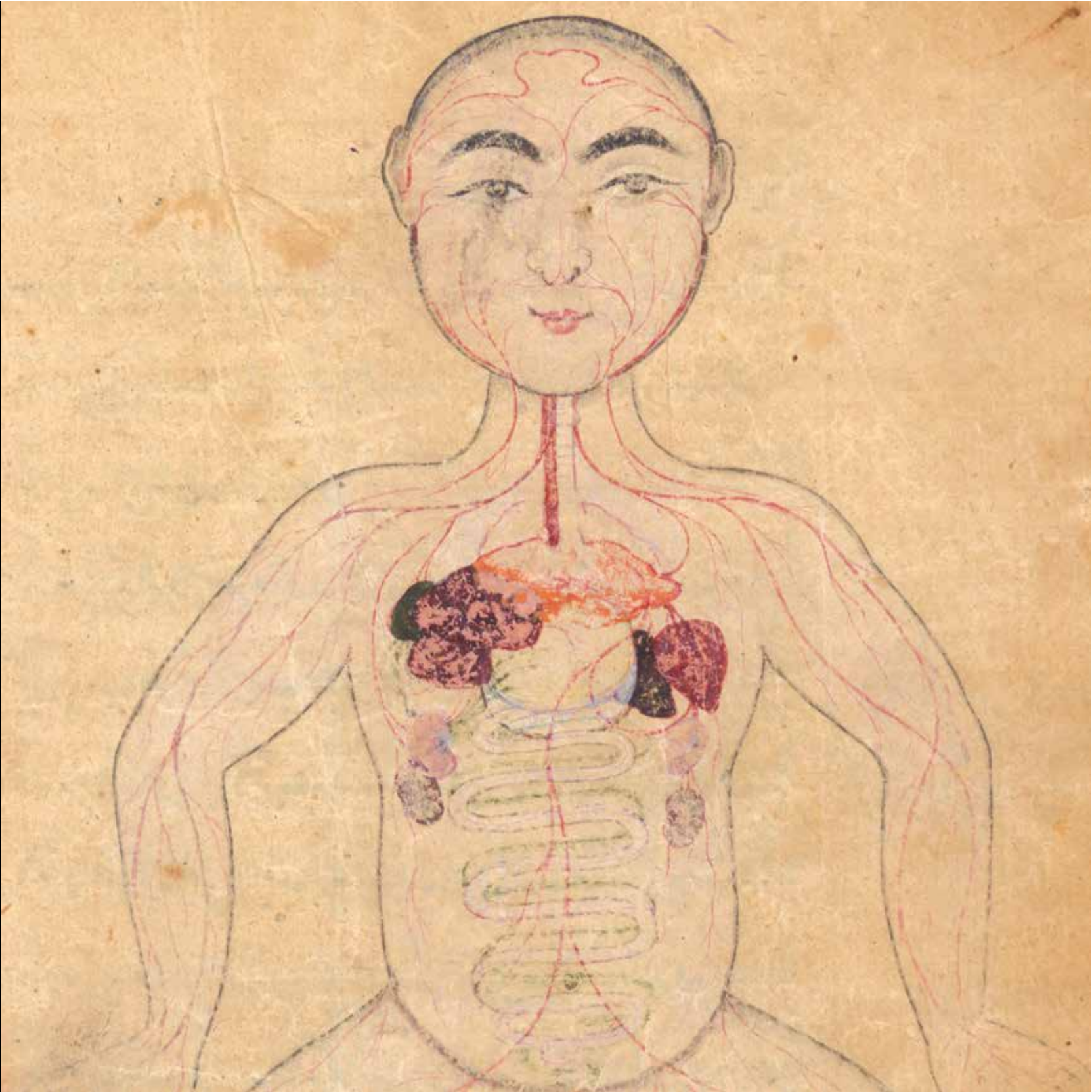

این صورت اسبیست که تمام بدنش زرد است و دم سیاه مبارک میباشد

بید است و اندک سیاهی
مبارک میباشد خریدن او نیز
ب یازدهم است این صورت

که رنگش سرخ و یال
ب دوازدهم است

made from wood. Inks and iron gall [1] inks must also be counted among the internal degrading agents of paper. Not only is it necessary to have a thorough knowledge of document deterioration factors, it is also essential to know how to implement a coherent preservation programme.

Light

The part of the spectrum of electromagnetic waves that is visible to our eyes—light—is a common cause of damage to library and archival collections. Paper, bindings and media (inks, photographic emulsions, dyes and pigments) are particularly sensitive to light. Light damage manifests itself in many ways. It can cause paper to bleach, yellow or darken and it can weaken the cellulose fibres that make up paper, causing them to become brittle. Media and dyes used in documents, photographs and art works can fade or change colour due to light exposure. Fading can also be considered a form of light damage but this is only a superficial indication of deterioration that extends to the physical and chemical structure of collections. Light provides energy to fuel the chemical reactions that produce deterioration (see Figure 1).

While most people know that ultraviolet (UV) light is destructive, it is important to remember that all light causes damage. UV radiation causes photochemical deterioration. Infrared radiation causes deterioration by heating and affecting the microclimate. Visible radiation itself carries certain dangers, as it still carries enough energy to cause changes at a molecular level. Light damage is cumulative and irreversible.

Temperature and relative humidity

Control of temperature and relative humidity is critical in the preservation of library and archival collections because unacceptable levels of these contribute significantly to the breakdown of materials. Temperature is a measure of heat. Humidity is the concentration of water in the air. Heat accelerates deterioration and harmful chemical reactions. High relative humidity provides the moisture necessary to promote damaging chemical reactions in materials and, in combination with high temperature, encourages microorganism growth and insect activity. Extremely low relative humidity, which can occur in winter in centrally heated buildings, may lead to desiccation and embrittlement of some materials.

Materials are hygroscopic and sensitive to the environment in varying degrees (Table 1). Fluctuations in temperature and relative humidity are also damaging (Figures 2 and 7). Library materials respond to diurnal and seasonal changes in

1. Ink whose basic components are iron and tannin, found in galls or other plant material. As a result of the iron used to make the ink, most iron gall inks are susceptible to corrosion. The ink in the paper rusts the same way any metal would when it is exposed to changes in temperature and humidity. As it deteriorates over time, the chemicals released from the corrosion seep into the paper, discoloring and weakening it.

temperature and relative humidity by absorbing and releasing moisture and by expanding and contracting. Dimensional changes accelerate deterioration and lead to such visible damage as cockling paper, flaking ink, warped covers on books and cracked emulsion on photographs. In some situations, however, materials may be protected from moderate fluctuations with boxing and packaging.

Table1: Conservation condition for most important materials in libraries

Material	Temperature	Relative Humidity	Light	Major risk
Paper	16 to 22 °C	35 to 55%	50 or 150 lux	insects, microorganism, chemical and photochemical degradation, dimensional stability
Cellulose nitrate	10°C	< 50%	50 lux	heat, light
Photos	2°C for coloured photos 18°C for other types of photos	30–50%	Varieties	light, climate
Leather	16 to 22 °C	40 to 55%	50 or 150 lux	insects, microorganism
Wood	16 to 18 °C	50 to 60%	> 150 lux	insects, dimensional stability
Textile	16 to 20 °C	40 to 55%	50 or 150 lux	insects, microorganism, chemical and photochemical degradation

Dust and pollution

An important factor of damage to a collection is air pollution composed of chemical air pollutants and dust. The dust, consisting largely of organic material, is strongly hygroscopic and can constitute a microclimate convenient to the development of microorganisms as well as a depot of nourishing elements for insects.

Gaseous pollutants (Table 2) can be emitted from poor quality storage furniture and packaging materials, or even from other collection items manufactured from unstable materials. Gaseous pollutants catalyse chemical deterioration of materials by oxidation[1] and hydrolysis[2]. Solid pollutants cause mechanical deterioration by abrasion and encourage the spread of mould and insects. Both dust and pollutants are dangerous for human health and for collections.

Table 2: Maximum recommended levels of pollutant gases

Sulphur dioxide	1 µg/m^3
Oxides of nitrogen	5 µg/m^3
Ozone	25 µg/m^3
Carbon dioxide	45 µg/m^3
Dust particles	75 µg/m^3

1. Chemical reaction in which one or more free electron is released.
2. Decomposition of organic compounds by interaction with water.

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

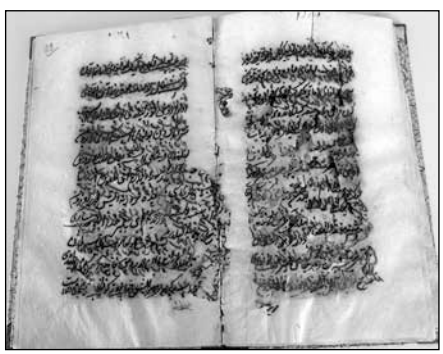

Fig. 6

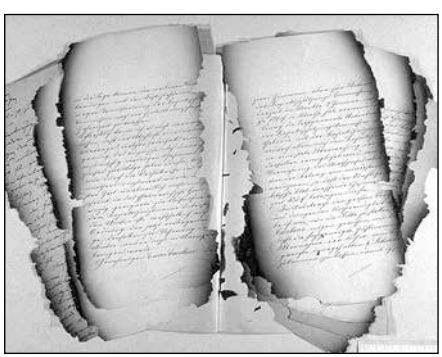

Fig. 7

Fig. 8

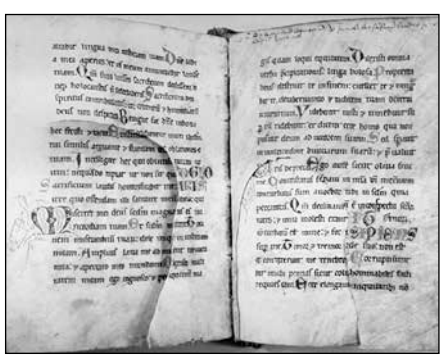

Fig. 9

Biological activity

The materials of which library and archive collections are composed, namely paper, parchment, birch bark, leather, and adhesives used in bookbinding, are susceptible to biological deterioration caused by insect attack (Figure 5) and/or fungal growth because these agents feed on the organic layers they find in the materials. This form of deterioration is connected with environmental conditions because humid conditions favour the growth of fungi and insects are attracted by the accumulation of dust and dirt. The absence of ventilation and darkness also encourage the spread of biological activity, producing irreversible damage.

Mechanical damage

It goes without saying that disasters (floods, fires, etc.) can cause the most serious mechanical damage on documents. Fires cause widespread damage and massive losses (Figure 6). Water is a serious threat to collections. Water damage may be due to pipes, roofs, flooded rivers, hurricanes and fire fighting. When water damage is not discovered in time, or when rescue measures are insufficient for the scale of the disaster, further damage is generally caused by mould.

Other mechanical damages can be caused by natural disasters (earthquakes) or accidental situations (collapse of a roof or a shelf). Nevertheless, mechanical deterioration is most frequently caused by poor handling of documents while they are being moved, made available to readers, stored (see Figures 3 and 4), photocopied or photographed.

Theft and vandalism

Collections can be threatened not just by disasters, careless handling or poor environmental control, but also by theft and vandalism (Figure 8) that may lead to the total loss of a document. These risks are normally dealt with by the security service. It is an unfortunate reality that libraries and archives must be concerned about the security of their collections.

INTERNAL CAUSES OF DETERIORATION

Materials and processes

The materials and processes used in the manufacture of the paper can bring about its deterioration. Innovations in the industry and the introduction of alum-rosin[1] sizes to the pulp, followed by chlorine

1. As a sizing ingredient, alum has been one of the most important materials in the history of papermaking. Since the late 19th century it has also been mentioned as a primary cause of paper degradation. The two major alum varieties employed in papermaking have not always been distinguished for their different properties. Aluminum potassium sulfate was used throughout the history of papermaking until the 19th century. It was then replaced by the newly developed aluminum sulfate, a cheaper and more concentrated source of aluminum compounds. Although both aluminum potassium sulfate and aluminum sulfate tend to introduce different impurities into paper.

bleaches in the 18th century, led to much paper that was inherently weaker than earlier types. Today the main cause of paper deterioration is the industry's dependence on mechanical wood pulp, in use since the mid-19th century. When chemically treated, wood pulp can make a very stable and good quality paper. But in its rough, mechanically pulped form (as used for newsprint), wood pulp contains lignin [1], which, like the acid products of chlorine bleaches and alum leads to the breakdown of the cellulose that gives paper its strength. The paper consequently becomes brittle, more vulnerable to mechanical damage and often discoloured. Other additives that can contribute to this deterioration include vegetable oils, some coloured dyes and metallic particles.

Ink

Iron gall ink can cause the degradation of paper or other supports. This process is called "iron gall ink corrosion." Chemical processes cause the slow deterioration of the ink. Turning from blue-black to dark brown, ink can actively oxidize and corrode the paper (see Figure 6) if certain negative conditions are met.

Assessment

It is essential to know and to identify the characteristics and the fragility of paper-based documents before assessing the collection and the building in which it is housed. Before recognizing the hazards to a collection, factors such as environment, storage, security and access, housekeeping, conservation treatment, and policies and practices must be considered. Indeed the various problems are often connected to the complexity of the institution, to the nature, the size and the importance of the collection, to the organisation of the institution, and to the influence the building itself has on the preservation of the collection.

To assess a cultural institution and its collections means to describe and to analyze a situation through the functioning of the collection and the conditions of its use, including its qualities and vulnerabilities. Once that it is done, conditions of the change can be prepared along with decision-making procedures that are more adapted to the institution being assessed.

The assessment allows for the identification of preservation problems and measures the risks for the collections. Going further than a simple report, the assessment is followed up by propositions, advice, recommendations and action plans for the improvement of the preservation conditions and of the functioning of the institution. These recommended actions are classified in short-, medium- and long-term. A needs assessment survey can be conducted by an outside consultant or by qualified

1 A naturally occurring component of plant life that helps provide strength in plants, lignin is often removed from paper during paper manufacturing to improve the quality and life of the paper. Its presence in paper may contribute to chemical degradation. Newsprint and various inexpensive or low quality papers that don't have the lignin removed will turn yellow over time.

in-house staff. There are advantages and disadvantages to both which should be considered before a decision is made to hire an outside surveyor or to begin the process in-house.

Most institutions have many preservation needs that require a variety of actions. Resources in an institution are always limited and not every action can be accomplished. It is crucial to determine which actions are the most important so that those receive consideration first. It is helpful to consider three criteria when prioritizing[1] preservation actions:

- Impact—the greater the impact of an action, the higher its priority;
- Feasibility of implementing an action—the political feasibility of various actions must also be realistically evaluated. If it is not likely that an action can be implemented, it may be given a low priority even if its impact is high; and
- Urgency—those actions requiring immediate implementation would be given the highest priority.

Survey

One of the most significant ways to define the extent of a conservation problem is to look at the material in detail. A structured survey, clearly thought through and with achievable goals, can provide information on a number of different levels. It can outline the generalities, give a very detailed analysis, and provide unique management information. It is not always possible or desirable to look at every item. A percentage sample will give enough indicators to enable policy decisions to be formulated and priorities drawn up. It is recommended that the methodology of a survey plan be tested before embarking on the project.

The results of a survey should form the basic requirement for background information in the grant application processes.

PREVENTIVE MEASURES

Disaster plan

The collections in libraries, archives, museums and other cultural institutions are constantly at risk of damage or loss from events such as geographic and climatic hazards and other risks that could put in danger the building and collections. These hazards and risks include earthquakes, hurricanes, fire, flood and volcanic eruptions. Man-made disasters should also be considered such as power outages, sprinkler discharges, fuel or water supply failures, chemical spills, inflammable conditions, bomb threats, chemical industries or shipping routes for hazardous materials.

To reduce the chances that a disaster will occur and to minimize damage to collections if a disaster does occur, each institution should have a disaster preparedness and response plan. Disaster preparedness is an ongoing

1. Prioritizing is the process of deciding which actions will have the most significant impact, which are the most important and which are the most feasible.

process that includes identifying risks and potential hazards to the collections, taking steps to eliminate or reduce those risks whenever possible, and developing and maintaining a disaster response capability to minimize damage or loss in the event of a disaster.

The best way to deal with a disaster is to be prepared for it with a written emergency preparedness plan. This formally written plan facilitates the efficient and quick response to an emergency and minimizes danger to staff and damage to the collections and building. The plan, based on a risk assessment report, includes specific procedures on prevention and mitigation of the risk assessed, immediate response steps, salvage procedures, local emergency contact list, emergency resources outside the institution, and upkeep activities.

Modification of environment conditions

The ideal environment for collections is one where the temperature and relative humidity are controlled, it is free from pollutants, it has good ventilation, the light is controlled, it is free from mould, insects and rodents, and where good maintenance and security practices (measures against fire, water damage and theft) are applied.

Climate

Installation of adequate climate controls and their maintenance will considerably retard the deterioration of materials. Maintaining stable conditions is essential. The institution should choose a temperature and relative humidity within the recommended ranges (Table 1) and maintain them 24 hours a day, 365 days a year. Where economics or inadequate mechanical systems make it impossible to maintain ideal conditions year round, less stringent standards may be chosen for summer and winter with gradual changes in temperature and relative humidity permitted between the two seasons. Because of the interdependence of temperature and relative humidity it is imperative to always control both parameters simultaneously. If measures are taken without considering the environment as a whole, conditions may worsen rather than improve.

Temperature and relative humidity should be systematically measured and recorded. This is important due to the type of data produced which documents the existing environmental conditions, supports the requests to install environmental controls, and indicates whether available climate-control equipment is operating properly and producing the desired conditions. A psychometric chart (see Figure 7) is an essential tool to understand the six possibilities in changing the climate conditions:

1. Humidify the air—raise the absolute humidity to increase the relative humidity while keeping the temperature constant;
2. Humidify the air—raise the absolute humidity to keep the relative humidity stable if the temperature goes up;
3. Dehumidify the air—reduce the absolute humidity to keep the relative humidity stable if the temperature goes down;

4. Dehumidify the air—reduce the absolute humidity to reduce the relative humidity while keeping the temperature constant;
5. Cooling the air—reduce the temperature to increase the relative humidity while keeping the absolute humidity constant; and
6. Heating the air—raise the temperature to reduce the relative humidity while keeping the absolute humidity constant.

Light

Because total damage caused by light is a function of both intensity and duration of exposure, illumination should be kept as low as possible for the briefest amount of time feasible. Ideally materials should be exposed to light only while in use. When not in use, they should be stored in a light-tight container or in a windowless room illuminated only when materials are being retrieved. Light levels should be as low as possible and exposure should be for the shortest time that is feasible.

For an exhibition, the light exposure level must not exceed 84 Klux hours/year and must even be reduced to 12.5 Klux hours/year for certain documents made of very sensitive paper. These levels are important because the photochemical action of electromagnetic rays is cumulative. For example, the damage caused to a document by lighting at 50 lux for 10,000 hours (three years at eight hours per day) is the same as the damage caused by lighting at 1,000 lux for 500 hours (approximately eight hours per day for two months).

Naturally, visible radiation must also be controlled. Windows should be covered by drapes, shades, blinds, or shutters that completely block the sun. This will also aid in temperature control by minimizing heat loss and limiting generation of heat by sunlight during the day. Ultraviolet-filtering plastic films or UV-filtering Plexiglas can be used for windows to lower the amount of UV radiation passing through them. An alternative is the use of special low-UV fluorescent tubes. Timed switches should be used for lights in storage areas to help limit duration of exposure of materials.

Dust and air pollution

Controlling air quality is difficult and complex and depends upon several inter-related factors. Various standards for air quality can be suggested. However, until more experience is gained, the most reasonable recommendation is that the amount of pollutants in the air be reduced as much as practicable. Gaseous contaminants can be removed by chemical filters, wet scrubbers or a combination of both. Particulate matter can be mechanically filtered. Electrostatic precipitators should not be used because they produce ozone.

Equipment also varies greatly in effectiveness. It is important that the equipment chosen be suited to the institution's needs and the level of pollution in the area where the institution is located. A regular schedule of maintenance and filter replacement should be followed.

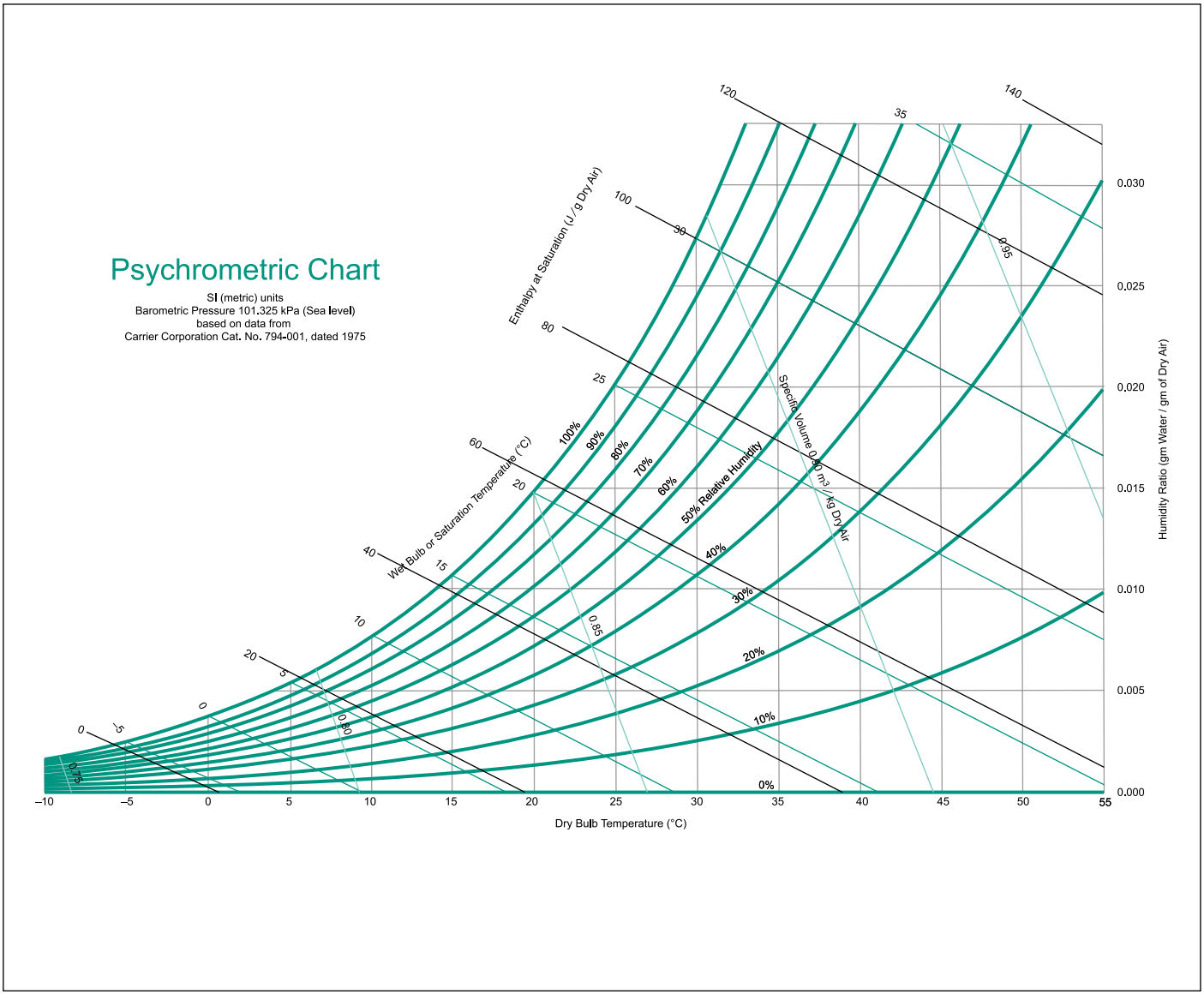
Psychrometric Chart
SI (metric) units
Barometric Pressure 101.325 kPa (Sea level)
based on data from
Carrier Corporation Cat. No. 794-001, dated 1975
Enthalpy at Saturation (J / g Dry Air)
Wet Bulb or Saturation Temperature (°C)
Specific Volume 0.80 m³ / kg Dry Air
50% Relative Humidity
100%
90%
80%
70%
60%
40%
30%
20%
10%
0%
Dry Bulb Temperature (°C)
Humidity Ratio (gm Water / gm of Dry Air)

Chart 1

Biological agents

Most of the insect species likely to infest paper collections are attracted not by the paper itself but by the sizes, adhesives and starches, all of which are more easily digested than the cellulose that makes up paper. Integrated pest management strategies encourage ongoing maintenance and housekeeping to ensure that pests will not find a hospitable environment in a archive or library building. Management activities include building inspection and maintenance, climate control, restriction of food and plants, insect identification, staff training, regular cleaning, proper storage, control over incoming collections to avoid infestation of existing collections, and routine monitoring for pests. It is best to begin a formal pest management programme with an initial survey of the building, surrounding areas and all collection storage areas. This assessment may include looking at the history of any previous infestations to document pests that have caused damage in the past and what was done to solve the problem.

Control of temperature, relative humidity and air circulation will reduce the likelihood of damage from mould.

Theft and vandalism

It is recommended that all repositories conduct a security survey and draw up a security plan. While there is a place for automated security systems of various types, a repository must not depend solely on these systems to protect its collection. Its security plan must also include policies and procedures regulating access to the collection by staff and users, mechanisms for identifying missing documents, and procedures for responding to a security violation.

Storage

Storage areas are an important part of an institution in the same way as the spaces of consultation and exhibition are important and are conceived according to the library environment. Storage areas have to be integrated into the functioning of the institution. A good storage policy must answer the requirements of preservation by limiting and anticipating the risks of damage and by setting up favourable conditions for preservation and facilitating access to the collections to make it possible for the study and dissemination of cultural property. It also has to permit the movement of collections while guaranteeing the conservation and the safety of cultural property.

Storage policy has to take into account the evolution and growth of the library. It is an evolving system that should be adapted to the changing of the institution and to the most recent standards.

Each storage situation is unique with its own set of problems and constraints, but it is possible to have a list of suggestions and recommendations that are universal. It is important to organize storage space in the best way so that the location of shelves

is as safe as possible and circulation in the storage area is easy and doesn't represent a risk of degradation for the documents.

There are as many varieties of library stacks and shelving as there are materials that sit on the shelves. Since a book stack can occupy more than 50 percent of a library's storage space, careful planning for shelving can be a large part of a library building project. Components and accessories include end panels, canopy tops, sloped shelves, slotted divider shelves, display shelves, and retractable index shelves. The selection of suitable storage furniture is a complicated task. What constitutes acceptable storage furniture can change rapidly. Poor quality storage furniture greatly accelerates the deterioration of collections.

Properly preparing or processing the documents prior to storage can save the documents from future damage. Safe processing and handling of materials is basically a matter of common sense. It is necessary to be constantly aware that the documents processed and manipulated are often old, fragile and irreplaceable.

Books must be shelved in a logical, structured system otherwise locating specific books quickly becomes impossible. Each library can have a different system to organise books. This system should be the result of active research that dictates the most useful way for the library to follow national or international standards.

Boxes, enclosures and folders should protect manuscripts and archive documents. Storage containers will protect collections from dirt and light. They will also facilitate organisation, handling and identification while helping to buffer rapid environmental changes that can stress the documents. Drop-spine boxes are preferable because they provide better support and keep books cleaner.

To reduce the amount of dust and dirt that accumulates on books and shelving, floors in book storage areas should be kept as clean as possible. Dust and dirt abrades pages and binding surfaces, attracts insects, and contributes to an environment that supports microorganism growth. With a regular dust removal and cleaning programme, personnel are contributing greatly to the preservation of the collections. This basic task is one of the most important in preserving collections.

Digitization

When documents are extremely fragile, heavily used, deteriorating or highly valuable, it is common for institutions to reproduce the materials and make the copies available for research use. The originals are then kept in safe storage or sent for conservation treatment. Facsimile copying of documents helps preserve materials in two ways. First, making one or more copies allow multiplies access to the information embodied within a book or document. Second, copying limits the use of the original work, saving it from wear and tear. Systematic copying of materials at risk is an essential element in preservation programmes. There are a number of methods of reproduction or reprography, including

microfilming, photocopying, photographic reproduction and digitisation.

The key to a successful digital project is planning. Digital projects are complex, time-consuming, and costly. Some key components of a digital project include selection, standard and access.

- Selection deals with issues that should be considered when selecting material for digitization, including intellectual value of the collection to researchers, use of the document, physical condition of the document, preservation work to be done prior to digitization, and copyright permission.
- Standards for digitization—there are many best practices recommendations for digitizing materials. Remember that these guidelines may require adaptation to particular projects dependent upon source document characteristics such as font size, photographic detail and physical size.
- Access deals with issues in organisation, management, and delivery of the digital collection, including cataloging and technical data associated with digital images, storage of the images, and backup/disaster recovery. Copies of all digital image files are recommended with one copy stored off-site. Other access issues include rights management, viewing software, and reformatting/refreshing media to avoid inevitable data degradation.

Trainings

Training of library personnel and its users is very essential to raise preservation awareness. This concerns all library personnel, from conservators, cataloguers, maintenance workers, technicians, and others.

The appropriate training must follow every new procedure defined to respect a policy or a preventive measure. This especially concerns maintenance, housekeeping, shelving, packaging, boxing, surveillance, handling, digitization and conservation. An important part of conserving a section's work is the training of the personnel who will manipulate the documents. For example, in a digitization project, proper training is required for the preparation of the material identified for copying. Material that has suffered damage will require different levels of conservation first aid to ensure that the information to be recorded is presented in the most secure and legible way. It is recommended that a conservator be consulted during the planning phase of a copying programme.

All personnel will carry out a biannual review of the standards and procedures in consultation with the director of each department and the director of the library. This ensures that the procedures and recommendations are based on the most current standards, information, researches and publications and they provide a good operational framework for preservation, management programmes and projects. It is equally important to ensure that an appropriately-trained staff is involved in all of these considerations.

The local manager must identify the best staff to receive the instruction and should plan appropriate technical training as part of the overall project.

The role that training can play in human resource development, especially in libraries, is inestimable

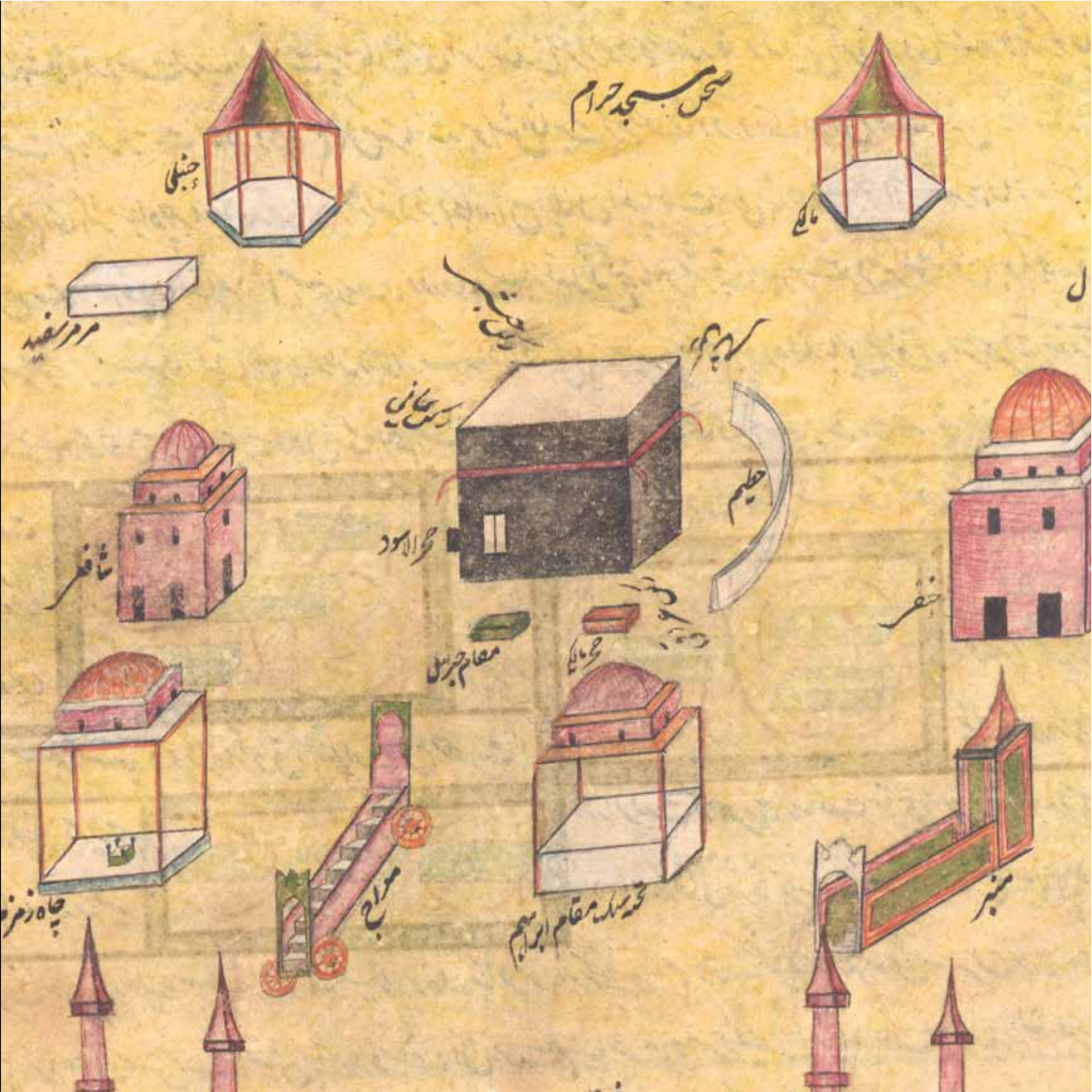
صحن مسجد حرام
حنبلی
مالکی
مرمر سفید
حطیم
حجر الاسود
شافعی
حنفی
مقام جبرئیل
حجر مالکی
چاه زمزم
مراح
تخته سنگ مقام ابراهیم
منبر

ما هو موضوع للمحل مثل ما الآن موضوع للكون ليحمل عليه فقال ان الآن جوهر ويقال على ما هو موضوع للوجود مثل الزمان موضوع لوجود الصورة فلذلك
قال بان الذي عنه كون الشيء لينفصل بين الموضوع للمحل وبين الموضوع للوجود وقوله وهو موجود فيه لا بطريق العرض فصل بين الهيولى وبين ما يعرض لها
فان العدم عارض في الهيولى وهو موجود في الشيء الذي الهيولى موجود فيه الا ان وجود الهيولى في المركب منها ومن الصورة ذات المركب بطريق العرض
اذ كان ليس بمقوم لذات المركب ٥ **القول** في الصورة فاما الصورة فهي بحسب ما رسمها ارسطوطاليس حلقة وصورة لما فيه منه مبدأ
الحركة وينبغي ان نعلم ان ارسطوطاليس انما رسم بهذا الرسم الصورة النوعية التي هي احد مبادئ الطبيعة وهو يريد بقوله حلقة المعنى الذي به عبارة الهيولى
اذا صورت فصيرت شيئا ما بالفعل لا المعنى الانية والصورة النوعية وانما لهما فارق بقوله لما فيه منه مبدأ الحركة لينفصل بين الصور الطبيعية و
بين جميع الصور الباقية ٥ **القول** في الدهر واما الدهر فهو مدة غير محدودة ولا معدودة والمدة مشتقة من الامتداد والامتداد يعرفها
ومعنى انها غير محدودة انها لا نهاية لها واضيف الى ذلك انها ولا معدودة لتفرق بينها وبين الزمان وان زمان كل واحد من الامور ذوات الزمان مدة
معدودة بحركة متقدمة ومتأخرة ٥ **القول** في الحركة واما الحركة فهي بحسب ما رسمها ارسطوطاليس كمال ما هو بالقوة بما هو كذلك وهو يعني بقوله
كمال الفعل الذي هو متمم لنقص القوة وذلك ان القوة ناقصة اذا قيست الى الفعل المتمم لها مثال ذلك الحركة التي ليست موجودة ويمكن ان يوصف
بقول انها بالقوة واذا وصفت بقول انها بالفعل ومن البين الظاهر ان ما هو موجود اتم واكمل مما ليس بموجود واذا كان كذلك فان يوصف
الكمال كالان احدهما تام مثل كمال البيت الذي قد بني وفرغ من بنائه وهذا الكمال يبطل به القوة التي كانت عليه والكمال الآخر كمال ناقص وهو كالطريق
من القوة على بناء البيت الى استكمال بنائه وهذا الطريق ليس هو قوة محضة لا يشوبها كمال كالقوة المحضة على بناء البيت قبل ان يبدأ ببنائه اذ
كانت قد ابتدأ بالسلوك منها نحو الكمال وقد ساتها بحركة هي كمال ما يبقى معه بالقوة ولا يبطلها فلذلك نزله على قوة كمال ما هو بالقوة قوة بما هو كذلك
اي بما هو بالقوة مثال ذلك ان البناء اذا ابتدأ ببناء البيت قدم القوة المحضة على البناء تاما فان لم يكن اتمام المحض الذي لا يشوبه قوة
وهذا الذي يوجد عند الفراغ من بناء البيت فيعم ما قال اذا انه كمال ما بالقوة ٥ **القول** في الزمان واما الزمان فهو بحسب ما رسمه ارسطوطاليس
مدة تعقب الحركة بالمتقدم والمتأخر وهو يعني بالمدة الامتداد الذي تقتضي الحركة وتتبعها وذلك ان الزمان انما يوجد اولا زمانا تاما للحركة وسط
الحركة يوجد السكون فقد بين ارسطوطاليس في المقالة الرابعة من السماع الطبيعي انه لو لم تكن حركة لم يكن زمان لانه لا سبيل الى تصور زمان من دون تصور
الحركة بحجج يعسر فهمها على من لم يتمسك بطريق البرهان واقرب الحجج الى الفهم انا نقدر الزمان بالحركة وذلك انا لو سئلنا كم زمان هذا البناء لكنا نقول
انه مدة سنة او شهر او يوم وكل واحد من هذه انما نعرفه بتقدير حركة الشمس فان السنة انما هي المدة التي يسير فيها الشمس من نقطة ما الى ان تعود اليها
والشهر انما هو مدة يسير الشمس فيها جزءا من اثني عشر جزءا من الفلك واليوم مدة دور فيها الفلك الاعلى دورة واحدة تامة فقد تبين اذا ان الزمان
هو مدة تعقب الحركة بالمتقدم والمتأخر ٥ **القول** في المكان واما المكان فهو بحسب ما رسمه ارسطوطاليس السطح الداخل من الجسم الحاوي
المماس للسطح الخارج من الجسم المحوي مثال ذلك ان مكان الماء الذي في الجرة هو سطح الجرة والجرة هي الجسم الحاوي وهذا السطح منها مماس لسطح الماء الخارج
اذ كان غير زائد عليه ولا ناقصا عنه وكذلك مكان كل واحد من الاجسام ذوات الامكنة مماس لسطحها الخارج فيعم ما رسم اذا المكان بهذا الرسم
القول فيما يدل عليه اسم الخلاء فاما ما يدل عليه اسم الخلاء بعد خال من الجسم محسوس وانا قلت ما يدل عليه اسم الخلاء وما اقول حد الخلاء لان
الخلاء قد عرفه ارسطوطاليس في المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعي انه ليس بموجود وما ليس بموجود لا يمكن ان يحد اذ كان الحد هو قول يدل عليه ما هو المحدود

القول في الصورة

القول في الدهر

القول في الحركة

القول في الزمان

القول في المكان

القول فيما يدل عليه اسم الخلاء

and unquantifiable. The training of staff enhances productivity. Another advantage of staff training is that it improves job performance and therefore promotes management efficiency. Other advantages of training include reduction in cost, reduced turnover, human resources reserve, faster decision making, continuity of effort, improvement in employee morale, availability for future personnel needs of the organisation, improvement in health and safety, reduced supervision, personal growth, and organisational stability.

A. Mirabile

5.2. PRESERVATION OF THE MANUSCRIPTS COLLECTION

The sustainable preservation of cultural heritage depends on sound principles, clear policies and guidance, and the quality of decisions that stem from their consistent application. A clear methodology and a set of understandable principles are needed to guide a preservation project, to give meaning to what is preservation at the beginning of the 21st century, and to distil current good practice in casework. The main purpose of this paper is to illustrate methods and principles that guided the UNESCO project, "Preservation of the Manuscripts Collection of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute of Oriental Studies." For this reason it does not describe all of the elements of the project because some activities are still in process and others have yet to be started.

By defining principles and methods, the project should help create a progressive framework for the preservation of manuscripts in Uzbekistan. The project focuses on six main aspects:

1. Assessing the Institute with special attention to major risks and establishing an action plan for the improvement of the various areas and services;
2. Surveying the state of condition of the collection;
3. Training conservators;
4. Starting the stabilization of the collection;
5. Drawing up and establishing policies and procedures; and
6. Publishing and raising awareness through conferences and short trainings.

ASSESSMENT

A first assessment of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute of Oriental Studies was carried out in the frame of the UNESCO/Saudi Arabian Funds-in-Trust project "Preservation of the Manuscripts Collection of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute of Oriental Studies under the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan." The objective was, in particular, to determine the priority of actions to be taken in each of the following areas—conservation and storage spaces, reading and consultation areas, exhibition space, infrastructures, safety and security.

The work of data collecting was divided according to three axes:

- collection of data concerning the collections, including the nature of the collections, the state of conservation, environmental conditions of presentation, and other factors;
- collection of documentation, including data concerning the history of the collections, the management of the collections (inventory, cataloguing, digitisation), temporary exhibitions, documents concerning communication to the public, and other documentation; and
- collection of data concerning the building, such as plans, surfaces, state of conservation, and other data.

The methodology chosen stands on a selective approach based on relevant indicators or markers of vulnerability of the collection and the institution. Eight elements to be assessed have been identified—the building, the environment, security, safety, storage, methods of storage, handling and consultation, and conservation.

Each element assessed was separated into different markers. Each marker gave us one or more pieces of information. This information was analyzed and compared with a set of international preservation standards, rules or values. The difference between the "ideal" and "real" situation gave us the possibility to evaluate the reality (see Table 1), to see how close or far we were from the best practice, to measure if the best practice was feasible in the context of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute, and to prioritize a set of recommended actions according to the time and economic frame of the UNESCO project and to the human and material resources of the Institute.

Table 1: Elements assessed in the Abu Rayhan al-Biruni Institute (simplified version)

Reference table	Marker	Condition	Action
Building	Structure	Average	
	Roof	Good	
	Floor	Good	
	Doors and windows	Bad	Urgent
	Sanitary state	Good	
Environment	Climate	Very bad	Urgent
	Artificial light	Bad	Urgent
	Natural light	Good	
	Dust	Bad	Urgent
Security	Detection	Good	
	Evacuation	Very bad	Urgent
	Means of defense	Average	
Safety	Intrusion detection	Good	
	Surveillance	Good	
	Locking	Good	
	Consultation	Good	
Storage	Functioning	Average	
	Accessibility	Good	
	Visibility	Good	
	Safety	Bad	Urgent
	Security	Good	
	Environment	Very bad	Urgent
Methods of storage	Shelves	Average	
	Position	Average	
	Unbound	Bad	Urgent
	Boxing	Bad	Urgent
	Oversize	Bad	Urgent
Consultation	Ergonomics	Average	
	Reception	Average	
	Copy	Average	
	Training	Bad	Urgent
Conservation	Environment	Very bad	Urgent
	Equipment/materials	Very bad	Urgent
	Methodology	Bad	Urgent
	Training	Very bad	Urgent

Assessment methodology, identification and characterisation of the different issues, the relation between the issues, and the action plan with corrective measures were recorded in a formal survey report. The report was written in clear, direct language and formatted in such a way that the information can be easily located and extracted. Recommendations are organised in three phases: short- (one to two years), middle- (two to five years) and long-term (beyond five years).

Some recommendations constitute a sort of ideal solution while others are a pragmatic answer to the assessed institution. The three main challenges of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute at the present time, in the context of preservation and restoration of its collections, are:

- storage environment;
- light (both natural and artificial); and
- conservation workshop and conservation training.

These constitute the heart of the short-term recommendations.

SURVEY

The general state of conservation of the manuscripts was assessed using a simple statistical sampling derived from Carl Dott's[1] table. This table allows the defining of the sample size according to the chosen confidence level and the confidence interval.

The chosen confidence level is 95 percent with a confidence interval of ± 3 percent. A total number of 1,067 manuscripts were consulted (see Figure 1).

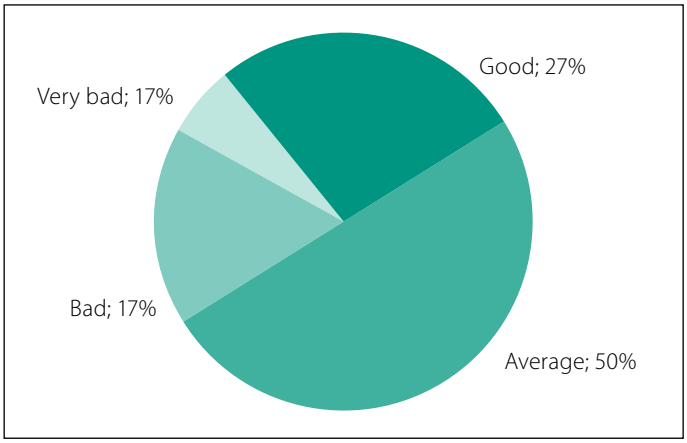

Fig. 1

The first impression is that the situation at the Insitute is manageble, even if the current environment jeopardizes the necessary and permanent work of preservation in a safe and clean environment.

High temperature and relative humidity are factors in preservation. Heat accelerates the speed of chemical reactions, whereas the dry atmosphere extracts water molecules contained in materials, causing shrinkage of documents and a change in their dimensions. Pollution and dust also accelerate the aging of manuscripts and books. These aging effects on the documents are considered slow degradation and are not immediately visible and only measurable with sophisticated tests. However, this is not a good reason to underestimate them. The effects of these factors irreversibly affect the longevity of cultural heritage.

1. For more information see: http://testbed.cis.drexel.edu/DrottHome.html

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 6

Fig. 5

CONSERVATION WORKSHOP

Conservation workshops have a very important role to play in the development of a culture dedicated to the preservation of heritage materials. They establish a specialist activity within a public service and also represent, in an unassailable way, the significant commitment to the long-term preservation of material worthy of retention. Conservation workshops are a place where important and complex activities are carried out.

The area chosen for the installation of the workshop at the Institute was not ideal. However, it is possible to achieve a satisfactory layout of a workshop respecting some basic principles. One of the first considerations is security since documents and books undergoing treatment may often have to be left in the workshop overnight. The workshop is locked when staff are absent. All staff must be made aware of the health and safety risks associated with a primarily craft-based, practical workshop area where cutting machines, sharp knives and chemical solvents are in regular use. This room must never be a thoroughfare; access must only be available to staff of the institution.

Another consideration is circulation and workflow (Figures 2 and 3) as the staff must circulate safely and efficiently so the different stages of conservation can be carried out in a logical and mandatory manner. Wet and chemical treatment areas and the storage of materials should be, respectively, in rooms separate from paper and binding conservation. Benches in the workshop are equipped with a light box and a double electric outlet from which to run smaller electrical tools. Benches enable conservators to work standing up or sitting, with enough room for their legs to fit comfortably underneath. In addition to workstations, the workshop should include some shelves, drawers and plain chest-style shelves which are vital for the storage of paper, off-cuts material and other documents.

A comprehensive list of technical equipment, personal tools, materials and products complete the workshop so four people can work without difficulty.

CONSERVATION PRINCIPLE

The entire collection of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute is composed of manuscripts and books. The manuscripts are made from a variety of materials belonging to the family of organic materials, most of which are natural products. The paper, boards and thread of a book are all composed of cellulose, a plant material. The covers can be made from a wider variety of materials, including skin products (leather, vellum or parchment), textiles or plastic.

Every manuscript in ‘Arabic writing can have a double soul, being both a copy of a given text and a unique manufactured product. Each manuscript carries a double value as a collection of information contained in the text and as an historical document produced in a particular geographical and cultural background, making it a real piece of archaeological investigation. All the material elements of a manuscript provide

Fig. 7

Fig. 8

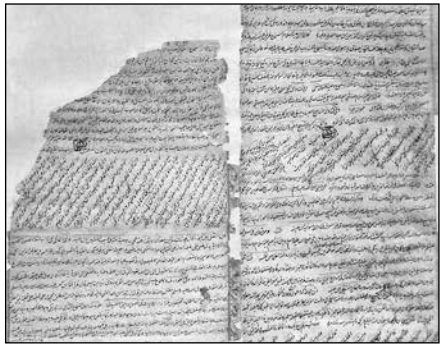

Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 13

valuable clues about the society and the time frame in which it was produced.

The integrity and meaning of a manuscript is recognized as the combination of a number of values and types of information, including aesthetic, historical, technological, social and spiritual information. Conservation of the manuscript, therefore, requires an understanding that these aspects must be considered in the same way as basic chemical and physical characteristics are considered. Maintenance and conservation treatment are always approached with caution, with the minimum practicable intervention required to promote preservation. Treatment to enhance the appearance or aesthetic presentation of a manuscript is never considered if it compromises its integrity or its ongoing preservation.

Any remedial treatment, alterations or additions are fully documented in the permanent record and are readily identifiable. When possible, these treatments, alterations or additions are minimal and reversible. It is particularly important that alterations or additions are only carried out after consultation with curatorial and conservation staff and others as appropriate, and with the direct or delegated agreement of those responsible of the Abu Rayhan Al-Biruni Institute.

CONSERVATION TRAINING

Conservation is associated with the preservation, safeguarding and protection of materials, according to the Operational Guidelines of the 1972 World Heritage Convention. The Nara Document on Authenticity defines conservation, specifically with reference to cultural heritage, as making all efforts designed to understanding cultural heritage, knowing its history and meaning, ensuring its material safeguard and, as required, ensuring its presentation, restoration and enhancement. In fact, conservation is a good example of the accumulation of knowledge, skills, abilities and experience.

The conservator is an expert who can perform the duties of conservation through specialized education, knowledge, training and experience. A skilled conservator should be competent in conservation history, ethics and philosophy, values and significance, history of technology of cultural heritage, scientific principals and methods, processes of deterioration and change, preventive care and measures, examination methods, and documentation and treatment methods (Figures 4,5,6 and 7).

All these skills, abilities and experiences are strongly encouraged and developed with short and extensive trainings in situ (Figures 8, 9 and 10) and abroad (Figures 11, 12 and 13). The trainings provide general concepts regarding cultural heritage and its protection and the immense role of conservation in assuring the protection of heritage values with a combination of theory sessions and practice.

Abu Rayhan Al-Biruni conservators are familiarizing themselves with new approaches on world heritage and applying conservation techniques in an ongoing program. By the end of the trainings they will have a better understanding of the analysis process

regarding alteration and decay of paper-based materials, peculiarities of Islamic binding, use of basic chemical treatments, identification of deterioration effects, and definition of the diagnosis and documentation. They will achieve an understanding of the international legislative framework and will perform the restorative action in strict observance of the professional code of ethics.

CONCLUSION

This on-going project, based on principles and experiences, is building a preservation culture in the Abu Rayhan Al-Biruni Institute that also takes into account a wide range of heritage values. These are intended to help everyone involved in the preservation of manuscripts and art on paper, taking into consideration the different professionals working with cultural heritage. The project acknowledges that the preservation of manuscripts involves different long-standing and evolving actions managed in parallel, and is fostered with close relationships between theoretical and practical approaches.

A level of self-help is also instilled in the project with a flavour of local control. This will be doubly important once the project is complete, the monies spent, and specialist consultants have returned to their own countries.

The overall message is to get involved and plan ideas to achieve:

- development of local expertise on a permanent basis;
- establishment of efficient supply routes; and
- establishment of links with relevant national and international institutions in order to strengthen national capacity in conformity with international standards and conventions.

LIST OF ILLUSTRATIONS

© Abu Rayhan Al-Biruni Institute of Oriental Studies

Dzami' at-tavorih. Inv. #1620, Page 49b 13
Zafar-nama. Inv. #4472, Page 167b 14
Ikhtiyarat-i badi'i. Inv. #1598, Page 160b 27
Durrat at-taj ligurrat al-dibaj. Inv. #816, Page 143b 28
Tahkik al-usul. Inv. #2979, Page 1b 41
Yusuf va Zulaykha. Inv. #9597, Page 72a 42
Tarikhi Abulhayr-khani. Inv. #9989, Page 138b 55
Kitab At-tafkhim li avayil sina'at at-tanjim. Inv. #3423, Page 70a 56
Silsila-yi aliya-yi hazrat-i hvajagan-nakshbandiya. Inv. #1974, Page 31b 69
Majmua-yi murasalat. Inv. #2178, Page 14b 70
Qur'an. Inv. #3962, Page 97b 83
Ihya 'ulum ad-din. Inv. #3138, Page 2a 84
Kitab at-tafhim li-avail sina'at tanjim. Inv. #3423, Page 81b 97
Shah-nama. Inv. #1811, Page 65a 98
Tazkirat al-auliya. Inv. #2103, Page 176a 111
Madjma' al-vasaik. Inv. #1386, Page 78a 112
Tashrih al-badan. Inv. #2105, Page 40b 125
Faras-nama. Inv. #5519, Page 18a 126
Adja'ib at-tabakat. Inv. #411, Page 33a 139
Madjuma-i rasaila hukama. Inv. #2385, Page 191a 140

© Marco Di Bella

Illustrations/pictures of the article *4.1 Islamic Bookbinding*

© Antonio Mirabile

Illustrations/pictures of the article *5.1 Preservation of paper-based documents* and *5.2 Preservation of the manuscripts collection*

Approved for publishing by the Academic Council
of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan
Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies
29 June 2011

The Treasury of Oriental Manuscripts. Abu Rayhan al-Biruni institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan

ISBN 978-9943-11-139-4
ISBN 978-92-3-001065-2

© ABU RAYHAN AL-BIRUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES, 2012
© UNESCO, 2012

United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization

Tashkent
Office

9 789230 010652

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ

کتاب الروح

روح کا انسائیکلو پیڈیا

روح کیا ہے؟ روح کہاں سے آتی اور کہاں جاتی ہے؟ کس طرح آتی اور کس طرح جاتی ہے؟
اس کے آنے سے جسم کس طرح آباد اور جانے سے کس طرح ختم ہو جاتا ہے؟
قرآن وسنت کی روشنی میں ان سوالات کا جواب

تالیف
امام ابن قیمؒ

ترجمہ
مولانا عبدالمجید صدیقی
فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور

پیش لفظ

مادی تصورِ حیات کی رُو سے انسان عبارت ہے صرف اس کے طبعی جسم سے۔ اس جسم کی مشینری، طبعی قوانین کے تابع سرگرمِ عمل رہتی ہے۔ اور جب انہیں قوانین کے مطابق وہ چلنے سے رُک جاتی ہے تو اسے موت کہتے ہیں جس سے اُس فرد کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یعنی

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انہیں اجزاء کا پریشان ہونا

اسلامی تصورِ حیات کی رُو سے انسان عبارت ہے اس کے طبعی جسم اور اُس کی ''رُوح'' سے۔ اس کی ''رُوح'' طبعی قوانین کے تابع نہیں ہوتی اس لئے جب طبعی قوانین کے مطابق انسانی جسم کی مشینری حرکت کرنے سے رُک جاتی ہے تو اس سے اس کی ذات کا کچھ نہیں بگڑتا۔ وہ اس کے بعد بھی زندہ رہتی ہے۔

قرآن کریم میں انسانی تخلیق کے سلسلہ میں ابتدائی کڑیاں تو وہی ہیں جو عام حیوانات کی تخلیق سے متعلق ہیں لیکن اس کے بعد انسان کو دوسرے حیوانات سے یہ کہہ کر ممتاز کر دیا ہے کہ:

و نفخ فیه من رُّوحِه (۹/۳۲)

یعنی ''اس میں خدا نے اپنی ''رُوح'' پھونکی۔''

ازمنہ قدیم سے لے کر آج کے جدید سائنسی دور تک مختلف فلسفہ و مذاہب کے پیشواؤں نے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور اپنا اپنا راگ الاپا ہے مگر نتیجہ بقول اکبر الہ آبادی ؎

ڈور کو سلجھا رہے ہیں اور سِرا ملتا نہیں

زیرِ نظر کتاب کا موضوع بھی ''رُوح'' ہی ہے یہ عالم اسلام کے مایہ ناز محقق و مصنف علامہ حافظ ابن قیم کی گراں قدر تصنیف ہے جو ان کی سال ہا سال کی دیدہ ریزی کا ماحصل ہے۔

علامہ موصوف نے کتاب وسنت کی روشنی میں روح کے متعلق اکیس (۲۱) مختلف سوالات کے جوابات دیئے ہیں اور رُوح سے متعلق ہر زاویہ سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپ اس کاوش کو بلاشبہ رُوح کے موضوع پر ایک انسائیکلوپیڈیا قرار دے سکتے ہیں۔ ''کتاب الروح'' کا عمیق مطالعہ انسان میں خوفِ خدا پیدا کرتا ہے اور برے اعمال سے مجتنب رہنے اور توبہ کا میلان دِل میں پیدا کرتا ہے۔

اس کتاب کا اُردو ترجمہ مولانا عبدالمجید صدیقی صاحب فاضل جامعہ اشرفیہ کے قلم کا نتیجہ ہے جو نہایت صاف، سلیس اور رواں ہے۔ دُعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ دوست ایسوی ایٹس کی ایسی علمی کتابوں کی اشاعت کی کوشش کو قبول فرمائے۔

احقر العباد

حافظ ادریس اعوان

فہرست

پہلا حصہ

کیا مردے قبروں پر آنے والوں کو پہچانتے اور ان کا سلام سنتے ہیں 21
عاصم علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا..... 22
امام حسن قصاب کی روایت 22
مطرف کا قصہ 23
فضل کا اپنے والد کے خواب میں آنا..... 23
عثمان بن سودہ کا اپنی والدہ کے خواب میں آنا..... 23
بشیر بن منصور کا بیان کیا ہوا ایک قصہ 24
سلیم بن عمیر کا ایک قصہ 24
مردوں کو اپنے زندہ اعزہ کے اعمال کی بھی خبر ہوتی ہے..... 24
خوابوں کا اتفاق اتفاق روایت کے مانند ہے..... 27
مردہ جنازہ کے شرکاء سے مانوس ہوتا ہے .. 27
دفن کرنے کے بعد قرآن پاک پڑھنا 28
قبر پر تلقین 31

دوسرا حصہ

کیا ارواح باہم ملاقات و مذاکرات کرتی ہیں 37
عطاء سلمی علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا 39
امام ثوری علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا..... 39
ابن مبارک علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا..... 39
مروان محلمی کا خواب میں آنا 39

تیسرا حصہ

کیا زندوں اور مردوں کی ارواح میں ملاقات ہوتی ہے..... 42
ابن سلامؓ اور سلمان فارسیؓ کا عہد..... 44
حضرت عمرؓ سے خواب میں ملنا..... 44
شریحؒ کو خواب میں دیکھنا..... 44
عمر بن عبدالعزیزؒ سے خواب میں ملنا..... 45
زرارہ بن اوفی کو خواب میں دیکھنا..... 45
مسلم بن یسار علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا ... 45
ملک بن دینار علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا... 46
رجاء کو خواب میں ملنا 46
مورق کو خواب میں ملنا 46
ابن سیرین علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا..... 46
امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا 47
حسن بن صالحؒ کو خواب میں دیکھنا 47
ضیغم عابد علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا..... 47
رابعہ بصری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا... 47
عبدالعزیز بن سلیمان عابد علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا 48

عطاء سلمیؒ کا خواب میں ملنا 48
عاصم جحدریؒ کا خواب میں ملنا..... 48
فضیل بن عیاض کا خواب میں ملنا..... 48
مرہ ہمدانی علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا..... 48
اویس قرنی علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا..... 49
مسعر علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا..... 49
سلمۃ بن کہیلؒ کو خواب میں دیکھا..... 49
وفا بن بشیرؒ کو خواب میں دیکھا..... 49
عبداللہ بن ابی حیبۃ علیہ الرحمۃ
کو خواب میں دیکھنا..... 50
ایک نوجوان عابد کو خواب میں دیکھا..... 50
عامر بن عبد قیسؒ کو خواب میں دیکھا..... 50
ابوالعلاء ایوبؒ کو خواب میں دیکھا..... 50
ایک بچی کو خواب میں دیکھا..... 51
چند عورتوں کو خواب میں دیکھا..... 51
عمر بن عبدالعزیزؒ کا ایک اور خواب 51
عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کو ایک شخص
کا خواب میں دیکھنا..... 52
معاذ بن جبلؓ کا خواب میں آنا..... 53
امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا 53
ابن عیینہ علیہ الرحمۃ کا امام ثوری علیہ الرحمۃ
کو خواب میں دیکھنا..... 53
شعبۃ بن حجاج علیہ الرحمۃ اور مسعر علیہ الرحمۃ
کو خواب میں دیکھنا..... 54
امام احمدؒ کو خواب میں دیکھا..... 54
بشر حافیؒ اور معروف کرخی علیہ الرحمۃ
کو خواب میں دیکھا..... 55
شبلی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا 56
میسرۃ بن سلیم کو خواب میں دیکھنا..... 56
عیسیٰ بن زاذان کو خواب میں دیکھنا..... 56
مسلم بن خالد زنگی کو خواب میں دیکھنا 57
حماد بن سلمۃ کا ایک خواب 57
موضوع گفتگو پر یقین کرنے کی صورتیں ... 57
کیا خواب محض خیالات ہیں؟ 58
خواب کی اقسام 58
سچے خوابوں کی اقسام 58
کیا روح علوم کا سرچشمہ ہے..... 59
کچھ کے نزدیک خواب بغیر اسباب علوم حاصل
کرنے کا ذریعہ ہیں مگر یہ خیال غلط ہے.... 59
کچھ کے نزدیک خواب مثالیں ہیں..... 59
حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تین
عجیب وغریب سوالات وجوابات 60
خواب میں زندہ ارواح کا اجتماع
کس طرح ہوتا ہے؟..... 61
اجتماع ارواح کے بارے میں بعض
سلف کے اقوال 62
ایک خواب کا واقعہ..... 62
عبدالمطلب کو خواب ہی میں

مقام زمزم بتایا گیا 63
عمیر کو خواب میں خزانے کی بشارت 63
ابو محمد عبداللہ کے حیرت انگیز خواب 63
کسی عورت کی سات اشرفیاں ایک عورت
کے پاس تھیں، وہ فوت ہوگئی 63
ایک مزدور کا واقعہ 64
علامہ ابن تیمیہ ؒ کو خواب میں دیکھنا 64

چوتھا حصہ

کیا ارواح بھی مرتیں ہیں یا صرف اجسام
کو موت آتی ہے؟ 66
دونوں راویوں میں محاکمہ 67
کیا نفخ صور کے وقت ارواح زندہ رہیں گی یا
مرجائیں گی اور پھر زندہ ہوں گی 67
موت عدم نہیں ہے بلکہ انتقال مکانی ہے ... 68
ایک مشکل اور اس کا جواب 69
دوسری مشکل اور اس کا جواب 70

پانچواں حصہ

اجسام سے جدا ہونے کے بعد ارواح
کیسے پہچانی جاتی ہیں؟ 71
روح کے اوصاف 72
ارواح میں تمیز و تشخص ہے 74
اس بیان کی مزید وضاحت 74

چھٹا حصہ

کیا قبر میں سوال کے وقت مردے کی روح
لوٹائی جاتی ہے؟ 76
ابن حزم علیہ الرحمۃ کی رائے 78
ابن حزم علیہ الرحمۃ کی رائے پر تنقید 79
جسم سے روح کے تعلقات 80
ابن حزام کی پہلی دلیل کا جواب 81
سونے والی مثال 81
رحمۃ اللعالمین ﷺ کا معراج میں
انبیاء کرام کو دیکھنا 81
ارواح کے حالات اجسام کے حالات
سے مختلف ہیں 82
روح کی مثال 83
ابن حزم کی دوسری دلیل کا جواب 83
ابن حزم کی حدیث پر جرح اور
اس کا جواب 84
منہال بن عمرو زیادتی میں تنہا نہیں 84
براء سے زاذان کا سماع بھی ثابت ہے 85
علامہ ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ کی رائے 87
عذاب اور ثواب کیا روح کے بغیر صرف جسم
پر بھی ہوسکتا ہے؟ 87
فلاسفہ کے اقوال 88
برزخ میں روح و جسم دونوں پر
عذاب و ثواب ہے 89

عذاب قبر اور سوال منکر نکیر 89
جانوروں کے پیٹ درد کا علاج 90
قبر کا عذاب سن کر ایک جانور کے
بدکنے کا واقعہ 90
قبر میں سوال 91
مردے کو قبر کا پکڑنا 92
علماء امت کا عذاب قبر پر اتفاق 93
بدعتیوں کی بکواس 93
معتزلہ کا ایک باطل قول 94
عذاب قبر سے کیا مراد ہے؟ 94
رحمۃ اللعالمینؐ کا عجیب خواب 94
شب معراج کے واقعات 96

ساتواں حصہ

عذاب قبر، قبر یک تنگی و کشادگی۔ قبر دوزخ
کا گڑھا یا جنت کا باغ اور قبر میں مردوں کا
حساب کے لیے بیٹھنا 99
چند اہم باتیں: پہلی بات 100
دوسری بات 100
تیسری بات 100
برزخ کا نمونہ 102
چوتھی بات (برزخ و آخرت کے معاملات حس و
ادراک سے باہر ہیں) 103
واقعہ خیر النساج 103
عمر بن عبدالعزیزؒ کا آخری واقعہ 103
محمد بن واسع کی موت کا واقعہ 104
قبر کی کشادگی 105
ایک معتبر شخص کا واقعہ 105
پانچویں بات 105
ابوعبداللہ محمد بن ازیز کا آنکھوں
دیکھا واقعہ 106
ایک آدمی کا آنکھوں دیکھا واقعہ 107
ابن عمر کا واقعہ 107
ابوعزعۃ کا واقعہ 107
ایک مدنی کا واقعہ 108
ایک اور شخص کا واقعہ 108
ایک کفن چور کا واقعہ 109
دوسرے کفن چور کا واقعہ 109
ایک اور کفن چور کا آنکھوں دیکھا واقعہ .. 109
ایک بغدادی کا واقعہ 109
عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کی وصیت ... 110
ایک بچی کا واقعہ 110
عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کا آنکھوں
دیکھا واقعہ 111
ذوالصفاح کی قبر کا واقعہ 111
ابواسحاق کا واقعہ 111
ایک بصری گورکن کا واقعہ 112
عالم برزخ کے واقعات سے زیادہ
حیران کن واقعات دنیا میں بھی پائے
جاتے ہیں 112

برزخ کے واقعات کا قیاس مشاہدات پر
کرنا غلطی ہے..... 113
انسان دنیا میں دنیوی چیزوں ہی کا مشاہدہ
کرسکتا ہے..... 113
فرشتے پڑی ہوئی لاش سے بھی سوال
کرسکتے ہیں..... 114
لٹکی دبی جلی ہوئی یا اور کسی قسم کی لاش میں
روح کو لوٹا دیا جانا محال نہیں 114
جمادات تک میں ادراک وشعور..... 114
تادیب صدائے بازگشت نہیں 115
کھانا بھی تسبیح پڑھتا ہے..... 115
کچھ لوگوں کو مرنے کے بعد زندہ کر کے
دکھایا گیا..... 115
عذاب وثواب قبر سے مراد عذاب وثواب
برزخ ہے 116
موت پہلی زندگی بعد الموت ہے 117
برزخ کا عذاب وثواب آخرت کی
ابتدائی عذاب وثواب ہے 118
کسی چیز کا وجود اس کے ادراک وتعبیر پر
موقوف نہیں ہوتا..... 118

آٹھواں حصہ

کیا قرآن میں عذاب قبر کا بیان ہے؟... 119
مختصر جواب 119
تفصیلی جواب اور قرآن سے عذاب
کا ثبوت 120

نواں حصہ

قبر کے عذاب کے کیا اسباب ہیں؟ 122
مختصر جواب 122
مفصل جواب 122
جھوٹ، لوگوں میں عداوت ڈالنا اور
ترک نماز عذاب قبر..... 122
ناجائز کسی کا مال مار لینا قبر کے عذاب کا
سبب ہے 123
قبر کے عذاب کے تفصیلی اسباب 123
اکثر لوگ عذاب قبر کا شکار ہوتے ہیں ... 125
قبروں کی آوازیں..... 125

دسواں حصہ

قبر کے عذاب سے بچنے کے لیے
کیا کرنا چاہیے؟..... 126
مختصر جواب (ایک بہت فائدہ مند عمل) . 126
مفصل جواب 127
حضرت ابن عباسؓ کا کانوں سنا واقعہ .. 127
قرطبی کی رائے اور اس کی تردید 129
کیا قبر میں انبیاء سے بھی سوال ہوگا..... 129
ایک مستند حدیث 130

گیارہواں حصہ

کیا قبر میں مسلمان منافق اور کافر

سب سے سوال ہوتا ہے یا مسلمان منافق
کے ساتھ خاص ہے 132
علماء کے اقوال 132

بارہواں حصہ

کیا منکر نکیر کے سوالات اسی امت کے ساتھ
خاص ہیں؟ 136
مفصل جواب 136

تیرہواں حصہ

کیا قبر میں بچوں کا بھی امتحان ہوتا ہے؟ . 138
مفصل جواب 138

چودھواں حصہ

کیا عذاب قبر مستقل ہے یا وقتی ہے؟..... 140
مستقل عذاب قبر 140
وقتی عذاب قبر 141
شفیع اللہ کی اجازت ہی سے کھڑا ہوگا 141
ایک شخص ایک مدنی کو خواب میں
دیکھتا ہے 141
دعاؤں کے اثرات 142
رابعہ بصریؒ کو خواب میں دیکھنا 142

پندرہواں حصہ

موت کے بعد قیامت تک ارواح کے
ٹھہرنے کی جگہ 143
سوال 143
جواب 143
ابن حزم کی رائے 144
ارواح ابتدائی سات دن تک قبر کے صحن
میں رہتی ہیں 146
جنت میں ارواح کے قیام کے دلائل 146
پہلی دلیل کی وضاحت 147
مقرب روحیں 147
جھٹلانے والی گمراہ روحیں 147
دوسری دلیل کی وضاحت 147
مومن کی روحیں جنت میں رہتی ہیں 148
ایک اعتراض کا جواب 151
روحیں جنت میں نہیں ہیں لیکن جنت کے
پھل اور خوشبو انہیں پہنچتی ہے 152
تبصرہ 152
ارواح قبروں میں رہتی ہیں 153
تبصرہ 153
ایک مغالطہ 154
طلحہ بن عبید اللہ کا واقعہ 155
ارباب قبر پر سلام وخطاب سے ارواح کا قبر
میں ہونا لازم نہیں آتا 155
ایک شبہ کا جواب 156
مختلف روحوں کے اوصاف بھی مختلف
ہوتے ہیں 156

روحوں کے حیرت انگیز کارنامے 157
روح کس طرح اپنی روشنی پھیلاتی ہے ... 157
تبصرہ۔مومن کی روحیں اللہ کے پاس ہیں 158
تبصرہ اور اس کے دلائل 158
مومنوں کی روحیں جابیہ اور کافروں کی حضر موت
کے کنوئیں ''برہوت'' میں۔تبصرہ 161
ایک شخص کا برہوت کے بارے میں واقعہ 161
روحیں اس زمین میں رہتی ہیں جن کے
وارث اللہ کے نیک بندے ہوں گے ... 162
تبصرہ 162
مومنوں کی روحیں ساتویں آسمان پر علیین میں
ہیں اور کافروں کی روحیں ساتویں زمین پر سجین
میں ہیں۔تبصرہ 162
مومنوں کی روحوں کا زمزم کے کنویں میں اجماع
سمجھنا غلط ہے 163
روحیں زمین والے برزخ میں رہتی ہیں جہاں
چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔..... 163
تبصرہ 163
حضرت آدم علیہ السلام کے
دائیں بائیں روحوں کا اجتماع 163
تبصرہ 163
ایک اعتراض اور اس کا جواب 164
کیا اجسام کے پیدا ہونے سے پہلے
روحیں جہاں تھیں مرنے کے بعد وہی
ان کا مقام ہے 164
کیا اجسام کے ساتھ روحیں بھی فنا
ہوتی ہیں؟ 166
کیا مرنے کے بعد روحوں کو ٹھہرنے کے لیے
نئے اجسام ملتے ہیں؟ 167
مسئلہ تناسخ 167
ابن حزم کا قول 167
ابن حزم کے قول پر تبصرہ 168
ایک اعتراض اور اس کا جواب 168
تناسخ کا شبہ 169
باطل تناسخ 170
ارواح کے مستقر کے بارے میں
قول مرجح 170
ارواح کا اجسام پر قیاس قیاس مع
الفارق ہے 172
روحوں کے چار گھر ہیں 172

سولہواں حصہ

مردوں کی روحوں کو زندہ کے کسی عمل سے
فائدہ پہنچتا ہے کہ نہیں؟ 173
بعض اہل کلام بدعتیوں کے نزدیک کسی عمل کا بھی
ثواب نہیں پہنچتا 173
دوسری صورت کے دلائل 174
مردوں کو صدقہ کا ثواب بھی ملتا ہے 176
روزوں کا ثواب بھی مردوں کی

روحوں کو ملتا ہے 176
روزوں کے بدلے کھانا کھلانے کا ثواب
بھی مردوں کو پہنچتا ہے 177
حج کا ثواب مردوں کو بھی ملتا ہے 177
مردوں کی طرف سے قرض بھی ادا
ہو جاتا ہے 178
اگر زندہ مردے کو اپنا حق معاف کر دے تو
وہ ختم ہو جاتا ہے 178
ایصال ثواب نہ ماننے والوں کی دلیلیں ... 179
صدقہ، حج، روزوں وغیرہ کا ثواب مردے کو
پہنچتا ہے اور ان کے دلائل 180
ابن عباسؓ والی حدیث پر امام شافعی علیہ الرحمۃ
کا تبصرہ 181
ایصال ثواب کے مخالفین کے
دلائل کی تردید 182
لیس للانسان کے ہم معنی آیتیں 186
صدقہ جاریہ والی حدیث کا جواب 187
باطل قیاس کا جواب 187
اثیار عبادت کی کراہیت کا جواب 187
ایک اعتراض اور اس کا جواب 188
اگر مردوں کو بخشنا جائز ہے تو زندوں کو بھی جائز
ہونا چاہیے 189
جزئی ایصال ثواب بھی جائز ہے 190
ابو عبداللہ حمدان کا قول 191
اگر ایصال ثواب جائز ہو تو زندوں کے فرائض
کے ثوابوں کا ہدیہ بھی جائز ہوگا 191
تکالیف امتحان ہیں اور بدل قبول
نہیں کرتیں 192
اگر ایصال ثواب صحیح ہے تو دوسروں کی
طرف سے اسلام و توبہ بھی قابل قبول
ہونی چاہیے 193
مگر اسلام و توبہ قابل قبول نہیں اس لیے
ایصال ثواب بھی صحیح نہیں 193
صرف نیابت والی عبادتوں میں
ایصال ثواب جائز ہے 194
تردید حدیث کا جواب 195
حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا مطلب 196
یہ دعویٰ غلط ہے کہ یہ حدیث آیت سے
ٹکراتی ہے 197
امام نسائیؒ کی حدیث مردوں کی
طرف سے روزے رکھنے والی حدیث
سے ٹکراتی نہیں 197
ابن عمرؓ کی حدیث پر تنقید 198
یہ حدیث قیاس جلی کے بھی خلاف نہیں ... 198
امام شافعی کی ابن عباس رضی اللہ عنہ
والی حدیث پر تنقید 198
مردوں کی طرف سے روزے رکھنے کے
بارے میں علماء دین کے اقوال 199

یہ کہنا غلط ہے کہ حج میں مردوں کو خرچ کا
ثواب ملتا ہے۔ افعال حج کا نہیں 199
ایصال ثواب میں کیا نیت کے ساتھ الفاظ
کی بھی ضرورت ہے؟ 200
ایصال ثواب کیا ثابت قدمی اور قبولیت کی
شرط کے ساتھ کیا جائے؟ 200
کون سا ہدیہ مردے کے لیے افضل ہے؟ 201
تلاوت قرآن سے ایصال ثواب کیا
سلف کا معمول نہ تھا؟ 201
سلف سے نقل نہ ہونے کی وجہ 201
رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ایصال ثواب
کے بارے میں 202

سترہواں باب

کیا روح قدیم ہے یا حادث ومخلوق؟ 203
ابن مندہ کا جواب 204
روح کے بارے میں اختلاف 204
محمد بن نصر مروزی کا بیان 204
روح کے مخلوق ہونے پر تمام مسلمان
متفق ہیں 205
امام ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ کی رائے 205
ایک جہمی کا غلط دعویٰ 206
عیسائیوں اور جہمیوں کا جھوٹ 206
روح کے مخلوق ہونے کی دلیلیں 207
فرشتہ روح ازلی کو لے کر نہیں آتا بلکہ روح
اس کے پھونکنے سے پیدا ہوتی ہے..... 209
روح کو غیر مخلوق کہنے والوں کے دلائل... 212
قل الروح من امر ربی کا جواب ... 212
ایک شبہ کا جواب 213
ابن عباسؓ کی روایات پر تبصرہ 214
دوسری روایت 215
تیسری روایت 215
چوتھی روایت 215
پانچویں روایت 215
چھٹی روایت 216
قرآن میں روح کے مختلف معنی
آئے ہیں 216
انسانی روح کے بارے میں قرآن میں
نفس کا لفظ استعمال کیا گیا ہے 217
اللہ کی طرف روح کی نسبت کی وضاحت 217
اللہ تعالیٰ کی طرف روح کی نسبت
کس قسم کی ہے؟ 218
ایک اور شبہ کا جواب 218
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کیوں کہا
جاتا ہے؟ 219
ہاتھ سے پیدا کرنے اور روح پھونکنے
میں فرق 219

اٹھارہواں حصہ

روحیں پہلے ہوئیں یا اجسام 220

شیخ الاسلام کا جواب 220
پہلی دلیل 220
دوسری دلیل 220
میثاق ازل کئی آیتوں سے ثابت ہے 222
ازل کے سلسلے میں سوال 224
تیسری دلیل 225
تقدم خلق ارواح کو نہ ماننے والوں کے
دلائل 225
دلیل نمبر ۱ 225
دلیل نمبر ۲ 225
ایک شبہ کا جواب 225
موطا کی حدیث کا جواب 226
حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کا جواب 227
ابی بن کعبؓ کی حدیث کا جواب..... 227
میثاق ازل کے بارے میں چار باتیں
غور کے قابل ہیں..... 228
پہلی بات 228
دوسری بات..... 228
آیت کی تفسیر کا دوسرا رخ..... 229
مجازی معنی کی دلیل 231
میثاق والی حدیث سے ہمارا یہ قول
نہیں ٹکراتا 232
میثاق کا عام مفہوم..... 233
اس مفہوم پر آیت کی ترتیب کی دلالت .. 233
آیات کی اقسام 235
ایک شبہ کا جواب 236
جرجانی کا قول..... 236
آیت وحدیث کا تقابل 237
آیت سے استدلال کا جواب..... 238
قرآن خود اپنی آیات کا مفسر ہے..... 239
روحیں جسموں سے دو ہزار سال پہلے پیدا
ہوئیں ''حدیث'' کا جواب 239
آدم علیہ السلام کی پیدائش کا آغاز اور
تاخر خلق ارواح کے دلائل 240
ابن اسحٰق کا بیان 241
جسم پیدا ہونے کے بعد روح پھونکنے
سے پیدا ہوتی ہے 242
دلیل نمبر ۲- روح کا جسم کے بعد پیدا ہونا 242
دلیل نمبر ۳..... 242
ایک اور شبہ کا جواب 243
دلیل نمبر ۴..... 243
دلیل نمبر ۵ 243
روح کی پیدائش کے متعلق رحمۃ اللعالمین
ﷺ کا بیان 244

انیسواں حصہ

نفس کی حقیقت..... 245
ابوالحسن اشعری کا بیان 245
نظام کا قول..... 245

جعفر بن حرب کا قول 246
جبائی کا قول 246
کچھ حکماء کے اقوال 246
کچھ فلسفیوں کے اقوال 246
کچھ اطباء کے اقوال 246
کچھ دوسرے اطباء کے اقوال 246
اصم کی رائے 247
ارسطاطالیس کی رائے 247
ثنویہ کی رائے 247
دیصانیہ کی رائے 247
جعفر بن مبشر کی رائے 247
ابوالہذیل کی رائے 247
جعفر بن حرب کی رائے 248
ابوبکر بن باقلانی کی رائے 248
مشائین کی رائے 248
ابن سینا کی رائے 248
ابن حزم کی رائے 248
ہمارا تبصرہ 249
انسان کے مفہوم میں چار مختلف اقوال ... 249
روح کے متعلق امام رازی علیہ الرحمۃ
کے چھ اقوال 249
چھٹا قول ہی صحیح ہے 250
دلیل نمبر ۱ 250
دلیل نمبر ۴ 250
دلیل نمبر ۸ 250
دلیل نمبر ۱۱ 251
دلیل نمبر ۱۵ 251
دلیل نمبر ۱۷ 251
دلیل نمبر ۱۸ 252
دلیل نمبر ۲۰ 252
دلیل نمبر ۲۲ 252
ایک شبہ اور اس کا جواب 252
دلیل نمبر ۲۹ 252
دلیل نمبر ۲۳ 253
دلیل نمبر ۵۴ 253
دلیل نمبر ۶۴ 254
دلیل نمبر ۷۱ 254
دلیل نمبر ۸۱ 255
دلیل نمبر ۸۲ 255
دلیل نمبر ۸۳ 255
دلیل نمبر ۸۴ 255
دلیل نمبر ۸۵ 255
دلیل نمبر ۸۶ 256
دلیل نمبر ۸۷ 256
دلیل نمبر ۸۸ 256
دلیل نمبر ۸۹ 257
دلیل نمبر ۹۰ 257
دلیل نمبر ۹۱ 257

دلیل نمبر۹۲ 257
دلیل نمبر۹۳ 258
دلیل نمبر۹۴ 258
دلیل نمبر۹۵ 258
دلیل نمبر۹۶ 258
دلیل نمبر۹۷ 258
دلیل نمبر۹۸ 258
دلیل نمبر۹۹ 260
قاضی نورالدین کا بیان 260
دلیل نمبر۱۰۰ 260
دلیل نمبر۱۰۱ 261
حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ پر تبرا اور اس کی سزا 261...
حضرت علیؓ کو بُرا کہنے کا وبال 261
ایک عورت کا واقعہ 262
یعقوب بن عبداللہ کا ایک خواب 262
نافع قاری کے منہ سے خوشبو مہکتی تھی 263
ربیع بن رقاشی کا بیان 263
علاء بن زیاد کا ایک خواب 263
ایک آدمی کا آدھا منہ کالا اور
آدھا سفید تھا 263
محمد بن عبداللہ مہلبی کا خواب 264
مسجد نبوی کے ایک امام کا بیان 264
ایک عالم کا بیان 265
ام المومنین عائشہؓ پر ایک نوکرانی کا جادو 265
خواب میں خلیل اللہ کے ہاتھ پھیرنے
سے بینائی واپس آئی 265
خواب میں بینائی واپس آنے کی دعا
بتائی گئی 266
آیۃ الکرسی میں ۳۶۰ رحمتیں ہیں 266
عرق گلاب درد معدہ کے لیے مفید ہے .. 266
وجع الرکبہ کا نسخہ 266
فصد کا خیال خواب ہی سے پیدا ہوا 266
گلقند و مصطگی رومی امراض معدہ
میں مفید ہے 266
دلیل نمبر۱۰۲ 267
دلیل نمبر۱۰۳ 267
دلیل نمبر۱۰۴ 267
دلیل نمبر۱۰۵ 268
دلیل نمبر۱۰۶ 268
ایک شبہ کا جواب 268
دلیل نمبر۱۰۷ 268
دلیل نمبر۱۰۸ 268
دلیل نمبر۱۰۹ 269
دلیل نمبر۱۱۰ 269
ایک شبہ کا جواب 269
دلیل نمبر۱۱۱ 270
دلیل نمبر۱۱۲ 270
دلیل نمبر۱۱۳ 270

ایک اعتراض کا جواب 271
دلیل نمبر۱۱۴ 271
ایک شبہ کا جواب 272
دلیل نمبر۱۱۵ 272
دلیل نمبر۱۱۶ 272
مخالف فریق کے دلائل اور
ان کے جوابات 272
دلیل نمبر۱ 272
دلیل نمبر۲ 273
دلیل نمبر۳ 273
دلیل نمبر۴ 273
دلیل نمبر۵ 273
دلیل نمبر۶ 274
دلیل نمبر۷ 274
دلیل نمبر۸ 274
دلیل نمبر۹ 275
دلیل نمبر۱۰ 275
دلیل نمبر۱۱ 275
دلیل نمبر۱۲ 275
دلیل نمبر۱۳ 276
دلیل نمبر۱۴ 276
دلیل نمبر۱۵ 276
دلیل نمبر۱۶ 276
دلیل نمبر۱۷ 277
دلیل نمبر۱۸ 277
دلیل نمبر۱۹ 277
دلیل نمبر۲۰ 277
دلیل نمبر۲۱ 277
دلیل نمبر۲۲ 278
مخالف فریق کے دلائل کے جوابات 278
دلیل نمبر۱ کا جواب 278
دلیل نمبر۲ کا جواب 279
ایک شبہ کا جواب نمبر۱ 280
جواب نمبر۲ 280
جواب نمبر۳ 280
جواب نمبر۴ 280
جواب نمبر۵ 280
جواب نمبر۶ 281
جواب نمبر۷ 281
جواب نمبر۸ 281
دلیل نمبر۳ کا جواب 282
دلیل نمبر۴ کا جواب 283
اک شبہ کا جواب 283
دلیل نمبر۵ کا جواب 284
ایک اعتراض کا جواب 284
ایک شبہ کا جواب 284
ابن سینا کا اعتراض معہ جواب 284
دلیل نمبر۶ کا جواب 285

دلیل نمبر ۷ کا جواب 286
دلیل نمبر ۸ کا جواب 286
دلیل نمبر ۹ کے دس جوابات 287
دلیل نمبر ۱۰ کا جواب 288
دلیل نمبر ۱۱ کا جواب 288
دلیل نمبر ۱۲ کا جواب 289
دلیل نمبر ۱۳ کا جواب 289
دلیل نمبر ۱۴ کا جواب 289
دلیل نمبر ۱۵ کا جواب 289
دلیل نمبر ۱۶ کا جواب 290
دلیل نمبر ۱۷ کا جواب 291
دلیل نمبر ۱۸ کا جواب 291
دلیل نمبر ۱۹ کا جواب 292
روحوں کے اثرات کا انکار نہیں کیا جا سکتا . 293
نظر لگنے کی حقیقت 293
نظر کا اثر زائل کرنے کا ایک طبعی علاج ... 294
دلیل نمبر ۲۰ کا جواب 294
دلیل نمبر ۲۱ کا جواب 295
دلیل نمبر ۲۲ کا جواب 295
دلیل نمبر ۲۳ کا جواب 296

بیسواں حصہ

کیا روح و نفس ایک ہی ہیں یا مختلف ہیں . 297
نفس کے مختلف مطالب 297
روح کے بہت سے معانی ہیں 298
وحی کو روح کہنے کی وجہ 298
روح کو روح کہنے کی وجہ 298
نفس کو روح کہنے کی وجہ 299
نفس اور روح میں فرق 299
خون کو نفس کہنے کی وجہ 299
روح و نفس کے بارے میں مقاتل بن سلیمان
کا قول 299
روح و نفس کے بارے میں
ابن مندہ کا قول 300
روح کے متعلق کچھ لوگوں کے اقوال 300
ہمارا محاکمہ 301

اکیسواں حصہ

نفس کیا ایک ہے یا تین؟ 302
حقیقی سکون کا منبع 302
یقین کی سچائی 303
حضرت حارثہؓ کا واقعہ 304
اطمینان کی قسمیں 304
ایک لطیف نکتہ 305
نفس کا حساب 309
نفس لوامہ 309
نفس لوامہ کی اقسام 310
نفس امارہ 310
نفس مطمئنہ اور نفس امارہ کی چھینا جھپٹی 313

نفس مطمئنہ اور نفس امارہ میں مقابلہ 314
نفس امارہ دل ودماغ کو ماؤف
بنادیتا ہے..... 314
اخلاص کا خودساختہ نقشہ..... 315
نفس سحارہ (اعارہ) کی تلبیس..... 316
شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ
مانگنے کی وجہ 318
خشوع ایمان اور خشوع نفاق میں فرق .. 319
محبت کے معنی 320
غوروخودداری میں فرق..... 320
حمیت وجفا میں فرق 321
تواضع اور رسوائی میں فرق 321
انکساری کی اقسام 322
انکساری کی دوقسمیں ہیں..... 322
دینی قوت حاصل کرنے اور بڑا
بننے میں فرق..... 322
ذاتی حمیت اور دینی حمیت میں فرق 322
سخاوت اور فضول خرچی میں فرق..... 323
تکبر وخوف میں فرق..... 324
ضیانت وتکبر میں فرق 324
شجاعت وجرات میں فرق 325
حزم وجبن میں فرق..... 326
اقتصاد وشح میں فرق..... 326
احتراز وبدگمانی میں فرق..... 327
فراست وگمان میں فرق..... 327
امام شافعی علیہ الرحمۃ کی فراست..... 329
ابوالقاسم منادی علیہ الرحمۃ کی فراست ... 329
ابوعثمان حمیری علیہ الرحمۃ لی فراست..... 329
شاہ کرمانی علیہ الرحمۃ کی فراست 329
ایک نوجوان کی فراست 329
ایک فقیر کی فراست 330
ابراہیم خواص علیہ الرحمۃ کی فراست 330
حضرت عثمانؓ کی فراست..... 331
نصیحت وغیبت میں فرق 331
ہدیہ اور رشوت میں فرق 331
صبر وسنگ دلی میں فرق 331
دل کی اقسام 332
عفو وذلت میں فرق..... 333
ایک شبہ کا جواب 333
انتقام وانتصار میں فرق..... 334
دل کی سلامتی اور بلاہہ وغفلت میں فرق .. 335
ثقہ اور غرہ میں فرق 336
امید اور تمنا میں فرق 337
اظہار نعمت وفخر میں فرق 340
فرح قلب اور فرح نفس میں فرق 341
توبہ کی لذت 342
توبہ کی لذت کب حاصل ہوتی ہے؟..... 342
انتہائی اونچی قسم کی فرح..... 343

رقت قلب وجزع میں فرق 344
موجدۃ اور حقد میں فرق 345
منافست اور حسد میں فرق 345
محبت ریاست ومحبت امارت میں فرق ... 347
محبت فی اللہ اور محبت مع اللہ میں فرق 348
دین کے چار اصول 349
حب مع اللہ کی اقسام 349
توکل وعجز میں فرق 350
احتیاط ووسوسہ میں فرق 353
الہام فرشتہ اور القائے شیطانی میں فرق .. 353
الہام ملکی 353
اقتصاد وتقصیر میں فرق 354
نصیحت وتانیب میں فرق 354
مبادرت اور عجلت میں فرق 355
حال کی خبر دینے اور شکوے میں فرق 355
بدر کو یوم الفرقان کہنے کی وجہ 358
فرقہ اتحادیہ کا شرک 358
خاتمہ 360
انبیائے کرام علیہم السلام اور گمراہ فرقوں کی
توحید میں فرق 360
انبیائے کرام علیہم السلام کی تنزیہہ اور
گمراہوں کی تنزیہہ میں فرق 361
اسماء وصفات کے حقائق اور تشبیہ وتمثیل
میں فرق 362
خالص توحید میں اور اکابر کو ان کے مراتب
سے گرانے میں فرق 363
اتباع رسول ﷺ اور تقلید میں فرق ... 364
تقلید وفہم میں فرق 365
اللہ کے دوستوں اور دشمنوں میں فرق 365
حالی ایمانی اور حال شیطانی میں فرق 366
آسمانی حکم میں جو واجب الاتباع ہے اور
تاویل والے حکم میں فرق 367
آخری دعا 367

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پہلا حصہ

کیا مردے قبروں پر آنے والوں کو پہچانتے اور ان کا سلام سنتے ہیں؟

مردے قبروں پر آنے والوں کو کیا پہچانتے اور ان کا سلام سنتے ہیں؟ ابن عبدالبرؒ روایت کرتے ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ جو مسلمان کسی ایسے شخص کی قبر کے پاس سے گزرتا ہے جس سے زندگی میں اس کی جان پہچان تھی اور اس پر سلام کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں روح ڈال دیتا ہے' یہاں تک کہ وہ اس کے سلام کا جواب دے دیتا ہے پس معلوم ہوا کہ مردہ قبر میں آنے والے کو پہچانتا ہے اور اس کے سلام کا جواب بھی دیتا ہے۔ مختلف اسناد سے بخاری و مسلم شریف میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین (ﷺ) کے حکم سے بدر کے مقتول ایک گڑھے میں دفن کر دیئے گئے تھے پھر آپؐ اس گڑھے کے نزدیک آ کر کھڑے ہوئے اور ان کے نام پکار کر فرمایا۔ کیا تم نے اپنے رب کے وعدے کو سچا پالیا؟ میں نے تو سچا پا لیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: یارسول اللہ ﷺ! کیا آپ ان سے گفتگو فرما رہے ہیں جن کی لاشیں بھی سڑ چکیں؟ فرمایا: اس کی قسم جس نے مجھے سچا رسول بنا کر بھیجا ہے' میری بات تم بھی ان سے زیادہ نہیں سنتے' مگر یہ جواب نہیں دے سکتے۔ آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ جب دفن کے بعد لوگ واپس آتے ہیں تو مردہ ان کے قدموں کی آواز سنتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ نے اپنی امت کو یہ بھی تعلیم دی ہے کہ جب وہ مردوں کو سلام کریں تو خطاب کے ساتھ سلام کریں یعنی:

((السلام علیکم دار قوم مؤمنین))

اے مومنو! سلامتی ہو تم پر۔

اس قسم کا تخطاب اسی سے کیا جاتا ہے جو سن سکتا ہو اور سمجھ سکتا ہو اور سمجھتا ہو ورنہ یہ خطاب ایسا ہوگا جیسا غیر موجود اور بے جان ہستی سے ہوتا ہے (جو صحیح نہیں ہے) اسلاف اس پر متفق ہیں کہ مردے زیارت کرنے والوں کو پہچانتے اور ان سے خوش ہوتے ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا جو آدمی اپنے بھائی کی قبر پر جاتا اور اس کے قریب بیٹھتا ہے تو صاحب قبر اس سے مانوس ہوتا ہے اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہے۔ جب تک کہ وہ وہاں سے اٹھ کر نہ آ جائے۔ (ابن ابی الدنیا۔ در کتاب القبور)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا اگر کوئی شخص اپنے جان پہچان والے بھائی کی قبر کے پاس سے گزرتا ہے اور اس پر سلام کرتا ہے تو وہ اس کے سلام کا جواب دیتا ہے اور اسے پہچان جاتا ہے اور اگر کسی اجنبی کی قبر سے گزرتا ہے اور سلام کرتا ہے تو وہ بھی اس کے سلام کا جواب دے دیتا ہے۔ (ابن ابی الدنیا)

عاصم علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

عاصم جحدریؒ کے خاندان کے ایک فرد کا بیان ہے کہ میں نے عاصم کے انتقال کے ساٹھ سال بعد انھیں خواب کے دوران دیکھا۔ دریافت کیا آپ فوت نہیں ہو گئے تھے؟ فرمایا کیوں۔ نہیں پوچھا۔ اب آپ کہاں ہیں؟ فرمایا فردوس کے ایک باغ میں ہوں۔ میں اور میرے کچھ ساتھی جمعہ کی رات کو اور جمعہ کی صبح کو بکر بن عبداللہ مزنیؒ کے پاس اکٹھے ہوتے ہیں اور تمہارے سب احوال معلوم کرتے ہیں۔ میں نے پوچھا کیا معہ جسموں کے جمع ہوتے ہیں یا صرف ارواح جمع ہوتی ہیں؟ فرمایا جسم تو فنا ہو چکے ہاں روحیں باہم ملاقات کرتی ہیں میں نے پوچھا کیا تمہیں ہماری زیارت کا علم ہو جاتا ہے؟ فرمایا: ہاں جمعہ کے تمام دن اور ہفتہ کے دن سورج کے نکلنے تک علم ہوتا ہے۔ میں نے پوچھا جمعہ اور ہفتہ کی کیوں خصوصیت ہے؟ فرمایا اس لیے کہ جمعہ کا دن فضیلت و عظمت والا ہے۔

امام حسنؒ قصاب کی روایت

حسن قصاب بیان کرتے ہیں کہ ہم ہفتہ کے روز محمد بن واسع کے ساتھ علی الصباح گورستان جا کر مردوں کو سلام کر کے ان کے لیے دعائیں کیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ میں نے محمد سے کہا کہ بجائے ہفتہ کے آپ سوموار کا دن طے کر لیں تو بہتر ہے۔ فرمایا مجھے خبر ملی ہے کہ جمعرات، جمعہ اور ہفتہ مردوں کو زیارت کرنے والوں کا علم ہوتا ہے۔ (ثوری)

ضحاک کہتے ہیں کہ جو ہفتے کو طلوع آفتاب سے پہلے کسی قبر کی زیارت کر لے گا مردے کو اس کی زیارت کا علم ہو جائے گا۔ پوچھا گیا کہ ایسا کیوں ہے؟ فرمایا اس لیے کہ جمعہ کا دن ابھی گزرا ہے (قرب

جمعہ کی وجہ سے ہفتہ کی ابتدائی ساعتوں کو یہ خصوصیت حاصل ہے)۔

مطرف کا قصہ

ابوالسیاح سے بیان کیا گیا ہے کہ مطرف ہر روز صبح سویرے آتے تھے مگر جمعہ کے روز تاریکی میں کافی رات گزر جانے کے بعد آیا کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے ان کا کوڑا اندوتاریک رات میں روشن ہو جایا کرتا تھا۔ ایک شب گھوڑے پر سوار ہو کر قبرستان کے قریب سے گزرے۔ دیکھا کہ ہر قبر والا اپنی قبر پر بیٹھا ہے۔ سب نے انھیں دیکھ کر کہا۔ لو یہ مطرف ہیں جو ہمارے پاس ہر جمعہ کو آتے ہیں۔ میں نے پوچھا کیا تمہیں بھی جمعہ کے دن کی خبر رہتی ہے۔ بولے: ''ہاں'' اور اس دن پنچھی جو کچھ کہتے ہیں اس کی بھی خبر رہتی ہے۔ میں نے پوچھا پکھیرو کیا کہتے ہیں؟ بولے وہ سلام سلام کہتے ہیں۔

فضل کا اپنے والد کے خواب آنا

ابن عیینہ کے ماموں کے بیٹے فضل سے مروی ہے کہ جب میرے والد فوت ہو گئے تو مجھے بہت ملال ہوا۔ میں ہر روز ان کی قبر کی زیارت کرتا تھا۔ پھر کچھ دنوں کے لیے نہیں گیا۔ پھر ایک دن قبر کے پاس آ کر بیٹھ گیا۔ اتفاقاً آنکھ لگ گئی۔ میں نے دیکھا جیسے والد صاحب کی قبر شق ہو گئی۔ وہ قبر میں کفن میں ملفوف بیٹھے ہیں۔ اور مردوں کی سی شکل ہے۔ یہ منظر دیکھ کر میں رونے لگا۔ پوچھا بیٹا! اتنے روز کیوں نہیں آئے؟ میں نے کہا: کیا آپ کو میری آمد کی خبر ہو جاتی ہے۔ فرمایا: جس دفعہ بھی تم آئے تمہارے آنے کی مجھے خبر ہو گئی۔ تمہارے آنے سے اور تمہاری دعاؤں سے نہ صرف مجھے بلکہ میرے آس پاس والوں کو بھی انسیت وخوشی ہوتی ہے۔ اس خواب کے بعد پھر میں مسلسل ان کی قبر پر آتا جاتا رہا۔

عثمان بن سودہ کا اپنی والدہ کے خواب میں آنا

عثمان بن سودہ کا بیان ہے کہ میری والدہ بڑی عابدہ تھیں۔ اسی سبب سے لوگ انھیں راہبہ کہا کرتے تھے۔ نزع کے وقت انھوں نے آسمان کی جانب سر اٹھا کر فرمایا کہ اے میرے ذخیرے اور اے وہ جس پر زندگی بھر مجھے اعتماد رہا اور موت کے بعد بھی ہے' موت کے وقت مجھے رسوا نہ کرنا۔ اور قبر کی وحشت سے بچانا۔ پھر وہ فوت ہو گئیں۔ میں ہر جمعہ کو ان کی قبر پر جا کر ان کے لیے اور دیگر قبر والوں کے لیے مغفرت کی دعا کیا کرتا تھا۔ ایک روز میں نے انھیں خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ امی جان کیا حال ہے؟ فرمایا:

بیٹا! موت نہایت بے چین کر دینے والی ہے۔ الحمد للہ میں قابل تعریف برزخ کے عالم میں ہوں۔ ہم پھول بچھاتے ہیں' اور نرم و گداز ریشم کے گدوں پر آرام کرتے ہیں اور قیامت کے روز تک اسی حال میں رہیں گے۔ میں نے کہا: مجھ سے تو کوئی کام نہیں؟ بولیں ہاں ہے۔ میں نے کہا کیا کام ہے؟ فرمایا ہماری زیارت اور ہمارے لیے دعائے مغفرت نہ چھوڑنا۔ جمعہ کے روز جب تم اپنے گھر سے آتے ہو تو مجھے خوشخبری سنائی جاتی ہے۔ کہ اے راہبہ تمہارا فرزند آ گیا ہے۔ اور اس سے نہ صرف مجھے بلکہ میرے پڑوسیوں کو بھی خوشی ہوتی ہے۔

بشر بن منصور علیہ الرحمۃ کا بیان کیا گیا قصہ

بشر بن منصور علیہ الرحمۃ سے روایت ہے کہ طاعون کے زمانے میں ایک شخص گورستان آتا جاتا تھا۔ جنازوں میں شریک ہوتا تھا اور شام کے وقت قبرستان کے دروازے پر کھڑا ہو کر کہتا تھا اللہ تعالیٰ تمہاری وحشت دور فرمائے' تمہاری غربت پر رحم فرمائے' تمہاری برائیوں سے درگزر فرمائے اور تمہارے نیک اعمال قبول فرمائے۔ اس کا بیان ہے کہ میں ایک دن قبرستان نہیں گیا اور اپنے گھر آ گیا۔ شب کو خواب میں کیا دیکھتا ہوں حد نگاہ تک لوگ ہی لوگ ہیں۔ میں نے پوچھا تم کون ہو؟ بولے ہم قبرستان والے ہیں۔ پوچھا کیا کام ہے؟ کہنے لگے تم نے شام کو گھر جاتے وقت اپنے ہدیہ کا ہمیں عادی بنا دیا ہے۔ میں نے پوچھا کیسا ہدیہ؟ بولے دعائیں جو تم ہمارے لیے مانگا کرتے ہو۔ میں نے کہا: اچھا تو میں دعائیں مسلسل مانگتا رہوں گا۔ فرماتے ہیں کہ دوبارہ میں نے کبھی ناغہ نہیں کیا۔

سلیم بن عمیر کا قصہ

ایک دفعہ سلیم بن عمیر کا ایک قبرستان سے گزر ہوا' زور کا پیشاب آ رہا تھا اور اسے ضبط کیے ہوئے تھے۔ کسی دوست نے کہا کہ کسی قبر کے گڑھے میں پیشاب کر لیجئے۔ رو کر بولے۔ سبحان اللہ! اللہ کی قسم مجھے زندوں کی طرح مردوں سے بھی حیا آتی ہے۔ اگر مردوں کو شعور نہ ہوتا تو کیوں شرماتے؟ (مندرجہ بالا تمام روایات کتاب القبور کی ہیں)

مردوں کو اپنے زندہ اعزہ کے اعمال کی بھی خبر ہوتی ہے

ابو ایوب کا کہنا ہے کہ زندوں کے عمل مردوں پر پیش کیے جاتے ہیں اگر اچھے ہوتے ہیں تو وہ خوشی سے کھل اٹھتے ہیں ورنہ اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ اے اللہ انھیں برے اعمال سے بچا۔ محمد کا بیان ہے کہ

ایک روز عباد بن عباد ابراہیم بن صالح کے ہاں گئے۔ یہ فلسطین کے حاکم تھے۔ درخواست کی کہ کچھ نصیحت فرمایئے فرمایا کیا نصیحت کروں اللہ تمہیں نیک بنائے۔ مجھے خبر ملی ہے کہ زندوں کے عمل ان کے مردہ اعزہ پر پیش کیے جاتے ہیں۔ اب تم اپنے اعمال پر غور کرلو۔ جو رسول اللہ ﷺ پر پیش کیے جاتے ہیں۔ پھر ابراہیم نے اس قدر گریہ کیا کہ ریش تر ہوگئی۔

صدقہ بن سلیمان کا بیان ہے کہ میرے والد انتقال کر گئے ہیں ان کی قبر پر آیا اور اپنے کیے پر شرمندہ ہوا۔ پھر مجھے نیند آ گئی تو میں نے انھیں خواب میں دیکھا فرمارہے ہیں کہ بیٹا! میں تم سے بہت خوش ہوں۔ تمہارے عمل ہم پر پیش کیے جاتے تھے اور نیک ہوتے تھے۔ لیکن اس دفعہ میں ان سے سخت شرمندہ ہوا۔ مجھے میرے ہمسایوں میں ذلیل نہ کرو۔ خالد کہتے ہیں کہ پھر میں نے صدقہ سے سنا (یہ کوفہ میں میرے پڑوسی تھے) کہ صبح کو یہ دعا مانگا کرتے تھے' کہ اے نیکوں کی اصلاح کرنے والے' اے گمراہوں کو سیدھی راہ پر لانے والے' اور اے نہایت مہربان اللہ مجھے ناقابل شکست توبہ کی توفیق عطا فرما۔ اس موضوع پر آثار صحابہ کا کافی مواد ہے۔ عبداللہ بن رواحہ کے بعض انصاری عزیز یہ دعا مانگا کرتے تھے: اے اللہ میں ایسے اعمال سے تیری پناہ مانگتا ہوں جن کی وجہ سے عبداللہ کو شرمندگی ہو اور میں ان کی نظروں میں گر جاؤں۔ آپ (عبداللہ کی شہادت کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے) لفظ زیارت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوں کو زیارت کی خبر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر زیارت کے لیے جانے والوں کو زیارت کرنے والوں کا علم نہ ہو تو ان کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں نے فلاں کی زیارت کی غلط ہے۔ تمام لوگوں کے نزدیک زیارت کا عقلی معنی یہی ہے اس کے علاوہ سلام سے بھی ان کے شعور کا پتہ چلتا ہے کیونکہ جنھیں سلام کرنے والوں کا شعور و علم نہ ہوں ان پر سلام کرنا بالکل بے فائدہ ہے حالانکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے مسلمانوں کو قبرستان میں داخل ہوتے وقت یہ دعا سکھائی ہے:

سلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین و المسلمین وانا انشاء الله بکم لا حقون یرحم الله المستقدمین منا و منکم و المستاخرین نسأل الله لنا ولکم العافیة.

اے ان گھروں کے مومنو و مسلمانو! تم پر سلامتی ہو' ہم بھی انشاء اللہ تم سے آن ملنے والے ہیں اللہ تعالیٰ ہم تم میں سے آگے جانے والوں اور پیچھے رہنے والوں پر رحم فرمائے۔ ہم اپنے اور تمہارے لیے اللہ سے عافیت کے خواستگار ہیں۔ یہ سلام اور یہ خطاب سننے والے موجود و مخاطب کے لیے ہے جو سلام کا جواب دے۔ یعنی سلام کرنے والا اس کا جواب نہ سن سکے۔ اگر کوئی مردوں کے نزدیک نماز پڑھتا ہے تو

وہ اسے دیکھتے ہیں اور انھیں نماز کی خبر ہو جاتی ہے۔ اور اس پر نماز کے سبب رشک کرتے ہیں۔ ابو عثمان عبدالرحمٰن ہندی فرماتے ہیں کہ ایک روز ابن ساس ایک جنازے کے ساتھ تھے عام سے کپڑے پہن رکھے تھے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک قبر کے پاس دو رکعت نماز ادا کی۔ پھر میں اس سے ٹیک لگا کر بیٹھ گیا۔ اللہ کی قسم میرا دل بیدار تھا۔ قبر میں سے آواز آئی یہاں سے ہٹ جاؤ۔ مجھے تکلیف نہ دو۔ تم لوگوں کو عمل کا موقع میسر ہے لیکن یہاں کے احوال سے بے خبر ہو۔ اور ہمیں حالات کا علم ہے مگر عمل سے مجبور ہیں مجھے تمہاری جیسی دو رکعتیں فلاں فلاں شے سے زیادہ محبوب ہیں۔ دیکھو اس قبر والے کو معلوم ہو گیا کہ کوئی شخص اس کی قبر سے ٹیک لگائے ہوئے ہے اور اس کی نماز کا بھی علم ہو گیا۔ ابو قلابہ کا بیان ہے کہ میں شام سے بصرہ آیا اور ایک جگہ قیام کیا۔ رات کو میں نے دو رکعت نماز پڑھی اور ایک قبر پر سر رکھ کر سو گیا۔ خواب میں صاحب قبر کو دیکھا شکایت کر رہے ہیں کہ آج رات تم نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے۔ پھر فرمایا کہ تم عمل کرتے ہو اور حالات سے بے خبر ہو اور ہم حالات سے آگاہ ہیں مگر عمل سے محروم ہیں۔ پھر فرمایا کہ تم نے جو دو رکعت نماز پڑھی یہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ دنیا والوں کو اچھا بدلہ عطا فرمائے۔ ہماری جانب سے انھیں سلام کہنا۔ ان کی دعاؤں سے ہمیں پہاڑوں جتنا نور میسر آتا ہے۔ زید بن وہب سے روایت ہے کہ میں ایک قبرستان گیا۔ اتنے میں ایک شخص نے آ کر قبر برابر کی۔ پھر میرے قریب آ کر بیٹھ گیا۔ میں نے پوچھا یہ کس کی قبر ہے؟ بولا میرے بھائی کی۔ میں نے پوچھا کیا آپ کے سگے بھائی کی۔ بولا: نہیں دینی بھائی کی۔ میں نے انھیں خواب میں دیکھا۔ پوچھا الحمدللہ آپ تو زندہ ہیں۔ فرمایا: الحمدللہ رب العالمین جو آیت آپ نے پڑھی اگر میں اسے پڑھ سکتا تو یہ مجھے دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب تھی پھر فرمایا کہ تمہیں خبر نہیں جس جگہ مجھے مسلمانوں نے دفن کیا تھا فلاں نے وہاں دو رکعت نماز پڑھی۔ کاش میں یہ دو رکعات پڑھ سکتا' مجھے یہ دنیا اور دنیا کے تمام مرتبہ سے زیادہ پیاری ہیں۔

مطرف سے بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ ہم موسم بہار میں تفریح کو نکلے۔ ہمارے راستے میں ایک قبرستان پڑتا تھا۔ ہم نے سوچا کہ جمعہ کے روز اس میں جائیں گے۔ آخر جمعہ کے دن ہم اس میں گئے تو ایک جنازہ دیکھا۔ میں نے سوچا کہ اس جنازے میں بھی شامل ہو جاؤں۔ آخر میں اس میں شریک ہو گیا۔ پھر میں قبر کے قریب ہی ایک گوشے میں بیٹھ گیا پھر میں نے ہلکی دو رکعت نماز پڑھی۔ دل کہہ رہا تھا کہ دوگانہ کا حق ادا نہ ہوا۔ پھر مجھے اونگھ آ گئی۔ خواب میں صاحب قبر کو دیکھا فرما رہے ہیں کہ تم نے دوگانہ ادا کیا جس کا تمہارے نزدیک حق ادا نہ ہو سکا۔ میں نے کہا ٹھیک ہے فرمایا تمہیں عمل کا موقعہ ہے اور

حالات سے بے خبر ہو۔ اور ہمیں حالات کا علم ہے مگر عمل کا موقعہ میسر نہیں اگر میں تمہارے دوگانہ پر قدرت رکھتا تو مجھے یہ دنیا کی تمام دولت سے پیارا تھا۔ میں نے پوچھا یہاں کون ہیں؟ فرمایا تمام مسلمان ہیں اور تمام خیر وسعادت والے ہیں پوچھا سب سے بلند درجہ والا کون ہے؟ انھوں نے ایک قبر کی طرف اشارہ کیا' میں نے اللہ سے دعا مانگی کہ اے اللہ اسے میرے پاس بھیج دے کہ میں اس سے کچھ باتیں کر لوں۔ اتنے میں اس قبر سے ایک نوجوان نمودار ہوا۔ میں نے پوچھا کیا آپ سب سے افضل ہیں؟ بولا لوگ تو یہی کہتے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ کیا عمل کرتے تھے؟ عمر تو کچھ ایسی ہے نہیں کہ میں یہ رائے قائم کرسکوں کہ بہت زیادہ حج اور عمرے کیے ہوں گے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کیا ہوگا۔ اور بڑے بڑے عمل کیے ہوں گے۔ بولا میں دنیا میں مصیبتوں میں گرفتار رہتا تھا اور صبر کرتا تھا۔ اسی باعث میرا مقام سب سے بلند ہے۔

خوابوں کا اتفاق' اتفاق روایت کے مانند ہے

اگرچہ مندرجہ بالا خواب اس مسئلہ کے ثبوت کے لیے دلیل نہیں لیکن اس موضوع پر خواب لاتعداد ہیں۔ اور رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: میری رائے میں تمہارے خواب اس بات پر متفق ہیں کہ شب قدر رمضان کے آخری عشرہ میں ہے۔ معلوم ہوا کہ کسی مسئلہ پر مومنوں کے خوابوں کا ایک جیسا ہونا ان کی روایت ورائے کے قائم مقام ہے اور اللہ کے ہاں بھی وہ چیز اچھی یا بُری ہے جو ان کے نزدیک اچھی یا بُری ہے۔ اس کے علاوہ یہ مسئلہ دلیلوں سے بھی ثابت کیا گیا ہے۔ خوابوں کے واقعات تو شہادت کے طور پر ہیں۔

مردہ جنازے کے شرکاء سے مانوس ہوتا ہے

صحیح احادیث سے بھی ثابت ہے کہ مردہ مدفون ہونے کے بعد جنازے میں شریک ہونے والوں سے مانوس ہوتا ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ مرض الموت میں عمرو بن العاصؓ دیوار کی طرف رخ پھیر کر کافی دیر تک روتے رہے آپ کے بیٹے نے کہا: ابا جان آپ کیوں روتے ہیں؟ کیا اللہ کے رسول ﷺ نے آپ کو فلاں فلاں خوشخبری نہیں دی تھی؟ فرمایا: ہم سب سے افضل توحید ورسالت کے اقرار کو سمجھتے تھے۔ میری زندگی تین مختلف حالات سے گزری ہے۔ ایک زمانے میں تو مجھے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے بہت بغض تھا۔ اور آپؐ کے قتل کرنے سے زیادہ مجھے کوئی بات عزیز نہ تھی۔ اگر خدانخواستہ

میں اس حالت پر مرجاتا تو یقیناً دوزخی تھا۔ پھر جب اللہ نے میرے دل میں اسلام کی محبت پیدا کی تو میں نے آپ سے کہا کہ آپؐ دست مبارک پھیلائیں تاکہ میں بیعت کرلوں۔ آپؐ نے داہنا ہاتھ پھیلا دیا۔ لیکن میں نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا۔ پوچھا عمرو کیا بات ہے؟ میں بولا ایک شرط ہے۔ فرمایا: کیا؟ میں بولا شرط یہ ہے کہ میرے تمام گناہ معاف ہوجائیں۔ فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اسلام وہجرت اور حج پہلے تمام گناہ مٹا دیتے ہیں۔ اب آپ مجھے سب سے زیادہ محبوب اور میری نگاہ میں سب سے زیادہ جلیل القدر تھے۔ آپ ﷺ کی شان جلالت کے باعث میں آپ کو نظر بھر کر بھی نہ دیکھ سکتا۔ اگر کوئی مجھ سے آپؐ کا حلیہ پوچھتا تو نہیں بتا سکتا تھا۔ کیونکہ جلالت شان کے باعث اچھی طرح دیکھتا ہی نہ تھا۔ اگر میں اس حالت پر فوت ہوجاتا تو مجھے توقع تھی کہ جنتی ہوتا۔ پھر مجھے ایسے حالات سے سابقہ پڑا کہ نہ معلوم ان کے باعث میرا انجام کیا ہو؟ جب میں فوت ہوجاؤں تو میرے جنازے کے ساتھ نوحہ کرنے والی نہ ہو نہ آگ ہو۔ جب تم مجھے دفنا چکو تو میری قبر کے چہار جانب اتنی دیر ٹھہرے رہنا جتنی دیر اونٹنی ذبح کرنے اور اس کا گوشت بانٹنے میں لگتی ہے۔ تاکہ میں تم سے مانوس رہوں اور مجھے علم ہوجائے کہ میرے رب کے قاصد کیا لے کر لوٹتے ہیں معلوم ہوا کہ مردہ حاضرین قبر سے مانوس اور خوش ہوتا ہے۔

دفن کرنے کے بعد قرآن پاک پڑھنا

سلف کی ایک جماعت سے نقل کیا جاتا ہے کہ انھوں نے وصیت کی کہ دفنانے کے بعد ان کی قبر کے پاس تلاوت قرآن پاک کی جائے۔ عبدالحق سے روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے حکم کیا تھا کہ ان کی قبر پر سورۂ بقرہ کی تلاوت کی جائے۔ معلیٰ بن عبدالرحمٰن کی بھی یہی رائے تھی۔ امام احمدؒ شروع میں تو قائل نہ تھے کیونکہ یہ اثر انھیں نہیں پہنچا تھا۔ مگر بعد میں قائل ہوگئے تھے۔ علاء بن لجلاج سے مروی ہے کہ میرے والد نے وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو مجھے قبر میں دفن کرنا اور اس میں اتارتے وقت بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ پڑھنا اور مٹی ڈال کر قبر کے سرہانے سورۂ بقرہ کی شروع والی آیتیں پڑھنا۔ کیونکہ میں نے ابن عمرؓ کو یہی فرماتے ہوئے سنا ہے۔ (جامع ظلال)

عباس دوری سے روایت منسوب ہے کہ میں نے امام احمدؒ سے دریافت کیا کہ قبر پر قرآءت سے متعلق کوئی روایت محفوظ ہے؟ فرمایا: نہیں۔ اور جب یحییٰ بن معین سے پوچھا تو انھوں نے یہ حدیث بیان کی: علی بن موسیٰ الحداد سے روایت ہے کہ میں احمد بن حنبلؒ اور محمد بن قدامہؒ کی معیت میں ایک جنازے میں شریک تھا۔ دفنانے سے فراغت پر ایک نابینا قبر کے پاس قرآءت کرنے لگا۔ امام احمدؒ نے

فرمایا کہ قبر کے پاس قراءت بدعت ہے۔ پھر جب ہم قبرستان سے نکلے تو بن قدامۃ نے امام احمدؒ سے فرمایا: آپ مبشر حلبی کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ ثقہ ہیں کہا آپ نے ان سے کچھ روایات لکھیں ہیں فرمایا: ہاں میں نے کہا مجھے مبشر نے عبدالرحمٰن بن العلاء بن الجلاج سے انھوں نے اپنے باپ سے خبر دی کہ انھوں نے وصیت کی تھی کہ دفن کرنے کے بعد ان کے سرہانے بقرہ کا ابتدائی اور آخری رکوع پڑھا جائے۔ اور فرمایا تھا کہ میں نے ابن عمرؓ سے سنا تھا کہ آپ نے بھی یہی وصیت کی تھی۔ پھر ان سے امام احمدؒ نے کہا کہ جا کر اس نابینا سے کہہ دو کہ قراءت کرے۔

حسن بن صباح سے روایت ہے کہ امام شافعیؒ سے قبر کے پاس قراءت کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔

امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ جب انصار کا کوئی رشتہ دار فوت ہو جاتا تو اس کی قبر کے قریب کھڑے ہو کر قرآن پڑھا کرتے تھے۔

حسن بن جردی سے روایت ہے کہ میں نے اپنی بہن کی قبر کے پاس سورۂ ملک پڑھی۔ پھر ایک شخص نے مجھ سے آ کر کہا کہ میں نے آپ کی بہن کو خواب میں دیکھا۔ فرماتی تھیں اللہ انھیں جزائے خیر دے۔ ان کی قرآءت سے مجھے فائدہ ہوا۔ ایک شخص اپنی ماں کی قبر پر جا کر ہر جمعہ کو سورۂ یٰسین پڑھا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے سورۂ یٰسین پڑھ کر اللہ سے دعا مانگی کہ اے اللہ! اگر تیرے نزدیک اس سورۃ سے ثواب ملتا ہے تو اس قبرستان کے مردوں کو ثواب بخش۔ اگلے جمعہ کو اس کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے پوچھا کیا تم فلاں بن فلاں ہو؟ بولا ہاں۔ اس نے کہا میری ایک بیٹی فوت ہو گئی ہے میں نے اسے خواب میں دیکھا کہ اپنی قبر کے کنارے پر بیٹھی ہوئی ہے۔ میں نے پوچھا یہاں کیوں بیٹھی ہو؟ اس نے آپ کا نام لے کر کہا کہ وہ اپنی والدہ کی قبر پر آئے اور سورۂ یٰسین پڑھ کر اس کا ثواب تمام مردوں کو بخش گئے۔ اس میں سے کچھ ثواب ہمیں بھی ملایا ہمیں بخش دیا گیا۔ یا اسی طرح کا کوئی جملہ بولا۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا اپنے مردوں کے پاس یٰسین پڑھو۔ اس کے دو معنی ہیں۔ یعنی مرنے والوں کے پاس پڑھو یا ان کی قبروں پر پڑھو۔ لیکن پہلا معنی زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس کی مثال آپؐ کا یہ فرمان ہے کہ اپنے مردوں (مرنے والوں) کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو۔ اس کے علاوہ مرنے والوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔ کیونکہ اس میں توحید و آخرت کا بیان ہے۔ اور فرزندان توحید کے لیے جنت کی خوشخبری ہے اور توحید پر ختم ہونے والوں پر رشک ہے فرمایا:

یالیت قومی یعلمون بما. الخ

کاش میری قوم کو بھی معلوم ہو جاتا کہ میرے رب نے مجھے بخش دیا اور مجھے عزت والوں میں شامل کر دیا۔ یہ خوشخبری سن کر روح مسرور ہوتی ہے۔ اور اللہ کی ملاقات چاہتی ہے پھر اللہ بھی اس سے ملاقات پسند فرماتا ہے۔ یہ سورۃ قرآن کا دل ہے۔ اگر یہ مرنے والے کے قریب پڑھی جائے تو اس کی عجیب خصوصیت ہے۔ ابن جوزیؒ کا بیان ہے کہ ہم اپنے شیخ ابوالوقت عبدالاول کے عالم نزع کے وقت موجود تھے۔ مرنے سے کچھ دیر پہلے آپ نے آسمان کی طرف نگاہ کی اور مسکرائے اور یہ آیت پڑھی: **یا لیت قومی یعلمون. الخ** اور سدھار گئے۔ لوگوں کی زمانہ قدیم سے یہ عادت چلی آ رہی ہے کہ مرنے والوں کے پاس یٰسین پڑھا کرتے تھے۔ چوتھے اگر صحابہ کرامؓ اس حدیث سے یہ مطلب سمجھتے کہ مردوں کی قبور پر یٰسین پڑھنے کا حکم ہے تو تعمیل ارشاد فرماتے۔ اور یہ عمل ان میں مشہور ہوتا اور ان کی عادت میں شامل ہوتا۔ پانچویں یٰسین پڑھنے سے مرنے والے کو فائدہ پہنچانا اور قرآءت کے وقت اس کے دل و دماغ کو اس کی طرف متوجہ کرنا مطلوب ہوتا ہے تاکہ قرآن کی تلاوت سنتے سنتے اس کی آخری سانسیں ختم ہوں۔ لیکن قبر پر پڑھنے سے کیا فائدہ؟ کیونکہ ثواب یا تو قرآءت سے ملتا ہے یا قرآءت سننے سے۔ دونوں صورتوں میں عمل ہے۔ اور جو قبر میں اتر گیا اس کا عمل ختم ہو چکا۔ حافظ ابومحمد عبدالحق اشبیلی نے بھی اس موضوع پر بحث کی ہے۔ اور یہ عنوان قائم کیا ہے۔ یہ "بیان کہ مردے زندوں سے سوال کرتے ہیں اور ان کے اقوال و اعمال جانتے ہیں۔ اور یہ حدیث لائے ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے جاننے والے کسی مسلمان بھائی کی قبر کے پاس سے گزرتا ہے اور اس پر سلام کرتا ہے تو وہ اسے ضرور پہچان لیتا ہے۔ اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ اگر اجنبی پر سلام کرتا ہے تو وہ بھی اس کے سلام کا جواب دیتا ہے۔ دوسری حدیث میں فرمایا کہ جو شخص مسلمان بھائی کی قبر کی زیارت کرتا ہے اور اس کے قریب بیٹھتا ہے تو جب تک اٹھتا نہیں وہ اس سے مانوس رہتا ہے۔ حافظ صاحب نے یہ دلیل دی ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ جو مجھ پر سلام کرتا ہے اللہ میری روح لوٹا دیتا ہے یہاں تک کہ میں اس کے سلام کا جواب دے دیتا ہوں۔

سلیمان بن نعیم سے مروی ہے کہ میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! لوگ آپ کی قبر کے پاس آتے اور سلام کرتے ہیں۔ کیا آپ کو خبر ہو جاتی ہے؟ فرمایا "ہاں" اور میں انھیں سلام کا جواب بھی دے دیتا ہوں۔ قبرستان میں داخل ہوتے وقت

السلام علیکم اھل الدیار. الخ پڑھا جاتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ صاحب قبر کو سلام کرنے والے کی اور اس کی دعا کی آگاہی ہو جاتی ہے۔

فضل بن موفق سے مروی ہے کہ میں بار بار کثرت سے اپنے باپ کی قبر پر جایا کرتا تھا۔ایک دن ایک جنازے میں شامل ہوا۔پھر اپنے کام میں مصروف گیا۔قبر پر نہ جاسکا۔رات کو میں نے خواب میں دیکھا۔والد صاحب پوچھ رہے ہیں کہ تم میرے پاس کیوں نہیں آئے؟ میں نے پوچھا کیا آپ کو میرے آنے کا علم ہو جاتا ہے؟ فرمایا: ہاں ہاں اللہ کی قسم میں مسلسل آگاہ رہتا ہوں۔جب تم پل سے اتر کر میرے پاس آکر بیٹھتے ہو پھر اٹھ کر واپس ہوتے ہو تو مسلسل میں تمہیں دیکھتا رہتا ہوں جب تک تم پل سے اتر نہیں جاتے۔

عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ مرنے والا اپنے اہل وعیال کے احوال سے آگاہ رہتا ہے اسے ان کے نہلانے اور کفنانے کی خبر رہتی ہے اور وہ انھیں دیکھتا ہے۔

مجاہد سے روایت ہے کہ مردہ اپنی اولاد کے نیک اعمال سے قبر میں خوش ہوتا ہے۔

قبر پر تلقین

پرانے زمانے سے اب تک یہ رواج چلا آرہا ہے کہ قبر میں مردہ کو تلقین کی جاتی ہے۔اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ مردہ سنتا ہے اور تلقین سے استفادہ کرتا ہے۔ورنہ تلقین بے فائدہ ہو جاتی ہے۔اس سلسلے میں امام احمدؒ سے پوچھا گیا تو انھوں نے تلقین اچھی سمجھی اور لوگوں کے عمل سے دلیل پکڑی اس ضمن میں معجم طبرانی میں ابوامامہ والی ایک ضعیف حدیث بھی آئی ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مردے پر مٹی ڈالنے کے بعد ایک شخص قبر کے سرہانے کھڑا ہو کر صاحب قبر کو اس کا نام معہ اس کی والدہ کے نام لے کر پکارے (کیونکہ وہ سنتا ہے مگر جواب نہیں دے سکتا) پھر دوسری دفعہ نام لے کر پکارے تو وہ اٹھ کر بیٹھ جائے گا پھر تیسری دفعہ نام لے کر پکارے گا تو وہ جواب دے گا لیکن تم اس کا جواب سن نہ پاؤ گے کہیے اللہ پاک تم پر رحم فرمائے۔ہماری رہنمائی سے فائدہ اٹھاؤ پھر کہیے کہ تم جس اقرار توحید ورسالت پر دنیا سے رخصت ہوئے وہ یاد کرو یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ذہن میں رکھو اور یہ بھی کہ تم اللہ رب العالمین سے، دین اسلام سے، محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت سے اور قرآن کے رہنما ہونے سے راضی تھے۔یہ تلقین سن کر منکر نکیر ٹل جاتے ہیں اور کہتے ہیں آؤ واپس چلو۔اس کے پاس ہمیں ٹھہرنے کی ضرورت نہیں اسے اس کی حجت یاد کرا دی گئی اور اس کے درمیان جھگڑنے کے لیے اللہ اور اس کا رسولؐ

آ گیا۔ ایک شخص نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ اگر کسی کو قبر والے کی ماں کا نام یاد نہ ہو؟ فرمایا ایسی صورت میں اس کی ماں حوا کا نام لے لے۔ یہ حدیث گو ثابت نہیں لیکن تمام شہروں میں اور ہر دور میں بلا انکار مستقل اس پر عمل جاری ہے اور یہی بات اس پر عمل کرنے کے لیے کافی ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ روئے زمین کی امت جو اپنی عقل اور وسیع معلومات میں کامل ترین ہے ایسوں سے خطاب کرنے پر متفق ہو جائے جو نہ سن سکتے ہوں اور نہ سمجھ سکتے ہوں۔ اور اسے اچھا سمجھے اور اس کا کوئی انکار نہ کرے۔ بلکہ پہلے آئندگاں کے لیے سنت جاری کر جائیں اور اس بات میں پچھلے رفتگاں کے نقوش قدم پر چلیں۔ اگر مخاطب میں سننے اور سمجھنے کی استعداد نہ ہو تو یہ خطاب ایسا ہے جیسے کوئی مٹی، لکڑی پتھر اور معدوم شے سے خطاب کرتا ہے۔ ایسے خطاب کو گو کوئی بے وقوف اچھا جانے مگر تمام علماء تو اچھا نہیں جان سکتے!

ایک مرتبہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کسی جنازے میں شریک ہوئے۔ دفن کرنے کے بعد آپؐ نے فرمایا اپنے بھائی کی ثابت قدمی کی دعائیں مانگو۔ کیونکہ اب اس سے سوال ہو رہا ہے۔ (ابوداؤد مناسب سند کے ساتھ) معلوم ہوا کہ جب اس سے سوال کیا جاتا ہے تو وہ تلقین بھی سنتا ہے۔ یہ بات بھی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ صاحب قبر واپس ہونے والوں کے قدموں کی چاپ سنتا ہے۔

ایک صالح آدمی کا بیان ہے کہ میرا بھائی فوت ہو گیا میں نے اسے خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ جب تمہیں دفن کر دیا گیا تو کیا واقعات پیش آئے؟ بولا آنے والا میرے پاس آگ کا ایک شعلہ لے کر آیا۔ اگر دعا کرنے والے میرے لیے دعا نہ کرتے ہوتے تو میں ہلاک ہو جاتا۔ (عبدالحق)

شبیب بن شیبۃ سے روایت ہے کہ مرتے وقت میری والدہ نے مجھے وصیت کی کہ مجھے دفن کرنے کے بعد میری قبر کے قریب رک کر کہنا اے ام شبیب لا الہ الا اللہ پڑھو۔ فرماتے ہیں پھر دفن کرنے کے بعد میں نے ان کی قبر کے پاس رک کر ان کی وصیت پر عمل کیا۔ رات کو انھیں خواب میں دیکھا۔ فرما رہی ہیں کہ اگر لا الہ الا اللہ مجھے نہ سنبھالتا تو میں ہلاک ہو جاتی۔ شاباش بیٹا۔ تم نے میری وصیت یاد رکھی۔

تماضر بنت سہل ایوب بن عیینۃ کی بیوی سے مروی ہے کہ میں نے سفیان بن عیینۃ کو خواب میں دیکھا۔ فرما رہے ہیں کہ اللہ پاک میرے بھائی ایوب کو اچھا صلہ دے۔ وہ میری کثرت سے زیارت کرتے ہیں۔ آج بھی وہ میرے پاس آئے تھے۔ ایوب بولے ہاں آج بھی میں قبرستان گیا تھا اور سفیان کی قبر پر بھی گیا تھا۔ (ابن ابی الدنیا) صعب وعوف دونوں ایک دوسرے کو بھائی گردانتے تھے اور انھیں یقین تھا کہ ہم میں سے جو پہلے فوت ہو جائے گا تو پھر بھی یہی آپس کی محبت ختم نہ ہوگی اور خواب ہی

میں ملاقات ہو جایا کرے گی۔ پہلے صعب فوت ہوئے عوف نے انھیں خواب میں دیکھا کہ وہ آئے ہیں۔ میں نے پوچھا بھائی جان آپ کے ساتھ کیا واقعات پیش آئے؟ بولے مصائب کے بعد ہمیں مغفرت مل گئی۔ میں نے ان کی گردن میں ایک سیاہ داغ دیکھا۔ پوچھا یہ سیاہ دھبہ کیسا ہے؟ کہنے لگے یہ دس دینار ہیں جو میں نے فلاں یہودی سے ادھار لیے تھے۔ وہ میرے پاس جو سینگ تھا اس کے اندر ہیں۔ انھیں نکال کر اسے دے دو میرے گھر جو جو واقعات رونما ہوتے ہیں ان سب کی مجھے خبر مل جاتی ہے۔ حتیٰ کہ آج سے کچھ دن پہلے ہماری بلی مر گئی تھی اس کی بھی خبر مل گئی۔ دیکھو میری بچی چھ دن کے بعد فوت ہو جائے گی۔ اس لیے اس کی خاطر و مدارات کرو۔ صبح کو میں ان کے گھر گیا۔ گھر والے مجھے دیکھ کر خوش ہوئے اور شکوہ کیا کہ آپ کا اپنے بھائی کے پسماندگان کے ساتھ یہی سلوک رہ گیا ہے کہ صعب کی وفات کے بعد سے آج آپ نے شکل دکھائی ہے۔ میں نے معذرت کی پھر سینگ اتروایا اس میں سے ایک تھیلی نکلی جس میں دینار تھے پھر میں نے یہودی کو بلا کر پوچھا۔ تمہارا صعب پر کچھ قرضہ تو نہ تھا؟ بولا اللہ ان پر رحم فرمائے وہ اللہ کے رسولؐ کے بڑے اچھے صحابی تھے' جو کچھ قرض تھا میں نے انھیں معاف کر دیا۔ میں نے کہا بتاؤ کتنا قرض تھا۔ بولا دس دینار تھے۔ میں نے دس دینار اسے دے دیئے۔ بولا اللہ کی قسم یہ بالکل وہی دینار ہیں جو میں نے دیئے تھے۔ فرماتے ہیں میں نے دل میں سوچا خواب کی ایک بات تو سچی ہوئی۔ پھر میں نے گھر والوں سے پوچھا کیا صعب کے انتقال کے بعد کچھ نئے واقعات پیش آئے ہیں؟ گھر والوں نے بتایا کہ فلاں فلاں واقعہ پیش آیا۔ یہاں تک کہ بلی کی موت کا واقعہ بھی بتایا فرماتے ہیں میں نے دل میں کہا دو باتیں سچی ثابت ہو گئیں۔ پھر میں نے پوچھا میری بھتیجی کہاں ہے؟ بولے کھیل رہی ہے۔ میں نے اس کے پاس جا کر اسے چھوا تو جسم گرم تھا اور اسے بخار تھا۔ میں نے کہا اس کی تم دیکھ بھال کرو۔ پھر وہ چھ دن کے بعد مر گئی۔

عوف صحابیؓ تھے اور سمجھ دار تھے۔ موت کے بعد خواب میں جو صعب نے انھیں وصیت کی تھی اسے چند قرائن سے درست سمجھ کر (جو خواب ہی میں بتا دیئے گئے تھے) ان کی وصیت نافذ فرما دی۔ مثلاً خواب میں بتا دیا گیا تھا کہ دس دینار ہیں' سینگ میں ہیں۔ پھر یہودی سے استفسار پر خواب کی تصدیق ہو گئی اور عوف نے خواب کو حقیقت پر مبنی سمجھ کر یہودی کو دینار دے دیئے۔ یہ بھی ایک قسم کا فقہ ہے جو ذہین و وسیع معلومات والے علماء کا حصہ ہے اور وہ تو صحابی تھے۔ ممکن ہے کہ آج کل کے لوگ اسے نہ مانیں اور یہ دلیل دیں کہ عوف نے صعب کے ترکہ کے دس دینار جو اب صعب کے یتیم بچوں کی ملکیت

تھے' ایک خواب کی بنیاد پر یہودی کو کس دلیل سے دے دیئے یہ ان کے لیے ناجائز تھا۔ اس فقہ کی' جس سے اللہ نے اپنے خاص خاص بندوں کو نوازا ہے' نظیر کے طور پر ثابت بن قیسؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ان سے فرمایا تھا۔ ثابت! کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو کہ تمہاری قابل تعریف زندگی ہو' شہادت کی موت ہو اور بہشت میں داخل ہو جاؤ۔ مالک بن انسؓ فرماتے ہیں کہ ثابت جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے۔ ثابتؓ کی ایک صاحبزادی کا بیان ہے کہ جب آیۃ **یا ایھا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم. الخ** اے ایمان والو! نبی کی آواز پر اپنی آواز کو بلند نہ کرو' اتری تو میرے والد گھر میں آ کر گھر کا دروازہ بند کر کے بیٹھ گئے۔ جب رحمۃ اللعالمین ﷺ نے انھیں نہیں دیکھا تو ان کی خیریت معلوم کرنے کے لیے آدمی بھیجا۔ بولے میری آواز اونچی ہے مجھے خوف ہے کہیں میرے عمل برباد نہ ہو گئے ہوں۔ فرمایا نہیں نہیں تم ان میں سے نہیں ہو۔ بلکہ تمہاری زندگی بھی خیر والی ہے اور موت بھی۔ پھر جب آیت **ان اللہ لا یحب کل مختالٍ فخور** (اللہ ہر مغرور و شیخی خورہ کو پسند نہیں فرماتا) اتری تو گھر کا دروازہ بند کر کے بیٹھ گئے اور رونے لگے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے انھیں نہ دیکھ کر ان کی خیریت دریافت کرنے کے لیے آدمی بھیجا۔ بولے یا رسول اللہ ﷺ! مجھے جمال محبوب ہے اور اپنی قوم کی سرداری بھی۔ فرمایا: تم مغروروں میں سے نہیں ہو بلکہ تمہاری زندگی بھی قابل تعریف ہے اور موت بھی شہادت کی ہے اور جنتی ہو۔ فرماتی ہیں کہ والد صاحب جنگ یمامہ میں خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔ جب مسلمانوں اور مسیلمہ کذاب کی فوجوں میں مقابلہ ہوا اور مسلمانوں کے پاؤں اکھڑ گئے تو ثابتؓ اور سالم مولی ابو حذیفہؓ نے فرمایا ہم رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ساتھ اس طرح دشمنوں سے نہیں لڑا کرتے تھے۔ پھر دونوں نے گڑھے کھودے اور ان میں جم کر آخری لمحے تک لڑتے رہے۔ آخر جام شہادت نوش فرما لیا۔ اس جنگ میں ثابتؓ کے جسم پر ایک بہترین زرہ تھی۔ ایک مسلمان نے ان کی لاش کے پاس آ کر زرہ اتار لی۔ پھر کسی دوسرے مسلمان نے انھیں خواب میں دیکھا فرما رہے ہیں کہ میں تمہیں ایک وصیت کرتا ہوں خبردار خواب کی وصیت سمجھ کر اسے ضائع نہ کرنا۔ کل میرے قتل کیے جانے کے بعد ایک مسلمان نے میری زرہ اتار لی ہے اس کا گھر آبادی کے آخر میں ہے اور اس کے خیمہ کے قریب ایک لمبی رسی میں گھوڑا بندھا ہوا ہے۔ اس نے زرہ پر ایک ہانڈی الٹا دی ہے اور ہانڈی کے اوپر کجاوہ ہے۔ تم خالد رضی اللہ عنہ کے پاس جا کر ان سے کہو کہ وہ آدمی کو بھیج کر زرہ منگا لیں۔ اور جب تم مدینہ جاؤ تو اللہ کے رسولؐ کے خلیفہ (ابو بکر رضی اللہ عنہ) کے پاس جا کر کہو کہ مجھ پر اتنا قرضہ ہے اور میرا

فلاں فلاں غلام آزاد ہے۔ وہ شخص خالد رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور انھیں اپنا خواب سنایا انھوں نے آدمی بھیج کر زرہ منگالی۔ پھر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے خواب بیان کیا' آپ نے بھی ان کی وصیت جاری فرمائی۔ بجز ثابتؓ کے ہمیں کوئی اور شخص ایسا معلوم نہیں کہ جس کی موت کے بعد کی گئی وصیت کو جاری کیا گیا ہو۔ (ابن عبدالبر) دیکھئے اس خواب کی وصیت پر عمل کرنے پر حضرت خالد' حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہم اور آپ کے پاس والے دیگر صحابہ کرامؓ نے اتفاق کیا۔ جب امام ابوحنیفہؒ 'امام احمدؒ اور امام مالکؒ میاں بیوی میں سے مدعی کے اس قول کو جو اس کے لیے مناسب ہے' اس کے صدق کے قرینے سے مان لیتے ہیں تو خواب کی وصیت بدرجہ اولیٰ ماننی پڑے گی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ دعوے دار دیوار کا قول مان لیتے ہیں جب کہ اس کی طرف اینٹیں اور رسیاں وغیرہ پڑی ہوئی ہوں۔ اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی قسم پر قرینہ کی موجودگی میں عورت پر حد مشروع فرمادی ہے۔ کیونکہ یہ شوہر کی سچائی کی بڑی واضح دلیل ہے۔ اس کے علاوہ قسامہ میں دعوے داروں کی قسموں سے قرینہ قتل کی موجودگی میں ملزم کو قتل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی سفر میں فوت ہوتے وقت دو غیر مسلموں کو وصیت کر جائے اور ان کی خیانت کی وارثوں کو خبر ہو جائے تو وارث مسروقہ چیز پر قسم کھا کر اس کے حقدار بن سکتے ہیں۔ اور ان کی قسم وصیت کیے جانے والوں کی قسموں سے اولیٰ ہے۔ یہ حکم سورۂ مائدہ میں ہے جو سب سے آخر میں نازل ہوئی اور اس حکم کو منسوخ کرنے والا کوئی حکم اترا نہیں اور اس پر آپؐ کے بعد صحابہؓ نے عمل کیا۔ معلوم ہوا کہ مالی معاملات میں اتہام کی بناء پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور جب محض اتہام سے قسامت میں خون مباح ہے تو اگر مالی معاملات میں واضح قرینوں کی بنیاد پر الزام کے سلسلے میں اقدام کیا جائے تو بدرجہ اولیٰ اٹھایا جا سکتا ہے اسی پر چوری معلوم کرنے میں انصاف پسند منصفوں کا عمل ہے اور اسے نہ ماننے والے بھی حکام سے معاونت کر کے اپنے مال برآمد کرا لیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے شاہد کا واقعہ سورۂ یوسف میں بیان فرمایا ہے جس نے قرینہ سے یوسف صدیق اور عزیز کی دعوت کے درمیان فیصلہ کیا تھا۔ اور کہا کہ یوسف سچے ہیں اور عورت جھوٹی ہے۔ اللہ پاک نے اس کی تردید نہیں کی بلکہ اسے برقرار رکھنے کے لیے بیان فرمایا۔ اسی طرح رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کا واقعہ بیان فرمایا کہ دو عورتوں میں ایک بچہ کے بارے میں جھگڑا تھا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا چھری لاؤ میں بچے کو کاٹ کر نصف نصف دونوں کو دے دیتا ہوں۔ بڑی بولی ٹھیک ہے۔ (کیونکہ بچہ اس کا نہ تھا اسے کیوں دکھ ہوتا) لیکن چھوٹی نے کہا خدارا کاٹیے نہیں اسی کو دے دیجئے۔ آخر آپ نے چھوٹی کو بچہ دے دیا کیونکہ

اس کے کاٹنے سے اس کا دل دکھا اور اس نے سوچا کہ اگر بڑی کو مل گیا تو زندہ تو رہے گا اور میری مامتا ٹھنڈی رہے گی۔ یہ طریقہ انتہائی اچھا اور انصاف والا ہے۔ اسلام نے اسے برقرار رکھا ہے اور اس کی صحت کی گواہی دی ہے۔ البتہ مشابہت کی بنا پر قیافہ سے حکم لگانا اور اس سے نسب ملانا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ اس میں اکثر و بیشتر اشتباہ رہتا ہے۔ غرضیکہ جب صاحب قبر ان تمام تفصیلات و جزئیات سے آگاہ کر دیا جاتا ہے تو زیارت کرنے والے سے اور اس کی دعا و سلام سے بھی بدرجہ اولیٰ آگاہ کر دیا جاتا ہے۔

☆☆☆

دوسرا حصہ

کیا ارواح باہم ملاقات و مذاکرات کرتی ہیں؟

یہ بھی ایک اہمیت کا حامل بڑا عظیم مسئلہ ہے۔ روحوں کی دو اقسام ہیں:

(۱) سجین والی روحیں

(۲) علیین والی روحیں۔

سجین والی روحیں تو عذاب میں ماخوذ ہیں۔ انھیں ہلنے جلنے کی فرصت کہاں لیکن جو راحت والی اور آزاد ارواح ہیں وہ باہم ملتی جلتی ہیں اور دنیا میں ان پر جو واقعات گزرے ہیں انھیں یاد کرتی ہیں اور ان واقعات پر بھی بات چیت کرتی ہیں جو اہل دنیا کو پیش آتے رہتے ہیں۔

ہر روح اپنی رفیق اور ہم مثل عمل والی روح کے ساتھ ملتی جلتی ہے۔ اسی لیے پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ و السلام کی روح رفیق اعلیٰ میں ہے۔ فرمایا: ومن یطع اللہ و رسولہ. الخ اور جو اللہ کی اور رسول کی اطاعت کرے گا وہ ان کے ساتھ ہوگا جن پر اللہ کا انعام ہے۔ یعنی انبیاء، صدیق، شہداء اور نیک حضرات کے ساتھ اور وہ بہترین رفیق ہیں مل جل کر رہنا دنیا میں بھی پایا جاتا ہے اور عالم برزخ و آخرت میں بھی پایا جائے گا ان تینوں گھروں میں انسان اپنے رفقاء کے ساتھ رہتا ہے۔

مسروق ؒ سے روایت ہے کہ صحابہ کرامؓ نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے کہا: ہم کو دنیا میں ایک ثانیے کے لیے بھی آپ سے الگ ہونا گوارا نہیں۔ لیکن دنیا سے رخصت ہونے کے بعد آپ کا مقام ہم سے اونچا ہوگا اور ہم آپ کے دیکھنے کو ترسیں گے۔ اس پر آیۃ مذکورہ بالا تری۔

امام شعبیؒ سے روایت ہے کہ ایک انصاری روتے ہوئے رحمۃ اللعالمین ﷺ کے پاس آئے۔ پوچھا کیوں رو رہے ہو؟ بولے یا رسول اللہ ﷺ اس کی قسم جس کے علاوہ کوئی حقدار عبادت نہیں آپ

مجھے میرے اہل وعیال اور مال ومنال سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔ اللہ کی قسم! آپ مجھے میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہیں۔ جب آپ مجھے گھر میں یاد آتے ہیں تو آپ کو دیکھے بغیر مجھے چین نہیں آتا۔ پھر جب مجھے اپنی اور آپ کی موت یاد آجاتی ہے تو میں سوچتا ہوں کہ مجھے دنیا ہی میں آپ کا ساتھ نصیب ہے پھر تو آپ کو انبیاء کے درمیان اٹھالیا جائے گا۔ اور مجھے اگر میں بہشت میں گیا تو آپ کے مقام سے نیچے والا مقام ملے گا اس پر آپ نے کچھ جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ مذکورہ بالا آیت اتری: یا ایتھا النفس المطمئنۃ اے اطمینان والی روح! شاداں وفرجاں اپنے رب کی طرف لوٹ جا۔ رب بھی تجھ سے راضی ہے اور تو بھی رب سے راضی ہے اور میرے بندوں میں اور میری بہشت میں داخل ہو جا۔ اور (انھیں کے ساتھ مل جل کر رہ۔ یہ موت کے وقت روح سے کہا جاتا ہے۔ معراج والے واقعے میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت ابراہیم اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام وغیرہ سے ملاقات فرمائی اور کچھ دیر تک تینوں میں گفتگو رہی۔ پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ قیامت کب آئے گی؟ لیکن آپ کو اس کا علم نہ تھا۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے دریافت کیا گیا کہ قیامت کب آئے گی؟ آپ نے فرمایا قیامت سے پہلے اللہ تعالیٰ نے مجھ سے ایک وعدہ فرمایا ہے۔ پھر آپ نے دجال کے ظہور کا ذکر کیا اور فرمایا کہ پھر میں (آسمان سے) اتروں گا اور اسے قتل کروں گا۔ اور لوگ اپنے اپنے شہروں کی طرف لوٹ جائیں گے۔ انھیں یاجوج ماجوج ملیں گے جو ہر بلندی سے اٹھ رہے ہوں گے۔ پانی سے گزریں گے تو اسے پی کر خشک کر دیں گے۔ غرضیکہ جس چیز سے گزریں گے اسے تہس نہس کر ڈالیں گے۔ لوگ میرے پاس ان کی شکایت لائیں گے' میں اللہ سے ان کے حق میں بددعا کروں گا۔ اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دے گا۔ زمین بھی ان کی بدبو کی اللہ سے شکایت کرے گی اور لوگ بھی مجھ سے شکوہ کریں گے آخر میں اللہ سے دعا کروں گا۔ پھر اللہ تعالیٰ پانی برسائے گا جس سے ان کی لاشیں بہہ کر سمندر میں چلی جائیں گے۔ پھر پہاڑ ہموار کر دیئے جائیں گے اور زمین چمڑے کی طرح کھینچ دی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے وعدہ فرمایا ہے کہ جب یہاں تک نوبت آجائے گی تو قیامت پورے دنوں کی حاملہ جیسی ہوگی۔ کہ نہ معلوم صبح وشام میں کس وقت اس کے بچہ پیدا ہو جائے۔ یہ حدیث اجتماع ارواح پر اور مذاکرہ علم پر کھلی دلیل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شہیدوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں انھیں رزق دیا جاتا ہے وہ اپنے پس ماندگان سے خوش ہوتے ہیں اور اللہ کی نعمت اور اس کے فضل سے بھی۔ اس سے تین صورتوں سے روحوں کی آپس میں ملاقات کا ثبوت ملتا ہے۔ چونکہ انھیں رزق دیا

جاتا ہے اور زندہ ہیں لہٰذا آپس میں ملتے جلتے ہیں۔ نیز اپنے بھائیوں کے آنے سے اور ان کی ملاقات سے خوش ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ لغت میں استبشار تباشر کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی ایک دوسرے کو خوشخبری سناتا ہے۔ خوابوں کے تواتر سے یہ مسئلہ ثابت ہے۔

عطاء سلمی علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا

صالح بن بشیر بصریؒ سے روایت ہے کہ میں نے عطاء سلمی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور ان سے کہا: اللہ تم پر اپنا رحم فرمائے تم دنیا میں بڑے غمگین رہتے تھے۔ فرمایا: اللہ کی قسم اس طویل غم کے بعد اللہ نے مجھے طویل مسرت اور دائمی سرور عطا فرما دیا۔ میں نے پوچھا آپ کس درجے میں ہیں؟ فرمایا میں انبیاء صدیق، شہداء اور نیک حضرات کے درجے میں ہوں۔

امام ثوری علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا

ابن مبارکؒ سے مروی ہے کہ میں نے امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ اللہ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ رکھا؟ فرمایا میں نے محمد رسول اللہ ﷺ سے اور ان کی جماعت سے ملاقات کر لی۔

ابن مبارک علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا

صخر بن راشدؒ سے روایت ہے کہ میں نے ابن مبارکؒ کو خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا کہ کیا آپ وفات نہیں پا گئے تھے؟ فرمایا: کیوں نہیں۔ میں نے پوچھا پھر اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: ایسی مغفرت عطا فرمائی کہ جس سے کوئی گناہ باقی نہیں رہا۔ میں نے پوچھا اور سفیان ثوریؒ کے ساتھ کیا کیا؟ فرمایا: واہواہ وہ تو انبیاء صدیق، شہداء اور نیک حضرات کے ساتھ ہیں۔

مروان محلمی علیہ الرحمۃ کا خواب میں آنا

یقظۃ بنت راشدؒ سے روایت ہے کہ مروان محلمیؒ میرے پڑوسی تھے آپ قاضی اور مجتہد تھے۔ قضائے الٰہی سے ہو گئے۔ مجھے ان کی وفات کا بڑا صدمہ ہوا۔ میں نے انھیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا فرمایئے کیا حال ہے؟ فرمایا: مجھے اللہ نے بہشت عطا فرما دی۔ میں نے پوچھا اور کیا ملا؟ فرمایا میرا درجہ اصحاب یمین تک بلند کر دیا گیا۔ میں نے پوچھا اور کیا ملا؟ فرمایا: مجھے مقرب حضرات تک بلند کر دیا گیا۔ میں نے پوچھا آپ نے اپنے کس کس بھائی کو دیکھا؟ فرمایا: میں نے حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ

اور میمون بن سیاہؒ کو دیکھا۔

ام عبداللہ بصریؒ سے روایت ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا جیسے میں ایک آراستہ گھر میں داخل ہوئی پھر ایک باغ میں گئی جو نہایت سجا ہوا تھا۔ میں نے اس میں ایک شخص کو دیکھا جو سونے کے تخت پر آرام سے ٹیک لگائے بیٹھے ہیں اور ان کے چہار جانب جام لیے ہوئے خدام کھڑے ہیں۔ میں وہاں کی زیب وزینت دیکھ کر حیران رہ گئی اتنے میں کہا گیا کہ مروان محلمیؒ آ رہے ہیں۔ یہ سن کر وہ شخص فوراً سیدھا ہو کر بیٹھ گیا۔ پھر میری آنکھ کھل گئی۔ دیکھا تو میرے دروازے کے پاس سے مروان کا جنازہ گزر رہا تھا۔ صریح حدیثوں سے بھی روحوں کی آپس کی ملاقات وتعارف کا ثبوت ہے۔

ابولہیبہؒ سے روایت ہے کہ بشر بن معرور کی وفات سے ام بشر کو سخت دکھ ہوا اور بولیں یارسول اللہ ﷺ مرنے والا خاندان سلمۃ ہی سے زیادہ تر مرتا ہے۔ کیا مردے ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو میں بشر کو سلام بھیج دوں۔ فرمایا: ہاں ام بشر اللہ کی قسم! مردے ایک دوسرے کو اس طرح پہچانتے ہیں جیسے درختوں پر پنچھی پہچان لیے جاتے ہیں۔ پھر تو خاندان سلمۃ کا جو آدمی فوت ہوتا ام بشر اسی کے پاس جا کر سلام کے بعد کہتیں کہ بشر سے میرا سلام کہہ دینا۔ عبید بن عمیر سے روایت ہے کہ ارواح خبروں کے انتظار میں رہتی ہیں پھر جب ان کے پاس کوئی مردہ آتا ہے تو پوچھتی ہیں کہ فلاں فلاں کا کیا حال ہے؟ یہ کہتا ہے ٹھیک ٹھاک ہے اگر مر چکا ہوتا ہے تو کہتا ہے کیا وہ تمہارے پاس نہیں آیا۔ کہتی ہیں نہیں۔ یہ انا للہ پڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ اسے دوسری راہ پر لے جایا گیا۔ ہمارے راستے پر نہیں چلایا گیا۔

صالح المریؒ سے روایت ہے کہ مجھے خبر ملی ہے کہ موت کے وقت روحیں باہم ملتی ہیں اور آنے والی روح سے پوچھتی ہیں تمہارا ٹھکانا کون سا ہے؟ تم اچھے جسم میں تھیں یا بُرے جسم میں۔ پھر صالح کی روتے روتے ہچکی بندھ گئی۔

عبید بن عمیرؒ سے روایت ہے کہ ارواح مرنے والے کی روح کو خوش آمدید کہتی ہیں اور اس سے اپنے اعزہ کی خبریں پوچھتی ہیں۔ جیسے کوئی پردیسی اپنے عزیزوں کی آنے جانے والوں سے خبریں پوچھا کرتا ہے کہ فلاں فلاں کا کیا حال ہے؟ اگر آنے والی روح کہتی ہے کہ وہ فوت ہو گیا اور ان کے پاس آیا نہیں تو ارواح کہتی ہیں کہ اسے اس کی ماں ہاویہ کے پاس پہنچا دیا گیا۔

سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے کہ جب انسان فوت ہو جاتا ہے تو جیسے غائب کا استقبال کیا جاتا ہے اسی طرح اس کا اس کے والد استقبال کرتے ہیں۔ عبید بن عمیرؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر میں اپنے

گھر والوں کی ارواح کی ملاقات سے مایوس ہوتا تو انتہائی غم کے باعث مر جاتا۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ قبض کیے جانے کے بعد مومن کی روح کا اللہ کے پاس والے رحمت کے ملائکہ اس طرح استقبال کرتے ہیں جیسے دنیا میں خوش خبری سنائے جانے والے کا استقبال کیا جاتا ہے اور کہتے ہیں ذرا اپنے بھائی کو دم لے لینے دو۔ کیونکہ یہ سخت اضطراب میں تھے۔ پھر اس سے نام لے لے کر پوچھتے ہیں کہ فلاں مرد یا فلاں عورت کا کیا حال ہے؟ کیا فلاں عورت کی شادی ہوگئی؟ پھر جب اس سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھتے ہیں جو اس سے پہلے انتقال کر چکا ہے تو یہ جواب دیتا ہے کہ وہ تو مجھ سے پہلے فوت ہو چکے۔ پھر یہ ارواح انا للہ پڑھ کر کہتی ہیں کہ اسے اس کی ماں ہاویہ کی طرف لے جایا گیا۔ ماں بھی انتہائی بدترین ہے اور اس کی آغوش میں جانے والا بھی۔

☆☆☆

تیسرا حصہ

کیا زندوں اور مردوں کی ارواح میں ملاقات ہوتی ہے؟

اس کے دلائل لاتعداد ہیں اور حس و واقعات سب سے بڑے شاہد ہیں۔ زندوں اور مردوں کی ارواح میں اسی طرح ملاقات ہوتی ہے جس طرح زندوں کی ارواح باہم ملتی جلتی ہیں۔ فرمایا: **اللہ یتو فی الانفس حین موتھا الخ** اللہ موت کے وقت روحیں قبض کرتا ہے اور نیند کے دوران ان ارواح کو بھی جن کی ابھی موت نہیں آئی۔ پھر جن پر موت کا حکم فرما چکا انھیں روک لیتا ہے۔ اور دوسری ارواح کو ایک مقررہ مدت تک کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ (زمر:۴۲)

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مجھے خبر ملی ہے کہ خواب میں زندوں اور مردوں کی ارواح ملتی ہیں۔ اور ایک دوسرے سے پوچھتی ہیں۔ پھر اللہ مردوں کی روحوں کو روک لیتا ہے۔ اور زندوں کی روحوں کو چھوڑ دیتا ہے۔ سدیؒ سے مروی ہے کہ اللہ نیند کی حالت میں بھی روحیں قبض کر لیتا ہے۔ پھر زندوں اور مردوں کی روحیں مل کر ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں اور مذاکرہ کرتی ہیں پھر زندوں کی روحیں ان کے جسموں کی طرف دنیا میں لوٹا دی جاتی ہیں۔ مگر مردوں کی روحیں جب اپنے جسموں کی طرف لوٹنے کا ارادہ کرتی ہیں تو انھیں روک دیا جاتا ہے۔ اس آیت کا ایک مطلب تو یہ ہوا کہ جو مر چکا اس کی روح روک لی جاتی ہے اور جو زندہ ہے اس کی روح جسے نیند میں قبض کیا گیا تھا واپس آنے دیا ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ روکی ہوئی اور چھوڑی ہوئی دونوں قسم کی روحیں زندوں ہی کی ہیں۔ پھر جس کی مقررہ مدت پوری ہو چکی اس کی روح روک لی جاتی ہے اور قیامت سے پہلے جسم کی طرف نہیں لوٹائی جاتی اور جس کا وقت پورا نہیں ہوا اسے اس کے جسم کی طرف معینہ مدت پوری کرنے کے لیے لوٹا دیا جاتا ہے۔ شیخ الاسلام نے یہی مفہوم پسند فرمایا ہے اور فرمایا ہے کہ اسی پر قرآن و حدیث دونوں دلالت کرتے ہیں کیونکہ اللہ نے جن

ارواح کو نیند والی وفات دی ہے ان میں سے جن پر موت کا فیصلہ فرمایا ہے اسی کے روکنے کا حکم فرمایا ہے رہیں وہ ارواح جنھیں موت کے وقت قبض کیا جاتا ہے انھیں نہ روکنے ہی کا حکم ہے اور نہ چھوڑنے کا۔ بلکہ یہ تیسری قسم کی ارواح ہیں۔ لیکن ترجیح پہلے مفہوم کو ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو وفاتیں بیان کیں۔ وفات کبریٰ (موت) اور وفات صغریٰ (نیند) اور روحوں کی دو اقسام بیان فرمائیں ایک تو وہ قسم جس پر موت کا حکم صادر ہو چکا انھیں تو اللہ نے اپنے پاس روک لیا اور وفات موت عطا فرما دی اور ایک وہ قسم جس کی ابھی معینہ مدت باقی ہے انھیں اللہ نے تکمیل عمر کے لیے ان کے جسم کی طرف لوٹا دیا۔ اور محولہ بالا وفاتوں کے دو حکم (روکنا اور چھوڑنا) بیان فرمائے اور بتایا کہ زندہ وہ روح ہے جسے نیند والی وفات دی گئی ہے اگر وفات کی صرف دو اقسام (وفات موت' نیند والی وفات) ہوتیں تو **والتی لم تمت فی منامها** لانے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ قبض ہی کے وقت سے مر جاتی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ وہ نہیں مری۔ تو پھر **فیمسک التی قضی علیها الموت** کیسے درست ہو سکتا؟ جواب دینے والا یہ جواب دے سکتا ہے کہ نیند والی وفات کے بعد اللہ نے موت کا فیصلہ فرمایا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آیت وفات کی دونوں قسموں کو شامل ہے۔ کیونکہ اس میں دو وفاتوں (نیند والی وفات اور وفات موت) کا بیان ہے۔ پھر مرنے والے کی روح کو روکنے اور دوسری روح کو چھوڑنے کا ذکر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مرنے والے کی روح روک لیتا ہے چاہے وہ سوتے سوتے مر جائے یا جاگتے میں اور زندوں و مردوں کی روحوں کے ملنے کا یہ ثبوت بھی ہے کہ زندہ حضرات خواب میں مردوں کو دیکھتے ہیں اور ان سے حالات دریافت کرتے ہیں اور مردے نامعلوم حالات بتاتے ہیں جن کا مستقبل میں بعینہٖ ظہور ہو جاتا ہے اور کبھی ماضی میں بھی ہو چکا ہوتا ہے۔ کبھی مرنے والا اپنا دفن کیا ہوا مال بتاتا ہے جس کی اس کے علاوہ کسی کو خبر نہیں ہوتی۔ اور کبھی اپنے قرض کی اطلاع کرتا ہے (کہ میں نے فلاں کا قرض ادا کرنا ہے) اور اس کے قرائن بھی بیان کرتا ہے کبھی ایسے عمل کی خبر دیتا ہے جس کی اس کے علاوہ کسی کو بھی خبر نہ تھی کبھی یہ بتاتا ہے کہ ہمارے پاس فلاں فلاں وقت آؤ گے اور اس کی خبر سچ ثابت ہو جاتی ہے۔ کبھی ایسی باتوں کی خبر دیتا ہے جن کے بارے میں زندوں کو یقین ہوتا ہے کہ انھیں اس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا تھا۔ اوپر صعب' عوف ثابت بن قیس' صدقہ بن سلیمان جعفری' شبیب بن شیبہ اور فضل بن موفق کے واقعات لکھے جا چکے ہیں۔

ابن سلام رضی اللہ عنہ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کا عہد

سعید بن مسیبؒ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ عبداللہ بن سلامؓ اور سلمان فارسیؓ میں ملاقات ہوئی اور دونوں میں یہ معاہدہ ہوا کہ جو پہلے فوت ہو اپنے حالات کی خبر دے۔ دونوں نے یہ بھی کہا کہ زندوں اور مردوں کی روحوں کی ملاقات ہوتی ہے اور نیکوں کی روحیں بہشت میں ہیں جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔ آخر ان میں سے ایک فوت ہو گیا۔ اور دوسرے سے خواب میں مل کر کہا کہ اللہ کے توکل پر قائم ہو اور خوش ہو جاؤ۔ میں نے توکل جیسا کوئی عمل نہیں پایا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے خواب میں ملنا

حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت ہے کہ میری آرزو تھی کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھوں آخر میں نے آپ کی شہادت کے قریب ایک سال بعد آپ کو خواب میں دیکھا کہ جبین مبارک سے پسینہ پونچھ رہے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ اب میں فارغ ہوا ہوں۔ معلوم ہو رہا تھا کہ میری چھت دھماکہ کے ساتھ گر جائے گی اگر مجھے انتہائی مشفق اور مہربان اللہ نہ سنبھالتا میں اللہ کے رحم و کرم سے بچ گیا ورنہ ہلاک ہو جاتا۔

شریح رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھا

غضیف بن حارث شریح بن عابد شامی کی نزع کے وقت ان کے قریب گئے اور درخواست کی کہ اگر آپ فوت ہونے کے بعد ہمارے پاس آسکیں اور اپنے حالات کی ہمیں اطلاع دے سکیں تو ضرور ایسا کرنا۔ یہ کلمہ ارباب فقہ میں مقبول تھا۔ وفات کے بعد ایک زمانے تک تو انھوں نے خواب میں نہیں دیکھا۔ پھر ایک دن انھوں نے خواب میں دیکھا اور پوچھا کیا آپ فوت نہیں ہو گئے تھے؟ فرمایا: ''کیوں نہیں''۔

پوچھا اچھا تو اب کیا حال ہے؟ فرمایا: ہمارے رب نے ہمارے گناہوں سے درگزر فرمائی۔ چنانچہ ہم میں سے بجز اصراص کے اور کوئی ہلاک نہیں ہوا۔ پوچھا احراص کون؟ فرمایا: جن کی طرف کسی بات کے ضمن میں انگلیوں سے اشارہ کیا جائے۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ سے خواب میں ملنا

عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیزؒ: میں نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا۔ جیسے آپ کسی گلستان میں ہیں۔ اور آپ نے مجھے چند سیب عنایت کئے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ نے کون سا عمل سب سے اچھا پایا؟ فرمایا: ''استغفار'' میں نے اس خواب کی یہ تعبیر لی کہ میرے بیٹے ہوں گے۔ مسلمۃ بن عبدالملک نے عمر بن عبدالعزیزؒ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ امیر المومنین کاش مجھے معلوم ہو جاتا کہ آپ کی وفات کے بعد کیا حالات رونما ہوئے؟ فرمایا: اے مسلمۃ اب میں فارغ ہوا ہوں' اللہ کی قسم! اب میں ستایا ہوں۔ پوچھا اب آپ کہاں ہیں؟ فرمایا: جنت عدن میں ہدایت یافتہ ائمہ کے ساتھ۔

زرارہؒ بن اوفی کو خواب میں دیکھنا

صالح براد سے مروی ہے کہ میں نے زرارہ بن اوفیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ اللہ آپ پر رحم فرمائے آپ سے سوال جواب ہوئے اور آپ نے کیا جواب دیا؟ آپ نے مجھ سے رخ پھیر لیا۔ میں نے پوچھا اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: اپنے لطف و کرم سے مجھ پر مہربانی فرمائی۔ میں نے پوچھا اور ابوالعلاء بن یزید مطرف کے بھائی کے ساتھ؟ فرمایا: وہ تو اعلیٰ درجوں میں ہیں۔ میں نے پوچھا آپ کے نزدیک کون سے عمل سب سے اچھے ہیں؟ فرمایا: ''توکل اور قصر امل''۔

مسلم بن یسار علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا

مالک بن دینارؒ سے مروی ہے کہ میں نے مسلم بن یسار علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور سلام کیا۔ مگر انھوں نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا۔ میں نے سوال کیا آپ سلام کا جواب کیوں نہیں دیتے؟ فرمایا: میں مردہ ہوں تمہارے سلام کا جواب کیسے دوں؟ میں نے پوچھا موت کے بعد کیا واقعات پیش آئے؟ فرمایا: اللہ کی قسم! میں نے خوف اور عظیم و سخت زلزلے دیکھے۔ میں نے پوچھا پھر اس کے بعد کیا ہوا؟ فرمایا: کریم سے جو تم توقع کرتے ہو وہی ہوا۔ اس نے نیکیاں قبول فرمالیں۔ گناہ معاف فرمادیئے اور خود تاوانوں کا ضامن بن گیا پھر مالک بن دینارؒ چیخ مار کر بے ہوش ہو کر گر گئے۔ اس کے بعد ایک عرصے تک بیمار رہے پھر ان کا دل پھٹ گیا اور فوت ہو گئے۔

مالک بن دینار علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا

سہیلؒ (حزم کے بھائی) سے مروی ہے کہ میں نے مالک بن دینارؒ کو خواب میں دیکھا اور کہا کاش مجھے علم ہو جاتا کہ آپ اللہ کے پاس کیا لے کر گئے؟ فرمایا: بہت سے گناہ لے کر گیا تھا۔ مگر میرا اللہ کے ساتھ جو اچھا گمان تھا اس نے سارے گناہوں سے درگزر کیا۔

رجا کو خواب میں ملنا

رجا بن حیوۃ کے انتقال کے بعد انھیں ایک عابدہ وزاہدہ خاتون نے خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ تم کس چیز کی طرف لوٹے؟ فرمایا: بھلائی کی طرف۔ لیکن تمہارے بعد ہم گھبرا گئے اور ہم نے خیال کیا کہ قیامت آ گئی۔ پوچھا کیوں؟ فرمایا: جراح اور ان کے ساتھی معہ اپنے تمام ساز وسامان کے فردوس میں داخل ہو رہے تھے یہاں تک کہ بہشت کے دروازے پر بھیڑ ہو گئی تھی۔

مورق کو خواب میں ملنا

جمیل بن مرۃ سے مروی ہے کہ مورق عجلی میرے رفیق تھے۔ ہم نے باہم عہد کر لیا تھا کہ جو پہلے فوت ہو جائے وہ اپنے دوست کے پاس خواب میں آ کر اپنا حال سنائے چنانچہ مورق فوت ہو گئے۔ انھیں میری زوجہ نے خواب میں دیکھا کہ ہمارے پاس حسب معمول آئے ہیں اور دروازہ کھٹکھٹاتے ہیں۔ میں حسب عادت اٹھ کر دروازہ کھول دیتی ہوں اور عرض کرتی ہوں کہ اپنے دوست کے گھر میں تشریف لائیے۔ فرماتے ہیں کس طرح آؤں؟ میں تو مر چکا ہوں۔ میں اپنے دوست کو اللہ کی مہربانی کی خوشخبری دینے آیا ہوں۔ انھیں بتا دینا کہا اللہ نے مجھے اپنے خاص بندوں میں شامل فرما لیا ہے۔

ابن سیرین علیہ الرحمۃ کو خواب میں ملنا

ابن سیرین علیہ الرحمۃ کی وفات سے بعض لوگوں کو انتہائی دکھ ہوا انھوں نے آپ کو خواب میں نہایت اچھی حالت میں دیکھا اور کہا کہ آپ کا حال دیکھ مجھے بڑی خوشی ہوئی۔ حسن بصری علیہ الرحمۃ کا حال بیان کیجئے۔ فرمایا: وہ مجھ سے ستر درجہ بلند ہیں۔ میں نے پوچھا کیوں؟ ہم تو آپ کو افضل سمجھا کرتے تھے۔ فرمایا: وہ آخرت کے لیے متفکر رہا کرتے تھے۔

امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

ابن عیینۃ نے امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور کہا کچھ وصیت فرمایئے۔ فرمایا: لوگوں سے جان پہچان کم کرو۔

حسن بن صالح علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

عمار بن سیف سے مروی ہے کہ میں نے حسن بن صالح علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور کہا میں تو آپ سے ملنے کا آرزومند تھا۔ اپنے حالات بتایئے۔ فرمایا: خوش ہو جاؤ۔ میں نے اللہ کے ساتھ حسن گمان جیسا کوئی عمل نہیں پایا۔

ضیغم عابد علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

ضیغم عابد علیہ الرحمۃ کو کسی نے خواب میں دیکھا' فرماتے ہیں۔ تم نے میرے لیے دعا کیوں نہیں کی۔ دیکھنے والے نے معذرت کی۔ فرمایا: اگر تم میرے لیے دعا کرتے تو اچھا ہوتا۔

رابعہ بصری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

رابعہ بصری علیہ الرحمۃ کو کسی نے خواب میں دیکھا کہ مہین ریشمی کپڑے پہنے ہوئے ہیں اور دبیز ریشمی دوپٹہ ہے۔ آپ کو کمبل کے ایک جبے اور دوپٹہ میں دفن کیا گیا تھا۔ دیکھنے والی نے پوچھا تمہارا کمبل والا کفن کدھر گیا؟ فرمایا: مجھ سے اتار کر اس کے بدلے یہ لباس پہنا دیا گیا اور اسے لپیٹ کر اس پر مہر کر دی گئی اور علیین میں رکھ دیا گیا تا کہ روز قیامت مجھے اس کا ثواب ملے انہوں نے پوچھا کیا آپ اسی غرض سے دنیا میں عمل کیا کرتی تھیں۔ فرمایا میرے خیال میں اولیاء اللہ کا یہی اکرام نہیں ہے۔ پوچھا عبدۃ بنت ابی کلاب کس حال میں ہے؟ فرمایا: اللہ کی قسم وہ تو ہم سے اعلیٰ درجوں کی طرف پہل کر گئیں۔ پوچھا کیسے؟ لوگوں کی نگاہوں میں تو آپ سب سے زیادہ عبادت گزار تھیں۔ فرمایا انھیں دنیا میں جس حال میں بھی تھیں کوئی پراوہ نہ تھی۔ پوچھا ابو مالک (ضیغم) کا کیا حال ہے؟ فرمایا جب چاہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی زیارت کر لیتے ہیں۔ پوچھا بشر بن منصور علیہ الرحمۃ کا کیا حال ہے؟ فرمایا: واہواہ انھیں تو اللہ تعالیٰ نے توقع سے زیادہ عطا فرما دیا۔ درخواست کی کہ تقرب الٰہی کا کوئی عمل بتایئے۔ فرمایا: کثرت سے اللہ کا ذکر کرتی رہو۔ اس سے قبر میں تمہاری قابل رشک حالت ہوگی۔

عبدالعزیز بن سلیمان علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

عبدالعزیز بن سلیمان عابد علیہ الرحمۃ کو کسی نے خواب میں دیکھا کہ جسم پر سبز رنگ کے کپڑے ہیں اور سر پر موتیوں کا تاج سجا ہے۔ پوچھا کیا حال ہے؟ موت کیسی رہی اور کیا دیکھا؟ فرمایا: موت کی شدت و بے قراری نہ پوچھو مگر اللہ کی رحمت نے ہر عیب پر پردہ ڈال دیا اور اپنے رحم و کرم ہی سے ہماری خاطر مدارات کی۔

عطاء سلمی علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا

صالح بن بشرؒ سے مروی ہے کہ میں نے عطاء سلمی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کیا آپ وفات نہیں پا گئے؟ فرمایا: کیوں نہیں پوچھا موت کے بعد کیا معاملات پیش آئے؟ بولے اللہ کی قسم! میں زبردست بھلائی کی طرف اور بخشنے والے اللہ کی طرف پہنچ گیا۔ پوچھا کیا آپ دنیا میں ہر وقت فکر مند نہیں رہا کرتے تھے؟ مسکرا کر بولے: اللہ کی قسم! اس کے بدلے مجھے دائمی راحت و مسرت مل گئی۔ پوچھا اب آپ کہاں ہیں؟ فرمایا: انبیاء، اولیاء، صدیق اور شہداء کے ساتھ ہوں۔

عاصم جحدری علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا

عاصم جحدری علیہ الرحمۃ کو ان کے کسی رشتہ دار نے خواب میں دیکھا اور پوچھا کیا آپ فوت نہیں ہو گئے تھے؟ فرمایا: ''کیوں نہیں'' پوچھا اب آپ کہاں ہیں؟ فرمایا: اللہ کی قسم! میں جنت کے باغ میں ہوں۔ میں اور میرے ساتھی جمعہ کے جمعہ رات کو اور صبح کو بکر بن عبداللہ مزنیؒ کے قریب جمع ہوتے ہیں اور تمہارے حالات معلوم کرتے ہیں۔ پوچھا جسموں کے ساتھ یا صرف روحیں جمع ہوتی ہیں۔ فرمایا: جسم تو بوسیدہ ہو چکے۔ بس روحیں ملتی ہیں۔

فضیلؒ بن عیاض کا خواب میں ملنا

فضیل بن عیاض علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا گیا فرمایا رہے ہیں میں نے بندے کے حق میں اس کے رب سے زیادہ کسی کو اچھا نہیں پایا۔

مرہ ہمدانی علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا

مرہ ہمدانی علیہ الرحمۃ اتنے طویل سجدے کیا کرتے تھے کہ ان کی پیشانی پر مٹی کے نشانات واضح ہو

گئے تھے۔ آپ کے کسی رشتہ دار نے آپ کو خواب میں دیکھا کہ آپ کے سجدے کی جگہ ایک انتہائی روشن تارے کی طرح جگمگا رہی ہے۔ کہا آپ کے چہرے پر یہ کیسی جگمگاہٹ ہے۔ فرمایا: مٹی کے نشانات کی وجہ سے میری پیشانی کو نور بخش دیا گیا۔ کہا آخرت میں آپ کا کیا رتبہ ہے؟ فرمایا: بہترین منزل نصیب ہے۔ اور ایسا گھر جس سے اس کے رہنے والے نہ منتقل ہوں گے اور نہ فوت ہوں گے۔

اویس قرنی علیہ الرحمۃ کا خواب میں ملنا

ابو یعقوب قاری سے مروی ہے کہ میں نے خواب میں ایک گندم گوں اور لمبا شخص دیکھا جس کے پیچھے پیچھے بہت سے لوگ تھے۔ کہا یہ کون ہیں؟ لوگوں نے کہا یہ اویس قرنی علیہ الرحمۃ ہیں۔ آخر میں بھی ان کے پیچھے ہو گیا اور گزارش کی کہ کچھ وصیت فرمائیں۔ اللہ تعالیٰ آپ پر فضل و کرم فرمائے آپ نے مجھے غور سے دیکھا۔ میں نے کہا میں ہدایت کا متلاشی ہوں، میری رہنمائی فرمایئے اللہ تعالیٰ آپ پر فضل و کرم فرمائے آخر میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کی اطاعت کے پاس تلاش کرو۔ اور گناہوں کے پاس اس کا عذاب ہے ان سے بچو اور اس کے درمیان اپنی امیدیں اللہ تعالیٰ سے نہ کاٹو۔ پھر آپ مجھے چھوڑ کر چلے گئے۔

مسعر علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

ابن سمان سے مروی ہے کہ میں نے مسعرؒ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ آپ کے نزدیک کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا: ''ذکر کی مجلسیں''۔

سلمۃ بن کہیل علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

اجلح سے مروی ہے کہ میں نے سلمۃ بن کہیل علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ آپ نے کون سا عمل افضل پایا؟ فرمایا: ''تہجد''۔

وفا بن بشر علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

ابو بکر بن ابی مریمؒ سے مروی ہے کہ میں نے وفاء بن بشرؒ کو خواب میں دیکھا اور کہا کیا حال ہے؟ فرمایا ہر مشکل سے نجات مل گئی۔ کہا کون سا عمل افضل پایا؟ فرمایا: ''اللہ کے خوف سے رونا''۔

عبداللہ بن ابی حبیبۃ علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

موسیٰ بن وراد ؒ سے مروی ہے کہ میں نے عبداللہ بن ابی حبیبۃ ؒ کو خواب میں دیکھا' فرمارہے ہیں کہ مجھے میری نیکیاں اور برائیاں دکھائی گئیں' میں نے اپنی نیکیوں میں انار کے وہ دانے بھی دیکھے جو زمین پر گرے پڑے تھے اور میں نے انھیں اٹھا کر کھالیا تھا اور برائیوں میں ریشم کے وہ دوڈورے بھی دیکھے جو میری ٹوپی میں تھے۔

ایک نوجوان عابد کو خواب میں دیکھا

جویریۃ بن اسماء ؒ سے مروی ہے کہ ہم عبادان میں رہتے تھے ہمارے نزدیک ہی ایک کوفی نوجوان آ کر رہنے لگا۔ بے چارہ بڑا عبادت گزار تھا۔ قضائے الٰہی سے فوت ہوگیا۔ سخت گرمی تھی' ہماری رائے ہوئی کہ ذرا ٹھنڈک ہو جائے تو اس کی تجہیز و تکفین کی جائے۔ دفن کرنے سے پہلے میری آنکھ لگ گئی۔ میں نے خواب میں دیکھا جیسے میں قبرستان میں ہوں وہاں موتی کا ایک بند گنبد ہے جس کی خوبصورتی پر نظر نہیں جمتی۔ میں اسے دیکھ ہی رہی تھی کہ اتنے میں وہ پھٹا اور اس میں سے ایک نوجوان حور جو انتہائی خوبصورت تھی' جگمگاتی ہوئی برآمد ہوئی اور اس نے میرے پاس آ کر کہا۔ تمہیں اللہ تعالیٰ کی قسم ظہر کے وقت سے زیادہ انہیں ہمارے پاس آنے سے نہ روکنا۔ گھبرا کر میری آنکھ کھل گئی۔ پھر میں ان کی تجہیز و تکفین میں لگ گئی۔ اور میں نے اسی جگہ ان کی قبر کھدوائی جہاں گنبد دیکھا تھا۔ آخر انھیں اس میں دفن کر دیا گیا۔

عامر بن عبد قیس علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

عبدالملک بن عتاب لیثی سے مروی ہے کہ میں نے عامر بن عبد قیس علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ آپ نے کون سا عمل افضل پایا؟ فرمایا: ''جس عمل سے اللہ کی خوشنودی مقصود ہو۔''

ابوالعلاء ایوب علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

یزید بن ہارون سے مروی ہے کہ میں نے ابوالعلاء ایوب ؒ بن مسکین کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا؟ فرمایا: مجھے بخش دیا۔ پوچھا کن اعمال سے؟ فرمایا: نماز' روزے سے' پوچھا منصور بن زاذان کے بارے میں خبر دیجئے۔ فرمایا: ان کا محل تو ہم دور سے دیکھتے ہیں۔

ایک بچی کو خواب میں دیکھا

یزید بن نعامہ سے مروی ہے کہ ایک بچی وبائی طاعون میں فوت ہوگئی۔ اس کے والد نے اسے خواب میں دیکھا اور کہا کہ آخرت کی باتیں بتاؤ۔ بولی: ابا جان ہم ایک ایسی بڑی اہم جگہ پہنچ گئے ہیں کہ ہمیں علم تو ہے مگر عمل پر قادر نہیں۔ لیکن تم عمل پر قادر ہو مگر علم سے محروم ہو۔ اللہ کی قسم! ایک دو تسبیحات اور ایک دو رکعات جو میرے اعمال نامے میں ہوں مجھے دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہیں۔

چند عورتوں کو خواب میں دیکھا

کثیر بن مرہ سے مروی ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا جیسے میں جنت کے کسی بلند درجہ میں داخل ہو گیا ہوں اور اسے چل پھر کر دیکھ رہا ہوں اور خوش ہو رہا ہوں۔ اتنے میں میں نے دیکھا کہ اس کے ایک کونے میں مسجد کی کچھ عورتیں ہیں۔ میں نے انھیں جا کر سلام کیا اور ان سے کہا کہ تم اس مقام تک کس عمل سے پہنچیں؟ کہا سجدوں اور تکبیروں کی وجہ سے۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کا ایک اور خواب

فاطمہ بنت عبدالملک زوجہ عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ ایک رات عمر بن عبدالعزیزؒ نے جاگ کر فرمایا کہ میں نے ایک خوش کن خواب دیکھا ہے۔ میں نے کہا میرے جان نثار سنایئے' فرمایا: صبح تک بیان نہیں کروں گا۔ پھر صبح صادق کے بعد مسجد میں جا کر نماز پڑھی پھر واپس اپنی جگہ پر تشریف لائے۔ میں نے یہ تنہائی غنیمت سمجھی اور خواب سنانے کی بڑے شوق سے گزارش کی۔ فرمایا: میں نے دیکھا جیسے کوئی مجھے ایک ہری بھری اور کھلی سرزمین پر لے گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں زمرد کا فرش بچھا ہوا ہے۔ اتنے میں' میں نے اس میں ایک سفید چاندی جیسا محل دیکھا۔ پھر کیا دیکھتا ہوں کہ اس سے ایک آدمی باہر آ کر پکار کر اعلان کرتا ہے کہ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب اللہ کے رسول محمد ﷺ کہاں ہیں؟ اتنے میں دیکھتا ہوں کہ آپ تشریف لاتے ہیں اور اس قصر میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر اس قصر سے دوسرا شخص باہر آ کر پکار کر کہتا ہے کہ ابوبکرؓ بن ابی قحافہ کہاں ہیں؟ اسی لمحے میں میں دیکھتا ہوں کہ ابوبکر صدیقؓ تشریف لاتے ہیں اور اس قصر میں داخل ہو جاتے ہیں پھر ایک شخص اور نکل کر اعلان کرتا ہے کہ عمر بن الخطابؓ کہاں ہیں؟ اتنے میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی تشریف لاتے ہیں اور اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر ایک اور شخص نکل کر منادی کرتا ہے کہ عثمان بن عفانؓ کہاں ہیں؟ آپ بھی

آتے ہیں اور اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر ایک اور شخص نکل کر اعلان کرتا ہے کہ علی بن ابی طالبؓ کہاں ہیں؟ آپ بھی تشریف لاتے ہیں اور اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر ایک شخص نکل کر اعلان کرتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کہاں ہیں؟ آخر میں بھی اٹھ کر اس میں داخل ہو جاتا ہوں۔ میں آپ کے پاس پہنچتا ہوں۔ آپؐ کے اصحابؓ آپ کے چاروں طرف ہیں' میں دل میں سوچ رہا ہوں کہ کہاں بیٹھوں؟ آخر اپنے نانا حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھ جاتا ہوں پھر غور سے دیکھتا ہوں تو آپ کے دائیں جانب تو حضرت ابوبکرؓ ہیں اور بائیں جانب حضرت عمرؓ ہیں۔ مزید غور کرتا ہوں تو کیا دیکھتا ہوں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کے درمیان ایک اور صاحب تشریف فرما ہیں۔ کہتا ہوں کہ یہ کون ہیں؟ فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ پھر مجھے نور کے پردے کے پیچھے سے ایک آواز آتی ہے کہ اے عمر بن عبدالعزیزؒ جس راہ پر تم قائم ہو' اسے مضبوط پکڑے رہو اور اس پر جمے رہو۔ پھر مجھے باہر آنے کی اجازت مل جاتی ہے۔ پیچھے مڑ کر دیکھتا ہوں تو اچانک میرے پیچھے پیچھے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہوئے تشریف لا رہے ہیں' الحمدللہ! اللہ تعالیٰ نے میری مدد فرمائی اور آپ کے پیچھے حضرت علی رضی اللہ نہ یہ فرماتے ہوئے آ رہے ہیں: الحمدللہ! اللہ تعالیٰ نے مجھے معاف فرما دیا۔

عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت ہے کہ میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کو خواب میں دیکھا۔ آپ کے پاس حضرت ابوبکر صدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہم تشریف فرما ہیں۔ میں بھی آپ کو سلام کر کے بیٹھ گیا۔ اتنے میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت علی و امیر معاویہ رضی اللہ عنہم کو لایا گیا اور انھیں گھر میں داخل کر کے دروازہ بند کر دیا گیا۔ میں مسلسل دیکھ رہا تھا پھر وہاں سے بہت جلدی حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہوئے نکلے: رب کعبہ کی قسم! میرے جھگڑے کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہوئے نکلے رب کعبہ کی قسم! اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کو ایک شخص کا خواب میں دیکھنا

ایک شخص نے عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس آ کر کہا کہ میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ آپ کی دائیں طرف حضرت ابوبکرؓ اور بائیں طرف حضرت عمرؓ ہیں اور دو شخص جھگڑتے ہوئے آئے ہیں۔ آپ ان دونوں کے آگے بیٹھے ہیں پھر رحمۃ اللعالمین ﷺ آپ سے فرماتے ہیں کہ اے عمر! جب تم عمل کرو تو ان دونوں (ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم) جیسے عمل کرنا۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص سے قسم کھلوا کر کہا کہ تم نے یہ خواب دیکھا ہے اس نے قسم کھا کر یقین دلایا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ پر گریہ طاری ہو گیا۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا خواب میں آنا

عبدالرحمٰن بن غنمؒ سے مروی ہے کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو تین سال کے بعد خواب میں ایک چت کبڑے گھوڑے پر سوار دیکھا۔ پیچھے کچھ سفید آدمی ہیں جو سبز کپڑوں میں ملبوس چت کبرے گھوڑوں پر سوار ہیں۔ معاذ رضی اللہ عنہ فرمارہے ہیں کاش میری بخشش کی اور عزت ووقار کی لوگوں کو بھی خبر ہو جائے پھر اپنے دائیں بائیں دیکھ کر فرماتے ہیں اے ابن رواحۃ اے ابن مظعون الحمد للہ الذی صدقنا الخ۔ الحمد للہ اللہ تعالیٰ نے اپنا وعدہ پورا فرمایا اور ہمیں اس سرزمین (فردوس) کا وارث بنایا۔ ہم جنت میں جہاں چاہتے ہیں آرام سے رہتے ہیں۔ عمل کرنے والوں کا کیا ہی اچھا بدلہ ہے۔ پھر مجھ سے مصافحہ کیا اور سلام کیا۔

امام ثوری علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

قبیصۃ بن عقبۃؒ سے مروی ہے کہ میں نے امام ثوریؒ کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ آپ نے یہ اشعار پڑھے:

نظرت الی ربی عیانا فقال لی — هنیأ رضای عنک یا ابن سعید
فقد کنت قواما اذاللیل قد وجا — بعبرة مخزون و قلب عمیر'
فدونک فاختر ای قصر تریده — وزنی فانی منک غیر بعید ا

''میں نے اپنے رب کو اپنے سامنے دیکھا۔ اس نے مجھ سے فرمایا: اے ابن سعید! میری رضا تمہیں مبارک ہو۔ کیونکہ تاریک راتوں میں تم تہجد گزار رہا کرتے تھے۔ تمہاری آنکھ سے غم کے آنسو جاری تھے اور دل میں درد تھا۔ اب تمہیں اختیار ہے جو قصر چاہو چن لو اور میرا دیدار کرتے رہو کیونکہ میں تمہارے قریب ہوں۔''

ابن عینیہ علیہ الرحمۃ کا امام ثوری رحمۃ اللہ کو خواب میں دیکھنا

ابن عینیہ سے مروی ہے کہ میں نے امام ثوریؒ کو خواب میں دیکھا کہ فردوس میں کھجور کے درخت سے اڑ کر کسی اور درخت پر جا بیٹھے ہیں پھر اس سے اڑ کر کھجور کے درخت پر آجاتے ہیں اور فرمارہے ہیں اس جیسی نعمت کے لیے عمل کرنے والوں کو عمل کرنے چاہئیں۔ آپ سے کہا گیا کہ کن اعمال سے فردوس

ملی؟ فرمایا: پرہیزگاری اور تقویٰ سے۔ پوچھا گیا علی بن عاصم کا کیا حال ہے؟ فرمایا: ہم انھیں تارے کی طرح دیکھتے ہیں۔

شعبۃ بن حجاجؒ اور مسعر علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

شعبۃ بن حجاج اور مسعر بن کدامؒ دونوں حافظ قرآن تھے اور دونوں بڑے آدمی تھے۔ ابو احمد بریدی فرماتے ہیں: میں نے دونوں کو خواب میں دیکھا اور کہا۔ ابو بسطام! اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا کیا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہیں میرے یہ اشعار یاد کرنے کی توفیق دے:

حبانی الی فی الجنان بقبة — لها الف باب من لجین و جوهرا
وقال لی الرحمن یا شعبة الذی — تبحر فی جمع العلوم فاکثرا
تنعم بقربی انی غنک ذورضا — وعن عبدی القوام فی اللیل مسعرا
کفی مسعرا عزا بان سیزورنی — واکشف عن وجهی الکریم لینظرا
وهذا فعالی بالذی تنکوا — ولم یا لفوافی سالف الدهر منکرا

"مجھے میرے معبود نے جنتوں میں ایسا گنبد عنایت فرمایا ہے جس کے ایک ہزار دروازے ہیں اور جو چاندی اور موتی کا ہے اور مجھ سے مہربان اللہ نے فرمایا کہ اے شعبۃ جو کثرت سے علوم کے جمع کرنے میں ماہر تھا اب میرے پاس موج اڑا میں تجھ سے راضی ہوں اور اپنے بندے مسعر سے جو تہجد گزار تھا مسعر کو یہی عزت کافی ہے کہ اسے میرا دیدار حاصل ہے اور اس کے لیے میں اپنا عزت والا چہرہ کھول دیتا ہوں۔ عبادت کرنے والوں کے ساتھ میرا ابھی یہی سلوک ہے جو ماضی میں بُری باتوں کے عادی نہ تھے۔"

امام احمد علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا

احمد بن محمد لبدی سے مروی ہے کہ میں نے امام احمد علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: مجھے بخش دیا۔ فرمایا: میں نے اپنا چہرہ تمہارے لیے جائز کر دیا ہے اب اس کے دیدار کا لطف اٹھاتے رہو۔

ایک طرسوسی نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ! مجھے قبر والے دکھا تا کہ میں ان سے امام احمد علیہ

الرحمۃ کے بارے میں پوچھوں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ سلوک کیا۔ پھر میں نے دس سال کے بعد خواب میں دیکھا جیسے قبر والے اپنی قبروں سے نکل آئے ہیں اور مجھ سے ہر آدمی پہلے بات کرنا چاہتا ہے۔ انھوں نے مجھ سے کہا کہ تم دس سال سے اللہ تعالیٰ سے دعا کر رہے ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ہمیں دکھلائے اور تم ایک ایسے آدمی کے بارے میں ہم سے پوچھو جو تم سے جس وقت سے علیحدہ ہوا ہے اسی وقت سے اسے فرشتے طوبیٰ کے درخت کے تلے زیورات سے سجا کر رہے ہیں۔ ابو محمد عبدالحق فرماتے ہیں کہ یہ خبر آپ کے درجہ کی بلندی پر آپ کے مقام کی بلندی پر اور آپ کے مرتبہ کی بڑائی پر دلالت کرتی ہے۔ فرشتے آپ کے حال کا وصف انھیں الفاظ میں بیان کر سکے اور اسی عبارت سے آپ کی شان رفعت کی تعبیر کر سکے۔

بشر حافی علیہ الرحمۃ اور معروف کرخی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

ایک سقاء ابو جعفر رفیق بشر بن حارث سے مروی ہے: ایک مرتبہ معروف کرخی کو خواب میں دیکھا۔ جیسے کہیں سے آ رہے ہیں۔ میں نے کہا کہاں سے تشریف لا رہے ہیں؟ فرمایا: جنت الفردوس میں موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات کر کے آ رہا ہوں۔

عاصم جزریؒ سے مروی ہے کہ میں نے خواب میں بشر سے ملاقات کی اور کہا کہ ابو نصر آپ کہاں سے آ رہے ہیں فرمایا علیین میں نے کہا احمد بن حنبل کا کیا حال ہے؟ میں نے انہیں اس وقت عبدالوہاب وراق کے پاس اللہ تعالیٰ کے آگے چھوڑا ہے۔ دونوں کھاتے پیتے ہیں۔ کہا اور آپ؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ مجھے کھانے کی کچھ زیادہ رغبت نہیں۔ اس لیے اس نے اپنا دیدار مجھے جائز فرما دیا۔ ابو جعفر سقاء سے مروی ہے کہ میں نے بشر کو خواب میں دیکھا کہا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: مجھ پر فضل و کرم اور رحم فرمایا۔ اور فرمایا: اے بشر! اگر تم میرے لیے آگ کے انگاروں پر بھی سجدہ کرتے تو میں نے جو تمہاری محبت لوگوں کے دلوں میں پیدا کر دی ہے اس کا بھی شکر ادا نہ کر پاتے' اللہ تعالیٰ نے میرے لیے آدھی جنت جائز فرما دی ہے کہ میں اس میں جہاں چاہوں آرام سے کھاؤں پیوں اور اس نے میرے جنازے میں جو جو شریک تھے سب کو بخشنے کا وعدہ فرما لیا ہے میں نے کہا ابو نصر تمہارا کیا حال ہے؟ فرمایا: وہ اپنے صبر و فاقے کی وجہ سے لوگوں کے اوپر ہیں۔ عبدالحق فرماتے ہیں غالباً نصف جنت سے جنت کی آدھی نعمتیں مراد ہے کیونکہ جنت کی نعمتوں کے دو حصے ہیں۔ آدھی روحانی اور آدھی جسمانی۔ جتنی عالم برزخ میں تو روحانی نعمتوں سے لطف اندوز ہوں گے اور قیامت کے دن جب

ارواح اپنے جسموں میں چلی جائیں گی تو ان روحانی نعمتوں پر جسمانی نعمتوں کا بھی اضافہ کر دیا جائے گا کچھ کے نزدیک جنت کی نعمتیں علم و عمل پر مرتب ہوتی ہیں۔ اس لیے بشر کا علمی نعمتوں کی بہ نسبت عملی نعمتوں میں زیادہ حصہ ہے۔

امام شبلی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

کسی اللہ والے نے شبلی علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا کہ رصافۃ (بغداد کا ایک محلّہ) میں ایک جگہ خوبصورت لباس میں تشریف فرما ہیں جہاں عام طور پر بیٹھا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں میں نے آپ کی طرف بڑھ کر سلام کیا اور سامنے بیٹھ کر پوچھا کہ آپ کا خاص دوست کون ہے؟ فرمایا: جب سب سے زیادہ ذکر اللہ کرتا ہے' سب سے زیادہ اللہ کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے اور اللہ کی خوشنودی میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔

میسرۃؒ بن سلیم کو خواب میں دیکھنا

ابو عبدالرحمٰن ساحلی سے مروی ہے کہ میں نے میسرۃ بن سلیم کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ آپ ایک لمبے عرصہ تک غائب رہے۔ فرمایا: سفر بہت لمبا ہے۔ کہا: کیا معاملہ پیش آیا۔ فرمایا: رخصت مل گئی کیونکہ ہم رخصتوں پر فتویٰ دیا کرتے تھے کہا مجھے کیا حکم؟ فرمایا: اتباع سنت اور اللہ والوں کی صحبت آگ سے نجات دیتی ہے اور اللہ سے قریب کرتی ہے۔

عیسیٰ علیہ الرحمۃ بن زاذان علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

ابو جعفر ضریر سے مروی ہے کہ میں نے عیسیٰ بن زاذان کو خواب میں دیکھا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ آپ نے یہ اشعار پڑھے:

لو رأیت الحسان فی الخلد حولی واکاویب معها لشراب

نیر نمن بالکتاب جمیعا یتمشین مبلات الثیاب

''کاش خلد میں تم حسینوں کو میرے اردگرد دیکھتے جن کے پاس مشروبات کے لبا
لب جام ہیں جو نہایت عمدگی سے قرآن پڑھ رہی ہیں اور جو کپڑے گھسیٹتی ہوئی
چلی آ رہی ہیں۔''

مسلمؒ بن خالد زنگی کو خواب میں دیکھنا

کچھ رفقائے ابن جریج سے مروی ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں مکہ کے قبرستان میں ہوں۔ میں نے ہر قبر پر شامیانہ لگا ہوا دیکھا۔ لیکن ایک قبر پر شامیانے کے ساتھ خیمہ بھی دیکھا اور بیری کا درخت بھی۔ میں خیمہ کے دروازے پر آیا اور سلام کر کے اندر گیا تو وہاں مسلم بن خالد زنگی کو دیکھا میں نے ان سے سلام کے بعد کہا: اے ابو خالد! یہ کیا بات ہے کہ تمام قبروں پر تو شامیانے ہیں مگر تمہاری قبر پر شامیانے کے ساتھ خیمہ بھی ہے اور بیری کا درخت بھی۔ فرمایا: میں کثرت سے روزے رکھا کرتا تھا' میں نے کہا ابن جریج کی قبر کہاں ہے اور ان کا مقام کہاں ہے؟ میں ان کے پاس اٹھتا بیٹھتا تھا۔ اب میں انھیں سلام کرنا چاہتا ہوں۔ یہ سن کر آپ نے ہاتھ سے شہادت کی انگلی گھما کر فرمایا۔ ابن جریج کی قبر کہاں رکھی ہے؟ ان کا اعمال نامہ تو علیین میں اٹھا لیا گیا۔

حماد بن سلمۃ علیہ الرحمۃ کا خواب

حماد بن سلمہؒ نے خواب میں اپنے کسی ساتھی کو دیکھا اور کہا کہ اللہ نے تمہارے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ فرمایا مجھ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ تم دنیا میں تو تکلیفیں اٹھاتے رہے۔ آج میں مجھے اور تمام دکھ اٹھانے والوں کو ہمیشہ کی خوشی بخشتا ہوں۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے۔

موضوع گفتگو پر یقین کرنے کی صورتیں

اگر تمہارا دل اس کی تصدیق گوارا نہ کرے اور یہ کہہ کر نظر انداز کر دو کہ یہ تو خواب ہیں نہ معلوم غلط ہوں یا صحیح تو اس کے خواب میں غور کرو جس نے اپنے کسی دوست کو یا رشتہ دار کو یا کسی اور کو خواب میں دیکھا اور اسے ایسی باتوں کی خبر دی جن کو اس کے علاوہ کوئی اور نہیں جانتا تھا یا اسے اپنا دفن ہوا خزانہ بتایا یا کسی آنے والی مصیبت کی اطلاع دی یا آئینہ کے لیے کوئی بشارت سنائی اور اس کی بعینہٖ تصدیق ہو گئی یا یہ بتایا کہ وہ یا اس کے گھر کا کوئی آدمی اتنے اتنے عرصہ میں مر جائے گا' پھر اسی طرح ہوا بھی یا اسے خوشحالی یا قحط کی خبر دی۔ یا دشمن کے حملہ یا کسی آنے والی مصیبت کی یا کسی بیماری کی یا اپنے فرض کی خبر دی اور خبر کے مطابق تمام باتوں کا ظہور ہوا۔ اس قسم کے واقعات بے شمار ہیں۔ اور لوگ ان میں مشترک ہیں۔ ہم نے اور دوسروں نے اس سلسلے میں عجائبات دیکھے ہیں۔

کیا خواب محض خیالات ہیں؟

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام خیالات واعتقادات ہیں (جو مختلف شکلوں میں خواب دیکھنے والوں کے سامنے آجاتے ہیں جب ان کی روح نیند کی حالت میں جسمانی اشغال سے آزاد ہو جاتی ہے) غلط ہے بلکہ ناممکن ہے۔ کیونکہ جسم میں کبھی ان باتوں کے جاننے کی صلاحیت نہیں جو خواب میں بتائی گئی ہیں۔ بلکہ وہ خیال میں بھی نہیں ہوتیں اور نہ جسم کے پاس ان کی کوئی نشانی اور علامت ہوتی ہے ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ کبھی خیالات بھی خواب کا سبب بنتے ہیں۔ کیونکہ کچھ خواب خیالات واعتقادات سے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ بلکہ لوگوں کے اکثر خواب صرف ان کے خیالات واعتقادات کی صورتیں ہوتی ہیں۔ خواہ واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں۔

خواب کی اقسام

خواب کی تین قسمیں ہیں: (۱) کچھ خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں۔ (۲) کچھ شیطان کی جانب سے اور (۳) کچھ خیالات ہوتے ہیں۔

سچے خوابوں کی اقسام

سچے خواب کی چند اقسام ہیں:

(۱) الہامی خواب میں اللہ تعالیٰ کے بندے کے دل میں نیند میں کوئی بات ڈال دیتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ خواب میں اپنے بندے سے کلام فرماتا ہے جیسا کہ عبادۃ بن صامت وغیرہ کا بیان ہے تمثیلی خواب یہ ہے کہ خواب کا فرشتہ تمثیلی رنگ میں کوئی بات کہتا ہے۔ ارواح کی طرف سے خواب یعنی سونے والے کی روح اپنے کسی مردہ عزیز دوست کی روح سے ملتی ہے اور وہ روح اسے کوئی بات بتا دیتی ہے۔ عروجی خواب یعنی سونے والے کی روح اللہ تعالیٰ کی طرف پرواز کرتی ہے اور خواب نظر آتا ہے۔ جنتی خواب یعنی سونے والے کی روح جنت میں چلی جاتی ہے اور اس کا مشاہدہ کر آتی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ جب کہ زندوں اور مردوں کی ارواح کا اجتماع بھی سچے خواب کی ایک قسم ہے جو لوگوں کے نزدیک محسوسات کی جلس سے ہے۔ اس مسئلہ میں لوگوں کا اختلاف ہے۔

کیا روح علوم کا سرچشمہ ہے؟

کچھ کے نزدیک روح میں تمام علوم پائے جاتے ہیں لیکن اسے عالم کی مصروفیتوں نے ان کے مطالعہ سے روک رکھا ہے۔ پھر جب نیند کی وجہ سے روح آزاد ہو جاتی ہے تو اپنی صلاحیت کے مطابق ان میں سے کسی بات کا مشاہدہ کر لیتی ہے۔ اور چونکہ موت سے پوری آزادی مل جاتی ہے اس لیے اب روح کے علوم و معارف بھی کمال پر پہنچ جاتے ہیں۔ مگر یہ بات کچھ ٹھیک بھی ہے اور کچھ غلط بھی۔ کیونکہ روح کی آزادی روح کو ان علوم و معارف سے خبردار کرتی ہے۔ جن پر آگاہی بغیر آزادی کے مشکل ہے لیکن اگر روح پوری طرح آزاد ہو جائے تو پھر بھی اللہ تعالیٰ کے اس علم پر مطلع نہیں ہو سکتی جسے اس نے اپنے رسولوں کو عطا فرما کر مبعوث فرمایا ہے اور نہ ان تفصیلات پر جن کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ یعنی گزرے ہوئے انبیاء کی اور ان کی قوموں کی تفصیلات پر۔ اسی طرح معاد پر۔ قیامت کی شروط پر اچھے برے کاموں پر' اچھے ناموں پر' صفات و افعال پر' جبکہ شریعت کی تمام جزئیات پر آگاہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ تمام باتیں وحی سے معلوم ہوتی ہیں۔ ہاں روح کی آزادی ان باتوں کی پہچان پر روح کی مددگار ضرور بن جاتی ہے۔ لیکن انھیں بدن کی مصروفیات میں دبی ہوئی روح کے حاصل کردہ معلومات کی بہ نسبت۔ ان کے معدن سے حاصل کرنا زیادہ آسان' قریب اور کثرت سے ہے۔

کچھ کے نزدیک خواب بغیر اسباب علوم حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں مگر یہ خیال غلط ہے

کچھ کے نزدیک خواب وہ علوم ہیں جن کو اللہ نے بغیر کسی سبب کے نفس انسانی میں شروع میں پیدا فرما دیا ہے۔ یہ بیان ان کا ہے جو اسباب و حکمتوں کے قائل نہیں مگر شریعت فطرت اور عقل کے مخالف ہے۔

بعض کے نزدیک خواب مثالیں ہیں

اللہ تعالیٰ بندے کی صلاحیت کے مطابق بندے کو کوئی بات مثالی رنگ میں بتاتا ہے اس لیے کبھی تو مثالی رنگ میں خواب دکھائی دیتا ہے اور کبھی جو کچھ دکھائی دیا تھا بعینہٖ اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔ غرض کہ خواب واقع کے مطابق اسی طرح ہوتے ہیں جیسے علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے یہ بیان پہلے دونوں

بیانوں سے اچھا ہے لیکن خواب اسی پر منحصر نہیں بلکہ اس کے اور بھی اسباب ہیں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

حضرت علیؓ سے تین عجیب وغریب سوالات وجوابات

ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اکثر اوقات آپ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے پاس ہوتے ہیں مگر ہم نہیں ہوتے۔ اور کبھی ہم ہوتے ہیں آپ نہیں ہوتے' میں آپ سے تین سوال کرتا ہوں۔ اگر آپ کو جوابات معلوم ہوں تو بتایئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ''پوچھیں''

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ ''کسی کو کسی سے محبت ہوتی ہے جبکہ وہ اس کا کوئی سلوک نہیں دیکھا۔
(۲) کسی کو کسی سے دشمنی ہوتی ہے جبکہ اس نے اس سے کوئی برائی نہیں دیکھی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ: ''ہاں میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ارواح جمع شدہ لشکر ہیں اور فضا میں ملتی جلتی ہیں۔ پھر جن ارواح میں تعارف ہو جاتا ہے ان میں محبت ہو جاتی ہے اور جن میں اجنبیت رہتی ہے ان میں دنیا میں بھی اجنبیت ہی رہتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ ایک تو جواب ہوا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: آدمی بات کرتا کرتا کوئی بات بھول جاتا ہے پھر اچانک اسے بات یاد آ جاتی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے سنا فرماتے تھے ہر دل کے لیے چاند کے بادل کی طرح بادل ہوتا ہے۔ پھر جس طرح چاند پر بادل چھا کر اس کی روشنی ختم کر دیتا ہے اور جب ہٹ جاتا ہے تو پھر چاند روشن ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کے ذہن پر گفتگو کے درمیان بادل چھا جاتا ہے اور وہ بات بھول جاتا ہے اور جب ہٹ جاتا ہے تو اسے وہ بات یاد آ جاتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا دو کا جواب ہوا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انسان خواب دیکھتا ہے پھر کوئی خواب تو سچا ہوتا ہے اور کوئی جھوٹا اس کی وجہ؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے سنا۔ آپ فرما رہے تھے کہ جب انسان گہری نیند سو جاتا ہے تو اس کی روح عرش تک چڑھتی ہے۔ پھر جو عرش کے ورے بیدار نہیں ہوتا (اور کچھ خواب میں دیکھتا ہے) تو اس کا وہ خواب سچا ہوتا ہے۔ ورنہ جھوٹا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: الحمدللہ۔ میں نے موت سے پہلے تینوں کا جواب پا لیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ حیرانگی کی بات ہے کہ کبھی انسان خواب میں ایسی بات دیکھتا ہے جس کا اس کے دل میں ڈر بھی نہیں گزرا تھا۔ اور اس کا وہ خواب سچا ہو جاتا ہے۔ اور کچھ خواب کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اللہ یتوفی الانفس. الخ اللہ موت کے وقت بھی روحیں قبض کر لیتا ہے۔ اور جو فوت نہیں ہوئے ان کی ارواح نیند میں بھی قبض کر لیتا ہے پھر وہ ارواح روک لیتا ہے۔ جن پر موت کا فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے۔ اور دوسری ارواح ایک مقررہ مدت کے لیے چھوڑ دیتا ہے جن روحوں کو نیند میں چڑھایا جاتا ہے وہ جو کچھ آسمان میں دیکھ آتی ہیں وہ باتیں درست ہوتی ہیں۔ پھر جب وہ اپنے جسموں کی طرف واپس آ جاتی ہیں تو فضا میں انھیں شیطان مل جاتے ہیں اور ان کو جھوٹی باتیں بتا دیتے ہیں۔ ایسے خواب جھوٹے ہیں (کتاب النفس والروح لابن مندہ) طبرانی میں ابن عباسؓ سے مروی بھی اسی کے ہم معنی ہے۔ ایک کمزور روایت میں ابوالدرداءؓ کا بیان ہے کہ جب انسان سو جاتا ہے تو اس کی روح اوپر چڑھتی ہے۔ یہاں تک کے عرش کے پاس جا پہنچتی ہے۔ پھر اگر وہ نیک ہوتا ہے تو روح کو سجدے کی اجازت ملتی ہے ورنہ نہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ارواح جمع کیے ہوئے لشکر ہیں اور آپس میں ملتی جلتی ہیں۔ پھر بعض ان میں گھوڑوں کی طرح منحوس بھی ہوتی ہیں۔ پھر جن ارواح میں جان پہچان ہو جاتی ہے ان میں محبت ہو جاتی ہے ورنہ اختلاف ہو جاتا ہے۔ لوگ پرانے زمانے سے اب تک یہ بات جانتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے چلے آئے ہیں۔

؎ میں دن بھر تو بے وقوف رہتا ہوں مگر رات کو خواب میں میری روح میرے محبوب کی روح سے ملاقات کر آتی ہے۔ (جمیل بن معمر)

خواب میں زندہ ارواح کا اجتماع کس طرح ہوتا ہے؟

اگر کوئی کہے کہ کبھی انسان زندہ آدمی کو بھی خواب میں دیکھ لیتا ہے اور اکثر اوقات دونوں کے درمیان کافی فاصلہ ہوتا ہے ان کی ارواح کا کس طرح اجتماع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ یا تو مثال ہوتی ہیں جسے خواب کا فرشتہ مثال کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ یا خواب دیکھنے والے کا خیال ہوتا ہے جو خواب میں اس کے لیے مجرد کر دیا جاتا ہے ؎

سقیا لطیفک من زور اتاک بہ حدیث نفسک عنہ وھو مشغول

(حبیب بن اوس)

اے محبوب اللہ تیرے تصور کو شاداب رکھے کہ مجھے اس کی بدولت تیری زیارت ہو گئی۔

تیرے قربان اے میرے خیال۔ وہ گویا روبرو ہے اور میں ہوں' کبھی دو ارواح میں کوئی خاص نسبت ہوتی ہے اور دونوں کا انتہائی گہرا اور پوشیدہ تعلق ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر ہر ایک کو اپنے ساتھی کے

کچھ واقعات کا شعور ہو جاتا ہے۔ گو ان کا کسی غیر کو شعور نہ ہو لوگ اس سلسلے میں عجائبات کا مشاہدہ کر چکے ہیں۔ جب کہ زندہ ارواح اور مردہ ارواح کا بھی اجتماع ہوتا ہے۔ اور زندوں زندوں کی ارواح کا بھی۔

اجتماع ارواح کے بارے میں بعض سلف کے اقوال

مختلف علماء کا بیان ہے کہ ارواح کی آسمان میں ملاقات ہو جاتی ہے۔ اور تعارف ہو جاتا ہے پھر سلسلہ گفتگو چلتا ہے پھر ان کے پاس خواب کا فرشتہ وہ بھلائی یا برائی لے آتا ہے جو انھیں ملحق ہونے والی ہے اللہ تعالیٰ نے سچے خوابوں پر ایک فرشتہ مقرر فرما دیا ہے جو اکیلے اکیلے ہر شخص کو جانتا پہچانتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ہر آدمی کے حالات کی تعلیم دے دی ہے۔ وہ ہر آدمی کے آنے والے طبعی، دینی اور دنیوی انقلابات کو جانتا ہے اور تمام تفصیلات پر بخوبی حاوی ہے۔ کوئی جز اس سے پوشیدہ نہیں۔ اور نہ وہ اپنی معلومات میں غلطی کرتا ہے۔ اس فرشتے کو ام الکتاب (اللہ کے علم غیب) سے ان واقعات و حادثات کی تحریر مل جاتی ہے جو کسی آدمی کو پیش آنے والے ہوتے ہیں۔ پھر وہ انھیں اس کے سامنے محسوسات و مثالوں کے رنگ میں اس کی عادت کے مطابق ڈھال دیتا ہے۔ چنانچہ کبھی تو اسے ماضی یا مستقبل کی بھلائی کی خوشخبری سنا دیتا ہے۔ اور کبھی ان گناہوں سے جن کا اس نے ارادہ کیا ہے یا کر چکا ہے ڈراتا ہے اور کبھی ان بُری باتوں سے نفرت دلاتا ہے جن کے اسباب مہیا ہو چکے ہیں تاکہ وہ اسباب ایسے اسباب سے ٹکرا جائیں جو انھیں مٹا دیں۔ اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے خواب میں اپنی عنایت و مہربانی سے خبردار اور بیدار کرنے کے لیے اور بھی مصلحتیں رکھیں ہیں۔ اور خواب کا ایک طریقہ ارواح کی آپس کی ملاقات و تعارف کا بھی مقرر فرمایا ہے بہت سے لوگوں کی اصلاح خوابوں ہی سے ہو جاتی ہے اور وہ گناہوں سے پر خلوص توبہ کر کے اللہ والے اور آخرت کے طالب بن جاتے ہیں۔ اور بہت سے ان کے ذریعہ مال دار بن جاتے ہیں۔ اور مدفون ہوا خزانہ پا جاتے ہیں۔

ایک خواب کا واقعہ

ایک شخص سے مروی ہے کہ ایک دفعہ ہم تین آدمی سفر پر روانہ ہوئے۔ سفر کے درمیان ہمارا ایک ساتھی سو گیا۔ ہم نے دیکھا کہ اس کی ناک سے چراغ جیسی روشنی نکل کر ایک قریب ہی غار میں جاتی ہے پھر واپس آ کر اس کی ناک میں داخل ہو جاتی ہے پھر وہ آنکھیں مل کر اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا ہے میں نے دیکھا کہ اس غار میں بہت خزانہ ہے۔ چنانچہ ہم اس غار میں جاتے ہیں تو وہاں اتنا ہی خزانہ پاتے ہیں جتنا وہ خواب میں دیکھتا ہے۔

عبدالمطلب کو خواب ہی میں مقام زمزم بتایا گیا

عبدالمطلب کو خواب ہی میں زمزم کی جگہ بتائی گئی تھی اور انھیں اس جگہ خزانہ بھی مل گیا تھا۔

عمیر کو خواب میں خزانے کی بشارت

عمیر بن وہیب سے خواب ہی میں کہا گیا تھا کہ گھر میں فلاں فلاں جگہ کھودو تمہارے والد کا دبایا ہوا مال نکل آئے گا۔ ان کے والد نے مال دبا دیا تھا اور مرنے سے پہلے بتانے کا موقع نہ مل سکا تھا۔ عمیر خواب دیکھ کر وہی جگہ کھودتے ہیں تو وہاں سے دس ہزار درہم اور بہت سا سونا نکل آتا ہوتا ہے۔ وہ اس سے اپنا قرض بھی اتار دیتے ہیں اور خوش حال ہو جاتے ہیں۔ یہ واقعہ ان کے اسلام لانے کے بعد کا ہے۔ جب یہ مال نکل آتا ہے تو ان کی چھوٹی بچی کہتی ہے ابا جان جس خدا نے ہمیں اپنے دین سے زندگی بخشی وہ ھبل اور عزی سے اچھا ہے کیونکہ آپ نے ابھی چند ہی دن سے اس کی عبادت کرنی شروع کی ہے کہ اس نے آپ کو یہ مال عطا فرما دیا۔

ابو محمد عبداللہ کے حیرت انگیز خواب

علی بن ابی طالب قیروانی معبر کا قول ہے کہ عمیر کے خواب کا واقعہ اتنا حیرت انگیز نہیں جتنے وہ واقعات حیرت انگیز ہیں جن کا ہم نے اپنے زمانے میں اپنے شہر میں اپنی آنکھوں سے ابو محمد عبداللہ سے دیکھا ہے۔ عبداللہ ایک نیک آدمی تھے یہ مردوں کو خواب میں دیکھ کر ان سے پوشیدہ باتیں معلوم کر لیا کرتے تھے اور ان کے اہل وعیال اور رشتہ داروں کو بتا دیا کرتے تھے۔ اس میں انھیں کمال حاصل تھا اور دور دور تک مشہور تھے۔ لوگ دور دور سے ان کے پاس آ کر کہتے کہ ہمارا فلاں عزیز فوت ہو گیا اس کے پاس مال تھا مگر اسے بتانے کا موقعہ نہ مل سکا۔ اب مال کا پتہ نہیں کہ کہاں دبایا ہوا ہے۔ یہ فرماتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوگا تو مل جائے گا تم کل آنا۔ پھر یہ اللہ تعالیٰ سے دعا کر کے رات کو سو جاتے اور خواب میں اسی مردے کو دیکھتے پھر اس سے اس کے مال کے بارے میں پوچھتے وہ انہیں بتا دیتا تھا کہ فلاں جگہ دبایا ہوا ہے۔

کسی عورت کی سات اشرفیاں ایک عورت کے پاس تھیں اور وہ فوت ہو گئی

ان کا ایک واقعہ ہے کہ ایک بڑھیا فوت ہو گئی بے چاری نیک تھیں۔ ان کے پاس کسی عورت کی

سات اشرفیاں امانت رکھی ہوئی تھیں۔ وہ روتی پیٹتی عبداللہ کے پاس آئی اور ان سے اپنا واقعہ بیان کیا اور بڑھیا کا نام بتا کر چلی گئی۔ پھر دوسرے دن آئی تو عبداللہ نے کہا کہ خواب میں مجھے بڑھیا نے بتایا ہے کہ میرے گھر کی چھت پر سات لکڑیاں ہیں۔ ساتویں لکڑی میں ایک اونی کپڑے میں لپٹی ہوئی اشرفیاں رکھی ہیں۔ وہاں سے لے لو۔ چنانچہ ان کی ہدایت کے مطابق اشرفیاں وہاں سے مل گئیں۔

ایک مزدور کا واقعہ

مجھے ایک معتبر آدمی نے بتایا ہے کہ مجھے ایک عورت مزدوری پر لے گئی کہ میں اس کا گھر گرا کر نیا بنا دوں۔ جب میں نے اسے گرانے کا ارادہ کیا تو وہ عورت اور تمام گھر والے باہر نہیں نکلے۔ میں نے کہا کیا بات ہے؟ عورت نے کہا میں صرف اس وجہ سے گھر گرانا کرانا چاہتی ہوں کہ میرے والد مال دار تھے قضائے الٰہی سے فوت ہو گئے۔ پتہ نہیں ان کا مال کہاں ہے؟ میں نے سوچا کہ گھر ہی میں دبایا ہوگا۔ شاید مکان گرانے سے مل جائے۔ کسی نے کہا اس سے زیادہ آسان بات تو تم بھول ہی گئیں۔ بولی وہ کیا؟ اس نے کہا فلاں کے پاس جا کر یہ واقعہ بیان کرو۔ شاید وہ خواب میں تمہارے والد کو دیکھ کر ان سے پوچھ لیں اور بغیر محنت و خرچ کے تمہیں تمہارے والد کا مال مل جائے۔ چنانچہ وہ ان کے پاس گئی اور اپنا اور اپنے والد کا نام بتا آئی۔ دوسرے دن صبح سویرے ان کے پاس گئیں تو انہوں نے بتایا۔ میں نے تمہارے والد کو خواب میں دیکھا اور ان سے مال کے بارے میں پوچھا۔ انہوں نے مال محراب میں دبایا ہوا ہے۔ چنانچہ اس نے کھود کر اسے نکال لیا۔ لوگوں کو تعجب ہوا جبکہ مال تھوڑا تھا اس لیے وہ پھر ان کے پاس گئی کہ اس جگہ سے مال تو ملا ہے مگر تھوڑا ہے۔ کہا کل آنا۔ پھر وہ دوسرے دن گئی تو فرمایا کہ تمہارے والد نے بتایا ہے کہ اس مربع حوض کے نیچے کھودو جو روغن زیتون کا خزانہ ہے۔ پھر جب اس نے کمرہ کھولا تو اس کے کونے میں ایک مربع حوض دیکھا وہاں کھودا تو ایک بڑا آب خورہ ملا مگر اب بھی اس عورت کی پیاس نہیں بجھی پھر گئی۔ اور ماجرا بیان کیا۔ کہا کل آنا۔ صبح کو سویرے ہی پہنچ گئی۔ فرمایا تمہارے والد کہتے ہیں کہ تمہیں تمہارے مقدر کا مل گیا۔ باقی مال پر جن قابض ہو گیا ہے وہ جس کے نصیب میں ہوگا اسے ملے گا اس موضوع کے سلسلے میں بہت سی حکایات منقول ہیں۔ اور یہ واقعات تو بہت ہیں کہ خواب میں بیماری کی دوا بتائی گئی اور اس سے اللہ تعالیٰ نے صحت عطا فرمائی۔

علامہ ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھنا

مجھ سے بہت سے ان لوگوں نے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ کے معتقد نہ تھے' بیان کیا کہ انھوں نے شیخ ابن تیمیہ کو خواب میں دیکھا اور فرائض کے مشکل مسائل شیخ ابن تیمیہ سے پوچھے اور شیخ نے انھیں حل کر بتا دیا۔ بہر حال اس کا وہی انکار کر سکتا ہے جو ارواح کے حالات و احکام سے ناواقف ہے۔

چوتھا حصہ

کیا ارواح بھی مرتی ہیں یا صرف جسم کو موت آتی ہے؟

کچھ کے نزدیک ارواح بھی مرتی ہیں کیونکہ روح بھی جسم ہے اور ہر جسم کے لیے موت ہے۔ معلوم ہوا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی بھی باقی نہیں رہے گا کل من علیھا فان الخ جو روئے زمین پر ہیں سب فنا ہو جائیں گے بس آپ کے جلال وعزت والے رب کی ذات باقی رہے گی کل شی ھالک الا وجھہ سوائے آپ کے رب کی ذات کے ہر چیز ختم ہو جائے گی جب فرشتوں کو موت ہے تو ارواح انسان کو سب سے پہلے موت ہے نیز اللہ تعالیٰ نے جہنمیوں کی طرف سے نقل فرمایا ہے کہ وہ کہیں گے اب رب تو نے دو بار ہمیں موت دی اور دو بار ہی زندگی عطا کی۔ اس لیے ان دونوں موتوں میں سے پہلی موت تو جسم کی ہے اور دوسری روح کی۔ لیکن کچھ کے نزدیک ارواح کو موت نہیں ہے۔ کیونکہ انھیں زندگی ہی کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ بس جسم ہی مرتے ہیں۔ کیونکہ جسم سے جدا ہونے کے بعد پھر جسم میں آنے تک روح پر عذاب وثواب ہوتا ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ اگر روحیں بھی مر جاتیں تو پھر ان پر عذاب وثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولا تحسبن الذین قتلوا الخ تم اللہ کی راہ میں قتل کئے جانے والوں کو مردہ نہ سمجھو۔ بلکہ وہ زندہ ہیں۔ انھیں رب کے پاس رزق دیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے جو کچھ انھیں دیا ہے اس سے خوش ہیں۔ اور اپنے پسماندگان سے جو ان سے نہیں ملے ہیں خوش ہیں۔ جبکہ ان کی ارواح جسموں سے جدا ہو چکیں اور وہ موت کا ذائقہ چکھ چکے۔

دونوں رایوں میں محاکمہ

اگر ارواح کی موت سے ان کا اجسام سے جدا ہونا مراد ہے تو بے شک ارواح بھی مرتی ہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ بھی جسموں کی طرح عدم محض میں گم ہو جاتی ہیں تو بے شک ارواح نہیں مرتیں۔ بلکہ پیدا ہونے کے بعد سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتی ہیں۔ بے شک ثواب میں رہیں یا عذاب میں۔ اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ تفصیل سے آ رہا ہے۔ اور واضح دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارواح عالم برزخ میں عذاب وثواب میں رہتی ہیں۔ جب تک اللہ پھر انھیں ان کے جسموں میں نہ واپس کر دے احمد بن حسین کندی نے اس اختلاف کو دو اشعار میں بیان کر دیا ہے کہ لوگوں میں یہاں تک اختلاف ہے کہ سوائے موت کے کسی بات میں بھی اتفاق نہیں۔ بلکہ موت میں بھی اختلاف ہے' کچھ کہتے ہیں روح صحیح سالم رہے گی اور کچھ کہتے ہیں روح کو بھی موت ہے۔

کیا نفخ صور کے وقت ارواح زندہ رہیں گی یا مر جائیں گی اور پھر زندہ ہوں گی؟

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ونفخ فی الصور الخ اور صور پھونکا جائے گا پھر تمام آسمان وزمین والے فوت ہو جائیں گے مگر جنھیں اللہ زندہ رکھنا چاہے۔ کچھ کے نزدیک موت سے مستثنیٰ شہید ہیں۔ کچھ کے نزدیک چاروں بڑے فرشتے' کچھ کے نزدیک حوریں اور جہنمی اور جہنم کے محافظ وغیرہ۔ امام احمدؒ سے منقول ہے کہ نفخ صور کے وقت حوریں اور نابالغ لڑکے نہیں مریں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: لا یذوقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولی. کہ جنتی جنت میں موت نہیں چکھیں گے۔ پس انھیں دنیا میں موت آ چکی۔ ورنہ دو موتیں ہو جائیں گی۔ رہا جہنمیوں کا یہ قول کہ اے رب تو نے ہمیں دو بار موت دی اور دو بار زندگی بخشی اس کی تفسیر بقرہ والی آیت کیف تکفرون باللہ الخ میں ہے۔ یعنی تم اللہ کا کیسے انکار کر سکتے ہو حالانکہ تم مردہ تھے پھر اللہ نے تمہیں زندگی دی۔ پھر وہ تمہیں مارے گا اور پھر زندگی دے گا۔ یعنی باپوں کی پشتوں اور ماؤں کے پیٹوں میں نطفوں کی شکلوں میں مردہ (معدوم) تھے پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے زندگی بخشی۔ پھر مار کر قیامت کے دن زندگی بخش دے گا۔ اس آیت میں قیامت سے پہلے نفخ صور سے روحوں کو مارنا مطلب نہیں ہے۔ ورنہ تین موتیں جمع ہو جائیں گی۔ نفخ صور کے وقت روحوں کے بے ہوش ہو جانے سے ان کی موت لازم نہیں آتی۔ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ لوگ روز قیامت بے ہوش ہو جائیں گے پھر سب سے پہلے مجھے ہوش آئے گا تو میں حضرت موسیٰ علیہ

السلام کو عرش کا پایہ پکڑے پاؤں گا۔ پتہ نہیں آپ مجھ سے پہلے ہوش میں آ گئے یا طور پر بے ہوشی کے بدلے میں بے ہوش ہی نہیں ہوئے۔ موقف میں جب اللہ تعالیٰ فیصلے کے لیے آئے گا اور اس کے نور سے زمین روشن ہو جائے گی۔ اس وقت بھی سب بے ہوش ہو جائیں گے۔ بس اگر یہ بے ہوشی موت ہے تو ایک نئی موت لازم آتی ہے۔ علماء کی ایک جماعت کا ذہن اس کی طرف منتقل ہوا ہے۔ چنانچہ قرطبی کا بیان ہے کہ بظاہر اس حدیث سے بے ہوشی مراد ہے موت مراد نہیں۔ ہمارے شیخ احمد بن عمرو کا بیان ہے کہ بظاہر دوسری بار نفخ صور کے بعد بے ہوشی گی۔ اور قرآن کی آیت کا مطلب ہے کہ یہ استثناء بے ہوشی والے نفخ صور کے بعد ہے۔ اسی بنا پر کچھ علماء نے کہا ہے کہ ممکن ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام فوت ہی نہ ہوئے ہوں مگر یہ غلط ہے۔ قاضی عیاض کا بیان ہے کہ ممکن ہے اس بے ہوشی سے قبروں سے اٹھنے کے بعد موقف کی گھبراہٹ کی بے ہوشی مراد ہو۔ جب آسمان و زمین پھٹ رہے ہوں گے۔ لیکن قرطبی نے کہا ہے کہ قاضی صاحب کا یہ بیان غلط ہے جس کی غلطی حدیث کے ان الفاظ سے ثابت ہوتی ہے کہ جب آپ اپنی قبر سے باہر آئیں گے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عرش کا پایہ پکڑے ہوئے پائیں گے۔ یہ حال گھبراہٹ میں ڈال دینے والے نفخ صور کے وقت ہوگا۔

موت عدم نہیں ہے بلکہ انتقال مکانی ہے

ہمارے شیخ احمد بن عمرو کا بیان ہے کہ یہ مشکل انشاء اللہ اس بیان سے حل ہو جائے گی کہ موت عدم نہیں ہے بلکہ مکان منتقل کرنا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ شہید قتل و موت کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں۔ کھاتے پیتے ہیں اللہ کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اور دنیا کے دوست اور قریبی رشتہ داروں سے بھی خوش ہوتے ہیں پھر جب شہیداء کی برزخی زندگی ہے تو انبیاء سب سے پہلے اس کے حق دار ہیں مزید براں رحمۃ اللعالمین ﷺ سے ثابت ہے کہ زمین انبیاء کے اجسام نہیں کھاتی۔ اور یہ بھی کہ شب اسرا میں آپ بیت المقدس میں نبیوں کے اجتماع میں شریک ہوئے اور آسمان میں بھی نبیوں سے ملاقات ہوئی۔ خصوصاً حضرت موسیٰ علیہ السلام سے۔ اور یہ بھی کہ آپ نے فرمایا جو مسلمان مجھے سلام کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے سلام کا جواب دینے کے لیے میری روح مجھے واپس کر دیتا ہے۔ وغیرہ۔ ان تمام باتوں سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ انبیاء برزخی زندگی سے زندہ ہیں۔ اب جب کہ ان کی زندگی ثابت ہوگئی تو جب بے ہوشی کا صور پھونکا جائے گا تو تمام آسمان و زمین والے بے ہوش ہو جائیں گے سوائے ان کے جنہیں اللہ تعالیٰ ان کی پہلی حالت پر برقرار رکھے اسلئے غیر انبیاء کی بے ہوشی تو موت

ہے اور انبیاء صرف بے ہوش ہوں گے۔ پھر جب موت کے بعد زندگی کا صور پھونکا جائے گا تو مرنے والے زندہ ہو جائیں گے اور انبیاء کو ہوش آ جائے گا۔ اسی وجہ سے آپ نے ایک صحیح حدیث میں فرمایا کہ سب سے پہلے مجھے ہوش آئے گا۔ اسلئے ہمارے محبوب نبی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے علاوہ سب سے پہلے اپنی قبر سے باہر تشریف لائیں گے۔ آپ کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں شک ہے کہ آیا وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار رہے اور بے ہوش ہی نہیں ہوئے۔ یا بے ہوش تو ہوئے مگر آپ سے پہلے ہوش میں آ گئے۔ اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بڑی فضیلت ثابت ہوئی۔ لیکن ایک فضیلت سے ان کا ہمارے نبی سے افضل ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزئی فضیلت کلی فضیلت کو لازم نہیں۔

قرطبی سے مروی ہے کہ اگر حدیث سے قیامت کے دن موقف والی بے ہوشی مراد ہو تو کوئی مشکل نہیں۔ اور اگر اس سے نفخ صور والی موت مراد ہو تو قیامت کا ذکر قیامت کے آثار کے اعتبار ہے۔ کیونکہ نفخ صور سے قیامت کی ابتدا ہو جائے گی۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ جب موت کے بعد کی زندگی کا صور پھونکا جائے گا تو سب سے پہلے میں سر اٹھاؤں گا۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عرش کا پایہ پکڑے ہوئے پاؤں گا۔'' میری رائے میں نفخ صور والی موت مراد نہیں ہے۔ چونکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کو اس میں شک ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہوئے یا نہیں۔ اور آپؐ نے یہ فرمایا کہ مجھے سب سے پہلے ہوش آئے گا معلوم ہوا کہ آپؐ کو سب سے پہلے ہوش آئے گا۔ اگر حدیث سے موت کی بے ہوشی مراد ہوتی تو آپؐ کو اپنی موت کا یقین اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی موت میں شک ہوتا۔ لیکن یہ بات بہت سی دلیلوں سے غلط ہے۔ پتہ چلا کہ یہاں موت مراد نہیں بلکہ موقف والی بیہوشی مراد ہے۔ اس صورت میں آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ موت والے صور سے روحیں مر جائیں گی ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام زندہ مخلوق مر جائے گی لیکن جو پہلے مر چکے یا جن پر موت نہیں اس آیت سے ان پر موت ثابت نہیں ہوتی۔

ایک مشکل اور اس کا جواب

اگر کہا جائے کہ ایک حدیث کے یہ الفاظ ہیں کہ لوگ قیامت کے دن بیہوش ہو جائیں گے پھر سب سے پہلے زمین پھٹے گی' پھر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عرش کا پایہ پکڑے ہوئے دیکھوں گا ان الفاظ سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ یہاں موت والی بیہوشی مراد ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ بے شک حدیث کے یہی الفاظ ہیں اور ان سے مشکل پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس میں راوی نے دو احادیث کے الفاظ جمع کر دیئے

ہیں۔وہ دونوں حدیثیں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) لوگ قیامت کے دن بے ہوش ہوں گے اور سب سے پہلے مجھے ہوش آئے گا۔

(۲) میں وہ پہلا شخص ہوں، جس پر قیامت کے دن زمین پھٹے گی۔

چنانچہ ترمذی کی ابوسعید خدریؓ والی روایت میں ہے کہ میں قیامت کے دن تمام بنی نوع انسان کا سردار بنوں گا۔اس پر مجھے کوئی فخر نہیں ہوگا اور میرے ہاتھ میں حمد کا جھنڈا ہوگا۔جس پر مجھے کوئی فخر نہیں ہو گا۔اور اس دن تمام انبیاء میرے جھنڈے کے نیچے ہوں گے اور میں وہ پہلا شخص ہوں، جس پر زمین پھٹے گی اس پر مجھے کچھ فخر نہ ہوگا۔"

چنانچہ راوی نے دونوں احادیث جمع کر کے بیان کر دیں۔یہ بیان ہمارے شیخ ابوالحجاج حافظ جمال الدین مزی محدث شام کا ہے۔

دوسری مشکل اور اس کا جواب

اگر کہا جائے گا کہ حدیث کے ان الفاظ کو کیا کرو گے۔"معلوم نہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام مجھ سے پہلے ہوش میں آئے یا ان میں سے ہیں جنہیں اللہ نے مستثنیٰ فرمایا ہے۔ظاہر ہے کہ استثنا موت والی بے ہوشی سے ہے۔موقف والی بے ہوشی سے نہیں۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور صور پھونکا جائے گا پھر اس سے تمام آسمان و زمین والے بے ہوش ہو جائیں گے مگر جنہیں اللہ چاہے۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے یہ الفاظ غیر محفوظ ہیں اور کسی راوی کے خیال پر مبنی ہیں۔جن الفاظ پر صحیح روایتوں کی موافقت ہے اور وہ محفوظ ہیں، وہ یہ ہیں:"معلوم نہیں حضرت موسیٰ علہ السلام مجھ سے پہلے ہوش میں آ گئے یا طور کی بے ہوشی کے بدلے بے ہوش ہی نہیں ہوئے۔"لیکن کسی راوی نے یہ خیال کیا کہ یہاں موت والی بے ہوشی مراد ہے اور موسیٰ علیہ السلام ان میں شامل ہیں۔جنہیں مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔مگر یہ مطلب سیاق حدیث کے بالکل خلاف ہے۔کیونکہ اس صورت میں افاقہ سے موت کے بعد کی زندگی والا افاقہ مراد ہو گا تو آپ کا یہ بیان غلط ہو جائے گا کہ نہ معلوم مجھ سے پہلے ہوش میں آئے (زندہ کیے گئے) یا طور کی بے ہوشی کے بدلے بے ہوش ہی نہیں ہوئے (مرے نہیں) یہ مقام بڑے غور و فکر کا ہے۔اس لیے سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا چاہیے اور ہمارے بتائے ہوئے مطلب کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

☆☆☆

پانچواں حصہ

اجسام سے جدا ہونے کے بعد ارواح کیسے پہچانی جاتی ہیں؟

اجسام سے علیحدہ ہونے کے بعد ارواح کیسے پہچانی جاتی ہیں کہ ان میں آپس میں تعارف و ملاقات ہو؟ کیا علیحدہ ہونے کے بعد ارواح کی اجسام والی صورتیں ہوتی ہیں؟ اس مسئلہ پر غالباً آج تک کسی نے روشنی نہیں ڈالی۔ اور نہ اس بارے میں کسی کتاب میں کوئی مفید یا غیر مفید مضمون لکھا گیا ان کے اصول پر جو ارواح کو مادے اور اس کی آلودگی سے مجرد مانتے ہیں۔ اور یہ بھی کہ ارواح نہ عالم کے اندر ہیں نہ باہر۔ اور یہ بھی کہ ان کی کوئی شکل وصورت اور سائز نہیں۔ اس سوال کا کوئی جواب نہیں۔ اس کے علاوہ ان کے عقائد پر بھی کوئی جواب نہیں جو ارواح کو عوارض اجسام سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان میں تشخص و امتیاز اجسام ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا موت کے بعد ان میں کوئی تشخیص اور چناؤ نہیں رہتا بلکہ دوسرے عوارض کی طرح ان کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اور عدم کے سخت اندھیروں میں ڈوب جاتی ہیں۔ البتہ اہل سنت کے اصول پر اور اس بات کے ماننے پر کہ روح خود ایک مستقل چیز ہے جو آتی جاتی ہے۔ چڑھتی اترتی ہے۔ ملتی اور جدا ہوتی ہے اندر باہر آتی جاتی ہے اور اس میں حرکت وسکون پایا جاتا ہے۔ اس کا جواب ہے جس پر قرآن وحدیث سے اور قیاس وعقل سے سو سے اوپر دلائل قائم ہیں۔ ہم نے اپنی بڑی کتاب معرفۃ الروح والنفس میں اس پر بہت زیادہ روشنی ڈالی ہے اور مخالفوں کی رائے کی غلطی بہت سے دلائل سے ثابت کی ہے۔ اور یہ بھی ثابت کیا ہے کہ جو ہماری رائے نہیں مانتے وہ اپنے نفسوں سے واقف نہیں ہیں۔

روح کے اوصاف

قرآن حکیم سے ثابت ہے کہ روح اندر باہر آتی جاتی ہے۔ روح کو قبض کیا اور اٹھالیا جاتا ہے۔ اور روح اپنے ٹھکانے کی طرف چڑھتی ہے اور اس کے لیے آسمانوں کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں یا بند کر دیئے جاتے ہیں ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الخ. کاش آپ دیکھتے جب ظالم سکرات موت میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں اور فرشتے ان کی طرف ہاتھ پھیلا کر کہتے ہیں اپنی روحیں نکالو۔ فرمایا: یا ایتھا النفس المطمئنۃ الخ اے مطمئن روح اپنے رب کی طرف واپس جا۔ تو بھی اس سے خوش اور وہ بھی تجھ سے خوش ہے۔ اسلئے میرے بندوں میں میری جنت میں داخل ہو جاؤ۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب روح جسم سے الگ کی جاتی ہے۔ فرمایا: ونفس وما سواھا الخ روح کی اور روح کو ٹھیک ٹھاک کرنے والے کی قسم جس نے اس کے دل میں اسکی برائی اور نیکی ڈالی۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس نے جسم کی طرح روح بھی ٹھیک ٹھاک کی۔ فرمایا: الذی خلقک فسواک الخ جس نے تجھے بنایا پھر ٹھیک ٹھاک کیا پھر برابر کیا' بلکہ جسم کو اس لیے درست کیا کہ روح کا قالب بن جائے اس لئے جسم کا درست کرنا روح کے درست کرنے کے تابع ہے۔ کیونکہ جسم روح کا محل ہے جیسے قالب کسی چیز کا محل ہوتا ہے جس میں وہ چیز داخل کی جاتی ہے معلوم ہوا کہ روح کی بھی شکل وصورت ہے اور جسم سے مل کر حسی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے انسان ایک دوسرے سے بلند ہو جاتا ہے کیونکہ جسم کی طرح روح بھی متاثر و منفعل ہوتی ہے اور جسم پاکیزہ یا گندی روح سے پاکیزگی یا گندگی حاصل کرتا ہے اسلئے جسم و روح میں جس قدر ربط و تناسب اور تاثیر و انفعال ہے ایسا کسی جوڑے میں نہیں۔ اسی وجہ سے جدا ہونے کے وقت اس سے کہا جاتا ہے کہ اے پاکیزہ روح جو پاکیزہ جسم میں ہے' اور اے گندی روح جو گندے جسم میں ہے نکل آ۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اللہ یتوفی الانفس الخ اللہ موت کے وقت ارواح پوری پوری لے لیتا ہے اور جن کی موت نہیں انھیں خواب میں لے لیتا ہے پھر جن پر موت کا فیصلہ ہو چکا انہیں روک لیتا ہے اور دوسری ارواح کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ اس آیت میں روحوں کے بارے میں کہا گیا انھیں اٹھایا جاتا ہے' روکا جاتا ہے' اور چھوڑا جاتا ہے۔ جیسے پہلی آیتوں میں کہا گیا تھا کہ وہ داخل ہوتی ہیں' خارج ہوتی ہیں' واپس ہوتی ہیں اور انہیں درست کیا جاتا ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے بتایا کہ جب قبض کئے جانے کے بعد روح اوپر چڑھتی ہے تو مرنے والے کی آنکھ اسے دیکھتی ہے اور

یہ بھی بتایا کہ موت کا فرشتہ روح قبض کرتا ہے پھر ان کے ہاتھ سے فرشتے لے لیتے ہیں، پھر اس سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو نکلتی ہے یا سڑی ہوئی لاش کی بدبو سے بھی زیادہ بدبو نکلتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عوارض کی نہ بو ہوتی ہے نہ انہیں روکا جاتا ہے اور نہ انہیں ہاتھ بہ ہاتھ لیا جاتا ہے۔ اور یہ بھی بتایا کہ روح آسمان کی طرف چڑھتی ہے اس پر آسمان وزمین کے درمیان کا ایک ایک فرشتہ نماز پڑھتا ہے اس کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں پھر ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک چڑھتی ہوئی اس آسمان پر پہنچ جاتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ ہے پھر اس کے سامنے کھڑی کر دی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس کا نام علیین میں یا سجین والوں کے رجسٹرڈ میں لکھ لیا جائے۔ پھر زمین کی طرف واپس کر دی جاتی ہے اور کافر کی روح پھینک دی جاتی ہے۔ اور یہ بھی کہ روح قبر میں سوال کے لیے جسم کے ساتھ داخل ہوتی ہے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے یہ بھی بتایا کہ مومن کی روح پرندہ ہے جو جنت کے درختوں کے پھل کھاتا رہتا ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ پھر اسے اس کے جسم میں واپس نہ کر دے اور یہ بھی بتایا کہ شہیدوں کی ارواح سبز پرندوں کے پوٹوں میں ہیں۔ جو جنت کی نہروں پر آتی جاتی ہیں اور جنت کے پھل کھاتی ہیں اور یہ بھی بتایا کہ روح پر برزخ میں قیامت تک عذاب وثواب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قوم فرعون کی روحوں کے بارے میں فرمایا کہ انہیں قیامت تک صبح وشام آگ پر پیش کیا جاتا رہے گا۔ شہیدوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں اور کھاتے پیتے ہیں۔ اس زندگی سے روحوں کی زندگی مراد ہے اور انہیں مسلسل غذا مل رہی ہے۔ ورنہ ان کے جسم تو کب کے فنا ہو چکے پھر آپ نے اس زندگی کی یہ تفسیر بیان فرمائی کہ ان کی ارواح سبز پرندوں کے پیٹ میں ہیں۔ جن کے لیے عرش کے نیچے قندیلیں لٹکی ہوئی ہیں۔ وہ جنت میں کھاتی پیتی ہیں پھر ان چراغوں میں آ کر بسیرا کرتی ہیں پھر ان کا رب انھیں جھانک کر پوچھتا ہے کچھ خواہش ہے؟ کہتی ہیں کہ ہم تو جنت میں اپنی مرضی سے کھاتی پیتی ہیں اب اور کیا خواہش ہوگی۔ اللہ تعالیٰ تین مرتبہ بار بار یہی پوچھتا ہے۔ جب وہ دیکھتی ہیں کہ جواب دیئے بغیر چارا نہیں تو کہتی ہیں ہماری یہ خواہش ہے کہ ہمیں اپنے اجسام کی طرف لوٹا دیا جائے۔ تاکہ ہم دوسری مرتبہ تیری راہ میں شہید ہو جائیں۔ آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے شہیداء کی ارواح سبز پرندوں میں ہیں اور جنت کے پھل کھاتی رہتی ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا جنگ احد میں جب تمہارے بھائی شہید ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی ارواح سبز پرندوں کے پیٹوں میں رکھ دیں جو جنت کی نہروں اور پھلوں میں سے کھاتی پیتی ہیں اور عرش کے سائے میں

سونے کے چراغوں میں بسیرا کرتی ہیں پھر جب انہوں نے اپنا پاکیزہ کھانا پینا اور آرام کی خوبصورت جگہ دیکھی تو کہنے لگیں کاش ہمارے بھائیوں کو بھی معلوم ہو جاتا کہ اللہ نے ہمارے لیے کیا نعمتیں پیدا کر رکھی ہیں تا کہ انہیں بھی جہاد کی رغبت ہو۔ اور لڑائی سے پیچھے نہ ہٹیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں خبر کیے دیتا ہوں چنانچہ اس نے اپنے رسول (ﷺ) پر یہ آیت اتاری کہ تم انہیں جو اللہ کی راہ میں قتل کیے گئے ہیں مردہ نہ سمجھنا بلکہ وہ زندہ ہیں اور انہیں ان کے رب کے پاس سے روزی پہنچائی جاتی ہے۔ (احمد) یہ روایت ارواح کے کھانے پینے، حرکت وانتقال اور گفتگو کرنے کے بارے میں صاف ہے۔ اس پر مزید وضاحت انشاء اللہ آگے رہی ہے۔

ارواح میں تمیز و تشخص

کیا ارواح میں بھی تمیز و تشخص ہے؟ جب ارواح کے مندرجہ بالا اوصاف ہیں تو اجسام سے زیادہ ان میں تشخص و امتیاز ہے۔ بلکہ اجسام میں تو کبھی کبھی مشابہت پائی بھی جاتی ہے مگر ارواح میں بالکل مشابہت نہیں۔

اس بیان کی مزید وضاحت

دیکھئے ہم نے انبیاء، صحابہ اور ائمہ کے اجسام نہیں دیکھے۔ جبکہ وہ ہمارے علم میں شخصی خصوصیات کے مالک ہیں۔ یہ امتیازی خصوصیات صرف ان کے اجسام ہی کے نتائج نہیں۔ گو ان کے اجسام کی خصوصی صفتیں بتا دی گئی ہیں۔ بلکہ ان کی ارواح کی صفات و عوارض کے نتائج ہیں صفات کے اعتبار سے اجسام سے زیادہ ارواح میں تشخص ہے۔ دیکھتے نہیں کہ مومن و کافر کے جسم بہت سی باتوں میں ملتے جلتے ہیں۔ لیکن روحوں میں سب سے بڑا فرق و امتیاز ہے۔ دو حقیقی بھائیوں کے اعضا میں کافی مشابہت ہوتی ہے مگر اس سے زیادہ ان کی ارواح میں فرق ہوتا ہے اگر یہ دونوں ارواح اپنے اپنے جسموں سے جدا ہو جائیں تو ان کا آپس میں تمیز و فرق صاف ظاہر ہوگا۔ اب میں آپ کو ایک ایسی بات بتاتا ہوں کہ جب تم اجسام و ارواح کے حالات پر غور کرو گے تو اس کا آنکھوں جیسا مشاہدہ کر لو گے۔ اکثر بری شکل و صورت کا جسم اسی کی مناسب شکل و صورت والی روح کی سواری ہوتا ہے۔ اور اگر بدن میں کوئی مصیبت ہوتی ہے تو اسی کے مناسب آفت روح میں بھی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ارباب فراست اجسام کے اشکال و احوال سے ارواح کے حالات معلوم کر لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں عجائبات منقول ہیں۔ اسی طرح

اکثر خوبصورت شکل وصورت اور لطیف ترکیب والے جسم سے جو روح ملی ہوئی وابستہ ہے وہ بھی حسین و خوب صورت اور لطیف و پاکیزہ ہوگی۔

بشرطیکہ روکاوٹیں نہ ہوں۔ جب ارواح علویہ اور ارواح سفلیہ بغیر جسم کے ممتاز خصوصیات کی مالک ہیں تو ارواح بشریہ سب سے پہلے مالک ہوں گی۔

☆☆☆

چھٹا حصہ

کیا قبر میں سوال کے وقت مردے کی روح لوٹائی جاتی ہے؟

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے تفصیلی روشنی ڈال کر ہمیں لوگوں کے اقوال سے بے تعلق کر دیا ہے اور روح کے لوٹائے جانے کی وضاحت فرمادی ہے۔ براء بن عاذبؓ کا بیان ہے کہ ہم بقیع الغرقد میں ایک جنازے کے ساتھ تھے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ بھی تشریف فرما تھے۔ ہم بھی آپ کے آس پاس خاموش بیٹھ گئے۔ میت کی لحد کھودی جارہی تھی۔ آپؐ نے تین بار قبر کے عذاب سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگی۔ پھر فرمایا کہ جب انسان آخرت میں داخل ہونے والا ہوتا ہے اور دنیا میں اس کی آخری سانسیں ہوتی ہیں تو اس کے پاس سورج جیسے روشن چہروں والے فرشتے اتر کر آتے ہیں جو اس کی حد نگاہ تک ہوتے ہیں۔ پھر ملک الموت آ کر اس کے سرہانے بیٹھ کر فرماتے ہیں اے پاک روح اللہ تعالیٰ کی بخشش وخوشنودی کی طرف نکل۔ چنانچہ وہ اس طرح آسانی سے نکل آتی ہے جیسے مشک کے منہ سے قطرہ نکل آتا ہے۔ ملک الموت اسے لے لیتے ہیں۔ ان کے لیتے ہی فرشتے ایک سیکنڈ کے لیے بھی ان کے ہاتھ میں نہیں رہنے دیتے۔ اور ان سے لے کر جنتی کفن وخوشبو میں اسے لپیٹ لیتے ہیں۔ اس روح سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو نکل پڑتی ہے۔ پھر فرشتے اس کو لے کر چڑھتے ہیں اور ملائکہ کی جس جماعت کے پاس سے گزرتے ہیں وہ پوچھتے ہیں کہ یہ پاک روح کس کی ہے؟ لانے والے فرشتے اس کا دنیوی سب سے اچھا نام لے کر بتاتے ہیں کہ یہ روح فلاں بن فلاں کی ہے۔ یہاں تک کہ اسے دنیوی آسمان تک لے کر پہنچ جاتے ہیں اور اسکے لیے دروازہ کھلواتے ہیں۔ آخر دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ اور اس آسمان کے تمام مقرب فرشتے دوسرے آسمان تک اسے رخصت کرتے ہیں۔ اسی طرح اس آسمان تک لے کر پہنچ جاتے ہیں جس پر اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندے کی کتاب علیین میں رکھ لو (اعمال

نامہ علیین میں رکھ دو) اور اسے زمین کی طرف ہی واپس کر دو۔ کیونکہ میں نے مٹی ہی سے انہیں پیدا کیا ہے اسی میں لوٹا دوں گا اور دوسری بار اسی سے پیدا کروں گا۔ پھر اس کی روح اس کے جسم میں لوٹا دی جاتی ہے پھر اس کے پاس دو فرشتے آ کر اسے بٹھاتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں کہ تمہارا رب کون ہے؟ یہ جواب دیتا ہے کہ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ پھر اس سے کہتے ہیں کہ تمہارا دین کیا ہے؟ یہ جواب دیتا ہے کہ میرا دین اسلام ہے ہے پھر اس سے کہتے ہیں کہ وہ جو تم میں مبعوث کئے گئے تھے کون ہیں؟ یہ جواب دیتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ کہتے ہیں کہ تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ وہ اللہ کے رسولؐ ہیں؟ یہ جواب دیتا ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی اور اس پر ایمان لایا اور اس کی تصدیق کی مجھے اس سے آپ کی رسالت کا علم ہوا۔ پھر آسمان سے آواز آتی ہے کہ میرے بندے نے سچ کہا۔ اس کے نیچے جنتی فرش بچھا دو۔ اور جنت کی کھڑکی کھول دو۔ پھر اس کی قبر میں جنت کی مہک اور خوشبو آنے لگتی ہے۔ اور اس کی قبر حد نگاہ تک کھلی کر دی جاتی ہے پھر اس کے پاس ایک بہت حسین وجمیل مہکتے ہوئے خوب صورت لباس والا ایک شخص آ کر کہتا ہے کہ ایک خوشخبری سنئے۔ آج کا وہ دن ہے جس کا آپ سے دنیا میں وعدہ کر لیا گیا تھا۔ یہ کہتا ہے کہ آپ کون ہیں' آپ کے تو چہرے ہی سے خوشخبری ٹپک رہی ہے۔ یہ شخص جواب دیتا ہے کہ میں آپ کا نیک عمل ہوں۔ یہ سن کر وہ دعا مانگتا ہے کہ اب رب قیامت قائم فرما تا کہ میں اپنے اہل وعیال کی طرف واپس جاؤں۔ اسی طرح کافر جب دنیا سے رخصت ہونے والا اور آخرت میں داخل ہونے والا ہوتا ہے تو کالے بھٹ چہروں والے فرشتے آسمان سے اتر کر اس کے پاس آتے ہیں ان کے ہاتھوں میں ٹاٹ ہوتی ہے یہ اس کی حد نگاہ تک ہوتے ہیں۔ پھر ملک الموت آ کر اس کے سرہانے بیٹھ کر فرماتے ہیں کہ اے گندی روح اللہ کے قہر وغضب کی طرف جا۔ مگر روح اس کے جسم کے کونے کونے میں پھیل جاتی ہے۔ پھر ملک الموت اسے کھینچتے ہیں جیسے تر روئی سے سلاخ کھینچی جاتی ہے۔ اور اسے پکڑ لیتے ہیں۔ مگر فرشتے ایک سیکنڈ کے لیے بھی ان کے ہاتھ میں نہیں رہنے دیتے اور ان سے لے کر ٹاٹ میں لپیٹ دیتے ہیں اس سے بہت سڑی ہوئی لاش کی بدبو کی طرح بدبو نکلتی ہے۔ پھر اسے لے کر چڑھتے ہیں اور ملائکہ کی جس جماعت سے گزرتے ہیں وہ پوچھتی ہے کہ یہ گندی روح کس کی ہے؟ یہ اس کا سب سے برا دنیوی نام لے کر بتاتے ہیں کہ یہ روح فلاں بن فلاں کی ہے۔ یہاں تک کہ اسے لے کر پہلے آسمان تک پہنچتے ہیں اور دروازہ کھلواتے ہیں مگر دروازہ نہیں کھولا جاتا۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھ کر سنائی: **لا تفتح لهم ابواب السماء الخ** ان کے لیے آسمان کے

دروازے نہیں کھولے جاتے اور وہ جنت میں نہیں جائیں گے۔ جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ میں داخل نہ ہو (یہ ناممکن ہے لہٰذا ان کا جنت میں جانا بھی ناممکن ہے)

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ان کا اعمال نامہ سجین میں سب سے نیچے کی زمین میں لکھ لو۔ پھر اس کی روح اوپر ہی سے پھینک دی جاتی ہے۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی: ومن یشرک باللہ الخ اور جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرتا ہے گویا وہ آسمان سے گر پڑا۔ اسے اب خواہ پرندے پکڑ لیں یا ہوا کہیں دور لے جا کر پھینک دے۔ پھر اس کی روح اس کے جسم میں لوٹا دی جاتی ہے پھر دو فرشتے اس کے پاس آ کر کہتے ہیں تیرا رب کون ہے یہ جواب دیتا ہے ہائے ہائے مجھے معلوم نہیں۔ کہتے ہیں وہ کون ہیں جو تم میں مبعوث کئے گئے تھے۔ یہ جواب دیتا ہے ہائے ہائے مجھے معلوم نہیں۔ پھر آسمان سے آواز آتی ہے کہ میرا بندہ جھوٹا ہے اس کے نیچے آگ کا فرش بچھا دو۔ اور جہنم کی کھڑکی کھول دو۔ پھر اس کی قبر میں جہنم کی لپٹیں اور سخت گرم بو آنے لگتی ہے۔ اور اسے قبر اتنا دباتی ہے کہ ادھر کی پسلیاں ادھر اور ادھر کی ادھر آ جاتی ہیں۔ اور اس کے پاس بدشکل بدبودار اور بُرے کپڑوں کے ساتھ ایک شخص آ کر کہتا ہے۔ ایک بری خبر سن! آج کا وہ دن ہے جس کا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا۔ یہ کہتا ہے تو کون ہے؟ تیرے چہرے ہی سے برائی ٹپک رہی ہے۔ یہ جواب دیتا ہے کہ میں تیرا گندہ عمل ہوں پھر یہ دعا مانگتا ہے کہ اے رب قیامت قائم نہ کر۔ (احمد، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں ابتدائی حصہ ہے۔ ابوعوانہ) تمام اہل سنت واہلحدیث کی رائے اسی حدیث کے مطابق ہے۔

ابن حزم کی رائے

اس سلسلے میں ابن حزم کی رائے ملاحظہ کیجئے:

فرماتے ہیں: جسے یہ خیال ہے کہ قیامت سے پہلے مردہ قبر میں زندہ ہو جاتا ہے غلط ہے کیونکہ قالوا ربنا امتنا الخ اور کیف تکفرون باللہ الخ سے اس خیال کی تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر مردہ کا قبر میں زندہ ہونا مان لیا جائے تو بجائے دو کے تین موتیں اور تین زندگیاں لازم آتی ہیں۔ جبکہ یہ غلط اور قرآن کے خلاف ہے ہاں اگر اللہ تعالیٰ کسی کو کسی نبی کے معجزے سے زندہ کر دے تو یہ اور بات ہے۔ جیسے موت کے ڈر سے ایک ہزار آدمی نکل کھڑے ہوئے تھے۔ آخر اللہ تعالیٰ نے انہیں مار دیا پھر زندہ کر دیا اسی طرح حضرت عزیر علیہ السلام بیت المقدس سے گزرے تو وہ اجڑا ہوا تھا انہیں تعجب ہوا کہ اب یہ شہر کیسے آباد ہوگا۔ آخر اللہ تعالیٰ نے انہیں مار دیا پھر سو سال کے بعد زندہ کر دیا مطلب یہ جسے کسی

دلیل نے خاص کر دیا وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔اسی طرح آیت اللہ یتوفی الانفس الخ سے بھی تردید ہوتی ہے۔لہٰذا قرآن کی ان تین آیات کی رو سے معلوم ہوا کہ روحیں قیامت سے پہلے جسم میں نہیں لوٹتیں۔

اسی طرح رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے شب معراج میں پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں جانب خوش نصیبوں کی اور بائیں جانب بدنصیبوں کی ارواح دیکھیں۔اور جب بدر کے دن مقتول کافروں کی لاشوں خطاب کیا تو انہوں نے آپ کی بات لی قبروں میں جانے سے پہلے اور صحابہ نے جب یہ کہا کہ ان کی تو لاشیں بھی سڑ چکیں تو آپ نے اس کی تردید نہیں فرمائی۔اور بتایا کہ اس کے باوجود بھی یہ آپ کی باتیں سن رہے ہیں۔معلوم ہوا کہ خطاب ارواح سے تھا اور ارواح آپ کی باتیں سن رہی تھیں اور ان کے اجسام میں حس وشعور نہ تھا۔

حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: کہ آپ قبر والوں کو نہیں سنا سکتے۔لہٰذا سماعت کی نفی قبر والوں کے (اجسام) سے ہے۔یہ ایک ناقابل شکست حقیقت ہے کہ جن سے اللہ تعالیٰ نے سماعت کی نفی کی ہے وہ ان کے علاوہ ہیں جن کے لیے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے سماعت ثابت فرمایا ہے (نفی اجسام کے لیے ہے اور اثبات ارواح کے لیے) کسی صحیح حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ سوال کے وقت مردوں کی ارواح اجسام میں لوٹا دی جاتی ہیں ورنہ ہم بھی اس کے قائل ہوتے۔حدیث میں قبروں میں اجسام میں ارواح لوٹانے کی زیادتی میں منہال بن عمرو منفرد ہیں۔اور یہ مضبوط نہیں ہیں۔شعبہ وغیرہ کے نزدیک متروک ہیں۔ان کے بارے میں مغیرہ بن مقسم حنفی (ایک امام) کا قول ہے کہ اسلام میں منہال کی شہادت جائز نہیں جیسا کہ منقول ہے۔تمام صحیح خبریں اس زیادتی کے خلاف ہیں۔ہماری رائے کے مطابق صحابہ سے بھی یہی ثابت ہے چنانچہ صیفہ بنت شیبہ فرماتی ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی لاش پڑی ہوئی دیکھی ان سے کہا گیا کہ اسماء بن ابی بکر رضی اللہ عنہا بھی موجود تھیں۔ ابن عمرؓ نے حضرت اسماءؓ کو تسلی وتشفی دی اور فرمایا کہ یہ لاشیں کچھ نہیں اور ارواح اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں۔ حضرت اسماءؓ نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے نبی حضرت یحییٰ علیہ السلام کا سر ایک رنڈی کو ہدیہ کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ہماری تو کیا حقیقت ہے؟

ابن حزم کی رائے پر تنقید

میرے خیال میں اس میں کچھ باتیں درست ہیں اور کچھ غلط ہیں ان کا یہ کہنا کہ:

قبر میں زندہ ہونے کی رائے غلط ہے' اگر اس سے دنیوی زندگی مراد ہے جس میں روح جسم سے قائم ہوتی ہے اور اس میں تصرف و انتظام کرتی ہے اور جسم اس کی موجودگی میں کھانے پینے اور پہننے کا محتاج ہوتا ہے تو مردے کی ایسی زندگی کی رائے واقعی غلط ہے اور نہ صرف قرآنی آیت بلکہ عقل و حس بھی اس کا انکار کرتی ہے اور اگر اس سے برزخی زندگی مراد ہے جو دنیوی زندگی کی طرح نہیں' تو قبر میں روح جسم کی طرف واپس آتی ہے۔ تا کہ امتحان لیا جائے مگر یہ واپسی دنیوی لوٹنے کی طرح نہیں۔ تو یہ رائے صحیح ہے۔ اور اسے غلط کہنے والا غلطی پر ہے۔ اور حدیث کو جو ضعیف کہا گیا ہے اس کا جواب بھی انشاء اللہ آگے آ رہا ہے۔

ابن حزم کی دلیل میں آیت قالوا ربنا امتنا الخ. سے جسم میں روح کے عارضی طور پر لوٹ آنے کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسے اسرائیلی مقتول قتل کیے جانے کے بعد عارضی طور پر زندہ کر دیا گیا تھا۔ پھر مر گیا تھا۔ لہٰذا سوال کے لیے یہ عارضی زندگی نا قابل اعتبار تھی۔ کیونکہ وہ ذرا سی دیر کے لیے زندہ کیا گیا تھا۔ کہ اس نے یہ بتا دیا کہ مجھے فلاں نے قتل کیا ہے۔ اور یہ بتا کر پھر فوت ہو گیا۔ مزید برآں روح کو جسم میں لوٹا دینے سے ہمیشہ کی زندگی لازم نہیں آتی۔ بلکہ جسم سے ایک قسم کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور روح کا تعلق اپنے جسم سے برابر قائم رہتا ہے۔ گو جسم پرانا اور ٹکڑے ٹکڑے ہو کر خاک میں مل کر بے نام و نشان ہو جائے۔

جسم سے روح کے تعلقات

روح کے جسم سے پانچ اقسام کے تعلقات ہیں اور ہر تعلق کا علیحدہ حکم ہے۔

(۱) رحم میں جنین میں بھی روح کا جسم سے تعلق ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرا تعلق دنیا میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا تعلق نیند کی حالت میں ہوتا ہے کہ جسم سے ایک صورت سے تعلق بھی ہے اور ایک صورت سے جدائی بھی۔

(۴) چوتھا تعلق برزخ میں ہوتا ہے کیونکہ اگر چہ مرنے کے بعد روح جسم سے جدا ہو کر آزاد ہو جاتی ہے مگر ایسی جدائی نہیں ہوتی ہے کہ ذرا سا بھی تعلق باقی نہ رہے۔ ہم شروع میں قبر میں روح کے واپس کیے جانے کی احادیث بیان کر چکے کہ جب مردے کو کوئی سلام کرتا ہے تو سلام کا جواب دینے کے لیے اس کی روح لوٹائی جاتی ہے۔ یہ ایک خاص قسم کا لوٹایا جانا ہے جو قیامت سے پہلے جسم کی زندگی کو لازم

نہیں۔

(۵) پانچواں تعلق موت کی زندگی کے بعد ہوگا جو سب سے گہرا اور مکمل تعلق ہوگا جس کے سامنے پہلی قسم کے چاروں تعلق بے وقعت ہوں گے کیونکہ یہ ایسا تعلق ہوگا جس کے ہوتے ہوئے نہ موت آئے گی نہ نیند اور نہ جسم میں کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا ہوگا۔

ابن حزم کی پہلی دلیل کا جواب

ابن حزم نے جو آیت فیمسک التی قضی علیھا الموت (پھر اس روح کو روک لیتا ہے جس پر موت کا فیصلہ ہو چکا) پیش کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روح کو روک لینا مردے کے جسم میں عارضی طور پر کسی وقت روح کو لوٹائے جانے کے خلاف نہیں کیونکہ اس لوٹائے جانے سے دنیوی زندگی لازم نہیں آتی۔

سونے والے کی مثال

سونے والے کو دیکھو کہ وہ نہ زندہ ہوتا ہے اور نہ مردہ بلکہ درمیانی حالت میں ہوتا ہے۔ جبکہ جسم میں روح باقی ہے اور زندہ کہلاتا ہے۔ لیکن اس کی زندگی بیداری کی زندگی سے مختلف ہے کیونکہ نیند موت کی سگی بہن ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب روح لوٹا دی جاتی ہے تو اس کی درمیانی حالت ہوتی ہے نہ مردہ ہی ہوتا ہے اور نہ زندہ اور مردہ ہی کہلاتا ہے۔ صرف اسی ایک بات میں غور کر لیجئے بہت سی مشکلات دور ہو جائیں گی۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ کا معراج میں انبیاءؑ کو دیکھنا

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ آپؐ نے شب معراج میں انبیاء دیکھے اس کے سلسلے میں کچھ اہلحدیث کا خیال ہے کہ آپ نے ان کے اجسام ارواح کے ساتھ دیکھے۔ کیونکہ انبیاء اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ آپ نے خلیل اللہ علیہ السلام کو بیت المعمور سے ٹیک لگائے دیکھا۔ کلیم اللہ علیہ السلام کو قبر میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ اور ان کے حلیے بیان فرمائے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا کہ آپ گندم گوں اور طویل قسم کے آدمی ہیں جیسے قبیلہ شنوءۃ کے آدمی ہوتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا کہ آپ کے سر سے پانی کے قطرے گر رہے تھے جیسے ابھی نہا کر غسل خانے سے نکلے ہوں اور فرمایا جس نے خلیل اللہ کو نہ دیکھا ہو وہ مجھے دیکھ لے۔ لیکن اکثر ارباب حدیث کا

کہنا ہے کہ آپ نے انبیاء کی صرف ارواح دیکھیں۔ کیونکہ ان کے جسم تو قبروں میں ہیں جو قیامت سے پہلے نہیں اٹھائے جائیں گے ورنہ ان کا قیامت سے پہلے زمین سے اٹھنا لازم آئے گا اور پھر نفخ صور کے وقت مرنا لازم نہیں آئے گا۔ جس سے تین موتیں لازم آئیں گی جو بالکل غلط ہیں۔ اگر ان کے اجسام قبروں سے اٹھا لئے گئے ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان سے جنت کا وعدہ نہ فرماتا۔ بلکہ جنت میں ہوتے۔ جبکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ سے پہلے انبیاء پر جنت حرام فرمادی ہے۔ سب سے پہلے آپؐ ہی جنت کا دروازہ کھلکھٹائیں گے اور سب سے پہلے آپؐ ہی قبر سے اٹھیں گے۔ بے شک آپؐ کا جسم مبارک قبر میں تر و تازہ اور نرم ہے۔ ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے کہا تھا کہ آپؐ کے بوسیدہ ہونے کے بعد آپؐ پر ہمارا درود کیسے پیش کیا جائے گا۔ آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مٹی پر انبیاء کے جسم حرام فرمادیئے ہیں۔ اگر آپؐ کا جسم مبارک قبر میں باقی نہ مانا جائے تو آپؐ کا یہ جواب غلط ہو جاتا ہے۔ آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی قبر پر فرشتے مقرر فرمادیئے ہیں جو آپؐ کو آپؐ کی امت کا سلام پہنچاتے رہتے ہیں۔

ایک مرتبہ آپ ﷺ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم کے درمیان نکلے اور فرمایا اسی طرح ہم زندہ کئے جائیں گے۔ اور یہ بات بھی یقین ہے کہ آپؐ کی معزز روح اعلیٰ علیین میں انبیاء کی ارواح کے ساتھ اعلیٰ قدوسیوں کی جماعت میں ہے۔ آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قبر میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ اور انہیں چھٹے یا ساتویں آسمان پر بھی دیکھا۔ معلوم ہوا کہ کلیم اللہ علیہ السلام کا جسم قبر میں تھا اور روح آسمان پر تھی۔ اور روح کا جسم سے ایک خاص قسم کا تعلق و ملاپ تھا کہ آپ علیہ السلام قبر میں نماز پڑھ رہے تھے اور سلام کرنے والے کے سلام کا جواب دے دیتے تھے۔ جبکہ روح رفیق اعلیٰ میں تھی۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تصادم نہیں۔

ارواح کے حالات' اجسام کے حالات سے مختلف ہیں

ارواح کے حالات اجسام کے حالات سے مختلف ہیں دیکھو دو متناسب اور ہم مثال روحوں میں بہت قرب ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں بہت دوری ہو۔ اور نفرت و بغض رکھنے والی دو ارواح میں انتہائی دوری ہوتی ہے۔ گو جسم ان کے پاس پاس ہوں روح کا اترنا چڑھنا اور قریب و دور ہونا جسم کے اتار چڑھاؤ اور نزدیکی و دوری کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ روح ذرا سی دیر میں (قبض کیے جانے کے بعد سے قبر میں رکھے جانے تک) ساتوں آسمانوں پر چڑھ کر اتر بھی آتی ہے جو جسم کے لیے ناممکن ہے۔ اسی

طرح خواب و بیداری میں روح چڑھتی اور اترتی ہے۔

روح کی مثال

کچھ لوگوں نے روح کی مثال سورج سے اور اس کی کرنوں سے دی ہے۔ کیونکہ سورج تو آسمان میں ہے مگر اس کی کرنیں زمین تک پہنچ رہی ہیں۔ لیکن ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ مثال درست نہیں کیونکہ سورج آسمان سے نیچے نہیں آتا۔ اور زمین پر سورج کی کرنیں نہ تو سورج ہیں اور نہ سورج کی صفت ہیں بلکہ عرض ہیں۔ جو سورج کی وجہ سے جو زمین کے سامنے ہے پیدا ہوتی ہیں' اور روح خود چڑھتی اترتی ہے۔ صحابہ کرامؓ کا بدر کے مقتولوں کے بارے میں رحمۃ اللعالمین ﷺ سے یہ فرمانا کہ جن کی لاشیں سڑ گئیں آپؐ ان سے باتیں کر رہے ہیں۔ اور آپؐ کا یہ جواب دینا کہ یہ آپ کی باتیں سن رہے ہیں اس بات کے خلاف نہیں کہ اس وقت ان کی روحیں ان کے جسموں میں واپس آئی تھیں۔ جن کی وجہ سے انہوں نے آپ کی باتیں سن لیں۔ جبکہ گل سڑ گئے تھے کیونکہ خطاب روحوں سے تھا جن کا ان گلے سڑے اجسام سے ایک گونہ تعلق تھا۔

ابن حزم کی دوسری دلیل کا جواب

وما انت بمسمع من فی القبور (آپ قبر والوں کو سنانے والے نہیں) سے بھی استدلال غلط ہے۔ کیونکہ سیاق آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ جس کافر کا دل مردہ ہے آپ اسے اس طرح نہیں سنا سکتے۔ کہ اسے آپ کی باتوں سے قبر والے فائدہ نہیں اٹھا سکتے اللہ تعالیٰ کی یہ مراد نہیں ہے کہ قبر والے کسی وقت سن ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مردہ جنازے میں شریک ہونے والوں کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے۔ اور یہ بھی بتایا کہ بدر کے مقتول آپؐ کی باتیں سن رہے ہیں۔ اور آپؐ نے خطاب کے صیغے کے ساتھ مردوں پر سلام مسنون فرمایا اور بتایا کہ جو مومن ان پر سلام کرتا ہے وہ اس کے سلام کا جواب دیتے ہیں۔ اس آیت کی ایک مثال ملاحظہ کیجئے۔

فرمایا: انک لا تسمع الموتی ولا تسمع الخ (آپ اپنی دعوت مردوں کو نہیں سنا سکتے اور نہ بہروں کو جب کہ وہ پیٹھ موڑ کر جا رہے ہوں) کہا جاتا ہے کہ بہروں کو سنانے کی نفی' مردوں کو سنانے کی نفی کے ساتھ لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی سننے کی طاقت نہیں۔ اور ان کے دل چونکہ مردہ اور بہرے ہیں اس لیے انہیں سنانا فضول ہے اور ان سے خطاب ایسا ہے جیسا

کہ مردوں اور بہروں سے خطاب ہوتا ہے ہم مانتے ہیں کہ یہ مطلب صحیح ہے لیکن اس سے مرنے کے بعد زجر و توبیخ کے لیے روحوں کو جب کہ کسی وقت ان کا اجسام سے ایک قسم کا تعلق ہو سنانے کی مخالفت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ سنانا منفی سنانے کے علاوہ ہے۔ حقیقت میں آیت کا مطلب یہ ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ سنانا نہ چاہے آپ اسے سنا نہیں سکتے۔ آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کو ڈرانے پر تو طاقت بخشی ہے جس کے آپ مکلف ہیں لیکن ان کے سنانے پر طاقت نہیں دی جنہیں اللہ سنانا نہ چاہے۔

ابن حزم کی حدیث پر جرح اور اس کا جواب

رہا حدیث کے ضعیف ہونے کا سوال سو وہ ابن حزم کی صرف اٹکل اور بے تکی بات ہے۔

بے شک حدیث صحیح ہے اور اسے براء بن عازبؓ سے زاذان کے علاوہ بھی ایک جماعت (جس میں عدی بن ثابت، محمد بن عقبۃ اور مجاہد بھی ہیں) روایت کرتے ہیں کہ عدی بن ثابت والی حدیث کچھ اختلاف الفاظ کے ساتھ ہے، اسی طرح مجاہد والی حدیث ہے۔ جبکہ یہ حدیث ثابت اور مشہور و مستفیض ہے۔ حافظ الحدیث کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ ہمیں حدیث کا کوئی ایسا امام معلوم نہیں جس نے اس پر طعن کیا ہو بلکہ اسے ائمہ اپنی اپنی کتابوں میں لائے ہیں اور قبول کر کے عذاب و ثواب قبر کے اور منکر و نکیر کے سوال و جواب کے سلسلے میں اصول دین میں سے ایک اصل قرار دیا ہے۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ زاذان کے علاوہ کسی اور سے روایت نہیں وہم پر مبنی ہے۔ ابھی ہم نے اوپر بتایا کہ ایک جماعت سے روایت ہے۔ دارقطنی نے اس کی تمام سندیں ایک رسالہ میں جمع کر دی ہیں زاذان ثقہ ہیں اور اکابر صحابہ جیسے عمرؓ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ان کی روایت مسلم میں بھی ہے۔ ابن معین نے بھی انہیں ثقہ بتایا ہے۔ ان کے بارے میں حمید بن ہلال سے کہا گیا۔ تو فرمایا کہ یہ ثقہ ہیں۔ ان جیسے راویوں کے بارے میں تو کچھ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں اگر یہ ثقہ سے روایت کریں تو ان کی روایت میں کوئی حرج نہیں۔

منہال بن عمرو زیادتی میں تنہا نہیں

ابن حزم کا یہ قول کہ منہال ابن عمرو اس زیادتی (روح جسم میں لوٹا دی جاتی ہے) میں تنہا ہیں غلط ہے۔ اول تو منہال عادل و ثقہ ہیں، ابن معین و عجلی نے انہیں ثقہ بتایا ہے۔ ان پر سب سے بڑا الزام یہ

ہے کہ ان کے گھر سے گانے کی آواز سنی گئی۔ اس سے ان کی روایت میں ردوقدح لازم نہیں آتا ابن حزم نے انہیں جو ضعیف کہا ہے وہ کچھ نہیں۔ کیونکہ انہوں نے سوائے تفرد کے ضعف کی کوئی دلیل نہیں دی جبکہ منہال منفرد نہیں ہیں یہ زیادتی اور روای بھی بیان کرتے ہیں بلکہ دوسرے راویوں نے تو اس جیسے یا اس سے زیادہ سخت الفاظ روایت کئے ہیں مثلاً مردے کی طرف اس کی روح واپس کر دی جاتی ہے۔ روح اس کی قبر کی طرف لوٹتی ہے پھر وہ اٹھ بیٹھتا ہے منکر نکیر اسے بٹھاتے ہیں۔ اسے قبر میں بٹھایا جاتا ہے۔ یہ تمام صحیح احادیث ہیں اور ان میں کوئی الزام نہیں۔ کچھ نے ان میں یہ عیب نکالا ہے کہ براء سے زاذان کا سماع ثابت نہیں۔

براء سے زاذان کا سماع بھی ثابت ہے

مگر یہ بھی غلط ہے کیونکہ ابوعوانہ اسفرائینی اپنی صحیح میں جو روایت لائے ہیں اس میں سماع کی وضاحت ہے۔ زاذان فرماتے ہیں کہ میں نے براء سے سنا۔ حافظ عبداللہ بن مندہ کا بیان ہے کہ یہ متصل ومشہور سند ہے۔ اور اسے براء سے ایک جماعت روایت کرتی ہے۔ اگر ہم بفرض محال براء والی حدیث کو چھوڑ بھی کر دیں تو دوسری صحیح حدیثوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ مثلاً ابوہریرہؓ والی حدیث میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مرنے والے کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں اگر نیک ہوتا ہے تو فرشتہ موت کہتا ہے اے پاک روح! جو پاکیزہ جسم میں ہے نکل تعریفوں کے حال میں نکل اور آرام و روزی اور رب کی رضا سے خوش ہو جا۔ آخر روح نکل آتی ہے (آخر حدیث تک)

حافظ ابونعیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راویوں کی عدالت پر بخاری مسلم کا اتفاق ہے۔ اور پہلے اکابر علماء جیسے ابی فدیک اور عبدالرحیم بن ابراہیم وغیرہ۔ ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہیں۔ بلکہ ابن ابی ذئب سے بہت سے لوگ نقل کرتے ہیں ابن مندہ بدن میں روح کے لوٹانے پر ابن عباسؓ والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ ایک دن رحمۃ اللعالمین ﷺ تشریف فرما تھے۔ آپ نے یہ آیت ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الخ کاش آپ دیکھتے جب ظالم کی موت بے ہوشیوں میں ہوں گے اور فرشتے ان کی طرف ہاتھ پھیلا رہے ہوں گے (مار رہے ہوں گے) اور فرمایا اس کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد ﷺ کی جان ہے۔ ہر شخص دنیا سے اٹھنے سے پہلے اپنا جنتی یا جہنمی ٹھکانا دیکھ لیتا ہے۔ پھر فرمایا دنیا سے جدا ہوتے وقت مرنے والے کے سامنے فرشتوں کی دو قطاریں آسمان وزمین کے درمیان باقاعدہ نظام کے ساتھ ہوتی ہیں۔ گویا ان کے چہرے

سورج ہیں۔ مرنے والا بس انہیں کو دیکھتا ہے تو پاس جانے والے خیال کرتے ہیں کہ جاں بلب مریض ہمیں دیکھ رہا ہے۔ ہر فرشتے کے پاس کفن وخوشبو ہوتی ہے۔ اگر مرنے والا مومن ہوتا ہے تو اسے جنت کی بشارت دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اے پاکیزہ روح اللہ کی جنت وبشارت کی طرف نکل۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لیے وہ عزت و بزرگی والی نعمتیں تیار کر رکھی ہیں جو دنیا اور دنیا کے اندر جو کچھ ہے اس سے بہت بہتر ہیں۔ فرشتے لگاتار خوشخبری دیتے ہیں اور گھیرے رہتے ہیں۔ اس پر ماں سے بھی زیادہ شفیق و مہربان ہوتے ہیں۔ اور اس کی روح ہر ناخن اور ہر جوڑ کے اندر سے کھینچتے ہیں۔ پس آہستہ آہستہ روح جس جس حصے سے کھینچی جاتی ہے وہ حصہ مرتا جاتا ہے۔ اور اس پر آسانی ہوتی جاتی ہے۔ اگرچہ تم اس پر سختی دیکھتے ہو۔ آخر روح ٹھوڑی تک پہنچ جاتی ہے جس طرح بچہ رحم سے مشکل سے نکلتا ہے اس سے کہیں زیادہ مشکل سے روح جسم سے نکلتی ہے۔ پھر ہر فرشتہ اسے لینے کے لیے جلدی کرتا ہے۔ لیکن ملک الموت لے لیتے ہیں۔

پھر آپ ﷺ نے آیت قل یتوفاکم ملک الموت الخ آپ فرمادیں کہ تمہاری روح ملک الموت قبض کرتا ہے۔ جو تم پر مقرر کر دیا گیا ہے۔ اور تم سب اپنے رب کے پاس لوٹ کر جاتے ہو) کی تلاوت فرمائی پھر فرشتے سفید کفن کے ساتھ اس کا استقبال کرتے ہیں اور اسے سینوں سے چمٹا لیتے ہیں جیسے ماں بچہ کو پیدا ہونے کے بعد چمٹا لیتی ہے۔ بلکہ ماں سے بھی زیادہ مہربان ہوتے ہیں۔ پھر اس سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو مہک اٹھتی ہے فرشتے اس کی خوشبو سونگھتے ہیں اور اسے چمٹائے رہتے ہیں۔ اور کہتے رہتے ہیں کہ پاک روح کو مرحبا ہو۔ اور دعا کرتے ہیں کہ اے اللہ! اس روح پر اپنی رحمت اتار اور اس جسم پر بھی جس سے یہ نکلی ہے۔ پھر اس کے ساتھ چڑھتے ہیں۔ فضا میں اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جس کی تعداد اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اس آنے والی خوشبودار روح کی مہک انہیں بھی پہنچتی ہے جو مشک سے بھی زیادہ اچھی ہوتی ہے وہ بھی اس کے لیے دعا کرتے ہیں اور سینے سے لگاتے ہیں۔ پھر ان کے لیے آسمان کے دروزے کھول دیئے جاتے ہیں روح جس آسمان سے گزرتی ہے اس کے فرشتے اس کے لیے دعائیں مانگتے ہیں آخر اللہ تعالیٰ کے سامنے پہنچ جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ بھی اس پاکیزہ روح کا خیر مقدم فرماتا ہے اور اس کے جسم کا بھی جس سے یہ نکلی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کسی کا خیر مقدم فرمائے تو ہر چیز اس کا خیر مقدم کرتی ہے۔ اور اس سے ہر قسم کی تنگی دور ہو جاتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ اس پاکیزہ روح کے لیے فرماتا ہے کہ اسے جنت میں داخل کر کے اس کا جنتی

ٹھکانا دکھادو۔ اور میں نے اس کے لیے جو عزت و آرام والی نعمتیں تیار کی ہیں انھیں بھی دکھادو۔ پھر اسے زمین ہی کی طرف لے جاؤ کیونکہ میرا فیصلہ ہے کہ میں انسان کو مٹی ہی سے پیدا کیا اسی میں لوٹا دوں گا اور پھر اسی سے پیدا کروں گا۔ اس کی قسم جس کے قبضے میں محمد ﷺ کی جان ہے! روح کو جسم سے نکلتے وقت اتنا بار نہیں ہوتا جتنا کہ جنت سے نکلتے وقت ہوتا ہے۔ روح کہتی ہے کہ مجھے کہاں لے جا رہے ہو؟ کیا اس جسم کی طرف جس میں تھی؟ فرشتے کہتے ہیں ہمیں یہی حکم ہے اور تمہیں بھی اس کے بغیر چارہ نہیں آخر فرشتے اسے اتار لاتے ہیں۔ اس عرصہ میں لوگ جسم کے غسل و کفن سے فارغ ہو جاتے ہیں۔ اور روح کو اس کے جسم و کفن میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ روح جسم و کفن کے درمیان لوٹائی جاتی ہے۔ یہ لوٹانا اس واسطہ کے علاوہ ہے جو دنیا میں روح کو جسم کے ساتھ تھا۔ یہ تعلق کی ایک علیحدہ قسم ہے۔ جو حالت نیند کے تعلق کی طرح نہیں نہ اس تعلق کی طرح ہے جو تعلق سکون کی جگہ میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ سوال کے لیے ایک خاص قسم کا لوٹنا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے

شیخ الاسلام نے فرمایا کہ صحیح و متواتر حدیثوں سے پتہ چلتا ہے کہ سوال کے وقت روح جسم میں لوٹا دی جاتی ہے بغیر روح کے صرف جسم سے سوال کے بھی کچھ لوگ قائل ہیں مگر اکثر اس کا انکار کرتے ہیں۔ کچھ کے نزدیک صرف روح سے سوال ہوتا ہے جسم سے نہیں جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کی رائے ہے۔ مگر دونوں باتیں غلط ہیں۔ اور صحیح حدیثوں سے غلط ہیں۔ اگر سوال صرف روح سے ہوتا تو روح کے لیے قبر کی خصوصیت نہ ہوتی اس مسئلہ کی وضاحت ایک دوسرے مسئلہ کے جواب سے بھی ہوتی ہے۔ مطلب ہے کیا قبر کا عذاب و ثواب روح و جسم پر ہے یا صرف روح پر ہے یا صرف جسم پر ہے؟

شیخ الاسلام سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا آپ نے جو جواب دیا وہ حسب ذیل ہے۔ اہل سنت و الجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ عذاب و ثواب روح و جسم دونوں پر ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عذاب و ثواب صرف روح پر ہوتا ہے۔

عذاب اور ثواب کیا روح کے بغیر صرف جسم پر بھی ہو سکتا ہے؟

اس میں اہل حدیث، اہل سنت اور اہل کلام کے دو مشہور اقوال ہیں اس مسئلہ میں اور بھی شاذ و نادر اقوال ہیں جو اہلحدیث و اہل سنت کے نہیں ہیں۔

فلاسفہ کے اقوال

فلاسفہ کہتے ہیں کہ عذاب اور ثواب صرف روح پر ہوتا ہے جسم پر نہیں۔ یہ لوگ موت کے بعد کی زندگی کو نہیں مانتے۔ اور بالاتفاق کافر ہیں یہی قول متکلمین و معتزلہ وغیرہ کا ہے جو موت کے بعد کی زندگی کے تو ماننے والے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ زندگی بعد الموت عالم برزخ میں نہیں ہے بلکہ قیامت کے دن اس کا ظہور ہوگا۔ یہ لوگ عالم برزخ میں جسم کے عذاب اور ثواب کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ برزخ میں صرف روحوں پر ثواب و عذاب ہوتا ہے۔ لیکن قیامت کے دن روح و جسم دونوں پر عذاب اور ثواب ہوگا۔ مسلمان اہلحدیث و اہل کلام وغیرہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ اور ابن حزم و ابن مرۃ نے اسی کو پسند کیا ہے۔ یہ قول شاذ اقوال ثلاثہ میں سے نہیں ہے بلکہ اس کے قول کے قریب ہے۔ جو عذاب قبر و قیامت کا قائل ہے۔ اور واپسی اجسام و ارواح کی مانتا ہے لیکن ان لوگوں کے عذاب قبر میں تین اقوال ہیں:

(۱) صرف روح پر ہوتا ہے (۲) روح پر ہوتا ہے اور روح کے واسطہ سے جسم پر بھی (۳) صرف جسم پر ہوتا ہے۔ اس قول سے اس کا قول بھی متفق ہے جو عذاب قبر کا قائل ہے۔ اور روح کو زندگی مانتا ہے۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ اجسام پر بالکل عذاب نہیں۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ روح پر بالکل عذاب نہیں۔ اسلئے اگر شاذ اقوال تین مان لیے جائیں تو دوسرا شاذ قول اس کا ہے جو کہتا ہے کہ صرف روح پر عذاب و ثواب نہیں روح تو زندگی کا نام ہے۔ یہ معتزلہ اور اشعریہ وغیرہ کا قول ہے۔ یہ لوگ بدن سے جدا ہونے کے بعد روح کی بقا کے قائل نہیں۔ یہ قول غلط ہے ابوالمعالی الجوینی وغیرہ نے اس کی مخالفت کی ہے بلکہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے کہ روح بدن سے جدا ہونے کے بعد باقی رہتی ہے اور اس پر عذاب و ثواب ہوتا ہے۔ علم الٰہی کے فلاسفہ اسے مانتے ہیں لیکن اجسام کے واپس آنے کو نہیں مانتے۔ دونوں اقوال غلط اور گمراہ کن ہیں۔ لیکن فلاسفہ کا قول اہل اسلام کے قول سے بہت دور ہے۔ گو اس مسئلہ میں ان کی موافقت وہ کرتے ہیں جن کو اسلام کے تمسک کا اعتقاد ہے بلکہ وہ بھی جو خود کو ارباب معرفت و تصوف اور ارباب تحقیق و کلام سمجھتے ہیں۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ قیامت سے پہلے عالم برزخ میں عذاب و ثواب نہیں۔ کچھ معتزلہ کا (جو اس بنا پر کہ روح جسم سے جدا ہو کر باقی نہیں رہتی اور جسم پر عذاب و ثواب نہیں ہوتا' عذاب قبر کے قائل نہیں) یہی قول ہے جبکہ یہ تمام فرقے برزخ کے معاملہ میں گمراہ ہیں۔ تاہم فلاسفہ سے بہتر ہیں کیونکہ قیامت کبریٰ کے قائل ہیں۔

برزخ میں روح وجسم دونوں پر عذاب وثواب ہے

غلط خیالات معلوم کرنے کے بعد امت کے علماء وائمہ کی رائے پر غور کرنا چاہیے۔ان کی رائے ہے کہ قبر میں عذاب وثواب سچ ہے۔اور روح وجسم دونوں کو ہوتا ہے۔روح جسم سے علیحدہ ہو کر باقی رہتی ہے اور عذاب یا ثواب میں پڑی رہتی ہے۔کبھی جسم سے مل بھی جاتی ہے۔اور جسم کو اس کے ساتھ عذاب یا ثواب ہوتا ہے۔قیامت کے دن روحیں جسموں میں لوٹا دی جائیں گی اور قبروں سے اٹھ کر لوگ رب العالمین کے سامنے آ کھڑے ہوں گے جسموں کے واپس آنے میں مسلمانوں' یہودیوں اور عیسائیوں سب کا اتفاق ہے۔

عذابِ قبر اور سوال منکر نکیر

اس بارے میں رحمۃ اللعالمین ﷺ سے بہت سی متواتر احادیث ملتی ہیں مثال کے طور پر رحمۃ اللعالمین ﷺ دو قبروں سے گزرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بڑے گناہ پر نہیں بلکہ ایک تو پیشاب سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا چغل خور تھا۔پھر آپ ایک تازہ ٹہنی منگا کر اسے آدھی آدھی توڑ کر دونوں قبروں پر گاڑ کر فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ ان کے خشک ہونے تک عذاب میں کمی فرمادے۔(بخاری ومسلم)

زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رحمۃ اللعالمین ﷺ بنی نجار کے باغ میں اپنی خچر پر سوار تھے اور ہم آپ کے پاس تھے اتنے میں خچر بدکا معلوم ہوتا تھا کہ آپ کو گرادے گا کہ اتنے میں چار پانچ یا چھے قبریں نظر آئیں۔آپ نے فرمایا کوئی ان قبر والوں کو جانتا ہے؟ ایک آدمی نے کہا: میں جانتا ہوں۔پوچھا یہ کب فوت ہوئے؟ کہنے لگا شرک میں فوت ہوئے فرمایا: میری امت قبروں میں آزمائی جاتی ہے اگر یہ ڈر نہ ہوتا کہ تم مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دو تو میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا کہ میری طرح تمہیں بھی عذاب قبر سنا دے۔پھر آپ نے ہماری طرف متوجہ ہو کر فرمایا۔آگ سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگو۔صحابہ کرامؓ نے کہا: ہم عذاب قبر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔فرمایا: ظاہری اور باطنی فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگو۔صحابہ کرامؓ نے فرمایا ہم ظاہری اور باطنی فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔پھر فرمایا: دجال کے فتنے سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگو۔صحابہ کرامؓ نے فرمایا ہم دجال کے فتنے سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔(مسلم)

آخری تشہد سے فارغ ہو کر چار چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنی چاہیے۔ جہنم کے عذاب سے، قبر کے عذاب سے، زندگی اور موت کے فتنوں سے، اور مسیح دجال کے فتنوں سے۔ (مسلم)

حضرت ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ انہیں قرآن کی طرح یہ دعا سکھاتے تھے

اللھم انی اعوذبک من عذاب جھنم و اعوذبک من عذاب القبر و اعوذبک من فتنۃ المحیا و الممات و اعوذبک من فتنۃ المسیح الدجال. (مسلم)

ابو ایوبؓ سے روایت ہے کہ سورج غروب ہونے کے بعد رحمۃ اللعالمین ﷺ باہر نکلے آپؐ نے آواز سن کر فرمایا۔ یہودیوں کو قبروں میں عذاب ہو رہا ہے۔ (بخاری)

حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ ایک یہودیہ بڑی بی نے مجھ سے کہا کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ میں نے اسے جھٹلا دیا۔ اور مجھے یقین نہیں آیا خیر وہ چلی گئی۔ اتنے میں رحمۃ اللعالمین ﷺ تشریف لے آئے۔ میں نے عذاب قبر کے بارے میں پوچھا۔ فرمایا: سچ ہے جسے تمام جانور سنتے ہیں اس کے بعد میں نے آپؐ کو ہر نماز کے بعد عذاب قبر سے اللہ کی پناہ مانگتے ہوئے دیکھا۔ (بخاری)

ام بشرؓ سے روایت ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ میرے پاس یہ فرماتے ہوئے تشریف لائے کہ قبر کے عذاب سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگو۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ! کیا قبر میں بھی عذاب ہوتا ہے؟ فرمایا: ہاں اور اسے جانور سنتے ہیں۔ (ابن حبان)

جانوروں کے پیٹ درد کا علاج

کچھ علماء کا قول ہے کہ اسی وجہ سے جب جانوروں کے پیٹ میں درد ہوتا ہے تو لوگ انہیں یہودیوں، عیسائیوں اور منافقوں (جیسے اسماعیلی، نصیریہ، قرامطہ وغیرہ جو مصر و شام میں رہتے ہیں) کی قبر پر لے جاتے ہیں۔ جب جانور خصوصاً گھوڑے قبر کا عذاب سنتے ہیں تو اس سے بوکھلا کر بدکتے ہیں اور ان کے پیٹ کا درد ختم ہو جاتا ہے۔

قبر کا عذاب سن کر ایک جانور کے بدکنے کا واقعہ

ابو الحکم بن برخان سے روایت ہے کہ لوگوں نے اشبیلیہ کے بلند قبرستان میں ایک مردہ دفن کیا اور دفن کر کے اس کی قبر کے قریب بیٹھ کر باتیں کرنے لگے۔ ایک جانور قریب ہی چر رہا تھا۔ اتنے میں وہ دور چلا گیا پھر آیا اور کان کھڑے کر لیے۔ جبکہ کئی بار اس نے ایسا ہی کیا۔ ابو الحکم فرماتے ہیں اس وقت

مجھے رحمۃ اللعالمین ﷺ کا یہ قول یاد آیا کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے جسے جانور سنتے ہیں۔ مسلم پڑھاتے وقت آپ نے یہ واقعہ بیان فرمایا تھا۔ جانور عذاب قبر والے کی کی چیخ و پکار کو سنتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث سے ثابت ہے کہ جانور ان کی آوازیں سنتے ہیں۔

قبر میں سوال

قبر میں سوال کی حدیثیں بھی بہت ہیں۔ چنانچہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا جب مسلمان سے قبر میں سوال ہوتا ہے تو وہ توحید و رسالت کا اقرار کر لیتا ہے۔ اسی کو آیت یثبت الله الذین آمنوا الخ (اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو دنیا و آخرت میں کلمہ توحید پر قائم رکھتا ہے) ثابت کرتی ہے۔ (صحاح)

اس حدیث میں ہے کہ روح جسم کی طرف لوٹائی جاتی ہے اور قبر کے دبانے پر پسلیاں اِدھر کی اُدھر اور اُدھر کی اِدھر آ جاتی ہیں جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عذاب جسم و روح دونوں پر ہوتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ جب مردے کو دفن کر کے لوگ واپس ہوتے ہیں تو وہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے۔ مومن کو سرہانے سے نماز' دائیں سے روزہ' بائیں سے زکوٰۃ اور پائنتی سے دوسرے اعمال گھیرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگر منکر نکیر سرہانے سے آتے ہیں تو نماز نہیں آنے دیتی۔ پائنتی سے آتے ہیں تو نیک اعمال نہیں آنے دیتے' دائیں سے آتے ہیں تو روزہ نہیں آنے دیتا اور بائیں سے آتے ہیں تو زکوٰۃ نہیں آنے دیتی' پھر اسے اٹھ کر بیٹھنے کے لیے کہتے ہیں۔ مردہ اٹھ کر بیٹھ جاتا ہے اسے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے سورج غروب رہا ہے اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تم میں جو شخص تھا اس کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ اور اسے کیا کہتے ہو؟ مردہ کہتا ہے مجھے نماز پڑھنے دو۔ جواب ملتا ہے نماز تو پڑھ ہی لو گے پہلے ہمارے سوال کا جواب دو۔ مردہ کہتا ہے آپؐ کا نام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپؐ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے پاس سے سچا دین لے کر آئے تھے۔ پھر اس سے کہا جاتا ہے کہ اسی عقیدے پر تم زندہ رہے' اسی پر فوت ہوئے اور انشاء اللہ اسی پر اٹھائے جاؤ گے۔ پھر جنت کا دروازہ کھول کر اس سے کہا جاتا ہے کہ یہ جنت بھی اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جو نعمتیں تیار کر رکھی ہیں وہ بھی سب تمہارے لیے ہیں۔ یہ دیکھ کر اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ پھر اس کی قبر ستر ہاتھ کھلی اور روشن کر دی جاتی ہے۔ جسم مٹی میں ملا دیا جاتا ہے جس سے ابتدا ہوئی تھی اور روح پاک ارواح میں ٹھہرا دی جاتی ہے جن کے ساتھ یہ بھی جنت کے پھل کھاتی پیتی ہے۔

یہی بات یثبت الله الذین آمنوا الخ سے ثابت ہوتی ہے اور کافر کی قبر اتنی تنگ ہو جاتی ہے

کہ اس کی پسلی سے پسلی نکل جاتی ہے۔ یہ ہے تنگ زندگی جسے اس آیت فان لہ معیشۃ ضنکا الخ اس کے لیے تنگ زندگی ہے اور ہم اسے قیامت کے دن اندھا کر کے اٹھائیں گے میں بیان کیا گیا ہے۔ (احمد ابوحاتم) قریب قریب بخاری و مسلم کی حضرت انس رضی اللہ عنہ والی حدیث بھی کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ اسی طرح ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ منکر نکیر لوہے کے ہتھوڑے کافر کی پیشانی پر مارتے ہیں اور وہ چیختا ہے تو اس کی چیخ جن و انسان کے سوا سب سنتے ہیں۔ فرمایا دفن کیے جانے کے بعد انسان کے پاس دو سیاہ فام نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں جن کو منکر نکیر کہا جاتا ہے۔ آگے ہم معنی حدیث ہے اس میں یہ بھی ہے کہ سوال کے بعد مومن سے کہا جاتا ہے کہ اب چین سے سو جاؤ۔ مردہ کہتا ہے کہ میں گھر جا کر خبر کر آؤں لیکن منکر نکیر کہتے ہیں دلھن کی طرح سو جاؤ۔ جسے اس کا محبوب شوہر ہی آ کر جگاتا ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری خواب گاہ سے نہ اٹھائے۔ (صحیح ابوحاتم)

اس میں بھی وضاحت ہے کہ جسم پر عذاب و ثواب ہوتا ہے۔ (ابوحاتم نسائی بزار اور مسلم کی ابوہریرہؓ والی حدیث بھی اسی کے ہم معنی ہے)۔

مردے کو قبر کا پکڑ لینا

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا یہ وہ ہیں جن کے لیے عرش حرکت میں آ گیا۔ آسمان کے دروازے کھول دیئے گئے اور ستر ہزار ملائکہ نے ان کے لیے گواہی دی۔ قبر نے انہیں پکڑا۔ پھر چھوڑ دیا یعنی حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ۔ (نسائی)

ابن ابی ملیکۃ سے روایت ہے کہ قبر کے پکڑنے سے کوئی نہیں بچا۔ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ تک نہیں بچے۔ جن کا رومال دنیا و کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر ہے۔

امام نافع سے روایت ہے کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ حضرت سعدؓ کے جنازے میں ستر ہزار فرشتے شریک تھے جو کبھی زمین پر نہیں اترے تھے۔ اور مجھے یہ بھی خبر ملی ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو قبر نے دبوچا۔

امام نافع سے روایت ہے کہ ہم صفیہؓ بنت ابی عبید اہلیہ ابن عمرؓ کے پاس آئے۔ آپ گھبرائی ہوئیں تھیں۔ ہم نے پوچھا کیا بات ہے؟ بولیں: میں ام المومنینؓ کے پاس سے آئی ہوں انہوں نے بیان کیا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی کو عذاب قبر معاف ہوتا تو سعدؓ کو صاف ہوتا مگر انہیں بھی قبر نے دبوچا اپنی صاحبزادی کو دفن کر کے رحمۃ اللعالمین ﷺ ان کی قبر کے پاس بیٹھ گئے۔

آپ کے چہرے سے غم کے آثار ظاہر تھے۔ پھر ختم ہو گئے صحابہ کرامؓ نے اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا مجھے اپنی بچی ان کی کمزوری اور عذاب قبر یاد آ گیا تھا۔ پھر میں نے اللہ سے دعا کی اللہ نے عذاب ہٹا دیا۔ اللہ کی قسم! انہیں قبر نے ایسا پکڑا جس کی آواز تمام آسمان وزمین کے درمیان والوں نے سنی۔

کسی کا کہنا ہے کہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس تھا۔ ایک بچی کا جنازہ گزرا۔ آپ رونے لگیں۔ میں نے پوچھا آپ کیوں روتی ہیں؟ فرمایا: قبر کے دبوچنے کے خیال سے اس بچی پر ترس کھا کر مجھے رونا آ گیا۔ جبکہ قبر کا دبوچنا روح کے واسطے سے جسم کے لیے ثابت ہے۔

علمائے امت کا عذاب قبر پر اتفاق

ابوعبداللہ سے روایت ہے کہ قبر کا عذاب سچ ہے اس کو وہی نہیں مانتا جو گمراہ ہو۔ امام حنبل سے روایت ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے قبر کے عذاب کے بارے میں پوچھا۔ فرمایا: اس کے بارے میں صحیح حدیثیں ہیں جن پر ہمارا ایمان ہے۔ یہ حدیثیں اونچے درجہ کی سندوں سے ثابت ہیں۔ ان کا ماننا نہایت ضروری ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایسی حدیثوں کو بھی ٹھکرا دیں گے تو اللہ تعالیٰ کے حکم کو ٹھکرا دیں گے کیونکہ اس کا حکم ہے کہ رسول تمہیں جو کچھ دے اسے لے لو۔ میں نے پوچھا کیا عذاب قبر برحق ہے؟

فرمایا: ''ہاں'' برحق ہے۔ ہمارا عذاب قبر پر، منکر نکیر پر اور سوال قبر پر ایمان ہے اور یثبت اللہ الذین آمنوا منکم الخ سوال قبر ہی کے بارے میں اتری ہے۔

احمد بن قاسمؒ سے روایت ہے کہ میں نے ابوعبداللہؒ سے سوال کیا۔ کیا آپ منکر نکیر اور عذاب قبر کو مانتے ہیں؟ فرمایا: سبحان اللہ۔ ''ہاں'' ہم اس کا اقرار کرتے اور اس پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ میں نے کہا کیا آپ سوال کرنے والے کو منکر نکیر کہتے ہیں یا فرشتے؟ فرمایا: منکر نکیر۔ میں نے کہا حدیث میں تو منکر نکیر کے الفاظ نہیں ہیں۔ فرمایا: حدیث میں منکر نکیر کے الفاظ ہیں۔

بدعتیوں کی بکواس

ابوالہذیل ومریسی سے ---- کہ مومنوں پر عذاب نہیں۔ ہاں غیر مومن پر نفخہ موت ونفخہ بعث کے درمیانی وقفہ میں عذاب ہوگا۔ اور اسی وقت سوال ہوگا۔ جبائی ابن جبائی اور بلخی کے نزدیک عذاب قبر تو ہے مگر مومنوں پر نہیں بلکہ ہمیشہ جہنم میں رہنے والے کافروں اور فاسقوں پر ہے جیسا کہ ان کا اصول ہے۔

معتزلہ کا ایک باطل قول

بہت سے معتزلہ کا قول ہے کہ ملائکہ کو منکر نکیر کہنا جائز نہیں۔

صالحی وغیرہ سے روایت ہے کہ عذاب قبر مومنوں پر ان کے جسموں میں روحیں لوٹائے بغیر ہوتا ہے۔ جائز ہے کہ مردہ بغیر روح کے درد محسوس کرے۔ اور اسے احساس وشعور ہو۔ کرامیہ کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے۔

کچھ معتزلہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں پر عذاب فرماتا ہے اور ان کو درد پہنچاتا ہے۔ جبکہ اس کا انہیں احساس نہیں ہوتا۔ قیامت کے دن انہیں دکھوں اور عذابوں کا پتہ چلے گا۔

کہتے ہیں کہ عذاب میں گرفتار مردوں کی مثال نشے والے اور بے ہوش کی طرح ہے۔ اگر انہیں مارا جائے تو دکھ محسوس نہ ہوگا۔ لیکن جب نشہ اتر جائے گا اور وہ ہوش میں آ جائیں گے تو چوٹ کا احساس ہوگا۔ کچھ معتزلہ نے تو عذاب قبر سے صاف انکار کیا ہے جیسے ضرار بن عمرو۔ یحییٰ بن کامل اور مریسی وغیرہ نے۔

عذابِ قبر سے کیا مراد ہے؟

یہاں یہ سمجھنا بہت ضروری ہے کہ عذاب قبر سے برزخ کا عذاب مراد ہے جو عذاب کا حق دار ہوتا ہے اسے برزخ میں حق کے مطابق عذاب ضرور بھگتنا پڑتا ہے۔ بے شک دفن ہو یا نہ ہو مثال کے طور پر درندے کھا جائیں یا آگ میں جل کر راکھ ہو جائے' اور اس کی راکھ ہوا میں اڑ جائے' یا پھانسی کے تختے پر لٹکا رہے' یا سمندر میں ڈوب جائے (اصل قبر برزخ ہے) برزخ میں روح وجسم دونوں پر عذاب و ثواب ہوتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ کا عجیب خواب

رحمۃ اللعالمین ﷺ فجر کی نماز سے فارغ ہو کر صحابہ کرامؓ سے پوچھا کرتے تھے کہ کسی نے کوئی خواب تو نہیں دیکھا؟ اگر کوئی صحابہ خواب دیکھتا تو بیان کر دیتا تھا۔ ایک دن آپ حسب دستور صحابہ کرامؓ سے پوچھتے ہیں کہ کسی نے کوئی خواب تو نہیں دیکھا؟ صحابہ کرامؓ عرض کرتے نہیں۔ آپؐ فرماتے ہیں آج میں نے خواب دیکھا ہے کہ دو آدمی میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ارض مقدس کی طرف لے جاتے ہیں۔ اچانک مجھے دو آدمی نظر آتے ہیں۔ ایک تو بیٹھا ہے اور دوسرا لوہے کا آنکڑا لیے ہوئے کھڑا ہے اور اسے

اس کی بانچھ میں ڈال کر گدی تک بانچھ چیر ڈالتا ہے۔ پھر دوسری بانچھ چیرنے لگتا ہے۔ اتنے میں پہلی بانچھ درست ہو جاتی ہے (اس پر یہی عذاب ہو رہا ہے) میں پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ مگر میرے دونوں ساتھی کہتے ہیں آگے بڑھئے۔ چنانچہ ہم چل پڑتے ہیں۔ چلتے چلتے ایک شخص کے پاس سے گزرتے ہیں جو چاروں شانے چت لیٹا ہے اور ایک شخص اس کے سر کو ایک بڑے پتھر سے کچل رہا ہے۔ جب پتھر اس پر مارتا ہے تو پتھر لڑھک کر آگے چلا جاتا ہے۔ یہ اسے اٹھا کر لاتا ہے اتنے میں اس کے سر کا زخم بھر کر ٹھیک ہو جاتا ہے پھر کچل دیتا ہے (یعنی اس پر یہی عذاب ہو رہا ہے) میں پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ میرے ساتھی کہتے ہیں کہ آگے بڑھئے۔ پھر ہم چل پڑتے ہیں۔ چلتے چلتے تنور جیسا ایک غار دیکھتے ہیں۔ جس کا منہ اوپر سے تو تنگ ہوتا ہے مگر وہ اندر سے کافی کھلا ہوتا ہے اس میں آگ بھڑک رہی ہے اور بالکل ننگی عورتیں اور مرد جل رہے ہیں۔ آگ کے شعلے انہیں غار کے منہ تک اٹھا کر لاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب غار سے باہر نکل آئیں گے۔ اتنے میں وہ شعلے بجھ جاتے ہیں اور یہ پھر اس کے منہ میں چلے جاتے ہیں۔ میں پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ مگر ساتھی یہی کہتے ہیں کہ آگے بڑھیے۔ پھر ہم چلتے چلتے ایک خون کے دریا پر پہنچتے ہیں۔ جس کے کنارے پر ایک آدمی کھڑا ہے اور اس کے سامنے پتھر پڑے ہوئے ہیں اور ایک شخص اس دریا کے بیچ میں ہے جب وہ کنارے پر آ کر اس سے نکلنا چاہتا ہے تو کنارے والا شخص اس کے منہ میں پتھر ڈال کر اسے اس قدر زور سے دھکا دیتا ہے کہ یہ پھر اسی جگہ جا پڑتا ہے جہاں سے آیا تھا۔ میں پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ ساتھی کہتے ہیں آگے بڑھیے۔ پھر ہم چلتے چلتے ایک سرسبز و ہرے بھرے باغ میں پہنچ جاتے ہیں۔ اس میں ایک بہت بڑا درخت ہے۔ اور اس کی جڑ میں ایک بزرگ اور بہت سے بچے بیٹھے ہیں۔ اور درخت کے پاس ہی ایک شخص آگ سلگا رہا ہے۔ میرے ساتھ مجھے اس درخت پر چڑھا دیتے ہیں اور مجھے ایک بہت خوب صورت محل میں لے جاتے ہیں۔ میں عرض کرتا ہوں کہ آج تم نے مجھے سیر تو کرا دی مگر جو کچھ میں نے دیکھا ہے اس کی خبر بھی تو دو۔

ساتھی کہتے ہیں اچھا لو سنو۔ جس کی باچھیں چیری جا رہی تھیں وہ جھوٹا شخص ہے۔ جو جھوٹ بولا کرتا تھا اور اس کا جھوٹ دور دور تک پھیل جایا کرتا تھا۔ اس کے ساتھ قیامت تک یہی برتاؤ ہوتا رہے گا اور تنور میں جو برہنہ عورتیں اور مرد دیکھے وہ زنا کار ہیں۔ اور جو شخص خون کے دریا میں دیکھا وہ سود خور ہے اور جو بزرگ درخت کی جڑ میں بیٹھے ہیں وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں۔ اور ان کے پاس جو بچے ہیں وہ لوگوں کے بچے ہیں۔ اور آگ سلگانے والے مالک (داروغہ جہنم) ہیں۔ اور پہلا گھر عام مسلمانوں کا

ہے اور یہ گھر شہیدوں کا ہے میں جبرئیل ہوں اور یہ میکائیلؑ ہیں۔ تھوڑا سر اٹھا کر اوپر دیکھئے۔ میں سر اٹھا کر دیکھتا ہوں تو بادل جیسا ایک محل نظر آتا ہے۔ فرماتے ہیں یہ آپ کا آرام خانہ ہے۔ میں کہتا ہوں اچھا تو مجھے اپنے گھر میں جانے دو۔ فرماتے ہیں ابھی آپ کی عمر باقی ہے پوری نہیں ہوئی اگر عمر پوری ہو جاتی تو آپ اس گھر میں چلے جاتے۔ (بخاری)

اس حدیث سے صاف طور سے عالم برزخ کا عذاب وثواب ثابت ہو رہا ہے۔ کیونکہ انبیائے کرام کے خواب وحی کا درجہ رکھتے ہیں اور اصل کے مطابق ہوتے ہیں۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ فرماتے ہیں: کہ اللہ تعالیٰ کے کسی بندے کو قبر میں سو کوڑے مارنے کا حکم ہوا مگر وہ لگاتار اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک کوڑے کا حکم رہ گیا۔ پھر ان کی قبر آگ کا تنور بن گئی پھر جب یہ عذاب ختم گیا اور انہیں ہوش آیا تو پوچھا مجھے یہ سزا کس وجہ سے ملی؟ ملائکہ نے جواب دیا کہ تم نے ایک نماز بغیر وضو کے پڑھی تھی۔ اور ایک دفعہ تم ایک مظلوم کے پاس سے گزرے تھے اور اس کی مدد نہیں کی تھی۔ (طحاوی)

شب معراج کے واقعات

معراج والی حدیث میں رحمۃ اللعالمین ﷺ فرماتے ہیں:

میرے پاس ایک گھوڑا لایا جاتا ہے میں اس پر سوار ہو جاتا ہوں اس کا ہر قدم حد نگاہ تک پڑتا ہے ہم جا رہے ہیں اور جبرئیل امین ہمارے ساتھ ہیں پھر ہم ایسے لوگوں سے گزرتے ہیں جو بوتے ہی کاٹ لیتے ہیں۔ اور کٹتے ہی پھر فصل پک کر تیار ہو جاتی ہے۔ میں سوال کرتا ہوں جبرئیل یہ کون ہیں؟ فرماتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی راہ کے مجاہد ہیں ان کی نیکیاں سات سو تک بڑھا دی جاتی ہیں وما انفقتم الخ تم جو کچھ اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرو گے اللہ اس کا معاوضہ دے گا۔ وہ بہترین روزی پہچانے والا ہے۔ پھر ہم ایسے لوگوں سے گزرتے ہیں جن کے سر پتھروں سے کچلے جا رہے ہیں۔ اور کچلتے ہی پھر ٹھیک ہو جاتے ہیں۔ یہ عذاب ایک سیکنڈ کے لیے بھی ان سے روکا نہیں جاتا۔ میں پوچھتا ہوں جبرئیل یہ کون ہیں؟ فرماتے ہیں یہ زکوٰۃ نہیں دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر ظلم نہیں کیا۔ اور نہ اللہ تعالیٰ کی یہ شان ہے کہ وہ کسی پر ظلم کرے پھر ہم ایسے لوگوں سے گزرتے ہیں جن کے آگے پاک تازہ اور پکا ہوا گوشت رکھا ہے اور سڑا ہوا بھی۔ مگر یہ عمدہ و تازہ گوشت چھوڑ کر سڑا بسا گوشت کھا رہے ہیں۔ میں پوچھتا ہوں جبرئیل یہ کون ہے؟ فرماتے ہیں یہ وہ ہیں جو اپنی بیویاں چھوڑ کر رنڈیوں کے پاس راتیں گزارا کرتے ہیں۔ پھر

میں دیکھتا ہوں کہ راہ میں ایک لکڑی پڑی ہے جو کسی کپڑے کو پھاڑے اور کسی چیز کو توڑے بغیر نہیں چھوڑتی' میں پوچھتا ہوں جبرئیل یہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں یہاں کی امت کے ڈاکوؤں کی مثال ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لوگوں کو ڈرانے کے لیے ہر راستے پر نہ بیٹھو۔ پھر میں ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرتا ہوں جس نے لکڑیوں کا اتنا بوجھ جمع کر رکھا ہے کہ اسے اٹھا نہیں سکتا اور مزید جمع کرنے کی سوچ میں ہے۔ پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں یہ آپ کا وہ امتی ہے جس کے پاس لوگوں کی امانتیں ہیں۔ یہ انہیں ادا نہیں کیا کرتا تھا اور مزید امانتوں کے جمع کرنے کی سوچ میں رہتا تھا۔ پھر میں ایسے لوگوں کے پاس سے گزرتا ہوں جن کے ہونٹ لوہے کی قینچیوں سے کاٹے جا رہے ہیں اور کٹتے ہی درست ہو جاتے ہیں۔ یہ عذاب ان سے ایک منٹ کے لیے بھی موقوف نہیں ہوتا۔ پوچھتا ہوں یہ کون ہیں؟ فرماتے ہیں یہ فتنے کے زمانے کے مقرر ہیں۔ پھر میں ایک تنگ سوراخ کے پاس سے گزرتا ہوں جس سے زبردست نور نکل رہا ہے پھر یہ نور واپس جانا چاہتا ہے مگر واپس نہیں ہو سکتا۔ پوچھتا ہوں یہ کیا ہے؟ فرماتے یہ وہ شخص ہے کہ کوئی بات کہہ کر اس پر شرمندہ ہو کر اسے واپس لینا چاہتا ہے مگر واپس لینے پر قادر نہیں۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: پھر میں اور جبرئیل امین چڑھے۔ جبرئیل نے دروازہ کھلوایا تو آدم کو اسی صورت پر دیکھا جس صورت پر اللہ تعالیٰ نے انہیں پیدا کیا تھا۔ انہیں ان کی مومن اولاد کی روحیں دکھائی جا رہی تھیں اور دیکھ دیکھ کر فرما رہے تھے یہ پاک روح اور پاک جسم ہے۔ اسے علیین میں رکھو اور کافر اولاد کی بھی۔ اور فرما رہے تھے کہ یہ گندی روح اور گندہ نفس ہے اسے سجین میں رکھو۔ پھر میں ذرا اور آگے بڑھا تو میں نے دسترخوان دیکھے جن پر پاکیزہ گوشت رکھا ہوا ہے لیکن ان کے قریب بھی کوئی نہیں۔ اور دوسرے دسترخوان دیکھے جن پر سڑا ہوا اور بدبودار گوشت رکھا ہے اور لوگ اسے کھا رہے ہیں۔ میں نے پوچھا جبرئیل یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ حلال چھوڑ کر حرام کھایا کرتے تھے۔ پھر میں تھوڑا اور آگے بڑھا تو میں نے ایسے لوگ دیکھے جن کے پیٹ گھروں کی طرح بڑے بڑے تھے جب ان میں سے کوئی اٹھنا چاہتا تھا تو گر پڑتا تھا اور دعا مانگ رہے تھے کہ اسے اللہ تعالیٰ قیامت قائم فرما۔ یہ لوگ فرعونیوں کے قافلوں کی گزرگاہوں پر تھے۔ پھر قافلہ آتا ہے اور انہیں کچلتا ہوا چلا جاتا ہے اور یہ چیختے ہوئے رہ جاتے ہیں۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ سود خور ہیں اور آسیب زدہ لوگوں کی طرح کھڑے ہوتے ہیں۔ پھر میں ذرا اور آگے بڑھا تو ایسے لوگ دیکھے جن کے ہونٹ اونٹوں کے ہونٹوں جیسے تھے' زبردستی ان کے منہ کھول کھول کر ان میں پتھر ٹھونسے جا رہے تھے۔ جو ان کی دبر سے نکل جاتے

تھے' وہ بری طرح سے چیخ رہے تھے' میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ فرمایا: یہ ظلم سے یتیموں کا مال کھالیا کرتے تھے۔ پھر میں ذرا اور آگے بڑھا تو عورتیں دیکھیں جن کی چھاتیاں بندھی ہوئی تھیں اور لٹک رہی ہیں اور بُری طرح چیخ رہی ہیں۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ زنا کار عورتیں ہیں پھر میں تھوڑا اور آگے بڑھا تو کچھ آدمی دیکھے جن کی کروٹوں سے گوشت کاٹا جارہا ہے' اور انکے منہ میں ٹھونسا جارہا ہے۔ اور کہا جارہا ہے کہ اسے کھاؤ۔ جیسے تم اپنے بھائی کا گوشت کھایا کرتے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ آپ کی امت کے چغل خور ہیں (آگے پوری حدیث ہے) (بیہقی)

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: معراج میں ایسے لوگوں سے گزرا جن کے تانبے کے ناخن تھے جن سے وہ اپنا منہ اور سینہ کھرچ رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ وہ ہیں جو لوگوں کا گوشت کھایا کرتے تھے اور ان کی آبروریزی کیا کرتے تھے۔ (ابوداؤد) ابوداؤد طیالسی میں ترٹہنی والی حدیث ہے جسے آپؐ نے پھاڑ کر دو قبروں میں گاڑ دیا تھا یہ حدیث اوپر گزر چکی ہے۔ ان قبر والوں میں اختلاف ہے کہ یہ دونوں کافر تھے یا مومن؟ تحقیق یہی ہے کہ یہ کافر تھے۔ اور یہ جو فرمایا ہے کہ ان پر کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہورہا۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ شرک وکفر کے مقابلہ میں یہ معمولی گناہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ ان سے عذاب ہٹا نہیں ہاں تھوڑی سے دیر کے لیے (لکڑیوں کے خشک ہونے تک) ضرور کمی ہوگئی تھی۔ اگر مومن ہوتے تو آپؐ ان کے حق میں دعا فرماتے اور عذاب ہٹ جاتا۔ حدیث کی ایک سند میں ان کے کفر کی وضاحت بھی آ گئی ہے۔ یہ عذاب کفر وشرک کے عذاب کے سوا تھا۔ پتہ چلا کہ کافروں پر کفر وشرک کا بھی عذاب ہے اور دوسرے گناہوں کا بھی۔ یہی قول ابوالحکم بن برخان کا پسندیدہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ دونوں مسلمان تھے۔ کیونکہ آپؐ نے وضاحت فرما دی کہ ان پر کفر وشرک کی وجہ سے عذاب نہیں ہورہا۔ کیونکہ کفر وشرک بڑے گناہوں سے بھی بڑے گناہ ہیں۔ اس کے علاوہ یہ لازم نہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ ہر گناہ گار مسلمان کے لیے سفارش فرمائیں۔ جس پر عذاب ہورہا ہو۔ آپ نے چادر والے مسلمان کے بارے میں بتایا جو جہاد میں مارا گیا تھا کہ اس پر قبر میں آگ کی چادر بھڑک رہی ہے۔ جبکہ یہ آدمی مسلمان ومجاہد تھا۔ حدیث کی کچھ سند میں جو کفر کی وضاحت آ گئی ہے وہ ثابت نہیں۔ اور اگر صحیح بھی ہو تو کسی راوی کا قول معلوم ہوتا ہے۔ قرطبی نے اسی کو پسند کیا ہے۔

☆☆☆

ساتواں حصہ

عذاب قبر، قبر کی تنگی وکشادگی، قبر دوزخ کا گڑھا یا جنت کا باغ اور قبر میں مردوں کا حساب کے لیے بیٹھنا

جو لوگ عذاب قبر، اس کی تنگی وکشادگی اور اس بات کے کہ قبر یا تو جہنم کا گڑھا ہے یا جنت کا باغ اور قبر میں مردے کے بیٹھنے کے قائل نہیں، انہیں ہم کیا جواب دیں گے؟ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ جب ہم قبریں کھول کر دیکھتے ہیں تو وہاں نہ اندھے اور گونگے فرشتے دیکھتے ہیں جو لوہے کے ہتھوڑوں سے مردے کو مار رہے ہوں، نہ وہاں سانپ واژدھے نظر آتے ہیں اور نہ وہاں آگ ہی بھڑکتی دکھائی دیتی ہے بلکہ لاش میں کوئی تبدیلی نہیں پاتے۔ اور اگر مردے کی آنکھوں پر پارا اور سینے پر رائی رکھ دیں تو پھر بھی اسے اپنی حالت سکون پر ہی پاتے ہیں۔ اسی طرح قبر کی تنگی اور کشادگی مشاہدہ کے خلاف ہے۔ قبر جتنی کھودی جاتی ہے، جب اسے کھول کر دیکھتے ہیں تو اتنی ہی پاتے ہیں پھر رنگ قبر میں مردہ اور فرشتے اور مانوس یا غیر مانوس شکل والے عمل کیسے سما سکتے ہیں؟ اسی طرح بدعتی اور گمراہ لوگ کہتے ہیں کہ جو بات عقل ومشاہدہ کے تقاضوں کے خلاف ہو وہ یقیناً غلط ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پھانسی کے تختے پر کبھی مدت تک لاش لٹکی رہتی ہے نہ اس سے سوال و جواب ہوتا ہے نہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور نہ اس کا جسم آگ سے جلتا ہے۔ پھر جس کو درندے کھا گئے یا پرندے ہضم کر گئے اور ان کے اجزا درندوں کے پیٹوں اور پرندوں کے پوٹوں اور مچھلیوں کے معدوں میں ہضم ہو کر بکھر گئے یا جنہیں جلا کر ان کی راکھ ہوا یا سمندر یا نہروں میں بہا دی گئی تو ان اجزاء سے جب کہ وہ جدا جدا ہو کر گم ہو گئے، کس طرح سوال ہوتا ہے؟ اس کے سامنے کس طرح فرشتے آتے ہیں۔ اس کی قبر کس طرح جہنم کا گڑھا یا جنت کا باغ بنتی ہے اور کس طرح اسے پکڑتی ہے؟ ہم اس سلسلے میں کچھ باتیں بیان کرتے ہیں جن سے ان تمام اعتراضات کا جواب ملتا ہے۔

چند ضروری باتیں

پہلی بات یہ ہے کہ انبیائے کرامؑ نے ایسی خبریں نہیں دیں جنہیں عقل مشکل سمجھتی ہو اور یقینی طور پر انہیں ناممکن جانتی ہو بلکہ انہوں نے دو قسم کی خبریں دی ہیں۔ کچھ تو ایسی خبریں ہیں جنہیں عقل سلیم اور فطرت مستقیم بھی مانتی ہے اور ان کی سچائی کی گواہی دیتی ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کا ادراک مجرد عقل نہیں کر سکتی مثلاً عالم غیب کی خبریں برزخ و قیامت کی تفصیلات اور عذاب و ثواب کی جزئیات وغیرہ۔

انبیاء کرامؑ کی دی ہوئی خبریں ہرگز عقلوں کے نزدیک ناممکن نہیں جس خبر کے متعلق یہ خیال ہو کہ یہ عقل کے نزدیک ناممکن ہے وہ دو باتوں سے خالی نہیں۔ یا تو وہ جھوٹی خبر ہے انبیاء کی دی ہوئی نہیں بلکہ ان کی طرف منسوب کر دی گئی ہے یا عقل بد ہے جو ایک شیطانی شک کو معقول صریح سمجھ رہی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ویری الذین اوتوا العلم الخ آپؐ پر جو آپؐ کے رب کے پاس سے اترا ہے اسی کو علم والے سچ سمجھتے ہیں اور وہی غالب و خوبیوں والے اللہ کی راہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

فرمایا: افمن یعلم انما الخ کیا پھر وہ جو آپؐ پر اتری ہوئی باتوں کو سچ سمجھتا ہے ایک اندھے کی طرح ہے۔

فرمایا: الذین اتیناھم الکتاب الخ جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ ان باتوں سے خوش ہوتے ہیں جو آپؐ پر اترتی ہیں اور کچھ باتوں کا انکار کرتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ذہن مشکل باتوں سے خوش نہیں ہوتے۔ فرمایا: یاایھا الناس قد جاء تکم موعظۃ الخ اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کے پاس سے نصیحت اور دلوں کی شفا آ گئی اور وہ مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے آپ فرما دیں کہ لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے انعام و رحمت پر خوش ہو جانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مشکل میں نہ تو شفا ہے نہ ہدایت و رحمت ہے اور نہ اس سے خوش ہوا جاتا ہے۔ پتہ چلا کہ اس قسم کے شکوک اسے ہوتے ہیں جس کے دل میں ایمان نے جڑیں نہیں پکڑیں۔ اور جس کے اسلام پر قدم نہیں جمے۔ اسی وجہ سے اس کا دل ڈانواں ڈول ہوتا ہے اور حیرت و شک میں پڑا رہتا ہے۔

دوسری بات

بغیر کمی بیشی کے رحمۃ اللعالمین ﷺ کی مراد سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے اور آپ کی حدیث کا ایسا مطلب نہیں لینا چاہیے جسے وہ برداشت نہ کر سکے یا اس سے وہ مطلب نکلتا نہ ہو۔ اس اصول کو چھوڑنے

سے اور اس سے ہٹنے ہی کی وجہ سے لاتعداد غلطیاں اور گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں بلکہ الٹی سمجھ ہی تمام بدعتوں اور گمراہیوں کی جڑ ہے۔ اور اصول و فرع میں ہر غلطی کی ضامن ہے۔ خصوصی طور پر جب کہ اس کے ساتھ بدنیتی بھی ہو۔ کبھی اتفاق سے کچھ مسائل میں بڑے لوگوں کی طرف سے الٹی سمجھ کا ظہور ہوتا ہے جبکہ ان کی نیت اچھی ہوتی ہے اور عقیدت مندوں کی نیت اچھی نہیں ہوتی اور مسئلہ کچھ سے کچھ سمجھ لیا جاتا ہے اور دین اور دین داروں کی مٹی پلید ہوتی ہے۔

قدریہ، مرجیہ، خارجی، رافضی، معتزلہ، جہمیہ اور دیگر تمام فرقوں کو اسی چیز ہی نے گمراہ کیا۔ اور ان کے ہاتھوں میں آ کر دین کی مٹی پلید ہوئی۔ ان لوگوں نے صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کی سمجھ سے فائدہ نہیں اٹھایا۔ اور نہ اس کی طرف دھیان دیا۔ مثالوں کی کثرت کی وجہ سے ہم نے مثالیں نہیں دیں ورنہ دس ہزار سے بھی زیادہ مثالیں ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ آپ شروع سے لے کر آخر تک قرآن حکیم پڑھ جائیں۔ آپ کو حیرت ہوگی کہ ان گمراہ فرقوں نے کہیں بھی قرآن پاک کو شارع علیہ السلام کی مراد کے مطابق نہیں سمجھا قرآن حکیم کو صحیح طور سے وہی سمجھے گا جو پہلے لوگوں کے خیالات معلوم کرے پھر انہیں قرآن پاک پر پیش کرے۔ لیکن جو الٹا معاملہ کر دے کہ شرعی مسائل لوگوں کی رایوں پر پیش کرنے لگے۔ اور ان سے حسن ظن کی بنا پر دینی مسائل کو ان کے خیالات کے موافق بنانے کی کوشش کرے وہ ہدایت سے دور جا پڑے گا ایسے مقلد کو اس کے خیالات پر چھوڑ دیجئے۔ الحمد للہ! اللہ تعالیٰ نے اس بیماری سے آپ کو بچا لیا ہے۔

تیسری بات

اللہ تعالیٰ نے تین ہی گھر بنائے ہیں۔ دنیا، برزخ اور آخرت اور ہر گھر کے مخصوص احکام بنائے ہیں۔ اور انسان کو جسم و روح سے مرکب فرمایا ہے۔ دنیا کے احکام اجسام پر جاری ہیں اور روحیں ان کے تابع ہیں۔ اسی لیے احکام شرعیہ اقوال و افعال پر جاری ہوتے ہیں۔ دلی خیالات پر نہیں۔ اور برزخ کے احکام روحوں پر جاری ہوتے ہیں۔ اور جسم ان کے تابع ہوتے ہیں۔ غور کرو جیسے دنیوی احکام میں روحیں اجسام کے تابع ہیں۔ اور اجسام کی خوشی و تکلیف کا تمہیں احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے اسباب کا براہ راست اجسام ہی سے تعلق ہے۔ اور جسموں کے واسطہ کے ساتھ ارواح بھی متاثر ہوتی ہیں ٹھیک اسی طرح برزخ میں راحت و تکلیف کا تعلق براہ راست ارواح سے ہوتا ہے اور ارواح کے واسطہ جسموں کو ہوتا ہے۔ دنیا میں اجسام ظاہر ہیں اور ارواح پوشیدہ۔ گویا جسم روحوں کی قبریں ہیں اور برزخ میں ارواح

ظاہر ہیں اور اجسام اپنی اپنی قبروں میں پوشیدہ اور گم ہیں۔ پس برزخ کے احکام براہ راست روحوں پر جاری ہوتے ہیں۔ اور ان کے واسطے سے اجسام بھی متاثر ہوتے ہیں۔ پس اسی ایک نکتہ کو ذہن میں رکھو تمام اعتراض ختم جائیں گے۔

برزخ کا نمونہ

اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی ہدایت و مہربانی سے دنیا میں بھی برزخ کا ایک نمونہ دکھایا ہے یعنی سونے والے کی حالت برزخ کا ایک نمونہ ہے یعنی خواب میں جو خوشی یا تکلیف ہوتی ہے وہ براہ راست روح کو ہوتی ہے۔ اور روح کے واسطے سے جسم بھی متاثر ہوتا ہے اور کبھی یہ تاثیر اتنی مضبوط ہوتی ہے کہ دیکھنے میں بھی آ جاتی ہے مثلاً کسی نے خواب میں دیکھا کہ کوئی اسے مار رہا ہے اور وہ چیخ رہا ہے۔ جب جاگ گیا تو چوٹ کا نشان جسم پر موجود دیکھا یا خواب میں دیکھا کہ میں نے کوئی چیز کھائی پھر بیدار ہو گیا تو اس کا ذائقہ اب تک محسوس کر رہا ہے بلکہ بھوک پیاس بھی جاتی رہتی ہے۔ کچھ دفعہ تو یہاں تک نوبت پہنچ جاتی ہے کہ خواب دیکھنے والا خواب ہی میں کھڑا ہو جاتا ہے اور بیدار شخص کی طرح مارتا پکڑتا اور دھکے دیتا ہے۔ جبکہ وہ نیند میں ہوتا ہے۔

اور ہر بات سے بے خبر ہوتا ہے کیونکہ جب روح متاثر ہوئی تو اس نے جسم سے باہر رہ کر جسم سے مدد مانگی۔ کیونکہ اگر جسم میں داخل ہو جاتی تو وہ جاگ ہو جاتا۔ اور ہر بات محسوس کرنے لگتا۔ پھر جب حالت خواب میں ایک ادنیٰ قسم کے تجرد سے روح براہ راست متاثر ہونے لگتی ہے تو برزخ میں جب کہ اونچے درجے کا اور پورا پورا تجرد پایا جاتا ہے۔ اول درجہ براہ راست روح متاثر ہوتی ہے اور اس کے تاثر سے جسم بھی متاثر ہوتے ہیں کیونکہ موت سے روح کا تعلق اجسام سے بالکل ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک گونہ تعلق قائم رہتا ہے بے شک جسم جوں کے توں باقی ہوں یا ان کے اجزاء پراگندہ ہو کر مٹی وغیرہ میں مل کر دوسری شکلیں اختیار کر چکے ہوں اور قیامت کے دن بغیر واسطہ کے اجسام و ارواح دونوں متاثر ہوں گے۔ جب تم اس نکتے کو اچھی سمجھ جاؤ گے تو تمہیں خود بخود مندرجہ ذیل تمام اعتراضوں کا جواب سمجھ میں آ جائے گا۔ اور یہ بھی سمجھ جاؤ گے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کی بتلائی ہوئی تمام باتیں عقل سلیم کے مطابق اور سچی ہیں۔ اور الجھن غلط سمجھ اور کم علمی کی وجہ سے ہے ع

سخن شناس نہ دلبرا خطا ایں جاست

کیا یہ حیران کن بات نہیں کہ دو شخص ایک ہی بستر پر سو رہے ہیں مگر ایک کی روح نعمتوں سے لطف

اٹھا رہی ہے اور دوسرے کی روح دکھ دینے والے عذاب میں پڑی ہے۔ پھر دونوں جاگتے ہیں تو اپنے اپنے جسموں پر نعمت وعذاب کے نشانات دیکھتے ہیں۔ برزخ کا معاملہ تو اس سے بھی زیادہ عجیب ہے۔

چوتھی بات

برزخ وآخرت کے معاملات محسوس کرنے اور جاننے سے باہر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے برزخ وآخرت کے معاملات دنیا کی نظروں سے پوشیدہ رکھتے ہیں۔ ان تک حس وسمجھ کی رسائی نہیں اس کی کمال حکمت کا یہی تقاضا ہے کہ مسلمانوں اور کافروں میں اور ماننے والوں اور نہ ماننے والوں میں فرق ہو جائے' دنیا ہی میں عمر کی آخری گھڑی میں سکرات کے وقت فرشتوں سے سابقہ پڑتا ہے اور دنیا سے جانے والا ہی انہیں دیکھتا ہے۔ فرشتے اس کے پاس آ کر بیٹھ جاتے ہیں اس سے بات چیت کرتے ہیں ان کے پاس جنت کا یا جہنم کا کفن اور خوشبو یا بدبو ہوتی ہے۔ یہ بیمار پرسوں کی دعا یا بددعا پر آمین بھی کہتے ہیں مرنے والے کو سلام بھی کرتے ہیں۔ اور وہ انہیں جواب بھی دیتا ہے اور اگر بول نہیں سکتا اور اشارہ بھی نہیں کر سکتا تو دل سے جواب دیتا ہے اسی وجہ سے بعض مرنے والوں کو سکرات کے وقت اہلاً وسہلاً ومرحباً' آیئے آیئے' تشریف لایئے' کہتے ہوئے سنا گیا ہے۔ ہمارے محترم استاد نے بتایا پتہ نہیں آپ نے دیکھا تھا یا کسی سے سنا تھا کہ ایک مرنے والا کہہ رہا تھا آیئے تشریف رکھئے۔

واقعۂ خیر النساج

خیر النساج کا واقعہ مشہور ہے کہ آپ نے موت کے وقت فرمایا میں صبر کروں گا' اللہ تعالیٰ تمہیں عافیت عطا فرمائے تمہیں جو حکم ہے اس کے بغیر چارا نہیں اور میری عمر کا وقت ختم ہو چکا ہے پھر پانی منگا کر وضو کیا اور نماز پڑھ کر فرمایا۔ اب تم رب کے حکم کی تعمیل کرو۔ یہ فرما کر فوت ہو گئے۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کا آخری واقعہ

روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ جس دن رخصت ہونے والے تھے اس دن فرمانے لگے مجھے اٹھا کر بٹھا دو۔ تیمار داروں نے آپ کو اٹھا کر بٹھا دیا۔ رو کر فرمایا میں وہ ہوں جس نے تعمیل احکام میں لاپرواہی کی اور گناہوں میں سرگرمی دکھائی۔ یہ جملہ تین بار مکرر فرما کر کلمہ پڑھا اور سر اٹھا کر غور سے دیکھنے لگے۔ لوگوں نے پوچھا امیر المومنین آپ اس قدر غور سے کیا دیکھ رہے ہیں؟ فرمایا: میں ایسی شکلیں دیکھ رہا ہوں جو انسان ہیں نہ جن۔ پھر جان جان آفرین کو سونپ دی۔ (ابن ابی الدنیا)

مسلمۃ فرماتے ہیں کہ آپ کی موت کے وقت موجود تھا۔ آپ نے اشارے سے ہمیں باہر جانے کا حکم دیا۔ ہم سب باہر آ کر بیٹھ گئے۔ بس ایک خادم آپ کے پاس رہ گیا۔ اس وقت آپ اس آیت کی تلاوت فرما رہے تھے: تلک الدار الآخرۃ الخ ہم نے یہ آخرت کا گھر ان کے لیے بنایا ہے جو دنیا میں بلندی نہیں چاہتے اور فساد نہیں مچاتے اور اچھا انجام اللہ سے ڈرنے والوں ہی کا ہوتا ہے۔ بے شک تم نہ انسان ہو اور نہ جن۔ پھر غلام نے باہر آ کر ہمیں اندر جانے کو کہا۔ اب جو ہم اندر گئے تو آپ فوت ہو چکے تھے۔

محمد بن واسع کی موت کا واقعہ

فضالۃ بن دینار کا بیان ہے کہ میں محمد بن واسع کی سکرات کے وقت موجود تھا۔ آپ اچانک فرمانے لگے: اے میرے رب کے ملائکہ! آؤ ہر طرح کی طاقت وقوت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔ اس وقت مجھے بڑی پیاری اور مسحور کن خوشبو کی لپٹیں آئیں۔ پھر آپ کی نگاہ پھٹ گئی اور فوت ہو گئے۔ جب کہ اس بارے میں بے شمار آثار ہیں لیکن سب سے زیادہ بلیغ و موثر اور جامع یہ آیت ہے فلو لا اذا بلغت الحلقوم الخ جب روح جسم سے کھینچ کر سینے میں آ کر اٹک جاتی ہے اور اس وقت تم حسرت بھری نگاہوں سے دیکھا کرتے ہو اور ہم مرنے والے سے تم سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ لیکن تم دیکھتے نہیں۔ یعنی ہمارے بھیجے ہوئے فرشتے تم سے زیادہ اس کے قریب ہوتے ہیں لیکن تمہیں دکھائی نہیں دیتے۔ یہ دنیا کی آخری گھڑی ہے اور عالم برزخ کی پہلی گھڑی آنے والی ہے۔ (اس وجہ سے مرنے والے سے پردے اٹھا دیئے جاتے ہیں) اس وقت دنیا سے جانے والا جو چیزیں دیکھ رہا ہے وہ دنیا والوں کو نظر نہیں آتیں۔ پھر فرشتہ ہاتھ بڑھا کر روح سے خطاب کرتا ہے اور اسے قبض کر لیتا ہے۔ تیمار دار فرشتہ دیکھتے ہیں اور نہ فرشتے کی بات سنتے ہیں۔ پھر جسم سے روح نکل آتی ہے۔ اور سورج کی کرنوں کی طرح اس سے نور کی کرنیں اور مشک سے زیادہ مست کرنے والی خوشبو کی لپٹیں نکلنے لگتی ہیں۔ موجود رہنے والے نور کی کرنیں دیکھتے ہیں اور نہ انہیں خوشبو کی لپٹیں آتی ہیں۔ پھر ملائکہ کے جھرمٹ میں روح آسمان پر چڑھتی ہے مگر کوئی ملائکہ کو نہیں دیکھا۔ پھر روح واپس کر جسم کو غسل دیئے جانے اور کفن پہنائے جانے اور قبرستان کی طرف لے جائے جانے کا مشاہدہ کرتی ہے اور کہتی ہے جلدی سے لے چلو۔ یا مجھے کہاں لے جا رہے ہو۔ لیکن اس کی آواز کسی کو بھی نہیں سنائی دیتی۔ پھر جب لاش قبر میں رکھ کر اس پر مٹی ڈال کر قبر بنا دی جاتی ہے تو یہ مٹی کا ڈھیر فرشتوں کو میت کے پاس آنے سے روک نہیں سکتا۔

بلکہ اگر چٹان تراش کر اس میں لاش رکھ کر اسے سیسہ پلا کر سر بمہر کر دی جائے تو فرشتے پھر بھی لاش تک پہنچ جائیں گے۔ کیونکہ اجسام کثیفہ سے ارواح لطیفہ آسانی سے پار ہو جاتی ہے۔ فرشتے تو فرشتے ان سے تو جن بھی پار ہو جاتے ہیں۔ بلکہ جیسے پرندے ہوا میں اڑتے پھرتے ہیں اسی طرح فرشتے اجسام کثیفہ میں تیرتے پھرتے ہیں۔

قبر کی کشادگی

قبر کی کشادگی روح کے لیے بالذات ہے اور بدن کے لیے بواسطہ روح کے ہے۔ (عالم برزخ کے واقعات روح پر سیدھے جاری ہوتے ہیں اور بدن پر بواسطہ روح کے) بظاہر لاش قبر میں ہاتھ دو ہاتھ جگہ میں ہوتی ہے جبکہ قبر تک فراخ ہوتی ہے اسی طرح اگر قبر کو کھول کر دیکھا جائے تو لاش اپنی حالت (شکل) پر بدستور نظر آتی ہے مگر قبر میت کو اس طرح دباتی ہے کہ ادھر کی پسلیاں ادھر اور ادھر کی ادھر آ جاتی ہیں۔ یہ بات حس اور عقل وفطرت سلیم کے خلاف نہیں۔ اگر لاش اسی طریقہ پر رکھی ہوئی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قبر نے اسے نہ بھینچا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ بھینچے جانے کے بعد لاش پھر اپنی پہلی حالت پر آ گئی ہو۔ ملحدوں اور بے دینوں کے پاس رسولوں کو جھٹلانے کے سوا اور رکھا ہی کیا ہے۔

ایک معتبر شخص کا واقعہ

ایک بہت ہی معتبر شخص نے بتایا کہ ایک دفعہ میں نے تین قبریں کھودیں اور فارغ ہو کر آرام کرنے کے لیے لیٹ گیا۔ اتفاق سے آنکھ لگ گئی۔ خواب میں دیکھتا ہوں کہ آسمان سے دو فرشتے اترتے ہیں اور ان تینوں میں سے ایک قبر کے پاس کھڑے ہو کر آپس میں ایک دوسرے سے کہتا ہے کہ اس کا رقبہ تین میل لمبا اور تین میل چوڑا لکھو۔ پھر دوسری قبر کے پاس جا کر کہتا ہے کہ اس کا ایک میل لمبا اور ایک میل چوڑا لکھو۔ پھر تیسری قبر کے پاس جا کر کہتا ہے اس کا آدھ انچ لمبا اور آدھ انچ چوڑا لکھو۔ فرماتے ہیں پھر میری آنکھ کھل گئی۔ اتنے میں کسی معروف شخص کا جنازہ آیا جسے پہلی قبر میں دفن کیا گیا۔ پھر دوسرا جنازہ آیا اسے دوسری قبر میں دفن کیا گیا۔ پھر شہر سے ایک مشہور مالدار عورت کا جنازہ آیا جس کے ساتھ شہر کے ہر کونہ کا آدمی تھا اور جنازے پر لوگوں کی بھیڑ تھی اسے تیسری قبر میں دفن کیا گیا۔

پانچویں بات

قبر کی آگ اور قبر کی باغ و بہار دنیا کی آگ و بہار کی طرح نہیں ہے کہ اس کا دنیا والے مشاہدہ کر

لیں۔ بلکہ آخرت کی آگ وبہار کی طرح ہے جو دنیا کی آگ وبہار سے کہیں زیادہ سخت ہے۔ آخرت کی چیزوں کو دنیا والے دیکھ نہیں سکتے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ ان پر یہی مٹی اور پتھر بھڑکا دیتا ہے جن میں یہ مدفن ہیں اور یہ دنیا کی مٹی اور پتھروں سے کہیں زیادہ گرم وتکلیف پہنچانے والے بن جاتے ہیں لیکن اگر ان کو دنیا والے ہاتھ لگا کر دیکھیں تو انہیں ذرا سی گرمی کا بھی احساس نہ ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ انہیں باغ وبہار بنا دیتا ہے بلکہ ایک ہی قبر میں دو شخص مدفون ہوتے ہیں۔ ایک کے لیے یہ قبر جہنم کا گڑھا ہے مگر اس کی گرمی کا احساس اس کے پڑوسی کو نہیں ہوتا۔ اور ایک کے لیے جنت کا باغ ہے لیکن س کی آرام پہنچانے والے نعمتوں کا احساس اس کے پڑوسی کو نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت تو اس سے بھی زیادہ بڑی کھلی اور حیران کرنے والی اور حیرت انگیز ہے۔ اسی دنیا میں اس نے ہمیں اپنی قدرت کی اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز نشانیاں دکھا دی ہیں۔ مگر لوگوں کو جن باتوں کا علم نہیں ہوتا انہیں جھٹلا دیا کرتے ہیں مگر جنہیں اللہ ماننے کی توفیق عطا فرمائے اور جھٹلانے سے محفوظ رکھے جب اللہ تعالیٰ کافروں کے نیچے آگ کے دو تختے بچھا دیتا ہے جس سے اس کی قبر تنور کی طرح بھڑک اٹھتی ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے تو اس پر اپنے کسی بندے کو خبر بھی فرما دیتا ہے اور دوسروں سے چھپائے رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر سب کو خبر ہو جائے تو ایمان بالغیب نہ رہے؟ اور لوگ مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دیں۔ جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ تم دفن کرنا چھوڑ دو گے تو میں اللہ سے دعا کرتا کہ میری طرح تمہیں بھی عذاب قبر سنا دے۔ (بخاری، مسلم)

چونکہ جانوروں میں یہ حکمت نہیں ہے اس لیے وہ عذاب قبر سنتے ہیں جس طرح آپ کا خچر عذاب قبر سن کر ایسا بدکا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ آپ کو گرا دے گا۔

ابوعبداللہ محمد بن ازیز کا آنکھوں دیکھا واقعہ

ابوعبداللہ محمد بن ازیز حدانی سے روایت ہے کہ میں آمد میں عصر کے بعد اپنے گھر سے نکل کر ایک باغ میں گیا۔ غروب سے کچھ وقت پہلے چند قبروں کے پاس پہنچا۔ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ایک قبر شیشہ گر کی بھٹی کی طرح انگارا تھی۔ مردہ قبر میں مدفون تھا میں اپنی آنکھیں ملنے لگا اور سوچنے لگا کہ کیا میں جاگ رہا ہوں یا سو رہا ہوں۔ پھر میں نے شہر کی دیوار دیکھ کر کہا۔ میں تو جاگ رہا ہوں۔ پھر خود بھولانے کی حالت میں گھر گیا مگر کھانا آیا تو کھا نہ سکا۔ اور شہر میں چل پھر کر معلوم کیا تو پتہ چلا کہ اس قبر میں آج ہی ایک ظالم چنگی وصول کرنے والا دفن کیا گیا ہے۔ قبروں میں اس آگ کا دیکھا جانا اسی طرح

ہے جیسے کبھی اللہ کسی کو جن یا فرشتے دیکھا دیتا ہے۔

ایک آدمی کا آنکھوں دیکھا واقعہ

امام شعبی علیہ الرحمۃ نے ایک آدمی کا واقعہ بیان کیا کہ اس نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے کہا کہ میں بدر سے گزر رہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ ایک آدمی زمین سے نکلتا ہے اور ایک شخص اسے ہتھوڑے سے مارتا ہے۔ پیٹتے پیٹتے وہ پھر زمین میں غائب ہو جاتا ہے پھر نکلتا ہے پھر غائب ہو جاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا یہ ابوجہل ہے۔ اس پر قیامت تک یہی عذاب نازل رہے گا۔ (کتاب القبور لابن ابی الدنیا)

ابن عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ میں مکہ اور مدینہ کے درمیان اپنی سواری پر جا رہا تھا' پیچھے سامان بندھا ہوا تھا' راستے میں ایک قبرستان سے گزرا تو کیا دیکھتا ہوں کہ ایک آدمی اپنی قبر سے نکلا۔ جس کے تمام جسم میں آگ لگ رہی ہے اور اس کی گردن مین زنجیر ہے جسے گھسیٹتا جا رہا ہے۔ مجھے دیکھ کر کہتا ہے کہ "اے عبداللہ مجھ پر پانی چھڑک دو۔" پتہ نہیں وہ مجھے پہچانتا تھا یا عبداللہ عرف کے لحاظ سے کہہ رہا تھا۔ اتنے میں دوسرا شخص آتا ہے اور کہتا ہے کہ عبداللہ اس پر پانی نہ چھڑکنا۔ پھر اس کی زنجیر پکڑ کر اور اسے گھسیٹ کر قبر میں لے جاتا ہے۔ (ابن ابی الدنیا)

عروہ نے بھی مندرجہ ذیل واقعہ کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ اس کی دہشت سے میرے بال سفید ہو گئے۔ میں نے حضرت عثمان رضی اللہ نہ کو یہ واقعہ سنایا تو آپ نے اکیلے سفر کرنے سے مسلمانوں کو منع دیا۔ (ابن ابی الدنیا)

ابوقزعۃ کا واقعہ

ابوقزعۃ سے روایت ہے کہ ہم کچھ چشموں سے جو ہمارے بصرہ کے راستے میں پڑتے تھے' گزرے تو گدھے جیسی آواز آئی۔ ہم نے لوگوں سے پوچھا کہ یہ گدھے کی سی آواز کہاں سے آ رہی ہے؟ اور کس کی ہے؟ لوگوں نے کہا۔ ایک آدمی ہمارے قریب رہا کرتا تھا۔ جب اس کی ماں اس سے بات کرتی تھی تو اسے کہہ دیا کرتا تھا کہ گدھے کی طرح کیوں چیختی ہے؟ اس کے مرنے کے بعد اس کی قبر سے روزانہ گدھے کی سی آواز آتی ہے۔ (ابن ابی الدنیا)

ایک مدنی کا واقعہ

عمرو بن دینار سے روایت ہے کہ مدینہ کا ایک شخص تھا اس کی بہن جو مدینہ کے ایک کونے پر رہتی تھی' بیمار ہوگئی وہ اس کی بیمار پرسی کے لیے آیا کرتا تھا پھر وہ مرگئی۔ خیر اسے دفن کر دیا گیا۔ پھر اسے یاد آیا کہ قبر میں میری کوئی چیز گر گئی ہے۔ چنانچہ ایک شخص کو ساتھ لے کر قبر جو کھودی تو وہ گری ہوئی چیز مل گئی۔ پھر اس نے اپنے ساتھی سے کہا دور ہٹ جاؤ۔ ایک نظر اپنی بہن پر ڈالوں کہ بے چاری کس حال میں ہے؟ قبر کی ایک اینٹ الگ کی تو قبر میں آگ بھڑک رہی تھی فوراً اینٹ اس جگہ پر رکھ کر قبر بنا دی اور گھر آ گیا۔ ماں نے پوچھا۔ قبر میں تمہاری بہن کا کیا حال ہے؟ بولا ان کا حال نہ پوچھیں وہ تو ہلاک ہوگئیں۔ آپ مجھے بتائیں کہ کیا کیا کرتی تھیں؟ ماں نے کہا نماز دیر سے پڑھتی تھیں اور بغیر وضو پڑھتی تھیں اور پڑوسیوں کے دروازے پر چھپ کر ان کی باتیں سنا کرتی تھیں۔ (ابن ابی الدنیا)

ایک اور شخص کا واقعہ

مرثد بن حوشب سے روایت ہے کہ میں یوسف بن عمر کے ہاں تھا۔ ان کے قریب ہی ایک شخص بیٹھا ہوا تھا جس کا ایک رخسار لوہے کی طرح سخت تھا۔ یوسف نے اس سے کہا کہ مرثد کو بھی اپنا آنکھوں دیکھا واقعہ سنا دو۔ کہنے لگا میں نوجوان تھا اور گناہوں کی پرواہ نہیں کیا کرتا تھا۔ طاعون کے زمانے میں میں نے سوچا کہ سرحد پر چلا جاؤں۔ پھر میں نے فیصلہ کیا کہ قبریں کھودا کروں۔ ایک دن میں نے مغرب وعشاء کے درمیان ایک قبر کھودی اور دوسری قبر کی مٹی سے ٹیک لگا کر بیٹھ گیا۔ اتنے میں ایک جنازہ لایا گیا اور اسے اس قبر میں دفن کر دیا گیا۔ اور لوگ واپس چلے گئے میں نے دیکھا اونٹ جیسے دو سفید پرندے مغرب کی طرف سے آئے ایک قبر کے سرہانے اور دوسرا پائنتی اتر پڑا۔ اور دونوں نے قبر کی مٹی ہٹائی۔ پھر ایک تو قبر میں اتر گیا اور دوسرا کنارے پر کھڑا رہا۔ میں کسی چیز سے ڈرا نہیں کرتا تھا۔ میں نے اس سے سنا کہ وہ کہہ رہا ہے کیا تو اپنی سسرال میں گیرو سے رنگا ہوا جوڑا پہن کر غرور وفخر سے اسے گھسیٹتا ہوا نہیں جایا کرتا تھا' بولا میں تو بہت کمزور ہوں۔ پھر اس پر ایسی چوٹ ماری جس سے اس کی قبر پانی اور روغن سے بھر گئی۔ اسی طرح اسے تین بار مارا اور ہر بار اسی لفظ کو دہراتا تھا اور ہر دفعہ قبر پانی اور روغن سے بھر جاتی تھی۔ پھر اپنا سر اٹھا کر میری طرف دیکھ کر بولا دیکھو یہ کہاں بیٹھا ہوا ہے اللہ تعالیٰ اسے اپنی رحمت سے دور کرے اور میرے اس رخسار پر اپنا ایک پر مارا میں گر پڑا۔ رات بھر میں وہیں رہا صبح قبر

دیکھی تو جیسے تھی ویسی ہی تھی۔ یہ دیکھنے والے کی آنکھوں میں تو پانی اور روغن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن آگ تھی جو مردے پر بھڑک رہی تھی۔ جیسے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے دجال کی جانب سے خبر دی کہ اس کے پاس پانی اور آگ ہوگی آگ تو ٹھنڈا پانی ہوگا اور پانی شعلے بھڑکاتی ہوئی آگ ہوگی۔ ایک آدمی نے ابو اسحٰق فزاری سے سوال کیا کیا کفن چور کی توبہ قبول ہو سکتی ہے؟ فرمایا: ہاں اگر اس کی نیت صحیح ہو اور اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کی سچائی بھی ہو۔

ایک کفن چور کا واقعہ

ایک شخص کہنے لگا میں کفن چور تھا۔ قبریں کھود کر کفن نکال لیا کرتا تھا۔ اور کچھ مردوں کے منہ قبلے سے ہٹے ہوئے دیکھتا تھا۔ یہ سن کر فزاری چپ ہو گئے۔ اور اوزاعیؒ کو لکھا۔ اوزاعیؒ نے جواب میں لکھا کہ کفن چور کی توبہ قبول ہو جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو اور اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کی سچائی ہو۔ اور جن مردوں کے قبلے سے منہ ہٹے ہوئے دیکھے وہ غیر سنت پر فوت ہوئے۔

دوسرے کفن چور کا واقعہ

ایک کفن چور سے جس نے توبہ کر لی تھی سوال کیا گیا کہ سب سے عجیب بات جو تم نے دیکھی ہو بتاؤ۔ اس نے کہا کہ میں نے ایک شخص کی قبر کھولی تو اس کے تمام جسم میں میخیں ٹھکی ہوئی تھیں ایک بڑی میخ سر میں اور ایک پیروں میں ٹھکی ہوئی تھی۔

ایک آدمی کا آنکھوں دیکھا واقعہ

کسی دوسرے کفن چور سے یہی بات پوچھی گئی تو اس نے بتایا میں نے ایک آدمی کی کھوپڑی دیکھی جس میں سیسہ پگھلا کر بھر دیا گیا تھا۔ کسی کفن چور سے پوچھا گیا کہ تمہاری توبہ کا سبب کیا ہے؟ کہنے لگا میں عام طور پر مردوں کو قبلہ سے ہٹا ہوا پاتا تھا۔ (مندرجہ ذیل تمام واقعات کتاب القبور میں ہیں)

ایک بغدادی کا واقعہ

ابو عبداللہ محمد بن نساب سلامی جو بڑے نیک اور سچے تھے فرماتے ہیں کہ ایک آدمی بغداد میں لوہاروں کے بازار میں چھوٹی چھوٹی دوسروں والی میخیں فروخت کر گیا۔ ایک لوہار نے انھیں نرم کرنا چاہا لیکن وہ آگ اور ہتھوڑے کی چوٹ سے بھی نرم نہ ہو سکیں اور وہ تھک کر چور ہو گیا۔ اس نے بیچنے والے کو

بلا کر پوچھا کہ یہ کیلیں تم کہاں سے لائے تھے؟ کہنے لگا میرے پاس تھیں۔ آخر اس نے دوبارہ پوچھنے پر بتایا کہ مجھے ایک کھلی قبر میں سے ملی تھیں اور ان سے مردے کی ہڈیاں جڑی ہوئی تھیں۔ میں نے انہیں ان ہڈیوں میں سے نکالنے کی کوشش کی لیکن نکال نہ سکا۔ آخر میں نے پتھر سے ہڈیوں کو توڑ کر انہیں نکالا اور کٹھا کر لیا۔

ابوالحریش کہتے ہیں کہ میری والدہ نے بیان کیا کہ جب ابوجعفر نے کوفہ میں خندق کھدوائی تو لوگوں نے اپنے اپنے مردے منتقل کر دیئے۔ ہم نے ان میں سے ایک نوجوان کو دیکھا جو اپنے ہاتھ کاٹ رہا تھا۔

سماک بن حرب سے روایت ہے کہ ایک دفعہ ابوالدرداء قبروں کے درمیان سے گزرے اور فرمایا کہ تمہارے اوپر والے حصے کتنے پرسکون ہیں اور اندرونی حصوں میں کتنی مصیبتیں ہیں۔

ثابت البنانی سے روایت ہے کہ میں قبرستان میں چکر کاٹ رہا تھا اتنے میں پیچھے سے آواز آئی کے اے ثابت! قبروں کے سکون سے دھوکا نہ کھانا۔ ان میں بہت سے غمزدہ بھی ہیں۔ میں نے پیچھے مڑ کر دیکھا تو کسی کو بھی نہیں دیکھا۔

حسن ایک قبرستان سے گزرے اور بولے اس لشکر کی حالت رحم کے قابل ہے۔ یہ کتنے پرسکون ہیں جبکہ ان میں بہت سے بے چین بھی ہیں۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کی وصیت

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ نے مسلمۃ بن عبدالملک سے سوال کیا کہ تمہارے والد کو کس نے دفن کیا تھا؟ کہنے لگا میرے فلاں غلام نے پوچھا کہ ولید کو کس نے دفن کیا تھا؟ کہنے لگا میرے فلاں غلام نے۔ عمرؒ نے فرمایا کہ مجھ سے کہا گیا ہے کہ جب تمہارے باپ کو اور ولید کو دفن کیا گیا اور ان کے کفن کی گرہ کھولی گئی تو ان کے منہ پیچھے کو ہٹے ہوئے تھے۔ مسلمۃ میرے مرنے کے بعد میرے منہ کو دیکھنا۔ کہیں ان کی طرح میرا منہ تو نہیں ہٹایا اس سے مجھے عافیت دی گئی۔ مسلمہ کہتے ہیں قبر میں رکھ کر میں نے عمر کا منہ دیکھا تو پہلے کی طرح اپنی جگہ پر تھا۔

ایک بچی کا واقعہ

کچھ بزرگ فرماتے ہیں کہ میری بچی فوت ہوگئی۔ میں نے اسے قبر میں اتارا۔ پھر میں قبر کی اینٹ

ٹھیک کرنے لگا تو اسے قبلہ سے ہٹا ہوا پایا اس سے مجھے سخت دکھ ہوا۔ ایک دن میں نے اسے خواب میں دیکھا وہ کہہ رہی ہے کہ ابا جان آپ نے مجھے قبلہ سے ہٹا ہوا دیکھ کر بہت دکھ کیا۔ اکثر میرے آس پاس والے قبلہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس کا مطلب یہ تھا کہ جو برے گناہوں پر جمے ہوئے فوت ہوئے ان کے ساتھ یہی معاملہ ہوتا ہے۔

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ کا آنکھوں دیکھا واقعہ

عمر بن عبدالعزیز علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ولید بن عبدالملک کو قبر میں داخل کرنے والا میں بھی تھا۔ میں نے دیکھا ان کے گھٹنے گردن سے لگ گئے تھے۔ ان کا بیٹا کہنے لگا: رب کعبہ کی قسم میرے والد اچھی حالت میں ہیں۔ میں نے کہا رب کعبہ کی قسم تمہارے والد پر دنیا ہی میں اچھی حالت گزر گئی۔ پھر عمرؒ نے اس واقعہ سے نصیحت حاصل کی جب عمر بن عبدالعزیزؒ نے یزید کو عراق کا حاکم بنایا تو یہ نصیحت کی کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہنا میں نے جب ولید کو قبر میں رکھا تو میں نے انہیں کفن میں پاؤں ہلاتے دیکھا تھا۔

ذوالصفاح کی قبر کا واقعہ

عبدالحمید بن محمود سے روایت ہے کہ میں ابن عباسؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اتنے میں ان کے پاس کچھ لوگوں نے آ کر کہا کہ ہم حج کو جا رہے تھے راستہ میں ہمارا ایک ساتھی ذوالصفاح فوت ہو گیا۔ خیر ہم نے اس کی تجہیز و تکفین کی اور قبر کھودی جب قبر تیار ہو گئی تو ایک سیاہ سانپ نے آ کر تمام قبر گھیر لی۔ پھر وہاں سے ہٹ کر دوسری جگہ قبر کھودی گئی پھر بھی اسے سانپ نے گھیر لیا۔ پھر تیسری جگہ کھودی گئی تو پھر بھی اس میں سانپ آ کر بیٹھ گیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ اس کی چوری ہے جس کا وہ مرتکب ہوا کرتا تھا۔ جاؤ اسے کسی قبر میں بھی رکھ دو۔ اللہ کی قسم! اگر تمام زمین بھی کھود ڈالو تو سب جگہ یہی سانپ پاؤ گے۔ آخر کار ہم نے اسے ایک قبر میں دفن کر دیا۔ حج سے واپس آ کر ہم نے اس کا سامان اس کے گھر واپس کر دیا۔ اور اس کی بیوی سے پوچھا کہ تمہارا شوہر کیا کرتا تھا؟ کہنے لگی: اناج فروخت کرتے تھے۔ اور اس میں سے روزانہ اپنے گھر کا خرچہ نکال کر پھر اتنا ہی چوری سے اس میں ملاوٹ کرتے تھے۔

ابواسحٰق کا واقعہ

ابواسحٰق سے روایت ہے کہ مجھے ایک میت کو غسل دینے کے لیے بلایا گیا جب میں نے اس کے منہ سے چادر ہٹائی تو ایک موٹا سانپ اس کی گردن پر لپٹا ہوا دیکھا۔ آخر میں اسے غسل کے بغیر چھوڑ کر چلا

گیا۔ لوگ کہتے ہیں کہ یہ صحابہ کرامؓ کو گالیاں دیا کرتا تھا۔

ایک بصری گورکن کا واقعہ

بصری گورکن سے روایت ہے کہ میں نے ایک دن ایک قبر کھودی اور اس کے نزدیک ہی سو گیا۔ خواب میں میرے پاس دو عورتیں آئیں۔ ایک عورت کہنے لگی: اے اللہ کے بندے! اللہ کے لیے اس عورت کو ہم سے ہٹا لے اور ہمارے پڑوس میں دفن نہ کر۔ گھبرا کر میری آنکھ کھل گئی۔ اتنے میں اسی قبر کے پاس ایک عورت کا جنازہ لایا گیا۔ میں نے اسے اس میں دفن نہیں ہونے دیا اور دوسری قبر بتا دی۔ رات ہوئی تو پھر وہی دو عورتیں خواب میں دکھائی دیں۔ ان میں سے ایک کہنے لگی اللہ تمہارا بھلا کرے۔ تم نے ہمیں ایک طویل شر سے ہٹا دیا میں نے کہا تمہاری طرح یہ عورت بات کیوں نہیں کرتی۔ کہنے لگی یہ عورت وصیت کے بغیر فوت ہو گئی تھی۔ ایسوں پر لازم ہے کہ قیامت تک بات نہ کریں۔ اس قسم کے بے شمار واقعات ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے عذاب و ثواب قبر کے سلسلے میں اپنے بندوں کو دیکھا دیئے ہیں کتاب میں ان کے لیے جگہ نہیں۔ اس بارے میں خواب بھی بے شمار ہیں جو کئی بڑی بڑی کتابوں میں نہ آئیں گے۔ اگر کسی کو مطالعہ کا شوق ہو تو کتاب المنام لابن ابی الدنیا اور کتاب البستان للقیر دانی وغیرہ کا مطالعہ کر لے۔ ان واقعات کو زندیق و ملحد اپنی لاعلمی و کم علمی کی وجہ سے جھٹلاتے ہیں۔

عالم برزخ کے واقعات سے زیادہ حیران کن واقعات دنیا میں بھی پائے جاتے ہیں

مثال کے طور پر رحمۃ اللعالمین ﷺ کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام انسانی روپ میں آ کر آپ سے بات چیت کر لیا کرتے تھے اور آپ ان کی باتیں سن لیا کرتے تھے۔ جبکہ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے صحابہ کرام نہ انہیں دیکھتے تھے اور نہ ان کی باتیں سنتے تھے یہی حال تمام انبیائے کرام علیہم السلام کا تھا۔ کبھی آپ کے پاس گھنٹی کی آواز کی طرح وحی آتی تھی جسے آپ کے سوا کوئی نہیں سنتا تھا۔ اسی طرح جنات ہمارے درمیان بلند آواز سے بات چیت کرتے ہیں اور ہم ان کی باتیں نہیں سنتے۔ کبھی فرشتے کافروں پر کوڑے برساتے تھے۔ اور ان پر چیختے تھے۔ جبکہ مسلمان ان کے ساتھ ہوتے تھے جو انہیں نہیں دیکھتے تھے اور نہ ان کی باتیں سنتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان سے بہت سے دنیوی حوادث چھپا رکھے ہیں۔ حضرت جبرئیل امین رحمۃ اللعالمین ﷺ کو قرآن پڑھاتے تھے۔ جبکہ اسے حاضرین نہیں سنتے

تھے۔ بہر حال جسے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہے اور اس کی ہمہ گیر قدرت پر یقین ہے وہ ایسے حوادث کا کس طرح انکار کر سکتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و رحمت کی بنا پر اپنی کچھ مخلوق کی آنکھوں سے چھپا رکھا ہے کیونکہ ان میں ان کے دیکھنے اور سننے کی طاقت نہیں۔ انسان کی بینائی اور شنوائی عذاب و ثواب قبر کے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھتی۔ بہت سے لوگ جن کو اللہ یہ واقعات مشاہدہ کرا دیتا ہے چیخ مار کر بے ہوش ہو جاتے اور مر جاتے ہیں۔ اور اگر زندہ بھی رہتے ہیں تو زیادہ دن تک زندہ نہیں رہتے اور کچھ تو دل کے پردے اٹھتے ہی مر جاتے ہیں۔ اسلئے عقل کا یہ تقاضا نہیں کہ اگر ان واقعات میں حکمت خداوندی نے پردے لٹکا دیئے ہیں تو ان کا انکار کیا جائے۔ پھر یہ پردے جب اٹھا دیئے جائیں گے تو تمام باتیں آنکھوں سے دیکھ لی جائیں گی۔ اس کے علاوہ جب انسان اس پر قادر ہے کہ مردے کی آنکھ اور سینے سے پارہ اور رائی اٹھا کر فوراً ہی تیزی سے اسے اپنے اپنے مقام پر رکھ دے۔ تو فرشتہ تو اول درجے قادر ہوگا اور اللہ کی قدرت تو سب کو گھیرے میں لیے ہوئے ہے وہ اس بات پر قادر ہے کہ وہ پارہ اور رائی مردے کی آنکھوں اور سینہ پر باقی رکھے اور گرنے نہ دے۔

برزخ کے واقعات کا قیاس مشاہدات پر کرنا غلطی ہے

برزخ کے واقعات کا قیاس مشاہدات پر کرنا صرف جہالت و گمراہی' رحمۃ اللعالمین ﷺ کی تکذیب اور اللہ کی ہمہ گیر قدرت کا انکار انتہائی ظلم ہے۔ جب انسان اس بات پر قادر ہے کہ قبر کھلی یا تنگ بنا کر اسے لوگوں سے چھپائے اور جس پر چاہے ظاہر کرے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تو ٹھکانا ہی نہیں ہو سکتا۔ کہ ایک قبر بظاہر دو ڈھائی ہاتھ دکھائی دیتی ہو' حالانکہ انتہائی وسیع خوشبودار اور روشن ہو یا بہت زیادہ تنگ بدبودار اور اندھیری ہو۔ یہ وسعت تنگی روشنی و تاریکی آباد و اجاڑ اور باغ و بہار' دنیا کے لحاظ سے نہیں ہے۔

انسان دنیا میں دنیوی چیزوں ہی کا مشاہدہ کر سکتا ہے

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں انسان کو وہی دکھایا ہے جو دنیا میں ہے اور اسی سے ہے لیکن آخرت کے واقعات پر پردہ ڈال رکھا ہے تاکہ ایمان و اقرار انسان کے لیے خوش بختی کا سبب بن جائے۔ پھر جب یہ پردہ اٹھا دیا جائے گا تو انسان خود بخود تمام باتوں کا مشاہدہ کر لے گا۔

فرشتے پڑی ہوئی لاش سے بھی سوال کر سکتے ہیں

اگر جنازہ پڑا ہوا بھی ہو تو یہ بات مشکل نہیں کہ فرشتے آ کر اس سے سوال کریں اور انہیں کوئی نہ دیکھے اور وہ انہیں جواب دے اور کوئی اس کی بات نہ سنے۔ اور فرشتے اس مردے کو ماریں مگر کسی کو شعور نہ ہو۔ دیکھیں دو آدمی ایک بستر پر لیٹے ہوئے ہیں ایک سو جاتا ہے اور ایک بیدار رہتا ہے۔ سونے والا خواب میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اسے مارا بھی جاتا ہے اور اسے درد بھی محسوس ہوتا ہے' لیکن جاگنے والا اس کی تمام باتوں سے بے خبر ہے جبکہ چوٹ و تکلیف کا اثر روح سے جسم میں بھی سرایت کر گیا ہے کتنی بڑی لاعلمی کی بات ہے کہ قبروں اور پتھروں کو چیر کر فرشتوں کا جانا عقل سے دور سمجھا جائے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ چیزیں ملائکہ کے لیے بالکل ایسی ہی بتائی ہیں جیسے کہ ہوا پرندوں کے لیے ان چیزوں کے ارواح کثیفہ کے لیے پردہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ارواح لطیفہ کے لیے بھی پردے ہوں یہ قیاس غلط ہے۔ انہیں جیسے قیاسوں سے اصولوں کو جھٹلایا جاتا ہے۔

لٹکی' ڈوبی' جلی ہوئی یا اور کسی قسم کی لاش میں روح کا لوٹایا جانا محال نہیں

جمادات تک میں ادراک و شعور

یہ بھی مشکل نہیں کہ لٹکی ہوئی یا ڈوبی ہوئی یا جلی ہوئی یا کسی اور قسم کی لاش میں روح لوٹائی جائے جس کا ہمیں پتہ نہ ہو کیونکہ لوٹائے جانے کی یہ ایک دوسری قسم ہے وہ نہیں جس سے ہم واقف ہیں۔ دیکھیں بے ہوش آدمی' سکتے کا مریض اور مبہوت وغیرہ زندہ ہوتے ہیں اور ان کی روحیں ان کے جسموں میں ہوتی ہیں لیکن ہمیں ان کی زندگی کا پتہ نہیں ہوتا۔ جس لاش کے اجزاء جدا جدا ہو کر اور بکھر کر کم ہو گئے ہوں اس کی ذات سے جس کی قدرت ہمہ گیر ہے۔ یہ بعید نہیں کہ وہ ان ذرات سے روح کا ملاپ پیدا کر دے۔ اگرچہ ایک مشرق میں ہو اور ایک مغرب میں اور ان اجزاء میں ایک قسم کے غم و سرور کا شعور پیدا کر دے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے جمادات تک میں ادراک و شعور پیدا کر دیا ہے۔ جس سے وہ اپنے رب کی پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ پتھر اس کے خوف سے گر پڑتے ہیں۔ پہاڑ اور درخت اسے سجدہ کرتے ہیں۔ اور سنگریزے' نباتات اور پانی کے قطرے اس کی پاکیزگی میں رطب اللسان ہیں جیسا کہ فرمایا:

وان من شیء الا یسبح بحمدہ الخ کائنات کی ہر شے اللہ کی پاکیزگی حمد کے ساتھ بیان کر رہی ہے لیکن تم ان کی پاکی کو سمجھ نہیں سکتے۔ اگر یہ تسبیح صرف ان کی اپنے خالق پر دلالت ہی ہوتی تو یہ

الفاظ نہیں لائے جاتے کہ تم ان کی تسبیح نہیں سمجھتے۔ کیونکہ ہر عقلمند یہ سمجھتا ہے کہ مخلوق خالق پر دلالت کرتی ہے۔ فرمایا: ہم نے پہاڑ ان کے تابع کر دیئے جو صبح و شام پاکی بیان کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ صانع پر دلالت ان دو ہی وقتوں میں خاص نہیں ہے۔ اسی طرح فرمایا: اے پہاڑو! حضرت داؤد علیہ السلام کے ساتھ بار بار تسبیح پڑھو اور پرندوں کو بھی یہی حکم دیا۔ ظاہر ہے کہ صانع پر دلالت حضرت داؤد علیہ السلام کی معیت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

تادیب صدائے بازگشت نہیں

وہ جھوٹا ہے جو یہ کہتا ہے کہ تادیب واپس آنے والی آواز کو کہتے ہیں۔ کیونکہ صدائے بازگشت تو ہر آواز والے کی ہوتی ہے۔ پھر حضرت داؤد علیہ السلام کے ساتھ کیا خصوصیت ہے۔ اسی طرح فرمایا: الم تر ان اللہ یسجد الخ تم دیکھتے نہیں تمام آسمان و زمین والے' سورج' چاند' تارے' پہاڑ' درخت اور جانور اور بہت سے لوگ اللہ تعالیٰ کو سجدہ کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ صانع پر دلالت بہت سے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں۔ فرمایا تم دیکھتے نہیں کہ تمام آسمان و زمین والے اور پرندے قطار باندھ کر اللہ تعالیٰ کی پاکیزگی بیان کر رہے ہیں۔ ہر ایک کو اپنی نماز اور تسبیح کا پتہ ہے۔ پتہ چلا کہ یہ حقیقت نماز و تسبیح ہے جس کی اصلیت اللہ ہی جانتا ہے اگرچہ اسے بھی نبیوں کی باتیں نہ ماننے والے اور انہیں جھٹلانے والے نہیں مانتے۔ اللہ تعالیٰ نے پتھروں کی طرف سے خبر دی کہ کچھ پتھر اللہ تعالیٰ کے خوف سے اپنی جگہ چھوڑ دیتے ہیں۔ اور گر پڑتے ہیں۔ زمین و آسمان کی طرف سے بتایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام سنتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے بات کی انہوں نے اللہ کی بات سنی اور اچھا جواب دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا کہ خوشی سے آؤ یا غمی سے تو انہوں نے جواب دیا ہم خوشی خوشی آنے کو تیار ہیں۔

کھانا بھی تسبیح پڑھتا ہے

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کھانا کھاتے وقت کھانے کی تسبیح سنا کرتے تھے۔ صحابہ کرامؓ نے مسجد میں خشک تنے کا رونا سنا۔ پھر جب ان جسموں میں احساس و شعور ہے تو جن اجسام میں روح ایک عرصے تک رہ چکی ہے ان میں شعور اول درجہ ہونا چاہیے۔

کچھ لوگوں کو مرنے کے بعد زندہ کر کے دکھایا گیا

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بھی ارواح جسم میں مکمل طور پر لوٹا کر اپنے بندوں کو دیکھا دیا ہے اور وہ زندہ

ہو کر باتیں کرنے لگے چلنے پھرنے کھانے پینے بھی لگے' شادی بیاہ بھی کیے اور اولادیں بھی پیدا ہوئیں۔ فرمایا: ان لوگوں کی طرح جو اپنے گھروں سے نکلے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے کہا مر جاؤ' پھر انہیں زندہ کر دیا۔ فرمایا اس کی طرح جو ایک شہر سے گزرا جو اجڑ گیا تھا اس نے حیرانگی سے کہا اس کے اجڑنے کے بعد اللہ تعالیٰ اسے کیسے آباد کرے گا؟ پھر اسے اللہ تعالیٰ نے سو سال تک مردہ رکھا پھر زندہ کر دیا اور پوچھا کتنی دیر ٹھہرے؟ کہنے لگے ایک دن یا اس سے بھی کم۔ یا اسرائیلی مقتول کی طرح جسے اللہ تعالیٰ نے زندہ کر دیا تھا اور وہ اپنے قاتل کو بتا کر مر گیا تھا یا جیسے وہ جنہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا کہ ہم آپ پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں آخر اللہ نے انہیں مار دیا اور پھر موت کے بعد زندہ کر دیا۔ اسی طرح اصحاب کہف کا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام والے چار پرندوں کا واقعہ ہے پھر جب اللہ نے موت کی ٹھنڈک کے بعد ان میں مکمل زندگی واپس کر دی تو ان کی حیران کرنے والی قدرت سے یہ بات کب بعید ہے کہ مرنے کے بعد ان میں ایک قسم کی زندگی پیدا کر دے۔ اور ان سے ان کی ذمہ داریوں کے بارے میں پوچھ گچھ کرے۔ جواب طلب فرمائے اور مطابق اعمال انہیں عذاب وثواب پہنچائے۔ وما ذالک علی اللہ بعزیز. یہ اللہ تعالیٰ پر مشکل نہیں۔

عذاب و ثواب قبر سے مراد عذاب وثواب برزخ ہے

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ومن وراء ھم برزخ الخ اور ان کے بعد قیامت تک برزخ ہے۔ برزخ دنیا اور آخرت کے درمیان ہے۔ اسی کو غالب کے اعتبار سے عذاب وثواب قبر اور باغیچہ جنت یا آگ کا گڑھا کہا جاتا ہے اس لحاظ سے پھانسی پر لٹکے ہوئے جلے ہوئے' ڈوبے ہوئے اور درندوں یا پرندوں کے کھائے ہوئے شخص کو بھی ان کے اعمال کے مطابق عذاب وثواب برزخ ہے۔ اگر عذاب وثواب کے اسباب وکیفیات مختلف اقسام کی ہوں۔ پہلے زمانے میں کسی شخص نے یہ خیال کر لیا تھا کہ اگر اس کی لاش جلا کر اس کی راکھ کچھ سمندر میں بہا دی جائے اور کچھ آندھی میں اڑا دی جائے تو وہ عذاب سے بچ جائے گا۔ چنانچہ اس نے اپنے بیٹوں کو یہی وصیت کر دی اور مرنے کے بعد بیٹوں نے اس کی تعمیل کی۔ پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے سمندر اور خشکی نے اس کے اجزاء جمع کر دیئے اور اللہ تعالیٰ نے اسے کھڑا ہو جانے کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ اللہ کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ پوچھا کہ تو نے یہ حرکت کیوں کی تھی؟ کہنے لگا: اے رب! تو خوب جانتا ہے۔ میں نے تیرے ڈر سے ایسا کیا تھا۔ آخر اللہ تعالیٰ نے اس پر رحم فرما دیا۔ دیکھئے

ان بکھرے ہوئے اور بظاہر بے نام ونشان ذرات جسم سے بھی برزخ کا عذاب وثواب نہیں ہٹا۔ اگر کوئی لاش ہوا میں درخت سے لٹکا دی جائے تو اسے بھی اس کے حصے کے مطابق برزخ کا عذاب پہنچ جائے گا۔ اور اگر کوئی نیک شخص آگ کی بھٹی میں دفن کر دیا جائے تو اسے بھی اعمال کے مطابق برزخ کی راحت نصیب ہوگی اللہ تعالیٰ اس پر آگ ٹھنڈی اور سلامتی والی بنا دے گا۔ اور اس پر ہوا آگ اور سخت قسم کی لو بنا دے گا۔ دنیا کے عناصر اپنے خالق کے فرمان بردار ہیں۔ اور اس کے حکم کے بالکل خلاف نہیں کرتے وہ ان میں اپنی مرضی سے تصرف کرتا ہے۔ اور کوئی یہ بات نہ مانے تو وہ اللہ تعالیٰ کا اور اس کی ربوبیت کا منکر ہے۔

موت پہلی زندگی بعد الموت ہے

اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے دو زندگیاں موت کے بعد مقرر فرمائی ہیں۔ جن میں اچھوں اور بروں کو ان کے اعمال کی جزا و سزا دی جاتی ہے۔ پہلی زندگی موت کے بعد روح کا جسم سے الگ ہونا اور ابتدائی جزا کے گھر کی طرف لوٹا جانا ہے۔ اور دوسری زندگی موت کے بعد قیامت کے دن پیش آئے گی۔ جبکہ لوگ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اپنی اپنی قبروں سے اٹھیں گے۔ اور حساب وکتاب کے بعد جنت یا جہنم میں جائیں گے۔ اسی وجہ سے ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایمان میں یہ بھی داخل ہے کہ موت کے بعد کی زندگی پر ایمان لایا جائے۔ کیونکہ پہلی زندگی (موت) کا تو کوئی انکار کر ہی نہیں سکتا۔ اگر چہ بہت سے لوگ اس میں جزا و سزا اور عذاب وثواب کو نہیں مانتے۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں قیامتوں (موت زندگی بعد الموت) کا بیان سورۂ مومنون، واقعہ، قیامت، مطففین اور فجر وغیرہ میں فرمایا ہے۔ اس کی حکمت وعدالت کا تقاضا ہے کہ وہ اچھوں اور بروں کی جزا کے لیے دو گھر بنائے۔ لیکن پورا پورا بدلہ موت کے بعد والی زندگی کے بعد دار الاقرار میں ملے گا۔ فرمایا: کل نفس ذائقة الموت الخ ہر شخص نے موت کا ذائقہ چکھنا ہے اور تمہیں پورے پورے بدلے قیامت ہی کے روز ملیں گے۔ اللہ تعالیٰ کے عدل، اسمائے حسنیٰ اور کمالات مقدسہ کا یہ بھی تقاضا ہے کہ اپنے دوستوں کے جسم اور روحیں آرام سے رکھے اور دشمنوں کے جسموں اور روحوں کو عذاب میں مبتلا فرمائے۔ اس لیے فرمانبرداروں کے اجسام وارواح کو ان کے مطابق نعمتوں اور لذتوں کا ذائقہ چکھایا جاتا ہے اور نافرمانوں کے اجسام وارواح کو ان کے اعمال کے مناسب عذاب وسزا دی جاتی ہے۔ چونکہ دنیا تکلیف وآزمائش کا مکان ہے بدلے کا گھر نہیں ہے۔ اس لیے جزا اس میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ برزخ بدلے کا پہلا گھر ہے اس لیے اس میں اس گھر

کے مناسب بدلے کا ظہور ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حکمت بھی اس گھر میں جزا کے ظاہر کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن قیامت کے دن جزا کا پورا پورا ظہور ہوگا۔

برزخ کا عذاب وثواب آخرت کا ابتدائی عذاب وثواب ہے

پتہ چلا کہ عذاب وثواب برزخ آخرت کے عذاب کا ابتدائی عذاب وثواب ہے جیسا کہ بہت سی آیتوں اور حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ نیک قبر والے قبر کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اس کے پاس جنت کی آسائشیں اور نعمتیں آنے لگتی ہیں اور گنہگار کے لیے دوزخ کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اس کی گرمی اور لپٹیں آنے لگتی ہیں۔ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ روح کی طرح جسم بھی اس میں حصے دار ہے پھر قیامت کے دن دونوں انہیں دروازوں سے اپنے اپنے ٹھکانوں میں چلے جائیں گے۔ یہ دونوں دروازے جن سے برزخ میں میت کی طرف چھپے اثرات جاتے رہتے ہیں۔ زندوں کے احساس اور سمجھ سے پوشیدہ ہیں۔ تاہم بہت سے لوگ محسوس بھی کر لیتے ہیں۔ اگرچہ اسباب سے بے خبر ہوں اور صحیح تعبیر نہ کر سکیں۔

کسی چیز کا وجود اس کے ادراک وتعبیر پر موقوف نہیں ہوتا

خبردار! کسی چیز کا وجود اس کے فہم وتعبیر پر منحصر نہیں ہوتا۔ وجود اور چیز ہے اور ادراک وتعبیر دوسری چیز ہے دنیا میں بھی یہ اثرات پہنچتے ہیں۔ مگر بے پرواہی کے سخت اندھیرے کی وجہ سے لوگ ان کی تعبیر سے عاجز رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد یہ اثرات اور تیزی وکمال کے ساتھ پہنچتے ہیں اور موت کی زندگی کے بعد یہ اثرات اپنے پورے شباب پر آ جاتے ہیں۔ رب کی حکمت نے تینوں گھروں میں بہترین نظم مقرر فرما دیا ہے۔

☆☆☆

آٹھواں حصہ

کیا قرآن میں عذابِ قبر کا بیان ہے؟

قرآن حکیم میں عذاب قبر کا بیان

قرآن حکیم میں عذاب قبر کا کیوں بیان نہیں؟ جبکہ اسے جاننے اور اس پر ایمان لانے کی سخت ضرورت ہے تاکہ انسان ڈر کر تقویٰ اختیار کر لے۔ اس کا جواب مختصر اور تفصیل کے ساتھ دونوں طرح دیا جاتا ہے۔

مختصر جواب

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر دو قسم کی وحی نازل کی اور لوگوں پر واجب کر دیا کہ دونوں وحیوں پر ایمان لا کر عمل کرتے رہیں۔ فرمایا: و انزل الله علیک الکتاب و الحکمة اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب وحکمت اتاری۔ هو الذی بعث فی الامیین الخ اس نے ان پڑھوں میں انہیں میں سے ایک رسول بھیجا۔ جو انہیں اللہ تعالیٰ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک کرتا ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے کتاب سے مراد قرآن اور حکمت سے مراد بالا اتفاق سنت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے رسولؐ نے جن باتوں کی خبر دی ان پر ایمان وتصدیق ان باتوں کی طرح ہے جن کی اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کی زبانی خبر دی یہ مسلمانوں کا ایک مختصر اصول ہے۔ کوئی فرقہ اس کے مخالف نہیں ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مجھے کتاب کے ساتھ اس کی طرح سنت بھی دی گئی لہٰذا اگر کوئی مسئلہ قرآن میں نہیں اور حدیث میں ہے تو سمجھ لو گویا قرآن ہی میں ہے کیونکہ حدیث بھی مثل قرآن ہی کے ہے۔

تفصیلی جواب اور قرآن سے عذاب قبر کا ثبوت

قرآن میں بھی کئی مقام پر عذاب وثواب برزخ کا بیان ہے مثلاً اس آیت میں ولو تری اذا الظالمون الخ کاش آپ دیکھتے جب ظالم موت کی بے ہوشیوں میں ہوں اور فرشتے انہیں ہاتھ پھیلا کر مار رہے ہوں اور ان سے کہہ رہے ہوں کہ اپنی جانیں نکالو۔ آج تمہیں اس وجہ سے رسوائی والا عذاب دیا جا رہا ہے کہ تم اللہ پر بہتان باندھتے تھے اور اس کی نشانیوں کو جھٹلا کرتے تھے یہ باتیں ملائکہ موت کے وقت مرنے والوں سے کہہ رہے ہیں فرشتے سچے ہوتے ہیں۔ اگر یہ عذاب ان سے دنیا میں فوت ہوتے ہی ختم ہو جاتا تو یہ جملہ ((الیوم تجزون.)) آج تمہیں عذاب دیا جا رہا ہے درست نہ ہوتا۔ فرمایا: فوقاه الله سیات الخ. پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں ان کے فریب کی برائیوں سے بچالیا۔ اور فرعون والوں کو برے عذاب نے گھیر لیا۔ یہ صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں اور قیامت کے دن کہا جائے گا کہ اے فرعون والو! سخت ترین عذاب میں داخل ہو جاؤ۔ اس آیت میں وضاحت سے برزخ و آخرت کے عذاب کا بیان ہے فرمایا: فذرهم حتی الخ آپ انہیں چھوڑ دیں۔ جب تک یہ اپنے اس دن کو نہ پالیں جس دن ان پر موت کی بے ہوشی چھا جائے گی، جس دن ان کی تدبیر کام نہ آسکے گی اور نہ ان کی مدد کی جائے گی۔ بے شک ظالموں کے لیے اس سے ورے بھی سزا ہے لیکن اکثر لوگ علم سے بے خبر ہیں۔ اس میں دو باتیں ہیں کہ یا تو دنیوی عذاب (قتل وغیرہ) مراد ہو یا برزخ والا عذاب لیکن دوسرا احتمال زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ بہت سے ظالم مر گئے اور انہیں دنیا میں سزا نہیں دی گئی کچھ نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ زیادہ ظاہر ہے کہ جو مر گیا اسے عالم برزخ میں عذاب ہے اور جو باقی رہ گیا اسے دنیا میں قتل وغیرہ کا عذاب ہے پس یہ دنیوی اور برزخ والے عذاب کی وعید ہے فرمایا: النذ یقنهم من العذاب الادنی الخ اور ہم انہیں بڑے عذاب کے ورے چھوٹا عذاب بھی چکھائے بغیر نہ رہیں گے تا کہ وہ رجوع کریں۔ اس آیت سے ایک جماعت نے جن میں ابن عباسؓ بھی ہیں۔

عذاب قبر پر استدلال کیا ہے لیکن میرے خیال میں یہ دنیوی عذاب ہے جو انہیں کفر سے واپسی کی دعوت دیتا ہے۔ بظاہر یہ بات قرآن کے ترجمان حضرت ابن عباسؓ سے پوشیدہ نہ ہوگی۔ مگر چونکہ آپ کو فہم قرآن میں خاص ملکہ حاصل تھا اس لیے آپ نے اس سے عذاب قبر سمجھا کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ ان پر دو طرح کے عذاب ہیں۔ بڑا اور چھوٹا اور یہ بھی بتایا کہ کچھ کو چھوٹا عذاب چکھایا جائے گا تا کہ رجوع کریں۔ معلوم ہوا کہ چھوٹے عذاب میں کچھ باقی ہے جو دنیوی عذاب کے بعد ملے گا۔ اسی

وجہ سے من العذاب الادنیٰ کے الفاظ استعمال کیے من تبعیضیہ ہے۔ عذاب ادنیٰ کو براہ راست بغیر من کے مفعول نہیں بنایا جیسے اس حدیث میں ہے لیفتح لہ طاقۃ الی النار فیاتیہ من حرھا و سمومھا پھر اس کے لیے جہنم کا ایک سوراخ کھول دیا جائے گا جس سے اس کی کچھ گرمی اور لپٹیں آئیں گی کیونکہ اس سے جہنم کی کچھ گرمی ولو آئے گی۔ زیادہ تر عذاب تو آخرت کے لیے باقی رہے گا۔ اسی طرح دنیا میں کافروں نے کچھ عذاب کو دیکھا ہے اور عزاب کا زیادہ تر حصہ آگے کے لیے باقی رہ گیا ہے۔ فرمایا: فلولا اذا بلغت الحلقوم الخ پھر جب جان حلق میں آ کر اٹک جاتی ہے۔ اور تم اس وقت دیکھتے رہ جاتے ہو اور ہم تم سے زیادہ اس سے قریب ہوتے ہیں مگر تم دیکھتے نہیں۔ اگر تمہیں صلہ دیئے جانے والا نہیں اور تم اس میں سچے ہو تو جان کو لوٹا کیوں نہیں دیتے۔ پھر یا تو وہ پسندیدہ ہوگا تو اس کے لیے آرام والی روزی اور نعمت والی جنت ہے یا دائیں جانب والوں میں سے ہوگا۔ تو کہا جائے گا کہ اے دائیں جانب والے تیرے لیے سلامتی ہے۔ یا جھٹلانے والوں اور گمراہوں میں سے ہوگا تو اس کی گرم پانی سے جہنم میں داخل کر کے خاطر ہوگی۔ بے شک یہ بالکل سچی اور یقینی بات ہے اس لیے آپ اپنے عظیم رب کی پاکی بیان کرتے ہیں۔ اس آیت میں موت کے وقت روحوں کے احکام کا بیان ہے اور اسی سورت کے شروع میں موت کے بعد زندگی کے احکام کا بیان ہے مگر انہیں انجام و مقصد اور اہمیت کے اعتبار سے ان پر مقدم کیا اور موت کے وقت بھی موت کے بعد زندگی کے وقت کی طرح تین قسمیں بیان کیں۔

فرمایا یا ایتھا النفس المطمئنۃ الخ اے اطمینان والی روح اپنے رب کی طرف راضی خوشی لوٹ جا۔ تیرا رب بھی تجھ سے راضی ہے اور پھر میرے بندوں میں اور میری جنت میں داخل ہو جا۔ اس میں اختلاف ہے کہ کب روح سے یہ خطاب کیا جاتا ہے۔ بظاہر الفاظ آیت سے بھی یہی مطلب سمجھ میں آتا ہے کیونکہ یہ خطاب اس روح سے ہے جو بدن سے علیحدہ ہوگئی اور اس سے نکل آئی ہے۔

نبی کریم ﷺ سے بھی براء والی حدیث میں اس کی تفصیل آئی ہے کہ اس سے کہا جاتا ہے کہ راضی خوشی نکل آ۔ تیرا رب بھی تجھ سے خوش ہے۔ اس مسئلہ پر تفصیل کے ساتھ روشنی ''روحیں برزخ میں رکتی ہیں'' میں ڈالی جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ فرمایا: میرے بندوں میں داخل ہو جا۔ جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے آخری وقت میں فرمایا تھا: اے اللہ! مجھے سب سے اونچے رفیق میں شامل فرما۔ اس کے علاوہ جب تم عذاب و ثواب قبر کی حدیثوں میں غور کرو گے تو قرآن حکیم کی تفصیل و تفسیر ہی پاؤ گے مگر مطالعہ اور غور و فکر کی طاعت اللہ تعالیٰ ہی کے اختیار میں ہے۔

نواں حصہ

قبر کے عذاب کے کیا اسباب ہیں؟

مختصر جواب

اس سلسلے میں مختصر جواب تو یہ ہے کہ اس کے اسباب لاعلمی، حق ضائع کرنا اور گناہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ محبت و معرفت والوں، فرمانبرداروں کے جسموں اور ارواح پر عذاب نہیں دیتا۔ کیونکہ عذاب قبر و عذاب آخرت اللہ تعالیٰ کے غصے اور ناراضگی کی نشانی ہے۔ اسلیئے جس نے دنیا میں اللہ کو غصہ دلایا اور اسے ناراض کیا پھر بغیر توبہ کے مر گیا اس پر اس پر اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کے مطابق برزخ میں عذاب ہوگا۔ خواہ کم ہو یا زیادہ بے شک وہ برزخ کے عذاب کو مانتا ہو یا نہ مانتا ہو۔

مفصل جواب

اوپر حدیث گزر چکی ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے دو انسانوں پر قبر میں عذاب ہوتا دیکھا آپ نے عذاب قبر کی یہ دو وجہ بتائیں کہ ایک تو چغل خور تھا اور دوسرا پیشاب سے نہیں بچا کرتا تھا۔ ایک نے تو پاکی کو چھوڑ دیا تھا جو ضروری تھی اور ایک ایسی حرکت کرتا تھا کہ اس کی زبان سے لوگوں میں دشمنی ہو جاتی تھی۔ اگرچہ واقعات سچے ہی بیان کرتا ہو۔

جھوٹ، لوگوں میں عداوت ڈالنا اور ترک نماز عذاب قبر ہے

پتہ چلا کہ جھوٹ و بہتان اور کذب و افترا سے لوگوں میں دشمنی پیدا کرنے والا سخت ترین عذاب قبر میں مبتلا ہوگا۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جس نے نماز ترک کر دی جس کی شرطوں میں سے ایک شرط پیشاب

سے بچاؤ بھی ہے وہ بھی بہت سخت عذاب قبر میں مبتلا ہوگا۔ شعبہ والی حدیث میں ہے کہ ایک لوگوں کا گوشت کھایا کرتا تھا (یعنی چغل خور تھا) اوپر ابن مسعودؓ والی حدیث گزری کہ ایسا کوڑا مارا جس سے اس کی قبر آگ سے بھر گئی کیونکہ اس نے بغیر وضو کے ایک نماز پڑھ لی تھی۔ اور مظلوم کے پاس سے گزرا تھا تو اس کی مدد نہیں کی تھی۔ بخاری کی سمرۃ والی حدیث میں گزرا ہے کہ اس پر قبر میں عذاب ہو رہا تھا۔ جو جھوٹ بولا کرتا تھا۔ اور دنیا میں اس کا جھوٹ پھیل جایا کرتا تھا۔ اور اس پر بھی جو قرآن کی تلاوت کے باوجود رات کو سو جاتا تھا اور دن میں اس پر عمل نہ کرتا تھا۔ اسی طرح رحمۃ اللعالمین ﷺ نے زانی مردوں اور عورتوں پر اور سود خوروں پر برزخ میں عذاب کا مشاہدہ فرمایا۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں گزر چکا ہے کہ کچھ لوگوں کے سر پتھر سے کچلے جا رہے تھے کیونکہ ان کے سر نماز سے بھاری ہو جاتے تھے۔ آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگ ضریع وزقوم کھاتے تھے کیونکہ وہ زکوٰۃ نہیں دیا کرتے تھے۔ کچھ لوگ بدبودار سڑا ہوا گوشت کھا رہے تھے۔ کیونکہ زانی تھے۔ کچھ لوگوں کے لوہے کی قینچیوں سے ہونٹ کاٹے جا رہے تھے کیونکہ وہ اپنی باتوں اور تقریروں سے فتنے پیدا کرتے تھے۔ ابو سعید والی حدیث میں مختلف مجرموں کی سزائیں گزر چکیں کہ کچھ کے پیٹ گھڑوں جیسے تھے۔ اور فرعون کے لشکر کی گزرگاہوں پر تھے جو انہیں روندتے ہوئے چلے جا رہے تھے' یہ سود کھاتے تھے' کچھ کے منہ میں انگارے ڈالے جا رہے تھے۔ جو ان کی پیٹھ سے نکل جاتے تھے۔ یہ ظلم سے یتیموں کا مال کھانے والے تھے۔ کچھ عورتوں کی چھاتیاں بندھی ہوئی تھیں اور لٹک رہی تھیں۔ یہ زنا کار عورتیں تھیں۔ کچھ کی کروٹوں سے گوشت کاٹ کاٹ کر انہیں کو کھلایا جا رہا تھا۔ یہ چغل خور تھے۔ کچھ کے تانبے کے ناخن تھے اور ان سے اپنا چہرہ اور سینہ کھرچ رہے تھے۔ یہ لوگوں کی آبروریزی کیا کرتے تھے۔ ایک شخص نے غنیمت کے مال میں سے چادر چرالی تھی۔

ناجائز کسی کا مال مار لینا قبر کے عذاب کا سبب ہے

آپ نے بتایا کہ اس پر اس کی قبر میں آگ جل رہی ہے جبکہ اس کا بھی مال غنیمت میں حق تھا۔ پھر جس کا کسی مال میں حق نہ ہو اور ظلم سے کسی کا مال مارے اس پر تو سب سے پہلے عذاب ہوگا۔

قبر کے عذاب کے تفصیلی اسباب

اسلیئے عذاب قبر دل' آنکھ' کان' منہ' زبان' پیٹ' شرم گاہ' ہاتھ' پاؤں اور تمام جسم کے گناہوں کی وجہ

سے ہوتا ہے اسلیئے ادھر کی ادھر کرنے والا۔ جھوٹا' چغل خور' جھوٹا گواہ پاک دامنوں پر الزام لگانے ولا۔ فتنہ پیدا کرنے والا۔ بدعت کی اشاعت کرنے والا اللہ تعالیٰ پر اور اس کے رسول پر جھوٹ بولنے والا۔ اللہ تعالیٰ کے کلام میں اٹکل اور رائے سے کام لینے ولا۔ سود کھانے ولا' ناحق یتیموں کا مال ہڑپ کرنے والا۔ رشوت وغیرہ سے حرام کھانے والا۔ ناجائز مسلمان کا مال کھانے والا' شراب پینے والا' شجر ملعونہ سے نوالہ توڑنے والا۔ لواطت وزنا کرنے والا۔ چور خیانت کرنے والا' غدار' دھوکہ باز' مکار' سود کے گواہ و کاتب' حلالہ کرنے اور کرانے والا' اللہ تعالیٰ کے فرائض کے ختم کرنے کے لیے حیلے بہانے کرنے والا' حرام کا ارتکاب کرنے والا' مسلمانوں کو تکلیف دینے والا' ان کے عیبوں کے پیچھے لگنے ولا غیر شرعی قانون سے فیصلہ کرنے والا' غیر شرعی باتوں کا فتویٰ دینے والا گناہوں اور زیادتیوں پر مدد کرنے والا' ناجائز قتل کرنے والا حرم میں بے دینی پھیلانے والا' اسماء وصفات کے حقائق مطلق کرنے والا اور ان میں کفر سے کام لینے ولا اپنی رائے ذوق اور تدبیر کو سنت پر مقدم کرنے والا' نوحہ کرنے والی' نوحہ سننے والے' حرام گانا گانے والے اور انہیں سننے والے' قبروں پر مسجدیں بنانے والے' ان پر قندیلیں اور چراغ جلانے والے' لیتے وقت پورا لینے والے مگر دیتے وقت کم دینے والے' جبار اور متکبر' ریا کار' آنکھ یا زبان وغیرہ سے نکتہ چینی کرنے والے اسلاف کو برا کہنے والے' کاہن' نجومی' رمال' جفار اور فال وغیرہ کھولنے والوں کے پاس جانے والے اور ان سے پوچھ کر ان کی باتوں کی تصدیق کرنے والے' ظالموں کے مددگار جنہوں نے غیروں کی دنیا کے بدلے اپنی آخرت بیچ ڈالی۔ اللہ سے ڈرانے اور پند وموعظت کے باوجود نہ ڈرنے والے اور گناہوں سے باز نہ رہنے والے لیکن مخلوق سے ڈرائے جائیں تو ڈر جانے والے اور باز آ جانے والے وہ لوگ جن کی اگر قرآن وسنت سے رہنمائی کی جائے تو پرواہ نہ کریں۔ اور راستہ پر نہ آئیں لیکن جن سے اچھی عقیدت ہے اگر ان کی کوئی بات بتا دی جائے تو دل وجان سے قبول کر لیں۔ جبکہ انبیاء کے سوا تمام لوگ گناہوں سے پاک نہیں اور سب سے غلطیاں ہوتی ہیں۔ وہ جنہیں قرآن سنایا جائے تو اس سے اثر نہ لیں' بلکہ گھبرانے لگیں۔ لیکن اگر شیطانی قرآن' زنا کا منتر اور نفاق کا مادہ سن لیں تو خوش ہو جائیں حال پر آنے لگیں۔ دل میں بے حد خوشی محسوس کرنے لگیں اور دلی خواہش رکھیں کہ گانے والے یا گانے والیاں خاموش نہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی جھوٹی قسم کھانے والے اور غیر اللہ کی جھوٹی قسموں کو کسی حال میں بھی نہ چھوڑنے والے بے شک کتنی ہی سخت سزا کیوں نہ دی جائے۔ گناہوں پر غرور کرنے والے' اور اپنے بھائیوں اور دوستوں میں دل کھول کر بے پروائی سے خوب گناہ کرنے والے' وہ جن سے

لوگوں کی عزتیں اور مال محفوظ نہ ہوں۔ بری زبان اور برے خلق' جن کے غنڈے پن سے ڈر کر لوگ انہیں چھوڑ دیں۔ آخری وقت نماز پڑھنے والے' مرغ کی طرح ٹھونگیں مارنے والے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ کرنے والے' خوشی سے زکوٰۃ نہ دینے والے' طاقت کے باوجود حج نہ کرنے والے' طاقت کے باوجود حقوق نہ ادا کرنے والے' حرام نگاہ سے حرام بات سے اور حرام لقمہ و حرام قدم سے نہ بچنے والے' کمائی میں حرام و حلال کی پہچان نہ کرنے والے' صلہ رحمی نہ کرنے والے' مسکینوں' بیواؤں' یتیموں اور بے زبان جانوروں پر ترس نہ کھانے والے بلکہ یتیموں کو ڈانٹنے والے اور محتاجوں کے کھانے کی ترغیب نہ دلانے والے ریاکاری کے لیے عمل کرنے والے۔ برتنے کی چیزوں کو نہ دینے والے اور اپنے عیب و گناہ چھوڑ کر لوگوں کے عیب و گناہ تلاش کرنے والے جبکہ ہر قسم کے گناہ گار اپنے اپنے گناہوں پر قبر کے عذاب کا شکار ہوں گے اور گناہوں کے ہلکے پن اور سختی سے عذاب قبر بھی سخت یا ہلکا ہوگا۔

اکثر لوگ عذاب قبر کا شکار ہوتے ہیں

چونکہ اکثر لوگ گناہگار ہوتے ہیں۔ اس لیے اکثر مردوں پر عذاب ہوتا ہے۔ عذاب قبر سے بچ جانے والے تھوڑے ہیں۔ آہ! دیکھنے میں قبروں پر مٹی ہے لیکن ان کے اندر عذاب و حسرتوں کے ڈھیر ہیں۔ ان پر مٹی یا نقشین پتھروں کی عمارتیں ہیں لیکن اندر مصیبتیں و آفتیں ہیں جن میں حسرتیں کھول رہی ہیں۔ جیسے ہانڈیوں میں کھانا کھولتا ہے اور انہیں کھولنا بھی چاہیے۔ انسان کے اور اس کی خواہش و تمناؤں کے درمیان قبروں کے مصائب رکاوٹ ہیں۔ اللہ کی قسم! قبریں ایسا جامع وعظ ہے جس نے کسی واعظ کے لیے کوئی بات نہیں چھوڑی۔

قبروں کی آوازیں

قبروں سے آوازیں آ رہی ہیں کہ اے دنیا میں رہنے والو! تم نے ایسا گھر آباد کر رکھا ہے جو بہت جلدی تم سے چھن جائے گا اور اس گھر کو برباد کر رکھا ہے جن میں تم تیزی سے داخل ہونے والے ہو' تم نے ایسے گھر آباد کر رکھے ہیں جن میں دوسرے رہیں گے اور فائدہ اٹھائیں گے اور وہ گھر برباد کر رکھے ہیں جن میں تمہیں ہمیشہ کی زندگی گزارنی ہے' دنیا دوڑ دھوپ کا عمل فراہم کر کے رکھنے کا اور کھیتی کی پیداوار حاصل کرنے کا گھر ہے اور قبر نصیحتوں کا مقام ہے' یہ ہی تو باغ جنت ہے یا جہنم کا خطرناک گڑھا ہے۔

☆☆☆

دسواں حصہ

قبر کے عذاب سے بچنے کے لیے کیا کرنا چاہیے؟

مختصر جواب

ان تمام اسباب سے بچنا جو عذاب قبر کا باعث ہیں۔

ایک بہت فائدہ مند عمل

اس سلسلے میں ایک بہت مفید عمل یہ ہے کہ انسان رات کو سوتے وقت تھوڑی سی دیر اپنے نفس کا حساب لینے بیٹھ جائے اور دن بھر کی کمائی کا حساب لگائے کہ کیا کھویا اور کیا پایا؟ فائدہ ہوا یا نقصان اور سچے دل سے گناہوں پر شرمندہ ہو کر اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے اور پختہ ارادہ کرلے کہ اگر صبح تک زندہ رہا تو پھر گناہ نہیں کرے گا اور اسی توبہ پر سو جائے۔ روزانہ رات کو سوتے وقت نئی توبہ کرتا رہے۔ اگر رات میں فوت ہو گیا تو توبہ پر فوت ہوگا۔ اور اگر زندہ رہا تو نیک اعمال کے لیے خوشی خوشی کمر بستہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے زندگی کا ایک دن اور دے دیا کہ رب کی ملاقات کے لیے تیاری کرلوں۔ اور جو کچھ زیادتیاں ہوئی ہیں ان کی رو دھو کر تلافی کرلوں۔ اور معافی مانگ لوں۔ انسان کے لیے اس نیند سے بہت فائدہ مند کوئی عمل نہیں۔ خاص کر جب کہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو۔ اور ان دعاؤں کو استعمال میں رکھا جائے جو سوتے وقت رحمۃ اللعالمین ﷺ سے ثابت ہیں اور انہی کو پڑھتے پڑھتے نیند آ جائے ؎

میں سو جاؤں ذکر خدا کرتے کرتے ترحم کی رب سے دعا کرتے کرتے

وہ بڑا ہی خوش نصیب ہے جسے اللہ تعالیٰ اس عمل کی طاقت عطا فرمائے۔ طاقت و قدرت اس کی طرف سے ہے ؎

تم اگر چاہو تو جوئے شیر بھی مشکل نہیں ورنہ ہے پانی کے اک قطرہ کو لانا بھی محال

مفصل جواب

اس سلسلے میں پہلے رحمۃ اللعالمین ﷺ کی احادیث سن لیں:

(۱) فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں ایک دن پہرہ دینا۔ ایک مہینہ کے دن کے روزوں سے اور رات کے قیام سے بہتر ہے۔ اور اگر مر جائے تو جو عمل کرتا تھا ہمیشہ رہے گا۔ روزی کا سلسلہ بھی ختم نہ ہوگا۔ اور فتوں سے بچ جائے گا۔ (مسلم)

(۲) ہر مرنے والے کے اعمال ختم ہو جاتے ہیں سوائے اس کے جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں پہرہ دیتے ہوئے مر جائے۔ اس کا عمل قیامت تک جاری رہتا ہے اور وہ قبر کے عذاب سے محفوظ رہتا ہے۔ (ترمذی)

ایک شخص نے سوال کیا' یارسول اللہ ﷺ یہ کیا بات ہے کہ شہداء کے علاوہ تمام مومن قبر میں آزمائے جائیں گے۔ فرمایا: ان کے سروں پر تلوار کی چمک آزمائش سے کافی ہو گئی۔ (نسائی)

اللہ کے نزدیک شہداء کی چھ خصوصیات ہیں:

(۱) خون گرتے ہی اللہ اسے بخش دیتا ہے۔ اور وہ اپنا گھر جنت میں دیکھ لیتا ہے۔

(۲) عذاب قبر سے محفوظ رہتا ہے۔

(۳) بڑی گھبراہٹ سے امن میں رہے گا۔

(۴) اس کے سر پر عزت کا تاج رکھا جائے گا۔ جس کا ایک ایک یاقوت دنیا اور دنیا کے اندر جو کچھ ہے اس سے بہتر ہوتا۔

(۵) ۷۲ موٹی موٹی آنکھوں والی حوروں سے شادی کرے گا اور اپنے ستر رشتہ داروں کی سفارش کرے گا۔ (ترمذی' ابن ماجہ)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا کانوں سنا واقعہ

(۶) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک صحابی نے لاعلمی میں ایک قبر پر خیمہ لگا لیا۔ اندر سے سورۂ ملک پڑھنے کی آواز آئی۔ قبر والے نے اول سے آخر تک اس سورت کی تلاوت کی۔ آپ نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کے پاس آ کر یہ واقعہ بیان کیا۔ فرمایا یہ سورت عذاب قبر روکنے والی اور اس

سے نجات دینے والی ہے۔(ترمذی)

(۷) حضرت ابن عباسؓ نے ایک شخص سے فرمایا کیا میں تمہیں بطور تحفے کے ایک حدیث نہ سناؤں تم اسے سن کر خوش ہو گے۔ وہ شخص بولا: ضرور سنایئے۔ فرمایا: سورۂ ملک پڑھا کرو۔ اسے تم بھی یاد کرلو اور اپنے بیوی بچوں کو بھی یاد کرادو۔ اور اپنے گھر والوں اور پڑوس کے بچوں کو بھی یاد کرادو۔ کیونکہ یہ نجات دینے والی اور جھگڑنے والی ہے۔ یہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والے کے لیے رب سے جھگڑے گی اگر وہ جہنم میں ہوگا تو رب سے درخواست کرے گی کہ آپ اسے جہنم کے عذاب سے بچا دیں۔ اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے عذاب قبر سے بچا کر رکھتا ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا میری کواہش ہے کہ سورۂ ملک میری امت کے ہر فرد کو یاد ہو (عبد بن حمید)

(۸) یہ صحیح حدیث ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا تیس آیات والی سورت (ملک) نے اپنے پڑھنے والے کی اس حد تک سفارش کی کہ اللہ تعالیٰ نے اسے بخش دیا۔ (ابن عبدالبر)

(۹) جو پیٹ کے مرض کی وجہ مر جائے گا۔ شہید ہوگا۔ قبر کے عذاب سے بچالیا جائے گا۔ اور اس کے لیے صبح وشام جنت سے رزق آتا رہے گا۔ (ابن ماجہ)

(۱۰) عبداللہ بن یشکر سے روایت ہے کہ میں سلیمان بن صرد اور خالد بن عرفطہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ لوگوں نے بیان کیا کہ ایک شخص پیٹ کی بیماری کی وجہ سے وفات پا گیا۔ ان دونوں کی خواہش ہوئی کہ اس کے جنازے میں شریک ہوں۔ ایک نے کہا: کیا اللہ کے رسولؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ جو پیٹ کی بیماری کی وجہ سے فوت ہوگا اسے عذاب قبر نہ ہوگا۔ (نسائی)

(۱۱) ابوداؤد طیالسی میں یہ زیادتی ہے کہ "دوسرے نے کہا: "کیوں نہیں"۔ (۱۲) جو مسلمان جمعہ کے روز یا جمعہ کی رات کو فوت ہوگا اللہ تعالیٰ اسے قبر کے فتنہ سے بچالے گا۔ (ترمذی)

لیکن اس کی سند متصل نہیں ہے۔ کیونکہ ربیعہ کا سماع ابن عمرو سے ثابت نہیں۔ ایک روایت میں ربیعۃ اور ابن عمرو کے درمیان عیاض بن عقبۃ فہری ہیں (ترمذی) حافظ ابونعیم اسے محمد بن منکدر سے اور وہ جابرؓ سے مرفوع روایت کرتے ہیں کہ جو جمعہ کی رات یا دن کو مر جائے گا وہ عذاب قبر سے بچالیا جائے گا۔ اور وہ شہید ہوگا اور اس پر شہادت کی مہر لگ جائے گی لیکن ان الفاظ میں عمر بن موسیٰ وجیہی مدنی اکیلے ہیں۔ اور وہ کمزور ہیں یہ جو آپ نے فرمایا کہ اس کے سر پر تلوار کی چمک فتنہ قبر سے کافی ہوگئی۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کے سر پر تلوار کی چمک سے اس کے نفاق وایمان کی آزمائش ہو چکی۔ اسلئے کہ وہ

میدان جنگ سے بھاگا نہیں۔ منافق ہوتا تو سر پر تلوار کی چمک دیکھتے ہی الٹے پاؤں بھاگ جاتا۔ پتہ چلا کہ اس میں ایمان ہے اور ایمان ہی نے اسے اللہ کے لیے اس جانی قربانی پر راضی کیا ہے اور اس کے دل میں اللہ تعالیٰ ہی کے لیے غصہ اور ہیجان پیدا ہوا۔ تا کہ اس کا دین غالب رہے۔ اور اس کے نام کی عزت ہو۔ پس اس کا ایمان اسے قتل گاہ میں لے آیا اور قبر میں آزمائش کی ضرورت نہیں رہی۔

قرطبی کی رائے اور اس کی تردید

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ جب شہید سے قبر میں سوال نہیں ہوتا تو صدیق سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ اس لئے صدیق کا شہید سے بلند مقام ہے اور قرآن میں اس کا ذکر بھی شہیدوں سے پہلے آیا ہے۔ اوپر گزر چکا ہے کہ پہرہ دینے والے سے بھی سوال نہ ہوگا۔ جبکہ اس کا مرتبہ شہید سے کم ہے اور صدیق کا تو شہید سے بھی بلند مرتبہ ہے۔ مگر صحیح حدیثوں سے اس قول کی نفی ہو جاتی ہے اور وہ بتاتی ہیں کہ صدیق سے بھی دوسروں کی طرح سوال ہوگا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو صدیقین کے سرتاج ہیں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ان کی قبر میں فرشتے کے سوال کے بارے میں خبر دی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''کیا میں اپنی اس جیسی حالت پر ہوں گا؟'' فرمایا: ''ہاں''۔

کیا قبر میں انبیاءؑ سے بھی سوال ہوگا؟

اس کے متعلق امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک دو اقوال ہیں:

(۱) انبیاءؑ سے بھی سوال ہوتا ہے۔

(۲) ان سے سوال نہیں ہوتا۔

شہیدوں کی اس خصوصیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس حکم میں صدیق بھی ان کے ساتھ شامل ہوں۔ اگرچہ وہ شہیدوں سے بلند رتبے والے ہوں۔ ابن ماجہ کی یہ حدیث کہ جو بیمار ہو کر مر جائے وہ شہید ہوگا اور قبر کے فتنے سے محفوظ رہے گا۔ ابن ماجہ کے افراد میں سے ہے اور ان کے راویوں میں غریب اور منکر راوی بھی پائے جاتے ہیں۔ اس جیسی حدیث میں سکوت ہی بہتر ہے اگر صحیح ہو تو حدیث نمبر ۸ سے مقید ہوگی۔ اگر یہ حدیث صحیح ہو کہ پیٹ کی بیماری سے مرنے والا شہید ہے تو پھر وہ مطلق حدیث سے مقید پر محمول ہوگی۔

ایک مستند حدیث

عذاب قبر سے بچانے کے بارے میں ایک تشنگی بجھانے والی حدیث آئی ہے جسے ابوموسیٰ مدینی اپنی کتاب ترغیب وترہیب میں عذاب قبر کی وضاحت کے لیے لائے ہیں۔ فرج بن فضالۃ ہلال ابوجبلۃ وہ سعید بن مسیبؒ سے اور وہ عبدالرحمٰن بن سمرۃ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم مدینے کے ایک چبوترے پر جمع تھے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور کھڑے ہو کر فرمایا کہ کل رات میں نے ایک عجیب خواب دیکھا۔ میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا کہ ملک الموت اس کی روح قبض کرنے کے لیے اس کے پاس پہنچتے ہیں۔ مگر ماں باپ کی اطاعت آ کر ملک الموت کو اس سے جدا کر دیتی ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ شیطانوں نے اسے بوکھلاہٹ رکھا ہے لیکن ذکر اللہ آ کر تمام شیطان اس سے بھگا دیتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ اسے عذاب کے فرشتوں نے وحشی بنا رکھا ہے۔ لیکن اس کی نماز آ کر اسے ان کے ہاتھوں سے چھڑا لیتی ہے۔ ایک امتی کو دیکھا پیاس سے بے چین تھا جس حوض کے پاس جاتا ہے دھکے دے دیا جاتا ہے اور بھگا دیا جاتا ہے مگر رمضان کے روزے آ کر اسے خوب سیراب ہو کر پانی پلاتے ہیں میں نے دیکھا اپنے اپنے حلقے باندھ کر انبیاءؑ بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور ایک امتی کو دیکھا کہ وہ جس حلقے میں جاتا ہے لیکن اس کا غسل جنابت اس کا ہاتھ پکڑ کر میرے پاس لا کر بٹھا دیتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ اس کے چاروں طرف اوپر نیچے اندھیرا ہی اندھیرا ہے وہ اس میں حیران و پریشان ہے لیکن اس کا حج اور عمرہ آ کر اسے اندھیرے سے نکال کر روشنی میں پہنچا دیتا ہے ایک امتی کو دیکھا وہ آگ کے شعلوں اور انگاروں سے بچنا چاہ رہا ہے۔ اتنے میں اس کا صدقہ آ کر اس کے اور آگ کے درمیان کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور اس کے سر پر سایہ بھی کر لیتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ وہ مومنوں سے بات کرنا چاہتا ہے لیکن کوئی اس سے بات نہیں کرتا مگر اس کی صلہ رحمی آ کر کہتی ہے۔ مسلمانو! یہ صلہ رحمی میں پیش پیش رہتا تھا۔ اس سے بولو ایک امتی کو دیکھا کہ اسے جہنم کے فرشتوں نے پریشان کر رکھا ہے لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر آ کر اسے ان کے ہاتھوں سے چھڑا لیتا ہے۔ اور رحمت کے فرشتوں میں داخل کر دیتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ دوزانو بیٹھا ہے اور اسکے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان پردہ لٹکا ہے۔ لیکن اس کا حسن خلق آتا ہے اور ہاتھ پکڑ کر اللہ تعالیٰ کے پاس لے جاتا ہے ایک امتی کو دیکھا کہ اس کا اعمال نامہ اس کی بائیں طرف سے جاتا ہے لیکن اس کے پاس خوف الٰہی آ کر اعمال نامہ لے کر دائیں طرف رکھ دیتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ اس کی تول ہلکی ہو گئی ہے لیکن اس کے پاس بچپن میں مر جانے والے

بچے آتے ہیں اور اس کا وزن بھاری کر دیتے ہیں۔ ایک امتی کو دیکھا کہ جہنم کے کنارے کھڑا ہے لیکن اس کے پاس اللہ تعالیٰ سے امید آتی ہے اور اسے وہاں سے ہٹا لیتی ہے۔ اور وہ چلا جاتا ہے۔ ایک امتی کو دیکھا کہ وہ آگ میں گر گیا ہے۔ لیکن آنسو کا وہ قطرہ آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے خوف سے گرا تھا اور اسے جہنم سے نکال لیتا ہے ایک امتی کو دیکھا کہ پل صراط پر کھڑا ہوا اس طرح کانپ رہا ہے جیسے آندھی میں کھجور کا تنا ہلتا ہے لیکن اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن خیال آ کر اس کی کپکپاہٹ کو دور کر دیتا ہے ایک امتی کو دیکھا کہ پل صراط پر گھسٹ رہا ہے۔ کبھی گھسٹتا ہے اور کبھی لٹک جاتا ہے لیکن اس کی نماز آ کر اسے اس کے پیروں پر کھڑا کر دیتی ہے اور بچا لیتی ہے اور ایک امتی کو دیکھا کہ جنت کے دروازوں پر پہنچ جاتا ہے۔ مگر دروازے بند ہو جاتے ہیں لیکن کلمہ توحید آ کر دروازے کھلوا کر اسے جنت میں داخل کرا دیتا ہے۔ حافظ ابو موسیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی حسن ہے۔ اسے سعید بن مسیبؒ عمر بن ذر اور علی بن زید روایت کرتے ہیں۔

انہی جیسی حدیثوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ انبیاءؑ کے خواب بھی وحی ہیں لہٰذا یہ حدیث اپنے ظاہری مطلب پر ہے۔ یہ خواب ان خوابوں کی طرح نہیں جو تعبیر کی رہین منت ہوتی ہیں مثال کے طور پر آپ نے خواب دیکھا جیسے آپ کی تلوار ٹوٹ گئی یہ بھی دیکھا کہ گائے ذبح کی گئی۔ اور آپ نے یہ تعبیر لی کہ احد میں مسلمانوں کو شکست ہوگی۔ یہ بھی دیکھا کہ آپ عقبہ بن رافع کے گھر ہیں اسی طرح سمرۃ، علی اور ابو امامہ والی صحیح مزید روایتوں میں آپ ﷺ کے ایک لمبے خواب کا بیان ہے جس میں برزخ میں عذاب دیئے جانے والوں کی سزاؤں کا ذکر ہے۔ جبکہ اس قسم کے خواب تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔ مگر اس خواب میں عذابوں کے ساتھ ان اعمال کا بھی بیان ہے جو صاحب عمل کو عذاب سے چھڑا دیتے ہیں۔ ہلال ابو جبلۃ مدنی ہیں اور اسی حدیث سے پہچانے جاتے ہیں۔ انہیں ابی حاتم نے اس کے باپ سے ذکر کیا اسی طرح حاکم ابو احمد اور حاکم ابو عبد اللہ نے ابو حیل کو مسلم سے نقل کر کے بلا ھا کے ذکر کیا ہے۔ یہ حدیث ابو جبلۃ سے فرج بن فضالۃ بیان کرتے ہیں۔ یہ درمیانے درجہ کے راوی ہیں۔ نہ تو مضبوط ہیں اور نہ متروک اور ان سے ابو الخطیب بشر بن الولید فقیہہ بیان کرتے ہیں جن کے اچھے خیالات اور اچھی راہ تھی۔ میں نے شیخ الاسلام سے اس حدیث کی بڑائی سنی۔ آپ نے فرمایا: سنت کے اصول اس کی گواہی دیتے ہیں اور یہ بہترین احادیث میں سے ہے۔

☆☆☆

گیارہواں حصہ

کیا قبر میں مسلمان، منافق اور کافر سب سے سوال ہوتا ہے یا مسلمان ومنافق کے ساتھ خاص ہے

علماء کے اقوال

ابن عبدالبر سے روایت ہے کہ قبر میں اہل قبلہ کو آزمایا جاتا ہے بے شک وہ مسلمان ہوں یا منافق۔ پھر اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو ثابت قدم رکھتا ہے۔ اور منافق ناکام ہو جاتے ہیں اور کافر و مشرک کو نہیں آزمایا جاتا۔ (کتاب التمہید)

لیکن قرآن وحدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سوال قبر کافر و مسلمان دونوں سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یثبت اللہ الذین آمنوا الخ اللہ پاک دنیا میں بھی ایمان والوں کو ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی۔ اور ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ (آیت عام ہے اور ظالموں میں منافق، کافر سب داخل ہیں)

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ جب انسان کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور جنازے میں شریک ہونے والے واپس ہوتے ہیں تو مردہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے۔ (بخاری ومسلم)

پھر آگے فرماتے ہیں لیکن منافق اور کافر سے پوچھا جاتا ہے کہ تو اس شخص کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں جو لوگ کہتے تھے وہی میں کہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ تو نے پتہ کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ قرآن پڑھا۔ پھر اس پر لوہے کے ہتھوڑے مارے جاتے ہیں اور وہ چیخیں مارتا

ہے۔ جنہیں اس کے پاس والے سوائے انسان وجن کے سب سنتے ہیں۔ (بخاری میں واما الکافر واؤ کے ساتھ ہے۔ اوپر احمد اور ابن ماجہ کی ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ والی حدیث گزری کہ ہم رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ساتھ ایک جنازے میں تھے۔ آپ نے فرمایا: لوگو! یہ امت اپنی قبروں میں آزمائی جاتی ہے۔ جب انسان کو دفن کر کے لوگ واپس ہوتے ہیں تو فرشتہ ہتھوڑا لیے ہوئے آتا ہے اور اسے بٹھا کر پوچھتا ہے کہ تو اس شخص کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ مومن کہتا ہے:

اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله.

فرشتہ کہتا ہے تو سچا ہے۔ پھر جہنم کا دروازہ کھول کر کہا جاتا ہے کہ اگر تو کافر ہوتا تو تیری یہ منزل ہوتی اور کافر و منافق کہتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں پھر کہا جاتا ہے کہ نہ تو نے معلوم کیا اور نہ راہ پر آیا۔ پھر جنت کا دروازہ کھول کر اس سے کہا جاتا ہے کہ اگر تو مومن ہوتا تو تیری یہ منزل ہوتی۔ پھر دوزخ کا دروازہ کھول کر کہا جاتا ہے کہ اب تیری منزل یہ ہے۔ پھر فرشتہ اسے لوہے کے ہتھوڑے سے مارتا ہے جسے انسان وجن کے علاوہ اللہ کی سب مخلوق سنتی ہے۔ کسی نے سوال کیا' یارسول اللہ ﷺ! ایسا تو کوئی نہیں کہ جس کے سر پر ہتھوڑا لیے فرشتہ کھڑا ہو اور مرعوب نہ ہو۔ آپ ﷺ نے آیت **یثبت اللہ الذین الخ** پڑھ کر سنادی۔ اور براء والی لمبی حدیث میں ہے کہ جب کافر آخرت میں داخل ہونے والا اور دنیا سے نکلنے والا ہوتا ہے تو اس پر آسمان سے ٹاٹیں لے کر فرشتے اترتے ہیں (اسی حدیث میں آگے ہے) پھر قبر میں اس کی روح جسم میں لوٹا دی جاتی ہے۔

ایک لفظ میں ہے پھر جب کافر ہوتا ہے تو اس کے پاس ملک الموت آ کر اس کے سرہانے بیٹھ جاتے ہیں (آگے فرماتے ہیں) پوچھتے ہیں کہ یہ گندی روح کس کی ہے؟ فرشتے اس کا بدترین نام لے کر جواب دیتے ہیں کہ فلاں کی۔ پھر جب اس کی روح دنیوی آسمان پر لے کر پہنچتے ہیں تو دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ اور روح آسمان ہی سے پھینک دی جاتی ہے۔ پھر آپؐ نے یہ آیت پڑھی **ومن یشرک باللہ الخ** مشرک گویا آسمان سے گر گیا۔ اب خواہ اسے پرندے اچک لیں یا کسی دور جگہ ہوا لے جا کر پھینک دے۔ فرمایا پھر جسم میں اس کی روح لوٹا دی جاتی ہے پھر اس کے پاس سخت ڈانٹ والے فرشتے آتے ہیں اور اسے بٹھا کر ڈانٹ کر پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے؟ یہ کہتا ہے ہائے مجھے معلوم نہیں کہتے ہیں کہ تو نے معلوم ہی کب کیا تھا۔ پوچھتے ہیں اس نبیؐ کی کیا حیثیت ہے جو تم میں بھیجے گئے تھے؟ کہتا ہے کہ میں نے لوگوں سے سنا کہ وہ انہیں نبی کہتے ہیں۔ مجھے معلوم نہیں (کہ وہ نبی تھے یا نہ

تھے) کہتے ہیں کہ تو نے معلوم ہی کب کیا تھا۔ ویضل اللہ الظالمین. الخ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے۔قرآن وحدیث کی اصطلاح میں فاجر میں قطعی طور پر کافر بھی شامل ہے۔فرمایا: وان الفجار لفی جحیم اور فاجر جہنم میں ہوں گے (خواہ گنہگار مسلمان ہوں یا کافر ومشرک) فرمایا: کلا ان کتاب الفجار لفی سجین. ہرگز نہیں یقین مانو فاجروں کے اعمال نامے سجین میں ہوں گے۔ براء والی حدیث کا ایک یہ لفظ بھی ہے کہ جب کافر آخرت میں داخل ہونے والا اور دنیا سے کٹنے والا ہوتا ہے تو اس پر بہت طاقتور اور غصے والے فرشتے آگ کے کپڑے اور تارکول کے پائجامے لیے ہوئے اُترتے ہیں اور اسے خوف زدہ کر دیتے ہیں اور اس کی روح اس طرح کھینچی جاتی ہے جس طرح بہت شاخوں والی سلاخ تراون سے کھینچی جاتی ہے۔ پھر جب نکال لی جاتی ہے تو اس پر فضا کا ہر فرشتہ لعنت کرتا ہے۔اور آسمان کا ہر فرشتہ بھی۔ آگے فرماتے ہیں کہ جب لوگ واپس جاتے ہیں تو وہ ان کے قدموں کی آواز سنتا ہے۔ پھر پوچھا جاتا ہے کہ اے شخص تیرا رب کون ہے؟ نبی کون ہیں؟ اور دین کیا ہے؟ یہ جواب دیتا ہے کہ مجھے پتہ نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تو نے معلوم ہی کب کیا تھا۔ براء والی حدیث کا ایک لفظ یہ ہے کہ ہم رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ساتھ ایک انصاری کے جنازے میں شریک تھے۔ آگے فرماتے ہیں جب کافر دنیا سے پیٹھ موڑنے والا اور آخرت کی طرف بڑھنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کا وقت ہوتا ہے تو اس پر فرشتے آگ کا کفن اور آگ کی بدبو لے کر اترتے ہیں۔ (آگے فرماتے ہیں) پھر اس کی روح اس کی قبر کی طرف لوٹا دی جاتی ہے۔ پھر اس کے پاس دانتوں سے مٹی ہٹاتے اور بالوں سے زمین کھودتے ہوئے' منکر نکیر آتے ہیں۔ان کی آواز سخت کڑک کی طرح اور آنکھیں اچکنے والی بجلی کی طرح ہوتی ہیں۔ یہ اسے بٹھا کر پوچھتے ہیں اے شخص تیرا رب کون ہے؟ یہ جواب دیتا ہے کہ مجھے پتہ نہیں۔قبر کے ایک کونے سے آواز آتی ہے۔تو نے معلوم ہی کب کیا تھا۔ پھر فرشتے اسے اس قدر بھاری لوہے کے ہتھوڑے سے مارتے ہیں کہ اگر اسے ساری دنیا بھی مل کر اٹھانا چاہے تو نہ اٹھا سکے۔ اور اس کی قبر اس قدر تنگ ہو جاتی ہے کہ پسلیوں میں سے پسلیاں نکل جاتی ہیں۔

ایک حدیث شریف میں ہے کہ جب کافر مردہ رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس منکر نکیر آتے ہیں اور اسے بٹھا کر پوچھتے ہیں تیرا رب کون ہے؟ یہ کہتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں۔فرشتے کہتے ہیں کہ تو نے معلوم ہی کب کیا تھا۔ براء والی حدیث میں عام بیان کرنے والے یقین کے ساتھ کافر ہی کا لفظ لائے ہیں۔

ہاں بعض فاجر اور بعض منافق و مرتاب بھی لائے ہیں۔ یہ لفظ راوی نے بطور شک استعمال کیا کہ مجھے معلوم نہیں منافق کہا یا مرتاب کہا۔ لیکن کافر و فاجر کا لفظ لانے والوں کو شک نہیں۔ اسلیئے ان کی روایت جو یقین سے بیان کرتے ہیں اور بہت بھی ہیں۔ شک کرنے والوں کی روایت سے جب کہ وہ منفرد بھی ہیں' زیادہ قابل قبول ہے اس کے علاوہ روایتوں میں تضاد بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کافر و مومن کی طرح منافق سے بھی سوال ہوتا ہے۔ پھر اللہ اہل ایمان کو ثابت قدم رکھتا ہے اور ظالموں' کافر و منافق کو گمراہ کر دیتا ہے۔ ایک حدیث میں کافر و منافق دونوں کو جمع بھی کر دیا ہے جس میں وضاحت ہے کہ سوال کافر و منافق دونوں سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابن عبدالبر کا یہ کہنا کہ کافر سے سوال نہیں ہوتا درست نہیں ہے۔ اس سے بھی سوال ہوتا ہے بلکہ اس سے تو سب سے پہلے سوال ہونا چاہیے۔

قرآن حکیم میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کافروں سے سوال کرے گا۔ فرمایا: ویوم یناديهم الخ اور جس دن اللہ تعالیٰ ان سے پکار کر پوچھے گا کہ تم نے پیغمبروں کی دعوت پر عمل کیا؟ فرمایا: فوربک لنسالنهم الخ آپ کے رب کی قسم ہم ان سب سے ان کے عمل پوچھے بغیر نہ رہیں گے۔ فرمایا: فلنسالن الذين ارسل الخ ہم ان سے بھی ضرور سوال کریں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے تھے اور رسولوں سے بھی۔ پھر جب کافروں سے قیامت کے دن سوال ہوگا تو قبر میں بھی پہلے درجہ ہونا چاہیے۔

☆☆☆

بارہواں حصہ

کیا منکر نکیر کے سوالات اسی امت کے ساتھ خاص ہیں؟

مفصل جواب

کیا منکر نکیر کے سوالات اسی امت کے ساتھ خاص ہیں یا تمام امتوں سے وابستہ ہیں؟ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ کچھ کے نزدیک سوالات اسی امت کے ساتھ خاص ہیں۔ کیونکہ پہلی قومیں اگر رسولوں کا انکار کرتی تھیں تو رسول ان سے علیحدہ ہو جاتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ عذاب بھیج کر انہیں ہلاک کر دیتا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی کو رحمۃ للعالمینؐ بنا کر بھیجا اور نہ ماننے والوں سے عذاب روک لیا اور مسلمانوں کے ہاتھوں میں تلواریں دے دیں تا کہ ان کے ڈر سے لوگ اللہ تعالیٰ کے دین میں داخل ہوں پھر رفتہ رفتہ ان کے دلوں میں ایمان جڑیں مضبوط کر لے۔

اسی طرح انہیں مہلت دی گئی یہیں سے نفاق پیدا ہوا۔ کہ منافق دلوں سے کافر رہتے تھے اور بظاہر ایمان لاتے تھے۔ زندگی میں تو ان کی اندرونی حالت پر پردہ پڑا رہتا تھا لیکن موت کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کی پول کھولنے کے لیے منکر نکیر مسلط کر دیئے تا کہ سوالات کر کے ان کے دلی حالات معلوم کریں۔ اور اللہ تعالیٰ اچھوں کو بروں سے علیحدہ کر دے۔ لیکن قرطبی وغیرہ کے نزدیک تمام امتوں کے افراد سے سوال ہوتا ہے۔ ابن عبدالبر نے سکوت کیا ہے اور کہا ہے کہ زید بن ثابتؓ والی حدیث میں ہے کہ یہ امت قبروں میں آزمائی جاتی ہے۔ اور کچھ روایتوں میں ہے کہ اسی سے سوال ہوتا ہے ان الفاظ سے احتمال ہوتا ہے کہ یہی امت خاص ہو۔ لیکن اس بارے میں کوئی یقینی رائے قائم نہیں کی جا سکتی اس امت کی خصوصیت کا دعویٰ کرنے والوں نے زید والی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اور ان الفاظ سے بھی کہ

مجھ پر وحی کی گئی ہے کہ تم اپنی قبروں میں آزمائے جاتے ہو۔

اس کے علاوہ ملائکہ کا یہ قول بھی کہ تو اس شخص کے سلسلے میں جو تم میں بھیجا گیا تھا کیا کہتا ہے؟ مومن جواب دیتا ہے کہ میں اقرار کرتا ہوں کہ آپ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کیونکہ مردے نے جواب میں اپنا نبی اللہ تعالیٰ کے آخری رسولؐ کو بتایا ہے۔ اسی طرح آپ نے فرمایا کہ میرے بارے میں تمہارا امتحان لیا جائے گا اور تم سے سوال کیا جائے گا۔ یہ بھی خصوصیت کی دلیل ہے۔ خصوصیت نہ ماننے والوں نے یہ جواب دیا ہے کہ تمام باتیں اسی امت کی خصوصیت پر دلالت نہیں کرتیں کیونکہ اس امت سے یا تو بنی نوع انسان کی امت مراد ہے جیسے اس آیت میں ہے: وما من دابة فی الارض ولا طائر الخ زمین پر چلنے والے اور فضا میں ہر اڑنے والے جانوروں کی بھی تمہاری طرح امتیں ہیں۔ ہر جاندار کی جنس کو امت کہا جاتا ہے۔ حدیث میں ہے اگر کتوں کی اور امتوں کی طرح ایک امت نہ ہوتی تو میں قتل کر دینے کا حکم دے دیتا ایک حدیث میں ہے کہ ایک نبی ﷺ کے ایک چیونٹی نے کاٹ کھایا۔ پھر آپ کے حکم سے چیونٹیوں کا سارا چھتہ جلا دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ تم نے ایک چیونٹی کے کاٹ کھانے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ایک امت جلوا ڈالی جو اللہ کی پاکی بیان کیا کرتی تھی۔ یا امت محمدیہ مراد ہے۔ اس صورت میں بھی دوسری امتوں سے نفی لازم نہیں آتی۔ بلکہ ان کا ذکر اس وجہ سے ہے کہ انہیں سوال قبر کی خبر دی جا رہی ہے اور یہ بھی کہ یہ پہلی امتوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس امت میں بھی اس کا وجود ہے کیونکہ یہ امت تمام امتوں میں افضل و اشرف ہے اسی پر دوسرے دلائل کا قیاس کر لیجئے۔ رہی یہ بات کہ مردہ جواب میں رحمۃ اللعالمین ﷺ ہی کو بتاتا ہے غلط ہے۔ کیونکہ ہر امت کا مردہ اپنے اپنے نبی کو بتائے گا۔ حدیث کے الفاظ میں کسی نبی کا نام نہیں بلکہ یہ الفاظ ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ جب آخرت میں پوچھ گچھ اور دلیل قائم کرنے کے بعد ہر امت پر عذاب ہوگا اور برزخ میں بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے یہی صحیح جواب ہے۔

☆☆☆

تیرہواں حصہ

کیا قبر میں بچوں کا بھی امتحان ہوتا ہے؟

مفصل جواب

بعض کے نزدیک ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ اصحاب احمد کے دونوں قول ہیں جو امتحان کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ بچوں پر نماز جنازہ مسنون اور ان کے لیے بھی اللہ تعالیٰ سے دعا کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں بھی عذاب قبر وفتنہ قبر سے بچا کر رکھے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ایک بچے کے جنازہ پر نماز پڑھی اور انہوں نے آپ سے یہ دعا سنی۔ اے اللہ اسے عذاب قبر سے بچا (موطا امام مالک) ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس سے ایک چھوٹے بچے کا جنازہ گزرا رونے لگیں۔ سوال کیا گیا کہ آپ کیوں روتی ہیں؟ فرمایا: یہ بچہ ہے قبر سے دبوچنے سے مجھے اس پر ترس آ گیا۔ اور آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ معصوم بچے کی نماز پڑھتے تو کہتے اے اللہ! اسے عذاب قبر سے محفوظ کر دے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ قبر میں اللہ تعالیٰ ان کی عقلیں مکمل فرما دیتا ہے تا کہ اپنی اسلامی یا غیر اسلامی حیثیت پہچان لیں۔ اور حسب طاقت ان کے دلوں میں جواب ڈال دیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا آخرت میں بھی امتحان ہوگا تو قبروں کے امتحان میں کون سا استحالہ ہے وہ تو سب سے پہلے ہونا چاہیے اور جو امتحان کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ سوال اس سے ہوتا ہے جو رسول ؐ کو اور شریعت کو سمجھتا ہوتا کہ معلوم ہو جائے کہ اس نے رسول پر ایمان لا کر ان کی اطاعت کی یا نہیں کی۔ لیکن بچے کو تو کسی صورت سے پہچان ہی نہیں بھلا اس سے کیسے پوچھا جا سکتا ہے کہ تو ان کے بارے میں کیا کہتا

ہے جو تم میں بھیجے گئے تھے۔ اگر قبر میں اس کی عقل بھی مکمل کر دی جائے تو پھر بھی اس سے ان باتوں کا سوال عقل کے خلاف ہے جن کی علم و معرفت پر وہ قادر نہ ہو سکا تھا۔ اور اس سوال سے کچھ فائدہ بھی نہیں رہا آخرت کے امتحان پر قیاس کرنا سو وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ اس وقت تو اللہ تعالیٰ ان کے پاس رسول بھیجے گا اور انہیں آپ کی پیروی کا حکم فرمائے گا۔ اور ان کی عقلیں بھی مکمل ہوں گی پھر اطاعت کرنے والا نجات پا جائے گا اور نافرمانی کرنے والا جہنم میں پہنچ جائے گا۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں عذاب قبر کی پیروی نہ کرنے یا غلطی پر سزا مراد نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے سزا نہیں دیتا۔ بلکہ کبھی عذاب قبر سے وہ دکھ مراد ہوتا ہے جو کسی کو کسی دوسری وجہ سے پہنچ رہا ہو۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا گھر والوں کے رونے کی وجہ سے میت پر عذاب ہوتا ہے مطلب ہے کہ اسے دکھ پہنچتا ہے۔ یہ بات نہیں کہ بے چارہ زندہ لوگوں کے گناہ میں پکڑا جاتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے کہ کسی کا بوجھ کوئی نہیں اٹھائے گا۔ اسی مطلب میں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ سفر دکھ کے عذاب کا ایک ٹکڑا ہے' معلوم ہوا کہ عذاب عام ہے اور عفویت سزا خاص ہے۔ بے شک قبر میں وہ وہ دکھ حسرتیں اور پریشانیاں ہیں جن سے بچے بھی متاثر ہوتے ہیں۔ اور انہیں بھی دکھ پہنچتا ہے۔ اس لیے نمازی کے لیے سنت ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے کہ یہ بچہ اس عذاب سے محفوظ رہیں۔

☆☆☆

چودھواں حصہ

کیا عذاب قبر مستقل ہے یا وقتی ہے؟

مستقل عذابِ قبر

عذاب قبر مستقل بھی ہے اور وقتی بھی۔ مستقل عذاب قبر سے وہ عذاب مراد ہے جو مرنے کے بعد سے لے کر پہلے صور کے پھونکے جانے تک قائم رہتا ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں آیا ہے کہ دونوں صوروں کے درمیانی وقفہ میں عذاب کی کمی ہو جائے گی۔ پھر قبروں سے نکلیں گے تو کہیں گے ہائے ہمارے لیے خرابی ہے۔ کس نے ہمیں ہماری خواب گاہ سے اٹھا دیا۔ ہمیشگی عذاب کی یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: النار یعرضون علیھا غدوًّا و عشیا کہ وہ صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں۔ خواب والی حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایسا ان کے ساتھ قیامت تک ہوتا رہے گا۔ (بخاری)

قبر پر تر شاخ گاڑی جانے والی حدیث میں ہے کہ شاید خشک ہونے تک عذاب کم ہو جائے۔ اس حدیث میں کمی رطوبت سے مقید ہے کہ رطوبت جاتی رہے گی تو پھر عذاب زور پکڑ جائے گا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے پھر آپؐ ایسے لوگوں کے پاس آئے جن کے سر پتھروں سے کچلے جا رہے تھے اور کچلتے ہی ٹھیک ہو جاتے تھے۔ ان پر مسلسل یہی عذاب ہو رہا تھا۔ ایک صحیح حدیث میں اس شخص کا واقعہ ہے جو دو چادریں اوڑھ کر اکڑ کر چلنے لگتا ہے۔

اللہ تعالیٰ اسے زمین میں دھنسا دیتا ہے۔ اب وہ زمین میں قیامت تک دھنستا چلا جائے گا۔ براء والی حدیث میں کافر کے بارے میں ہے۔ پھر اس کے لیے جہنم کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور وہ جہنم میں اپنا ٹھکانا دیکھ لیتا ہے۔ حتیٰ کہ قیامت آ جائے۔ اسی حدیث کی ایک سند میں یہ الفاظ ہیں۔ پھر اس کے لیے جہنم کا ایک سوراخ کھول دیا جاتا ہے اس سے اس کے پاس اس کی گرمی اور دھواں قیامت تک آتا

رہے گا۔

وقتی عذابِ قبر

دوسری قسم کا عذاب قبر وقتی ہے جو ہلکے گناہ والوں پر ان کے گناہوں کے مطابق ایک مقررہ مدت تک ہوتا ہے پھر ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ گناہگاروں کو ایک خاص وقت تک جہنم میں عذاب ہوگا۔ پھر عذاب ختم ہو جائے گا۔ اس قسم کا عذاب قبر دعا سے یا صدقہ سے یا معافی مانگنے سے یا قرآن کی تلاوت سے جو کسی رشتہ دار کی طرف سے میت کو پہنچتی ہے ختم ہو جاتا ہے جیسے دنیا میں کسی کو کچھ سزا دی جاتی ہے پھر کوئی سفارش کر کے اسے چھڑا لیتا ہے۔ دنیوی شفاعت میں اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔

شفیع اللہ کی اجازت ہی سے کھڑا ہوگا

لیکن اللہ تعالیٰ کے آگے کوئی سفارش کے لیے نہیں بڑھ سکتا۔ جب تک اللہ تعالیٰ خود ہی اسے اجازت نہ دے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی پر رحم کرنا چاہتا ہے تو وہ سفارش کرنے والا کھڑا کر دیتا ہے پس قیامت کے دن اسی قسم کی شفاعت ہوگی۔ اور جو لوگوں نے طرح طرح کی شفاعتیں بنا رکھی ہیں۔ سب غلط و شرک ہیں۔ فرمایا: من ذا الذی یشفع الخ کون ہے جو بغیر اجازت کے اللہ تعالیٰ سے سفارش کرے گا۔ ولا یشفعون الالمن ارتضی الخ اسی کی سفارش کریں گے جس سے اللہ راضی ہوگا۔ ما من شفیع الامن بعد اذنه ہر سفارش کرنے والا اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بعد ہی کھڑا ہوگا۔ ولا تنفع الشفاعة عنده الخ اللہ کے نزدیک شفاعت اسی کو فائدہ پہنچائے گی جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہوگی۔ قل للّٰہ الشفاعة الخ آپ فرما دیں کہ شفاعت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے آسمان و زمین میں اسی کی بادشاہت ہے۔

ایک شخص ایک مدنی کو خواب میں دیکھتا ہے

عبداللہ بن نافعؒ سے روایت ہے کہ ایک مدنی فوت ہوا۔ پھر اسے ایک شخص نے خواب میں دیکھا جیسے وہ جہنمی ہے۔ یہ دیکھ کر دکھ ہوا۔ پھر کچھ دنوں کے بعد اسے خواب میں دیکھ تو جنتی معلوم ہوا۔ پوچھا کیا تم نے یہ نہیں کہا تھا کہ میں جہنمی ہوں' کہنے لگا معاملہ تو ایسا ہی تھا۔ لیکن ہمارے پاس ایک نیک شخص بھی مدفون ہے اس کی چالیس پڑوسیوں کے حق میں سفارش قبول کر لی گئی ان میں سے ایک میں بھی ہوں۔

دعاؤں کے اثرات

احمد بن یحییٰ سے روایت ہے کہ ہمارے ایک دوست کا بیان ہے کہ میرے بھائی فوت ہو گئے میں نے انہیں خواب میں دیکھا' سوال کیا قبر میں جانے کے بعد کیا حال رہا؟ فرمایا: آنے والا میری طرف آگ کا انگارہ لے کر بڑھا اگر دعا کرنے والا میرے حق میں دعا نہ کرتا تو وہ انگارہ مجھے مار دیتا۔

(ابن ابی الدنیا)

عمرو بن جریر سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص اپنے مردہ بھائی کے لیے دعا مانگتا ہے تو اس کی دعا کو ایک فرشتہ قبر میں لے کر جاتا ہے اور کہتا ہے کہ اے قبر والے غریب الوطن لے تیرے مہربان بھائی کی طرف سے یہ ہدیہ ہے۔

رابعہ بصری رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھنا

بشار بن غالب سے روایت ہے کہ میں رابعہ بصریؒ کے لیے کثرت سے دعائیں مانگا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے انہیں خواب میں دیکھا۔ کہنے لگے: تمہارے ہدیے نورانی طباق میں رکھ کر اور ان پر ریشمی رومال ڈھانپ کر میرے پاس لائے جاتے ہیں۔ میں نے پوچھا کس طرح؟ کہنے لگے جب زندہ مومن مردوں کے لیے دعائیں کرتے ہیں اور ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں تو وہ دعائیں نورانی طباق میں لگا کر ان پر ریشمی رومال ڈھانپ کر جس کے لیے دعائیں مانگی تھیں۔ اس کے پاس لائی جاتی ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ آپ کے پاس فلاں نے ہدیہ بھیجا ہے۔

ابو عبید بن بحیر سے روایت ہے کہ ہمارے ایک ساتھی کا بیان ہے کہ میں نے اپنے بھائی کو خواب میں دیکھا اور سوال کیا زندہ لوگوں کی دعائیں تم تک پہنچتی ہیں؟ کہنے لگا: ''ہاں'' اللہ کی قسم! ریشمی مہین و نورانی شکلوں میں آتی ہیں پھر مردہ اسے پہن لیتا ہے۔ (ابن ابی الدنیا) اس سلسلے میں مزید وضاحت ''کیا زندوں کے ہدیوں سے مردوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔'' میں انشاء اللہ آ رہی ہے۔

☆☆☆

پندرہواں حصہ

موت کے بعد قیامت تک ارواح کے ٹھہرنے کی جگہ

سوال

موت کے بعد قیامت کے درمیانی وقفہ میں روحیں کہاں ٹھہرتی ہیں؟ کیا آسمان میں رہتی ہیں یا زمین میں؟ کیا جنت میں ہیں یا نہیں' کیا انہیں کوئی نیا جنم دے دیا جاتا ہے جس میں انہیں ثواب وعذاب ہوتا ہے یا مجرد ہی رہتی ہیں؟ یہ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس میں لوگوں کو بہت بڑا اختلاف ہے۔

جواب

حقیقت میں اس قسم کے مسائل نقل پر موقوف ہیں۔

(۱) کچھ کے نزدیک مومن کی ارواح اللہ تعالیٰ کے پاس جنت میں رہتی ہیں خواہ شہید ہوں یا نہ ہوں۔ بشرطیکہ کوئی کبیرہ گناہ یا قرض حائل نہ ہو۔ ان سے ان کا رعب عفو وترحم سے پیش آتا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے یہی اقوال ہیں۔

(۲) بعض کے نزدیک حدودِ جنت میں اور جنت کے دروازوں پر رہتی ہیں۔ اور انہیں جنت کی ٹھنڈی ہوائیں' اس کی نعمتیں اور روزیاں پہنچتی رہتی ہیں۔ (۳) اکثر کے نزدیک ارواح کی جماعت اپنی اپنی قبروں کے صحنوں میں رہتی ہیں۔ (۴) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ روحیں آزاد ہیں جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔ (۵) امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافروں کی روحیں جہنم اور مومنوں کی جنت میں رہتی ہیں۔

(۶) ابن مندہ سے روایت ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت کے نزدیک مومنوں کی

روحیں اللہ تعالیٰ کے پاس رہتی ہیں۔انہوں نے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں فرمایا۔

(۷) اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کی دوسری جماعت کے نزدیک مومنوں کی روحیں جابیہ میں اور کافروں کی روحیں برھوت (حضرموت کے ایک کنویں) میں رہتی ہیں۔

(۸) صفوان بن عمرو سے روایت ہے کہ میں نے ابوالیمان عامر بن عبداللہؒ سے سوال کیا: کیا مومنوں کی روحیں اکٹھی ہوتی ہیں؟ فرمایا وہ زمین جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے ذکر کے بعد زبور میں لکھ دیا ہے کہ زمین کے وارث میرے نیک بندے ہوں گے وہ زمین ہے جہاں قیامت تک مومنوں کی روحیں جمع رہتی ہیں دوسرے لوگوں نے کہا یہ وہ زمین ہے جس کا وارث اللہ دنیا میں مومنوں کو بنائے گا۔(۹) کعب سے روایت ہے کہ مومنوں کی روحیں علیین میں ساتویں آسمان میں رہتی ہیں۔اور کافروں کی روحیں ساتویں زمین میں سجین میں ابلیس کے لشکر کے نیچے رہتی ہیں۔(۱۰) کچھ کے نزدیک مومنوں کی روحیں زمزم اور کافروں کی برھوت میں رہتی ہیں۔سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مومنوں کی روحیں زمین و آسمان کے درمیان رہتی ہیں۔اور جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔اور کافروں کی سجین میں رہتی ہیں۔ایک روایت میں ہے کہ مومنوں کی روحیں زمین میں جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔(۱۲) کچھ کے نزدیک مومنوں کی روحیں حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں طرف اور کافروں کی روحیں ان کے بائیں طرف رہتی ہیں۔

ابن حزم کی رائے

(۱۳) ابن حزم کی رائے میں جہاں روحیں اجسام پیدا ہونے سے پہلے تھیں وہی ان کی قرارگاہ ہے۔یہی قرآن وحدیث سے ثابت ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **واذ اخذ ربک من بنی آدم الخ** اور جب آپ کے رب نے اولاد آدم کی پیٹھ سے ان کی اولاد نکالی اور ان سے انہی کے متعلق اقرار کرایا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں تو سب نے جواب دیا کیوں نہیں ہم سب گواہ ہیں تاکہ تم سب قیامت کے دن یہ نہ کہنے لگو کہ ہم کو تو اس کی کچھ بھی خبر نہ تھی۔فرمایا: **ولقد خلقنا کم ثم صورنا کم الخ** ہم نے تمہیں پیدا کیا' پھر تمہاری صورتیں بنائیں پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو۔پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی دفعہ تمام روحیں پیدا کیں۔اسی طرح اللہ کے رسول نے بتایا کہ روحیں جمع کیا ہوا لشکر ہیں جن میں تعارف ہو جاتا ہے۔ان میں دنیا میں محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ورنہ اجنبیت ہی رہتی ہے۔

اللہ نے روحوں سے اپنی ربوبیت کا وعدہ لے لیا ہے اور انہیں گواہ بنالیا ہے روحیں مخلوق و مصور اور عقل والی تھیں قبل اس کے کہ ملائکہ کو آدم کو سجدہ کرنے کا حکم ملا اور پہلے اس کے روحیں جسموں میں داخل ہوں اس وقت اجسام مٹی اور پانی تھے پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں جہاں چاہا ٹھہرا دیا۔ اور وہ برزخ ہے جس کی طرف موت کے وقت لوٹ کر جاتی ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ ان کی ایک دوسرے کے بعد جماعتیں منی سے پیدا ہونے والے اجسام میں بھیجتا رہتا ہے۔ (ابن حزم آگے فرماتے ہیں) پتہ چلا کہ ارواح اجسام ہیں جن میں ایک دوسرے کو پہچاننے کی صلاحیت ہے۔ بعض میں تعارف ہوتا ہے اور بعض میں اجنبیت رہتی ہے۔ ان میں تعارف پایا جاتا ہے اور پہچان کی قوت بھی پھر اللہ انہیں جس طرح چاہتا ہے دنیا میں آزماتا ہے پھر مار دیتا ہے اور وہ برزخ کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔ اسی برزخ میں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے معراج کی شب پہلے آسمان پر دیکھا کہ خوش بختوں کی روحیں حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں طرف تھیں۔ اور بدبختوں کی بائیں طرف یہ مقام عناصر کے ختم ہونے کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ مگر انبیاء اور شہداء کی روحیں جنت میں ہیں۔ ابن راہویہ کا بھی یہی قول ہے اور اسی پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ یہی تمام مسلمانوں کا قول ہے اور قرآن حکیم بھی یہی کہتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: **فاصحاب المیمنة الخ** پھر دائیں والے کیا ہیں دائیں والے اور بائیں والے کیا ہیں بائیں والے اور سبقت کرنے والے ہیں۔ وہی قریبی ہیں۔ اور نعمت والی جنتوں میں ہیں۔ ایک جماعت پہلوں میں سے ہے اور تھوڑے سے لوگ پچھلوں میں سے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فاما ان کان من المقربین** پھر اگر وہ مقرب لوگوں میں سے ہے تو ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا ہے اور روزی ہے اور نعمت والی جنت ہے۔ پس روحیں مستقل طور پر وہاں رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ صور سے پھونکی جانے والی روحوں کی تعداد پوری ہو جائے اور قیامت قائم ہو جائے پھر اللہ تعالیٰ انہیں ان کے جسموں میں پھونک دے گا یہی دوسری زندگی ہے جس میں مخلوق سے حساب لیا جائے گا۔ اور ہر ایک کو اس کا ٹھکانہ ہمیشہ کے لیے جنت یا جہنم میں مل جائے گا۔

(۱۴) ابن عبدالبر سے روایت ہے کہ شہداء کی روحیں جنت اور عام مومنوں کی روحیں اپنی اپنی قبروں کے صحن میں رہتی ہیں۔ ہم ان کے بیان کا خلاصہ اور دلائل بیان کریں گے اور تبصرہ بھی کریں گے انشاء اللہ۔

(۱۵) مجاہد سے روایت ہے کہ روحیں جنت میں تو نہیں ہیں مگر اس کے پھل کھاتی ہیں اور اس کی خوشبو سے لطف اندوز ہوتی ہیں۔ (۱۶) ابن شہاب سے روحوں کے بارے میں سوال کیا گیا۔ فرمایا: مجھے

پتہ چلا ہے کہ شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کی طرح عرش سے لٹکی ہوئی ہیں۔ صبح وشام جنت کے باغوں میں آتی جاتی ہیں۔ اور روزانہ رب کے پاس جا کر سلام کر آتی ہیں۔

ابن عبدالبر نے ابن عمرؓ والی حدیث کی شرح میں فرمایا کہ مرنے کے بعد مردے پر صبح وشام اس کا ٹھکانا پیش کیا جاتا ہے۔ اگر جنتی ہے تو جنت اور اگر جہنمی ہے تو جہنم اور اس سے کہا جاتا ہے کہ قیامت آنے کے بعد یہ تمہارا ٹھکانا ہے۔ اس سے ان لوگوں نے ثبوت پیش کیا ہے جو کہتے ہیں کہ روحیں قبروں کے صحنوں میں رہتی ہیں۔ اور یہی صحیح ترین قول ہے۔ کیونکہ صحیح احادیث سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس کا یہ مطلب ہے کہ کبھی قبروں کے صحنوں میں بھی ہوتی ہیں یہ نہیں کہ وہیں رہتی ہیں اور وہاں سے کبھی ہٹتی ہی نہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے فرمایا ہمیں پتہ چلا ہے کہ روحیں جہاں چاہتی ہیں چلتی پھرتی ہیں۔

روحیں ابتدائی سات دن قبر کے صحن میں رہتی ہیں

مجاہد سے ایک اور روایت بھی ہے کہ روحیں مرنے کے بعد ابتدائی سات دن قبروں کے صحنوں میں رہتی ہیں۔ اور وہاں سے جاتی نہیں۔ (۱۷) ایک فرقہ کا خیال ہے کہ روحیں جسم کی طرح معدوم ہو جاتی ہیں۔ یہ لوگ روح کو حیات وادراک کی طرح جسم کے عوارض میں سے مانتے ہیں۔ لیکن یہ قول قرآن و سنت اور اجماع کے مخالف ہے ایک جماعت کہتی ہے کہ روحیں اپنے مناسب اخلاق وصفات والی روحوں کے اجسام میں رہتی ہیں۔ یہ لوگ تناسخ کے قائل ہیں۔ اور موت کے بعد زندگی کو نہیں مانتے۔ یہ قول تمام اہل اسلام کے اقوال سے جدا ہے اور غلط ہے۔ روحوں کے متعلق یہ تمام خیالات ہیں جو میں نے اس رسالہ میں جمع کر دیئے ہیں اور کسی اور کتاب میں نہیں ملیں گے۔ اب ہم ان اقوال پر تبصرہ اور مفصل روشنی ڈالتے ہیں اور قرآن وحدیث کی روشنی میں صحیح بات بتاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہماری رہنمائی فرمائے آمین۔

جنت میں ارواح کے قیام کے دلائل

جو اس بات کے قائل ہیں کہ روحیں جنت میں رہتی ہیں۔ ان کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

(۱) فاما ان کان من المقربین الخ پھر اگر وہ مقرب حضرات میں سے ہیں تو ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا ہے اور روزی ہے اور نعمت والی جنت ہے۔ روح کی یہ حالت موت کے وقت جسم سے نکلنے کے بعد بتائی گئی ہے۔

پہلی دلیل کی وضاحت

اور روحوں کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مقرب روحیں

ان کے بارے میں بتایا گیا کہ یہ نعمت والی جنت میں ہیں۔ دائیں طرف والی روحیں ان پر سلامتی کا حکم لگایا جو عذاب سے محفوظ رہنے کو بھی شامل ہے۔

(۲) جھٹلانے والی گمراہ روحیں

ان کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ ان کی کھولتے ہوئے پانی اور دخول جہنم سے تواضع کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ احکام روحوں پر جسموں کے جدا ہونے کے بعد لاحق ہوتے ہیں۔ اسی صورت کے شروع میں روحوں کے قیامت کے دن والے حالات بتائے گئے ہیں۔ مطلب یہ کہ اول سورت میں بڑی قیامت کے بعد والے حالات ہیں اور آخر سورت میں چھوٹی قیامت کے بعد والے حالات ہیں۔

(۲) یا ایتها النفس المطمئنة الخ اے مطمئن روح اپنے رب کی طرف راضی خوشی لوٹ۔ رب بھی تجھ سے راضی ہے اور میرے بندوں میں شامل ہو کر میری جنت میں داخل ہو جا۔

دوسری دلیل کی وضاحت

اس آیت میں اکثر صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے اقوال ہیں کہ روحوں سے یہ خطاب موت کے وقت کیا جاتا ہے جب کہ وہ دنیا سے رخصت ہوتی ہیں۔ اس وقت فرشتے انہیں جنت کی خوشخبری دیتے ہیں۔ جنہوں نے یہ خطاب آخرت کا خطاب بتایا ہے ان کا قول بھی اس کے مخالف نہیں کیونکہ بشارت موت کے وقت بھی دی جاتی ہے۔ اور قبروں سے نکلتے وقت بھی۔ اور آخرت میں بھی دی جائے گی۔ یہ وہی بشارت ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان الذین قالوا ربنا الله الخ جنہوں نے اللہ کے رب ہونے کا اقرار کر لیا پھر اس پر ڈٹے بھی رہے تو ان پر فرشتے اترتے ہیں اور کہتے ہیں ڈرو نہیں اور نہ صدمہ کرو۔ اور اس جنت سے خوش ہو جاؤ جس کا تم سے وعدہ تھا۔ یہ بشارت موت کے وقت، قبر میں اور موت کے بعد زندگی کے وقت دی جاتی ہے۔ اور ابتدائی بشارت موت کے وقت ہی دی جاتی ہے۔

(۳) براء بن عازب والی حدیث میں گزر چکا ہے کہ فرشتہ روح قبض کرتے وقت اس سے کہتا ہے کہ جنت کی ٹھنڈی ہوا اور روزی سے خوش ہو جا۔

(۴) رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا مومن کی روح ایک پرندہ ہے جو جنت کے درختوں میں سے کھاتی پیتی ہے جب تک کہ اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن اس کے جسم میں نہ لوٹا دے۔ (موطا امام مالکؒ) یہاں نسمۃ سے مراد روح ہے۔ جس پر اسی حدیث کے یہ الفاظ حتی یرجعه الله الی جسده دلالت کر رہے ہیں کچھ کے نزدیک نسمۃ انسان کا ہم معنی لفظ ہے۔ روح کو نسمۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انسان کی جسمانی زندگی روح پر موقوف ہے۔ اس کی دلیل کہ نسمۃ انسان ہے۔ رحمت عالم ﷺ کی یہ حدیث ہے: من اعتق نسمة مومنة جس نے کسی مسلمان انسان کو آزاد کیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی والذی فلق الحبة و بنرا النسمة اس کی قسم جس نے دانہ اگایا اور انسان پیدا کیا اور شاعر کا قول بھی ؎

اذا النسمات نفضن الغبارا

''یعنی جب انسان مٹی جھاڑتے ہوئے قبروں سے اٹھ کھڑے ہوں گے۔''

خلیل کے نزدیک نسمۃ انسان کو بھی کہتے ہیں اور روح کو بھی اور نسیم ہوا کے چلنے کو۔ تعلق یہ لفظ لام کے زبر اور پیش دونوں طرح سے منقول ہے۔ مگر مطلب ایک ہی ہیں۔ یعنی کھانا اور چرنا یعنی روح جنت کے درختوں کے پھل کاتی ہے اور جنت میں چگتی پھرتی ہے۔ علوقہ اور علوق کھانا اور چرنا محاورہ ہے۔ ماذاق الیوم علوقا یعنی آج اس نے کھانا نہیں کھایا۔ میں کہتا ہوں اسی سے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے: انما یا کلن العلقة من الطعام یعنی اس وقت عورتوں کو تھوڑا سا کھانا ملتا تھا۔ یہ لفظ تعلق سے نکلا ہے۔ یعنی وہ جو غذا سے نفس و دل کو متعلق کر دے۔

مومن کی روحیں جنت میں رہتی ہیں

اس حدیث کی وجہ سے اکثر علماء فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحیں جنت میں رہتی ہیں۔ خواہ شہید ہوں یا نہ ہوں۔ بشرطیکہ کوئی بڑا گناہ یا فرض انہیں جنت سے نہ روکے۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے اپنی مہربانی اور معافی سے پیش آتا ہے۔ (۵) ابن عمر و اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ مومنوں کی روحیں علیین اور کافروں کی سجین میں رہتی ہیں۔ ابو عمرو فرماتے ہیں کہ لیکن اس قول سے حدیث ٹکراتی ہے کہ مرنے کے بعد مردے پر اس کا جنتی یا جہنمی ٹھکانا صبح شام پیش کیا جاتا ہے۔ اور قیامت تک پیش کیا جاتا ہے۔

اور قیامت تک پیش کیا جاتا رہے گا۔ کچھ علماء کے نزدیک حدیث کا یہ مطلب ہے کہ عام مومنوں کی نہیں بلکہ شہیدوں کی روحیں جنت میں رہتی ہیں۔ جیسا کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے چنانچہ قرآن حکیم میں ہے ولا تحسبن الذین قتلوا الخ یعنی جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں مارے گئے انہیں مردہ نہ سمجھنا بلکہ زندہ ہیں اور انہیں ان کے رب کے پاس سے روزی ملتی ہے اور اللہ کے عطا کردہ فضل سے خوش ہیں۔

ایک حدیث میں ہے کہ شہید صبح وشام جنت میں آتے جاتے ہیں اور عرش سے لٹکی ہوئی قندیلوں میں ان کا ٹھکانا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے پوچھتا ہے کہ میں نے تمہیں جو عزت دے رکھی ہے کیا تمہارے خیال میں اس سے بڑھ کر کوئی عزت ہے؟ کہتے ہیں نہیں۔ ہاں ہماری یہ خواہش ہے کہ ہماری روحیں ہمارے جسموں میں لوٹا دی جائیں تاکہ ہم پھر تیری راہ میں شہید ہوں۔ (۲) جب (احد کے دن) تمہارے بھائی شہید ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں رکھیں وہ جنت کی نہروں پر آتی ہیں اور جنت کے پھل کھاتی ہیں اور عرش کے سائے میں لٹکی ہوئی قندیلوں میں بسیرا کرتی ہیں جب انہوں نے اپنا اچھا کھانا پینا اور رہائش گاہ دیکھی تو خواہش کی کہ ہمارے بھائیوں کو بھی خبر ہو جاتی کہ ہم جنت میں زندہ ہیں اور کھاتے پیتے ہیں تاکہ وہ جہاد سے نہ رکتے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تمہارا پیغام میں پہنچائے دیتا ہوں۔ چنانچہ یہ آیت ولا تحسبن الذین. الخ اتاری۔ (احمد وابوداؤد)

(۳) حضرت ابن مسعودؓ سے اسی آیت کے بارے میں سوال کیا گیا۔ فرمایا: ہم نے بھی اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ان کی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں ہیں اور جنت میں جہاں چاہتی ہیں چگتی پھرتی ہیں۔ پھر قندیلوں میں بسیرا کرتی ہیں۔ ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ نے انہیں جھانک کر دیکھا اور پوچھا کچھ خواہش ہے؟ بولیں جنت میں سب کچھ ملا ہے اور کیا خواہش ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے بار بار یہی سوال کیا جب انہوں نے دیکھا کہ جواب دیئے بغیر کوئی چارہ نہیں' تو بولیں یا رب! ہم چاہتی ہیں کہ ہمیں پھر جسموں میں لوٹا دیا جائے۔ تاکہ پھر تیری راہ میں شہید ہوں۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے دیکھا کہ ان کی کوئی خواہش نہیں تو چھوڑ دیا۔ (مسلم)

ام حارثہ بن سراقہ نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے آ کر کہا اے اللہ کے نبی آپ مجھے حارثہ (جو بدر کے دن نامعلوم تیر سے شہید ہو گئے تھے) کے بارے میں بتایئے۔ اگر وہ جنت میں ہیں تو میں صبر کروں گی ورنہ جہاں تک ممکن ہو گا روؤں گی۔ فرمایا: اے ام حارثہ کئی جنتیں ہیں' اور تمہارا بیٹا جنت الفردوس میں ہے جو سب سے اعلیٰ ہے۔ (۴) ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں

کے پیٹوں میں حرکت کرتی ہیں اور جنت کے پھل کھاتی پیتی ہیں۔(۵) قتادہؒ کا بیان ہے کہ ہمیں پتہ چلا ہے کہ شہیدوں کی روحیں سفید پرندوں کی شکلوں میں ہیں اور جنت کے پھل کھاتی ہیں۔(۶) ابن عمرو کا بیان ہے کہ شہیدوں کی روحیں چڑیا سے کچھ بڑے پرندوں میں ہیں جن میں باہمی جان پہچان بھی ہے اور جنت کے پھل کاتی ہیں۔ابوعمرو کہتے ہیں کہ ان تمام آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ شہید عام مومنوں کی طرح نہیں ہیں اور ان کا مقام جنت ہے۔ پھر کسی اثر میں تو پرندوں کی شکلیں آئی ہیں کسی میں پرندوں کے پیٹ آئے ہیں۔اور کسی میں سبز پرندے آئے ہیں۔میرے خیال میں اس کا قول زیادہ مناسب ہے جس نے پرندوں کی شکلیں بتائی ہیں کیونکہ یہ ہمارے درج بالا کعب والی روایت کے مطابق ہے جس میں ہے کہ مومن کی روح مثل پرندے کے ہے۔اس روایت میں یہ نہیں ہے کہ مومن کی روح پرندے کے پیٹ میں ہے۔

کچھ روایتوں میں عبداللہ سے کطیرا خضر (سبز پرندے کی طرح) آیا ہے مگر صحیح مسلم میں فی اجواف طیر خضر سبز پرندوں کے پیٹوں میں آیا ہے۔اس صورت میں گویا رحمۃ اللعالمین ﷺ نے یہ فرمایا کہ شہید مومن کی روح ایک پرندہ ہے جو جنت کے پھل کھاتا ہے میرے خیال میں اس قول میں اور اس قول میں کہ مرنے کے بعد مردے پر صبح وشام اس کا ٹھکانا پیش کیا جاتا ہے کوئی ٹکراؤ نہیں۔یہ پیشی بھی مومن وشہید دونوں کی شامل ہے اور جنت میں رہنا سہنا بھی دونوں کو شامل ہے۔کیونکہ شہید کی جنتی منزل جو خاص اسی کے لیے تیار کی گئی ہے اس میں تو وہ قیامت کے دن داخل ہوگا۔کیونکہ شہیدوں کے محل وہ قندیلیں نہیں ہیں جن میں برزخ میں ان کی روحیں رہتی ہیں۔پس عام مومنوں کی طرح شہید بھی ان قندیلوں سے اپنے جنتی ٹھکانے روزانہ صبح وشام دیکھتے رہتے ہیں۔کیونکہ اصل گھر تو قیامت کے دن ملیں گے۔برزخ میں نہیں۔اس کی نظیر بد بخت ہیں کہ ان پر صبح وشام جہنم پیش کی جاتی ہے پھر قیامت کے دن یہ اس میں داخل ہو جائیں گے جو برزخ میں پیش کی جاتی رہی۔معلوم ہوا کہ جنت میں عالم برزخ میں روحوں کا آرام وسکون اور ہے اور قیامت کے دن جسموں کے ساتھ جنت میں اپنے گھروں میں جانا اور ہے۔برزخ میں روح کو جو جنتی غذا ملتی ہے وہ اس غذا سے کم ہے جو موت کے بعد زندگی میں اس جنت میں جسموں کے ساتھ ملے گی۔اسی وجہ سے فرمایا تعلق فی شجر الجنۃ یعنی تھوڑی سی غذا ملتی ہے پورا پورا آرام وچین اور راحت وسرور قیامت کے دن جسموں کے ساتھ نصیب ہوگا معلوم ہوا کہ ان دونوں حدیثوں میں ٹکراؤ نہیں۔بلکہ موافقت ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کعب والی حدیث خاص شہداء کے

بارے میں ہے غلط ہے کیونکہ لفظوں سے تو خصوصیت نکلتی نہیں۔ یعنی عام لفظ کو اس کے کم سے کم افراد پر محمول کرنا الفاظ حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ شہداء مومنوں کی نسبت کے بہت ہی کم ہیں۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے تو یہ جزا صفت ایمان کی شرط سے وابستہ فرمائی ہے۔ صفت شہادت سے نہیں۔ دیکھتے نہیں جو حکم شہدا کے ساتھ خاص ہے اسے صفۃ شہادت پر متعلق کیا گیا ہے۔ مثلاً مقدام بن معدیکرب والی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شہید کی چھ عادتیں ہیں۔ خون کے پہلے قطرے پر اسے بخش دیا جاتا ہے' اسے اس کا جنتی ٹھکانا دکھا دیا جاتا ہے۔ اس پر ایمان کا زیور سجا دیا جاتا ہے اسے عذاب قبر سے پناہ دے دی جاتی ہے' وہ بڑی گھبراہٹ سے محفوظ ہو جاتا ہے اس کے سر پر وقار کا تاج رکھ دیا جاتا ہے جس کا ایک ایک یاقوت دنیا اور جو دنیا کے اندر ہے سے بہتر ہوتا ہے۔ اس کا بہتر (۷۲) موٹی موٹی آنکھوں والی حوروں سے نکاح پڑھا دیا جاتا ہے اور اس کے ستر رشتہ داروں کے بارے میں اس کی شفاعت مان لی جاتی ہے۔ چونکہ یہ شہید کی خصوصیات ہیں اسی لیے فرمایا: ان للشهيد یہ نہیں فرمایا ان للمومن اسی طرح قیس الجذامی والی حدیث میں ہے کہ شہید کو چھ خصلتیں دی گئی ہیں۔ اسی طرح تمام وہ حدیثیں اور آیتیں ہیں جن میں جزا شہادت پر متعلق رکھی گئی ہے۔ لیکن وہ آیتیں یا حدیثیں جن میں جزا ایمان پر معلق کی گئی ہے تمام مومنوں کو شامل ہیں۔ خواہ وہ شہید ہوں یا غیر شہید۔ رہے وہ آثار و نصوص جو شہداء کے رزق میں اور جنت میں ان کی روحوں کے رہنے کے بارے میں آتے ہیں سب صحیح ہیں۔ لیکن ان سے جنت میں مومنوں کی روحوں کے رہنے کے بارے میں آتے ہیں سب صحیح ہیں۔ مگر ان سے جنت میں مومنوں کی روحوں کے رہنے کی نفی لازم نہیں آتی۔ خصوصاً صدیقوں کے رہنے کی جو بالاتفاق شہداء سے افضل ہیں۔ پوچھنے والا پوچھ سکتا ہے کہ صدیقوں کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ کیا وہ جنت میں ہیں یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں دیں اور یہی دیں گے تو معلوم ہوا کہ آثار و نصوص میں شہیدوں کی خصوصیت نہیں۔ اور اگر نفی میں جواب دیں تو لازم آئے گا کہ بڑے بڑے صحابہ کرامؓ کی روحیں جیسے حضرت ابوبکر و حضرت عمرؓ ابن مسعودؓ ابوالدرداء اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہم کی روحیں جنت میں نہیں اور ہمارے زمانے کے شہداء کی روحیں جنت میں ہیں۔ اور یہ بالکل غلط ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کہا جائے کہ جب یہ حکم شہیدوں کے لیے خاص نہیں تو پھر ان آثار و نصوص میں خاص طور سے شہیدوں کا ذکر کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر سے شہادت کی فضیلت اور شہیدوں کے اعلیٰ

مقام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ شہیدوں کے لیے اس ثواب کی ضمانت ہے اور انہیں ثواب کا ایک بہت بڑا حصہ حاصل ہو گا۔ گویا اس برزخی ثواب میں شہیدوں کا بہ نسبت غیر شہیدوں کے بڑا حصہ ہے اگر چہ کسی غیر شہید کا ان سے آخرت میں اونچا مقام اور اس درجہ میں کوئی اس کا شریک نہ ہو دیکھئے اللہ تعالیٰ نے شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں رکھی ہیں۔ کیونکہ اللہ کی راہ میں ان کے جسم ہلاک کر دیئے گئے تھے۔ ان کے بدلے اللہ تعالیٰ نے انہیں برزخ میں اعلیٰ قسم کے جسم دے دیئے جن میں وہ قیامت تک رہیں گی۔ اور ان جسموں کے ذریعہ انہیں بہ نسبت ان ارواح کے آرام کے جن کو ایسے جسم نہیں ملے' بہت زیادہ آرام ملے گا۔ اسی وجہ سے فرمایا کہ مومن کی روح پرندے کی صورت میں یا مثل پرندے کے ہے اور شہید کی روح پرندے کے پیٹ میں ہے۔ غور فرمائیں فرمایا: مومن کی روح پرندہ ہے۔ یہ لفظ شہید غیر شہید سب کو شامل ہے پھر شہید کو ان الفاظ سے خاص کیا کہ ان کی روح پرندے کے پیٹ میں ہے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ جب روح پرندے کے پیٹ میں ہو گی تو اس پر پرندے کا لفظ صادق آئے گا۔ سبحان اللہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے الفاظ بھی ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے طرف سے ہیں۔ اور بالکل صحیح ہیں۔ یہ تطبیق ابو عمرو کی تطبیق و ترجیح سے اچھی ہے اور دونوں روایتیں (کیطر فی اجواف طیر خضر) صحیح اور درست ہیں۔

روحیں جنت میں نہیں ہیں لیکن جنت کے پھل اور خوشبو انہیں پہنچتی ہے

تبصرہ

رحمت عالم ﷺ نے فرمایا: شہید جنت کے دروازے والی نہر کے کنارے پر سبز گنبد میں ہوں گے اور ان کا کھانا صبح و شام انہیں جنت سے ملتا رہے گا۔ اس حدیث سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جنت میں نہ ہوں۔ کیونکہ یہ نہر جو باب جنت پر ہے جنت ہی سے آئی ہے۔ اسی نہر کے کنارے پر ان کے محل ہوں گے اور جنت ہی میں روزی پیدا ہو گی۔ گو جنت کے آخرت والے متوقع محلوں میں نہ ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ مجاہد نے آخرت والی جنتی محلوں کی نفی کی ہے۔ ایسی عبارت کا لانا جس سے دونوں میں پہچان ہو جائے بڑا مشکل ہے۔ مقصد پر دلالت کے لحاظ سے سب سے زیادہ مکمل عبارت رحمت عالم ﷺ کی ہوتی ہے۔ اور آپ ؐ کے بعد صحابہ کرامؓ کی۔ جب تم ان دونوں کی عبارتوں پر غور کرو گے تو ہدایت و شفا

اور نور پاؤ گے اور دوسروں کی عبارتوں میں دعوؤں باتوں اور حیرت کے سوا کچھ نہ پاؤ گے۔ ام کبشہ بنت معرور فرماتی ہیں کہ رحمت عالم ﷺ ہمارے پاس آئے۔ ہم نے آپؐ سے روحوں کے بارے میں پوچھا۔ آپ نے ان کا اس طرح بیان کیا کہ گھر والوں کو رلا دیا۔ پھر فرمایا کہ مومنوں کی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں رہتی ہیں۔ جو جنت میں چگتی پھرتی ہیں اور اس کے پھل کھاتی اور پانی پیتی ہیں۔ پھر عرش کے نیچے سونے کی قندیلوں میں آرام کرتی ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اب رب ہمارے پاس ہمارے بھائیوں کو بھی لے آ۔ جس کا تو نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے اسے عطا فرما۔ اور کافروں کی روحیں سیاہ پرندوں کے پیٹوں میں رہتی ہیں جو آگ کھاتی پیتی ہیں اور آگ کے بل میں رہتی ہیں۔ اور کہتی ہیں اے اللہ ہمارے پاس ہمارے بھائی نہ لا۔ اور جس کا تو نے ہم سے وعدہ کیا ہے اسے عطا نہ فرما۔ (ابن مندہ)

ضمرۃ بن حبیب کا بیان ہے کہ رحمت عالم ﷺ سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا گیا فرمایا یہ سبز پرندوں میں ہیں اور جنت میں جہاں چاہتی ہیں چگتی پھرتی ہیں۔ صحابہ کرامؓ نے پوچھا اور کافروں کی روحیں؟ فرمایا یہ سجین میں بند ہیں۔ (طبرانی)

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رحمت عالم ﷺ نے فرمایا مومنوں کی روحیں زرازبر پرندوں کی طرح کے سبز پرندوں میں ہیں۔ جو جنت کے پھل کھاتی ہیں۔ کچھ نے اسے ابن عمرو کا قول بتایا ہے۔ تمیم داری رحمت عالم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ جب مومن کی روح کو لے کر ملک الموت آسامن کی طرف چڑھتے ہیں تو اس کا جبرئیل ستر ہزار فرشتوں کے ساتھ استقبال کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک فرشتہ نہ صرف خود ہی بلکہ آسمان والے فرشتوں کی طرف سے بھی خوشخبری سناتا ہے۔ موت کا فرشتہ عرش کے پاس جا کر سجدے میں گر جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے فرماتا ہے کہ میرے بندے کی روح بغیر کانٹوں والی بیری میں، تہہ بہ تہہ پھل والے کیلے میں پھیلے ہوئے سائے میں اور بہتے ہوئے پانی میں رکھ دو اس کے لیے پرفرار احت افزا مقام مقرر کر دو۔ جہاں کھانے پینے کی فراوانی ہو۔

ارواح قبروں میں رہتی ہیں

تبصرہ

ارواح کے قبروں میں رہنے سے اگر یہ مطلب ہے کہ وہاں سے کبھی جدا ہی نہیں ہوتیں تو یہ غلط ہے جس کی تردید قرآن وحدیث سے ہوتی ہے اس کے کچھ دلائل تو بیان ہو چکے اور کچھ ہم بیان کریں گے۔ انشاء اللہ۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ کبھی قبروں سے جدا ہی نہیں ہوتیں تو یہ غلط ہے جس کی تردید قرآن و

حدیث سے ہوتی ہے۔اس کے کچھ دلائل تو بیان ہو چکے اور کچھ ہم بیان کریں گے۔انشاء اللہ

اور اگر یہ مطلب ہے کہ کبھی قبروں میں آ جاتی ہیں یا اپنی اصلی جگہ رہ کر قبروں سے واسطہ قائم رکھتی ہیں تو ٹھیک ہے لیکن اس سے معلوم ہوا کہ قبریں ان کے ٹھہرنے کی جگہ نہیں ہیں۔یہ قول ابن عبدالبر کا ہے۔فرماتے ہیں تم دیکھتے نہیں کہ اس قول پر دلالت کرنے والی حدیثیں صحیح و متواتر ہیں۔اور قبروں پر سلام کرنے کی حدیثیں بھی اس قول پر دلالت کرتی ہیں (متواتر حدیثوں سے ابن عمر' براء بن عازب' انس بن مالک' جابر رضی اللہ عنہم اور سلام والی تمام حدیثیں اور عذاب وثواب قبر والی تمام حدیثیں مراد ہیں۔یہ قول صحیح احادیث و آثار سے غلط ثابت ہوتا ہے ان کی تمام دلیلوں سے ارواح کا قیام جنت اور رفیق اعلیٰ ہی معلوم ہوتا ہے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ مردوں پر جنت وجہنم پیش کیے جانے سے روحوں کا ہمیشہ قبروں میں یا قبروں کے پاس رہنا لازم نہیں آتا۔بلکہ قبروں سے ان کا تعلق ولگاؤ ثابت ہوتا ہے۔اسی تعلق کی وجہ سے ان کے ٹھکانے پیش کیے جاتے ہیں کیونکہ روح کا معاملہ ہی جداگانہ ہے وہ رفیق اعلیٰ اور اعلیٰ علیین میں رہتے ہوئے بھی اس حیثیت سے بدن سے ملی ہوئی ہے کہ جب مردے پر کوئی مسلمان سلام کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کی روح لوٹا دیتا ہے اور وہ اس کے سلام کا جواب دے دیتا ہے جبکہ روح ملاء الاعلیٰ میں ہے۔

ایک مغالطہ

اس مقام پر اکثر لوگوں کو یہ مغالطہ ہوا کرتا ہے کہ جسم کی طرح بیک وقت دو مکانوں میں روح کا پایا جانا ناممکن ہے۔مگر یہ دھوکا ہے۔روح آسمانوں پر اعلیٰ علیین میں ہونے کے باوجود بھی قبر میں آ کر سلام کا جواب دیتی ہے۔اور سلام کرنے والے کو جانتی ہے۔دیکھیں رحمت عالم ﷺ کی روح مبارک ہمیشہ رفیق اعلیٰ میں رہتی ہے لیکن قبر میں سوال کرنے والوں کے سلام سن کر ان کے جواب دیتی ہے۔آپ نے دیکھا حضرت موسیٰ علیہ السلام قبر میں نماز پڑھ رہے ہیں اور انہیں چھٹے یا ساتویں آسمان میں بھی جا دیکھا۔اس صورت میں یا تو روح بہت تیز حرکت کرتی ہے کہ آنکھ جھپکنے میں ہزاروں سال کا سفر طے کر لیتی ہے۔یا اس کا قبر سے اور اس کے ماحول سے تعلق قائم رہتا ہے جیسے سورج آسمان میں ہے مگر کرنوں کے ذریعہ زمین سے بھی اس کا تعلق قائم ہے۔یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ سونے والے کی روح ذرا سی دیر میں ساتویں آسمان کی مسافت طے کر کے اللہ کے آگے سجدہ کرتی ہے اور کھڑی ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر فرماتا ہے۔فرشتے اسے اس کے لیے جنت میں جو نعمتیں تیار ہیں

انہیں دکھاتے ہیں پھر روح اتر کر اپنی تجہیز و تکفین میں بھی شامل ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ براء والی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ ابن عباسؓ والی حدیث میں اس کی وضاحت آ گئی ہے کہ تجہیز و تکفین کی تھوڑی سے مدت میں فرشتے روح کو اتار کر لے آتے ہیں۔ اور اس کے جسم کے ساتھ کفن میں داخل کر دیتے ہیں۔

طلحہؓ بن عبید اللہ کا واقعہ

طلحہؓ بن عبید اللہ کا بیان ہے کہ میں ایک مرتبہ غابہ میں اپنے کھیتوں پر گیا۔ رات ہو گئی۔ آخر عبد اللہؓ بن عمر بن حرام کی قبر کے پاس رک گیا۔ میں نے قبر سے قرآءت کی آواز سنی۔ اس سے اچھی قرآءت کبھی سنی ہی نہیں تھی۔ پھر میں یہ نے یہ واقعہ رحمت عالم ﷺ سے بیان کیا فرمایا یہ عبد اللہؓ ہیں۔ کیا تمہیں پتہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی روحیں قبض کر کے یاقوت و زبرجد کی قندیلوں میں رکھ کر انہیں جنت کے درمیان لٹکا دیا ہے۔ رات کو روحیں آتی ہیں اور صبح کو اپنی جگہ چلی جاتی ہیں۔ (ابن مندہ)

اس حدیث میں روحوں کی بہت تیز حرکت کی وضاحت ہے کہ وہ ذرا سی دیر میں عرش سے فرش تک اور فرش سے عرش تک پہنچ جاتی ہیں۔ اسی وجہ سے امام مالکؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ روحیں چھوڑی ہوئی ہیں جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔ لوگ بھی خواب میں مردوں کی روحوں سے ملاقات کر لیتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کرتے کہ یہ بہت دور سے آتی ہیں (کبھی زندوں کی روحیں پرواز کر کے اوپر جا کر روحوں سے ملاقات کر آتی ہیں کبھی مردوں کی روحیں اتر کر آتی ہیں اور ان کا قبروں سے واسطہ قائم رہتا ہے) قبر والوں پر سلام و خطاب سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی روحیں جنت میں نہ ہوں اور قبروں کے پاس ہوں۔

ارباب قبر پر سلام و خطاب سے روحوں کا قبر میں ہونا لازم نہیں آتا

دیکھیں رحمۃ اللعالمین ﷺ کی روح مبارک اعلیٰ علیین میں رفیق اعلیٰ کے ساتھ ہے لیکن آپؐ سلام کرنے والوں کے سلام کا جواب دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ابن عبد البرؒ کے نزدیک بھی شہداء کی روحیں جنت میں ہیں۔ جبکہ دوسروں کی طرح ان پر بھی سلام کیا جاتا ہے جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ان پر سلام کرنے کی تعلیم دی۔ صحابہ کرامؓ بھی شہدائے احد پر سلام کیا کرتے تھے۔ جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان کی روحیں جنت میں جہاں چاہتی ہیں چلتی پھرتی ہیں۔ شاید تم کہو کہ یہ تو عجیب بات ہے کہ روح جنت میں بھی ہو اور قبر پر سلام کرنے والوں کے سلام بھی سنے اور ان کے سلام کا جواب بھی دے۔

یہ بات تو سمجھ میں آتی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روحوں کو جسموں پر قیاس نہ کرو۔ دیکھیں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت جبرئیل امین علیہ السلام کو دیکھا کہ ان کے سات سو پر ہیں۔ اور ان میں سے دو پروں نے مغرب و مشرق کا پورا فاصلہ بھر رکھا ہے یہی وہ جبرئیل امین ہیں جو رحمۃ اللعالمین ﷺ کے سامنے آ کر دوزانو بیٹھ جاتے ہیں اور تھوڑی سی جگہ میں سما جاتے ہیں۔ دیکھئے آپ ملاء اعلیٰ میں اپنی جگہ پر بھی ہیں اور رحمۃ اللعالمین ﷺ کے سامنے بھی۔ اگر یہ بات تمہاری سمجھ میں نہ آئے تو اللہ تعالیٰ نے ایسے دل پیدا کیے ہیں جو اس کی تصدیق کرتے اور اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

یہ بات جس کے دل میں نہ آئے وہ اس پر بھی ایمان نہیں لائے گا کہ اللہ تعالیٰ روزانہ رات کے پچھلے حصے میں دنیوی آسمان پر اتر آتا ہے۔

جبکہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر ہے۔ کبھی اس کے اوپر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ بلکہ وہ ہر چیز سے بلند و اعلیٰ ہے۔ اور بلندی اس کی ذاتی صفت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ عرفہ کے دن زوال کے بعد موقف والوں سے قریب ہوتا ہے۔ اسی طرح قیامت کے دن لوگوں کے حساب کے لیے آئے گا اور زمین اس کے نور سے روشن ہو جائے گی۔ اسی طرح اس وقت آیا تھا جب زمین بچھائی اور درست کی اور اسے پھیلا اور بچھا کر ٹھیک ٹھاک کی اور مقاصد کے لیے اسے تیار کیا تھا اسی طرح قیامت کے دن آئے گا۔ جب تمام زمین میں کوئی زندہ شخص باقی نہ رہے گا جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر آپ کا رب زمین پر چلے پھرے گا۔ اور شہر خالی پڑے ہوں گے۔ دیکھیں بیک وقت زمین پر بھی ہوگا اور عرش پر بھی۔

آمن الرسول بما انزل الیه من رب المومنون.

مختلف روحوں کے اوصاف بھی مختلف ہوتے ہیں

یہاں یہ بات بھی جان لینا ضروری ہے کہ مختلف صفتوں کے لحاظ سے روحوں میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی روح بڑی طاقت والی اور بہت بڑی ہے اور کوئی اس سے کم ہے۔ اسلیئے بڑی چھوٹی روح کا جو حال ہوگا وہ اس سے کم والی کا نہ ہوگا۔ تم دنیا میں بھی روحوں کے احکام میں بہت بڑا فرق دیکھتے ہو۔ ان کی حالتوں مضبوطی میں ان کی تیزی و سستی میں اور ان کی امداد و اعانت میں کتنا بڑا فرق محسوس کرتے ہو۔ پھر جو روح بدن کی قید سے اور اس کی آلائشوں سے آزاد ہو گئی اسے جو تصرف و قوت، ہمت و حوصلہ اور

سرعت پرواز و تعلق حاصل ہوگا وہ اس روح کو حاصل نہ ہوگا جو قید و محبوس ہو۔ جسمانی آلائشوں میں لتھڑی ہوئی ہو اور جسمانی رکاوٹوں سے گھری ہوئی ہو۔ پھر جب حالت قید میں روحوں کے احوال میں فرق ہے تو آزادی کے بعد تو علیحدہ ہی حال ہوا گا۔ جب کہ ان میں ان کے قویٰ جمع ہوں گے اور اپنی اصلی حالت میں ہوں گی اور بلند حوصلے والی ہوں گی۔

روحوں کے حیرت انگیز کارنامے

مرنے کے بعد روحوں کے افعال کے بارے میں ہر طبقے کے لوگوں میں بے شمار خواب ہیں کہ ان سے ایسے ایسے پاک و بلند افعال ظہور میں آئے ہیں جو جسم میں رہ کر ظہور میں نہیں آسکتے تھے۔ مثلاً تن تنہا ایک یا دو یا چند روحیں بہت بڑے لشکر کو شکست دے دیتی ہیں اکثر اوقات لوگوں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کو مع حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہم کے خواب میں دیکھا کہ ان کی روحوں نے کافروں اور ظالموں کے لشکروں کو شکست دے دی۔ پھر اس کا ظہور بھی ہوا۔ کہ ٹڈی دل لشکر' نہتے' کمزور اور تھوڑے سے مسلمانوں سے شکست بھی کھا گیا۔

یہ حیران کن بات نہیں تو اور کیا ہے کہ دو مسلمان دوستوں کی روحیں خواب میں ملاقات کرتی ہیں جبکہ دونوں میں زیادہ سے زیادہ دوری ہوتی ہے کچھ روحوں کو دکھ بھی پہنچتا ہے اور پہچانتی بھی ہیں کہ ہم دوست ہیں جبکہ ان کی جسمانی ملاقات بھی نہیں ہوتی۔ پھر جب دونوں کی جسمانی ملاقات ہوتی ہے تو جو کچھ خواب میں دیکھا تھا بالکل اس کے مطابق ہوتا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ مومن کی روحیں ایک دن کی مسافت سے ملاقات کر لیتی ہیں۔ جبکہ کسی نے کسی کو دیکھا بھی نہیں ہوتا۔ کچھ اس روایت کو مرفوع بھی لائے ہیں۔

عکرمہؒ و مجاہدؒ سے روایت ہے کہ نیند کی حالت میں اصل روح تو جسم ہی میں رہتی ہے (موت کی طرح بالکل آزاد نہیں ہوتی) تاہم اس کی پرواز دور دور تک ہوتی ہے اور جب جسم میں آجاتی ہے تو انسان جاگ جاتا ہے۔ جیسے سورج کی کرنیں جو سورج سے نکلتی ہیں اور زمین تک پہنچ جاتی ہیں اصل کرنیں تو سورج ہی میں ہیں تاہم ان کی پرواز دور دور تک پہنچتی ہیں۔

روح کس طرح اپنی روشنی پھیلاتی ہے؟

کچھ علماء سے روایت ہے کہ روح ناک کی راہ سے اپنی روشنی پھیلاتی ہے لیکن اس کی سواری جسم ہی رہتا ہے۔ اگر پوری طرح سے نکل جائے تو انسان مر جائے۔ مثال کے طور پر اگر چراغ سے بتی نکال لی

جائے تو چراغ بالکل بجھ جاتا ہے۔ اس کے الٹ کہ اگر چراغ میں بتی روشن ہے تو اس کی روشنی دور دور تک پھیل جاتی ہے۔ اسی طرح روح نیند کی حالت میں ناک کی راہ سے پھیل کر دور دور تک گھوم آتی ہے اور مردوں کی روحوں سے بھی ملاقات کر آتی ہے۔ اگر فرشتہ جو خوابوں پر موکل ہے۔ اسے کوئی چیز دکھاتا ہے اور یہ آدمی بیداری کی حالت ہوشیار و سمجھ دار اور ذہین و سچا ہوتا ہے۔ اور حالت بیداری میں کسی غلط بات کی طرف متوجہ ہونے والا نہیں ہوتا تو جب اس کی طرف روح لوٹ کر آتی ہے تو روح اس کے دل میں وہ بات ڈال دیتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کی صلاحیت کے مطابق دکھائی ہے لیکن اگر بے سمجھ دھوکے میں آ جانے والا اور باطل پسند ہوتا ہے تو خواب میں اللہ تعالیٰ کے حکم سے جو کچھ اچھی یا بری بات دیکھتا ہے تو چونکہ اس نے کچھ شیطانی کرشمے اور غلط باتیں بھی راہ میں دیکھی ہیں اس لیے بیداری پر ذہن میں صحیح صحیح خواب نہیں رہتا۔ کیونکہ صحیح و غلط میں گڑ بڑ ہو گئی ہے اور قوت فیصلہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے پریشان خواب کی تعبیر بتانے والے بھی قاصر رہتے ہیں۔ (ابن مندہ)

اس سلسلے میں یہ بہترین قول ہے اور اس کا قائل ارواح و احکام ارواح کی معرفت و بصیرت والا ہے۔ ایک شخص علم و حکمت کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اور اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا۔ لیکن اگر شیطانی باتیں کھیل و کود یا گانا بجانا یا شبہات یا دیگر غلط باتیں اس کے کان میں پڑ جاتی ہیں تو ان کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور انہیں قبول کر لیتا ہے اور وہ اس کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتی ہیں۔ جس کے نتیجے میں عقل کی باتوں میں گڑ بڑ ہو جاتی ہے اور صحیح و غلط میں پہچان نہیں کر سکتا۔ نیند میں بھی روحوں کی یہی حالت ہے۔ لیکن اجسام سے بالکل جدا ہونے کے بعد ارواح کو ان باطل عقیدوں و شبہات پر جو تعلقات اجسام کی حالت میں ان کا حصہ رہ چکے تھے۔ عذاب ہوتا ہے اور ان ارادوں اور خواہشات پر بھی جو حائل ہو گئے تھے اور ان اعمال پر بھی جن میں روح جسم کے ساتھ شریک رہی یہی برزخ کی تنگ روزی اور تنگ زندگی ہے چونکہ پاکیزہ، بلند حوصلہ اور سچ پسند روح جھوٹ پسند نہیں ہوتی۔ اور نہ اس سے کبھی مانوس ہوتی ہے اس لیے وہ اپنے صحیح صحیح اعتقادات و علوم و معارف کی وجہ سے جو اس نے مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کر لیے ہیں اور اپنے بلند ارادوں اور پاکیزہ حوصلوں سے آرام پاتی ہے۔ یہی اعمال اس کے لیے برزخ میں جنت کا باغیچہ اور اس کے لیے جہنم کا گڑھا بن جاتے ہیں۔

مومنوں کی روحیں اللہ کے پاس ہیں۔ تبصرہ

اس قول میں قرآن کا ادب ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے کیونکہ قرآن میں ہے: بل احیاء عند ربھم

یرزقون. بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں اور کھاتے پیتے ہیں۔اس قول کے دلائل (۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: مرنے کے بعد روح آسمان پر لے جائی جاتی ہے یہاں تک کہ اس آسمان پر پہنچ جاتی ہے جس پر اللہ تعالیٰ ہے لیکن بدروح کے لیے پہلے آسمان کے دروازے بھی نہیں کھولے جاتے اور وہیں سے پھینک دی جاتی ہے پھر وہ قبر میں آتی ہے۔ (احمد بسند صحیح)

(۲) ابوموسیٰ اشعری رضی الہ عنہ کا بیان ہے کہ مومن کی روح سے جب وہ جسم سے باہر آتی ہے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو نکلتی ہے۔ پھر فرشتے اسے پہلے آسمان کے پاس لے کر پہنچتے ہیں۔ آسمان والے پوچھتے ہیں یہ کیا ہے؟ فرشتے جواب دیتے ہیں کہ یہ فلاں بن فلاں ہیں اور ایسے ایسے عمل کیا کرتے تھے' ان کے نیک عمل بتاتے ہیں یہ سن کر آسمان والے لانے والے فرشتوں اور روح کا استقبال کرتے ہیں اور ان سے روح لے لیتے ہیں۔ آسمان کے جس دروازے سے عمل چڑھا کرتا تھا اسی سے روح چڑھتی ہے اور آسمانوں میں سورج کی طرح چمکتی ہوئی چڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ عرش تک پہنچ جاتی ہے۔ کافر کی روح بھی اول آسمان کے قریب تک چڑھتی ہے اور آسمان والے پوچھتے ہیں کہ یہ کیا ہے؟ فرشتے کہتے ہیں کہ یہ فلاں بن فلاں ہے اور ایسے ایسے گندے عمل کیا کرتا تھا۔ فرشتے بیزار ہو کر اسے الٹے ہاتھوں دھکا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسے لے جاؤ۔ چنانچہ وہ تحت الثریٰ پہنچا دی جاتی ہے۔

(۳) حذیفہ بن الیمانؓ کا بیان ہے کہ روحیں اللہ تعالیٰ کے پاس ٹھہری ہوئی ہیں اور اپنے اپنے جسم میں جانے کے انتظار میں ہیں۔ جب تک کہ دوسرے دو صوروں کے بعد ان میں چلی نہ جائیں۔

(۴) ابن زبیرؓ کے قتل کے بعد ابن عمرؓ بیت اللہ میں جاتے ہیں۔ ابن زبیرؓ کی لاش لٹک رہی تھی۔ آپ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کو تسلی اور تشفی دینے لگتے ہیں اور فرماتے ہیں صبر کریں اور پرہیز گاری کی راہ اختیار کیجئے۔ یہ جسم کچھ نہیں۔ اصل روحیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں۔ حضرت اسماءؓ جواب دیتی ہیں مجھے ہر طرح سے صبر ہے۔ حضرت یحییٰ علیہ السلام کا سر ایک اسرائیلی فاحشہ کو بطور ہدیہ کے پیش کیا گیا تھا۔ جب ان کے ساتھ ایسا ہوا تو ہماری ہستی کیا ہے؟

(۵) ہلال بن یساف سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ ہم کعب' ربیع بن خیثم' خالد بن عرعرۃ اور دیگر چند لوگوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں حضرت ابن عباسؓ تشریف لائے۔ کعبؓ بولے یہ

تمہارے نبی ﷺ کے چچا کے بیٹے آرہے ہیں۔ آپ نے انہیں جگہ دی۔ ابن عباسؓ بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ میں نے تمام قرآن سمجھ لیا ہے' بس چار جگہ سمجھ میں نہیں آیا۔ وہ چار مقام مجھے سمجھا دیجئے۔ سجین کیا ہے؟ علیین کیا ہے؟ سدرۃ المنتہیٰ کیا ہے؟ اور و رفعنا مکانا علیا (ہم نے ادریس کو بلند جگہ پر اٹھا لیا) کا کیا مطلب ہے؟ فرمایا: علیین تو ساتواں آسمان ہے جس میں مومنوں کی روحیں ہیں اور سجین ساتویں زمین کے نیچے والا طبقہ ہے۔ کافروں کی روحیں ابلیس کے لشکر کے نیچے ہیں اور آیت کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ادریس علیہ السلام کے پاس وحی بھیجی کہ میں روزانہ تمام انسانوں کے اعمال کے برابر تمہارے عمل اٹھاتا ہوں۔ آپ نے ایک فرشتے سے جو آپ کا دوست تھا' درخواست کی کہ ملک الموت سے کہیں کہ مجھے تھوڑی سی اور مہلت دے دیں تاکہ عمل کا اور موقع مل جائے آخر فرشتہ آپ کو اپنی پیٹھ پر بٹھا کر اڑ جاتا ہے جب چوتھے آسمان پر پہنچا ہے تو فرشتہ موت سے مڈبھیڑ ہو جاتی ہے۔ انہیں آپ کا پیغام پہنچاتا ہے۔ فرشتہ موت پوچھتے ہیں وہ کہاں ہیں؟ فرشتہ کہتا ہے میری پیٹھ پر ہیں۔ فرشتہ موت کہتا ہے کہ مجھے تعجب تھا کیونکہ مجھے حکم ملا تھا کہ ان کی روح چوتھے آسمان پر قبض کروں۔ سدرۃ المنتہیٰ ایک بیری کا درخت ہے جو عرش اٹھانے والے ملائکہ کے سروں پر ہے۔ یہی مخلوق کے علم کی انتہا ہے۔ اس کے علاوہ کا کسی کو علم نہیں۔ اسی وجہ سے اسے سدرۃ المنتہیٰ کہا جاتا ہے۔ (جریر و ابن مندہ)

(۶) ضحاک کا بیان ہے کہ قبض کئے جانے کے بعد مومن کی روح دنیوی آسمان تک چڑھائی جاتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ آسمان کے معزز فرشتے دوسرے آسمان تک پہنچائے جاتے ہیں۔ اسی طرح ساتوں آسمانوں سے گزر کر سدرۃ المنتہیٰ پہنچتی ہے سوال کیا گیا سدرۃ المنتہیٰ کیوں کہتے ہیں۔ فرمایا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی امر اس کے آگے نہیں بڑھتا۔ فرشتے کہتے ہیں کہ اے رب یہ تیرا بندہ فلاں ہے۔ جبکہ اللہ کو خبر ہے۔ پھر اس کے پاس اللہ تعالیٰ مہر شدہ دستاویز بھیجتا ہے جو اسے عذاب سے بچا کر رکھتی ہے۔ اسی کی طرف اس آیت (کلا ان کتاب الابرار الخ) ہرگز نہیں نیکوں کے اعمال نامے علیین میں ہیں۔ جانتے ہو علیون کیا ہے؟ ایک لکھی ہوئی تحریر ہے جس پر مقرب فرشتوں کی شہادت ثبت ہے۔) میں اشارہ ہے یہ قول جنت والے قول کے مخالف نہیں۔ کیونکہ جنت سدرۃ المنتہیٰ کے پاس بھی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے پاس بھی۔ گویا اس کے قائل نے یہ قول زیادہ موافق اور زیادہ سلامتی والا دیکھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بتایا ہے کہ شہیدوں کی روحیں اس کے پاس ہیں۔ اور اللہ کے نبی ﷺ نے یہ بتایا کہ وہ روحیں جنت میں جہاں چاہتی ہیں کھاتی پھرتی ہیں۔

مومنوں کی روحیں جابیہ میں اور کافروں کی حضر موت کے کنویں برہوت میں

تبصرہ

ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ رافضیوں کا قول ہے لیکن یہ غلط ہے کیونکہ اہل سنت کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے۔ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ مومنوں کی روحیں جابیہ میں ہیں۔ چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ مومنوں کی روحیں جابیہ میں جمع ہوتی ہیں اور کافروں کی روحیں حضر موت کی شوریلی زمین میں جسے برہوت کہتے ہیں جمع ہوتی ہیں' ایک دفعہ کعب نے دیکھا لوگ ابن عمروؓ کے پاس جمع ہیں اور ان سے مسائل پوچھ رہے ہیں ایک شخص سے کہا کہ ان سے جا کر پوچھو کہ مومنوں اور کافروں کی روحیں کہاں ہیں؟ آخر اس نے پوچھا تو فرمایا کہ جابیہ اور برہوت میں۔ (ابن مندہ)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ تمام زمین پر بہترین کنواں زمزم اور بدترین کنواں برہوت ہے اور زمین کا بہترین علاقہ مکہ کا علاقہ ہے اور ہند کا وہ علاقہ ہے جہاں حضرت آدم علیہ السلام اتارے گئے تھے۔ اسی علاقہ سے تمہاری خوشبو آتی ہے اور بدترین علاقہ احقاف ہے جو حضر موت میں ہے اور جہاں کافروں کی روحیں لوٹائی جاتی ہیں۔ (ابن مندہ)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تمام زمین کی بدترین جگہ حضر موت کی وادی ہے جسے برہوت کہتے ہیں اور جہاں کافروں کی روحیں ہیں اور وہاں ایک کنواں ہے جس کا پانی دن میں پیپ کی طرح سیاہ معلوم ہوتا ہے اور اس میں زمین کے کپڑے مکوڑے جمع رہتے ہیں۔

ایک شخص کا برہوت کے بارے میں واقعہ

ایک شخص کا بیان ہے کہ میں نے وادی برہوت میں ایک رات گزاری۔ میں نے وہاں طرح طرح کی آوازیں سنیں جسے لوگ پکار رہے ہیں اے دومۃ اے دومۃ کسی اہل کتاب نے بتایا کہ دومۃ وہ فرشتہ ہے جو کافروں کی روحوں پر موکل ہے۔ سفیان کہتے ہیں کہ ہم نے حضرمیوں سے سنا کہتے تھے کہ وہاں کوئی شخص رات نہیں گزار سکتا۔ (ابن مندہ)

اگر جابیہ سے مراد تمثیل ہے کہ روحیں ایسی کھلی جگہ جمع ہیں جو اپنی کشادگی اور ہوا کی پاکیزگی میں جابیہ کہ مانند ہے تو خیر اور اگر خاص جابیہ کا مقام مراد ہو تو اس کا علم شریعت ہی سے ہو سکتا ہے' شاید انہوں نے اہل کتاب سے یہ بات سنی ہو۔

روحیں زمین میں رہتی ہیں جن کے وارث اللہ کے بندے ہوں گے

تبصرہ

اگر اس سے یہ مراد ہے کہ آیت کا یہی مطلب ہے تو غلط ہے کیونکہ آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ اور اکثر علمائے تفسیر نے زمین سے زمین جنت مراد لی ہے۔ ابن عباسؓ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے دنیا کی وہ زمین مراد ہے جسے اللہ تعالیٰ امت محمدیہ کے ہاتھوں فتح کرائے گا۔ یہی قول صحیح ہے جس کی مثال سورۂ نور کی یہ آیت وعدہ اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا اللہ نے مسلمانوں سے وعدہ فرمالیا ہے کہ وہ انہیں زمین پر حاکم بنا کر رہے گا جیسے اس نے ان سے پہلے مسلمانوں کو حاکم بنایا تھا' ہے۔ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ دنیا کے مشرق و مغرب میرے لیے اکٹھے کر دیئے گئے۔ جلد ہی میری امت کی حکومت ان ملکوں پر ہو جائے گی (جو جو ملک میرے لیے سمیٹے گئے) بعض مفسروں کے نزدیک بیت المقدس کی زمین ہے۔ یہ وہ زمین ہے جس کا وارث اللہ کے نیک بندوں کو بتایا گیا مگر آیت اسی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

مومنوں کی روحیں علیین میں ہیں اور کافروں کی روحیں سجین میں

اگلے پچھلے علماء کا یہی قول ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے اس قول اللھم الرفیق الاعلی اے اللہ بلند ساتھیوں میں پہنچا' میں اسی طرف اشارہ ہے اسی سلسلے میں اوپر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ والی حدیث گزر چکی اور حذیفہؓ اور ابن عمرؓ کا قول بھی گزر چکا۔ مزید رحمۃ اللعالمین ﷺ کا یہ فرمان بھی گزر چکا کہ شہیدوں کی روحیں عرش کے نیچے قندیلوں میں بسیرا کرتی ہیں۔ اور براءؓ والی حدیث بھی گزر چکی۔ لیکن ان تمام دلائل سے ارواح کا مجرد ہوتے ہی ٹھہرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ روحیں رب کے آگے پیش کی جاتی ہیں۔ پھر وہ ان میں اپنا فیصلہ فرما کر انہیں اہل صبین یا اہل سجین میں سے لکھتا ہے۔ پھر روح سوال و جواب کے لیے قبر کی طرف لوٹتی ہے۔ پھر جہاں اس کے ٹھکانہ کا فیصلہ ہوا ہے اسی کی طرف لوٹ آتی ہے یعنی مومنوں کی روحیں حسب مراتب علیین میں اور کافروں کی روحیں سجین میں ٹھہر جاتی ہیں۔

مومنوں کی روحوں کا زمزم کے کنویں میں اجماع سمجھنا غلط ہے

اس پر کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہیں۔ اور نہ یہ کسی مستند اہل علم کا قول ہے۔ زمزم کے کنواں میں تمام مومنوں کی روحیں آ بھی نہیں سکتیں بلکہ یہ قول بالکل سنت کے خلاف ہے۔ واضح سنت سے ثابت ہو چکا ہے کہ مومن کی روح پرندہ ہے جو جنت کے درختوں کے پھلوں سے کھاتا ہے۔ یہ قول تو جابیہ والے قول سے بھی گھٹیا ہے کیونکہ وہ فراخ جگہ تو ہے اور کنواں تو بالکل تنگ ہوتا ہے۔

روحیں زمین والے برزخ میں رہتی ہیں اور جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں

تبصرہ

یہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ برزخ اس آڑ کو کہتے ہیں جو دو چیزوں میں رکاوٹ ہو۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کا یہ مطلب ہے کہ روحیں اس زمین پر رہتی ہیں جو دنیا و آخرت کے درمیان ہے۔ اور وہاں آزاد ہیں۔ اس پوری زمین پر جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں۔ یہ قول بھی مضبوط طاقت ور ہے کیونکہ روحیں دنیا تو چھوڑ چکیں اور آخرت ابھی آئی نہیں اس لیے آخرت میں بھی نہیں گئیں بلکہ دنیا اور آخرت کے درمیان مومنوں کی روحیں کھلی برزخ میں ہیں جس میں آرام ہی آرام اور انعام ہی انعام ہیں۔ اور کافروں کی روحیں تنگ برزخ میں ہیں جہاں دکھ ہی دکھ، بے قراریاں اور عذاب ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور ان کے ماوراء زندگی بعد الموت تک برزخ ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں بائیں روحوں کا اجتماع

تبصرہ

اس قول کی معراج والی حدیث تائید کرتی ہے۔ لیکن حدیث میں ایسے الفاظ نہیں ہیں جن سے حضرت آدم علیہ السلام کے برابر ہی میں روحوں کے اجتماع کا ثبوت ہو بلکہ کچھ روحیں آپ کے دائیں ہیں اور آپ سے بلند و وسیع ترین مقامات پر ہیں اور کچھ بائیں اور پست و تاریک و تنگ مقامات میں ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں یہ برزخ دنیوی آسمان کے پاس ہے۔ یعنی عناصر کی حدود سے ماوراء جگہ ہے۔ اور آسمان دنیا کے نیچے ہے۔ مگر ابن حزم بغیر دلیل کے بات کرنے والوں کی تو پکڑ کرتے ہیں لیکن خود اپنے گریبان میں نہیں جھانکتے کہ اس قول پر قرآن و حدیث سے کون سی دلیل ہے۔ ہم ان کے قول

پر بھی انشاء اللہ مفصل تبصرہ کرنے والے ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر مسلمانوں کی روحیں پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں طرف مان لی جائیں اور یہ بھی ثابت ہے کہ شہیدوں کی روحیں عرش کے سائے میں ہیں۔ اور عرش ساتویں آسمان کے اوپر ہے تو دونوں باتوں میں ٹکراؤ ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب کئی طرح سے ہے۔ اول تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روحیں دائیں بائیں بلندی کی طرف اور پستی کی طرف میں نہ ہوں۔ دوسرے دنیوی آسمان پر دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ارواح کے ٹھہرنے کی جگہ علیین یا سجین میں نہ ہو۔ تیسرے آپ نے یہ خبر نہیں دی کہ آپ نے اس جگہ تمام نیک بختوں کی روحیں دیکھی تھیں بلکہ یہ فرمایا کہ میں نے حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں طرف روحیں دیکھیں اور بائیں طرف بھی۔ جبکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے اوپر حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام چھٹے اور ساتویں آسمان پر ہیں۔ یہی رفیق اعلیٰ کی روحوں کا حال ہے بلکہ آپس میں یہ روحیں بھی مرتبوں کے لحاظ سے بلند ہیں جیسا کہ بدبختوں کی روحیں پستی میں مراتب کے حساب سے پست ہیں۔

کیا اجسام کے پیدا ہونے سے پہلے روحیں جہاں تھیں مرنے کے بعد وہی ان کا مقام ہے؟

یہ ابن حزم کا قول ہے اس دعوے کی بنا اس پر ہے کہ روحیں اجسام سے پہلے مخلوق تھیں۔ لیکن اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ روحیں اجسام کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ پہلے پیدا ہوئیں ان کے پاس قرآن وحدیث سے کوئی ثبوت نہیں اور نہ اجماع سے۔ یہ دعویٰ انہوں نے یا تو آیتوں سے استنباط کیا ہے یا ضعیف حدیثوں سے۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: واذ اخذ ربک من بنی آدم الخ جب آپ کے رب نے بنی آدم کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی اور انہیں انہی پر گواہ کر کے پوچھا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں تو انہوں نے کہا کیوں نہیں۔ ہم گواہ ہیں دوسری جگہ فرمایا: ولقد خلقنا کم ثم صورنا کم الخ یقیناً ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہاری صورتیں بنائیں۔ پھر ہم نے فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو چنانچہ انہوں نے سجدہ کیا۔ معلوم

ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحیں (نفوس) اکٹھی پیدا کیں اسی طرح رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ روحیں جمع کیا ہوا لشکر ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے روحوں سے اپنی ربوبیت کا اقرار کرایا ہے تو وہ صورت و شکل والی مخلوق تھیں۔ اور صاحب عقل بھی تھیں اور ابھی فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لیے سجدہ کا حکم بھی نہیں ملا تھا۔ اور روحوں کو اجسام میں داخل بھی نہیں کیا گیا تھا' اس وقت اجسام مٹی تھے' پیدا ہی نہیں ہوئے تھے کیونکہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے لفظ ثم استعمال کیا ہے جو وقفہ کے ساتھ تاخیر چاہتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں پیدا کر کے جہاں چاہا ٹھہرا دیا۔ یعنی برزخ میں جس کی طرف موت کے بعد لوٹ کر چلی جاتی ہیں۔ اس مسئلہ پر سیر حاصل تبصرہ اس سوال ''کیا جسم سے پہلے روحیں پیدا ہوئیں یا جسم کے ساتھ ساتھ؟'' میں آ رہا ہے۔ اس جگہ موضوع گفتگو تو یہ ہے کہ مرنے کے بعد روحیں کہاں ٹھہرتی ہیں؟ ابن حزم کا یہ کہنا کہ روحیں اس برزخ میں ٹھہرتی ہیں جس میں اجسام کے پیدا ہونے سے پہلے تھیں اپنے عقیدے پر مبنی ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ روحیں حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں ہے صحیح ہے جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے اس کی خبر دی ہے لیکن ان کا یہ کہنا کہ روحوں کا مستقر برزخ میں وہ مقام ہے جہاں عناصر کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے بغیر دلیل کے ہے۔ قرآن وحدیث سے اس پر کوئی دلیل نہیں اور نہ اہل اسلام کے عقائد کے مشابہ ہے۔ بلکہ صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ روحوں کا مستقر عناصر سے اوپر جنت میں اللہ کے پاس ہے۔ اور قرآن بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ شہیدوں کے بارے میں ابن حزم بھی کہتے ہیں کہ وہ جنت میں ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ صدیق شہیدوں سے افضل ہیں۔ لامحالہ وہ بھی جنت میں ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ اکابر صحابہ کی روحیں تو آسمان دنیا کے نیچے ہوں اور ہمارے زمانے کے شہیدوں کی روحیں جنت میں ان سے اوپر ہوں۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ محمد بن نصر مروزی اسحاق بن راہویہ سے یہی قول نقل کرتے ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ اسی پر تمام اہل علم اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ غلط ہے کیونکہ یہ اپنی کتاب ''کتاب الرد علی ابن قتیبۃ'' میں و اذاخذ ربک من بنی آدم. الـــخ کی تفسیر میں فرماتے ہیں اہل علم کا اتفاق ہے کہ اجسام سے پہلے (پشت آدم علیہ السلام سے نکالی ہوئی روحوں سے) اللہ نے اپنی ربوبیت کا اقرار کرایا۔ اس عبارت سے ابن حزم کا یہ دعویٰ کہ روحوں کا ٹھکانہ وہ مقام ہے جہاں عناصر ختم ہوتے ہیں کسی صورت سے بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ اجسام سے پہلے ارواح موجود تھیں۔ بس اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وقت روحیں آدم علیہ السلام کی پشت سے نکال کر ان سے ربوبیت کا اقرار کرایا اور پھر پشت آدم علیہ السلام میں لوٹا دیں۔

اگر چہ اس کی قائل علماء سلف وخلف کی ایک جماعت ہے لیکن صحیح قول اس کے متضاد ہے جو عنقریب بتایا جائے گا انشاء اللہ کیونکہ اس مسئلہ کے جواب کی غرض میں یہ داخل نہیں کہ ارواح اجسام سے پہلے تھیں یا پیچھے اور اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ روحیں پہلے تھیں تو یہ دعویٰ کہاں سے ثابت ہوا کہ روحوں کا ٹھکانہ وہ مقام ہے جہاں عناصر ختم ہوتے ہیں اور موت سے پہلے بھی وہی ان کا ٹھکانہ تھا۔

کیا اجسام کے ساتھ روحیں بھی فنا ہوتی ہیں؟

یہ ان کا عقیدہ ہے جو روحوں کو عوارض اجسام سے مانتے ہیں اور انہیں زندگی سمجھتے ہیں جیسے ابن باقلانی وغیرہ۔ یہی ابوالہذیل علاف کا قول ہے لیکن انہوں نے روح کی حیات سے تعبیر نہیں کی۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم کی موت سے دوسرے تمام اعراض کی طرح روح بھی مر جاتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا۔ اسلیئے ہر تبدیلی کے بعد ایک نئی روح کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ یعنی زندگی کے تھوڑے سے زمانے میں انسان کی ہزاروں روحیں پیدا اور ختم ہوتی رہتی ہیں اور مرنے پر پچھلی روح بھی ختم ہو جاتی ہے۔ آسمان پر چڑھنے اترنے اور قبر میں آنے جانے' ملائکہ کے پکڑنے چھوڑنے اور عذاب وثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بس اللہ تعالیٰ جسم کو عذاب وثواب پہنچاتا ہے اور جب جسم کو عذاب وثواب پہنچاتا ہے تو اس وقت زندہ کر دیتا ہے۔ روحوں کا بالذات و مستقل وجود نہیں ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ زندگی محض دیمچی کی ہڈی میں لوٹائی جاتی ہے اور اسی کو عذاب وثواب پہنچتا ہے یہ ان کا قول ہے جن کو اپنی روحوں کا بھی علم نہیں دوسروں کی روحوں کا تو کیا ہوگا؟

یہ قول قرآن وحدیث اور اجماع کے خلاف ہے اور عقلی وفطری دلائل بھی اسے رد کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے روحوں کو نکلنے اور داخل ہونے کا اور لوٹ آنے کا حکم دیا ہے اور صحیح وواضح دلائل بتاتے ہیں کہ روحیں چڑھتی اتری اور پکڑی اور چھوڑی جاتی ہیں۔ ان کے لیے آسمان کے دروازے کھلتے ہیں وہ سجدہ اور بات چیت کرتی ہیں۔ وہ پانی کے قطرے کی طرح جسم سے نکل آتی ہیں جنت یا جہنم کے کفنوں میں لپیٹی جاتی ہیں انہیں ملک الموت اپنے ہاتھ میں لیتا ہے پھر اس کے ہاتھ سے فرشتے لے لیتے ہیں۔ ان سے خوشبو یا بدبو نکلتی ہے انہیں ایک آسمان کے ملائکہ دوسرے آسمان تک پہنچاتے ہیں پھر وہ ملائکہ کے ساتھ زمین ہی پر بھیج دی جاتی ہے۔ روح کو نکلتے وقت مرنے والے کی آنکھ دیکھتی ہے قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ روحیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ حلق تک پہنچ جاتی ہیں۔

اس کے علاوہ ارواح کی آپس میں ملاقات اور ان میں باہمی تعارف بھی ہوتا ہے اور وہ ایک جگہ جمع

کیا ہوا لشکر ہیں وغیرہ۔ یہ تمام دلائل مذکورہ بالا قول کی تردید کرتے ہیں۔ نیز شب معراج میں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں بائیں روحیں دیکھیں۔ نیز آپ نے بتایا کہ مومن کی روح ایک پرندہ ہے جو جنت کے درختوں سے کھاتا پیتا ہے اور شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں ہیں اور فرعون والوں کی روحوں پر صبح وشام آگ پیش کی جاتی ہے کتنی فحش غلطی ہے کہ ایک انسان کی زندگی میں ہزاروں روحیں مانی جائیں اور مرنے کے بعد ایک روح بھی عذاب وثواب کے لیے باقی نہ مانی جائے۔ یہ بات عقل وقدرت کے بھی خلاف ہے اور قرآن وحدیث کے بھی۔

کیا مرنے کے بعد روحوں کو ٹھہرنے کے لیے نئے اجسام ملتے ہیں؟

مسئلہ تناسخ

یہ مسئلہ جس قدر احادیث سے ثابت ہے سچ ہے خواہ اسے تناسخ سے تعبیر کرو یا نہ کرو۔ فلاسفہ کا تناسخ کہ دنیا ختم نہ ہوگی اور روحیں مختلف اجسام میں یوں ہی آتی جاتی رہیں گی غلط ہے اور یہ بالکل صحیح ہے کہ شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں رہتی ہیں جو عرش سے لٹکے ہوئے قندیلوں میں قیام کرتی (ٹھہرتی) ہیں۔ اور یہ قندیلیں بمنزلہ گھونسلوں کے ہیں۔ ان الفاظ سے اس کی وضاحت بھی آ گئی ہے کہ اللہ نے ان کی روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں رکھی ہیں۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے اس فرمان کے کہ مومن کی روح پرندہ ہے جو جنت کے درخت سے کھاتا پیتا ہے' دو احتمال ہیں یا تو جسم کی طرح یہ پرندہ روح کی سواری ہے یہ حکم اکثر مومنوں اور شہیدوں کی روحوں کا ہے یا روح پرندے کی صورت میں ہے۔ یہ ابن حزم اور ابن عبدالبر کا کلام ہے اور اس پر تبصرہ گزر چکا ہے۔

ابن حزم کا قول

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مومن کی روح پرندہ ہے جو چگتا پھرتا ہے یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے اور جاہلوں کے خیالوں کے مطابق نہیں مطلب یہ ہے کہ مومن کی روح جنت میں پرندے کی طرح اڑتی پھرتی ہے یہ مطلب نہیں کہ پرندے کی شکل وصورت میں ہے۔ نسمۃ میں تائے تانیث اسی طرح ہے جس طرح کوئی فصیح عرب کسی سے کہتا ہے: اتیت کتابی فاستخففت بھا. آپ نے میرے خط کی قدر نہیں کی۔ اس نے کہا تم نے کتاب مونث بنا دی ہے۔ کہنے لگا: کیا کتاب کا دوسرا نام صحیفہ نہیں ہے؟ اسی پر نسمۃ کو قیاس کرلو۔ اس حدیث میں زیادتی ہے کہ روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں ہیں (یہ

ان قندیلوں کی صفت ہے جن میں وہ بسیرا کرتی ہیں) اور ایک ہی حدیث ہے۔

ابن حزم کے قول پر تبصرہ

ابن حزم کی یہ بات لفظی لحاظ سے بھی غلط ہے اور معنوی لحاظ سے بھی کیونکہ **نسمة المومن طائر یعلق فی شجر الجنة** اور **ارواح الشهداء فی حواصل طیر خضر** دو مختلف حدیثیں ہیں۔ تاویل کی پہلی حدیث میں تو گنجائش ہے مگر دوسری حدیث میں کسی صورت سے بھی نہیں۔ دوسری حدیث کے ایک لفظ میں حواصل کے بجائے اجواف ہے اور ایک لفظ میں خضر کے بجائے بیض ہے۔ آپؐ نے یہ بھی بتایا کہ وہ پرندے جنت میں چگتے پھرتے ہیں اس کے پھلوں سے کھاتے پیتے ہیں اور اس کی نہروں سے پانی پیتے ہیں۔ پھر عرش کے نیچے قندیلوں میں آرام کرتے ہیں جو ان کے لیے بمنزلہ گھونسلوں کے ہیں۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ ان پرندوں کے پوٹے قندیلوں کی صفت ہے غلط ہے۔ بلکہ یہ قندیلیں ان پرندوں کی آرام گاہیں ہیں۔ اس حدیث میں تین باتوں کی وضاحت ہے۔ روحوں کی ان سب پرندوں کی جن کے پوٹوں میں روحیں ہیں' اور قندیلوں کی جو ان پرندوں کی آرام گاہیں ہیں' قندیلیں عرش کے نیچے ہیں جو چلتی پھرتی نہیں اور پرندے چلتے پھرتے ہیں۔ اور روحیں پرندوں کے پیٹوں میں ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر روح کو براہ راست پرندہ ہی مان لیا جائے اور پرندے کا جسم اس کی سواری نہ مانی جائے تو کیا خرابی ہے۔ بلکہ اس کی قرآن وحدیث سے تائید بھی ہوتی ہے فرمایا: **فی ای صورة ما شآء رکبک.** اللہ نے تجھے جس صورت سے چاہا بنا دیا۔ حدیث کے ایک لفظ میں ہے ان کی روحیں سبز پرندوں کی طرح ہیں۔ ابن حزم نے بھی یہی کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں دونوں لفظ ہیں لیکن صحیح مسلم کی روایت میں **فی اجواف طیر خضر** ہے۔ یعنی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں ہیں۔ شہدائے احد کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے ان کی روحیں سبز پرندوں کے پیٹوں میں رکھی ہیں۔ (ابن ابی شیبۃ) کعب والی حدیث میں ہے کہ شہداء کی روحیں سبز پرندوں میں ہیں۔ (سنن اربعۃ احمد) معلوم ہوا کہ پرندے روحوں کی سواریاں ہیں اس میں کوئی خرابی نہیں۔ نہ اس کے ماننے سے کوئی آئین شریعت غلط ہوتا ہے۔ اور نہ حدیث وقرآن کی مخالفت لازم آتی

ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے شہداء کی خاطر و مدارات اس طرح کی ہے کہ انہوں نے جو جسم اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربان کئے تھے ان کے بدلے انہیں ان سے اچھے جسم عطا فرما دیئے۔ جو ان کی روحوں کی سواری کا کام دیں۔ تا کہ ان کے ساتھ وہ جنتی نعمتوں سے خوب لطف اندوز ہوں پھر قیامت کے دن ان کی روحیں دنیوی جسموں میں لوٹائی جائیں گی۔

تناسخ کا شبہ

اس سے کسی کو تناسخ کا شبہ نہ ہو اگر اسے تناسخ سے تعبیر بھی کر لو تو یہ وہ تناسخ نہیں ہے جس کے کافر و بے دین قائل ہیں بلکہ یہ مفہوم صحیح و صریح حدیث سے ثابت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے وہم تناسخ اسے باطل نہیں کر سکتا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے صفات و اسمائے حسنیٰ کے جو حقائق عقلی و نقلی دلیلوں سے ثابت ہیں اور جن کو نہ ماننے والے ترکیب و تجسیم کہہ دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی صفتوں سے معطل کرنے والوں کی باتوں سے مرعوب ہو کر ان سے انکار نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح عقلی و نقلی دلیلوں سے اللہ تعالیٰ کے جو افعال ثابت ہوتے ہیں مثلاً اپنی مشیت سے کلام کرنا' روزانہ رات کو دنیوی آسمان پر اتر آنا اور یہ کہ وہ قیامت کے دن فیصلوں کے لیے بندوں میں آئے گا برحق ہیں۔ اگر کوئی انہیں حلول سے تعبیر کرے تو کرنے دو۔ اسی طرح عقلی و نقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے اوپر ہونا۔ ان سے الگ ہونا۔ عرش پر بیٹھنا ملائیکہ اور روحوں کا اس کی طرف چڑھنا اترنا اور اس کی طرف پاکیزہ کلموں کا چڑھنا۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ کا معراج میں اللہ کے پاس جانا اس سے قریب ہونا دونوں میں دو بلکہ اس سے بھی کم کمانوں کا فاصلہ رہ جانا ساری باتیں سچی ہیں۔ جہمیہ کے اس ڈر سے کہ وہ حیز و جہت اور جسمیت کا الزام دیں گے ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ امام احمدؒ کا فرمان ہے کہ کسی معترض کے ڈر سے ہم اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کا انکار نہیں کر سکتے۔ بدعتیوں کی یہ عادت ہے کہ وہ اہل سنت والجماعت کو اور ان کے اقوال کو ایسے القاب سے تعبیر کیا کرتے ہیں جن سے جاہل نفرت کریں۔ مثلاً انہیں حشو' ترکیب اور تجسیم کے نام سے پکارتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے عرش کا نام حیز و جہت رکھ لیا ہے تا کہ اس راہ سے اللہ تعالیٰ کے مخلوق کے اوپر اور عرش کے اوپر ہونے کی نفی کریں۔ جیسے رافضی صحابہؓ سے محبت کرنیوالوں کو ناصبی سے اور قدریہ مجوسیہ تقدیر ماننے کو جبر سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ القاب کچھ نہیں اصل حقائق ہیں۔ جبکہ یہ حقیقت ثابت ہونے کے بعد کہ شہداء کی روحیں سبز پرندوں میں ہیں اگر کوئی اسے تناسخ کہنے لگے تو اس لفظ تناسخ سے اس معنی کی

حقیقت غلط نہیں ہوگی۔

باطل تناسخ

باطل تناسخ وہ ہے جس کے ملحد قائل ہیں اور جو زندگی بعد الموت نہیں مانتے۔ ان کے فاسد خیال میں روحیں اجسام سے جدا ہو کر اپنے اپنے اعمال کے مطابق حیوانات' زمین کے کیڑے مکوڑے اور پرندوں کی شکلیں اختیار کر لیتی ہیں۔ اور اسی چکر میں رہتی ہیں۔ یہی ان کا عذاب وثواب ہے اور اس چکر سے انہیں کبھی نجات نہیں مل سکتی کیونکہ ان کے گمان میں دنیا کا چکر کبھی ختم نہیں ہوگا۔ زندگی بعد الموت کچھ نہیں کیونکہ دنیا ختم ہی نہیں ہوگی۔ یہی وہ باطل تناسخ ہے جو تمام انبیاء کی متفقہ حقیقت (زندگی بعد الموت) کے خلاف ہے۔ اور یہی اللہ تعالیٰ کا اور آخرت کا انکار کرتا ہے۔ اس گمراہ فرقہ کے نزدیک روحوں کا مستقر جسم سے جدا ہونے کے بعد مناسب حیوانوں کے اجسام ہیں۔ یہ انتہائی گھناؤنا اور غلط قول ہے۔ اسی کے قریب قریب ان کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ جسموں کی طرح روحیں بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ اور عذاب وثواب جسم کے اجزاء پر یا کسی جزو پر ہوتا ہے خواہ وہ ریڑھ کی پچھلی ہڈی ہو یا کچھ اور۔ اللہ تعالیٰ اسی میں خواہ زندگی لوٹا کر یا زندگی لوٹائے بغیر ہی احساس لذت والم پیدا فرما دیتا ہے ان لوگوں کے گمان میں برزخ میں عذاب وثواب فقط جسم پر ہے۔ برخلاف ان کے وہ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ روح جسم میں کسی صورت سے بھی نہیں لوٹائی جاتی اور نہ جسم سے اس کا تعلق رہتا ہے اور عذاب وثواب فقط روح پر ہوتا ہے۔ صحیح ومتواتر حدیثیں دونوں باتیں غلط بتاتی ہیں۔ اور خبر دیتی ہیں کہ عذاب وثواب جسم و روح دونوں پر ہے خواہ اکٹھے ہوں یا علیحدہ علیحدہ۔

ارواح کے مستقر کے بارے میں قول مرجح

روح کے مستقر کے بارے میں بہت سے اقوال اور ان کی دلیلیں بیان کی گئی ہیں لیکن ان سب میں اولیت کس قول کو ہے تاکہ مسلمان اس کا عقیدہ رکھیں۔ سنئے برزخ میں روحوں کے حسب مراتب مستقر ہیں کچھ روحوں کا ٹھکانہ ملاء اعلیٰ میں اعلیٰ علیین میں ہے جیسے ارواح انبیاء کا مستقر۔ پھر انبیاء کے ٹھکانے میں بھی حسب مراتب فرق ہے۔ جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے معراج میں انبیاء کو دیکھا۔ کچھ ارواح کے ٹھکانے سبز پرندوں کے پوٹوں میں ہے جو جنت میں جہاں چاہتے ہیں چگتے پھرتے ہیں۔ یہ کچھ شہیدوں کی روحیں ہیں۔ سب کی نہیں۔ کیونکہ کچھ کی روحوں کو قرض وغیرہ کی وجہ سے جنت میں نہیں جانے دیا جاتا۔ جیسا کہ مسند میں ہے کہ کسی نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے پوچھا اگر میں اللہ تعالیٰ کی

راہ میں قتل کر دیا جاؤں تو مجھے کیا ثواب ملے گا؟ فرمایا: جنت۔ پھر جب اس نے پیٹھ موڑی تو فرمایا: سوائے اس شہید کے جس کے بارے میں ابھی حضرت جبرئیل علیہ السلام نے مجھے بتایا ہے۔ اکثر روحیں باب جنت پر روک دی جاتی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ میں نے تمہارے ایک ساتھی کو دیکھا کہ جنت کے دروازے پر روک دیا گیا ہے کچھ روحیں قبر میں بند رہتی ہیں جیسا کہ چادر والے کی حدیث میں ہے کہ کسی نے چادر چرالی تھی۔ پھر شہید ہو گیا۔ لوگوں نے اسے جنت والا سمجھا مگر رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کی قسم! اس نے جو چادر چرائی تھی وہ آگ بن کر اس کی قبر میں بھڑک رہی ہے۔ کچھ روحوں کا ٹھکانہ باب جنت ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ والی حدیث میں ہے کہ شہداء جنت کے دروازے والی نہر کے کنارے پر سبز گنبد میں ہیں۔ جن سے ان کی روزی صبح و شام ان کے پاس آتی ہے۔ (احمد)

اس کے مخالف جعفر بن ابی طالب ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ہاتھوں کے بدلے دو پر دے دیئے ہیں وہ جنت میں جہاں چاہتے ہیں اڑ کر پہنچ جاتے ہیں۔ کچھ کی روحیں زمین ہی میں محبوس رہتی ہیں۔ ان کی ملاء الاعلیٰ تک پہنچ نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ سفلی اور ارضی روحیں ہیں آسمانی روحوں کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ جیسے دنیا میں ان دونوں قسموں کی روحوں کا اجتماع نہ تھا۔ جسے دنیا میں رب کی معرفت و محبت اس کا ذکر و تقرب اور اس سے انسیت حاصل نہ ہو سکی۔ بلکہ خواہشوں اور گناہوں میں ڈوبا رہا اس کی روح جسم سے جدا ہو کر بھی اسی قسم کی ارواح کے ساتھ رہے گی جیسے بلند حوصلہ شخص کی روح جو دنیا میں اللہ کی محبت و تقرب اور انسیت کی مالات میں ڈوبا ہوا تھا جسم سے جدا ہو کر بھی اپنے مناسب ارواح علویہ کے ساتھ رہتی ہے جبکہ قیامت کے دن بھی اور عالم برزخ میں بھی انسان اسی کے ساتھ ساتھ ہے جس سے اسے محبت کا تعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ برزخ میں اور قیامت کے دن مناسب روحوں کو ملا دیتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں گزر چکا۔ یعنی پاکیزہ روحیں پاکیزہ روحوں کے ساتھ رہتی ہیں اور گندی روحیں گندی روحوں کے ساتھ۔

کچھ زانی مردوں اور عورتوں کی روحیں تنور میں رہتی ہیں۔ کچھ روحیں خون والی نہر میں تیرتی ہیں۔ اور ان کے مونہوں میں پتھر ٹھونسے جاتے ہیں۔ بہر حال روحوں کا ایک ٹھکانا نہیں ہے۔ علوی روحیں اعلیٰ علیین میں ہیں اور سفلی روحیں زمین سے آگے نہیں بڑھتیں۔ اگر تمہیں آثار میں وسیع معلومات و دلچسپی ہے تو دلائل تمہارے سامنے ہیں۔ آثار صحیحہ میں تعارض نہ سمجھ لینا۔ تمام آثار صحیح ہیں۔ اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور احکام ارواح کی معرفت پر بھی عبور حاصل ہونا چاہیے۔

ارواح کا اجسام پر قیاس' قیاس مع الفارق ہے

ارواح کا اجسام پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ بلکہ روحیں جنت میں ہونے کے باوجود آسمان پر بھی ہیں اور قبر کے پاس بھی ہیں۔ قبر والے جسم میں بھی ہیں۔ یہ اترنے چڑھنے میں انتہائی تیز رفتار ہیں۔ روحیں آزاد بھی ہیں قید بھی ہیں' بلندی والی بھی ہیں اور پستی والی بھی۔ انہیں بدن سے جدا ہونے کے بعد صحت و بیماری اور لذت و دکھ بدنی حالت اتصال سے کہیں زیادہ پہنچتا ہے۔ ان کا حال جنین سے اور پیدا ہونے کے بعد بچے سے ملتا جلتا ہے۔

روحوں کے چار گھر ہیں

روحوں کے چار گھر ہیں اور ہر لاحق گھر ہر سابق گھر سے بڑا ہے۔ پہلا گھر ماں کا پیٹ ہے جو محدود' تنگ' تاریک اور تین تین اندھیروں سے گھرا ہوا ہے اور دوسرا گھر دنیا ہے جہاں انسان نیکی و برائی اور سعادت و شقاوت کی کھیتی کرتا ہے۔ اور ان کے وجوہات حاصل کرتا ہے۔ تیسرا گھر برزخ ہے جو دنیا سے کھلا اور بہت بڑا ہے بلکہ ان دونوں کی نسبت وہی ہے جو پہلے دو گھروں میں تھی۔ چوتھا گھر آخرت ہے۔ یعنی جنت یا جہنم۔ آگے کوئی گھر نہیں۔

اللہ تعالیٰ آہستہ آہستہ انسان کو ایک گھر سے دوسرے گھر کی طرف منتقل کرتا ہوا آخری گھر (آخرت) میں لے آتا ہے۔ جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا تھا۔ اور جس کی پیدائش سے غرض اس گھر کی شقاوت و سعادت کا حصول تھا۔ ہر گھر کے حالات و احکام جداگانہ ہیں۔ مبارک ہیں وہ جو دنیا میں آ کر سعادت کے اسباب فراہم کرتے ہیں اور شقاوت کے کانٹوں سے دامن بچا کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ توحید اتباع رسولؐ اور خواہشات سے بچنے سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا شریعت کی باتیں سچی ہیں اور اس کے خلاف ہر بات جھوٹی ہے۔

☆☆☆

سولہواں حصہ

مردوں کی روحوں کو زندوں کے کسی عمل سے فائدہ پہنچتا ہے کہ نہیں؟

تمام فقہاء محدث اور علمائے تفسیر کا اس پر اجماع ہے کہ مردوں کو زندوں سے دو طریقوں سے فائدہ پہنچتا ہے ایک صورت کا تو خود مردہ حالت حیات میں سبب تھا۔ دوسری صورت دعا' استغفار' صدقہ' حج وغیرہ ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عمل کا ثواب پہنچتا ہے یا خرچ کا بھی۔ جمہور کے نزدیک نفس عمل کا ثواب پہنچتا ہے اور کچھ حنفیہ کے نزدیک خرچ کا بھی۔ جسمانی عبادت (نماز' روزہ' ذکر اللہ وغیرہ) کے ثواب کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

اکثر سلف و امام احمدؒ کے نزدیک ان کا بھی ثواب پہنچتا ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کے کچھ اصحاب کا بھی ہے۔ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص نیک عمل مثال کے طور پر نماز پڑھے یا صدقہ کرے یا کوئی اور نیک عمل کرے اور اس کا نصف ثواب اپنے والد کو یا والدہ کو بخش دے تو فرمایا یا مردے کو ہر عمل کا ثواب ملتا ہے۔ نیز فرمایا کہ تین بار آیت الکرسی اور سورۃ اخلاص پڑھ کر دعا مانگو کہ اے اللہ ان کا ثواب مردوں کو پہنچا دے۔ البتہ امام شافعی اور امام مالک الرحمہم اللہ علیہم کے نزدیک نہیں پہنچتا۔

بعض اہل کلام بدعتیوں کے نزدیک کسی عمل کا بھی ثواب نہیں پہنچتا

بعض متکلم بدعتی کہتے ہیں کہ مردے کو نہ دعا کا ثواب پہنچتا ہے اور نہ کسی اور عمل کا (مگر صحیح حدیثوں کی رو سے یہ بالکل غلط ہے) پہلی صورت کی راہ سے ثواب پہنچنے کی دلیل رحمۃ اللعالمین ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مرنے کے بعد انسان سے اس کا عمل کٹ جاتا ہے۔ بلکہ تین اعمال باقی رہتے ہیں' صدقہ جاریہ یا وہ علم جس سے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو' یا نیک اولاد جو اس کے لیے دعائیں مانگتی رہتی ہو (مسلم)

اس حدیث میں ان تین اعمال کا استثناء بتا رہا ہے کہ یہ مرنے والے ہی کے عمل ہیں۔ کیونکہ وہی ان کی وجہ بنا تھا۔

(۲) مرنے کے بعد مومن کو اس کی نیکیوں اور اعمال میں سے اس عمل کا اجر ملتا ہے جسے وہ دوسروں کو سکھا گیا۔ اور لوگوں میں اسے پھیلا دیا یا نیک اولاد چھوڑ گیا جو اس کے لیے دعائیں مانگتی رہتی ہے یا قرآن ورثہ میں چھوڑ گیا یا مسجد بنا گیا یا مسافر خانہ بنا گیا یا نہر جاری کر گیا' وہ صدقہ (جاریہ) جسے حالت صحت میں اپنے ہاتھ سے کر گیا۔ ان اعمال کا ثواب مرنے کے بعد اسے پہنچتا رہے گا۔ (ابن ماجہ)

(۳) جو شخص اسلام میں کوئی اچھا رواج ڈال گیا۔ اس کا ثواب اسے ملے گا اور اس کے بعد تمام عمل کرنے والوں کو ثواب بھی ملے گا۔ اور عمل کرنے والوں کے ثواب میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ یہی حال برے کام کا ہے۔ (مسلم) یہی مفہوم متعدد صحیح وحسن احادیث سے ثابت ہے۔

(۴) رسالت کے عہد میں کسی نے لوگوں سے کچھ مانگا۔ کسی نے اسے دیا نہیں پھر ایک شخص نے اسے کچھ دیا۔ اس کی دیکھا دیکھی لوگوں نے دیا۔ (آگے مذکورہ بالا حدیث کا مفہوم ہے۔ (احمد)

(۵) جو قیامت تک بلاوجہ قتل کیا جائے گا اس کے خون میں قابیل بھی حصہ دار رہے گا۔ کیونکہ سب سے پہلے اسی نے قتل ایجاد کیا تھا۔ معلوم ہوا کہ جب عذاب میں جو عدل ہے' یہ بات ہے تو ثواب میں جو فضل ہے' بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

دوسری صورت کے دلائل

(۱) والذین جاء و امن بعد هم یقولون الخ اور ان کے بعد آنے والے دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے ایمان میں سبقت کر گئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے مومنوں کے حق میں دعائیں مانگنے والوں کی تعریف فرمائی۔ معلوم ہوا کہ مردوں کو زندوں کی دعاؤں سے نفع پہنچتا ہے اس کے علاوہ پہلوں نے ایمان لا کر ایمان کی سنت نکالی تھی اور پچھلوں کے لیے نمونہ بنے تھے کہ پچھلے ان کے نقش قدم پر آسانی سے چلنے لگے اس لیے وہ وجہ بن گئے اس صورت میں یہ پہلی صورت بن جائے گی۔ لیکن چونکہ جنازے کی نماز میں مردے کے لیے دعا مانگی جاتی ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے مردے کو فائدہ پہنچتا ہے اس لیے معلوم ہوا کہ دعا کا فائدہ یقینی ہے۔

(۲) رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: مردے کے لیے دعا کرو تو خلوص سے کرو۔ (سنن)

(۳) رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ایک جنازے کی نماز میں یہ دعا مانگی۔ میں نے یہ دعا یاد کر لی:

اللھم اغفرلہ و ارحمہ الخ اے اللہ! اسے بخش دے اس پر رحم کر اسے عافیت دے' اس سے درگزر کر اس کی عزت والی خاطر فرما۔ اس کی قبر وسیع فرما' اس کے گناہ پانی' برف اور اولوں سے دھو دے اور اسے سفید کپڑے کی طرح گناہوں سے پاک وصاف کر دے۔ اسے اس گھر سے بہتر گھر' گھر والوں سے بہتر گھر والے اور جوڑے سے بہتر جوڑا عطا فرما' اسے جنت میں داخل فرما اور عذاب قبر وعذاب جہنم سے بچا۔ (مسلم)

(۴) آپ ﷺ نے ایک جنازے پر یہ دعا مانگی اللھم ان فلان بن فلان الخ اے اللہ فلاں بن فلاں تیری حفاظت میں ہے تیرے پڑوس سے وابستہ ہے اسے قبر کی آزمائش اور جہنم کے عذاب سے بچا' تیرا وعدہ سچا ہے لہٰذا اسے بخش دے۔ اس پر رحم فرما واقعی تو بڑا ہی مہربان اور انتہائی بخشنے والا ہے۔ (سنن) اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں بلکہ مردے پر نماز پڑھنے کا یہی مقصد ہے کہ زندوں کی دعاؤں سے اسے فائدہ پہنچے۔ اسی طرح دفن کے بعد دعا کا یہی مقصد ہے۔ چنانچہ رحمۃ اللعالمین ﷺ دفن کے بعد قبر کے پاس کھڑے ہو کر فرماتے اپنے بھائی کے لیے استحکام کی دعا مانگو۔ کیونکہ اب اس سے سوال ہو رہا ہے اسی طرح قبروں کی زیارت کے وقت مردوں کے لیے دعائیں مانگنے کا یہی مقصد ہے۔ چنانچہ قبرستان میں جاتے وقت یہ دعا بتائی گئی السلام علیکم یا اھل الدیار اے اس دیار کے مسلمانو اور مومنو! تم پر سلامتی ہو۔ اگر اللہ نے چاہا تو ہم بھی تمہارے پاس آنے والے ہیں۔ ہم اللہ سے اپنے اور تمہارے لیے عافیت کے طلب گار ہیں۔ (مسلم)

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے پوچھا مردوں کے لیے کس طرح مغفرت کی دعا جائے؟ فرمایا: یوں کہو اے اس دیار کے مومنو اور مسلمانو! تم پر سلامتی ہو اور اللہ ہم میں سے آگے بڑھنے والوں پر بھی رحم فرمائے اور پیچھے رہنے والوں پر بھی۔ ہم بھی انشاء اللہ تمہارے پاس آنے والے ہیں۔ (مسلم)

ایک مرتبہ رحمۃ اللعالمین ﷺ پچھلی رات میں جنت البقیع میں تشریف لے گئے اور فرمایا: اے مومنوں کے گھر میں رہنے والے تم پر سلامتی ہو تم سے جو وعدہ تھا وہ تم نے دیکھ لیا کل قیامت بھی آ رہی ہے۔ ہم بھی انشاء اللہ تمہارے پاس آنے والے ہیں۔ اے اللہ بقیع الغرقد والوں کو بخش دے۔ (مسلم)

اسی طرح رحمۃ اللعالمین ﷺ نے مردوں کے لیے خود بھی دعائیں مانگی ہیں اور لوگوں کو بھی سکھائیں نیز صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام اور ہر زمانے کے مسلمان مردوں کے لیے دعائیں مانگتے چلے آئے ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت میں ایک بندے کا درجہ بلند کر دیتا ہے۔ وہ پوچھتا ہے

کہ میرا درجہ کیوں بلند ہوا؟ کہا جاتا ہے کہ تمہاری اولاد کی دعاؤں کی وجہ سے۔

مردوں کو صدقہ کا ثواب بھی ملتا ہے

ایک شخص نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے آ کر کہا کہ میری والدہ اچانک فوت ہو گئیں اور وصیت نہ کر سکیں اگر انہیں میرے خیال میں بات کرنے کا موقعہ ملتا تو ضرور صدقہ کرتیں۔ اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کر دوں تو کیا انھیں ثواب ملے گا؟ فرمایا: ''ہاں'' حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی والدہ فوت ہو گئیں اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا انھیں فائدہ پہنچے گا؟ فرمایا: ''ہاں'' بولے تو اچھا میں آپ کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اپنا باغ (مخراف) ان کی طرف سے صدقہ میں دے دیا۔ (بخاری)

ایک شخص نے سوال کیا: یارسول اللہ ﷺ! میرے والد فوت ہو گئے۔ انہوں نے مال چھوڑا ہے اور وصیت نہیں کی۔ کیا صدقہ کرنا ان کی طرف سے کافی ہے؟ فرمایا: ''ہاں'' (مسلم)

حضرت سعدؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: یارسول اللہ ﷺ! میری والدہ فوت ہو گئیں اب ان کی طرف سے کون سا صدقہ افضل ہے؟ فرمایا: پانی' آخر آپ ﷺ نے کنواں تیار کروا دیا اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو بخش دیا۔ (سنن احمد) عاص بن وائل نے جاہلیت میں سو اونٹوں کی قربانی کی منت مانی تھی۔ اس کے بیٹے ہشام نے اس کی طرف سے ۵۵ اونٹوں کی قربانی کر دی تھی۔ عمرو نے اس بارے میں رحمۃ اللعالمین ﷺ سے پوچھا فرمایا: اگر تمہارا باپ توحید کا اقرار کر لیتا پھر تم اس کی طرف سے روزے رکھتے اور صدقہ کرتے تو اسے ان کا ثواب ملتا۔ (احمد)

روزوں کا ثواب بھی مردوں کی روحوں کو ملتا ہے

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: اگر کسی پر روزے ہوں اور وہ فوت ہو جائے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھ لے۔ (بخاری و مسلم)

ایک شخص نے آپ سے پوچھا یارسول اللہ ﷺ میری والدہ فوت ہو گئیں۔ ان پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ کیا میں ان کی طرف سے روزے رکھ لوں؟ فرمایا: ''ہاں'' اللہ کا قرض تو بدرجہ اولیٰ ادا کیا جائے۔ (بخاری) ایک عورت نے آپ سے پوچھا کہ میری والدہ فوت ہو گئیں۔ ان پر منت کے روزے ہیں۔ کیا میں ان کی طرف سے رکھ لوں؟ آپ نے فرمایا: تمہاری ماں پر اگر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں تو کیا وہ قرض ادا ہو جاتا؟ بولی ''ہاں'' فرمایا تو اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ لو۔ (بخاری

تعلیقا) حضرت بریدہؓ کا بیان ہے کہ میں رحمۃ اللعالمین ﷺ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اتنے میں آپ سے ایک عورت نے آ کر کہا میری والدہ فوت ہوگئی ہیں۔ میں نے انہیں زندگی میں ایک لونڈی صدقہ میں دی تھی۔ فرمایا تمہیں ثواب مل گیا اور میراث سے پھر وہ تمہاری طرف لوٹ آئی۔ بولی ان پر ایک ماہ کے روزے تھے۔ کیا میں ان کی طرف سے رکھ لوں؟ فرمایا: ''ہاں'' رکھ لو۔ بولی انہوں نے حج بھی نہیں کیا تھا۔ کیا میں ان کی طرف سے حج بھی کرلوں فرمایا: ''ہاں'' حج بھی کرلو۔ (مسلم)

ایک عورت نے کشتی میں منت مانی کہ اگر اللہ نے اسے بچالیا۔ مگر روزے رکھنے سے پہلے فوت ہو گئی اس کی بیٹی یا بہن نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے فتویٰ پوچھا آپ نے انہیں اس کی طرف سے روزے رکھنے کا حکم دیا۔ (سنن احمد)

روزوں کے بدلے (کھانا کھلانے) کا ثواب بھی مردوں کو پہنچتا ہے

روزوں کے بدلے (کھانا کھلانے) کا ثواب بھی مردوں کی روح کو پہنچتا ہے۔ چنانچہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: جو مر جائے اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہوں تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلے ایک محتاج کو کھانا کھلا دیا جائے۔ (ترمذی، ابن ماجہ)

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ اسی سند سے مرفوع ہے اور صحیح ابن عمرؓ کا قول ہے۔ ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ جو شخص رمضان میں بیمار ہونے کی وجہ سے روزے نہ رکھ سکے تو کھانا کھلا دے۔ اب اس کے ذمہ قضا نہیں اور اگر روزوں کی منت مان لے تو اس کی طرف سے اس کے اولیا روزے رکھ لیں۔

حج کا ثواب مردوں کو بھی ملتا ہے

ایک جہنی عورت نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے پوچھا میری والدہ نے حج کرنے کی منت مانی تھی۔ لیکن حج کرنے سے پہلے فوت ہوگئیں۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں فرمایا کرلو۔ بتاؤ اگر تمہاری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کر دیتیں؟ فرمایا اللہ کا قرض بھی ادا کرو کیونکہ اللہ کا قرض بدرجہ اولیٰ ادا کرنا چاہیے۔ حضرت بریدہؓ والی حدیث بھی اس سلسلے میں گزر چکی ہے۔

سنان بن سلمۃ جہنی کی عورت نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ! میری والدہ فوت ہوگئیں انہوں نے حج نہیں کیا تھا۔ کیا ان کی طرف سے میرا حج کرنا انہیں کافی ہوگا۔ فرمایا: ''ہاں'' اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں تو کیا ان کی طرف سے ادا نہیں ہوتا؟ (نسائی)

ایک عورت نے پوچھا کہ ان کا بچہ فوت ہوگیا اس نے حج نہیں کیا تھا۔ فرمایا: اس کی طرف سے تم حج

کر آؤ۔ یہی مسئلہ ایک شخص نے اپنے والد کے سلسلے میں پوچھا فرمایا: تمہارے والد پر اگر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کر دیتے۔ بولے: ''ہاں'' فرمایا تو اللہ کا قرض تو بدرجہ اولیٰ ادا کرنا چاہیے۔

مردوں کی طرف سے قرض بھی ادا ہو جاتا ہے

تمام مسلمان اس پر متفق ہیں کہ اگر مردے کی طرف سے قرض ادا کر دیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے اگرچہ اجنبی شخص ہی ادا کر دے۔ یا اس کے غیر ذاتی مال میں سے ادا کیا جائے۔ ابوقتادہ والی حدیث میں ہے کہ وہ مردے کی طرف سے دو دیناروں کے ضامنی بن گئے تھے جب انہوں نے ادا کر دیئے تو آپ نے فرمایا: اب اسے سکون ملا ہے۔

زندہ اگر مردے کو اپنا حق معاف کر دے تو وہ ختم ہو جاتا ہے

اس پر بھی سب متفق ہیں کہ جب کسی زندہ شخص کا مردے پر کوئی حق ہو اور وہ اسے معاف کر دے تو وہ حق مردے سے ختم ہو جاتا ہے اور اس کی معافی سے فائدہ پہنچتا ہے۔ جیسے زندہ شخص کو معاف کرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے۔ پھر نص و اجماع سے زندہ شخص کو معاف کرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے جبکہ اس کی ادائیگی کا امکان بھی باقی ہے۔ (اگر وہ معافی قبول نہ کرے) تو مردے کی طرف سے بدرجہ اولیٰ معافی سے حق ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ ادا کرنے پر قادر نہیں۔ پھر جب مردوں کو زندوں کی معافی کا فائدہ پہنچتا ہے تو ان کے تحفوں اور ہدیوں کا بھی فائدہ پہنچنا چاہیے کیونکہ دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ عمل کا ثواب ہدیہ دینے والے کا حق ہے۔ جب وہ اپنا حق معاف کر سکتا ہے تو اپنی طرف سے ہدیہ بھی پیش کر سکتا ہے۔ قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ عملوں کا ثواب عامل کا حق ہے۔ اگر عامل اسے اپنے کسی مسلمان بھائی کو ہبہ کر دے تو کون سی رکاوٹ ہے جیسے زندگی میں کوئی رکاوٹ نہیں اسی طرح مرنے کے بعد رکاوٹ نہیں۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ روزے کا بھی ثواب مردے کو ملتا ہے حالانکہ روزہ صرف تبرک ہے اور عمل نہیں اور نیت ہے۔ جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے جس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کو نہیں' اس سے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ قراءت کا بھی بطریق اولیٰ ثواب ملتا ہے جو عمل زبان کا ہے اور جسے کان سنتے اور آنکھیں دیکھتیں ہیں۔ یعنی روزہ صرف نیت ہے اور کھانے پینے' صحبت سے بچنا ہے جب مردے کو اللہ نے روزے کا ثواب پہنچا دیا تو قرآءت کا جو عمل اور نیت دونوں سے ہے بلکہ اس میں نیت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی بدرجہ اولیٰ پہنچا دے گا۔ یعنی روزے کے ثواب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تمام جسمانی عبادتوں کا ثواب پہنچتا ہے۔ اسی طرح صدقے کا ثواب بتا کر اشارہ

کیا کہ تمام مالی عبادتوں کا ثواب پہنچتا ہے اور حج کا ثواب بتا کر اشارہ کیا کہ تمام جسمانی و مالی دونوں نیکیوں کا بھی ثواب پہنچتا ہے۔ (جسمانی' مالی اور ملی جلی نیکیوں) تینوں قسموں کا ثواب نص اور قیاس سے ثابت ہو گیا۔

ایصال ثواب نہ ماننے والوں کی دلیلیں

مردوں کے لیے ایصال ثواب نہ ماننے والوں کی دلیلیں

(۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان لیس للانسان الاماسعٰی. انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے اپنی کوشش سے کیا۔ (۲) ولا تجزون الا ما کنتم تعملون. تمہیں تمہارے ہی اعمال کا بدلہ دیا جائے گا۔ (۳) لھا ما کسبت و علیھا ما اکتسبت. نفس کے لیے وہی ہے جو اس نے کمایا اور اس پر وہی ہے جو اس نے حاصل کیا۔

(۴) صدقہ جاریہ والی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مردے کو انہیں اعمال کا ثواب ملتا ہے جن کا وہ زندگی میں سبب بن چکا ہے۔ یہی بات حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔ حضرت انسؓ والی حدیث میں ہے قبر میں سات اعمال کا ثواب ملتا ہے کسی کو علم سکھا گیا ہو' نہر کھدوا گیا ہو' کنواں بنوا گیا ہو' کھجور کا درخت لگایا ہو' مسجد تعمیر کی ہو' قرآن چھوڑ گیا ہو' صالح اولاد چھوڑ گیا ہو جو بعد از مرگ اس کے لیے دعائے مغفرت کرتی ہو۔ معلوم ہوا کہ درج بالا سات اعمال کے علاوہ مردے کو ثواب نہیں پہنچتا۔ ورنہ حصر بے معنی ہو جاتا ہے کہتے ہیں ہدیہ ایک قسم کا حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ لازمی حق کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور یہ مانی ہوئی بات ہے کہ عمل ثواب واجب نہیں کرتے بلکہ ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ پھر بندہ صرف فضل پر کیسے حوالہ دے سکتا ہے۔ جو اللہ پر واجب نہیں۔ اگر چاہے تو دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ مثال کے طور پر کوئی فقیر کسی کو کچھ ہبہ کرے اور ایسے شخص کا حوالہ دے دے جس سے صدقہ ملنے کی توقع ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہبہ بے کار ہے کیونکہ جس کا حوالہ دیا ہے اس پر دینا واجب نہیں چاہے وہ دے یا نہ دے۔ لہٰذا اس قسم کا ہبہ اور ہدیہ درست نہیں جیسے اس چیز کا ہدیہ درست نہیں جس کے ملنے کی بادشاہ سے توقع ہے اور یقین نہیں۔ اس کے علاوہ اسباب ثواب کا ایثار مکروہ ہے۔ جبکہ وہ قربانی عبادات کے ذریعہ ہو۔ اسلئے نفس ثواب جو عبادتوں کی غایت ہے بدرجہ اولیٰ مکروہ ہوا۔ اسی طرح امام احمدؒ نے بطور ایثار کے پہلی صف سے پیچھے ہٹنے کو مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ اس میں سبب ثواب سے اعراض ہے۔ امام احمدؒ سے اس سلسلے میں پوچھا گیا جو پہلی صف سے پیچھے ہٹ کر اپنی جگہ اپنے والد کو بڑھا دیتا ہے۔ فرمایا: صحیح نہیں۔

اس کے علاوہ اور بہت سی نیکیاں ہیں۔ کہ وہ والد کے ساتھ کرتا ہے نیز اگر میت کو ہدیہ جائز ہو تو پھر زندہ کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور ثواب کا انتقال لازم آئے گا۔ نیز اگر یہ جائز ہو تو آدھا تہائی وغیرہ بھی جائز ہو گا۔ اس کے علاوہ اگر یہ جائز ہو تو اپنے لیے عمل کرنے کے بعد ہدیہ صحیح ہوگا۔ جبکہ تم کہتے ہو کہ فعل کے وقت مردے کے ہدیہ کی نیت کرلے۔ ورنہ مردے کو ثواب نہیں ملے گا۔ جب نفل ثواب جائز ہے تو فعل کے بعد اور فعل سے پہلے نیت کرنے میں کیا فرق ہے۔ نیز اگر ہدیہ جائز ہو تو زندوں پر فرائض کے ثواب کا ہدیہ بھی جائز ہوگا جس طرح نوافل کا ہدیہ جائز ہے۔

علاوہ ازیں تکالیف سے ایک قسم کا امتحان ہے اور تکالیف بدل قبول نہیں کرتیں کیونکہ ان سے مقصد مکلّف و عاقل کی عین ذات ہے لہٰذا اس کے قائم مقام اس میں کوئی نہیں بن سکتا اگر کسی کے عمل سے کسی اور کو بلا اس کے اپنے عمل کے فائدہ پہنچتا تو اللہ تعالیٰ اس کا زیادہ حق دار تھا حالانکہ اس نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ انسان بغیر کوشش کے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ پھر جس طرح یہ اصول شرع میں کارفرما ہے اسی طرح قضا و قدر میں بھی ہے مثال کے طور پر اگر کوئی بیمار یا بھوکا پیاسا یا ننگا ہو اور کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے دوا پی لے یا کھانا کھالے یا پانی پی لے یا کپڑا پہن لے تو کیا اس سے بھوکے ننگے کو فائدہ پہنچ جائے گا۔ اس کے علاوہ اگر کسی غیر کا عمل کسی کو فائدہ پہنچا سکتا ہے تو اس کی طرف سے توبہ بھی فائدہ پہنچا سکتی ہے کہا جاتا ہے اسی لئے کسی دوسرے کی طرف سے اسلام و نماز قبول نہیں ہے۔ پھر جب بڑی عبادات کا یہ حال ہے تو فروعات تو بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہوں گی۔ کہتے ہیں دعا تو اللہ تعالیٰ سے التجا ہے اور اس سے امید کی جاتی ہے کہ وہ مرنے والے پر مہربانی سے پیش آئے اور اس کے گناہوں کو معاف فرمائے۔ بس مردوں کے لیے زندوں کا یہی ہدیہ ہے۔

صدقہ، حج، روزوں وغیرہ کا ثواب مردے کو پہنچتا ہے اور ان کے دلائل

روایت کے مطابق عبادت کی دو قسمیں ہیں: (۱) اس عبادت میں تو قطعی نیابت کی گنجائش نہیں جیسے اسلام، نماز، روزہ اور تلاوت قرآن وغیرہ اس طرح کی عبادت کا ثواب صرف کرنے والے ہی کو ملے گا۔ اس سے دوسرے کی طرف ثواب نہیں جائے گا۔ جیسا کہ زندگی میں طریقہ کار تھا۔ اور ایک وہ قسم ہے جس میں نیابت کی گنجائش ہے۔ جیسے امانت کی ادائیگی، قرض کی ادائیگی، زکوٰۃ اور حج وغیرہ۔ اس قسم کی عبادتوں کا ثواب مردوں کو پہنچتا ہے۔ کیونکہ یہ افعال میں بھی دوسروں کی طرف سے کیے جاتے ہیں اور وہ سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ تو مرنے کے بعد بدرجہ اولیٰ ثواب پہنچے گا۔ کہتے ہیں کہ مردوں کی طرف سے

روزہ رکھنے کی حدیث کا کئی طرح جواب ہے: (۱) امام مالکؒ نے اپنی کتاب ''موطا امام مالک'' میں فرمایا ہے کہ کوئی کسی دوسری کی طرف سے روزے نہ رکھے اس پر تمام متفق ہیں کسی کا اختلاف نہیں۔

(۲) مردوں کی طرف سے روزے رکھنے والی حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں اور نسائی میں ان ہی سے روزوں کی ممانعت بھی آئی ہے۔

(۳) اس کے علاوہ اس حدیث کی سند میں بھی اختلاف ہے (مفہم شرح مسلم)

(۴) یہ قرآن کی آیت لیس للانسان الا ماسعٰی کے مخالف ہے۔

(۵) یہ نسائی کی ابن عباس رضی اللہ عنہ والی روایت کے خلاف ہے۔ جس میں ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے نہ نماز پڑھے اور نہ روزہ رکھے۔ بلکہ اس کی طرف سے ہر روزے کے بدلے ایک مد گیہوں دے دے۔

(۶) یہ ابن عمرؓ والی حدیث کے بھی خلاف ہے کہ اگر کسی مردے پر رمضان کے روزے ہوں تو اس کی طرف سے کھانا کھلا دیا جائے۔

(۷) یہ قیاس جلی کے بھی خلاف ہے یعنی جس طرح کسی کی نماز' توبہ اور اسلام دوسرے کی طرف سے قبول نہیں ہے اسی طرح ہر نیکی نا قابل قبول ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ والی حدیث پر امام شافعیؒ کا تبصرہ

حضرت ابن عباسؓ نے ام سعدؓ کی نذر کی تعیین نہیں کی۔ ہوسکتا ہے کہ حج کی یا عمرے کی یا صدقہ کی نذر ہو۔ اور مردے کی طرف سے آپ نے اسے پورا کرنے کا حکم فرمایا ہو۔ لیکن اگر کوئی نماز' روزے کی منت مان کر منت پوری کیے بغیر مر جائے تو اس کی طرف سے نماز کے بارے میں تو نہ کفارہ ہے اور نہ نماز پڑھی جائے گی ہاں روزوں کے بارے میں کفارہ ہے مگر روزے نہیں رکھے جائیں گے اگر کہا جائے کہ کیا رحمۃ اللعالمین ﷺ سے روزے رکھنے کی روایت نہیں آئی ہے تو کہا جائے گا ہاں ابن عباسؓ والی روایت ہے۔ اگر کہا جائے کہ آپ کیوں اسے نہیں مانتے؟ تب کہا جائے گا کہ زہری عبید اللہ سے اور وہ ابن عباسؓ سے اور وہ رحمۃ اللعالمین ﷺ سے نذر کی روایت کرتے ہیں لیکن اس روایت میں نذر کی تعیین نہیں ہے۔ جس طرح کہ دوسری حدیثوں میں ہے حالانکہ امام زہریؒ کا حافظہ اور عبید اللہ کا ابن عباسؓ کے پاس ایک لمبے عرصہ تک اٹھنا بیٹھنا مشہور ہے۔ اب اگر کوئی راوی زہری کے علاوہ کسی اور شخص سے جو علاوہ عبید اللہ کے ہو۔ عبید اللہ والی حدیث کے خلاف لے آئے تو قرین قیاس یہی ہے کہ وہ

محفوظ نہ ہو۔ اگر کہا جائے کہ تم اسے جانتے ہو جو یہ حدیث ابن عباسؓ سے غلط روایت کرتا ہے؟ کہا جائے گا کہ ہاں اصحاب ابن عباسؓ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے ابن زبیرؓ سے کہا کہ زبیرؓ متعۃ الحج سے حلال ہوئے پھر یہ ابن عباسؓ سے روایت کیا گیا کہ متعۃ النساء ہے۔ اور یہ بڑی غلطی ہے۔ یہی جواب روزہ رکھنے کے سلسلے میں دیا جاسکتا ہے۔ حج کے فعل میں مردوں کو خرچ کرنے کا ثواب پہنچتا ہے اور حج کے افعال کا ثواب صرف کرنے والے ہی کو پہنچتا ہے' مردوں کو نہیں۔

ایصال ثواب کے مخالفین کے دلائل کی تردید

لیس للانسان الا ماسعٰی کے مختلف مطلب بیان کیے گئے ہیں (۱) اس آیت میں انسان سے مراد کافر ہیں کیونکہ مندرجہ بالا دلائل سے پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کے اعمال سے بھی مومن کو فائدہ پہنچتا ہے سوال یہ رہا کہ تخصیص کہاں سے نکال لی۔ تو اس کا جواب ظاہر ہے تخصیص جائز ہے جب اس پر دلائل قائم ہوں۔ مگر یہ مفہوم بالکل کمزور ہے اور آیت میں عام مفہوم ہی مراد ہے کیونکہ اس سے پہلے جو آیتیں ہیں ان میں بھی عام مطلب ہی چلے آرہے ہیں جیسے ولا تزروا زرة و زر اخریٰ اور یہ کہ کوئی کسی کا گناہ اپنے اوپر نہیں لے گا۔ شروع سے آخر تک آیتوں کا سیاق عام معنی میں ہے۔ مثلاً و ان سعیه سوف یری ثم یجزاه الجزاء الاوفی اور یہ کہ انسان جلد ہی اپنی کوششیں دیکھ لے گا۔ پھر اسے پورا پورا بدلہ دیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہاں بھی عام معنی مراد ہے۔ جو نیک و بد اور مومن و کافر سب کو شامل ہے۔ جس طرح اس آیت میں عام معنی مراد ہیں: فمن یعمل مثقال ذرة الخ کہ جو بھلائی یا برائی کرے گا اسے دیکھ لے گا۔ اسی طرح اس حدیث قدسی میں عام مطلب ہے کہ اے میرے بندو میں نے تمہارا ایک ایک عمل گن رکھا ہے پھر میں تمہیں ان کا پورا پورا بدلہ دوں گا۔ پھر جو بھلائی پائے اللہ کی تعریف کرے اور جو بھلائی کے علاوہ پائے وہ اپنے اوپر ہی ملامت کرے یہ آیت بالکل اس آیت کی طرح ہے: یا ایها الانسان انک کادح الخ اے انسان! تو اپنے رب کے پاس جانے تک خوب محنت کر رہا ہے۔ مفسرین کی اس بات سے دھوکہ نہ کھا جانا کہ قرآن میں انسان سے فلاں جگہ ابوجہل' فلاں جگہ عقبۃ بن ابی معیط اور فلاں جگہ ولید بن مغیرۃ مراد ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ جبکہ نوع انسان بلا تخصیص کے مراد ہے جیسے مندرجہ ذیل آیتوں میں نوع انسان مراد ہے: ان الانسان لفی خسر. ان الانسان لربه لکنود. ان الانسان خلق هولعا. ان الانسان لیطفی. ان الانسان لظلوم کفار. و حملها الانسان انه کانا ظلوما جهولا.

انسان بڑے ہی گھاٹے میں ہے' انسان اپنے رب کا بڑا ناشکرا ہے' انسان کی فطرت میں بے صبری ہے' انسان مال دیکھ کر بے قابو ہو جاتا ہے' انسان بڑا ظالم و ناشکرا ہے' انسان نے امانت اٹھالی' کیونکہ وہ بڑا ظالم و جاہل ہے۔ یہ انسان کی فطری اور ذاتی صفتیں ہیں وہ ذاتی اعتبار سے ان عادتوں سے بچ نہیں سکتا۔ جب تک رب کی توفیق و مہربانی اس کا ہاتھ نہ پکڑے اور کھینچ کر ان سے باہر نہ نکال لے۔ اللہ ہی نے انسان کو ایمان کی محبت دی اور اس کا دل اس سے آراستہ فرمایا اور اسے کفر' فسق اور گناہوں سے نفرت دلائی۔ وہی انبیاء اور اولیاء کو دین پر قائم رکھتا ہے اور وہی ان سے برائی اور بے حیائی دور فرماتا ہے رحمۃ اللعالمین ﷺ کے سامنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یہ شعر گنگنایا کرتے تھے ؎

واللہ لولا اللہ ما اھتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا

''اللہ کی قسم! اگر اللہ نہ ہوتا تو ہم صحیح راہ نہ پاتے' نہ صدقہ کرتے اور نہ نماز پڑھتے۔''

فرمایا: **"وما کان لنفس ان تومن الا باذن اللہ."** اللہ کے حکم کے بغیر کوئی ایمان نہیں لا سکتا۔ **"وما یذکرون الا ان یشاء اللہ– وما نشاؤ ون الا ان یشاء اللہ."** یعنی تمہاری یاد و مشیت کچھ نہیں جب تک کہ اللہ کی مشیت کارفرما نہ ہو۔ (۲) یا یہ مطلب ہے کہ پہلی شریعتوں میں یہی حکم تھا۔ لیکن دلائل کی رو سے ہماری شریعت میں یہ حکم ہے کہ انسان کو اس کی اپنی کوششوں کا بھی ثواب ملتا ہے اور ان کوششوں کا بھی جو اس کے لیے دوسرے کرتے ہیں۔ یہ مطلب یا تو پہلے مطلب کی جنس سے ہے یا اس سے بھی گیا گزرا ہے۔ کیونکہ یہاں یہ جملہ اثبات و احتجاج کے مقام پر ہے تردید کے مقام پر نہیں۔ اسی وجہ سے فرمایا **ام لم ینبأ بما فی صحف موسیٰ** ''کیا اسے موسیٰ (علیہ السلام) کے صحیفوں کی باتوں کی خبر نہیں ملی۔'' مطلب پہلی شریعتوں میں بھی یہ باتیں بتائی گئی ہیں۔ اور اس شریعت میں بھی۔ (۳) مالام علیٰ کے مطلب میں ہے یعنی انسان پر وہی ہے جو اس نے کوشش کی۔ یعنی اس پر اسی کے برے اعمال کا وبال پڑے گا۔ دوسروں کے برے اعمال کا نہیں یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس سے معنی و مفہوم ہی پلٹ جاتا ہے اور ایسا معنی سمجھنا جس سے مفہوم الٹا ہو جائے اور الفاظ بھی مدد نہ کریں ناجائز ہے **ولھم اللعنۃ** میں ل علیٰ کے معنی میں نہیں بلکہ اپنے اصل معنی میں ہے۔ یعنی ان کے لیے بھی لعنت کا حصہ ہے اور لی درہم میں بھی ل علی کے معنی میں محاورے کے اعتبار سے لینا غلط ہے عربی زبان میں ہرگز ایسا محاورہ نہیں۔

(۴) یا یہاں حذف ہے یعنی ما سعی کے بعد او سعی لہ محذوف ہے۔ یہ بھی ٹھیک نہیں کیونکہ

اس میں ایسا حذف مانا جارہا ہے جس پر سیاق کسی صورت سے بھی دلالت نہیں کرتا اور اللہ پر اور اس کی کتاب پر بلاعلم کے بات ہے۔

(۵) یہ آیت منسوخ ہے اور ناسخ آیت **والذین آمنوا و اتبعتھم ذریتھم الخ** اور جو ایمان والے ہیں اور ان کی اولاد ایمان میں ان کے نقش قدم پر ہے۔ ہم ان سے ان کی اولاد ملا دیں گے۔ یہ تفسیر ابن عباسؓ سے بھی نقل کی جاتی ہے لیکن یہ بھی کمزور ہے۔ ابن عباسؓ یا کسی اور کے منسوخ کہنے سے تنسیخ ثابت نہیں ہوتی۔ جبکہ دونوں آیتوں میں تطبیق نہ ممتنع ہے اور نہ دشوار کیونکہ آخرت میں دنیا کی طرح بیٹے اپنے باپوں کے تابع ہوں گے۔ یہ تبعیت باپوں کی بزرگی اور ثواب کی بنیاد پر ہے۔ جن کو انہوں نے اپنی کوششوں سے حاصل کیا۔ لیکن بیٹوں کا باپوں کے درجہ میں بغیر اعمال کے لاحق ہونا ان کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے باپوں کی وجہ سے ہے۔ کہ اللہ نے جنت میں ان کے پاس ان کی اولاد کو پہنچا کر ان کی آنکھیں ٹھنڈی کر دیں۔ اور بیٹوں پر شفقت کی جس کے وہ حق دار نہ تھے۔ جیسا کہ حور و غلمان پر اور اس مخلوق پر جسے وہ جنت کے لیے پیدا کرے گا بلا ان کے اعمال کی مہربانی فرمائی اور ان پر بھی جنہیں اللہ بغیر کسی عمل کے صرف اپنی مہربانی سے جنت عطا فرمائے گا۔

معلوم ہوا کہ **ان لا تزروا زرۃ و زر اخری** اور **ان لیس للانسان الا ماسعی** دونوں محکم ہیں اور یہی فیصلہ رب کی عدالت و حکمت و کمال اقدس چاہتا ہے اور عقل و فطرت اس فیصلہ کے گواہ ہیں۔ عقل چاہتی ہے کہ کسی غیر کے جرم پر انسان نہ پکڑا جائے اور فطرت چاہتی ہے کہ انسان کی نجات اسی کے اعمال و مساعی پر ہو۔ پہلی آیت انسان کو مطمئن کر دیتی ہے کہ وہ کسی کے جرم پر نہیں پکڑا جائے گا جیسا کہ دنیا میں کبھی کبھی کرتا ہے کوئی اور پکڑا جاتا ہے کوئی اور دوسری آیت یقین دلاتی ہے کہ مغفرت اپنے اعمال پر ہے۔ باپ دادا کے اور بزرگوں اور مشائخ کے اعمال پر نہیں جیسا کہ بعض جہلاء نے سمجھ رکھا ہے کہ ہمیں ہمارے پیر بخشوا دیں گے۔

قارئین محترم! ان آیتوں کے حسن اجتماع پر غور کریں اور لطف اندوز ہوں اس کی مثال یہ آیت ہے **من اھتدی الخ** جس نے راہ پالی اس سے اسی کو فائدہ پہنچے گا۔ اور جو بھٹک گیا اس سے اسی کو نقصان ہو گا۔ اور کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا** اور ہم رسول بھیجنے سے پہلے عذاب کرنے والے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں غیر مسلموں کے لیے چار احکام بیان فرمائے یہ چاروں احکام عدالت و حکمت کی غایت ہیں: (۱) ہدایت سے ارباب ہدایت کو فائدہ پہنچے گا۔ کسی غیر کو نہیں (۲) گمراہی سے ارباب ضلالت ہی کو نقصان پہنچے گا کسی اور کو نہیں (۳) کوئی

کسی غیر کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا۔ (۴) کسی پر اس وقت تک عذاب نہ ہوگا۔ جب تک اس کے پاس رسول بھیج کر حجت قائم نہ کر دی جائے۔ غور کیجئے ان چاروں مسائل کے ذیل میں کس قدر اللہ کی حکمت و عدالت اور فضل و کرم جوش مار رہا ہے۔ اسی طرح دھوکا کھانے والوں اور جھوٹی امیدیں رکھنے والوں کی اور اللہ کے اسماء و صفات سے جاہل رہنے والوں کی کیسی تردید ہو رہی ہے۔ (۶) یا یہاں انسان سے مراد زندہ انسان ہے مردہ نہیں۔ یہ بھی سابقہ احتمال کی طرح غلط ہے۔ یہ لفظ عام میں غلط تصرف ہے۔ صاحب تصرف الفاظ کے دلائل نظر انداز کر دیتا ہے اور خلاف موضوع پر محمول کر لیتا ہے۔ ایسا تصرف قطعی باطل ہے۔ جیسے سیاق آیت' قیاس' شرعی قواعد' شرعی دلائل اور شرعی عرف باطل ٹھہراتا ہے۔ اس قسم کے غلط تصرفات کا سبب ذاتی عقائد پر مبنی ہے کہ نسان پہلے کوئی عقیدہ قائم کر لیتا ہے پھر اس عقیدے کے خلاف جو نص آتی ہے تو جس طرح ممکن ہوا سے توڑ مروڑ کر اپنے عقیدے کے ہمنوا بنانا چاہتا ہے عقائد کے خلاف دلائل کی اس طرح مدافعت کی جاتی ہے جس طرح لا پرواہ کر دشمن کا مقابلہ کیا جاتا ہے دلائل میں اسی وقت تصادم ہوتا ہے جب حق و باطل مل جائیں سچائی کے دلائل آپس میں کبھی نہیں ٹکراتے بلکہ ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔

(۷) یا انسان نے اپنی محنت اور حسن معاشرت سے دوست پیدا کیے' اولاد پیدا کی' نکاح کیا اور لوگوں سے محبت و حسن سلوک کیا جس کے نتیجے میں انہوں نے بھی ترس کھا کر عبادتوں کے ہدیے اسے بھیجے۔ گویا یہ ہدایا اسی کی کوشش کے نتائج ہیں۔ جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا سب سے اچھی پاکیزہ روزی یہ ہے کہ انسان خود کما کر کھائے اور اس کی کمائی میں اس کی اولاد بھی شامل ہے۔ اسی معنی کی طرف صدقہ جاریہ والی حدیث اشارا کرتی ہے۔ یہیں سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اولاد ماں باپ کی طرف سے حج بدل کر سکتی ہے اجنبی نہیں۔ کیونکہ اولاد کا پیسہ ماں باپ کا پیسہ ہے اور اب ان پر حج واجب ہے۔ یہ درمیانے درجے کا جواب ہے۔ اور اس کی تکمیل کی ضرورت ہے کیونکہ انسان ایمان و اطاعت کی وجہ سے اپنے ذاتی اعمال کے ساتھ اپنے بھائیوں کے اعمال سے بھی فائدہ اٹھائے گا جیسا کہ دنیا میں فائدہ اٹھایا کرتا تھا۔ کیونکہ مشترک اعمال میں مومن بعض بعض کے اعمال سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جماعت کی نماز سے ہر نمازی دوسرے نمازیوں کی وجہ سے ستائیس گنا زیادہ کا فائدہ اٹھا رہا ہے کیونکہ دوسرے نمازی اس کے ساتھ شریک نماز ہیں۔ اور غیروں کا عمل اس کے ثواب کی زیادتی کا سبب ہے۔ جیسے اس کا عمل غیروں کے ثواب کے زیادہ ہونے کی وجہ ہے۔ بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ نمازیوں کی تعداد کے مطابق نماز کا ثواب بڑھ جاتا ہے۔ اسی پر جہاد' حج' تبلیغ اور ہر نیکی و تقویٰ کا قیاس کر لو۔ ہر ایک کام کا

ثواب اکٹھا کرنے سے بڑھ جاتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: مومن مومن کے لیے عمارت کی طرح ہے کہ ایک سے دوسرے کو تقویت پہنچتی ہے۔ پھر آپ نے انگلیوں میں انگلیاں ڈال کر بتایا کہ اس طرح' یہ تو ظاہر ہے کہ مذہبی معاملات میں بہ نسبت دنیاوی معاملات کے اجتماعی طاقت کی زیادہ ضرورت ہے۔ لہٰذا اسلام کے سلسلہ میں منسلک ہونا باہمی انتفاع کا دنیوی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی سب سے بڑا سبب ہے۔ اور مردوں کو ثواب پہنچے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے اللہ تعالیٰ نے عرش اٹھانے والے فرشتوں اور ارد گرد والے فرشتوں کی طرف سے خبر دی ہے کہ مومنوں کے لیے اس کے لیے اس کے مقدس رسول حضرت نوح علیہ السلام' حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ بھی دعا و استغفار کرتے ہیں۔ لہٰذا انسان اپنے ایمان کی وجہ سے ان کی نیک دعاؤں سے فائدہ اٹھانے کا سبب بن گیا اور یہ سب اس کے اعمال میں سے ہیں۔ مسلمانوں کی دعاؤں اور اعمال سے فائدہ اٹھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ایمان کو ارباب ایمان کے لیے سبب بنا دیا ہے۔ پھر جب کوئی ایمان لے آیا تو اس نے وہ سبب کما لیا جس کی وجہ سے وہ اپنے بھائیوں کے اعمال اور دعاؤں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے عمروؓ سے فرمایا تھا کہ اگر تمہارا باپ اللہ کو ایک مان لیتا تو اسے تمہارا یہ عمل پہنچ جاتا' اسکے مرنے کے بعد تم نے اس کی طرف سے جو یہ غلام آزاد کیا ہے اسے اس نیکی کا ثواب ملتا جاتا۔

(۸) یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے دوسروں کے اعمال سے فائدہ پہنچنے کی نفی نہیں کی۔ بلکہ غیر کے اعمال سے ملکیت کی نفی کی ہے۔ دونوں صورتوں میں بہت فرق ہے یعنی انسان اپنی ذاتی اعمال کا مالک ہے۔ غیروں کے اعمال کا نہیں۔ کیونکہ ان کے غیر مالک ہیں۔ اگر وہ چاہیں تو دوسروں کو دے دیں اور نہ چاہیں تو اپنے لیے ہی محفوظ رکھیں۔ ہمارے شیخ کو یہی معنی پسند ہیں اور اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیس للانسان الخ کے ہم معنی آیات

اس آیت کے ہم معنی آیات حسب ذیل ہیں:

(۱) لھا ما کسبت و علیھا ما اکتسبت (انسان کی کمائی کا اسے فائدہ پہنچے گا اور اسی کا وبال اس پر پڑے گا)

(۲) ولا تجزون الا ما کنتم تعملون. (تمہیں تمہارے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا) بس اس

آیت کا سیاق صراحت سے بتاتا ہے کہ انسان کی پکڑ اسی کے اعمال پر ہوگی کسی اور کے اعمال پر نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فالیوم لا تظلم نفس شیئا الخ (آج کسی پر ذرا سا بھی ظلم نہ ہوگا اور تمہیں تمہارے ہی اعمال کا بدلہ ملے گا) مطلب نہ کسی کی برائیوں میں اضافہ ہوگا نہ کسی کی نیکیاں گھٹائی جائیں گی اور نہ کسی غیر کے اعمال کی وجہ سے سزا دی جائے گی۔ اس بات کی نفی نہیں ہے کہ کسی غیر کے اعمال سے جزا کے طور پر کوئی فائدہ بھی نہیں اٹھائے گا۔ کیونکہ مردوں کا زندوں کے ہدیوں سے فائدہ اٹھانا اپنے اعمال پر جزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ صرف اللہ کا صدقہ ہے اور اس کا فضل وکرم ہے اس نے غیر اجزا کے طور پر اپنے کسی بندے کے عمل کا ثواب جو اس نے ہبہ کر دیا تھا اسے عطا کر دیا ہے۔

صدقہ جاریہ والی حدیث کا جواب

صدقہ جاریہ والی حدیث سے استدلال قطعی غلط ہے کیونکہ اس میں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے مرنے والے کے انقطاع عمل کی خبر دی ہے' انتفاع عمل کی نہیں۔ غیروں کے عملوں کا ثواب عاملوں ہی کے لیے ہے۔ اگر کوئی عمل کرنے والا اپنے کسی عمل کا ثواب کسی مردے کو بخش دے تو اسے اس عامل کے عمل کا ثواب پہنچ جائے گا اپنے عمل کا نہیں۔ کیونکہ مرنے سے اپنے عمل تو ختم ہو چکے معلوم ہوا کہ منقطع ہونے والی چیز اور ہے اور پہنچنے والی چیز اور ہے۔ اس حدیث کا جواب ہے یہی کہ مرنے والے کے ساتھ اس کی نیکیاں اور اعمال جاتے ہیں۔

باطل قیاس کا جواب

آپ کا کہنا یہ ہے کہ ہدیہ حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ اسی حق کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو لازمی ہوتا ہے۔ صحیح ہے مخلوق کا مخلوق پر حوالہ اسی قسم کا ہوتا ہے لیکن مخلوق کا خالق پر حوالہ اس کے علاوہ ہے۔ اس قسم کے حوالہ کا اس قسم پر قیاس کرنا غلط ہے۔ نص واجماع سے ثابت ہے کہ اگر مردے کا قرض ادا کر دیا جائے یا اس کی طرف سے حقوق واجبہ ادا کر دیئے جائیں اور صدقہ کر دیا جائے اور حج کر لیا جائے تو ان اعمال سے اسے فائدہ پہنچے گا۔ اس نص واجماع کو ہٹانے کا کوئی طریقہ ہی نہیں۔ اسی طرح روزوں کا ثواب پہنچتا ہے۔ غلط قیاس شرعی قواعد ونصوص سے نہیں ٹکرا سکتے۔

ایثار عبادت کی کراہیت کا جواب

تمہارا یہ کہنا کہ چونکہ سبب کے واسطے سے ایثار مکروہ ہے (عبادتوں کا ایثار مکروہ ہے) اس لئے اس

کا ایثار بھی مکروہ ہے۔ جو عبادتوں کی غرض وغایت ہے۔ یعنی ثواب کا ایثار بدرجہ اولیٰ مکروہ ہے۔ اس کے چند جواب ہیں:

(۱) زندگی میں انجام کی سلامتی کی خبر نہیں ہوتی' ہوسکتا ہے جس پر عبادت کا ایثار کیا ہو وہ مرتد ہو جائے۔ اس صورت میں وہ ایثار نااہل پر ہوا۔ اس لیے علماء دین نے عبادتوں کا ایثار مکروہ قرار دیا۔ یہ خطرہ مگر موت سے جاتا رہتا ہے اس لیے مردے کے لیے ایثار مکروہ نہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی کہے کہ باطن کا علم تو اللہ ہی کو ہے۔ ہوسکتا ہے جسے ثواب بخشا گیا ہو وہ باطن میں اسلام پر فوت نہ ہوا ہو۔ اسلئے ثواب سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر یہ اعتراض زیادہ کمزور ہے اس لیے کہ ثواب بخشنا تو نماز جنازہ اور دعا واستغفار کی طرح ہے اگر نااہل مردہ ہے تو اس کا ثواب عاملوں پر ہی لوٹ آئے گا۔

(۲) عبادات کا ایثار عبادات سے لاپرواہی اور سستی پر دلالت کرتا ہے۔ اسے اگر جائز قرار دے دیا جائے تو اس کا انجام عبادتوں سے پیچھے ہٹنا' ان میں سستی کرنا اور ان سے ہاتھ دھو لینا ہے بخلاف عبادات کے ثواب بخشنے کے۔ کیونکہ عامل طمع ثواب کی غرض سے ان میں رغبت کرتا ہے اور انہیں دوڑ کر کرتا ہے تاکہ خود فائدہ اٹھائے یا اپنے کسی بھائی کو فائدہ پہنچائے۔ دونوں میں صاف فرق ہے۔

(۳) ایثار عبودیت کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو عبادتوں میں دوڑ دھوپ اور رغبت محبوب ہے۔ جیسے دنیا کے بادشاہ اپنی خدمات میں پوری پوری توجہ اور انتہائی دلچسپی چاہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے عبادتیں واجب فرمادی ہیں یا مستحب اگر کوئی عبادت میں ایثار کرتا ہے تو واجب یا مستحب کو چھوڑ کر کے غیر پر ڈال دیتا ہے اور خود دست بردار ہو جاتا ہے اس صورت سے عبادت کا مقصد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر خود عبادت کر کے اس کا ثواب کسی اور کو بخش دے تو اس میں کوئی غلطی نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: سابقوا الی مغفرۃ الخ (اپنے رب کی مغفرت کی طرف اور اس جنت کی طرف دوڑو جس کی چوڑائی آسمان وزمین کے برابر ہے) پھر ارشاد ربانی ہے: فاستبقوا الخیرات (نیکیوں میں سبقت کرو) ظاہر ہے کہ عبادتوں میں ایثار ان میں سبقت کرنے اور دوڑنے کے برعکس ہے۔ صحابہ کرامؓ عبادتوں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کیا کرتے تھے اور کسی کو ترجیح نہیں دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا بیان ہے کہ اللہ کی قسم! حضرت ابوبکرؓ کی اور میرا جس نیکی میں مقابلہ کروں حضرت ابوبکرؓ مجھ سے آگے نکل گئے۔ حضرت عمرؓ نے آخر ہار کر فرمایا کہ میں کسی نیکی

میں آئندہ تمہارے ساتھ دوڑ نہ لگاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وفی ذلک فلیتنافس المتنافسون. (اور اس میں رغبت کرنے والوں کو رغبت کرنی چاہیے۔ یعنی مقابلہ کی وجہ سے رغبت کرنی چاہیے کہ میں ہی سب سے آگے رہوں اور ایثار میں بجائے رغبت کے اعراض کا پہلو نکلتا ہے۔

اگر مردوں کو بخشنا جائز ہے تو زندوں کو ثواب بھی بخشنا جائز ہونا چاہیے!

اس کے دو جواب ہیں: (ا) ہاں زندوں کو بھی ثواب بخشنا جائز ہے۔ اکثر اصحاب احمد وغیرہ کا یہی کہنا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں: امام احمدؒ کے کلام سے مردے کی تخصیص ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے: نیکی کر کے اس کا ثواب آدھا آدھا ماں باپ کو بخش دے۔ اس پر ابوالوفا بن عقیل نے اعتراض کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ عقل سے بالاتر ہے۔ شریعت کے ساتھ مذاق ہے۔ اور اللہ کی امانت میں بے جا تصرف ہے۔ موت کے بعد اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایصال ثواب کا طریقہ استغفار و نماز جنازہ کی رو سے بتا دیا ہے۔ ایک سوال اور آگے اٹھاتے ہیں کہ اگر کوئی کہے جیسے زندگی میں کوئی کسی کا قرض کا بوجھ اٹھا لیتا ہے موت پر بھی اسی طرح اٹھا سکتا ہے۔ حیات و موت کی ضمانت میں کیا فرق ہے؟ دونوں سے مطالبہ ختم ہو جاتا ہے۔ اگر یہ بات ہے تو حیات و موت دونوں حالتوں میں ایصال ثواب قرین قیاس ہے۔ پھر جواب دیتے ہیں کہ اگر دونوں حالتوں میں ایصال ثواب صحیح ہو تو لازم ہے کہ زندوں کے گناہ دوسرے زندوں کی توبہ سے مٹ جائیں اور غیر کے اعمال سے ان سے آخرت کا بار ٹل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ لزوم باطل ہے بلکہ زندہ لوگوں کا دوسروں کی دعا و استغفار سے فائدہ اٹھانا اور ان کے قرض کو ادا کرنے سے سبکدوش ہو جانا صاف بتا رہا ہے کہ یہ لزوم باطل ہے۔ ہاں رحمۃ اللعالمین ﷺ نے مجبور و عاجز زندہ کی طرف سے حج کرنے کی معافی دی ہے کچھ نے یہ کہا دیا ہے کہ زندگی میں انجام کی سلامتی کا بھروسہ نہیں کیونکہ ہدیہ دیئے جانے والے کے مرتد ہونے کا ڈر ہے پھر اسے ہدیہ سے فائدہ نہیں پہنچے گا۔ ابن عقیل فرماتے ہیں یہ باطل عذر ہے کیونکہ یہ ڈر تو ہدیہ دینے والے کے ساتھ بھی ہے کہ وہ مرتد ہو کر مر جائے اور اس کے عمل ضائع ہو جائیں جن میں سے ایک عمل کا ثواب ہدیہ میت بھی تھا۔ مگر میں کہتا ہوں کہ یہ لزوم ہی باطل ہے۔ نص و اجماع کے دلائل اسے باطل کر رہے ہیں کیونکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حج اور روزے کی میت کی طرف سے اجازت دی ہے اور اس پر تمام متفق ہیں کہ اگر زندہ مردے کی طرف سے قرض ادا کرے تو وہ بری ہو جائے گا۔ حالانکہ مندرجہ بالا خدشے دونوں کے ساتھ موجود ہیں یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ زندہ نے مردے کو جن نیکیوں کا ثواب بخشا ہے اب وہ

مردے کی ملکیت ہو گیا ہے۔ اب اگر زندہ مرتد ہو جائے تو وہ باطل نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ عمل اس کی ملکیت سے نکل چکا' مثال کے طور پر مرتد ہونے سے پہلے غلام آزاد کئے تھے یا کفارہ دیا تھا تو ظاہر ہے کہ ارتداد کا ان تصرفات پر کچھ اثر نہیں پڑے گا۔ بلکہ اگر لاچار زندہ کی طرف سے حج بھی کیا تھا تو ارتداد سے اس کے حج پر اثر نہیں پڑے گا۔ کہ اب وہ کسی اور سے حج کرائے کیونکہ جس سے بھی حج کرائے گا اس کے ساتھ بھی یہی خدشہ موجود ہے اس کے علاوہ زندوں اور مردوں میں فرق ہے زندہ مردے کی طرح محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ زندہ کو عمل کا موقع حاصل ہے ہو سکتا ہے وہ خود عمل کر لے۔ لیکن مردے کو یہ موقعہ حاصل نہیں۔ مزید اگر کسی زندہ کے عمل سے یا توبہ سے دوسرے زندہ حضرات کو فائدہ پہنچنا مان لیا جائے تو امیر اپنی عبادات کا بوجھ غریبوں پر ڈال دیں۔ کیونکہ وہ کرائے پر آدمی کر کے اپنی عبادتیں ان سے ادا کرا لیا کریں۔ اور عبادتیں معاوضہ سے حاصل کی جا سکیں۔ جس کا لازمی نتیجہ فرائض و نوافل کو ساقط کرا دینا ہے۔ اور جو عبادتیں اللہ کے قربت کا وسیلہ ہیں وہ آدمیوں کے قرب کا ذریعہ بن جائیں' اخلاص سے خالی ہو جائیں اور کسی کو بھی ثواب نہ ملے' نہ کرنے والے کو نہ کرانے والے کو ہم ہر اس عبادت پر جو قرب کا ذریعہ ہو اجرت لینے سے منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجرت لینے سے ان کا اجر جاتا رہتا ہے۔ اجر انہی کو ملتا ہے جو صرف اللہ کے لیے عمل کرتے ہیں۔ محاسن شرع کی یہ شان نہیں کہ عبادتوں کو معاملات بنا دیا جائے کہ ان سے اجرت و معاش مدنظر ہو۔ قرض وغیرہ کی ضمانت اس لیے جائز ہے کہ یہ آدمیوں کے حقوق ہیں۔ ان میں باہمی ضمانت زندگی میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور مرنے کے بعد بھی۔

جزئی ایصال ثواب بھی جائز ہے

تمہارا یہ کہنا غلط ہے کہ اگر کسی عمل کا ایصال ثواب جائز ہو تو جزئی ایصال ثواب بھی جائز ہونا چاہیے اس کو ہم نہیں مانتے کہ کلی ایصال جائز ہو تو جزئی بھی جائز ہو کیونکہ یہ صرف تمہارا دعویٰ ہے جو تشنہ دلیل ہے۔ اس کے علاوہ جزئی ایصال ثواب بھی اگر مان لیا جائے تو کیا غلط ہے خود امام احمدؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے انسان اپنی ملکیت میں جس طرح چاہے تصرف کرے جائز ہے کہ اگر ایک عمل کا تمام مردوں کو ثواب پہنچائے تو سب کو پہنچ جائے گا۔ مثال کے طور پر چار کو پہنچائے تو چاروں کو چوتھائی پہنچ جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ سے یہ شرط منقول نہیں ہے اور نہ ہی پہلے علماء کے کلام میں پائی جاتی ہے۔ البتہ پہلے علماء میں سے قاضی وغیرہ نے یہ شرط لگائی ہے جس نے عمل کے شروع میں ایصال ثواب کی نیت کی شرط لگائی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ عمل کا ثواب سیدھا مردے کو پہنچ جائے۔ اور جس نے عمل

کر کے بعد میں ایصال ثواب کی نیت کی پہلے اسے اس عمل کا ثواب ملے گا۔ پھر وہ ثواب اس سے منتقل ہو کر مرنے والے کو پہنچ جائے گا۔

ابوعبداللہ بن حمدان کا قول

ابوعبداللہ بن حمدان فرماتے ہیں کہ شروع عمل میں اگر ایصال ثواب کی نیت نہیں کی تو عمل کا ثواب عمل کرنے والے کو کو ملے گا۔ جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ عمل پر ثواب اس طرح مرتب ہوتا ہے جیسے موثر پر اثر مرتب ہوتا ہے اگر کسی نے اپنی طرف سے غلام اسی وجہ سے آزاد کیا تو حق ولا اسی کو ملے گا اس سے دوسرے کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ البتہ اگر شروع میں غیر کی طرف سے آزاد کرے گا تو حق ولا غیر کو پہنچے گا۔ اسی طرح اگر کوئی اپنی طرف سے قرض ادا کرے اور ادا کرنے کے بعد نیت تبدیل کر کے یہ نیت کر لے کہ زید کی طرف سے ادا کر دیا ہے تو یہ صحیح نہیں۔ اسی طرح اگر اپنا حج کرے یا اپنا روزہ رکھے یا اپنے لیے نماز پڑھے پھر غیر کی طرف سے نیت کر لے تو جائز نہیں۔ جنہوں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے ایصال ثواب کا فتویٰ پوچھا تھا یہی پوچھا تھا کہ ہم اپنی طرف سے جو صدقہ کر چکے کیا اس کا ثواب انہیں پہنچ سکتا ہے؟ اسی طرح آپ سے عورت نے پوچھا تھا کیا میں اپنی والدہ کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ اور ایک مرد نے پوچھا تھا کیا میں اپنے باپ کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ آپ نے اسے اجازت دے دی اپنی طرف سے کیے ہوئے اعمال کے ایصال ثواب کے بارے میں تو کسی نے پوچھا ہی نہیں۔ اور نہ کسی صحابیؓ نے ایسا کیا کہ پہلے اپنے لیے عمل کیا ہو پھر اس کا ثواب دوسرے کی طرف منتقل کر دیا ہو۔ یہ نکتہ شرط کا ہے۔ لیکن شرط کو جو نہیں وہ انتقال ثواب کو بھی نہیں مانتے۔

اگر ایصال ثواب جائز ہو تو زندوں کے فرائض کے ثوابوں کا بھی ہدیہ کرنا جائز ہوگا

اس کا جواب یہ ہے کہ ایصال ثواب کے لیے شروع میں نیت کی شرط کے قائل ہیں ان پر تو یہ الزام آ نہیں سکتا کیونکہ غیر کی طرف سے ادا کرنے سے اپنا فرض ساقط نہیں ہوتا۔ البتہ جس نے نیت کی شرط نہیں لگائی اس پر الزام ضرور آتا ہے جس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) ابوعبداللہ بن حمدان فرماتے ہیں کہ کہا جاتا ہے اگر فرض نماز یا فرض روزے وغیرہ کا ثواب کسی غیر کو ہدیہ کر دیا جائے تو جائز ہے اور فاعل کے ذمے سے فرض بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ

ایک جماعت سے نقل ہے کہ انہوں نے اپنے فرضی اور نفلی اعمال کا ثواب لوگوں کو بخش دیا اور فرمایا کہ ہم اللہ سے خالی ہاتھ ملاقات کریں گے۔ شریعت اس سے روکتی نہیں، ثواب عامل کی ملکیت ہے۔ اگر وہ اسے دوسروں کو بخش دیتا ہے تو اس میں کوئی مسئلہ نہیں۔

(۲) بعض نے ناجائز بتایا ہے مگر پہلا قول ہی صحیح ہے۔

تکالیف امتحان ہیں اور بدل قبول نہیں کرتیں

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز شرع کی اجازت کے مانع نہیں کہ مسلمان اپنے بھائی کو کسی عمل سے فائدہ پہنچائے بلکہ یہ رب کے کرم اور احسان کا تتمہ اور اس شریعت کا جو عدل و احسان اور تعارف پر مشتمل ہے تکملہ ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے فرشتوں کو اور عرش اٹھانے والے ملائکہ کو مومنوں کے حق میں دعا و استغفار اور رحمۃ اللعالمین ﷺ کو حکم فرمادیا کہ آپ مومن مردوں اور عورتوں کے لیے کھڑا کر دیا ہے وہ اللہ سے ان کے لیے دعا کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں برائیوں سے بچائے مغفرت فرمائیں۔ قیامت والے دن آپ کو مقام محمود میں کھڑا کر دیا جائے گا تاکہ حضور ﷺ موحدوں کی شفاعت فرمائیں۔ اللہ نے آپ کو حکم فرمایا ہے کہ آپؐ اپنے صحابہ کرامؓ کے لیے دعا فرمائیں۔ زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی۔ آپ قبروں پر جا کر ان کے لیے دعائیں مانگا کرتے تھے۔ شریعت کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ جو فرض کفایہ ہے اگر اسے کوئی ایک قابل بھروسہ مسلمان ادا کر دے تو سب کی طرف سے ساقط ہو جائے گا مزید اللہ تعالیٰ مرنے والے کی طرف سے قرض ادا کرنے پر جنت میں داخلے کی رکاوٹ اور قبر والی گرمی دور کر دیتا ہے۔ گو مکلف کے حق میں وہ وجوب امتحان ہے۔ اسی طرح امام کی نماز صحیح ہونے کی وجہ سے مقتدی سے سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے اور امام کی قرآءت سے مقتدی کی قرآءت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح امام کے سترے سے مقتدی کا سترہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ایصال ثواب کے احسان کے لیے اللہ تعالیٰ کا احسان نمونہ ہے اللہ احسان پسندوں کو پسند فرماتا ہے مخلوق اللہ کی عیال ہے۔ اللہ کو وہی سب سے زیادہ پیارا ہے جو اس کی عیال کے لیے سب سے زیادہ مفید ثابت ہو۔ پھر جب اللہ تعالیٰ ان سے محبت کرتا ہے جو اس کی مخلوق کو پانی کا ایک گھونٹ یا تھوڑا سا دودھ یا روٹی کا ایک ٹکڑا دے دے تو ان سے کیسے محبت نہ کرے گا جو اس کی مخلوق کو حالت ضعف و فقر میں جب کہ انہیں عمل کا موقع بھی میسر نہیں، اور سخت حاجت مند ہیں۔ فائدہ پہنچائے۔ یہ تو اللہ کو تمام مخلوق میں سب سے زیادہ پیارا ہونا چاہیے۔ اسی وجہ سے کچھ سلف کہتے ہیں کہ جس نے روزانہ ستر مرتبہ یہ دعا کی رب اغفرلی ولوالدی

و للمسلمین والمسلمات و المؤمنین و المؤمنات. اے اللہ! مجھے میرے ماں باپ کو اور تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کو اور مومن مردوں اور عورتوں کو بخش دے۔ تو اسے تمام مسلمانوں کے برابر ثواب ملے گا۔ یہ کوئی ایسی بات بھی نہیں کیونکہ جس نے اپنے بھائیوں کے لیے مغفرت کی دعا کی اس نے ان سے اچھا سلوک کیا۔ اور اللہ اچھا سلوک کرنے والوں کا اجر ضائع نہیں فرماتا۔

اگر ایصال ثواب صحیح ہے تو دوسروں کی طرف سے اسلام وتوبہ بھی قابل قبول ہونی چاہیے مگر اسلام وتوبہ قابل قبول نہیں اسی لیے ایصال ثواب بھی صحیح نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لزوم باطل ہے (۱) کیونکہ یہ قیاس نصوص واجماع سے ٹکراتا ہے اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی کوئی وقعت بھی نہیں۔ (۲) اس صورت میں اللہ نے جن کا حکم جداگانہ نہ رکھا ہے ان کا حکم ایک کر دیا جاتا ہے کیونکہ اللہ نے دوسرے کی طرف سے اسلام وتوبہ قبول نہیں فرمائی۔ البتہ صدقہ، حج اور آزاد اکرنا قبول فرمایا ہے۔ لہٰذا دونوں کا حکم برابر کرنے والا قیاس ایسا ہے جیسے کوئی مردار مذبوحہ جانوروں کا اور سود وبیع کا ایک ہی حکم بتائے کہ دونوں حلال ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں اسلام کا ایک ہمہ گیر رشتہ قائم فرما دیا ہے جو زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی ایک دوسرے کو فائدہ پہنچانے کا قوی سبب ہے اگر یہ رشتہ نہ ہو تو پھر فائدہ پہنچانا ناممکن ہے جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا کہ اگر تمہارے والد موحد ہوتے اور تم ان کی طرف سے روزے رکھتے یا صدقہ کرتے تو یہ عمل انہیں فائدہ پہنچاتے اسلام وتوحید کے ہوتے ہوئے ہی اعمال کا فائدہ پہنچتا ہے اگر خود عامل اسلام وتوحید سے محروم ہے تو اسے خود بھی اپنے نیک اعمال سے فائدہ نہیں پہنچتا۔ جیسے خلوص واتباع سنت عمل کی قبولیت کی شرط ہے اور جیسے وضو اور نماز کی دیگر تمام شرطیں صحت نماز کے لیے ضروری ہیں۔ یہی حال تمام اسباب ومسببات کا ہے خواہ شرعی ہوں یا عقلی یا حسی جو وجود سبب وعدم سبب والی دونوں حالتوں کو برابر کر دے وہ قطعی بے وقوف ہے۔ ایسے کیوں نہیں کہہ دیتے کہ اگر نافرمانوں کے حق میں شفاعت قابل قبول ہے تو مشرکوں کے حق میں بھی قابل قبول ہوگی یا اگر توحید والے دوزخ سے نکال لیے جائیں گے تو تمام کافر بھی نکال لیے جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک حکم نہیں۔ بہر حال اہل علم کو ان خرافات کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت بھی نہیں تھی لوگ اگر اپنے اعمال نامے لوگوں میں اس طرح کی

کتابیں پھیلا کر سیاہ نہیں کرتے۔

صرف نیابت والی عبادتوں میں ایصال ثواب جائز ہے

اس کے جواب میں یہ عرض کرتے ہیں کہ عبادات دو قسم کی ہیں:

ایک نیابت قبول کرتی ہے اس میں تو ایصال ثواب جائز ہے اور ایک قبول نہیں کرتی اس میں ناجائز ہے' یہ ہے کہ یہ محض دعویٰ ہے اس کی دلیل کیا ہے؟ آپ نے کہاں سے یہ فرق نکال لیا کیا اس پر قرآن و حدیث یا قیاس سے کوئی دلیل ہے؟ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے میت کی طرف سے روزے رکھنے جائز قرار دیئے ہیں حالانکہ روزے نیابت قبول نہیں کرتے۔ اسی طرح فرض کفایہ میں ایک شخص سب کی طرف سے عبادت انجام دے سکتا ہے فرض سب کی طرف سے ساقط ہو جائے گا۔ بالکل اسی طرح ناسمجھ بچے کا سرپرست اس کی طرف سے حج کر سکتا ہے۔ اور اپنے نائب کے فعل سے اسے اجر ملتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بے ہوش کی طرف سے اس کے رفقاء احرام باندھ سکتے ہیں۔ اسی طرح شارع نے والدین کے اسلام کو ان کے بچوں کے اسلام کا درجہ دیا ہے۔ آپ نے دیکھا کس طرح شریعت نے نیکیاں فاعل سے غیر فاعل کی طرف منتقل کر دیں۔ بھلا ایسی مکمل شریعت انسان کو والدین کے ساتھ یا عزیزوں کے ساتھ یا دوسرے مسلمانوں کے ساتھ سخت ضرورت کے وقت ایصال ثواب سے روک سکتی ہے۔ ایسا ہرگز نہیں' نہ کسی شخص کو یہ لائق ہے کہ عام کو خاص اور تنگ کر دے یا کسی ایسی نیکی سے روک دے جس سے شریعت نے نہیں روکا ہے جو سبب حج' صدقے اور آزاد کرنے کے ثواب پہنچنے کا ہے۔ وہی سبب بعینہٖ روزے' نماز' تلاوت اور اعتکاف کے ثواب پہنچنے کا ہے یعنی اسلامی رشتہ اور ثواب پہنچانے والے کا احسان اور شریعت کی احسان کے سلسلے میں عدم رکاوٹ بلکہ شریعت نے ہر حالت میں احسان اچھا سمجھا ہے۔

کسی مسلمانوں کے خواب ہیں کہ مردوں نے انہیں بتایا کہ تمہارے بھیجے ہوئے ہدیے ہمیں مل ہو گئے اگر ہم اس سلسلے میں اپنے ہم عصر مسلمانوں کے اور اپنے زمانے سے پہلے کے مسلمانوں کے خواب اس کتاب میں اکٹھا کر دیں تو کتاب بہت بڑی ہو جائے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ میں دیکھتا ہوں کہ تمہارے خواب اس پر موافق ہیں کہ شب قدر اخیر عشرے میں ہے آپ نے مومنوں کے خوابوں کے توافق کا اعتبار کیا۔ یہ اعتبار ایسا ہی ہے جیسا کہ ان کی روایتوں کے توافق کا اعتبار ہے۔ کیونکہ جب ایک بات پر بہت سی روایتیں یا خواب جمع ہو جائیں تو وہ اس کی سچائی کی دلیل ہیں۔ عقل کیونکہ چاہتی

ہے کہ سب جھوٹ نہیں بول سکتے۔

تردید حدیث کا جواب

آپ نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کی یہ حدیث کہ جو مر جائے اور اس کے ذمے روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی رکھ لے۔ چند معقول و نامعقول دلیلوں سے رد کر دی ہم اس کی حمایت میں کھڑے ہوتے ہیں اور آپ کے دلائل اس کی موافقت ثابت کرتے ہیں غلط دلائل کے نفی کرنے کے لیے تو یہی کافی ہے کہ وہ صحیح وصریح حدیثوں سے ٹکراتے ہیں اور صحیح وصریح حدیثوں کے ہوتے ہوئے ہمیں سوائے اطاعت قبول کے کوئی چارا نہیں۔ گو دنیا انہیں مانے یا نہ مانے۔ ہمیں دنیا پیاری نہیں بلکہ اللہ کے رسول ﷺ پیارے ہیں۔ معقول دلائل کے مندرجہ ذیل جوابات ہیں:

(۱) تم کہتے ہو کہ موطا میں امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی طرف سے کوئی روزہ نہ رکھے۔ ہم کہتے ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسلمان مسلمان کی طرف سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ اب بتائیں کون صحیح راستے پر ہے ہم یا تم ہو اور کس کی تردید حق بجانب ہے؟ تم کہتے ہو امام مالکؒ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں امام مالکؒ نے تمام مسلمانوں کے اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔ بلکہ اپنے علم کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع نقل کیا ہے۔ جبکہ مخالفین کا قول آپ کو معلوم نہ تھا ہم امام مالکؒ کے عدم علم سے حدیث رسول اللہ ﷺ کو چھوڑنے والے نہیں' بلکہ اگر سب مدینہ والے بھی کسی بات پر ایک ہوں اور حدیث ان کے خلاف ہو تو معصوم نبی ﷺ کی حدیث مان لینا دوسروں کی بات مان لینے سے کہیں زیادہ خیر و برکت والی ہے کیونکہ دوسرے معصوم نہیں۔ بے شک ان کا مقام کتنا ہی بلند ہو اللہ نے ان کے اقوال کو حجت کے لیے معیار نہیں بنایا کہ اختلاف کے وقت ان کی طرف رجوع کیا جائے۔ بلکہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ فان تنازعتم. الخ اگر تم کسی مسئلہ میں اختلاف کرتے ہو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔ اگر تمہارا اللہ پر اور آخرت پر ایمان ہے اسی میں تمہارے لیے بہتری ہے اور انجام کے اعتبار سے یہی صحیح بھی ہے۔ اچھا اگر امام مالکؒ اور مدینہ والے دوسروں کی طرف سے روزے رکھنے کے قائل نہیں تو دیکھو یہ ابن عباسؓ جو یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ رمضان کے روزوں میں کھانا کھلا دیا جائے اور نذر کے روزوں میں روزے رکھے جائیں یہی امام احمدؒ کا اور بیشتر اصحاب حدیث اور ابو عبید کا قول ہے۔ امام ابو ثور فرماتے ہیں کہ نذر وغیرہ ہر قسم کے روزے رکھے جائیں۔ حسن بن صالح نذر کے روزوں میں فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے اس کا ولی رکھ لے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مطلب

تم کہتے ہو کہ مردے کی طرف سے روزہ رکھنے کی حدیث ابن عباسؓ سے آئی ہے اور ابن عباسؓ ہی یہ فرماتے ہیں کہ کسی کی طرف سے کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابیؓ کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہے۔ فتویٰ سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ روایت معصوم ہے اور فتویٰ غیر معصوم ممکن ہے فتویٰ دیتے وقت حدیث یاد نہ رہی ہو۔ یا حدیث تو یاد ہو مگر اس کی تاویل کرتے ہوں۔ یا ان کے گمان میں اس کے خلاف کوئی اور حدیث ہو جسے ترجیح دیتے ہوں۔ سچ پوچھو تو ابن عباسؓ کا فتویٰ بھی حدیث کے خلاف نہیں۔ کیونکہ آپ نے رمضان کے روزوں میں تو یہ فتویٰ دیا کہ کوئی کسی کی طرف سے روزے نہ رکھے۔ اور نذر کے روزوں میں اس کے برعکس فتویٰ دیا۔ یہ فتویٰ آپ کی روایت کے خلاف نہیں بلکہ آپ نے روایت کو نذر کے روزوں پر محمول کر لیا ہے علاوہ ازیں یہ حدیث ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے بھی آئی ہے۔ اگر ہم مان بھی لیں کہ ابن عباسؓ نے اپنی روایت کے خلاف کیا تو کیا ہوا؟ ابن عباسؓ کا خلاف کرنا حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ بلکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ابن عباسؓ کا قول نہ ماننا ابن عباسؓ کے قول سے حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت رد کرنے سے اولیٰ ہے۔ اس کے علاوہ ابن عباسؓ سے دونوں قسم کی روایتیں ہیں لہٰذا مخالف روایت سے حدیث کو چھوڑ دینا حدیث سے مخالف روایت کو چھوڑ دینے سے اولیٰ نہیں ہے تم یہ کہتے ہو کہ ابن عباسؓ والی حدیث کی سند میں اختلاف ہے۔ یہ بات محض قیاس و نا قابل قبول یہ حدیث صحیح و ثابت ہے اور اس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اسے بخاری و مسلم لائے ہیں اور کسی نے بھی سند میں اختلاف نہیں دکھایا۔

ابن عبدالبر یہ حدیث بیان کر کے فرماتے ہیں کہ اسے امام احمدؒ نے صحیح کہا ہے اور وہ اس کی طرف گئے ہیں اور امام شافعیؒ نے اپنے قول کو اس کی صحت پر موقوف رکھا ہے چونکہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اس لیے امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ یہی اکثر اصحاب امام شافعیؒ کا قول ہے۔

امام بیہقیؒ سے روایت ہے کہ مردے کی طرف سے قضا کا جواب سعید بن جبیرؒ۔ مجاہد۔ عطاء اور عکرمہ کی ابن عباسؓ والی روایتوں سے ثابت ہے۔ اکثر کی روایتوں میں ہے کہ ایک عورت نے پوچھا شاید وہ عورت ام سعدؓ کے علاوہ ہو۔ بعض کی روایتوں میں ہے آپ نے فرمایا: تم اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ لو۔ اس پر مزید تفصیل آ رہی ہے۔

یہ دعویٰ غلط ہے کہ یہ حدیث آیت سے ٹکراتی ہے

کیونکہ لیس للانسان الا ماسعٰی سے اس حدیث کا ٹکراؤ نہیں۔ تم نے الفاظ کا لحاظ نہیں رکھا۔ اور معنی سمجھنے میں سخت غلطی کی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو اس بات سے محفوظ رکھا ہے کہ آپ کی حدیثیں قرآن کی آیتوں سے ٹکرائیں بلکہ حدیثیں آیتوں کی تائید وحمایت کرتی ہیں۔ دیکھیں تعصب اور اندھی تقلید کیا کیا گل کھلاتی ہے؟ اوپر والی آیت پر زیادہ روشنی ڈالی جا چکی ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ آیت وحدیث میں ٹکراؤ غلط فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ بدترین طریقہ ہے کہ آیتوں کے ظاہری معنی سے صحیح حدیثوں کو چھوڑ دیا جائے۔ پورا علم حدیثوں کو آیتوں کے مطابق بنانا ہے کیونکہ حدیثیں قرآن ہی سے لی ہوئی ہیں۔ اور ان کا وہی استاد ہے جو قرآن کا استاد ہے۔ لہٰذا احادیث قرآن کی تفسیر ہیں قرآن سے ٹکرانے کیوں لگیں؟

امام نسائی علیہ الرحمۃ کی حدیث مردوں کی طرف سے روزے رکھنے والی حدیث سے ٹکراتی نہیں

آپ نے کہا ہے کہ مردے کی طرف سے روزے رکھنے والی حدیث امام نسائیؒ کی حدیث سے ٹکراتی ہے، مگر یہ تمہاری قابل افسوس غلطی ہے کیونکہ نسائی میں رحمۃ اللعالمین ﷺ کی حدیث نہیں ہے بلکہ ابن عباسؓ کا قول ہے بھلا ابن عباسؓ کے قول کی حدیث کے ہوتے ہوئے کیا قدر و قیمت ہے؟ کسی وجہ سے بھی حدیث پر ابن عباسؓ کے قول کو اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ حالانکہ ابن عباسؓ ہی سے روزہ رکھنے والی حدیث آئی ہے۔ پس نسائی میں رحمۃ اللعالمین ﷺ کی حدیث نہیں بلکہ مسلم کی بریدہؓ والی حدیث ہے کہ ایک عورت نے آپ سے پوچھا کہ میری والدہ فوت ہو گئیں ان پر ایک ماہ کے روزے تھے۔ فرمایا: تم اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ لو۔ بخاری ومسلم میں ہے کہ آپ نے فرمایا جو شخص فوت ہو جائے اور اس پر روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھ لے۔

تم کہتے ہو کہ روزے والی حدیث ابن عمرؓ والی حدیث ''جو فوت ہو جائے اور اس کے ذمے رمضان کے روزے ہوں تو اس کی طرف سے کھانا کھلا دیا جائے'' سے بھی ٹکراتی ہے۔ افسوس یہ حدیث بھی رسول اللہ ﷺ پر بہتان ہے۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث پر تنقید

امام بیہقی ؒ سے روایت ہے کہ (یہ حدیث درست نہیں) محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کثیر الوہم راوی ہے بلکہ اصحاب نافع نے نافع سے اور انہوں نے ابن عمرؓ سے اسے ابن عمرؓ کا قول بتایا ہے۔

یہ حدیث قیاس جلی کے بھی خلاف نہیں

تم کہتے ہو کہ یہ حدیث قیاس جلی (اسلام، نماز اور توبہ پر قیاس) کے بھی مخالف ہے ہم کہتے ہیں کہ اللہ کی قسم تمہارا یہ قیاس جلی پھونک دینے کے قابل ہے کہ اس سے رحمۃ اللعالمین ﷺ کی درست و صریح حدیث کو رد کرتے ہو۔ یہی سنت اس کے غلط ہونے پر شاہد ہے۔ ہم نے واضح طور پر بیان کر دیا کہ کافر کے مرنے کے بعد اس کی طرف سے قبول اسلام میں اور مسلمان مرد کے ایصال ثواب میں واضح فرق ہے۔ ان دونوں مسائل میں فرق تو روز روشن کی طرح واضح ہے۔ اس سے زیادہ غلط اور کون سا قیاس ہوگا کہ مسلمان مردے کے ایصال ثواب کو کافر مردے کی طرف سے قبول اسلام پر قیاس کیا جائے۔

امام شافعیؒ کی ابن عباسؓ کی حدیث پر تنقید

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عباسؓ والی حدیث میں ام سعدؓ کی نذر مقرر نہیں ہے۔ یہ پتہ نہیں حج کی نذر تھی یا عمرے کی یا صدقے کی۔ اس کا جواب امام بیہقی نے جو امام شافعیؒ کے سب سے بڑے ساتھی ہیں یہ دیا ہے کہ ''ابن جبیر، مجاہد، عطاء اور عکرمہ کی ابن عباسؓ والی روایتوں سے میت کی طرف سے قضا کا جواز ثابت ہو گیا ہے۔ بیشتر کی روایتوں میں ہے کہ ایک عورت نے پوچھا تھا۔ یہی قرین قیاس ہے کہ وہ عورت ام سعدؓ کے علاوہ ہے۔ کچھ کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا تم اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ لو۔ اس کی گواہی بریدۃ اسلمی والی روایت دیتی ہے کہ اس نے کہا میری والدہ انتقال کر گئیں اور ان کے ذمے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ فرمایا: تم اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ لو۔ (مسلم) میں کہتا ہوں ابن ابی شیبۃ کی ابن عباسؓ والی روایت میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ سے ایک شخص نے آ کر پوچھا کہ میری والدہ انتقال کر گئیں ان کے ذمے ایک ماہ کے روزے تھے کیا میں ان کی طرف سے قضا کر لوں؟ آپؐ نے فرمایا: ''اگر ان پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتے؟ کہا: ''ہاں'' فرمایا: تو اللہ تعالیٰ کا قرض بدرجہ اولیٰ ادا کرنا چاہیے۔ یہ روایت ابوخثیمہ اور امام نسائی بھی لائے ہیں۔

ام سعدؓ والی حدیث سے اس کی سند بھی علیحدہ ہے اور متن بھی۔ اگر ہم مان لیں کہ حدیث میں محفوظ نذر مطلق ہی ہے تو اعمش والی حدیث میں تو روزوں کی صراحت ہے۔ اس کے علاوہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کا نذر کے بارے میں تفصیلی حالات معلوم نہ کرنا بتا رہا ہے کہ روزوں اور نماز کی نذر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ورنہ رحمۃ اللعالمین ﷺ یہ پوچھ کر کہ روزوں کی نذر تھی یا نماز کی' جواب دیتے۔

مردوں کی طرف سے روزے رکھنے کے بارے میں علماء دین کے اقوال

یہ اقوال اس لیے بیان کیے جاتے ہیں تا کہ کسی کو اس مسئلہ کے خلاف پر اجماع کا وہم نہ ہو۔

حضرت ابن عباسؓ سے امام احمدؒ روایت کرتے ہیں کہ نذر کے روزے رکھے جائیں اور رمضان کے روزوں کا کفارہ دیا جائے۔

ابوثورؒ۔ داؤد بن علی واصحاب داؤدؒ روایت کرتے ہیں کہ دونوں قسم کے روزے رکھے جائیں۔

اوزاعیؒ۔ ثوریؒ سے روایت ہے کہ روزوں کا کفارہ دیا جائے ورنہ روزے رکھے جائیں۔

ابوعبید قاسم بن سلامؒ سے روایت ہے کہ نذر کے روزے رکھے جائیں اور فرض میں کھانا کھلایا جائے۔

حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ اگر مرنے والے پر ایک ماہ کے روزے ہوں اور اس کی طرف سے ایک ہی دن تیس آدمی روزے رکھ لیں تو جائز ہے۔

یہ کہنا غلط ہے کہ حج میں مردوں کو خرچ کا ثواب ملتا ہے افعال حج کا نہیں

اور یہ دعویٰ بغیر دلیل کے ہے جس کا سنت انکار کرتی ہے کیونکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے والد کی طرف سے حج کرو۔ آپؐ نے ان حدیثوں میں بتایا کہ نفس حج میت کی طرف سے ہے۔ یہ نہیں فرمایا کہ حج پر جو خرچہ آتا ہے وہ میت کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح آپ نے اس سے کہا جو شبرمۃ کی طرف سے لبیک کہہ رہا تھا کہ پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمۃ کی طرف سے حج کرو۔

اسی طرح جب ایک عورت نے اپنے بچے کے بارے میں جو اس کے پاس تھا پوچھا کہ کیا اس کے لیے حج ہے تو فرمایا: ''ہاں'' یہ نہیں فرمایا کہ اس کے لیے خرچہ کا ثواب ہے بلکہ فرمایا کہ اس کے لیے حج ہے۔ جبکہ بچہ نے حج میں کچھ نہیں کیا۔ جو کچھ کیا اس کی طرف سے اس کی ماں نے کیا۔ اس کے علاوہ کبھی مردے کی طرف سے حج کرنے والا مقامی خرچہ کے علاوہ کچھ بھی خرچ نہیں کرتا۔ اس لئے اس قول کو

سنت اور قیاس دونوں رد کرتے ہیں۔

ایصال ثواب میں کیا نیت کے ساتھ الفاظ کی بھی ضرورت ہے؟

حدیثیں مطلق ہیں۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے کسی بھی حدیث میں یہ نہیں بتایا کہ یہ بھی کہو کہ اے اللہ! یہ فلاں بن فلاں کی طرف سے ہے۔ صرف دلی ارادہ ونیت بہت ہے۔ اس لئے اگر نیت کے ساتھ الفاظ بھی استعمال کر لیے تو خیر اور اگر نہیں استعمال کیے تو ثواب پھر بھی پہنچ جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی نیت سے جانتا ہے۔ شاید اسی وجہ سے شرط لگانے والوں نے شروع فعل میں نیت کی شرط لگائی ہے۔ ہاں اگر کوئی عمل اپنے لیے کیا ہو پھر اس کے ثواب کی کسی اور کے لیے نیت کر لی ہو تو اس میں صرف نیت کافی نہیں جیسے اگر کوئی کسی کو کچھ ہبہ کرنے کی یا غلام آزاد کرنے کی یا صدقہ کرنے کی نیت کرے تو یہ صرف نیت ہی سے حاصل نہیں ہوں گی۔ مزید تفصیل کے لیے اس طرح سمجھئے کہ اگر کوئی شخص اس نیت سے کوئی مکان تعمیر کروائے کہ اسے مسجد یا مدرسہ یا مسافر خانہ وغیرہ بنا دے گا تو نیت ہی کے ساتھ وہ مکان وقف ہو جائے گا۔ اگرچہ الفاظ استعمال نہ کئے ہوں۔ اسی طرح اگر زکوٰۃ کی نیت سے کسی فقیر کو کچھ دیا ہے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اگرچہ الفاظ استعمال نہ کئے ہوں۔

اسی طرح اگر کسی کی طرف سے خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ قرض ادا کرے تو وہ بری ہو جائے گا خواہ یہ نہ کہا ہو کہ یہ فلاں کی طرف سے ہے۔

ایصال ثواب کیا ثابت قدمی اور قبولیت کی شرط کے ساتھ کیا جائے؟

نہیں۔ یہ شرط فضول ہے نہ اس کی نیت کی جائے نہ اس طرح کے الفاظ استعمال کئے جائیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ثواب پہنچائے گا۔ خواہ شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔ ثابت قدمی کی شرط کا دارومدار اس پر ہے کہ عمل کا ثواب پہلے عامل کو ملے پھر اس سے منتقل ہو کر دوسرے کو ملے۔ جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب عامل نے عمل کے وقت نیت کر لی کہ یہ عمل فلاں کی طرف سے ہے۔ تو فلاں کو اس کا ثواب سیدھا پہنچ جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کسی اور کی طرف سے اپنا غلام آزاد کرے تو یہ کوئی نہیں کہتا کہ حق ولا پہلے تو آزاد کرنے والے کو ملے گا پھر اس سے منتقل ہو کر اسے ملے گا جس کی طرف سے غلام آزاد کیا گیا ہے۔ ایصال ثواب کا مسئلہ اسی طرح ہے۔

کون سا ہدیہ مردے کے لیے افضل ہے؟

وہ ہدیہ مردے کے طرف سے افضل ہے جو بالذات افضل ہو۔ مثال کے طور پر غلام آزاد کرنا اور صدقہ کرنا' روزوں سے افضل ہے۔ اور افضل صدقہ وہ ہے جس کی صدقہ دیئے جانے کی ضرورت ہو اور دائمی ہو۔ اسی لیے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: افضل صدقہ پانی پلانا ہے۔ لیکن اس مقام پر جہاں پانی کی کمی ہو۔ اور تشنگی بجھانے کے لیے پانی کافی نہ ہو۔ ورنہ جہاں نہریں اور چشمے ہوں وہاں پانی سے افضل کھانا کھلانا ہے۔ اسی طرح دعا و استغفار اگر سچے دل سے خلوص و عاجزی کے ساتھ ہو تو اپنے مقام پر صدقہ سے افضل ہے۔ جیسے اپنے مقام پر نماز جنازہ اور قبر پر کھڑے ہو کر دعا مانگنا صدقہ سے افضل ہے۔ مقصد یہ کہ اپنے اپنے مقام پر غلام آزاد کرنا' صدقہ کرنا' دعا و استغفار کرنا اور حج کرنا سب ہی افضل ہیں۔ بغیر اجرت کے رضا کارانہ قرآن پڑھوا کر ثواب پہنچانا جائز ہے۔ روزوں اور حج کے ثواب کی طرح تلاوت کا بھی ثواب پہنچتا ہے۔

تلاوت قرآن سے ایصال ثواب کیا سلف کا معمول نہ تھا؟

اس کا دعویٰ کرنے والے کہتے ہیں کہ یہ کسی سلف سے منقول نہیں۔ جب کہ وہ ہر نیکی کا بہت زیادہ جذبہ رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں نہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ان کی رہنمائی فرمائی جب کہ آپ نے دعا و استغفار صدقہ حج اور روزہ وغیرہ کے بارے میں وضاحت سے تعلیم دی۔ اگر تلاوت قرآن کا بھی ثواب پہنچا تو رحمۃ اللعالمین ﷺ ضرور بتاتے اور صحابہ کرامؓ اس پر ضرور عمل کرتے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تم عملوں کے ثواب کے قائل ہو تو وجہ کیا ہے کہ تلاوت قرآن کا ثواب نہ پہنچے؟ جب اعمال کا ثواب پہنچتا ہے تو قرآن مجید بھی ایک عمل ہے پھر متشابہ اعمال میں فرق کرنے کی وجہ بتاؤ۔ اور اگر تم عملوں کے ثواب کو نہیں مانتے ہو تو صریح و صحیح حدیثوں کی مخالفت کرتے ہو اور اجماع و قیاس کے خلاف چلتے ہو۔

سلف سے نقل نہ ہونے کی وجہ

سلف میں یہ بات اس لیے ظاہر نہ تھی کہ انہیں پڑھنے والوں کا علم نہ تھا' اور نہ وہ آج کل کی طرح خاص طور سے قبروں پر جا کر تلاوت کیا کرتے تھے۔ نہ وہ کسی کو قرآءت پر بلکہ صدقہ اور روزے پر گواہ بنایا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ تم سے اگر پوچھا جائے کہ سلف میں سے کسی سے یہ نقل ہے کہ اس نے یہ بات کہی ہو کہ ''اے اللہ! فلاں کے لیے اس روزے کا ثواب ہے۔'' تو جواب کیا دو گے؟

سلف نیکیاں چھپایا کرتے تھے اس لئے ایصال ثواب کے لیے عمل قرآءت کیسے ظاہر کرتے؟ یہ مسئلہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو خود بخود نہیں بتایا تھا۔ جس نے جو پوچھا آپ نے اس کو اسی کا جواب دے دیا۔ اور انہیں اس کے علاوہ اعمال سے روکا بھی نہیں۔ پھر روزوں کے ثواب میں جو صرف نیت اور طعام وشراب و جماع سے رک جانا ہے۔ اور ذکر وقرآءت کے ثواب میں جو عمل ہیں' کیا فرق ہے؟ جب روزوں کا ثواب پہنچتا ہے تو ذکر وقرآءت کا تو بدرجہ اولیٰ پہنچنا چاہیے۔ کسی کا یہ کہنا کہ کسی سلف نے تلاوت سے ایصال ثواب نہیں پہنچایا اپنی کم علمی کی بات ہے۔ کیونکہ یہ اس چیز کی گواہی ہے جس سے وہ جانتا نہیں۔ اسے کیا پتہ کہ سلف ایسا کیا کرتے ہوں اور کسی کو بتاتے نہ ہوں۔ اور ان کی نیت کی علام الغیوب ہی کو خبر ہو۔ جب کہ نیت کو الفاظ سے ادا کرنے کی شرط بھی نہیں ہے۔

اس مسئلہ کی حکمت یہ ہے کہ ثواب عامل کی ملکیت ہے اگر وہ حسن سلوک و نیکی کے طور پر اسے اپنے کسی مسلمان بھائی کو دے دے تو اللہ تعالیٰ اس کا ثواب اس تک پہنچا دے گا۔ پھر قرآءت قرآن سے ثواب نہ پہنچنے کا کیا ثبوت ہے؟ جبکہ تمام لوگوں کا بلکہ نہ ماننے والوں کا بھی تمام زمانوں میں اس پر عمل رہا ہے اور کسی عالم نے بھی اسے غلط نہیں سمجھا۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ایصال ثواب کے بارے میں

اگر کہا جائے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ایصال ثواب کے بارے میں کیا خیال ہے؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ پہلے فقاء میں سے بعض نے تو مستحب سمجھا ہے اور بعض نے بدعت۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ ایسا نہیں کیا کرتے تھے۔ آپ کے لیے تو قیامت تک آنے والے امتیوں کے نیک اعمال کا ثواب لکھا جاتا ہے اور ان کے ثواب میں کمی نہیں کی جاتی۔ کیونکہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ہی امت کو ہر اچھائی بتائی اور اس کی رغبت دلائی۔ اس لئے آپ کو تمام کے اعمال کا ثواب پہنچتا ہی رہے گا خواہ کوئی آپ ﷺ کو ہدیہ کرے یا نہ کرے۔

☆☆☆

سترہواں حصہ

کیا روح قدیم ہے یا حادث ومخلوق؟

''کیا روح قدیم ہے یا حادث ومخلوق؟ اگر اسے حادث ومخلوق مان لیں اور یہ بھی تسلیم کی ہوئی چیز ہے کہ روح اللہ کے امر میں سے ہے تو اللہ کا فعل کس طرح حادث ومخلوق ہوسکتا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے آدم علیہ السلام میں اپنی روح پھونکی یہ اضافت روح کی قدامت پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف سے خبر دی کہ اس نے انہیں اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور ان میں اپنی روح پھونکی۔ اس میں ہاتھ اور روح کی اپنی طرف اضافت کی ہے اس اضافت کی کیا حقیقت ہے؟''

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں دنیا کے قدم ڈگمگا گئے اور بہت سے گروہ گمراہ ہو گئے۔ لیکن اللہ نے اپنے رسولؐ کی امت کو صحیح صحیح بات کی رہنمائی فرمائی۔ اس پر انبیائے کرام علیہم السلام متفق ہیں کہ روح حادث ومخلوق ہے اللہ کی بنائی ہوئی ہے۔ اور اس کی پرورش و دائرہ تدبیر کے اندر ہے۔ جس طرح انبیائے کرامؑ کے دین میں یہ بات بدیہی ہے کہ عالم حادث ہے۔ موت کے بعد زندگی یقینی ہے۔

تمام اشیاء کا صرف اللہ ہی بنانے والا ہے اور سوا اس کے تمام چیزیں مخلوق ہیں۔ اسی طرح روح کا حادث ہونا بدیہی ہے۔ اچھے زمانوں میں روح کے حادث ومخلوق ہونے پر اجماع رہا ہے۔ کوئی بھی اس کا مخالف نہیں' جب تابعین کا دور ختم ہو گیا تو ان کے بعد ایک ایسی جماعت پیدا ہوئی جو قرآن وسنت میں کوتاہ فہم تھی اس نے دعویٰ کیا کہ روح قدیم وغیر مخلوق ہے اور یہ دلیل دی کہ روح اللہ کے امر میں سے ہے اور اللہ کا امر غیر مخلوق ہے۔ اللہ نے علم' کتاب' قدرت سمع' بصر اور ہاتھ کی طرح روح کو بھی اپنی

طرف منسوب فرمایا ہے۔ پھر جس طرح وہ قدیم وغیر مخلوق ہیں اسی طرح یہ بھی قدیم وغیر مخلوق ہے۔ بعض لوگوں نے توقف سے کام لیا اور کہا کہ ہم نہ مخلوق ہی کہتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

ابن مندہؒ کا جواب

اس بارے میں ابن مندہ سے پوچھا گیا تو آپ نے یہ جواب دیا ''ایک شخص نے مجھ سے روح کے بارے میں جسے اللہ نے مخلوق کے نفوس واجسام کا منتظم بنایا ہے۔ پوچھا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بعض لوگوں نے روح پر روشنی ڈالی ہے ان کی سمجھ میں روح غیر مخلوق ہے۔ (ان روحوں میں سے اکثر نے قدسی ارواح کو خاص کیا ہے) اور اللہ کی ذات میں سے ہے اس سلسلے میں پہلے تو میں پہلے علماء کے مختلف خیالات کو بتاتا ہوں پھر ان کے اقوال کے مخالف قرآن کی آیتوں کو حدیثوں کو صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے اقوال کو اور علماء کی رائے کو پیش کروں گا۔ اس کے بعد قرآن وحدیث سے روح کی حقیقت بیان کروں گا اور بغیر علم کے روح پر بحث کرنے والوں کی غلطیاں بتاؤں گا۔ اور یہ بھی کہ وہ جہم اور اصحاب جہم کے ساتھی ہیں۔

روح کے بارے میں اختلاف

اس میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ روح کیا ہے؟ اور نفس میں اس کا مقام کہاں ہے؟

(۱) کچھ کے نزدیک تمام روحیں مخلوق ہیں۔ اہل سنت والجماعت اسی کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ روحیں جمع کئے ہوئے لشکر ہیں پھر ان میں سے جن میں تعارف ہو جاتا ہے ان میں محبت ہو جاتی ہے اور جن میں تعارف نہیں ہوتا ان میں اختلاف ہوتا ہے۔ پتا چلا کہ روحیں مخلوق ہیں کیونکہ جمع کیا ہوا لشکر مخلوق ہی ہوتا ہے۔

(۲) کچھ کہتے ہیں کہ روحیں اللہ کے امر میں سے ہیں اور اللہ نے مخلوق سے ان کی حقیقت ومعرفت چھپادی ہے۔ ان کی دلیل آیت قل الروح من امر ربی. ''آپؐ فرمادیجئے کہ روح میرے رب کے حکم میں سے ہے'' ہے۔ (۳) کچھ کے نزدیک روحیں اللہ کے انوار وحیات میں سے نور وحیات ہیں ان کا ثبوت یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اندھیرے میں مخلوق پیدا کی پھر ان پر اپنا نور ڈالا (پھر یہ مسئلہ بتایا کہ روحیں مرتی ہیں یا نہیں؟ برزخ وآخرت میں جسموں کے ساتھ عذاب دیا جاتا ہے یا نہیں اور یہ کہ آیا روح نفس ہی ہے یا نفس کے علاوہ کچھ اور ہے۔

محمد بن نصر مروزی کا بیان

محمد بن نصر مروزی سے روایت ہے کہ لادینوں اور رافضیوں نے حضرت آدم علیہ السلام کی روح

کے سلسلے میں وہی تاویل کی ہے جو عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی روح کے متعلق کی کہ روح اللہ کی ذات سے جدا ہو کر مریم میں آ گئی۔ اسی بنا پر عیسائیوں کی ایک جماعت نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت مریم علیہ السلام کی پرستش شروع کر دی کیونکہ ان کے گمان میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ کی روح ہیں جو مریمؑ صدیقہ میں اتر آئی ہے۔ اس لیے روح ان کے نزدیک غیر مخلوق ہے۔ اور لادینوں اور رافضیوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی روح بھی اسی طرح ہے اور غیر مخلوق ہے۔ یہ لوگ و نفخت فیہ من روحی. (میں نے ان میں اپنی روح پھونک دی) ثم سواہ و نفخ فیہ من روحہ (پھر اللہ نے انہیں صحیح کر کے ان میں اپنی روح پھونک دی) کی غلط تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کی روح غیر مخلوق ہے۔ جیسے روح کو نور کہنے والے یہ تاویل کرتے ہیں کہ رب کا نور غیر مخلوق ہے کہتے ہیں پھر یہ روح حضرت آدم علیہ السلام کے بعد ان کے وصی میں آئی پھر ہر نبی اور اس کے وصی میں آتے آتے علیؓ میں آئی پھر حسن و حسین رضی اللہ عنہما میں پھر ہر وصی میں اور امام میں آئی۔ لہٰذا امام ہر چیز کو بغیر تعلیم ہی کے جانتا ہے اسے تعلیم کی ضرورت ہی نہیں۔

روح کے مخلوق ہونے پر تمام مسلمان متفق ہیں

اس بات میں مسلمانوں میں اختلاف نہیں کہ تمام روحیں چاہے انبیاءؑ کی ہوں یا غیر انبیاء کی مخلوق ہیں۔ اللہ نے انہیں ایجاد و اختراع کیا اور انہیں خلعت وجود بخشا۔ پھر دیگر تمام مخلوق کی طرح انہیں بھی اپنی طرف منسوب کیا جیسے اس آیت وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعًا منہ (اللہ نے اپنی آسمان و زمین کی تمام مخلوق تمہارے تابعدار بنا دی) میں اللہ کی طرف تمام مخلوق کی نسبت ہے۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

آپ فرماتے ہیں کہ تمام اہل سنت، ائمہ کرام اور سلف امت اس پر متفق ہیں کہ روح مخلوق ہے۔ اور ایجاد کی ہوئی ہے۔ بہت سے ائمہ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن نصر مروزی نے جو اپنے زمانے کے بلا اختلاف سب سے بڑے عالم ہیں، اسی طرح ابو محمد بن قتیبہ نے روح کی تفصیلات بتاتے ہوئے فرمایا ہے کہ نسمۃ روح کو کہتے ہیں۔ لوگوں کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ ہی دانہ اگانے والا اور روح پیدا کرنے والا ہے۔ ابو اسحٰق بن شاقلا نے اس مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: اصحاب توفیق اس میں شک نہیں کرتے کہ روح مخلوق ہے۔ اس مسئلہ کی اکابر علماء و مشائخ کی جماعتوں

نے تفصیل بیان کی ہے اور روح کو جو غیر مخلوق کہتے ہیں ان کی سخت مخالفت کی ہے بلکہ ابو عبداللہ بن مندہ نے تو اس موضوع پر ایک مستند و مکمل کتاب بھی لکھی ہے جس کی تعریف امام محمد بن نصر مروزی وغیرہ اور شیخ ابو سعید خراز' ابو یعقوب نہر جوری اور قاضی ابو العلی نے کی ہے اور اس پر بڑے بڑے ائمہ کرام نے روشنی ڈالی ہے۔ اور ان کی پر زور مذمت کی ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام کی روح کو غیر مخلوق کہتے ہیں۔ دوسری روحوں کا تو ذکر ہی کیا ہے جس طرح کہ امام احمدؒ نے زندیقوں اور جہمیہ کی مذمت میں ذکر فرمایا ہے۔

ایک جہمی کا باطل دعویٰ

ایک جہمی نے دعویٰ کیا کہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت مجھے معلوم ہے جو بتاتی ہے کہ قرآن مخلوق ہے اور وہ یہ ہے: انما المسیح عیسی بن مریم رسول اللہ الخ (عیسیٰ بن مریم اللہ کے رسول ہیں اور اس کا کلمہ ہیں جسے اللہ نے مریم کی طرف ڈالا اور اس کی روح ہیں) اور عیسیٰ مخلوق ہیں ہم نے کہا اللہ تعالیٰ نے تجھ سے قرآن کی سمجھ چھین لی ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے ایسے الفاظ بولے جاتے ہیں جو قرآن کے لیے نہیں بولے جاسکتے۔ مثال کے طور پر ہم آپ کو مولود' شیر خوار بچہ' ہوشیار لڑکا' سمجھ دار نوجوان کھانے پینے والے کہتے ہیں آپ سے کرنے نہ کرنے کا خطاب بھی ہے' آپ پر خطاب' وعدہ اور وعید بھی جاری ہوتا ہے اور آپ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ اس لیے ہمارے لیے یہ حلال نہیں کہ جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کہتے ہیں وہی قرآن کے بارے میں کہیں۔

تم نے کیا اللہ سے سنا کہ اس نے قرآن کے بارے میں وہی کہا جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کہا۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ سے مراد کلمہ کن ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کلمہ کن سے پیدا ہوئے۔ آپ نفس کلمۃ کن نہیں بلکہ کن اللہ کا قول ہے اور مخلوق نہیں۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کلمہ سے پیدا ہوئے وہ مخلوق ہیں۔

عیسائیوں اور جہمیوں کا جھوٹ

عیسائیوں اور جہمیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اللہ پر جھوٹ بولا ہے جہمی کہتے ہیں کہ آپ اللہ کی روح اور اس کا کلمہ ہیں۔ معلوم ہوا کہ اللہ کا کلمہ مخلوق ہے۔ کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مخلوق ہیں۔ عیسائی کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ کی روح اور اس کا کلمہ ہیں۔ اور اس کی ذات میں سے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے یہ کپڑا اسی تھان میں سے ہے۔ ہم کہتے ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کلمہ سے پیدا ہوئے۔ نفس کلمہ نہیں۔ کیونکہ کلمہ تو اللہ کا قول کن ہے۔ اور روح منہ کا یہ مطلب ہے کہ ان میں اللہ کے حکم سے روح آئی۔ فرمایا:

''اللہ نے تمہارے لیے تمام زمین و آسمان اپنے حکم سے مسخر فرما دیئے۔'' روح اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلمہ سے روح پیدا کی۔ جیسے عبداللہ (اللہ کا بندہ) سماء اللہ (اللہ کا آسمان) ارض اللہ (اللہ کی زمین) وغیرہ کہا جاتا ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت امام احمدؒ نے کردی کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی روح مخلوق ہے دوسری روحوں کا تو کہنا ہی کیا ہے اللہ نے اپنی طرف اس روح کی نسبت کردی جسے حضرت مریمؑ کی طرف بھیجا تھا لہٰذا آپ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اس سے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ روح قدیم وغیر مخلوق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فارسلنا الیھا روحنا. (پھر ہم نے مریم صدیقہ کی طرف اپنی روح بھیج دی اور وہ ان کے سامنے انسانی حلیہ میں ظاہر ہوئی) یہ اللہ کی بھیجی ہوئی روح تھی اور آپ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں ہم اللہ کی طرف منسوب کردہ اشیاء کے اقسام بیان کریں گے اور یہ بھی کہ کب منسوب کردہ چیز اس کی صفت قدیمہ بنتی ہے اور کب وہ مخلوق ہوتی ہے اور اس کا قاعدہ کیا ہے؟

روح کے مخلوق ہونے کی دلیلیں

(۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اللہ خالق کل شیٔ. ''اللہ ہر چیز کا خالق ہے'' یہ لفظ عام ہے اس میں کسی صورت سے بھی تخصیص کو دخل نہیں۔ اس عموم میں صفات باری تعالیٰ داخل نہیں کیونکہ وہ اللہ کی ذات میں داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ معبود ہے اور کمال والی صفتوں سے متصف ہے اس کا علم قدرت حیات' ارادہ' سمع بصر اور تمام صفتیں اس کے نام کے مسمی میں داخل ہیں۔ مخلوق چیزوں میں داخل نہیں جیسے اس کی ذات مخلوق چیزوں میں داخل نہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے ساتھ خالق ہے۔

اور باقی تمام چیزیں مخلوق ہیں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ روح نہ تو اللہ ہے اور نہ اس کی صفتوں میں سے کوئی صفت ہے۔ بلکہ مصنوعات میں سے ایک مصنوع ہے۔ اور فرشتوں' جنوں اور انسانوں کی طرح یہ بھی ایک مخلوق ہے۔

(۲) ارشاد ربانی ہے: وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا. (اے زکریا! میں نے تم کو اس سے پہلے پیدا کیا' حالانکہ تم کچھ بھی نہ تھے) ظاہر ہے کہ خطاب روح و بدن سے ہے صرف بدن سے نہیں۔ کیونکہ تنہا بدن میں خطاب وفہم کی اور عقل وشعور کی صلاحیت ہی نہیں۔ یہ صلاحیت روح کو ہے۔ پتہ

چلا کہ روح مخلوق ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: واللہ خلقکم وما تعملون (اللہ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا) وجہ استدلال حسب سابق ہے۔ (۴) ارشاد ربانی ہوتا ہے: ولقد خلقنا کم الخ (ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہاری صورتیں بنائیں پھر فرشتوں سے کہا آدم (علیہ السلام) کو سجدہ کرو) یہاں بھی اکثر کے نزدیک خطاب روحوں اور جسموں کو ہے اور کچھ کے نزدیک صرف روحوں سے خطاب ہے۔ ابھی جسم پیدا بھی نہیں ہوئے تھے ہر صورت میں روحوں کے پیدا ہونے کی کھلی دلیل ہے۔

(۵) قرآن وحدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ ہمارا، ہمارے بزرگوں کا اور ہر چیز کا رب ہے اس لیے اس کی ربوبیت ہمارے جسموں اور روحوں دونوں کو شامل ہے جسموں کی طرح روحیں بھی مملوک و پرورش یافتہ ہیں۔ اور ہر مملوک و پرورش یافتہ مخلوق ہے۔ لہٰذا روحیں بھی مخلوق ہیں۔

(۶) قرآن مجید کی پہلی سورت فاتحہ سے کئی طرح معلوم ہوتا ہے کہ روحیں مخلوق ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اللہ رب العالمین ہے۔ چونکہ عالم میں روحیں بھی داخل ہیں اس لیے روحوں کا بھی رب ہے۔

(۲) دوبارہ ارشاد ربانی ہوتا ہے: ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ اس لیے روحیں اللہ کی عبادت کرتی ہیں اور اسی سے مدد مانگتی ہیں۔

(۳) روحیں اپنے پیدا کرنے والے کی ہدایت کی محتاج ہیں اور اس سے سیدھے راستے کی ہدایت مانگتی رہتی ہیں۔

(۴) روحوں پر انعام ومہربانی بھی ہوتی ہے اور قہر وغضب بھی۔ یہ مخلوق کی شان ہوتی ہے۔ قدیم و غیر مخلوق کی نہیں۔

(۷) دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان بندہ ہے یہ عبودیت روح کو چھوڑ کر صرف جسم پر واقع نہیں ہوسکتی بلکہ اصل پوچھئے تو صرف روح کی عبودیت ہے۔ جسم تو اس کے تابع ہے جیسے اور اس کے علاوہ تمام احکام میں تابع ہے بس روح اسے حرکت دیتی اور کام کراتی ہے۔

(۸) ارشاد ربانی ہے: ھل اتی علی الانسان حین الخ (انسان پر ایک ایسا زمانہ بھی آچکا ہے جب اس کا نام ونشان بھی نہ تھا۔ روح اگر قدیم ہوتی تو ہمیشہ نام ونشان ہوتا۔ کیونکہ اصل انسان تو روح سے ہے صرف جسم سے نہیں۔

یا خادم الجسم کم تشقی بخدمة فانت بالروح لا بالجسم انسان

''اے جسم کے خادم جسم کی خدمت کر کے کتنی شقاوت پائے گا تو روح سے انسان ہے جسم سے نہیں۔''

(۹) مختلف دلائل سے ثابت ہے کہ قدیم زمانے میں اللہ تھا اس کے سوا کوئی اور چیز نہ تھی۔ اہل یمن نے کہا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم دینی سمجھ حاصل کرنے کے لیے آپ کے پاس آئے ہیں۔ دنیا کس طرح شروع ہوئی؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ تھا اس کے سوا کوئی اور چیز نہ تھی۔ اس کا عرش پانی پر تھا' پھر اس نے ذکر کے ساتھ ہر چیز لکھ لی۔ (بخاری)

پتہ چلا کہ اللہ کے ساتھ روحیں اور نفوس قدیمہ نہ تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ کی اولیت میں کوئی بھی کسی صورت سے مساوی نہیں۔

(۱۰) دلائل سے پتہ چلتا ہے کہ فرشتے بھی مخلوق ہیں۔ اور فرشتے ایسی روحیں ہیں جو جسموں سے مستغنی ہیں۔ یہ انسان اور روح انسان سے بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے۔ پھر جب انسان کے جسم میں فرشتہ روح پھونکتا ہے مخلوق ہے تو روح جو اس کے ڈالنے سے پڑتی ہے کیسے قدیم ہو سکتی ہے۔

فرشتہ روح ازلی کو لے کر نہیں آتا بلکہ روح اس کے پھونکنے سے پیدا ہوتی ہے

ان غلطی کھانے والوں کا خیال ہے کہ فرشتہ قدیم اور ازلی روح کے ساتھ بھیجا جاتا ہے اور وہ روح انسان کے جسم میں ڈالتا ہے جس طرح کپڑا دے کر کوئی کسی کو کسی کے پاس بھیجے اور اس کپڑے کو پہنا دے۔ لیکن یہ زبردست گمراہی اور دھوکہ ہے۔ بلکہ روح فرشتے کے پھونکنے سے پیدا ہوتی ہے جیسے جسم مٹی سے پیدا ہوتا ہے اور غذا سے اس کی پرورش ہوتی ہے۔ پتہ چلا کہ روح کا مادہ فرشتے کے پھونکنے سے ہے اور جسم کا مادہ رحم میں منی ڈالنے سے ہے۔ ایک آسمانی مادہ ہے اور ایک زمینی۔ کسی پر آسمانی مادہ غالب آجاتا ہے اور اس کی روح علوی' شریف اور فرشتوں میں رہنے سہنے کے قابل بن جاتی ہے اور کسی پر ارضی مادہ غالب آجاتا ہے اور اس کی روح سفلی' ذلیل اور ارواح سفلی میں رہنے سہنے کے قابل بن جاتی ہے اس لیے فرشتہ رواح کا باپ ہے اور مٹی جسم کا باپ ہے۔

(۱۱) رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: روحیں جمع شدہ لشکر مخلوق ہی ہوتا ہے۔ اس حدیث کے

راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ' حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا' حضرت سلمان فارسی' حضرت ابن عباس' حضرت ابن مسعود' حضرت علی' رضوان اللہ علیہم اجمعین اور حضرت عمروؓ بن عبسۃ ہیں۔ (۱۲) روح وفات قبض روک لینے اور چھوڑ دینے سے ضعف ہوتی ہے اور یہ مخلوق کی شان ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اللہ یتوفی الانفس الخ. (اللہ موت کے وقت روحیں اٹھالیتا ہے اور جو مری نہیں انہیں نیند کے وقت اٹھالیتا ہے۔ پھر انہیں روک لیتا ہے جن پر موت کا فیصلہ کر چکا ہے اور دوسری ارواح مقررہ مدت تک کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ اس آیت میں انفس سے قطعی طور پر مراد روحیں ہیں۔ ابوقتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ہم ایک مرتبہ رات میں رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر پر روانہ ہوئے۔ آپ سے راستے میں ٹھہرنے کی درخواست کی گئی' فرمایا: اگر تم سو گئے تو پھر ہمیں نماز کے لیے کون جگائے گا؟ حضرت بلالؓ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ میں جگاؤں گا۔ چنانچہ آپ ﷺ نے پڑاؤ ڈال دیا۔ لوگ سو گئے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اپنی سواری سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے۔ ان کی آنکھ بھی لگ گئی۔ پھر سورج کا کچھ حصہ نکل آیا تھا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کی آنکھ کھل گئی۔ پوچھا بلال تم نے خوب جگایا۔ بولے اللہ کی قسم! ایسی نیند تو مجھے کبھی نہیں آئی جیسی آج آئی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ نے جب تک چاہا تمہاری روحیں روکے رکھی اور جب چاہا انہیں لوٹا دیا۔ (بخاری و مسلم)

اس لیے روح مقبوضہ وہ روح ہے جسے اللہ تعالیٰ موت و نیند کے وقت اٹھالیتا ہے پھر مرنے کے وقت اٹھائی جانے والی روح لوٹائی نہیں جاتی۔ ملک الموت میت کے سرہانے آ کر بیٹھتا ہے اور اس کے جسم سے روح قبضے میں کر لیتا ہے اور بہشت یا دوزخ کے کفن میں کفناتا ہے پھر آسمان پر لے کر چڑھتا ہے راہ میں ملنے والے فرشتے اس کی تعریف یا برائی کرتے ہیں۔ پھر روح رب کے روبرو پیش کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر فرماتا ہے۔ پھر ارض کی طرف واپس کر دی جاتی ہے اور مردے اور اس کے کفن کے درمیان داخل ہو جاتی ہے۔ پھر قبر میں منکر نکیر سوال کرتے ہیں اور بطور نتیجے کے عذاب یا ثواب ہوتا ہے یہی روح سبز پرندوں کے پیٹوں میں رکھ دی جاتی ہے اور جنت سے کھاتی پیتی ہے۔ اسی پر صبح و شام آگ پیش کی جاتی ہے۔ یہی تصدیق و تکذیب کرتی ہے' یہی اطاعت و نافرمانی کرتی ہے' یہی امارہ' لوامہ اور مطمئنہ ہے اسی پر عذاب و ثواب ہوتا ہے۔ یہی خوش نصیب و بدنصیب ہوتی ہے' یہی روکی اور چھوڑی جاتی ہے' یہی صحت مند و بیمار ہوتی ہے' یہی لذت اندوز و المناک ہوتی ہے' اسی کو خوف و شرمندگی ہوتی ہے۔ یہ تمام مخلوق ہی کی صفتیں ہیں۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ سوتے وقت یہ دعا پڑھتے کرتے تھے:

اللھم انت خلقت نفسی الخ. ''اے اللہ! تو نے ہی میری رواح پیدا کی اور تو ہی اسے اٹھائے گا''۔ اس کی موت وزندگی تیرے ہی اختیار میں ہے پھر اگر تو اسے روک لے تو اس پر رحم فرما۔ اور اگر چھوڑ دے تو اپنے نیک بندوں کی طرح اس کی حفاظت کر۔ اللہ تعالیٰ جسموں کی طرح روحوں کا بھی پیدا کرنے والا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: **ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الخ.** ''جو کچھ مصیبت دنیا میں اور تمہاری جانوں میں آتی ہے وہ قبل اس کے ایک کتاب میں کہ ہم مصیبت پیدا کریں لکھی ہوئی ہے۔'' کچھ کے نزدیک **نبراھا** میں ضمیر زمین کی طرف آتی ہے اور کچھ کے نزدیک **انفسکم** کی طرف۔ ظاہر ہے کہ **قریب انفسکم** ہی ہے۔ اس لیے ضمیر کا جانوں کی طرف لوٹنا زیادہ بہتر ہے۔ اور تینوں کی طرف اگر لوٹا دی جائے تو بھی بہتر ہے۔ لیکن روح کیسے قدیم اور خالق سے مستغنی ہو سکتی ہے؟ جبکہ اپنی ایک ایک ضرورت میں اپنے خالق کی محتاج و دست نگر ہے نہ صرف اس کی ذات بلکہ اس کے افعال وصفات بھی رب کے ہی پیدا کئے ہوئے ہیں اس کی ذات کا تقاضا عدم ہے اسے تو اپنے نفع ونقصان۔ موت وحیات اور زندگی بعد الموت پر بھی قدرت نہیں وہ اتنی ہی نیکیاں کماتی ہے جتنی اللہ تعالیٰ نے اسے عطا کی ہیں اور انہی برائیوں سے بچتی ہے جن سے اللہ تعالیٰ اُسے بچاتا ہے۔ یہ دنیا اور آخرت میں اللہ ہی کی ہدایت سے فیض یاب ہوتی ہے۔ اسی کی توفیق واصلاح سے درست وصحیح رہتی ہے اسی کی تعلیم سے علم حاصل کرتی ہے اور اس کے ڈالے ہوئے علم سے آگے نہیں بڑھتی۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا پھر شکل وصورت بنائی اور بری اچھی باتیں اس کے دل میں ڈالیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہی روحوں کا اور ان کے اچھے غلط کاموں کا خالق ہے روح نہ خود غیر مخلوق ہے جیسا کہ بعض جاہل کہتے ہیں اور نہ اپنے افعال کی خالق ہے جیسا کہ دوسرے نادانوں کا خیال ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ اگر روح قدیم وغیر مخلوق ہوتی تو بالذات اپنے وجود وصفات وکمال میں مستغنی ہوتی۔ حالانکہ قدم قدم پر محتاج ہے اور یہ احتیاج اس کی ذات سے ہے۔ کسی دوسری وجہ سے نہیں۔ جیسے اس کا رب بالذات بے نیاز ہے اور یہ ذاتی استغنا ہے۔ کسی دوسری وجہ سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قدامت وربوبیت میں اس کی ہمہ گیر سلطنت میں اس کے قدسی کمالات میں اور اس کے استغنا میں کوئی شریک نہیں۔ غرضیکہ جسموں کی طرح حدوث وتخلیق کے نشانات روحوں پر بھی جھلکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

یا ایھا الناس انتم الفقراء الخ. ''اے لوگو! تم اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہی بے نیاز اور لائق

تعریف ہے۔'' یہ خطاب صرف جسموں ہی سے نہیں ہے بلکہ جسموں کے ساتھ ساتھ روحوں سے بھی ہے۔اور اللہ کے اس ہمہ گیر استغنا میں کوئی شریک نہیں۔اس سے بھی زیادہ واضح دلیل سنئے ارشاد باری تعالیٰ ہے: فلو لا اذا بلغت الحلقوم الخ ''یعنی اگر تم غلام ومقہور اور اپنے عملوں کا بدلہ دیئے جانے والے نہیں ہو تو جب روحیں حلق میں آ کر اٹک جائیں تو انہیں جسموں میں واپس کر کے تو دکھاؤ''۔اس سے کیا یہ معلوم نہیں ہوتا کہ روحوں کے مالک کون ہیں؟ اور مالک ان سے حساب لے کر ان کے اعمال کا بدلہ دے گا۔

اس لیے ہم نے اوپر جتنے روح کے احکام وحالات بتائے ہیں اور موت کے بعد ان کی برزخی ٹھہرنے کی جگہیں بتائی ہیں وہ سب بتا رہے ہیں کہ روح مخلوق ومملوک ہے قدیم نہیں۔روحوں کا مخلوق ہونا بالکل اچھی طرح واضح ہے۔دلائل کا محتاج نہیں۔اگر گمراہ صوفی اور بدعتی اور قرآن وحدیث کو غلط سمجھنے والے نہ ہوتے تو ہمیں دلیلیوں کی ضرورت نہیں تھی۔مگر لوگوں نے اپنی غلط سمجھوں کے باوجود روحوں پر ایسی گفتگو کی جو صاف بتا رہی ہے کہ وہ روحوں کے بارے میں بالکل بھی نہیں جانتے۔ایک کم عقل کا انسان بھی ایسی صاف بات کا انکار نہیں کر سکتا جس پر نہ صرف اس کی ذات وصفات اور افعال و جوارح گواہی دے رہے ہوں بلکہ آسمان وزمین اور اللہ کی تمام مخلوق گواہی دیتی ہو اللہ کے ماسوا ہر چیز اپنے مخلوق ہونے پر کئی کئی طرح سے گواہ ہے انکار کرنے والوں کے اندر ہی بہت سے دلائل موجود ہیں۔

روح کو غیر مخلوق کہنے والوں کے دلائل

اس فرقہ کے جتنے دلائل ہیں قرآن کی محکم آیتوں کو چھوڑ کر متشابہ آیتوں سے لیے ہوئے ہیں۔جو ہر گمراہ اور بدعتی فرقے کا طریقہ کار ہوتا ہے۔قرآن پاک کی شروع سے آخر تک محکم آیتیں بتا رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی خالق وموجد ارواح ہے۔

قُلِ الرُّوحُ مِنِ اَمْرِ رَبِّی کا جواب

انہوں نے قل الروح من امر ربی سے جو روح کے غیر مخلوق ہونے پر دلیل دی ہے اس کا دار ومدار اس پر ہے کہ امر سے مراد طلب ہے جس کے مقابلہ میں نہی آتی ہے۔جبکہ ایسا نہیں ہے یہاں امر سے مراد مامور ہے اور امر بہ معنی مامور عربی زبان میں بہت زیادہ استعمال کیا جاتا ہے۔خود قرآن پاک میں بے شمار جگہ استعمال کیا گیا ہے اتی امر اللہ ''اللہ کا مقرر کردہ عذاب آ گیا'' لما جاء امر ربک ''جب آپ کے رب کا مقرر کردہ عذاب آ گیا'' وما امر الساعۃ الا کلمح البصر.

''قیامت کا مقرر کردہ وقت فوراً آ جائے گا'' اسی طرح لفظ خلق مخلوق کے مطلب میں آتا ہے۔ اس آیت میں کسی صورت سے بھی روح کی قدامت وغیر مخلوقیت کی دلیل نہیں۔ اس آیت کی کچھ سلف نے تفسیر یہ کی ہے کہ روح اللہ کے حکم سے مخلوق کے جسموں میں آئی۔ اور اس کی قدرت سے وہاں ٹھہر گئی یہ تفسیر اس صورت میں ہے جب کہ آیت والی روح سے انسانی روح مراد ہو۔ لیکن اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہاں روح سے مراد انسانی روح ہے۔ یا کوئی خاص روح مراد ہے۔ تقریباً تمام سلف کا اتفاق ہے کہ یہاں روح سے مراد وہ روح ہے جو قیامت کے دن فرشتوں کے ساتھ کھڑی ہوگی۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: یوم یقوم الروح و الملائکۃ صفا ''یعنی جس دن روح فرشتوں کے ساتھ قطار باندھ کر کھڑی ہوگی'' یہ روح سب سے بڑا فرشتہ ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ساتھ ساتھ مدینہ کے کالے پتھروں والے علاقہ سے گزر رہا تھا اور آپ لکڑی سے ٹیک لگا کر چل رہے تھے۔ پھر ہم چند یہودیوں کے پاس سے گزرے۔ انہوں نے آپس میں کہا کہ آؤ آپ سے روح کے بارے میں پوچھیں کسی نے کہا نہیں۔ کہیں ایسی بات نہ بتا دیں جس سے تمہیں دکھ ہو۔ لیکن یہودی بولے ہم پوچھ ہی لیتے ہیں۔ چنانچہ ایک یہودی نے کھڑے ہو کر۔

ابوالقاسم! یہ روح کیا ہے؟ آپ خاموش ہو گئے۔ میں نے پہچان لیا کہ آپ پر وحی اتر رہی ہے۔ آخر میں ٹھہر گیا۔ پھر جب وحی کھل گئی تو آپ نے یہ آیت پڑھ کر سنائی۔ (بخاری وغیرہ)

یہ بات ظاہر ہے کہ یہودیوں نے انسانی روح کے بارے میں نہیں پوچھا تھا۔ بلکہ اس روح کے بارے میں سوال کیا تھا جس کا حال وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا تھا۔ مطلب کہ اس روح کے بارے میں سوال تھا جو اللہ کے پاس ہے اور جس سے لوگ واقف نہیں ہیں انسانی روح غیب میں سے نہیں۔ اکثر مذہب والوں نے اس پر گفتگو کی ہے۔ اگر انسانی روح کے بارے میں جواب مان لیا جائے تو جواب ثبوت کی خبروں میں سے نہیں بنتا۔

ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی کہے کہ ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ قریش نے ایک مرتبہ عقبۃ بن ابی معیط کو اور عبداللہ بن ابی امیہ کو مدینہ کے یہودیوں کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تحقیق کے لیے بھیجا۔ انہوں نے یہودیوں سے کہا کہ ہم میں ایک شخص نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ نہ ہمارے دین پر ہے اور نہ تمہارے دین پر۔ یہودیوں نے پوچھا اسے کون مانتے ہیں؟ یہ بولے: غلام، کمزور، نچلے طبقے کے اور غریب لوگ مانتے ہیں۔ اعلیٰ طبقے کے شرفاء اور معزز حضرات نہیں مانتے۔ یہودی بولے کہ نبی کے ظہور کا وقت تو آ گیا ہے

اور تم اس شخص کے جو حالات بتا رہے وہ نبی انہیں حالات سے دوچار ہوگا۔ ہم تمہیں تین سوال بتاتے ہیں اس سے جا کر پوچھو۔ اگر انہوں نے بتا دیے تو سچا ہے ورنہ جھوٹا ہے۔

اس سے روح کے بارے میں سوال کرو جو آدم (علیہ السلام) میں پھونکی گئی تھی۔ اگر وہ یہ جواب دے کہ روح اللہ سے ہے تو کہو اللہ جہنم میں ایسی چیز کو کس طرح ڈال سکتا ہے جو اس سے ہے۔ آخر آپؐ نے اس کے بارے میں جبرئیل امین علیہ السلام سے پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی ''یعنی روح اللہ کی مخلوق ہے' اللہ سے نہیں ہے'' اس سے پتہ چلا کہ انسانی روح مراد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جیسی سند دلیل کے قابل نہیں۔ کیونکہ یہ روایت سدی کی تفسیر میں ابو مالک سے ہے۔ اور اس میں کئی چیزیں نہ ماننے والی ہیں۔ تمام کتب صحاح و مسانید میں اس قصے کا سیاق سدی کے سیاق کے خلاف ہے۔

اعمش اور مغیرہ بن ابراہیم سے وہ علقمہ سے اور وہ ابن مسعودؓ سے بیان کرتے ہیں کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ یہودیوں کی ایک جماعت کے قریب سے گزرے میں آپ کے ساتھ تھا۔ یہودیوں نے آپ سے روح کے سلسلہ میں سوال کیا۔ آپ خاموش ہو گئے۔ میں نے سوچا آپ پر وحی نازل ہو رہی ہے۔ پھر یہ آیت اتری ''یسئلونک عن الروح' قل الروح من امر ربی وما اوتوا من العلم الا قلیلا۔'' ''یہودی آپ سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ فرما دیں روح میرے رب کی مامور میں سے ہے اور تھوڑا سا ہی علم یہودیوں کو دیا گیا ہے''۔ (ابن مسعودؓ کی یہی قرآءت ہے۔)

یہودیوں نے کہا: تورات میں بھی یہی جواب ہے۔ (جریر بن عبدالحمید وغیرہ) اس کے ہم معنی ابن عباسؓ کی روایت ہے۔ ان روایتوں سے سدی والی حدیث کا کمزور ہونا معلوم ہو گیا اور یہ بھی کہ یہ قصہ مدینہ کا ہے۔ مکہ کا نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں وضاحت ہے کہ سوال مدینہ میں کیا گیا تھا۔ اگر مکہ مکرمہ میں ہو چکا ہوتا تو آپ وحی کا انتظار نہ کرتے۔ اور فوراً جواب دے دیتے کیونکہ مکہ میں پہلے ہی سے اس کا جواب آپ کو معلوم ہو چکا تھا۔

ابن عباسؓ کی روایات پر تبصرہ

اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ سے سخت مختلف روایتیں آئی ہیں۔ یہ تضاد یا تو راویوں کی جانب سے ہے یا خود ابن عباسؓ ہی کے اقوال میں تضاد ہے۔ اب ہم ان متضاد روایتوں کا بیان کرتے ہیں۔ ابن عباسؓ کی سدی کی روایت تو گزر ہی چکی ہے۔

دوسری روایت

دوسری روایت داؤد بن ابی ہند عکرمہ سے اور وہ ابن عباسؓ سے جو روایت کرتے ہیں وہ اس کے خلاف ہے۔ خود داؤد کی اس روایت میں تضاد ہے چنانچہ مسروق ؒ وابراہیم ؒ یحییٰ بن ذکریاؑ سے اور وہ داؤد سے روایت کرتے ہیں کہ محمد بن نصر مروزی اس طرح بیان کرتے ہیں۔ اسحٰق یحییٰ بن زکریا داؤد۔ عکرمہ۔ ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ قریش نے یہودیوں سے کہا کہ ہمیں کچھ دو تا کہ ہم اس شخص سے سوال کریں تو انہوں نے کہا روح کے بارے میں سوال کرو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت کے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے مخالف ہے۔

تیسری روایت

ہشیم۔ ابوبشر۔ مجاہد۔ ابن عباسؓ آپ بیان کر دیں کہ روح اللہ کے امر میں سے ایک امر ہے۔ اور اللہ کی مخلوق میں سے ایک مخلوق ہے۔ اور اس کی انسانی شکلوں کی طرح صورتیں ہیں۔ آسمان سے جو فرشتہ اترتا ہے اس کے ساتھ ایک روح ضرور ہوتی ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ یہ روح انسانی روح کے علاوہ ہے۔

چوتھی روایت

چوتھی روایت عبدالسلام بن حرب۔ خصیف۔ مجاہد۔ ابن عباسؓ سے ہے (آیت کی تفسیر میں) روح قرآن میں بمنزلہ لفظ کن ہے۔ آپ وہی جواب دیں جو آپ کے رب نے سنا دیا ہے۔ پھر یہی روایت طریق خصیف سے عکرمہ سے اور عکرمہ ابن عباسؓ سے بیان کرتے ہیں۔ کہ آپ چار چیزوں کی تفسیر بیان نہیں کیا کرتے تھے۔ رفیم غسلین' روح اور وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعًا منه

پانچویں روایت

جوبیر۔ ضحاک۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہودیوں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ سے روح کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: قل الروح من امر ربی. ''یعنی روح میری مخلوق میں سے ایک مخلوق ہے۔'' وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ''یعنی اگر تم سے تمہاری

ذاتوں کی تحقیق کے بارے میں سوال کیا جائے اور طعام وشراب کے آنے اور جانے کے راستوں سے پوچھا جائے تو تم انہیں بھی اچھے طریقہ سے نہ بتا سکو گے۔''

چھٹی روایت

عبدالغنی بن سعید۔ موسیٰ بن عبدالرحمٰن' ابن جریج' عطاء' ابن عباسؓ اور مقاتل ضحاک' ابن عباسؓ (آیت کی تفسیر میں) ایک مرتبہ قریش کا اکٹھ ہوا اور اس میں یہ فیصلہ ہوا کہ چونکہ محمد (ﷺ) جھوٹے نہیں ہیں اور انہوں نے ہم میں صدق وامانت کے ساتھ زندگی گزاری ہے اس لیے یہودیوں کے پاس وفد بھیج کر آپ کے بارے میں ان سے تحقیق کرو۔ وہ ان کی بشارت دیا کرتے تھے اور بہت زیادہ سے ان کا ذکر کرتے تھے ان کی نبوت کے مدعی تھے اور ان کی مدد کرنے کی امید رکھتے تھے۔ اور انہیں یقین تھا کہ وہ ان کی طرف ہجرت کر کے آئیں گے۔ اور وہ ان کے انصار بنیں گے۔ چنانچہ اس وفد نے یہودیوں سے آپ کے بارے میں پوچھا۔ یہودیوں نے کہا ان سے تین باتیں پوچھ کر دیکھو۔ ان سے روح کے بارے میں سوال کرو۔ تورات میں صرف لفظ روح آیا ہے۔ اس کی تفسیر وضاحت نہیں ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔ ''یعنی روح میرے رب کی مخلوق میں سے ہے۔''

قرآن میں روح کے مختلف معنی آئے ہیں۔

(۱) روح بمعنی وحی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وکذالک اوحینا الیک روحًا من امرنا.** ''اسی طرح ہم نے اپنے حکم سے آپ پر وحی اتاری'' **یلقی الروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ.** ''اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں جس پر چاہتا ہے اپنے حکم سے وحی اتار دیتا ہے۔''

(۲) قوت وثبات اور نصرت وحمایت۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وایدھم بروح منہ** ''اللہ نے اپنی طاقت سے ان کی تائید فرمائی۔''

(۳) حضرت جبرئیل امین۔ ارشاد خداوندی ہے: **نزل بہ الروح الامین علی قلبک.** ''اسے حضرت جبرئیل علیہ السلام لے کر آپ کے قلب پر اترے''۔ پھر ارشاد ہوتا ہے:

من کان عدو الجبریل الخ ''جو جبرئیل کا دشمن ہے تو جبرئیل ہی نے یہ قرآن اللہ کے حکم سے آپ کے دل میں اتارا ہے۔ ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قل نزلہ روح القدس ''آپ فرما دیں اسے روح القدس نے اتارا ہے۔''

(۴) وہ روح جس کے بارے میں یہودیوں نے آپ سے پوچھا تھا اور انہیں جواب دیا گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے ہے۔ کہا جاتا ہے یہ وہی روح ہے جو مندرجہ ذیل دونوں آیتوں میں ذکر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یوم یقوم الروح و الملائکة صفًا ''جس دن روح اور فرشتے قطار باندھے کھڑے ہوں گے۔'' **تنزل الملائکة و الروح فیھا** ''شب قدر میں فرشتے بمعہ روح کے اپنے رب کے حکم سے اترتے ہیں۔''

(۵) حضرت مسیح علیہ السلام۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **روح منه** ''آپ اللہ کی روح ہیں''

انسانی روح کے بارے میں قرآن میں نفس کا لفظ استعمال کیا گیا ہے

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایتھا النفس المطمئنة ''اے اطمینان والی روح'' **ولا اقسم بالنفس اللوامه** ''قابل ملامت روح کی قسم'' **ان النفس لامارة بالسوء** ''روح تو برائی ہی کی طرف کھینچتی ہے۔'' **خرجوا انفسکم** ''اپنی روحیں نکالو'' **ونفس وما سواھا** ''روح اور روح کو ٹھیک کرنے والے کی قسم'' **کل نفس ذائقة الموت** ''ہر روح موت کا ذائقہ چکھنے والی ہے۔''

روح انسانی کے لیے حدیث میں لفظ نفس بھی آیا ہے اور لفظ روح بھی بہر حال روح کا اللہ کے امر سے ہونا اس کی قدامت وغیرہ مخلوقیت پر دلالت نہیں کرتا۔

اللہ کی طرف روح کی نسبت کی وضاحت

اللہ تعالیٰ کی طرف دو طرح کی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔ عوارض وصفات کی نسبت۔ جیسے علم' قدرت' کلام' سمع' بصر یہ صفاتی نسبت کہلاتی ہے۔ مطلب یہ کہ علم' کلام' ارادہ' قدرت اور حیات وغیرہ اللہ کی صفتیں ہیں۔

اور غیر مخلوق ہیں۔ اسی میں چہرہ' ہاتھ وغیرہ داخل ہیں۔ دوسری نسبت جواہر واعیان کی ہے جو اللہ تعالیٰ سے بالکل مختلف ہیں۔ جس طرح بیت ناقہ' عبد' رسول اور روح یہ مخلوق کی خالق کی طرف نسبت ہے۔ اور تشریفی نسبت کہلاتی ہے۔ جیسے کسی چیز کو بنانے والے کی طرف اس کی عمدگی اور پائیداری ظاہر کرنے کے لیے منسوب کر دیا کرتے ہیں۔ اس نسبت میں منسوب اور منسوب الیہ کی ذاتوں میں مباینت

ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر بیت اللہ کہہ دیا گیا۔ اگر چہ اس دنیا میں ہر گھر اللہ ہی کا ہے یا اللہ کی اونٹنی کہہ دیا گیا۔ جبکہ ہر اونٹنی اللہ ہی کی ہے۔ یہ نسبت اللہ کی محبت کو اور منسوب کے شرف واحترام کو چاہتی ہے۔ برخلاف اس کے اللہ کی ربوبیت کی طرف عام نسبت خلق وایجاد کو چاہتی ہے۔ اس لیے عام نسبت ایجاد کو اور خاص نسبت اختیار و پسندیدگی کو چاہتی ہے اور جسے اللہ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور اپنی مخلوق میں سے جسے چاہتا ہے چن لیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وربک یخلق مایشاء و یختار ''آپ کا رب جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور چن لیتا ہے۔''

اللہ تعالیٰ کی طرف روح کی نسبت کس قسم کی ہے؟

اللہ تعالیٰ کی طرف روح کی نسبت خاص اور جوہری نسبت ہے عام اور عرضی نہیں۔ اس نکتہ کو یاد رکھئے۔ انشاء اللہ بہت سی گمراہیوں سے لوگ جن میں پھنس گئے ہیں بچ جائیں گے۔

ایک اور شبہ کا جواب

اگر کہا جائے کہ ونفخت فیه من روحی ''اور میں نے اس میں اپنی روح پھونکی'' اس میں اللہ تعالیٰ نے روح پھونکنے کی نسبت اپنی طرف کی ہے۔ جس طرح خلقت بیدی ''میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا'' میں پیدا کرنے کی نسبت اپنی طرف کی ہے۔ اس لیے ایک مستند حدیث میں ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے کہ لوگ حضرت آدم علیہ السلام کے پاس آ کر کہیں گے کہ آپ انسانوں کے باپ آدم ہیں۔ آپ کو اللہ نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ آپ کے جسم میں اپنی روح پھونکی آپ کو اپنے فرشتوں سے سجدہ کرایا۔ اور آپ کو اپنی تمام چیزوں کے نام سکھائے۔ اس حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی چار خصوصیات بیان فرمادیں۔ اگر فرشتے نے روح پھونکی ہوتی تو پھر یہ خصوصیت باقی نہیں رہتی اور آپ بھی حضرت مسیح علیہ السلام بلکہ تمام قسم کے انسانوں کی طرح ہوتے۔ کیونکہ ان میں فرشتے نے روح پھونکی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مقام کی وجہ سے ایک فرقہ قدامت روح کا ماننے والا ہے اور ایک فرقہ نے سکوت اختیار کیا۔ دونوں قرآن پاک کی مراد سمجھنے سے قاصر رہے۔ جبکہ اللہ کی طرف یہ نسبت نسبت تشریفی ہے۔ اور نفخ کی نسبت حکم والی نسبت ہے۔ جیسے بادشاہ کہے میں نے محل بنایا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ حضرت مریمؑ کے بارے میں فرمایا کہ ہم نے اپنی روح ان میں پھونکی (یعنی فرشتے کو روح پھونکنے کا حکم دیا) دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ان کی طرف فرشتہ بھیجا اور اس نے روح پھونکی۔ (مطلب یہ کہ فرشتے نے ہمارے حکم سے روح پھونکی)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کیوں کہا جاتا ہے؟

جب یہ فیصلہ ہو چکا کہ روح پھونکنے والا فرشتہ ہے تو پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اور کیا حضرت آدم علیہ السلام میں بھی فرشتے ہی نے روح پھونکی یا براہ راست اللہ تعالیٰ شانہ نے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ نے عیسیٰ علیہ السلام کی روح کو اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔ پتہ چلا کہ اس میں اہمیت و شرف ہے مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحوں میں سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی روح خاص طور سے منتخب کی ہے اور فرشتے کے اختیار میں نہیں چھوڑی۔ اس لیے یہ روح بمنزلہ باپ کے ہے کیونکہ باپ حمل کا سبب بنتا ہے اور یہ روح بھی حمل کا سبب بنی۔ اللہ نے حضرت آدم علیہ السلام کی روح کو بھی اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اس میں اہمیت و شرف ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام نہ تو عیسیٰ علیہ السلام کی طرح صرف ماں سے پیدا ہوئے اور نہ دوسرے انسانوں کی طرح ماں باپ سے۔ بلکہ بن ماں باپ کے پیدا ہوئے اور عام اولاد آدم علیہ السلام کی طرح فرشتے نے ان میں روح نہیں پھونکی۔ ورنہ آدم کی خصوصیت باقی نہیں رہتی۔ بلکہ اللہ نے ان کی مٹی میں روح پھونکی۔ اس پر دلیل قائم ہے) رہا یہ سوال کہ اللہ نے براہ راست روح پھونکی ان میں سے ہر ایک دعویٰ دلیل کا محتاج ہے۔

ہاتھ سے پیدا کرنے اور روح پھونکنے میں فرق

ہاتھ سے پیدا کرنے اور روح پھونکنے میں یہ فرق ہے کہ ہاتھ غیر مخلوق ہے اور روح مخلوق ہے۔ اور پیدا کرنا اللہ کا کام ہے۔ اور روح پھونکنا کیا اللہ کے ان کاموں میں سے ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں یا ایک مفعول ہے۔ ان مفعولات میں سے جو اللہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس سے بالکل علیحدہ ہیں۔ اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ اس کے برخلاف حضرت مریم علیہ السلام والا نفخ اللہ کا ایک مفعول ہے۔ اور اللہ نے اپنی طرف منسوب اس لیے فرمایا ہے کہ اس کے حکم سے مکمل ہوا بہر حال حضرت آدم علیہ السلام والا نفخ خواہ اللہ کا فعل ہو یا مفعول ہر حال میں روح منفوخ مخلوق و غیر قدیم ہے۔ اور یہی مخلوق روح اور روح آدم کا مادہ ہے۔ اس لئے ان کی روح بھی بدرجہ اولیٰ حادث و مخلوق ہو گی' اور ہے۔

☆☆☆

اٹھارہواں حصہ

روحیں پہلے پیدا ہوئیں یا جسم

روحیں پہلے پیدا ہوئیں یا جسم؟ اس کے جواب میں شیخ الاسلام نے دو مشہور اقوال نقل کئے ہیں۔

شیخ الاسلام کا جواب

محمد بن نصر مروزی اور ابو محمد بن حزم تقدم خلق ارواح کے ماننے والے ہیں بلکہ ابن حزم نے تو اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے۔ اب ہم دونوں فرقوں کی دلیلیں بیان کر کے درست مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

مروزی اور ابن حزم تقدم خلق ارواح کے قائل ہیں۔

تقدم خلق ارواح کے دلائل

پہلی دلیل

(۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولقد خلقنا کم ثم صورناکم الخ ''ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہاری شکلیں بنائیں پھر ہم نے فرشتوں سے آدم کو سجدہ کرنے کے لیے کہا''۔ کہتے ہیں ثم ترتیب وتاخیر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ خلق سجدۂ آدم پر مقدم ہے۔ اور یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ بدن بعد میں پیدا ہوتے ہیں۔ پتہ چلا کہ خلق سے خلق ارواح مراد ہے۔

دوسری دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(۲) واذ اخذ ربک من بنی آدم الخ ''اور جب تمہارے رب نے آدم کی پیٹھ سے ان کی

اولاد نکالی اور اس پر ان کو گواہ بنایا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا کیوں نہیں''

صاف ظاہر ہے کہ یہ اقرار روحوں سے لیا گیا تھا۔ کیونکہ اس وقت جسم نہیں تھے۔ حضرت عمرؓ سے اس آیت کے بارے میں پوچھا گیا فرمایا: میں نے سنا رحمۃ اللعالمین ﷺ سے بھی اس کے بارے میں پوچھا گیا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا۔ پھر ان کی پشت پر اپنا سیدھا ہاتھ پھیرا۔ اور اس سے ان کی تمام اولاد نکالی۔ اور فرمایا میں نے انہیں جہنم کے لیے پیدا کیا۔ یہ جہنم والوں جیسے عمل کریں گے۔ اور میں نے انہیں جنت کے لیے پیدا کیا۔ اور یہ جنت والوں جیسے عمل کریں گے۔ ایک شخص نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ پھر اعمال کی ضرورت نہیں۔ فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی کو جنت کے لیے پیدا کرتا ہے تو اس سے جنت والوں جیسے عمل کراتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کا خاتمہ اچھے عمل پر ہو جاتا ہے اور اسے اس کی وجہ سے جنت میں داخل کر دیتا ہے اور جب کسی کو جہنم کے لیے پیدا کرتا ہے تو اس سے جہنم والوں جیسے عمل کراتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کا خاتمہ برے عمل پر ہو جاتا ہے۔ اور اسے اس کی وجہ سے جہنم میں داخل کر دیتا ہے۔ (موطا امام مالکؒ) حاکم فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر ہے۔ حاکم کی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی مرفوع روایت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کر کے ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا تو ان کی پشت سے تمام روحیں جو قیامت تک آنے والی ہیں چیونٹیوں جیسی نکل آئیں پھر اللہ نے ان میں سے ہر ایک کی پیشانی پر نور کی چمک رکھی۔ پھر انہیں آدم علیہ السلام کے سامنے لائے۔ آدم علیہ السلام نے پوچھا اے رب! یہ کون ہیں؟ فرمایا: یہ تمہاری اولاد ہے۔ پھر آدم علیہ السلام ان میں سے ایک شخص کی پیشانی پر نور دیکھ کر حیران ہو کر بولے اے رب! یہ کون ہیں؟ فرمایا یہ تمہارے بیٹے داؤد (علیہ السلام) ہیں۔ جو آخری قوموں میں ہوں گے پوچھا ان کی عمر کتنی ہے؟ فرمایا: ''ساٹھ سال'' بولے انہیں میری عمر میں سے چالیس سال اور دے دیجئے۔ فرمایا: پھر تو لکھ کر مہر لگا دی جائے گی اور تبدیلی نہیں ہوگی۔ پھر جب حضرت آدم علیہ السلام کی عمر پوری ہو گئی تو ملک الموت ان کے پاس آیا۔ فرمایا: ابھی تو میری عمر کے چالیس سال باقی ہیں فرشتے نے فرمایا: وہ تم نے اپنے بیٹے داؤد (علیہ السلام) کو نہیں دے دیئے تھے؟ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے انکار کیا۔ اس لیے ان کی اولاد میں بھی یہی عادت ہے۔ یعنی آپ بھول گئے اور آپ کی اولاد میں بھی بھول جانے کی عادت ہے۔ اور آپ سے غلطی ہو گئی اس لیے آپ کی اولاد میں بھی غلطی کی عادت ہے۔ (ترمذی حسن صحیح)

امام احمدؒ بھی یہ حدیث ابن عباسؓ سے بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں جب قرض والی آیت اتری

تو رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام مکرے تھے۔ محمد بن سعد نے یہ زیادہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی عمر کے پورے ہزار سال کر دیئے اور حضرت داؤد علیہ السلام کے پورے سو سال برقرار رکھے۔ حاکم کی ابی والی حدیث میں اسی آیت کی تفسیر ہے کہ اللہ نے اس دن قیامت تک دنیا میں آنے والوں کو جمع فرما دیا اور روحیں بھی پیدا کر دیں۔ پھر ان کی صورتیں بنائیں اور ان سے وعدہ لیا وہ بولے اور انہوں نے اللہ کی ربوبیت کا پکا وعدہ کیا۔ اللہ نے فرمایا: میں اس پر سات آسمانوں کو اور سات زمینوں کو شاہد بناتا ہوں اور تمہارے باپ آدم علیہ السلام کو بھی کہ قیامت کے دن یہ نہ کہہ دینا کہ ہم تو بالکل بے خبر تھے۔ خبردار میرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرنا میں تمہارے پاس رسول بھیجوں گا۔ جو تمہیں یہ عہد و میثاق یاد دلائیں گے اور تم پر اپنی کتابیں بھی اتاروں گا سب نے کہا ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ہی ہمارے رب اور ہمارے معبود ہیں۔ آپ کے سوا ہمارا کوئی رب نہیں' ان کے سامنے ان کے باپ آدم علیہ السلام لائے گئے۔ آپ نے اپنی اولاد میں امیر و غریب اور خوب صورت و بدصورت سب دیکھے۔ اور کہا اے رب! تیرے بندوں میں برابری ہوتی (تو کیا اچھا ہوتا) اللہ تعالیٰ نے فرمایا: مجھے شکر محبوب ہے۔ اور ان میں انبیاء علیہ السلام چراغوں کی طرح دیکھے۔ انبیائے کرام سے رسالت کا عہد لیا گیا۔ جیسا کہ اس آیت **واذ اخذنا من النبیین الخ** ''جب ہم نے نبیوں سے عہد لیا'' سے ثابت ہے۔

میثاق ازل کئی آیتوں سے ثابت ہے

میثاق ازل مندرجہ آیتوں **فاقم وجھک للدین حنیفا الخ** ''اپنی ذات یکسو ہو کر دین کے لیے قائم کر لیجئے یہ دین (توحید) اللہ کی پیدائش ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا اور اللہ کی پیدائش میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ **ھذا نذیر من النذر الاولی** ''یہ بھی پہلے ڈرانے والوں کی طرح ایک ڈرانے والی بات ہے'' **وما وجدنا لا کثرھم من عھد** ''ہم نے اکثر لوگوں کے لیے عہد نہیں پایا اور اکثر لوگوں کو نافرمان پایا'' سے ثابت ہے۔ میثاق والی روحوں میں سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بھی روح تھی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ روح حضرت مریمؑ کے پاس بھیجی جب کہ وہ اپنے گھر والوں سے علیحدہ ہو کر مشرق کی طرف ایک جگہ چلی گئی تھی۔ پھر وہ روح ان کے منہ کے اندر داخل ہو گئی۔ (اس کی سند درست ہے (ہشام بن حکیم بن حزام سے روایت ہے کہ ایک شخص نے سوال کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا ابتدائی عمل ہوتے ہیں یا تقدیر سے؟ فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی پشت سے ان کی اولاد نکالی ان سے

عہد لیا۔ پھر لپ بھر کر انہیں ڈال کر فرمایا کہ یہ جنتی اور یہ جہنمی ہیں۔ جنتیوں کو اہل جنت جیسے اعمال آسان ہوں گے۔ اور دوزخیوں کو اہل دوزخ جیسے (اسحٰق بن راہویہ)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ جب اللہ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا (آگے آدم علیہ السلام کی پیدائش کا بیان ہے۔ پھر فرماتے ہیں) تو حضرت آدم علیہ السلام سے پوچھا۔ کہ میرے کس ہاتھ کو پسند کرتے ہو جس سے میں تمہیں تمہاری اولاد دکھاؤں۔ کہا اپنے رب کا سیدھا ہاتھ پسند کرتا ہوں اور میرے رب کے دونوں ہاتھ سیدھے ہی ہیں۔ پھر اللہ نے اپنا سیدھا ہاتھ کھول دیا۔ جس میں قیامت تک دنیا میں آنے والی تمام اولاد تھی۔ تندرست اپنی تندرستی پر اور بیمار اپنی بیماری پر اور انبیاء علیہم السلام اپنی ہیئت پر تھے کہا: آپ نے سب کو بھلائی کیوں نہیں بخشی۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ میرا شکر ادا کیا جائے۔ (اسحٰق بن راہویہ عبداللہ بن سلام سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا پھر اپنے ہاتھ سے اشارا کر کے مٹھیاں بند کر کے فرمایا اے آدم! دونوں ہاتھوں میں سے کسی ایک ہاتھ کو منتخب کر لو۔ کہا میں نے اپنے رب کے سیدھے ہاتھ کو چن لیا اور اس کے دونوں ہاتھ سیدھے ہی ہیں آخر اللہ نے اسے کھول دیا تو اس میں ان کی اولاد تھی۔ پوچھا یہ کون ہیں؟ ارشاد ہوا یہ دنیا میں قیامت تک آنے والی تمہاری جنتی اولاد ہے۔ ان کے بارے میں' میں جنت کا فیصلہ کر چکا ہوں۔ (محمد بن نصر)

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا تو اس سے دنیا میں قیامت تک آنے والی روحیں باہر آ گئیں۔ (اسحاق)

ابن عباسؓ والے قول میں معمان (عرفۃ) کا لفظ بھی ہے۔ ابن عمرؓ کی تفسیر میں ہے کہ جیسے کنگھی سے بالوں کی اندرونی چیزیں باہر آ جاتی ہیں۔ اسی طرح اللہ نے آدم علیہ السلام کی پشت سے ان کی اولاد باہر نکالی۔ ابن عباسؓ والے ایک قول میں ہے کہ اللہ نے حضرت آدم علیہ السلام کے سیدھے کندھے کو تھپتھپایا۔ جس سے ہر جنتی سفید و صاف روح باہر نکل آئی۔ فرمایا: یہ جنتی ہیں۔ پھر بائیں کندھے کو تھپتھپایا۔ جس سے ہر دوزخی سیاہ روح نکل آئی۔ فرمایا: یہ جہنمی ہیں۔ پھر ان سے ایمان و معرفت کا عہد لیا۔ ابن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں چند صحابہؓ سے بیان فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جنت سے نکالا تو آسمان سے اترنے سے پہلے اللہ نے آدم علیہ السلام کی پشت پر سیدھی طرف ہاتھ پھیر کر اس سے موتیوں کی طرح سفید و شفاف چیونٹیوں کی طرح ان کی اولاد نکالی اور شان

بے نیازی سے فرمایا: جہنم میں چلے جاؤ۔ قرآن میں اصحاب یمین واصحاب شمال سے یہی مراد ہے۔ پھر ان سے عہد لیا اور پوچھا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا کیوں نہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کو فرمانبردار و نافرمان دونوں دیدیئے پھر آپ نے اور فرشتوں نے کہا ہم گواہ ہیں قیامت کے دن ایسے نہ کہنا کہ ہم تو اس عہد سے بے خبر تھے یا ایسے نہ کہنا کہ پہلے سے ہمارے باپ دادا شرک پر قائم تھے اور ہم ان کی اولاد تھے۔ (ہم نے جس مذہب پر اپنے بزرگوں کو پایا وہی مذہب اختیار کرلیا) اس لیے ایسا شخص کوئی نہیں جسے یہ پتہ نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کا رب ہے اور کوئی ایسا مشرک نہیں جو یہ نہ کہتا ہو کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو اس طریقہ پر پایا۔ ان آیتوں **و اذا خذ ربک من بنی آدم الخ' وله اسلم من فی السمٰوات والارض طوعًا و کرهًا.** اور **فللّٰه الحجة البالغة الخ** میں یہی بیان ہے یعنی یوم میثاق کا بیان ہے۔ (سدی)

محمد بن کعب قرظی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ سب روحوں نے اجسام پیدا کیے جانے سے پہلے اللہ پر ایمان لانے کا اور اس کی معرفت کا اقرار کیا تھا۔ عطاء فرماتے ہیں کہ میثاق کے وقت روحیں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے نکالی گئی تھیں پھر پشت میں واپس کردی گئیں ضحاک فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس دن آدم کو پیدا کیا تھا۔ اسی دن ان کی پشت سے قیامت تک دنیا میں تمام آنے والی روحیں چیونٹیوں کی طرح نکال کر ان سے اپنی ربوبیت کا وعدہ لے لیا تھا۔ اور فرشتے شاہد بن گئے تھے۔ پھر اللہ نے سیدھے ہاتھ کی مٹھی میں لے کر فرمایا کہ یہ جنتی ہیں اور دوسرے ہاتھ کی مٹھی میں لے کر فرمایا تھا کہ یہ جہنمی ہیں۔

ازل کے سلسلے میں سوال

یحییٰ (غیر ابن سعید) فرماتے ہیں کہ میں نے ابن مسیبؒ سے ازل کے سلسلے میں پوچھا فرمایا: ایک درست حدیث سن لیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کر کے انہیں ایسی ایسی عزت کے قابل باتیں دکھائیں جو اپنی کسی مخلوق کو نہیں دکھائیں۔ آپ کو دنیا میں قیامت تک آنے والی روحیں دکھائیں پھر اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ان میں زیادتی یا کمی کردے گا۔ وہ جھوٹا ہے۔ اگر ستر آدمی اس دعویٰ پر اکٹھے ہو جائیں تو مجھے ان کی بھی فکر نہیں۔ ابوالعالیہ (**وله اسلم من فی السمٰوات**) ''یعنی آسمان و زمین والے تمام خوشی و ناخوشی اللہ کے فرمانبردار ہو گئے'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں یعنی ازل والے میثاق کے دن سب نے رب کی توحید کا وعدہ کرلیا۔ اسحٰق فرماتے ہیں کہ اس دن اور اس وقت سب نے توحید کا

اقرار کیا۔ کیونکہ اللہ نے اس اقرار کی خبر دی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی سے خطاب فرماتا ہے جو خطاب کو سمجھے بھی اور جواب بھی وہی دیتا ہے جو سوال کو سمجھتا ہے۔ اس لیے روحوں کا جواب دینا اس بات کا ثبوت ہے کہ انہوں نے اللہ کے خطاب کو سمجھا اور سمجھ کر اس کے سوال کا جواب دیا اور سب نے اس کی توحید کا وعدہ کر لیا۔

تیسری دلیل

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں سے ان کی روحیں دو ہزار سال پہلے پیدا کیں۔ پھر جن میں پہچان ہوگی ان میں محبت و موافقت رہتی ہے اور جن میں پہچان نہیں ہوئی ان میں اختلاف رہتا ہے۔ (ابن مندۃ)

تقدم خلق ارواح کو نہ ماننے والوں کے دلائل

یہ کہتے کہ ہم مخالف گروہ کا جواب دو طرح سے دیتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱

ہم قرآن سے ثابت کرتے ہیں کہ تقدیم خلق ارواح نہیں پھر ان کے دلائل کا جواب دیں گے۔

(۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **یا ایھا الناس انا خلقنا کم من ذکر و انثی** ''اے لوگو! ہم نے تمہیں مرد وعورت سے پیدا کیا'' صاف واضح ہے کہ خطاب انسان سے ہے۔ پتہ چلا کہ انسان کا مجموعہ ماں باپ کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اور انسان کا مجموعہ جسم وروح ہے۔

دلیل نمبر ۲

دلیل نمبر ۲ میں اس سے بھی زیادہ تفصیل والی آیت سن لیں: **یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم الخ** ''اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پھیلا دیا'' واضح ہے کہ تمام نوع انسان کی پیدائش ان کی اصل کی پیدائش کے بعد ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی کہے کہ اس سے تقدم خلق ارواح کی نفی لازم نہیں آتی مانا کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد

تمام انسان پیدا ہوئے لیکن ان کے جسم پیدا ہوئے روحیں نہیں جیسا کہ اوپر کی دلیلیوں سے ثابت ہو چکا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء اللہ ہم بیان کرنے والے ہیں کہ اوپر کی دلیلیوں میں سے کوئی دلیل بھی تقدیم خلق ارواح پر دلالت نہیں کرتی۔ گر ان دلائل کو صحیح مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ خالق ارواح نے ارواح کی شکلیں بنائیں ان کی پیدائش ان کی عمروں اور ان کے عملوں کا اندازہ کیا اور وہ صورتیں ان کے مادہ سے نکالیں پھر انہیں اسی مادے میں واپس کر دیا اور مقررہ وقت پر ہر شخص کے پیدا ہونے کا وقت مقرر فرمایا۔ یہ پتہ نہیں ہوتا کہ ان کی تخلیق مستقل پیدائش تھی کہ اس کے بعد روحیں زندہ رہ کر عالم وناطق ہوں اور کسی خاص مقام پر رہتی ہوں۔ پھر وہاں سے ایک دوسرے سے بعد اپنے اپنے اجسام میں بھیجی جاتی ہوں مثال کے طور پر کہ ابن حزم نے کہا ہے۔ کیا آثار اپنی طاقت سے زیادہ بوجھ اٹھا سکتے ہیں ہاں اللہ تعالیٰ اپنے اپنے وقت پر تقدیر سابق کے مطابق انہیں پیدا کرتا رہتا ہے جیسا کہ تمام مخلوق میں اس کی عادت ہے کہ اللہ نے ان کے اندازے' مدتیں' صفات وہیئات مقرر فرما دیں ہیں۔ پھر انہی کے مطابق ان کا وجود خارجی ہوتا ہے۔ اور ان میں اس اندازے سے بال کے برابر فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے اوپر والی دلیلیں سابق تقدیر پر دلالت کرتی ہیں اور کچھ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مثالیں اور شکلیں نکالیں اور سعید وشقی کو علیحدہ علیحدہ کر دیا۔ لیکن ان سے خطاب کرنا انہیں بلوانا ان سے اقرار ربوبیت کرانا اور ان کا عبودیت کی گواہی دینا اس سلسلے میں سلف سے جس نے یہ باتیں مانی ہیں وہ آیت کے ظاہری مفہوم سے مانی ہیں۔ ورنہ یہ آیت ان پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ ان کے برخلاف معانی پر دلالت کرتی ہے۔

موطا کی حدیث کا جواب

موطا والی حدیث کو ابو عمر منقطع روایت بتاتے ہیں۔ مسلم بن یسار کی ملاقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اور اس حدیث میں ان دونوں کے درمیان نعیم بن ربیعہ ہیں اور وہ بھی اس سند کے ساتھ قابل دلیل نہیں نیز یہ مسلم بن یسار لاپتہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مدنی ہیں' بصری نہیں۔ ابن ابی خثیمہ فرماتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے مالک کی یہ حدیث پڑھی انہوں نے ہاتھ سے مسلم بن یسار کے بارے میں لکھا کہ یہ مشہور نہیں ہیں۔ پھر یہ روایت ابو عمر نسائی کے طریقہ پر بیان کرتے ہیں۔ جس میں مسلم وعمر کے درمیان نعیم بن ربیعہ ہیں اور سنجرۃ کے طریقہ پر بیان کرتے ہیں اس میں بھی دونوں کے درمیان نعیم ہیں۔ ابو عمر وفرماتے ہیں نعیم کا نام جس نے لکھا ہے وہ حجت نہیں اور جس نے انہیں بیان نہیں

کیا وہ حافظہ والے ہیں۔ وہی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے جو حافظ اور راویوں کے حالات کو جاننے والے کی طرف سے ہو۔ بہر حال اس حدیث کی سند درست نہیں کیونکہ مسلم ونعیم دونوں حمل عمل میں غیر مشہور ہیں۔ ہاں اس کے معنی بہت سی سندوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ثابت ہیں۔ یعنی ان حدیثوں سے جو سابق تقدیر پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب

ابو صالح کی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث اولاد آدم کے استخراج پر اور چیونٹیوں کی صورتوں میں تمثیل پر دلالت کرتی ہے اور اس پر بھی کہ بعض چمک دار تھیں اور بعض تاریک۔ اس میں یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام سے پہلے روحیں پیدا کر دی ہیں اور کسی خاص جگہ انہیں ٹھہرا دیا ہے۔ پھر اس روح کا جسم پیدا کر کے وہ روح اس جسم میں بھیج دیتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے ہر روح کے لیے ایک خاص جسم مقدر فرما دیا ہے اور وہ روح اسی جسم میں بھیجی جاتی ہے۔

ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب

ابی بن کعبؓ والی حدیث رحمۃ اللعالمین ﷺ سے نہیں اور درست بھی نہیں۔ اگر صحیح ہو تو زیادہ سے زیادہ ابی کا قول ہے۔ اس سند سے بہت سی منکر چیزیں مرفوع وموقوف آئی ہیں ابو جعفر رازی کو علم میں پختہ بھی کہا گیا ہے اور کمزور بھی۔ علی بن مدینی نے انہیں پختہ کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ ابن معین نے بھی ثقہ کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ان کی حدیثیں لکھی جاتی ہیں۔ مگر یہ غلطیاں بھی کرتے ہیں۔ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث میں مضبوط نہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ صحیح حدیث بیان کرنے والے ہیں۔

فلاس کے نزدیک خراب ذہن کے ہیں۔ ابو زرعۃ کے نزدیک انہیں بہت زیادہ وہم ہوتا ہے۔ اور ابن حبان فرماتے ہیں کہ مشاہیر سے منکر باتیں روایت کرنے میں منفرد ہیں۔ اس حدیث میں ایک منکر بات یہ بھی ہے کہ ان ارواح میں سے جن سے عہد لیا گیا تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی روح بھی تھی۔ پھر اللہ نے وہ روح حضرت مریم علیہ السلام کی طرف بھیجی اور وہ ان کے منہ میں داخل ہو گئی۔ حالانکہ جو روح حضرت مریم علیہا السلام کی طرف بھیجی گئی تھی وہ عیسیٰ علیہ السلام کی روح نہ تھی بلکہ اس روح نے عیسیٰ علیہ السلام کی روح ان میں پھونکی تھی اور وہ حاملہ ہو گئی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فارسلنا الیھا روحنا

الخ ''پھر ہم نے ان کی طرف اپنی روح'' بھیجی اور وہ ان کے سامنے ایک پورا آدمی بن کر ظاہر ہوئی اور کہا کہ میں تم سے اپنے مہربان اللہ کی پناہ مانگتی ہوں۔ اگر تمہیں اللہ کا ڈر ہے۔ کہا میں (فرشتہ) تمہارے رب کا بھیجا ہوا ہوں تا کہ تمہیں ایک پاکیزہ بچہ دوں ظاہر ہے کہ اگر روح مسیحی ہوتی تو کبھی اس طرح مریمؑ سے اپنی طرف سے خطاب نہ کرتی۔ جبکہ اسی ابوجعفر کی حدیث کی ایک سند میں ہے کہ مسیح کی روح نے مریمؑ سے خطاب کیا اور وہی آپ کی طرف بھیجی گئی تھی۔

میثاق ازل کے بارے میں چار باتیں غور کے قابل ہیں

(۱) اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم علیہ السلام کی صورتیں اور مثالیں نکالیں اور نیکوں بروں کو تندرستوں اور بیماریوں کو علیحدہ علیحدہ کیا۔ (۲) اس وقت ان پر دلیل قائم کی اور اپنی ربوبیت پر انہیں گواہ بنایا اور ان پر فرشتوں کو گواہ بنایا۔ (۳) واذا خذربک الخ کی یہی تفسیر ہے۔ (۴) اللہ نے روحوں کو نکال کر ایک جگہ پر ان سے وعدہ لیا اور انہیں پیدا کر چکا اور اپنے اپنے وقت پر ان کے جسموں میں بھیجتا رہتا ہے۔

پہلی بات

پہلی بات مرفوع وموقوف احادیث سے ثابت ہے۔

دوسری بات

دوسری بات کچھ مفسروں نے واذا خذ الخ سے نکالی ہے اور اس کی تفسیر قرار دی ہے اور نقل کرنے والوں میں سے اکثر مفسروں کا یہی قول ہے ابواسحٰق فرماتے ہیں یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیونٹیوں جیسی روحوں کو عقل اور سمجھ عطا فرمائی ہو مثال کے طور پر فرمایا قالت نملة الخ ایک چیونٹی نے کہا اے چیونٹیوں اپنے اپنے بلوں میں گھس جاؤ۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے پہاڑ و پرندے کام میں لگا دیئے تھے جو آپ کے ساتھ تسبیح (اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا) کیا کرتے تھے۔

ابن انباری سے روایت ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں اہلحدیث واکابر اہل علم کا یہی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پشت آدم اور پشت اولاد آدم سے چیونٹیوں کی طرح اولاد نکالی۔ اور ان سے وعدہ لیا کہ اللہ تعالیٰ ان کا خالق اور وہ اس کی مخلوق ہیں اور انہیں عقل اور سمجھ عطا فرمائی۔ انہوں نے یہ بات مان لی اور اس کا وعدہ کر لیا۔ جیسے خطاب کے وقت پہاڑ کو عقل وشعور بخش دیا گیا تھا۔ اور اونٹ کو بھی کہ اس نے سجدہ

کیا اور کھجور کے درخت کو بھی جبکہ اسے بلایا گیا تھا کہ اس نے سن کر حکم کی تعمیل کی۔

جرجانی سے۔۔آیت وحدیث میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب انہیں پشت آدم سے نکالا تو انہیں پشت اولاد آدم سے بھی نکالا۔ کیونکہ اولاد اولاد آدم بھی اولاد آدم ہی سے ہے۔ پھر فرمایا کہ کہیں قیامت کے دن ایسے نہ کہنے لگو کہ ہم اس وعدے سے بے خبر تھے۔ پھر فرشتے اس وعدے پر شاہد بن گئے اس سے پتہ چلا کہ حدیث میں جو یہ تفسیر آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے شاہد بننے کو کہا پھر وہ شاہد بن گئے درست ہے کچھ کا خیال ہے کہ یہ میثاق روحوں سے لیا گیا تھا جسموں سے نہیں کیونکہ روحوں ہی کو سوجھ بوجھ ہے انہیں ہی ثواب ملتا ہے اور انہی پر عذاب ہوتا ہے جسموں کو سوجھ بوجھ نہیں وہ تو مردہ ہیں۔

اسحٰق بن راہویہ کا بھی یہی خیال ہے انہوں نے فرمایا کہ یہی قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

اسحٰق سے روایت ہے کہ اہل علم کا اتفاق ہے کہ اجسام سے قبل روحوں سے اقرار ربوبیت کرایا گیا۔

جرجانی سے روایت ہے کہ ان کی دلیل ولا تحسبن الذین قتلوا الخ ہے (جو اللہ کی راہ میں مارے گئے انہیں مردہ نہ سمجھنا بلکہ وہ زندہ ہیں۔ جبکہ ان کے جسم مٹی میں مل کر مٹی بن گئے اور ان کا نام و نشان تک بھی نہیں رہا۔ اور روح کو روزی دی جاتی ہے اور وہ خوش ہوتی ہیں۔ روحیں ہی لذت والم اور خوشی اور غم کو محسوس کرتی ہیں اور ان میں پہچاننے اور نہ پہچاننے کا شعور ہے۔ اس کا نمونہ خواب میں موجود ہے۔ خواب دیکھنے کے بعد صبح کو جب انسان اٹھتا ہے تو اس کی طبیعت میں سرور ورنج کے اثرات ہوتے ہیں جن سے صرف روح کو واسطہ پڑتا ہے جسم کو نہیں۔ اس میثاق کا فائدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پوری حجت فرمادی۔ خواہ دین کی آواز کسی کے کانوں میں پہنچے یا نہ پہنچے۔ پھر جن میں رسول آئے انہوں نے اپنی تبلیغ سے اس میثاق کو زیادہ پختہ کر دیا۔ ہاں اللہ تعالیٰ کسی سے اسی قدر اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے جس قدر اس پر حجت قائم ہوئی ہے اور جس قدر اس میں صلاحیت ہے۔ اور جس قدر اسے دلائل عطا فرما دیئے ہیں نیز اللہ نے یہ بھی بیان فرمادیا کہ بالغ ہو کر کون کیا عمل کرے گا؟ اور نابالغوں کے حالات ہم سے پوشیدہ رکھے گئے۔ کیونکہ ہمیں پتہ ہے کہ اللہ عادل ہے۔ اپنے حکم میں زیادتی نہیں کرتا اور حکیم بھی ہے اس کی صفت میں تفاوت نہیں اور ہمہ گیر قدرت والا ہے۔

آیت کی تفسیر کا دوسرا رخ

دوسرے علماء کرام نے ان کے خلاف آیت کے معنی بتائے ہیں ہیں کہ وجودی ترتیب کے اعتبار

سے جب وہ اپنے اپنے باپوں کی پشتوں میں نطفے بنیں گے اور اللہ تعالیٰ انہیں پیدا فرمائے گا تو انہیں عقل وشعور دے کر اور اپنی نشانیاں دکھا کر اپنی ربوبیت کا ان سے اقرار کرائے گا۔ کیونکہ ان کے سامنے ایسی کھلی کھلی نشانیاں اور دلائل ہوں گے جن سے انہیں اپنے خالق ورب کو ماننا پڑے گا۔ چنانچہ ایسا کوئی نہیں جس میں اس کے رب کی کاریگری نہ ہو اور کاری گری گواہی نہ دیتی ہو کہ اللہ اس کا پیدا کرنے والا ہے اور اسی کا حکم اس میں کارفرما ہے۔ پھر جب وہ ان دلائل سے پہچان جائیں گے تو بمنزلہ گواہوں کے ہوں گے۔ جیسے دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے شاھدین علی انفسھم بالکفر اپنے اوپر کفر کے گواہ ہیں۔ یعنی بمنزلہ گواہوں کے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے یہ کب اقرار کیا تھا کہ ہم کافر ہیں جیسے تم کہو میرے اعضا تمہاری باتوں کی گواہی دیتے ہیں۔ یعنی میں تمہاری باتیں سمجھ گیا اگر میرے اعضا بولنے کی صلاحیت رکھتے اور ان سے گواہی طلب کی جاتی تو وہ بھی گواہی دیتے۔ توحید پر اللہ کی گواہی اسی جنس سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو۔ اللہ گواہ ہے کہ اس کے سوا کوئی حق دار عبادت نہیں یعنی اللہ نے توحید الوہیت کو بتا دیا اور ظاہر فرما دیا ہے یہ بتا دینا بھی بمنزلہ شاہد کے ہیں۔ (ابن الانباری)

جرجانی نے اس میں یہ اضافہ کیا یعنی جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق پیدا کی اور ان میں اپنا مستقبل کا علم نافذ فرمایا کیونکہ جو بات مستقبل میں ظاہر ہونے والی ہے وہ بمنزلہ موجود کے ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم تمام زمانوں میں یکساں ہے اور عربی میں مجازی طور پر حقائق منتظرہ کو وقوع کی جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔

کیونکہ اس کے وقوع پر اللہ تعالیٰ کا علم سبقت کر چکا ہے یہ مجازی استعمال قرآن پاک میں کافی جگہ ہے حکم خداوندی ہے ونادی اصحب النار دوزخیوں نے پکارا یعنی پکاریں گے۔ ونادی اصحب الجنۃ جنت والوں نے پکارا یعنی پکاریں گے۔ ونادی اصحب الاعراف اعراف والوں نے پکارا یعنی پکاریں گے۔

اس مطلب کے اعتبار سے آیت کے یہ مطالب ہوئے کہ جب تمہارا رب اولاد آدم کو ان کے باپوں کی پشتوں سے نکالے گا اور عقل وشعور عطا فرما کر ان کے نفسوں پر ان سے گواہی لے گا۔ ہر بالغ سے جو اپنے اچھے برے کو سمجھتا ہے اور ثواب وعذاب اور وعدہ ووعید کا شعور رکھتا ہے اللہ نے توحید کا میثاق لے لیا۔ کیونکہ عقل دی اس کے حدوث پر دلائل قائم کئے اس نے عقل سے سمجھا کہ میں نے اپنے آپ کو خود نہیں پیدا کیا اور نہ میں خود بخود پیدا ہو گیا۔ بلکہ کوئی نہ کوئی مجھے پیدا کرنے والا ہے جو علاوہ

میرے ہے اور بے مثل ہے۔ کیونکہ پیدا کرنے کی صلاحیت کسی مخلوق میں تو ہے نہیں اس لیے لامحالہ وہ اللہ ہے اگر انسان آرام کے زمانے میں نہیں سوچتا تو تکلیف کے زمانے میں تو ضرور ہی سوچتا ہے۔ جب وہ کسی مصیبت میں پھنسا ہوتا ہے تو اپنا سر آسمان کی طرف اٹھا کر آسمان کی طرف اپنی انگلی سے اشارا کرتا ہے اسے یقین ہے کہ اللہ آسمان کے اوپر ہے پھر جب عقل جس پر سمجھنا سمجھانا موقوف ہے اللہ کی معرفت کا ذریعہ ہے تو جو بھی بالغ ہو کر عقل وشعور کو پہنچ جائے گا۔ گویا اللہ نے اس سے وعدہ لے لیا۔ اب اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اقرار کر لیا اور توحید الوہیت قبول کر لی اور مسلمان ہو گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وللہ یسجد من فی السموات والارض طوعًا و کرھًا** آسمان و زمین کا ہر ذی عقل خوشی سے یا ناخوشی سے اللہ ہی کے حضور سجدے میں پڑا ہوا ہے۔

مجازی معنی کی دلیل

یہ حدیث ان کی دلیل ہے کہ تین شخص مرفوع القلم ہیں بلوغت سے پہلے پہلے، بچہ ہوشیار ہونے سے پہلے، دیوانہ اور بیدار ہونے سے پہلے پہلے سونے والا اور یہ آیت بھی **انا عرضنا الامانۃ الخ** ''ہم نے آسمان وزمین اور پہاڑوں پر امانت پیش کی سب نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور ڈر گئے اور انسان نے اٹھالیا''۔ امانت سے یہاں وہی عہد مراد ہے چونکہ آسمان وزمین و پہاڑ کے پاس عقل نہیں ہے اس لیے ان میں بار امانت اٹھانے کی صلاحیت ہی نہیں تھی اور انسان میں عقل ہے اس لیے اس نے یہ بوجھ اٹھالیا۔ عرب شاعری میں بھی مجازی مطلب استعمال کرتے ہیں مثال کے طور پر **ضمن القنان لفقعس بثباتھا**. یعنی کوہ قنان فقعس کے لیے اپنی ثابت قدمی کی وجہ سے ضامن بن گیا۔ پہاڑ کی ضمانت یہ تھی کہ فقعس مشکل وقت میں اس میں جا چھپتا تھا نابغہ کا شعر ہے۔

کاجارف الجوران ھلل ربہ وجوران منھا خاشع متضائل

میدان جوران کے پہاڑوں نے اپنے رب کی توحید کا اقرار کیا اور بعض ان میں سے جھکے ہوئے اور ذلیل ہیں۔ بہر حال آیت **ان تقولوا یوم القیامۃ الخ** ہماری اس تاویل کی تائید کرتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بتایا ہے کہ یہ وعدہ ان سے اس لیے لیا گیا تا کہ قیامت کے دن یہ نہ کہیں کہ ہمیں پتہ نہیں تھا یہاں لاعلمی سے مراد یا تو قیامت کے دن سے لاعلمی مراد ہے یا معاہدے سے لاعلمی۔ قیامت کے بارے میں تو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کہیں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ نے لوگوں سے حساب وزندگی بعد الموت کا وعدہ لیا تھا۔ ہاں ان پر عقیدہ رکھنے کا ذکر فرمایا ہے اور اگر میثاق مراد ہو تو اگر مخالف بقول بچوں اور ناتمام

بچوں سے بھی عہد لیا گیا ہے تو عہد کے بعد اس عمر تک جو نہیں پہنچے کہ ان سے غفلت ہو جائے ہو اور اس کا انکار کر دیں تو پھر وہ کیسے غفلت کا عذر پیش کر سکتے ہیں۔ اور جو چیز ان سے سرزد نہیں ہوئی اس پر کیسے سزا دی جا سکتی ہے؟ اور اس کا ذکر جو جائز نہیں اور نہ ظہور میں آئی محال ہے۔ (آگے شرک آباد کا عذر پیش کیا گیا) اگر اس شرک سے ان کا ذاتی شرک مراد ہے تو یہ بلوغت و اتمام حجت ہی کے بعد قابل گرفت ہے۔ اور بچے مرفوع القلم ہیں۔ اگر باپ دادا کا شرک مراد ہے تو علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کوئی کسی کے گناہوں پر نہیں پکڑا جائے گا۔

میثاق والی حدیث سے ہمارا یہ قول نہیں ٹکراتا

یہ قول ہمارا میثاق والی حدیث کے مخالف نہیں کیونکہ اس میں ماضی مضارع کے مطلب میں ہے۔ یہ میثاق، میثاق انبیاء علیہم السلام کی طرح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے و اذ اخذ اللہ میثاق النبیین الخ اور جب اللہ نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں تمہیں جو کتاب و حکمت دوں پھر تمہارے پاس کوئی پیغمبر آئے جو تمہارے پاس والی چیزوں کی تصدیق کرتا ہو تو تم اس پر ایمان لانا اور اس کی حمایت بھی کرنا۔ پوچھا کیا تم نے یہ اقرار کر لیا اور اس پر میرا عہد قبول کر لیا؟ بولے کہ ہم نے اقرار کر لیا۔ ارشاد ہوا: تو گواہ رہنا اور میں بھی تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انبیاءؑ پر جو کتاب و حکمت اتاری اسے میثاق قرار دیا۔ جو بعد والی امتوں سے لیا گیا۔ یعنی اللہ نے آسمانی کتابوں کو قوموں کے لیے بمنزلہ میثاق قرار دے کر حجت قائم کی اور کتاب کی معرفت کو ان کا اقرار قرار دیا۔ میں کہتا ہوں اسی کے مطابق یہ آیت ہے: واذکروا نعمت اللہ علیکم و میثاقہ الذی و اثقکم بہ الخ اپنے اوپر اللہ کی نعمت و میثاق کو یاد کرو جب کہ تم نے اقرار کیا تھا کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا۔ یہ میثاق رسولوں پر میثاق ایمان و تصدیق ہے اس کی نظیر یہ آیت ہے: والذین یوفون بعھد اللہ ولا ینقضون المیثاق جو اللہ کا عہد پورا کرتے ہیں اور میثاق نہیں توڑتے۔ اسی طرح الم اعھد الیکم. الخ اے اولاد آدم کیا میں نے تم سے یہ عہد نہیں لیا تھا کہ شیطان کے پجاری نہ بننا کیونکہ وہ تمہارا صاف دشمن ہے۔ اور میری عبادت ہی کرنا۔ یہی راہ سیدھی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عہد رسولوں کی زبانی قوموں سے لیا گیا تھا۔ اسی طرح و اوفوا بعھدی الخ تم میرا عہد پورا کرو میں تمہارا عہد پورا کروں گا اسی طرح و اذاخذ اللہ میثاق الذی الخ اور جب اللہ نے اہل کتاب سے میثاق کیا کہ تمہیں یہ کتاب ظاہر کرنی پڑے گی۔ خبردار اسے نہ چھپانا۔ اسی طرح و اذ اخذنا من النبیین الخ اور جب ہم نے

نبیوں سے ان کا میثاق لیا اور آپ سے اور نوح علیہ السلام سے اور ابراہیم علیہ السلام سے اور موسیٰ علیہ السلام سے اور عیسیٰ علیہ السلام سے اور ہم نے ان سب سے میثاق لیا۔ یہ میثاق انبیائے کرام علیہم السلام سے ان کے مبعوث ہونے کے بعد لیا گیا۔ جسے ان کی امتوں سے انبیائے کرام علیہم السلام کے ڈرانے کے بعد لیا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس میثاق کو توڑنے والوں کی مذمت فرمائی۔ اور انہیں سزا دی۔ ارشاد فرمایا: فبما نقضهم ميثاقهم ہم نے میثاق توڑنے کی وجہ سے ان پر لعنت کی اور ان کے دل سخت کر دیئے۔ یہ سزا اسی میثاق کو توڑنے کی وجہ سے ہے جو قوموں سے رسولوں کی زبانی لیا گیا تھا۔ اس آیت سے اس کی وضاحت ہوتی ہے واذاخذنا ميثاقكم الخ اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور تم پر کوہ طور اٹھایا کہ جو کچھ ہم نے دیا اسے مضبوط پکڑ لو۔ اور جو کچھ اس میں ہے اسے یاد کر لو۔ تا کہ تم گناہوں سے بچو۔ چونکہ یہ آیت اور اس کے نظائر مدنی ہیں۔ اس لیے میثاق یاد دلا کر اہل کتاب سے خطاب کیا گیا انہی سے یہ عہد لیا گیا تھا۔ کہ مجھ پر اور میرے رسولوں پر ایمان لانا۔

میثاق کا عام مفہوم

اعراف والی آیت مکہ والی سورت میں ہے اس لیے اس میں عام میثاق بیان کیا جو ان تمام لوگوں کو شامل ہے جنہوں نے اللہ کی توحید ربوبیت اور توحید الوہیت کا اور شرک کے حرام ہونے کا اقرار کیا یہ ایسا میثاق ہے جس سے ان پر حجت قائم ہوتی ہے اور کوئی عذر قابل قبول نہیں رہتا۔ اور اس کی مخالفت سے عقوبت و ہلاکت حلال ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کیونکہ اللہ نے انسان کو اسی پر پیدا کیا ہے کہ بندے اس کا اقرار کریں کہ اللہ ہی ان کا خالق و مربی ہے اور وہ مخلوق پر پرورش یافتہ ہے۔ پھر یہ فطری عہد یاد دلانے کو رسول بھیجے اور شریعتیں مقرر فرمائیں۔

اس مفہوم پر آیت کی ترتیب کی دلالت

اس مفہوم پر آیت کی ترتیب کئی طرح سے دلالت کرتی ہے (۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: اولاد آدم سے عہد لیا۔ یہ نہیں فرمایا کہ آدم سے عہد لیا۔ ظاہر ہے کہ اولاد آدم علیہ السلام آدم کے علاوہ ہیں۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ جو ان کی پشتوں سے نکالی تھی۔ یہ نہیں کہا پشت سے نکالی تھی۔ من ظهور هم من بنی آدم سے بدل بعض ہے یا بدل اشتمال ہے۔ مگر بدل اشتمال زیادہ موزوں ہے۔

(۳) ان کی اولادوں سے فرمایا: ان کی اولاد سے نہیں فرمایا۔ (۴) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ انہیں ان کی

ذاتوں پر گواہ بنایا۔ اس لئے ضروری ہے کہ گواہ اپنی گواہی یاد رکھیں۔ صاف ظاہر ہے کہ گواہ دنیا والی گواہی یاد رکھیں گے۔ دنیا میں آنے سے پہلے کی نہیں۔ (۵) بتایا گیا کہ اس گواہی کی مصلحت حجت قائم کرنا ہے تاکہ قیامت کی لاعلمی کا عذر پیش نہ کریں۔ اور حجت رسولوں ہی کے ذریعہ قائم ہوتی ہے۔ یا بذریعہ فطرت کے جس پر انسان پیدا ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے رسلا مبشرین و منذرین الخ ہم نے رسول بھیجے جو خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے ہیں تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر حجت باقی نہ رہے۔

(۶) اس عہد کی یاد دہانی اس لیے ضروری ہے کہ قیامت کے دن بے خبری کا عذر نہ کریں۔ ظاہر ہے کہ اگر میثاق ازل مراد ہوتا تو اس سے تو سب بے خبر ہیں۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ایک حکمت یہ بھی ہے کہ باپ دادا کے شرک کا عذر پیش نہ کریں۔ یعنی بے خبری اور تقلید کا عذر پیش نہ کریں۔ کیونکہ بے خبر شعور سے محروم ہے اور مقلد غیر کے قدم بقدم چلتا ہے۔

(۸) ان کی طرف سے فرمایا پھر کیا آپ ہمیں باطل پرستوں کے افعال پر ہلاک کرتے ہیں یعنی اگر اللہ ان کے شرک و انکار پر انہیں پکڑ لیتا تو وہ یہ کہہ دیتے۔ مگر اللہ تعالیٰ انہیں رسولوں کی مخالفت و تکذیب پر پکڑے گا۔ اگر باپ دادا کی تقلید پر رسولوں کے ذریعہ حجت قائم کئے بغیر پکڑ لیتا تو باطل پرستوں کے افعال سے پکڑتا یا بے خبری کی حالت مین پکڑتا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی شان یہ نہیں کہ وہ کسی بستی کو ظلم سے بے خبری کی حالت میں پکڑ لے۔ پکڑ تو خبردار کئے جانے کے بعد ہی آتی ہے۔

(۹) اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق و ربوبیت پر ہر شخص کو گواہ بنایا ہے اور قرآن میں کئی جگہ اس سے استدلال فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ولئن سألتهم. الخ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ یہ آسمان و زمین کس نے بنائے تو اللہ ہی کو بتائیں گے۔ پھر اس اقرار کے باوجود توحید سے کون پھرے جاتے ہیں۔ قرآن حکیم میں اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ یہی وہ حجت ہے جس کے مضمون پر لوگوں کو شاہد بنایا گیا ہے اور یہی حجت انہیں اللہ کے رسولوں نے یاد دلائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: افی اللہ شک الخ کیا اللہ میں شک ہے جو آسمانوں کا اور زمین کا بنانے والا ہے۔

پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو اپنے رسولوں کی زبانی یہی اقرار یاد دلایا ہے۔ پیدا ہونے سے پہلے

کسی سابق اقرار کو یاد نہیں دلایا اور نہ اس سے ان پر حجت قائم کی۔

(۱۰) اللہ تعالیٰ نے اس اقرار کو نشانی اقرار دیا۔ نشانی ایک بالکل واضح اور روشن دلیل ہوتی ہے جو اپنے مدلول کو اس طرح لازم ہوتی ہے کہ کبھی اس سے پیچھے نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ کی آیتوں کی یہی شان ہوتی ہے کیونکہ وہ مطالب معینہ پر معین دلیلیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وکذالک نفصل الایات.** اسی طرح ہم آیتوں کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ مطلب کہ اس تفصیل کی طرح ہم آیتوں کی تفصیل کرتے ہیں تاکہ لوگ کفر و شرک سے باز آجائیں اور توحید و ایمان اختیار کرلیں۔ اور یہ آیتیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے بیان فرمایا ہے وہی ہیں جنہیں قرآن کریم میں اپنی اپنی قسم کی مخلوق میں سے بیان فرمایا ہے۔

آیات کی اقسام

یہ آیات دو اقسام کی ہیں: (۱) آیات آفاقیہ اور (۲) آیات حسیہ۔

کچھ آیتیں تو لوگوں کی ذاتوں میں پائی جاتی ہیں اور کچھ ان کے ماحول میں (مثال کے طور پر اوپر آسمان نیچے زمین دائیں بائیں اللہ کی بے شمار مخلوق اور جسم کے اندر نظام اعضا۔ یہ تمام آیات آیات آفاقیہ اور حسیہ ہیں) یہ تمام آیتیں اللہ کے وجود و توحید پر رسولوں کی سچائی پر، زندگی بعد الموت پر اور قیامت پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے سب سے اہم دلیل خود انسان کی ذات ہے۔ اس کی ذات کا تقاضا ہے کہ کوئی اس کا خالق و مربی اور محسن و موجد ہو جس نے اسے عدم کے بعد وجود کا خلعت بخشا ہے۔ یہ محال ہے کہ کوئی حادث بلا محدث کے ہو۔ یا حادث خود اپنی ذات کا محدث ہو۔ اس لیے اس کے لیے ایک بے مثال موجد کی ضرورت ہے۔ یہی اقرار و مشاہدۂ فطرت ہے جس پر انسان پیدا کیا گیا ہے۔ کوئی کسی چیز نہیں۔ اور آیت **و اذا خذ ربک الخ** رحمۃ اللعالمین ﷺ کی ایک حدیث کے مطابق ہے کہ ہر بچہ اپنی فطرت پر پیدا ہوتا ہے اور اس آیت کے بھی **فاقم وجھک للدین حنیفا. الخ** یک سو ہو کر اپنی ذات اس دین پر قائم رکھو۔ یہ دین اللہ کا ہے جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی پیدائش میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ یہ سیدھا دین ہے لیکن علم سے اکثر لوگ محروم ہوتے ہیں۔ کچھ مفسرین نے یہی آخری قول ذکر کیا ہے۔ زمخشری وغیرہ نے اور کچھ نے پہلا قول ذکر کیا ہے اور ابن جوزی واحدی اور ماوردی وغیرہ نے دونوں اقوال بیان کئے ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

حسن بن یحییٰ جرجانی سے روایت ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ قول اس حدیث کے مخالف ہے جس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کی پشت سے روحیں نکال کر اور ان سے اپنی توحید کا اقرار لے کر انہیں پھر پشت آدم علیہ السلام میں لوٹا دیا کیونکہ اگر بلوغت وعقل کے بعد والا میثاق مراد ہے تو پشت آدم علیہ السلام میں واپس کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری تاویل کے مطابق ماضی مضارع کے معنی میں ہے۔ یعنی لوٹا دے گا۔ مطلب مرنے کے بعد انسان پھر مٹی میں مل جاتا ہے جس سے پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا ہوئے اور مٹی ہی میں لوٹا دیئے گئے۔ پھر جب ان کی اولاد مٹی میں واپس کر دی گئی تو گویا آدم ہی میں اور ان کی پشت ہی میں لوٹا دی گئی۔ اگر اس حدیث کا ظاہری معنی مراد ہو تو یہ قرآن پاک سے ٹکراتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور جب آپ کے رب نے اولاد آدمؑ سے یعنی ان کی پشتوں سے ان کی اولاد نکالی۔ اس آیت میں حضرت آدم علیہ السلام کا ذکر نہیں بلکہ ان کی اولاد کا ذکر ہے اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ نے آدم علیہ السلام کی پشت پر ہاتھ پھیر کر ان کی تمام اولاد نکالی۔ اب ان دونوں دلائل میں موافقت کی یہی صورت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔

جرجانی کا بیان

جرجانی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اس آیت کی تفسیر میں جو کچھ رحمۃ اللعالمین ﷺ سے اور سلف صالح سے نقل ہے وہی زیادہ قابل قبول اور صحیح ہے۔ مزید برآں ہمارے کچھ سنی اصحاب نے اس قول کو ماننے والوں کی تردید میں کچھ اور مطلب بیان کیا ہے۔ عبارت میں اس کا احتمال نکلتا ہے اور آسانی کے ساتھ تعصب سے بالا ہو کر مجاز کے طور پر اس کا بھی امکان ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عہد لینے کی خبر دی اور لفظ اذ جواب چاہتا ہے۔ چنانچہ اس کا جواب قالوا بلی ہے۔ اس جواب پر آ کر جملہ ختم ہو جاتا ہے۔ پھر دوسری خبر کی شروعات کی جاتی ہے کہ قیامت کے دن مشرک کیا کہیں گے؟ چنانچہ بتایا جاتا ہے کہ وہ کہیں گے شھدنا یعنی ہم گواہی دیتے ہیں جیسا کہ حطینۃ نے کہا شھد الحطینۃ عین یلقی ربہ. حطینۃ جب اپنے رب سے ملے گا تو گواہی دے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تم قیامت کے دن یہ ضرور کہو گے کہ ہم اس سے یعنی حساب سے اور شرک وکفر پر پکڑ سے بالکل بے خبر تھے۔ پھر اس کے ساتھ اور خبر لائی او تقولوا الخ یا یہ کہو گے کہ ہم سے پہلے

ہمارے باپ دادا نے شرک کیا۔ اور ان کے بعد ہم ان کی اولاد تھے۔ مطلب انہوں نے شرک کیا اور ہمیں بچپن میں اسی شرک پر آمادہ کیا۔ چنانچہ ہم ان کے قدم بہ قدم چل پڑے۔ اس لیے ہم بے قصور ہیں۔ کیونکہ ہم تو ان کے پیچھے پیچھے تھے اگر گناہ ہے تو ان کا ہے۔

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: انا وجدنا آباؤنا علی امۃ الخ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقے پر پایا۔ اور ہم انہی کے آثار کی اقتدا کرتے رہے۔ آگے پھر ارشاد باری تعالیٰ ہوتا ہے: کیا تو ہمیں باطل پرستوں کے فعل پر پکڑتا ہے۔ مطلب ان کا یہ فعل ہے کہ انہوں نے ہمیں شرک پر اٹھایا۔ اس صورت میں پہلا قصہ تمام مخلوق کی طرف سے میثاق کی خبر دینے کے سلسلے میں ہے اور دوسرا قصہ قیامت کے دن مشرکوں کے عذروں کے سلسلے میں ہے۔

مخالف نے جو قرآن وسنت کے ٹکراؤ کا دعویٰ کیا تھا اس کے جواب میں فرمایا کہ قرآن نے پورا قصہ بیان نہیں کیا اور حدیث میں وہ زیادتی ہے جسے قرآن چھوڑ گیا تھا۔ اگر رحمۃ اللعالمین ﷺ اس زیادتی کے علاوہ کچھ اور بیان فرماتے تو اس صورت میں بھی دونوں میں ٹکراؤ نہ ہوتا۔ بلکہ وہ زیادتی کسی فائدے پر مستعمل ہوتی۔ اگر الفاظ بالذات مختلف ہوں مگر مآل سب کا ایک ہی ہو۔ تو ان سے ٹکراؤ نہیں پیدا ہوتا۔ مثال کے طور پر قرآن پاک میں انسان کی تخلیق کے سلسلے میں کہیں تو کہا گیا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوا۔ کہیں کہا گیا کہ خمیر والی کیچڑ سے پیدا ہوا' کہیں کہا گیا ہے کہ چمٹنے والی کیچڑ سے بنا اور کہیں کہا گیا ہے کہ ٹھیکرے کی طرح کھنکھناتی ہوئی مٹی سے بنا۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام الفاظ مختلف ہیں اور ان کے مطالب بھی مختلف ہیں۔ مگر ان سب کا مرجع ومآل ایک ہی ہے یعنی مٹی اور مٹی ہی کے مختلف صفات ہیں۔ جو مختلف آیات میں استعمال ہوئے ہیں۔

آیت وحدیث کا تقابل

آیت وحدیث کا تقابل اسی نقطہ نگاہ سے کیجئے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے: واذا خذ ربک من بنی آدم من ظھور ھم ذریتھم. حدیث نبویؐ: ان اللہ مسح ظھر آدم فاستخرج منہ ذریتہ ان دونوں کے مآل کے اعتبار سے ایک ہی مطلب ہیں۔ مگر حدیث میں آدم کی پشت پر ہاتھ پھیرنا آیت سے زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا آدم علیہ السلام کی پشت پر ہاتھ پھیرنا اور ان کی اولاد نکالنا بعینہٖ آدم علیہ السلام کی اولاد کی پشتوں پر ہاتھ پھیر کر ان کی اولاد کا نکالنا ہے کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ تمام اولاد آدم' آدم علیہ السلام کی پشت سے نہیں لیکن چونکہ پہلا طبقہ آدم کی پشت سے ہے۔ پھر دوسرا طبقہ پہلے

طبقہ کی پشتوں سے ہے۔اسی طرح سلسلے وار ہے۔اس لیے جائز ہے کہ تمام کو آدم کی پشت ہی کی طرف منسوب کر دیا جائے۔کیونکہ سب آدم کی فرع ہیں اور آدم علیہ السلام سب کی اصل ہیں۔اب جس طرح اللہ کے فرمان کے مطابق یہ کہنا جائز ہے کہ اولاد آدم کی پشتوں سے ان کی اولاد نکالی گئی۔اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اس کی جگہ یہ کہہ دیا جائے کہ آدم علیہ السلام کی پشت سے اولاد نکالی گئی اور اس کا برعکس بھی جائز ہے یعنی الفاظ آیت کی جگہ الفاظ حدیث کا اور الفاظ حدیث کی جگہ الفاظ آیت کا رکھنا جائز ہے۔ کیونکہ اصل وفرع ایک ہی چیز ہے۔اس کے علاوہ جب اللہ تعالیٰ نے اضافت کے ساتھ ذریت آدم کہا تو دو احتمال پیدا ہوئے کہ خبر یا تو ذریت آدم سے دی جارہی ہے یا آدم سے۔مثال کے طور پر فظلت اعناقهم لها خاضعين. ''پھر ان کی گردنیں اس کے آگے جھک گئیں'' اعناق کی اضافت ضمیر کی طرف ہے بظاہر جھکنے کی خبر گردنوں کی طرف سے دی جارہی ہے۔گردن والوں کی طرف سے نہیں۔مگر لفظ خاضعين اعناق کے لیے استعمال نہیں ہوتا کیونکہ اس کے لیے خاضعات استعمال ہوتا ہے اسی طرح اس مصرع مین كما شرقت صدرا القناة من الدام ''جیسے خون سے نیزے کا اوپر والا حصہ چمک اٹھا''۔یہاں صدر مذکر ہے اور شرقت مونث ہے۔کیونکہ صدر کی اضافت قناۃ کی طرف ہے غرضیکہ جزء بول کر کل اور کل بول کر جزء مراد لیا جاسکتا ہے۔

یہ تمام آثار اجسام سے پہلے مستقل پیدائش ارواح پر دلالت نہیں کرتے۔زیادہ سے زیادہ یہ بتاتے ہیں کہ روحوں کی صورتیں اور مثالیں چیونٹیوں کی شکلوں میں پیدا کی گئیں اور ان سے اقرار لے کر پھر انہیں ان کی اصل کی طرف واپس کر دیا گیا۔اگر حدیث درست ہو تو اس سے سابق تقدیر اور سابق شقاوت وسعادت کا علم ہوا۔

آیت سے استدلال کا جواب

ولقد خلقنا كم ثم صورنا كم الخ سے استدلال بظاہر غلط ہے کیونکہ اس میں ہماری پیدائش وتصویر پر آدم کو سجدے کا حکم مرتب کیا گیا ہے۔اور اسی مجموعہ سے خطاب ہے جو روح وجسم سے مرکب ہے اور یہ مجموعہ آدم کی پیدائش سے بعد کا ہے۔اسی لیے یہاں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پہلے کم کی تفسیر آدم سے اور دوسرے کم کی تفسیر اولاد آدم سے کی ہے۔مجاہد بھی یہی فرماتے ہیں کہ پہلے کم سے مراد آدم ہیں اور ثم بہ معنی واؤ ہے اور صورنا کم مطلب آدم علیہ السلام کی پشت میں۔عربی میں لفظ جمع سردار وغیرہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔جیسے تم قوم کے سردار کو مارو اور کہہ دو کہ میں نے تم کو مارا

مطلب تمہارے سردار کو مارا۔ ابوعبید نے مجاہد ہی کا قول پسند کیا ہے۔ اس لیے کہ بعد میں آدم کو سجدے کا حکم اولاد آدم کی پیدائش سے پہلے کا ہے۔ اور لفظ ثم مہلت و ترتیب کو چاہتا ہے اس لیے جس نے خلق و تصویر سے رحموں میں اور اولاد آدم کی پیدائش مراد لی ہے اس نے ترتیب میں ثم کا حکم پیش نظر رکھا ہے۔ البتہ اخفش کے قول کے اعتبار سے ثم یہاں بہ منی واؤ ہے لیکن زجاج فرماتے ہیں کہ یہ غلطی ہے۔ خلیل و سیوبیہ اور مستند اہل علم اس کی اجازت نہیں دیتے۔ ابوعبید فرماتے ہیں کہ مجاہد نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کو آدم کی پشت سے پیدا کیا۔ پھر اس کے بعد سجدے کا حکم دیا۔ حدیث سے جیسا کہ ثابت ہے کہ انہیں چیونٹیوں کی طرح پشت آدم علیہ السلام سے نکالا۔

قرآن خود اپنی آیات کا مفسر ہے

میں کہتا ہوں کہ قرآن خود اپنی آیات کا مفسر ہے۔ اس آیت کی مثال ملاحظہ کریں:

یا ایھا الناس ان کنتم الخ ''اے لوگو! اگر تمہیں موت کے بعد کی زندگی میں شک ہے تو ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔ پھر نطفے سے پیدا کیا''۔ یہاں مٹی سے حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش مراد ہے۔ کیونکہ مٹی ہی ان کا مادہ ہے مگر خطاب حاضرین سے ہے اس لیے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم نے تم کو یعنی تمہارے باپ آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا۔ دیگر مثالیں ملاحظہ ہوں: و اذ قلتم یا موسی الخ ''جب تم نے یعنی تمہارے بزرگوں نے کہا'' واذ قلتم نفسًا اور جب تم نے یعنی تمہارے بزرگوں نے ایک شخص کو مار ڈالا ''و اذا خذ میثاقکم'' اور جب تم میں سے یعنی تمہارے بزرگوں سے عہد لیا۔ قرآن حکیم میں یہ بہت استعمال ہے کہ حاضرین سے خطاب ہے اور مراد ان کے بزرگ ہیں۔ اسی پر اس آیت ولقد خلقناکم الخ کو قیاس کرلو۔ ہم نے تمہیں پیدا کیا یعنی تمہارے باپ آدم علیہ السلام کو۔ کبھی ذکر شخص سے ذکر نوع بھی مراد ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولقد خلقنا الانسان الخ ہم نے انسان (آدم) مٹی کے خلاصہ سے پیدا کیا۔ پھر اسے (نوع انسان کو) نطفے سے جو ایک محفوظ جگہ ہے پیدا کیا۔

روحیں جسموں سے دو ہزار سال پہلے پیدا ہوئیں ''حدیث'' کا جواب

اس حدیث کی سند درست نہیں کیونکہ اس میں عتبہ بن سکن ہیں جو امام دارقطنی کے نزدیک متروک ہیں اور ارطاۃ بن منذر ہیں جن کے بارے میں ابن عدی کہتے ہیں کہ ان کی کچھ حدیثیں غلط ہیں۔

آدم علیہ السلام کی پیدائش کا آغاز اور تاخر خلق ارواح کے دلائل

حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش کا اس طرح آغاز ہوا کہ اللہ کے حکم سے حضرت جبرئیل امین زمین سے ایک مٹھی مٹی لائے پھر اس سے خمیر بنایا گیا اور وہ کیچڑ جیسی ہوگئی۔ پھر اس سے آدم کا پتلا بنایا گیا پھر اس میں روک پھونک دی گئی۔ جب روح داخل ہوئی تو گوشت و پوست اور خون سب کچھ بن گیا۔ اور حضرت آدم علیہ السلام زندہ ہو گئے اور بولنے لگے۔ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ثابت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے چیزیں پیدا کر کے فارغ ہو گیا تو عرش پر رونق افروز ہو گیا۔ ابلیس کو پہلے آسمان والے فرشتوں میں شامل کر لیا گیا اور اس سے پہلے یہ ان فرشتوں کا رئیس تھا جنہیں جن کہا جاتا ہے۔ انہیں جن اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ جنت کے محافظ ہیں۔ ابلیس بمعہ اپنے ماتحت فرشتوں کے جنت کا محافظ تھا۔ اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اللہ نے مجھے فرشتوں پر جو سرداری دی ہے' ضرور مجھ میں کوئی نہ کوئی خوبی ہے۔ اس کے اس غرور و تکبر کی اللہ تعالیٰ کو خبر ہوگئی۔ پھر اللہ نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر نائب بنانے والا ہوں۔ فرشتوں نے پوچھا: اے رب! وہ جانشین کیسا ہوگا؟ اور وہ زمین پر کیا کریں گے؟ ارشاد ہوا کہ اس کی اولاد زمین پر فتنہ مچائے گی۔ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں گے اور ایک دوسرے کو قتل کر ڈالیں گے۔ بولے: اے رب! کیا آپ زمین پر مفسد و خونریز پیدا کریں گے؟ ہم آپ کی حمد و تسبیح اور تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ ارشاد ہوا جو مجھے معلوم ہے تمہیں معلوم نہیں (یعنی شیطان کا حال مجھے معلوم ہے تم نہیں جانتے) پھر اللہ نے حضرت جبرئیل امین کو زمین سے مٹی لانے کے لیے کہا زمین بولی میں اللہ کی پناہ مانگتی ہوں کہ تم مجھ سے مٹی لے جاؤ۔ آخر جبرئیل خالی ہاتھ لوٹ آئے اور عرض کیا کہ اے رب! زمین نے مٹی لینے سے آپ کی پناہ مانگی۔ میں نے آپ کا نام سن کر مٹی نہیں لی۔ پھر میکائیل کو بھیجا وہ بھی زمین کی پناہ سن کر خالی ہاتھ واپس آئے' پھر ملک الموت کو بھیجا زمین نے ان سے بھی یہی کہا۔ مگر انہوں نے یہ جواب دیا کہ مجھے اللہ کی پناہ کہ اس کے حکم کی تعمیل کئے بغیر لوٹ جاؤں چنانچہ وہ مختلف مقامات کی تھوڑی تھوڑی سی مٹی لے کر سب کو ملا کر رب کی طرف بڑھے چونکہ مٹی مختلف قسم کی سرخ سفید اور سیاہ لی گئی تھی اسی وجہ سے اولاد آدم مختلف ہے۔ پھر اسے چپکنے والی چکنی گیلی مٹی بنایا گیا۔ پھر فرشتوں سے کہا گیا کہ میں اس کیچڑ سے انسان پیدا کرنے والا ہوں۔ پھر جب میں اسے درست کر دوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑنا۔ پھر آدم علیہ السلام کا پتلا اللہ نے اپنے ہاتھ سے بنایا کہ اگر شیطان غرور و تکبر کرے تو اللہ تعالیٰ اس سے کہہ سکے کہ میں نے تو

اسے اپنے ہاتھ سے بنایا۔ پھر تو کیوں غرور کرتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کا پتلا بنا کر چالیس سال تک چھوڑے رکھا۔ فرشتے یہ پتلا دیکھ کر ڈر گئے مگر سب سے زیادہ پریشانی ابلیس کو ہوئی جب یہ اس پتلے کے پاس سے گزرتا اور اسے بجا کر دیکھتا تو کھنکھناتی ہوئی مٹی کی طرح اس سے گونج دار آواز نکلتی۔ یہ اس سے کہتا کہ تیرے پیدا کرنے میں کوئی عظیم مصلحت کارفرما ہے۔ اور اس پتلے کے منہ میں گھس کر دبر سے نکل جاتا۔ پھر فرشتوں سے کہتا کہ اس پتلے سے کیوں مرعوب ہوتے ہو۔ تمہارا رب تو صمد (ٹھوس) ہے اور یہ کھوکھلا ہے۔ اگر میں اس پر غالب آ جاؤں گا تو اسے ہلاک کئے بغیر نہیں رہوں گا۔ پھر جب وہ وقت آیا جب اللہ تعالیٰ اس میں روح پھونکنا چاہتا تھا۔ تو اس نے فرشتوں سے کہا: جب میں اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اسے سجدہ کرنا۔ پھر اللہ نے اس میں روح پھونکی تو سر میں روح کے پہنچتے ہی حضرت آدم علیہ السلام کو چھینک آئی۔ فرشتوں نے کہا الحمد للہ کہو۔ حضرت آدم علیہ السلام نے کہا الحمد للہ۔ اللہ نے جواب دیا۔ یرحمک ربک. تمہارا رب تم پر رحم فرمائے۔ آنکھوں میں روح آئی تو جنت کے پھل دیکھے۔ پیٹ میں آئی تو بھوک کی خواہش ہوئی اس سے پہلے کہ روح پیروں تک پہنچے۔ حضرت آدم علیہ السلام نے جلدی سے جنت کے پھلوں کی طرف جانے کی کوشش کی' اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انسان جلد بازی سے پیدا کیا گیا ہے۔ مکمل حدیث ہے (تفسیر ابو مالک وابو صالح از ابن عباسؓ وتفسیر مرۃ از ابن مسعودؓ از جماعۃ صحابہؓ) ابن زید کا بیان ہے کہ جب اللہ نے آگ پیدا کی تو اس سے فرشتوں پر سخت ہیبت طاری ہوئی اور پوچھنے لگے کہ اے رب یہ آگ کیوں پیدا کی اور کس کے لیے پیدا کی؟

ارشاد باری تعالیٰ ہوا: نافرمان مخلوق کے لیے اس وقت سوائے فرشتوں کے زمین پر کوئی مخلوق نہ تھی۔ بعد میں آدم پیدا کئے گئے اس کی دلیل یہ آیت ہے: ھل اتی علی الانسان حین. الخ بلا شبہ انسان پر ایک زمانہ گزرا ہے کہ اس کا نام ونشان بھی نہ تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کاش! وہی زمانہ ہوتا۔ فرشتے بولے کیا ہم پر کوئی ایسا وقت بھی آنے والا ہے کہ ہم تیری نافرمانی کریں گے (کیونکہ ان کے سوا کوئی اور مخلوق تو تھی ہی نہیں) ارشاد ہوا ''نہیں'' میں زمین پر اپنی ایک مخلوق پیدا کرنا اور اپنا ایک نائب مقرر کرنا چاہتا ہوں۔ (آگے مطول حدیث ہے)

ابن اسحٰق کا بیان

ابن اسحٰق فرماتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ اللہ نے آدم کا پتلا بنایا پھر اسے چالیس سال تک چھوڑے رکھا یہاں تک کہ وہ ٹھیکرے کی طرح کھنکھناتا ہوا ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب روح سر میں داخل ہوئی تو

حضرت آدم علیہ السلام کو چھینک آئی اور انہوں نے الحمد للہ کہا (آگے مطول حدیث ہے)

جسم پیدا ہونے کے بعد روح پھونکنے سے پیدا ہوتی ہے

غرضیکہ حدیث وقرآن اور آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جسم پیدا کرنے کے بعد روح پھونکی۔ اور اس پھونکنے سے روح پیدا ہوئی۔ اگر جسم سے پہلے اور روحوں کے ساتھ روح ہوتی تو ملائکہ کو ان کی پیدائش پر حیرانگی ہوتی۔ نہ یہ پوچھتے کہ یہ آگ کس کے لیے پیدا کی گئی ہے کیونکہ وہ انسان کی روحوں کو دیکھتے اور یہ بھی انہیں معلوم ہوتا کہ ان میں مومن وکافر کی اچھی وبری روحیں موجود ہیں۔

دلیل نمبر (۲)

روح کا جسم کے بعد پیدا ہونا

چونکہ تمام کفار کی روحیں ابلیس کے تابع ہیں' بلکہ جو لوگ تقدم خلق ارواح کے ماننے والے ہیں۔ ان کے خیال میں بھی تمام کافروں کی روحیں ابلیس کے کفر سے پہلے پیدا ہو چکی تھیں اور اللہ تعالیٰ نے ابلیس پر کفر کا حکم جسم وروح آدم کی پیدائش کے بعد لگایا ہے۔ اس سے پہلے وہ کافر نہ تھا۔ تو اس سے پہلے ارواح کیسے کافر ومومن ہو سکتی ہیں جبکہ ابلیس اس وقت کافر نہ تھا ان میں کفر تو شیطان کے بہکانے اور پھسلانے سے ہی پیدا ہوا۔ پتہ چلا کہ کافر روحیں ابلیس کے کفر کے بعد پیدا ہوئیں۔ اگر ایسے کہا جائے کہ شروع میں ساری روحیں مومن تھیں' پھر ابلیس کی وجہ سے مرتد ہو گئیں تو یہ علیحدہ بات ہے لیکن تقدم خلق ارواح کے دلائل اس کے خلاف ہیں۔

دلیل نمبر (۳)

تخلیق آدم کے بارے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے کہ آدمؑ جمعہ کے دن پیدا کیے گئے۔ اگر روحیں جسموں سے پہلے پیدا ہو چکی ہوتیں تو وہ ان تمام مخلوقات میں داخل ہوتیں جو چھ دن میں پیدا کی گئی تھیں چونکہ ان چھ دنوں میں تخلیق ارواح کی خبر نہیں دی گئی۔ اس لیے پتہ چلا کہ خلق ارواح اولاد آدم کی پیدائش کے تابع ہے۔ ان چھ دنوں میں صرف آدم کی پیدائش ہوئی اور ان کی اولاد کی پیدائش مشاہدہ کے مطابق ہر زمانے میں ہے۔ اگر روح کا بدن سے پہلے وجود ہوتا اور وہ زندہ اور علم و عقل والی اور بات کرنے والی ہوتی تو اسے کچھ تو دنیا میں آ کر اس جہان کی یاد ہوتی جہاں وہ ایک طویل

زمانہ گزار کر چکی ہے۔ کیونکہ یہ مشکل ہے کہ روح میں حیات علم نطق اور ادراک ہو اور وہ روحوں کی جماعت میں ایک لمبا عرصہ بھی گزارے۔ پھر جب بدن میں داخل ہو تو اسے اپنے ماضی کا ذرا سا حال بھی معلوم نہ ہو۔ جب جسم سے علیحدہ ہو کر اسے اپنے تمام تفصیلی حالات معلوم رہتے ہیں۔ جبکہ جسم میں آ کر اس کے کمالات میں بہت سی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں تو اسے اس زمانے کے حالات جب کہ کوئی رکاوٹ بھی نہ تھی بدرجہ اولیٰ معلوم ہونے چاہئیں۔

ایک اور شبہ کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ جسمانی تعلقات و مصروفیات روح کو ماضی کے حالات کے شعور سے روکتے ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں خبر تفصیلی حالات کے شعور سے مانع ہوں تو ہوں لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کچھ بھی یاد نہ رہے۔ واضح ہے کہ یہ تعلقات جسمانی اسے ابتدائی حالات کے شعور سے روکنے والے نہیں تو اس سے پہلے کے حالات سے کس طرح روکتے ہوں گے۔

دلیل نمبر (۴)

اس کے علاوہ اگر روح جسم سے پہلے موجود ہوتی تو علم، حیات، نطق اور عقل سے متصف ہوتی پھر جب اس کا جسم سے تعلق پیدا ہوتا تو اس کی وہ تمام صفات چھین لی جاتیں۔ پھر اس میں علم و عقل آہستہ آہستہ آتی۔ اگر یہ بات مان لی جائے تو عجیب بات ہے کہ ابتدا میں روح مکمل عقل والی ہو، پھر عقل سے بالکل خالی ہو جائے اور پھر آہستہ آہستہ عقل حاصل کرے اس پر نہ عقلی دلیل ہے نہ نقلی اور نہ وجدانی۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم الخ اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔ اور اس نے تمہیں کان، آنکھیں اور دل دیئے تاکہ تم اس کا شکر کرو، پتہ چلا کہ جس حالت پر ہم پیدا کئے گئے ہیں یہی ہمارا اصلی حال ہے اور علم و عقل، قوت و طاقت بعد میں آتی ہے۔ اس سے پہلے ہم کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔ کیونکہ ہمارا وجود ہی نہ تھا۔ کہ ہم میں عقل و شعور ہوتا۔

دلیل نمبر (۵)

اس کے علاوہ اگر روحیں جسموں سے پہلے ہوتیں اور اچھی بری بھی ہوتیں تو ان کے لیے اعمال سے

پہلے اچھائی اور برائی ثابت ہوتی جبکہ ان میں اچھائی اور برائی جسم میں آ کر اچھے برے اعمال سے پیدا ہوتی ہے۔

روح کی پیدائش کے متعلق رحمۃ اللعالمین ﷺ کا بیان

اگر کہا جائے کہ تقدیری اچھائی اور برائی ثابت تھی تو ہم تقدیر کا انکار نہیں کرتے۔ اگر کوئی ایسا ثبوت ہے کہ روحیں سب کی سب ایک وقت میں پیدا کر دی گئیں۔ پھر ایک جگہ ٹھہرا دی گئیں اور ان کو حیات و نطق بھی بخش دیا گیا۔ پھر وقت وقت پر اپنے اپنے زمانے میں اپنے اپنے جسموں میں بھیجی جاتی ہیں تو اسے سب سے پہلے ہم ماننے کو تیار ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ لیکن پیدائش و شرع کے سلسلے میں وہی خبر قابل قبول ہے جو رحمۃ اللعالمین ﷺ نے دی ہو۔ ظاہر ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے روح کے بارے میں اس قسم کی کوئی خبر نہیں دی۔ ہاں یہ خبر دی ہے کہ انسان کی پیدائش ماں کے رحم میں چالیس دن تک تو نطفہ کی شکل میں رہتی ہے۔ پھر چالیس دن تک جما ہوا خون رہتا ہے۔ پھر چالیس دن تک گوشت کا لوتھڑا رہتا ہے' پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے فرشتہ آ کر اس میں پھونک مار جاتا ہے پتہ چلا کہ تنہا فرشتے کے پھونک مارنے سے روح پیدا ہوتی ہے۔ یہ نہیں فرمایا کہ فرشتے کو روح دے کر بھیجا جاتا ہے۔ اور وہ جسم میں روح داخل کر دیتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ فرشتہ بھیجتا ہے جس کی پھونک سے روح پیدا ہوتی ہے۔

☆☆☆

انیسواں حصہ

نفس کی حقیقت

نفس کی حقیقت کیا ہے؟' کیا نفس جسم کا حصہ ہے؟ عرض ہے' جسم ہے جو جسم کے ساتھ رہتا ہے اور جسم میں رکھ دیا گیا ہے یا جوہر مجرد ہے' نفس بعینہٖ کیا روح ہے؟ یا روح سے مختلف سچائی ہے' کیا ایک ہی نفس امارہ' لوامہ اور مطمئنہ ہے یا تین ہیں؟

ان مسائل پر بہت سے لوگوں نے لکھا ہے اور بڑی بڑی غلطیاں کرتے رہے ہیں اور ان کے بیانات میں بھی ٹکراؤ ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اتباع کرنے والوں کو غلطیوں سے بچایا ہے اور ان کے بیانات قابل اعتماد ہیں ہم لوگوں کے اقوال نقل کر کے ان پر تبصرہ کرتے ہیں اور درست بات بتانے کی کوشش کرتے ہیں۔

ابوالحسن اشعری کا بیان

روح' نفس اور حیات میں اختلاف ہے اور اس میں بھی کہ روح زندگی ہے یا غیر زندگی اور روح جسم ہے یا غیر جسم؟

نظام کا قول

نظام کہتا ہے کہ روح جسم ہی کا نام ہے اور وہی نفس ہے' اس کے نزدیک روح خود بخود زندہ ہے وہ کہتا ہے کہ حیات وقوت کے معنی حی قوی ہی کے ہیں اور دوسرے کہتے ہیں کہ روح عرض ہے۔

جعفر بن حرب کا قول

جعفر بن حرب کہتے ہیں کہ ہمیں پتہ نہیں کہ روح جوہر ہے یا عرض ہے؟ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ویسئلونک عن الروح الخ یہودی آپ سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ فرمادیں کہ روح میرے رب کی مخلوق میں سے ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں بتایا کہ روح کیا ہے، جوہر ہے یا عرض؟ کہتا ہے میرے خیال میں جعفر نے یہ ثابت کیا ہے کہ حیات روح کے علاوہ ہے اور یہ بھی کہ حیات عرض ہے۔

جبائی کا قول

جبائی کے نزدیک روح جسم وغیر حیات ہے۔ اور حیات عرض ہے کیونکہ زبان میں کہا جاتا ہے کہ انسان کی روح نکل گئی۔ اس کے نزدیک روح اعراض میں داخل نہیں۔

کچھ حکماء کے اقوال

کچھ کے نزدیک روح، اعتدال طبعی کا نام ہے ان کے نزدیک دنیا کی تمام چیزیں چار عنصروں آگ، ہوا، پانی اور مٹی سے بنی ہیں۔ اور سب میں طبعی حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست پائی جاتی ہے۔

کچھ فلسفیوں کے اقوال

کچھ کے نزدیک طبائع اربعہ کے علاوہ روح ہے۔ اور دنیا میں یہی طبائع اربعہ اور روح ہیں اور روح کے اعمال میں بھی اختلاف ہے۔ کچھ نے طبعی بتائے ہیں اور کچھ نے اختیاری۔

کچھ اطباء کے اقوال

بعض کے نزدیک روح وقوت خالص وصاف خون کا نام ہے جس میں کدورت و تعفن نہ ہو۔

کچھ دوسرے اطبا کے اقوال

کچھ کے نزدیک حرارت غریزی ہی حیات ہے۔ یہ تمام لوگ جن کے اقوال ہم نے روح کے سلسلے میں نقل کیے ہیں اصحاب طبائع کہلاتے ہیں۔ جو ثابت کرتے ہیں کہ حیات ہی روح ہے۔

اصم کی رائے

اصم حیات وروح کے لیے جسم کے علاوہ کچھ اور ثابت نہیں کرتا اور کہتا تھا کہ صاحب عقل وشعور جسم ہی ہے۔ جس میں لمبائی وچوڑائی وگہرائی پائی جاتی ہے اور جسے ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ کہتا تھا کہ نفس ہو بہو یہی بدن ہے کچھ اور نہیں۔

ارسطاطالیس کی رائے

ارسطاطالیس کے نزدیک نفس پر تدبیر ونشو ونما اور بوسیدگی طاری نہیں ہوتی یہ ایک بسیط جوہر ہے اعمال وتدبیر کی جہت سے تمام عالم حیوانات میں پھیلا ہوا ہے یہ قلت وکثرت سے متصف نہیں ہوتا۔ یہ ذات واصل کے اعتبار سے تقسیم کے قابل نہیں اور دنیا کے ہر جاندار میں ایک ہی مطلب کے ساتھ ہے۔

ثنویہ کی رائے

ثنویہ یا مثانیہ کے نزدیک نفس ایک معنی ہے جو موجود ہے اور حدود وارکان اور طول وعرض وعمق والا ہے جو اس دنیا میں اپنے غیر کے لیے علیحدہ ہونے والا نہیں جس پر طول وعرض وعمق کا حکم جاری ہوا اور صفت حد ونہایت میں دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں۔

دیصانیہ کی رائے

کچھ کے نزدیک نفس انہیں اوصاف سے متصف ہے جنہیں مندرجہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے گویا حد ونہایت کے معنی سے، لیکن اپنے غیر کے لیے علیحدہ ہونے والا نہیں۔ جو صفت حیوان سے موصوف نہ ہو۔ یہ دیصانیہ کہلاتے ہیں۔

جعفر بن مبشر کی رائے

جعفر بن مبشر کے نزدیک نفس جوہر ہے اور یہ جسم نہیں ہے جس میں نفس ہے اور نہ خود جسم ہے لیکن جوہر وجسم کے درمیان میں ہے۔

ابوالہذیل کی رائے

ابوالہذیل کے نزدیک نفس غیر روح ہے اور روح غیر حیات ہے اور حیات عرض ہے اس کے

نزدیک انسان انسان کے نفس اور روح کو خواب کی حالت میں چھین لیا جاتا ہے لیکن زندگی ختم نہیں ہوتی جس کا ثبوت اللہ یتوفی الانفس الخ ہے۔

جعفر بن حرب کی رائے

جعفر بن حرب کے نزدیک نفس جسم کے اعراض میں سے ایک عرض ہے۔ اور انسان کے آلات افعال (صحت وسلامتی اعضا وغیرہ) میں سے ایک آلہ ہے۔ اور جواہر واجسام کی کسی صفت سے موصوف نہیں۔

ابوبکر بن باقلانی کی رائے

کچھ کے نزدیک نفس وہ ہوا ہے جو سانس کے ذریعہ اندر باہر آتی جاتی ہے اور روح عرض ہے اور وہ صرف حیات ہے۔ اور نفس کے علاوہ ہے۔ ابوبکر بن باقلائی اور اس کے ماننے والوں کا یہی قول ہے۔

مشائین کی رائے

کچھ کے نزدیک نفس نہ جسم ہے نہ عرض ہے نہ نفس کسی جگہ میں ہے نہ اس کا طول عرض یا عمق ہے نہ کوئی رنگ ہے اور نہ اس کی تجزی ہے نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے نہ اس سے ملا ہوا ہے اور نہ اس سے مختلف ہے۔ یہ مشائین کا قول ہے اور یہی قول اشعری نے ارسطاطالیس سے نقل کیا ہے۔

ابن سینا کی رائے

کچھ کا خیال ہے کہ نفس کا جسم سے تعلق نہ تو پڑوس کی وجہ سے ہے نہ سکونت کی وجہ سے نہ چمٹنے کی وجہ سے صرف اس کے لیے تدبیر جسم ہے۔ ابن سینا وغیرہ کا یہی قول ہے۔ یہ قول سب سے گھٹیا اور صحت ناقابل اعتبار ہے۔

ابن حزم کی رائے

تمام اہل اسلام اور وہ مذاہب جو موت کے بعد زندگی کے ماننے والے ہیں کہتے ہیں کہ نفس ایک جسم ہے جس میں طول وعرض وعمق پایا جاتا ہے جو مکان والا ہے۔ حبشہ ہے متحیز ہے اور جسم میں متصرف ہے یہی ہمارا بھی قول ہے۔ روح ونفس ایک ہی چیز ہے۔ ابوعبداللہ بن خطیب نے نفس کے بارے میں لوگوں کے مذاہب بتائے ہیں اور کہا ہے کہ جس کی طرف انسان اپنے قول میں سے اشارا کرتا ہے وہ یا تو

جسم ہوگا یا عرض ہوگا۔ یا لاجسم والا عرض ہوگا اگر جسم ہے تو یا تو یہی جسم ہوگا یا کوئی اور جسم ہوگا جو اس جسم کا ہم شریک ہوگا۔ یا اس سے خارج ہوگا اگر نفس جسم ہو اور اس جسم سے خارج ہو تو یہ قول کسی کا بھی نہیں۔ اور اگر یہی جسم ہو تو اکثر کا یہی مذہب ہے اور اکثر کلام والوں کے نزدیک پسندیدہ قول یہی ہے۔

ہمارا تبصرہ

جمہور سے بدعتی اور گمراہ گروہ مراد ہیں۔ جن کے اقوال رازی نے گنوائے ہیں۔ صحابہ کرامؓ تابعینؒ اور اہل حدیث کے اقوال کی رازی کو خبر بھی نہیں اور نہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے بھی اقوال ہیں۔ البتہ رازیؒ نے حسب عادت باطل اقوال نقل کر دیئے اور جو صحیح قول تھا جسے قرآن و حدیث اور صحابہؓ کے اقوال کی حمایت حاصل تھی اس کی اسے خبر بھی نہیں۔ اور یہ قول جسے اس نے جمہور مخلوق کی طرف منسوب کیا ہے۔ کہ انسان یہی مخصوص بدن ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں' اس موضوع پر سب سے زیادہ غلط قول ہے۔ جس قول پر تمام اہل عقل کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ انسان بدن اور روح دونوں سے مرکب ہے کبھی انسان کسی قرینہ سے فقط جسم کو بھی کہہ دیتے ہیں اور کبھی صرف روح کو بھی۔

انسان کے مفہوم میں چار مختلف اقوال

انسان کے مفہوم میں چار اقوال ہیں: (۱) انسان صرف روح ہے' (۲) صرف بدن ہے۔
(۳) دونوں کا مجموعہ ہے (۴) یا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ ہے۔
ان میں ناطق میں اور اس کے نطق میں بھی اختلاف ہے۔

روح کے متعلق امام رازی علیہ الرحمۃ کے چھ اقوال

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اگر انسان کسی مخصوص جسم سے مراد ہو جو اس ظاہری بدن کے اندر موجود ہے تو اس قول کے ماننے والے اس جسم کی تعیین میں مختلف ہیں (۱) کچھ کے نزدیک اس جسم سے اخلاط اربعہ مراد ہیں جن سے یہ جسم پیدا ہوتا ہے۔ (۲) کچھ کے نزدیک یہ جسم خون ہے۔ (۳) کچھ کے نزدیک یہ جسم روح لطیف ہے جو دل سے پیدا ہو کر شریانوں کے ذریعہ تمام اعضا میں پھیلتی ہے۔

(۴) کچھ کے نزدیک یہ جسم روح ہے جو دل میں پیدا ہو کر دماغ کی طرف جاتی ہے اور حفظ و فکر و ذکر کی اچھی حالت سے موصوف ہوتی ہے۔ (۵) کچھ کے نزدیک یہ جسم دل میں ایک ناقابل تقسیم جزء ہے۔ (۶) کچھ کے نزدیک یہ ایک جسم ہے جو ماہیت میں اس جسم محسوس سے علیحدہ ہے اور وہ ایک علوی

نورانی لطیف جسم ہے جو زندہ اور حرکت کرتا ہے اور جو ہر اعضا میں جاری ہے جیسے گلاب میں عرق' زیتون میں روغن اور کوئلہ میں آگ جاری ہوتی ہے۔ پھر جب تک ان اعضاء میں اس جسم لطیف سے پیدا شدہ آثار کی قبول کرنے کی صلاحیت رہتی ہے۔ یہ جسم لطیف ان اعضا میں گھسا ہوا رہتا ہے اور ان پر حس و ارادے کا فیضان کرتا رہتا ہے۔ اور جب یہ اعضاء غلیظ اخلاط کی وجہ سے خراب ہو جاتے ہیں اور روح کے آثار قبول کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتے ہیں تو روح بدن سے علیحدہ ہو کر روح کے جہان میں چلی جاتی ہے۔

چھٹا قول ہی صحیح ہے

اس موضوع پر یہی قول درست ہے اس کے سوا کوئی اور قول درست نہیں۔ اسی پر قرآن وسنت' اجماع صحابہؓ ' عقلی اور وجدانی دلیلیں قائم ہیں۔ اب ہم اس قول کی تائید میں دلائل نقل کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ا

قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے:

اللہ یتوفی الانفس حین موتھا الخ ''اللہ موت کے وقت نفسوں کو اٹھا لیتا ہے اور جو نہیں مرے انہیں نیند میں اٹھا لیتا ہے' پھر جن پر موت کا فیصلہ کر چکا ہے انہیں روک لیتا ہے اور دوسروں کو ایک مقررہ مدت کے لیے چھوڑ دیتا ہے اس میں اٹھانا' روکنا اور چھوڑ دینا تین دلیلیں ہیں۔''

دلیل نمبر ۴

ولو تری اذا لظالمون فی غمرات الخ کاش آپ دیکھتے۔ جب ظالم موت کی سختیوں میں ہوتے ہیں اور فرشتے اپنے ہاتھ پھیلانے والے ہوتے ہیں کہ اپنی جانیں نکالو۔ آج تمہیں ذلت والا عذاب دیا جائے گا۔ اس میں چار دلیلیں ہیں۔ روح لینے کے لیے فرشتہ کا ہاتھ پھیلانا' روح کا نکالنا اور اس کا نکل آنا' اس دن روح پر ذلت والا عذاب ہونا اور روح کا رب کے روبرو ہونا۔

دلیل نمبر ا

وھو الذی یتوفا لم باللیل الخ وہیں تمہیں رات کو اٹھا لیتا ہے اور اسے پتہ ہے جو کچھ تم نے دن میں کیا پھر وہ تمہیں دن میں اٹھا دیتا ہے تاکہ مقررہ معیاد پوری ہو جائے۔۔۔۔ یہاں تک کہ جب تم

میں سے کسی کو موت آتی ہے تو ہمارے بھیجے ہوئے فرشتے اٹھا لیتے ہیں اور کوئی کمی نہیں چھوڑے۔

اس میں تین دلیلیں ہیں: (۱) روحیں رات کو اٹھالی جاتی ہیں۔ (۲) انہیں دن میں جسموں میں واپس کر دیا جاتا ہے۔ (۳) اور موت کے وقت فرشتے انہیں مار ڈالتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱۱)

یا ایتھا النفس المطمئنة اے مطمئن روح! اپنے رب کی طرف خوشی خوشی لوٹ جا رب بھی تجھ سے راضی ہے پھر میرے بندوں میں اور میری جنت میں داخل ہو جا۔

اس میں تین دلیلیں ہیں:

(۱) روح کا لوٹنا (۲) اس کا داخل ہونا (۳) اور اس کا راضی ہونا۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ موت کے وقت کہا جائے گا یا دونوں مواقع پر ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا یہ بات تم سے موت کے وقت فرشتہ کہے گا۔ زید بن اسلم کا قول ہے کہ روح کو تینوں مواقع پر جنت کی بشارت دی جاتی ہے ابو صالح فرماتے ہیں کہ خوشی خوشی لوٹنے کی بشارت موت کے وقت دی جاتی ہے اور جنت میں داخلے کی خوشخبری قیامت کے دن دی جائے گی۔

دلیل نمبر (۱۵)

جب روح قبض کی جاتی ہے اور اوپر چڑھتی ہے تو آنکھ اسے دیکھتی ہے۔ اس میں دو دلیلیں ہیں:

(۱) روح کا قبض کیا جانا (۲) اور آنکھ کا اسے دیکھنا۔

دلیل نمبر (۱۷)

حضرت خزیمہؓ کا بیان ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا جیسے رحمۃ اللعالمین ﷺ کے ماتھے پر میں سجدہ کر رہا ہوں۔ میں نے آپ کو خواب سنایا تو فرمایا کہ روح سے روح ملاقات کرتی ہے۔ پھر رحمۃ اللعالمین ﷺ نے اپنا سر اٹھالیا اور میں نے آپ کی پیشانی پر اپنی پیشانی رکھ دی۔ (نسائی)

آپ نے بتایا کہ روحیں خواب میں ملتی ہیں۔ اوپر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان گزر چکا کہ خواب میں مردوں اور زندوں کی روحیں ملاقات کرتی ہیں۔ اور آپس میں ایک دوسری سے بات چیت کر لیتی ہیں پھر اللہ مردوں کی روحیں روک لیتا ہے۔

دلیل نمبر (۱۸)

حضرت بلال رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری روحیں قبض کر لی تھیں اور اس نے جب چاہا انہیں تمہاری طرف لوٹا دیا۔ اس میں دو دلیلیں ہیں کہ روح قبض بھی کی جاتی ہے اور لوٹائی بھی جاتی ہے۔

دلیل نمبر (۲۰)

مومن کی روح پرندہ ہے جو جنت کے درختوں سے کھاتا ہے اس میں دو دلیلیں ہیں روح کا پرندہ ہونا اور جنت کے درختوں پر اس کا اٹھنا بیٹھنا یا ان کے پھل کھانا۔

دلیل نمبر (۲۲)

فرمایا شہیدوں کی روحیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں ہیں جہاں چاہتی ہیں جنت میں کھاتی پھرتی ہیں اور قندیلوں میں جو عرش سے لٹکی ہوئی ہیں بسیرا کرتی ہیں۔ پھر تمہارے رب نے ان سے جھانک کر پوچھا کیا خواہش ہے؟ اس میں چھ دلیلیں ہیں۔ روح کا پرندے کے پیٹ میں ہونا اس کا جنت میں چگنا' اس کا جنت کے پھل کھانا' اور جنت کی نہروں کا پانی پینا۔ قندیلوں میں بسیرا کرنا اللہ تعالیٰ کا ان سے بات چیت کرنا اور ان کا جواب دینا اور ان کا دنیا میں واپس آنے کی خواہش کرنا۔ پتہ چلا کہ ان میں رجوع کی صلاحیت ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ تمام صفات پرندے کی ہیں۔ روح کی نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود روح ہے جو پرندے میں رکھ دی گئی ہے بلکہ ابو عمرو کی پسندیدہ روایت (ارواح الشہداء کطیر) پر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۲۹)

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے کہ ایک دفعہ میں غابہ میں اپنے کھیتوں پر گیا۔ رات ہو گئی میں عبداللہ بن عمرو بن حرام کی قبر کے پاس ٹھہر گیا۔ میں نے قبر سے قرآن پاک کی بہترین قرآءت اپنے کانوں سے سنی۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا یہ عبداللہ ہیں۔ تمہیں کیا معلوم نہیں کہ اللہ نے ان

کی روحیں قبضے میں کر کے زبرجد یاقوت کی قندیلوں میں رکھ دیں۔ پھر انہیں جنت کے درمیان لٹکا دیا۔ رات کو ان کی روحیں لوٹا دی جاتی ہیں پھر صبح کو اسی جگہ چلی جاتی ہیں جہاں ٹھہری ہوئی ہیں۔ اس کی چار دلیلیں ہیں: روحیں قندیلوں میں ہیں' روحیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتی ہیں۔ روحیں قبروں میں قرآن پڑھتی ہیں اور باتیں کرتی ہیں اور روحیں ایک مکان میں رہتی ہیں۔

دلیل نمبر (۲۳)

براء بن عازب والی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے اس میں بیس دلیلیں ہیں موت کے فرشتہ کا روح سے رب کی طرف واپس جانے کا خطاب جو ارباب عقل وفہم سے ہی کیا جاتا ہے۔ روح سے یہ کہنا کہ اپنے رب کی بخشش ورضا کی طرف جا۔ روح کا مشک کے منہ سے پانی کے قطرے کی طرح باہر آنا' روح کو ملک الموت کے ہاتھ میں نہ رہنے دینا اور فرشتوں کا ان سے فوراً لے لینا۔ روح کو جنت کا کفن دیا جانا اور اسے جنت کی خوشبو میں بسانا' روح کو آسمان پر چڑھا کر لے جانا۔ روح سے مشک سے بھی زیادہ اچھی خوشبو کا پھوٹ پڑنا۔ روح کے لیے آسمانوں کے دروازے کھولے جانا۔ روح کو آسمان کے تمام مقرب ملائکہ کا رخصت کرنا۔ اللہ کے حکم سے روح کو زمین کی طرف لوٹایا جانا۔ روح کا جسم میں واپس آنا' کافروں کی روح قبض کرتے وقت اس کے ساتھ رگوں اور پٹھوں کا بھی کھنچ جانا۔ اس سے خراب بدبو کا نکل پڑنا۔ اس کی روح کو آسمان سے پھینک دیا جانا' اور زمین پر گرنا۔ ملائکہ کا اچھی روحوں کو مبارکباد دینا' اور بری روحوں سے بیزار ہونا' منکر نکیر کا اٹھا کر بٹھانا اور سوال کرنا' اگر سوال سیدھا روح سے ہے تو صاف ظاہر ہے اور اگر جسم سے ہے تو تب ہے جب اس کی روح آسمان سے لوٹ کر آ جائے' روح کو رب کے پاس لے کر جانا کہا جانا کہ اے رب یہ تیرا فلاں بندہ ہے۔ رب کا حکم ہونا کہ میں نے اس کے لیے جو نعمتیں تیار کی ہیں انہیں اسے دکھا دو۔ اور روح کا اپنا جنتی یا جہنمی ٹھکانا دیکھنا۔ ملائکہ کا روح پر نماز پڑھنا۔ جیسے انسانی جسم پر نماز پڑھتے ہیں روح کا قیامت تک اپنا جنتی یا جہنمی ٹھکانا دیکھنا جب کہ جسم کا نام ونشان بھی باقی نہیں رہتا۔

دلیل نمبر (۵۴)

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے کہ جب مومن کی روح نکلتی ہے تو اس سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو پھوٹ پڑتی ہے فرشتے اسے لے کر جاتے ہیں اور آسمان کے نیچے والے

ملائکہ کے پاس سے گزرتے ہیں اور اس کا اس کے اچھے اچھے اعمال سے ان سے تعارف کراتے ہیں۔ اور نام بتاتے ہیں یہ فرشتے لانے والے فرشتوں کو معہ روح کے مبارکباد دیتے ہیں۔ پھر ان سے روح لے کر اس دروازے سے آسمان پر چڑھتے ہیں جس سے اس کے عمل چڑھا کرتے تھے۔ اور روح آسمانوں میں سورج کی طرح جگمگاتی جاتی ہے یہاں تک کہ عرش تک پہنچ جاتی ہے اور جب کافروں کی روح کو لے کر چڑھتے ہیں تو فرشتے پوچھتے ہیں یہ کون ہے؟ یہ اس کے برے عمل بتا کر کہتے ہیں کہ فلاں بن فلاں ہے۔ وہ بیزار ہو کر کہتے ہیں واپس لے جاؤ چنانچہ روح سب سے نیچے کی زمین کی طرف واپس کردی جاتی ہے۔ اس کے دس دلائل ہیں۔ روح کا نکلنا' اس سے خوشبو کا پھوٹنا' ملائکہ کا اسے لے کر چلنا' ملنے والے ملائکہ کا اسے مبارکباد دینا' اسے لے لینا' اسے لے کر اوپر چڑھنا' آسمانوں کا اس کی روشنی سے چمک اٹھنا' روح کا عرش تک پہنچنا' ملائکہ کا یہ پوچھنا کہ یہ کون ہے؟ یہ سوال جوہر اور مستقل ذات کے بارے میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اسے سب سے نیچے والی زمین کی طرف واپس کردو۔

دلیل نمبر (۶۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث ہے کہ جب مومن کی روح نکلتی ہے تو اسے دو ملائکہ لے کر آسمان کی طرف چڑھتے ہیں آسمان والے کہتے ہیں یہ پاکیزہ روح ہے جو زمین سے آئی ہے اے روح تجھ پر بھی اللہ کی رحمت ہو اور اس جسم پر بھی جو تجھ سے آباد تھا۔ پھر مشک کا ذکر ہے پھر اسے رب کے پاس لے کر چڑھتے ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اسے پچھلی مقررہ مدت تک لوٹا دو۔ اس میں چھ دلیلیں ہیں۔ دو فرشتوں کا لینا' لے کر آسمان کی طرف چڑھنا' فرشتوں کا یہ کہنا کہ یہ پاکیزہ روح زمین سے آئی ہے' فرشتوں کا اس پر نماز پڑھنا' اس کی بو کا پاکیزہ ہونا اور اسے لے کر اللہ کی طرف جانا۔

دلیل نمبر (۷۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث ہے جس میں دس دلائل ہیں۔ روح کا پاکیزہ ہونا' یا گندے جسم میں ہونا' اس جگہ حال و محل دونوں ہیں۔ فرشتوں کا یہ کہنا کہ اے روح! نکل آ۔ تو تعریف قابل ہے اسے راحت و روزی کی بشارت دینا' یہ بشارت اس مقام کی ہے جس کی طرف روح جسم سے نکل کر جا رہی ہے۔ آسمان تک مسلسل ان بشارتوں کا قائم رہنا۔ روح کے لیے آسمان کا دروازہ کھلوانا۔ اس سے یہ کہنا کہ تعریفوں کی حالت میں جنت میں داخل ہو جا۔ روح کا اس آسمان تک پہنچ جانا جس میں

اللہ ہے۔ کافر کی روح کے لیے یہ کہنا کہ مذمت کی حالت میں لوٹ جا۔ اس کے لیے آسمان کا دروازہ نہ کھلنا۔ اسے زمین کی طرف چھوڑ دینا۔ پھر اس کا قبر میں لوٹ آنا۔

دلیل نمبر (۸۱)

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا روحیں جمع شدہ لشکر ہیں پھر جن میں تعارف ہو جاتا ہے ان میں موافقت و محبت پیدا ہو جاتی ہے اور جن میں نہیں ہوتا ان میں اختلاف رہتا ہے اس میں روحوں کو جمع شدہ لشکر بتایا گیا ہے اور لشکر جواہر و ذوات پر قائم ہیں۔ پھر کہا گیا کہ ان میں تعارف و عدم تعارف ہوتا ہے جو جواہر کے صفات ہیں۔ ظاہر ہے کہ لشکر اعراض نہیں ہوتے اور نہ ان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ عالم میں نہ داخل ہوں نہ خارج ہوں اور نہ ان کا جزو و کل ہوتا ہے۔

دلیل نمبر (۸۲)

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث گزر چکی ہے کہ روحیں آپس میں ملتی ہیں اور گھوڑوں کی طرح اچھی اور بری ہوتی ہیں۔

دلیل نمبر (۸۳)

ابن عمروؓ کی حدیث میں ہے کہ روحیں دو دن کے فاصلے سے مل لیتی ہیں جبکہ پہلے کبھی ایک دوسرے کو دیکھا بھی نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۸۴)

وہ آثار ہیں جو ہم آدم کی پیدائش کے سلسلے میں بیان کر چکے کہ جب روح حضرت آدم علیہ السلام کے سر میں داخل ہوئی تو انہیں چھینک آئی اور الحمد للہ کہا۔ پھر جب آنکھوں میں پہنچی تو جنت کے پھل دیکھ لیے پھر جب پیٹ میں پہنچی تو بھوک لگ گئی۔ ابھی نیچے پیروں میں پہنچی بھی نہ تھی کہ اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ کہ روح کے داخل ہوتے وقت بھی تکلیف ہوتی ہے اور باہر نکلتے وقت بھی۔

دلیل نمبر (۸۵)

وہ آثار ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کا روحوں کو نکالنے کا اور اچھوں بروں کو علیحدہ کرنے کا اور نور و ظلمت میں تفاوت کا اور چراغوں کی طرح انبیائے کرام کی روحوں کا بیان ہے۔

دلیل نمبر (۸۶)

تمیم داری والی حدیث کہ مومن کی روح اللہ تعالیٰ کے سامنے پہنچ کر سجدہ ریز ہوتی ہے اور تمام فرشتے اسے بشارت دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ موت کے فرشتے سے فرماتا ہے کہ میرے بندے کی روح کو لے جا کر اُس اُس جگہ رکھو۔

دلیل نمبر (۸۷)

وہ آثار ہیں جو ہم نے مستقر ارواح کے بارے میں بیان کیے ہیں اور اس میں لوگوں کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کے ضمن میں اجماع سلف کا بیان کہ موت کے بعد روح کے لیے مستقر ہے یعنی اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔

دلیل نمبر (۸۸)

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے بتایا کہ لوگوں کے جسم قبروں میں پیدا ہوں گے پھر جب صور پھونکا جائے گا تو ہر روح اپنے جسم میں داخل ہوگی۔ پھر جب وہ اس میں داخل ہوگی تو زمین پھٹ جائے گی اور لوگ قبروں سے اٹھ کھڑے ہوں گے۔ صور والی حدیث میں ہے کہ حضرت اسرافیل علیہ السلام روحوں کو آواز دیں گے تو تمام روحیں آ جائیں گی۔ مومنوں کی روحیں نورانی ہوں گی اور کافروں کی تاریک۔ آپ روحوں کو صور میں رکھ لیں گے۔ پھر اس میں پھونک ماریں گے۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا میری عزت کی قسم ہر روح اپنے اپنے جسم میں واپس چلی جائے۔ بالآخر روحیں صور سے شہید کی مکھیوں کی طرح باہر نکلیں گی جن سے آسمان و زمین کی درمیانی فضا بھر جائے گی اور ہر روح اپنے جسم کے پاس جا کر اس میں داخل ہو جائے گی۔ پھر اللہ کے حکم سے زمین پھٹ جائے گی اور لوگ قبروں سے نکل کر اپنے رب کی طرف دوڑنے لگیں گے۔ بلانے والے کی طرف بھاگ پڑیں گے اور ہر قریب کی جگہ سے منادی کی آوازیں سنیں گے۔ پھر سب کھڑے ہو کر دیکھنے لگیں گے۔ ظاہر ہے کہ اللہ کے رسول نے اس کی خبر دی۔ جو بالکل سچی خبر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے لیے دوسری روحیں پیدا نہیں کرے گا۔ بلکہ یہ وہی روحیں ہوں گی جنہوں نے دنیا میں رہ کر اچھائی یا برائی کی تھی۔ اللہ تعالیٰ ان کے جسم پیدا کر کے انہیں ان میں واپس کر دے گا۔

دلیل نمبر (۸۹)

اللہ تعالیٰ کے سامنے قیامت کے دن روح وجسم دونوں جھگڑا کریں گے حضرت ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ قیامت کے دن لوگوں میں لڑائیاں ہوں گی یہاں تک کہ روح جسم سے لڑے گی۔ روح کہے گی کہ اے رب میں تیری روح تھی۔ تو نے مجھے اس جسم میں داخل کر دیا تھا۔ میرا کوئی قصور نہیں؛ جسم کہے گا کہ اے رب! میں ایک جسم تھا جسے تو نے پیدا کیا تھا اور یہ آگ جیسی روح مجھ میں داخل ہو گئی تھی۔ اس کی وجہ سے میں اٹھتا بیٹھتا کھڑا ہوتا اور آتا جاتا تھا میرا کوئی گناہ نہیں کہا جائے گا کہ میں تم دونوں میں فیصلہ کیے دیتا ہوں ایک اندھا اور ایک معذور دونوں ایک باغ میں جاتے ہیں۔ معذور اندھے سے کہتا ہے کہ مجھے پھل نظر آ رہے ہیں اگر میرے پاؤں ہوتے تو میں انہیں توڑ لیتا۔ اندھا کہتا ہے میں تجھے اپنے کندھے پر اٹھائے لیتا ہوں چنانچہ معذور کو اپنے کندھے پر بٹھا لیتا ہے پھر معذور پھل توڑ لیتا ہے اور دونوں کھا لیتے ہیں بتاؤ کس کا قصور ہوا بولے دونوں کا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا کہ تم نے خود اپنا فیصلہ کر لیا۔

دلیل نمبر (۹۰)

دو احادیث وآثار ہیں جو عذاب وثواب قبر کے بارے میں ہیں۔ ظاہر ہے کہ جسم تو مٹی میں شامل ہو کر بے نام ونشان ہو جاتا ہے اور عذاب وثواب قیامت تک قائم رہتے ہیں۔ پتہ چلا کہ روح برزخ کے عذاب وثواب سے براہ راست متاثر ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۹۱)

شہیدوں کی روحوں سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا خواہش ہے؟ تو عرض کیا ہماری روحیں جسموں میں واپس کر دی جائیں تاکہ ہم پھر آپ کے راستے میں مارے جائیں۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ سوال و جواب ایسی ذاتوں سے ہے جو زندہ سمجھ دار اور صاحب گویائی ہیں۔ جن میں دنیا میں جانے کی اور اپنے جسموں میں داخل ہونے کی صلاحیت ہے اور انہی روحوں سے جو جنت میں چگتی پھرتی ہیں پوچھا گیا تھا ان کے جسم تو کبھی کے مٹی کی نذر ہو چکے تھے۔

دلیل نمبر (۹۲)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے ثابت ہے کہ مومنوں کی روحیں برزخ میں جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں اور کافروں کی روحیں سجین میں بند ہیں۔

دلیل نمبر (۹۳)

معراج کی شب کو رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت آدم علیہ السلام کے اردگرد روحیں دیکھیں اور ایک مخصوص جگہ مشاہدہ کیا۔

دلیل نمبر (۹۴)

آپ نے آسمانوں میں حسب مراتب انبیائے کرامؑ کی روحیں دیکھیں اور انہوں نے آپ کو خوش آمدید بھی کیا اور دعائیں بھی دیں۔ حالانکہ ان کے جسم زمین میں تھے۔

دلیل نمبر (۹۵)

آپ نے بچوں کی روحیں حضرت خلیل اللہ کے اردگرد دیکھیں۔

دلیل نمبر (۹۶)

برزخ میں آپ نے روحوں پر ہر طرح کا عذاب دیکھا' جیسا کہ بخاری کی سمرۃ والی حدیث میں بیان ہو چکا ہے جبکہ ان کے جسم کبھی کے بے نام ونشان ہو چکے تھے۔

دلیل نمبر (۹۷)

اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ شہید اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ کھاتے پیتے ہیں خوش ہیں اور اپنے بھائیوں کے دل خوش کن حالات سن کر خوش ہوتے ہیں یہ صفات بھی روحوں کی ہیں کیونکہ اجسام تو قیامت کے دن پیدا ہوں گے۔

دلیل نمبر (۹۸)

ابن عباسؓ کی حدیث ہے جو اوپر گزر چکی ہے ہم اسے یہاں بھی بیان کرنے کی سعادت حاصل کرتے ہیں تاکہ پتہ چل جائے کہ اس حدیث سے لادینوں اور بدعتیوں کے بہت سے اقوال کی نفی ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ ایک دن رحمۃ اللعالمین ﷺ تشریف رکھتے تھے کہ اتنے میں آپ نے یہ آیت **ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الموت الخ** پڑھ کر فرمایا اس کی قسم! جس کے ہاتھ میں محمد ﷺ کی جان ہے کوئی شخص دنیا سے اپنا ٹھکانا جنتی یا جہنمی دیکھنے کے بغیر فوت نہیں ہوتا۔ مرتے وقت اس

کے پاس فرشتوں کی دو لائیں زمین سے آسمان تک ہوتی ہیں۔ ان کے چہرے سورج کی طرح چمکیلے ہوتے ہیں بس فوت ہونے والا ہی انہیں دیکھتا ہے اگرچہ تم اسے اپنی طرف دیکھتا ہوا پاتے ہو ملائکہ کے ہاتھ میں کفن وخوشبو ہوتی ہے اگر مرنے والا مومن ہوتا ہے تو فرشتے اسے جنت کی خوشخبری دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اے سکون والی روح! اللہ تعالیٰ کی رضا اور جنت کی طرف نکل۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیرے لیے وہ عزت کی چیزیں تیار کر رکھی ہیں جو دنیا اور جو اس دنیا میں ہے اس سے بہتر ہیں۔ فرشتے مسلسل اسے بشارت دیتے رہتے ہیں۔ اور اس کے حق میں ماں سے بھی زیادہ شفیق ومہربان ہوتے ہیں۔ پھر اس کی روح ہر ناخن اور جوڑ کے اندر سے نکالتے ہیں۔ جس جز سے روح کھینچی جاتی ہے وہ مردہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہ کام ان کے لیے آسان ہے اگرچہ تمہارے لیے مشکل ہے۔ آخر کار روح حلق تک آ جاتی ہے۔ اور جیسے بچہ رحم سے باہر آتے وقت ڈرتا ہے اس سے کہیں زیادہ روح جسم سے باہر آتے وقت ہچکچاتی ہے۔ پھر حاضرین ملائکہ میں سے ہر فرشتہ اس روح کو قبض کرنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن موت کا فرشتہ قبض کرنے پر حاکم ہیں وہی قبض کرتے ہیں۔ پھر آپ نے آیت **قل یتوفا کم ملک الموت الذی وکل بکم. الخ** ''آپ فرمادیں تمہیں موت کا فرشتہ مارتا ہے جو تم پر متعین ہے'' پڑھی پھر موت کا فرشتہ اسے سفید کپڑے میں لپیٹتا ہے۔ پھر اسے سینے سے لگاتا ہے اور ماں سے بھی زیادہ پیار کرتا ہے پھر اس سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو بکھرتی ہے۔ فرشتے یہ پاک خوشبو سونگھتے ہیں۔ اور اس کے پاس آ کر کہتے ہیں کہ اس پاک خوشبو اور پاک روح کو مبارک ہو۔ اے اللہ! اس روح پر اپنی رحمت بھیج۔ اور اس جسم پر بھی جس سے یہ نکل کر آئی ہے۔ پھر اسے لے کر چڑھتے ہیں۔ اس سے مشک سے بھی زیادہ پیاری خوشبو نکلتی ہے۔ فرشتے اس پر نماز پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ ان کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں پھر یہ روح جس آسمان سے گزرتی ہے اسی کے فرشتے اس پر نماز پڑھتے ہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کے پاس پہنچتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے پاک روح مبارک ہو۔ فرشتو! اسے جنت میں لے جا کر اس کا جنتی ٹھکانا اور عزت کی وہ تمام چیزیں دکھا دو۔ جو میں نے اس کے لیے تیار کر رکھی ہیں۔ پھر اسے زمین کی طرف لے جاؤ۔ کیونکہ میں فیصلہ کر چکا ہوں کہ میں نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا ہے اسی میں لوٹاؤں گا اور دوسری بار اسی سے پیدا کروں گا۔ اس کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے روح جس کی بہ نسبت جنت سے نکلتے ہوئے زیادہ شرماتی ہے اور کہتی ہے کہ مجھے کہاں لے جا رہے ہو؟ کیا اسی جسم کی طرف جس میں میں تھی؟ فرشتے کہتے

ہیں ہم تو اللہ کا حکم ماننے والے ہیں۔ اور تمہیں بھی حکم ماننے کے بغیر چارہ نہیں۔ چنانچہ فرشتے اسے اتار لاتے ہیں۔ اتنی دیر میں لوگ غسل وکفن سے فارغ ہو جاتے ہیں۔ پھر فرشتے روح کو جسم وکفن میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس حدیث کے ہر ایک لفظ پر غور فرمایئے تا کہ ناحق خیالات کی پول کھل جائے۔

دلیل نمبر (۹۹)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ مومن کی موت کے وقت اس کے پاس دو فرشتے بھیجے جاتے ہیں جن کے ہاتھوں میں جنت کے پھل اور کفن ہوتا ہے۔ روح اسی کفن میں قبض کی جاتی ہے اس سے اتنی پیاری خوشبو آتی ہے کہ ایسی خوشبو کبھی کسی نے سونگھی نہیں۔ یہاں تک کہ اسے اللہ تعالیٰ کے پاس لایا جاتا ہے۔ فرشتے پہلے سجدہ کرتے ہیں۔ پھر روح سجدہ کرتی ہے پھر حضرت میکائیل علیہ السلام کو بلایا جاتا ہے اور ان سے کہا جاتا ہے کہ اس روح کو مومنوں کی روحوں میں لے جا کر رکھ دو جب تک میں اس کے متعلق میں تم سے قیامت کے دن نہ پوچھوں۔ صحابہ کرامؓ کے مختلف آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ روح مومن عرش کے آگے نیند کی موت اور موت کی موت کے بعد سجدہ کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے سامنے جا کر روح کا بہترین سلام یہ ہے:

اللھم انت السلام و منک السلام تبارکت یا ذوالجلال والاکرام.

''اے اللہ تو سلامتی والا اور تجھی سے سلامتی ہے۔ اے جلال وعزت والے تو برکت والا ہے''

قاضی نورالدین کا بیان

قاضی نورالدین کا بیان ہے کہ میری خالہ بڑی نیک اور عبادت گزار تھیں۔ میں موت کے وقت ان کے پاس گیا مجھ سے پوچھنے لگیں کہ جب روح اللہ تعالیٰ کے سامنے جا کر کھڑی ہوتی ہے تو کس طرح سلام کرتی ہے؟ یہ سوال بڑا اہم تھا۔ میں نے غور کر کے یہ جواب دیا کہ **اللھم انت السلام الخ** کہتی ہے اچھا ہوا' بے چاری فوت ہو گئیں۔ ایک دن میں نے اسے خواب میں دیکھا۔ فرما رہی ہیں اللہ تمہیں اچھا بدلہ دے۔ پہلے تو مجھ پر دبدبہ پڑ گیا اور پتہ نہیں چلا کہ کیا کہوں؟ پھر مجھے تمہارا بتایا ہوا کلمہ یاد آ گیا اور میں نے وہی کہہ دیا۔

دلیل نمبر (۱۰۰)

عوام کو بھی اس کا پتہ ہے کہ یہ روحیں مردوں کی روحوں سے خواب میں ملتی ہیں اور ان سے کچھ سوال

پوچھ لیتی ہیں اور وہ انہیں جو باتیں معلوم نہیں وہ بتاتی ہیں۔ پھر بیداری میں خواب ہو بہو ظاہر ہو جاتا ہے اس طرح کے واقعات بے شمار ہیں۔

دلیل نمبر (۱۰۱)

نیند کرنے والے کی روح پر خواب میں کچھ آثار طاری ہوتے ہیں اور جاگ کر انہیں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے کہ اس روح نے روح پر اثر ڈالا تھا چنانچہ:

حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما پر تبرا اور اس کی سزا

بعض سلف کا بیان ہے کہ میرا ایک ہمسایہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہم کو گالیاں دیا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے کچھ گالیاں دیں۔ میری اور اس کی ہاتھا پائی بھی ہوگئی۔ آخر میں گھرے رنج میں ڈوبا ہوا گھر پہنچا میں نے دکھ کی وجہ سے کھانا بھی نہیں کھایا۔ اور سو گیا۔ رات کو خواب میں رحمۃ اللعالمین ﷺ کو دیکھا۔ میں نے آپ ﷺ سے شکایت کی کہ فلاں آپؐ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گالیاں دیتا ہے۔ پوچھا کس کو میں نے کہا: حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو۔ آپؐ نے مجھے چھری دی کہ اس سے اس کا گلا کاٹ دو۔ چنانچہ میں نے چھری لے کر اور اسے لٹا کر خواب ہی میں ذبح کر دیا۔ میرا ہاتھ خون میں بھر گیا۔ میں نے چھری زمین پر رکھ دی اور زمین سے ہاتھ پونچھنے لگا۔ کہ آنکھ کھل گئی۔ سنا تو اس کے گھر سے رونے کی آواز آ رہی تھی۔ میں نے پوچھا یہ کیسی آواز ہے؟ لوگوں نے کہا: فلاں شخص اچانک فوت ہو گیا ہے۔ میں نے صبح آ کر اسے دیکھا تو ذبح کی جگہ نشان موجود تھا۔ (کتاب البستان)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برا کہنے کا وبال

ایک قرشی شیخ کا بیان ہے کہ میں نے شام میں ایک شخص دیکھا جس کا آدھا چہرہ سیاہ تھا وہ اسے چھپا کر رکھتا تھا۔ میں نے اس کی وجہ پوچھی تو کہنے لگا: میں نے اللہ سے یہ وعدہ کر لیا تھا کہ مجھ سے اس کے بارے میں جو بھی سوال کرے گا ضرور بتا دوں گا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بہت برا کہتا تھا۔ ایک رات میں نے خواب میں دیکھا کہ مجھ سے کسی نے آ کر کہا تو ہی مجھے برا کہتا رہتا ہے پھر اس نے میرے منہ پر تھپڑ مارا صبح کو جو میں اٹھا تو جہاں تھپڑ پڑا تھا وہ جگہ سیاہ پڑ گئی تھی۔ اور اب تک سیاہ ہے۔ (کتاب المنامات)

ایک عورت کا واقعہ

صفیہ بنت شیبہ کا بیان ہے کہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھی اتنے میں آپ کے پاس ایک عورت آئی اس کے ہاتھ پر پٹی بندھی ہوئی تھی۔ یہ عورت کہنے لگی میں آپ کے پاس اپنے ہاتھ کی وجہ سے حاضر ہوئی ہوں۔ میرے ولد ہاتھ کے کھلے تھے۔ ایک دن میں نے خواب میں حوض دیکھے جن پر لوگ اکٹھے ہیں اور ان کے ہاتھوں میں گلاس ہیں جو ان کے پاس آتا ہے اسی کو پانی پلاتے ہیں۔ میں نے اپنے والد کو بھی دیکھا۔ پوچھا امی جان کہاں ہیں؟ کہنے لگے: دیکھو وہ ہیں۔ میں نے دیکھا کہ ان کے ہاتھ میں کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے' فرمایا: انہوں نے صرف یہی ٹکڑا صدقہ میں دیا تھا۔ اتنے میں لوگوں نے ایک گائے ذبح کی اور اس کی چربی پگھلا کر ان پر ملنے لگے۔ اور وہ شور مچا رہی ہیں ہائے پیاس! ہائے پیاس! میں نے گلاس بھر کر انہیں پانی پلا دیا۔ اوپر سے آواز آئی اسے کس نے پانی پلایا؟ اللہ تعالیٰ اس کا ہاتھ خشک کر دے۔ آخر میرا ہاتھ خشک ہو گیا۔ جو آپ کے سامنے ہے۔

سعید بن مسلمۃ کا بیان ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس ایک عورت تھی بولی میں نے رسول اللہ ﷺ سے ان باتوں پر بیعت کر لی تھی کہ میں شرک سے' چوری سے' زنا سے' اولاد کو قتل کرنے سے' کسی پر الزام لگانے سے اور ہر گناہ سے بچوں گی۔ چنانچہ میں اس وعدہ پر اب تک قائم ہوں' اللہ بھی اپنا وعدہ پورا کرے گا اور مجھے عذاب سے بچائے گا۔ پھر اس نے خواب میں ایک فرشتہ دیکھا اس نے کہا: تم تو بناؤ سنگھار کرتی ہو اور اسے ظاہر کرتی ہو' نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتیں' پڑوسن کو تکلیف دیتی ہو اور شوہر کا کہنا نہیں مانتی ہو' پھر فرشتے نے اس کے چہرے پر پانچ انگلیاں رکھ کر کہا: ان پانچ گناہوں کے بدلے یہ پانچ ہیں۔ اگر تم اور گناہ کرو گی تو ہم اور زیادہ کر دیں گے۔ صبح کو آنکھ کھلی تو پانچوں اُنگلیوں کے نشان اس کے چہرے پر موجود تھے۔

یعقوب بن عبداللہ کا ایک خواب

عبدالرحمٰن بن قاسم صاحب مالک نے مالک سے سنا فرماتے تھے کہ یعقوب بن عبداللہ بن اشج بڑے نیک آدمی تھے۔ جس دن آپ کی شہادت ہوئی اس دن رات کو آپ نے خواب میں دیکھا۔ جیسے میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں اور وہاں مجھے دودھ پلایا گیا ہے' کسی نے کہا: اچھا قے تو کریئے۔ چنانچہ قے کی تو دودھ باہر نکل آیا۔ پھر دن میں اللہ کی راہ میں قتل کئے گئے۔ ابو القاسم فرماتے ہیں کہ آپ

سمندری جہاز پر ایسی جگہ تھے جہاں دودھ نہیں ملتا تھا۔ مالک کے سوا دوسرے لوگوں نے بھی یہ قصہ بیان کیا ہے کہتے ہیں آپ جس کشتی میں تھے وہاں نہ دودھ اور نہ کوئی دودھ دینے والا جانور تھا۔

نافع قاری کے منہ سے خوشبو مہکتی تھی

نافع قاری جب بات کرتے تو آپ کے منہ سے مشک کی خوشبو آیا کرتی تھی پوچھا گیا آپ خوشبو لگا کر آتے ہیں۔ فرمایا نہیں خوشبو کے تو میں قریب بھی نہیں جاتا ایک دفعہ میں نے رحمۃ اللعالمین ﷺ کو خواب میں دیکھا تھا کہ آپ میرے منہ کے پاس قرآءت فرما رہے ہیں۔ اسی وقت سے آج تک میرے منہ سے پڑھتے وقت خوشبو آتی ہے۔

ربیع بن رقاشی کا بیان

ربیع بن رقاشی کا بیان ہے کہ میرے پاس دو آدمی آ کر بیٹھ گئے اور انہوں نے کسی کی چغلی کی۔ میں نے دونوں کو منع کر دیا۔ پھر کچھ دن کے بعد ان میں سے ایک آدمی نے آ کر مجھ سے کہا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک حبشی میرے پاس ایک پلیٹ لے کر آیا جس میں خنزیر کا بڑا موٹا گوشت تھا اور مجھ سے کہنے لگا کھا۔ میں نے کہا میں خنزیر کا گوشت کس طرح کھالوں؟ اس نے مجھے ڈانٹا آخر مجھے کھانا پڑا۔ فرماتے ہیں صبح کو جب اٹھا تو میرے منہ میں بدبو تھی جو دو ماہ تک لگاتار رہی۔ (کتاب الرؤیا)

علاء بن زیاد کا ایک خواب

علاء بن زیاد رات کو ایک معین وقت پر تہجد کے لیے اٹھا کرتے تھے۔ ایک رات گھر والوں سے کہا آج میں کچھ سستی محسوس کر رہا ہوں۔ فلاں وقت مجھے جگا دینا۔ مگر انہوں نے جگایا نہیں' کہتے ہیں: میں نے خواب میں دیکھا کہ کسی نے مجھ سے میرے ماتھے کے بال پکڑ کر کہا۔ اے علاء! اٹھو اور اٹھ کر اللہ کو یاد کرو۔ اللہ تجھے یاد رکھے گا۔ وہ بال آخری وقت تک کھڑے ہی رہے۔ یحییٰ بن بسطام فرماتے ہیں کہ ہم نے انہیں غسل دیا تو وہ بال کھڑے ہی دیکھے۔

ایک آدمی کا آدھا منہ کالا اور آدھا سفید تھا

محمد بن علی کا بیان ہے کہ ہم مسجد حرام میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں ایک شخص کھڑا ہوا جس کا آدھا منہ کالا اور آدھا سفید تھا۔ کہنے لگا: لوگو! مجھ سے نصیحت حاصل کرو میں حضرت ابوبکر صدیق و

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہم کو برا کہا کرتا تھا۔ ایک رات میں نے خواب میں دیکھا کہ کسی نے آ کر میرے منہ پر تھپڑ مارا اور مجھ سے کہنے لگا: اے بے ایمان! کیا تو شیخین کو گالیاں دینے والا نہیں؟ نیند سے اٹھا تو میرا آدھا منہ کالا تھا جواب تک کالا ہے۔

محمد بن عبداللہ مہلبی کا خواب

محمد بن عبداللہ مہلبی کا بیان ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں فلاں کے چوبارے پر ہوں۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ ایک ٹیلہ پر تشریف فرما ہیں اور آپ کے سامنے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کھڑے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ مجھے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو گالیاں دیتا ہے۔ آپ نے فرمایا: اسے یہاں لے آؤ' پھر اسے لایا گیا تو وہ عمانی تھا جو حضرت ابوبکر و حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کو گالیاں دینے میں مشہور تھا۔ فرمایا: اس الٹا لٹاؤ' انہوں نے اسے لٹا دیا۔ فرمایا: اس کی گردن کاٹ دو۔ انہوں نے گردن کاٹ دی۔ آخر اس کی چیخوں سے میں جاگ گیا۔ میں نے سوچا کہ اسے خواب سناؤں ہوسکتا ہے توبہ کرے۔ جب میں اس کے گھر گیا تو رونے کی آواز سنی۔ پوچھا کیا بات ہے؟ لوگ کہنے لگے: کل رات کسی نے عمانی کی چارپائی پر اس کی گردن کاٹ دی۔ پھر میں نے نزدیک آ کر اس کی گردن دیکھی تو کان سے کان تک سرخ لائن دیکھی جیسے خون رکا ہوا ہو۔

مسجد نبویؐ کے ایک امام کا بیان

ابوالحسن مطلبی مسجد نبویؐ کے امام کا بیان ہے کہ میں نے مدینہ میں ایک حیرانی والی بات دیکھی ایک شخص حضرت ابوبکر و حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کو گالیاں دیا کرتا تھا۔ ایک دن صبح کی نماز کے بعد ہمارے پاس ایک آدمی آیا جس کی دونوں آنکھیں نکل کر دونوں گال پر پڑی تھیں۔ ہم نے اس سے پوچھا' کہنے لگا: پچھلی رات میں نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آپؐ کے سامنے ہیں اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں۔ حضرت ابوبکر و حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ شخص ہمیں تکلیف دیتا اور گالیاں دیتا ہے' پوچھا ابوالقیس تمہیں کس نے گالیاں بتائیں؟ میں نے کہا: انہوں نے یہ سن کر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی دو انگلیوں سے میری آنکھوں کی طرف اشارہ کیا اور کہا اگر تو جھوٹا ہو تو اللہ تیری آنکھیں پھوڑ دے۔ اور انگلیاں میری آنکھوں میں گھونپ دیں۔ اتنے میں میری آنکھ کھل گئی تو میری آنکھیں دونوں گال پر پڑی تھیں۔ یہ

آدمی رو رو کر توبہ کر رہا تھا۔

ایک عالم کا بیان

ایک عالم کا بیان ہے کہ ہمارے پاس ایک آدمی تھا جو لگاتار روزے رکھا کرتا تھا مگر روزہ دیر سے کھولا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے خواب میں دیکھا کہ دو سیاہ فام آدمی اس کے بازو اور کپڑے پکڑ کر ایک شعلے والے تنور میں اسے ڈالنے کے لیے لے جاتے ہیں۔ وہ ان سے کہتا ہے مجھے اس میں کیوں ڈالتے ہو؟ کہتے ہیں اس لیے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کے خلاف کیا کرتا تھا۔ آپؐ نے تو جلدی روزہ کھولنے کا حکم دیا تھا مگر تو دیر کر کے کھولا کرتا تھا۔ اس کا چہرہ آگ کے شعلوں سے سیاہ ہو گیا تھا اور چہرے پر پردہ ڈالے رہتا تھا۔ کیا یہ حیرانگی والی بات نہیں کہ ایک آدمی خواب میں سخت بھوک' پیاس یا درد محسوس کرتا ہے اور کوئی خواب ہی میں اسے پانی پلا دیتا یا کھانا کھلا دیتا ہے یا دوا دے دیتا ہے پھر اس کی آنکھ کھلتی ہے تو بھوک' پیاس اور درد سب ختم ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں لوگوں نے عجیب و غریب چیزیں دیکھیں ہیں۔

ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر ایک نوکرانی کا جادو

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ ایک نوکرانی نے ان پر جادو کر دیا تھا۔ ایک سندی نے کہا تم پر جادو ہے۔ فرمایا: کس نے کیا ہے؟ کہنے لگا: ایک نوکرانی نے جس کی گود میں بچہ تھا اور بچے نے اس پر پیشاب کر دیا تھا۔ آپ نے اس سے پوچھا۔ تو نے مجھ پر جادو کیا ہے؟ بولی: ''ہاں'' فرمایا: کیوں؟ کہنے لگی: اس لیے کہ آپ مجھے فوراً آزاد کر دیں۔ پھر حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی کو بلوا کر اسے فروخت کروا دیا۔ پھر حضرت عائشہؓ نے خواب میں دیکھا کہ کوئی آپ سے کہتا ہے کہ تین کنوؤں کا پانی ملا کر اس سے نہا لیجئے۔ پھر آپ نے ایسا کیا اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے اچھی ہو گئیں۔

خواب میں خلیل اللہ کے ہاتھ پھیرنے سے بینائی واپس آ گئی

سماک بن حرب کی بینائی ختم ہو گئی تھی آپ نے خواب میں خلیل اللہ کو دیکھا کہ آپ نے ان کی آنکھوں پر ہاتھ پھیرا ہے اور فرما رہے ہیں کہ فرات میں تین دن نہا لو۔ پھر انہوں نے ایسا ہی کیا۔ اور بینائی واپس آ گئی۔

خواب میں بینائی واپس آنے کی دعا بتائی گئی

اسماعیل بن بلال حضرمی نابینا ہو گئے خواب میں کسی نے بتایا یا قریب یا مجیب یا سمیع الدعاء رد علی بصری پڑھ کر دم کرلو۔ انہوں نے ایسا ہی کیا اور بینائی واپس آ گئی۔

آیۃ الکرسی میں ۳۶۰ رحمتیں ہیں

عبید اللہ بن ابی جعفر کا بیان ہے کہ مجھے ایک سخت قسم کی بیماری لگ گئی جس سے میں نے کافی دکھ اٹھایا۔ میں آیۃ الکرسی پڑھ کر دم کرلیا کرتا تھا۔ ایک رات خواب میں دیکھا میرے آگے دو آدمی کھڑے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے کہتے ہیں: یہ ایسی آیت پڑھتا ہے جس میں تین سو ساٹھ رحمتیں ہیں۔ کیا اس غریب کو ان میں سے ایک رحمت بھی حاصل نہ ہوگی۔ پھر میری آنکھ کھل گئی۔ اسی دن سے بیماری میں کمی واقع ہونی شروع ہوگئی۔

عرق گلاب درد معدہ کے لیے مفید ہے

ایک نیک عورت کو معدہ کا درد ہو گیا۔ خواب میں دیکھا کوئی ان سے کہتا ہے: گلاب کا عرق استعمال کرو، پھر انہیں گلاب کے عرق سے شفا ہو گئی۔

وجع الرکبہ کا نسخہ

فرماتی ہیں: میں نے خواب میں دیکھا کہ کسی نے مجھے بتایا کہ ورق سنائے مکی، خالص شہد اور سیاہ چنوں کا پانی گھٹنوں کے درد کی مریضہ کو بتا دیا۔ اللہ نے اسے اسی سے شفا دے دی۔

فصد کا خیال خواب ہی سے پیدا ہوا

جالینوس کہتا ہے کہ مجھے فصد کا تصور خواب ہی نے دلایا۔ اس بارے میں میں نے دو بار خواب دیکھے جب کہ میں بچہ ہی تھا۔ اس کا بیان ہے کہ مجھے ایسے آدمی کا پتہ ہے جس نے خواب دیکھ کر فصد کھلوائی۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے اس درد سے جو اس کے پہلو میں تھا۔ شفا بخشی۔

گلقند و مصطلگی رومی امراض معدہ میں مفید ہے

ابن خراز کا بیان ہے کہ ایک آدمی معدے کی بیماری میں مبتلا تھا۔ اور میرے زیر علاج تھا۔ علاج

کراتے کراتے رک گیا۔ ایک عرصہ کے بعد ملاقات ہوئی' میں نے اس کا حال دریافت کیا' کہنے لگا: میں نے خواب میں حاجیوں جیسا ایک آدمی دیکھا جو لاٹھی پر ٹیک لگا کر میرے سامنے کھڑا ہو گیا اور اس نے پوچھا کہ تمہیں معدے کی تکلیف ہے؟ میں نے کہا: ''ہاں'' کہنے لگا: گلقند و مصطلگی استعمال کرو' پھر میں نے یہی دوا کچھ دن استعمال کی اور تندرست ہو گیا۔ یہ جالینوس تھا اس لیے اس سلسلہ میں بے شمار واقعات ہیں' کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ طب کی شروعات ہی خوابوں سے ہوئی اور بے شک طب کے بہت سے مسائل خوابوں ہی سے لیے ہوئے ہیں اور کچھ تجربات اور قیاس کے مرہون منت ہیں اور اکثر ایسے بھی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے دل میں ڈال دیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید وضاحت کے لیے تاریخ الاطباء اور کتاب البستان لقیروانی پڑھیں۔

دلیل نمبر (۱۰۲)

یہ آیت ان الذین کذبوا بالیتنا الخ جنہوں نے ہماری آیتیں جھٹلائیں اور ان سے غرور کیا ان کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے۔ اس میں ثبوت ہے کہ مومنین کے لیے آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ مطلب موت کے بعد ان کی روحوں کے لیے کھولے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مشہور احادیث میں آیا ہے۔ کچھ اوپر بھی گزر چکیں۔ اس کے برعکس کفار کی روحوں کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جاتے اور نہ ان کے جسموں کے لیے جنت کے دروازے کھلتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱۰۳)

رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمانا کہ اے بلال! میں نے جنت میں اپنے پاس تمہاری کھٹکھٹاہٹ سنی۔ تمہارے پاس کون سا عمل ہے؟ بولے: جب میرا وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نیا وضو کرتا ہوں تو دو گناہ ضرور ادا کر لیتا ہوں۔ فرمایا اسی دوگانہ کا یہ اثر ہے۔ ظاہر ہے کہ آپؐ نے حضرت بلالؓ کی روح کی آہٹ سنی۔ جبکہ ان کا جسم تو زمین پر تھا اور وہ ابھی زندہ تھے۔

دلیل نمبر (۱۰۴)

تمام وہ احادیث و آثار ہیں جو قبروں کی زیارت کے ان پر خطاب کے ساتھ سلام کرنے کے قبر والوں کا سلام کرنے والوں کو پہچاننے ور ان کے سلاموں کا جواب دینے کے سلسلے میں ہیں اوپر ان کی طرف اشارا گزر چکا۔

دلیل نمبر (۱۰۵)

اکثر مردوں کی روحوں کو اپنے رشتہ داروں سے شکایتیں ہیں کہ تمہارے فلاں فلاں کاموں سے ہمیں تکلیف ہوئی اور عزیزوں میں وہ عمل ان کی شکایات کے مطابق پایا جانا اور ان کا ازالہ کرنا۔

دلیل نمبر (۱۰۶)

روح اگر عرض یا جوہر مجرد ہوتی جو نہ خود جسم کے اندر ہوتی تو کہنے والوں کا یہ کہنا کہ ہم نکلے گئے' کھڑے ہوئے آئے' بیٹھے' چلے' داخل ہوئے اور واپس آئے' وغیرہ بالکل غلط ہوتا کیونکہ اعراض و مجردات کے حق میں یہ صفات ممتنع ہیں۔ حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ یہ باتیں بالکل صحیح ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

یہ نہ کوئی کہے کہ اس قسم کے دلائل لوگوں کے الفاظ واستعمالات پر موقوف ہیں جن میں حقیقت ومجاز دونوں کا خدشہ ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہاں مجازی معنی مراد ہوں۔ مطلب میرا جسم باہر نکلا' میرا جسم گیا وغیرہ وغیرہ کیونکہ ہمارے دلائل کی بنیاد عقل وفطرت کی شہادت پر ہے کہ وہ ان الفاظ کے معانی یہی لیتے ہیں کہ ہم آئے' گئے' مطلب یہ کہ اصل تو روح کا آنا جانا ہے اور بالتبع جسم کا۔

دلیل نمبر (۱۰۷)

جسم روح کی سواری ہے۔ اور اس کا محل ہے اس کی دیکھ بھال روح کرتی ہے اس لیے جسم کا آنا جانا اور انتقال مکانی روح کی سواری کے قائم مقام ہے۔ اگر روح میں انتقال مکانی وغیرہ کی صلاحیت نہ ہوتی تو اس کی مثال اس طرح جیسے کسی کی سواری گھر میں آتی جاتی ہے خود سوار نہیں جبکہ یہ حتمی اور بدیہی طور پر غلط ہے۔ اور ہر شخص جانتا ہے کہ اس کی روح داخل وخارج ہوتی ہے اور جسم بالتبع داخل وخارج ہوتا ہے۔ جسمانی آنکھیں جسم کو نکلتا بڑھتا دیکھتی ہیں لیکن عقل وعلم کی آنکھیں روح کو آتا جاتا دیکھتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱۰۸)

اگر روح عرض ہوتی تو ایک ہی وقت میں انسان ہزاروں روحیں بدل لیتا۔ اصل میں انسان صرف روح کی وجہ سے انسان ہے جسم کی وجہ سے نہیں۔ روح کو عرض ماننے کی صورت میں اب انسان اور ہوتا۔ کچھ دیر کے بعد اور ہوتا۔ غرضیکہ مختلف وقتوں میں مختلف انسان ہوتے۔ جبکہ انسان ایک ہی ہے اور اگر

روح مجرد ہوتی اور اس کا تعلق جسم سے صرف تدبیری تعلق ہوتا اور جسم اس کا محل نہ ہوتا تو یہ بات جائز تھی۔ کہ اس کا تعلق ایک جسم سے ٹوٹ کر دوسرے جسم سے مل جاتا۔ جس طرح کسی مدبر کا تعلق ایک شہر سے ٹوٹ جاتا ہے اور دوسرے سے جڑ جاتا ہے۔ اس صورت میں ہمیں شک ہوتا کہ مثلاً زید کی یہ روح آیا پہلی روح ہے یا دوسری روح۔ یا زید ہے یا کوئی اور زید ہے۔ ظاہر ہے کہ اہل دانش کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اگر روح عرض یا مجرد ہوتی تو مندرجہ بالا شک پیدا ہو سکتا تھا۔

دلیل نمبر (۱۰۹)

ہر شخص اچھی طرح سے جانتا ہے کہ اس کی روح علم وفکر، حب وبغض رضا وناراضی وغیرہ۔ احوال نفسانیہ سے متصف ہوتی ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ان احوال کا موصوف عرض نہیں اور نہ جوہر مجرد ہے جو اس کے جسم سے جدا ہو اور جسم کے پڑوس میں نہ ہو۔ یہ بھی اسے یقین ہے کہ یہ ادراکات کسی ایسی چیز کے ہیں جو جسم کے اندر ہے۔ جیسے اسے یہ یقین ہے کہ سننا، دیکھنا، سونگھنا، چکھنا اور ٹٹولنا اور حرکات و سکنات اس سے قائم ہیں۔ اور اس کی روح کی طرف منسوب ہیں اور جو ہر روح جس سے یہ تمام باتیں وابستہ ہیں نہ عرض ہے اور نہ جوہر مجرد ہے کیونکہ عرض و جوہر مجرد سے یہ باتیں قائم نہیں ہوتیں۔ بلکہ ایسے ذی مکان جوہر سے قائم ہوتی ہیں جو عالم میں داخل ہے۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکتا ہے اور یہ جسم کی صفت ہے جس میں روح ساری ہے۔ اور اس کی رگ رگ میں اس طرح تیر رہی ہے کہ اگر روح نکل جائے تو جسم صرف ایک بت اور بے جان ڈھانچہ رہ جائے۔

دلیل نمبر (۱۱۰)

اگر روح عرض ہوتی اور اس کا جسم سے صرف تدبیری تعلق ہوتا جیسے ناخدا کا کشتی سے اور اونٹ ہانکنے والے کا اونٹ سے تعلق ہوتا ہے تو جائز تھا کہ روح اس مخصوص جسم کی تدبیر چھوڑ کر کسی اور جسم کی تدبیر میں مصروف ہو جاتی جس طرح کا حال ناخداؤں کا ہے اس صورت میں مخصوص اجسام سے دوسرے اجسام کی طرف انتقال ارواح کی تجویز پیدا ہوتی ہے جو غلط ہے۔

ایک شبہ کا جواب

کوئی اگر کہے کہ روح وجسم کا اتحاد ہے یا روح کو اپنے جسم سے طبعی عشق ہے، یا ذاتی شوق ہے اس لیے دوسرے اجسام کی طرف منتقل ہونا ممتنع ہے تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ذی مکان وغیر ذی مکان

چیزوں میں اتحاد محال ہے اس کے علاوہ اگر روح جسم سے متحد ہو تو بدن کے فنا ہونے سے فنا ہو جایا کرتی۔ مزید براں اگر اتحاد کے بعد دونوں کو بقا ہو تو دو نہیں بلکہ ایک ہے۔ اور اگر دونوں کو فنا ہو اور تیسری چیز پیدا ہو جائے تو پھر کیسا اتحاد؟ اور اگر ایک کو زندگی مل جائے اور ایک کو موت' تو پھر بھی اتحاد نہیں۔ روح کو جسم سے اس لیے عشق طبیعی ہے کہ روح اس کے واسطے سے لذت اندوز ہوتی ہے اور جب جسم حصول مطلب روح میں برابر ہوں تو ان کی نسبت روح کی طرف برابر ہوگی تو تمہارا یہ کہنا کہ مخصوص روح مخصوص جسم کی عاشق ہے غلط ہوا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی پیاسا برابر کے گلاس دیکھے کہ ان میں سے ہر ایک گلاس سے اس کی غرض حاصل ہو سکتی ہے تو اسے کسی خاص گلاس سے محبت ہونا ممتنع ہے کیونکہ محبت کی وجہ ترجیح موجود نہیں۔

دلیل نمبر (۱۱۱)

اگر روح جوہر مجرد ہوتی اور نہ عالم میں داخل ہوتی اور نہ اس سے باہر نکلتی ہوتی بلکہ درمیان درمیان ہوتی اس طرح سے کہ نہ عالم سے جڑی ہوتی اور نہ جدا ہوتی اور نہ اس سے مبائن ہوتی اور نہ ہم پہلو ہی ہوتی تو بدیہی طور پر معلوم ہوتا کہ وہ اس صفت کے ساتھ موجود ہے کیونکہ انسان کا علم اس کی روح سے ہے اور روح کے صفات ہر معلوم سے زیادہ ہیں۔ انسان کی باقی معلومات علم بنفسہ کے تابع ہیں مگر یہ حتمی طور پر معلوم ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ تمام دنیا جانتی ہے کہ روح کا اس صفت کے ساتھ موجود ہونا محال عقلی ہے جس نے اپنی روح کے بارے میں اور اپنے رب کے بارے میں ایسا سوچا اس نے نہ اپنی روح کو پہچانا اور نہ اپنے رب کو پہچانا۔

دلیل نمبر (۱۱۲)

یہ جسم جو مشاہدے میں آتا ہے روح کے تمام صفات وادراکات کا محل ہے خواہ کلی اور اکات ہوں یا جزئی اور حرکات ارادیہ پر قدرت کا بھی محل ہے تو واجب ہے کہ ان ادراکات وصفات کا حامل جسم ہو اور وہ چیز بھی جو اس میں ساکن ہے لیکن ان کا محل جوہر مجرد کو ماننا جو نہ عالم میں داخل ہو اور نہ خارج بالکل غلط ہے۔

دلیل نمبر (۱۱۳)

روح اگر جسمیۃ ومکان سے مجرد ہو تو اس کے فعل کا محل فعل کے اتصال پر موقوف ہونا ممتنع ہو۔

کیونکہ غیر متحیز کا متحیز سے ملا ہوا ہونا ممنوع ہے۔ اگر ایسا ہو تو روح کا فعل براہ اختراع ہوا۔ اور فاعل و محل فعل کے درمیان ملاقات و اتصال کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ پھر ہر شخص جسم کو چھوئے بغیر، جسم حرکت دینے پر قادر ہو۔ کیونکہ روح تمہارے خیال میں جس طرح تحریک اجسام پر اسے چھوئے بغیر قادر ہے اسی طرح غیر کے جسم کی تحریک پر بغیر چھوئے قادر ہونی چاہیے۔ جبکہ یہ بالکل غلط ہے۔ پتہ چلا کہ روح تحریک پر قادر نہیں۔ جب تک محل حرکت گویا محل سے ملے ہوئے جسم کو نہ چھوئے۔ اور ہر وہ چیز جو جسم سے ملی ہوئی ہو یا جسم سے ملے ہوئے جسم سے ملی ہوئی ہو جسم ہوتی ہے۔

ایک شبہ کا جواب

کوئی اگر کہے کہ یہ جائز ہے کہ نفس کی تاثیر اپنے خاص جسم کی تحریک میں اتصال سے مشروط نہ ہو۔ اور غیر کی تحریک میں اتصال سے مشروط ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب جسم تصرفات نفس کو بلا اتصال نفس کے قبول کر لیتا ہے تو اسے دوسرے اجسام کے تصرفات کو بھی بلا اتصال کے قبول کر لینے چاہئیں۔ کیونکہ اجسام قبول حرکت میں برابر ہیں۔ اور نفس کی نسبت سب کی طرف برابر ہے۔ کیونکہ جب نفس جسمیت و علاقہ جسمیت سے مجرد ہے تو اس کی ذات کی نسبت سب کی طرف برابر ہوئی۔ اور جب کسی فعل والی ذات کی نسبت سب کی طرف برابر ہو۔ اور اثر پذیر اجسام کی نسبت بھی اس فاعل کی طرف برابر ہو تو تاثیر اس کی سب کے ساتھ برابر ہوگی۔ پھر جب فاعل محل فعل کے اتصال سے بعض میں مستغنی ہے تو اس کا سب میں مستغنی ہونا ضروری ہوا۔ اور اگر بعض میں اتصال کا محتاج ہے تو پھر سب میں محتاج ہوگا۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کوئی کہے کہ نفس اپنے مخصوص جسم کا عاشق ہے دوسرے جسموں کا عاشق نہیں اس لیے اس کی تاثیر اپنے جسم میں بہت قوی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس شدید عشق کا تقاضا ہے کہ نفس کا تعلق اپنے جسم سے زیادہ ہو اور اس میں اس کا تصرف قوی ہو۔ لیکن دوسرے اجسام کی بہ نسبت اس کی ذات کے تقاضوں کا بدل جانا قطعی ناممکن ہے یہ دلیل انتہائی قوی ہے۔

دلیل نمبر (۱۱۴)

تمام ارباب عقل اس مسئلہ پر متفق ہیں کہ انسان یہی زندہ، بولنے والا، کھانے پینے والا، نشو و نما پانے والا، حساس اور مختار و ارادے سے حرکت کرنے والا ہے۔ یہ صفتیں دو قسم کی ہیں۔ کچھ تو انسان کے جسم کی

ہیں اور کچھ روح کی۔ اگر روح جوہر مجرد ہو کہ نہ عالم میں داخل ہو نہ خارج اور نہ اس سے جڑی ہو اور نہ علیحدہ یا کچھ عالم میں ہو اور کچھ نہ عالم میں داخل ہو اور نہ خارج۔ تو اہل علم کے نزدیک یہ سب باتیں صحیح نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک پورا انسان بمعہ روح وجسم کے عالم میں داخل ہے جیسے یہ قول صحیح نہیں ہے کہ نفس قدیم وغیر مخلوق ہے کیونکہ اس صورت میں نصف انسان مخلوق ہوتا ہے اور نصف غیر مخلوق۔

ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی یہ کہے کہ ہم مانتے ہیں کہ انسان وہی ہے جو تم نے بیان کیا۔ مگر ہم ایک جوہر مجرد ثابت کرتے ہیں جو انسان کا مدبر ہے جو مندرجہ بالا صفات سے متصف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ جوہر مجرد انسان کے علاوہ کچھ اور ہے یا یہی انسان کی حقیقت ہے پہلی صورت میں وہی بات آتی ہے کہ تم نے انسان کے لیے اس کے علاوہ مدبر ثابت کیا جس کو تم نفس کہتے ہو۔ اور اس وقت گفتگو کا موضوع انسان کی حقیقت ہے۔ مدبر پر بحث نہیں۔ کیونکہ مدبر تو نہ صرف انسان کا بلکہ تمام کائنات عالم کا اللہ تعالیٰ ہے۔

دلیل نمبر ۱۱۵

جس بھی اہل علم سے سوال کیا جاتا ہے کہ انسان کیا ہے؟ تو وہ اسی جسم کی طرف اور یہ جسم جس سے قائم ہے اس کی طرف اشارا کرتا ہے اس کے دل میں کسی جداگانہ مجرد کا تصور بھی نہیں ہوتا۔ اور اس کا علم بدیہی ہے جس میں شک وغلطی کی تھوڑی سی بھی گنجائش نہیں۔

دلیل نمبر ۱۱۶

اہل دانش جانتے ہیں کہ خطاب اسی جسم وروح سے ہوتا ہے اسی طرح بھلائی برائی عذاب وثواب اور ترغیب وتریب کا مرجع یہی جسم وروح ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ان سب باتوں کا مرجع جوہر مجرد ہے تو اہل عقل اس پر ہنسیں گے اور اتفاق اسے صحیح نہیں مانیں گے۔

مخالف فریق کے دلائل اور ان کے جوابات

دلیل نمبر ۱

اہل دانش بالاتفاق روح اور جسم کو نفس وجسم کہتے ہیں معلوم ہوا کہ روح جسم کے علاوہ ہے۔ اگر روح ہی جسم ہوتی تو پھر ان کی اس بات کے کوئی معنی نہ رہتے۔

دلیل نمبر۲

زوردار دلیل ان کی سب سے یہ ہے کہ یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ موجودات میں کچھ ایسی چیزیں نہیں جو غیر قابل انقسام ہیں۔ مثال کے طور پر نقطہ جو ہر فرد بلکہ ذات واجب الوجود پس لازم ہے کہ ایسی چیزوں کا علم بھی غیر قابل انقسام ہو۔ اس سے ضروری ہوتا ہے کہ اس علم سے متصف جو علم کا محل ہے مطلب یہ کہ نفس بھی غیر قابل انقسام ہو۔ اگر نفس جسم ہوتا تو جسم کی طرح قابل انقسام ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دو کہ علوم کلیہ کا محل اگر جسم یا جسمانی ہو تو وہ علوم بھی منقسم ہو جائیں گے کیونکہ منقسم میں جو حال ہوگا وہ بھی منقسم ہوگا۔ حالانکہ علوم کا منقسم ہونا ممکن نہیں۔

دلیل نمبر۳

اس میں شک نہیں کہ ذہنی صور کلیہ مجرد ہیں ان کا تجرد یا تو اخذ کرنے والے کی وجہ سے ہے یا اخذ کرنی کی وجہ سے ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ یہ صورتیں ایسے لوگوں سے لی ہوئی ہیں جن کی مقداروں میں بھی اختلاف ہے اور معین اوضاع میں بھی۔ پتہ چلا کہ ان میں تجرد اخذ کرنے کی وجہ سے ہے اور اس قوت عقلیہ کی وجہ سے ہے جس کا نام نفس ہے۔

دلیل نمبر ۴

قوت عاقلہ غیر متناہی افعال پر قادر ہے کیونکہ وہ غیر متناہی ادراکات پر قادر ہے اور قوت جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں کیونکہ قوت جسمانیہ اپنے محل کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے تقسیم ہوتی ہے پھر جو چیز کچھ افعال پر قادر ہو لازمی اس سے کم ہوگی۔ جو تمام افعال پر طاقت رکھتی ہے اور بے شک اس سے قوی ہوگی جو کچھ پر قادر ہوگی اور متناہی پر متناہی کی زیادتی خود متناہی ہے۔

دلیل نمبر ۵

اگر قوت عاقلہ جسم میں حال ہو تو واجب ہے کہ وہ یا تو دائمی ادراک والی ہوگی یا ممتنع الادراک ہوگی اور دونوں صورتیں غلط ہیں۔ کیونکہ قوت عاقلہ کا ادراک جسم اگر عین وجود جسم ہے تو محال ہے اور اگر اس کے وجود کے کوئی صورت مساوی ہے اور وہ قوت عقلیہ میں (جو جسم میں حال ہے) حال ہے تو دو متماثل صورتوں کا اجتماع لازم آتا ہے جو محال ہے۔ معلوم ہوا کہ قوت عاقل اگر اپنے آلہ کا ادراک کرے تو یہ

معنی ہوگا کہ قوت عاقلہ کے نزدیک نفس آلہ حاصل ہے اس لیے ادراک کا دائمی رہنا واجب ہے اگر اسی قدر حصول ادراک میں کافی ہو اور اگر کافی نہ ہو تو کسی وقت میں پہچان نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر کسی وقت میں پتہ ہو اور کسی وقت نہ ہو تو کسی ایسے فعل کی وجہ سے ہوگا جو مجرد حضور صورت آلہ پر زائد ہوگا۔

دلیل نمبر ۶

ہر شخص کو اپنے نفس کی پہچان ہوتی ہے اور پہچان کا مطلب ہے کہ معلوم کی ماہیت عالم کے سامنے حاضر ہو۔ پھر جب ہمیں اپنے نفس معلوم ہو گئے تو یا تو اس لیے معلوم ہوئے کہ ہماری ذاتیں ہماری ذاتوں کے سامنے موجود ہو گئیں یا اس لیے کہ ہماری ذاتوں کی مساوی صورتیں ہماری ذاتوں میں حاصل ہو گئیں۔ دوسری صورت غلط ہے ورنہ دو مثلوں کا اجتماع لازم آئے گا اس لیے پہلی صورت ثابت ہوئی کہ ہماری ذاتیں ہماری ذاتوں کے پاس موجود ہیں اور یہ صورت جب ہو سکتی ہے جب کہ روح ایک مستقل ذات ہو اور محل سے بے نیاز ہو کیونکہ اگر کسی محل میں حال ہوگی تو اس محل کے پاس حاضر ہوگی۔

دلیل نمبر ۷

ابوالبرکات بغدادی کی دلیل ہے کہ پارے کے سمندر کا اور یاقوت کے پہاڑ کا اور سورج اور چاند کا خیال ممکن ہے۔ یہ خیالی صورتیں معدوم نہیں کیونکہ قوت خیالیہ ان صورتوں کا تصور کرتی ہے اور ان میں آپس میں امتیاز کرتی ہے کبھی یہ خیالات اس قدر مضبوط ہو جاتے ہیں کہ مشاہدہ و محسوس کی طرح ہو جاتے ہیں ظاہر ہے کہ عدم محض کے بس کا یہ کام نہیں اور یہ بھی ہمیں پتہ ہے کہ خارج میں ان کی کوئی حقیقت بھی نہیں۔ پتہ چلا کہ ان کا ذہنی وجود ہے اب ہم پوچھتے ہیں کہ ان خیالات کا محل یا تو جسم ہوگا یا جسم میں حال ہوگا۔ پہلی دو صورتیں غلط ہیں کیونکہ سمندر و پہاڑ کی صورتیں بہت بڑی ہیں اور دل و دماغ چھوٹے اجسام ہیں اور بڑی چیزوں کا چھوٹے جسموں میں چھپنا مشکل ہے' پتہ چلا کہ ان خیالی صورتوں کا محل نہ جسم ہے اور نہ یہ جسمانی ہیں۔

دلیل نمبر ۸

اگر قوت عقلیہ جسمانی ہو تو ہمیشہ بڑھاپے میں کمزور ہو جانی چاہیے۔ جبکہ ایسا نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۹

قوت عقلیہ اپنے افعال میں جسم سے بے نیاز ہے اور جو چیز ایسی ہو اسے بالذات جسم سے بے نیاز ہونا لازم ہے۔ جسم سے بے نیازی کی وجہ سے یہ کہ قوت عقلیہ اپنا ادراک کرتی ہے۔ اور یہ مشکل ہے کہ اس کے اور اس کے نفس کے درمیان کوئی آلہ ہو۔ کیونکہ بغیر اس آلہ کے بھی ادراک کرتی ہے۔ اس کے علاوہ قوت عقلیہ اس جسم کی پہچان بھی کرے گی جو اس کا آلہ ہے اور اس کے اور اس کے آلہ کے درمیان کوئی اور آلہ ہے نہیں' کیونکہ قوائے جسمانیہ (حواس خمسہ ظاہرہ و باطنیہ) مطلب یہ کہ قوت بصارت و سماعت اور قوت خیال و وہم چونکہ جسمانی ہیں اس لیے ان کی ذاتوں کا ادراک ان پر قادر ہے کیونکہ یہ اپنی ذاتوں کا ادراک کرتے ہیں اور ان اجسام کا بھی ادراک کرتے ہیں جو انہیں اٹھائے ہوئے ہیں اگر عقل کی قوت جسمانی ہوتی تو اس کے لیے یہ تینوں کام مشکل ہوتے۔ اس کے علاوہ فعل کا منبع نفس ہے۔ اگر نفس اپنے وجود میں جسم سے متعلق ہوتا تو وہ افعال جسم کی شرکت کے بغیر حاصل نہ ہوتے مگر ایسا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ عقل کی قوت جسم کی محتاج نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۱۰

جسمانی قوت زیادہ کام کرنے سے تھک جاتی ہے اور کمزوری کے بعد بھاری کام نہیں کر سکتی۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کیونکہ کام کی زیادتی کی وجہ سے جسمانی قوتوں کا مادہ تحلیل و ختم ہو جاتا ہے جس سے ان میں کمزوری آ جاتی ہے۔ برخلاف اس کے عقل کی قوت میں کام کی زیادتی کی وجہ سے کمزوری نہیں آتی پتہ چلا کہ وہ جسمانی نہیں۔

دلیل نمبر ۱۱

ہمیں معلوم ہے کہ سیاہی سفیدی کی الٹ ہے اور یہ بھی کہ ان دونوں کی ماہیت ہمارے ذہن میں حاصل ہے اور یہ بات بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ اجتماع سواد و بیاض اور اجتماع حرارت و برودت (اجتماع ضدین) مشکل ہے۔ مگر یہ اجتماع قوت عقلیہ میں محال نہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ جسمانی نہیں۔

دلیل نمبر ۱۲

اگر محل ادراک جسم ہو اور یہ بھی معلوم ہے کہ جسم تقسیم کے قابل ہے تو یہ بات ممتنع نہیں کہ جسم کے کچھ

اجزا سے اس کا جہل وابستہ ہو۔ اس صورت میں انسان بیک وقت عالم بھی ہوگا اور جاہل بھی۔ اور یہ مشکل ہے۔

دلیل نمبر ۱۳

جب کسی جسمانی مادے میں خاص نقوش پیدا ہو جائیں تو ان نقوش کی وجہ سے اس میں دیگر نقوش نہیں پیدا ہو سکتے۔ لیکن عقلی نقوش اسکے برعکس ہیں۔ کیونکہ جب روحیں تمام علوم وادراکات سے خالی ہوں تو انہیں کسی علم کا سیکھنا دشوار ہو۔ پھر جب وہ کچھ سیکھ لیں تو ان عملوں کا حاصل ہونا دیگر علوم کے لیے مددگار ثابت ہوتا ہے۔ پتہ چلا کہ نقوش جسمانیہ مخالف ومتضاد ہیں اور نقوش ذہنیہ متعاون ومتوافق ہیں۔

دلیل نمبر ۱۴

روح اگر جسم ہو تو پاؤں ہلانے اور نفس کے حرکت کرنے میں بقدر حرکت وثقل جسم کے زمانہ ہو۔ کیونکہ نفس ہی جسم کا محرک ہے اور اسے حرکت پر آمادہ کرتا ہے پھر اگر پاؤں کی حرکت کی وجہ جسم ہو تو یا تو حرکت اسی میں حاصل ہوگی یا کہیں سے اس میں آئے گی تو وقت کی ضرورت ہوگی اور اگر اسی میں حاصل ہوگی تو اگر ہم اس حرکت کرنے والے حصے کو کاٹ ڈالیں تو پھر بھی اس میں حرکت باقی رہنی چاہیے۔ حالانکہ باقی نہیں رہتی۔ پتہ چلا کہ حرکت کہیں سے آئی تھی جس کا سلسلہ عضو کے کٹ جانے سے رک گیا۔

دلیل نمبر ۱۵

اگر نفس جسم ہوتا تو تقسیم کے قابل ہوتا اور اپنے کچھ اجزا کا ادراک کرتا اور کچھ کی پہچان نہ کرتا لیکن یہ مشکل ہے۔

دلیل نمبر ۱۶

اگر نفس جسم ہوتا تو اس کے داخل ہونے سے جسم کا بھاری ہونا لازمی تھا۔ کیونکہ خالی جسم کی شان ہے کہ جب اس میں کوئی چیز داخل ہو تو اسے بھاری بنا دے۔ مثلاً خالی مشک ہلکی ہوتی ہے اور جب اس میں پانی بھر جاتا ہے تو بھاری ہو جاتی ہے۔ لیکن معاملہ یہاں اُلٹ ہے جب روح جسم میں موجود ہوتی ہے تو وہ ہلکا ہوتا ہے اور جب نکل جاتی ہے تو بھاری ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر ۱۷

اگر روح جسم ہوتی تو یہ بھی دیگر اجسام کی طرح جسمانی صفات و کیفیات سے متصف ہوتی اور یہ معلوم ہے کہ کیفیات نفسانیہ فضائل ورذائل ہیں۔ جسمانی کیفیات نہیں پتہ چلا کہ روح جسم نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۱۸

اگر روح جسم ہوتی تو تمام حواس سے یا کسی عاسہ سے پہچانی جاتی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ اجسام تمام حواس سے پہچان لیے جاتے ہیں اور بعض بعض حواس سے۔ جبکہ روح کسی سے بھی نہیں پہچانی جاتی۔ یہ وہ دلیل ہے جسے جہم نے اللہ کا انکار کرنے والوں کے سامنے پیش کی تھی جنہوں نے کہا تھا کہ اگر اللہ موجود ہوتا تو کسی نہ کسی حاسہ سے پہچانا جاتا۔ جہم نے معارضہ میں روح پیش کی۔ یہ معارضہ اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب روح جسم نہ ہو۔ ورنہ جسم کا ادراک تو کسی نہ کسی حاسہ سے ہو ہی جاتا ہے۔

دلیل نمبر ۱۹

اگر روح جسم ہوتی تو اس میں طول وعرض وعمق پایا جاتا۔ اسی طرح سطح وشکل بھی اور یہ مقادیر وابعاد مادہ ومحل ہی سے قائم ہوتے ہیں اگر روح کا مادہ ومحل روح ہو تو دو روحوں کا اجتماع لازمی ہوتا اور اگر روح نہ ہو تو روح کی ترکیب جسم وصورت سے لازم آتی ہے جو ایسے جسم میں ہو جس کی ترکیب جسم وصورت سے ہو۔ جس سے ایک انسان کا دو انسان ہونا لازم آتا ہے اور یہ مشکل ہے۔

دلیل نمبر ۲۰

جسم کی خصوصیت یہ ہے کہ تقسیم کو قبول کر لیتا ہے اور جسم کا چھوٹا جز بڑے جز کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے اگر روح بھی تقسیم قبول کر لے تو اس کا ہر جزو اگر روح ہو تو لازمی ہے کہ ایک انسان کی بہت سی روحیں ہوں۔ اور اگر روح نہ ہو تو مجموعہ روح نہ ہوگا۔ جیسے اگر پانی کی بوند پانی نہ ہو تو اس کا مجموعہ بھی پانی نہ ہو گا۔

دلیل نمبر ۲۱

جسم اپنی حفظ وبقا اور قوام میں روح کا محتاج ہے۔ اسی وجہ سے روح کے علیحدہ ہونے کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ اگر روح بھی جسم ہو تو وہ بھی دوسری روح کی محتاج ہوگی۔ اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو مشکل

ہے۔

دلیل نمبر ۲۲

اگر روح جسم ہو تو اس کا جسم سے تعلق اگر براہ راست مداخلت ہے تو اجسام کا تداخل لازم آتا ہے اور اگر براہ مجاورت ہے تو لازم آئے گا کہ ایک شخص دو جسموں والا ہے جن میں سے ایک جسم تو دکھائی دیتا اور دوسرا نہیں دکھائی دیتا۔

مندرجہ بالا تمام دلیلیں مغالطے ہیں ہم ہر ایک مغالطہ کا تفصیل سے جواب دیتے ہیں۔

مخالف فریق کے دلائل کے جوابات

دلیل نمبر ا کا جواب

تمہارا یہ کہنا کہ اہل دانش کا روح و جسم اور نفس و جسم پر اتفاق ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں جدا جدا ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ اور متکلمین کی اصطلاح میں جسم کا مفہوم لغوی اور عرفی مفہوم سے عام ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم وہ ہے جس میں طول و عرض و عمق کی صلاحیت ہو۔ خواہ ہلکا ہو یا بھاری۔ اور دکھائی دیتا ہو یا نہ دکھائی دیتا ہو چنانچہ ہوا' آگ' پانی' دھواں' بھاپ' تارے وغیرہ سب اجسام ہیں لیکن عربی لغت میں ان میں سے کسی کو بھی جسم نہیں کہتے۔ لغوی کتابوں کو اور عربی اشعار کو چھان جایئے آپ کو کہیں بھی جسم کا یہ مفہوم نہیں ملے گا۔

جوہری سے روایت ہے کہ ابوزید کہتے ہیں کہ جسم جسد کو کہتے ہیں اور اسے جسمان اور جشمان بھی کہتے ہیں۔

اصمعی سے روایت ہے کہ جسم' جسمان' جسد اور جشمان شخص کو کہتے ہیں۔ جسم الشئ یہ چیز بڑی ہے' جسیم' جسام' ای عظیم یعنی عظیم ہے۔ اگر ہم نفس کو جسم کہتے ہیں تو باعتبار فلاسفہ کی اصطلاح کے کہتے ہیں۔ لغت کے اعتبار سے نہیں۔ ہمارا مقصد روح کو جسم کہنے سے یہ ہوتا ہے کہ ہم روح کے لیے وہ صفات افعال اور احکام ثابت کرنا چاہتے ہیں جن پر شرع عقل اور حس دلالت کرتی ہے مثال کے طور پر حرکت' انتقال مکانی' چڑھنا اترنا' نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوز ہونا۔ عذاب و تکلیف میں مبتلا ہونا بند کیا جانا' چھوڑ دیا جانا' قبض کیا جانا' داخل ہونا' خارج ہونا اس لیے ان تمام باتوں کو ثابت کرنے کے لیے ہم نے روح کو جسم کہا۔ ٹھیک ہے اہل لغت نے اسے جسم کے نام سے نہیں پکارا۔ اس لیے اس گمراہ فرقے

کے ساتھ بات چیت کا موضوع مفہوم ہے۔ لفظ نہیں اور صاحب عقل اسی معنی کے لحاظ سے روح وجسم کہتے ہیں۔

دلیل نمبر۲ کا جواب

اس دلیل پر بڑا جھگڑا ہے چار مقدموں پر مبنی ہے (۱) موجودات میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جو کسی صورت سے تقسیم کو قبول نہیں کرتیں۔ (۲) ایسی چیزوں کا علم ہو سکتا ہے۔ (۳) علم تقسیم نہیں ہوتا۔ (۴) واجب ہے کہ مکان علم بھی غیر منقسم ہو۔ اگر روح جسم ہوتی تو تقسیم ہوتی' حالانکہ منقسم نہیں۔ اکثر اہل دانش وعقل نے پہلے مقدمہ کو نہیں مانا اور فرمایا کہ یہ صرف تمہارا دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں' مثال واجب الوجود کی دی ہے۔ جو تمہارے غلط اصول پر موقوف ہے کہ تم رب کی ماہیت کو اور اس کی صفتوں کو نہیں مانتے اور کہتے ہو کہ اللہ وجود صرف ہے اس کی کوئی صفت و ماہیت نہیں۔ تمہارا یہ خیال عقل کے خلاف ہے اور اجماع کے بھی۔ تم نے یہ اصول وضع کر کے اللہ تعالیٰ کی قدرت وسچائی کی اس کے علم وعقل کی اس کے سننے اور دیکھنے کی اس کی اپنی مخلوق پر بلندی کی تردید کی ہے اور اس اصول کی بنا پر تم نے صاف انکار کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دن میں آسمان وزمین بنائے ہوں اور اس کا نام توحید رکھا۔ جبکہ یہ ہر قسم کی تعطیل کی اصل ہے۔ نقطہ کی مثال دے کر خود تم نے اپنی دلیل پر چوٹ لگائی۔ کیونکہ نقطہ غیر منقسم ہے حالانکہ جسم منقسم میں حلول کئے ہوئے ہے۔ دیکھ لیا کہ منقسم غیر منقسم میں حلول کئے ہوئے ہے جو ہر فرد کو ثابت کرنے والے (متکلمین) بھی اس اصل میں تمہارے خلاف ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو ہر فرد جسم میں داخل ہے بلکہ جسم جو ہر فرد سے جڑا ہوا ہے۔ یہاں بھی تقسیم ہونے والے میں تقسیم نہ ہونے والا داخل ہے تمہاری دلیل مکمل نہیں ہو سکتی جب تک جو ہر فرد کا انکار نہ کرو۔ اگر تم یہ کہو کہ نقطہ خط کی انتہا وفنا کا نام ہے اور وہ ایک لا چیز ہے تو تمہاری دلیل ہی ختم ہو گی اور اگر وجودی چیز ہے تو غیر منقسم منقسم میں حلول کئے ہوئے ہے۔ جبکہ دونوں صورتوں میں دلیل کے تار و پود بکھر کر رہ جاتے ہیں۔

اس کے علاوہ علم اپنی جگہ میں اپنی قسم کے اعتبار سے داخل ہے براہ سریان نہیں۔ کیونکہ ہر چیز کا اپنی جگہ میں حلول کرنا اس کے اعتبار سے ہے۔ مثال کے طور پر گھر میں جاندار کو داخل کرنا' حلول کی ایک قسم ہے۔ عرض کا جسم میں داخل ہونا دوسری قسم ہے۔ خط کا سطح میں حلول کرنا تیسری قسم ہے' روغن کا تلوں میں حلول کرنا چوتھی قسم ہے' جسم کا عرض میں حلول کرنا پانچویں قسم ہے' روح کا جسم میں حلول کرنا چھٹی قسم ہے۔ اور علوم ومعارف کا روح میں حلول کرنا ساتویں قسم ہے۔ نیز واجب الوجود کو وحدت حاصل ہے اگر

یہ وحدت جوہر ہے تو جوہر فرد ثابت ہو گیا اور تمہاری دلیل ختم ہو گئی۔ اس لیے دلیل جوہر فرد کے نہ ماننے پر واقعہ ہے اور اگر عرض ہے تو اس کے لیے مکان کا ہونا ضروری ہے پھر اگر محل منقسم ہو تو غیر منقسم کا قیام منقسم سے جائز ہوا اور وہی جوہر ہے اور دلیل ختم ہو گئی۔

ایک شبہ کا جواب نمبر ۱

اگر تم کہو کہ وحدت واجب الوجود ایک نہ ہونے والی چیز ہے۔ اس کا باہر کوئی وجود نہیں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ جن سے تم نے تقسیم نہ ہونے والے کا وجود ثابت کیا وہ سب نہ ہونے والی ہیں باہر ان کا وجود نہیں کیونکہ واجب الوجود جسے تم نے ثابت کیا ہے عدمی ہے بلکہ مستحیل الوجود ہے۔

جواب نمبر ۲

نیز نسبتیں عوارض ہیں اقسام نہیں جیسے اوپر ہونا۔ نیچے ہونا۔ مالک ہونا غلام ہونا وغیرہ۔ اگر محل کے اجزا سے حال کی تقسیم لازم آئے تو ان نسبتوں کی تقسیم بھی لازم آئے گی مثلاً فوقیت و تحتیت کے لیے چوتھا اور آٹھواں حصہ لازم آئے گا مگر عقل کے نزدیک یہ چیز مشکل ہے۔

جواب نمبر ۳

نیز تمہارے رئیس ابن سینا کے نزدیک وہمہ کی طاقت اور سوچ کی طاقت جسمانی ہیں' ضروری ہے کہ ان کے بھی اجزا ہوں۔ جبکہ یہ مشکل ہے اس لیے اگر ان کی تقسیم ہو جائے تو اگر ہر ٹکڑا کل کے مثل ہو تو جز کا کل کے برابر ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور اگر نہ ہو تو وہ جز اس طرح نہ ہوا۔

جواب نمبر ۴

اس کے علاوہ وہم کے کوئی معنی نہیں۔ سوائے اس کے کہ یہ دوست ہو اور وہ دشمن ہو اور یہ تقسیم نہیں ہو سکتا۔

جواب نمبر ۵

نیز تمہارے پاس ماہیت کے وجود پر ایک چیز زیادہ ہے اگر محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی ضروری ہو تو اس وجود کی تقسیم لازمی ہو گی۔ لیکن جو وجود کو ماہیت کے سوا مانتا ہے اس کے مذہب پر یہ ضروری ثابت نہیں ہوتا۔

جواب نمبر ۶

نیز عددوں کی شکلیں مختلف ہیں۔ دس سے دس ہونے کا ایک معنی اور ایک شکل ہے اس لیے یہ شکل یا تو اس کی ہر اکائی کو لاحق ہوگی یا اکائیوں کے اجزاء ہونے سے تجزی ہو جائے گی۔ دونوں شکلیں مشکل ہیں کیونکہ دس کا معنی قابل تقسیم نہیں۔ ہاں عشرہ قابل تقسیم ہے۔ پس ایک تقسیم نہ ہونے والی اجزاء تقسیم ہونے والی کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔

جواب نمبر ۷

نیز جو خاص حالتیں مقدار سے متعلق ہیں جیسے گولائی اور نقوش وغیرہ یہ فلاسفہ کے نزدیک اعراض ہیں۔ اگر یہ عرض ہوں تو یا تو سب کے ساتھ قائم ہوں گے یا ہر جزو کے ساتھ دونوں صورتیں مشکل ہیں یا اجزاء کی تقسیم سے یہ عرض بھی تقسیم ہو جائے گا اور خط کے ہر جزو سے اس عرض کا ہر جزو قائم ہوگا یہ بھی محال ہے کیونکہ اگر اس کا جزو گولائی ہو تو لازم آئے گا کہ جزو دائرہ دائرہ ہو۔ اور اگر گولائی نہ ہو تو اجزا کے اجتماع کے وقت اگر کوئی زیادہ بات پیدا نہ ہو تو واجب ہے کہ گولائی پیدا نہ ہو۔ اور اگر زیادہ بات پیدا ہو تو اگر تقسیم کے قابل ہے تو تقسیم واپس آئے گی نہیں تو حال غیر منقسم اور محل منقسم ہوگا۔

میں کہتا ہوں ان کے اصول پر یہ چیز لازم نہیں آتی کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ حال محل کی تقسیم سے خود بخود تقسیم ہو جائے گا۔ جیسا کہ ان تمام اعراض کا حال ہوتا ہے جو محل سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جیسے سفیدی اور سیاہی وغیرہ اور جو منقسم نہیں جیسے طول وغیرہ تو اس کے حاصل کرنے شرط اجزاء کا اکٹھا ہونا ہے اور جو شرط سے تعلق رکھتا ہے وہ شرط کی غیر موجودگی میں نہیں پایا جاتا۔

جواب نمبر ۸

نیز یہ جسم اپنی ذات کے ساتھ ہیں اور امکان ان کی ایک صفت عرضیہ ہے جو ان کی ماہیت سے خارج ہے اگر یہ صفت اپنے محل کی تقسیم سے تقسیم نہ ہو تو دلیل ختم ہوگئی۔ اور اگر تقسیم ہو جائے تو وہی محال لوٹ آئے گا۔ کہ جز کل کے برابر ہو اور تسلسل لازم آئے گا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بھی لازم نہیں کیونکہ امکان ایسی چیز نہیں جو ممکن کے وجود و عدم کے قبول کرنے پر دلالت کرے اور یہ قبول اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ کوئی وقتی صفت نہیں۔ لیکن ذہن اس قبول کو قابل مجرد کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس کا ماہیت کے ساتھ عارض ہونا ذہن کی تجرید سے ہے۔ رہا جز و کل کی

شرکت کا سوال اس میں کوئی امتناع نہیں جیسا کہ تمام بسیط ماہیتیں ہیں۔ کیونکہ تعریف وحقیقت میں ان کے جز کل کے برابر ہوتے ہیں۔

جیسے پانی، مٹی، ہوا وغیرہ۔ جز وکل کی مساوات کم میں ممتنع ہے نفس کی سچائی میں نہیں۔ یہ شک اس طرح غلط ہوسکتا ہے کہ علم روح میں حالہ کی شکل نہیں ہے بلکہ جاننے اور جانے ہوئے کے درمیان ایک نسبت واضافت ہے جیسے ہم دیکھتے ہیں کہتے ہیں کہ دیکھنے سے آنکھ میں وہ صورت نہیں چھپتی جو دیکھنے والے کے برابر ہو بلکہ وہ نسبت واضافت ہے جو دیکھنے والی قوت اور دیکھنے والے کے درمیان پائی جاتی ہے اور اس فصل میں جو عام شک کیا گیا ہے معلوم کی صورت قورت عاملہ میں چھپنے پر مبنی ہے پھر اس پر یہ مقدمہ اٹھایا گیا ہے کہ غیر قابل تقسیم میں تقسیم مشکل ہے۔

دلیل نمبر ۳ کا جواب

ان کا یہ دعویٰ کہ تمام علم کا محل اگر جسم یا جسمانی ہو تو علوم بھی تقسیم ہو جائیں گے اس لیے قابل تقسیم جسم میں آئی ہوئی چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے۔ دلیل چاہتا ہے کیونکہ یہ بھی نہیں کہ دلیل کی ضرورت نہ ہو۔ یہ دعویٰ اس بنیاد پر ہے کہ کس چیز کا علم نفس عالم میں ایسی صورت کے حاصل ہونے سے ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے برابر ہو۔ جبکہ یہی غلط ہے جس کے دلائل آنے والے ہیں۔ اگر ہم بفرض محال مان بھی لیں تو یہی تمہارے دعویٰ کی غلطی کی واضح دلیل ہے اس لیے جب یہ شکل بونے والے جسم کے جوہر میں موجود ہو تو یہ صورت جزئیہ ہے جو نفس جزئیہ میں داخل ہیں اور اس کے ساتھ اور بھی اعراض ہیں جو اس نفس جزئیہ میں داخل ہیں۔ پھر جب ہم اس صورت کا اس کے تمام لواحق کے ساتھ اعتبار کریں تو خالی شکل نہ رہی یہ تو عوارض ولواحق سے ملی ہوئی ہوگئی اور یہ اس کی کلی کو رد کنے والی ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر تم کہو کہ اس کے کلی ہونے سے یہ مطلب ہے کہ جب ہم اس سے وہ عوارض الگ کرلیں اور اس صرف ذات کی حیثیت سے خیال کریں تو کلی ہوگی تو ہم کہیں گے کہ جب یہ جائز ہے تو یہ کیوں جائز نہیں کہ کہا جائے کہ یہ صورت ایک خاص جسمانی مادہ میں مقررہ قدر اور معین کل کے ساتھ داخل ہے۔ مگر جب ہم اسے اس سے جدا کرلیں اور اس کا من حیث الذات اعتبار کرلیں تو بمنزلہ اس صورت کے ہو جائے گی جس کے ساتھ ہم نے ایسا کیا ہے۔ لہٰذا معین معین کے مقابلہ پر ہے اور مطلق محل مطلق کے

مقابلہ پر ہے۔ یہی بات سمجھ میں آتی بھی ہے معلوم ہوا کہ یہ شک سب سے زیادہ غلط ہے لوگوں نے کلیات بنا کر اپنی نگاہیں خراب کر لیں۔ کیونکہ انہوں نے امور کلیہ کی تجرید کر کے جن کا وجود خارج میں نہیں ان پر موجود ہونے کے کے احکام لگا دیئے اور انہی موجودات کے لیے معیار واصل قرار دے دیا پھر جب انہوں نے معلوم کی صورتیں مجرد کر کے انہیں کلیات قرار دے دیا تو ہم نے ان کے مکان مجرد کر کے انہیں کلی بنا دیا۔ اگر وہ مقرر جزئی لیں گے تو ان کے مکان بھی جزئی ہوں گے لہٰذا کلی کے مقابلہ پر کلی اور جزئی کے مقابلہ پر جزئی ہے۔ مزید برآں ہم کہتے ہیں کہ ذہن میں صرف صورت شخص معین کی ہے جو اپنے تمام افراد پر فٹ ہو جاتی ہے اگر تم اس اعتبار سے اسے کلی کہہ دو تو خیر اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں وہ دو اعتباروں سے کلی بھی ہے اور جزئی بھی۔

دلیل نمبر ۴ کا جواب

تمہارا یہ کہنا کہ ذہنی صور کلیہ مجرد ہیں اور ان میں تجرد اخذ کرنے والی (قوت عقلیہ) کی وجہ سے ہے تو ہم کہتے ہیں تمہاری اس صورت عقلیہ کلیہ سے کیا مراد ہے؟ کیا یہ مراد ہے کہ معلوم ذات عالم میں حاصل ہو گیا۔ یا اس کا علم ذات عالم میں حاصل ہو گیا۔ پہلی صورت تو مشکل ہے ہاں دوسری صورت ٹھیک ہے مگر اس سے تمہیں فائدہ نہیں پہنچتا۔ کیونکہ امر کلی جو افراد انسان میں ملا جلا ہے وہ انسانیت ہے علم انسانیت نہیں۔ اور انسانیت کا خارج میں وجود نہیں۔ خارج میں صرف افراد کا وجود ہے۔ اور علم معلوم کے مطیع ہے۔ پھر جیسے معلوم معین ہے، علم بھی معین ہے لیکن وہ ایک ایسی صورت ہے جو بہت سے افراد پر فٹ ہو جاتی ہے لہٰذا ذہن و خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں جو غیر منقسم ہو اس مقام پر آ کر بڑے بڑے اہل دانش ٹھوکر کھا گئے۔ جس صورت کلیہ کو وہ ثابت کرتے ہیں اور اسے روح میں داخل کی ہوئی خیال کرتے ہیں وہ صورت شخصیہ ہے جو عوارض شخصیہ سے موصوف ہے۔ اچھا مان لو کہ یہ صورت عقلیہ جو ہر میں حال ہے جو نہ جسم ہے نہ جسمانی تو وہ عوارض سے غیر مجرد ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر تم کہو کہ تجرید سے ہماری مراد عوارض کو چھوڑ کر صرف ذات ہونے کی وجہ سے ہے تو کہا جائے گا تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ صورت حالہ کی محل جسمانی میں تقسیم نہیں۔ کیونکہ یہاں بھی عوارض سے آنکھ پھیر کر ذات کی حیثیت سے لیں گے تو مجرد ہے۔

دلیل نمبر ۵ کا جواب

تمہارا یہ کہنا کہ عقل کی طاقت ان کاموں پر قادر ہے جن کی انتہا نہیں ہے قوت جسمانیہ قادر نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کے عقل کی طاقت غیر متناہی افعال پر قادر ہے۔ تم کہتے ہو کہ قوت عقلیہ غیر متناہی ادراکات پر قادر ہے اور ادراکات بھی ہوں پھر بھی وہ محدود ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **و فوق کل ذی علم علیم.** ''ہر عالم کے اوپر اس سے زیادہ عالم ہے''۔ پھر علم کی انتہا اللہ تعالیٰ پر ہو جاتی ہے جو ہر چیز کو بہتر جانتا ہے۔ اللہ کے علم میں کوئی شریک نہیں ایسا علم اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر تم کہو اگر ادراک نفس کسی ایسی حد پر رک جائے کہ اس پر زیادتی ممکن نہ ہو تو امکان ذاتی سے انقلاب لازم آئے گا۔ ہم کہیں گے اگر یہ بات صحیح ہے تو اس پر دلالت کرتی ہے کہ قوت جسمانیہ بھی غیر متناہی افعال پر قادر ہو۔ جبکہ ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا اعتراض ختم ہو گیا۔ اس کے علاوہ قوت خیالیہ و فکریہ غیر متناہی تخیلات پر قادر ہے۔ حالانکہ وہ تمہارے نزدیک قوت جسمانیہ ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر تم کہو کہ ہم قوت خیالیہ کو غیر متناہی تخیلات پر قادر نہیں مانتے تو ہم بھی کہیں گے کہ ہم بھی قوت عقلیہ کو غیر متناہی افعال پر قادر نہیں مانتے۔ دوسرا مقدمہ بھی غلط ہے کیونکہ ادراک فعل نہیں ہے چنانچہ قوت عقلیہ کے افعال کے متناہی ہونے سے اس کے ادراکات کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا۔ تم نے خود تفصیل کے ساتھ کہا ہے کہ جو ہر عقلی معلوم صورت کی قابلیت رکھتی ہے اس کی فاعل نہیں ہے۔ اور تمہارے نزدیک ایک ہی چیز قابل و فاعل نہیں ہو سکتی۔ اور تم نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اجسام کے لیے غیر متناہی افعال منع ہیں۔ لیکن غیر متناہی مجہولات و تاثرات منع نہیں۔

ابن سینا کا اعتراض معہ جواب

ابن سینا نے اس شک پر ایک سوال اٹھایا ہے کہ فلکی جسم پر حرکت کرنے والا آسمان ہے جسمانی قوت نہیں۔ جبکہ حرکات فلکیہ غیر متناہی ہیں۔ پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ گو وہ قوت جسمانیہ ہے مگر اپنے

کمال میں عقل مجرد سے مدد لیتا ہے اس لیے اس کے افعال غیر متناہی ہیں۔ ہم کہیں گے جب تمہارے نزدیک یہ بات ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ نفس ناطقہ اپنے خالق سے کمال وقوت حاصل کر لیتا ہے اور جسمانی ہونے کے باوجود غیر متناہی افعال پر قادر ہو جاتا ہے اگر تم اس کے ماننے والے ہو جاتے تو انبیائے کرام علیہم السلام کے اور عقل کے ساتھ ہو جاتے۔ مسلمانوں کی جماعت میں داخل ہو جاتے اور گمراہوں کی شیطانی جماعت سے نکل جاتے۔

دلیل نمبر ۶ کا جواب

یہ شک تمہاری ایک غلط بنیاد پر اٹھایا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ادراک قوت مدرکہ میں معلوم کے برابر صورت کے حاصل ہونے کا نام ہے اگر ہم اس اصل کو مان بھی لیں تو اس سے تمہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچے گا اس لیے اس کے برابر صورت کے حاصل ہونے کا نام ہے۔ اگر ہم اس اصل کو مان بھی لیں تو اس سے تمہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچے گا۔ کیونکہ اس مساوی صورت کا حاصل ہونا ادراک کی شرط ہوگا پھر کہا جائے گا کہ یہ ادراک کیا ہو بہو اس صورت کا حاصل کرنا ہے۔ اس کا کوئی ماننے والا نہیں۔ یہ کہنا کیوں جائز نہیں کہ قوت عقلیہ مخصوص جسم میں حلول کئے ہوئے ہے پھر کبھی قوت ناطقہ کے لیے ایک اضافی حالت (شعور وادراک) حاصل ہوتی ہے اس صورت میں قوت عاقلہ اس آلہ کا شعور کرتی ہے۔ اور کبھی وہ حالت اضافیہ نہیں پائی جاتی تو وہ قوت ناطقہ اس سے بے خبر رہتی ہے جب یہ ہو سکتا ہے تو شک ہی جڑ سے اکھڑ گیا۔ اس کے علاوہ ہم پوچھیں گے کیا عقل میں حاضر ہونے والی صورت ہر لحاظ سے معقول کے برابر ہوتی ہے یا کچھ اعتبار سے؟ پہلی صورت کا تو کوئی عقل مند ماننے والا نہیں۔ اور اس کی غلطی بغیر ثبوت ہی کے ظاہر ہے جب یہ بات ہے تو دوسری صورت کے دماغ یا دل میں آنے سے دو مثلوں کا اجتماع لازم نہیں آتا۔ نیز عقل کی طاقت جو ہر دل یا دماغ میں داخل ہے اور حاصل ہونے والی صورت عقل کی طاقت میں حلول کرتی ہے لہٰذا ایک چیز قوت عاقلہ کا محل ہے۔ نیز جب ہم کسی دور کی چیز کو دیکھتے ہیں تو کیا یہ دیکھنا ہماری آنکھ میں دیکھی جانے والی چیز کے نقشے کے چھپ جانے پر بند ہے یا نہیں۔ اگر موقوف ہو تو دو مثلوں کا اجتماع لازم آتا ہے۔ کیونکہ تمہارے نزدیک دیکھنے والی قوت جسمانی قوت ہے اس لیے وہ حجم ومقدار والے محل میں ہے۔ پھر جب اس میں دیکھی جانے والی چیز کا حجم حاصل ہوگا تو دو مثلوں کا اجتماع لازم آئے گا جب یہاں دو مثلوں کا اجتماع جائز ہے تو ہمارے مسئلہ میں کیوں جائز نہیں۔ اور اگر موقوف نہیں ہے تو تمہارا یہ قول غلط ہوا کہ دل ودماغ کا شعور قوت عاقلہ میں دل ودماغ کے حصول

صورت پر موقوف ہے۔ نیز تمہارا یہ کہنا کہ اگر قوت عقلیہ جسم میں حال ہو تو اس کا اس جسم کے لیے ہمیشہ کا شعور واجب ہے لیکن ہمارے دل و دماغ کا شعور فانی ہے یہ اس پر اعتراض پڑ سکتا ہے جو دل و دماغ میں قوت عقلیہ کے داخل ہونے کا قائل ہے۔ لیکن جو جسم مخصوص (نفس) میں حلول کا قائل ہے اس پر نہیں پڑ سکتا۔ کیونکہ وہ کہے گا کہ نفس جسم مخصوص ہے اور انسان اس جسم مخصوص کا ہمیشہ عالم ہے اور غفلت کی حالت کے علاوہ یہ علم مسلسل قائم رہتا ہے۔

دلیل نمبر ۷ کا جواب

یہ شبہ بھی مندرجہ بالا اصل پر مبنی ہے۔ مطلب اس پر کہ علم نفس عالم میں معلوم کے برابر صورت کے حاصل ہونے کا نام ہے۔ یہ اصل بہت سے دلائل سے غلط ہے۔ جو مسئلہ علم میں درج ہیں اگر ہم اسے مان بھی لیں تو مندرجہ صورت حصول علم کی شرط ہے۔ نفس علم نہیں نیز اس شبہ پر یہ نقض پڑتا ہے کہ اگر ہم لکڑی یا پتھر لے کر کہہ دیں کہ یہ جوہر ہے اور قائم بالذات ہے' اس لیے اس کی ذات اس کی ذات کے نزدیک حاضر ہے تو ان جمادات کے لیے بھی لازمی ہوتا ہے کہ یہ اپنی اپنی ذات کے عالم ہوں۔ مزید تمام جاندار اپنی اپنی ذاتوں کے عالم ہیں۔ اگر کسی چیز کا اپنی ذت کے عالم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی ذات جوہر مجرد ہو تو تمام حیوانات کے نفوس کا مجرد ہونا لازم آئے گا۔ جبکہ تم اس کے قائل نہیں۔

دلیل نمبر ۸ کا جواب

یہ ابوالبرکات بغدادی کا شبہ ہے جو بالکل کمزور ہے کیونکہ یہ اس پر مبنی ہے کہ تخیلات موجودات میں سے ہوں اور نفس ناطقہ میں چھپتے ہوں۔ جیسے نفس اپنے محل میں چھپا ہوا ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان خیالات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ ذہن صرف انہیں فرض کر لیتا ہے۔ یہ نفس میں چھپے ہوئے نہیں ہیں۔ چونکہ علوم خارجیہ کی صورتیں بھی نفس میں نہیں چھپتیں خیالات معدومہ کا تو ذکر ہی کیا ہے یہ اعدام اضافیہ میں تمیز کرنے کے مانع بھی نہیں۔ کیونکہ عقل عدم سمع' عدم بصر وغیرہ میں تمیز کر لیتی ہے اور اس تمیز سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اعدام موجود بھی ہوں۔ بلکہ عقل تو محالات کے انواع میں بھی تمیز کر لیتی ہے جن کا وجود ممکن نہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں ان چیزوں میں جو عجمیۃ و مقدار سے مجرد ہوں ہر اعتبار سے اشکال و مقادیر کا حلول کرنا عقل میں آتا ہے۔ تو کیا چھوٹے جسم میں بڑی شکل و حجم والی چیز کے علم کا اتر آنا مفعول نہیں۔ نیز جب تمام اعتبار سے عدم انطباق جوہر مجرد میں صورت و شکل کے حلول کرنے سے مانع نہیں تو بڑے کا

چھوٹے پر عدم انطباق بدرجہ اولیٰ چھوٹے سے محل میں بڑی صورت کے حلول سے مانع نہ ہوگا۔ مزید تمہارے پہلے پیشروؤں نے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ صورت حالہ کا جوہر مجرد میں چھپنا ناممکن ہے۔ اور اس کے کئی دلائل دیئے ہیں۔

دلیل نمبر ۹ کے ۱۰ جوابات

اس شبہ کے کئی جواب ہیں: (۱) عقلی قوت کے کمال میں جسم کی صحت کے لیے ایک ضروری مقدار معین کا اعتبار ہے۔ لیکن صحت میں کمال جسم کا کمال عقلی قوت میں اعتبار نہیں۔ ظاہر ہے وہی ضروری مقدار معین برابر باقی رہتی ہے یہاں تک کہ بڑھاپے میں بھی قائم رہتی ہے۔

(۲) شاید بوڑھے کے ادراکات عقلیہ اس لیے درست رہتے ہوں کہ اس کی عقل کچھ اعضا میں قائم ہے جن میں خرابی سب سے آخر میں آتی ہے۔ پھر جب وہ بھی خراب ہو جاتے ہیں تو عقل بھی ختم ہو جاتی ہے۔

(۳) جائز ہے کہ کچھ مزاج کچھ قویٰ کے موافق ہوں اور شاید بوڑھے کا مزاج عقلی قوت کے مطابق ہو۔ جس کی وجہ سے اس میں عقلی قوت مضبوط رہتی ہو۔

(۴) مزاج جب اپنی پوری قوت پر ہوگا تو تمام قویٰ مضبوط ہوں گے اور قوت شہوانیہ اور غضبیہ بھی کمال قوی ہوگی اور ان دونوں قوتوں کا مضبوط ہونا کمال عقلی سے مانع ہے۔ پھر جب بڑھاپا آ جاتا ہے اور کمزوری پیدا ہو جاتی ہے تو قوت شہوانیہ اور غضبیہ میں کمزوری آ جاتی ہے جو کمال عقلی سے مانع تھیں اور عقل میں بھی کمزوری آ جاتی ہے لیکن عقل میں ضعف آنے کے بعد عقل کے خلاف قویٰ میں بھی کمزوری آ جاتی ہے۔ اس لیے ایک نقصان کی تلافی دوسرے نقصان سے ہو جاتی ہے۔ اور اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔

(۵) بزرگ شخص تجربہ کار اور بہت سی باتوں کا عالم ہوتا ہے اس کے تجربات وعلوم قوت فکریہ ونظریہ کے مددگار ہو جاتے ہیں اس لیے کمزور بدن وقویٰ سے جو نقصان پیدا ہوتا تھا اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

(۶) کثرت کار سے ایک طرح کا گہرا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس طرح اس نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے جو جسم میں خلل پیدا ہو جانے سے پیدا ہو گیا تھا۔

(۷) رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: انسان بوڑھا ہو جاتا ہے مگر اس میں دو چیزیں (زیادہ حرص اور لمبی امیدیں) جوان رہتی ہیں۔ (واقعات اس حدیث پر گواہ ہیں) جبکہ حرص وامید جسمانی قویٰ اور

خیالی صفات میں سے ہیں مگر پھر بھی جسم کی کمزوری سے ان دونوں صفتوں میں کمزوری نہیں آتی معلوم ہوا کہ ضعف جسم سے جسمانی صفات میں کمزوری کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔

(۸) ہم بہت سے بوڑھوں کو دیکھتے ہیں کہ ان کے ہوش وحواس بھی قائم نہیں رہتے بلکہ زیادہ بوڑھوں میں یہ چیز زیادہ ہے خود اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ومنکم من یرد الی ارذل الخ تم میں سے کچھ آدمی آخری عمر کو پہنچ جاتے ہیں اور علم کے بعد بے علم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے بوڑھا آدمی آخری عمر میں بچے کی طرح ہو جاتا ہے بلکہ اس سے بھی بدتر ہو جاتا ہے اور جس میں یہ چیزیں نہ ہوں سمجھ لو کہ وہ آخری عمر کو نہیں پہنچا۔

(۹) جسمانی قوت اور قوت نفس میں اسی طرح کمزور جسم اور کمزور نفس میں تلازم نہیں۔ کچھ لوگ طاقتور ہونے کے باوجود ڈرپوک و بزدل ہوتے ہیں۔ اور کچھ کمزور ہونے کے باوجود بلند حوصلہ بہادر اور خطرات میں کود جانے والے ہوتے ہیں۔

(۱۰) تمہاری بات اگر مان لی جائے تو پھر بھی اس سے نفس کا جوہر مجرد ہونا کہ نہ عالم میں داخل ہو نہ اس سے خارج ہو اور نہ جسم میں ہو اور نہ جسم سے باہر ہو لازم نہیں آتا کیونکہ جب نفس جسم لطیف و چمک دار اور علوی ہے اور سفلی اجسام کے خلاف ہے تو سفلی اجسام کی طرح انحلال وتغیر اور فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اس لیے جسم کے انحلال وتغیر سے جوہر نفس میں انحلال وتغیر کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔

دلیل نمبر ۱۰ کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی جسمانی قوت میں ثبوت حکم سے تمام جسمانی قویٰ میں اسی حکم کا ثبوت ضروری نہیں ہوتا۔ تمہارے پاس صرف دعویٰ اور غلط قیاس ہے۔ نیز صور واعراض اپنے محل کے محتاج ہیں اور یہ احتیاج صرف ان کی ذاتوں کا تقاضا ہے۔ اس حکم کے ساتھ ان کے استقلال سے ان کا محل سے استغنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لیے کسی حکم کے تقاضے کی بنا پر کسی چیز کے مستقل ہونے سے محل سے استغنا ضروری نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر ۱۱ کا جواب

گیارہویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ قوت خیالی اور جسمانی ہے اور وہ معمولی چیزوں کے خیالات کے ساتھ ساتھ بڑی بڑی اشیاء کے خیالات پر بھی قادر ہے۔ جہاں وہ سورج اور چاند کا تصور کرتی ہے

وہاں وہ ایک چھوٹے انگارے کا بھی تصور کر لیتی ہے۔ نیز طاقتور و غالب چیزوں کے دیکھنے سے کمزور چیزیں آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں' اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ بڑی اور اعلیٰ عقلیں کمزور معقولات کے ادراک سے مانع ہیں۔ کیونکہ جو شخص رب کائنات کے جلال اور اس کے اسماء وصفات کی معرفت میں ڈوبا ہوا ہے' اس حالت میں اس سے جوہر فرد کی حقیقت و ماہیت پردہ میں رہے گی۔

دلیل نمبر ۱۲ کا جواب

یہ شبہ اس پر مبنی ہے کہ ذات مدرک میں مدرک کے برابر صورت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ یہ اصول غلط ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ اس پر آئینہ میں صورت کے چھپنے سے استدلال کرنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ تمام اہل دانش فلاسفہ اور متکلمین کا اس پر اجماع ہے کہ آئینہ میں کوئی چیز مطلق نہیں چھپتی مزید ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس میں بجائے ادراک سواد و بیاض کے ان کی رسمیں اور مثالیں چھپتی ہیں۔ حقائق نہیں تو پھر مادہ جسمانیہ میں ان اشیاء کی رسموں کا حاصل ہونا کیوں جائز نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۱۳ کا جواب

تمہارے ہی اصول سے یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ شہوت وغضب اور تخیل تمہارے نزدیک احوال جسمانیہ سے ہیں۔ اور ان کا محل منقسم ہے تو لازمی ہے کہ ایک جز جسم سے تو شہوت وغضب کو قائم کرو اور دوسرے جزو سے ان کے اضداد کو۔ اس سے یہ لازم ہوتا ہے کہ انسان بیک وقت کسی چیز کو چاہے بھی اور نہ چاہے بھی۔ اسی طرح کسی پر غصہ بھی کرے اور غصہ نہ بھی کرے۔

دلیل نمبر ۱۴ کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے جس سے یقین تو کیا خیال بھی حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ نقوش عقلیہ علوم وادراکات ہیں اور نقوش جسمانیہ اشکال وصور ہیں۔ بلاشبہ علوم اپنے حقائق میں صور واشکال کے مخالف ہیں اگر کوئی حکم کسی ماہیت کی ایک نوع پر لگتا ہو تو اس سے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہی حکم اس نوع کی ضد پر بھی لگ جائے۔

دلیل نمبر ۱۵ کا جواب

جواب یہ ہے کہ نفس جسم کے ساتھ تین حالتوں سے خالی نہیں یا تو کپڑے کی طرح باہر سے جسم پر

چھایا ہوا ہو۔ یا جسم کے اندر کسی ایک عضو۔ مثال کے طور پر دماغ یا دل میں ہو یا جسم کے سارے اعضاء میں پھیلا ہوا ہو۔ ہر صورت میں تمہارے ارادے کے مطابق اس کا کسی عضو کو حرکت میں لانا ہے اور بغیر زمانے کے ہے جیسے حواس خمسہ ظاہرہ کا ادراک ہوتا ہے اور اگر کسی عضو کو کاٹ دیا جائے تو اس عضو میں جس قدر جسم نفس تھا وہ نہیں کٹتا خواہ نفس اندر ہو یا باہر۔ بلکہ نفس اس کاٹے جانے والے عضو سے ہٹ جاتا ہے اور اس سے بغیر زمانے کے سمٹ کر جدا ہو جاتا ہے جیسے اگر کسی برتن میں پانی بھر دیا جائے تو اس سے ہوا نکل جاتی ہے۔ اگر نفس جسم کے کسی خاص جگہ میں رہتا ہو تو عضو مقطوع کے ساتھ اس کا کٹ جانا ضروری نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت وہ وہاں سے الگ ہو جاتا ہے اور اگر باہر سے جسم پر چھایا ہوا ہو تو اس عضو کے حرکت دینے کے لیے اس نفس کے ارادے کے درمیان اور نفس تحریک کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں نفس کا فعل تحریک مقناطیس کے فعل کی طرح ہوگا۔ جیسے مقناطیس لوہے کو حرکت دیتا ہے جبکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اسی طرح نفس اس عضو کو حرکت دیتا ہے اس کے علاوہ بعینہٖ یہ بکواس تم پر بھی لوٹتی ہے۔ کیونکہ نفس تمہارے نزدیک نہ جسم سے ملا ہوا ہے اور نہ جدا ہے اور نہ اس میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔

دلیل نمبر ۱۶ کا جواب

یہ اعتراض دو متلازم اور استثنائیہ مقدموں سے مرکب ہے اور دونوں مقدموں پر یا کسی ایک پر منع وارد ہو سکتی ہے اس لیے ہم نہیں مانتے کہ اگر نفس جسم ہو تو یہ لازم آئے کہ کچھ نفس معلوم ہو اور کچھ مجہول۔ کیونکہ نفس بسیط ہے عناصر سے مرکب نہیں اور نہ مختلف اجزا سے مرکب ہے۔ پھر جب تمہیں اس کی ذات کا شعور ہو جائے گا۔ یہ منع تو مقدمہ متلازمہ پر ہوئی رہا مقدمہ استثنائیہ سو ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ کچھ نفس کا علم ہو اور بعض نفس کا نہ ہو۔ تم نے اس کے باطل ہونے پر دلیل تو اپنی اپنی جگہ لیکن دلیل کسی شبہ کا بھی ذکر نہیں کیا۔ یہ بات یقینی ہے کہ انسان کو کبھی اپنے نفس کا کچھ اعتبار سے شعور ہوتا ہے تمام اعتباروں سے نہیں۔ اس شعور میں بھی لوگوں میں فرق رہتا ہے۔ کچھ کا شعور دوسروں کے شعور سے کئی درجہ بڑھا ہوا ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم ان کی طرح نہ بن جانا جو اللہ کو بھول گئے پھر اللہ نے انہیں ان کی جانوں کو بھلا دیا۔ یہ لوگ اپنے نفسوں کو تمام اعتباروں سے نہ بھولے تھے بلکہ اس اعتبار سے بھولے تھے جس سے نفس کے کمالات و سعادتیں اور مصلحتیں وابستہ تھیں لیکن جس اعتبار سے ان کی شہوتیں حظوظ نفسانیہ اور ارادے وابستہ تھے۔ اس خیال سے نہیں بھولے تھے۔ پھر اللہ نے ان سے ان

کے نفسوں کی مصلحتوں کو بھلا دیا کہ ان کے مطابق اعمال کرتے۔ اور ان کے عیوب نقائص دور کرتے اور کمال حاصل کرتے۔ لہٰذا وہ ان خیالوں سے اپنے نفسوں کے حقائق سے جاہل ہیں۔ اگرچہ دوسرے حوالوں سے ان کے عالم بھی ہیں۔

دلیل نمبر ۱۷ کا جواب

یہ اعتراض موٹی عقل کی نشانی ہے بلکہ جس نے یہ نقطہ اٹھایا ہے وہ عقل سے ہی خالی ہے۔ ہر جسم کا یہ خاصہ نہیں ہے کہ اس میں دوسرے جسم کے اضافہ سے ثقل پیدا ہو دیکھئے لکڑی ثقیل ہے اس پر آگ کا جسم بڑھا دیجئے۔ لکڑی بالکل ہلکی ہو جائے گی اسی طرح کوئی برتن بھاری ہے مگر جسم ہوا سے وہ ہلکا ہو جاتا ہے۔ یہ اصول ان بھاری اجسام میں تو کارفرما ہے جو بالطبع مرکز و وسط کو چاہتے ہیں۔ اور اس کی طرف بالطبع حرکت کرتے ہیں لیکن جو اجسام بالطبع بلندی کی طرف حرکت کرتے ہیں ان میں یہ اصول نہیں چلتا بلکہ وہ بھاری جسموں کے برعکس ہیں اور جسم ثقیل سے مل کر اسے بھی ہلکا کر دیتے ہیں۔

جب جام ہمارے پاس خالی آئے تو بھاری تھے

لیکن جب خالص شراب سے بھر کر آئے تو ہلکے ہو گئے تھے معلوم ہوتا تھا کہ شراب لے کر اڑ جائیں گے۔ اسی طرح جسم روحوں سے ہلکے ہو جاتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱۸ کا جواب

یہ شبہ فاسد اور غلط دلیل ہے کیونکہ تمام کیفیات وصفات میں اشتراک اجسام واجب نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اجسام کی صفتوں، کیفیتوں اور طبیعتوں میں اختلاف رکھے ہیں۔ کچھ اجسام دیکھے جاتے ہیں۔ بعض ٹٹول کر معلوم کئے جاتے ہیں کچھ نہ دیکھے جاتے ہیں نہ ٹٹولے جاتے ہیں کچھ رنگین ہیں، کچھ رنگ کے بغیر ہیں، کچھ حرارت و برودت کو قبول نہیں کرتے اور کچھ قبول کر لیتے ہیں۔

اس کے علاوہ نفس کی مخصوص حالتیں ہیں جن میں جسم شامل نہیں ان میں ہلکا پن، بھاری پن، حرارت و برودت اور سختی و نرمی پائی جاتی ہے تم ایک شخص کو انتہائی بھاری دیکھو گے جبکہ اس کا جسم کافی کمزور ہے اور ایک شخص کو انتہائی ہلکا پاؤ گے جبکہ اس کا جسم بہت بھاری ہے۔ کسی کے دل میں نرمی اور رحم پاؤ گے اور کسی کا دل خشک پتھر پاؤ گے جو حس سلیم کا ملک ہوتا ہے وہ کچھ نفسوں کی سڑی ہوئی لاش جیسی بو سونگھ لیتا ہے۔ اور کچھ نفسوں کی خوشبو مشک سے بھی زیادہ پیاری ہوتی ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ جس راستے سے گزر

جاتے تھے وہ راہ خوشبودار تھی اور بعد میں آنے والا جان جاتا تھا کہ یہاں سے آپ گزرے ہیں۔ یہ آپ کی روح کی اور دل کی خوشبو تھی۔ آپ کے پسینہ کی خوشبو بھی بڑی پیاری تھی۔ جو آپ کے جسم و روح کی فرمانبردار تھی۔ آپ نے بتایا کہ جسم سے جدا ہو کر روح سے یا تو انتہائی پیاری خوشبو جس کے سامنے مشک بھی کچھ نہیں۔ پھوٹ پڑتی ہے یا سڑی ہوئی لاش سے بھی زیادہ بدبو آنے لگتی ہے۔ اگر زکام کا غلبہ نہ ہوتا تو حاضرین سونگھ لیا کرتے۔ بہت سے لوگ سونگھ بھی لیتے ہیں جس طرح کہ اکثر لوگوں نے بتایا ہے خود رحمۃ اللعالمین ﷺ کا خبر دینا اس کی سچائی کی ضمانت ہے۔ اس طرح آپ نے یہ بھی بتایا کہ مومنین کی روحیں چمک دار اور کفار کی سیاہ ہوتی ہیں اس لیے روحوں کی مختلف کیفیات کا انکار انتہائی جاہل شخص ہی کر سکتا ہے۔

دلیل نمبر ۱۹ کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ ضروری نہیں مانتے کیونکہ تم نے اس پر دلیل تو اپنی اپنی جگہ لیکن کوئی شبہ بھی قائم نہیں کیا۔ اور اگر لزوم کو مان لیں تو نفی لزوم کو نہیں مانتے۔ کیونکہ روح حواس سے معلوم ہو جاتی ہے اسے ٹٹولا بھی جا سکتا ہے دیکھا بھی جاتا ہے اور اس کی بُری اچھی خوشبو سونگھی بھی جاتی ہے جس طرح پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اس لیے ہمارے مشاہدے میں نہ آئے۔ اس کے علاوہ فرشتہ جسم ہے لیکن ہمارے حواس میں سے کسی حاسہ کے دائرے میں نہیں آتا۔ اسی طرح جن اور شیطان اپنی لطافت کی وجہ سے نہیں سماتے حواس کے دائرے میں آنے کے اعتبار سے اجسام میں بہت فرق ہے۔ کچھ اجسام اکثر حواس سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ کچھ اکثر سے بھی معلوم نہیں ہوتے۔ کچھ ایک ہی حاسہ سے معلوم ہو جاتے ہیں اور کچھ اکثر احوال میں ادراک کے دائرے ہی میں نہیں آتے۔

کبھی کبھی ان کا پتا چل بھی جاتا ہے یا تو اس لیے کہ ان کا پتہ چلنا ہمارے لیے پیدا ہی نہیں کیا گیا یا کسی رکاوٹ کی وجہ سے ادراک نہیں ہو سکتا یا وہ ہمارے ادراک حواس سے لطیف تر ہیں۔ مثال کے طور پر جو جسم رنگ دار نہیں اسے آنکھ نہیں دیکھ سکتی' مثلاً ہوا اور اپنے عنصر میں آگ اور جن میں بو نہیں جیسے آگ' پتھر' شیشہ وغیرہ ان کا قوت شامہ سے پتہ نہیں چلتا اور جو ٹٹولنے سے معلوم نہیں ہوتے۔ وہ قوت لامسہ کے بس کی بات نہیں جیسے رُکی ہوئی ہوا' نیز اصل مدرک تو روح ہے۔ جو ان حواس کے مدارک کو آلات کے واسطوں سے معلوم کرتی ہے اس لیے روح حاسہ مدرکہ ہے یہ حاسہ اگرچہ محسوس نہیں ہوتا اور اجسام و اعراض محسوس ہوتے ہیں اور روح انہیں محسوس کرتی ہے روح ایک دوسرے کے بعد آنے والے

اعراض جیسے فضائل ورزائل کا محل قابل ہے جیسے اجسام ایک کے بعد دوسرے آنے والے اعراض قبول کر لیتے ہیں۔ محض روح اپنے اختیار سے متحرک ہے اور بدن کو جبراً وقہراً حرکت دیتی ہے وہی جسم میں اثر پیدا کرتی ہے اور اس سے متاثر ہوتی ہے۔ اسی کو درد ہوتا ہے اسی کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی پر سرور والم طاری ہوتے ہیں یہی خوش و ناخوش ہوتی ہے' یہی خوش حال و بدحال ہوتی ہے۔ یہی محبت ونفرت کرتی ہے یہی یاد کرتی ہے اور بھولتی ہے' یہی چڑھتی اترتی ہے اور یہی پہچانتی اور نہیں پہچانتی ہے۔ اس کے آثار اس کے وجود سب سے بڑے ثبوت ہیں۔ جس طرح کائنات بنانے والے کے آثار اس کے وُجود وکمال پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ آثار کی دلالت اپنے موثر پر بدیہی ہے۔

روحوں کے اثرات کا انکار نہیں کیا جا سکتا

اہل حس سلیم اور طبع مستقیم روحوں کے اثرات کا انکار نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب روحیں جسم کی جندگیوں اور مصروفیات سے ایک طرح کی آزادی حاصل کر لیں۔ پھر حسب تجردان کی قوتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے خصوصاً جب خواہشات کی مخالفت بھی پائی جاتی ہو اور انہیں اعلیٰ اخلاق مثال کے طور پر پاک دامنی' بہادری اور سخاوت وغیرہ پر ابھار دیا گیا ہو اور غلط عادتوں سے محفوظ رکھا گیا ہو اس وقت روحوں کی تاثیر اس عالم میں بڑی زبردست ہوتی ہے جس سے جسم اور اعراض جسم عاجز ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر روح بڑی سے بڑی چٹان کو بھی ایک نگاہ سے توڑ دیتی ہے۔ جانور کو دیکھ کر ہلاک کر دیتی ہے کسی نعمت پر نظر ڈال کر اسے تباہ کر ڈالتی ہے۔ یہ چیزیں تمام لوگ جانتے ہیں۔

نظر لگنے کی حقیقت

لوگ نظر لگنا اسی کو کہتے ہیں اور اثر کو آنکھوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں جبکہ یہ آنکھ کا اثر نہیں ہے بلکہ روحانی اثر ہے اور اس روح کا اثر ہے جو زہریلی اور ردی کیفیت سے متصف ہے یہ اثر کبھی تو بذریعہ آنکھ کے ہوتا ہے اور کبھی براہ راست ہوتا ہے کہ کسی کے سامنے کسی نعمت کی تعریف کی جائے اور اس کی کیفیت سے اس کا نفس متکیف ہو کر اسے ختم کر دے۔ تم جسموں میں روح کی تاثر نہیں دیکھتے کہ روح صرف جسم کے سامنے آ کر اس میں ارتعاش یا سرخی یا زردی پیدا کر دیتی ہے اس سے کہیں زیادہ بڑھ کر وہ آثار ہیں جو جسم کی تاثیر اور اس کے اعتراض سے خارج ہیں۔ کیونکہ جسم انہیں اجسام میں مخصوص اثر کرتا ہے جو اس کے سامنے ہوں اور اس سے ملے ہوئے ہوں۔ ہمیشہ سے لوگ عالم میں اثر انداز

روحوں کی تاثیر کو تسلیم کرتے چلے آئے ہیں اور ان سے مدد مانگتے ہیں جس طرح مشرکین کا کام ہے اور ان کے اثرات سے ڈرتے رہتے ہیں۔

نظر کا اثر زائل کرنے کا ایک طبعی علاج

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حکم دیا کہ نظر لگانے والا اپنی بغلیں اور اپنے گندگی کے مقامات پانی سے دھو کر اس پانی کو اس پر ڈالے جسے نظر لگی ہے اس سے اس کی روح کی تاثیر ختم ہو جائے گی۔ یہ امر طبعی کے سبب سے ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ کی حکمت نے چاہا ہے کیونکہ نفس امارہ کو ان گندے مقامات سے ایک قسم کا ساتھ رہتا ہے اور وہ ان سے مانوس ہوتا ہے اور خارجی خبیث روحیں اس کی مدد کرتی ہیں اور اکثر گندے مقامات سے مانوس رہتی ہیں کیونکہ ان مقامات وارواح خبیثہ میں مناسبت ہے۔ پھر جب یہ مقامات پانی سے دھو دیئے جاتے ہیں تو ان میں جو آگ ہے وہ بجھ جاتی ہے جیسے گرم فولاد کی سخت گرمی پانی سے ختم ہو جاتی ہے جب یہ پانی نظر والے پر ڈالا جاتا ہے تو وہ آگ جیسی سمیت جو نظر لگانے والے کی طرف سے پہنچی ہے پانی سے بجھ جاتی ہے۔

حکماء کہتے ہیں کہ جس پانی میں فولاد بجھا دیا جائے اس پانی سے کئی بیماریاں اور درد ٹھیک ہو جاتے ہیں (یعنی اس سے متعدد بیماریوں اور تکالیف سے نجات ملتی ہے) خواب میں روحوں کو ایک قسم کا تجرد حاصل ہوتا ہے اس حالت میں بھی ارواح کی تاثیر کا لوگوں کو تجربہ ہے اور کئی عجائبات مشاہدے میں آئے ہیں۔ جن کے بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ کچھ خواب ہم اوپر بتا آئے ہیں۔ اس لیے عالم ارواح عالم اجسام کے آثار سے حیرت انگیز ہیں۔ بلکہ اس عالم میں بھی جس قدر انسانی آثار ہیں وہ سب جسموں کے ذریعوں سے روحوں کے آثار ہیں۔ اور اثرات کی گاڑی کے دو پہیے روح وجسم ہیں۔ دونوں اکٹھے ہو کر تاثیر پیدا کرتے ہیں۔ پھر روح سے ایسے آثار بھی سرزد ہوتے ہیں جن میں جسم کا کوئی حصہ نہیں لیکن جسم سے کوئی ایسا اثر سرزد نہیں ہوتا جس میں روح کا حصہ نہ ہو۔

دلیل نمبر ۲۰ کا جواب

ہم مانتے ہیں کہ طول وعرض وعمق مادہ ہی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ روح بھی مادہ ہی سے پیدا کی گئی ہے اور اس کی بھی ایک مستقل شکل وصورت ہے۔ تمہارا یہ کہنا کہ اگر اس کا مادہ نفس ہوگا تو دو نفسوں کا اجتماع لازمی ہو جائے گا۔ اور اگر نفس نہ ہوگا تو روح جسم وصورت سے مرکب ہوگی صحیح نہیں ہے ہم کہتے

ہیں کہ روح کا مادہ روح نہیں ہے جیسے انسان کا مادہ انسان اور جن کا مادہ جن اور حیوان کا مادہ حیوان نہیں ہے تمہارا یہ کہنا کہ اس حالت میں روح جسم وصورت سے مرکب ہوگی ایک غلط تشریح ہے کیونکہ اس حالت میں یہ لازم آتا ہے کہ روح مادہ سے مخلوق ہو اور اس کی معین شکل وصورت ہو۔ تم نے اس کی مخالفت میں حجت قطعی یا ظنی تو کیا کوئی شبہ بھی نہیں پیش کیا۔

دلیل نمبر ۲۱ کا جواب

اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اگر ہر جسم خارج میں تقسیم کے قابل ہے تو صحیح نہیں کیونکہ سورج' چاند اور تارے خارجی تقسیم قبول کو نہیں کرتے۔ جوہر فرد کے قائل نہیں ان کے نزدیک تو ظاہر ہے اور جو متفق ہیں ان کے نزدیک جوہر متحیز و نا قابل تقسیم ہے۔ اچھا اگر ہم تقسیم مان بھی لیں تو کیا خرابی ہے؟ تم کہتے ہو کہ اگر روح کا ہر جزو روح ہو تو ایک انسان میں بھی بہت سے نفوس کا اجتماع ہو جائے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ تو اس وقت ضرورتی ہوتا جب روح کی بالفعل تقسیم ہو جاتی۔ اور یہ ناممکن ہے تم کہتے ہو کہ اگر ہر جزو کو روح نہ مانا جائے تو مجموعہ بھی روح نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں یہ تشریح ہی غلط ہے۔ اور بہت سی جگہ ٹوٹ جاتی ہے۔ بہت سی ایسی صورتیں (حالتیں) ہیں کہ ان پر اجتماع اجزاء کے وقت ہی حکم ثابت ہوتا ہے جیسے گھر' انسان' دس وغیرہ

دلیل نمبر ۲۲ کا جواب

حفاظت و بقا (زندگی) کے لیے جسم کے روح کی طرف محتاج ہونے سے روح کا روح کی طرف محتاج ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور ایسے قیاس پر مبنی ہے جو سراسر غلط ہے۔ کیونکہ ہر جسم حفظ و بقا میں روح کا محتاج نہیں جیسے معاون کے اجسام اور ہوا پانی' آگ مٹی اور تمام جمادات کے اجسام وغیرہ۔ تم کہو گے یہ زندہ اور ناطقہ نہیں۔ ہم کہیں گے تب تو دلیل کی یہ صورت ہوئی کہ ہر زندہ ناطق کا جسم حفظ و بقا میں روح کا محتاج ہوتا ہے مگر یہ مقدمہ بھی غلط ہے کیونکہ جن اور ملائکہ زندہ اور ناطق ہیں اور اپنی بقا کے لیے دوسری روحوں کے محتاج نہیں۔ تم کہو گے ہمارا موضوع بحث جن اور ملائکہ نہیں کیونکہ وہ اجسام متحیزہ نہیں۔ ہم کہیں گے تم گفتگو ان کے ساتھ کر رہے ہو۔ جن کا اللہ اور اس کی کتابوں پر اس کے رسولوں پر اور اس کے فرشتوں پر ایمان ہے۔ لیکن جن کا ان پر ایمان نہیں اس کے ساتھ روح کے بارے میں گفتگو ہی بے کار ہے۔ کیونکہ وہ خالق ارواح پر اس کے فرشتوں پر اور اس کی

شریعت پر جسے اس کے رسول لے کر آئے ہیں۔ ایمان نہیں رکھتے اور جن پر مشاہدہ بمعہ دلیل ایمان کے گواہ ہے۔ اس کو چھوڑے ہوئے ہے۔ کیونکہ جنوں اور فرشتوں کے اس عالم میں جو آثار ان کے رب کے حکم سے مشاہدے میں آچکے ہیں ان کا انکار ممکن نہیں اور نہ اس کا انکار ممکن ہے کہ وہ موجود ہیں اور نہ اس کا کہ انسان کی قوت ان پر قادر نہیں۔

دلیل نمبر ۲۳ کا جواب

دو کثیف جسموں کا ایک مکان میں آپس میں ملنا ناممکن ہے۔ لیکن لطیف کا کثیف میں داخل ہونا اور سرایت کر جانا ناممکن نہیں۔ اس کے علاوہ تداخل اجسام کا مسئلہ ہی غلط ہے۔ پانی لکڑی میں اور بادل میں شامل ہے۔ آگ فولاد میں داخل ہو جاتی ہے اور غذا جسم کے تمام حصوں میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح آسیب زدہ میں جن داخل ہو جاتا ہے اس لیے روح اپنی لطافت کی وجہ سے جسم کے ایک ایک حصے میں سرایت کئے ہوئے ہے اور اس کے لیے جسم ایسے ہیں جیسے پرندے کے لیے ہوا۔ مزید روح کا مکان جسم ہے۔ اور جسم کا مکان وہ ہے جس میں جسم سمایا ہوا ہے۔ اس قسم کا تداخل ناممکن نہیں ہے پھر جب روح جسم سے علیحدہ ہو جاتی ہے تو اس کا دوسرا مکان ہو جاتا ہے غرضیکہ روح کا جسم میں داخل ہونا مٹی میں پانی کے سرایت کرنے سے اور جسم میں روغن کے سرایت کرنے سے بھی زیادہ لطیف ہے۔ اس لیے یہ فاسد شبہ نقلی اور دلائل عقلی سے ٹکرانے کے قابل ہی نہیں۔ اللھم وفقنا للحق والحق ان یتبع

☆☆☆

بیسواں حصہ

کیا روح و نفس ایک ہی ہیں یا مختلف ہیں؟

کیا روح و نفس ایک ہی ہیں یا مختلف ہیں؟ اس مسئلہ میں بھی لوگوں کا آپس میں اختلاف ہے اکثریت کے نزدیک ایک ہی ہیں مگر کچھ نے دو مخالف حقیقتیں بھی تسلیم ہیں۔ ہم اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس پر تفصیل سے بحث کریں کرتے ہیں۔

نفس کے مختلف مطالب

نفس کے بہت سے مطلب ہیں:

(۱) روح جوہری: نفس روح ہے۔ کہتے ہیں خرجت نفسه یعنی اس کی روح نکل گئی۔

(۲) خون کہتے ہیں: سالت نفسه یعنی اس کا خون نکل گیا۔

روایت میں ہے مالا نفس و سائلة لا ینجس الماء اذا مات فیه یعنی جس کے بہنے والا خون نہ ہو اگر پانی میں وہ مر جائے تو پانی گندہ نہیں ہوگا۔ (۳) جسم۔

نبئت ان بنی تمیم ادخلوا ابناء هم تامور نفس المنذر

''مجھے بتلایا گیا کہ بنو تمیم نے اپنے بیٹوں کو منذر کے جسم کے خون میں شامل کر دیا۔''

(۴) نظر کہتے ہیں اصابت النفس فلانا. یعنی فلاں کو نظر لگ گئی (لیکن میرے خیال میں اس جملہ میں نفس کا مطلب روح ہے چونکہ نظر کی راہ سے روح اپنا اثر ڈالتی ہے اس لیے کہتے ہیں نظر لگ گئی۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ روح بد کا اثر ہو گیا)۔ (۵) ذات۔ شخص۔ قرآن نے ذات کے لیے بھی لفظ نفس کا استعمال کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فلموا علی انفسکم. یوم تاتی کل نفس تجادل

عن نفسها. کل نفس بما کسبت دھینة ''یعنی اپنی ذاتوں پر سلام کرو۔ جس دن ہر ذات اپنی ذات کی طرف سے جھگڑتی ہوئی آئے گی۔ ہر شخص اپنی کمائی کے ساتھ گروی ہے۔

اور روح کے لیے بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یا ایتها النفس المطمئنة' اخرجوا انفسکم' ونهی النفس عن الهوی. ان النفس لامارة بالسوء ''یعنی اے اطمینان والی روح! اپنی روحیں نکالو۔ اور اس نے روح کو خواہش سے روک لیا۔ واقعی روح برائی کی طرف کھینچنے والی ہے۔

روح کا اطلاق نہ تنہا بدن پر ہوتا ہے نہ روح و جسم دونوں پر۔

روح کے بہت سے معانی ہیں

قرآن حکیم میں روح کے بھی کئی معنی ہیں:

(۱) حکم (وکذالک اوحینا الیک روحا من امرنا)

یعنی اسی طرح ہم نے آپ کی طرف اپنا حکم بھیجا۔

(۲) وحی یلقی الروح من امره. ینزل الملائکة بالروح من امره.

''یعنی اللہ اپنے جس بندے پر چاہتا ہے وحی اتار دیتا ہے۔ اللہ فرشتوں کو وحی دے کر اتارتا ہے۔''

وحی کو روح کہنے کی وجہ

وحی کو روح اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے مفید زندگی حاصل ہوتی ہے کیونکہ زندگی وحی کے بغیر صاحب زندگی کے لیے فائدہ مند نہیں بلکہ اس سے اچھی جانور کی زندگی ہے۔ کیونکہ وہ انجام کے لحاظ سے سلامتی والی ہے۔

روح کو روح کہنے کی وجہ

روح کو روح اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے جسم کی زندگی ہے۔ ہوا کو بھی ہوا اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی زندگی حاصل ہوتی ہے چونکہ یہ اوجوف واوی ہے اسی لیے اس کی جمع ارواح آتی ہے ۔

اذا ذهبت الارواح من نحو ارضکم

مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زمین کی طرف سے ہوائیں چلتی ہیں تو ان میں سے ایک اپنے کلیجے میں ٹھنڈک محسوس کرتا ہوں اسی سے روح' ریحان اور آرام ہے۔

نفس کو روح کہنے کی وجہ

نفس کو روح اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے زندگی حاصل ہوتی ہے۔ یہ لفظ یا تو نفیس سے بنا ہے اور اپنی نفاست وشرافت کی وجہ سے نفس کہلایا۔ یا تنفس (سانس لینا' نکلنا' سے بنا ہے اور جسم میں زیادہ آنے جانے کی وجہ سے نفس کہلایا اسی سے نفس (سانس' مہلت) ہے۔ سونے کی حالت میں انسان سے روح نکل جاتی ہے۔ اور بیداری کی حالت میں واپس آ جاتی ہے اور موت کے وقت بالکل ہی نکل جاتی ہے اور قبر میں سوال کے وقت لوٹ آتی ہے پھر سوال کے بعد نکل جاتی ہے۔ پھر موت کے بعد زندگی کے وقت واپس آئے گی۔

نفس اور روح میں فرق

ذاتی نہیں بلکہ صفاتی ہے۔

خون کو نفس کہنے کی وجہ

خون کو نفس اس لیے کہتے ہیں کہ زیادہ خون نکلنے سے جس سے موت آ جائے نفس کا نکلنا ضروری ہوتا ہے اور نفس کی طرح زندگی خون پر بھی موقوف ہے۔

نسیل علی حد الظباۃ نفوسنا

مطلب یہ ہے کہ تلواروں کی دھار پر ہمارے خون بہتے ہیں۔ کہتے ہیں۔ فاضت نفسہ' خرجت نفسہ' فارقت نفسہ. اس کا خون بہہ گیا' روح نکل گئی' روح جدا ہوگئی' مثال کے طور پر یہ کہا جاتا ہے۔

اس کی روح نکل گئی اور جدا ہوگئی۔ لیکن فیض میں بہنا پایا جاتا ہے اور افاضۃ کثرت سے بہنے کو کہتے ہیں۔ افاضۃ میں اختیار کا مطلب ہے اور فیض میں بے قراری کا۔ اللہ تعالیٰ اپنے اختیار سے موت کے وقت روح کو بہنے (نکلنے) کا حکم دیتا ہے پھر وہ نکل پڑتی ہے۔

محدث' فقہاء اور صوفیہ کے ایک گروہ کا قول ہے کہ روح ونفس دونوں میں ذاتی فرق ہے۔

روح ونفس کے بارے میں مقاتل بن سلیمان کا قول

مقاتل بن سلیمان سے روایت ہے کہ انسان کے لیے زندگی روح اور نفس ہے سونے کی حالت

میں اس کا نفس جو صاحب عقل اور سمجھ صاحب دانش ہے نکل جاتا ہے لیکن جسم سے جدا نہیں ہوتا۔ جیسے لمبی رسی کی طرح شعاعیں ہوں۔ پھر سونے والا اپنے نکلے ہوئے نفس ہی کی وجہ سے خواب دیکھتا ہے۔ اور حیات و روح اس کے جسم میں باقی رہتی ہے جن کی مدد سے وہ کروٹ و سانس لیتا ہے اور جب بیدار ہو جاتا ہے تو فوراً تیزی سے نفس لوٹ آتا ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ اسے خواب ہی میں مارنا چاہتا ہے تو اس کے نکلے ہوئے نفس کو روک لیتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے حالت خواب میں نفس نکل کر اوپر چڑھتا ہے اور خواب دیکھتے وقت واپس آ کر روح کو بتا دیتا ہے پھر روح انسان کو اطلاع دیتی ہے اور صبح اٹھ کر اسے تمام خواب یاد ہوتا ہے۔

روح و نفس کے بارے میں ابن مندہ کا قول:

ابن مندہ سے روایت ہے کہ لوگوں میں روح و نفس کی تعریف میں اختلاف ہے۔ کچھ کہتے ہیں نفس مٹی اور آگ سے مرکب ہے۔ اور روح نور و روحانیت سے کچھ کے نزدیک روح لاہوتی ہے اور نفس ناسوتی اور نفس سے انسان کی آزمائش ہے۔ محدث کہتے ہیں کہ روح و نفس میں ذاتی فرق ہے۔ نفس کی سلامتی روح پر ہے اور نفس صورت ہے اور خواہش و شہوت اور آزمائش اس میں معجون مرکب ہے۔ انسان کا نفس سے زیادہ دشمن کوئی نہیں۔ نفس دنیا ہی طلب کرتا ہے اور دنیا ہی سے اسے محبت ہے اور روح آخرت کی دعوت دیتی ہے اور آخرت کو ترجیح دیتی ہے خواہش کو نفس کے تابع بنا دیا گیا اور شیطان کو نفس و ہوا کے تابع بنا دیا گیا۔ فرشتہ عقل و روح کے ساتھ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کی الہام و توفیق سے مدد فرماتا ہے۔

روح کے متعلق کچھ لوگوں کے اقوال

کچھ کے نزدیک روح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے جس کا علم انسان پر پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ کچھ کے نزدیک روح اللہ تعالیٰ کے نور اور زندگی میں سے روشنی اور زندگی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا ارواح اجسام و نفسوں کی موت سے مر جاتی ہیں یا نہیں۔ کچھ کے نزدیک روحوں کو موت نہیں اور نہ ان میں بوسیدگی آتی ہے ایک جماعت کے نزدیک روح انسان کی طرح ہاتھ پاؤں آنکھ ناک کان اور زبان رکھتی ہے۔ کچھ کے نزدیک مومن کی تین روحیں ہیں اور کافر و منافق کی ایک ہے کچھ کے نزدیک انبیائے کرام اور صدیقوں کی پانچ روحیں ہیں۔ بعض کے نزدیک ارواح روحانیہ ہیں اور ملکوت سے پیدا

ہوئیں اور جب صاف وشفاف ہو جاتی ہیں تو عالم ملکوت کی طرف واپس جاتی ہیں۔

ہمارا محاکمہ

میں کہتا ہوں جو روح قبض کی جاتی ہے وہ ایک ہی ہے اور اسی کو نفس کہتے ہیں اور جس روح سے اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں کی مدد فرماتا ہے وہ روح اور ہے۔ انسانی روح نہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے: **ایدھم بروح منہ** یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی روح سے ان کی مدد فرمائی۔ اسی طرح کی وہ روح ہے جس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی روح کو قوت بخشی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے **اذ ایدتک بروح القدس** جب ہم نے آپ کی پاک روح سے تائید کی۔ اسی طرح وہ روح (وحی) دوسری ہے جسے اللہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اتار دیتا ہے جسم کے قویٰ کو بھی ارواح کہہ دیتے ہیں جیسے روح باصرہ، روح شامہ، روح سامعہ وغیرہ دراصل یہ روحیں اجسام میں ودیعت کی ہوئی قوتیں ہیں۔ جو جسم کی موت سے مر جاتی ہیں۔ ان سب سے ایک خاص معنی پر بھی روح کا اطلاق ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی پہچان و محبت توبہ وقبولیت اور اس کی رغبت وطلب پر اس روح کی نسبت روح کی طرف ایسی ہے جیسے روح کی نسبت جسم کی طرف۔ جب اصل روح اس سے محروم ہوتی ہے تو وہ اس کے لیے بمنزلہ اس جسم کے ہوتی ہے جس کی روح ختم ہو۔ یہ وہ روح ہے جس سے اہل معرفت وطاعت کی مدد کی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے لوگ کہتے ہیں کہ فلاں میں روح ہے اور فلاں میں روح نہیں بے وقوف ہے۔ خالی ڈنکا ہے وغیرہ۔

اس لیے علم کی بھی روح ہے اور بھروسہ اور سچائی کی بھی روح ہے۔ اور ان روحوں کے اعتبار سے لوگوں میں مرتبوں کے لحاظ سے بڑے بڑے فرق ہیں۔ کچھ پر یہ روحیں غالب ہوتی ہیں اور انہیں روحانی بنا دیتی ہیں اور کچھ ان سب سے یا اکثر سے محروم ہوتے ہیں اور سفلی بہیمی بن جاتے ہیں۔ واللہ المستعان

☆☆☆

اکیسواں حصہ

نفس کیا ایک ہے یا تین؟

بہت سے لوگوں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے تین نفس ہیں: (۱) نفس مطمئنہ (۲) نفس امارہ (۳) نفس لوامہ۔ پھر کسی پر کوئی نفس غالب ہوتا ہے۔ اور کسی پر کوئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے مطمئن نفس! مجھے نفس لوامہ کی قسم۔ واقعی نفس امارہ ہے اور برائی کی طرف کھینچتا ہے۔ لیکن حقیقت میں نفس تو ایک ہی ہے لیکن اس کے صفاتی طور پر تین نام ہیں۔ مطمئنہ اس لیے کہا گیا کہ وہ اپنے رب کی عبادت و محبت' توبہ و قبولیت اور بھروسہ و خوشنودی سے پرسکون و مطمئن ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ کی رضا و محبت اور خوف و امید کی نشانی غیر کی محبت و رضا اور خوف و رجا سے نظر پھیر لینا ہے کہ انسان رب کی محبت میں ڈوب کر ماسوا کی محبت سے بے پرواہ ہو جائے۔ اس کی یاد میں کھو کر دوسروں کو یاد نہ کرے۔ اور اس کے ملاقات کے شوق میں گم ہو کر غیروں کی ملاقات کا شوق ختم کر دے درحقیقت سکون اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کے دل میں اترتا ہے جو اسے اللہ کی معرفت پر مضبوط کر دیا ہے اور بھاگے ہوئے دل کو اللہ کی طرف لوٹا دیتا ہے۔ گویا اب وہ اپنے رب کے سامنے بیٹھا ہے۔ اسی کے ذریعہ سنتا اور دیکھتا ہے۔ اسی کے ذریعہ چھوڑتا اور پکڑتا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ حرکت کرتا ہے۔ یہ اطمینان اس کے قلب و نفس میں اس کے جوڑوں اور رگوں میں اور اس کی ظاہری و پوشیدہ قوتوں میں شامل ہو جاتا ہے جو اس کی روح کو اللہ کی طرف کھینچ لیتا ہے اور اس کے جوڑ جوڑ کو اس کی خدمات و تقرب کی سعادت پر آمادہ کر دیتا ہے۔

حقیقی سکون کا منبع

حقیقی سکون اللہ تعالیٰ سے اور اللہ تعالیٰ کے ذکر (قرآن) ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے

فرمایا: ''ایمان والوں کے دل اللہ کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں خبردار! اللہ ہی کے ذکر سے دلوں کو چین نصیب ہوتا ہے۔'' اطمینان قلب دلی چین وسکون ہے کہ اس سے پریشانی' قلق درنج دور ہو جائے۔ یہ سوائے اللہ تعالیٰ کی یاد اللہ تعالیٰ کے ذکر کے بغیر کسی اور چیز سے حاصل نہیں ہوتا۔ اللہ کو چھوڑ کر کسی اور سے دل کا مطمئن ہونا اور اس پر بھروسہ کرنا دھوکا اور عجز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ اٹل فیصلہ ہے کہ جو اس کے سوا کسی اور سے سکون پکڑے گا اسے اور زیادہ بے چینی اور بے کلی حاصل ہوگی۔ چاہے وہ کوئی ہو۔ بلکہ اگر کوئی اپنے علم' حال اور عمل پر مطمئن ہو۔ تو اللہ اس سے وہ نعمت ضائع فرما دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کے دکھ اور مصیبتوں کے تیروں کے نشانے بنا دیئے ہیں تا کہ اس کے دوستوں کو معلوم ہو جائے کہ غیر سے تعلقات بڑھانے والا پھلتا پھولتا نہیں۔ اور اس کی امیدیں کبھی پوری نہیں ہوتیں۔ حقیقی سکون یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نام اور صفات کے بارے میں اپنے کلام پاک میں جو کچھ بتایا یا اس کے رسولوں نے جو کچھ بتایا بندہ اس کے آگے سر کو جھکا دے اور بغیر کچھ کہے سنے مان لے اور اس سے اس کے دل میں خوشی وٹھنڈک پیدا ہو جائے۔ کیونکہ اس سے اس کے رسولوں کی زبانی رب کی معرفت حاصل ہوتی ہے دلوں میں برابر ایک ہیجان وقلق رہتا ہے جب تک انسان رب کی صفات واسماء پر اس کی توحید پر' استوائے عرش پر اور اس کے کلام پر ایمان کے ساتھ دلی خوشی وٹھنڈک محسوس نہ کرے۔ یہ پیاسے دل کے لیے بمنزلہ صاف اور ٹھنڈے پانی کے ہے۔ گویا بندے نے سب کچھ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے۔ جس طرح انبیائے کرام نے اسے خبر دی تھی اور اب وہ روز روشن کی طرح صاف اور واضح ہے۔ اگر تمام دنیا ایک طرف ہو اور اللہ کے نبی کی خبر ایک طرف تو اللہ کی قسم اس سچے خبر دینے والے کی خبر بالکل صحیح ہو گی۔ اگر دنیا کے تجربات ومشاہدے اسے غلط بتاتے ہوں۔ دنیا کی مخالفت اللہ والے کے دلی سکون میں ذرا سا خلل' تھوڑی سی بھی رکاوٹ نہ ڈال سکے گی۔ یہ اطمینان کا پہلا درجہ ہے۔ پھر یہ اطمینان بڑھتا ہی رہے گا۔ جیسے جیسے اللہ کی صفات کی آیتیں کانوں میں پڑتی رہیں گی آگے سکون کے بے شمار درجے ہیں۔ یہ سکون ایمان کی جڑوں کی جڑ ہے۔ جس پر ایمان کی عمارت کھڑی کی گئی ہے پھر انسان عالم برزخ کی خبروں اور موت کے بعد زندگی کے حالات سے مطمئن ہو جاتا ہے جیسے وہ ان سب کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔

یقین کی سچائی

یہی یقین کی سچائی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو متصف فرمایا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

بالآخرۃ ھم یوقنون وہ آخرت پر یقین رکھتے ہیں لہٰذا آخرت پر ایمان نہیں ہوسکتا جب تک دل ان تمام باتوں سے مطمئن نہ ہو۔ جن کی رسولوں نے خبر دی ہے اور دلی اطمینان سے درجہ یقین تک نہ پہنچے۔ حقیقت میں ایسے ہی شخص کا آخرت پر سچا ایمان ہوتا ہے۔

حضرت حارثہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ

ایک مرتبہ حضرت حارثہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں مومن ہوں۔ پوچھا ہر سچی بات کی ایک حقیقت ہوتی ہے' تمہارے ایمان کی کیا سچائی ہے؟ فرمایا: میں نے اپنا دل دنیا سے اور دنیا والوں سے ہٹالیا ہے۔ گویا میں اپنے رب کے عرش کو بلند دیکھ رہا ہوں۔ اور جنت والوں کو ملتا جلتا ہوا اور دوزخیوں پر عذاب ہوا تا دیکھ رہا ہوں۔ فرمایا: ''اللہ نے اس بندے کا دل روشن کر دیا ہے۔''

اطمینان کی قسمیں

اسمائے حسنیٰ اور صفات کمالیہ پر اطمینان قلبی کی دو صورتیں ہیں ان پر پکا ایمان واعتقاد ہو اور ان کے تقاضوں پر جو آثار عبودیت ہیں اطمینان قلب ہو مثال کے طور پر تقدیر کا یقین واعتقاد ہو اور تقدیر کے تقاضوں پر جن کے ہٹانے کا بندوں کو حکم نہیں اور نہ ہٹانا ان کے بس کی بات ہے۔ انسان راضی ہو جائے ان کے آگے سر تسلیم خم کر دے ان پر غصے کا اظہار نہ کرے نہ لب شکایت وا کرے۔ اور نہ عقیدے میں حرکت آنے دے' ہاتھ سے نکل جانے والی نعمت پر افسوس نہ کرے اور موجودہ نعمت پر تکبر نہ کرے کیونکہ مصیبت آنے سے پہلے بلکہ پیدا ہونے سے پہلے مقدر میں تھی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ما اصاب من مصیبۃ الخ جو مصیبت دنیا میں آتی ہے اور خاص کر تمہاری جانوں پر وہ جانیں پیدا کرنے سے پہلے ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہت آسان بات ہے تا کہ تم فوت شدہ نعمت پر رنج نہ کرو اور موجودہ نعمت پر تکبر نہ کرو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ما اصاب من مصیبۃ الا باذن اللہ الخ یعنی جو مصیبت پیش آتی ہے اللہ ہی کے حکم سے آتی ہے اور جو اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آئے گا اللہ تعالیٰ اس کے دل کو ہدایت فرمائے گا۔ ان آیتوں کی تفسیر میں اکثر سلف کا قول ہے کہ ان کے یہ معنی ہیں کہ انسان پر کوئی مصیبت آ جائے اور وہ یہ یقین کر کے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اس پر راضی ہو جائے اور اپنا سر جھکا دے یہ اطمینان صفات کے احکام وآثار اور ان کے تقاضوں پر ہے۔ اور یہ عقائد و ایمان پر ایک زائد چیز ہے۔ اسی پر تمام صفات کا اور ان کے آثار و متعلقات کا قیاس کر لو جس طرح سمع و

بصر، رضا، غضب اور محبت وغیرہ یہ تو ایمانی اطمینان ہے۔ اور ایک احسانی اطمینان ہے یعنی خلوص و بے لوثی سے تعمیل ارشاد باری سے دل کو سکون حاصل ہو کہ اپنے ارادے کو یا خواہش کو یا تقلید کو اللہ کے حکم پر مقدم نہ کرے اور ایسے شبہ کے پاس بھی نہ جائے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے ٹکرائے اور ایسی خواہش پوری نہ کرے جو اس کے حکم کے مخالف ہو بلکہ اگر اس قسم کی کوئی بات پیدا بھی ہو تو اسے وسوسہ کی جگہ اتار دے۔ اور خیال کرے کہ اس سے تو یہ بہتر ہے کہ میں آسمان سے زمین پر گر جاؤں۔ یہ خیال جیسا کہ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: صریح ایمان ہے اس اطمینان کی نشانی یہ ہے کہ گناہ کی بے چینی اور بے قراری سے ہٹ کر توبہ کے سکون و مٹھاس اور مسرت کی طرف آ جائے۔ اس سلسلے میں یہ سوچ کر آسانی ہوگی کہ یہ لذت و حلاوت اور فرحت و سرور کا سہرا توبہ کے سر ہے۔ اس کی پہچان اسی کو ہوتی ہے جو دونوں باتوں کا ذائقہ چکھ چکا ہو اور اس کے دل پر دونوں کے آثار ظاہر ہو چکے ہوں۔ اسلیئے توبہ سے وہ سکون حاصل ہوتا ہے جو گناہ کی بے چینی کے مقابلہ پر ہے۔ اگر گنہگار اپنا دل جھانک کر دیکھے تو اس میں خوف، بے قراری، الجھن اور پریشانی وغیرہ پائے گا بے شک غفلت و شہوت کے نشے نے ان پر پردہ ڈال رکھا ہے یاد رکھو ہر شہوت کا ایک نشہ ہوتا ہے جو شراب کے نشے سے زیادہ ہوتا ہے اسی طرح غصے کا نشہ شراب کے نشے سے بڑھا ہوا ہے اسی لیے عاشق اور غصے میں بھرا ہوا انسان ایسے ایسے کام کر گزرتا ہے جو شرابی نشئی نہیں کرتا۔ اسی طرح غفلت و اعراض کی بے چینی سے ہٹ کر توجہ الی اللہ کے چین کی طرف ذکر اللہ کی مٹھاس کی طرف اور محبت و معرفت کے روحانی تعلقات کی طرف آ جائے۔ جبکہ بغیر اس کے روح کو کبھی سکون حاصل نہیں ہوتا بلکہ ان سے محرومیت کی صورت میں روح انتہائی بے چین و پریشان ہوتی ہے۔ مگر اب تو غفلت کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ جب یہ پردے اٹھیں گے تو روح کی بے چینی ظاہر ہو جائے گی۔

ایک لطیف نکتہ

ایک لطیف اشارہ کرنا اس مقام پر ضروری ہے تا کہ قارئین محظوظ ہوں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے ہر عضو کو ایک کمال دیا ہے اگر وہ کمال اسے حاصل نہ ہو تو اسے بے چینی اور بے قراری رہتی ہے مثال کے طور پر آنکھ کا کمال دیکھنے میں ہے اور کان کا کمال سننے میں اور زبان کا کمال بولنے میں۔ پھر جب ان اعضا کے وہ طاقتیں ختم ہو جائیں جن سے کمالات وابستہ تھے تو ان کے چلے جانے سے کمی اور بے چینی پیدا ہو جائے گی۔ دل کا کمال اور دل کا سرور و عیش اور اس کی لذت و شگفتگی، اللہ تعالیٰ کی

معرفت پر اس کی محبت وقبولیت پر اور اس کی طرف شوق وتوجہ پر ہے۔ جب دل اس دولت سے محروم ہو جاتا ہے تو سخت عذاب و بے چینی میں گرفتار ہو جاتا ہے جیسے آنکھ اپنے نور کو کھو کر اور زبان اپنی گویائی اور ذوق کھو کر سخت بے چین ہو جاتی ہے اس صورت میں کسی طرح سے بھی چین وقرار نہیں آتا۔ گو تمام دنیا اس کے قبضے میں ہو۔ اور وہ تمام دنیوی علوم کا ماہر کیوں نہ ہو۔ اسلیئے جب تک اللہ تعالیٰ مقصود اعظم اور محبوب ومعبود نہ ہو۔ اس وقت تک سکون نہیں آتا' سکون کے لیے اللہ تعالیٰ کی عبادت واستعانت بمنزلہ سر کے ہے۔ مفسرین کے اقوال کا حاصل یہی حقیقت ہے جو ہم نے بیان کی۔

ابن عباسؓ: اطمینان والی روح تصدیق کرنے والی روح ہے۔

قتادہؒ: وہ مومن جس کا دل اللہ تعالیٰ کے وعدوں پر مطمئن ہے۔

حسنؒ: وہ روح جو اللہ تعالیٰ کی باتوں کی تصدیق کرتی ہے۔

مجاہدؒ: وہ روح جس نے اللہ تعالیٰ کے رب ہونے کا یقین کر لیا اور اللہ کے حکم کے آگے جھک گئی۔

منصورؒ: اس کے تعمیل احکام واطاعت سے اس میں ٹھنڈک پیدا ہو گئی۔

ابن ابی نجیحؒ: اللہ تعالیٰ کے آگے جھکی ہوئی اور اللہ تعالیٰ کی ملاقات پر یقین والی۔

پتہ چلا کہ نفس مطمئنہ کے سلسلے میں سلف کا کلام انہی دو اصولوں کی طرف لوٹتا ہے کہ علم وایمان سے اطمینان ہو اور ارادہ وعمل سے بھی۔

جب پھر شک سے یقین کی طرف' جہالت سے علم کی طرف' غفلت سے ذکر کی طرف گناہوں سے توبہ کی طرف' ریا سے خلوص کی طرف' جھوٹ سے سچ کی طرف' سستی سے چستی کی طرف' غرور سے عاجزی کی طرف' اکڑ سے عاجزی کی طرف اور بے عملی سے عمل کی طرف آ کر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے تو روح کو چین مل جاتا ہے۔ ان تمام باتوں کی اصل بیداری ہے اور یہ نیکیوں کی بنیادی کنجی ہے۔ کیونکہ جسے آنے والی زندگی کی فکر نہیں اور اللہ کی ملاقات سے بے خبری ہے وہ بمنزلہ سونے والے کے ہے۔ بلکہ اس سے بھی بدتر ہے۔ کیونکہ سمجھ دار آدمی اللہ کے وعدوں اور ڈراؤں سے اور رب کے حکموں اور ممانعتوں کے تقاضوں سے اچھی طرح واقف ہے۔ لیکن حقیقتوں کے پانے سے اور انہیں عملی جامہ پہنانے سے دل کی اونگھ مانع ہے اور ایک نہ ختم ہونے والی غفلت کی نیند میں مبتلا ہے اور خواہشات کی بھول بھلیوں میں پھنسا ہوا ہے۔ اور دن بدن غفلت وخواہش بڑھتی جاتی ہے اور اپنی بُری عادتیں اور گمراہوں کی بری صحبتیں اس پر غالب آتی رہتی ہیں اور وقت ضائع کرنے والوں میں شامل ہی رہتا ہے

تا کہ دوسرے سونے والوں کی طرح اور دوسرے شرابیوں کی طرح خود بھی سویا ہوا اور نشے میں پاتا ہے۔ پھر جب کسی خدائی ڈانٹ سے یہ غفلت کی اونگھ دل سے دور ہوتی ہے تو اس واعظ کی جو ہر مومن کے دل میں موجود ہوتا ہے۔ ڈانٹ سے چونک کر اس کی دعوت پر لبیک کہتا ہے اور اس واعظ کی پیدا کردہ طاقت سے فکر کی فکر ہتھوڑا اٹھا کر اللہ اکبر کا نعرہ بلند کر کے غفلت پر مارتا ہے جس سے ایسی طاقت پیدا ہوتی ہے جس سے اس کی آنکھوں کے سامنے جنت کے محل آ جاتے ہیں

الایا نفس و یحک ساعدینی بسعی منک فی ظلم اللیالی

اے قلب مطمئن ہمیں بڑھنے دے ساتھ ساتھ کرنا ہے طے سفر ہمیں شبہائے تار میں

لعلک فی القیامۃ ان تفوزی' بطیب العیش فی تلک العلالی

ہو گا حصول مقصد عالی ہمیں ضرور پہنچیں گے ہم کبھی نہ کبھی اس بار میں

اسی لیے اس غور و فکر نے ایسا نور پیدا کیا کہ اسے اس کی روشنی میں وہ تمام چیزیں نظر آ گئیں جن کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے اور وہ بھی جن سے اسے موت کے بعد سے لے کر دار القرار تک واسطہ پڑنے والا ہے۔ اور اس نے آنکھوں سے دیکھ لیا کہ آنکھ جھپکنے میں دنیا ختم ہو جاتی ہے کسی کے ساتھ وفا نہیں کرتی۔ چنانچہ وہ اس روشنی میں چونک کر غدم کے پیروں پر کھڑا ہو جاتا ہے اپنے چاہنے والوں کو مار ڈالتی ہے۔ اور ان کے اعضا کاٹ کر انہیں مثلہ بنا کر پھینک دیتی ہے اور حسرت سے کہنے لگتا ہے یا حسرتی علی ما فرطت الخ ہائے افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے اللہ تعالیٰ کے جناب میں کی پھر باقی بیش قیمت زندگی میں اپنے نقصان کی تلافی پر پل جاتا ہے کہ آخرت کے جذبے کو جسے مار چکا تھا زندہ کر سکے۔ اپنی غلطیوں پر آٹھ آٹھ آنسو رو کر ان کی تلافی کر سکے۔ اور زندگی کے باقی وقتوں کو غنیمت سمجھ کر جو کچھ دوڑ دھوپ کی جا سکے کر لے۔ ورنہ خدانخواستہ اگر یہ وقت بھی ہاتھ سے نکل گیا تو صرف کف افسوس ملنے کے سوا رہ کیا جائے گا؟ پھر اس بیداری کی روشنی میں اسے اپنے رب کی نعمتوں کی اپنے اوپر ریل پیل دکھائی دیتی ہے کہ نطفے سے لے کر اب تک دن رات رب کی نعمتوں میں پرورش پاتا رہا ہے اگر ان نعمتوں کو گنا چاہے تو گن بھی نہیں سکتا۔ ایک چھوٹی سی نعمت سانس کی ہے جو چوبیس ہزار بار روزانہ آتی جاتی ہے اور نعمتوں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ پھر وہ اسی روشنی میں دیکھتا ہے وہ نہ اللہ کی نعمتوں کا شمار کر سکتا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اپنی تمام نعمتوں کے حقوق کا مطالبہ کرے تو وہ ایک نعمت کا بھی حق ادا نہیں کر سکے گا۔ اب اسے یقین ہو جاتا ہے کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کے اور عفو و درگزر کے نجات کی کوئی صورت ہی

نہیں۔ پھر اسی بیداری کی روشنی میں دیکھتا ہے کہ اگر وہ تمام جنوں اور انسانوں کے اعمال پر بھی قادر ہو تو وہ بھی اللہ کی عظمت وجلال کے مقابلہ میں کچھ نہیں۔ یہ بھی جبکہ عمل خود اس کی طرف سے ہوں۔ جبکہ عمل بھی صرف اللہ کی توفیق اعانت کے مرہون منت ہیں کہ اس نے ان کے اسباب پیدا فرما کر انہیں آسان بنایا اگر اس کی توفیق کارفرمانہ ہوتی تو ایک عمل بھی سرزد نہ ہوتا۔ اس روشنی میں اسے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اعمال بھی میری طرف سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہیں اور اللہ تعالیٰ ایسے عملوں کو قبول نہیں فرماتا جن میں بندوں کا یہ خیال ہو کہ یہ ہماری طرف سے ہیں کیونکہ ان کے نفسوں کی طرف سے تو برائی اور برائی کے اسباب ہی ظاہر ہوتے ہیں۔ نیکیاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں کہ اللہ نے وہ بغیر کسی قیمت کے اپنی مہربانی سے بخش دی ہیں اب اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ میرا پالنے والا وکارساز اور سچا معبود ہر قسم کی بھلائی کا حق دار ہے۔ اور میرا نفس ہر برائی کی جڑ ہے۔ یہی سوچ تمام اعمال کی جڑ ہے اور یہی سوچ والے کو کو اصحاب الیمین کے مقام تک بلند کرتی ہے۔

پھر اس بیداری کی روشنی میں اس کے لیے ایک اور بجلی چمکتی ہے جس کی روشنی میں اسے اپنی برائیاں اپنے عملوں کی خرابیاں' اپنے جرائم اور اپنے گناہ کہ کس کس طرح میں نے اللہ کی حرمتوں کے پردے پھاڑے اور کیسی کیسی حق تلفیاں کیں نظر آتے ہیں پھر جب ان گناہوں کا مقابلہ اللہ کی نعمتوں سے کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ سب سے بڑا انعام دینے والا کے حق نے اس کی ایک نیکی بھی نہیں چھوڑی جس سے اپنا سر فخر سے بلند کر سکے اس طرح اس کے دل کو راحت وچین نصیب ہو جاتا ہے۔ اس کے اندر عاجزی پیدا ہو جاتی ہے اس کے اعضاء جھک جاتے ہیں اور اللہ کی طرف سر جھکا کر اس حال میں بڑھتا ہے کہ ایک طرف تو اس کی نعمتوں کو دیکھتا ہے اور دوسری طرف اپنے جرموں اور عیبوں کو دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اے رب تیری نعمتوں کا مشاہدہ کر کے اور اپنے گناہ دیکھ کر میں توبہ کرتا ہوں مجھے معاف کر دے۔ گناہ تو ہی معاف فرماتا ہے میرے پاس کوئی نیکی نہیں۔ اور میں حق دار خیر وسعادت نہیں۔ ہاں تیری رحمت کا امید وار اور معافی کا طلب گار ہوں۔ اس خیال سے اسے دو بڑے فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری پر ڈٹ جاتا ہے پھر ایک اور کرن چمکتی ہے جس کی روشنی میں اسے اپنے وقت کی قدر وقیمت کا پتہ چلتا ہے کہ یہی اس کی سعادت کا سرمایہ ہے اس لیے رب کی اطاعت کے کاموں کے سوا اپنے وقت کا ایک سیکنڈ بھی ضائع نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کے ضائع کرنے میں دکھ اور شرمندگی اور نقصان ہی نقصان ہے اور اسے اطاعت سے آباد رکھنے میں بھلائی اور

خوش نصیبی اور فائدہ ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اسلیئے اپنی عمر عزیز کا ایک سیکنڈ بھی ایسے کاموں پر ضائع نہیں کرتا جو آخرت میں کام نہ آئے ۔

مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم
جرس فرماد می دارد کہ بربندید محملہا

نفس کا حساب

پھر وہ اسی روشنی میں بیداری کے محرکات دیکھتا ہے یعنی توبہ کرتا ہے۔ نفس سے ہر دن حساب لیتا ہے کہ آج کی تجارت میں کیا کھویا اور کیا پایا؟ اور ہر وقت ہوشیار رہتا ہے اس کی غیرت اللہ تعالیٰ کی نافرمانی برداشت نہیں کرسکتی۔ اسے شرم آتی ہے کہ غیر اللہ کو اللہ پر فوقیت دے اور اللہ کی رضا اور قرب و کرامت سے جو حصہ اسے ملا ہے اسے دنیا کی جھوٹی دولت کی خاطر بیچ دے اور اپنی گردن کا مالک کسی معشوق کو یا خیال کو بنائے۔ یہ تمام بیداری کے آثار و اسباب ہیں اور یہی نفس مطمئنہ کی ابتدائی منزلیں ہیں۔ جہاں سے اس کا اللہ تعالیٰ کی طرف اور منزل آخرت کی طرف سفر شروع ہوتا ہے۔

نفس لوامہ

اللہ تعالیٰ نے نفس لوامہ کی قسم کھائی ہے فلا اقسم بالنفس اللوامۃ اس کی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک نفس لوامہ ایک حالت پر قائم نہیں رہتا۔ یہ لفظ تلوم سے لیا گیا ہے جس کا مطلب تردد (تلون مزاجی) کا ہے۔ نفس لوامہ بھی اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نشانی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے۔ ہر وقت نئے نئے رنگ بدلتا رہتا ہے کبھی اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتا ہے کبھی غافل ہو جاتا ہے' کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف بڑھتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹ جاتا ہے' کبھی لطیف بن جاتا ہے' کبھی کثیف' کبھی اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے کبھی پتھر بن جاتا ہے۔ کبھی نیکیوں کو پسند کرتا ہے اور کبھی ناپسند' کبھی ان سے خوش ہوتا ہے اور کبھی ناخوش' کبھی ناراض ہوتا ہے اور کبھی راضی' کبھی اچھے عمل کرتا ہے اور کبھی برے۔ جبکہ لمحہ لمحہ ہزاروں رنگ بدلتا رہتا ہے۔ کچھ کے نزدیک لوم (ملامت) سے لیا گیا ہے۔ اس میں پھر اختلاف ہے کہ نفس لوامہ کس کا نفس ہے؟ بعض کے نزدیک مومن کا نفس ہے اور لعن طعن اس کی صفات مجردہ میں سے ہے۔

حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ مومن ہمیشہ اپنے نفس پر لعن طعن کرتا رہتا ہے کہ فلاں کام سے کیا مقصد تھا اور فلاں کام کیوں کیا۔ اس سے تو اچھا فلاں کام تھا کیوں نہ اسے کیا وغیرہ۔

کچھ کے نزدیک نفس لوامہ مومن کا نفس ہے جو مومن کو گناہ میں مبتلا کر دیتا ہے' پھر اس پر ملامت کرتا ہے یہ لعن طعن ایمان ہی کی دلیل ہے کیونکہ بد بخت کا نفس گناہوں پر ملامت نہیں کرتا۔ بلکہ گناہ نہ کرنے پر آپس میں ایک دوسرے کو ملامت کرتے ہیں۔

کچھ کے نزدیک نفس لوامہ دونوں (کافر و مومن) کا نفس ہے۔ مومن گناہ کرتا اور طاعت نہ کرنے پر لعن طعن کرتا ہے اور کافر خواہشات اور حمزہ کو چھوڑنے پر ملامت کرتا ہے۔

کچھ کے نزدیک یہ ملامت قیامت کے دن پیش آئے گی۔ ہر آدمی اپنے اپنے نفس پر ملامت کرے گا برا ہے تو برائی پر اور نیک ہے تو کوتاہی اعمال پر۔

یہ تمام اقوال درست ہیں اور ان میں کوئی ٹکراؤ نہیں کیونکہ نفس ان سب باتوں سے موصوف ہے اور اسی لحاظ سے اسے لوامہ کہتے ہیں۔

نفس لوامہ کی اقسام

نفس لوامہ کی دو اقسام ہیں:

(۱) لوامہ ملومۃ۔ یعنی جاہل و ظالم نفس' جسے اللہ اور اس کے فرشتے غیرت دلائیں گے۔

(۲) لوامہ غیر ملومہ: یہ وہ نفس ہے جو برابر اپنے جسم کو اعمال کی کوتاہی پر غیرت دلاتا رہتا ہے۔ جبکہ اپنی ہمت کے مطابق نیکیوں میں وہ کوشش کرتا رہتا ہے۔

سب سے افضل نفس وہ ہے جو اللہ کی اطاعت کی کوتاہی پر خود کو جھنکتا رہتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے کاموں میں برا کہنے والوں کی برائیاں برداشت کرتا رہتا ہے۔ اور کسی کی پرواہ نہیں کرتا۔ بے شک یہ اللہ تعالیٰ کی ملامت سے نجات پا جائے گا۔ لیکن جس کا نفس اپنے اعمال سے راضی ہو اور کوتاہی پر پوچھ گچھ نہ کرے اور دوسروں کی نکتہ چینی سے گھبرائے وہ اللہ کی ملامت سے نجات نہ پائے گا۔

نفس امارہ

نفس امارہ برا نفس ہے۔ کیونکہ یہ ہر برائی پر ابھارتا رہتا ہے یہ اس کی طبیعت کا تقاضا ہے لیکن جسے اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرما کر ثابت قدم رکھے اور مدد کرے کیونکہ کوئی اپنے نفس کی برائی سے سوائے اللہ تعالیٰ کی مدد سے بچ نہیں سکتا اللہ تعالیٰ نے عزیز کی عورت کی طرف سے نقل کر کے فرمایا: **وما ابری نفسی ان النفس الامارۃ الخ** میں اپنے نفس کو بری نہیں سمجھتی واقعی نفس برائی کی طرف بہت ہی

ابھارتا ہے۔لیکن میرا رب جس پر رحم فرمائے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ولو لا فضل اللہ علیکم الخ** اگر تم پر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی مہربانی نہ ہوتی تو تم میں سے کوئی کبھی بھی پاک نہ ہوتا۔اللہ تعالیٰ نے اپنے سب سے زیادہ پیارے اور معزز بندے کے لیے فرمایا: **ولولا ان ثبتناک الخ** اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو آپ ان کی طرف کچھ نہ کچھ جھک ہی جاتے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ کے خطبہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہوتے تھے۔الحمدللہ! ہم اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتے ہیں اسی سے مدد مانگتے ہیں' اسی سے گناہوں کی معافی مانگتے ہیں اور ہم اپنے نفسوں کی برائیوں سے اور برے اعمال سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں' جسے وہ ہدیت دے۔اسے کوئی گمراہ کرنے والا نہیں اور جسے وہ گمراہ کرے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں۔

نفس کے اندر شر مخفی ہے جو برے عمل کرا دیتا ہے اگر اللہ بندے کو اس کے نفس پر چھوڑ دے تو بندہ اس کی بُرائی سے اور برے اعمال سے ہلاک ہو جائے اور اگر اسے توفیق دے اور اس کی مدد کرے تو نجات پا جائے۔آئیں ہم بھی اپنے معبود سے دعا کریں کہ اے رب ہمیں ہمارے نفسوں کی شرارتوں اور برے اعمال سے بچالے۔آمین

اللہ تعالیٰ ان دونوں نفسوں (امارہ' لوامہ) سے لوگوں کو آزماتا ہے مثال کے طور پر نفس مطمئنہ سے عزت بڑھاتا ہے۔نفس ایک ہی ہے' پہلے امارہ پھر لوامہ ہے اور پھر مطمئنہ اور یہ اطمینان اس کا انتہائی کمال اور سنوار ہے۔اللہ نفس مطمئنہ کی لشکروں سے مدد فرماتا ہے اس نے اس کا ساتھی ایک فرشتے کو بنا دیا ہے جو لگاتار اس کے ساتھ رہتا ہے۔اسے سیدھا رکھتا ہے اس میں سچ ڈالتا رہتا ہے اور سچائی کی طرف مائل کرتا رہتا ہے اور اس کی حسین وجمیل صورت دکھاتا رہتا ہے اور غلطی پر ڈانتا رہتا ہے اس سے نفرت دلاتا رہتا ہے اور اس کی ڈراؤنی اور بری صورت دکھاتا رہتا ہے۔اور قرآن مجید کی تلاوت' اذکار اور نیک اعمال پر مدد کرتا رہتا ہے۔اور ہر طرف سے نیکیوں کے وفد اور توفیق کے سپاہی اس کے پاس آتے رہتے ہیں۔اور انہیں قبول کرنے اور اللہ کا شکر ادا کرنے سے اس کی مدد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اب وہ نفس امارہ سے ہمت کے ساتھ جنگ کر سکتا ہے۔اس کے لشکروں اور ملک کا بادشاہ ایمان ویقین ہے اور تمام اسلامی لشکر اس کے جھنڈے تلے ہے اور اس کی طرف دیکھ رہا ہے اگر یہ ڈٹا رہا تو لشکر بھی ڈٹا رہے گا ورنہ بھاگ کھڑا ہوگا۔پھر اس لشکر کے کمانڈر (سپاہی) اور مقدمۃ الجیش ایمان کی شاخیں ہیں۔جس طرح نماز' روزہ' حج' زکوٰۃ' جہاد' وعظ ونصیحت اور عوام کے ساتھ ہمدردی اور اچھا برتاؤ وغیرہ اور اس کی اندرونی

جڑیں جن کا واسطہ دل سے ہے۔ اخلاص' بھروسہ' قبولیت' استغفار' محاسبہ' صبر' بردباری' فروتنی' مسکینی' دل میں اللہ کی اور اس کے رسول ﷺ کی بے پناہ محبت اللہ کے احکام وحقوق کی بڑائی اللہ تعالیٰ کے لیے اور اللہ کے دین میں غیرت' بہادری' پاک دامنی' سچائی اور شفقت ورحمت ہیں۔ اور ان سب کا سرا اخلاص اور سچائی ہے۔ مخلص وصادق اس سیدھی راہ پر چلنے سے تھکتا نہیں اور سوچ سوچ کر قدم اٹھاتا ہے۔ مگر شیطان جھوٹے اور ریاکار سے یہ سیدھی راہ چھڑا دیتے ہیں اور وہ حیران وپریشان رہ جاتا ہے چاہے عمل کرے یا نہ کرے بلکہ اس کے عمل بھی اللہ تعالیٰ سے دوری ہی کا سبب بنتے ہیں۔ بہرحال جو اللہ کی مدد سے اللہ کے لیے قدم اٹھاتا ہے۔ وہ نفس مطمئنہ کے لشکر میں سے ہے نفس امارہ کا ساتھی شیطان ہوتا ہے جو اس سے جھوٹے وعدے کرتا ہے' پوری نہ ہونے والی امیدیں دلاتا رہتا ہے اسے جھوٹ میں ڈالتا رہتا ہے' برائیوں پر ابھارتا رہتا ہے اور برائیوں کو خوبصورت شکلوں میں دکھاتا رہتا ہے' بڑی بڑی امیدیں دلاتا ہے اور جھوٹ ایسی شکلوں میں دکھلاتا ہے کہ اسے سوچے بغیر قبول کرے اور اس کی طرف متوجہ ہو جائے اور طرح طرح سے دھوکے دیتا رہتا ہے مثال کے طور پر جھوٹی امیدیں دل میں ڈال دیتا ہے تباہ کرنے والی خواہشات میں ڈال دیتا ہے جن میں خواہش وارادے مدد کرتے ہیں اسی سے اس پر ہر بری بات کی راہ کھل جاتی ہے' خواہش اور ارادے سے بہتر کوئی شیطان کا مددگار نہیں۔ پھر اس کے بھائی انسانی شیطانوں کو بھی پتہ ہے کہ ممنوعہ چیزوں میں اسے جھونکنے پر خواہشات سے بہتر کوئی مددگار نہیں آخر وہ اس کی محبوب وپسندیدہ چیز کو ڈھونڈ نکالتے ہیں اور پوری کوشش سے اسے اس کے طلب کرنے پر آمادہ کرتے ہیں اور اسے گمراہ کر دیتے ہیں پھر جب نفس خواہشات کا دروازہ کھول دیتا ہے تو وہ اس دروازے سے اندر داخل ہو کر خوب فساد وادھم مچاتے ہیں اور قتل وغارت گری کرتے ہیں۔ جیسے دشمن دشمن کے شہر فتح کر کے ان میں لوٹ مار مچاتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ایمان کے' تلاوت قرآن کے' اور ذکر ونماز کے نشانات کو مٹاتے ہیں' مسجدیں بے آباد کر کے گرجوں اور آتش کدوں کو آباد کرتے ہیں اور شراب خانوں اور جوا خانوں میں چلے جاتے ہیں۔ بادشاہ کو گرفتار کر کے اس کا ملک چھین لیتے ہیں اور اسے اللہ تعالیٰ کی عبادت سے ہٹا کر رنڈیوں میں اور بتوں کی پوجا پر لگا دیتے ہیں اور اطاعت کی عزت سے نکال کر گناہوں کی دلدل میں پھنسا دیتے ہیں اور رحمانی سماع سے دھکے دے کر شیطانی سماع کی طرف پہنچا دیتے ہیں اور رب العالمین سے ملنے کی توقع دور کر کے شیطانی بھائیوں سے ملنے کی رغبت پیدا کر دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو پہلے اللہ کے حقوق کی نگرانی کیا کرتا تھا وہ سور چرانے لگتا ہے اور

جسے عزیز و رحمٰن کی خدمت کا اعزاز حاصل تھا آج وہی شیطان رجیم کی خدمت کے لیے مستعد ہو کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ جبکہ نفس مطمئنہ کا ساتھی فرشتہ ہے اور نفس امارہ کا ساتھی شیطان ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: انسان پر شیطان بھی اترتا ہے اور فرشتہ بھی (برے خیالات بھی آتے ہیں اور اچھے بھی' شیطانی خیالات تو برائی پر اور حق کو جھٹلانے پر ابھارتے ہیں۔ اور نیک خیالات بھلائی پر اور تصدیق حق پر ابھارتے ہیں۔ پھر جس کے دل میں نیک خیالات آئیں اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ اور یقین کر لینا چاہیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور دوسری صورت میں شیطان رجیم سے اللہ کی پناہ طلب کرنی چاہیے۔ پھر آپ نے آیت **الشیطان یعدکم الفقراء الخ** شیطان ایک طرف تو تمہیں محتاجی سے ڈراتا ہے اور دوسری طرف تمہیں بے حیائیوں کی رغبت بھی دیتا ہے جس سے لازمی طور پر محتاجی آ جاتی ہے' پڑھ کر سنائی۔

نفس مطمئنہ اور نفس امارہ کی چھینا جھپٹی

فرشتہ اور ایمانی لشکر تو نفس مطمئنہ سے توحید و احسان' صبر و توکل توبہ و رجوع' نیکی و تقویٰ اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت و توجہ' موت اور موت کے بعد زندگی کی تیاریوں کو چاہتے ہیں۔ اور شیطان اور شیطانی لشکر نفس امارہ سے برخلاف کام چاہتے ہیں۔ ہر اس چیز پر شیطان مسلط کر دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے نہ ہو جس سے اللہ کی خوشنودی اور تابعداری مطلوب نہ ہو اور جس کے حصے کر دیئے گئے ہوں اور شیطان نفس امارہ کو ان پر نائب بنانا چاہتا ہے اور نفس مطمئنہ کے عمل چھین لینا چاہتا ہے تاکہ نفس امارہ مضبوط ہو جائے اس لیے نفس مطمئنہ سے عمل چھیننے کا بہت زیادہ خواہش مند رہتا ہے۔ نفس مطمئنہ پر یہ بات بہت مشکل ہے کہ شیطان و نفس امارہ سے عمل محفوظ رکھ سکے۔ اور عمل ویسے کا ویسے اللہ تعالیٰ تک پہنچ جائے۔ اگر ایک عمل بھی جوں کا توں اللہ تعالیٰ تک پہنچ جائے تو نجات کا ذریعہ بن سکتا ہے لیکن شیطان و نفس امارہ ایک عمل کو بھی خالص اللہ تک پہنچنے نہیں دیتے کسی عارف باللہ کا قول ہے کہ اگر مجھے پتہ لگ جائے کہ میرا ایک ہی عمل ویسے کا ویسے اللہ تعالیٰ تک پہنچ گیا ہے تو مجھے موت سے اس مسافر سے بھی زیادہ مسرت ہو جو طول طویل سفر کے بعد اپنے گھر واپس آتا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر مجھے پتہ چل جائے کہ اللہ تعالیٰ نے میرا ایک ہی سجدہ قبول کر لیا تو مجھے موت سے زیادہ کوئی غائب (عزیز) بھی پیارا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

انما یتقبل اللہ من المتقین. ''اللہ پرہیزگاروں کے عمل قبول فرماتا ہے۔''

نفس مطمئنہ اور نفس امارہ میں مقابلہ

نفس امارہ نفس مطمئنہ کے سامنے خم ٹھونک کر کھڑا ہے اگر نفس مطمئنہ کوئی نیکی کرتا ہے تو نفس امارہ بھی اس کی نقل کرتا ہے اور اس کے مقابلہ پر بُرائی کرتا ہے۔ کہ اس کی نیکی خراب کر دے۔ اگر وہ ایمان و توحید لاتا ہے تو یہ شک و نفاق اور شرک و غیر اللہ کی محبت اور غیر اللہ سے خوف و امید لے آتا ہے اور جب تک یہ غیر اللہ کی محبت و خوف کو اللہ کی محبت و خوف وغیرہ پر مقدم نہیں کر دیتا آرام سے نہیں بیٹھتا۔ عوام کا یہی حال ہے جب کوئی خالص اتباع رسول کا عمل پیش کرتا ہے تو یہ لوگوں کے خیالات و اقوال کو وحی پر مقدم کیے بغیر نہیں رہتے۔ اور ایسے غلط تصورات ڈالتے ہیں جن سے کمال اتباع رسول میں رکاوٹ پیدا ہو۔ سنت کو تمام حالات میں پنچ نہ بنایا جائے اور لوگوں کے خیالات کی طرف کچھ نہ کچھ رجحان ہو جائے اسلیئے ان دونوں کے درمیان جنگ کا سلسلہ جاری رہتا ہے فتح اسی کو حاصل ہوتی ہے جس کی اللہ تعالیٰ معاونت فرماتا ہے جب وہ اخلاص و توکل صدق و محاسبہ نفس اور توبہ و انابت لاتا ہے تو یہ ان کے الٹ عمل لاتا ہے اور انہیں کئی سانچوں میں ڈھال لیتا ہے۔ اور یقین دلانے کے لیے اللہ کی قسمیں کھا کر کہتا ہے کہ میرا مقصد صرف ہمدردی اور صلح کل ہے۔ حالانکہ بالکل جھوٹا ہوتا ہے کیونکہ اس کی غرض صرف اپنا الو سیدھا کرنا ہوتا ہے اور دائرہ اتباع سے اور سنت کو بنیاد بنانے سے ہٹا کر اپنی خواہشوں کو پورا کرنا مد ہوتا ہے۔ اللہ کی قسم! اتباع سنت کے دائرہ سے نکلنا خواہش و رائے کے قید خانے میں پھنس جانا اور تنگی و تاریکی و وحشت میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس لیے نفس امارہ دنیا میں بھی قید ہے' برزخ میں بھی تنگ جگہ قید رہے گا اور قیامت والے دن تنگ ترین جگہ میں قید ہوگا۔

نفس امارہ دل و دماغ کو ماؤف بنا دیتا ہے

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ نفس امارہ دل و دماغ کو ماؤف بنا دیتا ہے اور جو کام افضل و اشرف اور اعلیٰ ہیں انہیں غلط اشکال میں پیش کرتا ہے عوام عقلوں میں تو بچے ہوتے ہی ہیں اور جن چیزوں کے عادی ہوتے ہیں اور ان سے مانوس ہوتے ہیں (اور ابھی دودھ چھڑانے کی مدت تک بھی نہیں پہنچے ہوتے بلوغت کا تو ذکر ہی کیا ہے جس کے بعد انسان اچھے برے میں تمیز کر لیتا ہے اور بُری باتوں سے بچ کر اچھی باتیں اختیار کر لیتا ہے) اور انہیں چھوڑنا پسند نہیں کرتے۔ دیکھیں یہی نفس امارہ خالص توحید کو جو مہر و ماہ سے بھی زیادہ روشن ہے' ناقص اور مکروہ صورت میں دکھلاتا ہے کہ اس سے تو اکابر کے مراتب میں فرق

آتا ہے کہ انہیں ان کے مقام سے گرا کر صرف عبودیت کے مقام پر کھڑا کر دیا جاتا ہے اور ذلت وفقرا اور احتیاج کے گھڑے میں پھینک دیا جاتا ہے کہ انہیں نہ کوئی اختیار ہے نہ ان کا ارادہ کسی چیز میں کارفرما ہے اور نہ وہ بغیر اللہ کی اجازت کے سفارش ہی کر سکتے ہیں۔ یہ جادوگر نفس ان باتوں کو اکابر کی انتہائی تنقیص بنا کر دکھاتا ہے کہ یہ ان کی حق تلفی ہے ان کو ان کے مرتبوں سے گرا دینا ہے' انہیں مسکین وفقیر بنا دینا ہے' اور ان کی شان میں بہت بڑی گستاخی ہے۔ غلط باتوں میں آ کر عوام خالص توحید سے باغی ہو کر چلا اٹھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اجعل الالھتہ الھا و احدا الخ واہ انہوں نے تو تمام معبود ختم کر کے صرف ایک ہی معبود برقرار رکھا' تو یہ ایک عجیب بات ہے۔

اسی طرح خالص اتباع سنت رسول کو بھونڈے طریقے سے پیش کرتا ہے کہ واہ تم تو علماء کا درجہ کم کر رہے ہو ائمہ کے اعلیٰ اقوال ٹھکرا رہے ہو اماموں کی بہت قیمتی دعائیں ٹھکرا رہے ہو' انہوں نے قرآن و حدیث کی روشنی ہی میں تو رائے قائم کی ہو گی وہ ہم سے زیادہ علم والے تھے ان کی بے ادبی کرتے ہوئے شرم نہیں آتی۔ یہ منہ اور مسور کی دال' اکابر کے اقوال کے سامنے بڑھ کر باتیں بناتے ہو۔ علماء کی شان میں بدگمانیاں کرتے ہو بھلا ان سے کوئی صحیح بات بھی چھپ سکتی ہے ہم کس بنیاد پر ان کا انکار کر سکتے ہیں اور انہیں چھوڑ کر کس طرح درست راستہ پا سکتے ہیں اس طرح کی چکنی چپڑی باتوں سے عوام کو اتباع رسول ﷺ اور قرآن وسنت سے سخت نفرت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اپنے اپنے پیشواؤں کی باتوں کو محکم اور واجب الاتباع سمجھ لیتے ہیں اور معصوم رسول ﷺ کی حدیثوں کو (متشابہ سمجھ کر) ان کے اقوال کے مطابق بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر ان کے مطابق بن جاتی ہیں تو قبول کر لیتے ہیں ورنہ رد کر دیتے ہیں۔ یا دور کی تاویل گھڑ لیتے ہیں یا یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہماری سمجھ سے باہر ہیں اور نفس امارہ قسم کھا کھا کر یقین دلاتا ہے کہ ہماری غرض صرف بھلائی اور صلح کل ہے۔ جبکہ اللہ کو اچھی طرح معلوم ہے کہ ان کے دلوں میں کیا برائی ہے؟

اخلاص کا خودساختہ نقشہ

اسی طرح اخلاص کو نفرت رنگ میں پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی خالص اللہ کے لیے عمل کرے گا اور کسی کے لیے کوئی عمل بھی نہیں کرے گا تو لوگ اس سے کترائیں گے اور وہ لوگوں سے کترائے گا۔ اور باہمی کینہ ومخالفت ہو جائے گی زیادہ سے زیادہ تھوڑے سے عمل خالص اللہ کے لیے کر لے جن کا تعلق لوگوں سے نہ ہو اور باقی تمام عمل غیر اللہ کے لیے کرے۔

نفس سحارۃ (امارہ) کی تلبیس

اسی طرح غیرت دینی کو اور اللہ کے دین وحکم سے نکلنے والوں سے جہاد کو اس رنگ میں دکھاتا ہے کہ تم اللہ کی مخلوق کے دشمن بن کر انہیں تنگ کرتے ہو اور ان سے لڑتے ہو' سخت ترین مشقت میں پڑتے ہو تنقید کرنے والوں کے ہدف ملامت بنتے ہو اور بلاوجہ لوگوں کی دشمنی مول لیتے ہو۔

اسی طرح جہاد کے بارے میں سمجھاتا ہے کہ ہوش کے ناخن لو کیا غضب کر رہے ہو کیا یہ ظلم نہیں کہ مردوں کو قتل کر کے ان کی عورتوں کو گھروں میں قید کر لو اور ان کے بچوں کو یتیم کر کے غلام بنالو اور ان کا مال بانٹ کھاؤ۔

زکوٰۃ وصدقے کے سلسلے میں اسی طرح کہتا ہے کہ ذرا سوچو سمجھو اس طرح تو تم خالی ہاتھ رہ جاؤ گے اور فقیر وقلاش بن کر دوسروں کا منہ دیکھو گے اور ٹکڑے ٹکڑے کو ترس جاؤ گے۔

اللہ کی صفات کمالیہ کے بارے میں کہتا ہے کہ ان سے تو اللہ کی مخلوق سے مشابہت لازم آتی ہے اور اللہ کا ہم مثل ہونا ضروری ہے جبکہ یہ غلط ہے اور صفات کمالیہ سے اللہ کو معطل کرنے کو اور لادینی کو اس خوب صورتی سے پیش کرتا ہے کہ دیکھ اللہ کی عظمت وتنزیہہ اس صورت میں ہے کہ اسے تمثیل وتشبیہ سے بری سمجھا جائے اور اس کے پنڈلی' چہرہ اور ہاتھ وغیرہ نہ مانے جائیں۔

یہ کمال کی بات ہے کہ جن صفات واخلاص وافعال کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے نفس اسی جیسی خوب صورتی کے ساتھ ان صفات واخلاص وافعال کو لاتا ہے جو اللہ کو ناپسند ہیں اور سب کو گڈمڈ کر دیتا ہے اس تلبیس ابلیس سے اہل دانش ہی بچ سکتے ہیں۔ کیونکہ افعال ارادوں کے تابع ہوتے ہیں اور ارکان کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور دونوں کام نفس انجام دیتا ہے۔ یہ بظاہر تو ایک جیسے معلوم ہوتے ہیں لیکن حقائق میں مختلف ہیں۔ مندرجہ ذیل افعال کے جوڑوں پر غور کرو۔

مدارات ومداہنت' خشوع ایمان ونفاق' خودداری وغرور' حاجت وظلم' تواضع وذلت' دینی قوت وحاکمانہ تسلط' غیرت دینی وغیرت نفسانی' اللہ کے لیے غیظ وغضب اور نفس کے لیے غیظ وغضب' سخاوت واسراف' رعب وعزت وبڑائی کی حفاظت اور غرور' بہادری وجرأت' دوراندیشی وبزدلی' درمیانہ روی وبخل' پرہیز وبدگمانی' نصیحت وغیبت' ہدیہ ورشوت' فراست وظن' صبر وسنگدلی' معافی وذلت' دل کی سلامتی اور غفلت ونادانی' اظہار نعمت وفخر بہ نعمت' رجا اور تمنا' بھروسہ اور دھوکہ' دل کی خوشی اور اتراہٹ' دلی نرمی وبے صبری' ناراضگی وکینہ' مقابلہ وحسد' محبت ریاست وامامت' اللہ کے لیے محبت اور اللہ کے ساتھ محبت'

احتیاط و وسوسہ' توکل و عجز' ملکی اور شیطانی الہام' اقتصاد و تقصیر' اجتہاد و غلو' وقار و ثالنا' نصیحت و ملامت' سبقت و جلدی اور وقت ضرورت حالات کی اطلاع اور شکایت وغیرہ سے مذکورۂ بالا فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صفت جس کی صورت ایک ہی ہے اچھی بھی ہوتی ہے اور بری بھی جیسے:

غیرت' غرور' طمع' تحمل' خشوع' حسد' غبطہ' جرأت' افسوس کرنا' حرص' تنافس' فرح' حزن' اسف' غضب' اظہار نعمت' حلف' فروتنی' خاموشی' زہد' ورع' خلوت' عزلت' خودداری' حمیت اور غیبت

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: ایک غیرت اللہ کو پسند ہے اور ایک ناپسند۔ جو غیرت پسند زنا کے سلسلے میں ہے اور ناپسند غیر زنا کے سلسلے میں ہے۔ ایک مغرور کی چال اللہ کو پسند ہے اور ایک ناپسند۔ لڑائی میں غرور کی چال اللہ کو پسند ہے۔ ایک حدیث میں ہے: بس دو اشیاء میں حسد (غبطہ) ہے کسی کو اللہ نے مال دیا ہو اور وہ اسے اللہ کی راہ میں دن رات لٹاتا رہتا ہو اور کسی کو اللہ نے دین کی سمجھ دی کی ہو۔ اور وہ اس سے دینی فیصلے کرتا رہتا ہو اور دوسروں کو سکھاتا بھی رہتا ہو۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ مہربان ہے اور نرمی کو پسند فرماتا ہے اور نرمی پر اتنا دیتا ہے جتنا سختی پر نہیں دیتا۔ فرمایا: جسے نرمی میں حصہ ملا ہے اسے بھلائی میں حصہ ملا ہے۔ پتہ چلا کہ نرمی ایک اچھی صفت ہے اس جیسی صفت سستی اور کاہلی ہے جو بری صفت ہے کیونکہ سست امکان مصلحت کے باوجود دیر کرتا ہے اور نرم مزاج حتی المقدور تحصیل مصلحت میں نرمی سے کام لیتا ہے۔ اسی طرح خدمت کرنا ایک اچھی صفت ہے اور مداہنت (چکنی چپڑی باتیں کرنا) بری دونوں میں فرق یہ ہے کہ مدارات کرنے والا اپنا حق نکلوانے کے لیے یا سیدھی راہ پر لانے کے لیے کسی سے پیار و محبت سے پیش آتا ہے اور چکنی چپڑی باتیں کرنے والا کسی کو باطل پر جمانے کے لیے یا اسے اس کی خواہش پر قائم رکھنے کے لیے اس کی خوشامد کرتا ہے۔ ایمان والے خاطر و مدارات کرتے ہیں اور منافق خوشامد کرتے ہیں۔ اس کی مثال اس طرح سمجھو کہ ایک آدمی کو پھوڑا نکلا ہے اور تکلیف سے چیخ رہا ہے اس کا علاج کرنے کے لیے ایک نرم مزاج طبیب آتا ہے اور اسے دیکھ بھال کر اسے نرم کر کے پکا کر اس کا فاسد مادہ نرمی و آسانی سے نکال دیتا ہے۔ پھر ایسا مرہم لگا دیتا ہے جو مادہ کو ختم کر دے اور خرابی کو روک دے۔ پھر گوشت صحیح (زخم صحیح) کرنے والا مرہم لگاتا ہے پھر اس پر پوڈر ڈال دیتا ہے تاکہ رطوبت جذب ہو جائے اور پٹی باندھ دیتا ہے اور یہ عمل ٹھیک ہونے تک جاری رہتا ہے اس کے برعکس خوشامد کرنے والا کہتا ہے کوئی ڈر کی بات نہیں' فکر نہ کیجئے پٹی باندھ لیجئے پھر اس سے بے فکر ہو جاتا ہے بالآخر اس میں پیپ پڑ جاتی ہے اور روز بروز بڑھتی جاتی ہے اور بہت تکلیف بڑھا دیتی ہے

یہی مثال بعینہٖ نفس مطمئنہ اور نفس امارہ پر سچی آتی ہے اب دیکھئے جب چنے کے برابر زخم کا یہ حال ہے تو اس بیماری کا کیا حال ہوگا جو نفس امارہ کی پیدا کی ہوئی ہے جو خواہشات کی کان ہے' ہر بری بات کی بنیاد ہے اور اس سے شیطان بھی بڑے مکر و فریب کے ساتھ ملا ہوا ہے کہ اس سے وعدے کرتا رہتا ہے امیدیں دلاتا رہتا ہے اور اس پر ہر قسم کا جادو کرتا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ فائدہ والے کام کو نقصان دہ اور نقصان دہ کام کو نفع بخش اور اچھے کو برا اور برے کو اچھا سمجھنے لگتا ہے صحیح پوچھیں تو یہ جادو کی سب سے بڑی قسم ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فانی تسحرون. پھر تم پر کہاں سے جادو کیا جا رہا ہے؟ انہوں نے تو رسولوں پر الزام لگایا تھا کہ ان پر جادو کا اثر ہے جبکہ وہ بری تھے مگر اپنے گریبان میں جھانک کر نہیں دیکھا کہ ہم خود ہی اس آفت میں مبتلا ہیں۔ اور رسولوں پر یہ بھی الزام لگایا تھا کہ وہ گمراہ ہیں۔ امن میں خلل ڈالتے پھرتے ہیں انہیں جنون ہے اور موٹی عقل کے ہیں جبکہ خود ہی ان برائیوں میں مبتلا تھے۔

شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگنے کی وجہ

انبیائے کرام علیہم السلام اور علماء نے نفس امارہ سے اور اس کے ساتھی شیطان سے جو اللہ کی پناہ مانگنے کا حکم دیا ہے اسی لیے دیا ہے کہ یہ دونوں ہر برائی کی جڑ ہیں اور دونوں اکٹھے مل جل کر کام کرتے ہیں ؎

مل جل کے کام کرنے میں رہتے ہیں ساتھ ساتھ
حق دوستی کا کرتے ہیں ہر وقت ہم ادا

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فاذا قرأت القرآن الخ' واما ینزغنک من الشیطان الخ' وقل رب اعوذبک من همزات الخ' قل اعوذ برب الفلق' الخ' قل اعوذ برب الناس الخ مطلب یہ کہ جب تم قرآن پاک پڑھنے کا ارادہ کرو تو شیطان رجیم سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کرو۔ اگر شیطان کی طرف سے تمہارے دل میں کوئی خدشہ پیدا ہو تو اللہ کی پناہ مانگ لیا کرو۔ کیونکہ وہ خوب سننے والا اور جاننے والا ہے۔ آپ فرمادیں کہ اے رب میں شیطان کے وسوسوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔ اور اے رب! اس سے بھی کہ وہ میرے پاس آئیں۔ آپ فرمادیں کہ میں مخلوق کی برائی سے صبح کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اور اندھیرے کی برائی سے بھی' جبکہ وہ پھیل جائے۔ اور گرہوں میں پھونکنے والیوں کی برائی سے بھی اور حسد کرنے والے کی برائی سے بھی جب وہ حسد کرے۔ آپ فرمادیں کہ میں

وسوسہ ڈالنے والے اور چھپ جانے والے انسانوں اور جنوں کی برائی سے جو لوگوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالتے رہتے ہیں۔ لوگوں کے رب کی ان کے بادشاہ کی اور ان کے معبود کی پناہ مانگتا ہوں یہ استعاذہ نفس امارہ سے اور اس کے ساتھی سے ہے۔ کیونکہ یہ نفس کا بدترین ساتھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو اور مسلمانوں کو حکم دیا کہ میری ہمہ گیر و کامل ربوبیت سے ان دونوں مخلوقوں سے جن کا شر و فساد بہت بڑا ہے پناہ مانگو۔ ان دونوں دشمنوں کے درمیان دل ہے۔ ان دونوں کی شرارتیں لگاتار اس کا دروازہ کھٹکھٹاتی رہتی ہے اور مسلسل باری باری آتی جاتی رہتی ہے۔ اس بڑی برائی کے جراثیم شہوت' حب دنیا' حرص' طمع غضب اور ان کے متعلقات مثلاً غرور' حسد' ظلم اور حاکمانہ تسلط وغیرہ ہیں۔ جو نفس امارہ میں پیدا ہوتے ہیں اور اسے بیمار کر دیتے ہیں پھر فریب اور خیانت کرنے والا طبیب (شیطان) جو اس کے مرض سے واقف ہے اس کی بیمار پرسی کرتا ہے اور اسے قسم قسم کے زہر اور نقصان دہ چیزیں بتا جاتا ہے اور اپنے جادو سے یہ بات ذہن نشین کرا جاتا ہے کہ شفا انہی سے ملے گی۔ پھر دل کی کمزوری بیماری سے نفس امارہ کی قوت سے اور شیطان سے متفق ہو جاتی ہے۔ پھر اسے ان دونوں سے مسلسل امداد ملتی رہتی ہے کیونکہ نقدی معاملہ ہے اور موجودہ لذت ہے اور دعوت دینے والے ہر سمت سے آ جا رہے ہیں۔ خواہش ابھار رہی ہے۔ شہوت آسانی مہیا کر رہی ہے عوام نمونہ ہیں ان کی مشابہت و نقل کرنے کو دل چاہتا ہے۔ دل کو یہ بات اچھی بھی معلوم ہوتی ہے کہ جس عیش میں عوام ہوں وہ ہمیں بھی حاصل ہو۔ ان رکاوٹوں کے ہوتے ہوئے خاص طور پر جب کہ روز بروز ان میں زیادتی ہی ہوتی رہتی ہو۔ ایمان و جنت کی دعوت وہی مانے گا جسے اللہ توفیق کی امداد عطا فرمائے اپنی رحمت سے اس کی مدد کرے اس کی حفاظت و حمایت کی ضمانت لے لے اور اس کے دل کی بصیرت کھول دے۔ کہ وہ دنیا کا تیزی سے زوال و انقطاع دیکھ لے۔ اور یہ بھی کہ دنیاداروں سے کتنی جلدی چھن جاتی ہے اور ان کے ساتھ کیا کیا کھیل کھیلتی ہے؟ اور یہ بھی کہ دنیا دائمی زندگی کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے سمندر میں کوئی انگلی ڈال کر نکال لے۔ بھلا پانی جو انگلی پر ہے اس کی سمندر کے پانی کے مقابلہ میں کیا حیثیت ہے؟

خشوع ایمان اور خشوع نفاق میں فرق

خشوع ایمان یہ ہے کہ دل اللہ کی تعظیم و جلال اور اس کے وقار و رعب کے آگے شرم سے جھک جائے اور ڈر و شرم سے' محبت و حیا سے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی بوچھاڑ اور اپنے گناہوں کی زیادتی دیکھ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے جب دل جھک جائے گا تو اعضا بھی جھک جائیں گے۔

خشوع نفاق

مصنوعی طور پر تکلف کے ساتھ اعضا پر ظاہر ہوتا ہے' دل اس سے خالی ہوتا ہے ایک صحابیؓ نے خشوع نفاق سے اللہ کی پناہ مانگی۔ پوچھا گیا کہ خشوع نفاق کیا ہے؟ فرمایا کہ جسم تو جھکا ہو مگر دل جھکا ہوا نہ ہو اللہ کے آگے وہ شخص جھکتا ہے جس کی شہوت کی آگ بجھ چکی ہو اور اس کا دھواں بھی اس کے سینے سے ختم ہو چکا ہو۔ اور اس کا سینہ صاف ہو اس میں نور و عظمت چمک اٹھا ہو۔ اسلیئے اس خوف وفا کی وجہ سے جو اس کے سینے میں بھری ہے اس کی نفسانی خواہشات مر چکی ہیں اور اعضا کی آتشی قوتیں بجھ چکی ہیں دل میں اطمینان و وقار آ گیا ہے اب اسے اللہ تعالیٰ ہی سے اور اس کے ذکر سے ہی چین آتا ہے۔ اس کے رب کی طرف سے اس پر سکینہ کا نزول ہوتا ہے جس سے وہ مطمئن ہے۔

محبت کے معنی

محبت کے معنی مطمئن کے ہیں کیونکہ جبت اس نیچی زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی ٹھہر جائے۔ دل محبت خشوع وسکون والا دل ہے اس کی نشانی یہ ہے کہ رب کے جلال وعظمت کے آگے اپنی انتہائی ذلت و انکساری کا اظہار کرے اور اس کے آگے سجدے میں گر جائے پھر موت تک سجدے سے سر ہی نہ اٹھائے۔ دل متکبر اپنے غرور و تکبر کی وجہ سے بلند و ابھرا رہتا ہے جیسے اونچی زمین کہ اس میں پانی نہیں ٹھہرتا۔

خشوع نفاق اصل میں خشوع نہیں بلکہ خشوع کا بہانہ ہے کہ تصنع کے طور پر دکھاوے کے لیے اعضا جھکا دیئے جائیں اور قلب میں خشوع نہ ہو بلکہ شہوتوں سے بھرپور ہو اور برے ارادے عروج پر ہوں اور جوش مار رہے ہوں بظاہر جھکاؤ ہے جبکہ میدان کا اژدھا اور جھاڑی کا شیر پسلیوں کے اندر چھپا ہوا ہے کہ موقعہ ملتے ہی چھیر کھائے۔

غرور و خودداری میں فرق

خودداری یہ ہے کہ انسان کمینے پن سے بری عادتوں سے اور طمع ولالچ سے بچتا رہے۔ اور اپنا نفس ان رذائل میں داخل کرنے سے اونچا سمجھے۔ غرور دو اشیاء کے درمیان سے سر اٹھاتا ہے کہ خود کو اونچا اور دوسروں کو نیچا سمجھا جائے اس کے برخلاف خودداری دو عظیم الشان عادات سے پیدا ہوتی ہے نفس کی شان عزت و بزرگی قائم رکھنا اور اس کے مالک کی تعظیم و تکریم کرنا کہ اس کا بندہ کمینہ' گرا ہوا اور خسیس نہ

ہو۔ پھر ان دونوں باتوں کا لحاظ کر کے نفس کی شرافت کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے کہ اس کی حفاظت و نگرانی کی جائے۔ اور کسی بری عادت میں نہ گرنے دیا جائے یہ چیز نفس کی صلاحیت پر اور اللہ تعالیٰ کی امداد پر موقوف ہے جو دل صلاحیت و امداد سے خالی ہے وہ تمام بھلائیوں سے خالی ہے۔

حمیت و جفا میں فرق

حمیت نفس کا اس تھن سے شیر ملامت چھڑانا ہے جو خبائث و رذائل کا سرچشمہ ہے گو دودھ کی کثرت ہو اور لوگ اس پر ٹوٹ پڑ رہے ہوں۔

لہٰذا اگر تم چاہو تو اس میں جلدی کرو کہ محمود و مشکور بنو اور چاہو تو دیر لگاؤ کہ صلہ گنوا بیٹھو۔ اس کے برخلاف نفس کے جفا کی سختی' دل کی شقاوت اور طبیعت کی کثافت ہے۔ جس سے ایک بہت بری عادت پیدا ہوتی ہے جسے زیادتی کہتے ہیں۔

تواضع اور رسوائی میں فرق

اللہ تعالیٰ کی معرفت سے اس کے اچھے نام اور صفات جلالیہ کی پہچان سے اور اس کی تعلیم و محبت سے اسی طرح اپنے نفس کی معرفت سے اس کی تفصیلات سے اس کے کاموں کے عیبوں سے اور اس کی مصیبتوں سے ایک عادت پیدا ہوتی ہے جسے عاجزی کہتے ہیں۔ مطلب کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دل کا ٹوٹ جانا اور اس کی مخلوق سے محبت و پیار اور رحمت و شفقت سے پیش آنا' اپنے آپ کو دوسروں سے اچھا نہ جاننا' اور اپنا کسی پر حق نہ سمجھنا بلکہ یہ سمجھنا کہ مجھ سے اچھے ہیں اور ان کے حقوق مجھ پر واجب ہیں۔ یہ خلق جمیل اللہ تعالیٰ اپنے محبوب اور مقرب و معزز بندوں کو ہی عطا فرماتا ہے۔

اس کے برخلاف رسوائی ایک قسم کی دناءت و خست اور نفس کی ذلت ہے کہ نفسانی لذتوں اور شہوتوں کے حاصل کرنے کے لیے انسان اپنے آپ کو پست کر دے جیسے کمینوں کی اپنا مطلب نکالنے میں تواضع ہوتی ہے اور مفعول بہ کی فاعل کے لیے ہوتی ہے۔ یہ دراصل تواضع نہیں بلکہ رسوائی ہے اللہ تعالیٰ کو تواضع پسند ہے اور رسوائی ناپسند۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: مجھ پر وحی کی گئی کہ تم عاجزی کرو۔ کسی پر کوئی فخر نہ کرے اور نہ کوئی کسی پر بغاوت کرے۔

انکساری کی اقسام

انکساری کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ کے حکم کے آگے اس کی تعمیل کے لیے اور ممانعت کے وقت اس سے بچنے کے لیے پست ہو جانا۔ کیونکہ نفس آرام طلبوں کے لیے تعمیل حکم میں شرماتا ڈرتا ہے اور اس سے ایک قسم کا انکار اور بندگی سے انکار پیدا ہوتا ہے اور ممانعت کے وقت منع کی ہوئی چیز کو حاصل کرنا چاہتا ہے پھر جب بندہ اللہ کے حکم و ممانعت کے لیے اپنے نفس کو ذلیل کر دیتا ہے تو بندگی کے لیے عاجزی ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) رب کی عظمت و جلال کے لیے اور اس کی عزت و بڑائی کے لیے تواضع' جب کبھی نفس ناک چڑھائے تو بندہ رب کی عظمت و انفرادیت کو اور اس کے سخت غصے کو یاد کر کے ٹھنڈا ہو جائے اور عاجزی اختیار کر لے۔ اس طرح اللہ کی عظمت سے اس کا دل ٹوٹ جائے گا وہ اللہ کی ہیبت سے ڈر جائے گا اور اس کے غلبہ سے پست ہو جائے گا یہ عاجزی کی انتہا ہے جو تواضع کی پہلی قسم کو لازم ہے لیکن پہلی قسم اس کو لازم نہیں۔ اصل متواضع وہی ہے جس میں دونوں قسم کی تواضع پائی جائیں۔

دینی قوت حاصل کرنے اور بڑا بننے میں فرق

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا دین بلند کرنے کے لیے بڑا بننا یہ ہے کہ شرعی حکموں کی عظمت برقرار رکھی جائے۔ شرعی قوانین جاری کر کے ان سے فائدہ اٹھایا جائے۔ اور ان کا پورا پورا احترام رکھا جائے۔ اور ذاتی بڑا بننا یہ ہے کہ ریاست و حکومت کی طلب ہو' اپنے بنائے ہوئے قوانین جاری کئے جائیں چاہے شریعت کو تقویت پہنچے یا نہ پہنچے بلکہ اگر اس راہ میں کوئی بات آڑے آ جائے تو وہ بے پروائی سے ٹھکرا دی جائے اور اپنے مطلب مفاد کو شریعت پر مقدم رکھا جائے۔

ذاتی حمیت اور دینی حمیت میں فرق

دینی حمیت کو حکم و حاکم کی بڑائی پیدا کرتی ہے اور اپنی طرف داری کو نفس کی تعظیم اور نفسانی ختم شدہ لذتیں پیدا کرتی ہیں۔ دینی حمیت میں اللہ کے حقوق کی عظمت برقرار رکھنے کے لیے غصہ کیا جاتا ہے یہ اس میں پیدا ہوتی ہے جس کے دل پر اللہ کے غلبہ کا آفتاب چمک رہا ہو۔ اور اس کے نور سے اس کا جام دل لبالب بھر گیا ہو۔ ایسے شخص کو اپنی ذات کے حق کے لیے غصہ نہیں آتا۔ بلکہ اس آفتاب سلطان کے نور کی وجہ سے آتا ہے جو اس کے دل پر روشنی کرتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ کو جب غصہ آتا تو آپ کے رخسار غصے سے سرخ ہو جاتے اور پیشانی پر پسینہ آ جاتا جو غصہ کو ختم کر دیتا تھا۔ اور آپ کو دینی طرف داری ہی کی بنا پر غصہ آتا تھا۔ حضرت اسلم کا بیان ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کو غصہ آتا تھا تو آپ کی ٹوپی گرم ہو جاتی تھی۔ اپنی طرف داری میں نفس کے اندر طلب لذت کے لیے یا فوت شدہ لذت کی وجہ سے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ فتنہ نفس میں ہے اور فتنہ ہی شعلہ ہے۔ اور نفس آتش شہوت اور غصے کی آگ سے بھڑک اٹھتا ہے۔ کیونکہ شہوت وغضب ایسی آگیں ہیں جو اعضاء پر حرارت پیدا کر دیتی ہیں خواہ اللہ کے حق کے لیے یہ گرمی نفس مطمئنہ کی طرف سے یا اپنے حق کے لیے نفس امارہ کی طرف سے۔

سخاوت اور فضول خرچی میں فرق

سخی دانا و بینا ہوتا ہے اور کسی نہ کسی حکمت ہی سے سخاوت کے موقع پر سخاوت کرتا ہے اور اسراف کرنے والا فضول خرچ ہے۔ اکثر بلا موقعہ و محل کے خرچ کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی موقعہ پر بھی خرچ کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ نے اپنی دانائی سے مال میں حقوق رکھے ہیں جو دو قسم کے ہیں۔ حقوق مقررہ اور حقوق غیر مقررہ۔ حقوق مقررہ جیسے زکوٰۃ' صدقہ فطر اور جن کا خرچ اٹھانا لازم ہے' ان کا خرچہ۔

اور حقوق غیر مقررہ جیسے مہمان کا حق' ہدیہ دینے والوں کا بدلہ' اور وہ خرچہ جس سے عزت و آبرو قائم رہے۔ سخی یہ تمام حقوق خوشی خوشی پوری طرح سے اس امید پر ادا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی صلہ دے گا۔ اسلیئے وہ دل کی سخاوت سینے کی فراخی اور نفس کی بخشش کے ساتھ خرچہ کرتا ہے۔ لیکن مسرف کا شہوت و خواہش کی وجہ سے ہاتھ کھلا ہوتا ہے اور اندھا دھند خرچ کرتا ہے نہ تو خرچ کا اندازہ رکھتا ہے اور نہ مصلحت کی رعایت پیش نظر رکھتا ہے۔ اگر اتفاقیہ کوئی حکمت نکل آئے تو نکل آئے سخی کی مثال اس جیسی ہے جو زرخیز زمین میں بھیج بوتا ہے اور ایسے مواقع تلاش کرتا ہے جہاں پھل پھول پیدا ہوں۔ اور مسرف کی مثال اس کی سی ہے جو سخت و بنجر زمین میں بیج بوتا ہے اگرچہ حسن اتفاق سے کہیں اس کا ڈالا ہوا بیج اُگ بھی آئے اور پھل بھی آ جائے۔ لیکن عام طور پر بیج بے کار ہی جاتا ہے۔ برخلاف سخی کے کہ اس کا بیج پھلتا پھولتا ہے اور پروان چڑھتا ہے بلکہ اسے تو کبھی کثرت پیداوار کی وجہ سے نباتات اکھیڑ کر ہلکی بھی کرنی پڑتی ہے تاکہ باقی اچھی طرح سے پرورش پائے اور زمین کی پوری طرح سے تربیت کر سکے۔ اصل اور مطلق جواد (سخی) تو اللہ تعالیٰ ہے۔ عالم علوی اور سفلی کی ہر بخشش اللہ کی بخشش کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے سمندر کے مقابلہ میں ایک قطرہ' بلکہ اس سے بھی کم۔ پھر وہ قطرہ بھی اسی کی

بخشش میں سے ہے اور وہ ایک اندازے سے جتنا چاہتا ہے اتارتا ہے۔ اس کی بخشش اس کی دانائی کے مطابق ہی ہوتی ہے اور موقع ومحل کی نسبت ہی سی ہوتی ہے۔ گو عوام کی آنکھوں سے وہ موقع چھپا ہو۔ اللہ تعالیٰ کو اپنا فضل اتارنے کا موقع معلوم ہے اور یہ بھی کہ کون سا محل اس کے فضل کا حقدار ہے اور کون سا نہیں۔

تکبر وخوف میں فرق

جب دل اللہ تعالیٰ کی عظمت ومحبت اور جلال وجبروت سے بھر جاتا ہے تو اس پر سکینہ اترتی ہے اور ایک نور چھا جاتا ہے پھر وہ خوف زدہ ہو جاتا ہے اور بندے کے چہرے سے مٹھاس وہیبت خارج ہونے لگتی ہے اور اس کے دل کی گہرائیوں میں اللہ کی محبت وہیبت داخل ہو جاتی ہے۔ پھر اس کی طرف لوگوں کے دل مائل ومانوس ہونے لگتے ہیں۔ اور اسے دیکھ کر آنکھوں میں ٹھنڈک محسوس ہونے لگتی ہے اب اس کی باتیں بھی نور والی' اس کا نکلنا بھی نور والا' اس کا داخل ہونا بھی نور والا اور اس کا عمل بھی نور والا ہو جاتا ہے اگر وہ خاموش رہتا ہے تو اس پر وقار چھایا رہتا ہے اور اگر باتیں کرتا ہے تو انہیں دل اور کان بڑے شوق سے سنتے ہیں۔

اس کے برخلاف جب کسی کا دل جہالت وظلم سے بھر جاتا ہے تو اس سے عبودیت رخصت ہو جاتی ہے اور اس پر اللہ کی ناراضی چھا جاتی ہے اب وہ لوگوں کو ٹیڑھی نگاہ سے دیکھتا ہے' اکڑ کر چلتا ہے' اپنے آپ کو دوسروں پر فضیلت دیتا ہے اور دوسروں کو قابل عزت نہیں سمجھتا۔ اپنے آپ کو اونچا شمار کرنے لگتا ہے۔ ملنے والوں کو سلام نہیں کرتا اور اگر کوئی اسے سلام کرتا ہے تو سلام کا جواب دے کر سمجھتا ہے کہ میں نے اس پر بڑا احسان کیا۔ ہنس مکھ چہرے سے نہیں ملتا بلکہ ترش روئی سے ملتا ہے اور سمجھتا ہے کہ میرے تو لوگوں پر حقوق ہیں۔ لیکن مجھ پر کسی کا حق نہیں اور میں سب سے اچھا ہوں لیکن مجھ سے کوئی اچھا نہیں۔ ایسا آدمی دن بدن اللہ تعالیٰ سے دور ہوتا جاتا ہے لوگوں کی نظروں میں ذلیل ورسوا ہو جاتا ہے اور سب اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ جبکہ مہابت (خوف) عظمت الٰہی کی نشانی ہے اور غرور' بڑائی ظلم و جہالت کی نشانی ہے۔

صیانت وتکبر میں فرق

عزت وآبرو کی حفاظت (صیانت) کرنے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جو بہت زیادہ سفید اور قیمتی جوڑا پہن کر بادشاہ کے دربار میں جانا اور حکام ورؤسا سے ملنا چاہتا ہے۔ واضح ہے کہ یہ اپنے

کپڑوں کو میل کچیل گرد وغبار اور داغ دھبوں سے پاک وصاف رکھنے کی بہت کوشش کرے گا تا کہ کپڑے بادشاہ کے دربار میں جانے کے قابل رہیں۔ اور بڑی احتیاط رکھے گا اور ان جگہوں سے بچ کر نکلے گا۔ جہاں کپڑوں پر چھینٹیں پڑنے کا خطرہ ہو۔ اور اپنے کپڑوں پر کسی داغ دھبے کو یا گندی کی چھینٹ کو برداشت نہ کرے گا اور اگر اتفاق سے کوئی چھینٹ پڑ گئی تو فوراً اسے صابن سے اچھی طرح صاف کر کے دھوئے گا تا کہ اس کا نشان بھی باقی نہ رہے۔ یہی حال دل ودین کی حفاظت کرنے والے کا ہوتا ہے تم اسے گناہوں کے داغوں اور دھبوں سے بچتا ہوا پاؤ گے جیسے بہت سفید کپڑے پر گندی کا گہرا دھبہ یا داغ پڑ جاتا ہے اس سے کہیں زیادہ گہرا اثر دل پر گناہوں کا ہوتا ہے لیکن آنکھیں کپڑوں کے دھبوں کو دیکھ لیتی ہیں مگر دل کے دھبے دیکھ نہیں سکتی ہیں کیونکہ لاپرواہی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ تم اس اللہ تعالیٰ کے بندے کو تہمت کی جگہوں سے بھاگتا ہوا لوگوں سے بچتا ہوا اور ان سے دور رہتا ہوا پاؤں گے تا کہ اس کے دل کے مہین وبہت زیادہ سفید کپڑے پر رنگ دینے والوں، ذبح کرنے والوں اور باورچیوں کے کپڑوں کی طرح گناہوں کی چھینٹیں نہ پڑ جائیں۔ غرور کرنے والا بھی احتیاط کرنے میں اس کے مثل ہے لیکن وہ لوگوں کی گردنوں پر چڑھنا اور انہیں اپنے پیروں سے روندنا چاہتا ہے اس کی حفاظت اور طرح کی ہے اور اس کی اور طرح کی۔

شجاعت وجرأت میں فرق

بہادری کا تعلق دل سے ہے۔ شجاعت نازک اور خطرناک موقعوں پر جمے رہنے کا نام ہے۔ یہ عادت صبر اچھے خیال سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جب فتح کی امید کے ساتھ ساتھ صبر ہوگا تو انسان نازک ترین موقعوں پر بھی جما رہے گا جیسے بزدلی برے خیال اور بے صبری سے پیدا ہوتی ہے یعنی اس میں نہ فتح کی امید ہوتی ہے اور نہ صبر کی مدد۔ بزدلی کی جڑ بدخیالی ہے اور بزدل کا دل خدشہ سے بھرا ہوتا ہے جس کا منشا پھیپھڑے ہیں۔ بدگمانی اور دلی وسوسہ کے وقت پھیپھڑے پھول جاتے ہیں اور دل پر دباؤ ڈال کر اسے بھینچ دیتے ہیں۔ اور اسے اس کی جگہ پر بے قرار کر دیتے ہیں۔ اسلیئے دل میں بے قراری و بے چینی پیدا ہو جاتی ہے اسی وجہ سے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: انسان کے اندر بدتر خلق دل نکال دینے (ہلا دینے والی) نامردی اور ہائے ہائے کرانے والا لالچ ہے۔ یہاں نامردی کو خالع کہا گیا کیونکہ یہ پھیپھڑے کے پھولنے کی وجہ سے دل کو اس کی جگہ سے باہر نکال دیتی ہے۔ جبکہ بدر کے دن ابوجہل نے عتبہ سے کہا تھا تیرا تو پھیپھڑا پھول گیا ہے (تو تو نامرد ہو گیا ہے) پھر جب دل ہی اپنی جگہ سے ہٹ

جائے تو عقل کی تدبیر بھی ضائع بھی جاتی ہے آخر کار اعضا پر بھی فساد ظاہر ہو جاتا ہے وہ درست طور سے کام انجام نہیں دیتے۔ بہادری دل کی حرارت اور اس کا غصہ ہے کہ دل ڈٹ کر کھڑا ہو جاتا ہے اور جم جاتا ہے۔ پھر جب مختلف اعضاء دل کو ڈٹا ہوا دیکھتے ہیں تو اس کی مدد کرتے ہیں کیونکہ اعضا دل کے خدام ولشکر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب دل بھاگ کھڑا ہوتا ہے تو اس کا پوری فوج بھاگ پڑتی ہے۔ بہادری بھی اقدام ہے۔ جس کا سبب لاپروائی اور انجام پر نظر نہ ڈالنا ہے جرأت میں نفس غیر موضع اقدام میں بھی اقدام کر گزرتا ہے اور عوارض سے نظر چرا لیتا ہے۔ چاہے فائدہ یا نقصان اٹھانا پڑ جائے۔

حزم وجبن میں فرق

وہ دور اندیش ہے جس نے غور وفکر اور حوصلہ کے ساتھ معاملہ کو باریکی سے سمجھنے کی جدوجہد کی اور اس کی کمی وزیادتی کا اندازہ لگا کر ہر پہلو کے مطابق ومناسب تجویز کے بارے میں سوچا' لفظ حزم قوت و جمع کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ حزمۃ لکڑیوں کے گٹھے کو کہتے ہیں۔ حازم معاملہ کے ہر پہلو کے بارے میں غور کرتا ہے اور اس کے حل کا بہترین طریقہ سوچ لیتا ہے۔ لہٰذا دور اندیشی اور غور وفکر کی روشنی میں اقدام کا موقع نہ سمجھ کر اس سے باز رہتا ہے بزدلی اور کمزوری کی وجہ سے نہیں۔

اقتصاد وشح میں فرق

معاش اچھی عادت ہے جو عدل وحکمت سے پیدا ہوتی ہے عدل کی وجہ سے خرچ کرنے نہ کرنے میں میانہ روی بھرتی جاتی ہے اور حکمت سے خرچ کیا یا نہ کیا جاتا ہے غرض کہ ان دونوں سے صفت معاش (درمیانی راہ پیدا ہوتی ہے۔ جو دو مذموم طرفوں افراط وتفریط کے درمیان ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ولا تجعل یدک مغلولۃ الخ** اپنا ہاتھ گردن میں بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی پھیلا دو۔ کہ خود قابل الزام وخالی ہاتھ ہو کر بیٹھ جاؤ۔ پھر ارشاد ہوتا ہے: **والذین اذا انفقوا الخ** جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ ضائع کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں بلکہ ان کا خرچ متعدل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **کلوا واشربوا و لا تسرفوا.** کھاؤ' پیو مگر اسراف (فضول خرچی) نہ کرو۔

شح (بخل وحرص) بری عادت ہے۔ جو بدگمانی اور نفس کی کمزوری سے پیدا ہوتی ہے اور شیطان کے وعدے سے اسے حوصلہ ملتا ہے۔ یہاں تک کہ انسان انتہائی حریص بن جاتا ہے اور پیسہ پیسہ خرچ کرتے ہوئے سسکتا ہے۔ کہ کہیں فقیر نہ بن جاؤں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ان الانسان خلق ھلوعا الخ** انسان حریص پیدا کیا گیا ہے اگر اسے محتاجی چھو لیتی ہے تو چیخ پڑتا ہے اور اگر مال آ جاتا ہے تو اسے

دانتوں سے پکڑ لیتا ہے۔

احتراز و بدگمانی میں فرق

محترز (محتاط) اس کی طرح ہے جو اپنا مال و سواری لے کر سفر پر چل نکلتا ہے اور ہر ڈاکو اور خطرناک جگہ سے پوری کوشش سے بچتا ہے اور ہر خطرے کے مقابلے کے لیے ظاہری اسباب سے مصلح ہے۔ گویا دشمن سے مقابلے کے لیے پوری طرح سے تیار ہے اس کی ہوشیاری نے اس سے بچنے کے لیے تمام ظاہری سامان حاصل کر لیے ہیں اور اس کی ہمت نے اسے بدگمانی سے بچا لیا ہے بدگمانی یہ ہے کہ لوگوں کی طرف سے دل بدگمانیوں سے بھر جائے۔ اور اس کا اثر زبان و اعضا پر ظاہر ہونے لگے۔ اور لوگ بھی ایسے شخص پر نکتہ چینی اور لعنت و ملامت کرتے رہیں۔ یہ ان سے بغض رکھے اور وہ اس سے۔ اور یہ ان سے ڈرے اور وہ اس سے۔ جبکہ محترز لوگوں میں ملنے کے باوجود ان سے احتیاط برتتا ہے اور بدگمان ان سے ملتا ہی نہیں اور ان سے دل میں کینہ کپٹ اور بغض رکھتا ہے۔

فراست و گمان میں فرق

خیال صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ دل کی روشنی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور اندھیرے کے ساتھ بھی اسی طرح دل کی پاکیزگی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور ناپاکی کے ساتھ بھی۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اکثر گمانوں سے بچنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی بتایا کہ بعض گمان گناہ ہوتا ہے مگر اہل فراست کی تعریف فرمائی **ان فی ذالک لایات للمتوسمین.** ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ **ای للمتفرسین.** بے شک ان میں فراست والوں کے لیے بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔ حکم خداوندی ہے **یحسبھم الجاھل الخ** جاہل انہیں سوال نہ کرنے کی وجہ سے مالدار سمجھتے ہیں تم انہیں (فرست سے) ان کی پیشانیوں سے پہچان لوگے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے: **ولو تشاء لا ربناکھم الخ** اگر ہم چاہتے تو انہیں آپ کو دکھا دیتے آپ انہیں ان کے چہروں سے ان کے طرز کلام سے پہچان جائیں گے۔ پتہ چلا کہ اصل فراست دل سے متعلق ہے۔ جو صاف و شفاف اور میل کچیل سے پاک ہوتی ہے اور تقریب کی دلیل ہے۔ مومن اللہ کے نور سے دیکھتا ہے جو اللہ نے اس کے دل میں مقرر فرمایا ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا کہ مومن کی فراست سے ڈرتے رہو۔ کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔ مومن کو اللہ کے قرب سے فراست حاصل ہوتی ہے کیونکہ جب دل اللہ کے نزدیک آ جاتا ہے تو اس سے ادراک و معرفت حق کی

رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں اور وہ اپنے مرتبے کے مطابق اللہ کے قریب والے روشن دان سے روشنی حاصل کرتا ہے اور اس روشنی میں وہ چیزیں دیکھ لیتا ہے جو پوشیدہ ہیں اور دور سے دکھائی نہیں دیتیں۔ چنانچہ ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے قرب کے لیے فرائض سب سے اہم حصہ ادا کرتے ہیں۔ اور بندہ نفلوں سے بھی میرے قریب آتا رہتا ہے یہاں تک کہ مجھے اس سے محبت ہو جاتی ہے پھر جب میں اس سے پیار کرنے لگتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہے جن سے وہ سنتا ہے۔ آنکھیں بن جاتا ہوں جن سے دیکھتا ہے ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور پاؤں بن جاتا ہے جن سے وہ چلتا ہے۔ پھر وہ میری ہی بات سنتا ہے' میری ہی بنائی ہوئی چیزیں دیکھتا ہے میرے ہی حکم کے مطابق پکڑتا ہے اور میرے ہی حکم کے مطابق قدم اٹھاتا ہے معلوم ہوا کہ تقریب سے اللہ کی محبت حاصل ہوتی ہے اور جب اللہ چاہنے لگتا ہے تو بندے کے تمام اعضاء اس کے حکم کے مطابق حرکت کرنے لگتے ہیں اور اس کا دل ایک صاف آئینہ کی طرح ہو جاتا ہے۔ جس میں حقائق کے برعکس بلا کم و کاست نظر آنے لگتے ہیں اور اس کی فراست غلطی نہیں کرتی۔ یہ علم غیب نہیں بلکہ علام الغیوب نے ایسے دل میں حق ڈال دیا ہے جو اس سے نزدیک ہے اور اس کے نور سے چمک رہا ہے اور اوہام و وساوس کی ابلہ فریبیوں سے بلند ہے۔ جب دل پر نور کا غلبہ ہو جاتا ہے تو اس کی کرنیں اعضا تک بھی پہنچنے لگتی ہیں۔ یہی نور دل سے آنکھوں میں آتا ہے اور حقیقتوں کو ظاہر کر دیتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ صحابہ کرامؓ کو جو مقتدی ہوتے تھے (دل کی آنکھوں سے یا نور کی فراست سے) نماز میں دیکھ لیا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے مکہ میں اپنی آنکھوں سے بیت المقدس کو دیکھ لیا۔ ایک مرتبہ آپ نے مدینہ میں خندق کھودتے کھودتے شام کے محل' صنعاء کے دروازے اور کسریٰ کے شہر دیکھے۔ ایک مرتبہ مدینہ میں موتہ میں لڑنے والے سپہ سالاروں کو شہید ہوتے دیکھ لیا اور ایک مرتبہ حبشہ کے بادشاہ کو حبشہ میں وفات پاتے ہوئے دیکھ لیا۔ جبکہ آپؐ مدینہ میں تھے۔ پھر آپ نے میدان میں جا کر غائبانہ نماز بھی پڑھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایران کی زمین نہاوند میں اپنے سپہ سالار اور مسلمانوں کے لشکر کو دشمن سے لڑتا ہوا دیکھا اور ہدایت فرمائی کہ پہاڑ کے آگے رہو جبکہ آپ مدینہ میں تھے۔ ایک مرتبہ آپؐ کے پاس مذحج کے چند آدمی جن میں اشتر نخعی بھی تھے آئے آپؐ نے اشتر کو خوب غور سے دیکھ کر پوچھا یہ کون ہے؟ بتایا گیا کہ یہ مالک بن حارث ہے فرمایا اسے کیا ہو گیا ہے؟ اس پر اللہ تعالیٰ کی مار ہو۔ میں اس کی طرف سے مسلمانوں کے ایک سخت دن دیکھ رہا ہوں ایک دفعہ عمرو بن عبید

حسن کے پاس آئے فرمایا: یہ نوجوانوں کا سردار ہے اگر محدث نہیں۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کی فراست

کہتے ہیں ایک مرتبہ امام شافعی علیہ الرحمۃ اور محمد بن حسن مسجد حرام میں بیٹھے ہوئے تھے اتنے میں ایک شخص آیا۔ محمد بولے میرے خیال میں یہ بڑھئی ہے۔ امام شافعی بولے میرے خیال میں لوہار ہے پوچھنے پر معلوم ہوا کہ پہلے لوہار تھا اور اب تاجر ہے۔

ابوالقاسم منادی علیہ الرحمۃ کی فراست

ایک مرتبہ ابوالقاسم منادی کی بیمار پرسی کے لیے ان کے پاس ابوالحسن بوشنجی اور حسن لوہار آئے انہوں نے آدھے درہم کے سیب ادھار خرید لیے تھے راستے میں جب یہ دونوں آپ کے پاس پہنچے تو آپ نے فرمایا: یہ کیسا اندھیرا ہے؟ انہوں نے خیال کیا کہ شاید ادھار سیب خریدنے کی وجہ سے آپ نے یہ الفاظ فرمائے ہیں چنانچہ دونوں الٹے پاؤں واپس ہو گئے اور سیب کی قیمت ادا کر کے پھر آئے۔ انہیں دیکھتے ہی آپ نے فرمایا کہ اتنی جلدی انسان کا اندھیرے سے نکلنا ممکن ہے؟ مجھے اپنا حال بتاؤ۔ دونوں نے سیب کا واقعہ بیان کیا۔ سن کر فرمایا تم میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی پر بھروسہ تھا کہ وہ قیمت ادا کرے دے گا۔ اور وہ شخص تم دونوں سے تقاضا کرتے ہوئے شرما رہا تھا۔

ابوعثمان حمیری علیہ الرحمۃ کی فراست

ابوزکریا نخشبی اور ایک عورت کے درمیان جھگڑا تھا۔ یہ ایک دن ابوعثمان حیری کے پاس کھڑے کہ اس عورت کا خیال آ گیا ابوعثمان نے سر اٹھا کر فرمایا۔ تمہیں شرم نہیں آتی۔

شاہ کرمانی علیہ الرحمۃ کی فراست

کہتے ہیں شاہ کرمانیؒ غضب کی فراست رکھتے تھے اور ان کی فراست اکثر صحیح ہوا کرتی تھی۔ شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے جو حرام چیزوں سے آنکھ بند کر لے اور خواہشوں سے اپنا دل مار لے۔ دل دائمی مراقبہ سے آباد رکھے سنت کا پابند رہے اور حلال کھانے کا عادی ہو۔ اس کی فراست کبھی غلطی نہیں کرتی۔

ایک نوجوان کی فراست

ایک نوجوان جنیدؒ کے پاس بیٹھا اٹھا کرتا تھا۔ اور دل کے خیالات بتا دیا کرتا تھا۔ جنید بغدادیؒ کے

سامنے بھی اس کا ذکر ہو رہا آپ نے اس سے پوچھا کہ تمہارے بارے میں لوگوں کا ایسا ایسا خیال ہے۔ بولا دل میں کوئی بات سوچئے۔ جنید بغدادیؒ نے کہا: سوچ لی۔ جوان نے بات بتا دی۔ جنید بغدادیؒ نے کہا: غلط ہے۔ بولا: اچھا پھر سوچئے۔ فرمایا: سوچ لی۔ بولا: یہ بات ہے۔ فرمایا: غلط ہے۔ کہنے لگا: عجیب بات ہے۔ آپ بھی سچے ہیں اور مجھے بھی اپنے دل کی خبر ہے۔ فرمایا: تم نے تینوں دفعہ درست بتایا تھا۔ میں تمہیں آزما رہا تھا۔ کہ تمہاری قلبی واردات بدلتی تو نہیں۔

ایک فقیر کی فراست

ابو سعیدؒ خراز کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں مسجد حرام میں گیا۔ اتنے میں ایک فقیر آیا جو دو گدڑیاں پہنے ہوئے تھا۔ اور بھیک مانگنے لگا۔ میں نے دل میں کہا۔ ایسے ہی لوگ لوگوں پر بوجھ ہیں فقیر نے مجھے دیکھ کر یہ آیت پڑھی: **اعلموا ان الله یعلم ما فی انفسکم فاحذروه** ''یعنی مانو اللہ تمہارے دلوں کی باتوں سے واقف ہے۔ اسلیئے اس سے ڈر جاؤ''۔ کہتے ہیں یہ سن کر میں نے دل ہی دل میں اللہ سے مغفرت کی دعا کی۔ پھر اس نے یہ آیت پڑھی **وهو الذی یقبل التوبة عن عباده** ''اللہ ہی اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔''

ابراہیم خواص علیہ الرحمۃ کی فراست

ابراہیم خواصؒ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں جامع مسجد میں تھا اتنے میں ایک خوبصورت اور بارب نوجوان آیا جس سے خوشبو آ رہی تھی۔ میں نے اپنے ساتھیوں سے کہا۔ میرے خیال میں یہ یہودی ہے لیکن کسی کو یقین نہ آیا خیر میں بھی چلا گیا۔ اور وہ جوان بھی چلا گیا۔ پھر اس نے میرے دوستوں سے مل کر پوچھا کہ میرے بارے میں شیخ کیا فرما رہے تھے۔ لوگوں کو میرا خیال بتاتے ہوئے شرم آئی مگر اس نے اصرار کے ساتھ پوچھا تو مجبوراً لوگوں نے بتایا کہ وہ آپ کو یہودی بتا رہے تھے۔ پھر وہ میرے پاس آ کر میرے ہاتھ پر جھک گیا اور مسلمان ہو گیا میں نے پوچھا مسلمان کیوں ہوئے؟ کہنے لگا ہم نے اپنی کتابوں میں پڑھا ہے کہ سچے آدمی کی فراست غلطی نہیں کرتی میں نے سوچا کہ اس سلسلے میں مسلمانوں کو آزماؤں۔ پھر میں نے سوچا کہ اگر کوئی سچا ہوگا تو انہیں اللہ والوں میں ہوگا چنانچہ میں تمہارے پاس آیا آپ مجھے دیکھتے ہی سمجھ گئے کہ میں یہودی ہوں چنانچہ مجھے یقین ہو گیا کہ آپ ضرور سچے ہیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فراست

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس ایک صحابیؓ آتے ہیں جو راستے میں ایک عورت کو دیکھ آئے تھے اور اس کے حسن و جمال کے بارے میں غور کر رہے تھے۔ آپ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ میرے پاس اس حالت میں آتے ہیں کہ زنا کا اثر ان کی آنکھوں سے ظاہر ہوتا ہے میں نے کہا کیا رحمۃ اللعالمین ﷺ کے بعد بھی وحی جاری ہے؟ فرمایا: نہیں یہ تو سچی فراست اور برہان وتبصرہ ہے۔

نصیحت وغیبت میں فرق

نصیحت، خیر خواہی اسے مسلمانوں کو کسی بدعتی یا فتین یا مکار یا شر پسند سے ڈرانا مقصود ہوتا ہے جب کوئی مسلمان اس سے تعلقات قائم کرنے کے بارے میں یا معاملات کرنے کے یا اس کے پاس اٹھنے بیٹھنے کے بارے میں کسی سمجھ دار آدمی سے مشورہ کرے تو اسے اس کے صحیح حالات بتانے پڑتے ہیں۔ مثال کے طور پر رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فاطمہؓ بنت قیس سے جب کہ انہوں نے معاویہؓ اور ابوجہمؓ سے نکاح کے بارے میں آپؐ سے مشورہ کیا تھا۔ فرمایا کہ معاویہؓ تو غریب آدمی ہیں اور ابوجہمؓ عورتوں کو مارتے ہیں۔

اگر اللہ کے لیے اور مسلمانوں کی خیر خواہی کے لیے غیبت ہو تو وہ بھی عبادت و نیکی ہے۔ اور اگر کسی کی آبروریزی کے لیے ہوتا کہ اس کا مرتبہ لوگوں کے دلوں سے گر جائے اور اس کی برائی کی جائے تو یہ سخت قسم کی بیماری ہے اور نیکیوں کی آگ ہے کہ تمام نیکیاں کھا جاتی ہے۔

ہدیہ اور رشوت میں فرق

رشوت سے کسی کا حق مارنا یا غلط کو صحیح ثابت کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے رشوت دینے والے کو لعنتی فرمایا ہے۔ اگر ظلم روکنے کے لیے رشوت دے تو پھر رشوت لینے والے پر لعنت پڑے گی۔ ہدیہ سے محبت و احسان اور تعارف مقصود ہوتا ہے اگر بدلہ کے ارادے سے ہدیہ دیا جائے تو قیمت حاصل کرنا ہے اور اگر فائدے کی غرض سے دیا جائے تو برتری پیش نظر ہے۔

صبر وسنگدلی میں فرق

صبر ایک کسبی عادت ہے جسے انسان اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے یعنی پریشان ہونے سے، ہائے ہائے کرنے سے اور شکایت کرنے سے بچا رہتا ہے چنانچہ دل کو پریشانی سے، زبان کو شکایت سے اور اعضاء کو

غیر مناسب حرکتوں سے روک لیتا ہے صبر اصل میں دل کو شرعی اور تقدیری احکام پر ثابت قدم رکھنا ہے۔
سنگ دلی دل کی خشکی اور سختی ہے جس سے دل میں کسی چیز کا اثر نہیں ہوتا اور دل پتھر ہو جاتا ہے۔
صبر و تحمل کی وجہ سے نہیں بلکہ سختی و یبوست کی وجہ سے۔

دل کی اقسام

دل تین قسم کے ہوتے ہیں: (۱) سخت دل۔ جو پتھر کی طرح سخت ہو جاتا ہے۔ اور بمنزلہ خشک ہاتھ کے ہو جاتا ہے۔ (۲) بہت زیادہ نرم دل' جو پانی کی طرح بہت زیادہ نرم ہوتا ہے سخت دل اچھا اثر قبول نہیں کرتا۔ انتہائی نرم دل بمنزلہ پانی کے ہے یہ بھی کچھ نہیں۔ (۳) نرم دل جو نہ پتھر کی طرح سخت ہو اور نہ پانی کی طرح نرم بلکہ درمیانی ہو اور ٹھوس ہونے کے ساتھ ساتھ صاف شفاف بھی ہو۔ یہ دل اپنی شفافیت کی وجہ سے صحیح و غلط میں پہچان کر لیتا ہے نرمی کی وجہ سے حق قبول کر کے اسے محفوظ کر لیتا ہے اور ٹھوس ہونے کی وجہ سے اپنے دشمن سے مقابلہ پر ڈٹ جاتا ہے۔

ایک اثر میں ہے زمین پر دل اللہ تعالیٰ کے برتن ہیں اللہ تعالیٰ کو وہ دل زیادہ پیارا ہے جو سلب سے زیادہ نرم و ٹھوس اور صاف شفاف ہو۔ ایسے دل کو قلب زجاجی (شیشے جیسا دل) کہتے ہیں کیونکہ شیشے میں یہ تینوں اوصاف ہوتے ہیں۔ اور اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ برا دل قلب قاسی (پتھر جیسا دل) ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فویل للقاسیة قلوبهم الخ** اللہ کے ذکر سے سخت دل والوں کے لیے بڑی خرابی ہے: ارشاد ہے: **ثم قست قلوبکم الخ** پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے۔ جیسے پتھر بلکہ اس سے بھی زیادہ سخت۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے **لیجعل الله ما یلقی الشیطان الخ** تا کہ شیطان جو ڈالتا ہے اسے اللہ تعالیٰ بیمار دل والوں کے لیے فتنہ بنا دے اور سنگ دل والوں کے لیے بھی۔ اس آیت میں دو ٹیڑھے دل بیان فرمائے۔ ایک بیماری سے ٹیڑھا ہے اور ایک سنگدلی سے۔ اور شیطان کی ڈالی ہوئی باتوں کو ان دونوں کے لیے فتنہ اور تیسرے دل والوں کے لیے رحمت قرار دیا۔ کیونکہ تیسرا دل اپنی صفائی کی وجہ سے شیطانی اور ملکی باتوں میں پہچان کر لیتا ہے اور عجز و رقت کی وجہ سے سچ قبول کر لیتا ہے اور ٹھوس و قوی ہونے کی وجہ سے مخالف نفسوں سے مقابلہ کرتا ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا تا کہ اہل علم کو یقین ہو جائے کہ یہ آپ کے رب کی طرف سے ہے اور سچ ہے پھر اس پر ایمان لے آئیں اور ان کے دل اس کے آگے جھک جائیں اور اللہ تعالیٰ ایمان والوں ہی کو سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے۔

عفو و ذلت میں فرق

بدلہ پر قدرت ہونے کے باوجود بطور احسان و کرم کے اپنا حق ختم کر دینا عفو (معافی) ہے۔ یہ اپنا حق چھوڑنے احسان و اعلیٰ اچھے اخلاق پر ابھارتا ہے برعکس اس کے ذلیل عجز و خوف اور دل کی کمزوری کی وجہ سے بدلہ چھوڑتا ہے۔ یہ بہت بری صفت ہے اس سے تو وہ اچھا ہے جو بدلہ لے لے۔ ارشاد ربانی ہے: والذین اذا اصابھم البغی ھم ینتصرون. اور وہ کہ جب ان پر کوئی ظلم کرتا ہے تو وہ بدلہ لے لیتے ہیں۔ اس میں ان کی تعریف کی گئی ہے جو اپنا بدلہ لینے پر قادر ہیں۔ پھر اگر وہ عفو و درگزر کی شریفانہ عادت کی وجہ سے معاف کر دیں تو یہ اعلیٰ مقام ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے و جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا الخ برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے لیکن جو معاف کر دے اور اصلاح کر دے تو اس کا صلہ اللہ پر ہے۔ اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔ اس آیت میں تینوں مقام بیان فرمائے۔ عدل (جو جائز ہے) فضل (جو اعلیٰ درجہ ہے) ظلم جو حرام ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر کہا جائے کہ بدلہ لینا اور معاف کرنا دونوں الٹ ہیں پھر دونوں کیسے قابل تعریف ہو سکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ تعریف بدلہ لینے کی نہیں ہے بلکہ قوت و قدرت کی تعریف ہے کہ قدرت کے بعد دو صورتیں نکلتی ہیں چاہے برابر سرابر بدلہ لے لیا جائے۔ یا معاف کر دیا جائے۔ بعض سلف نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا: لوگوں کو ذلت پسند نہ تھی۔ لیکن جب بدلہ لینے کی طاقت رکھتے تو معاف کر دیا کرتے تھے یہی وہ کمال ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی بھی تعریف فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وکان اللہ عفوا قدیرا. واللہ غفور الرحیم. اللہ بڑا معاف کرنے والا ہے اور خوب قادر ہے۔ اللہ بڑا ہی بخشنے والا اور کمال مہربان ہے۔ ایک مشہور اثر میں ہے کہ عرش کو اٹھانے والے فرشتے چار ہیں۔ ان میں سے دو کہتے ہیں۔ اے اللہ! اے ہمارے رب' پاکیاں اور بڑائیاں تیرے ہی لیے ہیں' قدرت کے بعد معافی پر تو ہی تعریف کا حقدار ہے۔ اسی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا ان تعذبھم فانھم عبادک الخ اگر تو انہیں سزا دے تو تیرے بندے ہیں اور اگر معاف فرمائے تو تو بڑی عزت و حکمت والا ہے۔ یعنی تیری معافی عزت والی ہے۔ کیونکہ کمال قدرت کے بعد ہے اور حکمت والی ہے کیونکہ کمال علم کے بعد ہے۔ ان کے عملوں سے واقف ہونے اور ان پر قدرت پانے کے باوجود تو نے انہیں بخش دیا انسان کبھی تو انتقام سے عاجز ہو کر معاف کر دیتا ہے اور کبھی ظالم کے جرم کی حقیقت

سے بے خبر ہو کر انسان کی معافی کا ظاہر تو ظلم و ذلت ہے اور باطن عزت و عجز ہے۔ اور انتقام کا ظاہر تو عزت ہے اور باطن ذلت ہے۔ اللہ تعالیٰ معافی سے عزت ہی بڑھاتا ہے۔ اور اپنی ذات کے لیے بدلہ لینے والا رسوا ہی ہوتا ہے اگرچہ معافی والی عزت ہی کے ختم ہو جانے سے ذلیل ہو۔ اسی وجہ سے رحمۃ اللعالمین ﷺ نے اپنے لیے کبھی انتقام نہیں لیا ھم ینتصرون (وہ بدلہ لیتے ہیں) پر غور کرو۔ صاف پتہ چل رہا ہے کہ ان میں وہ ذاتی قوت ہے جس سے وہ اپنا بدلہ لے سکتے ہیں۔ یہ نہیں کہ غیر ان کی مدد کریں۔ مگر اسلیئے بدلہ میں لوگ عموماً عدل کے دائرے سے نکل جایا کرتے ہیں اس لیے برابری جائز رکھی گئی۔ زیادتی حرام کر دی گئی اور معافی کا درجہ سب سے اونچا رکھا گیا جبکہ عفو نفس مطمئنہ کے عادتوں میں شامل ہے اور رسوائی نفس امارہ کے اخلاق ہیں۔

انتقام وانتصار میں فرق

غور سے دیکھو تو انتقام وانتصار میں یہی فرق ہے انتصار اللہ کی وجہ سے اور خواہشات کی قید سے آزاد ہو کر ہی وہ عزت میں اپنی قسمت کا حصہ حاصل کر سکتا ہے پھر جب اس پر ظلم کیا جاتا ہے تو وہ ظالم سے اس وجہ سے انتقام لیتا ہے کہ اللہ نے ایک عزت کی سعادت سے اسے نوازا ہے۔ اسے شرم آتی ہے کہ اس کی عزت پر کوئی ہاتھ ڈالے یا اسے دبائے۔ اور عزیز وحمید والے بندے کی غیرت کا یہ تقاضا نہیں کہ ذلیل ہو اسلیئے وہ ظالم سے کہتا ہے۔ کہ میں اس کا غلام ہوں جس کا غلام ذلیل نہیں ہوتا۔ اور جسے یہ برداشت نہیں ہوتا کہ کوئی اس کے غلام کو ذلیل کرے۔ چونکہ نفس امارہ اپنے اصول پر قائم ہے اس لیے وہ اپنے لذات کے لیے اور اپنا دل ٹھنڈا کرنے کے لیے بدلہ ہی چاہتا ہے اور اسے ذلیل کرنے ہی کا خواہش مند رہتا ہے لیکن جو نفس اپنی لذت کی ذلت اور اپنی خواہشات کی غلامی سے آزاد ہے اور توحید وقبولیت باری تعالیٰ کی عزت پا چکا ہے اسے جب ظلم وستم سے واسطہ پڑتا ہے۔ تو وہ اس عزت کی حمایت میں بدلہ لینے کھڑا ہو جاتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ نے اسے بخش رکھی ہے۔ یہ حمایت دراصل ایمانی غیرت کا تقاضا ہے اس کی مثال اس طرح سمجھیں جیسے دو غلام کا شتکار ہیں ایک نے دوسرے کو مارا۔ پٹنے والے نے اپنے مالک کی بہتری کے لیے اور مارنے والے پر ترس کھا کر ایسا نہ ہو کہ مالک اسے سزا نہ دے۔ اسے معاف کر دیا پھر مالک نے معاف کرنے والے کا شکریہ ادا کیا اور اسے مزید عزت سے نوازا دوسرا غلام مالک کا پیش کار ہے۔ مالک نے اسے بہترین لباس دے رکھا ہے کہ ڈیوٹی کے وقت اسے ستعمال کرے۔ پھر کسی کو چوان وغیرہ نے اس کے لباس پر گندگی ڈال دی یا اسے پھاڑ دیا۔ اگر یہ اسے معاف کر دے تو اس سے

مالک راضی نہ ہوگا بلکہ اس کی سزا سے خوش ہوگا کیونکہ اس نے مالک پر جرأت کی اور مالک کی عزت کا خیال نہیں کیا۔ یہ سزا ہی کا حق دار ہے تا کہ مالک کا رعب قائم رہ سکے۔ اس صورت میں پیش کار کا بدلہ لینا اپنے مالک کے حق کے لیے ہوگا اپنے لیے نہیں۔

ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کسی کے پاس سے گزرے اس نے آپ سے فریاد کی کہ اس نے میرا حق مار لیا ہے۔ اور مجھے دیتا نہیں۔ آپ نے حکم دیا کہ اس کا حق دے دو۔ جب آپ چلے گئے تو ظالم جھگڑنے لگا اور حق دار کے تھپڑ مار دیا۔ اس نے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے شکایت کی۔ آپ نے اس سے کہا تو نے اس پر اقدام کیا حق دار بولا: امیر المومنین! میں نے معاف کیا۔ اور یہ بادشاہ کا حق ہے جس کی سزا ملی ہے۔ اسی طرح حضرت ابوبکر رضی الہ عنہ کے پاس آ کر کسی نے سواری مانگی اور کہا کہ میں آپ سے اور آپ کے بیٹے سے اچھا شہسوار ہوں آپ کے پاس حضرت مغیرہ بن شعبہ تھے۔ مغیرہؓ نے آستین چڑھا کر زور سے اس کی ناک پر مکہ مارا۔ جس سے اس کی نکسیر جاری ہوگئی۔ اس کی قوم والوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے شکایت کی اور بدلہ کا مطالبہ کیا۔ فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ کی ڈانٹ پر میں بدلہ لوں۔ ایسا کبھی نہ ہوگا۔ یعنی مغیرہؓ نے جو بدلہ لیا ہے صرف اللہ تعالیٰ کی حمایت میں اور اس عزت کی خاطر لیا ہے جس عزت سے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے خلیفہ کو نوازا تھا۔ تا کہ اس عزت کی وجہ سے آپ خلافت کے کام احسن طریقہ انجام دے سکیں اور دین قائم کر سکیں آپ نے بدلہ اس لیے ترک کیا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ عزت پر ہاتھ ڈالا تھا۔

دل کی سلامتی اور بلہہ وغفلت میں فرق

دل کی سلامتی میں برائی کا ارادہ کارفرما نہیں ہوتا۔ اور علم ہوتا ہے۔ بخلاف نادانی وغفلت کے۔ کیونکہ یہ جہالت وکم علمی ہے۔ اور قابل تعریف نہیں کیونکہ عیب ہے لوگ اسی کی تعریف کرتے ہیں جو علم کے باوجود برائی سے پیش نہیں آتا۔ کیونکہ وہ اس کی طرف سے سلامت رہتے ہیں۔ دل کا برائی کے ایک ایک پہلو سے واقف ہو کر برائی کے ارادے سے بچ رہنا کمال کی بات ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں دھوکہ باز نہیں اور نہ دغا باز مجھے دھوکا دے سکتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بڑے ہوشیار ومحتاط تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یوم لا ینفع الخ جس دن مال اور بیٹے کام نہ آئیں گے۔ اسی کو فائدہ پہنچے گا جو قلب سلیم لے کر آئے گا۔ قلب سلیم وہ دل ہے جو دلی مصیبتوں سے محفوظ ہو۔ اس میں شک کی بیماری نہ ہو کہ قیاس کی پیروی لازم آئے اور نہ شہوت کی بیماری ہو کہ خواہشوں کی پیروی لازم آئے۔

ثقہ اور غرہ میں فرق

ثقہ (بھروسہ) ایک قسم کا سکون ہے جو ان دلائل وقرائن سے ملا ہوا ہے جن سے دل سکون حاصل کر لیتا ہے قرائن کی طاقت کے مطابق بھروسہ بھی قوی اور مستحکم ہوگا خصوصاً جب کہ وسیع تجربات اور صحیح فراست بھی حاصل ہو۔ گویا یہ لفظ وثاق (بندھن) سے نکلا ہے۔ یعنی دل اس سے جس پر بھروسہ اور اچھا خیال ہے اور اس کی محبت ومعاملہ اور اعتماد کی ڈوری سے بندھا ہوا ہے۔ پھر جب دل سب سے کٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹ آئے تو اس کی قید میں آ جاتا ہے اور بندگی کے بندھن سے بندھ جاتا ہے اور مشکل وقت غیر اللہ کی طرف نہیں جاتا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی اس کا ہتھیار اس کی قوت اور اس کا ذخیرہ ہوتا ہے۔ اور بندہ اپنی ضروریات اسی سے مانگتا ہے۔

غرۃ (خوش فہمی، دھوکہ) یہ ہے کہ کسی کو نفس وشیطان نے اور جھوٹی خواہشات نے دھوکہ دے رکھا ہو اور یہ خوش فہمی ہو کہ گناہوں کے باوجود اللہ تعالیٰ اسے بخش دے گا۔ غرور (دھوکہ) یہ ہے کہ تم اس پر بھروسہ کرو جس پر بھروسہ کیا نہیں جاتا۔ اس سے مطمئن ہو جاؤ جس سے مطمئن ہونا لائق نہیں۔ اور اس جگہ سے فائدے کی امید رکھو جہاں سے فائدہ حاصل ہوا نہیں کرتا۔ جیسے سراب سے دھوکہ کھانے والوں کا حال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والذین کفروا اعمالھم الخ کافروں کے عمل سراب کی طرح ہیں جیسے پیاسا پانی سمجھ کر اس کے پاس جائے تو ایک بھی بوند پانی نہ پائے۔ بلکہ قضائے الٰہی پائے پھر اللہ اس سے پورا پورا حساب لے۔ اور اللہ تعالیٰ بہت جلد حساب لینے والا ہے' اللہ تعالیٰ نے خوش فہموں کے بارے میں فرمایا قل ھل نتبئکم الخ آپ فرما دیں کیا میں تمہیں اعمال میں نقصان اٹھانے والوں کی خبر دوں؟ یہ وہ ہیں جن کے دنیا میں عمل ضائع ہو گئے اور وہ سمجھ رہے ہیں کہ ہم اچھے عمل کر رہے ہیں۔ جب پردہ اٹھ جائے گا اور اعمال کے حقائق سامنے آئیں گے تو انہیں معلوم ہوگا کہ وہ کسی عمل پر بھی نہ تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وبدا لھم من اللہ الخ انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ معاملہ پیش آئے گا جس کا انہیں خیال بھی نہ تھا۔ ایک مشہور اثر میں ہے جب تم گناہوں کے باوجود اپنے اوپر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی ریل پیل دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے ڈر جاؤ۔ یہ استدراج کی حالت ہے قرآن حکیم میں ہے: فلما نسوا ماذکروا بہٖ الخ پھر جب وہ وہ چیزیں بھول گئے جن سے انہیں نصیحت کی گئی تھی تو ہم نے ان پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے۔ پھر جب وہ نعمتوں پر اترانے لگے تو ہم نے انہیں اچانک پکڑ لیا۔ پھر وہ ناامید ہو گئے۔ یہ سب سے بڑا دھوکا ہے کہ ایک طرف تو نعمتوں کی زیادتی ہے اور

دوسری طرف گناہوں کی طغیانی' شیطان دھوکا دینے پر مقرر ہے۔ اور نفس امارہ اس کے دھوکا میں آ گیا ہے پھر جب بغاوت والی رائے اور گناہ میں ڈالنی والی رائے اور دھوکہ دینے والا شیطان اور دھوکا کھانے والا نفس سب اکٹھے ہو جائیں تو اختلاف نہ ہوگا۔ شیطانوں نے دھوکا کھا جانے والوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دھوکا دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا غیظ وغضب بھڑکانے والے گناہوں کے باوجود اس کے معافی و درگزر کا لالچ دے رکھا ہے اور تسکین قلب کے لیے توبہ کی امیدی بھی دلا دی ہے (کہ ابھی تو دل کھول کے دل کے ارمان نکال لو۔ بعد میں توبہ کر لینا) پھر دلوں میں پھونکتا رہتا ہے کہ ابھی جلدی کیا ہے توبہ کر لینا۔ آخر انسان کو باب توبہ کی طرف پہنچنے بھی نہیں دیتا کہ موت آ کر گلا گھونٹ دیتی ہے۔ شیطان نے لوگوں کو بہت بُرے حال پر جکڑ رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وغرتکم الامانی الخ اور تمناؤں نے تمہیں دھوکا دیا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کا حکم آ پہنچا۔ اور تمہیں اللہ کی طرف سے شیطان نے دھوکا میں رکھا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یا ایھا الناس ان وعد اللہ الخ لوگو! اللہ تعالیٰ کا وعدہ سچا ہے خبردار دنیوی زندگی تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے۔ اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شیطان دھوکے میں ڈالے۔

وہ شخص سخت دھوکے میں ہے جسے اللہ کی نعمتیں حاصل ہیں اور سمجھتا ہے کہ میں ان کا حق دار ہوں۔ اور میرے خیال میں حساب کا دن آنے والا نہیں۔ اس لیے خوب جی بھر کر دل کی خواہشات کیوں نہ نکالوں۔ پھر دھوکے کے سخت اندھیرے میں قدم رکھ کر کہتا ہے کہ اگر میں رب کی طرف گیا بھی تو اللہ تعالیٰ کے پاس میرے لیے بھی جنت وعزت ہے۔ اسی طرح شیطان سے دھوکا کھایا ہوا اس کے وعدوں اور آرزوؤں سے دھوکا کھاتا ہے۔ اور دنیوی نعمتیں اور نفس امارہ شیطان کی مدد کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ گناہوں پر ڈٹا رہتا ہے اور ایک دن تباہی کے گڑھے میں گر کر ختم ہو جاتا ہے۔

امید اور تمنا میں فرق

امید کامیابی کے اسباب فراہم کرنے میں بہت محنت اور جدوجہد کے ساتھ وابستہ اور تمنا یہ ہے کہ کامیابی کے اسباب فراہم کئے بغیر سمجھ جائے کہ کامیاب ہو جاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان الذین آمنوا. الخ جو لوگ ایمان لائے ہجرت کی اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کیا یہی اللہ تعالیٰ کی رحمت کے رجاء والے (امیدوار) ہیں۔ معلوم ہوا کہ سوائے ان لوگوں کے دوسروں سے امید کو ختم کر دیا گیا ہے۔ لیکن خوش فہم لوگ کہتے ہیں کہ دل کھول کر گناہ کرنے والے اور اللہ کے قہر وغضب کو بلانے والے بھی اس کی رحمت کے امیدوار ہیں۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ نفس وشیطان اپنے ماننے والوں کو اسی خوش فہمی

میں مبتلا رکھا کرتا ہے۔ امید کا حق اسے پہنچتا ہے جو اللہ تعالیٰ پر اور آخرت پر ایمان رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے وعدوں کو پیش نظر رکھ کر بڑے شوق و ذوق سے نیکیاں خلوص کے ساتھ کرتا رہتا ہے جیسے کوئی نصب العین سامنے رکھ کر اس کے حاصل کرنے کی ہر طرح کوشش کرتا ہے۔ صحیح امید کی نشانی یہ ہے کہ امیدوار کو اعمال چھوڑنے سے جنت اور جنت کی نعمتوں کے فوت ہو جانے کا ڈر لگا رہتا ہے۔ اس کی مثال اس کی سی ہے جو کسی شریف و معزز عورت پر پیام ڈالے۔ پھر جب نکاح کا اور معززین و اکابرین کے اجتماع کا وقت آئے تو وہ خوب نہا دھو کر اور پاک وصاف ہو کر بہترین کپڑے پہن کر اچھی سے اچھی خوشبو لگا کر اور کمال بن سنور کر نکاح کے لیے روانہ ہو اور راہ میں گرد و غبار سے کوڑے کرکٹ سے اور داغ دھبوں سے نہایت احتیاط سے کپڑوں کو بچائے رکھے پھر جب ساس کے گھر کے دروازے پر پہنچے لوگ اس کا خندہ پیشانی سے خیر مقدم کریں۔ اسے صدر مقام پر بہترین فرش پر بٹھائیں۔ مجلس کی آنکھیں اس پر جم جائیں اور ہر کونے سے اس کی عزت کی جائے۔ اگر یہ شخص بن سنورنے کے بعد کھڈیوں پر جا بیٹھے یا زمین پر لیٹنے لگے اور میل کچیل اور گندگی سے بھر جائے جو اس کے کپڑوں بدن اور بالوں پر لگ جائے اور اسی حالت میں ساس کے گھر میں سابق وعدے کی بنا پر داخل ہونا چاہے تو چوکیدار اسے مار پیٹ کر ڈانٹ ڈپٹ کر اور دھکے دے کر بھگا دے گا۔ اور اسے پریشان و ناامید ہو کر لوٹنا پڑے گا۔ پہلی حالت امیدوار کی تھی اور یہ حالت متمنی کی ہے۔

ایک اور مثال سنیں۔ ایک بادشاہ ہے جو بہت غیرت مند و امانت دار اور حسن معاملات میں مشہور ہے اور کسی کا حق نہیں مارتا۔ لیکن اسے کوئی دیکھتا نہیں۔ پردے کے پیچھے سے معاملات کرتا ہے اس کا سامان تجارتی مال اور لونڈی غلام معاملہ کرنے والوں کے سامنے موجود ہیں۔ اس کے پاس دو آدمی آتے ہیں ایک اس سے سچائی امانت سے اور بھلائی سے معاملہ کرتا ہے جس سے کبھی دھوکا' خیانت اور مکر و فریب دیکھا ہی نہیں گیا۔ یہ شخص بادشاہ کو اپنا تمام مال فروخت کر دیتا ہے اور اس کے لونڈی غلاموں پر اسے پورا اعتماد ہے۔ یہ شخص جب بادشاہ کو بیچنے کے لیے کوئی چیز لاتا ہے تو اچھی سے اچھی لاتا ہے اور اگر اپنے ہاتھ سے بناتا ہے تو اس کی خوبصورتی و آرائش میں بہت کوشش کرتا ہے اور اس کا باطن ظاہر سے زیادہ خوب بصورت بناتا ہے اور دی ہوئی ہدایات کے مطابق اس کی شکل و صورت مقدار و ہیئت' لطافت و نزاکت اور تمام شرطوں کا پاس رکھتا ہے اور دوسرا شخص ردی چیز لے کر آتا ہے جو خالص بھی نہیں نہ ہمدردی سے بنائی گئی ہے اور نہ ہدایات کے مطابق ہے۔ بلکہ اس نے مرضی کے مطابق بنالی ہے اور ان تمام باتوں کے

باوجود مالک کے غائب ہونے کی وجہ سے موقع پا کر خیانت بھی کر لیتا ہے۔ بادشاہ کے احترام کو برقرار نہیں رکھتا۔ اسے بگاڑنے کی کوشش کرتا ہے اور اگر قادر ہو جائے تو بادشاہ کو ناراض کرنے کی ہر طرح کوشش کرتا ہے۔ اسی حال پر ان دونوں پر ایک زمانہ گزر جاتا ہے۔ ایک دن ان سے کہا جاتا ہے کہ آج بادشاہ اپنے گاہکوں کے پاس حساب لینے کے لیے اور انہیں ان کے حقوق دینے کے لیے آئے گا۔ یہ دونوں شخص اس کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ اور بادشاہ ہر ایک کو ان کے حق کے مطابق دیتا ہے۔

ان دونوں مثالوں سے پتہ چلا کہ امیدوار کا نصب العین جنت ہے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے دن رات کوشش میں لگا ہوا ہے۔ دراصل رجا دلی رجحان کا نام ہے۔ یہ اسی دلی رجحان کی وجہ سے اپنے حصول مقصد کے لیے پوری پوری تیاری میں لگا ہوا ہے اور اسے ہر وقت کھٹکا لگا ہوا ہے کہ کہیں مقصد جاتا نہ رہے۔ اس لیے سوچ سوچ کر قدم اٹھا رہا ہے رجا کی اصل تنحی (ہٹ جانا) ہے یعنی سب سے کٹکر محبوب کی طرف دل کا متوجہ ہونا اور نفس امارہ اور اس کی دعوتوں سے ہٹ جانا ہے۔ یہ شان نفس مطمئنہ کی ہے۔ کیونکہ جب دل کی بصیرت کھل جاتی ہے اور اس کی نگاہ آخرت کی نعمتوں اور تکالیف پر ہوتی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی اور آخرت کی طرف جو سفر اختیار کرتا ہے تو ڈرتا ڈرتا ہلکا پھلکا بڑھتا ہے اس سے پہلے وہ دنیا میں اور اس کی شہوتوں میں پھنسا ہوا تھا۔ جب نفس کا پردہ اٹھ جاتا ہے تو ہلکا ہو کر نعمت والی جنتوں میں عزیز رحیم کی ہمسائیگی کو طلب کرنے کے لیے بڑھتا ہے۔ پتہ چلا کہ ہر خوف کرنے والا امیدوار ہے۔ اور ہر امیدوار خوف کرنے والا ہے۔ اس لیے ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے کیونکہ امیدوار کا دل ڈرنے والے کے دل کے قریب قریب ہے۔ راجی کا دل نفس امارہ و شیطان کی ہمسائیگی سے ہٹ گیا ہے اور اللہ کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس کے سامنے جنت کا جھنڈا نصب ہے اور وہ اس کی تیاری میں مصروف ہے اور اس کا دلی رجحان اسی کی طرف ہے اور ڈرتا بھی۔ ان دونوں کی ہمسائیگی سے بھاگ رہا ہے۔ اور دنیا میں ان دونوں کی قیدوں میں پڑنے سے اللہ کی پناہ مانگ رہا ہے کہ کہیں موت کے بعد اور قیامت کے دن انہیں کے ساتھ قید نہ کر دیا جائے کیونکہ انسان دنیا و آخرت میں اپنے قرین کے ساتھ ساتھ ہے۔ پھر جب یہ ڈراوے سنتا ہے تو دونوں گھروں میں برے پڑوس کی ہمسائیگی سے ہٹنے لگتا ہے اس لیے اسے خائف کہا جاتا ہے اور جب وعدے سنتا ہے تو شوق و مسرت سے کامیابی کی امید پر اس کی طرف اڑنے لگتا ہے اس لیے راجی کہا جاتا ہے۔ جبکہ دونوں حال ایک دوسرے کے لیے ضروری ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مالکم لا ترجون الخ تمہیں کیا ہو گیا کیوں اللہ کی عظمت سے نہیں ڈرتے۔

پہلے گزر چکا ہے کہ رجا ایمان و ہجرت و جہاد والوں ہی کے لیے ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے ایمان کی تفسیر فرمائی کہ ایمان شاخوں والا اور ظاہری و باطنی اعمال والا ہے۔ ہجرت کی تعریف فرمائی کہ گناہ چھوڑنا ہجرت ہے۔ جہاد کے بارے میں فرمایا کہ اصل جہاد اللہ تعالیٰ کے حقوق کے بارے میں نفس سے ہے۔ امانی (تمنائیں) مفلسوں کا سرمایہ ہیں جنہیں انہوں نے رجا کے سانچے میں ڈھال لیا ہے جبکہ یہ ان کی صرف امیدیں ہیں۔ یہ ایسے دل سے نکلتی ہیں جس پر نفسانی خدشوں کی بھیڑ ہوتی ہے۔ دل ان کے دھوئیں سے بھر جاتا ہے۔ نفس اسے اپنی شہوتوں میں استعمال کرنے لگتا ہے اور اسے حسن عاقبت و حسن نجات سے بہلاتا اور عفو و مغفرت کا حوالہ دیتا رہتا ہے کہ کریم اپنا پورا حق نہیں لیا کرتا۔ گناہوں سے تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور رب کی مغفرت سارے گناہ ختم کر دے گی۔ اس تمنا کا نام رجا رکھ لیا گیا ہے۔ جبکہ یہ وسوسہ شیطانی اور غلط امیدیں ہیں۔ جو نفس امارہ جاہل دلوں میں پھونکتا رہتا ہے اور ان سے دل بہل جاتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لیس بامانیکم الخ تمہاری آرزوؤں اور اہل کتاب کی آرزوؤں پر نجات نہیں جو برے عمل کرے گا اسے بدلہ ضرور ملے گا اور وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کو اپنا دوست و مددگار نہ پائے گا۔ جب بندہ رب کی دوستی اور اس کی مدد کو ٹھکرا دیتا ہے تو اللہ بھی اس کی دوستی ٹھکرا دیتا ہے اور اس کے دوست نفس و شیطان بن جاتے ہیں اور انسان کو اس کے نفس پر چھوڑ دیا جاتا ہے پھر یہ اللہ تعالیٰ کی مدد کے بغیر نفس کی مدد پر رہ جاتا ہے۔ اور اللہ کی مدد دوستی کہ جگہ نفس و شیطان کی ولایت اور نفس و ہوا کی مدد لے لیتی ہے اور رجا کے لیے جگہ باقی نہیں رہتی۔ اگر تم سے نفس کہے کہ میں رجا کے مقام پر ہوں تو اس سے ثبوت مانگو اور کہہ دو کہ یہ تو آرزو ہے۔ ہوشیار طمع ورجا پر نیکیاں کرتا رہتا ہے اور بے وقوف دست نیکیاں چھوڑ دیتا ہے اور امیدوں پر اعتماد کر کے بیٹھ جاتا ہے اور انہیں رجا کے نام سے پکارتا ہے واللہ الموفن۔

اظہار نعمت و فخر میں فرق

نعمت کو ظاہر کرنے والا منعم کی خوبیوں کا اظہار کرتا ہے اس اس کی بخشش احسان کی تعریف کرتا ہے ایک طریقہ سے اس کا شکر ادا کرتا ہے اور اس کی تمام نعمتوں کو نشر کرتا ہے جس سے اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اللہ کی صفتوں کا اظہار ہو۔ اس کی حمد و ثنا اور نفس کو اسی سے مانگنے پر ابھارا جائے اور دوسروں سے امید ختم کر لی جائے اور اسی سے محبت و امید کا شوق دلایا جائے۔

فخر یہ ہے کہ ان نعمتوں کی وجہ سے لوگوں پر اپنی بڑائی جتائی جائے۔ اور انہیں یہ بات دکھائی جائے کہ میں تم سب سے عزت والا اور اونچا ہوں۔ تاکہ ان کی گردنوں پر سوار ہو کر ان کے دل غلام بنا لیے جائیں اور انہیں اپنی تعظیم و خدمت کی طرف متوجہ کیا جائے۔ نعمان بن بشیر کا بیان ہے کہ شیطان کے جال بھی ہیں اور پھندے بھی ہیں۔ ایک جال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے ذریعے پکڑ لے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے بندوں پر غرور و فخر کرنے لگے۔ اور غیر اللہ کے آگے جھکنے لگے۔

فرح قلب اور فرح نفس میں فرق

دل کی خوشی اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اس کی پہچان و محبت پیدا کر کے اور اس کا کلام پڑھ کر حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **والذین اتیناھم الکتاب یفرحون بما انزل الیک** ''جن کو ہم نے کتاب دی وہ آپ کی طرف اتارے گئے احکام سے خوش ہوتے ہیں پھر جب اہل کتاب وحی سے خوش ہوتے ہیں تو اللہ والے تو ان سے بھی زیادہ اس سے خوش ہونے کے حق دار ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **واذا ما انزلت سورۃ. الخ** اور جب ان پر کوئی سورت اتاری جاتی ہے تو کچھ ان میں سے سوال کرتے ہیں کہ اس نے کس کا ایمان زیادہ کیا؟ پھر یہ ایمان والوں کا ایمان زیادہ کر دیتی ہے اور وہ خوش ہو جاتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **قل بفضل اللہ الخ** آپ فرما دیں کہ اللہ نے فضل اور اس کی مہربانی سے مومنوں کو خوش ہونا چاہیے یہ ان کے جمع کردہ مال سے بہتر ہے۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فضل قرآن ہے اور اس نے تمہیں اپنی مہربانی سے اس کا اہل بنایا۔ ہلال بن یساف کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مہربانی اور اس کا فضل اسلام ہے جس کی اس نے ہدایت فرمائی۔ اور قرآن ہے جو تم کو سکھایا جو تمہارے جمع کئے ہوئے سونے چاندی سے کہیں بہتر ہے۔ ابن عباسؓ اور اکثریت کے نزدیک فضل اسلام ہے اور رحمت قرآن ہے۔ یہ دل کی خوشی ہے اور ایمان سے ہے اور اس پر ثواب ملتا ہے کیونکہ اس سے خوش ہونا اس سے راضی ہونے کی نشانی ہے بلکہ فرح رضا سے بھی اوپر ہے کیونکہ اس سے فرح بقدر محبت کے حاصل ہوتی ہے کیونکہ خوشی محبوب کے ملنے سے محبت کے مطابق پیدا ہوتی ہے یہ اللہ تعالیٰ پر اس کے اسماء و صفات پر اس رسول پر اور اس کی سنت پر ایمان کا جوہر' خلاصہ اور مغز ہے اور دل میں اس فرح سے ایک عجیب قسم کی عبودیت اور اثر ظاہر ہوتا ہے جس کی تعبیر الفاظ میں نہیں آ سکتی اس لیے یہ خوشی اللہ تعالیٰ کی تمام نعمتوں میں افضل ہے بلکہ تمام نعمتوں کا عطر ہے۔ اسی خوشی پر آخرت کی خوشی کا دارومدار ہے۔ محبوب تک پہنچنے کی فرح محبت کے ضعف و قوت

کے مطابق پیدا ہوتی ہے۔ فرح قلبی کی یہی شان ہے دل کے لیے ایک اور فرح بھی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے انعامات والی فرح جو اس کے ساتھ معاملات سے اخلاص و توکل سے اور خوف و امید سے پیدا ہوتی ہے اور جیسے جیسے یہ چیزیں دل میں جڑ پکڑتی ہیں فرح و مسرت میں زیادتی ہوتی ہے ایک اور فرح بھی ہے جو بڑی اثر والی اور حیران کرنے والی ہے یہ وہ فرح ہے جو دل کو توبہ سے حاصل ہوتی ہے گناہ سے دل کو ایسی خوشی حاصل نہیں ہوتی جیسی توبہ سے حاصل ہوتی ہے۔

توبہ کی لذت

اگر گنہگار کو پتہ چل جائے کہ توبہ کی لذت گناہوں کی لذت سے ہزار درجہ بڑھی ہوئی ہے تو گناہوں کی بہ نسبت توبہ کی طرف دوڑ کر جائے۔ اس لذت کا راز وہی جانتا ہے جسے بندے کی توبہ سے اللہ تعالیٰ کی طرح کا حال معلوم ہے کہ اس کی حد بندی ہی نہیں ہو سکتی۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے اس کی ایک مثال بیان فرمائی ہے اور اس میں انسان کی وہ مسرت ظاہر فرمائی ہے جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی اور مسرت نہیں مطلب ہے ایک شخص اپنے کھانے پینے کا سامان لاد کر سواری پر سوار ہو کر چل پڑتا ہے۔ چلتے چلتے کہیں آرام کے لیے ٹھہر جاتا ہے اور سواری باندھ کر لیٹ جاتا ہے اتفاق سے اس کی آنکھ لگ جاتی ہے پھر جو آنکھ کھلتی ہے تو سواری گم پاتا ہے۔ چٹیل میدان ہے اور تباہی منہ پھاڑے ہوئے ہے۔ بے چارے کے سناٹا نکل جاتا ہے۔ چاروں طرف اسے ڈھونڈھتا ہے مگر وہ نہیں ملتی۔ ناامید ہو کر اسی مقام پر آ کر موت کے انتظار میں بیٹھ جاتا ہے آخر چاند طلوع ہو جاتا ہے اور دور دور تک اس کی روشنی پڑنے لگتی ہے غور سے دیکھتا ہے تو چاندنی رات میں اسے اپنی سواری نظر آ جاتی ہے جس کی نکیل ایک درخت سے الجھی ہوئی ہے خوشی کے مارے پھولا نہیں سماتا اور خود فراموشی میں بلا ارادہ اس کی زبان سے نکل جاتا ہے کہ اے اللہ تعالیٰ تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں۔ بے چارے کو خوشی کی وجہ سے یہ خبر بھی نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے؟ فرمایا: اس سے سے بھی زیادہ اللہ کو اپنے بندے کی توبہ سے خوشی ہوتی ہے۔ اسلیئے یہ اس سچائی سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ انسان کو توبہ سے سخت قسم کی خوشی حاصل ہوتی ہے۔

توبہ کی لذت کب حاصل ہوتی ہے؟

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس قسم کی مسرت سخت غم و دکھ اور مصیبتیں برداشت کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اگر انسان تکالیف و غموں پر صبر کرتا رہے تو اسے اس خوشی کی لذت حاصل ہو جائے گی

ورنہ کچھ بھی حاصل نہ ہوگا اور انجام یہ ہوگا کہ جس لذت کو ترجیح دی تھی (گناہ کی لذت) وہ بھی ہاتھ سے جاتی رہے گی اور اسے غم کی مٹھاس چکھنی پڑے گی۔ جو تکلیف دہ چیزوں کے وجود اور آرام دہ چیزوں کے جاتے رہنے سے مرکب ہوگی۔

انتہائی اونچی قسم کی فرح

ایک فرحت تمام مسرتوں اور لذتوں سے اونچی اور سب کا نچوڑ ہے وہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب بندہ دنیا چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کی طرف بڑھنے لگتا ہے اس وقت اس کے پاس فرشتے آ کر اسے اللہ تعالیٰ کے دیدار کی خوشخبری سناتے ہیں ؎

مدت سے امیر اس سے ملنے کی تمنا تھی
آج اس نے بلایا ہے لینے کو قضا آئی

اور ملک الموت روح کو نکل آنے کا حکم دیتے ہیں اور اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت و روزی اور رضا کا مژدہ سناتے ہیں۔ اگر توبہ کرنے والے کے سامنے صرف یہی ایک خوشی ہو تو عقل کا تقاضا ہے کہ اسی کو برتری دے لیکن اللہ اکبر۔ یہاں تو مومن کے لیے طرح طرح کے مسرت کے سامان مہیا ہوتے ہیں ایک طرف پیاری روح کے استقبال کے لیے پیاری صورتوں میں فضا میں زمین سے لے کر آسمان تک فرشتوں کا اجتماع ہے' دوسری طرف روح کے لیے آسمانوں کے دروازے کھل رہے ہیں' فرشتے دعائیں مانگ رہے ہیں اسے ہر آسمان کے مقرب فرشتے رخصت کر رہے ہیں' سبحان اللہ کتنی مسرت کا مقام ہے کہ آج روح کو اپنے رب' اپنے دوست اور اپنے محبوب کے سامنے کھڑے ہونے کی اور سجدہ کرنے کی اجازت مل گئی ہے ؎

یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے

پھر رب کے کلمات سننے کی خوش نصیبی بھی حاصل ہے کہ فرشتو! میرے بندے کا اعمال نامہ علیین میں لکھ لو۔ پھر جنت کی سیر کرائی جاتی ہے اللہ تعالیٰ کی تیار کردہ نعمتیں دکھائی جاتی ہیں۔ کہ یہ آپ ہی کے لیے ہیں۔ احباب و اقارب سے ملاقات ہوتی ہے۔ سب خوش ہوتے ہیں جیسے کوئی صدیوں کا بچھڑا ہوا پیارا اپنے پیاروں سے مل کر خوش ہوتا ہے یہ سب کو اچھے حال میں دیکھتا ہے اور پچھلوں کے حالات سناتا ہے یہ تمام مسرتیں فرح اکبر سے پہلے پہل ہیں۔ حشر کے دن کی مسرتوں کا حال کیا پوچھتے ہو۔ عرش بریں کا ٹھنڈا ٹھنڈا سایہ ہوگا۔ کوثر کے کناروں تک بھرے پیالے ہوں گے دائیں ہاتھ میں اعمال نامہ ہوگا۔

نیکیوں کا پلہ جھک رہا ہوگا۔ چہرہ خوشی کی وجہ سے گلاب کو شرما رہا ہوگا۔ ایک بے مثال بجلی کی روشنی آگے آگے ہوگی۔ کسی رکاوٹ کے بغیر جہنم کے پل پار کرنے کے اسباب فراہم ہوں گے اور ابواب جنت کھٹکھٹانے کے بھی موقف میں بھی جنت قریب ہی تھی۔ رضوان و ملائکہ دور ہی سے سلام کر رہے ہوں گے۔ مبارکیں دے رہے ہوں گے۔ قابل رشک مرتبوں و محلوں کی نوید جانفزا سنا رہے ہوں گے اور حور و غلمان کی بشارت دے رہے ہوں گے پھر اس کے بعد ایک اور خوشی ہے جس کے سامنے تمام خوشیاں کچھ بھی نہیں یہ خاص اللہ والوں کے لیے ہے جنہیں اپنے رب کے دیدار پر یقین تھا۔ اور ایمان تھا کہ وہ قیامت کے دن اپنے محبوب رب کا چہرہ اقدس دیکھیں گے آج اوپر سے ان کا رب انہیں سلام کرے گا ان سے باتیں کرے گا اور آمنے سامنے کلام فرمائے گا۔

رقت قلب و جزع میں فرق

جزع نفسانی کمزوری اور قلبی خوف ہے جسے شدت حرص و طمع تقویت پہنچاتی ہے اور یہ تقدیر پر ایمان کی کمزوری سے پیدا ہوتی ہے ورنہ جب یہ یقین ہو کہ تقدیر کا لکھا تو ہر حال میں پیش آ کر ہی رہے گا تو ہائے وائے محض تکلیف ایک دوسری مصیبت ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ما اصاب من مصیبه فی الارض** تم کو روئے زمین پر یا خود تمہارے نفسوں میں جو مصیبت پہنچتی ہے وہ اس کے پیدا کرنے سے پہلے ہی ایک کتاب میں ہے۔ بے شک یہ بات اللہ پر بہت آسان ہے تاکہ چلے جانے والی چیزوں پر غم نہ کھاؤ۔ اور حاصل شدہ نعمتوں پر غرور نہ کرو۔

دل کی نرمی شرع کے خلاف نہیں کیونکہ رقت صفت رحمت سے پیدا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نرم مزاج بندوں پر رحم فرماتا ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ بہت نرم دل تھے اور انتہائی صابر بھی۔ معلوم ہوا کہ نرم دلی رحمت و شفقت ہے۔ اور ہائے ہائے کرنا بیماری اور کمزوری ہے۔ جزع دنیا میں بیمار دل کی کیفیت ہے جسے نفس امارہ کے دھوئیں نے سیاہ کر کے اس کی سانسیں تنگ کر دی ہوں اور اس پر آخرت کی راہیں بند کر دی ہوں اور نفس و خواہشات کی جیل میں بند کر دیا ہو۔ جو انتہائی تنگ و اندھیری ہے اس لیے وہ ذرا سی مصیبت بھی برداشت نہیں کر سکتا۔ اور گھبرا اٹھتا ہے۔ اگر دل میں وعدوں پر ایمان و یقین کا نور ہو اور دل اللہ تعالیٰ کے جلال و محبت سے بھرا ہوا ہو تو نرم ہو جائے در اس میں رافت و رحمت جھلکنے لگے۔ پھر تم اسے ہر عزیز و مسلمان پر رحیم و شفیق پاؤ۔ انسان تو انسان وہ تو بل میں چیونٹی پر اور آشیانے میں پرندے پر بھی بہت مہربان ہو جاتا ہے۔ یہ دل اللہ تعالیٰ سے قریب تر ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ

رحمۃ اللعالمین ﷺ بچوں پر بہت ہی مہربان تھے جب اللہ تعالیٰ کسی پر رحم کرنا چاہتا ہے تو اس کے دل میں رحم ونرمی کا جذبہ پیدا فرما دیتا ہے۔ اور اگر اسے عذاب میں مبتلا کرنا چاہتا ہے تو اس کے دل سے جذبہ رحمت وشفقت نکال دیتا ہے اور ان کی جگہ سختی وسنگ دلی رکھ دیتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ بدبخت سے رحمت نکال دی جاتی ہے۔ اسی حدیث میں ہے جو رحم نہیں کرتا اس پر رحم نہیں کیا جاتا۔ زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا تم پر رحم فرمائے گا۔ جنت والے تین قسم کے ہیں۔ انصاف پسند وصدقہ کرنے والا بادشاہ ہر عزیز ومسلمان پر مہربان ونرم دل شخص اور بچوں والا ہاتھ نہ پھیلانے والا پاک دامن شخص۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو تمام امت پر اسی لیے فضیلت ہے کہ آپ کے دل میں عام رحمت تھی۔ جو صدیقیت سے بھی زیادہ تھی اسی وجہ سے اس کا اثر تمام مقامات پر دیکھا گیا۔ یہاں تک کہ غزوۂ بدر والے قیدیوں میں بھی رہائی کا آپ ہی کے مشورہ پر فیصلہ ہوا۔ رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تشبیہ دی۔

موجدۃ اور حقد میں فرق

وجد (ناراضی۔غم) درد وہ چیز کا احساس وعلم ہے کہ دل اسے ہٹانے کی کوشش میں مصروف ہو جائے۔ اسلیئے وجد کمال ہے۔

اور حقد دل میں برائی رکھ کر ہر وقت اس بات کی امید رکھنا کہ دوسرے میں یہ برائی پائی جائے۔ یہ فکر دل سے کبھی ہٹتا ہی نہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ وجد تم کو دوسروں سے پہنچتا ہے اور حقد تم سے دوسروں کو پہنچتا ہے یعنی وجد اس تکلیف کا نام ہے جو تم کو پہنچ رہی ہے اور حقد اس مقابلہ کا وجود ہے جو تم سے دوسروں کو پہنچ رہا ہے۔ اسلیئے وجد تو بہت جلدی ختم ہو جاتا ہے اور حقد آسانی سے ختم ہونے والا نہیں۔ حقد دل کی تنگی سے اور نفس کی تاریکی اور دھوئیں کے غلبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور موجدۃ دل کی قوت وصلابت سے اور اس کے نور و احساس سے۔

منافست اور حسد میں فرق

ستھرائی منافست میں اس کمال کی رغبت پائی جاتی ہے جسے تم دوسروں میں دیکھو۔ اور اپنے اندر بھی اسے پیدا کرنے کی کوشش کرو۔ بلکہ اس کمال میں بڑھنے کی کوشش کرو۔ یہ صفت نفس کی شرافت وبلند

ہمتی اور بڑا رتبہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے: وفی ذالک فلیتنا فس المتنا فسون اور رغبت کرنے والوں کو انہی جیسی نیکیوں میں رغبت کرنی چاہیے۔

لفظ منافست' نفیس سے بنا ہے۔عمدہ چیز کی طرف عموماً لوگوں کو پسندیدگی ہوتی ہے اور اسے حاصل کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں۔اور اگر چند آدمی اسے مل کر حاصل کریں تو ہر شخص آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور خوش ہوتا ہے۔صحابہ کرامؓ نیکیوں میں آگے بڑھنے کی کوشش کیا کرتے تھے اور شرکت سے خوش ہوتے تھے۔بلکہ ان پر ایک دوسرے کو ابھارا کرتے تھے اور سب ہی اس میں حصہ لیا کرتے تھے۔ منافست' مسابقت (دوڑ) کی ایک قسم ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے: فاستبقوا الخیرات نیکیوں میں دوڑ لگاؤ جس کا عرض آسمان کے عرض کی طرح ہے۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے آگے بڑھنے کی کوشش میں رہتے تھے۔مگر کبھی آگے نہ بڑھ سکے۔پھر جب حضرت ابوکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہو گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اب میں کبھی آپ کے ساتھ دوڑ نہیں لگاؤں گا۔اور فرمایا میں نے جس نیکی میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ساتھ دوڑ لگائی میں ان سے پیچھے ہی رہا۔ہر دفعہ وہی جیتے۔وہ متنافس ان دو غلاموں کی طرح ہیں جو اپنے مالک کی پسندیدہ اور محبوب چیزوں میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں مالک دونوں سے خوش ہوتا ہے اور وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے خوش ہیں۔

حسد ایک قابل مذمت اور گری ہوئی عادت ہے۔اس میں نیکی کی حرص کارفرما نہیں ہوتی۔نفس اپنی سستی اور عاجزی کی وجہ سے ان سے جلنے لگتا ہے جو قابل تعریف نیک کاموں میں آگے بڑھتے ہیں اور یہ بدارادہ رکھتا ہے کہ کاش وہ نیک کاموں کو چھوڑ دیں تاکہ اسی سطح پر آ کھڑے ہوں۔ارشاد باری تعالیٰ ہے: ودوالو تکفرون الخ کافر چاہتے ہیں کہ ان کی طرح تم بھی کافر ہو جاؤ اور تم سب برابر ہو جاؤ۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ود کثیر من اھل الکتاب بہت سے اہل کتاب چاہتے ہیں۔کاش وہ تمہیں تمہارے ایمان کے بعد کافر بنا دیں۔تم سے انہیں جلن ہے جبکہ سچائی ظاہر ہے۔معلوم ہوا کہ حاسد نعمت کا دشمن ہے اور دوسروں سے اس کے جاتے رہنے کی خواہش کرتا رہتا ہے کہ اگر میرے پاس نہیں تو اس سے بھی چھن جائے اور نفیس نعمت میں آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور خواہش مند ہوتا ہے کہ یہ نعمت مجھ پر اور میرے ساتھیوں پر مکمل ہو جائے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ دوسروں سے بڑھ جائے یا کم از کم ان کے برابر ہی ہو جائے۔اور حاسد نعمت کے ختم ہونے کی خواہش کرتا ہے۔اکثر نیک و قابل لوگ منافست سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔اگر کوئی کسی قابل شخص کو نمونہ بنا کر کسی نیکی یا نعمت کی طرف بڑھے

تو اسے بہت فائدہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ میں اسے پکڑلوں اور اگر ہو سکے ہو تو آگے بھی بڑھ جاؤں۔ کبھی منافست محمودہ پر بھی حسد بول دیا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے دو ہی شخصوں پر حسد (منافست) ہے۔ ایک تو اس پر جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن دیا ہو اور وہ اس پر دن رات عمل کر رہا ہوں اور دوسرا اس پر جسے اللہ تعالیٰ نے مال دیا ہو۔ اور وہ اسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں لٹا رہا ہو۔ اسے اردو میں رشک یا غبطہ کہتے ہیں۔

محبت ریاست و محبت امارت میں فرق

محبت ریاست و محبت امارت میں فرق وہی ہے جو تعظیم شرع اور تعظیم نفس میں فرق ہے۔ دین کی عظمت کرنیوالا یہی چاہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی جائے اور گناہوں سے دامن بچایا جائے۔ اللہ کا دین بلند ہو اور ہر جگہ اسی کا بول بالا ہو۔ لوگ شرعی قوانین کے مطابق زندگیاں ڈھال لیں اور اللہ تعالیٰ کے احکام معاشرتی زندگی میں داخل کر لیں یہ شخص جذبہ پرستش میں بھی مخلص ہے اور لوگوں کو پیغام الٰہی پہچانے میں بھی اسی لیے وہ دینی امامت چاہتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ سے دعائیں مانگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے پرہیزگاروں کا امام بنا دے کہ اللہ تعالیٰ کے نیک بندے اس کی پیروی کریں۔ جیسے یہ اللہ کے نیک بندوں کی پیروی کر رہا ہے پھر اگر یہ اللہ کا بندہ جو دعوت الی اللہ کا علمبردار ہے یہ خواہش کرے گا کہ وہ لوگوں کی نگاہوں میں معزز، دلوں میں محبوب و رعب والا اور ایسا بن جائے کہ لوگ اس کے نقش قدم پر چلیں اور اس کے ذریعہ اللہ کے رسول کے نقش قدم کا سراغ لگا سکیں تو کوئی حرج نہیں بلکہ اس کی یہ خواہش قابل تعریف ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے دین کے پھیلانے کا پاک جذبہ رکھتا ہے کہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کی جائے اسی کو مانا جائے۔ توحید پھیلائی جائے۔ دین کا چرچا کیا جائے اور لوگ اس کی اطاعت کریں۔ گویا وہ ایسی طاقت چاہتا ہے جو اس کے نیک مقصد میں مددگار ثابت ہو اور وہ یہ نیک کام آسانی سے انجام دے سکے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص و مقرب بندوں کا قرآن حکیم میں ان کے بہترین اعمال و اوصاف کے ساتھ ذکر فرمایا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **والذین یقولون ربنا ھب لنا الخ** اور جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں ہماری بیویوں اور اولاد کی طرف سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔ یعنی ان کی یہ خواہش ہے کہ ان کی بیوی بچے اللہ کے اطاعت کرنے والے بندے بن جائیں تاکہ ان کی آنکھوں میں ٹھنڈک ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبودیت پر نیک لوگ ان کی پیروی کریں تاکہ ان کے دلوں کو خوشی حاصل ہو۔ کیونکہ

اطاعت پر امام ورعایا آپس میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔ اسلیئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز مانگی جس سے اللہ تعالیٰ کی اطاعت وخوشنودی کے کاموں پر نیک لوگوں کا ہاتھ بٹائیں اور وہ امامت کے ساتھ لوگوں کو اللہ کا پیغام پہنچاتا ہے اس امامت کی بنیاد صبر ویقین ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وجعلنا هم ائمة. الخ جب انہوں نے صبر کیا اور ہماری آیتوں پر یقین کیا تو ہم نے انہیں پیشوا بنا دیا کہ ہمارے حکم کی رہنمائی کریں۔ ان کی امامت کے لیے دعا گو یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں پیشوا کی ہدایت دے عملوں کی توفیق دے اور مفید علم ونیک عمل سے ظاہر وباطن آراستہ فرمائے جن کے بغیر امامت مکمل نہیں ہوتی۔ غور کیجئے اللہ تعالیٰ نے انہیں آن آیتوں میں اپنے اسم رحمٰن کی طرف منسوب فرمایا۔ تاکہ لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ انہیں یہ نعمت صرف اللہ تعالیٰ کی مہربانی اور جود وکرم سے نصیب ہوئی ہے اور اس پر بھی غور کیجئے کہ اس صورت میں ان کی جزا جنت کے عالی شان محل بتائی گئی۔ چونکہ دین میں پیشوائی کا بہت بلند مقام ہے۔ اس لیے اس کی جزا بھی اسی کے مطابق ہونی چاہیے۔ حکومت و ریاست اس لیے طلب کی جاتی ہے کہ حکام ورئیس لوگوں کی گردنوں پر چڑھ بیٹھیں اور ان کے دل اپنی طرف متوجہ کرلیں۔ تاکہ وہ اپنے مقصد میں ان کے مددگار ثابت ہوں اور حکام ان پر غالب وقاہر رہیں۔ اس سے بے شمار خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ بغاوت حسد' سرکشی' حقد' ظلم' فتنہ' نفسانی حمایت وحمیت' حقوق شرعیہ کی توہین رذیلوں کی عزت اور معزز اہل دین کی توہین وغیرہ۔ دنیوی ریاست کی یہی جڑیں ہیں اور انہیں سے بلکہ ان سے بھی بہت زیادہ خرابیوں ہی کے بعد حکومت حاصل ہوتی ہے۔ حاکموں کو بظاہر یہ خرابیاں محسوس نہیں ہوا کرتیں۔ ہاں جب پردے اٹھیں گے تب یہ خرابیاں نظر آئیں گی۔ خصوصاً اس وقت جب ان کا انجام چیونٹیوں کے روپ میں ہوگا کہ موقوف والے اپنے پیروں سے انہیں روندتے چلے جائیں گے تاکہ ان کی خوب ذلت ورسوائی ہو۔ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے دین کو ذلیل ورسوا کیا تھا۔ اور اس کے بندوں کو ذلیل سمجھا تھا۔ اور کمزور سمجھ کر ان پر چڑھ بیٹھے تھے۔

محبت فی اللہ میں اور محبت مع اللہ میں فرق

یہ ایک اہم بہت اہم فرق ہے اور ہر شخص کو اس کی سخت ضرورت ہے۔ اس لیے اسے خوب ذہن میں بٹھالینا چاہیے۔

حب فی اللہ کمال ایمان میں سے ہے اور حب مع اللہ عین شرک ہے۔

محبت میں محب اللہ تعالیٰ کی محبت کے تابع ہوتا ہے جب انسان کے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت

مضبوط ہو جاتی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسے انہی سے محبت ہو جن سے اللہ تعالیٰ کو محبت ہے۔ پھر جب بندہ ان سے محبت کرنے لگتا ہے جن سے ان کا رب اور محبوب محبت کرتا ہے تو اس کی یہ محبت اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کے سلسلے میں ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کی محبت کی وجہ سے ایک مسلمان انبیائے کرام سے' اولیائے عظام سے اور فرشتوں سے محبت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی دشمنی کی وجہ سے اس کے دشمنوں سے دشمنی رکھتا ہے۔ اس قسم کی محبت وعداوت کی نشانی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دشمن اس کے ساتھ گو کتنا ہی احسان کرے اور اس کی ضروریات پوری کرے لیکن پھر بھی اس کی دشمنی محبت سے نہیں بدلے گی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کے دوست سے کوئی تکلیف پہنچ جائے تو اس کی دوستی عداوت سے نہیں بدلے گی۔ چاہے یہ تکلیف غلطی سے پہنچ جائے یا جان بوجھ کر' چاہے اس کا ذریعہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہو یا تاویل یا اجتہاد یا بغاوت جس سے توبہ کر لی ہو۔

دین کے چار اصول

تمام دین چار اصولوں پر گھومتا ہے محبت' عداوت' تعمیل احکام اور اجتناب ممانعت۔ اسلیئے جس کی محبت عداوت تعمیل اور اجتناب اللہ کے لیے ہے۔ اس کا ایمان مکمل ہے اور جس نے ان چار اصولوں میں سے کسی میں کوتاہی کی بقدر اس کے اس کے ایمان میں نقص آ جائے گا۔

حب مع اللہ کی اقسام

اللہ تعالیٰ کے ساتھ محبت کی دو قسمیں ہیں اور دونوں توحید کے مخالف ہیں ایک قسم اصل توحید میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ اور شرک ہے اور دوسری قسم کمال اخلاص ومحبت میں رکاوٹ ڈالتی ہے مگر اسلام سے نہیں نکالتی۔ پہلی قسم کی مثال مشرکوں کی اپنے بتوں اور دیوتاؤں سے محبت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ومن الناس من یتخذ الخ کچھ ایسے بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شریک بنا کر اللہ کی محبت کی طرح ان سے محبت کرنے لگتے ہیں یہ مشرک ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ساتھ اپنے بتوں سے بھی محبت کرتے ہیں۔ یہ موالات ومعبودیت کی محبت ہے۔ جس کے نتیجے میں ان سے خوف وامید اور سوال ودعا کرنے لگتے ہیں اور ان کی عبادت بھی کرتے ہیں۔ یہ محبت خالص شرک ہے جسے اللہ تعالیٰ بغیر خالص توبہ کے معاف کرنے والا نہیں۔ ان بتوں سے سخت دشمنی اور انتہائی عداوت کے بغیر ایمان ہی نہیں۔ بلکہ بتوں کے پوجنے والوں سے بھی بغض ودشمنی اور لڑائی جھگڑا ضروری ہے۔ اسی کام کے لیے اللہ تعالیٰ نے تمام

انبیائے کرام علیہم السلام بھیجے اور تمام آسمانی کتابیں اتاریں۔ اور اسی محبت شرکیہ کی وجہ سے جہنم پیدا کی اور ان کے لیے جنت پیدا کی جو مشرکوں سے اس سلسلے میں لڑتے جھگڑتے ہیں اسلیئے اگر کوئی شخص ثریٰ سے لے کر ثریا تک کسی چیز کی عبادت کرے اس نے اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر اپنا معبود بنالیا اور اللہ کو اس کے ساتھ شریک کرلیا چاہے وہ کوئی بھی ہو۔ اس لیے ایک فرزند توحید کو اس سے بیزار و متنفر ہونا ضروری ہے دوسری قسم کی محبت بیوی بچوں' سونے چاندی' کھیتی باڑی' کاروبار اور گھوڑوں اور جانوروں سے ہے۔ یہ شہوانی محبت ہے۔ جس طرح بھوکے کو کھانے سے اور پیاسے کو پانی سے ہوتی ہے۔ اس محبت کی تین قسمیں ہیں۔ اگر اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی محبت و طاعت حاصل ہو اور اس کی رضا کے کاموں کا شوق پیدا ہو تو ثواب ملے گا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے لیے محبت کی ایک قسم ہوگی یہ حال سب سے افضل انسان کا تھا۔ جنہیں دنیا میں عورتوں اور خوشبو سے محبت تھی اور ان دونوں کی محبت آپ کے لیے اللہ تعالیٰ کی محبت میں' تبلیغ رسالت میں اور تعمیل احکام میں مددگار ثابت ہوتی تھی۔ اگر یہ محبت طبعی خواہش و ارادے کی وجہ سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے کاموں میں خلل انداز نہیں ہے اور ٹکراؤ کے وقت شرعی کام ہی مقدم رکھے جاتے ہیں۔ تو جائز ہے اور اس پر پکڑ نہ ہوگی۔ لیکن اللہ تعالیٰ سے جو محبت ہے اس کے کمال میں فرق ضرور آجائے گا اور اگر یہی اصلی مقصد ہو اور کوئی اسی کی کمائی میں پریشان اور فکر مند رہ جائے اور اسے شرعی کاموں پر ترجیح دے تو ایسا شخص ظالم و خواہش کا پجاری ہوگا۔ اسلیئے پہلی قسم کی محبت نیکیوں میں سبقت کرنے والوں کی ہے۔ دوسری قسم کی درمیانی لوگوں کی ہے اور تیسری قسم ظالموں کی ہے۔ یہ مقام خوب ذہن نشین کرلو۔ اور ان محبتوں میں فرق یاد رکھو کیونکہ یہی محبت نفس امارہ اور نفس مطمئنہ کا میدان جنگ ہے۔

توکل و عجز میں فرق

توکل ایک قلبی صفت اور دل کی عبادت ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ پر اعتماد و بھروسہ ہوتا ہے بندہ اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آکر اپنے تمام معاملات اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ تقدیر پر راضی رہتا ہے۔ کیونکہ اسے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے کافی ہے اور وہ اس کے لیے اچھی ہی صورتیں پیدا کرے گا۔ اس لیے وہ تمام ظاہری اسباب فراہم اور حاصل کرنے میں محنت بھی کرتا ہے۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ سب سے زیادہ توکل والے تھے۔ جبکہ آپ لڑائی میں زرہ بھی پہنتے تھے بلکہ

غزوۂ احد کے دن دو دو زرہ جسم پر پہنی ہوئی تھیں۔ اور تین دن غار ثور میں چھپے رہے۔ پتہ چلا کہ آپ ظاہری اسباب کے ساتھ متوکل تھے۔ یہ نہ تھا کہ ظاہری اسباب چھوڑ بیٹھیں۔ عاجزی یہ ہے کہ یا تو ظاہری اسباب ہی چھوڑ دیئے جائیں یا ظاہری اسباب فراہم کر کے انہیں پر نظر رکھی جائے اور مسبب الاسباب سے منہ موڑ لیا جائے اور اگر بھولے سے مسبب الاسباب کا خیال آ بھی جائے تو اس سے دلجمعی نہ ہو اور اس سے پورا پورا تعلق پیدا نہ ہو بلکہ دل اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہو اور بدن سبب کے ساتھ۔ اس جگہ پر لوگ تین حصوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک گروہ تو توکل کے لیے اسباب ہی چھوڑ بیٹھا۔ البتہ درمیانی گروہ توکل کی حقیقت کو پہنچ گیا۔ اور وہ سمجھ گیا کہ بغیر اسباب توکل کے نہیں ہوتا چنانچہ وہ ظاہری اسباب مہیا کر کے مسبب الاسباب پر بھروسہ کر کے مسبب کے انتظار میں بیٹھ جاتا ہے اسباب چھوڑنے والا متوکل نہیں۔ اسے مغالطہ ہو گیا ہے۔ جیسے کوئی نکاح نہ کرے اور نہ کسی عورت سے ہم بستر ہو۔ مگر اولاد کی امید قائم کرے۔ یا کھائے پیئے بغیر سیری و سیرابی کی امید باندھ لے۔ توکل مید کی مثل ہے اور عاجزی سے خواہش کی۔

توکل کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اللہ کو اپنا وکیل سمجھ لے۔ جیسے کسی کا وکیل اس کے برے بھلے سے واقف ہوتا ہے اور اس کے لیے پوری پوری خیر خواہی کرتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے حالات سے واقف ہے۔ اور اس کے حال کے مناسب عطا فرماتا ہے۔ اس نے اپنے بندے کو حیلہ تلاش کرنے کا حکم دیا ہے اور اس بات کی ضمانت دی ہے کہ اس حیلے سے بقدر صلاح کے روزی پیدا فرمائے گا۔ چنانچہ زمین کے کھیت میں بیج ڈالنے' تیاری کا اور وقت مقررہ پر کھیت کو پانی دینے کا حکم ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ اپنی حکمت اور بندے کی بہتری کے مطابق روزی پیدا فرما دیتا ہے اور یہ بھی حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے لو نہ لگاؤ۔ بھروسہ اللہ ہی پر کیا جائے اور اسی سے امید قائم رکھی جائے اللہ تعالیٰ نے بتا دیا ہے کہ وہ وکالت و ضمانت کا پورا پورا حق ادا کر دے گا۔ اسلیئے عاجز وہ ہے جو ان تمام باتوں کو پس پشت ڈال کر آرام طلب بن کر ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائے اور یہ کہنے لگے کہ میری تقدیر میں جو روزی لکھی ہے مجھے وہ مل کر رہے گی اگر میں موت کی طرح روزی سے بھاگوں تو بھی وہ مجھے ملے گی۔ اور جو مقدر میں نہیں وہ جدوجہد کے باوجود بھی نہ ملے گی۔ ایسے شخص کو سمجھایا جائے گا کہ تمہاری یہ بات تو ٹھیک ہے کہ مقدر کی روزی ملے گی لیکن یہ تو تمہیں پتہ نہیں کہ روزی تمہارے مقدر میں جدوجہد کے ساتھ اور تمہاری کوشش کے ساتھ لکھی ہے یا کسی اور کی کوشش کے ساتھ۔ اگر تمہاری کوشش سے ہے پتہ نہیں کس

وجہ سے ہے اور کس طریقہ سے؟ جبکہ یہ تمام باتیں پوشیدہ ہوئی ہیں یہ تمہیں کہاں سے معلوم ہو گیا کہ کوشش کئے بغیر تمہارے مقدر میں روزی ہے۔ بہت سے ایسے کام ہیں جو کسی کے ذریعے انجام پاتے ہیں۔ اور دوسرے کے مقدر میں ہوتے ہیں اور بہت سے اس کے مخالف ہیں۔ جب تم اپنی آنکھوں سے اس قسم کے کاموں کا مشاہدہ کر چکے ہو تو تمہیں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ تمہاری تمام روزی دوسروں کی کوششوں سے وابستہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ اصول ہر جگہ پر ہونا چاہیے۔ کیا تم جنت حاصل کرنے کے اسباب اور جہنم سے بچنے کے اسباب پیدا نہ کرو گے۔ آرام سے بیٹھ جاؤ گے اور یہ کہہ کر یہ چیزیں مقدر میں ہوں گی تو ملیں گی ان کے اسباب چھوڑ بیٹھو گے۔ یا توکل کے ساتھ ساتھ ان کے اسباب بھی پیدا کرو گے؟ بلکہ دنیا ایسے توکل کرنے والوں سے بھی خالی نہیں جو اپنے دل اللہ تعالیٰ کے لیے روک لیں ان کے دل اس کے بھروسہ سے بھرے ہوئے اور رجا سے بھرپور ہوں اور اس کے ساتھ اچھے خیال سے بھرے ہوئے ہوں پھر اس کے ساتھ ساتھ کچھ اسباب پیدا کرنے کو ان کا دل نہ چاہے اور دل کو اللہ تعالیٰ سے سکون واطمینان نصیب ہو اور یہی ان کے حصول رزق کا سب سے بڑا ذریعہ بن جائے۔ انہوں نے بھی سبب نہیں چھوڑا۔ بلکہ کمزور سبب چھوڑ کر طاقت ور سبب اختیار کیا۔ ان کا توکل ان کے نزدیک سب سے زیادہ بھروسے کے قابل ہے ان کے دلوں کا اللہ سے گھر جانا اس سے سکون حاصل کرنا اور اس کے سامنے ان کا گڑگڑانا انہیں ایسے سبب میں پھنس جانے سے زیادہ محبوب ہے جو انہیں اللہ تعالیٰ سے روک دے۔ یا کمال میں نقص پیدا کر دے اسلیئے ان کا دل دونوں باتوں کے لیے تیار نہیں ہوا۔ اور ایک بات چھوڑ کر دوسری اختیار کر لی۔ بے شک یہ اس سے بہتر ہے جس کا دل سبب میں پھنس کر خالق حقیقی کو بھول جائے۔ لیکن ان دونوں سے کامل وہی ہے جس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔ چنانچہ انبیائے کرام علیہم السلام اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہی حال تھا۔ حضرت زکریا علیہ السلام بڑھئی تھے۔ حضرت نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے کشتی بنانے کا حکم دیا۔ کوئی صحابیؓ ایسا نہ تھا جو توکل کے معنی ظاہری اسباب کو چھوڑ دینا سمجھتا ہو بلکہ ظاہری اسباب فراہم کرنے میں بڑے مستعد تھے اور اللہ پر اعتماد رکھتے تھے صحابہ کرامؓ اپنے ہاتھوں اور زبانوں سے دشمنوں سے جنگ کرنے میں سر اور دھڑ کی بازی لگا دیا کرتے تھے۔ پھر بھی توکل کی حقیقت پر قائم تھے۔ اس کے علاوہ اپنے کاروبار کو ترقی دیتے تھے۔ انہیں ٹھیک ٹھاک کرتے تھے۔ بیوی بچوں کے لیے بقدر ضرورت خرچ مہیا کرتے تھے اور سید المتوکلین کے نقش قدم پر چلتے تھے۔

احتیاط و وسوسہ میں فرق

احتیاط یہی ہے کہ اتباع سنت میں پوری پوری کوشش کی جائے اور افراط و تفریط سے بچا جائے۔ یہی وہ احتیاط ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ؐ راضی ہے۔

وسوسہ یہ ہے کہ جو کام سنت سے یا کسی صحابی ؓ سے ثابت نہ ہو وہ اس خیال سے کرنا کہ یہ بھی دین میں ہوگا مثال کے طور پر کوئی شخص تین مرتبہ سے زیادہ وضو کا کوئی عضو دھو لے۔ وضو یا غسل میں خوب افراط کا پانی بہائے۔ نماز کی نیت الفاظ سے ادا کرے۔ جن کپڑوں میں گندگی کا یقین نہ ہو انہیں احتیاط سے دھو لے اور احتیاطاً جوتے پہن کر نماز نہ پڑھے وغیرہ وغیرہ اسی طرح

وہ تمام ہزار ہا مسائل ہیں جنہیں وہمی مزاجوں نے دین بنا لیا ہے اور احتیاط کے روپ میں ڈھال لیا ہے حالانکہ احتیاط اتباع سنت میں برتی جانی چاہیے تھی کیونکہ اتباع سنت میں اگر کوئی شخص احتیاط سے نکل جائے وہ بے شک احتیاط کی صحیح راہ سے ہٹ گیا۔ جبکہ خلاف سنت سے نکلنے میں پوری پوری احتیاط برتنی چاہیے۔ گو اکثر دنیا یا ساری دنیا مخالف ہو جائے۔

الہام فرشتہ اور القائے شیطانی میں فرق

(۱) جو الہام اللہ کے لیے ہو اس کی مرضی کے موافق ہو اور رسولوں کی لائی ہوئی ہدایات کے مطابق ہو وہ فرشتے کی طرف سے ہے اور جو غیر اللہ کے لیے ہو اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

(۲) جس کا نتیجہ اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت و قبولیت اور ذکر و فکر رحمانی ہو وہ فرشتے کی طرف سے ہے اور اس کی ضد شیطان کی طرف سے ہے۔

(۳) جو القا دل میں نور و انس اور فراخی پیدا کرے وہ ملکی ہے اور اس کے مخالف شیطانی ہے۔

الہام ملکی

الہام ملکی پاک اور صاف دلوں میں جو اللہ تعالیٰ کے نور سے روشن رہتے ہیں' کثرت سے ہوتا ہے۔ فرشتے کو اس سے تعلق رہتا ہے اور ان دونوں میں تعلق ہے۔ کیونکہ فرشتہ پاک و طاہر ہے اور اس کا ٹھکانہ طیب و طاہر دل ہی ہو سکتا ہے اسلیے ایسے دل پر ملکی اثر بہ نسبت شیطانی اثر کے بہت ہوگا۔ لیکن جو تاریک دل ہے اور شہوتوں اور شبہات کے دھوئیں سے سیاہ ہو گیا ہے اس پر شیطانی اثرات غالب ہوں گے۔

اقتصاد و تقصیر میں فرق

اقتصاد افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے۔اس کے دونوں کنارے اس کے مخالف ہیں یعنی کمی کرنا یا حد سے بڑھنا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے: **والذین اذا انفقوا لم یسرفوا. الخ ولا تجعل یدک مغلولة و کلوا و اشربوا الخ** یعنی جو خرچ کرتے ہیں' فضول خرچی نہیں کرتے اور نہ کمی کرتے ہیں اور درمیانی راہ اختیار کرتے ہیں۔نہ تو گردن سے ہاتھ بندھا ہوا رکھو اور نہ پوری طرح سے کھلا چھوڑ دو کہ ہدف ملامت ہو کر اور تھک کر بیٹھ جاؤ۔کھاؤ پیو اور فضول خرچی نہ کرو۔

تمام دین غلو اور کمی کے درمیان ہے۔بلکہ مذاہب میں اسلام ہی صحیح اور مکمل مذہب ہے۔اور تمام طریقوں میں سنت رسول ہی صحیح راہ ہے اور اللہ تعالیٰ کا دین غلو کرنے والوں اور ظالموں کے درمیان درمیانہ دین ہے۔اسی طرح اجتہاد دین کی موافقت میں جدوجہد کا نام ہے۔اور غلو حد سے بڑھ جانا اور تعدی کرنا ہے۔اللہ تعالیٰ کے ہر حکم میں شیطان کے دو خدشے ہیں' یا تو وہ غلو میں گرفتار کر دیتا ہے یا کمی میں۔یہ دو بڑی زبردست بیماریاں ہیں جو اعتقادات' عبادات اور معاملات میں واقع ہوتی ہیں ان سے وہی بچ سکتا ہے جو رحمۃ اللعالمین ﷺ کے نقش قدم پر چلتا رہے اور آپ کی سنت کے لیے لوگوں کی رائیں اور قیاس چھوڑتا ہے۔نہ کہ لوگوں کی رایوں اور قیاسات کے لیے سنت نبیؐ چھوڑ بیٹھے یہ دونوں خطرناک امراض اکثر بنی نوع انسان پر غالب ہیں اسی وجہ سے علماء نے ان سے بہت کچھ ڈرایا ہے اور صاف بتا دیا ہے کہ ان کا شکار تباہ ہو کر رہ جاتا ہے کبھی یہ دونوں بیماریاں ایک ہی شخص میں جمع ہو جاتی ہیں جیسا کہ اکثر لوگوں کا حال ہے۔اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو سیدھے راستے پر رکھے۔آمین

نصیحت اور تانیب میں فرق

نصیحت ایک طرح کا حسن سلوک ہے جو کسی پر رحمت و شفقت اور غیرت کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے۔خیر خواہ کی نصیحت سے غرض اللہ کی رضا ہوتی ہے اور لوگوں کے ساتھ احسان ہوتا ہے۔اس لیے خیر خواہ نصیحت میں بہت زیادہ محبت و نرمی اختیار کرتا ہے۔لوگوں کی تکلیف و ملامت کو برداشت کرتا ہے اور ان سے وہی معاملہ کرتا ہے جو ایک مشفق و ہوشیار طبیب ایک خطرناک بیمار کے ساتھ کرتا ہے کہ اس کی بدخلقی' ترش روئی اور نفرت کو برداشت کر لیتا ہے اور خوشامد در آمد سے اسے دوا پلائے بغیر نہیں رہتا ناصح کا بھی یہی حال ہوتا ہے لیکن مؤنب (ڈانٹنے والا) شرم و غیرت دلاتا ہے۔توہین و مذمت کرتا ہے

اور نصیحت کے رنگ میں برا بھلا کہتا ہے۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ اگر وہ اپنے محبوب یا کسی احسان کرنے والے کو اسی کام پر بلکہ اس سے بھی برے کام پر دیکھتا ہے۔ تو اسے کچھ نہیں کہتا۔ بلکہ اس کی طرف سے الٹے عذر پیش کرتا ہے۔ اور اگر ہار جاتا ہے تو کہہ دیتا ہے آخر وہ بھی انسان ہے اس سے بھی غلطی ہو سکتی ہے اس کے نیک اعمال برائیوں سے زیادہ ہیں اور اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔

ایک فرق یہ بھی ہے کہ اگر خیر خواہ کی نصیحت نہ مانی جائے تو وہ ناراض نہیں ہوتا اور کہتا ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ اجر دے گا چاہے میری بات کوئی مانے یا نہ مانے۔ اور پیٹھ پیچھے دعائیں کرتا ہے اور لوگوں میں عیب ظاہر نہیں کرتا۔ اور مؤنب اس کے مخالفت ہوتا ہے۔

مبادرت اور عجلت میں فرق

''مبادرت'' جلدی کرنا۔ وقت کے اندر فرصت کو غنیمت جاننا اور فارغ وقت سے فائدہ اٹھانا ہے چنانچہ مبادر نہ تو وقت سے پہلے کوئی کام کرتا ہے اور نہ وقت کے بعد۔ بلکہ وقت کے اندر اسے جلدی جلدی کرنے کی کوشش کرتا ہے جیسے وقت ضرورت شیر شکار کرتا ہے یا جیسے کوئی پھل پک جانے پر اسے توڑنے میں جلدی کرتا ہے۔

''عجلت'' جلدی۔ وقت سے پہلے کام کرتا ہے جیسے کوئی کچا پھل ہی توڑ لے۔

''مبادرت'' دو بری عادتوں (تفریط و تضییع اور تحصیل قبل از وقت) کے درمیان ہے اسی وجہ سے جلدی شیطان کی طرف سے ہے کیونکہ یہ ہلکا پن' غصہ اور تیزی سے ہے جو عزت و علم اور بھاری پن کے خلاف ہے۔ اور چیزوں کو بے جا میں رکھنے کو لازم کرتی ہے جس سے طرح طرح کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور خیر و برکت ختم ہو جاتی ہے۔ جلدی شرمندگی کی بہن ہے۔ جیسے سستی ضائع ہونے کی بہن ہے۔ جلدی کرنے والا ہمیشہ شرمندہ ہوتا ہے۔

حال کی خبر دینے اور شکوے میں فرق

حال کی خبر دینے والے کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ جو علم اسے ہے اس کی اطلاع دے دے یا اگر کسی نے اس سے کچھ چاہا ہے تو عذر پیش کر دے یا جس چیز میں وہ پڑا ہے اس سے دوسروں کو ڈرائے اور ہوشیار کر دے۔ اور خبر دینے سے نصیحت یا صبر دلانا مقصود ہو کہ میری طرح تم بھی صبر کرو۔ جیسا کہ احنف بن قیس سے منقول ہے کہ ان سے کسی نے شکایت کی' فرمایا: عزیز من! فلاں فلاں سال سے میری بینائی جاتی رہی

ہے اب میں کسی کو دیکھ نہیں سکتا اس خبر کے ضمن میں شکایت کرنے والے کو صبر و شکر پر راضی کرنا اور یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ تمہارے لیے نمونے موجود ہیں' خیر دینے والے کو اس پر ثواب ملے گا۔ اگرچہ اس کی شکوہ کی صورت ہے مگر قصد نے دونوں کو الگ الگ کر دیا ہے۔ شاید اسی سے رحمۃ اللعالمین ﷺ کا (جب کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہائے میرا سر!) یہ قول ہے نہیں بلکہ مجھے کہنا چاہیے ہائے میرا سر۔ یعنی میرے سر میں سخت درد ہے مگر میں پھر بھی "و ارأساہ" نہیں کہتا۔ تم بھی مجھے نمونہ بناؤ اور دردسر کی شکایت نہ کرو۔ میرے ذہن میں اللہ تعالیٰ نے ایک اور مطلب ڈالا ہے۔ چونکہ آپ اللہ کے رسول کی محبوبہ بلکہ تمام عورتوں سے زیادہ پیاری تھیں تو جب دردسر کی شکایت کی تو آپؐ نے فرمایا کہ تمہارے محبّ کو بھی وہی درد ہے۔ یہ محبّ و محبوب میں انتہائی موافقت کی نشانی ہے کہ ایک دوسرے کے دکھ سکھ سے متاثر ہو۔ یہاں تک کہ اگر محبوب کے کسی خاص عضو میں تکلیف ہو تو محبّ کے بھی اسی عضو میں تکلیف محسوس ہو۔ اس مطلب کے لحاظ سے تکلیف کی خبر دینے سے مقصد یہ ہے کہ میری محبت سچی اور خالص ہے۔ تمہارے دکھ سے مجھے بھی دکھ ہے۔ اگرچہ مجھے دردسر نہ تھا مگر اب ہو گیا ؎

وان اولی البرایا ان تواسیہ

عند السرور الذی و اساک فی الحزن

''جو غم کے زمانے میں تمہارا غم بانٹنے والا تھا تم خوشی کے زمانے میں اس کے غمگسار بنو''۔

شکایت میں صحیح ارادہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا منشا ناراضی ہوتا ہے اور غیروں سے شکایت ہوتی ہے اگر اللہ سے شکوہ کیا جائے تو شکوہ نہ ہوگا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ سے رحم و کرم کی طلب ہوگی۔ مثال کے طور پر حضرت ایوب علیہ السلام نے فرمایا رب انی مسنی الضر الخ اے رب مجھے دکھ نے گھیر لیا اور تو بڑا مہربان ہے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا: انما اشکو بثی و حزنی الخ میں اپنی پریشانی اور غم کا شکوہ اللہ سے کرتا ہوں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: اے اللہ! تیری ہی تعریفیں ہیں' تیری ہی طرف شکوہ ہے' تو ہی مددگار ہے' تو ہی فریاد کو سننے والا ہے تجھی پر بھروسہ ہے اور طاقت و قوت اللہ تعالیٰ کی مدد سے ہی ہے۔ رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: اے اللہ! میں تجھی سے اپنی کمزوری کا' تدبیروں کی کمی کا اور لوگوں کی نگاہوں میں حقارت کا شکوہ کرتا ہوں۔ تو کمزوروں کا رب اور میرا بھی رب ہے۔ اے اللہ مجھے کس کے حوالہ کرتا ہے کیا ایسے اجنبی کے جو مجھ سے ترش روئی سے پیش آئے یا ایسے دشمن کے جسے تو نے مجھ پر قادر بنا دیا ہے؟ اگر تیرا مجھ پر غصہ نہ ہو تو مجھے پرواہ نہیں۔ تاہم تیری عافیت میرے لیے گنجائش

والی ہے۔ تیرے چہرے کی روشنی کے ذریعہ جس سے اندھیرے دور ہوتے ہیں اور جس پر دنیا اور آخرت کی بہتری موقوف ہے میں اس بات سے پناہ مانگتا ہوں کہ مجھ پر تیرا غصہ اترے یا تو مجھ سے ناراض ہو جائے میں تو تیری رضا مانگتا رہوں گا۔ جب تک تو راضی نہ ہو جائے اور قوت و طاقت تیری ہی طرف سے ہے۔

پتہ چلا کہ اللہ سے شکایت کرنا کسی وجہ سے بھی صبر کے مخالف نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کی طرف سے فرمایا کہ ہم نے انہیں صابر پایا۔ جبکہ ان کی طرف سے شکوے کی بھی خبر دی۔ کہ مجھے دکھ نے گھیر لیا۔ اسی طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کی طرف سے فرمایا کہ آپ نے صبر جمیل کا وعدہ کیا تھا اور نبی جب کوئی وعدہ کرتا ہے تو اسے ضرور پورا کرتا ہے اور یہ بھی قول نقل فرمایا کہ میں اپنی پریشانی کا شکوہ اللہ تعالیٰ سے کرتا ہوں اس شکایت سے آپ کے صبر میں کوئی فرق نہیں آیا۔ آیت کی یہی تفسیر ہے۔ لوگوں کے مختلف خیالات پر نہ جاؤ۔ کیونکہ کسی نے یہ مطلب بتایا ہے کہ مسنی الضر کا جواب صابراً سے دیا گیا صبوراً سے نہیں۔ مطلب یہ ہے آپ کے انتہائی صبر میں شکایت کی وجہ سے فرق آ گیا۔ کسی نے یہ کہا ہے ارحمنی ''مجھ پر رحم فرما'' نہیں فرمایا بلکہ ''انت ارحم الراحمین'' کہا مطلب یہ ہے کہ صرف اپنے حال کی خبر دی اور رب کے اوصاف بیان فرمائے۔ کسی نے کہا کہ جب ذکر سے زبان عاجز آ گئی تب شکایت کی یہ شکایت ذکر میں کمی آنے کی تھی۔ بیماری کی نہ تھی' کسی نہ کہا آپ سے یہ شکوہ اسی لیے کرایا گیا تا کہ آپ اس امت کے کمزوروں کے لیے نمونہ بنیں۔ گویا انہوں نے یہ سمجھا کہ اللہ تعالیٰ سے شکوہ صبر کے خلاف ہے۔ جبکہ یہ کھلی غلطی ہے۔ صبر کے خلاف اللہ تعالیٰ کا شکوہ کرنا ہے۔ اللہ سے شکوہ کرنا نہیں کیونکہ اللہ اپنے بندے کو اس لیے مبتلا کرتا ہے کہ اس کا رونا دھونا' اس کی دعا اور اس کا شکوہ سنے۔ اس موقع پر اللہ کو بندے کا خاموش رہنا پسند نہیں بلکہ اپنے آگے بندے کے دل کا انکسار وتذلل' اظہار ضعف و عجز اور احتیاج پسند ہے لہٰذا ایسے موقعوں پر خبردار صبر نہ کرنا بلکہ اللہ تعالیٰ کے آگے رونا دھونا۔ گڑگڑانا عجز و مسکینی کا اظہار کرنا اور ضعف و ذلت کا ظاہر کرنا ضروری ہے لہٰذا جیسے ہاتھ منہ کے قریب ہے اس سے زیادہ اللہ کی رحمت ایسے دل کے قریب ہے۔

فرقوں کا بیان مکمل کتاب چاہتا ہے شاید اگر تقدیر مدد کرے تو ہم اس بارے میں کوئی بڑی اور مستقل کتاب لکھیں۔

ہم نے مندرجہ ذیل بیان سے اصول فرق کی طرف اشارہ کر دیا ہے ذہین کو یہی کافی ہے ورنہ تمام

دین ہی فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب حق و باطل میں فرق کرنے والی ہے اور رحمۃ اللعالمین ﷺ لوگوں کے درمیان حد فاصل ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ سے ڈرے گا اللہ اس کے لیے صحیح وغلط میں فرق ظاہر فرما دے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یا ایھا الذین امنوا ان تتقوا الخ ''اے ایمان والو! اگر تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو گے تو وہ تمہارے لیے صحیح وغلط میں فرق ظاہر فرما دے گا۔''

بدر کو یوم الفرقان کہنے کی وجہ

غزوۂ بدر کو اسی لیے فرق کرنے کا دن کہتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے دوستوں اور دشمنوں میں فرق ہو گیا۔ ہدایت سر سے لے کر پاؤں تک فرقان ہے اور گمراہی گڑ بڑ ہے جیسے مشرکوں نے اللہ تعالیٰ کی اور بتوں کی پرستش کو اللہ تعالیٰ کی محبت اور بتوں کی محبت اور اللہ کی رضا کے کاموں اور قدیری کاموں کو غلط ملط کر دیا۔ غرضیکہ صحیح وغلط کو گڈ مڈ کر دیا اور قضا وقدر کو محبت و رضا کی نشانی ٹھہرائی۔ بیع و ربا کو جمع کر کے کہا انما البیع مثل الربوا بیع وسود میں کیا فرق ہے؟ ذبح کیا ہوا اور مردہ جانور کو خلط ملط کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ تو عجیب بات ہے کہ ہم اپنے ہاتھ سے مارے ہوئے جانور کو تو کھالیں مگر اللہ کے مارے ہوئے جانور کو نہ کھائیں۔ حلال وحرام کو خلط ملط کر دیا اور کہنے لگے تمام عورتیں اللہ تعالیٰ نے پیدا کیں۔ پھر یہ کیا بات ہے کہ کچھ حلال ہیں اور کچھ حرام اسی طرح سب جانور اللہ ہی نے پیدا کئے پھر کچھ حرام کیوں ہوئے؟ اور کچھ حلال کیوں ہوئے۔ اسی طرح اللہ کے دوستوں اور شیطان کے دوستوں کو آپس میں ملا دیا۔

فرقہ اتحادیہ کا شرک

بلکہ ایک فرقہ نے تو غضب ہی ڈھایا۔ یہ اتحادیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تمام کائنات کو ایک ذات میں جمع کر کے کہتا ہے کہ یہ ذات اللہ تعالیٰ کی ہے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور نصوص (جو دراصل واضع نصوص ہے) کہتا ہے کہ سب چیزیں ملی ہوئی ہیں الگ الگ نہیں۔ یعنی تعریف اور ذلت اور برائی بھلائی کچھ نہیں۔ بلکہ طبیعت وعادت اور شارع نے ان پر ایک خاص حکم لگا دیا ہے جبکہ فرق پیدا کرنے والے ہی بصیرت والے ہیں۔ ملی جلی چیزوں میں سب سے زیادہ فرق کرنے والے ہی سب سے زیادہ بصیرت والے ہیں۔ مشابہت اقوال' اعمال' احوال' اموال اور رجال میں واقع ہوتی ہے۔ اکثر اہل علم خلط ملط کی بھول بھلیوں میں پھنس جاتے ہیں۔ اس کی تاریکی سے وہی نور نکال سکتا ہے

جسے اللہ تعالیٰ اپنے جس بندے کے دل میں چاہتا ہے ڈالتا ہے وہ اس نور میں حقیقتوں کا پتہ چلا لیتا ہے اور حق و باطل اور صحیح و غلط میں فرق کر لیتا ہے ومن یجعل الله. الخ جس کے لیے اللہ نے نور مقرر نہیں فرمایا اس کے لیے نور نہیں۔ اس موضوع پر اتنی ہی روشنی کافی ہے۔ تمام مسائل میں یہی مسئلہ سب سے زیادہ نفع بخش ہے اور اس کی سخت ضرورت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ تمہیں بصیرت عطا فرمائے تو تم اس سے ایک عظیم فرق کی روشنی پاؤ گے۔ یعنی انبیائے کرام علیہم السلام کی توحید میں اور اللہ کو صفات سے معطل کرنے والوں کی توحید میں' اثبات صفات (علوٴ کلام) میں تشبیہ و مثال میں' خالص عملی اور ارادی توحید میں' اصحاب مراتب کے مراتب گھٹانے میں' خالص' اتباع رسول اللہ ﷺ میں اور علماء کے اقوال آراء و قیاسات میں' علماء کی تقلید میں اور علماء کے علم و سمجھ میں' اللہ تعالیٰ کے دوستوں میں اور دشمنوں میں ایمانی و رحمانی حال میں اور شیطانی و نفسانی حال میں اور آسمانی واجب الاتباع حکم میں اور تاویل والے حکم میں (جس کی غایت یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہو اور اس کے نہ ماننے والے کی کوئی پکڑ نہ ہو) فرق کر لو گے۔ والله المستعان.

☆☆☆

خاتمۃ

انبیاء علیہم السلام کی توحید اور باطل فرقوں کی توحید میں فرق

اب ہم اپنی کتاب ایک لطیف اشارے پر ختم کرتے ہیں جس میں مندرجہ ذیل تمام فرقوں کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ہر فرق ایک مستقل و مکمل کتاب چاہتا ہے۔

انبیائے کرام علیہم السلام کی توحید اور باطل فرقوں کی توحید میں فرق

انبیائے کرام علیہم السلام کی توحید تفصیل سے اللہ تعالیٰ کے لیے کمال والی صفتوں کو ثابت کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ اسی کی عبادت کی جائے وہ اکیلا ہے اور اپنا کوئی شریک نہیں رکھتا۔ اس کا شریک ارادے میں، محبت میں، خوف میں، امید میں، لفظ میں، قسم میں، اور منت وغیرہ میں کسی کو مانا جائے بلکہ انسان اپنے دل سے ارادے سے، زبان سے اور عبادت سے شریک ختم کر دے جیسے اصلیت میں شریک کا وجود نہیں۔ اسی طرح قلبی اور لسانی وجود بھی نہیں۔

گمراہ فرقوں کی توحید

اللہ کے اسماء وصفات کے حقائق کی نفی ہے اور ان سے اللہ کو معطل کرنا ہے جس سے ہو سکتا ہے کہ وہ اسماء وصفات کو زبان سے بھی معطل کر دیں۔ چنانچہ وہ کوئی ایسی آیت زبان پر نہیں لاتے جس میں ان کا بیان ہو اور نہ ایسی حدیث بیان کرتے ہیں جس میں کسی صفت کی تفصیل ہو اور جو ان کے ذکر سے زبان کو محفوظ کرنے پر قادر نہیں وہ تحریف ونفی حقیقت کے اسلحہ سے ان پر غلبہ پانے کی کوشش کرتا ہے اور انہیں بے معنی اسم قرار دیتا ہے یا چیستان کی جنس میں شامل کر دیتا ہے پھر اگر کوئی ان کی طرف سے یہ تعطیل اٹھانے کے لیے کھڑا بھی ہوتا ہے تو نص کے معنی میں تحریف کر کے جو معنی پیدا کرتا ہے اس سے بھی وہی لازم آتا ہے جس سے یہ بھاگا تھا۔ جبکہ اگر تمثیل یا تشبیہ یا حدوث حقیقت میں لازم آتا ہے تو تاویل شدہ معنی کے لحاظ سے بھی لازم آئے گا جس پر نص ڈھالی گئی ہے۔ اور اگر معنی محرف میں لزوم نہیں تو حقیقی معنی میں بدرجہ اولیٰ نہیں، پھر جب وہ یہ بات جان لیتا ہے تو تمام صفات سے اللہ کو معطل کئے بغیر اس کے لیے

کوئی چارہ ہی نہیں رہتا۔ یہ ہے اصل تعطیل کی مدافعت۔ جبکہ فرق مدافعت سے بہت قریب ہے۔ مگر مخالف تو غلط ہی کی طرف دیکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو صفات اپنی ذات کی طرف منسوب کی ہیں ان میں سے کچھ تو اس کے لیے ثابت کی جاتی ہیں اور کچھ کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ جبکہ دونوں میں باطل لازم ایک ہی ہے۔ اور لازم حق میں فرق نہیں کیا جاتا۔ جبکہ ان گمراہوں نے اس تعطیل کا نام توحید رکھا ہے۔ جبکہ یہ اللہ کے اسماء وصفات میں کفر ہے اور ان کے حقائق کو ختم کر دینا ہے۔

انبیائے کرام علیہم السلام کی تنزیہہ اور گمراہوں کی تنزیہہ میں فرق

انبیائے کرام علیہم السلام نے اللہ تعالیٰ کو تمام نقائص وعیوب سے بری قرار دیا ہے۔ جن سے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات اقدس کو بری فرمایا۔ دراصل عیوب ونقائص اس کے کمال کے اور اس کی ربوبیت و عظمت کے کمال کے خلاف ہیں۔ مثلاً اونگھ' نیند' غفلت' موت' تھکاوٹ' ظلم' ظلم کا ارادہ' ظالم وظلام کے نام' شریک' بیوی' بچے' مددگار' بلا اجازت کے شفاعت' بندوں کو یونہی چھوڑنا ان کا بے مصلحت پیدا کرنا' آسمان وزمین اور تمام دنیا کی چیزیں بلا کسی مقصد کے پیدا کرنا انہیں ثواب وعذاب سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ اور نہ امر ونہی کے پابند ہوں' دوستوں اور دشمنوں میں اچھوں اور بروں میں اور کافروں اور مومنوں میں برابری' اللہ تعالیٰ کی ارادے کے بغیر کسی چیز کا ہونا' اللہ کا کسی صورت سے غیر کی طرف محتاج ہونا' اللہ کے ساتھ کسی غیر کا کسی بات میں شریک ہونا' اللہ پر غفلت یا بھول یا سہو کا طاری ہونا وعدہ خلاف کرنا' اس کے کلموں میں تبدیلی کا ہونا' اس کی طرف شر کی اضافت چاہے اسمی ہو یا وصفی یا فعلی' یہ تمام باتیں اللہ کی شان کے خلاف ہیں۔ اس کے تمام اسماء اسمائے حسنیٰ ہیں تمام صفتیں کمال والی ہیں اور تمام افعال خیر وحکمت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے انبیائے کرام علیہم السلام کی تنزیہہ۔

گمراہوں اور معطل کر دینے والوں نے اللہ تعالیٰ کو ان تمام کمالوں سے معطل کر دیا ہے جن سے خود اس نے اپنی ذات اقدس کو موصوف فرمایا ہے۔ کہتے ہیں کہ اللہ نہ تو بالذات کلام کرتا ہے اور نہ کسی سے کلام کرتا ہے وہ عرش پر مستوی نہیں' اس کی طرف ہاتھ نہیں اٹھائے جاتے' اس کی طرف پاکیزہ کلمے نہیں چڑھتے' اس کی طرف سے کوئی چیز نہیں اترتی' اس کی طرف فرشتے نہیں چڑھتے اور روح بھی نہیں چڑھتی' وہ اپنے بندوں کے اوپر نہیں' نہ اپنی تمام مخلوقات کے اوپر ہے۔ وہ ایک مٹھی میں آسمان اور ایک میں زمین نہیں لے گا۔ نہ ایک انگلی سے آسمان دوسری سے زمین' تیسری سے پہاڑ' اور چوتھی سے درخت تھامے گا۔ اس کا چہرہ ہے' نہ مومن اسے جنت میں اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اس سے باتیں کریں گے

اسے سلام کریں گے۔ نہ اللہ ان کے سامنے ہنستا ہوا تجلی فرمائے گا نہ وہ ہر رات کو پہلے آسمان پر اتر کر یہ اعلان کرتا ہے کہ ''ہے کوئی مغفرت کا خواستگار میں اسے بخش دوں' ہے کوئی کچھ مانگنے والا میں اس کا دامن مراد بھر دوں' نہ وہ کوئی کام کسی مقصد سے کرتا ہے بلکہ اس کے افعال بغیر حکمت وغرض کے ہیں اس کی مرضی سب کو ہاوی نہیں' اس کا ارادہ کارفرما نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت کا ظہور نہیں ہوتا' بلکہ بندوں کی مشیت کا ظہور ہوتا ہے۔ اسی طرح بندوں کی عدم مشیت کا تو ظہور ہوتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی عدم مشیت کا ظہور نہیں ہوتا۔ اس کا نام انہوں نے عدل رکھا ہے۔ اور اس کا نام توحید' اسی طرح کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ کسی سے محبت کرتا ہے اور نہ کسی سے محبت کیا جاتا ہے' نہ اس میں صفت رافت ورحمت ہے اور نہ صفت غضب ورضا۔ کچھ کے نزدیک اللہ صاحب سمیع وبصیر بھی نہیں۔ کچھ کے نزدیک علم سے بھی خالی ہے اور کچھ کے نزدیک وجود سے بھی عاری ہے۔ یہ ہے ملحدوں کی تنزیہہ اور وہ ہے انبیائے کرام علیہم السلام کی تنزیہہ

اسماء وصفات کے حقائق میں اور تشبیہ وتمثیل میں فرق

امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اور دوسرے ہدایت یافتہ اماموں نے یہ فرق بتایا ہے کہ تشبیہ وتمثیل تو جب یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ میرے ہاتھ جیسا ہاتھ ہے۔ اس کا کان میرے کان جیسا کان ہے۔ اس کی آنکھ میری جیسی آنکھ ہے' لیکن کہا یہ جاتا ہے کہ اللہ کے کان' آنکھ' ہاتھ اور چہرہ ہے اس کے لیے استوا ہے۔ اور ان میں سے کوئی بھی مخلوق کی کسی صفت سے مشابہ نہیں۔ بلکہ صفت مخلوق وصفت خالق میں وہی فرق ہے جو خالق ومخلوق میں ہے۔ لہٰذا تمثیل وتشبیہ نہیں رہی۔ کچھ ملحدوں کا مغالطہ اور تلبیس ابلیس ہے۔ اس سچائی کا مدار جس پر اللہ تعالیٰ کے تمام رسولوں کا اتفاق ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسولوں نے جن اوصاف سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو متصف قرار دیا ہے وہی اوصاف اس میں بغیر تشبیہ وتحریف کے بغیر چون وچرا مان لیے جائیں۔ نہ تحریف کی ضرورت ہے نہ معطل کرنے کی ضرورت۔ صفات مانو اور مخلوق سے مشابہت کا انکار کرو۔ کیونکہ جس نے اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق کے مشابہ قرار دیا وہ بھی کافر ہے۔ اور جس نے حقائق اسماء وصفات کا انکار کیا وہ بھی۔ وہی درست راہ پر ہیں جو اسماء وصفات کے حقائق کو مانتے ہیں اور ان کی مشابہت مخلوق سے نہیں مانتے۔

خالص توحید میں اور اکابر کو ان کے مراتب سے گرانے میں فرق

خالص توحید یہ ہے کہ مخلوق کو خالق کا کوئی حق اور کوئی خصوصیت نہ دی جائے۔ نہ اس کی عبادت کی جائے' نہ اس کے لیے نماز پڑھی جائے نہ سجدہ کیا جائے نہ اس کی قسم کھائی جائے' منت مانی جائے' بھروسہ کیا جائے' معبود بنایا جائے' نہ اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ پر قسم کھائی جائے' نہ اللہ سے قریب کرنے کے لیے اس کی عبادت کی جائے' نہ اسے اللہ رب العالمین کے برابر کیا جائے (مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ اور تم چاہو یا یہ تمہارا اور اللہ تعالیٰ کا احسان ہے یا میں اللہ تعالیٰ کی اور تمہاری مدد سے کامیاب ہوں یا میرا تم پر اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ ہے یا میرا آسمان پر اللہ تعالیٰ ہے اور زمین پر تم ہو۔ یا یہ تمہارا اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ ہے' یا میری تم سے اور اللہ تعالیٰ سے توبہ یا میں اللہ تعالیٰ کی اور تمہاری حفاظت میں ہوں۔) نہ مشرکوں کی طرح کسی کو سجدہ کیا جائے' نہ اس کے لیے سر منڈوایا جائے' نہ اس کے نام کی قسم کھائی جائے' نہ منت مانی جائے' نہ مرنے کے بعد اس کی قبر کو سجدہ کیا جائے' نہ آڑے وقت مدد مانگی جائے نہ دعا کی جائے' نہ اللہ کی خوشنودی مول لے کر اسے خوش کیا جائے' نہ اللہ کی رضا کے لیے اس کی ناراضی کی پرواہ کی جائے' نہ اس کی انتہائی تعظیم و تکریم کی جائے' نہ اس سے انتہائی محبت و انتہائی خوف و رجا رکھا جائے' بلکہ محبت و رجا خوف و تعظیم وغیرہ میں مخلوق کو خالق کے برابر بھی نہ رکھا جائے' پھر جب مخلوق سے ربوبیت کی خصوصیتیں ہٹا دی جائیں اور اسے خالص اللہ تعالیٰ کی غلامی کا مقام دے دیا جائے (کیونکہ وہ دوسروں کے لیے تو کیا خود اپنی ذات کے لیے بھی نفع و نقصان پر اور موت و حیات پر قادر نہیں) تو اس سے اس کی تنقیص لازم نہیں آئے گی اور نہ اس کی شان میں فرق آئے گا۔ اگرچہ مشرک کہا کریں۔

رحمۃ اللعالمین ﷺ نے فرمایا: مجھے حد سے نہ بڑھانا' جیسے عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو حد سے بڑھا دیا۔ میں صرف ایک بندہ ہوں مجھے اللہ تعالیٰ کا بندہ اور اس کا رسول ہی سمجھو۔ لوگو مجھے یہ بالکل پسند نہیں کہ تم مجھے میرے مرتبے سے بلند اٹھاؤ میری قبر پر میلہ نہ لگانا۔ اے اللہ! میری قبر کو تھان نہ بنانا کہ اس کی عبادت کی جائے۔ اور یہ نہ کہو جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اور محمد نے چاہا۔ ایک شخص نے آپ سے یہی جملہ کہا تھا۔ فرمایا: تم نے مجھے اللہ تعالیٰ کا شریک بنا دیا۔ ایک گنہگار نے کہا۔ اے اللہ میں تجھ سے توبہ کرتا ہوں محمدؐ سے نہیں۔ فرمایا: اس نے حق پہچان لیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: لیس لک من الامر شیء آپ ﷺ کو معاملہ میں کوئی دخل نہیں' آپ فرما دیں کہ سب کام اللہ تعالیٰ ہی کے اختیار میں ہیں۔

آپ ﷺ فرمادیں کہ میں اپنے نفع ونقصان پر بھی قادر نہیں مگر جس قدر اللہ کو منظور ہو۔ آپ ﷺ فرمادیں مجھے کبھی کوئی اللہ سے پناہ نہیں دے سکتا اور میں کبھی اس کے سوا کہیں پناہ نہیں پا سکتا۔ آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے' حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اور حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ میں اللہ کے عذاب سے تمہارے کچھ کام نہ آسکوں گا۔ لیکن مشرکوں نے اپنے شیوخ واکابر کی ناجائز عزت کی' بتوں کی پرستش کی۔ درج بالا تمام باتیں اپنے بزرگوں اور معبودوں کے لیے جائز قرار دیں اور یہ دعویٰ کیا کہ جس نے بزرگوں اور بتوں کے یہ حقوق چھین لئے اس نے ان کی شان میں گستاخی کی اور ان کا مرتبہ گھٹایا۔ جبکہ خود انہوں نے سچے معبود کی شان میں گستاخی کی اور اس کا مرتبہ گھٹایا۔ بے شک مندرجہ ذیل آیات میں ان کا بہت بڑا حصہ ہے:

و اذا ذکر اللہ وحدہ اشمازت قلوب الذین لا یؤمنون بالاخرۃ و اذا ذکر الذین من دونہ اذا ھم یستبشرون.

''اور جب صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو بے ایمانوں کے دل بھنچنے لگتے ہیں اور جب غیر اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو دل کھل اٹھتے ہیں۔''

اتباع رسول ﷺ میں اور تقلید میں فرق

خالص اتباع رسول اللہ ﷺ یہ ہے کہ آپ کی حدیث پر کسی کا فرمان یا کسی کی رائے مقدم نہ کی جائے۔ خواہ وہ کوئی ہو۔ بلکہ سب سے پہلے حدیث کی صحت کی جانچ کی جائے پھر اس کا مفہوم جانچا جائے۔ پھر جب حدیث کے سند ومتن دونوں صحیح ہوں تو اس پر جم جانا چاہیے۔ اگرچہ دنیا مخالف ہو جائے' یہ ممکن نہیں ہے کہ دنیا اپنے نبی ﷺ کی حدیث کے خلاف اتفاق کرلے۔ کوئی نہ کوئی ضرور اس کا ماننے والا ہوگا گو تمہیں معلوم نہ ہو' اپنی جہالت کو نبی پر اور اللہ پر دلیل نہ بناؤ بلکہ واضح حدیث پر عمل کرو اور سست نہ بنو۔

باقی علماء کے مراتب ومحبت وضبط کے سلسلے میں ان کی امانت واجتہاد میں شک نہ کرو' انہیں تو اکہرا یا دگنا صلہ ضرور ملے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے قول کی وجہ سے صحیح حدیث چھوڑ دی جائے اور صرف اس خدشہ پر کہ وہ تم سے زیادہ عالم ہیں ان کا قول حدیث پر مقدم کیا جائے اگر یہ خدشہ صحیح ہو تو جو واضح حدیث پر چل رہا ہے وہ بھی تم سے زیادہ عالم ہے۔ اس کی پیروی کیوں نہیں کرتے۔ اگر کوئی حدیثوں کو علماء کے اقوال کے لیے کسوٹی بنائے اور جو اقوال ان کے موافق ہوں انہیں لے لے اور

مخالف اقوال چھوڑ دے۔ تو یہ ان کی شان میں گستاخی نہیں ہے اور نہ ان کی حق تلفی ہے۔ بلکہ ان کی پیروی ہے۔ کیونکہ سب کو اتباع رسول ﷺ کا حکم ہے اور سب نے اپنے ماننے والوں کو یہی حکم دیا ہے۔ ان کا سچا ماننے والا وہی ہے جو ان کی وصیتوں پر عمل کرتا ہے اور وصیتوں کے خلاف نہیں کرتا۔ اسلیئے ان کے اس قول کی مخالفت جو تفصیلی حدیث کے خلاف ہو۔ بالکل اس وصیت کے موافق ہے جو وہ کر گئے بلکہ یہ خلاف خلاف نہیں بلکہ ان کی مطابقت میں ہے۔ یہیں سے تقلید اور فہم و بصیرت میں فرق ہو گیا۔

تقلید و فہم میں فرق

مقلد کسی کا قول بغیر دلیل کے مان لیتا ہے اور اس میں غور و فکر سے کام نہیں لیتا۔ لیکن تحقیق کرنے والا اپنی قدرتی سمجھ اور علم کی روشنی میں رسول ﷺ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور وہ علماء کو صرف دلیل اول کی دلیل کے سمجھتا ہے۔ پھر جب دلیل اول تک پہنچ جاتا ہے تو اب اسے دلیل ثانی کی ضرورت باقی نہیں رہتی مثال کے طور پر کسی نے تارے سے قبلہ معلوم کیا۔ پھر جب اسے قبلہ معلوم ہو گیا تو اب تارے کی ضرورت نہیں رہی۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا بیان ہے کہ جس کے سامنے رسول اللہ ﷺ کی سنت ظاہر ہو گئی اسے سنت کو کسی کے قول کی وجہ سے چھوڑنا لائق نہیں۔

اللہ کے دوستوں اور دشمنوں میں فرق

اللہ کے دوست نہ خوف زدہ ہوں گے اور نہ غم زدہ یہ ایمان والے اور متقی و پرہیز گار ہیں۔ سورۂ بقرہ کے شروع میں مفلحون تک انہی کا ذکر ہے۔ اور بقرہ کے درمیان میں بھی ولکن البر من امن سے اولئک هم المتقون تک اسی طرح شروع انفال میں و رزق کریم تک' اسی طرح مومنون کے شروع میں هم فیها خالدون تک اسی طرح سورۂ فرقان کے آخر میں اسی طرح ان المسلمین و المسلمات سے آخر آیت تک' اسی طرح الا ان اولیاء الله سے و کانوا یتقون تک' اسی طرح ومن یطع الله سے فائزون تک' اسی طرح الا المصلین سے فی جنات مکرمون تک۔ اسی طرح التائبون العابدون الخ میں۔

اسلیئے اولیاء اللہ اپنے رب کے مخلص بندے ہیں جو حرم میں ہوں یا غیر حرم میں ہر جگہ اللہ کے رسول کو سچ مانتے ہیں۔ ان کے حکم کے ہوتے ہوئے دوسروں کے احکام نہیں مانتے اور غیروں کی وجہ سے ان کی سنتیں نہیں چھوڑتے' نہ خود بدعتی ہیں نہ بدعت کی دعوت دیتے ہیں۔ اور نہ سوائے اللہ تعالیٰ کے اور

رسول ﷺ کے اور اللہ والوں کے کسی اور جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ نہ دین کو کھیل کود سمجھتے ہیں نہ سماع سماع شیطانی کو برتری دیتے ہیں۔ نہ رب کی رضا پر بروں کی صحبت کو برتری دیتے ہیں۔ اور نہ قرآن پر باجوں اور گانوں کو برتری دیتے ہیں۔ اولیاء اللہ اور اولیائے شیطان میں وہ پہچان نہیں کرتا جو بصیرت و ایمان سے خالی ہے۔ بھلا وہ کیسے اللہ تعالیٰ کے دوست ہو سکتے ہیں جو اس کی کتاب سے منہ موڑے ہوئے ہوں اس کے رسول برحق ﷺ کی ہدایت و سنت سے ہٹے ہوئے ہوں۔ آپ کے مخالف ہوں اور آپ کے دشمنوں کے ساتھ ہوں۔ اولیاء اللہ تو پرہیز گار ہی ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر لوگ علم ہی سے محروم ہیں اللہ والے تو ان ہی باتوں پر ڈٹے رہتے ہیں جنہیں ان کا دوست اللہ پسند فرماتا ہے اور لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف بلاتے رہتے ہیں اور جو اس راستے سے ہٹ جاتا ہے اس سے جہاد کرتے ہیں۔ شیطان کے دوست اپنے دوست کی مرضی کے مطابق کرتے ہیں اسی کی طرف بلاتے ہیں۔ اور جو انہیں ان شیطانی حرکتوں سے روکتا ہے اس پر آستینیں چڑھا کر حملہ کرتے ہیں۔ اگر تم کسی کو دیکھو کہ اسے شیطانی سماع اچھا لگتا ہے وہ بڑی خوشی سے شیطان کے اعلان کی طرف بڑھتا ہے۔ شیطان کے بھائیوں میں شامل ہوتا ہے اور شیطان کی پسندیدہ باتوں' شرک' بدعت' فسق و فجور' گناہ وغیرہ کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے۔ تو تمہیں صاف پتہ چل جائے گا کہ یہ شیطان کا دوست ہے۔ اگر پہچاننے میں کچھ دشواری پیش آئے تو اسے تین موقعوں پر جانچو۔ نماز کے موقع پر' سنت و اہل سنت سے محبت کے موقع پر' اور دعوت توحید و اتباع رسولؐ کے موقع پر' بس انہیں تین باتوں کو کسوٹی بنالو۔ (حال' کشفت اور خوارق کو کسوٹی نہ بناؤ۔ اگرچہ وہ پانی پر چلتا ہو۔ اور ہوا پر اڑتا ہو)

حال ایمانی اور حال شیطانی میں فرق

حال ایمانی (کرامت) اتباع رسول پر خالص عمل اور خالص توحید کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی یہ غرض ہوتی ہے کہ مسلمانوں کو دین و دنیا میں فائدہ پہنچے۔ یہ سنت پر ڈٹ جانے پر اور احکام و ممانعتوں کی تفصیلی معلومات پر موقوف ہوتا ہے اور حال شیطانی (استدراج) شرک اور فسق و فجور سے پیدا ہوتا ہے۔

گندے اعمال کی وجہ سے شیطانوں سے نزدیکی و ملاپ اور ایک قسم کی مشابہت پیدا ہو جاتی ہے اور کچھ خلاف عادت چیزیں ظاہر ہونے لگتی ہیں' بت پرستوں صلیب پرستوں' آگ کی پوجا کرنے والوں' شیطان پرستوں اور دیگر گمراہ فرقوں میں یہ حال پیدا ہوتا ہے کیونکہ جب شیطان کا پجاری عبادت کر کے اسے خوش کرتا ہے تو وہ اسے خلعت حال سے نوازتا ہے جس سے وہ کمزور عقل و ایمان والوں کے اور

کمزور توحید والوں کے ایمان کا شکار کر سکے۔ بہت سی مخلوق اسی حال ہی کے جال میں پھنس کر ہلاک ہو جاتی ہے۔ اسلیئے ہر وہ حال جو کتاب وسنت کو چھوڑ کر پیدا ہوں شیطانی ہے۔ چاہے کچھ ہی ہو۔ میں نے بہت سے جادوگروں کے آتش پرستوں کے اور بظاہر مسلمانوں کے (جن کے دل اسلام سے خالی ہیں (اندازاً شیطان کی دوستی کے حال دیکھے ہیں۔ کبھی انسان سچا ہوتا ہے لیکن جہالت کی وجہ سے اسے صحیح و غلط میں تمیز مشکل ہوتی ہے۔ اس لیے زہد واخلاص کے باوجود بھی اس کا حال شیطانی ہوتا ہے بے شک وہ بے قصور ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے حقیقت ایمان کی خبر نہیں ہوتی۔ اور شیاطین و ملائکہ کے احوال میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ کبھی اللہ کے دوستوں کے اور شیطان کے دوستوں کے مشابہ کچھ دوسرے لوگ بھی ہوتے ہیں جو ان میں سے نہیں ہوتے اور شعبدہ باز ہوتے ہیں چونکہ عوام دونوں میں تمیز نہیں کر سکتے اور ہر سیاہ کو کھجور اور ہر سفید کو چربی سمجھ جاتے ہیں اس لیے شیطانوں کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں۔ اس دنیا میں فرق انتہائی قابل قدر چیز ہے۔ یہ فرق اللہ تعالیٰ کا دل میں ڈالا ہوا ایک نور ہوتا ہے جو صحیح وغلط کو چھانٹ دیتا ہے اور بھلے برے کا معیار ہوتا ہے جو اس فرقان سے محروم ہے وہ آسانی سے شیطان کے پھندے میں پھنس جاتا ہے۔

آسمانی حکم میں جو واجب الاتباع ہے اور تاویل والے حکم میں فرق

آسمانی حکم تو اس کے اتارے ہوئے ہیں اور اس کے رسول نے تفصیل سے بتا دیئے ہیں لوگوں کو انہیں کے مطابق زندگی بسر کرنے کا حکم ہے۔ تاویل والے احکام مجتہدوں کے ہوتے ہیں جو مختلف ہوتے ہیں اور جن کی پیروی واجب نہیں اور ان کے مخالفوں کو فاسق وفاجر یا کافر نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان اقوال والوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اور اس کے رسول ﷺ کے احکام ہیں۔ بلکہ یہ کہا ہے کہ ہم نے اپنی رائے سے انہیں نکالا استنباط کیا ہے اگر چاہو تو مان لو اور نہ چاہو تو نہ مانو۔ ان کا امت کو ماننا ضروری نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہ ؒ نے تو یہ فرمایا ہے کہ یہ میری رائے ہے اگر میرے پاس کوئی اس سے بہتر رائے لائے گا۔ تو اسے مان لوں گا۔ اگر امام کی رائے بالکل اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا تو امام ابو یوسف ؒ اور امام محمد ؒ وغیرہ کو امام ابوحنفیہ علیہ الرحمۃ کی مخالفت کی جرأت نہ ہوتی۔

اسی طرح امام مالک ؒ سے ہارون الرشید نے مشورہ کیا کہ اگر حکم ہو تو میں لوگوں کو موطا کے مسائل کے مطابق چلاؤں۔ آپ نے اس بات سے خلیفہ کو منع کر دیا اور فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شہروں میں پھیل گئے اور ہر قوم کے پاس جدا جدا علم ہو گیا۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ اپنے اصحاب کو اپنی تقلید سے منع

فرماگئے اور یہ وصیت فرماگئے کہ میرا قول چھوڑ دینا اگر اس کے خلاف حدیث مل جائے۔

امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اپنے فنون کی تدوین سے خوش نہ تھے اور فرماتے تھے کہ میری تقلید نہ کرو اور فلاں کی تقلید کرو نہ فلاں کی۔ بلکہ جہاں سے انہوں نے لیا ہے وہیں سے لو۔ اگر ائمہ کرام کو یقین ہوتا کہ ان کے اقوال لازم ہیں تو اپنے ماننے والوں پر ان کی مخالفت حرام فرما جاتے اور نہ ان کے ماننے والے کسی مسئلہ میں ان کی مخالفت جائز سمجھتے۔ اور نہ اماموں کے قول میں رجوع پایا جاتا۔ اسی وجہ سے ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلے میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں پتہ چلا کہ رائے اور اجتہاد پر زیادہ سے زیادہ عمل جائز ہے لیکن آسمانی حکم کے خلاف کرنا مسلمانوں کو حلال نہیں کہ اس سے بال برابر بھی ہٹیں۔

بدلا ہوا حکم

رہا بدلا ہوا حکم سو وہ قابل عمل نہیں، نہ اس کا رواج کرنا حلال ہے اور نہ اس کی پیروی جائز ہے اور اس کا ماننے والا کفر و فسق اور ظلم کے درمیان ہے۔

بہر حال یہاں مقصد یہ تھا کہ نفس مطمئنہ، نفس امارہ اور نفس لوامہ کے کچھ احوال بیان کر دیئے جائیں اور یہ بھی بتا دیا جائے کہ یہ تینوں کن کن باتوں میں مشترک ہیں اور کن کن باتوں میں نہیں اور ان میں سے ہر ایک کے افعال، اختلافات، مقاصد اور نیتیں بتا دی جائیں اور اس سے ماوراء کی طرف اشارہ مقصود تھا جو ایک ہی نفس ہے کبھی مطمئنہ کا روپ دھار لیتا ہے کبھی امارہ کا اور کبھی لوامہ کا۔

اکثر لوگوں پر امارہ ہی حاوی رہتا ہے، نفوس مطمئنہ والے کم ہیں۔ لیکن ان کا مرتبہ اللہ کے نزدیک بہت بڑا ہے۔ انہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

یا ایتها النفس المطمئنة الخ.

کہ اے مطمئن نفس! خوشی خوشی اپنے رب کی طرف لوٹ۔ اللہ تعالیٰ بھی تجھ سے راضی ہے اور میرے بندوں میں اور میری جنت میں داخل ہو جا۔

ختم شد

ہماری دیگر مطبوعات

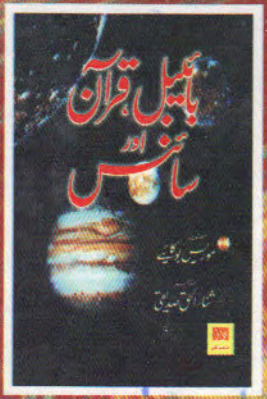

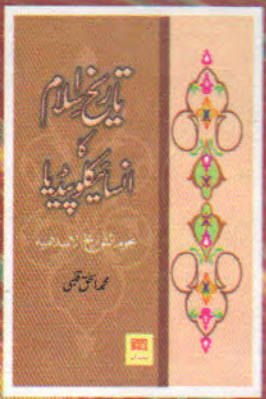

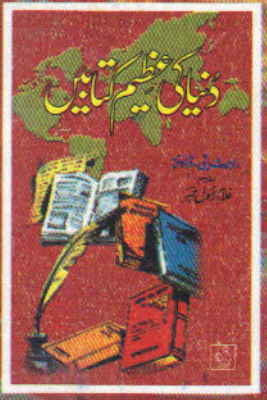

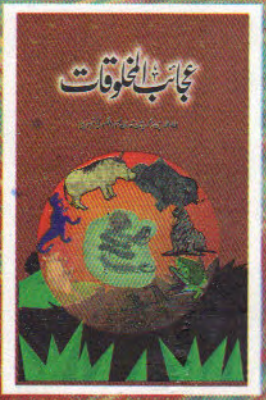

دوست ایسوسی ایٹس

ناشران وتاجران کتب

الکریم مارکیٹ اردو بازار، لاہور

Phone : 7122981 Fax : 092-42-7122981

Email:shahid_adil@yahoo.com

Futuhat al-Makkiyya [Published]

Futuhat al-Makkiyya [Published]

February 17, 2023

2 Comments

Futuhat al-Makkiyya [Vol-36 & 37 | 2016 | Published]

The Ibn al-Arabi foundation is delighted to announce the publication of the last two volumes of Futhuhat al-Makkiyya. The foundation used the Arabic edition of Ustaz ‘Abd al-Aziz Sultan al-Mansub for the publication, as he granted permission to publish his Arabic edition of the Futuhat with the foundation’s Urdu translation in Pakistan.

This edition is considered the best Arabic edition of the text to date.The project comprises 37 volumes containing the complete Arabic text, a parallel Urdu translation, and selected hawashi.

For the first two volumes, which are set to be published later this year, the foundation requires financial support. Individuals can fund a complete volume, from translation to publishing, or contribute to its publishing. The foundation is in need of support for a project like the Futuhat, and interested parties can visit the support page to join in supporting the project.

As of Friday, August 28, 2015, volume 36 of the project, which starts from Chapter 560 of the book, was ready for print within a month’s time. Volume 37 comprises the second half of Chapter 560 of the book. The foundation rechecked half of this volume with Arabic text, and it is set to be completed within three months.

On Tuesday, November 24, 2015, the foundation announced that Volume 36 had already been sent to print and would become available in December 2015. However, proofreading and formatting were required for Volume 37 before it could be sent to print. This process was expected to take at least two months.

Finally, on Saturday, February 27, 2016, the foundation announced that Volume 36 was available for purchase, while Volume 37 was in print and set to become available in March 2016. The foundation’s commitment to the publication of this significant work is admirable, and its efforts are an invaluable contribution to Islamic scholarship.

ibn al-arabi
Foundation book

لا إله إلا الله There is no god but Allah
September 6, 2025 No Comments

Foundation book
Al-Futuhat al-Makkiyya New Critical Edition
August 29, 2025 No Comments

ibn al-arabi
Abrar Shahi
Why is Ibn Arabi So Hard to Read? Demystifying His Two Styles
August 20, 2025 No Comments
Picture of Abrar Shahi
Abrar Shahi
Abrar Ahmed Shahi is a notable Sufi scholar and translator, as well as the founder of the Ibn al-Arabi Foundation. He has performed Baiyat in the Ibn al-Arabi tariqa under Shaykh Ahmed Muhammad Ali. He also has the authority to initiate disciples into this tariqa in Pakistan.
Share:
Facebook
WhatsApp
Pinterest
LinkedIn
Prev
Previous
101 Hadith Qudsi [Published]
Next
Fusus al-Hikam [Published]
Next
2 Responses
Abrar Shahi says:
October 11, 2023 at 10:34 am
فی الحال صرف یہی آخری دو جلدیں ہیں باقی پر کام ہو رہا۔

والسلام علیکم

Log in to Reply
asim says:
October 11, 2023 at 10:26 am
Asalam o alkum hazrat g . kia fatuhat e makia shareef ka mukamal tarjuma complete ho gia hai or kb tk ashat ho gi

Log in to Reply
Leave a Reply
You must be logged in to post a comment.

This site uses Akismet to reduce spam. Learn how your comment data is processed.

+92 334-5463996
051-6132971

Chaklala, Rawalpindi, Pakistan

The Futūḥāt Project
↓ Contents of this subsection
About the project
News
Quotations from the Futūḥāt

This subsection is dedicated to the Futūḥāt Translation Project. The Project is independent of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, but is of great importance and of immediate interest to the Society and its members. The Society is glad to host these pages, which are maintained by the Project.

FROM THE QUOTATIONS PAGE
You are a cloud veiling your Sun, so recognize first a truth of yourself.
(al-Isrāʾ, quoted in Futūḥāt, Book 1)

Go to Quotations page

PROJECT NEWS
Current Status
Volume 1 (containing Books 1 & 2) was published in hardback by Pir Press in March 2019. Volumes 2, 3, 4, 5, 6, and 7 are also now available, each containing two books – that is, 14 of the 37 books have now been published.

Sample Chapters
Sample chapters from the published volumes, which contain the same typesetting as the hardback volumes.

TO BUY VOLUMES OF THE TRANSLATION
Published volumes of The Openings Revealed in Makkah can be purchased from Pir Press [/].

The Openings Revealed in Makkah (al-Futūḥāt al-Makkīyah) was handwritten in a second edition by Ibn al-ʿArabī a few years before he died in 1260. Sitting with a dozen or so people, he spoke and read from notes to himself while the writing proceeded, in different houses, over a period of three years. The audience checked the folios, and one, Umm Dalāl, was given authority not only to transmit (copy) the work but also to teach it. It is widely recognized in Islamic and Sufi studies as the greatest work of the "greatest master" (shaykh al-akbar) and has had an enormous influence in the Arab-speaking world for centuries.

The Translator
Dr. Eric Winkel was first "cast onto the path", as Ibn al-ʿArabī would say, by Ralph Austen's Sufis of Andalusia. He had been reading Michel Foucault and discovering how to look at the marginal people on various ships of fools in order to understand better what was going on in the mainstream. When he encountered the strange and wondrous people populating Ibn al-ʿArabī's Andalusia, he knew that he had found answers to his questions. At 17 years of age, he proceeded to delve into Ibn al-ʿArabī's works as much as he could.

When writing his dissertation, Dr. Winkel had to skip over Ibn al-ʿArabī—he felt that he just did not have an adequate grip on what the shaykh al-akbar was saying. Over the following years, he had the great good fortune to be able to study with Arabic experts, one on one. General language classes would not have worked; he was interested in the nuances of medieval Arabic and in reading the ʿarabī language of the Futūḥāt.

Newcomers to the works of Ibn al-ʿArabī may not appreciate just how important and nourishing the MIAS web site was in the early days—and still is. Although intellectual

and academic standards were and are always met, Dr. Winkel felt that the site was clearly created by, and for, seekers like himself. He is immensely grateful to all who have contributed to it and helped foster a deeper understanding of Ibn al-ʿArabī's teaching.

While holding the position of Senior Research Fellow at the Institute of Advanced Islamic Studies, Dr. Winkel explored connections between Islam and the "new sciences". He then produced two articles for the Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society laying the groundwork for this connection between Ibn al-ʿArabī's vision and new directions in physics and mathematics:

Understanding, and translating, the Futūḥāt al-Makkīyah

Time Is Not Real: Time in Ibn Arabi, and from Parmenides (and Heraclitus) to Julian Barbour

Dr. Winkel holds weekly dars sessions on Ibn al-ʿArabī and the Futūḥāt, which are recorded and later posted on YouTube at The Futūḥāt Project [/].

The Futūḥāt Project
As time went on, Dr. Winkel was, as Ibn al-ʿArabī would say, "reading only one book": the Futūḥāt, front to back, back to front. In 2012, the idea to concentrate full-time on translating the book arose. Stephen Hirtenstein of the MIAS kindly put him in touch with Abd al-Aziz Sultan al-Mansoub, editor of the first complete critical edition of the Futūḥāt. Sidi Mansoub very graciously sent Dr. Winkel the critical edition from Sana'a in Yemen. This edition contains 37 books. For a review by Dr. Winkel of Dr. Mansoub's critical edition of the Futūḥāt al-Makkīyah, published in the Journal of Islamic Studies (2012), click here.

And so the odyssey began. For several years it was just Dr. Winkel working alone. Eventually he published a set of pre-prints, to receive feedback from others interested in Ibn al-ʿArabī and to make it known that the translation was substantially under way. Then Shaykha Fariha and Pir Press in New York arrived to fully embrace the project's aim to understand, translate, and convey the extraordinary riches of the Futūḥāt to a wide readership.

Later, Ruadhan Hayes found us; he wrote out of the blue one day, very politely, "Would you like some editing help?" Initially the editing was done on a voluntary basis in his free time, but it gradually became clear that this was a task requiring full-time commitment. The text undergoes multiple editing passes and travels a long way from the initial pre-prints. On average so far, there have been 11,000 changes per book and many hundreds of re-workings for greater clarity.

After the text editing, the volumes are typeset by Dr. Winkel in a two-colour format intended to enhance the reader's experience of Ibn al-ʿArabī teaching. This typesetting is a significant phase of the publication project and requires much care and attention, far

beyond what is involved for an ordinary book. Finally, Dr Winkel's mother, Carol Winkel (fifty years of teaching English) makes a last proofreading pass before publication by Pir Press.

And so, as if by magic, the project has passed from Dr. Winkel and an idea that mysteriously arose, to a dedicated team of people, all focused on conveying the message Ibn al-ʿArabī himself was commanded to convey in The Openings Revealed in Makkah.

There is not in all possible worlds
any more wondrously original than this world.

Ibn al-ʿArabī

HomeIbn ArabiSocietyPublicationsEventsEducationBlogContactSearch
© Muhyiddin Ibn Arabi Society CIO (Charity 1179324) | Privacy NoticeSkip to main content
Enjoy 30% off sitewide until 12/3/2025 when you use code HOLIDAY25.

Close
The University of Chicago Press
Search for:
Search Site
Submit
Shopping cart:itemsCart
Books
Journals
Resources
Distribution
Who We Are
The Philosophy of Illumination
Save cover preview Save Cover Previewfor The Philosophy of Illumination
Cloth
$49.95
Back-order Only
ISBN: 9780842524575
Published April 2000
REQUEST AN INSTRUCTOR COPYfor The Philosophy of IlluminationRequest copy
Find this book in a library: The Philosophy of IlluminationPress library
Distributed for Brigham Young University

The Philosophy of Illumination
Shihab al-Din Suhrawardi

Translated by John Walbridge and Hossein Ziai
Shihäb al-Din al-Suhrawardi was born around 1154, probably in northwestern Iran. Spurred by a dream in which Aristotle appeared to him, he rejected the Avicennan Peripatetic philosophy of his youth and undertook the task of reviving the philosophical tradition of the “Ancients.”

Suhruwardi’s philosophy grants an epistemological role to immediate and atemporal intuition. It is explicitly anti-Peripatetic and is identified with the pre-Aristotelian sages, particularly Plato. The subject of his hikmat al-Ishraq—now available for the first time in English—is the “science of lights,” a science that Suhrawardi first learned through mystical exercises reinforced later by logical proofs and confirmed by what he saw as the parallel experiences of the Ancients. It was completed on 15 September 1186; and at sunset that evening, in the western sky, the sun, the moon, and the five visible planets came together in a magnificent conjunction in the constellation of Libra. The stars soon turned against Suhrawardi, however, who was reluctantly put to death by the son of Saladin, the sultan of Egypt, in 1191.
Read Moreabout The Philosophy of Illumination
323 pages | xlvii+, 323 p. | 6 x 9 | © 2000

Brigham Young University - Islamic Translation Series

Philosophy: General Philosophy

Religion: Philosophy of Religion, Theology, and Ethics

Brigham Young University image
View all books from Brigham Young University

Reviews
Table of contents
Excerpt
Gallery
Awards
Author Events
Related Titles
Back to topBack to top
Table of Contents
Foreword to the Series
Acknowledgements
Translators’ Introduction
Shahrazuri’s Introduction
Suhrawardi’s Introduction

Part One: The Rules of Thought, in Three Discourses
The First Discourse: Knowledge and definition [comprising seven rules]
The Second Discourse: On proofs and their principles, comprising [seven] rules

The Third Discourse: On sophistical refutations and some judgments between the Illuminationists and the Peripatetic doctrine in [several] sections
Part Two: On the Divine Lights, the Light of Lights, and the Bases and Order of Existence, in Five Discourses
The First Discourse: On light and its reality, the Light of Lights, and that which first was generated from It, in nine sections and rules
The Second Discourse: On the order of existence, in [fourteen] sections
The Third Discourse: Explaining the activity of the Light of Lights and the dominating lights and the rest of the discussion of the celestial movements, in four sections
The Fourth Discourse: On the classification of barriers, their states, their combinations, and some of their powers, in [eight] sections
The Fifth Discourse: On the resurrection, prophecy, and dreams, in [nine] sections

Notes to the English Text
Notes to the Arabic Text
Glossary
Bibliography
Index

Read Moreabout table of contents
Be the first to know
Get the latest updates on new releases, special offers, and media highlights when you subscribe to our email lists!

Sign up herefor updates about the Press

The University of Chicago PressContact Information
1427 E. 60th Street Chicago, IL 60637 USA
Voice: 773.702.7700
Fax: 773.702.9756
Twitter Facebook Linkedin Instagram
The University of Chicago Press
About the Press
Journals
Contact Us
News
Ordering Information
Publishers We Distribute
Giving to the Press
Privacy Policy
Accessibility
Books
Subjects
Series
Desk and Exam Copies
Catalogs

Free Ebook of the Month
Author Events
Featured Speakers
Information for
Current Authors
Prospective Authors
Instructors
Booksellers
Media
Rights and Permissions
Disability Officers
Publishers Seeking Distribution
Reference
Chicago Manual of Style
Turabian Style
The CSE Manual
Related Sites
BiblioVault
Chicago Distribution Center
The University of Chicago
Screen reader users: click this link for accessible mode. Accessible mode has the same essential features but works better with your reader.
Books
Try the new Google Books
Check out the new look and enjoy easier access to your favorite features
Try it now
No thanks

No eBook available

Psychology Press
Amazon.com
Barnes&Noble.com
Books-A-Million
IndieBound
All sellers »

Get Textbooks on Google Play
Rent and save from the world's largest eBookstore. Read, highlight, and take notes, across web, tablet, and phone.

Go to Google Play Now »

Suhrawardi and the School of Illumination
Front Cover
Mehdi Amin Razavi

Psychology Press, 1997 - Philosophy - 182 pages
Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, also known as Shaikh al-ishraq or the Master of Illumination, lived in the sixth century AH / twelfth century CE.
His thoughts form a consistent and coherent philosophical system, and a close study of his writings in Persian reveals a theory of knowledge generally called 'Knowledge by Presence'. The elaborate web of myth and symbolism in Suhrawardi's philosophy articulates his theory of knowledge, an important subject in the ishraqi school of thought.
Suhrawardi, who claims first to have discovered the truth and then embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom, represents a thinker who tried to reconcile rational discourse and inner purification.
More »

Preview this book »
Selected pages
Title Page
Title PageTable of Contents
Table of Contents
Contents
The Life and Works of Suhrawardi
1
B Intellectual Context
4
A Survey of Suhrawardis Works
7
The Intimations
10
The Opposites
11
The Philosophy of Illumination
13
Treatise on Illumination
14
Luminous Bodies
15
Central Themes
31
Existence and Essence
33
On Necessary and Contingent Beings
35
Limit and Infinity
36
Gods Existence
37
SelfBody Problem

39
Practical Sufism
58
Philosophical Sufism
78

Treatise of the Birds
17
The Chant of Gabriels Wing
20
The Red Intellect
21
A Day Among the Sufis
22
On the State of Childhood
23
On the Reality of Love
24
Prayers and Supplications
25
A Epistemology
92
B Knowledge by Presence
102
The Influence of Suhrawardi on Islamic Philosophy
121
Concluding Remarks
146
Bibliography
166
Copyright

Common terms and phrases
Abhari al-Din alludes angelic order angelology archetypes Aristotle asceticism attained attributes body commentary concept contingent Corbin Dāmād darkness definition discussion divine domain emanated epistemology esoteric essence existence follows Gabriel Gabriel's Wing gnostic hadith heaven Henry Corbin Hikmat al-ishraq I-ness Ibid Ibn Arabi Ibn Sina Ibn Sina's illuminationist India influence inner intellect Isfahan ishraqi doctrine ishraqi school Islamic philosophy knowledge by presence known light of lights logic luminous Mullā Mulla Şadrā mystical narratives nafs Naşr nature necessary one's ontological Opera Persian philo Philosophy of Illumination principles Qajar Qajar period Quran reality relationship representation S.H. Nasr Sabziwārī Şadra's Safavid salik school of illumination School of Isfahan sense perception Shaykh Shi'ite Simurgh sophical soul spiritual path Sufism Suhra Suhrawardi argues Suhrawardi considers Suhrawardi goes Suhrawardi offers Suhrawardi tells Suhrawardi's argument Suhrawardi's philosophy Suhrawardi's view symbolism theory of knowledge theosophy

thing treatises truth vision wardi writings yearning Zoroastrian
References to this book

Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad ‘Abduh and ...
Oliver Scharbrodt
No preview available - 2008

The Undergraduate's Companion to Arab Writers and Their Web Sites
Dona S. Straley
No preview available - 2004
Bibliographic information
Title Suhrawardi and the School of Illumination
Curzon Sufi series
Volume 6 of Routledge Sufi Series
Author Mehdi Amin Razavi
Edition illustrated, annotated
Publisher Psychology Press, 1997
ISBN 0700704515, 9780700704514
Length 182 pages
Subjects Social Science › Cultural & Ethnic Studies › General

Philosophy / Eastern
Social Science / Cultural & Ethnic Studies / General
Social Science / Regional Studies

Export Citation
About Google Books - Privacy Policy - Terms of Service - Information for Publishers - Report an issue - Help - Google Home

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Illuminationism

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Not to be confused with Divine illumination or Illuminism.

Illuminationism (Persian حکمت اشراق hekmat-e eshrāq, Arabic: حكمة الإشراق ḥikmat al-ishrāq, both meaning "Wisdom of the Rising Light"), also known as Ishrāqiyyun or simply Ishrāqi (Persian اشراق, Arabic: الإشراق, lit. "Rising", as in "Shining of the Rising Sun") is a philosophical and mystical school of thought introduced by Shahab al-Din Suhrawardi (honorific: Shaikh al-ʿIshraq or Shaikh-i-Ishraq, both meaning "Master of Illumination") in the twelfth century, established with his Kitab Hikmat al-Ishraq (lit: "Book of the Wisdom of Illumination"), a fundamental text finished in 1186. Written with influence from Avicennism, Peripateticism, and Neoplatonism, the philosophy is nevertheless distinct as a novel and holistic addition to the history of Islamic philosophy.

History

Ilkhanate-Mongols besieging Baghdad under the command of Hulagu Khan, c. 1430.
While the Ilkhanate-Mongol Siege of Baghdad and the destruction of the House of Wisdom (Arabic: بيت الحكمة, romanized: Bayt al-Ḥikmah) effectively ended the Islamic Golden Age in 1258, it also paved the way for novel philosophical invention.[1] Such an example is the work of philosopher Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, specifically his Kitāb al-Muʿtabar ("The Book of What Has Been Established by Personal Reflection"); the book's challenges to the Aristotelian norm in Islamic philosophy along with al-Baghdādī's emphasis on "evident self-reflection" and his revival of the Platonic use of light as a metaphor for phenomena like inspiration all influenced the philosophy of Suhrawardi.[2] The philosopher and logician Zayn al-Din Omar Savaji further inspired Suhrawardi with his foundational works on mathematics and his creativity in reconstructing the Organon; Savaji's two-part logic based on "expository propositions" (al-aqwāl al-šāreḥa) and "proof theory" (ḥojaj) served as the precursory model for Suhrawardi's own "Rules of Thought" (al-Żawābeṭ al-fekr).[3] Among the three Islamic philosophers mentioned in Suhrawardi's work, al-Baghdādī and Savaji are two of them.

Upon finishing his Kitab Hikmat al-Ishraq (lit: "Book of the Wisdom of Illumination"), the Persian[4][5][6][1] philosopher Shahab al-Din Suhrawardi founded Illuminationism in 1186. The Persian and Islamic school draws on ancient Iranian philosophical disciplines,[7][8] Avicennism (Ibn Sina's early Islamic philosophy), Neoplatonic thought (modified by Ibn Sina), and the original ideas of Suhrawardi.

Key concepts

In his Philosophy of Illumination, Suhrawardi argued that light operates at all levels and hierarchies of reality (PI, 97.7–98.11). Light produces immaterial and substantial lights, including immaterial intellects (angels), human and animal souls, and even 'dusky substances', such as bodies.[9]

Suhrawardi's metaphysics is based on two principles. The first is a form of the principle of sufficient reason. The second principle is Aristotle's principle that an actual infinity is impossible.[10]

Ishraq

The essential meaning of ishrāq (Persian اشراق, Arabic: الإشراق) is "rising", specifically

referring to the sunrise, though "illumination" is the more common translation. It has used both Arabic and Persian philosophical texts as means to signify the relation between the "apprehending subject" (al-mawżuʿ al-modrek) and the "apprehensible object" (al-modrak); beyond philosophical discourse, it is a term used in common discussion. Suhrawardi utilized the ordinariness of the word in order to encompass the all that is mystical along with an array of different kinds of knowledge, including elhām, meaning personal inspiration.[1]

Legacy

None of Suhrawardi's works was translated into Latin, so he remained unknown in the Latin West, although his work continued to be studied in the Islamic East.[11] According to Hosein Nasr, Suhrawardi was unknown to the west until he was translated into western languages by contemporary thinkers such as Henry Corbin, and he remains largely unknown even in countries within the Islamic world.[12]

Suhrawardi tried to present a new perspective on questions like those of existence. He not only caused peripatetic philosophers to confront such new questions, but also gave new life to the body of philosophy after Avicenna.[13] According to John Walbridge, Suhrawardi's critiques of Peripatetic philosophy could be counted as an important turning point for his successors. Although Suhravardi was first a pioneer of Peripatetic philosophy, he later became a Platonist following a mystical experience. He is also counted as one who revived the ancient wisdom in Persia by his philosophy of illumination. His followers, such as Shahrzouri and Qutb al-Din al-Shirazi tried to continue the way of their teacher. Suhrewardi makes a distinction between two approaches in the philosophy of illumination: one approach is discursive and another is intuitive.[14]

Illuminationist thinkers in the School of Isfahan played a significant role in revitalizing academic life in the[15] Safavid Empire under Shah Abbas I (1588–1629).[16] Avicennan thought continued to inform philosophy during the reign of the Safavid Empire.[16] Illuminationism was taught in Safavid Madrasas (Place of Study) established by pious shahs.[17]

Mulla Sadra

Mulla Sadra (Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī) was a 17th-century Iranian philosopher who was considered a master[18] of illuminationism. He wrote a book titled al-Asfār al-Arbaʿah meaning 'the four journeys', referring to the soul's journey back to Allah. He developed his book into an entire school of thought; he did not refer to al-Asfār as a philosophy but as "wisdom." Sadra taught how one could be illuminated or given wisdom until becoming a sage.[19] Al-Asfar was one piece of illuminationism which is still an active part of Islamic philosophy today. It was representative of Mulla Sadra's entire philosophical worldview.[20] Like many important Arabic works it is difficult for the western world to understand because it has not been translated into English. Mulla Sadra eventually became the most significant teacher at the religious school known as Madrasa-yi Khan.[16] His philosophies are still taught throughout the Islamic East and South Asia.[16]

Al-Asfar is Mulla Sadra's book explaining his view of illuminationism. He views problems starting with a Peripatetic sketch.[21] This Aristotelian style of teaching is reminiscent of Islamic Golden Age Philosopher Avicenna. Mulla Sadra often refers to the Qur'an when dealing with philosophical problems. He quotes Qur'anic verses while explaining philosophy. He wrote exegeses of the Qur'an such as his explanation of Āyat al-Kursī.

Asfār means journeys. In al-Asfar is a journey to gain wisdom. Mulla Sadra used philosophy as a set of spiritual exercises to become more wise.[22]

In Mulla Sadra's book The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect he describes the four journeys of

A journey from creation to the Truth or Creator
A journey from the Truth to the Truth
A journey that stands in relation to the first journey because it is from the Truth to creation with the Truth
A journey that stands in relation to the second journey because it is from the Truth to the creation.[20]

See also

Body of light
Divine illumination
Divine light
Divine spark
Inward light
Luminous mind
Perennialism
Knowledge by presence – Theory of knowledge in Islamic philosophy

Notes

Ziai, Hossein (2004). "Illuminationism". Encyclopaedia Iranica. Retrieved 2020-04-10.
Langermann, Y. Tzvi (1998), "al-Baghdadi, Abu 'l-Barakat (fl. c.1200-50)", Islamic Philosophy, Routledge Encyclopedia of Philosophy, archived from the original on 28 February 2008, retrieved 2008-02-03
HOSSEIN ZIAI, "EBN SAHLĀN SĀVAJĪ, Qāżī ZAYN-AL-DĪN ʿOMAR " in Encyclopaedia Iranica [1]
John Walbridge, "The leaven of the ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks", State University of New York Press, 1999. Excerpt: "Suhrawardi, a 12th-century Persian philosopher, was a key figure in the transition of Islamic thought from the neo-Aristotelianism of Avicenna to the mystically oriented philosophy of later centuries."
Seyyed Hossein Nasr, "The need for a sacred science", SUNY Press, 1993. Pg 158: "Persian philosopher Suhrawardi refers in fact to this land as na-kuja abad, which in Persian means literally utopia."
Matthew Kapstein, University of Chicago Press, 2004, "The presence of light: divine radiance and religious experience", University of Chicago Press, 2004. pg 285:"..the light of lights in the system of the Persian philosopher Suhrawardi"

Henry Corbin. The Voyage and the Messenger. Iran and Philosophy. Containing previous unpublished articles and lectures from 1948 to 1976. North Atlantic Books. Berkeley, California. 1998. ISBN 1-55643-269-0.
Henry Corbin. The Man of Light in Iranian Sufism. Omega Publications, New York. 1994. ISBN 0-930872-48-7.
Philosophy of Illumination 77.1–78.9
Philosophy of Illumination 87.1–89.8
Marcotte, Roxanne, "Suhrawardi", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
Naṣr, Ḥusain (1997). Three Muslim sages: Avicenna - Suhrawardī - Ibn 'Arabī (Third ed.). Delmar, NY: Caravan Books. p. 55. ISBN 0-88206-500-9.
Nasr, Seyyed Hossein (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. p. 86. ISBN 978-0-7914-8155-4.
John Walbridge (2004). "Suhrawardī and Illuminationism". In Adamson, Peter; Taylor, Richard C. (eds.). The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge University Press. pp. 201–223. ISBN 9780511999864.
"Safavid- Mughal Cultural Interrelations as reflected in Matenadaran's 'Bayaz' Manuscript Illumination | Association for Iranian Studies (AIS) | انجمن ایران پژوهی". associationforiranianstudies.org. Retrieved 2020-04-10.
"Friends of the SEP Society - Preview of Mulla Sadra PDF". leibniz.stanford.edu. Retrieved 2020-04-10.
Moazzen, Maryam (2011). Shi'ite Higher Learning and the Role of the Madrasa-yi Sulṭānī in Late Safavid Iran (Thesis). hdl:1807/29816.
Razavi, Mehdi Amin (1997). Suhrawardi and the School of Illumination. Curzon. ISBN 978-0700704125.
Rizvi, Sajjad (2019), "Mulla Sadra", in Zalta, Edward N. (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, retrieved 2020-04-10
Kamal, Muhammad (2006). Mulla Sadra's Transcendent Philosophy. Ashgate World Philosophies Series. Ashgate. ISBN 0-7546-5271-8.
SIPR. "Methodology". MullaSadra.org.
Rizvi, Sajjad (2019), "Mulla Sadra", in Zalta, Edward N. (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, retrieved 2020-04-09
Further reading
Razavi, Mehdi Amin (2015). Nasr, Seyyed Hossein (ed.). The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Routledge. ISBN 978-1138883840.
Tianyi, Zhang (22 December 2022). A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardi's Illuminationism: Light in the Cave. Brill. ISBN 978-9004523715.
vte
Philosophy
vte
Sufism terminology
Portals:
icon Religion

Islam
icon Education
Psychology
Authority control databases Edit this at Wikidata
Categories: Persian philosophyHistory of logicTheories of deductionIranian philosophySufi philosophyIslamic philosophyIslamic theology
This page was last edited on 5 November 2025, at 05:38 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Shihab al-Din Yahya ibn Habash Suhrawardi

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Not to be confused with Shihab al-Din 'Umar al-Suhrawardi.
Shihāb ad-Dīn Yahya ibn Habash ibn Amirak as-Suhrawardī

Manuscript of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq. Copy created in post-Seljuq Iran, dated 13 October 1220
Title Shaykh al-Ishraq, Shaykh al-Maqtul
Personal life
Born 1154
Sohrevard, Seljuk Empire
Died 1191 (aged 36–37)
Aleppo, Ayyubid Sultanate
Other names Sohrevardi, Shihab al-Din
Religious life

Religion Islam,[1] Shafi Sunni[2]
School Illuminationism
Perennial philosophy[3]
Senior posting
Based in Suhraward
Period in office 12th century
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
Practices
Sufi orders
List of sufis
Topics in Sufism
Islam portal
vte

Opening page from the manuscript of Hikmat al-ʿIshraq transcribed by Sayyid Muhammad Munshi for the library of sultan Mehmed II. Istanbul, dated 1477-8 (882 AH). Topkapı Palace Museum

Shihāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī[4] (Persian: شهاب‌الدین سهروردی, also known as Sohrevardi) (1154–1191) was a Persian philosopher and founder of the Iranian school of Illuminationism, an important school in Islamic philosophy. The "light" in his "Philosophy of Illumination" is the source of knowledge. He is referred to by the honorific title Shaikh al-ʿIshraq "Master of Illumination" and Shaikh al-Maqtul "the Murdered Master", in reference to his execution for heresy.[5] Mulla Sadra, the Persian sage of the Safavid era described Suhrawardi as the "Reviver of the Traces of the Pahlavi (Iranian) Sages",[6] and Suhrawardi, in his magnum opus "The Philosophy of Illumination", thought of himself as a reviver or resuscitator of the ancient tradition of Persian wisdom.[7] Suhrawardi provided a new Platonic critique of the peripatetic school of Avicenna that was dominant at his times, and that critique involved the fields of Logic, Physics, Epistemology, Psychology, and Metaphysics.[8][9]

Life

Of Persian stock,[a] Suhrawardi was born in 1154 in Suhraward, a village located between the towns of Zanjan and Bijar Garrus in Iran.[16] He learned wisdom and jurisprudence in the city of Maragheh. His teacher was Majd al-Dīn Jīlī who was also Fakhr al-Din al-Razi’s teacher. He then went to Iraq and Syria for several years and developed his knowledge while he was there.

His life spanned a period of less than forty years during which he produced a series of works that established him as the founder of a new school of philosophy, called "Illuminism" (hikmat al-Ishraq). According to Henry Corbin, Suhrawardi "came later to be called the Master of Illumination (Shaikh-i-Ishraq) because his great aim was the renaissance of ancient Iranian wisdom".[18] which Corbin specifies in various ways as the "project of reviving the philosophy of ancient Persia".[19]

In 1186, at the age of thirty-two, he completed his magnum opus, The Philosophy of Illumination.

There are several contradictory reports of his death. The most commonly held view is that he was executed sometime between 1191 and 1208 in Aleppo on charges of cultivating Batini teachings and philosophy, by the order of al-Malik al-Zahir, son of Saladin.[5] Other traditions hold that he starved himself to death, others tell that he was suffocated or thrown from the wall of the fortress, then burned by some people.[20]

Influences on Suhrawardi

Suhrawardi was a strong defender of Peripatetic philosophy, until he was influenced by those whom he described as those who "have traveled the path of God", like - as noted by Suhrawardi - Plato from the Greek tradition, Hermes (Thoth) from Egypt, and Pythagoras the Phoenician, and also figures in the Persian tradition. His philosophical project aims to revive the lost hikma of east and west.[9]

It is also apparent that Suhrawardi was strongly influenced by the Sufi tradition, bearing in mind his mystical spiritual journeys that he considered a necessary prerequisite for understanding his Illuminationist philosophy.[9] Zoroastrianism also appears to have influenced Suhrawardi, as its symbols appear in some of his works.[9]

Teachings

icon

This section does not cite any sources. Please help improve this section by adding citations to reliable sources. Unsourced material may be challenged and removed. (January 2016) (Learn how and when to remove this message)

Arising out of peripatetic philosophy as developed by Ibn Sina (Avicenna), Suhrawardi's illuminationist philosophy is critical of several of Ibn Sina's positions and radically departs from him in creating a symbolic language (mainly derived from ancient Iranian culture or Farhang-e Khosravani) to give expression to his wisdom (hikma).

Suhrawardi taught a complex and profound emanationist cosmology, in which all creation is a successive outflow from the original Supreme Light of Lights (Nur al-Anwar). The fundamental of his philosophy is pure immaterial light, where nothing is manifest, and which unfolds from the Light of Lights in a descending order of ever-diminishing intensity and, through complex interaction, gives rise to a "horizontal" array of lights, similar in conception to Platonic forms, that governs mundane reality. In other words, the universe and all levels of existence are but varying degrees of Light—light and darkness. In his division of bodies, he categorises objects in terms of their reception or non-reception of light.

Suhrawardi considers a previous existence for every soul in the angelic realm before its descent to the realm of the body. The soul is divided into two parts, one remains in heaven and the other descends into the dungeon of the body. The human soul is always sad because it has been divorced from its other half. Therefore, it aspires to become reunited with it. The soul can only reach felicity again when it is united with its

celestial part, which has remained in heaven. He holds that the soul should seek felicity by detaching itself from its tenebrous body and worldly matters and access the world of immaterial lights. The souls of the gnostics and saints, after leaving the body, ascend even above the angelic world to enjoy proximity to the Supreme Light, which is the only absolute Reality.

Suhrawardi elaborated the neoplatonic idea of an independent intermediary world, the imaginal world (ʿalam-i mithal عالم مثال). His views have exerted a powerful influence down to this day, particularly through Mulla Sadra's combined peripatetic and illuminationist description of reality.

Influence

Suhrawardi's Illuminationist project was to have far-reaching consequences for Islamic philosophy in Shi'ite Iran. His teachings had a strong influence on subsequent esoteric Iranian thought and the idea of "Decisive Necessity" is believed to be one of the most important innovations in the history of logical philosophical speculation, stressed by the majority of Muslim logicians and philosophers. In the 17th century, it was to initiate an Illuminationist Zoroastrian revival in the figure of the 16th century sage Azar Kayvan.

Many later philosophers were influenced by the Illuminationist philosophy of Suhrawardi including Athir al-Din al-Abhari, Al-Allama al-Hilli, Ibn Abi Jumhur al-Ahsa'i, Jalal al-Din Davani, and also Mulla Sadra.[9]

Suhrawardi and pre-Islamic Iranian thought

Suhrawardi thought of himself as a reviver or resuscitator of the ancient Persian wisdom.[7] He states in Hikmat al-'Ishraq that:

There was among the ancient Persians a community of people guided by God who thus walked the true way, worthy Sage-Philosophers, with no resemblance to the Magi (Dualists). It is their precious philosophy of Light, the same as that to which the mystical experience of Plato and his predecessors bear witness, that we have revived in our book called Illuminationist Philosophy (Hikmat al-'Ishraq), and I have had no precursor in the way of such project.

Suhrawardi uses pre-Islamic Iranian gnosis, synthesising it with Greek and Islamic wisdom. The main influence from pre-Islamic Iranian thought on Suhrawardi is in the realm of angelology and cosmology. He believed that the ancient Persians' wisdom was shared by Greek philosophers such as Plato as well as by the Egyptian Hermes and considered his philosophy of illumination a rediscovery of this ancient wisdom. According to Nasr, Suhrawardi provides an important link between the thought of pre-Islamic and post-Islamic Iran and a harmonious synthesis between the two. And Henry Corbin states: "In northwestern Iran, Sohravardi (d. 1191) carried out the great project of reviving the wisdom or theosophy of ancient pre-Islamic Zoroastrian Iran."[21]

In his work Alwah Imadi, Suhrawardi offers an esoteric interpretation of Ferdowsi's Epic of Kings (Shah Nama)[22] in which figures such as Fereydun, Zahak, Kay Khusraw[22]

and Jamshid are seen as manifestations of the divine light. Seyyed Hossein Nasr states: "Alwah 'Imadi is one of the most brilliant works of Suhrawardi in which the tales of ancient Persia and the wisdom of gnosis of antiquity in the context of the esoteric meaning of the Quran have been synthesized".[22]

In this Persian work Partaw Nama and his main Arabic work Hikmat al-Ishraq, Suhrawardi makes extensive use of Zoroastrian symbolism[22] and his elaborate angelology is also based on Zoroastrian models.[22] The supreme light he calls both by its Quranic and Mazdean names, al-nur al-a'zam (the Supreme Light) and Vohuman (Bahman). Suhrawardi refers to the hukamayya-fars (Persian philosophers) as major practitioners of his Ishraqi wisdom and considers Zoroaster, Jamasp, Goshtasp, Kay Khusraw, Frashostar and Bozorgmehr as possessors of this ancient wisdom.

Among pre-Islamic Iranian symbols and concepts used by Suhrawardi are: minu (incorporeal world), giti (corporeal world), Surush (messenger, Gabriel), Farvardin (the lower world), gawhar (pure essence), Bahram, Hurakhsh (the Sun), shahriyar (archetype of species), isfahbad (light in the body), Amordad (Zoroastrian angel), Shahrivar (Zoroastrian angel), and the Kiyani Khvarenah.

With regards to the pre-Islamic Iranian concept of Khvarenah (glory), Suhrawardi mentions:[23]

"Whoever knows philosophy (hikmat) and perseveres in thanking and sanctifying the Light of the Lights, will be endowed with royal glory (kharreh) and with luminous splendor (farreh), and—as we have said elsewhere—divine light will further bestow upon him the cloak of royal power and value. Such a person shall then become the natural ruler of the universe. He shall be given aid from the high heavens, and whatever he commands shall be obeyed; and his dreams and inspirations will reach their uppermost, perfect pinnacle."

و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، او را خرّه کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند، و بارقی الاهی او را کسوت هیبت و بهاء بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلا نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.»

Suhrawardi and Illumination school

According to Hossein Nasr since Sheykh Ishraq was not translated into Western languages in the medieval period, Europeans had little knowledge about Suhrawardi and his philosophy. His school is ignored even now by later scholars.[24] Sheykh Ishraq tried to pose a new perspective on questions like the question of Existence. He not only caused peripatetic philosophers to confront new questions but also gave new life to the body of philosophy after Avicenna.[25]

According to John Walbridge, Suhrawardi's critique on peripatetic philosophy can be counted as an important turning point for his successors. Suhrawardi tried to criticize Avicennism in a new approach. Although Suhrawardi first was a pioneer of peripatetic philosophy, he later became a Platonist following a mystical experience. He is also

considered as the one who revived the ancient wisdom of Persia by his philosophy of Illumination. His followers include other Kurdish and Persian philosophers such as Shahrazuri and Qutb al-Din al-Shirazi who tried to continue the way of their teacher. Suhrawardi made a distinction between two approaches in his Illuminationism: one approach is discursive and the other is intuitive.[26]

Scholarly views on Suhrawardi

There are different and contradictory views regarding the character of Suhrawardi's school. Some scholars such as Hossein Ziai believe that the most important aspects of his thought are his logic and critique of the peripatetic conception of definitions.[22][page needed] On the other hand, scholars like Mehdi Hairi and Sayyid Jalal Addin Ashtiyyani, believe that Suhrawardi remained within the framework of peripatetic and neo-Avicennian philosophy. Mehdi Amin Razavi criticises both these groups for ignoring the mystical dimension of Suhrawardi's writings.[22][page needed] In turn, scholars such as Henry Corbin and Hossein Nasr view Suhrawardi as a theosophist and focus on the mystical dimension of his work.[citation needed] Viewing in another way, Nadia Maftouni has analysed Suhrawardi's works to figure out the elements of philosophy as a way of life. As she holds, the priority of practical reason to theoretical reason, the emphasis on intuition, taking philosophy as a practice of attaining optional death, and proposing ways to heal mental diseases may well be considered the main elements of philosophy as a way of life in Suhrawardi's allegorical treatises.[27]

Writings

Suhrawardi left over 50 writings in Persian and Arabic.

Persian writings

Partaw Nama ("Treatise on Illumination")
Hayakal al-Nur al-Suhrawardi [Sohravardi, Shihaboddin Yahya] (1154–91) Hayakil al-nur ("The Temples of Light"), ed. M.A. Abu Rayyan, Cairo: al-Maktaba al-Tijariyyah al-Kubra, 1957. (The Persian version appears in oeuvres vol. III.)
Alwah-i Imadi ("The tablets dedicated to Imad al-Din")
Lughat-i Muran ("The language of Termites")
Risalat al-Tayr ("The Treatise of the Bird")
Safir-i Simurgh ("The Calling of the Simurgh")
Ruzi ba Jama'at Sufiyaan ("A Day with the Community of Sufis")
Fi Halat al-Tufulliyah ("On the State of Childhood")
Awaz-i Par-i Jebrail ("The Chant of Gabriel's Wing")
Aql-i Surkh ("The Red Intellect")
Fi Haqiqat al-'Ishaq ("On the Reality of Love")
Bustan al-Qolub ("The Garden of Hearts")

Arabic writings

Kitab al-talwihat
Kitab al-moqawamat
Kitab al-mashari' wa'l-motarahat, Arabic texts edited with introduction in French by H. Corbin, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, and Paris: Adrien Maisonneuve, 1976; vol II: I. Le Livre de la Théosophie oriental

(Kitab Hikmat al-ishraq) 2. Le Symbole de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental, Arabic texts edited with introduction in French by H. Corbin, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, and Paris: Adrien Maisonneuve, 1977; vol III: oeuvres en persan, Persian texts edited with introduction in Persian by S.H. Nasr, introduction in French by H. Corbin, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, and Paris: Adrien Maisonneuve, 1977. (Only the metaphysics of the three texts in Vol. I were published.) Vol. III contains a Persian version of the Hayakil al-nur, ed. and trans. H. Corbin

L'Archange empourpré: quinze traités et récits mystiques, Paris: Fayard, 1976, contains translations of most of the texts in vol. III of oeuvres philosophiques et mystiques, plus four others. Corbin provides introductions to each treatise, and includes several extracts from commentaries on the texts. W.M. Thackston, Jr, The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi, London: Octagon Press, 1982, provides an English translation of most of the treatises in vol. III of oeuvres philosophiques et mystiques, which eschews all but the most basic annotation; it is therefore less useful than Corbin's translation from a philosophical point of view)

Mantiq al-talwihat, ed. A.A. Fayyaz, Tehran: Tehran University Press, 1955. The logic of the Kitab al-talwihat (The Intimations)

Kitab hikmat al-ishraq (The Philosophy of Illumination), trans H. Corbin, ed. and intro. C. Jambet, Le livre de la sagesse orientale: Kitab Hikmat al-Ishraq, Lagrasse: Verdier, 1986. (Corbin's translation of the Prologue and the Second Part (The Divine Lights), together with the introduction of Shams al-Din al-Shahrazuri and liberal extracts from the commentaries of Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra. Published after Corbin's death, this copiously annotated translation gives to the reader without Arabic immediate access to al-Suhrawardi's illuminationist method and language)

English translations

The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat Al-Ishraq, edited by John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, Brigham Young University Press, 1999.

The Shape of Light: Hayakal al-Nur, interpreted by Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Fons Vitae, 1998.

The Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi, Translated by W.M. Thackson, Jr., London, The Octagon Press, 1982.

See also

Suhrawardiyya

Notes

[10][11][12][13][14][15][16][17]

References

Bosworth, C.E.; van Donzel, E.; Heinrichs, W.P.; Lecomte, G. (1997). Encyclopaedia of Islam. Vol. IX (San-Sze) (New ed.). Leiden, Netherlands: Brill. p. 781. ISBN 9004104224.

Marcotte, Roxanne (July 24, 2019). "Suhrawardi". In Zalta, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University – via Stanford Encyclopedia of Philosophy.

"Suhrawardi considered himself to be the reviver of the perennial wisdom, philosophia perennis, or what he calls Hikmat al-khalidah or Hikmat al-atiqa which existed always

among the Hindus, Persians, Babylonians, Egyptians, and the ancient Greeks up to the time of Plato." Paths and Havens, Hossein Nasr, p 128.
van den Bergh, S. "al-Suhrawardī". Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936). doi:10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5495.
Dabashi, Hamid (20 November 2012). The World of Persian Literary Humanism. Harvard University Press. p. 115. ISBN 978-0-674-06759-2.
The Cambridge History of Islam:, Volume 2 (1977) edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis pg 823: [1], p. 823, at Google Books
Henry Corbin, "The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy", North Atlantic Books, 1998. pg XLV: "There was among the ancient Persians a community of people guided by God who thus walked the true way, worthy Sage-Philosophers, with no resemblance to the Magi (Dualists). It is their precious philosophy of Light, the same as that to which the mystical experience of Plato and his predecessors bear witness, that we have revived in our book called Oriental Theosophy (Hikmat al-'Ishraq), and I have had no precursor in the way of such project."
مدخل إلى حكمة الإشراق). 2022(يد الله, پناه (in Arabic) (1st ed.). لبنان: دار المعارف الحكمية. ISBN 978-614-440-247-4.
Marcotte, Roxanne (2023), "Suhrawardi", in Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri (eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, retrieved 2023-10-13
Ziai, H.(1997), “Al-Suhrawardi”, Encyclopaedia of Islam, New Ed., vol. 9: 782-784. Quote: "AL-SUHRAWARDI, SHIHAB AL-DIN YAHYA b. Habash b. Amirak, Abu'1-Futuh, well known Persian innovative philosopher-scientist, and founder of an independent, non-Aristotelian philosophical school named the "Philosophy of Illumination" (Ḥikmat al-ʿishraq)"
C. E. Butterworth, M. Mahdi, The Political Aspects of Islamic Philosophy, Harvard CMES Publishers, 406 pp., 1992, ISBN 0-932885-07-1 (see p.336)
John Walbridge, “The leaven of the ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks”, State University of New York Press, 1999. Excerpt: “Suhrawardi, a 12th-century Persian philosopher, was a key figure in the transition of Islamic thought from the neo-Aristotelianism of Avicenna to the mystically oriented philosophy of later centuries.”
Seyyed Hossein Nasr, “The need for a sacred science”, SUNY Press, 1993. Pg 158: “Persian philosopher Suhrawardi refers in fact to this land as na-kuja abad, which in Persian means literally utopia, "no-place.”
Matthew Kapstein, University of Chicago Press, 2004, "The presence of light: divine radiance and religious experience", University of Chicago Press, 2004. pg 285: "the light of lights in the system of the Persian philosopher Suhrawardi"
Hossein Ziai. Illuminationism or Illuminationist philosophy, first introduced in the 12th century as a complete, reconstructed system distinct both from the Peripatetic philosophy of Avicenna and from theological philosophy. in: Encyclopædia Iranica, Volumes XII & XIII. 2004.
Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, "al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya (1154-91)" Routledge 1998. Excerpt: "Shihab al-Din Yahya ibn Habash ibn Amirak Abu’l-Futuh al-Suhrawardi, known as al-Maqtul (the Slain One) in reference to his execution, and usually referred to as Shaykh al-Ishraq after his school of

Illuminationist philosophy (hikmat al-ishraq), was born in AH 549/AD 1154 in the village of Suhraward in northwestern Iran."
Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol. 9 Gale / Cengage Learning 2nd. Edition, 2006. "suhrawardī, [addendum] (1155 or 1156–1191)" Excerpt: "Shihab al-Din Suhrawardi is one of the best known, innovative, yet controversial Persian philosophers in the history of philosophy in Iran."
H.Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth (From Mazdean Iran to Shi'ite Iran), translated from French by Nancy Pearson, Princeton, 1977. (1:Paris, 1960), pg. 54.
Henry Corbin. The Voyage and the Messenger. Iran and Philosophy. Containing previous unpublished articles and lectures from 1948 to 1976. North Atlantic Books. Berkeley, California. 1998. ISBN 1-55643-269-0.
Muḥammad Kamāl, Mulla Sadra's transcendent philosophy, Ashgate Publishing, Ltd., 2006 (p.13)
Henry Corbin. The Man of Light in Iranian Sufism. Omega Publications, New York. 1994. ISBN 0-930872-48-7.
Amin Razavi, M. (1997) Suhrawardi and the School of Illumination, Richmond: Curzon Press.
Hossein Ziai, "The book of radiance", Mazda Publisher, 1998. pg 84-85. Note that Ziai, whose extensive studies establish Suhrawardi as a rationalist thinker rather than an "Oriental mystic" translates the word Hikmat (wisdom) as "philosophy" rather than "wisdom," as is more common.
Hosein Nasr, Three Muslim Sages, 1997, p. 55.
Hosein Nasr, Islamic philosophy from its origin to the present, 2006, p. 86.
Walbridge, J., 'Suhrawardi and Illuminationism' in Adamson and Taylor, 2005, p. 201–223.
Maftouni, Nadia (2017). "فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق" [Philosophy Taken as the Manner of Life by Shaikh al-ʿIshraq]. Research Quarterly in Islamic Ethics (in Persian). 10 (37): 17. Retrieved 16 September 2017.

Sources

Amin Razavi, M. (1997) Suhrawardi and the School of Illumination, Richmond: Curzon. (Clear and intelligent account of the main principles of his thought.)
Corbin, H. (1971) En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, vol. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse, Paris: Gallimard. (Corbin devoted more of his time to the study of al-Suhrawardi than to any other figure, and this volume represents the essence of his research.)
Jad Hatem Suhrawardî et Gibran, prophètes de la Terre astrale, Beyrouth, Albouraq, 2003
Ha'iri Yazdi, M. (1992) The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence, Albany, NY: State University of New York Press. (An original work on epistemology by a contemporary Iranian philosopher drawing critical comparisons between certain Islamic and Western philosophers; incorporates the best exposition in a Western language of al-Suhrawardi's theory of knowledge.)
Nasr, S.H. (1983) Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul, in M.M. Sharif (ed.) A History of Muslim Philosophy, vol. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963; repr. Karachi, no date. (Still one of the best short introductions to al-Suhrawardi, particularly useful on the cosmology.)

al-Shahrazuri, Shams al-Din (c. 1288) Sharh hikmat al-ishraq (Commentary on the Philosophy of Illumination), ed. H. Ziai, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993. (Critical edition of the 13th-century original; Arabic text only, but a useful short introduction in English.)
Walbridge, John (1999) The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks, Albany, New York: State University of New York Press.
Walbridge, John (2001) The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, Albany, New York: State University of New York Press.
Ziai, H. (1990) Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardi's Hikmat al-ishraq, Atlanta, GA: Scholars Press. (A pioneering study of al-Suhrawardi's logic and epistemology, particularly his criticism of the peripatetic theory of definition; unfortunately this work suffers from sloppy production.)
Ziai, H. (1996a) Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy, London: Routledge, 434-64. (Biography of al-Suhrawardi.)
Ziai, H. (1996b) The Illuminationist Tradition, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy, London: Routledge, 465-96. (General description of the Illuminationist tradition.)
External links
The Shape of Light Translation of the Hayakal al-Nur, at archive.org.
Roxanne Marcotte. "Suhrawardi". In Zalta, Edward N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy.
Biography at muslimphilosophy.com
vte
Persian literature
vte
Arabic literature
vte
Shafi'i school
Authority control databases Edit this at Wikidata
Categories: 1154 births1191 deathsMedieval Islamic philosophersExecuted Iranian peoplePeople from Zanjan, IranPerennial philosophy12th-century executions12th-century Iranian philosophersScholars from the Seljuk EmpireShafi'isExecuted philosophers12th-century jurists
This page was last edited on 17 November 2025, at 09:20 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki
School of Sufi Teaching
School of Sufi Teaching
Naqshbandi, Mujaddidi, Chishti, Qadiri & Shadhili practices

Subtle Centres of Consciousness in Sufism

Subtle Centres of Consiousness (Lata'if)

It is generally thought that the human body contains only one subtle center of consciousness: the mind or brain. But the elder Sufis, through their spiritual experiences, discovered additional centers of perception or inner senses which they referred to as lata'if (singular: latifah). They further concluded based on their kashf (intuitive insight) that there are ten such lata'if.

The origins of the lata'if reflect the origins of the universe as a whole. According to Shaykh Ahmad Faruqi Sirhindi (r.a.), the Indian master from whom the Mujaddidi lineage descends, God created the universe in two stages. First came 'alam'i amr (the world of God's command), which emerged instantly when God said, "Be!" Then God created 'alam'i khalq (the world of creation) through a process of evolution that lasted many years. After 'alam'i khalq, God created the human being. God blessed this new creation with certain inner faculties or points of light; the lata'if. Five of the lata'if – nafs (self), bad (air), nar (fire), ma' (water), and khak (earth) – were part of the world of creation. The other five – qalb (heart), ruh (spirit), sir (secret), khafi (hidden), and akhfa (most hidden) – were part of the world of God's command.

The lata'if were luminous initially. When God connected them to the body, their light started to be filtered through the influences of the physical world, including human beings' tendency to identity with materiality. The dimming of our natural inner radiance is reflected in the Qur'anic passage, Surely We created the human being of the best stature, then We reduced him to the lowest of the low, except those who believe and do good works, for they shall have a reward unfailing. (Qur'an 95:4-6). Through practices that involve concentrating on the lata'if the Sufi aspirant becomes able to use them as means to greater awareness of the Divine Presence. The more the seeker develops this ability, the less the light of knowledge is obscured.

Like the faculty of memory, the lata'if are faculties that we may sense and experience, yet have difficulty explaining. How would you define memory? You might say it resides in the brain – you might even describe its physiological working – but these descriptions fail to convey all its dimensions. Sometimes, a person loses his or her memory due to injury. He or she becomes even more aware of its importance, yet is no better able to explain it. Similarly, the lata'if cannot be adequately defined in words; but as a person brings them to light, he or she comes to understand them.

Different Sufi orders have associated the lata'if with various locations on the body. The

Naqshbandi-Mujaddidi order places the five centers of the world of God's command (the lata'if of 'alam'i amr) in the chest.

The heart or qalb is on the left side of the body, two inches below the nipple.
The spirit, ruh, is in the corresponding position on the right side of the chest.
The subtle center known as secret, or sirr, is on the same side as the heart, but above the breast.
Hidden (khafi) is on the right above the breast.
Most hidden (akhfa) is in the middle of his chest, between the heart and spirit.
Shaykhs of the Naqshbandi-Mujaddidi order guide the salik (spiritual traveler) in enlightening the lata'if one by one. This is accomplished primarily through muraqabah (meditation). While sitting, the student makes a niyah (intention) to pay attention to a particular subtle center. He or she focuses first on the heart (qalb), then, in sequence, the other lata'if of the world of God's command: spirit, secret, hidden, and most hidden (ruh, sirr, khafi, and akhfa). When these are fully enlightened, the student pays attention to the lata'if associated with the world of creation ('alam'i khalq).

Of the subtle centers connected with the world of creation, only the self or nafs is regarded as corresponding to a particular point on the human body. Its location is in the middle of the forehead. It is the first of the lata'if of a'lam'i khalq that the student refines, for it is considered the sum total of all the others. After concentrating on the self for some time, the student is guided next to focus on the four gross elements of which the body is constituted – air, fire, water, and earth (bad, nar, ma', and khak). When these are infused with light, every pore of the body becomes illuminated and starts to remember God.

1
Shares
Share
Tweet
Pin it
1
Previous Article

Introduction to the practices
Next Article

Meditation (Muraqabah)
Retreats
The School of Sufi Teaching regularly holds retreats all over the world.

2025

19 October: New York, USA
25 October-2 November: London, UK
27 November-1 December: Singapore

5-7 December: Kuala Lumpur, ML
18-22 December: Oman
Sufi Musings
The School of Sufi Teaching publishes a quarterly newsletter – Sufi Musings. It reflects the talent and diversity of our students around the world.

Each newsletter develops a particular theme:

March 2025 – Shukr
December 2024 – Barakah
June/September 2024 – Muhabba
March 2024 – Hidayah
All past issues can be found in our archive.

Find us
The School of Sufi Teachings has groups all over the world (Europe, North America, Australia, etc.), where we offer meditation instructions free of charge.

Find a local group, event, or meetup by visiting our contact page.

Related Posts

Read More
The Practices
Realizations on the Path
The investigations of those who travel the Sufi path are practical and personal, not theoretical, and the resulting realizations are difficult to convey in words. Sufism is a journey from the inner to the outer. Through the realization of the…
Dhikr
Read More
The Practices
Remembrance of God (Dhikr)
Sufi masters stress dhikr (remembrance of God), for it grounds the belief, knowledge, and faith of the seeker by focusing his or her attention on God. One of the fundamental commands of God is to do dhikr as often as…
Nisbat
Read More
The Practices
Spiritual Affinity (Nisbat)
The word nisbat in Arabic means an affinity or connection between two people. In Sufi terminology, it is the spiritual affinity that develops between God and human beings. The essence of Sufism is that a person should develop some quality…

Read More
The Practices
Spiritual Transmission (Tawajjuh)

Many scholars consider the angel Gabriel’s (AS) three embraces during the first revelation to the Prophet (SAW) a form of spiritual transmission. Origin The Prophet (SAW) was in the cave of Hira when Gabriel (AS) came and asked him to…
Subscribe
Subscribe to our newsletter to keep in touch and find out more about School of Sufi Teaching ...
Enter your email
Subscribe
By checking this box, you confirm that you have read and are agreeing to our terms of use regarding the storage of the data submitted through this form.

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Al-Risala al-Qushayriyya

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Al-Risala al-Qushayriyya

Al-Qusharyri's Epistle on Sufism

Editors	Dr. Muhammad Eissa, Laleh Bakhtiar, 'Abd al-Halim Mahmud
Author	Abu al-Qasim al-Qushayri
Original title	الرسالة القشيرية في علم التصوف
Translator	Professor Alexander D. Knysh
Language	Arabic, English, French, German, Persian, Turkish, and Urdu
Subject	Sufism, Tabaqat, Kalam (Islamic theology)
Publisher	Suhail Academy Lahore, Mizan Press, Kazi Publications
Publication date	2011
Publication place	Persia (present-day Iran)
Pages	480 pages
ISBN	978-9695191828
Followed by	Lata'if al-Isharat (Subtleties of the Allusions)

Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Arabic: الرسالة القشيرية في علم التصوف, lit. 'The Qushayriyyan Epistle on the Science of Sufism'), mostly known as al-Risala al-Qushayriyya (The Treatise of al-Qushayri), is one of the early complete manuals of

the science of Sufism (tasawwuf in Arabic), written by the Shafi'i-Ash'ari scholar Abu al-Qasim al-Qushayri (d. 465/1074). It was written in 438/1045–6 and has been published in several editions and translated in various languages, including English, French, German, Persian, Turkish, and Urdu.[1][2] It became the most widely disseminated handbook of Sufism in the Islamic world.[3]

Purpose and authorship

Al-Qushayri's goal was to show the compatibility between mystical teaching and mainstream Sunni Islam. The purpose of authoring the book was to provide a solid structure for Sufism, along with its terminology and principles, and to demonstrate the conformity of Sufi beliefs and practices with the norms of the Shari'a, and to show that the creed of the Sufis was identical to that of the Ahl al-Sunna (in its Ash'ari formulation).[1]

Content

The work is considered as an indispensable reference book for those who study and specialize in Islamic mysticism, since it combines the two genres of biographical hagiography and technical manual – a feature that no other text from the period displays.

The work may be divided as follows:[3]

Part one is 'On the Shaykhs of This Way. How Their Lives and Teachings Show Their Regard for the Divine Law', enumerated 83 Sufi saints who had "guarded and helped Islam with proofs of religion".
Part two is an explanation of 28 expressions in use among the Sufis 'with a clarification of what is obscure in them'.
Part three of al-Qushayri's epistle describes 40 stations and states, the penultimate of which is Sufism and the last of which is model behaviour (adab), the conduct and discipline of the Sufi in relation to his shaykh and associate Sufis.
Al-Qushayri took it as axiomatic that the beliefs of the Sufi shaykhs were "in agreement with Sunni teaching on questions of the fundamentals of faith (Usul al-Din)".[3] In discussing a plethora of Sufi technical terms, unique to their spiritual vernacular, al-Qushayri also dedicates a section to a lucid and detailed account of mujahada (spiritual striving or jihad). Fittingly, al-Qushayri begins this entry by quoting the Qur'anic verse: As for those who struggle in Our cause, We will surely guide them along Our Way. And Allah is certainly with the good-doers.[Quran 29:59] and following it with the hadith: 'A man asked, "What is the best form of jihad?" to which the Islamic prophet Muhammad replied, "To speak the truth in front of an oppressive ruler"'.

Al-Qushayri goes on to interweave a variety of pious dicta from a number of early spiritual authorities such as Ibrahim ibn Adham (d. 777), Abu Sulayman al-Darani (d. 830), Abu Yazid al-Bistami (d. 848), Dhu al-Nun al-Misri (d. 860), Sari al-Saqati (d. 867), Abu Hafs al-Haddad (d. between 869 and 874) and Abu al-Qasim al-Junayd (d. 910), as well as quotations from his own Sufi mentors, Abu 'Ali al-Daqqaq (d. 1015) and Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (d. 1021). Among the most concise and telling quotations is

that of Abu 'Uthman al-Maghribi (d. 983), who is quoted as saying, "Whoever thinks that some aspect of the [spiritual] path (tariqa) will be opened to him or some facet of it revealed to him without spiritual struggle (mujahada), he is sadly mistaken".[4]

Commentaries

Shaykh al-Islam Zakariyya al-Ansari (d. 926/1520) authored a commentary on al-Qushayri's treatise, entitled Ahkam al-Dalala 'ala Tahrir al-Risala.[5]

The Hanafi scholar Mulla 'Ali al-Qari (d. 1014/1606) have written a commentary on al-Qushayri's treatise in two volumes, according to 'Umar Rida Kahhala in his Mu'jam al-Muallifin.[6]

Translations

English edition

The book has been translated in English and published under the title:[7]

"Principles of Sufism", translated by Barbara R. von Schlegell with an introduction by Hamid Algar. First published in 1990.

"Sufi Book of Spiritual Ascent" (Abridged Edition), translated by Rabia Harris, edited by Laleh Bakhtiar, published in 1997. The second edition of this book was published in 2001 under the title "The Risalah: Principles of Sufism".

"Al-Qushayri's Epistle on Sufism", translated by Alexander D. Knysh, edited by Muhammad Eissa. First published in 2007.

German edition

The first German translation was by Richard Gramlich [de] with introduction and commentary, and was printed at Franz Steiner Verlag in 1989 under the title "Das Sendschreiben al-Qusayris über das Sufitum."[8]

French edition

The first French translation was by André Fontenay, and it was printed and published in 2016 under the title "Épître sur la science du soufisme."[9]

Urdu edition

The first Urdu translation was by Maulana Mohammad Irfan Beg Noori, and it was printed and published in 2000 under the title "Ruh-e-Tassawwuf" available at Darul Irfan, Aligarh, UP, India.

Reception

The work has garnered numerous plaudits. Alexander Knysh suggests that al-Qushayri is famous principally because of this mystical treatise and that it was "probably the most popular Sufi manual ever". Annemarie Schimmel concurs, holding that it "is probably the most widely read summary of early Sufism" and stressing that "it was analyzed in the West prior to most other books on Sufism". Heinz Halm, in his Encyclopaedia of Islam article, cherishes al-Qushayri's Risala as "a most important compendium of the principles and terminology of Sufism", where, in this work as elsewhere, al-Qushayri attempts to reconcile Sufi practices, held as suspect by so many of the 'ulama' (scholars of the religious and legal sciences), with the dictates of Islamic law.[10]

Taj al-Din al-Subki (d. 771/1370) in his book Mu'id al-Ni'am wa Mubid al-Niqam (Arabic: معيد النعم ومبيد النقم, lit. 'Restorer of Graces and Annihilator of Misfortunes') praised the creed of al-Qushayri, who mentioned it in his epistle, and considered it as one of the most important classical Sunni creeds held by the Ash'aris, along with al-'Aqida al-Tahawiyya by the Hanafi scholar Abu Ja'far al-Tahawi (d. 321/933), and al-'Aqida al-Murshida [ar] by Ibn Tumart (d. 524/1130), the founder of the Almohad Empire in North Africa and al-Andalus, who was a student of al-Ghazali.[11]

See also
icon Books portal
Islam portal
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
Practices
Sufi orders
List of sufis
Topics in Sufism
Islam portal
vte
Kashf al-Mahjub
The Beginning of Guidance
The Revival of the Religious Sciences
The Moderation in Belief
List of Sunni books
References

Oliver Leaman (2015). The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy. Bloomsbury Publishing. p. 391. ISBN 9781472569455.
"Al-Risala al-Qushayriyya". youm7.com (in Arabic). Youm7. 4 July 2015. Archived from the original on 9 November 2020. Retrieved 4 April 2021.
Richard Bonney (2004). Jihad: From Qu'ran to Bin Laden. Palgrave Macmillan. p. 94. ISBN 9780230501423.
Elisabeth Kendall; Ewan Stein (2015). Twenty-First Century Jihad: Law, Society and Military Action. I.B. Tauris. p. 132. ISBN 9780857727688.
"ON TASAWWUF Zakariyya ibn Muhammad Ansari (d. 926)". As-Sunna Foundation of America. Archived from the original on 9 Nov 2020.
Mi'ad Sharaf al-Din al-Kilani (January 2014). الطريقة القادرية: أصولها وقواعدها (in Arabic). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. p. 169. ISBN 9782745181213.
Chiabotti, Francesco; Feuillebois-Pierunek, Eve; Mayeur-Jaouen, Catherine; Patrizi, Luca, eds. (2016). Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab. Islamic Literatures: Texts and Studies. Vol. 1. Brill Publishing. p. 99. ISBN 9789004335134.
Al-Qushayri (1989). Das Sendschreiben al-Qusayris über das Sufitum. Translated by Richard Gramlich. Franz Steiner Verlag. pp. 659 pages. ISBN 9783515049030. OCLC 1025770284.
Al-Qushayri (2016). Épître sur la science du soufisme. Translated by André Fontenay. Albouraq. pp. 224 pages. ISBN 9791022501668.

Ian Richard Netton (2011). Islam, Christianity and the Mystic Journey. Edinburgh University Press. p. 103. ISBN 9780748688135.
ТОЖИДДИН АС-СУБКИЙ (р.ҳ.) МАЗҲАБЛАР ҲАҚИДА. ahlisunna.uz (in Uzbek). Archived from the original on 10 Nov 2020.
External links
Al-Risala al-Qushayriyya on Goodreads — Goodreads.com
Al-Qushayri's Epistle on Sufism — Goodreads.com
Al-Qushayri's Epistle on Sufism — World Digital Library
Selections from al-Qushayri's al-Risala al-Qushayriyya Archived 2017-03-26 at the Wayback Machine
vte
Sufism books
vte
Sufism
vte
Islamic theology
vte
Ash'ari school of Sunni theology
Authority control databases Edit this at Wikidata
Categories: Sufi literatureAsh'ari literatureKalamIslamic theology books
This page was last edited on 18 June 2025, at 01:52 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Internet Encyclopedia of Philosophy
SearchSkip to content
A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N

O
P
Q
R
S
T
U
V
W
X
Y
Z

Mulla Sadra (c. 1572—1640)

Mulla Sadra made major contributions to Islamic metaphysics and to Shi'i theology during the Safavid period (1501-1736) in Persia. He started his career in the context of a rising culture that combined elements from the Persian past with the newly institutionalized Shi'ism and Sufi teachings. Mulla Sadra was heir to a long tradition of Islamic philosophy that from the beginning had accommodated the speculations of Greek philosophers, especially Neoplatonic philosophers, for the purpose of understanding the world, particularly in relation to the creator and the Islamic faith. Islamic philosophy originated in the rational endeavours to reconcile reason and revelation though the results did not always satisfy theologians, but ironically widened the gaps between reason and revelation.

Mulla Sadra, too, was deeply concerned about both reason and revelation, and he tried a new way of reconciliation by openly employing a synthetic methodology in which mysticism played an important part. For him and his followers, human knowledge is tenable only as long as it goes back to the indirect grasp of reality which in itself is not subject to conceptualization. Nevertheless, Mulla Sadra was dedicated to the traditional forms of logical arguments that are based on premises evident to the mind rather than on beliefs which come from religious faith and tradition. For example, his use of Qur'anic verses and religious ideas, though it is an important part of his system, is mainly confined to a secondary or supportive position. As for mysticism, the extensive use of mystical concepts and terminology is acceptable from the point of view of those thinkers who believe that mystical inspiration, intellectual intuition, and revelation, originate in one and the same source, hence their celebration of Mulla Sadra's work as "prophetic philosophy." As a result, the scope of Mulla Sadra's work is wider than his predecessors. In addition to metaphysics, he wrote extensively on the Qur'an and the Tradition and no other major philosopher before him had been so productive in the field of religion.

While focusing on Mulla Sadra's metaphysics including his ontology, epistemology, psychology, this article also brings to light the philosopher's solutions to theological problems. Owing to these solutions, not only did Islamic philosophy manage to survive against religious and political odds, but also Shi'i theology never lost its foothold on the intellectual ground. Although the organic unity of Mulla Sadra's system rests on all the

various components of his thought, his independent works on exegesis, mystical treatises, and his commentaries on preceding philosophers, are outside the scope of this article.

Table of Contents

Biography
Synthetic methodology
Ontology
Primacy of Being
Gradation of Being
The Absolute and the Relational
Epistemology
Mental Being
Unity of the Knower and the Known
Soteriological Psychology
Substantial Motion and the Soul
The End of the Human Soul
Major Theological Issues
The Essence and the Attributes
Temporal Origin of the World
Bodily Resurrection
Prophethood, Imamate, and Sainthood
Commentaries on the Qur'an and Tradition
Legacy
References and Further Reading
Primary Philosophical Works
English Translation of Primary Literature
Secondary Books in European Languages

1. Biography

Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Qawami al-Shirazi, commonly known as Mulla Sadra, was born and grew up during the golden days of the Safavid period, Iran's first Shi'ite dynasty (c. 1501-1736). As the only son of a noble family, he received both intellectual and financial support towards a good education that started in his home town, Shiraz, in southeastern Iran. Though Shiraz had a glorious past with regard to philosophy, in Mulla Sadra's day it was not the best place for satisfying his intellectual desire. In his quest for advanced religious and philosophical training he left Shiraz for Qazvin and then moved to Isfahan where he studied with the most eminent intellectual figures of the day, Mir Damad (d. 1631) and Shaykh Baha'ī (d. 1576) who were also affiliated with the court of the Safavid King, Shah Abbas I (c. 1587-1629). While Mulla Sadra's philosophical character evolved in conversation and debates with Mir Damad, he owed to Shayk Baha'i his broad knowledge of exegesis (tafsir), tradition (hadith), mysticism (irfan) and jurisprudence (fiqh). There is yet no historical evidence that he ever studied with Mir Findiriski (d. 1640/1), the other leading intellectual of the time. However, the frequency of associating the two by scholars such as Henry Corbin (d. 1978) suggests an inclination on their part towards providing a perfect picture of the philosopher's integration in the intellectual life of Isfahan with all the pivotal thinkers

involved in shaping what has been called “the full flowering of prophetic philosophy” in Mulla Sadra’s hands (Nasr 2006).

In 1601, upon the death of his father, Mulla Sadra returned to Shiraz. Later he related his experience during the time spent in Shiraz in a doleful and critical voice denouncing the intellectual atmosphere of the city for being hostile, suppressive, and philistine with regard to philosophy (al-Asfar I 7). He decided to leave Shiraz for a life of solitude and contemplation in Kahak, a quiet village near the city of Qom. The peace and quiet of life in Kahak gave Mulla Sadra the opportunity to start the composition of his most foundational work, al-Hikmat al-muta ‘aliya fi’l-asfar al-‘aqliyya al-arba (Transcendent Wisdom in the Four Journeys of the Intellect). There he also found some of his life-long students who became well-known scholars of their own time.

This period was followed by several journeys between Shiraz, Isfahan, Qom, Kashan, and most importantly, seven pilgrimages to Mecca. Apparently, this itinerant stage played an important part in his intellectual and spiritual growth that is also suggested by the “journey” metaphor in the title and divisions of al-Asfar. It was also during this period that Mulla Sadra accepted the invitation to teach at Khan School, which was built in Shiraz on the order of the new governor, Allahwirdi Khan, in Mulla Sadra’s honour and for the purpose of his lectures.

Mulla Sadra had a family of six children, three sons and three daughters. All his sons became scholars and his daughters were married to three of Sadra’s students whom he treated as family even prior to the marriages. We know that two of these students Muhsin Fayz Kashani (d. 1679/80) and Abd al-Razzaq Lahiji (d. 1661/2) succeeded their father-in-law as two influential figures of their time though different to him in their philosophical orientation and working under more pressure due to the growing antagonism to philosophy and mysticism under Shah Abbas II (c. 1642-1666).

The intellectual network consisting of Mulla Sadra, his teachers and students that was later dubbed “the School of Isfahan” was formed in a unique political and religious context. Philosophers such as Mir Damad and Mulla Sadra managed to get their voices heard by their contemporaries and posterities in spite of the conservative religiosity of the newly established Shi’ite rule partly owing to the religious and political state of affairs. Since the Safavids strove to establish their identity as a Persian-Shi’ite state in contrast to the Sunni caliphate of the Turks and Arabs, they were in need of philosophy as a stronghold of knowledge that could reinforce, not to say generate, power through systematic thought. At least during the formative and golden days of the Safavid period the attacks on philosophers targeted their Sufi leanings rather than their endeavours to reconcile metaphysics with Shi’ite theology.

A prolific writer, Mulla Sadra composed a large number of treatises on ontology, epistemology, cosmology, psychology, eschatology, theology, mysticism, the Quran and the Tradition. However, many of his philosophical and theological works are repetitions of or elaborations on chapters from his magnum opus al-Hikmat al-mutaliyah fi’l-asfar al-arba‘a al-‘aqliyyah, commonly referred to as al-Asfar that is printed in nine volumes.

Rather than simply holding Mulla Sadra's theses, the latter work is an encyclopaedia of different schools of Islamic philosophy and theology. With the exception of Risala-yi si asl (Treatise on the Three Principles) which is in Persian, he wrote all his works in Arabic that was the lingua franca of the Muslim world at that time. He also wrote extensive commentaries on the Qur 'an and the tradition among which respectively al-Mafatihal-ghayb (Keys to the Invisible) and his voluminous commentary on the famous collection of Shi'ite tradition, Usul al-kafi by Kulayni (d.939) are the most important.

After a pious life of dedication to acquiring and expanding philosophy and Islamic sciences, Mulla Sadra died in Basra on the way to his seventh pilgrimage to Mecca. His death was once believed to have occurred in 1640 with his body being buried in Basra. However, modern scholarship offers new evidence, though not conclusive evidence, in support of the date of 1635-6 and his burial being in Najaf (Rizvi 2007 30).

2. Synthetic methodology

Mulla Sadra was determined to construct a spacious house of "transcendental philosophy" that could accommodate the apparently conflicting paths in Islamic history towards the ultimate wisdom. He was also heir to a long tradition of philosophy in Persia which had adopted the methodology of Greek philosophy and interpreted it not only in accordance with the Islamic faith, but also implicitly and partly in continuation of the antique Persian traditions. Similar to his past philosophical masters Ibn Sina (d. 1037) and Suhrawardi (d. 1191), but unaware of Ibn Rushd's (d.1198) criticism of Neoplatonism in Islamic philosophy, Mulla Sadra relied on Neoplatonic precepts which had been taken for Aristotelian ideas by preceding philosophers. In particular, he followed Suhrawardi by adopting a holistic method of philosophy in which reason is accompanied by intuition, and intellection is the realization of the quintessence of the human soul, with prophecy (nubuwwa) and sainthood (wilaya) as the noblest manifestations of it. It is based on this holistic attitude that on the one hand, Mulla Sadra synthesizes the two main schools of Islamic philosophy, namely, the Peripatetic and Illuminationist schools, and on the other hand, bridges the gaps between philosophy, theology, and mysticism. While Mulla Sadra's philosophical methodology is rational in the sense of building his arguments on premises that consist in evident propositional beliefs, he does not reduce philosophical process to mere abstract logical reasoning. The pivotal place of intuition in his philosophical methodology is especially reflected by the influence of Ibn Arabi (d. 1240) throughout his works and by the fact that he regarded Ibn Arabi's writings as having a philosophical character with a "demonstrative force" (al-Asfar I 315). Whether we understand Mulla Sadra's use of intuition as "a higher form of reason" in the Platonic sense (Rahman 1975, 6), or as a prophetic experience that turns philosophy into "theosophy" (Nasr 1997, 57), in reality there is no actual separation between reason and intuition in Mulla Sadra's philosophy. Rather than considering ratiocination (that is, the process of exact thinking) and intuition as independent ways leading to different visions of the truth, for him they merge into one path complementing and completing each other.

Although no Islamic philosopher had ever announced reason and revelation, philosophy

and prophecy in conflict with each other, in practice, several philosophical doctrines were regarded by theologians as blasphemous due to contradiction with the theological formulations of Quranic teachings. By synthesizing the findings of his predecessors and relying on his holistic methodology, Mulla Sadra addressed several controversial issues that had opened a wide gap between philosophy and theology, reason and faith. His conciliatory attitude is manifest in his writings that are replete with scriptural and theological references alongside and in harmony with the teachings of Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi, and other Muslim thinkers.

3. Ontology

a. Primacy of Being

Although Aristotle identifies the external existence of a thing with its primary substance, he distinguishes between two questions we can ask with respect to everything: “What it is” and “whether it is (or exists)”. This conceptual distinction was later extended to the extra-mental realm of contingent beings by Islamic philosophers, most insistently Ibn Sina, and following him scholastic philosophers such as Aquinas (d. 1274). For Ibn Sina, essence, or quiddity (mahiyya), is universal in the mind while particular in the external world once being is bestowed on it by the Necessary Being who is identified with the God of Abrahamic faith. Except for God who exists in His own right, every other being is composed of essence and being, hence contingent in the sense of dependence on the Necessary Being for their existence.

The distinction was taken for granted after Ibn Sina but turned into a controversial issue when philosophers in the Illuminationist school questioned the external reality of being over and above essence. Suhrawardi and following him Mir Damad argued that being was only a mental construct and the distinction between essence and being was only possible in the conceptual domain. Since then, Islamic philosophers have roughly been categorized as adherents of either the primacy of essence or the primacy of being. Influenced by his philosophy master, Mulla Sadra started as an advocate of essentialism but soon diverged towards the opposite doctrine that he made famous as “the primacy of being” (asalat-i wujud). He built on this foundation the whole of his philosophical system.

Starting with the concept of being, Mulla Sadra attributes two major characteristics to it. Firstly, being is beyond logical analysis, hence indefinable, due to its simplicity and supra-categorical status. It is self-evident and prior to any other concept in the mind. Secondly, it is a univocal concept in the sense that it has one and the same meaning in all its applications, whether we apply it to God or to any other entity. The first characteristic seems to place being as such totally outside the grasp of discursive thought. The second one leaves the philosopher with the hope that in case he finds an alternative path towards being, he will be able to bridge the ontological gap made by certain theologians between the Creator and the created.

As for the reality of being in the external world, Mulla Sadra not only follows Ibn Sina in considering being as a reality, but adheres to his other master, Ibn’Arabi in considering being as the only reality, the doctrine which is commonly referred to as “the unity of

being” (wahdat al-wujud). Nevertheless, Mulla Sadra’s ontological monism does not imply that essences are illusions, as it is held in radical forms of Sufism. For Mulla Sadra, though essences are not genuine in their existence, they still exist as delimitations of the Real Being that is the ground of all that exists. Using a poetic analogy, the indefinite Reality is a colorless light while essences are the colourful glasses through which the single light appears as diverse phenomena. Conceptual differentiation, without which thinking and speaking would be impossible, is owing to this semi-reality of essences. To sum up, while being is the principle of unity, essence or quiddity is the principle of difference.

Mulla Sadra has several arguments for the primacy of being and its unrivalled reality. The most comprehensive list of the arguments appears in his al-Mashair, a useful summary of his ontology, and several arguments are included in al-Asfar. For the premises of his arguments, Mulla Sadra relies on the classical understanding of essence as a universal without external effects within the mind. On this ground, the real horse can give you a ride while the universal horse in the mind is incapable of that because real particularity, external properties and real effects are owing to being and cannot be in the mind. In conclusion, being is the ground of reality, or better to say, reality itself, while essence only belongs to the conceptual realm and as Mulla Sadra put it “the term ‘existent’ is applied to essence only with respect to its relation to being [itself]” (al-Asfar VI 163).

b. Gradation of Being

The univocal concept of being applies to its instances in the same sense because of the unity of its reality, and conceptual differences are only due to essences. On the other hand, essences have no reality of their own. Based on these two premises, one could conclude that diversity is not real. Gradation, or modulation, of being (tashkik al-wujud) is Mulla Sadra’s way to avoid this counterintuitive result and to create a system in which the monistic worldview of Sufism is reconciled with the realistic pluralism of classical philosophy and our common sense. According to this doctrine, though one simple reality, being comes in grades, in a similar way that sunlight and candlelight are the same reality of different grades. In effect, there are only differences by degrees, while essences, as concepts in the mind, reflect gradations as contrasts. As Mulla Sadra put it,

The instances of being are different in terms of intensity and weakness as such, priority and posteriority as such; nobility and baseness as such, although the universal concepts applicable to it and abstracted from it, named quiddities, are in contrast essentially, in terms of genus, species, or accidents. (al-Asfar IX 186)

Before Mulla Sadra, Suhrawardi introduced the concept of gradation into the logic of definition and considered essence as capable of applying to instances by different degrees. For example, he regarded a horse more of an animal than a fly. His ontology was based on light as the hierarchical reality of universe with realms of existence as different ranks of it. Inspired by Suhrawardi’s challenge of classical philosophers such as Ibn Sina who would not allow gradation in the same essence, but in contrast to the

former's belief in the ontological primacy of essence or quiddity, Mulla Sadra replaced the hierarchical light of Suhrawardi with the hierarchical being. Accordingly, Reality is one and the same thing but possessed of different degrees of intensity, which justifies diversity within unity.

The doctrine of gradation not only supports the reality of diversity, but also points out the all-encompassing simplicity of being qua being. Hence the famous dictum that is frequently repeated in Mulla Sadra's works, "the Simple Reality (basit al-haqiqa) is all things but none of those things in particular" (al-Asfar VI 111).

c. The Absolute and the Relational

Given that for Mulla Sadra reality consists in different grades of the same being, the nature of causality becomes an urgent question for him. Mulla Sadra's formulation of causality reveals the strong influence of Ibn Arabi's unity of being (wahdat al-wujud). Mulla Sadra begins with causality in the sense of existentiation (ijad) according to which contingent essences are brought into existence once their existence is necessitated by the Necessary Being. However, since in Mulla Sadra's system, essences only belong in the conceptual domain, the relationship between cause and effect cannot be explained based on the metaphysical duality of being/essence. Therefore, he finally replaces this duality by the distinction he makes between two senses of being, the independent and the relational. At the cosmic level, the only independent being is the Absolute Being, while the rest, no matter of what intensity, are only relational.

Mulla Sadra's introduction of this distinction into Islamic philosophy was inspired by the linguistic division between the meaning of "to be" in the sense of existence as a real predicate, and "to be" as a copula, the latter being nonexistent as a word in Arabic and only suggested though predication. Relational being is a "being-in-another" in the sense of being nothing other than a relation to another being. For example, in saying that "snow is white", the predicative relation that is expressed by "is" has no existence apart from "snow" and "white". Mulla Sadra regards all beings as nothing but an existential relation to the Absolute Being. For Him, "He is the Truth and the rest are His manifestations. He is the Light and the rest are the streaks of that Light…" (al-Masha'ir 450).

4. Epistemology

Mulla Sadra's epistemology is not prior to but based on his findings about the nature of reality. Though this may sound like begging the question from the perspective of modern philosophy, it is consistent with the totality of Mulla Sadra's system in which everything including knowledge itself is a form of being. It is for this reason that he studies knowledge as a subject of first philosophy, namely, the study of being qua being. He diverges from what he criticises in Ibn Sina as the negative process of abstraction (al-Asfar III 287) in favour of the positive presence of noetic or mental beings in the mind. For Mulla Sadra, knowledge is the realization of an immaterial being which corresponds to the extra-mental reality because it is the higher grade of the latter being.

Mulla Sadra's main contribution to Islamic epistemology lies in his diversion from the Aristotelian dualism of subject and object, in other words, knower and the known ('aqil wa ma'quil). He rejected the dominant theory of knowledge as the representation of the abstracted and universal form of particular objects to the mind. This innovation, though on a different ground and based on a different foundation, is comparable to the 20th century efforts made in the area of phenomenology and existentialism to get over the epistemological scepticism resulting from Cartesian dualism.

a. Mental Being

In classical Islamic epistemology knowledge is divided into "knowledge by presence" that consists only in the immediate access of the soul to itself in the sense of self-consciousness, and "knowledge by acquisition" that originates in sense perception and provides the subject with an abstracted representation of the external objects, that is, the intelligible universal at the level of intellect. In line with the Neoplatonic trend of thought adopted by Suhrawardi, Mulla Sadra replaced representation by direct presentation (hudur). For Mulla Sadra, all knowledge is, at bottom, knowledge by presence because our knowledge of the world is a direct access to what is called mental beings.

In contrast to the Peripatetic mental form or concept as a universal produced by abstraction, mental being is an immaterial and particular mode of existence with a higher intensity than the external object corresponding to it. According to Mulla Sadra, mental being is the key to the realization of all levels of knowledge including sense perception, imagination, and intellection. Upon encounter with the external world, the soul creates mental beings in a similar manner that God creates the world of substantial forms both material and immaterial (al-Shawahid al-rububiyya 43). Thus, rather than correspondence between the external object and its represented form in the mind, for Mulla Sadra the credibility of knowledge lies in the existential unity of different grades of the same being, one created by the soul and the other existing in the external world.

Although the human soul has the potentiality of creating modes of existence also in the absence of the matter, as in the case of miracles, for the average human soul, as long as she lives in the material world, contact with matter is necessary for activating the creative process of generating mental beings. In this respect, Mulla Sadra's epistemology should not be conflated with subjective idealism in that for him the physical being is a reality though of a lesser intensity than its counterpart in the soul.

b. Unity of the Knower and the Known

Mulla Sadra revolutionized epistemology with regard to the relationship between the knowing subject and her object based on the doctrine of the unity of the knower and the known previously held by the Neoplatonic Porphyry (d. 305) but strongly rejected by Ibn Sina. Siding with the former, Mulla Sadra redefines the status of knowledge. Previously, mental form was defined as a psychic quality that occurs to the immaterial substance of the soul as a mere accident ('arad), incapable of making any changes to the soul's essence. Conversely, for Mulla Sadra, knowledge that is made up of mental beings functions as a substantial form that actualizes the potential faculties of the soul.

Similar to form and matter in the physical world, there is no real separation between the knower (soul or mind) and the immediately known object of it, that is, the mental being. To put it in a nutshell, knowledge is a single reality that, in its potentiality, is called “the knower” (‘lim) or “the intellect” (‘aqil) while in its actuality, it is “the known” (ma’lum) or the “intelligible” (ma’quil). Owing to this unity, rather than being a fixed substratum for accidental mental forms, the mind in its reality is identical to the sum of all the mental beings that are realized in it. In other words, there is no such thing as an actual mind in the absence of knowledge.

This existential unification holds at all the levels of knowledge that is confined by Mulla Sadra to sense perception, imagination, and intellection. The faculty of sense perception is a potentiality of the soul that is unified with the perceptible forms (or beings) in the occasion of contact with the sensible world. Once sensible forms (beings) are realized, a higher grade of mental beings called “the imaginal beings” are actualized in unity with the imaginative faculty of the soul. The same unification holds at the level of intellection between the intelligible forms (beings) as the actual and the intellect as potential. From this level, the human soul is capable of acquiring higher degrees of knowledge that prepares her for the final unification with the Active Intellect that is the reservoir of all knowledge, and as a result, the activator of the human mind during the creative process of knowledge formation. This epistemic elevation is at the same time the journey of the soul towards higher grades of being and spiritualization.

5. Soteriological Psychology

In the pre-modern context, one should understand the term “psychology” in the sense of inquiry into the nature and mechanism of the metaphysical soul in its relation to the body. Moreover, informed by the Islamic doctrines and inspired by mysticism, Islamic philosophers regarded the human soul as capable of elevation through acquiring knowledge and spiritual practice. Mulla Sadra’s psychology is not an exception to this tradition; however, in his system, the human soul is given a more dominant role within the cosmic drama that unfolds along a salvific process of perfection.

a. Substantial Motion and the Soul

Mulla Sadra describes the soul as one simple but graded reality that in its unity includes diverse mental faculties. He also regards the soul as bodily in its origin, but spiritual in subsistence. This picture of the soul’s substance is unprecedented in the philosophy before Mulla Sadra. It is built on the doctrine of substantial motion that is one of the hallmarks of transcendental philosophy. According to this doctrine, all nature, including substances and accidents, is in motion. As bodily in its origin, the soul too moves from one form to another as long as it is living in this world. The substance of the soul is an existentially graded reality in which the changes take place through the superimposition of one form over the previous one rather than one replacing the other. Therefore, the unity of the soul is maintained despite the changes and her identity is preserved.

Though starting from the Aristotelian view of the soul as the form of the body, in his psychology, Mulla Sadra departs from the former in attributing to the human soul the power of growing out of the bodily attachment. Along with the expansion of knowledge

and spiritual evolvement, the soul moves up to higher grades of being. The rational human soul is actualized when we reach maturity (around the age of forty), but this is not the end. At this stage, we are actually human but potentially angels or devils.

b. The End of the Human Soul

For Mulla Sadra, the ultimate happiness of the human souls is to join in the beatific life of the Intellects. This is in agreement not only with Aristotle's definition of happiness, but also with a Neoplatonic doctrine according to which the individual souls are only particular determinations of the universal soul that descends to the imperfect level of nature by joining the bodies. Therefore, the individual human soul, though starting as a bodily being in the world, is still invested with an otherworldly spirituality due to the noble state of the universal soul before the descent. The inherent inclination toward reunion with the Active Intellect, that is, the realm of Divine Knowledge, puts the soul back on the "arch of ascent". However, the ascent toward reunion is not guaranteed for each and every human soul since there are many phases that each soul should pass successfully in order to substantially evolve and reach up to higher ranks of being.

Mulla Sadra's delineation of the soul's journey resonates with ideas of Islamic mysticism which in turn is indebted for its theoretical formulation to Neoplatonic ideas. The title of his magnum opus, al-Asfar, together with its main divisions is a proof to the mystical attachment as the philosophical narrative unfolds in terms of the famous four journeys of the soul, namely, the quest in search of the ultimate Truth or God and the final reunion with Him. In al-Asfar, the first journey that is from the created to the Creator is devoted to the concept and reality of being. The second journey is from the Creator to the Creator through the Creator, and discusses essence. The third journey is from the Creator to the created with the Creator and is about God and His Attributes, and finally the journey from the created to the created with the Creator that is focused on the destiny of the humankind.

Furthermore, Mulla Sadra explains the afterlife of the human soul based on Ibn'Arabi's metaphysics of imagination that introduces the imaginal world ('alam al-mithal) in between the Intellectual realm on top and the material world at the bottom. In line with Ibn'Arabi and Suhrawardi, while in contrast to Ibn Sina, Mulla Sadra believes in a bipartite reality of imagination according to which imaginative forms can exist both as subjective, or attached to the human mind, and as objective, or independent, comprising the detached domain of imagination, that is, the imaginal world. The creative imagination of the human soul, which is the source of prophecy and miracles in this world, is also the key to the bodily resurrection of the soul in the next world. While in this world only the prophets and saints are capable of bringing their imagination into life, in the next world where the material bodies are no more existent, every soul will be capable of creating her imaginal body.

The bodily resurrection of the soul should not be conflated with any forms of reincarnation which is strongly rejected by Mulla Sadra. He uses the analogy of "reflections in the mirror" (al-Mazahir al-ilahiyya, 126) to show the necessary correlation between the otherworldly body and the spiritual grade of the individual soul. Rather than

transmigrating into another body, the soul creates its very own body that becomes an objective image of her intentions and deeds in the previous life. That is the reason why the lesser souls will be resurrected as animals while the noble ones will simply join in the life of Intellect with no bodies at all. Thus, the hierarchy of resurrected souls in the next world corresponds to the hierarchy of souls in this world. There is a subtle problem here concerning the nature of imagination and the “mirror-like” nature of the soul in terms of eschatology. Mulla Sadra’s use of mirror imagery with respect to other-worldly bodies is his response to Suhrawardi on the same issue and draws on the endeavours of Ibn’Arabi and his commentator Dawoud al-Qaysari (d. 1350) to solve an earlier problem in Islamic philosophy (Rustom 2007).

6. Major Theological Issues

Islamic philosophy is rooted in the early endeavours of Mu’tazilite theologians who borrowed the instrument of Greek logic and terminology in order to formulate the doctrines of faith in a manner palatable for human reason. Of primary importance was proof to the existence and oneness of God, the nature and function of His Attributes, and the nature and mechanism of prophecy. Not only have different schools of theology offered divergent solutions to theological problems, but also theology has been in conflict with philosophy over several key issues. One of the novelties of Mulla Sadra’s work was the systematic effort to resolve long-held conflicts between philosophers and theologians. Moreover, unlike his philosophical predecessors, he did not leave any religious doctrine to mere faith and believed in the possibility of rational explanation for all. His proof for the doctrine of bodily resurrection is a good example of this positive attitude. On the whole, Mulla Sadra does not see a chasm between philosophy and theology; rather, his theology is both the continuation and the ultimate result of his philosophical doctrines.

Mulla Sadra dismissed all the previous proofs to the existence of God as resting on wrong assumptions, or at best insufficient. He even criticised Ibn Sina’s “proof of the righteous” (al–Asfar VI 13) because of its reliance on the concept rather than the reality of being. However, Mulla Sadra’s proof, which he calls by the same name, shares the a priori character of Ibn Sina’s proof. An a priori proof (burhan-i limmi) does not infer the existence of the Creator (cause) from the existence of any particular created thing (effect). For Mulla Sadra, the “proof of the righteous” is called by this name because it has the privilege of arguing for the existence of God through God Himself. Based on Mulla Sadra’s ontology, the reality of being is necessary, and it is of different grades. The delimited and imperfect grades do not exist in their own right, but only as relations to the most perfect or Absolute Being. Therefore, the Absolute Being or God must necessarily exist. Starting from the reality of being, this argument infers the existence of God from God Himself because “the real being and the Necessary Being apply to the same thing”, that is, God (al-Mabda’ wa’l-ma’ad 30).

As for the oneness of God (tawhid), that is, the first article of faith in Islam, Mulla Sadra further relies on his ontological views to argue against both the intrinsic and extrinsic plurality with respect to God. His argument is based on the transcendental inclusiveness of the Absolute Being. God as the Absolute Being is a simple reality in the sense of

being without parts while including all things. As the most intense and the only independent being, God is inclusive of every form of existence while excluding only the imperfections and contingencies. Therefore, to assume another being next to God would be logically absurd. In Mulla Sadra, the theological doctrine of Divine Oneness can be identified with the mystical-philosophical doctrine of the oneness of being that is the only way in which the oneness of God can be understood without wrongly imagining it as a numerical concept.

a. The Essence and the Attributes

The simplicity of the Absolute Being in the sense of being comprehensive of all is also the key to explaining God's Attributes in relation to each other and to the Essence (dhat). Though the Attributes must be infinite in number and scope, human beings only know of a limited number of them through the Qur'an. The nature of Divine Attributes has been a subject of controversies between different theological schools. They differ over the objectivity of the Attributes in the sense of independence from God's Essence. In al-Asfar and al-Mabda' wa'l-ma 'ad, Mulla Sadra has elaborated on several Attributes including Life, Knowledge, Will, Speech, Vision and Hearing. He tries to prove the reality of the Attributes in a way that would not defy the unity of God's Essence. He resolves this theological paradox of diversity in unity with regard to God's Essence by resorting to the simple reality of God's Being. In a similar way to the unity of the soul with the diverse psychic properties like knowledge and will, all the Attributes of God are not only unified with the Essence, but unified with each other. The corollary to this conclusion is that, in its ontological unity with the infinite and necessary Reality of God, each Attribute must be infinite and necessary. For example, God has necessary and infinite knowledge of all. According to Mulla Sadra, God knows the world through the knowledge of Himself and as his Essence includes all, he has knowledge of all without any limits. Nevertheless, the objects of divine knowledge exist at the level of Essence in a state of existential togetherness (wujud al-jam'i) with a higher grade of being than their existence as distinct essences in the created world. This is the way Mulla Sadra tried to resolve a long-held conflict between philosophy and theology regarding God's detailed knowledge of the world. In a similar fashion, Mulla Sadra redefines other Attributes of God in the context of transcendental philosophy with the hope of reconciling philosophy with theology.

b. Temporal Origin of the World

One of the earliest and harshest theological indictments of Islamic philosophy was carried out by the Ash'arite theologian, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazzali, (d. 1111) in his al-Tahafat al-falasifa (The Inconsistency of Philosophers). One of the most important faults he finds in philosophers such as Ibn Sina is the doctrine of the eternity of creation. According to this doctrine that was accepted by all Peripatetic philosophers the universe was created in eternity, which means that creation had no beginning in time. This doctrine has been criticised by theologians due to its conflict with the scriptural picture of creation, both in the Bible and the Qur'an.

Mulla Sadra takes a middle path between reason and revelation by resorting to his doctrine of substantial motion. According to Mulla Sadra, every particle of nature is in

constant motion along their timeline which he regards as the fourth dimension of the bodily substance. Motion is not an accidental property given to nature over and above its substance; rather, it is essential to it and caused at the same 'time' with the creation of the bodily substance. Motion is by definition temporal, and substantial motion is the renewal of every particle of nature in time. Thus, Mulla Sadra concludes that every particle of nature is being recreated at every moment, which is the meaning of temporal origination. The world as a whole is nothing more than its parts, so the origination of the whole world in time is an absurd question.

c. Bodily Resurrection

Bodily resurrection is an article of Islamic faith that is regarded by theologians as a requisite for the fulfilment of the scriptural promises and threats regarding reward and punishment in the next world. As a theological issue, bodily resurrection has caused serious conflicts between philosophy and theology particularly following Ghazzali's criticism of Ibn Sina on this issue. According to Ibn Sina, bodily resurrection is a matter of faith that Muslims must believe in, but from a logical point of view, it is impossible.

Mulla Sadra follows Ghazzali in holding that scepticism over bodily resurrection is not acceptable from either the religious or logical point of view (al-Mazahir al-ilahiyya 125). However, he reinterprets bodily resurrection in terms of the imaginative creation of the otherworldly body by the soul. Though immaterial, the imaginal body is possessed of the three dimensions of the physical body that make it subject to a variety of feelings similar to our dream-world experiences. This will especially serve the purpose of punishment for the imperfect souls who spoiled the prospect of an intellectual/heavenly life through their carnal obsessions in the previous world. Some souls may be pardoned after serving their time in Hell by God's Grace and the intermission of angels and nobler souls. As for the others, they will stay in Hell with their imaginal bodies forever. Despite his efforts, Mulla Sadra's picture of resurrection is not in complete conformity with that of theology. Especially, his intellectual Paradise is not different to that of the classical philosophers. Great souls are not satisfied with carnal pleasures even in this world, so their reward in the next world cannot be a carnal one.

d. Prophethood, Imamate, and Sainthood

Influenced by Ibn 'Arabi's doctrine of "the Perfect Human" and its incorporation into Shi'i imamate by Sayyid Haydar Amuli (d. 1385), Mulla Sadra explains prophethood, imamate, and sainthood as related aspects of the same reality. Prophets, Imams, and Saints are instances of the category of the Perfect Human (al-insan al-kamil) whose soul is inclusive of the three levels of creation, that is, the intellectual, the imaginal, and the sensory worlds. Mulla Sadra, regards prophethood as "exoteric guidance" (al-Shawahid al-rububiyya 492) which is necessary for the average people. Intellectual truths that are revealed to prophets through the unification of their intellect with the Angel of revelation, identical to the Active Intellect of philosophy, descend to the level of imagination and sense perception in order to be communicated to the people.

The esoteric side of prophecy is not only the innermost spiritual meaning of it, but also the purpose of creation. Although Muslims believe that Muhammad was the last prophet

of God, according to Mulla Sadra, after the death of Muhammad, revelation continued in the form of inspiration that endows the Imam and Saint with the same infallibility as the Prophet. Thus, the content of the divine communication is the same in all three, but the form is slightly different. Prophets have a clearer vision of the Angel of revelation in comparison to the Imams and Saints (al-Shawahid al-rububiyya 480).

7. Commentaries on the Qur'an and Tradition

In many cases philosophers have resorted to the Qur'an in order to reinforce their philosophical arguments. On the other hand, there is a long tradition of Qur'anic exegesis ranging from technical linguistic analysis to rational and esoteric hermeneutics (ta'wīl) that comprises a sophisticated and independent discipline. Mulla Sadra is a special case as a philosopher who has dedicated independent treatises to Qur'anic commentaries. Moreover, there is a mutual reinforcement between his philosophy and his reading of the Qur'an in the sense that not only his approach to the Qur'an is philosophical, but also his philosophy has a Qur'anic base (Rustom 2012). Mulla Sadra does not see any conflicts between the teachings of the Qur'an and his philosophical system. Apart from several commentaries on chapters and verses from the Qur'an, Mulla Sadra also wrote about the theoretical and practical criteria of exegesis. His major theoretical work is Mafatih al-ghayb (Keys to the Invisible).

As for Mulla Sadra's work on the tradition (hadith), his monumental commentary on al-Usul al-kafi by Kulayni is the most important. Kulayni's work is the first Shi'i collection of Hadith and focuses on theology and jurisprudence. It has served as a textbook at the religious seminaries around the Shi'i world for centuries, and Mulla Sadra's commentary on this work has secured him a good place among the experts in Hadith scholarship.

8. Legacy

Mulla Sadra's influence on his immediate students, including his sons-in-law, Fayz Kashani and Lahiji, owed more to the mystical aspect of his works. As for his philosophical doctrines, he was only followed by the less famous among his students such as Husayn Tunikabuni (d.1693). Especially, in the late Safavid period due to the intellectually suppressive atmosphere created by influential clerics, most prominently Muhammad Baqir Majlisi (d. 1198), philosophical and particularly mystical thoughts were antagonized by the ruling system and the clerics alike.

Nevertheless, the legacy of the philosopher was kept alive until, in the Qajar period (c. 1785-1925), a more welcoming attitude facilitated the revival of his works in the hands of his followers who worked as Sadrian scholars. In addition to editing and expounding the latter's works, as teachers they also initiated a chain of scholars that has continued until today. Among contemporary scholars and Sadrian philosophers, Muhammad Husayn Tabataba'i (d. 1981) is one of the most widely read. His books, which are based on Mulla Sadra's philosophy with some modifications, are still being taught as compendiums of Islamic philosophy at the departments of philosophy in Iran. Mulla Sadra studies particularly flourished after the Islamic Revolution of 1979. Since then, he has been widely taught both at the religious seminaries and universities with

governmental funds supporting the foundation of institutes and international conferences. Among these, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, established in 1994 in Tehran, and the World Congress on Mulla Sadra in 1999 are the best examples.

After Mulla Sadra's death, India was the first place outside Iran to show his influence. A remarkable number of expositions and commentaries have been written on one of his marginal works called Commentary on Sharh al-Hidayah in India where it has been taught as a course book of Islamic philosophy for several centuries. Later, the Shi'i seminaries of Iraq in the city of Najaf and some influential thinkers in Pakistan also welcomed Mulla Sadra's philosophy.

Mulla Sadra was introduced into the West at the end of the nineteenth century by the German orientalist, Max Horten (d. 1945) with an emphasis on the mystical aspect of the philosopher's work. Later during 1960's and 70's, the collaboration of the French scholar Henry Corbin (d. 1978) with Toshihiko Izutsu (d.1986) from Japan and Seyyed Hossein Nasr (b. 1933) from Iran, led to a full-fledged introduction of Mulla Sadra into Western academia as part of a wider project of reviving "perennial wisdom". Following their work, Mulla Sadra has been translated, taught, and discussed in academic journals and circles both in Europe and North America. The contemporary generation of Mulla Sadra scholars, though approaching Mulla Sadra from different points of view, are illuminating various aspects of the philosopher's work.

9. References and Further Reading

a. Primary Philosophical Works

Mulla Sadra, Risala-yi si asl. Seyyed Hossein Nasr (ed.). (Tehran: Mulla Sadra Research Institute, 1381AH solar).
Mulla Sadra, al-Hikmat al-muta'aliya fi asfar al-aqliya al-arba'a. 5. Muhammad Reza Muzaffar (ed.). 9 vols. (Beirut: Dar al-ihya ' al-turath al-Arabi, 1999).
Mulla Sadra, al-Hikmat al-'Arshiyya. Ghulam Ahani (ed.). (Isfahan: Isfahan University press, 1340 AH solar).
Mulla Sadra, Sharh al-Hidaya.Ahmad Shirazi (ed.). (Facsimile repr. Qom: Intishsrat-i Bidar. 1313 AH solar).
Mulla Sadra, al-Mabda' wa'l-ma'ad. Ahmad Hosseini Ardakani (ed.). (Tehran: Sitad-i Inqilab-i Farhangi, Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1983).
Mulla Sadra, Tafsir al-Qur'an al-karim. M. Khajavi (ed.). 7 vols. (Qom: Intisharat-i Bidar, 1988).
Mulla Sadra, al-Mazahir al-ilahiyya. 3. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.). (Qom: Office of Islamic Propagation of the Seminary of Qom, 1387 AH solar).
Mulla Sadra, al-Shawahid al-rububiyya. Javad Mosleh (trans.). (Tehran: Soroush Press, 2006).
Mulla Sadra, Majmu'a-yi rasa'il-i falsafi-yi Sadr al-muta'allihin. Hamid Naji Isfahani (ed.). (Tehran: Hikmat, 1385AH solar).
Mulla Sadra, al-Masha'ir.Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.). (Qom: Office of Islamic Propagation of the Seminary of Qom, 1386 AH solar).
Mulla Sadra, Mafatih al-ghayb. Muhammad Khawjavi (ed.). (Beirut: Mu 'assasat

al-Tarikh al-Arabi, 2002 rpt).
Mulla Sadra, Sharh-i Usul al-Kafi. Muhammad Khawjavi (ed.). 4 vols. (Tehran: Pizhuhishgah-i Ulūm-i Insani va Mutala'at-i Farhangi, 2004).
b. English Translation of Primary Literature
Mahdi Dasht Bozorgi and Fazel Asadi Amjad, Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Sciences of Perfection (London: ICAS Press, 2010).
William Chittick, The Elixir of the Gnostics (Provo: Brigham Young University Press, 2003).
Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010).
T. Kirmani, The Manner of the Creation of Actions (Tehran: SIPRIn, 2004).
J. Lameer, Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 2005).
Parviz Morewedge, The Metaphysics of Mulla Sadra: The Book of Metaphysical Prehensions (New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992).
James Morris, The Wisdom of the Throne (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).
Seyyed Hossein Nasr and Ibrahim Kalin, Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra (Provo: Brigham Young Press, 2013).
Latimah Peerwani, On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur 'an (London: ICAS Press, 2004).
Colin Turner, Challenging Islamic Fundamentalism: The Three Principles of Mulla Sadra (London: Routledge, 2011).
c. Secondary Books in European Languages
Alparslan Açikgenç, Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).
Reza Akbarian, The Fundamentals of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy (London: Xlibris, 2009).
Reza Akbarian, Islamic Philosophy: Mulla Sadra and the Quest of "Being" (London: Xlibris, 2009).
Cécile Bonmariage, Le Réel et les réalités: Mulla Sadra Shirazi et la structure de la réalité (Paris: Vrin, 2008).
Maria Massi Dakake,"Hierarchies of Knowing in Mulla Sadra's Commentary on Usul al-Kafi." Journal of Islamic Philosophy 6 (2010).
Mahdi Dehbashi, Transubstantial Motion and the Natural World (London: ICAS Press, 2010).
Max Horten, Das philosophische System von Schirázi (Strasbourg: Trübner, 1913).
Christian Jambet, The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra. Jeff Fort (trans.). (New York: Zone Books, 2006).
Christian Jambet, Mort et résurrection en islam: L'audelàselon Mulla Sadra (Paris: Albin Michel, 2008).
Christian Jambet, Se rendre immortel (Saint Clémentde Rivière: Fata Morgana, 2002).
Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010).

Muhammad Kamal. From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger (London: ICAS Press, 2010).
Muhammad Kamal, Mulla Sadra's Transcendent Philosophy (Aldershot: Ashgate, 2006).
Sayeh Meisami, Mulla Sadra (Oxford: Oneworld, 2013).
Mahmoud Khatami, From a Sadrean POint of View: Toward an Ontetic Elimination of the Subjectivistic Self (London: London Academy of Iranian Studies, 2004).
Megawati Moris, Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (KualaLumpur: ISTAC, 2003).
Zailan Moris, Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmahal'Arshiyyah (London: RoutledgeCurzon, 2002).
Seyyed Hossein Nasr, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy. 2nd ed. (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997).
Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975).
Sajjad Rizvi, Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2007).
Sajjad Rizvi, Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being (London: Routledge, 2009).
Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, Imagination, in Mulla Sadra Shirazi's Commentary on the Hadith of Awakening," Islam & Science, vol 5 (summer 2007) No 1.
Mohammed Rustom, The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 2012).
Mahdi Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Albany: State University of New York Press, 1992).

Author Information
Sayeh Meisami
Email: smeisami1@udayton.edu
University of Dayton

An encyclopedia of philosophy articles written by professional philosophers.
© Copyright Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors | ISSN 2161-0002SEP logo
Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive
Fall 2016 Edition
Browse
About
Support SEP

Search this archive

Entry Contents
Bibliography
Academic Tools

Friends PDF Preview
Author and Citation Info
Back to Top

Mulla Sadra

First published Tue Jun 9, 2009

Sadr al-Din Muhammad b. Ibrahim b. Yahya Qawami Shirazi (ca. 1571–1636) is arguably the most significant Islamic philosopher after Avicenna. Best known as Mulla Sadra, he was later given the title of Sadr al-Muta'allihin (Master of the theosists) for his approach to philosophy that combined an interest in theology and drew upon insights from mystical intuition. He championed a radical philosophical method that attempted to transcend the simple dichotomy between a discursive, ratiocinative mode of reasoning and knowing, and a more intuitive, poetic and non-propositional mode of knowledge. He became famous as the thinker who revolutionized the doctrine of existence in Islamic metaphysics and extended the shift from an Aristotelian substance metaphysics to a (Neoplatonic) process metaphysics of change, from a metaphysics grounded in the primacy of substances as the stuff of existence to a metaphysics founded upon and moved by acts of being. A keen thinker who wrote works in philosophy, theology, mysticism, and scriptural exegesis, he attempted a wide-ranging synthesis of approaches to Islamic thought and argued for the necessity of the method of understanding reality through a mixture of logical reasoning, spiritual inspiration, and a deep meditation upon the key scriptural sources of the Twelver Shi'i tradition in Islam. A key figure of a group of thinkers whom Nasr and Corbin referred to as the "School of Isfahan", he played a major role in intellectual life during the revitalization of philosophy under the Safavid Shah 'Abbas I (r. 996–1038 AH/1588–1629 CE) and later on in life was the most important teacher at the philosophical seminary known as Madrasa-yi Khan in his hometown of Shiraz.

1. Life and works
1.1 Life
1.2 Works
2. Philosophy
2.1. Defining philosophy
2.2. Doing philosophy
3. Metaphysics
3.1. Being and Existence
3.2 Monism and pluralism
3.3 Proof for the existence of God
3.4 The Simple existence
4. Noetics — Epistemology and Psychology
4.1 The Nature of the Soul
4.2 The Soul-Body relationship
4.3 Mental Existence
4.4 The Nature of Knowledge
4.5 Identity of the Intellect and what is intellected
5. Eschatology
5.1 The Eleven Principles

5.2 Eschatology as Completion of Metaphysics
6. Legacy and the school of Mulla Sadra
Bibliography
A. Editions
B. Translations
C. Modern biographies
D. Modern studies
E. Other References
Academic Tools
Other Internet Resources
Related Entries

1. Life and works

1.1 Life

Mulla Sadra was the sole child born into a courtly family in Shiraz, southern Iran, in around 979 AH/1571–72. A bright young man, his interest in intellectual pursuits was indulged by his father, and he moved first to Qazvin in 1000 AH/1591 and then to Isfahan in 1006 AH/1597, successive capitals of the Safavid empire, to pursue his study of philosophy, theology, the prophetic tradition, and Qur'anic hermeneutics and exegesis with the two pre-eminent teachers of his age, Mir Muhammad Baqir Damad Astarabadi, the grandson of the powerful jurist and statesman 'Ali Karaki, and Shaykh Baha' al-Din 'Amili known as Shaykh Baha'i (d. 1030 AH/1620-21), who was the pre-eminent jurist in Isfahan during the reign of Shah Abbas I. With the former, he studied philosophy and theology, in particular the Peripatetic works of Avicenna (d. 428 AH/1037) and his student Bahmanyar (d. 458 AH/1066), the pseudo-Aristotelian Plotiniana Arabica (in particular the so-called Theology of Aristotle), and the Illuminationist works of Suhrawardi (d. 586 AH/1191). With Shaykh Baha'i, as was the case with a number of other students, he studied the scriptural sciences of Qur'anic exegesis and the traditions of the Shi'i Imams. Contrary to what Corbin and others have claimed (Corbin 1971: 58; Nasr 1977: 32), there seems to be no evidence that he studied with another intriguing scholar from Astarabad and associate of Mir Damad, Mir Findiriski (d. 1050 AH/1640-41), an itinerant scholar who spent much time studying Indian philosophies and religions. Certainly the story recorded by some of the later biographical dictionaries that claims that Mulla Sadra was advised by Mir Fendereski to study with Mir Damad is apocryphal. We do not have a formal license (ijaza) from his teachers that has survived, which could attest to his study with them and to the content of the curriculum; certainly, we know that both Mir Damad and Shaikh Baha'i granted a number of these licenses and attestations of study to their students as compiled by Majlisi II (Mulla Muhammad Baqir Majlisi, known as 'Allama-yi Majlisi, 1036–1110 AH/1627–99) in Bihar al-anwar [Seas of Lights]. However, we have one very valuable source that records the intimate relationship of his study and even spiritual discipleship in a literary-poetic collection of the early 17th century from Qazvin known as the Jung-e Qazvin. This codex (which is in the National Library in Tehran) includes autograph notes of Mir Damad, Shaikh Baha'i, and Mulla Sadra. Among these notes are short ijaza-like statements for Mulla Sadra. Shaikh Baha'i quoted some narrations of the Imams and wrote that he did so at the bequest of his "illustrious and most excellent, intelligent and witty and pure son Sadra" (Khamenehi 2000: 59). Similarly, in a note Mir Damad

referred to Sadra as his spiritual son (Khamenehi 2000: 56). The dual influence of his teachers can be gauged in his early notes that reveal an interest in Sufism, especially Sufi poetry and the law. These notes were probably written in Shiraz in 1016 AH/1607–8. However, interest in Sufism does not entail affiliation to a Sufi order, a practice which, in any case, was highly controversial in this period: the claim of the 19th-century Ni‘mat-Allahi Sufi Ma‘sum-‘Ali-Shah that Mulla Sadra was a Nurbakhshi Sufi cannot be substantiated.

Completing his training and possibly prompted by the death of his father in 1010 AH/1601–2, he returned to Shiraz to work and teach; but, failing to find an adequate patron and facing the opposition and criticism of a city that had forgotten the value of the study of philosophy, he retreated to Kahak, a small village outside the holy city of Qom, to meditate upon his inquiries and initiate the composition of his main works, especially his philosophical and theological summa, al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a (Transcendent wisdom of the four journeys of the intellect), popularly known as al-Asfar al-arba‘a (The Four Journeys). His retreat (khalvat) lasted probably five years. He then began an itinerant life, teaching and writing in Qom, visiting and corresponding with Mir Damad in Isfahan until the latter's death in 1040 AH/1631, and spending time at his family estates in Shiraz. Manuscript evidence attests to his itinerant life until 1040 AH/1630–1. His relationship with Mir Damad was particularly important: he began espousing his teacher's ideas until he changed his views later in life, but Mir Damad remained his spiritual master. His devotion was expressed in the letters that they exchanged. In a letter dated 1018 AH/1609–10 from Shiraz, Mulla Sadra described Mir Damad as “the apportioner of grace to the hearts of the wise, the eleventh intellect, he who masters the theory and practice of the sciences, the lord (sayyid) of philosophers and the master of the jurists, the most noble of scholars, the civiliser of Islam” (Khamenehi 2000: 109). In another letter dated 1037 AH/1627–8 probably from Qom, he complained of their separation and expressed concern for the health of Mir Damad describing him as “our master and lord (sayyid), may God preserve his shadow over his separated disciples by preserving his noble existence and his honour and the light of the illumination of his light that enlightens the hearts of spiritual wayfarers” (Khamenehi 2000: 113).

He trained a number of significant philosophers in the period in Qom, the most important of whom were Muhsin Fayz-i Kashani (d. 1090 AH/1680–1), who studied with him between 1030 AH/1620–1 and 1038 AH/1628–9, as attested in Fayz's autobiographical treatise Sharh-i Sadr, and ‘Abd al-Razzaq Lahiji (known as Fayyaz-i Lahiji, d. 1072 AH/1661–2), both of whom became his sons-in-law. Other students included the philosophers Husayn Tunikabuni (d. 1105 AH/1693–4) and Muhammad Riza Aqajani (d. 1071 AH/1660–1). After his retreat to Qom, Mulla Sadra probably married in Shiraz. One modern source suggests that his wife was the daughter of Mirza Zia al-Din Muhammad Razi, which would mean that his wife and the mother of Fayz were sisters, suggesting a relationship that predates the teacher and student one. As an affluent man, Mulla Sadra had five children who survived and a large household, including retainers and students. His first-born Umm Kulsum was born in 1019 AH/1610–1 and later married his student Fayyaz-i Lahiji in Qom. Another daughter

Zubayda was born in 1024 AH/1615 in Qom and later married Fayz-i Kashani. His third daughter Ma‘suma was born in Qom in 1033 AH/1623–4 and later married another student, Qutb al-Din Muhammad Nayrizi, about whom nothing is recorded. Mulla Sadra also had three sons who became scholars in their own right: Ibrahim, who was born in Qom in 1021 AH/1612–3, became a prominent theologian at court, and died in Isfahan in 1071 AH/1660–1: Nizam al-Din Ahmad, who was born in Kashan in 1031 AH/1621–2 and died in Shiraz in 1074 AH/1664; and his youngest son Muhammad Riza, who was probably born in Qom but about whom we do not have any biographical information.

In 1040 AH/1630–1, Mulla Sadra moved permanently to his hometown at the request of (possibly his former student) Imamquli Khan (d. 1042 AH/1633), the extremely powerful governor-general (beglerbegi) of Sadra's home province Fars and son of the celebrated Georgian military commander Allahvirdi Khan. The Madrasa-yi Khan seminary, founded by Imamquli's father and completed in 1024 AH/1615, had been established with an express purpose of teaching philosophy and science. Mulla Sadra was the clear choice for teaching there, and it is possible that he had begun his association from the inception of the institution. He completed his major work, the Four Journeys (al-Asfar al-arba‘a) in Shiraz in 1038 AH/1628 and in the same year the English traveller Sir Thomas Herbert described the Madrasa: “and [indeed] Shyraz has a colledge wherein is read Philosophy, Astrology, Physick, Chemistry and the Mathematicks; so as ‘tis the more famoused through Persia” (Herbert, Some Years Travel, London, 1634, p. 129). This late period of his life was productive, and he was much respected as a teacher in his hometown. After an illustrious and prolific career, he died in Basra on his way to his seventh pilgrimage to Mecca. The traditional date given for his death is 1050 AH/1640–1. However, there is no clear evidence in support of this date. His grandson Muhammad ‘Alam al-Huda, the son of Fayz-i Kashani, reported that his grandfather died in Basra in 1045 AH/1635–6 and was buried in Najaf in the precinct of the shrine of the first Shi‘i Imam ‘Ali b. Abi Talib (Khamenehi 2000: 414). This seems to be corroborated by the fact that the date of completion for his last works, including those left incomplete, is 1044 AH/1635.

1.2 Works

Mulla Sadra wrote over forty-five works. His magnum opus, al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a, known as al-Asfar al-arba‘a (The Four Journeys), is a large compendium of philosophy and theology that, instead of following the traditional divisions of logic, physics, and metaphysics, maps intellectual inquiry upon a mystical metaphor of the soul's journey in this world. Hence it is popularly known as the Four Journeys. He began writing it in 1015 AH/1606 in Kahak and completed it in Shiraz in 1038 AH/1638. The first journey from this world to God provides the seeker with the intellectual principles for understanding philosophy such as the basic definition of philosophy and metaphysics, the significance of metaphysics and the question of being for this study. In this journey, the seeker moves away from multiplicity and phenomenal deception towards unity and an awareness of the underlying nature of reality. The second journey in God with God is a discourse on the nature of God, the divine attributes and significantly including his famous proof for the existence of God. It is the stage of the mystic's absorption in the divine essence and his effacement of the self.

The third journey from God to this world explains the God-world relationship, nature, time and creation and ontological categories in this world. For the mystic, this is the return to sobriety and a realisation of the duties of moral agency in this world. The final journey in this world with God is a description of human psychology focusing on soteriology and eschatology and reveals most clearly the significance of Twelver Shi‘ism to his thought. This is the final stage of the mystic's journey, a recognition that everything as a unified whole reflects the ontological unity of the divine and that the realised human recognises a desire to return to the principle, the one who is the source of being, God.

The Four Journeys is a major source for the history of Islamic philosophical traditions: it reveals the strong influence of an Avicennan structure with major contributions from the critiques of Avicennism by Suhrawardi and the Sufi metaphysical monism of Ibn al-‘Arabi (d. 1240). But it is not just the arguments of thinkers, well known in academic and scholarly circles, who are considered. He also addressed the positions of some major philosophers of Shiraz, who remain little known even to specialists studying Islamic philosophy, such as Mir Ghiyath al-Din Mansur Dashtaki (d. 948 AH/1541) and Shams al-Din Muhammad Khafri (d. ca. 957 AH/1550).

His other works mainly deal with philosophical theology, such as al-Hikma al-‘arshiyya (Wisdom of the throne) and al-Shawahid al-rububiyya (Divine witnesses). One work, al-Masha‘ir (Inspired recognitions) stands out as a dense epitome of his doctrine of being as expressed in the first part of the Four Journeys on the semantics of existence. As a religious thinker, Mulla Sadra was also keen to come to terms with his scriptural heritage, and he wrote three works on the hermeneutics of the Qur’an as a preparation for his own incomplete mystical and philosophical commentary on the text: Mafatih al-ghayb (Keys to the unseen), Asrar al-ayat (Secrets of the verses/signs), and Mutashabihat al-Qur’an (Allegories of the Qur’an). As a Shi‘i thinker, he also wrote an incomplete commentary on the main doctrinal collection of tradition, Usul al-kafi of Kulayni (d. 329 AH/941), as an attempt to grapple with the question of what it means to be an intuitive philosopher in the Shi‘i tradition. He also wrote a number of other treatises on particular issues, such as creatio ex nihilo (huduth al-‘alam), the resurrection, the nature of knowledge, logic, and the relationship between existence and essence. But the Four Journeys remains his most important work and the key to understanding his philosophy as he repeatedly cited it in his other works for a more extended discussion of an issue.

2. Philosophy

2.1. Defining philosophy

Common with other pre-modern traditions of philosophy, Mulla Sadra conceives of philosophy as more than a ratiocinative inquiry. It is a mode of being and a way of life whose goal is wisdom and the cultivation of a holy life in which the sage strikes a resemblance to the divine (cf. Plato's Theaetetus). His thought is clearly located within a Neoplatonic paradigm of understanding philosophy as espoused by Pierre Hadot and others. Philosophy is the pursuit of metaphysical truths that are not merely understood and grasped through cognition, but are lived realities, in which philosophers, again

following the Platonic tradition, are integrated souls who combine theoretical and practical knowledge and its implementation to effect a holistic ethics of living.

Inquiry entails a two-fold discipline of the mind through logical training and the mental exercises of argumentation, analysis, division and refutation, and the disciplining of the soul through spiritual exercises that facilitate the inhering of divine qualities of knowledge, justice and piety. In the Four Journeys, Mulla Sadra provides this critical definition of philosophy that in itself combines a characteristically Neoplatonic vision of philosophy that reconciles Plato and Aristotle:

Know that philosophy is the perfecting of the human soul, through the cognition of the true natures of existents, as they truly are, through judgements concerning them that are ascertained through apodeixis, and not understood through conjecture, or adherence to prior authority, insofar as is humanly possible. Through philosophy, man acquires a resemblance to the Creator and ascribes a rational order to the cosmos. (Mulla Sadra 2001-5, I: 23)

A number of elements in this definition require some commentary.

Philosophy is a process of perfecting the soul though knowledge. Knowledge has a transformative effect of curing an ignorant (sick) soul/mind, a theme common in Late Antiquity.

The goal of philosophy is explicitly metaphysical: to acquire knowledge of things that exist and to understand their essences in themselves, beyond any phenomenal deception. What is significant is that Mulla Sadra proposes a thoroughly rational, or intellectual approach to understanding reality that assumes not only that reality is a given, existing independently of our minds, but also that human minds are capable through self-perfection to understand reality.

Knowledge is a process that develops through making judgements. The term judgment is a technical concept in Islamic epistemologies to describe the analysis of a proposition in which one ascertains whether it holds true and whether it describes something that exists. Judgements are therefore closely linked to the discernment of existence.

Knowledge develops and is corroborated through the Aristotelian science of demonstration (apodeixis).

Philosophy requires analysis and demonstration. The rehearsal of ideas, adhering to past authority and conjecture (imperfect and rhetorical forms of argument) do not constitute philosophical reasoning.

Knowledge is not an unlimited process or act of being for Mulla Sadra but does have limits due to the human vehicle of knowing.

The perfect philosopher, as in Plato, strikes a resemblance to the creator/demiurge insofar as he knows the essences and forms of things that exist extra-mentally and is capable of ascribing a rational order to the universe and hence understands relationships of causality and connection between existents.

2.2. Doing philosophy

Mulla Sadra's method of philosophizing is predicated upon three key modes of acting. First, as we discussed above philosophy is a way of life, a lived mode of being and a process that involves spiritual exercises. For Mulla Sadra, philosophy pursues the

summum bonum of enlightened engagement (ma‘rifa) and goodly action, worthy not only of the Aristotelian but also the pious Muslim scholar. To philosophise is to cultivate piety, since the end of philosophy is the higher pious life, a reflection of a Hermetic ideal trope. The more truth one knows, the more pious one becomes. In fact, the more intense one's being, the better one is and the more felicitous. Philosophy is a religious commitment that obscures the conceptual boundary between theory and doctrine. The very pursuit of intellectual inquiry and discourse is itself the greatest good and the means through which one knows how to live a good life, and enables one to ascend to the highest heavenly host. The disciplining of the mind cures the soul of incorrect doxa and the disease of irrationality. It cures the suffering of the soul insofar as it reduces the alienation of the soul from the truth and ultimately from God through the journey of the intellect back to the One. The dynamic of this journey involves the performance of spiritual exercises. Mulla Sadra urges the reader to practise philosophy as an art and a method of self-improvement and spiritual enlightenment (Mulla Sadra 1986: 232-3). The act of meditation is not irrational detachment but rather the exercise of reason (Hadot 1995: 59). Asceticism is a prerequisite for philosophy following the famous saying of first Shiʿi Imam ‘Ali b. Abi Talib: ‘the study of wisdom requires spiritual exercise and forsaking the world.’ In the introduction to the Four Journeys, he urges self-purification and the pursuit of perfection to obtain divine grace and knowledge. True pedagogy allied with divine grace leads man to perfection and self-realisation. In his commentary upon Qur’anic chapter entitled the Event (al-Waqi‘a), he writes,

The perfection of man lies in the perception of universal realities (al-haqa’iq al-kulliyya) and disposition towards divine cognition, and transcendence above material sensibilia, and self-purification from the restraints of carnal and passionate appetites. This can only be acquired through guidance, teaching, discipline, and formation of righteous character (Mulla Sadra 1988, VI: 132).

This is the preliminary stage through which everyone must pass, but a philosopher, and a divine philosopher (hakim muta’allih) at that, must go beyond this stage in pursuit of the quest for reality. It is this quest that leads the wayfarer to a higher philosophy, a hikma muta‘aliya as he describes it in the title of his major work.

Second, he integrates philosophical and spiritual reasoning because, as was common among Islamic Neoplatonists and especially in the method of Suhrawardi, he insisted that philosophy was a mode of Prophetic knowledge inherited in an initiatic chain from Adam down through the Biblical prophets, Greek philosophers, Indian and Babylonian sages through to the Prophet Muhammad and then on through the Muslim philosophers and Sufis. In his treatise on creation (Risala fi huduth al-‘alam), Mulla Sadra summaries this genealogy of philosophy from Adam and the East to the Greeks:

Know that philosophy first issued from Adam, the chosen one of God and from his progeny Seth and Hermes and from Noah because the world can never be free of a person who establishes knowledge of the unity of God and of the return [to God]. The great Hermes disseminated it [philosophy] in the climes and in the countries and explained it and gave benefit of it to the people. He is the father of philosophers and the most learned of the knowledgeable…

As for Rome and Greece, philosophy is not ancient in those places as their original sciences were rhetoric, epistolatory and poetry…until Abraham became a prophet and he taught them the science of divine unity. It is mentioned in history that the first to philosophise from among them [the Greeks] was Thales of Miletus and he named it philosophy. He first philosophised in Egypt and then proceeded to Miletus when he was an old man and disseminated his philosophy. After him came Anaxagoras and Anaximenes of Miletus. After them emerged Empedocles, Pythagoras, Socrates and Plato. (Mulla Sadra 1999a: 153-4)

Third, in terms of method, one needs to integrate ratiocinative, propositional knowledge and a linear mode of reasoning with more intuitive and non-propositional modes of knowing, including in particular what is termed ‘immediate’ or ‘presential’ knowledge. The knowledge of higher metaphysical realities, similar to the Platonic tradition, requires the cultivation of character and surpassing ratiocination. Just as Porphyry and others before had delimited lists of virtues, for Mulla Sadra, the sage possesses the qualities of generosity, good humour, fine judgement, and a pronounced taste and experience of spiritual disclosure (Mulla Sadra 2001-5, VI: 6). Truth must derive its legitimacy and foundation from grace and revelation, and can never find fertile soil merely in the rehearsal of the doctrines of previous philosophers. Phenomenological experience is the ground for philosophy. In the Four Journeys, Mulla Sadra writes:

Know that metaphysical doctrines can only be grasped by inner revelation (mukashafat batiniyya), secret contemplation (mushahadat sirriyya) and existential investigations (mu‘ayanat wujudiyya) and cannot be really known through rehearsing discursive doctrines (Mulla Sadra 2001-5, IX: 146).
But he is no mystical obscurantist nor does he privilege spiritual intuition above demonstration; rather he argues for their complementarity since ‘demonstration does not conflict with inner disclosure.’ The study of texts moves the seeker to construct a world, to make an intelligible order of the propositions and aporiai that he encounters.

3. Metaphysics

3.1. Being and Existence

Mulla Sadra is often described as a metaphysical revolutionary because of his uniquely posited doctrine of existence. The analysis of existence commences with the ontological distinction between the Necessary (the principle, God) and the contingent. God is pure existence without essence, quality or property that undergoes change or motion. The origins of this doctrine lie in Avicenna's account of radical contingency that considers the distinction between Necessary and contingent to lie in the simplicity of existence of the Necessary producing the complexity of the existence and essence of the contingent, where the contingent is an existent to whom accidents pertain bundled in what is known as their ‘essence’. Contingents are conceptually dyads of existence (the fact that they are) and essence (bundles of properties that define what they are, Mulla Sadra 2001-5, I: 289-92). Since God bestows existence upon contingents, or rather because causally contingents derive their existence from their principle, existence is ontologically prior to essence. Analytically, it may seem to us that the reverse is true because our encounter

with things and events takes the phenomenal form of acquaintance with the form and essence of that thing first. But in fact, Mulla Sadra's position on existence is even more radical than the Aristotelian doctrine of pros hen homonymy. Substances are not the primary sense of existence but rather ‘acts of existence’ or processes. In this, and in his doctrine of substantial motion that is discussed below, one can see a systematic rejection of Aristotelian category theory.

Before examining the twin doctrines of the fundamental reality of existence and its modulated but singular character at the heart of his metaphysics, it is worth mentioning some of the preliminary positions that he holds on the nature of existence:

Existence is a concept that is innately and immediately grasped in the mind; it requires neither definition (ta‘rif) nor description (rasm) of any sort (Mulla Sadra 2001-5, I: 45-6). There was a consensus on this doctrine stemming back at least to Avicenna as it arose out of an Aristotelian conception of essence and the nature of definition. One defines and knows things through their essences but existence has no essence that is singular across its different referents and manifestations. Similarly Mulla Sadra has an extended argument on why existence is not the ultimate genus or class of things (within the context of Porphyry's five predicables, Mulla Sadra 2001-5, IV: 424ff). Nor is existence a type of a universal to which individual particulars in reality are attached (Mulla Sadra 2001-5, I: 140).

As a concept, it is a secondary intelligible. Primary intelligibles are names that refer to essences possessing concrete referents in the world such as ‘humanity’. Secondary intelligibles, however, are logical concepts, abstract notions, concepts based on derivative essences, and concomitants of essences (Mulla Sadra 2001-5, I: 387). As such, being as a secondary intelligible is a concept that is attached to an essence that exists in extra-mental reality (cf. Fana’i Ashkivari 2008: 75). As secondary intelligibles are higher order predicates, they are also homonymous terms that exist in the soul.

It is a term predicated homonymously (mahmul mushtarak) of its referents. Many things exist that are qualitatively and quantitatively distinct but all carry the term ‘existence’ (Mulla Sadra 2001-5, I: 40). Of course, the real question is whether existence is merely homonymous in the way in which ‘pole’ is. Existence constitutes a special case of homonymy that he calls tashkik, a term already used by Avicenna to render the tertium quid of the ancients. He argues that the key properties of tashkik are difference between existents ‘by precedence and priority’ (al-awlawiyya wa-l-awwaliyya), and ‘by being more prior and more intense’ (al-aqdamiyya wa-l-ashaddiyya) (Mulla Sadra 2001-5, I: 42-3). This is posed directly in response to Avicenna's denial that substances can be more intense or that they can be distinguished by a non-accidental property that they possess. It is, therefore, in this sense that existence is both the source of commonality and of distinction between existing things because unlike the Peripatetic tradition, he is insistent that existence is the principle of individuation (tashakhkhus) of a thing other than its essence.

Existence is a real predicate for Mulla Sadra since it is a property of an essence that is

found in extra-mental reality (Mulla Sadra 2001-5, I: 47-52). It is a real (and not merely a logical or grammatical) predicate because ‘x exists’ is true for Mulla Sadra if and only if ‘x’ refers. Similarly, if existence were not a predicate, we could not speak meaningfully of quiddities that have no direct reference in reality (Mulla Sadra 2001-5, II: 5). Existence must be a predicate, or else when we say ‘black exists’, we would be saying ‘black is black’ which is a basic tautology. But given the Avicennan consensus of the superadded nature of existence over essence (ziyadat al-wujud ‘ala l-mahiyya) and their distinction, this is not the case. For Mulla Sadra, existential propositions are not analytic. He argues that existence is not an analytic part of essence. If in the proposition ‘man exists’ we took ‘man’ and ‘exists’ to be synonyms, then it would be equivalent to stating that ‘man is man’, a tautology that does not benefit us. In ‘man exists’, ‘man’ refers to a universal ‘humanity’. But ‘exists’ does have reference contrary to those who deny reference to existence, taking it as a purely mental concept. The referent in the predication of the proposition ‘Zayd exists’ is the very ipseity (huwiyya) of Zayd, that is his being (wujud). Therefore, existence is not an empty term but has referents in extra-mental reality, that is, it is both a concept and a reality (haqiqa ‘ayniyya).

Existence is pure goodness (Mulla Sadra 2001-5, I: 395-7). Mulla Sadra reiterates this basic Neoplatonic maxim. Existence is the ground for all value and its absence constitutes evil. Because existence is a primary concept without which no other concept is meaningful, it is rationally good.

For Mulla Sadra, existence is ontologically prior, a unified reality graded in degrees of intensity and an elusive reality that cannot be fully grasped. Any attempt to conceptualise existence falsifies it through reification that determines an essence grasped in the mind (Mulla Sadra 1964: 6). A reified, fixed and immutable concept cannot capture the nature of existence, which is dynamic and in flux. Ultimately, essences are privative and, citing Ibn al-‘Arabi, they ‘have never smelt the fragrance of being’. They are merely posited in the mind as modes of making sense and of determining reality as ‘beings of reason’. Unpacking this metaphysical package, one can discern three distinct doctrines of existence that draw upon his intellectual influences, which include Avicennan philosophy, the intuitive philosophy of the ishraqi school associated with Suhrawardi, and the Sufi metaphysics of being of Ibn al-‘Arabi.

The first doctrine is the ontological primacy of existence (asalat al-wujud), a doctrine that is located within the debate on the Avicennan distinction between existence and essence in contingent beings as seen through the prism of the Sufi metaphysics of ontological monism (wahdat al-wujud). If contingents are composites, then one element of the composition is active and ontologically prior. Is it the case that there are essences in some of being, such as humanity, that wait for a divine agent to actualize and individuate them through the bestowal of existence, an essentialist doctrine that posits a rather paradoxical existence of an essence before it comes to exist? Or as Mulla Sadra suggests, the divine agent produces existences in this world that take on the “garb” of some particular essence. Existence must be ontologically prior not only because of the absurdity of an existence before existence, but also because God is devoid of essence, and his causal link to the world can only be existential if one wishes to avoid the

contamination of the divine nature with essences that are composites of different and multiple properties and features. Mulla Sadra uses this doctrine as part of his own ontological proof for the existence of God known as the Proof of the Veracious (burhan al-siddiqin). The monism of the doctrine is expressed in the phrase basit al-haqiqa kull al-ashya' ('The simple reality is all things', a doctrine predicated on the Neoplatonic notion of the simple One): God, the One is simple and pure Being and thus as such is the totality of existence.

3.2 Monism and pluralism

The second doctrine is the modulation and gradation of existence (tashkik al-wujud). The semantics of the term 'existence' and its modulated singularity commits Mulla Sadra to a reality that is equally modulated and singular. Existence is a singular reality, as the phenomenal experience of existence as multiple is illusory. But multiplicity in this world still needs to be explained. Different existents in this world are thus different, intense degrees of a single whole. Thus there is a horizontal and a vertical hierarchy of existence that is connected and involved in a whole chain of existence. The particular degrees of existence are not stable substances in the Aristotelian sense, and thus neither is Sadrian ontology concerned with a multiplicity of substances or the problem that would be raised by the objection: how can all things be one substance? Gradation addresses one of the key problematics of metaphysics that arise from Aristotelianism: "being is predicated in many ways" (Aristotle, Met. 1028a10). Being is a common term that is applied to a number of contexts and expressions: the mental context (mental being, conceptual being), the spoken context (being in speech), the written context (inscribed being), and the real context (concrete, extra-mental being). In all these contexts, being is a shared notion and reality expressed in different ways. But perhaps the most intriguing aspect of the doctrine is the claim that, not only is being the source of commonality, the focal meaning of the instances of being as the Aristotelian tradition would have it, it is also the source of metaphysical variance or distinction, because the hierarchy of being is differentiated through degrees of intensification and debilitation of being (ishtidad wa tada''uf). Thus the old metaphysical debate about the One and the many is settled in favour of both: being or existence is both singular and multiple. The doctrine of the gradation thus provides an explanation for the nature of spiritual hierarchies and the different abilities and dispositions of people but also insists upon the ultimate singularity of human existence. Thus the ethical implications of the doctrine are a thorough social and ontological equality of existents (including humanity, animals, and so forth) coupled with an intellectual and spiritual hierarchy, order, and inequality. Mulla Sadra summaries modulation in the following manner:

Existence is a single, simple reality having neither genus nor differentia, nor a definition or a demonstration or a definiens. It only admits of degrees by perfection and deficiency (bi-l-kamal wa-l-naqs), by priority and posteriority (al-taqaddum wa-l-ta'akhkhur) and by independence and dependence (bi-l-ghina wa-l-haja). (Mulla Sadra 1964: 68-9)

This leads us to the third doctrine that all individuals in existence undergo motion and flux, namely, substantial motion (haraka jawhariyya). The doctrine follows from his position on existence and his rejection of Aristotle's category theory. It also demonstrates how he privileges becoming over static, immutable being. Substantial

motion is not the same as substances being in motion, which is considered obvious (Rahman 1975: 95-108; Jambet 2006: 191-223; ‘Ubudiyyat 2006: 309-85). Within an Aristotelian framework, there are two types of change: instantaneous such as the move from potentiality to actuality, and gradual such as the ageing process in things that undergo generation and corruption. This raises two objections to substantial motion: first, if existents are constantly motive, how can there be a subject that we recognise as undergoing change? Second, substances are manifest in essences and these cannot be identified in their species form since motion denies the fixity of the species (and genus) boundaries that define the essence. For Mulla Sadra, the second point is easier to treat: essences are not fundamental to which existence is accidental so the boundaries of what we may conceive an essence to be should not limit existence. On the former, existence is its own subject. Drawing upon Aristotelian hylomorphism, he argues that it is the matter of existence that acquires forms as it constantly changes. An existing entity is not a stable substance constant in time to which change occurs as an accident, such as a young Zayd becoming old and greying; rather, it is a structure of unfolding, dynamic events of existence. The young Zayd is thus literally not the same existent as the old Zayd, since the change in him is substantial and existential. One implication of this doctrine is that at every instance each existent is renewed and thus provides a solution to the old problem of time and creation by asserting that the world is created in time, because at each instant all existence is new in time. As such consistent with other Safavid philosophers and in distinction from the earlier Avicennan tradition, he upholds a philosophical account of the theological doctrine of God's creation of the world from nothing in time. Another implication is to consider time as a dimension of existence, as an analytic property of substantial motion, having no existence independently.

3.3 Proof for the existence of God

These doctrines establish the basic principles for Mulla Sadra's argument for the existence of God. There are many proofs for the existence of God because as Mulla Sadra says there are many signs that indicate Him and facets about Him (Mulla Sadra 2001-5, VI: 15). Kalam cosmological proofs began with the intuition of phenomenal existence requiring a cause; there was a creation which needed a cause to be. There had to be a reason why there was something rather than nothing. Avicenna's famous proof for the Necessary Being began with the concept of existence, proceeded with a modal distinction between necessity and contingent, and arrived at the exigency of a Necessary Being. Avicenna himself called his argument the ‘proof of the veracious’ (burhan al-siddiqin) and his commentator Tusi provided a typology of three proofs for the existence of a Creator, which in turn are the kalam cosmological argument, the proof from motion that derives from Aristotle's Physics, and the Avicennan ontological argument:

The systematic theologians infer from the origination of bodies and properties [pertaining to them] the existence of the Creator and from considering the states of the creation to his attributes one after another.

The natural philosophers also infer from the existence of motion a Mover and from the

impossibility of linking motive beings in a chain infinitely the existence of the First Mover who is unmoved. Then from that they infer the existence of the First Principle.

However, the metaphysicians infer from their reflection upon being that it is either necessary or contingent to prove the Necessary. Then by reflecting upon what is entailed by necessity and contingency, they infer his attributes and from his attributes they infer the nature of the emanation of his acts from him one after another.

The master mentioned the preponderance of this method over the others because it is more reliable and nobler. That is because the more excellent of demonstrations is one that yields certainty and it is the inference from the cause to the effect; however, its opposite which is the inference from the effect to the cause may yield certainty and that is if the thing sought has a cause that can only be discerned through it as has been explained in apodeixis. These two levels are posed in his saying — exalted is He: 'We shall show them our signs in the horizons and in their souls until it is clear to them that He is the Truth. Is it not enough that your Lord is witness for everything?' [Q. 41:52] (Avicenna, al-Isharat wa-l-tanbihat, Qum, 1996, III: 66-7).

Tusi mentions two types of argumentation that the tradition describes as assertoric proof or quia (burhan inni) and demonstrative proof or propter quid (burhan limmi), the former is an inference from effect to cause and the latter is from cause to effect. The demonstrative proof for Mulla Sadra is the one that is 'most reliable, most illuminating and most noble' and it involves an inference of reality by taking God, Existence, as a witness to the totality of existence. This is what he calls the 'way of the veracious' (sabil al-siddiqin). What he means by siddiq is not the same as Avicenna and the gap in meaning is a good illustration of the difference in their philosophical method. For Mulla Sadra, the siddiq is one who possesses intuition and inner disclosure that is attained through grace and spiritual exercise. In the exegesis of Q. 57:19 on the phrase 'those who believe in God and His messengers are the veracious ones and witness before their Lord', he argues that the siddiq is characterised by witnessing the truth through inner revelation:

What is meant by faith in God and his messengers is a perfect degree of knowledge that is only realised in true knowers. True, inner revealed faith is meant which the saints and mystics possess especially because they are the veracious ones and witnesses due to the utmost level of their attestation [of truth] acquiring through inner revelation (kashf) and due to their self-annihilation acquired due to their inner spiritual struggle against the carnal forces of their souls (Mulla Sadra 1988, VI: 229).
The Avicennan argument was insufficient because it provided an assertoric not a demonstrative proof and because it engaged with the concept but not the concrete reality of being. The Sadrian proof of the veracious is a natural corollary to his position on the fundamental reality and modulation of existence; in fact the latter is significant for its proof.

Existence is a concrete reality that is simple and unique and there is no distinction among its individuals essentially except by perfection and imperfection and intensity and

debilitation (Mulla Sadra 1964: 69).
These degrees of existence are acts of the divine essence such that even cosmological proofs are ultimately ontological. Ontological proofs depend on the intelligibility of the concept of being, which must be shared between our notion of our existence and God's existence. This is precisely the point made earlier about the possibility of theology depending upon the concept of modulation.

Journey III of the Four Journeys begins with a discussion of the ways of proving the existence of God. Having discussed previous cosmological and ontological proofs, Mulla Sadra expresses his own ‘method of the veracious’ (manhaj al-siddiqin) in the following manner as a ‘detailed thought experiment’:

The reality of existence (haqiqat al-wujud), by virtue of its being a simple thing (amran basitan), not possessing an essence or a constituent property or a means of being defined, is identical to the Necessary, requiring the most complete perfection that is infinitely intense, because every other degree [of existence], which is weaker in intensity is not the pure reality of existence. Rather, it is existence with deficiency since the deficiency of everything is other than that thing necessarily. The deficiency of existence is not existence itself but rather its privation and this privation is merely attached to existence concomitantly and not the foundation of existence, due to its actuality in a subsequent degree [of existence] and what comes after that. Deficiencies and privations comprise secondary [entities] insofar as they are secondary, but the First is its complete perfection, which has no definition and nothing may be conceived that is more perfect than it. Deficiency and ontological indigence issue from emanation and existentiation and are perfected by it [the Necessary]. The haeccity of these secondaries is attached to the First. So he treats their deficiencies with his perfection and their ontological indigence with his ontological richness.

Thus through this demonstration is the existence of the Necessary proven (Mulla Sadra 2001-5, VI: 17-8).

The Sadrian argument may be summarised as follows:

There is existence
Existence is a perfection above which no perfection may be conceived
God is perfection and perfection in existence
Existence is a singular and simple reality; there is no metaphysical pluralism
That singular reality is graded in intensity in a scale of perfection (that is, a denial of a pure monism).
That scale must have a limit point, a point of greatest intensity and of greatest existence.
Hence God exists (= existence).
Thus the proof begins with the concept and reality of existence and of God and ends with it. It displays an apparent similarity with the argument for the existence of God by intensity or the limit case argument found in Aquinas and discussed in Miller 1996.

Nevertheless, the Sadrian proof remains susceptible to the common criticisms of ontological proofs. It actually seems to be tautological. Because he argues that the reality of being eludes human ability to confine it to discourse, it is not perhaps surprising that the manhaj al-siddiqin is not in strictu sensu an apodeictic proof. In a perceptive gloss, Tabataba'i (d. 1981), the eminent philosopher and commentator, argues that Mulla Sadra does not provide a demonstration but rather an assertoric argument because in effect all proofs for the existence of God begin with his effects and deduce his existence as the cause of those effects. This is because existence is an a priori intuition that all sound intellects possess and within that intuition, the existence of a Necessary Being is logically necessary. Proofs for the existence of God, therefore, are not attempts at producing demonstrations that convince or even fulfil the scientific parameters within proof theory, but are mere reminders to what we already know in our souls and hence corroborate and support faith in the One. This perhaps why Mulla Sadra never refers to his argument as a 'demonstration' but as a way (manhaj) of understanding and as a thought experiment (tadhkira). Thus the 'argument' may be a useful means for the exposition of a theistic viewpoint but does not fall into the category of persuasion.

3.4 The Simple existence

The argument for the existence of God is relationship to a key doctrine that explains the relationship of the One and the many through the notion of the 'simple reality'. This is central to Sadrian philosophy, drawing upon the simplicity of the prior One in Enneads V.4[7].1.5–15,

For there must be something prior to all things which is simple, and this must be different from all that comes after it, being by itself, not mixed with those that come after it; yet being able to be present in the others in a different way, being truly one, and not something else which is then one.

In his Treatise on the union of the intellecting subject and object, Mulla Sadra draws on the Plotiniana and states that the Active Intellect is all things. This follows from his doctrine of the primacy and logical priority of existence. In the Four Journeys, he quotes the following text from the tenth chapter of the Theologia Aristotelis, an extract that exemplifies how the doctrine of the simple reality reconciles monism and pluralism by advocating neither.

The Pure One is the cause of all things and not of all things. Rather it is the beginning of everything and not all things. All things are in it and not in it. All things flow from it and subsist and are sustained by it and return to it. So if someone says: how is it possible that things are from a simple one that has no duality or multiplicity in it in any sense? I say: because a pure simple one has nothing in it, but because it is a pure one, all things flow from it. Thus when there was no existence (huwiyya), being flowed from it (Mulla Sadra 2001-5, VII: 351).

In his commentary, Mulla Sadra espouses a form of Neoplatonic procession and doctrine of the intellect-psuchē that is at odds with most of his philosophical discourse in the Four Journeys. First, he accepts the standard account of the Theologia. Nous as the first existent flows immediately from the One and from it, existents proceed through the

mediation of the intelligible realm. Second, the One is itself above perfection and plenitude. The first existent and the first perfect being is nous. This Neoplatonic background is significant because it seems to cause a problem for modulation. Can this simple reality be modulated and if that is the case does it not entail multiplicity in the godhead? The second part of the objection is answered in the quoted objection in the passage above. But for the first, following Enneads VI.2.20 it is clear that being is a quasi-genus in which the whole is prior to its parts but, because of its 'potency', remains unaffected by any procession. This refers to the One, nous and all beings.

The doctrine of the simple reality is difficult but central to Sadrian philosophy. The argument presented in the Wisdom of the Throne concerns the nature of God as that simple being and illustrates His knowledge of things through it (Morris 1981: 98-99). The concept is central to resolving many theological problems relating to the nature of God. Indeed, it is an important ontological proof for the existence of God through an analysis of simplicity.

Every simple reality is, by virtue of its unity, all things. It is not deprived of any of these things except by way of imperfections, privations and contingencies (Mulla Sadra 2001-5, VI: 185).
God is simple being because He is described by being, and being is a unique, simple reality. It is simplicity devoid of essence (Mulla Sadra 2001-5, VI: 45-51). That simplicity is uncontaminated by multiplicity, privation, imperfection or any such negative property. God's existence is pure and unencumbered by complexity such as an essence that might raise questions of genera, division, composition and definition.

This is God without multiplicity, at the level of singularity that encompasses the attributes considered intrinsically and not manifested towards and manifesting the cosmos. The concept of a thing does not entail or include either its privation or its imperfection as there is 'no alterity in being since alterity is privation'. Thus the simple reality that is God does not include or entail imperfections or privations. An objection to this could be that negative attributes are affirmed in theology, especially in the Shiʿi tradition in which one emphasises those concepts and properties that cannot be predicated of Him such as 'He is not a body', nor 'confined in a space' and so on. The answer is that since these properties are negative, privative and imperfect, one can affirm them because 'the negation of negation is being and the negation of imperfection is perfection in being'.

Mulla Sadra then proceeds to an analysis of language and signification:

Thus [taking the example] you say C is not B. In this context, if that with respect to which C is C is exactly the same as that with respect to which C is not B, so that C in itself would in its very essence be the referent for the negation, then [if this were so] the essence of C would be privative fact since everyone who intellects C would also intellect not B. But the consequent is invalid so the antecedent must be too. Thus it is established that [for every C] the subject of C-ness is a composite essence. Thus the mind distinguishes an existential meaning by which C is and a privative meaning by

which C is not B or anything else negated of it.
The point being made concerns the existence-essence distinction. Everything that is not simple but complex is a composite pair of existence and essence. But it also illustrates how the simple reality is an existence and encompasses things qua their existence and not their essence. Even more so, the simple existence has nothing to be negated because simplicity cannot be analysed into parts or components.

If anything can be negated of an existential factor, then it is not a simple reality. Every simple reality is all things with respect to their existence and completeness and not with respect to their privation and incompleteness.
A simple reality cannot be predicated of anything since it is simple and unconditioned. This affirms diversity-in-unity since if nothing can be predicated of God, then it follows that the cosmos cannot be predicated of Him. Thus, it denies existential monism.

The final part of the argument then relates this to the nature of God's knowledge and His immediate presence to things such that the ‘claim of the unjust’ that He does not know particulars cannot arise. This is, of course, a reference to the dispute between Avicenna and al-Ghazali on God's knowledge of particulars.

It is established that His knowledge of all things is a simple knowledge and their presence in Him is a simple reality. Knowledge is only an expression for existence on the condition that it not be mixed with matter.
Thus simplicity defines the nature of God's knowledge.

The doctrine of the simple reality has two further roles. First, it provides a proof for the existence of God by perfection, as the most intense limit case, given that simplicity is an attribute of perfection. Second, it affirms his necessity in every sense thus negating the famous doubt of Ibn Kammūna [d. 1284] of the postulation of two necessary existences. Simplicity denies any contingent facet to God, who is necessary in every sense. God is simple existence as He is uniquely necessary in and by Himself.

4. Noetics — Epistemology and Psychology
Mulla Sadra applies his metaphysics to problems in psychology and eschatology as well. Just as the totality of existence is singular with degrees of intensity, similarly intellect and the soul are singular realities with grades of intensity, since there is an intimate connection among existence, the intellect, and the soul as the concrete, intellectual, and psychic aspects of being. This entails a thoroughgoing pan-psychism in which for Mulla Sadra all existents are sentient beings that aspire to be "more intense" than they are, to a higher ontological level. Everything that exists thus possesses consciousness. Since all levels of intellect are connected, knowledge is an existential relationship of identity and the cognition of certainty in which the intellecting subject becomes identified with the intellected object (ittihad al-‘aqil wa-l-ma‘qul). Further, he uses his doctrine of modulation to explain physical resurrection, a theological doctrine that traditionally could not be philosophically demonstrated. He distinguishes two levels of resurrection that involve two "types" of body, a purely physical one and an “imaginal” body that is as real as the physical. The imaginal body is at first resurrected and can be

demonstrated. This is predicated upon the existence of an ontological state of being known as the imaginal (mithali) that mediates between an intelligible world of concepts and the sensible world of things. It is used to explain those traditions that discuss abstract concepts such as fear and desire as having physical or corporeal features in resurrection. Concepts from the intelligible world can mimic the physicality of this world through the mediation of the imaginary realm of being.

4.1 The Nature of the Soul

The soul is an eternal and independent immaterial substance for Mulla Sadra. It is separate from (but attached to) the body and is the true bearer of identity (Mulla Sadra 2004: 467). As we saw above in the doctrine of substantial motion, the soul is on the path of perfection towards simplicity and unity and its reversion to its origins in the One. In itself the soul is eternal and incorruptible and does not die with the body but reverts to its origins with the One (Mulla Sadra 2004: 515). Where does the soul come from? Given the Neoplatonic influence on Mulla Sadra, one would expect him to insist upon the pre-existence of the soul and various texts are adduced in favour of such a position. However, he makes a distinction between the species ‘soul’ which he calls the ‘Adamic soul’ and the individual human soul. The basic problem with allowing for the pre-existence of the individual soul is that it potentially opens the way for a belief in metempsychosis which he rejects, as we shall see. In the Wisdom of the Throne, he argues for the pre-existence of the human soul as a category:

The Adamic soul has an existence preceding the body without this entailing metempsychosis or necessitating the pre-eternity of the individual soul, which is the well-known doctrine of Plato. This mode of pre-existence does not require the multiplicity of individuals of a single species or their differentiation without reference to matter or any disposition towards matter. Nor does it entail the soul's being divided after it had been one in the manner of continuous essences. Nor does it suppose the soul's inactivity before being united with bodies (Mulla Sadra 1981, 140-1).

The individual soul is the bearer of its body, its vehicle (Mulla Sadra 2001-5, IX: 63-4). It comes into existence with the body and still retains the sense of being the entelechy of the body which is why the two cannot be detached (Mulla Sadra 2004: 240). Just as existence is not an accident of essence but is the principle to which an essence is attached, similarly the soul is not an accident of the body (Mulla Sadra 1981: 139).

4.2 The Soul-Body relationship

The central feature of the soul-body relationship in Mulla Sadra is expressed in the phrase that the soul is ‘corporeal in its origination and spiritual in its survival’ (jismaniyyat al-huduth wa-ruhaniyyat al-baqa’). In the Wisdom of the Throne, he describes the birth of the soul and its relationship to the body through its progression to the afterlife:

The human soul has many stations and degrees from the beginning of its generation to the end of its goal and it has certain essential states and modes of existence. First, in its state of attachment to the body it is a corporeal substance; then it progresses gradually in intensity and develops through stages of its creation until it becomes self-subsistent

and separates from this world to the next and returns to its Lord.
It is corporeal in its origination but spiritual in its survival. The first thing to be generated in its state of attachment is a corporeal faculty, then a natural form, then a sensing soul in its levels, then the reflective and recollective, and finally the rational soul. It acquires the practical and then the theoretical intellect to the limit of being an actualised intellect and finally the Active Intellect (Mulla Sadra 1981: 131-2).

The progress of the soul in this world is through the perfection of intellect that is the life and prime faculty of the soul. Its embodiment facilitates its acquisition of knowledge and the perfection of its intellect but also acts as a cage of restraint. What we see in this passage above is the progression of the soul-intellect through the five stages of the perfection of the intellect described in Avicenna. The soul begins as receptive potentially, then acquires the habit of learning and intellecting until this is perfected; then it is an acquired intellect properly trained. The next stage is the ability of the soul to produce knowledge actively, by being an active intellect; finally it acquires certainty through union with the Active Intellect, a transcendent principle of perfect knowledge which we discuss below. The distinction between the sphere of the intellect and that of the body constitutes a type of dualism that is reflected in Mulla Sadra's distinction between mental and extra-mental existence.

4.3 Mental Existence

For Mulla Sadra, the mind possesses an ontological realm that one calls mental existence, a concept that is equivalent to existence-knowledge (Rahman 1975: 215-20). He is a realist in the sense that every thought must correspond to a real object even if it is a Meinong object, that is, an unreal object of cognition. By positing a realm of mental reality, he is a dualist. But the existence of the mind and mental existence are not the same since the existence of the mind is itself an extra-mental reality, while mental existence is what refers to extra-mental existence. This is a subtle but significant distinction. He clarifies this in response to an objection that the existence of a thing cannot be analytically dissolved into the mental and extra-mental (i.e. concrete) being of a thing. Consequently, for Mulla Sadra, the ‘hard problem’ of mind-body does not occur since the existence of the mind is extra-mental existence. There are two primary modes of existence each distinct and radically non-interchangeable: being in re and mental existence.

The philosophers have agreed, in opposition to most of the speculative theologians that apart from this mode of existence, things have another mode of existence and manifestation that is similarly arranged and undergoes similar causation. [That mode] is called mental existence (Mulla Sadra 2001-5, I: 313).
Mental existence shares the same qualities, features and description as extra-mental existence because it is merely another mode of existence, a certain sense of the term. Just as extra-mental existence is not ambiguous, neither is mental existence. It is homonymous and modulated. Similarly mental existence is not a universal; we have seen above the argument denying that the concept of existence is a universal. The distinction between mental and extra-mental is rooted in the Platonic distinction between sensible and intelligible being, and in the Avicennan distinction between

existence and essence in contingents.

4.4 The Nature of Knowledge

Mulla Sadra inherited a variety of theories ranging from Platonic recollection (anamnesis) and division to Peripatetic syllogistics, definitions and axiomatic science. Broadly speaking, our author recognises three different epistemological methods. The first is a co-relational model of knowledge (Mulla Sadra 2001-5, III: 317). In this model, knowledge is a relation between a subject and an object that is devoid of cognitive content in itself and is not intrinsically intelligible. It is a property of the knower and devoid of actual process. Knowledge is dispositional. As such, this theory is marked by radical internalism. This is a view associated with later mediaeval theologians (especially Fakhr al-Din Razi) and rejected. It is unacceptable to Mulla Sadra precisely because it is predicated upon a denial of mental being. According to this model, knowledge is negative insofar as it is solipsistic (Mulla Sadra 2001-5, III: 318).

The second model is the correspondence or representation theory of knowledge by apprehension (al-‘ilm al-husuli al-irtisami). ‘I know that P’ means that there is an external object P that corresponds to an internal concept P. The mind is thus the ‘mirror of nature’. It judges a relationship between the extra-mental object and the mental picture of it as described in Wittgenstein's picture theory. The inadequacies of this model are clear. It fails to account for conceivables that do not exist. Knowledge is the correspondence between the object and the subject, and mediated. It presupposes the existence of independent extra-mental entities ‘out there’ and is strongly dualistic. The mind abstracts the form from the matter of the thing and represents it. As such it is a negative fact. One can only grasp the form in the mind since the essences of things are not available to us. But Mulla Sadra argues that the consequent is clearly false, so the antecedent is as well (Mulla Sadra 2001-5, III: 316). They are available to us insofar as they exist and are present to us. Knowledge is not an abstraction. The accidental material forms of intelligibles thus grasped are not the true objects of knowledge; those are the pure intelligibles experienced directly (Ha’iri Yazdi 1992: 35). This Peripatetic doctrine is rejected. It is quite wrong to assume in this model that perception is so mediated that it requires an interface between the mind and external objects (often called qualia). This model does not actually yield the reality of the thing, though it does seek the essence of things. Mulla Sadra quotes Avicenna (from al-Ta‘liqat, Avicenna 1973: 34).

The realities of things are not available to man; we only know the specific attributes, the concomitant attributes and the accidents of things, and we do not know the differentiae that are constituents of everything, one of which indicates its reality. Rather, we know that there are things that have specific attributes and accidents (Mulla Sadra 2001-5, I: 461).

It remains the case that Mulla Sadra accepts a correspondence theory of knowledge though it is not his preferred option for arriving at indubitable knowledge.

However, these models are insufficient and do not yield certainty, which is only available through the third model of knowledge by presence.

Being can only be known by visionary presential knowledge (al-‘ilm al-huduri al-shuhudi), and the inner-reality of light can only be perceived by an immediate illuminative correlation (al-idafa al-ishraqiyya) and actual presence (al-hudur al-‘ayni). If something is known by formal knowledge, it changes the reality of it (Mulla Sadra 2001-5, I: 489).
This formulation draws heavily upon Suhrawardi's earlier exposition of presential knowledge (e.g. Suhrawardi 1998: 79-81) but with the distinction that Mulla Sadra explicitly refers to reality in terms of existence whereas for Suhrawardi existence is an empty concept.

4.5 Identity of the Intellect and what is intellected
Critical to presential knowledge is the Porphyrian doctrine of the unity of the intellect, the intellecting subject and its intelligible object. Pure self-knowledge for Plotinus depends on union with the divine intellect that self-intellects. Such a noetic experience is non-discursive.

Avicenna strongly criticises this doctrine (Avicenna 1996, III: 292-93; Avicenna 1959: 239-40). One thing cannot become another substantially, nor can a rational soul unite with the Active Intellect which is indivisible. The human intellect cannot be united with intelligibilia. Rather one knows things by conjunction (ittisal) not union (ittihad) with the Active Intellect from whence one grasps the universals of things immanent in it. The soul receives the forms from the Active intellect but remains unchanged itself. The forms inhere in the soul-intellect through the material intellect. Avicenna criticises Porphyry for popularising the fallacy of union and change. But in doing so Avicenna marks a sharp distinction between God's knowledge and human knowledge. According to Mulla Sadra, one cannot hold such a view about God's knowledge because it violates both His unity and the fact of His knowledge of particulars.

Mulla Sadra's criticism of Avicenna is predicated upon two central doctrines of his that are intimately linked to the hermeneutic of modulation. First, the primacy (and modulation) of existence proves this union.

Existence in everything is foundational…It is the principle of individuality (mabda’ al-shakhsiyya) and the source of the essence of the thing. Existence can become more intense and become weaker, it can become more perfect and it can become imperfect, yet the individual remains who he is (al-shakhs huwa huwa). Do you not see that man from his beginning as a foetus to the end of his being intellects and is intellected while his contexts and situations change yet the mode of his existence and his individuality remain constant (Mulla Sadra 2001-5, III: 351).
Second, the doctrine of (trans-)substantial motion defends union. The soul is in motion as ‘pure act’ (fi‘liyya). Further, union is not a substantial or even conceptual one but an epistemic and referential union in which the components ‘become one existent insofar as a single intelligible notion refers to it.’ The ultimate nature of knowledge, like existence, does not distinguish strictly between the divine and human. Multiplicity in the intellect does not entail multiplicity in God because these intelligibilia are correlated as

‘illuminative relations’. Being-intellecting and being-intellected are correlatives that cannot exist independently.

The simple intellect (that is God) knows all things since all things are present in it and it is the ultimate referent for all concepts. This is the ‘internality thesis’, that all intelligibilia are internal to intellect and the objects of sense perception are external. Our philosopher strongly criticises Avicenna for holding the concept of the simple intellect (which for Avicenna is simple cognition that is non-discursive and without recourse to forms) whilst denying the union of the intellecting subject and its object. Furthermore, for the Peripatetic tradition, the human intellect in this life cannot attain the level of the pure simple intellect. Mulla Sadra refutes this:

If the simple intellect (al-‘aql al-basit) (which he believes exists in the human species and in separable substances) is not [all] intelligibilia, then how can souls benefit from what does not occur in them? How can souls move from potentiality to actuality from what is not in them? (Mulla Sadra 2001-5, III: 405)

The mode of the existence of things in this simple intellect is known as ‘the thing (or fact) itself’ (nafs al-amr) or the immanent object. This simple and higher intellect is not abstracted but contains all lower and complex forms and degrees of existence. It is in this sense that this nous is a ‘unity-in-plurality’. It is also the Aristotelian active intellect of De Anima III.5.

But how does one safeguard individuality and the ontological distinction of man and God? The solution is through the concept of intelligibility and forms. All intelligibilia and forms exist in the simple/active intellect in potentia, but their actualisations are individual existents extrinsic to the intellect. The Active intellect is thus the referent for the predication of intelligibilia. This union does not dissolve the individual existence of intellects.

The intellect is all things intelligible. This does not mean that it is all those things in their extra-mental individual modes of existence collected together as this is impossible. Rather it means that all essences that exist in extra-mental reality through many different existences exist in the intellect through multiple intelligible existences in a singular intelligible existence that in its unity and simplicity is all those meanings (Mulla Sadra 2001-5, III: 365).

True knowledge resides therefore in uniting with the Active Intellect. Distinction within this realm is by modulation, by varying motion and lights upon lights in order of nobility. In this model of knowledge, there is pure self-reflexivity, no doxa about forms and no epistēmē about sensibilia. It is a form of infallibilism. One cannot mistake state A for state B since one must first cognise state A. But is this form of knowledge useful and does it communicate? Or it is merely ineffable like so many beliefs and feelings that are important to the way we live our lives. In the simple intellect one knows things at once. Thus for a proposition A, we do not know S first and then P but both simultaneously. But the content of the simple intellect unlike Avicenna's account is not different to the discursive dianoic intellect. S and P are contents of A whether one knows A simply or discursively. This deals with one of the famous objections to non-propositional thought

in Plotinus, that of entailing non-complexity. What is required is an adequate metalanguage of such experience since one can and does talk about such knowledge. One can forge a linguistic discipline to discuss it but the presential knowledge involved is not informational and cannot be grounds for public knowledge but indicators for initiates. The immediacy, infallibility and successful cognition of presential knowledge privileges it over other epistemological models.

5. Eschatology

For Mulla Sadra, the eschaton is merely a new mode or renewal of existence in a different level of manifestation and as such remains very much within the remit of metaphysics. The very discussion of eschatology within philosophy is significant. In the famous attack by al-Ghazali (d. 1111) in his Incoherence of the Philosophers, thinkers such as Avicenna were condemned for heresy for their failure to demonstrate the supposed Qur'anic account of physical resurrection and the reality of the afterlife. One of the features of Mulla Sadra's philosophy is to extend the remit of philosophy to cover issues on which the likes of Avicenna felt one needed to be silent. Therefore, Mulla Sadra set himself the tasks of proving physical resurrection, spending much time discussing what was meant by the resurrection body (and indeed the body of the afterlife), the refutation of metempsychosis and affirming the reality of the afterlife. His notion of existence as a constantly dynamic process of becoming and unfolding that remains a singular reality and process allows him to incorporate this world of generation and corruption and annex it to the higher plane of resurrection and finally the existence of the afterlife.

5.1 The Eleven Principles

The holism of Mulla Sadra's approach may be seen in his examination of eschatology. One of the key points of contention in mediaeval Islamic thought concerned the possibility of metempsychosis, an idea that had permeated through the Neo-pythagoreanising Neoplatonism of Late Antiquity into Islam. Previous Islamic philosophers had even demonstrated some sympathy with the idea. But Mulla Sadra, consistent with the tradition of Avicenna, rejected the notion as inimical to his vision of the nature of the soul, its pre-existence, its faculties and its afterlife. Before criticising metempsychosis, Mulla Sadra argued that a proper understanding of the principles of his philosophical method will make clear his objection to the idea. In the relevant section of the Four Journeys, Mulla Sadra (2001-5, IX: 261-72) sets these eleven principles:

First, existence is a foundational principle and essence is an accidental property that pertains specifically to an existent. Significantly, this also means that existence is not merely a concept that one ascribes to a property that pertains to essences that we analyse in extra-mental reality.

Second, and concomitantly, existence is the principle of individuation, not essence. This amounts to saying the existence is the prime determinant of identity and the bundled structure for various properties that pertain to an identity over time.

Third, it is in the nature of existence that it is singular but graded and modulated. It

undergoes intensification and debilitation. The different essences that attach to existence in the mind are differentiated by species, genus and accident.

Fourth, and concomitantly, because existence undergoes intensification, substances that are manifestations of existence are constantly in flux and undergo motion.

Fifth, and related point, every composite essence is defined and identified by its form and not by its matter, because hylomorphism affirms that form is the active principle and matter the passive.

Sixth, following from the earlier point about identity, the identity of every single person is defined by its existence and this applies to heavenly bodies as well.

Seventh, the identity of the body is determined by its soul and not by its materiality. Human identity remains constant through the eternality of the soul from its form in the womb to childhood through to old age and into the grave and beyond into the world of the afterlife.

Eighth, the imaginative faculty (which in Mulla Sadra's epistemology following Avicenna is critical for the production of new knowledge) is an immaterial property that does not inhere in a particular part of the brain but rather transcends the body and hence (in Platonic terms) can unite with like immaterial intelligible in the higher noetic world.

Ninth, imaginative forms are produced by the soul and are not merely states in which the soul finds itself, that is, they are not passively received.

Tenth, corporeal and other physical forms became actualised through matter receiving dispositions and states.

Eleventh and final point, existence is graded and has three primary planes (defined again in Platonic terms): the world of material and sensible forms, the world of immaterial forms, and the world of intelligible forms. Humans, for example, retain the same existence and identity across these three planes of being hence denying the need for metempsychosis. Metaphysics therefore determines one's view of eschatology and the afterlife and provides the principles for understanding one's origins, present states and the future.

5.2 Eschatology as Completion of Metaphysics

However, the future is also the culmination and the perfection of the present. Existence is in motion towards perfection. The existence of a thing is associated with its perfected form in the future. In this sense, the afterlife is merely a relative concept. As we have seen, it is the intellect and the faculty of imagination that are the distinguishing features that constitute individual survival. Contrary to most philosophers before him, matter is not the principle of individuation and therefore individual identity and personhood can exist divorced from matter, and the soul is immaterial, as are the bodies of the afterlife (Mulla Sadra 2001-5, IX: 311).

One's existence is a process of reversion to the One, an unfolding of becoming that progresses from our corporeal incipience with the body through the perfection of the soul that gradually jettisons the physical body of this world in search of the beatitude and ecstasy of the intelligible world and of the afterlife (Mulla Sadra 2001-5, IX: 164). The existence of the afterlife is more subtle, more perfect and closer to the One. The pleasures and pains of the afterlife that are scripturally discussed are primarily spiritual and intelligible although they retain an attachment to a body, unlike the body of this world, one which is devoid of matter (Mulla Sadra 2001-5, IX: 165-6).

Matter is inert and pure potentiality and, since the existence of the afterlife is free from potentiality and baseness, the body of the afterlife cannot be material. It is an image of the body that a particular identity possessed. Mulla Sadra was keen to insist upon the Qur'anic account of bodily resurrection but he recognised that it was difficult to provide a philosophical account of the resurrection of this world's physical body. Hence his solution is to argue that humans have different bodies corresponding to different levels of existence, in itself an application of substantial motion. Corporeal existence is not eternal but mortal (Mulla Sadra 2001-5, IX: 167). Bodies in this world exist through sensible forms; but the existence of the afterlife involves spiritual bodies attached to intelligible forms (Jambet 2006: 394-6). A corollary of his position on the survival of the soul-intellect in the afterlife through its perfection is the recognition that some intellects that remain potential and un-actualised have no afterlife. They are prevented from sharing in the happiness of the afterlife because the existence of the afterlife has no place for the absence of active intellect and potentiality (Mulla Sadra 2001-5, IX: 183-8).

The key point for Mulla Sadra to save the appearance of the Qur'anic account is to assert that the scripture does not define the nature of the body that is resurrected. The body of this world has physicality, corporeality, volume and so forth and significantly is finite. The body of the afterlife is 'born of the (perfected) soul' and still retains the property of being a body but unlike one with which we are familiar (Mulla Sadra 2001-5, IX, 279-80). The second birth of the human is this new body and soul of the afterlife: he tries to settle his argument with a quotation from Jesus: 'One who is not born twice will never reach the heavens of the afterlife' (Mulla Sadra 2001-5, IX: 302).

6. Legacy and the school of Mulla Sadra

Mulla Sadra has become the dominant philosopher of the Islamic East and his approach to the nature of philosophy has been exceptionally influential. His real achievement apart from his doctrinal propositions was to effect a culmination of a tendency within the philosophical schools of the post-Avicennan period, namely to synthesize and reconcile reason and intuition, faith and rational inquiry, philosophy and mysticism within a largely late Neoplatonic paradigm of doing philosophy. Philosophy is thus a practice and a way of life in which reflection, reading, and learning are always complemented by spiritual practices and exercises. One cannot become a sage purely on the basis on one's own intellectual efforts, nor can one truly understand the nature of reality as an illiterate ascetic reliant solely on mystical intuition. In this way, Mulla Sadra, in a manner representative of a number of Muslim thinkers insistent upon the median way of their

faith, represents a mean between ‘excessive’ ratiocination and the unfettered claims of pure experience made by mystics.

His influence on philosophical practice and learning is evident. His commentary on the peripatetic work al-Hidaya (The Guidance) of Athir al-Din Abhari (d. 662 AH/1264) became the cornerstone of the rationalist curriculum of the Indian madrasa from the 18th century. In Iran, the study of Islamic philosophy takes its cue from the study and commentary on his major works at least from the nineteenth century. The revival of Islamic philosophy in Isfahan ushered in by ‘Ali Nuri (d. 1251 AH/1836) and later Hadi Sabzavari (d. 1289 AH/1873), described as the ‘last great Islamic philosopher,’ established Mulla Sadra as the ultimate philosopher, whose thought and arguments ‘transcended’ discursive Peripatetic philosophy and also intuitive and allusive mystical arguments and discourse, in favour of a higher synthesis that combined ratiocinative arguments with mystical insight, complete syllogistic demonstrations with narrative, allusion, and allegory. In more recent times, some of the key thinkers involved in the Islamic Revolution of 1979, such as Ayatollah Khomeini and Mortaza Motahhari, were profoundly influenced by the thought of Mulla Sadra, and some have even attempted to appropriate Mulla Sadra as the ‘philosopher of the Revolution’ despite the distinct lack of an engagement with political philosophy in his work. The contemporary generation of seminary trained philosophers in Iran including the prayer leader of Qum, Ayatullah ‘Abdullah Javadi Amuli (who has a useful ten volume commentary on the Four Journeys), are all students of the late ‘Allama Tabataba’i (d. 1981) who wrote an influential set of glosses on the work of Mulla Sadra. His school dominates the Shi‘i seminary in Iran.

However, there are other philosophical trends in the contemporary period that are quite critical of Mulla Sadra's approach and metaphysics. Avicennans such as Mirza Abu-l-Hasan Jilveh (d. 1896) and his students continued to defend an ontology of substances and metaphysical pluralism, while monists such as Muhammad Riza Qumshihi (d. 1888) were equally dissatisfied with Mulla Sadra's attempt to reconcile monism and pluralism. The Shaykhi school established by Shaykh Ahmad al-Ahsa’i (d. 1826) took issue with the ontological commitments of Mulla Sadra's semantics of being. A more recent tendency, the so-called school of the separation of the religious and secular sciences (maktab-i tafkik), accuse Mulla Sadra of conflating the faith and the study of scripture with ‘Greek science’ and of violating the literal sense of scriptural verses in pursuit of his philosophical agenda; they argue that Mulla Sadra does not represent an ‘authentic’, scripturalist philosophy.

Bibliography
For basic guides to his life, works and thought, see:

John Cooper (1998), “Mulla Sadra Shirazi”, in E. Craig (ed), The Routledge Encyclopaedia of Philosophy (London: Routledge), 6: 595–99.
Fazlur Rahman (1975), The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press).
Sajjad H. Rizvi (2005), “Molla Sadra Shirazi,” Encyclopaedia Iranica, available online at

http://www.iranica.com
Sajjad H. Rizvi (2007), Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy (JSS Supplements 18, Oxford: Oxford University Press).
Nahid Baqiri Khurramdashti (1999), Kitabshinasi-yi jami‘-yi Sadr al- Muta’allihin (Tehran: Bunyad-i Mulla Sadra/SIPRIn).
A. Editions
The Sadra Islamic Philosophy Research Institute (Bunyad-i hikmat-i Islami-yi Sadra, SIPRIn) based in Tehran, Iran, has been producing critical editions of his works in recent years, following and coinciding with major conferences (1999, 2004). Translations into English have been commissioned for most of these works.

Works edited so far:

(1999a), Risala fi huduth al-‘alam [On the Incipience of the Cosmos], ed. S. H. Musaviyan. An important treatise on the creation of the cosmos.
(1999b), Al-Mazahir al-ilahiyya fi asrar al-‘ulum al-kamaliyya [Divine Manifestations of the Secrets of Sciences that lead to Perfection], ed. S. M. Khamanihi. A short epitome of philosophical theology. I am currently preparing an annotated English translation.
(2000), Al-Tanqih fi-l-mantiq [A Summary of Logic], ed. G. Yasipur. A concise organon based on the Illuminationist modification of Avicennan logic.
(2001–5), Al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect], gen. ed. S.H. Khaminihi, 9 vols. Mulla Sadra's summa with the glosses of his 19th commentator Sabzavari.
(2002), Kasr asnam al-jahiliyya, ed. M. Jahangiri. A short work on spirituality and the defence of mysticism but critique of the shortcomings of monistic and antinomian Sufis.
(2003), Sharh al-ilahiyyat min Kitab al-Shifa’ [Commentary on the Metaphysics of the Cure], ed. Najafquli Habibi. An important commentary on the metaphysics section of Avicenna's The Cure.
(2004), Al-Shawahid al-rububiyya fi manahij al-sulukiyya [Divine Witnesses along the Spiritual Path], ed. S. M. Muhaqqiq Damad. An extended summary of the main issues in his summa.
(2007a), Iqaz al-na’imin [Awakening of the Dormant], ed. M. Khwansari. Short mystically inclined presentation of metaphysics.
(2007b), Mafatih al-ghayb, ed. N. Habibi. An exposition of MS's scriptural and philosophical hermeneutics.
(2009), Al-Ta‘liqat ‘ala Sharh Hikmat al-ishraq, ed. H. Zia’i. Glosses on the major Illuminationist work of Suhrawardi (d. 1191).
There are a few other critical editions:

(1961), Risala-yi Sih asl, ed. S. H. Nasr (Tehran: Tehran University Press); (1997), Risala-yi Sih asl, ed. M. Khajavi (Tehran: Intisharat-i Mawla). The only work in Persian that is a series of homiletic advice, defence of mystical practice and critique of exoteric religion.
(1964), Kitab al-masha‘ir, ed./tr. H. Corbin (Tehran: Bibliothèque iranienne). A focused treatise on Mulla Sadra's ontology.
(1979), Al-Waridat al-qalbiyya, ed. A. Shafi‘iha (Tehran: Tehran University Press). A

short mystical treatise on the nature of the soul.
(1983), Asrar al-ayat [Secrets of the Divine Signs], ed. M. Khajavi (Tehran: Institute of Cultural Studies and Research). On the philosophical hermeneutics of the Qur'an.
(1987), Sharh Usul al-kafi, ed. M. Khajavi, 3 vols. (Qum: Intisharat-i Bidar). An incomplete commentary on traditions of the Shi'i Imams.
(1988), Tafsir al-Qur'an al-karim, ed. M. Khajavi, 7 vols. (Qom: Intisharat-i Bidar). A partial philosophical commentary on the Qur'an.
(1999), Masnavi-yi Mulla Sadra, ed. M. Fayzi (Qum: Kitabkhana-yi Mar'ashi). An edition of a selection of Mulla Sadra's poetry by a descendent, it also has a useful introduction on the life of Mulla Sadra.
B. Translations
(1964), Kitab al-masha'ir, tr. as Livre des pénétrations métaphysiques by H. Corbin (Tehran: L'Institut Franco-Iranien).
(1981), al-Hikma al-'Arshiyya, tr. as The Wisdom of the Throne by James W. Morris (Princeton: Princeton University Press).
(1986), [Shihab al-Din Yahya] Sohravardî, Hikmat al-ishraq, tr. as Le livre de la sagesse orientale by H. Corbin with the glosses of Mulla Sadra (Paris: Fayard), pp. 439-669.
(2000a), Risalat al-hashr, tr. as Se rendre immortel by C. Jambet (Paris: Fata Morgana).
(2000b), Risala fi huduth al-'alam, tr. as Die Abhandlung über die Entstehung by S. Bagher Talgharizadeh (Berlin: Klaus Schwarz).
(2000c), Садр ад-Дин аш-Ширази, «Приходящее в сердце о познании Господствия» (Sadr al-Din al-Shirazi, Coming Into Heart Concerning the Knowledge of Lordship) in Восток, Москва: Наука, 2, 109–132; 5, 109–127.
(2003), Iksir al-'arifin, tr. as The Elixir of the Gnostics by W. Chittick (Provo, Utah: Brigham Young University Press).
(2004), Садр ад-Дин аш-Ширази, «Престольная мудрость» (Sadr al-Din al-Shirazi, The Wisdom of the Throne) (Москва: Восточная литература).
(2004), Khalq al-a'mal, tr. T. Kirmani as The Manner of the Creation of Actions (Tehran: SIPRIn).
(2006), al-Risala fi-l-tasawwur wa-l-tasdiq, tr. J. Lameer as Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (Tehran: Iranian Academy of Philosophy).
(2007), al-Hikma al-'arshiyya, trs. A. Yousef & P. Moulinet as Le Livre de la sagesse du trône (Paris: Bouraq).
(2008), Kasr asnam al-jahiliyya, trs. M. Dasht Bozorgi & F. Asadi Amjad as Breaking the Idols of Ignorance (London: ICAS Press).
(2008), al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a, vols. 8 & 9, tr. L. Peerwani as Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey (London: ICAS Press).
C. Modern biographies
Ja'far Al Yasin (1955), Sadr al-Din al-Shirazi: mujaddid al-falsafa al-islamiyya (Baghdad: Baghdad University).
Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (1971), Sharh-i hal va ara'-yi falsafi-yi Mulla Sadra (Mashad: Chapkhana-yi Khurasan). An excellent Persian study of life and ideas by a leading recent 'traditional' Iranian philosopher.
Idris Hani (2000), Ma' ba'd al-rushdiyya: Mulla Sadra ra'id al-hikma al-muta'aliya (Beirut: al-Ghadir).
Ibrahim Kalin (2003), "An Annotated Bibliography of the Works of Mulla Sadra with a

Brief Account of his Life," Islamic Studies 42: 21–62.
Sayyid Muhammad Khamenehi (2000), Mulla Sadra: zindagi, shakhsiyyat va maktab-i Sadr al-Muta'allihin (Tehran: SIPRIn). The best study of his life in Persian.
Muhammad Khajavi (1988), Lawami' al-'arifin (Tehran: Intisharat-i Hikmat).
Denis MacEoin (n.d.), "Mulla Sadra Shirazi," in Encyclopaedia of Islam (Second Edition) VII: 547–48.
Rahmat-Allah Mihraz (1982), Buzurgan-i Shiraz (Tehran: Anjuman-i athar), 324-27.
Seyyed Hossein Nasr (1977), Sadr al-Din al-Shirazi and his Transcendent Theosophy (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy).
'Abd Allah Ni'ma (1965), Falasifat al-shi'a (Beirut: Maktabat al-Hayat), pp. 346-66.
Abu 'Abd Allah Zanjani (1972), al-Faylasuf al-farisi al-kabir (Tehran: al-Maktaba al-Islamiyya).
Hossein Ziai (1996), "Mulla Sadra," in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), History of Islamic Philosophy (London: Routledge), I: 635–42.
D. Modern studies
M. 'Abd al-Haq (1970), "The Psychology of Mulla Sadra," Islamic Studies (Islamabad) 9: 173–81.
M. 'Abd al-Haq (1972), "Mulla Sadra's Concept of Substantial Motion," Islamic Studies 11: 79–91.
Biyuk 'Alizada (1998), "Mahiyyat-i maktab-i falsafi-yi Mulla Sadra," Khirad-nama-yi Sadra (Tehran) 10: 90–101.
Alparslan Açikgenç (1993), Being and Existence in Sadra and Heidegger (Kuala Lumpur: ISTAC).
S.K. Toussi-Alaghebandi (2007), Ethics and Politics in the Philosophy of Mulla Sadra (Ph.D. dissertation, University of Exeter).
S. H. Amin (1986), Afkar-i falsafi-yi Mulla Sadra (Exeter: Intisharat-i guruh-i pazhuhishi).
Hasanzada Amuli (1995), al-Nur al-mutajalli fi zuhur al-zilli (Tehran: Maktabat al-i'lam al-islami). A short study of the problem of mental existence in Mulla Sadra.
Muhammad Fana'i Ashkivari (2008), Ma'qul thani: tahlili az anva'-i mafahim-i kulli dar falsafa-yi islami va gharbi (Qum: Imam Khomeini Institute). A comparative philosophical study of universal concepts.
Jalal-al-Din Ashtiyani (1980), Hasti az nazar-i falsafa va 'irfan (Tehran: Intisharat-i nahzat-i zanan). A study of Mulla Sadra's ontology and its debt to mysticism.
Jalal al-Din Ashtiyani (1981), Ma'ad-i jismani: Sharh-i Zad al-musafir-i Mulla Sadra (Tehran: Intisharat-i Amir Kabir). On the afterlife according to Mulla Sadra.
Jalal al-Din Ashtiyani (1972) (ed), Muntakhabati az athar-i hukama'-yi ilahi-yi Iran az 'asr-i Mir Damad va Mir Findiriski ta zaman-i hazir. Qismat-i avval (Tehran: L'Institut Franco-Iranien), I: 123–234.
Cécile Bonmariage (2007), Le Réel et les réalités: Mollâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité (Paris: Vrin).
Henry Corbin (1962), "La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne," Studia Islamica 18: 81–113.
Henry Corbin (1971–73), En Islam iranien 4 vols, (Paris: Gallimard), IV: 54–122.
Daniel De Smet (1999), "Le souffle de miséricordieux (Nafas al-rahman): un élément pseudo-empédocléen dans la métaphysique de Mulla Sadra ash-Shirazi," Documenti studi sulla tradizione filosofica medievale 10: 467–86.

Janis Esots (2007), Mulla Sadra's Teaching on wujud: A Synthesis of Mysticism and Philosophy (Ph.D. dissertation, University of Tallinn).
Rafael Ramón Guerrero (2001), “El lenguaje del ser: de Ibn Sina a Mulla Sadra,” Convivium 14: 113–27.
Pierre Hadot (1995), Philosophy as a Way of Life (Oxford: Blackwell).
Mahdi Ha’iri Yazdi (1981), Haram-i hasti (Tehran: Institute of Cultural Studies and Research). An important work that makes sense of Mulla Sadra's metaphysics from the perspective of a traditional seminarian philosopher trained in analytical philosophy.
—— (1993), “Dar-amadi bar Kitab al-asfar,” Iranshenasi 4: 707–12.
Trad Hamade (1992), Dieu, le monde et l’âme chez Molla Sadra (Ph.D. diss., Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne).
H. Hamid (1995), “Para-yi ‘anasir-i Anaksimandres [Anaximander] dar nazariyya-yi vujud-i Mulla Sadra,” Iranshenasi 6: 817–32.
Jalal-al-Din Huma’i (1977), Du risala dar falsafa-yi islami (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy).
Max Horten (1912), Die Gottesbeweise bei Schirazi (Bonn: K.J. Trübner).
—— (1913), Das philosophische System von Schirazi (Strassburg: K.J. Trübner). These two works by the famous German orientalist were the first European attempts to make sense of Mulla Sadra and were based on his main works. However, the translations are inaccurate and the interpretations based on faulty understandings of the philosophical tradition.
Zaynab Ibrahim (2004), al-Haraka al-jawhariyya wa-mafhum al-tasawwur wa-l-tasdiq ‘inda Sadr al-Din Shirazi (Beirut: Dar al-Hadi). A study of the concept of substantial motion.
Mansur Imanpur (1997–98), “Harakat-i jawhari wa ma wara’-yi tabi‘at,” Khirad-nama-yi Sadra 8–9: 70–80; 10: 47–52.
S. M. Intizam (1998–99), “Ibtikarat-i falsafi-yi Sadr al-Muta’allihin,” Khirad-nama-yi Sadra 11: 56–62; 12: 78–86; 14: 58–63; 16: 51–55.
Christian Jambet (1997), “L’âme humaine d’Aristote à Mulla Sadra Shirazi,” Studia Iranica 26: 211–36.
—— (2002, 2006), L’acte d’être (Paris: Fayard), tr. Jeff Fort as The Act of Being (New York: Zone Books). A Corbinian interpretation of the eschatological ends of Mulla Sadra's ontology.
—— (2008), Mort et résurrection en islam. L’au-delà selon Mullâ Sadrâ (Paris: Albin Michel).
Ibrahim Kalin (2002), Knowledge as Appropriation: Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) on the Unification of the Intellect and the Intelligible (Ph.D. diss., George Washington University). A revised version will be published in 2009 by Oxford University Press, Karachi.
Ibrahim Kalin (2004), “Mulla Sadra's realist ontology and the concept of knowledge”, Muslim World 94: 81-106.
—— (2007), “Mulla Sadra on theodicy and the best of all possible worlds”, Journal of Islamic Studies 18: 183-201.
Muhammad Husayn Khalili (2003), Mabani-yi falsafi-ye ‘ishq: az manzar-i Ibn Sina va Mulla Sadra (Qom). A study on the philosophy of love, tracing its history from Avicenna to Mulla Sadra.

Mahmoud Khatami (2004), From a Sadrean Point of View: Toward an Ontetic Elimination of the Subjectivistic Self (London: Salman-Azadeh Publications).
SIPRIn (2001), Majmu‘a-yi maqalat-i hamayish-i jahani-i Mulla Sadra, 5 vols. (Tehran: SIPRIn). The proceedings of the 1999 World Congress on Mulla Sadra held in Tehran.
A. Ma‘sumi (1961), “Sadr al-Din Shirazi: Hayatuhu wa ma’thuruhu,” Indo-Iranica [Calcutta] 14: 27–42.
Barry Miller (1996), A Most Unlikely God (Notre Dame: Notre Dame University Press).
A. Mishkat-al-Dini (1976), Nazari ba falsafa-yi Sadr al-Din Shirazi (Tehran: Intisharat-i bunyad-i farhangi-yi Iran).
Zailan Moris (2003), Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the al-Hikmah al-‘arshiyyah (New York & London: Routledge).
J. W. Morris (1981), The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra (Princeton: Princeton University Press). A translation and study of al-Hikma al-‘arshiyya.
M. Musawi (1978), al-Jadid fi falsafat Sadr al-Din al-Shirazi (Baghdad: al-Dar al-‘arabiyya li-l-tiba‘a).
S. H. Nasr (1960) (ed), Mulla Sadra Commemoration Volume (Tehran: Tehran University Press).
—— (1972), “Mulla Sadra and the Doctrine of the Unity of Being,” Philosophical Forum 4: 153–61.
Sa‘id Rahimian (1996–98), “Maqayisa-yi tatbiqi-yi barkhi-i nizamha-yi sinavi, rushdi va sadra’i,” Khirad-nama-yi Sadra 3: 73–81; 4: 52–59; 5–6 and 7: 54–60; 8–9 and 9: 41–49; 10: 53–62; 13: 11–19. A useful series of articles in Persian comparing the metaphysics of Avicenna, Averroes and Mulla Sadra.
‘Ali-Riza Rahimian (2006), Mas’ala-yi ‘ilm: tahlil-i ‘ilm dar falsafa-yi Sadra’i va maktab ma‘arif-i ahl bayt (Tehran: Munir). A critique of Mulla Sadra's epistemology.
Fazlur Rahman (1975), The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: SUNY Press).
‘Abd al-Majid Rida (2003), Hiwar al-falasifa: asalat al-wujud wa-l-mahiya bayna Mulla Sadra wa-l-falsafa al-ishraqiyya (Beirut: al-Dar al-Islamiyya).
Sajjad Rizvi (2005), “Philosophy and Mysticism: Ibn ‘Arabi and Mulla Sadra,” in P. Adamson and R. Taylor (2005) (eds), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press), 224–46.
—— (2009), Mulla Sadra and Metaphysics: The Modulation of Being (London: Routledge).
—— (2011), Mulla Sadra and Later Islamic Philosophy (Edinburgh: Edinburgh University Press).
S. G. Safavi (2002) (ed), Perception according to Mulla Sadra (London: Salman-Azadeh Publications).
Ja‘far Sajjadi (1981), Mustalahat-i falsafi-yi Sadr al-Din Shirazi (Tehran: Tehran University Press).
Habib Allah Shahraki (2008), ‘Aql az nazar-i qur’an va hikmat-i muta‘aliya ((Qum: Bustan-i Kitab). A scripturalist critique of Mulla Sadra's concept of the intellect.
‘Abd-Allah Shakiba (1996), “Shinakht az didgah-i Sadr al-Muta’allihin,” Khirad-nama-yi Sadra 3: 61–67; 4: 40–46.
‘Abd al-Karim Surush (1978), Nihad-i na-aram-i jahan (Tehran: Intisharat-i Qalam). A

pioneering study of Mulla Sadra's concept of substantial motion by a philosopher of science and prominent dissident Iranian intellectual.
—— (1981) (ed), Yadvara-yi Mulla Sadra (Tehran: Nahzat-i zanan-i musulman).
Akbar Subut (2002), Filsuf-i Shiraz dar Hind (Tehran: Intisharat-i Hermes).
‘Abd al-Rasul ‘Ubudiyyat (2006), Dar amadi bih nizam-i hikmat-i Sadra’i (Qum: Imam Khomeini Research Institute). A useful survey of the metaphysics of Mulla Sadra.
Mashkur Husayn Yad (1998), Mulla Sadra ka qabil-i ‘amal falsafa (Lahore: al-Razzaq Publishers).
Yahya Yasribi (2008), ‘Ayyar-i naql (Qum: Bustan-i Kitab).
‘Ali-Asghar Zakavi (2005), Basit al-haqiqa az didgah-i Mulla Sadra va monadology-i Leibniz (Qum: Bustan-i Kitab).
Husayn Zia’i (1993), “Sadr al-Din Shirazi va bayan-i falsafi-i Hikmat-i muta‘alia,” Iranshenasi 5: 353–64.
E. Other References
Avicenna (1959), Tabi‘iyyat al-Shifa’: Fi-l-nafs [De Anima], ed. F. Rahman (Durham: Oxford University Press).
—— (1973), al-Ta‘liqat, ed. ‘A. Badawi (Cairo: GEBO).
—— (1996), al-Isharat wa-l-tanbihat ma‘ sharhay al-Tusi wa-l-Razi, ed. M. Shihabi, 3 vols (Qum: Nashr al-Balagha).
Suhrawardi (1998), Hikmat al-Ishraq/The Philosophy of Illumination, eds./trs. H. Ziai & J. Walbridge (Provo: Brigham Young University Press).
Academic Tools
sep man iconHow to cite this entry.
sep man iconPreview the PDF version of this entry at the Friends of the SEP Society.
inpho icon Look up this entry topic at the Indiana Philosophy Ontology Project (InPhO).
phil papers icon Enhanced bibliography for this entry at PhilPapers, with links to its database.
Other Internet Resources
Mulla Sadra Islamic Philosophy Research Institute
Related Entries
Ibn Arabi | Ibn Sina [Avicenna] | Suhrawardi

Copyright © 2009 by
Sajjad Rizvi <s.h.rizvi@exeter.ac.uk>

This is a file in the archives of the Stanford Encyclopedia of Philosophy.
Please note that some links may no longer be functional.
Browse
Table of Contents
New in this Archive
Chronological
Archives

About
Editorial Information

About the SEP
Editorial Board
How to Cite the SEP
Special Characters
Contact

Support SEP
Support the SEP
PDFs for SEP Friends
Make a Donation
SEPIA for Libraries

Mirror Sites
View this site from another server:

USA (Main Site)
Philosophy, Stanford University
Stanford Center for the Study of Language and Information

The Stanford Encyclopedia of Philosophy is copyright © 2014 by The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University

Library of Congress Catalog Data: ISSN 1095-5054

[an error occurred while processing the directive]
Internet Encyclopedia of Philosophy
SearchSkip to content
A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
Q
R

S
T
U
V
W
X
Y
Z

Mulla Sadra (c. 1572—1640)

Mulla Sadra made major contributions to Islamic metaphysics and to Shi'i theology during the Safavid period (1501-1736) in Persia. He started his career in the context of a rising culture that combined elements from the Persian past with the newly institutionalized Shi'ism and Sufi teachings. Mulla Sadra was heir to a long tradition of Islamic philosophy that from the beginning had accommodated the speculations of Greek philosophers, especially Neoplatonic philosophers, for the purpose of understanding the world, particularly in relation to the creator and the Islamic faith. Islamic philosophy originated in the rational endeavours to reconcile reason and revelation though the results did not always satisfy theologians, but ironically widened the gaps between reason and revelation.

Mulla Sadra, too, was deeply concerned about both reason and revelation, and he tried a new way of reconciliation by openly employing a synthetic methodology in which mysticism played an important part. For him and his followers, human knowledge is tenable only as long as it goes back to the indirect grasp of reality which in itself is not subject to conceptualization. Nevertheless, Mulla Sadra was dedicated to the traditional forms of logical arguments that are based on premises evident to the mind rather than on beliefs which come from religious faith and tradition. For example, his use of Qur'anic verses and religious ideas, though it is an important part of his system, is mainly confined to a secondary or supportive position. As for mysticism, the extensive use of mystical concepts and terminology is acceptable from the point of view of those thinkers who believe that mystical inspiration, intellectual intuition, and revelation, originate in one and the same source, hence their celebration of Mulla Sadra's work as "prophetic philosophy." As a result, the scope of Mulla Sadra's work is wider than his predecessors. In addition to metaphysics, he wrote extensively on the Qur'an and the Tradition and no other major philosopher before him had been so productive in the field of religion.

While focusing on Mulla Sadra's metaphysics including his ontology, epistemology, psychology, this article also brings to light the philosopher's solutions to theological problems. Owing to these solutions, not only did Islamic philosophy manage to survive against religious and political odds, but also Shi'i theology never lost its foothold on the intellectual ground. Although the organic unity of Mulla Sadra's system rests on all the various components of his thought, his independent works on exegesis, mystical treatises, and his commentaries on preceding philosophers, are outside the scope of this article.

Table of Contents
Biography
Synthetic methodology
Ontology
Primacy of Being
Gradation of Being
The Absolute and the Relational
Epistemology
Mental Being
Unity of the Knower and the Known
Soteriological Psychology
Substantial Motion and the Soul
The End of the Human Soul
Major Theological Issues
The Essence and the Attributes
Temporal Origin of the World
Bodily Resurrection
Prophethood, Imamate, and Sainthood
Commentaries on the Qur'an and Tradition
Legacy
References and Further Reading
Primary Philosophical Works
English Translation of Primary Literature
Secondary Books in European Languages

1. Biography

Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Qawami al-Shirazi, commonly known as Mulla Sadra, was born and grew up during the golden days of the Safavid period, Iran's first Shi'ite dynasty (c. 1501-1736). As the only son of a noble family, he received both intellectual and financial support towards a good education that started in his home town, Shiraz, in southeastern Iran. Though Shiraz had a glorious past with regard to philosophy, in Mulla Sadra's day it was not the best place for satisfying his intellectual desire. In his quest for advanced religious and philosophical training he left Shiraz for Qazvin and then moved to Isfahan where he studied with the most eminent intellectual figures of the day, Mir Damad (d. 1631) and Shaykh Baha"ī (d. 1576) who were also affiliated with the court of the Safavid King, Shah Abbas I (c. 1587-1629). While Mulla Sadra's philosophical character evolved in conversation and debates with Mir Damad, he owed to Shayk Baha'i his broad knowledge of exegesis (tafsir), tradition (hadith), mysticism (irfan) and jurisprudence (fiqh). There is yet no historical evidence that he ever studied with Mir Findiriski (d. 1640/1), the other leading intellectual of the time. However, the frequency of associating the two by scholars such as Henry Corbin (d. 1978) suggests an inclination on their part towards providing a perfect picture of the philosopher's integration in the intellectual life of Isfahan with all the pivotal thinkers involved in shaping what has been called "the full flowering of prophetic philosophy" in Mulla Sadra's hands (Nasr 2006).

In 1601, upon the death of his father, Mulla Sadra returned to Shiraz. Later he related

his experience during the time spent in Shiraz in a doleful and critical voice denouncing the intellectual atmosphere of the city for being hostile, suppressive, and philistine with regard to philosophy (al-Asfar I 7). He decided to leave Shiraz for a life of solitude and contemplation in Kahak, a quiet village near the city of Qom. The peace and quiet of life in Kahak gave Mulla Sadra the opportunity to start the composition of his most foundational work, al-Hikmat al-muta ‘aliya fi’l-asfar al-‘aqliyya al-arba (Transcendent Wisdom in the Four Journeys of the Intellect). There he also found some of his life-long students who became well-known scholars of their own time.

This period was followed by several journeys between Shiraz, Isfahan, Qom, Kashan, and most importantly, seven pilgrimages to Mecca. Apparently, this itinerant stage played an important part in his intellectual and spiritual growth that is also suggested by the “journey” metaphor in the title and divisions of al-Asfar. It was also during this period that Mulla Sadra accepted the invitation to teach at Khan School, which was built in Shiraz on the order of the new governor, Allahwirdi Khan, in Mulla Sadra’s honour and for the purpose of his lectures.

Mulla Sadra had a family of six children, three sons and three daughters. All his sons became scholars and his daughters were married to three of Sadra’s students whom he treated as family even prior to the marriages. We know that two of these students Muhsin Fayz Kashani (d. 1679/80) and Abd al-Razzaq Lahiji (d. 1661/2) succeeded their father-in-law as two influential figures of their time though different to him in their philosophical orientation and working under more pressure due to the growing antagonism to philosophy and mysticism under Shah Abbas II (c. 1642-1666).

The intellectual network consisting of Mulla Sadra, his teachers and students that was later dubbed “the School of Isfahan” was formed in a unique political and religious context. Philosophers such as Mir Damad and Mulla Sadra managed to get their voices heard by their contemporaries and posterities in spite of the conservative religiosity of the newly established Shi’ite rule partly owing to the religious and political state of affairs. Since the Safavids strove to establish their identity as a Persian-Shi’ite state in contrast to the Sunni caliphate of the Turks and Arabs, they were in need of philosophy as a stronghold of knowledge that could reinforce, not to say generate, power through systematic thought. At least during the formative and golden days of the Safavid period the attacks on philosophers targeted their Sufi leanings rather than their endeavours to reconcile metaphysics with Shi’ite theology.

A prolific writer, Mulla Sadra composed a large number of treatises on ontology, epistemology, cosmology, psychology, eschatology, theology, mysticism, the Quran and the Tradition. However, many of his philosophical and theological works are repetitions of or elaborations on chapters from his magnum opus al-Hikmat al-mutaliyah fi’l-asfar al-arba‘a al-‘aqliyyah, commonly referred to as al-Asfar that is printed in nine volumes. Rather than simply holding Mulla Sadra’s theses, the latter work is an encyclopaedia of different schools of Islamic philosophy and theology. With the exception of Risala-yi si asl (Treatise on the Three Principles) which is in Persian, he wrote all his works in Arabic that was the lingua franca of the Muslim world at that time. He also wrote

extensive commentaries on the Qur ‘an and the tradition among which respectively al-Mafatihal-ghayb (Keys to the Invisible) and his voluminous commentary on the famous collection of Shi’ite tradition, Usul al-kafi by Kulayni (d.939) are the most important.

After a pious life of dedication to acquiring and expanding philosophy and Islamic sciences, Mulla Sadra died in Basra on the way to his seventh pilgrimage to Mecca. His death was once believed to have occurred in 1640 with his body being buried in Basra. However, modern scholarship offers new evidence, though not conclusive evidence, in support of the date of 1635-6 and his burial being in Najaf (Rizvi 2007 30).

2. Synthetic methodology

Mulla Sadra was determined to construct a spacious house of “transcendental philosophy” that could accommodate the apparently conflicting paths in Islamic history towards the ultimate wisdom. He was also heir to a long tradition of philosophy in Persia which had adopted the methodology of Greek philosophy and interpreted it not only in accordance with the Islamic faith, but also implicitly and partly in continuation of the antique Persian traditions. Similar to his past philosophical masters Ibn Sina (d. 1037) and Suhrawardi (d. 1191), but unaware of Ibn Rushd‘s (d.1198) criticism of Neoplatonism in Islamic philosophy, Mulla Sadra relied on Neoplatonic precepts which had been taken for Aristotelian ideas by preceding philosophers. In particular, he followed Suhrawardi by adopting a holistic method of philosophy in which reason is accompanied by intuition, and intellection is the realization of the quintessence of the human soul, with prophecy (nubuwwa) and sainthood (wilaya) as the noblest manifestations of it. It is based on this holistic attitude that on the one hand, Mulla Sadra synthesizes the two main schools of Islamic philosophy, namely, the Peripatetic and Illuminationist schools, and on the other hand, bridges the gaps between philosophy, theology, and mysticism. While Mulla Sadra’s philosophical methodology is rational in the sense of building his arguments on premises that consist in evident propositional beliefs, he does not reduce philosophical process to mere abstract logical reasoning. The pivotal place of intuition in his philosophical methodology is especially reflected by the influence of Ibn Arabi (d. 1240) throughout his works and by the fact that he regarded Ibn Arabi’s writings as having a philosophical character with a “demonstrative force” (al-Asfar I 315). Whether we understand Mulla Sadra’s use of intuition as “a higher form of reason” in the Platonic sense (Rahman 1975, 6), or as a prophetic experience that turns philosophy into “theosophy” (Nasr 1997, 57), in reality there is no actual separation between reason and intuition in Mulla Sadra’s philosophy. Rather than considering ratiocination (that is, the process of exact thinking) and intuition as independent ways leading to different visions of the truth, for him they merge into one path complementing and completing each other.

Although no Islamic philosopher had ever announced reason and revelation, philosophy and prophecy in conflict with each other, in practice, several philosophical doctrines were regarded by theologians as blasphemous due to contradiction with the theological formulations of Quranic teachings. By synthesizing the findings of his predecessors and relying on his holistic methodology, Mulla Sadra addressed several controversial issues

that had opened a wide gap between philosophy and theology, reason and faith. His conciliatory attitude is manifest in his writings that are replete with scriptural and theological references alongside and in harmony with the teachings of Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi, and other Muslim thinkers.

3. Ontology

a. Primacy of Being

Although Aristotle identifies the external existence of a thing with its primary substance, he distinguishes between two questions we can ask with respect to everything: “What it is” and “whether it is (or exists)”. This conceptual distinction was later extended to the extra-mental realm of contingent beings by Islamic philosophers, most insistently Ibn Sina, and following him scholastic philosophers such as Aquinas (d. 1274). For Ibn Sina, essence, or quiddity (mahiyya), is universal in the mind while particular in the external world once being is bestowed on it by the Necessary Being who is identified with the God of Abrahamic faith. Except for God who exists in His own right, every other being is composed of essence and being, hence contingent in the sense of dependence on the Necessary Being for their existence.

The distinction was taken for granted after Ibn Sina but turned into a controversial issue when philosophers in the Illuminationist school questioned the external reality of being over and above essence. Suhrawardi and following him Mir Damad argued that being was only a mental construct and the distinction between essence and being was only possible in the conceptual domain. Since then, Islamic philosophers have roughly been categorized as adherents of either the primacy of essence or the primacy of being. Influenced by his philosophy master, Mulla Sadra started as an advocate of essentialism but soon diverged towards the opposite doctrine that he made famous as “the primacy of being” (asalat-i wujud). He built on this foundation the whole of his philosophical system.

Starting with the concept of being, Mulla Sadra attributes two major characteristics to it. Firstly, being is beyond logical analysis, hence indefinable, due to its simplicity and supra-categorical status. It is self-evident and prior to any other concept in the mind. Secondly, it is a univocal concept in the sense that it has one and the same meaning in all its applications, whether we apply it to God or to any other entity. The first characteristic seems to place being as such totally outside the grasp of discursive thought. The second one leaves the philosopher with the hope that in case he finds an alternative path towards being, he will be able to bridge the ontological gap made by certain theologians between the Creator and the created.

As for the reality of being in the external world, Mulla Sadra not only follows Ibn Sina in considering being as a reality, but adheres to his other master, Ibn’Arabi in considering being as the only reality, the doctrine which is commonly referred to as “the unity of being” (wahdat al-wujud). Nevertheless, Mulla Sadra’s ontological monism does not imply that essences are illusions, as it is held in radical forms of Sufism. For Mulla Sadra, though essences are not genuine in their existence, they still exist as delimitations of the Real Being that is the ground of all that exists. Using a poetic

analogy, the indefinite Reality is a colorless light while essences are the colourful glasses through which the single light appears as diverse phenomena. Conceptual differentiation, without which thinking and speaking would be impossible, is owing to this semi-reality of essences. To sum up, while being is the principle of unity, essence or quiddity is the principle of difference.

Mulla Sadra has several arguments for the primacy of being and its unrivalled reality. The most comprehensive list of the arguments appears in his al-Mashair, a useful summary of his ontology, and several arguments are included in al-Asfar. For the premises of his arguments, Mulla Sadra relies on the classical understanding of essence as a universal without external effects within the mind. On this ground, the real horse can give you a ride while the universal horse in the mind is incapable of that because real particularity, external properties and real effects are owing to being and cannot be in the mind. In conclusion, being is the ground of reality, or better to say, reality itself, while essence only belongs to the conceptual realm and as Mulla Sadra put it "the term 'existent' is applied to essence only with respect to its relation to being [itself]" (al-Asfar VI 163).

b. Gradation of Being

The univocal concept of being applies to its instances in the same sense because of the unity of its reality, and conceptual differences are only due to essences. On the other hand, essences have no reality of their own. Based on these two premises, one could conclude that diversity is not real. Gradation, or modulation, of being (tashkik al-wujud) is Mulla Sadra's way to avoid this counterintuitive result and to create a system in which the monistic worldview of Sufism is reconciled with the realistic pluralism of classical philosophy and our common sense. According to this doctrine, though one simple reality, being comes in grades, in a similar way that sunlight and candlelight are the same reality of different grades. In effect, there are only differences by degrees, while essences, as concepts in the mind, reflect gradations as contrasts. As Mulla Sadra put it,

The instances of being are different in terms of intensity and weakness as such, priority and posteriority as such; nobility and baseness as such, although the universal concepts applicable to it and abstracted from it, named quiddities, are in contrast essentially, in terms of genus, species, or accidents. (al-Asfar IX 186)

Before Mulla Sadra, Suhrawardi introduced the concept of gradation into the logic of definition and considered essence as capable of applying to instances by different degrees. For example, he regarded a horse more of an animal than a fly. His ontology was based on light as the hierarchical reality of universe with realms of existence as different ranks of it. Inspired by Suhrawardi's challenge of classical philosophers such as Ibn Sina who would not allow gradation in the same essence, but in contrast to the former's belief in the ontological primacy of essence or quiddity, Mulla Sadra replaced the hierarchical light of Suhrawardi with the hierarchical being. Accordingly, Reality is one and the same thing but possessed of different degrees of intensity, which justifies diversity within unity.

The doctrine of gradation not only supports the reality of diversity, but also points out the all-encompassing simplicity of being qua being. Hence the famous dictum that is frequently repeated in Mulla Sadra's works, "the Simple Reality (basit al-haqiqa) is all things but none of those things in particular" (al-Asfar VI 111).

c. The Absolute and the Relational

Given that for Mulla Sadra reality consists in different grades of the same being, the nature of causality becomes an urgent question for him. Mulla Sadra's formulation of causality reveals the strong influence of Ibn Arabi's unity of being (wahdat al-wujud). Mulla Sadra begins with causality in the sense of existentiation (ijad) according to which contingent essences are brought into existence once their existence is necessitated by the Necessary Being. However, since in Mulla Sadra's system, essences only belong in the conceptual domain, the relationship between cause and effect cannot be explained based on the metaphysical duality of being/essence. Therefore, he finally replaces this duality by the distinction he makes between two senses of being, the independent and the relational. At the cosmic level, the only independent being is the Absolute Being, while the rest, no matter of what intensity, are only relational.

Mulla Sadra's introduction of this distinction into Islamic philosophy was inspired by the linguistic division between the meaning of "to be" in the sense of existence as a real predicate, and "to be" as a copula, the latter being nonexistent as a word in Arabic and only suggested though predication. Relational being is a "being-in-another" in the sense of being nothing other than a relation to another being. For example, in saying that "snow is white", the predicative relation that is expressed by "is" has no existence apart from "snow" and "white". Mulla Sadra regards all beings as nothing but an existential relation to the Absolute Being. For Him, "He is the Truth and the rest are His manifestations. He is the Light and the rest are the streaks of that Light…" (al-Masha'ir 450).

4. Epistemology

Mulla Sadra's epistemology is not prior to but based on his findings about the nature of reality. Though this may sound like begging the question from the perspective of modern philosophy, it is consistent with the totality of Mulla Sadra's system in which everything including knowledge itself is a form of being. It is for this reason that he studies knowledge as a subject of first philosophy, namely, the study of being qua being. He diverges from what he criticises in Ibn Sina as the negative process of abstraction (al-Asfar III 287) in favour of the positive presence of noetic or mental beings in the mind. For Mulla Sadra, knowledge is the realization of an immaterial being which corresponds to the extra-mental reality because it is the higher grade of the latter being.

Mulla Sadra's main contribution to Islamic epistemology lies in his diversion from the Aristotelian dualism of subject and object, in other words, knower and the known ('aqil wa ma'quil). He rejected the dominant theory of knowledge as the representation of the abstracted and universal form of particular objects to the mind. This innovation, though

on a different ground and based on a different foundation, is comparable to the 20th century efforts made in the area of phenomenology and existentialism to get over the epistemological scepticism resulting from Cartesian dualism.

a. Mental Being

In classical Islamic epistemology knowledge is divided into “knowledge by presence” that consists only in the immediate access of the soul to itself in the sense of self-consciousness, and “knowledge by acquisition” that originates in sense perception and provides the subject with an abstracted representation of the external objects, that is, the intelligible universal at the level of intellect. In line with the Neoplatonic trend of thought adopted by Suhrawardi, Mulla Sadra replaced representation by direct presentation (hudur). For Mulla Sadra, all knowledge is, at bottom, knowledge by presence because our knowledge of the world is a direct access to what is called mental beings.

In contrast to the Peripatetic mental form or concept as a universal produced by abstraction, mental being is an immaterial and particular mode of existence with a higher intensity than the external object corresponding to it. According to Mulla Sadra, mental being is the key to the realization of all levels of knowledge including sense perception, imagination, and intellection. Upon encounter with the external world, the soul creates mental beings in a similar manner that God creates the world of substantial forms both material and immaterial (al-Shawahid al-rububiyya 43). Thus, rather than correspondence between the external object and its represented form in the mind, for Mulla Sadra the credibility of knowledge lies in the existential unity of different grades of the same being, one created by the soul and the other existing in the external world.

Although the human soul has the potentiality of creating modes of existence also in the absence of the matter, as in the case of miracles, for the average human soul, as long as she lives in the material world, contact with matter is necessary for activating the creative process of generating mental beings. In this respect, Mulla Sadra’s epistemology should not be conflated with subjective idealism in that for him the physical being is a reality though of a lesser intensity than its counterpart in the soul.

b. Unity of the Knower and the Known

Mulla Sadra revolutionized epistemology with regard to the relationship between the knowing subject and her object based on the doctrine of the unity of the knower and the known previously held by the Neoplatonic Porphyry (d. 305) but strongly rejected by Ibn Sina. Siding with the former, Mulla Sadra redefines the status of knowledge. Previously, mental form was defined as a psychic quality that occurs to the immaterial substance of the soul as a mere accident (‘arad), incapable of making any changes to the soul’s essence. Conversely, for Mulla Sadra, knowledge that is made up of mental beings functions as a substantial form that actualizes the potential faculties of the soul. Similar to form and matter in the physical world, there is no real separation between the knower (soul or mind) and the immediately known object of it, that is, the mental being. To put it in a nutshell, knowledge is a single reality that, in its potentiality, is called “the knower” (‘lim) or “the intellect” (‘aqil) while in its actuality, it is “the known” (ma’lum) or

the “intelligible” (ma’quil). Owing to this unity, rather than being a fixed substratum for accidental mental forms, the mind in its reality is identical to the sum of all the mental beings that are realized in it. In other words, there is no such thing as an actual mind in the absence of knowledge.

This existential unification holds at all the levels of knowledge that is confined by Mulla Sadra to sense perception, imagination, and intellection. The faculty of sense perception is a potentiality of the soul that is unified with the perceptible forms (or beings) in the occasion of contact with the sensible world. Once sensible forms (beings) are realized, a higher grade of mental beings called “the imaginal beings” are actualized in unity with the imaginative faculty of the soul. The same unification holds at the level of intellection between the intelligible forms (beings) as the actual and the intellect as potential. From this level, the human soul is capable of acquiring higher degrees of knowledge that prepares her for the final unification with the Active Intellect that is the reservoir of all knowledge, and as a result, the activator of the human mind during the creative process of knowledge formation. This epistemic elevation is at the same time the journey of the soul towards higher grades of being and spiritualization.

5. Soteriological Psychology

In the pre-modern context, one should understand the term “psychology” in the sense of inquiry into the nature and mechanism of the metaphysical soul in its relation to the body. Moreover, informed by the Islamic doctrines and inspired by mysticism, Islamic philosophers regarded the human soul as capable of elevation through acquiring knowledge and spiritual practice. Mulla Sadra’s psychology is not an exception to this tradition; however, in his system, the human soul is given a more dominant role within the cosmic drama that unfolds along a salvific process of perfection.

a. Substantial Motion and the Soul

Mulla Sadra describes the soul as one simple but graded reality that in its unity includes diverse mental faculties. He also regards the soul as bodily in its origin, but spiritual in subsistence. This picture of the soul’s substance is unprecedented in the philosophy before Mulla Sadra. It is built on the doctrine of substantial motion that is one of the hallmarks of transcendental philosophy. According to this doctrine, all nature, including substances and accidents, is in motion. As bodily in its origin, the soul too moves from one form to another as long as it is living in this world. The substance of the soul is an existentially graded reality in which the changes take place through the superimposition of one form over the previous one rather than one replacing the other. Therefore, the unity of the soul is maintained despite the changes and her identity is preserved.

Though starting from the Aristotelian view of the soul as the form of the body, in his psychology, Mulla Sadra departs from the former in attributing to the human soul the power of growing out of the bodily attachment. Along with the expansion of knowledge and spiritual evolvement, the soul moves up to higher grades of being. The rational human soul is actualized when we reach maturity (around the age of forty), but this is not the end. At this stage, we are actually human but potentially angels or devils.

b. The End of the Human Soul

For Mulla Sadra, the ultimate happiness of the human souls is to join in the beatific life of the Intellects. This is in agreement not only with Aristotle's definition of happiness, but also with a Neoplatonic doctrine according to which the individual souls are only particular determinations of the universal soul that descends to the imperfect level of nature by joining the bodies. Therefore, the individual human soul, though starting as a bodily being in the world, is still invested with an otherworldly spirituality due to the noble state of the universal soul before the descent. The inherent inclination toward reunion with the Active Intellect, that is, the realm of Divine Knowledge, puts the soul back on the "arch of ascent". However, the ascent toward reunion is not guaranteed for each and every human soul since there are many phases that each soul should pass successfully in order to substantially evolve and reach up to higher ranks of being.

Mulla Sadra's delineation of the soul's journey resonates with ideas of Islamic mysticism which in turn is indebted for its theoretical formulation to Neoplatonic ideas. The title of his magnum opus, al-Asfar, together with its main divisions is a proof to the mystical attachment as the philosophical narrative unfolds in terms of the famous four journeys of the soul, namely, the quest in search of the ultimate Truth or God and the final reunion with Him. In al-Asfar, the first journey that is from the created to the Creator is devoted to the concept and reality of being. The second journey is from the Creator to the Creator through the Creator, and discusses essence. The third journey is from the Creator to the created with the Creator and is about God and His Attributes, and finally the journey from the created to the created with the Creator that is focused on the destiny of the humankind.

Furthermore, Mulla Sadra explains the afterlife of the human soul based on Ibn'Arabi's metaphysics of imagination that introduces the imaginal world ('alam al-mithal) in between the Intellectual realm on top and the material world at the bottom. In line with Ibn'Arabi and Suhrawardi, while in contrast to Ibn Sina, Mulla Sadra believes in a bipartite reality of imagination according to which imaginative forms can exist both as subjective, or attached to the human mind, and as objective, or independent, comprising the detached domain of imagination, that is, the imaginal world. The creative imagination of the human soul, which is the source of prophecy and miracles in this world, is also the key to the bodily resurrection of the soul in the next world. While in this world only the prophets and saints are capable of bringing their imagination into life, in the next world where the material bodies are no more existent, every soul will be capable of creating her imaginal body.

The bodily resurrection of the soul should not be conflated with any forms of reincarnation which is strongly rejected by Mulla Sadra. He uses the analogy of "reflections in the mirror" (al-Mazahir al-ilahiyya, 126) to show the necessary correlation between the otherworldly body and the spiritual grade of the individual soul. Rather than transmigrating into another body, the soul creates its very own body that becomes an objective image of her intentions and deeds in the previous life. That is the reason why the lesser souls will be resurrected as animals while the noble ones will simply join in the life of Intellect with no bodies at all. Thus, the hierarchy of resurrected souls in the

next world corresponds to the hierarchy of souls in this world. There is a subtle problem here concerning the nature of imagination and the “mirror-like” nature of the soul in terms of eschatology. Mulla Sadra’s use of mirror imagery with respect to other-worldly bodies is his response to Suhrawardi on the same issue and draws on the endeavours of Ibn’Arabi and his commentator Dawoud al-Qaysari (d. 1350) to solve an earlier problem in Islamic philosophy (Rustom 2007).

6. Major Theological Issues

Islamic philosophy is rooted in the early endeavours of Mu’tazilite theologians who borrowed the instrument of Greek logic and terminology in order to formulate the doctrines of faith in a manner palatable for human reason. Of primary importance was proof to the existence and oneness of God, the nature and function of His Attributes, and the nature and mechanism of prophecy. Not only have different schools of theology offered divergent solutions to theological problems, but also theology has been in conflict with philosophy over several key issues. One of the novelties of Mulla Sadra’s work was the systematic effort to resolve long-held conflicts between philosophers and theologians. Moreover, unlike his philosophical predecessors, he did not leave any religious doctrine to mere faith and believed in the possibility of rational explanation for all. His proof for the doctrine of bodily resurrection is a good example of this positive attitude. On the whole, Mulla Sadra does not see a chasm between philosophy and theology; rather, his theology is both the continuation and the ultimate result of his philosophical doctrines.

Mulla Sadra dismissed all the previous proofs to the existence of God as resting on wrong assumptions, or at best insufficient. He even criticised Ibn Sina’s “proof of the righteous” (al–Asfar VI 13) because of its reliance on the concept rather than the reality of being. However, Mulla Sadra’s proof, which he calls by the same name, shares the a priori character of Ibn Sina’s proof. An a priori proof (burhan-i limmi) does not infer the existence of the Creator (cause) from the existence of any particular created thing (effect). For Mulla Sadra, the “proof of the righteous” is called by this name because it has the privilege of arguing for the existence of God through God Himself. Based on Mulla Sadra’s ontology, the reality of being is necessary, and it is of different grades. The delimited and imperfect grades do not exist in their own right, but only as relations to the most perfect or Absolute Being. Therefore, the Absolute Being or God must necessarily exist. Starting from the reality of being, this argument infers the existence of God from God Himself because “the real being and the Necessary Being apply to the same thing”, that is, God (al-Mabda’ wa’l-ma’ad 30).

As for the oneness of God (tawhid), that is, the first article of faith in Islam, Mulla Sadra further relies on his ontological views to argue against both the intrinsic and extrinsic plurality with respect to God. His argument is based on the transcendental inclusiveness of the Absolute Being. God as the Absolute Being is a simple reality in the sense of being without parts while including all things. As the most intense and the only independent being, God is inclusive of every form of existence while excluding only the imperfections and contingencies. Therefore, to assume another being next to God would be logically absurd. In Mulla Sadra, the theological doctrine of Divine Oneness

can be identified with the mystical-philosophical doctrine of the oneness of being that is the only way in which the oneness of God can be understood without wrongly imagining it as a numerical concept.

a. The Essence and the Attributes

The simplicity of the Absolute Being in the sense of being comprehensive of all is also the key to explaining God's Attributes in relation to each other and to the Essence (dhat). Though the Attributes must be infinite in number and scope, human beings only know of a limited number of them through the Qur'an. The nature of Divine Attributes has been a subject of controversies between different theological schools. They differ over the objectivity of the Attributes in the sense of independence from God's Essence. In al-Asfar and al-Mabda' wa'l-ma 'ad, Mulla Sadra has elaborated on several Attributes including Life, Knowledge, Will, Speech, Vision and Hearing. He tries to prove the reality of the Attributes in a way that would not defy the unity of God's Essence. He resolves this theological paradox of diversity in unity with regard to God's Essence by resorting to the simple reality of God's Being. In a similar way to the unity of the soul with the diverse psychic properties like knowledge and will, all the Attributes of God are not only unified with the Essence, but unified with each other. The corollary to this conclusion is that, in its ontological unity with the infinite and necessary Reality of God, each Attribute must be infinite and necessary. For example, God has necessary and infinite knowledge of all. According to Mulla Sadra, God knows the world through the knowledge of Himself and as his Essence includes all, he has knowledge of all without any limits. Nevertheless, the objects of divine knowledge exist at the level of Essence in a state of existential togetherness (wujud al-jam'i) with a higher grade of being than their existence as distinct essences in the created world. This is the way Mulla Sadra tried to resolve a long-held conflict between philosophy and theology regarding God's detailed knowledge of the world. In a similar fashion, Mulla Sadra redefines other Attributes of God in the context of transcendental philosophy with the hope of reconciling philosophy with theology.

b. Temporal Origin of the World

One of the earliest and harshest theological indictments of Islamic philosophy was carried out by the Ash'arite theologian, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazzali, (d. 1111) in his al-Tahafat al-falasifa (The Inconsistency of Philosophers). One of the most important faults he finds in philosophers such as Ibn Sina is the doctrine of the eternity of creation. According to this doctrine that was accepted by all Peripatetic philosophers the universe was created in eternity, which means that creation had no beginning in time. This doctrine has been criticised by theologians due to its conflict with the scriptural picture of creation, both in the Bible and the Qur'an.

Mulla Sadra takes a middle path between reason and revelation by resorting to his doctrine of substantial motion. According to Mulla Sadra, every particle of nature is in constant motion along their timeline which he regards as the fourth dimension of the bodily substance. Motion is not an accidental property given to nature over and above its substance; rather, it is essential to it and caused at the same 'time' with the creation of the bodily substance. Motion is by definition temporal, and substantial motion is the

renewal of every particle of nature in time. Thus, Mulla Sadra concludes that every particle of nature is being recreated at every moment, which is the meaning of temporal origination. The world as a whole is nothing more than its parts, so the origination of the whole world in time is an absurd question.

c. Bodily Resurrection

Bodily resurrection is an article of Islamic faith that is regarded by theologians as a requisite for the fulfilment of the scriptural promises and threats regarding reward and punishment in the next world. As a theological issue, bodily resurrection has caused serious conflicts between philosophy and theology particularly following Ghazzali's criticism of Ibn Sina on this issue. According to Ibn Sina, bodily resurrection is a matter of faith that Muslims must believe in, but from a logical point of view, it is impossible.

Mulla Sadra follows Ghazzali in holding that scepticism over bodily resurrection is not acceptable from either the religious or logical point of view (al-Mazahir al-ilahiyya 125). However, he reinterprets bodily resurrection in terms of the imaginative creation of the otherworldly body by the soul. Though immaterial, the imaginal body is possessed of the three dimensions of the physical body that make it subject to a variety of feelings similar to our dream-world experiences. This will especially serve the purpose of punishment for the imperfect souls who spoiled the prospect of an intellectual/heavenly life through their carnal obsessions in the previous world. Some souls may be pardoned after serving their time in Hell by God's Grace and the intermission of angels and nobler souls. As for the others, they will stay in Hell with their imaginal bodies forever. Despite his efforts, Mulla Sadra's picture of resurrection is not in complete conformity with that of theology. Especially, his intellectual Paradise is not different to that of the classical philosophers. Great souls are not satisfied with carnal pleasures even in this world, so their reward in the next world cannot be a carnal one.

d. Prophethood, Imamate, and Sainthood

Influenced by Ibn 'Arabi's doctrine of "the Perfect Human" and its incorporation into Shi'i imamate by Sayyid Haydar Amuli (d. 1385), Mulla Sadra explains prophethood, imamate, and sainthood as related aspects of the same reality. Prophets, Imams, and Saints are instances of the category of the Perfect Human (al-insan al-kamil) whose soul is inclusive of the three levels of creation, that is, the intellectual, the imaginal, and the sensory worlds. Mulla Sadra, regards prophethood as "exoteric guidance" (al-Shawahid al-rububiyya 492) which is necessary for the average people. Intellectual truths that are revealed to prophets through the unification of their intellect with the Angel of revelation, identical to the Active Intellect of philosophy, descend to the level of imagination and sense perception in order to be communicated to the people.

The esoteric side of prophecy is not only the innermost spiritual meaning of it, but also the purpose of creation. Although Muslims believe that Muhammad was the last prophet of God, according to Mulla Sadra, after the death of Muhammad, revelation continued in the form of inspiration that endows the Imam and Saint with the same infallibility as the Prophet. Thus, the content of the divine communication is the same in all three, but the form is slightly different. Prophets have a clearer vision of the Angel of revelation in

comparison to the Imams and Saints (al-Shawahid al-rububiyya 480).

7. Commentaries on the Qur'an and Tradition

In many cases philosophers have resorted to the Qur'an in order to reinforce their philosophical arguments. On the other hand, there is a long tradition of Qur'anic exegesis ranging from technical linguistic analysis to rational and esoteric hermeneutics (ta'wīl) that comprises a sophisticated and independent discipline. Mulla Sadra is a special case as a philosopher who has dedicated independent treatises to Qur'anic commentaries. Moreover, there is a mutual reinforcement between his philosophy and his reading of the Qur'an in the sense that not only his approach to the Qur'an is philosophical, but also his philosophy has a Qur'anic base (Rustom 2012). Mulla Sadra does not see any conflicts between the teachings of the Qur'an and his philosophical system. Apart from several commentaries on chapters and verses from the Qur'an, Mulla Sadra also wrote about the theoretical and practical criteria of exegesis. His major theoretical work is Mafatih al-ghayb (Keys to the Invisible).

As for Mulla Sadra's work on the tradition (hadith), his monumental commentary on al-Usul al-kafi by Kulayni is the most important. Kulayni's work is the first Shi'i collection of Hadith and focuses on theology and jurisprudence. It has served as a textbook at the religious seminaries around the Shi'i world for centuries, and Mulla Sadra's commentary on this work has secured him a good place among the experts in Hadith scholarship.

8. Legacy

Mulla Sadra's influence on his immediate students, including his sons-in-law, Fayz Kashani and Lahiji, owed more to the mystical aspect of his works. As for his philosophical doctrines, he was only followed by the less famous among his students such as Husayn Tunikabuni (d.1693). Especially, in the late Safavid period due to the intellectually suppressive atmosphere created by influential clerics, most prominently Muhammad Baqir Majlisi (d. 1198), philosophical and particularly mystical thoughts were antagonized by the ruling system and the clerics alike.

Nevertheless, the legacy of the philosopher was kept alive until, in the Qajar period (c. 1785-1925), a more welcoming attitude facilitated the revival of his works in the hands of his followers who worked as Sadrian scholars. In addition to editing and expounding the latter's works, as teachers they also initiated a chain of scholars that has continued until today. Among contemporary scholars and Sadrian philosophers, Muhammad Husayn Tabataba'i (d. 1981) is one of the most widely read. His books, which are based on Mulla Sadra's philosophy with some modifications, are still being taught as compendiums of Islamic philosophy at the departments of philosophy in Iran. Mulla Sadra studies particularly flourished after the Islamic Revolution of 1979. Since then, he has been widely taught both at the religious seminaries and universities with governmental funds supporting the foundation of institutes and international conferences. Among these, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, established in 1994 in Tehran, and the World Congress on Mulla Sadra in 1999 are the best examples.

After Mulla Sadra's death, India was the first place outside Iran to show his influence. A remarkable number of expositions and commentaries have been written on one of his marginal works called Commentary on Sharh al-Hidayah in India where it has been taught as a course book of Islamic philosophy for several centuries. Later, the Shi'i seminaries of Iraq in the city of Najaf and some influential thinkers in Pakistan also welcomed Mulla Sadra's philosophy.

Mulla Sadra was introduced into the West at the end of the nineteenth century by the German orientalist, Max Horten (d. 1945) with an emphasis on the mystical aspect of the philosopher's work. Later during 1960's and 70's, the collaboration of the French scholar Henry Corbin (d. 1978) with Toshihiko Izutsu (d.1986) from Japan and Seyyed Hossein Nasr (b. 1933) from Iran, led to a full-fledged introduction of Mulla Sadra into Western academia as part of a wider project of reviving "perennial wisdom". Following their work, Mulla Sadra has been translated, taught, and discussed in academic journals and circles both in Europe and North America. The contemporary generation of Mulla Sadra scholars, though approaching Mulla Sadra from different points of view, are illuminating various aspects of the philosopher's work.

9. References and Further Reading

a. Primary Philosophical Works

Mulla Sadra, Risala-yi si asl. Seyyed Hossein Nasr (ed.). (Tehran: Mulla Sadra Research Institute, 1381AH solar).

Mulla Sadra, al-Hikmat al-muta'aliya fi asfar al-aqliya al-arba'a. 5. Muhammad Reza Muzaffar (ed.). 9 vols. (Beirut: Dar al-ihya ' al-turath al-Arabi, 1999).

Mulla Sadra, al-Hikmat al-'Arshiyya. Ghulam Ahani (ed.). (Isfahan: Isfahan University press, 1340 AH solar).

Mulla Sadra, Sharh al-Hidaya.Ahmad Shirazi (ed.). (Facsimile repr. Qom: Intishsrat-i Bidar. 1313 AH solar).

Mulla Sadra, al-Mabda' wa'l-ma'ad. Ahmad Hosseini Ardakani (ed.). (Tehran: Sitad-i Inqilab-i Farhangi, Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1983).

Mulla Sadra, Tafsir al-Qur'an al-karim. M. Khajavi (ed.). 7 vols. (Qom: Intisharat-i Bidar, 1988).

Mulla Sadra, al-Mazahir al-ilahiyya. 3. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.). (Qom: Office of Islamic Propagation of the Seminary of Qom, 1387 AH solar).

Mulla Sadra, al-Shawahid al-rububiyya. Javad Mosleh (trans.). (Tehran: Soroush Press, 2006).

Mulla Sadra, Majmu'a-yi rasa'il-i falsafi-yi Sadr al-muta'allihin. Hamid Naji Isfahani (ed.). (Tehran: Hikmat, 1385AH solar).

Mulla Sadra, al-Masha'ir.Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.). (Qom: Office of Islamic Propagation of the Seminary of Qom, 1386 AH solar).

Mulla Sadra, Mafatih al-ghayb. Muhammad Khawjavi (ed.). (Beirut: Mu 'assasat al-Tarikh al-Arabi, 2002 rpt).

Mulla Sadra, Sharh-i Usul al-Kafi. Muhammad Khawjavi (ed.). 4 vols. (Tehran: Pizhuhishgah-i Ulūm-i Insani va Mutala'at-i Farhangi, 2004).

b. English Translation of Primary Literature

Mahdi Dasht Bozorgi and Fazel Asadi Amjad, Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Sciences of Perfection (London: ICAS Press, 2010).
William Chittick, The Elixir of the Gnostics (Provo: Brigham Young University Press, 2003).
Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010).
T. Kirmani, The Manner of the Creation of Actions (Tehran: SIPRIn, 2004).
J. Lameer, Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 2005).
Parviz Morewedge, The Metaphysics of Mulla Sadra: The Book of Metaphysical Prehensions (New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992).
James Morris, The Wisdom of the Throne (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).
Seyyed Hossein Nasr and Ibrahim Kalin, Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra (Provo: Brigham Young Press, 2013).
Latimah Peerwani, On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur ‘an (London: ICAS Press, 2004).
Colin Turner, Challenging Islamic Fundamentalism: The Three Principles of Mulla Sadra (London: Routledge, 2011).
c. Secondary Books in European Languages
Alparslan Açikgenç, Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).
Reza Akbarian, The Fundamentals of Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy (London: Xlibris, 2009).
Reza Akbarian, Islamic Philosophy: Mulla Sadra and the Quest of “Being” (London: Xlibris, 2009).
Cécile Bonmariage, Le Réel et les réalités: Mulla Sadra Shirazi et la structure de la réalité (Paris: Vrin, 2008).
Maria Massi Dakake,”Hierarchies of Knowing in Mulla Sadra’s Commentary on Usul al-Kafi.” Journal of Islamic Philosophy 6 (2010).
Mahdi Dehbashi, Transubstantial Motion and the Natural World (London: ICAS Press, 2010).
Max Horten, Das philosophische System von Schirázi (Strasbourg: Trübner, 1913).
Christian Jambet, The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra. Jeff Fort (trans.). (New York: Zone Books, 2006).
Christian Jambet, Mort et résurrection en islam: L’audelàselon Mulla Sadra (Paris: Albin Michel, 2008).
Christian Jambet, Se rendre immortel (Saint Clémentde Rivière: Fata Morgana, 2002).
Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010).
Muhammad Kamal. From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger (London: ICAS Press, 2010).
Muhammad Kamal, Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy (Aldershot: Ashgate, 2006).

Sayeh Meisami, Mulla Sadra (Oxford: Oneworld, 2013).
Mahmoud Khatami, From a Sadrean POint of View: Toward an Ontetic Elimination of the Subjectivistic Self (London: London Academy of Iranian Studies, 2004).
Megawati Moris, Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (KualaLumpur: ISTAC, 2003).
Zailan Moris, Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmahal'Arshiyyah (London: RoutledgeCurzon, 2002).
Seyyed Hossein Nasr, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy. 2nd ed. (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997).
Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975).
Sajjad Rizvi, Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2007).
Sajjad Rizvi, Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being (London: Routledge, 2009).
Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, Imagination, in Mulla Sadra Shirazi's Commentary on the Hadith of Awakening," Islam & Science, vol 5 (summer 2007) No 1.
Mohammed Rustom, The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 2012).
Mahdi Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Albany: State University of New York Press, 1992).

Author Information
Sayeh Meisami
Email: smeisami1@udayton.edu
University of Dayton

An encyclopedia of philosophy articles written by professional philosophers.
© Copyright Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors | ISSN 2161-0002

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Lataif-e-Sitta

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
AbdalAl-Insān
al-KāmilBaqaaDervishDhawqFakirFanaHalHaqiqaIhsanIrfanIshqKaramatKashfLataifMa
nzilMa'rifaMaqamMuridMurshidNafsNūrQalandarQayyumQutbSilsilaSufi cosmologySufi
metaphysicsSufi philosophySufi poetrySufi psychologySalikTazkiahWaliYaqeen
Practices
AnasheedDhikrHaḍraMuraqabahQawwaliSamaWhirlingZiyarat
Sufi orders
AkbariAliansAzeemiaBa
'AlawiBadawiBayramiBektashiBurhaniChishtiDarqawiGalibiHaqqaniHurufiIdrisiInayatiIss
awiyyaJelvetiJerrahiKhalwatiKubrawiMadariMahdaviMaizbhandariMalamatiMevleviMour
idiNi'matullāhīNaqshbandiNoorbakshiNuqtaviQadiriQalandariRahmaniRifaʿiSafaviSadiyy
aSalihiyyaSenusiShadhiliSuhrawardiSülaymaniyeShattariTijaniUwaisiZahabiyaZahediZi
kri
List of sufis
Notable earlyNotable modernSingers
Topics in Sufism
TawhidShariaTariqaHaqiqaMa'rifaArtHistorySufi musicPersecutionZiyarat
Islam portal
vte
The Laṭāʾif (Arabic: اللطائف) are special organs of perception and psycho-physiological functioning in Sufi spirituality. Depending on context, the laṭāʾif (plural) are also understood to be the experiential qualities or forms of those perceptions and functions.[1]

The Arabic word laṭīfa (singular) means “subtlety” and the phrase laṭā’if-e-sitta means “six subtleties” (although the number of laṭāʾif can differ depending on the specific Sufi tradition).

The laṭāʾif are viewed as components of Man's spiritual “Organ of Evolution”,[2] known as Qalb (Heart) (See "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)").

The integration of the laṭāʾif into Qalb is considered by some Sufi orders -- especially the Naqshbandi -- to be a central part of the comprehensive spiritual development that produces the Sufi ideal of a Complete Human Being (Al-Insān al-Kāmil).

Different understandings of the laṭāʾif
Not all Sufi orders teach about the laṭā’if. Of those which do, descriptions and understandings can differ depending on the specific Sufi lineage and exponent representing it.

In addition, individual Sufi teachers (see Sheikh (Sufism)) sometimes understand aspects of laṭā’if theory and practice according to how the laṭāʾif have been uniquely

revealed to them.[3]

In general, there are at least three major historical understandings of the laṭāʾif:

(13th century) The Kubrāwī order, exemplified by Ala ud-Daula Simnani (1261–1336), views the laṭāʾif as potential psychospiritual organs/capacities that can be realized as progressive stages in those undergoing spiritual development;
(17th century) The Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order, exemplified by Ahmad Sirhindi (1564–1624), views the laṭāʾif as psychospiritual organs/capacities that are potential receptors of Divine energy[3] when activated in those undergoing spiritual development;
(20th century) The Punjab tradition within the Naqshbandi order, exemplified by Idries Shah (1924–1996), views the laṭāʾif as actual human psycho-physiological organs/capacities that are implicit in everyday life and made explicit in those undergoing spiritual development.
Kubrāwī laṭā'if (13th century)
According to the view of the Kubrawi Order there are seven laṭā'if. They are understood cosmologically as "descending" levels through which reality is created and structured.[4][5]

In the process of spiritual development, the Sufi student is understood to "ascend" back through these levels progressively (see ontological Arcs of Descent and Ascent in Sufism).

The attainment of each level is associated with the activation/realization of a corresponding spiritual organ/capacity, interpreted symbolically through Islamic cosmology and the prophets and messengers in Islam.[6]

In ascending order they are:

Qalab (associated with an experience of the color gray) represents the acquisition of a new organ, an embryonic subtle body. It is understood symbolically as "the Adam of one's being", since Adam was the first human being.
Nafs (color blue) is an organ that corresponds to the animal soul and is a testing ground for struggle with desires and passions. It is understood symbolically as "the Noah of one's being", since Noah faced the same situation in dealing with the hostility of his people.
Qalb (color red) is the organ that will develop to become the True Ego, the real personal individuality. It is understood symbolically as "the Abraham of one's being", since the prophet Abraham historically represents the establishment of real religion.
Sirr (color white) is an organ of superconsciousness. It is understood symbolically as "the Moses of one's being", since the prophet Moses participated in spiritual communication with God through this consciousness.
Ruḥ (color yellow) is an organ through which an individual becomes capable of acting as vice-regent of God. It is understood symbolically as "the David of one's being", since the prophet David fulfilled that role.

Khafī (color black) is the subtle organ that receives spiritual inspiration. It is understood symbolically as “the Jesus of one’s being’, since the prophet Jesus was characteristic of such inspiration.
Ḥaqq (color green) is the subtle organ that is the final achievement of spiritual development: the True Ego. It is understood symbolically as “the Muḥammad of one’s being”, since Muḥammad was the final prophet.
Naqshbandi laṭāʾif (Mujaddidīyya) (17th century)
According to the view of the Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order there are five laṭāʾif.[7] The reception of each laṭīfa’s “spiritual energy” from its corresponding cosmic realm is interpreted symbolically through the prophets and messengers in Islam, similar to the interpretation of the Kubrawi order:

Qalb (color yellow; located below left breast) (Adam)
Ruḥ (color red; located below right breast) (Abraham/Noah)
Sirr (color white; located above left breast) (Moses)
Khafi (color black; located above right breast) (Jesus)
Ikhfa (color green; located at sternum) (Muḥammad)
In this understanding, the laṭāʾif all have their physical association in the chest and so are said to be “of the Heart” (Qalb, the potential human “Organ of Evolution” -- see "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (Laṭīfa)").

Naqshbandi laṭāʾif (Punjab tradition) (20th century)
According to the Punjab tradition within the Naqshbandi order, which emphasizes modern-day psychological aspects of Sufism,[8] there are five laṭāʾif:[9]

Qalb (color yellow; experienced in left side of the body)
Ruḥ (color red; experienced in right side of the body)
Sirr (color white; experienced in solar plexus)
Khafi (color black; experienced in forehead)
Ikhfa (color green; experienced in center of chest)
Comparison of understandings of the laṭāʾif

Laṭīfa	Sufi Tradition	Color Association	Physical Association	Note
Qalb	Kubrawi (1)	Red	(?)	Kubrawi:[4]
Qalb	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (1)	Yellow	below left breast	Mujaddidiyya:[10]
Qalb	Naqshbandi (Awaisi) (1)	Red	below left breast	Awaisi:[11]
Qalb	Naqshbandi (Punjab) (1)	Yellow	left side of body	Punjab:[9]
Qalb	Chishti (1)	Red	left breast	[citation needed]
Qalb	Inayati (1)	Red	left breast	Inayati:[12]
Qalb	Khwajagan (1)	Red	left breast	Khwajagan:[13]
Qalb	Burhaniyya (1)	Yellow	below left breast	Burhaniyya:[14]
Ruḥ	Kubrawi (2)	Yellow	(?)	
Ruḥ	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (2)	Red	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Awaisi) (2)	Yellow	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Punjab) (2)	Red	right side of body	
Ruḥ	Chishti (2)	Green	center of chest	
Ruḥ	Inayati (2)	White	right breast	

Ruḥ	Khwajagan (2)	Yellow	right breast
Ruḥ	Burhaniyya (2)	Red	below right breast
Sirr	Kubrawi (3)	White	(?)
Sirr	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (3)	White	above left breast
Sirr	Naqshbandi (Awaisi) (3)	Blue	above left breast
Sirr	Naqshbandi (Punjab) (3)	White	solar plexus
Sirr	Chishti (3)	White	right breast
Sirr	Inayati (3)	Green	center of chest
Sirr	Khwajagan (3)	White	left breast
Sirr	Burhaniyya (3)	Green	center of chest
Khafi	Kubrawi (4)	Black/Green	(?)
Khafi	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (4)	Black	above right breast
Khafi	Naqshbandi (Awaisi) (4)	White	above right breast
Khafi	Naqshbandi (Punjab) (4)	Black	forehead
Khafi	Chishti (4)	Indigo	forehead
Khafi	Inayati (4)	Indigo	forehead
Khafi	Khwajagan (4)	Green	right breast
Khafi	Burhaniyya (4)	White	forehead
Ikhfa	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (5)	Green	sternum
Ikhfa	Naqshbandi (Awaisi) (5)	Green	sternum
Ikhfa	Naqshbandi (Punjab) (5)	Green	center of chest
Ikhfa	Chisti (5)	Black	top of head
Ikhfa	Inayati (5)	Black	top of head
Ikhfa	Khwajagan (5)	White	center of chest
Ikhfa	Burhaniyya (5)	Black	top of head
Nafs	Kubrawi (5)	Blue	(?) see "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Laṭīfa"
Nafs	Chishti (6)	Yellow	below navel "
Nafs	Inayati (6)	Yellow	below navel "
Nafs	Khwajagan (6)	Blue	forehead "
Nafs	Naqshbandi (Awaisi) (6)	colorless	forehead "
Qalab	Kubrawi (6)	Gray	(?) see "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar"
Qalab	Chishti (7)	Gray	floor of pelvis "
Qalab	Naqshbandi (Awaisi) (7)	colorless	entire body "
Haqq	Kubrawi (7)	Green	(?)
Ana	(?)	White	center of chest also known as "Ana'iya" [15]
Ana	Junaidiyya [citation needed]	colorless	forehead [16]

Spiritual development and the laṭāʾif

For Sufi traditions that teach the laṭāʾif, spiritual development is undertaken on two dimensions:

refinement of the egoic, psycho-physiological "self", known as "Nafs"[17]
activation (realization/opening/awakening/energizing/illumination (tajalli)) of the laṭāʾif.
The egoic Self is said to proceed through seven stages of development, the primitive stages of which distort or "veil" (see Hijab (Sufism)) full realization of the laṭā'if. In most Sufi traditions, accordingly, a general, progressive refinement of the Nafs precedes any explicit activation of the laṭā'if.

In the Naqshbandi tradition, however, it is the reverse: the activation of specific laṭāʾif is used to facilitate the progressive refinement of the Nafs. This is why the Naqshbandi teaching method is known as "where others end, there marks our beginning" ("indiraj al-nihayat fi'l-bidayat").[18]

See also: "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Nafs (Laṭīfa)".

Activation of the laṭāʾif
Just as interpretations of the laṭāʾif vary depending on different Sufi traditions and teachers, so do methods of their activation.

The process of activating each laṭīfa consists of various methods, singly or in combination, such as:

Dhikr ("remembrance"): recitation of a Quranic phrase accompanied by postures, breathing, and movement[19]
Muraqabah ("watching"): persistent awareness directed to the part of the body associated with the laṭīfa[20]
Tawajjuh ("attention"): intentional transmission of the laṭīfa directly from teacher to student.[21]
Kubrawi
In the Kubrawi tradition, Sufi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336) describes a dhikr type practice that involved certain postures, the rotation of attention and breath to different parts of the physical body, and the recitation of a Quranic credal formula.[22][23]

Khwajagan
In the Khwajagan tradition, Rif'at Bey describes a practice in which the name of Allah is imagined "written in letters of light" at the physical location associated with a laṭīfa and repeated silently until the color associated with it is seen surrounding the letters.[13]

Naqshbandi (Mujaddidīyya)
In the Mujaddidīyya tradition, the laṭāʾif are opened through practice one-by-one in "ascending" order, beginning with Qalb. Viewed as a progressive activation, each laṭīfa (or progressive combination of laṭāʾif) is considered to be a level of spiritual realization.

The method of opening each laṭīfa typically begins with a direct transmission of Barakah (spiritual Presence) by teacher to student, and can also include physical touch (except for women) and the disclosure of a specific one of the Divine Names of God in Islam.

The student then continues the practice by silent dhikr of the Name, concentrating attention on the laṭīfa's location; sometimes a visualization of the Name, the corresponding prophet, or the teacher is also added.[24]

Naqshbandi (Awaisi)
In the Awaisi tradition,[25] the laṭāʾif are illuminated through a dhikr cycle that begins

with Qalb and continues with the other six laṭāʾif in order. The student inhales vigorously into the Qalb(Heart) with a silent, attentive “Allah” and exhales out to the specific laṭīfa with a silent, attentive “Hu”.

(See also: corresponding video in "External Links").

Naqshbandi (Punjab)
In the Punjab tradition, Idries Shah describes a type of muraqabah in which the student concentrates awareness on the part of the body that is associated with a laṭīfa.[26]

Direct experiences of the laṭāʾif
With rare exceptions, direct and explicit experiences of the laṭāʾif only arise in human beings who have undergone a spiritual evolution. These experiences can be of several different types, singly or in combination, among them:

“Visual” experiences
“Tactile” experiences
Kubrawi
In Persian Sufi Illuminationism (see: Najm al-Din Kubra), all creation is a successive outflow from the original Supreme Light of Lights (Nur al-Anwar) (see: Nūr (Islam)). The cosmology of this tradition is a kind of Emanationism in which immaterial Light descends from the Light of Lights in ever-diminishing intensity. In other words, Creation at all levels of its existence—including that of the laṭāʾif—is made up of varying degrees of Light.

Accordingly, the experiences of the laṭāʾif are both an external “visual” experience of photisms (“acts of light”) and a tactile inner sensation, as described by Henry Corbin.[27]

Khwajagan
The laṭāʾif are experienced primarily as colors seen surrounding the name of Allah at the physical location associated with each laṭīfa, as described by Rifa‘t Bey.[13]

Naqshbandi (Punjab)
Direct and explicit realizations of the laṭāʾif are experienced primarily as differentiated, localized forms of an overall tactile spiritual Presence (“Ḥuḍur”[28]) in the body.[29]

Indirect experiences of the laṭāʾif
Beyond direct and explicit experiences of the laṭāʾif, Sufi traditions can differ in their understanding of how the laṭāʾif affect human experience indirectly and implicitly.

Kubrawi
In traditions similar to the Kubrawi, for example, the laṭāʾif are only activated after the Nafs has been refined by other means.

As a result, the experiences of the laṭāʾif are viewed as higher spiritual capacities and

virtues that are unrelated to the conventional experiences and capacities of the lower egoic Self (Nafs).

Naqshbandi
In traditions similar to the Naqshbandi, however, the process of activating the laṭāʾif is understood to itself contribute to the refinement of the Nafs. This refinement is experienced both as a reduction in specific vices and an increase in corresponding virtues.

Such changes in the egoic Self can therefore be understood as indirect, secondary effects of the (partially or wholly) activated laṭāʾif.

The activation of the Ruḥ laṭīfa, for example, is often connected with overcoming personal weakness and anger and replacing it with healthy strength and assertiveness.

Naqshbandi (Punjab)
Finally, traditions similar to the Naqshbandi (Punjab) understand the laṭāʾif to be spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human perception and functioning.

As such, they are thought to be activated and operating implicitly at all times and appear indirectly through the corresponding experiences that they pattern on the conventional mental/emotional/somatic level of the egoic Self.

Naqshbandi influenced [30] spiritual teacher Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) understands some of these laṭāʾif and psycho-physiological correspondences as follows:[31]

Qalb (Enjoyment)
Ruḥ (Vitality)
Sirr (Confidence)
Khafi (Stillness)
Ikhfa (Sensitivity)
(See also: corresponding video in "External Links").

Disambiguation of the laṭāʾif
Even among traditions that recognize the laṭāʾif, Sufi teachings often include other features or terminology that have ambiguous relationships to the laṭāʾif.

In addition, there is perennial potential for ambiguity in discussing the laṭāʾif (both in primary sources and in their English translation) arising from the way that words in Arabic can have different meanings in different contexts.[32]

Arabic, Quranic, or Sufi meaning of laṭāʾif
The word laṭāʾif is the plural of the transliterated Arabic word laṭīfa, from the tripartite verb la-ṭa-fa, which means “to be subtle”.[33]

It assumed a spiritual meaning in the Qur’an where Al-Laṭīf is one of the 99 names of God in Islam, reflecting His subtle nature.[33][34]

And it was subsequently adopted by Sufism to refer to various aspects of reality that are not gross, material qualities of the physical world (see, for example, "Disambiguation: Ten, five, or six laṭāʾif").[35]

Transliteration or translation or interpretation of the laṭāʾif
English language authors use one or more of three methods when referring to specific laṭā’if:

a transliteration of the Arabic word associated with the laṭīfa
a translation of the word's general Arabic meaning
an interpretation of the corresponding experience that is the word's specific Sufi meaning.
Laleh Bahktiar[4] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“Subtle [Organs]”)
Qalabīya (“Mold”)
Nafsīya (“Soul”)
Qalbīya (“Heart”)
Sirrīya (“Secret”)
Ruḥīya (“Spirit”)
Khafīya (“Inspiration”)
Haqqīya (“Seal”)
Idries Shah also[36] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“[Five] Subtleties”)
Qalb (“Mind”)
Ruḥ (“Spirit”)
Sirr (“Consciousness”)
Khafi (“Intuition”)
Ikhfa (“Deep perception of Consciousness”)
Hameed Ali[37] uses a transliteration and an interpretation:

Laṭā’if
Qalb (“Joy”)
Ruḥ (“Strength”)
Sirr (“Will”)
Khafi (“Peace”)
Ikhfa (“Compassion”)
Ten, five, or six laṭāʾif
In the version of Sufi cosmology proposed by Ahmad Sirhindi (1564–1624),[38] God created the universe in three stages:

First came the “World of God's Command” (alam al-amr), which emerged instantly when God said, "Be!" The five subtle qualities (laṭāʾif) of God's Command were: Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa.
Then came the “World of God's Creation” (alam al-khalq), which emerged through a process of evolution. The five subtle qualities (laṭāʾif) which patterned that Creation were: Consciousness (Nafs), Air (Baad), Fire (Nar), Water (Ma), and Earth (Khak).
Finally, God created human beings, which combined the “World of God’s Command” with the “World of God's Creation”.
In this usage, then, there are ten laṭā’if in two categories:

five relating to the “World of God’s Command” and
five relating to the “World of God’s Creation”.
In contrast, in most Sufi usages outside this cosmological one (including most of this webpage), there are either:

five laṭāʾif (from the first category alone, the “World of God's Command”) or
six laṭāʾif (the five from the first category . . . plus Nafs from the second category, the “World of God’s Creation”) .
Inter-relationship of laṭāʾif
Most Sufi traditions arrange the individual laṭāʾif in some specific order.

For example, the laṭīfa Qalb is often given first priority because its activation is the student's first orientation to the related presence and importance of Qalb (Heart) -- Man's spiritual "Organ of Evolution".

In the Kubrawi tradition, the laṭāʾif are understood to reflect the hierarchy of successive historical prophets and messengers, beginning with Adam and culminating with Muhammad. The student's spiritual development is thought to unfold from an earlier, more limited revelation to a later, more complete one.

In the Naqshbanbdi (Mujaddidi) tradition, the realization of the laṭāʾif is sometimes understood to be not only progressive but also cumulative; each new laṭīfa's realization is a comprehensive combination of that laṭīfa and all previously realized laṭāʾif.

Finally, in those traditions that emphasize modern day psychological aspects of Sufism, the order of activation of the laṭāʾif is sometimes determined by the individual student's personal history. A student might, for example, have one or another laṭīfa that is less "veiled" than another, in which case it could be the first laṭīfa emphasized for activation.

Nafs (Egoic Self) or Nafs (laṭīfa)
The Nafs in Sufism is considered to be a person's egoic consciousness[39] or egoic, psycho-physiological "Self". It is the subtle (laṭīfa) quality of "God's Creation" that becomes individual and can undergo a spiritual development. This makes it unlike the five laṭā’if of "God's Command", which are transcendent, unchanging qualities.

Ruḥ (Spirit) or Ruḥ (laṭīfa)

The word "Ruḥ" is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

"Ruḥ", as one of the laṭāʾif described in the foregoing
"Ruh" (Spirit), as the Divine Spirit or “essence” in human beings, created by God from his own Spirit.[40]
Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)
The word “Qalb”, like “Ruḥ”, is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Qalb”, as one of the laṭāʾif described in the foregoing
"Qalb" (Heart), as the “Organ of Evolution” in human beings, the potential integration of Ruḥ (the Divine Spirit) and Nafs (the egoic Self).[41]
Sirr (Secret) or Sirr (laṭīfa)
The word "Sirr", like "Ruḥ" and "Qalb", is also used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Sirr”, as one of the laṭā’if described in the foregoing
“Sirr” (“Secret”), as a super-conscious state of Qalb (Heart) or Ruḥ (Spirit) experienced as unity with God.[42]
Laṭāʾif and the Jism Latif
The integration of the laṭāʾif into Qalb (Heart) is understood by Sufism to also represent the development of a corresponding subtle body known, in some traditions, as the "Jism Latif".[43]

Whereas Qalb (Heart) emphasizes the psycho-physiological functions of the laṭāʾif, the Jism Latif emphasizes their underlying spiritual substance and persistent spiritual Presence (“Ḥuḍur”[44]).

The Jism Latif is said to exist in one of ten forms, corresponding to the level of spiritual development an individual has undergone in life. As such, it is also the corresponding level at which a human being survives physical death.[45]

See also: "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar".

Qalab or Sultan al-Azkar
The laṭīfa named “Qalab” in the Kubrawi tradition is equivalent to the laṭīfa named “Sulṭan al-Azkar” (“King of Zikrs”[46]) in the Naqshbandi (Awaisi) tradition.[47] Traditions that recognize this laṭīfa consider its realization to be the realization of a subtle body. (See also "Disambiguation: Laṭāʾif and the Jism Latif").

Some (like the Kubrawi) consider Qalab to be a preliminary realization of the subtle body and therefore the first laṭīfa to be activated in spiritual practise. In this perspective, the realization of subsequent laṭāʾif is considered to be a refinement and differentiation of the subtle body.

Other traditions (like the Awaisi) consider Sultan al-Azkar to be a comprehensive

realization of the subtle body and therefore the final laṭīfa to be activated in practise.[48] In this perspective, the subtle body is considered to be a unification and integration of previously realized laṭāʾif [49].

Ḥal (State), Maqam (Station), or laṭīfa
In addition to the laṭāʾif, some[50][51] Sufi traditions also speak about two other categories of conscious experience that can arise during spiritual practice:

“Ḥal” (State), is a temporary altered state of consciousness arising from psychological or spiritual influences acting upon a student. They are considered to be gifts from God that arise in experience and disappear, usually immediately.
“Maqam” (Station or Stage), is one of seven permanent stages of a Sufi's spiritual development/embodiment/transformation achieved by his own effort.
There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to either of the categories Ḥal or Maqam.

Laṭāʾif and the number "Seven"
The number "seven" appears repeatedly in Islam and in Sufism, to reflect the relationships between entities within various categories.

In Islam, "seven" appears in the Quran, in the Hajj pilgrimage, and in the "Seven Heavens", among others. In Sufism, it appears in seven laṭāʾif, seven stages of Nafs development, and seven Maqamat.

In some cases this use of "seven" is understood literally . . . while in other cases it is understood to be a metaphor for an "infinite" or "complete" number of entities.[52]

Additionally, there is not always a consensus about correlating one category of seven things with another.

For example, Ala ud-Daula Simnani explicitly correlates the seven progressive laṭāʾif with the seven ontological levels of Islamic cosmology, whereas other Sufi orders, which recognize only five laṭāʾif, do not.

Divine Names or laṭāʾif
The Divine Names of God in Islam are understood by Sufism to refer (in the great majority of cases) to the relational action, functioning, or appearance of transcendental Divine Attributes/Qualities in immanent, manifest reality.[53]

The laṭāʾif, in contrast, while capable of being experienced indirectly through the somatic, emotional, and mental states they pattern in conventional experience, are primarily direct transcendental experiences of Divine Attributes themselves.[54]

There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to the Divine Names.

The laṭāʾif outside Sufism

In addition to Sufism itself, the laṭāʾif are also found in certain spiritual teachings whose founders have been influenced by Sufism.

The Fourth Way

The Fourth Way is an approach to human self-development introduced to Europe in the early 20th century by George Gurdjieff (1867-1949) and his student P.D. Ouspensky (1878-1947). Substantial parts of the teaching are thought to be derived from Naqshbandi Sufism.[55]

For example, there are said to be seven Centers (Fourth Way) within human beings that organise specific functions:

Five “lower” centers: the "Intellectual", "Emotional", "Moving", "Instinctive", and "Sexual", which are understood to operate explicitly in humans from birth.[56]
Two “higher” centers: the "Higher Emotional" and "Higher Intellectual", which are understood to operate implicitly in humans but which can become explicit in those who undergo a spiritual development.[57]
In this teaching, the qualities of the Higher Emotional Center (equivalent to Qalb (Heart) in Sufism) are known as “Positive Emotions” or “sacred impulses”.[58]

John G. Bennett (1897-1974), a contemporary student of both Ouspensky and Gurdjieff, researched the sources of Gurdjieff’s teaching and concluded that these Positive Emotions were in fact derived from the laṭāʾif of Sufism.[59]

Nevertheless, specific knowledge and realization of the Positive Emotions as laṭā’if are rarely emphasized in schools of the Fourth Way teaching today.

The Diamond Approach

The Diamond Approach is a spiritual teaching developed by Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) and Faisal Muqaddam (1946-) beginning in the 1970s. The history of the teaching was influenced both by Idries Shah and by Gurdjieff's Fourth Way.[60]

It confirms the Naqshbandi (Punjab) understanding of five fundamental laṭāʾif and then expands it to include dozens of similar human capacities for which the more general term “Essential Aspects” is adopted.[61]

Unlike the Gurdjieff/Ouspensky Fourth Way, the Diamond Approach uses various mental, emotive, and somatic methods for realizing the laṭāʾif, as a central part of its overall teaching and practice.[62]

(See also: corresponding video in "External Links").

History of the laṭāʾif

The spiritual experiences identified by Sufism as the laṭāʾif have their immediate historical antecedents in the Emanationism of Neoplatonism[63] (3rd century AD), which

is known to have influenced the subsequent development of Sufism (see: Platonism in Islamic philosophy). The Emanations of Neoplatonism, in turn, arose from the Theory of forms of Plato (4th century BC).

The general concept of spiritual “subtle centers” originated within Persian Sufism: Junayd of Baghdad (835–910), al-Hallaj (858–922),[64] and Shahab al-Din Abu Hafs Umar Suhrawardi (1145–1234).[65]

Kubrawi Sufi Najm al-Din Razi (1177–1256) proposed five “inner means of perception” (Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa) that parallel the five physical senses. It's unclear to commentators whether these inner senses were already understood as laṭāʾif at that time.[66]

The earliest systematic formulation of the laṭāʾif is thought to be that of Kubrawi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336),[6] who proposed seven laṭāʾif, relating them to the seven ontological levels of Sufi cosmology.[67]

From the 17th to 19th centuries, the Indian Mujaddidis, beginning with Ahmad Sirhindi (1564–1624), returned to a standardized interpretation of five experiential laṭāʾif and associated their locations with parts of the physical body.[68]

The Punjab tradition within the Naqshbandi in the late 19th and 20th centuries continued with five laṭā’if but identified the experience of their physical locations differently and viewed them as spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human consciousness.[69]

It is thought by some[70] that, just as with the nominal 99 Names of God in Islam and their underlying Divine Attributes,[71] the number of laṭāʾif and their potential realization by humanity might actually be unlimited.

See also
Al-Insān al-Kāmil
Arcs of Descent and Ascent
Dhikr
Emanationism
Illuminationism
Islamic cosmology
Muraqabah
Neoplatonism
Platonism in Islamic Philosophy
Qalb
Ruh
Subtle Body
Sufi cosmology
Tajalli
Tawajjuh

External links

Article: Marcia K. Hermansen: "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif)"; accessed February 15, 2025.

Book: Idries Shah: "The Sufis"; accessed February 15, 2025.

Book: Henry Corbin: "The Man of Light in Iranian Sufism"; accessed February 15, 2025.

Book: Jamal Elias: "The Throne Carrier of God"; accessed February 15, 2025.

Book: Najam al-Razi: "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return"; accessed February 15, 2025.

Book: Arthur Buehler: "Sufi Heirs of the Prophet"; accessed February 15, 2025.

Book: A. H. Almaas: "Essence"; accessed February 15, 2025.

Video: "Idries Shah — the Latifas" on YouTube; accessed December 8, 2023.

Video: "Pir Zia Sufi Subtle Centers Lataif" on YouTube; accessed December 29, 2023.

Video: "Awaisi Dhikr to Illuminate Lataif" on YouTube; accessed January 20, 2025.

Video: "Diamond Approach: How Music Evokes the Lataif" on YouTube; accessed May 28, 2025.

References

Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 143.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 342–343.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 110.

Bakhtiar, Laleh (1976), Sufi Expressions of the Mystical Quest, New York: Thames and Hudson, p. 97

Elias, Jamal J. (1995). "The Throne Carrier of God". State University of New York Press. pp. 82–83.

Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism (New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 124–125.)

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

Richard; Kinney, Jay (2006). Hidden Wisdom: A Guide to the Western Inner Traditions. Wheaton, IL/Chennai, India: Quest Books. p. 238

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 145, 334, 340.

Buehler, Arthur F. "Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh" University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

"Tareeqa e Zikr". Awaisiah. Retrieved 2025-01-21.

Inayat-Khan, Zia, Pir Zia: Sufi Subtle Centers Lataif; see "External link".

Bey, Rifʿat. Sufi Spiritual Techniques. Petersham, MA: J.G. Bennett Foundation, 2008.

name="https://www.almirajsuficentre.org.au/subtle_centres.php

Almaas, A. H. Keys to the Enneagram. Boulder, Colorado: Shambala, 2021, p. 88.

"Spiritual Awakening Part 7 - Latifa Ana!!!". YouTube. 18 January 2020.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445-446.

"The Inclusion of the End in The Beginning (Indiraj al-Nihayat fil Bidayat)". 12 June 2020.

Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 2410.

Subhan, John A. Sufism Its Saints and Shrines. Lucknow Publishing House, Lucknow, India, 1938, p. 88.
Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.
Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 74-75.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 126–127.
Owaisiah, Silsila Naqshbandia. "Method of Zikr in details | Silsila Naqshbandia Owaisiah". www.naqshbandiaowaisiah.org. Retrieved 2025-01-21.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 332.
Corbin, Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. Shambala Publications, 1978", pages 77-78.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, pages 2-3 and 130.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142.
Shah Waliullah of Delhi, "The Sacred Knowledge of the Higher Faculties of the Mind", Los Altos, California: ISHK Book Service, 1982, p. 38.
"The Meaning of Allah's Name Al-Latif: The Most Subtle".
Bakhtiar, Laleh Sufi Expressions of the Mystical Quest New York, New York: Thames and Hudson, 1976, p. 96.
"Subtle Centres of Consciousness (Lata'if)". 12 June 2020.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 430.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142–143.
Hermansen, Marcia K., Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation Chicago, Illinois: Loyola University Chicago, 1988, p. 7.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445.
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519.
Kamada, Shigeru (1983). "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Lataif Theories Vol. XIX". www.jstage.jst.go.jp. Society for Near Eastern Studies in Japan. pp. 25–26.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 521.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 447.

The phrase is also translated variously as "Leader of Remembrance", "Prime Recitation", and "King of Invocations". It can refer not only to the experience of a subtle body, but also to a specific dhikr practise that invokes that experience.
See: https://ghayb.com/2016/03/the-lataif-of-islam/
Asbury, Michael Seeing with the Heart. Dissertation, University of Erfurt, 2024, p. 241. https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00063963/asbury_eDiss.pdf
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 128-129.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 305–306.
Nasr, Seyyed Hossein Sufi Essays. Chicago, Illinois, New York: Kazi Publications, 1999, p. 74-77.
|"What Is Meant By 'Seven Heavens'?". Al-Islam.org. 10 December 2012.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 580-581.
Shah, Idries, Sufi Thought and Action. London, England: Octagon Press, 1993, p. 24.
Shah, Idries "The Way of the Sufi", London: Octagon Press, 1984, p. 40.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233-234.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.57-61.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233.
"Work on Oneself — Sacred Impulses: Theme Presentation ~1973-01-19". The J.G. Bennett Foundation. Retrieved 2025-01-21.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 133–139.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 222.
Elias, Jamal J., The Throne Carrier of God. State University of New York Press, 1995, p. 150.
Elias, Jamal J. (1995). The Throne Carrier of God. State University of New York Press. pp. 158-159.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 106.
Razi, Najm al-Din (1982). "Path Of God's Bondsmen from Origin to Return". Caravan Books. pp. 134–135.
Razi, Najm al-Din, Path Of God's Bondsmen from Origin to Return Caravan Books, 1982, p. 135.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 109.
Shah, Idries, "Idries Shah - the Latifas"; see "External link".
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 579.
Muqaddam, Faisal et al, Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah. San Francisco, California: Sufi Ruhaniat International, 2011, Editor's Preface.

vte
Sufism terminology
Portals:
icon Religion
Islam
icon Education
Psychology
Authority control databases Edit this at Wikidata
İslâm Ansiklopedisi
Categories: Sufi philosophySufi psychologySpiritual faculties
This page was last edited on 26 November 2025, at 08:24 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Lataif-e-Sitta

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
AbdalAl-Insān al-KāmilBaqaaDervishDhawqFakirFanaHalHaqiqaIhsanIrfanIshqKaramatKashfLataifManzilMa'rifaMaqamMuridMurshidNafsNūrQalandarQayyumQutbSilsilaSufi cosmologySufi metaphysicsSufi philosophySufi poetrySufi psychologySalikTazkiahWaliYaqeen
Practices
AnasheedDhikrHaḍraMuraqabahQawwaliSamaWhirlingZiyarat

Sufi orders
AkbariAliansAzeemiaBa
'AlawiBadawiBayramiBektashiBurhaniChishtiDarqawiGalibiHaqqaniHurufiIdrisiInayatiIss
awiyyaJelvetiJerrahiKhalwatiKubrawiMadariMahdaviMaizbhandariMalamatiMevleviMour
idiNi'matullāhīNaqshbandiNoorbakshiNuqtaviQadiriQalandariRahmaniRifaʿiSafaviSadiyy
aSalihiyyaSenusiShadhiliSuhrawardiSülaymaniyeShattariTijaniUwaisiZahabiyaZahediZi
kri
List of sufis
Notable earlyNotable modernSingers
Topics in Sufism
TawhidShariaTariqaHaqiqaMa'rifaArtHistorySufi musicPersecutionZiyarat
Islam portal
vte
The Laṭāʾif (Arabic: اللطائف) are special organs of perception and psycho-physiological functioning in Sufi spirituality. Depending on context, the laṭāʾif (plural) are also understood to be the experiential qualities or forms of those perceptions and functions.[1]

The Arabic word laṭīfa (singular) means “subtlety” and the phrase laṭā’if-e-sitta means “six subtleties” (although the number of laṭāʾif can differ depending on the specific Sufi tradition).

The laṭāʾif are viewed as components of Man's spiritual “Organ of Evolution”,[2] known as Qalb (Heart) (See "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)").

The integration of the laṭāʾif into Qalb is considered by some Sufi orders -- especially the Naqshbandi -- to be a central part of the comprehensive spiritual development that produces the Sufi ideal of a Complete Human Being (Al-Insān al-Kāmil).

Different understandings of the laṭāʾif
Not all Sufi orders teach about the laṭā’if. Of those which do, descriptions and understandings can differ depending on the specific Sufi lineage and exponent representing it.

In addition, individual Sufi teachers (see Sheikh (Sufism)) sometimes understand aspects of laṭā’if theory and practice according to how the laṭāʾif have been uniquely revealed to them.[3]

In general, there are at least three major historical understandings of the laṭāʾif:

(13th century) The Kubrāwī order, exemplified by Ala ud-Daula Simnani (1261–1336), views the laṭāʾif as potential psychospiritual organs/capacities that can be realized as progressive stages in those undergoing spiritual development;
(17th century) The Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order, exemplified by Ahmad Sirhindi (1564–1624), views the laṭāʾif as psychospiritual organs/capacities that are potential receptors of Divine energy[3] when activated in those undergoing spiritual

development;
(20th century) The Punjab tradition within the Naqshbandi order, exemplified by Idries Shah (1924–1996), views the laṭāʾif as actual human psycho-physiological organs/capacities that are implicit in everyday life and made explicit in those undergoing spiritual development.
Kubrāwī laṭā'if (13th century)
According to the view of the Kubrawi Order there are seven laṭā'if. They are understood cosmologically as "descending" levels through which reality is created and structured.[4][5]

In the process of spiritual development, the Sufi student is understood to "ascend" back through these levels progressively (see ontological Arcs of Descent and Ascent in Sufism).

The attainment of each level is associated with the activation/realization of a corresponding spiritual organ/capacity, interpreted symbolically through Islamic cosmology and the prophets and messengers in Islam.[6]

In ascending order they are:

Qalab (associated with an experience of the color gray) represents the acquisition of a new organ, an embryonic subtle body. It is understood symbolically as "the Adam of one's being", since Adam was the first human being.
Nafs (color blue) is an organ that corresponds to the animal soul and is a testing ground for struggle with desires and passions. It is understood symbolically as "the Noah of one's being", since Noah faced the same situation in dealing with the hostility of his people.
Qalb (color red) is the organ that will develop to become the True Ego, the real personal individuality. It is understood symbolically as "the Abraham of one's being", since the prophet Abraham historically represents the establishment of real religion.
Sirr (color white) is an organ of superconsciousness. It is understood symbolically as "the Moses of one's being", since the prophet Moses participated in spiritual communication with God through this consciousness.
Ruḥ (color yellow) is an organ through which an individual becomes capable of acting as vice-regent of God. It is understood symbolically as "the David of one's being", since the prophet David fulfilled that role.
Khafī (color black) is the subtle organ that receives spiritual inspiration. It is understood symbolically as "the Jesus of one's being', since the prophet Jesus was characteristic of such inspiration.
Ḥaqq (color green) is the subtle organ that is the final achievement of spiritual development: the True Ego. It is understood symbolically as "the Muḥammad of one's being", since Muḥammad was the final prophet.
Naqshbandi laṭāʾif (Mujaddidīyya) (17th century)
According to the view of the Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order there are five laṭāʾif.[7] The reception of each laṭīfa's "spiritual energy" from its corresponding cosmic realm is interpreted symbolically through the prophets and messengers in Islam, similar

to the interpretation of the Kubrawi order:

Qalb (color yellow; located below left breast) (Adam)
Ruḥ (color red; located below right breast) (Abraham/Noah)
Sirr (color white; located above left breast) (Moses)
Khafi (color black; located above right breast) (Jesus)
Ikhfa (color green; located at sternum) (Muḥammad)
In this understanding, the laṭāʾif all have their physical association in the chest and so are said to be “of the Heart” (Qalb, the potential human “Organ of Evolution” -- see "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (Laṭīfa)").

Naqshbandi laṭāʾif (Punjab tradition) (20th century)
According to the Punjab tradition within the Naqshbandi order, which emphasizes modern-day psychological aspects of Sufism,[8] there are five laṭāʾif:[9]

Qalb (color yellow; experienced in left side of the body)
Ruḥ (color red; experienced in right side of the body)
Sirr (color white; experienced in solar plexus)
Khafi (color black; experienced in forehead)
Ikhfa (color green; experienced in center of chest)
Comparison of understandings of the laṭāʾif

Laṭīfa	Sufi Tradition	Color Association	Physical Association	Note
Qalb	Kubrawi (1)	Red	(?)	Kubrawi:[4]
Qalb	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (1)	Yellow	below left breast	Mujaddidiyya:[10]
Qalb	Naqshbandi (Awaisi) (1)	Red	below left breast	Awaisi:[11]
Qalb	Naqshbandi (Punjab) (1)	Yellow	left side of body	Punjab:[9]
Qalb	Chishti (1)	Red	left breast	[citation needed]
Qalb	Inayati (1)	Red	left breast	Inayati:[12]
Qalb	Khwajagan (1)	Red	left breast	Khwajagan:[13]
Qalb	Burhaniyya (1)	Yellow	below left breast	Burhaniyya:[14]
Ruḥ	Kubrawi (2)	Yellow	(?)	
Ruḥ	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (2)	Red	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Awaisi) (2)	Yellow	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Punjab) (2)	Red	right side of body	
Ruḥ	Chishti (2)	Green	center of chest	
Ruḥ	Inayati (2)	White	right breast	
Ruḥ	Khwajagan (2)	Yellow	right breast	
Ruḥ	Burhaniyya (2)	Red	below right breast	
Sirr	Kubrawi (3)	White	(?)	
Sirr	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (3)	White	above left breast	
Sirr	Naqshbandi (Awaisi) (3)	Blue	above left breast	
Sirr	Naqshbandi (Punjab) (3)	White	solar plexus	
Sirr	Chishti (3)	White	right breast	
Sirr	Inayati (3)	Green	center of chest	
Sirr	Khwajagan (3)	White	left breast	
Sirr	Burhaniyya (3)	Green	center of chest	

Khafi	Kubrawi (4)	Black/Green	(?)	
Khafi	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (4)	Black	above right breast	
Khafi	Naqshbandi (Awaisi) (4)	White	above right breast	
Khafi	Naqshbandi (Punjab) (4)	Black	forehead	
Khafi	Chishti (4)	Indigo	forehead	
Khafi	Inayati (4)	Indigo	forehead	
Khafi	Khwajagan (4)	Green	right breast	
Khafi	Burhaniyya (4)	White	forehead	
Ikhfa	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (5)	Green	sternum	
Ikhfa	Naqshbandi (Awaisi) (5)	Green	sternum	
Ikhfa	Naqshbandi (Punjab) (5)	Green	center of chest	
Ikhfa	Chisti (5)	Black	top of head	
Ikhfa	Inayati (5)	Black	top of head	
Ikhfa	Khwajagan (5)	White	center of chest	
Ikhfa	Burhaniyya (5)	Black	top of head	
Nafs	Kubrawi (5)	Blue	(?)	see "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Laṭīfa"
Nafs	Chishti (6)	Yellow	below navel	"
Nafs	Inayati (6)	Yellow	below navel	"
Nafs	Khwajagan (6)	Blue	forehead	"
Nafs	Naqshbandi (Awaisi) (6)	colorless	forehead	"
Qalab	Kubrawi (6)	Gray	(?)	see "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar"
Qalab	Chishti (7)	Gray	floor of pelvis	"
Qalab	Naqshbandi (Awaisi) (7)	colorless	entire body	"
Haqq	Kubrawi (7)	Green	(?)	
Ana	(?)	White	center of chest	also known as "Ana'iya" [15]
Ana	Junaidiyya [citation needed]	colorless	forehead	[16]

Spiritual development and the laṭāʾif

For Sufi traditions that teach the laṭāʾif, spiritual development is undertaken on two dimensions:

refinement of the egoic, psycho-physiological "self", known as "Nafs"[17]
activation (realization/opening/awakening/energizing/illumination (tajalli)) of the laṭāʾif.
The egoic Self is said to proceed through seven stages of development, the primitive stages of which distort or "veil" (see Hijab (Sufism)) full realization of the laṭā'if. In most Sufi traditions, accordingly, a general, progressive refinement of the Nafs precedes any explicit activation of the laṭā'if.

In the Naqshbandi tradition, however, it is the reverse: the activation of specific laṭāʾif is used to facilitate the progressive refinement of the Nafs. This is why the Naqshbandi teaching method is known as "where others end, there marks our beginning" ("indiraj al-nihayat fi'l-bidayat").[18]

See also: "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Nafs (Laṭīfa)".

Activation of the laṭāʾif

Just as interpretations of the laṭāʾif vary depending on different Sufi traditions and

teachers, so do methods of their activation.

The process of activating each laṭīfa consists of various methods, singly or in combination, such as:

Dhikr (“remembrance"): recitation of a Quranic phrase accompanied by postures, breathing, and movement[19]
Muraqabah (“watching”): persistent awareness directed to the part of the body associated with the laṭīfa[20]
Tawajjuh (“attention”): intentional transmission of the laṭīfa directly from teacher to student.[21]
Kubrawi
In the Kubrawi tradition, Sufi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336) describes a dhikr type practice that involved certain postures, the rotation of attention and breath to different parts of the physical body, and the recitation of a Quranic credal formula.[22][23]

Khwajagan
In the Khwajagan tradition, Rif‘at Bey describes a practice in which the name of Allah is imagined “written in letters of light” at the physical location associated with a laṭīfa and repeated silently until the color associated with it is seen surrounding the letters.[13]

Naqshbandi (Mujaddidīyya)
In the Mujaddidīyya tradition, the laṭāʾif are opened through practice one-by-one in “ascending” order, beginning with Qalb. Viewed as a progressive activation, each laṭīfa (or progressive combination of laṭāʾif) is considered to be a level of spiritual realization.

The method of opening each laṭīfa typically begins with a direct transmission of Barakah (spiritual Presence) by teacher to student, and can also include physical touch (except for women) and the disclosure of a specific one of the Divine Names of God in Islam.

The student then continues the practice by silent dhikr of the Name, concentrating attention on the laṭīfa’s location; sometimes a visualization of the Name, the corresponding prophet, or the teacher is also added.[24]

Naqshbandi (Awaisi)
In the Awaisi tradition,[25] the laṭāʾif are illuminated through a dhikr cycle that begins with Qalb and continues with the other six laṭāʾif in order. The student inhales vigorously into the Qalb(Heart) with a silent, attentive “Allah” and exhales out to the specific laṭīfa with a silent, attentive “Hu”.

(See also: corresponding video in "External Links").

Naqshbandi (Punjab)
In the Punjab tradition, Idries Shah describes a type of muraqabah in which the student concentrates awareness on the part of the body that is associated with a laṭīfa.[26]

Direct experiences of the laṭāʾif
With rare exceptions, direct and explicit experiences of the laṭāʾif only arise in human beings who have undergone a spiritual evolution. These experiences can be of several different types, singly or in combination, among them:

“Visual” experiences
“Tactile” experiences
Kubrawi
In Persian Sufi Illuminationism (see: Najm al-Din Kubra), all creation is a successive outflow from the original Supreme Light of Lights (Nur al-Anwar) (see: Nūr (Islam)). The cosmology of this tradition is a kind of Emanationism in which immaterial Light descends from the Light of Lights in ever-diminishing intensity. In other words, Creation at all levels of its existence—including that of the laṭāʾif—is made up of varying degrees of Light.

Accordingly, the experiences of the laṭāʾif are both an external “visual” experience of photisms (“acts of light”) and a tactile inner sensation, as described by Henry Corbin.[27]

Khwajagan
The laṭāʾif are experienced primarily as colors seen surrounding the name of Allah at the physical location associated with each laṭīfa, as described by Rifa‘t Bey.[13]

Naqshbandi (Punjab)
Direct and explicit realizations of the laṭāʾif are experienced primarily as differentiated, localized forms of an overall tactile spiritual Presence (“Ḥuḍur”[28]) in the body.[29]

Indirect experiences of the laṭāʾif
Beyond direct and explicit experiences of the laṭāʾif, Sufi traditions can differ in their understanding of how the laṭāʾif affect human experience indirectly and implicitly.

Kubrawi
In traditions similar to the Kubrawi, for example, the laṭāʾif are only activated after the Nafs has been refined by other means.

As a result, the experiences of the laṭāʾif are viewed as higher spiritual capacities and virtues that are unrelated to the conventional experiences and capacities of the lower egoic Self (Nafs).

Naqshbandi
In traditions similar to the Naqshbandi, however, the process of activating the laṭāʾif is understood to itself contribute to the refinement of the Nafs. This refinement is experienced both as a reduction in specific vices and an increase in corresponding virtues.

Such changes in the egoic Self can therefore be understood as indirect, secondary

effects of the (partially or wholly) activated laṭāʾif.

The activation of the Ruḥ laṭīfa, for example, is often connected with overcoming personal weakness and anger and replacing it with healthy strength and assertiveness.

Naqshbandi (Punjab)
Finally, traditions similar to the Naqshbandi (Punjab) understand the laṭāʾif to be spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human perception and functioning.

As such, they are thought to be activated and operating implicitly at all times and appear indirectly through the corresponding experiences that they pattern on the conventional mental/emotional/somatic level of the egoic Self.

Naqshbandi influenced [30] spiritual teacher Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) understands some of these laṭāʾif and psycho-physiological correspondences as follows:[31]

Qalb (Enjoyment)
Ruḥ (Vitality)
Sirr (Confidence)
Khafi (Stillness)
Ikhfa (Sensitivity)
(See also: corresponding video in "External Links").

Disambiguation of the laṭāʾif
Even among traditions that recognize the laṭāʾif, Sufi teachings often include other features or terminology that have ambiguous relationships to the laṭāʾif.

In addition, there is perennial potential for ambiguity in discussing the laṭāʾif (both in primary sources and in their English translation) arising from the way that words in Arabic can have different meanings in different contexts.[32]

Arabic, Quranic, or Sufi meaning of laṭāʾif
The word laṭāʾif is the plural of the transliterated Arabic word laṭīfa, from the tripartite verb la-ṭa-fa, which means “to be subtle”.[33]

It assumed a spiritual meaning in the Qur’an where Al-Laṭīf is one of the 99 names of God in Islam, reflecting His subtle nature.[33][34]

And it was subsequently adopted by Sufism to refer to various aspects of reality that are not gross, material qualities of the physical world (see, for example, "Disambiguation: Ten, five, or six laṭāʾif").[35]

Transliteration or translation or interpretation of the laṭāʾif
English language authors use one or more of three methods when referring to specific

laṭā’if:

a transliteration of the Arabic word associated with the laṭīfa
a translation of the word's general Arabic meaning
an interpretation of the corresponding experience that is the word's specific Sufi meaning.
Laleh Bahktiar[4] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“Subtle [Organs]”)
Qalabīya (“Mold”)
Nafsīya (“Soul”)
Qalbīya (“Heart”)
Sirrīya (“Secret”)
Ruḥīya (“Spirit”)
Khafīya (“Inspiration”)
Haqqīya (“Seal”)
Idries Shah also[36] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“[Five] Subtleties”)
Qalb (“Mind”)
Ruḥ (“Spirit”)
Sirr (“Consciousness”)
Khafi (“Intuition”)
Ikhfa (“Deep perception of Consciousness”)
Hameed Ali[37] uses a transliteration and an interpretation:

Laṭā’if
Qalb (“Joy”)
Ruḥ (“Strength”)
Sirr (“Will”)
Khafi (“Peace”)
Ikhfa (“Compassion”)
Ten, five, or six laṭāʾif
In the version of Sufi cosmology proposed by Ahmad Sirhindi (1564–1624),[38] God created the universe in three stages:

First came the “World of God's Command” (alam al-amr), which emerged instantly when God said, "Be!" The five subtle qualities (laṭāʾif) of God's Command were: Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa.
Then came the “World of God's Creation” (alam al-khalq), which emerged through a process of evolution. The five subtle qualities (laṭāʾif) which patterned that Creation were: Consciousness (Nafs), Air (Baad), Fire (Nar), Water (Ma), and Earth (Khak).
Finally, God created human beings, which combined the “World of God’s Command” with the “World of God's Creation”.
In this usage, then, there are ten laṭā’if in two categories:

five relating to the “World of God’s Command” and
five relating to the “World of God’s Creation”.
In contrast, in most Sufi usages outside this cosmological one (including most of this webpage), there are either:

five laṭāʾif (from the first category alone, the “World of God's Command”) or
six laṭāʾif (the five from the first category . . . plus Nafs from the second category, the “World of God’s Creation”) .
Inter-relationship of laṭāʾif
Most Sufi traditions arrange the individual laṭāʾif in some specific order.

For example, the laṭīfa Qalb is often given first priority because its activation is the student's first orientation to the related presence and importance of Qalb (Heart) -- Man's spiritual "Organ of Evolution".

In the Kubrawi tradition, the laṭāʾif are understood to reflect the hierarchy of successive historical prophets and messengers, beginning with Adam and culminating with Muhammad. The student's spiritual development is thought to unfold from an earlier, more limited revelation to a later, more complete one.

In the Naqshbanbdi (Mujaddidi) tradition, the realization of the laṭāʾif is sometimes understood to be not only progressive but also cumulative; each new laṭīfa's realization is a comprehensive combination of that laṭīfa and all previously realized laṭāʾif.

Finally, in those traditions that emphasize modern day psychological aspects of Sufism, the order of activation of the laṭāʾif is sometimes determined by the individual student's personal history. A student might, for example, have one or another laṭīfa that is less "veiled" than another, in which case it could be the first laṭīfa emphasized for activation.

Nafs (Egoic Self) or Nafs (laṭīfa)
The Nafs in Sufism is considered to be a person's egoic consciousness[39] or egoic, psycho-physiological "Self". It is the subtle (laṭīfa) quality of "God's Creation" that becomes individual and can undergo a spiritual development. This makes it unlike the five laṭā’if of "God's Command", which are transcendent, unchanging qualities.

Ruḥ (Spirit) or Ruḥ (laṭīfa)
The word "Ruḥ" is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

"Ruḥ", as one of the laṭā’if described in the foregoing
"Ruh" (Spirit), as the Divine Spirit or “essence” in human beings, created by God from his own Spirit.[40]
Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)
The word “Qalb”, like “Ruḥ”, is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Qalb”, as one of the laṭāʾif described in the foregoing

"Qalb" (Heart), as the “Organ of Evolution” in human beings, the potential integration of Ruḥ (the Divine Spirit) and Nafs (the egoic Self).[41]
Sirr (Secret) or Sirr (laṭīfa)
The word "Sirr", like "Ruḥ" and "Qalb", is also used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Sirr”, as one of the laṭā’if described in the foregoing
“Sirr” (“Secret”), as a super-conscious state of Qalb (Heart) or Ruḥ (Spirit) experienced as unity with God.[42]
Laṭāʾif and the Jism Latif
The integration of the laṭāʾif into Qalb (Heart) is understood by Sufism to also represent the development of a corresponding subtle body known, in some traditions, as the "Jism Latif".[43]

Whereas Qalb (Heart) emphasizes the psycho-physiological functions of the laṭāʾif, the Jism Latif emphasizes their underlying spiritual substance and persistent spiritual Presence (“Ḥuḍur”[44]).

The Jism Latif is said to exist in one of ten forms, corresponding to the level of spiritual development an individual has undergone in life. As such, it is also the corresponding level at which a human being survives physical death.[45]

See also: "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar".

Qalab or Sultan al-Azkar
The laṭīfa named “Qalab” in the Kubrawi tradition is equivalent to the laṭīfa named “Sulṭan al-Azkar” (“King of Zikrs”[46]) in the Naqshbandi (Awaisi) tradition.[47] Traditions that recognize this laṭīfa consider its realization to be the realization of a subtle body. (See also "Disambiguation: Laṭāʾif and the Jism Latif").

Some (like the Kubrawi) consider Qalab to be a preliminary realization of the subtle body and therefore the first laṭīfa to be activated in spiritual practise. In this perspective, the realization of subsequent laṭāʾif is considered to be a refinement and differentiation of the subtle body.

Other traditions (like the Awaisi) consider Sultan al-Azkar to be a comprehensive realization of the subtle body and therefore the final laṭīfa to be activated in practise.[48] In this perspective, the subtle body is considered to be a unification and integration of previously realized laṭāʾif [49].

Ḥal (State), Maqam (Station), or laṭīfa
In addition to the laṭāʾif, some[50][51] Sufi traditions also speak about two other categories of conscious experience that can arise during spiritual practice:

“Ḥal” (State), is a temporary altered state of consciousness arising from psychological or spiritual influences acting upon a student. They are considered to be gifts from God

that arise in experience and disappear, usually immediately.
“Maqam” (Station or Stage), is one of seven permanent stages of a Sufi's spiritual development/embodiment/transformation achieved by his own effort.
There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to either of the categories Ḥal or Maqam.

Laṭāʾif and the number "Seven"
The number "seven" appears repeatedly in Islam and in Sufism, to reflect the relationships between entities within various categories.

In Islam, "seven" appears in the Quran, in the Hajj pilgrimage, and in the "Seven Heavens", among others. In Sufism, it appears in seven laṭāʾif, seven stages of Nafs development, and seven Maqamat.

In some cases this use of "seven" is understood literally . . . while in other cases it is understood to be a metaphor for an "infinite" or "complete" number of entities.[52]

Additionally, there is not always a consensus about correlating one category of seven things with another.

For example, Ala ud-Daula Simnani explicitly correlates the seven progressive laṭāʾif with the seven ontological levels of Islamic cosmology, whereas other Sufi orders, which recognize only five laṭāʾif, do not.

Divine Names or laṭāʾif
The Divine Names of God in Islam are understood by Sufism to refer (in the great majority of cases) to the relational action, functioning, or appearance of transcendental Divine Attributes/Qualities in immanent, manifest reality.[53]

The laṭāʾif, in contrast, while capable of being experienced indirectly through the somatic, emotional, and mental states they pattern in conventional experience, are primarily direct transcendental experiences of Divine Attributes themselves.[54]

There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to the Divine Names.

The laṭāʾif outside Sufism
In addition to Sufism itself, the laṭāʾif are also found in certain spiritual teachings whose founders have been influenced by Sufism.

The Fourth Way
The Fourth Way is an approach to human self-development introduced to Europe in the early 20th century by George Gurdjieff (1867-1949) and his student P.D. Ouspensky (1878-1947). Substantial parts of the teaching are thought to be derived from Naqshbandi Sufism.[55]

For example, there are said to be seven Centers (Fourth Way) within human beings that organise specific functions:

Five “lower” centers: the "Intellectual", "Emotional", "Moving", "Instinctive", and "Sexual", which are understood to operate explicitly in humans from birth.[56]
Two “higher” centers: the "Higher Emotional" and "Higher Intellectual", which are understood to operate implicitly in humans but which can become explicit in those who undergo a spiritual development.[57]
In this teaching, the qualities of the Higher Emotional Center (equivalent to Qalb (Heart) in Sufism) are known as “Positive Emotions” or “sacred impulses”.[58]

John G. Bennett (1897-1974), a contemporary student of both Ouspensky and Gurdjieff, researched the sources of Gurdjieff’s teaching and concluded that these Positive Emotions were in fact derived from the laṭāʾif of Sufism.[59]

Nevertheless, specific knowledge and realization of the Positive Emotions as laṭā’if are rarely emphasized in schools of the Fourth Way teaching today.

The Diamond Approach
The Diamond Approach is a spiritual teaching developed by Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) and Faisal Muqaddam (1946-) beginning in the 1970s. The history of the teaching was influenced both by Idries Shah and by Gurdjieff's Fourth Way.[60]

It confirms the Naqshbandi (Punjab) understanding of five fundamental laṭāʾif and then expands it to include dozens of similar human capacities for which the more general term “Essential Aspects” is adopted.[61]

Unlike the Gurdjieff/Ouspensky Fourth Way, the Diamond Approach uses various mental, emotive, and somatic methods for realizing the laṭāʾif, as a central part of its overall teaching and practice.[62]

(See also: corresponding video in "External Links").

History of the laṭāʾif
The spiritual experiences identified by Sufism as the laṭāʾif have their immediate historical antecedents in the Emanationism of Neoplatonism[63] (3rd century AD), which is known to have influenced the subsequent development of Sufism (see: Platonism in Islamic philosophy). The Emanations of Neoplatonism, in turn, arose from the Theory of forms of Plato (4th century BC).

The general concept of spiritual “subtle centers” originated within Persian Sufism: Junayd of Baghdad (835–910), al-Hallaj (858–922),[64] and Shahab al-Din Abu Hafs Umar Suhrawardi (1145–1234).[65]

Kubrawi Sufi Najm al-Din Razi (1177–1256) proposed five “inner means of perception” (Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa) that parallel the five physical senses. It's unclear to

commentators whether these inner senses were already understood as laṭāʾif at that time.[66]

The earliest systematic formulation of the laṭāʾif is thought to be that of Kubrawi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336),[6] who proposed seven laṭāʾif, relating them to the seven ontological levels of Sufi cosmology.[67]

From the 17th to 19th centuries, the Indian Mujaddidis, beginning with Ahmad Sirhindi (1564–1624), returned to a standardized interpretation of five experiential laṭāʾif and associated their locations with parts of the physical body.[68]

The Punjab tradition within the Naqshbandi in the late 19th and 20th centuries continued with five laṭā'if but identified the experience of their physical locations differently and viewed them as spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human consciousness.[69]

It is thought by some[70] that, just as with the nominal 99 Names of God in Islam and their underlying Divine Attributes,[71] the number of laṭāʾif and their potential realization by humanity might actually be unlimited.

See also
Al-Insān al-Kāmil
Arcs of Descent and Ascent
Dhikr
Emanationism
Illuminationism
Islamic cosmology
Muraqabah
Neoplatonism
Platonism in Islamic Philosophy
Qalb
Ruh
Subtle Body
Sufi cosmology
Tajalli
Tawajjuh
External links
Article: Marcia K. Hermansen: "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif)"; accessed February 15, 2025.
Book: Idries Shah: "The Sufis"; accessed February 15, 2025.
Book: Henry Corbin: "The Man of Light in Iranian Sufism"; accessed February 15, 2025.
Book: Jamal Elias: "The Throne Carrier of God"; accessed February 15, 2025.
Book: Najam al-Razi: "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return"; accessed February 15, 2025.
Book: Arthur Buehler: "Sufi Heirs of the Prophet"; accessed February 15, 2025.
Book: A. H. Almaas: "Essence"; accessed February 15, 2025.

Video: "Idries Shah — the Latifas" on YouTube; accessed December 8, 2023.
Video: "Pir Zia Sufi Subtle Centers Lataif" on YouTube; accessed December 29, 2023.
Video: "Awaisi Dhikr to Illuminate Lataif" on YouTube; accessed January 20, 2025.
Video: "Diamond Approach: How Music Evokes the Lataif" on YouTube; accessed May 28, 2025.

References

Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 143.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 342–343.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 110.

Bakhtiar, Laleh (1976), Sufi Expressions of the Mystical Quest, New York: Thames and Hudson, p. 97

Elias, Jamal J. (1995). "The Throne Carrier of God". State University of New York Press. pp. 82–83.

Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism (New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 124–125.)

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

Richard; Kinney, Jay (2006). Hidden Wisdom: A Guide to the Western Inner Traditions. Wheaton, IL/Chennai, India: Quest Books. p. 238

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 145, 334, 340.

Buehler, Arthur F. "Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh" University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

"Tareeqa e Zikr". Awaisiah. Retrieved 2025-01-21.

Inayat-Khan, Zia, Pir Zia: Sufi Subtle Centers Lataif; see "External link".

Bey, Rifʿat. Sufi Spiritual Techniques. Petersham, MA: J.G. Bennett Foundation, 2008.

name="https://www.almirajsuficentre.org.au/subtle_centres.php

Almaas, A. H. Keys to the Enneagram. Boulder, Colorado: Shambala, 2021, p. 88.

"Spiritual Awakening Part 7 - Latifa Ana!!!". YouTube. 18 January 2020.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445-446.

"The Inclusion of the End in The Beginning (Indiraj al-Nihayat fil Bidayat)". 12 June 2020.

Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 2410.

Subhan, John A. Sufism Its Saints and Shrines. Lucknow Publishing House, Lucknow, India, 1938, p. 88.

Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.

Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 74-75.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 126–127.

Owaisiah, Silsila Naqshbandia. "Method of Zikr in details | Silsila Naqshbandia Owaisiah". www.naqshbandiaowaisiah.org. Retrieved 2025-01-21.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 332.
Corbin, Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. Shambala Publications, 1978", pages 77-78.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, pages 2-3 and 130.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142.
Shah Waliullah of Delhi, "The Sacred Knowledge of the Higher Faculties of the Mind", Los Altos, California: ISHK Book Service, 1982, p. 38.
"The Meaning of Allah's Name Al-Latif: The Most Subtle".
Bakhtiar, Laleh Sufi Expressions of the Mystical Quest New York, New York: Thames and Hudson, 1976, p. 96.
"Subtle Centres of Consciousness (Lata'if)". 12 June 2020.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 430.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142–143.
Hermansen, Marcia K., Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation Chicago, Illinois: Loyola University Chicago, 1988, p. 7.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445.
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519.
Kamada, Shigeru (1983). "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Lataif Theories Vol. XIX". www.jstage.jst.go.jp. Society for Near Eastern Studies in Japan. pp. 25–26.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 521.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 447.
The phrase is also translated variously as "Leader of Remembrance", "Prime Recitation", and "King of Invocations". It can refer not only to the experience of a subtle body, but also to a specific dhikr practise that invokes that experience.
See: https://ghayb.com/2016/03/the-lataif-of-islam/
Asbury, Michael Seeing with the Heart. Dissertation, University of Erfurt, 2024, p. 241. https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00063963/asbury_eDiss.pdf
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 128-129.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 305–306.

Nasr, Seyyed Hossein Sufi Essays. Chicago, Illinois, New York: Kazi Publications, 1999, p. 74-77.
|"What Is Meant By 'Seven Heavens'?". Al-Islam.org. 10 December 2012.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 580-581.
Shah, Idries, Sufi Thought and Action. London, England: Octagon Press, 1993, p. 24.
Shah, Idries "The Way of the Sufi", London: Octagon Press, 1984, p. 40.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233-234.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.57-61.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233.
"Work on Oneself — Sacred Impulses: Theme Presentation ~1973-01-19". The J.G. Bennett Foundation. Retrieved 2025-01-21.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 133–139.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 222.
Elias, Jamal J., The Throne Carrier of God. State University of New York Press, 1995, p. 150.
Elias, Jamal J. (1995). The Throne Carrier of God. State University of New York Press. pp. 158-159.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 106.
Razi, Najm al-Din (1982). "Path Of God's Bondsmen from Origin to Return". Caravan Books. pp. 134–135.
Razi, Najm al-Din, Path Of God's Bondsmen from Origin to Return Caravan Books, 1982, p. 135.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 109.
Shah, Idries, "Idries Shah - the Latifas"; see "External link".
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 579.
Muqaddam, Faisal et al, Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah. San Francisco, California: Sufi Ruhaniat International, 2011, Editor's Preface.
vte
Sufism terminology
Portals:
icon Religion
Islam
icon Education
Psychology
Authority control databases Edit this at Wikidata
İslâm Ansiklopedisi
Categories: Sufi philosophySufi psychologySpiritual faculties

This page was last edited on 26 November 2025, at 08:24 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Archive
History
Folklore
Colour Theory in Sufism
Writer: Folkloristan
Folkloristan
Oct 21
1 min read

Kubrawiyyaa Dargah

The Kubrawiyya Sufi order, which originated in Khorasan and spread to nearby regions, developed a colour theory. It is primarily credited to Kubra himself and one of his disciples, Simnani. The theory suggests that seven colours were linked to seven spiritual centres within us.

Yellow

Yellow stands for Iman (faith).

Dark Blue

Dark blue represents Ihsan (beneficence).

Light Blue

Light blue is associated with Iqan (assurance).

Green

Green signifies Itminan (inner peace).

Red

Red speaks to Irfan (knowledge of the spiritual world and its mysteries).

Black

Black is linked to Hayaman (ecstatic).

Kubra said that Black was also associated with the concept of Fana - the annihilation of the self, and Jalal - the idea of divine majesty. Beyond black lies green - eternal life, and union with God in the afterlife.

White

Simnani added that the subtle substance of matte black was mortal existence, whilst shiny black was associated with mystery. The essence of blue is the soul, for red, it is the heart, for white, it is our innermost self, for yellow, the spirit, and for green, our ultimate reality.

Green

The ultimate reality here refers to eternal life in the Hereafter, when our souls are reunited with the Divine. The journey of the soul was described as a period of

blackness, followed by splashes of red, and finally green, where we find our way back to the Lord.

History

27 views
0 comments
Post not marked as liked
Recent Posts
See All
Culinary History | Cake Rusk
0
0
Post not marked as liked
Medicinal Plants of Pakistan
7
0
Post not marked as liked
Damascene Roses in Herbal Medicine
3
0
Post not marked as liked
Twitter
Instagram
Patreon
Facebook
Connect with us on social media!

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Lataif-e-Sitta

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia
Part of a series on Islam
Sufism
Ideas
AbdalAl-Insān al-KāmilBaqaaDervishDhawqFakirFanaHalHaqiqaIhsanIrfanIshqKaramatKashfLataifMa nzilMa'rifaMaqamMuridMurshidNafsNūrQalandarQayyumQutbSilsilaSufi cosmologySufi metaphysicsSufi philosophySufi poetrySufi psychologySalikTazkiahWaliYaqeen
Practices
AnasheedDhikrHaḍraMuraqabahQawwaliSamaWhirlingZiyarat
Sufi orders
AkbariAliansAzeemiaBa 'AlawiBadawiBayramiBektashiBurhaniChishtiDarqawiGalibiHaqqaniHurufiIdrisiInayatiIss awiyyaJelvetiJerrahiKhalwatiKubrawiMadariMahdaviMaizbhandariMalamatiMevleviMour idiNi'matullāhīNaqshbandiNoorbakshiNuqtaviQadiriQalandariRahmaniRifaʿiSafaviSadiyy aSalihiyyaSenusiShadhiliSuhrawardiSülaymaniyeShattariTijaniUwaisiZahabiyaZahediZi kri
List of sufis
Notable earlyNotable modernSingers
Topics in Sufism
TawhidShariaTariqaHaqiqaMa'rifaArtHistorySufi musicPersecutionZiyarat
Islam portal
vte
The Laṭāʾif (Arabic: اللطائف) are special organs of perception and psycho-physiological functioning in Sufi spirituality. Depending on context, the laṭāʾif (plural) are also understood to be the experiential qualities or forms of those perceptions and functions.[1]

The Arabic word laṭīfa (singular) means “subtlety” and the phrase laṭā’if-e-sitta means “six subtleties” (although the number of laṭāʾif can differ depending on the specific Sufi tradition).

The laṭāʾif are viewed as components of Man's spiritual “Organ of Evolution”,[2] known as Qalb (Heart) (See "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)").

The integration of the laṭāʾif into Qalb is considered by some Sufi orders -- especially the Naqshbandi -- to be a central part of the comprehensive spiritual development that produces the Sufi ideal of a Complete Human Being (Al-Insān al-Kāmil).

Different understandings of the laṭāʾif
Not all Sufi orders teach about the laṭā’if. Of those which do, descriptions and understandings can differ depending on the specific Sufi lineage and exponent representing it.

In addition, individual Sufi teachers (see Sheikh (Sufism)) sometimes understand aspects of laṭā’if theory and practice according to how the laṭāʾif have been uniquely

revealed to them.[3]

In general, there are at least three major historical understandings of the laṭāʾif:

(13th century) The Kubrāwī order, exemplified by Ala ud-Daula Simnani (1261–1336), views the laṭāʾif as potential psychospiritual organs/capacities that can be realized as progressive stages in those undergoing spiritual development;
(17th century) The Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order, exemplified by Ahmad Sirhindi (1564–1624), views the laṭāʾif as psychospiritual organs/capacities that are potential receptors of Divine energy[3] when activated in those undergoing spiritual development;
(20th century) The Punjab tradition within the Naqshbandi order, exemplified by Idries Shah (1924–1996), views the laṭāʾif as actual human psycho-physiological organs/capacities that are implicit in everyday life and made explicit in those undergoing spiritual development.
Kubrāwī laṭā'if (13th century)
According to the view of the Kubrawi Order there are seven laṭā'if. They are understood cosmologically as "descending" levels through which reality is created and structured.[4][5]

In the process of spiritual development, the Sufi student is understood to "ascend" back through these levels progressively (see ontological Arcs of Descent and Ascent in Sufism).

The attainment of each level is associated with the activation/realization of a corresponding spiritual organ/capacity, interpreted symbolically through Islamic cosmology and the prophets and messengers in Islam.[6]

In ascending order they are:

Qalab (associated with an experience of the color gray) represents the acquisition of a new organ, an embryonic subtle body. It is understood symbolically as "the Adam of one's being", since Adam was the first human being.
Nafs (color blue) is an organ that corresponds to the animal soul and is a testing ground for struggle with desires and passions. It is understood symbolically as "the Noah of one's being", since Noah faced the same situation in dealing with the hostility of his people.
Qalb (color red) is the organ that will develop to become the True Ego, the real personal individuality. It is understood symbolically as "the Abraham of one's being", since the prophet Abraham historically represents the establishment of real religion.
Sirr (color white) is an organ of superconsciousness. It is understood symbolically as "the Moses of one's being", since the prophet Moses participated in spiritual communication with God through this consciousness.
Ruḥ (color yellow) is an organ through which an individual becomes capable of acting as vice-regent of God. It is understood symbolically as "the David of one's being", since the prophet David fulfilled that role.

Khafī (color black) is the subtle organ that receives spiritual inspiration. It is understood symbolically as “the Jesus of one’s being’, since the prophet Jesus was characteristic of such inspiration.
Ḥaqq (color green) is the subtle organ that is the final achievement of spiritual development: the True Ego. It is understood symbolically as “the Muḥammad of one’s being”, since Muḥammad was the final prophet.
Naqshbandi laṭāʾif (Mujaddidīyya) (17th century)
According to the view of the Mujaddidīyya branch of the Naqshbandi order there are five laṭāʾif.[7] The reception of each laṭīfa’s “spiritual energy” from its corresponding cosmic realm is interpreted symbolically through the prophets and messengers in Islam, similar to the interpretation of the Kubrawi order:

Qalb (color yellow; located below left breast) (Adam)
Ruḥ (color red; located below right breast) (Abraham/Noah)
Sirr (color white; located above left breast) (Moses)
Khafi (color black; located above right breast) (Jesus)
Ikhfa (color green; located at sternum) (Muḥammad)
In this understanding, the laṭāʾif all have their physical association in the chest and so are said to be “of the Heart” (Qalb, the potential human “Organ of Evolution” -- see "Disambiguation: Qalb (Heart) or Qalb (Laṭīfa)").

Naqshbandi laṭāʾif (Punjab tradition) (20th century)
According to the Punjab tradition within the Naqshbandi order, which emphasizes modern-day psychological aspects of Sufism,[8] there are five laṭāʾif:[9]

Qalb (color yellow; experienced in left side of the body)
Ruḥ (color red; experienced in right side of the body)
Sirr (color white; experienced in solar plexus)
Khafi (color black; experienced in forehead)
Ikhfa (color green; experienced in center of chest)
Comparison of understandings of the laṭāʾif

Laṭīfa	Sufi Tradition	Color Association	Physical Association	Note
Qalb	Kubrawi (1)	Red	(?)	Kubrawi:[4]
Qalb	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (1)	Yellow	below left breast	Mujaddidiyya:[10]
Qalb	Naqshbandi (Awaisi) (1)	Red	below left breast	Awaisi:[11]
Qalb	Naqshbandi (Punjab) (1)	Yellow	left side of body	Punjab:[9]
Qalb	Chishti (1)	Red	left breast	[citation needed]
Qalb	Inayati (1)	Red	left breast	Inayati:[12]
Qalb	Khwajagan (1)	Red	left breast	Khwajagan:[13]
Qalb	Burhaniyya (1)	Yellow	below left breast	Burhaniyya:[14]
Ruḥ	Kubrawi (2)	Yellow	(?)	
Ruḥ	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (2)	Red	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Awaisi) (2)	Yellow	below right breast	
Ruḥ	Naqshbandi (Punjab) (2)	Red	right side of body	
Ruḥ	Chishti (2)	Green	center of chest	
Ruḥ	Inayati (2)	White	right breast	

Ruḥ	Khwajagan (2)	Yellow	right breast
Ruḥ	Burhaniyya (2)	Red	below right breast
Sirr	Kubrawi (3)	White	(?)
Sirr	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (3)	White	above left breast
Sirr	Naqshbandi (Awaisi) (3)	Blue	above left breast
Sirr	Naqshbandi (Punjab) (3)	White	solar plexus
Sirr	Chishti (3)	White	right breast
Sirr	Inayati (3)	Green	center of chest
Sirr	Khwajagan (3)	White	left breast
Sirr	Burhaniyya (3)	Green	center of chest
Khafi	Kubrawi (4)	Black/Green	(?)
Khafi	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (4)	Black	above right breast
Khafi	Naqshbandi (Awaisi) (4)	White	above right breast
Khafi	Naqshbandi (Punjab) (4)	Black	forehead
Khafi	Chishti (4)	Indigo	forehead
Khafi	Inayati (4)	Indigo	forehead
Khafi	Khwajagan (4)	Green	right breast
Khafi	Burhaniyya (4)	White	forehead
Ikhfa	Naqshbandi (Mujaddidiyya) (5)	Green	sternum
Ikhfa	Naqshbandi (Awaisi) (5)	Green	sternum
Ikhfa	Naqshbandi (Punjab) (5)	Green	center of chest
Ikhfa	Chisti (5)	Black	top of head
Ikhfa	Inayati (5)	Black	top of head
Ikhfa	Khwajagan (5)	White	center of chest
Ikhfa	Burhaniyya (5)	Black	top of head
Nafs	Kubrawi (5)	Blue	(?) see "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Laṭīfa"
Nafs	Chishti (6)	Yellow	below navel "
Nafs	Inayati (6)	Yellow	below navel "
Nafs	Khwajagan (6)	Blue	forehead "
Nafs	Naqshbandi (Awaisi) (6)	colorless	forehead "
Qalab	Kubrawi (6)	Gray	(?) see "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar"
Qalab	Chishti (7)	Gray	floor of pelvis "
Qalab	Naqshbandi (Awaisi) (7)	colorless	entire body "
Haqq	Kubrawi (7)	Green	(?)
Ana	(?)	White	center of chest also known as "Ana'iya" [15]
Ana	Junaidiyya [citation needed]	colorless	forehead [16]

Spiritual development and the laṭāʾif

For Sufi traditions that teach the laṭāʾif, spiritual development is undertaken on two dimensions:

refinement of the egoic, psycho-physiological "self", known as "Nafs"[17]
activation (realization/opening/awakening/energizing/illumination (tajalli)) of the laṭāʾif.
The egoic Self is said to proceed through seven stages of development, the primitive stages of which distort or "veil" (see Hijab (Sufism)) full realization of the laṭā'if. In most Sufi traditions, accordingly, a general, progressive refinement of the Nafs precedes any explicit activation of the laṭā'if.

In the Naqshbandi tradition, however, it is the reverse: the activation of specific laṭāʾif is used to facilitate the progressive refinement of the Nafs. This is why the Naqshbandi teaching method is known as "where others end, there marks our beginning" ("indiraj al-nihayat fi'l-bidayat").[18]

See also: "Disambiguation: Nafs (Egoic Self) or Nafs (Laṭīfa)".

Activation of the laṭāʾif
Just as interpretations of the laṭāʾif vary depending on different Sufi traditions and teachers, so do methods of their activation.

The process of activating each laṭīfa consists of various methods, singly or in combination, such as:

Dhikr ("remembrance"): recitation of a Quranic phrase accompanied by postures, breathing, and movement[19]
Muraqabah ("watching"): persistent awareness directed to the part of the body associated with the laṭīfa[20]
Tawajjuh ("attention"): intentional transmission of the laṭīfa directly from teacher to student.[21]
Kubrawi
In the Kubrawi tradition, Sufi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336) describes a dhikr type practice that involved certain postures, the rotation of attention and breath to different parts of the physical body, and the recitation of a Quranic credal formula.[22][23]

Khwajagan
In the Khwajagan tradition, Rif'at Bey describes a practice in which the name of Allah is imagined "written in letters of light" at the physical location associated with a laṭīfa and repeated silently until the color associated with it is seen surrounding the letters.[13]

Naqshbandi (Mujaddidīyya)
In the Mujaddidīyya tradition, the laṭāʾif are opened through practice one-by-one in "ascending" order, beginning with Qalb. Viewed as a progressive activation, each laṭīfa (or progressive combination of laṭāʾif) is considered to be a level of spiritual realization.

The method of opening each laṭīfa typically begins with a direct transmission of Barakah (spiritual Presence) by teacher to student, and can also include physical touch (except for women) and the disclosure of a specific one of the Divine Names of God in Islam.

The student then continues the practice by silent dhikr of the Name, concentrating attention on the laṭīfa's location; sometimes a visualization of the Name, the corresponding prophet, or the teacher is also added.[24]

Naqshbandi (Awaisi)
In the Awaisi tradition,[25] the laṭāʾif are illuminated through a dhikr cycle that begins

with Qalb and continues with the other six laṭāʾif in order. The student inhales vigorously into the Qalb(Heart) with a silent, attentive “Allah” and exhales out to the specific laṭīfa with a silent, attentive “Hu”.

(See also: corresponding video in "External Links").

Naqshbandi (Punjab)
In the Punjab tradition, Idries Shah describes a type of muraqabah in which the student concentrates awareness on the part of the body that is associated with a laṭīfa.[26]

Direct experiences of the laṭāʾif
With rare exceptions, direct and explicit experiences of the laṭāʾif only arise in human beings who have undergone a spiritual evolution. These experiences can be of several different types, singly or in combination, among them:

“Visual” experiences
“Tactile” experiences
Kubrawi
In Persian Sufi Illuminationism (see: Najm al-Din Kubra), all creation is a successive outflow from the original Supreme Light of Lights (Nur al-Anwar) (see: Nūr (Islam)). The cosmology of this tradition is a kind of Emanationism in which immaterial Light descends from the Light of Lights in ever-diminishing intensity. In other words, Creation at all levels of its existence—including that of the laṭāʾif—is made up of varying degrees of Light.

Accordingly, the experiences of the laṭāʾif are both an external “visual” experience of photisms (“acts of light”) and a tactile inner sensation, as described by Henry Corbin.[27]

Khwajagan
The laṭāʾif are experienced primarily as colors seen surrounding the name of Allah at the physical location associated with each laṭīfa, as described by Rifa‘t Bey.[13]

Naqshbandi (Punjab)
Direct and explicit realizations of the laṭāʾif are experienced primarily as differentiated, localized forms of an overall tactile spiritual Presence (“Ḥuḍur”[28]) in the body.[29]

Indirect experiences of the laṭāʾif
Beyond direct and explicit experiences of the laṭāʾif, Sufi traditions can differ in their understanding of how the laṭāʾif affect human experience indirectly and implicitly.

Kubrawi
In traditions similar to the Kubrawi, for example, the laṭāʾif are only activated after the Nafs has been refined by other means.

As a result, the experiences of the laṭāʾif are viewed as higher spiritual capacities and

virtues that are unrelated to the conventional experiences and capacities of the lower egoic Self (Nafs).

Naqshbandi
In traditions similar to the Naqshbandi, however, the process of activating the laṭāʾif is understood to itself contribute to the refinement of the Nafs. This refinement is experienced both as a reduction in specific vices and an increase in corresponding virtues.

Such changes in the egoic Self can therefore be understood as indirect, secondary effects of the (partially or wholly) activated laṭāʾif.

The activation of the Ruḥ laṭīfa, for example, is often connected with overcoming personal weakness and anger and replacing it with healthy strength and assertiveness.

Naqshbandi (Punjab)
Finally, traditions similar to the Naqshbandi (Punjab) understand the laṭāʾif to be spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human perception and functioning.

As such, they are thought to be activated and operating implicitly at all times and appear indirectly through the corresponding experiences that they pattern on the conventional mental/emotional/somatic level of the egoic Self.

Naqshbandi influenced [30] spiritual teacher Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) understands some of these laṭāʾif and psycho-physiological correspondences as follows:[31]

Qalb (Enjoyment)
Ruḥ (Vitality)
Sirr (Confidence)
Khafi (Stillness)
Ikhfa (Sensitivity)
(See also: corresponding video in "External Links").

Disambiguation of the laṭāʾif
Even among traditions that recognize the laṭāʾif, Sufi teachings often include other features or terminology that have ambiguous relationships to the laṭāʾif.

In addition, there is perennial potential for ambiguity in discussing the laṭāʾif (both in primary sources and in their English translation) arising from the way that words in Arabic can have different meanings in different contexts.[32]

Arabic, Quranic, or Sufi meaning of laṭāʾif
The word laṭāʾif is the plural of the transliterated Arabic word laṭīfa, from the tripartite verb la-ṭa-fa, which means “to be subtle”.[33]

It assumed a spiritual meaning in the Qur’an where Al-Laṭīf is one of the 99 names of God in Islam, reflecting His subtle nature.[33][34]

And it was subsequently adopted by Sufism to refer to various aspects of reality that are not gross, material qualities of the physical world (see, for example, "Disambiguation: Ten, five, or six laṭāʾif").[35]

Transliteration or translation or interpretation of the laṭāʾif
English language authors use one or more of three methods when referring to specific laṭā’if:

a transliteration of the Arabic word associated with the laṭīfa
a translation of the word's general Arabic meaning
an interpretation of the corresponding experience that is the word's specific Sufi meaning.
Laleh Bahktiar[4] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“Subtle [Organs]”)
Qalabīya (“Mold”)
Nafsīya (“Soul”)
Qalbīya (“Heart”)
Sirrīya (“Secret”)
Ruḥīya (“Spirit”)
Khafīya (“Inspiration”)
Haqqīya (“Seal”)
Idries Shah also[36] uses both a transliteration and a translation:

Laṭā’if (“[Five] Subtleties”)
Qalb (“Mind”)
Ruḥ (“Spirit”)
Sirr (“Consciousness”)
Khafi (“Intuition”)
Ikhfa (“Deep perception of Consciousness”)
Hameed Ali[37] uses a transliteration and an interpretation:

Laṭā’if
Qalb (“Joy”)
Ruḥ (“Strength”)
Sirr (“Will”)
Khafi (“Peace”)
Ikhfa (“Compassion”)
Ten, five, or six laṭāʾif
In the version of Sufi cosmology proposed by Ahmad Sirhindi (1564–1624),[38] God created the universe in three stages:

First came the “World of God's Command” (alam al-amr), which emerged instantly when God said, "Be!" The five subtle qualities (laṭāʾif) of God's Command were: Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa.
Then came the “World of God's Creation” (alam al-khalq), which emerged through a process of evolution. The five subtle qualities (laṭāʾif) which patterned that Creation were: Consciousness (Nafs), Air (Baad), Fire (Nar), Water (Ma), and Earth (Khak).
Finally, God created human beings, which combined the “World of God’s Command” with the “World of God's Creation”.
In this usage, then, there are ten laṭā’if in two categories:

five relating to the “World of God’s Command” and
five relating to the “World of God’s Creation”.
In contrast, in most Sufi usages outside this cosmological one (including most of this webpage), there are either:

five laṭāʾif (from the first category alone, the “World of God's Command”) or
six laṭāʾif (the five from the first category . . . plus Nafs from the second category, the “World of God’s Creation”) .
Inter-relationship of laṭāʾif
Most Sufi traditions arrange the individual laṭāʾif in some specific order.

For example, the laṭīfa Qalb is often given first priority because its activation is the student's first orientation to the related presence and importance of Qalb (Heart) -- Man's spiritual "Organ of Evolution".

In the Kubrawi tradition, the laṭāʾif are understood to reflect the hierarchy of successive historical prophets and messengers, beginning with Adam and culminating with Muhammad. The student's spiritual development is thought to unfold from an earlier, more limited revelation to a later, more complete one.

In the Naqshbanbdi (Mujaddidi) tradition, the realization of the laṭāʾif is sometimes understood to be not only progressive but also cumulative; each new laṭīfa's realization is a comprehensive combination of that laṭīfa and all previously realized laṭāʾif.

Finally, in those traditions that emphasize modern day psychological aspects of Sufism, the order of activation of the laṭāʾif is sometimes determined by the individual student's personal history. A student might, for example, have one or another laṭīfa that is less "veiled" than another, in which case it could be the first laṭīfa emphasized for activation.

Nafs (Egoic Self) or Nafs (laṭīfa)
The Nafs in Sufism is considered to be a person's egoic consciousness[39] or egoic, psycho-physiological "Self". It is the subtle (laṭīfa) quality of "God's Creation" that becomes individual and can undergo a spiritual development. This makes it unlike the five laṭā’if of "God's Command", which are transcendent, unchanging qualities.

Ruḥ (Spirit) or Ruḥ (laṭīfa)

The word "Ruḥ" is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

"Ruḥ", as one of the laṭāʾif described in the foregoing
"Ruh" (Spirit), as the Divine Spirit or “essence” in human beings, created by God from his own Spirit.[40]
Qalb (Heart) or Qalb (laṭīfa)
The word “Qalb”, like “Ruḥ”, is used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Qalb”, as one of the laṭāʾif described in the foregoing
"Qalb" (Heart), as the “Organ of Evolution” in human beings, the potential integration of Ruḥ (the Divine Spirit) and Nafs (the egoic Self).[41]
Sirr (Secret) or Sirr (laṭīfa)
The word "Sirr", like "Ruḥ" and "Qalb", is also used in Sufism in two different ways, on two different levels:

“Sirr”, as one of the laṭā’if described in the foregoing
“Sirr” (“Secret”), as a super-conscious state of Qalb (Heart) or Ruḥ (Spirit) experienced as unity with God.[42]
Laṭāʾif and the Jism Latif
The integration of the laṭāʾif into Qalb (Heart) is understood by Sufism to also represent the development of a corresponding subtle body known, in some traditions, as the "Jism Latif".[43]

Whereas Qalb (Heart) emphasizes the psycho-physiological functions of the laṭāʾif, the Jism Latif emphasizes their underlying spiritual substance and persistent spiritual Presence (“Ḥuḍur”[44]).

The Jism Latif is said to exist in one of ten forms, corresponding to the level of spiritual development an individual has undergone in life. As such, it is also the corresponding level at which a human being survives physical death.[45]

See also: "Disambiguation: Qalab or Sultan al-Azkar".

Qalab or Sultan al-Azkar
The laṭīfa named “Qalab” in the Kubrawi tradition is equivalent to the laṭīfa named “Sulṭan al-Azkar” (“King of Zikrs”[46]) in the Naqshbandi (Awaisi) tradition.[47] Traditions that recognize this laṭīfa consider its realization to be the realization of a subtle body. (See also "Disambiguation: Laṭāʾif and the Jism Latif").

Some (like the Kubrawi) consider Qalab to be a preliminary realization of the subtle body and therefore the first laṭīfa to be activated in spiritual practise. In this perspective, the realization of subsequent laṭāʾif is considered to be a refinement and differentiation of the subtle body.

Other traditions (like the Awaisi) consider Sultan al-Azkar to be a comprehensive

realization of the subtle body and therefore the final laṭīfa to be activated in practise.[48] In this perspective, the subtle body is considered to be a unification and integration of previously realized laṭāʾif [49].

Ḥal (State), Maqam (Station), or laṭīfa
In addition to the laṭāʾif, some[50][51] Sufi traditions also speak about two other categories of conscious experience that can arise during spiritual practice:

“Ḥal” (State), is a temporary altered state of consciousness arising from psychological or spiritual influences acting upon a student. They are considered to be gifts from God that arise in experience and disappear, usually immediately.
“Maqam” (Station or Stage), is one of seven permanent stages of a Sufi's spiritual development/embodiment/transformation achieved by his own effort.
There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to either of the categories Ḥal or Maqam.

Laṭāʾif and the number "Seven"
The number "seven" appears repeatedly in Islam and in Sufism, to reflect the relationships between entities within various categories.

In Islam, "seven" appears in the Quran, in the Hajj pilgrimage, and in the "Seven Heavens", among others. In Sufism, it appears in seven laṭāʾif, seven stages of Nafs development, and seven Maqamat.

In some cases this use of "seven" is understood literally . . . while in other cases it is understood to be a metaphor for an "infinite" or "complete" number of entities.[52]

Additionally, there is not always a consensus about correlating one category of seven things with another.

For example, Ala ud-Daula Simnani explicitly correlates the seven progressive laṭāʾif with the seven ontological levels of Islamic cosmology, whereas other Sufi orders, which recognize only five laṭāʾif, do not.

Divine Names or laṭāʾif
The Divine Names of God in Islam are understood by Sufism to refer (in the great majority of cases) to the relational action, functioning, or appearance of transcendental Divine Attributes/Qualities in immanent, manifest reality.[53]

The laṭāʾif, in contrast, while capable of being experienced indirectly through the somatic, emotional, and mental states they pattern in conventional experience, are primarily direct transcendental experiences of Divine Attributes themselves.[54]

There appears to be no consensus that the laṭā’if are directly related to the Divine Names.

The laṭāʾif outside Sufism

In addition to Sufism itself, the laṭāʾif are also found in certain spiritual teachings whose founders have been influenced by Sufism.

The Fourth Way

The Fourth Way is an approach to human self-development introduced to Europe in the early 20th century by George Gurdjieff (1867-1949) and his student P.D. Ouspensky (1878-1947). Substantial parts of the teaching are thought to be derived from Naqshbandi Sufism.[55]

For example, there are said to be seven Centers (Fourth Way) within human beings that organise specific functions:

Five “lower” centers: the "Intellectual", "Emotional", "Moving", "Instinctive", and "Sexual", which are understood to operate explicitly in humans from birth.[56]
Two “higher” centers: the "Higher Emotional" and "Higher Intellectual", which are understood to operate implicitly in humans but which can become explicit in those who undergo a spiritual development.[57]
In this teaching, the qualities of the Higher Emotional Center (equivalent to Qalb (Heart) in Sufism) are known as “Positive Emotions” or “sacred impulses”.[58]

John G. Bennett (1897-1974), a contemporary student of both Ouspensky and Gurdjieff, researched the sources of Gurdjieff’s teaching and concluded that these Positive Emotions were in fact derived from the laṭāʾif of Sufism.[59]

Nevertheless, specific knowledge and realization of the Positive Emotions as laṭā’if are rarely emphasized in schools of the Fourth Way teaching today.

The Diamond Approach

The Diamond Approach is a spiritual teaching developed by Hameed Ali (A. H. Almaas) (1944–) and Faisal Muqaddam (1946-) beginning in the 1970s. The history of the teaching was influenced both by Idries Shah and by Gurdjieff's Fourth Way.[60]

It confirms the Naqshbandi (Punjab) understanding of five fundamental laṭāʾif and then expands it to include dozens of similar human capacities for which the more general term “Essential Aspects” is adopted.[61]

Unlike the Gurdjieff/Ouspensky Fourth Way, the Diamond Approach uses various mental, emotive, and somatic methods for realizing the laṭāʾif, as a central part of its overall teaching and practice.[62]

(See also: corresponding video in "External Links").

History of the laṭāʾif

The spiritual experiences identified by Sufism as the laṭāʾif have their immediate historical antecedents in the Emanationism of Neoplatonism[63] (3rd century AD), which

is known to have influenced the subsequent development of Sufism (see: Platonism in Islamic philosophy). The Emanations of Neoplatonism, in turn, arose from the Theory of forms of Plato (4th century BC).

The general concept of spiritual “subtle centers” originated within Persian Sufism: Junayd of Baghdad (835–910), al-Hallaj (858–922),[64] and Shahab al-Din Abu Hafs Umar Suhrawardi (1145–1234).[65]

Kubrawi Sufi Najm al-Din Razi (1177–1256) proposed five “inner means of perception” (Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, and Ikhfa) that parallel the five physical senses. It's unclear to commentators whether these inner senses were already understood as laṭāʾif at that time.[66]

The earliest systematic formulation of the laṭāʾif is thought to be that of Kubrawi Ala ud-Daula Simnani (1261–1336),[6] who proposed seven laṭāʾif, relating them to the seven ontological levels of Sufi cosmology.[67]

From the 17th to 19th centuries, the Indian Mujaddidis, beginning with Ahmad Sirhindi (1564–1624), returned to a standardized interpretation of five experiential laṭāʾif and associated their locations with parts of the physical body.[68]

The Punjab tradition within the Naqshbandi in the late 19th and 20th centuries continued with five laṭā’if but identified the experience of their physical locations differently and viewed them as spiritual organs/capacities that also underlie ordinary forms of human consciousness.[69]

It is thought by some[70] that, just as with the nominal 99 Names of God in Islam and their underlying Divine Attributes,[71] the number of laṭāʾif and their potential realization by humanity might actually be unlimited.

See also
Al-Insān al-Kāmil
Arcs of Descent and Ascent
Dhikr
Emanationism
Illuminationism
Islamic cosmology
Muraqabah
Neoplatonism
Platonism in Islamic Philosophy
Qalb
Ruh
Subtle Body
Sufi cosmology
Tajalli
Tawajjuh

External links

Article: Marcia K. Hermansen: "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif)"; accessed February 15, 2025.

Book: Idries Shah: "The Sufis"; accessed February 15, 2025.

Book: Henry Corbin: "The Man of Light in Iranian Sufism"; accessed February 15, 2025.

Book: Jamal Elias: "The Throne Carrier of God"; accessed February 15, 2025.

Book: Najam al-Razi: "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return"; accessed February 15, 2025.

Book: Arthur Buehler: "Sufi Heirs of the Prophet"; accessed February 15, 2025.

Book: A. H. Almaas: "Essence"; accessed February 15, 2025.

Video: "Idries Shah — the Latifas" on YouTube; accessed December 8, 2023.

Video: "Pir Zia Sufi Subtle Centers Lataif" on YouTube; accessed December 29, 2023.

Video: "Awaisi Dhikr to Illuminate Lataif" on YouTube; accessed January 20, 2025.

Video: "Diamond Approach: How Music Evokes the Lataif" on YouTube; accessed May 28, 2025.

References

Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 143.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 342–343.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 110.

Bakhtiar, Laleh (1976), Sufi Expressions of the Mystical Quest, New York: Thames and Hudson, p. 97

Elias, Jamal J. (1995). "The Throne Carrier of God". State University of New York Press. pp. 82–83.

Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism (New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 124–125.)

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

Richard; Kinney, Jay (2006). Hidden Wisdom: A Guide to the Western Inner Traditions. Wheaton, IL/Chennai, India: Quest Books. p. 238

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 145, 334, 340.

Buehler, Arthur F. "Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh" University of South Carolina Press, 1998, p. 111.

"Tareeqa e Zikr". Awaisiah. Retrieved 2025-01-21.

Inayat-Khan, Zia, Pir Zia: Sufi Subtle Centers Lataif; see "External link".

Bey, Rifʿat. Sufi Spiritual Techniques. Petersham, MA: J.G. Bennett Foundation, 2008.

name="https://www.almirajsuficentre.org.au/subtle_centres.php

Almaas, A. H. Keys to the Enneagram. Boulder, Colorado: Shambala, 2021, p. 88.

"Spiritual Awakening Part 7 - Latifa Ana!!!". YouTube. 18 January 2020.

Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445-446.

"The Inclusion of the End in The Beginning (Indiraj al-Nihayat fil Bidayat)". 12 June 2020.

Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.

Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 2410.

Subhan, John A. Sufism Its Saints and Shrines. Lucknow Publishing House, Lucknow, India, 1938, p. 88.
Elias, Jamal J. The Throne Carrier of God State University of New York Press, 1995, p. 127.
Corbin, Henry The Man of Light in Iranian Sufism New Lebanon, New York: Omega Publications, 1978, p. 74-75.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 126–127.
Owaisiah, Silsila Naqshbandia. "Method of Zikr in details | Silsila Naqshbandia Owaisiah". www.naqshbandiaowaisiah.org. Retrieved 2025-01-21.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 332.
Corbin, Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. Shambala Publications, 1978", pages 77-78.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, pages 2-3 and 130.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142.
Shah Waliullah of Delhi, "The Sacred Knowledge of the Higher Faculties of the Mind", Los Altos, California: ISHK Book Service, 1982, p. 38.
"The Meaning of Allah's Name Al-Latif: The Most Subtle".
Bakhtiar, Laleh Sufi Expressions of the Mystical Quest New York, New York: Thames and Hudson, 1976, p. 96.
"Subtle Centres of Consciousness (Lata'if)". 12 June 2020.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 430.
Almaas, A. H. Essence. York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1986, p. 142–143.
Hermansen, Marcia K., Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāʾif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation Chicago, Illinois: Loyola University Chicago, 1988, p. 7.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 445.
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519
Almaas, A.H. The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, 2004, page 516-519.
Kamada, Shigeru (1983). "A Study of the Term Sirr (Secret) in Sufi Lataif Theories Vol. XIX". www.jstage.jst.go.jp. Society for Near Eastern Studies in Japan. pp. 25–26.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 521.
Divine Presence in Islam is known as “Ḥadra” and the human experience of it is known as “Ḥuḍur”. Chittick, William (28 October 1995). "Presence with God" (PDF). Berkeley: The ninth annual symposium of the Muhyiuddin Ibn 'Arabi Society in the USA, University of California. p. 17.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 447.

The phrase is also translated variously as "Leader of Remembrance", "Prime Recitation", and "King of Invocations". It can refer not only to the experience of a subtle body, but also to a specific dhikr practise that invokes that experience.
See: https://ghayb.com/2016/03/the-lataif-of-islam/
Asbury, Michael Seeing with the Heart. Dissertation, University of Erfurt, 2024, p. 241. https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00063963/asbury_eDiss.pdf
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 128-129.
Shah, Idries The Sufis. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, p. 305–306.
Nasr, Seyyed Hossein Sufi Essays. Chicago, Illinois, New York: Kazi Publications, 1999, p. 74-77.
|"What Is Meant By 'Seven Heavens'?". Al-Islam.org. 10 December 2012.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 580-581.
Shah, Idries, Sufi Thought and Action. London, England: Octagon Press, 1993, p. 24.
Shah, Idries "The Way of the Sufi", London: Octagon Press, 1984, p. 40.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233-234.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.57-61.
Ouspensky, P.D. The Fourth Way, Toronto: Vintage Books, 1971, p.233.
"Work on Oneself — Sacred Impulses: Theme Presentation ~1973-01-19". The J.G. Bennett Foundation. Retrieved 2025-01-21.
"A. H. Almaas (Bio Part 1) – Diamond Approach Sacramento/Folsom CA". Retrieved 2025-01-21.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 133–139.
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 222.
Elias, Jamal J., The Throne Carrier of God. State University of New York Press, 1995, p. 150.
Elias, Jamal J. (1995). The Throne Carrier of God. State University of New York Press. pp. 158-159.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 106.
Razi, Najm al-Din (1982). "Path Of God's Bondsmen from Origin to Return". Caravan Books. pp. 134–135.
Razi, Najm al-Din, Path Of God's Bondsmen from Origin to Return Caravan Books, 1982, p. 135.
Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh University of South Carolina Press, 1998, p. 109.
Shah, Idries, "Idries Shah - the Latifas"; see "External link".
Almaas, A. H., The Inner Journey Home. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2004, p. 579.
Muqaddam, Faisal et al, Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah. San Francisco, California: Sufi Ruhaniat International, 2011, Editor's Preface.

vte
Sufism terminology
Portals:
icon Religion
Islam
icon Education
Psychology
Authority control databases Edit this at Wikidata
İslâm Ansiklopedisi
Categories: Sufi philosophySufi psychologySpiritual faculties
This page was last edited on 26 November 2025, at 08:24 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

al-Ghazālī website

English - en español - Français - Italiano - Deutsch - Malay - Bahasa Indonesia - فارسی - عربي

Main: Corpus : Ihya' 'ulum al-din (Revival of the Religious Sciences)
The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn) is widely regarded as the greatest work of Muslim spirituality, and is perhaps the most read work in the Muslim world, after the Qurʾān.
The Revival of the Religious Sciences is divided into four parts, each containing ten chapters. Part one deals with knowledge and the requirements of faith—ritual purity, prayer, charity, fasting, pilgrimage, recitation of the Qurʾān, and so forth; part two concentrates on people and society—the manners related to eating, marriage, earning a living, and friendship; parts three and four are dedicated to the inner life of the soul and discuss first the vices that people must overcome in themselves and then the virtues that they must strive to achieve. Below are details of the contents of the books, translations (mainly into English) and a link to the original Arabic here for the first time on the internet.

Overview of the Iḥyāʾ by Ḥajī Khalifa (In Arabic)
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: In Arabic for the first time with takhrīj (ḥadīth verification) by Ḥāfiẓ

al-ʿIrāqī (Word files).
Books of the Iḥyāʾ in translation:

First Quarter: Acts of worship (Rubʿ al-ʿibadāt)

Book 1: Book of knowledge (Faris' text)
English translation by N. A. Faris (PDF). A new English translation is forthcoming.
English translation that was a PhD thesis at Hartford Seminary by W. McCall (1940). (See item # 30 for details)
Turkish translation (PDF) 18 mb
Book 2: Foundations of Belief. English translation by N. A. Faris (in HTML and PDF). Review of the Faris translation by Watt (in 1964). Also Turkish Translation (PDF) 8.76 mb. A new English language translation is forthcoming.
Book 3: Mysteries of Purity. English translation by N. A. Faris (PDF). Also .doc format. - Turkish Translation (PDF) 4.76 megs. New English translation
Book 4: Mysteries of Worship. English translation by E. E. Caverley (also in PDF). New English translation forthcoming
Book 5: Mysteries of Zakat (Charity). (.doc format) English Translation by N. A. Faris (also PDF)
Book 6: Mysteries of Fasting. English translation by N. A. Faris (PDF)
Book 7: Mysteries of Pilgrimage. English translation by I. Umar (AUC [Thesis 340]: 1975 M.A. dissertation) (html) (Author's complete) Proof reading by S. Sharafi courtesy of Nur! Thank you both, you guys are great! (PDF) Also another Arabic edition, M. A. ʿAlī: PDF
Book 8: Etiquette of Qurʾānic Recitation. translated
Book 9: On Invocations and Supplications. English translation by K. Nakamura (ITS description).
Book 10: On the Arrangements of Litanies and Divisions of the Night Vigil. It has been translated and in currently in production.
Second Quarter: Norms of Daily Life (Rubʿ al-ʿadat)

Book 11: On the Manners Related to Eating. English translation by D. Johnson-Davies. (ITS description)
Book 12: On the Etiquette of Marriage:
Arabic original (Word file format only!) with ḥadīth verifications.
English translation* by the late M. Farah. Also in PDF
Another English translation The Proper Conduct of Marriage in Islām (Ādāb an-Nikāḥ)
Book Tweleve of Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn by M. Holland: Al-Baz Publishing (1998), 99p.
Persian translation (from Kimiya-i-Saʿadat) (Persian PDF)
French translation (from Algiers) (French PDF)
German translation: Hans Bauer: Al-Ghazālī. Das Buch der Ehe. Kitab adabi n-nikah. Das 12. Buch der Iḥyaʾ ʿulum ad-din. Übersetzt und kommentiert von Hans Bauer (Kandern, Spohr, 2005).
Book 13: On the Etiquette of Acquisition and Earning a Livelihood.
Translated as The Book of the Proprieties of Earning and Living, translated by Adi Setia, IBFIM, Kuala Lumpur, 2013, 187pp, ISBN: 9789670149288.

Book 14: The Lawful and Prohibited (Translated)
Translated as the Book of the Lawful and the Unlawful, translated by Nicholas Mahdi Lock, IBFIM, Kuala Lumpur, 2013, 258pp, IBN: 9789670149271.
Book 15: On the Duties of Brotherhood. Partial translation by M. Holland. (cover-image) (Arabic edition partial outtakes PDF). Complete English Translation forthcoming. Note that M. Hollland also did a fuller unpublished translation.
Book 16: On the Etiquette of Seclusion.
Book 17: On the Etiquette of Travel (English translation forthcoming)
Book 18: On Music and Singing. Translated by D. B. MacDonald in three parts (PDF) Part I + II + III, published as Music and Singing by IBT Books, Kuala Lumpur, 2009, 139pp. ISBN: 9789675062230.
Book 19: On Enjoining Good and Forbidding Evil. Partial translation in Michael Cook's Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 427-459.
Book 20: Etiquette of Living and the Prophetic Mannerism: (E-text) rtf (rich text file-word) or (PDF)
Third Quarter: The Ways to Perdition (Rubʾ al-muhlikat)

Book 21: The Marvels of the Heart.
Complete English translation by W. J. Skellie (PhD thesis (PDF), Hartford Seminary—published edition (Fons Vitae March 2010). N.B. that Skellie translated the edition that was published by Zabidi in his commentary on the ihya' which has slight variations from the standard Cairo edition. These have been restored in the Fons Vitae edition.
Partial translation in Freedom and Fulfillment by McCarthy (Boston: Twayne, 1980), pp. 363–382;
Reprinted (Louisville, KY: Fons Vitae, n.d.), pp. 309–325;
Also in Knowledge of God in Classical Sufism by John Renard (New York: Paulist Press, 2004), pp. 298–326.
Also published as Wonders of the Heart (Malaysia: IBT, 2007), without the complete translator's introduction and notes; includes an index and publishers note.
Book 22: On Disciplining the Soul. English translation by T. J. Winter (ITS description).
Book 23: On Breaking the Two Desires.
English translation by T. J. Winter. (ITS description)
English translation by C. Farah. (HTML E-text) (PDF)
Book 24: Defects of the Tongue
Book 25: Condemnation of Rancor and Envy
Book 26: Condemnation of the World
Book 27: Condemnation of Miserliness and Condemnation of the Love of wealth.
Book 28: Condemnation of Status and Ostentation. Translation of its Arabic Summary.
Book 29: Condemnation of Pride and Conceit. Currently being translated (into English) by M. Rustom.
Book 30: Condemnation of Self-Delusion.
Fourth Quarter: The Ways to Salvation (Rubʿ al-munjiyat)
Book 31: On Repentance. English Translation by M. S. Stern. (E-text) (PDF)
Also available in (unedited word file)

Part I is now available in html.
German translation: Books 31–36: Richard Gramlich, Muhammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe : die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes. Eingel., übers. u. komment. von Richard Gramlich (Wiesbaden, Steiner, 1984).
Book 32: On Patience and Thankfulness. English translation by H. T. Littlejohn. (ITS description).
Book 33: On Fear and Hope. English translation by W. McKane (E-text) (PDF). Also in complete edited word file. Also reviewed by Watt in 1964. (pdf)
Book 34: On Poverty and Abstinence. English translation by A. F. Shaker. (ITS description)
Book 35: Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence.
English translation by D. Burrell. (Published by Fons Vitae)
German: Hans Wehr, Al-Gazzālī's Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihyaʾ ʿulum ad-dīn. Übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. v. Hans Wehr. Halle: Niemeyer, 1940.
Book 36: On Love, Longing, Intimacy and Contentment. (English Translation, E. Ormsby, 2012, ITS). For German see above #31.
Book 37: On Intention, Sincerity, and Truth.
Edited Arabic PDF. Edited Arabic MS word.
English translation by A. F. Shaker (ITS description).
German translation by Hans Bauer, Islamische Ethik. Nach den Orignalquellen übersetzt und erläutert. Heft 1: Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. (das 37. Buch von Al-Ġazālī) (pdf)
Book 38: On Holding Vigil and Self-Examination. (English translation forthcoming)
Book 39: On Meditation.
Book 40: On the Remembrance of Death and the Afterlife. English translation by T. J. Winter (ITS description)
Remembrance of Death and the Afterlife. (E-text)
Sample of the book. (PDF) courtesy of the publisher.

SUMMARY: There are many summaries of the Iḥyāʾ, though only a handful are published; the others remain in manuscript form. For more information about the summaries of the Iḥyāʾ in Arabic, see this short article (Arabic html).
Summary by Aḥmad al-Ghazālī (pdf) Lubab al-iḥyāʾ, published here as Mukhtaṣar Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn. The publisher claims that it is by Abū Ḥāmid al-Ghazālī, though I believe this is incorrect (PDF)
The Iḥyāʾ was summarized in a book entitled Minhaj al-qaṣidīn by Ibn al-Jawzī (d. 597 AH/1201 CE), which was further summarized in Mukhtaṣar minhaj al-qaṣidin by Ibn Qudāma al-Maqdisī (d. 620 AH/1341 CE). (link Arabic HTML). This book has been widely distributed and reprinted several times, one of which by Dār al-Khayr, Damascus, 1998; with ḥadīth verification by M. W. Salman and A. A. H. Abulkhair (PDF) also other editions are available: ʿA. Ḥ. M. Darwish edition:PDF, S. ʿĀref edition: PDF, ʿA. Ḥ. ʿA. Ḥalabī edition: PDF, and ʿA. Q. al-ʾArnāouṭ edition: PDF, and Z. Shāwīsh edition: PDF)
Tahẓib muʿaẓat al-muʾmineen, Jamal al-Dīn al-Qasimi, n.p. n.d. Note that he also did a sumarry of Qut al-Qulub (PDF), (PDF) .
The latest attempt at summarizing the Iḥyāʾ comes from Saliḥ Aḥmad al-Shami,

al-Muhaẓab min iḥyaʾ ʿulum al-dīn, 2 vols. (Beirut: Dār al-Qalam, 1993). Sample translation (link) Also another edtion is available from Dār ibn al-Qayīm: PDF.
While others are reworked summaries, such as Saʿid Ḥawwa's attempt: al-Mustakhlaṣ fī tazkiyat al-anfus (Cairo: Dar al-Salam, 1984). (PDF)
Printed Edition:
First printed edition: Būlaq, 1269/1853: al-Juzʾ al-awwal (- al-juzʾ al-rābi‘) min Kitāb iḥyāʾ ‘ulūm al-dīn / taʾlīf Abī Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī. - [Cairo : s.n.], 1269 [1853] - 4 v. in 2 ; 33 cm. - See sample pdf
First India printed edition by offset (ḥajrīya): Iḥyāʾ al-‘ulūm fī araba‘ mujalladāt / li-hujat al-Islām Muḥammad al-Ghazzālī. [Lucknow] : Niwal Kishūr, 1863. - See sample pdf. bi Ihitimam Muḥammad ‘Alī Mumtaz: 1280/1863; vol1 and vol2 in pdf facimile. Note that volume 2 is missing the last page.
A facsimile of a standard edition. This is perhaps the best edition; it was published ʿIsa al-Babī al-Ḥalabī wa Awladahu and reprinted by Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya with an introduction by Dr. Badawi Ṭabana in 1957; this was then known as the Ṭabana edition.
Volume 1 (PDF)
Volume 2 (PDF)
Volume 3 (PDF)
Volume 4 (PDF)
al-Ghazālī. Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn. Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1356–57 (1937–38). This is the edition that the Dār al-Shaʿab based their editon on. It has been recreated here with the pagination in red on the pdf files. Thanks is due to Prof. Frank Griffel for this information, his help in recreating this edition and providing the scans of the missing pages. Do note that this is the edition that is used for scholarly pursit.
Volume 1 (parts 1 -4) (PDF)
Volume 2 (parts 5-8) (PDF)
Volume 3 (parts 9 -12) (PDF)
Volume 4 (parts 13-16) (PDF)
al-Ghazālī. Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn. Dār al-Shaʿb, Cairo: Dār al-Shaʿb, w. d. (Silsilat Kitāb al-Shaʿb): (link)
Volume 1 (parts 1- 4) (PDF)
Volume 2 (parts 5 - 8) (PDF) - alternate Volume 2 (PDF)
This is now available in complete PDF facimile at Internet Archive:
cover-1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-16.
Modern printed edition with additional ḥadīth verification by A. Tamer in 5 volumes:
Volume 2 (PDF)
Volume 3 (PDF)
Volume 4 (PDF)
Volume 5 (PDF)
Another printed edition in 4 volumes:
Volume 1 (PDF) - alternate Volume 1 (PDF)
Volume 2 (PDF)
Volume 3 (PDF)
Volume 4 (PDF)
Another printed edition in 5(?) volumes:
Volume 1 (PDF)

Volume 3 (PDF)
Another printed edition in 5 volumes: Iḥyāʾ ‘ulūm al-dīn - taṣnīf al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī. Wa-bi-dhaylihi kitāb al-Mughnī ‘an ḥaml al-asfār fī al-asfār fī takhrīj mā fī al-Iḥyāʾ min al-akhbār. Miṣr : al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrá, [195-?]
Volume 1 (PDF)
Volume 2 (PDF)
Volume 4 (PDF)
Volume 5 (PDF) contains Ta‘rīf al-aḥyāʾ bi-faḍāʾil al-Iḥyāʾ by al-‘Aydarūs, al-Imlāʾ ‘an ishkālāt al-Iḥyāʾ by al-Ghazzāli, and ‘Awārif al-ma‘ārif by al-Suhrawardī.
COMMENTARY: one commentary (sharḥ) of al-Iḥyaʾ exists by Murtaḍā al-Zabīdī's [d. 1791] Itḥaf al-sada al-muttaqīn bi sharḥ iḥyāʾ ʿulum al-dīn. Cairo 1894 in 10 large volumes (Sample extract introduction PDF). This work is still in print in facsimiles of this edition as well as well as a newly re-typeset edition. Note that the link provided is for the complete 1894 edition.
Defense: As many were critical of al-Ghazālī there were as many if not more who rallied to his defense:
In his own defense, al-Ghazālī wrote: al-Imlāʾ fī ishkalat al-iḥyāʾ (Notes on issues of the Iḥyāʾ) printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (pdf)
ʿAbd al-Qādir al-ʿAydrūs, Taʿarif al-aḥyāʾ bi faḍʾil al-iḥyāʾ (Introducing the living to the benefits of the Iḥyāʾ) printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (pdf). Note the pun in the title, which is, of course, intentional.
al-Suyūṭī, Tashyad al-ʾarkan fī "laysa min al-imkan ʾabdaʿ min maʾ kān (Fortifying the foundations of [the statement] "the best of all possible worlds") printed as an appendix in some editions of the Iḥyāʾ (PDF). Note also this was part of a study done in Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālī's "Best of All Possible Worlds" by Eric L. Ormsby (Princeton: Princeton University Press, 1984).
Unknown author: Risala fi bayan faḍil iḥyāʾ ʿulum al-dīn (mss in al-Azhar number 1956 [majami 91] folios 76-86).
Unknown author: Risala fi al-rad ʿala min ʿatraḍa ʿala al-ghazālī fi qawlihi ana al-musabibat ratabat ʿala al-ʾasbab (mss in Dar al-Kutub al-misriyya [majami 210])
Refutations: This work has generated some heated discussions mostly revolving around the traditions that al-Ghazālī included here but also about some of his statements.
Ibn al-Jawzī (d. 597 AH) iʿlam al-aḥyaʾ bi aghlat al-iḥyāʾ (not printed and no known mss copies)
al-Dhahabi mentioned that Abū al-Ḥasan b. Sukar wrote Iḥyāʾ mayit al-aḥya fi al-rad ʿala kitab al-iḥyāʾ (not printed and no known mss copies)
Aḥmad b. Munir al-Iskandarī (d. 1284) wrote al-Ḍiyaʾal-mutalali fi taʿqub al-iḥyāʾ lil ghazālī as mentioned by Zabīdī (in commentary above) vol. 1. p .33, ln 10) (not printed and no known mss copies)
A Shiʿa 'recension': under the title: al-Maḥajjah al-bayḍā' fī tahdhīb al-Iḥyāʾ by Muḥammad b. al-Murtaḍa al-madʿū bi-al-Mawla Muḥsin al-Kāshānī (d. 1681) Thanks to Prof. Alger for referring to this book in his monograph on Ghazali. (sample PDF)
Fatawas (judicial decrees) by scholars and these are too many list or know but Ibn Taymiyya is known to have written one as well as al-Ṭarṭushi. Even in modern times there have been fatwās issued by Saudi ʿulamāʾ. A typical critique along those lines is

by ʿA. R. Dimashqīya: PDF.
Miscellaneous:

List of Personalities mentioned in the Iḥyāʾ.
Islamic Text Society: Al-Ghazālī Series (link)
Translations from Fons Vitae. (website and navigate to Ghazali section)
Turkish translation of the Iḥyāʾ.
Urdu translation of the Iḥyāʾ (link)
Sufi Review of Iḥyāʾ (link)
Mawlana Fazil Karim's Summarized English translation from the Urdu translation. (Complete summary edition online)
Manuscripts:

A growing number of Arabic manuscripts are now available online.

King Saud University manuscript collection. A link to one such ms copied in 12th cen AH by ʿA. A. Kanānī, a partial ms. More manuscripts are available here: link2, link3, link4, link5, link6, link7, link8, link9, and a summary here, Mukhtaṣar Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: link10.
Princeton University Library, has a complete copy of the ihya but it is not available online yet! we can hope.
Illuminated manuscript. (scanned from the Tunisian National Archives).
Manuscripts from Turkey.
List of Iḥyāʾ manuscripts from Badawi (Arabic word file with minor additions in red), original entry in PDF

Page Information:

* How to make the most use of the site and all about downloading files.

* This pages utilizes Gentium open source font for Arabic transliteration.

* URL: http://ghazali.org/site/ihya.htm. Page updated on: 2013-05-05.

* Site © Copyright 2013 by Muhammad Hozien. All rights reserved. This site is dedicated to academic study of Imam abu Hamid al-Ghazālī. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Alam al Jabarut

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia
Part of a series on
Islam

Beliefs
Practices
TextsFoundations
History
Culture and society
Related topics
Islam portal
vte
Alam al-Jabarut (Arabic: عَالَم الْجَبَرُوت, romanized: ʿālam al-jabarūt "World of Power")[1] is a realm proposed in Islamic cosmology. According to Suhrawardi (1154–1191), this is the highest realm and denotes the place of God's presence.[2]:189 Below alam al-jabarut lies alam al-malakut "World of Sovereignty", followed by alam al-mulk "World of Dominion". The term jabarut doesn't appear in the Quran, but al-jabbar does (59:23). Thus, the things in al-jabarut were those which cannot change and are compelled in their state of eternity.[3]:310

In the writings of al-Ghazali (c. 1058–1111), alam al-jabarut has not been conceived as the highest realm yet but connects the physical realm (al-mulk) with the intelligible world (al-malakut).[2]:188 First centuries later, alam al-jabarut becomes an independent ontological realm, latest within the writings of Suhrawardi.[2]:189 Here, al-malakut is below alam al-jabarut, which in turn, is placed above alam al-mulk. The higher realms are thought to influence the realms below, but not as spatially separated worlds.[4]

Aziz ad-Din Nasafi, a 13th-century Persian Sufi, describes in Manazil as-sa'irin the ontological ordering of the world. Accordingly, both alam al-malakut and alam al-mulk, in which existence is actual, are potentially in jabarut.[3]:307 The term "world" (alam) is accidental, thus limited to al-mulk and al-malakut, but not applied to jabarut, which is eternal.[3]:306

While some scholars argued there is no significant difference between alam al-jabarut and al-malakut,[3]:306–07 others regarded alam al-jabarut to be the abode of the highest angels (Cherubim)[3]:308 and spirits. At the same time al-malakut denotes a realm for lower spirits (angels, jinn, Satan).[3]:308 In this regard, al-jabarut is also

considered to be the created aspect of rasul and the original reality of Adam as the perfect human (Al-Insān al-Kāmil). The lower angels, who dwell in al-malakut, could be encountered by humans, the most elected angels inhabit al-jabarut.[3] This would depict the domain of primary angelic manifestations; the realm of archetypes, thrones and powers. This is also the paradise of the afterlife excepting the supreme paradise.[1] This realm is thus eternal existence while the others are created and limited.[3]

See also
Beri'ah
Sufi cosmology
References

Cyril Glassé, Huston Smith The New Encyclopedia of Islam Rowman Altamira 2003 ISBN 978-0-759-10190-6 pp. 144–45
Lange, Christian (2016). Paradise and Hell in Islamic Traditions. Cambridge United Kingdom: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-50637-3.
N. Hanif Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East Sarup & Sons 2002 ISBN 978-8-176-25266-9
Amira El-Zein Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn Syracuse University Press 2009 ISBN 978-0-815-65070-6 p. 6

Category: Jannah

This page was last edited on 7 November 2024, at 01:14 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Arcs of Descent and Ascent

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia

The Arcs of Descent and Ascent (Arabic: قوس النزول وقوس الصعود), an ontological circle, are described in Neoplatonism, as well as in Islamic and Sufi cosmology, mainly inspired by the works of Ibn al-Arabi. In the Arc of Descent ("qaws al-nuzuli"), from unity to diversity, God creates successively the Intellect (Supreme Pen), the Universal Soul (Guarded Tablet), Prime Matter, Nature, the Universal Body (including the imaginal world) and the Earth. The Arc of Ascent ("qaws al-su'ud") is the way back to the Presence of God, the process of spiritual perfection.[1][2]

In a hadith attributed to Ja'far al-Sadiq, the sixth Imam of Shi'i Islam, the arc of descent is described as having seven stages. These stages have been commented on in Shaykhism.[3]

In Bábism and the Bahá'í Faith

See also: Bahá'í cosmology and Bahá'í calendar § Months

In the Bábí and Bahá'í Faiths the seven stages of the Arc of Ascent are described as follows: Will (Mashiyyat), Determination (Iradih), Destiny (Qadar), Decree (Qada), Permission (Idhn), Term (Ajal), and Book (Kitab).[4][5] In Some Answered Questions 'Abdu'l-Bahá states that "man is in the ultimate degree of materiality and the beginning of spirituality; that is, he is at the end of imperfection and the beginning of perfection. He is at the furthermost degree of darkness and the beginning of the light. That is why the station of man is said to be the end of night and the beginning of day."[3]

The Báb explained that the obligatory prayer symbolizes a spiritual journey from the realm of the body to the realm of the heart, which can be described as an arc of ascent, mirroring the arc of descent from God to creation.[6] The Seven Valleys of Bahá'u'lláh is another example of the arc of ascent. It describes the valley of search, the valley of love, the valley of knowledge, the valley of unity, the valley of contentment, the valley of wonderment, and the valley of true poverty and absolute nothingness.[7][8] 'Abdu'l-Bahá describes the following: The depraved soul, the self-accusing soul, the inspired soul, the assured soul, the contented soul, the accepted soul, the perfect soul, the soul of the Kingdom of God (malakút), the soul of the Dominion (jabarút) and the Divine Soul (lahút).[9][10]

See also

Purgatory
Araf (Islam)
Matarta

References

Hetherington, Norriss S. (2014). "Two Arcs of Existence". Encyclopedia of Cosmology (Routledge Revivals): Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology. Taylor & Francis. ISBN 978-1-317-67765-9.

Moris, Zailan (2013). Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-hikmah al-'arshiyyah. Taylor & Francis. p. 58. ISBN 978-1-136-85866-6.

Saiedi, Nader (2000). Logos and Civilization - Spirit, History, and Order in the Writings

of Bahá'u'lláh. USA: University Press of Maryland and Association for Bahá'í Studies. pp. 53–60. ISBN 1883053609. OL 8685020M.
Brown, Keven (2003). Creation: The Nature of God and the Creation of the Universe in Bahá'í Cosmology.
Saiedi, Nader (2008). Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Báb. Canada: Wilfrid Laurier University Press. pp. 201–216. ISBN 978-1-55458-056-9.
Saiedi, Nader (2008). Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Báb. Canada: Wilfrid Laurier University Press. pp. 310, 366. ISBN 978-1-55458-056-9.
Savi, Julio (2008). Towards the Summit of Reality: An introduction to Bahá'u'lláh's Seven Valleys and Four Valleys. Oxford, UK: George Ronald. ISBN 978-0-85398-522-8.
Achieving Coherence: The Ontological Circle
Momen, Moojan (2001). 'Abdu'l-Bahá's Commentary on the Qur'ánic Verses Concerning the Overthrow of the Byzantines: The Stages of the Soul. Irfan Colloquia, Wilmette. Lights of Irfán, 2, pp. 99-118.
Makátíb-i-'Abdu'l-Bahá, vol. 1, pp.65-98 (62-102), provisional paraphrase and discussion in Savi, 2008, Chapter 9: Ṣúfí Concepts and Ciphers Revised by Bahá'u'lláh: Man.
Categories: Islamic cosmologySufi philosophyNeoplatonismBahá'í terminology
This page was last edited on 4 May 2025, at 15:47 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki
Skip to Content
arsheef

Guides

Digital
Contribute
About
TOPKAPI PALACE MUSEUM
Written by Christopher Markiewicz (2013)

INtroduction
The Archive and Library of the Topkapi Palace Museum (Topkapi Sarayi Müzesi) contain some of the most important documents and manuscripts pertaining to Ottoman and Islamic history. The Library (TSMK) and Archive (TSMA) are both located on the grounds of Topkapi Palace in the Sultanahmet district of Istanbul.

The library is open Monday through Friday between 9am and 4pm with a one hour break for lunch between 12pm and 1pm.

Location: Google Maps

GOING THERE

The museum is in the very center of Istanbul and easily accessible by tramway. Researchers can disembark at either the Sultanahmet or Gülhane tramway stop and then proceed to the palace on foot. The approach from Sultanahmet is a bit further but is on relatively level ground, whereas the Gülhane approach necessitates a short walk up a hill.

The only difficult aspect of working at the Topkapi library is negotiating the crowds of tourists on the palace grounds. As the palace is one of the most popular tourist sites in Turkey, researchers must contend with the thousands of tourists who enter the palace every day. When entering the palace grounds at the Gate of Salutation (Bab-i Selam), we advise researchers to head straight to the guard booth at the gate and present themselves as a researcher at the library. The guard will ask you to pick up a visitor's card (ziyaretçi karti) from the guided tours ticket sales booth. With this card, researchers may enter the palace grounds without purchasing a ticket.

GETTING IN

Researchers must obtain permission to conduct research at Topkapi from the Museum Directorate. The research request application consists of a request form, a research statement produced by the researcher which describes his or her research and specifies the material at the archive or library the researcher requests to consult, a letter of affiliation with a research institution, and a photocopy of the researcher's identification (passport or Turkish national ID card). The research statement should include (1) a description of the current project on which the applicant is working, (2) mention of the purpose of the study (doctoral dissertation, academic article, etc.), (3) enumeration of the specific works or archival materials to be examined, and (4) the contact information and signature of the applicant. These applications are processed within a few days. The museum offers research permission valid for a single calendar year; each January permission must be renewed with a new application.

After obtaining permission, those who wish to work at the library should make an appointment by telephone or in person.

Finding your material

The reading room has a complete copy of Karatay's seven-volume catalog of the collection. The reading room's copy of the catalog is more accurate than other copies, as it includes a number of marginal notes and corrections which detail the actual location and state of the library's collection. In addition to these catalogs, the reading room also has a catalog key which converts the collection shelf mark number to Karatay's catalog accession number. This catalog key is an extremely useful tool for locating references to manuscripts in Karatay's catalogs. Aside from these materials, the library has no readily accessible reference material.

COLLECTION OVERVIEW
Archive

The Topkapi Collection is an indispensable source for historians concerned with Ottoman history prior to the nineteenth century. With few exceptions, the archival collection of the Topkapi Palace Museum contains the only extant official records of the Ottoman dynasty for the first two hundred years of its existence.

The archive consists of two classifications of documents: registers (defter), which range from a single sheet to several hundred pages, and loose papers (evrak), which include everything from elaborately produced letters from foreign sovereigns to scribbles on scraps of paper produced by low level palace officials. With approximately 153,000 loose papers and 10,775 registers, TSMA is the largest Ottoman archive after the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA). Researchers should note that the defters of the palace archive are digitally available at BOA.

In 1937 the museum invited the Hungarian historian and archivist Lajos Fekete to survey the palace archive and make recommendations for the collection's classification. With his recommendations, the museum staff produced a two volume guide to the collection organized alphabetically according to the subject of the document (usually the document's creator or addressee). Unfortunately this published guide only covered the archive's collection up through the letter H. Between 1949 and 1951 M. Çagatay Uluçay described the remainder of the collection in five handwritten notebooks which were kept at the archive for researchers' use. Beginning in 1957 Ismail Hakki Uzunçarsili and subsequently Sefi Ülkü Altindag produced a catalog of the 153,000 loose papers of the archive on small notecards. These notecards and the published and unpublished guides from the first-half of the twentieth century remain the only resources which describe the full extent of the archive's collection. Since 2006, the archive has been closed to facilitate a number of changes, foremost of which is the development of a completely new and thorough catalog of the archive's collections. As of autumn 2013, the Archive under the direction of Sevgi Agca has produced four volumes of a planned fifteen volumes. The volumes have been published and are available at the Archive for consultation.

As the archive of the Ottoman dynasty, the collection provides the best material for researchers concerned with the activities of the royal family, as well as the functioning of the palace and central state administration. The loose papers include all manner of official documents including edicts (ferman), titles of investiture (berat), reports (arıza), and petitions (arzuhal). The majority of the registers include finance records such as salary registers of palace officials, inventories of the Imperial Treasury, and surveys of religious endowments (evkaf) established by one of the royal family members.

Although the majority of the documents are in Ottoman Turkish, the collection also includes a fair amount of material produced in other languages. This is particularly true for the earlier periods in which much of the state correspondence was composed in Persian. The collection even includes an example of an extremely rare edict (yarlig) in

Uyghur-script Eastern Turkish (Chaghatay) composed by order of Sultan Mehmed II in the aftermath of the Ottoman victory over the Aqquyunlu confederation at the Battle of Otlukbeli in 1473.

While the vast majority of the archive's collection consists of documents produced by the Ottoman state, the archive also includes an exceptionally important collection of documents produced by other Muslim dynasties. The majority of these documents were produced in the fifteenth and sixteenth centuries by Iranian dynasties such as the Timurids, the Qaraqoyunlu, the Aqqoyunlu, and the Safavids. In all likelihood these 'foreign' archival documents arrived in Istanbul with other spoils of war in the wake of one of the victorious Ottoman campaigns waged against the Aqqoyunlu or Safavid polities.

Library

The collection of the palace library contains approximately 13,400 manuscripts. The majority of these manuscripts are in Arabic (approximately 8,500), although the library has a sizable collection of manuscripts in Turkish (3,081 including works in Chaghatay and Kipchak), and Persian (904). While the library is not even the largest collection in Istanbul, its holdings are distinguished by many rare and, in some cases, unique manuscripts, including many early copies of important works and a number of autographed manuscripts. Beginning in 1961, Fehmi Edhem Karatay produced a seven-volume catalog of the library's Arabic, Persian, and Turkish collections organized according to the language and literary genre of each work. In addition to works in these languages, the library also has a sizable uncataloged collection of material in European languages. For those interested in the Greek, Latin, Armenian, and Syriac holdings of the library, we suggest consulting D. Adolf Deissmann's Forschungen und Funde im Serai(Berlin-Leipzig, 1933).

The majority of the library's collection consists of works related to Islamic religious sciences along with many works of history, grammar, poetry, belles lettres, and other sciences. Its Arabic works are distinguished by a large number of early copies of the Quran, including a few which were reportedly copied by 'Uthman bin 'Affan and 'Ali bin Abi Talib. The library's Turkish works include a large number of histories of the Ottoman dynasty, many of which are preserved solely through the library's copy.

While the library is certainly of great importance to historians and scholars of Islamic studies, the library's significant collection of finely produced volumes and illustrated manuscripts mark it as one of the great libraries in the world for art historians. Most of the volumes with miniatures were produced in the palace painters' atelier (nakkaşhane) or in Iran and subsequently acquired by the dynasty. In addition to the illustrated volumes, the library also has an important collection of calligraphy (hat) and other art forms.

Ordering your material
Researchers request manuscripts from the library staff by submitting a short request

form. Generally the staff make requested manuscripts available within ten minutes of a request. Researchers are asked to wear gloves while examining any of the library's manuscripts.

Ordering scans

Researchers working in the library may request digital reproductions of material upon submission of a short request form. In general, if these requests are for non-commercial scholarly use, they are quickly approved within one or two days. Reproductions of non-illustrated pages cost 2 TL for foreigners per photographic exposure and half as much for Turkish nationals. Reproductions of illustrated material cost more.

Digital reproductions of archival material may be obtained in a similar manner. As with the library, these reproductions also cost 2 TL per photographic exposure. As the archive is currently closed, researchers must know the defter or evrak reference number of their documents in order for their requests to be processed. After researchers have obtained research authorization, they may request reproductions remotely. Once the museum receives payment via bank transfer, the staff will mail copies of the requested material on CD.

Food and well-being

Topkapı's library is a pleasant place to work. The library's reading room is located in the anteroom of the former Agalar Camii. The room consists of two large tables at which researchers may examine manuscripts. The reading room has sufficient natural light for reading and is enclosed on four side by walls of beautifully decorated seventeenth-century Iznik tiles.

The staff of the library and archive are quite friendly and willing to help. Some of the staff speak English, so researchers without Turkish should be able to manage.

There are few options for food on the grounds of the palace. Konyalı is the only restaurant on the grounds of the palace. It has a beautiful terrace with views of the Bosphorus, but meals here are relatively expensive. Researchers may find many options for lunch outside of the palace, but they will need to re-enter the palace grounds—and contend with the masses of tourists—when they return. We recommend packing a lunch and finding a bench to eat in one of the palace's gardens.

Originally published on Hazine

The facade of the Topkapi Library

Bagdat Pavilion, the original home of the Bagdat Collection of the Topkapi Library

The Topkapı Palace was the administrative center of the Ottoman Empire. The Palace received museum status in 1924. The Topkapı Palace Museum currently has an archive and a library. Part of the archive has been transferred to the Ottoman Archives. You may contact the museum for the documents that has not been transferred to the Ottoman Archives. The Topkapı Palace Museum's library contains 21.438 books in which 18.622 of them are manuscripts. Among the manuscripts, 600 of them have miniature illuminations. The library has a large collection of miniature illuminations consisting of more than 10.000 items.

Digital
Contribute
About

TOPKAPI PALACE MUSEUM

Written by Christopher Markiewicz (2013)

INtroduction

The Archive and Library of the Topkapi Palace Museum (Topkapi Sarayi Müzesi) contain some of the most important documents and manuscripts pertaining to Ottoman and Islamic history. The Library (TSMK) and Archive (TSMA) are both located on the grounds of Topkapi Palace in the Sultanahmet district of Istanbul.

The library is open Monday through Friday between 9am and 4pm with a one hour break for lunch between 12pm and 1pm.

Location: Google Maps

GOING THERE

The museum is in the very center of Istanbul and easily accessible by tramway. Researchers can disembark at either the Sultanahmet or Gülhane tramway stop and then proceed to the palace on foot. The approach from Sultanahmet is a bit further but is on relatively level ground, whereas the Gülhane approach necessitates a short walk up a hill.

The only difficult aspect of working at the Topkapi library is negotiating the crowds of tourists on the palace grounds. As the palace is one of the most popular tourist sites in Turkey, researchers must contend with the thousands of tourists who enter the palace every day. When entering the palace grounds at the Gate of Salutation (Bab-i Selam), we advise researchers to head straight to the guard booth at the gate and present themselves as a researcher at the library. The guard will ask you to pick up a visitor's card (ziyaretçi karti) from the guided tours ticket sales booth. With this card, researchers may enter the palace grounds without purchasing a ticket.

GETTING IN

Researchers must obtain permission to conduct research at Topkapi from the Museum Directorate. The research request application consists of a request form, a research statement produced by the researcher which describes his or her research and specifies the material at the archive or library the researcher requests to consult, a letter of affiliation with a research institution, and a photocopy of the researcher's identification (passport or Turkish national ID card). The research statement should include (1) a description of the current project on which the applicant is working, (2) mention of the purpose of the study (doctoral dissertation, academic article, etc.), (3) enumeration of the specific works or archival materials to be examined, and (4) the contact information and signature of the applicant. These applications are processed within a few days. The museum offers research permission valid for a single calendar year; each January

permission must be renewed with a new application.

After obtaining permission, those who wish to work at the library should make an appointment by telephone or in person.

Finding your material
The reading room has a complete copy of Karatay's seven-volume catalog of the collection. The reading room's copy of the catalog is more accurate than other copies, as it includes a number of marginal notes and corrections which detail the actual location and state of the library's collection. In addition to these catalogs, the reading room also has a catalog key which converts the collection shelf mark number to Karatay's catalog accession number. This catalog key is an extremely useful tool for locating references to manuscripts in Karatay's catalogs. Aside from these materials, the library has no readily accessible reference material.

COLLECTION OVERVIEW
Archive

The Topkapi Collection is an indispensable source for historians concerned with Ottoman history prior to the nineteenth century. With few exceptions, the archival collection of the Topkapi Palace Museum contains the only extant official records of the Ottoman dynasty for the first two hundred years of its existence.

The archive consists of two classifications of documents: registers (defter), which range from a single sheet to several hundred pages, and loose papers (evrak), which include everything from elaborately produced letters from foreign sovereigns to scribbles on scraps of paper produced by low level palace officials. With approximately 153,000 loose papers and 10,775 registers, TSMA is the largest Ottoman archive after the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA). Researchers should note that the defters of the palace archive are digitally available at BOA.

In 1937 the museum invited the Hungarian historian and archivist Lajos Fekete to survey the palace archive and make recommendations for the collection's classification. With his recommendations, the museum staff produced a two volume guide to the collection organized alphabetically according to the subject of the document (usually the document's creator or addressee). Unfortunately this published guide only covered the archive's collection up through the letter H. Between 1949 and 1951 M. Çagatay Uluçay described the remainder of the collection in five handwritten notebooks which were kept at the archive for researchers' use. Beginning in 1957 Ismail Hakki Uzunçarsili and subsequently Sefi Ülkü Altindag produced a catalog of the 153,000 loose papers of the archive on small notecards. These notecards and the published and unpublished guides from the first-half of the twentieth century remain the only resources which describe the full extent of the archive's collection. Since 2006, the archive has been closed to facilitate a number of changes, foremost of which is the development of a completely new and thorough catalog of the archive's collections. As of autumn 2013, the Archive under the direction of Sevgi Agca has produced four volumes of a planned fifteen

volumes. The volumes have been published and are available at the Archive for consultation.

As the archive of the Ottoman dynasty, the collection provides the best material for researchers concerned with the activities of the royal family, as well as the functioning of the palace and central state administration. The loose papers include all manner of official documents including edicts (ferman), titles of investiture (berat), reports (arıza), and petitions (arzuhal). The majority of the registers include finance records such as salary registers of palace officials, inventories of the Imperial Treasury, and surveys of religious endowments (evkaf) established by one of the royal family members.

Although the majority of the documents are in Ottoman Turkish, the collection also includes a fair amount of material produced in other languages. This is particularly true for the earlier periods in which much of the state correspondence was composed in Persian. The collection even includes an example of an extremely rare edict (yarlig) in Uyghur-script Eastern Turkish (Chaghatay) composed by order of Sultan Mehmed II in the aftermath of the Ottoman victory over the Aqquyunlu confederation at the Battle of Otlukbeli in 1473.

While the vast majority of the archive's collection consists of documents produced by the Ottoman state, the archive also includes an exceptionally important collection of documents produced by other Muslim dynasties. The majority of these documents were produced in the fifteenth and sixteenth centuries by Iranian dynasties such as the Timurids, the Qaraqoyunlu, the Aqqoyunlu, and the Safavids. In all likelihood these 'foreign' archival documents arrived in Istanbul with other spoils of war in the wake of one of the victorious Ottoman campaigns waged against the Aqqoyunlu or Safavid polities.

Library

The collection of the palace library contains approximately 13,400 manuscripts. The majority of these manuscripts are in Arabic (approximately 8,500), although the library has a sizable collection of manuscripts in Turkish (3,081 including works in Chaghatay and Kipchak), and Persian (904). While the library is not even the largest collection in Istanbul, its holdings are distinguished by many rare and, in some cases, unique manuscripts, including many early copies of important works and a number of autographed manuscripts. Beginning in 1961, Fehmi Edhem Karatay produced a seven-volume catalog of the library's Arabic, Persian, and Turkish collections organized according to the language and literary genre of each work. In addition to works in these languages, the library also has a sizable uncataloged collection of material in European languages. For those interested in the Greek, Latin, Armenian, and Syriac holdings of the library, we suggest consulting D. Adolf Deissmann's Forschungen und Funde im Serai(Berlin-Leipzig, 1933).

The majority of the library's collection consists of works related to Islamic religious sciences along with many works of history, grammar, poetry, belles lettres, and other

sciences. Its Arabic works are distinguished by a large number of early copies of the Quran, including a few which were reportedly copied by ‘Uthman bin ‘Affan and ‘Ali bin Abi Talib. The library’s Turkish works include a large number of histories of the Ottoman dynasty, many of which are preserved solely through the library’s copy.

While the library is certainly of great importance to historians and scholars of Islamic studies, the library’s significant collection of finely produced volumes and illustrated manuscripts mark it as one of the great libraries in the world for art historians. Most of the volumes with miniatures were produced in the palace painters’ atelier (nakkaşhane) or in Iran and subsequently acquired by the dynasty. In addition to the illustrated volumes, the library also has an important collection of calligraphy (hat) and other art forms.

Ordering your material
Researchers request manuscripts from the library staff by submitting a short request form. Generally the staff make requested manuscripts available within ten minutes of a request. Researchers are asked to wear gloves while examining any of the library’s manuscripts.

Ordering scans
Researchers working in the library may request digital reproductions of material upon submission of a short request form. In general, if these requests are for non-commercial scholarly use, they are quickly approved within one or two days. Reproductions of non-illustrated pages cost 2 TL for foreigners per photographic exposure and half as much for Turkish nationals. Reproductions of illustrated material cost more.

Digital reproductions of archival material may be obtained in a similar manner. As with the library, these reproductions also cost 2 TL per photographic exposure. As the archive is currently closed, researchers must know the defter or evrak reference number of their documents in order for their requests to be processed. After researchers have obtained research authorization, they may request reproductions remotely. Once the museum receives payment via bank transfer, the staff will mail copies of the requested material on CD.

Food and well-being
Topkapı’s library is a pleasant place to work. The library’s reading room is located in the anteroom of the former Agalar Camii. The room consists of two large tables at which researchers may examine manuscripts. The reading room has sufficient natural light for reading and is enclosed on four side by walls of beautifully decorated seventeenth-century Iznik tiles.

The staff of the library and archive are quite friendly and willing to help. Some of the staff speak English, so researchers without Turkish should be able to manage.

There are few options for food on the grounds of the palace. Konyalı is the only restaurant on the grounds of the palace. It has a beautiful terrace with views of the

Bosphorus, but meals here are relatively expensive. Researchers may find many options for lunch outside of the palace, but they will need to re-enter the palace grounds—and contend with the masses of tourists—when they return. We recommend packing a lunch and finding a bench to eat in one of the palace's gardens.

Originally published on Hazine

The facade of the Topkapi Library

Bagdat Pavilion, the original home of the Bagdat Collection of the Topkapi Library

Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
June 26, 2023
Text by Mike Cummings. Photo by Allie Barton.

Turning the pages of a manuscript copy of the Maʿrifetnāme, an 18th-century encyclopedia authored by the Ottoman scholar and Sufi poet İbrāhīm Ḥaḳḳī Efendi, can lead readers to seventh heaven and the depths of hell.

A copy of the beautifully illuminated manuscript — one of just a handful from the 18th century known to exist — is housed at the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, part of the Yale Library. It features a detailed illustration of the Islamic conception of Judgment Day, including the seven layers of paradise and perdition, the scales used to weigh people's deeds, and the book in which their sins and virtues are recorded. A cauldron of tar awaits those cast into hell. A lote tree marks the upper boundary of heaven.

Brightly colored world maps, diagrams, and charts join the rendering of the afterlife within the manuscript's pages. The Ottoman-Turkish text explores a vast range of subjects, including astronomy, biology, physics, faith, mathematics, and mysticism.

The manuscript is an intellectual feast for scholars and bibliophiles. But until now, few

knew how to find it.

The Maʿrifetnāme is one of 567 Ottoman-Turkish objects — spanning the mid-15th century to the early 20th century, including hundreds of manuscripts, a scroll calendar, imperial orders, and the passport of an Ottoman pasha — being cataloged so that researchers can easily find and access them in the library's collections.

Until recently no one on the library staff had the specialized language skills — Ottoman Turkish is complex and difficult, incorporating Arabic, Persian, and modern Turkish — to catalog these materials so they could be listed in the Yale Library's searchable databases. But last September the library enlisted Ayşe Çiçek Ünal, a graduate student in the Department of History, to create catalog records for each of the objects, which are drawn from three distinct collections. Guiding her are Özgen Felek, a lector of Ottoman in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations in the Faculty of Arts and Sciences, Agnieszka Rec, an early materials cataloger at the Beinecke Library, and Roberta Dougherty, librarian for Middle East studies.

Recruiting the help of a graduate student to a fill a gap in staff expertise is a unique arrangement within the library, said Rec, who advises Ünal on how to catalog the materials.

"We have no in-house curator who specializes in Middle Eastern manuscripts. Nobody on staff has the Ottoman-Turkish language skills to do the work," she said. "This model is an efficient way to make these materials available to scholars while helping Ayşe develop useful skills."

An invaluable experience

For Ünal, whose doctoral work examines the influence of the Ottoman Empire in its far-flung provinces in North Africa, the project offers a chance to examine materials relevant to her scholarly interests while also gaining experience working in a research library — a setting she most often experiences as a patron. At the same time, she is using her knowledge of Ottoman Turkish to catalog the materials so that researchers can locate and study them.

"Gaining experience and skills in cataloging is invaluable to me," said Ünal, who studied Ottoman Turkish and Ottoman paleography while pursuing her undergraduate and masters' degrees in TOBB University in Ankara, Turkey, and Istanbul Sehir University in Istanbul, respectively. "I rely on Ottoman-Turkish texts in my research. For me, each of these manuscripts is unique and important in its own way. And I've enjoyed the opportunity to learn as I catalog them."

The manuscripts range across many genres and topics, including history, poetry, literature, mysticism, Islamic law, religious sermons, medical texts, dictionaries, and account books. They include the Vankulu Lügati (The Vankulu Dictionary), a two-volume Arabic-Turkish dictionary that in 1729 became the first printed book ever published in the Ottoman Empire, as well as a biography of Alexander the Great, and

Leylā vü Mecnūn, a well-known romance in Islamic literature, akin to “Romeo and Juliet,” among many other notable works.

Felek, who teaches Ottoman Turkish, incorporated the manuscripts into “Reading and Research in Ottoman History and Literature,” a course she taught in the fall of 2019. Her 10 students — seven graduate students and three undergraduates — each chose a manuscript to research. They shared their findings at a symposium at Sterling Memorial Library that Felek organized with Dougherty. The occasion marked the manuscripts’ introduction to the academic world, Felek said.

Following the symposium, Felek approached the Beinecke’s leadership team about cataloging the manuscripts. Beinecke Director Michelle Light greenlit the project and endorsed the idea of involving a graduate student — a model she was familiar with from other institutions.

To start, Felek, the project’s faculty advisor, selected 25 manuscripts to catalog in the fall semester of 2022, initially focusing on prominent works of Ottoman literature and culture as well as texts with multiple copies across the three collections.

“It seemed sensible to start with texts that were widely read during the Ottoman Empire that still receive much attention from scholars,” Felek said.

Additionally, they cataloged texts of which there are multiple copies in the collections, which speeds the cataloging process because information can be repeated from one manuscript record to another. They also prioritized manuscripts that need special care so that they can be cataloged and sent to conservation for treatment.

Ottoman Turkish was used widely within the Ottoman Empire, which ruled much of Southeast Europe, Western Asia, and Northern Africa from 1299 to 1923, and during the early years of the Turkish Republic that rose from the empire’s collapse after World War I.

Yale’s collection of Ottoman Turkish manuscripts formed gradually, beginning in 1870 when Edward Salisbury, the university’s first professor of Arabic and Sanskrit languages and literature, donated his library of Arabic, Persian, and Ottoman-Turkish manuscripts to the library.

Illuminations and annotations

Cataloging provides an accurate and detailed record of a manuscript. The process begins with a physical description of the manuscript, including its dimensions and number of pages. The title and author are recorded. The manuscript’s binding and any illuminations and other decorations are documented. Moving page by page, Felek and Ünal examine annotations and marginalia that readers added to the text over the centuries. They try to identify the scribe and the artists who created the illustrations as well as when and where the manuscript was produced. They also note any repairs made to the manuscripts and study the content of the text.

Ünal and Felek frequently consult with Yasemin Sönmez, an Ankara-based Turkish calligrapher and independent scholar who provides them detailed explanations of material aspects and calligraphical styles of the manuscripts. They have also enjoyed the help of Dougherty and several graduate students.

Occasionally, the first few pages of a manuscript will be written in Arabic and then transition to Ottoman Turkish. The flyleaf — blank pages at the front of the manuscript — can contain information on the manuscript's provenance and the people who have read it, including dates of ownership and inheritance. Occasionally they also contain personal notes, such as a grocery list. ("It is a resource for social history," Ünal said.) And at times, manuscripts yield unexpected surprises. Ünal discovered a German coin inside the pages of one.

Aside from making the materials accessible, cataloging has a security aspect to it, Rec explained.

"You can't know what you've lost if you don't know what you have," she said. "The record might state that a miniature is located on a specific page. If the page is missing, it suggests somebody has taken it."

To date, nearly 78 manuscripts have been catalogued.

For Ünal, the work serves as a continual reminder of the richness of Ottoman culture and history — the subject to which she has devoted her scholarly career.

"This project immensely contributes to my bibliographic knowledge, enriches my understanding of manuscripts, and broadens my perspective," she said. "It motivates me to imagine potential research questions in every single manuscript."

External link:
https://news.yale.edu/2023/06/26/project-makes-ottoman-turkish-manuscripts-acces...
News Article Archive
October 2025 (2)
April 2025 (3)
March 2025 (2)
February 2025 (1)
September 2024 (1)
August 2024 (1)
March 2024 (1)
February 2024 (1)
August 2023 (1)
June 2023 (1)
May 2023 (1)
March 2023 (1)
123next ›last »

Near Eastern Languages & Civilizations
Postal Address:
P.O. Box 208287
New Haven, CT 06520-8287

Building/Courier Address:
Humanities Quadrangle, 6th floor
320 York St
New Haven, CT 06511

T 203-432-2944
F 203-432-2946

Yale
Accessibility at Yale · Privacy policy
Copyright © 2020 Yale University
All rights reserved
Facebook
Skip to Main Content
×
Library of Congress
Research Guides
Search this Guide
Search this Guide
Library of CongressResearch GuidesAfrican & Middle EasternOttoman Turkish Collections in the Library of CongressOttoman Manuscripts
Ottoman Turkish Collections in the Library of Congress
Introduction
Reference Works
Ottoman Manuscripts
Calligraphy Sheets
Abdul-Hamid II Collection of Books and Serials
Abdul-Hamid II Collection of Photographs
Karl Süssheim Collection
Ottoman Newspapers and Periodicals
Ottoman Cartographic Materials
Event Videos
Social Media
Resources for Learning Ottoman Turkish
Searching in the Ottoman Turkish Collections
Using the Library of Congress
Ottoman Manuscripts

The Library houses 58 cataloged Ottoman Turkish manuscripts in its Near East rare collections that range in age from Yazcioglu Mehmed's Muhammediyye (1583) and Zakariya Qazwini's Ajaib al-Makhluqat (The wonders of creation) also from the sixteenth century (1553) to the early twentieth century.

Zekeriya Kazvini, Acaib-ül Mahlûkat,The Wonders of Creation, Trans. into Turkish from Arabic, ca. 1553.
The manuscript contains many illustrations and the one seen here depicts a map, oriented to the south, with an angel holding a bowl of water that contains a fish on whose back is the globe-bearing ox. Near East Section, Library of Congress African and Middle Eastern Division.

The following titles link to fuller bibliographic information in the Library of Congress Online Catalog. Links to additional online content are included when available.

Ottoman Rare Manuscripts
History
Law
Literature
Military
Religion
Science
Manuscript & Mixed MaterialsHistory of Soliman I, the "Magnificent" Sultan of Turkey : born 1494, died 1566 succeeded his father Selim I in 1520 / by Mufti K'ara Tschelebizade A'bdela'ziz Efendi (born in 1657). by Karaçelebizade Abdülaziz, 1591-1658, author.
Call Number: DR506 .K37 1771 Ott Turk Cage
Published/Created: 1185 [1771 or 1772]
Mustafa bin Ömer el-Humeydî, scribe. Written by Mustafa bin Ömer el-Humeydî -- Colophon. Written in Istanbul, Turkey -- Colophon. Lengthy description of manuscript in Italian written on flyleaf.
Manuscript & Mixed Materials[Nüzhet-i cihân ve nâdire-yi zamân] by Ahmad ibn Muhammad Ghaffārī, approximately 1495-1567 or 1568.
Call Number: DS272 .G4 1600z Ott Turk Cage
Published/Created: [17th century?]
Iran--History.Title from facsimile of Turkish translation in Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, v. 13, p. 280.
Login to LibApps
Subjects: Middle Eastern Studies
Hosted by Springshare
Library of Congress Legal SpringShare Privacy Policy
hideYou are viewing an archived web page collected at the request of McGill University using Archive-It. This page was captured on 17:20:14 Mar 06, 2025, and is part of the Digital collections and exhibitions collection. The information on this web page may be out of date. See All versions of this archived page. Found 0 archived media items out of

0 total on this page.
Search Islamic Calligraphy

Islamic Calligraphy from the Islamic Rare Books Collection
Home
View Exhibition
About
Bibliography
Browse Pictures
بحسن الخط دخل الجنة

Beautiful calligraphy ensures entrance to Paradise

Arabic script

Islamic calligraphy is based on the Arabic script. Born in the early Islamic period (7th century A.D.), Arabic calligraphy continues to evolve into the present time. It was and remains intrinsically linked to the religion of Islam and Muslim civilizations. In fact, it is believed that “بحسن الخط دخل الجنة ”, roughly translated as “beautiful calligraphy ensures entrance to Paradise” (AC31).

The script developed for writing Arabic was adapted to fit many other languages, such as Persian, Ottoman-Turkish, North-African Berber languages, Kurdish, Urdu, Malay, and others. As a matter of fact, this script was for a very long time used by all Muslims in their respective languages. Today, it remains, after the Latin script, the most frequently used script in the world.

The Arabic alphabet includes 28 letters and is written from right to left. The letters change form when used in the initial, medial, final or isolated state making Arabic a naturally cursive language. This, in turn encouraged calligraphy and the different styles that have developed over time.

Islamic Calligraphy

Islamic Calligraphy became of great importance among Islamic arts for two main reasons:

Arabic is the language of the Qur’an (the Holy Book of Islam), and calligraphy is the primary means for the preservation of the sacred text
Figurative art (representation of humans and animals) was and remains discouraged by many Muslim theologians, thus calligraphy became the major form of artistic expression in Islamic cultures.
Over the centuries, many different styles emerged:

Kūfī (c. 7th century – originating from Kufa, Iraq), also known as Early and Late Abbasid (8th – 11th centuries) is an angular style with elongated horizontals.

Maghribī and Andalusī(c. 8th century – mostly used in North-Africa) are variants of the Kufic script with more curves.
Naskh or Naskhī (10th century – originating from Iran) is a round simplified style created for faster writing.
Thuluth (11th century – originating from Turkey?) is a large and elegant cursive style with elongated verticals.
Ta‘līq and Nasta‘līq (14th-15th centuries – originating from Iran) are cursive styles with short verticals and elongated horizontals.
Dīwānī (16th-17th centuries – originating from Turkey) is a complex style of intertwining letters.
These styles evolved over time and were influenced by different artistic styles from various regions. Calligraphy remains one of the most important art forms of Islam.

© McGill University Library

Islamic Calligraphy from the Islamic Rare Books Collection

بحسن الخط دخل الجنة

Beautiful calligraphy ensures entrance to Paradise

Arabic script

Islamic calligraphy is based on the Arabic script. Born in the early Islamic period (7th century A.D.), Arabic calligraphy continues to evolve into the present time. It was and remains intrinsically linked to the religion of Islam and Muslim civilizations. In fact, it is believed that “بحسن الخط دخل الجنة ”, roughly translated as “beautiful calligraphy ensures entrance to Paradise” (AC31).

The script developed for writing Arabic was adapted to fit many other languages, such as Persian, Ottoman-Turkish, North-African Berber languages, Kurdish, Urdu, Malay, and others. As a matter of fact, this script was for a very long time used by all Muslims in their respective languages. Today, it remains, after the Latin script, the most

frequently used script in the world.

The Arabic alphabet includes 28 letters and is written from right to left. The letters change form when used in the initial, medial, final or isolated state making Arabic a naturally cursive language. This, in turn encouraged calligraphy and the different styles that have developed over time.

Islamic Calligraphy

Islamic Calligraphy became of great importance among Islamic arts for two main reasons:

Arabic is the language of the Qur'an (the Holy Book of Islam), and calligraphy is the primary means for the preservation of the sacred text
Figurative art (representation of humans and animals) was and remains discouraged by many Muslim theologians, thus calligraphy became the major form of artistic expression in Islamic cultures.
Over the centuries, many different styles emerged:

Kūfī (c. 7th century – originating from Kufa, Iraq), also known as Early and Late Abbasid (8th – 11th centuries) is an angular style with elongated horizontals.
Maghribī and Andalusī(c. 8th century – mostly used in North-Africa) are variants of the Kufic script with more curves.
Naskh or Naskhī (10th century – originating from Iran) is a round simplified style created for faster writing.
Thuluth (11th century – originating from Turkey?) is a large and elegant cursive style with elongated verticals.
Ta'līq and Nasta'līq (14th-15th centuries – originating from Iran) are cursive styles with short verticals and elongated horizontals.
Dīwānī (16th-17th centuries – originating from Turkey) is a complex style of intertwining letters.
These styles evolved over time and were influenced by different artistic styles from various regions. Calligraphy remains one of the most important art forms of Islam.

© McGill University Library

Islamic Lithographs

Welcome to McGill Library's Islamic Lithographs digital collection!
The Islamic Studies Library Collections at McGill University include over 750 lithographed volumes printed in the second half of the nineteenth century and the first half of the twentieth century in the Middle East (Egypt, Iran, Saudi Arabia, Sudan, and Turkey), North Africa (Morocco), and South Asia (India, Pakistan).

The McGill Library's Islamic Lithographs digital collection started with a selection of sixteen Arabic lithographed books, which were physically displayed in the Islamic Studies Library between February 1st and September 30th 2014. The digitization of Islamic lithographs at McGill is now a work in progress, and this digital collection is therefore a continually updated resource.

Visitors can browse the collection by country of publication or language. All books are accessible full text, either in PDF on the McGill website, or using the online reader of the Internet Archive.

Browse by Country of Publication:

AlgeriaEgyptFranceGermanyIndiaIranMoroccoPakistanTurkey
Browse by Language:

ArabicOttoman TurkishPersianUrdu

For more information, please contact the Islamic Studies Library, McGill University Library.

© McGill University Library

RightshideYou are viewing an archived web page collected at the request of McGill University using Archive-It. This page was captured on 15:13:13 Dec 05, 2024, and is part of the Digital collections and exhibitions collection. The information on this web page may be out of date. See All versions of this archived page. Found 0 archived media items out of 0 total on this page.
Search Shahnameh

Shahnameh by Ferdowsi

نمیرم از این پس که من زنده ام که تخم سخن را پراکنده ام

Never hence would I die for I am alive/ having sown the seeds of poetry

The Shahnameh by Ferdowsi is celebrating 1000 years since its inception. In recognition, the Islamic Studies Library is exhibiting 16 specimens from the Islamic Studies and Rare Books collections. The Shahnameh has become without a doubt one of the foremost literary works to encapsulate the breadth and depth of Iran's historical trajectory. First composed by Ferdowsi to preserve Iran's cultural, linguistic and historical heritage, the Shahnameh, meaning 'the book of kings,' details the history of Iran prior to the Arab invasion in the 7th century.

This literary work, a national epic composed in 52, 000 couplets tells the story of heroes, villains, monsters and offers sage advice on moral lessons in governance. Legendary are the stories of its famous kings and heroes, especially of Rustam who so fearlessly defended the Persian kingdom in many spectacular battles against the hostile Turanians from the North. The epic also relates the importan features of ideal kingship. It narrates the battle between Good and Evil, and is a constant reminder that life is just a transitory memento.

The ISL exhibition offers the visitor an opportunity to experience some of the heroes and villains of this remarkable epic poem. With 16 miniature paintings on display, the exhibition offers the viewer a diverse overview of this celebrated text as well as the magnificence of Persian painting.

© McGill University Library
Home
View Exhibition
About

Strokes and Hairlines Elegant Writing and its Place in Muslim Book Culture
Home
Foreword
The Scribe
Further Reading

Browse Pictures
An Exhibition in Celebration of the 60th Anniversary of The Institute of Islamic Studies

Curated by Mr. Adam Gacek
Among the rare books in the McGill University Library there are some 670 volumes of manuscripts written in the Arabic, Persian, Ottoman-Turkish, and Urdu languages. In addition, there are approximately 280 single or double-leaf fragments and pieces of calligraphy, including illustrations from Persian MSS and signed calligraphs. Originally these manuscripts were housed in four different libraries, namely Blacker-Wood Library of Zoology and Ornithology, Osler Library of the History of Medicine, Rare Books and Special Collections Division and the Islamic Studies Library. Today, except for the collection belonging to the Osler Library of the History of Medicine, the other collections are housed in Rare Books and Special Collections. The manuscripts at McGill embrace all aspects of Islamic literature: Qurʾanic exegesis, Tradition (Ḥadīth), Jurisprudence, Philosophy, Theology, Mysticism, History, Belles Lettres, and Sciences.
Well-represented among the latter is Medicine and the Natural Sciences. Thus, for example, among the manuscripts in the Blacker-Wood collection there are a number of important illustrated texts on falconry and farriery, while Rare Books and Special Collections houses 20 early fragments of the Qur'an and some of the finest examples of book illustration and decoration. These collections span the period from the 9th to the early 20th centuries, with a good number of manuscripts from the late medieval period. Drawing on these rich manuscript collections of the McGill Library, this exhibition explores the beauty of handwritten specimens in Arabic script from a vast area, stretching from the Maghreb to India, and from a variety of historical periods. Selected exhibits include parchment leaves from Qur'ans produced in the early Abbasid period (9th – 10th centuries), pieces of calligraphy from the Arab world, Iran, and India diplomas granted to Ottoman calligraphers, writing implements such as reed pens and pen boxes, and much more. It has been organized to celebrate the 60th anniversary of the Institute of Islamic Studies, McGill University.

The QurʾanScripts and HandsCalligraphers' Diplomasthumb1thumb2thumb3
The Alif and Other LetterformsCalligraphy and Painted DecorationWriting Implements thumb4thumb5thumb5

© McGill University Library

Create account
Log in
Banner logo
Participate in the 2025 international science photo competition!

Category:Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
English: The illuminated manuscripts collection of the Ottoman rulers, kept at Topkapı Palace in Istanbul, is one of the largest and most priceless collection of Islamic art in the world. The sultans comissioned various masterpieces such as the Siyer-ı Nebi, Surname-ı Vehbi or the Sarayı Albums, as well as collected other pieces from the Arabic world.
Subcategories
This category has the following 13 subcategories, out of 13 total.

A
Al-Jazari (Ms. Ahmet III 3472) (14 F)

Al-Mubashshir Mukhtâr al-hikam wa mahasin al-kalim - Topkapi AhmedIII.3206 (15 F)
D
De materia medica - Topkapi Saray Museum Ms.Ahmed III.2127 (7 F)
H
Hrvoje's Missal (14 F)
J
Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK (1 C, 27 F)
K
Khamsa of Nizami, 1374–5, Shiraz (Topkapı Palace Museum, H.1510) (1 F)
Kitāb Ṣuwar al-kawākib (al-thābitah) (TSMK, A. 3493) (6 F)
M
Mamluk Ganjifa (8 F)
Manuscripts and illustrations of the Shahnameh in the Topkapi Palace Museum (4 C, 2 F)
P
Persian miniatures in the Topkapi Palace Museum (18 C, 21 F)
Q
Qur'an manuscripts in the Topkapi Palace Museum (1 C, 13 F)
T
Turkish Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum (12 C, 28 F)
Topkapı Sarayı Albums (4 C)

Category Slideshow
Media in category "Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum"
The following 27 files are in this category, out of 27 total.

Al-Jazari - The Scribe Candle Clock.jpg1,231 × 1,697; 941 KB

Arabischer Maler um 1565 001.jpg2,024 × 1,497; 399 KB

Ash-Shams sura.jpg3,820 × 2,769; 2.28 MB

Calligrapher’s license with a quatrain copied by Muhammad Asʿad Yasari (TKS GY 324.27-3).jpg1,048 × 1,688; 365 KB

Calligraphic specimen (kit'a) made in decoupage technique.jpg1,196 × 1,813; 562 KB

Combat between dragon and lion, from an Ottoman album (TSMK H. 2147, f. 32b).jpg1,812 × 1,303; 400 KB

Cut-out calligraphic specimen (kit'a) in nastaliq script.jpg1,404 × 2,101; 509 KB

Cut-out calligraphic specimen in nastaliq script.jpg1,032 × 1,755; 516 KB

Elias und Chidr.jpg750 × 453; 150 KB

Expulsion from 'the Garden'.jpg570 × 800; 102 KB

FallenAngelsHarutandMarut.jpg3,056 × 4,383; 2.12 MB

Floral composition with senmurv and chilin, from a Topkapi album (TSMK H. 2147 f. 21a).jpg1,184 × 1,831; 345 KB

Grooming a horse, Kitab al-baytara 1210, Topkapi Museum.jpg1,328 × 1,762; 2.4 MB

Ibn Umayl Hermes Crop.jpg622 × 941; 771 KB

Ibn Umayl The Silvery Water.jpg1,642 × 1,193; 1.79 MB

Illuminated serlevha from the Guy ve Çevgan of Arifi transcribed by Mehmed b. Gazanfer.jpg2,848 × 2,269; 1.17 MB

Irakischer Maler um 1210 001.jpg2,048 × 1,325; 210 KB

Lovers in graden, Deccan, 1600 CE.jpg1,080 × 1,350; 605 KB

Makhzan-al-Asrar-Nizami-Ganjavi.jpg465 × 777; 113 KB

Opening double page from the Qur'an in nasta'liq script (TKS H.S. 25, ff. 1b-2a).jpg1,736 × 1,245; 546 KB

Opening page from the manuscript of "Hikmat al-ʿIshraq" by al-Suhrawardi.jpg1,052 × 1,821; 381 KB

Ornamental drawing of a palmette, from an Ottoman album (TSMK H. 2147 f. 23a).jpg1,216 × 2,329; 382 KB

Ornamental drawing of a suicidial leaf (TSMK H. 2147 f. 22b).jpg1,152 × 1,911; 312 KB

Peri with a lute, from a Topkapi album (TSMK H. 2162 f. 9a).jpg1,172 × 2,019; 316 KB

Seated peri by Veli Can (TSMK H2162, f. 8b).jpg1,172 × 2,184; 458 KB

View of the Mescid-i Haram in Mecca, from the Futuh el-Harameyn.jpg1,156 × 1,780; 499 KB

Yeserizade Hilye-i Şerif.png2,496 × 3,620; 21.75 MB
Categories: Illuminated manuscripts in TurkeyManuscripts in the Topkapi Palace Museum
This page was last edited on 24 September 2023, at 17:34.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Participate in the 2025 international science photo competition!

Category:Al-Jazari (Ms. Ahmet III 3472)
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Al-Jazari, Kitab al-Hiyal al-Naficah ("Book of Ingenious Mechanical Devices") (Ms. Ahmet III 3472), Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, dated 1205-1206.

(19 December 2022). "Automated Slaves, Ambivalent Images, and Noneffective Machines in al-Jazari's Compendium of the Mechanical Arts, 1206.". Inquiries into Art History: 739-741. DOI:10.11588/xxi.2022.4.91685.
(1 January 1985). "Evidence for a School of Painting at the Artuqid Court". Oxford Studies in Islamic Art, vol. 1, pp. 69-83: 69.

Category Slideshow
Media in category "Al-Jazari (Ms. Ahmet III 3472)"
The following 14 files are in this category, out of 14 total.

Ahmed III, MS 3472 folio bis.jpg790 × 1,092; 681 KB

Ahmed III, MS 3472 folio Water raising machine.jpg888 × 1,088; 759 KB

Ahmed III, MS 3472 folio.jpg588 × 838; 442 KB

Al-Jazari Automata 1205.jpg292 × 379; 94 KB

Al-Jazari horloge hydraulique du Scribe, extérieur.jpg787 × 1,092; 541 KB

Artuqid sharbush, 1206 (Ms. Ahmet III 3472).jpg1,044 × 1,246; 1.06 MB

Mechanical boat (court scene), probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472).jpg555 × 361; 352 KB

Mechanical boat (court scene), probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472, cleaned-up).jpg555 × 361; 311 KB

Mechanical boat (court scene, ruler), Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472).jpg644 × 976; 529 KB

Mechanical boat, probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472).jpg1,066 × 770; 1.04 MB

Mechanical female servant, probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472).jpg497 × 852; 562 KB

Mechanical male servant, probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472, fol. 121v).jpg677 × 1,154; 891 KB

Mechanical Slave, probably Amid, modern-day Diyarbakır, Turkey, 1206 (Ms. Ahmet III 3472, fol. 121v).jpg1,398 × 2,050; 2.75 MB

Ms. Ahmet III 3472 folio.jpg1,284 × 1,926; 2.19 MB

Categories: Al-Jazari manuscriptsIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum13th-century Islamic illuminated manuscriptsArtuqid manuscripts
This page was last edited on 27 February 2025, at 07:29.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Al-Mubashshir Mukhtâr al-hikam wa mahasin al-kalim - Topkapi AhmedIII.3206
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide

Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Al-Mubashshir Mukhtâr al-hikam wa mahasin al-kalim
illuminated manuscript in Topkapi Sarayi Müzesi, Ms. AhmedIII. 3206

Upload media
Instance of
illuminated manuscript
Location Topkapı Palace Museum Library, Fatih, Istanbul Province, Turkey
Author
Al-Mubashshir ibn Fātik
Collection
Topkapı Palace Museum Library (Ms. Ahmed III. 3206)
Inventory number
Ms. Ahmed III. 3206 (Topkapı Palace Museum Library)
Inception
13th century
Authority file
Wikidata Q96944580
ReasonatorScholiaWikidocumentariesPetScanstatisticsWikiMapLocator toolKML fileSearch depicted
Edit infobox data on Wikidata
13th century manuscript in Arabic, original work by 11th century Egyptian historian and Fatimid prince Al-Mubashshir ibn Fatik. p.125[1]. "Probably early 13th century" p.401[2] "Syria (?) early 13th century" [3]p.324

"The manuscript gives neither date nor provenance but it indicates that it was written for the secretary of an atabeg who, unfortunately, has not been identified,(36) and is therefore undatable, although the style of the miniatures points to the early 13th century. The atabeg connection together with the strong Byzantine affiliation of its miniatures makes it likely that this manuscript was produced in Syria. Note 36: An inscription in the manuscript says that it was copied for the library of Abu'l-Ma'ali Yunus al-Dawadar, in the service of the atabeg Yilmay." in Ayyubid illustrated manuscripts and their north jaziran and abbasid neighbours, by Anna Contadini pp 185-186 Yunus al-Dawadar means "Jonah the inkstand-holder" [4]

Mukhtar al - Hikam (“The choicest maxims and best sayings”) , early thirteenth century . Istanbul , Topkapi Palace Museum , Ms. Ahmet III , 3206 p.125 The miniatures are by said to be "Seljuk miniatures" p.124 p.558

Category Slideshow
Media in category "Al-Mubashshir Mukhtâr al-hikam wa mahasin al-kalim - Topkapi AhmedIII.3206"
The following 15 files are in this category, out of 15 total.

Kitab Mukhtar al-Hikam by Al-Mubashir, Seljuk Turk, 13th Century. Topkapi Palace Museum.jpg870 × 779; 507 KB

Meister des al-Mubashshir-Manuskripts 001.jpg1,256 × 2,335; 392 KB

Meister des al-Mubashshir-Manuskripts 002.jpg2,024 × 1,827; 352 KB

Meister des al-Mubashshir-Manuskripts 003.jpg2,048 × 1,227; 238 KB

MS Ahmed III 3206 Aristotle teaching, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir.jpg2,292 × 1,798; 2.63 MB

MS Ahmed III 3206 Solon (638-559 BC) Teaching, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir.jpg2,520 × 2,054; 4.07 MB

MS Ahmed III 3206 Sultan on his throne, early 13th century (portrait).jpg1,152 × 1,594; 1.45 MB

MS Ahmed III 3206 Sultan on his throne, early 13th century.jpg951 × 896; 1.04 MB

MS Ahmed III 3206 Sultan on his throne, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir (detail).jpg1,140 × 1,490; 1.7 MB

MS Ahmed III 3206 Sultan on his throne, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir.jpg1,004 × 1,260; 1.09 MB

MS Ahmed III 3206 The Philosopher, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir (detail).jpg544 × 769; 355 KB

MS Ahmed III 3206 The Philosopher, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir (Greek script detail).jpg1,026 × 704; 606 KB

MS Ahmed III 3206 The Philosopher, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir.jpg2,520 × 2,028; 3.32 MB

Socrates (470-399 BC) and his Students, illustration from 'Kitab Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kilam' by Al-Mubashir.jpg996 × 1,260; 1.17 MB

Sughrat.jpg561 × 664; 672 KB
Categories: Arab miniaturesIslamic philosophy13th-century Islamic illuminated manuscriptsIlluminated manuscripts by nameIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumSeljuk manuscriptsArabic literatureArabic-language manuscriptsDictes and Sayings of the PhilosophersAyyubid manuscripts
Non-topical/index: Uses of Wikidata Infobox
This page was last edited on 26 November 2024, at 09:14.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:De materia medica - Topkapi Saray Museum Ms.Ahmed III.2127
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools

Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
De materia medica
illuminated manuscript in Topkapi Saray Museum, Ms. Ahmed III. 2127

Upload media
Instance of
illuminated manuscript
Author
Pedanius Dioscorides
Language of work or name
Arabic
Collection
Topkapı Palace Museum Library
Inception
1229
Authority file
Wikidata Q16628945
ReasonatorScholiaWikidocumentariesPetScanstatisticsWikiMapLocator toolKML fileSearch depicted
Edit infobox data on Wikidata

Category Slideshow
Media in category "De materia medica - Topkapi Saray Museum Ms.Ahmed III.2127"
The following 7 files are in this category, out of 7 total.

Arabischer Maler des Kräuterbuchs des Dioskurides 001.jpg1,576 × 2,137; 367 KB

Arabischer Maler des Kräuterbuchs des Dioskurides 002.jpg2,024 × 1,517; 248 KB

Arabischer Maler des Kräuterbuchs des Dioskurides 003.jpg1,576 × 1,932; 307 KB

Arabischer Maler des Kräuterbuchs des Dioskurides 004.jpg1,576 × 2,218; 395 KB

Arboriculture Mediaeval Islam.jpg195 × 240; 27 KB

Dioscoride1.jpg426 × 524; 49 KB

Syrischer Maler des Kräuterbuchs des Dioskurides 001.jpg1,576 × 2,189; 373 KB
Categories: Arabic manuscripts of Dioscurides, De materia medica13th-century Islamic illuminated manuscriptsArab miniaturesIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum1229 illuminated manuscriptsIlluminated manuscripts by namePharmacy of the Islamic Golden AgeMedieval Arabic medical manuscripts
Non-topical/index: Uses of Wikidata Infobox
This page was last edited on 9 April 2024, at 09:55.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Hrvoje's Missal
Help

Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Hrvoje's Missal
illuminated manuscript

Upload media
Wikipedia
Instance of
illuminated manuscript
missal
Roman Missal
Location
Turkey
Country of origin
Dalmatia
Language of work or name
Church Slavonic
Work available at URL
[1]

Commissioned by
Hrvoje Vukčić Hrvatinić
Location of creation
Split
Collection
Topkapı Palace Museum Library
Topkapı Palace
Publication date
1404
Authority file
Wikidata Q1263744
ReasonatorScholiaWikidocumentariesPetScanstatisticsWikiMapLocator toolKML fileSearch depicted
Edit infobox data on Wikidata

Category Slideshow
Media in category "Hrvoje's Missal"
The following 14 files are in this category, out of 14 total.

Hrvoje Vukcic Hrvatinic (cropped 1).jpg290 × 378; 46 KB

Hrvoje Vukcic Hrvatinic (cropped).jpg237 × 293; 31 KB

Hrvoje Vukcic Hrvatinic.jpg519 × 720; 136 KB

Hrvoje Vukcic.png204 × 275; 154 KB

Hrvoje's missal 1.jpg490 × 1,000; 183 KB

Hrvoje's missal 2.jpg600 × 800; 119 KB

Hrvoje's missal 3.jpg600 × 639; 108 KB

Hrvoje's missal 4.jpg600 × 410; 77 KB

Hrvoje's missal 5.jpg600 × 1,063; 182 KB

Hrvoje's missal 6.jpg600 × 572; 108 KB

Hrvoje's missal 7.jpg1,356 × 2,069; 648 KB

Hrvoje's missal 8.jpg1,347 × 1,867; 481 KB

Hrvojev misal.jpg455 × 590; 363 KB

Voivode Hrvoje Vukcic Hrvatinic.jpg674 × 934; 121 KB
Categories: Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumIlluminated missalsSerbo-Croatian languageHistory of SplitGlagolitic manuscriptsBosnian Cyrillic manuscriptsLiteracy in medieval Bosnia and HerzegovinaArt in medieval Bosnia and HerzegovinaMiddle Ages in Bosnia and HerzegovinaVukčić noble familyHrvoje Vukčić HrvatinićMedieval manuscripts from Bosnia and Herzegovina
Non-topical/index: Uses of Wikidata Infobox
This page was last edited on 24 September 2025, at 05:48.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark

Alp Arslan court. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK
Jami al-Tawarikh, created from 1317-1425 (H.1654, Hazine 1654) Ottoman copy, TSMK (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphane/ Topkapı Palace Museum Library).

Subcategories
This category has only the following subcategory.

D
Dib Yabgu (5 F)

Category Slideshow
Media in category "Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK"
The following 27 files are in this category, out of 27 total.

Aclun on the throne, early 15th century Shiraz, Folio 16a. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,518 × 2,124; 3.22 MB

Alparslan tahtta, 15. yüzyıl başı Şiraz ve 1425 civarı Herat, TSM H.1654, y. 202b (detail).jpg863 × 1,003; 1.05 MB

Alparslan tahtta, 15. yüzyıl başı Şiraz ve 1425 civarı Herat, TSM H.1654, y. 202b.jpg2,694 × 1,818; 4.21 MB

AlpArslan.PNG209 × 216; 127 KB

Chinese sultans, 1426-30 Herat, folio 257b. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,492 × 2,140; 2.8 MB

Dib Yabgu enthroned. 1426-30 Herat. Folio 237b. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg716 × 868; 760 KB

Dib Yabgu's assembly with his sons, 1426-30 Herat. Folio 237b. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg2,310 × 1,082; 2.75 MB

Dibyavku Khan's assembly with his sons, 1426-30 Herat. Illumination around 1590 Safavid, folio 237b. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,402 × 2,186; 3.17 MB

Folio 1a, around 1590 Safavid. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,486 × 2,224; 2.94 MB

Gushtasb on the throne, 1426-30 Herat, folio 23a. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg2,984 × 4,280; 9.75 MB

Hazrat Muhammad on his Miraj journey, 1426-30 Herat, folio 69a. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,498 × 2,150; 3.3 MB

Horsecarts of the Uigurs. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,138 × 753; 909 KB

Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK (3).jpg1,138 × 753; 1 MB

Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK (5).jpg1,138 × 753; 1,000 KB

Oghuz hunting. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,138 × 753; 888 KB

Popes and Emperors, 1426-30 Herat, folio 328a. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,504 × 2,040; 2.53 MB

Punishment of Uc, early 15th century Shiraz, Folio 13a. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,506 × 2,062; 3.12 MB

Seljuk Sultan Malik Shah at his court Jāmiʿ al-Tawārikh, Tabriz, 1317. Topkapı Sarayı Library (Hazine 1654) Malik Shah detail.jpg646 × 790; 624 KB

Seljuk Sultan Malik Shah at his court Jāmiʿ al-Tawārikh, Tabriz, 1317. Topkapı Sarayı Library (Hazine 1654) Malik Shah portrait.jpg1,374 × 1,448; 1.7 MB

Seljuk Sultan Malik Shah at his court Jāmiʿ al-Tawārikh, Tabriz, 1317. Topkapı Sarayı Library (Hazine 1654).jpg1,391 × 697; 1.27 MB

Sons of Oguz collecting taxes in Egypt per Oguz's order. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK (2).jpg1,138 × 753; 885 KB

Sultan Alp Arslan miniature.(Resîdü"d-dîn, Cami"ü"t-Tevârih, TSMK, Hazine, nr. 1654, vr. 202).jpg2,102 × 1,196; 2.2 MB

Sultan Alp Arslan miniature.(ReĢîdü"d-dîn, Cami"ü"t-Tevârih, TSMK, Hazine, nr. 1654, vr. 202) Detail.jpg1,294 × 1,504; 1.65 MB

Sultanalparslan.jpg1,200 × 717; 258 KB

Title page, around 1590 Safavid. Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,486 × 2,000; 3.02 MB

Top, Cemşid on the throne. Bottom, Zahak on the throne, 1317 Ilkhanate, Tabriz. Folio 5a, Jami al-Tawarikh (1317-1425) H.1654, TSMK.jpg1,408 × 2,098; 2.74 MB

Tugrul bey.jpg200 × 225; 36 KB
Categories: Jami al-TawarikhManuscripts commissioned by Shah RukhRashid ad-DinIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
This page was last edited on 11 April 2025, at 09:35.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Khamsa of Nizami, 1374–5, Shiraz (Topkapı Palace Museum, H.1510)
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Khamsa of Nizami, Shiraz, 1374–5 (Topkapı Palace Museum, H.1510).[1]

Media in category "Khamsa of Nizami, 1374–5, Shiraz (Topkapı Palace Museum, H.1510)"
This category contains only the following file.

Khamsa, 1374–5, Shiraz. Istanbul, Topkapı Palace Museum, H. 1510, fol. 500a.jpg459 × 750; 624 KB
Categories: Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumKhamsa of Nizami14th-century illuminated manuscripts from IranMuzaffarid manuscripts
This page was last edited on 24 February 2025, at 07:17.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Kitāb Ṣuwar al-kawākib (al-thābitah) (TSMK, A. 3493)
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
'Book of Fixed Stars' (Kitāb suwar al-kawākib al-ṯābita) by ʿAbd al-Rahman ibn ʿUmar al-Ṣūfī, dated 525/1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III 3493, "TSMK, A. 3493" or "A.S.3493"). Copied by Wāthiq ibn ʿĀlī ibn ʿUmar ibn al-Husayn. Probably produced in Mayyafariqin, SE Turkey. [1]

Painting The Stars In A Century Of Change, by Moya Catherine Carey, 2001, p.251 for the colophon

"The costumes and equipment are in the pre-Seljuk tradition" in (1997) Men-at-arms series 171 - Saladin and the saracens, Osprey publishing, p. 33

Category Slideshow
Media in category "Kitāb Ṣuwar al-kawākib (al-thābitah) (TSMK, A. 3493)"
The following 6 files are in this category, out of 6 total.

Aquarius dated 525 =1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III 3493).jpg475 × 746; 51 KB

Cassiopea dated 525 =1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III

3493).jpg599 × 968; 79 KB

Cepheus dated 525 =1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III 3493).jpg550 × 414; 32 KB

Perseus dated 525 =1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III 3493).jpg400 × 666; 37 KB

Virgo dated 525 =1130-31 (Topkapı Sarayı, Istanbul, manuscript Ahmet III 3493).jpg622 × 1,002; 82 KB

“Sign of Sagittarius” by al-Sufi in his book Ṣuwar al-kawākib al-thābita, calligrapher Wathiq b. ʿAli b. ʿUmar b. al-Husayn al-maʿrūf bi-Shawqi, Artuqid Mardin, 1131, TSMK, A. 3493, fol. 91b. (Topkapı Palace Museum Library).jpg749 × 1,051; 791 KB
Categories: Kitāb Ṣuwar al-kawākib (al-thābitah)Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumArtuqid manuscripts
This page was last edited on 27 February 2025, at 07:30.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark

Category Slideshow
Media in category "Mamluk Ganjifa"
The following 8 files are in this category, out of 8 total.

Mamluk kanjifah cards.png530 × 349; 592 KB

Mamluk playing card 1.jpg128 × 339; 16 KB

Mamluk playing card 2.jpg128 × 348; 19 KB

Mamluk playing card 3.jpg128 × 344; 20 KB

Mamluk playing card 4.jpg128 × 338; 20 KB

Mamluk playing card 5.jpg128 × 347; 14 KB

Mamluk playing card 6.jpg128 × 347; 14 KB

Mamluk playing card 7.jpg128 × 348; 14 KB
Categories: Mamluks in EgyptGanjifa15th-century playing cardsMamluk artArabesque (art)Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
This page was last edited on 9 February 2025, at 15:39.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Manuscripts and illustrations of the Shahnameh in the Topkapi Palace Museum
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Subcategories
This category has the following 4 subcategories, out of 4 total.

I
 Illustrations of the Shahnameh in Topkapı Sarayı Album Hazine 2153 (28 F)
S
 Shahnama of 1330, Shiraz, Injuid period (13 F)
 Shahnama of 1371, Shiraz, Muzaffarid period (7 F)
 Shahnama of 1585, Shiraz (TSM, Revan 1548) (1 F)

Category Slideshow
Media in category "Manuscripts and illustrations of the Shahnameh in the Topkapi Palace Museum"
The following 2 files are in this category, out of 2 total.

A Sultan and His Court Persian miniature from Shahnameh (Book of Kings) by Ferdowsi Around 1330 Topkapi museum, Istanbul.jpg1,260 × 968; 1.36 MB

Court scene from a Shahnama made for an officer of the Mamluq Sultan Qansuh al-Ghuri, Cairo, 1510. Topkapi Saray Library H.1519.jpg1,806 × 2,730; 5.78 MB
Categories: Manuscripts and illustrations of the Shahnameh by collectionIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
This page was last edited on 18 July 2020, at 23:06.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation

Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Persian miniatures in the Topkapi Palace Museum
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Subcategories
This category has the following 18 subcategories, out of 18 total.

B
Basatin al-uns (TSMK Ms. R. 1032) (5 F)

F
Farhadnama (TSMK Ms. H. 678) (6 F)
G
Garshaspnama of Asadi Tusi,1354, Tabriz (Topkapi, H. 674) (4 F)
H
Hasht-Bihisht, 1496, Herat (Topkapı Palace Museum Library, H.676) (15 F)
J
Jami al-Tawarikh, TSMK, H.1653 (1 C, 41 F)
K
Kalila and Dimna, 1300 (Topkaki H.363) (11 F)
Kalila and Dimna, 1429, Herat (Topkapı, R. 1022) (17 F)
Khamsa of Amir Khusraw, 1463, Baghdad (Topkapı Sarayı, Revan 1021) (15 F)
Khamsa of Nizami (TSM H762) (1 C, 27 F)
Khamsa of Nizami (TSM H781) (3 F)
Khamsa of Nizami, 1461, Baghdad (Topkapi Palace Museum, H.761) (4 F)
Kulliyat-i Tarikhi, 1417, Herat (Topkapi Sarayi Library, Baghdad 282) (5 F)
M
Miraj-nama. 1360-1370, Tabriz (Topkapi, H.2154) (7 F)
S
Shahnama of 1330, Shiraz, Injuid period (13 F)
Shahnama of 1371, Shiraz, Muzaffarid period (7 F)
T
Topkapı Sarayı Album Hazine 2153 (2 C, 96 F)
Topkapı Sarayı Album Hazine 2160 (11 F)
V
Varka and Golshah (28 F)

Category Slideshow
Media in category "Persian miniatures in the Topkapi Palace Museum"
The following 21 files are in this category, out of 21 total.

Adam and the Angels watched by Iblis.jpg736 × 584; 103 KB

AliGholiKhanShamlu.jpg572 × 850; 404 KB

Amir Khusrau, Iskandar builds a wall against the Yaʾjuj, Hazine 796.jpg952 × 1,425; 651 KB

Amir Khusrau, Qiran as-Sa'dain.jpg1,594 × 2,763; 1.94 MB

Binding of "Mihr u Mushtari" (TSMK, A. 3653).jpg987 × 1,033; 740 KB

Bookbinding of the "Ketab-i Sitta" by Farid al-Din Attar (TSMK A.3509).jpg1,903 × 1,411; 590 KB

Doublure of lower binding cover, Dīwān-i Qāsim-i Anwar (TSMK, R. 991).jpg986 × 894; 625 KB

Elias und Chidr.jpg750 × 453; 150 KB

Haft Aurang Jami.jpg1,058 × 1,914; 1.83 MB

Horse and its owner.jpg545 × 462; 88 KB

Idris sees Paradise and Hell, Istanbul, Turkey, Topkapi Sarayi Müzesi, B. 249, fol. 16b.jpg1,153 × 1,730; 1.25 MB

IskandarKaba.jpg483 × 645; 104 KB

Istanbul, Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi, MS Bağdat 282 fol 16 Adam and the Angels watched by Iblis.jpg2,048 × 1,511; 2.49 MB

KhusrawHunting.jpg493 × 645; 108 KB

Khvaju Kirmani Visited by the Angel of Inspiration in a Dream.jpg892 × 1,360; 301 KB

Makhzan-al-Asrar-Nizami-Ganjavi.jpg465 × 777; 113 KB

Muhammad Qasim 1600.jpg888 × 1,303; 547 KB

Painting by Shah Ṭahmāsp made for his brother Bahrām Mirzā.jpg859 × 1,117; 153 KB

Sultan Sanjar and the Old Woman, Khamsa of Nizami, dated 844 (1440) and 846-47

Topkapi Saray Library, Istanbul, R. 862, f 21b.jpg1,544 × 1,918; 2.85 MB

Upper binding cover, Dīwān-i Qāsim-i Anwar (TSMK, R. 991).jpg711 × 1,165; 698 KB

چوگان‌بازان.jpg744 × 1,113; 406 KB
Categories: Persian miniatures by collectionIlluminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
This page was last edited on 9 February 2025, at 15:38.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Qur'an manuscripts in the Topkapi Palace Museum
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Subcategories
This category has only the following subcategory.

Q
Qur'an manuscript copied by Ahmed Karahisari and illuminated by Kara Memi (TSMK Y.Y. 999) (4 F)

Category Slideshow
Media in category "Qur'an manuscripts in the Topkapi Palace Museum"
The following 13 files are in this category, out of 13 total.

Ahmet Karahisari 001.jpg505 × 749; 117 KB

Double headpiece (sarlauh) from the Qur’an, dated to Herat, 1485 (TSMK, H.S. 4).jpg1,785 × 1,224; 836 KB

First pages of the Quran written by Şeyh Hamdullah in 1503-1504, Topkapi A. 5.jpg2,784 × 2,021; 1,020 KB

Ghurid Qur’an of Abu Bakr al-Ghaznawi. Frontispiece, 1177 (Topkapı Saray Library, Istanbul, EH 42, folio 2r).jpg1,644 × 1,556; 2.89 MB

Holy Qur'an by the calligrapher Ahmad Karahisari.jpg2,275 × 993; 1.34 MB

Koran Ruestem Pascha 964 H fol 330a.jpg812 × 1,200; 1.15 MB

Opening double page from the Qur'an in nasta'liq script (TKS H.S. 25, ff. 1b-2a).jpg1,736 × 1,245; 546 KB

Page from the Qur'an of Sultan Ibrahim (TKS EH 209).jpg1,750 × 2,579; 749 KB

Page from the Qur'an of Sultan Ibrahim (TKS EH 209, f.3v).jpg1,676 × 2,296; 534 KB

Page from the Sultan Ibrahim's Qur'an (TKS EH 209).jpg1,912 × 2,696; 953 KB

Topkapi 92.8-93.6.png909 × 960; 2.16 MB

Topkapi 93.6-94-95.4.png877 × 933; 2.04 MB

Topkapi mushaf Arab ornament.jpg796 × 835; 200 KB
Categories: Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumCollections of the Qur'an manuscripts by museum
This page was last edited on 26 July 2023, at 18:07.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Turkish Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum
Help
Category
Discussion
Read

Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Subcategories
This category has the following 12 subcategories, out of 12 total.

H
Hünername (91 F)
K
Kitab-ı Bahriye (2 C, 75 F)
P
Piri Reis Map, 1513 (13 F)
S
Selimname (1 C, 8 F)
Semailname (4 F)
Surname-ı Hümayun (17 F)
Surname-ı Sultan Ahmed Han (1 F)
Surname-ı Vehbi (1 C)
Süleymanname (62 F)
T
Topkapı Palace Museum, H. 2169 (7 F)
Turkish miniatures in the Topkapi Palace Museum (5 C, 22 F)
Ş

Şahanşahname (3 F)

Category Slideshow
Media in category "Turkish Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace Museum"
The following 28 files are in this category, out of 28 total.

Becse 1551.jpg737 × 987; 642 KB

I Selim.jpg548 × 690; 51 KB

Ibrahim Deli.jpg383 × 690; 70 KB

II Bayezit.jpg380 × 417; 36 KB

II Mustafa.jpg570 × 621; 61 KB

II Osman.jpg402 × 690; 51 KB

II Selim.jpg432 × 690; 65 KB

II Suleyman (cropped).jpg215 × 322; 21 KB

II Suleyman.jpg320 × 690; 52 KB

III Mehmed.jpg287 × 690; 34 KB

IV Murat.jpg354 × 690; 69 KB

Lady from the Palace.jpg591 × 1,150; 131 KB

Levni 001.jpg287 × 460; 39 KB

Levni 002 detail.jpg452 × 690; 68 KB

Levni 002.jpeg298 × 419; 44 KB

Levni signature.jpg186 × 384; 8 KB

Metehanzade orhangazi.jpg195 × 307; 23 KB

Murad I.jpg386 × 614; 315 KB

Murat IV with dishes.jpg1,631 × 2,723; 2.67 MB

Nadiri f 8 v.jpg323 × 460; 58 KB

Nasreddin (17th-century miniature).jpg501 × 555; 47 KB

Ottoman miniature painters.jpg428 × 348; 56 KB

Palace maiden.jpg591 × 1,070; 124 KB

Palace woman.jpg600 × 811; 124 KB

Plate 35 of the Album of the World Emperor (album of Sultan Ahmed I) - depiction of an Islamic mental hospital.png997 × 562; 1.37 MB

Sextant TakiyüddinRasid TopkapiPalaceMuseum.jpg2,309 × 3,774; 3.06 MB

Tughra Orhan I.jpg748 × 705; 475 KB

Workshop of the Turkish miniatures.jpg2,044 × 1,817; 2.72 MB
Categories: Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumOttoman Turkish language

This page was last edited on 30 October 2025, at 22:04.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Light

Dark
Subcategories
This category has the following 4 subcategories, out of 4 total.

B
Bahram Mirza Album (1 C, 25 F)
Baysunghur Album (1 C, 22 F)
T
Topkapı Sarayı Album Hazine 2153 (2 C, 96 F)
Topkapı Sarayı Album Hazine 2160 (11 F)
Categories: Illuminated manuscripts in the Topkapi Palace MuseumMuraqqa
This page was last edited on 21 April 2023, at 13:44.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Bahram Mirza Album
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Bahram Mirza Album
Upload media
Wikipedia
Instance of
literary work
art collection
Authority file
Wikidata Q124504690
ReasonatorScholiaWikidocumentariesPetScanstatisticsWikiMapLocator toolKML fileSearch depicted
Edit infobox data on Wikidata
Safavid album compiled between 1543-1545 containing paintings by Kamal ud-Din Behzad, Ahmad Musa, Abd al-Hayy, Jafar Tabrizi, Sultan Ali Mashhadi, Shah Mahmud Nishapuri, and Anisi, as well as a number of Chinese or Sinicizing paintings and two European paintings

Now in the Topkapi Library as H. 2154 (Fully digitized at Harvard Library)

Some of the folios below were removed at the turn of the 20th century and are now in other collections. For more information see Roxburgh, David J. “Disorderly Conduct?: F.R. Martin and the Bahram Mirza Album.” Muqarnas 15 (1998): 32–57. https://doi.org/10.2307/1523276.

See also: Adamova, A. T. "Bihzad’s Lost Album". Journal of the Royal Asiatic Society. 2022;32(4):912-931. doi:10.1017/S1356186322000475 Weis, Friederike. "How the Persian Qalam Caused the Chinese Brush to Break: The Bahram Mirza Album Revisited", Muqarnas Online 37, 1 (2020): 63-109, doi: https://doi.org/10.1163/22118993-00371P04

Subcategories
This category has only the following subcategory.

M
Miraj-nama. 1360-1370, Tabriz (Topkapi, H.2154) (7 F)

Category Slideshow
Media in category "Bahram Mirza Album"
The following 25 files are in this category, out of 25 total.

Bahram Mirza Album folio 115a.jpg2,400 × 3,519; 1.25 MB

Bahram Mirza playing a sitar (full page). Bahram Mirza Album, circa 1540.jpg2,400 × 3,515; 1.56 MB

Bahram Mirza playing a sitar (portrait). Bahram Mirza Album, circa 1540.jpg354 × 474; 166 KB

Bahram Mirza playing a sitar. Bahram Mirza Album, circa 1540.jpg821 × 1,303; 1.01 MB

Composite page. Tabriz, before 1545. Bahram mirza album, H. 2154, fol. 2a (Watermelon Sultan drawing by Shah Tahmasp).jpg1,278 × 2,644; 2.16 MB

Composite page. Tabriz, before 1545. Bahram mirza album, H. 2154, fol. 2a.jpg1,650 × 2,586; 3.04 MB

Double-page spread with Rostam Killing the White Div; by Kamal ud-Din Behzad, late 15th or early 16th century; and fragment of a Chinese-style drawing of a bird, a butterfly, and flowers, late 15th century. From the Bahram Mirza Album.jpg498 × 680; 198 KB

Exotic bird (foreground) and falcon (background).jpg2,400 × 3,527; 1.44 MB

F. 74v Shan Ts'ai Li Tzu (Sudhana) in prayer.jpg2,400 × 3,525; 1.39 MB

Folio from the Bahram Mirza Album.jpg2,400 × 1,651; 771 KB

Frontispiece by Shah Ṭahmāsp himself, made for his brother Bahrām Mirzā, 1520-1530 ("Watermelon Sultan" detail).jpg1,170 × 1,660; 1.51 MB

Frontispiece by Shah Ṭahmāsp himself, made for his brother Bahrām Mirzā, 1520-1530.jpg1,790 × 2,302; 2.34 MB

Gentile Bellini 009.jpg2,000 × 2,619; 5.63 MB

Khvaju Kirmani Visited by the Angel of Inspiration in a Dream.jpg892 × 1,360; 301 KB

Painting by Shah Ṭahmāsp made for his brother Bahrām Mirzā.jpg859 × 1,117; 153 KB

Portrait of Sultan Husayn Mirza Bayqara at the age of about 50 years. 1500–25 copy from Behzād's original of about 1490.jpg972 × 1,560; 1.62 MB

Preface written by Dust Muhammad, 1544-45. From the Bahram mirza album, Safavid Iran. Topkapı Palace museum library, ms. H. 2154, fol. 9b.jpg1,512 × 2,256; 2.85 MB

Prince and Courtier (full page). Bahram Mirza Album, fol. 131b, attributed to Dust Muhammad.jpg2,400 × 3,519; 5.05 MB

Prince and Courtier (miniature). Bahram Mirza Album, fol. 131b, attributed to Dust Muhammad.jpg1,491 × 2,281; 2.47 MB

Prince and Courtier. Bahram Mirza Album, fol. 131b, attributed to Dust Muhammad.jpg1,967 × 1,752; 2.45 MB

Prince portrait. Bahram Mirza Album, fol. 131b, attributed to Dust Muhammad.jpg837 × 1,247; 736 KB

Princess Sultanum calligraphy. Bahram Mirza Album, 1544-1545 (TSK H. 2154, folios 7b-8a).jpg899 × 674; 471 KB

Three figures attributed in a caption to Bahram Al-Husayni. Bahram Mirza Album, H.2154 fol.85a, circa 1540.jpg816 × 1,274; 543 KB

Youth holding an ʿarẓadāsht (royal petition); signed by Muzaffar ʿAli (fl. late 1520s–70s). Anthology made for Bahram Mirza (1517–49), before 1549. Istanbul, Topkapı Palace Museum, R. 957, fol. 1b.jpg1,618 × 2,344; 3.2 MB

Youth with book; signed by Muzaffar ʿAli (fl. late 1520s–70s). Anthology made for Bahram Mirza (1517–49), before 1549. Istanbul, Topkapı Palace Museum, R. 957, fol. 2a.jpg1,604 × 2,756; 3.56 MB
Categories: Topkapı Sarayı AlbumsBahram Mirza Safavi
Non-topical/index: Uses of Wikidata InfoboxUses of Wikidata Infobox with no image
This page was last edited on 17 July 2025, at 07:29.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Wikimedia Commons
Search Wikimedia Commons
Search
English
Donate
Create account
Log in
Category:Baysunghur Album
Help
Category
Discussion
Read
Edit
View history

Tools
Appearance hide
Text

Small

Standard

Large
This page always uses small font size

Width

Standard

Wide
Color (beta)

Automatic

Light

Dark
Topkapı Sarayı Album Hazine 2152. 15th century album. The album was named after Timurid ruler Baysunghur (ruled 1397–1433 in Herat)

"The formerly termed “Baysunghur album” has been renamed “Timurid workshop album” by Roxburgh, Persian Album, pp. 93–106. For a list of Muhammad Khayyam’s drawings in this album, see David J. Roxburg “Persian Drawing, ca. 1400–1450: Materials and Creative Procedures”, Muqarnas 19 (2002), pp. 44–77, here p. 73, note 61, 1a-c." [The Diez Albums – Contexts and Contents p.386, note 23]

Akkoyunlu sponsorship: "The grand black line compositions in H.2152 and H.2153, which must have been made for the Akkoyunlu Court at Tabriz but which have not so far attracted the attention they deserve." Four century of Glory p.215
"In figure style, the drawing can be most closely connected to a large format painting also in the Baysunghur album (H.2152, fol. 59b) labeled “Khalil-Sultan b. Miranshah at the Wall.” The painting is attributed to Samarqand (?) during the period of Khalil Sultan’s governorship there (ca. 1405–9). For an illustration, see Lentz and Lowry, Timur and the Princely Vision, p. 68." in Persian Drawing, ca. 1400–1450: Materials and Creative Procedures, Muqarnas Online, David J. Roxburgh
Fully digitalized
H.2152 , f . 59b : Defense of the citadel in Samarkand by Khalil Sultan , brave grandson of Timur who occupied the throne of Samarkand after Timur's death in 1404
Subcategories
This category has only the following subcategory.

T
Timurid genealogy, 1405-1409, Samarkand (Topkapi Sarayi Müzesi, H.2152) (72 F)

Category Slideshow
Media in category "Baysunghur Album"
The following 22 files are in this category, out of 22 total.

15th century Turko-Mongol genealogy, probably made for Khalil Sultan (Topkapi Sarayi Müzesi, H2152).jpg2,520 × 1,760; 2.72 MB

Calligraphic exercise from the Baysunghur Album (TSMK H2152, f. 31b).jpg1,364 × 1,932; 447 KB

Chinese dragon (Topkapi Sarayi Müzesi, H2152).jpg2,400 × 1,652; 616 KB

Circular design of interlacing arabesque forms and flower buds (detail).jpg2,400 × 1,659; 798 KB

Frontispiece (Topkapi Sarayi Müzesi, H2152).jpg4,752 × 3,506; 10.06 MB

Inscriptions, decorative elements, and birds; Cloud bixies; Enthroned king; Male figure with a dog; Prince shooting a lion; Man shooting an arrow; Simurgh.jpg2,400 × 3,515; 1.16 MB

Khalil-Sultan ibn Miranshah at the Wall, Samarqand (likely), c. 1405-11, opaque watercolor on paper, 36 x 54 cm, Istanbul, Topkapi Sarayi Library, H.2152, f. 59b.jpg1,395 × 932; 1.04 MB

Mounted rider. Iran or Central Asia, ca. 1350–1400. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 50b.jpg913 × 806; 570 KB

Pheasants from the Baysunghur Album.jpg2,400 × 3,503; 1.38 MB

Ruler on a dragon-throne “Saray album paintings.” c. 1300 Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2152, fol. 60b.jpg3,204 × 4,584; 12.11 MB

Scene related to Firdawsi’s Shahnama. Iran, after ca. 1350. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 98a.jpg385 × 407; 151 KB

Scene with prisoner related to Firdawsi’s Shahnama. Iran, after ca. 1350. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 98a.jpg1,602 × 916; 1 MB

Scenes related to Firdawsi’s Shahnama. Iran, after ca. 1350. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 98a.jpg853 × 1,818; 1.23 MB

Study of pattens containing lotus flowers, palmettes, lobed medallions, and birds; Standing courtier.jpg2,400 × 1,645; 878 KB

Timur genealogical portrait, 1405-1409, Samarkand (TSMK, H2152).jpg1,469 × 1,582; 2.81 MB

Timurid genealogy (Topkapi Sarayi Müzesi, H2152) Frontispiece (left).jpg2,400 × 3,506; 1.64 MB

Timurid genealogy (Topkapi Sarayi Müzesi, H2152) Frontispiece (right).jpg2,400 × 3,487; 1.5 MB

TSM H 2152 f96b.jpg403 × 530; 36 KB

Various inks on paper. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 49a, 1400-1450 (full page).jpg2,684 × 1,802; 2.62 MB

Various inks on paper. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 49a, 1400-1450 (prince on horse, detail).jpg1,342 × 1,150; 1,001 KB

Various inks on paper. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 49a, 1400-1450 (servant, detail).jpg395 × 918; 247 KB

Various inks on paper. Topkapi Palace Library, H. 2152, fol. 49a, 1400-1450.jpg2,736 × 1,842; 2.1 MB
Categories: Topkapı Sarayı AlbumsWorks commissioned by BaysonqorAq Qoyunlu miniatures
This page was last edited on 16 January 2025, at 12:48.

Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Light

Dark
Topkapı Sarayı Album Hazine 2153

Upload media
Instance of
illuminated manuscript
Part of
Fatih Albums
Edition or translation of
Shahnameh
Illustrator
Mehmed Siyāḥ Qalam
Collection
Topkapı Palace Museum Library
Inventory number
Hazine 2153 (Topkapı Palace Museum Library)
Authority file
Wikidata Q64681992
ReasonatorScholiaWikidocumentariesPetScanstatisticsWikiMapLocator toolKML fileSearch depicted
Edit infobox data on Wikidata
Topkapı Sarayı Album Hazine 2153, also known as the Ya'qub Beg Album, after the Aq Qoyunlu ruler Yakub Beg.[1] It is also described as "the so-called Fatih Album".[2] "The compilation of TSM H.2153 is attributed to Tabriz under the Akkoyunlu ruler Sultan Yakub (reigned 1478-90)."[1]

Shahnama: The Visual Language of the Persian Book of Kings edited by Robert Hillenbrand p.25
Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters edited by Wheeler McIntosh Thackston p.47
Subcategories
This category has the following 2 subcategories, out of 2 total.

I
Illustrations of the Shahnameh in Topkapı Sarayı Album Hazine 2153 (28 F)
T
The Court of Yaqub Beg (TSM H. 2153, f. 91a) (13 F)

Category Slideshow
Media in category "Topkapı Sarayı Album Hazine 2153"
The following 96 files are in this category, out of 96 total.

Sarayi Album 10a.jpg760 × 1,125; 369 KB

SchoolOfTabriz2.jpg799 × 1,040; 440 KB

Dancing Men Siyah Qalam.jpg1,200 × 905; 828 KB

SchoolOfTabriz1.jpg1,000 × 813; 392 KB

II. Mehmed Sarai Albümü.jpg557 × 673; 79 KB

Sarayi Album 145ba.jpg530 × 642; 319 KB

8 Figures in European costume.jpg2,083 × 669; 316 KB

8 Figures in European costume; Tahmina visits Rustam in his room.jpg2,400 × 1,663; 750 KB

Angels banishing Demons.jpg2,048 × 1,536; 308 KB

Angels reeling (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg1,894 × 1,442; 2.53 MB

Battle between Timur and Toqtamish Khan, 1420-1440, possibly Herat. Topkapi H.2153.jpg4,106 × 3,086; 15.55 MB

Battle scene and calligraphic exercises Fatih Album (TSM H. 2153, f.41b) Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg2,656 × 1,786; 4.62 MB

Bifolio with two fullpage polychrome paintings (a) Procession with Chinese Porcelain; (b) Monastery. Istanbul, H. 2153, fols. 130r–131v.jpg2,012 × 1,500; 3.85 MB

Birds and a blossoming plum tree. Fatih Album (TSM H. 2153, f. 66a). Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg1,197 × 1,655; 1.9 MB

Calligraphy sample signed by Shaykh Mahmud al-Heravi.jpg772 × 1,113; 140 KB

Calligraphy sample signed by ʿAbd al-Rahim al-Khvarazmi.jpg760 × 1,113; 134 KB

Cat (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg1,894 × 1,454; 2.25 MB

Chinese style scene, Aqqoyunlu Turkmen, signed by Shaykhi, ca. 1480. Tabriz. Topkapı Palace Library, H.2153, fol. 146v.jpg1,610 × 1,251; 2.35 MB

Cut-paper of a tree with birds.jpg1,272 × 1,848; 681 KB

Cut-paper trees.jpg1,216 × 1,799; 724 KB

Dogs (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg1,033 × 656; 533 KB

Dragon in rock, detail. (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg839 × 600; 737 KB

Dragon in rock. (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg2,256 × 1,602; 3.61 MB

Encomium to the sultan Yaʿqub Aqqoyunlu,.jpg2,136 × 1,025; 268 KB

Encounter by Candlelight (with black man).jpg2,633 × 4,302; 6.24 MB

Flute player under a plum tree.jpg2,400 × 3,542; 1.37 MB

Ilkhanid enthronement scene, Tabriz, 1330s. Topkapı Sarayı Museum. H. 2153, fol. 148v.jpg1,680 × 1,972; 2.22 MB

Lion and Bull about to engage in combat. Painter Mehmed Siyah Qalem, Tabriz, fifteenth century. (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg1,159 × 660; 479 KB

Lkhanid enthronement scene (courtiers), Tabriz, 1330s. Topkapı Sarayı Museum,

H.2153, fol. 53v.jpg587 × 931; 568 KB

Lkhanid enthronement scene (rulers), Tabriz, 1330s. Topkapı Sarayı Museum, H.2153, fol. 53v.jpg1,174 × 1,450; 1.34 MB

Lkhanid enthronement scene, Tabriz, 1330s. Topkapı Sarayı Museum, H.2153, fol. 53v.jpg1,678 × 2,008; 3.14 MB

Mounted Falconer. c.1470-90, Tabriz (?), Iran. Aq-Qoyunlu (White Sheep) Turkmen from Manuscript Hazine 2153 (Fatih Album), of the Saray Albums, Topkapi Palace Museum, Istanbul Turkey. Siyah Qalem (black pen) school.jpg3,092 × 3,254; 8.57 MB

Mounted warriors in battle. Fatih Album (TSM H. 2153, f. 97v) Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg2,612 × 1,728; 3.1 MB

Nomad and his equipment. 15th century. Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg2,529 × 1,150; 2.87 MB

Painting and calligraphies, Aqqoyunlu Turkmen, signed by Shaykhi, ca. 1480. Tabriz. Topkapı Palace Library, H.2153, fol. 146v, 50.8 x 33.8 cm.jpg1,946 × 1,472; 2.6 MB

Princely couple under a tree, with attendants Fatih Album (TSM H. 2153, f. 24b) Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg2,358 × 1,642; 3.35 MB

Procession scene with noble Lady travelling. Probably Tabriz, circa 1470-1490. Turkmen work.jpg2,814 × 1,470; 3.78 MB

Siyah Qalam Caravan.jpg960 × 430; 346 KB

Siyah Qalam Folio 8 Recto.jpg736 × 511; 89 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s. 105a.jpg2,047 × 1,300; 667 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.101a.jpg1,205 × 2,048; 622 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.106b.jpg1,381 × 2,048; 601 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.112a.jpg2,046 × 956; 427 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.113a.jpg2,048 × 1,291; 634 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.118b.jpg2,047 × 1,128; 597 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.128a.jpg2,047 × 1,426; 591 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.129b - two figures.jpg2,047 × 1,796; 725 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.129b.jpg1,411 × 2,048; 620 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.140a.jpg2,047 × 1,418; 717 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.141a.jpg2,048 × 1,515; 716 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.152a.jpg2,046 × 1,344; 616 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.23a.jpg1,129 × 2,048; 544 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.23b.jpg2,047 × 1,175; 559 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.27a.jpg1,808 × 1,800; 2.62 MB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.27b.jpg2,047 × 1,550; 661 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.29a.jpg1,468 × 2,047; 714 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.29b.jpg2,048 × 1,129; 565 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.31b.jpg2,048 × 1,483; 629 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.33a.jpg1,549 × 2,048; 641 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.34b - dancers.jpg2,047 × 1,560; 595 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.34b.jpg2,047 × 1,532; 661 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.37a.jpg2,048 × 1,523; 744 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.37b - musician.jpg2,046 × 1,272; 558 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.37b - three figures.jpg2,046 × 1,326; 627 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.37b.jpg2,046 × 1,694; 773 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38a (2).jpg2,046 × 1,684; 732 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38a - horse.jpg1,606 × 2,047; 793 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38a - ox.jpg2,047 × 1,334; 643 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38a.jpg2,047 × 1,238; 533 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38b - conversation.jpg1,285 × 2,048; 606 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38b - three men.jpg2,047 × 1,446; 659 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.38b.jpg2,048 × 1,545; 603 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.39b - complete page.jpg2,047 × 1,390; 573 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.39b - figures.jpg1,921 × 1,800; 2.77 MB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.48b.jpg1,164 × 2,047; 549 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.52a.jpg1,864 × 1,800; 3.63 MB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.54a.jpg1,676 × 2,047; 789 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.55a.jpg2,046 × 1,132; 590 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.64b.jpg2,048 × 1,403; 694 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.65a.jpg2,047 × 1,332; 602 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.73b.jpg2,047 × 1,336; 659 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.84a.jpg2,047 × 1,334; 673 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.8b.jpg3,718 × 2,530; 6.9 MB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.90a.jpg2,048 × 1,117; 596 KB

Siyah Qalem - Hazine 2153, s.92b.jpg2,048 × 1,425; 629 KB

The family of nomads (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg1,159 × 660; 635 KB

The groom and the horse. (Topkapı Sarayı Album, Hazine 2153).jpg2,256 × 1,408; 2.32

MB

The Monastery, 1407-08 (Topkapı Palace Museum, H.2153) f.131b (detail).jpg1,626 × 1,234; 1.89 MB

The Monastery, 1407-08 (Topkapı Palace Museum, TSMK H.2153) f.131b (detail).jpg2,322 × 1,660; 3.35 MB

The Monastery, 1407-08 (Topkapı Palace Museum, TSMK H.2153) f.131b (young Sultan detail).jpg722 × 780; 662 KB

The Monastery, 1407-08 (Topkapı Palace Museum, TSMK H.2153) f.131b.jpg2,346 × 1,616; 3.32 MB

The Most Exalted Sultan (detail), in The Monastery, 1407-08 (Topkapı Palace Museum, TSMK H.2153) f.131b.jpg996 × 1,500; 990 KB

Topkapı Sarayı Albüm Hazine 2153 'ten bir Akkoyunlu Türkmen resmi.jpg940 × 732; 119 KB

Topkapı Sarayı Albüm Hazine 2315'ten bir 15. yüzyıl Akkoyunlu resmi.jpg2,397 × 1,036; 2.27 MB

Two ladies flanking a tree. Fatih Album (TSM H. 2153, f. 60a) Islamic, Akkoyunlu, Turkmen culture.jpg1,384 × 1,949; 2.62 MB

Two men before a seated ruler. Fatih Album (TSM H. 2153, f. 77b) Aq Qoyunlu culture.jpg2,224 × 1,504; 2.61 MB

Categories: Topkapı Sarayı AlbumsPersian miniatures in the Topkapi Palace MuseumSultan YaqubAq Qoyunlu miniaturesDiyaʾ al-Din Yusuf

Non-topical/index: Uses of Wikidata Infobox

This page was last edited on 23 November 2025, at 15:24.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.

Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Topkapı Sarayı Album Hazine 2160, also known as the Ya'qub Beg Album, after the Aq Qoyunlu ruler Yakub Beg (Harvard University Library)

Category Slideshow
Media in category "Topkapı Sarayı Album Hazine 2160"
The following 11 files are in this category, out of 11 total.

Curled up cat.jpg2,400 × 3,533; 1.24 MB

Dervish, f. 41v of the Ya'qub Beg Album.jpg2,400 × 3,525; 1.39 MB

Four Sleepers.png705 × 809; 1,018 KB

Goose grooming with butterflies & moths.jpg2,400 × 1,657; 748 KB

Lady with a fan.jpg2,400 × 3,530; 1.35 MB

Muhammed Siyah Kalem, Topkapi Palace Museum H. 2160, 84a.jpg2,634 × 1,788; 4.99 MB

Siyah Qalem - Hazine 2160, s.10a.jpg2,047 × 1,456; 682 KB

Siyah Qalem - Hazine 2160, s.14a.jpg2,046 × 1,178; 530 KB

Siyah Qalem - Hazine 2160, s.89a.jpg2,047 × 1,390; 640 KB

The Groom with his horse (Istanbul, Topkapi Saray Library. Hazine 2160).jpg1,582 × 1,458; 2.16 MB

Two Taoist immortals, Li Tiehguai with a crutch and Liu Xuanying (Liu Hai) carrying his three-legged.jpg2,400 × 3,493; 1.37 MB
Categories: Topkapı Sarayı AlbumsPersian miniatures in the Topkapi Palace MuseumSultan YaqubAq Qoyunlu miniaturesDiyaʾ al-Din Yusuf
This page was last edited on 23 November 2025, at 16:00.
Files are available under licenses specified on their description page. All structured data from the file namespace is available under the Creative Commons CC0 License; all

unstructured text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and the Privacy Policy.
Privacy policyAbout Wikimedia CommonsDisclaimersCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
June 26, 2023
Text by Mike Cummings. Photo by Allie Barton.

Turning the pages of a manuscript copy of the Maʿrifetnāme, an 18th-century encyclopedia authored by the Ottoman scholar and Sufi poet İbrāhīm Ḥaḳḳī Efendi, can lead readers to seventh heaven and the depths of hell.

A copy of the beautifully illuminated manuscript — one of just a handful from the 18th century known to exist — is housed at the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, part of the Yale Library. It features a detailed illustration of the Islamic conception of Judgment Day, including the seven layers of paradise and perdition, the scales used to weigh people’s deeds, and the book in which their sins and virtues are recorded. A cauldron of tar awaits those cast into hell. A lote tree marks the upper boundary of heaven.

Brightly colored world maps, diagrams, and charts join the rendering of the afterlife within the manuscript’s pages. The Ottoman-Turkish text explores a vast range of subjects, including astronomy, biology, physics, faith, mathematics, and mysticism.

The manuscript is an intellectual feast for scholars and bibliophiles. But until now, few knew how to find it.

The Maʿrifetnāme is one of 567 Ottoman-Turkish objects — spanning the mid-15th century to the early 20th century, including hundreds of manuscripts, a scroll calendar, imperial orders, and the passport of an Ottoman pasha — being cataloged so that researchers can easily find and access them in the library’s collections.

Until recently no one on the library staff had the specialized language skills — Ottoman

Turkish is complex and difficult, incorporating Arabic, Persian, and modern Turkish — to catalog these materials so they could be listed in the Yale Library's searchable databases. But last September the library enlisted Ayşe Çiçek Ünal, a graduate student in the Department of History, to create catalog records for each of the objects, which are drawn from three distinct collections. Guiding her are Özgen Felek, a lector of Ottoman in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations in the Faculty of Arts and Sciences, Agnieszka Rec, an early materials cataloger at the Beinecke Library, and Roberta Dougherty, librarian for Middle East studies.

Recruiting the help of a graduate student to a fill a gap in staff expertise is a unique arrangement within the library, said Rec, who advises Ünal on how to catalog the materials.

"We have no in-house curator who specializes in Middle Eastern manuscripts. Nobody on staff has the Ottoman-Turkish language skills to do the work," she said. "This model is an efficient way to make these materials available to scholars while helping Ayşe develop useful skills."

An invaluable experience

For Ünal, whose doctoral work examines the influence of the Ottoman Empire in its far-flung provinces in North Africa, the project offers a chance to examine materials relevant to her scholarly interests while also gaining experience working in a research library — a setting she most often experiences as a patron. At the same time, she is using her knowledge of Ottoman Turkish to catalog the materials so that researchers can locate and study them.

"Gaining experience and skills in cataloging is invaluable to me," said Ünal, who studied Ottoman Turkish and Ottoman paleography while pursuing her undergraduate and masters' degrees in TOBB University in Ankara, Turkey, and Istanbul Sehir University in Istanbul, respectively. "I rely on Ottoman-Turkish texts in my research. For me, each of these manuscripts is unique and important in its own way. And I've enjoyed the opportunity to learn as I catalog them."

The manuscripts range across many genres and topics, including history, poetry, literature, mysticism, Islamic law, religious sermons, medical texts, dictionaries, and account books. They include the Vankulu Lügati (The Vankulu Dictionary), a two-volume Arabic-Turkish dictionary that in 1729 became the first printed book ever published in the Ottoman Empire, as well as a biography of Alexander the Great, and Leylā vü Mecnūn, a well-known romance in Islamic literature, akin to "Romeo and Juliet," among many other notable works.

Felek, who teaches Ottoman Turkish, incorporated the manuscripts into "Reading and Research in Ottoman History and Literature," a course she taught in the fall of 2019. Her 10 students — seven graduate students and three undergraduates — each chose a manuscript to research. They shared their findings at a symposium at Sterling Memorial Library that Felek organized with Dougherty. The occasion marked the manuscripts'

introduction to the academic world, Felek said.

Following the symposium, Felek approached the Beinecke's leadership team about cataloging the manuscripts. Beinecke Director Michelle Light greenlit the project and endorsed the idea of involving a graduate student — a model she was familiar with from other institutions.

To start, Felek, the project's faculty advisor, selected 25 manuscripts to catalog in the fall semester of 2022, initially focusing on prominent works of Ottoman literature and culture as well as texts with multiple copies across the three collections.

"It seemed sensible to start with texts that were widely read during the Ottoman Empire that still receive much attention from scholars," Felek said.

Additionally, they cataloged texts of which there are multiple copies in the collections, which speeds the cataloging process because information can be repeated from one manuscript record to another. They also prioritized manuscripts that need special care so that they can be cataloged and sent to conservation for treatment.

Ottoman Turkish was used widely within the Ottoman Empire, which ruled much of Southeast Europe, Western Asia, and Northern Africa from 1299 to 1923, and during the early years of the Turkish Republic that rose from the empire's collapse after World War I.

Yale's collection of Ottoman Turkish manuscripts formed gradually, beginning in 1870 when Edward Salisbury, the university's first professor of Arabic and Sanskrit languages and literature, donated his library of Arabic, Persian, and Ottoman-Turkish manuscripts to the library.

Illuminations and annotations

Cataloging provides an accurate and detailed record of a manuscript. The process begins with a physical description of the manuscript, including its dimensions and number of pages. The title and author are recorded. The manuscript's binding and any illuminations and other decorations are documented. Moving page by page, Felek and Ünal examine annotations and marginalia that readers added to the text over the centuries. They try to identify the scribe and the artists who created the illustrations as well as when and where the manuscript was produced. They also note any repairs made to the manuscripts and study the content of the text.

Ünal and Felek frequently consult with Yasemin Sönmez, an Ankara-based Turkish calligrapher and independent scholar who provides them detailed explanations of material aspects and calligraphical styles of the manuscripts. They have also enjoyed the help of Dougherty and several graduate students.

Occasionally, the first few pages of a manuscript will be written in Arabic and then transition to Ottoman Turkish. The flyleaf — blank pages at the front of the manuscript

— can contain information on the manuscript's provenance and the people who have read it, including dates of ownership and inheritance. Occasionally they also contain personal notes, such as a grocery list. ("It is a resource for social history," Ünal said.) And at times, manuscripts yield unexpected surprises. Ünal discovered a German coin inside the pages of one.

Aside from making the materials accessible, cataloging has a security aspect to it, Rec explained.

"You can't know what you've lost if you don't know what you have," she said. "The record might state that a miniature is located on a specific page. If the page is missing, it suggests somebody has taken it."

To date, nearly 78 manuscripts have been catalogued.

For Ünal, the work serves as a continual reminder of the richness of Ottoman culture and history — the subject to which she has devoted her scholarly career.

"This project immensely contributes to my bibliographic knowledge, enriches my understanding of manuscripts, and broadens my perspective," she said. "It motivates me to imagine potential research questions in every single manuscript."

External link:
https://news.yale.edu/2023/06/26/project-makes-ottoman-turkish-manuscripts-acces...
News Article Archive
October 2025 (2)
April 2025 (3)
March 2025 (2)
February 2025 (1)
September 2024 (1)
August 2024 (1)
March 2024 (1)
February 2024 (1)
August 2023 (1)
June 2023 (1)
May 2023 (1)
March 2023 (1)
123next ›last »
Near Eastern Languages & Civilizations
Postal Address:
P.O. Box 208287
New Haven, CT 06520-8287

Building/Courier Address:

Humanities Quadrangle, 6th floor
320 York St
New Haven, CT 06511

T 203-432-2944
F 203-432-2946

Yale
Accessibility at Yale · Privacy policy
Copyright © 2020 Yale University
All rights reserved
Facebook
Skip to Content
arsheef

Guides

Digital
Contribute
About
TOPKAPI PALACE MUSEUM
Written by Christopher Markiewicz (2013)

INtroduction
The Archive and Library of the Topkapi Palace Museum (Topkapi Sarayi Müzesi) contain some of the most important documents and manuscripts pertaining to Ottoman and Islamic history. The Library (TSMK) and Archive (TSMA) are both located on the grounds of Topkapi Palace in the Sultanahmet district of Istanbul.

The library is open Monday through Friday between 9am and 4pm with a one hour break for lunch between 12pm and 1pm.

Location: Google Maps

GOING THERE
The museum is in the very center of Istanbul and easily accessible by tramway. Researchers can disembark at either the Sultanahmet or Gülhane tramway stop and then proceed to the palace on foot. The approach from Sultanahmet is a bit further but is on relatively level ground, whereas the Gülhane approach necessitates a short walk up a hill.

The only difficult aspect of working at the Topkapi library is negotiating the crowds of tourists on the palace grounds. As the palace is one of the most popular tourist sites in Turkey, researchers must contend with the thousands of tourists who enter the palace

every day. When entering the palace grounds at the Gate of Salutation (Bab-i Selam), we advise researchers to head straight to the guard booth at the gate and present themselves as a researcher at the library. The guard will ask you to pick up a visitor's card (ziyaretçi karti) from the guided tours ticket sales booth. With this card, researchers may enter the palace grounds without purchasing a ticket.

GETTING IN

Researchers must obtain permission to conduct research at Topkapi from the Museum Directorate. The research request application consists of a request form, a research statement produced by the researcher which describes his or her research and specifies the material at the archive or library the researcher requests to consult, a letter of affiliation with a research institution, and a photocopy of the researcher's identification (passport or Turkish national ID card). The research statement should include (1) a description of the current project on which the applicant is working, (2) mention of the purpose of the study (doctoral dissertation, academic article, etc.), (3) enumeration of the specific works or archival materials to be examined, and (4) the contact information and signature of the applicant. These applications are processed within a few days. The museum offers research permission valid for a single calendar year; each January permission must be renewed with a new application.

After obtaining permission, those who wish to work at the library should make an appointment by telephone or in person.

Finding your material

The reading room has a complete copy of Karatay's seven-volume catalog of the collection. The reading room's copy of the catalog is more accurate than other copies, as it includes a number of marginal notes and corrections which detail the actual location and state of the library's collection. In addition to these catalogs, the reading room also has a catalog key which converts the collection shelf mark number to Karatay's catalog accession number. This catalog key is an extremely useful tool for locating references to manuscripts in Karatay's catalogs. Aside from these materials, the library has no readily accessible reference material.

COLLECTION OVERVIEW

Archive

The Topkapi Collection is an indispensable source for historians concerned with Ottoman history prior to the nineteenth century. With few exceptions, the archival collection of the Topkapi Palace Museum contains the only extant official records of the Ottoman dynasty for the first two hundred years of its existence.

The archive consists of two classifications of documents: registers (defter), which range from a single sheet to several hundred pages, and loose papers (evrak), which include everything from elaborately produced letters from foreign sovereigns to scribbles on scraps of paper produced by low level palace officials. With approximately 153,000 loose papers and 10,775 registers, TSMA is the largest Ottoman archive after the

Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA). Researchers should note that the defters of the palace archive are digitally available at BOA.

In 1937 the museum invited the Hungarian historian and archivist Lajos Fekete to survey the palace archive and make recommendations for the collection's classification. With his recommendations, the museum staff produced a two volume guide to the collection organized alphabetically according to the subject of the document (usually the document's creator or addressee). Unfortunately this published guide only covered the archive's collection up through the letter H. Between 1949 and 1951 M. Çagatay Uluçay described the remainder of the collection in five handwritten notebooks which were kept at the archive for researchers' use. Beginning in 1957 Ismail Hakki Uzunçarsili and subsequently Sefi Ülkü Altindag produced a catalog of the 153,000 loose papers of the archive on small notecards. These notecards and the published and unpublished guides from the first-half of the twentieth century remain the only resources which describe the full extent of the archive's collection. Since 2006, the archive has been closed to facilitate a number of changes, foremost of which is the development of a completely new and thorough catalog of the archive's collections. As of autumn 2013, the Archive under the direction of Sevgi Agca has produced four volumes of a planned fifteen volumes. The volumes have been published and are available at the Archive for consultation.

As the archive of the Ottoman dynasty, the collection provides the best material for researchers concerned with the activities of the royal family, as well as the functioning of the palace and central state administration. The loose papers include all manner of official documents including edicts (ferman), titles of investiture (berat), reports (arıza), and petitions (arzuhal). The majority of the registers include finance records such as salary registers of palace officials, inventories of the Imperial Treasury, and surveys of religious endowments (evkaf) established by one of the royal family members.

Although the majority of the documents are in Ottoman Turkish, the collection also includes a fair amount of material produced in other languages. This is particularly true for the earlier periods in which much of the state correspondence was composed in Persian. The collection even includes an example of an extremely rare edict (yarlig) in Uyghur-script Eastern Turkish (Chaghatay) composed by order of Sultan Mehmed II in the aftermath of the Ottoman victory over the Aqquyunlu confederation at the Battle of Otlukbeli in 1473.

While the vast majority of the archive's collection consists of documents produced by the Ottoman state, the archive also includes an exceptionally important collection of documents produced by other Muslim dynasties. The majority of these documents were produced in the fifteenth and sixteenth centuries by Iranian dynasties such as the Timurids, the Qaraqoyunlu, the Aqqoyunlu, and the Safavids. In all likelihood these 'foreign' archival documents arrived in Istanbul with other spoils of war in the wake of one of the victorious Ottoman campaigns waged against the Aqqoyunlu or Safavid polities.

Library

The collection of the palace library contains approximately 13,400 manuscripts. The majority of these manuscripts are in Arabic (approximately 8,500), although the library has a sizable collection of manuscripts in Turkish (3,081 including works in Chaghatay and Kipchak), and Persian (904). While the library is not even the largest collection in Istanbul, its holdings are distinguished by many rare and, in some cases, unique manuscripts, including many early copies of important works and a number of autographed manuscripts. Beginning in 1961, Fehmi Edhem Karatay produced a seven-volume catalog of the library's Arabic, Persian, and Turkish collections organized according to the language and literary genre of each work. In addition to works in these languages, the library also has a sizable uncataloged collection of material in European languages. For those interested in the Greek, Latin, Armenian, and Syriac holdings of the library, we suggest consulting D. Adolf Deissmann's Forschungen und Funde im Serai(Berlin-Leipzig, 1933).

The majority of the library's collection consists of works related to Islamic religious sciences along with many works of history, grammar, poetry, belles lettres, and other sciences. Its Arabic works are distinguished by a large number of early copies of the Quran, including a few which were reportedly copied by 'Uthman bin 'Affan and 'Ali bin Abi Talib. The library's Turkish works include a large number of histories of the Ottoman dynasty, many of which are preserved solely through the library's copy.

While the library is certainly of great importance to historians and scholars of Islamic studies, the library's significant collection of finely produced volumes and illustrated manuscripts mark it as one of the great libraries in the world for art historians. Most of the volumes with miniatures were produced in the palace painters' atelier (nakkaşhane) or in Iran and subsequently acquired by the dynasty. In addition to the illustrated volumes, the library also has an important collection of calligraphy (hat) and other art forms.

Ordering your material

Researchers request manuscripts from the library staff by submitting a short request form. Generally the staff make requested manuscripts available within ten minutes of a request. Researchers are asked to wear gloves while examining any of the library's manuscripts.

Ordering scans

Researchers working in the library may request digital reproductions of material upon submission of a short request form. In general, if these requests are for non-commercial scholarly use, they are quickly approved within one or two days. Reproductions of non-illustrated pages cost 2 TL for foreigners per photographic exposure and half as much for Turkish nationals. Reproductions of illustrated material cost more.

Digital reproductions of archival material may be obtained in a similar manner. As with the library, these reproductions also cost 2 TL per photographic exposure. As the

archive is currently closed, researchers must know the defter or evrak reference number of their documents in order for their requests to be processed. After researchers have obtained research authorization, they may request reproductions remotely. Once the museum receives payment via bank transfer, the staff will mail copies of the requested material on CD.

Food and well-being

Topkapı's library is a pleasant place to work. The library's reading room is located in the anteroom of the former Agalar Camii. The room consists of two large tables at which researchers may examine manuscripts. The reading room has sufficient natural light for reading and is enclosed on four side by walls of beautifully decorated seventeenth-century Iznik tiles.

The staff of the library and archive are quite friendly and willing to help. Some of the staff speak English, so researchers without Turkish should be able to manage.

There are few options for food on the grounds of the palace. Konyalı is the only restaurant on the grounds of the palace. It has a beautiful terrace with views of the Bosphorus, but meals here are relatively expensive. Researchers may find many options for lunch outside of the palace, but they will need to re-enter the palace grounds—and contend with the masses of tourists—when they return. We recommend packing a lunch and finding a bench to eat in one of the palace's gardens.

Originally published on Hazine

The facade of the Topkapi Library

Bagdat Pavilion, the original home of the Bagdat Collection of the Topkapi Library

Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
Project makes Ottoman-Turkish manuscripts accessible to scholars
June 26, 2023
Text by Mike Cummings. Photo by Allie Barton.

Turning the pages of a manuscript copy of the Maʿrifetnāme, an 18th-century encyclopedia authored by the Ottoman scholar and Sufi poet İbrāhīm Ḥaḳḳī Efendi, can lead readers to seventh heaven and the depths of hell.

A copy of the beautifully illuminated manuscript — one of just a handful from the 18th century known to exist — is housed at the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, part of the Yale Library. It features a detailed illustration of the Islamic conception of Judgment Day, including the seven layers of paradise and perdition, the scales used to weigh people's deeds, and the book in which their sins and virtues are recorded. A cauldron of tar awaits those cast into hell. A lote tree marks the upper boundary of heaven.

Brightly colored world maps, diagrams, and charts join the rendering of the afterlife within the manuscript's pages. The Ottoman-Turkish text explores a vast range of subjects, including astronomy, biology, physics, faith, mathematics, and mysticism.

The manuscript is an intellectual feast for scholars and bibliophiles. But until now, few knew how to find it.

The Maʿrifetnāme is one of 567 Ottoman-Turkish objects — spanning the mid-15th century to the early 20th century, including hundreds of manuscripts, a scroll calendar, imperial orders, and the passport of an Ottoman pasha — being cataloged so that researchers can easily find and access them in the library's collections.

Until recently no one on the library staff had the specialized language skills — Ottoman Turkish is complex and difficult, incorporating Arabic, Persian, and modern Turkish — to catalog these materials so they could be listed in the Yale Library's searchable databases. But last September the library enlisted Ayşe Çiçek Ünal, a graduate student in the Department of History, to create catalog records for each of the objects, which are drawn from three distinct collections. Guiding her are Özgen Felek, a lector of Ottoman in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations in the Faculty of Arts and Sciences, Agnieszka Rec, an early materials cataloger at the Beinecke Library, and Roberta Dougherty, librarian for Middle East studies.

Recruiting the help of a graduate student to a fill a gap in staff expertise is a unique arrangement within the library, said Rec, who advises Ünal on how to catalog the materials.

"We have no in-house curator who specializes in Middle Eastern manuscripts. Nobody on staff has the Ottoman-Turkish language skills to do the work," she said. "This model is an efficient way to make these materials available to scholars while helping Ayşe develop useful skills."

An invaluable experience

For Ünal, whose doctoral work examines the influence of the Ottoman Empire in its

far-flung provinces in North Africa, the project offers a chance to examine materials relevant to her scholarly interests while also gaining experience working in a research library — a setting she most often experiences as a patron. At the same time, she is using her knowledge of Ottoman Turkish to catalog the materials so that researchers can locate and study them.

“Gaining experience and skills in cataloging is invaluable to me,” said Ünal, who studied Ottoman Turkish and Ottoman paleography while pursuing her undergraduate and masters’ degrees in TOBB University in Ankara, Turkey, and Istanbul Sehir University in Istanbul, respectively. “I rely on Ottoman-Turkish texts in my research. For me, each of these manuscripts is unique and important in its own way. And I’ve enjoyed the opportunity to learn as I catalog them.”

The manuscripts range across many genres and topics, including history, poetry, literature, mysticism, Islamic law, religious sermons, medical texts, dictionaries, and account books. They include the Vankulu Lügati (The Vankulu Dictionary), a two-volume Arabic-Turkish dictionary that in 1729 became the first printed book ever published in the Ottoman Empire, as well as a biography of Alexander the Great, and Leylā vü Mecnūn, a well-known romance in Islamic literature, akin to “Romeo and Juliet,” among many other notable works.

Felek, who teaches Ottoman Turkish, incorporated the manuscripts into “Reading and Research in Ottoman History and Literature,” a course she taught in the fall of 2019. Her 10 students — seven graduate students and three undergraduates — each chose a manuscript to research. They shared their findings at a symposium at Sterling Memorial Library that Felek organized with Dougherty. The occasion marked the manuscripts’ introduction to the academic world, Felek said.

Following the symposium, Felek approached the Beinecke’s leadership team about cataloging the manuscripts. Beinecke Director Michelle Light greenlit the project and endorsed the idea of involving a graduate student — a model she was familiar with from other institutions.

To start, Felek, the project’s faculty advisor, selected 25 manuscripts to catalog in the fall semester of 2022, initially focusing on prominent works of Ottoman literature and culture as well as texts with multiple copies across the three collections.

“It seemed sensible to start with texts that were widely read during the Ottoman Empire that still receive much attention from scholars,” Felek said.

Additionally, they cataloged texts of which there are multiple copies in the collections, which speeds the cataloging process because information can be repeated from one manuscript record to another. They also prioritized manuscripts that need special care so that they can be cataloged and sent to conservation for treatment.

Ottoman Turkish was used widely within the Ottoman Empire, which ruled much of

Southeast Europe, Western Asia, and Northern Africa from 1299 to 1923, and during the early years of the Turkish Republic that rose from the empire's collapse after World War I.

Yale's collection of Ottoman Turkish manuscripts formed gradually, beginning in 1870 when Edward Salisbury, the university's first professor of Arabic and Sanskrit languages and literature, donated his library of Arabic, Persian, and Ottoman-Turkish manuscripts to the library.

Illuminations and annotations

Cataloging provides an accurate and detailed record of a manuscript. The process begins with a physical description of the manuscript, including its dimensions and number of pages. The title and author are recorded. The manuscript's binding and any illuminations and other decorations are documented. Moving page by page, Felek and Ünal examine annotations and marginalia that readers added to the text over the centuries. They try to identify the scribe and the artists who created the illustrations as well as when and where the manuscript was produced. They also note any repairs made to the manuscripts and study the content of the text.

Ünal and Felek frequently consult with Yasemin Sönmez, an Ankara-based Turkish calligrapher and independent scholar who provides them detailed explanations of material aspects and calligraphical styles of the manuscripts. They have also enjoyed the help of Dougherty and several graduate students.

Occasionally, the first few pages of a manuscript will be written in Arabic and then transition to Ottoman Turkish. The flyleaf — blank pages at the front of the manuscript — can contain information on the manuscript's provenance and the people who have read it, including dates of ownership and inheritance. Occasionally they also contain personal notes, such as a grocery list. ("It is a resource for social history," Ünal said.) And at times, manuscripts yield unexpected surprises. Ünal discovered a German coin inside the pages of one.

Aside from making the materials accessible, cataloging has a security aspect to it, Rec explained.

"You can't know what you've lost if you don't know what you have," she said. "The record might state that a miniature is located on a specific page. If the page is missing, it suggests somebody has taken it."

To date, nearly 78 manuscripts have been catalogued.

For Ünal, the work serves as a continual reminder of the richness of Ottoman culture and history — the subject to which she has devoted her scholarly career.

"This project immensely contributes to my bibliographic knowledge, enriches my understanding of manuscripts, and broadens my perspective," she said. "It motivates

me to imagine potential research questions in every single manuscript.”

External link:
https://news.yale.edu/2023/06/26/project-makes-ottoman-turkish-manuscripts-acces...
News Article Archive
October 2025 (2)
April 2025 (3)
March 2025 (2)
February 2025 (1)
September 2024 (1)
August 2024 (1)
March 2024 (1)
February 2024 (1)
August 2023 (1)
June 2023 (1)
May 2023 (1)
March 2023 (1)
123next ›last »
Near Eastern Languages & Civilizations
Postal Address:
P.O. Box 208287
New Haven, CT 06520-8287

Building/Courier Address:
Humanities Quadrangle, 6th floor
320 York St
New Haven, CT 06511

T 203-432-2944
F 203-432-2946

Yale
Accessibility at Yale · Privacy policy
Copyright © 2020 Yale University
All rights reserved
Facebook
Skip to content

The Digital Orientalist

Menu
Digitization, Islamic Studies

Manuscripts: The Hunt for Topkapi
Getting images of manuscripts from Topkapi, Istanbul, is notoriously difficult. Here I describe how I succeeded in obtaining them. I am not saying my way is the only way. In fact, if you know of better ways, please do get in contact with me. All I am doing here is share my own experience.

The first step of that experience was to realize, after more than a year, that I was not going to do it without going there myself. I tried several connections, and some of them really went the extra mile for me, but in the end it did not work out.

So, I went there. Istanbul is great and if my readers would like to see a more general guide to manuscript hunting in Istanbul, I would be happy to write it. Please leave a response either here or on Facebook. I planned to stay for a week. This turned out to be too short. My suggestion is to be there for two weeks.

What you need to do at home is:

Know exactly which manuscripts you need. I have found out that the catalogue is lacking many details and contains wrong information. I suggest to use scholarly literature; you need to know about a call number from someone who has seen the manuscript itself. In my case the “Philologika” articles from Helmut Ritter were helpful. There is no reading room at Topkapi and you will not be allowed to peruse a bunch of manuscripts. You can only go there and say: “I want pictures of the manuscript with call number ####”.
What I took with me was:

2 hard copies and a digital copy of the Topkapi CD Request Form.
2 hard copies and a digital copy of my passport.
2 hard copies and a digital copy of a letter of endorsement from my supervisor, printed on paper with university letterhead.
2 hard copies and a digital copy of a letter explaining my purpose.
2 passport quality photographs (did not need them).
I stayed at the Netherlands Institute in Turkey. This came in really handy as I found out that you really need to either speak Turkish or have someone at your disposal who speaks Turkish to make things happen. The librarian was kind enough to help me out. She translated the letter in which I explained my purpose into Turkish.

With her help, calling to Topkapi, I also learned that you first need to get a letter of approval from the Ministry of Culture and Tourism. They are located in the Atlas Pasaji, on Istiklal Cadessi. Coming from Taksim, it will be on the left, a little before the Galatasaray Lisesi. In the Atlas Pasaji, the entrance is on the left, right next to the Tattoo Parlor (!). You will need a few Turkish words and a letter in Turkish explaining your purpose to talk yourself in. I had to go to the second floor where I was pointed to a door (they’re all bind with no signs). I opened it and saw a civil servant watching a

television show on his computer. He only spoke Turkish. A colleague of him came, and his German was very good (English only limited).

The question they will ask you is: “Do you have permission from Ankara?”

The correct answer is: “I do not need to physically hold the manuscript, I only want photographs.”

With that established, they were actually very helpful. However, the letter I needed required a signature of someone who was not there. I agreed to come back the next day. Sometime in the morning, the next day, I actually received an e-mail saying the letter was signed. I went to pick it up and went to Topkapi Palace.

Once you have that letter, it is probably better to call ahead to Topkapi and make an appointment. I did not. When you are there, you can speak to the doorkeeper. You will receive a visitor’s pass and be on your way, from the entrance you take a right. I ended up talking to a lady who was, yet again, very helpful. I was asked again about Ankara and I repeated again that I only needed photographs. I asked her why it is a bit more difficult to get images from Topkapi than it is from Suleymaniye. She said that when Topkapi Palace was turned into a museum (Topkapi Palace Museum), all the manuscripts were logged as museum items, and so the library (Topkapi Palace Museum Library) uses different protocols in handling the manuscripts than other manuscript libraries do. Unlucky for me, they had not made photos of the manuscripts I was after (ergo: not all manuscripts are digitized). But I was surprised to learn how willing they were to do it, and they did not bill me any extra money.

About the money, the photos are not dirt cheap. For large quantities it is 2 liras per photo. I wanted to see three sizable manuscripts which amounted to €500,-. I think that’s a fine price, but I am just saying, it ain’t a bargain.

All of the above happened in a span of 3 days. But, of course, those photos needed to be taken, so I returned home empty-handed. She said that from here we would be able to handle it over the Internet. When I had returned home, it took several e-mails and 22 days to finally have the pictures.

In a next post, I will discuss the quality of these pictures, in comparison with other collections that offer digitalization.

Unknown's avatar
Published by
The Digital Orientalist
View all posts by The Digital Orientalist

July 17, 2014

1 Comment
Share this:
Loading...
Related
Comparing Digital Materials from Istanbul
March 25, 2015
In "Digitization"
Suleymaniye Manuscripts now come with a Watermark
August 7, 2017
In "Digitization"
Digital Contributions of Auction Houses: The Emergence of the Chahar Maqala’s Oldest Manuscript
December 19, 2023
In "DH in General"
One thought on “Manuscripts: The Hunt for Topkapi”
Shiva Mihan's avatarShiva Mihan
June 22, 2021 at 1:57 am
Thanks for this post. Topkapi is definitely not the easiest place to deal with, but the University of Istanbul is equally difficult, and I am not going to mention impossibilities of the TIEM. Good luck with your research and I look forward to the next part.

Reply
Leave a comment
Post navigation
PreviousPrevious post:
Hardware considerations. Price versus features
NextNext post:
How to write e-mails
Website Powered by WordPress.com.

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Encyclopedia of the Brethren of Purity

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
From Wikipedia, the free encyclopedia

Encyclopedia of the Brethren of Purity

Manuscript of the Brethren's Kitab Ikhwan al-Safa i.e. the "Epistles of the Brethren of Purity". Copy created in late Safavid Iran, dated c. 17th century

Author	Brethren of Purity
Original title	رسائل إخوان الصفاء وخِلّان الوفاءا
Language	Arabic
Subject	Philosophy, Science, Ethics, Religion
Genre	Encyclopedia
Published	10th century
Publication place	Basra, Buyid Empire
Media type	Manuscript

The Encyclopedia of the Epistles of Purity [a] is an esoteric Shia Islamic text written by the mysterious[1] Brethren of Purity during the Buyid era.[2] Composed of 52 treatises, it had a great influence on later intellectual leading lights of the Muslim world, such as Ibn Arabi,[3][4] and was transmitted as far abroad within the Muslim world as al-Andalus.[5][6]

The identity and period of the authors of the Encyclopedia have not been conclusively established,[7] though the work has been mostly linked with Isma'ilism. Idris Imad al-Din, a prominent 15th-century Isma'ili missionary in Yemen, credited the authorship of the encyclopedia to Muhammad al-Taqi, the 9th Isma'ili Imam, who lived in occultation in the era of the Abbasid Caliphate at the beginning of the Islamic Golden Age.[8]

Some suggest that besides Isma'ilism, the Brethren of Purity also contains elements of Sufism, Mu'tazilism, Nusayrism and others.[9][10][11] Some scholars present the work as Sunni Sufi.[12][13]

The subject of the work is vast and ranges from mathematics, music, astronomy, and natural sciences, to ethics, politics, religion, and magic—all compiled for one, basic purpose, that learning is training for the soul and a preparation for its eventual life once freed from the body.[14]

Turn from the sleep of negligence and the slumber of ignorance, for the world is a house of delusion and tribulations. – Encyclopedia of the Brethren of Sincerity[15]

Authorship

Main article: Brethren of Purity § Identities

Double-leaf frontispiece from the "Encyclopedia of the Brethren of Purity". Baghdad, 1287. Süleymaniye Library (MSS Esad Efendi 3636).[16]

Authorship of the Encyclopedia is usually ascribed to the mysterious "Brethren of Purity" a group of unknown[17] scholars placed in Basra, Iraq sometime around 10th century CE .[18][19] While it is generally accepted that it was the group who authored at least the 52 rasa'il,[20] the authorship of the "Summary" (al-Risalat al-Jami'a) is uncertain; it has been ascribed to the later Majriti but this has been disproved by Yves Marquet (see

the Risalat al-Jami'a section). Since style of the text is plain, and there are numerous ambiguities, due to language and vocabulary, often of Persian origin.[21]

Some philosophers and historians such as Tawhidi, Ibn al-Qifti, Shahrazuri disclosed the names of those allegedly involved in the development of the work: Abu Sulayma Bisti, Muqaddasi, 'Ali ibn Harun, Zanjani, Muahmmad ibn Ahmad Narhruji, 'Awfi. All these people are according to Henry Corbin, Ismailis[22] Other scholars, such as Susanne Diwald and Abdul Latif Tibawi have asserted a Sunni-Sufi nature of the work.[12][13]

Further perplexities abound; the use of pronouns for the authorial "sender" of the rasa'il is not consistent, with the writer occasionally slipping from third person to first-person (for example, in Epistle 44, "The Doctrine of the Sincere Brethren").[23] This has led some to suggest that the rasa'il were not in fact written co-operatively by a group or consolidated notes from lectures and discussions, but were actually the work of a single person.[24] Of course, if one accepts the longer time spans proposed for the composition of the Encyclopedia, or the simpler possibility that each risala was written by a separate person, sole authorship would be impossible.

Contents

The subject matter of the Rasa'il is vast and ranges from mathematics, music, logic, astronomy, the physical and natural sciences, as well as exploring the nature of the soul and investigating associated matters in ethics, revelation, and spirituality.[9][25]

Its philosophical outlook was Neoplatonic and it tried to integrate Greek philosophy (and especially the dialectical reasoning and logic of Aristotelianism) with various astrological, Hermetic, Gnostic and Islamic schools of thought. Scholars have seen Ismaili[26] and Sufi influences in the religious content, and Mu'tazilite acceptance of reasoning in the work.[10] Others, however, hold the Brethren to be "free-thinkers" who transcended sectarian divisions and were not bound by the doctrines of any specific creed.[9]

Their unabashed eclecticism[27] is fairly unusual in this period of Arabic thought, characterised by fierce theological disputes; they refused to condemn rival schools of thought or religions, instead insisting that they be examined fairly and open-mindedly for what truth they may contain:

...to shun no science, scorn any book, or to cling fanatically to no single creed. For [their] own creed encompasses all the others and comprehends all the sciences generally. This creed is the consideration of all existing things, both sensible and intelligible, from beginning to end, whether hidden or overt, manifest or obscure . . . in so far as they all derive from a single principle, a single cause, a single world, and a single Soul." - (from the Ikhwan al-Safa, or Encyclopedia of the Brethren of Purity; Rasa'il IV, pg 52) [15]

In total, they cover most of the areas an educated person was expected to understand

in that era. The epistles (or "rasa'il") generally increase in abstractness, finally dealing with the Brethren's somewhat pantheistic philosophy, in which each soul is an emanation, a fragment of a universal soul with which it will reunite at death;[28] in turn, the universal soul will reunite with Allah on Doomsday. The epistles are intended to transmit right knowledge, leading to harmony with the universe and happiness.

Organization

Further information: List of rasa'il in the Encyclopedia of the Brethren of Purity

Encyclopedia of the Brethren of Purity (detail). Baghdad, 1287 CE.[29]

Organizationally, it is divided into 52 epistles. The 52 rasa'il are subdivided into four sections, sometimes called books (indeed, some complete editions of the Encyclopedia are in four volumes); in order, they are: 14 on the Mathematical Sciences, 17 on the Natural Sciences, 10 on the Psychological and Rational Sciences, 11 on Theological Sciences.[25]

The division into four sections is no accident; the number four held great importance in Neoplatonic numerology, being the first square number and for being even. Reputedly, Pythagoras held that a man's life was divided into four sections, much like a year was divided into four seasons. The Brethren divided mathematics itself into four sections: arithmetic was Pythagoras and Nicomachus' domain; Ptolemy ruled over astronomy with his Almagest; geometry was associated with Euclid, naturally; and the fourth and last division was that of music. The fours did not cease there- the Brethren observed that four was crucial to a decimal system, as

1
+
2
+
3
+
4
=
10

{\displaystyle 1+2+3+4=10}; numbers themselves were broken down into four orders of magnitude: the ones, tens, hundreds, and thousands; there were four winds from the four directions (north, south, east, west); medicine concerned itself with the four humours, and natural philosophers with the four elements of Empedocles.

Another possibility, suggested by Netton is that the veneration for four stems instead from the Brethren's great interest in the Corpus Hermeticum of Hermes Trismegistus (identified with the god Hermes, to whom the number four was sacred); that hermetic tradition's magical lore was the main subject of the 51st rasa'il.

Netton mentions that there are suggestions that the 52nd risalah (on talismans and magic) is a later addition to the Encyclopedia, because of intertextual evidence: a number of the rasa'il claim that the total of rasa'il is 51. However, the 52nd risalah itself

claims to be number 51 in one area, and number 52 in another, leading to the possibility that the Brethren's attraction for the number 51 (or 17 times 3; there were 17 rasa'il on natural sciences) is responsible for the confusion. Seyyed Hossein Nasr suggests that the origin of the preference for 17 stemmed from the alchemist Jābir ibn Hayyān's numerological symbolism.

Risalat al-Jami'a

Besides the fifty-odd epistles, there exists what claims to be overarching summary of the work, which is not counted in the 52, called "The Summary" (al-Risalat al-Jami'a) which exists in two versions. It has been claimed to have been the work of Majriti (d. circa 1008), although Netton states Majriti could not have composed it, and that Yves Marquet concludes from a philological analysis of the vocabulary and style in his La Philosophie des Ihwan al-Safa (1975) that it had to have been composed at the same time as the main corpus.

Style

Like conventional Arabic Islamic works, the Epistles have no lack of time-worn honorifics and quotations from the Qur'an,[30] but the Encyclopedia is also famous for some of the didactic fables it sprinkled throughout the text; a particular one, the "Island of Animals" or the "Debate of Animals" (embedded within the 22nd rasa'il, titled "On How The Animals and their Kinds are Formed"), is one of the most popular animal fables in Islam. The fable concerns how 70 men, nearly shipwrecked, discover an island where animals ruled, and began to settle on it. They oppressed and killed the animals, who unused to such harsh treatment, complained to the King (or Shah) of Djinns. The King arranged a series of debates between the humans and various representatives of the animals, such as the nightingale, the bee, and the jackal. The animals nearly defeat the humans, but an Arabian ends the series by pointing out that there was one way in which humans were superior to animals and so worthy of making animals their servants: they were the only ones Allah had offered the chance of eternal life to. The King was convinced by this argument, and granted his judgement to them, but strongly cautioned them that the same Qur'an that supported them also promised them hellfire should they mistreat their animals.

Philosophy

More metaphysical were the four ranks (or "spiritual principles"), which apparently were an elaboration of Plotinus' triad of Thought, Soul, and the One, known to the Brethren through The Theology of Aristotle (a version of Plotinus' Enneads in Arabic, modified with changes and paraphrases, and attributed to Aristotle);[31] first, the Creator (al-Bārī) emanated down to Universal Intellect (al-'Aql al-Kullī), then to Universal Soul (al-Nafs), and through Prime Matter (al-Hayūlā al-Ūlā), which emanated still further down through (and creating) the mundane hierarchy. The mundane hierarchy consisted of Nature (al-Tabī'a), the Absolute Body (al-Jism al-Mutlaq), the Sphere (al-Falak), the Four Elements (al-Arkān), and the Beings of this world (al-Muwalladāt) in their three varieties of animals, minerals, and vegetables, for a total hierarchy of nine members. Furthermore, each member increased in subdivisions proportional to how far down in the hierarchy it was, for instance, Sphere, being number seven has the seven planets

as its members.

The Absolute Body is also a form in Prime Matter as we explained in the Chapter on Matter. Prime Matter is a spiritual form which emanated from the Universal Soul. The Universal Soul also is a spiritual form which emanated from the Universal Intellect which is the first thing the Creator Created."[32] Not all Pythagorean doctrines were followed, however. The Brethren argued strenuously against transmigration of the soul. Since they refused to accept transmigration, then the Platonic idea that all learning is "remembrance" and that man can never attain to complete knowledge whilst shackled in his body must be false; the Brethren's stance was rather that a person could potentially learn everything worth knowing and avoid the snares and delusion of this sinful world, eventually attaining to Paradise, Allah, and salvation, but unless they studied wise men and wise books - like their encyclopedia, whose sole purpose was to entice men to learn its knowledge and possibly be saved - that possibility would never become an actuality. As Netton writes, "The magpie eclecticism with which they surveyed and utilized elements from the philosophies of Pythagoras, Plato, Aristotle and Plotinus, and religions such as Nestorian Christianity, Judaism and Hinduism,[23] was not an early attempt at ecumenism or interfaith dialogue. Their accumulation of knowledge was ordered towards the sublime goal of salvation. To use their own image, they perceived their Brotherhood, to which they invited others, as a "Ship of Salvation" that would float free from the sea of matter; the Ikhwan, with their doctrines of mutual cooperation, asceticism, and righteous living, would reach the gates of Paradise in its care."[33]

Another area in which the Brethren differed was in their conceptions of nature, in which they rejected the emanation of Forms that characterized Platonic philosophy for a quasi-Aristotelian system of substances:

Know, O brother, that the scholars have said that all things are of two types, substances and accidents, and that all substances are of one kind and self-existent, while accidents are of nine kinds, present in the substances, and they are attributes of them. But the Creator may not be described as either accident or substance, for He is their Creator and efficient cause.[34]

The first thing which the Creator produced and called into existence is a simple, spiritual, extremely perfect and excellent substance in which the form of all things is contained. This substance is called the Intellect. From this substance proceeds a second one which in hierarchy is below the first and is called the Universal Soul (al-nafs al-kullīyah). From the Universal Soul proceeds another substance which is below the Soul and which is called Original Matter. The latter is transformed into the Absolute Body, that is, into Secondary Matter which has length, width and depth."[35]

The 14th edition (EB-2:187a; 14th Ed., 1930) of the Encyclopædia Britannica described the mingling of Neoplatonism and Aristotelianism this way:

The materials of the work come chiefly from Aristotle, but they are conceived of in a Platonizing spirit, which places as the bond of all things a universal soul of the world

with its partial or fragmentary souls."[11]

Evolution

The text in the "Encyclopedia of the Brethren of Purity" describes biological diversity in a manner similar to the modern day theory of evolution. The contexts of such passages are interpreted differently by scholars. The Brethren view as a proof on pre-Darwinian evolution theory also has been criticized by some scholars.[36]

In this document some modern day scholars note that “chain of being described by the Ikhwan possess a temporal aspect which has led certain scholars to view that the authors of the Rasai’l believed in the modern theory of evolution”.[37] According to the Rasa’il “But individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. The reason for the conservation of forms, genus and species in matter is fixity of their celestial cause because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause”.[38] This statement is supporting the concept that species and individuals are not static, and that when they change it is due to a new purpose given. In the Ikhwan doctrine there are similarities between that and the theory of evolution. Both believe that “the time of existence of terrestrial plants precedes that of animals, minerals precede plants, and organism adapt to their environment”,[39] but asserts that everything exists for a purpose.

Muhammad Hamidullah describes the ideas on evolution found in the Encyclopedia of the Brethren of Purity (The Epistles of Ikhwan al-Safa) as follows:

"[These books] state that God first created matter and invested it with energy for development. Matter, therefore, adopted the form of vapour which assumed the shape of water in due time. The next stage of development was mineral life. Different kinds of stones developed in course of time. Their highest form being mirjan (coral). It is a stone which has in it branches like those of a tree. After mineral life evolves vegetation. The evolution of vegetation culminates with a tree which bears the qualities of an animal. This is the date-palm. It has male and female genders. It does not wither if all its branches are chopped but it dies when the head is cut off. The date-palm is therefore considered the highest among the trees and resembles the lowest among animals. Then is born the lowest of animals. It evolves into an ape. This is not the statement of Darwin. This is what Ibn Maskawayh states and this is precisely what is written in the Epistles of Ikhwan al-Safa. The Muslim thinkers state that ape then evolved into a lower kind of a barbarian man. He then became a superior human being. Man becomes a saint, a prophet. He evolves into a higher stage and becomes an angel. The one higher to angels is indeed none but God. Everything begins from Him and everything returns to Him."[40]

English translations of the Encyclopedia of the Brethren of Purity were available from 1812, hence this work may have had an influence on Charles Darwin and his inception of Darwinism.[40] However Hamidullah's "Darwin was inspired by the Epistles of the Ihkwan al-Safa" theory sounds unlikely as Charles Darwin comes from an evolutionist

family with his well-known physician grandfather, Erasmus Darwin, author of the poem The Origin of Society on evolution, was one of the leading Enlightenment evolutionists.[41]

Literature

The 48th epistle of the Encyclopedia of the Brethren of Purity features a fictional Arabic narrative. It is an anecdote of a "prince who strays from his palace during his wedding feast and, drunk, spends the night in a cemetery, confusing a corpse with his bride. The story is used as a gnostic parable of the soul's pre-existence and return from its terrestrial sojourn".[42]

Editions and translations

Complete editions of the encyclopedia have been printed at least three times:[43]

Kitāb Ikhwān al-Ṣafā' (edited by Wilayat Husayn, Bombay 1888)
Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' (edited by Khayr al-din al-Zarkali with introductions by Tāha Ḥusayn and Aḥmad Zakī Pasha, in 4 volumes, Cairo 1928)
Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' (4 volumes, Beirut: Dār Ṣādir 1957)

The Encyclopedia has been widely translated, appearing not merely in its original Arabic, but in German, English, Persian, Turkish, and Hindustani.[4] Although portions of the Encyclopedia were translated into English as early as 1812, with the Rev. T. Thomason's prose English introduction to Shaikh Ahmad b. Muhammed Shurwan's Arabic edition of the "Debate of Animals" published in Calcutta,[24] a complete translation of the Encyclopedia into English does not exist as of 2006, although Friedrich Dieterici (Professor of Arabic in Berlin) translated the first 40 of the epistles into German;[44] presumably, the remainder have since been translated. The "Island of Animals" have been translated several times in differing completion;[45] the fifth risalah, on music, has been translated into English[46] as have the 43rd through the 47th epistles.[47]

As of 2021, the first complete Arabic critical edition and annotated English translation of the Rasa’il Ikhwan al-Safa’, with English commentaries, is being published by Oxford University Press in association with London's Institute of Ismaili Studies. The series' General Editor is Nader El-Bizri.[48] This series began in 2008 with an introductory volume of studies edited by Nader El-Bizri, and continued with the publication of:[49]

Epistle 22: The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn (eds. trans. L. Goodman & R. McGregor)
Epistle 5: On Music (ed. trans. O. Wright, 2010)
Epistles 10–15: On Logic (ed. trans. C. Baffioni, 2010)
Epistle 52a: On Magic, Part I (eds. trans. G. de Callatay & B. Halflants, 2011)
Epistles 1–2: Arithmetic and Geometry (ed. trans. N. El-Bizri, 2012)
Epistles 15–21: Natural Sciences (ed. trans. C. Baffioni, 2013)
Epistle 4: Geography (ed. trans. I Sanchez and J. Montgomery, 2014)
Epistle 3: On "Astronomia" (ed. trans. J. F. Ragep and T. Mimura, 2015)
Epistles 32–36: Sciences of the Soul and Intellect, Part I (ed. trans. I. Poonawala, G. de

Callatay, P. Walker, D. Simonowitz, 2015)
Epistles 39–41: Sciences of the Soul and Intellect, Part III (2017)
Epistles 43–45: On Companionship and Belief (2017)
Epistles 6–8: On Composition and the Arts (Nader El-Bizri, 2018)
Epistle 48: The Call to God (Abbas Hamdani and Abdallah Soufan, 2019)
Epistles 49–51: On God and the World (Wilferd Madelung, 2019)
Epistles 29–31: On Life, Death, and Languages (Eric Ormsby, 2021)
Both the editors' approach to the project and the quality of its English translations have been criticized.[50]

See also
Magic squares
Socrates
Notes
(Arabic: رسائل إخوان الصفا, Rasā'il Ikhwān al-ṣafā') also variously known as the Epistles of the Brethren of Sincerity, Epistles of the Brethren of Purity and Epistles of the Brethren of Purity and Loyal Friends
"Having been hidden within the cloak of secrecy from its very inception, the Rasa'il have provided many points of contention and have been a constant source of dispute among both Muslim and Western scholars. The identification of the authors, or possibly one author, the place and time of writing and propagation of their works, the nature of the secret brotherhood the outer manifestation of which comprises the Rasa'il - these and many secondary questions have remained without answer." Nasr (1964), pg 25.
"The work only professes to be an epitome, an outline; its authors lay claim to no originality, they only summarize what others have thought and discovered. What they do lay claim to is system and completeness. The work does profess to contain a systematized, harmonious and co-ordinated view of the universe and life, its origin and destiny, formed out of many discordant, incoherent views; and it does claim to be a 'complete account of all things' - to contain, in epitome, all that was known at the time it was written. It refers to more profound and special treatises for fuller information on the several sciences it touches upon, but it does claim to touch on all sciences, all departments of knowledge, and to set forth their leading results. In effect, it is, by its own showing, a 'hand-encyclopedia of Arabian philosophy in the tenth century'. It is not easy to exaggerate the importance of this encyclopedia. Its value lies in its completeness, in its systematizing of the results of Persian study." Stanley Lane-Poole (1883), pages 190, 191.
"It is probable that they have influenced some of the most prominent thinkers of Islam, such as al-Ghazzali (d. 1111A.D.) and Ibn al-Arabi (d. 1240 A.D.)." van Reijn (1995), pg. "v".
"The Rasa'il were widely read by most learned men of later periods, including Ibn Sina and al-Ghazzali, have continued to be read up to our own times, and have been translated into Persian, Turkish, and Hindustani. From the number of manuscripts present in various libraries in the Muslim world, it must be considered among the most popular of Islamic works on learning." Nasr (1964), pg. 36
Van Reijn (1945), pg "v"
"But they produced this enormous encyclopaedia, and um, everybody read it and we

know that it was widely read by mathematicians in Spain, and by philosophers in Spain. Most crucially of all, it was read by Muhyi-I-din - Ibn al-Arabi, er, the most famous Sufi that Spain produced, or indeed one of the most famous Sufis in the history of Islamic mysticism - er, he died in 1240. Er, he absorbed a lot of their ideas and he was in turn read by these ministers of the Nasrid monarch Ibn al-Khatib, and Ibn al-Zamrak, both of whom had strong, mystical tendencies." Robert Irwin; "In the Footsteps of Muhammad", transcript of a BBC program

Ikhwan as-Safa'. (2007). In Encyclopædia Britannica. Retrieved April 25, 2007, from Encyclopædia Britannica Online

Leaman, Oliver, ed. (2015). "Ikhwan al-Safa'". The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy. Bloomsbury Publishing. ISBN 9781472569455. Retrieved 4 Jun 2020 – via books.google.com.

Brethren of Purity, Nader El-Bizri, an article in Medieval Islamic Civilization, an Encyclopedia, Vol. I, p. 118-119, Routledge (New York-London, 2006). Retrieved from [1] Archived 2014-05-29 at the Wayback Machine.

"Ibn al-Qifti, giving his own view, considers the Ikhwan as followers of the school of the Mu'tazilah...Ibn Tamiyah, the Hanbali jurist, on the other hand, tends towards the other extreme in relating the Ikhwan to the Nusairis, who are as far removed from the rationalists as any group to be found in Islam." Nasr (1964), pg 26.

Isma'ili, Yezidi, Sufi. "The Brethren Of Purity". Retrieved 2006-05-17.

Rational Approach to Islam, Gyan Publishing House, 2001, p. 159, ISBN 9788121207256

Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions, Wilfrid Laurier University Press, January 2006, p. 448, ISBN 9780889206106

Walker, Paul E. "EḴWĀN AL-ṢAFĀʾ". In Encyclopædia Iranica. December 15, 1998.

Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957). A complete untranslated edition of the 52 rasa'il.

Ettinghausen, Richard (1959). "On Some Mongol Miniatures". Kunst des Orients. 3: 44, note 3. ISSN 0023-5393. JSTOR 20752311.

Diana, Steigerwald (2015). Imamology in Ismaili Gnosis. New Delhi 110 002: Monahar Publishers $ Distributors. p. 141. ISBN 978-93-5098-081-1.

Ikhwan al-Safa', Routledge Encyclopaedia of Philosophy

"Not everyone accepts the contemporary evidence that gives the Brethren as inhabitants of Basra. V. A. Ivanov, in The Alleged Founders of Ismailism (Bombay, 1946), says that "I would be inclined to think that this was a kind of camouflage story being circulated by the Ismailis to avoid the book being used as a proof of their orthodoxy. [sic]". As quoted by Nasr (1964), pg 29.

Unsurprisingly, other authors have been proposed: "Between these two extremes there have been the views expressed over the centuries that the Rasa'il were written by 'Ali ibn Abi Talib, al-Ghazzali, Hallaj, Imam Ja'far al-Sadiq, or various Isma'ili da'is, or "missionaries"." Nasr (1964), pg 26

Baffioni, Carmela. "Ikhwân al-Safâ'", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), First published April 22, 2008; Retrieved May 12, 2012.

Baffioni, Carmela (2016). Zalta, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of

Philosophy (Fall 2016 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

"The Prophets and those of the Philosophers who have the right view...maintain that the body is only a prison of the soul, or a veil, an intermediary path or an isthmus...The sages of India called Brahmins cremate the bodies of the dead, but ignorant and cunning as they are, they do not do it for the reasons I have given. It would be proper to say that the term "sages" applies to only a few among them." van Reijn (1995), pages 24-25.

"Ikhwan as-Safa and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research", by A. L. Tibawi, as published in volume 2 of The Islamic Quarterly in 1955; pgs. 28-46

From the introduction of Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ian Richard Netton, 1991. Edinburgh University Press, ISBN 0-7486-0251-8

Some have claimed that the Brethren were Ismaili, though this may be unlikely because of their very lukewarm embrace of the Imamate and other aspects of Ismailian theology, in addition to the lack of solid evidence in favor of such a hypothesis.

This is not to say that there aren't some suggestive links between the Brethren and the Isma'ili. Heinz Halm notes in his "The cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya" (as printed in Medieval Isma'ili History and Thought, ed. Farhad Daftary, 1996, ISBN 0-521-45140-X) that the Sunni theologian Ibn Taymiyya (d. 1328) asserted that the doctrines of the Brethren were exactly identical to the Ismaili's in one of his fatwas. Halm further notes that Paul Casanova had shown that the infamous Hashshashin had approved of the Encyclopedia and that their missionaries in Yemen even made use of it. Other sects apparently drew upon the Encyclopedia as well: "The theological treatises of the Tayyibi Ismailis of the Yemen contain ample quotations from the Rasa'il Ikhwan al-Safa', and in the 'Uyun al-akhbar by the Yemenite da'i Idris 'Imad al-Din (d. 1468), Ahmad b. 'Abd Allah b. Muhammad b. Isma'il b. Ja'far al-Sadiq, the ninth imam and the second of the leaders of the Isma'ili da'wa residing in Salamiyya, is explicitly named as the author as the Rasa'il." (pg 76) Indeed, the respect of some Ismaili was great indeed, some referring to it as "a Quran after the Quran" (Nasr, 1964, pg. 26). V. A. Ivanov remarks in his The Alleged Founders of Ismailism (Bombay, 1946), that "the work is accepted by the Isma'ili as belonging to their religion, and is still regarded as esoteric..." But there are more reasons to reject an identification of the Brethren with Isma'ili, such as the failure of Hamid al-Din al-Kirmani, an extremely important Islamic theologian, to make any mention of them. And other authors agree with this: "...the well-known modern Isma'ili scholar, H. F. al-Hamdani, although emphasizing the importance of the Rasa'il in the Isma'ili mission in the Yemen, disclaims Isma'ili authorship of the work and instead attributes the treatises to the 'Alids." (Amusingly, V. A. Ivanov attributes sponsorship of the work to the 'Alids' enemies, the Fatimids, instead, in his A Guide to Ismaili Literature, London 1933) From pg 26-27 of Nasr (1964).

From pg 8 of Tibawi: "There is sufficient evidence in the tracts themselves to prove Isma'ili sympathies. Indeed, such sympathies have long been pointed out by Muslim authors, medieval and modern, who tried to turn sympathy into actual relationship. However, the balance of evidence tends to show that such relationship was a later development. There is as yet no proof that the formation of Ikhwan as-Safa and the publication of their Rasa'il was an Isma'ili movement, or even a movement concerted

with any of the contemporary agitation of the Shi'a." From page 9: "A glaring example of the Ikhwan's independence is their advocacy of the principle that the office of imam need not be hereditary, for they argue that if the desired good qualities are not found in one single person but scattered among a group, then the group and not the individual should be 'the lord of the time and the imam. More surprising still is the denouncement of the belief in a concealed imam as painful to those who hold it and the discredit of the significance of 'number seven' and those who believe in it as contrary to the Ikhwan's creed."

Compare this extract from one of the later rasa'il Netton provides on pg 102 of his Muslim Neoplatonists: "Know, O Brother, that if these qualities are united simultaneously in one human being, during one of the cycles of astral conjunctions, then that person is the Delegate (al-Mab'uth) and the Master of the Age (Sahib al-Zaman) and the Imam for the people as long as he lives, If he fulfills his mission and accomplishes his allotted task, advises the community and records the revelation, codifies its interpretation and consolidates the holy law, clarifies its method and implements the traditional procedures and welds the community into one; if he does all that and then dies and passes away, those qualities will remain in the community as its heritage. If those qualities, or most of them, are united in one in his community, then he is the man suited to be his successor in his community after his death. But if it does not happen that those qualities are united in one man, but are scattered among all its members, and they speak with one voice and their hearts are united in love for each other, and they cooperate in supporting the faith, preserving the law and implementing the sunna, and bearing the community along the path of religion, then their dynasty will endure in this world and the outcome will be happy for them in the next."

"No one system satisfied these Brethren. They were too well acquainted with other creeds, and too well trained in the logical use of thought, to accept the common orthodox Islam which had contented the desert Arabs. Yet all other creeds and systems equally appeared open to doubt or refutation. In this confusion they found their satisfaction in an eclectic theory. All these conflicting views, they said, must be only different ways of looking at the same thing..." or "These fragments of truth were to be found in every system of faith and every method of philosophy; if men failed to detect them, the fault lay in their own imperfect intelligence - it was only the skill to read between the lines that was wanted to build up a harmonious whole out of the fragments of truth scattered about in sacred books and the writings of wise men and the mystic doctrines of saints." Stanley Lane-Poole (1883), pgs. 189, 190.

"The world in relation to Allah is like the word in relation to him who speaks it, like light, or heat or numbers to the lantern, sun, hearth or the number One. The word, light, heat and number exist by their respective sources, but without the sources could neither exist nor persist in being. The existence of the world is thus determined by that of Allah..." Nasr (1964), pg 54-55 (based on "Dieterici, Die Lehre von der Weltseele, R., III, 319.")

Ettinghausen, Richard (1959). "On Some Mongol Miniatures". Kunst des Orients. 3: 44, note 3. ISSN 0023-5393. JSTOR 20752311.

"But in spite of the anthropomorphic image of a Creator sitting on his Throne and looking down on his creation, the thought of the Sincere Brethren repeatedly breaks through the structures of traditional Islamic theology- a fact the numerous Qur'anic

quotations (sometimes quite unrelated to the subject under discussion) barely disguise...." van Reijn (1945), pg vii

"Isma'ilism developed a complex and rich theosophy which owed a great deal to Neoplatonism. In the 9th century, Greek-to-Arabic translations proliferated, first by the intermediary of Syriac then directly. The version of Plotinus' Enneads possessed by Muslims was modified with changes and paraphrases; it was wrongly attributed to Aristotle and called Theologia of Aristotle, since Plotinus (Flutinus) remained mostly unknown to the Muslims by name. This latter work played a significant role in the development of Isma‘ilism." From the article at the Internet Encyclopedia of Philosophy

pg 234-235 of vol. 3, Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957)

volume 4, pg 685-688 of the 1998 edition of The Routledge Encyclopedia of Philosophy; ed. Edward Craig, ISBN 0-415-18709-5

pg 41 of vol 1, Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957)

from page 52 (whose translation is based on "Dieterici, Die Lehre von der Weltseele, p. 15. R., II 4f") of Nasr (1964).

Ahmed Malik, Shoaib (2019). "Old Texts, New Masks: A Critical Review of Misreading Evolution Onto Historical Islamic Texts". academia.edu. pp. 515–518. Retrieved December 8, 2022.

Nasr (1992) p71: Der Darwinisimuseim X and XI Jarhhundert (Leipzig, 1878)

See Nasr (1992) p72 wherein the text has been quoted from Carra

Iqbal, Muzaffar Islam and Science (Great Britain: MPG Books Ltd, 1988) 117

Muhammad Hamidullah and Afzal Iqbal (1993), The Emergence of Islam: Lectures on the Development of Islamic World-view, Intellectual Tradition and Polity, p. 143-144. Islamic Research Institute, Islamabad.

Zirkle, Conway (April 25, 1941). "Natural Selection before the 'Origin of Species'". Proceedings of the American Philosophical Society.

Hamori, Andras (1971), "An Allegory from the Arabian Nights: The City of Brass", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 34 (1), Cambridge University Press: 9–19 [18], doi:10.1017/S0041977X00141540, S2CID 161610007

345, Hamdani

Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrhundert, F. Dieterici, published in Berlin and Leipzig between 1865 and 1872; bibliographic information courtesy of The Epistles of the Sincere Brethren, by Eric Van Reijn, 1945, Minerva Press, ISBN 1-85863-418-0

Such as L. E. Goodman's The Case of the Animals Versus Man Before the King of The Jinn, in Boston 1978

van Reijn (1945) - The epistle on music of the Ikhwan al-Safa, Amnon Shiloah. Published by Tel-Aviv University, 1978

van Reijn (1995)

"The Institute of Ismaili Studies". www.iis.ac.uk. Archived from the original on 25 August 2012. Retrieved 17 January 2022.

"Epistles of the Brethren of Purity - Oxford University Press". oup.com. 2008-12-04. Retrieved 2021-07-01.

Guillaume de Vaulx d’Arcy (2019). "Bulletin critique – The Epistles of the Brethren of Purity, edited by the Institute of Ismaili Studies: When the edition of a book can be its destruction". Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (34): 253–330.

References

Lane-Poole, Stanley (1966) [1883], Studies in a Mosque (1st ed.), Beirut: Khayat Book & Publishing Company S.A.L.; based on Dieterici's outline and translations.
Nasr, Seyyed Hossein (1964), An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ihwan Al-Safa, Al-Biruni, and Ibn Sina, Boston, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, LCCN 64-13430
Van Reijn, Eric (1995), The Epistles of the Sincere Brethren: an annotated translation of Epistles 43-47, vol. 1 (1st ed.), Minerva Press, ISBN 1-85863-418-0; a partial translation
Netton, Ian Richard (1991), Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, vol. 1 (1st ed.), Edinburgh, England: Edinburgh University Press, ISBN 0-7486-0251-8
Ivanov, Valdimir Alekseevich (1946), The Alleged Founder of Ismailism., The Ismaili Society series; no. 1; Variation: Ismaili Society, Bombay; Ismaili Society series; no. 1., Bombay, Pub. for the Ismaili Society by Thacker, p. 197, LCCN 48-3517, OCLC: 385503
Ikhwan as-Safa and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research, by A. L. Tibawi, published in volume 2 of The Islamic Quarterly in 1955
Rasa'il Ikhwan al-Safa', vol. 4, Beirut: Dar Sadir
Johnson-Davies, Denys (1994), The Island of Animals / Khemir, Sabiha; (Illustrator - Ill.), Austin: University of Texas Press, p. 76, ISBN 0-292-74035-2
"Notices of some copies of the Arabic work entitled "Rasàyil Ikhwàm al-cafâ"", written by Aloys Sprenger, originally published by the Journal of the Asiatic Society of Bengal (in Calcutta) in 1848 [2]
"Abū Ḥayyan Al-Tawḥīdī and The Brethren of Purity", Abbas Hamdani. International Journal of Middle East Studies, 9 (1978), 345-353
Further reading
(in French) La philosophie des Ihwan al-Safa' ("The philosophy of the Brethren of Purity"), Yves Marquet, 1975. Published in Algiers by the Société Nationale d'Édition et de Diffusion
Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il, ed. Nader El-Bizri (Oxford: Oxford University Press, 2008).
External links
Article at Encyclopædia Britannica
Fieser, James; Dowden, Bradley (eds.). "Ikhwan al-Safa'". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002. OCLC 37741658.
Ikhwān al-Safā'[permanent dead link] - (general encyclopedia-style article)
The Rasail Ikhwan as-Safa
"Ikhwan al-Safa by Omar A. Farrukh" from A History of Muslim Philosophy [3]
Review of Yves Marquet's La philosophie des Ihwan al-Safa': de Dieu a l'homme by F. W. Zimmermann
"The Classification of the Sciences according to the Rasa'il Ikhwan al-Safa'" by Godefroid de Callataÿ Archived 2013-05-12 at the Wayback Machine
The Institute of Ismaili Studies article on the Brethren, by Nader El-Bizri Archived 2014-05-29 at the Wayback Machine
The Institute of Ismaili Studies gallery of images of manuscripts of the Rasa'il of the Ikhwan al-Safa' Archived 2014-10-15 at the Wayback Machine

"Beastly Colloquies: Of Plagiarism and Pluralism in Two Medieval Disputations Between Animals and Men" -(by Lourdes María Alvarez; a discussion of the animal fables and later imitators; PDF file)
"Pages of Medieval Mideastern History" - (by Eloise Hart; covers various small scholarly groups influential in the Arabic world)
"Ikhwanus Safa: A Rational and Liberal Approach to Islam" - (by Asghar Ali Engineer)
"Mark Swaney on the History of Magic Squares" -(includes a discussion of magic squares and the Encyclopedia)
vte
Islamic philosophy
vte
Astronomy in the medieval Islamic world
vte
Mathematics in the medieval Islamic world
Categories: 10th-century Arabic-language books10th-century encyclopediasEncyclopedias in ArabicReference works in the public domainAstronomical works of the medieval Islamic worldScientific works of the Abbasid CaliphateMathematical works of the medieval Islamic worldIslamic philosophical textsPhilosophical literature of the medieval Islamic worldAsian encyclopediasTreatisesHermes Trismegistus
This page was last edited on 25 November 2025, at 01:25 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki
Facebook Instagram
Search
Ismailimail
https://ismailimail.blog
Skip to content
Home

About

Subscribe

Useful Links

Random
Epistles of the Brethren of Purity Series – Rasa’il Ikhwan al-Safa’
by ismailimail Posted on January 12, 2014
Arabic manuscript illumination from the 12th century CE showing the Brethren of

Purity.maqamat al hariri. Source: Wikipeda.
Arabic manuscript illumination from the 12th century CE showing the Brethren of Purity.maqamat al hariri. Source: Wikipeda.
via http://iis.ac.uk – The Epistles of the Brethren of Purity is published by Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, London. This bilingual series consists of a multi-authored Arabic critical edition and annotated English translation of the Rasa'il Ikhwan al-Safa' (ca. tenth-century Iraq).

The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il: An Introduction
The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn
On Logic
On Music
On Magic
On Arithmetic and Geometry
On The Natural Sciences
http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=112055&l=en

Share this via:
More

Related
ikhwan-al-safa
Epistles of the Brethren of Purity – The Ikhwan Al-Safa' and Their Rasa'il: An Introduction
December 26, 2008
In "Books"

Ikhwan al-Safa' (Brethren of Purity) - On Logic: Arabic and English translation of Epistles 10-14
Ikhwan al-Safa' (Brethren of Purity) – On Logic: Arabic and English translation of Epistles 10-14
December 3, 2010
In "Books"

Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafāʾ
Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafāʾ
December 26, 2014
In "Interfaith"

Posted in Institute of Ismaili Studies, Muslim ScholarsTagged Ikhwan al Safa
Unknown's avatar
Author: ismailimail
Independent, civil society media featuring Ismaili Muslim community, inter and intra faith endeavors, achievements and humanitarian works. View all posts by ismailimail

Post navigation

Prev
PBS Documentary: Islamic Art – Mirror of the Invisible World
Next
Ferdowsi’s Shāhnāma – Millennial Perspectives
Leave a comment
This site uses Akismet to reduce spam. Learn how your comment data is processed.

Search 25,000+ strong archive
Search for:
Search …
Search
Follow Blog via Email
Enter your email address to follow this blog and receive notifications of new posts by email.

Email Address:
Email Address

Follow

Blog Stats, since October 2006
23,287,264 hits
Recent Comments
Mehrun Mitha (Toronto)'s avatar Mehrun Mitha (Toront… on Mawlana Hazar Imam Arrives in…
Mehrun Mitha's avatar Mehrun Mitha on Celebrating Gulshan and Pyaral…
rajkkhoja's avatar rajkkhoja on Mawlana Hazar Imam Arrives in…
Moment in Time | 17… on Constellation of Honours of Hi…
Amir Ally Merchant's avatar Amir Ally Merchant on The role of the Imam and the i…
Quote
His Highness the Aga Khan - 10th Annual LaFontaine-Baldwin Lecture, October 2010 - https://the.ismaili/speeches

Categories
Categories
Select Category
Top Posts
John Karmali and Hospital Hill Primary School, Nairobi
Iringa Jamatkhana, Shaffin Haji photos
Landsliding disaster in Attabad Hunza
Recognition of the Imam: Realizing the “Ali Allah” Reality
Guardians of musical heritage honoured at Aga Khan Music Awards ceremony
Prince Amyn Aga Khan conferred the Aga Khan Music Awards distinguished Patron’s Award
Exclusive Interview of Ismaili Sufi, Ghazal and Qawaal Artist: SHABNAM MERALI

PATRICK CRONIN, DOCTOR 1926-2007 Bless his soul
New Pictures: Hazar Imam's visit to Tajikistan - Oct 2006
His Highness the Aga Khan Announces Engagement of His Eldest Son Prince Rahim to Ms Kendra Spears
Latest
Interfaith
Islamic Art
Art & Culture
Books & Authors
Ginans
Ginans with Translation
Qasidas
Qasidas with Translation
Archives
Archives
Select Month
About Ismailimail
Spreading positive inspirations since 2006 (established). An independent, civil-society initiative, which is voluntarily run by enthusiasts. More details at the About section.

Recent Posts: Ismailimail
Guardians of musical heritage honoured at Aga Khan Music Awards ceremony
Prince Amyn Aga Khan conferred the Aga Khan Music Awards distinguished Patron's Award
Canada | Dr. Zainub Verjee Inducted to the Royal Canadian Academy of Arts
Canada | Shiza Hirani, Global Youth Advocate Honored with Outstanding Youth Philanthropist Award and the Henry Baker Scholar Award
Mawlana Hazar Imam Designates Ismaili Center Houston as Darkhana for US Jamat, the ninth Darkhana
Google Translate

Select Language
Powered by Google TranslateTranslate
Follow Ismailimail
WordPress

Facebook

Instagram
Civil Society Media – ismailimail.blog
Facebook Instagram
A WordPress.com Website.Alumni
Students
Quick links
Contact us
My account

LOGIN

0
Logo of IIS - black text with green logo symbol
Study
Research & Publications
News & Events
About us
Shop
Toggle Search Form
Home
Publications
Between Reason and Revelation
2012
Primary text (edition/translation)
Between Reason and Revelation
Twin Wisdoms Reconciled: An annotated English translation of Nāṣir-i Khusraw's Kitāb-i Jāmiʿ al-ḥikmatayn
I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies

Description
Contents
Author
Front cover for Between Reason and Revelation
Buy now
Translated by
Eric Ormsby
Original author
Nasir-i Khusraw
Series
Ismaili Texts and Translations Series
Publication year
2012
Format
ePDF
Ebook
Hardback
ISBN
978-0-85772-254-6
Extent
304
Height
-
Width
-
This is the first English translation of the last known philosophical work of the great

eleventh-century Ismaili thinker, poet, and Fatimid emissary, Nāṣir-i Khusraw. Appointed from Cairo by command of the Fatimid Imam-caliph al-Mustanṣir to serve first as a dāʿī, and then as the ḥujjat, for the entire region of Khurasan, he maintained his allegiance to both his mission and his Imam for the rest of his life, even when threatened and driven into exile.

Written during his exile in Badakhshan in the year 1070 CE, Nāṣir-i Khusraw here develops a powerful presentation of both Aristotelian philosophy and Ismaili exegesis, or taʾwīl, and strives to show that they are ultimately in harmony. The work is presented as a learned commentary on a long philosophical poem, written in the previous century and sent to Nasir by the amīr of Badakhshan, ʿAl b. Asad, who copied the poem out in his own hand from memory and asked the poet-philosopher to explicate it.

In doing so, Nasir ranges over a huge span of topics from logic and language to the nature of the physical world, from the spheres of the highest heavens to the plants and animals of the earthly realm, and, most importantly, hidden spiritual realities: the esoteric (bāṭin) as well as the exoteric (ẓahir) realms. He thus discusses the nature of God, the creation of human beings, and the mysteries concealed in the physical world, itself a reflection of a higher, transcendent realm.

Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled is an annotated translation of the Persian text prepared by Henry Corbin and Mohammed Muʿin based on the single surviving manuscript of the work, now in the Süleymaniye Mosque Library in Istanbul. It is a work of great philosophical and spiritual insight, which is also a pioneering attempt to tackle difficult intellectual problems in the Persian language; it is at once lucid and lyrical, precise and speculative. Nasir’s influence has been immense as both a poet and a thinker, and the Kitāb-i Jāmiʿ al-Ḥikmatayn is his crowning work.

Related publications
Sign up for news, events & course information
Subscribe now
Research
Publications
Study
About
News
Events
Careers
Alumni
Cookie Policy
Privacy Policy
Terms of Use
Returns & Refunds
LinkedIn
Instagram
Youtube

© 2025 The Institute of Ismaili Studies

The Institute of Ismaili Studies is incorporated as a company limited by guarantee, registered company No.1324858 (England/Wales). Registered Charity Number. 1179135. Registered Office: The Institute of Ismaili Studies, Aga Khan Centre, 10 Handyside St, King’s Cross, London, N1C 4DN

Sign in | Create an account
PhilPapers
PhilPeople
PhilArchive
PhilEvents
PhilJobs
PhilPapers home
New
Topics
Journals
Submit material
More
Search PhilPapers
Between reason and revelation: twin wisdoms reconciled: an annotated English translation of Nasir-i Khusraw's Kitāb-i Jāmi‘ al-ḥikmatayn
Nāṣir-I. Khusraw
London: I.B. Tauris Publishers. Edited by Eric L. Ormsby (2012) Copy BIBTEX
Abstract
This is the first complete English translation of the Jami al-hikmatayn, written in Persian, the final, and crowning, work of the great poet, philosopher, and Ismaili missionary Nasir-i Khusraw (1004-1077). Twin Wisdoms Reconciled was written at the request of the emir of Badakhshan 'Abu al-Ma'ali 'Ali ibn Asad' who was perplexed by the questions in a long philosophical ode written a century earlier by Abu al-Haytham Jurjani, an obscure Ismaili author. The ode consists of a series of some 90 questions on a wide range of subjects, from logic and metaphysics to medicine, cosmology, and physics, as well as esoteric Ismaili doctrine. Nasir-i Khusraw's text takes the form of a commentary on certain astutely selected lines. Twin Wisdoms Reconciled represents yet another example of the author's lifelong endeavour to transform Persian philosophical prose into a deft and nuanced instrument of expression. The work has not been as extensively studied as Nasir-i Khusraw's other major theological and philosophical treatises, all written in his final exile in Badakhshan, in part perhaps because of its textual difficulties. Twin Wisdoms Reconciled survives in a single manuscript of dubious accuracy in the Aya Sofya collection, Suleymaniyye Library, Istanbul. The present translation is based on the critical edition of the text produced by Henry Corbin and Mohammed Mo'in in 1953, but with frequent reference to the unique original manuscript. Twin Wisdoms Reconciled represents an endeavour to reconcile two apparently opposed forms of knowledge: the knowledge accorded by revelation and exegesis and the knowledge gained by reason. Seeing that "the bazaar of wisdom" stands empty because of the mutual incomprehension of traditional theologians and

Aristotelian philosophers, Nasir-i Khusraw stepped boldly forward to reinvigorate that desolate marketplace. His final work, written in 1070, is thus a testimony as well as an exposition of his mature thought.

Categories
Islam in Philosophy of Religion
Keywords
Ismailites Islamic philosophy Islam Doctrines
Reprint years
Call number
BP195.I8.N34513 2012
ISBN(s)
9781780761329
Other Versions
No versions found

Links
PhilArchive
This entry is not archived by us. If you are the author and have permission from the publisher, we recommend that you archive it. Many publishers automatically grant permission to authors to archive pre-prints. By uploading a copy of your work, you will enable us to better index it, making it easier to find.

Upload a copy of this work Papers currently archived: 114,631
External links
Google Books (no proxy)
Setup an account with your affiliations in order to access resources via your University's proxy server
Through your library
Sign in / register and customize your OpenURL resolver
Configure custom resolver
My notes
Sign in to use this feature
Similar books and articles
Eric Ormsby : Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled. An Annotated English Translation of Nasir-i Khusraw’s Kitāb-i Jāmiʿ al-ḥikmatayn.Mesut Keskin - 2016 - Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East 93 (1):301-304.
Knowledge and liberation: a treatise on philosophical theology.Nāṣir-I. Khusraw - 1998 - New York ; London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
Pearls of Persia: the philosophical poetry of Nāṣir-i Khusraw.Alice C. Hunsberger (ed.) - 2012 - New York: in association with the Institute of Ismaili Studies.
Reconciling Religion and Philosophy: Nasir-i Khusraw's (d. 1088) Jami' al-hikmatayn.Khalil Andani - 2016 - In Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy. New York, NY: Oxford University Press USA. pp. 169-181.
Nasir-I Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical

World in Isma' Ili Philosophy.Alice Chandler Hunsberger - 1992 - Dissertation, Columbia University
The metaphor of a tree in Nasir Khusraw’s works: philosophical aspect.Т. Г Корнеева - 2024 - Philosophy Journal 17 (4):112.
Nasir Khusraw and the Poetics of Enlightenment.Mohammad Azadpur - 2012 - In Alice C. Hunsberger, Pearls of Persia: the philosophical poetry of Nāṣir-i Khusraw. New York: in association with the Institute of Ismaili Studies. pp. 73-90.
Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's DīvānMake a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan.Ali S. Asani & Annemarie Schimmel - 1995 - Journal of the American Oriental Society 115 (4):731.
Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought; a New Persian Edition and English Translation of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s Rawḍa-yi taslīm, edited and translated by S.J. Badakhchani.Erik S. Ohlander - unknown
The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian.Tatyana G. Korneeva - 2019 - Russian Journal of Philosophical Sciences 62 (6):126-137.
Analytics
Added to PP
2023-04-08

Downloads
26 (#1,404,932)

6 months
9 (#1,335,899)

Historical graph of downloads
Jan 2024
Jan 2025
Apr 2024
Jul 2024
Oct 2024
Apr 2025
Jul 2025
Oct 2025

Date	Downloads
Oct 2023	1
Nov 2023	1
Jan 2024	1
Feb 2024	1
Mar 2024	1
Apr 2024	6
Aug 2024	2
Sep 2024	1
Nov 2024	1
Jan 2025	1
Mar 2025	1

Jun 2025 1
Aug 2025 1
Sep 2025 1
Oct 2025 2
Nov 2025 4
How can I increase my downloads?
Citations of this work
No citations found.

References found in this work
No references found.

Applied ethics Epistemology History of Western Philosophy Meta-ethics Metaphysics Normative ethics
Philosophy of biology Philosophy of language Philosophy of mind Philosophy of religion Science Logic and Mathematics More ...
Home | New books and articles | Bibliographies | Philosophy journals | About PhilPapers | API | Contact us | Code of conduct

CDP Phiosophy Documentation Center
PhilPapers logo by Andrea Andrews and Meghan Driscoll.
This site uses cookies and Google Analytics (see our terms & conditions for details regarding the privacy implications).

Use of this site is subject to terms & conditions.
All rights reserved by The PhilPapers Foundation

Server: philpapers-web-544997464d-4bjtw uwo

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Encyclopedia of the Brethren of Purity

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia
Encyclopedia of the Brethren of Purity

Manuscript of the Brethren's Kitab Ikhwan al-Safa i.e. the "Epistles of the Brethren of Purity". Copy created in late Safavid Iran, dated c. 17th century

Author	Brethren of Purity
Original title	رسائل إخوان الصفاء وخِلَّان الوفاءا
Language	Arabic
Subject	Philosophy, Science, Ethics, Religion
Genre	Encyclopedia
Published	10th century
Publication place	Basra, Buyid Empire
Media type	Manuscript

The Encyclopedia of the Epistles of Purity [a] is an esoteric Shia Islamic text written by the mysterious[1] Brethren of Purity during the Buyid era.[2] Composed of 52 treatises, it had a great influence on later intellectual leading lights of the Muslim world, such as Ibn Arabi,[3][4] and was transmitted as far abroad within the Muslim world as al-Andalus.[5][6]

The identity and period of the authors of the Encyclopedia have not been conclusively established,[7] though the work has been mostly linked with Isma'ilism. Idris Imad al-Din, a prominent 15th-century Isma'ili missionary in Yemen, credited the authorship of the encyclopedia to Muhammad al-Taqi, the 9th Isma'ili Imam, who lived in occultation in the era of the Abbasid Caliphate at the beginning of the Islamic Golden Age.[8]

Some suggest that besides Isma'ilism, the Brethren of Purity also contains elements of Sufism, Mu'tazilism, Nusayrism and others.[9][10][11] Some scholars present the work as Sunni Sufi.[12][13]

The subject of the work is vast and ranges from mathematics, music, astronomy, and natural sciences, to ethics, politics, religion, and magic—all compiled for one, basic purpose, that learning is training for the soul and a preparation for its eventual life once freed from the body.[14]

Turn from the sleep of negligence and the slumber of ignorance, for the world is a house of delusion and tribulations. – Encyclopedia of the Brethren of Sincerity[15]

Authorship

Main article: Brethren of Purity § Identities

Double-leaf frontispiece from the "Encyclopedia of the Brethren of Purity". Baghdad, 1287. Süleymaniye Library (MSS Esad Efendi 3636).[16]

Authorship of the Encyclopedia is usually ascribed to the mysterious "Brethren of Purity" a group of unknown[17] scholars placed in Basra, Iraq sometime around 10th century CE .[18][19] While it is generally accepted that it was the group who authored at least the 52 rasa'il,[20] the authorship of the "Summary" (al-Risalat al-Jami'a) is uncertain; it

has been ascribed to the later Majriti but this has been disproved by Yves Marquet (see the Risalat al-Jami'a section). Since style of the text is plain, and there are numerous ambiguities, due to language and vocabulary, often of Persian origin.[21]

Some philosophers and historians such as Tawhidi, Ibn al-Qifti, Shahrazuri disclosed the names of those allegedly involved in the development of the work: Abu Sulayma Bisti, Muqaddasi, 'Ali ibn Harun, Zanjani, Muahmmad ibn Ahmad Narhruji, 'Awfi. All these people are according to Henry Corbin, Ismailis[22] Other scholars, such as Susanne Diwald and Abdul Latif Tibawi have asserted a Sunni-Sufi nature of the work.[12][13]

Further perplexities abound; the use of pronouns for the authorial "sender" of the rasa'il is not consistent, with the writer occasionally slipping from third person to first-person (for example, in Epistle 44, "The Doctrine of the Sincere Brethren").[23] This has led some to suggest that the rasa'il were not in fact written co-operatively by a group or consolidated notes from lectures and discussions, but were actually the work of a single person.[24] Of course, if one accepts the longer time spans proposed for the composition of the Encyclopedia, or the simpler possibility that each risala was written by a separate person, sole authorship would be impossible.

Contents

The subject matter of the Rasa'il is vast and ranges from mathematics, music, logic, astronomy, the physical and natural sciences, as well as exploring the nature of the soul and investigating associated matters in ethics, revelation, and spirituality.[9][25]

Its philosophical outlook was Neoplatonic and it tried to integrate Greek philosophy (and especially the dialectical reasoning and logic of Aristotelianism) with various astrological, Hermetic, Gnostic and Islamic schools of thought. Scholars have seen Ismaili[26] and Sufi influences in the religious content, and Mu'tazilite acceptance of reasoning in the work.[10] Others, however, hold the Brethren to be "free-thinkers" who transcended sectarian divisions and were not bound by the doctrines of any specific creed.[9]

Their unabashed eclecticism[27] is fairly unusual in this period of Arabic thought, characterised by fierce theological disputes; they refused to condemn rival schools of thought or religions, instead insisting that they be examined fairly and open-mindedly for what truth they may contain:

...to shun no science, scorn any book, or to cling fanatically to no single creed. For [their] own creed encompasses all the others and comprehends all the sciences generally. This creed is the consideration of all existing things, both sensible and intelligible, from beginning to end, whether hidden or overt, manifest or obscure . . . in so far as they all derive from a single principle, a single cause, a single world, and a single Soul." - (from the Ikhwan al-Safa, or Encyclopedia of the Brethren of Purity; Rasa'il IV, pg 52) [15]

In total, they cover most of the areas an educated person was expected to understand in that era. The epistles (or "rasa'il") generally increase in abstractness, finally dealing with the Brethren's somewhat pantheistic philosophy, in which each soul is an emanation, a fragment of a universal soul with which it will reunite at death;[28] in turn, the universal soul will reunite with Allah on Doomsday. The epistles are intended to transmit right knowledge, leading to harmony with the universe and happiness.

Organization

Further information: List of rasa'il in the Encyclopedia of the Brethren of Purity

Encyclopedia of the Brethren of Purity (detail). Baghdad, 1287 CE.[29]

Organizationally, it is divided into 52 epistles. The 52 rasa'il are subdivided into four sections, sometimes called books (indeed, some complete editions of the Encyclopedia are in four volumes); in order, they are: 14 on the Mathematical Sciences, 17 on the Natural Sciences, 10 on the Psychological and Rational Sciences, 11 on Theological Sciences.[25]

The division into four sections is no accident; the number four held great importance in Neoplatonic numerology, being the first square number and for being even. Reputedly, Pythagoras held that a man's life was divided into four sections, much like a year was divided into four seasons. The Brethren divided mathematics itself into four sections: arithmetic was Pythagoras and Nicomachus' domain; Ptolemy ruled over astronomy with his Almagest; geometry was associated with Euclid, naturally; and the fourth and last division was that of music. The fours did not cease there- the Brethren observed that four was crucial to a decimal system, as
1
+
2
+
3
+
4
=
10
{\displaystyle 1+2+3+4=10}; numbers themselves were broken down into four orders of magnitude: the ones, tens, hundreds, and thousands; there were four winds from the four directions (north, south, east, west); medicine concerned itself with the four humours, and natural philosophers with the four elements of Empedocles.

Another possibility, suggested by Netton is that the veneration for four stems instead from the Brethren's great interest in the Corpus Hermeticum of Hermes Trismegistus (identified with the god Hermes, to whom the number four was sacred); that hermetic tradition's magical lore was the main subject of the 51st rasa'il.

Netton mentions that there are suggestions that the 52nd risalah (on talismans and magic) is a later addition to the Encyclopedia, because of intertextual evidence: a

number of the rasa'il claim that the total of rasa'il is 51. However, the 52nd risalah itself claims to be number 51 in one area, and number 52 in another, leading to the possibility that the Brethren's attraction for the number 51 (or 17 times 3; there were 17 rasa'il on natural sciences) is responsible for the confusion. Seyyed Hossein Nasr suggests that the origin of the preference for 17 stemmed from the alchemist Jābir ibn Hayyān's numerological symbolism.

Risalat al-Jami'a

Besides the fifty-odd epistles, there exists what claims to be overarching summary of the work, which is not counted in the 52, called "The Summary" (al-Risalat al-Jami'a) which exists in two versions. It has been claimed to have been the work of Majriti (d. circa 1008), although Netton states Majriti could not have composed it, and that Yves Marquet concludes from a philological analysis of the vocabulary and style in his La Philosophie des Ihwan al-Safa (1975) that it had to have been composed at the same time as the main corpus.

Style

Like conventional Arabic Islamic works, the Epistles have no lack of time-worn honorifics and quotations from the Qur'an,[30] but the Encyclopedia is also famous for some of the didactic fables it sprinkled throughout the text; a particular one, the "Island of Animals" or the "Debate of Animals" (embedded within the 22nd rasa'il, titled "On How The Animals and their Kinds are Formed"), is one of the most popular animal fables in Islam. The fable concerns how 70 men, nearly shipwrecked, discover an island where animals ruled, and began to settle on it. They oppressed and killed the animals, who unused to such harsh treatment, complained to the King (or Shah) of Djinns. The King arranged a series of debates between the humans and various representatives of the animals, such as the nightingale, the bee, and the jackal. The animals nearly defeat the humans, but an Arabian ends the series by pointing out that there was one way in which humans were superior to animals and so worthy of making animals their servants: they were the only ones Allah had offered the chance of eternal life to. The King was convinced by this argument, and granted his judgement to them, but strongly cautioned them that the same Qur'an that supported them also promised them hellfire should they mistreat their animals.

Philosophy

More metaphysical were the four ranks (or "spiritual principles"), which apparently were an elaboration of Plotinus' triad of Thought, Soul, and the One, known to the Brethren through The Theology of Aristotle (a version of Plotinus' Enneads in Arabic, modified with changes and paraphrases, and attributed to Aristotle);[31] first, the Creator (al-Bārī) emanated down to Universal Intellect (al-'Aql al-Kullī), then to Universal Soul (al-Nafs), and through Prime Matter (al-Hayūlā al-Ūlā), which emanated still further down through (and creating) the mundane hierarchy. The mundane hierarchy consisted of Nature (al-Tabī'a), the Absolute Body (al-Jism al-Mutlaq), the Sphere (al-Falak), the Four Elements (al-Arkān), and the Beings of this world (al-Muwalladāt) in their three varieties of animals, minerals, and vegetables, for a total hierarchy of nine members. Furthermore, each member increased in subdivisions proportional to how far down in

the hierarchy it was, for instance, Sphere, being number seven has the seven planets as its members.

The Absolute Body is also a form in Prime Matter as we explained in the Chapter on Matter. Prime Matter is a spiritual form which emanated from the Universal Soul. The Universal Soul also is a spiritual form which emanated from the Universal Intellect which is the first thing the Creator Created."[32] Not all Pythagorean doctrines were followed, however. The Brethren argued strenuously against transmigration of the soul. Since they refused to accept transmigration, then the Platonic idea that all learning is "remembrance" and that man can never attain to complete knowledge whilst shackled in his body must be false; the Brethren's stance was rather that a person could potentially learn everything worth knowing and avoid the snares and delusion of this sinful world, eventually attaining to Paradise, Allah, and salvation, but unless they studied wise men and wise books - like their encyclopedia, whose sole purpose was to entice men to learn its knowledge and possibly be saved - that possibility would never become an actuality. As Netton writes, "The magpie eclecticism with which they surveyed and utilized elements from the philosophies of Pythagoras, Plato, Aristotle and Plotinus, and religions such as Nestorian Christianity, Judaism and Hinduism,[23] was not an early attempt at ecumenism or interfaith dialogue. Their accumulation of knowledge was ordered towards the sublime goal of salvation. To use their own image, they perceived their Brotherhood, to which they invited others, as a "Ship of Salvation" that would float free from the sea of matter; the Ikhwan, with their doctrines of mutual cooperation, asceticism, and righteous living, would reach the gates of Paradise in its care."[33]

Another area in which the Brethren differed was in their conceptions of nature, in which they rejected the emanation of Forms that characterized Platonic philosophy for a quasi-Aristotelian system of substances:

Know, O brother, that the scholars have said that all things are of two types, substances and accidents, and that all substances are of one kind and self-existent, while accidents are of nine kinds, present in the substances, and they are attributes of them. But the Creator may not be described as either accident or substance, for He is their Creator and efficient cause.[34]

The first thing which the Creator produced and called into existence is a simple, spiritual, extremely perfect and excellent substance in which the form of all things is contained. This substance is called the Intellect. From this substance proceeds a second one which in hierarchy is below the first and is called the Universal Soul (al-nafs al-kullīyah). From the Universal Soul proceeds another substance which is below the Soul and which is called Original Matter. The latter is transformed into the Absolute Body, that is, into Secondary Matter which has length, width and depth."[35]

The 14th edition (EB-2:187a; 14th Ed., 1930) of the Encyclopædia Britannica described the mingling of Neoplatonism and Aristotelianism this way:

The materials of the work come chiefly from Aristotle, but they are conceived of in a

Platonizing spirit, which places as the bond of all things a universal soul of the world with its partial or fragmentary souls."[11]

Evolution

The text in the "Encyclopedia of the Brethren of Purity" describes biological diversity in a manner similar to the modern day theory of evolution. The contexts of such passages are interpreted differently by scholars. The Brethren view as a proof on pre-Darwinian evolution theory also has been criticized by some scholars.[36]

In this document some modern day scholars note that “chain of being described by the Ikhwan possess a temporal aspect which has led certain scholars to view that the authors of the Rasai’l believed in the modern theory of evolution”.[37] According to the Rasa’il “But individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. The reason for the conservation of forms, genus and species in matter is fixity of their celestial cause because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause”.[38] This statement is supporting the concept that species and individuals are not static, and that when they change it is due to a new purpose given. In the Ikhwan doctrine there are similarities between that and the theory of evolution. Both believe that “the time of existence of terrestrial plants precedes that of animals, minerals precede plants, and organism adapt to their environment”,[39] but asserts that everything exists for a purpose.

Muhammad Hamidullah describes the ideas on evolution found in the Encyclopedia of the Brethren of Purity (The Epistles of Ikhwan al-Safa) as follows:

"[These books] state that God first created matter and invested it with energy for development. Matter, therefore, adopted the form of vapour which assumed the shape of water in due time. The next stage of development was mineral life. Different kinds of stones developed in course of time. Their highest form being mirjan (coral). It is a stone which has in it branches like those of a tree. After mineral life evolves vegetation. The evolution of vegetation culminates with a tree which bears the qualities of an animal. This is the date-palm. It has male and female genders. It does not wither if all its branches are chopped but it dies when the head is cut off. The date-palm is therefore considered the highest among the trees and resembles the lowest among animals. Then is born the lowest of animals. It evolves into an ape. This is not the statement of Darwin. This is what Ibn Maskawayh states and this is precisely what is written in the Epistles of Ikhwan al-Safa. The Muslim thinkers state that ape then evolved into a lower kind of a barbarian man. He then became a superior human being. Man becomes a saint, a prophet. He evolves into a higher stage and becomes an angel. The one higher to angels is indeed none but God. Everything begins from Him and everything returns to Him."[40]

English translations of the Encyclopedia of the Brethren of Purity were available from 1812, hence this work may have had an influence on Charles Darwin and his inception of Darwinism.[40] However Hamidullah's "Darwin was inspired by the Epistles of the

Ihkwan al-Safa" theory sounds unlikely as Charles Darwin comes from an evolutionist family with his well-known physician grandfather, Erasmus Darwin, author of the poem The Origin of Society on evolution, was one of the leading Enlightenment evolutionists.[41]

Literature

The 48th epistle of the Encyclopedia of the Brethren of Purity features a fictional Arabic narrative. It is an anecdote of a "prince who strays from his palace during his wedding feast and, drunk, spends the night in a cemetery, confusing a corpse with his bride. The story is used as a gnostic parable of the soul's pre-existence and return from its terrestrial sojourn".[42]

Editions and translations

Complete editions of the encyclopedia have been printed at least three times:[43]

Kitāb Ikhwān al-Ṣafā' (edited by Wilayat Husayn, Bombay 1888)
Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' (edited by Khayr al-din al-Zarkali with introductions by Tāha Ḥusayn and Aḥmad Zakī Pasha, in 4 volumes, Cairo 1928)
Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' (4 volumes, Beirut: Dār Ṣādir 1957)

The Encyclopedia has been widely translated, appearing not merely in its original Arabic, but in German, English, Persian, Turkish, and Hindustani.[4] Although portions of the Encyclopedia were translated into English as early as 1812, with the Rev. T. Thomason's prose English introduction to Shaikh Ahmad b. Muhammed Shurwan's Arabic edition of the "Debate of Animals" published in Calcutta,[24] a complete translation of the Encyclopedia into English does not exist as of 2006, although Friedrich Dieterici (Professor of Arabic in Berlin) translated the first 40 of the epistles into German;[44] presumably, the remainder have since been translated. The "Island of Animals" have been translated several times in differing completion;[45] the fifth risalah, on music, has been translated into English[46] as have the 43rd through the 47th epistles.[47]

As of 2021, the first complete Arabic critical edition and annotated English translation of the Rasa’il Ikhwan al-Safa’, with English commentaries, is being published by Oxford University Press in association with London's Institute of Ismaili Studies. The series' General Editor is Nader El-Bizri.[48] This series began in 2008 with an introductory volume of studies edited by Nader El-Bizri, and continued with the publication of:[49]

Epistle 22: The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn (eds. trans. L. Goodman & R. McGregor)
Epistle 5: On Music (ed. trans. O. Wright, 2010)
Epistles 10–15: On Logic (ed. trans. C. Baffioni, 2010)
Epistle 52a: On Magic, Part I (eds. trans. G. de Callatay & B. Halflants, 2011)
Epistles 1–2: Arithmetic and Geometry (ed. trans. N. El-Bizri, 2012)
Epistles 15–21: Natural Sciences (ed. trans. C. Baffioni, 2013)
Epistle 4: Geography (ed. trans. I Sanchez and J. Montgomery, 2014)
Epistle 3: On "Astronomia" (ed. trans. J. F. Ragep and T. Mimura, 2015)

Epistles 32–36: Sciences of the Soul and Intellect, Part I (ed. trans. I. Poonawala, G. de Callatay, P. Walker, D. Simonowitz, 2015)
Epistles 39–41: Sciences of the Soul and Intellect, Part III (2017)
Epistles 43–45: On Companionship and Belief (2017)
Epistles 6–8: On Composition and the Arts (Nader El-Bizri, 2018)
Epistle 48: The Call to God (Abbas Hamdani and Abdallah Soufan, 2019)
Epistles 49–51: On God and the World (Wilferd Madelung, 2019)
Epistles 29–31: On Life, Death, and Languages (Eric Ormsby, 2021)
Both the editors' approach to the project and the quality of its English translations have been criticized.[50]

See also
Magic squares
Socrates
Notes
(Arabic: رسائل إخوان الصفا, Rasā'il Ikhwān al-ṣafā') also variously known as the Epistles of the Brethren of Sincerity, Epistles of the Brethren of Purity and Epistles of the Brethren of Purity and Loyal Friends
"Having been hidden within the cloak of secrecy from its very inception, the Rasa'il have provided many points of contention and have been a constant source of dispute among both Muslim and Western scholars. The identification of the authors, or possibly one author, the place and time of writing and propagation of their works, the nature of the secret brotherhood the outer manifestation of which comprises the Rasa'il - these and many secondary questions have remained without answer." Nasr (1964), pg 25.
"The work only professes to be an epitome, an outline; its authors lay claim to no originality, they only summarize what others have thought and discovered. What they do lay claim to is system and completeness. The work does profess to contain a systematized, harmonious and co-ordinated view of the universe and life, its origin and destiny, formed out of many discordant, incoherent views; and it does claim to be a 'complete account of all things' - to contain, in epitome, all that was known at the time it was written. It refers to more profound and special treatises for fuller information on the several sciences it touches upon, but it does claim to touch on all sciences, all departments of knowledge, and to set forth their leading results. In effect, it is, by its own showing, a 'hand-encyclopedia of Arabian philosophy in the tenth century'. It is not easy to exaggerate the importance of this encyclopedia. Its value lies in its completeness, in its systematizing of the results of Persian study." Stanley Lane-Poole (1883), pages 190, 191.
"It is probable that they have influenced some of the most prominent thinkers of Islam, such as al-Ghazzali (d. 1111A.D.) and Ibn al-Arabi (d. 1240 A.D.)." van Reijn (1995), pg. "v".
"The Rasa'il were widely read by most learned men of later periods, including Ibn Sina and al-Ghazzali, have continued to be read up to our own times, and have been translated into Persian, Turkish, and Hindustani. From the number of manuscripts present in various libraries in the Muslim world, it must be considered among the most popular of Islamic works on learning." Nasr (1964), pg. 36
Van Reijn (1945), pg "v"

"But they produced this enormous encyclopaedia, and um, everybody read it and we know that it was widely read by mathematicians in Spain, and by philosophers in Spain. Most crucially of all, it was read by Muhyi-I-din - Ibn al-Arabi, er, the most famous Sufi that Spain produced, or indeed one of the most famous Sufis in the history of Islamic mysticism - er, he died in 1240. Er, he absorbed a lot of their ideas and he was in turn read by these ministers of the Nasrid monarch Ibn al-Khatib, and Ibn al-Zamrak, both of whom had strong, mystical tendencies." Robert Irwin; "In the Footsteps of Muhammad", transcript of a BBC program

Ikhwan as-Safa'. (2007). In Encyclopædia Britannica. Retrieved April 25, 2007, from Encyclopædia Britannica Online

Leaman, Oliver, ed. (2015). "Ikhwan al-Safa'". The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy. Bloomsbury Publishing. ISBN 9781472569455. Retrieved 4 Jun 2020 – via books.google.com.

Brethren of Purity, Nader El-Bizri, an article in Medieval Islamic Civilization, an Encyclopedia, Vol. I, p. 118-119, Routledge (New York-London, 2006). Retrieved from [1] Archived 2014-05-29 at the Wayback Machine.

"Ibn al-Qifti, giving his own view, considers the Ikhwan as followers of the school of the Mu'tazilah...Ibn Tamiyah, the Hanbali jurist, on the other hand, tends towards the other extreme in relating the Ikhwan to the Nusairis, who are as far removed from the rationalists as any group to be found in Islam." Nasr (1964), pg 26.

Isma'ili, Yezidi, Sufi. "The Brethren Of Purity". Retrieved 2006-05-17.

Rational Approach to Islam, Gyan Publishing House, 2001, p. 159, ISBN 9788121207256

Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions, Wilfrid Laurier University Press, January 2006, p. 448, ISBN 9780889206106

Walker, Paul E. "EḴWĀN AL-ṢAFĀʾ". In Encyclopædia Iranica. December 15, 1998.

Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957). A complete untranslated edition of the 52 rasa'il.

Ettinghausen, Richard (1959). "On Some Mongol Miniatures". Kunst des Orients. 3: 44, note 3. ISSN 0023-5393. JSTOR 20752311.

Diana, Steigerwald (2015). Imamology in Ismaili Gnosis. New Delhi 110 002: Monahar Publishers $ Distributors. p. 141. ISBN 978-93-5098-081-1.

Ikhwan al-Safa', Routledge Encyclopaedia of Philosophy

"Not everyone accepts the contemporary evidence that gives the Brethren as inhabitants of Basra. V. A. Ivanov, in The Alleged Founders of Ismailism (Bombay, 1946), says that "I would be inclined to think that this was a kind of camouflage story being circulated by the Ismailis to avoid the book being used as a proof of their orthodoxy. [sic]". As quoted by Nasr (1964), pg 29.

Unsurprisingly, other authors have been proposed: "Between these two extremes there have been the views expressed over the centuries that the Rasa'il were written by 'Ali ibn Abi Talib, al-Ghazzali, Hallaj, Imam Ja'far al-Sadiq, or various Isma'ili da'is, or "missionaries"." Nasr (1964), pg 26

Baffioni, Carmela. "Ikhwân al-Safâ'", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), First published April 22, 2008; Retrieved May 12, 2012.

Baffioni, Carmela (2016). Zalta, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

"The Prophets and those of the Philosophers who have the right view...maintain that the body is only a prison of the soul, or a veil, an intermediary path or an isthmus...The sages of India called Brahmins cremate the bodies of the dead, but ignorant and cunning as they are, they do not do it for the reasons I have given. It would be proper to say that the term "sages" applies to only a few among them." van Reijn (1995), pages 24-25.

"Ikhwan as-Safa and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research", by A. L. Tibawi, as published in volume 2 of The Islamic Quarterly in 1955; pgs. 28-46

From the introduction of Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ian Richard Netton, 1991. Edinburgh University Press, ISBN 0-7486-0251-8

Some have claimed that the Brethren were Ismaili, though this may be unlikely because of their very lukewarm embrace of the Imamate and other aspects of Ismailian theology, in addition to the lack of solid evidence in favor of such a hypothesis.

This is not to say that there aren't some suggestive links between the Brethren and the Isma'ili. Heinz Halm notes in his "The cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya" (as printed in Medieval Isma'ili History and Thought, ed. Farhad Daftary, 1996, ISBN 0-521-45140-X) that the Sunni theologian Ibn Taymiyya (d. 1328) asserted that the doctrines of the Brethren were exactly identical to the Ismaili's in one of his fatwas. Halm further notes that Paul Casanova had shown that the infamous Hashshashin had approved of the Encyclopedia and that their missionaries in Yemen even made use of it. Other sects apparently drew upon the Encyclopedia as well: "The theological treatises of the Tayyibi Ismailis of the Yemen contain ample quotations from the Rasa'il Ikhwan al-Safa', and in the 'Uyun al-akhbar by the Yemenite da'i Idris 'Imad al-Din (d. 1468), Ahmad b. 'Abd Allah b. Muhammad b. Isma'il b. Ja'far al-Sadiq, the ninth imam and the second of the leaders of the Isma'ili da'wa residing in Salamiyya, is explicitly named as the author as the Rasa'il." (pg 76) Indeed, the respect of some Ismaili was great indeed, some referring to it as "a Quran after the Quran" (Nasr, 1964, pg. 26). V. A. Ivanov remarks in his The Alleged Founders of Ismailism (Bombay, 1946), that "the work is accepted by the Isma'ili as belonging to their religion, and is still regarded as esoteric..." But there are more reasons to reject an identification of the Brethren with Isma'ili, such as the failure of Hamid al-Din al-Kirmani, an extremely important Islamic theologian, to make any mention of them. And other authors agree with this: "...the well-known modern Isma'ili scholar, H. F. al-Hamdani, although emphasizing the importance of the Rasa'il in the Isma'ili mission in the Yemen, disclaims Isma'ili authorship of the work and instead attributes the treatises to the 'Alids." (Amusingly, V. A. Ivanov attributes sponsorship of the work to the 'Alids' enemies, the Fatimids, instead, in his A Guide to Ismaili Literature, London 1933) From pg 26-27 of Nasr (1964).

From pg 8 of Tibawi: "There is sufficient evidence in the tracts themselves to prove Isma'ili sympathies. Indeed, such sympathies have long been pointed out by Muslim authors, medieval and modern, who tried to turn sympathy into actual relationship. However, the balance of evidence tends to show that such relationship was a later development. There is as yet no proof that the formation of Ikhwan as-Safa and the

publication of their Rasa'il was an Isma'ili movement, or even a movement concerted with any of the contemporary agitation of the Shi'a." From page 9: "A glaring example of the Ikhwan's independence is their advocacy of the principle that the office of imam need not be hereditary, for they argue that if the desired good qualities are not found in one single person but scattered among a group, then the group and not the individual should be 'the lord of the time and the imam. More surprising still is the denouncement of the belief in a concealed imam as painful to those who hold it and the discredit of the significance of 'number seven' and those who believe in it as contrary to the Ikhwan's creed."

Compare this extract from one of the later rasa'il Netton provides on pg 102 of his Muslim Neoplatonists: "Know, O Brother, that if these qualities are united simultaneously in one human being, during one of the cycles of astral conjunctions, then that person is the Delegate (al-Mab'uth) and the Master of the Age (Sahib al-Zaman) and the Imam for the people as long as he lives, If he fulfills his mission and accomplishes his allotted task, advises the community and records the revelation, codifies its interpretation and consolidates the holy law, clarifies its method and implements the traditional procedures and welds the community into one; if he does all that and then dies and passes away, those qualities will remain in the community as its heritage. If those qualities, or most of them, are united in one in his community, then he is the man suited to be his successor in his community after his death. But if it does not happen that those qualities are united in one man, but are scattered among all its members, and they speak with one voice and their hearts are united in love for each other, and they cooperate in supporting the faith, preserving the law and implementing the sunna, and bearing the community along the path of religion, then their dynasty will endure in this world and the outcome will be happy for them in the next."

"No one system satisfied these Brethren. They were too well acquainted with other creeds, and too well trained in the logical use of thought, to accept the common orthodox Islam which had contented the desert Arabs. Yet all other creeds and systems equally appeared open to doubt or refutation. In this confusion they found their satisfaction in an eclectic theory. All these conflicting views, they said, must be only different ways of looking at the same thing..." or "These fragments of truth were to be found in every system of faith and every method of philosophy; if men failed to detect them, the fault lay in their own imperfect intelligence - it was only the skill to read between the lines that was wanted to build up a harmonious whole out of the fragments of truth scattered about in sacred books and the writings of wise men and the mystic doctrines of saints." Stanley Lane-Poole (1883), pgs. 189, 190.

"The world in relation to Allah is like the word in relation to him who speaks it, like light, or heat or numbers to the lantern, sun, hearth or the number One. The word, light, heat and number exist by their respective sources, but without the sources could neither exist nor persist in being. The existence of the world is thus determined by that of Allah..." Nasr (1964), pg 54-55 (based on "Dieterici, Die Lehre von der Weltseele, R., III, 319.")

Ettinghausen, Richard (1959). "On Some Mongol Miniatures". Kunst des Orients. 3: 44, note 3. ISSN 0023-5393. JSTOR 20752311.

"But in spite of the anthropomorphic image of a Creator sitting on his Throne and looking down on his creation, the thought of the Sincere Brethren repeatedly breaks

through the structures of traditional Islamic theology- a fact the numerous Qur'anic quotations (sometimes quite unrelated to the subject under discussion) barely disguise...." van Reijn (1945), pg vii
"Isma'ilism developed a complex and rich theosophy which owed a great deal to Neoplatonism. In the 9th century, Greek-to-Arabic translations proliferated, first by the intermediary of Syriac then directly. The version of Plotinus' Enneads possessed by Muslims was modified with changes and paraphrases; it was wrongly attributed to Aristotle and called Theologia of Aristotle, since Plotinus (Flutinus) remained mostly unknown to the Muslims by name. This latter work played a significant role in the development of Isma‘ilism." From the article at the Internet Encyclopedia of Philosophy
pg 234-235 of vol. 3, Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957)
volume 4, pg 685-688 of the 1998 edition of The Routledge Encyclopedia of Philosophy; ed. Edward Craig, ISBN 0-415-18709-5
pg 41 of vol 1, Rasa'il Ikhwan al-Safa', 4 volumes (Beirut, Dar Sadir, 1957)
from page 52 (whose translation is based on "Dieterici, Die Lehre von der Weltseele, p. 15. R., II 4f") of Nasr (1964).
Ahmed Malik, Shoaib (2019). "Old Texts, New Masks: A Critical Review of Misreading Evolution Onto Historical Islamic Texts". academia.edu. pp. 515–518. Retrieved December 8, 2022.
Nasr (1992) p71: Der Darwinisimuseim X and XI Jarhhundert (Leipzig, 1878)
See Nasr (1992) p72 wherein the text has been quoted from Carra
Iqbal, Muzaffar Islam and Science (Great Britain: MPG Books Ltd, 1988) 117
Muhammad Hamidullah and Afzal Iqbal (1993), The Emergence of Islam: Lectures on the Development of Islamic World-view, Intellectual Tradition and Polity, p. 143-144. Islamic Research Institute, Islamabad.
Zirkle, Conway (April 25, 1941). "Natural Selection before the 'Origin of Species'". Proceedings of the American Philosophical Society.
Hamori, Andras (1971), "An Allegory from the Arabian Nights: The City of Brass", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 34 (1), Cambridge University Press: 9–19 [18], doi:10.1017/S0041977X00141540, S2CID 161610007
345, Hamdani
Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrhundert, F. Dieterici, published in Berlin and Leipzig between 1865 and 1872; bibliographic information courtesy of The Epistles of the Sincere Brethren, by Eric Van Reijn, 1945, Minerva Press, ISBN 1-85863-418-0
Such as L. E. Goodman's The Case of the Animals Versus Man Before the King of The Jinn, in Boston 1978
van Reijn (1945) - The epistle on music of the Ikhwan al-Safa, Amnon Shiloah. Published by Tel-Aviv University, 1978
van Reijn (1995)
"The Institute of Ismaili Studies". www.iis.ac.uk. Archived from the original on 25 August 2012. Retrieved 17 January 2022.
"Epistles of the Brethren of Purity - Oxford University Press". oup.com. 2008-12-04. Retrieved 2021-07-01.
Guillaume de Vaulx d’Arcy (2019). "Bulletin critique – The Epistles of the Brethren of Purity, edited by the Institute of Ismaili Studies: When the edition of a book can be its destruction". Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (34): 253–330.

References

Lane-Poole, Stanley (1966) [1883], Studies in a Mosque (1st ed.), Beirut: Khayat Book & Publishing Company S.A.L.; based on Dieterici's outline and translations.
Nasr, Seyyed Hossein (1964), An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ihwan Al-Safa, Al-Biruni, and Ibn Sina, Boston, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, LCCN 64-13430
Van Reijn, Eric (1995), The Epistles of the Sincere Brethren: an annotated translation of Epistles 43-47, vol. 1 (1st ed.), Minerva Press, ISBN 1-85863-418-0; a partial translation
Netton, Ian Richard (1991), Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, vol. 1 (1st ed.), Edinburgh, England: Edinburgh University Press, ISBN 0-7486-0251-8
Ivanov, Valdimir Alekseevich (1946), The Alleged Founder of Ismailism., The Ismaili Society series; no. 1; Variation: Ismaili Society, Bombay; Ismaili Society series; no. 1., Bombay, Pub. for the Ismaili Society by Thacker, p. 197, LCCN 48-3517, OCLC: 385503
Ikhwan as-Safa and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research, by A. L. Tibawi, published in volume 2 of The Islamic Quarterly in 1955
Rasa'il Ikhwan al-Safa', vol. 4, Beirut: Dar Sadir
Johnson-Davies, Denys (1994), The Island of Animals / Khemir, Sabiha; (Illustrator - Ill.), Austin: University of Texas Press, p. 76, ISBN 0-292-74035-2
"Notices of some copies of the Arabic work entitled "Rasàyil Ikhwàm al-cafâ"", written by Aloys Sprenger, originally published by the Journal of the Asiatic Society of Bengal (in Calcutta) in 1848 [2]
"Abū Ḥayyan Al-Tawḥīdī and The Brethren of Purity", Abbas Hamdani. International Journal of Middle East Studies, 9 (1978), 345-353

Further reading

(in French) La philosophie des Ihwan al-Safa' ("The philosophy of the Brethren of Purity"), Yves Marquet, 1975. Published in Algiers by the Société Nationale d'Édition et de Diffusion
Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il, ed. Nader El-Bizri (Oxford: Oxford University Press, 2008).

External links

Article at Encyclopædia Britannica
Fieser, James; Dowden, Bradley (eds.). "Ikhwan al-Safa'". Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002. OCLC 37741658.
Ikhwān al-Safā’[permanent dead link] - (general encyclopedia-style article)
The Rasail Ikhwan as-Safa
"Ikhwan al-Safa by Omar A. Farrukh" from A History of Muslim Philosophy [3]
Review of Yves Marquet's La philosophie des Ihwan al-Safa': de Dieu a l'homme by F. W. Zimmermann
"The Classification of the Sciences according to the Rasa'il Ikhwan al-Safa'" by Godefroid de Callataÿ Archived 2013-05-12 at the Wayback Machine
The Institute of Ismaili Studies article on the Brethren, by Nader El-Bizri Archived 2014-05-29 at the Wayback Machine
The Institute of Ismaili Studies gallery of images of manuscripts of the Rasa’il of the

Ikhwan al-Safa' Archived 2014-10-15 at the Wayback Machine
"Beastly Colloquies: Of Plagiarism and Pluralism in Two Medieval Disputations Between Animals and Men" -(by Lourdes María Alvarez; a discussion of the animal fables and later imitators; PDF file)
"Pages of Medieval Mideastern History" - (by Eloise Hart; covers various small scholarly groups influential in the Arabic world)
"Ikhwanus Safa: A Rational and Liberal Approach to Islam" - (by Asghar Ali Engineer)
"Mark Swaney on the History of Magic Squares" -(includes a discussion of magic squares and the Encyclopedia)
vte
Islamic philosophy
vte
Astronomy in the medieval Islamic world
vte
Mathematics in the medieval Islamic world
Categories: 10th-century Arabic-language books10th-century encyclopediasEncyclopedias in ArabicReference works in the public domainAstronomical works of the medieval Islamic worldScientific works of the Abbasid CaliphateMathematical works of the medieval Islamic worldIslamic philosophical textsPhilosophical literature of the medieval Islamic worldAsian encyclopediasTreatisesHermes Trismegistus
This page was last edited on 25 November 2025, at 01:25 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki

Islamic Heritage Project
A digital collection of Islamic manuscripts, published texts, and maps from across Harvard's libraries and museums.
http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.eresource:islhrtpr?utm_source=library.harvard

Shāhnāmah, manuscript, circa 1718-1721. View Details.
Houghton Library
Materials in the Islamic Heritage Project digital collection date from the 10th to the 20th centuries and represent many:

regions, including Saudi Arabia, North Africa, Egypt, Syria, Lebanon, Palestine, Iran, Iraq, Turkey, and South, Southeast, and Central Asia;
languages, primarily Arabic, Persian, and Ottoman Turkish; also Urdu, Chagatai, Malay, Gujarati, Indic languages, and several Western languages;
and subjects, including religious texts and commentaries; Sufism; history, geography, law, and the sciences (astronomy, astrology, mathematics, medicine); poetry and literature; rhetoric, logic, and philosophy; calligraphy, dictionaries and grammar, as well as biographies and autobiographical works.

Accessing These Materials
Materials in the Islamic Heritage Project digital collection can be explored online. They're also cataloged in HOLLIS.

Contact
Michael Hopper
email:Email
Phone number617-496-3001
Stay in the know
Email Address
Sign up
Harvard Library Logo
Giving to the Library
Office of the Provost
HOLLIS
HOLLIS for Archival Discovery
Databases
Newsletters/Social
Staff Portal
Library Accessibility
Report a Problem
Accessibility Privacy
Creative Commons license
Creative Commons Attribution 4.0 International License
Except where otherwise noted, this work is subject to a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which allows anyone to share and adapt our material as long as proper attribution is given. For details and exceptions, see the Harvard Library Copyright Policy ©2025 Presidents and Fellows of Harvard College.

Skip to Main Content
Locations and Hours

UCLA Islamic Manuscript Collections

The UCLA Library stewards a remarkably significant collection of Islamic manuscripts. Consisting chiefly of texts in Arabic, Persian, and Ottoman Turkish (in addition to Urdu, Pashto, Kurdish, and other languages), the collection spans a vast range of subjects, such as Islamic theology, law and jurisprudence, hadith, medicine, literature, poetry, philology, history, philosophy, logic, and mysticism. At approximately 8,000 volumes, UCLA's Islamic manuscript collection ranks among the most important of such collections in North America.

The bulk of the collection was acquired in the 1960s via Istanbul, Aleppo, Kerman, Isfahan, and London. Significant acquisitions include Arabic and Turkish manuscripts from the Aintabi bookselling agency of Aleppo, Arabic and Persian manuscripts from Kerman, and Arabic, Persian and Turkish manuscripts collected by the Armenian physician Dr. Caro Owen Minasian (1897-1973).

Currently preserved under the auspices of Library Special Collections (Charles E. Young Research Library and Louise M. Darling Biomedical Library), the collection is currently arranged in 20 different subcollections.

How to Request Manuscripts

Library Special Collections are open to all users regardless of affiliation with UCLA. Researchers must be at least 18 years old, or have graduated from high school, or be accompanied by an adult.

Special Collections materials do not circulate and may only be consulted in the Ahmanson-Murphy Reading Room in the Charles E. Young Research Library.

Register for a user account on the Special Collections Request System.
Browse the manuscript catalogs and finding aids (listed below).
Note the Manuscript Number and Collection Number of any desired item.
Example: MS # 12 from Collection 898.
Consult the OAC Finding Aid for the collection (links below) and note the box number for the manuscript.
Example: Box # 5 contains MS # 12 from Collection 898 (as listed in Collection 898's OAC Finding Aid).
Navigate to the UCLA Library Catalog Record for the Manuscript Collection which contains the item.
Example: See Catalog Record for Collection 898.
Request the specific box by clicking on "Special Collections Request" for the Box Number.
Example: See the link in the image below for Box # 5.

Complete and submit request on UCLA Library's Special Collections Request System
For detailed instructions on how to make a request, please see: Requesting LSC Archival Materials Described in the Online Archive of California | UCLA Library
For FAQ, see: Frequently Asked Questions (FAQ) | UCLA Library
Manuscript Catalogs and Handlists
Persian and Arabic manuscripts at UCLA Special Collections / Muhammad Taqi Danishpazhuh (1983)
Two-volume catalog of UCLA collections produced by Danishpazhuh in Persian, covering about 5,000 items.
Volume 11 (download PDF here) covers Persian and Arabic manuscripts (including medical manuscripts).
Volume 12 (download PDF here) covers Turkish and Urdu manuscripts, as well as collective volumes (majmu'at) in Arabic, Persian, and other languages.
Note: When choosing items from Danishpazhuh, note the letter and number (e.g. M234) for each manuscript. The letter (M) stands for the collection (i.e Minasian Collection), and the number (234) denotes the manuscript number.

Qa'imat al-Makhtutat al-'Arabiya bi-Majmu'at 'Ayntabi bi-Maktabat al-Bahth al-'Ilmi bi-Jami'at Kalifawrniya / Ahmad 'Abd al-Majid Haridi (1989)

Arabic handlist of the Sami Assaad 'Aintabi Collection (Collection 833). This link requires UCLA VPN access.

Arabic medical manuscripts at the University of California, Los Angeles / by Nancy Elizabeth Gallagher (1983)

A descriptive list of Arabic manuscripts on medicine and science at the University of California, Los Angeles / by A.Z. Iskandar (1984)

Persian medical manuscripts at the University of California, Los Angeles: a descriptive

catalogue / Lutz Richter-Bernburg (1978)
Most of the Arabic and Persian medical and scientific manuscripts from the previous two collections have been microfilmed. These have been digitized and are available here.

Collection Records, Finding Aids, and Numbers
The manuscript collections are listed below with their corresponding numbers and code used in Danishpazhuh.

Click on the Finding Aids to find the Box Number of a given manuscript. Afterwards, order the desired box from the UCLA catalog record for each collection (as linked below).

Collection Number Danishpazhuh Code Collection Name (and link to UCLA catalog record) Online Finding Aid (to find box number)
833 AI.
For non-medical Majmu'at (compilations), see Danishpazhuh v12, pp.755-772. Sami Assaad Aintabi Collection of Arabic Manuscripts, circa 1200-1851 email Middle East Studies Librarian
895 A.
Majmu'at: Danishpazhuh v12, pp. 470-520. Collection of Arabic Manuscripts, circa 1600-1899 OAC Link
896 B
Individual titles: Danishpazhuh, v12, 388-468.
Majmu'at: Ibid, pp.520-564. Collection of Turkish Manuscripts, circa 1600-1900 OAC Link

897
C
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.564-576

Collection of Islamic Manuscripts, circa 1500-1599 OAC Link
898
D
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.576-640

Tekeş Collection of Ottoman, Persian, and Arabic Manuscripts OAC Link
955 F
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.640-656 Collection of Egyptian Manuscripts in Arabic, undated email Middle East Studies Librarian
1062 Biomed
Ms. coll. no. 61

varies, see Danishpazhuh v.11 p.122-141 (see also Gallagher + Iskandar) Arabic Manuscripts on Medicine and Science, ca. 1200-ca. 1900 N/A
1117 Biomed
Ms. coll. no. 60

varies, see Danishpazhuh v.11 p.96-121 (see also Richter-Bernburg) Persian Medical Manuscripts, ca. 1100-1900 N/A
1147 M
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.656-739 Minasian Collection of Near Eastern Manuscripts, ca. 1100-1899 OAC Link
1148 W
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.742-755 Wellcome Collection of Near Eastern Manuscripts, circa 1700-1899 OAC Link
1183 Richard (Rouhollah) Karubian Collection of Arabic and Persian manuscripts, 1510-1930 N/A
453 Garemani Family Collection of Persian and Arabic Manuscripts and Books, circa 1514-1899 OAC Link
1655 Shaykhiyah Collection of Arabic and Persian Manuscripts, circa 1683-1924. OAC Link
1658 E
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.640
Rudolf Gelpke Collection of Arabic and Persian Manuscripts, circa 1447-1902

OAC Link
1654 S
Majmu'at: Danishpazhuh, v12, pp.740-742
Ilmiyah Collection of Arabic and Persian Manuscripts, circa 1516-1893

OAC Link
1053 Qayani Collection of Arabic and Persian Manuscripts, circa 1307-1883 OAC Link
1656 Exhibit Collection of Near Eastern Manuscripts, 1492-1848 OAC Link
1668 Collection of Maghribi Manuscripts, undated N/A
1123 Collection of Persian Calligraphic Samples, circa 1100-1899 OAC Link
170 Bound Manuscripts Collection OAC Link
The History of the Collections
To read about the collection's history and development, see:

"Near East Collection." UCLA Librarian 7, no. 14 (April 1954): 79.

Ackerman, Page. "Retirement of Jeane Moore and Miriam Lichtheim." UCLA Librarian 27, no. 7-8 (July-August 1974): 40-41.

Donahue, Katherine D.S. and Dunning Wilson. "Near Eastern Medical Manuscripts." UCLA Librarian 44, no. 1 (1991): 26-29.

Ibish, Yusuf. “United States of America (1989).” In Geoffrey Roper, Ed. World Survey of Islamic Manuscripts (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1994): 542-543.

Martin, Thomas J. North American Collections of Islamic Manuscripts (Boston, MA: Hall, 1977), p.4.

Roman, Stephan. “The United States and Canada.” In The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America (London: Mansell, 1990): 237-239.

Tietze, Andreas. "Turkish Icunabula and Other Early Works." UCLA Librarian 20, no. 4-5 (1967): 17-18.

Vosper, Robert. “‘Gustave Von Grunebaum and the Near Eastern Collections at UCLA.’” MELA Notes, no. 1 (1973): 11–12.
Wilson, Dunning. "The Near East Collection." UCLA Librarian 31, no. 9 (Sep 1978): 46-47.
Wilson, Dunning. “Turkish Collections in the U.S.: The UCLA Research Library.” Turkish Studies Association Bulletin 4, no. 2 (1980): 17.

UCLA Digital Collections and Resources
YouTube: Treasures of the UCLA Library: Near Eastern Manuscripts
UCLA Digital Library
Browse all collections in the UCLA Library Digital
Caro Minasian Collection of Persian and Arabic Manuscripts (UCLA Digital Library)
"The Minasian Collection of Persian and Arabic manuscripts consists of works related to the studies of theologians and scholars in centers of learning in Iran from the 16th through the 19th centuries. The manuscripts, which include both bound collections and single works, chiefly date from the 14th to the 17th centuries, and shed light on the social, religious, and political history of Iran and Shīʿīsm..."
Exhibit Collection of Near Eastern Manuscripts (UCLA Digital Library)
International Digital Ephemera Project (IDEP)
An initiative to digitize, preserve and provide broad public access to print, images, multimedia, and social networking resources produced worldwide.
Modern Endangered Archives Program (MEAP)
The Modern Endangered Archives Program aims to digitize and make accessible endangered archival materials from the 20th and 21st centuries, including print, photographic, film, audio, ephemeral and born-digital objects.
An Introduction to Islamic Manuscript Culture (UCLA Workshop, 2019)
A workshop was held in May 2019 to provide a hands-on introduction to Islamic manuscripts and manuscript culture using the extensive holdings of the Special Collections at UCLA's Charles E. Young Research Library. This link hosts videos of the sessions and their accompanying PDFs.
Arabic Manuscripts Workshop (Princeton-UCLA Workshop, 2021)
Co-organized by Princeton and UCLA, which house the two largest repositories of Islamicate manuscripts in North America, the workshop covers the basics of codicology,

palaeography, and manuscript production and circulation, as well as current debates in Arabic manuscript research. Website hosts video recordings.
Bonus: Printed Books and Periodicals at Special Collections
Clink on these links to get a listing of materials in Special Collections by language.

Some of the notable print collections include 17 early Turkish prints published by Ibrahim Müteferrika between 1729-1742 in Istanbul.

Arabic Persian
Turkish Ottoman Turkish
Additional Special Collections for the Middle East
Collection Name Description Online Finding Aid
Michael Lofchie Collection of Zanzibar publications, 1909-1965 Includes predominantly pre-independent newspapers from Zanzibar, an island of Tanzania off the coast of East Africa, from 1909-1965. The collection holds about 120 volumes covering 22 titles of newspapers. In addition, the collection includes bulletins, journals or journal reprints/stand-alone articles, monographs, booklets, information sheets and meeting minutes. Languages used include English, Swahili, Gujarati and Arabic. OAC Link
Gustave E. Von Grunebaum papers, 1930-1972 Consists of research notes, manuscripts, correspondence, and administrative and professional files of UCLA professor G.E. von Grunebaum. Includes handscript and carbon copies of articles, lectures, teaching notes, and ongoing research including incompleted studies of pre-Islamic poetry, dream literature, and the process of acculturization. Also includes drafts on the concept of a center for Near Eastern Studies. OAC Link
Nikki R. Keddie papers, 1947-2003 Consists of materials related to the teaching career and academic research of Nikki Keddie, UCLA Professor Emerita of History. The papers include UCLA Department of History files, correspondence, conference materials, manuscript drafts, and research materials. Lastly, the collection includes photographic slides taken by Keddie throughout her career and as part of her research that heavily feature countries with large Muslim populations, such as Iran, Indonesia, Morocco, Pakistan, Tunisa, and Senegal; as well as European cities, Los Angeles and other parts of the United States OAC Link
Collection of Middle Eastern Posters, 1990-2017

Consists of posters from Middle Eastern countries, including Iran, Israel, Kuwait, Lebanon, Oman, Palestine, Qatar, Saudi Arabia, Syria, Tunisia, Turkey, United Arab Emirates, and Yemen. Poster topics are related to ancient civilization, architecture, art, asthma, conflict, culture, disability, environment, equestrianism, family, Kurds, population, public health, recycling, reproductive health, road safety, theater, tourism, waste, and wildlife. Also included are posters from France, Germany, Holland, Sweden, Switzerland, and the United States, related to Arabic history and culture. OAC Link
Iraq Out-of-Country Voting Program ephemera and posters, 2004-2005 Consists of voter education packets and posters designed and distributed by the Iraq Out-of-Country Voting Program in 2004, for the January 2005 Transitional National Assembly election. The packets include informational brochures, fliers, candidate lists

and sample ballots. The posters inform potential voters of registration eligibility, locations, and deadlines, and encourage Iraqi's living outside of Iraq, including those with citizenship in other countries, to participate in the elections. OAC Link
Collection of material about Omar Khayyam, 1872-1948 Omar Khayyam (1048?-1131) was a Persian poet, astronomer, and mathematician of the early Seljuk period and is best known for a collection of Rubáiyát, or quatrains, known as the Rubáiyát of Omar Khayyam. The collection contains materials related to the work of Omar Khayyam and scholars who studied his works, much of it collected by Ambrose George Potter in the course of his biographical compilations. OAC Link
United Arab Emirates 2011 Parliamentary Election ephemera Newspaper clippings and small posters from the September 2011 United Arab Emirates Parliamentary Election. Contains approximately 163 political advertisements dated from August to September 2011, including material on several women nominees. OAC Link
Photograph album of Isabella Bird's travels on horseback from Baghdad to Tehran in 1890 Album containing 101 black-and-white photographs documenting Isabella Bird's journey from Baghdad to Tehran in 1890. OAC Link
Abdullah (Achmed) papers Achmed Abdullah (1881-1945) wrote screenplays, novels, plays and short stories. The collection consists of typescripts of screenplays, novels, plays, and short stories written by Abdullah. OAC Link
George Macartney, 1st Earl Macartney papers, 1775-1826 George Macartney, 1st Earl Macartney (1737-1806), was a British diplomatist and colonial governor. Collection consists of papers and correspondence related to Macartney's governorship in Madras under the British East India Company from 1781-1786. The collection consists of approximately 236 items, including correspondence with Hyder Ally, Tippoo Sultan, Sir Eyre Coote, George Staunton, and Anthony Sadlier, and other various documents. OAC Link
David Hirsch calendar collection Wall, desk, appointment, and leaflet calendars published in Argentina, Armenia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Brazil, Cambodia, Canada, China (Hong Kong), Costa Rica, Cyprus, the Czech Republic, Egypt, France, Germany, Great Britain, India, Iran, Iraq, Israel, Italy, Kuwait, Latvia, Lebanon, Mexico, Morocco, Palestine, Peru, Poland, Saudi Arabia, South Africa, Spain, Sweden, Turkey, the United Arab Emirates, the United States of America, and the West Bank for various years beginning with 1951/52 (the bulk of the collection is for years between 2003 and 2014). Includes calendars for Alevi, Armenian, Bahai, Druze, Islamic, Jewish, Kurdish, Mandaean, Christian, and Zoroastrian traditions. Calendars sometimes note secular holidays or anniversaries for the countries in which they were published as well as for the religious or cultural traditions that they represent.
Last Updated: Aug 11, 2025 10:41 AMURL: https://guides.library.ucla.edu/mideast Print Page
Login to LibApps
Report a problem.Subjects: Middle East & North Africa, Philosophy & Religion
Tags: archivesSkip to Main Content
University of Michigan Library

Explore

Research Guides
Search

Ask a Librarian

Research GuidesIslamic Manuscript Studies Digitized collections online
Search this Guide
Search this Guide
Islamic Manuscript Studies
Resources for the study of manuscripts and manuscript cultures of Islamic cultural areas
Welcome
Identifying and Locating ManuscriptsToggle Dropdown
Collections and Catalogues Online
Digitized collections online
Catalogues online
Manuscript Collection Research Guides
Islamic Manuscripts in North America
Arabic Script Palaeography
Manuscript Description
Bibliographical Resources
Watermarked papers
Reading Lists
Associations, Institutes and Research Initiatives
Digital Tools
Online collections of digitized Islamic manuscripts
This list includes but a selection of the various collections of digitized manuscripts available online, here organized by collection location.

Extent and quality of the digital surrogate vary, as do navigation, display and download.

From some of these repositories, digitized manuscripts may be downloaded in their entirety as pdf files. In other cases, only image by image viewing is possible, but for the complete manuscript. In some cases these images may be downloaded or printed. In still other cases, only a few representative images are provided for each manuscript.

For additional collections, browse or search broader repositories such as the British Library's Endangered Archives Programme

East Asia
Japan

Daiber Collection Database, The Arabic Manuscripts in the Daiber Collection, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo (Japan)
http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_index_eng.html
“This searching system is released for using the original catalogue attached (including

titles, author and additional bibliographical information) and the digitized images of Daiber collection at the same time. The corresponding images are linked from the bibliographical information written in the catalogue.
This collection is the corpus of manuscripts mainly focused on Arabic, collected by Dr. Hans Daiber, a professor of Islamic studies in Germany, over many years. Institute of Oriental Culture, University of Tokyo purchased the collection, its first part in 1986-1987 and its second part in 1994."

Southeast Asia and Oceania
Malaysia

.MyManuskrip (Digital Library of Malay Manuscripts)

".MyManuskrip or Digital Library of Malay Manuscript enables repositories within Malaysia and those outside to participate in building and offering manuscript content as well as outputs of manuscript research such as articles, reports, theses and links to relevant sites. As such, repositories, cultural and national heritage centers, manuscript libraries and museums are invited to share and provide access to their manuscript contents and expert knowledge concerning Malay scriptorium.

We now have 4 collections and more than 179 titles of manuscripts in our archive."

Dewan Bahasa dan Pustaka Manuscripts

http://mymanuskrip.fsktm.um.edu.my/Greenstone/cgi-bin/library.exe?e=p-00000-00---off-0--00---0-10-0---0---0prompt-10---4-------0-1l--10-en-50---20-home---0--1-00-0-0-01-1-0utfZz-8-00&a=d&c=dewanbah&cl=CL1

University of Malaysia Manuscripts

http://mymanuskrip.fsktm.um.edu.my/Greenstone/cgi-bin/library.exe?e=p-00000-00---off-0--00---0-10-0---0---0prompt-10---4-------0-1l--10-en-50---20-home---0--1-00-0-0-01-1-0utfZz-8-00&a=d&c=umlibrar&cl=CL1

Riau manuscripts: the gateway to the Malay intellectual world

https://eap.bl.uk/project/EAP153

"There are small collections of documents in the Riau Archipelago, which may throw new light on our appreciation of the wider Malay-Muslim world. However, these collections are in private hands, have not had the benefit of professional archival care, and are being cannabilised for commercial sale by antique hunters. There is a strong possibility of these documents being lost forever if this situation continues unchecked...The Riau Archipelago spreads over a vast geographic area in the triangle between Sumatra, Singapore and the Borneo . During the nineteenth century the area was part of the Dutch East Indies and considered to be the core area of Malay language

and culture, and the heir to the legendary port/state of Malacca. In their endeavour to standardize the Malay language, Dutch officials collected manuscripts from the archipelago; these manuscripts became the basis for a standard grammar and dictionary of the Malay language. This collection process not only resulted in several large repositories of Malay manuscripts, but also kindled a renaissance of Malay writing at the court of Riau and beyond. The remnants of this manuscript and book culture can still be found in private collections of books and manuscripts scattered throughout the region...This [Endangered Archives Programme] project aims to preserve through digitisation and list private collections of documents for future generations to enhance possibilities to gain a better understanding of Malay intellectual history. The preservation of these documents is important for the people who own them, as well as as for scholars who want to study the dissemination of ideas throughout the Malay World."

Indonesia

Manuscripts from the island of Ambon (Central Moluccas, Indonesia)

https://eap.bl.uk/project/EAP276

"During the [Endangered Archives Programme] project, eleven villages were visited on the islands of Ambon and Haruku. 182 manuscripts were digitised from the villages of Hila, Hitu Lama, Hitu Messeng, Kaitetu, Morella and Seith in Ambon, and Kabau and Pelalu on the islands of Haruku, held by 12 owners or keepers.

The manuscripts contain a wide variety of subjects, such as genealogies, epic tales, poetry, Alquran, prayers, sermons, and official documents. Most of the Ambon manuscripts are in the form of rotulus (vertical rolls) kept in a protective sheath of bamboo; the paper is mostly European,while in some cases dluwang or native paper or blank paper is used. Languages used in the texts are Arabic, an Ambon dialect of Malay, and Dutch. Writing systems used are Arabic, Jawi (Arabic-Malay scripts) and Latin.

The Ambon manuscripts which have been digitised remain with their original owners. The digital copies have been deposited with the National Library of the Republic of Indonesia (PNRI), Library of the University of Indonesia, the British Library and with the manuscript owners. The project has helped to raise awareness amongst local people of the importance of preserving the cultural legacy inherited from their ancestors."

Acehnese manuscripts from Pidie and Aceh Besar regencies (Aceh, Indonesia)

https://eap.bl.uk/project/EAP229

https://eap.bl.uk/project/EAP329

"This project is a continuation of the previous pilot project which surveyed and located

Acehnese manuscripts privately held by collectors in Pidie and Aceh Besar regencies. The pilot project identified and listed 405 manuscripts with 46,029 pages in total, written between the 17th and 20th centuries.

These important and vulnerable manuscripts are to be found in Pidie and Aceh Besar regencies. The content of the manuscripts is a part of Acehnese history with regards to lifestyle, the kingdom of Aceh, and the war against colonialism. They also relate to Islamic knowledge and Islamic mysticism (Sufism) and its order. However, the manuscripts are highly endangered. They are not kept in the best of conditions to aide their preservation, mainly through lack of knowledge and resources. They are often attacked by insects and some of them have been corroded by the ink used or have water damage. Conflicts and natural disasters in Aceh have also had a bad effect on the manuscripts.

To preserve them from destruction and further decay, immediate action must be taken for their preservation. One of the best actions that is the most urgent to perform is to digitise them to prevent the total loss of this cultural heritage.

The pilot project won the confidence of the collectors to preserve their manuscripts through digitisation and they understand the reason and the benefit of copying them. This major project will establish complete digital copies and lists of the manuscripts that will be useful for the owners and future scholars. Digital copies will be deposited with the Aceh Information and Documentation Centre, the National Library of Indonesia and the British Library. A printed copy of their manuscript will be given to each owner."

Manuscripts of the Legacy of the Sultanate of Buton, South-Eastern Sulawesi Province, Indonesia

https://eap.bl.uk/project/EAP212

"This [Endangered Archives Programme] project will conduct an inventory survey of around 830 Butonese manuscripts from eight private collections held in Bau-Bau, Maligano, and Kendari, and will search for other families owning manuscripts in the insular region of the former Butonese Sultanate, which is now included in the territory of South-Eastern Sulawesi Province, Indonesia....The Butonese manuscripts are mostly written on European paper in the Arabic and Wolio languages using Jawi - Wolio script. A few others were written in the Buginese and Dutch languages using the respective scripts. These manuscripts were written and copied between the 17th and the 20th centuries. Their contents are manifold, among them are legends, genealogies, various correspondence (such as official letters, contract letters, personal letters), and accounts of traditional ceremonies. Other manuscripts contain Islamic teaching and Sufism, Islamic mysticism, Arabic grammar, Al-Qur'an, language, traditional maritime knowledge of sea navigation, chronicles, Butonese traditional laws (such as taxation, customary law, maritime law, Islamic law), traditional medicine, and divination manuals (astrology, prognosis, and interpretation of dreams). These documents are important sources for the study of language, literature, local Islam, traditional political history, culture and

society in Indonesia...This project will produce a written survey report and digital samples of selected manuscripts from the eight collections that have been identified. Since this is a pilot project, not all manuscripts will be photographed at this stage. Agreements will be drawn up with their owners for complete filming in the future. Other collections will also be located and permission sought to photograph their manuscripts at a later stage. If permission is obtained, it is hoped this pilot project will lead to the development of a major research project for digitising these Butonese manuscripts, conducting training for the owners of the collections and local staff working in relevant institutions in South-Eastern Sulawesi Province, in order to preserve the manuscripts from total destruction and help save them for the future."

Cirebon manuscripts (West Java, Indonesia)

https://eap.bl.uk/project/EAP211

"Cirebon was one of the important Islamic Sultanates in Java, together with Demak and Banten, and had been a centre for Islamic learning and the dissemination of Islamic teachings in West Java. Cirebon was also considered to be one of the cultural centres in the Indonesian archipelago, which can be seen in its manuscripts. These Cirebon manuscripts will contribute towards the understanding of Islamic intellectual and cultural heritages, and will help to reconstruct how Islam spread in West Java in the period of the 15th century to the first half of the 20th century...They include Qur'an and religious manuscripts, the story of puppet shadow (wayang), genealogy of Cirebon sultans, traditional healings, literatures, Cirebon traditional chronicles, Javanese Islamic mysticism written as poetry (Suluk), divining manuals, and manuscripts of talismans. The majority of them are physically in quite a fragile condition. This [Endangered Archives Programme] project will cover the whole area of the former Cirebon Sultanate (including Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan, and Kaprabon), Pengguron and Sanggar, starting in those where the manuscript conditions are precarious...The project succeeded in digitising 176 manuscripts, 17,361 pages. The manuscripts were held at the Sultanate Library and private collections. The manuscripts consist of: Quran and religious credo traditional healings, literatures, Cirebon traditional cronicles, Javanese Islamic mysticism, the story of puppets shadows, and the geneology of Cirebon Sultans. Digital copies have been deposited with the National Library of the Republic of Indonesia, the British Library, the Library of PPIM UIN (the State Islamic University), and Museum Istiqlal."

Minangkabau's manuscript collections in Suraus (West Sumatra, Indonesia)

https://eap.bl.uk/project/EAP144

"The main aim of the project is to digitise 250 manuscripts from five suraus in West Sumatra. These manuscripts contain various texts such as Al-Qur'an, Al-Qur'an Translation (Tafsir), Tasawuf, Fiqh, Agiography (The Stories of the Saints), Arabic Grammar, Minangkabau Laws, Kaba, Hikayat, Nazam, Azimat, Letters and Medicine which hold important information for Minangkabau culture and Islamic history. They will

contribute greatly to the study of Islam, Tasawuf, Traditional Laws, Language, Literature, Culture, and Medicine in Indonesia.

The manuscripts are mostly written on European papers, some are written on traditional paper (Daluang) in the Arabic, Malay and/or Minangkabau language using Arabic or Perso-Arabic letters. They were written and copied in the 18 th and 19 th centuries. Some are now seriously neglected and decaying, the inks are washed out, pages are ripped apart and rotten. It is made worse by the fact that they are not kept in proper conditions and are piled up in rooms or above the ceiling in suraus together with other material.

Surau Lubuk Ipuh, Pariaman has 70 manuscripts with approximately 14,000 pages in total; Surau Bintungan Tinggi, Pariaman has 30 manuscripts with approximately 6,000 pages overall; Surau Pariangan, Batusangkar has 70 manuscripts with 14,000 pages in total; Surau Malalo, Solok has 50 manuscripts with 10,000 pages overall and Surau Tanjung, Pesisir Selatan has 30 manuscripts with a total of 6,000 pages."

Manuscripts from five suraus in West Sumatra

https://eap.bl.uk/project/EAP144

"These manuscripts contain various texts such as Al-Qur'an, Al-Qur'an Translation (Tafsir), Tasawuf, Fiqh, Agiography (The Stories of the Saints), Arabic Grammar, Minangkabau Laws, Kaba, Hikayat, Nazam, Azimat, Letters and Medicine which hold important information for Minangkabau culture and Islamic history. They will contribute greatly to the study of Islam, Tasawuf, Traditional Laws, Language, Literature, Culture, and Medicine in Indonesia.

The manuscripts are mostly written on European papers, some are written on traditional paper (Daluang) in the Arabic, Malay and/or Minangkabau language using Arabic or Perso-Arabic letters. They were written and copied in the 18 th and 19 th centuries. Some are now seriously neglected and decaying, the inks are washed out, pages are ripped apart and rotten. It is made worse by the fact that they are not kept in proper conditions and are piled up in rooms or above the ceiling in suraus together with other material.

Surau Lubuk Ipuh, Pariaman has 70 manuscripts with approximately 14,000 pages in total; Surau Bintungan Tinggi, Pariaman has 30 manuscripts with approximately 6,000 pages overall; Surau Pariangan, Batusangkar has 70 manuscripts with 14,000 pages in total; Surau Malalo, Solok has 50 manuscripts with 10,000 pages overall and Surau Tanjung, Pesisir Selatan has 30 manuscripts with a total of 6,000 pages."

Islamic manuscripts of Indonesian Pondok Pesantren

https://eap.bl.uk/project/EAP061

"Pondok Pesantren are traditional Islamic schools that since their establishment have become centres for Islamic learning and the dissemination of Islamic knowledge in Indonesia, where Islamic knowledge is taught formally and Islamic values are practised daily. Their role as institutions of Islamic learning and centres for the dissemination of Islamic teaching in Indonesia can be clearly seen from their manuscripts...This [Endangered Archives Programme] project was successful in digitising manuscript collections in three Pondok Pesantren: Pondok Pesantren Langitan, Tuban, established in 1852 by KH. Muhammad Nur; Pondok Pesantren Tarbiyyah al-Thalabah, Keranji, established in 1898 by KH Musthofa; and Pondok Pesantren Tegalsari, Jetis Ponorogo, established in the 18th century by Kyai Mohammed Besari."

Endangered manuscripts of Western Sumatra and the province of Jambi. Collections of Sufi brotherhoods

https://eap.bl.uk/project/EAP352

"This [Endangered Archives Programme] project deals with written Islamic heritage in Arabic and Jawi (Arabic Malay) of two regions - Western Sumatra (Minangkabau region) and Jambi, specifically Sufi collections of manuscripts mainly from two Sufi brotherhoods: Shattariyah and Naqshbandiyah. From the point of view of Islamic Studies it is interesting to note that many Sufi surau collections possess the treatises on the peculiarities of regional Islam such as the history of local Islam, agiographical works and works on Naqshbandiyah and Shattariyah mystical conceptions written by local shaikhs. The manuscripts describing suluk mystical ritual can be especiallly distinguished as the ritual of suluk is practiced only in the remote corners of Sumatra and is considered to be old-fashioned and unpopular among young generations of Muslims. There are also interesting examples of al-Qur’an and works on traditional medicine in Jambi....During the work it is planned to make digital copies of about 100-120 manuscripts. Copies will be received by Andalas University of Padang, Philological Faculty and National Library of Indonesia in Jakarta as well as the British Library."

Australia

Middle Eastern Manuscripts, University of Melbourne (Australia)

http://dtl.unimelb.edu.au/R/4YNJE4X6GJ5REAQGY99P25YN9VTHNJE9KCUU4UADKXNR2E4XPX-02914?func=collections-result&collection_id=5363

Selection of digitized manuscripts from the University of Melbourne.

“The core of the Middle Eastern Studies Collection was given to the University of Melbourne Library in 1972 by the then Department of Middle Eastern Studies. The collection consisted chiefly of microfilms, but included more than 100 original manuscripts housed from that time onwards in the Special Collections. Over time this

has grown to 183 manuscripts, many of which are beautiful works of art with interesting calligraphy and decoration.The manuscripts are written mostly in Persian and Arabic, with a few in Urdu, Syriac Turkish and other languages. Most manuscripts in the collection were written in the nineteenth century, but some may date back to the fifteenth century. There are a number of Qurans, but the collection is not exclusively Islamic: it also includes a Maronite Christian prayerbook in Arabic and a Syriac Christian commentary on the Gospels. There are also grammars, dictionaries and a few fictional and poetic works."

South Asia
Pakistan

Retrieval, cataloguing and photographic imaging of rare manuscripts, Balochistan-Pakistan

https://eap.bl.uk/project/EAP766

"This [Endangered Archives Programme] pilot project seeks to address this imbalance in the available sources of Balochistan's history and culture by identifying, documenting, and beginning to preserve historical source materials in native languages. The vast majority of these source materials are in the form of hand-written manuscripts held by individuals or families in Balochistan. These include histories (Tawarikh), exegetical texts (Sharah and Tafasir), proclamations (Sanads/ Farmans), and letters (Maktubat). These are extremely vulnerable and perishable documents that are likely to be lost forever if timely intervention is not made for identification, preservation and conservation. A collaboration between scholars, the staff of the Balochistan Archives and the University of Texas at Austin Libraries will create catalogues of, and strategies for, digitally preserving these materials for dissemination to a larger scholarly community."

Sri Lanka

Manuscripts of the Sri Lankan Malays (Sri Lanka)

https://eap.bl.uk/project/EAP450

"The aim of this [Endangered Archives Programme] pilot project is to survey and document surviving manuscript and print materials in the Malay language and to digitally photograph a sample of them. The findings from this pilot project help develop a major project in the future. Such a future project would strive to archive all surviving materials and to place copies in repositeries that would be available to all scholars interested in Islam, the literary, political and social dynamics of the Malay world, and patterns of circulation and transmission across the Indian Ocean.

It is important to note that although the focus of the project is on materials composed in Malay, it is highly likely that sections of manuscripts or even entire manuscripts will be

written in Arabic and/or Arabu-Tamil (the Tamil language written in Arabic script). Because all three languages (Malay, Arabic and Tamil) were written using the Arabic script close attention is required in surveying and deciphering such content. There is also the possibility of discovering passages in Persian and/or local Indonesian languages like Javanese or Bugis, spoken by the ancestors of today's Malays. These writings will offer concrete and important evidence to the Malays' global contacts with Muslims in the Middle East, Southeast Asia and India.

The first phase of the project would involve surveying and listing the manuscripts and books in all known collections belonging to individuals and families across Sri Lanka, primarily in Colombo and Kandy, and their vicinities. A network of contacts and acquaintances has already been established from previous research trips, who are enthusiastic about the prospect of preserving the community's heritage.

In addition to surveying and listing the materials, awareness-raising meetings will be held with community members, leaders and local scholars to explain the importance and ultimate goals of the project as well as provide information about manuscript preservation techniques."

Maldives

Maldives Heritage Survey Manuscript Viewer

https://maldivesheritage.oxcis.ac.uk/index.php/manuscript-viewer/

"The MHS Manuscript Viewer is a web interface providing access to Deep Zoom images of texts on paper and engraved on copper plates related to the history of the Maldives. The materials presented here include manuscripts digitized by our Survey Team in the field and in the collections of the Maldives National Museum in Malé, as well as scans generously provided with permission by the Maldives National Archives." R. Michael Feener editor, Maldives Heritage Survey

Collections cover Islamic devotional texts and Qur'an manuscripts along with endowments, letters and other documents.

North Africa, Southwest Asia (Middle East) and Central Asia
African Online Digital Library

http://aodl.org/

Numerous digitized materials documenting African experiences including manuscripts of Muslim communities

Algeria

Manuscripts of Bou Saada, provided via e-corpus by the Association for the protection

of the town's heritage

http://www.e-corpus.org/fre/notices/148250-Collection-des-manuscrits -.html

Tunisia

Bibliothèque nationale de Tunisie (National Library of Tunisia)

https://www.bibliotheque.nat.tn/?page_id=10202

Selection of digitized manuscripts, part of Khaldounia Numérique
https://www.bibliotheque.nat.tn/?page_id=8705&lang=fr

Palestine / Israel

Arabic Manuscripts Digital Library of Jerusalem القدس

http://digital-library.alquds-manuscripts.org/

“Developed within the framework of project Manumed, financed by the European Union and the region Provence Alpes Côte d’Azur, ‘The Arabic Manuscripts Digital Library of Jerusalem’ aims to promote the written heritage of East Jerusalem and to make this heritage accessible to all with the sole caveat of an internet connection. It relies on the latest technology to provide access which is simple, multimedia and multilingual.

Partners Libraries: the Khalidi Library, the Budeiri Library, the Al-Aqsa Library and Islamic Museum, the Al Ansari Library and The Waqf Restoration Center.”

Digital copies of manuscripts preserved in the Khalidi Library and Al Budeiry Library are now available in the virtual reading room of the Hill Museum & Manuscript Library, vHMML

https://www.vhmml.org/readingRoom/view/508697 (click on the Repository link to view list of all 1679)

https://www.vhmml.org/readingRoom/view/517169 (click on the Repository link view list of all 1307)

For more on the Khalidi Library cf https://www.khalidilibrary.org/en

Al-Aqsa Mosque Library, Jerusalem (119 of 2000 MSS) القدس

https://eap.bl.uk/project/EAP521

“The main goal of this [Endangered Archives Programme] project is to preserve the historical manuscript collection housed at the Al-aqsa Mosque Library in Jerusalem. The

Al-aqsa Library located at the heart of the Old City of Jerusalem serves as a primary research center for Islamic studies and as a reference library for scholars and students from Jerusalem and other Palestinian cities. The library's rare and most valuable collection consists of approximately 2000 manuscripts. The manuscripts were acquired by the Al-aqsa Library from prominent scholars, private collections, and from libraries in Palestine that have ceased to exist. The materials selected for this project represent 119 manuscript titles in the most immediate need of preservation."

Warraq (וואראק= ورّاق) The Digitized Islamic Manuscript Collection Project, National Library of Israel (Jerusalem) القدس

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/warraq

Arabic, Persian and Turkish manuscripts in Digital Collections, National Library of Israel (Jerusalem)

http://dlib.nli.org.il/R/FN4QIVP3CY86JCDURN2XN36A2SSJED4GVSVFTPJ8P6I3FNDY51-09391?func=collections-result&collection_id=14534

Fully digitized manuscripts (mainly Arabic) from the collections of the National Library of Israel. Interface in Hebrew.

https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/collections/Islam-Middle-Eastern/Pages/Manuscripts-in-the-Islam-and-Middle-East-Collection.aspx

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts

Great Omari Mosque Library (Gaza) غزة

https://dx.doi.org/10.15130/EAP1285

تعد مكتبة الجامع العمري الكبير من أهم وأعرق المكتبات الوطنية والارشيفات في فلسطين .ومع ذلك ، فإن المكتبة معرضة للخطر بسبب الافتقار إلى أساليب الحفاظ المناسبة، بالإضافة إلى تأثير الصراعات في المنطقة والغارات الجوية .سيساعد المشروع في حماية المخطوطات من خلال رقمنتها وتوفير ظروف تخزين مناسبة .تم تدريب الموظفين المحليين من قبل المتخصصين في متحف هيل ومكتبة المخطوطات لرقمنة المخطوطات والتعامل معها.

عدد المخطوطات الأصلية التي تم رقمنتها :211 مخطوطة.

عدد الصور الرقمية :25957 نسخة رقمية.

Al-Jazzar Mosque Library (Acre) عكا

https://eap.bl.uk/project/EAP399

"The main goal of this [Endangered Archives Programme] project is to digitise the historical manuscript collection from the holdings of the Al-Jazzar Mosque Library (Al-Ahmadiyya), located in the city of Acre in northern Israel. Digitisation is planned primarily as a preservation activity in order to create archival digital copies of the original materials that are at risk of deterioration. The materials selected for digitisation include a collection of 50 Arabic language manuscripts, dating back to the 14th century. These unique materials are of extreme historical importance, documenting the history and cultural heritage of Palestine. Digitisation will help to preserve these historical materials for current and future generations...The materials selected for this project are housed at Al-Jazzar Mosque Library in Acre that at one point was considered one of the best libraries for Islamic literature in the region. The manuscript collection contains 50 Arabic language titles that span over several Islamic periods from the 14th century A.D. to the end of the Ottoman rule in Palestine at the beginning of the 20th century. Most of the manuscripts relate to aspects of the Islamic religion, but also cover Arabic literature, the Arabic language, logic, math, and Sufism and provide a unique insight into centuries of Arabic culture in Palestine."

Manuscripts of An-Najah National University (Nablus) نابلس

المخطوطات |جامعة النجاح الوطنية

http://manuscripts.najah.edu/

" تحوي مكتبات جامعة النجاح الوطنية مجموعة كبيرة من المخطوطات القديمة الهامة التي تم جمعها من البيوت النابلسية العريقة التي تميزت بعلمائها وادبائها وشعرائها المشهورين، وقد قامت الجامعة بترميم هذه المخطوطات للحفاظ على هذه الثروة العلمية الهامة من التلف والاندثار .وقد شملت المجموعة كذلك بعض المخطوطات التي وصلت من مساجد يافا وعكا الجزار وغيرها، والتي تم تحقيق بعضها من قبل أساتذة الجامعة وتعرض على موقع الجامعة الإلكتروني للتعرف على هذا التراث العلمي النادر والفريد وإتاحة الفرصة بالقيام بتحقيقها."

Lebanon

Digitized Arabic manuscripts at the AUB Libraries (Beirut)

http://ddc.aub.edu.lb/projects/jafet/manuscripts/

https://lib-webarchive.aub.edu.lb/BorreLudvigsen/https://almashriq.hiof.no/ddc/projects/jafet/manuscripts/

https://www.aub.edu.lb/Libraries/asc/Collections/Pages/Manuscripts.aspx

Selection of fully digitized Arabic manuscripts from the collections of the American University of Beirut. Includes descriptive entry with each digitized manuscript.

Oman

Electronic Library | المكتبة الالكترونية

https://elibrary.mara.gov.om/

Portal of digitized Ibadi manuscripts and serials from several important collections in Oman, Zanzibar and the Mzab (Algeria)

مخطوطاتنا |وزارة التراث والثقافة

https://manuscripts.mhc.gov.om/ar/

Portal for digitized manuscripts (around 5,000) from the Ministry of History and Culture of Oman . Previews (roughly 10 openings) available without charge or registration. Otherwise, registration required and nominal fee to consult / download the manuscripts.

Qatar

كشاف البخاري

https://bukhari.islamweb.net/

Manuscripts, reading notes, etc related to Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Manuscripts from the British Library appearing in the Qatar Digital Library

http://www.qdl.qa/en/search/site/?f[0]=document_source%3Aarchive_source&f[1]=source_content_type%3AManuscript%20item

Qatar Digital Library

https://www.qdl.qa/en

Qatar National Library Digital Repository

https://ediscovery.qnl.qa/islandora/object/QNL%3AMANUSCRIPTS

Search or browse by title, language, subject, date, etc

Saudi Arabia

Manuscripts appearing in the digital library of Umm al-Qura University

جامعة أم القرى، المكتبة الرقمية، المخطوطات

https://uqu.edu.sa/lib/digital_library/scripts_subjects/en/

http://uqu.edu.sa/lib/digital_library/scripts_all/en

https://uqu.edu.sa/lib/digital_library/scripts_subjects/ar/

Manuscripts of King Saud University

المخطوطات |جامعة الملك سعود

http://makhtota.ksu.edu.sa/

" المخطوطات هي مؤلفات العلماء ومصنفاتهم وهي عبارة عن وثائق مكتوبة بخط اليد قبل عصر الطباعة وتقادم مع مرور الزمن.

وتعتبر المخطوطات من الثروات الإنسانية المهمة التي يجب المحافظة عليها من التلف.

ولذلك قامت جامعة الملك سعود بإنشاء موقع المخطوطات التي تحتوي على أكثر من احدى عشر ألف مخطوطة بحيث يستطيع الزائر تصفح المخطوطات وقرائتها.

وتحتوي المخطوطات على أحكام الشريعة وتفسير القرآن الكريم وغيرها من العلوم أخرى، كما أنها تحتوي على أبيات شعر بعدة لغات كالتركية والفارسية."

Yemen

Digital Bab al-Yemen

[see the Yemeni Manuscript Digitization Initiative and Zaydi Manuscript Tradition project for the latest developments including Yemeni Arabic Manuscripts at Leiden University Library and Yemeni manuscripts in the Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts]

http://www.google.com/culturalinstitute/collection/the-digital-bab-al-yemen

http://www.digitalbabalyemen.org/

"The European Research Council (ERC) funded project aims to develop a digital online library assembling all manuscripts of Yemeni provenance from around the world...Presently, these manuscripts are located in libraries around the world and their potential loss and dispersal threatens valuable intellectual history to be forgotten, thus preventing them from receiving the recognition they deserve.

"The Digital Bab al-Yemen" is taking a big leap towards reuniting the Yemeni manuscripts scattered around the globe. Together with our partners, "The Digital Bab al-Yemen" is promoting excellence in scholarship on Yemeni manuscripts.

The main goal of the project is to establish a digital online platform containing all Yemeni manuscripts from around the globe. For this reason, the project has gained institutional and private manuscript holders as new partners. The project has attracted strong interest and participation from several public libraries in three European

countries, including the State Libraries in Berlin and Munich, the Austrian National Library in Vienna and the University Library in Leiden.

Aside from the inclusion of the holdings in Yemen and the collections of the previously mentioned libraries, the project is cooperating with the Google Cultural Institute (GCI) and uses Google's excellent online infrastructure and storage space to provide thousands of manuscript pages in high resolution.

Starting in September 2014, "The Digital Bab al-Yemen" project at Freie Universität Berlin reunites the digitised scans of the Glaser collections from the libraries of Berlin, Vienna and Munich. "The Glaser Collections" is a universal online digital library hosted by the Google Cultural Institute and will contain 108 manuscripts -- almost every Glaser manuscript digitised in high resolution so far.

But reuniting the Glaser collections will only be the first step. Scattered in European and Yemeni libraries there are thousands of Yemeni manuscripts, some of them of inestimable value, that are not captured yet -- a scientific treasure that only waits to be discovered.

In the near future, we are aiming to re-unite all available catalogue data of Yemeni manuscripts in close cooperation with TIMA as well as the respective manuscript holding institutions inside and outside of Yemen."

Iran

Manuscripts of Malek National Library and Museum (Kitābkhānah va Mūzih-i Millī-i Malik)

کتابخانه کتابخانه و موزه ملی ملک

http://malekmuseum.org/artifact/search?type=4

Manuscripts of the Majlis (Parliament) Library

مجموعه نسخ خطی کتابخانه مجلس

http://dlib.ical.ir/site/search/advanced?docType=LF-MF

http://farabi.majles.ir/parvan/home/

Manuscripts in the Digital Library of the National Library of Iran

کتابخانه و اسناد رقمی)دیجیتال(

http://dl.nlai.ir/UI/Forms/Index.aspx

Includes brief bibliographic details alongside images of fully digitized manuscripts.

Manuscripts in the Digital Library of Tehran University Library

کتابخانه دیجیتال کتابخانه مرکزی ومرکز اسناد دانشگاه تهران

http://utdlib.ut.ac.ir/

Select format (کتاب خطی) or library (نسخ خطی رایگان) to search. Create account and sign in to download.

گنجینه باز نسخ خطی اسلامی - ایرانی

http://totfim.com/

Uzbekistan

Manuscripts from Kokand Khanate (1710-1876)

https://eap.bl.uk/project/EAP630

"This [Endangered Archives Programme] pilot project will investigate collections of manuscripts originally held in the palace library of the Khanate of Kokand (1710-1876). After the establishment of the Turkestan governorship by the Russian Empire in 1876, many manuscripts of the Kokand court library were taken away to Russian collections or to small collections in the Fergana Valley. This project will identify the collections, prepare the groundwork for a future major project and digitise approximately 50 of the most valuable and vulnerable manuscripts. The project is based on previous research fieldwork in Fergana Valley in 2004, 2008, and 2011 and will survey manuscripts of the region, especially from the collection of the Kokand literary museum, other museums of the Fergana Valley, and private collections. The Kokand literary museum has about 14,000 exhibits, of which more than 1,500 are hand-written books dating back to the 15th century in Arabic, Persian and Turkic (chaghatay) languages. In addition, the museum has more than two thousand printed books. The oldest manuscript in the museum is the work copied in 1434 of 'Abdallakh ibn' Abd al- Rahman Husayni – the commentary on khadis «Me‘radj al-a‘mal». The manuscripts cover subjects such as poetry, musicology, astronomy, geography, medicine, logic, Sufism, the Muslim right and the Arab grammar, and also comments on the Koran and khadis."

Kyrgyzstan
Manuscripts of the Academy of Sciences

https://manuscript.lib.kg/%D0%BE%D1%82%D0%BA%D1%80%D1%8B%D1%82%D1%8B%D0%B5-%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%B8/

Digital copies of many materials from the collection including some manuscripts as well lithographs and other printed books

West, Central and East Africa
African Online Digital Library

http://aodl.org/

Numerous digitized materials documenting African experiences including manuscripts of Muslim communities

African Ajami Library

https://open.bu.edu/handle/2144/1896

"Collaborative initiative between Boston University and the West African Research Center (WARC) in part funded by the British Library's Endangered Archives Programme... AAL is envisioned as a digital 'Library of Alexandria' of Islamized Africa, a continental open access public repository of aggregated Ajami materials"

Chad

Olde Kanembu Islamic Manuscripts

http://digital.soas.ac.uk/okim

"The digital collection of Old Kanembu manuscripts provides an online access to one of the earliest written sub-Saharan languages in manuscript form. Old Kanembu written in Arabic script was a language of Qur'anic interpretation in the ancient Borno Sultanate. It has survived in marginal and interlinear annotations in the early Qur'an manuscripts dating from the 17th to 19th centuries and in various other religious texts dating from the 19th century to 1980's.

The Old Kanembu corpus originates from Qur'anic manuscripts photographed by David Bivar in 1950s and donated to the SOAS Library in 2003. The initial collection consisted of four manuscripts represented by 230 folios in photographic and microfilm form, all subsequently digitised in 2005. In 2005-2007, in the course of fieldwork conducted by Dmitry Bondarev and Abba Isa Tijani in northern Nigeria, and in 2009-2013 by Dmitry Bondarev in Nigeria, Niger and the Republic of Chad, the corpus of digitised

manuscripts was substantially increased to more than 5,000 folios, including five more copies of the Qur’an and numerous other bilingual (Arabic and Old Kanembu) manuscripts. The collection now spans a period of about 400 years, from the oldest manuscripts found by Bivar (17th to early 18th centuries) to the manuscripts of a later period (18th to late 20th centuries), produced in different places in northern Nigeria, southeast Niger and west Chad."

Ethiopia

Muhammed Dawud's Collection of Islamic Manuscripts from Kemisse [c 11th century-21st century]

https://eap.bl.uk/project/EAP401

"[This Endangered Archives Programme] project identified six abandoned mosques in the towns of Cheno, Dera and in South Wallo, and 21 manuscripts were listed. Some manuscripts in a poor condition were relocated to the Gaceni District Culture and Tourism Bureau. Ten manuscripts have been digitised and copies deposited with the Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University; Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council; National Archive & Library Addis Ababa, and the British Library. 15 people attended a week’s training in Manuscript Preservation.

The records copied by this project have been catalogued as: EAP401/1 Muhammed Dawud's Collection of Islamic Manuscripts from Kemisse [c 11th century-21st century]"

Ethiopian manuscripts at the Institute of Ethiopian Studies

https://eap.bl.uk/project/EAP286

"The IES is the major custodian of Ethiopian cultural and historical antiquities in Ethiopia. Manuscripts in the collection have come from government offices, monasteries, churches, mosques, public libraries, and private collections from all over the country and represent the entire scope of Ethiopia's extant manuscript history (ca. 600 years). Located at the University of Addis Ababa, the materials in the IES collection facilitate primary research on Ethiopian subjects such as history, language, anthropology, traditional art, religion, diplomatic relations.

One of the largest parts of the collection is made up of Ge'ez manuscripts representing the history and literature of the Ethiopian Orthodox Church. Numbering more than 1,500 items, these manuscripts cover the wide range of genres (bible, liturgy, history, theology, grammar, so-called magic scrolls, etc.) produced by the church.

Another substantial part of the collection is the Arabic manuscripts representing the history and literature of the Muslim community in Ethiopia and the set of Amharic manuscripts representing the last 150 years of Ethiopia's emergence into the international community."

Kenya

Riyadha Mosque, Lamu, Kenya (106 of 130 MSS)

https://eap.bl.uk/project/EAP466

“This [Endangered Archives Programme] project will salvage the manuscript collection held at the Riyadha mosque in Lamu, Kenya. The Riyadha mosque college was founded in the late 19th century and is one of the oldest continuously functioning Islamic teaching institutions in East Africa. From its inception to the present day, the Riyadha has drawn students from all over the region. The teaching tradition of the Riyadha mosque is closely linked with similar institutions in Yemen and with its offshoots elsewhere in East Africa. It thus not only represents a local teaching tradition, but a wider Indian Ocean tradition that over time came to epitomise East African Islam. However, the exact content of this tradition during the past 100 years is less known, precisely because the manuscripts used in teaching have either deteriorated completely or been too delicate to use for research.”

Mali

Project to digitise and preserve the manuscripts of Djenné, Mali

https://eap.bl.uk/project/EAP488

See also projects EAP690 EAP879 and EAP1094

"There are 2286 manuscripts in the Djenné Manuscript Library, containing approximately 150,000 pages. In addition there are the 2,885 manuscripts found during the Pilot Study. Many of these manuscripts will have to be digitised in situ at the home of the manuscripts owners. There are also those in two recent private libraries, that of the Imam Korabora and the Landoure family library. A selection will have to be made because of the very large number of manuscripts available. Those chosen for digitisation would have to fulfil certain criteria of either age or distinction in subject matter, in rarity, or in physical appearance.

Concurrent with the digitisation process, courses and study days on various aspects of manuscript and library science will be held for the benefit of the manuscript owners, to raise their awareness of the value of their manuscripts. In addition the technicians digitising the manuscripts will impart their knowledge to a select group of locals during the project."

Mauritania

Oriental Manuscript Resource (OMAR)

http://omar.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=homepage

“OMAR was built at the University of Freiburg (Germany), in cooperation with the Center of Informatics of the Unversity of Tübingen (Germany). The databank contains images of approx. 2.500 Arabic manuscripts (in full text, 134.000 images) from Mauritania together with the corresponding bibliographical metadata.

The scans were taken from microfilms, stored at the University of Freiburg, whose originals are preserved at the IMRS (Institut Mauritanien de Recherche Scientifique) in Nouakchott (Mauritania). The microfilms where made by Rainer Oßwald, Ulrich Rebstock and Tobias Mayer during several research trips in Mauritania between 1979 and 1997.”

Niger

Olde Kanembu Islamic Manuscripts

http://digital.soas.ac.uk/okim

"The digital collection of Old Kanembu manuscripts provides an online access to one of the earliest written sub-Saharan languages in manuscript form. Old Kanembu written in Arabic script was a language of Qur’anic interpretation in the ancient Borno Sultanate. It has survived in marginal and interlinear annotations in the early Qur’an manuscripts dating from the 17th to 19th centuries and in various other religious texts dating from the 19th century to 1980’s.

The Old Kanembu corpus originates from Qur’anic manuscripts photographed by David Bivar in 1950s and donated to the SOAS Library in 2003. The initial collection consisted of four manuscripts represented by 230 folios in photographic and microfilm form, all subsequently digitised in 2005. In 2005-2007, in the course of fieldwork conducted by Dmitry Bondarev and Abba Isa Tijani in northern Nigeria, and in 2009-2013 by Dmitry Bondarev in Nigeria, Niger and the Republic of Chad, the corpus of digitised manuscripts was substantially increased to more than 5,000 folios, including five more copies of the Qur’an and numerous other bilingual (Arabic and Old Kanembu) manuscripts. The collection now spans a period of about 400 years, from the oldest manuscripts found by Bivar (17th to early 18th centuries) to the manuscripts of a later period (18th to late 20th centuries), produced in different places in northern Nigeria, southeast Niger and west Chad."

Nigeria

Olde Kanembu Islamic Manuscripts

http://digital.soas.ac.uk/okim

"The digital collection of Old Kanembu manuscripts provides an online access to one of the earliest written sub-Saharan languages in manuscript form. Old Kanembu written in Arabic script was a language of Qur'anic interpretation in the ancient Borno Sultanate. It has survived in marginal and interlinear annotations in the early Qur'an manuscripts dating from the 17th to 19th centuries and in various other religious texts dating from the 19th century to 1980's.

The Old Kanembu corpus originates from Qur'anic manuscripts photographed by David Bivar in 1950s and donated to the SOAS Library in 2003. The initial collection consisted of four manuscripts represented by 230 folios in photographic and microfilm form, all subsequently digitised in 2005. In 2005-2007, in the course of fieldwork conducted by Dmitry Bondarev and Abba Isa Tijani in northern Nigeria, and in 2009-2013 by Dmitry Bondarev in Nigeria, Niger and the Republic of Chad, the corpus of digitised manuscripts was substantially increased to more than 5,000 folios, including five more copies of the Qur'an and numerous other bilingual (Arabic and Old Kanembu) manuscripts. The collection now spans a period of about 400 years, from the oldest manuscripts found by Bivar (17th to early 18th centuries) to the manuscripts of a later period (18th to late 20th centuries), produced in different places in northern Nigeria, southeast Niger and west Chad."

Northern Nigeria: Precolonial documents

https://eap.bl.uk/project/EAP535

"This [Endangered Archives Programme] project targets materials held in the National Archives Kaduna (NAK), which was established as the major repository for Northern Nigeria in 1957. The targeted materials include Arabic and Hausa manuscripts from the nineteenth century, and early colonial reports. The latter are comprised of the Secretariat Northern Provinces, provincial files, records from Divisional and District offices, court records, maps, and photographs, and date from 1897 to 1920. The Arabic and Hausa language materials include local chronicles, private correspondence, legal documents, and religious literature, most of which is uncatalogued and ranges in date from the late 18th century to 1903....These materials are of high importance as they document the social, economic and political history of the Sokoto Caliphate (the largest 19th century Islamic empire in West Africa) as well as the early years of British colonial rule in Northern Nigeria, when many features of Caliphate economy and society were researched by colonial officials. They detail colonial policy formation and demonstrate the extent to which officials understood Islam, slavery and unfree labour and how they were trying to shape colonial Northern Nigeria through reform of Caliphate institutions. Finally, the documents are of value to historians of Africa in general, because such resources deal with labour, culture, intellectual history and inter-group relations in the African pre-colonial era. Such documentation is relatively scarce."

Fulfulde ajami manuscripts of Nigerian Jihad poetry by Usman dan Fodio (1754-1817) and contemporaries

https://eap.bl.uk/project/EAP387

"The aim of this [Endangered Archives Programme] project is the digitisation of 93 manuscripts of Fulfulde jihad poetry (approximately 600 pages) by various authors, which are owned by a private collector in 'Yola (Nigeria). The bulk consists of 43 poems by Usman dan Fodio and 26 poems by his daughter Nana Asma'u...This will serve as a basis for future transliteration and translation and for exploration of the style, language, and sociocultural motivations of Fulbe jihad poetry...Digital copies of the documents will be deposited in the participating institutions: the Arewa Institute in Kaduna, Nigeria; the British Library in London and Tilburg University in the Netherlands. Arewa House is an archival institute in Kaduna, Nigeria and, as a centre for historical documentation and research and part of the Ahmadu Bello University, is particularly suited for the preservation of these documents."

Senegal

Wolof Ajami Manuscripts of Senegal (Thies, Touba, Diourbel, Louga and Saint-Louis)

https://eap.bl.uk/project/EAP334

"This [Endangered Archives Project] project will create a digital repository of Ajami manuscripts written by the members of the Muridiyya Sufi order founded in Senegal in 1883 by Ahmadu Bamba (ca 1853-1927). The reasons for the flourishing of Ajami among Murids can be linked to the desire for Wolof cultural autonomy, and the pedagogy and teachings of Ahmadu Bamba, who stressed the importance of physical work, Sufi education, and accommodative relations with the French colonial power...This project will focus on the manuscripts written by Wolof Ajami pioneers such as Khali Madiakhate Kala (1835-1902), Mor Kayre (1869-1951), Samba Diarra Mbaye (1870-1917), Mbaye Diakhate (1875-1954), and Moussa Ka (1883-1967). It is expected to make and preserve digital copies of at least 5,000 pages of endangered Ajami manuscripts following EAP guidelines...The project team successfully digitised 5,494 pages, copying 29 manuscripts from 15 collections. The manuscripts primarily consist of Wolofal (Wolof Ajami) materials written by the members of the Muridiyya Sufi order founded in Senegal in 1883. The archival materials remain in the homes of the owners. Three copies were made and have been deposited at WARC (West African Research Center), the British Library and Boston University’s digital repository."

Europe
Bulgaria

St. Cyril and Methodius National Library

http://82.147.128.134/izr/public/

https://digilib.nationallibrary.bg/izr/public/

https://digilib.nationallibrary.bg/orient/public/

https://digilib.nationallibrary.bg/def/public/

https://digilib.nationallibrary.bg/sij/public/

Digital Library Includes Arabic manuscripts, Turkish manuscripts, Persian manuscripts, Oriental documents, defters, sicils, Oriental printed books, and more. Digitization of the manuscripts is an ongoing project. Available for browse and search with Bulgarian database / catalogue interface. To browse, select interface language and use an open search (leave search fields empty before clicking search button)

Denmark

The Royal Library, National Library of Denmark and Copenhagen University Library

http://www.kb.dk/en/nb/samling/os/osdigit.html

“Digital editions from the Oriental Collection - chose for their beauty, rarity, calligraphy, bindings etc. - are available on different platforms. They are available through these links (in all cases, use the left hand menues for navigation)”

France

Gallica (Bibliothèque nationale de France, Paris)

Persian manuscripts in Gallica (BnF, Paris)
http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&lang=EN&q=persan&p=1&f_typedoc=manuscrit

Arabic manuscripts in Gallica (BnF, Paris)
http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&f_typedoc=manuscrits&q=arabe

Turkish manuscripts in Gallica (BnF, Paris)
http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&f_typedoc=manuscrits&q=turc

Mandragore, base des manuscrits enluminés de la BnF (Bibliothèque nationale de France, Paris)

http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html

Electronic catalogue of illuminated / illustrated manuscripts held at the BnF with descriptions and color images available for viewing and download.

BULAC (Bibliothèque universitaire des Langues et Civilisations)

https://bina.bulac.fr/collections/browse

Digitized arabic, persian, turkish and other manuscripts gathered in collection lists

see also the online catalogue here http://www.calames.abes.fr/pub/

Fonds Arsène Roux : Manuscrits (MMSH-IREMAM, Médiathèque de la MMSH, Aix-en-Provence)

https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr/fonds-manuscrits/exhibitions/45-fonds-arsene-roux-manuscrits

"Un ensemble unique par son nombre de manuscrits “Tachelhit”. Arsène Roux a consacré une grande partie de sa carrière de linguiste berbérisant et arabisant à rassembler des textes berbères écrits en caractères arabes. Les manuscrits qu'il qualifie d'“arabo-berbère” proviennent principalement des régions du Souss et du Moyen-Atlas marocains."

online catalogue https://zegami.com/collections/public-62482d18f1047bd3671083e4

digitized catalogues
https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr/en/collection/item/103643-catalogue-des-manuscrits-arabes-et-berbres-du-fonds-roux

https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr/en/collection/item/103651-catalogue-des-archives-berbres-du-fonds-arsne-roux-

http://defter.fr/index.php/fonds-arsene-roux

Abdelmajid Arrif & Hassan Moukhlisse, Des manuscrits entre traces et effacements (online exhibit)

https://www.mmsh.fr/expos/Roux-Manuscrits/

Estonia

Oriental Manuscripts (University of Tartu)

http://dspace.ut.ee/handle/10062/50607

Selection from the Persian manuscripts held in the Department of Rare Books and Manuscripts of the Tartu University Library

Germany

Qalamos --- connecting manuscript traditions

https://www.qalamos.net/

"Portal für Handschriften aus asiatischen und afrikanischen Schrifttraditionen. Das Portal wird im Rahmen des DFG-Projekts „Orient-Digital“ entwickelt. Projektpartner sind die Bayerische Staatsbibliothek München, die Forschungsbibliothek Gotha, die Staatsbibliothek zu Berlin und das Universitätsrechenzentrum Leipzig."

Portal for manuscripts from Asian and African writing traditions preserved in partnering German libraries. Will include descriptive data and links to digitized manuscripts (where available)

Orientalische Handschriften, Staatsbibliothek zu Berlin

Nearly 4200 of the manuscripts are now available digitally. Click the "Digitalisat" / "digital" box when searching the database at

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/content/index.xml

e.g.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/MCRSearchServlet?mode=results&id=cylzljsxkg4xiylmiis2&numPerPage=25&mask=search_form_islamhs_simple.xed&query=%28objectType%20=%20%22islamhs%22%29%20AND%20%28ihs61%20=%20%22true%22%29&maxResults=0&ihsinvent.sortField.1=ascending

Bayerische Staatsbibliothek (BSB i.e. Bavarian State Library), Munich

http://bsb-mdz12-spiegel.bsb.lrz.de/index.html?c=sammlungen&l=en

Growing collection of digitized manuscripts from among the extensive holdings at the BSB, including Arabic, Persian, Turkish, etc.

“The Bayerische Staatsbibliothek preserves an extensive collection of manuscripts, which will be made available step by step to the interested public on the Internet. The offer of works available in digitised form is expanded continuously. The digital copies produced from the originals are full colour copies, those produced from microfilms are available in a bitonal or grey-scale quality.”

“Handschriften (arabische - Cod.arab.)”
http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/ausgaben/gesamt_ausgabe.html?projekt=1237542282&recherche=ja&ordnung=sig

“Manuscripts (other Oriental - Cod.armen., Cod.Bal., Cod.curd., Cod.mand., Cod.Paschto, Cod.pers., Cod.syr., Cod.turc., Cod.Zend)”
http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/ausgaben/gesamt_ausgabe.html?projekt=1237542643&recherche=ja&ordnung=sig

“Handschriften (orientalische und ostasiatische Sprachen)”
http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/ausgaben/gesamt_ausgabe.html?projekt=1157984516&ordnung=sig&recherche=ja

Refaiya Library, Leipzig University (Universität Leipzig)

http://www.refaiya.uni-leipzig.de/content/below/index.xml;jsessionid=40CBF730DCA8A9717F024FD5A9E908B3?lang=en

“The project aims at the historical and codicological research on, database development and digital presentation of the private Arabic-Islamic library of the Damascene Rifāʿī family. This library, called "Refaiya" (Rifāʿīya) - comprising 488 carefully preserved volumes and handed down over several centuries until the 19th century - is the precious core of the approximately 3,200 Oriental manuscripts kept at Leipzig University Library. It is probably a unique example of a cohesive, traditional Arabic-Islamic family library. The preservation of its historical formation is due to the direct acquisition by the Prussian Consul and Arabist Johann Gottfried Wetzstein from its last owner, 'Umar Efendi al-Rifāʿī al-Ḥamawī, in 1853....

The trilingual database (English, German and Arabic) and the digitization will facilitate the presentation of a cohesive pre-modern Damascene family library on the Internet and, thereby, make the manuscripts accessible internationally - including the Islamic world - for further research. The digital recording of the Refaiya manuscripts is based on the DFG-funded database, "Pilot Project for a database-supported indexing and digital presentation of the recently acquired Arab, Turkish and Persian manuscripts at the University of Leipzig" (www.islamic-manuscripts.net).”

Oriental Manuscripts, Saxon State and University Library (SLUB), Dresden

http://www.slub-dresden.de/en/collections/manuscripts/oriental-manuscripts/

Growing selection of Oriental manuscripts (mainly Turkish) digitized and available for viewing.

http://digital.slub-dresden.de/kollektionen/101/

Orientalischen Handschriften der Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt

http://www.manuscripts-gotha.uni-jena.de/content/index.xml

Growing selection (currently 650 indexed, 500 digitized) from the 3,500 manuscripts

held at the Gotha research library.

"The research library Gotha harbors one of the largest Oriental manuscript collections in Germany comprising about 3,500 codices, primarily in Arabic, Turkish and Persian. The collection covers more than 800 years of Islamicate scholarship and features manuscripts from all disciplines, amongst them history, theology, jurisprudence, medicine, science, grammar, lexicography and literature."

Orientalische Handschriften, Universitätsbibliothek Heidelberg

http://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/digi/codheidor.html

An Image Database of Persian Historical Documents from Iran and Central Asia up to the 20th Century, Philipps-Universität Marburg

http://www.asnad.org/en/

“The Project aims at facilitating access to the growing number of available Persian historical deeds and documents, both published and unpublished. It shall allow work on archival material with the help of incorporated facsimiles without recourse to the original - often remote - place of publication or storage.

The Database includes "public" and "private" documents: royal decrees and orders, official correspondence, and shari'a court documents, such as contracts of sale and lease, vaqf deeds, marriage contracts, and court orders. It also serves as a bibliographic reference tool, being a continually updated repertoire of published historical documents.”

Digital Bab al-Yemen

[see the Yemeni Manuscript Digitization Initiative and Zaydi Manuscript Tradition project for the latest developments including Yemeni Arabic Manuscripts at Leiden University Library and Yemeni manuscripts in the Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts]

http://www.google.com/culturalinstitute/collection/the-digital-bab-al-yemen

http://www.digitalbabalyemen.org/

"The European Research Council (ERC) funded project aims to develop a digital online library assembling all manuscripts of Yemeni provenance from around the world...Presently, these manuscripts are located in libraries around the world and their potential loss and dispersal threatens valuable intellectual history to be forgotten, thus preventing them from receiving the recognition they deserve.

"The Digital Bab al-Yemen" is taking a big leap towards reuniting the Yemeni manuscripts scattered around the globe. Together with our partners, "The Digital Bab

al-Yemen" is promoting excellence in scholarship on Yemeni manuscripts.

The main goal of the project is to establish a digital online platform containing all Yemeni manuscripts from around the globe. For this reason, the project has gained institutional and private manuscript holders as new partners. The project has attracted strong interest and participation from several public libraries in three European countries, including the State Libraries in Berlin and Munich, the Austrian National Library in Vienna and the University Library in Leiden.

Aside from the inclusion of the holdings in Yemen and the collections of the previously mentioned libraries, the project is cooperating with the Google Cultural Institute (GCI) and uses Google's excellent online infrastructure and storage space to provide thousands of manuscript pages in high resolution.

Starting in September 2014, "The Digital Bab al-Yemen" project at Freie Universität Berlin reunites the digitised scans of the Glaser collections from the libraries of Berlin, Vienna and Munich. "The Glaser Collections" is a universal online digital library hosted by the Google Cultural Institute and will contain 108 manuscripts -- almost every Glaser manuscript digitised in high resolution so far.

But reuniting the Glaser collections will only be the first step. Scattered in European and Yemeni libraries there are thousands of Yemeni manuscripts, some of them of inestimable value, that are not captured yet -- a scientific treasure that only waits to be discovered.

In the near future, we are aiming to re-unite all available catalogue data of Yemeni manuscripts in close cooperation with TIMA as well as the respective manuscript holding institutions inside and outside of Yemen."

Orientalische Handschriften, Universitätsbibliothek Tübingen

http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/tue/handschriften/Ma_Orientalische_Handschriften

http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/tue/handschriften/Ma_Orientalische_Handschriften/holdings

Links to a selection of digitized manuscripts from the Oriental Manuscript holdings of the Tübingen University Library, as well as descriptive details on the complete holdings.

"Einen Schwerpunkt des Handschriftenbestandes der Universitätsbibliothek Tübingen bilden die orientalischen Handschriften, die im 19. und 20. Jahrhundert als Sammlungen in die Bibliothek gelangten. Die zahlenmäßig stärkste Gruppe stellen die indischen Handschriften mit inzwischen über 850 Stücken dar, gefolgt von den etwa 400 arabischen und 300 türkischen Handschriften. Unter den im Jahre 1903 erworbenen 107 armenischen Handschriften sind hervorragende Beispiele zur armenischen Buchmalerei des 12. bis 19. Jahrhunderts enthalten. Die orientalischen

Handschriften sind nach Sprachgruppen geordnet, z.B. Ma I: Indische Handschriften, Ma IV: Hebräische Handschriften, Ma VI: Arabische Handschriften, Ma XIII: Armenische Handschriften oder Ma X: Tibetische Handschriften. Eine genauere Aufschlüsselung der Signaturen finden Sie hier. Für weitere Informationen stehen Ihnen unser handschriftliches Inventar und ältere gedruckte Kataloge zur Verfügung."

Islamic Scientific Manuscripts Initiative (ISMI) (Max Plank Institute for the History of Science + McGill University Institute of Islamic Studies)

https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/

Richly structured database includes scanned codices

Hungary

Vámbéry Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest)

http://vambery.mtak.hu/en/14.htm

Digital mages of the 60 MSS (68 Turkish, 10 Persian, 2 Arabic) donated by the noted scholar Ármin Vámbéry (1832-1913)

Török O.38, O.171, O.176, O.196, O.329, O.370–388, Török Qu.39, Qu.60, Qu.63–78, Török F.23, F.57, F.66–67, F.70–71;
Perzsa O.43–47, O.49–50, O.52–53, Perzsa F.14;
Arab O.4, Arab F.4.

Ireland

Chester Beatty Digital Collections (Dublin)

https://viewer.cbl.ie/viewer/

Links to select images from a range of holdings of interest at the Chester Beatty Library, including "Arabic collection," "Indian collection," "Islamic collection," "Persian collection," Turkish collection"

Chester Beatty "Explore the Collections"

https://chesterbeatty.ie/explore/places/

Details on Chester Beatty holdings by collection along with links to digital images

Chester Beatty "Arabic Manuscripts on Microfilm"

https://cbl.access.preservica.com/home/arabic-manuscripts-on-microfilm/

"These PDFs are taken from microfilm scans of the Chester Beatty Arabic Collection, photographed in black and white between 1978 and 1982. Approximately 87% of the Chester Beatty's Arabic manuscripts are available here, searchable by museum number only.

To search by author, title or production date, consult the index volume of A.J. Arberry, A Handlist of the Arabic Manuscripts (1966).

Chester Beatty is also now digitising manuscripts for direct access at Online Collections. This resource currently offers under 10% of the Arabic Collections, but is in constant development. Please search this first.

The Chester Beatty provides open access to all digital collection materials that are not currently under copyright, through a Creative Commons license. For further enquiries, contact islamic@cbl.ie ."

Italy

Arabic Manuscripts from the Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Florence)

http://www.bncf.net/notizia.php?id=1291

http://manoscritti.bncf.firenze.sbn.it/?p=2089

Digital images of the manuscripts available for browse by shelfmark ; search by descriptive metadata coming soon.

Published catalogues for the collection:

L. Buonazia, Catalogo dei codici arabi della Biblioteca Nazionale di Firenze, Firenze 1885 (copia digitale)
O. Pinto, Manoscritti arabi delle biblioteche governative di Firenze non ancora catalogati, in "La Bibliofilia", 37 (1935), pp. 234-246, in part. 237-238
S. Fani, Censimento conservativo dei manoscritti arabi presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Tesi per il conseguimento del Master di I livello in Conservazione e restauro delle raccolte librarie e documentarie, Spoleto-Perugia, a.a. 2008/9
The Netherlands

Digital Collections (Leiden University Library)

https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/collection/ublmanuscripts

Includes manuscripts in Arabic, Javanese, Malay, Turkish and other languages as well as documents from the papers of C. Snouck Hurgronje (1857-1936), a scholar and key figure in Dutch colonial politics

https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/

"Several of the most important manuscript collections in the Leiden University Libraries (UBL) Special Collections, comprising 443 extremely rare and often unique volumes, have been made available in Open Access via Digital Collections. The available manuscript collections include the private collections of some of the earliest Leiden scholars of Middle Eastern languages, such as Josephus Scaliger, Franciscus Raphelengius and Jacobus Golius, as well as the Ottoman Turkish manuscripts acquired by Levinus Warner in Istanbul between 1645 and 1665" [as of July 2023]

Yemeni Arabic Manuscripts (Leiden University Library)

https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/collection/yemeni

Part of The Zaydi Manuscript Tradition project cf also the Yemeni Manuscript Digitization Initiative

Russia

Early Qur’ans from the J. J. Marcel Collection, National Library of Russia

http://www.nlr.ru/eng/exib/Koran/

“The printed Report of the Imperial Public Library for the year 1864 (St.Petersburg, 1865. Pp. 22-24) informs its readers that the Library has acquired ‘the collection of ancient Kufic Qur'ans on parchment bought from Mme Desnoyer, heiress of Arabist Marcel who was among the members of the learned French expedition to Egypt equipped by Bonapart.’”

Select images and exhibition catalogue.

Manuscripta Islamica Rossica

http://manuscriptaislamica.ru/en

Digitized Arabic, Persian and Turkish manuscripts from Russian collections. Descriptions in Russian

Serbia

Selection of Arabic, Persian and Turkish manuscripts in PHAIDRA (Digital Repository of the University of Belgrade), Belgrade

https://phaidrabg.bg.ac.rs/browse

Orijentalni rukopisi, DIGITALNI REPOZITORIJU-M, Univerzitetska biblioteka "Svetozar Marković", Belgrade

http://www.unilib.bg.ac.rs/repozitorijum/fond/orijentalni/index.lat.php

Digitized Oriental manuscripts available for view and download as pdf files.

Spain

Manuscript@CSIC portal

http://manuscripta.bibliotecas.csic.es/

“The Manuscript@CSIC portal presents the collections of manuscripts in Hebrew, Arabic, Aljamiado, Persian and Turkish preserved and stored in the network of CSIC libraries, and includes information on their cataloging and digitalization. The Portal is the result of a joint project carried out by the Institute of Mediterranean and Near Eastern Languages and Cultures (ILC),the School of Arabic Studies in Granada (EEA) and the Unit of Information Resources for Research. The project intends to make the collections of manuscripts stored in their libraries accessible to the public (Tomás Navarro Tomás Library and School of Arabic Studies Library).”

Colección de manuscritos árabes en la Biblioteca Municipal de Córdoba

http://biblioteca.ayuncordoba.es/index.php/biblio-digital/201-manuscritos-arabes/1493-manuscritos-arabes.html

Digitized photographic reproductions (mainly black and white) of Arabic manuscripts (those known as "Códices de Tetuán") held at the Municipal Library of Cordoba, available for online viewing and pdf download. Digitized catalogues and publications pertaining to the manuscripts also available:

BUSTANI, A. Colección de códices árabes existentes en el Archivo Municipal de Córdoba, Al-Mulk, nº 1, 1959.
GARIJO GALÁN, I. y R. PINILLA MELGUIZO, “Catálogo de Manuscritos Árabes conservados en la Biblioteca Municipal de Córdoba”, Qurtuba, nº 1, 1996.
ARJONA CASTRO, A. Manuscritos árabes en Córdoba, en Los manuscritos árabes en España y Marruecos, Granada, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2006.
Sweden

Turkish, Turkic (esp. Uyghur), Persian, and Arabic manuscripts from Uppsala University Library (Uppsala universitetsbibliotek)

http://www.alvin-portal.org/

Click on "Books & Manuscript" under Resource Type, then select language from the

"Refine search result" options

Annotated Turki Manuscripts from the Jarring Collection Online

https://uyghur.ittc.ku.edu/manuscripts/index.xhtml

Links to digital facsimiles, transcripts, translations, etc of manuscripts in the Jarring Collection provided by the ATMO project

Switzerland

e-manuscripta (Universitätsbibliothek Basel)

http://www.e-manuscripta.ch/

Search on "Orientalische Handschriften" to retrieve a small selection of manuscripts from Handschriften-Signaturen / Abteilung M: Orientalische Handschriften

Turkey

Yazma Eserler Portal (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı)

https://portal.yek.gov.tr/

New Manuscripts Portal of the Turkish Manuscripts Institution covering hundreds of collections, including from the Süleymaniye Kütüphanesi. Registration required. From search results pages, click through image icon to view images for digitized manuscript.

Catalogue and manuscripts from the Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) available as of 28.05.2025

Catalogue and manuscripts from the Istanbul Arkeoloji Müzeleri Koleksiyonu available as of 16.06.2025

Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, Sakıp Sabancı Müzesi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul

https://digitalssm.org/digital/collection/Kitapvehat/

Manuscripts (including several types of calligraphic specimens) and writing implements of the Book Arts and Calligraphy Collection at the Sakıp Sabancı Museum now digitized and available for viewing online. Possible to browse by format, script, calligrapher, title, etc. and to keyword search descriptions (in Turkish).

"Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu'nda, 14. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıla kadarki bir zaman diliminde ünlü hattatların elinden

çıkma Kuran-ı Kerim nüshaları ve dua kitapları, kıt'alar, murakkalar, levha ve hilyeler, tuğralı ferman ve beratlar, hattatların yazı araçları yer alıyor."

Koç University Manuscript Collection, Istanbul

https://librarydigitalcollections.ku.edu.tr/en/collection/koc-university-manuscripts-collection/

https://libdigitalcollections.ku.edu.tr/digital/collection/MC/search/

Digitized manuscripts (mainly in Ottoman Turkish) from the rare book / special collections of Koç University. May be browsed or searched and viewed online.

Digitized manuscripts from the rare books collection of Marmara University Library (Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu), Istanbul

http://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php

Select "El yazısı" from the "Şekil" dropdown menu to browse a listing of manuscript descriptions. Create account and log in to download and view digitized manuscripts.

Digitized manuscripts from İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (İstanbul Research Institute Library)

https://katalog.iae.org.tr/yordambt/yordam.php?aAltTur=293&aAltTur=293

Browse listing of manuscripts. Click on catalogue entries for more detail and links to digital copies of manuscripts in PDF

Digitized manuscripts from Istanbul University Library (İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı)

http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qf=ITYPE%09Material+T%C3%BCr%C3%BC%091:YAZMA%09Yazma+Eser&lm=IUNEK

Browse listing. Click on entries for details and links to digital copies in PDF.

United Kingdom (UK)

Islamic Manuscripts, Cambridge Digital Library, University of Cambridge

http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/islamic/

Selection of digitized manuscripts from the Cambridge University Library's holdings of Islamic manuscripts.

“In this selection, we present several examples of Qur'anic manuscripts, including a complete and beautifully illustrated Qur'an and a number of very early fragments dating back to the first centuries of the Islamic calendar. From the rich literature encompassing the Islamic tradition we have chosen the only extant copy of Kitāb al-tawḥīd, the famous theological work by by al-Maturidi, alongside works on science and some richly illustrated examples of Persian Literature.”

Selection of digitized manuscripts from the Bodleian Library, Oxford

On LUNA (mainly via "Masterpieces of the non-Western Book" collection)

http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all/what/Arabic?sort=Shelfmark,sort_order

Or browse all and refine by language (Arabic, Persian, etc) or shelfmark
http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all?showAll=what

Includes MS. Marsh 144 a copy of ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣūfī‘s Kitāb Ṣuwar al-kawākib al-thābitah

On Digital Bodleian (mainly via "Oriental" collection)

https://digital.bodleian.ox.ac.uk/

Or browse by language or shelfmark. May also follow links to digitised manuscripts provided in the Fihrist Union Catalogue

“Paintings from Mughal India” Bodleian Library, Oxford

http://digital.bodleian.ox.ac.uk/oriental_exhibition

Many of the paintings are available here
http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all/what/Indian?sort=Shelfmark,sort_order

“Oriental Manuscripts” University of Edinburgh, Edinburgh, Scotland

http://images.is.ed.ac.uk/luna/servlet/UoEsha~4~4

Highlights of the Oriental Manuscript Collection at Edinburgh University Library (http://archiveshub.ac.uk/data/gb237-coll-102).

“The Library has over 650 manuscripts in oriental languages. A large part of the Oriental Manuscript Collection consists of Arabic and Persian manuscripts, of which there are 429 in the Special Collections in the Main Library, and 102 in the New College Library.

Arabic manuscripts include commentaries on the Koran; traditions of the Prophet and Imam; prayers; law, general history and biography; medicine, mathematics, philosophy and ethics; and, grammar, rhetoric, poetry, prose, tales, dictionary, and controversy.

Persian manuscripts include theology, history, biography, and travel; mathematics and astronomy; ethics, poetry, music, composition and proverbs, tales and romances; grammar and dictionary; and, agriculture and war.

The Collection includes two of the significant treasures of the Library, namely the World history of the Mongol vizier Rashid Al-Din, which illustrates parts of the life of the Prophet Muhammad, and the chronology of ancient nations of Al-Biruni, both of which were written in Arabic in Tabriz in Persian circa 1307 A.D.

A detailed description of the Arabic and Persian manuscripts is found in Hukk, Mohammed Ashraful, et al., A descriptive catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in Edinburgh University Library (Hertford: Printed for the University of Edinburgh by S. Austin & sons, Ltd, 1925. viii, 454p ; 23 cm, while R. R. Serjeant's A handlist of the Arabic, Persian and Hindustani MSS. Of New College, Edinburgh (London: Luzac & Co., 1942) contains a detailed list of the manuscript holdings in the New College Library."

Wellcome Arabic Manuscripts Online, Wellcome Library, London

http://wamcp.bibalex.org/en/home

"The Arabic manuscripts collection of the Wellcome Library (London) comprises around 1000 manuscript books and fragments relating to the history of medicine. For the first time this website enables a substantial proportion of this collection to be consulted online via high-quality digital images of entire manuscripts and associated rich metadata.

This has been made possible by a pioneering partnership between the Bibliotheca Alexandrina, the Wellcome Library, and King's College London, with funding from the JISC Islamic studies programme.

These manuscripts are part of the Wellcome Library's Asian Collection, which comprises some 12,000 manuscripts and 4,000 printed books in 43 different languages. The Islamic holdings include Arabic and Persian manuscripts and printed books, and a small collection of Ottoman manuscripts and Turkish books. The core of these collections relates to the great heritage of classical medicine, preserved, enlarged and commentated on throughout the Islamic world, stretching from Southern Spain to South and South-east Asia."

Mingana Collection, University of Birmingham

http://epapers.bham.ac.uk/view/series/Mingana_Collection.html

http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/

http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/part/Islamic_Arabic/

http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/part/Persian/

Fully digitized selection of manuscripts with only brief descriptions.

John Rylands University Library, Manchester

http://enriqueta.man.ac.uk:8180/luna/servlet/view/search?q=Link_to_Catalogue=%22Arabic%20Manuscripts%22

Digitized Arabic manuscripts in the John Rylands University Library Image Collections, including the monumental muṣḥaf of Qānṣūh al-Ghūrī (Arabic MS 42)

Digital Access to Persian Manuscripts, British Library

http://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/persian.html

"The British Library is currently engaged in a program to enable digital access to the Persian collections and has now reached the end of the second year of a planned three-year partnership project with the Iran Heritage Foundation and other supporters. The project involves creating catalogue records for manuscripts which are uncatalogued, standardizing the existing print records and creating digital files to make them available online. At the same time we aim to digitise 50 of the most significant manuscripts within the three year period. By the end of the initial three-year partnership, records of nearly all acquisitions made after 1903 will be available online. Currently, details of over 2,500 works are searchable on Fihrist, a union catalogue of some of the major Arabic script manuscript collections in the UK, and will also be available within the Library's own manuscripts' catalogue.

At the present time we have digitised 27 manuscripts which are available in entirety at British Library's Digitised Manuscripts."

Manuscripts from the British Library appearing in the Qatar Digital Library

http://www.qdl.qa/en/search/site/?f[0]=document_source%3Aarchive_source&f[1]=source_content_type%3AManuscript%20item

Digitised Arabic texts from the University of Leeds

http://www.comp.leeds.ac.uk/arabictexts/

"We have digitised as scans and backlights a sample of the rich collection of Arabic texts held by the Library of the University of Leeds, and its Special Collections. We have

scanned comprehensively at high resolution to reveal of the text, paper texture and manufacture, and watermarks. We believe this product will be of interest to papyrologists, arabists, digital archivists and others. The Leeds project is interested in developing techniques to examine the watermark in such documents, together with other concealed properties of the paper.

Texts currently available are

The "Mahdiyya" Qur'an
The "West African" copy of the Qur'ān
Durrat ‘iqd al-naḥr fī ‘asrār ḥizb al-baḥr"
Aga Khan Library Digital Collections

https://www.agakhanlibrary.digital/collections

Digitized rare books and manuscripts from the Aga Khan Library (London)

University of Edinburgh Library, Heritage Collections

Manuscripts of the Islamicate World and South Asia

https://archives.collections.ed.ac.uk/repositories/2/resources/86063

Descriptions and digital copies of manuscripts where available. "The collection consists of over 700 manuscripts pertaining to the Islamicate world and South Asia, dating from the 10th to 19th centuries C.E. (the majority being post-1500). Chiefly bound paper codices.... [texts] Mainly in Persian and Arabic, but also Turkish, Sanskrit, Bengali, Hindustani, Malay, Panjabi, Prakrit, Syriac and Urdu"

Vatican

Vatican Library (Biblioteca Apostolica Vaticana)

http://www.mss.vatlib.it/guii/scan/link.jsp

A number of Turkish, Persian, Arabic, and other manuscripts available in full. Listed by shelfmark.

North America
Canada

Indo-Persian Manuscripts at McGill University Library (Montreal, Quebec)

http://www.perso-indica.net/events-news/24

"Following the request of Perso-Indica at the Library of McGill University in Montreal, the

Library has decided to digitize a selection of rare Persian manuscripts dealing with Indic cultures. These manuscripts were chiefly produced in South Asia during the 18th and the 19th centuries. They are kept in the Blacker-Wood Collectionand the Osler Library of McGill University in Montreal.They have been digitized thanks to the contribution of the Institute of Islamic Studies and the Islamic Studies Library of McGill University."

McGill Digital Collections (Online Exhibitions from the Islamic Studies Library, McGill University, Montreal, Quebec)

Islamic Calligraphy from the Islamic Rare Books Collection (curated by Anaïs Salamon and Sean Swanick)

http://digital.library.mcgill.ca/islamic_calligraphy/index.php

Shanameh by Ferdowsi (curated by Sean Swanick, assisted by Anaïs Salamon)

http://digital.library.mcgill.ca/shahnameh/index.php

Strokes and Hairlines: Elegant Writing and its Place in Muslim Book Culture. An Exhibition in Celebration of the 60th Anniversary of The Institute of Islamic Studies (curated by Adam Gacek)

http://digital.library.mcgill.ca/strokes_hairlines/index.php

United States of America (USA)

Minassian Collection of Qur’anic Manuscripts (Brown University Library, Brown University, Providence, RI)

http://library.brown.edu/quran/

"This database catalogues the holdings of over 200 Qur’anic manuscript folios dating from the 9th to the 16th centuries housed within the special collections of the Brown University libraries. These items were acquired as part of a treasury of rich artistic and textual items donated in 1998 to Brown by Adrienne Minassian, the daughter of Kirkor Minassian (1874–1944), who was an active art collector and dealer based in New York and Paris in the early 20th century. In addition to the forty distinct manuscripts of the Qur’an represented here, the collection includes numerous Persian manuscripts, calligraphic panels, Persian and Central Asian ceramics and other art objects, as well as an impressive selection of miniature paintings from the Persian, Mughul and Indian traditions."

“Islamic Manuscripts (Michigan)” (Ann Arbor, MI)

http://babel.hathitrust.org/cgi/mb?a=listis;c=1961411403

نسخ رقمية كاملة من اغلب المخطوطات الاسلامية المحفوظة في مكتبة جامعة ميشيغان.

Digitized manuscripts representing most but not all of the codices in the Islamic Manuscripts Collection at the University of Michigan.

See also http://guides.lib.umich.edu/islamicmss

Ancient Manuscripts from the Desert Libraries of Timbuktu (Library of Congress, Washington DC)

http://www.loc.gov/exhibits/mali/

“Timbuktu, Mali, is the legendary city founded as a commercial center in West Africa nine hundred years ago. Dating from the 16th to the 18th centuries, the ancient manuscripts presented in this exhibition cover every aspect of human endeavor and are indicative of the high level of civilization attained by West Africans during the Middle Ages.”

Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts (Princeton University Library, Princeton, NJ)

https://dpul.princeton.edu/islamicmss

المكتبة البرينستونية الالكترونية للمخطوطات الاسلامية

"The Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts offers a selection of some 9,500 Arabic, Persian, and Ottoman Turkish volumes in the Manuscripts Division, located in the Department of Rare Books and Special Collections, at the Firestone Memorial Library. The manuscripts date from the early centuries of Islam through the 19th century."

http://pudl.princeton.edu/collections/pudl0032

“As a result of generous support from the David A. Gardner '69 Magic Project, the Princeton University Library is recataloging and initially digitizing 200 of its approximately 9,500 volumes of Islamic manuscripts from Robert Garrett and other sources. These 200 will be the core of the Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts. These manuscripts constitute the premier collection of Islamic manuscripts in the Western Hemisphere and number among the finest in the world.”

Yemeni Manuscript Digitization Initiative (Princeton University Library, Princeton, NJ, Staatsbibliothek, Berlin et al)

http://pudl.princeton.edu/collections/pudl0079

“The private manuscript libraries of Yemen, estimated at 50,000 codices, constitutes the largest and most important set of unexamined Arabic manuscripts in the world today. The Yemeni Manuscript Digitization Initiative presents, for the first time, access to manuscripts from three private libraries in Sanaa, Yemen, and virtually conjoins them to additional Yemeni manuscripts held by the Princeton University Library and Staatsbibliothek, Berlin. The texts in this archive were composed, copied, studied, and preserved by Zaydi scholars from the tenth century to the present. Zaydism is a leading school of Islam in Northern Yemen known for forms of rationalist theology that were abandoned in other regions. The Yemeni Manuscript Digitization Initiative is made possible by a Enriching Digital Collections Grant from the National Endowment for the Humanities (NEH) and the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). The grant is administered by Princeton University Library and the Free University, Berlin in conjunction with the Imam Zayd ibn Ali Cultural Foundation (IZbACF) in Sanaa, Yemen. Information on this grant and related projects to preserve and disseminate the manuscripts of Yemen can be found at ymdi.uoregon.edu.”

See also the Zaydi Manuscript Tradition Project and Yemeni Arabic Manuscripts (Leiden University Library)

Arabic language manuscripts at Penn Libraries, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA)

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/search.html?fq=language_facet:%22Arabic%22

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/search.html?fq=language_facet%3A%22Persian%22

Islamic Manuscripts, The Walters Art Museum (Washington, DC)

http://art.thewalters.org/browse/category/islamic-manuscripts/

“The Walters’ collection of Islamic Manuscripts showcases masterpieces of illuminated and illustrated manuscripts. The sacred, devotional and non-religious manuscripts presented here were created across the breadth of the Islamic world and date from the 9th through the 19th century. In the Islamic book, the primary vehicle for literary and artistic expression, the powers of poetry, prayer and visual form collide. They bear witness to remarkable achievements in literature and the book arts. Examples include a 15th-century Koran from northern India, executed at the height of the Timurid empire; a luxurious 16th-century copy of the Khamsa by Amir Khusraw, illustrated by a number of famous artists for the emperor Akbar; and a Turkish calligraphy album by Sheik Handullah al Amasi, one of the greatest calligraphers. All images of Islamic manuscripts were created and are provided through a Preservation and Access grant awarded to The Walters Art Museum by the National Endowment for the Humanities, 2008-2010.”

http://www.thedigitalwalters.org/01_ACCESS_WALTERS_MANUSCRIPTS.html

https://manuscripts.thewalters.org/

http://www.flickr.com/photos/medmss/collections/72157625873839711/

Harvard Islamic Heritage Project (Houghton Library and Harvard Art Museum/Arthur M. Sackler Museum, Harvard University, Cambridge, MA)

“The IHP collection now includes over 280 manuscripts, selected from Houghton Library and the Harvard Art Museum/Arthur M. Sackler Museum.

Dating from the 10th to the 20th centuries CE, these Islamic manuscripts constitute a record of the diverse artistic traditions, literary cultures, learning traditions, and religious interpretations of the pre-modern Islamic world.”

http://ocp.hul.harvard.edu/ihp/manuscripts.html

Manuscripts of the Lawrence J. Schoenberg Collection (University of Pennsylvania, Philadelphia, PA)

Roughly 54 volumes carrying Arabic texts and 15 volumes carrying Persian texts, all available through "Penn in Hand"

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/index.html

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/search.html?fq=language_facet%3A%22Arabic%22

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/search.html?fq=language_facet%3A%22Persian%22

Spencer Collection in the NYPL Digital Gallery (New York Public Library, New York, NY)

http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/dgdivisionbrowseresult.cfm?div_id=hsp

Also available via new NYPL Digital Collections site (stil in beta)

http://digitalcollections.nypl.org/search/index?filters%5BphysicalLocation_mtxt_s%5D%5B%5D=Spencer%20Collection

Manuscripts from Yale University Library (and SOAS, University of London) in AMEEL

http://sesame.library.yale.edu:8080/fedoragsearch/ameeltreeresult

Click on "Manuscripts" and holding institution to view list of available manuscripts for viewing.

Manuscripts from the Beincke Rare Book & Manuscript Library (Yale University Library)

https://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Search/Advanced

Select language (Arabic, Persian, Turkish, Turkish Ottoman etc) and click "Find" eg for Arabic

Arabic Manuscripts from Duke University Libraries (Durham, NC)

https://repository.duke.edu/dc/earlymss

More complete descriptive metadata forthcoming.

Persian Language Manuscripts (Library of Congress)

https://www.loc.gov/collections/persian-language-rare-materials/about-this-collection/

A growing number of digitized manuscripts appearing in the collection Persian Language Rare Materials, along with lithographs and other early imprints.

Manuscripts of the Muslim World (Columbia University, Free Library of Philadelphia, University of Pennsylvania, et al)

http://openn.library.upenn.edu/html/muslimworld_contents.html

"Manuscripts of the Muslim World will include digital editions of more than 500 manuscripts and 827 paintings from the Islamicate world broadly construed. Together these holdings represent in great breadth the flourishing intellectual and cultural heritage of Muslim lands from 1000 to 1900, coving mathematics, astrology, history, law, literature, as well as the Qur'an and Hadith. The bulk of the collection consists of manuscripts in Arabic and Persian, along with examples of Coptic, Samaritan, Syriac, Turkish, and Berber. The primary partners are Columbia University, the Free Library of Philadelphia, and the University of Pennsylvania with significant contributions from Bryn Mawr College and Haverford College. This collection is funded by the Council on Library and Information Resources."

Last Updated: Nov 25, 2025 1:32 PM
Subjects:
Arts
Humanities
International Studies
Tags:
arts of the book
codicology
history of the book

international studies
is guides
islamic manuscripts
islamic studies
manuscript culture
manuscript studies
manuscripts
palaeography
transmission of knowledge
Login to LibApps
University of Michigan Library
U-M Library
Research Guides Accessibilityopens in Google Docs
Library Privacy Statement
Research Guides
Login to LibApps (login for editors)
Contact Us at libguides@umich.edu
About Research Guides
Copyright
Except where otherwise noted, this work is subject to a Creative Commons Attribution 4.0 license. For details and exceptions, see the Library Copyright Policy.

© 2025, Regents of the University of Michigan Built with the U-M Library Design System and powered by Springshare.

WikipediaThe Free Encyclopedia

Donate
Create account
Log in

Hill Museum & Manuscript Library

Article
Talk
Read
Edit
View history

Tools
Coordinates: 45°34′53.24″N 94°23′32.84″W
From Wikipedia, the free encyclopedia
Hill Museum & Manuscript Library

Map
Wikimedia | © OpenStreetMap

Former name	Monastic Manuscript Microfilm Library (1964-1975); Hill Monastic Manuscript Library (1975-2005)
Established	1965
Location	Collegeville, Minnesota
Coordinates	45°34′53.24″N 94°23′32.84″W
Type	Museum and library
Key holdings	Manuscripts
Collection size	413,000
Director	Columba Stewart
Architect	Marcel Breuer
Website	www.hmml.org

The Hill Museum & Manuscript Library (HMML) is a nonprofit organization that photographs, catalogs, and provides free access to collections of manuscripts located in libraries around the world.[1]

HMML prioritizes manuscripts located in regions endangered by war, political instability, or other threats. HMML is currently photographing manuscripts in Bosnia and Herzegovina, Egypt, Gaza, Great Britain, India, Iraq, Italy, Lebanon, Mali, Malta, Mauritania, Montenegro, Pakistan, Slovenia, and Yemen. HMML's mission is to preserve and share the world's handwritten past to inspire a deeper understanding of our present and future.[2]

As of 2025, HMML has preserved digital or microfilm images of approximately 486,000 manuscripts in partnership with more than 1,500 libraries worldwide.[3] Additionally, HMML's reference collection holds approximately 50,000 volumes on topics related to manuscripts, printed books, art, and liturgy. HMML's Special Collections and Art & Photographs collection contain more than 11,000 rare books and 7,000 art objects.[4] Once photographed and cataloged, the manuscripts and artwork are made freely available online in HMML Reading Room and Museum.

History

HMML was founded in 1964 on the campus of Saint John's Abbey and University in Collegeville, Minnesota. The creation of HMML was a response to the global threat of the Cold War and the loss of manuscripts and books in European libraries during World War I and World War II.[5][6] Preservation copies were made by microfilming each manuscript page then cataloging (library science) the photographic copies.[7]

The idea to establish HMML was launched by Saint John's University president Father Colman Barry, OSB, and the organization was first led by Father Oliver Kapsner, OSB, a trained librarian and linguist.[8][9] Both were monks at Saint John's Abbey, part of a Benedictine community with a long-standing tradition of copying manuscripts.[10][11]

HMML's first preservation projects were at Benedictine monasteries in Austria, starting in 1965.[12] Over the course of seven years, HMML staff and local technicians created microfilm copies of more than 30,000 manuscripts.[13]

The 1970s saw HMML's first projects in Africa and an expansion of HMML's operations in Europe, the latter including projects in Germany, Spain, and Malta. In 1973, The Malta Study Center was established at HMML to preserve and make accessible the handwritten culture of Malta and the Sovereign Military Order of Saint John of Jerusalem, of Rhodes, and of Malta (also known as the Order of Malta). The Center has since photographed and cataloged materials located in various repositories in Europe and the United States.[14]

In Ethiopia, HMML began its first project with Eastern Christian manuscripts and its first in Africa. The work in Ethiopia began 1974 continued throughout 1980s and into the early 1990s, with cameras operating as the country underwent political upheaval and civil war. More than 9,000 manuscripts were microfilmed, forming a collection known as the Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML).[15] Microfilm copies of these manuscripts were made widely available through extensive cataloging by Professor Getatchew Haile and his colleague, Dr. William Macomber.[16]

During those decades, the scope of HMML's work widened to include libraries of more religious orders, as well as universities and national libraries. By the end of the twentieth century, HMML had created a manuscript archive on more than 90,000 reels of microfilm, with some reels containing images of dozens of manuscripts.[17]

In 2003, advancements in digital photography made it possible to capture high-resolution color images of manuscript pages using cost-effective, durable equipment, and HMML stopped photographing manuscripts with microfilm, instead creating preservation copies through digital imaging. Microfilm images are digitally scanned for access and long-term preservation.[18] All digital images and cataloging are made available online in HMML Reading Room and Museum.

Columba Stewart became HMML's executive director in 2003,[19] and HMML began its first digitization projects in the Middle East, starting in Lebanon and quickly expanding to Iraq and Syria.[20][21][22] Over the course of the coming years, HMML expanded its projects in Africa and began its first projects in Asia.[23][24]

Mali is home to HMML's largest preservation project to date, resulting in approximately 3.6 million unique image files representing more than 249,000 manuscripts.[25] The project focuses on the West African Islamic traditions found in the libraries and manuscripts of Timbuktu, Djenné, and other locations.[26] HMML partnered with several organizations to complete this work, including the NGO SAVAMA-DCI,[27] which helped digitize hundreds of thousands of manuscripts that had been evacuated from Timbuktu to Bamako before the rebel occupation of the city in 2012.[28]

Since its founding, HMML and its partners have photographed approximately 450,000 manuscripts; of those, more than 145,000 manuscripts have been cataloged and represented online in HMML Reading Room.[29]

Global operations

HMML digitally preserves, catalogs, and provides free access to manuscript collections worldwide, giving special priority to manuscripts located in regions endangered by war, political instability, and other threats.

Partnerships and contracts with libraries, archives, and other manuscript repositories allow HMML to create digital images of the manuscripts in their collections and to share these images online.[30]

Digitization is done entirely through local teams, with HMML providing equipment, training, technical support, and payment. Everything in a collection is photographed, because none of us know what might be significant in the future. Copies of the digital photographs are given to the library that holds the manuscripts, as well as commercial and publication rights to those images. None of the original manuscripts are ever removed from a library by HMML.[31]

HMML employs staff in the U.S. and other countries to catalog the manuscript images and make them freely available online in HMML Reading Room.[32]

HMML has photographed manuscripts located in Africa (Egypt, Ethiopia, Libya, Mali, Mauritania, and South Africa), Asia (India, Nepal,[33] Pakistan, and Turkey), Europe (Austria, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Great Britain, Hungary, Italy, Montenegro, Portugal, Romania, Slovenia, Spain, Sweden, Switzerland, and Ukraine), the Middle East (Gaza, Iraq, Jerusalem, Lebanon, Syria, Yemen), and North America (United States).[34]

Collections
Manuscripts
As of 2023, approximately 450,000 manuscripts have been digitized or microfilmed in partnership with more than 800 libraries worldwide. After HMML staff catalog the manuscripts, data and digital images are made available online in HMML Reading Room. More than half of these manuscripts are accompanied by high-quality digital images.

The manuscripts are grouped by five primary collections:

Western European Manuscripts: Manuscripts in Latin and vernacular languages, including manuscripts located in Austria, Germany, Great Britain, Portugal, Spain, Sweden, and Switzerland.
Eastern Christian Manuscripts: Manuscripts from Eastern Christianity's historic cradle and areas of early expansion in Africa, the Middle East, and South Asia, with important holdings in Armenian, Coptic, Church Slavonic, Geʻez, and Syriac.
Islamic Manuscripts: Manuscripts from communities in Africa, the Middle East, and Asia in Arabic, Persian, Turkish, Urdu, and other languages.
Buddhist & Hindu Manuscripts: Manuscripts from Nepal and Laos in Hindi, Lao, Malay, Malayalam, Nepali, Newari, Pali, Sanskrit, and other languages.
Malta Manuscripts: Manuscripts and archival material related to the history of Malta and

of the Sovereign Military Order of Saint John of Jerusalem, of Rhodes, and of Malta from libraries and archives in Malta, Europe, and throughout the Mediterranean region.[35]

Art and photographs

A collection of artwork and photographs dating from 3300 BCE through the late 20th century. Areas of focus include the graphic arts, liturgical art, monasticism in art, and printing—totaling more than 6,000 original woodcuts, engravings, etchings, and lithographs. Ceramics and archaeological objects are also represented in the collection.[36] After HMML staff catalog the artwork and photographs, data and digital images are made available online in HMML Museum.

Special collections

A teaching and research collection providing access to more than 11,000 printed books and hundreds of manuscripts. Composed of five distinct collections, with materials spanning the ancient to modern periods:

Saint John's Rare Book and Manuscript Collection

Arca Artium Rare Book and Manuscript Collection Archived August 25, 2022, at the Wayback Machine

HMML Rare Book and Manuscript Collection

Malta Study Center Collection

The Saint John's Bible

Topics in Special Collections include the history of the Benedictines, European history (canon law, Reformation, and Counter-Reformation texts), Biblical studies, liturgical studies, print history, manuscripts, and facsimiles highlighting early manuscript history.[37]

Fellowships and programs

HMML's office and Reading Room in Collegeville, Minnesota, are open to the public. The on-site collections—such as microfilms of manuscripts, Art & Photographs, and Special Collections—can be accessed by contacting HMML, by applying to be a self-funded visiting scholar, or by applying for a HMML Fellowship.

Fellowships provide funding for short-term residencies at HMML, to use HMML's digital and/or microfilm manuscript collections. There are three fellowship programs:

The Heckman Stipend, established in 1991 to provide financial support to scholars who have not yet established themselves professionally and whose research cannot progress satisfactorily without consulting materials to be found in HMML's collections. The fund was established by family and friends of Al Heckman, who led philanthropic organizations in Saint Paul and throughout Minnesota. Heckman was involved with HMML since its inception in 1964 and served as the first chair of its Board of Overseers.[38]

Nicky B. Carpenter Fellowship in Manuscript Studies, established in 2012 by Nicky B. Carpenter, a lifetime member and former chair of the HMML Board of Overseers.[39] The Fellowship supports residencies at HMML for research by senior scholars using the

digital or microfilm manuscript collections at HMML.
Swenson Family Fellowship in Eastern Christian Manuscript Studies for Junior Scholars was established in 2012 by Gregory T. Swenson, Jeannette Swenson, and Nicholas Swenson (HMML Board Member).[40] It supports residencies at HMML for graduate students or postdoctoral scholars with demonstrated expertise in the languages and cultures of Eastern Christianity.
HMML Summer Language School courses are held each summer to support the study of languages and paleography through the use of manuscripts. Dumbarton Oaks has partnered with HMML since 2016 to sponsor these courses, which have included the study of Syriac, Classical Armenian, and Coptic. Since 2021, HMML has offered an additional summer course, “Introduction to Arabic Manuscript Studies.” The latter supports the study of Arabic manuscripts in historical, cultural, and material dimensions, and provide basic introduction to paleography, codicology, and philological practices.[41]

HMML also offers a year-round program of temporary exhibits of manuscripts and rare books drawn from its collections, as well as public events and travel opportunities.

References

"FAQ". hmml.org. Retrieved August 23, 2022.
"About". hmml.org. Retrieved August 23, 2022.
"Father Columba Stewart". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 23, 2022.
"Collections". hmml.org. Retrieved August 23, 2022.
"Cold War inspired manuscript collection effort led by Benedictine". Catholic Philly. Retrieved August 25, 2022.
"This monk helped save ancient manuscripts from ISIS". Aleteia — Catholic Spirituality, Lifestyle, World News, and Culture. October 13, 2019. Retrieved August 25, 2022.
"Becoming Columba". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 25, 2022.
"From Saint Benedict to the Hill Museum & Manuscript Library". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 25, 2022.
Heintzelman, Matthew (2012). "Profiles: Father Oliver Kapsner, OSB (1902-1991) – A Life in Libraries". Theological Librarianship. 5 (1): 4–6. doi:10.31046/tl.v5i1.216. ISSN 1937-8904.
Magazine, Smithsonian; Hammer, Joshua. "This American Monk Travels the World to Rescue Ancient Documents From Oblivion". Smithsonian Magazine. Retrieved August 25, 2022.
"Becoming Columba". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 25, 2022.
Shailor, Barbara A. (October 1, 1988). "Hill Monastic Manuscript Library, Saint John's University: Descriptive Inventories of Manuscripts Microfilmed for the Hill Monastic Manuscript Library (Austrian Libraries). Donald Yates, Peter Jeffery, Hope Mayo". The Library Quarterly. 58 (4): 398–400. doi:10.1086/602056. ISSN 0024-2519.
"History". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.

"Encore 2021 Issue 27". encore.com.mt. Retrieved August 25, 2022.
Macomber, William F. (1976). "The Ethiopian Manuscript Microfilm Library". History in Africa. 3: 203–204. doi:10.2307/3171573. ISSN 0361-5413. JSTOR 3171573.
"Father Columba Stewart". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 25, 2022.
"Benedictine estimates 70 million-plus pages of manuscripts digitized". Catholic Philly. Retrieved August 25, 2022.
"New Scanner is a Quantum Leap for Digitizing Microfilm at HMML". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"A Monk of the Secular Age". The National Endowment for the Humanities. Retrieved August 25, 2022.
"Monk Sees Ancient Manuscripts as Conduit to Contemporary Peacebuilding". WRMEA. October 30, 2019. Retrieved August 25, 2022.
Fagotto, Matteo (February 23, 2017). "The Monk Who Saves Manuscripts From ISIS". The Atlantic. Retrieved August 25, 2022.
"Father Columba Stewart". The National Endowment for the Humanities. Retrieved November 8, 2023.
Brown, Nell Porter (December 8, 2017). "From Here to Timbuktu". Harvard Magazine. Retrieved August 25, 2022.
Magazine, Smithsonian; Hammer, Joshua. "This American Monk Travels the World to Rescue Ancient Documents From Oblivion". Smithsonian Magazine. Retrieved August 25, 2022.
"Mali". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"Faith's archivists". The Economist. ISSN 0013-0613. Retrieved August 25, 2022.
Stewart, Charles C. (March 29, 2022). "Timbuktu manuscripts placed online are only a sliver of West Africa's ancient archive". The Conversation. Retrieved August 25, 2022.
"Where We're Working: Mali". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"History". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
Stewart, Columba (January 1, 2017). "An Update on the Digitization and Cataloging Work of the Hill Museum & Manuscript Library (HMML) (2017)". ХРИСТIАНСКIЙ ВОСТОКЪ.
"A Monk Saves Threatened Manuscripts Using Ultramodern Means". www.chronicle.com. November 29, 2009. Retrieved August 25, 2022.
"FAQ". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
Magazine, Smithsonian; Hammer, Joshua. "This American Monk Travels the World to Rescue Ancient Documents From Oblivion". Smithsonian Magazine. Retrieved August 25, 2022.
"Global Operations". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"Collections". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"Art & Photographs". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"Special Collections". hmml.org. Retrieved August 25, 2022.
"History". hmml.org. Retrieved August 30, 2022.
"History". hmml.org. Retrieved August 30, 2022.
"History". hmml.org. Retrieved August 30, 2022.
"Introduction to Arabic Manuscript Studies". hmml.org. Retrieved August 30, 2022.
External links

HMML's official website
Authority control databases Edit this at Wikidata
International
ISNIVIAFGND
National
United StatesIsrael
Other
Yale LUX
Categories: Library-related organizationsNon-profit organizations based in MinnesotaAmerican digital librariesLibraries in MinnesotaMuseums in Stearns County, MinnesotaWorld Digital LibraryLiterary museums in the United StatesHistory museums in MinnesotaResearch libraries in the United States
This page was last edited on 4 November 2025, at 01:35 (UTC).
Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 License; additional terms may apply. By using this site, you agree to the Terms of Use and Privacy Policy. Wikipedia® is a registered trademark of the Wikimedia Foundation, Inc., a non-profit organization.
Privacy policyAbout WikipediaDisclaimersContact WikipediaCode of ConductDevelopersStatisticsCookie statementMobile view
Wikimedia Foundation
Powered by MediaWiki
Skip to Main Content
Banner
McGill LibrariesGuidesIslamic manuscripts & rare booksDigital collections
Search
Search
Islamic manuscripts & rare books
Welcome - Merhaba - أهلا وسهلا - Hoşgeldiniz - خوش آمدید ! This guide details useful sources for the study of Islamic rare books and manuscripts. It focuses primarily on materials held at McGill, and projects realized by the Islamic Studies Library.
Home
Articles
Catalogues
Digital collections
McGill digital collections & exhibitions
Open Access
Codicology & paleography resources
McGill Islamic manuscripts & rare books
McGill digital collections & exhibitions
Beautiful calligraphy ensures entrance to Paradise, is an Islamic calligraphy exhibition held in the Islamic Studies Library in 2011.

Islamic lithographs is a digital collection that resulted from an exhibition held in the Islamic Studies library in 2014. It is a continually updated resource.

The Islamic Studies Library Internet Archives collection includes digital copies of over

1,600 Arabic, Persian, Ottoman Turkish and Urdu manuscripts, lithographs and rare books from the ISL collection.

Never hence would I die for I am alive/ having sown the seeds of poetry, is a Shahnameh exhibition held in the Islamic Studies Library in 2011.

The Osler Library of the History of Medicine Internet Archives collection includes digital copies of over 1,150 manuscripts, lithographs and rare books from the Osler collection, some of which in Arabic and Persian.

The Persianate Literary Heritage, is an exhibition held in the Humanities and Social Sciences Library in 2014.

Strokes and Hairlines: Elegant Writing and its Place in Muslim Book Culture, is an exhibition held in the Humanities and Social Sciences Library in 2013.

Open Access
Arabic Papyrus, Parchment and Paper Collection, University of Utah, includes a significant number of documents from the pre-Ottoman period offering unique source material on the political, economic, religious and intellectual life of Egypt during the first two centuries of Islamic rule and the period up to Ottoman domination.

Daiber Collection Database includes the Arabic Manuscripts in the Daiber Collection Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.

Durham University Library Oriental Manuscripts provides access to a miscellaneous group of documents originally collected by Durham University Oriental Library.

Filāḥa Texts Project: The Arabic Books of Husbandry aims at publicizing and elucidatinge the written works collectively known as the Kutub al-Filāḥa or ‘Books of Husbandry’ compiled by Arab, especially Andalusi, agronomists mainly between the 10th and 14th centuries

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation aims to document and preserve the Islamic written heritage principally by surveying, imaging, cataloguing, editing and publishing Islamic manuscripts.

The Ghafiqi Project, McGill University houses one of the most remarkable medieval Arabic manuscripts on simple drugs, popularly known as the “Herbal of al-Ghafiqi.”

Illuminated Islamic Manuscripts, Yale University, contains a listing of new acquisitions and links to some of the exhibitions held at Yale.

The Islamic Painted Page, a database of the Islamic Arts of the Book covers painting in the Islamic World from 700 to 1900 C.E. with a focus on Persian and Ottoman painting, and includes illuminations, Qur'an pages, book bindings, miniatures. etc.

Islamic Scientific Manuscripts Initiative (ISMI) aims at making accessible information on all Islamic manuscripts in the exact sciences (astronomy, mathematics, optics, mathematical geography, music, mechanics, and related disciplines), whether in Arabic, Persian, Turkish, or other languages.

Indiana University's From Pen to Printing Press is a permanent exhibition illustrating Indiana's Islamic Manuscripts collection as well as offering a nice overview of the history of Islamic printing.

Harvard University Islamic Heritage Project digitized hundreds of Islamic manuscripts, maps, and published texts. These rare and frequently unique materials are freely available to Internet users worldwide.

Islamic Manuscripts Collection, University of Michigan Library gives access to the digital surrogates and catalog records for 1,250 manuscripts in Arabic, Persian, and Turkish dating from the 8th century AD to the 20th. With over half of the contents dating from before 1800, the collection contains historical manuscripts of rich textual significance, many of which are also very beautiful in their decoration and bindings.

King Saud University (KSU) Digitized Islamic Manuscripts offers a number of digitized Islamic manuscripts, primarily Hanafi Islamic law texts.

München, Staatsbibliothek, arabische Handschriften website has a wonderful selection of fully digitized Arabic manuscripts all of which can be downloaded in pdf.

The Qatar Digital Library (QDL) is an open archive featuring the cultural and historical heritage of the Gulf and wider region including archival materials, maps, manuscripts, sound recordings, photographs, etc.

Rational Sciences in Islam: An Initiative for the Study of Philosophy and the Mathematical Sciences in Islam is a McGill University project investigating the philosophical, scientific, and theological traditions of Islam in a holistic manner. The primary goal is to increase our understanding of how Muslim scholars and the various publics making up Islamic societies explored the world through rational means, and the products and consequences of those explorations.

University of Birmingham, Mingana Virtual Collection covers various languages including Arabic, Persian, Greek and Syriac, as well as a number of religious, Christian and Islamic, disciplines.

U.S. National Library of Medicine Islamic Manuscripts offers access to a copious amount of manuscripts on and about medicine. The site also includes a detailed glossary.

World Digital Library (WDL) makes freely available on the Internet significant primary

materials from countries and cultures around the world. Libraries, archives, or other institutions that have collections of cultural content contribute to the WDL. The "Middle-East and North Africa" corpus includes 3,629 documents.

Librarian
Profile Photo
Anaïs Salamon
She / Her / Elle
Email me
Schedule Appointment
Contact:
3485 McTavish Street
Montreal, QC
H3A 0E1
514-449-1952
Website
Social:
Facebook Page LinkedIn Page Twitter Page YouTube PageInstagram Page
Subjects:
African studies, Islamic and Middle East studies
RBD MS Persian 0017
Illustrated leaf from a 16th century "Khusraw va Shīrīn" manuscript held at the McGill Rare Books and Special Collections - RBD MS Persian 0017

Last Updated: Sep 24, 2025 8:38 AMURL:
https://libraryguides.mcgill.ca/Islamicmanuscripts Print Page
Login to LibApps
Report a problemSubjects: Humanities and social sciences, Islamic and Middle East studies
Tags: edia
McGill Libraries • Questions? Ask us!
Privacy noticewhere to find 1. Ibn Arabi’s Cosmology (The Greatest Catalog of All) Primary Sources Futuhat al-Makkiyya (“Meccan Revelations”) — 37-volume cosmological encyclopedia Fusus al-Hikam Insha’ al-Dawa’ir (The Geometry of Being) Key Cosmology Layers Al-Haqq → Absolute Divine Reality Five Divine Presences (Al-Hadarat al-Khams) Alam al-Ghayb / Al-Shahada (Unseen & Seen Worlds) Arwah → Mithal → Ajsam (Spirits → Imaginal → Bodies) Full angelology, hierarchies of spirits, divine names functioning as metaphysical entities. This is the most complete Sufi cosmology ever written.where to find 2. Suhrawardi’s Illuminist Cosmology (Hikmat al-Ishraq) Primary Sources Philosophy of Illumination Hayakal al-Nur Risala fi Haqiqat al-Ishraq Key Cosmological Structure Nūr al-Anwār (Light of Lights) Hierarchy of Lights (angels/intellects) Alam al-Mithal (Imaginal World) — fully theorized Barzakh metaphysics Eastern (Iranian) angelology integrated into Islamic philosophy. This is the cosmology behind a LOT of later Sufi diagrams and mystical metaphysics.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor’s Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali’s works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR’ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur’an by Rodwell. In this version a change

Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with “ed.” and in square brackets. Further, all instances of the word “God” is replaced with the Arabic original “Allah” (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to “Muhammad” in lieu of anything else. Further references to the Qur’an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in

manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

"What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist." (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the

exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur’an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating
2. The Ethics of Marriage
3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its

influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the

hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest,

and the best form of worship is jurisprudence." The Prophet also said, "The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer." And again. "Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur'an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[24] The Prophet also said, "Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse's run in seventy years."[25] The Prophet was also asked, "O Apostle of Allah! What works arc best?" To which he replied. "Your knowledge of Allah." He was then asked. "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge of Allah." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." `Ali said:

"Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man's hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[29] said, "Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-`Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked,

“constitute the lowest class among men?” “Those,” said he, “who, in the name of religion, grow fat in the world.” Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior.”[34] Ibn-Mas`ud[35] said, “Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned.” No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-’Abbas said, “I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer.” The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a

single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[40] said, "The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." Al-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I

was exalted.” Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, “Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned.” Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;” while one of the wise men said, “Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not.” Abu-al-Darda’[52] said, “I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;” and again, “The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good.” He :also said, “Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish.” ‘Ata’[53] said “[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment.” “Umar[55] said, “The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. “Al-Shafi’i said, “Seeking knowledge is better than supererogatory works.” Ibn-‘Abd-al-Hakam[56] said, “I was [once] at Malik’s[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good.” Abu-al-Darda’ also said, “Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect.”

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur’an by the following words of Allah: “.... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves”, (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, “Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it’ ...’ (3:184),” meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, “But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it.”(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, “He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart.” (2:283) The Prophet said, “Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it.” Allah also said, “And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?” (41:33) and again, “Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;” (16:126) and also” And teach them `The Book’ and Wisdom.”(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, “That, through you, Allah may lead one

man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, "Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[61] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire."[62] He also said, "How excellent' a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship." And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught."[63] The Prophet also said, "In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men."[64] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, "These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher."[65] Then he turned and sat among them. He also said, "The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth

rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts

of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its

own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith’s craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun ‘anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-’Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya’ wa-Tabagat al Asf ya’, Cairo 1351 ‘

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra’, ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta’rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba’ Abna’ al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma’ ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,’Aja’ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa’ al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras’ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam’ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha’rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami ‘al- Bayan fi Tafsir al-Qur’an Cairo 1323-1330

Ta’rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha’labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi’ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba’ fr Tabaqat al-Atibba’, Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma’rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870
37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia' Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar'ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma'rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by

justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad ‘Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma’. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, ‘Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, ‘Ilm, 22; al-Bukhari, ‘Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-‘Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-'Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse)

number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin

Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

"What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist." (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the

elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge

2. The Articles of Faith

3. The Mysteries of Purity

4. The Mysteries of Prayer

5. The Mysteries of Almsgiving

6. The Mysteries of Fasting

7. The Mysteries of the Pilgrimage

8. The Rules of Reading the Qur’an

9. On Invocations and Supplications

10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order

that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but

He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, "Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight."[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, "The best of men is the

learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. " And again he said, "Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny." And again, "The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad": the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, "The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man." And again, "Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light."[19] He also said, "On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs." And again, "Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf." Muhammad also said, "Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent." And again, "Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon" The Prophet also said, "Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person'." And again, "The learned man is the trustee of Allah on earth." The Prophet said, "There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents." Again he said, "Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed."

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, "The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men."[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, "The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars."[21] And again, "They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs."[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, "Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers."[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, "The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence." The Prophet also said, "The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer." And again. "Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur'an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[24] The Prophet also said,

“Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your knowledge of Allah.” He was then asked. “Which knowledge do you mean?” He answered, “Your Knowledge of Allah.” Again he was asked, “We enquire about works and you reply concerning knowledge.” Muhammad then said, “With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail.” The Prophet also said, “On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, ‘O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you’.”[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] “O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith.” And again, “The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors.” `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man’s hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever.”

Abu-al-Aswad[29] said, “Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned.” Ibn-`Abbas said, “Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well.”[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, “Who constitute humanity?” To which he replied, “The learned”. It was then said, “And who are the kings?” He answered, “The ascetics”. And who,” he was asked, “constitute the lowest class among men?” “Those,” said he, “who, in the name of religion, grow fat in the world.” Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile

than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior.”[34] Ibn-Mas`ud[35] said, “Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned.” No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-’Abbas said, “I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer.” The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies.” Al-Ahnaf[40] said, “The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja’d[41] said, “ My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, ‘What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him.”

al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, “My father had written me while in al-’Iraq saying. ‘Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment’.” (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, “Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven.”[44] A certain wise man said, “When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten.” Al-Zuhri[45] said, “Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious.”

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur’an by the following words of Allah: “And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;” (9:123) and again. “Ask of those who have Books of Monition if ye know it not.” (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. “Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise.”[46] And again. “Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does.”[47] He also said, “To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times.”[48] The Apostle again said. “One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world.” And again. “Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[49] [8] He also said, “Seek ye knowledge even [as far as] China.” The Prophet further said. “Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer.” He also said, “The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge.” And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] “To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals.” It was then said.. “O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur’an?” To which he replied, “What good. though. is the Qur’an except through knowledge?” The Prophet also said. “Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade.”

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, “While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted.” Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, “Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned.” Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;” while one of the wise men said, “Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and also" And teach them `The Book' and Wisdom."(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, "That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto

them, ‘I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.’ They then would present their intercessions and enter into Paradise.” This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves.”[61] The Prophet also said, “Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire.”[62] He also said, “How excellent’ a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship.” And again, “Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught.”[63] The Prophet also said, “In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men.”[64] He also said, “A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair’ tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, “A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year’s worship.”

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb.”[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, “When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory.”[67] And again, “He who leads to something good is like him who does it.”[68] He further said, “Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach.”[69] The Prophet also said “Allah’s mercy is upon my successors.” On being asked, “But who are your successors?” he replied, “My successors are those who keep my laws and teach them to Allah’s people.”[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, “Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according

to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. “Ibn-‘Abbas said, “All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good.” One of the learned men said, “The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position.”

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in ‘Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, “Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper.” He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. ‘Ata’ also said, “I came upon Sa’id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. ‘What causes you to weep?’ He answered, ‘No one seeks from my any information.’ It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light.” Al-Hasan said, “Had it not been for the leamet:, men would have become like animals.” For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. ‘Ikrimah[73] said. “Verily a price is set upon this knowledge.” When asked that it was, he replied, “It is to be given to him who can keep it well and not lose it.” Yahya ibn-Mu’adh[74] said, “The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers.” “How is that?” he was asked; to which he replied, “Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next.” It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, “Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known.” Mu’adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu‘ [75] tradition), “Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by

kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith’s craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah’s trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350

Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta’rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha’labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi’ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba’ fr Tabaqat al-Atibba’, Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma’rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870
37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III,

pp. 2556; ibn-abi Usaybi'ah, 'Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba' (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, 'Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, 'Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, 'Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia' Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar'ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma'rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, 'Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, 'Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, 'Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, 'Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari 'Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma', pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, 'Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-'Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-'Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is

of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an “ice-box”. It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

“What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist.” (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates

from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, "Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, "We seek refuge in Allah from useless knowledge;"[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur'an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating
2. The Ethics of Marriage
3. The Ethics of Earning a Livelihood
4. On the Lawful and the Unlawful
5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men
6. On Seclusion
7. The Ethics of Travel
8. On Audition and Grief
9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from

exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the

Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say,

`shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, "Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight."[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, "The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. " And again he said, "Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny." And again, "The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad": the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, "The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man." And again, "Men are

like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light."[19] He also said, "On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs." And again, "Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf." Muhammad also said, "Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent." And again, "Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon" The Prophet also said, "Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person'." And again, "The learned man is the trustee of Allah on earth." The Prophet said, "There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents." Again he said, "Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed."

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, "The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men."[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, "The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars."[21] And again, "They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs."[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, "Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers."[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, "The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence." The Prophet also said, "The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer." And again. "Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur'an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[24] The Prophet also said, "Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse's run in seventy years."[25] The Prophet was also asked, "O Apostle of Allah! What works arc best?" To which he replied. "Your knowledge of Allah." He was then asked. "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge of Allah." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however

numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." `Ali said:

"Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man's hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[29] said, "Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-`Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, "Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge." The Prophet said, "Whoever has been given the Qur'an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted."

Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior.”[34] Ibn-Mas`ud[35] said, “Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned.” No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-’Abbas said, “I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer.” The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies.” Al-Ahnaf[40] said, “The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja’d[41] said, “ My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, ‘What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him.” al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, “My father had written me while in al-’Iraq saying. ‘Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment’.” (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, “Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven.”[44] A certain wise man said, “When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall

disappear his memory will not be forgotten." Al-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, "Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned." Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers

who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. “Al-Shafi’i said, “Seeking knowledge is better than supererogatory works.” Ibn-‘Abd-al-Hakam[56] said, “I was [once] at Malik’s[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good.” Abu-al-Darda’ also said, “Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect.”

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur’an by the following words of Allah: “.... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves”, (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, “Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it’ ...’ (3:184),” meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, “But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it.”(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, “He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart.” (2:283) The Prophet said, “Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it.” Allah also said, “And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?” (41:33) and again, “Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;” (16:126) and also” And teach them `The Book’ and Wisdom.”(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, “That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it.”[59] He also said, “Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous.” Jesus said, “He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven.”[60] The Prophet said, “When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, ‘Enter ye into Paradise’, the learned would say, ‘By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee’. Then Allah would say unto them, ‘I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.’ They then would present their intercessions and enter into Paradise.” This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant

leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[61] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire."[62] He also said, "How excellent' a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship." And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught."[63] The Prophet also said, "In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men."[64] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, "These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher."[65] Then he turned and sat among them. He also said, "The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no

man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, “Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper.” He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. ‘Ata’ also said, “I came upon Sa’id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. ‘What causes you to weep?’ He answered, ‘No one seeks from my any information.’ It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light.” Al-Hasan said, “Had it not been for the leamet:, men would have become like animals.” For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. ‘Ikrimah[73] said. “Verily a price is set upon this knowledge.” When asked that it was, he replied, “It is to be given to him who can keep it well and not lose it.” Yahya ibn-Mu’adh[74] said, “The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers.” “How is that?” he was asked; to which he replied, “Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next.” It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, “Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known.” Mu’adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu‘ [75] tradition), “Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld”.

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the

angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures]

salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the ["ecclesiastical'] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith's craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of

stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha'labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi'ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba' fr Tabaqat al-Atibba', Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma'rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870
37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu'aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya' wa-Tabaqat al-Asfiya' (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, 'Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali's commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. 'alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to 'alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur'an, the sunnah, catholic consent ['Ijma' Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A'yan wa Anba' Abna' al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi'ah, 'Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba' (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha’i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar‘ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa’d. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-’Amr al-Du’ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma‘rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to

ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, ‘Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, ‘Ilm, 22; al-Bukhari, ‘Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-‘Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma’, pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu’ signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am

indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

“What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist.” (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah’s prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) “The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge.”[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an

epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, "Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, "We seek refuge in Allah from useless knowledge;"[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge

2. The Articles of Faith

3. The Mysteries of Purity

4. The Mysteries of Prayer

5. The Mysteries of Almsgiving

6. The Mysteries of Fasting

7. The Mysteries of the Pilgrimage

8. The Rules of Reading the Qur'an

9. On Invocations and Supplications

10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological

studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the

science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated

through knowledge. And again Allah said, “These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know.” (29:42) Allah also said, “But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it” (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, “O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best,” (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, “And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;” (7:50) and again, “But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;” (29:48) and, “With knowledge will We tell them;” (7:6) and again, “[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech.” (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, “Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;”[15] and again, “The learned men are the heirs of the prophets.”[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, “What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men.”[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, “Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings.” The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And

again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works.”[24] The Prophet also said, “Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your knowledge of Allah.” He was then asked. “Which knowledge do you mean?” He answered, “Your Knowledge of Allah.” Again he was asked, “We enquire about works and you reply concerning knowledge.” Muhammad then said, “With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail.” The Prophet also said, “On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, ‘O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you’.”[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions

(al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] “O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith.” And again, “The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors.” `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man’s hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever.”

Abu-al-Aswad[29] said, “Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned.” Ibn-`Abbas said, “Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well.”[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, “Who constitute humanity?” To which he replied, “The learned”. It was then said, “And who are the kings?” He answered, “The ascetics”. And who,” he was asked, “constitute the lowest class among men?” “Those,” said he, “who, in the name of religion, grow fat in the world.” Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may

momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and' will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, "The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior."[34] Ibn-Mas`ud[35] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, "Give us good in this world and good in the next," (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, "What things shall we possess?" He replied, "Those things which you will not lose in the event of shipwreck," meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, "Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect." Al-Shaf'i[38] Said "One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves."' Umar[39] said, "O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[40] said, "The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." AI-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in

their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, "Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned." Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever

should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and also" And teach them `The Book' and Wisdom."(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, "That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, "Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[61] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire."[62] He also said, "How excellent' a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship." And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a

teacher or one taught."[63] The Prophet also said, "In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men."[64] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, "These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher."[65] Then he turned and sat among them. He also said, "The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him

his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches

of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over

the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith’s craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah’s trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah’s most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha'labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi'ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba' fr Tabaqat al-Atibba', Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma'rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha’i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar‘ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa’d. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-’Amr al-Du’ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma‘rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, 'Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-‘Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma’, pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu’ signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-'Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much

of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor,

colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

“What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist.” (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah’s prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) “The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge.”[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter’s importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge

2. The Articles of Faith

3. The Mysteries of Purity

4. The Mysteries of Prayer

5. The Mysteries of Almsgiving

6. The Mysteries of Fasting

7. The Mysteries of the Pilgrimage

8. The Rules of Reading the Qur'an

9. On Invocations and Supplications

10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait

whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because

they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam)

[as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness,

and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, "Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight."[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, "The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. " And again he said, "Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny." And again, "The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad": the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, "The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man." And again, "Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light."[19] He also said, "On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs." And again, "Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf." Muhammad also said, "Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent." And again, "Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon" The Prophet also said, "Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person'." And again, "The learned man is the trustee of Allah on earth." The Prophet said, "There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents." Again he said, "Should the day

come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed."

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, "The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men."[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, "The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars."[21] And again, "They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs."[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, "Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers."[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, "The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence." The Prophet also said, "The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer." And again. "Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur'an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[24] The Prophet also said, "Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse's run in seventy years."[25] The Prophet was also asked, "O Apostle of Allah! What works arc best?" To which he replied. "Your knowledge of Allah." He was then asked. "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge of Allah." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man’s hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever.”

Abu-al-Aswad[29] said, “Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned.” Ibn-`Abbas said, “Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well.”[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, “Who constitute humanity?” To which he replied, “The learned”. It was then said, “And who are the kings?” He answered, “The ascetics”. And who,” he was asked, “constitute the lowest class among men?” “Those,” said he, “who, in the name of religion, grow fat in the world.” Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove

superior."[34] Ibn-Mas`ud[35] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, "Give us good in this world and good in the next," (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, "What things shall we possess?" He replied, "Those things which you will not lose in the event of shipwreck," meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, "Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect." Al-Shaf'i[38] Said "One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves."' Umar[39] said, "O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[40] said, "The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." AI-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak

and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times.”[48] The Apostle again said. “One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world.” And again. “Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[49] [8] He also said, “Seek ye knowledge even [as far as] China.” The Prophet further said. “Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer.” He also said, “The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge.” And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] “To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals.” It was then said.. “O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur’an?” To which he replied, “What good. though. is the Qur’an except through knowledge?” The Prophet also said. “Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade.”

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, “While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted.” Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, “Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned.” Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;” while one of the wise men said, “Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not.” Abu-al-Darda’[52] said, “I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;” and again, “The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good.” He :also said, “Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish.” ‘Ata’[53] said “[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment.” “Umar[55] said, “The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. “Al-Shafi’i said, “Seeking knowledge is better than supererogatory works.” Ibn-‘Abd-al-Hakam[56] said, “I was [once] at Malik’s[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good.” Abu-al-Darda’ also said, “Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect.”

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and also" And teach them `The Book' and Wisdom."(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, "That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, "Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[61] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire."[62] He also said, "How excellent' a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship." And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught."[63] The Prophet also said, "In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men."[64] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb.”[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, “When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory.”[67] And again, “He who leads to something good is like him who does it.”[68] He further said, “Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach.”[69] The Prophet also said “Allah’s mercy is upon my successors.” On being asked, “But who are your successors?” he replied, “My successors are those who keep my laws and teach them to Allah’s people.”[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, “Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. “Ibn-‘Abbas said, “All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good.” One of the learned men said, “The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position.”

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in ‘Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, “Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper.” He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. ‘Ata’ also said, “I came upon Sa’id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. ‘What causes you to weep?’ He answered, ‘No one seeks from my any information.’ It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light.” Al-Hasan said, “Had it not been for the leamet:, men would have become like animals.” For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. ‘Ikrimah[73] said. “Verily a price is set upon this knowledge.” When asked that it was, he replied, “It is to be given to him who can keep it well and not lose it.” Yahya ibn-Mu’adh[74] said, “The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers.” “How is that?” he was asked; to which he replied, “Their fathers and mothers

shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality

a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because

this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual

because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith's craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha'labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi'ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba' fr Tabaqat al-Atibba', Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma'rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu'aym al-Isfahani,

Hilayat al-Awliya' wa-Tabaqat al-Asfiya' (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, 'Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali's commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. 'alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to 'alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur'an, the sunnah, catholic consent ['Ijma' Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A'yan wa Anba' Abna' al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi'ah, 'Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba' (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha’i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar‘ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa’d. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-’Amr al-Du’ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma‘rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa’d. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] ‘Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] ‘Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled ‘Amir al-Mum’ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma’arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma’arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur’an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta’, Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-’Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du’a’. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, 'Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, 'Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-‘Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma’, pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu’ signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor’s Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali’s works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason

with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster’s International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the

United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

“What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist.” (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah’s prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) “The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge.”[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter’s importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into

believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge

2. The Articles of Faith

3. The Mysteries of Purity

4. The Mysteries of Prayer

5. The Mysteries of Almsgiving

6. The Mysteries of Fasting

7. The Mysteries of the Pilgrimage

8. The Rules of Reading the Qur’an

9. On Invocations and Supplications

10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the

saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages

of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension

and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, “Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;”[15] and again, “The learned men are the heirs of the prophets.”[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, “What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men.”[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, “Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings.” The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge,

despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works.”[24] The Prophet also said, “Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your knowledge of Allah.” He was then asked. “Which knowledge do you mean?” He answered, “Your Knowledge of Allah.” Again he was asked, “We enquire about works and you reply concerning knowledge.” Muhammad then said, “With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail.” The Prophet also said, “On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, ‘O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you’.”[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] “O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith.” And again, “The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors.” `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man's hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[29] said, "Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-`Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, "Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge." The Prophet said, "Whoever has been given the Qur'an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted." Fath al-Mawsili[32] said inquiring, "Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?" They said, "Yes". To which he said, "Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days." He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and' will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, "The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior."[34] Ibn-Mas`ud[35] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad

ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies.” Al-Ahnaf[40] said, “The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja’d[41] said, “ My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, ‘What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him.” al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, “My father had written me while in al-’Iraq saying. ‘Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment’.” (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, “Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven.”[44] A certain wise man said, “When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten.” AI-Zuhri[45] said, “Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious.”

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur’an by the following words of Allah: “And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;” (9:123) and again. “Ask of those who have Books of Monition if ye know it not.” (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. “Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise.”[46] And again. “Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does.”[47] He also said, “To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times.”[48] The Apostle again said. “One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world.” And again. “Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[49] [8] He also said, “Seek ye knowledge even [as far as] China.” The Prophet further said. “Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer.” He also said,

“The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge.” And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] “To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals.” It was then said.. “O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur’an?” To which he replied, “What good. though. is the Qur’an except through knowledge?” The Prophet also said. “Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade.”

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, “While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted.” Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, “Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned.” Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;” while one of the wise men said, “Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not.” Abu-al-Darda’[52] said, “I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;” and again, “The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good.” He :also said, “Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish.” ‘Ata’[53] said “[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment.” “Umar[55] said, “The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. “Al-Shafi’i said, “Seeking knowledge is better than supererogatory works.” Ibn-‘Abd-al-Hakam[56] said, “I was [once] at Malik’s[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good.” Abu-al-Darda’ also said, “Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect.”

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur’an by the following words of Allah: “.... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves”, (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, “Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it’ ...’ (3:184),” meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, “But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it.”(2:141) Here

Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, “He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart.” (2:283) The Prophet said, “Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it.” Allah also said, “And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?” (41:33) and again, “Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;” (16:126) and also” And teach them `The Book’ and Wisdom.”(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, “That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it.”[59] He also said, “Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous.” Jesus said, “He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven.”[60] The Prophet said, “When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, ‘Enter ye into Paradise’, the learned would say, ‘By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee’. Then Allah would say unto them, ‘I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.’ They then would present their intercessions and enter into Paradise.” This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves.”[61] The Prophet also said, “Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire.”[62] He also said, “How excellent’ a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship.” And again, “Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught.”[63] The Prophet also said, “In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men.”[64] He also said, “A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair’ tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, “A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year’s worship.”

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and

much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge,

for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is

better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for

erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith's craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha'labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi'ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba' fr Tabaqat al-Atibba', Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma'rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu'aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya' wa-Tabaqat al-Asfiya' (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, 'Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali's commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha’i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar‘ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa’d. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-’Amr al-Du’ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma‘rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa’d. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] ‘Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] ‘Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] ‘Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa’d, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] “Dhkir” in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad ‘Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma’. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, ‘Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, ‘Ilm, 22; al-Bukhari, ‘Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-‘Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma’, pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu’ signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor’s Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali’s works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR’ed version is from a re-typeset of the original published by Sh.

Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly

indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

"What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist." (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law,

wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur’an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a

classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom

the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, “Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings.” The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter

notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works.”[24] The Prophet also said, “Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your knowledge of Allah.” He was then asked. “Which knowledge do you mean?” He answered, “Your Knowledge of Allah.” Again he was asked, “We enquire about works and you reply concerning knowledge.” Muhammad then said, “With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail.” The Prophet also said, “On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, ‘O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you’.”[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] “O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith.” And again, “The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors.” `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man’s hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever.”

Abu-al-Aswad[29] said, “Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned.” Ibn-`Abbas said, “Solomon the son of David was

asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, "Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge." The Prophet said, "Whoever has been given the Qur'an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted." Fath al-Mawsili[32] said inquiring, "Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?" They said, "Yes". To which he said, "Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days." He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and' will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, "The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior."[34] Ibn-Mas`ud[35] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, "Give us good in this world and good in the next," (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, "What things shall we possess?" He replied, "Those things which you will not lose in the event of shipwreck," meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, "Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom

will be looked upon with respect." Al-Shaf'i[38] Said "One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves."' Umar[39] said, "O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[40] said, "The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." Al-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the

prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, "Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned." Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and

also” And teach them `The Book’ and Wisdom.”(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, “That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it.”[59] He also said, “Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous.” Jesus said, “He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven.”[60] The Prophet said, “When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, ‘Enter ye into Paradise’, the learned would say, ‘By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee’. Then Allah would say unto them, ‘I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.’ They then would present their intercessions and enter into Paradise.” This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves.”[61] The Prophet also said, “Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire.”[62] He also said, “How excellent’ a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship.” And again, “Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught.”[63] The Prophet also said, “In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men.”[64] He also said, “A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair’ tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, “A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year’s worship.”

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb.”[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, “When a man dies all except three of his works perish, namely, a

permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues,

chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means

to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami ‘al- Bayan fi Tafsir al-Qur’an Cairo 1323-1330

Ta’rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha’labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi’ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba’ fr Tabaqat al-Atibba’, Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma’rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia' Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar'ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma'rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also

al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled ‘Amir al-Mum’ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma’arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma’arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur’an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta’, Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-’Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du’a’. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma’ ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] ‘Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa’d, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] “Dhkir” in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad ‘Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma’. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, ‘Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, ‘Ilm, 22; al-Bukhari, ‘Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a

city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-'Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor’s Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali’s works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR’ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur’an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with “ed.” and in square brackets. Further, all instances of the word “God” is replaced with the Arabic original “Allah” (779 instances). Also the spelling of the

Messenger is standardized to “Muhammad” in lieu of anything else. Further references to the Qur’an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya'

‘Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B’ in the notes, corresponds to SM (text), while `C’ corresponds to SM (margin). In the translation of Qur’anic verses, I depended on J.M. Rodwell’s version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an “ice-box”. It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

“What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist.” (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur’an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating
2. The Ethics of Marriage
3. The Ethics of Earning a Livelihood
4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this

book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together

with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, "Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight."[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the

jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an

readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[24] The Prophet also said, "Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse's run in seventy years."[25] The Prophet was also asked, "O Apostle of Allah! What works arc best?" To which he replied. "Your knowledge of Allah." He was then asked. "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge of Allah." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." `Ali said:

"Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man's hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[29] said, "Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-`Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other

animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior.”[34] Ibn-Mas`ud[35] said, “Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned.” No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-’Abbas said, “I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer.” The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] Al-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies.” Al-Ahnaf[40] said, “The learned men came very near being Allahs; and all

power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." AI-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, "Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as

the most learned." Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and also" And teach them `The Book' and Wisdom."(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, "That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and

shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, "Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[61] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire."[62] He also said, "How excellent' a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship." And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught."[63] The Prophet also said, "In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men."[64] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, "These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher."[65] Then he turned and sat among them. He also said, "The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My

successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood

and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of]

knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are

also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith’s craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall

see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami ‘al- Bayan fi Tafsir al-Qur’an Cairo 1323-1330

Ta’rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha’labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi’ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba’ fr Tabaqat al-Atibba’, Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma’rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar'ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma'rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, 'Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, 'Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, 'Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, 'Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari 'Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma', pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, 'Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-'Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-'Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh. Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on

glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

"What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist." (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, "Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful

knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge

2. The Articles of Faith

3. The Mysteries of Purity

4. The Mysteries of Prayer

5. The Mysteries of Almsgiving

6. The Mysteries of Fasting

7. The Mysteries of the Pilgrimage

8. The Rules of Reading the Qur’an

9. On Invocations and Supplications

10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no

reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but

physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour,

excellence, distinction and rank. And again Allah said: “Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge.” (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. “Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?” (39:12) Allah also said, “None fear Allah but the wise among His servants;” (35:25) and again, “Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!’ ”(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, “But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right],” (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, “These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know.” (29:42) Allah also said, “But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it” (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, “O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best,” (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, “And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;” (7:50) and again, “But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;” (29:48) and, “With knowledge will We tell them;” (7:6) and again, “[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech.” (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, “Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;”[15] and again, “The learned men are the heirs of the prophets.”[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, “What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men.”[17] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, “Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings.” The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And

again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works.”[24] The Prophet also said, “Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your

knowledge of Allah." He was then asked. "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge of Allah." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." `Ali said:

"Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man's hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[29] said, "Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-`Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, “Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge.” The Prophet said, “Whoever has been given the Qur’an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted.” Fath al-Mawsili[32] said inquiring, “Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?” They said, “Yes”. To which he said, “Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days.” He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and’ will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, “The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior.”[34] Ibn-Mas`ud[35] said, “Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned.” No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-’Abbas said, “I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer.” The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, “Give us good in this world and good in the next,” (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, “What things shall we possess?” He replied, “Those things which you will not lose in the event of shipwreck,” meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, “Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom will be looked upon with respect.” Al-Shaf’i[38] Said “One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves.”‘ Umar[39] said, “O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies.” Al-Ahnaf[40] said, “The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja’d[41] said, “ My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, ‘What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him.” al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, “My father had written me while in al-’Iraq saying. ‘Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment’.” (This has been related among the exhortations of

Luqman[43] to his son). He also said, “Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven.”[44] A certain wise man said, “When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten.” Al-Zuhri[45] said, “Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious.”

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur’an by the following words of Allah: “And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;” (9:123) and again. “Ask of those who have Books of Monition if ye know it not.” (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. “Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise.”[46] And again. “Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does.”[47] He also said, “To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times.”[48] The Apostle again said. “One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world.” And again. “Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[49] [8] He also said, “Seek ye knowledge even [as far as] China.” The Prophet further said. “Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer.” He also said, “The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge.” And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] “To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals.” It was then said.. “O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur’an?” To which he replied, “What good. though. is the Qur’an except through knowledge?” The Prophet also said. “Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the prophets in Paradise is but one grade.”

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, “While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted.” Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, “Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned.” Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;” while one of the wise men said, “Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not.” Abu-al-Darda’[52] said, “I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;” and again, “The learned and the learner are partners in

righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and also" And teach them `The Book' and Wisdom."(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, "That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[59] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[60] The Prophet said, "When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then Allah would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from

passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves.”[61] The Prophet also said, “Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire.”[62] He also said, “How excellent’ a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship.” And again, “Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught.”[63] The Prophet also said, “In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men.”[64] He also said, “A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair’ tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, “A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year’s worship.”

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb.”[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, “When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory.”[67] And again, “He who leads to something good is like him who does it.”[68] He further said, “Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach.”[69] The Prophet also said “Allah’s mercy is upon my successors.” On being asked, “But who are your successors?” he replied, “My successors are those who keep my laws and teach them to Allah’s people.”[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, “Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. “Ibn-‘Abbas said, “All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good.” One of the learned men said, “The learned man occupies the position of an intermediary

between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how

they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the

other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the ["ecclesiastical'] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith's craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and

souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-,

al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami 'al- Bayan fi Tafsir al-Qur'an Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha'labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi'ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba' fr Tabaqat al-Atibba', Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma'rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870
37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu'aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya' wa-Tabaqat al-Asfiya' (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, 'Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali's commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. 'alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to 'alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur'an, the sunnah, catholic consent ['Ijma' Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A'yan wa Anba' Abna' al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi'ah, 'Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba' (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had

in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia’ Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha’i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar‘ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa’d. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-’Amr al-Du’ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma‘rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82;

al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled 'Amir al-Mum'ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma'arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma'arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur'an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta', Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du'a'. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma' ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] "Dhkir" in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma'. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, 'Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, 'Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, 'Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, 'Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari 'Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma', pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, 'Asqalan is a city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-'Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.SECTION II

On praiseworthy and objectionable branches of knowledge,their classifications, and the rules which govern them. including those branches of knowledge whose acquisition is deemed fard' ayn as well as those whose acquisition is deemed fard kifayah: on determining the position of theology and jurisprudence in relation to the science of religion; and finally, on showing the superiority of the science of the hereafter.

ON KNOWLEDGE WHOSE ACQUISITION IS
DEEMED FARD ' AYN

The Apostle of Allah said, " Seeking knowledge is an ordinance obligatory on every Muslim," and again, " Seek ye knowledge even [as far as] China.' ' People, however, disagreed as to what branch of knowledge man is obliged to acquire, and as a result split up into about twenty groups. We shall not go into details but simply summarize the matter by saying that each group insisted on the necessity of acquiring that branch of knowledge which happened to be its speciality. The scholastic theologians insisted on scholastic theology because the unity of Allah, as well as His essence and attributes, is known through it. The jurists held out for jurisprudence because the acts of worship, the lawful and the unlawful as well as the forbidden and the permissible in daily conduct, are determined through it. Or in other words what the ordinary man needs in his

everyday life, rather than under unusual conditions, is determined through it. Furthermore, the commentators and traditionists, holding that through it all sciences are attained, stood for the science of the Qur' an and the tradition. The Sufis pointed to Sufism as the branch of knowledge which was intended, some saying that it is the science

whereby the creature, realizing his position in relation to the divine, has a mystical experience [in communion with his Allah]. Other Sufis said that it comprises knowing what sincerity is and what the afflictions of the soul are, as well as being able to distinguish between the followers of Allah and the followers of Satan. Others again said that it was the esoteric science whose acquisition was required only of the qualified, select few, and accordingly they dismissed the accepted meaning of the word in favour of its esoteric connotation.

According to abu-Talib al-Makki,1 what is meant [by the above-mentioned tradition] is knowledge of the contents of tradition which embodies the foundations of Islam, referred to in the following words of the Prophet: " Islam is built upon five pillars." 2 Since these five pillars are ordinances imposed by Allah, it is necessary to know how to fulfil them. The student, therefore, should be absolutely certain that knowledge, as we have already shown in the introduction to this book, is divided into the science of practical religion and the science of revelations. The scope of this discussion is confined to the science of practical religion.

The [tenets of] practical religion which an adult and sane creature is obliged to observe deal with three things: beliefs, works, and prohibitions (tark, pl. turuk). For example, when a sane individual attains puberty and comes of age, his first obligation is learning the two words of the confession of faith (alshahadah) and understanding their meaning. These two words are: there is no Allah but Allah; Muhammad is the Prophet of Allah. He is not required to fully penetrate their significance through scrutiny, investigation, and research, but only to believe and confess them unequivocally without the least doubt or hesitation. The later is obtained by merely accepting on authority without any investigation or proof, since the Prophet required only mere acceptance and confession from the

1. Author of the famous Qut al-Qulub (A.H. 386/A.D. 996). See ibn-Khallikan,Vol.II. p.297; al-Sam`ani, Kitabal-Ansab ed. D.S. Margoliouth (Le Den, 1912) fol. 541a.

2. These are the confessio,.s of faith, prayer, alms giving (zakah), the pilgrimage, and fasting cf. al-Bukhari, Iman, 1. al-Tirmidhi, 2. Iman, 3; Ibn-Hanbal, Iman, 4.

ruffians among the Arabs without their learning any evidence.1 Thus in accepting and confessing the two words, the person fulfils an obligation which is binding at that time. Accordingly, at that time, the branch of knowledge, whose acquisition is divinely ordained and binding for every Muslim, would consist in the learning and understanding of the two words of the confession of faith. Furthermore, at that stage, it is sufficient for them. This is shown by considering that if a Muslim dies upon accepting and confessing the two words of the confession of faith, he would die obedient to Allah and guilty of no rebellion. With the rise of new developments, however, there would be other obligations, but they would not necessarily be binding on every individual. On the contrary, it would be quite possible [for some] to be free of them.

The new developments may affect obligations regarding works, prohibitions, or beliefs.

Regarding works, for example, if a person' s life were to extend from dawn until noon, he would be required to learn how to perform his ablutions and pray because of the approaching noon hour. In such a case it would be wrong to say that it is obvious that he should persist in his study; [and if he finds that his life will extend beyond noon] and thinks that he might not be able to finish in time. [he should still persist] and perform his ablutions and pray before evening, however long this may be after the appointed hour. In short he should give study primary consideration regardless of the time required. In addition it can be said that the obligation to acquire knowledge, which is the prerequisite for works, is derived from the obligation to perform works, in which case it might not even be obligatory before sunset. This is also true of the other prayers.

Further, should a person live until [the beginning of] Ramadan, he would be obliged to learn all about fasting i.e., that it lasts from morning until sunset, that observing it requires resolve, abstinence from food, drink, and sexual intercourses as well as seeing

1. Cf. Surah XLIX: 14; al-Tabari, Jami' la-Bayan (Cairo, 1323-30), Vol. XXVI, pp. 89-91 where these are said to have been the Banu-Asad.

the new moon personally[or accepting the word of two eye-witnesses instead].1 Similarly, should a person come into some wealth, or on coming of age, inherit some, he should learn all about zakah. For although fulfilling the obligation is not immediately incumbent upon him, it would become so at the end of the first year after his acceptance of Islam. Should he possess nothing but camels, he would not need to learn the zakah of sheep, and the same is true of the other varieties [of wealth].

When, however, the months of pilgrimage begin, it will not be necessary for the person

to start, at once, to learn how to make the pilgrimage, and since it is performed at leisure, learning how to do it is not immediately obligatory. Rather the learned men of Islam should point out to him that the pilgrimage is a divine ordiance to be observed, at leisure and convenience by every one who, as a man of means, has both the provisions and the means of transportation. This should be done in the hope of inducing the individual himself to resolve upon the pilgrimage. Should he so resolve, it would become necessary for him to learn how the pilgrimage is performed. He would not need, however, to learn anything except its essentials and duties and not the voluntary acts of supererogation connected with it: for it performing the voluntary acts is supererogatory, so would its knowledge also be, and learning it, consequently, would not be a divine ordiance binding on all Muslim. (As to the unlawfulness of neglecting to point out that the pilgrimage is obligatory whenever the individual is able to perform it, there has been considerable speculation worthy of nothing but jurisprudence). The same reasoning applies to the knowledge of the other works which are divinely ordained and binding on all Muslims.

As to prohibitions, the acquisition of the knowledge of which is obligatory, the obligation is conditioned by the rise of new developments and changed circumstances relevant to it, and varies with the conditions of the individual. Thus the mute is not obliged to know what is unlawful in speech nor the blind to know what things

1. Words between brackets only in C

are unlawful to see. Similarly the bedouin is not obliged to know the houses in which it is unlawful to sit. All these obligations only apply within the limits of circumstance, and need not be learnt when it is certain that the question [of their applicability] will not arise. But whatever situation resembles these and may, therefore, be confused with them must be distinguished from them - as, for example, the case where an individual who, at the time of his embracing Islam, was in the habit of wearing silk garments, or possessed something illegally, or looked at a woman whom he could not legally marry. In such a case, he should be warned. On the other hand, whatever does not resemble these things and is, therefore, not confusing but to which one may be exposed through contact, - such as food and drink - instruction concerning it is obligatory. Hence if an individual happens to be in a town where it is customary to drink wine and eat pork, it is imperative that he be taught concerning their prohibition and warned against using them. Moreover of all things in which instruction is obligatory, acquiring a knowledge of them is also obligatory.

As to beliefs and actions of the heart, knowledge of them is obligatory according to the state of the mind. Thus if one should feel any passing thought (khatir)1 of doubt as to what the two words of the confession of faith mean, it would be obligatory upon him to

acquire the knowledge of whatever would remove that doubt. If, on the other hand, he felt no such passing thought but died before he believed that the word of Allah - the Qur' an -is eternal, visible, and not a substratum for originated properties, as well as other often repeated articles of faith, he would have died a professing Muslim. These feelings of doubt which render the knowledge of the articles of faith obligatory arise in the mind either naturally or as a result of hearing things in one' s own community. Thus in a town where rumours have spread and the people talk heresy, the individual should, in the early years of his maturity, be protected against such influence by being instructed in the [elements of] truth. If, on the other

1. Pl. Khawatir, signifying the occurrence in the mind of something which is quickly

removed by another thought and which its owner is able to repel from the mind.

hand, he were exposed to falsehood, it would become necessary to remove it from his heart, a task which might prove difficult. Again if this particular Muslim were a merchant living in the midst of a town where the practice of usury was prevalent it would be obligatory to warn him against usury.

This, then is the truth concerning the knowledge whose acquisition is deemed an ordinance of Allah binding on everyone and no less binding on some because of its observance by others. The gist of it all is knowledge of how to perform works whose discharge is obligatory. Whoever, therefore, knows what works are obligatory together with the time of their discharge, the same possesses the knowledge whose acquisition is fard' ayn. Furthermore, what the Sufis hold relative to the understanding of the thoughts of the enemy and [those] of the company of heaven (lummat al-mulk) is also true, though only to those who apply themselves to it. If, however, man does not for the most part refrain from the impulses of evil, hypocrisy, and envy, he should seek to acquire whatever knowledge he may feel he needs from the Quarter on the Destructive Matters of Life. How can he neglect this obligation when the Apostle of Allah said, " Three things in life are destructive; sordid avarice, vehement passion and self-conceit," and no man can refrain from these. The rest of what we shall mention of the reprehensible conditions of the heart such as pride, conceit, etc., all follow from these three aforementioned destructive matters of life. Their eradication is a fard' ayn. It is, however, not possible except through a knowledge of the nature of these destructive matters of life, as well as their causes, symptoms, and cure; as he who knows not evil falls into it. A cure is, in reality, confronting a cause with its opposite. How could such a thing be possible without a knowledge of both cause and effect? Most of

the things we have mentioned in the Quarter on the Destructive Matters of Life belong to the fard' ayn class which have been totally neglected by the people in favour of pursuing things which do not matter.

Among the things about which we should proceed to inform the individual, in case they have not yet been transmitted from one

people to another, are belief in Paradise, hell, the day of resurrection and the day of judgement in order that he may believe and accept them, as they are the continuation of the words of the confession of faith. This is required because after the acceptance of Muhammad' s prophethood, the message which he conveyed, namely that whoever should obey Allah and His Apostle would enter Paradise, and whoever should disobey them would enter hell-fire, should be understood. If, therefore, you would pay attention to this reasoning you would know that this is the true way of life. You would also find out that every servant suffers, in the course of his life, both during the day and the night from enduring thoughts (waqa' i)1 [of doubt] which befall him in the performance of his acts of worship and daily transactions. These thoughts require new obligations and consequently it becomes necessary for him to inquire concerning every unusual occurrence which may happen to him as well as to proceed to learn what may be generally expected to occur in the near future.

Finally, if it should become clear that what the Prophet meant by his words, " Seeking knowledge is an ordiance obligatory upon every Muslim," is knowledge with the definite article, namely the knowledge of only those works which are well known to be obligatory upon every Muslim, the line of this reasoning would become apparent as would also the time in which these obligations should be discharged. Allah, however, knows best.

ON KNOWLEDGE WHOSE ACQUISITION IS DEEMED

Fard Kifayah

It should be known that a necessary duty is not distinguished from other duties except when the different sciences are enumerated. These are divided, in relation to the kind of duties we are now considering, into sacred (shar' iyah) and profane (ghayr shar' iyah) sciences. By sacred sciences I mean those which have been acquired

1. Sing, waqi' ah. signifying a thought which appears in the mind and remains there. and which unlike Khajir the owner has no means whatever of repelling.

from the prophets and are not arrived at either by reason, like arithmetic, or by experimentation, like medicine, or by hearing, like language.

Profane sciences are divided into praiseworthy (mahmud), blameworthy (madhmum), and permissible (mubah). Praiseworthy sciences are those on whose knowledge the activities of this life depend such as medicine and arithmetic. They are divided into sciences the acquisition of the knowledge of which is fard kifayah and into sciences the acquisition of the knowledge of which is meritorious though not obligatory. Sciences whose knowledge is deemed fard kifayah comprise every sciences which are indispensable for the welfare of this world such as: medicine which is necessary for the life of the body, arithmetic for daily transactions and the division of legacies and inheritances, as well as others besides. These are the sciences which, because of their absence, a community would be reduced to narrow straits. But should one who can practise them rise in that community, it would suffice and the obligation to acquire their knowledge would cease to be binding upon the rest of the community.

No one should be astonished when we say that medicine as well as arithmetic are of the sciences which are fard kifayah, because the fundamental industries are also the same, such as agriculture, weaving, politics, even cupping and tailoring. For should a town lack a cupper extinction would overtake its people and they would be driven to expose themselves to destruction. Has not He who has sent down the malady also sent down the remedy, given guidance for its use, and prepared the means for administering it? It is not, therefore, permissible to expose oneself to destruction by neglecting the remedy.

To go deep into the details of arithmetic and the nature of medicine a well as such details which, while not indispensable, are helpful in reinforcing the efficacy of whatever is necessary, is, however, considered meritorious, not obligatory.

The blameworthy (Madhmum) sciences are magic, talismanic science, juggling, trickery and the like.

The sacred sciences which are intended in this study are all praiseworthy. Sometime, however, they may be confused with what may be taken for praiseworthy but, in fact, are blameworthy. For this reason sacred sciences are divided into praiseworthy and blameworthy sciences:

The praiseworthy sciences comprise sources (usul), branches (Furu), auxiliary (muqaddimat), and supplementary (mutammimat). There are, therefore, four kinds:

First come the sources (usul) which are four in number: the Book of Allah (i.e. the Qur’ an). The Usage (sunnah) of His Prophet, The Agreement (ijma’) of all Muslims, and the traditions relating to the Companions (athar al-sahabah). Agreement, in so far

as it evinces usage, is a source. Like traditions relating to the Companions, however, which is also evince usage, agreement is a secondary source. This is because the Companions have witnessed the revelations and have, through their close association with the Prophet comprehended what others have failed to see. Since, however, it is possible that words will not fully express what has been so comprehended, the learned men have deemed it fit to follow the example of the Companions and hold fast to their tradition though on a certain condition and in a special manner as the one concerned may see. It is, however, not appropriate to discuss it in this section.

Second are the branches (furu). They are what has been drawn from the sources (usul), not according to the literal meaning but through meanings which are adduced by the mind thereby widening the understanding until a meaning differing from the literal is indicated, as for example, indicated by the words of the Prophet: “ The judge should not sit in judgment while angry.” 1 namely that he should not sit in judgment while constipated or hungry or suffering from a painful disease. This last thing may be of two kinds: the first pertains to the activities of this world and is contained in the books of law and entrusted to the lawyers, the learned men of this world; the second pertains to the activities of the hereafter. It is the science of

1. Cf. al-Bukhari, Ahkam,13; ibn-Majah. Ahkam, 4.

the conditions of the heart, its praiseworthy and blameworthy characteristics, what is acceptable before Allah and what is reprehensible to Him. All these are treated in the last part of this book, i.e., the whole book of The Revival of the Sciences of Religion. It includes the knowledge of what issues from the heart and affects the senses in their acts of worship and usage of life, all of which are treated in the first part of this book.

Third are the auxiliary (muqaddimat). These act as the instrument for the sacred sciences. Thus linguistic science and syntax are but instruments for the knowledge of the Book of Allah and the usage (sunnah) of His Prophet. In themselves linguistic science and syntax are not of the sacred sciences, but it has become necessary to engage in their study because of the law since this law has come in the language of the Arabs. And whereas every law is revealed through the medium of a particular language, the learning of the language becomes an instrument wherewith to learn the law. Among these instruments also is the science of writing. It is, however, not a necessary instrument because the Apostle of Allah was himself unlettered (ummi).1 And if it were conceivable that retention of whatever is heard was at all possible, man might have dispensed with writing. But, because of the impossibility of such a thing, it has become, on the whole, necessary.

Fourth are the supplementary (mutammimat) which, in relation to the science of the Qur' an, are divided into what pertains to pronunciation such as learning the different readings and the enunciation of the different letters, and into what pertains to exposition which also rests on authoritative transmission. This is because language alone cannot treat exposition or its technicalities such as the knowledge of the abrogating (nasikh) and the abrogated (mansukh), the general (' amm) and the particular (khas), the express laws of the Qur' an as well as its manifest meaning, and finally the manner of their application, i.e. the science which is called the principles of jurisprudence (usul alfiqh), which also includes sunnah.

1. Also illiterate. Cf Surah VII: 156. The word probably means ignorant of the scriptures, or, more accurately, a layman.

In connection with tradition and history, the supplementary sciences are biography, dealing mainly with the lives of illustrious men and of the Companions, knowledge of the tmstworthy transmitters of traditions and their peculiarities, in order to distinguish between weak (da' if) and strong (qawi) traditions, and of their ages in order to differentiate between those traditions whose chain of authorities is incomplete or lacking (mursal) and those whose chain of authorities goes back to the Prophet (musnad), as well as knowledge of whatever is connected with it.

These, then, are the sacred sciences. Not only are they all praiseworthy, but they also belong to the category of the fard kifayah. But should one inquire saying, " Why have you appended jurisprudence to secular sciences and grouped jurisprudents among secular scholars?" Let me tell you that Allah made Adam from earth and his offspring from clay and running water. He brought them out from loins to womb, then to life, and finally to the grave; from the grave He raised them to judgment and from there to Paradise or to hell-fire. Such was therefore their beginning, such their end, and such their abodes. Furthermore, Allah has created this world in preparation for the hereafter in order to gather suitable provisions therefrom. If these provisions were gathered justly, dissensions would have ceased and the jurisprudents would have become idle. But since men have with greed gathered their provisions, dissensions ensued and consequently the need for a magistrate to rule them arose. In turn the magistrate felt the need for a canon with which to govern the people. It is the jurisprudent, though, who has the knowledge of the rules of government and the methods of mediation between the people whenever, because of their greed, they contend. He thus becomes the teacher of the magistrates and their guide in government and control, that through their righteousness the affairs of men in this world may be set in order.

Upon my life I declare that jurisprudence is also connected with religion, not directly but indirectly through the affairs of this world, because this world is the preparation for the hereafter, and there is no religion without it. Furthermore, the state and religion are

twins. Religion is the foundation whiles the state is the guard. That which has no foundation will certainly crumble and that which has no guard is lost. Without the magistrates there is neither government nor control, and the correct way to settle dissensions is through law. And as government by magistrates does not belong primarily to the science of religion but is an adjunct to that without which there is no religion, so is the knowledge of the manner of government. Thus it is well known that it is not possible to carry out the pilgrimage without the protection of an escort of bedouins along the route. But the pilgrimage itself is one thing, setting out on the road to pilgrimage is another, policing the route without which it is not possible to perform the pilgrimage is still another, and the knowledge of the manner of policing the route with all its rules and regulations is again another. The result of jurisprudence is knowledge of the methods of government and control. This is attested by a tradition whose chain of authorities goes back to the Prophet, namely, " People will not be judged except by three: a governor, a deputy, and an intruder." 1 The governor is the imam [the imams have (always) been the judges]; the deputy is his lieutenant, while anyone else is an intruder who undertakes that responsibility without there being any need for him to do so. As a matter of fact it was the custom of the Companions to avoid giving legal opinions to the extent that each was in the habit of referring [the question] to his colleague, although they did not avoid answering questions relative to the science of the Qur' an and the path of the hereafter. In some recensions the word hypocrite appears instead of the word intruder [and rightly so] because anyone who, without any special need, undertakes the responsibility of giving legal opinions, does so for the sake of acquiring position and wealth.

If you agree to this, the same will hold true in connection with the rules of invalidating testimonies, restrictive ordinances indemnities and settling feuds; but it will not hold true in respect to what falls under the Quarter on the Acts of Worship such as fasting and prayer, nor in respect to what the Usages of Life entail of civil and legal matters such as determining the lawful and the unlawful.

1. Cf. al-Darimi, Sunan. Raqa' iq, 63.

You should, therefore, know that what the jurisprudent comes nearest discussing under works which pertain to the hereafter are four.1 Islam, prayer, almsgiving, doing what is lawful and abstaining from what is unlawful. But when you example how far the jurisprudent' s speculation goes into these four you will find that it does not go beyond the limits of this world into the next. If then you realize this limitation in respect to these four it becomes to you more evident in others besides.

Concerning Islam the jurisprudent discourses on what renders it sound or unsound as well as on its conditions, but only pays attention to outward confession. The heart, however, is removed from his domain because the Apostle set apart from the jurisprudent those who wield the sword and those in whose hand the reins of temporal power lie. This the Apostle did when he said to the man who had killed another because the latter had recited the confession of faith giving for a reason his fear of the sword, " Have you examined his heart?" 2 The jurisprudent also determines with the aid of the sword the soundness of one' s Islam although he knows that the sword can neither reveal to him the intentions of the individual nor remove from his heart the veil of ignorance and bewilderment. He is, however, counsellor to him who wields the sword. Since the sword can reach the individual' s neck, and the hand his possessions, repeating the confession of faith with the tongue protects his life and possessions as long as he has either in this world. For this reason the Prophet said, " I was ordered to fight people until they say, ' There is no other Allah but Allah. When they say this they render their lives and possessions immune against my hand." 3 He thus confined the efficacys of verbal confession to life and possessions; but in the hereafter mere words do not avail - only the illumination of the hearts by the divine light, their secret thoughts, and their sincerity do avail. These, however, do not fall within the field of jurisprudence although the jurisprudent may delve into them as he might also delve into theology and medicine, both of which are outside his field.

1. Text-three. 2. Muslim, Iman, 39.

1. Cf. Ibn-Majah, Iman,16; Muslim, Iman, 6; al-Bakhari, Iman 16.

Concerning prayer, the jurisprudent is entitled to give his opinion as to whether or not it has been correctly performed in accordance with the prescribed regulations, regardless of the fact that the worshipper, from the beginning to the end, might not have paid attention to any part of his prayer except the magnificat (takbir),1 but has instead busied himself in going over his market transactions. Such a prayer is of no use for the hereafter just as verbal confession of Islam is also of no use. Nevertheless, the jurisprudent does pass judgment regarding its soundness, namely whether or not the worshipper has, in what he has performed, fulfilled the requirements of the law and has thereby rendered himself immune to execution and punishment. To the subject of submitting and presenting the heart to Allah, however, both of which are works pertaining to the hereafter and through which works are rendered efficacious, the jurisprudent does not address himself; and in case he does, he oversteps his bounds.

Concerning almsgiving, the jurisprudent examines what satisfies the demand of the magistrate so that in the event that the payment of the alms is withheld and, consequently, the magistrate exacts it by force, the jurisprudent then rules that the responsibility of the magistrate has been fulfilled. It is related that Abu-Yusuf,2 the judge, was in the habit of giving away all his income to his wife at the end of each year and in turn making her give away hers to him in order to avoid the payment of alms. On being informed of it, abu-Hanifah3 declared that that was the result of abu-Yusuf' s versatility in jurisprudence; and abu-Hanifah was right because such a thing is the result of worldly wisdom. Nevertheless, its harm in the hereafter outweighs every benefit it may yield in this world. Moreover, such knowledge is harmful.

1. The takbir consists of the repetition of the words Allahu-akbar meaning " Allah is great."

2. Ya' qub ibn-Ibrahim ibn-Habib (A. H. 182/A.D. 798); author of the Kitab a!-Kharaj. See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 334-42.

3. Al-Nu' man ibn-Thabit. (A.H. 150 A.D. 767) founder of the Hanafite school of law and teacher of abu-Yusuf. See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 74-80.

Concerning the lawful and the unlawful, abstinence from the latter is a part of religion. Piety, moreover, has four grades. The first is that piety which is required for just testimony and the relinquishing of which disqualifies man to bear witness before a court, or to be a judge, or to act as a governor. It consists, in other words, in avoiding all that is clearly unlawful.

The second is the piety of honest men which guards against dubiosities which engender ambiguous and misleading interpretations. Thus the Prophet said, " Discard that which is dubious for that which is indubious." 1 He also said, " Sin is heart-alluring."

The third is the piety of the godly which entails desisting from perfectly lawful deeds for fear they may lead to deeds which are unlawful. In this connection the Prophet said, " No man will be numbered among the godly unless he is wont to avoid what is harmless for fear of what is harmful." 2 Of Such is the reluctance to discuss the affairs of people lest one be drawn into backbiting, and the abstinence from eating or drinking of things which whet the appetite lest that should stimulate passion and lust which lead man to commit that which is forbidden.

The fourth is the piety of the saints which shuns all things but Allah for fear of expending

one single hour of life in things which, although it is clear and certain that they lead to nothing unlawful, do not help to bring the individual nearer to Allah.

All these grades of piety, except the first, namely the piety of witnesses and judges as well as what militates against justice, are outside the domain of the jurisprudent. Furthermore, to comply with the requirements of this first grade of piety does not preclude sin being punished in the hereafter. The Prophet said to Wabisah.3 " Consult your own heart although you have been given a dispensation

1. Al-Tayalisi, No. 1178.

2. Ibn-Majah, al-Wara' w-al-Taqwa,1.

3. Abu-Salim Wabisah ibn-Ma' bad al-Asadi, one of the Companions of the

Prophet; he embraced Islam in A.H. 9/AD. 630. See Vol. VII, Pt. 2, p. 176;

Tahdhib al Asma' , p. 611.

once, twice to thrice." 1 The jurisprudent does not, and should not, express an opinion regarding the things which allure and perplex the heart, or how to deal with them but confines his opinion to those things which militate against justice. Hence the entire scope of the jurisprudent' s domain is limited to the affairs of this world which pave the road to the hereafter. Should he then touch upon the attributes of the heart and the rules of the hereafter, he does so as an intruder just as he would be whenever anything relative to medicine, arithmetic, astronomy and theology confronts him. The same is true of philosophy in relation to syntax or poetry. Sufyan al-Thawri, an authority in exoteric knowledge used to say that the study of this science is not among the provisions for the hereafter. How could it be when it is agreed that the value of knowledge is acting according to its precepts? Is is possible, therefore, to hold as provisions for the hereafter the knowledge of the forms that divorce might take, either zihar2 or by li' an,3 of contracts involving immediate payment of the price and admitting delay in the delivery of the article purchased (salam)4, of hire, rental, and lease (ijarah),5 and of money-changing (sarf)?6 Anyone who acquires the knowledge of these things, hoping thereby to draw nearer to Allah, would certainly be mad. Indeed, nothing but engaging body and soul in the service of Allah and His worship would draw people nearer to Allah; and nobility lies in knowing how to accomplish these deeds.

1. Al-Darimi, Buyu' ,2.

2. A form of divorce by the formula: anii ‘ alayya kazahr ummi (thou art to me as my mother’ s back). This is reminiscent of pre-Islamic practice. Cf. Surah LVIII: 2; al-Bukhari, Talaq, 23, ibn-Majah, Talaq, 25.

3. A form of divorce which takes place under the following circumstances: if a man accuses his wife of adultery and does not prove it by four witnesses,he must swear before Allah that he is telling the truth and then add. “ If I am a liar may Allah curse me” . The wife then says, “ I swear before Allah that my husband lies;” and then adds, “ May Allah’ s wrath be upon me if this man be telling the truth.” After this the divorce takes place ipso facto. Cf Surah XXIV: 6; al-Bukhari, Talaq, 4, 25, 27-36: ibn-Majah, Talaq, 27.

4. See al-Bukhari, Salam; al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani, al-Ta’ rifat, ed. G. Flugel (Leipzig, 1845), p. 126.

5. See al-Bukhari, Ijarah.

6. See al-Bukhari, Shirkah, 10.

If you should say, “ Why have you regarded medicine and jurisprudence in the same way when medicine pertains to the affairs of this world, namely the welfare of the body, while upon jurisprudence depends the welfare of religion; and furthermore does not this equal regard of the two violate the public consensus of opinion among all Muslims?” Then know that such a treatment is not necessary and in fact the two sciences differ. Jurisprudence is superior to medicine on three counts; first because it is sacred knowledge and unlike medicine, which is not sacred knowledge, jurisprudence is derived from prophecy; second, it is superior to medicine because no one of those who are treading the road to the hereafter can do without it, neither the healthy nor the ailing; while on the other hand only the sick, who are a minority, need medicine; thirdly, because jurisprudence is akin to the science of the road of the hereafter, being a study of the works or the senses. The origin of these works as well as their source lies in the attributes of the heart. Thus praiseworthy works are the result of praiseworthy characters endowed with saving grace in hereafter; similarly the blameworthy works are the result of blameworthy characters. The connection between the senses and the heart is thus clear.

Health and disease, however, result from certain qualities in the numours characteristics of the body, not of the heart. No matter how often jurisprudence is compared with medicine, the superiority of the former is evident. Similarly, whenever the science of the road of the hereafter is compared with jurisprudence the superiority of the

former is evident.

If you should say, “ Explain to me the science of the road of the hereafter in such a manner as will bring out its outline if the inquiry into its details is not possible,” know, then, that it is divided into two parts: the science of revelation and the science of practical religion.

The science of revelation is the science of esoterics which is the goal of all sciences. One of the Gnostics said, “ I fear that whoever should lack a portion of that science would come upon evil end.” The

least portion of the science of revelation is believing in it and placing it in the hands of those worthy of it. Another said, “ Whoever has these two characteristics, heresy and pride, will never be blessed with any of this science” . It was also said, “ Whoever loves Allah succeeds, but whoever loves this world and persists in his desires will not attain the science of revelation, though he might attain the other sciences.” The least punishment which the person who denies revelation will suffer is that he will not be blessed with any of its gifts. Thus a poet said:

“ In his absence from the side,

Let his penalty abide.”

Furthermore, the science of revelation is the science concerned with the saints and the favourites of Allah. It stands for a light which shines in the heart when it is cleansed and purified of its blameworthy qualities. Through this light is revealed the truth of several things, whose names have hitherto often been heard, and to which ambiguous and obscure meanings have been attached. Through it, these truths are clarified until the true knowledge of the essence of Allah is attained together with that of His eternal and perfect attributes, His works and wisdom in the creation of this world and the hereafter as well as the reason for His exalting the latter over the former. Through it also is attained the knowledge of the meaning of prophecy and prophet and the import of revelation. Through it is obtained the truth about Satan, the meaning of the words angels and devils, and the cause of the enmity between Satan and man. Through it is known how the Angel appeared to the prophets and how they received the divine revelation. Through it is achieved the knowledge of the kingdom of heaven and earth, as well as the knowledge of the heart and how the angelic hosts have confronted the devils. Through it is gained the knowledge of how to distinguish between the company of heaven and the company of the Devil, a knowledge of the hereafter, Paradise, and

hell fire, the punishment of the grave, the bridge (al-sirat)1 across the infernal

1. See ibn-Majah, bath, 8.

fire, the balance1 of the judgment-day, and knowledge of the day of reckoning.2 Through it also is comprehended the meaning of the following words of Allah: " Read thy Book; there needeth none but thyself to make out an account against thee this day" 3 and, " Truly the hereafter is life indeed!" 4 Through this same light is revealed the meaning of meeting Allah and seeing His gracious face; the meaning of being close to Him and of occupying a place in His proximity; the meaning of attaining happiness through communion with the heavenly hosts and association with the angels and the prophets. Through it also the distinction between the ranks of the people in the different heavens is determined until they see one another in the same way as Venus is seen in the heart of heaven. Many other things which would require a great deal of time to explain because people, once they accept them in principle. take different stands with regard to their significations, are also determined through this light. Thus, some would regard all these as mere examples holding that the eye has not seen, nor the ear heard, neither has it entered into the heart of man that which Allah has prepared for His righteous servants,5 and that man knows nothing of Paradise except its attributes and names: others hold that some are mere patterns and some are identical with the realities which their names signify. Likewise others hold that the limit to which our knowledge of Allah can reach is to admit the inability to know Him. There are some also who claim great things on the subject of knowing Allah while others say that we cannot go beyond what all the common people have reached, namely that Allah is omniscient and omnipotent, that He hears and sees, and that He speaks. We, therefore, mean by the science of revelation that science whereby the cover is removed so that the truth regarding these things becomes as clear as if it were seen by the eye, leaving thereby no room for any doubt. Man would, by himself, be capable of such a thing had not rust resulting from the filth of this world accumulated over the surface of the mirror of his heart. By the science of the road of the hereafter we mean the knowledge of how to remove from the surface

1. Cf Surah XXI: 47; XLII;16. 2. Cf. Surah XL: 28.

3. Surah XVII: 15. 4. Surah XXIX: 64.

5. Cf. Is 64:4; I Cor. 2: 9; also al-Darimi, Raqa' iq, 105.

of this mirror that filth which bars the knowing of Allah, His attributes, and His works. The mirror is cleansed and purified by desisting from lust and emulating the prophets in all their states. Thus to whatever extent the heart is cleansed and made to face the truth, to that same extent will it reflect His reality. But there is no way to this except through discipline [which will be discussed in its proper place], learning, and instruction.

These sciences are not recorded in books and are not discussed by him whom Allah has blessed with any of them except among his own circle of intimates who partake with him of them through discourses and secret communication. This last method is nothing but the occult science which the Prophet had in mind when he said, " Verily of knowledge is a branch that resembles a hidden thing; no one grasps it except those who know Allah; whenever they declare it no one fails to recognize it except those who know not Allah. Despise not, therefore, a learned man whom Allah has blessed with this knowledge because Allah Himself does not despise that man once He has imparted to him that knowledge."

The second part, namely the science of practical religion, is the science of the states of the heart, of which the praiseworthy are fortitude, gratitude, fear, hope, resignation, devotion, piety, contentment, generosity, recognition of one' s obligation to Allah under all circumstances, charity, good faith, morality, fellowship, truthfulness, and sincerity. To know the truth concerning these states as well as their definitions and the means whereby they are attained, together with their fruits and signs, and tending whatever states has been weakened until it becomes strong again and whatever has disappeared until it reappears, belongs to the science of the hereafter. On the other hand, the blameworthy, such as the fear of poverty, discontent with one' s lot, bitterness, rancour, envy, deceit, ambition, the desire to be praised, the passion to live long in this life for the sake of indulgence, pride, hypocrisy, anger, scorn, enmity, hatred, greed niggardliness, lust, extravagance, frivolity, insolence, exalting the rich and despising the poor, haughtiness, vanity, vaunting, boasting holding oneself above turn, medling in things not of one' s concern,

loquacity, obstinacy, currying favour, adulation, conceit, being diverted from attending to one' s own faults by being occupied with other people' s shortcomings, the vanishing of grief from the heart and the departure of fear of Allah from it, extreme self-pity whenever in affliction, lukewarm support for truth, outwardly professing friendship and secretly fostering enmity, taking advantage of Allah' s patience and long suffering and persisting

in taking away from men what Allah has given them trusting only in trickery, dishonesty and fraud, vain optimism, cruelty, rudeness, satisfaction in worldly pleasures and dejection at their loss, delight in the company of people and loneliness when they depart, harshness, levity, haste, lack of shame and lack of mercy - these and many similar qualities of the heart are the seed-beds of immoralities and the nursery-gardens of turpitudes. The opposite of these, namely the praiseworthy traits, and the fountain-head of all good works. To know the definitions of these traits the truth concerning each, the means whereby they are attained as well as their fruits and cures comprise the science of the hereafter whose acquisition, according to the legal opinion of the learned men of that science, is fard' ayn. Whoever should turn away from this knowledge, would, in the hereafter be destroyed by the wrath of the King of Kings, just as he who would fail to perform the civil duties would, according to the legal opinion of the jurisprudents of the world, be cut down by the sword of the temporal rulers of this world. The judgement of the jurisprudents concerning obligatory ordinances (fard' ayn) relates to the welfare of life in this world, while the judgment of the learned men of the science of the hereafter relates to the welfare of life in the hereafter. Thus if a jurisprudent were asked concerning the meaning of any of these terms, as for example: sincerity, or dependence, or precaution against hypocrisy, he would hesitate to express an opinion although every one of these is an obligatory ordiance in whose neglect lies his own destruction in the hereafter. But should you inquire from him concerning the li' an form of divorce or the zihar form, or concerning wager (sabaa)1 and target shooting he would recite to you volumes of minute details which would never be used or needed; and in the event a need might arise

1. See ibn-Majah, Jihad: 44.

for some of them the community would not lack someone who could render this service and spare the jurisprudent the trouble and labour of his studies. He thus persists labouring day and night on these details trying to memorize and learn them, but the things which are of real importance in religion, he overlooks. Should he, then, be questioned about it, he would say that he had pursued it because it was the science of religion and also a fard kifayah, confusing thereby himself and others by these excuses. The intelligent person knows that if, in performing the fard kifayah, the aim of the jurisprudent has been to do the right things, he should have given precedence to the fard' ayn and to several others of the fard kifayah. How many a town has no physician except from among the followers of protected religions (dhimmah) whose testimony, according to the laws of jurisprudence, should not be accepted. However, we see no Muslim practising medicine, but on the contrary all rave in jurisprudence, especially in controversy and polemics. Furthermore, the town is crowded with jurisprudent employed in giving legal opinions and defending cases. Would that I knew why the learned men of religion permit work in activities which are fard kifayah and which have been performed by quite a number of people to the neglect of other fard kifayah activities which have not yet been performed. Could there be any other reason for this except that medicine does

not lead to management of religious endowments (awqaf), execution of wills, possession of the money of orphans, and appointment to judicial and government positions through which one exalts himself above his fellowmen and fastens his yoke upon his enemies? Indeed the science of religion has been destroyed because the learned men have espoused evil. Allah is, therefore, our help and refuge. May Allah protect us from this delusion, displeasing to Him and pleasing to the Devil. The pious among the learned men in exoteric knowledge used to acknowledge the excellence of the learned men in esoteric knowledge (‘ ilm al-batin) and the advocates of the inward knowledge of the heart.

Imam al-Shafi‘ i was in the habit of sitting before Shayban

al-Ra’ i,1 just as a boy would sit in the school, and would ask concerning one thing or another, to which Shayban would reply, “ Would one like you ask the advice of this bedouin?” Al-shafi’ i would say, “ This agrees with what we already know.” Ahmad ibn-Hanbal and Yahya ibn-‘ Ma ‘ in2 used to call upon Ma’ ruf al-Karkhi3 who, in exoteric knowledge (‘ ilm al-zahar) was not their equal; nevertheless they used to seek his advice. And why should they not have done so? Had not the Prophet, when he was asked, “ What shall we do when we are confronted by something which we cannot find in either the Qur’ an or the tradition?” said, “ Ask the honest men among you and guide your affairs by consultation?” 4 For that reason it has been said that the learned men of exoteric knowledge are the ornament of the earth and the state, while the learned men of esoteric knowledge are the ornaments of heaven and its kingdom. Al-Junayd5 said, “ Once upon a time my teacher al-Sari6 asked me saying. ‘ When you leave my place whose company do you keep?’ I said, ‘ Al-Muhasibi’ s.’ 7 To which he replied, ‘ Well have you chosen! Follow his learning and culture, but avoid his affectation in speech and his refutation of the theologians.’ Upon leaving I overheard him say, ‘ May Allah make thee first a traditionist and then a Sufi rather than a Sufi first and then a traditionist’ .” This is a reference to the fact that he who first acquires versatility in tradition and learning and then turns to Sufism comes off well, he who takes to Sufism before learning exposes himself to danger.

Should you say, “ Why did you, in your classification of the sciences, make no mention of theology and philosophy and not show

1. A.H. 158/A.D. 744; see Fihrist p.184,1-2.

2. A.H. 233/A.D. 847-8; see Fihrist, p.231; Tadhkirat al-Huffaz Vol. II, pp. 16-17.

3. A.H. 200/A:D. 815-16; see ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 551-3.

4. Cf Surah XLII: 36.

5. Abu-al-Qasim al-Junayd ibn-Muhammad ibn-al-Junayd al-Khazzaz(A.H. 297/A.D. 909-10; see ibn-Khallikan, Vol. pp. 208-9.

6. Abu-al-Hasan ibn-al-Mughallis, al-Saqati (A.H. 256/A.D. 870); see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 356-8.

7. Al-Harith ibn-Asad (A.H.243/A.D.857-8), see Fihrist, p.184. For his life and teaching, see Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad (London: 1935).

whether they are blameworthy or praiseworthy?" then know that all that theology offers in the way of useful evidence is contained in the Qur' an and tradition. Whatever evidence is not contained therein is either reprehensible argumentation [which, as will be seen, is an innovation] or mere wrangling by dwelling on distinctions or amplification through the array of different opinions, most of which are derived and nonsence, despised by the mind and rejected by the ears, while others are ramblings into things unrelated to religion and not customary during the first period of Islam. To enter, into such discussions at all was then regarded heresy, but things have now changed. Innovations which turn people from the dictates of the Qur' an and the tradition have arisen and a group has emerged who made imitations of the Book and the hadith and based upon it false speculation, so that certain dangerous things have necessarily become permissible; they have become as binding as the fard kifayah. To such an extent would an innovator go whenever he purposes to preach a heresay. We shall discuss this briefly in the following chapter.

As to philosophy, it is not itself a single branch of science but comprises four; the first includes geometry and arithmetic, both of which are, as has already been said, permissible and no one is barred from them except the person who might be led by their study to blameworthy sciences, for most of those who practise them have stepped over to innovations. Thus the weakling is barred from the study of geometry and arithmetic just as the boy is barred from the bank of the river lest he should fall into the water, and as the newly converted Muslim is kept away from the company of unbelievers for fear he might be influenced by them. In this last case not even the strong is called upon to mix with the unbelievers.

The second is logic which is a study of the nature of evidence and its conditions as well as the nature of a definition and its conditions. Both of these are included under theology.

The third is divinity which is the science of the being and attributes of Allah. This also is included under theology.

Furthermore the philosophers have not, in their philosophy, developed another type of sciences, but have branched out into several schools, of which some are systems of unbelief and others of innovation. Thus just as the Mu' tazlite system does not in itself represent a branch of science, but its protagonists, as a group of theologians and specialists in the art of philosophical disputation, have been distinguished by their erroneous views, so are the philosophers.

The fourth is physics of which some parts contradict the law and the true religion, and are, therefore, folly. These are not science that they may be classified under sciences. Others are a study of the qualities of the different substance, their properties, transmutation, and change. This part resembles the researches of physicians, except that the physician studies the human body, particularly the cause of its diseases and cures, while the physicists study all substance from the standpoint of change and motion.

Medicine, however, is superior to physics because the former is needed while for the latter there is no need.

Therefore theology has become one of the disciplines which is deemed a ford kifayah, in order to safeguard and protect the hearts of the common folk against the snares of the innovators. This has come to pass only because of the rise of innovations, just as it became necessary to hire an escort along the pilgrimage route when bedouin excesses and brigandage raised their heads. Had bedouin aggression ceased, the hiring of guards would not have been necessary for the pilgrimage route. Similarly, had the innovator stopped his nonsense, the need for anything besides the familiar practice of the age of the Companions would not have been felt. Let, therefore, the theologian know the limits to the position in the realm of religion and let him know where he stands in relation to it, as does the guard in relation to the pilgrimage route. If the guard would apply himself exclusively to his watch, he would in no way be considered a pilgrim. Similarly, if he theologian would address himself exclusively to debate and

1. See supra, pp. 44.40.

contention and would not walk in the way of the hereafter nor would occupy himself in watching over and reforming the heart, he would not be numbered among the learned men of religion. The theologian, furthermore, has nothing of religion except the creed,

which the common folk share with him and which is among the outward practices of the heart and tongue. The theologian is not distinguished from the common folk except through the art of argumentations and safeguarding the law. However, to know Allah, His attributes, and His works as well as well what we referred to under the science of revelation1 does not result from theology - in fact, theology is almost a veil and a barrier against it. Those are not attained except through self-mortification which Allah has made pre-requisite for guidance when He said, " And those who strive hard for Us, in Our way will We guide them: for Allah is assuredly with those who do righteous deeds." 2

You may say, " You have restricted the boundaries of the theologian' s domain to the, safeguarding of the creed of the common folk against the corruption of innovators just as the activities of the escort are confined to the protection of pilgrims' goods against bedouin loot, and those of the jurisprudent to the maintenance of law wherewith the magistrate restrains the evil-doers. But the protection of the pilgrims' goods and the maintenance of law, in comparison to the science of religion, hold inferior ranks, while the learned men of Islam who are celebrated for their virtue and, in Allah' s sight, are the most excellent, are the jurisprudents and the theologians. How then do you hold them in such low rank in comparison to the science of religion?" To this I would reply, " Whoever would recognize the truth through men would be lost in the wilderness of confusion. Therefore know the truth and you would know its devotees, especially if you yourself have been following in its path. If, however, you are satisfied with imitating and revering the accepted degrees of excellence among men, do not ignore the Companions or their high station, because those to whom I have alluded have agreed upon their superiority and that in the field of religion they are neither equalled

1. See supra, pp. 44-49. 2. Surah, XXIX: 69.

nor excelled. Their superiority, however, was achieved not through theology or jurisprudence, but through knowledge of the hereafter and following in its path. Thus Abu-Bakr1 excelled men not by much fasting or prayer, not by prolific recitation of traditions or the stating of legal opinions, and certainly not by theology, but as the Prophet testified, by something which rested in his bosom. Let your desire lie in seeking that secret for it is the precious jewel and the hidden pearl. Avoid also what most people have approved, praised, and exalted for reasons the explanation of which is beyond our present scope." The Prophet of Allah died leaving behind him thousands of Companions, all of whom knew Allah and were commended by the Prophet himself; none excepting some ten of them were versed in the science of theology or ever appointed themselves dispensers of legal opinions. One of these was ibn ' Umar2 who, whenever he was asked to give a legal opinion, used to reply, " Go to such and such a governor who has taken the affairs of the people upon himself and lay this responsibility upon his shoulders" ; indicating thereby that the right to give an opinion on legal

decisions and cases is an adjunct of government and authority.

When ‘ Umar3 died, ibn-Mas’ ud exclaimed, “ Nine-tenths of all knowledge have vanished.” He was then told, “ How do you say such a thing when we still have among us most of the Companions?” To which he replied, “ I did not mean the science of legal opinions and decisions; rather I mean the science of knowing Allah.” Would you then think that he meant the science of theology and polemics? And why do you not strive to obtain that knowledge of which nine-tenths have vanished with the death of ‘ Umar? It was also ‘ Umar who closed the door of theological and polemic speculation and lashed Sabigh with a whip when the latter confronted ‘ Umar with a question concerning two contradictory verses in the Book of Allah, banished him therefore from his company, and ordered the people to do the same.

1. The first caliph.

2. ‘ Abdullah, son of the second caliph (A.H. 73/A.D. 692-3); see ibn-Sa ‘ d, Vol. IV Pt. 1, pp. 105-38.

3. The second caliph.

As to your saying that among the learned men, those who are well known are the jurisprudents and theologians, you should know that what secures excellence before Allah is something and what achieves fame among men is another. Thus Abu-Bakr’ s fame was because of the caliphate while his excellence was because of the secret which rested in his bosom. Similarly, ‘ Umar’ s fame rested on his political acumen while his excellence was the result of the science of knowing Allah, nine-tenths of which science vanished with his death, as well as the result of his efforts to come closer to Allah in the transaction of the affairs of his government and in his justice and mercy in dealing with his subjects. This is a thing hidden in his heart; nevertheless it is not impossible to imagine that the rest of his outward deeds could have been motivated by his desire for power, prestige, and reputation, as well as his ambition for fame. Fame, therefore, is the result of things destructive and excellence the result of things secret, known to no one else.

Consequently, the jurisprudents and the theologians, like the caliphs, the judges, and the learned men, differ. Some of them (for example) have sought Allah through their knowledge, legal opinions, and through their protection of the usage of the Prophet of Allah, and courted thereby neither false appearance nor public attention. Those are they who merit the approval of Allah and who obtain excellence in His sight because they act according to their knowledge and because they seek His face through their legal opinions and speculations; for every knowledge is work, an acquired activity, but

not every work is knowledge.2

The physician can come closer to Allah through his knowledge and would be rewarded for it because he labours for Allah. The

1. B-Dubay' ; ibn-lsl' ; see Yaqut, Mu ' jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld (Leipzing,1866-70), Vol. III, p. 677.

2. Al-Ghazzali seems to mean by this passage that every act of learning is work, i.e. an action whereby something not inherent is acquired, the contrary of which is that by every work that one does, one does not necessarily acquire knowledge. The two phrases however allow for a multitude of interpretations of which this is only one strong possibility.

magistrate, too, mediates between his subjects for the sake of Allah and would therefore meet His approval and be rewarded, not because he holds people answerable according to the science of religion, but because he is entrusted with a work intended to draw men closer to Allah.

That with which men draw closer to Allah is divided into three parts; pure knowledge which is the science of revelation; pure works such as, for example, the justice of the magistrate and his rule among men; and a mixture of works and knowledge which is the science of the path of the hereafter whose possessor belongs to both the men of knowledge and the men of works. Examine yourself, therefore, and see, whether you will on the day of resurrection be in the company of the learned men of Allah, or in that of the labourers of Allah, or in both investing with each of the two. This is more important to you than imitation for the sole purpose of being popular. Thus it was said:

" ' Take thou the cash and let the credit go,'

Thou hast no need of Saturn when the sun doth rise."

We shall, however, relate to you from the lives of the early jurisprudents things which will show you that those who have professed to be their followers have in reality done them injustice and are their most virulent enemies on the day of judgment. Those (early jurisprudents) sought nothing with their knowledge except the face of Allah. Several things in their lives were seen as belonging to the signs of the learned men of the hereafter-this we shall clarify under the section which deals with those signs. These men did not devote themselves exclusively to the science of jurisprudence but were employed in the science of the hearts and the observation thereof.

They were kept form teaching and composing by the thing which had kept the Companions from the same persuits in the field of jurisprudence, despite the fact that the latter were jurisprudents devoted to the giving of legal opinions. The reasons which kept them from teaching and composing and the causes which barred them from these pursuits are evident and require no mention. Nevertheless, we

shall, in this connection, recount a few things from their lives to show that what we have already related is in no way disparaging to them but to those who have feigned to be following their example and their school of thought while, in fact, they were opposed to them in their works and lives.

The jurisprudents who are the spokesmen of the science of jurisprudence and the leaders of men, namely those whose school claims the greatest following, are five: al-Shafi‘ i, Malik, abu-Hanifah, Ahmad ibn-Hanbal, and Sufyan al-Thawri, each of whom has been a worshipper of Allah, an ascetic, a learned man versed in the science of the hereafter, a jurisprudent well-informed in the affairs of men in this world, and a devotee to the knowledge of Allah’ s face. All of these five characteristics, with the exception of the fourth, the pursuit and thorough research into the details of jurisprudence, have been cultivated by the jurisprudents of the different schools, because the other four characteristics are of no use except for the hereafter, while this particular one is useful for the affairs of this world and the next. Its value for this world, however, diminishes when the hereafter becomes its avowed end. The modern jurisprudents have taken it up and consequently have claimed to be like the early imams. But how far from the truth this is, since angels are not usually compared with blacksmiths.

Since the early imams’ knowledge of jurisprudence is evident, let us relate some aspects of their lives which will reflect the other four characteristics. That al-Shafi‘ i was a devout worshipper of Allah is shown by what has been related concerning him, namely that he used to divide his night into three parts: one-third for study, one-third for prayer, and one-third for sleep. Al-Rabi ‘ i’ said that it was the custom of al-Shafi‘ i during prayer time in the month of Ramadan to read the Qur’ an from cover to cover sixty times. Al-Buwayti,2 another friend of al-Shafi‘ i, reported that al-Shafi‘ i used to go

1. Abu-Muhammad (al-Rabi‘ i ibn-Sulayman al-Muradi, A.H. 270/A.D. 834), the companions of al-Shafi‘ i. See ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 326-7.

2. Abu-Ya’ qub, Yusuf ibn-Yahya (A.H. 231/A.D.846); see ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 415-17.

through the Qur' an once a day throughout Ramadan. Al-Husayanal-Karabisi1 related saying, " I spend the night with al-Shafi' i a number of times. Invariably he used to spend about a third of the night in prayer, yet I have not seen him go beyond the recitation of fifty verses and at most, a hundred. At the end of each verse he would beseech Allah' s mercy upon himself and upon all the Muslims and the believers, and at each verse describing or predicting torture he would call upon Allah for refuge, begging salvation for himself and for the believers." This indicates that in his heart were combined both hope and fear, and limiting himself to the recitation of fifty verses reveals his profound knowledge and insight into the secrets of the Qur' an.

Furthermore, al-Shafi' i himself said, " Never have I been satisfied in sixteen years, because a full stomach fattens the body, hardens the heart, dulls the intellect, fosters sleep, and renders man lazy in worship." See, then, his wisdom in enumerating the evil of a full stomach and how he had deprived himself of its luxury in favour of diligence in worship; truly to cut down on food is the beginning of religion. Al-Shafi' i also said, " Never have I sworn by Allah, either truthfully or falsely." Consider, therefore, his reverence and veneration of Allah and how they indicate that he is aware of the majesty of Allah. He was once asked a question but would not reply. On being then asked, " Why dost thou not answer?" he said, " not until I determine which is better, my silence or my reply." Notice how he watches his tongue, since it is the most unruly bodily member of jurisprudents and the most difficult to control and subdue. Through this incident is also revealed that al-Shafi' i would neither speak nor remain silent unless his speech or silence promoted virtue and merited heavenly reward.

Ahmad ibn-Yahya ibn-al-Wazir2 related that, one day, he

1. Al-Husayn ibn-Ali ibn-Yazid abu- ' Al al-Karabisi (A.H.248/A.D.862), a disciple of al-Shafi' i ; see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 258; a1-Subki, Vol. I, pp. 251-6.

2. Ibn-Sulayman ibn-Muhajir al-Tujibi (A.H. 251/A.D. 865); see al-Subki, Vol. I, p. 223.

followed al-Shafi' i, as the latter emerged from Suq al-Qanadil (the market place of the chandeliers) when they met a person swearing at a certain learned man. Whereupon al-Shafi' i turned to the group of men following him and said, " Shield your ears against hearing obscene speech as your shield your tongues against speaking it; verily the hearer is the accomplice of the speaker. The obscene man would select the filthiest

thing in his vessel and would do his best to empty it into yours. But if his words were ignored, he who would ignore them would triumph just as the obscene man himself would be made miserable."

Al-Shafi‘ i related that a certain wise man wrote to another saying " Thou hast been given knowledge; defile not, therefore, thy knowledge with the darkness of sin, lest thou be caught in the darkness when the people of learning march forward by the light of their knowledge."

With regard to his asceticism; al-Shafi‘ i said: " Whoever should claim that he has in his heart the love of this world as well as the love of its Creator, the same has lied."

Al-Humaydi1 related that one day al-Shafi‘ i set out for al-Yaman in the company of some of the governors. With ten thousand dinars he made his way to Makkah where a tent was pitched for him just outside the city and the people came out to see him. He did not leave his tent until he had distributed all among his visitors. Once on leaving the public bath he gave the bath-keeper a great sum of money. On another occasion his whip dropped from his hand and a certain man picked it up and gave it back to him; whereupon he rewarded the man with fifty dinars. The generosity of al-Shafi‘ i, however, is too well known to be described, and the beginning of asceticism is generosity because whatever a person loves, he keeps and does not part with it. Thus no one would part with his wealth except him who has no regard for this world as this is what asceticism really means.

1. Abu-Bakr ‘ Abdullah ibn-al-Zubayr al-Qurashi al-Asadi (A.H. 219/A.D.834); see Tadhkirat al-Huffaz. Vol. II, pp. 2-3; al-Subki, Vol. I, pp. 263-4.

Furthermore, the strength of al-Shafi‘ i asceticism, the intensity of his fear of Allah, and the concentration of his efforts on the hereafter are manifest from a report that Sufyan ibn-Uyaynah1 once related a tradition on mystical sciences (al-raqa‘ iq)2 in the presence of al-Shafi‘ i, whereupon the imam fainted and those present thought that he had died. Sufyan thereupon said, " If he should die, the, most excellent man of the age would have passed away."

The same thing is also manifest in another report from the lips of ‘ Abdullah ibn-Muhammad al-Balawi3 who said, " Umar ibn-Nubatah4 and I were once sitting discussing the pious men and ascetics when ‘ Umar said, ‘ Never have I seen a more godly or a more eloquent person than Muhammad ibn-Idris al-Shafi‘ i. Once upon a

time he and I went out with al-Harith Ibn-Labid5 to al Safa,6 (al-Harith was a disciple of al-Salih al-Murri7 and had a beautiful voice), where al-Harith began to recite from the Qur' an. As he was repeating the verse, ' On that day they shall not speak, nor shall it be permitted them to allege, excuses,' 8 I saw al-Shafi' i' s colour change and his whole body tremble; in fact, he was so intensely agitated that he fell into a swoon. On coming to consciousness, he started to repeat, ' I seek refuge in Allah against the den of liars and the scoffing of the thoughtless! O Lord, to Thee the hearts of the gnostics (' arifin) have submitted themselves and before Thy throne the heads of those who yearn for Thee are bowed low! O Lord, bestow Thy bounty upon me and crown me with Thy intelligence. Through the grace of Thy countenance, forgive my shortcomings, " Thereupon he walked away and we departed." On entering Baghdad (he was then in al-' Iraq), as I stopped on the river bank to perform my ablutions

1. A.H. 198/A.D. 814; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 375-6.

2. See Ta' rifat, p. 117. Cf. al-Bukhari, al-Riqaq; al-Darimi, al-Raqa' iq.

3. Cf. al-Fihrist, p. 193.

4. Unidentified.

5. Perhaps al-Nafri; see ibn-' Asakir,al-Ta' rikh al-Kabir,Vol. VII (Damascus, 1331), p. 456.

6. Unidentified but evidently a place outside Baghdad.

7. A.H. 172/A.D. 788-9; see al-Fihrist, p. 183; ibn-Saad, Vol. VII, Pt. 2, p. 39.

8. Surah LXXVII; 35-6.

preparatory to prayer, a man passed by and turning to me said, " Young man, perform your ablutions well and Allah will treat you well in both this world and the next." Looking up I saw the man go by while a crowd followed him. Thereupon I hurried through my ablutions and ran after them. He then turned around to me and asked " What seekest thou?" to which I replied, " Yes (my wish is) that thou shouldst teach me of what Allah hath taught thee." He answered and said, " Know thou that whoever should believe in Allah would be saved, whoever should be faithful to His religion would be delivered from destruction and whoever should forsake the world would be compensated by Allah in the hereafter. Wouldst thou that I impart more unto thee?" On being answered in the affirmative, he added, " He who doeth three things, namely, to enjoin doing good and himself doeth accordingly, to forbid doing evil and himself doth abstain therefrom and to observe the restrictive ordinances of Allah, the same shall fulfil the faith. Wouldst thou

that I should impart more unto thee?" " Yes" was my reply, and he said, " Forsake this world and seek the next and be truthful unto Allah in all thy affairs and thou shall be surely saved." As he departed I asked who he was and those present replied, " al-Shafi' i."

See, therefore, how he had fainted and how he had preached, and see how his asceticism and extreme fear of Allah are thereby revealed. Such fear and asceticism, however, are the result of nothing but knowing Allah, and no one of His servants fear Him except the learned. Nevertheless, al-Shafi' i acquired this fear and asceticism not through the mastery of the books on the Salam1 and the ijarah2 in the hadith or through grasping the other books of jurisprudence, but through the sciences of the hereafter which are derived from the Qur' an and the tradition wherein ancient and modern wisdom lie.

That al-Shafi' i was familiar with the secrets of the hearts and learned in the sciences of the hereafter would be made known to you through the wise sayings ascribed to him. It has been reported that once he was asked about hypocrisy, whereupon he answered

1. See supra, p.45 2. See supra, p.45

offhand. " Hypocrisy is a golden apple which passion has placed before the eyes of the learned who, through the poor judgment of their impulsive hearts, cast covetous eyes upon it, and thereby their works were frustrated." He also said, " Shouldst thou fear for thy work from vanity then stop and find out whose favour thou dost seek and whose reward thou dost desire, what punishment thou dost fear, for what good fortune thou art grateful and what misfortune thou dost recall! If thou shouldst think on each of these, thy work would cease to seem great in thine eyes." See, then, how al-Shafi' i had determined the nature of hypocrisy and set forth a cure for vanity. Both these things, hypocrisy and vanity, are among the great maladies which afflict the heart.

Al-Shafi' i also said, " Whoever doth not keep himself unspotted from the world, his knowledge availeth him nothing." And again, " Whoever doth, through his knowledge, obey Allah, his heart becometh illumined." He also said, " Every one hath some who love him and some who hate him. If it be so, be among those who obey Allah."

It has been reported that ' Abd-al-Qahir ibn- ' Abd-al-' Aziz1 was a righteous and pious man and that he used to query al-Shafi' i about points of piety, and because of the man' s own piety, al-Shafi' i used to receive him kindly. One day he asked the imam saying, " Of these three, patience, trial (mihnah), and steadfastness (tamkin), which is the most excellent?" Al-Shafi' i replied, " Steadfastness is the grade attained by the prophets and there is no steadfastness except after trial. When a prophet is tried and endures, he manifests the quality of patience; and when he manifests the quality of patience he proves his steadfastness. Hast thou not seen how Allah hath tried Abraham

and then established him in steadfastness, and hath done the same with Moses, Job, and Solomon to whom He also hath given a position of dominion and power. Steadfastness is the most excellent grade. Thus Allah hath said, " Thus did We establish Jospeh in the land.' 1 Similarly, Job, after his great trial, hath been made steadfast, in which connection Allah hath said, ' And We gave him back his

l. Unidentified.

2. Surah XII: 21 (in part); cf. Gen, XLI: 39.

family" .1 These words of al-Shafi' i reveal his profound knowledge of the secrets of the Qur' an and familiarity with the stations of the prophets and saints who are on their way to Allah, all of which belongs to the sciences of the hereafter.

Al-Shafi' i was once asked, " When will the man become learned?" He replied, " When he concentrates on one science until he masters it and at the same time addresses himself to the other sciences and surveys what he does not know; then he would become learned." Galen was once reminded that it was his custom to prescribe several compounds for a single disease, to which he replied that the desired result of all is one and that he had mixed the simples to dilute their strength because when administered unmixed they are fatal. These and innumerable like instances indicate the high position which al-Shafi' i had attained in knowing Allah and in the sciences of the hereafter.

That through jurisprudence in particular, and debates centring around the same subject in general, al-Shafi' i had sought nothing but the face of Allah is revealed by the following, which it has been reported that he said: " I had hoped that men would benefit by this science and that none of the benefits would be attributed to me." See, therefore, how he had realized what a curse it was to seek knowledge in order to obtain prestige and how he had been completely above such considerations, having had no other motive than the face of Allah. Said he again, " Never have I debated with anyone and wished that he would fall into error, nor ever talked to any person and did not desire that he would be divinely favoured, guided and helped, and that he would enjoy the care and keeping of Allah. Never have I spoken to anybody and paid the slightest attention to whether Allah would reveal the truth through my words or through his, nor ever met any person to whom I had related the truth and the proof thereof and he had accepted it, without respecting him and believing in his sincerity; on the other hand, no one has ever disputed the truth before me and accepted not its proof, without falling from the place which

1. Surah XXI; 84 (in part).

he had held in my regard and without my rejecting him." These signs indicate what the will of Allah is regarding jurisprudence and debate. See, however, how people have emulated al-Shafi' i in only one of those five characteristics and how even in this particular one, they have not followed his example fully. For the reason abu-Thawr1 declared, " Neither I nor anyone else have ever seen the like of al-Shafi' i." Ahmad ibn-Hanbal said, " I have not offered a single prayer in forty years without mentioning al-Shafi' i therein." See therefore the fairness and justice of the suppliant and the high standing of him for whom the prayer is offered. Contrast also with this the rival learned men at the present time and what exists among them of hostility and hatred, and you would know the extent of the failure that results in following the example of those men. It is also reported that because of the repeated prayers of Ahmad ibn-Hanbal for al-Shafi' i, the former' s son2 asked his father saying. " What sort of a man was al-Shafi' i that you should pray for him so often?" Thereupon Ahmad replied, " O my son, al-Shafi' i was like the sun to the world and like health to men; think, then is there anything that could replace either of these two things?" He also used to say, " There is not a single man who has touched a pen with his hand that has not been indebted to al-Shafi' i."

Yahya ibn-Sa' id al-Qattan3 said, " I have not offered a single prayer in forty4 years without mentioning al-Shafi' i therein because of what Allah has given him of knowledge and the right way into which the Almighty has directed him."

We shall, however, be satisfied with this portion of al-Shafi' i life because it is really beyond description. We have copied most of

1. Ibrahim ibn-Khalid ibn-abi-al-Yaman al-Kalbi al-Baghdadi (A.H. 246/ A.D. 860); see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 5.

2. Either Salih (A.H.226/A.D.880), or ' Abdullah (A.H. 290/A.D.903); see ibn-Khallikan, Vol I. p. 20.

3. A.H. 198/A.D. 813. See ibn-Sa' d, Vol. VII Pt. 2, p. 47.

4. Four in B margin; cf. Tahdhib-Asma' , p. 75,1. 19.

these virtues from the book1 on the virtues of al-Shafi' i, which al-Shaykh Nasr

ibn-Ibrahim al-Maqdisi2 composed.

As to Imam Malik, he, too, was adorned with those five characteristics. It is reported that he was once asked, “ O Malik, what sayest thou of seeking knowledge?” He replied, “ It is fair and beautiful, but find what thou needest from the time thou openest thine eyes in the morning to the time thou closet them in the evening and confine thou thyself to it.” He was so emphatic in exalting the science of religion that whenever he sat down to discourse on tradition, he would first perform his ablutions, sit on his bed, comb his beard, perfume himself, settle down with stateliness and dignity, and then proceed with his discourse. When asked about it, he answered, “ I like to exalt the traditions of the Apostle of Allah.” He also said, “ Knowledge is a light which Allah places where He wishes; it does not depend on prolific relation of hadith.” This reverence and veneration of the science of religion reveals his firm and profound knowledge of the majesty of Allah.

That through knowledge Malik sought only the face of Allah is evidenced by his words, “ Arguing about religion is worth nothing,” as well as by the words of al-Shafi‘ i who said, “ I have seen Malik being queried about forty-eight problems, to thirty-two of which he replied, ‘ I do not know.” On the other hand, he who seeks through his knowledge anything other than the face of Allah would not, because of his pride, admit that he does not know. For this reason al-Shafi‘ i said that when the learned men are enumerated Malik would be the most outstanding, and that he was indebted to no one more than he was to Malik..

It has been reported that abu-Ja‘ far al-Mansur3 enjoined

1. The title of the work is Manaqib al-Imam al-Shafi‘ i; see Haji Khalfah, Kashfal-Zunun ‘ anAsami al-Kutubw-al-Fnun, ed. G. Flugel (Leipzig and London, 1835-58), Vol. VI, pp. 150-51.

2. A.H. 490/A.D. 1096. When al-Ghazzali went to Damascus, he attached himself to al-Maqdisi; see Tahdhib al-Asma’ , pp. 591-3; al-Subki, Vol. IV, pp. 27-9.

3. The second ‘ Abbasid caliph.

Malik not to relate any tradition on the subject of divorce pronounced under compulsion (talaq al-nukrah)1 and then secretly instigated someone to question him on the same subject. In the hearing of a crowd of people Malik declared, “ Divorce pronounced under compulsion is not binding.” 2 Thereupon al-Mansur had him beaten and flogged, but Malik would not desist from relating the hadith. Malik also said, “ No man who was truthful in relating the hadith and told no lie did not lose his mental faculty or suffered

because of old age any infirmity or dotage.”

With regard to his asceticism, it is attested by the report that al-Mahdi,3 the prince of the believers, had once asked Malik saying, “ Hast thou any home of thine own?” Malik replied, “ No! But listen and I shall relate to thee. I heard Rabi‘ ah ibn-abi-‘ Abd-al-Rahman4 say, ‘ Man’ s home is his ancestry’ .” At another time al-Rashid asked him the same question, and on his answering, “ No” , the caliph gave him three thousand dinars and said, “ Go, buy with these a home.” Malik took the money but did not spend it. When later al-Rashid was preparing to return (to Baghdad) he said to Malik “ You should come along with us because we have decided to make the people follow the Muwatta’ 5 as ‘ Uthman6 made them follow them Qur’ an.” 7 Malik replied, “ There is no way to make the people follow the Muwatta’ because after the death of the Apostle of Allah, his Companions were dispersed around different countries and in each place they related the traditions (which they knew), and consequently among the people of each individual country different hadiths prevailed. Furthermore, the Prophet said, ‘ Non-conformity among my people is a gift of

1. Cf. al-Bukhari, Talaq, 11-12; ibn-Majah, Talaq, 15.

2. Divorce pronounced under compulsion is held valid only by the Hanafiite, while the Shafi ‘ ite, Malikite and Hanbalites do not regard it binding.

3. The third ‘ Abbasid caliph.

4. The teacher of Malik (A.H. 136/A.D. 753-4); see ibn-Khallikan, Vol, 1,pp. 325-6.

5. Malik’ s corpus of tradition which has become as estemmed as any of ‘ the six canonical books of traditions’ . Printed several times but not critically.

6. The third Orthodox caliph.

7. It was Caliph ‘ Uthman who gave the Muslim community an authorised text of the Qur’ an and ordered all unauthorised copies to be destroyed.

mercy. It is also not possible to go along with you because the Apostle of Allah said, ‘ If they would only understand they would know that al-Madinah is best for them.’ 1 And again, ‘ Al-Madinah does away with its corruption just as the furnace does away with the dross of the iron.’ 2 Therefore, here are your dinars just as you have given them to me; you may take them and if you wish you may leave them. Does this mean that you require me to leave al-Madinah in return for what you have given me? Know that I prefer

nothing to the City of the Apostle of Allah - not even the whole world."

Of such, then, was the asceticism of Malik, and when, as a result of the dissemination of his knowledge and the dispersion of his friends, great riches were sent to him from the four comers of the earth, he distributed all in charity; Malik' s generosity reveals his asceticism and his meagre love for the world. Asceticism, however, is not the lack of wealth but rather the lack of any desire for wealth in the human heart. Such an ascetic was Solomon, despite his royal glory.

Malik' s asceticism is further attested by a report ascribed to al-Shafi' i to the effect that he once said, " I have noticed a number of Khurasanian (it is also said Egyptian) mules on Malik' s door, better than which I have not seen. I therefore told Malik how good they were and he replied, " They are a persent from me to thee, O abu-' Abdullah.' On telling him that he should keep one of them as a mount for himself, he said, ' I' ll be ashamed before Allah to tread with the hoof of any beast of burden the soil wherein lies His Prophet' ." Behold therefore his generosity, how he gave away all at one time, and his veneration of the soil of al-Madinah. That through his knowledge he sought the face of Allah and that he despised this world is attested by the following report. He said, " Once upon a time as I entered upon Harun al-Rashid, the Caliph told me, ' O abu-' Abdullah! You should frequent our place so that our sons may learn from you the Muwatta.' To which I replied, ' May Allah exalt my Lord, the prince! You, my Lord, are he source of this knowledge. If you honour

1. Al-Bukhari, al-Hajj, 219; al-Muwatta' , al-Jami' , 2.

2. Al-Bukhari, al-Hajj, 224; al-Muwatta' , al-Jami' , 2.

it, it will be exalted, and if you dishonour it, it will be despised. Furthermore, knowledge is something you achieve, not something you receive.' Thereupon Harun al-Rashid said, ' You are right' , (and turning to his son added), ' Go out to the mosque and join the audience with the people' ."

As to abu-Hanifah, he too was a worshipper of Allah and an ascetic who knew Allah, had His fear in his heart, and sought through his knowledge Allah' s face. That he was a worshipper to Allah is evidenced by a report transmitted on the authority of ibn-Mubarak who said that two things were characteristic of abu-Hanifah, manliness and much prayer. Hammad-bin-abi-Sulayman1 reported that he was in the habit of spending the whole night in prayer. According to another report it was his custom to spend half the night in prayer until one day, as he was walking through a street, a certain person pointed to him and said to a companion, " This is he who spends the whole night in prayer." From that day on, he spent the whole of the night in prayer and said, " I' ll be ashamed before my Allah to be described with something I do not possess in connection with my worship of Him."

As to his asceticism, it hass been reported that al-Rabi ‘ ibn-‘ Asim2 once said, “ I was sent by Yazid ibn-‘ Umar ibn-Hubayrah3 to summon abu-Hanifah before him.” On his appearing, Yazid offered him the position of governor of the treasury, but abu-Hanifah declined the offer and consequently, Yazid had him scourged with twenty4 lashes. See then how he had run away from the office of governor of the treasury and bore the torture instead.

Al-Hakam ibn-Hisham al-Thaqafi5 said that he had once, while in Damascus, related a tradition to the effect that abu-Hanifah was one of the most honest men and that the governor had wanted him to take charge of the keys of the treasury or be scourged if he refused,

1. A.H. 120/A.D. 738; see ibn-Qutaybah, p. 240.

2. Unidentified.

3. Governor of al-‘ Iraq under the last Umayyad caliph. Killed at the order of al-Mansur in A.H. 132/A.D. 750. See ibn-Khallikan. Vol. III pp. 287-93.

4. Cf. ibn-Khallikan, Vol. III, p. 75, I, 24.

5. Was a close friend of abu-Hanifah. See ibn-’ Asakir, Vol. IV, (Damascus, 1332), pp. 412-13.

but abu Hanifah would have nothing of that, preferring torture at the hands of the governor, to torture at the hands of Allah.

It was also reported on the authority of Muhammad ibn-Shuja’ .1 on the authority of one of his companions, that abu-Hanifah was once told, “ The prince of believers, abu-Ja’ far al-Mansur, has ordered that the sum of ten thousand dirhams be paid to you.” Abu-Hanifah, however, would not consent to it and, on the day on which the sum was expected to be delivered, he performed the morning prayer, wrapped himself with his cloak and sat in silence. Presently the messenger of al-Hasan ibn-Qahtabah2 arrived with the money and appeared before abu-Hanifah, but the latter would not speak to him. Then some of those present explained to al-Hasan that it was abu-Hanifah’ s custom to act like that. Thereupon al-Hasan ordered that the bag containing the money be placed in one of the corners of the house, and left. Abu Hanifah then willed the contents of his house and told his son that, upon his death, his son should take the bag which contained the money to al-Hasan ibn-Qahtabah and tell him to take back his money which he had deposited with abu-Hanifah. When his son delivered the money to

al-Hasan, the latter exclaimed, “ May the mercy of Allah be upon thy father. Verily he hath been zealous over his religion.”

It was also related that abu-Hanifah had also been invited to fill the position of chief judge but he declined saying, “ I am not qualified for this post.” Asked why he thought so, he replied, “ If I were to be honest about it I would know and say that I am not qualified for the job; if on the other hand I were to lie, I might say that I was qualified; but a liar is not fit for the judgeship.”

Abu-Hanifah’ s knowledge of the things of the hereafter and his concern with the weighty matters of religion as well as knowing Allah are attested to by his deep fear of Allah and by his asceticism. In

1. Al-Thalji (A.H. 226/A.D. 879-80). See ibn-abi-al-Wafa’ al-Qurashi, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al-Hanafiyah (Hyderabad, 1332), Vol.II, pp. 60-61.

2. An ‘ Abbasid general (A.H. 181/A.D. 797). See Tabari, Vol.III, p. 646; ibn-Khallikan, Vol. III, p. 293.

this connection ibn-Jurayj1 had said, “ it was reported to me that this Kufian fiend of yours, al-Nu’ man ibn-Thabit, fears Allah very much.” Sharik al-Nakha‘ i2 had said that abu-Hanifah spent long spells in silence and contemplation and conversed little with men. These are among the clearest signs of inward knowledge and the concern with the weighty matters of religion, because whoever has been blessed with silence and asceticism would receive all knowledge as well.

The virtues of abu-Hanifah are, however, too many to be numbered. Had he not been characterised by perseverance in self-mortification, and had he not dipped into the sea of contemplation? Had he not throughout a period of forty3 years performed his morning prayer (having spent all the night in continual prayer) on the basis of the evening ablutions? Had he not, also, performed the pilgrimage fifty-five times and seen Allah in his sleep a hundred times?

This is but a small part of the lives of these of three imams. As to Ahmad ibn-Hanbal and Sufyan al-Thawri, their followers are not as many as those of the other imams, and of the two, the followers of Sufyan are the less numerous. Nevertheless, of the five, Ahmad and Sufyan were the best known for piety and asceticism. Since this book, however, is full of the account of their works and words, there is no need to take up their lives in detail at this moment. For the present, examine the lives of these three imams and ask yourself whether these states, words, and works, through which they forsook the world and devoted themselves to Allah, were merely the result of the knowledge of the several branches of jurisprudence, such as contracts of the type of salam, hire

rental, and lease; and the different forms of divorce, namely, zihar, ila,4 and li‘ an; or the result of a higher and nobler knowledge. Scrutinize, too, those who claim to be following the example of these imams and find out for yourself whether their claim is true or false.

1. ‘ Abd-al-Malik ibn-‘ Abd-al-‘ Aziz (A.H.I50/A.D.767); see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 512-13; Tahdhib al-Asma’ , p. 787.

2. Abu-‘ Abdullah (A.H. 177/A.D. 794); see ibn-Khallika, Vol. I, pp. 402-3.

3. See Tahdib al-Asma’ , p. 704, 103.

4. A form of divorce in which a man vows not to have any intercourse with his wife for a period not less than four months. See Ta‘ rifat, . p. 42; Surah II, 226; al-Bukhari, Talaq, 21; ibn-Majah, Talaq, 24.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proof read by Rayhana Jaffar.

This page was created June 13, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-2.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

☐ Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

SECTION III

On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not, including a discussion of the circumstances under which some of the sciences would be blameworthy, and on the exposition of how the names of certain sciences, jurisprudence, the science of religion, theology, admonition, and philosophy, have been changed, as well as on showing how much of sacred knowledge is praiseworthy and how much is blameworthy.

Why blameworthy knowledge is so regarded. You may say that knowledge is seeing things as they really are, which is one of the attributes of Allah. Now, then, could a thing be knowledge and at the sometime be blame worthy? Be advised then that knowledge is not held to be blameworthy in itself. It is only regarded as such in the eyes of men for one of three reasons.

First when it leads to any harm, whether the harm should befall its practiser or someone else besides, for which reason the science of magic and talismans is held blameworthy. This is right and in accordance with the Qur'an which so attests. It is also a means for separating husband and wife. The Apostle of Allah himself was the victim of magic which caused him to become sick until Gabriel made it known to him and exorcized the evil spirit from underneath a stone in the bottom of a well.1 Magic is something obtained through the knowledge of the properties of the precious stones and mathematical calculations relative to the places and times of the rising of the stars. A skeleton resembling the person to be charmed is made out of these

1. For this incident see ibn-Sa'd, Vol. II, Pt. 2, pp. 4-6; al-Bukhari: Tibb, 47, 49, 50; ibn-Majah, Tibb, 45.

precious stones, which is gazed into, to the accompaniment of constant repetition of words of unbelief and obscenity which are contrary to law, until a special time in the rising of the stars arrives. Through it the aid of the devils is secured with the result that, in accordance with the established order Allah has ordained, strange states befall the charmed person. In so far as knowing these things constitutes knowledge, it is not blameworthy. Nevertheless, it is of no use except for harming people. The instrument of evil is in itself evil, and it is for this reason that magic is regarded blameworthy. If a person should pursue one of the saints of Allah in order to kill him, but the saint should hide in a safe place and, then, the oppressor inquires about the saint's whereabouts, it

would not be permissible to point out his hiding place, but rather, under the circumstances, lying would be incumbent. For while pointing out the whereabouts of the saint is, in itself, a true statement of the fact, nevertheless it is blameworthy because it breeds injury.

Second, a knowledge is blameworthy when it is mostly (fi ghalib al-amr) harmful as, for example, astronomy which is not, in itself, blameworthy, because it is of two parts: The first is mathematical in reference to which the Qur'an has pronounced that by it the courses of the sun and the moon are reckoned. Thus Allah said, "And the sun and the moon (run their courses) according to a (certain) reckoning."1 And again, "And as for the moon we decreed stations for it, till it changes like an old and crooked palm branch."2 The second is astrology (ahkam) the gist of which is that future events are indicated by present causes. This is similar to how a physician is guided by the patient's pulse to predict the future development of a disease. Astrology is therefore an attempt to know the course of the laws and ordinances of Allah relative to His creatures. But the law has declared it blameworthy. Thus the Prophet said, "Whenever the decrees of Allah are mentioned, withhold (from discussing them); whenever the stars are mentioned, desist (from any talk); and when my Companions are mentioned, refrain (from any gossip)." And again, "After my

1. Surah LV: 4.

2. Surah XXXV: 39.

death three things I fear for my people, the injustice of Imams, the belief in the star (astrology), and disbelief in the decrees of Allah." Umar ibn-al-Khattab said, "Acquire of the science of the stars enough to lead you on land and on sea but no more." He warned against it for three reasons: First, because it is harmful to most people, since if they were told that these results would ensue consequent upon the course of that stars, they might think that it is the stars which influence the course of events and are also the gods who direct the world. Furthermore, in view of the fact that the stars are glorious celestial bodies and awe-inspiring to the hearts, man's heart would naturally become focussed upon them and would see both good and evil required or forbidden by the stars with the result that the name of Allah would be erased from the heart. The feeble-minded one does not look beyond the means, and only the learned man who is well-grounded in knowledge would understand that the sun, moon, and stars are subject to the will of Allah. Thus the parable of the feeble-minded person who thinks that the light of the sun is the result of its rising, is like the parable of an ant which as it happened upon the surface of a sheet of paper, was endowed with reason and thereupon watched the movement in the process of writing, only to think that it was the work of the pen, but would not go beyond that to see the fingers, and behind the fingers the hand, and behind the hand the will which moves it, and behind the will a deliberate

and an able scribe, and behind all, the Creator of the hand,, and the ability, and the will. Most people do not look beyond the nearby and earthly causes and never arrive at the Cause of all causes. This, therefore, is one of the reasons why the science of the stars has been forbidden.

A second reason is that astrology is purely guess work and in the opinion of the average man, the influence of the stars is not determined either with certainty or even with probability. Pronouncements in connection with it are the result of ignorance. Consequently, astrology has been pronounced blameworthy because of this ignorance, not because it is knowledge. Furthermore, this knowledge, it is said, was of a miraculous nature possessed by

Prophet ldris,1 but has now vanished and is no more. The rare cases in which the astrologer happens to be correct are coincidences. He may happen upon some of the causes, but the effect will not result therefrom unless several other conditions, the comprehension of whose realities are beyond the reach of human beings, should prevail. If, however, Allah should grant to him the knowledge of the remaining causes, the astrologer's prediction would come true; but if that is not granted to him, he would err and his prediction would be not unlike the guess of a man who is moved to say whenever he sees the clouds gathering and rising from the mountain tops, that there will be rain this day. Rain may actually fall though it is also possible that a hot sun should rise and disperse the clouds. The mere presence of clouds in the skies is not sufficient for bringing down rain; there are other conditions which cannot be determined. Similarly, the sailor's guess that the ship will have a safe sailing is based upon the usual behaviour of the winds with which he is familiar. But there are unknown factors which control the movements of the winds and which the sailor would never know. Consequently, he would sometimes guess correctly and sometimes he would err. For this reason, even the strong minded person has been forbidden to practise astrology.

A third reason why man has been warned against the science of the stars is because it is of no use at all. The most which could be said on its behalf is that it is, at its best, an intrusion into useless things and a waste of time and life which is man's most precious belonging. Such a thing is the most serious loss.

Once upon a time, the Apostle of Allah passed by a man surrounded by a crowd. On asking what the matter was, he was told that the man was learned authority "On what?" the Prophet said, and was told, "On poetry and Arab genealogy." Thereupon the Prophet said, "This is a science whose knowledge availeth not and the ignorance of which harmeth not." And again, "Verily knowledge is an attested wonder, or an observed law, or a just ordinance."2

1. The Muslim equivalent to Enoch See Surahs XIX: 57, XXI: 58; cf Gen. 4:17; 5: 8-24; Heb 11:5.

2. Cf ibn-Majah, Intro., 8: 3; abu-Dawud, al-Fara'id, l.

Therefore meddling into astrology and the like is a hazardous undertaking, both foolish and useless, because what has been ordained shall be, while the attempt to avoid it is impossible. On the contrary, in medicine, for which the need is great, most of the principles, unlike those of the interpretation (of dreams), can be determined and known; unlike interpretation, too, in spite of the fact that it may sometimes be guess work, there is no danger inherent in medicine.

The third reason (for which a kind of knowledge may be pronounced blameworthy) is when the pursuit of that kind of knowledge does not give the practiser any real scientific advantage. Consequently, such knowledge is intrinsically blameworthy, as, for example, the study of the trivial sciences before the important ones, and the obscure before the significant, like delving into the divine mysteries which have been pursued by both the philosophers and the theologians; but neither they nor anyone else could grasp it in whole or in part except the prophets and the saints. For this reason people should be deterred from delving into these mysteries, and instead, be diverted to pursue those subjects which the law allows, wherein lies sufficiency for the guided. How many a person has delved into the sciences and reaped injury therefrom? Had he not meddled in them, his religious standing would have been far better that its resultant condition. It is, thus, undeniable that knowledge is harmful to certain people just as bird meat and several kinds of excellent pastry are injurious to the suckling infant. Still more there are persons for whom ignorance is, in some cases, beneficial. It is thus related that a certain person had once complained to a physician about the sterility of his wife - that she bore him no children. The physician, thereupon, examined the wife's pulse and told her that she needed no medicine for bearing children because her pulse indicated that she was destined to die within forty days. On hearing that, the woman became gravely frightened and perturbed and gave away all her possessions, having also written her will. Furthermore, because of worry she remained for those forty days without either food of drink. Nevertheless, she did not die, to which the physician replied, "I knew that all along! Go

to her now and she will bear you children." The husband said, "But how could that be?" The physician answered and said, "Seeing that your wife was fleshy and the fat gathered around the mouth of her womb, and knowing that she would not reduce except from fear of death, I frightened her until she became thin and the obstruction to bearing children has now gone." This, therefore, would show you the dangers of some of the branches of knowledge and would make clear to you the significance of the words of the Prophet when he said, "We seek refuge in Allah from useless knowledge."1 Do not, then, be a seeker after sciences which the law has pronounced blameworthy and

against which it has warned. Rather be steadfast in emulating the example of the Companions and follow nothing but the usage of the Prophet; for safety lies in obedience whereas in adventure and aberration lies danger. Do not also boast much of your so-called opinion, reasonable judgement, proof and evidence, as well as the claim that you investigate into things in order to find out and determine their true nature and that there is no harm in the pursuit of knowledge. Truly the harm that might befall you therefrom would be greater (than the benefits). Many are the things whose knowledge is harmful to you to the extent that it might ruin you in the hereafter unless Allah should intervene with His mercy. You should also know that just as the keen and skillful physician masters secret therapies which, to the lay mind, seen strange and improbable, so also do the Prophets who are the physians of the hearts and the experts on the principles which underlie life in the herafter - (in their field of religion they achieve a knowledge which no lay mind can grasp). Consequently, do not pass judgement on their ways according to what you deem reasonable or you would perish. Not infrequently a person may injure one of his fingers and following his own mind would proceed to apply ointment to it until the skillful physician points out to him that he should treat it by applying the ointment to the opposite shoulder.2 But the patient, not knowing how the sinews branch out into the body or where they spring from or how they go around the body, would deem it very unusual and improbable. The same is true of the hereafter and of the particulars of the statutes of

1. Ibn-Majah, Intro., 23:1

2. Breads: palm

the law, its rules and articles of faith which have been ordained for man to follow; all are imbued with mysteries and symbols which are beyond the capacity and the ability of the mind to perceive, just as the properties of the precious stones possess wonderful qualities which experts have failed to understand, so much so that no one has been able to determine the reason why the magnet attracts iron. Yet the wonderful and strange things in faith and works and their usefulness for the purity of the heart as well as its cleanliness, integrity, and rectitude in order to be lifted up to the neighbourhood of Allah, so that it might be exposed to the breeze of His bounty, are far more numerous and greater than anything in medicines and drugs. And as the mind fails to discern the things which are useful for life in the hereafter, especially since it is not possible to determine them through experimentation. These things would be subject to experimentation only if some of the dead would return and enlighten us as to what faith and works are acceptable and useful in the sight of Allah, and would bring man nearer to Him, and what faith and works would estrange the creature from his Maker. But alas, this is not possible and is not to be expected. You should be satisfied if your mind would guide you to the truth of the words of the Prophet and make plain to you the significance of his counsel. Put aside, therefore, the promoting of your mind from your conduct and

persist in comformity, for nothing else would save you. For this reason the Prophet said, “Verily some forms of knowledge are ignorance and (eloquent) speech, incoherence.” Of course knowledge is never ignorance but may have the same harmful influence as ignorance. The Prophet also said, “A little bit of divine guidance is better than a great deal of knowledge” Jesus also said, “Many are the trees, but not all are fruitful; plentiful are the fruit, but not all are edible; (likewise) many are the branches of knowledge, but not all are useful.”1

DETERMINING WHAT NAME OF SCIENCES HAVE BEEN CHANGED

You should also know that the source of confusion of the blameworthy sciences with the sacred is the tampering with, and the

1. Not in the canonical gospels.

changes in, the names of the praiseworthy sciences and the alterations introduced therein, in bad faith, so as to connote other than those which the righteous fathers and the first-century Muslims intended. Consequently, five terms, namely, jurisprudence (fiqh), the science of religion (al-‘ilm), theology (tawhid), admonition (tadhkir), and philosophy (hikmah), all names of praiseworthy sciences, whose possessors have held the chief positions in the religious organisation, but which now have been altered so that they connote something blameworthy ; yet people have become reluctant to condemn those who possess them because of the widespread practice of applying these names to all of them alike.

The first term to be affected was jurisprudence whose meaning has been tampered with not so much by alteration and change but by limitation. It has thus been limited to the knowledge of unusual legal cases, the mastery of the minute details of their origins, excessive disputation on them, and the retention of the different opinions which relate to them. The person who goes more deeply into these things than his colleagues and devotes more time to them than the rest is considered the most versatile in jurisprudence. But in the early period of Islam the term jurisprudence (fiqh) was applied to the science of the path of the hereafter and the knowledge of the subtle defects of the soul, the influences of which render works corrupt, the thorough realization of the inferiority of this life, the urgent expectation of bliss in the hereafter, and the domination of fear over the heart. This is, indicated by the words of Allah when He said. “.... that they may instruct themselves in their religion, and may warn their people when they come back to them.”1 Jurisprudence is therefore, that which brings about such a warning and such a fear rather than details of ordinary divorce or divorce through li‘an, or manumission (‘ataq),2 salam contracts, and hire, rental, and lease (ijarah), which produce neither warning nor fear. On the contrary, to devote oneself exclusively to these things hardens the heart and removes from it all fear which is exactly what we now see in those who have so devoted themselves. Allah thus said, “Hearts have they

with which they understand not," 3

1. Surah IX: 123. Al-Ghazzali took this verse out of its context.

2. Also ‘itq.

3. Surah VII: 178; cf. 115: 4-8, 135: 15-18.

having had in mind the meaning of belief, not of legal opinions. Upon my life, the word fiqh (discernment), now used for jurisprudence, and the word fahm (understanding) are nothing but two names for the same thing. At the present time, however, they are used both in their earlier and also their modem significations. Allah said, "Indeed ye are a greater source of fear in their hearts than Allah! This is because they are a people void of any discernment."1 He thus attributed their little fear of Allah and their great terror of the power of man to their meagre discernment. Judge, then, for yourself whether this was the result of not learning the details of legal opinions or the outcome of the disappearance of those sciences we have already mentioned. Speaking to the envoys who called on him, the Prophet addressed them saving, "Learned, wise and discerning."

Sa‘id ibn-Ibrahim al-Zuhri2 was once asked which of the people of al-Madinah he thought was the most discerning, and he replied, "He who fears Allah the most," thus pointing out that the fruit of religious insight (fiqh) and piety is in fact the fruit of esoteric knowledge rather than that of legal opinions and decisions.

The Prophet said, "Shall I tell you who is the profoundly discerning man?" They answered, "Yes." Thereupon he said, "The profoundly discerning man is he who has not induced people to despair of the mercy of Allah; nor made them feel safe (rather than urge them to repent) during the period of respite which Allah, out of patience, gives unto man; nor made them lose hope in the spirit of Allah; nor discarded the Qur'an in favour of something else." When Anas ibn-Malik3 related the following words of the Prophet. "I prefer sitting in the company of men who praise Allah from sunset until sunrise to the setting free of four slaves," he turned to Yazid al-Raqahi4 and Ziyad al-Numayri5 and said, "Our meetings of invocation (dhikr) were different from your present gatherings in which one of

1. Surah LIV: 13.

2. A.H. 201/A.D. 816-17; see ibn-Sa‘d, Vol. VIL, pp. 2, 83; al-Khatib al-Baghdadi, Ta'rikh Baghdad, Vol. IX (Cairo, 1349), pp. 1234.

3. A.H. 93/A.D. 711-12; see ibn Qutaybah, p.157.

4. Zayd in “C”; cf. ibn-Sa‘d, Vol. VII, Pt. 2, p. 13; al-Sam‘ani, f. 256 b.

5. Al-Sam‘ani, f. 569 b.

you delivers his sermons before his friends and recites traditions. We used to sit and ponder over the articles of faith, study the meaning of the Qur’an, enlighten ourselves in matters of religion and enumerate the blessings of Allah upon us.” Hence the process of studying the meaning of the Qur’an and of enumerating the blessings of Allah was called enlightenment. Said the Prophet, “The servant will not attain perfect religious insight until he should hate men in the essence of Allah and see in the Qur’an several meanings.”1 This same tradition has been related as a mawquf tradition (tradition whose ‘sanad goes back to the Companions, but stops short of the Prophet) going back to abu-al-Darda’ who is supposed to have added, “(the servant) would then turn to himself and would hate himself more.” Asked once by Farqad al-Sabakhi2 about something, al-Hasan expounded his view but the former retorted. “The jurisprudence disagree with you.” Thereupon al-Hasan exclaimed, “May thy mother be bereft of thee! Hast thou ever seen with thine own eyes a (real) jurisprudent? Verily the (real) jurisprudent is he who forsaketh the world and seeketh the hereafter, who understandeth the import of his religion, persisteth in the worship of his Lord, is pious, restraineth himself from attacks on the reputation of his fellow Muslims, abstaineth from (reaching his hand to) their riches, and giveth them advice.” In all of this, he did not say, “who knoweth all legal opinions”. Nevertheless, I do not say that the term jurisprudence (fiqh) did not include legal opinion in civil cases as well. This, however, was either in a general and broad manner or by way of regarding the one a subdivision of the other. But its application to the science of the hereafter was more common. Consequently, this restriction brought forth some ambiguity which caused men to devote themselves solely to it to the neglect of the science of the hereafter and the nature of the heart. Furthermore, in their own human nature, men found encouragement, since esoteric knowledge is abstruse, to live by it is difficult, and to attain through it candidacy for office, whether executive or judiciary, or a position of prestige and wealth, is not possible. For this reason, by means of

1. This is a literal translation, the meaning of which may be: “he should hate men (because of his absorption) in the essence of Allah.”

2. A.H. 131/A.D. 748-9; see ibn-Sa‘d, Vol. VII Pt. 2, p. 11.

restricting the signification of the term jurisprudence, which according to the law is a praiseworthy term, Satan found the opportunity to make the neglect of the science of the hereafter and the alteration in the connotation of its name attractive to the human

heart.

The second term to have been altered is the science of religion (al-'ilm) which used to be applied to the knowledge of Allah, His miracles, and His works among His servants and creatures. When, therefore, (the Caliph) 'Umar died, ibn-Mas'ud exclaimed, "Verily nine-tenths of the science of religion (al-'ilm) has passed away." He thus designated this knowledge as the science, using the definite article, and then explained it as the knowledge of Allah. Yet people used the term freely and altered its meaning by restriction until it became more commonly applied to those who debate cases of jurisprudence and the like with adversaries and are dubbed learned in the truth, versatile in knowledge, while those who do not practice that nor take it up are numbered among the weak, and are not considered to belong to the company of the learned. This also is alteration by restriction. But most of what has been said regarding the excellence of learning and the learned relates to the learned in Allah, His ordinances, His works, and His attributes. Nevertheless, it has now become customary to apply the word learned to those who do not comprehend of the science of the law except controversial syllogisms on disputed cases. Those versed in such gymnastics, in spite of their ignorance of the sciences of interpretation, tradition and religion, are now numbered among the versatile learned men. This, as a result, has proved detrimental to a great number of those who seek knowledge.

The third term (to suffer alteration) was theology (tawhid) which has now become equivalent to scholastic theology (sina 'at al-kalam), the knowledge of the methods of argumentation, the manner of confounding adversaries, and the ability to be diffuse in speech by means of asking too many questions, raising doubts, and formulating requisites, to an extent that some of those groups have gone so far as to call themselves 'The People of Equity and Unity' (ahl al-adl w-al-tawhid)1 while the scholastic theologians were called the learned men of religion although nothing of the tenets of their profession was known during the early period of Islam. On the contrary the learned men at that time condemned very strongly anyone who would take to disputation and contention.

As to the evident proofs which the mind accepts immediately on hearing and which are contained in the Qur'an, they have been known to all. Knowledge of the Qur'an was all knowledge while theology (tawhid) signified something else which was beyond the comprehension of most scholastic theologians, and which, when they comprehended it, they were not called after its name. Theology was then the belief that all things come from Allah, a belief which ruled out all intermediary causes (al-asbab w-al-wasa'il). Both good and evil would then be seen as coming completely from Allah. Such a thing is a noble station one of whose fruits is dependence, which will be described in the Book on Dependence. Of its fruits, too, are to discontinue blaming people and being angry with them, contentment, and resignation to the will of Allah. One of its fruits, also, has been illustrated by the words of abu-Bakr who when asked during his sickness, "Shall we call you a physician?" said, "(It was) the physician (who) made me sick." According to another report when he fell sick he was asked, "What has the physician told you about your sickness?" To which he replied. "He hath told me, 'Verily I doeth what I

chooseth.'"2 Examples of this will also appear in the book on Dependence and the book on the Unity of Allah.

Theology(tawhid) is, therefore, like a precious fruit which is encased in two successive husks. Obviously the outer husk is farther from the pith than the inner husk. People have thus applied the term [theology] exclusively to the husk which encases the pith, as well as to their protection, and have entirely ignored the pith itself. The outer husk represents the verbal profession that there is no god but Allah, which profession is called monotheism in contra-distinction to the

1. These were the Mu'tazilites.See al-Shaharastani, al-Milal w-al-Nihal, ed., William Cureton (London, 1846), pp. 29-31.

2. Cf Surahs XI: 109; LXXXV:16; Hikyat al- Awliya', Vol. 1, p. 34.

trinitarianism the Christians profess. Such a profession, however, may come from the lips of hypocrite whose secret thoughts contradict his open declaration. The inner husk represents the state wherein the heart neither opposes nor denies to express meaning of this statement, but rather the outward expression of the heart represents its belief and the acceptance of that belief. This is the monotheism which the common folk profess. As already mentioned, the theologians are the guardians of these husks against the corruption of innovators.

The third part is the pith itself. It represents the belief that all things come from Allah, a belief which rules out any consideration of instrumentalities and implies worshipping Him and no other thing besides Him. Those who follow their own passions do not conform to this monotheism, because anyone who follows his own passions makes them the object of his worship. Thus Allah said, "Hast thou seen him who hath made a god of his passions."1 The Prophet also said, "Of all the gods who have been worshipped on earth Allah hateth the passions most." Actually, anyone who would think, would find out that the idol worshipper worships not the idol but his own passions because his soul is inclined after the religion of his fathers and he follows that inclination. The inclination of the soul towards the things familiar to it is one of the meanings expressed by the word passions. Outside the pale of this monotheism are also dislike for people and not paying attention to them, because how is it possible for the person who believes that all things come from Allah to dislike his fellowmen? Theology stood for this station, the station of the saints. But see to what it has been altered and with what of its husks people have been content? See how they have sought refuge in mutual praise and boasting of those things whose names have a praiseworthy reputation while in the meaning and signification for which these names stand, and for which the real praise is due, they have been utterly bankrupt. Their bankruptcy is like that of the man who, rising up in the morning, turns his face towards

the Qiblah and says, “I have turned my face like a hanif, unto the Creator of the heavens and

1. Surahs XXV: 45; XLV: 22.

the earth.” Yet unless his heart in particular has been duly turned unto Allah, his assertation would be the first daily lie which he commits against Allah. If he means by the word face its obvious meaning, the fact still remains that he has not turned it except towards the K‘abah and away from the other directions. But the K‘abah does not point towards the Creator of the heavens and the earth so that he who turns his face towards it turns it to Allah who is limited by neither directions nor climes. If, on the other hand, he means by it his heart, which is what it should be and which is the instrument of worship, how could his words be true when his heart is bent upon his worldly desires and needs, and absorbed in devising tricks wherewith to amass wealth and prestige and to secure an abundance of worldy means towards which he is directing the attention of all his being? When, then, did he turn his face to the Creator of the heavens and the earth? The following sums up all the truth of monotheism: the monotheist is he who sees nothing but the One Allah and only turns his face to Him. This is in conformity with the words of Allah when He said, “Say: It is ‘Allah’; then leave them in their pastime of cavillings.”1 What is intended here is not verbal profession, as the tongue is like an interpreter who tells the truth at one time and lies at another. Allah, however, regards not the interpreter [the tongue], but that for which the tongue is the interpreter, namely, the heart which is the source of religion and the place wherefrom it springs.

The fourth term to be altered was the science of invocation (dhikr) and admonition (tadhkir). Allah said, “Yet warn them for, in truth warning will profit the believers.”2 Several traditions commending the assemblies of invocation (dhikr) have been passed down to us, as for instance, by the words of the Prophet when he said, “When you pass by the gardens of Paradise, stop and enjoy yourselves.” On being asked what the gardens of Paradise were, he replied. “The assemblies of invocation.” And again in the following tradition, “Verily, other than guardian angels,3 Allah hath rover

1. Surah VI: 91.

2. Surah LI: 55.

3. The Muslims believe that two angels, who are changed every day, attend every person to observe and write down his action Cf Surahs L: 16: LXXXII: 10-11: al-Qazwini, ‘Ajaibn al-Makhluqar wa-Ghara‘ib al- Mawjudat, ed. F. Wustenfeld (Gottingen, 1940), p. 60.

(sayyahun) angels1 who roam the earth looking for assemblies of invocation (dhikr). On locating an assembly they beckon one another saying, ‘Come unto your goals.’ Then the rover angels gather around these assemblies and hear the words, ‘O remember ye Allah and give warning to one another.” The [practice] has been altered in favour of story telling, the recital of poems, ecstatic utterances (shath) and heresies (tammat),2 the things which contemporary preachers persist in doing.

As to storytelling, it is an innovation; in fact, our Fathers have warned against attending the circles of story-tellers saying that it was not the custom either at the time of the Apostle of Allah or the time of abu-Bakr and ‘Umar.3 It was not until the appearance of heresy that they made theirs. It has been related that one day ibn-‘Umar emerged from the mosque exclaiming, “No one had sent me out but the story-teller; but for him I would not have left.” Damrah4 said, “One day I asked Sufyan al-Thawri, “Shall we listen to story-tellers?” But he answered, “Turn ye your backs on innovations.”

Ibn-‘Awn5 said, “Once upon a time I called on ibn-Sirin.6 As I entered upon him he asked me, “What is new today?” When I informed him that the governor had prohibited the story-tellers from telling their stories, he said, “He had done correctly.” It is also related that, once upon a time, as al-A‘mash7 entered the Basrah mosque, he heard a story-teller say in his sermon, “We were told by al-A‘mash...”. Whereupon al-A‘mash took himself to the centre of the mosque and began to remove the hair from his armpit, at which the speaker indignantly shouted, “Old man, are you not ashamed to do that in the mosque?” To which al-A‘mash replied, “Why should

1. Al-Qazw’ni, ‘Ajatib al-Makhluqar, p. 61. Cf al-Tirmidhi, Da‘awat, 129.

2. Literally signifies calamities.

3. Cf. ibn-Majah, Adaab, 40.

4. Ibn-Rabi’ah (A.H. 202/A.D. 817-8): see ibn-Sa’d, Vol, VII, Pt. 2, p. 173;

Tadhkirat al-Huffaz, Vol. 1, p. 322.

5. ‘Abdullah ibn-‘Awn ibn-Artaban (A.H. 151 /A.D. 769): see ibn-Sa‘d, Vol 7, Pt. 2, pp. 24-30.

6. Muhammad (A.H. 110/A.D. 729): see ibn-Sa‘d, Vol. VII, Pt. I, pp. 140-50.

7. Abu-Muhammad Sulayman ibn-Mihran (A.H. 148/A.D. 765); see ibn-Sa‘d, Vol, VI, pp. 238-40.

I be ashamed? What I am doing is according to the law1 while what you have been saying are down right lies. I am al-A‘mash.”

Ahmad [ibn-Hanbal] proclaimed that the most persistent liars among men are the story-tellers and the beggars.

‘Ali ibn-abi-Talib once drove the story-tellers out of the Basrah mosque, but when he heard the words of al-Hasan al-Basri he allowed him to carry on and did not drive him out because al-Hasan al-Basri used to discourse on the science of the hereafter and the contemplation of death, and to point out the defects of the soul, the shortcoming of works, the passing thoughts with which Satan tempts men and the way to resist them, and to remind his audience of the favours and blessings of Allah and of the failure of man in his gratitude. He also would expose the inferiority of this world, its defects, its impending end, and its deceitfulness, as well as the dangers and the terrors of the hereafter. This is the warning which, according to the law, is praiseworthy and which has been encouraged in the tradition related by abu-Dharr when he said, “To be present in an assembly of invocation (dhikr) is better than prostrating oneself in prayer a thousand times, or visiting a thousand sick men, or attending a thousand funerals.” Abu-Dharr further related that the Prophet was then asked; “Is it also better than the reading of the Qur’an?” To which the Prophet replied, “What good, though, is the reading of the Qur’an except through knowledge?” ‘Ata’ also said, “Attendance at an assembly of invocation atones the evils of attending seventy places of entertainment.”

Unfortunately, however, those who are in the habit of embellishing their speech with lies have taken these traditions as means of justification for themselves and have appropriated the name warning (tadhkir) for their fables thus forgetting the right path of praiseworthy invociation (dhikr) and spending their time in [recounting] tales which are subject to variations, accretions, and deletions, and which deviate from the stories which accrue in the

1. Cf. al-Bukhari, Libas, 64. Isti’dhan, 51.

Qur’an and go beyond them. Some of the tales are good to hear while others are harmful in spite of the fact that they may be true. Whoever would go after this practice would no longer be able to distinguish truth from lies and what is good from that which is harmful. For this reason Ahmad ibn-Hanbal said, “Oh how much do people need a truthful story-teller?” If his story be one of the tales of the prophets, pertaining to the affairs of their religion, and the story-teller be truthful and trustworthy, I see no harm in

it. But people should guard against lies and against such stories which point to trivial faults and compromises which the common folks fail to understand, or to realize that they are nothing but trivial and unusual faults although they have been followed by atoning deeds and rectified by good works which are supposed to make up for them. In order to justify his compromises and find for himself an excuse, the layman is apt to resort to such reasoning, protesting that such and such has been related on the authority of one of the masters (mashayikh) or one of the prominent men, and adding that whereas all of us were subject to sin, it is no wonder if he would disobey Allah especially since a greater person than himself has done the same. This also develops in him unwillingly the daring to disobey Allah. But if one should guard against these two dangers (which are inherent in story-telling) it would cease to be harmful for it will mark a return to the praiseworthy stories contained in the Qur'an and to the authentic stories of tradition. There are some, however, who take the liberty of making up stories which inspire in men the desire to worship and serve Allah, and claim that they seek thereby nothing but to call men to the truth. Nevertheless this is one of the baits of Satan, and there is no way to avoid lying but in truthfulness. Besides there is in what Allah and His Apostle said enough to render fabrication in preaching needless. Did not the Prophet abhor the affectation or rhymed prose regarding it pedantic?

On hearing his son 'Umar1 indulge is rhymed prose, S 'ad ibn-

1. A.H. 66 A.D. 685-6; See ibn-S'ad, Vol. V, p. 125; abul-Fida', Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar (Constatinople,1286), Vol. I, p. 205.

abi-Waqqas1 said to him as the former sought something from his father, 'This, my son, would make me hate thee; I shall not grant thee thy request until thou should cease to compose rhymed prose." The Prophet also said to 'Abdullah ibn-Rawahah2 when the latter composed three rhymed sentences, "Beware of rhymed prose, O thou ibn-Rawahah." Consequently any rhymed prose which exceeds two sentences has been deemed affected and hence forbidden. For the same reason when (in connection with the bloodwit which should be paid for smiting a woman so that the child in her womb dies) a certain man asked, "How shall we pay a bloodwit for the death of someone who has had no drink nor food, neither has he cried nor shed any tears since such a person is not avenged?" the Prophet reproached him saying, "Art thou, like Bedouins, indulging in rhymed prose?"3

As to poetry, its generous use in sermons is blameworthy. Allah said, "It is poets whom the erring follow: Seest thou not how they rove distraught in every valley?"4 And again, "We have not taught him (i.e. Muhammad) poetry, nor would it beseem him."5 Furthermore, most of the poetry with which the preachers are familiar and which they

are accustomed to repeat in their sermons pertains to claims of being in love, the beauty of the beloved, the joys of union with him, and the pains of separation; while the assembly comprises none but the crude among the common folk whose minds are saturated with lust and their eyes never cease from staring at fair faces. Their poetry inspires nothing in their hearts except that which their hearts already conceal, and enkindles therein the flames of lust. Consequently they begin to shriek and make a show of their love. Most of this, if not all, is the result of a certain kind of corruption

1. One of the ten promised Paradise by Muhammad, one of the council of six in whose hands ‘Umar left the future of the caliphate, and one of the greatest of Muslim generals during the early period of the conquests. It was S‘ad who conquered Persia. Died between A.H. 55 and 58/A.D. 675 adn 678. See ibn-Sa’d, Vol. III, Pt. 1, pp. 275-8.

2. A.H. 8/A.D. 629-30: ibn-Sa’d, Vol, III, Ot. 2, pp. 79-82; Tahdhib-al-Asma’, pp. 340-41.

3. Muslim, al-Qasamah, 11:5.

4. Surah XXVI: 22-45.

5. Surah XXXVI: 69.

Therefore no poetry should be used unless it contains a moral or a wise saying and should only be used either as evidence or for example.

The Prophet of Allah said, “Verily some poetry is wisdom.”1 If only the elite whose hearts are known to be absorbed in the love of Allah should frequent these assemblies alone, on poetry whose outward meaning dealt with people would be of any harm because, as it will be seen in the Book on Audition and Music, a person would always interpret all that he would hear according to the light which dominates his heart.
Al-Junayd used to discourse before some ten people or there about and whenever the number went beyond that he would stop. Thus his circle never reached twenty in number. Once upon a time when a crowd gathered before the door of ibn-Salim’s2 house, someone requested him to address them saying, “Your followers have come.” To which ibn-Salim replied. “No! these are not my followers; they are the followers of the assembly. As to my followers, they are elite.”

By ecstatic utterances we mean two types of speech evolved by some of the Sufis. The first comprises long pretentious claims of excessive love (‘ishq) of Allah and of union (wisal) which renders outward deeds superfluous until some have asserted oneness (ittihad) with Allah, the removal of the veil (hijab), seeing (mushahadah) Him with the eye (ru ‘yah), and mouth to mouth conversation. They thus say that they were told such and such and that they have said such and such and imitate thereby al-Husayn ibn-Mansur al-Hallaj3 who was gibbeted for letting slip from his lips certain words of this type, and cite as an example his saying, “I AM THE TRUTH” (Ana’l-Haqq).

1. Ibn-Majah, Adab, 41; al-Darimi, Isti’dhan, 68.

2. Abu-al-Hasan ibn-Saalim, mentioned by ibn-Khallikan, Vol. II, p. 297, in the narrative on the life of abu-Talib al:Makki.

3. The great mystic theologian: he was gibbeted on Dhu-al-Qa’dah 24,3091 March 26, 922, and finally was decapitated and burnt. See ibn-Khallikan, Vol. l, pp. 261-3.

Similarly, it has been related that abu-Yazid al-Bastami1 once said, “Praise be to me! Praise be to me!” This is, in truth, a type of speech which, to the common folk, is of great harm, so much so that several farmers have relinquished their farms and proclaimed similar claims. Such speech, moreover, is attractive to human nature for it offers relief from work as well as self-justification through the attainment of certain stations (maqamat) and the experience of certain states (ahwal). Consequently, the ignorant do not fail to claim these things for themselves nor to swallow up such confused and embellished words. And no matter how much their claims are disapproved they do not hesitate to say that such disapproval has been the outcome of knowledge and disputation, the one is a veil and the other is the work of the self, while their words are not understood except from within through revelation by the light of the Truth. These and similar other words have spread like fire in the land and their harm to the common folk has become great. To destroy the person who comes out with such words is, according to the religion of Allah, better than sparing ten lives.

As to abu-Yazid al-Bistami what has been ascribed to him of such words cannot be true. Even if he were heard saying them, most probably he must have been repeating to himself words about Allah; for example he might have been heard quoting the words of Allah, “Verily, I am Allah: there is no Allah but Me: therefore worship Me.”2 These words should not have been taken in any other way besides that of a quotation.

The second type of ecstatic utterance comprises unintelligible words with pleasing externals of which some, through awesome, are useless. They may be of two kinds: The first and the more common comprises words unintelligible to the author who utters

them because of the perplexity in his own mind and the confusion in his imagination

1. Also al-Bistami; (A. H. 261 or 264/A.D. 875 or 878). See ibn-Khallikan, Vol. 1, p. 429: al-Hujw-ri, Kashf al-Mahjub, tr. R.A. Nicholson (Leyden, 1911), pp. 106-8: al-Sha'rani al-Taabaqat al-Kubra (Cairo, 1343), Vol. 1, pp. 61,2.

2. Surah XX 14.

resulting from his ignorance of the exact meaning of words which he hears; while the second represents words which may be intelligible to their author who, however, because of his insufficient practice in science and his lack of instruction in rhetoric, is unable to convey them to others through language which can express his thoughts. Such words are of no use except to confuse the heart, amaze the mind, and perplex the understanding. They are also apt to convey a meaning other than that for which they are intended so that anyone may find in them the meaning which his own nature may desire.

The Prophet said, "Never does any one of you relate a tradition which is beyond the ability of the audience to understood without becoming a cause of corruption among them." And again, "Communicate with people in terms known to them and discard those which are unknown. Do you desire to see Allah and His Apostle disbelieved?" This has been said of words which the author understands but fails to convey their meaning to the mind of his audience. How then would it be with words whose meaning neither the author nor the audience understand when those which the former understands while his audience do not are forbidden to relate?

Jesus said, "Entrust not wisdom to those unworthy of it lest ye do it injustice; nor withhold it from those who are worthy of it lest ye do them injustice. Be ye therefore like the skilful physician who applies the medicine to the sore spot."1 And according to another version, "Whoever should entrust wisdom to those unworthy of it would reveal his ignorance, and whosoever should withhold it from those who are worthy of it would perpetrate an injustice. Verily wisdom hath a right as well as a people worthy of it. Give, therefore, each his right."2

As to heresies (tammat), they comprise, besides what we have already mentioned under the ecstatic utterances (shath) another thing characteristic of them, namely, the dismissal of the obvious and literal meaning of words in favour of an esoteric interpretation of

I. Cf Matt. 7:6,9:16-17.

2. Cf. Matt. 11:19: Luke 7:35.

worthless value such as the Batinite1 method of interpretation which is unlawful and of great harm; because when words are given other than their literal meanings, without either the authority of the traditions of the Prophet or the dictates of reason, the loss of faith in words becomes inevitable and the benefits of the words of Allah and His Apostle are in consequence nullified. Little trust can be placed in whatever is understood therefrom while its esoteric meaning cannot be determined; rather opinions differ therein and it is open to many interpretations. This too belongs to those widespread and very harmful innovations. The authors of those innovations have sought nothing but the unusual because human nature is fond of the strange and the unusual and delights in anything uncommon.

Through this very thing were the Batinites successful in destroying all the law, by interpreting its letter to conform to their way of thinking as we have shown in the Mustazhiri Book2 which was composed for the purpose of refuting their views.

An example of the interpretations put forth by these heretics may be seen in the assertion of one of them that in the verse where Allah addresses Moses saying, “Go unto Pharaoh, for he hath trespassed,”3 the word Pharaoh stands for the heart of Moses, the heart being the trespasser against every man. Again when Allah said to Moses, “Go, cast down thine staff”4 the word staff is said to represent anything besides Allah on which man may depend [and in which he may place his trust], and should therefore be cast away. The same kind of interpretation is applied to the words of the Prophet when he said, “Go, eat the daybreak meal (sahr), for therein lies blessing.”5 These words are interpreted to mean the asking of Allah’s forgiveness at day-break. They set forth similar interpretations thereby tampering with

1. On the Batinite. see al-Shahrastani, pp. 147-52: al-Baghdadi, Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq. ed. P.K. Hitti (Cairo, 1924), pp. 170-6.

2. So named after the Caliph al-Mustazhir (A.D. 1094-1118) on whose request it was composed. It is also known as, Fud’ih al-Batin yah. It was edited together with a German translation by 1. Glodziher (Leyden, 1916).

3. Surah LXXIX:17.

4. Cf Surahs VII: 114: XXVII:10: XXVIII: 31.

5. Al-Tirmidhi Sawm, 17. al Darimi. Siyam. 9.

the literal meaning of the whole Quran and altering its interpretation which has come down to us on the authority of ibn- ‘Abbas and other learned men.

Some of these interpretations are obviously and completely corrupt, as is, for example, the interpretation of the word Pharaoh to mean heart. Pharaoh was real and historical and so was Moses’ summons to him. He was like abu-Jahl,1 abu-Lahab,2 and other of the unbelievers, and in no way like either the demons or the angels who are not perceived by the senses, and whose names are, therefore, open to interpretation. Similarly to interpret the occasion of the eating of the daybreak meal as the time for asking Allah’s forgiveness is equally corrupt. The Prophet used to eat the daybreak meal and say, “Come, eat the daybreak meal: Gather for the blessed dinner.” The corrupt nature of such interpretation is determined both by the testimony of tradition and by that of the senses, while others which pertain to objects beyond the realm of the senses are probably the same. All, besides being unlawful, are also the cause of confusion and corruption to people in their religion. Nothing of these interpretations, has come down to us on the authority of either the Companions, or their followers [al-tabiun], or even al-Hasn al-Basri, in spite of his continual teaching and preaching among men.

There appears, therefore, no other meaning for the words of the Prophet when he said, “Whoever should explain the Qur’an in accordance with his own opinion will occupy his place in Hell,”3 than the following: when a person is intent upon establishing and proving something he will drag in proofs from the Qur’an and will apply them to his point without the existence of any linguistic or historical evidence which justifies his contention. This, however, does not mean that the Qur’an should not be explained through intelligence

1. One of Muhammad’s most bitter opponents. He once threatened to set his foot on the Prophet’s neck when prostrate in prayer. See Surah XCVI: 9-19: bn-Hisham, pp. 190-91.

2. An uncle of the Prophet and one of his most violent enemies. See Surah CXI: ibn-Hisham, pp. 231 see: 244, 430, 461.

3. AI-Tirmidhi,Tafsir al-Our’an, 1

and thinking, since some verses have been given by the Companions and the commentators five, six and even seven interpretations, all of which, it is well known, were not heard from the Prophet. Some of these interpretation may be contradictory, incapable of reconciliation, and are therefore ascertained only through keen understanding and profound thinking. For this reason the Prophet prayed for ibn-‘Abbas saying, “O Allah! Enlighten him in religion and teach him interpretation”1 Therefore whoever allows the perpetrators of heresies such interpretations in spite of his knowledge that the words do not possess any such meaning claiming that he only

intends thereby the exhortation of men to follow Allah, would be like the person who allows attributing false and fabricated savings to the prophets relative to things which, in themselves, are true but concerning which the law handed down no legislation, or like him who coins a hadith to cover anything which he deems right. Such a thing is decidedly a transgression and a cause of confusion as well as a sin which merits and incurs the threat implied in the words of the Prophet when he said, “Whoever should deliberately lie to me, would occupy his place in Hell.”2 Indeed, the interpretation of these words in such a manner is greater transgression because it undermines the faith in the meaning of words and destroys altogether the only way by which they could be understood and be useful.

You have thus learned how Satan has diverted men from seeking the praiseworthy science to the study of the blameworthy. This is all the result of the ambiguity caused by the changes in the names of the sciences which the teachers of falsehood have effected. If you would follow them depending on the prevalent significations of these terms at the present time regardless of what they signified during the first century, you would be like him who sought the honour which is the reward of wisdom by attaching himself to anyone who is called wise (hakim), a term which, because of the change in the meaning of words, is at the present time applied equally to the physician, the poet, and the astrologer.

1. Ibn-Sa‘d, Vol II, pt. 2, p. 120, 11, 3-4: Cf. ibn-Majah. Intro., 1]: al-Tirmidhi, Manaqb, 42,

2. Al-Darimi, Intro., 25: ibn-Majah, Intro., 16.

The fifth term to have been altered is wisdom (hikmah), since we see that it has now become customary to apply the word wise (hakim) equally to the physician, the poet, the astrologer, and even to him who reads fortunes for the peasants who squat on street corners. Wisdom, however, is that which Allah commended when He said, “He giveth wisdom to whom He will: and he to whom wisdom is given, hath had much good given him.”1 The Prophet also said, “A word of wisdom which man learns is better to him than the world and all that is in it.” See, therefore, what wisdom stood for and to what it has been altered, and examine, in the same way, the other terms. Beware, then, of being deceived by the ambiguities of the teachers of falsehood: their evil influence upon religion is greater than that of Satan, because through their aid does he arrive at removing religion from the hearts of men. For this reason when the Prophet was asked who were the most wicked among men he would not at first answer but said, “Forgive, O Allah.” When his inquirers persisted in their query he replied, “The most wicked among men are the teachers of falsehood.”

You have now been shown both the praiseworthy and the blameworthy sciences as well

as the causes of ambiguity. Yours is the choice either to follow the example of the Fathers, or to succumb to deception and emulate those who came after.

All knowledge which the Fathers approved has vanished, while most of what people now pursue falls under the category of innovations and made-up novelties. The Prophet was right when he said, “Islam began as a strange element and will become thus again as it was at the beginning. Blessed, therefore, are the strangers.” He was then asked who were the strangers to which he replied, “The strangers are those who rectify what people have corrupted of my law as well as those who revive what they have destroyed of it.”2 According to another report, “The strangers are those who hold fast to the belief which you now possess” while according to another, “The strangers are a few righteous people in the midst of many

1. Surah II: 272.

2. Cf. al-Darimi, Riqaq, 42: al-Tirmidhi Iman, 13: ibn-Majah, Fitan, 15.

unrighteous, whose haters outnumber those who love them.” The praiseworthy sciences have also grown unfamiliar and unpopular among men to the extent that those who dare mention them are despised. For this reason al-Thawri had said, “If you see a learned man who has many friends, you may be sure he is a charlatan and a faker, because if he would speak the truth, those friends would hate him.”

DETERMINING HOW MUCH IS PRAISEWORTHY [TO ACQUIRE] OF THE PRAISEWORTHY SCIENCES

You should know that, in this respect, science is divided into three parts. One part is that whose knowledge is blameworthy whether it be in part or in toto. Another is that whose partial as well as total knowledge is praiseworthy; in fact the more one acquires of it the better. The third is that whose knowledge is praiseworthy within a certain limit, that of sufficiency, but beyond that it ceases to be praiseworthy: to go into it deeply is not desirable. This is best illustrated by the human body: that which is praiseworthy, whether little of it or much, is like health and beauty while that which is blameworthy, whether little of it or much, is like ugliness and bad temper. On the other hand there are things which are praiseworthy when they are found in moderation like the spending of money where extravagance is not praiseworthy although it is spending; and like courage where recklessness is undesirable although it is a type of courage. The same thing is true of knowledge.

The part whose partial and total knowledge is blameworthy is that which has no use either in the realm of religion or in the domain of life because its harmfulness exceeds its utility, such as the science of magic talismans, and astrology, parts of which are of no use whatever and to spend one’s life, the most precious thing a man possesses, in them is sheer waste; and to waste anything precious is blameworthy. Other parts of

these sciences are of greater harm than the good they are deemed to perform in life, which good, when compared to the harm resulting therefrom, becomes of no consequence.

92

The part whose knowledge, even to the limit of thoroughness, is praiseworthy is the science of knowing Allah, His attributes and works as well as His law which governs His creatures and His wisdom in ordaining the superiority of the hereafter to this life. The knowledge of this is incumbent upon man both for itself and also for attaining thereby the bliss of the hereafter. To exert oneself even to the utmost capacity of one's effort, falls short of what is required because it is like the sea. Its depth cannot be sounded and men can approach its shores and edges only to the extent to which it has been made possible for them, while no one has navigated its ends except the prophets, the saints, and those who are grounded in the science of Allah - each according to his rank and ability and according to what Allah has preordained for them therein. This is the hidden science which is never recorded in books but whose knowledge may be at first promoted by learning and by contemplating the states of the learned man in the science of the hereafter whose characteristics we shall discuss later. Its knowledge may be furthered1 through self-mortification, discipline, and through purifying the heart and freeing it from the affairs of this world as well as through emulating the prophets and the saints so that it may be revealed to every seeker in proportion to Allah's mercy (rizq) on him rather than in proportion to his efforts and labours (jahd). Yet diligence in it is indispensable for self-mortification which is the sole key to guidance.

The sciences whose knowledge is praiseworthy up to a certain limit are those which we have already mentioned under the sciences the acquisition of whose knowledge is a fard kifayah.2 Every one of these sciences has three stages: first limitation (iqtisid) which is the intermediary, and third thoroughness (istiqsi) which is a sequel to moderation and which goes on and on during the entire life of the seeker. Be, therefore, one of two: either one who educates himself, or one who concerns himself with the education of others after he had educated himself. Never, however, concern yourself with reforming others before you have first reformed yourself. If you are educating

1. In text "furthered in the hereafter".

2. See Supra, p. 36.

93

yourself take up only those branches of knowledge which have been required of you according to your needs, as well as those which pertain to the outward deeds such as learning the elements of prayer, purification, and fasting. More important, however, is the science which all have neglected, namely, the science of the attributes of the heart, those which are praiseworthy and those which are blameworthy, because people persist in the latter such as miserliness, hypocrisy, pride, and conceit and the like, all of which

are destructive and desisting therefrom is obligatory. Performing those outward deeds is like the external application of ointment to the body when it is stricken with scabies and boils while neglecting to remove the pus by means of surgery1 or purge. False scholars recommend outward deeds just as fake physicians prescribe external ointments for virulent internal diseases. The learned men of the hereafter recommend nothing but the purification of the inner-self and the removal of the elements of evil by destroying their nursery-beds and uprooting them from the heart. It is only because of the ease which characterizes the works of the senses and the difficult nature of the works of the heart that most people have neglected the purification of their hearts and devoted themselves to the outward deeds, just as he who finds it disagreeable to drink a bitter medicine resorts to the external application of ointments and persists in his labours, continually increasing the ingredients, while his ailments multiply. If, therefore, you are desirous of the hereafter, seeking salvation and running away from eternal damnation, pursue the science of spiritual (batinah) diseases and their remedies, as we have described it in the Quarter on the Destructive Matters in Life, which will lead you to the praiseworthy stations mentioned in the Quarter on the Saving Matters in Life; because no sooner is the heart purged from what is blameworthy than it is filled with that which is praiseworthy just as the soil where all kinds of plants and flowers would grow as soon as the grass is weeded out - unless the weeds are removed neither plants nor flowers would grow. Therefore do not pursue those branches of knowledge whose acquisition is a fard kifayah especially

1. Lit. bleeding.

when they have already been taken up by some. He who would spend himself in pursuing what would reform others [while he himself remains unredeemed] is insolent and how utterly foolish is the man who, when snakes and scorpions have crept beneath his clothes, is busy looking for a whisk wherewith to drive flies off other people, a task which will neither spare nor save him from the attacks of the snakes and scorpions lurking beneath his clothes. If on the other hand you have completed the task of purifying yourself and have been successful in abstaining from outward and inward sin so that purity of the heart and abstinence from sin have become to you a religion and a second nature, which thing is very unlikely, then you may pursue those branches of knowledge whose acquisition is fard kifayah. You should, however, observe gradual progress therein beginning with the Book of Allah, then the Usage of His Apostle, then the science of interpretation and the other sciences of the Qur'an such as that of the abrogating and the abrogated (al-nasikh w-al-mansukh),1 the related and the unrelated (al-mawsul w-al-mafsal)2 and the clear and the ambiguous (al-muhkam w-mutashabih)3. The same gradual procedure should be observed in the study of the Usage of the Prophet after which you may proceed to the study of applied jurisprudence (furu) which is the elaboration of positive law under the wider science of jurisprudence. You then may proceed to the sources of jurisprudence (usul al-fiqh) and to the other sciences as far as the span of life permits and time allows. Do not spend, however, all your life in one of these sciences seeking to exhaust the subject thoroughly, because

knowledge is of varied and numerous branches and life is short. Furthermore these sciences are only introductory means sought not for themselves but for the sake of something else and in everything which is sought as a means for the attainment of another thing, one should not loose sight of the end. Limit yourself, then, in the study of vernacular speech, to that which would enable you to understand and speak the Arab tongue and in the study of the strange words confine

1. See al-Suyuti, al-Itoan fi-Ulum al-Qur'an (Cairo, 1343). Vol. II, pp. 20- 27.

2. Ibid Vol. I, pp. 90-91.

3. Cf. Surah III; 5; Al-Suyuti, Itqan, Vol. II, PP. 2-13.

your efforts to those occurring in the Qur'an and the tradition; even then avoid going into them profoundly. As to syntax, limit yourself also to what pertains to the Qur'an and the tradition since in every branch of knowledge there are three degrees of acquisition, namely limitation, moderation, and thoroughness. We- shall here describe each of these three as they relate to the science of tradition, interpretation jurisprudence, and theology in order to offer a standard with which other subjects may be measured.

The limited degree of acquisition in interpretation covers about twice the size of the Qur'an, i.e., similar to al- Wajiz1 which 'Ali al-Wahidi al-Naysabari2 composed; the moderate degree is equivalent to three times the size of the Qur'an, i.e., similar to al-Wasil3 by the same author. Beyond these two degrees of acquisition is that of thorough exhaustion which can be dispensed with; the entire lifetime may expire in its pursuit.

In tradition the limited degree is represented by the mastery of the two Sahihs4 as corrected by one well-informed in the science of the texts of tradition. As to the authorities of the two Sahihs, those who preceded you have spared you the trouble and you may depend on their books for that information. Nor need you memorize the texts of the two Sahihs but familiarize yourself with them so that you may be able, when the need arises, to lay your hand on whatever you may want. The moderate degree of acquisition in the field of the hadith includes, besides, the two Sahihs, the other authoritative corpuses.5

1. Al- Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz printed in Cairo, A.H. 1305.

2. A.H. 468/A.D. 1076: see ibn-Khallikan. Vol. II pp. 8-9.

3. Al-Wasit bayn al-Aagbud w-al-Basit unpublished: see Hajj Khalifah Vol. VI, oo. 436-7; W. Ahlwardt, Verzichniiss derArabischen Handschrften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin (Berlin. 1887-99), Nos. 750-2.

4. That of al-Bukhari and that of Muslim; Printed several times.

5. These are the six authoritative corpuses which comprise, besides the two Sah ihs, the following: The Sunan of abu-Dawud al-Sijstani (A.H. 275 A.D. 888), printed in Cairo. A.H. 1280; the Sunan of ibn-Majah (A.H. 273/A.D.887), printed in Cairo, A.H. 1340; the Sahih of al-Tirmidhi (A.H. 279 A.D. 892), printed in Cairo, A.H. 1290; and the Aujtaba of al-Nastt'i, (A.H. 303 A.D. 915), lithographed in Delhi, A.H. 1315

Contd.. next page

Beyond this is thorough exhaustion of the subject which requires the detailed mastery of all traditions including weak (duaif) traditions, [about whose authenticity serious doubts can be raised], the strong (qawi), [those utterly faultless traditions in whose isnad there is no weakness and whose tendency does not contradict any generally prevalent belief], the genuine (sahih) [fulfilling all conditions], and the corrupt (saqim), as well as knowing the several ways of hadith transmission with knowledge of the qualification of each authority, his names and characteristics.

As to jurisprudence, the limited degree of acquisition is equivalent to the contents of the Mukhtasar1 of al-Muzani2 which work we rearranged in our Khulasat al Mukhtasar;3 the moderate degree is three times as long and is equivalent to the material we have included in our al-Wasit min al-Madhhab:4 while the degree of thoroughness is represented by our al-Basit5 and by other comprehensive works.

As to theology (al-Kalam), it is solely designed to safeguard the articles of faith which the followers of the Usage of the Prophet and righteous Fathers transmitted down to us, and nothing else. Anything beyond this would be an attempt to reveal the truth of things in other than its proper way. The purpose of learning the Usage of the Prophet is to attain, through a concise creed, the limited degree of its knowledge. This is equivalent to the contents of the Book on the

Contd. To these six may be added the Muwatta' of Malik ibn-Anas (A.H. 179, A.D. 795), printed several times-, the Musand of al-Darimi (A.H. 225 A.D. 869) printed in Damascus, A.H. 1349; and the Musnad of Ahmad ibn-Hanbal (A.H. 241. A.D.855), (first three volumes printed in Cairo d.).

1. Al-Mukhtasar al Saghir; printed in Bulaq, A.H. 1321-6.

2. Abu-Ibrahim Ismail ibn-Yahya (A.H.264, A.D.878); see al-Fihrist p. 212; ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 124-5.

3. Unpublished; see al-Subki, Vol. IV, p.116, I.5.

4. Unpublished; see ibn-Khallikan, Vol. p. 246; Fihrist al-Kutub al Arab yah

al-Mahfuzah bi-al-Kutubhanah al-Hhidaywiyah, Vol.III Carro,1306), pp. 289-90. (Henceforth will be referred to as Cairo Catalogue.

5. Unpublished; see ibn-Khallikan, Vol.II, p. 246; Cairo Catalogue, Vol. IIL, pp.1978.

Articles of Faith which is a part of this work.1 The moderate degree would equal about a hundred leaves representing the contents of our work, al-Iqtisad fi al-I'tiqad,2 and is indispensable in debating innovators and answering their heresies with what will remove and destroy their influence over the heart of the common man. This is of use among the common people only before their fanaticism becomes far gone, because no mere words would convince the innovator once he had acquired a smattering of the science of argumentation. Even if you silence him in arguments, he would not relinquish his ideas but would protest his inability in debates asserting that your argument can be met although he himself is incapable of it and he only was confused by your debating acumen.

Furthermore when the common men, through some kind of an argument, have been diverted from the truth, it is quite possible, while their fanaticism in these errors is still not far gone, to bring them back to it through similar arguments. But if fanaticism becomes rooted in their hearts their redemption becomes hopeless because fanaticism fastens beliefs deeply to the minds of men. It is one of the evils of the teachers of falsehood who go to excess in their fanaticism for the truth and regard with contempt and scorn all non-conformists. This drives the nonconformists to further spite and encourages them to seek the support of falsehood. Interest in holding fast to their position is thereby strengthened. If, instead, these fanatics would approach their opponents privately in a spirit of kindness, sympathy, and advice rather than attack them publicly in the spirit of bigotry and acrimony, they might succeed in their effort. But whereas prestige requires a following and nothing attracts a following better than bigotry, cursing and vilifying of opponents, they have adopted fanaticism as their rule of conduct and their method of approach. Finally they call this a defence of religion and a protection for the Muslims, while in fact it results in nothing but the destruction of all people and in the firm establishment of innovation in their minds.

1. It comprises Bk. II of the Quarter on the Acts of Worship; see infra; cf. Hajji Khalifah, VOL IV, p. 575.

2. Printed in Cairo, 2nd ed., A.H. 1327.

Beware, therefore, of coming near these controversies that have sprung up in these recent times and on which have been written masterpieces of publications, compositions and argumentations the like of which have neither been seen nor heard by the Fathers. Avoid them as you avoid deadly poison for they are like a virulent disease. It was these controversies which have driven all jurisprudents after rivalry and boasting which will be discussed later together with their hazards and evils.

You may hear it said: “Men are the enemies of things they do not know.” Do not, however, accept this as law. You have stumbled upon one who knows; accept, therefore, this advice from one who has wasted his life in [controversies] and surpassed the ancients in composition, research, argumentation, and exposition until Allah inspired him with His righteousness and made known to him the flaws therein. Consequently he abjured controversies and turned his attention to himself. Do not be deceived by the words of those who say that the giving off legal opinions is the pillar of the law, but know not its principles except through the science of argumentation, while the principles of religion are contained in the books of religion and whatever accretions are added thereto are nothing but wranglings which neither the ancients nor the Companions, who were better versed in the principles of legal opinions than any other group, had known. These wranglings are not only useless for the science of religion, but are also harmful and corrupting to one’s taste and judgement in jurisprudence. Thus in most cases it is usually not possible to have a decision, backed by the opinion of a judge whose good taste in legal matters is established, conform to the rulers of debate. Whoever is familiar with the syllogisms of controversy will submit to the rules of debater rather than follow legal taste. Only those who seek repute and prestige and feign that they are striving after the principles of religion pursue controversy in which they spend their lifetime without making the slightest effort towards the science of religion. You need not fear the Devil but beware of men who have relieved the Devil of the task of tempting and misleading people.

99

In sum, what is acceptable among the wise is to assume that you are alone with Allah in this universe while before you lie death, resurrection, judgement, Paradise and hell. Consider then what concerns you of all these and ignore the rest.

A certain Sheikh saw in a dream one of the learned men and said to him, “What has happened to those sciences in which you used to argue and debate?” The learned man, stretched the palm of his hand open and, blowing over it, said: “It has all vanished like scattered dust I have not benefited except from two prostrations which I have performed in the middle of the night.” According to one tradition the Prophet said, “People who have once been guided go not astray except they become afflicted with disputation.”1 He then read from the Qur’an the following verse: “They put this forth to thee only in the spirit of dispute. Yea, they are a contentious people”.2 According to a tradition the Quranic verse which begins with the words, “But they whose hearts are given to perversity,”3 signifies the people of disputation of whom Allah warned saying, “Beware

of them!”4 One of the forbears declared that at the end of time there will be a people who will be denied the opportunity to work but will be free to dispute. Another tradition says, “Ye are in the midst of a time wherein ye are blessed with work but a people will appear who will be given to disputation,”5 while in the well-known tradition we read that “Allah abhors most those who are given to bitter enmity.”6 Another tradition declares that “no people are ever given to logic and debate without being lost to useful work.”7

1. Ibn-Majah, Intro., 7:4.

2. Surah XLIII, 58.

3. Surah III:5.

4. Al-Jayahsi, No.1432,1433; al-Bukhari, Tafsir al-Qur-an, Al-Imran, 2:al-Tirmidhi, Tafir al-Qur‘an, Al-Imran,1.

5. Unidentified.

6. Cf, al-Darimi, Intro., 23, 29, 35.

7. Unidentified.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proof read by Rayhana Jaffar..

This page was created June 13, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-3.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF KNOWLEDGE

Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS

SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

SECTION IV

On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

You should know that after the death of the Apostle of Allah, the caliphate was occupied by the orthodox and guided caliphs who were imams of righteousness, learned in the science of Allah, His essence and His attributes, versed in His statutes, and independent in handing down their legal opinions and decisions. In this they did not seek the aid of jurisprudents except in very rare cases in which consultation was indispensable. They devoted themselves to the science of the hereafter and used to refer legal questions and all that pertains to human affairs in this world to one another and with their keenest effort, as the accounts of their lives reveal, they followed after Allah.

When at their death, the caliphate passed on those who occupied it without either merit or independence in legal opinion and decisions, the caliphs were compelled to seek the aid of jurisprudents and to attach them to themselves on all occasions in order to consult with them on the manner of their judicial decisions. A few learned followers (tabiun), however, who continued to emulate the orthodox caliphs and persisted in conforming to the dictates of religion, and in following the way of righteous Fathers, were still living. Whenever they were sought for appointment as judges, they would flee, disdaining altogether such honour. Consequently the caliphs were compelled to be

insistent in their desire to appoint them as judges and to delegate to them the power of government. Contemporaries were thus awakened to the glory of the learned men who, while they paid no attention to the caliphs and governors, were persistently sought by them. As a result these contemporaries turned with their efforts towards knowledge which they hoped to acquire in order to attain power and glory through the solicitation of governors. They bent themselves to the study of the science of legal opinions and offered their services to governors from whom they sought office and rewards. In this some failed while others met success, but those who were successful were not free from the obsequiousness of begging and the servility of indebtedness. Consequently the learned men, after having once been sought, have now become job seekers, and after having once been proud of their indifference to the sultans, having now become obsequious by waiting upon them. This is true of all except the few learned men of religion whom Allah has blessed in every

All that time people addressed themselves the most to the science of legal opinions and decisions because of the pressing need for it in governmental affairs. Later on, however, there emerged some celebrities and princes who had heard the pronouncements of people on the elements of faith and enjoyed listening to their arguments, and consequently found themselves well disposed to debate and disputation in theology. Thus people pursued wholeheartedly the science of theology, composed many books on the subject in which they set forth the methods of argumentation and developed the principles of contradiction, claiming all the time that their sole purpose was to defend the religion of Allah, safeguard the Usage of His Prophet, and to uproot all innovators, just as the jurisprudents who preceded them claimed that they devoted themselves to the legal profession and took upon themselves the affairs of the Muslims simply out of pity for Allah's creatures and for the sake of giving them counsel and advice.

Subsequently, however, there appeared some distinguished men who deemed it improper to discourse on theology and start a series of debates therein because such a thing would lead to bloodshed and destruction. Instead they preferred to debate in jurisprudence and to point out the more important juridical points in the systems of al-Shafi't and abu-Hanifah in particular.

Consequently men discarded theology and the other disciplines of knowledge and pursued especially problems of disagreement between al-Shafi't and abu-Hanifah, while to those between Malik, Sufyan al-Thawri, Ahmad ibn-Hanbal, and others, they paid little attention. Their purpose, they claimed, was to elicit the abstruse points of the law, determine the principles of the system, and prepare the bases of legal opinions and decisions. They composed many works on the subject and elicited many points, setting forth therein the different kinds of syllogisms of controversy and enumerating the various works that pertain thereto. Furthermore they still continue to compose at this present time; as to the future, however, we do not know what Allah has ordained.

This, then, is what induced men to take up nothing but controversies and debate. If, however, the rulers of this world had favoured another imam or another science, men

would have done the same and would have persisted in saying that they were employed in the science of religion and that they had no other aim than that of drawing near to Allah, the Lord of the Universe.

DETERMINING THE AMBIGUITY WHICH EXISTS IN LIKENING THESE DEBATES TO THE CONSULTATIONS OF THE COMPANIONS AND THE COUNCILS OF THE FATHERS.

You should know that those who liken their debates to the consultations of the Companions cajole men by saying that their aim in those debates is to search after the truth in order that it may become apparent, especially because the truth is much desired and any co-operation in examining truth and the exchange of views therein is both helpful and telling. Furthermore, such was the custom of the Companions in their consultations, as for example, the time when they held a consultation on the case of the grandfather and the brothers,1 the penalty for drinking wine,2 the obligation on the imam

1. al-Bukhari, Fara‘id, 9: al-Darimi, Fara‘id,11.

2. Cf. al-Bukhari, Hudud,1-4; al-Darimi, Hudud, 9.

to pay an indemnity when he commits a mistake in his interpretation as has been reported concerning the woman who had an abortion because of the fear of ‘Umar,1 and several cases of inheritance, as well as what has been reported on the authority of al-Shafi-i, Ahmad ibn-Hanbal. Muhammad ibn-al-Hasan al-Shaybani2 Malik, abu-Yusuf, and other learned men besides. You will understand this ambiguity between debate and consultation when I relate to you the following, namely, that co-operation in the search after truth is a part of religion but has eight distinguishing features and conditions.

These are:

1. Whereas debate as a means of searching after the truth is one of the fard kifayah duties, no one who has not yet fulfilled his fard ‘ayn duties should take it up. Thus whoever has a fard ‘ayn duty to fulfil, but addresses himself to the fulfilment of a fard kifayah instead, claiming that he seeks thereby the truth, is a liar; he is like the person who neglects prayer and traffics in weaving and tailoring saying that his purpose is to cover the nakedness of him who prays naked because he finds no clothes. Such a thing may occur and is quite possible just as the occurrence of the rare cases which are the subject of research in those debates is possible. Those who spend their time in debate neglect several duties which are, by general agreement, fard‘ayn duties. Similarly, anyone who has been expected to return a deposit to its owner at once, but, instead of so doing, seeks refuge in prayer which is the worthiest of all obligations

before Allah, transgresses because it is not enough that a person be obedient and his works constitute acts of service unless he observes therein the rules of time, condition and sequence.

2. Debate as a means of searching after the truth is justified provided the doer is not confronted with a more important fard kifayah duty.

Thus whoever finds an important obligation waiting for him and turns to perform something else, transgresses. In fact he is like

1. Cf. al-Bukhari, Diyat. 24-25.

2. A.H. 189/A.D. 804-5; see ibn-Khallikan, Vol II, pp. 2278.

a person who comes upon a group of people and finds them, having been neglected, about to die of thirst, but instead of saving them by giving them water to drink, buckles down to study the art of bleeding, claiming that it is a fard kifayah and that unless the town had a bleeder the people will perish. On being told that a number of bleeders already exist within his region and, therefore, there is no need for his services he insists that notwithstanding all this, bleeding remains a fard kifayah. Likewise, he who does this and neglects to give his attention to the calamity which has befallen a group of thirsty Muslims is like the person who devotes his time to debate while several fard kifayah duties remain neglected in the town. Thus several have taken up the profession of law (fatwa) while a number of obligatory duties remain neglected in every town and no jurisprudent ever pays any attention to them. More specifically let me single out medicine in which there is not, in almost all the land, a Muslim physician whose word could be legally accepted in important matters. Nevertheless not one of the jurisprudents has taken up medicine. The same is true of the Muslim obligation to enjoin what is just and to forbid what is evil1 which is a fard kifayah duty.

A debater might perhaps be arguing in the midst of a hall draped with silk and among men apparelled with it, but would say nothing about it and instead would debate concerning a hypothetical case which might never come to pass, even if it should occur there would be several jurisprudents ready to attend to it. All this time he claims that he desires to come nearer to Allah through performing the fard kifayah duties. It was related by Anas that the Apostle of Allah was once asked, “When will the Muslim obligation of enjoining what is just and forbidding what is evil be neglected?” To which he replied, “When the best among you take to hypocrisy and the wicked, to adultery; when government shall pass to the hands of the least deserving among you and knowledge to those who are corrupt.”

3. The third condition which justifies debate is that the debater should have the ability and right to form an opinion of his own (mujtahid), and should be one who can give decisions on his own

1. Cf Surah IX: 72.

responsibility without being bound be the opinions of either al-Shafi‘i or abu-Hanifah or any other imam, so that whenever he would find that the school of abu-Hanifah is right on a particular point he would hand down his opinion accordingly, just as the Companions and the imams used to do, and would ignore what the Shafi’ite school holds on the subject. On the other hand, he who lacks the right and the ability of independent interpretation (ijtihad), as is the case with all contemporaries, but would hand down his opinions on the authority of his imam, would not be able to reject the stand of another even though he should discover its weakness. Of what use to him there is debate when his system is well-known and his opinions are bound to conform to it? And whenever a doubtful point confronts him he would be compelled to say that the founder of his school might have an answer as he himself was not independent in interpreting the sources of the law. It would have been more fitting for him if his discussions were on points which lend themselves to two opinions, for then he might hand down his opinion in favour of the one and against the other and become thereby more and more disposed to one view and opposed to the other. Yet debates are not confined to this type of two-sided questions; often these are ignored in favour of cases in which the points of controversy have been fully discussed and decided.

4. The fourth condition which justifies debate is that there should be none except on actual cases or cases likely to be so. Thus the Companions held consultations only as questions arose or were likely to arise, as for example questions of inheritance. We do not, however, see debaters concerning themselves with the criticism of cases in which the handing of opinions has caused widespread tribulations. Rather they seek the spectacular cases which attract attention and consequently, no matter what the nature of the case may be, discussion of the issue becomes widespread. They may even ignore cases of frequent occurrence saying that they are reported cases or rare events which are not spectacular. That the aim of a debate should be the truth is nothing short of a miracle. They would also drop a case because it has been reported although the way to

truth is through such reports; or they might drop it because it was not spectacular and would lend itself to little discussion. Truth, however, aims at reducing debate and arriving at conclusions concisely and not flatulently.

5. The fifth condition which justifies debate is that it should be held in private in preference to public meeting in the presence of celebrities and sultans, because privacy is more conducive to understanding and its atmosphere more suitable to clear thinking. Public meetings encourage hypocrisy and make it imperative for the individual to defend himself whether he is right or wrong. It is very well-known that these public meetings and assemblies are not promoted by their devotees for the sake of Allah. One of them may be alone with his companion for a long period of time but will not even talk to him because there is no audience to applaud his rhetoric. He may at times try to start a discussion but for the same reason gets no response. But no sooner someone makes his appearance or a group assembles, than he will try his utmost to provoke a controversy and then monopolize the discussion.

6. The sixth condition which justifies debate is that the debater should seek thereby the truth in the same spirit as that of the person who is searching for a lost object: he does not mind whether the object is found by himself or by his aides, regards his companion a friend not an adversary, and thanks him whenever he points out a mistake to him and reveals to him the truth. Thus if he pursues one way in his search for his lost object and his companion shows him another and better way he will not criticise him but rather will thank and honour him and rejoice with him. Such were the consultations of the Companions that once upon a time, when ‘Umar was addressing an assembly, a certain woman interrupted him and pointed out to him his mistake. Thereupon he said, “A woman hath hit the mark while a man hath missed.” At another time a certain man asked ‘Ali a question and, on receiving an answer, disagreed with him saying that it was different; to which ‘Ali replied: “Thou art right while I am wrong, Exalted over all is the Omniscient Allah.” On another occasion, abu-Musa, al-Ash‘ari then the governor of al-Kufah, was asked

concerning the fate of a man who had died fighting for Allah and replied that he was in Paradise. Thereupon ibn-Mas‘ud contradicted abu-Musa and said that, in his opinion, the man would be in Paradise if, at his death, he has been truly sincere. Abu-Musa, concurring with the opinion of ibn-Mas‘ud said, “What he hath said is the truth. Ask not my opinion when in your midst you have such an authority.” Such should be the fairness and justice of a seeker after truth. Should such a thing be mentioned nowadays to the most insignificant jurisprudent, he would deny it and declare it to be improbable. He would also say that there was no need at all for the explicit mention of sincerity since everyone knows that it was a necessary requirement.

Compare, therefore, the Companions with contemporary debaters, how the latter become embarrassed and ashamed whenever the truth is determined by an adversary, and how they exert their utmost efforts trying to deny the adversary his credit, malign those who refute their opinions, and finally liken themselves to the Companions in

respect of co-operation in determining the truth.

7. The seventh condition which justifies debate is that the debater should not prevent his adversary from relinquishing one argument in favour of another and one illustration in favour of a second, as the debates of the Fathers were thus carried. The debater, also, should remove from his argument all the unorthodox subtitles of dialectics whether they are relevant or irrelevant. Thus he should not, for example, say that he was under no obligation to bring this up or that such and such a statement was contradictory to your first assertion and, therefore, unacceptable because going back to truth is in itself a refutation of error and should be accepted as an argument. You also notice how all assemblies are spent in defences and debates, so much so that a debater would deduce a principle from all alleged causes, and when asked what proof he had that his conclusion was explained by that cause, he would say that that was what he had found and would tell his critic, “If you should find anything clearer and better, produce it so that I might examine it.” The objecting critic would then insist that such a thing has several meanings which he himself has always known but need not go through them while the

debater would demand that they be discussed; but the critic would persist in his refusal. The debating assemblies are taken up by such questions while the poor debater does not realize that his saying that he neither knows nor remembers, and that he has no need for this or for that, is a lie against the law, because if he asserts that which he does not know simply to incapacitate his adversary he would be a wicked liar disobedient to Allah, any by his claim to knowledge he does not possess he would expose himself to the wrath of Allah. He would also have sinned even if his claims were true because he had concealed what he had known of the law. His brother Muslim had asked him in order to have things explained and examined, so that if he were right he would abide thereby but if he were wrong he would have his friend point out his mistake for him and lead him from the darkness of ignorance to the bright light of knowledge. No one will disagree that it is obligatory on the person to reveal whatever knowledge he may possess of the sciences of religion whenever he is asked about it. The meaning of his words, “I am under no obligation to bring this up,” is that in the rules of dialectics, which have been developed according to the principles of human curiosity and interest in the methods of deception and battling with words, he was under no obligation to admit anything unless it was obligatory by law. By his refusal to admit in the course of his argument a point which has been brought up and which he knows is true he becomes a liar and a villain.

Examine the consultations of the Companions and the negotiations of the Fathers. Have you ever heard of anything like this in them, or have you ever seen anybody who had been prevented from relinquishing one argument in favour of another and one illustration in favour of a second, and from citing as proof an event in the life of one of the Companions after having drawn an analogy, or quoting a Quranic verse having related a tradition? On the contrary all their debates were carried on in this manner: they

used to set forth and examine everything that occurred to them just as it occurred.

8. The eighth condition which justifies debate is that one should only debate with those from whom he expects to learn

something, people who arrive at their knowledge independently. Usually, however, men nowadays avoid entering into a debate with intellectual giants and celebrities for fear that their adversaries should determine the truth. They would rather debate with their inferiors in the hope of confounding them with falsehood.

Many other minute conditions, which make debate justifiable, exist besides those already mentioned; but in those eight conditions you will find how to distinguish between those who debate for the cause of Allah and those who debate for some other purpose. But in general you should know that he who does not struggle against and debate Satan while his heart is subject to his most virulent enemy, the Devil, by whom he is being continually dragged to his doom, but does instead debate with men in cases wherein the mujtahid is right, or shares with him who is right his reward, the same is a laughing stock of Satan and an example for the sincere. Thus Satan rejoices when he throws him into the darknesses of evil which we shall now enumerate and discuss.

ON THE EVILS OF DEBATE AND THE CHARACTER DESTROYING INFLUENCES RESULTING THEREFROM

You should know and be sure that debates which are designed for the purpose of overcoming and silencing an opponent as well as for displaying one's excellence and honour, bragging before men, boasting, and being contradictory, or for the sake of winning popular favour, are the source of all traits which are blameworthy before Allah and praiseworthy before His enemy, the Devil. Its relation to the secret sins of pride, conceit, jealousy, envy, self-justification, love of power, and others is like the relation of drinking to the sins of the flesh such as fornication, foul play, and murder. Just as the person who has been given the opportunity to choose between drinking and the other sins, deemed the former harmless and took to it only to be led by his drunkenness into committing all the other sins, so is he who succumbs to the lures of overcoming and silencing opponents in debate, and falls victim to the urge for power and boasting; these things have led him to conceal all wickedness in his bosom and stirred

in him all blameworthy traits. Proofs of the blameworthiness of all these will be discussed in the Quarter on the Destructive Matters in Life although we shall now allude to the major evils which are enkindled by debate. Of these we may enumerate the following."

One is envy: The Prophet said, “As fire consumes wood so does envy consume good deeds.”1 The debater persists in envy because at times he overcomes his adversary and other times he himself is overcome; at times his words are praised and at other times those of his opponent are applauded; and as long as there remains in all the world one known among men for his versatile knowledge and regarded by them more learned than the debater and endowed with keener insight, the debater will inevitably envy him and wish that the favours and admiration which that man enjoys might accrue to him instead.

Envy is a consuming fire; its victim is subject to torment in this world while in the world to come his torture will be more intense and painful. For this reason ibn-‘Abbas said, “Take knowledge wherever ye may find it, but accept not the opinion of one jurisprudent concerning another because they are as jealous of one another as the bulls in the cattle-yard.”

Another is pride and haughtiness: The Prophet said, “He who exalteth himself is humbled by Allah, and he who humbleth himself is exalted by Allah.”2 Said he again quoting Allah, “Pride is my mantle and grandeur, yea it is my cloak. I shall smite anyone who would contest my sole right to them.”3

The debater persists in exalting himself above his equals and peers and in claiming for himself a station higher than his worth to the extent that he and his colleagues fight over their seats in assembly halls and boast about the degree of their elevation or lowliness as well as their proximity to, or remoteness from the central seat. They would fight as to who should lead the way in narrow streets. Often the

1. Abu-Dawud, Adab, 44; ibn-Majah, Zuhd, 22:3.

2. Cf. ibn-Majah, Zuhd, 16:3; Matt, 22:12; Luke 14:11,18:14.

3. See ibn-Majah, Zuhd, 16:2.

foolish, deceitful, and insolent among them justify themselves on the ground that they are thereby maintaining the dignity of knowledge because the believers has been charged not to object himself. They thus consider humility, which Allah and his prophets commended, abasement, and regard pride, which is reprehensible to Allah, the dignity of religion. In other words they have altered the signification of these terms for the confusion of people as they have altered the signification of other terms such as wisdom, knowledge and the like.

Another is rancour from which a debater is hardly ever free. The Prophet said, “The

believer is free from rancour." Several more traditions have been related in condemnation of rancour and they are well-known. Yet we do not know of a debater who, is capable of entertaining no rancour against anyone who would nod his head in approval of the words of his adversary, or who when the latter pauses in the midst of a sentence, would politely wait for him. On the contrary he would, whenever he is confronted with such a situation, entertain and foster rancour in his heart. He may attempt to restrain himself hoping thereby to disguise his feelings; but, in most cases, he fails as his feelings invariably reveal themselves. How can he refrain from rancour when it is inconceivable that all the audience should unite in favouring his argument and approve all his conclusions and deductions? Furthermore should his opponent show the least sign of inconsideration about what he was saying, he would entertain for him in his heart a hatred that would last throughout his life.

Another is backbiting which was likened by Allah to the eating of carrion.1

The debater persists in "eating carrion" and is continually referring to the words of his opponent and traducing him. Because he endeavours to be right in what he says about his opponent, he inevitably cites only what shows the weaknesses of his opponent's argument and the flaws in his excellences. Of such is traducing and backbiting, while lying is sheer calumny.

The debater, moreover, cannot keep his tongue from attacking

1. Cf. Surah XLIXL: 12

the honour of anyone who turns away from him and listens to his opponent. He would even ascribe to him ignorance, foolishness, lack of understanding, and stupidity.

Another is self-justification; Allah said, "Assert not then your own purity. He best knoweth who feareth Him."1 A certain wise man was once asked, "What truth is reprehensible?" He replied, "A man's praising himself [even though it be justified]." A debater is never free from praising himself and boasting of his power, triumph, and excellence over his peers. In the course of a debate he would repeatedly say, "I am fully aware of all such things," and "I am versatile in science, of independent judgment on question of law, and well-versed in the knowledge of tradition,"and many other assertions besides with which he would sing his own praise, sometimes out of sheer arrogance and at other times out of the need to render his words convincing. It is also well-known that arrogance and self-praise are by law and reason condemned.

Another is spying and prying into the private affairs of men. Allah said, "Pry not."2 The debater always seeks to uncover the errors of his peers and continually pries into the private affairs of his opponents. He would, when informed of the arrival in town of

another debater, seek someone who could reveal the inside story of the man and would by means of a questionnaire attempt to bare his vices in order to expose and disgrace him whenever the need should arise. He even would inquire about the affairs of his early life and blemishes of his body in the hope of discovering some defect or disfigurement such as scalp pustule and the like. Should he fear defeat at the hands of his opponent, he would, in the course of the debate, allude to these blemishes, especially if his opponent should remain firm and stand his ground, and would not refrain from being outspoken if he were given to insolence and scorn. Both of these practices are regarded as clever ways of repelling the attacks of an opponent, as should be seen by the accounts of the debates of some of the illustrious and celebrated debaters.

1. Surah LIII: 33

2. Surah XLIX:12.

Another is to rejoice at the injury of others and feel depressed when they are glad. Anyone who does not desire for his brother Muslim what he desires for himself is far removed from the way of believers.1 Thus he who prides himself by parading his excellence is inevitably pleased at the injury of his peers and equals who vie with him for glory. The hatred which exists between them is like that which exists between fellow-wives. Just as the one wife would tremble and turn pale at the sight of her fellow-wife so would a debater at the sight of another: his colour would change and his mind become perplexed as though he had seen a mighty devil or a hungry lion. How unlike the companionship and friendliness which used to exist between the learned men of religion whenever they met is this, and how unlike the brotherhood, the co-operation, and the mutual sharing which were characteristic of them under fair and adverse conditions alike! Thus al-Shafi‘i said, “Among the virtuous and wise, knowledge is like a bond of blood relationship.” I cannot, therefore, understand how some men, among whom knowledge has engendered a deep-rooted enmity, have followed his rite. Or can you ever imagine any spirit of friendliness prevailing among them when they are concerned with achieving triumph and boasting of it? How unlikely! It is bad enough that such an evil fastens on you the traits of the deceitful and robs you of those of the believers and devout.

Another is deception, the evidence of whose blameworthiness is well known and need not be enumerated. Debaters are compelled to deception because when they meet their opponents, friends, or followers, they find it necessary to endear themselves to them by saying nice things which they do not mean, by feigning to have been anxious to meet them, and by pretending to be impressed by their station and position, while everyone present as well as the speakers and those to whom they have spoken to, know that the whole thing is untrue, false, fraudulent, and wicked. They profess their love with their tongues while their hearts seethe with hate. From it all we seek refuge in Allah.

1. Cf. al-Bukhari, Iman, 6

The Prophet also said, “When people take to knowledge and ignore works, when they profess love to one another with their tongue and nurse hatred in their hearts, and when they sever the ties of relationship which bind them, Allah will visit His wrath upon them and curse them, He will render their tongues mute and their eyes blind.” The truth of this tradition, which was related by al-Hasan, has been verified as these conditions which it predicts have been witnessed and seen.

Another is to resist truth and detest it and to persist in disputing it so much so that the most hateful thing to a debater is to see the truth revealed by his opponent; no matter what it may be, he would do his best to refute and deny it and would exert his utmost in deception, trickery and fraud in order to disprove his adversary until contention becomes in him a second nature. He is thus unable to hear anything without immediately expressing his objection to it. This habit of his would even drive him to dispute the truths of the Qur’an and the words of tradition and would cause him to cite the one in contradiction of the other. Furthermore wrangling even in opposing wrong is prohibited since the Prophet called men to abjure it although they are right in their contention. He thus said, “Whoever was in error and should abjure wrangling, to him Allah would build a dwelling in the confines of Paradise; while whoever was in the right and should abjure wrangling, to him Allah would prepare a habitation in the heart of Paradise.”1 Allah has also regarded as equal those who devise lies against Allah and those who call the truth a lie. He said, “But who acteth more wrongfully than he who deviseth a lie against Allah, or calls the truth when it hath come to him, a lie?”2 and and again, “And who acteth more wrongfully than he who lieth against Allah and treateth the truth when it comes to him as a lie.”3

Another is hypocrisy and flattering people in an effort to win their favour and mislead them. Hypocrisy is that virulent disease which, as will be discussed in the Book on Hypocrisy,4 leads to the

1. Cf. ibn-Majah Intro, 7: 7.

2. Surah XXIX: 68.

3. Surah XXXX 33.

4. See the Quarter on the Destructive Matters of Life, Bk. VIII.

gravest of the major sins. The debater wants nothing but to put himself forward before people, and to gain their approval and praise.

These ten traits are among the greatest secret sins. Others, who lack restraint may engage in controversies leading to the exchange of blows, kicking, boxing, tearing garments, plucking beards, cursing parents, denouncing teachers, and outright slander. Such people, however, are not considered respectable human beings. The prominent and sober among them do not go beyond the preceding ten traits. One may be free of this or that trait with regard to his inferiors or superiors, whatever the case may be, or with regards to people outside his community or his sphere of work. Yet in his attitude towards his peers, who are equal to him in position, the debater is guilty of all these traits. Each of these ten traits may give rise to ten other vices which we shall neither discuss nor explain at the present time. They include snobbishness, anger, hatred, greed, the desire to seek money and power in order to attain triumph, boasting, gaiety, arrogance, exalting the wealthy and those in authority as well as frequenting their places and partaking of their unlawful riches, parading with horses, state-coaches, and outlawed garments, showing contempt to people by being vain and ostentatious, meddling in the affairs of others, talkativeness, the disappearance of awe, fear, and mercy from the heart, absent-mindedness to an extent that the worshipper would no longer be aware of what he had prayed, or read, or who had communed with him during his prayer, nor, despite the fact that he had spent his life in the study of those sciences which aid in debate but are useless in the hereafter, such as the embellishment of diction and the knowledge of singular anecdotes, would he be able to experience any feeling of humility in his heart.

These traits are common to all debaters although they have them in varying degrees each according to his own station. But everyone, even the most religious and the wisest among them, is subject to several of then. Everyone, too, hopes to conceal them and, by self-mortification, to free himself therefrom.

You should, moreover, know that these vices characterize

those employed in admonition and warning if their purpose is to be recognized and establish for themselves prestige, or to obtain wealth and position. They also characterize those who are working in the science of religion and legal opinions if they ever hope to secure a position in the department of justice or become trustees of mortmain properties (awqaf) or to excel their peers. In general, these vices characterize everyone who, through knowledge, seeks other than the reward of Allah in the hereafter.

Knowledge, therefore, would either doom its possessor to eternal destruction or lead him to life everlasting. For that reason the Prophet said, “The most severely punished of all men on the day of resurrection will be the learned man whom Allah has not blessed with His knowledge.” On the contrary how much better it would have been if he had come out at least even. This, however, is very unlikely because the dangers of knowledge are great, for he who seeks it seeks the everlasting kingdom and the eternal bliss which he will either attain or else be doomed to perdition. The seeker after

knowledge is like him who seeks power in this world: if he does not succeed in amassing a fortune he cannot hope to be spared the humiliation of poverty. On the contrary, he will continue to live in the midst of the worst conditions. To say that in encouraging debate lies an advantage, namely, that of inducing people to seek knowledge since without ambition for power and the rivalry which it provokes all branches of knowledge would have vanished, is true in one respect but otherwise useless. Thus had it been for their expectation of playing at the ball and mallet1 and with birds,2 the school would not have been attractive to the boys. But this does not mean that the reasons for the school's popularity are praiseworthy. Similarly in the case of ambition for power as the reason for the preservation of knowledge: it does not mean that the ambitious one is saved. On the contrary he is one of those whom the Prophet described when he said, "Verily Allah will establish this faith through men who have no faith."3 And again,

1. Al-Kurah w-al-Sawlajan.

2. Unidentified game.

3. Hikyat al-Awliya, Vol. III, p. 358.

4. Cf al-Bukhari, Maghazi, 40:7; Qadar,5.

"Verily Allah will establish this faith through wicked men."1 The ambitious is personally doomed to destruction although, through him, others may be saved, especially if he should urge people to forsake the world and in so doing outwardly resemble the learned Fathers while inwardly he conceals his ambitions. He is, in this respect, like the candle which burns itself out in order that others may see: the good of others lies in his own destruction. On the other hand if he should urge people to cherish this world he would be like the fire which, besides consuming everything, burns itself out as well.

The learned men are of three kind: First those who are outspoken in seeking this world and in their devotion to it they destroy both themselves and others. Second, those who call people to Allah in public and in private; they bring joy and gladness both to themselves and to those whom they call. Third, those who preach the hereafter, outwardly forsaking the world while inwardly seeking the approval of men and wordly prestige; they save others but destroy themselves.

Examine therefore to which of these three categories you belong and to what end have you been preparing yourself, and do not think that Allah would accept anything of knowledge and work which has not been consecrated to Him. Any doubts which you may have in this regard will be dispelled by the contents of the Book on Hypocrisy, in fact by all the contents of the Quarter on the Destructive Matters in Life.2

1. Cf. al-Bukhari, Maghazi, 40:7, Qadar, 5.

2. See Vol. III, Bk. III

118

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proof read by Rayhana Jaffar..

This page was created September 9, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-4.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF KNOWLEDGE

Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘Ilm

of

Al-Ghazzali’s

Ihya’ ‘Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS

SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

SECTION V

On the Proprieties of the Student and the Teacher.
The formal proprieties and duties of the student are many but may be classified under ten headings:

The first duty of the student is to purify his soul from impure traits and blameworthy characteristics because knowledge is the worship of man's heart as well as the prayer of his inmost self (sirr) and the oblation of his inward being before Allah. Just as prayer, which is the duty of the physical senses, is not fulfilled unless the physical body has been purified from excrements and impurities, so is the worship of the inward being as well as the reformation of the heart: they, are not fulfilled through knowledge unless they first be cleansed from impurities and uncleanliness. Thus the Prophet said, "Religion has been built on cleanliness." This is true physically and spiritually. Allah said, "Verily the polytheists are unclean..."1 as a reminder to the mind that purity and uncleanliness are not confined to the externals which are perceived by the senses. Thus the polytheist may be physically clean and immaculately dressed yet he is inwardly unclean, i.e., his inward being reeks with impurities. Uncleanliness is a word which represents that which is avoided and from which people desire to stay away. It is more important to avoid the impurities of the heart than to avoid physical impurities because, besides their abomination in this world, the impurities of the heart are fatal in the world to come. For this reason the Prophet said, "The angels do not enter into a house where there are dogs or images"2 The heart is the house of the angels, the place on which they descend and

1. Surah IX: 28.

2. Al-Tirmidhi, Adab, 44: al-Darimi, lsti,dhan, 34.

in which they abide, while bad traits like anger, lust, rancour, envy, pride, conceit and the like are barking dogs. How then could the angels enter the heart when it is crowded with dogs? Besides, the light of knowledge is not made to shine upon the heart of man except through the instrumentality of the angels, and it is not possible for any man to have any communication with Allah except through revelation or through a veil or through a messenger whom Allah sends and instructs to declare His will. Similarly whatever knowledge is sent by the grace of Allah to the human heart is transmitted by the angels who have been entrusted (muwaooolun)1 with this responsibility. They are the angels who have been made holy, pure, and free from all blameworthy traits. They attend to no one but the good, and with what they possess of the mercy of Allah they reform no one but the pure.

I do not say that, in the above quoted tradition, the word house itself means heart and the word dog, anger as well as other blameworthy traits; but I do say that it is a suggestion. Thus there is a difference between ignoring the literal meaning of words in favour of an esoteric interpretation on the one hand and incidentally pointing out an esoteric significance while affirming the literal meaning on the other hand. This subtle point is exactly what distinguishes the Batinites from the true believers. This is the method of suggestion, which is the way of the learned and the righteous. For suggestion means that what has already been mentioned should also represent something else and consequently attention should be paid to both. Thus the wise man may witness a calamity befall someone besides himself and the calamity would serve as a warning to him, in that it would wake him up to the fact that he too is subject to calamities and that time is full of vicissitudes. Thus to turn one's attention from the examination of the affairs of others to those of his own and from those of his own to the examination of the nature of the things for the sake of learning is a praiseworthy practice. Proceed, therefore, from the consideration of the house built by Allah and from the consideration of the dog which has been pronounced blameworthy, not for its physical appearance

1. See Al-Qazwini 'Aja-ib, pp. 62-3.

but for its inherent beastly characteristics and uncleanliness, to that of the animal spirit which is bestiality.

You should know, too, that he whose heart is saturated with anger, greed, indulgence, and readiness to slander people is actually a beast although he appears in the form of a human being. He who has keen insight regards the real meaning of things and not their form. In this world forms obscure the realities which lie within them, but in the hereafter forms will conform to realities and the latter will prevail. For this reason every individual will be resurrected according to his own spiritual reality; the slanderer will be resurrected in the form of a vicious dog; the greedy, a wild wolf, the haughty, a tiger, and the ambitious, a lion. Traditions have attested to this and the men of insight and discerning have testified to it.

You might say that many students of bad character have sought and acquired the knowledge of the sciences. That may be so, but how far they are from real knowledge which is useful in the hereafter and which insures happiness! Characteristic of that true knowledge is that even a rudimentary grasp of it would show that sin is a fatal and destructive poison. And have you ever seen anyone take anything which he knew to be fatally poisonous? As to what you hear from the sophists it is nothing but [spurious] traditions which they fabricate and repeat - it is no science at all. Ibn-Mas'ud said, "Knowledge is not the prolific retention of traditions but a light which floods the heart."1 Others, having in mind the words of Allah, "Such only of His servants as are possessed of knowledge fear Allah."2 hold that knowledge is the fear of Allah. This verse evidently

alludes to the choicest fruit of knowledge; and for that reason one of the scholars said that the meaning of the words, “We sought knowledge for other purposes than the glory of Allah but failed to grasp it and it remained the attribute of Allah alone,” is that knowledge has resisted our efforts to grasp it and consequently its truth was not revealed to us; all we acquired was its words and terms.

1. Cf. Hayat al-Awliya’, Vol. I, p 131.

2. Surah XXXV: 25.

Should you say that several well-learned men and jurisprudents, while characterised by blameworthy traits from which they never purified themselves, have excelled in the principles of law and applied jurisprudence and have been considered authorities thereon, my answer would be that if you had known the relative ranks of the sciences as well as the value of the science of the hereafter, you would have realized that the sciences to which they have addressed themselves are of little avail as knowledge but are of use merely as works provided they are sought as means with which to draw near to Allah. This last point has already been mentioned and will again be discussed.

The second duty of the student is to reduce to a minimum his ties with the affairs of the world and leave his kin and country because such ties occupy one’s time and divert one’s attention. Furthermore Allah has not given man two hearts and the more the mind divides its attention among several things the less able it is to comprehend the truth. For this reason it has been said, “Knowledge will surrender nothing to man unless man surrenders his all to it.” Even when you devote yourself completely to it, you cannot be sure that you will attain any of it. This mind which divides its attention among different things is like a stream the water of which flows in several directions only to be absorbed in part by the earth and in part by the air with the result that nothing is left for irrigation of planted lands.

The third duty of the student is that he should neither scorn knowledge nor exalt himself over the teacher, but rather entrust to him the conduct of his affairs and submit to his advice just as the simple patient would submit to a sympathetic and clever physician. He should humble himself before his teacher and through his service seek reward and honour. It was related by al-Sha‘bi1 that once upon a time as Zayd ibn-Thabit2 was leaving a funeral service at which he had just officiated, his mule was brought to him and as he was about

l. Abu-‘Amr ‘Amir ibn-Sharahil (between A.H. 103 and 105 A.D. 721 and 724). See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 436-8.

2. The scribe of the Prophet (ca. A.H. 54/A.D. 674). See Tahdhib al-Asma’, pp. 259-60.

to mount it ibn-‘Abbas rushed and held the stirrup for him. Thereupon Zayd said, “Oh! No! Bother not thyself O cousin of the Apostle of Allah.” Ibn-‘Abbas replied, “Thus have we been charged to treat the learned and the illustrious.” To which Zayd, bending over and kissing ibn-‘Abbas’ hand, replied, “Thus have we been charged to venerate the household of our Prophet.” The Prophet also said, “It is not the habit of the believer to flatter anyone except when he is seeking knowledge.” Therefore the seeker after knowledge should not lord it over his teacher. One manifestation of such a pride is the pupil’s reluctance to heed the advice of anyone except the popular and well-known teachers.

This is foolishness itself because knowledge is the way to salvation and happiness. Besides anyone who is seeking an escape from the claws of a threatening wild lion does not mind, as long as he is saved, whether he is led to safety by a well-known celebrity or by an obscure person. The tortures which the flames of hell fire inflict upon those who are ignorant of Allah are greater than any which the lions of the jungle are capable of inflicting. Wisdom, therefore, is the aim of every believer; he siezes it wherever he finds it, and is under obligation to anyone who imparts it to him, no matter who the person may be. For this reason it has been said:

“Knowledge humbleth the haughty youth,
As the flood washeth away the hill.”

Thus knowledge is not attained except through humility and harkening. Allah said, “Lo! Herein is warning for him who hath a heart or harkeneth with his ear while he himself is an eye-witness.”1 By “him who hath a heart” is meant the person who is prepared and capable of understanding knowledge but would fail to do so unless he would open his ears and heart and would attentively, humbly, thankfully, gladly, and gratefully receive whatever he is told. Let, therefore, the pupil be to his teacher like the soft soil which has received heavy rains and completely absorbed them. Whatever the teacher should recommend to the pupil the latter should follow, putting aside his own opinion since his teacher’s faults are more

1. Surah L: 36.

useful to him than his own right judgment because experience would reveal details which might be strange but are nevertheless very useful. Often a physician may treat a patient suffering from fever with warm applications and drinks in order to increase his resistance to withstand the shock which results from the administration of the medicine. Because of his ignorance1 the uninformed would be amazed by this treatment. Allah pointed out the possibility of such a thing through the story of al-Khidr2 and Moses

where al-Khidr, addressing Moses, said, “Verily thou canst not have patience with me, how canst thou be patient in matters the meaning of which thou comprehendest not?” He then allowed Moses to follow him on condition that the latter would maintain silence and ask no questions, and said, “If you follow me, ask me not of aught until I have given thee an account thereof”3. Nevertheless Moses did not wait and persisted to query al-Khidr with the result that they had to part company. In short, be sure that every pupil, who would hold fast to his own opinion and choice in defiance to those of his teacher, is doomed to disappointment and failure.

Should you also come forth with the assertion that, whereas Allah said, “Ask ye the people who are warned by Scriptures if ye know not,”4 asking questions was ordained by Allah, you should remember that this is only so in whatever the teacher allows. On the other hand to ask about things which you are not yet competent to understand is blameworthy, and it was for this reason that al-Khidr had forbidden Moses to ask any questions. In other words do not ask questions out of the proper time and season; the teacher is better informed than you are as to things you are capable of understanding and as to the appropriate time for making them known. Similarly

1. Also al-Khidr, see Surah XVIII:-59-81; al-Tha alibi, Qisas al-Anbiya’ (Cairo , 1297), pp. 207-220; al-Zamakhshari, al-Kashshaf: al-Tabari, Jami’ al-Bayan fi Tafsiar al-Qur’an. See also A.J. Wensnick, art. “Al-Khidr” in Encyclopaedia of Islam.

2. Surah XVIII: 67-7.

3. Ibid., 69.

4. Surah XVI: 45; XXI. 7.

unless, in anyone of the successive planes, the appropriate time of revelation is come, the time for its expectation does not arrive.1

‘Ali said, “Among the obligations which you owe the learned man are: not to pester him with too many questions nor expect him to reply to all your inquiries; not to be importunate when he seems lazy nor attempt to detain him when he starts to go away; and finally not to divulge his secrets nor to tell tales about other people in his presence. Furthermore do not seek to trap him; whenever he commits a mistake be ready to excuse him. In obedience to Allah it is your duty to respect and honour him as long as he himself continues to obey Allah. Remain standing in his presence and whenever he needs something be the first to wait on him.”

The fourth duty is that the student should at first pay no attention to the numerous differences of opinion which exist among people, whether in the secular sciences or in

the sciences of the hereafter, because they would confuse and perplex his mind, cool his enthusiasm and cause him to despair of ever comprehending or learning anything. Rather he should first master the one and only praiseworthy way which is satisfactory to his teacher and then attend to the other schools of thought and questionable ideas. He should be on the look out to see if his teacher is not capable of reaching independent opinions but is in the habit of repeating the opinions of the different schools and the comments which have been made concerning them, because the influence of such a teacher is more misleading than it is helpful. One blind is not fit to lead the blind and guide them.2 Anyone of his description is still in the darkness of perplexity and the wilderness of ignorance. Furthermore isolating the novice against questionable ideas is like segregating the newly converted Muslim from the unbelievers; while selecting the

1. Mystics hold Allah reveals Himself in five planes: (1) the plane of the Essence, (2) the plane of the Attributes, (3) the plane of the Actions, (4) the plane of Similitudes and Phantasy, and (5) the plane of sense and ocular vision. Each of these is a copy of the one above it, so that whatever appears in the sensible world is the symbol of an unseen reality.

2. Cf. Luke VI: 39; Matt. XV: 1,4.

experienced to dabble with and examine the different conflicting opinions is like urging the man whose faith is firmly established to mix with the unbelievers. For the same reason the faint-hearted are not allowed to attack the lines of the unbelievers but the task is delegated to the brave. Forgetting this subtle difference, some of the feeble-minded have thought that it was permissible to emulate the strong-minded in some of the lenient attitudes which they have taken towards certain questions, failing thereby to realize that the responsibilities of the strong differ from those of the weak. In this connexion someone said, “Whoever should see me at the beginning of my journey would become righteous (siddiq), but whoever should see me at the end would become unrighteous (zindiq), because at the end the acts of worship would be performed inwardly, and the senses would be rendered passive except in the fulfilment of the ordained duties. Then it would seem to the observers that the travellers were indolent, lazy, and negligent.” But how far from the truth this is because the end is the state wherein the heart basks in the light of Presence, seeing Him face to face, and invoking His name constanally which is forever the best form of worship. For the feeble-minded to imitate the strong-minded in things which are clearly wrong is like his throwing a little refuse into a pitcher of water and justifying himself by pointing out several times more dirt is being continually dumped into the sea which is greater than the pitcher.1 He then says that what is permissible in the case of the sea is still the more permissible in that of the pitcher .2 But the poor fellow does not realize that, because of its enormity, the sea decomposes all refuse into water and consequently every uncleanliness, through the prevalence of the waters, is made, like the sea, clean. But a little refuse in the pitcher prevails over its contents of water and m. He was thus permitted to have nine wives, because he had enough vitality to enable him to deal justly with them despite their

number. Others besides him would not be able to be even partially just with their wives, with the result that jealousy would develop among them and akes it, like itself, unclean. For a similar reason the Prophet was allowed what was forbidden to others

1. John IV: 23-3.

2. Cf. al-Bukhari, Nikah, 4.

finally would drive the men, in their efforts to please, to trespass against Allah. He who would compare angels with blacksmiths would not succeed.

The fifth duty is that the seeker after knowledge should not allow any branch or kind of praiseworthy knowledge to escape him without carefully examining it in order to become familiar with its aims and purposes, and should time permit, he should take it up in detail; otherwise he should address himself to and master the most important, while acquainting himself with the rest, because the different branches of knowledge are both supplementary to one another and closely inter-related. Besides one of the immediate benefits of such acquaintance is that the student will no longer persist in his hostility to branches of knowledge other than his own - a hostility born of ignorance because, ordinarily, men are the enemies of the thing they do not know. Said Allah, “And not having submitted to guidance, they proceed to say, ‘It is an age-long lie.’1 The poet said:

“Fresh water in the mouth of the sick seems bitter.”2

Knowledge, whether lower or higher, either leads men to Allah or helps them a little on their way. In this respect it is classified in relation to its ability to draw them nearer to their goal, [namely Allah], or how far it can send them away from that goal. Those who take up these branches of knowledge are like the guards who patrol the frontiers and outposts - each has his own rank, and according to that rank he has a reward in the hereafter, provided he had thereby sought the face of Allah.

The sixth duty is that the student should not address himself at the same time to every branch of knowledge, but should rather observe some kind of order and begin with the most important, especially since life is ordinarily too short to enable a person to pursue all the branches of knowledge. It is therefore wise to acquire

1. Surah XLVI:10.

2. This verse is by al-Mutanabbi; see his Diwan, ed, S. 1. Sadir (Beirut , 1900), p.116,1, 11.

the best of everything, satisfying oneself, so to speak, with the mere tasting of it while directing whatever power one has left, after having obtained all available knowledge, towards mastering that noblest of all sciences, the science of the hereafter including the science of practical religion, as well as the science of revelation. The goal of the science of practical religion is revelation and the goal of revelation is to know Allah. By this I do not mean the creed which the common folk receive from their parents or accept on the authority of others, nor the rules of dialectics and argumentation in defence of one's position against the devious attacks of adversaries which is the aim of the theologians. What I mean is a form of conviction, which is the result of a light with which Allah floods the heart of a servant who, through self-mortification, has purified his soul from all impurities until he has attained to the measures of abu-Bakr's faith which, as the Lord of creation testified, would outweigh the faith of all the world if it were ever compared with it.

I do not believe that the layman's belief, systematized by the theologian whose profession - because he excelled the layman in the art of stringing words together - was called the science of words (kalam), was beyond the ability of 'Umar, 'Uthman, 'Ali, and the rest of Companions. But abu-Bakr excelled them all by virtue of the secret which rested in his bosom. It is, moreover, strange that a person, who had heard such sayings from the Prophet, should despise and dismiss similar sayings claiming that they were Sufi drivel and consequently unreasonable. You should, therefore, be careful, otherwise you would lose your capital. Work hard to possess that secret which is not found in the paraphernalia of the jurisprudents and theologians, and which you cannot attain except through your diligent search.

In short the noblest and the highest of all sciences is to know Allah. This science is like a sea the depth of which cannot be determined. In this science the highest rank is that of the prophets, then that of the saints and finally those that follow. It has been related that the portraits of two of the ancient wise men were seen on the wall of a certain mosque. In the one portrait one of the two wise men holds

in the hand a scroll on which is written, "When you have done everything well, think not that you have fulfilled all until you have come to know Allah and to know that He is the Cause of all causes and the Creator of all things." In the other portrait the second wise man also holds a scroll on which is written, "Before I had known Allah I was wont to drink and thirst again; but when I have known Him my thirst was quenched without any drinking."1

The seventh2 duty is that no one should address himself to one branch of knowledge before he has already mastered the branch which precedes it because science is of necessity so arranged that one branch prepares for another and one branch leads to another. Only the person who would observe this order would succeed. Allah said,

“Those to whom We have given the Book, they read it as it ought to be read.”3 In other words they do not leave a single branch of knowledge until they have mastered it in theory and in practice. Furthermore, in every branch of knowledge which the student may pursue, his aim should be the one above. Nor should he ever declare a certain science useless because its protagonists disagree among themselves, or because of the error of one or more among them, or because with their actions they violate the ordinances of their own science. Thus you find some who have relinquished the philosophical and theological sciences excusing themselves on the grounds that if these sciences had any truth in them they would have been comprehended by their protagonists. (These fallacies have been exposed in the Mi‘yar al-Ilm).4 Others believe that the medical science is false because of an error they have seen committed by a physician. Another group believes in the authenticity of astrology because a single prediction involving a certain person turned out right while others disbelieve it because in another case the prediction was faulty. All are wrong, however. Each case should be determined separately, as not every branch of knowledge can be independently mastered by every person. For this reason ‘Ali said, “Accept no truth

1. Cf. John IV: 7-14.

2. The seventh duty is found only in C and the margin of SM while lacking in B and the text of SM.

3. Surah II:115.

4. By the author, printed in Cairo , A.H. 1329.

because of the men who hold it but first find the truth and thou shalt know who are its real protagonists.”

The eighth duty is to know how to ascertain the noble nature of this or the other science. By this is meant two things; the nobility of its fruit and the authenticity of its principles. Take for example the science of religion and medicine. The fruit of the one is eternal life and the fruit of the other is the physical life; consequently the science of religion is the nobler; or again the science of arithmetic and astrology: the former is the nobler because of the firmer and more authentic foundations of its principles. If on the other hand arithmetic should be compared with medicine the latter would be the nobler with respect to its fruit while with respect to its principles arithmetic would be the nobler. The fruit, however, has the priority. For this reason medicine, although mostly guess work, is nobler. Similarly it becomes evident that the noblest of all sciences is the science of knowing Allah, His angels, Books and apostles as well as that of knowing the path which leads to these sciences. Seek, therefore, nothing else and treasure nothing besides.

The ninth duty is that the student’s purpose should, at the time, be the adornment and

beautification of his inner self with virtue, and at the end, nearness of Allah and ascent to the neighbourhood of the heavenly hosts, the angels and the cherubim. His aim should not be the attainment of authority or influence nor contention with foolish men and boasting before his peers. But if his aim was to draw near to Allah he would inevitably seek that which was closest to it, namely the science of the hereafter. Nevertheless he should not look with contempt upon the other sciences such as the sciences of jurisprudence, the sciences of syntax and grammar which are connected with the Qur'an and the sunnah, and other sciences like those already mentioned in connexion with the auxiliary and supplementary sciences1 discussed under those sciences the acquisition of which is fard kifayah.

You should not, however gather from our enthusiastic praise

1. See supra, p. 39.

of the science of the hereafter that we seek to disparage the other sciences. On the contrary those who have undertaken to study them are like those who have undertaken to guard the outpost of Islam where they are encamped, or like the conquerors who are warring on behalf of Allah. Of them some are active fighters, others are on the reserve, others are in charge of the water supply, while others look after the mounts; but all will receive their reward if their aim is the glory of the word of Allah rather than the possession of spoils. Allah said, "Allah will raise those of you who believe, and those to whom knowledge has been given, to loftier ranks."1 And again referring to those who have followed His good pleasure, "there are (varying) grades with Allah."2 Virtue is relative and our scorn for the money changers when we compare them with royalty does not mean that they are contemptible when compared with the street cleaners. Do not think, therefore, that whatever falls short of the highest rank is worthless. For the highest rank belongs to the prophets, followed by that of the saints, then that of the learned men who are well versed in knowledge, and finally the righteous according to their ranks. In short "whosoever shall have wrought an atom's weight of good shall behold it; and whosoever shall have wrought an atom's weight of evil shall behold it."3 Whosoever will seek Allah through knowledge, no matter what kind, he is sure to profit and advance.

The tenth duty of the student is that he should know the relation of the different sciences to the goal so that he might not attach more importance to closeby, inconsequential matters than to remote but important things. The word important signifies anything which is of import to you; and nothing is of any import save your fate in this world and the next. But since, as said in the Qur'an and attested by insight and experience, it is not possible to enjoy both the pleasures of this world and the bliss of the next, it is more important to concern oneself with those things which will endure forever. Then will this world become a temporary abode, the body a vehicle, and works the power which will 'propel' it to the goal. Furthermore, there is no goal

1. Surah LVIII: 12

2. Surah III: 157

3. Surah XCIX: 7-8

except meeting Allah; and, despite the fact that very few in this world do realize its significance, in its achievement lies all bliss.

As related to the happiness attending meeting Allah seeing His glorious face, which the prophets understood and sought but both laymen and theologians have failed to grasp, the sciences are of three grades. These grades can be understood by comparison with the following illustration. The slave whose freedom as well as the right to hold property are dependent upon performing the pilgrimage has been told that if he would perform the pilgrimage he would receive both his freedom and the right to hold property; but if he had made his preparations and actually set out, then for some unavoidable reason was detained on the way, he would receive his freedom only, thereby escaping the wretchedness of slavery, but would fail to enjoy the right to hold property. To accomplish all that he has to do three things: First, the preparation of the means of travel of buying a she-camel and a water-skin, and by packing the provisions and fitting out the mount. Second, setting out on the journey to the K‘abah and leaving behind home and kin. Third the fulfilment of the ceremonials of the pilgrimage one after the other. Then after he had fulfilled all obligations and discarded the habit of pilgrimage (hay‘at al-ihram), having already performed the farewell circumambulation (tawaf al-wida) of the K’abah, he would qualify for freedom and the right to hold property. To every stage in the journey there is a corresponding rank: one for the preparation for the journey, another for setting out on the journey and crossing deserts, and third for performing the duties of the pilgrimage. Thus he who has already begun to carry out the duties of the pilgrimage is closer to happiness than either he who is still occupied in packing the provisions and fitting out the mount or he who has just embarked on the journey.

Similarly the science are of three kinds: One corresponds to the packing of the provisions, the fitting out of the mount, and the purchase of the she-camel; it is science of medicine and jurisprudence and whatever pertains to the physical welfare of the body. Another corresponds to travelling in the desert and surmounting obstacles; it is the purification of the inner being from impure qualities as well as

surmounting those enormous obstacles against which both the ancients and the moderns have failed, and over which only those favoured by Allah have prevailed. This is following the way the acquisition of the knowledge of which is like the acquisition of the knowledge of the directions of the different desert routes and the encampments

along the way. And just as the knowledge of the location of these encampments and acquaintance with the desert routes is useless without actually crossing them, so is the science of ethics useless without practice. Yet practice without knowledge is not possible. A third corresponds to the pilgrimage and its duties; it is the science of knowing Allah, His attributes, angels, and works as well as that we have mentioned in the survey of the science of revelation. In it is salvation and attainment of happiness. Salvation will be the lot of any follower of the path provided his aim be the true goal which is safety. The attainment of happiness, however, is not achieved except by the gnostics who know Allah and are close to Him, who are given to enjoy in His neighbourhood happiness, bounty and a garden of bliss. But to those who fall short of the full measure of perfection, only salvation and peace are given. This is in accordance to the words of Allah when He said, “But as to him who shall enjoy near access to Allah, his shall be happiness, bounty and a garden of bliss. But as to him who shall be of those of the right hand, his shall be (the greeting) –‘Peace to thee’ - from those of the right hand.”1

Anyone who does not proceed on the path which leads to Allah nor set out on (the journey), or anyone who does set out, not because of obedience or devotion, but for expedience, belongs to those of the left who have gone astray, and his shall be, “an abode of scalding water and brolling of hell-fire.”2

You should know, therefore, that this according to the learned, men who were well-versed in the science of religion, is the “certain truth”3 a truth which they have perceived inwardly through contemplation (mushahadah). This contemplation is more real and clearer than seeing with the eye. In it they rose above the stage of

1. Surah LVI; 87-90.

2. Ibid: 93-94.

3. Ibid: 95.

accepting truth on authority. They are like those who having heard, believed, then having seen for themselves were confirmed in their belief. The others are like those who accept truth and belief without enjoying either contemplation or the opportunity of seeing with their own eyes. Happiness lies beyond the science of revelation which in turn comes after the science of practical religion, the last being the following of the path of the hereafter. Overcoming the frailties of human nature as well as doing away with its blameworthy elements is possible only after mastering the science of human nature. The science of therapeutics and its administration depend upon the science of hygiene. The promotion of the conditions of health and hygiene by united action, mutual help and co-operation through which clothing, as well as the means of livelihood and lodging are secured, is entrusted to the magistrates, while the principles in accordance with which it is carried out for conducting human affairs in the spirit of justice and good government

are in the domain of the jurisprudent. On the other hand the condition of health pertains to the physician. Thus anyone who says that science is divided into two parts - the science of the bodies (i.e. medicine) and the science of religion and means by the latter jurisprudence, has in mind the common exoteric sciences rather than the specialized esoteric studies.

Should you ask why have I likened medicine and jurisprudence to the packing of the provisions and the fitting out of the mount, then know that that which seeks to press towards Allah in order to attain a place in His neighbourhood is the heart and not the body. And by the heart I do not mean the palpable matter of flesh but one of the mysteries (sing. sirr) of Allah which the bodily senses fail to perceive; a spiritual substance (latifah) from Allah, sometimes indicated by the word spirit (ruh) and at times by the calm soul (al-nafs al-mutma innah). In law it is referred to as the heart (al-qalb) because it is the primary vehicle for that mystery (sirr), and through it the whole body becomes a vehicle and an instrument for that spiritual substance (latifah). To remove the veil from that belongs to the science of revelation, a science withheld from men, and its discussion is proscribed. The limit to which it is permissible to go in its discussion is to say that it is a precious jewel and a pearl of

inestimable worth, more excellent than all material objects. It is a divine commandment as Allah Himself explained when He said, “And they will ask thee of the Spirit. Say: The Spirit (proceedeth) from the command of my Lord.”1 All created things stand in relation to Allah but the relation (of the heart) is of nobler character than that of any of the other organs. To Allah belong both “the creation and the command,”2 but the latter is the greater. This is the precious jewel which contains the trust of Allah and which antedates the Heavens and the Earth and the mountains, since when it was offered to them they refused its burden and feared to receive it3 because of the world of dominion (‘alam al-amr) i.e., the attributes of Allah. This should not be taken to mean that the (spirits) are eternal, as he who holds that the spirits are eternal is a blind fool who does not know what he says. Because this is beyond the scope of our subject let us desist from its discussion. What is intended here is to show that this spiritual substance (latifah) is the driving force which presses toward Allah, because it has proceeded from the command of the Lord. It came from Allah and to Allah it returns.

As to the body it is only the vehicle which that spiritual substance occupied and through which it accomplishes its work. The body serves the same purpose for it on the path of Allah as the she-camel does for a man on the pilgrim route; or like the water-skin in which is stored the water which the body needs. Thus every science the aim of which is

the welfare of the body is a contributor to the welfare of the vehicle of the spiritual substance. It is evident that medicine is one of these sciences because it is necessary for the preservation of health. Even if the individual were living by himself he would be in need of the science of medicine. Jurisprudence, however, differs from medicine in that it may be dispensed with by the individual if he were living by himself. But man has been created in a way which makes it impossible for him to live all alone since he is unable to secure his food and livelihood through tilling, farming, bread-making, and cooking as well as manufacturing clothes, building

1. Surah XVII: 87.

2. Surah VII: 52

3. Cf. Surah: XXXIII: 72.

houses or constructing tools for all these activities. Man was, therefore, compelled to lead an agrarian life of co-operation. But no matter how much people mix with one another their ambitions are aroused and consequently they compete for the satisfaction of their desires, and contend and struggle for their fulfilment. From their struggle would result their destruction because of the external disharmony in the body politic just as it would result from internal disturbances in their physical bodies whenever the harmony between the humours is lacking. Through medicine the harmony between the opposing humours within the body is maintained and through politics and justice the harmony between the contending elements in the body politic is preserved. The science of how to maintain harmony between the humours is medicine, and the science of how to preserve harmony among men in their affairs and transactions is jurisprudence. Both of these, whether medicine or jurisprudence, are for the preservation of the body which is the vehicle of the spirit. The person who devotes himself to the study of either medicine or jurisprudence, unless he mortifies his body and reforms his heart, is like the person who purchases the she-camel and its feed as well as the water-skin (in preparation for the pilgrimage) but never does set out. And he who spends his life over the niceties of words which occur in the course of the debates of jurisprudence is like him who spends his life tracing the minute fibres of the strings with which the water-skin that the pilgrim carries is sewn together. The relation of the former, of the followers of the path of reforming the heart which leads to the science of revelation is like the relation of the latter to those who go forward along the pilgrimage route or those who perform its duties.

Think therefore of these things and then accept this free advice from one who has accomplished these things but only achieved them after a great struggle and a brave effort to break away from the established tradition of men, the common folk and the elite, which tradition is based on ambition and lust.

THE DUTIES OF THE TEACHER

Man occupies four states in relation to knowledge similar to

the four states he occupies in relation to money. One state is that of the acquisitiveness of the financial lord, in which case he would be seeking; another is that of possession which would eliminate the necessity of asking for help; another is that of spending his money on himself, in which case he would be indulging in the luxuries it affords; and finally there is the state of spending his money on others, in which case he would be a generous philanthropist. This last state is the noblest.

So also is it with regard to knowledge. First, there is the state of seeking knowledge in which man is acquisitive: another is that of having knowledge in which state he would not need to inquire of others; a third state is that of reflection wherein he would contemplate and enjoy his achievement; and last, there is the state of teaching wherein he imparts his knowledge to others. This last state is the noblest.

“Thus he who has knowledge and shall do and teach the same shall be called great in the kingdom of heaven.”1 - In this state the teacher is like the sun, which being itself luminous, sheds light; or like the musk which being itself fragrant, makes other objects fragrant. On the other hand he who possesses knowledge but does not practise it is like a notebook, which itself being unintelligent, nevertheless serves as a medium of transmission of the knowledge that its pages contain; or like the whetstone, which, itself being blunt, sharpens the razor; or like the needle, which while it remains naked, serves in making clothing for others; or like the wick of a lamp which bums itself out in giving light for others. A poet said:

“A glowing wick is he
Who gives his light and dies.”

Whoever takes up teaching for a profession takes upon himself a great mission and a grave responsibility. He should, therefore, observe its proprieties and fulfil its duties. The following are these duties.

1. See supra, p. 21

The first duty of the teacher is to be sympathetic to students and treat them as his own

children. The Prophet said, “I am to you like a father who desires to save his child from the fires of hell, which is more important than any of the efforts of parents to save their children from the fires of the earth.”1 For this reason the rights of the teacher have become greater than the rights of the parents. The parents are the cause of the children’s present existence in this mortal life, while the teacher is the cause of their immortal life. Without him that which has been brought into existence through the parents would be doomed to eternal destruction. Only the teacher is of service for the eternal life in the next world. By teacher I mean the teacher of the sciences of the hereafter or the science of this world, whose goal, in all his work, is bliss in the hereafter and not success in this world. Teaching with a view to achieving success in this world is destruction for both the teacher and the student. From such destruction we seek refuge with Allah.

Just as it is the duty of the children of one father to love one another and co-operate in achieving all their common goals so it is also the duty of the students of one teacher to love and cherish one another. This is not possible unless the hereafter is their goal; but if this world is their aim, jealousy and hatred will plague them.

The learned men and the children of the hereafter are travellers journeying to Allah, and starting from this world they follow the path to Him. The years and the months are only stations on the path. If friendship and love are fostered by companionship along the road among travellers journeying to different countries, how much more should they be fostered by companionship along the path to Paradise !

Since there will be no scarcity of happiness in the hereafter, there will be no struggle among its children; but whereas there is no abundance of pleasures in this world, men persist in struggle and competition. Those who seek to attain position of authority through knowledge exclude themselves from the company of those whom Allah meant when He said, “Verily the believers are brethren,”2 and

1. Cf. ibn-Hanbal, Taharah,121: abu-Dawud, Taharah, 4.

2. Surah XLIX:10.

include themselves among those of whom Allah said, “Friends on that day shall become foes to one another, except the Allah-fearing”1

The second duty of the teacher is to follow the example of the Law-giver: he should seek no remuneration for his services on behalf of knowledge and accept neither reward nor thanks. Rather he should impart his knowledge free for the glory of Allah and

for the sake of drawing near to Him. He should not feel that his students are under any obligation to Him although the feeling of obligation is incumbent upon them. He should give them credit for disciplining their hearts with knowledge in order to draw near to Allah. Thus, when someone lends you a lot of land so that you can exploit it for yourself by planting it. The benefits you reap are greater than those of the owner of the land. Would you then feel that he was under any obligation to you? Similarly, in teaching, your compensation is greater than that of the student, and without him you would not have attained it. Therefore, look for no reward except from Allah Who said in His Book, “Oh my people, I ask you not for riches: my reward is of Allah alone.”2 Riches as well as everything in the world are servants of the body while the body is the vehicle of the soul which, in turn, is in the service of knowledge with which it is honoured. Therefore anyone who would seek riches through knowledge is like the person who, in order to clean the soles of his shoes, would wipe them against his face, reducing thereby the master into a servant, and making of the slave, a lord. This is what is meant by falling headlong and is exactly like the fate of the criminals on the day of judgment when they “shall droop their heads before their Lord.”3 In short, to the teacher belong the honour and the credit. Nevertheless see how the affairs of religion have fallen into the hands of men who claim that their sole aim, in pursuing the sciences of jurisprudence and theology and in teaching these two and other sciences besides, is to draw near unto Allah, yet they sacrifice their riches and rank, and suffer great humiliations in the service of rulers in order to gain their favours. Were these men

1. Surah XLIII: 67

2. Surah XI: 31; B and text of SM have Surah XLII: 22 instead.

3. Cf Surah XXXII:12.

to turn away from such practices they would be ignored and no one would turn to them for advice.

Furthermore the teacher often expects the student to follow him in everything, and to back his supporters, fight his adversaries, rise publicly to perform his demands, and to wait upon him in all his needs. If the student fails to fulfil all these expectations the teacher will turn against him and become one of his most virulent enemies. How despicable is the learned man who is not only content with such a position but is also proud of it, and is not ashamed to say that his aim in taking up teaching is to spread knowledge for the sake of drawing near unto Allah and for defending His religion! But you have only to look at the record in order to see the hypocrisy and the deception of it all.

The third duty of the teacher is that he should not withhold from the student any advice,

or allow him to attempt the work of any grade unless he is qualified for it, or permit him to address himself to abstruse sciences before he has mastered those which are clear. He should also point out to him that the purpose of acquiring knowledge is to draw near unto Allah rather than power, boasting, and competition, and should, in the strongest possible way, condemn any such things in his students.

The harm which the unrighteous learned man does is greater than the good. If the teacher notices that the student is seeking knowledge only for the sake of worldly advantages, he should examine what sciences the student is pursuing. If he finds that these sciences are those of disputation in jurisprudence, argument in theology, and handing down opinions in controversies and legal disputes, then he should dissuade him from them because they do not belong either to the sciences of the hereafter or to those which have already been described as sciences which we learn for a purpose other than the service of Allah but turn out to be for that same purpose, the most useful. These include the sciences of interpretation and tradition as well as those branches of knowledge to which the ancients

addressed themselves in connexion with the science of the hereafter and the science of the characteristics of the soul together with the manner of their reform. If the student had learnt these things with the intention of seeking the world with his learning he had better be let alone because, although he had addressed himself to them in the hope of becoming a preacher and gaining a following, he would, in the course of his work, wake up to the fact that in them lie those sciences which are conducive to the fear of Allah and which belittle the world and glorify the hereafter. This may finally lead the student to the right path and he would then observe what he preaches to others. The desire to be popular and influential are to man like the grains which are scattered around the trap in order to snare catch the birds. The same thing has been done by Allah in connexion with man: He created sexual desire in order to ensure procreation and the survival of the race. He also created ambition as a means for perpetuating knowledge, a thing highly desirable in these sciences. But to devote one’s life to sheer controversies, theological argumentations, and unusual details while ignoring other studies promotes, in all except those to whom Allah has shown mercy or those who have taken up other religious sciences as well, nothing but hardening in the heart, negligence toward Allah, excess in iniquity, and inordinance in striving for power. There is no better proof for this than personal experience and observation. Therefore look, learn, and think so that you might witness the realization of this fact by men all over the world. Truly Allah is the source of our help.

It has been related that Sufyan al-Thawri was once seen in a sad mood and was, therefore, asked, ‘Why are you sad?’ To which he replied. “We have become a traffic for the children of this world. One after another would attach himself to us until he had acquired a measure of learning; whereupon he would be appointed a judge, or a governor, or a mayor of the place (qahraman).”

The fourth duty which is one of the finer points of the profession of teaching is that the teacher, in dissuading the student from his evil ways, should do so by suggestion rather than openly,

and with sympathy rather than with odious upbraiding. Open dissuasion destroys the veil of awe, invites defiance, and encourages stubbornness. The Prophet, who is the guide of every teacher, said in this connexion, “If men had been forbidden to make porridge of camels’ dung, they would have done it, saying that they would not have been forbidden to do it unless there had been some good in it.” The same principle is brought out in the story of Adam and Eve and the prohibition imposed upon them.1 This stony has not been related as a night entertainment but as an example and a reminder. Such allusions and suggestions invite men of noble souls and discerning minds to attempt to elicit their import, and the pleasure of grasping their meaning results in a greater desire on the part of man for learning in order to show that such things are not beyond the capacity of his intellect.

The fifth duty is that the person who is teaching a certain science should not belittle or disparage the value of other sciences before his students. Thus it is customary for the teacher of language to disparage jurisprudence and the teacher of jurisprudence to slight the sciences of tradition and interpretation saying that they are nothing but stories and narratives similar to those of old women and that there is no room in them for intellect or reason. The teacher of theology is in the habit of avoiding jurisprudence and saying that it is nothing but hair-splitting and disputations and menstruation and, therefore, should not be compared with theology - the study of the attributes of Allah.

Such traits are blameworthy and reprehensible in teachers, and should be avoided. In fact the teacher of one science should prepare the student for the study of other subjects, and whenever he is responsible for the teaching of more than one subject, he should observe the rules of gradual progress in promoting his students from one grade to another.

The sixty duty, of the teacher is that he should limit the student to what the latter is able to understand and should not require of him

1. Cf. Surah, II: 33; VII: 18-9-, Gen. 2:16-7.

anything which his mind cannot grasp for fear that he would develop a feeling of dislike for the subject, and his mind would become confused. In this the teacher should follow the example of the lord of men who said, “We prophets have been commanded to give every man his rightful place and to communicate with everyone according to his own ability to understand.”1 Therefore let the teacher impart the truth to his student if he is sure that the latter is able to understand it. The Prophet said, “No one ever relates a tradition to a people which is beyond their minds to understand without being the cause of perplexity to some of them.”2 ‘Ali, pointing to his breast, said, “Herein lies much knowledge. Would that there were some to comprehend and transmit it?” He was right in his assertion because the hearts of the righteous are the vaults of divine mysteries. Therefore the learned man should not divulge all his knowledge to any one indiscriminately, especially when the student, who may be able to understand that knowledge, is not capable of making use of it, and still less when the student does not understand it.

Jesus said, ‘Do not hang pearls around the neck of a swine.’3 But wisdom is better than pearls and he who abhors it is worse than a swine. For this reason it has been said, “In order to be safe from his hand and useful to him deal with every person with the measure of his own intellect and mete out into him with the scale of his own mind. Otherwise, because of the disparity between the measure and the mind, your efforts will result in failure.”

A certain learned man was once asked about something but he gave no answer. Then his questioner said to him, “Have you not heard that the Apostle of Allah said, ‘Whoever will conceal any useful knowledge will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire’.” The learned man replied, “You may leave the bit here and go. Then if anyone who understands comes and I still conceal that useful knowledge from him, let Allah bridle me with that bit of fire.” Did not Allah say, “Do not give to the fools your substance,” 4 as a warning

1. For first part of tradition cf. Muslim, Intro.; second part unidentified.

2. Cf. Muslim, Intro.

3. Cf. Matt. 7:6.

4. Surah, IV: 4.

that the safeguarding of knowledge from those who might corrupt it is more important than imparting it. Similarly to give to those who are not in need is not a lesser offence than withholding help from those who are in need.

Shall pearls be giv'n to herders of the sheep,

Shall wealth be trusted to their rustic keep?

They would not comprehend nor know its worth,

To give them would be adorning beasts.

But Allah is kind if by His grace He sends

One worthy of my knowledge, of my wit,

To him my goods I'll give and gain his love;

Until such time I will withhold my gifts –

One's learning would be wasted upon fools;

And he doth sin who from the worthy keeps.

The seventh duty is that the teacher should give his backward students only such things as are clear and suitable to their limited understanding and should not mention to them anything about the details that are apt to follow but which he deems fitting for the present to withhold. Such a course would discourage the students and make their interest even in easy subjects, lukewarm, perplex them in their minds and make them think that the real reason for the teacher's reluctance to impart to them those details is his illiberality, especially because everyone usually, believes himself capable of mastering every science no matter how complex. Thus there is no one who is not satisfied with Allah for the perfect mind He gave him. Even the most foolish and most feeble minded among men is usually the most pleased with the perfection of his mind. For this reason any one of the common folk who is law-abiding and in whose heart the articles of faith, which have come down to him from his forbears, and unequivocally and unqualifiedly established, and his conduct is good but his mind is not capable of anything beyond that, such a person should not be confused in his belief. On the contrary he should be let alone because if he were confronted with the esoteric interpretations of externals he would relinquish his standing as a layman without attaining the status of an educated man. Then will the obstacles which

have hitherto deterred him from evil crumble and he will be transformed into a rebellious devil who will destroy both himself and others. In fact laymen should not be bothered

with discussion on the realities which underlie complex sciences but rather should be confined to instruction in the acts of worship (‘ibadat) and honesty in carrying out their respective professions. Their hearts should be filled with yearning for Paradise and fear of Hell-fire as the Qur’an has ordained. They should not be confused with questionable ideas for fear that such ideas strike root in their hearts with the result that it becomes difficult for them to free themselves from such errors and consequently fall victims to misery and destruction. In short the door of controversy and discussion should not be opened to the laymen because it will interfere with their professions on which the welfare of the world as well as the continued happiness of the elite depends.

The eighth duty is that the teacher do what he teaches and not allow his works to give the lie to his words, because knowledge is comprehended through the mind while works through the eyes. But those who see with their eyes are more than those who perceive with their minds and therefore when practice contradicts theory righteousness is frustrated. And again whenever a person partakes of something and warns others not to touch it because it is a deadly poison, he makes himself a laughing stock to men and lays himself open to their accusations and, what is still worse, he makes them more anxious to try what they have been forbidden to do, saying that had it not been the sweetest and the most delicious of all things, he would not have kept it exclusively for himself. The relation of the guide to those who seek his guidance is like the relation of the stamp to the clay and like that of the shadow of the cane to the cane itself. How then could the clay be stamped with a stamp that bears no character and how could the shadow of the cane be straight if the cane itself were crooked? The following verse conveys the same meaning:

If thou condemn a sin and then commit

The same transgression, shame upon thy head.

Allah also said, “Will ye enjoin what is right upon others, and forget yourselves?”1

For this reason the learned man’s responsibility for his sins is greater than that of the ignorant especially because many will follow the learned man’s example and will be misled through his faults. And whoever establishes an evil precedent shoulders responsibility for that precedent and for the sins of those who might follow its example. ‘Ali said, “Two men have broken my back [with the weight of their sins]: a debauched learned man and an ascetical ignorant one. The former misleads men through his debauchery and the latter through his asceticism.”

1. Surah, II: 41

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proof read by Rayhana Jaffar.

This page was created October 8, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-5.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2004 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF KNOWLEDGE

Being a Translation with notes

of

Kitab al-‘ Ilm

of

Al-Ghazzali’ s

Ihya’ ‘ Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS

SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

SECTION VI

On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the

Learned Men of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

We have already enumerated the excellence of knowledge and of the learned man, while concerning the teachers of falsehood several important strictures have been mentioned. These strictures have shown that the teachers of falsehood are the most severely punished of all men on the day of resurrection. It is therefore very important to ascertain what distinguishes the learned men of this world from the learned men of the hereafter. By the learned men of this world we mean the teachers of falsehood whose sole purpose in pursuing knowledge is to enjoy the luxuries of this life and to achieve power and position among its people. The Prophet said, " The most severely punished of all men on the day of resurrection will be the learned man whom Allah has not blessed with His knowledge;" 1 and again, " No man will be learned unless he puts knowledge into practice." 2 The Prophet also said, " Knowledge is of two kinds: formal knowledge which does not go beyond verbal profession - it is the evidence of Allah against His people and according to it He would judge them, and genuine knowledge deep-rooted in the heart - this is the knowledge which is useful." 3 Muhammad also declared, " At the end of time there will be ignorant worshippers and corrupt learned men." 4 He also said, " Acquire not knowledge in order to vie with the learned, dispute with and silence the insolent, and win favour and popularity among men, for whosoever would do this would be doomed to Hell-fire," 5 and again " Whoever would conceal his

1. See supra; p. 1.

2. Cf. al-Darirni, Intro. 29: 6.

3. Ibid, 34:4.

4. Cf. Hikyat al Awliya, Vol. II pp. 331-2

5. Cf. ibn-Majah, Intro., 23:4-5

knowledge, would be bridled by Allah with a bit of fire." 1 The Prophet also said, " Others make me more afraid for your safety than the anti-Christ (al-dajjal)." On being asked whom he meant, he replied, " The false teachers." 2 He also said, " Whoever would increase in knowledge but would not increase in righteousness would increase Allah' s wrath upon him." 3 Jesus said, " How can you lead the night-travellers along the way when yourselves are perplexed." 4 These and other traditions show the gravity of the danger inherent in knowledge and reveal the fact that a learned man is faced with either eternal destruction or eternal happiness. They also show that man, by pursuing knowledge, is denied safety unless he attains happiness as well.

We find in history the same evidence. ' Umar said, " The thing I fear most for the safety of this nation is the learned hypocrite." 5 ' Umar was then asked how one could be both learned and hypocritical, to which he replied, " While his learning does not go beyond

verbal knowledge, his heart remains untouched and his works betray no wisdom." Al-Hasan al-Basri said, " Be not one of those who combine the knowledge of learned men and the brilliant ideas of the wise but conduct themselves the way of fools."

A certain man addressed abu-Hurayrah saying, " I want to acquire knowledge but I fear I shall lose it." Abu-Hurayrah replied, " To discard knowledge is just the same as losing it." Ibraham ibn-' Uyaynah6 was once asked, " Who is the man whose remorse will be the greatest?" Ibn-' Uyaynah replied, " While life lasts it is the philanthropist who has extended his kindness to the ungrateful: but at death it will be the learned man who neglected to put his knowledge into practice." Al-Khalil ibn-Ahmad said " There are four kinds of men: One is the man who knows, and knows that he knows – he is a learned man and therefore follow him. Another is the man who knows, but does not know that he knows - he is asleep, wake

1. Cf. ibn-Majah, Intro. 24: I: abu-Dawud, IIm, 9.

2. Cf. al-Tayalisi, No. 975.

3. Cf. al-Darimi, Intro. 34: 25.

4. Al-Ghazzali might have combined Luke VI: 39 and VII: 32 into one saying.

5. Cf. Tayalisi, No. 975.

6. C and B, ' Uyaynah: SM. ' Uthah, Unidentified.

him up. A third is the man who does not know, and knows that he does not know - he desires to learn, teach him. A fourth is the man who does not know, and does not know that he does not know - he is ignorant, reject him." Sufyanal-Thawri said, " Knowledge summons works and, unless they respond, it departs." Ibn-al-Mubarak said, " As long as a man continues to seek knowledge he remains learned; but the moment he thinks he has mastered all knowledge, he recedes into ignorance." Al-Fudayl ibn-' Iyad' said, Three men do I pity: a mighty man who has fallen, a rich man who has become poor and a learned man who has become laughing stock for the world." Al-Hasan al-Basri said, " The penalty which the learned men receive for seeking the world through works which belong to the hereafter is the death of their hearts." In this connexion a certain poet has said:

Strange to me is he who barters good for evil;

Stranger still the one who trades his soul for pleasure;

But he who pays so dear a price as this, to rob

The earthly joys of others, he is strangest yet.

The Prophet, referring to the wicked learned man, said, “ The learned man will suffer intense agonies of torture and, in order to increase his pain, will be made to go all around Hell, displaying himself to the people therein.’ ’ 2 Usamah ibn-Zayd3 related that he heard the Apostle of Allah say, “ On the day of resurrection the learned man will be brought forward and thrown into the fires of Hell where, as a result, his bowels will gush out and he will be made to carry them round and round all over Hell in a manner similar to that of a donkey when it turns a mill-stone round and round. Then the people of Hell will ask him about the reasons of his torture and he will say, “ I was wont to enjoin what is right upon others but failed to do it myself, and to forbid what is wrong and committed it myself.” 4 The learned man will receive a twofold penalty for his sin because he trespassed

1. A.H. 187/ A.D. 802; see ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 157-9.

2. Unidentified. Cf. next tradition.

3. Ibn-Harithah (A.H. 54/A.D. 674); see ibn-Sa‘ d, Vol. IV, pt. 1, pp. 43-51; Tadhib al-Asma pp. 147-50.

4. Al-Bukhari, Bad’ al-Khalq, 10.

wilfully. For this reason Allah said, “ Verily the hypocrites shall be in the lowest abyess of Fire.” 1 This, He said, because they have denied Him after they have known Him. Allah also deems the Jews more wicked than the Christians although the former, unlike the latter, have not given Allah a son nor said that He was one of three gods. The Jews, however, have denied Allah despite their knowledge of Him. Allah said, “ They know him even as they know their own children.” 2 And again, “ Yet when that of which they had knowledge came to them they believed not in it. The execration of Allah be on the unbelievers.” 3 In the course of the story of Bal‘ am ibn-Ba’ ura,4 Allah said, “ Recite to them the story of him to whom We vouchsafed Our signs and followed them not, and Satan pursued him and he became one of the beguiled; he is, therefore, like unto the dog who lolls out his tongue, whether thou chase him away, or leave him alone.” 5 Thus Bal’ am was given the Book of Allah but gave himself instead to lust and was, therefore, likened to a dog. In other words whether or not he was given wisdom, he would go after lust.

Jesus said, “ The teachers of falsehood are like unto a rock which has fallen into the source of the stream; it neither absorbs any water itself nor permits it to flow out and reach the plants; or like unto the pipes which lead into the cesspool: gypsum white on the outside while their interior is full of refuse and filth: or like unto sepulchres the exteriors of which are polished and clean but are within full of dead men’ s bones.” 6 These traditions and historical narratives show that the learned man of this world will

occupy a more inferior position and will receive a more severe punishment than the ignorant man, while those who will succeed in attaining a seat in the neighbourhood of Allah are the learned men of the hereafter.

Characteristic of the learned men of the hereafter are the

1. Surah, IV: 144.

2. See Surahs, II; 141; VI: 20.

3. Surah, II: 83.

4. Balaam the son of Beor: Cf Num, 22, 23, 24.

5. Surah, VII: 174-5.

6. Cf. Matt. 23:4,27.

following. They should not seek this world through their knowledge because the least of the learned men should know the insignificance of this life as well as its sordidness, foulness, and abrupt end in contrast to the greatness of the hereafter, its permanence, the purity of its happiness, and the majesty of its dominion. They should know that this world and the hereafter are diametrically opposed to each other, as hostile as fellow-wives - the more you please the one the more you displease the other; or as the two scales of a balance - the lower the one falls the higher the other rises; or as the east and the west - the more you advance towards the one the farther away you go from the other; or as two glasses of water, the one is full while the other is empty - the more you pour out of the one into the other the less water is left in the first. Thus he who does not realize how insignificant and sordid is this world, how closely intermixed are its pains and pleasures, and how transient it is, is insane. Whether it be observation or experience, both testify to the same conclusion. How then could the person who has no brains be numbered among the learned men? Again, he who does not realize the greatness and the permanence of the hereafter, is an unbeliever lacking all faith. And how could the person who has no faith be learned? Anyone who does not realize that this world is diametrically opposed to the hereafter and that any attempt to reconcile the one with the other is an impossible undertaking, is a man ignorant of the laws of the prophets, and still worse he disbelieves the whole Qur‘ an. How then could he be numbered among the company of the learned? Furthermore anyone who knows all this, yet does not give the hereafter priority over this world must be a prisoner of Satan. His lust has vanquished him and his wickedness has triumphed over him. How then could such a person be considered learned?

Among the traditions of David is the following which he related having received it from Allah. Said Allah, “ The least thing I would do with the learned man who would neglect My love in favour of his lust is to deny him the pleasure of communion (munajah) with Me.” Addressing David again Allah said, “ Ask not a learned man who hath been drunk with the love of this world, about Me lest he blocketh

the road of My love in thy face - such men are highway brigands who rob My people. O David! If thou findest one who seekest after Me, be thou unto him a servant. O David! Whoever leadeth a fleeing man back unto Me, the same I shall write down as a man of sound judgment; and whomsoever I write down as a man of sound judgment, him I shall never torment.” For this reason al-Hasan al-Basri said, “ The penalty which the learned men receive for seeking the world through works which belong to the hereafter is the death of their hearts.” For the same reason Yahya ibn-Mu‘ adh said, “ Knowledge and wisdom will lose their glory if through them the world is sought.” Sa‘ id ibn-al-Musayyab said, “ If you see a learned man frequenting the houses of rulers you may conclude that he is a thief” Umar said, “ If you see the learned cherishing this world, then entrust not your religion into his hands because everyone is captivated by what he loves.”

Malik ibn Dinar1 said, “ I have read in one of the books of the ancients that Allah said, ‘ The least thing I would do with the learned man who has given himself to the love of this world is to remove from his heart the pleasure of communion with Me’ .” 2

A certain man wrote to a brother of his saying, “ You have been given knowledge; envelop not, therefore, the light of your knowledge with the darkness of sin lest you be left behind in darkness when the learned go forward with the light of their knowledge. Yahya bn-Mu‘ adh al-Razi used to say to the learned men of this world, “ Ye people of knowledge! Your palaces are Caesarian,3 your homes are like those of Chosroes,4 your doors are Tahirid,5 your footwear is like

1. A.H. 131/A.D. 748-9; see Hikyat al-Awliya’ , Vol. II. pp. 357-89; ibn-Khallikan. Vol. II, nn. 202-3.

2. See supra.

3. After Caesar (Ar. Qaysar), the generic name which the Arabs apply to the Byzantine emperors.

4. Ar. Kisra, the generic name which the Arabs apply to Persian monarchs.

5. Probably after Tahir ibn-al-Husayn dhu-al-Yaminayn (A.H. 207/A.D. 822) As vizir to al-Ma‘ mun and as founder of the Tahirid dynasty in Khurasan, his doors were inaccessible. Cf. al-Baghdadi, Ta’ rikh Baghdad, Vol. IX, p. 345. For his life see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 420-24; Ta’ rikh Baghdad, Vol. IX, pp. 353-55.

that of Goliath,1 your coaches are like those of Qarun,2 your home utensils are Pharaonic, your sins are the same as those of the Jahiliyah days, and your beliefs are satanic; where then is the Muhammadan law?"

A poet said:

The shepherd keeps the sheep from harm and hurt;

Who then would keep them safe by day and night

If they who watch were wolves instead of men?

Said another:

Ye learned men of this city of favour,

What will cure salt which looses its flavour?

One of the gnostics was one asked, " Do you not think that he to whom transgression is attractive does not know Allah?" To which the gnostic replied, ' I do not doubt that he who prefers this world to the hereafter, does not know Allah." This latter thing is by far the worse. Furthermore you should not think that the giving up of wealth would qualify anyone to join the company of the learned men of the hereafter. Glory is more harmful than wealth. For this reason Bishr ibn-al-Harith3 related that a certain Bab4 once told him: " Whenever you hear a man say, ' We were told,' what he really means is, ' Harken unto me' ." This same Bishr buried over ten5 baskets full of books used to say, " I have an urge to relate traditions but not until this urge subsides will I relate." He also, as well as others besides him, said,

1. Quranic Jalut, Surah 11, 250.

2. One of the Quranic characters (Surahs XXVIII: 76-82, XXIX: 38, and LX: 25) Qarun has been identified with Korah of the Bible (Num, XVI). The Quranic legend is based upon the Talmudie tradition of Korah' s great wealth, and appears to be also confused with that of Crocsus. See al-Th' alibi, Qisas al-Anbiya' , pp. 203-207: G.A. Barton. " Korah" , in The Jewish Encyclopaedia; D. B. MacDonald, " Karun" , in The Encyclopaedia of Islam.

3. Known also as al-Hafi (A.H.227/A.D.842).See ibn-Khallikan,Vol. I,pp. 158-160;

al-Baghdadi, Tarikh Baghdad, Vol. VII, pp. 67-80:

4. Literally means “ door” ; a title given by dervishes to their great shaykhs.

5. Cf. Tarikh Baghdad, Vol. VIII, p. 71,1,14, where the number is eighteen.

“ If you felt an urge to relate traditions, resist it and keep quite; but if you feel no urge, go ahead and relate.” This is because the pleasure of the glory of imparting knowledge and of occupying the position of a guide is greater than all the joys of this world. Consequently whoever should give in to the urge of his lust for such glory, the same would be from the children of this world. Thus Sufyan al-Thawri said, “ The temptation to recite a tradition is more insidious than that of family or wealth.” How then is it possible for people not to fear its temptation?

The chief of the Apostles was told, “ And had We not stablished thee, thou hadst well nigh learned to them a little.” 1 Sad Sahl,2 “ All knowledge, except that which pertains to the hereafter, is of the earth earthly; and all work is in vain except it be sincere.” He also said, “ All men are dead except the learned; all learned men are in a state of stupefaction except those who practise their knowledge; all those who practise their knowledge are conceited except those who are sincere; and those who are sincere are constantly afraid until they know their fate.”

Abu-Sulayman al-Darani3 said, “ If a man should pursue the study of tradition or get married, or travel in search of a living, the same has placed his faith in this world.” (By the study of tradition al-Darani had in mind the study of singular chains of authorities of (the study of traditions which are of no use for the hereafter). Jesus said, “ How could he who persists in the paths of this world while his destination is the hereafter, or he who seeks knowledge in order to show off and not for the sake of following its precepts, be counted among the learned?” 4

Salih ibn-Kaysan al-Basri5 said, “ One day I came upon the teachers while they were

praying Allah to save them from evil doers who are versed in the law.”

1. Surah, XVII: 76.

2. Abu-Muhammad Sahl ibn-‘ Abdullah ibn-Yunus al-Tustari (A.H. 283/A.D. 896): see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 389.

3. A.H. 234/A.D. 849-50; see ibn-Khallikan. Vol. I, pp. 494-95 Yaqut, Buldan, Vol.

II, p. 536.

4. Cf. Luke 9:62.

5. A.H. 144 A.D. 761: see ibn-Qutaybah, p. 245; Tadhkirat al-Huffuz, Vol. I, p. 140.

Abu-Hurayrah related that the Apostle of Allah once said, " Whoever would seek knowledge with which men draw near to Allah and would use it to attain some earthly desire would not on the day of resurrection find his way to Paradise." 1 Allah also described the teachers of falsehood as those who would expend their knowledge in order to devour this world and described the learned men of the hereafter as humble and ascetic. Thus He said concerning the teachers of falsehood, " Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the Scriptures were given, (and said), ' Ye shall surely make it known to men and hide it not,' they cast it behind their backs, and sold it for a sorry price! Vile is that which they purchase.' ' 2 And concerning the learned men of the hereafter Allah said, " Among the people of the Book are those who believe in Allah and in what hath been sent down to you and in what hath been sent down to them, humbling themselves before Him. They barter not His signs for a mean price. These! their recompense awaiteth them with their Lord." 3 One of the Fathers said, " On the last day the learned men will be judged with the prophets while the judges will be judged with the magistrates." By judges is meant every jurist who intends to seek the world through his knowledge.

Abu-al-Darda' related that he had heard the Prophet say, " Allah revealed to one of the prophets saying, ' Say unto those who study jurisprudence for a purpose other than religion and to those who acquire knowledge for a purpose other than that of doing according to it, say unto them that they appear before people in sheep' s clothing but inwardly they are raving wolves. Their tongues are sweeter than honey but their hearts are more bitter than colocynth. They act deceitfully against Me and scorn Me. Verily I shall confront them with temptations which would confound even the wise." 4

Al-Dahhak5 related on the authority of ibn-' Abbas that the

1. Ibn-. Majah; Intro., 23: 3.

2. Surah III 184.

3. Surah III: 198-99.

4. Cf. Matt. 7: 15, 15: 8.

5. Probably ibn-Sufyan. one of the Companions; see Tahdhib al-.Asma' p. 321.

Apostle of Allah once said, ' The learned men of this people are two. First, he whom Allah has given knowledge which in turn he freely placed at the disposal of his fellowmen, taking from them nothing in return and charging no price for it. He shall be blessed by the birds of the air, the fish of the sea, the beasts of the earth and by the guardian angels1 He will, on the day of resurrection, appear before Allah as a noble lord and will join the company of the apostles. Second, he whom Allah has given knowledge which he withheld from his fellow men, using it to enrich himself, the same will on the day of resurrection be bridled with a bit of fire while a crier will raise his voice among the crowds and say, ' Behold this man, Allah gave him knowledge but he withheld it from his fellowmen and used it to enrich himself.' He will continue to be tormented until all men are judged." 2 More drastic than this is what has been related concerning a certain man who was in the service of Moses and went around saying, " Moses, the friend of Allah, has told me,' " Moses, the confidant of Allah, has told me," " Moses the intimate of Allah, has told me" and so on until he became very wealthy. Then he disappeared and Moses began to inquire about him in an attempt to find him. Finally there came to Moses one day a man leading a pig with a black rope tied to its neck. As the man stood before Moses the latter said, " Knowest thou such and such a man?" To which the visitor replied, " Yes I do. He is this pig." On seeing that Moses exclaimed, " O Allah! I beseech Thee to transform this creature into his former state in order that I may ask him why and how such a thing has come upon him." But Allah declared unto Moses in a revelation saying, " Not even if thou callest upon Me by what Adam hath called would I grant thy request. Nevertheless I shall tell thee why I have brought this upon him. It is because he was wont to use religion to gain the world."

Still more drastic than either is what is related on the authority of Mu' adh ibn-Jabal who heard the Prophet say, " Among the afflictions of the learned man is to prefer talking to listening.

1. Ar. al-Kiram al Katibun; cf supra, p. 87. They are also known as al-Hafazah.

2. Cf. ibn-Majah, Intro. 24: 1.

Talking involves embellishments and accretions, and those given to it are not safe from error, while in silence is safety and wisdom."

Among the learned are those who would guard their knowledge and dislike the idea of sharing it with others -these will occupy the first depth in Hell. There are others who are in the habit of regarding their knowledge as equivalent to power and position; and if they are ever contradicted or slighted they become infuriated - these will occupy the second depth in Hell. Others confine their knowledge to the circles of nobility and wealth and deem the poor classes unworthy of it - these will occupy the third depth in Hell. Others appoint themselves judges and hand down faulty opinions - these will occupy the fourth depth in Hell. Other learned men employ in their discourses Jewish and Christian arguments in order to make their erudition seem great - these will occupy the fifth depth in Hell. Others regard their knowledge as something virtuous and honourable and continually dwell on it before men-these will occupy the sixth depth in Hell. And finally there are the learned men who are the victims of vanity and conceit. Whenever they preach they upbraid, and whenever they are admonished they show resentment - these will occupy the seventh depth in Hell. Therefore O brother, observe silence, for through it you will overcome Satan. Do not laugh without cause and do not move without direction.

According to another tradition we are told, " Verily man may possess a reputation extending over East and West; but before Allah it would not amount to the weight of the wing of a mosquito."

It has been related that a certain man from Khurasan who had attended one of the circles of al-Hasan al-Basr came back after the meeting with a bag containing five thousand dinars and ten garments of the finest silk and said, ' O abu-Sa' id, here is some pocket money and a change of clothes." In answer al-Hasan said, " May Allah save thee. Gather up the money and thy garments for I have no need for either. Verily he who occupies a position like mine and will accept from people such things as thou has offered, will on the day of resurrection meet Allah in dishonour."

157

It has also been related on the authority of Jabir1 that he heard the Apostle of Allah say, " Do not attend the circle of any learned man except him who would call upon you to relinquish five things in favour of five others, namely to relinquish doubt in favour of belief, hypocrisy in favour of sincerity, worldliness in favour of asceticism, pride in favour of humility, and enmity in favour of love."

Allah said, " And (Qarun) went forth to his people in his pomp. Those who were greedy for this present life said, ' Oh that we had the like of that which hath been bestowed upon Qarun! Truly he is possessed of great good fortune. But they to whom knowledge had been given said, ' Woe to you! The reward of Allah is better for him who believeth' ." 2Thus Allah identified the people of learning as those who prefer the hereafter to this world.

Another characteristic expected of learned men is that their works should not contradict their words. In fact they should not demand anything unless they are ready to be the

first to do it. Thus Allah said, “ Will ye enjoin what is right upon others, and forget yourselves?” 3 And again, “ Most hateful is it to Allah that ye say that which ye do not.” 4 Allah said again in the story of Shu‘ ayb,5 “ I will not follow you in that which I myself forbid you.” 6 And again, “ But fear Allah and He will give you knowledge.” 7 Allah also said, “ Fear Allah and know...” 8 and again, “ Fear Allah and hearken....” 9 Said Allah to Jesus, “ O thou son of Mary! Warn thyself and when thou art warned, warn the people. Otherwise thou shouldst be ashamed of Me.” 10

The Apostle of Allah said, “ The night I was carried to heaven, I passed by several people whose lips were being cut off with scissors of fire.

1. Ibn-‘ Abdulah al-Ansari, (A.H. 78/A.D. 697); see ibn-Qutaybah, pp. 156-57.

2. Surah, XXVIII: 79-80.

3. Surah, II: 41.

4. Surah, LXI: 3

5. One of the prophets mentioned in the Qur’ an. See Surahs VII: 83,86, 88,90, see; XI: 85, 89, 93, 97: XXVI: 177; XXIX: 35.

6. Surah, XI: 90.

7. Surah, II: 282.

8. Surah, II: 190.

9. Surah, V: 107.

10. Cf. Luke 4: 23.

On asking them who they were, replied, ‘ We were learned men who were wont to enjoin good but do it not and to forbid evil but commit it ourselves” 1 He also said, “ The destruction of my people is brought about by a wicked learned man and an ignorant worshipper. The worst people are the wicked learned men and the best are the good learned men.” 2

Al-Awza‘ i3 once said, “ The sarcophagi4 of the unbelievers complained to Allah of the stench of the corpses they contain. Thereupon Allah revealed unto them that the stench of the corpses of the teachers of falsehood would be worse.” Al-Fudayl ibn-’ Iyad once said, “ I have been informed that on the day of resurrection the wicked learned men will

be brought to judgment before the idolators." Abu-al-Darda' said, " Woe once to him who doth not know, and woe seven times to him who doth know but doth not do accordingly." Al-Sh' bi also said, " On the day of resurrection a group from the people of Paradise will confront a group from the people of Hell and ask them, ' What caused you to be thrown into Hell when we were admitted into Paradise through your instruction and teaching?' To which the latter will reply, ' We were wont to enjoin good but do it not and to forbid evil but commit it ourselves' ."

Hatim al-Asamm5 said, " No one on the day of resurrection would be more sorrowful than he who had taught men knowledge which they put in practice and which he himself neglected; consequently they were saved through him and he was doomed." Malik ibn-Dinar said, " If the learned man does not do according to his knowledge, his words will fail to penetrate the hearts of his hearers just as the dew fails to soften the rocks."

1. Cf. Hikyat al-Awliya Vol. II, p. 387.

2. Ibid., Vol. I, 242.

3. ' Abd-al-Rahman ibn-' Umar, founder of the Awza' i system in Syria. He worked in

Beirut and d. A.H. 157/A.D. 774. See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 492-93.

4. Ar. nawawis pl. of nawas from Gr.

5. A.H. 237/A.D. 851-52. See ibn-al-' Imad al-Hanbali, Shadharat al-(Dhahab fi Akhbar man Dhahab (Cairo, 1350), Vol. II, p. 87; al-Sha' rani, al-Tabaqat al-Kubra (Cairo, 1343), Vol. I, pp. 68-69.

The poet said:

Admonisher of men, thou wouldst be indicted when
Thou chidest them for that which thou thyself dost do;

Advice thou givest and then thyself the sin commit

And scoff the love of life while loving it more than they.

And another said:

If thou condemn a sin and then commit
The same transgression, shame upon thy head.

Ibrahim ibn-Adham' said, " While in Makhah, I came across a stone on which was

inscribed, “ Turn me over and thou shalt have warning’ . Thereupon I turned it over and lo and behold I found inscribed on it, ‘ If thou actest not according to thy present knowledge, why then shouldst thou seek new knowledge’ ?” Ibn-al-Sammak2 once said, “ Many are they who remind others of Allah while they themselves forget Him; who frighten others of Allah while they trespass against Him; who draw others near to Allah while they themselves are far from Him; who call others unto Allah while they themselves flee from Him; who read Allah’ s Holy Books while they themselves deviate from His way!” Ibraham ibn-Adham also said, “ In speech we are always careful to use a language free of error, but when it comes to deeds we commit errors and fall short of the ideal set before us.” Al-Awza‘ i said, “ When boasting asserts itself, humility disappears.”

Makhul3 related that ‘ Abd-al-Rahman ibn-Ghanam4 said, “ Ten of the Companions of the Apostle of Allah told me, ‘ As we were studying one day in the mosque of Quba5 the Apostle of Allah came

1. A.H. 161/A.D. 778; see ibn-‘ Asakir, Vol. II (Damascus,1330), pp. 167-96; al-Kutubi,

Fawat al-Wafayat (Bulaq, 1283), Vol. I, pp. 3-4.

2. A.H. 183/A.D. 799. See ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 296-97.

3. Al-Shami. (A.H. 113/A.D. 731). See ibn-Qutaybah,p.230, ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 585-86. He is also known as al-Dimashqi.

4. A.H. 78/A.D. 697, see ibn-Sa‘ d. Vol. VII, Pt. 2, p. 152; Tadhkirat al-Huffaz Vol. I, p. 48.

5. A village two miles south-east of al-Madinah. Its mosque is celebrated in Islam and is said to have been the mosque of piety (al-taqwa).

upon us and said: You may study whatever you wish, but Allah will not reward you unless you do according to that knowledge’ .” 1 Jesus said, “ The parable of him who acquires knowledge but does not accordingly, is like the parable of the woman who has secretly committed adultery and, on becoming pregnant, her sin becomes known. So it is with him who does not do according to his knowledge; on the day of resurrection he will be openly disgraced by Allah.” Mu’ adh ibn-Jabal said, “ Beware of the learned man’ s error, which because of the exalted position of its perpetrator, is emulated by men.” ‘ Umar said, “ Through the error of a learned man a whole people may be led to error.” “ Three things will bring about the end of time; one of these three is the error of the learned man.” Ibn-Mas’ ud said, “ There will come a time wherein the sweetness of hearts will become salty. At that time neither he who possesses knowledge nor he to whom it is imparted will reap any benefit therefrom. The hearts of the learned men will

be like the saline land; the rains of heaven will fall upon it but fail to make it fresh." This will take place when the hearts of learned men incline after the love of this world and give it preference over the hereafter. Then will Allah rob men of the springs of wisdom and will extinguish the lights of the true faith in their hearts. When you meet the learned among them he will protest before you his fear of Allah while trespassing and sin are evident in his deeds. How fat then are the tongues and how lean the hearts. Verily, by Allah - there is none but He - this would not have been so if the teachers had taught for the sake of Allah and the students had studied for His sake."

The following is written in both the Bible and the Gospel, " Seek no new knowledge unless you have put into practice what you already know." Hudhayfah2 said, " You are in a time wherein anyone who will neglect a tenth of his knowledge will surely perish; but the time will come wherein anyone who will put into practice a tenth of his knowledge, the same will be saved because the idle are numerous."

1. Hikyat al-Awliya, Vol. I, p. 236.

2. Ibn-al-Yaman al-Sahabi (A.H. 36/A.D. 657). See ibn-Qutaybah, pp. 134-35

What is true of the learned men is true of the judges concerning whom the Prophet said, " There are three kinds of judges: One judges justly with knowledge; the same will inherit Paradise. Another judges unjustly whether or not he has knowledge; the same will roast in Hell fire. A third judges contrary to the ordinances of Allah; the same will also roast in Hell fire." 1 K' ab2 said, " At the end of time there will be learned men who will urge people to abjure this world while they themselves renounce it not; they place the fear of Allah in the hearts of men while they themselves fear Him not; they forbid men to seek the favour of those in authority while they themselves curry favour with them; they prefer this world to the hereafter, slander everyone, associate with the rich and avoid the company of the poor, they are jealous of one another concerning knowledge and fight over it as women fight over the love of men; the anger of one of them is aroused if his companion would talk to another besides himself. Verily they are the enemies of the Merciful One."

The Prophet said, " Verily Satan may bait you with knowledge." When asked how would that be, Muhammad replied that Satan would say to you, " Seek ye knowledge and do nothing until ye master it." Then will man continue to seek knowledge and defer action until he finally dies having done nothing.

Sirri al-Saqti said, " A certain man who was overzealous in mastering all esoteric knowledge suddenly withdrew from the world and devoted his life to worship.

Thereupon I asked him why he had done so. To which he replied, “ I saw in a dream someone say unto me, ‘ How long will you persist in wasting knowledge?’ I replied, ‘ Verily I shall study and preserve it.’ He said, ‘ The preservation of knowledge lies in putting it into practice.’ Consequently I dropped seeking knowledge and bent myself on work and action.”

1. Al-Tirmidhi, al-Ahkam, 1; ibn-Majah, al-Ahkam, 3.

2. AI Ahbar (A.H. 32/A.D. 652-3). See ibn-Qutaybah, p. 219; M. Schmitz, art. “ K’ ab al-Ahbar” in Encyclopaedia of Islam.

Ibn-Mas’ ud said, “ Knowledge is not the prolific retention of tradition, but rather the fear of Allah.” 1

Al-Hasan al-Basri said, “ You may study whatever you wish, but Allah will not reward you unless you do according to that knowledge. Verily the concern of the insolent is the retention of tradition and that of the learned men is wisdom.” Malik ibn-Anas said, “ Verily the seeking of knowledge as well as the imparting of it is good, provided the intentions are also good. Above all seek your daily provision of knowledge and let nothing else interfere.” Ibn-Mas‘ ud said, “ The Qur’ an was revealed in order that men may direct their lives according to its teaching. But instead you have made the study of it your life work. There will also come a time when some will attempt to modify it - these are not the worthy among you” . The learned man who does not do according to his knowledge is like a sick man who prescribes treatment for others, or like a hungry and half starved man who works out delicious menus of food but cannot taste them. Describing a similar thing Allah said, “ But woe be unto you for what ye utter (of Allah)” .2 And according to a tradition the Prophet said, “ Of the dangers which threaten my people I fear nothing except the error of the learned man and a hypocrite discussing the Qur’ an.” 3

Another characteristic expected of the learned man is that he be concerned with the acquisition of knowledge, useful in the hereafter and conducive to good work (ta’ at). He should avoid those branches of knowledge which are of little use and which lend themselves to disputation and argument: Thus he who shuns the science of practical religion and takes to disputation is like a sick man suffering from many diseases who meets a clever physician, and despite the fact that the time is precious and limited, he wastes it in inquiring about the properties of drugs and medicines and about the curiosities of the medical profession and neglects the all important question of his own affliction. This certainly is the limit of insolence.

1. Hikyat al-Awilya, Vol. I, p.131.

2. Surah XXI: 18.

3. Cf. al-Darimi, Intro., 23.

It has been related that a certain man came to the Apostle of Allah and said, " Teach me some of the strange facts of knowledge." To which the Apostle replied, " What hast thou done with the beginning of knowledge?" " But what is the beginning of knowledge?" the man retorted. The Prophet replied, " Hast thou known the exalted Lord?" " Yes" , said the man. " And what hast thou done for Him?" " Oh well," replied the man. " And has thou know what death is?" added the Prophet. " Yes" , replied the man. " And what hast thou prepared for it?" inquired the Prophet, " Oh well," protested the man. Thereupon the Prophet said, " Go thou first and do these things and then come and we shall teach thee some of the strange facts of knowledge."

The knowledge acquired should be like that which Hatim al-Asamm, the disciple of Shaqiq al-Balkhi1 learned from his teacher. Thus it is said that Shaqiq once asked Hatim how long he had been in his company. Hatim replied, " Thirty-three years." Shaqiq then said, " And what have you learnt during this period?" " Eight things," replied Hatim. Thereupon Shaqiq exclaimed, " Verily we are Allah' s and unto Him is our return. I have spent my life trying to teach you but you have learnt only eight things!" Hatim replied, " Frankly I have learnt nothing else and I do not like to lie about it," Shaqiq then said, " Well, out with these things and let me hear them." Hatim then said, " I looked around and beheld that every man has something or someone whom he loves and with whom he remains until the hour of death arrives, at which time they part. Consequently I made charity the object of my love so that when the hour of death arrives the object of my love accompanies me to the grave." " Thou hast done well, Hatim," said Shaqiq, " let us now hear the second thing thou hast learnt." Hatim replied, " I have pondered over the words of Allah when he said, " But as to him who shall have feared the majesty of the Lord, and shall have refrained his soul from lust, verily, Paradise - that shall be his dwelling place,' 2 and have come

1. According to ibn-Khallikan,Vol. I,p.404, Shaqiq, died in A.H. 153/A.D.770; while according to ibn-ul ' Imad al-Hanbali, Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab (Cairo,1350), Vol. I, p. 341, he died in A.H. 194/A.D. 810.

2. Surah, LXXIX: 40-11.

to know that the words of Allah are the truth. Consequently I have mortified myself and suppressed lust until my soul found its abode in the obedience of Allah. Thirdly, as I looked around the people I found that everyone treasures and exalts whatever valuable

things he possesses. I then turned to the words of Allah, ‘ All that ye possess passeth away but that which is with Allah abideth’ ,1 and began to give unto Allah whatever valuable things fell into my hands. Fourthly, as I looked around I saw that everyone places his trust in wealth, descent, honour, and lineage - things which on examination I found to be empty. I then pondered over the words of Allah, ‘ Verily the most honourable of you in the sight of Allah is the most pious of you,’ 2 and immediately turned with all my soul to piety in order that I may become honourable before Allah.

“ Fifth, I looked around and beheld these people slandering and cursing one another, all because of jealousy. Then I turned to the words of Allah, ‘ It is We who distribute their subsistence among them in this world’ s life,’ 3 and consequently I abjured jealousy and extended my love to all realizing that man’ s lot is from Allah. As a result I dislike people no more.

“ In the sixth place, I saw men oppress and fight one another. Whereupon I turned to the words of Allah, ‘ Verily Satan is your foe; for a foe then hold him.’ 4 Accordingly I took Satan for a foe and ceased to hate people.

“ The seventh thing I learnt was the following: As I looked around I saw that everyman was running after bread, and debasing himself and committing all manner of unlawful things in the effort to gain his end. Then I recalled the words of Allah, ‘ There is no moving thing that moveth upon the face of the earth but its provision is from Me.’ 5 Realizing that I was one of those moving things whose provision is from Allah, I devoted myself to the things which are Allah’ s, and entrusted my fate into His hands.

1. Surah, XVI: 98.

2. Surah, XLIX: 13.

3. Surah, XLIII: 31.

4. Surah, XXXV: 6.

5. Surah, XI: 8.

“ The eighth thing which I learnt was this: I looked around and found that every man has placed his trust in something created - one in his possessions and another in his wealth, a third in his profession and the fourth in his health. In short all created beings placed their faith in things which are like themselves created. I then turned to the words of Allah, ‘ And to him who putteth his trust in Him will Allah be all-sufficient,’ 1 and from that moment on I placed my trust in Allah, verily He is all-sufficient.”

Then Shaqiq said, “ O Hatim, may Allah prosper thee. Verily I have examined the Pentateuch, the Gospels, the Psalms, and the great Qur’ an and found that all goodness and religion centre around these eight things; whoever would practise them would conform to the teachings of these four books.”

No one bothers about the acquisition of this type of knowledge or even acknowledges its existence except the learned men of the hereafter; while the learned men of this world apply themselves to those branches of knowledge which help to gain for them wealth and position, neglecting all the knowledge which Allah sent the Prophets with to impart in this world.

Al-Dahhak ibn-Muzahim2 once said, “ When I was young the learned men used to teach one another piety, but nowadays they learn nothing but scholastic wrangling (kalam).”

Another characteristic expected of the learned man is that he be not disposed to indulgence in his food and drink, and luxury in his dress, furniture, and housing. Rather he should prefer economy in all things, emulating thereby the blessed Fathers. He should be more readily satisfied with the least of everything, and the closer he draws to penury the closer he draws to Allah and the greater will his rank be among the learned men of the hereafter. This is attested by the story related about Ibrahim al-Khawwas3 who was a friend of Hatim al- Asamm Said Ibrahim

1. Surah, LXV: 3.

2. A.H. 102/A.D. 720-21; see ibn-Qutaybah, p. 232.

3. A.H. 291/A.D. 904; see al-Baghdadi, Tarikh Baghdad, Vol. VI, pp. 7-10; al-Sha‘ rani, Vol. I, pp. 83-84.

“ Once upon a time I and three hundred and twenty pilgrims arrived at al-Rayy in the company of Hatim. We were all headed to Makkah for the pilgrimage. The men had their woollen cloaks but lacked both provisions and provision bags. On arriving at al-Rayy we came upon a merchant of abstemious habits who loved the poor and therefore offered us shelter and food for the night. In the morning our host asked Hatim whether or not he had anything to do because he wanted to call on a certain sick jurist in the town. Hatim replied ‘ Visiting the sick is meritorious, and hearkening unto the learned is a form of worship. I shall therefore accompany you.’ The sick jurist was Muhammad ibn Muqatil,1 the judge of al-Rayy. As they arrived at the gate of his mansion they beheld a great and imposing palace. This made Hatim wonder and say (to himself), ‘ Such a palace is the property of a learned man!’ On being admitted they entered the palace and lo, they were in the midst of an imposing wide, and spacious house with luxurious curtains and draperies. But Hatim still wondered. They then stepped into the hall in which the patient lay on a soft mattress. Over his head stood a

lad waving a fan. While Hatim remained standing the merchant sat down beside ibn-Muqatil and inquired about his condition. Noticing that Hatim was still standing, ibn-Muqatil motioned him to take a seat but Hatim declined. Ibn-Muqatil then inquired whether or not Hatim wanted anything done for him, to which Hatim replied, ‘ Yes I wish to ask you a question.’ ‘ Ask’ , said ibn-Muqatil. Hatim replied, ‘ Sit up that I may ask thee.’ Ibn Muqatil sat up and Hatim proceeded to ask him saying, ‘ From where did you get your learning?’ ‘ From trustworthy reporters who related their knowledge to me directly,’ said ibn-Muqatil. ‘ And wherefrom did they get theirs?’ asked Hatim. ‘ From the Companions of the Apostle of Allah,’ replied ibn-Muqatil. ‘ And wherefrom did the Companions get theirs?’ asked Hatim. ‘ From the Apostle of Allah,’ replied ibn-Muqatil. ‘ And the Apostle?’ inquired Hatim. ‘ From Gabriel who got his from Allah,’ replied ibn-Muqatil.

‘ Tell me then,’ said Hatim, ‘ in that which Gabriel received from Allah and transmitted to the Apostle who in turn passed it on to his

1. Unidentified.

Companions who conveyed it to trustworthy reporters who in turn gave it to you, did you hear of any learned men who advanced in worth before Allah because he led a life of luxury in his house and because his wealth exceeded that of a prince?’ ‘ No’ , said ibn-Muqatil. ‘ What have you learnt then from those trustworthy reporters?’ asked Hatim. To this ibn Muqatil replied, ‘ I have learnt that he who renounces this world and seeks the next, showing love to the poor and preparing for the hereafter, will be favoured by Allah.’ Hatim then exclaimed, ‘ The example of whom have you followed, that of the Prophet and his Companions and their virtuous followers or that of Pharaoh1 and Namrud 2, the first to employ gypsum and bricks in masonry? You teachers of falsehood, the ignorant man who is rabidly desirous of the pleasures of this world would see you and those of your kind and would say to himself that if the learned men lead such a life, there is no reason why he should not do the same.’ Having said this, Hatim left, and ibn-Muqatil’ s sickness became more acute. The details of the incident soon spread among the people of al-Rayy and they informed Hatim that al-Tanafisi3 in Qazwin was more extravagant. Hearing this Hatim proceeded to Qazwin and on his arrival, called on al-Tanafisi and addressed him saying, ‘ May Allah have mercy upon you, Sir; I am a non-Arab (a’ jami) who wishes you would teach me the elements of my religion and the commencement of my prayer, namely, how to perform the ceremonial of ablution preparatory to worship.’ Al-Tanafisi rose up (to demonstrate the ceremonial) while Hatim watched. Al-Tanafisi performed the ablution applying water thrice to those parts of his body which, according to the ritual, should be washed, and told Hatim to perform the ceremonial in the same way. Hatim then said, ‘ Could you please stay where you are until I perform the ceremonial before you and thus

1. Cf Surahs XXVII: 38, LX: 38; see also al-Tabari, Jami’ al Bayan (Cairo 1323-30), Vols. XX, p. 49, XXIV, p. 43, where Pharaoh is said to have been the first to

use mortar and brick in masonry.

2. Al-Tabari, Vol. 1, pp. 217,219,220,252-65,319-25; al-Tha‘ alibi, pp. 68-70; Bernard Heller, art. “ Namrud” in Encyclopaedia of Islam.

3. Probably abu-‘ Abdullah Muhammad ibn-Ubayd ibn-abi-Umayyah, (A.H. 204/A.D. 819-20); see ibn-S’ ad, Vol. VI, p. 277; Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I,pp. 304-5.

be sure I have learnt it correctly?’ Thereupon al-Tanafisi moved aside and Hatim proceeded with his ablution. When he got to the washing of his arms up to the elbows he applied water four times. Al-Tanafisi who was watching protested saying, ‘ You have been extravagant.’ ‘ In what respect,’ inquired Hatim. ‘ In washing your arms four times,’ was the reply. ‘ Great Allah!’ exclaimed Hatim, ‘ for the use of an extra handful of water you think I have been extravagant; but your indulgence in all this luxury you do not consider to be extravagance!’ Al-Tanafisi then realized that Hatim’ s real purpose was to reprimand rather than to learn. He consequently locked himself up in his home and saw no one for forty days”

When later Hatim entered Baghdad, its inhabitants came to him and said, “ O abu-‘ Abd al-Rahman, you are a stammering non-Arab, yet no one ever talks to you without being silenced. Hatim replied, “ Three characteristics enable me to overcome my adversary: I rejoice when he is right, grieve when he is wrong, and endeavour not to act foolishly towards him.” When Ahmad ibn-Hanbal heard this, he said, “ Allah be praised; how great is the wisdom of this man! Come let us call on him.” When the company got to his house, ibn-Hanbal addressed him saying, “ O abu-‘ Abd-al-Rahman, what will insure salvation from this world?” Hatim replied, “ You will not be saved until you possess four characteristics: Overlook men’ s ignorance and spare them yours; give them from you substance and except nothing from theirs. Not unless you do these will you be saved.”

“ He then proceeded to al-Madinah where he was welcomed by its inhabitants. Addressing them he said, ‘ which city is this?’ They replied, ‘ The city of the Apostle of Allah.’ He then asked, ‘ Where is the palace of the Apostle of Allah so that I might go and worship in it?” ‘ He had none,’ they replied, ‘ all he had was a modest house half buried in the ground.’ Where then are the palaces of his Companions?’ ‘ They had none either,’ was the reply, ‘ all they had were modest houses half buried in the ground.’ Thereupon Hatim said, ‘ Men, this, then, is the city of Pharaoh.’ Infuriated they brought him before the governor and said, ‘ This foreigner says that this is the city of Pharaoh.’ The governor asked Hatim why he had said such a thing

and the latter replied, ‘ Be patient with me please. I am a foreigner, a stranger in this city. When I arrived in it I inquired whose city it was and was told that it was the city of the Apostle of Allah. I then asked where his palace was? Hatim then recalled the whole story and in conclusion quoting the words of Allah, ‘ Ye had in the Apostle of Allah a good example,’ 1 said, ‘ Whose example have you then followed, that of the Apostle of Allah or that of Pharaoh, the first to employ gypsum and brick in masonry?’ Hearing that, they released him and let him alone.” This then is the story of Hatim al-Asamm. Other stories from the lives of the Fathers concerning their disregard for physical comforts and the use of ornaments will be related in due course.

The truth of the matter is that the use of permissible things for ornament is not unlawful although its practice develops a fondness for it which is hard to undo. Persistence in it is not possible except through practices which will inevitably lead to committing sins such as adulation, compromise, and hypocrisy as well as to other prohibited offenses. It is, therefore, wise to avoid these things because whoever indulges in the luxuries of this world would never be safe. Had safety been compatible with indulgence in luxury, the Prophet would not have been insistent on renouncing this world and all its pleasures even to the extent of taking off the embroidered shirt2 and removing the gold seal-ring whenever he delivered a sermon (khutbah),3 which thing will be discussed later.

It has been related that Yahya ibn-Yazid al Nawfali4 once wrote to Malik ibn-Anas saying:

“ In the name of Allah the Merciful the Compassionate. May His blessing be on His Apostle Muhammad.

From Yahya ibn-Yazid ibn-‘ Abd-al-Malik to Malik ibn-Anas:

I have been informed that you wear fine clothes, eat choice

1. Surah, XXXIII: 21.

2. Ibn-Sa‘ d, Vol. I, pt. 2, p. 152.

3. Ibid, Vol. I, Pt. 2, pp. 160-61.

4. A.H. 165/A.D. 781-82; see al-Sam‘ ani, p. 571 a-b.

food, recline on comfortable couches, and station at your door chamberlains. At the same time you have assumed the seat of learning and men have come to you from every direction, selecting you as their imam and accepting your pronouncements as the final word. Fear then Allah and humble yourself. I have written to you this letter of advice. No one besides Allah has seen its contents. Peace be with you."

Malik wrote back saying:

" In the name of Allah the Merciful the Compassionate. May His blessing be on

Muhammad, our Lord, and on His Companions.

From Malik ibn-Anas to Yahya ibn-Yazid:

The peace of Allah be upon you.

" I have received your letter which I accept as the token of your interest and sympathy, and as the evidence of your refined character. May Allah bless your piety and reward and prosper you for your advice. I seek the help of Allah; there is no strength nor power but in Him.

" As to your charge that we eat choice food, wear fine clothes, station chamberlains at our door, and recline on comfortable couches, may we state that at times we do all these but usually beg the forgiveness of Allah. May we, however, add that Allah said in His Book, ' Say: What hath prohibited Allah' s goodly raiment, and the healthful viands which He hath provided for His servants?" 1 Furthermore we know very well that abstinence from these things is better than indulgence in them. At any rate do not neglect us in the matter of writing and we shall not forget you. Peace be with you." See, then, the sense of justice which Malik displayed: he admitted that to abstain from these things was better than indulgence in them, yet at the same time he handed down the opinion that they were permissible, and he was right in both. Thus it may be possible for men of the calibre of Malik, whose sense of justice enabled him to admit the fairness of such advice, to confine themselves to that which is

1. Surah VII: 30.

permissible without either hypocrisy or deception and without overstepping their bounds and doing that which is reprehensible. But this is not possible for others, because to flirt with luxury in those things which are permissible is extremely dangerous. It is far removed from the fear of Allah which is the quality of the learned men of Allah. Characteristic of the fear of Allah, however, is to avoid all manner of risk.

Another characteristic expected of the learned man is that he keeps away from the magistrates and, as long as he can help it, not to come near them at all, and rather avoid their company despite any efforts on their part to seek him out, because the world is attractive and inviting while the power to dispense with its riches is in their hands. To associate with them, therefore, would necessarily involve the learned man in seeking their approval and winning their hearts, although they are unjust and unrighteous. It is, then, the duty of every religious man to censor them by exposing their tyranny and decrying their practices. For he who frequents their palaces will either seek their favour and consequently forget the blessings which Allah has bestowed upon him, or hold his peace and allow their misdeeds to go uncensored, thereby courting their favour. He may also undertake to justify their sins and improve their standing in order to gain their pleasure, which is the limit in perjury and falsehood. Or he may hope to share their luxury, which is downright lawlessness. (A discussion of what is permissible to accept from the riches of magistrates and what is not permissible, especially such things as jobs and rewards, will be taken up in the Book on the Lawful and the Unlawful). In short, their company is a source of evil and it is, therefore, necessary for the learned men of the hereafter to be careful and beware.

The Prophet said, " He who goeth out to the desert to live becometh hardy and he who devoteth himself to the chase becometh unmindful, while he who frequenteth the company of magistrates is led astray.1 And again, " Ye will have rulers some of whom ye will find out and then reject. He that rejecteth them will be acquitted and

1. Al-Tirmidhi, Fitan, 69.

he that abhorreth them will be saved. But he that approveth of their ways and followeth their example will be rejected by Allah." " Shall we then fight them?" the Prophet was asked. " No" , he replied, " not as long as they pray." 1

Sufyan al Thawri said, " There is in hell a valley which is not inhabited except by the Qur' an readers who frequent the palaces of the king." Hudhayfah said, " Expose not yourselves to temptation!" He was then asked, " What temptation?" " The gates of the rulers," he replied, " into which you enter giving your approval to their lies and praising them for virtues they do not possess."

The Apostle of Allah also said, " As long as the learned men associate not with the rulers, they are the deputies of the Apostles of Allah over His servants. But when they associate with rulers they betray the Apostles. Beware, therefore, of them and avoid them." (This tradition was related by Anas).

Al-A' mash was once told, " You have revived knowledge through your many disciples." But he said, " Wait! One-third of these disciples pass away before its knowledge matures; another, which hangs around the gates of the rulers, is the worst of all men; while of the remainder only a few succeed." For this reason S' aid

ibn-al-Musayyab said, “ If you see a learned man frequent the houses of the rulers, beware of him because he is a thief.” Al-Awza’ i said, “ There is nothing more hateful to Allah than a learned man who frequents the house of a governor.

The Apostle of Allah also said, “ The worst learned men frequent the houses of the rulers while the best rulers frequent the houses of the learned men.” Makhul al-Dimashqi said, “ He who has studied the Qur’ an and mastered the science of religion yet associates with rulers and flatters them for gain will wade through a sea of fire in the midst of hell and will cross in that flaming sea as many steps as he had taken in the company of rulers.”

1. Al-Tayalisi, No. 1595.

Samnun1 once said, “ How stupid is the learned man who is continually sought for in his circle but is never found there; and when the caller inquires about his whereabouts he is said to be at the governor’ s house.” He also said, “ I often heard it said that whenever it is discovered that a learned man is fond of this world, people should immediately suspect the sincerity of his religion. Finally I began to do the same myself, so that henceforth I never called on a governor without taking myself to task for it on my leaving him; I usually found that I was to blame despite the face that, as you well know, I have always confronted him with rude and harsh words and repeatedly contradicted his wishes. Still more I had hoped to be spared altogether the humiliation of calling on him, although I have received nothing, not even a drink of water, from him.” Continuing, Samnun said, ‘ Nevertheless the learned men of our time are even worse than the learned men of Israel: they tender the ruler cheap advice and tell him the thing which would please. Were they to remind him of his obligations and of the things wherein lies his salvation, he would have found them boring, and would have disliked their visits to him. Yet this would have been their own salvation before the Lord.”

Al-Hasan al-Basri said, “ There lived before your time a man who had embraced Islam at a very early date and who had enjoyed the company of the Apostle.” (‘ Abdullah ibn-al-Mubarak held that al-Hasan al-Basri had in mind S‘ ad ibn abi-Waqqas). “ He did not frequent the company of governors; on the contrary he avoided them altogether. And so one day his sons pointed out to him that men whose Islam was not as old as his and who, unlike himself, did not enjoy the company of the Prophet, frequent the company of governors, and asked him why he did not do the same. He replied and said, ‘ O my sons! Shall I go and stand by a stinking corpse surrounded by men? By Allah! If I can help it I shall never join them.’ Then his sons said, ‘ We shall then die of starvation, father.’ To which he replied, ‘ I would rather starve to death as a believer than die as a fat hypocrite’ .” Al-Hasan then remarked, ‘ By Allah he beat them,

l. Abu-al-Qasim Samnun ibn-Hamzah, died before A.H. 297/A.D. 909-10; see al-Baghdadi, Tarikh, Baghdad, Vol. IX, pp. 234-37.

because he had realized that beneath the sod, the flesh and the fat of the man rather than his beliefs, decay." This implies that those who frequent the company of governors can never escape hypocrisy which is contrary to faith and beliefs.

Abu-Dharr once said to Salamah,1 " O Salamah, frequent not the company of rulers because you get nothing of their wealth without their robbing you of something better of your religion." As a matter of fact this constitutes a great temptation which confronts learned men and places in the hand of Satan a terrible instrument which he can use against them, especially in the case of the learned man who has a pleasing voice and an attractive speech. Satan persists in whispering in his ear that through his preaching and visits to them he may be able to turn them away from injustice and to induce them to observe the dictates of the law, until finally the learned man imagines that his visits to governors are an integral part of religion. However, no sooner does he call on the governors than he begins to pay them compliments and flatter them with praise and eulogy, wherein lies the destruction of religion. Thus it is said that when the true learned men acquire knowledge they go to work accordingly and when they go to work they become absorbed in their work, and when they become absorbed in their work they lose their interest in this world, and when they lose interest in this world they seek the way of Allah, and when they seek the way of Allah they turn their back and flee from the world.

' Umar ibn-' Abd al-' Aziz wrote to al Hasan saying, " Peace be upon you. Recommend to me some on whom I can call for aid to enforce the ordinances of Allah." Al-hasan replied, " The people of religion will have nothing to do with you, and of the people of this world you will have none. Seek, therefore, the noble for they will not dishonour themselves by committing treason." If it is the duty of the people of religion to stand aloof even from such a ruler as ' Umar ibn-' Abd-al-' Aziz who was the greatest ascetic of his time, how then can it be fitting for them to seek and associate with other rulers?

1. Ibn-al-Akwa' , (A.H. 74/A.D. 693-94): see ibn-Qutaybah, p. 615; ibn-Sa' d, Vol. IV, Pt. 2, pp. 38.41.

The early learned men, such as al-Hasan al-Basri, a1-Thawri, ibn-al-Mubarak, al-Fuadayl,1 Ibrahim ibn-Adham, and Yusuf ibn-Asbat2, repeatedly censored the learned men of this world, both Makkans and Syrians, either for their fondness for this world or for associating with rulers.

Another characteristic expected of the learned man is that he not be impatient to give

his opinion but on the contrary, whenever possible, think twice and be extremely careful. Only when he is asked about something which he knows to be explicity expressed in the Qur' an or tradition, or definitely accepted by catholic consent (ij' ma'), or analogy (qiyas), should he give his opinion. But whenever he is confronted with something about which he has some doubt, he should say, " I do not know" . If he is asked about something on which he has formed an opinion through independent interpretation (ijtihad) and speculation (takhmin), he should be careful not to commit himself but refer the question to someone else who is more capable than himself. This is wisdom itself because the danger of undertaking independent interpretation is very great.

According to one tradition. " Knowledge comprises three parts: the expressed word of the Qur' an, the observed Usage of the Prophet, and finally a great deal which I do not know." 3 Al-Sh' abi said. " I do not possess even the half of all knowledge." Therefore the reward of him who will abstain from speech where he does not know out of respect to Allah will not be less than that of him who will speak where he knows, because to confess one' s ignorance is the most difficult thing for man to do. Yet this was the custom of the Companions and the Fathers. Thus whenever ibn-' Umar was asked to give an opinion on anything he used to say, " Go unto the governor in whose hand are the affairs of men and place the responsibility upon him." Ibn-Mas' ud said. " He who would express an opinion on every

1. Ibn-' Iyad, (A.H. 187/A.D. 803); see ibn-Qutaybah, p. 256.

2. Died after A.H. 190/A.D. 806; see al-Fihrist, p. 184; al-Sha' rani, Vol. 1, pp. 52-53.

3. Cf ibn-Majah, Intro. 8.

question put to him is truly mad." And again, " The refuge of the learned man lies in the words ' I do not know.' Whenever he abandons this refuge he will be bested." Ibrahim ibn-Adham said, " There is nothing more formidable to Satan than the learned man who, in both speech and silence, manifests his knowledge. Of him Satan would say, ' Behold his silence is more formidable than his speech' ."

Someone, describing the abdal,1 said, " Only when gnawed by the pangs of hunger do they eat; only when overcome by lack of sleep do they rest; and only when the need for speech is imperative do they speak." In other words they do not speak unless they are asked and even then they will not talk if they could find someone to answer for them. If it should become imperative for them to speak they will open their mouths and reply. They considered the practice of starting to speak before being asked a manifestation of a latent lust for flourish.

As ‘ Ali and ‘ Abdullah ibn-‘ Abbas once passed by a man who was addressing a crowd they said, “ This man is saying: ‘ Know me O ye people.” Someone has said that to ask the true learned man a question is as difficult as the extraction of one of his molar teeth. lbn-‘ Umar used to say, “ Do you wish to use us as a bridge by which you could cross over to Hell?” Abu-Hafs al-Naysaburi2 once said, “ The true learned man is he who, when asked a question, would hesitate to reply lest he be told on the day of resurrection, ‘ From whence have

1. Also budala’ , sing. bidi, badal and Badil. A degree in the Sufi hierarchical order of saints, who, unknown to the masses, participate by means of their powerful influence in the preservation of the arrangement of the universe. Others hold that the abdal are certain righteous men of whom the world is never destitute; when one dies, Allah substitutes another in his place. They are seventy in number, forty of whom are in Syria and thirty in other countries. Still another group holds that they are substitutes for and successors of the prophets and are seven in number. Through them Allah takes care of the seven climates. They are respectively the successors of Abraham, Moses, Aaron, Idris (Enoch). Joseph, Jesus, and Adam. See T’ arifat, p. 44; Dict. of Tech. Tetms. pp.164-48; I goldziher, art. “ Abdal” in Encyclopaedia of Islam. Cf. also Kashf al-Mahjub, p. 214.

2. ‘ Umar ibn-Salim al-Haddad, (A.H. 270/A.D. 883-4); see al-Sha‘ rani, Vol. I, 70-71.

you answered the questions (which were put to you)?’ ’ ’ Whenever he was asked a question, Ibrahim al-Taymi1 used to weep and say, “ Is it because you could find no one else that you seek me?”

Abu al-‘ Aliyah al-Riyahi,2 Ibrahim ibn-Adham, and Sufyan al-Thawri used to carry on discussions with two or three men or thereabout, but the moment the number increased beyond that they would stop their discussion and depart.

The Apostle once said, “ I do not know whether ‘ Uzayr3 was a prophet or not: nor whether Tubba4 was accused or not; nor do I know whether dhul-al-Qarnayn5 was a prophet or not.” And when he was asked about the best and worst spots on earth he replied that he did not know, and put the question to Gabriel on the latter’ s next visit and Gabriel too declared that he did not know and had to wait until Allah made known to him that the best spots on earth were the mosques and the worst were the market-places.6

Ibn-‘ Umar used to reply to one question out of every ten he was asked, while ibn-‘ Abbas used to answer nine and decline to reply to the tenth. There were also, among the jurists, men who said, ‘ We do not know’ more frequently than ‘ We

know’ . Among these were

1. Died in prison in A.H. 92/A.D. 710-11, when he was locked up by al-Hajjaj; see al-Fihrist,p. 183; ibn-Sa‘ d, Vol. VI, pp. 199-200; al-Sha‘ rani, Vol. I, pp. 35-26.

2. Rufay’ , (A.H. 90 A.D. 709); see ibn-Sa‘ d, Vol. VI, Pt. I, pp. 81-85; iibn-Qutaybah, p. 231; al-Sha‘ rani Vol. I, p. 30.

3. Usually identified with Ezra the scribes. See Surah, IX: 30 Jami ‘ al-Bayan, Vol. III, pp. 19-21, Vol. X, pp. 78-79; al-Tha‘ alibi, pp. 329-333; Bernhard Heller art. “ Uzair” in the Encyclopaedia of Islam.

4. The royal title of the kings of the second Himyarite Kingdom (ca. A.D. 300-525, interrupted only by the first Abyssinian period, A.D. 340-78) that has survived in Muslim literature.

5. Alexander the Great. Mentioned in Surah XVII: 82, 85, 93, where he s invested with a divine commission for the extirpation of impiety and idolatry. Later legend makes him a prophet. See Jami’ al-Bayan, Vol. XVI, PP. 7-12; al-Tha‘ alibi, pp. 345-56; E. Mittwoch, art. “ Dhu‘ l-karnain” in the Encyclopaedia of Islam.

6. Muslim, Masajid, 288.

Sufyan al-Thawri, Malik ibn-Anas, Ahmad ibn-Hanbal, al-Fudayl ibn-‘ Iyad, and Bishr ibn-al-Harith.

‘ Abd-al-Rahman ibn-abi-Layla1 once said that he had met in the Madinah Mosque one hundred and twenty of the Companions of the Apostle of Allah, not one of whom, on being asked a question or invited to express an opinion, would answer but would rather have one of his colleagues spare him the responsibility. And according to another report it was usual for each one of them, on being asked a question, to refer it to his colleague who in turn would do the same, and so on, until it had gone all around the Companions and had finally come back to the first.

It has been related that one of the refugees of the mosque vestibule (Ashab al-Suffah)2 was given a roasted head of a calf, although he was in a dire need for food he would not touch it but passed it on to one of his colleagues who in turn passed it on to another, and so on, until it had finally come back to the first refugee. See, then, how things have become now very different among the learned men. Thus the repulsive things have now become desirable and the desirable, no longer sought.

Attesting to the value of caution in undertaking the responsibility of giving judgment and

expressing legal opinions is the authentic tradition which says, “ People will not be judged except by three: a governor, a deputy, and an intruder.” Someone has related that the Companions used to decline four things: the imamate, legacies

1. A.H. 83/A.D. 702; ibn-Sa‘ d, Vol. VII, pp. 74-7; ibn- Khallikan, Vol. I, p. 492.

2. Better known as Ahl al-Suf fah. Among the believing Makkans who had accompanied the Prophet on his migration to al-Madinah and among those who came from other places, there were some who were destitute, without means or shelter. They, therefore, encamped under suffah (the northern part of the mosque which was covered with a roof but had open sides). Here they lived and were provided with food and clothing by the community and were called the guests of Islam (adyaf al-Islam). In later times they became highly venerated See Hikyat al Awliya ; Vol. I, p. 337, Vol. II, p. 39; Reckendorf, art. “ Ahl al-Suffa” in the Encyclopaedia of Islam.

(wasiyah), deposits (wadi ‘ yah), and the handing down of legal opinions (fatwa or futya). Another said, that among jurists, the quickest to hand down a legal opinion is the least learned among them, and the most reluctant is the most religious.

The activities of the Companions and their followers (al-tabi‘ un) were confined to five things: reading the Qur’ an, building mosques, glorifying (dhikr) Allah, enjoining good, and forbidding evil because of what they heard the Prophet say concerning the son of Adam, namely that, with the exception of three things, all that he says will be held against him. These three are: to enjoin good, to forbid evil, and to glorify Allah. Said Allah, “ In most of their secret talk is nothing good; but only in his who enjoineth almsgiving, or that which is right, or concord among men.” 1

A certain learned man saw, in his sleep, one of the speculative jurists (ashab al-ra‘ y) of al-Kufah and asked him, “ What do you now think of your opinions and theories?” Thereupon the speculative jurist turned his face in agony and said, “ We have neither found it worthwhile nor have we liked its outcome.” Describing such men abu-Hasan2 said, “ Any one of them would readily express his opinion on problems which would have induced ‘ Umar ibn-al-Khattab to summon all the men who took part in the battle of Badr for consultation.” Except under compelling circumstance silence continued to be the practice of the learned. We are told in our tradition, “ If ye see a man given to silence and asceticism seek him because he teacheth wisdom.”

It has also been said that the learned men are either ordinary men who hand down legal opinions and are the close friends of rulers or distinguished learned men who are well versed in theology and the works of the heart and spend their lives in the solitude of

oratories (zawaya)3 throughout the world.

1. Surah, IV: 114.

2. Ibn-Hasan in B and C, but more correctly abu-Hasin ‘ Uthman ibn-‘ Asim ibn-Hasin. (A.H. 128/ A.D. 745-46); see ibn-S‘ ad, Vol. VI, p. 224.

3. Sing, zawiyah.

It was customary to liken Ahmad ibn-Hanbal to the Tigris from the water of which everyone drew, and Bishr ibn-al-Harith to a covered well of fresh water visited by a single person at a time. It was also the custom to describe a certain individual as a learned man, another as one who disputes (mutakallim), a third as given to more disputation (kalam), and a fourth as given more to work (‘ amal). Abu-Sulayman (al-Darani) once said, “ Knowledge is closer to silence than to loquacity.” It was also said, “ When knowledge increases loquacity decreases, but when the latter increases the former decreases.”

Salman (al-Farisi)1 once wrote to abu-al-Darda’ , to whom he had been united by the Prophet in the ties of brotherhood,2 saying, “ O my brother! I have been told that you have been practising medicine and treating patients. Now if thou be really a physician, speak, for in that would be assurance and healing. But if thou be only a practitioner, for Allah’ s sake, do not kill any Muslim.” Henceforth abu-al-Darda gave no more medical advice. Whenever Anas was asked anything he used to say, “ Ask our master, al-Hasan.” 3 And whenever men would inquire of ibn-‘ Abbas it was his custom to say, “ Ask Jabir ibn-Zayd” ,4 while ibn-‘ Umar would say, “ Ask Sa‘ id ibn-al-Musayyab.”

It has been related that a certain Companion recited twenty traditions in the presence of al-Hasan al-Basri. He was then asked to explain them but he demurred and said that he had nothing to add. Thereupon al-Hasan proceeded to explain them one by one and all were amazed at his excellent commentary and erudition. Equally amazed, the Companion reached down and picked up a handful of pebbles and throwing them at the company exclaimed, “ How dare you ask me about learning when you have this great authority in your midst?”

1. A close Companion of the Prophet. The date of his death uncertain but is generally placed toward the end of A.H. 35/A.D. 556. See ibn-Sa‘ d, Vol. IV Pt.1, pp. 53-67.

2. See al-Tirmidhi, Zuhd, 64.

3. Al-Basri.

4. Al-Azdi, (A.H. 103/A.D. 721-22); see ibn-Sa‘ d, Vol. VII, Pt.1., pp.130-33.

Another characteristic expected of the learned man is that he devotes the greatest part of his attention to esoteric knowledge, the observation (muraqabah) of the heart, the path of the hereafter and how to journey thereon, as well as to an abiding faith in finding that path through self-mortification (mujahadah) and observation. For self-mortification leads to contemplation (mushahadah), and through the intricate details of the sciences of the heart fountains of wisdom will gush forth. Books and formal education are of little help in this field because the wisdom which passes all understanding is only achieved through self-mortification, observation and watching, the active fulfilment of outward and inward duties, coming before Allah (julus) in solitude (khalwah) and bringing the heart before His presence (hudur) through pure reflection (fikr) and sole devotion to Him. This is the key of illumination (ilham) and the fountainhead of revelation (kashf). For while many a student has persisted in his studies but was unable to go beyond the words he had heard, many have confined their attention in their studies to what was important and were active in works, and bent on the observation of their hearts; consequently Allah has blessed them with wisdom which passes all understanding. For this reason the Prophet said, “ He who would act according to his knowledge would be rewarded by Allah with further knowledge.” It was also said in one of the books of the ancients, “ O children of Israel! Say not that knowledge is in the heavens; who then will bring it down to earth? Nor say that it is in the mighty deeps of the earth; who then will bring up to heaven? Nor say that it is beyond the seas: who then will bring it across the waves? Verily knowledge is in your hearts. Follow, therefore, before me in the manner of the angels (ruhaniyun) and adopt the ways of the saints (siddiqun). Then will I pour of My knowledge into your hearts until they overflow with wisdom.”

Sahl-ibn-‘ Abdullah al-Tustari once said, “ The learned men, the worshippers, and the ascetics departed from this life with their hearts closed; only the hearts of the saints and the martyrs were opened.” He quoted the words of Allah when He said, “ And with Him

are the keys of the secret things; none knoweth them but He.” 1 And had it not been for

the fact that the enlightenment of the heart of him who has a heart with the inner light determines the esoteric knowledge (‘ ilm al-zahir) the Prophet would not have said, “ Consult thy heart whenever they should recommend something to thee and give thee a dispensation to do it.” Then he said on the authority of his Allah, “ The servant will continue to draw near unto Me with supererogatory works and meritorious deeds (nawafil) until he wins My favour, at which time I shall be his ears and his eyes.” 2 Many are the subtle meanings of the mysteries of the Qur’ an which dawn upon the hearts of those who have devoted themselves to invocation (dhikr) and reflection (fikr), but are not found in the books of commentary and remain unknown to the best commentators. Yet when such meanings are revealed to the watchful devotee (murid) and are then brought to the attention of commentators they would deem them good and would realize that they are the outcome of the workings of a pure heart and the gracious blessings of Allah on the high mind which aspires to Him. Similarly the science of revelation (mukashafah) and the secrets of the science of practical religion (mu ‘ amalah) as well as the subtleties of the passing thoughts (khawatir) of the heart are, each and every one of them, seas the depths of which are too great to be sounded and can be traversed by seekers only to the extent to which each of them has been given the power and the ability to do good. Describing such men, ‘ Ali, in the course of a long conversation, said, “ The hearts are like vessels; the best among them is that which can hold the most of good. Men are of three kinds: divine (rabbani) learned men, seekers of knowledge for the hope of salvation, and rude ruffians who follow every cry and are swayed by every passing wind. They follow not the light of knowledge and stand not on its firm foundation. Verily knowledge is better than wealth; for while you guard wealth, it is knowledge which guards over you. Knowledge increases by spending while wealth diminishes therewith. Knowledge is a religion worthy of acceptance. Through it man is assured of the ability to live in accordance with the will of Allah in this life and of kindly words from his fellowmen after his death. Knowledge governs while wealth is governed.

1. Surah VI: 59.

2. Al-Bukhari, Riqaq, 38.

With the loss of wealth its value vanishes and its hoarders are dead even while they live. On the other hand the learned men will live as long as time shall last.” Taking a deep breath and pointing to his breast, ‘ Ali said, “ Herein is abundant knowledge, but I can find no one to carry it on. Instead I find seekers who I cannot trust; they exploit religion for worldly gain, employ the gifts of Allah for fastening their yoke on His saints (awliya), and exalt themselves therewith over His people. I find men who follow the righteous but, for the least matter, become the victims of doubt and scepticism. They have neither understanding nor insight. I find gluttons guilty of indulgence, easily led in the ways of lust. I find men lured by the desire to amass wealth and hoard it, who follow their appetite and have closer resemblance to grazing cattle than to human beings. On my Allah! Thus will knowledge perish when its people die. But the world will not be destitute of men who will champion the cause of Allah, some openly in public while others secretly for fear of persecution, lest the proofs and evidence of existence be nullified. How many are they and where are they to be found? Such men boast of the

smallest number but in worth they are the greatest. They have no equals among men; their strength lies in their heart. Through them Allah will preserve the proofs of His existence until they entrust His testament to their successors or plant its seeds in the hearts of their fellow-saints. With their knowledge they attacked the basic problem and arrived at the core of the truth, penetrating what the pampered have deemed inaccessible and delighting in what the foolish have feared. They go through this life with bodies, the spirits of which look for heaven. They are the saints of Allah among His people, His trustees and deputies on earth, and the missionaries (du‘ ah) who summon men to His religion." He then wept and said, " Oh how much I long to see them!" What he mentioned at the end is the description of the learned men of the hereafter, the greater part of whose knowledge is obtained through works and continued self-mortification.

Another characteristic of the learned man is that he should be greatly concerned with the strengthening of his faith (yaqin) which is the mainspring of religion. Said the Apostle of Allah, " Faith is belief in its entirety." Acquiring the science of faith is, therefore, indispensable. By this I mean its rudiments which, when acquired, wi11 open its path for the heart. For this reason the Prophet said, " Acquire faith." This means that you should associate with those who have faith, receiving from them the science of faith, and persisting in following their example so that your faith may wex strong as has theirs. Furthermore a little faith is better than much work. Thus when the Prophet was consulted concerning a man of much faith and many sins and another who was steadfast in worship but had little faith, he said, " There is none without sin. But anyone who is intelligent by nature and also has faith will not suffer from sin, because whenever he sins he will repent and ask forgiveness. He will then be forgiven and left enough virtue wherewith he will enter Paradise." For this reason the Prophet said, " Verily among the things of which you have been given the least, are faith and patience. Whoever has been given his share of these two would not care what he had missed of night prayer and day fasting." In the testament of Luqman to his son we read, " O my son! Work is not possible except through faith. Man does not accomplish except in proportion to his faith, and does not fail except when it wanes." Yahya ibn-Mu‘ adh said, " Monotheism (tawhid) brings forth light and polytheism (shirk), fire. The light of monotheism will wipe out the offences of the monotheism more completely than the fire of polytheism will wipe out the good deeds of the polytheists." By the light of monotheism, Yahya meant faith. Allah also referred to those who have faith in several places in the Qur’ an and pointed out that through faith they receive His blessings and the happiness of the hereafter.

You may say, " What, then, is the meaning of faith (yaqin), its strength, and its weakness, since it should first be understood before it can be sought and studied?" Then you should know that the word (yaqin) is a homonymous term which two different groups of people apply to two distinct meanings.

To the philosophers (huzzar) and scholastic theologians (muttakallimun) the terms yaqin signifies lack of doubt (i.e. certainty). The readiness of the person to believe a thing falls into four states:

The first is where the evidence for believing and disbelieving is even; it is described by doubt. Thus when you are asked whether or not Allah is going to punish a certain person whose manner of life is not known to you, are not prepared to affirm or deny either for both are equally possible. Such a state is called doubt (shak).

The second state is where you are more inclined to accept one position while realizing that the contrary is possible. But this possibility does not prevent you from giving preference to the former. For example you may be asked whether a certain person whom you know for righteousness and piety will be punished or not if when he dies he is still the same? Because of his evident righteousness you are more inclined to believe that he will not be punished. Nevertheless you admit the possibility that something which requires punishment may have been concealed in his secret life. This admission equals the inclination but does not rule out the possibility that it is the more likely. Such a state is described by the term conjecture (zann).

The third state obtains when one is inclined to believe a thing so earnestly that he is taken up by it to such an extent that nothing else seems possible to him and if such a thing ever comes to his mind, he will refuse to believe it. He does not do this because of any definite knowledge; for if he would only examine more carefully the first two states, namely that of doubt and conjecture, he would more readily admit other possibilities. Such a state is described as a belief approaching certainty (i' tiqad muqarib li-l yaqin), which is similar to the belief of the common folk in all legal matters (shar' i ' at), i.e. they accept as fact that which is simply hearsay. Thus every group is certain of the authenticity of its own system (madhhab) and the infallibility of its own imam or leader. Should any one member of these groups be reminded of the possibility that his imam might be mistaken he would resent it very much and refuse to admit.

The fourth state is that of definite knowledge (m' arifah haqiqiyah) resulting from evidence which leaves no place for doubt or any possibility of doubt. When doubt or any possibility of doubt are ruled out of the state of certainty (yaqin) obtains. As an example

of this state we may cite the following: When a wise man is asked, " Is there anything eternal (qadim) in existence (wujud)?" he will not be able to affirm or deny the question instantly because the eternal is not perceived by the senses (ghayer mahsus) unlike, for example, the sun and moon which are so perceived. Furthermore the fact that something eternal exists is not axiomatic in the same way as the fact that two is greater than one is axiomatic; rather it is like the fact that the origination (huduth) of anything originated (hadith) is impossible without a cause (sabab), which is also axiomatic but in a different way. It is therefore the duty of the mind to hesitate to accept spontaneously and intuitively the existence of the eternal. But there are some who may hear these things and on such authority accept them without question, and continue to believe

them. This is the belief (i‘ tiqad) which coincides with the state of all the common folk.

There are others who believe only through evidence. These are told that if nothing eternal exists then all existing things are originated; and if all existing things are originated then they are originated without a cause, or some of them are so originated, all of which is impossible and what leads to the impossible is itself impossible. Therefore, out of sheer necessity, the mind is compelled to believe in the existence of something eternal. For there are only three positions: that all existing things are eternal; that all are originated; that some are eternal and some are originated. If all are eternal the question will have been answered since all are held to the eternal. But if all are originated we shall have to accept the impossible, namely origination without a cause. Consequently the third and first positions are established. Every kind of knowledge thus obtained is called certainty (yaqin), whether it has been obtained through reasoning (nazir) such as that above; or through the mind instinctively, as the impossibility of any originated existence without a cause; or through tradition, as the knowledge that Makkah exists; or through experimentation, such as our knowledge that cooked scammony is a laxative; or through some evidence, as we have already stated. Both the philosophers and the scholastic theologians require the lack of doubt before they use this term. Every part of knowledge which is free from doubt is called certainty (yaqin). Consequently certainty is

never described with weakness because there are no degrees in the negation of doubt.

The second application of the term (yaqin) is that of the jurists and the Sufis as well as most of the learned men. In it, no attention is paid to either conjecture or doubt but rather to the fact that it takes hold of and prevails over the mind so that it is something said that so and so does not believe in death, although there is no doubt in it, and another has a strong faith that his livelihood is incoming, although it is quite possible that it will never accrue. Thus whenever the soul inclines to the acceptance of anything which prevails over the heart and takes hold of it, and as a result becomes the ruler and dispenser of the soul either by urging it to action or by forbidding therefrom, such a thing is called faith (yaqin).

Undoubtedly all men agree concerning the certainty of death and entertain not the slightest doubt regarding its imminence. Yet there are some among them who heed not its approach nor prepare for its advent as though they were not sure of it. Some, on the other hand, are so obsessed by the fear of death that they have directed all their attention towards preparation for it, leaving thereby no room for anything else. Such a state is described as strength of faith. For this reason someone has said, “ I have seen nothing so certain and at the same time so completely unheeded as death.”

In accordance with this terminology faith (yaqin) may be described as either strength or weakness.

When we said that it was for the learned men of the hereafter to expend their efforts in the strengthening of the yaqin we had in mind both meanings, namely the negation of doubt (i.e. certainty and the giving of full power and control to the yaqin over the soul until it becomes the dominant ruler over it and sole dispenser of affairs (i.e. faith).

When you understand this, you will perceive what we mean when we shall say that yaqin may be described in three different fashions, as to strength and weakness, greatness and littleness, and finally clearness and vagueness.

188

As to strength and weakness they are applied to the second technical meaning of yaqin, (namely faith), in so far as faith prevails over and takes hold of the heart. The degrees of faith in respect to strength and weakness are unlimited, and the extent to which people will prepare for death varies in accordance with the extent to which their faith may differ in regard to these same terms (namely, strength and weakness).

The existence of varying degrees of clearness and vagueness within the first technical use of the term yaqin, (namely certainty), cannot be denied. They exist in the first state, i.e. doubt, as well as in the second, i.e. conjecture. In neither of these could their existence be denied. Nor could the existence of these varying degrees of clearness and vagueness be denied even where doubt has been dispelled. For example you can readily understand that there is a difference between your belief in the existence of Makkah and that of Fadak,1 or between your acceptance of the historicity of Moses and that of Joshua (Yusha),2 although you do not really doubt either because the authority for both is tradition. Yet the one is clearer and more vivid in your mind than the other, because its evidence is greater since more historians have mentioned it.

The same thing is true of the philosopher (nazir) in connexion with any theory arrived at through deduction; because what he surmises through the evidence of one proof is not as clear in his mind as that which he establishes through the evidence of several proofs, although both are equal in the negation of doubt. This, however, is sometimes denied by the scholastic theologian who draws his knowledge from books and hearsay sources and does not take into consideration what he already knows regarding the variations in those states.

As to littleness and greatness they relate to the appurtenances (muta‘ alliqat) of the yaqin. For example a person’ s knowledge may

1. A small village about six miles north of Madinah. It figured in early Muslim history. See Yaqut, Buldan, Vol. III, pp. 855-58.

2. Not mentioned by name in the Qur‘ an but it is held that Surah, XVIII: 59 refers to him.

be described as greater than that of another which means that his learning is greater. For this reason the learned man may be very well versed in all the contents of the law or in only a part of it.

If you then say that you have understood yaqin, its strength and weakness, greatness and littleness, and clearness and vagueness in both its meanings as the negation of doubt and as the taking hold of the heart, and ask what its appurtenance comprise, what the means whereby it is secured are, and how it can be sought (because unless you know how and where to seek it you cannot secure it), then you should know that what the prophets handed down belongs in its entirety to the means whereby the yaqin is secured. For yaqin represents a specific knowledge while its appurtenances are the bits of information which are contained in the law, and there is no hope of ever counting them. Nevertheless I shall point out some which constitute the major appurtenance.

One of these is the belief in the unity of Allah (al-tawhid). It is acknowledged that all things have come from Allah, the Cause of all causes (musabbib al-asbab), paying no attention to the secondary causes (wasai’ t) and acknowledging that they are all subject to the will of Allah and have no will of their own. He who believes this has yaqin. If, over and above his belief, all possibilities of doubt are removed from his heart, then he possesses yaqin of the first meaning (i.e. certainty). But if, over and above his belief, a power will prevail over his heart which will remove from it all anger provoked by the secondary causes when they fail him, or gratitude to them when they serve him, and will make him regard these secondary causes merely as instruments in the hand of Allah in the same way as the pen in the hand of the benefactor when he signs his name, as well as the hand itself, is an instrument for no one will be grateful to either the pen of the hand, or be angry at them, rather he will acknowledge them as two instruments subject to the will of their master, two mediums through which the will was enforced, then he will possess yaqin of the second meaning, i.e faith.

The second yaqin is the nobler of the two and is the fruit of the

first as well as its life and value. Thus whenever man will examine the sun, moon, and stars as well as the inanimate plants, animals, and all things created, and realize that they are subject to the will of Allah in the same way as the pen is in the hand of the

scribe, and that the eternal power is the source of all, the power of dependence, contentment, and resignation will prevail over his heart and he will possess yaqin, becoming free of anger, rancour, envy, and ill-temper. This is one of the doors which leads to the yaqin.

Another is confidence that Allah will guarantee to all their livelihood according to His word when He said, " There is no moving thing that moveth upon the face of the earth but its provision is from Me," 1 and faith that each individual will receive his portion. It also involves a belief that whatever has been preordained will befall the individual. Whenever this belief prevails over his heart, he will maintain his integrity while seeking a living, and neither his stint nor his greed will increase. Above all he will not regret anything which he missed. Furthermore this kind of faith (yaqin) has fostered several good works (ta' at) and praiseworthy habits.

Another is to have one' s heart possessed by the idea that " whosoever shall wrought an atom' s weight of good shall behold it, and whosoever shall have wrought an atom' s weight of evil shall behold it." 2 In other words it is to believe in reward (thawab) and punishment (' iqab) so that one might realize that the relation of the acts of worship to reward is like that of bread to satiety, and sin stands in relation to punishment as poison and venomous vipers stand in relation to death. So just as men, in order to satisfy their hunger, strive to obtain bread and store it, whether its quantity is small or large, so must they strive to fulfil all acts of worship, whether they be few or many. Similarly just as men avoid poisons regardless of the quantity, so must they avoid all sins, the few and the many as well as the minor and the major.

The yaqin of the first meaning, (i.e. certainty) is found among all believers while that of the second meaning, (i.e. faith), is

1. Surah, XI: 8. 2. Surah, XCIX: 7-8.

characteristic of the favourites of Allah (al-muqarrabun). The fruits of this faith (yaqin) are genuine observation (muraqabah) of the heart in its moments of groping (harakat), tranquillity (saknat), and passing thoughts (khatarat), as well as extreme emphasis on piety and determined resolve to avoid all evils. The stronger the faith the stronger the resolution and the stronger the effort.

Another is the belief that Allah is constantly watching you, knowing all the cogitations of your conscience and the hidden meditation of your inward thoughts and reflections. This is accepted by every believer who possesses a yaqin according to the first meaning, namely certainty, or the negation of doubt; but its second meaning which is the one we have in mind, namely faith, is very scarce and is characteristic of the saints. Its fruit is to make man in his solitude as cultured and refined under all conditions as a man in audience with an exalted king. He fixes his eyes on the king and sits before him in silence, maintaining a polite appearance in all his doings and carefully restraining

himself from the slightest thing which may violate etiquette. There will be no disparity between his inward thoughts and his outward deeds because he will realize that Allah watches his inner life just as men watch his outward behaviour. Consequently his effort to develop and purify his inner life in order to make it acceptable before the encompassing eyes of Allah should be greater than his effort to make his outward behaviour agreeable to men. This state of faith (yaqin) breeds modesty, fear, meekness, lowliness, submission, and obedience as well as other praiseworthy qualities; while these qualities are conducive to many superior good works (ta' at).

In every one of these examples the yaqin is like the tree; these qualities of the heart are like the branches which shoot out from it; and the good works and acts which result from these qualities are like the fruits and blossoms which sprout out from the branches. The yaqin, then, is the origin and the foundation, and has more kinds and variations than we have already mentioned. These we shall discuss in the Quarter on the Saving Matters of Life. For the present what we have already mentioned is enough.

Another characteristic expected of the learned man is that he be sorrowful, meek, pensive, and silent. The signs of the fear of Allah should be evident in his appearance, clothes, life, movements, and poise as well as in his speech and silence. No one will ever view him without being reminded of Allah. His face will reveal his works for the eyes of the righteous one reflect his soul. The marks of the learned men of the hereafter, too, are recognized in their faces1 which reflect traquility (sakinah), lowliness, and modesty. Thus it has been said, " Allah has not fitted a man with a garment better than submission with tranquility. It is the garment of the Prophets and the mark of the virtuous and the saints and the learned." On the other hand to chatter and prate and to indulge in excessive laughter as well as temper and flippancy are all the outcome of a life of smugness and ease in which man becomes unmindful of Allah' s terrible punishment and great wrath. It is the practice of the children of this world who have forgotten Allah rather than that of the learned men, because, as al-Tustari said, " The learned men are of three kinds. The first kind are those who know the commandments of Allah but not the Days of Allah (ayyam Allah);2 they are the judges who rule what is lawful and what is unlawful. This knowledge does not develop fear. The second kind are those who know Allah but not His Days; they are the ordinary believers. The third kind of learned men are those who know Allah as well as His commandments and Days; they are the saints in whose hearts fear and humility prevail." By the Days of Allah al-Tustari meant the unknown punishments which Allah inflicted and His hidden blessings which He bestowed upon the preceding ages, and which He will also visit upon the succeeding generations. Hence anyone whose knowledge encompasses this, his fear of Allah would increase and his humility would grow.

Hadrat ' Umar once said, " Acquire knowledge and develop thereby poise, dignity, and tolerance. Humble yourselves before your teachers and let your students do the same

before you. And be not

1. Cf Surah, XLVII: 29.

2. The Days of Allah (ayyam Allah) are the epiphanies by which He reveals His perfection. See Dict of Tech. Terms, p.1545.

arrogant in your learning lest your knowledge encourage ignorance." It is also said, " Allah has not given any of His servants knowledge without giving him tolerance, humility, good nature, and kindliness as well." Of such is the useful knowledge.

We also read in history that, " He to whom Allah gives knowledge, asceticism, humility, and good-nature is foremost among the pious." And in tradition we read, " Verily there are among my people men who rejoice openly at the extent of the mercy of Allah and weep in secret for fear of His punishment. They live on the earth but their hearts are in heaven; they themselves are in this world but their minds are focussed on the hereafter. They live in tranquillity and draw near unto Allah through the means (wasa' il)1 of His grace." Al-Hasan al Basri said, " Tolerance is the vizier of knowledge, kindliness its father, and humility its garment."

Bishr ibn-al-Harith said, " He who seeks position through knowledge and approaches Allah while his heart is full of hatred, will be detested in heaven and in earth." It is mentioned in the Books of Israel (al-Isra' i liyat) that a certain wise man had composed three hundred and sixty works on wisdom and thus earned the sobriquet al hakim (the wise). Thereupon Allah revealed to the Prophet of Israel at that time saying, " Speak unto such and such a person and tell him, ' Thus said the Lord: You have filled the earth with twaddle but you have not mentioned me in a single word: therefore I accept nothing of it." On being so informed, the wise man repented and, abjuring his twaddle, mixed with the common folk and roamed the streets befriending all the children of Israel, and humbled himself. Then Allah revealed to the Prophet saying, " Tell him, now you have gained my favour."

Al-Awza' i related that Bilal ibn-S' ad2 used to say, " Whenever you see a policeman you invoke the protection of Allah

1. Sing, wasilah, mentioned in Surahs V: 39 and XVII: 59. Cf. Jami' al-Bayan, Vol. VI, pp. 146-47.

2. Died during the reign of Hisham I,(A.H.105-125/A.D.724-43).See ibn-Sa' d, Vol. VII, Pt. 2,p.166; also ibn-Asakir, Vol. III, pp. 315-8, where his name appears as Bilal ibn-Sa' id.

against him, but when you see the learned man of this world who curry favour with all people and hanker after position, you do not detest them although of the two the latter are the more detestable." It has also been related that the Apostle of Allah was once asked, " Which works are the best?" He replied, " To avoid evil and persist in the praise of Allah." He was then asked, " Who are the best companions?" To which he replied, " A companion who will help when you ask for aid, and will remember you when you forget to ask." " Who, then, is the worst companion?" was the next question. To which he replied, " A companion who will not remember you if you do not remind him and will not help you when you ask for help." He was then asked, " And who is the most learned man?" The Prophet replied, " He who fears Allah the most." " Tell us, then," they said, " who are the best among us in order that we might sit at their feet?" The Prophet replied, " Those who would remind you of Allah whenever they are seen." They then asked, " And who are the worst?" To which Muhammad (S.A.W.) said, " Thy forgiveness, O Allah my Lord!" But they said, " Tell us, O Apostle of Allah." He then said, " The learned men when they become corrupt." 1 The Apostle also said, " Those who have been most apprehensive in this world will, on the day of resurrection, be the most secure, while those who have wept most will laugh most, and those who have been saddest will be the happiest."

In one of his sermons Hadrat ' Ali said, " My conscience is pledged to Allah although I am a leader. Verily the crops of no one will wither if they were planted with piety, and the roots of no tree will thirst if it were raised with righteousness. The most ignorant man is he who has picked up haphazardly tidbits of knowledge which carried him into the darkness of sin, yet despite this and despite the fact that he has not spent a single day in study, he has been called learned by disreputable and evil men. He would go after quantity not knowing that little knowledge of the right kind is better than a great deal of it which diverts man from Allah. He would drink, as it were, from stagnant and stale waters and engage in diverse activities but to no

1. Unidentified.

avail. Then he would sit down to teach men and to explain to them what is obscure. If, however, he would be confronted with a weighty problem he would hand down a wordy and redundant opinion which, rather than remove all ambiguity, would entangle the inquirer in a mess of confusion similar to a cobweb, and would so baffle him as to make it impossible for him to determine whether the man is right or wrong. He is rooted in ignorance and is the victim of diabolical madness. He will not decline to answer that which he does not know and thus avoid error, nor will he strive to gain a strong hold on knowledge that through its mastery he may prosper. Through his ignorance blood is shed, and through his juridical opinions unlawful adultery is rendered lawful. He is not capable of dispensing with the problems which have been submitted to him and is not equal to the task which has been delegated to his care. On such men should fall the

worst punishment; they should bewail and lament their fate while they yet live."

Hadrat ' Ali also said, " Hold fast to knowledge when you hear it, and mix it not with jesting lest it be rejected." One of the Fathers said, ' Whenever man jests, his knowledge is impaired.' It was also said, " When the teacher is so fortunate as to possess patience, humility, and good nature, the student' s lot will be perfect; similarly whenever the student possesses intelligence, good manners, and keen understanding the teacher will have nothing more to desire." In short the qualities which the Qur' an mentions are indispensable to the learned men of the hereafter because they should study the Qur' an in order to go about doing good and not to occupy positions of power and prestige. Ibn ' Umar said, " For a short period of time it was customary for us to be instructed in the elements of faith before the Qur' an. Whenever a Surah was revealed we would learn the lawful things it enjoined and the unlawful things it forbade, its commandments and its prohibitions, as well as those things at which we had to stop. But I have also seen men who master the text of the Qur' an before learning the elements of faith. They would read the Qur' an from beginning to end; yet they would not know what it commands and what it prohibits, nor those things at which one should stop. They

would handle these things and toss them about as though they were the most inferior dates in quality." A similar meaning is expressed in another tradition which reads, " As Companions of the Apostle of Allah we were instructed in the elements of faith before the Qur' an; but there shall come after you people who will master the text of the Qur' an before the elements of faith; they will observe the rules of its reading according to the different dialects (huruf), but will ignore its precepts and commandments. They will say, " We read the Qur' an; who could read it better than we? We have knowledge of it; who has better knowledge of it than we? This shall be their share." According to another version, " Those men are the most wicked among this people."

It has been said that five qualities inferred from five verses in the Book of Allah are characteristic of the learned men of the hereafter. These qualities are fear of Allah, humility, modesty, good nature, and preference of the hereafter over this world, which is asceticism.

Fear is based on the words of Allah when He said, " Such only of His servants as are possessed of knowledge fear Allah." 1 Humility finds its authority in the words of Allah when He said, " Humbling themselves before Allah, they barter not His signs for a mean price." 2 Modesty finds its support in the following words of Allah, " And lower thy wing to the believers." 3 Good nature is inferred from the words of Allah when He said, " Of the mercy of Allah thou hast spoken to them in gentle terms." 4 Asceticism has its foundation in the words of Allah when He said, " But they to whom knowledge had been given said, ' Woe to you! The reward of Allah is better for him who believeth and worketh righteousness!" 5

When the Apostle of Allah recited the verse, “ And whom Allah shall please to guide, that man’ s breast shall be open to Islam,” 6 he was asked what it meant and he replied, “ When the light is cast into the heart the latter receives it gladly.” He was then asked,

1. Surah, XXXV: 25.
2. Surah, III : 198.
3. Surah, XV: 88.
4. Surah,III :153.
5. Surah, XXVIII : 80.
6. Surah, VI : 125.

“ Has that any signs?” To which he replied, “ Yes. The renunciation of this world of vanity and delusion, the repair to the hereafter, and the preparation for death before it arrives.”

Another characteristic of the learned man is to have most of his study and research directed towards the science of practical religion (‘ ilm al a’ mal), especially such influences as would lead to its corruption, perplex the hearts, stir up doubts and provoke evil, for the basic idea of religion is to eschew evil. For this reason it was said:

Evil have I known though not
For evil’ s sake but to avoid
Its toils; and he who knows it not
Will surely be ensnared thereby.

The practical works are within reach of all, and the best of these works is to persist in the praise of Allah in thought and word. The difficult part, however, is to determine what things will corrupt practical religion and what things will confuse it. These things are many and its parts are numerous, while a detailed discussion of it is inevitably long. But the need for it is very great, because through these corrupting and confusing influences disaster overtakes the travellers along the path of the hereafter.

The learned men of this world, rather than attending to the problems of their day, pursue the strangest hair-splitting in judicial decisions and cases. They take special pains in formulating hypothetical cases which will probably never take place. But if some of these cases should ever take place, they will not occur in their own experiences but in those of others, in which event there will be many capable of handling them. These pressing problems which they have neglected continue to haunt them night and day, troubling their thoughts and minds, and perturb them in their actions. Thus how far removed from happiness is he who neglects pressing and intimate concerns in favour of

the unnecessary concerns, of others, preferring to gain thereby the approval and the plaudits of men rather than those of Allah. Still worse, the reprobates of this world call such a person a superior man, a thorough scholar, and a versatile learned man. But

his reward from Allah is that, in this world, he will gain nothing from men' s approval of him. On the contrary, misfortunes will overshadow his happiness, and finally he will stand on the day of resurrection bankrupt, and will be filled with regret when he views the gains of the doers of good and the success of those who have won Allah' s favour. Truly this is " the complete ruin" , (which is spoken of in the Qur' an)

Al-Hasan al-Basri said, " It is agreed that the man whose words bear the greatest resemblance to those of the Prophets and whose way of life is closest to that of the Companions is he whose words are for the greater part concerned with inward thoughts, the influences which corrupt works and perplex minds as well as with the hidden and unknown qualities which characterize the appetites of the soul."

Al-Hasan was also told, " O Abu-Sa' id! You utter words which are never heard from others besides yourself. Whence did you get them?" He replied, " From Hudhayfah ibn-al-Yaman." Hudhayfah was then asked, " We see that you utter words which are never heard from any of the Companions besides you. Whence did you get them?" Thereupon he replied, " From the Apostle of Allah who favoured me therewith. While others querried him about good, I querried him about evil for fear of falling therein. As to good, I realize that its knowledge will not escape me." 2 At another time the Apostle said " I have come to realize that he who knows not evil knows not good." And according to another version, " People were wont to ask the Apostle saying, ' O Apostle of Allah! What is the reward of him who does such and such a thing?' and would query him regarding meritorious deeds. But I used to ask him saying, ' O Apostle of Allah! What would corrupt such and such a thing?" When the Apostle of Allah saw that I was continually asking him about the bane of good works, he favoured me with the special knowledge."

1. Cf. Surahs XXII: II, XXXIX: 17.

2. Cf Surah II: 7, XXXIII; 47, LVII: 13. These refer to the " hypocrities" of al-Madinah who professed to follow Muhammad (S.A.W.) but opposed him secretly.

Hudhayfah was also specially favoured with the knowledge of the hypocrites (al-munafiqun), and was unique in his acquaintance with the science and causes of hypocrisy and the subtleties of temptations. For that reason Hadrat ' Umar and ' Usman as well as the elders of the Companions used to query him about the ordinary

and particular temptations. It was also customary for him to be asked about the hypocrites, and he would tell how many of them were still alive, but would not reveal their names. Hadrat ‘ Umar used to ask his advice as to whether he could see in him any traces of hypocrisy, but Hudhayfah always declared him free of that affliction. Furthermore, whenever ‘ Umar was invited to officiate at a funeral he would first look around and see whether Hudhayfah was present among the mourners, and if he were he would proceed with the service; otherwise he would refrain. Hudhayfah was also called the man with the inner feeling (sahib al-sirr). Thus to take care of the stations and states of the heart has always been the concern of all the learned men of the hereafter, because it is the heart which endeavours to draw near to Allah. Yet this branch of knowledge has now become unknown and forgotten to the extent that whenever a learned man would address himself to any part of it, he would be considered odd and unusual, and his efforts would be branded as the embellishments of preachers. How far and different from that are the researches which men now carry in the niceties of dialectics and argumentation! The poet was right when he said:

Many are the roads, but truth is a single path,

And those who tread this way are few;
They pass unrecognized, their goal unknown,

While slowly and steadily they press along.

Men do not know for what they were created,

And most of them fail to see the path of truth.

In short, most men incline toward the line of least resistance and pursue what is most agreeable to their nature, because truth is better, its discovery difficult, its attainment hard, and its road rough, especially as it pertains to the knowledge of the qualities of the heart and to its purification from blameworthy traits. It is a continual

source of torment to the spirit; he who pursues it is like the person who takes his medicine and bears its bitterness in the hope of being cured, or like the man who fasts throughout his life and suffers all the rigors involved in order to enjoy breaking his fast after death. Yet when was this path ever popular or attractive? For this reason there were in al-Basrah one hundred and twenty speakers engaged in preaching and warning, but of those engaged in the science of religion (‘ ilm al yaqin), the study of the states of the heart and the qualities of the inner self, there were only six,1 among whom were al-Tustari, al-Subayhi,2 and ‘ Abd-al Rahim.3 To the former there always flocked a great and numberless crowd, while to the latter only a small group which seldom exceeded ten usually came. Valuable and precious things are not fit except for the elite,

and what is placed at the disposal of the mob is cheap.

Another characteristic of the learned man is that he should rely in his studies on his insight and understanding which enlighten his heart, rather than on manuscripts and books, or the blind acceptance of what he hears from others. Only the lawgiver, in what he has ordered and said and the Companions, whose deeds testify that they received their knowledge from the Prophet, should be emulated. Then when the lawgiver is emulated through the acceptance of his words and deeds, care should be taken to understand their significance (sirr). The follower performs an act simply because the lawgiver did it. But the lawgiver did not perform the act except for some particular significance inherent in it. For this reason the follower should diligently endeavour to determine the significance of those deeds and words, because if he is satisfied with the mere retention of what he hears he is a vessel of information and not a learned man. For this, reason it was customary to describe a person who was given to the mere retention of information in his memory, without ever thing to

1. Six in B, three in other copies.

2. Unidentified.

3. ‘ Abd-al-Rahman according to B: unidentified. Al-Ghazzali took these names, just as he had taken a great deal of the contents of the Ihya’ from the Qut-al-Qutub of Abu-Talib al-Makki. see Qut-al-Qutub (Cairo,1351), Vol. II, p. 32.

familiarize himself with its significance and wisdom, as one of the vessels of information. But he who would remove the veil from his heart and would allow it to be flooded with the light of guidance would himself become a leader to be emulated, and therefore should not blindly follow the example of others. With this in mind ibn-‘ Abbas said, “ There is no one except the Prophet whose knowledge is not sometimes followed and sometimes rejected.” Thus although ibn-‘ Abbas had received his knowledge of jurisprudence from Zayd ibn-Thabit and had studied the Qur’ an reading at the feet of Ubayy ibn-K‘ ab,1 he later contradicted both in jurisprudence and Qur’ an reading, respectively.

One of the Fathers said, “ Whatever is handed down to us on the authority of the Apostle of Allah we accept willingly, but what we receive on the authority of the Companions we may accept and we may reject. It is, however, a different story when we consider what we receive from the followers (al-tabi’ un), because they were men like ourselves. The superiority of the Companions lie in the fact that they witnessed the circumstances under which the Prophet had lived, and their hearts were endued with the means of perception. Consequently their first hand knowledge of these circumstances and their ability to perceive and understand led them to that which is

right in a manner beyond description. The light of prophecy shone upon them to a degree sufficient to guard them, for the most part, from error.

Furthermore if dependence on heresay is unsatisfactory imitation, dependence on books and compositions are worse, because they are a recent novelty, none of which existed during the time of the Companions and the early days of the followers (al-tabi' un). These books were all composed after the year 120 of the Hijrah (A.D. 738) after the death of all the Companions and most of the followers, and after the passing away of Sa' id ibn-al-Musayyab (A.H. 94/A.D. 713),

1. Famous Qur' an reader (ca. A.H. 32/A.D. 652-3). See ibn-Qutayba pp. 131-2; al-Fihrist, p. 27, Shams-al-Din al-Jazari, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra' , ed. Gotthelf Bergstrasser (Cairo, 1933); Vol. I, pp. 31-2.

al-Hasan al-Basri (A.H. 110/A.D. 728), and the most illustrious of the followers. In fact, the early Muslims disliked books of traditions and disdained composition for fear that people would become dependent on those works and thereby neglect to commit their contents to memory and fail to read the Qur' an, meditate over its meaning and remember its commands. On the contrary they said, " Commit to memory as we have committed." For the same reason Abu-Bakr as well as several of the Companions disliked the idea of committing the Qur' an in writing in the form of a book saying, " How shall we do what the Prophets did not do?" Fearing the dependence of the people on the written copies of the Qur' an, the Companions first decided to leave the Qur' an uncommitted to writing and have the people learn it from one another through oral transmission so that they might have no other worry or concern. Later, however, Hadrat ' Umar and the other Companions, apprehensive of human weakness and laziness and fearful that disagreements concerning a word or an ambiguous (mutashabih) reading might arise, and having no authoritative origin to consult, advised that it should be committed to writing. Thereupon Abu-Bakr gave his consent and had the Qur' an collected into one volume. Nevertheless, Ahmad ibn-Hanbal was critical of Malik for compiling al-Muwatta' and used to say, " He originated an innovation by doing what the Companions did not do."

It has been said that the first person in Islam ever to compose anything was ibn-Jurayj1 who wrote a book on history (al-athar) and the dialects of Qur' an (huruf al-tafasir) which he based on what he had heard from Mujahid,2 ' Ata, and the companion of ibn-' Abbas at Makkah. Then came the work of Ma' mar ibn-Rashid al-San' ani3 which was a compilation of traditions embodying the customs of the Prophet. This was followed by the Muwatta' of Malik and the Jami (corpus) of Sufyan al-Thawri. During the fourth century (of the

1. Abu-a' -Walid ' Abd-al-Malik ibn-' Abi-al-' Aziz (A.H. I50/A.D. 767). See

ibn-Qutaybah,p.246; al-Fihrist, p. 216; ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 512-13.

2. Ibn-Jabr al-Makki al-Makhzumi (A.H. 101/A.D. 722-23). See ibn-Sa‘ d, Vol. V, pp. 343-4.

3. A.H. 153/A.D. 770. See ibn-Qtaybah, p. 252. al-Fihrist, p. 94, Tahdhib al-Asma, pp. 569-70.

Hijrah1), however, works on scholastic theology (kalam) appeared while people engaged more and more in argumentation and refutation. They developed a liking for debate and inclined to anecdotes and to their use in preaching. Consequently the science of religion (‘ ilm al-yaqin) began to disappear and the science of the heart, research into the qualities of the soul, and the study of the stratagem of the devil became rare and unknown. All but the very few ignored them. Then it became the custom to call the arguing scholastic and the story-teller, who embellished his words with rhymed prose, learned. This was primarily because laymen made up their audience, laymen who could not distinguish true knowledge from that which is false, while the acts of the Companions and their learning were concealed from them and, therefore, they were unable to refute these men with them. These men, as a result, continued to enjoy the title ‘ learned’ and the inheriting of such appellatives went on. At the same time the science of the hereafter became forgotten, and the difference between knowledge and disputation no longer known except to a select few who were still able to say, whenever they were told that one person was more learned than another, that the former was more teamed while the other was given to mere distinguishing between knowledge and the ability to dispute and argue. Thus did the science of religion wane during those early centuries; but how about its condition at the present time? Things have come to a point where anyone who would dare show his disapproval of the present state of affairs would run the risk of being called insane. It is therefore better for man to mind his own business and to hold his peace.

Another characteristic expected of the learned man is that he be extremely careful not to be swayed by novelties and innovations (muhdathat) despite the fact that all might agree to follow them, or be deceived by the universal acceptance gained by innovations which have sprung up since the days of the Companions. On the contrary he should be diligent in studying the conditions under which the Companions lived as well as their lives and works. He should find out to what most of them were given, whether they devoted themselves

1. A.D. 913-1010.

to teaching, writing, debate, law, government, guardianship of mortmain properties (awqaf), execution of wills (wasaya), devouring the substance of orphans, keeping the company of rulers, and currying favour with them or rather spent their lives in fear, sorrow (huzn), reflection (tafakkur), self-mortification, observation of the outward conduct and the inner self, abstinence from both minor and major sins, determination to ascertain the hidden appetites of the soul and the stratagem of the Devil and the like in the esoteric sciences.

You should know beyond the shadow of a doubt that the most learned people of the time and those who are closest to the truth are those who resemble the Companions the most and who are best acquainted with the way of the early Muslims, because it were they who transmitted to us our faith and religion. For this reason, to the charge that he had contradicted some one by his actions, Hadrat ‘ Ali replied, “ The best of us are those who are most persistent in following this faith.” Therefore no one should mind contradicting the people of his day when he agrees with contemporaries of the Apostle of Allah. Furthermore men are apt to rationalize whatever they may be doing because of an instinctive disposition to do that thing, and their flesh does not allow them to admit that therein lies their loss of Paradise. Consequently they claimed that there was no access to Paradise except in the doing of it. For this reason al-Hasan al-Basri, said, “ Two innovations have appeared in Islam: A man of bad judgment who holds that Paradise will be the reward only for those who see eye to eye with him, and a man of luxury and extravagance who worships this world; it is the source of all his dissatisfactions and the fountainhead of all his pleasures; he seeks nothing besides. Reject, therefore, these two for they are doomed to Hell fire. The average man finds himself hounded by a sybarite who beckons him to the luxuries of this world on the one hand, and by a faddist (sahib hawa) who calls him to follow his whim on the other hand: but Allah has saved him from both. Aspiring to be like the righteous fathers he inquires about their deeds and follows in their footsteps. thus qualifying himself for a great reward. Be, therefore, likewise.”

A tradition has been related on the authority, of ibn-Mas‘ ud

with its chain of authorities going back to the Prophet (musnad), and according to another version stopping short of the Prophet (mawquf), that the Prophet said, “ Of all things, two are best: the word (kalam) and faith (huda). The best word is the word of Allah (kalam Allah), and the best faith is the faith of the Apostle of Allah. And beware of innovations because of all things, they are the worst. And every innovation is a heresy, while every heresy is a sin. Verily the end will not be delayed lest you harden your hearts. Verily whatever was ordained is now impending, and whatever was not ordained will not occur.” 1

In the course of his sermon, the Apostle of Allah said, “ Blessed is he whose concern

for his own faults keeps him from meddling with the faults of others, lives on money which he obtained without sin, associates with the learned and the wise, and shuns the people of wickedness and vice. Blessed is he who humbles himself, whose nature has been refined and whose heart has been reformed, who avoids inflicting evil upon men. Blessed is he who acts in accordance with his knowledge, who gives away the surplus of his substance and who withholds whatever is superfluous when he speaks, who lives within the law and does not overstep its bounds by introducing innovations."

Ibn-Mas' ud used to say, " At the end of time good faith is better than much work." And again, " You are now in a time wherein the best among you is he who is quick in the execution of affairs, but you will come upon a time wherein the best will be the cautious and deliberative, because of the abundance of misleading things." Truly he spoke the truth because any one who does not at the present time stop and think, but follows the crowd and does what they have done, will perish as they have perished.

Hudhayfah said, " Strange as it may seem, accepted practices of today are the taboos of a day gone by, and the taboos of today are the accepted practices of a day yet to come. As long as you know the truth and your learned men belittle it not, you will continue to

1. Ibn-Majah, Intro., 7:2.

prosper." Truly he spoke the truth, because most of the accepted practices of the present time were taboos during the days of the Companions. Thus among the accepted practices of our time are decorating and furnishing the mosques, and expending great sums of money on their ornate construction and fine rugs which were then considered innovations. These were introduced by the pilgrims, since the early Muslims seldom placed anything on the ground during prayer. Similarly disputation and debate are among the most honoured disciples of the day and are numbered among the best meritorious works (qarubat); nevertheless they were among the taboos at the time of the Companions. The same is true of the chanting (talhin) of the Qur' an and the call for prayer, going to excess in matters of cleanliness and being over fastidious in matters of ceremonial purity, ruling clothes unclean on petty and far-fetched grounds, and, at the same time, being lax in ruling foods lawful and unlawful as well as many other like things.

Ibn-Mas' ud said the truth when he declared, " You are now in a time wherein passion is harnessed by knowledge, but there will come a time wherein passion will have priority over knowledge." Ahmad ibn-Hanbal used to say, " They have discarded knowledge and followed strange things. How little is their learning! Verily Allah is our help." Malik

ibn-Anas said, “ In times gone by people were not in the habit of looking into things as they do nowadays, nor did the learned men ever say that such a thing was lawful (halal) and the other unlawful (haram). But I have heard them say that one thing was desirable (mustahab) and the other undesirable (makruh). In other words they used to consider the degree to which one thing was desirable and the other undesirable, while the question of unlawfulness never arose, because the sinfulness of the unlawful was evident and clear.

Hisham ibn-‘ Urwah1 used to say, “ Do not ask the people of this day what innovations they have originated, because they have prepared an answer for that; rather ask them concerning the usage of

1. Ibn-al-Zubayr (A.H. 146/A.D. 763). See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 132-4.

the Prophet for they are ignorant of it.” It was also the custom of Abu-Sulayman al-Darani to say, “ No one who had been inspired with something good should attempt to carry it out until he finds its confirmation in the traditions of the Companions. Let him then give praise unto Allah for He has approved his intentions.” This he said, because every innovation, before its inception, strikes the ear and takes hold of the heart and cause it to deem error as truth. To conceal that, man summons the testimony of tradition to his aid. For this reason, when Marwan1 introduced the pulpit (minbar) into the sanctuary (al-musalla)2 at the time of the feast service,3 Abu Sa‘ id al-Khudri4 approached him saying, “ O Marwan! What is this innovation?” Marwan replied, “ This is not an innovation. On the contrary this is better than the practice you advocate because the crowd has become very big, and I desire to have my voice reach all of them.” But Abu-Sa‘ id objected saying, “ By Allah you will never do anything better than the things I know and advocate. By Allah I shall not follow you in prayer today.” Abu-Sa‘ id disapproved of the action of Marwan because the Apostle of Allah used to lean, during the sermon of the feast and the prayer for rain (al-istisqa), against a bow or a cane but not against a pulpit.5 Thus we read in the famous tradition, “ Whoever will introduce an alien element into our religion, the same is an evil man.” 6 In another tradition we have, “ The execration of Allah and all the angels is upon him who will deceive my people.” It was then asked, “ O Apostle of Allah! Who will deceive

1. Fourth Umayyad caliph (A.H. 64-5/A.D. 683-5).

2. A place of prayer outside the town and mainly in cemeteries. Following the Prophet it was customary to hold the service of the two feasts (al-idayn), namely al-Fitr and al-Adha, in such musallas. See al-Bukhari, al-‘ idayn: 6.

3. Either al-Fitr or al-Adha. The pulpit, as a part of the equipment of the mosque goes back to Muhammad (S.A.W.) himself who raised such a pulpit in A.H. 7/A.D. 628-9; see ibn-Sa‘ d, Vol.II, Pt. 2, pp. 9-13. For the innovation of Marwan, see

al-Bukhari, al-‘ idayn: 6.

4. Sa‘ d ibn-Malik ibn-Sinan (A.H. 74/A.D. 693-4). See ibn-Qutaybah p. 136; Tahdhib al-Asma’ , pp. 723-4.

5. Cf. al-Bukhari, Istisqa’ : 1, 7, 18; Muslim, Istisqa’ : 1-3: abu-Dawud, istisqa’ : 7; ibn-Majah, Salah, 86:5.

6. Cf. abu-Dawud, al-Sunnah: 5.

your people?” The Apostle replied, “ He who will introduce an innovation and will lead men to follow it.” 1 The Apostle also said, “ Verily Allah had an angel who cries out daily saying, ‘ He who violates the sunnah of the Apostle of Allah will not enjoy the benefit of his intercession’ .” 2 The relation of him who transgresses against religion by introducing into it innovations contrary to the sunnah to him who commits an offence is like that of him who rebels against the king and attempts to destroy his government to him who disobeys the sovereign in one particular service. The offence of the latter may be pardoned but not that of the former.

One of the learned men said, “ To ignore what the Fathers have discussed is insolence, and to discuss what they have ignored is ostentatious.” Another learned man said, “ Truth is not a light matter: He who oversteps its bounds, transgresses; he who falls short of it, fails; and he who aligns himself with it, is satisfied.” The Prophet said, “ Follow the middle position to which the high is levelled down and the low is levelled up.” Ibn-‘ Abbas said, “ Error is sweet to the hearts of its followers.”

Allah said, “ Quit those who make their religion a sport and a pastime.” 3 And again, “ Shall he, the evil of whose deeds are so tricked out to him that he deemeth them good, be treated like him who seeth things aright?4 Thus everything which has been introduced since the time of the Companions, beyond the demands of need or necessity, is nothing but sport and pastime

It has been related that the Devil (Iblis)5 sent his soldiers out at the time of the Companions, but they returned to him distressed. Thereupon he asked them what the matter was, to which they replied, “ We have never seen the like of these men; we cannot make any headway against them and they have worn us out.” The Devil then said, “ Verily you will not be able to overcome them, because they accompanied their Prophet and witnessed the revelation of their Allah. But there will come after them another group against whom you will

1. Unidentified. 2. Unidentified.

3. Surah, VI: 69. 4. Surah, XXXV: 9.

5. From Gr. Six Boyos.

prevail." When the followers (al-tabi' un) came along the Devil sent his soldiers out again among them, but they returned to him disappointed and said, " We have not seen anybody more amazing than these men. We trap them into one sin after another but at the end of the day they begin to beseech the forgiveness of Allah and He answers their prayers and changes theirs sins into good works." The Devil replied, " You will never prevail over these men because of the integrity of their belief in the unity of Allah and their obedience to the sunnah of their Prophet. But after them will come others who will delight your hearts. You will play with them as you wish, and will lead them by the reins of their passions as you please. If they will ask for forgiveness of Allah He will not grant their request; nor will they repent so that Allah might change their sins into good works."

And so after the first century (of the Hijrah) there came another group of men among whom the Devil kindled passions, and so tricked out to them their innovations that they deemed them lawful, and set them up as their religion. They neither asked the forgiveness of Allah nor repented from their sins. Consequently their enemies prevailed over them and led them anywhere they desired.

The question may be asked, how did the person who related this know what the Devil had said especially since no one has seen the Devil or talked with him? Then you shall know that those whose hearts have been sanctified have the secrets of heaven made known to them either by inspiration (ilham) which dawns upon them from where they know not, or by actual vision (al-ru' ya al-sadiqah) in their sleep, or in their wakefulness, which unfolds to them the mysteries through the contemplation of types (amthilah), just as in sleep. This is the highest rank, and is one of the high ranks of prophecy, just as actual vision is one part of forty-six parts of prophecy.

Beware, therefore, lest your share of this knowledge be the denial of whatever falls beyond the limits of your own finite mind, because therein the proud and boastful learned men who claim that they have encompassed all intellectual knowledge have met their doom.

In fact ignorance is better than a mind which calls for the denial of such things to the saints of Allah. For he who denies the saints such things is of necessity compelled to

deny and reject the Prophets and will, therefore, be completely outside the pale of religion. In this connexion one of the gnostics (‘ arif un) said, “ Verily the abdal have vanished from the earth and have concealed themselves from the world, because they cannot stand the sight of the learned men of the time who in the opinion of the abdal are ignorant of Allah, but in their own opinion and in the opinion of the ignorant are deemed learned.”

Sahl al-Tustari said, “ Indeed one of the greatest sins is to be unaware of ignorance.” To watch the life of the crowd and hear the words of the foolish are easier (to the abdal) than all the babel of the so-called learned.

Furthermore no words of any learned man who has pursued this world should be heeded; on the contrary whatever such a man would say should be questioned, because every man would pursue what appeals to him and would reject whatever does not agree with his desire. For this reason Allah said, “ Obey not the man whose heart We have made careless of the remembrance of Us, who followeth his lusts, and whose ways are unbridled.” 1 The trespassing laymen are happier than those who are ignorant of the path of religion but believe that they are learned. For the trespassing layman admits his shortcomings, asks Allah for His forgiveness, and repents of his sins, while the ignorant man who regards himself learned addresses himself to those branches of knowledge which will serve him as means whereby he will be able to gain this world through the path of religion. He neither repents of his sin nor asks the forgiveness of Allah, rather he persists in his sin until death. And since that prevails on most men, except those who have been rendered infallible by Allah, so that all hope of reforming them has disappeared, the safest thing for the cautious man of religion is to seek seclusion (‘ uzlah) and solitude (infirad). This will be discussed in the Book on Seclusion.

1. Surah, XVIII: 27.

For this reason Yusuf ibn-Asbat wrote to Hudhayfah al-Mar‘ ashi1, “ What do you think of one who has not yet been able to find anyone to join with him in the praise of Allah who is not a criminal and companionship with him is sin?” In others words Yusuf ibn-Abas was not able to find any congenial company; and he was right, because the company of people is never free of backbiting and gossip or the necessity of overlooking evil. The best that the learned man can do is either to benefit others by his knowledge or to benefit himself by the knowledge of others. Had this poor man but realized that it was not possible for him to impart any benefit without its being tainted with the blemishes of hypocrisy and the desire of wealth and position, he would have known that the receiver of his benefit is bent on making it a means for gaining this world and an instrument for evil. In that case he would be his aid and accomplice, an auxiliary who would provide him with his tools and instruments. He would be like the merchant who would supply the brigands with their swords. For knowledge is like the sword, its proper use is in the service of good as the proper use of the sword is in the execution of

raids (ghazw). Consequently no merchant is justified in selling his swords to men from whose conditions he can tell that they will employ his merchandise to carry out their highway robberies.

These, then, are twelve of the characteristics of the learned men of the hereafter, each one of which represents several of the qualities of the early learned men. Be, therefore, one of two things: either a man who possesses these qualities, or a man who, while acknowledging them admits his failure to live up to them. But never be the third: one of neither possesses these qualities nor admits his failure. Otherwise you will confuse yourself and regard religion only as a means of securing the luxuries of this world, and will liken the lives of the wicked to those of the versatile learned men. Your ignorance and rebellion will land you into the midst of those who are doomed to destruction and despair. We seek refuge in Allah against the deceit of Satan through which many have perished, and we ask to Allah to vouchsafe that we become one of those who are not deceived by this world, nor moved to deny Allah because of their conceit.

1. A.H. 207/A.D.822; see al– Sha‘ rani. Vol I, p.53.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proof read by Rayhana Jaffar.

This page was created 2004-01-05.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-6.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

☐ Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may

have its own individual copyrights. See copyright information.Ihya' 'Uloom al-Din (Revival of Religious Sciences)
Imam Al-Ghazali

Book I (The Book of Knowledge)

Translated into English from the original Arabic by

Nabih Amin Faris

Published by:

Sh. Muhamamd Ashraf Lahore (Pakistan)

Section VII
On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

The Noble Nature of the Intellect : It will be superfluous to show the noble nature of the intellect (al'aql) especially because through it the noble nature of knowledge has been revealed. Intellect is the source and fountainhead of knowledge as well as its foundation. Knowledge springs from it as the fruit from the tree and the light from the sun and vision from the eye. How then could that which is the means of happiness in this world and the next not be noble or how could it ever be doubted? The beasts, despite their weak understanding, respect the intellect, so that the largest; most ferocious, and strongest among them, fear the very sight of man, because they sense his superiority over them, which is the result of his native resourcefulness. For this reason the Prophet said, "The position of the chief (shaykh) in his tribal organisation is like unto that of the Prophet among his people." [1] This however, is not because of the abundant wealth of the shaykh , nor because of his great person, or his enormous power, but rather because of his rich experience, which is the fruit if his intellect ('aql). For this reason you find that the Turks and the Kurds as well as the ruffians among the Arabs and all other people, despite the fact that they are so close in their lives to the beasts, respect their shaykhs instinctively. Similarly, when several of the rebellious Arabs, who had made up their minds to kill the Prophet, saw him and beheld his noble countenance, they feared him, and there shone on them through his face the radiant light of prophecy, although it was only latent in his soul in the same manner as the intellect.

To be sure the noble nature of the intellect is perceived instinctively. It is our purpose, however, to relate what the tradition and the Qur'an say concerning its noble nature. Thus we find in the Qur'an that Allah called it light when He said, "Allah is the Light of the Heavens and Earth. His Light is like a niche in which is a lamp - the lamp encased in a glass - the glass, as it were, a glistening star." [24 : 35] The knowledge derived therefrom was called a spirit, a revelation, and a life. Said Allah, "Thus have We sent the Spirit to thee with a revelation, by Our command." [42 : 52] And again, "Shall the

dead, whom We have quickened, and for whom We have ordained a light whereby he may walk among men, be like him, whose likeness is in the darkness, whence he will not come forth?" [6: 122] Furthermore, whenever Allah mentions light and darkness He means thereby knowledge and ignorance respectively, as is evident in His words, "And He will bring them out of the darkness into light". [5: 18]

The Prophet said, "O ye men! Know Allah and be ruled by intellect, then ye will know what ye have been enjoined and ye have been forbidden. Know ye that intellect is your glory before Allah. He who obeyeth Allah, although his looks may be ugly, his rank lowly, his station modest, and his appearance shabby, is intelligent; but he who disobeyeth Allah, although his looks may be good, his rand exalted, his station noble, his appearance fair, and his power of speech sharp and fluent, the same is ignorant. For the apes and the pigs are, in the sight of God, saner than he who disobeyeth. Therefore be not deceived by the honour which the men of this world receive: verily they are of those who are doomed." [2] The Prophet also said, "The first thing which Allah created was the intellect. On creating it Allah ordered it saying, 'Come forth', and it came forth. He then ordered it saying, 'Return', and it returned. Thereupon Allah said, 'By My power and glory I have created nothing more reverent towards Me than thee. Through thee I take through thee I give, through thee I reward and through thee I punish."

You may ask, if this intellect is an accident ('arad), how could it have been created before all other substances, and if it is an essence (jawhar), how could it be a self-existent (qa'im binafsih) essence and not be isolated? If you should ask such a question, then you should know that it belongs to the science of revelation ('ilm al-mukashafah), and, therefore, it is not proper to discuss it under the science of practical religion ('ilm al-mu'amalah) which is our present concern.

It has been related on the authority of Hadrat Anas that a group of people once commended a certain man in the presence of the Prophet and praised him excessively. Thereupon the Prophet said, "What kind of an intellect hath that man?" But they replied saying, "We tell these about his diligence in prayer and about the various good works he doeth and thou inquirest from us concerning his intellect!" The Prophet answered and said. "The fool doeth more harm through his ignorance than doeth the wicked through his wickedness. Moreover, men will not advance to a higher degree of proximity to God except in proportion to their intellect."

It has also been related on the authority of Hadrat 'Umar that the Apostle of Allah said, "Man doth not gain anything like a worthy intellect which leadeth him to righteousness and dissuadeth him from sin; nor doth his belief become complete and his religion upright until his intellect matureth." And again, "Verily man will attain the rank of the fasting worshipper through his good character; but no man will be blessed with good character until his intellect matureth. Then and only then will his belief become complete, and not until then will he obey Allah and disobey the Devil."

It was also related on the authority of Hadrat Abu-Sa'id al-Khudri that the Apostle of Allah said, "For everything there is a support, and the support of the believer is his

intellect; in proportion to his intellect will his worship be." For have you not heard the words of the sinners in Hell: "Had we but hearkened or understood, we would not have been among the dwellers of the flames." [67 : 10] It has also been related on the authority of Hadrat 'Umar that he himself once asked Tamim al-Dari [3] saying, "What holds the supreme authority among you?" Tamim replied, "The intellect." Thereupon 'Umar said, " Thou hast said the truth. I have asked the Apostle of God the same question and he gave me the same reply saying, "I have asked Gabriel what the supreme authority was and he answered, 'The intellect'."

It was also related on the authority of Al-Bara' ibn-Azib [4] that once upon a time the questions which were submitted to the Apostle became too many, and thereupon he said, "O men! For everything there is a mainstay, and the mainstay of man is his intellect. The most convincing and the most authoritative among you is he who has the best intellect." It was also related on the authority of Hadrat Abu Hurayrah that when the Apostle of Allah returned from the raid of Uhud he heard the people say that so and so was braver than so and so, and so and so fought better than so and so, and so on. Thereupon he said, "Ye have not knowledge concerning thing." "How, O Apostle of Allah?" they inquired. He replied, "Verily they have fought, each according to the intellect which Allah hath given him. Their victory and hope were also proportional to their intellect. Consequently those of them who were injured in the fray were injured at various stages (manazil), and on the day of resurrection they will occupy those stages, each according to his intentions and intellect."

It was also related on the authority of Al-Bara ibn-'Azib that the Prophet said, "The angels have been earnest and diligent in their obedience to Allah wholly through their intellect; while the believers among the children of Adam have endeavoured to do His will as far as their intellect has allowed. Consequently, the most obedient among them possesses the greatest intellect." Again it was reported on the authority of Hadrat A'ishah that she once said, "O Apostle of Allah! Wherein do people excel one another in this world?" He replied, "In intellect". "And in the Hereafter?", she added. "In intellect", he again replied. Then A'ishah said, "But are they not rewarded according to their works?" To which the Apostle replied: "O A'ishah! Have they ever achieved anything except in proportion to what God has given them of intellect? Their works will always be in proportion to their intellect which God has given them, and their reward will be in proportion to their works".

It was also related on the authority of Ibn-'Abbas that the Apostle of Allah said, "For everything there is an instrument and a tool, and the instrument of the believer is his intellect: for everything there is a mainstay, and the mainstay of man is his intellect; for everything there is a support, and the support of religion is the intellect; for every group of me there is a goal, and the goal of the worshippers is the intellect; for every people there is a missionary (who calls them to true faith), and the missionary of the devout is the intellect; for every merchant there are goods and merchandise, and the merchandise of the scholars is the intellect; for every house there is a keeper, and the keeper of the houses of the saints is the intellect; for every ruin there is rehabilitation, and the rehabilitation of death is the intellect; for every man there is a offspring who

bears his name and perpetuates his memory, and the offsprings of the saints, who bear their names, and perpetuate their memory , are their intellects; and finally for every journey there is a shelter, and the shelter of the believers is the intellect".

The Prophet also said, "Verily the believer who is most beloved of Allah is he who toils in the service of Allah and gives counsel to his people, whose understanding is complete; who admonishes himself and consequently sees the truth and acts accordingly himself and consequently sees the truth and acts accordingly all the days of his life, with the result that he himself prospers and leads others to success". And again, "The man who possesses the most mature mind among you is he who fears God most, fulfilling best what He enjoined and desisting from what He has forbidden, although that man may be the least willing to obey."

[1] Unidentified
[2] Unidentified
[2] A.H. 40/A.D. 660-61. See Ibn-Qutaybah, p. 149; Ibn-Sa'd, Vol VII, Pt. 2, pp. 129-30; al-Suyuti, Husn al-Muhadarah fi-Akhbar Misr w-al-Qahirah (Cairo, 1327), Vol. I, pp. 76-7.
[4] A.H. 72/A.D. 691-2. See Ibn-Quaybah, p. 166; Ibn-Sa'd, Vol. IV, Pt. 2, pp. 80-83.

On the Truth concerning the Intellect and its Divisions

Let it be known that people have disagreed on the definition of the intellect and the truth concerning it. Many have forgotten that the term has been applied to several things, a fact which has led to the existing disagreement concerning the definition of the term. The truth, however, is that the word intellect ('aql) is a term used interchangeably for four distinct meanings in the same way as the term for eye has been used for several meanings. In the case of such words, therefore, no one single definition should be expected to cover the several meanings of the term. On the contrary each meaning should have its individual definition.

First it is the quality which distinguishes man from the other animals and prepare him to understand and grasp the theoretical sciences (nazariyah), and master the abstract (fikriyah) disciplines. This is exactly what Al-Harith ibn-Asad al-Muhasibi meant when he said in defining the intellect ('aql) as an instinct (gharizah) through which the theoretical sciences are grasped and understood. It is as though it were a light cast into the heart preparing it thereby to grasp things and and understand them. Hence he who denies this and limits the intellect to daruriyah knowledge only, is wrong because he who is unaware of the existance of these facts as well as he is fast asleep, in so far as they possess that instinct, are called intelligent, although they lack the knowledge of these facts. And just as life is an instinct whereby the body is disposed to carry out the voluntary (ikhtiyariyah) movements and respond to sense perception (idrakat hissiyah),

so is the intellect an instinct whereby some of the animals are disposed to grasp the theoretical sciences. Furthermore if it were conceivable to regard the donkey equal to man in instincts and sense perception and say that there was no difference between them except that God, just as a matter of course, imbued man with sciences with which He did not bless the donkey and the animals, it would also be conceivable to regard the inanimate objects equal to the donkey in life and say that there was no difference between them except that God, just as a matter of course, endowed the donkey with some particular movements. But if the donkey were inanimate and lifeless, it would have been necessary to say that every movement which the donkey might perform must have been originated in it by God in that particular sequence. And just as it has been necessary to say that the donkey would not differ from inanimate objects in movement except for an instinct characteristic of it which is expressed by the word life; so would it be in the case of man in relation to the animal, he differs from it in his grasp of the theoretical sciences through an instinct which is expressed by the word intellect. This is just like the mirror which is distinguished from other objects by its ability to reflect images and colours through a particular quality peculiar of it, namely its polish. The same is true of the eye which is distinguished from the forehead in several qualities and characteristics which enable it to see. Hence the relation of that instinct, (namely, the intellect), to the sciences is similar to that of the eye to vision; while the relation of the Qur'an and the law to that instinct in so far as it leads to the unfolding of the sciences is like that of the light of the sun to seeing. In this manner, therefore, should this instinct be defined and understood.

Secondly the word 'aql is applied to that knowledge which makes its appearance even in the infant who discerns the possibility of possible things (ja'izat) and the impossibility of impossible things (mustahilat), such as the knowledge that the two are greater than the one and that the one individual cannot be in two different places at the same time. It is what one of the scholastics meant when he defined the word 'aql as some axiomatic (daruriyah) knowledge, such as the possibility of possible things and the impossibility of impossible things. This definition is right, as it stands, because this knowledge is existent and the application of the word 'aql to it is clear. What is wrong, however, is to deny that instinct, and to hold that only this kind of knowledge exists.

In the third place the word 'aql has been applied to that knowledge which is acquired through experience (empirical knowledge), in the course of events. Thus he who has been taught by experience and schooled by time is generally called intelligent ('aqil), while he who lacks these qualifications is called unintelligent, stupid and ignorant. Here, therefore, is another type of knowledge which is called 'aql .

In the fourth place the word 'aql is used when the power of the instinct develops to such

an extent that its owner will be able to tell what the end will be, and consequently be will conquer and subdue his appetite which hankers for immediate pleasure. Whenever such a power obtains, its owner, in view of the fact that he embarks on an undertaking, or refrains from it only after a thorough consideration of its end rather than in answer to the urge of a carnal appetite, is called intelligent. This, too, is among the peculiarities which distinguish man from the other animals.

As to these four usages of the word 'aql it should be pointed out that the first is the foundation of the other three, their origin and fountain-head. The second is the branch nearest to the first while the third is an offshoot of both the first and the second combined, since through the power of the instinct and axiomatic knowledge, are the empirical sciences acquired. The fourth is the final fruit and ultimate aim. The first two are native (bi-al-tab'), while the last two are acquired (bi-al-iktisab). For this reason Hadrat 'Ali said:

Knowledge is of two kinds: native and acquired,

But no acquired knowledge is of any use,

If there is no native knowledge,

Just as the light of the sun is useless

When the light of the eyes is shut off.

The first, namely the native (matbu'), was intended by the Prophet when he said, "Allah has not created a more honored thing than the intellect ('aql)". The second, namely the acquired (masmu'), was intended by the Prophet when he said, "When men draw near unto Allah through righteousness and good works, draw thou near unto Him through thy learning." The same is meant by the words of the Apostle of Allah when he said to Abu-al-Darda', "Increase in learning and thou wilt draw nearer unto God". Abu-al-Darda' exclaimed, "May my father and mother be thy ransom! How can I do that?" The Apostle replied, "Avoid the prohibitions of Allah and fulfil His commandments and thou wilt be wise; do the works and thou wilt receive a place of favour and exaltation from thy Lord in the world to come".

It was also related on the authority of Hadrat Sa'id ibn-al-Musayyab that 'Umar, Ubayy ibn Ka'b, and Abu-Hurayrah called one day on the Apostle of Allah and said, "O Apostle

of Allah! Who is the most learned of men?" He said, "The wise". "Who is the most worshipful of men?" they asked, "The wise", replied the Apostle. Again they said, "And who is the most excellent of men?" And again He replied, "The wise." Thereupon they said, "Is not the wise man he whose manliness is complete, whose eloquence is manifest, whose generosity is active, and whose rank is exalted?" The Apostle replied, "All these are of the things of this world while the hereafter is reserved by God for pious who fear Him. Verily the wise man is he who is pious, although he may be abject and despised in this world." According to another tradition the Prophet said, "Verily the wise man is he who believes in Allah, accepts His Apostles, and obeys His commandments".

It is very likely that the basic use of the word 'aql has been for that instinct, [native intellect], and the same is true of its technical use. It was, however, applied to knowledge because the latter is, as it were, its fruit, And just as a thing is known by its fruit so that, as a result, it is said, "The fear of Allah is knowledge", and "He who fears Allah is learned", because the fear of God is the fruit of knowledge, so has the word 'aql been used metaphorically for other than that instinct, [native intellect]. It is not, however, our purpose to discuss language. All we mean is that these four parts exist and that the term 'aql is applied to all of them alike. Furthermore there is no dispute regarding the existence of all but the first part, namely the instinct. There is no doubt, however, that it exists; in fact it is the origin of the other three while all the forms of knowledge, are as it were, inherent in it by nature and come to light when some cause which will bring them out takes place. Such is the case with knowledge that it would seem as though there was no external influence whatever in its appearance: it merely was latent in that instinct and later appeared. This can be illustrated by the waters in the bowels of the earth: it appears on digging and collects at the bottom of the well and can be distinguished by the senses; yet throughout the whole operation no new element was introduced. The same is true of the oil in almond nuts and the attar in rose petals. For this reason Allah said, "And when thy Lord brought forth their descendants from the reins of the sons of Adam and took them to witness against themselves, 'Am I not', said He, 'your Lord?' They said, 'Yes, we witness it'". [7: 171] What is meant here is confession in their souls, not verbal profession, because men are divided in the case of verbal profession into two groups, believers and unbelievers. Consequently Allah said, "If you ask them who created them, they will be sure to say, 'Allah'". This means that if they would only consider their condition, their souls and hearts would subscribe to the fact that God had created them (in accordance with) "the nature (fitrah) which God has given them". [43 : 87] In other words every human being is created and born a believer; still more every human being is born with an inherent knowledge of reality; inherent since it is readily disposed to perceive reality. With belief installed by nature in the human soul, men have split, into two groups; the one has turned away from that belief and has forgotten all about it - it comprises the unbelievers; the other has pondered and remembered, resembling theirin one who has a witness, and, in his oversight, for a while has forgotten all about it, but finally has remembered it. For this reason Allah said, "Haply they may remember"; [cf. 30 : 29] and "those that endued with understanding may recall and remember"; [2:321, 14 : 30] and again, "And remember the favuor of

God upon you, and His covenant which He had covenated with you"; [38 : 28] and again, "And we have rendered the Qur'an available as a sign to be remembered - but is there anyone who will remember?" [5: 10] It is not, therefore, far-fetched to call this kinds, remembrance (tadhakkur). This remembrance is of two kinds: the one is to recall a picture which once existed in one's mind but has since disappeared, while the other is to recall a picture which is inherent in one's mind by nature (fitrah).

These facts are evident to him who exercises his insight, but are abstruse to him who is given to blind imitation and simple acceptance of things on authority (taqlid) rather than to investigation and personal observation. Consequently you find such man entangled in these and similar verses, hopelessly lost in the interpretation of remembrance (tadhakkur) and the confession of the souls, and continually imagining that the traditions of the Prophet and the Qur'an are full of contradictions. [56:17] Such an attitude may take hold of him so that he will regard them with contempt, believing that they are utterly incoherent. He is like a blind man who enters a house and, stumbling over some vessels says, "Why were not these vessels removed from the way and returned to their places?" He is then told that they are in their right places and what is wrong is his sight. The same is true of the disorder of the insight; in fact it is worse because the soul is like the horseman while the body represents the horse, and the blindness of the horseman is more serious and disastrous than that of the horse. The relation between insight and sight is evident. Thus Allah said, "His heart falsified not what he saw", [53:11] and again "And thus did We show Abraham the kingdoms of the Heavens and of the Earth". [6:75] The opposite of both insight and sight has been called blindness. Thus Allah said, "For surely it is not the eyes that are blind, but blind are the hearts which are in the breasts". [22:45] As to those things which were revealed to the prophets, some were revealed through the sight and some through the insight, but both were called seeing (ru'ayh). In short he whose insight is not keen will grasp nothing of religion except its husks and outward forms rather than its pith and truth. These, then are the things to which the word 'aql is applied.

ON THE INTELLECTUAL DISPARITY AMONG MEN

Men have disagreed concerning the disparity which exists among their intellects (`aql). But there is no use in repeating the arguments of those of little knowledge. It is more important to proceed immediately tothe declaration ofthe truth. The obvious truth in this case is that this disparity pervades all the four parts of the intellect except the second, namely axiomatic (daruri) knowledge, such as the possibility of possible things and the impossibility of impossible things. Thus he who comprehends tha: iwro are greater than one will also comprehend the impossibility for one object being in two different places at the same time, or for a thing being both eternal (qadim) and originated (hadith). The

same is true of all other similar facts and whatever is comprehended with certain comprehension free of any doubt. The three other parts, however, are subject to disparity.

As to the fourth, namely, the ability of the power ofthe instinct to conquer the appetite, the disparity in it among men is evident and clear; in fact it is evident and clear that, at times, even the individual betrays a certain degree of disparity therein. This is sometimes the result of variation in the intensity of different appetites. A wisemen may be able to overcome one appetite more readily than another; but the problem is not restricted to this only. The young man may fail to overcome the appetite of sex and desist from fornication, but when he advances in age and his understanding becomes mature he will be able to subdue his lust. On the other hand hypocrisy and pride increase and grow stronger with age.

This disparity may also be the result of difference in the mastery of the knowledge which reveals the evil of the other appetites. Thus a physician may be able to abstain from some of the harmful foods, while another man may fail simply because he lacks medical knowledge, although he may be the physician's peer in intellect and of the same belief in the harmful effects of those foods. Again the more mature the physician's intellect, the stronger will his fear be. Hence fear is an aid in the service of intellect, an instrument with which to overcome and break appetites. Similarly, the learned man is more capable of renouncing sin than the ignorant, because his knowledge of the evils of sin is greater. I mean the true learned men and not those of the flowing robes who dote and rave and prate of things they know little about.

If this disparity is due to appetite it will have nothing to do with the disparity of intellect, but if it is due to knowledge, then we shall call this kind of knowledge, intellect, because it strengthens the native intellect and hence the disparity will be that of the particular knowledge then involved, after which it will also be named. It may also be caused by disparities in the native intelellect the ability of which to stamp out appetite becomes inevitably stronger as it grows more powerful.

As to the third part, namely, empirical knowledge ('ulum al-tajarib),ithe disparity of men in it cannot be denied. They differ therein in the number of times they are right in their quickness to comprehend. This may be the result of either disparity in the instinct, (i.e. native intellect), or disparity in practice and experience. In the case of the first, i.e. the instinct, which is the origin, the disparity cannot be denied. It is like a luminary which shines upon the soul, whose dawning and first rays begin to illuminate the soul at the age of discrimination and continues to grow and increase very gradually until it reaches its fullness around the age of forty. Or like the light of the morning, the beginnings of which are hard to discern but it increases little by little until it attains its fullness at the rising of the sun. The disparity of insight is like that of eye sight where the difference between the weak-sighted man and the keen-sighted is quite evident.

The law of Allah operates universally among all His creatures and follows the principles of gradual development. Thus the sex instinct does not appear at puberty all at one time

suddenly; rather it appears little by little gradually. The same is true of all the other forces and facilities. In fact he who denies the disparity of men in this instinct is loose outside the confines of sanity, and he who thinks that the intellect of the Prophet is the same as that of any of the outlandish peasants and desert ruffians is himself filthier than any of those peasants.

Furthermore how could the disparity of instinct (i.e. the native intellect) be denied when without it men would not have varied in their ability to understand knowledge, nor would they have been divided into the stupid who fail to understand anything except after long and tedious explanation byateacher, the brilliant who respond to the least sign, and the perfect from whose soul truth emanates without any previous instruction. Thus Allah said, “Whose oil would well nigh shine out, even though fire touched it not! It is light upon light.” (24:35) Such are the Prophets to whom recondite things are clarified in their inward thoughts without having learnt or heard anything of the sort. This is expressed by the word inspiration (ilham). The Prophet expressed the same thing when he said, “Verily the holy spirit whispered into my heart and said, `Love anyone,, thou shalt part from him; live anyway thou desirest, thou shalt verily die; do anything thou wilt - thou shalt be accordingly rewarded’.” This kind of imparting information by the angels to the Prophets is different from explicit revelation which involves hearing a definite voice with the ear and seeing the angel with the eye. Consequently the stage (of revelation) has been described as whispering into the heart (al nafth fi al-ruh). As to the stages of revelation (wahi), they are many, but to embark on a discussion of them under practical religion (‘ilm al-mukashafah) is not fitting, because they fall under the science of revelation (‘ilm al-mukashafah). Do not think, however, that the knowledge of the stages of revelation requires that a person be himself a receiver of revelation, because it is not unlikely for a sick physician to know the different stages of health or for the trespassing learned man to know the various stages of justice despite the fact that he lacks justice. For knowledge is one thing and the existence of what is known is another. Consequently not everyone who knows what prophethood and sainthood are will be a Prophet or a saint, and not everyone who knows what piety and godliness are will be pious or godly.

That men are divided into those who take notice by themselves and understand those who do not understand except through warning and instruction, and those who benefit from neither, is like the division of the bosom of the earth into parts where water collects and increases until it brusts out by itself into springs of living water, parts where water collects but cannot be reached without digging, and and parts where not even digging will avail. This is true of the disparity of men in native intellect. Attesting to the disparity of the intellect is a tradition narrated by `Abdullah ibn-Salam to the effect that the Prophet at the end of a long conversation, described the throne and stated that the angels once asked Allah saying, “ O our Lord! Hast thou created aught greater than the throne?” Allah replied, “Yes, the intellect.” The angels said, “How great is it?” Allah answered and said, “Verily no one can grasp its greatness. Can you number the sand of the sea?” They said, “No.” Allah then replied, “Verily I have created the intellect in different kinds as numerous as the sand of the sea. Some men were given one grain, others two, three and four grains, still others received a good portion, others a portion

equalling a camel-load, and others even greater."

You may say, "Why then do some groups among the Sufi disparage the intellect and reason as well as the rational and the reasonable?"You should know, then, that the reason for it is that men have transferred the term intellect or reason (`aql) and the term rational or reasonable (ma'qui) from their real and original meaning to another and false meaning, namely argumentation and debate over contradictions and requisites, which is scholastic theology. Consequently the Sufis could not tell that men have erred in this terminology, especially since it has not been possible to remove that from their minds in view of its current and well established usage. As a result they disparaged reason and rationalism. Could it be imagined, however, that the light of the insight, through which Allah is known and the truthfulness of His Apostle is recognized, will ever be disparaged or belittled when Allah Himself praised it? And if it were ever disparaged what other thing could be praised? But if the praiseworthy knowledge be the law, by what is its truth known? If it were known through the blameworthy and unreliable intellect, that the law itself is blameworthy. No attention, however, is paid to him who says that the law is known through certainty itself ('ayn al--yaqin) and the light of belief rather than through intellect, because we mean by intellect what he means by certain sight and the light of belief, namely the inner characteristics by which man is distinguished from the animal and through which he comprehends reality. Most of these wild errors have arisen from the ignorance of some who sought realities in words and erred wildly therein, because of the confusion which exists in the technical terminologies of men.

Webmaster's Note: The final section of this chapter is now complete. All praise is to Allah and with that the end of Book I is now complete. Now the whole book is online. See the following page.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Website - Islamic Philosophy Home

Page Information:

This Page was donated by Saeed Mazhar. Modified by the webmaster.

This Page was last updated on: 2007-06-18 .

Page URL: http://www.muslimphilosophy.com/gz/works/bk1-sec-7.htm.

This page was created on: 18-Septemeber-2002.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

Site © Copyright 2004 by Islamic Philosophy Online, Inc. A not-for-profit organization dedicated to the study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.THE BOOK OF

KNOWLEDGE
Being a Translation with notes

of

Kitab al-'Ilm

of

Al-Ghazzali's

Ihya' 'Ulum al-Din

by

NABIH AMIN FARIS
SH. MUHAMMAD ASHRAF
LAHORE, PAKISTAN

Online Edition for al-Ghazali.org

Editor's Note:

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate

Praise be to Allah who has allowed us to accomplish this great task of bringing as much of Imam Ghazali's works to the WWW. Praise be to Allah who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favored the people of truth by guiding them to the foundation of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honored Com-panions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous predecessors, so that they protected them-selves against the dictates of sheer reason with the rope of Allah, and against the lives and beliefs of the early generation with the clear beaten track, combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law.

The text of this OCR'ed version is from a re-typeset of the original published by Sh.

Muhammad Ashraf. It was only after the book was scanned that I had acquired a copy of the original published version. Therefore the book will be checked against the original published edition. Also simple mistakes in spelling were corrected without notice. The translator had used the translation of the Qur'an by Rodwell. In this version a change Inshallah will be made to A. Yusef Ali or Pickhall when complete. Additional notes are marked with "ed." and in square brackets. Further, all instances of the word "God" is replaced with the Arabic original "Allah" (779 instances). Also the spelling of the Messenger is standardized to "Muhammad" in lieu of anything else. Further references to the Qur'an have been modified to remove the roman numerals which are no longer in vogue. The reference is removed from the footnote and included the text Surah number: Ayah number. i.e. (2:201): means the second sura (al-Baqarah, the cow) Ayah (verse) number 201. As this is standard practice in some Muslim publications and it should come as no surprise.

Note that square brackets in the translation is by the translator as the added material make it easier to read but are not actual words in the Arabic original. Also the numbers throughout the text in the square brackets indicate the page numbers in manuscript mentioned in the preface. I had a chance to personally examine the manuscript and it is of very high quality.

We also ask the kind reader if he finds any mistakes to inform us and inshallah we will correct it at the first opportunity. Also we ask the reader to let us of any words of advice on improving our web site on Imam Ghazali. If you do find any errors in this text or any of our texts please do let us know and we will make an attempt at correcting the text in a timely fashion.

Important note to would be publishers. If you are interested in publishing this book please let us know and we will provide you with the file in word format. We only ask that you do not make changes to the text for the sake of integrity.

Our intention is solely for Allah (swt).

May 14th 2003. New York.

CONTENTS

Online Editor's note
Preface
Introduction
BOOK 1: The Book of Knowledge Comprising Seven Sections

SECTION 1 : On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

Section 2: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

Section 3: On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not.

Section 4: On the reasons which induced men to pursue the science of polemics, and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them permissible.

Section 5: On the Proprieties of the Student and the Teacher.

Section 6: On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned People of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

SECTION 7: On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

Bibliography

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American Philosophical Society for the promotion of useful knowledge in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the Ihya' 'Ulum al-Din of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly

indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as `C'. The second is that contained in the text of the Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ithaf al-Sadah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1 x 27.6 cm.; written surface 27.8 x 21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entries in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called `B' in the notes, corresponds to SM (text), while `C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the Islamic Literature and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry: To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut January 11, 1962.

INTRODUCTION

"What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist." (59:7)

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[1] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self- righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils Allah's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[2] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to Allah avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet[3], but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob dots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law,

wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed imams, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has., through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, “Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim.”[4] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, “We seek refuge in Allah from useless knowledge;”[5] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than

the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur’an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating

2. The Ethics of Marriage

3. The Ethics of Earning a Livelihood

4. On the Lawful and the Unlawful

5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men

6. On Seclusion

7. The Ethics of Travel

8. On Audition and Grief

9. On Enjoining Good and Forbidding Evil

10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart

2. On the Discipline of the Soul

3. On the Curse of the Two Appetites –The Appetite of the Stomach and the appetite of Sex

4. The Curse of the Tongue

5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy

6. The Evil of the World[6]

7. The Evil of Wealth and Avarice

8. The Evil of Pomp and Hypocrisy

9. The Evil of Pride and Conceit

10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

2. On Patience and Gratitude

3. On Fear and Hope

4. On Poverty and Asceticism

5. On Divine Unity and Dependence

6. On Love, Longing, Intimacy[7] and Contentment

7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity

8. On Self-Examination and Self-Accounting

9. On Meditation

10. On Death.

In the. quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favorites (al-muqarrabun) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every-quality I shall give its definition, the truth about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of][8] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set' down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing, although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the Sincere. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of Allah communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[9] is subject to either praiseworthy or blameworthy [influences]. Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts - outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a

classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear Allah) is genuine. It also is divided into quarters.[10] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modeling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this [same] reason, one of those who [4] wanted to attract the attention of the authorities to [the science of] medicine, modeled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called [his book] Tables of Health.[11] He did this in order that their interest in that [latter] type [of study] might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to [lead us to] the right path and [the way of] truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

BOOK I
THE BOOK OF KNOWLEDGE

COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.

2. On the branches of knowledge which are fard'ayn;[12] on the branches of knowledge which are fard kifayah;[13] on the definition of jurisprudence (fiqh) and theology (kalam) [as disciplines] in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this would.

3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is [really] not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.

4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.

5. On the proprieties of the teacher and the student.

6. On the deficiency of knowledge, the [drawbacks] of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.

7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it [in Tradition].

SECTION I

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together
with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an [is manifest] in the words of Allah: "Allah bears witness that there is no Allah but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."(3:16) See, then, how Allah has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again Allah said: "Allah will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge." (58:12) According to ibn-`Abbas[14] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said Allah. "Say, `shall those who know be deemed equal with those who do not?" (39:12) Allah also said, "None fear Allah but the wise among His servants;" (35:25) and again, "Say, `Allah is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!' "(13:43 ) This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. Allah also said, "But they to whom knowledge hath been given said, `Woe to you! The reward of Allah is better [for him who believes and does right]," (28:80) showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again Allah said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save those who know." (29:42) Allah also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it" (4:85) He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the [ability] to make it known. It has been said that in the following words of Allah, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety-this is best," (7:25) the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. Allah also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;" (7:50) and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;" (29:48) and, "With knowledge will We tell them;" (7:6) and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech." (55:2-3) This, however, He said reproachfully.

As to [the evidence of the value of knowledge in] tradition (al-akhbar) the Apostle of Allah said, "Whom Allah doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[15] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[16] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[17] And what rank is higher than that of him for whom

the angels of the heavens and earth labour interceding with Allah on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, “Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings.” The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that [5] the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, “Two qualities the hypocrite lacks - good intentions and religious insight.”[18] Do not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, “The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient. “ And again he said, “Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny.” And again, “The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of jihad”: the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, “The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man.” And again, “Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the Jahiliyah days are also the best during the days of Islam, provided they see the light.”[19] He also said, “On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs.” And again, “Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf.” Muhammad also said, “Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face Allah as a learned jurisprudent.” And again, “Whoever will become versed in the religion of Allah, Allah will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon” The Prophet also said, “Allah said unto Abraham, `O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person’.” And again, “The learned man is the trustee of Allah on earth.” The Prophet said, “There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents.” Again he said, “Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to Allah, let the dawn of that day be accursed.”

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, “The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men.”[20] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, “The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is [6] full over the other stars.”[21] And again, “They will, on the day of resurrection, intercede [before Allah]: the prophets, then the learned, then the martyrs.”[22] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophethood and stands over martyrdom, the merits of the latter

notwithstanding. The Prophet also said, “Allah was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers.”[23] For everything has [its] foundation. and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, “The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence.” The Prophet also said, “The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer.” And again. “Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur’an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works.”[24] The Prophet also said, “Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse’s run in seventy years.”[25] The Prophet was also asked, “O Apostle of Allah! What works arc best?” To which he replied. “Your knowledge of Allah.” He was then asked. “Which knowledge do you mean?” He answered, “Your Knowledge of Allah.” Again he was asked, “We enquire about works and you reply concerning knowledge.” Muhammad then said, “With your knowledge of Allah, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail.” The Prophet also said, “On the day of resurrection Allah will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, ‘O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you’.”[26]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (al-athar), `Ali ibn-abi-Talib[27] said to Kumayl,[28] “O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith.” And again, “The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors.” `Ali said:

“Learning is the glory of mankind,

The wise are beacons on the road to truth;

Man is worth his knowledge, nothing more –

The fool will be his inveterate foe,

Knowledge is man’s hope of life immortal,

Man may die but wisdom liveth ever.”

Abu-al-Aswad[29] said, “Nothing is more precious than knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned.” Ibn-`Abbas said, “Solomon the son of David was

asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[30] Ibn-al--Mubarak[31] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did [ibn-al--Mubarak] regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he, but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

[7] One of the wise men said, "Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge." The Prophet said, "Whoever has been given the Qur'an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what Allah has exalted." Fath al-Mawsili[32] said inquiring, "Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?" They said, "Yes". To which he said, "Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days." He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and' will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in Allah from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they Will awake. Al-Hasan[33] said, "The ink of the learned Will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior."[34] Ibn-Mas`ud[35] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of Allah would rather that, at resurrection, Allah would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[36] and Ahmad ibn-Hanbal.[37] AI-Hasan said that in the words of Allah, "Give us good in this world and good in the next," (2:197) the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, "What things shall we possess?" He replied, "Those things which you will not lose in the event of shipwreck," meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, "Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his wisdom

will be looked upon with respect." Al-Shaf'i[38] Said "One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves."' Umar[39] said, "O men! Seek ye knowledge. For verily Allah has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, Allah will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[40] said, "The learned men came very near being Allahs; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[41] said, " My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Ma kkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[42] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying. 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[43] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily Allah quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[44] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." Al-Zuhri[45] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

ON THE EXCELLENCE OF LEARNING

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of Allah: "And if a party of every band of them march not out. it is that they may instruct themselves in their religion;" (9:123) and again. "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not." (16:45)

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of Allah said. "Whoever follows a path in search of knowledge. Allah will guide him into a path leading into Paradise."[46] And again. "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[47] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[48] The Apostle again said. "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again. "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[49] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said. "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which arc inquiry. Inquire. therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[50] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in payer a thousand times. or visiting a thousand sick men. or joining a thousand funerals." It was then said.. "O Apostle of Allah, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good. though. is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said. "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam. between him and the

prophets in Paradise is but one grade."

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi -Mulaykah[51] said, "Never have I seen the like of ibn 6`Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned." Ibn-al-Mubarak said, I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as

I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[52] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He :also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata'[53] said "[Attendance at] an assembly of learning[54] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[55] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before Allah and what is unlawful. "Al-Shafi'i said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[56] said, "I was [once] at Malik's[57] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, `What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not jihad [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

ON THE EXCELLENCE OF TEACHING

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of Allah: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves", (9:123) by which is meant teaching and guidance. Allah also said, "Moreover, when Allah entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, `Ye shall surely make it known to mankind and not hide it' ...' (3:184)," meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."(2:141) Here Allah has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart." (2:283) The Prophet said, "Allah does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets - namely, to make it known and not conceal it." Allah also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to Allah and doeth the thing that is right?" (41:33) and again, "Summon thou to the wav of thy Lord with wisdom and kindly warning;" (16:126) and

also” And teach them `The Book’ and Wisdom.”(2:123)

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of Allah, on sending Mu`adh[58] to al-Yaman, said to him, “That, through you, Allah may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it.”[59] He also said, “Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous.” Jesus said, “He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven.”[60] The Prophet said, “When on the day of resurrection Allah says unto the worshippers and the warriors, ‘Enter ye into Paradise’, the learned would say, ‘By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee’. Then Allah would say unto them, ‘I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.’ They then would present their intercessions and enter into Paradise.” This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, “Allah does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away. whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves.”[61] The Prophet also said, “Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire.”[62] He also said, “How excellent’ a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship.” And again, “Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted Allah and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught.”[63] The Prophet also said, “In truth Allah and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellow men.”[64] He also said, “A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a `fair’ tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, “A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year’s worship.”

One day the Apostle of Allah passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon Allah and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he said, “These beseech Allah; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher.”[65] Then he turned and sat among them. He also said, “The knowledge and guidance which Allah has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which Allah benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb.”[66] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, “When a man dies all except three of his works perish, namely, a

permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[67] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[68] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom Allah has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom Allah has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[69] The Prophet also said "Allah's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to Allah's people."[70]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, `Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded. "Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between Allah and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[71] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[72] while he was weeping, at which I said. 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the leamet:, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah[73] said. "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh[74] said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you hive already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I have also come across the same saving described as a marfu' [75] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of Allah, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][76] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it Allah exalts a few and makes them leaders in virtues,

chiefs[77] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The .living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it Allah is obeyed, worshipped and glorified;[78] through it he admonishes and forewarns;[79] through it His unity is declared, and through it also [man] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an imam whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood arad its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of Allah's perfection, and through it [11] the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are objects sought as means

to an end to. secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not Allah made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy' of viewing the face of Allah are sought for their own [intrinsic value], whilr physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to Allah.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of. knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to Allah anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews: or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third Is the intellectual polity of the learned man, who know Allah and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the [“ecclesiastical’] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1 . By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over [12] the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith’s craft.

3. By observing die object. of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect: and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of Allah's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to Allah.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the homo-sapiens and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to Allah the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a (form of] praise to Allah and on the other hand a (form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because Allah has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of Allah's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto Allah and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of Allah, become one of them, and may He bless every chosen servant.

[End of Section I]

Section II: is on On praiseworthy and objectionable branches of knowledge

BIBLIOGRAPHY

1) `Asakir, ibn-, Ta'rikh, Damascus 1332

2) Athir, ibn-al-, al-Kamil fi 'l-Ta'rikh, ed. CT Tornberg, Leyden 1867-1871.

3) Baghawi, al-, Masabih al-Sunnah, Cairo 1318

4) Baghdadi, al- Khatib at-, Ta'rikh Baghdad, Cairo 1349

5) Bukhari, al-, Sahih, Bulaq 1296

6) Darimi, al-, Sunan, Damascus 1349

7) Dhahabi, at-, tadhkirat al- Huffaz, Hyderabad 1333

8) Fida, abu-al-, Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar, Constaritinpole 1286

9) Ghazzali, al-, Kitab al Mustazhiri f Fadail al-Batiniyah, ed. andtr. I. Goldziher, Leyden 1916

10) Hajji Khalifah, Kashf, al-Zunun 'anAsami al-Kutub w-alFunun, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

11) Hanbal, Ahmad ibn-, Musnad, Cairo 1329-1333

12) Hanbali, ibn-al-'Imad al-, Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab, Cairo, 1350 Hisham, ibn-, Sirat Rasul Allah, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

13) Hujwiri, a1-, Kashf al Mahjub, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911 Isfahani, al-, al-Aghani, Bulaq 1285

14) Isfahani, at-, Hikyat al-Awliya' wa-Tabagat al Asf ya', Cairo 1351 '

15) Jazari, at-, Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra', ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

16) Jurjani, al-, Ta'rifat, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

17) Khallikan, ibn-, Wafayat al A yan wa Anba' Abna' al:Zaman, Cairo 1299

18) Majah, ibn-, Sunan al Mustafa, Cairo 1349

19) Makki, abu-Talib, al, Qut al-Qulub, Cairo 1351

20) Muslim, Sahih, Delhi 1319

21) Nawawi, al-, Tahdhib al-Asma' ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

22) Qazwini,al-,'Aja'ibal-Makhluqat wa Gharaibal Mawjudat, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

23) Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah, Hyderabad 1332

24) Ras'ani,al-,Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K.Hitti. Cairo 1924

25) Sam'ani, al-, Kitab-al-Ansab, ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

26) Shahrastani, al-, al-Milal w-al Nihal, ed., William Cureton, London 1846

27) Sha'rani, al-, al-Tabaqat al-kubra, Cairo 1345

28) Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935

29) Suyuti, al-, al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an, Cairo 1343

30) Husn al-Muhadarah ft Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

31) Tabarani, al-, al-Mu jam al-Saghir, Delhi 1311

32) Tabari, al-, Jami ‘al- Bayan fi Tafsir al-Qur’an Cairo 1323-1330

Ta’rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.JT de Goeje, Leyden 1879 seq.

33) Tirmidhi, al-Sunan, Cairo 1290

34) Tayalisi, al-Musnad, Hyderabad 1321 Tha’labi, al-, Qisas al-Anbiya, Cairo 1297

35) Usaybi’ah, ibn-abi-, Uyun al-Anba’ fr Tabaqat al-Atibba’, Cairo 1299

36) Yaqut, Irshad al Arib ila Ma’rifat al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

37) Yusuf, abu-, Kitab al-Kharaj, Cairo 1346

38) Zamakhshari, al-, al-Kashshaf Calcutta 1856

Endnotes:

[1] Arabic ihya has been rendered revivification. I prefer revival.

[2] Cf. al-Tabarani, al-Mujam al-Saghir (Delhi,1311),p.103; Abu-Nu‘aym al-Isfahani, Hilayat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’ (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

[3] Cf. al-Bukhari, ‘Ilm, 11. [Note that Sheikh Zaid Shaker has translated into English Ibn Rajab al-Hanbali’s commentary on this important Hadith (The Heirs of the Prophets, Starlatch Press: 2001, ISBN: 1929694121). We urge the interested reader to consult it. Ed.]

[4] Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.

[5] Ibn-Majah, Intro., 23:1.

[6] Nos. 5 and 5 are in reverse order in B.

[7] Only in C.

[8] words between brackets only in C.

[9] Ar. ‘alam-al-malakut, it denotes the Attributes as opposed to ‘alam al--jabarut (the world of almightiness), which denotes the Essence.

[10] I.e. The Qur’an, the sunnah, catholic consent [‘Ijma’ Consensus ed.], and analogy.

[11] This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A. H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan Wafayat al -A‘yan wa Anba’ Abna’ al--Zaman (Cairo, 1299) Vol. III, pp. 2556; ibn-abi Usaybi’ah, ‘Uyun al--Anba fi Tabaqat al Atibba’ (Cairo,1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of ibn-Butlan (A.H. 455/A. D 1063) entitled Taqwim al-Sihhah; see ibn-abi-Usaybi`ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contemporary.

[12] Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.

[13] Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

[14] `Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687--88. See al-Dhahabi, Tadhkirat

al-Huffaz.(Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.

[15] Ibn-Majah, Intro., 17: 1; cf. al-Bukhari, `Ilm, 14.

[16] cf. al-Bukhari, `Ilm, 11.

[17] Masabih, Vol. I, p. 14; cf. ibn-Majah, Intro., 17:4, 20: I.

[18] Masabih, Vol. I, p. 15; al-Tirnnidhi, Sahih, ‘Ilm, 19.

[19] Masabih, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, ‘Ilm, 1:12 al--Tayalisi, 2476.

[20] Masabih, Vol. I, p. 14.

[21] Ibn-Majah, Intro., 17: 4.

[22] Ibn-Majah, 37 (22: 7).

[23] Cf. ibn-Majah Intro., 17: 3.

[24] Cf. ibn-Hanbal, ‘Ilm, 40.

[25] Cf. al -Darimi. Sunan,Intro. 32.

[26] Al-Tabarani, al-Saghir, p. 122.

[27] The fourth Rashidite Caliph. [A major force in Islam, that both Sunni and Shia' Muslims agree on his noble character, intelligence and erudition. Ed.]

[28] Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, Tar'ikh al-Rusul w-al-Muluk,ed. M. J. de Goeje(Leyden,1879 ff). Vol.II, pp.1097-98; ibn- Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-Kubra, ed. Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.

[29] Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D: 686-87). See Yaqut, Irshad al--Arib ila Ma'rifat al Adib, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, Kitab al Aghani (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp 105-24.

[30] Cf. I Kings, 3:5-15.

[31] `Abdudlah(A.H.181/A.D.797); see Tadhkirat al-Huffaz, Vol. t,pp.253-57.

[32] Either ibn-Muhammad ibn-Washshah (A.H. 165/A.D. 781-82); see ibn-al-Athir, al-Kamil fi al-Tarikh ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see ibid., p. 321.

[33] Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-

Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.

[34] Cf. Supra, p. 12, Where the saying is ascribed to Muhammad.

[35] 'Abdullah (A.H.32/A.D.652-3). See Tadhkirat al-Huffaz,Vol. I, pp.13-

16.

[36] 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhu(A.H.581A.D.678). SeeTadhkiratal-Hufaz

I, pp. 31-35.

[37] A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.

[38] Muhammad ibn-Idris,(A.H.2041A.D.820). See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214. [A school of law is named after him, one of the four major schools of Sunni law. Author of al-Risala, translated into English by Majid Khadduri, Islamic Texts Society: Cambridge, Second edition reprinted from 1961 by Johns Hopkins University press, on his life see pp 8-19. On his contributions to legal theory see pp. 40-8 also see A History of Islamic Legal Theories, Wael B. Hallaq, Cambridge University Press, 1997, pp.16-35. See also

al-Ghazali.org Ed.]

[39] The second Rashidite Caliph. [He was the first to be titled ‘Amir al-Mum’ineen (Leader of the faithfull) and generally called al-Farooq (Criterion) his rule was marked by justice, stability, great prosperity and remarkable growth, online see (http://www.muslimphilosophy.com/mih/isl/umar.htm) ed.]

[40] Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 Cf. ibn-Qutaybah, Kitab al-Ma’arif, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.

[41] A.H. 100/A.D. 719. See al-Ma’arif, p. 230.

[42] A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, al-Fihrist, ed. Flugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.

[43] Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom. [He was mentioned in the Qur’an by name see Chapter 31: 13 (And (remember) when Luqman said unto his son, when he was exhorting him: O my dear son! Ascribe no partners unto Allah. Lo! to ascribe partners (unto Him) is a tremendous wrong -) Translation by Pickthal. Also note is chapter 31 is titled by his name. Ed.].

[44] Malik, al-Muwatta’, Talab al-Ilm. 1.

[45] Probably abu-Salamah ibn-’Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See Tadhkirat al-Huffaz, Vol. I. p. 59.

[46] Muslim. al-Dhikr-w-al-Du’a’. 11: Ibn-Majah. Intro., 17: 4.

[47] Ibn-Majah, Intro.. 17:4.

[48] Cf. Ibn-Majah, Intro., 16:9.

[49] See supra, p. 3. [Ibn-Majah, Sunan al-Mustafa, Intro., 17:5, al-Baghawi, Masabih al-Sunnah, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15. ed.]

[50] Al-Ghif--ari. Jundub ibn-Junadah. d. A.H. 32/A.D. 652-3 See al-Nawawi. Tahdhib al-Asma’ ed F. Wüstenfeld (Gottingen. 1842-7). pp. 714-15

[51] A.H. 117/A.D. 735; Tadhkirat al-Huffaz, Vol I, pp. 95-6.

[52] ‘Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa’d, Vol. VII, Pt. 2,

pp. 117-18.

[53] Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-

Khallikan, I, Vol. pp. 571-3.

[54] “Dhkir” in B.

[55] The second Rashidite Caliph.

[56] Abu Muhammad ‘Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous

historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 444-5.

[57] Ibn-Anas (A.H.179/A.D.795). See al-Fihrist, pp.198-9; ibn-Khallikan,

Vol. II, p. 200.

[58] Ibn-Jabal (A.H. 18/AD 639). See ibn-Hisham, Sirat Rasul Allah. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: ibn-Sad. Vol. m. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; Tahdhib a!-Asma’. pp. 559-61.

[59] Cf. Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10. [This must be a mistake, this is a hadith not Scripture! Ed.]

[60] Cf. Matt. 5:19, al-Tirmidhi, ‘Ilm, 19. [this also looks suspect? Ed.]

[61] Cf. Muslim, ‘Ilm, 22; al-Bukhari, ‘Ilm, 35.

[62] Cf. Ibn-Majah, Intro., 24: 1.

[63] Ibn-Majah, Zuhd, 3.

[64] Al-Tirmidhi, ‘Ilrn,10.

[65] Cf. Ibn-Majah, Intro., 17: 10.

[66] Al-Bukhari, ‘Ilm, 21.

[67] Cf. Muslim, Wasiyalh, 14; Masabih, Vol. I. p. 14.

[68] Al-Tirmidhi, ‘Ilm,14.

[69] Cf Al-Bakhari ‘Ilm,16, Zakah, 5.

[70] Cf. Matt. 12: 47-9; Mark 3:32-5; Luke 8:19-21. [This is questionable as it is a hadith and not scripture. ed.]

[71] A.H. 161/A.D. 778; see Tahdhib al-Asma’, pp. 286-8. [He also had a founded school of law named after him that was popular in Greater Syria and Iraq, ‘Asqalan is a

city on the coast of Palestine it was destroyed by Salah al-Din due to the danger that it possed at the time of the Crusaders. Imam Ibn Hajar al-'Asqlani who hails from there was the foremost Hadith scholar of his time and wrote a grand commmentary on al-Bukhari including many works on Hadith sciences and Fiqh. Ed.]

[72] A.H. 94/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.

[73] ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; Tahdhib al-Asma', pp. 431-2.

[74] A.H. 248/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p.187-8.

[75] Marfu' signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.

[76] Words between brackets only in C.

[77] Only in C.

[78] Only in C.

[79] Only in C.

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

Proofreading and comments by Muhammad Hozien

This page was created May 14, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/bk1-sec-1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.

THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH

BEING

A Translation with Notes

OF

The Kit?b Qaw?‘ id al-Aq?’ id

OF

Al-Ghazz?li’ s “ Ihy?’ ‘ Ul?m al-D?n”

By

NABIH AMIN FARIS

American University of Beirut

Beirut, Lebanon

Book II

SH. MUHAMMAD ASHRAF

Publishers, Booksellers & Exporters

Lahore - Pakistan.

ALL RIGHTS RESERVED
ISBN. 969-432-138-7

THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH

NABIH AMIN FARIS

REPRINTED I999

Published by

SH. MUHAMMAD ASHRAF

Publishers, Booksellers & Exporters

7-Aibak Road, (New Anarkali)

Lahore - Pakistan

Ph: 042-7353171 Fax: 042-7353489

Email: shashraf@brain.net.pk

Printed at

Ashraf Printing Press

9-Aibak Road (New Anarkali)

Lahore - Pakistan

To

the Memory of my father

AMIN FARIS

In Gratitude and Reverence

PREFACE

The Ihy?’ ‘ Ul?m al-D?n of al-Ghazz?li is divided into four quarters (sing. rub‘). The first deals with the acts of worship (al-‘ ib?’ d?t), the second with the usages of life (al-mu‘ ?mal?t), the third with the destructive matters of life (al-muhlik?t), and the fourth with the saving matters of life (al-munajjiy?t). Each of these four quarters comprises ten books (sing. kit?b). The present work represents the second book in the first quarter. It deals with the foundations of the articles of faith and is, perhaps, the most important part of the first quarter.

The texts utilized in the preparation of the present translation were the following: The first is the text printed at Kafr al-Zagh?ri in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289. It is referred to in the notes as ‘ C’ . The second is that contained in the text of al-Sayyid al-Murtada al-Zab?di’ s commentary on the Ihy?’ , known as the Ith?f al-S?dah al-Muttaqin bi-Sharh Ihy?’ ‘ Ul?m al-D?n, printed in ten volumes in Cairo A.H. 1311; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same Ith?f al-S?dah; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and, perhaps, the most important is the text contained in a four

volume manuscript at the Princeton University Library (Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton, 1938, No.1481). It probably dates from the late fifteenth century. This text, called ‘ B’ in the notes, corresponds to SM (text), while ‘ C’ corresponds to SM (margin).

The first book of the first quarter, the well-known Kit?b al-‘ Ilm, was published, under the title of The Book of Knowledge, by Sh. Muhammad Ashraf of Lahore 1962. Once again I am grateful to Sh.M. Ashraf for his continued interest in seeing as many of the books of the Ihy?, appear in English. And once again I wish to acknowledge my indebtedness to the three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the late Harold H. Bender, and Philip K. Hitti, and to the American Philosophical Society for the Promotion of Useful Knowledge in Philadelphia, without whose imaginative help neither The Book of knowledge nor the present work would have been done. May I also express my thanks to my students: Mr. Robert Hazo, Mr. John Dudley Woodberry, and Major Angus M. Mundy who read the manuscript and made several useful observations, and to Dr. John H. Patton, Professor of Religion, Park College, Parksville, Mo., for his careful examination of the manuscript and his valuable suggestions.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut

October 31, 1962.

BOOK II

“ In the Name of God the Merciful, the Compassionate” .

The Foundations of the Articles of Faith,

Containing Four Sections.

SECTION I

On the Exposition of the Creed of the Orthodox Community as

Embodied in the Two Words of the Shah?dah which form One

of the Pillars of Islam.

We say-and our trust is in God-praise be to God the Creator, the Restorer, the Doer of whatever He wills, He Whose throne is glorious and Whose power, mighty, Who guides the elect to the orthodox path and the right way, Who grants them benefits once they affirm His unity by guarding the articles of faith from the obscurities of doubt and hesitation, Who leads them to imitate the way of His chosen Apostle and to follow the example of his most honoured Companions by directing their footsteps to the way of truth, Who reveals Himself to them in His Essence and in His works by His beautiful attributes which none perceive except he who inclines his ear in contemplation, Who makes known to them that He is one in His Essence without any associate, single (fard) without any compeer, eternal (?amad) without any opposite, separate (munfarid) without any like. He is one, ancient (qad?m) with nothing preceding Him, eternal (azali) without any beginning, abiding in existence with none after Him, everlasting (abadi) without any end, subsisting without cessation, abiding without termination. He has not ceased and He will not cease to be described by the epithets of majesty. At the end of time He will not be subject to dissolution and decay, but He is the first and the last, the external and the internal, and He knows all.

1. Transcendence (tanz?h). We attest that He is not a body possessing form, nor a substance restricted and limited : He does not resemble other bodies either in limitation or in accepting division. He is not a substance and substances do not exist in Him; He is not an accident and accidents do not exist in Him. No, He resembles no entity and no entity resembles Him; nothing is like Him and He is not like anything; measure does not bound Him and boundaries do not contain Him; directions do not surround Him and neither the earths nor the Heavens are on different sides of Him. Truly, He is seated on the throne after the manner in which He said and in the sense in which He willed-in a state of equilibrium removed from contact, fixity of location, stability, envelopment, and change. The throne does not support Him, but the throne and those who carry it are supported by the grace of His power and are constrained by His hand. He is above the throne and above the Heavens and above everything to the limits of the earth with an aboveness which does not bring Him nearer to the throne and the Heavens, just as it does not make Him farther from the earth. No, He is highly exalted above the throne and the Heavens, just as He is highly exalted above the earth. Nevertheless, He is near to every entity and is “ nearer to a creature than his jugular vein” ; (s?rah L:15) and He witnesses everything since His nearness does not resemble the nearness of bodies, just as His essence does not resemble the essence of bodies. He does not exist in anything, just as nothing exists in Him: He has too much exalted Himself that any place should contain Him, just as He has too much sanctified Himself that time should limit Him. No, He was before He had created time and place, and just as He was, He now is. He is distinct from His creatures through His attributes. There is not in His essence any other besides Him, nor in any other besides Him, His essence. He is far removed from

change of state or of location. Events have no place in Him and mishaps do not befall Him. No, He does not cease, in the epithets of His Majesty, to be far removed from decay, and in the attributes of His perfection He has no need of an increase in perfection. In His essence His existence is known by reason; His essence is seen with the eyes, a blessing from Him and a grace to the righteous in the life everlasting and a completion of bliss from Him through beholding His gracious face.

2. Life and Power. We witness that He is living, powerful, almighty and all-subduing; inadequacy and weakness befall Him not; slumber overtakes Him not nor sleep; dissolution does not prevail over Him nor death. He is Lord of the visible world and the invisible, and of power and might; His are dominion, subjugation, creation, and command; the Heavens are rolled in His right hand and created things are subjugated in His hand. He is separate in creating and inventing; He is alone in bringing into existence and innovating. He created all creatures and their works, and decreed their sustenance and their lives; nothing decreed escapes His hand and the mutations of things are not beyond His power. The things which He decreed can not be numbered and the things which He knows have no end.

3. Knowledge. We attest that He knows all things which can be known, grasping all that happens from the limits of earth to the highest heaven; not an atom's weight in the earth or in Heaven is beyond His knowledge. Yes, He knows the creeping of the black ant upon the solid rock in the darkest night, and He perceives the movement of the mote in the midst of the air. He knows the secrets and that which is more shrouded in secrecy than secrets; He has knowledge of the suggestions of the mind, of the movements of the thoughts, and of the concealed things of the inmost parts by a knowledge which is ancient from eternity and by which He has not ceased to be described through the ages, not by a knowledge which renews itself and arises in His essence through experience.1

4. Will. We attest that He is the willer of all things that are, the ruler of all originated phenomena; there does not come into the visible or invisible world anything meagre or plenteous, small or great, good or evil, or any advantage or disadvantage, belief or unbelief, knowledge or ignorance, success or failure, increase or decrease, obedience or disobedience, except by His will. What He wills is and what He does not will is not; there is not a glance of the eye nor a stray thought of the heart that is not subject to His will. He is the Creator, the Restorer, the Doer of whatsoever He wills. There is none that rescinds His command, none that supplements His decrees, none that dissuades a servant from disobeying Him, except by His help and mercy, and none has power to obey Him except by His will. Even though mankind, jinn, angels, and devils were to unite to move the weight of a single atom in the world or to render it still, without His will they would fail. His will subsist in His essence as one of His attributes. He has not ceased to be described by it from eternity, willing, in His infinity, the existence of things at their appointed time which He has decreed. So they come into existence at their appointed times even as He has willed in His infinity without precedence of subsequence. They come to pass in accordance with His knowledge and will without variation or change. He does not direct things through arrangement of thought and

awaiting the passage of time, and therefore one thing does not distract Him from another.

5. Hearing and Sight. We attest that He is a hearer and a see-er. He hears and sees and no audible thing, however faint, is beyond His hearing, and no visible thing, however minute, is hidden from His sight. Distance does not prevent His hearing and darkness does not obstruct His seeing. He sees without eyes and hears without ears; just as He perceives without a brain, and seizes without a hand, and creates without an instrument, since His attributes do not resemble the attributes of created things, just as His essence does not resemble the essence of created things.

6. Speech. And we attest that He speaks, commanding, forbidding, promising, and threatening, with a speech from eternity, ancient, and self-existing. Unlike the speech of created things, it is not a sound which is caused through the passage of air or the friction of bodies; nor is it a letter which is enunciated through the movement of the lips and tongue. We also attest that the Qur' ?n, the Bible, the Gospel, and the Psalms are His books revealed to His apostles; that the Qur' ?n is repeated by the tongue, written down in copies, and preserved in the heart, yet it is, nevertheless ancient, subsisting in the essence of God, not subject to division and separation through its transmission to the heart and (transcription on) leaves. We further attest that Moses heard the speech of God without sound and without word, just as the righteous see the essence of God in the hereafter, without substance or accident.

And since He has these qualities, He is living, knowing, willing, hearing, seeing and speaking through life, power, knowledge, will, hearing, sight, and speech, not solely through His essence.

7. Works. And we attest that there is no entity besides Him, except what originates by His action and proceeds from His justice, after the most beautiful and perfect and complete and just of ways. We attest that He is wise in His actions, just in His judgements; His justice is not comparable with that of men, since tyranny is conceivable in the case of the latter when he deals with the property of others than himself; but tyranny is inconceivable in the case of God, for He does not encounter any property of another besides Himself, so that his dealing with it might be tyrannous. Everything besides Him, men and jinn, angels and devils, Heaven and earth, animals, plants, and inanimates, substance and accident, as well as things perceived and things felt, are all originated things which He created by His power from nothing and made from nought, since He existed in eternity by Himself and there was not along with Him any other. So He originated creation thereafter as a manifestation of his power and a realisation of that which had preceded of His will and that which existed in eternity of His word, not because He had any need or necessity for it.

We also attest that He is magnanimous in creating and inventing and in imposing obligations(takl?f), not doing it through necessity. We attest that He is gracious in beneficence and reform, though not through any need. Munificence and kindness, beneficence and grace are His, since He is able to bring upon His creatures all manner

of torture and to shower upon them all kinds of pain and affliction. Even if He should do this, it would be justice on His part, it would not be vile, it would not be tyrannous. He rewards His believing servants for their acts of obedience in the spirit of generosity and encouragement rather than according to their merit and desert. For He is under obligation to none and tyranny is inconceivable in Him. None possesses any claim against Him. His claim to obedience is obligatory and binding upon all creatures [ir?dah] because He made it obligatory upon them through the words of His prophets and not by reason alone. But He sent His apostles and showed their veracity through explicit miracles and they conveyed His commands and prohibitions as well as His promises and threats. So it became obligatory upon all creatures to believe in what they brought.

The Meaning of the Second Word of the Witness (al-shah?dah)

The second word of the witness is that which testifies that the apostleship belongs to the Apostle, and that God sent the unlettered (ummi) Qurashite Prophet Muhammad, as an apostle to all the Arabs and the non-Arabs, to the jinn and men. And by his law He abrogated the other laws, except such of them as He confirmed. And He gave him precedence over all other prophets and made Him Lord of mankind, and declared incomplete any profession of faith which attests to unity, i.e. " There is no god but Allah," unless it is followed by the witness to the Apostle, namely," Muhammed is the Apostle of AIlah,' ' . And he made belief in him, in all the things which he narrated concerning the affairs of this world and the hereafter, obligatory upon all creation. And He will not accept the belief of any creature until he believes in that which the Prophet narrated concerning the things after death, of which the first is the question of Munkar and Nak?r. These are two awful and terrible beings who will make the dead one sit up in the grave, both soul and body; they will ask him about the unity of God and about the apostleship, saying, " Who is the Lord, and what is the religion, and who is thy prophet?" 2 They are the two inquisitors of the grave and their questions comprise the first examination after death.

Again, man should believe that the punishment of the grave is real and that His judgment of the body and soul is just and in accordance with His will. And he should believe in the balance with the two scales and the tongue-the magnitude of which is like the stages of the Heavens and the earth; in it the deeds are weighed by the power of God, even to the weight of the mote and the mustard seed, in order to establish exact justice. The records of the good deeds will be placed in a good manner in the scale of light, and then the balance will be weighed down by them according to the measure of their favour in the sight of God and by His grace, while the records of the evil deeds will be cast in a vile manner in the scale of darkness, and they will be light in the balance through the justice of God. He should believe also that the bridge (al-?ir??) is real; it is a bridge stretched over Hell, sharper than the edge of the sword and finer than a hair. The feet of the unbelievers slip on it, according to the decree of God, and they fall into the Fire; but the feet of the believers stand firm upon it, by the grace of God, and so they pass into everlasting life. And he should believe in the frequented tank (hawd) the tank

of Muhammed, from which the believers will drink before entering Paradise and after (w?jib) crossing the bridge. Whoever drinks a single draught from it will never thirst again. Its width is the distance of one month' s journey; its waters are whiter than milk and sweeter than honey. Around it are ewers in number like the stars of heaven,3 and into it flow two canals from al-kawthar 4. And he, should believe in the judgment and the distinctions between men in it, that some will be closely questioned that some will be treated with leniency and that others will enter Paradise without questioning-these are God' s favourites (al-muqurrab?n). God will ask, whomsoever He will of the prophets concerning the carrying of His message, and whomsoever of the unbelievers concerning their rejection of the apostles; 5 and He will ask the innovators concerning the law and the Muslims concerning their works. And he should believe that the monotheists will be released from Hell-fire after vengeance has been taken on them so that there will not remain in Hell a single monotheist. And he should believe in the intercession of the prophets, of the learned, and of the martyrs-each according to his dignity and rank before God. And he who remains of the believers and has no intercessor will be released through the grace of God. Therefore not a single believer will abide in Hell forever; whosoever has in his heart the weight of an atom of belief will be brought out from there. And he should acknowledge the excellence of the Companions and their different ranks, and that the most excellent of mankind, after the Prophet, is Abu-Bakr, and then ' Umar, and then ' Uthman, and then ' Ali. And he should think well of all the Companions and praise them, just as God and His Apostle praised them.

All this was handed down in traditions from the Prophet and from his Companions. Therefore he who subscribes to all this and believes in it without doubting will be of the people of truth and the Law, thus separating himself from the followers of error and heresy.

So we ask God to perfect our faith and make us steadfast in it. We ask this, through His mercy, for ourselves and for all the Muslims throughout the world. Truly He is the most merciful. And may the blessing of God be upon our Lord Muhammed and upon very chosen servant.

SECTION II

On the Introduction to Religious Instruction and the

Stages of Belief.

You should know that what we have already stated under the Exposition of the Creed (Book II, Sect.1) should be presented to the child in his early years in order that he may commit it to memory; its meaning will continue to be unfolded to him little by

little as he grows older. The first step is to commit it to memory, after which comes understanding, then belief, then certainty and acceptance, all of which obtain in the child without proof. For God showed His grace to man by preparing his heart from the beginning for belief without the necessity of any argument or proof. How can this be denied when all the articles of faith of the common folk are based on pure instruction (talq?n) and simple acceptance on authority (taql?d)? True, a belief which results from simple acceptance of authority may not be free of some weakness at the beginning, in that it can be shaken and impaired by its opposite whenever that is mentioned. It should, therefore, be strengthened and confirmed in the heart of the child and the layman until it becomes well established and unshakeable. But the way to strengthen and confirm it does not lie in learning the art of argumentation and speculation. It is found in the reading and exposition of the Qur' ?n, in the study of the traditions and their meaning, and in the performance of religious duties and acts of worship. Consequently a child' s belief continues to increase in strength through what falls on his ears of the proofs and arguments of the Qur' ?n, through what reaches him of the illustrations of tradition and their merits, through what shines on him of the lights of the acts of worship and the fulfilment of the duties thereof, and finally by means of what comes to him from watching the righteous, sitting in their company, and listening to their words, as well as from observing their mark and manner in obeying God, fearing Him, and humbling themselves before Him. Instruction will then be like the sowing of the seed in the heart, while these actions will serve to water and tend the seed until it grows up and becomes strong and develops into a good and strong tree the roots of which are well grounded in the earth, while the branches reach up into the sky.

The child should also be guarded with utmost care against argumentation and speculation, because what argumentation impairs is greater than what it repairs, and what it corrupts is greater than what it sets aright. In fact, the practice of strengthening the belief of the child through argumentation is like striking a tree with an iron mallet in the hope of strengthening it. Breaking its limbs in this way, however, will destroy it or, more likely, impair its growth. Seeing should, in this case, suffice. Compare then the creed of the righteous and pious among the common folk with that of the speculators and those given to argumentation and you will find that the belief of the commoner is as firm as the lofty mountain which is moved neither by storm nor lightning, while the creed of the speculator who guards his belief with the syllogisms of controversy is like a thread hanging in the air, blown to and fro by the winds. This is true of all except those who have heard the proof of belief and have accepted it on authority, just as they have taken hold of belief itself and accepted it on authority, since there is no difference in accepting things on authority between the proof and the thing proved. Thus learning the proof is one thing; arriving at it through independent thinking is another.

But if the child were brought up on this doctrine and should then pursue a worldly activity in order to earn his livelihood, he might not go any farther, though he would, in the opinion of the people of the truth, be saved in the hereafter, since the Law did not require of the barbarous Arabs anything more than a verbal acceptance of the literal meaning of these articles of faith. But study and inquiry, as well as undertaking the working out of proofs, were not required of them at all [w?jib]. But if he should wish to be

one of the travellers along the path of the hereafter and be fortunate therein, so that he could continue to act (according to his knowledge), holding fast to piety, “ restraining his soul from lust,"[s?rah LXXIX:40] and practising self discipline and self-mortification, there would be opened for him avenues of guidance which would reveal to him the realities of this doctrine through a divine light cast into his heart by self-mortification (muj?hadah), in fulfilment of the promise of God whom He said, ‘ ‘ And whoso striveth for us, in Our ways We will guide them; for God is assuredly with those who do right” (s?rah XXIX:69). This is, in truth, the precious pearl which is the ultimate goal of the belief of the saints and the favourites of God. The secret which rested in the bosom of Abu-Bakr al-Sidd?q and by which he excelled all others referred to this pearl. The revelation of this secret (sirr), nay, these secrets, has different stages, depending upon the degree of self mortification and upon the degree in which the inner self (al-b?tin) is clean and free of things other than God, as well as upon the obtaining of guidance by means of the light of faith(yaq?n). This is just like the differences which exist among men in the comprehension of the mysteries of medicine, jurisprudence and the other sciences, since their differences vary with their diligence and with their native endowment (fitrah) in brilliance and prudence. Just as the former variations are not limited, so are the latter not limited.

(A case). If you say that the study of argumentation and scholastic theology (kal?m) is blameworthy, like astrology, or that it is permissible (mub?h) or commendable (mand?b), then, you should know that in this particular respect men go to excess and exaggeration on both sides: some say that it is an innovation and therefore unlawful and that, excluding the sin of polytheism (shirk), it is better for the servant to face his God guilty of eyery offence except that of scholasticism; others say that it is an obligation and an ordinance either of the kif?yah or the ‘ ayn type, that it is the best form of work and the highest kind of oblation, and that is the verification of theology and the safeguard of the religion of God. Among those who hold it unlawful are Sh?fi‘ ?, M?lik, Ahmad ibn-Hanbal, Sufy?n [al-Thawri] and all the traditionists among the Fathers.

Ibn-‘ Abd-al-A‘ la‘ 6 once said, “ On the day al-Sh?fi‘ ? was debating with Hafs al-Fard,7 who was one of the Mu‘ tazilite theologians, I heard him say, ‘ Excluding the sin of polytheism it is better for the slave to face his God guilty of every offence than to stand before Him with [even a] little scholasticism.’ I have also heard Hafs say things which I cannot repeat.” Ibn-‘ Abd-al-A‘ la reported also that al-Sh?fi‘ ? said, “ I have discovered among the scholastic theologians things which I never expected to find. Excepting the sin of polytheism, it is better for the servant to disobey all the commandments of God than to address himself to scholastic theology.”

Al-Kar?b?si related that al-Sh?fi‘ ? was once asked about something scholastic and was consequently infuriated and said, “ Ask Hafs al-Fard and his cohorts about this-may God dishonour them.” When al-Sh?fi?? was taken sick, Hafs came in to him and said, “ Who am I ?” Al- Sh?fi?? replied, “ You are Hafs al-Fard-may God neither keep nor prosper you until you repent of your sins.” Said al- Sh?fi?? again, “ If men but knew what predilections lurk in scholastic theology they would have run away from it as they would run away from a lion.” And again, “ Whenever I hear a man say that the

name is the thing named, I testify that he is a scholastic theologian and has no religion."

Al-Za‘ far?ni8 related that al- Sh?fi?? once said, " My judgment concerning the scholastic theologians is that they should be beaten with palm branches and carried in that condition round among the tribes and clans." This, it is said, is the penalty of those who discard the Qur' ?n and the traditions and address themselves to scholastic theology.

Ahmad ibn-Hanbal said, " A scholastic theologian never succeeds. You can hardly find anyone who, having dabbled in scholastic theology, is without unsoundness in his heart." He was so strong in its condemnation that he ostracised al-H?rith al-Muh?sibi,9 in spite of the latter' s asceticism and godliness, because he composed a work on the refutation of heresy,10 telling him, " Woe unto you. Do you not first state their heretical beliefs and then answer them, thereby compelling men to study these heresies and to ponder over these dubiosities, all of which will draw them into speculation and controversy." Ahmad ibn-Hanbal also said, " The scholastic theologians are heretics (sing. zindiq)."

(Speaking of the scholastic theologian) M?lik said " Have you seen how, when one of stronger argument confronts him he will discard his religion for a new one every day?" In other words, the position of the debaters is (constantly) changing. M?lik also said, " The testimony of sectarians and heretics is not permissible." In interpreting this, some of his friends said that he meant by sectarians (ahl al-ahw?') the scholastic theologians, no matter to what school of thought they might belong.

Abu-Y?suf said, " He who seeks knowledge through speculation will become a heretic (zind?q)." Al-Hasan [al-Ba?ri] said, ‘ ‘ Argue not with sectarians and associate with them not, nor hearken unto them."

Thus the traditionists among the Fathers have been unanimous (in their condemnation of scholastic theology). The many strictures which came down to us from them are innumerable. They have said that the companions refrained from scholastic theology only because of their knowledge of the evils it would breed, although they were better informed and more eloquent phrase-makers than anyone else. For this reason the Prophet said, " The hairsplitters are doomed; they are doomed to destruction." By this he meant those who are extravagant in investigation and research. [The traditionists among the Fathers] also protested that if [scholastic theology] were an integral part of religion the Apostle of God would have commanded [his Companions to address themselves to] it, and would have taught [them] its ways. He also would have praised it and commended its protagonists. He thus taught them abstersion11 (istinj?') and urged them to study the law of inheritance (‘ ilm al-far?' id)12 and commended [its teachers]. On the other hand he forbade them to speculate on divine decrees saying, " Refrain from speculation on the decrees of God," and the Companions continued to refrain from such speculations. To add to what the teacher set forth is disloyal and unfair; the Companions are our teachers and our example, and we are their followers

and disciples.

The other group protested that the dangers in speculation are such terms as essence (jawhar) and accident (‘ arad) and the other strange terms with which the Companions were not familiar. But the matter is not difficult to explain, because there is not a single branch of knowledge in which new terms have not been introduced for the sake of conveying meanings, as for example, the science of tradition, the science of interpretation, and the science of jurisprudence. Were these people to encounter terms such as refutation (naqd), invalidation (kasr), composition (tarkib), deduction (ta‘ diyah), and false collocation (fas?d al-wad'), as well as the other questions which are adduced by analogy (qiy?s), they would not comprehend them. Therefore the introduction of new terms to signify a definite meaning is just as legitimate as inventing vessels of new shape and form for use in permissible things. If it is the meaning of these terms which is dangerous, we do not mean to attain through them anything except the knowledge of the proofs for the creation of the universe, the unity of the Creator, and (the nature of) His attributes as they have come down to us in the Law. Since when, then, has the knowledge of God by proof been unlawful? But if it is sectarianism, fanaticism, enmity, hatred, and all that speculation and controversy breed which are meant and intended, then these are unlawful and should be guarded against and avoided, just as pride, conceit, hypocrisy, and the desire for power which the sciences of tradition, interpretation, and jurisprudence breed are unlawful and should be guarded against and avoided. Nevertheless, the fact that a branch of knowledge may lead to [these evils] should not prevent one from seeking that knowledge. For how could the mention of a piece of evidence and the desire to learn and investigate it be forbidden when God said, “ Say: Give your proof if ye speak the truth.” s?rahs II:105, XXI:24, XVII:69; XXVIII:75. And again “ …that he who would perish might perish by clear proof, and he who would live might live by clear proof.’ ’ 13 And again, “ Have ye any authority for this?” cf.S?rah X:69. in other words [“ Have ye any] evidence or proof [for this?”]. And again, “ Say: Peremptory evidence is God’ s.’ ’ S?rahX:110. And again, “ Hast thou not considered him who disputed with Abraham about his Lord, because God had given him the kingdom? When Abraham said, ‘ My Lord is He who giveth life and death,’ he said, ‘ It is I who give life and death,’ Abraham said, ‘ Since God bringeth the sun from the East, do thou then bring it from the West. The infidel was confounded, for God guideth not the evil doers.” 14 In this instance God mentioned with commendation the controversy between Abraham and his adversary and how Abraham debated with the adversary and silenced him. God also said, “ This is our argument with which we furnished Abraham against his people.” S?rahVI:83. And again, “ They said, ‘ O Noah! Already hast thou disputed with us, and increased our disputation." 15 Again, in the story of Pharaoh, God said, “ Said Pharaoh, ‘ Who then is the Lord of the Worlds?’ to the words ‘ What if I show thee that which shall be a proof [of my mission]?” 16 In short the Qur’ ?n, from beginning to end, is an argument with the unbelievers. The greatest proof of theologians for the unity of God is the word of God when He said, “ Had there been in either [Heaven or earth] gods besides God, both would have surely gone to ruin.” 17 Their greatest proof for the prophecy is, “ And if ye be in doubt as to that which we have sent down to our servant, then produce a S?rah like it.” 18 Their greatest proof for the resurrection is, “ Say : He shall give life to them who first gave them being.” 19

Thus the apostle did not cease to debate with the unbelievers and dispute with them. God said, “ Dispute with them in the kindest manner.” 20 The Companions, too, used to debate and dispute with the unbelievers, but only in the time of need. At the time of the companions the need for disputation was small. The first to establish the precedence of summoning innovators back to truth by means of debate and argument was ‘ Ali ibn-abi-T?lib when he dispatched ibn-‘ Abb?s to the Kh?rijites. Ibn-‘ Abb?s argued with them saying, “ Would you rebel against your im?m?” But they replied, “ He has fought, but did not capture any prisoners or booty.” Ibn-‘ Abb?s explained to them that prisoners and booty are taken only in war against unbelievers, adding, “ Would any of you, if ‘ A’ isha had been taken captive on the Day of the Camel21 and had fallen to his lot, have deemed it lawful to deal with her as he would have dealt with his own property [and forgot] that she was, according to the express word of the Qur’ r?n, your mother?” cf.S?rah XXXIII. They answered “ No,” and consequently two thousand of them surrendered.22

It was also related that al-Hasan (a1-Bas?ari) once debated with a Qadarite23 with the result that the latter renounced his error. Similarly, ‘ Ali ibn-abi-T?lib once debated with a Qadarite. It is also related that ‘ Abdull?h ibn-Mas‘ ?d debated with Yaz?d ibn-‘ Am?rah24 on the subject of belief. Said ‘ Abdull?h[ibn Mas‘ ?d], “ If I say that I am a believer it will be like saying that I am in Paradise.” Thereupon Yaz?d ibn ‘ Amirah said to him, ‘ ‘ O Companion of the Apostle of God, what is belief except to believe in God, His angels, books and aspostles, as well as in resurrection and the balance [of the day of the Judgement], and to perform prayer, observe the fast, and pay alms. Yet we have trespasses which, if we but knew that they will be forgiven us, we would know that we will be of the people of Paradise. For this reason we say that we are believers, but we do not say that we are of the people of Paradise.” Ibn-Mas‘ ?d replied, “ By God, you have said the truth; this is a mistake on my part.” Thus it should be said that [the Companions] addressed themselves little to [speculation], and this they did briefly and only in time of need. They did not go into it [as a subject] to be written about or taught, nor did they take it up as a vocation. It is then said that they addressed themselves to it little because the need was small, since no heresy had appeared at that time. They addressed themselves to it briefly because their only purpose was to silence the adversary and compel him to admit his error; they aimed at revealing the truth and removing dubiosities. Yet whenever the confusion of the adversary persisted or his insistence on error continued, they had to prolong their argument, never reckoning, as it were, the need with weight or measure once they had embarked on their [argument]. Their not applying themselves to teaching and writing about it is not unlike their custom with regard to jurisprudence, interpretation, and tradition. Therefore, if it is permissible to compose books on jurisprudence and to work out rare hypothetical cases (?uwar) which seldom arise, either as a preparation for the time of need, or simply to sharpen the wits, it is also permissible for us to classify the methods of disputation in preparation for the time with dubiosities flare up or an innovator runs loose; or simply to sharpen the wits or have the argument ready so that when needed it will be within reach of all just as the preparation of armaments for war before the day of battle.

This is practically all that can be said on behalf of the two groups, [the proponents and the opponents of speculation]. If you ask me what I think of this, I will say that the truth of the matter is that those who condemn it absolutely and under all circumstances as well as those who praise it absolutely and unreservedly are wrong. The question should be more carefully analysed.

You should know, then, that first of all a thing, such as wine or carrion, may be pronounced unlawful from its very nature. What I mean by ‘ its very nature’ is that the cause of its being pronounced unlawful is a quality inherent in it: intoxication [in the case of wine] and putrefaction [in the case of carrion]. If we were asked concerning these two things, we would not hesitate to say that they were absolutely unlawful, and would in no way think of allowing carrion to be eaten in time of need, nor ever think of permitting the drinking of wine when a person chokes over a mouthful of food and finds nothing with which to swallow it besides wine.

In the second place a thing may be pronounced unlawful for some other reason, such as underselling your Muslim brother during the period of option (khiy?r),25 trading during the call to prayer, or eating earth which is pronounced unlawful because of its harmful effect. Such things are divided into those which are harmful both in small and large quantities and are therefore pronounced unlawful, like, for example, poison which is fatal whether in small or large quantity; and those which are harmful only when taken in excess like, for example, honey, which when taken in excess is harmful to the feverish patient. The same is true of eating earth. Therefore, in pronouncing wine absolutely unlawful, only the most general cases were taken into consideration. In the event that something new arises, it will be well to consider the attending circumstances. Consequently it is better and safer to analyse each case [and treat it on its own merits].

We turn now to the science of scholastic theology (‘ ilm al-kal?m) to say that it has advantages and disadvantages, usefulness and harm. With regard to its usefulness, whenever it is useful it is either lawful, or commendable, or obligatory, as the occasion demands. As to its harm, whenever it is harmful it is unlawful. Its harm lies in raising doubts and undermining the articles of faith by moving them out from the realm of certitude and determination. These things are lost at the beginning and their restoration by means of proof is doubtful; further more it varies with the individual.

Such then is, its harm in the orthodox faith. Yet it has another harmful influence which manifests itself in confirming the belief of the heretics in their heresies and establishing them in their hearts so that their claims increase and their insistence on them becomes more stubborn. The kind of them, however, results from the fanaticism which disputation enkindlles. For this reason you find that the lay heretic can, through kindness, be easily dissuaded from his error in no time. But if he were brought up in a town where disputation and fanaticism abound it will be impossible for both the ancients and the moderns to remove the heresy from his heart, their combined efforts, notwithstanding. On the contrary, passion, fanaticism, hatred of the adversaries of diputation and non-conformist groups prevail over his heart and prevent him from comprehending the truth so that even if he were told, "Do you want God to remove for

you the veil and to reveal to you through personal observation that the truth is on the side of your adversary?" he would dislike it for fear that his adversary would be gladdened by it. This, then, is the chronic disease which has spread among men all over the land. It is a kind of corruption which is set in motion by the diputants through their fanaticism. This much for its harm. As to its benefits [some] think that it is useful in revealing realities and knowing them as they really are. But how far from the truth this is, because the fulfilment of noble desire is not found in disputation. In fact the perplexity and confusion consequent on diputation surpass anything which it may reveal or unfold. If you were to hear that from a traditionist or a half-scholar you might think that they have been moved to that by their ignorance, for men are the enemies of that of which they are ignorant. Take it, then, from one who has familiarised himself with disputation and, after a careful study and a thorough investigation of it in which he surpassed the extreme limits of its masters and went even further to study in great detail other cognate subjects, has come to dislike it, and has ascertained that the road to the realities of knowledge is closed from this direction. Disputation, as a matter of fact,will inevitably reveal, unfold, and clarify a few things, but this is very rare and only occurs in simple and clear matters which are readily understood even before any thorough study of the art of disputation. It has only one benefit: it preserves the creed for the common folk and safeguards it against the confusion of innovators by different kinds of argumentation. For the layman is swayed by the argument of the innovator although the argument may be false; and to confront a false position with another refutes it. People are expected to follow this creed which we have already mentioned because the Law has ordained it for the good of their temporal and spiritual lives and because the righteous Fathers agreed on it. The learned men are expected to watch over it for the common folk against the ambiguities of the innovators, just as the magistrates are expected to safeguard their property against the attacks of the oppressors and ravishers.

When both its harm and benefit are fully understood by man, he should be like the physician who is adept in the use of dangerous drugs, which he does not apply except to the right place and only at the time of need.

To explain further, the laymen and the commom folk who are engaged in crafts and trades should be left alone in the integrity of their beliefs which they have accepted when they have been instructed in the orthodox faith which we have already stated. To teach them disputation is decidedly harmful to them as it will perhaps arouse doubts in their minds which will shake their belief. Once these doubts are aroused it will not be possible to remedy their shaken belief.

As to the layman who believes in a certain innovation, he should be called back to the truth with kindness and tact and not with fanaticism: with soft words which are convincing to the soul and effective in the heart, words similar to those of the arguments of the Qur’ ?n and the tradition, mixed with a little admonition and warning. This is much better than debate along the line set down by the scholastic theologians, since the layman, when he hears such arguments, thinks that they are a kind of technique in disputation which the disputant has learned in order to draw men to his belief. Consequently, if the layman fails to reply to these arguments he will assume that the

scholastic theologians of his school are capable of refuting them. Disputation with both this man and the former is unlawful. Likewise it is unlawful to argue with one who has fallen victim to doubt, since doubt should be removed with kindness by admonition and understandable proofs free of excessive speculation and endless debate. In fact disputation is useful in only one case, namely, when the layman has been persuaded to believe in an innovation through one kind of argument, in which case it should be countered by the same kind of argument in order to recall the man to the truth. This, however, applies to him who, because of his fondness of disputation, is no longer satisfied with the ordinary admonitions and warnings, but has reached a stage where nothing will cure him except debate. Consequently it is permissible to argue with him. But in a country where heresy is rare and one rite (madhhab) prevails, it should be sufficient to state the articles of faith which we have already mentioned, without any attempt to take up the question of proofs. The person should wait until something questionable arises before he takes up the question of proofs which he should present according to the need. If the heresy were a Common one and a fear existed that the children might be beguild with it, then there would be no harm in teaching them the equivalent of what we have included in the book entitled al-Ris?lah al- Qudisyah,26 as a means for overcoming the influence of the disputations of innovators if that influence should confront the children. This is a brief thing which we included in this book because of its brevity. If [the child] were bright and therefore became aware of a certain question or grew skeptical of something in his mind, then the feared disease has appeared and the malady has become visible. There will be no harm, then, to promote [the child] to the equivalent of that which we have included in the book entitled al-Iqtis?d fi al-I'tiq?d,27 equalling about fifty folios and free from any departures from a discussion of the foundations of the articles of faith to the other investigations of the scholastic theologians. If this should convince [the child] then he might be let alone; but if this should fail to convince him, then the disease has become chronic, the malady rooted, and the epidemic widespread. Let, then, the physician be as kind and tactful as possible, and let him await the will of God until, through His grace, the truth shall be revealed to the child. Otherwise he will persist in his doubt and skepticism as long as it is so ordained.

The amount contained in that book and others of the same kind is that from which benefit can be expected. Books not confined to the same subject are of two kinds. The first comprises books which deal with subject other than the foundations of the articles of faith, such as those which discuss propensities (i'tim?dat),28 transmutations (akw?n),29 and [the different kinds of] perceptions (idr?k?t),30 or discoursing on sight (ru'yuh): whether or not it has an opposite which is called obstruction(man‘) or blindness, and that if this obstruction does exist, then it will be an obstruction [which prevents the eye] from [seeing] all invisible things, or [a proof which] verifies every visible thing that can be seen, as well as other misleading trivialities.

The second kind of these books contains a further expansion of the same arguments as applied to other subjects, together with several questions and answers - details which add nothing but confusion and perplexity to him who has not already been convinced by the previous amount. For there are certain things which become more

obscure with dilation and expansion. Were one to say that the investigation into the rules of perceptions and propensities is useful for sharpening the mind which is the instrument of religion just as the sword is the instrument of holy war (jih?d), hence there is no harm in sharpening it, it will be like saying that playing chess, because it sharpens the mind, is a part of religion. This, however, is insane because the mind may be sharpened through the other sciences of that Law in which there is no fear of harm or injury.

By this you see how much of scholastic theology (kal?m) is blameworthy and how much is praise worthy, the conditions wherein it is condemned and these wherein it is praised, as well as the persons who are benefited by it and the persons who are harmed. If you should then say that, since you acknowledge the need for it in refuting [the arguments of] the innovators, and since innovations have now risen and calamities spread, the need for it has become urgent, it is inevitable that undertaking this science should become a fardkif?yah, just as undertaking to safeguard property and other rights and fulfilling the duties of justice and government and the rest. And unless the learned men engage in spreading and teaching this science and in doing researches in it, it will not endure; and if it were completely abandoned, it would surely disappear; nor is there in human nature by itself a sufficient ability to cut through the dubiosities of innovators unless this subject be learnt and studied. Therefore there should be instruction in it, and its investigation is now one of the fur?d al-kif?y?t, contrary to what it was at the time of the Companions when the need for it was not urgent.

If you should say this, then know that the truth of the matter is that undoubtedly there should be, in every town, someone who would undertake to engage in this science and take it upon himself to refute the dubiosities of the innovators which have spread in that particular town. This undertaking is performed through education, but it is not wise to instruct the laity in it just as they are instructed in jurisprudence and interpretation. For this is like drugs, and jurisprudence is like food: the harm of food is not dangerous but the harm of drugs is dangerous as we have already mentioned.

The learned men of this science should confine their instruction to men who have the three following traits: The first is devotion to knowledge and passion for it; for the working man is prevented by his work from mastering the subject completely and from dispelling the doubts when they arise. The second trait is sagacity, intelligence, and eloquence, because the stupid one does not benefit by his understanding and the dull one does not gain by his argument. On the contrary such a man is injured by disputation and should not expect any good from it. The third trait is that the man should by nature be good, religious, and pious; he should not be dominated by passions, because the sinful man would stray from religion at the least provocation. Passions would do away with all deterrents and remove the barrier which stands between him and worldly pleasures. He would not be keen on dispelling anything questionable, but rather would seize upon it to free himself from any obligation (takl?f). The things which such a student will spoil would be greater than those which he would reform. When you know these divisions you would realize that, in disputation the praiseworthy argument is of the same kind as the arguments of the Qur’ ?n: kind words which influence the hearts and

convince the minds without going deeply into syllogisms and analyses which most people do not understand; and whenever they understand them they consider them trickeries and artifices which their proponent has learnt in order to make things ambiguous. Should he be confronted by one of his professional colleagues he would resist him.

You will also know that al-Sh?fi‘ i and all the Fathers were forbidden from engaging in disputation and devoting themselves exclusively to it, because of the harm inherent in it which we have already pointed out. The reports of ibn-‘ Abb?s’ debate with the Kh?rijites and ‘ Ali’ s debate concerning free will (qadar) [show that their disputation] was of the clear and intelligent kind, carried out at the time of need. Such disputation is praiseworthy under all conditions. Undoubtedly the need for disputation differs with the time; therefore it is not unlikely that the rule which governs it should also differ. This then is the rule of the creed which God imposed on man and the method of defending and preserving it.

As to dispelling doubts, revealing truths, knowing things as they really are, and comprehending the mysteries (asr?r) which the words of this creed signify, there is no way to attain any of them except through self-mortification (muj?hadah) and the subduing of passions, through seeking God wholeheartedly and persisting in thoughts which are free from the blemishes of disputation. They are a mercy from God which comes to those who expose themselves to its beneficence according to what God ordained to them and the extent to which they had exposed themselves to it as well as the capacity of their hearts and the degree of their purity. This is the sea the depth of which cannot be sounded and the waters of which can not be traversed.

If you should say that this discourse implies that these sciences have external as well as internal meanings, that some of them are obvious and readily understood, while others are hidden and become evident through self-mortification, discipline, earnest desire, pure thinking and a heart (sirr) free from all wordly activities except those which are required, and conclude that such discourse is almost contrary to the Law since the Law does not have external and internal meanings, secret and manifest, but the external and the internal, the secret and the manifest, are in it all the same, then you should know that the division of these sciences into hidden and obvious is not denied by anyone of any insight but is denied by the ignorant who, having acquired some knowledge in their youth, did not advance any further and consequently failed to gain promotion to the lofty heights where lie the stations (maq?m?t) of the learned men and the saints. This is evident from the testimony of the Law as the Prophet said, “ Verily there is to the Qur’ ?n an external meaning and an internal meaning, a scope and a point.” ‘ Ali, pointing to his breast, said, “ Verily herein lies abundant knowledge; would that there were some to [comprehend and] transmit it.” The Prophet also said, “ We prophets were ordered to communicate with everyone according to his ability to understand.” And again, “ No one has ever recited a tradition to a people which their minds have failed to grasp without being a temptation for them.” God said,“ These similitudes do We set forth to men: and none understands them except those who know." S?rah XXIX:42. The Prophet said, “ Verily of knowledge is a branch which

resembles a hidden thing; no one grasps it save those who know God." And again, " If you only know what I know, you would laugh little and weep much." 31 If this had not been a secret which he was forbidden to divulge because of the inability of the minds to comprehend it, why then did he not explain it to them, especially since they would have certainly believed him if he had done so? In connexion with the interpretation of the words of God, " It is God who hath created seven heavens and as many earths; the [divine] command cometh down among them.' ' S?rah LXV:12. ibn-' Abb?s said, " Were I to relate its interpretation, you would stone me" -and according to another version," you would have said, ' He is an unbeliever' ." Abu-Hurayrah said, " I have received from the Apostle of God two things, one of which I have made public. Were I to divulge the other, this throat would be cut." The Prophet said, " Abu-Bakr has excelled you not by excessive fasting and much prayer, but by a secret (sirr) which rested in his bosom." No doubt this secret was connected with the foundations of religion and not removed from it. And whatever belonged to the foundations of religion could not have been hid from the other Companions through its outward form. Sahl al-Tustari said, " The learned man possesses three kinds of knowledge: exoteric (Z?hir) which he imparts to the followers of exoteric knowledge; esoteric (b?tin) which he cannot reveal except to its own people; and finally a knowledge which lies between him and His God and which he cannot reveal to anyone." One of ' the gnostics (sing.' ?rif) said, " To divulge the secret of Lordship (r?b?biyah) is [equivalent to] unbelief." Some one also said, ' Lordship has a secret, if revealed, prophecy will become obsolete; prophecy has a secret, if divulged, knowledge will become useless; and the learned men of God have a secret, if disclosed, the law will become of no force." If he who had said this did not thereby mean the futility of prophecy as far as the feeble minded are concerned because of their inability to understand, then what he said is not true. Rather, that which is true is free of contradiction. The perfect man is he whose knowledge does not destroy his piety, and the road to piety is through prophecy.

You may say, " These verses and traditions may be subject to several interpretations. Show us, then, how their exoteric meaning differs from the esoteric. For if the exoteric is contradictory to the esoteric, it will destroy the Law, which is exactly the position of those who say that reality is contrary of the Law. This is sheer unbelief because the Law represents the exoteric and reality represents the esoteric. If the one is neither contradictory to, nor in disagreement with, the other, then both are identical. Therefore the division [of knowledge into obvious and hidden, exoteric and esoteric] is hereby destroyed and the Law will have no secret [meaning] which should not be divulged. Rather both the hidden and the obvious will be the same." If you should so inquire, then you should know that this question raises a grave issue and leads into the science of revelation (al-muk?shafah) departing from the intent of the science of practical religion (al-mu'?malah) which is the purpose of these books. For the articles of faith which we have already mentioned come under the works of the heart which we are required to receive with acceptance and consent, by fixing the heart on them and adhering to them, not by endeavouring to comprehend their realities, since this was not required of all people. Were it not a part of practical religion we would not have mentioned it in this book, and were is not one of the outward works of the heart we would not have mentioned it in the first half of the book. Real [and complete] revelation

is an attribute of the essence of the heart and its inward part. But if the discussion leads to the stirring up of doubt or the shadow of doubt concerning the contradiction of the exoteric to the esoteric, a brief word of explanation becomes necessary. For he who says that reality disagrees with the Law and the esoteric contradicts the exoteric is closer to unbelief than to belief. In fact, the secrets whose comprehension is peculiar to the favourites of God (al-muqarrab?n) and the practice of which is limited to them and which they do not divulge to the masses may be divided into five categories:

The first is that the thing in itself is subtle and beyond the comprehension of most minds. Consequently its, comprehension is restricted to the elite who should not divulge it to those who are unable to grasp it lest, whenever their minds fail to comprehend it or to understand the concealed secrets of the spirit, it becomes a calamity to them. The Apostle himself refrained from explaining this part.32 The minds fail to comprehend its reality and the imaginations to imagine its truth. But do dot think that this was not revealed to the Apostle of God, for he who does not know the spirit does not know himself, and he who does not know himself does not know his God. It is not unlikely that this was revealed to some of the saints and the learned men although they were not prophets; but they disciplind themselves in the etiquette of the Law and held their peace in the matters where the Apostle himself was silent. In fact there are in the attributes of God many a hidden thing which are beyond the comprehension and understanding of the crowds. Of these, the Apostle of God did not mention anything except those that are obvious to the minds, such as knowledge and power and the like, which men understand in terms of something akin to them and then suppose that they performed the feat through their own knowledge and power, especially since they possess certain qualities which are called knowledge and power. Consequently they arrive at that by some manner of analogy. But if the Apostle mentioned some of the attributes of God to which men have nothing akin and which do not resemble, even remotely, anything they possess, they would not have understood them. Thus, the pleasure of coition, if mentioned to the child or to the impotent, will not be understood by them except in relation to the pleasure of eating which they comprehend. This understanding, however, will not be one of actual experience. Further more, the difference between God' s knowledge and power and human knowledge and power is greater than the difference between the pleasure of coition and the pleasure of eating. In short, man does not comprehend except himself and his own attributes which are present with him or were with him in the past. By comparison and analogy with these he understands the attributes of others. He will also realize that there is a difference between his attributes and those of God in nobleness and perfection. Therefore it is not within the power of men but to declare as belonging to God what has been declared as belonging to himself, such as action, knowledge, and power as well as other attributes, and to acknowledge that in the case of God they are more perfect and more noble. Most of his emphasis would, therefore, be on his own attributes rather than on those of majesty which belong exclusively to God. For this reason the Prophet said, " I shall not praise Thee as Thou hast praised Thyself." This does not mean the inability to express what I comprehend but rather an admission of the inability to comprehend the essence of the majesty of God. For this reason again someone said " No one has truly known God except God Himself." Abu-Bakr al-Siddiq said, " Praise be to God who hath not given

men a way to know Him except through their inability to know Him."

Let us now, however, stop this kind of discussion and go back to the main purpose, namely that one of these categories comprises that which the minds fail to comprehend, such as the spirit (al-r?h) and some of the attributes of God. Perhaps the Prophet referred to something of the same nature when he said, " Verily God hath seventy veils of light. If He would remove them, the majesty of His face would consume every one whose eyes might happen to behold His glory." 33

The second category of the hidden things which the prophets and the saints decline to mention or divulge comprises those things which are intelligible in themselves and the minds do not fail to grasp, but their mention is harmful to most hearers although it is not harmful to the prophets and the saints. The secret of the decrees of God which the learned men were forbidden to divulge belongs to this part. Consequently it is not unlikely that certain truths may be harmful to some people just as the light of the sun is harmful to the eyes of bats and the rose perfume is harmful to blackbeetles. And how could this be deemed unlikely when we know that our saying that unbelief, adultery, sin, and evil exist all by the will of God, which in itself is true, but, nevertheless, has been harmful to many because it was taken by them as an evidence for folly, lack of wisdom, and approval of evil and wickedness? Thus has al-R?wandi,34 as well as several separatists, deviated from the right path by following such heresies.

Similarly, if the secret of the decrees of God were divulged most people would fancy that God is lacking in power, because their minds are incapable of comprehending anything which will remove that fancy. Furthermore, if someone should discuss the day of resurrection and should say that it will fall after a thousand years, or a few years after or a few years before, his words would be understood. Nevertheless the appointed time of the day of resurrection was not foretold for the welfare of men and for fear of the harm which might ensue. The [intervening] period may be long and the appointed time very distant, with the result that people, thinking that the day of retribution is remote, would cease to mind or care. On the other hand it may be, in the knowledge of God, close at hand. If then, the appointed time should be foretold, people would be greatly frightened with the result that they would neglect their [daily] work and transactions and havoc would overtake the world. Were this to occur and come true, it would be an example of this category.

The third category is where the thing is such as will be understood and cause no harm when mentioned clearly, although it is usually expressed through metaphor or allegory so that its impression on the heart of the listener may be deeper. Its value is that it leaves a greater impression on the heart. Thus if a person had said that he had seen a man place pearls around the necks of swine and his words were taken metaphorically to express the imparting of knowledge to, and the spread of learning among those who are unworthy, the [ordinary] listener would readily understand its literal meaning while the thorough and careful listener, when he examines and finds that the man had no pearls and was not surrounded by swine, would see through and comprehend the inner and esoteric meaning. Consequently men differ in this respect.

An example of this kind of speech is the following:

A weaver and a tailor toil

On either side of Spica Virginis;

The one is weaving shrouds for the dead,

The other fashions swaddling clothes.

The poet expressed the celestial phenomena of the rising (iqb?l) of the stars and their setting (idb?r) metaphorically through the parable of two artisans. This kind of [metaphor] belongs to the principle of expressing a certain meaning through a picture which contains the same meaning or a similar meaning. Belonging to the same kind are the words of the Prophet when he said, "Verily the mosque will shrink when people spit on its courtyard just as the piece of skin will shrink when it is placed over the fire." You can readily understand that the courtyard of the mosque does not actually shrink when people spit on it. What the words of the Prophet really mean is that the atmosphere of the mosque, being honoured and exalted, has been dishonoured and belittled by spitting, which is as opposed to the idea of the mosque as fire is to the integrity of the particles of skin. Belonging to the same kind are the words of the Prophet when he said, "Is he who raises his head from prostration before the im?m not afraid that God will transform his head into that of a donkey?" 35 This, however, will never take place literally but only metaphorically since the head of the donkey is proverbial, not for its form and shape, but for its characteristic stupidity and foolishness. Thus, whoever would raise his head from prostration before the im?m, his head would become like that of a donkey in stupidity and foolishness. It is this which is meant and not the shape which the literal meaning [of the words] indicates. For it is utterly foolish to place following[the im?m] and preceding [him] together because they are contradictory. The knowledge that, in such cases, there are inner meanings which differ from the outward significations, can only be determined by either rational or legal evidence. The rational is when any interpretation according to the outward meaning is impossible, as in the words of the Prophet when he said, " The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God]." When we examine the hearts of the believers we shall not find them surrounded with fingers, and consequently we shall know that the words are used metaphorically for power which is inherent in figures and constitutes their hidden life. Furthermore, power was metaphorically represented by the fingers because such a metaphor conveys the idea of power more completely. Of the same kind is the instance where God expresses the idea of His power metaphorically by saying, " Our words to a thing when We will it is but to say, ' Be,' and it is" S?rahXVI; 42. The outward meaning of this verse is not possible because if the saying of God ' Be' was addressed to the thing before that thing came into existence, then it would simply be an impossibility since the non-existent does not understand address and, therefore, can not obey. And if it was addressed to the thing after the thing has come into existence, then it

would be superfluous, since the thing is already in existence and does not need to be brought into being. But whereas this metaphor has been more impressive upon the minds in conveying the idea of the greatest power, recourse has been made to it.

Those cases where the inner meaning is determined by means of legal evidence are the cases which can be interpreted according to their literal and outward signification, but, on the authority of tradition, a meaning other than the outward was intended, as is the case in the interpretation of the words of God when he said, " He sendeth down the water from Heaven: then flow the torrents in their due measure, and the flood beareth along a swelling foam." S?rahXIII:18 Here the word water stands for the Qur' ?n which the torrents represent the hearts. Some of the hearts receive and hold much; others receive much and hold little; while others still receive much and hold nothing at all. The foam represents unbelief and hypocrisy, which, although it rises to and floats upon the surface of the water, does not last; but guidance which benefits men, endures. Into this part a group of men went deeply and interpreted the things which were mentioned in connexion with the hereafter, such as the balance (al-m?z?n), the bridge (al-?ir?t), and the like. All this, however, is innovation because it was not handed down by tradition, especially since its literal and outward interpretation is not impossible. Therefore it should be interpreted literally.

The fourth category is where man comprehends the thing in a general way and then through further investigation and experimentation, he understands its particulars so that it becomes a part of him. Thus the two kinds of knowledge differ. The first, (i.e. the general) resembles the husks, while the second (i.e. the particular), resembles the pith. The first is the exoteric or outward, the second is the esoteric or inward. This is just like the example of the man who sees a person in the dark or from a distance and acquires a certain picture of that person. But when he sees him from a close range or after the darkness is gone, he realizes certain differences [between this second picture and the first]. This last picture, however, is not opposed to the first but complementary to it. The same is true of knowledge, faith, and belief. For a man may believe in the existence of love, sickness, and death even before any of them occur. But to believe in their existence after they have taken place is more complete than believing in their existence before they take place. In fact man has, with regard to passion and love as well as the other conditions, three different stages and three distinct degrees of comprehension. The first is to believe in the existence of the thing before it takes place; the second is to believe in its existence at the time of its occurrence; and third is to believe in its existence after it has taken place. To recognize the existence of hunger after it is gone is different from recognizing its existence before it is gone. Similarly, there are some of the sciences of religion which mature by experience and their mature state as compared with their premature state is like the esoteric as compared to the exoteric. Hence there is a difference between the sick man' s knowledge of health and the healthy man' s knowledge of it. In short, men differ in these four parts; yet in none of them is there an esoteric meaning which contradicts the exoteric. Rather the exoteric meaning completes and perfects the esoteric just as the pith completes the husk.

The fifth category is where concrete words are used figuratively. The feeble

minded will regard the literal and exoteric meaning sensible and will not go beyond it; but the man who has an insight for realities will comprehend the secret it contains. This is like the words of him who said, “ The wall said to the peg, ‘ why do you split me?’ The peg replied, [‘ How do I know?]. As him who is hitting me and does not let me go. Go see the mallet which is behind me' ” This is, undoubtedly, figurative. Of the same kind are the following words of God, “ Then He applied Himself to the Heaven, which was then but smoke: and to it and to the Earth He said, ‘ Come ye, whether in obedience or against your will? And they both said, ‘ We come obedient’ ’ S?rahXLI:10. The stupid one, because of his lack of understanding, would assume that both ‘ the Heaven and the earth possess life, intellect, and the ability to understand speech. He would also assume that they were addressed by a speech of actually enunciated words which both could hear and reply to with enunciated words saying, “ We come obedient.” But he who has insight would realise that this was a figurative [use of language], and that God only expressed the idea that the Heaven and earth are subject to His will. Of the same kind, too, are the words of God when He said, “ Neither is there aught which does not celebrate His praise.” S?rahXVII:46. The stupid one, because of his lack of understanding, would assume that the inanimate things possess life, intellect, and the ability to speak and enunciate words, so that they would have to say, “ Praise be to God” in order that His praise might be established. But he who has insight would know that no actual utterance with the tongue was meant by that, but merely that everything, through his own existence, praises God, and in its own essence sanctifies Him and attests to His unity. As has been said:

In everything He has a song

Which declares that He is one.’ 36

In the same way it is said, “ This masterpiece testifies that its maker possesses fair ability and perfect knowledge.” This does not mean that the masterpiece actually utters the words, “ I testify…" etc. but merely that, through its form and state, [it testifies to the ability and knowledge of its maker]. Similarly everything does, in itself, stand in need of a creator to create and sustain it, to maintain its attributes and to move it to and fro in its different states. And through its need it testifies to its Maker by hallowing Him. Such a witness is comprehended by those who have insight, not those who stand still and venture not beyond externals. For this reason God said, “ But their utterances of praise ye understand not.” S?rahXVII:46. The feeble minded do not understand this at all, while the favourites of God and the versatile learned men do not understand it perfectly because everything hallows God and praises Him in many ways and each comprehends according to his intellect and insight. The enumeration of these witnesses is not becoming under the science of practical religion. In this part too those who cling to externals differ from those who have insight, and in it the disagreement between the esoteric and the exoteric becomes evident. In this connexion people are either extremists or followers of the middle-road. As extremists, some have gone so far in the [allegorical] interpretation of words that they have explained away all or most of their outward and literal meaning. They have taken the words of God, “ Yet shall their hands speak unto us and their feet shall bear witness,” S?rahXXXVI:65. as well as, “ And

they shall say to their skin, ‘ Why witness ye against us?’ They shall say, ‘ God who giveth a voice to all things, hath given us voice'," S?rahXLI:20. and the conversation which takes place between Munkar and Nak?r, and in the balance (al-m?z?n), the bridge (al-?ir?t), and the judgment day together with the debate between the people of Hell and the people of Heaven when [the former] said, “ Pour upon us some water, or of the refreshments God hath given you,” and claimed that all this was figurative. On the other hand some went to the opposite extreme and forbade [any but the literal interpretation]. Among those was Ahmad ibn- Hanbal who went as far as to forbid the allegorical interpretation of the words of God ‘ ‘ ‘ Be’ , and it is.” S?rahXVI:42. [His followers] have claimed that these words were words of actual speech with enunciated letters and sounds brought into existence by God every moment He created a created thing. I have even heard one of his followers say that [Ahmad ibn-Hanbal] forbade the allegorical interpretation of all but three traditions, namely the words of the Prophet when he said, “ The Black Stone (al-Hajar al-Aswad) is the right hand of God in the earth;” and, “ The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God];” and “ Verily I shall find the soul of the Merciful [God coming] from the direction of al-Yaman.” [Even here] the literalists have been inclined to forbid any allegorical interpretation. It is assumed, however, that Ahmad ibn-Hanbal knew that ascending (istiw?’) is not fixity of location (istiqr?r), and descending (nuz?l) is not change of location (intiq?l); nevertheless he forbade allegorical interpretation for the good and welfare of people, since whenever it is allowed matters become worse and go out of control, overstepping the limits of moderation. Things which go beyond the limits of moderation are beyond control. Therefore there is no harm done by such a prohibition which is also attested by the lives of the Fathers who used to say, [when discussing verses and traditions], “ Take them literally as they have been [revealed and] handed down.” Thus M?lik, on being asked about ascending (istiw?’), went so far as to say, “ The fact of ascending (istiw?’) is known but its manner is not; to believe in it is an obligation, to inquire about its manner is a heresy.’ ’

Another group advocated the middle of the road position and permitted allegorical interpretation in everything which relates to the attributes of God but have taken the things which pertain to the hereafter in a literal sense and forbade their allegorical interpretation. The advocates of this position are the Ash‘ arites.37 The Mu‘ tazilites go further.38 They explain away the possibility of seeing God and His being possessed of hearing and sight. They also explain away the ascension (al-mi'r?j) of the Prophet and claim that it had not taken place bodily, the punishment of the grave, the balance, the bridge, and other eschatological representations. Nevertheless they confess the resurrection of the body, Paradise with its food, perfume, and sex as well as other sensual pleasures, and Hell with burning first which scorch the skin and melt the fat.

The philosophers go still further. They interpret all eschatological representations as allegories denoting mental and spiritual pain, and mental and spiritual delight. They deny the resurrection of the body but believe in the immortality of the soul and that it will be punished or made happy by punishment and delight of non-sensual nature. They are extremists.

The true middle-road between this complete allegorism and the rigidity of the Hanbalites is subtle and obscure. It is found only by those who enjoy divine guidance and comprehend things by the aid of divine light, not by hearsay. Then when the mysteries of things are revealed to them, so that they see them as they are, they go back to [the Qur'?n] and traditions and their wording; whatever agrees with what they see with the light of certainty they affirm, and whatever disagrees with it they interpret allegorically.

But he who bases his knowledge of these things on mere hearsay will thereby fail to secure a firm foothold or gain a well-defined position therein. Such a man who confines himself to mere hearsay would do better to follow the position of Ahmad ibn-Hanbal.

But a closer examination and definition of the middle-road position in these things belongs to the vast subject of revelation which we must leave aside. Our aim was only to make clear that the esoteric and exoteric may be in harmony with one another and that no disagreement exists between them. At any rate many things have been unfolded through [our discussion] of these five parts. It is our opinion that for the common people the explanation of the creed which we have already given is sufficient for them and that nothing further will be required of them in the first degree [where they stand]. But if any fear of disturbances arises on account of the spread of heresies, then, in the second degree, recourse may be had to a [statement of the] creed wherein a brief and undetailed outline of the obvious proofs is presented. We shall, therefore, present these obvious proofs in this book and shall confine ourselves therein to what we have issued to the people of Jerusalem, entitled al-Ris?lah al-Quds?yah fi Qaw?'id al-'Aq?'id (The Jerusalem Epistle on the Foundations of the Articles of Faith) and contained in the third section of this book.

SECTION III

The Third Section of the Book on the Foundations of

the Articles of Faith :

On the Obvious Proofs for the Creed

Written In Jerusalem

We say-In the name of God the Merciful, the Compassionate. Praise be to God who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favoured the people of truth by guiding them to the bulwarks of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honoured Companions of the Apostle and enabled them to emulate the

righteous Fathers, so that they protected themselves against the dictates of [sheer] reason with the strong cord [of God], and against the lives and beliefs of the ancients with the clear beaten track [of the Fathers], combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law. Furthermore they found out that mere verbal repetition of the words " There is no god but God; Muhammad the Apostle of God" is of no avail unless they completely understand what fundamental principles the words of the witness involve. They also have known that the two words of the witness, despite their brevity, contain an affirmation of the existence of God Himself, His attributes, and His works, as well as an affirmation of the truthfulness of the Apostle. They have also known that faith is founded upon four pillars (sing. rukn) each of which involves ten principles (sing.a?l).

The first pillar (rukn) is the knowledge of the essence of God and involves ten principles (sing.a?l). They are the knowledge that God exists and that He is ancient and subsisting; that He is neither substance nor body nor accident; that He is not limited by direction (jihah) nor fixed in location; that He is seen and that He is one.

The second pillar treats of the attributes of God and comprises ten principles. They are the knowledge that He is living, knowing, powerful, willing, possessed of hearing, seeing, and speaking; that He is removed from being a substratum for originated properties or a locus of phenomena; and that His words, knowledge and will are ancient and eternal.

The third pillar pertains to the works of God and involves ten principles. They are : that men' s actions are created and willed by God and acquired by men; that God has been gracious to create and to invent; that He is free to impose unbearable obligations and to punish the innocent, while taking into consideration that which is salutary (al-a?lah) is not obligatory upon Him; that there is nothing obligatory except by Law; that the sending of prophets is possible and the prophecy of our Prophet Muhammad is true, being confirmed by miracles.

The fourth pillar is on the things accepted on authority (sam'iy?t) and involves ten principles. They are the affirmation of the day of resurrection and the day of judgement, the inquisition [of the dead by] Munkar and Nak?r, the torment of the grave, the balance, the bridge, the creation of Paradise and Hell, the nature of the im?mate, that the excellence of the Companions is in accordance with the chronological order, the qualifications of the im?mate, and that even though piety and knowledge are not possible to obtain [in the incumbent], his im?mate is considered legitimate and binding.

The first among the pillars of belief is the knowledge of the essence of God and that He is one and it involves ten principles.

The first principle is the knowledge of the existence of God. The first light which should be used for illumination and the first thing to be followed on the road of admonition are the instructions of the Qur'?n, since no explanation is better than that of God. Thus He said, "Have We not made the Earth a couch? And the Mountains its

tent-stakes? We have created you of two sexes, and ordained you sleep for rest, the night as a mantle, and the day for gaining livelihood. We built above you seven solid heavens, and placed therin a burning lamp; and We sent down waters in abundance from the rain-clouds, that We might bring forth by it corn and herbs, and gardens thick with trees" S?rah LXXVIII : 6-16. And again, "Assuredly in the creation of the Heaven and of the Earth; and in the alternation of night and day; and in the ships which pass through the sea with what is useful to man; and in the rain which God sendeth down from Heaven, giving life by it to the earth after its death, and by scattering over it all kinds of cattle; and in the change of the winds, and in the clouds that are made to do service between the Heaven and the Earth; - are signs for those who understand." S?rah II 159. He also said, " See ye not how God hath created the seven heavens one over the other? And he hath placed therein the moon as a light, and hath placed there the sun as a torch; and God hath caused you to spring forth from the earth like a plant; hereafter He will turn you back into it again, and will bring you forth anew." S?rah LXXI:14-17. And again, " What think ye? The germ of life-is it ye who created them? or we their creator? Is it we who have decreed that death should be among you; yet are we not thereby hindered from replacing you with others, your likes, or from producing you again in a form which ye know not. Ye have known the first creation: will ye not then reflect ? What think ye ? That which ye saw-. Is it ye who cause its upgrowth, or do we cause it to spring forth? If we pleased we could so make your harvest dry and brittle that ye would ever marvel (and say), ' Truly we have been at cost, yet we are forbidden harvest.' What think ye of the water ye drink? Is it ye who send it down from the clouds, or send we it down? Brackish could we make is, if we pleased : Will ye not then be thankful ? What think ye? The fire which ye obtain by friction-is it ye who rear its tree, or do we rear it? It is we who have made it a memorial and a benefit to the wayfarers of the deserts." S?rah LVI:58-72. Any one with the least traces of brain in his head will, upon reflecting upon the import of these verses and examining the wonders of God' s handiwork, in Heaven and on earth as well as the beauties of nature in animal and plant, realizes that this wonderful [universe] with its consummate order requires a creator to direct it and a maker to govern it and watch it over. Human nature, in tact, testifies that it is subject to the will of God and governed in accordance with His law. For this reason God said, " Is there any doubt concerning God, maker of the Heavens and of the Earth?" S?rahXIV:11. The prophets were, therefore, sent in order to call men to monotheism, that they may say, " There is no god but God." They were not, however, commanded to say, We have a god and the world has another," because such a thing is inborn in their minds from the time of their birth. For this reason God said, " If thou ask them who hath created the heavens and the earth, they will certainly reply ' God' ." S?rahXXXI:24. And again,' " Set thou thy face then, as a true convert (han?f), towards the faith which God hath made, the native [religion] whereon God constituted man." S?rahXXX:29. Therefore there is in human nature and the testimonies of the Qur' ?n what will render the task of citing proofs unnecessary. Nevertheless, by way of preparation and following the example of the learned theologians, we say:

One of the accepted axioms of the mind is that an originated phenomenon can not come into existence without a cause. Since the world is an originated phenomenon, it

can not, come into existence without a cause. That originated phenomena can not come into existence without a cause, is obvious. For every originated phenomenon belongs to a certain definite time the precedence or the subsequence of which may be assumed. Its being definite in time and distinct from what preceded it and what succeeded it, will naturally require one who renders things definite [in time]. As to one saying that the world is an originated phenomenon, its proof is found in the fact that bodies are not independent of motion and rest. Both states are originated phenomena; and whatever is not independent of originated things is itself originated. The proof comprises three assertions of claims.

The first is that bodies are not independent of motion and rest. This is readily understood and requires neither meditation nor thinking, for he who conceives of a body in neither the kinetic state nor in the static state is both ignorant and foolish.

The second assertion is our saying that both motion and rest are originated phenomena, the proof of which is found in the alternation and in the appearance of the one after the other is gone. This is true of all bodies, those that have been seen as well as those that have not been seen. For there is not a static object the potential motion of which is not required by the mind, and there is no moving object the potential rest of which is not required by the mind. The novel (??ri') is originated because of its emergence and the anterior (s?biq), because of its extinction (' adam), since if its eternity (qidam) were established its extinction would have become impossible, as we shall show and prove in establishing the subsistence (baq?') of the Maker.

The third assertion is our statement that whatever is not independent of originated things is itself originated. Its proof lies in the fact that if it were not so, then there would be, before every originated phenomenon, other originated phenomena which have no beginning; and unless these originated phenomena come to nought in their entirety, the turn for the present originated phenomena to come into being immediately would never arrive. But it is impossible for that which has no end to come to nought. Furthermore if the celestial spheres have revolutions, the numbers of which have no end, it is inevitable that their numbers be either odd or even, or both odd and even, or neither odd nor even. But it is impossible that their numbers be both odd and even at the same time, or neither odd nor even for this would be a combination of both the negative and the affirmative, since in the affirmation of the one is the negation of the other, and in the negation of the one is the affimation of the other.

Furthermore they can not possibly be even because the even number becomes odd with the addition of one; and how could that which has no end be wanting one? Nor can they possibly be odd because the odd number becomes even with the addition of one; and how could it be wanting one when its number has no end ? (Again they cannot possibly be neither odd nor even for this will mean that they have an end).' 39 Therefore the conclusion is that the world is not independent of originated phenomena, and that which is not independent of originated phenomena is itself originated. And when its being an originated phenomena has been established, its need for an originator becomes axiomatic.

The second principle is the knowledge that God is ancient (qad?m) from eternity (azali). He has no beginning, but He is the beginning of everything and before anything living or dead. The proof of this is found in supposing that if God were originated and not ancient, He would have been in need of an originator Himself. In turn His originator would also need an originator and so on to infinity. And that which goes on and on endlessly will never reach an ancient originator which is the first cause. This is the required thing which we have called the Maker of the world and its Creator and Fashioner.

The third principle is the knowledge that God, besides being without beginning, is also everlasting without end. He is the first and the last, the visible and the invisible, since that of which the eternity is established its coming to an end is impossible. Its proof lies in the realization that if it came to nought it is inevitable that it should come to nought either by itself or through an opposing annihilating agency. And if it were possible for a thing, which is conceived of as self-subsisting, to come to nought, it will be possible for a thing, which is conceived of as self-annihilating, to come into being. And just as the sudden emergence (?aray?n) of existence requires a cause (sabab), so does the emergence of extinction require a cause. That it will come to nought through an opposing annihilating agency is false, because if that annihilating agency were ancient (qad?m), existence side by side with it would be inconceivable. But we have learnt in the two previous principles of the existence and eternity of God. How then did He exist in eternity with His opposite? If, however, the opposing annihilating agency were an originated phenomenon, its existence from eternity would be impossible because for the originated phenomenon to oppose the ancient and destroy its existence is less likely than the ancient to oppose the originated and prevent its existence. In fact prevention (daf ‘) is easier than destruction while the ancient is stronger and more pre-eminent than the originated.

The fourth principle is that God is not a substance which can be isolated. Rather He transcends everything which resembles isolation. The proof of this lies in the fact that every substance which is definite (mutahayyiz), is limited by its own place and is inevitably either quiescent in it or moving away from it. Therefore it is not independent of motion or quiescence. But both these are originated, and that which is not independent of originated phenomena is itself originated.

If an ancient definite substance were conceivable the eternity of the substances of the world would have been reasonable. And if a person should use the term substance [for God] and not mean thereby a definite substance, he would be mistaken as far as the use of the term is concerned, not as far as the meaning for which he had used it.

The fifth principle is that God is not a body (jism) composed of different substances, since the body is that which is composed of substances. When His being a substance limited by place is refuted, His being a body is also refuted, because every body is limited by place and is composed of substances. But it is impossible for the substance to be free from division, composition, motion, quiescence, form, and quantity,

all of which are characteristic of originated phenomena. And if it were possible to believe that the Maker of the world is a body, it would also be possible to believe in the Divinity of the sun and the moon as well as other heavenly bodies. If, therefore, one should dare and call God a body but not mean thereby a composition of substances, he would be wrong as far as the name is concerned, but not in negating the idea of body.

The sixth principle is the knowledge that God is not an accident (‘ arad) subsisting in a body or existing in a substratum; because an accident is that which exists in a body. But every body is inevitably originated and as such its originator exists before it. How then could [God] exist in a body when He has existent in eternity alone, with no other besides Himself, and then originated the bodies and the accidents after Himself. [Again how could He exist in a body] when He is a knowing, and able, and willing Creator as shall be discussed later. It is impossible for these attributes to exist in accidents. On the contrary they are impossible except in a self-existing and self-sufficient being. The conclusion derived from these principles is that [God] is a self-existing being, neither substance, nor body, nor accident; that the whole world is made of substances, accidents, and bodies, and consequently He resembles nothing and nothing resembles Him. He is the living, the subsisting, there is none like unto Him. For how could the created resemble its creator, the ordained he who ordained it, and the fashioned, he who fashioned it. All bodies and accidents were created and made by Him; hence it is impossible that they be like unto Him or [in any way] resemble Him.

The seventh principle is the knowledge that God is removed from being limited by any direction because a direction is either above or below, right or left, before or behind. All these He had created and originated through the creation of man whom he made with two extremities, the one rests on the earth and comprises his feet, while the opposite extremity is his head. Consequently the term above was originated to indicate the direction of the head and the term below, the direction of the feet. This is true even of the ant which creeps on the ceiling with the result that the directions, in relation to it, are reversed-what we consider above is to it below, and what we consider below is to it above. Similarly man was created with two hands, the one usually stronger than the other. The term right was therefore originated to indicate the direction of the stronger hand and the term left to indicate the opposite direction. Consequently the right hand side is called the right and the opposite direction thereof is called the left. Man was also created with two [other] directions from one of which he sees and toward which he moves. Consequently the term before was originated to designate the direction toward which he moves, while the term behind was originated to designate the opposition.

Therefore the directions are originated through the creation of man; and had he not been created along these lines, but rather created round like a sphere, these directions would never have existed. How then could God have been limited by any direction in eternity when every direction is originated. Or how could He have become limited by any direction when He never had any direction above Him when He created man; for that will mean that He has a head, since above designates the direction above the head. But God is too exalted [above His creatures] to have a head [like their heads]. Again how could He have become limited by any direction when He never had any

direction below Him when he created man; for that will mean that He has feet, since below designates the direction below the feet. But God is too exalted [above His creatures] to have feet [like their feet]. All this is impossible [to imagine] in the mind. For whatever the mind conceives is definite is so far as it is limited by place, in the same way as substances are limited, or by substances, in the same way as accidents are. But the impossibility of His being a substance or an accident has been established; consequently His being limited by direction becomes impossible.

If therefore anything else is meant by the term direction other than these two meanings then the usage will be wrong in terminology and signification; because if God were above the world He would be opposite to it, and everything which is opposite to a body is either equal to it in size, or smaller or larger. All this implied measurement which necessarily requires an object or measurement. But God the One Creator and Ruler of the world is too exalted above such things.

As to the raising of hands heavenward at the time of petition it is because Heaven is the direction of supplication and implies a description of the one to whom the supplications are offered, such as majesty and grandeur, employing thereby the direction of height to represent the quality of glory and exaltation. For God is above in all dominion and power.

The eighth principle is that God is seated upon the throne in the sense which He willed by that state of equilibrium-a state which is not inconsistent with the quality of grandeur and to which the symptoms of origination and annihilation do not permeate. It is exactly what has been mean by the ascension to Heaven in the Qur' ?n when God said, " ' Then He ascended to Heaven and it was but smoke." ' S?rahXLI:10. This is only through dominion and power, as the poet40 said,

" Bishr41 has gained dominion over al-' Ir?q,

With neither sword nor shedding of blood." 42

Thus were the people of truth (ahl al-haqq) compelled to pursue such a figurative and allegorical interpretation just as the esoterics (ahl al-b??in) were compelled to interpret the words of God, " And wherever ye are, He is with you." S?rahLVII:4. This has been taken, by agreement, to mean thorough comprehension and knowledge just as the words of the Prophet, " The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God]" , have been taken to mean might and power, while his words, " The Black Stone is the right hand of God in the earth," have been taken to mean veneration and honour, because if they were taken literally, the result would have been impossible. Similarly the sitting of God upon the throne, if it were left to mean fixity of location and stability, would necessitate that He who is seated upon the throne be a body in contact with the throne, and be either equal to it in size, or larger or smaller. But all this is impossible, and what leads to the impossible is itself impossible.

The ninth principle is that God, although removed from form and quantity and

unlimited by directions and climes, is nevertheless seen with the eyes in the hereafter, the everlasting abode. For He said, “ On that day shall faces beam with light, outlooking towards their Lord.” S?rahLXXV:23-33. But He cannot be seen in this world according to His words, “ No vision taketh Him, but He taketh in all vision” S?rahVI:103. and according to His words in His conversation with Moses saying, “ Thou shalt not see Me.” S?rahVII:139. Would that I knew how the Mu‘ tazilites knew the attributes of God that Moses himself did not know; or how Moses asked to see God S?rahVII:139 when seeing Him was impossible. Ignorance is more likely to be rampant among heretics and sectarians than among the prophets.

The acceptance of the verse [which speaks] of seeing [God]S?rahLXXV:22-23. literally [is justified] because it does not lead to anything impossible. For sight (ru’ yah) is a kind of revelation and knowledge, although it is more complete and clearer than knowledge. And if it is possible to know God without reference to distance or direction (jihah) is also possible to see Him with reference to distance or direction. And just as it is possible for God to see men without confrontation, it is possible for men to see Him without confrontation; and just as it is possible to know Him without modality or form, it is possible to see Him likewise.

The tenth principle is the knowledge that God is one without any associate, single without any like. He is separate in creating and innovating; He is alone in bringing into existence and inventing. There are none like Him to rival or equal Him, and none opposite Him to contest or contend with Him. The proof of this is found in the words of God when He said, “ Had there been in either [Heaven or earth] gods besides God both surely would have gone to ruin.” S?rahXXI:22. This will be readily illustrated [by the fact] that had there been two gods and the first of them willed a certain thing, the second, if he were under compulsion to aid the first, would be a subordinate and impotent being rather than an almighty god; and if the second were able to contradict and oppose the first, he would be a powerful and dominating being while the first would be weak and impotent rather than an almighty god.

The Second Pillar Concerning the Attributes

of God, Involving Ten Principles.

The first principle is the knowledge that the Maker of the world is almighty and that, in His words, “ He hath power over all things,” S?rahV:120. He is truthful, because the world is perfect in its making and orderly in its composition. For he who would see a garment of silk, fine in its weave and texture, symmetrical in its embroidery and ornamentation, and would imagine that it was woven by a dead man that has no life, or by a helpless man that has no power, would be completely lacking in intellect and utterly foolish and ignorant.

The second principle is the knowledge that God is omniscient knowing all things

and comprehending all things; nothing in Heaven or on earth is ever hid from His knowledge. He is truthful when He says, “ And He knoweth all things.” S?rahII:27. Furthermore evidence of His truthfulness is found in His words when He said, “ What! Shall He not know who hath created? For He is the Subtle, the Cognizant.” S?rahLXXVII:14. He has led you, through His creation, to arrive at the knowledge that you can not doubt the evidence which this intricate and orderly creation, even in insignificant and meagre things, offers to the knowledge of the Maker of how to bring order and how to arrange. And what God Himself said is the last word in guidance and in revealing knowledge.

The third principle is the knowledge that God is living, because he whose knowledge and power are established, his being possessed of life will, of necessity, become established. If it is possible to conceive of the existence of an able, knowing, doing and ruling being yet lifeless, it will be possible to doubt the life of animals, despite their movements, as well as the life of all craftsmen and artisans, all of which is utter ignorance and error.

The fourth principle is the knowledge that God is willing. He wills all His works and nothing exists which does not depend upon, and proceed from His

will. He is the Creator, the Restorer, the Doer of whatsoever He wills. And how could He not be a willer when, in everything which has proceeded from Him, He could have willed its opposite; and wherever there is no opposite He could have caused the Same thing to proceed from Himself before or after the time in which it has proceeded. His power is equal to coping with both opposites and both times in the same way. Therefore, it is necessary that there should be a will which directs His power to one or the other possible thing. And if knowledge would, in specifying the thing known, render the will needless, so that it could be said that a thing has come into being at a time when its existence had already been known, it would be possible for knowledge to render power needless, so that it could be said that a thing has come into being without [the instrumentality of] power, but simply because its existence had already been known.

The fifth principle is the knowledge that God is hearing and seeing. Neither the cogitations of the innermost heart nor the secret thoughts and reflections are hid from His sight; the sound of the creeping of the black ant upon the solid rock in the darkest night is not beyond His hearing. And how could He not see and hear when seeing and hearing are [attributes of] perfection not of defect? Could the created be more perfect than the creator, the thing made more magnificent and more complete than the maker? Or how could they ever be equal, no matter how much He might diminish in perfection while His creation and handiwork increase therein? And again how could the argument of Abraham against his father, who ignorantly and erroneously worshipped idols, be sound? Abraham addressed his father saying, “ Why dost thou worship that which neither seeth nor heareth nor availeth thee aught?"S?rahXIX:42. But if these defects which characterized the idols of his father characterized his god as well, his argument would have been invalid and his evidence worthless, and the words of God, “ This is Our argument which We furnished Abraham against His people,” S?rahXI 83 would

have been false. And just at is has been possible for the mind to conceive of His being a doer, although He has none of the physical senses, and knowing, although He has neither heart nor brain, so it is possible to conceive of Him as seeing, although He has no eyeballs, and hearing, although He has no ears, for all cases are the same.

The sixth principle is that God speaks with a speech which is a self-existing attribute. It is neither a sound nor a letter; it does not resemble the speech of other beings, just as His existence does not resemble theirs. In reality genuine speech is the speech of the soul although sounds were built into words merely as symbols, just as gestures and signals are often used to represent the same thing. How then has this fact not been known by a group of ignorant people while it has been known by ignorant poets.

Said their spokesman:

> " Genuine speech is that of the heart;
>
> Our words are its outward expression."

As to him whose intellect does neither deter nor restrain him from saying that his tongue is an originated thing, but what originates in it by means of his originated power is ancient, [you have no reason to expect that he will ever be sane again, and, therefore, shun all discussion with him. Similarly pay no attention to him who does not understand that the ancient (qad?m) is that thing before which nothing existed. (Thus in the words " bism-All?h" the b precedes the s and consequently the s cannot be ancient). For God has a secret [reason] for leading some men astray; " And whom God causeth to err, none shall guide." S?rahXIII:33. As to him who deems it improbable that Moses could have, in this world, heard a speech which was neither sound nor phone, let him deny that in the hereafter he could see a being who has neither body nor colour. But if it has been possible to conceive of seeing that which has no colour, or body, or size or quantity, while until now nothing else has been seen, the same thing would be possible in the case of hearing, just as it has been in the case of seeing. And if it has been possible to conceive of God as having one knowledge, which is the knowledge of all existent things, it would also be possible to conceive of Him as having one attribute, which is a speech comprising all that He has represented with words. And if it has been possible to conceive of the existence of the Seven Heavens, and Paradise and Hell, written all on a small piece of paper and preserved in a minute part of the heart, and seen with a part of the eyeball not exceeding the size of a lentil seed, without the Heavens and Earth, Paradise and Hell actually existing in the eyeball, or the heart, or the paper, it would also be possible to conceive of the speech of God as being read with tongues, preserved in the hearts, and written in books, without the actual existence of that speech in these things. For if the very speech [of God] should actually exist on the leaves of a book, God Himself, through the writing of His name on these leaves, would exist actually thereon. Similarly the very fire of Hell, through the writing of its name on the leaves, would exist actually thereon and [the leaves] would be consumed.

The seventh principle is that the self-existing speech [of God], as well as His other attributes, is ancient from eternity; since it is impossible that He be a substratum for originated phenomena and subject to change. On the contrary His attributes demand the same external nature which His essence demands. Change does not overtake Him and mishaps do not befall Him. Nay, He does not cease, in His eternal nature, to be described with the commendable attributes, and in His everlasting nature, to be far removed from change. For whatever is a substratum for originated phenomena is not free therefrom, and whatever is not free from originated phenomena is itself originated. The description of bodies with the epithet of origination was established because of the fact that they are subject to change and variation in properties. How, then, could their Creator share with them [the property of] accepting change.

We conclude from this that the speech of God is ancient from eternity and self-existing. Only the sounds which represent it are originated. For just as it is possible to conceive that a child' s desire for learning and his wish for it are existent in the personality of the father before the child is born-so that when he is born and attains maturity, having been given by God [a predilection for that] knowledge which is related to the father' s desire, he becomes bound by that same desire which existed in the personality of his father and persisted until he has acquired the knowledge related to it-it is likewise possible to conceive that the divine command, which the words " Take off thy shoes" S?rahXX:12. represent, has existed in the personality of God [from the beginning], and that these words were addressed to Moses after he was born, having been given by God [the predilection for] their knowledge and an ability to hear that ancient speech [of God].

The eighth principle is that His knowledge is ancient. He has not ceased to know Himself and His attributes, as well as everything which He creates. Everything which He creates is not novel to Him, rather it comes into being with His eternal knowledge. Thus if we were given foreknowledge of the coming of Zayd at sunrise, and that foreknowledge persisted until the sun had risen, then the coming of Zayd at sunrise would have been known to us through that foreknowledge without any necessity for its renewal. This is, then, how the eternal nature of the knowledge of God should be understood.

The ninth principle is that His will is ancient. In its eternal nature it governs the origination of phenomena in their appointed times in accordance with the eternal foreknowledge [of God]. For if His will were originated [and not ancient], it would have become a substratum for originated phenomena. Furthermore if the will of God should happen in other than Himself, He would not be the willer of it, just as you would not yourself execute an action which is not in yourself. No matter what hypothesis you may assume, its presence requires another will, and likewise the other will requires a third, and so on to infinity. And if it were possible for a will to come into being without [another] will, it would be possible for the world to come into being without a will.

The tenth principle is that God is living possessing life, powerful possessing might, willing possessing a will, a speaker with the ability to speak, a hearer who can hear, and

seeing possessing sight. He has the qualities of these ancient attributes. To speak of a knower but without knowledge is like speaking of one who is wealthy but without wealth, or of knowledge without a knower, or a knower without something known. For knowledge, the knower, and that which is known are inseparable just as murder, the murdered, and the murderer are inseparable. And just as it is impossible to conceive of a murderer without murder and one murdered, or of one murdered without a murderer and murder, it is impossible to conceive of a knower without knowledge, and of knowledge without something known, and of something known without a knower. These three are inseparable and the one is inconceivable without the other. Whoever would deem it possible that a knower would exist independently of knowledge, he would have to deem it possible that a knower could exist independently of that which is known, and that knowledge could exist independently of a knower, since there is no difference between these qualities.

The Third Pillar Concerning the Knowledge of

the Works of God, Involving Ten Principles.

The first principle is the knowledge that every originated phenomenon in the world is of His make, creation, and invention. There is no other creator of it besides Him, and there is no innovator of it except Him. He created men and made them, and He brought into being their freedom (qudrah) and actions (sing. Qarakah). All the works of His servants are created [by Him] and for Him, and are connected with His power, confirming thereby His words when He said, “ [There is no God but He], the creator of all things,"S?rahXI:102 and “ When God hath created you, and what ye make.” S?rahXXXVII:94 and, “ Be your converse hidden or open, He truly knoweth the inmost recesses of your hearts. What! Shall He not know whom He hath created, when He is the subtle, the cognizant?” S?rahLXVII:13-14. He commanded His servants to be careful in their words, works and secret thoughts and intentions, because He knows the orientation of their works, having arrived at this knowledge through [the act of] creation. And how could He not be a creator of the works of man when His power is complete and free of any impotence. Futhermore His power is connected with the actions of the bodies of men. These actions are similar to one another and the connexion of the power of God with them is essential. What then would prevent its connexion in the case of some actions and would not prevent it in the case of others, when all are similar? For how could the animal be capable of invention by itself? The spider and the bee as well as the other animals product fine works which amaze the minds. But how could they have invented these things alone without the Lord of Lords, when actually they are not aware of the benefits they produce? Let all creatures be abased, for God, the Lord of Heaven and Earth, is the sole ruler of the visible and the invisible worlds.

The second principle is the fact that God, being the sole inventor of the actions of His servants, does not prevent them from doing voluntary (maqd?rah) actions by way of acquisition, for God has created will (qudrah) as well as the willed (maqd?r), choice as

well as the chosen. Will is a quality with regards to man and a creation of God rather than an acquisition (kasb); whereas actions are a creation of God and an acquired quality of man. They were created voluntary through His will which is one of His attributes. Furthermore they are related to another quality which is called freedom (qudrah). Consequently in this relation, they are called an acquisition. And how could they be the result of complete compulsion (jabr) when the difference between the voluntary actions and the involuntary (dar?ri) reflexes is instinctively comprehended by man? Or how could they be a creation of man when he does not know the different parts of acquired (muktasabah) actions and their numbers? Thus when the two extreme positions are disproved, [namely the position that actions are the result of compulsion and the position that they are the result of volition], there remains nothing except the middle-road position which asserts that they are voluntary through the will of God by invention and through the will of the servant by another connexion which is expressed by the term acquisition (iktis?b). The connexion between the will and the willed need not necessarily be one of invention only, since the will of God in eternity was connected with the world although the world was not yet invented, and at the time of invention the connexion is of a different nature. Hence it is evident that the will is not limited by the necessity that the willed should obtain.

The third principle is that the works of the servant, although they are his acquisition (kasb), are nevertheless willed by God. Neither a twinkling of an eye nor a stray thought of a heart ever occur, either in the visible or the invisible world except through His decree and will. He is the source of good and evil, benefit and harm, belief [Isl?m] and unbelief, knowledge and ignorance, success and failure, orthodoxy and heresy, obedience and disobedience, monotheism and polytheism. There is none that rescinds His commands, none that supplements His decrees. He leads astray whom He wishes and guides whom He wishes. " He shall not be asked for his doing, but they shall be asked." S?rahXXI:23. This is attested in tradition by the words which enjoy the catholic consent of all the faithful, namely, " What He wills is and what He wills not is not," as well as the words of God, " That had He pleased; God would have certainly guided all men aright;" S?rahXIII:30 and again, " Had we pleased we had certainly given to every soul its guidance." S?rahXXXII:13. As to the evidence for it from reason [we know] that if God does neither like nor will sins and crimes, they must be in accordance with the will of the enemy, the devil (Iblis), who is the enemy of God, and consequently what takes place in accordance with the will of the enemy will be greater than what takes place in accordance with the will of God. How on earth would a Muslim deem it possible that the authority of the most powerful God, He of the majesty and honour, be reduced to a state [so weak] that if the authority of a village chieftain were reduced to it, he would scorn and adjure it, since if the enemy of the village chieftain can achieve in the village itself more than the chieftain himself, the latter would abjure his rank and resign his office?

But his prevails among men, and according to the innovators, its prevalence is contrary to the will of God. This would be the limit in weakness and impotence. God, the Lord of Lords is high exalted above the blasphemous words of the transgressors.

Furthermore when it becomes evident that the works of men are, in relation to God, created, it follows that they are also, in the same way, willed by Him. If it should then be asked, " How does God forbid what He has willed and enjoin what He does not will?" we would say that the question is not that of will (ir?dah). Therefore if a master strikes his slave and is reprimanded by the sult?n, he justifies his action by the rebellion of the slave against him. But the sult?n disbelieves him. So he attempts to prove his contention by ordering the slave to do something which the slave would refuse in the presence of the sult?n. Therefore he tells the slave to saddle a mount. Now the master ordered the slave to do something the fulfilment of which he did not really desire. If he had not given his order, he would not have been able to justify himself; and if had really desired its fulfilment he would have desired destruction for himself, which thing is impossible.

The fourth principle is the knowledge that God is generous in creating and inventing and gracious in imposing obligations upon men. Neither creation nor imposing obligations were necessary for Him although the Mu' tazilites hold that these were necessary for the welfare of men. But this is impossible since He is the sole cause (m?jib), the only being to enjoin and to forbid. How then can He be subject to any necessity or exposed to any need or petition.

Necessary (w?jib) means one of two things: First an act in the neglect of which is harm, either remote as is the case when we say that it is necessary for men to obey God if they want to escape torment by fire in the hereafter, or immediate as is the case when we say that it is necessary for him who is thirsty to drink lest he dies. Secondly, it means anything the non-existence of which would lead to an impossibility. Thus it is said that the existence of that which is known is necessary (w?jib) since its non-existence will lead to an impossibility, namely knowledge becoming ignorance.

If the adversary, by saying that the act of creation is necessary for God, should mean the first signification, he would expose God to harm. If he should mean the second signification, he would then be a Muslim, since when knowledge of thing obtains, its existence will be inevitable. But if he should mean a third signification, that thing is unintelligible. As to his statement that [creation and imposing obligational are necessary for the welfare of men, it is worthless since if no harm would overtake God for neglecting the welfare of men, the assertion that [creation and imposing obligation] are necessary, as far as God is concerned, is meaningless. Furthermore, the welfare of men demands that God should create them in Paradise; to create them in the world of misery and to expose them to sin, lay them open to the dangers of punishment, and to the terrors of resurrection and the day of judgment, spell no bliss in the opinion of the intelligent.

The fifth principle is that, contrary to the position of the Mu' tazilites, God is free to impose on men obligations which are beyond their power to fulfil, For if this were not contingent, it would be impossible for men to ask God to spare them that burden. But as a matter of fact they have beseeched God to spare them that burden when they said." " O our Lord ! Lay not on us that for which we have no strength." S?rahII:286

Furthermore God has informed His prophet that Abu-Jahl would not believe Him, nevertheless God commanded the Prophet to command Abu-Jahl to believe in all the words of God. But among the words of God were those that Abu-Jahl would not believe Him. How then-would he believe Him by not believing Him? The existence of such a thing is absolutely impossible.

The sixth principle is that, contrary to the position which the Mu‘ tazilites hold, God is free to inflict pain on men and to torment them, without their having previously committed any offence, and without the necessity of compensating them with future rewards. For He has freedom of action among His subjects and its inconceivable that His subjects would oppose His freedom therein. Tyranny is dispensing with the possessions of others without their permission. But this is impossible in the case of God, because He does not confront possessions belonging to others besides Himself whereby His dispensing with these possessions could be tyrannous.

The existence of such a thing proves its contingency. Thus the slaughter of animals is an infliction of pain on them, and the various kinds of torture which man imposes upon them have not been preceded by any offence. If it should be said that God will raise them from the dead and will reward them according to the amount of pain which they suffered, and that such action is necessary, and, therefore, incumbent upon God to perform, we would say that anyone who would claim that it is incumbent upon God to bring every ant which was killed under the feet and every bug which was crushed between the fingers back to life, so that He might reward them for the pains which they suffered, would violate the dictates of the Law and reason, since He would regard resurrection and reward necessary and therefore incumbent upon God. If he means thereby that God will suffer some harm through its neglect, then it is impossible; and if he means something else, we have already said that it will be intelligent whenever it does not conform to [any of] the [two] meanings of the term necessary (w?jib) mentioned above.

The seventh principle is that God does with His servants whatever He wishes and does not have to take into consideration that which is salutary (al-aslah) for His servants, because of what we have already mentioned regarding the fact that there is nothing necessary and, therefore, incumbent upon God. In fact it is not reasonable to think of necessity in connexion with God. “ He shall not be asked for His doing, but they shall be asked.” S?rahXXL:23. I wonder what answer would the Mu‘ tazilites give when, in connexion with his statement that it is incumbent upon God to do what is salutary and good, we place before Him the following [hypothetical] problem: It is supposed that in the hereafter an argument takes place between two persons, a child and an adult, both of whom died Muslims. Now, according to the Mu‘ tazilites, God exalts the rank of the adult and gives him preference over the child, because the former toiled and laboured in acts of worship after he attained maturity. In fact this is incumbent upon God according to the Mu‘ tazilites. Suppose then that the child says, “ O my Lord! Why hast thou exalted his rank above mine?” And God answers, “ Because he hath attained maturity and hath laboured in acts of worship.” Thereupon the child rejoins, “ But Lord, it is thou who hast caused me to die a child. Thou shouldst have

prolonged my life until I attained maturity; then I would have laboured in Thy worship. But thou, O Lord, hast deviated from justice by favouring him with long life. Lord ! Why hast thou so favoured him?" God would then reply, " Because I knew that if thou hadst lived to attain maturity, thou wouldst have committed the sins of polytheism and disobedience. Hence it was salutary for thee to die a child." Such will the apology of the Mu' tazilite be for God. But then the unbelievers will cry up from the midst of Hell-fire saying : " 0 Lord ! Hast thou not known that if we had lived to attain maturity we should have committed the sin of polytheism? Why then hast thou not caused us to die in childhood before we could sin ? We should have been content to enjoy in Heaven a lesser rank than that of the Muslim child." What kind of answer could be given for this? In the face of this situation, is it not imperative to conclude that divine matters, in view of their majesty, transcend the evaluation and judgment of the followers of the Mu' tazilite school ?

If it should be said that since God can consider that which is salutary for men but instead he inflicts upon them all manner of torment, His action is undesirable and unworthy of wisdom, we should then say that the undesirable is that which does not promote the satisfaction of one' s desire. But a thing may be undesirable to one person and desirable to the other if it disagrees with the desire of the one and promotes that of the other. Thus a family would deem the murder of their child undersirable but their enemies would welcome it. Hence if that which does not promote the satisfaction of the desire of God is what is meant by the word undesirable, then it is impossible, because God has no desire and, therefore, it is impossible to conceive of anything undesirable proceeding from Him, just as it is impossible to conceive of God being tyrannous, because it is impossible to conceive of Him acting freely with the possessions of others, [since He does not confront possessions belonging to others besides Himself]. But if that which does not promote the desire of some other than God is what is meant by the word undesirable, then why did you say that it was impossible for Him? Is it not merely wishful thinking, disproved by what we have postulated in the debate of the adult and the child and the plea of the unbelievers from the midst of Hell-fire? Furthermore the wise is he who knows the realities of things and capable of harnessing them in accordance with his will. It is here where the consideration of that which is salutary is imperative. And as to the wise among us, he takes into consideration that which is salutary as far as he himself is concerned, in order to gain there with praise in this world and reward in the hereafter, or to prevent some evil from befalling him-all of which are impossible in the case of God.

The eighth principle is that the knowledge of God and obedience to Him are obligatory upon men, not, as the Mu' tazilites say, on account of reason, but on account of the ordinance of God and His Law. For if reason renders obedience obligatory, it does so either for nor purpose, which thing is impossible, or for some purpose or desire. This must refer either to God, which thing is impossible since God is free of all desires and wants [in fact belief and unbelief, obedience and disobedience, are, the same in relation to God], or to the desire of the creature, which is also impossible, since the creature has no desire at the time, but rather he is worried by reason and is deterred from his desires because of it; and he has no desire except reward or punishment in the

hereafter. But how could it be known that God rewards man for obedience and disobedience and does not punish him for them when both, in relation to Him, are the same. Furthermore He has no inclination to the one or to the other and is not characterized by the one or the other. The knowledge of how to distinguish between them was arrived at through the Law; while he who arrives at it through drawing an analogy between the creator and the creature errs, as the creature distinguishes between gratitude and ingratitude on the basis of the amount of joy, gladness, and pleasure which he derives from the one or the other.

If it should be said that if study and knowledge are not rendered obligatory except through the Law, which does not become fixed and defined unless the person who is required to fulfil its obligations studies and examines it, and if that person should say to the Prophet that reason does not place upon him any such obligation, and, therefore, he is not going to pursue the study of the Law despite the fact that it becomes fixed and defined only through such study, with the result that the Prophet is silenced, we would then say that this argument is the same as that of the person who, on being warned by another that there is a wild lion standing behind him, and that unless he runs away the beast will devour him, and that he can ascertain that the warning is true if he will only look behind, says to the one who warned him that the truth of the warning can be established only if he looks behind him, yet he is not going to do so unless the truth of the warning is first established. This will reveal the foolishness of the man and will accomplish nothing besides exposing him to the danger of being devoured. It will not, however, cause the Warner any harm. The same is true of the Prophet who says, “ Beware, for death is lurking behind you and further beyond wild lions and consuming fire await you. If we do not take heed for yourselves and admit my truthfulness by acknowledging my miracle, ye will surely perish. He who will take notice will realize the dangers, take the necessary precautions, and will consequently be saved but he who will not take notice and persists in his subbornness will die and perish. But I shall suffer no harm even though all men may perish, because my duty is confined to warning.”

The Law declared the existence of the wild lions beyond death, while reason aids in understanding the words of the Prophet and in realizing that what he foretells is possible, and nature urges that precautions be taken against injury and harm. A thing is necesary because its neglect causes injury and harm; while is reason that which renders a thing necessary because it makes known the impending harm. But reason in itself does not lead to the knowledge that when a person follows his appetite he will expose himself to harm after death.

This then is the meaning of both the Law and reason as well as their part in determining that which is necessary. For had it not been for the fear of punishment for the neglect of things enjoined, necessity would not have been established, since the term necessary would be meaningless if no harm in the hereafter were consequent upon its neglect in this world.

The ninth principle is that sending prophets is not impossible. This is contrary to the Brahmans who say there is no use in sending prophets since reason renders it

unnecessary. [This is false] because reason does not guide men to works which lead to salvation in the hereafter, just as it does not guide them to discover medicines which are useful in the health. Therefore the need of men for prophets in just like their need for physicians. The integrity of the physician is known through experience while the truthfulness of the principle is known through miracles.

The tenth principle is that God sent Muhammad as the last of the prophets and as an abrogator of all previous Laws before him; the laws of the Jews and the Christians and the S?bians;43 He upheld him with unmistakable miracles and wonderful signs such as the splitting of the moon,44 the praise of the pebbles45 and causing the mute animal to speak,46 as well as water flowing from between his fingers47 and the unmistakable sign of the glorious Qur' ?n with which he challenged the Arabs S?rahXVII:90. For the Arabs, in their struggle with the Prophet, did everything to check mate him but despite their distinguished ability and excellence in eloquence and rhetoric, they were not able to oppose him with anything like the Qur' ?n, because it was not within the power of human beings, [in their writings], to combine the succinctness of the phrases of the Qur' ?n and the smoothness of its style (notwithstanding the richness of the Qur' ?n in narratives of early history and the fact that the Prophet himself was unlettered (ummi and unfamiliar with books) with the prediction of unknown future events the subsequent occurrence of which established the truthfulness of the Prophet. Examples of this are found in the words of God when He said, " Ye shall surely enter the sacred Mosque, if God will, in full security, having your heads shaved and your hair cut;" S?rahXLVIII:27 and again, " Alif, L?m, M?m. The Greeks have been defeated in a land hard by; but after their defeat, they overthrow their foes in a few years." S?rahXXX:1-3.

The reason why a miracle attests the truthfulness of apostles is because everything which human beings can not do must be the work of God. Whatever is linked by the Prophet with a challenge enjoys the same position as that to which God says " You are right." This is like the case of the person who, standing before the king announces to the subjects that he is the king' s messenger, and in order to prove that he is right asks the king to stand upon his throne and sit down three times contrary to his usual practice. The king obliges and the subjects know, beyond the shadow of doubt, that the king' s action takes the place of his saying " You are right."

The Fourth Pillar Concerning the Things Accepted on Authority and Believing what the Prophet Related Concerning them, and it Involves Ten Principles.

The first principle is the belief in the resurrection of the dead and the day of

judgment both of which have been mentioned in tradition.48 They are real and belief in them is obligatory, because, according to reason, they are possible. They signify restoration to life after death which, like the first act of creation, is within the power of God. Said God, “ Who shall give life to bones when they are rotten? Say: ‘ He shall give life to them who gave them being at first’ .’ ’ S?rahXXXVI:78. Therefore the ability of God to restore the dead to life is deduced from His ability to perform the first act of creation. Said, God, “ Your creation and quickening (hereafter), are but as those of a single individual.” S?rahXXXI:27. Restoration to life is nothing but a second act of creation, and is possible like the first act of creation.

The second principle is the belief in the inquisition of Munkar and Nakir. This is mentioned in tradition,49 and should, therefore, be accepted, because it is possible, since it does not require anything except the restoration to life of that part [of the body] with which dialogues are understood. This is possible in itself and neither the apparent stillness of the dead man’ s corpse nor our failure to hear the questions put to him will refute it. For the sleeping person is outwardly still and motionless, but he perceives inwardly pains and pleasures the effects of which he feels once he is awake. Furthermore the Prophet used to hear the voice of Gabriel and to see him while those who were around neither heard nor saw him.50 For “ nought of His knowledge shall they grasp, save what He willeth.” S?rahII:256 b. Thus if God does not create for men hearing and sight, they will not know Him.

The third principle is the belief in the punishment of the grave which is mentioned in tradition.51 God [also] said, “ It is the fire to which they shall be exposed morning and evening, and on the day when‘ the Hour’ shall arrive-‘ Bring in the family of Pharaoh into the severest punishment.” S?rahXL:49. It was also well known that the Prophet and the righteous Fathers were wont to seek refuge in God from the punishment of the Grave.52 This punishment of the grave is possible and the fact that the corpse may be dismembered and scattered in the bellies of lions and the gizzards of fowls does not prevent the belief in it, because the bodily members which feel the pains of punishment are those particular members to which God ordains the restoration of sense perception and feeling.

The fourth principle is the belief in the balance which is real. God said, “ Just balances will we set up for the day of resurrection;” S?rahXXI:48 and again, “ And they whose balances shall be heavy, these are they who shall be happy. And they whose, balances shall be light, these are they who have lost their souls." S?rahVII:7-8. The manner in which this is done is that God causes to exist in the balance sheets of men’ s works a weight in proportion to the value of these works in His sight. Consequently the value of the works of men becomes known to them so that the justice of God in punishment, His grace in forgiveness, and generosity in reward might become evident.

The fifth principle is the belief in the bridge (al-?ir?t), which is stretched over Hell; it is finer than a hair and sharper than the edge of the sword. God said, “ And guide them to the road for Hell, and set them forth: they shall be questioned.” S?rahXXXVII:23-24. This is also possible and belief in it is obligatory. For God who is able to make the birds

fly in the air is also able to make man walk over the bridge.

The sixth principle is the belief that Paradise and Hell are created. God said, “ And vie in haste for pardon from your Lord, and a Paradise, vast as the Heavens and the Earth, prepared for those who fear God."S?rahIII:127. The word of God ‘ prepared' proves that both Paradise and Hell are created. Therefore the literal meaning of the verse should be accepted, especially since it is not impossible. Nor will it be said that there is no use in their creation before the day of judgment because “ God is not responsible to anyone for His works while His servants are answerable for theirs.” S?rahXXI:23.

The seventh principle is that the rightful im?ms after the Apostle of God are Abu-Bakr, then ‘ Umar, then ‘ Uthm?n, and then ‘ Ali. No clear designation of an im?m was ever made by the Apostle of God. For had there been any such designation it would have had a much better chance to become known and survive than the designation of a local im?m in some part of the land by unknown governors and army commanders. In the latter case the designation became known and survived. How then did it not become known and survive in the case of the Apostle? If it were really made, how then did it disappear and why was it not transmitted to us? Accordingly Abu-Bakr was not an im?m except through election (ikhtiy?r) and through the oath of allegiance (bay‘ ah). To hold that someone other than Abu-Bakr was designated53 would amount to the same thing as accusing all the Companions of contradicting the Apostle and of violating the principle of catholic consent. No one dares fabricate such an accusation except the R?fidites.54 The belief of the orthodox community requires the vindication of all the Companions as well as their praise just as God and His Apostle have praised them.55 As to the struggle which took place between Mu‘ ?wiyah and ‘ Ali, it was the result of different points of view in independent interpretation (ijtih?d) rather than a struggle wherein Mu‘ ?wiyah disputed ‘ Ali’ s right to the im?mate. ‘ Ali deemed that the surrender of the assassins of ‘ Uthm?n, because of their many relatives among the tribes and the fact that these relatives were scattered all over the army, would lead to disturbances which would endanger the safety of the im?mate in its early days. He, therefore, saw fit to postpone their surrender. On the other hand, Mu‘ ?wiyah thought that any delay in the surrender of the assassins to justice would, in view of the enormity of their crime, incite further attacks on the lives of im?ms and would lead to the shedding of blood. One of the celebrated learned men said that every independent interpretor (mujtahid) of the law was right in his own interpretation; while others said that he who is right is one. No one of learning and intelligence, however, has charged ‘ Ali with error [in his interpretation].

The eighth principle is that the excellence of the Companions is in accordance to their chronological order in which they succeeded the Prophet. For real excellence is that which is excellent in the sight of God, and no one will have knowledge of it except the Apostle of God. Several verses in praise of all the companions were revealed and a number of traditions which recite their honour have been handed down. Yet the subtle distinction of excellence and precedence is not grasped except by those who were eye-witnesses to revelation and had the opportunity to observe it in its setting and to

watch its development. Had they not understood that so well they would not have arranged matters as they did, since they did not use to abandon the way of God because of threat of pressure and nothing would turn them away from truth.

The ninth principle is that, in addition to Islam, the qualifications of the im?mate are five:56 male sex, being of age (takl?f), piety (wara‘), learning, competence (kif?yah), and membership in the Qurayhs tribe, because the Apostle said, “ The im?ms should be of the Quraysh.” 57 When these qualifications obtain in several candidates, the im?m will be the one who receives the homage and allegiance of the majority of Muslims, and he who contradicts the [will of the] majority is a trespasser who should be brought back into line with the majority.

The tenth principle is that if neither piety nor knowledge obtain in the claimant, yet any attempt to oust him will result in perilous and unbearable strife, we hold that his im?mate should be considered legitimate and binding because of the grave dilemma which confronts us. Thus we have either to replace him by another and consequently stir strife, in which case the evil that will afflict the Muslims will surpass any loss they may incur because of the claimant’ s lack of piety and knowledge, qualifications designed to promote the public welfare; but no one will destroy the means of welfare in order to promote and enhance it, for this will be just like the person who will erect a single house and demolish a whole town; or we have to declare that there is no im?m and consequently there is neither law nor equity in the land, which thing is impossible. We declare that the authority of unjust rulers should be enforced in their land because of the urgent need for authority therein. How, then, do we not declare an im?mate legitimate when the need for it is great and urgent ?

These then are four pillars which comprise the forty principles which pertain to the foundations of the articles of faith. He who believes therein will be in harmony with the orthodox community and the enemy of all heretics. May God by His grace guide us and lead our steps into the way of truth.

SECTION IV

The Fourth Section of the Book on the Foundatlon of

the Articles of Faith

On belief and Islam, the relation between and the differences which

distinguish them, whether belief increases or decreases and the

qualifications which the Fathers laid down concerning it. This

section comprises three problems:

(Problem). People disagreed concerning Islam, whether it was identical with belief (im?n) or different therefrom; and, in the event it was different, whether it was removed from belief and could exist without it, or inseparable from it and does not exist without it. Some have said that they are one and the same thing, others that they are two different things wholly unrelated, and still others that although they are two different things, they are closely related to each other. Abu-T?lib al-Makki had something to say in this connexion; yet what he said was greatly confused and extremely long.58 Let us, therefore, proceed to declare the truth without bothering about what is useless.

To begin with, this discussion comprises three considerations: first concerning the literal meaning of the two terms Islam and belief (im?n); second the technical meaning of the two terms in the Qur' ?n and tradition; and third the functions which they fulfil in this world and the next. The first is one of language, the second is one of interpretation, and the third is one of

jurisprudence and Law.

The first consideration concerning the literal meaning of the words. Belief (im?n) means literally acceptance (ta?d?q). God said, " But thou wilt not believe us;" S?rahXII:17 which is the same as saying that he will not accept their word. Islam on the other hand means submission (tasl?m), and surrender (istisl?m) to God through yielding (idh' ?n) and compliance (inqiy?d); and henceforth abjuring rebellion, pride, and stubbornness. Acceptance lies in the heart while the tongue serves as its interpreter. But submission is more comprehensive and pervades the heart, the tongue and the senses. For every acceptance with the mind (ta?diq bi' l-qalib) is a submission and a dispapproval of pride and unbelief. The same is true of verbal confession (al-i'tir?f bi'l-lisan) as well as of obedience and compliance with the senses. According to the dictates of language Islam is the more general term, while belief (im?n) is the more specific. Therefore belief represents the noblest part of Islam. Consequently every acceptance is submission, but not every submission is acceptance.

The second consideration treats of the technical meaning of the two terms in the Qur'?n and tradition. The truth of the matter is that the Law (al-shar') i.e. the Qur' ?n and tradition, has used the two terms as synonyms interchangeably, as different terms of different meaning, and as related terms the one being a part of the other.

Their use synonymously is shown in the words of God when He said, " And we brought forth the believers who were in the city: but we found not in it but one family of Muslims." S?rahLI:35-36. Yet as a matter of fact there was only one family. God said again, " O my people, If ye believe in God, then put your trust in Him-if ye be Muslims.' ' S?rahX:84. The Apostle also said, " Islam was built upon five pillars." 59 At another time the Apostle was asked what belief (im?n) was and he gave the same answer, namely the five pillars.

The use of the terms Islam and belief (im?n) to signify different meanings is shown

in the words of God when He said, “ The Arabs of the desert say, ‘ We believe’ . Say thou: Ye believe not; but rather say, ‘ We profess Islam’ .” 60 This means that they have surrendered outwardly only. In this case the Apostle used belief (im?n) for acceptance with the mind only and used Islam for surrender outwardly through the tongue and senses.

[Similarly when Gabriel assumed the aspect of a stranger] and interrogated the Prophet concerning belief (im?n) the latter replied saying, “ Belief is to believe in God, His angels, books, apostles, the last day, the resurrection of the dead, the judgment, and in the decrees of God, the good and the evil.” 61 Gabriel then asked what Islam was, to which the Apostle replied by citing the five pillars.62 He thus used Islam for submission outwardly in word and deed.

According to a tradition related on the authority of Sa‘ d [ibn-abi-Waqq?s] the Apostle once gave a certain man a gift and to another he gave nothing. Whereupon Sa‘ d said, “ O Apostle of God, Thou hast given this man nothing although he is a believer;” to which the Apostle added, ‘ ‘ Or a Muslim.” Sa‘ d repeated his question and again the Apostle added, “ Or a Muslim.” 63

Their use as related terms, the one being a part of the other is shown by what has been related concerning the Apostle of God when he was asked what works were best and he replied, “ Islam” ; and when he was asked which type of Islam was best he answered. “ Belief ".64 This proves the use of Islam and belief (im?n) both as different terms and as related terms the one being a part of the other, which latter use is the best linguistically, because belief is in reality a work-in fact the best of works. Islam on the other hand is submission either with the mind, or with the tongue, or with the senses; but the best is the submission with the mind. It is that acceptance which is called belief.

The use of the terms Islam and belief (?m?n) as two different words of different meanings, as related terms, the one being a part of the other, and as synonyms, does not overstep the possibilities which the language allows. Their use as different terms of different meanings makes belief (im?n) signify acceptance with the mind only, which signification conforms to the dictates of language; it makes Islam signify submission outwardly, which thing is also in harmony with the requirements of language. For the submission in part is also called submission, since the universal application of a term is not a necessary prerequisite for its use. Thus he who touches another with but a part of his body is nevertheless called contiguous despite the fact that the whole of his body is not in contact with that of the other. Hence the application of the term Islam to outward submission, although the inward submission is lacking, is in complete harmony with the rules of language. In this sense were the words of God used when He said, “ The Arabs of the desert say, ‘ We believe.’ Say thou: Ye believe not, but rather say “ We profess Islam’ .’ ’ S?rahXLIX:14. The same is true of the use of the two words [Islam and (im?n)] in the tradition related by Sa‘ d [ibn-abi-Waqq?s] where the Prophet added “ Or a Muslim.” 65 He did that because he preferred the one to the other. What is meant by the use of the two terms as different words of different meanings is that the terms contend for superiority and vie with each other in excellence.

Their use as related terms, the one being a part of the other, is also in harmony with the rules of language. It is the use of Islam for submission with the mind as well as with word and deed; while using belief (?m?n) for a part of Islam, namely acceptance with the mind. This is what we meant by the use of Islam and belief (?m?n) as related terms, the one being a part of the other (tad?khul). It satisfies the rules of language with respect to both the specific application of belief (?m?n) and the general use of Islam, which is all inclusive. [The one is specific and particular while the other is general and universal]. It was in this sense that the Apostle used the term belief (?m?n) when he replied to the question put to him as to which type of Islam was best, thereby making it a particular aspect of Islam and a part of it.

The use of the two terms synonymously, thereby using the word Islam for both inward and outward submission, would make it all submission; the same is true of belief (?m?n), which may be used freely and its particular meaning extended, thereby making it general and including under it outward [as well as inward] submission. This is quite possible because the outward submission through word and deed is the fruit and result of inward submission. Thus the name of a certain tree is freely used to signify both the plant itself as well as the fruit of the plant. Similarly the signification of the term belief may be extended so as to become general, thereby making it synonymous with the term Islam and in exact agreement with it. It was in this sense that God used the words, " But we found not in it but one family of Muslims." S?rah LI:36.

The third consideration deals with the legal rules which govern the two terms. Islam and belief (?m?n) have two functions, one which pertains to the hereafter (ukhrawi) and one which pertains to this world (duny?wi).

The function which pertains to the hereafter is for the purpose of bringing men forth from Hell fire and preventing them from remaining there for ever. The Apostle of God said, " Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire." 66 People disagreed concerning

this function and concerning its fulfilment, and have asked what things comprised belief (?m?n). Some have taught that it is simply an inward adherence ('aqd bi'l-qalb) and verbal confession (shah?dah bi'l-lis?n). Others add a third element, works according to the pillars [of Islam].

We shall then draw the veil off and declare that there is no disagreement at all that anyone who combines in himself all these three elements will have

his final abode in Paradise. This is the first degree.

The second degree is that where a person has the first two elements and a part of the third, namely inward adherence and verbal confession together with some works [according to the pillars of Islam], but commits one or several [mortal] sins (kab?' ir). According to the Mu' tazilites, the person [by committing such mortal sins] departs from

the true belief (?m?n) but does not thereby become an unbeliever. He simply becomes a reprobate (f?siq). [He is neither a believer nor an unbeliever] but occupies an intermediary position between the two, and will remain eternally in Hell fire. This, however, is false as we shall show.

The third degree is where the person fulfils the inward adherence and verbal confession but fails to perform the works [according to the pillars of Islam]. Men have disagreed concerning it. Abu-T?lib al-Makki held that works were a part of belief (?m?n) and the latter is incomplete without them. He also claimed that catholic consent (ijm?‘) back his position and cited in its support proofs and evidence which tend to prove the contrary, such as the words of God when He said. “ Those who believe and do the things that are right.” S?rahII:23,76,277. This quotation would indicate that works are something over and above belief (?m?n) rather than a part of it. Otherwise the reference to works would be a repetition, which is redundant.

It is strange that Abu-T?lib al-Makki should claim the support of catholic consent for this position of his and yet relate the following tradition, “ No one would be declared an unbeliever unless he should deny what he hath professed,” and finds fault with the Mu‘ tazilites because they insist that a person who commits a mortal sin will remain eternally in Hell fire.Yet he who holds such views holds the same views the Mu‘ tazilites hold, since if he were asked whether or not a person, who accepted Islam with his heart and testified with his tongue thereto and then died would be in Paradise, he would necessarily say ‘ Yes’ , thereby asserting that belief (?m?n) could exist without works. We would then add another question and ask him whether or not that person, if he had lived until the time of prayer had arrived, but neglected to perform his prayer and died immediately after, or if he had committed fornication and died whether or not he would remain eternally in Hell fire? If he should answer, ‘ Yes’ , he would agree with the Mu‘ tazilites; but if he should say, ‘ No’ , it would amount to a declaration that works are neither a part of belief (?m?n) itself nor a prerequisite for its existence. Neither are the necessary for gaining the reward of Paradise. But if he should say that what he meant was that the person [would remain eternally in Hell fire] only if he had lived a long time without either praying or attempting any of the works prescribed by the Law, we would ask, “ Exactly how long is that period, and how many say, those good works through the neglect of which belief is rendered worthless? How many of the mortal sins would, if committed, annul belief?” Such a thing is impossible to determine and no one has ever done so.

The fourth degree is represented in the case of the person who accepts [Islam] inwardly with his mind but dies before either confessing it verbally with his tongue or performing any of the works which its pillars prescribe. Would it be said that such a person died a believer? People differ on this question. Those who insist on verbal confession as a prerequisite of belief would say that he died before fulfilling the conditions of belief. But this is false because the Apostle said, “ Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire.” This person’ s heart overflows with belief; how then would he remain eternally in Hell fire? Futhermore when Gabriel interrogated the Apostle concerning belief (?m?n), the only condition set

forth was to believe (ta?d?q), [i.e. verbal confession] in God, His angels, His books, the last day, the resurrection of the dead, the judgment, and in the decrees of God, the good and the evil], as has already been mentioned.

The fifth degree is when a person accepts [Islam] in his mind and lives long enough to be able to confess the two words of the witness with his tongue and to know that they are obligatory upon him, but for some reason, he does not so confess them. It is possible that his failure to confess them with his tongue is like his failure to pray. Concerning such a person we will say that he is a believer not doomed to Hell fire eternally. For belief (?m?n) is simple acceptance (ta?d?q) and the tongue is its interpreter. It is certain, therefore, that belief exists in its entirety even before its verbal confession with the tongue, so that the tongue can interpret it. This is the most plausible position, since there is no choice but to follow the exact meaning of terms and to satisfy the dictates of language. The Apostle said, " Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire" . The heart does not become void of belief because of the failure of the person to fulfil the duty of confessing that belief with the tongue, just as it does not become void of belief because of the failure of the person to perform obligatory works. Some men have said that to confess the two words of the witness with the tongue is indispensable (rukn) because it is not merely an outward expression of the inward [belief], but rather the sealing of a contract and the commencement of a life of witness and obligation. The first position is the more correct. In this connexion the Murji' ites67 have gone to the extreme, declaring that no one who professed to be a Muslim will ever enter Hell fire, and that a believer, even if he should sin, is sure of salvation. We shall see to it that their position is refuted.

The sixth degree is to say with the tongue that there is no god but Allah and that Muhammad is the Apostle of Allah, but disbelieve it in his mind. We have no doubt that the fate of such a person in the hereafter is with the unbelievers and infidels, and that he will remain eternally in Hell fire. On the other hand we are sure that in this world, the affairs of which are entrusted to im?ms and governors, he will be reckoned among the Muslims, because we have no access to his heart and have, therefore, to give him the benefit of the doubt and assume that he adheres in his mind to what he had professed with his tongue.

We, however, have our doubts concerning a third matter, namely the status which exists in this world between such a person and his God, in the event that one of his relatives should die, and as a result of his relative' s death he accepts Islam in his mind as well. Having thus accepted Islam in his mind as well, he sounds the learned men concerning his status saying, " I did not accept Islam with my mind, [although I had confessed it with my tongue], until my relative died. Having fallen heir to his property, I wish to know whether or not it is lawful for me to receive it ?" Or in case he had married a Muslim woman [while he yet disbelieved in his mind], but upon his marriage he came to accept Islam in his mind; would he be required to go through the marriage contract again? These questions are controversial and leave room for different opinions. Thus it may be said that the decisions of this world, whether they be manifest or hidden, depend upon the express confession of Islam. It may also be said that, in so far as they

pertain to the individual in his relations to other men, these decisions depend upon the outward confession of Islam, because the mind of the individual is not known to others besides himself and God. The more correct position, and God knows best, is that it is unlawful for that person to receive the inheritance of his deceased relative, and that he must go through the marriage contract a second time. For this reason, Hudhayfah [ibn-al-Yam?n] used to stay away from the funerals of hypocrites, and it was customary for ‘ Umar to follow his example and absent himself whenever Hudhayfah did so. Nevertheless prayer over the dead is a formal ceremonial, although it is also one of the acts of worship. To guard oneself against what is unlawful is, like prayer, among the obligations of the individual towards God. This is not contradictory to our saying that inheritance is the law of Islam. Islam is surrender (istisl?m), in fact complete surrender is that which includes both outward and inward [acts]. These are doubtful problems in jurisprudence, based upon the outward meaning of words, vague generalites, and mechani-cal analogies. Consequently no one immature in knowledge should think that he could arrive at absolute certainty in any of these cases, although it has been customary to cite them under those parts of scholastic theology where absolute certainty is the desired goal. For no one who follows the common practices and conventional formalities will ever succeed.

If you should say, “ What then are the fallacies of the Mu‘ tazilites and the Murji’ ites, and what are the proofs that their position is false?” I would then say that their fallacies arose from [their failure to understand] certain generalities mentioned in the Qur’ ?n. As to the Murji’ ites, they said that no believer would enter Hell fire, although he might commit every possible sin. They based their position on the words of God when He said, “ And whoever believeth in his Lord, need not fear either loss or wrong,” S?rahLXXII:13 and again on His words when He said, “ And they who believed in God and His Apostle are the men of truth, and the witnesses in the presence of the Lord; they shall have their reward and their light; but as for the infidels and those who give the lie to Our signs, these shall be the inmates of Hell.” S?rahLVII:18. [As further evidence for their position] they quote the words of God when He said, ‘ ‘ So oft as a crowd shall be thrown into it, its keepers shall ask them, ‘ Came not the warner to you?’ They shall say, ‘ Yes, there came to us one charged with warnings; but we treated him as a liar and said, "Nothing hath God sent down. Ye are in nothing but a vast delusion” .S?rahLXIII:8-9. His saying, “ So oft as a crowd is thrown” , is inclusive and therefore every one who was thrown into Hell fire must have treated the warner as a liar. [They too quote] the words of God “ None shall be cast to it but the most wretched,-who hath called the truth a lie and turned their back.” S?rahXCII:15-16. In this verse we find a specification, as well as an affirmation and a negation. Again they quote the words of God when He said, “ To them who shall present themselves with good works, shall be a reward beyond their desert, and they shall be secure from terror on that day.” S?rahXXVII:91. But belief is the beginning of good works. Again they quote, “ And God loveth, of doers of good.” S?rahIII:129. God also said, “ Verily We will not suffer the reward of him whose works were good to perish.” S?rahXVIII:29. But they have no proof in any of these verses, because when belief is mentioned in them it means belief coupled with good works. We have shown that belief is used to signify Islam, which is in conformity with the mind, word, and deed. Supporting this

interpretation are many traditions, concerning the punishment of sinners and the extent of their penalty. Furthermore the Prophet said, “ Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought from Hell fire.” But, how could anyone be brought forth from Hell fire if he had not first entered therein? We also find in the Qur?n the following words of God, “ Truly God will not forgive associating other gods with Him; but other sins He will forgive to whom He will.” S?rahIV:116. The fact that God may exempt from punishment according to His will, signifies discrimination. He also said, “ And for such as will rebel against God and His Apostle is the fire of Hell. They shall remain therein always,-forever.” S?rahLXXII:24. To declare such a person an unbeliever is, nevertheless, unjust. God also said, “ Verily the unjust are in lasting torment.” S?rahXLII:44. And again, “ And they who shall present themselves with evil shall be flung downward on their faces into the fire.” S?rahXXVII:92. All these generalities contradict theirs. Therefore it is inevitable to resort to specification and interpretation on both sides; especially when traditions are clear in their pronouncements that the sinners will be punished. In fact the words of God, “ No one is there of you who shall not go down unto it,” 68 is almost an express declaration that punishment is inevitable to all, because every believer cannot help but commit an offence. Furthermore, by the words, “ None shall be cast to it but the most wretched,-who hath called the truth a lie and turned their back,” S?rahXCII:15-16. God meant certain particular men, since the appellation‘ the most wretched’ refers to a particular person. Again in His word, ‘ ‘ So oft as a crowd shall be thrown into it, its keepers shall ask them... "S?rahLXVII:8. God meant a special group of unbelievers. At any rate the particularization of the general is not difficult. Because of this last verse al-Ash‘ ari as well as several other scholastics was misled into denying the general application [of anything at all], and said that such terms must await the development of [new] contexts which will determine and clarify their significations.

The fallacy of the Mu‘ tazilites arose from failure to understand the following words of God. [They have thus failed to grasp the real meaning of] the words of God when He said, “ Surely will I forgive him who turneth to God and believeth, and worketh righteousness, and then yieldeth to righteousness;” S?rahXX:84 and His words when He declared, “ I swear by the declining day. Verily men’ s lot is cast amid destruction, save those who believe and do the things which be right.” S?rahCIII:1-3. Also His words when He said, “ No one is there of you who shall not go down unto it-this is a settled decree with thy Lord,” S?rahXIX:72 and added, “ Then will we deliver those who had the fear of God.” S?rahXIX:73. Also the words of God when He said, “ And for such as will rebel against God and His Apostle is the fire of Hell,” S?rahLXXII:24 as well as every verse wherein God mentioned good works coupled with belief. Also the words of God when He said, “ But whoever shall kill a believer of set purpose, his recompense shall be Hell-forever shall he abide in it.” S?rahIV:95. These generalities are also specific as is proved by the words of God when He said, “ But other sins He will forgive to him whom He will.” S?rahIV:116. Therefore freedom to forgive men sins, other than the sin of polytheism, must be left to God. Similarly the words of the Apostle when he said, “ Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire,” prove the same thing. So also do the words of God when He declared, “ Verily we will not suffer the reward of him whose works were good to

perish;" S?rahXVIII:29 and again "Verily God suffereth not the reward of the righteous to perish." S?rahIX:121. How then would God suffer the reward of belief itself as well as that of good works to be lost because of one single offence? As to the words of God, " But whoever shall kill a believer of set purpose," they mean whoever shall kill a believer because of his belief, and the words have been revealed for that particular purpose.

You may say, " What has already been said will lead to the conclusion that belief obtains without good works although it is well known that the Fathers said that belief comprises inward adherence, verbal confession and good works; explain to us therefore the meaning of all this." I shall then say: It is not unlikely that good works be considered a part of belief, because they perfect and complete it, just as it is said that the head and hands are part of man. It is evident that a person will cease to be human if his head no longer exists; but he will not cease to be a human being if one of his hands is lost through amputation. Similarly both the magnificent (takb?r) and the praise (tasb?h) [at the beginning of prayer] are considered a part of prayer, although it is not annulled with their omission. Therefore acceptance with the mind stands in relation to belief as does the head in relation to the existence of man [in this life], since the one depends for its existence upon the other and ceases to exist when the other no longer is. The remaining good works are like the limbs of the body, some are more important than the others. The Apostle said, "A believer is no longer a believer when he commits fornication." 69 Furthermore the Companions held the same opinion as the Mu' tazilites concerning the fact that a person ceases to be a believer when he commits the sin of fornication. When this really means is that such a person is no longer a real believer possessing a complete and perfect belief, just as the deformed individual whose limbs have been amputated is described as being no longer a human being; in other words he lacks that perfection which is beyond actual humanity.

(A problem). You may say, " The Fathers have agreed that belief is subject to increase and depreciation-increasing with obedience and good works, and decreasing with disobedience and sin." In that case I shall say that the Fathers are just witnesses, and no one has any right to depart from their judgment. What they have said is true; but the important thing is to grasp its meaning. It proves that good works are not an integral part of belief nor a basic thing for its existence. Rather they are a superaddition (maz?d) which augments belief. Both the surplus and the deficit exist, but nothing increases in itself. Thus it cannot be said that man' s head is an addition or a surplus which increases his stature or size; but his beard and corpulence are. Similarly it is not permissible to say that prayer is augmented and increased by kneeling and prostration; rather it is augmented by the manner of its execution and the usages followed therein. This, therefore, is a clear declaration that belief as such does exist, and that once it exists, it may vary, subject to increase and depreciation.

If you then say that the ambiguity lies in the problem of acceptance; how could it increase and diminish when it is always the same? I shall then say that if we put aside all hypocrisy and ignore the opposition of adversaries and then lift the veil off the exact meaning of the word, all ambiguity will be removed. We consequently say that belief is a

common noun used in three different ways.

The first usage denotes an acceptance with the heart (ta?d?q bi' l-qalb), a belief (i' tiq?d) based on the authority of others (taql?d) without the benefit of revelation and an open heart. This is the belief of the common folk; in fact it is the belief of all people except the elite. This belief is, as it were, a knot bound around the heart, sometimes tightened and made stronger and sometimes loosened and made weaker, just like the knot of any string.

Do not consider this unlikely but remember the tenacity of Jews in holding fast to their doctrine, how they cannot be shaken or moved from it either by threatening, or warning, promising or admonishing, examining or proving. The same is true of Christians and heretics among whom exist some who can be made to doubt with the least word, and can be made to move from their belief with the least attraction or threat, although, like the Jews, they do not doubt the veracity of their own doctrine, yet they differ in the degree of their determination. Such variations in the degree of determination do also exist in the true belief, and good works influence the development and growth of this determination, just as irrigation influences the growth of trees. Said God, " [Whenever a S?rah is sent down]... it will increase the belief of those who believe, [and they shall rejoice]." S?rahIX:125. And again, " [He it is who sendeth down tranquillity into the hearts of the believers] that they might increase in belief." S?rahXLVIII:4. According to one tradition the Prophet said, " Belief is subject to increase and depreciation." 70 This is accomplished by the influence of good works upon the heart, a thing which is not perceived except by him who meditates over his different inner states during the hours of worship and applies himself solely to it through the presence of the heart at the time of inactivity and languor, as well as realizing the variations which are inherent in devoting oneself in these states to the articles of belief, so that the tie which binds him to his belief might become firmer and consequently harder to undo for the person who wishes to loosen it with doubt. In fact if the person, who believes that the orphan offers him the opportunity to reveal the quality of mercy, will act according to his belief and show kindness toward the orphan, he will be assured within himself of the real existence of mercy as well as of its manifold increase through its active operation. Similarly if the person who believes in modesty will, in accordance with his belief, humble himself before another person, he will sense the quality of modesty within himself at the time he performs the act. The same is true of all the qualities of the heart : all bodily actions proceed from them, and then the very influence of these actions react upon them, thereby confirming [their existence] and inereasing [their strength]. This subject will be discussed in both the Quarter on the Saving Matters of Life and the Quarter on the Destructive Matters in Life when we take up the relation of the inward to the outward and that of works to beliefs. This relation is of the same nature as that of the relation between the visible world (?lam al-mulk) and the invisible world (?lam al-malak?t). By the visible world (?lam al-mulk) which is also called '?lam al-shah?dah, I mean the world which is perceived by the senses; and by the invisible world (?lam al-malak?t) which is also called ?lam al-ghayb, I mean the world which is perceived by the light of the mind (n?r al-ba??rah). The heart belongs to the invisible world while the members of the body as well as their activities belong to the visible

world. The subtlety and fineness of the interdependence of the two worlds have led some men to think that they are closely connected, while others thought that there was no world except the visible ('?lam al-shah?dah) which is made of the concrete and tangible bodies. One who has perceived the two worlds and realized first their independence and then their interdependence expressed his observation in the following manner :

“ The glass was fine, the wine was clear,

Like a single body they seemd to appear.

So confusion spread: to some it seemed

Nothing but glass ; while others swore

‘ This is but wine, no glass is here’ .”

Let us go back to the main purpose of our discussion, especially since the invisible world is outside the scope of the science of practical religion ('ilm al-mu‘ ?malah). Nevertheless the two worlds are connected and interdependent. For this reason the science of revelation (ilm al-muk?shafah) extends its scope every now and then into the realm of practical religion and does not withdraw until it imposes some obligations. This then is how belief, in accordance with this usage, increases through good works. For this reason ‘ Ali said, “ Verily belief will loom as a single white spot in the heart of man. If the man will do that which is good, the white spot will grow and spread until the whole heart is white. On the other hand hypocrisy makes its first appearance as a black blotch in the heart of man. If the man will do that which is unlawful, the black blotch will grow and spread until the whole heart is black, and blackness becomes man’ s second nature.” Said God, “ Nay. But their own works have got the mastery over their hearts." S?rahLXXXIV:16.

The second usage of the term belief (Im?n) denotes both acceptance and works, just as the Apostle stated when he said, “ Belief comprises over seventy divisions (sing.b?b)” 71 The same thing is also seen in the words of the Apostle when He said, “ A believer is no longer a believer when he commits fornication.” And when works become an integral part of belief, it becomes evident that it is subject to increase and depreciation. Does this, however, affect belief which is mere acceptance? The question is one of opinion, and we have already stated that it does.

The third usage of the term belief denotes certain acceptance resulting from revelation and an open heart as well as from seeing [truth] with the light of the mind. This last is the least to lend itself to increase. I shall, however, say that the way in which the mind accepts certain things which are free of doubt differs. Thus the way the mind accepts the fact that two are greater than one is unlike the way it accepts the fact that

the world is created and originated, although there is not the slightest doubt of the certainty of either fact. For the certain things differ in the degrees of their clarity and in the degrees to which the mind accepts them. We touched on this subject in the section on certainty (yaq?n) in the Book of Knowledge under the characteristics of the learned men of the hereafter; therefore there is no need to go over it again. In all these usages it became evident that what they have said concerning the increase and depreciation of belief was true. How could it not be true when we have the express testimony of tradition that " Whoever has in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire." According to another tradition, " He will be brought forth from Hell fire, who has in his heart the weight of a dinar of belief." 72 Why then should the amount differ if the belief in the heart does not vary?

(A problem). You may ask, " What then have the Fathers meant with the saying, ' If it be the will of God I am a believer?" ' A qualification implies doubt, and to entertain doubts concerning the veracity of belief amounts to unbelief. Yet all the Fathers used to refrain from giving a definite reply concerning belief, and were extremely careful not to commit themselves. In this connexion Sufy?n al-Thawri said, " He who says, ' I am a believer in the sight of God' , is a liar; and he who says, ' I am really a believer' , is an innovator.' ' But how can he be a liar when he himself knows that he is a believer? For he who is a believer in himself is a believer in the sight of God, just as he who is big73 and generous in himself and is aware of this fact, will be big and generous in the sight of God. The same is true of him who is likewise glad, or sad, or hearing, or seeing. On the other hand if man were asked whether or not he was an animal it would not be fitting for him to reply, " If it be the will of God, I am an animal." When Sufy?n made this statement he was asked, " What then shall we say?" Thereupon he replied, " We believe in God, and that which hath been sent down to us." S?rahII:130. And what is the difference between saying, " We believe in God and that which hath been sent down to us" and saying, " I am a believer?"

Once upon a time al-Hasan [al-Basri] was asked, " Art thou a believer ?" To which he replied, " If it be the will of God." Thereupon he was told, " O Abu-Sa' ?d ? Why do you qualify your belief?" He answered and said, " I fear saying, ' Yes' , and then God will say, ' Thou hast lied, Hasan.' Then I shall rightly merit His punishment." He also used to say, " I fear that God may find out that I have done something abominable to Him and will consequently abhor me and say, ' Go away. I accept none of thy works.' Then I shall be toiling in vain."

Ibr?him ibn-Adham once said, " Whenever you are asked, ' Are you a believer?' say, ' There is no god but Allah' ." At another time he said, " Say, ' I do not doubt belief; your question to me is an innovation' .' '

' Alqamah74 was once asked, " Are you a believer ? To which he replied, " I do hope so. If it be the will of God."

[Sufy?n] al-Thawri said, " We believe in God and in His angels, books, and apostles. But we do not know what we are in the sight of God.' '

[You may ask all this and say], “ What then is the meaning of all these qualifications?” The answer to your question is that these qualifications are correct and are put forward for four reasons, two of which arise from doubt, not of the reality of belief itself, but of its end and perfectness ; and two do not arise from doubt at all.

The first reason which does not arise from any doubt at all is the care not to be decisive for fear of self-justification (tazkiyut al-nafs) and making one’ s self out to be pure. Said God, “ Assert not your own purity.” S?rahLXII:33. And again, ‘ ‘ Hast thou not marked those who hold themselves to be righteous?” S?rah IV:52. And again, “ Behold how they devise a lie of God." S?rah IV:53

A certain wise man was once asked, “ What is detestable truth?” He replied, “ Man’ s praise of himself.” Belief is one of the highest forms of praise and to be definitely certain of it amounts to absolute justification. The formula of qualification (i.e if it be the will of God) is nothing but an attempt to temper and tone down such justification, just as when the man is told that he is a physician, or a jurisprudent, or a commentator, he will say, “ If it be the will of God,’ ’ not because he doubts the fact but simply to avoid being boastful. This formula is that of disavowing and disclaiming the fact itself and means disclaiming one of the implications of the fact which is [self-] justification. Following this interpretation, when the person is asked concerning something uncomplimentary, it will not be fitting for him to put forth any such qualification.

The second reason for the use of these qualifications is courtesy (ta’ addub) by remembering God at every time and under all conditions, and by submitting all things unto His Will. Thus God instructed His Prophet in courtesy and said to him, “ Say not thou of a thing, ‘ I will surely do it tomorrow;’ without, ‘ if it be the will of God'." S?rah XVIII:23. Nor has God limited [the use of the qualifying phrase] to those things the occurrence of which is subject to doubt. On the contrary He said, “ Ye shall surely enter the sacred mosque, if it be the will of God, in full security, having your heads shaved and your hair cut: ye shall not fear ;" S?rahXLVIII:27 although He had full knowledge that they were to enter undoubtedly therein and that He had willed their entrance. What God had meant was to instruct the Prophet in the use of the qualifying formula. Consequently the Prophet learned the lesson and showed his courtesy by the use of that formula in connexion with everything he had said-whether that thing was known with certainty or doubtful; so that when he entered the cemetery, he said, “ Peace be upon you, the believing inmates of this abode. Verily, if it be the will of God, we shall follow you.’ ’ 75 This he said, notwithstanding the fact that death is not subject to any doubt, because courtesy demands that God be always remembered and that all things be made dependent upon Him. This formula indicates such a thing and has become, by virtue of its common use, representative of the expression of desires and wishes. Thus when you are told that such and such a person is about to die and should happen to say, “ If it be the will of God,” you betray your desire and not your doubt. The same is true when you are told that a certain person will recover from his sickness and you say, “ If it be the will of God,” by way of expressing your earnest desire. The phrase has

thus been transferred from one expressing doubt to one which signifies desire. In the same way also is its transfer to express courtesy and respect for remembering God under all conditions.

The third reason for the use of those qualifications arises from doubt and means, “ If it be the will of God, I am truly a believer,” since God spoke of some particular men as being truly believers.’ S?rahVIII:4. Consequently believers are divided into two groups: [those who are described as truly believers and those who are not]. This arises from doubt concerning the perfection of belief and not its reality. Every person doubts the perfectness of his belief, yet this doubt does not constitute unbelief. Doubting the perfectness of belief is right and justified for two reasons: The first is because hypocrisy militates against the perfectness of belief, and hypocrisy is something hidden while freedom from it is readily discerned or determined. The second is because belief is perfected through the fulfilment of good works which are not known to exist in their perfect form.

As to works God said, “ The true believers are those only who believe in God and His Apostle, and afterwards doubt not; and who contend with their substance and their persons for the cause of God these are the truthful.” S?rahXLIX:15. The doubt would, therefore, be concerning this truthfulness. Similarly God said, ‘ ‘ But righteousness is to believe in God, and the last day, and the angels, and the Book, and the prophets.” S?rah II:172. Thus God laid down twenty qualities, such as the fulfilment of promises and fortitude under hardships, as conditions for belief, and then said (of those who possess them], “ These are they who are true.” S?rahII:172. God also said, “ God will raise those of you who believe; and those to whom knowledge is given, to lofty grades.” S?rahLVIII:12. And again He said, “ Those among you who contributed before the victory, and fought, shall be differently treated from certain other among you" S?rahLVII:10. He also said, “ They are of varying ranks before God" S?rah III:157.

The Apostle said, “ Belief is like unto a nude who should be clothed with piety.” 76 And again, “ Belief comprises over seventy divisions, the least of which is to clear the road of obstacles."77 This shows the, dependence of the perfectness of belief on good works. Its dependence on freedom from hypocrisy and concealed polytheism is shown by the words of the Apostle when he said, “ Four things, if they obtain in a person make him an utter hypocrite, no matter how much he prays, and fasts, and claims that he is a believer; he who lies when he speaks, breaks a promise when he pledges his word, betrays a confidence when he is trusted, and deviates from justice when he enters a controversy,” 78 According to another version “ And when he makes a compact with his neighbour, he defrauds him.” 79

A tradition related on the authority of Abu-Sa‘ id al-Khudri, says, “ The hearts are of four kinds: a sealed heart, which is the heart of the unbeliever; a double-faced heart, which is the heart of the hypocrite; a clean heart from the midst of which a radiant lamp sheds its radiant light; and a heart which contains some belief and some hypocrisy. The belief it contains is like unto the vegetable which receives its nourishment ftom fresh waters. The hypocrisy it contains is like unto an ulcer which feeds on pus and blood,

whichever of the two substances will prevail will determine its fate." 80 According to another version " whichever will prevail will seal his doom." The Apostle also said, " The worst hypocrites of this people are its Qur' ?n readers." 81 According to another tradition, " Polytheism among my people is more subtle than the creeping of the ant on the rock " 82

Hudhayfah said, " At the time of the Apostle there were things which made the man who repeated them a hypocrite as long as he lived. Now, however, I hear these same things repeated ten times a day, [and no one seems to mind]." 83 A certain learned man said, " The person closest to hypocrisy is he who deems himself free thereof." Hudhayfah also said, " Hypocrites are more numerous today than they were at the time of the Prophet. At that time they used to conceal their hypocrisy; now they [are not ashamed to] reveal it." 84 Such hypocrisy militates against the reality of belief as well as against its perfectness. It is something concealed and subtle: the farthest removed from it are those who are constantly afraid of it, while those who deem themselves free of it are they who are nearest to it.

Al-Hasan al-Basri was once told, " There is no more hypocrisy nowadays.' ' To which he replied, " Brother ! Were the hypocrites to perish from the land you would feel lonely on the way." Again either al-Hasan himself or someone else said, " Were tails to grow [by a miracle] on the backs of the hypocrites and trail behind them, our feet would no longer be able to touch the earth."

Once upon a time Ibn-' Umar, on hearing a man speak disparagingly of al-Hajj?j,85 told him, " Would you speak disparagingly of him if he were here present?" The man answered, " No." Thereupon Ibn-' Umar said, " We used to consider this hypocritical at the time of the Apostle. The Apostle said, ' He who is double-tongued in this world will, in the hereafter, be made double tongued by God'." The Apostle also said, " The worst man is the double-faced who meets one people with one face and another people with another face."

Al-Hasan al-Basri was once told, " There are some who say-that they do not fear hypocrisy." Thereupon he answered, " By God, I would rather be sure that I am free of hypocrisy than have all the world' s contents gold." Al-Hasan also said, " Among the different kinds of hypocrisy are the disagreements between the tongue and the heart, between the secret and the public, and between the entrance and the exit."

A certain person told Hudhayfah, " Verily I fear I am a hypocrite." To which Hudhayfah replied, " Fear not. If you were a hypocrite you would not have feared hypocrisy. Verily hypocrisy does not fear hypocrisy."

Ibn-abi-Mulaykah said," I have known one hundred and thirty [and according to another version one hundred and fifty] of the Companions of the Prophet, all of whom feared hypocrisy."

It was related that the Apostle of God was once sitting with a group of his

Companions who were discussing a certain man and praising him to the skies. Suddenly, while they were in the midst of their discussion, the man himself appeared before them with his face still wet with the water of ablution, carrying his shoes in his hands and his forehead covered with dust from prayer. Thereupon they said to the Apostle ‘ ‘ Behold. This is the man whom we were discussing.” The Prophet, turning to them, said, “ I see on his face the mark of Satan.” Then the man arrived and, after greeting the group, sat in their midst. The Prophet then addressed him and said, “ Tell me, I beseech thee by God, hast thou not said to thyself when thou approached the group that there was no one among them who was better than thee?” The man replied. “ O my God ! Yes, I have.”

In his prayer the Apostle said, “ O God, I seek refuge in thee against the evil of things I did and things I left undone.” 86 He was then told, “ Art thou afraid O Apostle of God?” To which he replied, “ What could make me feel secure when the heart lie between two of the fingers of the Merciful [God], and He doeth with them what He willeth?"87 Said God, “ And there shall appear to them, from God, things they have never reckoned on.” S?rahXXXIX:48. This was interpreted in commentaries to mean that men have done things which they thought were good but [on the day of judgment] these things appeared in the balance in the scale of evil.

[Al-] Sari al-Saqati once said, “ If a person enters a garden containing trees of every kind and on these are birds of every kind, and then each bird calls to him in a different language saying, ‘ Peace be upon thee, O friend of God’ , and as a result he feels very well pleased and satisfied, he becomes a captive in their hands.” These traditions and narratives reveal to you the gravity of the matter, particularly because of the subtle nature of hypocrisy and hidden polytheism, and bring out the fact that no one can be safe against them. This led ‘ Umar ibn-Khatt?b to ask Hudhayfah about himself-whether or not he was numbered among the hypocrites.

Abu-Sulaym?n al-D?r?ni said, “ I heard a certain governor say something and I wanted to express my disapproval of it but feared lest he order me to be killed. And although I feared not death I was afraid lest I be tempted to boast before men when my spirit departs. For this reason I refrained from expressing my disapproval of the governor’ s words.

This kind of hypocrisy militates against the truth, perfectness, and purity of belief, rather than against its reality. For hypocrisy is of two kinds : The one results in parting with religion, pursuing infidels and joining the company of those, who are deemed eternally to Hell fire; the second leads the person to Hell fire for a certain period of time and puts him down from the lofty heights of Paradise (‘ illiy?n)88 and denotes the saints from their exalted ranks. It is a field open to doubt and therefore it is desirable to resort to the use of qualifications therein. This kind of hypocrisy rises from the disparity and disagreement between the secret and the public, from feeling secure from the deep counsel of God89 and from conceit and other things from which only the saints are free.

The fourth reason for the use of these qualifications arises also from doubt. It is the

fear of the end, for no one knows whether or not he will still have any belief at the hour of death. If he should end with unbelief all his previous works would come to naught and fail, because [the value of these works] depends entirely upon their good ending. Thus if a fasting person were asked early in the day concerning the validity of his fast and replied, ‘ ‘ I am surely fasting," but later in the day he broke his fast, it would become evident that he was lying since the validity of his fast depends upon the maintenance of the fast until sunset at the end of the day. And just as the day is the set period for the fulfilment of fasting, so the lifetime is the set period for the fulfilment of the validity of belief. To describe it as valid before its conclusion simply because it has already been fulfilled in part is very doubtful and its end is frightful. It was because of the end that most of the [God-] fearing have wept. For the end is the outcome of a pre-ordained event and the result of the eternal will which does not become known except when the pre-ordained event itself takes place and which no human being can ever tell. The fear of the end is the result of the fear of that which was pre-ordained and there may appear in the present a thing which will give the lie to the words, [" I am a believer "]. And who can be sure that he is one of those for whom God has pre-ordained good things? Cf S?rah XXI:101. It has been said that the words of God, " God the stupor of death cometh upon him," S?rah L:18 mean that the pre-ordained thing [has been fulfilled] and made known. One of the Fathers said that works would be judged by their ends. Abu-al-Dard?' used to swear by God saying, " There is no one who feels safe in his belief who is not robbed of it." It was also said that some sinful deeds were not punished except by their sad ends. We seek refuge in God against such deeds and such punishments. It has also been said that such punishments await those who falsely claim sainthood and the gift of miracles (kar?mah).

One of the gnostics once said, " If I were given the choice between martyrdom at the outer gate of the house and death as a true believer at the door of an inner room, I would, choose the latter because I do not know what might occur to me and divert my heart from true belief on my way [from the inner room] to the outer gate of the house." Another said, " If I had known a certain person to have been a true believer for the last fifty years and then, even though so frail a thing as a pole should hide him from my sight before his death, I could not be sure thet he died a true believer."

According to one condition, " Whoeversays, ‘ I am a believer' , is an infidel; and whoever says, ‘ I am learned' , is ignorant." 90 In the interpretation of the words of the God, " And the words of thy Lord are perfect in truth and in justice,' ' S?rahVI:115 it has been said that ‘ perfect in truth' relates to those who died in belief and‘ perfect in justice' , to those who died in polytheism. God also said, " And the final issue of all things is unto God." S?rahXXIL:4. No matter how little doubt may be in such cases the resort to qualification is obligatory, since belief is a means of grace for the hereafter just as fasting is a means of grace for absolving the heart from guilt in this life. Whatever fast is rendered void before sunset is no longer a fast and will not absolve from guilt. The same thing is true of belief. In fact a person may be asked about a previous fast concerning which there is no doubt. He will be asked, " Have you fasted yesterday?" and he will reply. " Yes, if it were the will of God." For genuine fasting is the only acceptable fasting and the acceptable fasting is unknown except to God. For this

reason it is desirable to use the qualification (istithn?), if it be the will of God, in all the works of righteousness. This will imply doubt as to their acceptance [by God], since such acceptance, despite the outward fulfilment of all the prerequisites of validity, may be blocked by hidden cause unknown except to God, the Lord of Lords of the mighty majesty. Hence it is desirable to entertain some doubts concerning the validity [of belief as well as all the works of righteousness].

These, therefore, are the different reasons for the desirability of qualifying one' s assertion of his belief, and with them we conclude the Book on the foundations of the Articles of Faith.

Here ends the Book.

1. Literally through ingress (hul?l) and egress (intiq?l).

2. Cf. al-Tirmidhi, Jan?'iz:70. 3. [Cf. al-Tirmidhi, Qiy?mah:14-15]

4 [Cf. a river in Paradise Cf. S?rah CVIII]

5. [Cf. al-Tirmidhi, Tafsir, S?rah II:9]

6. Y?nus al-?adafi, A.H.264/A.D 877-78. See Ibu Khallik?n, vol.III.pp.548-51.

7. Al-Fihrist, P.120; al-Shahrast?ni, Kitab al-Milal w-al-Nihal,ed.William Cureton(London,1842) pp.pp.19,63.

8. Abu ?Al? al-Hasan ibn-Muhammad al-Sab?h, A.H.296/A.D.874. See ibn-Khallik?n, Vol.I.P.229;cf.al-Sam??ni,f.275a.

9. Abu ?Abdull?h al-H?rith ibn-Asad al-Muhasibi, A.H.243/AD 857. see al-Fihirist,p.184: ibn-Khallik?n, Vol.I.p.224, Also Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad (London, 1935).

10. The title of work in al Radd?ala-al- Mu?tazilah (On the Refutation Of the Mu?tazilites) See Fihrist, p.184.I.17

11. A means of purification which is a religious duty for every Muslim who has attended to the call of nature. It is elaborately described in the tradition : cf. al-D?irimi. Sal?h ; 10-13 ; ibn-M?jah. ?ah?rah: 15-16

12. cf .al-Tirmidhi, Far?d'id:2; ibn-M?jah,Far?' id:1.

13. Ibid.,VIII:44. 14. Ibid.,II:60. 15. Ibid.,XI:34.

16. Ibid.XXVI:22-29. 17. Ibid,XXI:22. 18. Ibid II:21.

19. Ibid XXXVI:79 20. Ibid XVI:126.

21. Ar. Yaum al-Jamal, 10 Jum?da II, A H . 36 Dec. 4, A.D. 656. The day when -Ali won a decisive victory against the armies of ?alhah and al-Zubayr, ‘ ?'isha, who sided with the rebels against ‘ Ali, watched the battle on a camel, hence the name of the day. She was captured but ‘ Ali treated her with great deference. See ?abari, Vol. I, pp. 3108-3233.

22. The incident is related in full in Hilyat al-Awliy?’ . Vol. I, pp. 318-20. where the number of those who surrendered is given as twenty thousand.

23. The Qadarites denied absolute predestination and believed in free will (qadar-power). Cf Sharast?ni. pp. 29-31; 4-Baghd?di, al-Farq bayn al-Firaq, ed. Muhammad Badr (Cairo, 1910). pp. 18, 93 seq ; Mukhta?ar al-Farq bayn Firaq, ed. P. K. Hitti (Cairo, 1924). pp, 95 seq; al-Nawbakhti, Firaq al-sh?ah. ed. H. Ritter (Istanbul, 1931). p. 5.

24. Ibn-Sa'd, Vol.VII,Pt.2,p.152.

25. A period after the conclusion of a bargain during which either of the parties may cancel the transaction. Cf. ibn M?jah, Tij?r?t: 13,18 ; at-D?rimi, Buy?' : 16-18.

26. The Jerusalem Epistle, so called because it was written in Jerusalem, comprises Section III of this Book ; see below, p. 53

27. Printed in Cairo, A.H.1327.

28. What the scholastic theologians call propensity the (i'tim?dat) philosophers call tendency (may?), both terms being loosely used. See Dict, of Tech. Terms.

29. Singular Kawn 30. Singular idr?k

31. Al-Tirmidhi, Zuhd :9; aI-D?rimi, Riq?q : 26; ibn-M?jah, Zuhd : 19.

32. Cf. S?rah XVII : 87 ; al-B?kh?ri. Tafs?r S?rah bani-Isr?'il : 12.

33. Cf. IbnM?jah, Intro.13:18-19.

34. Abu-al-Husayn Ahmad ibn Yahya ibn-Ish?q, one of the three arch-heretics of Islam, the other two being abu-Hayy?n al-Tawhidi and abu-al-'AI?' al-Ma'arri. The date of al-R?wandi's death is variously given in the sources but most probably he died around A.H. 250/A D. 864. Cf. al-Fihrist, p.108; al-Mas'?di, Mur?j al-Dhahab, ed. and tr. into

French by C.B. de Meynard and P. de Courteille (Paris, 1866-77). Vol. VII. p. 237; ibn-Khallik?n. Vol. I, pp. 47-48 ; Shadhar?t al-Dhahab. Vol. 11, pp. 235-36. For his beliefs see al-Ash'ari, Maq?l?t al-Isl?miyin wa-Ikhtil?f al-Mu?allim. ed. H. Ritter (Istaubul, 1929-30). pp. 140-41,149,159-60, 352, 388, 422-24, 28, 445-46.

35. Al-D?rimi, Sal?h; 72; al-Tirmidhi.Jum'ah;56.

36. The verse is by abu-Tamm?m, the great poet and anthologist; d.A.H. 231/A.D. 845-46. See al-Agh?ni, Vol. XV, pp. 100-108 ; ibn-Khallik?n, Vol. I, pp. 214-18.

37. The system of Muslim orthodoxy developed by abu al-Hasan ‘ Ali al.Ash‘ ari and hence the name. Al-Ash‘ ari died around A.H. 330/ A.D. 941 --42. For his life and works al-Fihrist:, p. 181 ; ibn-Khallik?n, Vo:. I, pp. 586-87. For his system see al-Shahrast?ni,pp. 65-75.

38. Maq?l?t al-Isl?miyia pp. 155-278

39. Words in brackets are in 'C' only

40. The poet is the famous al-Akhtal. Ghiy?th ibn-Ghawth, ca AH. 95/A.D. 714. See all-Agh?ni. Vol. VII, pp. 169-188; ibn Qutaybah, al-Shi’ rw al-Shu‘ ar? ed. M. J. de Geoje. (Leyden. 1902-4), pp. 301-12 ; Shi’ r al-Akh?al, ed, A Salh?ni (Beirut. 1891), pp. 333-400.

41. Ibn-Marw?n ibn-al-Hakam. 'Umayyad governor of al-Basrah and al-K?fah; ca A.H.75 AD 695. See Ibn-Qutaybah, al-Ma'?rif.p.180; al-?abar?, Vol.II.p.852; shadhar?t al Dhahab, Vol.I.p.83.

42. Shi'r al-Akh?al, p.390.

43. The S?bians. Ar. al-S?bi’ ah, mentioned in the Qur’ ?n three times (S?rahs II: V: 73: XXII: 17). were identical with the Mandeans Judaco-Christian seat who also called themselves Nasorais d'Yaya, the Nasoreans (ie.,the observants) of St. John, and therefore became erroneously known to the modern world as the Christian of St John (the Baptist). They practised the rite of baptism after birth, before marriage, and at various other occasions evidently Muhammad regarded them as believer in the true God.

44. Al-Bukh?ri. Man?qib a1- Ans?r : 35 ; al-Tirm?dhi. Fitan : 20.

45. A very common tradition although it is not found in the various collection of had?th.

46. Cf. S?rah VII : 173-74.

47. Al-B?kh?ri, Man?qib:25.

48. Al-Bukh?ri, Bad’ al-Khalq: 27; al-Tirmidhi, Fitan : 21, 42, Qiy?mah:3.

49. Al-Tirmidhi. Jan?'iz:70. 50. Cf. al-D?rimi, Isti' dh?n:10.

51. Al-Tirmidhi, Jan?'iz:70. 52. Muslim, Jannah:67.

53. The reference here is to Shi' ites who reject the doctrine of election and hold that ' Ali was clearly and directly designated by Muhammad as his successor. They find support in the hadith in which the Prophet tells ' Ali that the relation between them was the same as that which existed between Moses and Aaron. See al-Bukh?ri, Fad?' i Ash?b al-Nabi;10; al-Timidhi. Man?qib : 19-20.

54. The term is used here in loose application to the Shi' ites in general.

55. cf. ?ay?lisi : 31.

56. Cf. Al-M?wardi, al-ahk?m al-Sul??niyah, ed. M, Enger (Bonn,1853), pp. 3-7.

57. Al-Bukh?ri, Ahk?m : 2 : al-Tirmidhi, Fitan : 49.

58. Cf. Abu-??lib al-Makki, Q?t-al-Qul?b (Cairo, 1351), Vol. 111, pp.183-205.

59. Al-B?kh?ri.?m?n:1. These five are the witness (al-shah?dah), Prayer (sal?h), almsgiving (jak?h), pilgrimage (hajj), and fasting (sawm).

60. S?rah XLIX : 14. Cf. Al-?abari, J?mi' al-Bay?n, Vol. XXVI, pp. 89-91.

61. Al-Bukh?ri, ?m?n : 37. 62. Al-Bukh?ri. ?m?n : 37.

63. Al-Nas?'?, ?m?n: 7 64. Al-Nas?'?, ?m?n: 1,11

65. Al-Nas?'?, ?m?n:7

66. Cf. Al-Bukh?r?, ?m?m:13: al-Tirmidhi, Fitan:17.

67. The Murji' ites' fudamental doctrine consisted in the suspension (irj?') of judgment against believers who commit sin. They refused to declare a person an infidel because, to them, the fact that he was nominally a Muslim sufficed. More specifically they refused to see in the suppression of religious law by the Ummayad Caliphs a justifiable cause for denying that house the homage due them as the de facto rulers of Ialam. See Ibn-Hazam, at-Fa?t fi al-Milat w-al Ahwd'w-al-Nihal(Cairo, 1347-48), Vol. II, p. 89 ; Mukhsta?ar al-farq bayn al Firaq, pp. 122-23.

68. S?rah XIX:72; see also J?mi'al-Bay?n, Vol.XVI.pp.81-87

69. Al-Bukh?ri, Maz?lim: 31, Hud?d ; 1,19 ; ibn M?jah, Fitan:

70. Ibn-M?jah, Intro 9. ; cf. al-B?khari, Im?n:33; al-Tirmidhi, Im?n:6.

71. Cf.Al-Bukh?ri, Im?n:2; Ibn M?jah, Inrto.9.

72. Cf. Al-Bukh?ri Riq?q : 35, 51 ; abu-D?w?d, Lib?s : 26.

73. Arabic ?awil, lit. tall.

74. Ibn-Qays AH. 62/A.D. 681-82. See ibn-Sa‘ d, Vol. 6, pp. 57-62.

75. Muslim, Jan?iz;103,104. 76. Unidentified

77. Cf. Al-Bukh?ri, ?m?n: 2 ; ibn-M?jah. Intro. 9.

78. Al-Bukh?ri, ?m?n: 24 79. Al-Tirmidhi, ?m?n:14

80. Unidentified 81. Unidentified 82. Unidentified 83. Unidentified

84. Al-?ay?lisi:410

85. Ibn-Y?suf al-Thaqafi A.H. 95/A.D. 714, the great Umayyad governor. For his life see Ibn-Qutaybah. pp. 201-202 : Ibn-Khallik?n Vol.I, pp. 218-224.

86. Ibn-M?jah, Du'?':3; al-Nas?'i, Isti'?dhah:57:58.

87. al-Tirmidhi, Da'aw?t:88.

88. Cf. S?rah LXXXIII: 18-19 ; Geo. xiv : 18. Evidently from Heb.

89. Cf. S?rah VII : 97. 90. Unidentified.

BIBLIOGRAPHY

Akh?al, al-, Shi'r ed. A. Salh?ni (Beirut 1891).

Ash'ari, al, Maq?l?t al-Isl?miy?n wa-Ikhtil?f al-Mu?all?m, ed. H. Ritter (Istanbul 1929-30).

Baghd?di, al, al Farq bayn al-Firaq, ed. Muhammad Badr (Cairo 1910).

Bukh?ri, al-, Sah?h (B?l?q 1296).

D?rimi, al-, Sunan (Damascus 1349).

Hazm, ibn-, al-Fa?l fi'l- Milal w-al-Ahw? w-al-Nihal (Cairo 1347-49)

'Im?d al-Hanbali, ibn-al, Shadhar?t al-Dhahab fi Akhb?r man Dhahab (Cairo1350).

I?bah?ni, al-, Kit?b al-Agh?ni (Bul?q 1285).

I?fah?ni, al, Hilyat al-Awliy?' wa-Tabaq?t al-A?fiya' (Cairo 1351).

Khallik?n, ibn- Wafay?t al-A'y?n wa-Anb?' Abn?' al-Z?m?n (Cairo 1299).

M?jah, ibn-, Sunan (Cairo 1349).

Makki, abu-T?lib, al-, Q?t al-Qul?b (Cairo 1351).

Mas'?di, al-, Mur?j al-Dhahab, ed. and tr. into French by C.B. de Meynard and P. de Courteille (Paris 1861-1877).

M?wardi, al-, al-Ahk?m al-Sultan?yah, ed. M. Enger (Bonn 1853).

Muslim, ?ahih (Delhi 1319).

Nad?m, ibn-al, al-Fihrist, ed. G. Fl?gel (Leipzig 1872).

Nas?'i al-, al-Mujtaba (Delhi 1315).

Nawbakhti, al-, Firaq al-Sh?'ah ed. H, Ritter (Istanbul 1931).

Qutaybah, ibn, al-Shi'r w-al-Shu'ar?' ed. M.J. deGoeje (Leyden 1902-4).

--------- , Kit?b al-Ma'?rif, ed. F. W?stenfeld (Gottingen 1850).

Ras'ani al-, Mukhta?ar al-Farq bayn al-Firaq, ed. P.K. Hitti (Cairo 1924).

Sa'd, ibn-, Kit?b al-Tabaq?t al-Kubra, ed.E. Sachau and others (Leyden 1905-21).

Sam'?ni, al-, Kit?b al-Ans?b, ed. D.S. Margoliouth (Leyden 1912).

Shahrast?ni, Kitab al-Milal w-al-Nihal, ed. W. Cureton (London1842-6).

Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad (London 1935).

?abari al-, J?mi' al-Bay?n an Ta'wil ?y al-Qur'?n (Cairo 1323-30).

----------, Ta'rikh al-Rusul w-al-Mul?k, ed. M.J.de Goeje (Leyden1879ff.).

Tah?nawi, al-, Kashsh?f I??ilh?t al-Fun?n (A Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans), Calcutta 1862.

?ay?lisi, al-, Musnad (Hyderabad 1321).

Tirimdhi, al-, Sunan (Cairo 1290).

INDEX OF ARABIC TERMS

abadi

'Adam

ahal al-ahw?'

ahl al-b??in

ahl al-haqq

akw?n

'?lam al-ghayb

'?lam al-malak?t

'?lam al-mulk

'?lam-al-shah?dah

'aqd bi'l-qalb

'arad

'?rif

a?l

a?lah, al-

asr?r

azali

b?b

baq?

b?tin

bay'ah

daf'

dar?ri

duny?wi

fard

fard 'ayn

fard kif?yah

fas?d al-wad'

f?siq

fitrah

fur?d kif?y?t

hanif

harakah

hawd

hul?l

idb?r

idh'?n

idr?k

idr?k?t

ijm?'

ijtih?d

ikhtiy?r

iktis?b

'illiy?n

'ilm al-Far?'id

'ilm al-kal?m

'ilm al-mu'?malah

'ilm al-muk?shafa

im?n

inqiy?d

intiq?l

iqb?l

ir?dah

istinj?'

istiqr?r

istisl?m

istithn?'

istiw?'

i'tim?d

i'tim?d?t

i'tiq?d

i'tir?f bi'l-lis?n

jabr

jawhar

jih?d

jihah

jism

kab?'ir

kal?m

kar?mah

kasb

kasr

kawn

Kawthar, al-

khiy?r

kif?yah

madhhab

man'

mand?b

maq?m?t

maqd?r

maqd?rah

mayl

mazid

mi'r?j, al-

miz?n, al-

mu'?malah, al-

mub?h

muj?hadah

m?jib

mujtahid

muk?shafah, al-

muktasabah

munfarid

muqarrab?n, al-

mutahayyiz

naqd

n?r al-ba??rah

nuz?l

qadar

qad?m

qidam

qiy?s

qudrah

rub?biyah

r?h al-

rukn

ru'yah

Sabab

S?biq

?amad

sam'?y?t

shah?dah, al-

shah?dah bi'l-lis?n

shar', al-

shirk

?ir?t,al

sirr

?uwar

ta'addub

tad?khul

ta'diyah

takbir

takl?f

talq?n

tanzih

taql?d

?aray?n

??ri'

tark?b

tasb?h

ta?diq

ta?d?q bi'l-qalb

tasl?m

tazkiyat al-nafs

ukhrawl

ummi

w?jib

wara'

yaq?n

z?hir

zind?q

INDEX OF PROPER NAMES

‘ Abb?ss, ibn-

‘ Abd-al-A‘ la, ibn-

Abraham

Adham, Ibr?him ibn-

‘ Aff?n, Uthm?n ibn-

‘ ?‘ isha

Akhtal, al-

‘ Ali, see ??lib, ‘ Ali ibn abi-

‘ Alqamah

‘ Am?rah, Yaz?d ibn-

Anas, M?lik ibn-

Arabas

Ash‘ ari, al-

Ash‘ arites

Bakr, abu-, see ?idd?q, abu-Bakr al-

Ba?ri, al-Hasan al-

Bishr; ibn-Marw?n

Christians,

D?r?rni, abu Sulaym?n al-

Dard?’ , abu-al-

Gabriel

Greeks

Haf? al-Fard

Hajar al-Aswad, al

Hajj?j, al-, see Y?suf, al-Hajj?j ibn

Hanbal, Ahmad ibn-

Hasan a1 Ba?ri, al-, see Ba?ri,al-

Hudhayfah

Hurayrah, abu-

iqit??d fi al-I'tiq?d, al-

'Ir?q, al-

Jahl, abu-

Jews

Kar?b?si

Kh?rijites

Kha???b, ‘ Umar ibn-al-

Khudri, abu-Sa‘ ?d

Makki, abu-?alib aI-

M?lik ibn-Anas, see Anas,

M?lik ibn-

Mas'?d, ‘ Abdull?h ibn-

Moses

Mu‘ ?wiyah

Muh?sibi, al-

Mulaykah, ibn-abi-

Munkar

Murji’ ?tes

Mu‘ tazilites

Nak?r

Noah

Pharaoh

Quraysh

R?fidites

R?wandi, al, al-

Ris?lah al-Quds?yah, al-

??bians

Sa'id, abu-, see Ba?ri, Ha?an al-

Saqa?i, al-Sari al-

Sh?fi'?, al-

?idd?q, abu-Bakr al-

Sufy?n al-Thawri, see Thawri,

Sufy?n, al-

??lib, 'Ali ibn-, ab?-

Thawri, Sufy?n al-

Tutari, al-

'Uthm?h, see 'Aff?n, 'Utbm?n ibn-

Waqqas, Sa'd ibn-abi-

Yaman, al-

Yawml Jama1

Y?suf, abu-

Y?suf, al-Hajj?j ibn

Za'far?ni, al

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 18 Jun 2007 21:29:16 -0400

This page was created May 2, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/work/gz-faith.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

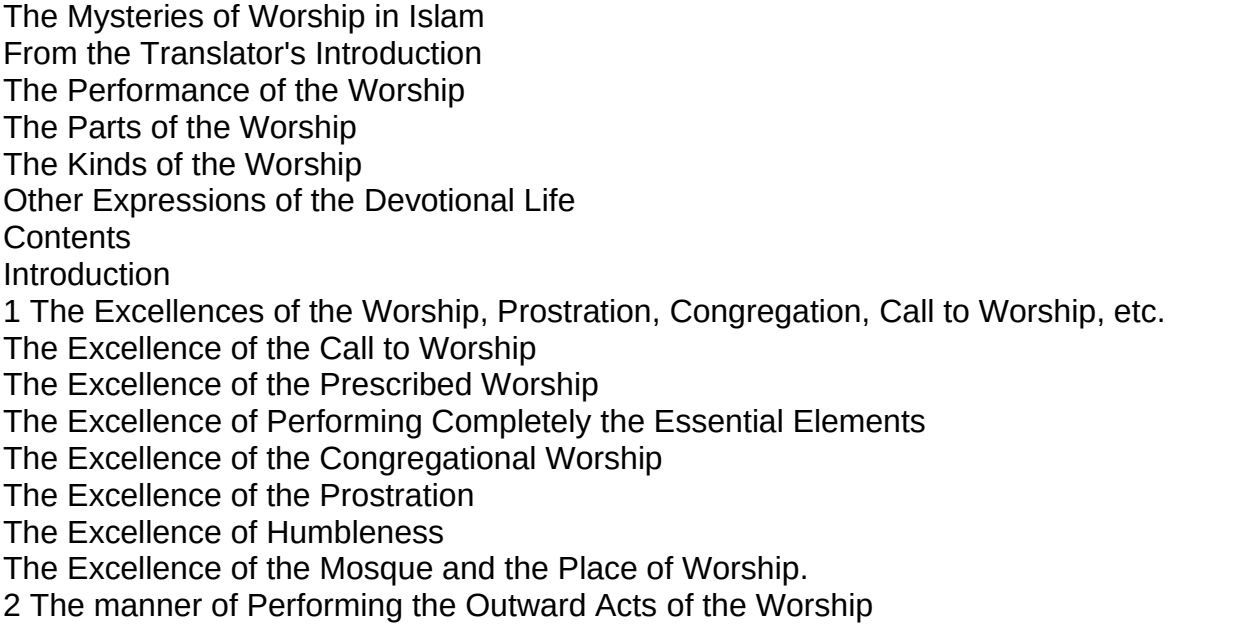

The Mysteries of Worship in Islam
From the Translator's Introduction
The Performance of the Worship
The Parts of the Worship
The Kinds of the Worship
Other Expressions of the Devotional Life
Contents

Introduction
1 The Excellences of the Worship, Prostration, Congregation, Call to Worship, etc.
The Excellence of the Call to Worship
The Excellence of the Prescribed Worship
The Excellence of Performing Completely the Essential Elements
The Excellence of the Congregational Worship
The Excellence of the Prostration
The Excellence of Humbleness
The Excellence of the Mosque and the Place of Worship.
2 The manner of Performing the Outward Acts of the Worship

Beginning with the Takbir and What Precedes It
The Recital
The Bowing and Its Accompaniments
The Prostration
The Witnessing
Prohibited Things
The Distinction Between the Prescribed Elements and the Usage Portions
3 Inward Stipulations for the Acts of the Heart
Elucidation of the Stipulation for Humbleness and the Presence of the Heart
Exposition of the Inner Realities by which the Life of the Worship is Distinguished
Exposition of the Remedy Beneficial for the Presence of the Heart
Detailed Exposition of What it is Fitting Should be Present in the Heart at Every Element and Stipulation of the Acts of the Worship
Stories and Traditions About the Worship of the Humble
4 Leadership and Example
5 The Excellence of the Friday
Exposition of the Stipulations of the Friday Observance
The Usages
Exposition of the Proprieties of the Friday Observance, in Accordance with the Usual Order, including Ten Particulars
Exposition of the Proprieties and Usages Not Included in the Preceding Arrangements
6 Various Problems which Cause General Distress and which the Devotee Needs to Know
7 Supererogatory Performances of the Worship
Class One. Those, that are Repeated with the Recurrence of the Days and Nights
Class Two. Those That are Repeated with the Recurrence of the Weeks
Class Three. Those Performances of Worship that are Repeated with the Recurrence of Years
Class Four. The Nafilah, Supererogatory, Worships that Depend upon Occasional Clauses, and Do not Depend upon Appointed Times
Appendix: Table of the Number of Ra’kahs in the Different Worships
Select bibliography
Notes

THE
MYSTERIES
OF WORSHIP
IN ISLAM
Translation with Commentary and Introduction
Of
AL-GHAZZALI’S BOOK OF THE IHYA’ ON THE WORSHIP
EDWIN ELLIOT CALVERLEY
KITAB BHAVAN

New Delhi-110002

KITAB BHAVAN
Exporters & Importers
1784, Kalan Mahal, Daryaganj
New Delhi-110002 [India]
Phones : 3274686, 3263383
Telex : 31-63106 ALI IN
Fax: 91-11-3263383

ISBN 81-7151-62-7

First Indian Edition 1992

Published by:

Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan
1784, Kalan Mahal, Daryaganj
New Delhi-110002 [India]

Printed in India at:

Nazia Printers
Rodgran, Lal Kuan
Delhi-110006

[p. iii]

From the Translator's
Introduction

The Muslims use the term 'ibadah to express the relationship and attitude of a creature as slave to Allah, his Lord, Who formed him and therefore owns him. This relationship finds outward expression in acts of obedience, worship and devotion. Some of these acts are commanded; others are recommended; while still others are voluntary.

Chief among those that are commanded are fasting, pilgrimage to Mecca, payment of the quarter-tithe and the salah. Salah here means a specific ceremony of 'ibadah, opened with the expression "Allah is greater," and closed with the Salutation. To designate this special ceremony the term "Worship" will be used, rather than "prayer," simply because it is a ceremonial service.

It is chiefly by means of the salah, Worship, that the prayer and devotional life is expressed in Islam, both in public and private Worship. Other expressions of Worship and devotion consists in al-tilawah, the Recital of the Qur'an; aldu'd', the offering of Supplication; aldhikr, the Invocation of the Names of Allah and the mentioning of His Qualities; al-wird, the Recital of a section of the Qur'an or other religious work; al-hizb, a Portion of the Qur'an or other devotional writing used as a petition, together with other

forms of communion with Allah to be mentioned later....

The Performance of the Worship
The performance of the Worship is preceded by certain necessary acts. These include the cleansing of the body, clothing and place of Worship. Book Three of the First Quarter of the Ihya' describes the proper performance of these operations. After them follows the covering of the person from the navel to the knees, when the worshipper is a man. These acts are the prerequisites of the Worship.

[p. iv]

When they are finished the man is ready for the Worship. He assumes (1) (the same numbering of the parts of the Worship will be repeated in the Analytical Table, pp. xiii-xv) the Standing Position, facing the qiblah with his feet apart, his head preferably inclined, and his gaze upon his place of Worship.

Then he says (2) the Basmalah: "In the name of Allah, the Merciful and Compassionate One." He says immediately after it (3) the Ta'awwudh, Seeking for Refuge: "Say: I seek refuge in the Lord of mankind, the Possessor of mankind, the God of mankind, from the evil of the Whisperer, the one who goes back, who whispers in the breasts of mankind, of the jinn and mankind" (Qur'an, cxiv.).

Then, if he expects anyone to Worship behind him, he says (4) the Call to Worship: "Allah is greater! Allah is greater! I witness. There is no god but Allah! I witness, Muhammad is the Messenger of Allah! Come to the Worship! Come to Prosperity; Allah is greater!"

Instead of the two phrases, "Come to the Worship! Come to Prosperity," called the Hai'alatain, the follower says: "There is no might and no strength but in Allah!"

In the Morning Worship the mu'adhdhin adds, after the Hai'alatain,the Tathwib: "The Worship is better than sleep!"

The follower thereupon responds: "You have spoken truly! You have acted rightly! You have given good advice!"

After the Call to the Worship, the mu'adhdhin, or theworshipper himself if he is alone, says (5) the Institution: "The Worship is instituted!"

The follower responds: "May Allah institute it and, continue it as long as the heavens and the earth continue!"

He also adds: "O Allah! by the right of this complete Call and Worship instituted, grant Muhammad mediation and excellence, and elevate him to the praiseworthy station which Thou didst promise him: Thou dost not violate a promise!"

These items, except the Standing Position, constitute the Introduction to the Worship, and are not considered to be parts of the Worship itself. The Worship proper begins with (6) the

[p. v]

Intention: “I perform at its proper time the Prescribed Noon Worship to Allah.”

The statement of Intention must be appropriate to the Worship presented; cf. pp. 21-22 of Translation. The Intention is made in the heart, according to al-Ghazzali. As soon as it is present in his heart, the worshipper (7) Raises the Hands, until the tips of the fingers are opposite the tops of the ears, with the palms toward the qiblah. Resting them there a moment, he begins (8) the Takbir, and then lowers his hands, placing the left just above the navel, and the right on the left, with the index and next finger along the left forearm, and the others grasping the wrist. This Takbir is called the taharrum, and also the takbirat al-ihram, because it forbids to the worshipper what was previously allowable, that is, he enters upon a time sacred to Allah, when only certain words and acts are allowable, and all others, at other times permissible, are now forbidden. The Takbir consists of the words: “Allah is greater!”

It is said by the follower only audibly enough for himself to hear, and it is said after the imam finishes saying it. It is immediately followed by (9) the Opening Supplication, which is so called because it is the supplication with which the Worship is begun after the Takbir. It is as follows: “Allah is greater indeed! Much praise belongs to Allah! O the praise of Allah, early and late! I have turned my face to Him Who divided the heavens and the earth, as a Hanif, and I am not one of the associators; my Worship and my devotion, my time of living and of dying belong to Allah, the Lord of the worlds, Who has no associate; and that I am commanded, and I am one of the Muslims.”

More may be added to this. In the same position he says (10) the Ta’awwudh, the Seeking for Refuge: “I seek refuge in Allah from the pelted Satan!”

Then he recites (11) the Fatihah, beginning with the Basmalah. “In the name of Allah, the Merciful and Compassionate One. Praise belongs to Allah, the Lord of the worlds, the Merciful Compassionator, Possessor of the Judgment Day! Thee do we Worship and of Thee do we ask aid! Guide us into the Straight Way, the Way of those on whom Thou hast bestowed favour, not of those against whom there is anger, nor of those going astray!”

[p. vi]

It is recited audibly when alone, in the Morning, Sunset and Evening Worships. This is followed by the audible utterance of (12) the Ta’min: “Amin!”

Then he recites (13) the Surah, consisting of three or more verses of the Qur’an. At the Noon Worship the eighty-fifth Surah may be used, as follows: “By the sky having

towers! By the Day promised! By a Seeing One, and one seen!” etc.

That finishes the Recital. The Bowing comes next. This he does by (14) Raising the Hands, and simultaneously saying (15) the Takbir: “Allah is greater!”

At the same time he performs (16) the Bowing, placing his palms on his knees, which are kept straight, and making his back, neck and head to be in line, level. In this position he recites, three times or, if alone, seven or ten times, (17) the Tasbih, or Praise: “O the praise of my great Lord!”

Then (18) he Rises to the Standing Position; (19) Raising his Hands; and says (20) the Tasmi’: “Allah hearkens to anyone who says His praise!”

He remains quiet a moment in this standing position.

The remaining quiet or composed is called the tuma’innah. While in this position he adds to the Tasmi’. “O our Lord! Thine is the praise to the fullness of the heavens and the earth, and to the fullness of whatever else Thou wilt!”

This may be lengthened still more in the Worships of the Tasbih, the Praise (see pp. 156 of the Translation) and of the Kusuf, Eclipse (See pp. 146 ff. of the Translation) and of the Prescribed Morning Worship. Then he lowers himself to the ground, saying (21) the Takbir: “Allah is greater!” until he completes (22) the Prostration, by placing his knees, hands and face on the ground. In this position he says, three or more times (23) the Tasbih: “O the praise of my Lord, the Most High!”

Then he (24) Raises his Head, saying (25) the Takbir: “Allah is greater!”

He then sits on his left foot, with his hands on his thighs, and makes (26) Seven Supplications: “O my Lord! Forgive me! Have mercy on me! Apportion provision for me! Guide me! Help

[p. vii]

me! Preserve me in health and pardon me!”

Then he lowers himself again saying (27) the Takbir: “Allah is greater!” and completes (28) a Second Prostration like the first, and three times (29) the Tasbih: “O the praise of Allah, the Most High!”

Then he raises his head, saying (30) the Takbir: “Allah is greater!” until he comes to the Sitting Position, sitting briefly in each Rak’ah, Cycle, not followed by the Witnessing, and then rises, prolonging his Takbir to the middle of his standing.

This is the end of the First Rak’ah, or cycle of acts and utterances in the Worship, and he follows it with a second, precisely like it, beginning with the Seeking Refuge.

At the end of the Second Prostration of the Second Rak'ah, instead of rising, the worshipper continues in (31) the Sitting Position, sitting on his left foot, with his hands on his thighs, with the index finger of the right hand extended and the others folded. Then he says (32) the First Witnessing: "The greetings belong to Allah! Peace be upon thee, O Prophet, and the mercy and blessing of Allah! Peace be upon us, and upon the righteous creatures of Allah! I witness: There is no god but Allah! I witness: Muhammad is the Messenger of Allah!"

In the same position he says (33) the Blessing upon the Messenger of Allah and upon his family: "O Allah! Bless the Messenger of Allah! and the family of Muhammad!"

Then he changes his position, and (34) sits on his left thigh, and says (35) the last Witnessing: "I witness: There is no god but Allah! I witness: Muhammad is the Messenger of Allah!"

This is followed by (36) the Blessing upon the Prophet: "O Allah! Bless the Messenger of Allah!"

After this (37) the Traditional Supplication is said.

The worshipper may make any supplication he will for anything of this life or the next. Sayyid Murtada says the best supplication is: "O Allah! I seek refuge in Thee from the punishment of the grave! I seek refuge in Thee from the testing of the Antichrist! I seek refuge in Thee from the testing of the time of life and of death! O Allah! I seek refuge in Thee from

[p. viii]

sin and obligation!"

Then the worshipper turns his head to the right for (38) the First Salutation: "Peace be upon you, and the mercy of Allah!"

He then turns to the left for (39) the Second Salutation: "Peace be upon you, and the mercy of Allah!"

At the same time he has (40) the Intention of withdrawing from the Worship with the Salutation.

The Parts of the Worship

In the preceding description of the performance of the Worship it has been noticed that the Worship consists of acts and utterances of varying importance and prominence.

There are two preparatory operations. The first is the wudu, "ablution", or ghusl, "bathing". This includes the cleaning of the body, clothing and place of Worship. Precise

directions are given for the kind of water that may be used for the cleansing and for the tayammum, the use of turab, “clean earth,” when water is not available. The other is the clothing of the person. The minimum is covering the body from the navel to the knees, for man and slave women, but the putting on of the turban is also included. The free woman covers herself as completely as she does when she is to be seen by any other people than those of her own family.

There are three other prerequisites of the Worship, which really indicate those upon whom the Worship is obligatory. These are al-islam, that is, acceptance of the faith, the attainment of puberty, and the possession of intelligence. [1]

When these preliminaries are completed the Worship may be begun. There are four introductory parts: the basmalah, i.e. saying, “In the name of Allah”; the ta’awwudh, the Seeking for Refuge; the adhan the Call; and the iqamah, the Institution. These are called the shurut, “stipulations,” of the Worship. This term shart is also applied to the inner qualities or states of the heart, such as humbleness, magnifying, fear, awe, hope and shamefacedness, which, it is stipulated, with varying degrees of emphasis, are to accompany the outward acts and utterances of the Worship.

[p. ix]

These shurut, Stipulations, of the Introduction are all performed by the worshipper in the Standing Position, which is the first of the fara’id, Prescribed, parts of the Worship. Another term also used by al-Ghazzali interchangeably with faza’id for the Prescribed Element is arkan, which is the term used most by his commentator. The word fara’id includes both the arkan and the shurut, but it is the outward acts and utterances which are the arkan that determine the validity of the Worship, rather than the shurut, the inner Stipulations. In this work al-Ghazzali includes the Intention among the Prescribed Elements, although in his Wajiz he places the Intention among the Stipulations.

The Prescribed Elements are those upon which the validity of the Worship normally depends. Modifications are allowed or required in certain performances of the Worship. For instance, the Standing Position is not an absolute requirement in the nafl, Supererogatory, Worship, nor the fard, Prescribed, Worship in the case of inability.

In addition to the Prescribed Elements there are sunan, Usage, acts, the utterances in the Worship. They are of hardly less importance than the Prescribed Elements, for, while the Worship is valid, it is not complete without them. Some of these Usages are indeed so important that if they are omitted through forgetfulness they should have an extra prostration called sajdat al-sahw, Prostration of Forgetfulness or Oversight, to be performed before the Salutation, to make up for them. The four Usage Parts that should have the Prostration of Forgetfulness are called ab’ad, Parts.

Both the Prescribed Elements and the Usages include both af’al, Acts, and adhkar. Utterances, which are enumerated in the Text. Each one of these acts and utterances, of both the Elements and Usages, is done in certain recommended manners, which are

called adab, Proprieties, and hai'at, Forms. The Standing is done with the head, hands and feet in specified positions. The Takbir is recited in a specified manner, with special care given to the vowelling of the consonants and with the utterance of the letters done while in certain positions.

The enumeration of the parts of the Worship is not fixed in Islam. The authors differ in the parts they consider to be separate

[p. x]

elements, and consequently in the enumeration of the parts. Al--Ghazzali, for instance, considers the Bending down from the Standing Position until the worshipper comes to rest, with his palms on his knees and his back and head level, all as the Bowing, and counts it as one single Element. Others consider the Bending down to be the Bowing, and the mutma'innah, the Coming to Rest, in the bowing position to be a separate Element. Al-Ghazzali considers the Coming to Rest to be a Form of the Bowing, and only to that extent admits it to be a distinct part of the Worship. The situation is the same in the case of the Prostration.

Because of this variance in the differentiation of the parts of the Worship, some authors give the number of the Elements to be eleven, twelve, thirteen, up to eighteen and the case is similar with the sunan, Usages, of the Worship.

Another difficulty of enumeration arises through the fact that some authors count a part of the Worship only once in their list of the Elements or the Usages, although that same part will be repeated two or more times in the Worship. For instance, each Rak'ah of the Worship contains two Prostrations, but in the enumeration of the Elements they are counted as one, and similarly the Rising from the position of Prostration is counted as one Element.

A further development of this enumeration is that the parts are counted as if the Worship consisted of a single Rak'ah, Cycle, that is, as if it were a Witr, Odd, Worship of only one Rak'ah, although the five prescribed performances of the Worship have two, three or four Rak'ahs, with a consequently varying number of times of occurrence of each Element and with also a varying total number of Parts.

In the following table the Worship is analysed into the component parts, although not all the ha'idt, Forms, that al--Ghazzali mentions in connection with each Element or Usage are given.

[p. xi]

Analytical Table of the Arkan, Elements, Sunan, Usages, and Hai'at, Forms, of the Worship

ARKAN

SUNAN

Af’al

hai’at

adhkar

hai’at

af’al

hai’at

adhkar

hai’at

Acts

Utterances

1. Standing

Facing qiblah

Feet paired

Knees Straight

Head lowered

2 Basmalah

3 Seeking Refuge

4 Call

5 Institution

6 Intention

7 Raising Hands

8 Takbir

Palms out

Begins alif

Lowers hands

Ends ra’

Puts right on left

Two fingers extended

Others grasp wrist

9 Opening Supplication

10 Seeking Refuge

11 Recite al-Fatihah

Perfects the letters

12 Says “amin”

Audibly Prolongs it Separates it from

al-Fatihah

13 Recites the Surah

[p. xii]

ARKAN

SUNAN

Af’al

hai’at

adhkar

hai’at

af’al

hai’at

adhkar

hai’at

Acts

Utterances

Three verses

Long in morning

Short in evening

14 Raises hands

15 Takbir

Three, seven or ten times

16 Bowing

Head and hands level

Hands on knees

17 Tasbih

Three, seven or ten times

18 Straightening

Stands briefly

Stands long in morning

19 Raises hands

20 Tasmi’

21 Takbir

22 Prostration

Knees on ground

Hands on ground

Forehead on ground

Hands opposite shoulders

23 Tasbih

24 Straightening

To sitting position

As he raises head

Sits on left foot

Right foot is straight

25 Says Takbir

Hands on thighs

Fingers extended

26 Seven Supplications

27 Takbir

[p. xiii]

ARKAN

SUNAN

Af’al

hai’at

adhkar

hai’at

af’al

hai’at

adhkar

hai’at

Acts

Utterances

28 Second Prostration

29 Tasbih

Like 22

Like 23

30 Takbir

Like 25

Straightening (a component part of 1b or31)

Sitting briefly at close of each rak’ah

not followed by Witnessing

Or, instead of

1b Straightening

Standing, for Second rak’ah, with

1b Raising hands, etc.

31 Sitting for First witnessing

Sits on left foot

Folds right fingers

Extends index fingers

32 First Witnessing

33 Greeting and

Blessing on Prophet

34 Sitting for Last Witnessing

Left foot on ground

35 Last Witnessing

36 Blessing on Prophet

37 Supplication

38 First Salutation

Turns to right

Cheeks seen from behind

Salutes angels and Muslims

39 Second Salutation

Turns to left

40 States Intention to stop.

[p. xiv]

The Kinds of the Worship

Passing from the consideration of the content of the Worship to the description of the kinds of the Worship, it is found that there are two divisions, the fara'id, Prescribed, and nawafil, Additional Supererogatory. It is noticed that the same word fard is used in connection with both the parts of a single performance of a Worship and with the Worship as a whole. Similarly, the word sunnah, Usage, is applied to some of the acts and utterances of the Worship, and to one of the kinds of the nafl, Supererogatory, Worship. The word fard is in common use among Muslim authors to mean the same performances that at-Ghazzali includes under that name. These are the five daily performances, consisting of the morning, noon, mid-afternoon, sunset and evening Worships. These are prescribed, required or obligatory. If they are abandoned intentionally, the penalty is death, or, among Hanafites, imprisonment until compliance.

The number of the Rak'ahs, Cycles, in the five daily performances of the Worship is fixed. The Morning Worship has two, Sunset has three, Noon, Mid-afternoon and

Evening have four each. On Friday, the Congregational Worship takes the place of the Noon Worship, but if it is missed, the Noon Worship must be performed. The three performances of Noon, Afternoon and Evening may have two Rak'ahs each, instead of four, during a journey.

Al-Ghazzali calls all the performances of the Worship that are not Prescribed nawafil, Supererogatory, meaning "extra, addi-tional". Other authors use other classifications, using the words tatawwu', "voluntary", wajib, "behoving," muwakkadah, "confirmed," mustahabb,"liked," mandub, "recommended,"marghub fihi, "desired," sunnah, "usage," hasan, "beautiful,"adab, "proper," fadilah,"excellent," hai'ah, "form," and nafl, "additional". Al-Ghazzali has simply chosen certain of these words to label his classifications of the Worship, and states that there is no objection to the use of a different nomenclature on the parts of others. The important thing is to understand his use of the terms.

The nafl, Supererogatory, performances of the Worship then include all those that are not Prescribed. The religious law pronounces the doing of all these performances to be preferable

[p. xv]

to the omitting of them, and says that they secure reward, although the omitting of them is allowable, and not punished.

There are two concurrent classifications of them. The first classification relates to their excellence, and the second to the time of their occurrence.

Classified according to their excellence, the Supererogatory Worships are of three kinds, depending respectively upon the more or less consistent and constant performance of them by Muhammad, and upon the general excellence of performing Worship even when there is no definite example or special command of the Prophet to be followed.

The first of these classes is the sunnah, Usage or Customary, performances of the Worship. They are those that the Prophet usually performed and did not omit except for some cause. His consistent performance of them is known through traditions. Traditions of course vary in reliability, and that fact has bearing upon the question of the Prophet's continual performance of any specified Worship. For that reason the term muwakkadah, Strengthened,Confirmed, is also used by al-Ghazzali and others for these sunnah performances, sometimes instead of, and sometimes in addition to, the term sunnah. As in the case of the word fard the term sunnah is thus used to designate certain parts of each individual Worship and also a certain class of whole performances of the Worship.

The second class of the nafl Worship is the mustahabb, Liked. These are those that the Prophet performed sometimes and omitted sometimes, and which therefore it would be wrong to abandon entirely. To this class belong chiefly, although not entirely, the

performance of the Worship by the individual alone, while the congregational performances are for the most part of the muwakkadah, Confirmed, class.

Thethirdclass is the tatawwu', Voluntary, Worship. Concerning these there is no specific command or example of the Prophet except in traditions that are of weak authority. Their basis is rather the general principle that Worship is a good thing, and therefore, it is good to do as much of it as possible, and, further, one may show true zeal by performing voluntary Worship that he is not required or even definitely recommended to do.

[p. xvi]

The second classification is according to the time and the occasion of the performances of the nafl Worship. These are in four sub-divisions: the Daily, Weekly, Yearly and Occasional Performances, varying, as has been said, in their authority and excellence.

The first sub-division is the Daily performances. These, considered as to their time, are eight in number. Five of them consist of Worships of a varying number of rak'ahs Cycles, performed before or after, or both before and after, the regular Prescribed Worship. A1-Ghazzali uses the term ratibah, Fixed, Established in naming them, in connection with each of the five Prescribed performances. The object of an extra Worship immediately before or after the required Worship is, in the first case, to prepare one by preliminary practice to be in the right state of mind and body for the more important Worship to come; and in the second case, to make up, by the additional performance, for any possible defect or deficiency in the preceding Prescribed Worship.

The number of rak'ahs to be performed in these ratibah Worships is not certain, nor is it certain in the case of some of them, as, for instance, the Sunset ratibah, whether the particular Worship is to be performed before or after the Sunset Prescribed Worship. The uncertainty, in both instances, is, of course, due to conflicting traditions mentioning different numbers of rak'ahs and different times of performance for the same Worship.

In the case of the Noon ratibah six rak'ahs are recommended, four of them to be performed in a Worship before, and two in another Worship after the Prescribed performance. Furthermore, in this case, because there is a separate tradition mentioning two rak'ahs to be performed before the Prescribed Worship, it is said that two of the four rakahs in the ratibah Worship, before the fard, Prescribed, Noon Worship, are of the muwakkadah, Confirmed class, while the other two rak'ahs of the same performance remain simply mustahabb, Liked.

In addition to these five ratibah, Fixed, performances, connected with the five Prescribed performances, there are three other daily nafl Worships. There are the witr, Odd, Worship, the duha, Forenoon, Worship, and the ihya', Enlivening, Worship.

[p. xvii]

The witr, Odd, Worship is a Worship of one, three, five or other odd number of rak'ahs, up to thirteen or even seventeen. It may be performed any time after the Sunset Worship up to the time for the morning Worship. It is preferably performed in connection with, or after, the tahajjud, Night, Worship, because there is a tradition that the witr is the last Worship of the night. Indeed, Al-Ghazzali says that it is this night Worship that is, Worship performed in the night after one has been asleep.

The duha Worship is a Confirmed Worship of four, six or eight rak'ahs, and, according to al-Bajuri, of from two to twelve rak'ahs, performed in the early, mid or late forenoon, according to different understanding of the word.

The third is the ihya', Enlivening, the cultivation or bringing into use, of the time between the two evening performances of the Worship, i.e. between the Sunset and the Evening Worships. Six is the number of rak'ahs al-Ghazzali quotes for it, and he classes it as Confirmed in excellence.

The second class after the Daily nafl Worship is the Weekly nafl Worship, i.e. Worship that is performed once each week. It is in two sub-divisions, the first containing Worship to be done in the daytime, and the second Worship to be done at night.

Al-Gazzali's treatment of this class is simply to repeat a tradition mentioning Worship on each day and night of the week. The traditions usually state the number of rakahs to be performed, the time they are to be done, and the particular reward attached to the Worship.

The third or Yearly class of nafl Worship includes four different performances, although the number of occasions exceeds that amount. The four are the two Feasts of al-fitr, the Breaking of the Fast of Ramadan, on the first day of Shawwal, the tenth month of the Muslim year, and of al-adha, the Sacrifice on the 10th of the month of Dhu al-Hijjah, the last of the Muslim year, at the conclusion of the Pilgrimage Ceremonies; the tarawih, Rest-giving, Worship of Ramadan; the Worship of Rajab, and the Worship of Sha'ban.

The Feast Worships are both of the Confirmed class in degree of excellence and have two rak'ahs, and are similarly performed,

[p. xviii]

except as to time, for the first is delayed towards noon to allow for the distribution of alms, and the second is hastened so that the sacrifice may be slaughtered early. Both these performances are additional to the Daily Prescribed Worship and they differ from the usual Worship in a number of particulars. For instance, except at Mecca, it is more excellent to perform this Worship outside the city, although on rainy days the usual congregational mosque is the preferred place. Further, the Worship of the Feasts differs from the regular Worships in that the usual adhan, Call, and iqamah, Institution, are not given. Al-Ghazzali prefers the phrase "The Worship is gathering!" as the Feast Call to Worship, while other authors add other phrases.

The tarawih, Rest-giving, Worship is so called because a brief rest is taken after every four rak'ahs which constitute a tarwihah. Each tarwihah consists of two complete Worships of two rak'ahs each, and five tarwihahs constitute the complete tarawih Worship. It is a Confirmed Worship, performed every night of Ramadan after the Evening Prescribed Worship. It is recommended to perform a complete recital of the Qur'an by reciting ten or more verses in each of the 580 or 600 tarawih rak'ahs performed in the twenty-nine or thirty days of that month.

Al-Ghazzali adds here a note to the effect that in the last half of the month it is liked that witr, Odd, Worship, performed, after the tarawih, Worship, should include the qunut, Supplication, a special petition recited in the Standing Position.

The Worship of Rajab occurs on the first Thursday of that month, the seventh of the Muslim year. It is a Worship of twelve rak'ahs, with special invocations. A fast is to be observed the whole day. The reward specified is forgiveness for all sins and the right of intercession for 700 relatives, for which reason it is also called salat al-ragha'ib, "Worship for which a large recompense is desired". The Worship is-of the mustahabb class, and al-Ghazzali only adds it because the people of Jerusalem seemed to favour it. His commentator gives what purports to be an account of its origin, showing that it is a late addition to the performances of the Worship, and one that met much opposition-[2]

[p. xix]

The Worship of Sha'ban occurs on the eve of the 15th of [ ]that month, the eighth of the Muslim year. It consists of fifty separate Worships of two rak'ahs each, or, as it is usually expressed, a hundred rak'ahs with fifty Salutations. It is of the mustahabb class, and sometimes was performed as a Congregational Worship. Because of the reward attached to its recital, consisting of the fulfilling of seventy needs with each of seventy glances of Allah at the Worshipper, the Worship is also called salat al-khair, the Good Worship.

In his fourth class of the nafl, Supererogatory, Worship, al--Ghazzali enumerates nine particulars, although in the rest of the Ihya' he mentions others belonging to this class. They are called Occasional Worships, because they are connected, not with specified times, but with particular occasions. Those that he enumerates are as follows.

The Worship of al-kusuf, Eclipse of the Sun. This is a Congregational Worship of two rak'ahs, differing from the usual rak'ahs, in that each contains two ruku's, Bowings, instead of one, as a special Shafi'ite feature. The Worship begins with the beginning of the eclipse and ends with its conclusion, and the first four long surahs are recommended to be recited.

The Worship of al-khusuf, or Eclipse of the Moon. This, among Shafi'ites, is similar to the former, except that the recital is to be done audibly instead of inaudibly. Both kusuf

and khusuf are used of each luminary, although the more approved usage, and that of the astronomers, is that used by al-Ghazzali here.

These Worships are among those that may be performed in the Disliked times, although they are what al-Ghazzali calls less muwakkadah than the Feast Worships. Al-Bajuri calls them masnun.

The second is the Worship of the Request for Rain. It is a Congregational Worship, like that of the Feast, in that it is held outside the city, and has a similar Call to Worship, without the Institution formula. But it is unlike the Feast Worships in that poor clothes are to be worn, old people, children, women, and cattle are taken along. Jews and Christians subject to Muslim rule may also attend, according to al-Ghazzali, although al-Shafi'i considers that to be Disliked. The Worship is to be observed after a three-day fast has been proclaimed. Two rak'ahs are performed

[p. xx]

similar to those of the Feast Worship, except that, according to two texts, there are no takbirs, while the commentator emends and says that there is no difference. The underlying traditions differ. Another difference is that in this Worship the outer cloaks are to be worn upside down, the addresses have requests for forgiveness, in place of the takbirs, and in the second address the imam turns his back on the people. In turning the cloaks upside down, the right side is to be on the left, and the cloak is not to be inside out, although al-Ghazzali mentions that in the Wajiz, [[3]] [ ] forgetting that the right side cannot then be on the left.

The Funeral Worship, more properly, the Worship connected with the death of a person, differs from all the other performances of Worship in that it does not contain any rak'ah. It is for that reason the salat al-janazah, or jinazah, is used in grammars to illustrate the idafat al-naqisah, "the incomplete connection" because its subject-matter is not complete. The word janazah is applied to both the dead person and the bier on which he is placed. The Worship is performed for all Muslims, except the shahid, "martyr," killed in the course of battle with unbelievers. When Muslims and unbelievers are indistinguishable among the dead in battle all are to be buried, and the Muslims are to be singled out in the Worship.

The Funeral Worship is of the fard kifayah class, i.e. the requirement for its performance is satisfied when one or more of the Muslims take it upon themselves to fulfil it as a duty. [4] It has, according to al-Ghazzali, seven essential Elements, consisting of (1) statement of Intention; (2) the Standing Posture; (3) four takbirs, or possibly five. After the first comes (4) the Fatihah; (5) the Blessing upon the Prophet after the second takbir; (6) the Supplication for the dead after the third tahbir, and (7) the Salutation.

Besides this Worship there is a Greeting bestowed upon the dead people of the cemetery when the company arrives there, and another Supplication offered when the body is lowered into the grave.

The fourth is the Worship of the Greeting of the Mosque.

[p. xxi]

It is a Confirmed Usage and is performed upon entering the mosque even if that happens to be when the imam is lecturing, although it should not then be a separate, distinct Worship of its own, but may be Prescribed or Substitution Worship due from him. Its object is to occupy with Worship the beginning of the time one enters the mosque. It may, therefore, be performed in the five Disliked times for Worship.

The fifth is the Worship after the Ablution. It consists of two rak'ahs and is of the mustahabb, Liked, class. Al-Ghazzali states that the Intention is to be omitted from this Worship while al-Nawawi says that it may be made.

The sixth is the Worship of two rak'ahs to be performed upon Entering or Leaving the House. Under this head come all the performances of Worship that are recommended to be performed upon the beginning of each occurrence of importance, such as the wearing of the ihram when nearing Mecca for the Pilgrimage, and the beginning to the tawaf, or Encircling, of the Ka'bah while on Pilgrimage, and upon starting and returning from a journey. The invocation of "In the name of Allah", uttered upon eating and drinking, comes under this sub-division, for it may be extended to become a full performance of the Worship. Likewise the marriage contract, and the giving of advice, may be prefaced with the basmalah, and Invocations of Praise and Blessing upon the Prophet. The most important events, such as journeys, are recommended to have two full rak'ahs.

Under this sub-division may be mentioned also the modifications of the nafl, Supererogatory, Worship allowed to one on a long journey, for these may be performed walking and riding upon an animal or a ship. The traveller faces the qiblah only when stating the Intention, and he nods his head for the Bowing and the Prostration. Al-Murtada says that unless it is easy even the facing of the qiblah is not obligatory. [5]

The seventh is the Worship of the Request for Prospering. It is a Worship of two rak'ahs. When it is finished the matter of anxiety is named and then the Supplication, which is the request for the blessing, prospering and favour of Allah, is presented with

[p. xxii]

uplifted hands in the traditional words as given in the Text. When this has been done the man goes away to that for which his bosom becomes dilated, i.e. to that which is made to seem acceptable to him. [6] [ ]The Request for Prospering is to be offered for any matter of concern. Sayyid Murtada records that he made the request for prospering in the matter of giving his commentary on the Ihya' the name of the "Gift of the God fearing Masters". [7] Corruptions of this Worship and Supplication, consisting of the casting of lots and chance opening of the Qur'an and other books and magic, are

strongly condemned in Sunni Islam.

The eighth is the Worship of Need. It is a Worship of twelve rak'ahs with specified Recitals and is followed by the Supplication of Need, offered in the attitude of Prostration. The need may be any pressing necessity, religious or worldly. The text of the request includes the phrase "I ask Thee by Thy greatest Name" which has found so large a place in magic in Islam. It is recommended that this Supplication should not be taught to the foolish, lest they encourage one another in antinomianism.

The ninth is the Worship of Praise. This is a special Worship unconnected with any set time or circumstance. It has four rak'ahs with specified Recitals in them, and specified Invocations during each of the four attitudes in each rak'ah, so that the same Invocation is repeated three hundred times during the Worship.

This is the last of the performances of the Worship mentioned by al-Ghazzali in the Book of the Mysteries of the Worship. In addition to them three modifications of the Prescribed Worship are recommended, and three special Prostrations are prescribed or recommended.

The first of the modifications of the Prescribed Worship is that allowed to the traveller, for he may perform two instead of four rak'ahs in the Noon, Afternoon and Evening Worships, performing the Morning and Sunset Worships as usual.

The second modification is that the uniting of the Noon with the Afternoon, and the Sunset with the Evening Worship is

[p. xxiii]

allowable, for the traveller and for the one accustomed to Worship with the congregation, when it is raining. The Noon Worship would be performed before the Afternoon, and separated from it only by the length of time it takes for the iqamah, Institution, of the Worship.

The third is the Worship of Fear, that is, of the one who is in fear. The Qur'anic basis is IV. 103. It is, according to al-Bajuri, [8] of sixteen varieties, of which al-Ghazzali mentions four in his Wajiz, [[9]]and in his Ihya'.

The variations are according to the stress of danger and the number and position of the enemy. In the circumstances of utmost fear, it is impossible to leave the battle, when the time for the Prescribed Worship comes, the Worship may be performed on foot, on riding, with or without facing the qiblah, with nodding of the head in the place of the Bowing and the Prostration, with the guarding against crying out and giving unnecessary blows.

This Worship may also be performed by one fleeing from fire, drowning and ferocious beast, just as it is permissible to wear silk, or the skin of a dog or pig, in case of sudden

fear.

The special Prostrations, which may be considered as partial Worships, are the sajdat or sujud al-sahw, the Prostration of Forgetfulness, and the sajdat al-tilawah, Prostration of the Recital of the Qur'an, and the sajdat al-shukr, the Prostration of Thanksgiving.

The Prostration of Recital is required to be performed when, in the course of the reading, i.e. reciting of the Qur'an, the Muslims reaches one of the fourteen Verses of Prostration. These verses are given in a note to the Text. [10] This Prostration has the same preliminary requirements as the usual Worship. The least Prostration is simply placing the forehead on the ground, while the most complete includes the Standing Posture and a takbir with the Raising of the hands; then a takbir while going down for the Prostration, and then a Supplication appropriate to the portion

[p. xxiv]

just read, followed by a takbir on rising, and then the Salutation. Sayyid Murtada says al-tali, "the reciter," is a musalli, "worshipper," that is a munaji, "one who is communing" with Allah. [11]

In the Wajiz, al-Ghazzali states that this Prostration is incumbent upon both the imam who is reciting and the hearer of the verse. [12]

The Prostration of Forgetfulness or Oversight is a sunnah, Usage, that may or may not be performed whenever any of the four ab'ad, Parts, of the sunnah, Usage, items of the Worship are unintentionally omitted. These are the First Witnessing, the qunut, the Blessing upon the Messenger of Allah in the First Witnessing and the Blessing on his family in the Last Witnessing. It is performed at any of six places before the Salutation.

Any of the other sunan, Usages, of the Worship, according to al-Ghazzali, may be made up by a Prostration, [13] although al--Bajuri, calling these other sunan, Usages, by the name of hai'at, Forms, says they are not. [14]

If the arkan, Prescribed Elements, of the Worship are unintentionally omitted they are repeated. This is called tadaruk, "supplying," what was omitted through inadvertence. [15]

Any rukn, Element, if omitted, is to be performed before engaging in the next Element; otherwise, either the Worship is invalid, or he supplies the omission and performs the rest of the Worship over again, together with an Oversight Prostration. [16]

The Prostration of Thanksgiving is a sunnah, Usage, performed on the occasion of the receipt of some unusual favour, or the warding off of some misfortune. It is liked to be performed also before an evil person out of thankfulness for the warding off of disobedience and as a warning to him. [17] The Second Book

[p. xxv]]

of the Fourth Quarter of the Ihya' deals with the subjects of Patience and Thanksgiving.

Other Expressions of the Devotional Life
Except for the Prostration of the Recital of the Qur'an and of Thanksgiving, all the preceding forms of devotion consisted of the particular ceremony called the Worship, comprising special elements and known utterances, accompanied by certain stipulations, restricted within specified times, [18] [ ]or else of modifications of that ceremony. The two exceptions above mentioned consist in parts of that ceremony and are included by al-Ghazzali in his treatment of the Worship in his book on Fiqh, called al-Wajiz.

Of the recommended and voluntary methods of ibadah, "religious service," paid by the tongue, to use al-Ghazzali's phrase, the first in importance is al-tildwah, the Recital of the Qur'an. It is the subject of Book viii of the First Quarter of the Ihya'.

He presents first the excellence of the Qur'an and the recital of it. Then he describes the proper method of its outward recital, which includes ten items, some of which are as follows: (1) The reader should be ceremonially clean and should stand or sit sedately, although the last two points are not absolutely required. (2) The amount recited may vary. Some have finished the Qur'an twice in a day and night, and others once a month. (3) The Qur'an is usually divided into seven sections, although divisions into five, ten, thirty, and other numbers of parts, are mentioned or allowed. (4) The recital should be prefaced by the Seeking Refuge formula. (5) The rites of the Verses of Prostration should be observed. (6) The recital should be at least loud enough for the reciter himself to hear.

There are ten inward acts of the heart and understanding that accompany the recital, such as causing the heart to be present, and the understanding to appreciate what is read, and for the reciter to attend as if he were hearing speech from Allah and not from himself.

Next in importance to the Recital of the Qur'an, according to al-Ghazzali, is the dhikr, Invocation. He devotes Book ix of the

[p. xxvi]

First Quarter of the Ihya' to the consideration of al-adhkar and al-da'awat, Invocations and Supplications. He presents first the evidence of the excellence of the Invocations and the gathering for reciting them from the Qur'an Traditions and Records, Then he shows the excellence of the various invocations, such as al-tahlil, "There is no god but Allah," with several additional phrases; al--tasbih, "O the Praise of Allah"; al-tahmid, "The praise or thanksgiving belongs to Allah". The names of Allah are also used. The number of repetitions of these and other phrases and the amount of reward the repetitions bring are both recorded.

The reason for the superiority of the dhikr over the forms of religious service involving hardship can be revealed only by the “unveiled knowledge,” he says but this much may be mentioned that the beneficial effect is the constant remembrance of Allah, along with the presence of the heart.

The du’a’, Supplication, is another of the methods of communion with Allah. It includes the asking for forgiveness and the blessing upon the Prophet as well as request for needs. Al--Ghazzali mentions ten proprieties that are to be observed in offering supplications, among which are the observance of the Day of ‘Arafah in the Pilgrimage ceremonies, the month of Ramadan and Friday of every week: the offering of Supplications after the Prescribed Worship, when fasting, when facing the qiblah, repeating the request at three times, meanwhile being hopeful of an affirmative reply and repentant towards Allah.

Al-Ghazzali gives three chapters of Traditional Supplications -- the prayers of the Muslim saints -- for all times and occasions. Then he discusses the value of Supplications in view of the immutability of predestination. His answer is that the Supplication for the Warding Off of Evil and the Bringing of Mercy is among the things predestined. He Who decreed the good decreed it by a cause, and He Who decreed the evil decreed its being warded off by a cause. Further, supplication is the marrow of religious service, and it requires the presence of the heart with Allah.

The Tenth Book of the First Quarter of the Ihya’ is the Kitab Tartib al-Awrad. Al-Ghazzali uses the word wird as a “portion” of the day and night. He divides the day into seven wirds: one between dawn and sunrise; two each between sunrise and noon,

[p. xxvii]

noon, and ‘asr, “mid-afternoon,” ‘asr, and sunset. The night has, including the period of sleep, five wirds, two before and two after the sleep wird. These times are to be occupied by the four devotional exercises: Invocation, Supplication, Recital of the Qur’an and Meditation. The last he discusses in Book ix of the Fourth Quarter of the Ihya’. His object in the Book of Wirds, Portions, is simply to set forth the manner of the previously mentioned Supplications and the method of spending the day and night in pious occupation. Wird then means the portion of time used in devotional recitation, or the devotional recitations themselves, including portions of the Qur’an, devotional phrases, and, nowadays, also commentaries on the Qur’an.

A word of similar meaning to wird is hizb. It is that recital of the Qur’an or performance of the Worship which a man imposes on himself. So, in the Taj al-‘Arus, I, 208. This is a development of the original meaning of the word, which is “party,” “division”. It was early applied to divisions of the Qur’an. The darwish fraternities applied the term of their special services. Then special supplications, prepared by individuals, were used as hizbs, so that now ahzab for the days of the week are in common use.

The hirz, “protection,” is a petition for protection and refuge and is simply a du’a’ “supplication,” of a special character. Similarly, the istignathah, “cry for help,” is a petition for aid and succour. The term waza’if, “offices,” “duties,” is also used to cover the directions and recitals for spending set times at Worship.

There are still other forms of expression of devotion that need only brief mention. These are the Poems of Petition, which are a kind of hymns of Allah’s praise, and also the declarations of the praise of Allah, and descriptions of His qualities, usually in saj’, “rhymed prose,” at the beginning of books.

Additional to these methods of expressing devotion, it is necessary to note several other general customs. The first is the mawlid, “birthday anniversary”. There is a large and increasing mawlid literature of petitions and poems of praise for the celebration of the birthday anniversaries of Muhammad and noted saints of Islam.

The second is the i’tikaf “retreat” within a mosque, for a day, preferably Friday, or longer, in order to spend the time between

[p. xxviii]

the Prescribed Worships in quiet performances of the nafl Worship and the four other devotional exercises. The last third of Ramadan is a favourite time for the Retreat.

Another is the ziyarah, “visit,” to some special place usually the tomb of a saint, for the offering of the Worship, supplications and invocations, in the name of the saint.

This concludes the survey of the devotional exercises of the Muslims and indicates the paramount importance of the ceremony of the Worship in all private and public religious service.

Contents

Introduction by the Translator iii

The Performance of the Worship iii

The Parts of the Worship viii

The Kinds of the Worship xiv

Other Expressions of the Devotional Life xxv

Introduction 1

Chapter 1: The Excellences of the Worship 3

Chapter 2: The Manner of Performing the Outward Acts of the Worship 20

Chapter 3: Inward Stipulations for the Acts of the Heart 37

Chapter 4: Leadership and Example 75

Chapter 5: The excellence of the Friday Observance 86

Chapter 6: Various Problems which cause General Distress 111

Chapter 7: Supererogatory Performances of the Worship 121

Appendix : Table of the Number of Rak'ahs in the Different Worship 156

Bibliography 157

[p. 1]

Introduction
In the Name of Allah, the Merciful and Compassionate One

Praise belongs to Allah, Who overwhelms His creatures with His favours, and fills their hearts with the lights and duties of religion, whose descent [1] from the throne of majesty to the nearest heaven [2] is, of the degrees of mercy, one of His kindnesses. [3] He differs from kings, for all His unique majesty and grandeur, in inspiring His creation to ask and supplicate, for He says: [4] "Is there any who supplicates? I will answer him!" and, "Is there any who asks forgiveness? I will forgive him!" He differs from sultans in opening the door and lifting the veil, and permitting His creatures confidential communion, by the performances of Worship, however their circumstances may change, whether in congregations or solitary places. Moreover, He does not limit Himself to permission, but rather shows favour and kindness by inspiring desire and by calling. Any other than He is of the weak kings, who do not freely grant private audience, except after the presentation of a gift or a bribe. So-O His praise! How great is His state, and strong His authority and complete His kindness and general His beneficence!

[p. 2]

May blessing and peace indeed be upon Muhammad, His elected Prophet and His chosen intimate, and upon his family and his Companions, keys of guidance and lamps in darkness!

"Worship is the support of the religion" and the handle [5] of certainty, the chief of good works, and the most conspicuous of the acts of obedience. In the department of canon law, we have investigated, [6] [ ]in Basit al-Madhhab, [[7]]"The Wide Way", Al-Wasit, "The Medium", and Al-Wajiz, "The Brief", the Worship's trunks and branches, expending abundance of care upon its rare ramifications and exceptional occurrences, that they

may be a treasure-store for the mufti, canon lawyer, from which he may seek help, and may be something reliable for him, to which he may flee for aid and refer.

We now, in this book, limit ourself to what the devotee must needs have of canon law, consisting of the Worship's external acts and its inner mysteries, while revealing refinements of the inner qualities hidden in the qualities of humbleness, singleness of devotion and intention which it has not been customary to mention in the department of canon law.

We are arranging the book in seven chapters: 1. The Excellences of the Performances [8] of the Worship; 2. The Particulars of the External Acts of the Worship; 3. The Particulars [9] of the Inward Acts Thereof; 4. The Leadership by the imam and the Imitation (by the Worshipper); 5. The Friday Worship and Its Adab, Proprieties; 6. The Various Problems from which Trouble Commonly Arises, and which the Devotee Needs to Know; 7. The Voluntary Performances of the Worship, etc.

1
The Excellences of the Worship,
Prostration, Congregation,
Call to Worship, Etc.
The Excellence of the Call to Worship
He (may Allah bless him and give him peace [10]) said, "Three there will be on Resurrection Day upon a hill of black musk whom no accounting will frighten and whom no fear will reach, until there is surcease from what is (happening) among men: (1) a man who recited the Qur'an, out of desire for the Face [11] [ ]of Allah (Who is almighty and exalted), and led (in Worship) a people wellpleased with him; (2) a man who gave the Call [12] to Worship in a mosque and summoned to Allah, out of desire for the Face of Allah; and (3) a man who was tested by slavery [13] in this life, [14]

[p. 4]

but that did not make him too busy for the work of the next life."

Muhammad said, "No jinni, or man, or thing hears the Call of the mu'adhdhin but he will bear witness for him on Resurrection Day." Muhammad said, "The hand of the Compassionate One is upon the head of the mu'adhdhin until he finishes his Call." It is said in exposition of the saying of Allah, "And who speaks better words than he who summons to Allah and does what is right?" (Qur'an xli. 33) that it was sent down concerning the mu'adhdhins. Muhammad said, "Whenever you hear the Call, say the like of that which the mu'adhdhin says"; and that is desirable [15]except when he gives the hai'alatain (i.e., "Come for Worship! Come forprosperity") for in their case he says, "There is no power or strength but in Allah!" And when he says, "The time for Worship has come!" he says, "May Allah institute it and may He continue it as long as the heavens and the earth continue!" At the tathwib, [16] what he says is, "You have spoken the truth, you have acted rightly, you have given good advice!" And at the finish he says, "O Allah, Lord of this complete Call and instituted Worship, give Muhammad mediation

and excellence and raise him up to the praise-worthy station which Thou didst promise him: ‘Thou dost not break a promise!’ ” (Qur’an, iii. 192). Said b. al-Musayyab [17] said, “Whoever worships in a desert place has an angel worship

[p. 5]

on his right and an angel worship on his left, but, if he gives the Call and the iqamah, Institution, there worship behind him the likenessess of mountains consisting of angels.”

The Excellence of the Prescribed Worship
Allah (Who is exalted in and of Himself) said, “The Worship was prescribed and timed for the believers (Qur’an, iv. 104).

Muhammad has said, “Five performances of the Worship has Allah prescribed upon His creatures. So, whoever brings them, and does not miss anything of them by slighting their right, has a compact with Allah that He will make him enter the Garden. And whoever does not bring them does not have a compact with Allah: if He will, He will punish him, or if He will, He will make him enter the Garden.”

Muhammad said, “The five performances of the Worship are like a river, fresh and deep, beside the door of any of you, into which he plunges five times every day, and what do you think that leaves of his uncleanness?” They replied, “Not anything!” He said, “So the five performances of the Worship remove offences as water removes dirt.”

Muhammad said, “The performances of the Worship are an atonement for whatever small sins occur between them, so long as you have avoided the great.” [18]

Muhammad said, “Between us and the hypocrites [19] there is the attendance of the Night and of the Morning (Worships), which they are not able to do.”

Muhammad said, “Whoever meets Allah as a misser of the Worship (will find that) Allah will not pay attention to any part of his good works.”

Muhammad said, “The Worship is the support of the religion,

[p. 6]

so whoever abandons it has thrown over the religion.”

Muhammad was asked, “Which of the works is most excellent?” He replied, “The Worship at its appointed times.”

Muhammad said, “Whoever perseveres in the fire (Worships) along with complete observance of their purification and their times, will have light, and, on Resurrection Day, proof. Whoever misses them will be assembled with Pharaoh and Haman.”

Muhammad said, “The key of the Garden is the Worship.”

He said, “Allah has not prescribed upon His creatures, after the confession of the unity, anything more beloved to Him than the Worship. If there were anything more beloved to Him than it, His angels would devote themselves by means of it, but some of them bow, some of them prostrate, and some stand and sit.”

The Prophet said, “Whoever abandons the Worship intentionally has become a kafir, unbeliever,” that, is one near to being removed from the faith by the loosening of its handle and the falling of its support, as it is said of one who draws near to a village, [20] “he has reached it and entered it”.

He also said, “Whoever abandons the Worship intentionally has become free of the protection of Muhammad.”

Abu Hurairah [21](Allah be pleased with him) said, “Whoever performs the ablution, but does his ablution well, and then goes out, making for the Worship, is in worship as long as he is making for the Worship, and there is written for him with one of his footsteps one good work, and there is erased for him with the other one evil deed. So, whenever one of you hears the iqamah, Institution, it is not fitting for him to hang back, for the one of you who gets the greatest reward is the one whose house is the

[p. 7]

most distant.” They asked, “Why, O Abu Hurairah?” He replied “On account of the large number of the footsteps.”

It is related that the first of the works of the creature that is looked into Resurrection Day is the Worship. Then, if it is found to be complete, it is accepted from him, along with the rest of his work. If it is found to be deficient, it is returned to him, along with the rest of his work.

Muhammad said, “O Abu Hurairah! enjoin the Worship upon your family, for Allah will bring you provision [22] from a place you do not reckon upon.”

One of the learned said, “One who worships is like a merchant to whom no profit results until his capital is secure, and likewise no nafilah, [23] Supererogatory, Worship is accepted for the one who worships until he makes a proper payment [24] of the Prescribed Worship.”

[p. 8]

Abu Bakr [25] used to say, “Whenever the Worship time comes, stand up to the fire which you have ignited, and put it out!”

The Excellence of Performing Completely the Essential Elements [26]

Muhammad said, “The Prescribed Worship is like a balance: whoever pays is repaid in full.”

Yazid al-Raqashi [27] said, “The Worship of the Messenger of Allah was symmetrical, as though it were measured in a balance.”

Muhammad said, “Two men of my people will perform the Worship and their bowing and their prostration will be one (the same), but between their two Worships there will be what there is between heaven and earth.” He referred to humbleness (towards Allah).

He said, “On Resurrection Day, Allah will not look at the creature who does not straighten up his backbone between his bowing and his prostration.”

He also said, “Does he, who turns his face round in the Worship, not fear that Allah will turn his face into the face of a donkey?”

He said, “Whoever performs the Worship for its appointed time and does its ablution and performs completely its bowing, its prostration and its humbleness (for him) it ascends, white and shining, saying ‘May Allah keep you as you have kept me!’ And whoever performs the Worship for its unappointed time, and does not do its ablution, and does not perform completely its bowing, its prostration and its humbleness, (for him) it ascends, black and dark, saying, ‘May Allah neglect you as you have neglected me!’ until, when it is in the place where Allah wills it to be, it is folded up as a shabby garment is folded up, and his face is

[p. 9]

struck with it.”

He also said, “The most evil of mankind, as regards stealing, is the one who steals from his Worship.”

Ibn Mas‘ud [28] and Salman [29] said. “The Worship is a measure: so, whoever gives full measure is fully repaid, and whoever gives light measure--well, he knows what Allah said about those giving light measure!” (Qur’an, lxxxiii. 1).

The Excellence of the Congregational Worship

Muhammad said, “Worship in the congregation is more excellent than Worship alone by twenty-seven degrees.”

Abu Hurairah relates that Muhammad missed some men at the Worship. So he said, “I surely was anxious to order a man to conduct the Worship with the people, and then (myself) to turn away after men who remain away from it, and burn up their houses for them!”

In another narrative (it is said), “Then I would go after the men who remain away from it

and give orders about them, so that their houses should be burnt for them by means of a bundle of firewood. If any of them knew that he would find a fat bone, or two trotters, [30] he would be present at it," meaning the evening Worship.

'Uthman [31] has reported a marfu' [32] statement of the Prophet's: "Whoever is present at the evening Worship, it is indeed (for him)

[p. 10]

as if he stood half a night (in Worship); and whoever is present at the morning Worship, (for him) it is as if he indeed stood a night."

Muhammad said, "Whoever performs a Worship in congregation has filled his chest with Divine service."

Sa'id b. al-Musayyab said, "The mu'adhdhin has not given the Call of Worship for twenty years except while I was in the mosque."

Muhammad b. Wasi' [33] said, "I desire only three things from this life: a brother who, if I become crooked, will straighten me; some sustenance from the apportioned provision that is lawful and needs no claim, and Worship in congregation, in which forgetfulness is removed from me, and the reward of which is recorded for me" (cf. Qur'an, lxxxii. 10-12).

It is related that Abu 'Ubaidah b. al-Jarrah [34] was imam (leader in Worship) for a people on one occasion, and when he departed he said, "Satan kept at me just now until I thought I had superiority over anyone else: I will never act as imam again!"

Al-Hasan [35] said, "Do not worship behind a man who does not follow the learned!"

Al-Nakha'i [36] said, "The one who acts as imam for men, without knowledge, is like the one who measures the water in the sea--he does not know its increase from its decrease."

Hatim and Deaf [37] said, "The Worship in the congregation escaped me, and Abu Ishaq al-Bukhari [38] alone condoled with me.

[p. 11]

But, had a child of mine died, more than ten thousand would have condoled with me, for religious misfortune is lighter with men than this life's misfortune."

Ibn 'Abbas [39] (may Allah be pleased with both 'Abbas and his son!) said, "Whoever hears the Call and does not respond does not mean good and good is not meant for him."

Abu Hurairah said, “Truly, that the ear of a son of Adam should be filled with molten lead would be better than that he should hear the Call and then not respond!”

It is related that Maimun b. Mihran [40] came to the mosque, and then it was said to him, “The men have left!” So he said, “We are Allah’s, and to Him are we returning ones! (Qur’an, ii. 151). Truly, the favour of this Worship is dearer to me than the governorship of al-Iraq!”

Muhammad said, “Whoever does the performances of the Worship forty days in the congregation, with no takbirat al-ihram [41](saying of “Allah is greater” at the beginning of the Worship), escaping him, has Allah ascribed to him two immunities, one from hypocrisy and one from the Fire.”

It is said, “On Resurrection Day there will be assembled a people whose faces are like the bright star, so the angels will say to them, ‘What were your works?’ and then they will answer, ‘We were (people who) whenever we heard the Call to Worship, rose for the purification, nothing else preoccupying us’. Then there will be assembled also a group whose faces will be like moons, and they will say, after inquiry, ‘We used to perform the ablution before the time (of the Worship).’ Then there will be assembled a group whose faces are like the sun, and they will say, ‘We used to hear the Call to Worship in the mosque.’ ”

It is related that the Fathers [42] used to condole themselves

[p. 12]

three days whenever the first takbir (“Allah is greater”) escaped them, and they condoled seven days whenever the Congregational Worship escaped them.

The Excellence of the Prostration
The Messenger of Allah said, “A creature does not draw near to Allah by anything more excellent than by hidden prostration.”

The Messenger of Allah said, “There is no Muslim who prostrates before Allah but Allah raises him a degree by it, and by it puts away from him an evil deed.”

It is related that a man said to the Messenger of Allah, “Supplicate Allah that He may make me one of the people of your intercession, and that He may apportion to me fellowship with you in the Garden.” He replied, “Help me with numerous prostrations.”

It is said, “The nearest a creature is to Allah is when he is prostrating, and that is the meaning of the saying of Allah: ‘And prostrate thyself and come near!’ ” (Qur’an, xcvi. 19).

Allah said, “Their mark is on their faces from the imprint of their prostration” (Qur’an, xlviii. 29). It is said, “It is the light of humbleness, for it shines from within on the

surface," and that is the soundest meaning. It is also said "It is the brightness that will be in their faces on Resurrection Day from the trace of the ablution."

It is said, "It is that which clings to their faces from the earth when they prostrate."

Muhammad said, "Whenever a son of Adam recites a verse of prostration [43] and then prostrates, Satan moves away, weeping

[p. 13]

and saying, "Woe is me! This man was commanded to prostrate and he did so, so he has the Garden; while I was commanded to prostrate [44] (to Adam) but I disobeyed, and so I have the Fire."

It is related from 'Ali b. 'Abdallah b. 'Abbas [45] that he used to perform a thousand prostrations every day, and they used to call him "the Prostrator."

It is related that 'Umar b. 'Abd al-'Aziz [46] was wont not to prostrate except on bare earth.

Yusuf b. Asbat [47] used to say, "O company of young men, make use of your health before illness comes, for there does not remain anyone whom I envy except a man who performs completely his bowing and his prostration, since some hindrance has come between me and that."

Sa'id b. Jubair [48] said, "I do not mourn over anything of this life except the prostration."

'Uqbah b. Muslim [49] said, "There is no quality of a creature more beloved with Allah than (that of) a man who loves meeting with Allah, and there is no hour when a man is nearer to Allah than when he kneels in prostration."

[p. 14]

Abu Hurairah said, "The nearest a creature is to Allah is when he prostrates: so, do much supplication then."

The Excellence of Humbleness

Allah said, "And perform the Worship for remembrance of Me" (Qur'an, xvii. 80; xx. 14; cf. xi 116).

Allah said, "And do not be (one) of the unmindful!" (Qur'an, vii. 204).

He also said, "Do not offer the Worship while you are intoxicated, so that you may know what you are saying!" (Qur'an, iv, 46). It is said, "Intoxicated from the great amount of care," and it is said, "from love of this life." Wahb [50] said, "The thing meant by it is its

literal meaning. Anyway, there is a warning in it against being intoxicated with this life, since He shows the defect in it for He said, “so that you may know what you say,” and how many a worshipper there is who has not drunk wine, and yet does not know what he says in his Worship!

The Prophet said, “Whoever performs (a Worship of) two rak’ahs, without having polluted himself in them with anything of this life, has his previous sinning forgiven him.”

The Prophet said, “The Worship is verily humbling and abasing yourself, intercession, crying out and repenting, while you put down your hands and say, ‘O Allah, O Allah,’ for the worship of one who does not do so is a thing defective.”

It is related about Allah (Oh, His praise!), in the former books that He said, “Not from every worshipper do I accept the Worship. I accept the Worship only of him who humbles himself before My greatness and does not exalt himself over Me, and feeds the hungry, needy for the sake of My face.”

Muhammad said, “The Worship was prescribed and the Pilgrimage and the Circumambulation (of the Ka’bah) commanded and the pilgrimage ceremonies were enacted as law only to institute remembrance of Allah, so, whenever you do not have any exaltation or awe in your heart for the One Remembered,

[p. 15]

Who is the One to be sought and desired, of what value is your remembrance?”

He said to the one to whom he gave an admonition, “And whenever you perform the Worship, make it the Worship of one bidding farewell, i.e. of one bidding farewell to his passions, bidding farewell to his life, and journeying to his Lord, as Allah said, ‘O man, you are toiling on toward your Lord indeed, for you are one who shall encounter Him!’ ” (Qur’an lxxxiv. 6).

Allah said: “And fear Allah, and Allah will give you knowledge” (Qur’an, ii. 282). He also said, “And fear Allah, and know that you shall encounter Him!” (Qur’an, ii. 223).

Muhammad said, “Whosoever Worship does not prohibit him from the excessive and the disapproved, has no increase from Allah except of distance.”

“The Worship is confidential communion,” so how does it exist along with unmindfulness?

Bakr b. ‘Abdallah [51] said, “O son of Adam! whenever you will to enter the presence of your Lord without leave and address Him without an interpreter, you enter.” He was asked, “And how it is that?” He replied, “You complete your ablution and enter your worship-niche, and behold! you have come before your Lord without leave, and then you address Him without an interpreter.”

From ‘A’ishah [52] (is this tradition); she said, “The Messenger of Allah used to talk to us and we to him, and when Worshiptime came, it was as if he did not know us and we did not know him, so engrossed were we in the greatness of Allah.”

Muhammad said, “Allah does not look at the Worship in which a man does not present his heart along with his body.”

Whenever Ibrahim the Friend rose for the Worship, the palpitation of his heart used to be heard two miles away.

It happened whenever Sa’id al-Tanukhi [53] worshipped, tears

[p. 16]

did not cease to drop from his cheeks to his beard.

The Messenger of Allah saw a man who was playing with his beard in the Worship, so he said, “If this one’s heart were humble, his members would be.”

It is related that al-Hasan looked at a man who was playing with pebbles and saying, “O Allah, marry me to the hur! [54] so he said, “A fine suitor you are! Asking in marriage the hur while you are playing with stones!”

Khalaf b. Ayyub [55] was asked, “Do not flies annoy you in your Worship, so that you chase them away?” He replied, “I do not accustom myself to anything that corrupts my Worship.” He was asked, “How do you have patience for that?” He replied, “I have heard that criminals exercise patience under the lashings of the sultan, so that it may be said, ‘Such a one is patient!’ and they boast about that. Now, I stand before my Lord: shall I, then, move for a fly?”

It is related about Muslim b. Yasar [56] that he, whenever he wanted to perform the Worship, said to his family, “Go on talking, for I do not hear you.”

It is related about him that he was worshipping in the mosque at al-Basrah one day and a side of the mosque fell. Thereupon the people gathered together, but he was not cognizant of it until he withdrew from the Worship.

‘Ali b. Abu Talib [57] (may Allah honour his face!), whenever Worship-time came, used to shake, and his face used to change colour. So he was asked, “What is the matter with you, O Commander of the believers?” And he would say, “There has come the time of ‘trust’ which Allah ‘offered to the heavens and the

[p. 17]

earth and the mountains, but they refused to bear it and shrank from it’ (Qur’an, xxxiii.

72) and I have borne it.”

It is related about ‘Ali b. al-Husain [58] that it was the case that, whenever he performed the ablution, he became yellow in colour. So his family would say to him, “What is this which befalls you during the ablution?” and so he would reply, “Do you know before whom I wish to stand?”

It is related from Ibn ‘Abbas that he said, “Dawud said (in his devotional communion), ‘O my God who will dwell in Thy house, and from whom wilt Thou accept Worship?’ And Allah revealed to him, ‘O Dawud! only he shall dwell in My house and have his Worship accepted who is humble before My greatness, cuts up his day with remembrance of Me and withdraws himself from fleshly appetities for My sake, giving food to the hungry, sheltering the stranger and showing mercy to the unfortunate. For he it is whose light shall shine in the heavens as the sun. If he call upon Me, I will respond; if he ask of Me, I will give; I will give him, in ignorance, intelligence; in heedlessness, remembrance; and, in darkness, light; and truly he shall be among men like Paradise in the Gardens, [59] whose rivers do not run dry and whose fruit does not change.’ ”

It is related about Hatim the Deaf that he was asked about his Worship, so he said, “Whenever Worship-time comes I complete the ablution and I go to the place I wish to Worship in, and sit there until my members are composed. Then I rise for the Worship, and place the Ka’bah between my eyebrows and the Bridgeway [60] under my feet with the Garden on my right and the Fire on my left and the Angel of Death behind me and I think it to be my last Worship. Then I stand, between hope and fear, and repeat a takbirwith precision and recite a recitation that is distinct and bow a bow with humility and make a prostration with self-abasement, and sit on the left thigh and spread on the

[p. 18]

ground the top of its foot and set the right foot on its great toe; then I follow it up with singleness of devotion, and then--I do not know whether it has been accepted or not!”

Ibn ‘Abbas said, “A Worship of two rak’ahs that are purposed in thought are better than standing a night with the heart heedless.”

The Excellence of the Mosque and the Place of Worship.
Allah said, “Only he repairs to the mosques of Allah who believes in Allah and the Last Day” (Qur’an, ix. 18).

Muhammad said, “Whoever builds Allah a mosque, even though it be as the nest of a partridge, will have Allah build a palace for him in the Garden.”

He said, “Whoever becomes familiar with a mosque will have Allah become familiar with him.”

He also said, “Whenever any of you enters a mosque, let him perform two rak’ahs

before he sits down."

Muhammad said, "There is no Worship for the neighbour of a mosque except in the mosque."

He said, "The angels intercede for anyone of you as long as he is in the place of worship in which he is worshipping, saying, 'O Allah! have mercy [61] on him! O Allah be merciful to him! O Allah! forgive him as long as he does not do anything polluting or go out from the mosque!' "

He also said, "There shall come, in the last time, men of my people who will come to the mosques and sit in them in circles with their thought being of this life and of the love of this life: do not sit with them, for Allah has no need of them!"

Muhammad said, "Allah said in one of the Books, My houses on the earth are the mosques, and My visitors in them are those who repair to them, so, blessed is the creature who purifies himself in his house and then visits Me in My house, for there is a duty upon a host to honour his guest" (cf. Baidawi on Qur'an, ix. 18).

Muhammad said, "Whenever you see a man accustomed to the mosque, testify to his faith."

[p. 19]

Sa'id b. Musayyab said, "Whoever sits in a mosque truly has fellowship with his Lord, so, how right it is for him not to say anything but good!"

It is related in the Records [62] or the Traditions, "Talking in the mosque devours good works as cattle devour grass."

Al-Nakha'i said, "They used to think that walking to the mosque on a dark night was something that makes the Garden obligatory (as a reward)."

Anas b. Malik [63] said, "Whoever lights a lamp in a mosque has the angels and the bearers of the Throne ceasing not to ask forgiveness for him as long as its light remains in that mosque."

'Ali said, "Whenever a creature dies, the place of his Worship on the earth and the place of heaven where his work ascends weep over him"; thereupon he recited, "Then the heaven and the earth wept not for them and they were not granted respite" (Qur'an, xliv. 28).

Ibn 'Abbas said, "The earth weeps for him forty mornings."

'Ata' al-Khurasani [64] said, "There is no creature who makes a single prostration to Allah in any one of the places of the earth but will have it testify for him on Resurrection

Day and weep for him the day he dies."

Anas b. Malik said, "There is no place in which Allah is mentioned in Worship or Invocation but it boasts over the places around it, and they rejoice in the mention of Allah to their uttermost limit, consisting of seven lands, and there is no creature who stands up for the Worship but has the earth embellished for him."

It is said, "There is no place in which people alight but that place begins to intercede for them or curse them."

[p. 20]

2
The Manner of Performing the Outward Acts of the Worship
Beginning with the Takbir and What Precedes It

It is fitting that the one performing the Worship, when he finishes the ablution and the cleansing from the uncleanness of body, place and clothing, and the covering of his nakedness from the navel to the knee, should rise, standing facing the qiblah outwardly (and the Divine Presence inwardly [65]), and pair [66] his feet together without joining them, for that is one of the things by which they (the Fathers [67]) used to infer a man's legal knowledge.

Muhammad prohibited safn, [[68]]"the raising of the foot," and safd, "fettering," in the Worship. "Fettering" is the uniting of the two feet, and this is the meaning of the saying of Allah, "Bound together in fetters" (Qur'an, xiv. 50). Safn is the lifting of one of the feet, and this is the meaning of the saying of Allah, "Raising the foot, fleet" (Qur'an, xxxviii. 30). This is what he is to be mindful of as regards his feet when he stands.

He is to be mindful of straightness in his knees and waist, the place of tying his girdle. As for his head, if he will he may

[p. 21]

keep it erect, and if he will, he may incline it: to incline it appears more humble and more abasing. So let his gaze be fixed on the mat he worships on. If he has no worshipping-mat let him draw near to the encircling wall, or let him draw a line, for that cuts off the extent of his gaze and prevents the scattering of the thought. Let him restrain his gaze from exceeding the edges of his worshipping-mat or the bounds of the line. Let him continue so standing until the Bowing is to be done, without turning. This is the adab, Proper Manner, of the qiyam, Standing Posture.

Then, whenever his standing and his direction and his extremities are made symmetrical after this fashion, let him recite [69] "Say, I take refuge with the Lord of mankind" (Qur'an, cxiv.), fortifying himself by it against Satan. Then let him proceed with the Institution of the Worship. If he should hope for the presence of those who would

follow his leadership, let him give the Call to Worship first. Next, let him cause the Intention to be present. This means to state an intention, at noon, for instance and say in his heart, “I perform at its proper time the Prescribed Noon Worship to Allah,” in order to distinguish it from the qada’, [70] “substitute performance,” by his saying, “I perform at its proper time,” ada’; and from the nafl, “supererogatory Worship,” by saying, “the prescribed,” and from the Afternoon or any other Worship, by saying, “noon”. Let the meanings of these utterances be present in his heart, for that is the Intention, while the utterances themselves are reminders and causes of its presence.

He strives that that should continue until the end of the takbir, so that it may not go away. Then, when that is present in his heart,

[p. 22]

let him raise his hands opposite his shoulders in such a way that his palms will be opposite his shoulders and his thumbs opposite the lobes of his ears (and the tips of his fingers opposite the tops of his ears), so that he may combine the traditions which have come down concerning it. He turns his palms and thumbs towards the qiblah, and opens up his fingers, not folding them and not taking pains to separate them or to keep them together, but he lets them be as they naturally are, since there is handed down in tradition both the spreading and the closing (of the fingers), and this is between the two, and so is preferable.

When the hands have come to rest in their position he begins the takbir at the same time letting them descend and causing the Intention to be present. Next he places his hands on what is above the naval and below the chest and places the right hand on the left, out of honour for the right hand in that it is the one to be borne. He extends the index and middle fingers of the right hand on the length of the forearm, and takes hold, by the thumb and the little and ring fingers, of the wrist of the left arm.

It has been related that the takbir comes along with the raising of the hands, and with their remaining [71] (at the ears) and with their descent. There is nothing wrong with any of these, but I think that it is more suitable that it should be combined with the descent of the hands, for it is the word of binding, since the placing of one of the hands on the other is a form of binding, its beginning being the lowering, and its ending being the placing of them in position. The takbir, “Allahu akbar,” begins with the “A” and ends with the “r”, so it is suitable that there should be regard for the correspondence between the action and the binding. The raising of the hand is, as it were, preliminary to this beginning. Further, it is not fitting that he should raise his hands pushing them forward, nor move them back behind his shoulders, nor shake them to the right or left when he finishes the takbir. He lowers them quickly and easily, and commences to place the right one on the left after the lowering.

In one of the narratives it is related that whenever Muhammad said the takbir, he would lower his hands, and whenever he wished

to recite, would place the right on the left. If that is sound, [72] it is preferable to what we have mentioned.

As for the takbir, it is fitting that he should vocalise the “h” of “Allah” with a light dhammah (the vowel “u”), without emphasis, and not insert between the “h” and the “a” any resemblance to a waw (the consonant “w”), that being the tendency of emphasising, nor insert between the “b” and the “r” of the “Akbar” an “a”, saying “Akbar”. He leaves unvowelled the “r” of the “Akbar”, not vowelling it with dhammah. This is the Form of the takbir and what accompanies it.

The Recital

Thereupon he begins the Introductory Supplication. It is well that he should say, after saying, “Allah is greater”, “Allah is much greater! Praise belongs to Allah many times over! Oh, the praise of Allah, early and late! I have turned my face to His word, and I am one of the Muslims!” Then he says, “Praise is Thine, O Allah!” and “By Thy Praise! Blessed of itself is Thy name, and exalted is Thy majesty, and sublime is Thy praise, and there is no god but Thee!” that he may combine the variations that have come down in the traditions. If he is behind an imam, he is brief, if the imam does not have a long pause, in which he recites (the Fatihah). [73]

Then he says: “I seek refuge in Allah from Satan the Stoned.”

Next he recites the Fatihah, beginning it with, “In the name of Allah, the Merciful and Compassionate One,” giving full value to its doubled and other letters, and striving to differentiate between the dad and the za, [74]and he says “amin” at the end of the Fatihah. He prolongs it considerably and does not at all join

the “amin” to the words, “and not of those going astray”. He makes the Recital audible in the morning, at sunset and in the evening, unless he is a follower. [75] He says the “amin” audibly.

Next he recites the surah, or as much as three verses of the Qur’an, or more, not joining the last of the surah with the takbir of the bending, but keeping them apart as long as he takes to say, “Oh, the praise of Allah!” He recites in the morning one of the long surahs of the mufassal [76] [ ]and at sunset one of the short ones; also at noon and in the afternoon and evening, such as, “By the sky, possessor of the towers!” (lxxxv.) and those near it; and in the morning on a journey, “Say ‘O unbelievers!’ ” (cix.), and, “Say, ‘He is Allah, One!’ ” (cxii.); and likewise in the two rak’ahs of the Dawn, [77] and of the Circumambulation of the Ka’bah, and of the Greeting--with him, during all that, continuing to stand and placing his two hands as we have described at the first of the Worship.

[p. 25]

The Bowing and Its Accompaniments

Next he bows, and in the Bowing he observes certain things. These are that he says a takbir for the Bowing; and that he raises his hands with the takbir of the Bowing and that he prolongs the takbir considerably (up to the end of the bow); and that he places the palms of his hands on his knees in the Bowing, with his fingers spread out towards the qiblah, on the length of the forelegs; and that he straightens his knees (not doubling them); and that he stretches out his back evenly; and that his neck and head are in line with his back, as one surface, his head not being lower or higher; and that he turns away his elbows from his sides (but a woman keeps her elbows at her sides); and that he says, “Oh the praise of my Mighty Lord!” three times or more, up to seven (or to ten is good, if he is not an imam). Next he rises from the Bowing to the Standing Posture, and raises his hands and says, “Allah hears whoever says His praise.” He remains at rest in the erect position and says, “Our Lord, Thine is the praise to the fullness of the heavens and the earth and of whatever Thou wiliest of anything more!” He does not prolong this Standing Posture except in the Worship of the Praise, [78] and of the Eclipse of the Sun [79] [ ]and of the Morning. He recites the qunut, [80] in the morning in the second rak’ah with the traditional words, before the Prostration.

The Prostration

Next he goes down for the Prostration, saying the takbir, and then places his knees on the ground and places his forehead, nose and palms (on the ground), uncovered. He says the takbir while lowering himself, but he does not raise his hands in anything but

[p. 26]

the Bowing. It is fitting that his knees should be the first to be placed on the ground, and after them his hands, and after them his face; and that he should place his forehead and his nose on the ground; and that he should turn his elbows away from his sides (but a woman should not do that); and that he should keep his feet apart (but a woman should not do that); and that in his Prostration he should leave an open space on the ground (but a woman should not leave a space); “leaving a space” means raising the stomach from the thighs and separating the knees;-- and that he should place his hands on the ground opposite the shoulders, without separating the fingers but rather joining them and joining the thumb to them (but, if he were not to join his thumb, it would not matter); and without extending his arms on the ground, as a dog does, since that is forbidden; and that he should say, “O the praise of my Most High Lord!” three times (but if he increases the number, it is well, unless he is acting as imam).

Next he rises from the Prostration, and rests himself a moment in a straight sitting position. So he raises his head, saying the takbir, and sits on his left leg and sets up his right foot, and places his hands on his thighs, with the fingers extended, not taking care to close or to separate them. He says, “O Lord, forgive me! Have mercy on me! Provide for me! Guide me! Restore me! Preserve me in health and pardon me.” He does not prolong this Sitting [81] except in the Prostration of (the Worship of) the Praise. He

makes the second Prostration similarly, and straightens up after it, sitting briefly for the rest in each rak'ah not followed by the Witnessing.

Next he stands up: to do so he places his hand on the ground but he does not put either of his legs forward while getting up. He prolongs the takbir so that it takes up all the time between the middle of his rising from the Sitting Position to the middle of his rising to the Standing Posture, in such a manner that the "h" of the word "Allah" will come while he is sitting straight, and the "k" of the "akbar" will occur while he is leaning on his hand for the rising, and the "r" of the "akbar" will occur in the middle of his rising for the Standing Posture, so that the takbir may fall in the middle of his transition, and only the two extremities

[p. 27]

(beginning and end of the transition) be free from it (the takbir). This is the most inclusive (application of the varying traditions).

He performs the second rak'ah just like the first, and repeats the words "I seek refuge" as at the beginning.

The Witnessing

Next he gives the First Witnessing in the second rak'ah. Then he says the Blessing for the Messenger of Allah and for his family. He places his right hand on the right thigh, folding his right fingers, except the index finger, there being no harm in letting loose the thumb also. He points with only the finger of his right hand as he says, "but Allah," not as he says, "There is no god". He sits during this Witnessing on his left foot, as he does between the two Prostrations. In the Last Witnessing he perfects the Supplication mentioned in Tradition for the Prophet. Its sunan, Usages, are like the Usages of the First Witnessing, but he sits, in the Last, on his left hip, because he is not ready for the Standing, but rather is to continue there. He places the left foot out from under him (from behind), and sets up the right one. He places the tip of the great toe in the direction of the qiblah, if it should not be difficult for him.

Then he says, "The peace is upon you, and the mercy of Allah," and he turns to the right so that his right cheek may be seen from behind on the right side. He turns to the left similarly and gives the Salutation a second time. He has the Intention to leave off the Worship with the Salutation. He has in mind in his Salutation those angels and Muslims who are of his right in the First Salutation, and he has a similar intent in the Second. He makes the Salutation short, and does not prolong it to any extent, as that is the sunnah, Usage. This is the Form of the individual Worship.

He raises his voice in the takbirs, but he does not raise his voice louder than for himself to hear.

He (the imam) states the Intention to do the leading, in order to receive reward. But if he does not state the Intention, the Worship of the people is valid when they state the

Intention of imitating him and they will receive the reward of Worship in a congregation.

[p. 28]

He says, inaudibly, the Introductory Supplication and the Seeking Refuge, as in the individual Worship, and says, audibly, the Fatihah and the surah in each of the Morning, and the first two of the Evening and Sunset rak'ahs, and also in the individual Worship. He says the amin audibly at the end of the audible [82] Worship, and so does the follower. The follower also says "amin" simultaneously with the imam's amin, not after him.

The imam remains silent after the Fatihah in order that his breath may return to him. The follower recites the Fatihah in the audible Worship during this silence, so that he may be enabled to listen when the imam recites. The follower does not recite the surah in the audible (Worship), except when he does not hear the voice of the imam.

The imam says, "Allah hears whoever declares His praise," as he raises his head from the Bowing, and so does the follower. The imam does not make more than three repetitions of the Praises of the Bowing and the Prostration, and adds nothing more in the First Witnessing after his saying, "O Lord, have mercy on Muhammad and on the family of Muhammad."

He confines himself in the last two rak'ahs to the Fatihah, and is not lengthy for the people. He does not make his Supplication in the Last Witnessing exceed the extent of the Witnessing itself and the Supplication for the Messenger of Allah.

He has in mind, in the Salutation, salutation upon the people and the angels. The people have in mind, in their Salutation, a reply to him.

The imam remains still a while, until the people finish the Salutation, and he turns his face towards the people. It is preferable that he remain still, if there are women behind the men, so that the women may depart before him. Not one of the people stands up until the imam stands up and departs whither he will to the right or left. I prefer the right.

The imam does not particularise himself in the Supplication in the qunut of the Morning Worship, but says, "O Allah, guide us!" He says it audibly, and the people say, "Amin," raising their

[p. 29]

hands opposite their chests. He wipes his face at the close of the Supplications, according to a tradition related about it. Otherwise, analogy would indicate that the hand should not be raised, as at the end of the Witnessing.

Prohibited Things

The Messenger of Allah has forbidden: (a) the raising of the foot in the Worship; (b) the

fettering (these we have already mentioned [83]); (c) sitting on the shanks; (d) enveloping; (e) turning up; (f) placing the hands on the sides; (g) placing the hands akimbo; (h) merging; (i) the Worship of one suffering with retention; (j) of the costive; (k) of the pinched; (l) of the hungry; (m) of the angry; and (n) of the muffler, which means one who cover his face.

(c) Sitting, among lexicographers, means sitting on the shanks, lifting the knees and placing the hands on the ground like a dog. Among traditionist it is sitting on the shanks, kneeling, with no part of his on the ground but the tips of the toes and the knees.

(d) Enveloping. The belief of the traditionists about it is that it means that he wraps himself in his garment and puts his hands inside and so bows and prostrates. This was the practice of the Jews in their Worship, and the Muslims were forbidden to imitate them. The shirt is also meant, for it is not fitting that he should bow and prostrate with his hands in the body of his tunic. But it is said to mean placing the middle of the cloak on the head and letting its two sides fall on his right and left, without placing them on his shoulders. The first is nearer right.

(e) Turning up. This is raising his garment before him or behind him when he wishes to prostrate. Sometimes kaff, “turning up,” is used of the hair of the head, so let no one perform the Worship with his hair twisted. This prohibition applies to men.

In Tradition we read, “I was commanded to prostrate on seven numbers, and not to twist up the hair or the garment.”

Ahmad b. Hanbal [84] disliked putting on the izar, “inner cloth,”

[p. 30]

over the shirt in the Worship, considering it was a case of turning up.

(f) Al-ikhtisar is the placing of the hands on the sides.

(g) Al-salb [85] is placing the hands on the sides during the Standing Posture and leaving a space between the upper arms and the sides (i.e., standing akimbo).

(h) Merging is of five kinds, two applying to the imam, not to merge his Recital with the Opening takbir, not his Bowing with his Recital; two applying to the follower, not to merge his Opening takbir with the imam’s takbir, nor his Salutation with the latter’s Salutation; one applying to both of them, not to merge the prescribed Salutation with the Second Salutation, but to separate them.

(i) Retention applies to urination.

(j) The costive means the constipated.

(k) A pinched person is one with a tight boot. All of these things hinder humbleness. The same applies to the hungry and the perplexed.

(l) The prohibition of (the Worship of) the hungry is inferred from the words of Muhammad, “Whenever your supper is ready and the Worship has begun, have supper first, unless time presses or you are quite of heart,” i.e. can wait until the Worship is finished.

(m) In Tradition we read, “Let not any one of you enter upon the Worship while he is frowning, and let not any one of you enter upon the Worship while he is angry.”

Al-Hasan said, “Every Worship in which the heart is not present is swifter to punishment (than to reward [86]).”

In Tradition we read, “Seven things in the Worship are due to Satan: nose-bleed, drowsiness, evil suggestions, yawning,

[p. 31]

scratching, turning round, and playing with anything.” Some add “unmindfulness and uncertainty.”

One of the Fathers said, “Four things in the Worship are coarse: turning round, wiping the face, clearing away pebbles, and worshipping in the path of one who will pass in front of you.”

(n) It is also prohibited to interlace the fingers, or to crack the fingers, or to cover the face, or to place one palm against the other and push them between the thighs during the Bowing. Some of the Companions said, “We used to do that and were forbidden it.” It is also disliked to blow on the earth during the Prostration, to clean it, and to level the pebbles with the hand, for these are actions that may be dispensed with. He does not raise one of his feet and put it on his thigh, and does not lean in the Standing Posture against a wall, for, if he leans so that he would fall if that wall were drawn away, the most obvious result would be the invalidating of his Worship, and Allah knows better!

The Distinction Between the Prescribed Elements and the Usage Portions
All that we have mentioned applies equally to the fard, Prescribed Elements, the sunnah, Usage Portions, the adab, Properties, and the hai’at, Forms, of all the things that it is fitting for the devotee of the way of the next abode to observe.

The Prescribed Elements are twelve in number: (1) The statement of the Intention; (2) the takbir; (3) The Standing Posture; (4) the Fatihah; (5) bending down in the Bowing until the palms reach the knees, with coming to rest in it; (6) Straightening from this position, standing; (7) the Prostration, with coming to rest in it, but the placing of the hands (on the ground [87]) is not obligatory; (8) straightening from this, sitting; (9) the Sitting for the Last Witnessing; (10) the Last Witnessing, (11) the Blessing upon the

Prophet; (12) the First Salutation.

The statement of the Intention to withdraw from the Worship is not obligatory. Whatever is additional to this is not obligatory, but rather is sunnah, Usage, and hai'at, Forms, connected with the actions in them, i.e., the sunnah and the fard.

[p. 32]

The Usages connected with the actions are four (in number): (1) raising the Hands in the Opening takbir, and (2) when bending for the Bowing, and (3) when rising for the Standing Posture, and (4) the Sitting for the First Witnessing.

What we have mentioned about the manner of spreading the fingers and the limit of raising them is part of the Forms following this Usage. The sitting on one foot and the laying down of the foot are Forms connected with the Sitting. The lowering of the head and the refraining from turning are Forms connected with the Standing Posture. The beautifying of the external manner of the Standing Posture and the Sitting for Rest, [88] we do not reckon among the fundamental Usages connected with the actions, as they are like the beautifying of the Form of the rising from the Prostration to the Standing Posture. Since they are not purposed in themselves they were not singled out for mention.

The Usages connected with the Invocations are: (1) the Introductory Supplication; (2) the Seeking Refuge; [89] (3) saying "amin," [90] for it is indeed a Confirmed Usage; (4) the Recital of the surah; (5) the takbirs of the transitions; [91] [ ](6) the Invocation in the Bowing and (7) in the Prostration; (8) the Straightening from them; (9) the First Witnessing, and (10) the Blessing in it upon the Prophet; (11) the Supplication at the end of the Last Witnessing, and (12) the Second Salutation.

These, although we have gathered them all together under the name of sunnah, Usage, yet have degrees of gradation, since four of them are made up for by the Oversight Prostration. Of the actions there is one such: it is the First Sitting for the First Witnessing, for it produces an effect, in the carrying out of the order of the Worship, in the eyes of beholders to the extent that there is known by it whether it is a fourfold Worship or not, as opposed to the raising of the hands, for it (the raising of the hands)

[p. 33]

does not produce an effect in changing the order. So it is termed a ba'd. Part, of the Worship, and it is said, "The Parts are made good by the Oversight Prostration."

As for the Invocations, only three of them require the Oversight Prostration: (1) the qunut; (2) the First Witnessing, and (3) the Blessing upon the Prophet in it, whereas it is just the contrary with the takbirs of the transitions and the Invocations in the Bowing and the Prostration and the Straightening from them, because the Bowing and the Prostration, in their external manner, are different from ordinary habit, so the sense of

an act of a service of worship is conveyed by them even though there should be omission of the saying of the Invocations, and the takbirs of the transitions. The absence of these Invocations does not change the external manner of a service of Worship.

The Sitting for the First Witnessing is a customary action, and was added only for the sake of the Witnessing, so the omitting of it produces a distinct effect.

As for the Opening Supplication and the surah, omitting them does not produce an effect, although the Standing Posture has become occupied by the Fatihah and is distinguished from ordinary habit by it.

Likewise the Supplication in the Last Witnessing and in the qunut is farthest from what is made good by the Oversight Prostration. But the prolongation of the Straightening in the Morning Worship was enjoined on (the qunut's) account, so it is like the prolongation of the Sitting for Rest, since that Sitting became, by the prolongation, along with the Witnessing, the Sitting for the First Witnessing. So this remains a Standing Posture, prolonged, customary, in which there is no obligatory Invocation. And in this description of this Standing Posture as "prolonged", there is a guarding against any other Worship but the Morning, and in its description as "free from any obligatory invocation," there is a guarding against the fundamental character of the Standing Posture in the Worship.

If you say that the distinction between the sunnah, Usage, and the fard, Prescribed Element, is intelligible, since validity departs with the departure of the Prescribed and not of the Usages, and

[p. 34]

punishment is faced on account of them, but not on account of the Usages, but, as for the distinction between one sunnah, Usage, and another, seeing that all are commanded as being liked, and there is no punishment for omitting all of them, and merit pertains to all of them, what is the meaning of that latter distinction:-- then know that their participation in reward and punishment and desirability does not do away with their gradation. Let us reveal that to you by a similitude. This is that a man is not an existent, perfect man except by means of an inner reality, ma'na, together with external members. The inner reality is the life and the spirit. The external are his material members. Further, some of these members are those through whose non-existence the man becomes non-existent, such as the heart, liver and brain, and every other member with the departure of which life departs. Life does not depart on account of some other members, but the purposes of life depart, such as the eye, the hand, the leg, and the tongue. Some of them do not entail departure of life or of the purposes of life, but on their account beauty departs such as the eyebrows, the beard, the eyelashes and a good complexion. Some of them do not entail the departure of the elements of beauty but its perfection, such as the arching of the eyebrows, the blackness of the hair of the beard and the eyelashes, the symmetry of the shape of the members and the commingling of red and white in the complexion. These are degrees of gradation.

So, similarly, worship is a form that the law has made and our devotion is given reality by acquiring it. Its spirit and inner life are humbleness, intention, presence of the heart and singleness of devotion, [92] as shall appear, seeing we are now considering the external parts. So the Bowing, Prostration, Standing Posture and the rest of the Elements act like the heart, head and liver, since the existence of the Worship departs with their departure.

The sunan, Usages, we have mentioned, such as the Raising of the hands, the Opening Supplication and the First Witnessing,

[p. 35]

act like the hands, eyes and legs. The validity of the Worship does not depart with their departure, as life does not depart with the departure of these members, but the person becomes, on account of their departure, deformed in shape, blamed and undesirable. Just so, whoever contents himself with the least of what suffices of the Worship is like one who gives to some king a slave that is alive but with his extremities cut off.

The Forms, being those that come after the Usages, act like the causes of beauty, such as the eyebrows, beard, eyelashes and a good complexion.

As for the duties of the Invocations in those Usages, they are the perfectors of beauty, such as the arching of the eyebrows, the roundness of the beard, and so on.

The Worship, for you, is an offering and a valuable present with which you draw near to the presence of the King of kings, such as a young slave-girl, that one seeking proximity to a sultan [93] presents to him. This present is offered to Allah, and then is returned to you on the greatest Presentation Day. So yours is the choice either to make its form beautiful or to make it ugly. If you do well it is for yourself. If you do wrong you wrong yourself.

It is not fitting that your pleasure, O lawyer, [94] in the practice of canon law, should be that “Usage is differentiated from Prescribed Element,” and then none of the qualities of the Usages are fixed in your understanding but this, that “Abandoning them is allowable and there is no punishment in that,” and then you abandon them. For that resembles the saying of the physician, “Putting out the eye does not nullify the existence of a man, but it excludes him (from being a factor) in the realisation of the hope of one seeking to make himself acceptable to the sultan, whenever he brings the one-eyed man as a gift.”

Similarly, it is fitting that you should understand the grades of the Usages, Forms and Proprieties, for every Worship whose Bowings and Prostrations a man does not complete will be the

[p. 36]

first adversary against its owner, saying, “May Allah neglect you as you have neglected me!” So, study the traditions [95] which we have set forth on perfecting the elements of the Worship, in order that their important position may be apparent to you.

[p. 37]

3
Inward Stipulations For the Acts of the Heart

Let us mention, in this chapter, the close connection of the Worship with humbleness [96] and the presence of the heart. [97] Next let us mention the inner realities, their bounds, causes and treat-ment. Next let us mention in detail what it is fitting should be present in the heart in every one of the elements of the Worship, that the Worship may be beneficial as provision for the next abode.

Elucidation of the Stipulation [98] for Humbleness and the Pres-ence of the Heart

Know that there are many proofs for this requirement. Among

[p. 38]

them is the saying of Allah, “Institute the Worship for remembr-ance of Me” (Qur’an, xvii. 80). The evident meaning of a command is its obligation. Now, unmindfulness is the opposite of remembering, and so, how can who is unmindful in all his Worship be an institutor of the Worship for remembrance of Him?

Likewise, the saying of Allah, “And do not be of the unmindful!” (Qur’an, vii. 204), is a prohibition, and the evident meaning of it is to make unlawful.

The saying of Allah, “So that you may know what you are saying” (Qur’an, iv. 46), is an assignment of a motive for the prohibition of inebriety, and it is also of general application to the unmindful, anxiously engrossed in evil suggestions and thoughts of this life.

The saying of Muhammad, “The Worship is verily humbling and abasing oneself,” is restrictive on account of the definite article. The word “verily” is for confirmation and emphasis. The canon lawyers have understood the saying of Muhammad, “The right of pre-emption verily applies to what has not been divided,” as meaning restriction, affirmation and negation.

The saying of Muhammad, “Whosoever Worship does not prohibit him from the excessive and the disapproved has no increase from Allah except of distance,” applies, seeing that the Worship of the unmindful does not prohibit from the excessive and the disapproved.

Muhammad said, “How many standing up will have as their portion from their Worship only fatigue, and misfortune!” and he meant by that none other than the unmindful.

He said, “A creature gets from his Worship only what he comprehends of it.” The verification of this is in the fact that the worshipper is in communion with his Lord, as the tradition about it has declared, and speech with inattention is not communion at all. The demonstration of that is in the fact that the quarter-tithe, if a man is unmindful of it, for instance, is still, in itself, opposed

[p. 39]

to his natural craving and oppressive to the lower self. Likewise fasting overcomes the physical powers, breaking the dominion of the fleshly inclination, which is an instrument of Satan’s, the enemy of Allah. So it is not strange that which is intended should be secured from them (the quarter-tithe and fasting), in spite of unmindfulness. Likewise the activities of the Pilgrimage are a great hardship, and entail from the exertion something from which suffering results, whether the heart is present with its activities or not.

Now, the Worship comprises only Invocation and Recital, Bowing and Prostration, Standing and Sitting. The Invocation is conversation and communion with Allah. Then, either the object of it is its being an address and a conversation, or the object of it is the letters and the sounds for the sake of testing the tongue by the exercise, just as the stomach is tested by restraint in the fast, and as the body is tested by the hardships of giving out the quarter-tithe and parting with property that is exceedingly dear. There is no doubt that this character of the Worship is invalid, for the moving of the tongue in nonsense is easy for the unmindful! For there is no testing in it in so far as it is an exercise. The object is not utterance by means of the letters because it is simply utterance, but because it is beneficial utterance, and it becomes beneficial utterance only whenever it expresses what is in the mind, and it becomes such an expression only by the presence of the heart. Thus, what request is there in the saying, “Guide us into the Straight Road!” (Qur’an, i. 5), when the heart is unmindful and when one does not intend that it should be an intercession and a supplication? For what hardship is there in moving the tongue with it, along with unmindfulness, especially after it has become customary?

This is the rule for the Invocations. Nay more, I say, were a man to take an oath, saying, “I will indeed thank such a one, and praise him, and ask him for some need,” and then have the expressions indicating these meanings pass over his tongue in his sleep, he would not have fulfilled his oath. Were they to pass over his tongue in the darkness, with that man present, but without the first knowing of his presence or seeing him, he would not have fulfilled his oath, since his speech would not be an address, and talking with him, as long as he (the second) was not present

[p. 40]

in his (the first’s) heart. Even were these words to pass over his tongue while he is present, with himself, though it is daylight, nevertheless unmindful of him because he is

submerged in some anxious thought or other, having no purpose of presenting the address to him as he spoke he would not have fulfilled his oath.

Now there is no doubt that the object of the Recital and the Invocations is praise and lauding, intercession and supplication, and the One addressed is Allah, even though the heart, by the veil of unmindfulness, is hidden from Him. He does not see Allah or observe Him, so is unmindful of the One addressed, but his tongue moves in accordance with habit. How far this is from the object of the Worship, which was enjoined in order to give lustre to the heart, and to renew the remembrance of Allah, and in order that the bond of faith in Him may be established!

This is the rule of the Recital and the Invocation. In brief, there is no way to deny this property (of unmindfulness in the Worship) to the speech part of it, or to differentiate it from the act.

As for the Bowing and Prostration, their object is to magnify, absolutely. If it were possible for one to be a magnifier of Allah by his action, while he is unmindful of Him, then it would be possible for him to be a magnifier of an idol placed in front of him, while he is unmindful of it, or for him to be a magnifier of a wall in front of him, while he is unmindful of it.

Whenever the act ceases to be magnifying, nothing remains but the movement of the back and head. There is no hardship in that, the purpose of which could be testing, and which would make it “the support of the religion,” so that it decides between unbelief and Islam, and takes precedence over the Pilgrimage and other religious services, and is something on whose account killing is obligatory when it is abandoned intentionally. I do not think that all this importance belongs to the Worship because of its external acts, unless there is connected with them the object of communion, for that takes precedence over fasting, quarter-tithes, Pilgrimage and anything else, nay, even sacrifices and offerings, which are a warring against the flesh because they decrease wealth. Allah said, “Assuredly their flesh and their blood will not reach Allah, but wary fear on your part reaches Him” (Qur’an, xxii.

[p. 41]

38), that is, the quality that rules over the heart to the extent that it induces the heart to obey the commands, is what is desired. For of what sort is a command to perform the Worship if there is no need to perform its component actions? So then, as regards the inner reality of the Worship, this is what points to the requirement of the presence of the heart.

Were you to say, “If you pronounce the Worship to be invalid, seeing that you make the presence of the heart a stipulation for its validity, then you go against the agreement of the canon lawyers, since they have stipulated for the presence of the heart only at the takbir,” then know that I have already said in the Book of Knowledge (Book I of the Ihya’), that canon lawyers do not concern themselves with what is within, and are not

troubled about hearts or the way of the next abode. Rather, they build up the external side of the laws of the religion upon the external side of the acts of the members, since the external side of the acts is a sufficient guard against being killed or chastised by the sultan.

As to whether the external side of these acts benefits in the next abode, this is not within the bounds of canon law, because it is not possible to claim agreement on this point.

It has been handed down from Bishr b. al-Harith, [99] in what Abu Talib [100] related from him by oral tradition from Sufyan al--Thawri, [101] that he said, “The Worship of anyone who is not humble is invalid.”

It is related from al-Hasan that he said, “Every Worship in which the heart is not present is swifter to punishment (than to reward).”

From Ma‘adh b. Jabal [102]it is related, “Whoever acquaints himself with the one who is on his right or his left, purposely,

[p. 42]

while he is at Worship, has no Worship.”

There is related also this tradition with a complete isnad, [103] or chain of authorities, “Truly, a creature may offer Worship of which not a sixth or a tenth is written down for his credit,” and “There is written down for a creature’s credit only what he comprehends of his Worship.” This, were it related from anyone else, would have been made a tenet, so why is it not held to?

‘Abd al-Wahid b. Zaid, [104] said, “The learned agree that there is nothing of the Worship reckoned to a creature except what he comprehends.” So he made it a matter of Agreement. [105] What is related along these lines from the scrupulous canon lawyers and from the learned of the next world is more than can be reckoned.

The right thing is to return to the legal proofs, seeing that the Traditions and the Records, [106] are clear as to this Stipulation, with this proviso, that the standing of a fatwa, “legal opinion,” in regard to an external duty is restricted by the measure of the deficiency of mankind. For it is not possible to place Stipulations upon men for the presence of the heart in the entire Worship, for only the fewest of mankind are capable of doing that. Since the Stipulation of total comprehension is, of necessity, not possible, it is unavoidable for him that he should require as little of it as the name would apply to, were it only of the duration of a glance, the most preferable moment for it (the presence) being the moment of the takbir.

So we limited ourselves to laying down that as a duty, hoping, along with that, that the state of the unmindful in all his Worship may not be like the state of one abandoning it

altogether, for he, on the whole, is more eager to perform the Worship outwardly,

[p. 43]

and has his heart present more than the other for a moment. And why should it not be so, seeing that the Worship of one who worships while ceremonially unclean, through forgetfulness, is invalid with Allah, nevertheless he gets a certain amount of reward, according to his act and the measure of his deficiency and his excuse?

But, in spite of this hope, we [107] [ ]fear that his state may be worse than the state of one abandoning it altogether; and why not, since the one who presents service, but treats the Divine Majesty with contempt, and speaks the speech of the unmindful and the disdainful, is in a worse state than the one who turns away from the service? Whenever the causes of fear and hope oppose each other, and the matter becomes dangerous in itself, then you must make your choice afterwards between taking it seriously and taking it lightly.

For all that, it is not desired to oppose the canon lawyers in their rulings concerning the validity of the Worship along with unmindfulness, for that is the necessary character of the fatwa, “judicial opinion,” as has been noted. Whoever knows the inner reality of the Worship knows that unmindfulness contradicts it. But we have mentioned in the chapter on “The Difference between Superficial and Mystic Knowledge,” [108] in the “Book of the Foundations of the Articles of the Faith,” that the deficiency of mankind is one of the causes hindering the clear exposition of all that may be revealed of the mysteries of the law. So let us content ourselves with this measure of discussion, for in it is sufficient for the devotee seeking the way of the next abode, but the factious disputer we do not intend to argue with now.

The result of the discussion is that the presence of the heart is the spirit of the Worship, and that the least of that by which the last gasp of the spirit remains is the presence at the takbir, and less than it is ruin. According to the measure of the increase over it, the spirit extends into the other parts of the Worship.

[p. 44]

How many loving there are, without movement, really dead! For the Worship of the unmindful in all except the takbir is like one alive, but without movement. We ask Allah for His excellent help!

Exposition of the Inner Realities by which the Life of the Worship is Distinguished [[109]] Know that for these inner realities there are many modes of expression, but six phrases will comprehend them. These are: (a) the presence of the heart; (b) apprehension; (c) magnifying; (d) awe; (e) hope, and (f) shamefacedness. So let us give detailed statements of them; next of their causes, and then of the treatment for acquiring them.

Now for the details. (a) First, the presence of the heart. By this we mean that the heart

is free from everything but what the worshipper is engaged in and what he utters, so that the work [110] may be associated with both the acts and the words, and that the thought may not be wandering to other things. Whenever the thought turns away from what it is not engaged in, and there is in one's heart remembrance of what he is about, and he is not unmindful of anything, the presence of the heart results.

(b) But the apprehension of the significance of the word is a matter that comes after the presence of the heart. For it may be that the heart is present with the utterance, but not present with the significance of the utterance. So the heart's comprehen-sion of the significance of the utterance is what we meant by "apprehension". This is a place where men differ, since men do not share in the apprehension of the signification of the Recital and Praisings. How many subtle significations the worshipper understands during the Worship which did not occur to his heart before! From this point of view the Worship becomes a "restrainer from the excessive and the disapproved," [111] for it gives understanding of matters, and these matters forbid the excessive and the disapproved inevitably.

(c) The magnifying is a matter which comes after the presence of the heart and the understanding, since a man addresses to his

[p. 45]

slave words in which his heart is present and of which he apprehends the meaning, but he does not magnify him. So magnifying is additional to them.

(d) The awe is something additional to magnifying; rather, it is an expression for fear whose source is magnifying, for whoever does not fear is not called full of awe, seeing that fear of the scorpion, and of the evil nature of mankind, and of similar low causes of fear, is not called awe, but fear of a magnified sultan is called awe, for awe is fear whose source is majesty.

(e) As for hope, there is no doubt that it is additional. How many there are who magnify some king, are in awe of him, and fear his might, but they do not hope to be rewarded by him! So it is fitting that the creature should be hopeful, on account of his Worship, of the reward of Allah, as he is fearful, on account of his deficiency, of the punishment of Allah.

(f) Shamefacedness is additional to the whole, for its basis is the feeling of deficiency and the supposition of guilt. Exaltation, magnifying, fear and hope may be conceived of, without shame, where there is no supposition of deficiency and committing of sin.

Now for the causes of these six inner realities. Know that the cause of the presence of the heart is your solicitude about it, for your heart follows your solicitude. For your heart is present only in what you are solicitous about. Whenever a matter is one of solicitude to you, your heart is there present, willingly or unwillingly, for it is constituted that way, and is under compulsion in it. The heart, whenever it is not present in the Worship, is

not without employment, but rather is roaming about in whatever matters of this life one's solicitude is turned to. So there is no expedient and no treatment for the presence of the heart except through turning one's solicitude to the Worship, for solicitude is not directed to the Worship, as long as it is not clear that the object desired depends on the Worship. That includes faith and assurance that the next abode is better and more lasting, and that the Worship is a means of reaching it. So, whenever this faith is joined to real knowledge of the insignificance of this life and its chief concerns, there results from their association the presence of the heart in the Worship. By means similar to this your heart is present whenever you come before some great people who are

[p. 46]

not able to harm or benefit you. So, whenever it happens that it is not present during communion with the King of kings, in Whose hands are the Seen and the Unseen Worlds, [112] [ ]and benefit and bane, do not suppose that there is any other reason than weakness of faith. So be zealous now to strengthen faith. The way to it will be gone into elsewhere.

As for the apprehension, the cause of it, after the presence of the heart, is persevering in thinking and turning the mind to the comprehension of the significance (of the purpose [113]). The treatment for it is whatever is a treatment for the presence of the heart, together with turning towards thinking and exerting oneself in repelling idle fancies. The treatment for repelling engrossing fancies is to cut off the materials out of which they spring. I mean, abstaining from those causes to which one's thoughts are attracted. As long as those materials are not cut off, idle fancies will not turn away from them. For, whoever loves a thing increases his remembrance of it, and remembrance of what is beloved rushes upon the heart inevitably, and therefore you see that whoever loves another than Allah does not have a single act of Worship free from idle fancies.

The magnifying is a state of the heart born of two cognitions, one of which is the knowledge of the majesty and greatness of Allah. This is one of the fundamentals of the faith, for whoever does not believe in His greatness has a self which does not submit to magnifying Him. The second is the knowledge of the insignificance of the self, and of its vileness, of its being a creature, under compulsion, lorded over, to the point that there is born of these two knowledges submission, brokenness and humbleness towards Allah, and that is what is meant by magnifying. As long as knowledge of the insignificance of the self is not commingled with knowledge of the majesty of Allah, the state of magnifying

[p. 47]

and humbleness is not attained. For, the one who needs no other, and trusts to himself, may recognise qualities of majesty in someone else, without his state being one of humbleness and magnifying, because the other counterpart, which is the knowledge of the insignificance of the self and its need, was not joined to it.

As for awe and fear, that is a state of the self born of one's knowledge of the power and might of Allah, and of the execution of His will in him, with small regard for him, and of the knowledge that, were He to destroy the first and the last, [114] [ ]He would not diminish His dominion a particle. This holds along with observation of the misfortunes and various trails that happen to prophets and saints, in spite of the power (of Allah) to repel them, as opposed to what is seen among earthly kings. In brief, whenever the knowledge of Allah increases, fear and awe increase. The causes of that will follow in the Book of Fear, of the Quarter of the Ihya on Saving Matters.

As for hope, its cause is knowledge of the graciousness of Allah, His generosity, the universality. His bestowing of kindnesses, of the favours of His work, and also the knowledge of His truthful-ness in His promise of the Garden in exchange for Worship. So, whenever certain assurance of His promise and knowledge of His graciousness result, hope issues from their association, inevitably.

As for shamefacedness, its cause is in one's sense of deficiency in religious service, and one's knowledge of one's inability to perform the great right of Allah. It grows strong through knowledge of the blemishes and faults of the self, the littleness of its sincere devotion, the vileness of its inner nature, and its inclination to what is fleeting in all its actions, in spite of the knowledge of the great things that the majesty of Allah requires, along with the knowledge that He is an observer of the secret thoughts and the idle fancies of the heart, although they are subtle and hidden. Whenever these cognitions assuredly result, there is sent forth from them a state called shamefacedness.

So these are causes of these qualities. If the securing of anything is desired, the treatment is to make its cause to be present, for the knowledge of its cause is the knowledge of the treatment

[p. 48]

for securing it. The bond of connection in all these causes is faith and assurance; by faith, I mean those cognitions which we have mentioned, and the meaning of their being assured is the denial of doubt, and their taking complete rule over the heart, as has preceded in the exposition of Assurance in the Book of Knowledge. According to the measure of assurance the heart is humble.

For that reason 'A'ishah said, "The Messenger of Allah used to talk to us and we to him, and when Worship time came, it was as if he did not recognise us and we did not recognise him."

It is related that Allah revealed to Moses, "O Moses, whenever you make mention of Me, mention Me while you are shaking in your members, and while mentioning Me, be humble and composed, and whenever you mention Me, keep your tongue behind your heart, and whenever you stand before Me, stand as humble slave, and commune with Me with a timorous heart and a truthful tongue."

It is related that Allah revealed to him, “Say to the rebellious of thy people, ‘They shall not mention Me, for I have taken an oath upon Myself, that I will mention whoever mentions Me, so whenever they mention Me, I will mention them with a curse.’ ” This applies to one disobedient but not unmindful in his mentioning, and who will it be when unmindfulness and disobedience are joined together?

In accordance with the diversities of the inner realities in the hearts which we have mentioned, men are divided into the unmindful who completes his Worship, but whose heart is not present in a single moment of it, and the one who completes it with his heart not absent a single moment, nay, rather, he may perhaps be so completely solicitous about it that he does not perceive what happens in front of him. On that account Muslim b. Yasar did not perceive the falling of a column in the mosque about which men gathered. One of them used to attend the Congregational Worship for a long time and never recognised at all who was on his right and on his left. The palpitation of the heart of Ibrahim (the mercies and peace of Allah be upon him) used to be heard two miles. A company used to turn yellow of face and to tremble in their shoulder muscles. All that is not improbable, for double of it is seen in the concern of the people

[p. 49]

of the world and in fear of the kings of the earth, for all their impotence their weakness and the vileness of the bits of fortune that may be secured from them, so that one may come before a king or a minister and address him concerning his matter of importance and then go out, and, were he asked about those around him, or about the king’s raiment, he customarily would not be able to give information about it, because of the preoccupation of his concern with the king himself, rather than his raiment, or those present around him.

So for all degrees of what men do, the portion of everyone from his Worship is according to the measure of his fear, his humbleness and his magnifying. For, the place where the gaze of Allah falls is the hearts, not the outward movements. For that reason one of the Companions said, “On Resurrection Day mankind will be assembled in accordance with the pattern of [ ]their forms in the Worship, consisting of composure, quietness and the existence of delight and pleasure in it.” He surely spoke the truth, for everyone will be assembled according as he died, and die according as he lived, and in that the state of his heart will be considered, not the state of his person. So, from the qualities of the heart will the forms be fashioned in the next abode. No one will escape except him who brings to Allah a sound heart.

We ask Allah for His excellent success, by His kindness and generosity.

Exposition of the Remedy Beneficial for the Presence of the Heart
Know that the believer must be a magnifier of Allah, be in fear of Him, hopeful towards Him and ashamed of his shortcoming: one must consequently not become free of these states after becoming a believer in Islam. And if the strength (of the states [115]) is in proportion to the strength of his assurance, his departure from them in the Worship can

have no cause except (a) scattering of thought, (b) division of interest, (c) the absence of the heart from the communion, or (d) unmindfulness towards the Worship. Nothing disturbs from the Worship except invading, engrossing fancies.

[p. 50]

The remedy for the presence of the heart is the repelling of those fancies. The thing itself is not repelled except by the repelling of its cause, so, learn its cause. The cause for the coming together of engrossing fancies is either some external matter, or a matter that is itself inward.

The external thing may be what strikes the hearing or appears to the sight, for that sometimes snatches away the attention, so that it follows the thing and busies itself with it. Then the thought is drawn away to something else and it goes linking on. Likewise the sight of things becomes a cause of thought about them, and then some of those thoughts give rise to others. But for him whose intention is strong and whose solicitude is lofty, what occurs to his senses does not occupy him. But for one who is weak it is a matter of course that his thought branches off on it. The remedy for that is cutting off these causes, by lowering the gaze, or worshipping in a dark house, or by not leaving before one what will engage his sense, or by drawing near to a wall in his Worship, so that the range of his vision may not be extended, and guarding against Worship in the streets and in places decorated and worked, and on dyed carpet. For that reason the, devotees [116] used to worship in a small, dark house, just large enough for prostration, that their attention might be more concentrated. The strongest ones among them used to be present in the mosques and to lower their gaze and not to let it pass the place of prostration, and to consider that the perfection of Worship consisted in not recognising those who were on their right or left. Ibn ‘Umar [117] would not leave in the place of Worship either a book or a sword without removing them, nor any writing without erasing it.

The inward causes are more difficult, for he whose concerns carry him off into the vales of the earth is one whose thinking is not confined in one department-- rather he does not cease to fly from one side to another. The lowering of the gaze is of no use to him, for what took place in the heart previously is sufficient for the preoccupation. So this is the way for him: let him restore the self forcibly to an understanding of what he is reciting in the

[p. 51]

Worship, and employ himself in this rather than anything else. It will help him to do that if he prepares for it before the Opening takbir by renewing to himself the remembrance of the next abode, the place of communion where he is, and the peril of his position before Allah, which is a place of perception (of things of the next abode [118]). [ ]He empties his heart, before entering upon the Worship, of whatever he is solicitous about, and does not leave to his lower self any business to which his interest may turn.

The Messenger of Allah said to ‘Uthman b. Abu Shaibah, [119] “I forgot to tell you to cover the two horns [120] which are in the House of Allah, for it is not fitting that there should be in the House of Allah anything that disturbs men from their Worship.”

This is the way to quite the thoughts. Then, if the thing that excites one’s thoughts does not quiet down by this quieting remedy, nothing will save him except the purge that drains the matter of the disease from the deepest veins. This is to look into the matters turning him away and preoccupying him from the presenting of the heart. There is no doubt that they have reference to his chief concerns, and they have become the things of importance only on account of his desires. So he chastises his lower self by breaking away from those desires and cutting off those bonds. For, whatever preoccupies him from his Worship is an opponent of his religion, and is of the army of Satan, his enemy. Holding on to it is more harmful for him than casting it out, for he saves himself from it by casting it out, just as it is related that Muhammad put on the black robe which Abu Jahm [121] brought him, and which had a border on it, and worshipped in it and then took it off after his Worship and said, “Take it to Abu Jahm, for it distracted me a while ago from my Worship, and bring me Abu Jahm’s coarse

[p. 52]

woollen garment.”

The Messenger of Allah ordered a renewal of the strap of his sandal, and then looked at it during his Worship, since it was new, and then ordered it to be taken off of it and the worn-out strap to be restored.

He had put on some sandals and their excellence pleased him. So he performed a Prostration. Then he said, “I humbled myself before my Lord, that He might not detest me.” Then he went out with them and delivered them to the first beggar he met. Then he ordered ‘Ali to buy him two smooth raw-hide sandals, and he wore them.

He had a gold ring on his hand before it was made unlawful while he was in the pulpit, and he threw it away, saying, “This occupied me with one look at it and one look at you.”

It is related that Abu Talhah [122] worshipped in an enclosure he had, in which were trees. Then a wood-pigeon flew among the trees, looking for an exit, and his sight followed it awhile. Then he did not know how many rak’ahs he had performed. So he mentioned to the Messenger of Allah what had occurred to him and then said, “It is an alms, so put it wherever you wish.”

It is related of another man that he worshipped in an enclosure belonging to him, while the date-palms were encircled by their fruit, and he looked at them and they pleased him. So he mentioned that to ‘Uthman and said, “It is alms, so make use of it in the path of Allah.” So ‘Uthman sold it for fifty thousand. They were accustomed to do that, cutting off the matter they thought about, and it was an atonement for whatever deficiency of the worship had occurred.

This is the remedy that overcomes the disease, when nothing else suffices. For, what we have mentioned concerning what is favourable for giving quietness and causing a return to an understanding of the remembrance, is beneficial with weak desires and cares which do not occupy more than the margin of the heart. But quieting does not benefit the strong, overcoming desires.

[p. 53]

Rather, they continue to attract you, and all your worship comes to an end in the occupation of pulling this way and that. It is like a man under a tree who wants to do some clear thinking for himself. Then the voices of the sparrows disturb him, and he continually drives them away with a stick in his hand and returns to his thinking. Then the sparrows return and he repeats striking at them with his stick. Then it is said to him, “This is the proceeding of a water wheel, and does not end. If you wish salvation, cut down the tree.” So likewise the tree of the desires, whenever it spreads out and its branches extend themselves, has thoughts attracted to it as sparrows are attracted to trees and as flies are attracted to filth, and the business of getting rid of them is a long one. For, a fly, as often as it is repelled, returns, and for that reason it is called dhubab, [123] something that is repelled and returns.

So likewise the stray thoughts and desires are numerous, and rarely is a creature free from them. There is one root that includes them all, and that is love of this life. “That is the head of all sin,” the foundation of all deficiency and the source of all wickedness. Let not the man, whose heart harbours love of this life so that he inclines to it for its own sake, and not in order to provide for his journey, nor to seek aid, by means of it, for the next abode, hope that the pleasure of communion in the Worship will be clear to him. For, whoever rejoices in this life will not rejoice in Allah and in communion with Him. The solicitude of a man is for that by which his eye is refreshed. If that by which his eye is refreshed in this life, inevitably his concern goes out to it. Yet, for all that, it is not fitting that he should leave off the struggle to turn the heart to the Worship to reduce the disturbing causes, for this is the bitter remedy. On account of its bitterness the natural disposition abhors it. The illness remains chronic, and the disease becomes difficult to cure, so that the elders were zealous to Worship two rak’ahs without letting anything worldly occur to themselves in them, but were unable to do that. So it is not for people like us to have desire for that,

[p. 54]

but, would that half or a third of the Worship were preserved for us from distractions, that we may be of those who mingle a good work with another thing that is bad! In brief, the solicitude of this life and solicitude for the next abode are in the heart like water which is poured into a vessel full of sesame oil. [124]According to the amount of water that enters into it the oil goes out, inevitably, for they do not mix.

Detailed Exposition of What it is Fitting Should be Present in the Heart at Every Element

and Stipulation of the Acts of the Worship
We say, it is your duty, if you are among the seekers of the next abode, not to be unmindful, first, of the admonitions which are in the Stipulations and the Elements of the Worship.

The Preliminary Stipulations [125] are: the Call to Worship, the Purification, the Covering of the person, Facing the qiblah, Standing erect and the Intention. So, whenever you hear the Call of the mu'adhdhin,present to your heart the dread of the Call on Resurrection Day, and prepare yourself outwardly and inwardly for replying and hastening, for, those who hasten to this Call are those who are called in favour on the greatest Presentation Day. So, apply your heart to this Call, and, if you find it full of joy and rejoicing, laden with desire to hasten, know that the Call brings you glad tidings and deliverance on the Day of Judgment. For that reason Muhammad said, "Rest us, O Bilal!" [126] that it, "Rest us by it, and by the Call to it," since the refreshing [127] of his eye was in it.

As for the Purification, whenever you purify your place, which is your outermost container, and then your clothing, which is your nearest covering, and then your skin, which is your closest shell, do not be unmindful of your kernel, which is your essence, and that is your heart. So, exert yourself on its behalf, cleansing it

[p. 55]

by repentance and remorse for previous acts, renewing the resolve to abandon such things, in the future. So cleanse by repentance your inward parts, for that is the place the One you worship observes.

As for the Covering of the person, know that it meant to cover the shameful things of the body from the gaze of people, for the outward part of your body is the place people observe. And what is your opinion about the disgraceful things of your inner self, and the dishonourable things of your secret thoughts, which no one gazes upon but your Lord? So present these disgraceful things to your mind, and ask yourself to cover them, but be assured that no covering covers them from the eye of Allah, and only remorse, shamefacedness and fear cover them. For you acquire, by their presence in your heart, the sending forth of the armies of fear and shame from there places of hiding, and your self is humbled by them, and your heart becomes lowly under the same, and you stand before Allah in the posture of a creature who is guilty and wicked, and a fugitive who has repented and returned to his Lord, bowing his head from shame and fear.

The Turning towards the qiblahis a turning of the outward face from other directions to the direction of the House of Allah. Do you suppose that turning the heart from there things to the matter of Allah is not desired of you? Away with you! For there is nothing else desired but it! These external activities are only settings in motion of the inward activities, a restraining of the members, and a quieting of them by the holding on to one direction, so that they may not wrong the heart. For, whenever they do wrong, and act oppressively in their movements and their turnings to their directions they desire the

heart to follow, and they turn away with it from the Face of Allah. So, let the face of your heart be with the face of your body, and know that as a face does not turn toward the direction of the House except by turning away from everything else, so the heart does not turn towards Allah except by being free of all else besides. Muhammad has said, “Whenever a creature stands up for the Worship, with his inclination, his face and his heart towards Allah, he departs (from his sins [128]) innocent as he was the day his mother bore him.”

[p. 56]

The Standing erect is only standing in person and heart before Allah. So let your head, which is your highest member, be bent, lowered andinclined, and let the placing of your head out of its erect position be an indication of the heart’s grasp of humility, abasement and freedom from headship and pride. Let there be on your mind at this point the peril of standing before Allah, in dread of the place of observation, upon the presentation of your request. Know at once that you are standing before Allah, He being your Examiner. So, stand before Him as you stand before some earthly king, if you are unable to perceive the extent of His majesty. Nay more, consider, during the continuance of your standing in your Worship, that you are regarded and watched by the watchful eye of a righteous man of your family, one whom you desire to recognise you as righteous. For, upon that, your members calm down and become subdued, and all parts of you quiet down, fearful lest that miserable weak king will ascribe to you but little humility. So, whenever you feel in yourself the restraint there is under the observation of some miserable creature, chide yourself, and say to it, “You claim knowledge and love of Allah! Then are you not ashamed of your boldness toward Him, you esteem one of His creatures and fear men, without fearing Him. Who has more right that you should fear Him?” For that reason when Abu Hurairah asked, “Ofwhat sort is shamefacedness toward Allah?” Muhammad said, “Be ashamed before Him as you are ashamed before a righteous man of your family.” [129]

As for the Intention, resolve to respond to Allah by obeying His command to perform the Worship, completing it and abstaining from what [130] it prohibits and what corrupts it, and by sincerely doing all that for the Face of Allah, hoping for His reward, fearing His punishment, seeking nearness to Him, taking upon yourself His favour in His permitting you to have communion, in spite of your evil manners and your numerous disobediences. Magnify to yourself the dignity of communion with Him, and how you are communing, and with what you are communing. At that it is fitting that your brow should perspire

[p. 57]

from shame and your muscles should quiver from awe, and your face turn yellow from fear.

As for the takbir, the exclamation, “Allah is greater!” whenever your tongue pronounces it, it is fitting that your heart should not give it the lie. For, if there is in your heart

anything greater than Allah, Allah testifies that you are a liar, even though the words be truthful, as was testified against the Hypocrites, in their saying, “Muhammad is the Messenger of Allah.” For, if your inclination is more powerful than the command of Allah, you are more obedient to it than you are to Allah. Then you have adopted it as your God, and have magnified it, for it is about to happen that your saying, “Allah is greater!” is speech on your tongue alone, while your heart hangs back from assisting it. How great would be the peril in that, were it not for repentance and asking forgiveness, and thinking well of the kindness and pardon of Allah!

As for the Opening Supplication, its first words are, “I have turned my face to Him Who divided the heavens and the earth.” The meaning of “face” is not the external face, for you turned it only to the direction of the qiblah, while Allah is far removed from the circumstance that directions should limit Him, so that you might turn towards Him by the face of your body. The face of the heart is the only thing by which you may turn to the Divider [131] [ ]of the heavens and the earth. So look to it, as to whether it is turned to its wishes, and its concerns in the house

[p. 58]

and the bazar, following its desires, or whether it is turned to the Divider of the heavens: look out for yourself, lest the first broaching of the communion be by a lie and a fabrication. The face will surely not turn toward Allah except by its turning away from all else. So strive at once to turn it to Him, and if you are unable to do it continually, let your speech, at the time, be truthful.

When you say, “Hanif, [132] Muslim,” [133] it is fitting that there should occur to your mind that the Muslim is one from whose tongue and hand Muslims are secure. If it is not so, then you are a liar. So strive to resolve upon it in the future and have repentance for previous conditions.

When you say, “I am not one of the associators,” let there occur to your mind the hidden association. For, the saying of Allah, “So, let him who hopes to meet his Lord, do good and not associate anyone else in the religious service of his Lord!” (Qur’an, xviii. 110), came down concerning anyone who seeks, by his religious service, both the Face of Allah and the praise of men. So beware, guarding against this association, and have the feeling of shame in your heart, since you have described yourself as not being among the associators without being innocent of this kind of association, for the name of “association” applies to little or much of it.

When you say, “My Worship and my devotion, my living and my dying belong to Allah,” know that this is the state of one lost to himself, found to his Lord, and that if it proceed from one whose pleasure and anger, whose rising and sitting, whose desire in life and dread of death are on account of things of this life, such a one is not adapted to the state.

When you say, “I take refuge in Allah from Satan the Stoned,” know that he is your

enemy and is lying in wait to turn your heart away from Allah, envious of you and account of your communion with Allah, and your prostration before Him, although he was accursed on account of one prostration (to Adam [134]) which he

[p. 59]

abandoned and was not disposed to by Allah. And know that your seeking refuge in Allah from him is by abandoning whatever he loves and exchanging it for what Allah loves, and is not only by your saying, “I take refuge in Allah,” for, when a wild beast or an enemy purposes to tear to pieces or to kill anyone, and the latter says, “I take refuge from you in this strong fortress,” while remaining in his place, that does not benefit him. Rather, nothing rescues him but the changing of place. Likewise, the words only will not do any good to him who follows the desires, which are the things liked of Satan, and disliked of the Compassionate One. So let him unite the words with the resolve of taking refuge in the fortress of Allah from the evil of Satan. His fortress is, “There is no god but Allah!” since Allah [135] said, in something which our Prophet related, “‘There is not god but Allah’ is My fortress, and whoever enters My fortress is safe from My punishment.” The one guarded in it is the one who has no object of worship but Allah. But the one who adopts his inclination as his god is in the open field of Satan, not in the fortress of Allah.

Know that his device is to engage you in your Worship with thinking of the next abode and the method of carrying out benevolences, in order to prevent you from understanding what you are reciting. So, know that all that diverts you from understanding the meaning of your Recital is evil suggestion (from Satan [136]), for the movement of your tongue is not what is intended, but rather, what is intended is the meaning.

As regards the Recital, there are three kinds of people: (a) the man who moves his tongue while his heart is unmindful; (b) the man who moves his tongue with his heart following his tongue, so that he hears and understands from it, as if he heard it from someone else, this being the degree of those who will be on the right hand; and (c) the man whose heart goes ahead to the meanings first, and then the tongue serves the heart and interprets it, for there is a difference between having the tongue as the interpreter of the heart and the teacher of it, while “those who are drawn near” [137] are those whose tongues interpret their hearts,

[p. 60]

and whose hearts are not followers of their tongues.

Further, the detailed interpretation of the inner realities is that, when you say, “In the name of Allah the Merciful and Compassionate,” you intend by it the seeking of the blessing for the beginning of the Recital of the speech of Allah. Understand that its meaning is that all matters are by (the act of) Allah, and that what is meant by “the name” here is “the One named,” and, if the affairs are by Allah, assuredly the praise is

Allah's. The meaning of "the praise" is that thanks belong to Allah, since favours are all from Allah. Whoever thinks any favour is from any other than Allah, or has in mind, by his thinking, someone else besides Allah, not realising that any other is a benefactor because he is made subservient by Allah, is defective in his saying the basmalah and the Praise according to the measure of his turning to anyone besides Allah.

So, when you say, "the Merciful and Compassionate," let there be present in your heart the kinds of His favours, that His mercy may be evident to you, and your hope may be raised by it. Next, stir up from your heart, magnifying and fear, by saying, "Possessor of the Day of Judgment"-- magnifying, because there is no right of possession that is not His, and fear, because of the dread of the Day of Recompense and Accounting, of which He is Possessor. Then renew the singleness of your devotion by saying, "To Thee do we render the service of slaves," and renew the sense of inability, of need and of being devoid of power and strength, by saying, "Of Thee we ask aid." Be assured that your obedience was made easy only by His aid, that His was the gift, since He helped you to obey Him, and employed you for His religious service, and made you worthy for communion with Him, for, if He had forbidden you His assistance, you would be one of the outcasts, along with Satan the Cursed.

Next, when you finish the Seeking Refuge and saying the basmalah and the Praise, and (expressing [138]) that you need help absolutely, specify your request, but do not request anything but your most important needs, and say, "Guide us into the Straight Road, which leads to Thy vicinity, and brings us to Thy pleasure!"

[p. 61]

Add to this explanation and detail, with emphasis, calling to witness those of the prophets, saints, martyrs and righteous, upon whom He poured out the favour of guidance, rather than of the unbelievers and those of the Jews and Christians and Sabeans who turned aside, with whom He was angry.

Next, beg for an affirmative answer, and say, "Amin!" for, when you recite the Fatihah so, you are like one of those of whom Allah said, in that about which the Prophet told us, "The Worship is divided between Me and My creature into two halves, one half to Me and one half to My creature. (My creature has what he asked [139]). The creature says, 'Praise belongs to Allah, the Lord of the worlds', and Allah says, 'Allah hears whoever says His praise. My creature has said My praise and My eulogy.' " That is the meaning of His saying, "Allah hears whoever says His praise," and so on.

Did you not have from your Worship any good fortune except Allah's remembrance of you, in His majesty and greatness, that would suffice you as a prize. Do you ask, "How so?" Because of what you may hope for of reward and kindness from Him.

Likewise it is fitting that you should understand what you recite from the surahs, as shall appear in the Book of the Recital of the Qur'an, so that you may not be unmindful of His command, of His prohibition, promise, threat, or warning, and of the stories of His

prophets in the Qur'an, and mention of His gifts and His goodness. To everyone there is a right, Hope is the right of a promise. Fear is the right of a threat. Determination is the right of a command and a prohibition. Taking warning is the right of admonition. Thankfulness is the right of the mention of a favour. Taking a lesson is the right of the stories of the prophets.

It is related that when Zurarah b. Ufi [140] reached the saying of Allah, "So, when the trumpet is blown" (Qur'an, lxxiv. 8) he fell down dead.

[p. 62]

Whenever Ibrahim al-Nakha'i [141] heard the words of Allah, "When the heavens split asunder" (Qur'an, lxxxiv. 81), he was so troubled that his limbs knocked together.

'Abdallah b. Waqid [142] said, "I saw Ibn 'Umar worship with the appearance of one fried." [143] He had a right to have his heart burn at the promise and threatening of his Lord, since he was a guilty and humble creature before an overpowering Tyrant. [144]

These inner realities exist according to the degrees of understanding. The understanding is according to the greatness of the knowledge and the purity of the heart, and the degrees of that are not limited. The Worship is the key of the hearts, in which the secrets of the words are revealed.

So this is the right belonging to the Recital, and it is the right of the Invocations and of the Praises also.

Next he observes awe in his Recital, for he recites with distinctness, without haste, for that makes meditation easier. He also makes a distinction between the tones in verses of mercy and of punishment, of promise and threat, of praise, magnifying and glorifying. Al-Nakha'i, [145] whenever he passed over anything like the saying of Allah, "Allah has not adopted any son" (Qur'an, xxiii 93), and "There is no deity along with Him" (cf. Qur'an, xxvii. 61-65), used to lower the voice, as one ashamed to make mention of Him by means of anything (not befitting Him [146]). It is related that it used to be said to a reciter of the Qur'an, "Recite, pronounce elegantly and read distinctly, as you were accustomed to recite distinctly in the world."

[p. 63]

The continuance of the Standing Posture is a reminder of the setting up of the heart with Allah, according to one description of presence. Muhammad said, "Allah receives the worshipper kindly as long as he does not turn away." As it is obligatory to guard the head and the eye from turning to different directions, so likewise it is obligatory to guard the heart from turning to anything else than the Worship. So, whenever it turns to anything else than Him, remind it of the gazing of Allah upon you, and of the unseemliness of treating lightly the One Who is communed with, when the one who is communing is unmindful, so that it should return to it (the Worship [147]). Impose

humbleness upon the heart, for freedom from turning away, inwardly and outwardly, is the fruit of humbleness. Whenever the inward is humble, the outward is humble. Muhammad, seeing a man at Worship playing with his beard, said, “As for this one, were his heart humble, his members would be.” For the flock is under the rule of the shepherd, and for this reason it is set forth in supplication, “O Allah, restore the shepherd and the flock!” that is, the heart and the other members.

Abu Bakr al-Siddiq, in his Worship, used to be as if he were a tent-stake, and Ibn al-Zubair [148] used to be as if he were wood. A certain one of them used to be quiet in his prostration to such an extent that sparrows alighted on him as if he were inanimate. All that is what the natural disposition requires before one of the sons of the earth who is to be magnified, so how shall it not demand it before the King of kings in the case of anyone who has experiential knowledge of the King of kings? Everyone who is composed submissively before any other than Allah, while, as a trifler, his extremities are restless before Allah, does that because of deficiency of knowledge of the majesty of Allah, and of His gazing upon his heart and his conscience.

‘Ikrimah [149] said about the saying of Allah, “Who sees you when you stand up, and your turning over among those prostrating”

[p. 64]

(Qur’an, xxvi. 18, 19), that this meant his (i.e., Muhammad’s [150]) standing up, his bowing, prostrating and sitting.

At the Bowing and Prostration it is fitting that you renew the remembrance of the mightiness of Allah, and that you raise your hands, seeking protection in the pardon of Allah from His punishment, by the renewal of intention, following the usage of His Prophet. Next, make a fresh beginning for Him, as to lowliness and humbleness, in your Bowing, and strive to move your heart, and renew your humbleness, and you should feel that, as well as the might of your Lord, together with your own lowliness and the highness of Your Lord. You seek aid in establishing that in your heart by means of your tongue. Then you say the praise of your Lord and bear witness to Him of His greatness, and say, “O the praise of my great Lord!” and, “He is greater than every great one!” Reiterate that in your heart, that you may confirm it by your reiteration.

Next, you rise from your Bowing, hoping that He may be a Merciful One to you, and confirming the hope in your self by saying, “Allah hears whoever says His praise,” that is, answers whoever thanks Him.

Next, you follow that with thanksgiving which is demanded as additional, and you say, “O our Lord, Thine is the praise,” and you increase the praise by saying, “To the fulness of heavens and the fulness of the earth.”

Next you bend down for the Prostration, which is the highest degree of submission, for the dearest of your members, which is your face, gets hold of the humblest thing, which

is the dust. If it is possible for you not to put any obstruction between them, so that your prostrate on the ground, do so, for it produces greater humbleness and is more conducive to lowliness. Whenever you place yourself in the place of lowliness, know that you have placed it in its proper place, and have returned the branch to the trunk, for of the dust were you formed and to it you return. [151]

So, at this, renew to your heart the remembrance of the greatness of Allah, and say, “O the praise of my Lord, Most High!”

[p. 65]

and confirm it by many repetitions, for one repetition is of weak effect. Then, when your heart is moved, and that is evident, let your hope find assurance in the mercy of Allah, for His mercy makes haste towards weakness and lowliness, and not towards pride and conceit.

Then raise your head, say the takbir and request what you need, saying, “O Lord, forgive and have mercy, and pass over what Thou knowest,” or whatever supplication you wish. Then strengthen your humility by repetition and then return to the Prostration a second time.

As for the Witnessing, when you sit down for it, sit down in a proper manner, and state that all the performances of the Worship and good things, i.e. pure dispositions by which you seek access, are Allah’s and likewise the dominion is Allah’s, this being the meaning of the tahiyat, Greetings. Then cause the Prophet to be present to your heart, and also his noble personality and say, “Peace be upon you, O Prophet, and the mercy and blessing of Allah!” Let your expectation be firm that it will reach him, and that will return to you one more perfect than it.

Next, salute yourself and the righteous creatures of Allah. Then consider that Allah will return to you a perfect Salutation, according to the number of His righteous creatures.

Next, bear witness to Allah of His oneness, and to Muhammad, His Prophet, of his mission, renewing the covenant of Allah, by repeating the two words of the witness, [152] beginning anew to seek protection in it.

Then make your Supplication at the end of your Worship in the words of the traditional supplication, with humbleness, submissiveness, imploration and true hope of an answer. Associate in your supplication your parents and the rest of the Muslims.

In the Salutation have in mind a salutation upon the angels and those present, and have the Intention of dosing the Worship by it. Then have the sense of thankfulness to Allah for His assistance in the completion of this obedience, and imagine to yourself that you are taking leave of this Worship of yours, and that you perhaps may not live for another like it.

[p. 66]

Muhammad said to the one he commanded, “Make your Worship a leave-taking Worship.”

Then make your heart feel caution and shame on account of your deficiency in the Worship. Fear that your Worship may not be accepted and that you are hated on account of some guilt, outward and inward, and your Worship will be returned to your face. Yet, for all that, hope that He will accept it, through His generosity and favour. Yahya b. Waththab, [153] whenever he worshi-pped, used to wait as long a while as it pleased Allah, with the pain of the Worship evident upon him. Ibrahim al-Nakah‘i used to remain after the Worship for a while, as if he were ill.

This is the detailed description of the Worship of the humble, “Those who in their Worship are humble” (Qur’an, vi. 92; lxx. 34) and “Those who in their Worship are persistent” (Qur’an, lxx. 23), and who commune with Allah as much as they are able in their relationship as slaves. [154]

So, let a man apply himself to these performances of the Worship. Itis fitting for him to rejoice in proportion to the amount of them which was made easy for him by Allah, and, in proportion to the amount that escapes him, it is fitting for him to grieve. In his attending to this he should be energetic.

As for the Worship of the unmindful, it is perilous, unless Allah cover the failing with His mercy, but His mercy is wide and His generosity overflowing. So we ask Allah to cover us over with His mercy, and submerge us in His forgiveness, since we have no means of gaining access except confession of inability to perform obedience to Him. Know that keeping the Worship free from faults, and devoting it solely to the Face of Allah, and the payment of it in accordance with the inward Stipulations which we have mentioned of humbleness, magnifying and shame, are the cause of securing illuminations in the heart. These illuminations become keys of the unveiled knowledges. The intimates of Allah are those to whom is revealed the unseen world of the heavens and the earth. The Divine secrets are unveiled only

[p. 67]

in the Worship, and particularly in, the Prostration. For that reason Allah said, “And prostrate yourselves and draw near” (Qur’an xcvi. 19).

The unveiling every worshipper receives is only according to the measure of his freedom from the troublings of this life. That varies in strength and weakness, in littleness and greatness, in clearness and obscurity, so that there is disclosed to some the thing itself, and the thing is disclosed to others in a likeness of it, just as this life [155] is disclosed to some as a carcass with Satan, in the form of a dog, crouched upon it, calling upon it [and calling men to it [156]].

There is difference also as to what the unveiling consists in, for to some are revealed certain of the qualities and majesty of Allah, and to another, some of His deeds, and to another, particulars of the sciences [157] of practical religion. There are, to distinguish these inner realities, at all times, hidden means, without number. Of these the strongest is suitable solicitude, for, whenever it is turned to some specified thing, that is the first to be unveiled. Since these are not reflected except in a polished mirror, when the mirror is altogether rust coloured, guidance is veiled from it, not on account of stinginess on the part of the One Who bestows guidance, but rather on account of the evil of the rust accumulated upon the place where the guidance is given.

Tongues are hasty in denying anything like that, since the natural disposition is so constituted that it denies what is not present. Had the unborn child intelligence, it would deny the

[p. 68]

possibility of the existence of man in the expanse of the air. Had a child any power of differentiation at all, it would perhaps deny what the intelligent claim to apprehend of the unseen world of the heavens and the earth. In like manner, man in every state is on the point of denying what is beyond him. Whoever denies saintship must necessarily deny prophetship. Mankind was formed to be of all sorts, so no one should deny what is beyond his degree. Yea, some, since they sought this state on account of a disputatious and confusing discussion, and did not seek it on account of a clearing of the heart of all things other than Allah, missed it, and so they denied its existence. Now, whoever does not belong to the people of unveiling must at least believe in the Unseen, and acknowledge belief in it until he sees by experience. For, in Tradition it is said, “Whenever a creature stands up for the Worship, Allah raises the veil between Himself and His creature, and meets him face to face, and angels from before his shoulders to the firmament stand worshipping with his Worship and say, ‘Amin’ to his supplication, while righteousness from the clouds of the sky is rained upon the worshipper into the parting of his hair, and a crier calls out, ’Did this communing one know the One he is communing with, he would not turn, and the doors of heaven are open to those who worship-- and Allah makes His creature who worships Him excel His angels in beauty.”

Now, the opening of the door of heaven and the meeting of Allah with him face to face are a metaphor for the unveiling which were have mentioned. In the Tawrah it is written, “O son of Adam, do not lack strength for standing before Me as a worshipper, weeping, for I am Allah, Who drew near to you, and in the unseen world you saw My light!” Someone said, “We used to think that weakness and weeping and the unexpected attainment of unveiling which the worshipper finds in his heart are from the nearness of the Lord to his heart.” If this nearness is not nearness in location, it has no other meaning than nearness of guidance and mercy and uncovering of the veil.

It is said, “When the worshipper performs two rak’ahs, ten rows of angels marvel at him, each row having ten thousand, and Allah makes him excel a hundred thousand angels. That is because the creature has brought together in the Worship the Standing Posture,

the Sitting, Bowing and Prostration, while Allah has distributed

[p. 69]

that upon forty thousand angels, for, those who stand do not bow, until Resurrection Day, and those who prostrate do not stand until Resurrection Day, and likewise those who bow and those who sit." For, whatever nearness and rank Allah has apportioned to the angels is inseparably connected with them, continuing in one state which does not increase or decrease. For that reason Allah has stated about them, that they said, "And there is no one of us but has a certain position" (Qur'an, xxxvii. 164).

A Man is distinguished from the angels in his ascent from one degree to another for "He does not cease to draw near to Allah." He has the advantage of nearness and increase of it, since the door of increase is closed to the angels. Each one has only the rank which is his endowment, and the religious service in which he is engaged. He does not change over to anything else and is not remiss in it. So they do not esteem themselves too great for His Worship, and do not tire uttering praises: by night and by day they are not remiss. [158]

The key of increase of the degrees is the performances of the Worship. Allah said, "Those believers have prospered who in their Worship are humble!" (Qur'an, xxiii. 1-2). So He praised them, after referring to their faith by mentioning Worship which is united with humbleness. Then He sealed the qualities of those who prosper by the Worship, also saying, "And those who in their Worship are persevering" (Qur'an, xxiii. 9). Then He said, regarding the fruit of these qualities, "Those are the inheritors, who inherit paradise, in which they remain eternally" (Qur'an, xxiii. 10-11). So He ascribed to them, prosperity at first, and then the inheritance of Paradise at the last.

I do not hold that the gabbling of the tongue, together with unmindfulness of the heart, end at this goal. For that reason Allah said, about those in the opposite condition, "What caused you to enter into the Saqar [Plane of Hell]?" [159] They said, "We were not of those who worship" (Qur'an, lxxiv. 43-44). So the worshippers are the inheritors of Paradise. They are those who see the light of Allah, and who have enjoyment in His nearness and His approach to their hearts.

[p. 70]

We ask Allah to make us to be of them, and to rescue us from the punishment of him whose words seem good and whose deeds are evil. He is the Gracious Giver, and the Ancient Doer of good.

Stories and Traditions About the Worship of the Humble

Know that humbleness is a fruit of faith and a result of the certainly consequent upon [observing] the majesty of Allah. Whoever is apportioned that, is humble in the Worship and at other time even in solitude of any kind. For the cause of humbleness is the knowledge of the gaze of Allah upon His creature, and the knowledge of His majesty

and the knowledge of the creature's shortcoming. So, from the recognition of these things humbleness is born, and it is not confined to the Worship. On that account it is related about a certain one that he did not raise his head to the sky for forty years, out of shamefacedness towards Allah, and lowliness before Him.

Al-Rabi‘ b. Khuthaim, [160] because of his strictness in lowering his gaze and bending down his head, was thought by some to be blind. He used to go frequently to the residence of Ibn Mas‘ud during twenty years, and whenever his maid-servant would see him she would say to Ibn Mas‘ud, "Your blind friend has come," and Ibn Mas‘ud used to laugh at her remark, And whenever he would knock on the door, the slave-girl would go out to him and then see him bending down and lowering his gaze, and Ibn Mas‘ud, whenever he would look at him, used to say, " 'And bear glad tidings to those! who humble themselves!' " (Qur'an, xxii. 35). Is it not so, by Allah, that were Muhammad to see you, he would rejoice in you!" and in another variation [161] it says, "He would glorify you," and in another variation it says, "He would love you!" He walked one day with Ibn Mas‘ud among the blacksmiths, and when he looked upon the forge blowing and the fires blazing he fainted and fell unconscious. Ibn Mas‘ud stays at his head until Worship time and he did not revive, so he carried him on his back to his residence. Thus he remained, unconscious, until the same hour [next day] in which he fainted, so that five Worship times escaped him, with Ibn Mas‘ud at his head, saying, "This,

[p. 71]

by Allah, is fear!"

Rabi‘ used to say, "I have never entered upon the Worship at all, except what concerned me in it was only what I was saying and what was being said to me."

'Amir b. 'Abdallah [162] was one of the most lowly of worship-pers and when he would worship his daughter would perhaps beat the tambourine and the women would speak of whatever they would want in the house, and he would hear that but would not understand it.

He was asked one day, "Does your self speak to you in the Worship about anything?" He replied, "Yes, about my standing before Allah, and my departure to one of the two places of abode." He was asked, "Then do you experience anything of what we experience of matters of this life?" He replied, "Indeed, that lanceheads should repeatedly pierce me is more desirable to me than that I should experience in my Worship what you experience." He used to say, "Were the veil removed I would not become more certain."

Muslim b. Yasar was also one of that kind, and we have already reported that he did not become aware of the falling of a column in the mosque while he was at the Worship.

One of the extremities of one of them was consumed by a wasting disease and required amputation, but it was not possible. So it was said, "In the Worship he does not feel

anything happening," and so it was cut off while he was at the Worship.

A certain one said, "The Worship belongs to the next abode, so when you enter upon it you pass out of this life."

It was said to another, "Does your self speak about anything of this life in the Worship?" He replied, "Neither in the Worship nor at other times."

A certain one was asked, "Do you recall anything in the Worship?" Then he replied, "And is anything more dear to me than the Worship, so that I should recall it in it?"

Abu al-Darda' [163] used to say, "It is an indication of a man's

[p. 72]

understanding of canon law that he attends to his need first, before his entering upon the Worship, that he may enter upon the Worship with his heart empty of care."

One of them used to do the Worship quickly, out of fear of evil suggestions.

It is related that 'Ammar b. Yasir [164] performed a Worship and did it quickly. So it was said to him, "You did it quickly, O Abu al-Yaqzan!" So he asked. "Did you see me diminish its limits any?" They replied, "No." He said, "I strove to outstrip the oversight caused by Satan."

The Messenger of Allah said, "A creature performs the Worship with not half of it, or a third or a fourth or a fifth or a sixth or a tenth, of it credited to him."

He (i.e., 'Ammar [165]) used to say, "There is credited to a creature only what he comprehends of his Worship."

It is said, "Talhah [166] and Zubair [167] and a group of the Companions with them were the quickest of men at the Worship, and they said, 'We outstrip by it the suggestion of Satan.' "

It is related that 'Umar b. al-Khattab [168] declared from the pulpit, "A man may grow white of the two sides of his beard, in Islam, without having performed for Allah a single Worship." He was asked, "And how is that?" So he replied, "He does not complete its humbleness and its lowliness and his approach to Allah in it."

Abu al-'Aliyah [169] was asked about the saying of Allah, "Those who were forgetful of their Worship" (Qur'an, cvii. 5). He replied, "It is he who is forgetful of his Worship, for he does not know how many rak'ahs he goes out from, whether an even number or

[p. 73]

an odd." Al-Hasan said, "It is he who forgets the time of the Worship until it departs." One of them said, "It is he, who, if he performs the Worship early in its time, does not rejoice, and, if he delays it after its early time, does not grieve, for he does not consider hastening it as a benefit, or deferring it as a sin."

Know about the Worship that a part of it is reckoned and part of it is recorded without the rest, as the traditions have shown, although canon lawyers used to say, "The Worship, as regards its validity, is not divided into parts." But that has another meaning which we have mentioned. [170] This meaning the traditions have indicated, since it is related, "The deficiency of the Prescribed Worship is made up by the Supererogatory ones." In Tradition, it is said " It is said 'Allah says, "By the Prescribed Worship, My creature is saved from Me, and by the Supererogatory ones My creature draws nigh to Me." ' "

The Prophet said, "Allah said, 'My creature is not saved from Me except by the payment of what I prescribed upon him.' "

It is related that the Prophet performed a Worship, and omitted a verse from its recital. So, when he turned away he said, "What have I recited?" The people kept quiet, so he asked Ubayy b. Ka'b [171] and he replied, "You recited such a surah, and omitted such a verse, and we do not know whether you exchanged or removed." Upon which he remarked, "You are the man, O Ubayy!" Then he advanced to the others and said, "What can people be thinking of who are present at their Worship and who complete their ranks with their Prophet before them, and do not know what he recites to them from the Book of their Lord! Did not Bani Isra'il do so, so that Allah revealed to their Prophet, 'Say to your people, "You present Me your bodies and you give Me your tongues, but you are absent from Me your hearts! Vain is what you proceed upon!" ' This proves that hearing and understanding what the imam recites is a substitute for the recital of the surah by oneself.

One of them said, "There is a man who performs a Prostration: according to his own thought, he has come near to

[p. 74]

Allahby means of it, but, were his sins in his Prostration distributed upon the inhabitants of a city, they would perish." He was asked, "And how is that?" He replied, "He is prostrating before Allah while his heart is attentive to some desire or observing some vanity that has taken possession of him."

This, then, is the description of the humble, and so these narratives and traditions, together with what has preceded, prove that the root of the Worship is humbleness and the presence of the heart, and that the movement, alone, with unmindfulness, are of little profit in the Place of Return. And Allah knows better. We ask of Allah the beauty of His assistance.

[p. 75]

4
Leadership and Example

Upon the imam there are duties before the Worship, during the Recital, in the Elements of the Worship and after the Salutation.

The duties which precede the Worship are six in number.

The first of them is that one should not go forward to the leadership for a people who dislike him. If they disagree, regard is to be shown to the majority. Yet, if the minority are people of benevolence and piety, regard to them is preferable. In Tradition it says, “Three there are whose Worship does not pass beyond their heads: the runaway slave, a woman whose husband is displeased with her, and an imam who leads a people who dislike him.”

As he is prohibited from going forward by their dislike, so likewise he is prohibited from going forward if there should be behind him one who is more learned than he [or a better reciter [171]], except whenever he who would be preferable to him declines. But, if it is not his duty to refrain for reasons like these, let him go forward whenever he is first and knows that the conditions of the leadership exist in him. In that case any refusal is disliked, for it is said, “A people one after the other refused the leadership after the Worship had begun, and the ground swallowed them up.”

As for what is related of the refusal of the leadership on the part of the Companions, the reason for that was their choosing one whom they thought to be preferable for that, or, their fear, for themselves, of forgetfulness and the peril of the responsibility of their Worship, for, “The imams are the guarantors.” It might

[p. 76]

be that the heart of one who was not accustomed to that position would perhaps feel anxious and that would disturb the singleness of heart desired in his Worship, because of his diffidence towards those imitating him, especially in the audible part of the Recital. So, the cautiousness of some who guarded themselves against that was on account of reasons of this sort.

The second is that, whenever a man is given the choice between giving the Call to the Worship, and the leadership, he should choose the leadership. For, each one of them has some excellence, but uniting them is disliked. Nay, rather, it is fitting that the imam should be other than the one who gives the Call, and, if the joining of the two offices is objectionable, the leadership is preferable. Those who say, “The Call to Worship is preferable,” say so on account of what we have reported concerning the excellence of the Call to Worship, and on account of the saying of Muhammad, “The imam is a guarantor and the mu’adhdhin is a trustee.” So they said, “In the leadership there is the

guarantor's risk."

Muhammad said, "The imam is amir, [172] so whenever he bows, bow, and whenever he prostrates, prostrate."

In Tradition it is said, "If he completes the Worship it is credited to him and to them, and if he comes short, it is against him and not against them."

A further reason for their opinion is because Muhammad said, "O Allah, guide the imams and forgive the mu'adhdhins," for forgiveness is preferable in an intercession, for, a request for forgiveness includes guidance.

In the Record it is said, "Whoever acts as imam [173]in a mosque seven years has the Garden due him without any reckoning, and one who has been a mu'adhdhinfor forty years will enter the Garden without a reckoning". For that reason it is reported about the Companions that they used to decline the leadership, one after another, for the truth is that the leadership is more excellent, since

[p. 77]

the Messenger of Allah continued at it, as well as Abu Bakr, 'Umar and the imams after them. True, there is in it the peril of the responsibility, but, excellence goes with peril, just as the rank of the amirate and the khalifate is more honourable, on account of the saying of Muhammad, "A day of a just sultan is more honourable than the religious service of seventy years." Nevertheless, in it there is peril, and for that reason it is obligatory to put forward the most honourable and most learned. Muhammad has said, "Your imams are your intercessors," or he said, "Your envoy to Allah," so, if you wish your Worship to thrive, put forward the most excellent among you.

Someone of the Fathers said, "After the prophets there are none more honourable than the learned and after the learned there are none more honourable than the imams, performing the Worship. For, all these stand before Allah and His creation, one with prophesy, and another with learning, and the other with the support of the religion, which is the Worship." This argument the Companions adduced in putting forward Abu Bakr al-Siddiq for the khalifate, since they said, "We considered, and lo! 'the Worship is the support of the religion,' and so we chose for this life of ours the one whom the Messenger of Allah preferred for our religious affairs." They did not put forward Bilal, arguing that Muhammad had preferred him for the office of mu'adhdhin!"

As for the matter that is related, that a man said to him, "Messenger of Allah! lead me to a work by which I may enter the Garden," he said, "Become a mu'adhdhin!" He replied,"I am not able." He said, "Become an imam!" He replied, "I am not able." Then he said, "Worship beside the imam!" perhaps he thought that he would not be acceptable in his leadership, since the calling to Worship was his own affair, while the leadership and their putting him forward was the affair of the congregation. Then afterwards he supposed that he had ability to achieve the leadership.

The third is that the imam shows regard for the times of the worshipping, for he performs the Worship at the beginnings of them-- in order to please Allah. For, “The superiority of the beginning of the time over the end of it is like the superiority of the next abode over this life.” Thus it is related from the Messenger of Allah. In Tradition it is said, “A creature may

[p. 78]

perform the Worship [at the end of its time [174]], and so it does not escape him, but truly, that of the beginning [175] of its time which escaped him had more benefit for him than this life and what is in it.”

It is not fitting that he should delay the Worship out of expectation of a large congregation. Nay, rather, it is for him to lose no time to obtain the excellence of the first of its time, for that is more excellent than the large size of the congregation and than the lengthening of the surah.

It has been said. “They were accustomed, whenever two were present in the congregational Worship, not to wait for the third, and whenever four were present at a funeral, they would not await a fifth.”

The Messenger of Allah had been delayed from the Dawn Worship, while they were on a journey (he was delayed only for the sake of the purification), and he was not waited for, and ‘Abd al-Rahman [176] came forward and conducted the Worship with them, so that one rak’ah escaped the Messenger of Allah. Then Muhammad stood up and performed the qada’, Substitution, Worship. Then we were anxious about that, so Muhammad said, “You did well in doing that and keep on doing so.”

He had been delayed at the Noon Worship, so they put forward Abu Bakr until the Messenger of Allah came, while they were still at Worship, so he stood at his side.

It is not for the imam to wait for the mu’adhdhin, and it is necessary for the mu’adhdhin to wait only for the imam, for the Institution of the Worship. So, when he comes, he should not await anyone else.

The fourth requirement is that he should act as imam as one sincerely seeking Allah’s Face [and that which He has to give [177]], and as one paying back the “trust” of Allah, in respect of his purification and all the stipulations of his Worship.

[p. 79]

As for singleness of devotion, it means that he does not accept any reward for the Worship, for the Messenger of Allah gave an order to ‘Uthman b. Abu al-’As al-Thaqafi [178] [ ]and said to him, “Select as mu’adhdhin one who does not take any reward for giving the Call to Worship!” For the Call to the Worship is a way to the Worship, and the

Worship is better when a reward is not accepted for it. But, if he takes some sustenance from a mosque which has been entailed upon the one who has the position of imam of it, or from the sultan, or from individuals of the people, there should be no ruling to make it unlawful, but it is disliked, and dislike with regard to prescribed things is stronger than it is with regard to supererogatory acts. He may have a reward for persevering attendance upon the place, and for his watchfulness over the interests of the mosque, in establishing the Congregational Worship in that place, but not for the Worship itself.

As for the “trust,” it is cleanness within from transgression and the great sins, and from persistence in minor sins. For, it is fitting that he who would be prepared for the office of imam should guard against that with his best energy, for he is as the envoy and intercessor for the people, so it is fitting that he should be the best of the people. Similarly as to cleanness outwardly, he should guard himself from uncleanness and impurity, for no one perceives that, so far as he is concerned, except himself. So, if he should recall, during the Worship, any uncleanness... he should not be ashamed, but, rather, let him take the hand of the one who is near to him and appoint him to succeed him. For the Messenger of Allah recalled a janabah, “greater uncleanness,” during the Worship, so he appointed a successor, and bathed. Then he returned and entered into the Worship.

Sufyan [179] said, “Worship behind everyone, just and unjust, except one addicted to wine, one notorious for transgression, one disobedient to parents, one with an innovation or a runaway slave.”

The fifth duty is that he should not recite the takbir until the

[p. 80]

rows are arranged. So, let him turn to the right and the left, and, if he sees any defect, he should order it to be arranged. It is said, “They were accustomed to place themselves beside one another, shoulder to shoulder, and to place their ankles together.” He does not recite the takbir until the mu’adhdbin finishes the Institution. The mu’adhdhin delays instituting the Worship after the Call by as long as it takes for the men to get ready for the Worship. In the Record it says, “Let the mu’adhdhin grant between the Call to Worship and the Institution a respite as long as an eater takes to finish his food ... The reason for that is that .... it is commanded that the evening meal should precede the Evening Worship, out of desire that the heart should be disengaged.

The sixth is that he should raise his voice in the single takbiratal-ihram and the rest of the takbirs, and the follower should not raise his voice except enough for himself to hear. He states the Intention to lead, in order to obtain reward. But if he should not state the Intention, his Worship would be valid, as well as the Worship of the people, if they stated the Intention of the imitation, and they obtain the reward of the imitation, while he does not obtain the reward of the leadership. Let them delay their takbir after the takbir of the imam, and begin after he has finished. And Allah knows better.

The duties of the Recital are three in number.

The first of them is that he should recite the Opening Supplication inaudibly, and likewise the Seeking Refuge, as does one worshipping alone. He utters audibly the Fatihah and the surah after it in both rak'ahs of the Morning Worship, and in the first two rak'ahs of both the Evening and the Sunset Worships. So also the one who worship alone. He utters audibly the amin in the audible Worship, as does the follower. The follower says his amin is unison with the amin of the imam, not afterwards. He utters audibly the words, "In the name of Allah the Merciful and Compassionate One." The Records about it are contradictory, and the preference of al-Shafi'i [180] is for saying it audibly.

The second is that the imam should make three pauses in the Standing Posture, and so Samurah b. Jundub [181] and 'Imran b.

[p. 81]

al-Hasin [182] record, from the Messenger of Allah. The first of them is when he says the takbir, and it is the longest of them, long enough for one who is behind him to recite the Fatihah of the Book. That is the time for his reciting the Opening supplication of the Worship. For, if he should not pause, they would not be able to hear his recital and then whatever is short in their Worship would be recorded against him. But if he should pause and they should not recite the Fatihah during his pause, or should be occupied with something else, that would be against them and not against him. The second pause is when he finishes the Fatihah, in order that the one who did not recite the Fatihah in the first pause may finish his Fatihah. This is half the time of the first pause. The third pause is when he finishes the surah, before he bows. It is the briefest of them, and that is as long a time as separates the Recital from the takbir, for there is a prohibition against bringing them together.

The follower does not recite after the imam anything but the Fatihah. But if the imam does not pause, he recites the Fatihah of the Book with him, and the one who is remiss is the imam. If the follower should not hear the Recital of the imam in the audible Worship on account of his distance, or if he should be engaged in the inaudible Worship, there is no objection to the recital of the surahalong with the Fatihah.

The third duty is that he should recite in the Morning Worship two surahs from the mathani which are less than a hundred verses. For, to be lengthy in the Recital of the Dawn Worship and to perform it before daybreak are sunan, Usages, but to finish it in the clear dawn does not harm one.

There is no objection if he recite in the second of the two rak'ahs of the Morning the latter parts of the surahs from the thirtieth or the twentieth verses until he finish them, for they are not repeated upon the hearing often, and so are more effective in admonition, and summon better to meditation. Some of the 'ulama', "learned," have expressed dislike for the recital of only some of the first part of the surah and then breaking it off.

But

[p. 82]

it has been related that Muhammad recited part of the surah of Yunus (x) and after he had completed it to the mention of Moses and Pharaoh (verses 76 to 84), he broke off and did the Bowing.

It is related that Muhammad recited in the Dawn Worship a verse from “The Cow” (ii) which was His saying, “say, We believe in Allah and what He sent down to us” (verse 130), and in the second rak’ah, “O our Lord! we have believed in what Thou didst send down” (iii. 46).

He heard Bilal recite from here and there. So he asked him about that, and he replied, “I mingle the pleasant with the pleasant.” So he remarked, ’You have done well.”

The imamrecites at the Noon Worship the long surahs of the mufassal, upto thirty verses, and in the Afternoon Worship half of that, and in the Sunset Worship the latter parts of the mufassal. The last Worship of the Messenger of Allah was the Sunset Worship. In it he recited the surah, “The Sent Ones” (lxxvii,). He did not perform a Worship after that before he was taken.

On the whole, to do it quickly is preferable, especially when the congregation is large. Muhammad said concerning this concession, “When one of you leads the Worship with the people, let him do it quickly, for among them are the weak and the aged and those who have a need. When he worships by himself, let him be as long as he likes.” It happened that Mu’adh b. Jabal was worshipping with some people at the evening time, and he recited “The Cow” (ii), and a man went out from the Worship and finished by himself. So they said, “The man has become a hypocrite.” Then they both brought counter charges before the Messenger of Allah. So the Messenger of Allah chided Mu’adh and said, “Are you a disturber, Mu’adh? Recite the surah of ‘Praise’ (lxxxvii.), and ‘The Skies and the Night-traveller’ (lxxxvi.), and ‘The Sun and Its Morning Brightness’ (xci.).”

The duties respecting the Prescribed Elements are three in number.

The first is that he does the Bowing quickly and also the Prostration, and does not increase the number of the Praises over three. For it is related from Anas that he said, “I have not seen anyone more quick as regards the Worship than the Messenger

[p. 83]

of Allah, and, at the same time, complete.” It is true that it is related also that Anas b. Malik, when he worshipped behind ‘Umar b. ‘Abd al-’Aziz, when he was Amir in Medina, said, “Indeed, I have not worshipped behind anyone whose Worship is more like the Worship of the Messenger of Allah than that of this young man.” He said, “We used to

say the Praise behind him by tens." It is related inclusively that they said, "We used to recite the Praise behind the Messenger of Allah in the Bowing and the Prostration by tens." And that is excellent. But three, when the congregation is large, is better. But when there are none present but those devoted to religion there is no harm in the ten repetitions. This is the way to combine the narratives. It is fitting that the imam should say, at the raising of his head from the Prostration, "Allah hears whoever says He is praise."

The second duty concerns the follower. It is fitting that he should not bow and prostrate along with the imam. Rather, he should delay. So he does not bend for the Prostration until the forehead of the imam reaches the place of prostration. Such was the practice of the Companions with the Messenger of Allah. He does not bend for the Bowing until the imam completes his Bowing. It is said, "Men leave the Worship in three divisions: One party have twenty-five Worships, and they are those who say the takbir and bow after the imam. Another party has one Worship, and they are those who keep up with him. Another party has no Worship and they are those who go ahead of the imam.

There is disagreement as to whether the imam, in the Bowing, should wait until one coming in joins in and overtakes that rak'ah, in order that he may obtain the reward of worshipping with the congregation. Perhaps the preferable opinion is that that is without harm, if singleness of devotion is preserved, whenever no noticeable interval becomes apparent to those present, for their rights is to be regarded, in desisting from the lengthening of the service for them.

The third duty is that he does not increase in the Supplication of the Witnessing beyond the amount given to the Witnessing itself, guarding against being too long, and he does not include only himself in the Supplication, but rather uses the form of the plural, and says, "O Allah, forgive us!" and does not say, "Forgive

[p. 84]

me". For it is disliked in an imam to include only himself. There is no harm in his use of the invocation of the protection of Allah in the Witnessing, using the five phrases transmitted from the Messenger of Allah. Se he says, "We take refuge in Thee from the punishment of Hell and the punishment of the grave, and we take refuge in Thee from the testing [183] of life and death, and from the testing of the Antichrist and, whenever Thou wiliest testing a people, take us to Thyself without our being tested." It is said, "He is called masih, 'rubber,' because he rubs upon the earth in all its length," and it is said. "He is called masih, 'One--eyed,' because he is smooth of one eye, i.e. blind in it."

The duties of the finishing of the Worship are three in number.

The first is that he have the Intention, in the two Salutations, [184] of salutation upon the people and the angels.

The second is that be remain stationary after the Salutation. So did the Messenger of

Allah, Abu Bakr and ‘Umar. He performs the nafl, Supererogatory, Worship in another place. But if there are women behind him he does not rise until they depart.

In the mashhur, [[185]]“well known,” record it is stated that Muhammad was not accustomed to remain sitting more than long enough for him to say, “O Allah! thou art the Peace, [186] and from Thee comes peace! Thou art blessed in and of Thyself, O Possessor of majesty and honour!”

The third is that when he springs up it is fitting that he should turn his face toward the people. It is disliked for the follower to getup before the turning of the imam. For it is related about Talhah and Zubair that they worshipped behind an imam, and, after they had said the Salutation, they said to the imam, “How excellent was your performance of the Worship, and how complete it was, except for one thing! -- after you said the Salutation you

[p. 85]

did not turn your face to the congregation.” Then they said to the people, “How excellent was your Worship, only you withdrew from it before your imam turned.”

Then the imam departs, whither he will, to his right or left, the right being more liked.

This is the duty of the performances of the Worship.

With regard to the Morning Worship, the imam adds to it the qunut, Supplication, and says, “O Allah, guide us!” and does not say, “Guide me.” The follower says, “Amin!” When he reaches the words, “Thou dost judge, and art not judged!” the saying of the amin! is not fitting, since it is praise, so he recites it with him. He says what the imam says, or he says, “Yes indeed! and to that I am one of the witnesses,” or, “You have spoken truly and done right,” or some similar expression.

There is related a tradition for the raising of the two hands in the qunut, Supplication, and, if the tradition is valid, that is preferable, although it is different from the Supplications at the end of the Witnessing, since the hands [187] are not raised on account of them on that occasion, but reliance is to be placed on explicit statement. [188] Between the two there is also a great difference, that being that the hands have a duty in the Witnessing, and have to be placed on the things in a special form. They have no duty here, so it is not strange that the raising of the hands should be a duty in the qunut, Supplications, for it is fitting in supplication. And Allah knows better.

This is the whole duty of the proper manner of performing the example and the leadership. And Allah is the Helper!

[p. 86]

5

The Excellence of the Friday Observance: Its Properties Usages and Stipulation

Know that this is a great day, by which Allah has magnified Islam and by which He has given distinction to the Muslims. Allah said, “When there is a call to Worship on Friday, hasten to the remembrance of Allah, and cease selling” (Qur’an, lxii. 9). So, being busy in affairs of this life and in all that hinders from hastening to the Friday Observation was made unlawful.

Muhammad said, “Allah prescribed the Friday Observance upon you in this my day and in this my position.” He said, “Whoever abandons the Friday Observance thrice without excuse has Allah put a seal upon his ear,” [189] and, in another version, “has thrown Islam behind his back”.

A man kept returning to Ibn ‘Abbas, asking him about a man who died without being accustomed to being present at the Friday Observance or a Congregational Worship. So he said, “He is in the Fire.” But he did not cease returning to him monthly about that, and he would say, “He is in the Fire.”

In Tradition it is said, “The People of the Two Books [190] were given Friday, and they disagreed about it and departed from it, and Allah guided us to it, and kept it back for this people and made it a feast-day for them, they being the people worthiest of

[p. 87]

it, in the matter of precedence, while the People of the Two Books follow after them.”

In the tradition of Anas from the Prophet it is related that he said, “Gabriel [191] brought me in his palm a white mirror and said, ‘This is the Friday Observance: your Lord prescribes it upon you to be a feast-day to you and to your people after you.’ I said, ‘And what is there for us in it?’ He said. ‘There is for you “the best hour,” in which, whoever makes a supplication for a good that has been apportioned to him, has it given to him by Allah, or, if it be not apportioned to him, has stored up for him something greater than it; or else, he escapes from an evil decreed upon him, unless Allah protects him from a greater evil. It is the “lord of the days” among us, and we call it, in the next abode, “the day of increase”.’ I asked, ‘Why?’ He said, ‘Your Lord chose in the Garden a valley more odourous than white musk, so, when Friday comes, He descends from the highest heaven upon His throne, and reveals Himself to them so that they look upon His Generous Face.’ ”

Muhammad said. “The best day the sun shines upon is Friday. On it Adam was formed; on it he was introduced into the Garden and on it he was cast down to the earth; on it he was forgiven and on it he died; onit the Resurrection Hour will come, and it is with Allah, the ‘day of increase’, So the angels name it in heaven, and it is the day for seeing Allah, in the Garden.”

It is said in Tradition, “Allah has on every Friday six hundred thousand freed from the Fire.”

In the tradition of Anas it is recorded that Muhammad said, “Whenever Friday is safe, [192] all the days are safe.”

Muhammad said, “Hell-fire is kindled every day before the passing of the meridian, at the sun’s standing balanced in the heart of the sky, so do not perform the Worship at that hour, except on Friday, for it is a Worship itself, all of it, and Hell is not kindled on that day.”

[p. 88]

Ka’b [193] said, “Allah gave preference, among cities, to Mecca, and, among the months, to Ramadan, and, among the days, to Friday, and, among the nights, to the Night of Decree.”

It is said, “The birds and the serpents meet each other on Friday and say, ‘Peace, peace, a goodly day!’ ”

Muhammad said, “Whoever dies on Friday, or on the eve of Friday, has Allah decreed for him the reward of a martyr and preservation from the testing of the grave.”

Exposition of the Stipulations of the Friday Observance
Know that it shares the Stipulations of all the performances of the Worship, and is differentiated from them by six additional Stipulations.

The first is the time. If the Salutation of the imam occurs within the time of ‘asr, “mid-afternoon,” the Friday Observance has escaped; and it is incumbent upon him to complete it as an ordinary Noon Worship of four rak’ahs. There is disagreement about the man who is late, when his last rak’ah falls after the time.

The second is the locality. It is not valid to celebrate the Friday Observance in the deserts, or on the plains, or among the tents, but it must be in a space containing buildings that are not moveable and that can contain forty of those upon whom the Friday Observance is incumbent. In this matter a village is like a town. The presence of the sultan at it is not stipulated, but it is preferable to ask his permission.

The third is the number. It is not confirmed as a valid Friday Observance with less than forty males, responsible, free, and domiciled, i.e. who do not move away from it winter or summer. Then, if they disperse, so that the number comes short, either in the time of the address or the Worship, that Friday Observance is not valid. Rather there is need of them from the first to the last.

The fourth is the congregation. Were forty in a village or a town to worship in different parties, their Friday Observance would not be valid. But a late-comer, whenever he is in

time for

[p. 89]

the second rak'ah [with the imam [194]] overtakes the Friday Observance, and it is allowable for him to perform the-second rak'ah by himself. But, if he does not overtake the Bowing of the imam in the second rak'ah, he does not overtake the Friday Observance, so he follows the imam, but he states the Intention to perform the Noon Worship and when the imam says the Salutation, he stands and completes it as a Noon Worship.

The fifth is that the Friday Observance should not be preceded by any other in that town. If their meeting together in one congregational mosque should be impossible, it is allowable to meet in two or three or four, according to the need. If there should be no need, the valid one is the Friday Observance in which the Opening takbir occurred first. When the need is a proved one, the more excellent is the Worship behind the more excellent of the two imams. If they are on a parity, then in the older mosque, and if they are on a parity, then in the nearer one. The largeness of the number of the men has an excellence that should be considered.

The sixth is the two addresses, which are both Prescribed, Standing up during the address is a Prescribed act, and sitting down between them is a Prescribed act. In the first there are four Prescribed parts: the Praising, the minimum of it being "Praise belongs to Allah". The second is the Blessing upon the Prophet. The third is the Command of fear towards Allah. The fourth is the Recital of a verse from the Qur'an. Likewise, the Prescribed parts of the second address are four in number except that in it the Supplication is obligatory instead of the Recital. The hearing of the two addresses is obligatory upon the forty.

The Usages
When the sun passes the meridian and the mu'adhdhin gives theCall and the imam sits on the pulpit, the individual Worship stops, except for the Worship of Greeting upon entering the mosque. Talking need not stop until the opening of the address. The speaker, khatib, salutes the people when he turns his face toward them and they return the Salutation. Then when the mu'adhdhin finishes the Call, he rises, facing the people. He does

[p. 90]

not turn to the right or left, but occupies his hands with the hilt of the sword or staff, and with the pulpit, in order that he may not play with his hands, or place one of them on the other. He delivers two addresses, with a brief sitting between them. He does not use strange language, and does not drawl, and is not indistinct. [195] The address should be brief, elegant, and comprehensive. It is liked that he recite, a verse in the second also. Whoever enters while the speaker is making the address should not give the salutation. But if he gives a salutation, he has no right to have it returned, but a gesture

in return is excellent. Also, he does not say, “Allah bless you,” to those who sneeze.

These are the Stipulations for validity.

As for the Stipulations regarding the obligation to perform this Worship, it may be said, “The Friday Observance is not obligatory except upon the male who is mature, sane, Muslim, free, resident in a village that includes forty possession these qualities or in a village which is a suburb which is reached by the Call from the town on the side near it when the sounds have ceased and the mu’adhdhinhas a high voice in accordance with the saying of Allah, “When there is a call to the Worship on Friday hasten to the remembrance of Allah, and cease selling” (Qur’an, lxxii. 9). It is permitted to those to omit the Friday Observance on the excuse of rain, mud, fright, illness and attending to the sick when the sick one has no other attendant. Then it is desirable for them, I mean those who have excuses, to delay the Noon Worship until the people finish the Friday Observance. If there should be present at the Friday Observance one who is ill, or one on a journey, or a slave, or a woman, their Friday Observance is valid, and it serves as a substitute for the Noon Worship. And Allah knows better.

Exposition of the Proprieties of the Friday Observance, in Accordance with the Usual Order, including Ten Particulars
The first is that he prepares for the Friday Observance on Thursday, resolving upon performing it and anticipating its excellence. So he engages in Supplication and Seeking Forgiveness and in saying the Praise after ‘asr, mid-afternoon, on Thursday,

[p. 91]

for the time of it, i.e. the hour after ‘asr, is equivalent [196] in excellence to “the hour” of Friday. Some one of the Fathers said, “Allah has a favour apart from the apportioned sustenance of mankind: none is given of that favour except one who asks for it on Thursday afternoon and on Friday.”

He washes his clothes on that day and whitens them, prepares perfumes, if he has none, and empties his heart of the preoccupations which hinder it from early attendance at the Friday Observance. He states the intention, on this night, of fasting on Friday, for that has excellence. Let the fasting be connected with Thursday or Saturday, not be by itself, is for that is disliked. He engages in enlivening [197] this night by the performance of Worship and the complete recital of the Qur’an, for it has great excellence, and the excellence of Friday is drawn to it.... Some relate the saying of Muhammad, “Allah is merciful to one who hastens and goes to the mosque early and causes his family to bathe and bathes himself.” It is said, “Its meaning is, ‘He washed his clothes,’ for the word is handed down as ghasala, washed, [the other form was ghassala, caused to wash].

With this the proprieties of the anticipation of Friday are made complete, and he separates himself from the party of the unmindful, who, when they get up, say, “What is this day?” One of the Fathers said, “The man with the most perfect portion of the Friday

Observance is the one who awaits it and observes it from the previous day. The one with the least portion is the one who says, when he gets up on Friday morning, ‘What’s to-day?’ ” One of them used to spend the night before Friday in the mosque on its account.

Second. When he rises he begins with bathing after the appearance of dawn. If he does not go out in the early morning,

[p. 92]

the nearer his bathing is to his going out to the mosque, the more liked [ ]it is, in order that it may be more close in time to the cleanness necessary for the Observance, for bathing is one of the assuredly liked acts. Some of the learned have held it to be an obligation. Muhammad said, “The bathing of the Friday Observance is obligatory upon everyone who has attained puberty.” There is the mashhur, “well-known,” tradition, handed down by Nafi’ [198] from Ibn ‘Umar, “Let whoever comes to the Friday Observance bathe!”

Muhammad said, “Let whoever is present at the Friday Observance, whether man or woman, bathe!”

When two of the people of Medina reviled one another, they used to say, one to the other, “Indeed you are worse than the one who does not bathe on Friday!”

‘Umar said to ‘Uthman, when he entered while he [i.e. ‘Umar] was delivering the Friday address, “Is this the hour?” so expressing disapproval of him for omitting to come early. He replied, “I did nothing more, after I heard the Call to Worship, than perform the ablution and come out.” So he said, “And the ablution too, when you know that the Messenger of Allah used to command us to bathe!” The allowability of omitting the complete bathing is known by the ablution of ‘Uthman, and by what is related to the effect that Muhammad said, “If anyone performs the ablution on Friday, good and well, and whoever bathes-- bathing is more excellent!”

Let whoever bathes for the legal impurity pour water over his body a second time with the Intention of its being for the bathing of the Friday Observance. If he must be content with one bathing, it will suffice him and he will secure the excellence if he states the Intention of them, both, for the bathing of the Friday Observance will enter into and become part of the bathing of the legal impurity. One of the Companions came upon his son who had just bathed, so he asked him, “Is it for the Friday Observance?” He replied, “Rather for legal impurity.” So he said, “Do a second bathing,” and he related the tradition of the washing

[p. 93]

of the Friday Observance as obligatory upon every person who has attained puberty, He gave him the command only because he had not stated the intention of doing it as a

Friday bathing. It was not strange that it should be said, “The purpose is uncleanness,” seeing that it is attained without the statement of the Intention. However, this position is impugnable in the case of the ablution also seeing it was made in the law a means of access, and its excellence must be sought. Whoever bathes and then becomes ceremonially unclean, does the ablution without invalidating his bathing, but it is more liked to guard against that.

The third is adornment. This is liked on this day. It is in three respects: clothing, cleanliness, and perfuming with scent.

(a) The cleanliness is attained by the use of the tooth stick, shaving the hair, paring the nails, cutting the moustache, and the rest of what has preceded in the Book of the Purification. [199] [ ]Ibn Mas’ud has said, “Whoever pares his nails on Friday has Allah expel from him disease and introduce into him healing.” If he has entered the bathing place on Thursday or Wednesday he has attained the object.

(b) Let him perfume himself on this day with the best scent he has, to overcome disagreeable odours by it, and extend by it the essence and the scent to the noses of his neighbours who are present. The most liked perfume for man is the kind whose odour is apparent and whose colour is indistinguishable, and the perfume for women, whose colour is apparent and whose odour is indistinguishable. That is related in the Records of the Fathers. Al-Shafi’ said, “Whoever cleans his garment decreases his anxiety, and whoever chooses a good scent increases his sense.”

(c) As for the clothing, the best liked is white garments, since the best liked to Allah are white ones. One should not wear that which has something striking in it, and the wearing of black is not sunnah, Usage, and does not have excellence. Rather a company disliked to look at it, for it is an innovation that has taken place after the Messenger of Allah. The ‘imamah, “turban,” is liked on this day.

[p. 94]

Wathilah b. al-Asga’ [200] related that the Messenger of Allah said, “Allah and His angels bless the wearers of the turban on Friday.” However, if the heat distresses one, there is no harm in his removing it before the Worship and after it, but he should not remove it during the time of his hastening from his residence to the Friday Observance, nor at the time of the Worship, nor when the imam ascends the pulpit nor during the address.

The fourth is going early to the congregational mosque. It is liked that he set out for the mosque from a distance of two or three parasangs [of three miles]. Let him go early. The time of going early begins with the appearance of the dawn. The excellence of going early is great. It is fitting that during his hastening to the Friday Observance he should be humble, lowly, stating the Intention of the i’tikaf, “the Retreat into the mosque for religious occupation” until [the end of [201]] [ ]the Worship, purposing to lose no time in answering the call of Allah to him to the Friday Observance and to hasten to obtain

His forgiveness and the pleasing of Him.

Muhammad said, “Whoever goes to the Friday Observance in the first hour, it is as if he offered a camel. Whoever goes in the second hour, it is as if he offered a head of cattle. Whoever goes in the third hour, it is as if he offered a ram. Whoever goes in the fourth hour, it is as if he offered a chicken. Whoever goes in the fifth hour, it is as if he gave an egg. Then when the imam comes out, the leaves are rolled up, and the pens are raised, and [-]the angels meet at the pulpit to hear the Invocation. So, whoever comes after that comes only for the duty of the Worship, and has nothing at all of the excellence.” The first hour is until the appearance of the sun. The second is until its rising above the horizon. The third is to its broadening out, when the feet are burned, [202] and the fourth and fifth are after the middle of the morning until it passes the meridian. The excellence of these two is small-- and the time of the passing of the meridian is the Worship’s right and has no excellence attached to it.

[p. 95]

Muhammad said, “Three things there are, that men, if they knew what was in them, would ride their camels [203]] for. They are the Call, the first row, and the very early arrival at the Friday Observance.” Ahmad b. Hanbal said, “The most excellent of them is the early arrival at the Friday Observance.”

In Tradition it is said, “When it is Friday the angels sit on the doors of the mosques with leaves in their hands and pens of gold, writing the first as the first, according to their orders.” It appears in the Records that “The angels miss a creature when he delays after his time on Friday, and they ask one another about him, ’What has such a one done, and what is it that delays him after his usual time?’ So they say, ‘O Allah! If poverty delays him, make him rich! If illness delays him, make him well! If work engages him, free him for Thy Divine service! If amusement delays him, turn toward him, that he may turn with his heart to Thine obedience!’ ”

In the first century, early at dawn and after the dawn, on Friday, the roads were seen full of men walking with lanterns, pressing together in the roads to the congregational mosques as in the Feast days, until that practice disappeared. It is said that the first innovation that occurred in Islam was the abandonment of going early to the mosque. And how should the Muslims not be ashamed before the Jews and Christians, seeing that they go early to the synagogues and churches on Saturday and Sunday, and the pursuers of this life go early to the open spaces around the congregational mosque, sell and seek profits, and why do those seeking the next abode not get ahead of them?

It is said, “Men will be near, when they look upon the Face of Allah, in proportion to the earliness of their going to the Friday Observance.”

Ibn Mas‘ud entered the mosque early and saw three persons who had preceded him in earliness, and was grieved at that and began to say to himself, blaming himself, “The fourth of four!” And yet the fourth of four is early.

The fifth is the manner of entry. One should not pass over the necks of the people, nor pass before them, earliness making

[p. 96]

that easy for him, for a very great threat has been issued regarding stepping over the necks, which is that he is made a bridge on Resurrection Day that men will step over. Ibn Juraij [204] has related a mursal [205] tradition, “lacking the authority of a Companion,” that the Messenger of Allah, while he was giving the Friday address, saw a man stepping over the necks of the people until he got in front, and then he sat down. So after the Prophet had finished his Worship he went towards the man until he caught up with him and said, “O such a one! what hindered you from celebrating the Friday Observance with us to-day?” He said, “Prophet of Allah! I have celebrated the Friday Observance with you.” So the Prophet said, “Did I not see you stepping over the necks of the people?” He indicated by it that he had rendered his work useless.

In a musnad, “supported,” tradition it is related that he said, “What hindered you from worshipping with us?” He replied, “And did you not see me?” So Muhammad said, “I saw you; you procrastinated, and you did harm!” That is, “you were late from the early attendance, and you harmed the attendance.”

Whenever the first row is left empty one may step over the necks of the people, for they have lost their right and have left the place of excellence. Al-Hasan said, “Step over the necks of the people who sit upon the doorways of the mosques on Friday, for they do not deserve any respect.” [206]

When there are not in the mosque any but those who are at the Worship, it is fitting that he should not give the greeting, for it imposes the responsibility of an answer that would be out of place.

The sixth is that one does not pass before the people. He sits by himself, near a column or a wall, so that they may not pass before him, I mean, before the worshipper, for, although that does not stop the Worship, it is something prohibited. Muhammad said, “Indeed, that he should stand forty years were better for him

[p. 97]

than to pass before a worshipper.”

Muhammad said, “Indeed, that a man should be ashes, fine and copious, which the winds blow away, were better for him than that he should pass before one who is worshipping.”

It has been related in another tradition, regarding the passer and the worshipper, when the latter worships in the road and comes short in repelling the passer, that Muhammad

said, “If the one passing in front of a worshipper and the worshipper himself could know their responsibility in that regard they would know that to stand forty years would be better for him than to pass before him.”

The column and the wall and the worship-mat as spread out are a bound for the worshipper, so he should repel whoever passes by it.

Muhammad said, “Let him repel him, and, if he objects [still let him repel him, and, if he objects [207]] let him contend with him, for he is a devil.”

Abu Sa’id al-Khudri [208] used to repel whoever passed before him to the extent that he threw him down, for perhaps the men hung on to him. Then the man implored the protection of Marwan [209] against him, and then he would inform him that the Prophet ordered him to do that.

If any should not find a column let him set up before him something about a cubit long, in order that that may be an indication of his boundary.

The seventh is that he seeks the first row, for its excellence is great, as we have related in the tradition. In Tradition it is related, “Whoever causes his family to bath and bathes himself and hastens and arrives early at the mosque and gets near the imam and hearkens, has that as an atonement for what he committed between the two Friday Observances, along with three days extra.” And in another version, it says, “Allah forgives him

[p. 98]

until the next Friday Observance.” It is stipulated in one of the versions that he should not step over the necks of the people.

In seeking the first row, one should not be unmindful of three things: (a) The first of them is that, when he is used to seeing, near the one giving the address, a thing disapproved by Allah, which he is unable to change, such as the wearing of silk on the part of the imam or someone else, or worship with a heavy weapon, which engages the attention, or a golden weapon, or something else which ought to be disapproved, then to be in back is more safe, and more concentrating for careful thought. So did a company of the learned, seeking safety.

It was said to Bishr b. al-Harith, [210] “We notice that you go early but worship in the last of the rows.” So he said, “Nearness of hearts only is desired, not nearness of bodies.” He indicated by it that the rear gave him greater safety of heart. Sufyan al--Thawri looked at Shu’aib b. Harb [211] near the pulpit, listening to an address from Abu Ja’far al-Mansur. [212] So after he finished the Worship he said, “Your nearness to this man disturbed my heart. Were you safe in hearing a speech, the disapproval of which is incumbent upon you, and you do not do so?” Then Sufyan mentioned what the tradition said about wearing black. So he replied, “O Abu ‘Abdallah! is it not related in

Tradition, ‘Draw near and hear?’ Then he answered, ‘Woe to you! That refers to the khalifahs, [213] the orthodox, the rightly-guided, but as for these, the more you keep your distance from them and do not consider them, the nearer you are to Allah!”

Said b. ‘Amir [214] said, “I performed a Worship at the side of Abu al-Darda’, and then he began to go back in the rows until

[p. 99]

we were in the last row. So after we had done the Worship I- said to him, ’Is it not said, “The best of the rows is the first of them?” ’ He replied, ’Yes, only, this people is one that has obtained mercy, and is given regard from among the peoples, and Allah, when He gives regard to a people in the Worship, forgives him and whoever of mankind is behind him. So I went back only hoping that He would forgive me on account of one whom Allah regards.’ ”

One of the traditionists relates that he said, “I heard the Messenger of Allah say that.” So, whoever stays back for this purpose, preferring and manifesting excellence of disposition, does no harm, and of this it is said, “Works are to be judged by intentions.”

(b) The second is that, if there is no enclosure [215] near the one giving the address, separated from the mosque for the use of the sultans, then the first row is liked. (Otherwise the enclosure is to be preferred. [216]) But some of the learned have expressed dislike of entering the enclosure. Al-Hasan and Bakr al-Muzani were wont not to worship in the enclosure, considering that it was restricted to the use of the sultans, as it is an innovation in the mosques that occurred after the time of the Messenger of Allah. A mosque is free for all men, and that enclosure was cut off in contradiction to this principle.

Anas b. Malik and ‘Imran b. Hasin worshipped in the enclosure, and did not express dislike of that, out of desire for nearness. Perhaps the dislike is especially for its exclusiveness and the prohibition (against others worshipping in it [217]), but as for the single matter of the enclosure, if there is no prohibition, dislike of it is not obligatory.

(c) The third is that the pulpit cuts some of the rows. The first row is only the one continuous row which is in the space in the front of the pulpit, and what is on its two sides is cut off. Al-Thawri used to say, “The first row is the outside one in front

[p. 100]

of the pulpit,” and it is reasonable, because it is continuous and because the one sitting in it faces the one giving the address and hears him. It might be said, “The one nearest to the qibla is the first row, and no regard is paid here to (the pulpit).” [218]

Worship in the bazars and the open spaces outside the mosque is disliked. Some of the Companions used to beat the men and make them get up from the open spaces.

The eighth is that one cuts off one's preliminary Worship when the imam comes out (to ascend the pulpit [219]), and he stops talking also. Rather, he occupies himself with the reply to the mu'adhdhin, and then with hearing the address. It was the custom of some of the common people to make a Prostration at the standing up of the mu'adhdhins (for the Call to Worship), but there is no basis established for it in any record or tradition. But if it fits in with a Prostration of Recital there is no harm in it, for it is an excellent time to make a supplication, and there is no judgment of unlawfulness against this Prostration, for there is no cause to make it unlawful. It is related from 'Ali and 'Uthman that they said, "Whoever listens and is silent has two rewards; whoever does not listen and is silent has one rewards; whoever hears and lets a word [220] slip has two sins against him, and whoever does not hear and lets a word slip has one."

Muhammad said, "Whoever says to his companion, while the imam is making the address, 'Be silent,' or 'Hush', has himself let a word slip, and whoever lets a word slip while the imam is making the address has no Friday Observance to his credit." This indicates that causing others to be silent should be by gesture, or by throwing a pebble, not by utterance.

In the tradition of Abu Dharr [221] it is stated, "When he questioned Ubayy while the Prophet was making an address and said, 'When was this surah sent down?' Ubayy gestured to him to keep silent. So when the Messenger of Allah came down from the pulpit Ubayy said to him, 'Go, and you have no Friday

[p. 101]

Observance.' So Abu Dharr complained to the Prophet, and he replied, 'Ubayy spoke the truth.' "

If anyone is far from the imam it is not fitting that he should talk, about learning or anything else, but rather keep silent, since all that has its chain of consequences, and results in murmuring, so that it reaches the listeners. He does not sit in a circle with anyone who is speaking. So, let whoever is unable to listen on account of his distance keep quiet, for that is liked. Since the Worship is disliked in the time of the address of the imam, much more is talking disliked. 'Ali said, "The Worship is disliked at four times: after 'asr, 'mid-afternoon', at mid-day and while the imam is making the address."

The ninth is that he observe, in following out the imam's pattern in the Friday Observance, that which we have mentioned in regard to the other Worships. So, when he hears the Recital of the imam, he does not recite anything but the Fatihah, When he finishes the Friday Observance he recites the surahof "The Praise [222] belongs to Allah" (i), and, "Say, It (the fact) is, Allah is One!" (cxii), and the two surahs of Seeking Refuge (cxiii., cxiv.), each seven times. One of the Fathers related that whoever does that is preserved from sin from one Friday Observance to the next Friday Observance, for it is a guard for him against Satan.

It is liked that he say, after the Friday Observance, “O Allah! O Rich One! O One of Praise! O Beginner! O Returner! O Merciful! O Loving One! make me, by Thy lawful things, do without Thine unlawful things, and, by Thy favour, any other besides Thyself!” It is said, “Whoever perseveres in this supplication has Allah make him do without His creatures, ’and apportions him a sustenance from a source he does not expect’ ” (Qur’an, lxv. 2).

Then, after the Friday Observance, he performs a Worship of six rak’ahs. Ibn ‘Umar has related that Muhammad used, after the Friday Observance, to perform a Worship of two rak’ahs, and Abu Hurairah states four, and ‘Ali and ‘Abdallah b. ‘Abbas six and all are valid, in different circumstances, and the most complete is the Friday most excellent.

[p. 102]

The tenth is that he remains at the congregational mosque until he performs the ‘asr Worship, and if he should remain until the Sunset one, that would be most excellent. It is said, “Whoever performs the ‘asr, ‘mid-afternoon,’ Worship in the mosque has the reward of a Pilgrimage, and whoever performs the Sunset one has the reward of a Pilgrimage and a minor visit to the Ka’bah.”

If he is not safe against merely affecting a goodly way and against the coming of evil (e.g., pride) upon him from men’s looking upon him in his Worship in retreat, or, if he fears wading into something that does not concern him, it is more excellent that he should return to his house, invoking the remembrance of Allah, considering His benefits, thanking Allah for His giving of help, fearful of his coming short, watching over his heart and his tongue until the setting of the sun, so that the “hour of honour” may not escape him. He does not engage, in the congregational mosque or the other mosques, in talk of this life. Muhammad said, “There will come upon men a time when their talk in the mosques will be of this life’s concern. Allah is not in need of them, so do not sit with them.”

Exposition of the Proprieties and Usages Not Included in the Preceding Arrangements
This applies to the whole day and is in seven particulars.

The first is that he is present at the assemblies of learning in the early morning and after mid-afternoon, and does not attend the gatherings of the story-tellers, for there is no benefit in their talk. It is fitting that the devotee should not be unoccupied during the whole of Friday with good deeds and supplications, so that the “hour of honour” may meet him while he is at some good. It is not fitting that he should be present at the circles of men before the Worship. ‘Abdallah b. ‘Umar related that the Prophet forbade sitting in a circle on Friday before the Worship, unless there is one knowing about Allah, who reminds of the days of Allah, and gives understanding in the religion of Allah, speaking in the congregational mosque in the early morning. Then he may sit before him and so will be uniting early attendance and hearing. The hearing of learning beneficial in the next abode is more excellent than his occupying himself with supererogatory performances of the Worship. For Abu Dharr has related that

[p. 103]

presence at an assembly of learning is more excellent than a Worship of a thousand rak'ahs.

Anas b. Malik said, about the saying of Allah, "And when the Worship is finished, scatter abroad in the earth, and desire some of the favours of Allah" (Qur'an, lxii. 10), "Is it not that it is not seeking this life, but visiting some sick one, and being present at a funeral, and acquiring learning and calling on a brother in Allah?" Allah has called learning excellent in a number of places. He said, "And He taught you what you did not know, and the favour of Allah to you was great" (Qur'an, iv. 113). He said, "And We indeed brought David favour" (Qur'an, xxxiv. 10), meaning learning. So acquire learning on this day. Teaching is one of the most excellent of good works. Worship is more excellent than sitting with the story-tellers, since they were used to consider it an innovation, and to exclude story-tellers from the congregational mosque.

Ibn 'Umar was present [223] at his place of sitting in the congregational mosque, and behold, a story-teller was telling a story in his place. So he said, "Get up from my sitting place!" Then he replied, "I'll not get up, for I have sat down and got to it before you!" So Ibn 'Umar went to the master of the guard and he got him up. But if that (i.e., [ ]story-telling) were a part of the sunnah, Usage, to get him up would not have been lawful, for, indeed, Muhammad has said, "Do not, by any means, any of you, get his brother up from his sitting-place and then sit there, but make room and be comfortable." Ibn 'Umar, whenever a man got up for him from his sitting-place, used not to sit in it until the man should return to it. It is related that a story-teller sat in the space before the room of 'A'ishah, so she sent to Ibn 'Umar, "This one has harmed me by his stories, and distracted me from my Supererogatory Worship." So Ibn 'Umar beat him until he broke his stick over him, and then cast him out.

The second is that he watch well for the "hour of honour", for, in the mashhur, "well-known," tradition, it is related that on Friday there is an hour that no Muslim creature meets while asking something of Allah without His giving it to him. In another

[p. 104]

tradition it is said, "Does not come upon it while worshipping." There is disagreement for it is said, "It is the hour of the appearing of the sun," and it is said, "It is the passing of the meridian," and it is said, "with the Call to Worship," and it is said, "When the imam mounts the pulpit and begins the address," and it is said, "When the people stand up for the Worship," and it is said, "The last part of the time of 'asr, 'mid-afternoon,' I mean, in the 'hour of preference,' " [224] [ ]and it is said, "Before the setting of the sun." [225] Fatimah [226] used to observe that time, and order her servant to look at the sun, and inform her of its going down. Then she would begin with Supplication and Seeking Forgiveness, until the sun set, and she used to relate that hour was the one waited for, and that she handed it on from her father. Some of the learned said, "It is undefined

during the whole day, like the Night of Decree, so that those who supplicate may do much watching for it." It is said, "It moves about among the hours of Friday, like the moving about of the Night of Decree." And this is the more likely. It has a mystery which it is not fitting to mention in the Science of Practical Religion. Notwithstanding, it is fitting that he should believe that Muhammad said, "Your Lord has in the days of your age gifts. Is it not so? Therefore, address yourselves to them."

Friday is one of that whole number of days, so it is fitting that the creature should be, during the whole day, attentive to

[p. 105]

it, by presenting his heart and continuing in the remembering, and discarding the evil suggestions of this life. Then perhaps he will have the good fortune to obtain some of those gifts. Ka'b al--Ahbar has said, "It is in the last hour of Friday, and that is at the setting of the sun." Then Abu Hurairah said, "And how is it the last hour, when I heard the Messenger of Allah say, 'No creature who is worshipping meets it,' but the setting of the sun is not a time for Worship?" Then Ka'b replied, "Did not the Messenger of Allah say, 'Whoever sits down waiting for the Worship is himself at Worship'?" He replied, "Yes, indeed!" He rejoined, "So then, that is Worship!" And Abu Hurairah kept silent. Ka'b was inclined to the idea that it was a mercy of Allah to those who performed the rightful duties of this day, and the time of sending it was at the finishing of the work.

In short, this time is honourable, along with the time of the imam's mounting of the pulpit, so let him increase supplication at those two times.

The third is that it is liked to increase the intercession for the Messenger of Allah on this day. For Muhammad said, "Whoever performs the intercession, salah, for me on Friday eighty times, has Allah forgive him the sins of eighty years."

It was said, "Messenger of Allah, what is the manner of the intercession for you?" He replied, "You say, 'O Allah, bless (salli'ala), Muhammad, Thy creature, Thy Prophet, Thy Messen-ger, the unlettered [227] Prophet,' and count one. It is also well if you, should say, 'O Allah, bless Muhammad and the family of Muhammad with a blessing, salah that to Thee is pleasing and of his right is a fulfilment, and give him access and send him to the station of glory that Thou didst promise him, and reward him on our behalf what he is worth, and reward him on our behalf the most excellent of that with which Thou hast rewarded any prophet on behalf of his people, and bless him and all his brethren among the prophets and among the righteous, O Thou most merciful of those showing Mercy.' " You say this seven times, for

[p. 106]

it has been said "Whoever says it on seven Fridays seven times each Friday has obligatory for him the intercession of Muhammad."

If one wishes to do more, let him bring the traditional intercession (salah) and say, “O Allah, cause the excellence of Thy blessing, Thy growing benefactions and the honour of Thy benevolences, mercy and felicitation to come upon Muhammad, who is the chief of those sent by Thee, the leader of those fearing Thee, the Seal of the Prophets, the Messenger of the Lord of the worlds, the Captain of Good and the Conqueror of Righteousness, the Prophet of Mercy and the Chief of the People. O Allah, send him to a station of glory through which his nearness increases and by which his eye is refreshed and on account of which the first and the last emulate him without envy. O Allah, give him favour, excellence, honour, access, the exalted degree and the lofty, overtopping position. O Allah, give Muhammad his request, extend him his hope, make him the first intercessor, and the first successful intercessor. O Allah, establish his argument, weigh down his balance, make effective his cause, and exalt his degree among the highest of those with Thee. O Allah, assemble us in the party and make us to be of the people of his intercession! Make us live according to his Usage, and cause us to die according to his religi-ous party, and bring us to his watering place, and give us drink in his cup, unashamed, not regretting, not doubting, not changing, not trying others, and not tried! Amin! O Lord of the Worlds!”

In short, whatever expression of the blessing one uses, even though it should be the well-known expression of the Witnessing, he is one that is saying the Blessing upon the Prophet. It is fitting that he should join to it the Seeking Forgiveness, for that also is liked on this day.

The fourth is the Recital of the Qur’an. So let him recite much of it. Let him recite the Surat al-Khaf, Cave (xviii.), especially, for it has been related from Ibn ‘Abbas and Abu Hurairah in a tradition traced back to the Prophet that whoever recites the Surat al-Kahf on the eve of Friday or on Friday is given a light from where he recites it to Mecca, and he is forgiven until the next Friday, along with three days extra, and 70,000 angels intercede for him until he enters upon the morning and he is preserved from illness, disease of the stomach, pleurisy, leprosy, elephantiasis and the testing of the Antichrist.

[p. 107]

It is liked that he finish a recital of the Qur’an on Friday and the eve of Friday, if he can, and let his finishing be in the two rak’ahs of the Dawn Worship if he has been reciting in the night, or in the two rak’ahs of the Sunset Worship, or between the Call to Worship and the Institution of the Friday Observance, for it has great excellence. The pious, ‘abidun, used to like to recite on Friday, “Say, He is Allah, One!” (cxii.) a thousand times. It is said, “Whoever recites it in ten rak’ahs, or twenty, does what is more excellent than an entire recital of the Qur’an.”

They used to make intercession for the Prophet a thousand times. They used to say, “O the Praise of Allah,” and “The Praise is Allah’s” and “There is no god but Allah,” and “Allah is greater,” a thousand times. If he recites the six Praises on Friday or the eve of Friday it is well. It is not recorded from the Prophet that he used to recite the surahs in their total substance except on Friday, and on the eve of Friday.

He used to recite at the Sunset Worship of the eve of Friday, “Say, O ye unbelievers!” (cix.) and “Say, He is Allah, One!” (cxii.). He used to recite in the last of the evening Worships on the eve of Friday, Surat al Jumu’ah (lxii.) and al-Munafiqun (lxiii.). It is related that he used to recite them both in the two rak’ahs of the Friday Observance. He used to recite in the Morning Worship of Friday Surah Sajdat Luqman (xxxi.), and Surat al-Dahr (lxxvi.), “Has there come upon men?”

The fifth is the performances of the Worship. It is liked, when one enters the congregational mosque, not to sit down until he performs four rak’ahs in which he recites, “Say, He is Allah, One” (cxii.) two hundred times, in each rak’ah fifty times. For it is handed down from the Messenger of Allah that whoever does so will not die until he sees his place of sitting in the Garden, or it is seen for him.

He should not omit the two rak’ahs of the Greeting, even if the imam should be making the address, but he should be brief. The Messenger of Allah ordered that. In a gharib [228] “strange,”

[p. 108]

tradition, it is related that Muhammad kept silent for one entering the mosque until he performed the two rak’ahs. The Kufis said, “If the imam pauses for him, he performs them.”

It is liked on this day that he should perform a Worship of four rak’ahs with the four surahs of al-An’am (vi.), al-Kahf (xviii.), Ta-Ha (xx.), and Ya-Sin (xxxvi.). If he cannot recite them well he recites Surah Ya-Sin, Surah Sajdah Lugman (xxxi.), Surat al--Dukhan (xliv.) and Surat al-Mulk (xxvii.). He should not omit reciting the four surahs on the eve of Friday, for there is great excellence in them. Whoever cannot recite them well should then recite what he can do well, and it is equal to the complete recital of the Qur’an for him. He should do much of the recital of the Surat al-Ikhlas (cxii).

It is liked that he should perform the Worship of the Praise, according to the manner that shall be mentioned in the Chapter on the Voluntary Worship, for Muhammad said to his uncle, ‘Abbas, [229] “Use it in the Worship on every Friday.” Ibn ‘Abbas was wont not to omit performing this act of Worship on Friday after the passing of the meridian, and used to tell of the grandeur of its excellence. The best is that he should devote his time up to the passing of the meridian to the Worship itself, and after the Friday Observance until mid-afternoon, to the hearing of learning, and after that until sunset, to the Praise, and the Asking of Forgiveness.

The sixth is almsgiving. It is liked on this day and excels in excellence on this day especially, for it is multiplied, except for one who asks while the imam is making the address, and talks during the address of the imam, for this is disliked. Salih b. Muhammad [230] said, “A poor man begged on Friday at the side of my father. So a man gave a bit to hand it to him, but my father did not take it from him.” Ibn Mas‘ud said,

“Whenever a man begs in the mosque he is worthy not to receive. Whenever he begs on the Qur’an, do not give to him.” Of the learned there

[p. 109]

are some who dislike giving alms to beggars in the congregational mosques, who step over the necks of the people, unless he beg standing or sitting in his place without stepping over.

Ka’b al-Ahbar said, “Whoever is present at the Friday Observance and then goes out and gives two different things of the things that are given as alms, and then returns and performs two rak’ahs, completing their Bowing, their Prostration and their humbleness, and then says, ‘O Allah, I ask Thee by Thy name, in the name of Allah, the Merciful and Compassionate, in the name of Him besides Whom there is no God, the Living, the Self--Existent, whom neither slumber takes nor sleep,’ does not ask Allah anything but He gives it.”

Some one of the Fathers said, “Whoever feeds a poor man on Friday and then goes early and is early at the congregational mosque, and does not harm anyone, and then, when the imam gives the Salutation at the close of the Worship, says, ’In the name of Allah, the Merciful and Compassionate, the Living, the Self--Existent One, I ask Thee that Thou forgive me and have mercy on me, and preserve me from the Fire,’ and then makes supplication for what seems good to him, is answered.”

The seventh is that he should spend Friday for the next abode. So he withdraws in it from all the works of this life, and does many wirds, [231] “devotional recitals,” in it. He should not begin a journey in it, for it is related that whoever makes a journey on the eve and early part of Friday has his two angels invoke curses upon him, for it is forbidden after the appearance of dawn, except when the company of fellow travellers will pass on. Some of the Fathers disliked buying water in the mosque from the water--carrier, for drinking or donating it, in order that it might not be bought in the mosque, for selling and buying in the mosque are disliked. But they said, “There is no harm, were he to give the bit of money outside the mosque, and then drink it or donate it to others as a religious service in the mosque.”

In short, he should, on Friday, do more of his wirds, Recitals, and of his various good works, for whenever Allah loves a creature, He occupies him in the excellent times in excellent works.

[p. 110]

Whenever He hates him, He occupies him in the excellent times in evil deeds, that may be more productive of pain in his punishment and more intensifying of the hate of him, because of his refusal of the blessing of the time and his violation of the sacredness of the time.

On Friday, certain du'a's, Supplications, are liked, and mention of them will be made in the Book of Da'awat, [232]Supplications, if Allah will, and may Allah bless every elect creature!

[p. 111]

6
Various Problems Which Cause
General Distress and Which
the Devotee Needs to Know
The problems which are of rare occurrence we have investigated in the Books of Fiqh, Canon Law.

TheProblem of the Slight Act. Although it does not invalidate the Worship, it is disliked, unless there is need for it. That kind of act is the repelling of a passers-by and the killing of a scorpion that one fears and can kill with one or two blows, but whenever they become three, they are too many, and invalidate the Worship. Similarly, one may get rid of a louse and a flea, whenever one suffers from them. Similarly, his need of scratching, which disturbs him from humbleness. Ma'adh used to catch a louse and a flea, during the Worship, and Ibn 'Umar used to kill a louse and a flea during the Worship, so that the blood would appear on his hand. Al-Nakha'i said, "You catch it and disable it and there is nothing against one if one kill it." Ibn Musayyab said, "He takes it and benumbs it and then throws it down." Mujahid [233] said, "The most liked thing, in my opinion, is to let it alone, unless it causes one suffering, and so distracts one from one's Worship, and then one should disable it enough so that it will not cause one suffering and then throw it away."

This is a permission only, and otherwise the perfect thing is to guard against the action, even if it be slight. On that account one of them was accustomed not to brush away a fly, for he said, "I will not accustom myself to it, so that it may corrupt my Worship

[p. 112]

for me, seeing that I have heard that criminals before kings are patient under great suffering, and do not move."

Whenever a person yawns, there is no harm in putting his hand over his mouth, which is preferable. If he sneezes he says, "O the Praise of Allah!" to himself, and does not move his tongue. If he belches, he should not raise his head to the sky. If his cloak falls, he should not rearrange it, and so with the ends of his turban, for that is disliked, unless it is necessary.

The Problem of Worship in Sandals. It is permissible, ja'iz, even though removing the sandals is easy. The permission with regard to the leather socks is not on account of the difficulty of removing them, but, rather, this uncleanness is pardonable. Footwear in general comes under the meaning of leather socks. The Messenger of Allah performed

worship in his sandals. Then he removed them, so the people removed their sandals. Then he said, “Why did you remove your sandals?” They replied, “We saw you remove yours, so we removed ours.” He said, “Gabriel came to me to tell me that they had some dirt on them, so whenever any one of you sets out for the mosque, let him turn up his sandals, and let him look at them, and if he sees any dirt, let him scrape them on the ground, and let him worship in them.”

One of them said, “Worship in sandals is more excellent because Muhammad said, ‘Why did you remove your sandals?’ ” This is going too far, for he questioned them to show them the reason for his removing his sandals, since he knew that they removed theirs to be in accord with him.

‘Abdallah b. al-Sa’ib [234] has related that the Prophet removed his sandals. So then, he did both things. But it is not fitting that one who removes his should put them on his right or his left, for that restricts the space, and cuts off the row. Rather he puts them in front of him, and does not leave them behind him, for his heart would be turning to them. Perhaps the one who thinks that Worship in them is more excellent has this idea, that is, the turning of the heart of them.

Abu Hurairah related that the Prophet said, “Whenever one of you performs a Worship, let him put his sandals between his

[p. 113]

feet.” Abu Hurairah said to someone else, “Place them between your feet and do not trouble any Muslim by them.” The Messenger of Allah placed them at his left, while he was acting as imam. Sothe imam may do that, since no one stands at his left. It is preferable that he should not put them between his feet, for they would engage his attention, but before his feet. Perhaps that is the meaning of the tradition Jubair b. Mut’im [235] said, “A man’s placing his sandals between his feet is an innovation.”

A Problem. Whenever he expectorates in his Worship, his Worship is not invalidated, because it is a minor act. Whatever sound does not result from is not reckoned as speech, and is not of the form of the letters of speech, only it is disliked. So, one must guard against it, except that the Messenger of Allah gave permission about it, since one of the Companions related that the Messenger of Allah saw in the qiblah direction an expectoration mark, and then became very angry. “Then he scrapped it with a palm-branch that was in his hand, and said, ‘Bring me some mixed perfume.’ So he smeared over the mark with saffron. Then he turned to us and said, ‘What one of you likes to be spit on in the face?’ We said, ‘Not one of us.’ He replied, ‘Then any one of you, whenever he enters upon the Worship, has Allah between himself and the qiblah,’ and, in another version, ‘has Allah facing him’. So let not any one of you expectorate in front of his face, nor on his right, but to his left, or beneath his left foot, but if it should unexpectedly proceed from him, let him spit into his garment, and let him make it slight, and rub one part with another.”

Another Problem. The standing of the imitator of the imam has sunnah, Usage, and fard, Prescribed, aspects. The Usage is that he stands at the right of the imam, drawn back from him a little. A woman alone should stand behind the imam, although if she should stand beside the imam, that would not be harmful, but she would contravert the Usage. If there should be a man with her, the man should stand at the right of the imam, and she behind the man. He should not stand behind the row by himself, but rather enter into the row himself, or draw to himself one from

[p. 114]

the row. But if he should stand by himself, his Worship would be valid, along with dislike.

The fard, Prescribed, part is the continuity of the row, i.e., that there should be between the imitator and the imam a connecting bond, since they are in a company. So if they are in a mosque, that is sufficient as a connection, for it was built for that, and there is no need for continuity of row, but rather for this that he be cognizant of the actions of the imam.

Abu Hurairah performed a Worship of an imam on the roof of a mosque. Whenever the follower is in the front of the mosque, in the roadway, or the open space adjoining, and there is no obstacle of masonry separating them, the nearness of the measure of the distance of the bowshot of an arrow is sufficient. There is sufficient bond in the Worship when the action of one of them, reaches the other. But continuation is stipulated only when one stands in the courtyard of a house at the right of the mosque, or the left, with its door cleaving to the mosque, and the Stipulation is that the row of the mosque extend in the courtyard's passageway, without a break, to the court. Then the Worship, of whoever is in that row and behind is valid, but not the Worship of the one who is in front of it. This is the rule of the separated buildings, but a single building and a single court are like an open space.

Another Problem. (a) Whenever the late-comer arrives in time for the last of the Worship of the imam, that is the first of his Worship. So let him come into accord with the imam, and let him build upon that, and let him recite the qunut, Supplication, in the morning at the last of his own Worship, even though he has recited the qunut, Supplication, along with the imam.

(b) If he is in time for part of the Standing Posture along with the imam, he should not engage in the Supplications, but let him begin with the Fatihah, and let him do it quickly. Then, if the imam does the Bowing before he finishes the Fatihah, and he is able to catch up with him on his rising from the Bowing, let him finish it. But if he is unable, he gets into accord with the imam and bows when he does. A part of the Fatihah has the authority of the whole of it, so the Fatihah falls away from him

[p. 115]

because of their going ahead of him. If the imam bows while he is in the midst of reciting the surah, let him break it off.

(c) If he overtakes the imam in the Sitting or the Witnessing portions of the Worship, he says the takbirat al-ihram, and then he sits. He does not say the takbir of the transitions when he overtakes the imam in the Bowing, for he says the takbir, a second time in the bending over, for that is a transition reckoned to belong to it, and the takbirs are for the original transitions in the Worship, not for incidents on account of the imitation of the imam on the part of the follower who is late. But he does not overtake the rak'ah so long as he does not come to rest in bowing while the imam is still within the time limit of those bowing with him. For, if his coming to rest at the Bowing is not complete until after the imam has passed out of the time limit of those bowing, that rak'ah escapes him.

A Problem. (a) Let anyone whom the Noon Worship escapes up to the time of mid-afternoon perform the Noon Worship first, and then the Afternoon one. But if he begins with the Afternoon Worship, that may do, but he has left what is preferable, and heedlessly risked the appearance of heterodoxy. However, if he finds an imam to follow, let him perform the Afternoon Worship and then let him perform the Noon Worship after it. The Congregational Worship has first claim to performance.

(b) But if he performs a Worship by himself in the early part of the period, and then overtakes the Congregational Worship, he should perform the Worship in the congregation, and state the Intention of the Worship of the time, and Allah will take account of whichever one He wills.

(c) But if he states the Intention of a Worship that escaped, or a tatawwu, Voluntary, Worship, it is permitted.

(d) If he has just performed a Worship in the congregation, and then overtakes another congregation, let him state the Intention of an escaped Worship, or a nafl, Supererogatory, Worship, for the repetition of the payment of the Worship in the congregation another time has no reason, and is admissible only for the sake of securing the excellence of the Congregational Worship.

[p. 116]

AnotherProblem. When one has performed a Worship, and then sees on one's garment of some uncleanness, the most liked thing is to perform a Substitute Worship, but it is not incumbent upon one and if one should see the uncleanness is the midst of the Worship, one casts off the garment and finishes the Worship. The most liked is beginning again. The basis for this is the story of the Prophet's taking off his sandals when Gabriel informed the Messenger of Allah that there was some uncleanness upon them, for he did not begin the Worship anew.

Another Problem. Anyone who leaves out the First Witnessing or the qunut, Supplication, or leaves out the Blessing for the Messenger of Allah, in the First

Witnessing, or commits a heedless Act, so that the Worship becomes invalid through something determinated, or who is in doubt and does not know whether he performed a Worship of three rak'ahs or four, in these cases begins with what he is sure about, and performs two Prostrations of Forgetfulness before the Salutation. And if he forgets then he performs them after the Salutation whenever he remembers after a short time. For if he performs a Prostration after the Salutation and after he has done something that invalidates his state of ceremonial cleanness, his Worship is invalid. For, after he enters upon the Prostration, it is as if he makes his Salutation out of place through forgetfulness, so validation does not result because of it and he may return to the Worship. So, for that reason, he makes a new Salutation after the Prostration. But if he remembers about the Prostration of Forgetfulness after leaving the mosque, or after a long period, it has escaped.

Another Problem. Evil Suggestion during the Intention to Perform the Worship. Its causes is unsoundness in the mind, or ignorance of the religious law. For, obedience to the command of Allah is like obedience to the command of anyone else, and magnifying His is like magnifying anyone else, so far as purpose is concerned. Anyone who has a learned man come to him rises for him. Then were he to say, "I have the intention to rise and stand, magnifying the entrance of the honourable Zaid, on account of his excellence, synchronising my action with his entrance, turning to him with my face," he would be weak-minded. Nay, but as he sees him, and becomes aware of his excellence, the impulse to magnify rises in him of itself, and makes him stand up, and he becomes a

[p. 117]

magnifier, except when he rises for some other occupation, or rises in a state of unmindfulness.

The Stipulation for the Worship to be "noon," "a regular payment," and "prescribed," so that the obedience may be complete, is like the stipulation for the standing of the host to be united with the entrance of the learned man, along with facing the one coming in, and along with the non-existence of any other motive but that, and united with the purpose of magnifying him by means of the standing up, in order that the standing up may be a magnifying. For, if he were to stand up, turning his back, or wait and then stand up after a while, he would not be a magnifier.

Next, these qualities must needs be known and intended by the worshipper. Next, there presence in the self does not occupy so long as a single moment, but only the setting in order of the expressions which indicate them is long, whether it be the utterance of them by the tongue or the thinking of them in the heart. So, whoever does not understand the Intention of the Worship after this sort, does not understand what intention is. For there is nothing more in it but that you were summoned to perform the Worship at a certain time, and you responded favourably and stood up to perform it. So, distraction through evil suggestions from Satan is sheer ignorance, for these purposes and these knowledges are united in the self in one state, and are not separated out into individual

elements in the mind in such a way that the self may graze upon and consider them, for there is a difference between the presence of a thing in the self and differentiating it in the thought. Presence is the opposite of absence and unmindfulness, even though it is not differentiated. For, anyone who has knowledge of an originated thing, for instance, knows it in one knowledge and one state, but this knowledge includes knowledges which are present even though they are not differentiated. For, anyone who has knowledge of an originated thing has knowledge of the existent and the non-existent, and of coming before and coming after, and time, and knows that the coming before belongs to non-existence and coming after to existence. These knowledges are comprised under the knowledge of the originated thing, by the proof that anyone who has knowledge of an originated thing and has no further knowledge about it, and were he asked, “Did you know the coming before only, or the coming after, or non-

[p. 118]

existence, or the preceding of the non-existence, or the coming after of the existence, or time, which is divided into past and future?” should reply, “I have never known it,” would be a liar, and his speech would be contradictory to his saying, “I know the originated thing.”

From ignorance of this point distraction is aroused. Then indeed the distracted man imposes on himself the task of making present in his heart that it is a noontime act, and that it is a performance of a duty at its appointed time, and that it is prescribed, all in one state, differentiated into its various expressions while he observes them, which is absurd. Were he to impose that task on himself in standing up for a learned man, it would be impossible for him. So, by this knowledge, distraction is warded off, and it is simply that he knows that obedience to the command of Allah in the Intention is like obedience to the command of someone else.

Furthermore, I add to it, by way of facilitation and permission, and say, Were the one who is distracted not to understand what the Intention is without the presence of these things separately, and were he not to picture within himself the obedience of a single act, and were he to present the whole of that during the takbir, from its beginning to its end, so that he would not finish the takbir without having secured the Intention, he should let that suffice him. We would not burden him with the task of joining the whole to the beginning of the takbir or to the end of it, for that would be an excessive burden. Had that been commanded, a question about it would have occurred to the first believers, and one of the Companions would have been distracted in the Intention. So, the absence of the occurrence of that is a proof that the command is on an easy basis. Therefore, it is fitting that the one who is distracted should be content with whatever way is made easy for him, so that it may become habitual for him, and distraction may leave him. He should not demand of himself meticulous precision in that, for the effort to be precise increases distraction. We have mentioned in the Fatwas [[236]] [ ]aspects of the precise requirements in the analysis of the cognition and purposes connected with the

[p. 119]

Intention. These the learned need to know. But as for the generality of men, perhaps it would hurt them to hear them, and arouse distractions. So, for that reason, we have left them out of the present discussion.

Another Problem. It is fitting that the follower should not precede the imam in the Bowing and the Prostration and the rising up from them, or in the rest of the acts, and should not do them at the same time with him, but follow him, and follow his pattern, for this is the meaning of al-iqtida', "the imitation". If he should do them at the same time with him intentionally, his Worship would not be invalid, just as if he were to stand by his side without being back of him. But if he were to precede him in any Element, then, as regards the invalidation of his Worship, there is disagreement. It would not be far out to judge it invalid, comparing it with the case when he is in advance of the imam in position. Nay, rather, this is preferable, for the Congregational Worship is an imitation in act, but not in position, and following the imam in act is more important. The Stipulation to leave the position in advance of the imam is only to facilitate following in act and to secure the appearance of following, since that which is suitable for the one imitated is to be in advance. So, to be in advance of him in act has no justification; unless it is some forgetfulness. Therefore, the Messenger of Allah expressed strong disapprobation of it, for he said, "Is not he who raises his head before the imam does afraid that Allah will turn his head into the head of a donkey?"

As for being behind one Element, that does not invalidate the Worship. That is that the imam should take the erect position after his Bowing, while the follower has not yet bowed. But being behind to this extent is disliked. If the imam places his forehead upon the ground while he has not finished up to the time-limit of those bowing, his Worship would be invalid. Likewise, if the imam places his forehead for the second Prostration while he has not performed the first Prostration.

Another Problem. It is incumbent upon one who is present at the Worship, whenever he sees a mistake of someone else in his Worship, to charge him and express disapprobation of him. If it issued from an ignorant one, he should accompany the ignorant

[p. 120]

one and instruct him. Examples of this are the command to rectify the rows and to prevent standing alone outside the row, and the disapprobation of one who raises his head before the imam, and so on. Muhammad has said, "Woe be to the one who knows, proceeding from him who does not know, when he does not instruct him!" Ibn Mas'ud said, "Whoever sees one making a mistake in his Worship and does not forbid him is a sharer in his sin." It is related from Bilal b. Sa'd [237] that he said, "A mistake, when it is unapparent, does not harm any but its maker, but whenever it is made apparent and is not changed, it harms the people." It occurs in Tradition that Bilal used to rectify the rows and strike men's tendons of Achilles with a whip. It is related from 'Umar that he said, "Find out about your brethren in your Worship, and whenever you

have found out about them, if they are ill, visit them, and if they are well, remonstrate with them, by expressing disapprobation of one who has left the Congrega-tional Worship."

It is fitting that he should not act gently about it. The first believers used to go far in this, in so much that one would carry to bier to some who turned their backs on the Congregational Worship, pointing to the fact that the dead are the ones who may remain away from the Congregational Worship, and not the living.

Whoever enters the mosque should make for the right side of the row. For that reason the men pressed together for it in the time of the Messenger of Allah, in so much that it was said to him. "The left side is unused." So he said, "The one who builds up the left side of the mosque has two portions of reward." Whenever anyone finds a lad in a row, and does not find a place for himself, he should oust him and occupy it, I mean, whenever he has not attained to the age of puberty.

So this is what we have wished to mention of the problems that are a common cause of distress. There will follow the rules for the separate performances of the Worship in the Book of Wirds, "Devotional Recitals," if Allah will.

[p. 121]

7
Supererogatory Performances of the Worship

Know that the performances of the Worship that are not fard, Prescribed, are divided into three parts: the sunnah, Usage, the mustahabb, Liked, and the tatawwu', Voluntary.

We mean by the sunnah, Usage, those of which it is handed down from the Messenger of Allah that, he consistently performed them, such as the ratibah, Fixed, performances following the fard, Prescribed, performances of the Worship; the duha, Forenoon, Worship; the witr, Odd, Worship, the tahajjud, Night, Worship and others, for the word sunnah, "usage", is an expression, of "the way that has been walked in".

We mean by the mustahabb,Liked, those whose excellence Tradition has reported, but the consistent performance of which has not been handed down, as we shall repeat in the Worship of the Days and Nights of the Week, and such as the Worship on going out of a dwelling, and entering it, and such like.

We mean by the tatawwu', Voluntary, Worship those that come after that, which no tradition reports in particular, but which a creature does voluntarily, inasmuch as he is desirous of communion with Allah through a Worship whose excellence the religious law reports in a general way, and by which he shows himself to be free giver, since he was not urged to that Worship in particular, although he is urged to Worship in general, and tatawwu', "Voluntary," is an expression for a gift freely given.

I have named the three divisions nafl, “Supererogatory,” because “supererogatory” is “additional,” and the whole of them are additional to the fard, Prescribed, performances of the Worship.

[p. 122]

The expressions nafilah, “Supererogatory,” sunnah, “Usage,” mustahabb, “Liked,” and tatawwu’, “Voluntary,” we desired to use in a technical sense, to define these meanings, and it is no sin for anyone to change this technical use, and there is no strictness about the terms that may be used after their meanings are understood.

Each one of these three classes has degrees of excellence that differ from one another, in accordance with whatever any traditions and records say about them and their excellence, and in accordance with the duration of the continuance of the Messenger of Allah; and in accordance with the trustworthiness and repute of the traditions which have come down about them. For that reason it is said, “The Usages of the Congregational Worship are more excellent than the Usages of the individual Worship. The most excellent of the congregational Usages is the Worship of the Two Feasts; then the Eclipse of the Sun; then the Request for Rain. The most excellent of the individual Usages is the Odd Worship; then the two rak’ahs of the Dawn; then the Fixed Worship which comes after these two, according to their differences.”

Know that the Supererogatory Worships, with regard to their connection with the circumstances on which they depend, are divided into: (a) those dependent upon causes, such as the Eclipse of the Sun, and the Request for Rain; (b) those dependent upon seasons. Those dependent upon seasons are divided into (1) what is repeated with the recurrence of day and night, or (2) with the recurrence of the week, or (3) with the recurrence of the year. In all, there are four classes.

Class One. Those, that are Repeated with the Recurrence of the Days and Nights These are eight in number. Five are the Fixed performances of the five Prescribed performances of the Worship, and three more after them are the Forenoon Worship, the Enlivening of what comes between the two Evening Worships and the Night Worship.

The first is the ratibah, Fixed, performance of the morning, which is of two rak’ahs. The Messenger of Allah said, “The two rak’ahs of the dawn are better than this life and what is in it.” Its time begins with the appearance of the true dawn, which is that whereof the light spreads in the horizon, rather than the first

[p. 123]

or false dawn. The apprehension of that by the physical sight is difficult at the beginning of it, unless one learns the mansions of the moon or knows the conjuction of its appearance with the stars visible to the sight, and so deduces it from the stars. He may know it from the moon on two nights of the month, for the moon rises at dawn on the night of the twenty-sixth, and the morning appears at the setting of the moon on the

night of the twelfth of the month. This is what is usual, but an irregularity enters it in some of the signs of the zodiac, and the explanation of that is lengthy. The learning of the mansions of the moon is one of the important duties of the devotee, so that he may observe by it the measurements of the times at night and in the morning.

The time of the two rak'ahs of the dawn elapses with the passing of the time of the Prescribed Worship of the morning, which is at the appearance of the sun. But the Usage is the payment of them before the Prescribed Worship. So, if one enters the mosque while the Worship has been instituted, let him engage in the Prescribed Worship, for Muhammad said, "Whenever the Worship is instituted, there is no Worship except the Prescribed." Then whenever he finishes the Prescribed, he stands up for those two rak'ahs, and performs them. The true view is that they are a payment so long as they occur before the appearance of the sun, for they follow upon the Prescribed Worship according to its time, and the order between them is a Usage in making one precede and the other follow only whenever he does not come upon a congregation. Whenever he does come upon a congregation, the order is reversed, but they remain a payment.

The liked thing is that he perform them at home, and be quick in them. Then he enters the mosque and performs the Worship of the two rak'ahs of the Greeting of the Mosque, and then sits down and does not perform a Worship until he performs the Prescribed Worship, During the time between the Morning Worship and the appearance of the sun the most liked thing is the dhikr, "invocation," and fikr, "meditation," and confining oneself to the two rak'ahs of the dawn and the Prescribed Worship.

The second is the Fixed Worship of noon, which consists of six rak'ahs; two come after the Noon Prescribed Worship, which is also a sunnah muwakkadah, "Confirmed Usage," and four come

[p. 124]

before it, which are also a Usage, although they are inferior to the two that come last. Abu Hurairah related from the Prophet that he said, "Whoever performs a Worship of four rak'ahs after the sun's passing the meridian, reciting well in them, and doing their Bowing and their Prostration well, has worshipping with him 70,000 angels, asking forgiveness for him until the night." Muhammad was wont not to miss four rak'ahs after the sun's passing the meridian, prolonging them, and said, "The doors of heaven are open at this hour, so I like some work to rise for me then." Abu Ayyub the Helper [238] related it, and was alone in handing it down. What Umm Habibah, the wife [239] of the Prophet, related, proved this also: "He said, 'Whoever performs every day a Worship of twelve rak'ahs, exclusive of the Prescribed, has built for him a house in the Garden; two rak'ahs before the Dawn Worship; four before the Noon; two rak'ahs after it; two rak'ahs before the Afternoon, and two after the Sunset Worships.' "

Ibn 'Umar said, "I have preserved from the Messenger of Allah 'on every day ten rak'ahs,' " and he mentioned what Umm Habibah mentioned, except the two rak'ahs of

Dawn, for he said, “That was an hour in which the Messenger of Allah was wont not to be visited, but my sister, Hafsah, [240] has told me that he used to perform a Worship of two rak’ahs in her house and then go out.” He said in his tradition, “Two rak’ahs before the Noon, and two rak’ahs after the Evening Worships.” So two rak’ahs before the Noon have become better confirmed than the whole four.

The time of that begins with the passing of the meridian. The passing is known by the lengthening of the shadow of people standing erect, inclining to the direction of the east, since the shadow of a man falls to the side of the west at the appearing of the sun, being long. So the sun continues to rise, while the shadow grows less, and swerves from the direction of the west until the sun reaches the utmost degree of its elevation, this being the measure of midday, and that is the utmost degree of the

[p. 125]

THE EAST SIDE

THE WEST SIDE

shortness of the shade. Then, when the sun passes from the utmost degree of elevation, the shadow begins to lengthen. Then whenever the increase becomes appreciable to the sense, the time of noon begins. One knows of a surety that the passing of the meridian according to the knowledge of Allah occurred before it, but duties are not connected with anything except what comes under the observation of the sense. The amount of the shade remaining, which is cast from a man, goes on increasing, being long in winter and short in summer. The utmost degree of its length is when the sun reaches the first of Capricorn, and the utmost degree of its shortness is at its reaching the first of Cancer. One may know that by means of perserverance and measurements. Of the methods at hand for making sure, for him who is excellent at taking observations of the stars, one is that he should note the axis of the north at night, and place upon the earth a square board in a symmetrical position, so that the one of its sides towards the polar-axis is in a position, so that if you were to suppose a stone fell from the axis to the earth, and then suppose a line were extended from the place where the stone fell to the side of the board which is near it, then the line would form upon the board two right angles, that is the line would not be inclining to either one of the two sides. Then you erect a post upon the board, vertically and symmetrically, in the place of the mark (o), which is opposite the polar-axis. Its shade falls upon the board at the first part of the day, inclining towards the direction of the west on the side of line (a). Then it continues to incline until it super-imposes itself on line (b), so that, as it moves, could its end be extended, it would reach in a straight line to the place of the falling of the stone, and it would be parallel to the east and the west sides of the board, inclining to neither one of them. Then, when its inclination to the west side ceases, the sun reaches the utmost degree of its elevation, and then, when the shadow swerves from the line which is upon the board to the east side, the sun has passed the meridian. This

is apprehended by the sense, giving

[p. 126]

assurance of the time which is near to the beginning of the passing of the meridian as it is in the knowledge of Allah. Then you make a mark at the end of the shade when it swerves, and so, when the shadow from the mark becomes like the post itself in length, the time of ‘asr, mid-afternoon, begins. There is no harm in having this amount of knowledge of the passing of the meridian. As in drawing above.

The third is the Fixed Worship of mid-afternoon. It is four rak’ahs before the Mid-afternoon Worship. Abu Hurairah related from the Prophet that he said, “Allah has mercy upon any creature who performs a Worship of four rak’ahs before the Mid-afternoon Worship.” So, doing that in the hope of participating in the request [241] of the Messenger of Allah is liked with a confirmed liking, for his request is certainly answered affirmatively. But his consistent performance of the Usage Worship before mid-afternoon was not like his consistent performance of the two rak’ahs before the Noon Worship.

The fourth is the ratibah, Fixed, Worship of sunset. It is two rak’ahs after the Prescribed Worship. The narratives do not agree about them. But as regards two rak’ahs before it, between the mu’adhdhin’s Call to the Worship and the mu’adhdhin’s Institution of the Worship, by way of losing no time, this has been handed down from a company of the Companions, such as Ubayy b. Ka’b ‘Abadah b. Samit, [242] Abu Dahrr and Zaid b. Thabit [243] and others. ‘Abadah, or someone else, said, “Whenever the mu’adhdhin gave the Call to Worship at sunset the Companions of the Messenger of Allah vied together in hastening to the columns to perform the Worship of two rak’ahs.” One of them said, “We used to perform the Worship of two rak’ahs before sunset so that someone would come in and would suppose that we had performed the Worship and would ask, ‘Have you performed the Worship of the sunset?’ ” That is included in the general application of the statement

[p. 127]

of Muhammad, “Between every two calls [244] to Worship there is a time of Worship, for whoever is willing.” Ahmad b. Hanbal used to perform them and then the people remonstrated with him, so he abandoned them. Then he was asked about that, so he said, “I did not see the people performing them so I abandoned them.” And he said, “If a man performs them in his house, or a place where the people would not see him, that would be well.”

The time of the setting of the sun begins at the disappearance of the sun from the sight in level countries which are not encompassed by mountains. If they are encompassed by mountains in the direction of the west, one pauses until one sees the approach of darkness on the side of the east. Muhammad said, “Whenever night approaches from there and day departs from their, the one fasting enters upon the time of the breaking of

the fast."

The most liked thing is to lose no time in performing the Worship of sunset especially. If you delay and perform the Worship before the disappearance of the red after-glow, it would be a payment of the Worship in the prescribed time, but it is disliked. 'Umar delayed the Worship of sunset one night until stars appeared, so he freed a slave. Ibn 'Umar delayed it until two stars appeared, so he freed two slaves.

The Fixed performance of the last Evening Worship is four rak'ahs after the Prescribed Evening Worship. 'A'ishah said, "The Messenger of Allah used to perform a Worship of four rak'ahs after the last Evening Worship. We would then sleep."

Some of the learned chose from the whole body of the traditions to hold that the number of the ratibah, Fixed, Worships was seventeen, like the number of the Prescribed Worships: two before the Morning, four before the Noon, and two after it, four before the Afternoon, and two after the Sunset, and three after the last Evening Worship, this being the Odd Worship. When the traditions which have come down about this are known, there is no sense in conjecturing about it. For Muhammad has said, "The Worship is the best task, so whoever will does much, and whoever will does little."

[p. 128]

So then the choice of every devotee from these Voluntary Worships is in the measure of his desire for good. So it has appeared in what we have mentioned that some of them are better confirmed than others, and to abandon the better confirmed ones is certainly less desirable. The Prescribed Worships are completed by the Supererogatory ones, and so to the one who does not seek much of them for himself it will soon happen that his Prescribed Worship will not be sound without a restorer.

The sixth is the witr, Odd, Worship. Anas b. Malik said, "The Messenger of Allah used to perform a witr Worship after the Evening Worship with three rak'ahs, reciting in the first, 'Say the Praise of the name of thy Lord Most High!' (Qur'an, ixxxvu.), and in the second, 'Say, O ye Unbelievers' (cix.), and in the third, 'Say, He is Allah, One' (cxii.)."

It occurs in Tradition that Muhammad used to perform, after the witr Worship, a Worship of two rak'ahs in a sitting position, and in some of them it is said, "sitting cross-legged". In some traditions it is said, "When he wished to get into his bed, he dragged himself to it, and performed a Worship of two rak'ahs before he lay down, reciting in them, 'When the earth quakes' (xcix.), and Surat al-Takathur' (cii.), and in another account 'Say, O ye Unbelievers!' (cix.)."

The witr Worship is permissible unconnected and connected with one and two Salutations. The Messenger of Allah performed an Odd Worship with one and three and five, and so on, with odd numbers up to eleven rak'ahs (the narrative about thirteen is uncertain), and in an exceptional tradition, seventeen rak'ahs. These rak'ahs, I mean what we have called as awhole the witr, Odd, Worship, were Muhammad's Worship at

night, and are the tahajjud, Night, Worship. The Night Worship is a confirmed sunnah, Usage, and its excellence will appear in the Book of Wirds, “Devotional Recitals”.

With regard to the most excellent there is disagreement, for it is said, “To perform a single rak’ah is more excellent since, it is validated that Muhammad used to perform consistently the Odd Worship with a single rak’ah.”

It is said, “The connected witr Worship is more excellent to avoid the appearance of contradiction” (of the views of others).

[p. 129]

Especially the imam, since one who does not consider that a single rak’ah is a Worship may sometimes be led by him, if he performs a connected Worship, should state the Intention of performing a witr Worship by means of the whole. If he confines himself to one rak’ah after the two rak’ahs of the sunnah, Evening Worship, or after the Prescribed Evening Worship, he states the Intention of performing the witr Worship, and it is valid, because the Stipulation of the witr Worship is that it should be in itself odd in number, and that it would make whatever else that went before it odd, and so, it would make the Prescribed Worship a witr Worship. Were he to perform the witr Worship before the Evening Worship it would not be valid, that is, would not secure the excellence of the witr Worship, which is better for him than the choice parts of the flock, as the tradition about it says. And if not, the single rak’ah is valid at whatever time it may be performed. It is not valid before the Evening Worship only because it violates the Agreement of the people concerning the act, and because what becomes a witr Worship by means of it does not precede it.

But whenever one wishes to perform a witr Worship of three rak’ahs unconnected with a fard or sunnah Worship, [245] [ ]considera-tion is in place in regard to the statement of his Intention about the two rak’ahs. For, if he states the Intention of performing, by means of them, tahaijud Night, Worship or the sunnah, Usage, Evening Worship, it would not be of the witr class. But, if he should state the Intention to perform the witr Worship, it would not in itself be a witr Worship for the witr Worship would be only what comes after it. But the most obvious thing is that he should state the Intention of the witr Worship in the three unconnected ones. But the witr Worship has two meanings: one of them is that it should in itself be odd in number, and the other is that it should begin to be made a witr Worship by what comes after it. So the total of the three would be a witr Worship, and the two rak’ahs would be part of the total of the three, except that its quality of being a witr Worship would depend upon the third rak’ah. If he resolves to make a witr Worship of the two of them, by means of a third, it is for him to state the Intention of Performing a witr Worship by means of them, for the third rak’ah is a witr in

[p. 130]

itself, and is one that renders other than itself witr, while the two rak’ahs do not make others a witr and they are not in themselves witr, but they are made witr byothers.

It is fitting that the witr worship should be the last Worship of the night, so it occurs after the tahajjud, Night, Worship. The excellences of the witr, Odd, Worship and the tahajjud, Night, Worship and the manner of the order between the two of them will come in the Book of the Order of the Wirds, “Devotional Recitals.”

The seventh is the duha, Forenoon, Worship. Now, consistent performance of this is one of the most dutiful and excellent of acts. As for the number of its rak’ahs, the most, in what is handed down about it, is eight rak’ahs. Umm Hani, [246] the sister of ‘Ali b. Abu Talib, related that Muhammad performed a Forenoon Worship of eight rak’ahs, prolonging them and doing them well, but no one else has handed down this amount. But ‘A’ishah has mentioned that Muhammad used to perform the Forenoon Worship with four rak’ahs and add whatever Allah willed that he should add. So, she did not prevent additional, that is, he used consistently to do four, and not less than that, and perhaps additional. It is related in a mufradtradition, “with a single authority,” that the Prophet used to perform the Forenoon Worship with six rak’ahs.

As for its time, ‘Ali related that Muhammad used to perform the Forenoon Worship with six rak’ahs at two times: one, when the sun appears and advances he would get up and perform two rak’ahs, which is the first part of the second of the wirds. Portions, of the Day, as shall appear later. [247] [ ]When the sun brightens up and is in a fourth of the sky on the side of the east, he would perform four. But the first is whenever the sun mounts only the measure of half a lance, and the second is whenever a fourth of the day goes, in correspondence with the Afternoon Worship, for its time is when a fourth of the day remains. Noon is at the middle of the day, and the Forenoon Worship is at the middle point between the appearance of the sun and its passing the meridian, just as mid-afternoon is at the middle point between the passing

[p. 131]

of the meridian and the setting of the sun. This is the most excellent of the times. From the time of the ascent of the sun until what comes before its passing of the meridian, is, in brief, a time for the Forenoon Worship.

The eighth is the Enlivening of what comes between the two Evening Worships, and this is a sunnah muwakkadah, Confirmed Usage. From what is on record concerning the practice of the Messenger of Allah between the two Evening Worships, its number is six rak’ahs. The Worship has great excellence. It is said, “It is what is referred to in the saying of Allah, ‘Their sides withdraw from the couches’ (xxxii. 16).” It has been related from Muhammad that he said, “Whoever performs Worship between the Sunset and the Evening performs one that is a Worship of ‘those who return to Allah’.” [248] Muhammad said, “For him who secludes himself during the time between the Sunset and the Evening Worships in a congregational mosque, not speaking except in worship, [249] or in recital of the Qur’an, there is obligation on Allah to build in the Garden two palaces, the extent of each one of them being a hundred years’ journey, and set out for him between them a plantation which would contain the people of this life walking about

in it.” The rest of its excellences will appear in the Book of the Wirds, “Devotional Portions,” if Allah will.

Class Two. Those That are Repeated with the Recurrence of the Weeks
These are the performances of the Worship of the days and nights of the weeks, for every day and every night.

(a) As for the days, we will begin in them with Sunday.

(1) Sunday. Abu Hurairah related from the Prophet that he said, “Whoever performs a Worship of four rak’ahs on Sunday, reciting in each rak’ah the Fatihat al-Kitab (i.) and the verses beginning ‘The Messenger believed’ (ii. 285) once, has Allah write for him good deeds according to the number of all the Christians, men and women, and Allah gives him the reward of a Prophet,

[p. 132]

and records for him a Pilgrimage and minor visit to the Ka’bah, and records for him in every rak’ah a thousand Worships, and Allah gives him in the Garden for every consonant a city of excellent musk.”

It is related from ‘Ali b. Abu Talib from the Prophet that he said, “Assert belief in the unity of Allah with much Worship on the One Day, [250] for Allah is One, and has no associate, for whoever performs a Worship on Sunday, after the Noon Worship, of four rak’ahs after the Prescribed and the Usage rak’ahs, reciting in the first, the Fatihat al-Kitab (i.), and ‘The Sending [251] Down of the Book of the Surat al-Sajdah’ (xxxii.), and ‘He is blessed in whose hand is the Dominion’ (lxvii.), and then gives the Witness and the Salutation, and then stands up and performs the Worship of the other two rak’ahs, reciting in them the Fatihat al-Kitab (i.), and Surat al-Jumu’ah (lxii), and makes a request of Allah for what he needs has a right upon Allah to satisfy his need.”

(2) Monday. Jabir [252] related from the Messenger of Allah that he said, “Whoever performs a Worship on Monday at the advance of the day, of two rak’ahs, reciting in each rak’ah, the Fatihat al--Kitab (i.) once and the Throne Verse (ii. 256) once, and ‘Say, He is Allah, One’ (cxii.), and the two Seekings, for Refuge (cxiii., cxiv.) once each, and then, when he says the Salutation, says the Seeking of Forgiveness ten times, and says the Blessing upon the Prophet ten times, has Allah forgive him his sins, all of them.”

Anas b. Malik related from the Prophet that he said, “Whoever performs a Worship on Monday of twelve rak’ahs, reciting in every rak’ah the Fatihat al-Kitab (i.) and the Verse of the Throne (ii. 256) once, and then, when he finishes, recites, ‘Say, He is Allah, One’ (cxii.) twelve times, and says the Seeking of Forgiveness twelve times, will be called on Resurrection Day: “Where is Such a one, son of Such a one? Let him stand! and let him take his reward from Allah.” Then the first reward given will be a thousand robes, and he will be crowned and it will be said to him,

[p. 133]

‘Enter the Garden!’ Then there will meet him a hundred thousand angels, each angel with a gift, escorting him so that he visits in turn a thousand palaces of light, shining brightly.”

(3) Tuesday. Yazid al-Raqashi related from Anas b. Malik that he said, “Muhammad said, ‘Whoever performs on Tuesday a Worship of ten rak’ahs, at the middle of the day,’ and in another tradition, ‘at the advance of the day,’ reciting in each rak’ah the Fatihat al-Kitab (i.) and the Verse of the Throne (ii. 256) once, and, ‘Say, He is Allah, One’ (cxii.) three times, does not have a sin recorded against him for seventy days, and if he dies up to seventy days, he dies a martyr, and is forgiven the sins of seventy years.”

(4) Wednesday. Abu Idris al-Khawlani [253] related from Ma’adh b. Jabal that he said, “The Messenger of Allah said, ‘Whoever performs a Worship on Wednesday of twelve rak’ahs at the advance of the day, reciting in each rak’ah the Fatihat al-Kitab (i.) and the Verse of the Throne (ii. 256) once, and “Say, He is Allah, One” (cxii.) three times, and the two Seekings for Refuge (cxiii., cxiv.) three times, has an angel call him at the Throne, “O ‘Abdallah! begin the work anew, for Allah has forgiven you whatever sins have gone before, and Allah has removed from you the punishment of the grave as well as its straitness and its darkness, and has removed from you the hardships of the Resurrection,” and there is sent up for him for that day the work of a Prophet.’ ”

(5) Thursday. From ‘Ikrimah from Ibn ‘Abbas it is related that he said, “The Messenger. of Allah said, ‘Whoever performs a Worship of two rak’ahs on Thursday, between the Noon and the Afternoon Worships, reciting in the first the Fatihat al Kitab (i.) once, and the Verse of the Throne (ii. 256) a hundred times, and in the second the Fatihat al-Kitab once, and, “Say, He is Allah, One” (cxii.) a hundred times, and recites the Blessing upon Muhammad a hundred times, has Allah give him the reward of one who fasts the three months of Rajab, Sha’ban and Ramadan, and he has the reward like that of a pilgrim to the House, and has written for him good deeds according to the number of everyone who believes in Allah and trusts Him.’ ”

[p. 134]

(6) Friday. It is related from ‘Ali b. Abu Talib from the Prophet that he said, “Friday is a Worship in its totality. There is no believing creature who gets up when the sun rises and advances the measure of a lance or more than that and then performs the ablution well, and then performs the Worship of Praise of the forenoon with two rak’ahs, with faith and belief, but has Allah record for him two hundred good deeds, and erase from him two hundred evil deeds, and whoever performs a Worship of four rak’ahs has Allah exalt him four hundred degrees in the Garden, and whoever performs eight rak’ahs has Allah exalt him in the Garden eight hundred degrees and forgive him his sins, all of them, and whoever performs twelve rak’ahs has Allah record for him two thousand and two hundred good deeds and erase from him two thousand and two hundred evil deeds,

and has Allah exalt him in the Garden two thousand and two hundred degrees."

From Nafi' from Ibn 'Umar from the Prophet it is related that he said, "Whoever enters the congregational mosque on Friday and then performs a Worship of four rak'ahs before the Worship of the Friday Observance, reciting in every rak'ah the Praise (i.), and, 'Say, He is Allah, One' (cxii.) fifty times, will not die until he sees his place of sitting of the Garden or it is seen for him."

(7) Saturday. Abu Hurairah related that the Prophet said, "Whoever performs a Worship on Saturday of four rak'ahs, reciting in each rak'ah the Fatihat al-Kitab once and, 'Say, He is Allah, One,' three times, and, when he finishes, recites the Verse of the Throne (ii. 256), has Allah record for him, for every consonant, a Pilgrimage, and minor visit to the Ka'bah and raise up for him the reward of a year of fasting during its days, and of standing for Worship during its nights and has Allah give him for every consonant the reward of a martyr, and he is under the shade of the Throne of Allah with the Prophets and martyrs."

(b) As for the nights.

(1) The Eve of Sunday. Anas b. Malik related concerning the eve of Sunday that Muhammad said, "Whoever performs a Worship on the eve of Sunday of twenty rak'ahs reciting in every rak'ah the Fatihat al-Kitab (i.) and, 'Say, He is Allah, One' (cxii.) fifty times, and the two Seekings for Refuge (cxiii. cxiv.) each once,

[p. 135]

and says the Seeking of Forgiveness of Allah a hundred times, and says the Seeking of Forgiveness for himself and for his parents a hundred times, and says the Blessing upon the Prophet a hundred times, and renounces [254] his claiming of any power and strength, and seeks the protection of Allah, and then says, 'I bear witness that there is no god but Allah, and I bear witness that Adam is the sincere friend of Allah and His original formation, and Ibrahim is the cordial friend of Allah, and Moses is the interlocutor of Allah, and 'Isa is the Spirit of Allah, and Muhammad is the beloved of Allah,' has reward in accordance with the number of those who assert Allah has a son, and those who do not assert that Allah has a son, and Allah raises him along with the faithful on Resurrection Day, and he has a right upon Allah to admit him into the Garden with the Prophets."

(2) The Eve of Monday. Al-A'mash [255] related from Anas b. Malik that he said, "The Messenger of Allah said, 'Whoever performs a Worship on the eve of Monday, with four rak'ahs, reciting in the first the "Praise belongs to Allah" (i.) and, "Say; He is Allah, One" (cxii.) ten times, and in the second, the "Praise belongs to Allah," and "Say, He is Allah One" twenty times, and in the third the "Praise belongs to Allah," and, "Say, He is Allah, One" thirty times, and in the fourth, the "Praise belongs to Allah," and, "Say, He is Allah, One" forty times, and then says the Salutation, and recites, "Say, He is Allah, One" seventy-five times, and says the Seeking of Forgiveness of Allah for himself and his

parents seventy-five times, and then makes his request of Allah, has a right upon Allah to give him his request that he asked.' " This is called "the Worship of Need".

(3) The Eve of Tuesday. "Whoever performs a Worship of two rak'ahs, reciting in each rak'ah the Fatihat al-Kitab and 'Say, He is Allah, One,' and the two Seekings for Refuge (cxiii., cxiv) fifteen times, and recites, after the saying of the Salutation, fifteen times, the Verse of the Throne (ii. 256) and says the Seeking of Forgiveness of Allah fifteen times, has great reward, and substantial recompense."

It is related from 'Umar from the Prophet, that he said,

[p. 136]

"Whoever performs a Worship on the eve of Tuesday, with two rak'ahs, reciting in each rak'ah the Fatihat al-Kitab once, and 'Verily, We sent it down' (xcvii), and, 'Say, He is Allah, One,' seven times, has Allah free his neck from the Fire, and on Resurrection Day, be his leader and guide into the Garden."

(4) The Eve of Wednesday. Fatimah related from the Prophet, that he said, "For everyone who, on the eve of Wednesday, performs a Worship of two rak'ahs, reciting in the first the Fatihat al-Kitab once, and, 'Say, I seek refuge in the Lord of the dawn' (cxiii.) ten times, and in the second, the Fatihat al-Kitab once, and, 'Say, I seek refuge in the Lord of mankind' (cxiv.) ten times, then, after the Salutation, says the Seeking of Forgiveness of Allah ten times, and says the Blessing upon Muhammad ten times, there will descend from every heaven seventy thousand angels, recording his reward until the Day of Resurrection."

In another tradition, "Sixteen rak'ahs, reciting after the Fatihah whatever Allah may will, and reciting in the last two rak'ahs the Verse of the Throne thirty times, and in the first two thirty times, 'Say, He is Allah, One,' he intercedes for ten of the people of his household, all of whom deserve the Fire."

Fatimah is related to have said, "Muhammad said, 'Whoever, on the eve of Wednesday, performs a Worship of six rak'ahs, reciting in every rak'ah after the Fatihah, "Say, O Allah, Possessor of the Dominion" (iii. 25) to the end of the verse, and when he finishes his Worship, says, "May Allah requite Muhammad his desert in our behalf," has forgive him the sins of seventy years, and has recorded, for him freedom from the Fire.' "

(5) The Eve of Thursday. Abu Hurairah said, "The Messenger of Allah said, "Whoever, on the eve of Thursday, between the Sunset and the Evening Worships, performs a Worship of two rak'ahs, reciting in each rak'ah the Fatihat al-Kitab and the Verse of the Throne five times, and "Say, He is Allah, One" five times, and then, when he finishes his Worship, says the Seeking of Forgiveness of Allah fifteen times, and puts his reward to the credit of his parents, repays the right of his parents upon him, even though he was undutiful to them, and Allah gives him what is given the righteous and the martyrs.' "

[p. 137]

(6) The Eve of Friday. Jabir said, “The Messenger of Allah said, ’Whoever, on the eve of Friday, between the Sunset and the Evening Worships, performs, a Worship of twelve rak’ahs, reciting in every rak’ah the Fatihat al-Kitab once and, “Say, It is! Allah is One!” eleven times, is regarded as if he had performed a creature’s service to Allah for twelve years, fasting all its days and standing for Worship all its nights.’ ”

Anas said, “The Prophet said, ‘Whoever performs, on the eve of Friday, the last Evening Worship in the congregation, and performs the Worship of the two rak’ahs of the sunnah, Usage, and then performs after them a Worship of ten rak’ahs, reciting in every rak’ah the Praise (i.) and “Say, He is Allah, One” (cxii,) and the two Seekings for Refuge (cxiii, cxiv.) each once, and then performs, a witr, Odd, Worship of three rak’ahs, and then sleeps on his right side with his face toward the qiblah, will have it as if he had enlivened the Night of Decree.’ ”

Muhammad said, “Do much of the Asking of Blessing on me on the Night of Eager Desire and the Day of Brightness, that is, on the eve of Friday and on Friday.”

(7) The eve of Saturday. Anas said, “The Messenger of Allah said, ‘Whoever, on the eve of Saturday, between the Sunset and the Evening Worships, performs a Worship of twelve rak’ahs, has built for him a palace in the Garden, and it is as if he has given alms to every believer, man and woman, and is innocent of Judaism, and has a right [256] upon Allah to forgive him.’ ”

Class Three. Those Performances of Worship that are Repeated with the Recurrence of Years
There are four of this class: the Worship of the Two Feasts, the tarawih, “rest-giving,” Worship of Ramadan, the Worship of Rajab and the Worship of the middle of Sha’ban.

(a) The first is the Worship of the Two Feasts. It is a sunnah muwakkadah, Confirmed Usage, and one of the distinctive rites of al-Islam. It is fitting that seven things should be observed in it.

The first is that the takbir is in series of three, so he say, “Allah

[p. 138]

is greater! Allah is greater! Allah is greater indeed!” and “Much praise belongs to Allah,” and “Praise belongs to Allah morning and evening! There is no god but Allah only! He has no associate! we devote to Him our religion sincerely; even though the unbelievers disapprove!”

One begins with the takbir on the eve of the Feast of the Breaking of the Fast of the Ramadan until the beginning upon the Worship of the Feast. In the second Feast he begins the takbir after the morning of the Day of ‘Arafah until the end of the day of the

thirteenth, and this is the most perfect of the statements. He repeats the takbir after the Prescribed Worship and after the Supererogatory Worship, the one after the Prescribed being better confirmed.

The second is that when he gets up on the morning of the day of the Feasts, he bathes and adorns and perfumes himself, as we have mentioned regarding the Friday Observance. The cloak and the turban are most excellent for men, and let boys avoid silk, and the aged adornment, on going out.

The third is that he leaves one way and returns another. So did the Messenger of Allah. Muhammad used to command the unmarried girls and those who wore veils to be sent out.

The fourth is that it is liked to go out to the desert, except in Mecca and Jerusalem. But if it should be a rainy day, there is no objection to Worship in the mosque. It is permissible on a clear day for the imam to command a man to perform the Worship with those who are unable to go out in the mosque and himself go out with the able, saying the takbir on the way.

The fifth is that he observes the time. For the time of the Worship of the Feasts is between the rising of the sun and its passing the meridian, and the time of slaughtering for the sacrifices is after the rising of the sun and the length of time it takes for two addresses and two rak'ahs until the close of the thirteenth day. It is liked to hasten the Worship of the adha, Sacrifices, on account of slaughtering, and to delay the Worship of the Breaking of the Fast, for the sake of distributing the alms of the fitr, Breaking of the Fast, before the Worship, This is a Usage of the Messenger of Allah.

[p. 139]

The sixth is about the manner of the Worship. Let the people go out saying the takbir on the way, and when the imam reaches the place of Worship, he should not sit down and should not perform any nafilah Worship. The people have the right to perform nafilah Worship. [257] Then the crier should cry, "The Worship is gathering!" The imam leads them with a Worship of two rak'ahs, saying the takbir in the first, except the takbirat al-ihram and of the Bowing, seven times, saying between every two takbirs, "O the Praise of Allah," and "The Praise belongs to Allah!" and "Allah is greater!" and says, "I have turned my face toward Him Who originally divided the heavens and the earth!" after the takbir of the Opening of the Worship. He should postpone the Seeking of Refuge until after the eighth takbir and recite Surah Qaf (i.) in the first rak'ah after the Fatihah and recite "The Hour drew near!" (liv.) in the second rak'ah. The extra takbirs in the second are five in number, apart from the takbir of the Standing Posture and the Bowing, and between every two takbirs are what we have mentioned. Then he gives the two addresses, sitting down between them. He whom the Worship of the Feast escapes performs a Substitute for it.

The seventh is that he sacrifices a sheep. The Messenger of Allah sacrificed two fine

sheep, and slaughtered them with his own hand, and said, “In the name of Allah,” [258] and “Allah is greater! This is for me and any of my people who does not sacrifice!” Muhammad said, “Whoever sees the crescent of the moon of the month of Dhu al-Hijjah, and desires to sacrifice, should not take off any of his hair or finger nails.” Abu Ayyub the Helper said, “A man used to sacrifice, in the time of the Messenger of Allah, a ewe, for the sake of his household and they used themselves to eat and to feed others.” One has the right to eat from the sacrifice after three days and more. The permission for it came after the prohibition of it.

Sufyan al-Thawri said, “It is liked for one to perform a Worship, after the Feast of the Breaking of the Fast, of twelve

[p. 140]

rak’ahs, and after the Feast of the Sacrifice, of six rak’ahs,” and he said. “It is one of the Usages.”

(b) The second is the tarawih, Rest-giving, Worship of Ramadan. It consists of twenty rak’ahs. The manner of performing it is well known. It is a Confirmed Usage, although it is inferior to the Worship of the Two Feasts. There is disagreement as to whether congregational or individual Worship is more excellent in this Worship. The Messenger of Allah went to it two or three nights in the congregation. Then he did not go out, and said, “I fear that it may be made obligatory upon you.” ‘Umar gathered the people to it in congregation, inasmuch as it was safe from becoming obligatory through the cessation of the revelation. So it was said, “The congregational observance of it is more excellent because of the action of ‘Umar, and because congregating together is a blessing and has excellence, as is evidenced by the Prescribed Observances, and because one, perhaps, would be lazy alone, and be zealous under the observation of a congregation.”

It is also said, “The performances of it alone is more excellent because this is a sunnah, Usage that is, not one of the Rites of the Religion, like the Two Feasts.” So its affiliation with the Worship of the Forenoon and the Greeting of the mosque is preferable, seeking that (a) congregational observance has not been made a law in them, and (b) that the custom has come to be that a group enters a mosque together and yet they do not perform the Worship of the Greeting of the Mosque in congregation and (c) on account of the saying of Muhammad, “The superiority of the Voluntary Worship over the Worship in the mosque is like the superiority of the performance of the maktub, Prescribed, Worship in the mosque over the performance of the Worship in the house.”

It is related that Muhammad said, “Worship in this my mosque (in Medina) is more excellent than a thousand performances of Worship in any other mosque, and Worship in the inviolate mosque (in Mecca) is more excellent than a thousand performances of the Worship in my mosque, and, more excellent than all of that, is the Worship of a man who performs in the corner of his house a Worship of two rak’ahs that no one knows about except Allah.” This is because hypocrisy and affectation perhaps draw

[p. 141]

near to one in a congregation, and one is in safety against it alone. So this is what is said about it, and the preferred conclusion is that the congregational observance is more excellent as ‘Umar considered. In some of the nafilah Worships congregational obser-vance was made the law, and this Worship is worthy to be among the rites of the religion that are apparent.

As for taking account of hypocrisy in a congregation, and laziness when alone, this is turning aside from the consideration purposed, in the excellence of the congregation, in so far as it is a congregational Worship. It is as though he who holds that position were saying, “The Worship is better for one than abandoning it, out of laziness,” and “Singleness of devotion is better than hypocrisy.” So, let us consider the question in the case of him who has confidence in himself, that he will not be lazy, even though he is by himself, and will not be hypocritical, even though he is present with a congregation, and, then, which of them is more excellent? In that case the opinion will turn between the blessing in a congregation, and the increase of the strength of one’s singleness of devotion and presence of the heart when by oneself. So it is permissible that there should be some hesitancy with regard to the superiority of one of them over the other.

Among the acts that are liked there is qunut, Supplication, in the witr Worship in the latter half of Ramadan.

(c) As for the Worship of Rajab, it has been related isnadan, with a “traced” chain of witnesses, from the Messenger of Allah, that he said, “There is no one who fasts the first Thursday in Rajab and then performs a Worship between the first Evening Worship and the nightfall, of twelve rak’ahs, separating every two rak’ahs with a Salutation, reciting in each rak’ah the Fatihat al-Kitab once, and, ‘Truly, We sent it down on the Night of Decree’ (xcvii.) three times, and, ‘Say, He is Allah, One’ (cxii.) twelve times, and then, when he finishes his Worship, asks the Blessing for me seventy times, saying, ‘O Allah, bless Muhammad, the unlettered Prophet, and his family!’ and then performs a Prostration, and, while in prostration say, ‘Praiseworthy, Holy, Lord of the angels and the spirit!’ and then raises his head and says, seventy times, ‘O Lord,! forgive and have mercy and pass over what Thou knowest! Verily Thus art the Most Mighty and the Most Wise and Kind!’ and then

[p. 142]

performs another Prostration and says in it what is similar to that which he said in the first Prostration, and then makes request for what he needs, in his Prostration, but will have it performed.”

Muhammad said, “There is no one who performs this Worship without having Allah forgive all his sins, even though they are like the froth of the sea, and the number of the sand, and the weight of the mountains, and the leaves of the trees, and there shall be intercession on behalf of seven hundred of his household of those who have deserved

the Fire."

So, this Worship is liked, and we have set it forth in this section only because it is repeated with the recurrence of the years, although its degree does not approximate the degree of the Rest-giving Worship and the Worship of the Two Feasts, because a single line of authority (ahad) has handed this Worship down. But I saw the people of Jerusalem, all of them, consistently perform it, and not allow it to be abandoned, so I desired to set it forth.

(d) As for the Worship of Sha'ban. On the eve of the fifteenth of this month one performs a Worship of a hundred rak'ahs, every two rak'ahs with a Salutation reciting in every rak'ah after the Fatihah, "Say, He is Allah, One," eleven times, and, if he will, he performs ten rak'ahs, reciting in each rak'ah after the Fatihah one hundred times, "Say He is Allah, One," for this also is related in the totality of the performance of the Worship. The Fathers used to perform this Worship, and call it the "Good Worship," and gather together for it, and perhaps they performed it in congregation. It is related from al-Hasan that he said, "Thirty of the Companions of the Prophet reported to me that whoever performs this Worship on this night has Allah look upon him seventy times, and performs for him with each look seventy needs, the least of which is forgiveness."

Class Four. The Nafilah, Supererogatory, Worships that Depend upon Occasional Clauses, and Do not Depend upon Appointed Times
These are nine in number: the Worship of the Eclipse [259] of the

[p. 143]

Moon, and of the Eclipse of the Sun, of the Request for Rain, of the Greeting of the Mosque, the Two Rak'ahs between the Call to Worship and the Institution of the Worship, the Two Rak'ahs upon leaving the house and entering it, and the like. So we will mention those of them that occur to us now.

The first is the Worship of the Eclipse. The Messenger of Allah said, "The sun and the moon are two of the signs of Allah; they do not come into eclipse on account of the death or of the life of anyone, so whoever you see that, seek refuge in fear to the remembrance of Allah and to Worship." He said that when his boy Ibrahim died while the sun was in eclipse, and the people thereupon said, "It was in eclipse only on account of his death."

Consideration will now be given to its manner and its time. As for the manner, whenever the sun is in eclipse; in a time when the Worship is disliked or not disliked, there should be a Call to Congregational Worship, and the imam should lead the people in a Worship of two rak'ahs and bow in each rak'ah two times, with the former of both of them longer than the latter, of them, but he should not speak audibly. He recites in the first rak'ah, from the Standing Posture of the first rak'ah, the Fatihah and "The Cow" (ii.), and in the second, the Fatihah and "The Family of 'Imran" (iii.), and in the third, the Fatihah and "The Women" (iv.), and in the fourth, the Fatihah and "The Table" (v.), or that amount of

the Qur’an, from whatever place he wishes. Were he to confine himself to the Fatihah in each rak’ah, that would suffice him. Were he to confine himself to the short surahs, there would be no harm, because the purpose of the prolongation is the continuance of the Worship until the clearance of the sun or moon after the eclipse. He says, “The Praise” in the first to the amount of a hundred verses, and in the second to the amount of eighty verses, and in the third to the amount of seventy verses, and in the fourth in the amount of fifty verses.

[p. 144]

Let the Prostration be equal to the length of the Bowing in each rak’ah. Then he delivers two addresses after the Worship, with a period of sitting between them. He commands the people to give alms, to free slaves, and to repent.

He does likewise in the eclipse of the moon, only in it he speaks audibly since it is at night.

As for the time, it is at the beginning of the eclipse until the completion of the clearance. The time for it also ends when the sun sets while in eclipse. The Worship of the Eclipse of the Moon passes when the dish of the sun appears, since it cancels the dominion of the night, but it does not pass with the setting of the moon. But if it clears in the midst of the Worship, one completes it quickly. Whoever overtakes the second Bowing with the imam has that rak’ah escape him, for the fundamental thing is the first Bowing.

The second is the Worship of the Petition for Rain. So, when the streams are lost in the earth, and the rains are cut off, or a canal collapses, it is liked for the imam to command the people first to fast three days, and do what they are able in giving alms, and to cease from unjustices, and to repent from disobedience, and then go out with them on the fourth day, along with the aged and the youths, all having cleansed themselves, in shabby and humble clothes, humbling themselves, in contrast to the feast days. It is said, “It is liked to take out the animals, because of their sharing the need, and because of the saying of Muhammad, ‘Were it not for the young nursing, and the elders bowing and the cattle feeding, there would surely be poured upon you punishment.’ ”

Were the non-Muslim people [260] under Muslim authority also to go out, distinguished by their marks, they should not be prohibited. Then, when they have all gathered together at the spacious place of Worship in the plain, the Call to Congregational Worship is given. When the imam performs a Worship of two rak’ahs with them, like the Worship of the two Feasts, without the

[p. 145]

takbir. Then he delivers two addresses, with a brief sitting between them, and lets the Seeking for Refuge be the main part of the two addresses. It is fitting that, in the middle of the second address he should turn his back to the people and face the qiblah, and turn his cloak upside down at this time, drawing a good omen from the changing of the

state. So did the Messenger of Allah. So he makes its upper part become the lower part, and what was on the right side appear on the left side, and what was on the left side appear on the right side. So shall the people do.

Then they make a Supplication at this time inaudibly. Then the imam faces them and makes the address. They leave their cloaks turned as they were until they take them off when they take off their clothes. He says, in the supplication, “O Allah, Thou hast commanded us to make Supplication to Thee, and hast promised Thine answer: so we have Supplicated Thee, as Thou hast commanded us, and now answer us as Thou hast commanded us! O Allah, bestow upon us forgiveness of what we have committed, and Thine answer in providing us water, and in abundance of our apportioned sustenance.” There is no harm in making supplication at the various performances of Worship during the three days preceding the going out. This Supplication has Proprieties and inward Stipulations, consisting of repentance and the restitution of wrongs, and of other things, and that will follow in the Book of Da’awat, Supplications.

The third is the Worship at Funerals. Its manner is well known. The most comprehensive Supplication handed down is what is related in the Sahih of al-Bukhari from ‘Awf b. Malik. [261] He said, “I saw the Messenger of Allah perform a Worship at a funeral and I preserved this much of his supplication, ‘O Allah, forgive him, have mercy on him, preserve him, pardon him, make his descent honourable, enlarge his entrance, wash him in water and snow and hail, cleanse him from sins, as one cleans a white garment of defilement, and change him to an abode better than his present abode, to a family better than his present family, and a mate better than his present mate. Place him in the Garden and rescue him from the punishment of the Grave, and from the

[p. 146]

punishment of the Fire!’ so that,” said ‘Awf, “I desired that I were myself that dead man.”

It is fitting that one who overtakes the second takbir should observe the Order of the Worship by himself, and say the takbirs, with the takbirs of the imam, and when the imam says the Salutation, he should perform a substitute for the takbir which escaped him, as is done by one late, for, were he to get ahead in saying the takbirs there would not remain any meaning to the imitation of the imam on the part of the worshipper in this Worship, since the takbirs are the apparent Elements, and worthy to have the standing of the rak’ahs in the rest of the Worships. This is to me the best regarded view, although some other than this is possible. The traditions that have appeared regarding the excellence of the Worship at funerals and the escorting of them are well known, so we will not be long by setting them forth. How should its excellence not be great, since it is one of the fard kifayah Worships, i.e. of general obligation, and since it becomes supererogatory only to him for whom it does not become fard ‘ain, i.e. a personal obligation, through the presence of someone else. So then, one obtains by it the excellence of a fard kifayah Worship, although it is not a fard ‘ain only because they altogether have undertaken to perform what is of general obligation, and thereby have removed the guilt of neglect from others. So that is not like a Supererogatory Worship

which does not remove a Prescribed duty from anyone.

The desire for a great congregation is liked, seeking blessing by means of a great number of solicitudes and supplications, and because of its possible inclusion of someone whose supplication is answered, in accordance with what Kuraib [262] related from Ibn ‘Abbas, to the effect that a son of his died, so he said, “O Kuraib, see how many men have gathered together for him.” He said, “So I went out and, behold, many men had gathered together for him, so I told him. So he said, ‘Would you say they are forty?’ I said, ‘Yes.’ He said, ‘Take him out then, for I heard the Messenger of Allah say, “No Muslim dies with forty men, who do not make anything to be an associate with Allah, performing

[p. 147]

the Worship of his funeral, but Allah welcomes their intercession for him.” ’ ”

When he escorts the funeral and reaches the cemetery or enters it, at first he says, “The Peace is upon you O people of these abodes, of the believers and Muslims, and may Allah have mercy upon those who are coming later, for we, if Allah will, are to meet you!”

It is preferable that he should not depart until the dead man is buried. Then, when the grave is made over the dead man; he stands near it and says, “O Allah, Thy creature has returned to Thee, so have mercy upon him, and show mercy to him! O Allah, remove the earth from his two sides, and open the gates of heaven to his spirit, and receive him unto Thyself with a beautiful welcome, and, if he is a well-doer, double for him his good deeds; and, if he is an evil-doer, pass by his evil deeds.”

The fourth: the Greeting of the Mosque is a Worship of two rak’ahs and more. It is a Confirmed Usage, so that it does not fall away, even though the imam is making the address on Friday, and the obligation of listening to the speaker is itself Confirmed. If he occupies himself with a Prescribed Worship, or performs a Substitution Worship that is due from him, the Worship of Greeting is thereby performed, and he gets the reward, since the purpose is that the beginning of his entrance should not be without the religious service especially belonging to the mosque, so performing the right of the mosque.

For this reason it is disliked for him to enter a mosque without having performed the ablution. So, if he enters to cross over or sit down, let him say, “Oh, the Praise of Allah!” and “Praise belongs to Allah!” and “There is no god but Allah!” and “Allah is greater!” saying them four times. It is said that they equal two rak’ahs in excellence.

The school of al-Shafi’i holds that the Greeting is not disliked in the times when the Worship ordinarily is disliked, which are (1) after mid-afternoon, (2) after the morning, (3) at the passing of the meridian, (4) at the rising, and (5) at the setting of the sun, in accordance with the tradition that is related, that Muhammad performed a Worship of

two rak’ahs after mid--afternoon, and he was asked, “Did you not forbid us to do that?” So he said, “They are two rak’ahs that I was wont to perform after-

[p. 148]

noon, and the deputation preoccupied me from them.”

This tradition provides two lessons. One of them is that dislike is limited to Worship that has no cause. The weakest of causes is performing Substitutions of nafilah Worships, since the ‘ulama’, learned, have disagreed about the questions, whether (a) nafilah Worships may have Substitution performances, and (b) whenever one performs a Worship similar to a nafilah that has escaped him, that is a Substitution performance of a Payment. So, when dislike is negated by the weakest of causes, much more is it true that it is negated by entering a mosque, which is a strong cause. For that reason the Worship at funeral is not disliked whenever it comes, and neither is the Worship of the Eclipse and of the Request for Rain, at these times, since they have causes.

The second lesson is the Substitution of the nafilah Worship, since the Messenger of Allah performed that. We have, in regard to it, a fine example. ‘A’ishah said, “The Messenger of Allah, whenever sleep or illness overcame him, so that he did not rise that night, used to perform a Worship of twelve rak’ahs at the first part of the day.”

The learned have said, “Whoever is at nafilah Worship, and has the response to the mu’adhdhin escape him, should perform the Substitute of it, and give the response when he says the Salutation, even though the mu’adhdhin has stopped. There is now no meaning to the objection of anyone who says, “That is like the first case, and he does not give a Substitute response;” since, were this objection true, the Messenger of Allah would not have performed them as a Worship in a disliked time. Yes, indeed, whoever has a wird, Devotional Recital, to perform and has some excusable thing hinder him from it, should not permit himself to omit it, but should make it up at some other time, so that he may not incline himself to ease and comfort, for some goodwill overtake him in the way of the warfare of the soul and also because Muhammad said, “The deed most liked before Allah is the most constant one, even though it be small.” So he should purpose by that method not to be remiss in persevering in his deed.

‘A’ishah related from the Prophet that he said, “Allah hates, whoever serves and worships Allah and then abandons his religious service.” So then, let him beware of entering under the threat.

[p. 149]

The thing confirmed by this tradition is that Allah hated him, and he abandoned it out of weariness, for were it not for the hatred of Allah and his separation (from the mercy of Allah [263]), weariness would not have overcome him.

The fifth is the two Rak’ahs after the wudu, Ablution. They are liked because the

ablution is a means of access, the purpose of which is the Worship, while the defilements are hindrance, for many a time the defilements happen to occur before the Worship, so the state of ablution is broken, and the endeavour is lost. Hastening to the Two Rak'ahs is a paying of the purpose of the ablution before it passes away.

That it is liked is known from the tradition of Bilal, since Muhammad said, "I entered the Garden and then saw Bilal in it, so I said to Bilal, 'By what means did you precede me to the Garden?' So Bilal answered, 'I do not know of anything except that I do not perform a new ablution without performing a Worship after it of two rak'ahs.' "

The sixth is the Worship of two rak'ahs upon Entering the House and upon Leaving it. Abu Salmah [264] related from Abu Hurairah: "He said, 'The Messenger of Allah said, "When you leave your house perform a Worship of two rak'ahs which will protect you from the exit of evil, and when you enter the House, perform a Worship of two rak'ahs which will protect you from the entrance of evil." ' " This means that every event of importance should begin with it. For this reason, there have come down two rak'ahs at the time of the ihram (in the Pilgrimage, or minor pilgrimage) and two rak'ahs at the beginning of a journey, and two rak'ahs upon returning from a journey, in the mosque before entering the house, since all that is handed down as the practice of the Messenger of Allah.

Some of the righteous, whenever they ate anything, used to perform a Worship of two rak'ahs, and when they drank anything, to perform a Worship of two rak'ahs, and so in everything that happened to them. It is fitting that one should seek the blessing

[p. 150]

of Allah at the beginning of things by the mention of Allah. They, the beginnings of things, are of three orders: one of them is repeated frequently, as eating and drinking, so he beings it with "In the name of Allah." Muhammad said, "Every matter of importance that is not begun with 'In the name of Allah the Merciful and Compassionate,' is maimed." The second order is that which is not of frequent occurrence, but which has importance, such as the contracting of marriage, and the beginning of advice and counsel, and then the liked thing in that is that it should be preceded by "The Praise of Allah". Then the one who does the marrying says, "Praise belongs to Allah," and "I invoke a blessing upon the Messenger of Allah. I have married you to my daughter." The one who receives her says, "The praise belongs to Allah," and "I invoke a blessing upon the Messenger of Allah. I have accepted this marriage." It was the custom of the Companions in the beginning of the execution of a message, and the giving of advice and counsel to say the Praise first. The third is that order which does not occur frequently but, when it does occur, has permanence and has importance, such as a journey, and the purchase of a new house, and the act of ihram, "separation," and similar things. Then it is liked to do two rak'ahs on account of it first. The least important of them is the leaving of the house and entering it, for they are a kind of short journey and return.

The seventh is the Worship for Prospering. Whoever is anxious about a matter, and does not know how it will end, and does not know whether it is better to leave it or to proceed upon it, has been commanded by the Messenger of Allah to perform a Worship of two rak'ahs apart from the Prescribed, reciting in the first the Fatihat al-Kitab, and "Say, O ye unbelievers" (cix.), and in the second the Fatihah and "Say, He is Allah, One" (cxii.), and then, when he finishes, to make his supplication, and say, "O Allah, I ask of Thee prospering by Thy knowledge, and ask Thee to give me power by Thy power, and I ask Thee of Thy great favour, for verily, Thou hast power and I do not have power, and Thou dost know, and I do not know, and Thou art the Knower of the unseen. O Allah, if Thou dost know that this matter is the best for me, in my religion and this life of mine, and the end of this matter of mine, both soon and late, bring it to pass for me, and bless me in it, and then make it easy for me. If Thou

[p. 151]

dost know that this affair will be bad for me in my religion and this life of mine, and likewise its end, both soon and late, turn me away from it and turn it away from me, and bring to pass for me the best, wherever it may be. Verily Thou art powerful over everything!" Jabir b. 'Abdallah related it. He said, "The Messenger of Allah used to teach us the Worship of Prospering in all affairs, as he used to teach us the surah.

Muhammad said, "Whenever any one of you is anxious about an affair, let him perform a Worship of two rak'ahs, Then let him mention the affair, and offer a supplication according to what we have mentioned."

The eight is the Worship of Need. Whenever a man's breast oppresses him and necessity in what is beneficial in his religion and this life constrains him to a matter hard for him, let him perform this Worship, for it was related from Wuhaib b. al-Ward [265] that he said, "Among the supplications which are not refused is this, that a creature should perform twelve rak'ahs, reciting in each rak'ah the Mother of the Book (i.), and the Verse of the Throne (ii. 256), and 'Say, He is Allah, One' (cxii.), and when he finishes, bows down in prostration and then says, "O the Praise of, Him Who wears might as a garment," and says in it, "O the Praise of Him Who wraps Himself in glory, and is bountiful in it! O the Praise of Him Who numbers everything by His knowledge! O the Praise of Him to Whom alone Praise belongs! O the Praise of the Possessors of boon and favour! O the Praise of the Possessor of Power! I ask Thee, by the mighty articulations of Thy Throne, and the utmost degree of mercy of Thy Book and by Thy greatest name, and Thy highest greatness, and Thy universal, perfect Words, which no righteous one or sinner passes beyond, to bless Muhammad and the family of Muhammad,' and then asks his need which has no disobedience in it, and he will be answered, if Allah will."

Wuhaib said, "It has reached us that it used to be said, 'Do not teach it to your unintelligent people, for they will assist one another by means of it in disobedience to Allah.' "

One of the wise has said, “Whoever gives four rak’ahs is not

[p. 152]

denied four; whoever gives thanks is not denied increase; and whoever gives repentance is not denied acceptance; and whoever gives the Worship of Prospering is not denied good; and whoever gives counsel is not denied correctness.”

The ninth is the Worship of the Praise. This Worship is transmitted by Tradition to be done at random, and does not belong to any particular time or any particular occasion. It is liked that the week should not be free from it one time, or the month once, for ‘Ikrimah has related from Ibn ‘Abbas that Muhamad said to ‘Abbas b. ‘Abd al-Muttalib, “Do I not present you, do I not grant you, do I not give you something for which Allah forgives you your sin when you do it, first and last, old and new, mistaken and intentional, secret and open? You perform a Worship of four rak’ahs, reciting in every rak’ah the Fatihat al-Kitab and another surah, and when you finish the Recital in the first rak’ah while you are standing, you say, ‘O the Praise of Allah!’ and ‘The Praise belongs to Allah!’ and ‘There is no god but Allah!’ and ‘Allah is greater!’ fifteen times. Then you bow and then say them ten times while bowing. Then you raise your head and say them ten times. Then you prostrate and say them ten times. Then you raise your head and say them ten times sitting. Then you prostrate and say them ten times. Then you raise your head and say them ten times, and that makes seventy-five times in every rak’ah. You should do that in the four rak’ahs. If you are able to perform it every day, do so. But if you do not do it everyday, then on every Friday once. But if you do not do so, then in every year once.”

In another tradition it states that one should say in the first rak’ah of the Worship, “Thine is the Praise. O Allah!” and “By Thy Praise!” and “Thy name is blessed!” and “Thy greatness is exalted!” and “Thy names are Hallowed!” and “There is no God but Thee!” Then he says the Praise (i.) fifteen times before the Recital and ten times after the Recital, and the rest as has preceded, ten each, and does not say the Praise (i.) after the Prostration while sitting down. This the most beautiful, and it is the choice of Ibn Mubarak [266] The sum of the two narratives is three hundred

[p. 153]

Praises. If he performs them in the daytime he does it with one Salutation. If he does it at night, then to do it with two Salutation is better, since it appears that the Worship at night should be by twos. If he adds after the Praise, His saying, “There is no power and no strength but in Allah the High, the Great,” that is well, for that has come down in some of the narratives.

Now these are the Worships that have been handed down. None of these nafilah, Supererogatory, Worships is liked in the disliked times, except the Worship of the Greeting of the Mosque. As for what we have set forth after the Greeting of the Mosque about the Two Rak’ahs of the Ablution, and the Worship of the Journey and the Leaving

of the House and the Prospering, they are not allowable, for the prohibition against them is confirmed, and these causes are weak and do not reach the degree of importance of the Eclipse, and the Request for Rain, and the Greeting of the Mosque.

I have seen someone of this Sufis performing the Two Rak'ahs of the Ablution in the disliked time, and it is utterly absurd, for the ablution is not the cause for the Worship, but, rather, the Worship is the cause for the ablution. So it is fitting that he should perform the ablution for the Worship, not that he should perform the Worship because he does the ablution, for it would then be the case that everyone who has defiled himself who wishes to perform a Worship in a disliked time, would only have to do the ablution, and perform the Worship, and then there would remain no meaning to dislike.

It is not fitting that he should state the Intention to perform the Two Rak'ahs of the Ablution as he states the Intention to perform the Two Rak'ahs of the Greeting of the Mosque. Rather when he does the ablution, he performs tatawwu', Voluntary, rak'ahs in order that his ablution may not be unemployed, as Bilal used to do, for it is indeed purely voluntary, occurring after the ablution.

The tradition of Bilal does not indicate that the ablution is a cause for the Worship, like the Eclipse and the Greeting of the Mosque, so that he should state the Intention to perform the Two Rak'ahs or the Ablution. So it is absurd that he should state the intention to perform the Worship of the Ablution. Rather he states

[p. 154]

the Intention by the ablution, and what kind of an arrangement is it for him to say in his ablution, "I do the ablution for the sake of my Worship," and then also in his Worship say, "I perform the Worship for the sake of my ablution?" Rather, let him who desires to guard his ablution from becoming unused in a disliked time state the Intention of a Substitution performance, if, by any possibility, there should be incumbent upon him some Worship to which some defect has found its way from some cause or other, for the Substitution performance of the Worship in the disliked times is not disliked.

But as for the stating of the Intention of a tatawwu', Voluntary, Worship: this has no consideration, for in the prohibition against the Worship in the disliked times, there are three important points. One of them is guarding against, the resemblance of the worshippers of the sun. The second is guarding against the satan's dispersal, since the Messenger of Allah said, "Verily the sun rises and the horn of Satan is with it, for whenever the sun rises, he is in conjunction with it, and then, when it is high, he leaves it, and then when it is at meridian, he is in conjunction with it, and then, when it passes the meridian, he leaves it, and then when it is near its setting, he is in conjunction with it, and then when it sets, he leaves it." So there is prohibition against the Worship in those times, and attention is drawn by the prohibition to the underlying cause. The third is that those walking the way of the next abode do not cease to continue in the Worship at all times. Continuance in one sort of religious service is what brings on weariness. Whenever one is kept away from it for a time, alacrity increases and incitements spring

up, seeing that “man is covetous of what is forbidden.”

So in not using these times for the Worship there is increase of incitement and of instigation to await the end of the time. For these times are especially appointed for Praise and Seeking Forgiveness, guarding against weariness that comes through perse-verance in one kind of Worship, and seeking relief by changing from one kind of religious service to another, for, in finding a thing to be new and in seeking a new thing there is pleasure and alacrity, while in continuance upon one thing there is heaviness and weariness. For that reason the Worship is not Prostration solely and not Bowing solely, and not Standing solely, but the

[p. 155]

religious services are organised from a variety of acts and dissimilar forms of Invocations, for the heart secures from each of them a new pleasure upon changing to it. But were it to continue upon one thing, weariness would quickly come upon it. Now if these are matters important in the prohibition against the disliked times, and there are other mysteries, which it is not in the power of man to gaze into, although Allah and His Messenger know better about them, these important things are not to be abandoned except for causes important in the religious law, such as the Substitute performance of the Worship and the Worship of the Request for Rain and of the Eclipse and of the Greeting of the Mosque. As for what is weaker than these, it is not fitting that one should thwart the purpose of the prohibition by them. This is the more regarded opinion, and Allah knows better than anyone else what is correct.

[p. 156]

APPENDIX
TABLE OF THE NUMBER OF RAK’AHS IN THE DIFFERENT WORSHIPS

I. Daily:
(a) The fard, Prescribed, Worship and the ratibah, Fixed, Worship connected with them

rawatib before the Prescribed;

Prescribed;

rawatib after the Prescribed;

mu’wakkadah,

Confirmed;

mustahabb,

Liked;

Confirmed

Liked

Morning

2 (or after)

2

Noon

2

4

2

Afternoon

4

4

Sunset

2 (or after)

2

4

Evening

4

(b) Other Daily nafl, Supererogatory, Worships, all Confirmed:

witr, Odd

1 to 13

Forenoon

4, 6 or 8

Between the Two Evening Worships

6

II. Weekly
Friday

Saturday

Sunday

Monday

Tuesday

Wednesday

Thursday

(a) Daytime

2,4,8 or 12

4

4

2 or 12

10

12

2

(b) Night

12 or 10

12

20

4

2

2,13 or 6

2

III. Yearly:
Feast of

al-Fitr and

al-Adha

Ramadan

Rajab

Sha’ban

Confirmed

2

2

20

Liked

12

100

IV. Occasional:
Eclipse

2

Greeting of Mosque

2

Prospering

2

Request for Rain

2

Ablution

2

Need

2

Funeral

2

Entering of House, etc

2

Praise

4

[p. 157]

Select Bibliography

1. Encyclopaedias
Brockelmann, von Karl, Geschichte der Arabischen Litteratur, Weimar,1898,1902

Encyclopaedia of Islam, Leyden, 1913

Hughes, T.P., Dictionary of Islam, London, 1885

Nicholson, R.A., A Literary History of the Arabs, London, 1907

2. Lexicons
Dozy, R., Supplement aux Dictionnaires Arabes, Leyde, 1881 al--Fairuzabadi, Muhammad b. Ya'qub, Qamus al Muhit, Cairo, 1301

Jayakar, A.S.G., Ad-Damiri's Hayat al-Hayawan, London, 1908 Jurjani, Definitions Viri meritissimi Sejjid Scherif Ali ben Mohammad Dschordschani, edidit Gustavus Flugel, Lipsiae, 1845.

Lane, E.W., An Arabic-English Lexicon, 1863

Lisan al‘Arab

Murtada, Saiyid Muhammad, Sharh al-Qamus al-musamma Taj al-‘Arus, Misr, 1306

Smith, R. Payne, Thesaurus Syriacus, Oxford, 1901

Sprenger, A., R.W. Nassau Lees, Dictionary of the Technical Terms, Calcutta, 1862

al-Zamakhshari, Abu Qasim Mahmud b. ‘Umar, Kitab al-Fa’iq, Cairo, 1324

3. Grammars
De Sacy, M. le Baron Silvestre, Anthologie Grammmaticale Arabe, Paris, 1829

Mehren, von A.F., Die Rhetorik der Araber, Kopenhagen, 1853

Al-Mufassal, Opus de re Grammatico Arabicum, auctore Abu’l Kasim Mahmud bin ‘Omar Zamahsario, edidit J.P. Broch, editio altera, Christianiae, 1940

[p. 158]

Rechendrof, von H, Arabische Syntax. Heidelberg, 1921

4. Theology
Commentary of Ibrahim al-Bajuri, on the Text of Abu Shuja’, Cairo, 1303

Macdonald D.B., Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903

Macdonald, D.B., The Religious Attitude and Life in Islam, Chicago, 1909

Sell, E., The Faith of Islam, London, 1896

5. Commentaries on Qur’an and Traditions
‘Abduh, Muhammad, Tafsir al-Fatihah, Cairo, 1330

Abu Sa’id Abdallah b. ‘Umar al-Baidawi, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil, edidit H.O. Fleischer, 2 vols., Lipsiae, 1846-48

Chrestomathia Baidawiana, the commentary of El-Baidawi on Sura III, by D.S. Margoliouth, London 1894

al-Khatib al-Tabrizi, Muhammad b. ‘Abdallah, Mishkat al--Masabih, Cairo, 1309

Kitab al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, iii-Rafi’i, ta’lif Ahmad b. Muhammad al-Faiumi, 2 vols., 1315, 1316

al-Qastallani, Ahmad b Muhammad, Irshad al-Sari ila Sharh Sahih al-Bukhari, Cairo, 1304-1305

6. History
Annales Quos Scripsit Abu Djafar Mohammad Ibn Djarir at--Tabari, cum aliis edidit K.J. De Goeje, Ludg., Bat., 1879--1901

Muir, Sir William, The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall, rev. edn. by T.H. Weir, Edinburgh, 1915

Noldeke, Theodor, Sketches from Eastern History. Trans. J.S. Black, London, 1892

7. Biographies
Abu al-Hasan Ali b. al-Athir, Tajrid Asma' al-Sahabah, Hyderabad Deccan, 1315

[p. 159]

De Slane, Bn Mac Guckin, Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, 4 vols., Paris, 1842,1871

Ibn Hajar, A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, Calcutta, 1856, 4 vols.

Ibn Nadim, Kitab al-Fihrist, herausgegeben von Gustav Flugel, Leipzig, 1871-72

al-Jabarti, 'Abd al-Rahman b. al-Shaikh Hasan, 'Aja'ib al-Athar fi'l-Taradjim wa'l-Akhbar, Bulaq, 1297, 4 vols.

Margoliouth, D.S., Ed., Irshad al-Arib ila Ma'rifat al-Adib (or Dictionary of Learned Men of Yaqut), Leyden, 1907-13

Sprenger, A., and Mawlawi 'Abd al-Haqq, Tusy's Index (Fihris Tusi) of Shi'ah Books, Calcutta, 1853

8. General
Burton, Sir R.H., Personal Narrative of a Pilgrimage to al Madinah and Mecca, London, 1893

Lane, E.W., The Manners and Customs of the modern Egyptians, London

9. Al-Ghazzali
Gardner, W.R.W., Al-Ghazali, Madras, 1919

Gautier, L, Ad-Do'ufra al-Fakhira la Perle Precieuse de Ghazzali, Geneve, 1878

Macdonald, D.B., "The Life of Ghazzali," Journal of the American Oriental Society, Vol.

XX, 1899

Zwemer, Samuel M., A Moslem Seeker after God, New York, 1920

Notes

1Al-Bajuri, Commentary on Ibn Shujd', I, 157 f.

2Sayyid Murtada, III, 422 f.

3I, 44.

4Ibid., I, 47 A.

5VI, 435 f.

6Cf. Qur'an, xcv. 8.

7Sayyid Murtada I, 3; I, 11.

81, 288.

9I, 40 f.

10Note 34, p. 12

11IV, 485 D.

12I, 32.

13Al-Wajiz, I, 30.

14op, cit., I, 200

15Al-Wajiz, I, 30.

16Al-Bajuri, op. cit., I, 224 f.

17Al-Wajiz, I, 32.

18Jurjani, Ta'rifat, p. 139.

1The descent of Allah from the highest heaven to that nearest earth takes place in the last third of the night. The tradition in part of the one immediately following. It is an encouragement to the tahajjud, Night Worship, one of the most excellent of the acts of religious service. The descent is not to be understood literally.

2The allusion here is probably to Qur an, lxv. 12.

3The allusion may be to the following tradition of Abu Hurairah's, wherein the same word is used for "kindness": Allah has one hundred mercies; of them He has sent down one among mankind and jinn, cattle and serpents, in which and by which they are kind to one another and by which the wild beast is kind to its offspring. He reserved ninety-nine mercies by which He will be merciful to His creatures on Resurrection Day" (Mishkat al-Masabih, Cairo, 1309, Vol. III, Bk. X, Chap. IV, Division I).

4This tradition had Qur'anic basis in xl, 62.

5The "handle" is the strap by which the water-skin is carried about, and the "certainty" is vision face to face by the power of faith, not by argument and proof; so comments Sayyid Murtada, Ithaf al-Sadat al-Muttaqin

6These works are mentioned in Sayyid Murtada, op. cit., I, 41-43, giving a list of al-Ghazzali's books.

7Al-Ghazzali was a Shafi'i.

8This translation is from the text in Sayyid Murtada (op. cit.) Other texts have salah, singular instead of plural.

9Tafdil in the text of the Ihya' published by Dar al-Kutub al'Arbiyat al-Kubra, Cairo, 1334, instead of tafsil as here.

10The eulogia will be translated once upon their first occurrence.

11For al-Ghazzali's explanation of the word "face," as applied to man, and meaning "the self," or, more closely, "the consciousness," see below, Chapter 3: "Inward Stipulations" (Murtada, op. cit., I, 142), Sayyid Murtada says, "face" means "the essence of the man" and "the whole of his body" (p. 104A). The meaning of "the Face of Allah" belongs to "the unveiled knowledge" (ibid., I, 164).

12Sayyid Murtada (op. Cit.) adds that the noun adhan is from adhana, "to inform," and then was applied to a particular giving of information at a particular time, His treatment of it is at p. 132. He says it is a sunnah kifayah for the congregation, i.e. a Usage fulfilled if some perform it, and a sunnah 'ain for the individual worshiping alone, i.e. he may do it himself, or omit it.

13Sayyid Murtada reads riqq, "slavery," instead of rizq, "apportioned provision," which the other texts have, to make the tradition accord with the other versions of it which he quotes.

14Al-dunya is used in the Qur'an alone or with al-haia, as "the nearer life," and consequently "this world" and is contrasted with al-akhirah, [p. 4] used alone or with

al-dar, as “the other, or last, abode,” hence, “the next world”.

15Mahbub is used in a technical sense, and is Sayyid Murtada’s synonym for mustahabb, found in the other texts. It is applied to something for the doing of which there is reward, without any blame for the occasional omission of it.

16Lane, Lexicon, gives (p. 361) five uses of tathwib; calling to worship and other things; repeated call; a special phrase in the call of the mu’adhdhin(a) “Prayer! May Allah have mercy on your Prayer!” (b) “Prayer is better than sleep!” the chanting of the iqdmah by those who arrive on time; supererogatory prayer. Al-Ghazzali uses it here as the special phrase “The Worship is better than sleep” in the morning Call to the Worship.

17Abu al-Qasim Sa‘id b. al-Musayyab (he himself preferred Musayyib), the chief of the first series of Successors, and son-in-law of Abu Hurairah; 15 or 16-91 or 95 A.H. [Sayyid Murtada says 94 (I, 116 D)].

18A “great” sin is something clearly prohibited, for which punishment, in this life and the next, is clearly laid down in the religious law.

19One who testifies and works but does not believe is a hypocrite, munafiq; one who testifies and does not work, but believes, is a transgressor, fasiq; one who stops short with testifying is an un-believer, kafir. For the historical Hypocrites or disaffected of Medina, see the lives of Muhammad and commentaries on the Qur’an, lxiii.

20This is a favourite illustration, used in opposite senses, to avoid as undesirable situation. It is quoted in the Lisan al-‘Arab, IV, 472, to show the al-wurud, “coming to” or “into” is not al-dukkul, “entrance,” in explanation of Qur’an, xix, 72, “There is not any of you but is coming to it.” i.e. the Fire.

21Abu Hurairah, “the father of Little Cat,” was a Companion and the most prolific traditionist, as well as sometime governor of al-Bahrain. He died in 75 or 58 A.H.

22Rizq is the apportioned provision or allowance which Allah creates and supplies to all His creatures, for their bodies and minds (Lisan al-’Arab, XI, 405).

23Al-Ghazzali divides all the performances of the Worship into two classes: fard, Prescribed, and nafl, Additional, Supererogatory. The latter class has three sub-divisions: sunnah, Usage, or mu’akkadah, Confirmed, mustahabb, Liked, and tatawwu’, Voluntary.

24Al-ada’ is the payment of an obligation itself at its divinely enjoined time. The term may be applied to both Prescribed and Supererogatory acts which have times appointed by the Divine law, when those acts are performed within, but not before or after, their time limits. It is of three classes: (1) The “perfect,” kamil, Payment, such as is performed by the imam and one who is on hand in the mosque for all the Worship. (2) A “defective,” naqis, payment is, for instance, a Worship performed by one who worships

alone, or who arrives at the mosque somewhat late. (3) Payment “resembling the substitution performance,” skibh al-qada’, is performed by one who arrives after the imam finishes, because, in respect of the time, it is an ada’, but in respect of the fact that he was under obligation to perform the worship along with the imam, it is qada’. Further, it is distinguished from al-i‘adah, “the repetition” of the performance within the appointed time, by being called the “first” performance. The i’adah is required, when, for some reason, the first performance is defective (Jurjani, Ta’rifat p. 14).

25Abu Bakr al-Siddiq, the first khalifah (d. 13 A.H.). He received the surname of “the Very Veracious” on account of his asserting the truth of the Prophet’s miraculous night-journey. Al-Siddiq is used of a man who is truthful in his speech and belief, and who has verified his truthfulness by his act (Raghib, Mufradat al-Qur’an, p. 278).

26Al-Ghazzali divides the component parts of the Worship into fard’id, Prescribed Elements, sunan, Usage, Customary, Parts, adab, proprie-ties, and hai’dt, Forms (Sayyid Murtada, op. cit., I, 99).

27Yazid b. Abau al-Raqashi, pious traditionist.

28Abdallah b. Mas‘ud b. Ghafil, a Companion of the Prophet (d. 32 or 33 A.H.).

29Abu ‘Abdallah Salman al-Farisi al-Khair, mawla, “manumitted slave,” of the Messenger of Allah (d. 34, 35, or 36 A.H.).

30The treatment of mirmah, sometimes, marmah, is fuller in the Lisan al-’Arab, XIX, 53 f, than in al-Murtada’s Taj al-‘Arus, X, 156. About ten meanings are listed, centred around “arrows,” “hoofs”, and “trotters,” of which the last seems to fit the context best. The tradition is in al-Bukhari, Sahih, Kitab al-Ahkam, ed. with commentary of al-Qastallani, II, 25. The word is used in the plural in the sense of “thunderbolts” in Baidawi on the Qur’an, xvii, 38.

31Abu ’Amr ’Uthman, b. ’Affan, the third khalifah (d. 35 A.H.).

32A marfu’ tradition is a statement from the Messenger of Allah, reported by a Companion (Jurjani, op. cit., p. 224).

33Muhammad b. Wasi’ al-Azdi al-Basri (d. 120 A.H. Sayyid Murtada here says 127 A.H.).

34Abu ’Ubaidah b. al-Jarrah (d. 18 A.H.).

35Abu Sa’id al-Hasan b. Abi al-Hasan Yasar al-Basri, prominent and learned traditionist (d. 110 A.H.).

36When the nisbah “al-Nakha’i,” is used alone, says Sayyid Murtada here, it usually refers to Abu ’Imran and ’Ammar Ibrahim b. Yazid b. al-Aswad b. ’Amr b. Rabi b.

Harithah b. Sad b. Malik b. al-Nakha'i, jurisprudent (d 95-96 A.H.), or the reference may be to Ibrahim's maternal uncle, al-Aswad b. Yazid, also a jurisconsult (d. 75 A.H.).

37Abu 'Abd al-Rahman Hatim b.'Alwan (or 'Anwan) the Deaf, ascetic.

38Abu Ishaq Ibrahim b. Isma'il al-Saffar al-Bukhari (not the author of the Sahih) (d. 534 A.H.).

39'Abdallah b. al-'Abbas, cousin of the Prophet (d. 68, 69 or 70 A.H.).

40Abu Ayyub Maimun b. Mihran al-Jazari (d. 116 or 117 A.H.).

41The takbir al-ihram is so called because its utterance marks the prohibition to the worshipper of what was before permitted to him.

42Salaf, Fathers, in the Divine law is applied to everyone whose tenets, illadhkab, are transmitted and whose way, athar, is followed, such [p. 12] as Abu Hanifah and his companions and their salaf, who were the Sahabah, Companions of the Prophet, and the Successors, Tabi'un. Muhammad is the muqaddam, Head of the Salaf.

43Al-Ghazzali gives a brief treatment of the Prostration of the Recital in the seventh section of the second chapter of Kitab Adab Tilawat al-Qur'an, "The Book of the Proprieties of the Recital of the Qur'an," Book viii. of the first quarter of the Ihya'. He says the "verses of prostration" are fourteen in number, with two in Surat al-Hajj (xxii.), and none in Surah Sad (xxxviii). Sayyid Murtada gives them as follows: vii. 205; xiii. 16; xvi. 52; xvii. 108; xix. 59; xxii. 18, 76; [p. 13] xxv. 61; xxvii. 25; xxxii, 15; xli. 38 (or 37 or 3); liii. 62; lxxxiv. 21; xcvi. 18. Murtada substitutes xxxviii. 23 for xxii. 76, and objects to liii. 62 and xcvi. 18, because they are commands, as he accepts the rule that the prostration is to be made only when the verses are statements.

44The story of Iblis's refusal to prostrate before Adam occurs first in the Qur'an at ii. 32, where Baidawi explains the strict theological aspect of it as a prostration to Allah with Adam as qiblah.

45Abu Muhammad and 'Abdallah 'Ali b. 'Abdallah b. 'Abbas b. 'Abd al-Muttalib b. Hashim al-Qarashi al-Hatimi, the ancestor of the Abbasids (d. 117 or 118 A.H.)

46'Umar b. 'Abd al-'Aziz al-Umawi, eighth Umayyad khalifah (d. 101 A.H.).

47Abu Muhammad Yusuf b. Asbat (d. after 190 A.H.).

48Abu 'Abdallah Sa'id b. Jubair b. Hisham al-Asadi, a Successor (d. 95 or 94 A.H.).

49'Uqbah b. Muslim al-Tujibi, imam of the congregational mosque of Cairo (d. 243 A.H.). Sometime governor of Egypt.

50 Wahb b. Munabbih, Successor (d. 110 A.H., Sayyid Murtada says here 116.)

51Bakr b. ‘Abdallah b. ‘Amir b. Hilal al-Muzani al-Basri (d. 108 A.H.).

52‘A’ishah bint Abu Bakr, the favourite wife of Muhammad (d. 58 A.H.).

53Sa‘id b. Abu Muhammad Sa‘id b. ‘Abd al-‘Aziz b. Yahya al-Tanukhi al-Dimashqi, jurisconsult (d. 168 or 167 A.H.)

54The Ihya’ contains the usual descriptions of the hur, the maidens of Paradise, and the Garden (Chapters Sifat al-Hur, Sifat al-Jannah).

55Al-Khalaf b Ayyub al-‘Amiri al-Balkhi, mufti (d. 209 A.H., according to Sayyid Murtada; others say 205, 215 or 220 A.H.).

56Abu ‘Abdallah Muslim b. Yasar al-Basri, a Successor, and canon-lawyer (d. 100 A.H.).

57Abu al-Hasan ‘Ali b. Abu Talib ‘Abd Manaf b. ‘Abd al-Muttalib b. Hashim, cousin and son-in-law of Muhammad and fourth khalifah (d. 40 A.H.).

58‘Ali b. Husain Zain al-‘Abidin, one of the twelve Shi’ite imams (d. 94 A.H.).

59The other texts, i.e. that on the margin and the Cairo edition of 1334 read “in the highest of the Gardens”.

60In the Qur’an, Sirat in most cases refers to “The Straight Road,” meaning Islam.

61The other texts read “What is his right?”

62Sayyid’ Murtada’s distinction between khabar and athar is given in his Introduction to the Ithaf, I, 48. The akhbar are traditions from the Prophet, while the athar are from the Companions and from the Successors and their Successors and the early Fathers after them.

63Abu Hamzah Anas b. Malik, prolific traditionist (d. 91-93 A.H.).

64Abu Ayyub (et al, ’Ata’ b. Abu Muslim ‘Abdallah al-Azdi al-Khurasani al-Balkhi (d. 133 A.H.; Murtada says 135 A.H.).

65This is an addition in Sayyid Murtada’s text.

66In this instance the other texts have been translated. Sayyid Murtada reads yurawiha, “to stand alternately upon” the feet. But the Cairo 1334 text, and still another Cairo text (of the Matba’ah ‘Amirah, 1326) both read yuzawija, “to pare,” which reads much better.

67This is supplied by Sayyid Murtada's explanation.

68The action referred to in the hadith al-safin (the noun of action is sufun) has two interpretations: (1) joining the feet together, and (2) turning up one foot behind the other as a horse does when it stands upon three feet (Lisan al-'Arab, XVII, 116).

69The last two surahs are called al-mu'awwishatan, because the word a'udh, "I take refuge," occurs at the beginning of them. It is a Qur'anic injunction (xvi 100) to begin its recital with such a formula, of which other examples are ii. 63; xi 49; xix. 18; xxiii. 99. 100.

70Al-qada' is setting up one thing in place of another. It is [.] the payment, for cause, of something similar to what was obligatory (Jurjani, Ta'rifat, p. 185). Among Shafi'ites, ada' and qada', apply especially to the services of worship which have appointed times, and qada' is not applied to any performance which may not have a qada', e.g., the Worship of the Feasts and the Friday Congregation. See also note 15 of Chapter 1.

71Sayyid Murtada adds the explanation "they are raised".

72Among traditions, sahih, "sound", means that the tradition is traced all the way back to Muhammad, is handed down by an unbroken line of honest people, is accurate in imposing or discharging (a duty), and is not exceptional.

73This is added by Sayyid Murtada as merely a measure of the length of the recital.

74These are two letters of the Arabic alphabet whose pronunciations among the Arabs or Arabia proper are very similar, but are nevertheless distinguishable.

75That is, he is worshipping behind an imam.

76One of the divisions of the Qur'an is into four parts, as follows: (1) al-tiwal, "the long," consisting of seven surahs, ii. to ix. (which includes viii, because there is no basmalah between them), or, others say, ii. to vii, to which are added either x. or xviii. (2) Next to them are al mi'um, "the hundreds," having nearly 100 verses, or more. (3) Next are al-mathani, "the duplications," having less than 100 verses. (4) Then come al-mufassal (a term derived from Qur'an, xlii. 2), "the divided," because it has numerous section, or "the manifest" (and therefore, also called al-muhkam), because it has few or no abrogated verses in it. This is said to be "the seventh seven" (Sayyid Murtada, III, 5IC), "the last seven" (Raghib, Al-Mufradat, p. 388), and "the seven of the finals" (Sayyid Murtada, IV, 480). Here the word "seven" refers to the seven-fold division of the Qur'an into portions to be recited; the word is used as a verb in that sense (Taj al-'Arus, V, 375A). The mufassal is said by most to begin with surah xlix., but nine others are mentioned, from xiv to xciii.

The mufassal itself has three sub-divisions, also variously enumerated: (a) al-tiwal, "long," xlix-lxxviii., or xlvii-lxxxv., or xlix--lxxx., etc.; (b) al-awsat," "medium," to xc. or

xciii, or xcvii., etc.; (c) al-qisar, “short,” to the end.

77This is the morning sunnah Worship, not the prescribed one, which has long surahs.

78This is the ninth of the Occasional nafl, Supererogatory, Worships described by al-Ghazzali.

79The Worship of Eclipse of the Sun is the first of the Occasional nafl Worships described by al-Ghazzali.

80As used by al-Ghazzali, qunut is a special supplication, in traditional phrases, added while standing, after the Bowing, in the Prescribed Worship of the Morning and in the tarawih Worship of the latter half of Ramadan. Others, however, say: there is not qunut Supplication except in the morning (al-Bajuri, Commentary on Abu Shujd, 1, 128D). Sayyid Murtada’s discussion is at III, 61 ff.

81See further on this Sitting, Section “The Distinction between the Prescribed Elements and the Usage Portions,” below.

82 The audible Worships are those of the morning, sunset and evening.

83See above, beginning of this Chapter.

84Ahmad b. Muhammad b. Hanbal, celebrated theologian, for whom one of the four schools of canon law is named (d. 241 A.H.).

85Salb is forbidden because it resembles the position of a man when he is curcified (Lane, Lexicon, p. 1711C, quoting Tajal-‘Arus, I, 338D).

86This tradition is repeated in the next Chapter (Sayyid Murtada, I, 115) and there Sayyid Murtada adds this additional phrase from the Qut al-Qulub of Abu Talib al-Makki. See note 5 to next Chapter.

87This is added in Sayyid Murtada.

88After the Second Prostration in each rak’ah, adds Sayyid Murtada.

89Before the Recital in each rak’ah.

90After the Fatihah.

91The word adopted to translate intiqalat is “transitions,” to indicate the changes of position between the Standing, Bowing, Prostration and Sitting postures.

92Al-ikhlas, “singleness of devotion,” with the salik, “wayfarer,” is the exclusion of al-khalaq, “the world,” from his dealing with Allah, i.e. he does not act at all except for

Allah. It is that all his movements, works and words are for Allah. Its opposite is shirk, “associating” something with Allah.

93The other texts have the plural.

94This is added by Sayyid Murtada in his commentary.

95For these Traditions, see above, Chapter 1, under Section “The Excellences of Performing Completely the Essential Elements”.

96Sayyid Murtada remarks here: “Most of the learned, e.g. al-Rafi’i and al-Nawawi, make khushu’ a sunnah, Usage, part of the Worship, while Abu Talib al-Makki and others make it a shart, Stipulation, in the Worship, the author, al-Ghazzali, agreeing with them. Some of the Fathers said it was quietness in the Worship; while al-Baghawi said it is submissiveness. Others say it is guidance to the truth, and others say it is the fear that persists in the heart. Abu al-Baqa’ said it is humility and demeaning oneself and humbleness toward Allah in the heart and the members. There is difference of opinion as to whether it is one of the works of the heart, or a work of the members, as quietness, or an expression for both. Al-Razi preferred the third alternative.”

97The “heart” is not the seat of the emotions with al-Ghazzali, but rather the seat of his experiential apprehension of the world. It is a transcendant spiritual refinement or subtlety. Its connection with the physical heart has been the despair of the minds of men. For al-Ghazzali’s use of the word, see Sayyid Murtada, I, 331; VII, 201 ff.

98The shart, “Stipulation,” of a thing is something upon which the soundness of the thing depends, but which is not a juz’, “part,” of [p. 38] the thing. By this definition of the rukn, “essential element,” is excluded from the term shart, for it is a juz, “part”, of the Worship (al-Bajuri, Commentary on Ibn Shuja’t, I, 142B).

99Abu Nasar Bishr al-Hafi b. al-Harith al-Marwazi (d. 226-27 A.H.).

100Abu Talib Muhammad b. ‘Al b. ‘Atiyah al-Harithi al-Wa’iz al-Makki (d. 386 A.H.), author of the Qut al-Qulub, Sufi reference book, upon which al-Ghazzali based the Ihya’ (sayyid Murtada, I, 134; Nicholson, A Literary History of the Arabs, p. 338).

101Abu ‘Abdallah Sufyan b. Sa’id al-Thawri (d. 161 A.H.).

102Ma’adh b. Jabal, al-Khazraji. Helper, foremost imam in the knowledge of allowed and prohibited things (d. 17 A.H.).

103Sayyid Murtada adds: “He means that it is traced back to the Prophet”.

104‘Abd al-Wahid b. Zaid al-Basri (Abu ‘Ubaidah) (d. 128 A.H.), (Ibn Nadim, Al-Fihrist, p. 183).

105Al-ijma' is the agreement of the mujtahids, "those who by reason of religious learning have the right to pronounce an opinion, of the people of Muhammad in any age upon any religious matter (Jurjani, Ta'rifat, p. 9).

106Sayyid Murtada reads here "verses" but he mentions the other reading in his comment.

107The other texts have "he".

108There are three knowledges: zahir, "surface, superficial" for the populace; batin, "inner, mystic," reserved for those who are worthy, and private, which is between Allah and himself and which he discloses to no one.

109The other texts have "perfected".

110The other texts have "the knowledge".

111This is an allusion to Qur'an, xxix. 44.

112The 'alam al-malakut is the World of the Unseen, applying especially to the spirits of the selves (Sayyid Murtada, I, 63D). In Al-Insan al-Kamil every existing thing is divided among three classes, the outward class, which is termed al-mulk, the inner class, which is called al-malakut and the third class, which is exclusive of the first two, and it is al-jabarut al-Ilahi. See also Sayyid Murtada, I, 173.

113This is added by Sayyid Murtada.

114The reference is to Qur'an lxxvii. 16-17.

115 This is by added Sayyid Murtada.

116These are the sufi masters, says Sayyid Murtada.

117'Abdallah b. 'Umar b. al-Khattab, Companion, son of the second Khalifah (d. 73 A.H.; Sayyid Murtada says 75 A.H.).

118This is added by Sayyid Murtada.

119Sayyid Murtada omits the Abu before Shaibah. Al-'Iraqi (d. 806, A.H.), the author who worked on the sources of al-Ghazzali's traditions, says this tradition is not from 'Uthman b. Shaibah, but from 'Uthman b. Talhah al-Hajabi, the keeper of the Ka'bah, who is reported in Ibn Hajar's Biographical Dictionary, II, 1097 f. (d. 42 A.H.).

120The other texts read "cooking pot".

121Abu Jahm 'Amir b. Hudhaifah al-'Adari al-Qarashi al Madani (d. 60 A.H.).

122Abu Talhah Zaid b. Sahl b. Aswad b. Kharam al-Madani, Helper (d. 51 A.H.).

123Dhabb means “he repelled” and ab means “he returned,” but Sayyid Murtada refuses to accept this bit of etymology, and refers to his dictionary, the Taj al-‘Arus.

124The other texts read khall, “vinegar,” instead of hall.

125These Preliminary Stipulations, says Sayyid Murtada, are sunnah, thus excluding them from the fard’id class of the parts of the Worship.

126Bilal b. Rabah al-Habashi (Abyssinian), the first mu’adhdhin (d. 20 A.H.).

127This is a Qur’anic expression, xxviii, 8; also xxv. 74, xxxii. 17.

128This is an addition of Sayyid Murtada’s from other versions of the tradition.

129The other texts read “of your people”.

130The other texts read “defects in it”.

131 Sayyid Murtada’s note adds that the one who has knowledge of Allah says: “I turn my face (and the face of a thing is its essence and its real existence), that is, I set myself standing, as Thou hast commanded me, before the One Who divided the heavens and the earth. The thought is directed to the saying of Allah. ‘Then We severed them both’ (Qur’an, xx. 31); that is, the One Who differentiated my outward and my inward (being) and my unseen and my seen, and set limits between the spiritual powers in my essence, as He differentiated the heavens one from another.”

Baidawi explains the Qur’an reference by saying that the heavens were one, and were divided by the different movements into the firmaments and the earths were one, and were made, by the variation of their modes of entity and their circumstances, into layers of sections.

132Sayyid Murtada’s definition of the term is “one inclining from the false faith to the real.”

133The Muslim is “one who keeps Muslims safe from his tongue and hand.” The tradition referred to is “The Muslim is a brother of the Muslim, who does not oppress him and does not culminate him.”

134This is added by Sayyid Murtada.

135Sayyid Murtada supplies this subject.

136This is added from Sayyid Murtada.

137The allusion is to Qur’an, lvi. 11-12.

138This is in the other texts.

139Sayyid Murtada omits this from his text, but it quotes it in his comment.

140Zurarah b. Ufi al-‘Amiri al-Harathi al-Basri (Abu Hajib) Successor Judge in al-Basrah (d. 93 A.H.).

141Sayyid Murtada says that others say it was not Ibrahim al-Nakha’i (see above, Chapter 1, note 27) but Ibrahim b. Adham b. Mansur b. Yazid b. Jabir (Abu lshaq) al-Tamimi al-‘Ijli, famous ascetic of Balkh (d. 160-68 A.H.).

142‘Abdallah b. Waqidi b. ‘Abdallah b. ‘Umar b. al-Khattab, al-Qarashi al-‘Adwai al-Madani (d. 119 A.H.).

143The 1334 text has “overcome”.

144This is one of the names of Allah, Qur’an lix. 23.

145Sayyid Murtada says this is probably Ibrahim al-Nakha’i, but may be his maternal uncle (Chapter 1, note 27).

146This is omitted from Sayyid Murtada’s text.

147This is Sayyid Murtada’s interpretation. Some texts read hu, which would refer to Allah.

148‘Abdallah b. al-Zubair, Quraishite general, cousin of the Prophet (d. 72 A.H.).

149Abu ‘Abdallah ‘Ikrimah, manumitted slave of Ibn ‘Abbas, Successor (d. 105 A.H.; and it is said, 106 and 107 A.H.).

150This is Sayyid Murtada’s addition.

151The reference is to Qur’an, xx. 57.

152These are the two parts of the Muslim testimony.

153Yahya b. Waththab al-Asadi, Kufi, a most excellent reciter (d. 103 A.H.).

154The term here is ‘ubudiyah.

155“Life here is one of the metaphysical qualities,” explains Sayyid Murtada.

156This clause is an addition of Sayyid Murtada's.

157Knowledge pertaining to the next abode is of two kinds, 'ilm al-mu'dmalah and 'ilm al-mukashafah. The former is the science of practical religion, including questions of faith, ethics and canon law, including such duties as are incumbent on him on recurring occasions, such as the duties of the Worship, Fasting, etc. The know-ledge of the Unveiled is an expression for the light that appears in the heart after its purification and reveals the inner and spiritual meanings and realities. The definitions of them are in the Book of Knowledge, the first of the Ihya' (Sayyid Murtada, I, 162 ff.).

158The allusions are to Qur'an, xxi. 19-20.

159This is Sayyid Murtada's explanation.

160Al-habi' b. Khuthaim (d. 60-64 A.H.).

161This is added by the other texts.

162'Amir b. 'Abdallah b. al-Zubair (see supra, note 53).

163Abu al-Darda' al-Khazraji al 'Ansari (d. 31 A.H.).

164'Ammar b. Yasir b. 'Amir b. 'Malik (Abu al-Yaqzan), partisan of 'Ali (d. 37 A.H.).

165Sayyid Murtada adds this.

166Talhah b. 'Ubaidallah, Companion (d. 36 A.H.).

167Abu 'Abdallah al-Zubair b. al-'Awwam al-Qarashi al-Asadi al-Madani (see supra, note 53).

168'Umar b. al-Khattab, the second Khalifah (d. 23 A.H.).

169Abu al-'Aliyah, Rafi' b. Mihran al-Basri (d. 90 A.H.)

170See Chapter 3.

171Ubayy b. Ka'b, Helper (d. 22, or 30 A.H.).

171This phrase is additional in Sayyid Murtada's text.

172The other texts have amin, "trustworthy".

173Sayyid Murtada reads "acts as mu'adhdhin" here and in the second part of the record. The first is then evidently a misprint, as the other texts have, "acts as imam."

174 Sayyid Murtada's text omits this clause.

175 See note 37 to next chapter.

176 'Abd al-Rahman b. 'Awf, Quraishite (d. 31 A.H.).

177 This is according to Sayyid Murtada's interpretation.

178Abu 'Abdallaah 'Uthman b. Abu al-'As al-Thaqafi at-Ta'ifi (d. 51 A.H.).

179This is either Sufyan al-Thawri (note 6, previous chapter) or Abu Muhammad Sufyan b. 'Uyainah b. Abu Imran Maimun al-Hilali (d. 198 A.H.)

180Muhammad b. Idris al-Shafi'i al-Hijazi.

181Abu Sa'id Samurah b. Jundub, Companion (d. 58 A.H.)

182'Imran b. Hasin b. 'Ubaid b. Khalaf, Companion, Qadi in al-Basrah (d. 52 A.H.)

183On the word fitnah, cf. Baidawi, on Qur'an ii. 96.

184That is, upon the right and the left, says Sayyid Murtada.

185Sayyid Murtada says, the word "mashhur," "well known" is not used here in its technical sense.

186Al-Salam, "Peace". This is one of the most beautiful names of Allah and occurs in the Qur'an only at lix. 23.

187The other texts read "he does not raise his hand."

188The use of the technical term al-tawqifiyah is explained in Tuhfat al-Murid 'ala Jawharat al-Tawhid, by al-Bajuri (Cairo, 1324 A.H.), where he says: "Al-tawqifiyah, that is, the possibility of the application of names to Allah depends upon their appearance in a book, or in a 'sound' or 'beautiful' sunnah, 'tradition,' or in an 'agreement'." In the Qamus (III. 199) twaqif in Traditon means "explanation," and in law means "a definite statement" (nass).

189Sayyid Murtada explains: "Puts a veil upon it, so that he does not understand, and prevents him from obedience." The allusion is to the Qur'an, iv. 154, and similar passages.

190They are the Jews and Christians.

191For the eight different spellings of this name, see Baidawi, on Qur'an ii. 191.

192Sayyid Murtada adds: “From the occurrence of sins in it.”

193Abu lshaq Ka’b b. Mani, al-Himyari al-Ahbar (al-Habr), (d. 32 A.H.).

194This is added by Sayyid Murtada.

195The other texts have “does not chant”.

196The other texts read: “it is an hour that is compared to the ‘undefined’ hour.”

197“To cause the night to live” is to perform in it acts of devotion, such as “the Worship, supplication and intercession” (Sayyid Murtada, I, 209, 210, 1, 3), or, “the Worship, invocations, praises, the formulae for requesting forgiveness, blessing upon the Prophet and the completion of the recital of the Qur’an” (Sayyid Murtada, III, 241 A).

198Abu ‘Abdallah Nafi’ b. Hurmuz al-Madani, mawld of Ibn ‘Umar, a most reliable traditionist (d. 116 or 120 A.H.).

199 This is Book III of the First Quarter of the Ihya’ (Sayyid Murtada V, 302 ff).

200Wathilah b. al-Asqa’ al-Laithi, Companion (d. 83 or 85 or 86 A.H.).

201This is added by Sayyid Murtada.

202By the heat of the sun.

203The other text has “they would run like camels.”

204‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-’Aziz b. Juraij al-Makki, mawla Bani Umayyah (d. 149-51, 155 A.H.).

205Sayyid Murtada states that it lacks also the Successor’s authority, and therefore is what is technically called mu’dal

206Strictly, “they have no individuality”.

207Sayyid Murtada omits this repetition.

208Abu Sa’id Sa’d b. Malik al-Khudri al-Ansari (d. 74 A.H.).

209Mirwan b. al-Hakim b. Abu al-‘As al-Umawi (d. 65 A.H.), fourth Umayyad khalifah.

210Abu Muhammad Bishr b. Mansur al-Sulami (d. 209 A.H.).

211Shu’aib b. Harb (Abu Salih) al-Mada’ini (d. 197 A.H.).

212Abu Ja'far al-Mansur (d. 158), second Abbasid khalifah.

213Sayyid Murtada says these are the first four and also 'Umar b. 'Abd al-'Aziz.

214Sa'id b. 'Amir, Successor, unknown; Ibn Khalfun was sure he was Sa'id b. 'Amir b. Khudhaim (Judhaim in Sayyid Murtada is a misprint), but Ibn Hajir objected that the latter died in the khalifate of 'Umar I. Bin Khudhaim, according to the Tajrid Asma' al-Sahabah, governed Hims for 'Umar I (p. 240).

215Sayyid Murtada adds that these were first built in the times of al-Umayyah out of fear of enemies.

216This is omitted by Sayyid Murtada.

217This is added by Sayyid Murtada.

218The other texts read "to this meaning".

219This is Sayyid Murtada's explanation.

220This is Sayyid Murtada's definition.

221Abu Dharr al-Ghifari, Companion (d. 32 or 33 A.H.).

222This is one of the names of the Fatihah; the list of them is given in Sayyid Murtada, V, 132 C.

223The other texts read "went early to".

224The 'asr is divided by al-Bajuri into five periods, as regards the acceptability of the Worship, termed the times of (1) excellence; (2) preference; (3) allowability; (4) allowable but disliked; and (5) prohibition. Others add (6) the time of necessity, which is the last when it may be done; (7) excusable, at noon; (8) the time of overtaking; and finally (9) the time when the Substitution payment is made.

The sunset has one period; the evening has two, of preference and of allowability; the morning has five, and noon has one extended period. Al-Bajuri, Commentary on Abu Shuja', I, 128f.; Kitab al-Salah, fasl i.

225Sayyid Murtada says there are more than twenty statements about it, and al-Ghazzali mentions only as many as Abu Talib has in the Qut al-Qutub.

226 Fatimah, the daughter of Muhammad (d. 11 A.H.).

227Al-ummi, says Sayyid Murtada, may mean "unlettered," or "Meccan," or "the one with the Fatihah, the Mother of the Book" (Sayyid Murtada, II, 34 D).

228Gharib, “strange” “rare”; if a tradition is transmitted by only one definite person of later generations, it is called gharib in reference to that person.

229 Abu al-Fadl ‘Abbas b. ‘Abd al-Muttalib, uncle of Muhammad (d. 32 A.H.).

230 Salih b. Ahmad b. Muhammad b. Hanbal al-Shaibani (d. 265, 266 A.H.).

231 This is Book X of the first Quarter of the Ihya’.

232This is Book IX of the first Quarter of the Ihya’.

233He is not further defined, but is probably Abu Hajjah Muhahid b. Jahr (Jubair, in Ibn Khallikan), Successor (d.101-103 or 111 A.H.)

234 ‘Abdallah b. Sa’ib, Companion, Meccan reciter of the Qur’an.

235 Jubair b. Mut’im Companion (d. 57-59 A.H.).

236This is a collection of 190 fatwas, and is mentioned in Sayyid Murtada, I, 42.

237Bilal b. Sad, Story-teller, Successor (d. 120 a.h.).

238Abu Ayyub Khalid b. Zaid al-Ansari (d. 52 A.H.).

239Umm Habibah, daughter of Abu Sufyan, and one of Muhammad’s wives (d. 44 A.H.).

240Hafsah, daughter of the Khalifah ‘Umar, wife of Muhammad (d. 45 A.H.).

241In the Durrah, Ghazzali relates a tradition that on Resurrection Day Muhammad’s supplication will be: “My people! O my Lord! Give them peace!”

242‘Abadah b. Samit (d. 34 A.H.).

243Abu Sa’d Zaid b. Thabit b. al-Dahhak al-Ansari, Compiler of the Qur’an.

244The adhan Call, and iqamah, Institution, explains Sayyid Murtada.

245Sayyid Murtada adds “and therefore with two Salutations.”

246Umm Hani, sister of ‘Ali b. Abu Talib, wife of Muhammad.

247This is at Sayyid Murtada. V., 140 ff.

248The reference is to Qur’an, xvii. 26-27.

249Sayyid Murtada defines al-salah here as simply al-du'a', "Supplica-tion".

250This is the name of Sunday in Arabic.

251There are five other surahs, that begin with tanzil, "sending down," viz. xxxix. xl., xli., xlv. and xlvi.

252Jabir b. 'Abdallah the Helper (d. 74 A.H.).

253 Abu Idris al-Khawlani (d. 80 A.H.).

254That is, by saying, "There is no power and no strength but in Allah."

255Abu Muhammad Sulaiman b. Mihran al-A'mash (d. 148 A.H.).

256Sayyid Murtada explains this as "by way of the favour and grace of Allah."

257The other texts read "the people should stop performing the nafilah Worship."

258Note that "the Merciful and Compassionate" is omitted on this occasion.

259Sayyid Murtada (III, 427C) lists five different interpretations of kusuf and khusuf: kusuf is the change to blackness, while khusuf is the decrease of blackness; (2) both apply to the departure of light [p. 143] from the sun and moon, with kusuf at its beginning and with khusuf at its end; (3) kusuf applies to the departure of all the light, with khusuf for departure of part of the light; (4) khusuf for the departure of all the colour, with kusuf for the change of all the colour; (5) is the application of kusuf to the sun and khusuf to the moon.

260The ahl al-dhimmah. are the people of a conquered country who do not embrace Islam are not enslaved, but are guaranteed life, liberty and modified property rights, with certain duties towards Muslims.

261 'Awf b. Malik al-Ashja' i (d. 73 A.H.).

262Abu Rishdin Kuraib b. Abu Muslim al-Hijazi (d. 98 A.H.).

263This is added by Sayyid Murtada.

264Abu Salamah b. 'Abd al-Rahman b. 'Awf, faqih and imam (d. 94 A.H.).

265Abu Umayyah Wuhaib b. al-Ward (d. 153 A.H.).

266Abu 'Abd al-Rahman 'Abdallah b. Mubarak b. Wadih al-Hanzali (d. 181 A.H.) celebrated jurisconsult and ascetic.

THE BOOK ON THE SECRETS OF PILGRIMAGE
(KITAB 'ASRAR AL-HAJJ)

BY

'ABU HAMID MUHAMMAD AL-GHAZALI

BY

IBRAHIM UMAR

JUNE 1975

THE BOOK ON THE SECRETS OF PILGRIMAGE

In the name of God, the Benificent, the Merciful, Praise be to God Who has made the confession of [Divine] Unity a fortress and a bulwark for His servants; and has made the Ancient House [ka'ba] a resort for mankind and a place of safety; and has dignified it in relation to Himself, honouring it, fortifying it, and bestowing his favour upon it. And He has made the visiting of it and the circumam-bulation around it a [protective] veil between the worshipper and the Torment, and [has made it] a shield. The Blessing [of God] be upon Muhammad the Apostle of mercy and the Master; of the Community ---may he be granted abundant peace as well as his close relatives and companions.

Now then, the Pilgrimage is one of the Pillars and Founda-tions of Islam, the act of worship of a lifetime, the seal of all that is commanded, the perfection of Islam and the completion of religion. Concerning it God the Most High has revealed his statement "This day have I perfected your religion for you and completed My favour upon you and have chosen for you Islam as religion" (5: 4). And concerning it the Prophet – the

blessing of God be upon him – said, "Whoever dies without, having performed the Pilgrimage let him die, if he wish, either a Jew or a Christian." How exalted is that act of worship with-out which religion is lacking in perfection, and the evader of which is equal in, waywardness to Jews and Christians: [Such a worship] de-serves that much attention be devoted to explaining it and to detailing its essential elements (‘arkan), its proprieties, its merits, and its mysteries. A11 of this will be dis-closed, by the grace of God the Most High, in three chapters:

1. The first chapter concerns its merits and the merits of Mecca and the Ancient House and its essential parts and the criteria [that determine] itsobligatory character (Wujub).

2. The second chapter [deals witb] its outward acts in [orrect] order according to their order, from the begining of the journey untill the return.

3. The third chapter concerns its exact proprieties, its hidden mysteries and its inner (batina) acts.

Let us now, begin with the first chapter. It has two parts. Part one is on the merits of the Pilgrimage and on the [particular] merit of the House and of Mecca and Medina-- may God the Moat High protect both -- and on [the merit of] setting out on a journey to the mosques [of Mecca, Medina and Jerusalem].

The Merit of Pilgrimage

Allah said [to 'Abraham], "And proclaim unto mankind the Pil-grimage. They will come to thee on foot, and on every lean camel, coming by every distant tract" (22 : 27). Qatada said, "When God the Most High commanded 'Abraham -- the Peace and Blessing of God be upon him and upon our Prophet and upon every chosen servant of God -- to proclaim unto man-kind the Pilgrimage, he proclaimed, "0 People, God the Most High has built a House; go to it on Pilgrimage." God the Most High said. "That they may witness [it’s] benefits for them" [22 : 28]. It was [once] said, "The business is during the season [of Pilgrimage], and the reward is in the hereafter." One of the early fathers [Salaf] commented when he heard this: "By the Lord of the Ka'ba, surely they be forgiven." It has been said by way of interpretation of the saying of God the Most High, "Now, since Thou hast adjudged me as lost, I will assuredly lie in wait for them on Thy straight path" [7 : 18] that [this saying refers to] the path to Mecca [and that it is] Satan who lies in wait so as to bar people from it. [The Prophet]-- the Blessing of God upon him -- said, "Whoever per-forms Pilgrimage to the House without foul talk or iniquity is free from sin [literally: departs from his sins] as [he was] on the day his mother bore him." And the Prophet -- the Blessing Of God be upon him -- also said, "Satan has never been seen as to be more mean, or humiliated, or miserable or vexed that on the day of ‘Arafat." That is solely because of what he sees of the revelation of the mercy and forbearance of God --may He be praised -- toward grave sins. Thus it is said, "There are some sins which are expiated, only by the standing on Mount ‘Arafat." Jafar Ibn Muhammad has attributed this saying to the Apostle of God – upon whom be the

blessing of God.

One of those pious persons (mugarrabin) who have insight [into the unseen] related that 'Ib1is-- God curse him --appeared to him once at Mount ‘Arafat in the shape of a person. As his body was frail, his colour pallid, his eyes tearful, and his back broken, [The pious man] said to him, "What has made your eyes tearful?" He answered, "The going forth of pilgrims without [any intention of doing] business -- I say, they are intent [on Pilgrimage alone]; I fear they will not be disappointed, and that makes me sad." "What has made your body frail?" The [pious man] asked. He said, "The neighing of horses for the sake of God the Most High. Had it been for my sake, that would have been more to my liking." The [pious man] said, "What has changed your colour?" He said, Co-operation of people in obedience [to God]; had they cooperated in disobedience, that would have been more to my liking.” “What has caused your back to be broken?" the [pious man] asked. He answered, "the saying of a worshipper, [O-God]."I ask of You a good end. 'I say, Woe to me.’ When that man becomes pleased with his [good] deeds, I fear that he might be-come aware [of his own conceit]."

The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him ---said, "Whoever sets out on the Greater or Lesser Pilgrimage and dies [before completing the Pilgrimage], will until the Day of Resurrection be awarded with the award of a pilgrim. And whoever dies in one of the two shrines will not be exposed [to Judgment] or made to give an account. To him it will be said, "Enter into Paradise," And the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "One Pilgrimage which is accepted [in the sight of God] is better than the whole world and what is in it; a Pilgrimage which is accepted [in God's sight] has no reward but Paradise."

And he -- the Blessing and Peace of God be upon him – [also] said, "those who go on the Greater or lesser Pilgrimage are a delegation of God Almighty and His visitors. If they ask [something] of Him, He grants [it] to them; if they beg His forgiveness, He forgives them; if they voice their supplication, it is granted to them; and if they intercede [on behalf of anyone], their intercession is granted." A saying [of the Prophet]

transmitted by [members of the Prophet's] household [declares]: "The most sinful man is the one who, though standing on 'Arafat, thought that God has not forgiven him."

Ibn ‘Abbas, may God be pleased with them [the son and the father], reported that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -said, "Everyday one hundred and twenty mercies descend on this House [i.e.the Ka'ba]; of these, sixty are for those who circumambulate [it], fourty for those who [merely] pray [before it], and twenty for those who [merely] gaze [at it]." In [another] tradition [we find the following]: "Circumambulate the House often for it is among the most important things that you will find on your record [lit. sheets] on the Day of Resurrection, and [it is, moreover,] the most delightful deed you will find." For this reason, it is commendable first to do the circumambulation [independently] without [doing] the Greater or Lesser Pilgrimage, In [still another] tradition [we read]: "Whoever circumambulates: [the House] seven times, barefooted and bareheaded, is rewarded as though he had freed a slave, and whoever

circumambulates [the House] seven times amid rain is forgiven of sins pre-viously committed." It is said that whenever God the --Most High-- pardons His servant for a sin during the time [of 'Arafat], He [olso] during that time pardons for that [same] sin all those who have committed it.

One of the Fathers (Salaf) said, "If the day of 'Arafat coin-cides with Friday, all the people [who have stood] at 'Arafat are pardoned [of their sins]. Such [a day] is the most excellent of days in this [earth-ly] life; it was on such [a day] that the Prophet-- the Blessing and Peace of God be upon him -- performed his farewell pilgrimage, and he was stan-ding [at 'Arafat] when the, [following] words of God Almighty were revealed

[to Him]: "This day have I perfected your religion for you and completed My favour upon you and have chosen for you Islam as religion."[5 : 4] The people of the Book said, "Had this verse been revealed to us, we would have made it a feast day." 'Umar, may God be pleased with him, said, "I testify that it was revealed to the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- on a day of two feasts: the Day of 'Arafat

And the Day of Gathering [i.e. Friday], when he was standing at 'Arafat." The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "0 God, forgive the pilgrim and the man for whom the pilgrim asks forgiveness."

It is reported. that `Ali Ibn Muwaffaq performed several pil-grimages on behalf of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him. He said, "I saw the Apostle of God --the Blessing and Peace of God be upon him-- in the dream and said to me, "0 Ibn Muwaffaq, have you per-formed pilgrimages on my behalf ?" 'Yes' I said. He said, 'And did you say L A B B A Y K A on my behalf?' I replied, 'Yes.' He said, I will reward

you on the Day of Resurrection when I will take you by the hand in the "stopping-place" and let you enter the Paradise while all the people are in agony of the Judgment." Mujahid and some other scholars said, "When pilgrims reach Mecca they are met by angels who greet those who ride Camels, shake hands with those who ride donkeys, and embrace those who come on foot."

Al-Hassan said, "Whoever dies immediately after Ramadan, or after a war, or after the Pilgrimage dies as a martyr." And 'Umar, may God be pleased with him, said, "The pilgrim is forgiven his sins as well as he for whom he has sought forgiveness during the months of Dhu al-Hijja, al-Muharram, Safar and twenty days of Rabi' all 'Awwal."

It was the custom of the Fathers -- may God be pleased with them -- in bidding farewll to warriors, and in receiving pilgrims, to kiss [them] between the eyes and to ask for their prayers, and they has-tened to do this [in the case of pilgrims] lest they become polluted with sins.

`Ali Ibn Muwaffaq is reported to have said, "I performed the Pilgrimage one year, and when it was the night of 'Arafat I slept in the Mosque of al-Khaif at Mina. I saw in dream as though two angels clothed in green came down from the sky. Then one of them

called to the other, '0 slave of Gods, and he [the other] replied, Here am I. [Lab-bayka], 0 slave of God''. The former continued, 'Do you know how many performed pilgrimage to the house of our lord the Most High this year?' 'I do not know', he answered. 'Six hundred thousand have performed the pilgrimage to the House of our Lord', the other said, but do you know how many of them were accepted?' He said, 'No.'Six persons?, the other concluded. Then they ascended into the air and disappeared from me, and I woke up in fright. I was very much distressed and my condition great-ly disturbed. Then I said [to myself], 'If the pilgrimage of [only] six persons has been accepted where am I among the six?' Then, after I had left 'Arafat I stayed for a while at Mash'ar al-Haram, and I began to meditate upon the multitude of people [who attended that year's pilgrim-age as compared to] the small number whom were accepted. I fell asleep, and all of a sudden there were [before me] the two figures having des-cended [again] in their [same] form. And one of them called the other repeating the same words [as before]. Then he said, 'Do you know What decision has our Lord made this night?' 'No', the other said. He said,

'He has given everyone of the six a hundred thousand.' Then, I woke up with such rejoicing as cannot be described."

[Ali Ibn Muwaffaq] -- may God be pleased with him-- is also reported to have said, "I performed a pilgrimage one year; when I com-pleted the rites I began thinking about those whose pilgrimage was not accepted, and said, '0 God, I donate my pilgrimage and its reward to the one whose pilgrimage was not accepted. Then I saw the Lord of glory in my sleep, and He said to me, '0 'Ali, are you [pretending to be] more liberal than I when I am the Creator of liberality and generosity, and am the most liberal of the liberal and the most generous of the generous, and the more deserving of generosity and liberality than the all created beings. I donate all those whose pilgrimage I did not accept to those [whose pilgrimage] I did acept!"

THE EXCELIENCE OF THE HOUSE AND OF EXALTED MECCA

[The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- -said, "God most High has promised this House that six hundred thousand [persons] will make a pilgrimage to it every year; and if [the pilgrims] are short [of that number] God most High will complete [their number] with the angels. And [he has promised] that the Ka'ba will be crowded about, like a bride in procession, while all the pilgrims cling to Its curtains and run about It until It enters Paradise and they along with it." And in [another] traditions "The Black Stone is one of the jewels of Pa-radise; it will be raised on the Day of Resurrection with eyes and with a tongue with which to speak, bearing witness on behalf of all" those who have kissed it in truth and sincerity." and "[the Prophet]-- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to kiss it frequently." And it is re-ported that "He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- prostra-ted himself before it" and used to circumambulate [it riding] on a camel, and would touch it with a stick and then kiss the end of the stick." " 'Umar -- may God be pleased with him --[once] kissed it and then said, I know you are just a stone in which there is neither harm nor benefit. If I had not seen the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him-- kiss you I would never have

kissed you." Then he wept until his sobbing raised, and he turned around and saw ‘Ali [Ibn Abu Talib] -- may God honour his countenance and be pleased with him -- and said, ‘O 'Abu al-Hassan, here is the place: where tears should be shed and supplica-tions granted. 'Ali said, '0 commander of the Faithful, there is indeed both harm and benefit [in the Black stone]. ‘He said, `How?' [Ali] said, ‘When God made a covenant with progeny [of 'Adam], He recorded [it] for them in a book, then stuffed it into this rock so that it might stand as witness to the fulfillment [of the covenant] by the believer and the re-pudiation [of it] by the unbeliever!" It is said that this is the mea-ning of those words spoken by people upon kissing [the Black Stone]:"0 God, for the faith in You, the belief in Your Book and the fulfillment of Your covenant" [I perform this duty].

It is elated on the authority of al-Hasan al-Basari -- may God be pleased with him -- that one day of fasting in it [i.e. Mecca] is equal to a hundred thousand days of fasting [in other place], and one dirham given as alms [In Mecca] is equal to a hundred thousand dirhams [given elsewhere]; the same is true of every [other] good dead. And it is said that seven cireumambulations [around the Ka'ba] is equal to one lesser Pilgrimage, and that three Lesser Pilgrimages are equal to one Greater Pilgrimage. Thus in a sound tradition [we read] : " One lesser Pilgri-mage in [the month of] Ramadan is equal to the Greater, Pilgrimage along with me." And [the Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him-- -said, "I am the first over whom the earth will be split, then I come to the people of Baqi’ so that they will be assembled along with me [on the Day of Resurrection], then I come to the people of Mecca to be resurrected between the two Sanctuaries (haramayn)." And in [another] tradition [he declares]: "Verily, 'Adam --the Blessing and Peace of God be upon him ---was once met by angels after performing his rites, and they said to him,

‘Your pilgrimage is accepted, 0 ‘Adam. Verily we made the Pilgrimage to this house two thousand years before you." Moreover, the following is found in the tradition: "Verily God Most High looks upon the people of the earth each night. The first of those upon whom He looks are the people of the Sanctuary (harem), and the first of the people of the Sanctuary upon whom He looks are the people in the Sacred Mosque (al-Masjid, al-Harem). Those whom He sees performing the circumambulation He forgives; those whom He sees praying He forgives; and those whom He sees standing with their faces toward the Ka’ba He forgives. "One of the friends [of God]-- may God be pleased with them -- to whom the mysteries had been revealed said, "I saw all the harbours prostrate themselves before ‘Abadan, and I saw ‘Abadan prostrate itself before Jadda." And it is said that the sun will not set on any day until one of the 'Abdal has performed the circumambulation and that the dawn will not break forth after any night until one of the 'Awtad has performed it; if this [daily routine] were to come to a stop, it would cause [the Ka’ba] to be removed from the earth, so that people would awaken [to find that] the Ka'ba had vanished and would find not a trace of it. The same [would also happen] if seven years were to pass without anyone having performed the Pilgrimage, moreover the Qur'an would be removed from its pages [masahif], and people would arise and, so, the paper would be white and glittering without a single letter on it; then the Qur'an would be erased from hearts and not a word of it would be re-membered; and the people would return to the poetry, songs, and tales of the pro-Islamic period; then

Anti-Christ would go forth and Jesus ---upon whom be Peace --mould descend to kill him. The hour when all this occurs would be like the pregnant woman in travail, waiting for the mo-ment of her delivery. [it is said] in the traditions "Circumambulate this House frequently before it is removed, for it has been destroyed on two occasions and on the third occasion will be removed." And it is related on the authority of 'Ali -- may God be pleased with him -- that the Pro-phet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "God Most High said, 'If I intend to destroy the world I would begin with My House: [firsts] I would destroy It and then I would destroy the world after It."

THE EXCELIECE OF RESIDING AT MECCA THE EXALTED - MAY GOD WATCH OVER IT - AND OF BEING LOATHE TO RESIDE

The more cautious and circumspect of scholars consider residing at Mecca to be reprehensible for three reasons:

1. First, it is feared that one will become bored with and, [unduly] accustomed to the House, with the result that the burning reverence of the Heart [for it] would be tempered. Thus ‘Umar -- may God be pleased with him -- used to strike pilgrims who had completed the Pilgrimage, saying, ‘0 people of al-Yaman, to al-Yaman with you! 0 people of Syria, to Syria with you! 0 people of ‘Iraq, to ‘Iraq with you!" For this reason also 'Umar -- may God be pleased with him -- -forbade excessive circumambulation, saying, "I fear that people will take thi House for granted."

2. Secondly, separation [from Mecca] arouses longing, inciting the mortive to return; for God has made the House a resort for mankind and a place of security --that is to say, they may be --take themselves to it from time to time, but with-out gaining their end. One [of the learned men] said, "It is better to be in a [far] country with your heart longing for Mecca and fixed upon this House than to be in [mecca] and [find] yourself tired of remaining there and your heart in another country." One of the Fathers (Salaf) said, "Many of man in Khorasan is nearer to this House than he who circum-ambulates it." It is said that God has some worshippers around whom the Ka’ba circumambulates in order to draw near to God Most High.

3. Thirdly, it is feared that one might commit errors and sins while there. This is indeed a grave end and, in view of the dignity of the place, is fit to bring on the wrath of God. Wuhayb Ibn a-Ward al-Makki is reported to have said, "It happened one night when I was praying in al-Hijr that I heard a voice from between the Ka'ba and the curtain saying, To God and to you, 0 Gabriel, I complain of that which I suffer from those who circumambulate around me, [namely] their engrossment in talk, their babble, and their sport. If they do not desist I will quake till every stone of mine return to the mountain from which it was hewn."

Ibn Mas’ud -- may God be pleased with him -- said that there was not a town in which one was castigated for the [mere] intention [to do wrong] prior to the actual committing [to wrong] -- except Mecca, and he recited the words of [God] Almighty; "And who seeks wrongfully to deviate therein [from the right path] we shall cause him to taste of a

grievious punishment" (22:26). [Furthermore] it is said that bad deeds are [in Mecc] just as good deeds are doubled. ‘Ibn ‘Abbas ---may God be pleased with him -- used to say, "In Mecca [mere] hoarding is, within the Sanctuary, an act of apostacy." The same is also said of lying. Ibn ‘Abbas also said, "To commit seventy offences at Rukba is to me preferable to committing a single offence in Mecca." Rukba is a rest-stop between Mecca and Ta'if. Out of fear of this [consi-deration], some residents [of Mecca] have gone so far as to refrain from relieving themselves within the Sanctuary, and instead to retire to al-Hill to take care of their needs. One of them remained a month without laying down his rib on the ground. In order to bar people from remaining [in Mecca], some scholars have deemed the renting of Meccan houses reprehensible.

Do not suppose that the reprehensibility of ramaining [in Mecca] contradicts the excellence of the place, the cause of this reprehensibitly is the weakness of the creatures and their inability to give the place its full due. Our statement "it is better to avoid remaining [in Mecca] means that [such is better] in relation to remaining [in Mecca] in [a condition of] negligence and boredom. As for [the notion that] it is better than remaining [in Mecca] while giving [the place] its full due, this it far from the truth. How could it be otherwise, considering that the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- upon returning to Mecca faced the Ka’ba and said, "Thou art the best [part] of the earth of God Most High and art to me the most beloved of God Al-mighty's Lands. Had I not been driven from thee, I would not have left thee." How indeed would the matter be otherwise, when [merely] to gaze at the House is worship, and good deeds [performed] in it are counted as double, as we, have already noted.

THE EXCELLENCE OF MEDINA THE.

NOBLE OVER OTHER LANDS

No other place after Mecca is more excellent than Medina, [the city] of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him. All deeds are counted as double there as well. [The Apostle of God] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "A prayer performad in this mosque of mine is more meritorious than a thousand prayers in any other mosque save the Sacred. Mosque (al-Masjid al-Harem)." Likewise, every good deed in Medina is equal to a thousand [elsewhere]; then after the city [of the Apostle] comes the Holy Land where every prayer is equal to five hundred prayers [performed] in other places save the Sacred Mosque; and this is the ease with all other deeds. Ibn ‘Abbas has reported that the Prophet the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "A prayer performed in The Mosque of Medina amounts to ten thousand prayers, and a prayer performed in the al-Agsa Mosque amounts to one thousand prayers, and a prayer performed in the Sacred Mosque (al-Masjid a1-Harem) amounts to one hundred thousand prayers." He [also] said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- To him who endures patiently its [i.e. Medina's] hardship and severity, I will be an intercessor on the Day of Resurrection." [Still again] he said -- the Blessing and Peace of God be upon him --"He who is able to die in Medina let him do so for no one dies in it for whom I will not be an intercessor on the Day of Resurrection." All places after these three are equal save the frontiers where abiding for the sake of

defence has a great merit. Consequently, he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "Do not set off on a journey unless to the three mosques: the Sacred Mosque My Mosque, and the al-4Agsa Mosque."

Some of the learned men have maintained that this tradition proves that traveling to visit the shrines of martyrs and tombs of lear-ned and pious men is prohibited. However, the matter does not appear such to me, rather, visiting [tombs] is commanded, for he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "I forbade [at first] to visit tombs. Now, [go and] visit them, but do not engage in obscene talk." Thus the tradition [in question] applies only to mosques; shrines are not included in its mea-ning. All mosques, with exception of the Three, are equal, and since every town has a mosque in it there is no sense in going to another mosque. But shrines are not equal, and the "baraka" obtained through there visiting is in accordance with their degree in the sight of God Most High. Of course, if one were in a place where there was no mosque, one would be allowed to set off for another place where a mosque was located, and to make a complete move to it if he wished.

Then, would that I knew whether this speaker prohibits people from understanding journeys to the tombs of the prophets -- Peace be upon them -- such as Ibrahim, Moses, John, and others -- Peace be upon them? That he should have prohibited this is highly unlikely, and if it is al-lowed, then the tombs of the friends [of God] and of learned and pious men must be included. It is not impossible that this [i.e. the visitation

of such tombs] is among the purposes of the Journey [mentioned in the tra-dition under discussion] just as the visitation of living men of learning is among [its] purposes. So much for the Journey.

As regards the residing, however, it is preferable for a dis-ciple to remain in his place if his purpose for Journey is not to acquire knowledge as long as his condition in his place is sound. If it is not sound, then he must seek a place in which inactivity is more feasible, religion is more safe, the heart more free, and worship more convenient. Such a place is best for [the disciple]. [Thus the Prophet] -- the Bless-ing and Peace of God be upon him -- said, "All countries belong to God Most High and [all] creatures are His slaves; therefore wherever you find kindness live there and thank God Most High." In the tradition [we read], "Whoever was blessed in anything, let him keep on it; and whose subsis-tence was destined to be in a certain thing, let him not abondon it un-less when it changes [to worse]."

Abu Nu’aym said, "I saw Sufiyan al-Thawri put his bag on his shoulder and take his shoes in his hands. I said to him, 'Where [are you going] 0 Abu 'Abdallah? He said, "To a town where I may fill my bag with money." Or, as another version has it, ‘It was reported to me that there was a town where things are cheap, so that I can reside there. I said, ‘Will you do that 0 Abu ‘Abdallah?' Yes', he said, Whenever you hear that things are cheap in a town, go to it because it is more secure for your religion and less [fright with] worry for you." And he was saying, "This is a time of evil, in which even the obscures are not safe let alone the distinguished. This is a time of travelling. Such that a

man travels from town to town seeking escape through religion from temptations."

It is further reported that [Sufyan al-Thawri] have said, "By God, I do not know which country I may settle in." Someone said to him, "Khuresan". He said, "Conflicting doctrines and fallacious opinions [are there]. Then, someone said, "[How about] Syria?" He answered, [There] peo-ple point at you with their fingers." Then, someone said, "[How about] "Iraq?" He said "[It is] a country of tyrants." "How about Mecca", one suggested? He said, "Mecca melts both bag and body." Then a stranger said to him, "I have resolved to become a resident (mujawir) in Mecca. There-fore [please] advise me." He said, "I advise you with three things: do not pray in the first row, do not befriend any Qurashite, and do not be osten-tation in alms-giving." [Sufyan al-Thawri] disliked the first row because it makes one famous, so that whenever one is absent one is missed; and one thereby mixes one's act with ostentation and hypocrisy.

PART TWO ON THE CRITERIA:

[that determine] whether an individual is under obligation to perform the Pilgrimage and whether the essentials [of the Pilgrimage] and those things which have been enjoined and those things which have been prohibited [with respect to it] have been validly observed.

There are two criteria [that determine] the validity of Pil-grimage: [(1) One must perform it at the proper] time and , [(2) one must be a] Muslim. The Pilgrimage of a youth is valid: if he has reached the age of discretion, he may himself enter into the state of sanctification (ihram). If he is a minor, his guardian must enter into the state of sanctification on his behalf and do for him everything done in the Pilgrimage, such as the circumambulation, the sa'y and the like. As for the [proper] time, it is [during] the months of Shawwal and Dhu al-Qa'da and [from] the nine of Dhu al-Hijja to the dawn of the Day of Sacrifice (yawm al-nahr). Whoever enters into the state of sanctification for the Pilgrimage in any time other than this, [performs] the Lesser Pilgrimage. The entire year is a [suitable] time for the lesser Pilgrimage, but who concentrates on the rites [performed] during the days of Mini should not enter into the state of sanctification for the Lesser Pilgrimage, because he will not be able to undertake [it] immediately after [those rites are performed] since he will be busy with the duties of Mina.

The criteria [that determine] whether a [truly] required Pilgri-mage has occured are five: (1) one must be Muslim, (2) free, (3) mature, (4) of sound mind, and (5) [one must perform the Pilgrimage in] the [proper] time. If a youth or a slave enters into the state of sanctification, but the slave set free and the youth reaches maturity while at Mount

'Arafat or at Muzdalifa and returns to 'Arafat before dawn, that will do for them as

required Pilgrimage, because the [standing] on 'Arafit is the Pilgrimage, and no blood offering is required of them but a sheep. These criteria, with the exception to the time, also apply to occurence of the Lesser Pilgrimage as an Islamic duty.

The criteria [which determine] the occurence of the Pilgrimage as a supererogatory act on the part of a free adult [person] [the supererogatory Pilgrimage must be performed] after such a one has discharged his responsibility with respect to the [regular] Islamic Pilgrimage, for the required Pilgrimage comes first. Then [comes] the compensatory [of the Pilgrimage] by the one who has vitiated it [i.e. the original Pilgrimage] while in the state of standing [on Mount Arafat]. After that [comes] the vow, then the Pilgrimage done on behalf of someone else (niyaba) then the supererogatory act. This order, is required, and, accordingly [if it is kept the supererogatory Pilgrimage] occurs even when [the pilgrim] proclaims his intention to be the opposite.

Conditions that determine whether the Pilgrimage is obligatory are five: [one must be] (1) of age, (2) a Muslim, (3) of sound mind, (4) free, and (5) able. On whomsoever the Greater Pilgrimage becomes obliga-tory, the Lesser Pilgrimage [also] becomes obligatory. Whoever intends to enter Mecca on a visit or on business, and is not a woodcutter, upon him sanctification (ihram) is incumbent according to one view; then he becomes lawful (halal) by performing either Pilgrimage or Lesser Pilgrimage.

Ability is of two kinds. The first is "immediate" [i.e.physical] ability. It is determined by several factors ('asbab) having to do either with [the pilgrim] himself, i.e. his health; or with the road, i.e.whether it passes through fertile lands and is safe and free of perilous waters and overpowering enemies; or with money, i.e. whether he has provisions [for the journey] from and back to his homeland since living away from one's home is difficult whether one has a family or not; whether he has provisions for those who require provisions of him during this period; whether he owns what is required to settle his debts; and whether he can afford a riding camel [by way of buying it] or by hiring. [Has the riding camel] a litter (mahmal), a sack (Zamila) [or not it does not make differences] if he can hold fast on the sack.

The second kind [of the ability] is the ability of a permanently disabled person (Ma’dub) through his wealth. He can hire someone to perform a Pilgrimage on behalf of him provided that the hired person had already done his own required Pilgrimage. In this case it is sufficient to make provision for travelling with a Zamila. If a son offers himself to his permanently dis-abled father, the father becomes thereby able; but if [the son] offers his money [to the father] the father cannot be considered able, for in physical service [on behalf of the father] there is honour for the son, but in the spending of money there is [only] benevolence toward the father. Whoever is able is under obligation to perform the Pilgrimage. He may delay it al-though in so doing he takes a risk. If it becomes convenient for him [to perform Pilgrimage] even in the later part of his life, this suffices but if he dies before [performing] the Pilgrimage, he meets God Most High as one who has disobeyed [God] by omitting the Pilgrimage, and the Pilgrimage is included in his legacy and performed on his behalf [by someone else], even if he did not mention this in his will, the same is true of his other debts. If he was able [to perfom

Pilgrimage] in one year but failed to set out with the people and his possessions were destroyed in that same year and before the [time of the next] Pilgrimage of the people, and he himself died, he would meet God Most High without being held res-ponsible for the Pilgrimage.

Whoever dies without performing the Pilgrimage while he is well off, his case will be very serious in the sight of God Most High. ‘Umar --may God be pleased with him -- said, "Verily, I intended to write to the provinces imposing a levy on those who were able to find a way to perform the Pilgrimage but did not." Sa'id Ibn Jubayr, Ibrahim al-Nakha’i, Mujahid, and Tawus are all reported to have said, "Had I known a wealthy person on whom the Pilgrimage was obligatory, then died without having performed the Pilgrimage, I would have not prayed for him." One [of the early Muslims] had a wealthy neighbour who died without performing the Pilgrimage, and [he] did not pray for him. Ibn ‘Abbas used to say, "Whoever dies without paying zakat nor performing Pilgrimage will ask to be sent back to thin world," then he read this verse, "My Lord, send me back that I may do righteous deeds, in the life that have left behind" (23 : 99-100) [and concluded by saying] , "[This refers to] the Pilgrimage.

The essential elements without which no Pilgrimage is valid are five: (1) ihram [the entering into sanctification], (2) Tawaf [the eircumambulation of the Kabba] followed by (3) Sa’y [running between the two eminence called Safa and Marwa], (4) standing at [Mount] 'Araft, which according to one view must be followed by (5) head shaving. The essential elements of the Lesser Pilgrimage are the same, with the exception of the standing at [Mount 'Arafat].

The duties [the omission of which] may be rectified by blood [sacrifice] are six: (1) Sanctification from the Miqat,[1] Whoever neglects it and goes beyond the miqat in his ordinary condition (muhillan) must slaughter a sheep. (2) The throwing (of the pebbles, i.e. al-Rainy, the omission of which can be restitutes by) blood [sacrifice] according to

a unanimous opinion [of learned men]. As for (3) patient waiting at [Mount] 'Arafat until sunset, (4) spending the night at al-Muzdalifa arad (5) at Mina, and (6) the farewell circumambulation, the omission of any of these is, according to one opinion, rectified by a blood [offering]. According to another opinion [however] the blood offering is in their case command-able [but not required].

As for the requirements [pertaining] to the performance of the Greater and lesser Pilgrimage [together], there are thre:

1. The first is ‘ifrad, which is the most meritorious; it means to begin by [performing] the Pilgrimage by itself, then, after com-pletion, to go to al-Hill and there to enter into the state of sanc-tification and perform the lesser Pilgrimage. The best place in al--Hill to enter into sanctification for the lesser Pilgrimage is al-Ji’ran; next [in merit] is al-Tan’im, then al-Hudaybiya. No blood sacrifice is required of the one who chooses 'ifrad, although he may [make a sacrifice] voluntarily.

2. The second is qiran, which means that [a pilgrim] combines [the rites of sanctification for the Greater and Lesser Pilgrimage] and thus says, "Here I come, 0 Lord, for both Greater Pilgrimage and Lesser Pilgrimage" thereby sanctifying himself for both. The rites of the Greater Pilgrimage are sufficient for him, since the Lesser Pilgrimage is included in it (i.e. the Greater Pilgrimage) just as the minor ablution is included in the major ablution. However, if he circumambulates and performs the sa'y before stand-ing on [Mount] `Arafat, the sa'y counts for the both rites, whereas the circumambulation does not count because the condition of the obligatory circumambulation in the Greater Pilgrimage is to do it after standing on 'Arafat. Blood sacrificing of sheep is required of the one who chooses qiran unless he is a native of Mecca, in which case nothing will be required of him because he has not left his migat which is Mecca.

3. The third is tamattu', which means that [a pilgrim] passes by his migat in the state of sanctification in order to perform the Lesser Pilgrimage and [after completion of the Lesser Pilgrimage] enters into his ordinary condition (yatahallal) at Mecca and enjoys what was prohibited to him [while in the state of sanctification] until the time of Pilgrimage, then enters [again] into the state of sane-tification for Pilgrimage. A person will not be a 'mutamatti' unless he satisfies five conditions.

1) He must not [during the period of tamattuu'] be among those who stay near the Sacred Mosque (al-Masjid al-Haram). Those who stay near [the Sacred Mosque] are [keeping] within such a distance from it as not to require that the prayer be curtailed.

2) He must perform Lesser Pilgrimage before the Greater Pilgrimage.

3) He must perform the lesser Pilgrimage within the months of Greater Pilgrimage.

4) He must not return back to the migat of the Greater Pilgrim-age, or to a similar distance, in order to enter into the state of sanctification for the Greater Pilgrimage.

5) Both the Greater and Lesser Pilgrimages must be on behalf of one and the same person.

If these conditions are realized, the pilgrim becomes a 'mutmatti' and it is necessary for him to offer the blood of a sheep. If he does not have a sheep, then he must fast for three days, either consecu-tively or separately, during the Pilgrimage [but] before the Day of Sac-rifice (yawm al-nahr), and seven [days] when he returns home. If he has not fasted for the three days until he returns home, he must fast for ten [days] either consecutively or separately. The substitutionary offering of the blood [offered] for qiran and tamattu' is the same. Ifrad is the best, then [comes] tamattu' and then qiran.

As for the forbidden things (mahzurat) of Pilgrimage and Lesser -Pilgrimage, there are six.

1. The wearing of shirts, trousers, boots, and turbans. But it is commendable to

wear lion cloth (‘izar), robe (rida'), and sandals (na’layn). If one does not have sandals [one can wear] a shoe with the upper leather out away (muka’abayn). And also, if one does not have a lion cloth [one can wear] trousers. There is no harm [in wearing] a girdle and sitting in the shade of the mahmil, but he ought not cover his head since his sanctification is in the head. A woman can wear any sewn [dress] but she must not cover her face with anything that touches it because her sanctification is in her face.

2. Scent. let him [a pilgrim] abstain from using anything which sane people might recognize as being scent. If he uses scent, or wears [prohibited dress] he must sacrifice a sheep as blood [offering].

3. Shaving and baring [of nails]. There is a ransom, that is to say a blood offering of a sheep, for these things. There is no harm in [using] kohl, entering the [public] bath-house, bloodletting, cup-ping, and combing the hair.

4. Sexual intercourse. It vitiates [the Pilgrimage if it occurs] be-fore the first desacralization (al-tahallul al-'awwal) and [a sacrifice] of a camel, or a cow, or seven sheep [is required]; but if it occurs after the first desacralization, a camel is nee-essary and the Pilgrimage is not invalitaed.

5. The preliminary [elements] of sexual intercourse: such as kissing and embracing which, if done with a woman, renders the ritual pu-rification invalid. This is [strictly] prohibited and for it a sheep [offering is required]; the same goes for masturbation. To marry or to give in marriage is forbidden, but there is no blood [offering] for it because [the contract] is not conclusive.

6. Killing of a wild game, that is to say whatever is [lawfully] edible, or is born from [a mixture of] lawful and prohibited [animals]. If [the pilgrim] kills game, he must sacrifice what is equal to it from the live-stock, giving [due] regard to the natural affinity [between specie]. The game of the sea is lawful and no reparation is required for it.

The Second Chapter Concerning

the Sequence of "External Acts"

[al-A’mal al-Zahira] from the Beginning

of the Journey Until the Return.

This Chapter [Consists of] Ten Subsection

I. Concerning the Journey from the beginning up to the sanctification; this subsection [consists of] eight [divisions].

1. Concerning money. He [the pilgrim] ought to begin with repentance, redress of

grievances, payment of debts, arrangements for provisions for [those for whom he must provide until his return], returning of the trusts [entrusted] to him, taking in hand a lwaful and fair [sum of] money that would be sufficient for him [on his way] to and fro without parsimony [on his part], and [would enable him] to be liberal with his provisions and benevolent toward the weak and destitute. [Furthermore] he should, before setting out, give away something as alms, as well as buy for himself or hire a strong beast of burden that will not [be likely to] weaken [under the strain of the journey]. If he hires [the Beast], he must show the hirer what he intends to load on it, no matter how little or great, and obtain [the hirer's] consent in the matter.

2. Concerning the companion. [The Pilgrim] should find a companion who is pious, fond of and intent on the good, [so that] if he forgets [something, the companion] will remind him; and if he remembers [some thing, the companion] will help him [accomplish it]; and if he fears [something, the companion] will encourage him; and if he becomes weak, [the companion] will strengthen him; and if he becomes annoyed, [the companion] will calm him. Then he [should] bid farewell to his friends who, live with him, his brothers, and his neighbours -- bid them fare-well and request their prayers, for God Most High does good [things] through their prayers. The customary way of taking farewell is to say, "I entrust to God your religion, your honesty, and the fruits of your labours." [The Apostle of God] --the Blessing and Peace of God be upon him -- used to say to anyone intending to travel, "(May you be] in God's care and His shelter, may God provision you with piety and pardon your sin and direct you to the good wherever you may be."

3. On setting out from home. When the pilgrim has resolved to come out, he should say a prayer of two rak’as, reciting after, al-Fatiha, "Say, 0 ye disbelievers!" [109] in the first rak'a, and [surat] al-Ikhlas in the second; and when he finishes, [he should] lift his hands up and call sincerely and with good intention upon God Most High [saying],"O God, You are the companion in travelling, and You are [my] deputy in respect to [my] family, [my] wealth, [my] children, and [my] friends. Protect us and them from all calamity and infirmity. 0 God, we ask You, for righteousness and piety in this our journey, and such deeds as are acceptable to You. 0 God, we ask You encompass the earth on our behalf and to facilitate the journey for us and provide us in this journey with soundness of body, religion, and earthy goods; and enable us [to perform] the Pilgrimage to Your House and to visit the tomb of Your Prophet, Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him. 0 God, we seek Your protection from the hardship of travel, the sorrow of death and the prospect of evil for [my] family, for [my] possessions, for [my] children and [my] friends. O God, place us and them in Your vicinity and do not deprive us and them of your beneficent gift, nei-ther change what is with us and with them of Your good health.

4. When he reaches the gate of his house he says, "In the name of God, I rely upon God; there is neither might nor power but in God. 0 Lord, I seek protection from You [so that I will] neither mislead nor be misled; neither humiliate nor be humiliated; neither cause [others] to slip nor be made to slib; neither oppress nor be oppressed; neither behave fool-ishly [towards others] nor be fooled. 0 God, I go forth neither boast-fully nor

heedlessly nor [in an attitude of] hypocrisy nor [for the sake of] fame. I go forth out of fear of Your wrath and out of a need for Your consent, [wishing to fulfill] Your commandment and to follow the custom (Sunna) of Your Prophet and desiring to meet You." Then, when he has gone forth, he says, "0 God, through You I was brought to life, and upon you I have placed my trust. In You I find shelter and towards You I direct my face. 0 God, You are the One I trust, and You are my hope. Make sufficient for me [both] that which I care about and that which I do not care about, as well as that which You know better than I. Mighty is the one whom You have protected! Great is Your praise! There is no duty other than You. 0 God, provide me with piety and for-give me my sin and direct me to goodness wherever I turn face," Let him say this prayer at every place he happens to enter.

5. On riding. As he rides the camel, [the pilgrim should] say, "In the name of God, through God, God is greatest. I have placed my trust in God. There is neither might nor power except through the Most High Most Great. Whatever God intends happens and that which He does not intend will never happen. Holy is He Who has made this as nothing to us, though we had not the strength to sustain it on our own. To our Lord surely shall we return. 0 God, I have directed my face to You, and have handed over all my affairs to You, and have placed my trust in you with respect to all my affairs. You are sufficient for me and an excellent Guardian". And When he has taken his seat on the camel and [the camel] has taken its position under him, he [should] seven times say. "Glory be to God. Praise be to God. There is no deity save God. God is Most Great"; and [also] say, "All praise belongs to Allah Who has guided us to this. And we could not have found guidance, if God had not guided us. 0 God, You are the One Who causes [me] to ride on the back [of this camel], and the one whose help is sought in every affair."

6. On taking a rest-stop. The customary thing is not to stop until the heat of day. Thus, the greater part of [the pilgrim’s] journey is in the night. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him-- said, "Take care to travel at night, for the land is better traversed by night than by day." Accordingly [the pilgrim] should lesser his sleep at night in order to expedite his journey. Wheneverr he approaches a stopping place, he [should] say, "0 God, the lard of seven heavens and that which they shade, the Lord of the seven [regions of the] earth and that which they contain, the lord of Satans and those whom they lead astray, the Lord of winds and that which they disperse, the Lord of the Seas and that which they carry away, I beseech from You the welfare of this place and the welfare of its members, and I take refuge in You from evil [of this place] and from the evil of that which is therein; turn away from me the evil of the evil ones among them." Then, when he stops at the place, he should perform a prayer: [consisting] of two rok'as, then says, "I take refuge in all of God's words, which neither the pious man nor the sinful man can pass by, from the evil of that which He created." And when the night becomes dark he should say, "0 earth, my Lord and your Lord is God. I take refuge from your evil, the evil of that which lies within you and the evil of that which creeps upon you. I sake refuge in God from the evil of every lion, serpent, snake and scorpion, and from the evil of the townsman and of the father and his son. 'To Him belongs whatever dwells in the night and the day. And He is the All-hearing, the

All-knowing."(6 :14).

7. On Being on one's guard. [The pilgrim] should be on his guard during the day. Let him not venture alone away from the caravan, for he may be assassinated or lose [his way]. [He should also] be on his guard at night [especially] while sleeping. If he sleeps in the, beginning of the night, let him spread out his arm; and if he sleeps in the later part of the night, then let raise his arm up and place his head on his palm. Thus was how the Prophet of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to sleep while travelling. For it is pro-bable that [if the pilgrim does not take such precaution] th sleep-ing will become heavy and the sun will rise, without his notice. There-fore, what he missed of the [obligatory] prayer outweights what he gained from the Pilgrimage. The most desirable thing at night is to let the two mates arrange to be on guard by turns [so that] when one sleep, the other will be keeping watch. This is the custom (al-Sunna). If an enemy or a beast of prey heads toward him, by night or day, let him read 'ayat al-Kursiy', 'shahid Allah', 'al-Ikhlas', and 'al-mu'awad-hatayn', then let him say, "In the name of God. Whatever God wills [comes to pass], there is no power save in God. God is sufficient for me and I have placed my trust in God. Whatever God wills [omes to pass], no one brings good [to pass] but God. Whatever God wills [comes to pass], no one turns away evil but God. God is quite sufficient for me. God hears whomever calls [Him]. There is no terminus beyond God and no shelter besides God. "God has decreed, most surely I will pre-vail, I and My Messengers. Verily, God is powerful, Mighty." I forti-fy myself through God the Great, and I seek aid from the Living Who will never die. 0 God, protect us with Your Eye Which does not sleep, and shelter me with Your support that will not be moved. 0 God, show mercy on us through Your power over us, let us not perish while You are our confidence and our hope. 0 God, let the hearts of your male and female servants, incline towards us with clemency and mercy. You are the Most Merciful of all those who show mercy."

8. Whenever he ascends a promontory of the land on his way, it is com-mendable for him to magnify [God by saying "God is Great"] three times, and to say. "0 God, Yours is Dignity over any other dignity, and Yours is Praise in every condition." And when he descends he should glorify [God by saying 'Subhan Allah']. And whenever he is afraid from lone-liness in his travel, he [should] say, "Glory be to God, the King, the Holy One, the Lord of Angels and the [Holy] Spirit; You have honoured the Heavens with glory and might."

II. Concerning the proprieties of the ihram [state of sanctification] from the miqat to the entering of Mecca. [This subsection consists of] five divisions.

1. [The pilgrim] must perform the major ablution [i.e. the bath] with the intention to perform the ablution for the 'ihram [i.e. the state of sanctification]; when he reaches the famous miqat where people enter the ihram, he completes the major ablution by cleaning [himself], then combs his beard and his head, bares his nails, cuts his moustache and completes the cleansing that we mentioned in [the chap-ter on] purity.

2. He must put aside all sewn clothing and wear the two [speceial] 'ihram garments:

(1) a rida' and (2) two white lioncloths. White clothing is the most desirable [in the eyes] of God Most High. Then he uses scent on his clothes and body, and there is no harm if a trace of scent re-mained [on the clothing] after 'ihram, for "Some of the musk which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- had used before 'ihram was seen on his forehead after 'ihram."

3. He should wait after putting on [ihram] garments until his camel starts, if he is riding, or he himself sets out walking, if he is on foot, then, at this moment, he should express his intention of having entered into ihram [as a preparation] for the Greater or lesser Pilgrimage either of qiran or 'ifrad, as he will. Mere intention is sufficient to validate the 'ihram, but the custom is to join with the intention the words of talbiya: "Here am I, 0 God, here am I; there is no partner with you, Verily, Yours is the praise, the blessing and the kingdom. There is no partner with You." And if he wishes to add more he says, "Here am I happily. Goodness is entirely through Your hands and virtue [is sought] from You. Here am I [to perform] Pilgrimage in truth, in devotion and in bondage. 0 God, have mercy on Muhammad and on the family of Muhammad."

4. If his ‘ihram is concluded by means of the afore mentioned [formula, called] talbiya, it is commendable for him then to say, "0 God, I intend [to perform] Pilgrimage, [please] make it easy for me and help me to carry out its requirements, and do thou accept it from me. 0 God, I intend to fulfil what You have required in the Pilgrim-age, consider me among those who have responded to you, believed in Your promise, and followed Your command. Consider me among Your guests to whom You are gracious and with whom You are content. 0 God, make it easy for me to observe the Pilgrimage which I intend to perform. 0 God, my flesh, my hair, my blood, my nerves, my brain and my bones have all entered into the state of sanctification for Your sake, and I forbid for myself women, scent and the wearing sewn clothing for the sake of Your Face and the Last Day."

From the time of [his entering into] the state of sanctifica-tion all the six prohibited things we previously mentioned become for-bidden to him, He must avoid them.

5. It is commendable to repeat the talbiya so long as the state of 'ih-ram lasts, especially when encountering [other] caravans or when com-ing together with people, or when ascending or descending [hills] or when mounting or dismounting [a riding beast]; he should utter it in a raised voice, but not to the extent that his voice become coarse or he pants, for "he is not calling upon a deaf [person] or absent" as the tradition has it, There is no objection to uttering the talbiya with a raised voice in the three mosques, for they are supposed to be among the places where rites [are performed]. I mean [by three mosques] the Sacred Mosque (al-Masjid al-Haram), the Mosque of al-Khayf; and the Mosque at the miqat. There is, however, no objection in uttering the talbiya in other mosques [provided that] the voice is not high. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to say, whenever attracted by anything, "Here am I. Verily, the life of the hereafter is life [indeed]."

III.Concerning the Proprieties [to be observed] from [the time of] entering Mecca until

the circumambulation [of the Ka’ba].

[This subsection includes] six divisions:

1. [The pilgrim must] perform the major ablution at Dhu Tuwaq [in pre-paration] for entering of Mecca. The commendable customary [occasions for] the major ablution during the Pilgrimage are nine. [These are] (1) the 'ihram at the miqat; (2) the entering of Mecca; (3) the cir-cumambulation of the arrival; (4) the standing at [Mount] `Arafat; (5) the standing at al-Muzdalifa. (6) Three performances (6,7,8,) of the major ablution [are required] for the throwing of pebbles at the three stones, but none [is required] for the throwing at the stone of al-‘Agaba. [The final occasion for the major ablution is (9)] the farewell circumembulation. Al-Shafi'i -- may God be pleased with him -- does not in his new [doctrine] oonsider (3) and (9) to be fresh ablution. Hence the number is reduced to seven.

2. Unpon entering the firat [part] of the Haram which is outside Mecca, [the pilgrim] is to say, "0 God, this is Your Sanctuary and Your se-curity, so make my flesh, my blood, my hair and my body inviolable against the Fire, and protect me against Your punishment on the Day You raise Your servants, from the deal, and consider me as one of Your friends and those obedient to you."

3. [The pilgrim] must enter Mecca through al-‘Abtah which is [a part of] the Kada’ path. [The tradition says that], "The Apostle of God--the Blessing and Peace of God be upon him -- deviated from his course [in order to go] to it" and following his example is better. Then when going out [of the city] he leaves via the Kada path which is the lower path while the first [i.e. Kada’] is the higher.

4. When he enters Mecca and reaches Ra's al-Radm where his eyes fall upon the House, he then says, "There is no deity but God. God is the Most Great. 0 God, You are the Peace, and the Peace is from You. Your House is house of Peace. You are the Blessed One, 0 Lord of Glory and Honour. 0 God, this is Your House [which] You magnified, nohoured and exalted. 0 God, increase its magnificence, increase its exaltation and its ho-nour. Increase its prestige and increase those who make the Pilgrim-age to it in righteousness and dignity. 0 God, open for me the doors of Your Mercy and let me enter Your Paradise and protect me from Satan the Accursed."

5. When he enters the Sacred Mosque (al-Masjid al-Haram) through the gate of Banu Shayba, he says, "In the name of God, through God, from God, to God, for the sake of God and according to the religion of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him." And when he ap-proaches the House, he says, "Praise be to God and Peace be upon those servants of his whom He has chosen. 0 God, grant blessing to Muhammad Your servant and Your Apostle, and to Abraham Your intimate friend, and to the rest of Your Prophets and Apostles"; then he raises his hands and says, "0 God, I ask You in this the place of the first of my rites to accept my repentance and forgive my shortcoming and put aside my transgression. Praise be to God Who brought me to His Sacred House that He has established a refuge for mankind and [a

place of] safety, and made it [the House] blessed and a guidance for all the worlds. 0 God, I am Your servant and the city is Your city and the Sanctuary is your Sanctuary and the House is Your House; I come to You Seeking for Your mercy and beseeching You as one Who is under duress and fear-ful of Your punishment, [but] hopeful of Your mercy and desirous of Your acceptance."

6. Then [the pilgrim] goes directly to the Black Stone and touches it with his right hand and kisses it, saying, "0 God, my charge I have carried it out, and my covenant I fulfilled it. So witness for me that I fulfilled it." If he cannot kiss it, he stands facing it and saying this same [prayer]. Then proceeds straightaway to the [cir-cumambulation which is called] Tawaf al Qudum [i.e. cireumambulation of the Arrival] unless he finds the people [engaged] in the obligatory [prayer], in which case he should pray with them and then perform the Tawaf.

IV. Concerning the Tawaf (circumambulation). If [the pilgrim] intends to start the Tawaf, whether the Tawaf al-Qudum or another [tawaf], he must observe six things:

1. First, he must observe the conditions [governing] ritual prayer, such as purity from the ritual contamination (hadath) and uncleanness (Kha-bath) of the clothing, body and place [of prayer], as well as the co-vering of nakedness. For circumambulation of the House is prayer, but God Most High has permitted talking during it. Let [the pilgrim], be-fore starting the Tawaf, fling the central part of his garment under his right armpit and put both its ends on his left shoulder, then let down one end on his back and the other on his chest. He should end the talbiya when starting the Tawaf and bury himself with invo-cation which we will mention [later].

2. When he has finished arranging [his garments in the manner described above], he is to put the House on left and stand by the Black Stone leaving a small space between so that the Stone is in front of him; then as he begins the Tawaf he is to pass by the who1e of the stone with the whole of his body. He should leave between him and the House [a space] of about three steps so as to be near to the House, since that is better, and so he will not be circumambulating in the Shadharwan (fountain), for it is [a part] of the House, [though] at the Stone, the Shadharwan may join the ground and become confused with it. One who circumambulates around it has performed an invalid circum-ambulation, for he has circumambulated inside the House. The fountain is that part which remained outside [the original] breadth of the wall of the House after the upper wall was narrowed. The Tawaf begins from this spot.

3. Let him say before going beyond the Stone, but at the beginning of the Tawaf, "In the name of God. God is the Most Great. 0 God, believing in You and Believing in Your Book and in fulfillment of Your covenant and following the Sunna of Your Prophet Muammad -- the Blessing and Peace of God be upon him – [I begin Tawaf, then he proceeds with the Tawaf. As soon as he passes by the House [whereupon] he says, "0 God, this House is Your House and this Sanctuary is Your Sanctuary, and this Security is Your Security, and this is the place of the one who seeks refuge in You from the Fire." When reciting the [word] "Plaee" (magam), he points with his eyes to the place of

Abraham -- Peace be on him – [and continue], "0 God, Your House is Great and Your Countenance is gracious and You are the Most Merciful of those who show mercy; protect me from the Fire [and] from Satan the Accursed, make my flesh and my blood inviolable against the Fire, and save me from the terror of the Day of Judgment, and make sufficient for me the provisions of this world and of the Hereafter." Then he glorifies God Most High and praises Him until he reaches al Rukn al 'Iragi where he says, "0 God, I seek refuge with you from idolatry and doubt and unbelief and hypocrisy and discord and immorality and the evil eye in respect to [my] family, [my] wealth and [my] children." Then, when he reaches the Mizab (Spout) he says, "0 God, shade us under [the shadow] of Your Throne on the day when there is no shadow ex-cept Yours. 0 God, offer me a drink from the Cup of Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- a drink that will quench my thirst for ever." And when he reaches al-Rukn al-Shami, he says, "0 God, make this an accepted Pilgrimage and a praised one; and [cause] the endeavour therein to be rewarded, and sin to be forgi-ven, and let not the merchandise perish, 0 the Almighty, the Forgiver. 0 Lord, forgive, show mercy and pardon me whatever [sins] You know of. You are the Almighty the Benign." When he reaches the Rukn al--Yamani, he says, 0 God, I seek refuge in You from unbelief, and I seek refuge in You from poverty, fom the punishment of the grave and from the trial of life and death. I seek refuge in You from the disgrace of this world and of the Hereafter." And [while he is] between al-Rukn al Yamani and the Black Stone, he says, "Our Lord grant us good in this world as wall as good in the world to come, and protect us with Your Mercy against the trial of the grave and the tor-ment of the Fire." And when he reaches the Black Stone, he says ,"O God, forgive me through Your Mercy. I seek refuge in the lord of this Stone from debt and poverty and from sadness [lit. narrowness of the chest] and the torment of the grave." With this, one circuit has been completed. [The pilgrim] is to circumambulate seven times in the same manner and repeat the [same] invocations during each circuit.

4. He must hasten his pace in the [first] three circuits and do the re-maining four in a normal pace. The meaning of "haste" (rami) is quick-ness of walking with close steps. It is slower than running and faster than ordinary walking, and the idea behind it and behind ‘idtibagh is the demonstration of skill, toil and [physical] strength. Thus, the iginal idea [behind this was to eliminate any desire on the part of unbelievers [to participate]. The custom has remained since. It is pre-ferable to quicken the pace when one is near to the House; if he was unable to do so because of congestion, then [it is preferable] to quicken the pace when one is further away. Let [the pilgrim] withdraw to the margin of the circumambulation area (mataf) and quicken his pace three [times], then go near to the House in the congestion and walk [the cir-cuit] four [times]. If it is possible for him to kiss the Stone on every circuit, so much the better, but if he is prevented by the congestion, let him make a gesture [simulating touching] with his hand then kiss his hand, likewise, the touching of al-Rukn al-Yamani is commendable from [its] all corners. It is reported that [the Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to touch al-Rukn al-yamani.and kiss it and put his cheek on it. Whoever wishes to confine kissing to the [black] Stone and restrict himself to touching al-Rukn al-Yamani, I mean touching it with hand, is more deserving.[2]

5. When [the pilgrim] has completed the seven circuits of the circumambu-lation, let him come to al-Multazam which lies between the [black] Stone and the House, and which is a place of responding to the sum-mons (da'wa); and let him attach himself to the House, clinging to its curtains, and let him place his front side against the House, with his right cheek [touching] it and his arms and palms spread upon it, then say, "0 God, 0 Lord of the Ancient House [i.e. the Ka'ba] free me (lt. free my neck) from the Fire; preserve me from Satan the Ac-cursed; preserve me from all afflictions; make me content with what You have bestowed upon me and bless that which You have given me. 0 God, this House is Your House and this servant is Your Servant, and this is the Place of the one who seeks refuge with You from the Fire. 0 God, let me be the most virtuous of Your delegates to You." Then let him praise God frequently at this place, and pray for his Apostle -- the Blesing and Peace of God be upon him -- as well as for the other Apostles, then for his special needs, asking forgiveness for his trespasses. One of the Fathers used to say at this place to his ser-vants, "leave me alone to confess my trespasses to my lord."

6. When this finished, it is befitting to say a prayer of two rak'as behind the Maqam reciting in the first [rak'a], "Say, 0 ye disbelie-vers!" [109] and in the second, surat al-Ikhlas [112]. These [two rak'as] are [called] the rak`as of circumambulation. Al -Zuhri said., "the orginal custom was to pray: two rak'as for every circumambulation." But, if he joins together several circumambulations and prays two rak'as [for the whole], this is allowed, for the Apostle of God-- -the Blessing and Peace of God be upon him-- has done so. Every cir-oumambulation consists of seven circuits. And let him say after the two rak'as of Tawaf, "0 God, make smooth for me the path to bliss keep me from the path of distress. Forgive me in the Hereafter and in this world; and preserve me through Your Grace so that I will not disobey You. Help me to obey You with [the help of] Your guidance, keep me from disobeying You. Consider me among those who love You and love Your Angels, Your Apostles and love Your righteous servants. 0 God, render me lovable to Your Apostles and to Your righteous ser-vants, 0 God, as You have guided me, to Islam, make me firm in it by Your Grace and Your Power, and use me for Your obedience and obedience of Your Apostle, and protect me from the misleading temptations." Then, he should return to the [Black] Stone, touch it and conclude the cir-cumambulation around it. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Whoever circumambulates the House seven times and prays a prayer of two rak'as has a reward as though he had freed a slave." This is how the circumembulation [is to be performe]. The absolute requirements (al-wajib) of the circumambulation, as a whole, beyond those which apply to the ritual prayer (salat), are [as follows: one must] must complete seven Tawafs [around] the whole House; one must begin [the Tawaf] from the Black Stone, with the House on ones left, circumambulating within the Mosque, but outside the House and not around the Fountain (Shadharwan) or in the Hijr; and one must perform the circuits in succession, not separating them other than in the usual way. All other things are customs (Sunan) and forms (Hai'at).

Concerning the Running (Sa’y).

When [the pilgrim] has finished the Tawaf, let him go out through the gate of al-Safa which is opposite the corner [of the House] that is between al-Rukn al-Yamani and [Black]Stone. When he has done this and has reached al-Safa which is a mount, he then climbs [the mount until he has reached] a height from the base of the mount equal to a man's stature. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- climbed [the mount] to the point where the Ka’ba was visible to him. To begin the Sa’y [i.e. running between al-Safa and al-Marwa] from the base of the mount is sufficient. The addition [i.e. the climbing] is recommended, although some of the stages of [climblng, i.e. the higher stages] are an innovation. One should not leave them [i.e. the stages of elimbing] behind lest one did not consummate the Sa’y fully. One begins from here then runs briskly bet-ween [al-Safa] and al-Marwa seven times.

When climbing al-Safa, [the pilgrim] should face the House and say, "God is Most Great. Praise be to God for His Guiding us. Praise be to God by all His praiseworthinesses for all His Grace. There is no deity but God alone; He has no partner; His is the kingdom and His the praise; He gives life, and He causes death; in His hand is all good, and he has power over everything. There is no deity but God alone. He has no partner. He has executed His promise, and has given victory to His servant, and has made strong His army, and He has alone defeated the hosts of infidels. There is no deity but God, toward Whom [the pious] are sincere, though [unbelievers] may be averse. There is no deity but God, toward Whom [the pious] are sincere. Praise be to God, Lord of all the worlds. So, glo-rify God when you enter the evening and when you enter the morning. And to Him belongs all praise in the heavens and the earth; and [glorify Him] in the afternoon and when you enter upon the time of the decline of the sun, He brings forth the living from the dead, and He brings forth the dead from the living; and He gives life to the earth after its death. And in like manner shall you be brought forth. And [one] of His signs [is this] that He created you from dust, then, behold, you are men who move about [on the face of the earth]. 0 God, I ask of you everlasting faith and true conviction and profitable knowledge and a God-fearing heart and a tongue which praises [You]. I ask of You favour and good health and constant peace in this world and in the hereafter. " Then he prays for Mohammad -- the Blessing and Peace of God be upon him. Having completed these invocations, he then prays to God concerning whatsoever [personal] needs he wishes [to mention].

Then, he comes down [from the mount] and begins the Sa`y say-ing, "0 Lord, forgive, show mercy and pardon me of that which is known to You, You are the Almighty, Most Benign. 0 God, grant us good in this world as well as good in the world to come, and protect us from the tor-ment of the Fire." Then he walks leisurely until he reaches the Green Slope (al-mail al-akhdar) which is the first thing ones: comes to, upon descending from al-Safa and which is situated at the corner of the Sacred Mosque. When there remains about six cubits between him and the posi-tion opposite the Slope, he starts walking briskly in the manner which is [called] "ramal" until he reaches the two Green Slopes, then resumes the leisurely [pace].

When he reaches al-Marwa, he goes up as he did at al-Safa and, facing al-Safa, utters the same invocation [that he used on al Safa]. One complete Sa'y is [now] completed, and when he returns to al-Safa two Sa'ys have been completed. He must perform the [Sa'y] seven times and quicken his pace (ramal) at the proper place during each [Sa'y] as well as [resume] a leisurely pace at the proper place, as [mentioned] previously, and he must go up al-Safa and al-Marwa each time. If he does this, he has completed the Tawaf of arrival and the Sa'y both of which are Sunna. Ritual purity is recommended for the Sj'y, but not obliga-tory, contrary to the Tawaf. If he performs the Sa'y [once], he should not perform it again after the Wuquf [on Mount 'Arafat]. He ought to be satisfied with that as a "rukn", for it is not a precondition for Sa'y to be delayed [until after] the Wuquf, although that is a precondition for the obligatory Tawaf (Tawaf al-Rukn). A precondition for every Sa'y is, however, that it must occur after a Tawaf of some kind [i.e.Tawaf al Rukn, or other kind].

VI. On the Wuquf and what precedes it:

If the pilgrim reaches "Arafat" on the Day of 'Arafat, let him not waste time in doing the Tawaf of Arrival, or [tawaf] for enter-ing Mecca, before [and instead of] Wuquf. But if he arrived some days before that and did the circumambulation (Tawaf) of the arrival, let him stay in the state of being sacralized (muhriman) until the seventh day

of Dhu al-Hijja when the 'imam will deliver a sermon at the time of after-noon [prayer] at the Ka'ba, and will order people to prepare for the jour-ney to Minna on the Day of Tarwiya and to spend a night there. And then in the morning to go from there to 'Arafat in order to observer the duty of Standing (Wuguf) after the decline of the sun (ba'd al-zawal). The [prescribed] time for the Standing is from the decline [of sun] up to the rising of ull dawn, on the Day of Sacrifice. It is befitting to go down to Mina chanting the talbiya, and it is recommended that [the pilgrim] walks from Mecca [as he performs the various] rites until the [entire] Pilgrimage is over, provided that he is able to do so. Walking from the Mosque of Abraham --Peace be on him -- to the place of the Wuquf [al-ma-wagif] is especially meritorious and sanctioned ('afdalu wa'akadu).

And on reaching Mina, let him say, "0 God, this is Mina, bestow upon me what You have bestowed upon Your Friends and those obedient to You." Let him stay that night at Mina which is just a place for spending the night and has nothing to do with rites. When he gets up on the morning of the Day of 'Arafat, let him per-form the morning prayer; then when the sun rises on the Mount Thabir, let him proceed to 'Arafat, saying, "0 God, make it the best journey I have ever taken and the closest to [gaining] Your acceptance and the furthest from [incurring] Your Wrath. 0 God, to You I come and in You [alone] I hope and upon You I rely; Your countenance do I desire. [0 God] include me today among those of whom You boast to those who are better and more excellent than I.

When he comes to 'Arafat, let him pitch his tent at Namira quite near to the mosque, for it is there that the Apostle of God pitched his dome (qubba). Namira is a part of 'Urna just below the place of Wuqufand [Mount] 'Arafat. Let him perform the major ablution for the Wugif; and when the sun declines, the 'Imam delivers a short sermon and sits down,

and the Muezzin gives the prayer-call and the 'Imam [then] starts the second sermon. ‘Iqama (institution) must be joined with the ‘Adhan (prayer-call), and the ‘Imam will finish [his sermon] with the comple-tion of the ‘Iqama by Muezzin, then joins together both Zuhr and ‘Asr prayers with one ‘adhan and two 'iqamas, but curtails the prayers. [After that] he goes to the place of Wuquf, he must stand on [mount] ‘Arafat not on the valley of ‘Urna.

The Mosque of Abraham -- Peace be on him – is, however, si-tuated partly in the valley [of ‘Urna] and partly on [mount] ‘Arafat. Therefore, whoever-stands at the front of the Mosque, has not perfor-med the Wuquf on ‘Arafat. The site of ‘Arafat is distinguished from the Mosque by some big rocks spread out there. The best [Procedure] is to stand by the rocks near the Imam, facing the qibla' (i.e. Ka'ba) and mounted [on a beast]. [The pilgrim] should recite frequently the various formulas of praise, glorification, confession of faith, eulogy of God Most High, and supplication and repentance but he should not past on that day so that he will have strength to persevere in his supplications. Let him not stop [uttering] the talbiya on the Day of 'Arafat; the most desirable [practice] is to utter the talbiya part of the time and to con-centrate on supplication the rest of the time.

He ought not to leave the site of ‘Arafat until after sunset so as to join day with night. If it is possible for him to stand for some time on the eighth [of Dhu al-Hijja] in case of a mistake in the [exact date] of the moon, this is prudent and is a safeguard against [the possi-bility of] having missed [the Wuguf].

Whoever misses the Wuguf up to the break of dawn on the Day of Sacrifice, has missed the Pilgrimage and must terminate the state of sanctification (‘ihram) by [performing] the rites of Lesser Pilgrimage, then offer a blood sacrifice for missing [the Pilgrimage]; he must discharge [his unfulfilled duty] the following year. Let supplicatory prayer be then his chief preoccupation, for that day. It is in such a place and at such a gathering that the acceptance of one's supplication is most to be hoped fpr.

The supplicatory formula transmitted from the Apostle of God --the Blessing and Peace of God be upon him -- as well as from the Fathers on the Day of 'Arafat is the best thing to use as a supplication. So, let [the pilgrim] say [it], "There is no deity but God alone, He has no part-ner; His is the kingdom and His the praise; He gives life, and He causes death; He is the living that will never die; in His hand is all good and He has power over every thing. O God, set a light in my heart, and a light in my ears, and a light in my sight and a light in my tongue. O God, en-large my breast and make easy for me my affair." He then says, "O God, the lord of praise. Yours is praise, as spoken by us and better than what we speak; and Yours is my prayer and my sacrifice and my life and my death, and to You is my return and from You is my reward. O God, I seek refuge in You from anxious thoughts and from the disruption of [my] affairs; and from the torment of the grave. O God, I seek refuge in You from the evil of that which enters in the night, and from the evil of that which enters in the daylight, and from the evil of that is carried in by the winds, and from the evil of the misfortunes of life. O God, I seek refuge in you from the change of Your Grace and the sudden [attack of] Your punishment and the totality of Your wrath. O God, guide me with guidance and forgive me in the hereafter and in this

world. O the best of all those who are besough and best of all those who are called upon and most generous of those who are petitioned, give me this evening the best of that which You have given to any of Your creatures and pilgrims of Your House, O Most Merciful of those who show mercy. O God, O Most Exalted of attributes and Who sends down Blessings. O Creator of Lands and Skies! Voices have cried aloud to You in different languages asking You [to satisfy their] needs. And my need before You is that You forget me not in this house of affliction when the people of the world have forgotten me. 0 God, You hear my speech and see my place and know both my secret and that which I reveal, and none of my affairs is concealed from You. I am miserable and poverty-stricken, a seeker of aid and refuge, fearful and apprehen-sive, confessing my sins. I implore You as one who is destitue I beseech You with the supplication of an abject sinner, and I call upon You as a blind and frightened man, as one who submits utterly to You, and cries out to You, with body prostrate before You, having been subdued by You. 0 God, do not make me to be disappointed in praying to You. Be merciful and compassionate, 0 best of those who hear supplications and best of those who bestow. 0 God, though some may praise themselves before You, I will blame myself before You. My God, the sins have made my tongue si-lent and I have no means [to perform good] deeds, and no intercessor ex-cept hope. My God, I know that because of my sins I no longer have any standing with You, nor is there any ground for excuse. But You are the Most Generous of the generous. My God, if I am not suited to reach Your mercy, Your mercy is suited to reach me, for Your mercy encompasses all things, and I am a thing. My God, though my sins are grave, they are small as compared with Your pardon, so forgive them 0 Most Generous One. My God, You are You and I am I; I persist in sin, and You persist in for-giveness. My God, if You do not have mercy except on those who obey You, to whom shall sinners betake themselves? My God, I intentionally have avoided Your obedience and have gone straight into disobedience. Glory be to You. How irrefutable is Your case against me, and how generous is Your pardon forward me! By the decisiveness of Your case against me and the futility of my case against You, by my need for You and Your lack of need for me, forgive me 0 Best of those who are called upon by any petitioner, and Most Gracious of those who are besought by any solici-tor. By the sacredness of Islam and the guarantee of Muhammad – [the Blessing and Peace of God be upon him]-- I beseech You to forgive me all my sins and send me from this place of standing with my needs granted. Bestow upon me what I ask and fulfil my hope in accordance with that I desire. My God, I have prayed to You with the prayer that you have taught me, so do not censure me from the hope which You have instilled in me. My God, what will You do this evening with a servant who confessed to you his sins, submitted to You in humiliation, yielded [to You] his body, humiliated himself before You because of his [bad] deeds, re-pented to You [of such deeds], asking You to forgive his transgression, beseeching You to pardon him, seeking from You the satisfaction of his needs, hoping in You in this place of standing despite the multitude of his sins. 0 shelter for every living thing and friend of every believer; whoever does well, obtains Your mercy and whoever transgresses, preshes in his transgression. 0 God, to You we come and in Your open place we, dismount; and to You alone we look and Your favour we seek and to Your beneficence we expose ourselves. We hope for Your compassion and we fear Your punishment. To You we fall with the burden of [our] sins and to Your Sacred House we woke Pilgrimage. 0 You

Who possess all that is needed by [Your] supplicants, You Who know the thoughts of the silent. 0 You Who have no other Lord to be petitioned and beyond Whom there is no other crea-tor to be feared. 0 You Who have no vizier to be consulted and no chamber-lain to be bribed. 0 You Who do not respond to the accumulated petitions except with bounty and excellence, and do not provide for the great quan-tity of needs but with favour and charity. 0 God, You have appointed hos-pitality for every guest, and we are Your guests; so let our hospitality from You be Paradise. 0 God, there is recompense for every delegate, and bounty for every visitor, and a gift for every petitioner, and fulfillment for all who hope, and satisfaction for all who request that which is in Your possession, and mercy for all who seek mercy, and nearness [to You] for all who desire You, and pardon for all who implore. [0 God] we have come to Your Sacred House and stood at these great religious [places] of ceremony and attended these great shrines hoping for Your favour. Do not make us to be disappointed. Our God, You have blessed [us] repeatedly so that [our] souls have grown confident of the continuous flowing of Your blessing, and You have brought forth examples [for our consideration] until [even] the speechless things have contended on Your behalf, and You have disclosed Your Grace until Your friends confessed their falling short of Your truth, and You have revealed many signs that even the heavens and the earth have eloquently advanced as proof [of Your Word], and You have overcome [everything] with Your Might until everything has submitted to Your Power, and all faces have been humble before Your Grandness. If Your cservants displease You, you forbear and give respite; and if thuy do well, You then show favour toward them and acepet them; and if they dis-obey You, You conceal [it]; and if they commit sins, You pardon and for-give; and if they call [upon You], You Listen; and if we call, You hear; and if we come to You, You draw near; and if we turn away from You, You call [us back]. Our Lord, You have said in Your Book [the Qur'an] to Muhammad the Seal of the Prophets, "Say to those who disbelieve, if they desist, that which is past will be forgiven them" (8 : 39), so the es-pousal of the confession of Divine Unity, after [a former state of] un-belief, satisfie You. We humbly bear witness to [Your] Unity, and we sinc-erely, [bear witness] to the Apostlehood of Muhammad, So forgive us of previous sins because of this witness and let not our share in [Islam] be less than the share of those who embraces Islam [after us]. Our God, You have encouraged [people to] approach You by setting free what they have possessed (i.e. their slaves); now we are Your slaves and You are the most entitled to bestow favour; set us free; and You have ordered us to give alms to our poor, and we are Your poor and You are the most en-titled to extend [of Your bounty], therefore give alms to us; and You have enjoined us to forgive all who do injustice to us; now we have done injustice to ourselves, and You are the most entitled to act generously; therefore, forgive us. Our Lord, forgive us, have mercy on us, You are our Master. Our Lord, grant us good [things] in this world as well as good in the world to come, and protect us from the torment of the Fire."

Let him use frequently the supplication of Khadir -- Peace be on him -- namely: "0 You Whom nothing diverts from anything else, whose hearing does not dwarf from hearing, and whom [many] voices do not confuse. You Who are not distracted by many appeals, and for whom languages do not differ. 0 You Who are never vexed by the importuning of those who importune, and Who are never annoyed by the appeal of those who

appeal to You, allow us to know the coolness of Your pardon and the sweetness of Your whisperings." He then supplicates for whatever occurs to him, and asks forgiveness for himself, his parents and all believerrs, male and female.Let him then importune in supplications and enlarge [his] request, for God does not consider anything as [too] great. Mutarrif ibn Abdullah said once while at ‘Arafat, "0 God, do not refuse the whole [gathering] because of me"; and Bakr al-Muzami said, "A man said, When I looked on the people of ‘Arafat, I thought that they might all have been forgiven were it not for my being among them?". On the remaining rites of the Pilgrimage after the Standing (Wuquf) [namely] the Lodging [at Mina], the throwing, the Sacrifice, the shaving, and the circum-ambulation.

If [the pilgrim] goes forth from Arafat after sunset he ought to be calm and quiet, and avoid agitating the horses and inciting the camels as some peoples used to do, for the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- forbade agitating horses and inciting camels, and said, "Fear God and proceed gracefully. Do not tread on a weak [person] and do not harm a Muslim." Then when he reaches al-Muzdalifa he must perform the major ablution, because al-Muzdalifa is a part of the Haram; therefore, let him enter it clean. If he is able to enter on foot, it is better [to do so] and more respectful of Harem. On the way [to Muz-dalifa] he should raise his voice chanting the talbiya.

When he reaches al-Muzdalifa he should say, "0 God, this is Muzdalifa where many different languages have been gathered together ask-ing of You lofty requests. Let me be among those who prayed and You ac-cepted their prayers and those who relied upon You and You sufficed them. He then join the Maghrib and 'Isha' prayers at the time of the 'Isha' [payer] at al-Muzdalifa, shortening [his prayer]. [Let him pray both prayers with] one 'adhan and two 'igamas [but] without any supererogatory prayer between them, since he will combine the Maghrib and ‘Isha, super-erogatory prayers with the Witr prayer after the [Maghrib and ‘Isha’] obligatory prayers [have been performed], beginning with the Maghrib supererogatory prayer, and then [procedding to] the 'Isha' supererogatory prayer, as is the case with the two obligatory prayers. The omission of supererogatory prayers while travelling is an obvious loss, while [on the other hand] the requirement of these [prayers] at fixed times would be a hardship and would cancel out the subordination of these [prayers] to the obligatory prayers. If it is permissible in a single tayammum to do the supererogatory prayers together with obligatory ones in accordance with the rule of subordination, even more so is it permissible to do them col-lectively in accordance with the rule of subordination. This is not ne-gated by the fact that the supererogatory prayer differs from the obli-gatory one in that it may be prfomed while mounted, because of what we have already pointed out with respect to subordination and need. [The pil-grim] then spends that night at Muzdalifa which is a ritual lodging. Who-ever goes out from it in the first half of the night, and has not spent the night there has to offer a blood [offering]. To burn the midnight oil during that exalted night is among the best acts of devotion for those who can afford it.

When the night reaches its middle-point, he then prepares for departure. let him take with him some pebbles from [al-Muzdalifa] for it has smooth pebbles, Let him take

seventy pebbles which are the [exact] quantity required. There is no harm in having more on hand, for he may lose some of them. let the pebbles be light so they can be kept between the knuckles, and let him say the morning prayer [while it is still] dusk, and start walking until the time when he reaches al-Mash'ar al-Haram which is the end of al-Muzdalifa. Then let him stop and pray until just before sunrise, saying, "0 God, by the right of al-Mash'ar al-Haram and the Sacred House and the Sacred Month and the Corner and the Place [of Abraham] a con-vey to Muhammad's spirit us greetings and peace and let us enter the House of Peace [paradise], 0 Possessor of Majesty and Generosity."

He then goes from it before sunrise till he reaches the place called Wadi Muhassar. It is commendable [for him] to agitate his beast as he passes through the valley; and if he is on foot, let him hasten his walking.

Then, in the morning of the day of Sacrifice, he mixes the tal-biya with the takbir, by repeating them alternately, until he reaches Mi-na and the places of Jamarat which are three. He has to pass by the first and the second [Jamarat] for he has nothing to do with them on the day of Sacrifice, and go ahead to Jamarat al-'Agaba [the last Jamra] which is on the right of the front part of the Qibla, on the main road. The throwing place is a bit high on the slope of the mountain [though] it is in clear view of the places of Jamarat. He throws at Jamrat al Agaba after the sun has risen as high as a spear.

The manner of doing this [in] to stand facing the Qibla, though there is no harm if he faces the Jamra, then to throw seven pebbles raising the hand upward, substituting the takbit for the talbiya, saying with every pebble, "God is Most Great; [i do this] in obedience to the Compas-sionate and in defience of Satan. 0 God, by my belief in Your Book and my following the Tradition of Your Prophet." When he throws, he ends the talbiya and the takbit except for the takbir after obligatory prayers, [which begin with] the Zuhr prayer on the Day of Sacrifice, and [end with] the mor-ning prayer on the last day of tashriq. He ought not to linger for suppli-cation on this day, for it is better to offer supplication in his house.

The takbir is said in the following manners: "God is Most Great [three times], much praise be to God and Glory be to God morning and night. There is no God but God alone. He has no partner. We are sincere toward Him, though the disbelievers may be averse. There is no God but God alone. He has fulfilled His promise, has succoured His slave and, alone, has defeated His foes. There is no God but God. God is Most-Great." He then kills the hady if there is any with him; it is best for him to kill it by himself saying, "In the name of God; God is Most Great. 0 God, from you, in You and to You. Accept from me as You have accepted from Your friend, Abraham."

The Sacrifice made with a camel is best, then with a cow, then with a shat [a goat or a sheep]; [this latter] is better than to share a camel or a cow between six [people]. A sheep is better than a goat [and a male is the best in each case] for the Apostle of God has said, "The best of all sacrifice is the horned ram"; and white is better than grey or black. Abu Hurayara said, "White is better in sacrificing than the blood of two blacks (i.e.

grey and black)." Let him eat from it if it is a supereroga-tory hady, and let him not make a sacrifice with any lame, maimed, cropped-eared, mangy, perforated-eared, or emaciated [animals].

Let him then shave [his head]. The customary is to face the Qibla and begin [the shaving] from the fore-head, than shave the right side up to the two bones that go down to the nape, then to shave up the rest [of the head] saying. "0 God, establish for me a good deed for every hair and blot out thereby one of my rank thereby raised one degree in Your sight." The female cuts [her] hair. As for those who are bald, it is re-commended that they pass the razor over their heads. Whenever [the pil-grim] shaves [his hair] after throwing the pebbles, he obtains the first desacralization, and all the prohibited things except women and hunting becomes lawful to him.

He then goes to Mecca and circumambulates in the manner already described. This cireumambulation is essential (rukn) in Pilgrimage and is called "the circumambulation of visit". Its first time [starts] after mid-night of the Night of Sacrifice, and the best time for it is the Day of Sacrifice. There is no end for its time; therefore [the pilgrim] can de-lay it to any time he wishes, but he must keep himself bound by the ihram so that women will not be lawful to him until he circumambulates. When he circumambulates, [the state of] desacralization becomes complete and sexual intercourse lawful; and [moreover] ihram reaches its end. Nothing remains other than the throwing on the days of Tashriq and the Lodging at Mina. These are duties [done] after the ihram has reached its end as a way of following up the Pilgrimage. The manner of [doing] this circumambulation together with the two rak'as is as already described [in connection with] the circumembulation of arrival. When he finishes the two rak'aa, let him run [between Safa and Marwa] as [previously] described, provided that he did not run after the circumambulation of arrival; but if he had al-ready run and the running constituted an essential rite (rukn) it is not necessary for him to repeat the running.

The causes of desacralization are three: the Throwing, the Shaving, and the essential Circumambulation. Whenever he has completed two out of these three, he has attained one of the two desacralization. There is no harm in his doing anyone of these three either first or last upon sacrificing [his victim], but the most recommended way is to throw [first] then to sacrifice, then to shave and [finally] to circumambu-late.

It is customary for the 'Imam in this day to deliver a sermon after decline [of the sun]. This is [like] the sermon of farewell by the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him. There are four [different] sermons in the Pilgrimages the sermon on the se-venth day [of Dhu al-Hijja], the sermon of the day of 'Arafat, the sermon on the day of Sacrifice, and the sermon of the day of the first dis-banding; and all of them, with the exception of the sermon of the day of ‘Arafat which is [delivered as] two sermons with sitting in between, are single [sermons].

When he finishes the Circumambulation, he returns to Mina to spend the night there and to throw tthe pebble. He must spend that night at Mina; the night is called Leylat al-Qarr (i.e. night of settle-ment) for the people will on the morrow be settling at Mina not

leaving. When the sermon day of the ‘id (i.e. festival) comes and the sun declines, he must perform the major ablution [in preparation] for the Throwing. He then goes to the first Jamra which is close to [mount] 'Arafat and the night he throws at it seven stones. When he passes by it, let him incline a little toward the right of the road and, stand facing the Qibla long enough to read the whole of Surat al-Baqara concentrating on sup-plication. Then he proceeds to the middle Jamra and throws at it as he did at the first and stands also as he stood at the first. Then he proceeds to the last Jamra and throws at it seven [pebbles]. Let him not undertake any business but return home and spend that night at Mina. This night is called the night of the first disbanding. He must remain till morning [at Mina]. Then, when he performs the afternoon prayer on the second day of the days of Tashriq, he throws on that day twenty one peb-bles just as he did the day before. He is, after that, free to choose between staying at Mina and leaving for Mecca; if he leaves Mina before sunset, there is nothing on him; but if he waits until night, it is re-commended that he not leave [mina] but rather spend the night [there] in order to throw on the day of the second disbanding twenty one pebbles as previous. A blood-offering [is required if the pilgrim] fails to spend the night [at Mina] and to throw, the meat of which should be distribu-ted as alms [to the poor]. He may visit the House [ka’ba] during the nights of Mina, provided that he will spend the night only at Mina. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to do that. Let him not fail to attend obligatory prayers with the Imam at the mosque of Khayf, for its merit is great. Then, when he proceeds from Mina, it is better for him to stay at al-Muhassab [a plac] at Mina to perform the ‘Asr, Maghrib, and 'Isha' prayers, then have a short nap for this is a custom that is reported by a group of companions -- may God be gracious to them. [However] if he has not done this, there is no harm to him.

VIII. On the manner of the lesser Pilgrimage and that which follows it up to the farewell cirecumambulation. Whoever intends to perform the lesser pilgrimage before his Major Pilgrimage of after it, must perform the major ablution, wear the ihram dress as previously [mentioned in con-nection with] the Major Pilgrimage, and enter into sanctification for the lesser Pilgrimage from its station (miqat). The best station for it is Ji’rana then Tan’im, then Hudaybiya. He then declares his intention (niya) to perform the lesser Pilgrimage and recites the talbiya. He goes to the mosque of ‘A’isha -- may God be gracious to her-- and per-forms two rak’as supplicating as he wishes, then goes back to Mecca while still crying out the talbiya till he enters the Sacred Mosque (al-Masjid al-Haram). When he enters this mosque, he ends the talbiya and circumambulates [the Ka’ba] seven times and runs [between Safa and Marwa] seven times, in the manner already described. When he finishes, he shaves his head, and his lesser Pilgrimage is thereby completed.

It is recommended that the residents of Mecca perform the lesser Pilgrimage and circumambulation frequently, and also that they look at the House [Ka’ba] frequently. When [the pilgrim] enters [the Ka’ba], let him perform two rak'as in between the two poles, for that is most meritorious. Let him also enter it barefooted and with respect. It was said to one of [the Fathers], "Have you entered the house of your lord today?" He said, "By God, I do not see that these two feet [of mine] are worthy to circumambulate around the house of my lord, then how can I see them as worthy to tread the house of

my lord, when I know where they have walked?" let him drink much of the water of Zamzam, and let him draw the water himself as far as possible, then quench his thirst and fill up his belly saying, "0 God, make it a re-medy for every disease and sickness, and provide me with sincerity, cer-tainty and good health both here and in the hereafter." He -- the Bless-ings and Peace of God be upon him -- said, "The water of Zamzam is [use-ful] for every thing for which it is drunk" meaning that it cures every disease intended [when drinking it].

IX. On the oiroumambulation of farewell. Whenever, it appears to him [suit-able] to return to his home country after, the completion of the Greater and Lesser Pilgrimages, let him first fulfil his business, then pack up, and let him consider his farewell to the House to be his final business. His farewell [means] that he will circumambulate its seven [circuits] as previously [described] but without haste (ramal) and without re-arranging the garment (‘idtibagh). When he finishes that, he performs two rak'as behind the Place [of Abraham] and drinks from the water of Zamzam, then goes to the Multazam, supplicates [there] and beseeches [God] saying, "0 God, the House is Your House and the slave is Your slave and son of both Your slave and Your bondmaid. You carried me upon [the Book of] a creature which You have subjected to me until You brought me to Your land, and led me with Your grace [to Your Holy places] and helped me to perform Your Pilgrimage. If You have been pleased with me, [please] increase Your pleasure in me; otherwise, bestow some favour upon me now before I am separated from Your House. This is the time of my leaving [for home] if You permit me [though I am not leaving in order] to exchange [any thing] for You or for Your House, or because I am displeased with You and Your House. 0 God, Accompany me with health in my body and impeccability

in my religion, and make good my end and provide me with Your obedience for ever, as long as You keep me alive; and bring together, for me all that is best of this world and the world to come. You are powerful over all things. 0 God, let not this be the end of my covenant with Your Sacred House; if You let let it be the end of my covenant, then give me Paradise as a compensation." It is most desirable that he keeps his eyes constantly on the House until he leaves it.

X. On the visit to Medina and Proprieties. He --the Blessings and Peace of God be upon him -- said, "Whoever visits me after my death becomes as one who visited me during my life time." And he --the Blessing and Peace of God be upon him -- also said, "Whoever obtains wealth and has not come to me has neglected me." And again, he --the Bless-ing and Peace of God be upon him -- said, "Whoever comes to me as a visitor and with no other interest but to visit me, it is fitting that God Most High should make me an intercessor for him." Whoever intends a visit to Medina must invoke blessings on the Apostle of God --the Blessing and Peace of God be upon him -- frequently on his way.

When his eyes fall upon the walls of Medina and its trees, he says, "0 God, this is the shrine of Your Apostle make it for me a protection from Fire and a refuge from punishment and evil reckon-ing. "Let him perform the major ablution before entering

[Medina] at the well of Harra, and let him use scent and wear his best clothing. Then when he enters it, let him enter with humility and respect say-ing, "In the name of God and the religion of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- 0 my Lord, let my entry be by the gate of truth, and let my exit be by the gate of truth, and

grant me from Your presence a helping power."

Then he goes to the mosque, enters it and says a prayer of two rak'as near the pulpit, standing with the pillar of the pulpit op-posite his right shoulder and facing the column next to which is the box (Sunduq) with the circle indicating the Qibla of the mosque be-fore his eyes, for that was the stance of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- before he re-arranged the mosque. Let him try his best to pray [as though he were] in the ori-ginal mosque before it was expanded.

Then, he comes to the tomb of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and stands by [the Prophet's] face, that is by turning his back to the Qibla and facing the side of the tomb at [a distance of] about four cubits from the pole that lies on the corner of the wall of the tomb. He must also see that the chandlier is above his head. It is not customary to touch the wall or to kiss it, for to stand at a distance is nearer to veneration. Let him stand and say,"Peace be with you, 0 Apostle of God. Peace be with you, 0 Prophet of God. Peace be with you. 0 Trustworthy of God, Peace be with you, 0 Beloved of God. Peace be with you, 0 Chosen one of God. Peace be with you, 0 Selected one of God. Peace be with you, 0 Ahmad. Peace be with you, 0 Muhammad. Peace be with you, 0 Father of Qasim. Peace be with you, 0 Eradicator [of unbelief]. Peace be with you, 0 Final [of the Prophets]. Peace be with you, 0 Bringer together. Peace be with you, 0 Announcer of good news. Peace be with you, 0 Warner. Peace be with you, 0 Purity. Peace be with you, 0 Pure. Peace be with you, 0 Most Benign of the children of Adam. Peace be with you, 0 Leader of the Apostles. Peace be with you, 0 Seal of the Prophets. Peace be with you, 0 Apostle of the lord of all the worlds. Peace be with you, 0 Commander of goodness. Peace be with you, 0 Opener of righteousness. Peace be with you, 0 Prophet of mercy. Peace be with you, 0 Guide of the nation. Peace be with you, 0 Commander of the elegant ones. Peace be with you and with the people of your house from whom God has removed all uncleaness and has purified completely. Peace be with you and with your righteous wine, the mothers of believers. God rewards you on our behalf the best reward ever bestowed upon any Prophet on behalf of his people, or upon any Apostle on behalf of his people, and He grants you mercy whenever you are remembered by those who remember [you], and when-ever you are forgotten by the careless ones. [God] grants you mercy, among the first and the last, [the mercy which is] the best, the fullest the highest, the greatest the most pleasant and purest mercy ever granted to any of His creatures. And as He delivered us through you from staying, and opened our eyes though you after blindness, He [also] showed us the right way through you after we were ignorant [of it]. I testify that there is no deity but God alone. He has no partner, and I testify that you are His slave and His Apostle, His trustworthy one and His elect, and His chosen among His creatures. I testify [again] that you have delivered the message, fulfilled the trust,

counselled the people, fought your enemy, showed your people the right path, and worshipped your lord until death came to you. The blessing of God be upon you and your kind family -- may you and they be granted Peace, nobity, honour, and greatness." Then if the pilgrim was requested [by someone else] to communicate a special greeting [to the Apostle of God], he says,"Peace be with you from so-and-so, peace be with you from so-and so."

Then, let him go back one cubit and salute Abu Bakr al-Siddiq -- may God be pleased with him -- for his head lies by the shoulder of the Apostle of God -- the Blessing and peace of God be upon him -- while the head of 'Umar-- may God be pleased with him ---lies by the shoulder of "Abu Bakr -- may God be pleased with him.

Then, he goes back one cubit and salutes al-Faruq ‘Umar -- may God be pleased with him -- and says, [talking to both 'Abu Bakr and ‘Umar] "Peace be with you, 0 you two helpers of the Apostle: of God, the Blessing and Peace of God be upon him -- you two who assisted him in the propagation of the religion while he was alive and attended to the affairs of religion within his community after him, following his steps in all this and practicing his custom, May God grant you the best reward any two helpers of any Prophet in His religion." Then he goes back and stands beside the head of the Apostle of God -- the Bless-ing and Peace of God be upon him –[that is] between the tomb and the pole nowadays, and faces the Qibla. Then he praises God Most High and glorifies Him, and prays much for the Apostle of God -- the Bless-ing and Peace of God be upon him. Then he says, "0 God, You have said --and Your saying is true: "And if they had come to thee when they had wronged their souls, and asked forgiveness of Allah, and if the Messenger also had asked forgiveness for them, they would have surely found Allah Oft-Returning with compassion and Merciful (4: 65]. 0 God, we have heard Your saying and have obeyed Your command and have betaken ourselves to Your Prophet seeking Your intercession through him for our sins and other burdens [of evil] that weigh heavily upon

our backs. We are repentant of our faults and confess our errors and shortcomings. Therefore accept our repentance and let this Your Pro-phet to intercede for us, and elevate us by virtue of his rank with You and by virtue of his merits in Your eyes. 0 God forgive the Emi-grants and the Helpers; forgive us and our brothers who preceded us in the faith. 0 God, let this not be the last covenant with the tomb of Your Prophet and with Your Shrine, 0 Most Merciful of all those who show mercy."

Then, he goes to the Meadow (al-Rawda) and performs two rak’as and offers supplication in so far as he is able, in keeping with his saying -- the Blessing and Peace of God be upon him, "What is between my tomb and my pulpit is one of the meadows of Paradise, and my pulpit lies on my Pool." Let him pray by the Pulpit. It is re-commended that he put his hand on the lowest knot [of the Pulpit] on which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him ---used to put his own hand during the sermon. And it is recommended that he on Thursday goes to ‘Uhud in order to visit the tombs of the martyrs, and perform the morning prayer in the mosque of the Apostle of God. Then, he goes out and returns again to say the afternoon prayer in the mosque. Thus no

obligatory prayer is missed in the congregation at the mosque. It is also recommended that he goes out every day to Baqi', after paying a salute to the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- in order to visit the tomb of 'Uthman ---may God be gracious to him -- and the tomb of Hasan ibn 'Ali – may God be gracious with them. There also are the tombs of Ali ibn al-Husayn, Muhammad ibn Ali, and Ja'far ibn Muhammad -- may God be gracious with them. Then, he prays in the mosque of Fatimah -- may God be gracious with her --and visits the tomb of Ibrahim the son of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and the tomb of Safiyah, the aunt of the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him. All this is in Baqi'.

It is reoommended, too, that he goes to the mosque of Quba, every Saturday and pray in it, because it is reported that the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said,"Whoever goes out from his house and comes to the mosque of Quba, and prays in it has performed that which is equal to a lesser Pilgrimage." [It is recommended further] that he goes to the well of 'Aris, for it is said that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- spat in it; and it is by the mosque, so that he may perform the minor ablu-tion with [its water] and drink from it. [Finally] he comes to the mosque of conquest (masjid al-fath) which lies on the trench (khandaq) as well as to other mosques and shrines.

It is said that there are in Medina altogether thirty mos-ques and shrines known to the people of the town. Thereforem let [the pilgrim] visit as many as he is able. Likewise, [it is recommended] that he attends the wells at which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to perform ablutions, and from which he used to drink; these are seven wells. [Let him do that] seek-ing the healing and blessing of him -- the Blessing and Peace of God be upon him. If it is possible for him to stay in Medina, out of res-pect for its inviolability, this has a great merit, for he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- has said, "No one endures patiently its (i.e. Medina's) hardship and severity, but I will be an intercessor for him on the Day of Resurrection." And he -- the Bless-ing and Peace of God be upon him -- said, "He who is able to die in Medina let him do so, for no one dies in it for whom I will not be an intercessor or a witness on the Day of Resurrection."

Then, when he has discharged himself of his responsibilities and inteds to depart from Medina, it is recommended that he goes [again] to the exalted tomb and repeat the invocation of visit, as [described] previously; and [let him] bid farewell to the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him-- and beseech God to grant him a return [once more] to him, and ask Him [also] for safety in his jour-ney. Then let him perform two rak'as as in the lesser Meadow, that is in the place where the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to stand before the Closet (magsurah) of the Mos-que was expanded. When he goes out, let him put forth his left leg first, then the right, and say, "0 God, grant mercy to Muhammad and to the family of Muhammad, and let it not be the last covenant with Your Prophet. Remove my sins, by virtue of my having visited him, and let peace accompany me in my journey and make easy and safe my return to my family and home country, 0 Most Merciful of those who

show mercy." Let him give alms to the neighbours of the Apostle of God -- the Bless-ing and Peace of God be upon him -- as much as he can; and let him also go to the mosques that lie between Medina and Mecca, one by one, and pray in them. They are twenty [in number].

A Section On the Supererogatory

Rites Connected with the Return

from Journey

On returning from an expedition of Greater or lesser Pil-grimage, the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to repeat "Allah 'Akbar" three times at the beginning of every ascent to [higher] ground, and used to say, "There is no deity except God, Alone. He has no partner; His is the kingdom and for Him is praise, and He has power over all things. We are returning repen-tart, worshipping, prostating ourselves to our Lord, and prasing [Him]. God has fulfilled His promise, and has succoured His slave, and has defeated His foes single handed." In other versions [it is added], "And everything is dying save His essence; the rule is His and to Him you return," So, it is befitting for [the pilgrim] to follow this custom on his return.

When he approaches his home town, he coaxes the animal [he is riding] and says, "0 God, make for us there a resting place and a good provision." Then sends someone to his family to inform them of his arrival lest he reach them unexpectedly. This is the custom. It is not befitting, moreover, to knock at [the door of] his family in the night. When he enters the town, let him go directly to the mosque to perform two rak'as. This is the custom which the Apostle of God ---the Blessing and Peace of God be upon him – [himself] observed.

When [the pilgrim] enters his house, he should say, "Re-penting - Repenting to our Lord, and returning [to Him such a return] hat will leave out [nothing unforgiven] of our sins." And when he settles in his house, it is not befitting to forget what God has bestowed upon him, namely, the visit to His house, His shrine, and the tomb of His Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him --or to deny that favour by returning to carelessness, inadvertence, and involvement in disobedience, for that is not a sign of the ac-cepted Pilgrimage. The sign is rather [the pilgrim’s] return in a state of indifference to this world and preoccupation with the here-after. Indeed the sign is he pilgrims readiness to meet the Lord of the House, now that he has had a meeting with the House,

The Third Chapter Concerns

The Exact Proprieties

and the Hidden Acts

The explanation of the exact proprieties which are ten:

1. The first is that the provisions [of the pilgrim] be lawful and that [his] hand be free of [any] business that may preoccupy [his] heart and disperse his resolution, so that concern will be solely with God the Most High, and [his] heart will be at ease and will concentrate on the remembrance of God Most High and on the magnification of His sacred signs. It is reported by [members of the Pro-phet's] household that, "When the Time drew near, people would go to the Pilgrimage in four [different groups] -- their rulers [go] for excursion, their wealthy people for commerce, their poor for begging, and their [Qur'an] reciters for fame." There is, in the [above] tradition, an allusion to the all wordly objectives that may be imagined in connection with the pilgrimage; all this prevents [a pilgrim] from [the attainment of] the merit of Pilgrimage, and excludes him from the position of the Pilgrimage of [virtuous people], especially if [the pilgrim] was performing the Pilgrimage solely on behalf of someone else for a [set] fee, thus seeking [to gain] the word through an ac-tion that pertains to the hereafter. All the pious and deeply reli-gious have disapproved of such things, except when the pilgrim intends to remain [permanently] in Mecca and has no the means to get there. If such be his purpose, there is no harm in his receiving [renumera-tion]. In the case he is not using religion as a means to [achieve] worldly [goals], but is using the world in order to achieve religious [purposes], his aim ought to be to visit the House of God Most High and to assist his Muslim brother by discharging the obligation [to perform the Pilgrimage] on his behalf. To such a case the [following] saying of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- is applicable: "God Most High will admit three people to Para-dise for one Pilgrimage: the testator, the executor, and the one that performs Pilgrimage on behalf of his brother." I do not say that the fee is not lawful or that it is illegal after he has discharged the Islamic obligation [of Pilgrimage] for himself. However, the best thing is not to do [such thing], and not to adopt this as his livelihood and trade, for God Most High gives the world through religion but not re-ligion through world. There is a tradition which says. "The case of him who carries on war for the sake of God Most High and receives pay is like the case of Moses's mother -- Peace be on him -- who gave suck to her child and took her pay." Whoever accepts pay for performing the Pilgrimage in the manner of Moses mother's -- there is no harm in his doing so, for he is taking it just to enable himself to [perform] the Pilgrimage and the Visit. He is not performing the Pilgrimage in order to take the pay, but takin the pay in order to perform the Pilgrimage as was the case with Moses mother when she took pay just to facilitate her giving suck and obscure her identity from them.

2. The second is [that the pilgrim] not assist enemies of God Most High by paying them the toll. [The enemies of God] are those princes of Mecca and waylaying Bedouins who hinder [men] from [reaching] the Sacred Mosque. Giving money [toll] to them means to support injustice and to facilitate its causes for them, which is similar to personal assistance. Therefore, let [the pilgrim] be courteous in seeking a way out; but if he is unable [to find a way out], then, as one of the 'Ulema' has said and one can hardly object to this statement--, "It is more commendable to refrain from performing the

supererogatory Pilgrimage and to return back some than to assist the transgressors, for this is an innovation which has been innovated, and in yielding to it one makes it a perma-nent custom. [Furtermore] there is in the paying of tolls humiliation and dishonour to Muslims." It makes no sense to say, "This is taken from me by force", for is he [who made such statement] had remained in his home or had returned half way, nothing would have been taken from him. Or it may be that he gave evidence of possessing the means of luxury so that the demands [for toll] were increased in his case; if he had been in the habit of the poor, no such demands would have been made. Therefore, he is the one who brings himself to the state of being force.

3. The third [propriety is that the pilgrim] have abundant pro-visions and give and spend generoulsy without parcimony or extrava-gance, but with frugality. I mean by extravagance enjoying oneself with [different] delicious foods or satiating oneself with different drinks as is the habit of luxurious people. As for generous giving [of alms], there is no extravagance in it, for there is no goodness in extravagance and no extravagance in goodness as it is said. Giving out one's provisions during the Pilgrimage is a spending for the sake of God Most High. One dirham [spent for this purpose] has the value of seven hundred dirhmas. Ibn ‘Umar --may God be pleased with him -- said, "It is [a sign] of the nobility of a man to have [abundant] provisions in his journey. "And he used to say, "The best pilgrim is the one who is most sincere in his intention, most pure in his spending and best in [degree of] certainty. "And he -- the Blessing and Peace of God be upon him ---said, "The accepted Pilgrimage has no reward but Paradise," and it was said to him, "0 Apostle of God, what makes a Pilgrimage to be accepted?" He said, "Good speech and the giving of food [to the needy]."

4. The fourth is that the [pilgrim] avoid fool talk, profligacy and quarrelling, as the Qur'an declare. "Fool teak" is a noun compris-ing all nonsense, indecent and obscene language, including talking in an amatory and provocative manner with women and flirting with them. [It also includes] conversation about sexual intercourses or its pre-liminaries, for that excites the desire for sexual intercourse which is forbidden. Whatever incites what is forbidden is itself forbidden. "Profligacy" is a noun comprising all disobedience against God Most High. "Quarelling" means to go to excess in disputing and arguing about things which provoke ill feeling and in the same moment dissipate the will and contradict good conduct. Sufyan [al- Thawri] has said."Whoever uses fool talk has rendered his Pilgrimage invalid." The Apostle of God made good talk and feeling [the poor] a [sign] of an accepted Pilgrimage. Quarrelling [however] contradicts "good talk". Therefore, he ought not to raise frequent objection against his friend, his camel driber or other companions; let him [instead] soften his manner literally "side" and be civil [literally "lower his wing"] with travellers to the House of God Most High and maintain good conduct. Good con-duct does not mean avoiding harm, but tolerating it. It is said that journey is called "safer" [in Arabic] because it unveils [yasfiru] the manners of people. For this reason. 'Umar -- may God be pleased with him-- said to one who pretended to know a [certain man], "Did you accompany him in a journey through which noble mindedness is proven?" "No", said the man. [‘Umar] said, "I do not think that you know him."

5. The fifth is that he performs the Pilgrimage on foot if he is able to do so, for that is preferable. ‘Abdullahi ibn 'Abbas --may God be pleased with them -- ordered his children, when he was dying, saying, "0 my children, perform Pilgrimage on foot, for the one who performs the Pilgrimage on foot [accomplishes] with every step he takes the equivalent of seven hundred good deeds of the sanctuary (haram)." Someone said [to him], "What [is the value] of the good deeds ‘of the sanctuary’?" He said, "One such good deed is equal to one hundred thousand, [ordinary good deeds]." the meritoriousness of walking during the actual] rites of Pilgrimage, and during the jour-neying from Mecca to the Place of Standing and to Mina, is more cer-tain than [that of walking] on the way [to Mecca]. If the pilgrim adds to the walking the sanctification [for Pilgrimage] from his home, that is said to be [one sign] of completion of the Pilgrimage, 'Umar, Ali and ibn Mas’ud -- may God be pleased with them -- considered this to be the meaning of the Most High’s statement, "And complete the Hajj (Pilgrimage) and the ‘Umra [the lesser Pilgrimage] for the sake of ‘Allah" [2: 197]. Other ulema said that riding is more commendable [than walking] because of the spending and provisioning [involved] in it, and also because the pilgrim is less likely to become restless or to incur harm [while riding] and is more likely to have sound health and to complete the Pilgrimage properly. In reality, this [letter view] does not contradict the former. Rather, one should explain the matter by saying that walking is best for him who finds walking easy : [on the contrary] if it weakens him and leads him to bad conduct and to imperfect performance [of his duties] then riding is preferable for him, just as fasting is preferable for a traveller or sick man as long as it does not weaken [the one fasting] and [lead him to] bad conduct.

One of the Ulema was asked whether one may perform the Lesser Pilgrimage walking or should hire a donkey. He answered, "If it is harder for him to hire a donkey [literally, if the weight of the dirham is heavier] than to walk, it is better for him to hire the donkey, but if walking is harder for him as is the case with wealthy people, then, to walk is better." It is as if [this Scholar] has interpreted the matter as a striving against the self. There is some merit to this view. However, it is best to walk and spend that money on a good [cause] than to give it to the donkey-driver in return for causing trouble to the beast. If the soul of the [pilgrim] is unable to embrace both harship and decrease of wealth, then, what [that scholar] says is not far [from the truth].

6. The sixth [propriety] is that the pilgrim should not ride on anything other than a Zamila. Let him avoid the Mahmal unless he is afraid that he cannot hold himself firm on the Zamila for a good reason. The Mabmal should be avoided for two reasons: (1) to make the burden lighter for the camel, the Mahmal being a hardship for it, and (2) to avoid th habit of luxurious and haughty. The Apostle of God --the Blessing and peace of God be upon him -- performed Pilgrimage on a camel with a ragged saddle under him and a shabby plush that was worth only four dirhams; and he circumambulated [the Ka’ba] on a camel to let people see his method and customs; then, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Learn from me your rites." It is said that these litters (Mahmals) were invented by al-Hajjaj, and that the ‘Ulema of this time had disapproved them; [for example] Sufyan al-Thawri reported that his father had said, "I

went out of Kufa to al--Qadisiya [On my way] to perform the Pilgrimage when I found people from other countries, and I saw all the pilgrims were on Zamilas, Jawa-ligat and Rawahil. I did not see them but burdened [literally, with litters]." Ibn ‘Umar used to say, whenever he saw the drapes and litters that were invented by al-Hajjaj, "Real pilgrims are few though the ca-ravan is great." Then he looked at a poor, shabby man with baskets under him and said, "This is one of the true pilgrims."

7. The seventh is that the pilgrim be shabby, dishevelled and grimy, not giving much attention to decoration or to the means of os-tentation and self-exaltation. Otherwise, he would be counted among the haughty and luxurious, and excluded from the company of the weak, the poor and the pious elect; for, according to the tradition of Fadal ibn ‘Ubayad,[the Prophet of God]-- the blessing and Peace of God be upon him -- ordered [people to keep] dishevelled and unshod, and forbade luxury and ostentation, It is related also in a tradition, "The pil-grim is only the one who [remain] dishevelled and grimy." God Most High says, "Then let them accomplish their needful acts of cleans-ing" [22: 30]. Al-tafath [in the verse] means a state of being dis-hevelled and grimy, and "cleansing" means: by way of shaving [the head] and cutting of the moustache and fingernails.

‘Umar ibn al-Khattab -- may God be plesaed with him -- wrote to the chiefs of the army [saying], "Put on worn out [garments] and lead a rough life." It is said that the best [literally,adornment] of the pilgrims are the Yamanites because they keep the look of humility and weakness and the manner of the FareFathers. The pilgrim should in particular avoid the colour red in his dress and all ostentation gen-erally whatever its nature. It is reported that he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- was once on journey and his entourage stopped at a place while the camels went out to pasture. [At this point, the Prophet] looked at the red cloths on the pack-saddles and said, "I saw that redness had dominated you." Thereupon, "We rushed to them and snatched them from the backs of the camels, so that some of the camels were startled."

8. The eight is that the pilgrim should treat the beast with kindness. Let him not overload it. The litter, exceeds the limit of its strenght, and sleeping on it harms it and overburdens it. Therefore, godly people do not sleep on the beast but nap while they are sitting, and they do not stay on them a long time. He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Do not take the back of your beasts as chairs." It is recommended that the pilgrim should get off his beast a every morning and evening in order to relieve it. This act is custom- and there are many traditions of the Fathers on it. One of the Fathers used to hire [a beast] with the understanding that he would not dis-mount, and would pay the money in full, then, he would dismount in order to be kind to that beast and so that kindness would be recorded among his other good deeds and counted in his favour and not in the favour of the hirer. Whoever harms a beast and overloads it will be required [to pay] for it on the Day of Judgement. 'Abu al-Dardi said, when he was dying to a camel of his, "0 camel, do not accuse me and take your com-plaint to God, I have not overloaded you," On the whole, there is a re-ward [in return to every kindness done to] any living thing. Let the pilgrim observe the rights; of both the beast and the hirer. There is [great] happiness and pleasure for the beast and

the hirer from every hour that he dismounts. A man had once requested ibn al-Mubarak saying, "Have this letter with you in order to deliver it [to its consignee]." He said, "[wait] until I ask permission from the cameleer for I have only hired it." Note how scrupulous he was over taking a letter that had no weight. There is prudence in such scrupulousness, for whenever a door is opened to something small, it little by little gets opened wider.

9. The ninth is that [the pilgrirm] approaches God by shedding blood [as an offering], though this is not obligatory upon him; and let him try his best to make [the offering] from the fat and costly live-stock. Let him eat from it if the [offering] is supererogatory, otherwise, he is not allowed to eat it. The word of the Most High, "And who so respects (Yu'azzim) the sacred signs of Allah--" (22:33) have been explained as having the sense of making fair and making fat. It is best to drive the sacrificial animal from the migat if that will not cause [undue] hardship and suffering to him. Let [the pilgrim] avoid bargaining in buying [the animal] for the Fathers used to pay a high price and avoid bargaining in respect to three things: the offering, the sacrifice and the slave [to be freed] because the best of these is the most costly and most precious to its owner. Ibn 'Umar reported that a she-camel was given as a present to Umar, then it was demanded from him at a price of three hundred dinar, and he asked the Apostle of God [permission] to sell it in order to buy cows with its price; but [the Apostle of God] prohibited him from doing that. [Instead] he said to him, "make an offering of it", for a little of something good is better than a lot of something inferior. There is the three hundred dinars the value of thirty cows in which there is much meat but it is not meat that is the object of concern but [rather] the sanctification of souls, and its purification from misfortune during the Pilgrimage is equal to an expenditure "in the way of God" [i.e. for the sake of holy war] every dirham [spent on pilgrimage or on the holy war] is equal to seven hundred dirhams [spent otherwise], and is [also] equal to hardships [incurred] during holy war; for [the pilgrim] there is for every injury endured and a loss incurred a rewar; therefore, nothing from him will be lost of sight in the eyes of God Most High. Other signs which are said to indicate that the Pilgrimage has been accepted is that [the pilgrim] turn [henceforth] from his former disobedience and that he substitute bad cousaques with good ones, and places of entertainment and negligence with places of recollection [i.e. dhikr] and watchfulness.

An explantion of the hidden acts:

how one is to be sincere in one's

intentions (niya); how one in to

receive edification from the Holy

Places, and to reflect upon them,

keeping in mind their secrets

and meanings from the

beginning of the Pilgrimage

to the end.

Know that the Pilgrimage begins with understanding -- I mean [by that], understanding of the position of Pilgrimage in Islam. Then [follows] a longing to [perform] it, then the [actual] decision [to proceed], then the severance of any relation that may hold one back, then the purchase of ihram garment, then the regardliness and adornment with the Grace of God Most High, for "Their flesh reaches not Allah, nor does their blood, but it your righteousness that reaches Him" (23:38). That [sanctification] is obtained only by seeing to it that the [offering] is precious in quality whether it be great or little in quantity. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- was once asked, "In What does the [true] piety of the Pilgrimage consist?" He said "In ‘ajj’ and in ‘thajj’." 'Ajj’ is the raising of the voice with the Talbiya and ‘tajj’ is the shedding of the blood of a sac-rifice." ‘A’isha -- may God be pleased with her -- reported that the Apostle of God --the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "No person does [anything] on the day of sacrifice that God the Most High likes more than the shedding of the blood [of a sacrificial animal], for [the animal] will appear on the day of Judgment with its horns and hoofs, and the blood is spilt in the presence of God Most High even before it touches the ground; therefore, be pleased with it." In the Tradition [it is related that] "Every bit of wool on its skin is accounted to you as a good deed and likewise every drop of its blood; it will be put on the scale; therefore, rejoice." He ---the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Select your sac-rificial animal, for they are your mounts on the day of Judgment."

10. The tenth is that [the pilgrim] be good-humoured with res-pect to what he spends and with respect to the offering which he makes as well as with respect to the loss and misfortune that befall him in wealth and body. If such [misfortune] has befallen him, that is a sign that his pilgrimage has been accepted, for a purchase of provi-sions, then the hiring of a camel. Then [comes] the [actual] departure, then the journeying in the desert, then the sanctification al Miqat and the [chanting] of the talbiya, then the enterance into Mecca and the fulfilment of the acts [of Pilgrimage] as previously [mentioned]. There is in each one of these things a remembrance for him who will remember, a lesson for every one to learn, an exhortation for every true disciple, and instruction and direction for every intelligent [person]. Let us [now] indicate the keys to each of these things, so that one the door is opened to them and their causes are known their secrets will be revealed to every pilgrim according to the clearness of his heart, the purity of his inner [self] and the abundance of his intelligence.

1. As for understanding: Know that there is no access to God Most High except through disdain of bestial passion, avoidance of idle pleasures, and contentment with the bare necessities of life and devotion wholly to God Most High

on every [occasion], whether one is active or at rest. It is for the sake of this that the monks of the previous religions isolated themselves from other people and lived on mountain-tops, preferring savagery to human society in order to keep company with God Most High. They abondoned present enjoyments for the sake of God Most High and took upon themselves strenuous tasks out of craving for the world beyond. God Most High has praised them in. His Book saying, "That is because amongst them are savants and monks and because they are not proud" (5:83).

When all this passed away and the people began to follow their lusts and forstook [the path of] devotion to the service of God Most High, turning [rather] away from Him, He the Most High sent His Prophet Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- to restore the heavenly way [of life] and to set the Law of [previous] Apostles once again on its course. People of the [previous] religious asked him about monasticism and itineracy in his religion. He –the Blessing and Peace of God be upon him –said, "For us God has replaced there [things] with holy war and with the magnification of God on every high place" -- that is, with the Pilgrimage. Once, upon being questioned about itinerants, he -- the Blessing and Peace of God be upon him-- said "They are the ones who fast." So, God Most High has blessed this community by making Pilgrimage a monasticism for them. Accordingly, he has exalted the Ancient House by joining it to his lofty Self, and by es-tablishing it as a destination for His slaves, making its surroundings a sacred enclosure (haram) for His House, thus exalting it. He has made ‘Arafat as a water-chute[3] to the courts around its pool[4] has heightened the inviolability of the place by forbidding its game and trees, and has made it on the model of the castles of kings. [Therefore] visitors from all directions go to it dishevelled, dusty, humble be-fore the lord of the House, submitting themselves in obedience to His Majesty and in passivity to His Glory, confessing that He is above being confined by a house or encompassed by a town; for this demonstrates most eloquently their bondage and slavery and most perfectly their submission an obedience. Accordingly, He assigned to them, in [the House] some acts which involve no fraternizing among people and whose meaning no intel-lect can find out, such as casting pebbles at stones and running to and from repeatedly between Safa and Marwa for example. It is through such acts that perfect bondage and slavery is manifest. Zakat is kindness; its meaning is understood and intellect has an inclination to it. Fast-ing is a break with bestial passion, which is the tool of the enemy of God, and involves concentration on worship by abstaining from [normal] occupations. Bowing (Rukn') and prostration (Sujud) in prayer [express] submission to God Most High through acts which represent the [outward] forms of submission; and souls have fellowship through [common] glori-fication of God Most High, But the running to and fro [between Safa and Marwa], and the casting of stones and similar acts afford no [obvious], benefit to souls nor any natural sociobility; nor is the intellect able to discover their meaning. Therefore, there is no impetus to perform them other than the mere command [of God] and the intention to comply with that command, it being a command which requires obedience pure and simple. In such obedience the intellect desists from its [normal] operations and the soul and the [innate] disposition are detracted from their [proper] social course. For whatever the intellect understand, to that is nature inclined; this inclination thus cooperates with the command and together with it incites to action. Thus perfect

bondage and slavery are hardly manifest. For this reason, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, with special reference to Pilgrimage, "Here I am in Pilgrimage, truly in devotion and slav-ery." He did not say this of prayer or anything else.

If the wisdom of God Most High has decreed that the salva-tion of people shall require that their acts be contrary to their nat-ural inclinations and that the reins [of those acts] be in the hands of the Law such that they feel uncertain of themselves in [performing] these acts, in accordance with the requirements of submission and ser-vitude -- for that whose meanings cannot be discovered is the most consummate of all the kinds of worship in cleansing souls and turning them away from the requirements of nature and ethics to the require-ments of servitude: if you perceive this, you will understand that the surprise of people concerning these strange acts originates from the confusion about secrets of worships. This amount [of explanation] is enough to understand the underlying principles, of the Pilgrimage, if God wills.

2. As for longing [to perform the Pilgrimage]: this results from understanding and from the realization that the House belongs to God Most High, that it was established on the analogy of a royal palaces such that whoever visits it is [in reality] visiting God Most High and whoever betakes himself to the House [while] in this life is worthy not to have his visit wasted, for the object of the visit, which is the vision of God Most High, will be granted to him in its fixed time in the Eternal Residence. For the finite and perishable eye is not prepared, while still in this life, to receive Light with which to see the Face of God Most High; it is not able to bear that Light, nor is it fit, because of its finiteness, to be adorned [with that Light]. But when it is granted immortality in the life to come and freed from the cause of change and mortality, it becomes ready for the vision and the Sight. And because of [its intention] to visit the House and to look at it, it deserves to meet the lord of the House by virtue of Gracious Promise. The longing to meet God Most High most surely makes one long for the means of that meeting. Besides, every lover is longing for everything that has any connection with his lovers the house is connected to God Most High; therefore it is pro-per for [the pilgrim] to have a keen desire for it just because of this connection, quite apart from any desire to receive the great re-ward which has been promised to him.

3. As for the decision [to proceed with the Pilgrimage]: let [the pilgrim] know that this decision means separation from his fam-ily and country as well as the abandonment of bestial desires and pleasures as one directs one's attention to visiting the House of God Most High. Let him realize the importance of the House and the gran-deur of the Lord of the House, Let Kim [also] know that he has intended to do something of an extremely lofty and serious nature, and that whoever seeks after an important thing jeopardizes another thing. Let him [further] be sure that his decision is sincere in the Face of God Most High and far from the contaminations of hypocrisy and fame, and let him realize that [God] does not accept anyone who goes to Him or [acept] his deed unless he is sincere, and that it is a most despicable thing to go to the palace of king and his family while in reality one's aim is something else. Therefore, let [the pilgrim] rectify his intention in his mind; such rectification is through sincerity which is the avoidance of everything that contains hypocrisy and fame, let him [finally] take that

which is inferior in exchange for that which is superior.

4. As for the severance of relations this means restitution for all injustices and sincere repentance before God Most High for all sins. Every injustice is a relation and every relation is like a creditor present [before the pilgrim] clinging to his neck, crying out [to those around him], saying, "Where are you headed? Are you going to the palace of the King of kings while you are neglecting His affair in your house, despising and neglecting Him? Are you not ashamed to go to Him as a disobedient servant would go to Him, Lest He rejects and not accept you? If you desire to have your visit ac-cepted let His orders be executed, denounce all injustice, return to Him [by rejecting] all sins, severe your heart from all, turning back to what is behind you, so that you will be facing Him with the face of your heart as you are facing His House with the face of your ex-terior. If you do not do that, you gain nothing from your journey except, firstly, toil and unhappiness, and then ultimately expulsion and rejection." Let [the pilgrim] severe all relations, with his country in the same manner as one who departs from his country assuming that he will not return. And let him write his will to his children and family, for the traveller and his wealth are in danger except for that which safe-guarded by God Most High. When severing his relations for the Pilgri-mage journey, let him reflect on the severance of relations for the jour-ney to the Last Abode, for [that journey] is before him and the journey he is undertaking is an expectation that the [last] journey will be made easier, for that journey is to an [everlasting] abiding place to which all things return. Therefore, it is not proper to ignore that journey while preparing for this one.

5. As for the provisions: let the [pilgrim] seek his provisions from a legal source; and if he senses within himself any desire for an abundance [of provision] or seeks that will remain throughout the dur-ation of his journey and will not spoil or change before the destination is reached, let him remember that the journey to the Last Abode is much longer than this journey, and that the provisions for it is piety. What-ever he thinks to be his provisions other than piety will remain behind him after death and disaappoint him. It will not remain with him. There-fore, let him beware lest those actions which are to be his provisions to the Last Abode not accompany him after death, being spoiled by the stains of hypocrisy and the contamination of negligence.

6. As for the riding beasts when [the pilgrim] has fetched it, let him thank God Most High whole heartedly for having subjected the beast to him in order to bear his affliction for him and to alleviate his hardship, and let him remember at that time the mount that he will ride to the Last Abode; it is the bier on which he will be carried [after death]. For the Pilgrimage is somewhat parallel to travelling to the last Abode. let him reflect on whether his journey on this rid-ing beast will be a suitable Provision for him on that journey [i.e. the journey to the Last Abode] on that riding beast [i.e. the funeral bier]. How near it is to him! For all he knows death may be near at hand, and he may ride mounted on the bier before [he has the chance] to ride mounted on the camel. That one will [someday] ride mounted on a bier is certain, while it is not certain that one can facilitate the means of travelling. How can one [llow oneself] to take precautions with regard to the means of travel, which are doubtful, and obtain provisions

and a riding beast while neglecting [to prepare oneself for] the travelling which is certain ?

7. As for the purchase of the two ihram garments: let [the pilgrim] at this [point] reflect up in the windin sheet and his being wrapped in it, for he will wear and put on ihram garments when he is near to the House of God Most High and it may be that his journey to it will not be completed; [on the other hand] he will most assuredly meet God Most High when he is wrapped up in the winding sheet. As he does not come to the House of God Most High except when he has broken with his usual mode of dress and form, so he will not meet God Most High after death except in a style of dress different from the style of dress of this Life; and the [ihram] garment is very much like that one [i.e. the winding sheet] as it is not sewn, just as it is the case with the winding sheet.

8. As for the [actual] departure from the home country: let [the pilgrim] know that he has departed from both family and home country, turning his face towards God Most High in a journey unparal-leled among worldly journeys. So let him recall to his mind what he is intending [to do] where he is doing, and whom he purposes to visit. [Let him know] that as he faces the King of kings he is among a throng of [the King's] visitors -- those who have been called and have ans-wered, those who have been made to yearn and have yearned, have been made to rush and have rushed, those who have severed all connections, separated themselves from people, and have drawn near to the House of God Most High, whose case He has magnified, whose affair He has ex-tolled, and whose degree He raised high. [These have gone to the House] to consent themselves with meeting it instead of meeting its Lord un-til the time when they are blessed with the fulfilment of their goal, and made happy with the Vision of their Lord. Let [the pilgrim] en-tertain in his heart the hope of [ultimate] arrival and acceptance, not making a show of his [good] deeds during the journey or of his se-paration from [his] family and wealth, but trusting in the Grace of God Most High and hoping for the realization of His promise [which is made] to everyone who visits His House. Let him, further, hope that if he does not reach [the House] but rather death overtakes him on the way, he will find himself before God Most High, because God Most High has said, "And who so goes forth from his home, emigrating in the case of Allah and His Messenger, and death overtakes him, his reward lies on Allah (4:101).

9. As for entering the desert up to the miqat and beholding the mountain roads: Let him remember in connection with them what transfers when one leaves the present world at death and [before one reaches] the miqat of the day of Resurrection – [let him remember] the terrors and demands that are in between. Let the terror of highwaymen be for him a reminder of the interrogation by Munkar and Nakir; [Let] the beasts of prey in the desert [be a remember of] the scorpiorn and worms of the grave as well as the snakes and serpents [which crawl] therein; and [let] the separation from one's family and relatives [be a remember of] the dreariness of the grave, its distress, and its loneliness. Let him obtain, through his action and sayings respecting all these dreadful things, provision against the terrors of the grave.

10. As for the state of sanctification [ihram] and the talbiya [i.e. recitation of labbayka] from the miqat [onward]: let [the pilgrim] know that this has the sense of answering the call of God Most High. Therefore, have the hope that you will be accepted, as well as the fear that you will be told, "You are neither accepted [in my serv-ice, i.e. your talbiya is not honoured] nor blessed", so that you will waver between hope and fear, and be stripped of your might and power, [thereby] becoming [completey] dependent on the Grace and Generosity of God Most High. For the time of talbiya is the [real] beginning of the matter and the place of the danger. Sufyan ibn 'Uyayna said, "Ali ibn al-Husayn -- may God be pleased with them -- once performed the Pilgrimage. When he had entered the state of sanctification and was well mounted on his camel, his colour became pallid; then he trembled and a shiver befell him to the extent that he could not recite the talbiya. When it was said to him,' Why are you not reciting the talbiya?' He said, ‘I fear that it will be said to me, 'You are neither accepted nor blessed.’ And when he [later] recited the talbiya he fainted and fell off his camel. This continued to happen to him until he completed his pilgrimage, "Ahmad ibn al-Hawari said, "I was with 'Abu Sulayman al Darani -- may God be pleased with him -- when he de-clared his intention to enter the state of sanctification, but he did not recite the talbiya until we had walked for about one mile. Then a swoon came over him, and when he recovered consciousness he said, ‘0 Ahmed, God Most High has revealed to Moses, ‘Bid the oppressors among the children of Israel to decrease their remembrance of me for I remember, with a curse those among them who remember Me. May God have mercy on you, 0 Ahmad – [A tradition] has reached me that he who per-forms Pilgrimage unlawfully and chants the talbiya, God Most High says to him, ‘You are neither accepted nor blessed until you return that which is in your possession.’ There is no assurance that the same will not be said to us." let him who recites the talbiya remember when he raises his voice with the talbiya in the miqat his response to the call of God Most High when He said, "And proclaim unto mankind the Pilgrimage" [22:28], and [let him reflect on] the calling forth of the creatures by the blowing of trumpet, and their resurrection from graves, and their thronging together in the courtyard of the resurrection in response to the call of God Most High, being divided into two groups: those who have achieved nearness to God and those who are detested ones, those who are accepted and those who are rejected. [For these resurrected ones too will] waver at first between fear and hope, as does the pi1-grim in the miqat, not knowing whether it will be possible for him to complete the Pilgrimage and be accepted or not.

11. As for the entrance into Makka: let [the pilgrim] remember then that he has arrived at the shrine of God safely and let him hope [at that place] to be saved from the chastisement of God Most High by virtue of his entrance, [therein]. Let him fear that he may not de-serve being near [to God], such that he will be by virtue of his en-trance into the sacred place, ineffectual and deserving of chastisement. Let his hope be at all times predominant, for Gods generosity is all-encompassing, the Lord is Merciful the honour of the House is great, the right of the visitor is honoured, and the security of the one who seeks protection and refuge is not neglected.

12. As for the first glimpse of the Ka'ba: it is recommended that [the pilgrim] recall at that time and place the majesty of the House in his [heart], and that

he be deemed by virtue of the intensity of his magbification of the House, to be beholding the Lord of the House [Himself]. You should hope that God Most High will bless you with the Vision of His noble Face as He blessed you with the Vision of His ma-jestic House. Thank God Most High for bringing you to this position and for joining you to the groups that came to Him. And remember [again] at that place the surging forth of people on the Day of Resurrection in the direction of Paradise, [of people] hoping that they all will enter it. [And reflect on] their division into those who are permitted to enter [it] and those who are driven away, [resembling] the division of pil-grims into those who are accepted and those who are rejected. Do not forget to remember with every thing you see the affairs of the world to come, for all the conditions of the world to come.

13. As for the circumambulation of the House: know that it is [akin to] prayer. Therefore, recall at that stage that which we have already mentioned in detail in the chapter on Prayer such as reverence, fear, hope and affection. Know that through circumambulation you re-semble the Angels who attained nearness to God and who surrounded the Throne, circumambulating it. Do not think that the purpose behind cirmcumambulation lies in your bodily circumambulation of the House; the purpose is rather circumambulation of you heart through recollecting God the Lord of the House, so that you begin the recollection only from Him and you complete it only through Him, just as you begin sir-cumambulation from the House and complete it through [the House]. Know, too, that the noble circumambulation is the heart's cireumambu-lation of the Lordship's Presence, and the House is a phenomenal model in the realm of earthly power of that Presence, which the eyes cannot see: this is the Realm of Spiritual Power (malakut). Likewise, the body is a phenomenal model in the realm of the Seen of the heart, which is not perceived with the eye, for it is in the realm of the unseen. The realm of earthly power and sense experience ('alam al-mulk wa al-shahada) is to him for whom God has opened the door to the world of the unseen and of spiritual power. This parallelism [between the seen and the unseen realms] is born out by the fact that the House inhabited in the heavens is a counterpart to the Ka'ba, and the cirumambulation of Angels around the former is similar to the circumambulation of people around this [latter] House. Since the level of the great majority of the people falls short of the [heavenly] circumambulation, they are enjoined to simulate it as far as possible, and are promised that "He who imitate a people is one of them." And he who is capable of such circumambulation is the one of whom it is said that the Ka'ba visits him and circumam-bulates him, as certain Mukashifin [i.e. pious people that have in-sight into the unseen] say about some of the Friends of God Most High.

14. As for touching [the Black Stone]: belive "when you are per-forming this act that you are making an oath with God Most High to obey Him; then reslove to fulfil your oath, for whoever breaks an oath do-serves chastisment, Ibn al-'Abbas-- may God be pleased with him -- has reported from the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- that he said, "The Black Stone is the right hand of God Most High on the earth; with it God shakes hands with His creatures as a man shakes hands with his brother."

15. As for the clinging to the curtains of the Ka’ba and cleaving to al-Multazam [i.e. the place of holding]: let your intention in cleaving be to seek nearness [to God], [to show] affection and longing for the House and for the Lord of House, and also to obtain blessing by touching [the House], hoping to be fortified against Fire in every part of your body, for the sake of the House. Let your intention in clinging to the curtains [of the Ka’ba] be persistence in seeking forgiveness and asking for peace, just as a sinner clings to the clothes of the one against whom he committed the sin, humbly beseeching his forgiveness and declar-ing to him that he has no refuge from him but in him and no shelter but his generosity and forgiveness, and that he will not let go of the hem [of his garment] until he has been forgiven and assured of peace in the future.

16. As for the running between Sara and Marwa in the courtyard of the House: this resembles the movements to and fro of a slave in the courtyard of a king, coming and going time after time, [thus] showing his loyalty in service, hoping for a look of favour, in the manner of one who enters [the presence of] a king and goes out without knowing what the king has ordered with respect to his case, acceptance or re-pulsion, so that he keeps coming back to the courtyard time after time, hoping to be forgiven in the second [time] if not in the first. Let him ponder, while running between Safa and Marva, his fluctuation between the two pans of the Balance in the courtyard of the Resurrection, let him compare Safa with the pan of good deeds and Marwa with the pan of bad deeds. Let him reflect on his uncertainty before the two pans of the Balance, as he watches them increase in weight, fluctuating between chastisement and forgiveness.

17. As for the standing on [Mount] 'Arafatt remember from what you see of the crowding together, of people, the raising of voices, the variety of languages, the attachment of [different] groups to their, leaders: in their visitation of shrines, imitating them and following their steps – [remember when you see all this] the open place of the Day of Resurrection, the gathering of nations with their prophets and leaders, each nation’s imitation of its prophet. and craving for his intercession, and the wavering [of nations] at that place between repul-sion and acceptance. When you remember all this, let your heart cleave to submission and humility to God Most High, so that you will be re-surrected among the group of triumphants and forgiven. And be certain that your hope is responded. For the [i.e. ‘Arafat] is noble and forgiveness comes from the Divine Presence to the people as a whole only through the dear hearts of the Stakes of the Earth [‘awtad al-‘ard = a category of saints]. The place is never devoid of some Substitutes[5] and Stakes [al-‘abdal wa al-‘awtad] or some Pious ones and Masters of Hearts. And if their resolutions coincide, and their hearts be directed exclusively to submission and humility [to God], and their hands be raised up to God Most High, and their necks be submitted to Him, and their eyes be lifted up in the direction of the heaven, and they be all of one mind in seeking forgiveness, do not think that He will disappoint their ex-pectations or allow their running (Sa’y) to be of no avail or hold back from them in storage the forgiveness which encompasses them. Thus it has been said, "One of the greatest sins of a man is that he should be present at ‘Arafat, but still that God Most High has not yet forgiven him." It is as though the

coincidence of resolutions and reliance upon the proxi-mity of the Substitutes and Stakes who have gathered from all corners of the world is the secret of the Pilgrimage and the [sole] object behind it. There is no way to elicit the forgiveness of God Most High like the joining together of resolutions and the cooperation of hearts in one time and at one place.

18. As for the throwing of pebbles: let your intention be to sub-mit to the command /of God/, showing servitude and bondage, and arising only to obey without [any concern for] benefit either to mind or soul.
Then make it your intention to imitate Abraham -- Peace be on him -- to whom the Devil -- God curse him -- appeared at that place in order to cast doubt on his Pilgrimage or tempt him to [commit] trans-gression, whereupon God Most High ordered him to throw pebbles at him to keep him away and to exterminate his hope. If the thought comes to you that Devil [really] presented himself to him [Abraham] and he saw him and therefore threw pebbles at him, but you [are something diffe-rent], and Devil does not present himself to you, know that this thought is from the Devil and he is the one who put it in your mind to weaken your determination in throwing, and to make you imagine that it is a useless deed that resembles [mere] play, so that why should you bother yourself with it. Therefore, derive [this thought] away from yourself by diligence and by bracing yourself to throw [pebbles] at Satan ins-pite of Satan's [snares]. Know that you are throwing only outwardly at al-‘Aqaba while in reality you are throwing at the face of devil and breaking his back with it, for Devil will overcome only by your compliance with the commandment of God Most High, and by your magnifying Him because of His commandment alone and not because of any benefit to mind or soul. As for the "hady" offering you should know that it is a devotion to God Most High by virtue of its compliance; so accomplish your "hady" and hope that God Most High will free every part of your body from fire by virtue of the "hady". The promise has arrived thus; therefore the bigger the hady and the fuller its parts the more comprehensive will be your release from Fire.

19. As for the visit to Medina: when your eyes catch of its walls, remember that it is the town that was chosen by God Most High for His Prophet - the Blessing and Peace of God be upon him -- and made the des-tination of his Flight (hijra); that it was his dwellingplace, in which he promulgated the Laws of his Lord Most High and the Sunna, fought his enemy and proclaimed his religion, until the time when God Most High caused him to die; then God established in it a burial ground for him; and for his two ministers who maintained the truth after him – may God be pleased with them. Next, imagine to yourself the places where the feet of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him – [have trodden] as he went about [the city], and [consider to yourself] that wherever your feet have trodden there too have his dear feet trodden; therefore take each step with tranquility and with awe. And remember his walking and traversing upon [the city’s] roads; picture to yourself his humility and tranquility while walking, despite what God Most High has entrusted to his heart, such as his great knowledge [about God], the exaltation of his name alongside the name of the Most High to the extent that [God] has joined him to the rememb-rance of Himself, and the rendering vain of the deeds of those who villify him even by way of raising their

voice higher than his. And remember the Grace that God Most High bestowed on those who enjoyed his companionship and were fortunate to have been with him and to have listened to his speech. Be exceeding by sorrowful over having been de-nied [the opportunity to be] his companion or the companion of his com-panions -- may God be pleased with them. Remember that it has not been given to you to see him in this life, and that to see him in the life to come is to place yourself in jeopardy; for it may be that you will grieve when you see him, having been barred from him [after] he had blamed you for bad deeds, as he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "God will bring before me [on the Day of Resurrection] some people [who will call on me] saying, ‘0 Muhammad! '0 Muhammad! Then I say, My Lord! They are my companions! And God will say, 'You do not know what they have introduced after you [had died]. Then I say, 'Go away." Therefore, if you neglect the sanctity of his law, even of a minute thing, you have no guarantee that you will not be barred from him because of you straying from his right way. Nevertheless, have great hope that you will not be barred from him, for you have been blessed by God Most High with faith and have been brought hither from your home country in order to visit him, [being motivated], not by any [concern with] commerce or wordly gain, but only by your love of him and your longing to see his traces and the wall of his tomb. Since, having not been [privileged to] see the Prophet [in this world], you have been prompted to travel by these considerations alone, you are most worthy to be looked upon by God Most High with [His] Gracious Eye. When you reach the mosque [of the Prophet at Medina], remem-ber that it is the place that has been chosen by God Most High for His Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and for the first band of Moslems and the best of all, that the laws of God Most High were the first thing to be established in that place and that [this mosque] contained the best of all the creatures of God, living or dead. Increase your hope in God Most High, that He will forgive you for entering it. Enter with solemnity and reverence. How deserving it is [of solemnity and reverence it is] from the hear of every believer, as Abu Sulayman is reported to have said: "’Uways al-Qarni -- may God be pleased with him -- has performed Pilgrimage and entered Medina. When he stopped by the gate of the mosque, it was said to him,'This is the grave of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him'---Thereupon, he fainted. When he awoke, he said, "Let me go out, it is not proper for me to be in a town where Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- is buried."

20. As for the visit to the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him -- it is befitting to stand in front of him -- as we have already described -- and to visit him in death as you would visit him alive; do not approach his grave except as you would approach his noble person, were he alive. And as you would have be-lieved it unseemly to touch his body or to kiss him, but would have stood back to be seen by him, likewise do [now], for the touching and kissing of shrines are a custom of Christians and Jews. Know that he is aware of your presence, your standing and your visit, and that your greetings and prayers reach him. Therefore, picture in your mind his noble likeness laid out in the grave by your side, and reflect on his exalted position. The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- is reported to have said,"God Most High has appointed [a special] Angel as an agent to his grave in

order to convey to him the greeting of anyone among his community." This being true of one who has not vi-sited his grvae, what then, of the one who has left his home country and passed over desert after desert longing to meet him, but content with seeing his shrine, since he has missed seeing his noble face? He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- has said, "Whoever prays for me once, God prays for him ten times." If this be his reward for his verbal prayer, what of his coming in person to visit him? Then, proceed to the pulpit of the Apostle - the Blessing and Peace of God be upon him -- and imagine the Prophet to be ascending into it-- the Blessing and Peace of God be upon him -- picture in your mind his beau-tiful appearance, as though he were in the pulpit surrounded by the Emigrants and Helpers -- may God be pleased with them -- urging them through preaching to obey God Most High. And [finally] ask God Most High not to separate between you and him an the Day of Judgment. These are the duties of the hear throughout the acts of the Pilgrimage. When [the pilgrim] finishes them all, he should keep his heart in [a state of] sadness, and fear; [it is proper that] he remain uncertain whether his Pilgrimage has been accepted, [in which case] he has been confirmed as belonging to the group of beloved ones, or not, [in which case] he has been included among the banished ones. Let him find this out through [the testimony of] his heart and his actions; if he finds that his heart is more dischanted with the Abode of vanity [i.e. the World], and more inclined toward the Abode of Fellowship with God Most High to the Law, let him be certain that [he is] accepted; for God accepts only him whom He loves. And whomever He loves He helps, show-ing to him the effects of love; such a one he protects against the power of his enemy, ‘Iblis -- God curse him. If this apparent [from the pil-grims piety and lawful behavior], then it is an indication of his ac-ceptance. If the opposite is the case, then it is certain that toil and trouble will be the reward of his journey. We seek protection through God Most High from that.

THE END.

SELECTED BIBLIMAPHY*

A. Arabic Work

'Abd a1-Raziq, Mustafa, Tawhid li tarikh al-falsafa al-islamiya, Cairo, 1966.'

'Afi fi, 'Abu al-Ula, 'Athar al-Ghazali fi taujih al-hayah al--'agliya wa al-ruhiya fi al-'Islam, Abu Hamid al-Ghazali fi a1-zikra al-mi'awaiya al-tasi'a 1i--miladihi, Cairo, 1962.

Fi al-Tasawwuf al-'Islami wa tarikhihi, a collection of some writings of R.A.Nicholson, Cairo, 1969.

'Ali, Maulawi Sher, The Holy Qur'an: English Translation, Pakistan, 1971.

Al-Bukhari, 'Abu 'Abd 'Allah, Sahih, Cairo, 1968.

Al-Ghazali, Abu Hamid, 'Ihya' 'Ulum al-din, Cairo: Dar al-Sha'b Press, n. d.

Minhaj al-‘abidin, Cairo: Jundi Press, 1972.

,al-Kashf wa al-tabyin, in the aforementioned book.

Sirr al-‘alamin, Cairo: Jundi Press, 1968.

Mizan al-‘amal, Cairo: Jundi Press, 1973.

*This is beside Arabic Dictionaries, grammar books and Encyclopedia of Islam.

A1-Ghazali, ‘Abu Hamid, al-Qusur al-‘awa1i min rasail al-'iman al-Ghazzali, collection of sixteen treatises of al--Ghazali, edited by al-Shaykh Muhanmad Mustafa 'Abu al-

‘Ula, Cairo: Jundi Press, 1970.

Al-Munqidh min al-dalal Cairo: Jundi Press, 1973.

al-'Adab fi al-din, published at the end of al-Munqidh, Cairo, 1973.

Kitab al-'arba’in fi ‘Usul al-din, Cairo: Jundi Press, n.d.

Shifa' al-Ghalil fi bayan al-Shabah wa al-Mukhil wa wasalik al-ta'wil, Baghdad, 1971.
Al-Muhasibi, al-Harith, 'al-Masa'il fi a’maa1al-Qulub we al-jiawarih, ed. by 'Abd al-Qadir Ahmad ‘Ata, Cairo, 1969.

A1-Nadawi,'Abu al-Hasan, Hujjat al-'Islam al-Ghazali, Cairo, 1973.

Al-Qadi, Sh. 'Abd al-Basit Muh., Hikmat 'ahkam al-din, Cairo, 1974.

Al-Subki, Tabaqat a1-Shafi’iya al kubra, Cairo, 1906.

A1-Zabidi, al-Sayyid Murtada', 'Ithaf al-Sadah al-muttaqin bi-sharh 'asrar 'Ihya, 'ulum al-din, Cairo, 1311 (1893).

Gallab, Muhammad, al-Tasawwuf al-muqaran, Cairo n.d.

Husayn, 'Ahmed, al-Hajj: 'asraruhu wa manasikuhu, Cairo, 1965.

Mahmoud, 'Abd al-Halim, al-‘badah: 'ahkm wa 'asrar, Cairo, 1968.

Muslim, a1-'Imam, Sahih, Cairo, 1971.

Nadir, Alber Nasri, al-Tassawwuf al Islami, Beirut, 1960.

Nuwaylati, Hayam, al-Gazali: hayyatuhu – ‘agidatuhu, Cairo l962.

Subhi, 'Ahmad Mahmud, Fi 'Um al-Kalam, dirasa falsafiya: al-Mu’tazilia- ‘asha ‘ira, al-shi’a, Alexandria, 1969.

Tauqan, Qadari Hafiz, a1-Khalidun al-Arab, Beirut, n.d.

Zayyan, Bahi al'-din, al-Ghazali wa lamahat 'an a1'hayat a1--fikriya a1-'Islamiya, Cairo, n.d.

B. Other Works

Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt, London 1933.

‘A1i Maulana Muhammad, The Religion of Islam, Cairo, n.d.

Calverley, E.E., Worship in Islam, London, 1957

Faris, Nabih 'Amin, The Mysteries of Purity, Pakistan, 1966.

The Mysteries of Almsgiving, Beirut, 1966.

Galwash Ahmad A., The Religion of Islam, Cairo, n.d.

Gibb, Hamilton, Arabic Literature, London: Oxford University Press, 1966.

Grunebaum, Gustave E. Von, Medieval Islam, Chicago, 1969,

Hitti, Philip K., Makers of Arab History, London, 1969.

Hughes, T.P, A Dictionary of Islam, London, 1935.

Ibn Khaldun, The Muqaddimah, translated. by F. Rosenthal and edited by N. J. Dawood, London, 1967.

Macdonald, Duncan Black, The Religious attitude and Life in islam, Chicago, 1912.

Nicholson, Raymond A., The Mystics of Islam, London, 1970.

, A Literary History of the Arabs, London, 1969.

Rahman, Fazhur, Islam, History of Religion Series, London, 1966.

Sharif, M.M. A History of Muslim Philosophy, Germanay, 1963.

Trimingham, J. Spencer, The Sufi Orders in Islam, London 1971.

Tritton, A.S., Islam, London, 1968.

Watt, Montgomery, The Faith and Practice of al-Ghazali, London, 1953.

Muslim Intellectual, Edinburgh, 1971.

Wensinck A.J., The Muslim Creed, London, 1965.

Williams, John Alden (Ed.), Islam, Now York, 1972.

Zolondek, L., Book XX of a1-Ghazali's 'Ihya ‘Ulum al-din, Leiden, 1963.

[1] The plural is mawagit which means the special stations outside Mecca at which pilgrims assemble before entering the haram.

[2] There is probably a mistake in this sentence. The Correction comes from al-Zabidi.

[3] al-Zabidi has it "squire"

[4] "Sacred enclosure"

[5] Literally " of a class of Substitutes and Stakes".

E-mail: webmaster - Sign the Guest Book - Imam Ghazali Home

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-05-09

This page was created 2004-12-20. edited by Saied Sharafi.

Page URL: www.ghazali.org/books/hajj-text.htm.

About the Al-Ghazali Project.

Reporting copyright infringement.

© Copyright 2004 by Ghazali Study Group, ltd. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Imam Ghazali and his works. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.Book on the

Etiquette of Marriage

Being the Second Book of the Section
on Customs in the Book

The Revival of the Religious Sciences

By

ABU HAMID AL-GHAZALI

TRANSLATED BY

MADELAIN FARAH

al-Ghazali's Introduction

IN THE NAME OF GOD, THE MERCIFUL AND COMPASSIONATE

Praise be to God the marvels of Whose creation are not subject to the arrows of accident, for minds do not reflect on the begin-nings of such wonders except in awe and bewilderment, and the favor of Whose graces continue to be bestowed upon all creatures, for they [graces] come in succession upon them [creatures] whether or not they [creatures] wish to receive them [graces]. One of His marvelous favors is creating human beings out of water [Qur'an 21:30],' causing them to be related by lineage and marriage, and subjecting creatures to desire through which He drove them to tillage (hirathah)2 and thereby forcibly preserved their descendants. Then He glorified the matter of lin-eage, ascribed to it great importance, forbade on its account illegitimacy and strongly denounced it through restrictions and reprimands, making the commission thereof an outlandish crime and a serious matter, and encouraging marriage through desire and command.

Glory be to Him who decreed death to His creatures and humbled them thereby through destruction and annihilation, then placed seeds' in the soil of the wombs and raised there from creatures, forcibly to defeat death, calling attention to the fact that the seas of Providence flood the worlds with benefit as well as harm, prosperity as well as evil,

difficulty as well as facility, and concealment as well as revelation. Prayer and peace be upon Muhammad who was sent with warning” and good tidings, and upon his household and his companions-prayer that knows neither bounds nor confinement, and may He grant him much peace.

Accordingly, marriage is an aid in [the fulfillment of] reli-gion, an insult to devils, a strong fortress against the enemy of God, and a cause of increase through which the master of proph-ets outshines the rest of the prophets. How worthy it is, there-fore, that its causes be examined and its sunna and etiquette be learned, its aims and ends be explained, and its chapters and sections be clearly specified.

The major guidelines in the Book on the Etiquette of Marriage may be revealed in three chapters: The first chapter deals with the advantages and disadvantages of marriage; the second chap-ter deals with the etiquette to be observed in the marriage con-tract and between the two contracting parties; and the third chapter deals with the etiquette of cohabitation after marriage and until dissolution.

CHAPTER ONE

Advantages and Disadvantages of Marriage

GENERAL BACKGROUND

Be it known that the ulema' have disagreed over the virtue of marriage: Some stressed it to the point of claiming that it is preferable to seclusion for the worship of God. Others have admitted its virtue but subordinated it to seclusion for the wor-ship of God, regardless of how much the soul yearns for mar-riage to a degree that disturbs one's state [of mind] and causes him to succumb to temptation. Others have said: It is preferable to abstain from marriage in this our age; but formerly it was a preferable virtue whereby the means of earning a livelihood was not illicit and the character of women was not censurable.' The truth about it cannot be revealed except by first presenting what has been transmitted in the akhbar3 and the dthar' regarding encouragement and discouragement of marriage, and by ex-plaining its benefits and shortcomings, thereby elucidating the virtues or disadvantages of marriage as pertains to everyone who has or has not been spared its calamities.

[Qur’anic Verses on Marriage]

Among the Qur’anic verses: God has said, “And marry such of you” [24:32]; this is a command. He also said, “Place not difficulties in the way of their marrying their husbands” [2:232].5 This prevented abstinence and enjoined against it. God has said in describing and praising messengers: “And, indeed, We sent Messengers before thee, and We gave them wives and children” [13:38 ('Ali)]. Thus he said this in the context of praise and in pointing out excellence. He also praised his saints for request-ing it in supplication saying: “And those who say, `Our Lord, grant us of our wives and children the delight of our eyes, and make us a model for the righteous.” It is said of the prophets

that God has not mentioned in His book any but those who have families. Thus it was said that [St.] John” married but did not cohabit. It is said that he did that to gain virtue and honor, thereby upholding the sunna. Others said that it was to avert the eye. As for Jesus,* he will marry should he come down to earth and will have children.

[Traditions of the Prophet]

As for the akhbar, we have his [the Prophet's] sayings: “Mar-riage is of my sunna; whoever refrains from my sunna refrains from me”; and he* also said: “Marriage is of my sunna; whoever likes my fitrah (natural disposition),' let him follow my sunna.”8

He* also said: “Marry and multiply for I will boast about you over other nations on the day of resurrection, even about the least among you.”9

And he* also said, “Whoever refrains from my sunna, he is not of me, and marriage is part of my sunna; whoever loves me, let him follow my sunna.”10

And he* also said, “Whoever refrains from getting married for fear of having a family, is not of us.”“ This is perhaps a reprimand [directed] against abstinence and not a reason for abstinence.

He* also said, “Whoever has the means, let him get married,”12 for it will avert the eyes” and assure more relief and virtuousness; and who does not, “let him fast for fasting to him is [a form of] castration (wija').”14 This indicates that the reason for the encouragement of marriage is fear that the eye might become corrupted,” as well as relief.” W ija' is a form of castra-tion of the male [organs] so that his manhood is removed; it [the term] is used metaphorically for sexual impotence during the fast.

And he* also said, “If someone whose religion and trustwor-thiness you approve should come to you, then get him married;

if you do not, you will cause discord on earth and great corrup-tion.”“ This also explains encouragement [to marry] out of fear of corruption.

He* also said, “Whoever marries or gives in marriage, for the sake of God, deserves the friendship (wilaya)18 of God.”19 And he* also said, “Whoever marries safeguards half of his faith; let him fear God for the second half.”“ This is also an indication that its virtue is in safeguarding against disobedience, and fortifying against corruption. For the corrupting factor in a man's religion lies for the most part both in his sexual organs (farj)21 and stomach;22 he can satisfy one of them by marriage.

He* also said, “All acts by the son of Adam shall cease except the third: a righteous son making invocation for him,” etc.23 He cannot attain this except through marriage.

As for the athar, 'Umar24 has said, “Nothing should prevent marriage except incapacity or adultery (fujur).”25 He thus as-serted that religion does not prohibit marriage, and he limited its prevention to two disparate factors.

[Traditions of the Companions]

Ibn 'Abbas*26 said, “The asceticism of an ascetic is not com-plete until he marries.” It is possible that he considered mar-riage an act of devotion which renders asceticism perfect; but it seems that he meant to say thereby that the heart would not be safe from being overcome by desire except through marriage, and that asceticism is not perfect without emptying (faragh)27 the heart [of all preoccupations]. For that reason he would gather his young bondsmen (ghilman), 'Akramah and Kurayb28 and others reaching adulthood, and would say, “If you wish to get married, I will get you married; for when a slave commits adultery, he removes faith from his heart.”

Ibn Masud*” used to say, “Were there but ten days left of my life, I would be inclined to get married so as not to meet God a celibate.”

Two of Mu'adh Ibn Jabal's*30 wives died from the plague, and he, too, was afflicted with the plague; so he said, “Get me married, for I would not like to meet God a celibate.” And this coming from both of them indicates that they considered marriage a virtue rather than a defense against the excessiveness of desire.

'Umar* used to marry frequently and would say, “I only marry for the sake of having offspring.”

One31 of the companions attached himself to the Messen-ger* of God serving him and staying with him in case he needed to have something done; so the Prophet* said to him, “Won't you get married?” He answered, “0 Messenger of God, I am a poor man possessing nothing and would be compelled to aban-don your service.” The Prophet said nothing, then repeated [the question], and he [the companion] repeated the answer. Then the companion reflected and said, “By God, the Messenger* of God knows better than I what is best for me in my earthly life and in my hereafter and what draws me near to God, and if he should tell me a third time, I will do it.” and he [the Prophet] told him a third time: “Won't you get married?” The companion said: “0 Messenger of God, get me married.” He [the Prophet] said, “Go to such a family32 and say that the Messenger* of God commands you to give your daughter in marriage to me.” He [the companion] said, “0 Messenger* of God I have nothing.” So he [the Prophet] said to his companions, “Gather for your brother the weight of a date-pit in gold,” and they did. Thus they took him to those people and got him married; so he said to [them], “Make a feast”; and they obtained for him from the companions a ewe for the feast.”33 This repetition indicates a virtue in marriage itself. It is possible that he [the Prophet] recognized in him [the companion] a need for marriage.

[Later Transmittals]

It has been related that a certain devotee in olden times excelled his contemporaries in devotion. The goodness of his devotion was brought up to the Prophet of his time. His reply was, “It is so,” although he had forsaken somewhat the tradition [of worship]. It grieved the worshiper to hear that, so he asked the Prophet about it, and the Prophet said, “Have you forsaken marriage?” And he said, “I don't consider it forbidden, but I am poor and a burden to people.”34 The Prophet said, “I will give you my daughter in marriage,” and he* gave him his daughter in marriage.

Bishr b. al-Harith35 said, “Ahmad b. Hanbal36 was preferred over me on three accounts: for seeking what is lawful for himself and others, while I seek it for myself only; for his ability to get married in contrast to my inability; and for being appointed an imam for the common people.”

It is said that Ahmad* married the second day following the death of the mother of his son, CAbdullah, and said, “I detest spending the night as a celibate.” As for Bishr, when it was said to him, “People have been talking about you because you have refrained from marriage, saying, `He has forsaken the sunna,”, he replied, “Tell them that religious duties preoccupy him, leav-ing no time for the sunna.” He was blamed on another occasion, so he replied, “Nothing keeps me from marrying except the words of the Almighty [Qur’an 2:228 ('Ali)]: 'And they (the women) have rights similar to those (of men) over them in equity.'“ That was mentioned to Ahmad, who declared, “And where is the like of Bishr?” His position is likened unto the point

of a spearhead (haad al-sinan).37

In spite of that, it has been related that he was seen in a dream and was asked, “What has God done to you?” He replied, “My stages (manazili) in Paradise have been elevated and I was placed close to the stations (maqamat)38 of the prophets in rank, but I have not attained the stages of those with families.” And in one account he told me, “I would not have wanted you to encounter” me as a celibate”; so we asked him, “What did Abu Nasr al-Tammar do?” He said, “He was placed seventy steps (darajah) above me.” We asked, “For what reason? We used to see you above him.” He replied, “Because of his patience with his daughters and dependents.”

Sufyan b. ‘Ayyinah said, “Having numerous wives is not [indicative of love] of the world because ‘Ali* was the most ascetic of the companions of the Prophet* and yet he had four wives and seventeen concubines.” Thus marriage is an ancient sunna and one of the traits of the prophets.

A man said to Ibrahim b. Adham,*40 “Blessed art thou, for thou hast dedicated thyself to worship through celibacy.”“ He replied, “Indeed your concern for dependents is preferable to all that which I now enjoy.” He [the man] replied, “And what prevents you

from marriage?" He said, "I have no need for a woman. I do not wish to misrepresent myself to a woman."

It has been said, "A married man is preferred over the celi-bate in the same way that the mujahid42 is preferred over the non-mujahid; and one bow (rakcah)43 [in worship] of the married man is preferable to seventy bows of one who is celibate."

[Sufi Views on Marriage/

As for what has been related concerning the disadvantages of marriage, the Prophet* said, "The best of all people outside the two hundred44 is a man light of back who has neither wife nor child."45 The Prophet* also said, "There will come a time upon people when a man's destruction shall be at the hands of his wife, his parents, and his children; they shall taunt him for poverty and demand of him beyond his means. He will enter paths wherein he will lose his religion and perish.""

And there is a khabar, according to which, "One of the two sources of comfortable living is having fewer children, while one of the two sources of poverty is having many of them."47

Abu Sulayman al-Darani48 was asked about marriage, and he said, "To abstain is better than to endure them [women], and to endure them is better than to suffer hellfire." He also said, "The single man will find in the pleasures of work and in the emptiness (faragh) of the heart that which the family man cannot find." He once said, "I have not seen any of our companions who married and was able to retain firmly his first rank (martabah)."49 He also said, "He who seeks the following three is inclined toward the world: he who seeks a living, or who marries a woman, or who transcribes a hadith."50

Hasan* [al-Basri] has said, "When God wishes the servant well, he does not preoccupy him with a family or with posses-sions." Ibn Abu al-Hawwari51 once said, "A group exchanged views over this hadith and came to the conclusion that it did not mean that a man [in this case] could not have both, but that he could have both and they would not preoccupy him." This is a reference to the saying of Abu Sulayman al-Darani, "Whatever diverts you from God-whether wife, possession, or children -is a curse upon you."

In general, none has been quoted as discouraging marriage unconditionally. As for encouragement to marriage, it has been related both unconditionally and conditionally. Let us, there-fore, remove the veil from this subject by delineating the advan-tages and disadvantages thereof.

[ADVANTAGES OF MARRIAGE]

There are five advantages to marriage: procreation, satisfy-ing sexual desire, ordering the household, providing compan-ionship, and disciplining the self in striving to sustain them.

[Procreation]

The first advantage-that is, procreation-is the prime cause, and on its account marriage was instituted. The aim is to sustain lineage so that the world would not want for humankind. As for sexual desire, it was created as an ingrained urge: like an overseer unto the male. In the male it is, as it were, an overseer to produce the sperm; in the female it serves to facilitate cultiva-tions so as to produce children out of coitus." It is like luring the bird by spreading about the seed which it likes in order to lead it to the net.

The eternal powers of the Almighty were not incapable of creating beings from the beginning without tilling (hirathah) or coupling. But wisdom decreed the ordering of causes and effects together with the lack of need to demonstrate the power of God to complete the wonders of creation and to fulfill what the Di-vine Will decreed beforehand; thereby the Word was fulfilled as decreed by the pen [Qur'an 96:4].

To bring forth a child" is a four-faceted intimacy which is the original reason for encouraging it even after being safe-guarded against excessive desire, so that no one wants to meet God as a celibate. The first: to conform to the love of God by seeking to produce the child in order to perpetuate mankind. The second: to earn the love of the Prophet* of God by increas-ing those in whom he can be glorified." The third: to seek the blessing of the righteous child's invocation after him.55 The fourth: to seek intercession 56 through the death of the young child should he precede his [father's] death.

As for the first facet: It is the most delicate of all the facets, the most removed from the understanding of the common folk, and the most meritorious as well as the strongest in the eyes of those with keen insight into the wonders of the Almighty's cre-ation and into the course of His wisdom. It may be illustrated thus: if the master should give seed and cultivating tools to his slave, and prepare for him the soil to cultivate; if the servant is able to cultivate; if he [the master] should appoint someone to supervise him [the servant]; and if he [the servant], nevertheless, is lazy or does not use the ploughing instruments and neglects the seed until it rots, and he rids himself of the supervisor through some trickery, then he [the servant] would deserve con-tempt and reprimand from his lord.

God Almighty has created the pair; He has created the male organ and the two ovaries, as well as the sperm in the sheath; He has prepared for it [the sperm] in the ovaries, arteries and ducts, and created the womb as a depository for the sperm; He has endowed both the male and the female with desire. These deeds and instruments bear eloquent testimony to the design of their creator and declare their purpose unto those imbued with wisdom. This would be the case [even] if the Creator had not revealed the design through His Prophet* in the statement "Marry and multiply"; how [much more] if He had openly de-clared the matter and revealed the secret! Everyone who re-frains from marriage neglects tilling, wastes away the seed, does not use the prepared instruments which God has created, and is a violator of the aim of nature as well as the wisdom implied in the evidences of creation foreordained upon these organs by divine

writ, unexpressed in letters or voices-writ which can be read by every [person] who has divine insight to understand the intricacies of everlasting wisdom. For that reason, divine legisla-tion exceedingly made the killing of children and the burying [of girls] alive57 an abomination, for they [such acts] were forbidden for the fulfillment of existence. To this alluded the one who said, “coitus interruptus (‘azl) is one of the two burials.”“

The one who marries is seeking to complete what God has desired, and the one who abstains, wastes away what God de-

tests to have wasted. Because of God's desire that mankind should survive, He made feeding [the hungry] a decree, encour-aged it, and referred to it by the term “loan” when He said, “Who is it that will lend unto Allah a goodly loan?” [Qur’an 2:245].59

Should you say: your statement, that sustenance of the spe-cies and of self is desirable, on the assumption that their passing away is detestable to God, which is the difference between life and death, not to mention the will of God Almighty, it being known that all is by the will of God and that God is not in need of creation, then what can the distinction be with Him between their life, or survival (bags chum), and their extinction (fana-'uhum)? Know then that this word is a truth from which an untruth was sought, for what we have mentioned does not invali-date the relation of all things-good and bad, beneficial and detrimental-to the will of God. Love and abomination (karah-iyah) contradict each other but they do not oppose the will [of God]; for many a desired aim is hated and many a detested aim is loved; acts of defiance are detestable and they, in spite of being hated, are desired; acts of obedience are desired and they, along with being desired, are loved and pleasing. As for apostasy and evil, we cannot say that they are pleasing and loved but, nevertheless, they are desired. For the Lord has said, “And He is not pleased with ingratitude in His servants.”“

How then could the extinction of man, or the hatred thereof, with respect to the love for God, be the same as his subsistence? For the Almighty has said, “I have never hesitated over anything as I hesitate in taking the soul of my Muslim servant. He detests death and I detest harming him, but there is no escape for him from death.”“ His saying, “There is no escape from death for him” is a reference to predetermination and to the decree stated in His words, “We have ordained death for all of you” [Qur’an 56:60]; and in His saying, “Who hath created life and death.”“ There is no contradiction between the Almighty's words, “We have ordained death for all of you,” and His saying “and I detest harming him.”

However, elucidating the truth therein requires defining the meaning of will, love, and hatred; it also requires revealing their essences, because preliminary to understanding them are matters which suit the desire of created beings, their love and their hatred. How preposterous! For between the traits of Almighty God and those of created beings, there is as much distance as between His beloved essence and theirs. The essence of cre-ations is substance and form, while that of God is hallowed beyond theirs; and just as that which is not essence and form cannot be the same as that which is essence and form, likewise His traits are not the same as the traits of creation. These facts lie within

the realm of that which could be disclosed. Beyond them lies the mystery of divine decree, the disclosure of which has been prohibited. So let us stop short of mentioning it and let us confine ourselves to that about which we have been told concerning the difference between undertaking and refraining from marriage. For one of the two would cause the loss of lineage, perpetuating its existence from Adam,* generation upon generation, thus ending with him [Adam]. Therefore, he who refrains from marriage cuts off continuous being from him-self [back] to Adam* and dies childless with no descendants.

If, however, the inducement to marriage is simply warding off desire, Mu'adh would not have said when he contracted the plague, “Get me married, I will not meet my Lord celibate.” Should you say, “But Mu'adh could not expect to have children at that time, so why was he interested in it [marriage]?” I would reply, “Children result from coitus,63 which is a consequence of desire.” That is a matter which does not fall in the realm of choice; what is dependent upon the servant's choice is providing the motivation for desire. That is expected in any event. Thus, whoever contracts [marriage], fulfills his obligation and what is incumbent upon him. The rest is beyond his choice. For that reason marriage is desirable also for the impotent; for the urges of desire are veiled and cannot be seen. Even the eunuch who cannot be expected to have an offspring still desires it, in the same manner that a bald man desires to have the blade pass over his head in emulation of others and in keeping with the prece-dent of the righteous progenitors, and in the same manner that trotting (al-ramal) [while performing the circuit around the Kaaba] and cloaking (al-idtiba ') oneself over the left shoulder during the pilgrimage today are desirable.” The purpose at first was to indicate [physical] endurance to the infidels. The emula-tion65 of those who manifested endurance has become a reli-gious duty for those who succeeded them.

This desire is weak when' compared to the desire of one who is capable of tilling. Perhaps it is even weaker when compared with the undesirability of impairing the woman [that is, not using her] with regard to the gratification of desire, for this is not free of danger. Such an interpretation explains the great disapproval [by the righteous] of eschewing marriage in spite of languid sexual desire.

The second facet: striving to attain the love of the Messen-ger* of God and to please him by increasing that which he can boast of, inasmuch as Messenger of God has openly declared it. Concern for procreation is indicated by what has been related concerning 'Umar*: that he used to marry often and used to say, “I marry for [the sake of producing] children.” It was related in the akhbar that the Prophet* said regarding the deprecation of the barren woman, “A straw mat in the corner of the house is preferable to a barren woman.”66 He also said, “The best of your women are the affectionate childbearers.”67 He also said, “A black childbearer is better than a beauty that cannot give birth.”68 This indicates that seeking children has been consid-ered a greater virtue in marriage than satisfying the demands of sexual desire, seeing that a beautiful woman is more suitable for fortification [against desire], in averting the eye, and curtailing desire.

The third facet: that he should be survived by a righteous child who would invoke blessings upon him, as related in one khabar that all the works of the son of Adam will cease except for three, and he mentioned [among them] a righteous child, and in another that “invocations are offered to the dead on platters of light.” The saying that “the son might not be virtu-ous,” would not make any difference for he is a believer. Virtue predominates in the offspring of religious parents, particularly if it is resolved to bring him up in and direct him along the path of virtue. By and large, the invocation of the believer for his parents is beneficial be he pious or wicked. He [the believer] is rewarded for his invocations and good deeds, for he has earned them, and he is not rebuked for his ill deeds; for the sin of a sinner is not superimposed upon another. For that reason the Almighty declared, “We cause their progenies to join them, and We deprive them of naught of their (life's) work” [Qur’an 52:21]; that is, we do not take away from their deeds and we make their children an addition to their good deeds.

The fourth facet: that the child should die before him [the parent] and thus he has an intercessor. It has been related con-cerning the Prophet* of God that he said, [The child drags his parents into heaven.” 69 In some akhbar, it is related that “the child takes him [the parent] by the garment the same [way] as I now take you by the garment.”“ He* also said, “the progeny is told to enter paradise, but he stands at the gate of paradise in rage and anger saying, 'I will not enter paradise except in the company of my parents.' Then it is said, 'Let his parents enter paradise with him.' “ 71

In another tradition, it is stated that “the children gather at the place of resurrection when created beings are brought to judgement, and it will be said to the angels, 'Take these [the children] to paradise,' but they will stand at the gate of paradise and it will be said to them, `Welcome to the progeny of the Muslims. Enter! There is no reckoning for you.' They will say, `Where are our fathers and mothers?' The keepers will reply, 'Your fathers and mothers are not like you, for they have com-mitted sins and ill deeds and they are now rendering account and are making amends for them.' He [the Prophet] said, 'They shout and scream in unison at the gates of paradise.' The Lord Almighty who knows more about them says, 'What is this noise?' They [the keepers] will reply, 'Lord, the children of the Muslims say “We shall not enter paradise except in the company of our parents.” Almighty God will say, 'Go through the crowds, take the parents by their hands, and lead them into paradise.' “72 The Prophet* said, “Whoever has lost two of his children will be shielded from the fire.”73 He* also said, “Whoever has lost three that did not attain puberty, God will make him enter para-dise by virtue of His mercy for the children's sake.” The Prophet was asked, “0 Messenger of God, what about two?” And he replied, “Even two.”74

It is related that marriage was propounded to one of the righteous men, but he hesitated for a while. The Prophet said, “One day he [the righteous man] awoke from his sleep and said, 'Get me married, get me married!' So they got him married. He was asked concerning that matter, to which he replied: 'God may grant me a child, and then receive him unto Himself; thus he would serve as a prelude for my afterlife.' Then he said, 'I saw in a dream that resurrection had come to pass and myself among the created beings there. I was suffering from mortal thirst; the other created beings were also suffering

from intense thirst and distress. While we were in that state, behold a group of chil-dren75 filtered through the crowds covered with veils of light, carrying silver pitchers and golden goblets in their hands and offering drink to one [person] then to another; they filtered through the crowd yet bypassed most of the people. I stretched out my hand to one of them and said, “Give me water to drink, for I am extremely thirsty.” But he [the child] replied, “You do not have a child amongst us; we only offer our fathers water to drink.” So I said, “And who are you?” They replied, “We are the deceased infant children of the Muslims.” “'76 One of the meanings incorporated in his statement, which is mentioned in the Almighty's saying, “so go to your tilth as ye will, and prepare beforehand for your souls” [Qur’an 2:223], is children for the hereafter. Thus it has become clear from these four facets that the greatest virtue of marriage lies in its being the means of having children

[Satisfying Sexual Desire]

The second advantage: fortification against the devil, curb-ing lust, warding off the excesses of desire, averting the eye, and safeguarding relief. To this the Prophet* referred when he de-clared, “He who marries fortifies half of his religion, so let him fear God for the second half.” To this he also referred when he stated, “You are enjoined to establish homes. He who cannot do it should fast, for fasting is a [form] of castration.” Most of what we have quoted from the athar and the akhbar points to this interpretation; and this purpose is inferior to the former one because desire is a charge to produce children. Marriage is suffi-cient for bringing this about, a reason for causing it to be, and a safeguard against the evil of it becoming dominant. One who obeys his master in order to please him is not like one who obeys in order to be freed from a heavy obligation. Sexual desire and children are foreordained and between them exists a tie. It is not appropriate to say that the aim is pleasure and the child is a necessary result, just as elimination is a necessary result of eat-ing, not an aim in itself. Rather, the child is the aim by instinct and decree, and sexual desire is merely an inducement thereto. I cannot conceive of any purpose for sexual desire except pro-creation. The pleasure which accompanies it -pleasure which would be unrivaled were it to last-is a harbinger of the prom-ised pleasures in paradise. For to encourage pleasure which one cannot enjoy is pointless. Thus were an impotent male encour-aged to seek enjoyment of coitus, or were a young boy encour-aged to seek rule and power, encouragement would be to no avail. One virtue of the world's pleasures is that people wish to see them [pleasures] continue in paradise; thus they are an in-ducement to the worship of God.

Behold the wisdom, the mercy, and the divine fulfillment (al-ta'biyah al-ilahiyah):77 how two lives, one external (zahirah) and one internal (batinah), were fused together by one desire.” The exoteric life is the perpetuation of the individual through the preservation of his lineage, which is a form of the perpetua-tion of existence. The esoteric life is the life in the hereafter, “so if this pleasure, diminished by the speedy passage of time, acti-vates the desire for [attaining] pleasure by becoming everlast-ing, then it encourages the kind of worship which leads to it [pleasure].” Consequently the servant

[of God] benefits by be-coming so desirous of it and gains the ability to persist in that which leads him to the blissfulness of paradise.

There is not an atom in the body of man, internal or external in the Kingdom of Heaven and Earth, within which one would not discover a measure of wisdom and wonder that baffles the mind. Nevertheless, it can be revealed only to a pure heart in proportion to its purity and to the extent that it resists the world's pleasures, its enticements, and its snares. Thus, mar-riage for the sake of curbing excessive desire is important in religion to all who do not suffer from impotence-these happen to constitute the majority of created beings. For if sexual desire prevails and encounters no resistance from the force of piety, it will lead to the commission of an abomination (fahishah).

To this the Prophet* referred when conveying the word of the Almighty, “If ye do riot so, there will be confusion in the land, and great corruption.”“ If it [sexual desire] is bridled with the bridle of piety, and the purpose [of marriage] is to curtail the limbs [of the body] (jawarih)80 from responding to desire, then marriage would avert the eye and preserve relief by guarding the heart as well as the mind against temptation. For that is not a matter of one's choice, rather the self will continue to entice him and tempt him to have coitus, and the tempting devil will not abandon him most of the time. That could occur during prayer; thus he may envision such details of coitus which, were he to confess them to the lowliest of creatures, they would blush. Yet God knows [the secrets of] his heart because the heart is to God as the tongue is to man. For the chief preoccupation of the novice (murid)81 who wants to pursue the path of the hereafter is his heart.” [Moreover], persistence in fasting does not elimi-nate the element of temptation as pertains to most people, un-less it is coupled with weakness of the body and disturbance of the temperament. For that reason Ibn 'Abbas* declared, “The asceticism of the ascetics cannot be complete without mar-riage.”83 This is a universal ordeal from which few can be deliv-ered.

Qatadah84 said, in interpreting the words of the Almighty, “Impose not on us that which we have not the strength to bear”:86 that is, lust. It is said that 'Akramah88 and Mujahid87 interpreted the Almighty's words “for man was created weak” [Qur’an 4:28] by saying, “He cannot refrain from women.” Fay-yad b. Najih said that “When the male experiences an erection, he loses two-thirds of his mind”; others say “He loses a third of his religion.” One of the rare interpretations rendered by Ibn 'Abbas* of the verse “From the evil of the darkness when it is intense” [Qur’an 113:3]88 is to the male erection, which is an over-powering catastrophe should it rage, as no mind or religion can resist it; for, although it can become an impetus for the two lives as was mentioned earlier, it is the devil's strongest instrument against the sons of Adam. To this he* referred in these words: “Among those who are deficient in intelligence and religion, I have never seen any who are more successful than you [women] in prevailing over those [men] of intelligence.”89 And that is because of the rage of desire. The Prophet said in his invocation, “0 God! I seek refuge in Thee from the evils of my hearing, my seeing, my heart, and the evils of my semen.”“ He also said, “I ask you to purify my heart and safeguard my genitals”;” so how can there be laxity for others wherefrom the Messenger* of God seeks refuge.

A righteous man used to marry frequently; he never had less than two or three [women]. Some Sufis criticized him, to which he replied, “Has any of you presented himself before God or stood (waqafa) before Him92 and experienced sexual desire?” They replied, “This thing occurs frequently.” He retorted, “Were I to accept throughout my life such a state as you have experienced once, I would not have married; but never did a distracting thought occur to me which I did not carry through, thereby relieving and enabling myself to return to my work. And for forty years, no transgression has befallen me.” Some people criticized the status of the Sufis, to which a man of religion replied, “What is it you blame them for?” He [one of the people] replied, “They eat a lot.” To this he retorted, “And you, also, if you hungered as they do, would eat as they do.” He [one of the people] said, “They marry often.” To which he replied, “If you should safeguard your eye and genitals as they do, you, too, would marry as they do.” Junayd used to say, “I am as much in need of coitus as I am of food, so the wife is definitely nourish-ment and a means for the purification of the heart.”

For that reason the Messenger* of God commanded that everyone who sees a woman and is attracted to her should have intercourse with his wife,93 for that would ward off temptation from his soul.”' Jabir* related that the Prophet* of God saw a woman, so he had intercourse with Zaynab [his wife], fulfilled his desire, and departed. The Prophet* declared: “When a woman approaches, she approaches in the image of the devil; so should a man see a woman who appeals to him, let him approach his wife because she has what that woman has.”95

The Prophet* said, “Do not have intercourse with a woman whose husband is absent96 because the devil flows through your veins as does the blood.” So we said, “And your veins?” He replied, “And mine; but God has fortified me against it and therefore I am safe.”“' Sufyan b. 'Ayyinah said, “'safe' means delivered from it [temptation]. That is its meaning because the devil does not deliver.”

It was also related that the son of Umar*, one of the ascetics among the companions, also of the ulema among them, used to break the fast by coitus before eating. It is probable that he had intercourse before the evening prayer, after which he would perform absolution and pray, all for the purpose of emptying the heart to enable it to concentrate on the worship of God and to remove from it the implements of the devil. It has been related that he [son of 'Umar] had coitus with three of his concu-bines during the month of Ramadan before the last evening prayer.

Ibn 'Abbas has declared, “The best of this nation is mostly women”;98 and since sexual desire was a predominant force in the temperament of the Arabs, the frequency of marriage among their righteous men was more common.

It was for the purpose of freeing the heart that marriage with the bondmaid was permitted when there was fear of hardship, even though it results in enslaving the son,99 which is a kind of attrition; such marriage is forbidden to anyone who can obtain a free woman. However, the enslaving of a son is preferable to destroying the faith, for

enslavement affects temporarily the life of the child, while committing an abomination results in losing the hereafter; in comparison to one of its days the longest life is insignificant.”'

It has been related that one day some people departed from a gathering with Ibn 'Abbas, except for one young man who did not leave. Ibn 'Abbas asked him, “Do you have something to ask?” He said, “Yes, I wish to ask you a question, but I was ashamed [to ask] in front of the people. Now I stand in awe out of respect for you.” “An alim101 takes the place of the father,” said Ibn 'Abbas, “so what you would have divulged to your father, disclose to me.” He said, “I am a young man with no wife. On occasion I have feared distress for myself, and thus sought relief in masturbation. Is there an act of transgression in it?” So Ibn 'Abbas turned away from him, then said, “How disgusting! Marrying a bondmaid is better than that, yet it is better than committing fornication.”

This is an indication that a youthful bachelor is torn among three evils: The least of these is marrying a bondmaid, which would lead to enslavement of the offspring; worse than that is masturbation; and the most abominable of the three is fornica-tion. Ibn 'Abbas did not permit the commission of either be-cause both [the first two] are forewarned against and should be resorted to only to prevent committing a greater evil, in the same manner as one would eat carrion to avoid self-destruction. Preponderance over the lesser of two evils cannot be construed as unrestricted permissiveness or as absolute virtue; cutting off a malignant arm is not a good act even though it is permissible when death is impending. Therefore marriage is meritorious in this respect, but this does not apply to all [people], only to most. Many a person's desire cools off on account of old age, illness, or the like, and therefore this factor would not apply to him; and what has already been mentioned concerning procreation re-mains intact. This is general except in the case of the eunuch, which is rare.

It is preferable for a person with temperament so overcome by desire that one woman cannot curb it to have more than one woman, up to four. For God will grant him love and mercy, and will appease his heart by them [women]; if not, replacing them is recommended. Seven nights after the death of Fatimah,* 'Ali* got married. It is said that al-Hasan, the son of 'Ali, was a great lover having married more than two hundred women. Perhaps he would marry four at a time, and perhaps he would divorce four at a time replacing them with others. The Prophet* said to al-Hasan, “You resemble me in appearance and in char-acter.”' He* also said, “Hasan takes after me and Husayn takes after Ali.”` It was said that his indulgence in marriage is one of the characteristics in which he resembled the Messenger* of

God as well as al-Mughirah Ibn Shu'bah who married eighty women.”“ Among the companions were those who had three and four [wives] while those who had two cannot be counted.

No matter how well known the inducement, the cure should be in proportion to the ailment; for the aim is tranquilizing one's self, and therefore this must be taken into consideration in de-ciding how many wives one should have.

[Companionship]

The third advantage: comfort and relaxation for the soul through companionship; seeing and dallying comfort the heart and strengthen it for the performance of the obligatory rituals. For the self grows weary and has the tendency to shun work because that is contrary to its nature. If compelled to adhere to what disagrees with its nature, it becomes recalcitrant and defi-ant. If it finds an outlet for itself periodically, it becomes stronger and more energetic. The companionship of women provides relaxation which relieves distress and soothes the heart. It is incumbent upon the pious to acquire such comfort by permissible means. For that reason Almighty God declared, “that he might take rest in her” [Qur’an 7:189] and 'Ali said, “Relax the heart an hour, for if it is compelled it is blinded.” A khabar states, “A wise man should divide his time three ways: one for meditating, one for self-examination, and one for eating and drinking. In this [latter] time, there is help for the other period.”“' The same is stated in another expression: “The wise man is desirous106 only of three things: provisioning himself for a return journey (ma'ad),107 seeking a livelihood (marammah), or [seeking] pleasure in something not forbidden.”“' The Prophet* states, “For every desire (iradah)109 there is a shirrah (eagerness), and for each shirrah there is a fitrah (natural disposi-tion). 10 He whose fitrah leads to my sunna is guided.” I” Shirrah is the striving and the enduring which come about in the begin-ning when exercising the will, while fitrah means stopping for rest. Abu al-Darda' used to say, “I find relaxation for myself with a little diversion (lahu), thereby gaining strength to walk in up-rightness thereafter.”

In some akhbar pertaining to the Prophet,* he said, “I complained to Gabriel* of my inability to have coitus, and he sug-gested [I eat] harisah.”“' If this be true, it can be interpreted only as a preparation for relaxation and cannot be interpreted to imply warding off desire; for it is rather a kindling of desire, and whoever is deprived of sexual desire is denied most of this intimacy.

The Prophet* also said, “Three things of your world have been made desirable to me: perfume (Sib), women, and my de-light (qurrat al-'ayni) in prayer.”“' This, too, is a benefit that cannot be denied by one who has experienced the weariness of thoughts and remembrances (dhikr)114 and different types of work, which lie outside the two previously mentioned benefits. Indeed, it extends even to the eunuch and to the one who has no sexual desire. As a matter of fact, this advantage renders marriage meritorious if it is concluded with such an intent, but rare are those who marry for this end.

As for the aim of having an offspring as well as that of warding off desire and the like, they are prevalent. Besides, many a person finds pleasure in looking at flowing water, green-ery, and the like and is not in need of relieving himself by conversing and dallying with women. Thus this [aim] varies with circumstances and individuals; so let it be taken into consider-ation.

[Ordering the Household]

The fourth advantage: being free from the concerns of household duties, as well as of preoccupation with cooking, sweeping, making beds, cleaning utensils, and means for obtain-ing support. If a human being had no desire (shahwah) for coitus, it would still be difficult for him to live in his house alone; because if he were saddled with all the work of attending the house, he would waste most of his time and have very little of it left for learning and working.

The virtuous woman who takes care of the house abets reli-giousness in this manner, and any disturbance of these preoccu-pations would perturb the heart and impede life. For that reason Abu Sulayman al-Darani' declared, “The virtuous wife is not of this world, for she liberates you for the hereafter. Her contribu-

tion to freeing [the man] is by both taking care of the house and by satisfying sexual desire.” Muhammad b. Ka'b al-Qarazi said in interpreting God's words, “0 Lord! Give unto us in the world that which is good” [Qur’an 2:201]; he meant a virtuous woman. The Prophet said, “Let each among you have a grateful heart; a tongue which invokes [the name of God]; and a faithful, virtu-ous wife who assists you toward the hereafter.”“' Behold how he has equated her with invocation and thanksgiving.”' In a commentary regarding the Almighty's word, it is stated: “him verily We shall quicken with good life” [Qur’an 16:97]; he meant a virtuous wife.

'Umar b. al-Khattab* used to say, “Next to faith in God, the best gift which has been given to man is a virtuous woman. There are some women that are priceless and others that are yokes from whom one cannot be redeemed”; by priceless is meant that she [woman] cannot be replaced by any other gift.

The Prophet* also said, “I was preferred over Adam by two gifts: His wife abetted him into transgression, while my wives urge me in obedience; his devil was a blasphemer and my devil [is] a Muslim”' who only enjoins to good.”“' Thus he [the Prophet] considered her helping him towards obedience as a virtue. This, also, is one of the virtues to which the righteous [men] aim, except that it is pertinent to some individuals who have no legal guardian or manager. It does not call for two wives, [since] plurality may render life miserable and disrupt the affairs of the home.

The aim of such an advantage is the expansion of kinfolk [through the wife] as well as gaining strength by virtue of inter-family relations. This is one of the things that is needed in warding off evil and seeking tranquility. For that reason it was said, “Abased is the one who has no protector; but he who finds someone who repels evil from him, his state is secured and his heart is freed for worship.” For abasement disturbs the heart while strength in numbers wards off abasement.

[Disciplining the Self]

The fifth advantage: disciplining the self"' and training it to be mindful, faithful, loyal, and respectful of the rights of the ahl (wives),12O tolerating their manners, enduring harm from them, striving to reform them, guiding them to the path of religion, striving toward making lawful gains for their sake, and undertak-ing the upbringing of their children. All these are deeds of great merit, for they are an exercise in compliance [with God's injunc-tion] and trust and loyalty; the wives and the offspring being the protected ones, and the virtue of guardianship is great. Those who avoid these responsibilities do so for fear of being unable to do justice by them, otherwise the Prophet* would not have said, "One day of just guardianship is more preferable than seventy years of worship." Then he said, "Indeed, every one of you is a shepherd, and every one of you is responsible for his flock.""'

The one who is preoccupied with reforming himself and others is not the same as the one who is preoccupied with re-forming himself only; nor is the one who endures harm like the one who seeks pleasure and comfort for himself. Bearing the burden of wives and of offspring is equivalent to jihad for the sake of God. For that reason Bishr said, "Ahmad Ibn Hanbal was preferred over me on three counts, one of them being the fact that he sought what was lawful for himself and for others.""' The Prophet* also said, "Whatever a man spends on his wife is a sadaqah,123 and a man will be compensated for the morsel of food he offers his wife."124

Someone told one of the ulema, "The Lord has granted me a share of every deed!" and he mentioned the hajj (pilgrimage), jihad, and the like. So he replied to him, "Where do you stand as concerns the deeds of the substitutions (ibdal)?"125 He asked: "And what are those?" To which he retorted, "Lawful gain and spending on dependents."

Ibn al-Mubarak said while with his companions during a battle, "Do you know of anything better than what we are do-ing?" They said, "We know of none." He answered, "I do." They asked, "What is it?" He said, "A virtuous man." He contin-ued, "A virtuous man rose during the night and beheld his sleeping children uncovered, and so he covered them with his garment. His deed is more virtuous than what we are doing."

The Prophet* said, "He whose prayer is good, and whose children are many and whose possessions are few, and who does not neglect (yaghtub) the Muslims will be with me in paradise like these two women.""' In another hadith it is said, "The Lord loves the poor, virtuous father of children."""' Another hadith related, "If the sins of the believer become many, God preoccu-pies him with the burden of children [in order] to make restitu-tion for them [the sins]." 128

One of the forefathers said, "There are offenses that cannot be atoned for except through family burdens." A tradition re-lates that the Prophet* said, "There are certain sins that cannot be atoned for except by the burden of seeking a livelihood." 129 He also said, "Whoever has three daughters whom he supports and to whom he is kind until the Lord renders them indepen-dent of him, God will most certainly make paradise

his reward -unless he commits a deed for which he cannot be forgiven.”“' Ibn 'Abbas would say whenever he referred to this hadith, “By God, this is one of the strangest (gharib)131 and most misleading articles of the hadith.”

It has been related that a devout person used to provide well for his wife until she died. It was suggested to him that he remarry after her death, but he refrained and said, “Solitude is more soothing to my heart and allows me to concentrate better on my meditations.” He continued: “I saw in a dream, a week following her death, the gates of heaven open, and men de-scending and marching in succession through the air. Every time one descended, he looked at me and told the one behind him, 'This is the unfortunate one.' The other would reply, 'Yes!' I refrained from asking them out of awe until the last one, who was a child, passed by me. I asked him: 'Say, who is the unfortu-nate one to whom you are referring?' He replied, 'You.' And I asked, 'Why so?' He replied, 'We used to exalt your deeds among those who have striven for the sake of God; but a week ago we were commanded to record your deed with those who have been inimical, and we do not know what you are guilty of.' “ So he said to his brethren, “Get me married, get me married.” After that, he was not without two or three [wives].

It is related in one of the akhbar of the prophets* that a group entered upon Jonah, the prophet, and he* was hospitable to them. He [Jonah] would enter and leave his house and be mistreated by his wife, yet remain silent. They were astonished, but he said, “Don't be; for I have beseeched Almighty God saying, 'Hasten upon me in this life whatever punishment thou hast prepared for me in the hereafter'; so He said, 'Your punish-ment is the daughter of so and so whom you should marry.' So I married her and am enduring from her what you see.”

Such endurance is a form of self-discipline, an appeasement of anger, and an improvement of character. A person who se-cludes himself or who associates himself with someone of a refined character does not reflect on the evils of his inner self, nor are his hidden faults revealed. It is, therefore, the duty of one who walks the path of the hereafter to tempt himself by being exposed to the like of such agitations, and to become accustomed to enduring them so that his character should be set straight, his soul should be calm, and he should be purified of the base qualities hidden within him.

Enduring the burden of dependents, which is a form of exercise and struggle to provide for them and sustain them, is an act of worship in itself. However, only one of two types of men benefits from it: either a man who seeks striving, exercising, and character training because he is at the beginning of the Path and is therefore not unlikely to consider this a manner of striv-ing by which his soul is exercised; or, a worshipper who does not pursue virtue through the path of the esoteric (sayr bil-batin), mental activity, and the experiences of the heart, but whose [virtuous] deeds are physical,132 such as prayer, performing the pilgrimage, and the like. His working to gain lawfully for his wives and children, maintaining them and bringing them up properly, is better for him than acts of worship which are im-posed upon his body and whose benefits do not extend to others.

As for the man whose character is well formed either. through inherent traits or through a previous effort, if he wants to succeed in obtaining an inner life and an intellectual and spiritual activity in the domain of religious and mystical sciences, then he should not marry for that reason because he has no need for exercise.”' As for worship in the form of pro-viding for dependents, seeking knowledge is better than that because it [seeking knowledge], too, is a form of work, but its benefits are more numerous and more encompassing than the benefit of providing for dependents. These then are the advan-tages of marriage, which in religion are decreed to be virtuous.

[DISADVANTAGES OF MARRIAGE]

[Inability to Seek Lawful Gain]

The disadvantages of marriage are three: one-the strong-est-is the inability to seek gain lawfully.”“ For that is not avail-able to every person, especially nowadays, because of social instability and because marriage encourages the amplification of attempts to provide [for dependents] through unlawful means. In it [marriage] is, thus, a man's destruction and the destruction of his family; a bachelor is safeguarded therefrom. As for a married man, he is most often driven into the paths of evil by following the whims of his wife and selling his hereafter for this world.

There is a khabar which states that “the servant ('abd) is made to stand before the scales with good deeds that resemble mountains in weight.”' He then is questioned concerning the care and support of his family, the source of his wealth and how he spent it, until such reckoning absorbs all his good deeds, thus not one good deed remains to his account; whereupon the an-gels cry out: `Behold, here is the man whose dependents con-sume his good deeds in the world and is today mortgaged by his

deeds.' “136

Is is said that those first to cling to man on the day of resurrection will be his wife and children who will cause him to stand in the presence of Almighty God and then say, “0 Lord! Give us our just due from him, for he taught us not what we were ignorant of, feeding us by unlawful means and we did not know it.” He [God] will punish him for their sake. One of the forefa-thers said, “When God wills evil to a servant, He sets upon him fangs in this world to devour him”; meaning dependents.

The Prophet said, “No one will meet God with a greater offense than one who ignores [the needs of] his dependents.”“' This is a general calamity from which few are delivered, excepting one with possessions that are inherited or gained lawfully, which he uses to redeem138 himself and his family, provided he is content not to seek more. Such a person will be delivered from this calamity as will be a craftsman who is able to gain lawfully through permissible means, such as gathering firewood, hunt-ing, or engaging in a craft that is not dependent upon rulers, and thereby is able to deal with

virtuous people; also, the one who manifests blamelessness and most of whose possessions are law-fully gained [will be delivered by God].

Ibn Salim said when asked about marriage: “It [marriage] is more desirable in this time of ours for someone who is overcome by lust: like the male donkey who sees a female donkey and can neither be dissuaded from her by beating nor can he control himself; should he control himself, it is preferable to leave him alone.”

[Failure to Uphold Wives' Rights]

The second disadvantage: the failure to uphold their [wives'] rights, to tolerate their manners, or to endure harm from them. This is less prevalent than the previous [disadvantage], inas-much as it is easier to overcome the latter than the former. Improving one's manners with women and upholding their rights are easier than seeking lawful gain. There is also danger in this because he [the husband] is a shepherd and is responsible for his flock. The Prophet* said, “It is sin (ithm) enough for a man to destroy those for whom he provides.” 139

It has been related that one who deserts his family is like a runaway slave in that his prayer and his fasting are not accept-able until he returns to them. Whoever fails to uphold his wives' rights, even though he might be present, is like a fugitive. The Lord has said, “Ward off from yourselves and your families a [hell]Fire” [Qur’an 66:6]. He commanded us to safeguard them from the Fire as we would safeguard ourselves.

A person might fail to uphold his own right, and were he to get married this obligation would be compounded, and to his self another person be added. Self is an impellent to evil; if self is increased, the incitement to evil usually increases. For that reason, a certain man declined to get married and said, “I am afflicted with my [own] self; how can I add another self to it?” 140 As has been said, “The mouse hole would not be large enough to contain it [the mouse] if a broom was tied to its tail.”

Ibrahim Ibn Adham*141 also declined [to get married] by saying, “I will not attach a woman unto me, nor do I have need for women; that is to say, I am unable to care for them, protect them, and provide for them since I lack the means.” Likewise Bishr declined saying, “I am prevented from marriage by the Almighty's words, 'And they (women) have rights similar to those (of men).' 1114' He used to say, “Were I to care for a chicken, I would fear becoming a butcher on the bridge.”“'

Sufyan b. 'Ayyinah* was seen at the gate of the sultan and was told: “This is not your place!” He replied, “Have you seen a man with a family who is more successful?” Sufyan used to say, “I yearn for celibacy, the key, 114 and a place of dwelling which the wind can penetrate and where no commotion or shouting [exists].”

This [the second disadvantage] is, too, a common evil- though less prevalent than the

first-from which only an intelli-gent, wise man can be delivered: A man possessing good charac-ter and insight into the ways of women, is tolerant of their tongues, is not driven by their desires, is careful to fulfill his obligations towards them, can overlook their mistakes, and is cognizant of their manners. Most people are given to impu-dence, boorishness, irascibility, frivolity, bad manners, and in-justice while seeking full justice. Inevitably, such men through marriage become more corrupt in this respect. Hence celibacy is safer for them.

[Distractions from God]

The third disadvantage-which is less [of an evil] than the first and the second-[lies in the possibility] that the wife and the offspring could distract him from Almighty God, luring him to pursue the world and indulge in providing a comfortable life for his children through gathering wealth and hoarding it for them, and enticing him to seek exaltation and multiplication through them. Whatever distracts [one's attention] from God-whether wife, wealth, or offspring-brings misfortune upon the possessor. I do not imply by this that it would lead to forbidden deeds, for that [whatever leads to forbidden deeds] has already been listed under the first and second disadvantages, but rather that it would entice him to indulge in the enjoyment of what is permissible, leading into excesses in dallying, flirting, and excessive enjoyment of them [women]. From marriage arise var-ious types of such distractions that engross the heart; thus night and day would pass and the person would not have time to think about the hereafter or prepare for it. For that reason Ibrahim Ibn Adham* said, “No good can come out of one who becomes accustomed to the thighs of women.” Abu Sulayman* said, “Whoever marries attaches himself to the world.” That is to say, he is lured to depend on the world.

[CONCLUSIONS]

This is the sum total of disadvantages and advantages. To judge that a person is absolutely better off [by] being married or single falls short of taking into consideration all these mat-ters. Rather, such advantages and disadvantages can be consid-ered a precept and a criterion against which the novice should measure himself. If the disadvantages [of marriage] are nonexis-tent in his case and the benefits are all present, that is, if he has lawfully gained possessions, good character, and earnest pursuit of religion, marriage would not distract him from God; if he [the novice] is, nevertheless, a young man in need of appeasing his sexual desire, if he is a bachelor in need of someone to take care of his house, and if he needs fortification through family associa-tions, then marriage is unquestionably better for him even though its [primary] aim is to produce offspring. If the advan-tages are refuted and the disadvantages are brought together, being celibate is preferable for him; but if the two are equal, which is most likely, it is necessary to weigh on just scales the extent to which the advantages contribute to the promotion of his religion and the extent to which the disadvantages

detract from it. If it appears that one group outweighs the other, it should be acted upon. For the most obvious advantages are procreation and appeasing desire, while the most obvious disad-vantages are the need for unlawful gain and distraction from

God. Let us assume that these matters are comparable in impor-tance: We would then conclude that if a man is not troubled by sexual desire, if the benefit of his marriage lies in the endeavor to obtain an offspring, and if the evils of his marriage lie in the necessity to gain unlawfully and to be distracted from God -then celibacy is preferable. There is no advantage in whatever distracts one from God or in earning unlawful gain.

The matter of offspring cannot compensate for the absence of these two considerations, [because] marriage for the purpose of obtaining an offspring is illusory and this constitutes a con-summate deficiency in religion. To preserve his own life and to, guard it from destruction is more important than seeking to produce an offspring; that is a gain, and religion is an invest-ment. For in the corruption of religion lies the loss of the hereaf-ter and the dissipation of the investment. Such a benefit cannot counteract either of those two disadvantages. However, if to the matter of the offspring is added the need to appease desire, which results from one's yearning for marriage, then one might consider marriage. If the reins of righteousness are not strengthened in his mind, and if he fears committing fornica-tion, then marriage is preferable for him because he is hesitant between committing fornication and attaining unlawful gain; earning unlawful gain is the lesser of the two disadvantages. If he trusts himself not to commit fornication, and is unable at the same time to avert the eye from what is unlawful, then abstaining from marriage is preferable. For, to look [lustfully] is unlawful and to earn gain in an improper way is unlawful. Seeking gain takes place continually and in it lies his [ultimate] ruin and the ruin of his family, while looking takes place occasionally and this pertains to him [and does not involve his relations] and passes away quickly. Looking constitutes adultery by the eyes but, if not rectified by relief, is easier to forgive than eating forbidden fruit, unless it is feared that looking should end in the defiance of relief, thus entailing the threat of affliction.

If this be the case, then we are confronted with the third situation: that is, to have the strength to avert the eyes but not to ward off thoughts distracting the heart; here it is preferable to abstain from marriage because the [evil] deeds of the heart are easier to forgive. Emptying the heart for the sake of worship is desirable; [besides] the act of worship is precluded by unlawful gain, consuming it [gain], and feeding it to others. Thus it is necessary to weigh these disadvantages against the advantages and to judge accordingly. Whoever becomes aware of this will not find it difficult to comprehend what we have transmitted from the righteous forefathers, namely encouragement of mar-riage in certain situations and in others discouragement there-from inasmuch as this is dependent upon circumstances.

If you should ask, “Which is better for someone who is safeguarded from the disadvantages [of marriage], seclusion for the worship of God or marriage?” I would reply: Combine the two, because marriage is a contract and does not preclude seclu-sion for the worship of God; rather, it pertains to the need for lawful gain. If he is

able to earn lawful gain, then marriage is also better, because it is feasible for him during the night and the rest [that is, the unoccupied portion] of the day to be in seclusion for worship; persistence in worship without relaxation is not feasi-ble. If it be assumed that earning a livelihood preoccupies his whole time to the extent that he has none left other than that prescribed-sleeping, eating, and performing the necessaries -and if he is one of those who do not pursue the hereafter except through the supererogatory prayer, pilgrimage, or similar physi-cal activities, then marriage is better for him. For earning lawful gain, supporting a family, seeking to obtain offspring, and toler-ating the manners of women constitute forms of worship whose merits do not fall short of supererogatory acts of worship. If he should worship by means of knowledge, meditation, and the path of esotericism, and should lawful gain complicate that, then abstaining from marriage is preferable.

Should you ask, “Why then did Jesus* abstain from marriage in spite of its virtue? And if it is preferable to free oneself for the worship of God, why then did our Prophet* take on numer-ous wives?” Know ye, then, that it is preferable to combine the two in the case of one who is able, whose desire is strong, and whose ambition is high, because no preoccupation can distract him from God.

Our Messenger* armed himself with strength and combined the virtue of worship and that of marriage. In spite of his nine women, 14' he still dedicated himself to God. For him, the satis-faction of the sexual need was not an obstacle. At the same time, those who are preoccupied with worldly needs are not con-strained in their affairs by the fulfilling of natural needs; out-wardly, they perform that which is necessary, but their hearts are preoccupied with solitude not unmindful of their important du-ties. The Messenger* of God, because of his elevated status, was not deterred by the dictates of this world from the presence of the heart with God. He used to receive revelation (wahy) while he was in his wife's bed.”' If this is true in the case of someone else, it is not inconceivable that irrigation canals can be altered by what cannot alter the mighty ocean; in other words, one cannot compare others unto him [that is, the Prophet].”' As for Jesus,* he armed himself with resolutions and not strength; he took precautions, for perhaps his state was such that preoccupa-tion with a family could have affected it, or made it difficult to seek lawful gain, or made marriage and seclusion for worship irreconcilable. Thus he preferred to devote himself to worship. For they [prophets] are more aware [than others] of the secrets of their states, of the precepts of their times regarding virtuous gain, of the manners of women, of the calamities of marriage upon the marrier, and of the benefits he [that is, the marrier] has therein. No matter how different the circumstances are, in some cases it is preferable to marry and in others to abstain. We should deem the deeds of the prophets as preferable in all cases -and God knows best.

CHAPTER TWO

As Concerns Marriage: Conditions

of the Woman and Stipulations

of the Marriage Contract

[MARRIAGE CONTRACT]

As for the marriage contract ('aqd), it has four conditions that facilitate its establishment and dissolution:

1. Permission of the guardian; if not, then [that of] the ruler.'

2. Consent of the woman if she is a nonvirgin adult (thayyib bough) or a virgin adult given away in marriage by someone other than her father or grandfather.

3. The presence of two witnesses openly known for fairness. If both enjoy a blameless record, then the establishment of the contract is decreed.

4. A declaration (ijab) and a related acceptance (qabul) en-compassing the term “marry,” “give in marriage,” or some simi-lar term, pronounced by two individuals charged with the responsibility, neither of whom is a woman; but [they] could include the husband, the guardian [of the woman], or the repre-sentative [of either party].

[ETIQUETTE OF MARRIAGE]

Concerning the etiquette of marriage: The engagement should be arranged with a guardian, not during the legally pre-scribed waiting period ('iddah) of the woman, but rather after its termination if the woman is observing such a period, and pro-vided that she is not already engaged to another, since an en-gagement while another is pending is forbidden.' Proper etiquette requires an engagement [period] prior to marriage, and associating the expression of praise [to God] with the decla-ration and the acceptance; thus the one giving the woman in marriage says, “Praise be to God and blessings upon the Mes-senger of God. I give you my daughter, so and so, in marriage”; and the husband replies, “Praise be to God and blessings upon the Messenger of God. I accept her in marriage upon this dowry (sadaq).” Let the dowry be fixed and small. It is also desirable to pronounce the words “Praise be to God” before the engage-ment. Its etiquette includes that the affairs of the husband be revealed to the wife; if she is a virgin, this is more appropriate and more conducive to congeniality between them. For that reason it is desirable that he should look at her before marriage, as it is more likely to lead to enrichment of their relationship.

Its etiquette also calls for the presence of a group of righ-teous people in addition to the two witnesses who are required to establish the validity [of the contract]. The etiquette

also specifies that the intent of marriage should be upholding the sunna, averting the eye, bearing children, and the rest of the aforementioned advantages; thus the purpose of marriage will not be merely for pleasure and enjoyment, which would render such an act a worldly endeavor. This does not preclude such intentions, for many a virtue coincides with passion. 'Umar b. 'Abd al- 'Aziz*3 declared: “If virtue coincides with passion, it is like `butter with dates' “ (al-zubadu bil-nirstydn).' It is not impos-sible that one should be motivated by his desires and the dictates of religion simultaneously. It is desirable that the marriage be contracted in the mosque and during the month of Shawwal.5 'A'ishah*8 said, “The Prophet* married me in Shawwal, and consumated the marriage in Shawwal.”'

[REQUISITE QUALITIES FOR THE WOMAN]

A woman given in marriage is either one who is taken as a lawful wife, or one who is taken for enjoyment and the attain-ment of certain purposes.

[Legal Disabilities to or Restrictions on Marriage]

The first type: The woman taken as a lawful wife should be

free from that which would prohibit her marriage. There are nineteen restrictions.'

1. That she be married to another.

2. That she be in a legally prescribed waiting period [which precedes marriage] to another [person], regardless of whether that period is due to [the husband's] death, to divorce, to suspi-cion [of adultery], or is being cleared from suspicion aroused by [her] owner [that is, being a concubine-slave of the owner].

3. That she be an apostate for having uttered an expression of unbelief.

4. That she be a Magian.9

5. That she be an idolator or freethinker (zindiq) who fol-lows neither a prophet nor a book. Women in this category include those who follow the doctrine of libertinism-marrying them is not lawful; also [included in this category is] every female subscribing to a false doctrine whose believer is deemed an infidel.

6. [If] she is a follower of a revealed religion (kitabiyah)10 which she adopted after conversion or after the Prophet's mis-sion [as Messenger of God], and who furthermore is not a de-scendant from the Children of Israel, unless both conditions apply, marrying her is not permissible; but if she lacks genealogy only, then [among the jurisprudents] there is no consensus.

7. That she be a slave and the marrier a free man who is capable of marrying a free woman or who fears committing fornication (Canal).”

8. That she be totally or partially a slave of the marrier.

9. That she be related to the [man] either by descent from his progenitors (used) or collaterals (fusel), or of the collaterals of his first progenitors, or from the first collateral of every pro-genitor after a progenitor. By usul, I mean mothers and grand-mothers; and by his fusel, [male] children and grandchildren; and by fusel awwal fusul, brothers and their children; and by awwal fall from every asl [singular of usul] after it, the progenitor of maternal and paternal aunts, not their children.

10. That she be unlawful [for marriage] through nursing;12 and among those prohibited by reason of nursing are the rela-tions prohibited in terms of the used and fusul discussed above.

However, those forbidden are the ones who have been nursed five times, not the ones nursed fewer times.

11. That she be forbidden because of marriage ties; that is, (a) if the marrier were already married to her daughter or grand-daughter,13 or (b) if he previously possessed them [as slaves either] by direct contract or semicontract, or (c) if he had had sexual relations with them in a quasi-contract [common mar-riage], or (d) had sexual intercourse with her mother or one of her grandmothers in a marital contract or quasi-contract; for the mere contract of marriage with a woman renders her maternal female ascendants unlawful. Her collateral relatives are forbid-den only on account of coitus, or if his [the marrier's] father or son had married her before.

12. That the woman be the fifth, 14 that is, that the marrier already has four [wives] acquired either by marriage or by virtue of [the fact that at least one of his wives is in] the state of the legally prescribed waiting period pending remarriage ('iddat al-raj'ah) to him. But if her divorce is final and she is in another prescribed waiting period ('iddat baynunah),15 then marrying the fifth is not unlawful.

13. That the marries be married to her sister, her maternal aunt, or her paternal aunt; that is, through marriage he would bring both of them together [as wives]. Marriage is not permissi-ble between a related pair if one is male and the other a female, and thus they cannot be brought together [in marriage].

14. That she be divorced three times by the marrier and thus be unlawful to him unless another husband [muhallil] has sexual intercourse with her in a lawful marriage.”

15. That the marrier has exchanged curses with her; in this

case, after the oath of condemnation, se is or ever unlawful to him.

16. That she be in a state of ritual consecration of the major (hajj) or lesser ('umra) pilgrimage, or that the husband be in the same state; marriage then cannot take place until the completion of the period of sanctification.

17. That she should be a deflowered young woman;18 mar-rying her is then not permissible until she has reached puberty.

18. That she be an orphan, in which case marrying her is not permissible until she reaches the age of puberty.

19. That she be one of the widowed wives of the Messen-ger* of God or one with whom he has mated, for they are regarded as mothers of the believers; that [restriction] is not applicable in our [al-Ghazali's] time. These are the prohibitive hindrances.

[QUALITIES CONDUCIVE
TO A HAPPY CONJUGAL LIFE]

There are eight qualities which render a conjugal life happy and which must be sought in the woman in order to assure the perpetuity of the marriage: piety, good character, beauty, a small dowry, ability to bear children, virginity, [good] lineage, and she should not be a close relative.

[Piety]

That she should be virtuous and religious is the most funda-mental requisite, and to that end [special] care must be taken. For, if her religious principles are too weak to give her the strength to be virtuous and constant,19 she will humiliate her husband, disgrace him among people, trouble his heart with jealousy, and thereby render his life miserable. Should he suc-cumb to passion and jealousy, he would remain in trial and tribulation. Should he, on the other hand, follow the path of permissiveness, he would be apathetic toward his religion and honor and would be guilty of lacking zeal and pride. Also, if she is beautiful but corrupt, she will be the cause of greater tribula-tion; for then it becomes difficult for the husband to separate from her: Thus he is neither able to renounce her nor to endure her. His position is like that of one who came to the Prophet* and said, “0 Messenger of God, I have a wife who cannot turn back a touching hand.” The Prophet said, “Divorce her”; to which he replied, “I love her.” The Prophet responded, “Then, keep her.”“ The Prophet commanded him to hold onto her, for if he divorces her he would yearn for her and become corrupt like her. Seeing that the man's heart was in anguish, he [the Prophet] considered it preferable for him to continue his mar-riage and thus safeguard himself against corruption. If her faith be corrupted in squandering his possessions or in some other respect, he will remain in misery. [However,] if he remains silent and does not denounce [her deeds], he becomes a partaker of her transgression and a violator of the Almighty's command: “Ward off from yourselves and your families a Fire.” If he, on the other hand, denies and disputes [her ways],, he will be miser-able throughout his life.

For that reason, the Messenger* of God took pains in en-couraging people to adhere to the faith saying, “A woman may be married either for her possessions, her beauty, her reputa-tion, or her religion; for if you do marry other than a religious woman, may your hands be rubbed with dirt [taribat yadak].”21 Another hadith states: “He who marries a woman for her pos-sessions and beauty loses both her beauty and her possessions; [but] he who marries her for the sake of her faith will be blessed by God with her possessions and her beauty.”22 The Prophet* also said, “A woman should not be married [only] for her beauty, because her beauty may destroy her; neither for her wealth, as this may make her tyrannical; [rather] marry the woman for her religious faith.”23 He emphatically recom-mended religious faith, because such a woman would bolster up the [husband's] faith. If she is not pious, she will be an element of distraction and of trouble in her husband's religion.

[Good Character]

Good character is the second quality. It is an important requisite in the search for emptying the heart” and in the pur-suit of favorable surroundings for religion. For if she is vicious, ill-tongued, ill-mannered, and ungrateful, more harm than good will come from her. Toleration of a woman's tongue would try the saints. An Arab said, “Do not marry one of the following six types of women: an 'annanah [hypochondriac], a mannanah [up-braider], a hannanah [yearner], a hiddaqah [coveter], a barraqah (narcissist], or a shaddaqah [prattler]. The 'annanah is one who excessively moans, complains, and [always] wraps her head.

Marrying a constantly ill [woman] or one who feigns illness is of no avail. The mannanah is one who is constantly needling her husband by saying, “I did such and such for you.” The hannanah is one who yearns after a previous husband or after her offspring from some other husband. This, too, is among the things to be avoided. The hiddaqah is one who looks at everything, covets it, and forces her husband to buy it. The barraqah can be one of two: (a) one who spends the whole day fixing her face or making it up and beautifying it in order to give it a lustre, or (b) one who becomes angry at mealtime, thus eating only by herself and singling out her share from everything. A Yemeni expression which is appropriately used for a woman, or a child, who is not satisfied with the food given to her [or him], is Baraqat al-mar 'atu wa baraqa'l-sabiyyu al-ta'ama, that is, to become angry at meal-time. Al-shaddaqah is one who prattles a great deal; in this con-text the Prophet* said, “Almighty God detests the loudmouthed prattler. “25

It is related that the Azdi traveler,” during his journey, met Elias* [the prophet] who ordered him to get married and dis-couraged him from celibacy. He then said, “Don't marry any of the following four types: a mukhlali'ah [divorce-minded], a muba-riyah [boaster], an 'ahirah [harlot], or a nashiz [conceited].” Al-mukhlali'ah is one who asks for the divorce (khul') every hour for no reason;27 al-mubariyah is one who boasts of the superiority of another and is proud of her worldly advantages, and al-'ahirah is a loose woman who is known to have lovers and intimate companions. To her the Almighty

referred when He said, “nor of loose conduct” [Qur’an 4:25]. Al-nashiz is one who adopts a haughty attitude toward her husband in deed and word: the word nashaz28 designates that which is elevated above the ground.

'Ali* used to say, “The worst characteristics of men consti-tute the best characteristics of women; namely, stinginess, pride, and cowardice. For if the woman is stingy, she will preserve her own and her husband's possessions; if she is proud, she will refrain from addressing loose and improper words to everyone; and if she is cowardly, she will dread everything and will there-fore not go out of her house and will avoid compromising situations for fear of her husband. These accounts indicate the sum total of the good qualities sought in marriage.

[Beauty]

The third, beauty of face, is desired because through it for-tification is attained. For [a man's] natural disposition is gener-ally not contented with an ugly woman, [even] when good character and physical beauty are often inseparable. What we have transmitted is encouragement to look for a pious woman and not marry one for her beauty, which does not discourage the cherishing of beauty, but rather discourages marrying a woman for her beauty alone [while she be] corrupt in religion. Beauty, per se, oftentimes makes marriage desirable and detracts from the importance of religion. Indicative of the regard given to beauty is the fact that closeness and love are often realized through it. For that reason the Shari'ah cats enjoined the safeguard-ing of the means to intimacy, and seeing [the woman] before marriage was deemed desirable.

The Prophet said, “If God should incline the heart of one of you toward a woman, let him look at her, for it will bring them closer together.”“ That is to say, it will cause them to be closer to each other like the closeness of the epidermis to the endoder-mis, which is the inner skin [as opposed to] the epidermis [which] is the outer skin. He mentions that only to stress the degree of closeness. The Prophet* said, “There is something in the eyes of the Ansar;31 therefore, if one of you wishes to marry one of their women, let him look at them.”32 It was said [in effect] that those women were “blear-eyed.” It was also said, “small-eyed.”

Some God-fearing men would not marry off their daughters until they are seen as a precaution against delusion. Al-A'mash33 said, “Every marriage occurring without looking ends in worry and sadness.” It is obvious that looking does not reveal character, religion, or wealth; rather, it distinguishes beauty from ugliness.

It was related that during the time of 'Umar* a man got married. The man had colored his hair and the dyestuff had faded. The woman's family complained to 'Umar saying, “We thought he was a young man.” 'Umar beat him excessively and

said, “You have deceived the people.” It is related that Bilal and Suhayb came to a bedouin household and asked to marry their daughters. They were asked: “Who are you?” Bilal said, “I am Bilal and this is my brother, Suhayb. We were misguided, but

God has directed us; we were enslaved, but God freed us; we were dependent [on others], but God has made us independent; if you should give us wives, then thanks be to God; and if you should turn us away, then praise be to God." They [the household] answered, "Rather, you will marry, and thanks be to God." Suhayb said to Bilal,34 "Would that you had mentioned our association and dealings with the Messenger* of God." He replied, "Be quiet. I spoke the truth and the truth will get you married."

One may be deceived both in beauty and in character; there-fore it is desirable to avoid deception in beauty by looking, and [deception] in character by description and inquiry. It is desir-able that this precede marriage. A description of her character and beauty should not be sought from any but one who is keen, who is truthful, who is well versed in the apparent and the hidden [qualities], who is not predisposed toward her lest he should praise her too much, and who does not envy her lest he should not praise her enough. In stating the basis for marriage and in describing the would-be wives, the natural disposition leans toward exaggeration and excessiveness. Few are the ones who are truthful and are inclined to modesty; rather, deception and enticement often predominate. Caution, therefore, is im-portant for one who would guard himself against longing for a woman other than his wife.

As for the man whose purpose in having a wife is mere observation of the sunna, bearing children, or caring for the house, should he renounce beauty, he would draw nearer to asceticism; because seeking beauty, in short, is a wordly interest even though in the case of some individuals [it] may be an aid to religion.

Abu Sulayman al-Darani said, "Indifference (zuhd) [to worldly interests may be] in anything, even in women." Thus a man [might] marry an old woman because he has preferred to renounce worldly delights. Malik b. Dinar*35 used to say, "Many a man among you would refrain from marrying an orphan, whose feeding and clothing would cost little and who would be easily satisfied, thus gaining merit [before God]. Rather, he would marry the daughter of so and so-meaning prominent people-who would make many demands of him saying, `Clothe me with such and such.'" Ahmad b. Hanbal preferred a one--eyed [woman] over her sister who was beautiful. For he asked: "Who is the better behaved of the two?" He was told: "The one-eyed." He replied: "Give her to me in marriage." Such is the constant endeavor of one who does not seek [mere] sensual pleasures. If someone cannot secure his faith without a source of pleasure, then let him seek beauty because enjoyment of what is lawful strengthens faith.

It has been said that if a woman is beautiful, of good charac-ter, with black eyes and hair, large eyes, white complexion, loves her husband, and has an eye to no other man, she is in the image of the houris [hawar].36 For Almighty God has ascribed to the women of paradise this description in the verse, "the good and beautiful" [Qur'an 60:70] (by "good" He meant "those enjoying good manners"); in the verse "of modest gaze" [37:48]; and in the verse "lovers ('urub), friends" [56:37]. (By "lovers," He means someone who is in love with her husband and desirous of seducing him so as to complete her pleasure. By al-hawar, He meant whiteness; al-hawra' is a woman with intense whiteness of the sclera, profound blackness of the eyes matching the pro-found

blackness of the hair, and big, wide[-set] eyes.)

The Prophet* said, “The best of your women is one who pleases her husband when he looks at her, who obeys him when he commands her, and guards his memory and his possessions when he is absent.”37 Her husband will be delighted to look at her if she loves him.

[Dowry]

The fourth quality is that her dowry should be small. The Messenger* of God declared that “The best women are those whose faces are the most beautiful and whose dowries are the smallest.”38 He enjoined against excessiveness in dowries.” The Messenger* of God married one of his wives for a dowry

of ten dirhams40 and household furnishings that consisted of a hand mill, a jug, a pillow made of skin stuffed with palm fibers,” and a stone ('iliyy);42 in the case of another, he feasted with two measures43 of barley;” and for another, with two measures of dates and two of mush (sawiq).45

'Umar* [also] used to enjoin against excessive dowries and used to say, “In getting married and in marrying of his daugh-ters, the Messenger* of God never spent more than 400 dir-hams.”“ If paying excessive dowries for women were a virtue, the Messenger* of God would have been the first to do so. One of the companions of the Messenger* of God was married for a date-pit of gold equal to five dirhams .47 Sa'aid b. al-Musayyab married his daughter to Abu Hurayrah* for two dirhams. He then took her personally to him by night, let her in through the door, then departed. Seven days later, he came back and greeted her. Even if he [Sa'id] had married for ten dirhams to be differ-ent from the rest of the ulema, there would be nothing wrong with his act.

A khabar states that “a woman's blessing is in marrying and in bearing children quickly, '14' and “in the reasonableness of her dowry. 114' He also said, “The most blessed among them are the ones with the smallest dowries.”50

Just as it is undesirable for the woman's dowry to be exces-sive, it is undesirable for the man to ask about the possessions of the woman. Marriage should never be motivated by avidity for wealth. Al-Thawri51 said, “Should one marry and ask `What does the woman possess?' know ye that he is a thief; and should a person give them a present, it should not be with the purpose of forcing them to reciprocate with more; likewise, should they give him a present, the expectation of receiving more [than they gave] is immoral. Exchanging gifts is desirable, and results in friendship.” The Prophet* said, “If you exchange gifts, you will love each other.”52 As pertains to seeking more, it is included in the words of the Almighty: “And show not favor, seeking worldly gain” [Qur’an 74:6], that is to say, give [not] in order to receive more; also in the Almighty's words: “That which ye give in usury in order that it may increase on (other) people's

prop-erty” [30:39], for usurious interest is the increase, and that [giving a gift] is an attempt to increase the principal, though it is not usurious. All such attempts are detested and are regarded as heretical in marriage. For they resemble trading and gambling, and their aim corrupts marriage.

[Childbearing]

The fifth quality is that the woman be able to bear children. Should she be known to be barren, then one should avoid mar-rying her. The Prophet* said, “Marry the loving child-bearer”;53 if she has no husband and her affairs are not known, the decision should be based on her health and her youth for, given these two qualities, she will most likely be capable of bearing children.

[Virginity]

The sixth quality is that she should be a virgin. The Prophet* said to Jabir, who had married an unwed deflowered woman, “Would that she were a virgin so you could daily with her and she with you.”54 Virginity has three advantages:

(a) First, the virgin will love the husband and feel close to him, which will favorably influence their conjugal attachment. The Prophet* said, “Marry the loving (woman)”; for the natural disposition is to be attached to the first mate with whom one has had intimate relations. On the other hand, a woman who has experienced men and life may not be satisfied with some of the qualities that differ from those she is accustomed to, and may, therefore, loathe the husband.

(b) Second, it engenders a greater measure of his love for her, as it is a man's nature to be somewhat repelled by a woman who has been touched by another husband; that would contra-dict [a man's] nature regardless of what might be said [to the contrary]. Certain natures find it more repulsive than others.

(c) Third, the virgin does not yearn after the first husband, because, in general, the surest55 love is that which is engendered with the first loved one.

[Good Lineage]

The seventh quality is that the wife should be of good lin-eage, that is to say, she should come from a religious and righ-teous background, because she will bring up her daughters and sons. If she is not well bred, she will not be able to raise her children well. For that reason the Prophet* said, “Beware of the green dung (khadra' al-diman).”56 It was asked, “What is the green dung?” He said, “The beautiful woman with an evil origin.”57 The Prophet* said, “Exercise care in choosing [wives] for your

sperm, for a hereditary quality is wont to return.”“

[Not a Close Relative]

The eighth quality is that she should not be a close relative, as that would lessen desire. The Prophet* said, “Don't marry close relatives for then the child is born scrawny”;59 that is to say, weak; such is the weakening effect it [marrying close rela-tives] has on desire. For desire is excited by the deep emotions which result from sight and touch; emotions are strengthened by whatever is unfamiliar and new. On the other hand, what is familiar and seen continuously renders the faculties incapable of fully appreciating it [desire], being affected by it, or becoming aroused through it. These are the qualities desired in women.

[INQUIRY INTO THE HUSBAND'S CHARACTER]

It is incumbent upon the guardian also to examine the quali-ties of the husband and to look after his daughter so as not to give her in marriage to one who is ugly, ill-mannered, weak in faith, negligent in upholding her rights, or unequal to her in descent. The Prophet* has said, “Marriage is enslavement; let one, therefore, be careful in whose hands he places his daugh-ter.”“ Exercising caution on her behalf is important, because she becomes a slave by the marriage and cannot be freed from it, while the husband is able to obtain divorce at all times. Who-ever gives his daughter in marriage to a person who is unjust, licentious, heretical, or an inebriate commits a crime against his religion and exposes himself to the wrath of God for having severed his parental tie by having made a bad choice. A man said to al-Hasan,61 “A number of suitors have asked for my daugh-ter's hand in marriage; to whom should I give her?” He replied, “To the one who fears God; because if he loves her, he will be kind to her; and if he hates her, he will not wrong her.” The Prophet* said, “Whoever gives his daughter in marriage to a licentious man has betrayed her womb.”

CHAPTER THREE

Etiquette of Cohabitation,

What Should Take Place

During the Marriage, and the

Obligations of Husband and Wife

FIRST PART OF THIS CHAPTER

Etiquette of Cohabitation

[OBLIGATIONS INCUMBENT UPON THE HUSBAND]

As for the husband, he is obligated to observe moderation and good manners in twelve matters: feasting, cohabitation, dally-ing, exercising authority, jealousy, support, teaching, appor-tionment, politeness at times of discord, intimate relations, producing children, and separation through divorce.

[Feasting]

The first etiquette is feasting, and that is desirable. Anas* said, “The Prophet* of God saw a trace of paleness in the face of 'Abd al-Rahman b. 'Awf* and said 'What is this?' To which he replied, `I married a woman for a date-pit of gold.' The Prophet replied, `May God bless her for you. Have a feast, even with a sheep.” The Prophet of God feasted for Safiyyah2 with dates and sawiq. “' The Prophet* said, “The food of the first day is an obligation; of the second, a sunna; and of the third, a [cause for good] reputation; he who spreads the news is made known by God.' Only Ziyad b. 'Abdullah mentions it as being gharib.5

It is desirable to congratulate him [the husband]; thus one who enters [the house of] the husband should say, “May God bless you and yours and bring you together in prosperity.”' Abu Hurayrah* recounted that the Prophet* made it a command.

The publicizing of marriage is desirable. The Prophet said, “The separator of the lawful and unlawful [in marriage] is the tambourine and the voice.”' He also said, “Make known this marriage, perform it in the mosques, and celebrate it with the beating of tambourines.”' It is related that al-Rubayyi', the daughter of Mu'awwidh, said, “The Prophet* came and entered upon me the morning that my marriage was consummated. He sat on my bed while some of our young girls were beating their tambourines for us and lamenting those of my forefathers who had been killed, until one of them said, 'and among us there is a prophet who knows what the morrow holds,' to which he replied, 'Don't say this and say only what you were saying be-fore.' “9

[Conjugal Harmony)

The second etiquette: good conduct with them [wives] and tolerating offense from them out of pity for their mental defi-ciencies. Almighty God declared, “But consort with them in kindness” [Qur’an 4:19]. He also said in upholding their rights, “And they have taken a strong pledge from you” [4:21]. He [God] also said, “And what your right hands (possess)” [4:36 ('Ali)].10 Some say that [the verse] refers to women.

The last commandments that the Prophet* left were three, which he continued to utter

until he stammered and his words became incomprehensible. He kept saying: “Pray, pray!” Do not impose upon your slaves that which you could not support. Fear God; fear God as concerns your women for they are like putty in your hands, that is, captives. You have taken them as a trust from God, and intimate relations with them was made lawful through the word of God.”“

The Prophet* also said, “If a man is tolerant of his wife's bad manners, God will grant him the same recompense that He granted Job for his affliction; whoever tolerates the bad manners of her husband, will be granted by God the same recompense13 that was granted to Asiyah the wife of Pharaoh.”“ Know ye that good conduct with her does not mean not harming her, but rather enduring harm from her and forbearance in the face of her fickleness and anger in emulation of the Prophet*; for his wives used to talk back to him, and on occasion one would leave him for the whole night.”

'Umar's wife talked back to him and he said to her, “Do you talk back to me, 0 foolish woman?” And she said, “The wives

of the Prophet talk back to him and he is better than you.'“ To which 'Umar retorted, “How inappropriate of Hafsah” to talk back to him!” Then he said to Hafsah, “Don't be deceived [by the conduct] of the daughter ['A'ishah] of Ibn Abi Quhafah [sic], for she is the dearest of the Prophet's wives; and he warned her against talking back.”“

It was also related that one wife hit the Prophet* in the chest, so her mother scolded her. The Prophet* said, “Leave her alone; they [wives] do worse than that.”“ He and 'A'ishah got into an argument to the point that Abu Bakr was called upon to arbitrate, and the Prophet took him as a witness. So the Prophet* said to her, “Are you going to talk, or shall I?” She replied, “You talk, but say only the truth.” Abu Bakr struck her until her mouth bled, and said to her, “0 enemy of yourself, does he utter anything but the truth?” So she took refuge with the Prophet* and sat behind him. The Prophet* then told him, “you were not called for this, nor did we desire this of you.”20 She told him once in anger, “And you are the one who claims to be the Prophet of God!” So the Prophet* smiled and bore that out of forbearance and kindness.” He used to say to her, “I know when you are angry and when you are pleased.” To which she replied, “And how do you know it?” He said, “When you are pleased, you say 'No, by the God of Muhammad'; and when you are angry you say, 'No, by the God of Abraham.' “ She said, “You are right; I leave your name out.”22 It is said that the first love that took place in Islam was the love of the Prophet* for 'A'ishah* 23 He used to say to her, “I am to you like Abu Zar' vis-‑-vis Umm Zar'; however, I won't divorce you.”24 He used to say to his wives, “Don't talk ill of 'A'ishah to me for, by God, I have not received revelation under the cover of any of you but [rather under] hers.”25 Anas* used to say that the Prophet* was the kindest of all people toward women and chil-dren.”'

[Toleration of Wives]

The third: Dalliance, jesting, and playfulness add to the tol-eration of offense; for these delight the hearts of women. The Prophet* used to joke with them and lower himself to the level of their minds in deeds and manners, to the extent that it was related that he* used to race 'A'ishah; she won once and he won several times, so he* said, “Now we're even.”27 In a khabar it is related that he* was one of the merriest with his wives.28 'A'ishah [once] said, “I heard the voices of some Ethiopians and others playing on the day of 'Ashura'. 28 The Prophet* asked me, 'Do you wish to see them play?' I said, 'Yes.' He sent after them and they came. The Messenger* of God stood between the two doors, placed his palm on the door and extended his arm; I leaned with my chin against his arm. They began to play, and I looked on. The Prophet* kept saying, 'That's enough (hasbuki)'; and I would say, 'Be quiet,' twice or three times. Then he said, "A'ishah, that's enough!' So I said, 'Yes.' He pointed to them and they departed.”30

The Prophet* of God said, “the most perfect of believers in faith are those who are the finest in manners and most gentle toward their wives.”“ He said, “The best among you are the most charitable toward their wives, and I am the best among you toward my wives.”“ In spite of his harshness, 'Umar* said, “It is necessary that a man be like a child in his family;33 but if they seek what he possesses, he should be found a man.”“' Luq-man* said, “A wise man should be like a child in his family, and when he is in public, he should be found a man.” In a commen-tary on the related khabar, [it is stated that] “God detests the ja'zari al jawwaz”;35 that is, one who is harsh toward his family and who is arrogant. The same explanation has been offered for the term 'utul used by Almighty God [Qur’an 68:13]: for it has been said that 'utul designates one who has a harsh tongue and who is cruel toward his family.

The Prophet* said to Jabir, “Would that she were a virgin, so you could dally with her and she with you.”“

[Asserting Authority]

The Fourth: not so to indulge in dalliance, good manners, and conformity in following her whims that he would corrupt her manners and lose respect altogether in her eyes. Rather, he should observe moderation, never abandon dignity and serious-ness no matter how much evil he sees, nor open the door to abetting abomination; rather, whenever he sees an act which violates divine legislation and manliness (muru'ah),37 he should

become resentful and angry. Al-Hasan said, “Verily whoever obeys the whims of his wife will be cast by God into the Fire.” 'Umar said, “Disagree with your wives, because disagreement with them is a blessing.” It was also said, “Consult them, then disagree with them.”

The Prophet* said, “Miserable is he who is a slave to his wife.”38 He said so because if the husband obeys her whims, he becomes her slave and thereby miserable; for God

made him possessor over the woman but if he makes her possessor of himself, he reverses the order of things, overturns the matter, and obeys Satan when he said, “and surely I will command them and they will change Allah's creation” [Qur’an 4:119]. It is a man's right to be followed, not to be a follower. God has appointed men as trustees over women, and has called the husband “mas-ter”; and the Lord has said, “and they met her lord and master at the door” [Qur’an 12:25]. For if the master is transformed into a slave, then he has exchanged God's grace for thanklessness.” The woman's behavior depends on you: If you slacken her reins a little, she will run off for a long distance; should you loosen

the harness a span (fitr),40 she will take a cubit (dhira');41 but if

you restrain her and treat her firmly where firmness is called for, you will be her master.

Al-Shafi'i* said, “There are three who will insult you if you honor them: the woman, the servant, and the Nabataean.”42 He was referring to pure kindness and not harshness mixed with compliance, or coarseness with gentleness.

Arab women used to teach their daughters [how] to test their husbands. One would say to her daughter, “Test your husband before taking a step and before showing boldness toward him. Remove the edge of his spear; should he remain quiet, hack bones with his sword; and if he should still be quiet, then put the saddle on his back and ride him, for he is your donkey.” At any rate, it is with justice that the heavens and the earth are upheld; whatever exceeds its limits turns into its opposite.

For that reason it is necessary to follow the path of modera-tion both in disagreement and in agreement, and to follow the truth in it all, so as to be safe from their [women's] evil; because their scheming is great,43 their evil is widespread; their predominant characteristics are bad manners and weak minds, and this cannot be set straight except through a certain amount of kind-ness mixed with diplomacy. The Prophet* said, “A virtuous woman amongst women is like an a`sam among a hundred crows”;44 an a'sam is a [rare] white-footed crow.

In the will of Luqman to his son [it is stated]: “My son, beware of the evil woman, for she will age you before your time; and beware of the evils of women, as they do not encourage good deeds; and be very careful of the better ones among them.” The Prophet* said, “Beware of the three causes of pov-erty,”45 and among them he listed the “evil woman” for she is the one who ages a man before his time. In other words, “If you come to her, she will curse you; and if you are away from her, she will be unfaithful to you.” The Prophet* said concerning the best of women, “If [only] you were the companions of Jo-seph”;48 that is, turning Abu Bakr away from prayer indicates that, on your part, you have ignored the truth and turned to pleasure. Almighty God said when they [women] revealed the secret of the Prophet,*47 “If you two turn in repentance to Him, your hearts are indeed so inclined” [Qur’an 66:4 ('Ali)];48 that is, so disposed. He [God] said that about the best of the Prophet's* wives.” The Prophet* said, “No people dominated by a woman can succeed.”“ 'Umar scolded his wife when she talked back to

him saying, “You are no more than a toy in a corner of the house; if we have need of you [we take you], otherwise, you sit as you are.”

Thus there is evil and weakness in them [women]; while diplomacy and harshness are a cure for evil, consolation and mercy are the cure for weakness. The skillful doctor is one who can estimate the amount of cure needed for the ailment; so let the man first know her character through experience, then let him deal with her in a manner that will set her straight in accor-dance with her state.

(Jealousy]

The fifth: moderation in jealousy; which means that one should not overlook preliminaries whose consequences may be undesirable, and should not go to extremes in misjudging, in acting adversely, or in spying upon concealed matters.

The Prophet* of God enjoined against seeking out the faults of women51-that is, against unexpectedly coming upon women. When the Prophet* returned from a journey, he said before entering [the city of] Medina, “Don't come upon your wives at night.” Two men disagreed with him and went ahead [of the rest], and each saw in his home what he detested.” In a famous khabar [it is stated]: “A woman is like a rib: if you [at-tempt to] straighten it, you break it; leave it alone and enjoy it in spite of its crookedness.”“ This refers to rectifying her char-acter.

The Prophet* said, “There is a type of jealousy which God detests, and that is the unjustifiable jealousy of a man over his wife when there is no justification [for suspicion]”54 because that suspicion we have decreed against. Certain [types of] suspicion are sinful. 'Ali* said, “Do not indulge excessively in showing jealousy over your wife lest she be accused of evil behavior because of you.”

However, jealousy in its proper place is both necessary and commendable. The Prophet* said: “Almighty God experiences jealousy, and the believer experiences jealousy as well; Almighty God's jealousy stems from the believer's perpetration of what God has enjoined against.”55 The Prophet* said, “Do you mar-vel at the jealousy of Sa'd?56 By God, I am more jealous than he, and God is more jealous than L”57 Because of Almighty God's jealousy, He has prohibited abominations, whether mani-fest or hidden. Forgiveness is dearer to none than to God; for that reason He has sent warners and preachers. And praise is dearer to none than to God; for that reason He has promised Paradise.

The Messenger* of God said, “I saw on the night [Mi'raj] [that] I was taken through Paradise (laylata usriya bi fi al-jannah) a mansion and a maid in its courtyard; I inquired, 'To whom does this mansion belong?' and I was told, 'To 'Umar.' I wanted to look at her, but I remembered, 0 'Umar, your jealousy.” 'Umar wept and said, “Would I be jealous because of you, 0 Messenger of God?”58

Al-Hasan used to say, “Do you call upon your wives to jostle uncouth men in the market places? May God curse those who are not jealous.”

The Prophet* said, “God favors certain types of jealousy and detests others; He favors certain types of pride and detests others. As for the jealousy which God loves, it is jealousy which results from just suspicion; and the jealousy that God detests is that which results from unfounded [suspicion]. The pride which God favors is that which a man has in battle and in the face of difficulties; and the pride that God detests is pride in falsehood.”59 The Prophet* said, “I am indeed a jealous man and none is free from jealousy save one whose heart is de-generate.” The only way to avoid jealousy is by having no man enter upon her and by preventing her from going into the marketplaces.”

The Prophet* asked his daughter Fatimah,* “What is best for a woman?” She replied, “That she should see no man, and that no man should see her.” So he hugged her and said they were “descendants one of another” [Qur’an 3:33].81 Thus he was pleased with her answer.

The companions of the Prophet* used to close peepholes and perforations in the wall to prevent women from looking at men. Mu'adh [b. Jabal] saw his wife looking through a peephole, and he struck her; he also saw her giving an apple to his male slave from which she had eaten, and he struck her again.

'Umar* said, “Strip the women of their [beautiful] clothes and they will stay in their rooms.” He said so because they [women] do not desire to go out in worn clothes. He also said, “Accustom your women to 'No!'“

The Prophet* permitted women to go to the mosques;62 the appropriate thing now, however, is to prevent them [from doing so], except for the old [ones]. Indeed such [prevention] was deemed proper during the days of the companions; 'A'ishah* declared, “If the Prophet only knew of the misdeeds that women would bring about after his time, he would have prevented them from going out.”“ When the son of 'Umar quoted the words of the Prophet,* “Do not prevent the bondwomen of God from going to the mosques of God,” one of his sons replied, “Yes, by God, we will prevent them.” So he struck him and was irate with him, saying, “You hear me say that the Prophet of God said, 'Do not prevent [them],' and you say, 'Yes [we will]?' ““The

dared to disagree because he knew that times had changed, and the father was angry with him for openly expressing disagree-ment without giving the reason. The Prophet* also permitted them [women] to go out especially during feasts;65 but they could not go out without the approval of their husbands.

Nowadays, it is permissible for a chaste woman to go out with the permission of her husband; however, remaining [at home] is safer.” She should not go out except for an important purpose; going out for the sake of looking [about] and for unim-portant matters detracts from virtue and may lead to corruption., If she goes out, she must avoid

looking at men. We are not saying that the man's face is shameful for her to look at as is the woman's face for him. Rather, it is for her like the face of the beardless boy which a man should be prevented from seeing when sight may result in evil; when evil is not likely to result, sight should not be prevented. For men throughout the ages have had unveiled faces while women go out veiled; if their faces were shameful for women to look at, men would have been commanded to be veiled or prevented from going out except for a necessary purpose.

[Support of the Woman]

The sixth: moderation in spending. One should not be stingy toward them nor should he be extravagant; rather he should be moderate. The Almighty said, “and eat and drink but exceed not the bounds” [Qur’an 7:31 (Ali)]. He also said, “And let not thy hand be chained to thy neck nor open it with a complete opening” [17:29].87 The Messenger* of God said, “The most favored among you is the one who is most generous toward his wife.”“ The Prophet* also said, “A dinar spent for the sake of God, a dinar spent for ransoming a slave, a dinar offered [as charity] to a poor man, and a dinar spent on your wife -the one that earns you the greatest reward is the one spent on

your wife.”69

It was related that 'Ali* had four wives and that he used to buy every four days a dirham's worth of meat for each. Al-Hasan* said, “Some men spent plenty, but when it came to furnishings and clothes they were tight.” Ibn Sirin* said, “It is desirable that a man prepare faludhajah (pastry) every week for his wife; for even though sweet foods are not among the neces-sary things, to completely omit them is a stingy practice.”

It is desirable that he should order her to offer as charity whatever food remains [after the meal] and whatever would spoil if kept. This is the least thing to do as far as charity is concerned. The wife has the right to do this as circumstances dictate without specific permission from the husband.

He should not keep to himself, to the exclusion of his family, a delectable food. Not feeding them of it would incite malice and render it difficult to have a harmonious relationship. If he de-cides to withhold it [from them], let him eat in seclusion so that his family does not know about it; nor should he describe to them food which he does not intend to give them.

When he eats, let the whole family sit at his table; for Sufyan* [al-Thawri] said,, “We have been told that God and His angels invoke prayers on the members of the household who eat together.”

The most important thing for the husband to observe in spending is to feed the family from what is gained lawfully and not to pursue evil endeavors for their sake, as that constitutes a crime against them rather than upholding their rights. We have already mentioned the pertinent akhabar when talking about the disadvantages of marriage.

[Instruction Concerning Menstruation]

The seventh: that the married man should know enough about the matter of menstruation to enable him to take neces-sary precautions; he also should teach his wife the rules of prayer: which prayers should be performed during menstrua-tion and which should not. He has been commanded to safe-guard her against the [hell]Fire according to the words of the Almighty, “Ward off from yourselves and your families a Fire” [Qur’an 66:6].

It is incumbent upon the husband to teach her the proper beliefs of the followers of the sunna, to remove from her heart

every innovation should she lend an ear to it, and to make her fear God should she be lax in matters of religion.

The husband should also teach her the precepts governing menstruation and irregular menstrual flow, and the taking of precautionary measures.” The information on menstruation is lengthy, but what a woman must be taught concerning men-struation are the prayers she should perform.” If the blood stops shortly before the sunset (maghrib) by [the end of] one prostration, then it is incumbent upon her to perform the noon (zuhr) and the afternoon ('asr) prayers; if it stops before morn-ing by [the end of] one rak'ah then she should perform the maghrib and 'isha . 72 This is the least that the women ought to observe.

If the husband is diligent in teaching her, she will not have to go out and ask the ulema about it. If the husband's knowledge does not encompass such matters, and if he should ask on her behalf, conveying to her the information from the mufti, then there is no need for her to go out. Otherwise, she has the right to go out and ask; in fact, she is obligated to do so, and the husband would be in defiance should he prevent her. No matter how much she learns about her obligations, she should not go out to attend a dhikr73 nor to receive instruction in superfluous knowledge without the consent of her husband.

Whenever a woman neglects one of the obligations imposed upon her by menstruation and irregular menstrual flow, and the husband does not teach her [concerning these matters], he, too, becomes her partner in sin.

[Equality Among Wives]

The eighth: If he has several wives, then he should deal equitably with them and not favor one over the other; should he go on a journey and desire to have one [of his wives] accompany him, he should cast lots (aqra') among them,74 for such was the practice of the Messenger*. If he cheats a woman of her night, he should make up for it, for making up for it is a duty upon him. For that reason it becomes necessary for him to learn the rules of apportionment which would take a long time to explain here. The Messenger* of God said, “Whosoever has two wives and favors one over the other-that is to say, does not deal equitably between them-he comes to the Day of judgment bent to one

side.”75

He should be equitable in giving and in cohabiting at night. As concerns love and intimate relations, these do not come under the rubric of choice. Almighty God has declared, “Ye will not be able to deal equally between (your) wives, however much ye wish (to do so)” [Qur’an 4:129]; that is to say, you cannot deal equally with regard to the desires of the heart and the prefer-ences of the soul from which stems inequality in intimate rela-tions. The Messenger* used to be equitable to his wives in giving and cohabiting at night saying, “0 Lord, this is the limit of my ability within my means, I have no access to that which You possess and I do not have,”“ by which he meant love. He loved 'A'ishah* most,77 and the rest of his wives knew that. During his [last] illness, he was carried every day and every night in order to spend a night with each one of his wives. He would say, “Where am I supposed to be tomorrow?” So one of his wives saw through his question and said, “He is asking for the day with 'A'ishah.” So they [his wives] said, “0 Messenger of God, we permit you to stay at 'A'ishah's house, because it is difficult for you to be carried every night.” He replied, “Are you agreeable to that?” They replied, “Yes,” so he said, “Take me then to 'A'ishah's house.”78

Whenever one wife grants her night to another with the husband's consent, the second wife gains the right to that night. The Prophet* used to allot time among his wives. He wanted to divorce Sawdah, the daughter of Zam'ah, when she became old, so she granted her night to 'A'ishah and asked him to keep her in order that she [Sawdah] might remain in the circle of his wives. He left her and did not apportion for her; rather, he apportioned two nights for 'A'ishah and one night each for the rest of his wives .1179

On account of his* fair justice and virility, whenever he. desired one of his wives whose turn was not due and had inter-course with her, he would then visit during the same day or night the rest of his wives. It has been related that 'A'ishah* said the Messenger* of God visited all of his wives in one night.80 Anas also related that he* visited all nine wives in one morning.”

[Insubordination of the Wife]

The ninth: as pertains to discord (nushuz)82 and whatever dissension takes place between them that cannot be reconciled. If it should ensue from both sides or from the husband, and the wife wants to dominate the husband, and if it is not possible for him to

set her straight, then two arbitrators should be called representing each of the two families [husband's and wife's] to look into the matter and to reconcile them. “If they desire amendment [reconciliation], Allah will make them of one mind”[Qur’an 4:35]. 'Umar sent an arbitrator to a couple, but he returned without succeeding in reconciling them; whereupon he ['Umar] beat him saying, “Almighty God says, 'If they desire amendment [reconciliation], Allah will make them of one mind.' “ So the man returned and with [good] intention[s] and gentleness toward them, he reconciled them.

However, if the discord is the woman's fault, it is the hus-band's right to chastise and induce her forcibly to obey, since men are guardians over women. Likewise, should she be remiss in performing her prayers, it is his right to force her to perform them. However, he should chastise her gradually: That is to say, first he should preach, then warn, then threaten; should he not succeed, he should turn his back to her in bed, sleep in another bed, or avoid her-while still remaining in the house-from one night up to three. Should all of this fail, then he should beat her but not excessively, that is, to the point that he would inflict only pain but without breaking a bone or causing her to bleed. He should not strike her face for that is forbidden.

The Messenger* of God was asked, “What rights can a woman claim from a man?” He replied, “To feed her when he eats, to clothe her when he is clothed, [but] not to be insolent or beat her excessively. He is to avoid her only in cohabitation [that is, desert her bed].”83 He can be angry with her and avoid her over matters of religion up to ten or twenty [days], or up to a month; the Prophet* did so to Zaynab when he sent her a present and she returned it to him. The wife at whose house he was staying said to him, “She has insulted you by returning your presents,84 that is to say, she has humiliated and belittled you.” The Prophet* replied, “You [wives] are too despicable in the sight of God to insult me!” Whereupon he became angry with all of them for a month, then returned to them.

(Etiquette of Intimate Relations]

The tenth: on the etiquette of intimate relations. It is desir-able that it should commence in the name of God and with the [following] recitation: Say, “He is God, the One and Only” [Qur’an 112:1]; then he should glorify (takbir) and exalt (tahlil)85 His name saying, “In the name of God, Most High, Most Great; 0 God, cause it to be a good progeny if you cause it to issue forth from my loins.” The Prophet* said, “If one of you say when he comes upon his wife, '0 God, avert the devil from me and avert the devil from what You have granted us.' Then should a child result, the devil shall not hurt him.”86

When you near ejaculation, say to yourself without moving your lips: “Praise be to God Who has created humans out of fluid, and made thereof relatives and in-laws, for thy Lord is omnipotent.”“ One of the men of hadith used to raise his voice in praise to the extent that the members of the household could hear his voice. Then he would turn

away from the qiblah, and would not face the qiblah during coitus out of deference for the qiblah.88 He should also cover himself and his wife with a gar-ment. The Messenger* of God used to cover his head and lower his voice, saying to the woman, “Remain quiet.”“ A khabar says, “If one of you should have intimate relations with his wife, you should not denude yourselves completely like two onagers,”90 that is, two donkeys.

Let him proceed with gentle words and kisses. The Prophet* said, “Let none of you come upon his wife like an animal, and let there be an emissary between them.” He was asked, “What is this emissary, 0 Messenger of God?” He said, “The kiss and [sweet] words.”“ He* also said, “There are three qualities which are considered deficiencies in a man: one, that he should meet someone whose acquaintance he wishes to make but parts from him before learning his name and lineage; second, that he should be treated kindly and reject the kindness' done unto him; and third, that he should approach his concubine or wife and have sexual contact with her before exchanging tender

words and caresses, consequently, he sleeps with her and fulfills his needs before she fulfills hers.”“

Intimate relations are undesirable during three nights of the month: the first, the last, and the middle. It is said that the devil is present during copulation on these nights, and it is also said that the devils copulate during these nights. It was related that 'Ali, Mu'awiyah, and Abu Hurayrah also frowned upon it [dur-ing those nights]. Certain ulema recommended intimate rela-tions on Friday and the night before it [Thursday] in fulfillment of one of the two interpretations of the Prophet's* words, “May God bless the one who purifies and performs the ablution, etc.”“

Once the husband has attained his fulfillment, let him tarry until his wife also attains hers. Her orgasm (inzal)94 may be delayed, thus exciting her desire; to withdraw quickly is harmful to the woman. Difference in the nature of [their] reaching a climax causes discord whenever the husband ejaculates first. Congruence in attaining a climax is more gratifying to her be-cause the man is not preoccupied with his own pleasure, but rather with hers; for it is likely that the woman might be shy.

It is desirable that he should have intimate relations with her once every four nights; that is more just, for the [maximum] number of wives is four which justifies this span. It is true that intimate relations should be more or less frequent in accordance to her need to remain chaste, for to satisfy her is his duty. If seeking intimate relations [by the woman] is not established, it causes the same difficulty in the same demand and the fulfill-ment thereof.

He should not approach her during menstruation, immedi-ately after it, or before major ablution (ghusl), for that is forbid-den according to the decree of the Book.” It has been said that it would engender leprosy in the offspring. The husband is entitled to enjoy all parts of her body during menstruation but not to have sodomy; intercourse during menstruation is forbid-den (haram) because it is harmful, and sodomy will cause

perma-nent harm; for that reason it [sodomy] is more strongly prohibited than intimate relations during menstruation." The words of the Almighty state, "so go to your tilth as ye will" [Qur'an 2:223]; that is, "any time you please." He may achieve emission by her hand and can enjoy what is concealed by the loincloth (izar) short of coitus. The woman should cover herself with a loincloth from her groin to [a point just] above the knee during the state of menstruation. This is one of the rules of etiquette. He may partake of meals with the woman during her period of menstruation; he may also sleep beside her, etc.97 He should not avoid her.

If the husband wishes to have intimate relations with one after having had coitus with another, then he should wash his genitals first. If he has nocturnal emission, then he should not have intercourse before washing his genitals or urinating. Sex-ual intercourse is frowned upon at the beginning of the night for he should not sleep in an impure state. Should he seek sleep or food, then let him perform first the limited ablution (wudu'), for that is a recommended practice of the sunna. The son of Umar related, "I said to the Prophet,* `Should any of us sleep in a state of major ritual impurity (junub)?'98 And he replied, `Yes, if he has performed the limited ablution (wudu').' "99 However, a dis-pensation was given in this regard: 'A'ishah* said, "The Prophet* used to sleep in a state of major ritual impurity having

not touched water."100

Whenever he returns to his bed, he should wipe the covers or shake them, for he does not know what might have taken place thereon during his absence. He should not shave, trim his fingernails, sharpen the blade [with which he shaves], cause blood to flow, or reveal any part of him while in a state of major ritual impurity; for all parts of his body would be restored to him in the hereafter, and he would thus return to a state of major ritual impurity. It is said that every hair will demand an account for the infraction it committed.

[Coitus Interruptus]

Other etiquettes include refraining from coitus ('azl) and not ejaculating except in the place of tilling, which is the womb, for there is not a soul whose existence God has decreed but that will exist."' To that effect were the words of the Messenger* of God. As pertains to coitus interruptus, the ulema have split into four groups over whether it is permissible or reprehensible:102 (a) There are those who consider it unconditionally permissible under all circumstances; (b) there are those who forbid it in all circumstances; (c) there are those who say it is permissible with her consent; evidently those proponents consider the harm [caused to the woman], which is forbidden rather than coitus interruptus itself; (d) there are those who say it is permissible with the bondmaid but not with the free woman.

As far as we are concerned, it is permissible. As to a repre-hensible act, it applies to

cases where unlawfulness is disre-garded, where uprightness is ignored or where virtue is abandoned. It [coitus interruptus] is reprehensible according to the third stipulation; in other words, it involves abandonment of a virtue, as it is said: It is reprehensible for someone in the mosque to sit without being preoccupied with dhikr or prayer; and it is reprehensible for someone residing in Mecca not to perform the pilgrimage every year; this reprehensibility applies to the abandonment of what should take precedence and is more convenient, nothing more. This is firmly established in what we have explained concerning the virtue of [having] offspring, and in what has been related concerning the Prophet*: “A man has intimate relations with his wife, and is thus decreed for him the reward of a male offspring who fights for the cause of God and is killed [martyred]. “'0' He said so because if such a son is born to him, he would receive the reward of being the cause for his [son's] existence, even though Almighty God is his creator, his sustainer,104 and the one who strengthens him for jihad. His part in causing [the child] to exist is the act of coitus at the time of ejaculating in the uterus. We have stated that there is no repre-hensibility in terms of prohibition and purification, for uphold-ing prohibition is possible only by text105 or by analogy with a text; there is no text without a basis for analogy. Rather, we have here a basis for analogy-namely, abstaining from marriage al-together, abstaining from intimate relations after marriage, or avoiding emission after penetration; all such abstentions are more preferable, but they do not constitute acts of unlawfulness or disagreement. For the progeny is formed by the sperm being deposited in the uterus, which comes from four causes: marriage, then copulation, then patience until emission takes place after intercourse, then waiting until the sperm is implanted in the uterus. Some of these causes are more closely related than others. [Thus] abstaining from the fourth is like abstaining from the third; likewise, the third is similar to the second, and the second is like the first. All that is not the same as abortion or the burying of girls alive (wad).`

These two things, in effect, constitute a crime against an already existing person; and that also has stages: The first stage of existence is that the sperm should lodge in the uterus, merge with the fluid of the woman, and become thus receptive to life; to interfere with this process constitutes a crime. If it develops into an embryo and becomes attached [a fetus], then the crime becomes more serious. If the spirit is breathed into it and the -created being takes form, then the crime [of abortion] becomes more serious still. The crime is most serious after the fetus is born alive [then buried if it is a girl]. We have said that the initial stage of existence is the planting of the sperm in the uterus, not emission from the urethra; for the offspring is not produced by the sperm of the male alone but from the agglutination of the mates, either from both his and her fluid or from his fluid and the blood of menses, and that the blood plays, in relation to it, the same role as milk to its coagulator; the sperm from the man is necessary in coagulating the blood of the menses as the thick-ening agent (rawbah) is for milk since through it the coagulator gels. However that might be, a woman's fluid is a fundamental element in coagulation.

The two fluids are likened unto an offer and related accep-tance which result in the consummation of a contract. Whoever makes an offer and goes back on it before it is accepted has breached the contract by rendering it null and void. Whenever an offer

and related acceptance take place, rescission becomes a nullification, an annulment, and a severance. As no child can issue forth from a sperm in the vertebra, likewise [a child would not be created] after the expulsion [of the sperm] from the urethra unless it mixes with the fluid or the blood of the woman. This is, therefore, a clear analogy.”'

Should you say: “But coitus interruptus is not reprehensible on account of opposing the existence of a child, it is likely to be reprehensible on account of the motive behind it; for it cannot be motivated except by a corrupt intention which is blemished by concealed polytheism.” I would answer that the motivations for coitus interruptus are five:

The first pertains to concubines who serve to preserve prop-erty from the destruction entailed by the right to manumission; the purpose of maintaining property by avoiding manumission and heading off its causes is not prohibited.

The second, preserving the beauty of the woman and her portliness in order to maintain enjoyment, and protect her life against the danger of childbirth (talq); and this, too, is not pro-hibited.

The third, fear of excessive hardship on account of numer-ous offspring, and guarding against the excessive pursuit of gain and against the need for resorting to evil means. This, too, is not prohibited, because encountering fewer hardships is an aid to religion [faith]. Without doubt, perfection and virtue ensue from dependence on and faith in God's guaranty which is expressed in His words, “No creature is there crawling on the earth, but its provision rests on God” [Qur’an 2:6 (Arberry, vol. 1:239)]. Falling short of the apex of perfection, and abandoning what is preferable is not a criminal act. However, we cannot say that taking consequences into account as well as preserving posses-sions and hoarding them are prohibited, even though they are contrary to dependence [on God].

The fourth, fear of having female children because of the stigma involved in getting them married, as was the custom of the Arabs in burying their female progeny (fi qatlihim al-'inath). This would be an evil intention if marriage or coitus are to be abandoned on its account; a person would be guilty of the inten-tion but not of abstinence from marriage and coitus; so likewise in coitus interruptus. Corruption engendered by belief in dis-grace (ma'arrah) is stronger in the sunna of the Prophet*. Such would be comparable to the circumstance of a woman who avoids marriage out of disdain for having to lie under a man and thus attempts to emulate them. Undesirability [in this case] is not due to abstinence from marriage per se.

The fifth, that the woman might abstain from having chil-dren on account of arrogance, excessive cleanliness, fear of labor pains, childbirth, and nursing. Such was the custom of the Kharijite108 women in their excessive use of water to the point that they used to perform the prayers during the days of menses and would not enter the bathroom except naked [because] of their excessive cleanliness. This too is an innovation which con-tradicts the sunna and manifests a corrupt intent. One among them sought permission to see 'A'ishah* when she came to Basra, but she ['A'ishah] did not grant it.

Thus it is the intent and not the prevention of having children which is corrupt.

If you should say that the Prophet* said, “Whoever aban-dons marriage for fear of having dependents is not one of us in the least,”109 I would say that coitus interruptus is like absti-nence from marriage. By “he is not one of us” is meant that he does not concur with our sunna and our Path: Our sunna is the pursuit of the more preferable deed. Should you point out the fact that the Prophet* said regarding coitus interruptus, “That constitutes a secret form of burying children alive” and [also] recited, “and when the girl-child that was buried alive is asked,”"' which is reported in the Sahih [of Muslim], we would reply [that] in the Sahih are also authentic reports... concerning the lawfulness [of coitus interruptus]. His expression “secret form of burying children alive” is like unto his words “secret polytheism,” and that is an act which constitutes undesirability but not unlawfulness.

If you should point out the fact that Ibn 'Abbas said, “Coitus interruptus constitutes the lesser degree of burying children alive, as conception is prevented (al-mamnu' wujuduhu bihi) by coitus interruptus (al-maw 'udat al-sughrah),”112 then we would reply, “He is equating the prevention of existence to cutting it off and that is a weak form of analogy.” For that reason 'Ali* denounced this act upon hearing this saying, “A child is not buried alive until after the seventh, or seven phases have been completed,” and he recited the Qur’anic verse pertaining to the stages of creation [23:12-14]: “Verily We created man from a product of wet earth; then placed him as a drop (of seed) in a safe lodging,” up to “and then produced it as another cre-ation”;"' that is to say, we breathed a spirit into him. Then he recited the Almighty's words in [another] verse [81:8]: “And when the girl-child that was buried alive is asked.” If you exam-ine what we have already stated concerning analogy and point of view, you will perceive the difference between the method of 'Ali* and that of Ibn 'Abbas* in seeking hidden meanings and pursuing knowledge.

It appears that the Sahihayn [of Bukhari and Muslim] concur in relating what Ibn Jabir had said, “We used to have coitus interruptus in the days of the Prophet* while the Koran was being revealed.”"' In another transmittal: “We used to have coitus interruptus; the Prophet* heard about it, but he did not enjoin us against it.”"' There is also a report that Jabir had said: “A man came to the Prophet* and said, `I have a bondmaid who is our servant and who brings us water [to drink] during the date-picking season. I do have intimate relations with her, but I am undesirous that she should conceive.' He* replied, 'Have coitus interruptus if you wish; for she shall receive what has been destined for her.' The man was absent for some time, then he came back to him [the Prophet] and said, `The bondwoman is pregnant.' He replied, 'I told you that she will receive what has been destined for her.”"" All this can be found in the Sahihayn [of Bukhari and Muslim].

[Etiquette Concerning Having Children]

The eleventh: There are five points concerning the etiquette of having children.

(a) The first, that one should not be overjoyed with the birth of a male child, nor should he be excessively dejected over the birth of a female child, for he does not know in which of the two his blessings lie. Many a man who has a son wishes he did not have him, or wishes that he were a girl. The girls give more tranquility and [divine] remuneration, which are greater.

The Prophet* said, “If a man brings up his daughter well, nourishes her well, and shares with her the gifts which God has bestowed upon him, she will bring him fortune and will facilitate his passage from Hell to Heaven.”“' Ibn 'Abbas related that the Messenger* of God said, “If a man has two daughters and treats them well as long as they remain with him, they will cause him to enter Paradise.”“' Anas said in quoting the Messenger* of God, “If a man has two daughters or two sisters and he treats them well for as long as they remain with him, he and I will be in Paradise like these two [women].”“' Anas also related that the Messenger* of God declared, “If a man goes to one of the marketplaces of the Muslims, buys something, carries it back to his home, and gives it to the females and not to the males, God will look upon him [with favor], and whomever God looks upon [with favor] He will not torment.”“' Anas also related that the Messenger* of God said, “When a man brings an extraordinary present [turfah] from the market to his family, it is like bringing them a charitable gift (sadaqah) which he places among them. Let him give the females before the males, for whoever brings joy to a female is like crying out of fear of God, and he who cries out of fear of God will be safeguarded by God from the Fire.”“' Abu Hurayrah related that the Prophet* said, “Whoever has three daughters or sisters and tolerates their hardships and or-deals, God will bring him into Paradise for having shown mercy toward them.” A man asked, “How about one?” And he said, “Even one.” 122

(b) The second etiquette is that he should chant the prayer (adhan) in the ear of the offspring. 123 Rafi' related the words of his father: “I saw the Prophet* chanting the adhan in the ear of al-Hasan [his grandson] when Fatimah* gave birth to him.” 124 It was related that the Prophet* said, “When a man has a child and chants the adhan in his right ear and the second call (iqama) in his left ear, he repels epilepsy (umm al-sibyan) from him.”“' It is desirable that the first words he is taught to speak when he learns to talk be “there is no God but Allah (la ilaha illa Allah)” so that these words may constitute his first utterance. Circumcision on the seventh day is prescribed in a.

khabar. 121

(c) The third etiquette is that he should be given a good name, for that is the child's right. The Prophet* said, “Should you give a name, let the word 'abd (fa 'abbidu) be part of it. 117

He* said, “The names most endearing to God are 'Abdullah and 'Abd al-Rahman.” He also said, “Give them my name but not my surname (kunya).128 The ulema said, “That was applica-ble to his*. lifetime”; for he was surnamed 'Abd al-Qasim. Now it is acceptable [to call children by the Prophet's surname]. True, a person should not be

called by both the Prophet's name and his surname; for the Prophet said, “Do not give both my name and my surname together.” 121 It was said that this, too, was applicable to his lifetime. One person took the name Abu 'Isa, so the Prophet* said, “Isa has no father”;130 thus such a name is not desirable.

The miscarried fetus (al-siqt) must be given a name. 'Abu al-Rahman b. Yazid b. Mu'awiyah said, “I learned that the mis-carried fetus will cry out after its father on the Day of Judgment saying, 'You have destroyed me and left me without a name.' 'Umar b. 'Abd al-'Aziz said, 'How so, when he might not know whether he is a male or a female?'“ Abd al-Rahman replied, “There are names that might apply to both, like Hamzah, 'Amarah, Talhah, and 'Utbah.”

The Prophet* said, “You will be called on the Day of Judg-ment by your names and the names of your fathers; so let your names be good.”“' Whoever has an undesirable name, it is preferable that it should be changed; the Messenger* of God changed the name al-'As to 'Abdullah.132 Zaynab's name was Barrah; the Prophet* said, “She purifies her soul,” so he called her Zaynab. 133 There has been an injunction against the use of the names Aflah (be lucky), Yasir (well-being), Nafi' (useful), and Barakah (blessing)134 for the question is frequently asked, “Is Barakah there?” The answer would be “No.”

(d) The fourth is a sacrifice ('aqiqah): for the male, two sheep; and for the female, one sheep.”' But one can be happy with one [sacrifice] be it for male or female.”' 'A'ishah re-counted that the Messenger* of God ordered that in the case of a lad (ghulam), two complementary sheep should be sacrificed and in the case of a girl (jariyah), one sheep.”' It has been related that one sheep was sacrificed.”' This makes it permissi-ble to sacrifice only one. The Prophet* said, “For every male, there must be a sacrifice; therefore, shed blood on his behalf and thus remove harm from him.”“'

It is part of the sunna that the weight in gold or silver of the child's hair [cut on the seventh day] be offered to charity. There is a khabar to that effect, namely, that “the Prophet* ordered Fatimah* on the seventh day of the birth of Husayn to shave his head and to give the weight of his hair in silver to charity.”' 'A'ishah said: “None of the bones of the sacrifice should be broken for the newborn.”

(3) The fifth is to put in his mouth a masticated date or some other sweet. It was related of Asma',* the daughter of Abu Bakr,* that she said, “I gave birth to 'Abdullah b. al-Zubayr in a tunic; then I brought him to the Messenger* of God and placed the child on his lap. The Prophet called for a date, chewed it, then spat it into the child's mouth.”“' Thus the first thing that entered his stomach was the saliva of the Messenger* of God. Then he chewed a date and rubbed it on his [the child's] palate (hannakuhu), invoked God's blessing upon him, and gave him his blessings. He was the very first child born in Islam,142 so they rejoiced over him, for they had been told that the Jews had bewitched them so that they would not be able to have children.

[Divorce]

The twelfth: concerning divorce. Let it be known that it is permissible; but of all permissible things, it is the most detest-able to Almighty God. It is permissible only if it involves no harm ensuing from deception; and whenever he divorces her, he brings harm upon her. It is not permissible to bring harm to another unless a crime is committed on her part or out of neces-sity on his part. Almighty God said, “If they obey you, seek not a way against them” [Qur’an 4:34]; that is to say, do not find an excuse for separation.

If his father should loathe her, then he should divorce her. Ibn 'Umar* said, “I had a woman I loved, but my father used to loathe her and command me to divorce her, so I consulted the Messenger* of God and he told me, `0 son of 'Umar, di-vorce your wife.' “13 This indicates that the father's rights take priority, but he must be like 'Umar, a father who does not loathe her for an unjust cause.

Whenever she offends her husband or utters foul language against his family, she is guilty; likewise [she is guilty] whenever she is ill-mannered or corrupt in her religion. Ibn Mas'ud com-

mented on the words of Almighty God, “nor let them go forth unless they commit open immorality” [Qur’an 65:1], saying: “Whenever she utters foul language against his family or inflicts harm upon her husband, she has committed a grave act.” This comment was made concerning behavior during the prescribed waiting period; nevertheless, it underscores what we mean.

If offense should come from the husband, then she can be redeemed through the payment of a compensation (khul') [divestiture].”' It is undesirable for the man to take from her more than he has given [as a dowry], for that would constitute injustice against her, unfairness toward her, and a trade [in making profit] on the dowry. Almighty God said, “there is no blame on either of them if she gives something for her freedom” [Qur’an 2:229 ('Ali)]; thus returning what she has taken, or less, is appropriate in redeeming herself.

Should she seek divorce for no just reason, she is a sinner. The Prophet* said, “Whichever woman asks her husband to divorce her for no cause will not breathe the aura of Para-dise”;”' in other words, Paradise becomes forbidden to her. In still another expression, the Prophet* said, “Women who seek divorce for a compensation are hypocrites.”“'

The husband should observe four matters in divorce: one, that he divorce her during her state of [menstrual] purity (tuhr), provided he has not had coitus with her. Divorce during menstruation or during a state of purity in which they had coitus, even though it does occur, is an unlawful innovation, as it lengthens the periods of her waiting ('iddah).”' If he should do so, he should take her back. The son of 'Umar divorced his wife during menstruation, so the Prophet* told 'Umar, “Command him to take her back until she is purified, menstruates, and is purified [again]; after that, he can choose either to divorce

or keep her. Such is the period of waiting which God has ordained for divorcing women.”“ He commanded him to wait after tak-ing her back ('iddat al-raj'ah) for two states of purity, lest the intent of taking her back should be divorce only.

The second, that he should restrict himself to one divorce utterance and not pronounce all three at once because the one utterance after a legal period of waiting indicates the intent, and he can benefit from retracting it should remorse develop during the period of waiting in which he can renew the marriage if he wishes after this period. If he pronounces all three divorce utter-ances [at once], he might regret it and be compelled to have a muhallil marry her and then wait awhile. To contract a muhallil is a denounced act for which the husband would be the cause; besides, his heart [under the circumstances] would be at the mercy of someone else's wife [that is, the wife of the muhallil], and at the mercy of the divorce which he [the muhallil] grants. In addition, this would cause the wife to become disenchanted with him; all these are the fruits of al jams (uttering a threefold divorce). Uttering one divorce is sufficient in indicating the in-tent without danger. I do not mean to say that uttering a three-fold divorce is unlawful; rather, it is undesirable for the aforementioned reasons, and by undesirability I mean disregard for himself.

The third, that he should be kind in offering a pretext to divorce her without stern censure and belittlement. He should soothe her heart by way of gratification with a present and cure the wounds inflicted by separation. Almighty God has said, “yet make provision for them” [Qur’an 2:236 (Arberry, vol. 1:62)]; and this is a duty whenever it is the case that a dowry had not been specified in the original marriage [contract].

Al-Hasan b. 'Ali was an unbridled divorcer and marrier. One day he sent one of his companions to divorce two women among his wives and said, “Tell them to prepare for the legal period of waiting.” He ordered him to give each one of them 10,000 dirhams. He did; and when he [the companion] returned to him, he [al-Hasan] asked him, “What did they do?” he replied, “One of them lowered her head and thus remained, but the other cried and wailed and I heard her say, 'These are very small provisions from a parting loved one.'“ Al-Hasan bowed his head and invoked blessings on her saying, “Were I to take back a woman after separating from her, I would take her back.”

One day al-Hasan went to visit 'Abd al-Rahman b. al-Harith b. Hisham,149 who was the faqih (jurist) of Medina and its chief, who had no equal in Medina, and whom 'A'ishah used as an example when she said, “Had I not already traversed this course

of mine,150 I would have preferred to have sixteen males from the Messenger* of God like 'Abd al-Rahman b. al-Harith b. Hisham.” Al-Hasan went to see 'Abd al-Rahman in his house. ['Abd al-Rahman] honored him and told him to sit in his place saying, “Would that you had sent for me; I would have come to you.” Al-Hasan replied, “The need is ours.” He ['Abd al-Rah-man] asked, “What is it?” He told him, “I have come seeking your daughter in marriage.” 'Abd al-Rahman lowered his head, then raised it and said, “By God, there is no one walking upon this earth who is dearer to me than you; but you know that my daughter is flesh of my flesh: what offends her offends me, and what

pleases her, pleases me. You are an unbridled divorcer: I fear that you would divorce her. Should you do that, I fear also that my heart would turn away from loving you, and I would be unhappy should my heart be turned away from you, because you are a part of the Messenger's flesh. If you promise not to divorce her, I will give her to you in marriage." Al-Hasan was silent, then he arose and left. One of his household heard him saying while walking, "'Abd al-Rahman wanted to make his daughter a rope around my neck."

Ali* used to be impatient with his [al-Hasan's] numerous divorces and would apologize on his behalf from the pulpit saying in his sermon (khutbah),151 "Hasan is very prone to di-vorce, so do not give him [your daughters] in marriage." A man from Hamadan rose and said, "0 prince of the faithful, we will give him our daughters in marriage to his heart's satisfaction. If he so wishes he can keep them, and if he so desires he can let them go." That pleased 'Ali and he said, "Were I a gatekeeper of Paradise, I would tell Hamadan to enter in peace." This is merely an indication that if a man, out of embarrassment, speaks ill of someone dear to him, whether wife or child, it is not necessary that one should agree with him since such an agree-ment would be undesirable. Rather, it is a rule of etiquette to disagree to the best of one's ability, for that is more pleasing to his heart and in accord with his hidden thought.

The aim of all of this is to show that divorce is permissible. God has promised riches in both separation and in marriage saying, "And marry such of you as are solitary and the pious of your slaves and maidservants. If they be poor, Allah will enrich them of His bounty" [Qur'an 24:32]; and also saying, "But if they separate, Allah will compensate each out of His abundance" [4:1301.

The fourth, that he should never reveal her secret [private affairs] while divorced or married. Concerning the revealing of women's secrets, an authentic khabar transmits great threat.' 52 It is related that a virtuous man wanted to divorce his wife and he was asked, "What grievance have you against her?" And he replied, "A wise man does not reveal the secrets of his wife." After divorcing her he was asked, "Why did you divorce her?" And he replied "The affairs of someone else's wife are not my concern." This indicates the husband's obligation.

SECOND PART OF THIS CHAPTER

Examination of the Husband's Rights

The authoritative statement in this context is that marriage constitutes a form of enslavement; thus she is his slave, and she should obey the husband absolutely in everything he demands of her provided such demands do not constitute an act of dis-obedience. There are many akhbar that magnify the rights of the husband.

The Prophet* said, "If a woman dies while her husband is satisfied with her, she will enter Paradise.""' A man went on a journey and enjoined his wife against descending from the high ground [where they lived] to the low ground where her father lived. He

became ill, so the wife sent for the Messenger* of God, asking permission to descend to her father. The Prophet* re-plied, “Obey your husband.” Her father died, and again she sought his [the Prophet's] counsel and he said, “Obey your husband.” When her father was buried, the Messenger* of God sent word to her that God has forgiven her father by virtue of her obedience to her husband.”“ The Prophet* said, “If a woman performs her five [daily] prayers, fasts during the month [of Ramadan], preserves her chastity, and obeys her husband, she will enter the Paradise of her Lord.”“' He included obedi-ence to the husband in the basic principles of Islam. The Mes-

senger* of God described women as: “Child-bearers, mothers, nursers who are compassionate toward their children, and those who pray will enter Paradise, provided that they do not commit wrongs against their husbands.”“'

The Prophet* said, “I looked into Hell and found most of the occupants to be women,” and we asked him, “Why, 0 Mes-senger* of God?” He replied, “Because they curse a lot and enrage their mates”;157 by this he meant the husband with whom they consort. In another khabar [the Prophet said], “I looked into Paradise and the minority of its inhabitants were women. So I asked, 'Where are the women?' And I was told, 'They are preoccupied with two red things:158 gold, and saffron,' “159 meaning jewelry and dyestuff for clothes.

According to 'A'ishah*: “A young girl came to the Prophet* and said, '0 Messenger of God, I am a betrothed girl but I detest marriage. What are the husband's rights from the woman?' He replied, 'Were he covered with pus from the tip of his head to the soles of his feet, and were she to lick him, she would not compensate him enough.' Whereupon she said, 'Should I then not get married?' He said, 'Do, for it is good.' “160

Ibn 'Abbas said, “A woman from Khath'am came to the Messenger* of God and said, 'I have no husband and I wish to get married: What is the husband's right?' and he said, 'The rights of the husband incumbent upon a wife are that if he should desire her and seek to have her while she is on the back of a camel, she should not deny him his wish. It is his right that she should not give [away] anything from his household except with his permission; should she do this, the burden is hers and the compensation is his. It is also his right that she should not observe a voluntary fast except with his permission; should she do it, she will suffer hunger and thirst and her fasting will not be acceptable [to God]. If she leaves her house without his permission, the angels will curse her until she returns to his house or repents.'““' The Prophet* said, “Were I to command someone to prostrate himself before another, I would command the wife to prostrate herself before her husband on account of the magnitude of her obligation to him.”“' The Prophet* also said, “A woman is nearest to the face of God when she is in the inner sanctum of her house; performing the prayer in the court-yard of her house is better than praying in the mosque, and praying in her house is better than praying in her courtyard, and praying in her bedchamber (makhda') is better than praying [elsewhere] in her house.”“' The alcove is a quarter within the house; it is a place of shielding. For that reason the Prophet* said, “A woman is deficient; if she goes out, she will please the devil.”“' He also said, “A woman has ten deficient qualities; if she marries, the husband covers one of

those qualities, and if she dies, the grave covers all ten.”“'

[EXPOSITION OF THE RIGHTS OF THE HUSBAND]

Thus the husband's rights toward the wife are many, but most important are two: the first is safeguarding and sheltering; the other is to be spared unnecessary demands and the need for having to provide them if they are unlawful. This was the custom of women with the forefathers. When a man went out of his home, his wife or daughter would say to him, “Beware of unlaw-ful gain; we would endure hunger and harm rather than Fire [hellfire]. One of the predecessors was about to go on a journey of which his neighbors disapproved. They said to his wife, “Why do you let him go when he has not left you any provisions?” She said, “Since the day I knew my husband, he has been a consumer and not a provider; but I do have a Lord who provides. The consumer goes, but the Provider remains.”

Rabi'ah [of Syria], the daughter of Isma'il, asked Ahmad b. Abu al-Hawwari166 to marry her. He declined because he was preoccupied with worship and said to her, “My preoccupations are not inclined toward women, because I am too preoccupied with myself.” She replied, “I am more preoccupied with myself than you are, and I have no [physical] desire. However, I have inherited much wealth from my husband and I wish you would spend it on your spiritual brothers, and that through you I should come to know the righteous ones, thus finding a path to God, may He be glorified and honored.” He replied, “Wait until I seek permission of my master.” So he returned to find Abu Sulayman al-Darani, who used to enjoin against his getting mar-ried and [who had] said, “None of our companions ever got married without being changed.” But when he heard her words,

he said, “Marry her, for she is a friend of God. Hers are the words of the righteous.” Al-Hawwari said, “I married her; and there was in our house a container made of plaster which had become worn out through use by those who hastily washed their hands and left after meals, not to mention those who had washed with potash.” He also said, “I married three wives in addition, but she used to give me the best to eat and used to perfume me. She would say to me, 'Go with energy and strength to your wives.' “ Thus Rabi'ah of Syria was likened unto Rabi'ah al-'Adawyiah of Basra.”'

Among the obligations of the woman is that she should not squander his [her husband's] possessions, but rather take great care of them. The Messenger* of God said, “It is not lawful for her to feed anyone from his house without his permission, ex-cept from food that would spoil if kept. Should she feed [others] with his blessing, then she would earn the same kind of reward he earns; but if she should feed [them] without his permission, then he would earn the reward and she would bear the bur-

den. -168

It is the obligation of the parents to train her in the etiquette of cohabitation with her husband. It is related of Asma', the daughter of Kharijah al-Fazzari, that she said to her

daughter when the latter got married, “You have left a nest in which you grew up and proceeded to a bed which you know not and a mate with whom you have not associated; be an earth for him, and he will be your sky; be a resting place for him, and he will be your pillar; be his bondmaid, and he will be your slave; do not make excessive demands, for he will then desert you; do not become too distant from him, for he will then forget you; should he draw near, then draw close to him; should he become distant, stay away from him. Shield his nose, his hearing and his eye169 so he will smell nothing from you but that which is sweet, hear nothing but that which is good, and look at nothing but that which is beautiful.”

A man said to his wife [in rhyme]:

Seek forgiveness from me, and you will

cam my constant affection;

Speak not when I am angry;

Do not beat me once as you would beat

the tambourine, for you do not know what the unknown may hold in store;

Do not complain excessively, for it will cause love to depart and turn my heart away from you;

I have seen love in the heart and harm; if the two should meet, love would soon disappear.

[ETIQUETTE FOR THE WOMAN]

Without going into lengthy details, a summary of what con-stitutes etiquette for the woman is the following: She should remain in the inner sanctum of her house and tend to her spin-ning; she should not enter and exit excessively; she should speak infrequently with her neighbors and visit them only when the situation requires it; she should safeguard her husband in his absence and in his presence; 170 she should seek his pleasure in all affairs and refrain from betraying him through herself or his possessions; she should not leave his home without his permis-sion: if she goes out with his permission, she should conceal herself in worn-out clothes"' and choose the less-frequented places rather than the main avenues and market places, being careful that no stranger hear her voice or recognize her person-ally; she should not approach friends of her husband while go-ing about her business, but feign ignorance of those who might recognize her or whom she might recognize; her primary con-cern should be caring for her own affairs, tending to her house, performing her prayers, and fasting; should a friend of her hus-band knock at the door when he [the husband] is not present,

she should not ask questions or engage in conversation, so as to maintain her self-respect and her husband's; she should be content with the means that God has provided her husband; she should place his rights before hers and before the rights of his relatives; she should always observe the rules of personal hy-giene, and be ready at all times for him to enjoy her whenever he wishes; she should be affectionate toward her children, zeal-ous to protect them, refraining from uttering profane words against them and from talking back to her husband.

The Prophet* said, “I and a haggard woman like these two will be in Paradise: a widowed woman who dedicated herself to her daughters until they attained the age of puberty, or [one who

has] died.”“” The Prophet* also said, “God has forbidden all the descendants of Adam to enter Paradise before me; but I look and behold on my right a woman [who] has preceded me to the gate of Paradise; so I ask, `Why does she precede me?' And the answer comes, '0 Muhammad, this was a fine, beautiful woman who had orphans. She was patient until they attained their present state, so God was pleased with her for that.' “19

Other etiquettes governing the woman include the fol-lowing: that she should not boast to her husband of her beauty, neither should she belittle her husband for his ugliness. It was related that al-Asma'i t”I said, “I went to the desert and, behold, I saw a woman with a most beautiful face married toa man with the ugliest [face]; so I said to her, `Woman, are you satisfied to be married to such a man?' She said, 'Be quiet! You have uttered ill words; perhaps he has earned high merits with his Lord and thus I became his reward; or perhaps I have offended my Crea-tor and he thus became my punishment. Should I not then accept what God has seen fit for me?' Thus did she silence me.”

Al-Asma'i also related, “I saw a woman in the desert who was wearing a red garment and carrying a rosary; so I said to her, `What a discrepancy between the two!' She replied [in rhyme]: `Part of me belongs to God and I shall not squander it; the other part belongs to folly and idleness.' I learned that she was a virtuous woman who had a husband for whom she adorns her-self.

Another decorum of the woman is to be virtuous, and melan-choly in the absence of her husband, and to return to her sprightliness and happiness in his presence. She should never harm her husband in any way. Mu'adh b. Jabal related: “The Messenger* of God said, `Whenever a woman hurts her hus-band in this world, his houri wife says: “Do not harm him, may God reproach you! For he is a stranger in your house who will soon depart from you to join us.”“”

Her marital obligations include: that she should not mourn over the death of the husband longer than four months and ten days during which time she should avoid perfume and adorn-ment. Zaynab, the daughter of Abi Salamah, said: “I went to visit Umm Habibah, the wife of the Prophet,* when her father Abu Sufyan b. Harb died. She asked for perfume containing a yellow tinge (khaluq) or something like it. She anointed

a female slave with it, then touched both cheeks and said, `By God, I have no need for perfume; however, I did hear the Messenger* of God say, “It is not lawful for a woman who believes in God and the Day of Judgment to mourn more than three days over the dead unless he be a husband, in which case she should mourn for four months and ten days.”“'

The woman should remain in the house of her marriage until the end of the legally prescribed waiting period, and must not move to her family or leave the house except out of necessity.

Another etiquette is that she should perform every service of which she is capable at home. It was related that Asma','r' the daughter of Abu Bakr al-Siddiq,* said: “Zubayr19 married me when he had on earth neither possessions nor slaves nor any-thing besides his horse and a [water-carrying] camel (nadih). I used to feed his horse, give him his provisions, look after him, grind date-stones for his camel, feed him, bring water, string beads to hang on his neck, and knead dough. I used to transport ground date-stones on my head a distance of more than two-thirds of a parasang1T9 until Abu Bakr sent me a slave girl, and I was then contented with looking after the horse. It was like being freed.”' The Messenger* of God came upon me one day with his companions while I was carrying date-stones on my head,'“' and he* said “Akh, akh” to make his she-camel kneel so as to carry me behind him. I was embarrassed to proceed with men and remembered the jealousy of al-Zubayr, for indeed he was the most jealous of men. The Messenger* of God noticed that I was embarrassed; so I came to al-Zubayr and told him what had happened. He said, “By God, it is more painful for me to see you carry ground date-stones on your head than to ride with him.”

THE BOOK OF MARRIAGE ENDS HERE WITH PRAISE AND
THANKS TO GOD
MAY HIS BLESSINGS BE UPON EVERY PURE SERVANT

Notes
As in the text, all references to the Qur’an are from Pickthall's The Glorious Koran unless otherwise noted.

Part II. BOOK ON THE ETIQUETTE OF MARRIAGE AL-GHAZALI'S INTRODUCTION

1. See al-Bukhari, Sahih, 7:9.

2. “Tillage,” frequently used by al-Ghazali, is interpreted by Watt to mean “a development of the primitive metaphor which compares sexual inter-course with the sowing of seed, and speaks of children as the fruit of the womb” (Companion to the Qu'rdn, 41).

3. The Halabi edition indicated bil-nutaf. It is difficult to ascertain the meaning with the preposition as an antecedent.

4. I translated al-indhdr from the Azhariyah edition as a “warning,” while the Halabi edition indicates bil-indhdr, “with warning.”

Chapter 1. ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF MARRIAGE

1. In Arabic: ⬚ulama' (sing. ⬚dlim, literally “learned man”). They are the scholars who are learned in Islamic law, beliefs and dogmas (Hughes, Dictionary of Islam, 650).

2. It is possible that al-Ghazali is idealizing the past here as no other source has been found to substantiate his remarks. Von Grunebaum reinforces this belief when he states, “The Muslim hates change. The best Islam was in the beginning.... By clinging to the ways of the forebears, by upholding and reliving the tradition of the ancients, by eschewing innovation, the standing of his betters who preceded him would be preserved one instant longer” (Medieval Islam, 240).

3. Akhbdr (sing. khabar, literally “news, report”) is applied to tradi-tions traced back, not to the Prophet, but to other authorities such as his companions, well-known jurists, imams, etc.

4. AthOr (sing. athar, literally “trace”) is applied to traditions relating the deeds and utterances of Muhammad and his companions.

5. Watt states that this injunction is “usually taken to mean that the relatives should not oppose remarriage to the former husband, but might refer to opposition by the former husband to another husband” (Companion to the Qur'dn, 42).

6. Hereafter, invocations after saints, prophets, companions and those who have passed away will be deleted; an asterisk will indicate the deletions. The invocation after a saint or a prophet is, “May the prayer and peace of God be upon him”; after companions, “God be satisfied with him”; and others, “May God have mercy upon him.”

7. See discussion in note 110, this chapter. Actually, “whoever likes my religion which I practice.”

8. This hadith was related by Abu Yadla in his Musnad with an intro-duction and conclusion from the hadith of Ibn Abbas on the authority of Hasan ('Iraqi).

9. This hadith was related by Abu Bakr Ibn Murdawayyah in his com-mentary from the hadith of Ibn 'Umar without his including “even if you should fall.” His transmission is weak, and this addition was also mentioned by al-Bayhaqi through his knowledge of al-Shafiti who he claimed had in-formed him of it (Iraqi).

10. First part conforms with the hadith of Anas: “Whoever refrains from my sunna, -he is not of me”; and the rest was preceded by hadith (Iraqi). See also cAbd al-Bagi, Lulu' wa al-Marjdn, 3:100.

11. Abu Man;sir al-Daylami related this hadith in his Musnad al-Firdaws from Abi Sacid's hadith in a weak transmission and in the Musnad of al-Darami and in the Mu'jam of al-Baghawi and in the Mardsil as related from the sayings of Abu Najih, “whoever is able to marry and does not marry, he is not of us,” and Abu Najih dissented in his friendship (Iraqi).

12. Ibn Majah related this hadith from the hadith of tA'ishah in a weak (da►V) transmission (Iraqi).

13. Reference is to lustfulness.

14. This hadith is agreed upon by the sayings taken from the hadith of Ibn Masud (Iraqi). See also cAbd al-Bagi, Lulu' wa al-Marjdn, 3:99; and al-Bukhari, Sahih, 7:3. The term used here, wijd'un, literally means “bruising of the veins of the testicles until they break, so that it is like gelding” (Lane, Arabic-English Lexicon, 292).

15. Arousal of sensuous desire through eyeing the opposite sex.

16. Implies satisfaction of sexual urges.

17. al-Tirmidhi made this transmittal known from the hadith of Abu Hurayrah ('Iraqi).

18. In Sufi lexicography, the term is also used to signify sainthood or “friendship of God” (Jabre, Le Lexique de Ghazali, 278).

19. Ahmad related this hadith in a weak transmission from the hadith of Mu'adh Anas (Iraqi).

20. Ibn al Jawzi related this hadith in the “11al from the hadith, of Anas in a weak transmission (Iraqi).

21. Implies desire for sex. According to Ibn Manztir the term applies to sexual organs of both male and female (Lisdn al-Arab, 3:166). Hans Wehr mentions only “vulva” under farj (Dictionary, 702).

22. Implies desire for food.

23. Muslim relates this hadith from Abu Hurayrah (Iraqi).

24. Umar b. al-Khattab, second ‘Aliph, is one of the greatest figures of early Islam and founder of the Arab empire. The West has given him the epithet of “St. Paul of Islam.” He is also referred to as amir al-mu'minin, in a sense renewing the theocratic regime of the time of the Prophet; it ceased with Umar, but the transmission of prophetic powers was revived later by the Shi-'a. He was the father-in-law of the Prophet, who married his daughter, Haflah. He died 23/644 (Encyclopaedia of Islam, supplement, new ed., s.v. “athar”).

25. Fujdr also means to act immorally, sin, live licentiously, lead a dissolute life, indulge in debauchery” (Wehr, Dictionary, 697).

26. Ibn Abbas 'Abd al-Muttalib, died 68/687, was a companion and an uncle of the Prophet (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. `Abbas'; see also Ibn al-Nadim, Fihrist, 932).

27. Fardgh, emptying the heart, is a Sufi tenet. It means that by ridding himself of selfish desires, man is able to receive God's graces and become tranquil (Lane, Arabic-English Lexicon, 2382).

28. Abu 'Abd Allah b. 'Abd Allah Akramah, a slave of berber origin attached to the governor of al-Balrah, became an authority on the Koran and hadith. He died in 107-8/725-26 (Ibn al-Nadim, Fihrist, 75, 82, 1012).

Muhammad b. al'Ala' b. Kurayb al-Hamdani Abu Kurayb, from al-Kufah, was an authority on hadith. AI-Tabari, a jurist of his age, acquired knowledge of the hadith from him. He died in 244/858 (Ibn al-Nadim, Fihrist, 563, 1033).

29. Ibn Mas'dd, who died in 32-33/653-54, was a companion of the Prophet and was one of the first converts. He is a traditionist and an authority on the Koran and the sunna. To him is attributed 848 traditions, which are collected in Musnad Ahmad (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “al-Mas'tidi”).

30. Mu'adh Ibn Jabal Ibn Aws was appointed by the Prophet as judge of al-Yaman, and helped to collect revelations of the Koran. He died about 18/639 (Ibn al-Nadim, Fihrist, 62, 1045).

31. Bard is translated “one” rather than “some”; the referent is singu-lar (Wehr, Dictionary, 67).

32. The term used, baniyy, stands for a descendant or a member of a family, clan or tribe.

33. Ahmad related this hadith from Rabi'ah al-Aslami in a lengthy narration. The transmission is of fair authority (hasan) (Iraqi).

34. Reference is to early ascetics who did not marry, but felt if they did, a wife would distract them from their devotion to the One; consequently, their material needs were the bare essentials. Al-Suhrawardi reiterates this in his commentary in the margins of the Azhariyah edition ('Awdrif al-Ma'drif, 78).

35. Bishr b. al-Harith, or Abu Nasr Bishr b. al-afi, was born near Merv ca. 150/767 and died in Baghdad in 227/841. Bishr,* who studied traditions in Baghdad, abandoned formal learning for the “life of a mendicant, destitute, starving and barefoot,” hence the name “al-Haft.” He was admired and re-spected by Ahmad b. Hanbal and ‘Aliph al-Ma'mun (Farid al-Din 'Attar, Muslim Saints and Mystics, 80).

36. Ahmad b. Muhammad b. Hanbal, known as Ibn Hanbal, died at Baghdad in 241/855. He was an adherent to the AN al-Hadith, or the old traditional views. Where possible, he “derives every law from traditional sources. This compels him to be very indulgent to the hadith and sometimes to admit very feeble traditions as the basis of his decision.” He was a founder of one of the the four madhdhib (juridical rites) in Islam, the Hanbali school. He did not establish a fiqh (jurisprudence) system of his own but did answer pupils' questions pertaining specifically to legal matters. His son, cAbdullah, collected the traditions and lectures in the Musnad (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “hadith”).

37. That is, he was in an unenviable position.

38. Al-Qushayri uses martabah and maqdm in the same context. He discusses twenty stations along the mystic's path, the first of which is repen-tance (tawbah), (Risdlah, 253-408; see also Hujwiri, Kashf al-Mahjub, 294; and Arberry, Sufum, 75-79).

39. Talqdni (you encounter me) was translated instead of yalgdni (he encounters me), as in the Azhariyah edition, to agree with the subject.

40. Ibrahim Ibn Adham, or Abu Ishaq Ibrahim b. Adham, was born in Balkh of pure Arab descent-a prince who renounced his kingdom somewhat after the fashion of the Buddha. His conversion is a classic in Sufi legend. He left his kingdom and family to become an itinerant dervish, living an ascetic life, then gathered a following. He died ca. 165/782 in Syria (Farid al-Din 'Attar, Muslim Saints and Mystics, 62).

41. Farid al-Din 'At tar maintains that Ibn Adham was married (Muslim Saints and Mystics, 68).

42. Mujahid is one who “fought against unbelievers and the like in the way of God, that is, in the cause of religion” (Lane, Arabic-English Lexicon, 473).

43. Rak'ah literally means “a bending of the torso from an upright position, followed by two prostrations [in Muslim prayer rituals]” (Wehr, Dictionary, 358).

44. Reference is probably to the Arabicized Muslim whereby the “Arabic civilization becomes Muslim civilization, and it is the spontaneous collaboration of the best minds of all the Empire's nationalities that accounts for the stupendous rise of this civilization in those two hundred years, from 750 to 950, so breathlessly crowded of human accomplishment” (Von Grune-baum, Medieval Islam, 201).

45. Abu Yacla relates this hadith from Hadhifah, and al-Khitibi in al-'Uzlah from his own hadith and the hadith of Abd Amimah; both weak trans-mittals (Irigt).

46. Al-Khitabi related this hadith in al-'Uzlah from the hadith of Ibn Mas'tid who was guided by al-Bayhaqi in al-Zahti, who was guided by the hadith of Abu Hurayrah; all weak transmittals (Iraqi).

47. Al-Qada'i related this hadith in the Musnad of al-Shihab [followed by other references and transmittals]; both transmittal lines are weak (Iraqi).

48. Abu Sulayman al-Darani, a mystic of the ninth century, died in Syria in 215/830. To him is attributed the first delineations of the doctrine of maqdmdt (stations) of the Sufi path Jami, Nafahdt al-Uns, 39).

49. See al-Suhrawardi,'Awdrif alMa'drif 76.

50. A1-Ghazali is apparently voicing his discontent toward the writers of hadith in emulation of Muhammad, who said to those writing hadith, “Do you not know that nothing but the writing of books besides the book of God led astray the peoples that were before you?” (Guillaume, Traditions of Islam, 16).

51. Abu al-Hasan Ahmad b. al-Hawwari was from Damascus, and was a scholar and a mystic. He died in 230-31/844-45 (Ibn al-Nadim, Fihrist, 456, 1002).

52. In the Halabi edition yussabbib is used to imply that producing children is the primary aim of coitus; in the Azhariyah edition bisabab is used when a child is the accidental result of coitus.

53. The term used is walad, which connotes a male or female offspring.

54. That is, increase the ranks of the faithful (Muslims).

55. That is, after the father has passed away.

56. Although the verse, Qur’an 2:48 (Ali), rules out intercession in Is-lam, many Muslims believe in it: “And fear the day when no soul shall serve as a substitute for another soul at all, nor shall intercession be accepted for it; nor shall ransom be taken from it; nor shall they be helped.”

57. This is a reference to the reports that in the Jahiliyah (pre-Islam) period Arabs

buried their daughters alive. W. R. Smith asserts that the reason for this was twofold: fear by the parents that they could not provide for all their offspring and fear that their daughters might be taken captive and thus bring disgrace on their kin (Kinship and Marriage, 291-96; see also Fyzee, Muhamma-dan Law, 5).

58. Al-Ghazali expounds further on this subject from a slightly differ-ent position in chapter 3. In the hadith, there are transmittals both allowing and disapproving coitus interruptus. See Wensinck, Handbook, 112.

59. Watt explains “lend” as “contributing to God's causes” (Companion to the Quran, 43).

60. His use of such terms as farad' and bagel' maybe conscious allusions to Sufi significations since both constitute final states in the Sufi's search for communion with God; fand' is the annihilation or passing away of the self, but is not equivalent to the cessation of the individual consciousness as in Nirvana; and bag&' is the “subsistence or remaining” in God (Jabre, Le Lexique de Ghazali, 265; see also Hujwiri, Kashf al-Mahjrlb, 243; and Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. 'fand”')

61. The hadith states that “God says.” It is related by al-Bukhari from the hadith of Abu Hurayrah that Mukhlid al-Qatawani is the only one who quoted it (Iraqi).

62. The complete verse is: “Who hath created life and death that He may try you” (Qur’an 67:2).

63. The Azhariyah edition adds: wa yahsul al-wigd'-that is, “and coitus results as a consequence of desire.”

64. Al-ramal (trotting) and al-idtibdc (cloaking) are performed in imita-tion of the Prophet and his companions who did these things so that the people of Mecca might know that there was strength in them (Lane, Arabic-English Lexicon, 1159).

65. The text is al-iftidd' (ransom, sacrifice, redeem), but al-igtidd' of the Azhariyah edition was translated to mean “emulation.”

66. Abti Umar al-Tawgani indicates this hadith in his book Ma►dshirat alAhlayn, basing it on the transmittal of 'Umar b. al-Khattab, but this cannot be supported or justified (Iraqi).

67. Al-Bayhaqi reveals this hadith from the hadith of Ibn Abi cAdiyah al-Sadafi as genuine (sahih) and based on Said b. Yasar as the ultimate source (9ragi).

68. Ibn Habban relates it in his Du►afd' (book of weak transmittals) as related by Bahaz b. Hakim, who quoted his father, who quoted his grandfather; weak transmittals (Iraqi).

69. Ibn Majah relates the hadith from ‘Ali and says “miscarried fetus” rather than “child' ;

weak transmittal (Iraqi).

70. Muslim relates the hadith from Abu Hurayrah (Iraqi).

71. Ibn Habban first related this hadith in the Ducafd' from the trans-mittals of Bahaz b. Hakim, who related it from his father, who related it from his grandfather: It is not genuine. However, al-Nisa'i related it from the hadith of Abu Hurayrah in a good (jayyid) transmittal. He states that “it was said to them to enter paradise; they would say, 'Not until our parents enter,' then it would be said, `Enter paradise, you and your parents”' (Iraqi).

72. The hadith in its entirety does not have a reliable source (Iraqi).

73. Al-Bazzar and al-Tabarani related the hadith from Zuhayr b. Abi cAlqamah; and by Muslim from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

74. Al-Bukhari relates the hadith from Anas without mentioning “even two”; Ahmad related this addition from the hadith of Mu'adh which is agreed upon (muttafaq ﷺalayhi) (Iraqi).

75. The word is wilddn (sing. wa/iid), that is, “newborn children, young infants' ; a child who dies in early infancy, or who is prematurely born, is in paradise (Lane, Arabic-English Lexicon, 2966).

76. Lane quotes this whole hadith from Nuzhat al-Mutaammil (Arabian Society, 197-98).

77. In the Azhariyah edition, it is al-taghbiyah which would be trans-lated as “divine concealment.”

78. The Sufis are referred to as those who are knowledgeable in the esoteric, hidden or inner meanings (Jabre, Le Lexique de Ghazali, 39).

79. The line before Qur’an 8:73, which lends meaning to the quotation, is: “And those who disbelieve are protectors one of another-If ye do not so....

80. The term literally means “the members, or limbs, of a man, with which things are gained or earned, or with which one works” (Lane, Arabic-English Lexicon, 405).

81. Al-Ghazali uses murid, which is a Sufi term for a novice or disciple of a murshid or teacher of a Sufi order who is on the Path to attain the knowledge of the One (al-Qushayri, Risdlah, 731, 746-50; see also Palacios, La Espiritualidad de Algazel, 4:90).

82. The concept of the heart and its purification is a main tenet of the Sufis in attaining their goal (al-Qushayri, Risdlah, 566).

83. al-Suhrawardi, 'Awdrif al-Ma “drif 84).

84. Possibly cIragi Qatadah (d. 117/735), one of the companions of the Prophet and a transmitter of hadith (Goldziher, Muslim Studies, 2:23; see also a reference to him as a transmitter in Ibn Kathii s Tafsir al-Qur on, 491).

85. Watt refers to this verse (Qur’an 2:286) as “charges ... to its capac-ity”; that is, “requires of no one more than he is able to perform” (Companion to the Qur'an, 45).

86. See note 28, this chapter, for identity of cAkramah.

87. This is possibly Abti al-Hajjaj Mujahid b. Jabr, of Mecca, who lived from 21/642 to 104/722 and was a disciple of Ibn Abbas and an authority for reading and commentary on the Koran (Ibn al-Nadim, Fihrut, 1061).

88. “Darkness: sometimes said to mean an eclipse of the moon,” as interpreted by Watt (Companion to the Quran, 333).

89. Muslim relates the hadith from Ibn Umar, which is confirmed by the hadith of Abi Said. However, Muslim was unable to affirm its utterance (Iraqi).

90. Al-Bayhaqi related it in the Invocations (al-Du'awdl) from the hadith of Umm Salamah in a transmission which contained weaknesses (Iraqi).

91. Hadith; as set forth in the Invocations (Iraqi).

92. Literally, the text states that he “became stationary between His hands” (Wehr, Dictionary, 1091-92).

93. Ahmad related it from the hadith of Abi Kabshah al-cAmmari-its chain of authority is reliable (jayyid) (dlragi).

94. This is also related by Ibn Hanbal, Musnad, 3:348, 395.

95. This is the hadith of jabir. It was related by Muslim and al-Tirmidhi -it is of fair authority (Iraqi).

96. Al-mughayyibdl (absentee) was translated because of the context, rather than al-maghabdt (outcome, consequence), in the Azhariyah edition.

97. Al-Tirmidhi related it from the hadith of Jabir; it is authentic (gharib) (Iraqi).

98. From the hadith of Ibn Abbas. It was stated by the Prophet and related by al-Bukhari ('Iraqi).

99. A son born of a concubine automatically becomes a slave as was the custom in the

pre-Islamic period. On the other hand, a distinction was made also between the sons of a foreign woman and those of a freeborn tribeswoman (W. R. Smith, Kinship and Marriage, 89).

100. See 2 Peter 3:8: “But, beloved, be not ignorant of this one thing, that one day is with the Lord as a thousand years, and a thousand years as one day.”

101. The Arabic term 'dlim (literally, “a learned man”; a scholar knowl-edgeable in Islamic beliefs) is not used as frequently as the plural form 'ulamd' (ulema).

102. Hadith. It was so stated to Hasan b. 'Ali. This utterance was said to Jafar b. Abi Talib and agreed upon by the hadith of al-Barra'. However, Hasan also resembled the Prophet ... which is agreed upon in the hadith of Jahifah; al-Tirmidhi corrected it. Ibn Habban relates it from the hadith of Anas who said, “No one resembles the Prophet more than Hasan” (Iraqi).

103. Ahmad related it from the hadith of al-Migdad b. Macadyakrab in a chain of authority which is considered reliable (Iraqi).

104. Mughirah Ibn Shu'bah, a companion and martyr, died ca. 48 or 51/668-671. He holds in tradition a record for marriages and divorces which varies: 300, 700, 1,000. Among the public offices he held was the governorship of Ktifa. His slave, Abu Lu'lu'ah, assassinated ‘Aliph Umar (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “al-Mughira b. Shu'ba'“).

105. Ibn Habban related it from the hadith of Abi Dharr in a lengthy tradition from the scriptures of Abraham ('Iraqi).

106. The Azhariyah rendition of tdmifan (desirous) was used, and not zd`inan (journeying) which appears in the Halabi edition.

107. This is in reference to the verse, “Take thou provisions from the present world, i.e., make thou provision in it, for the world to come” (Lane, Arabic-English Lexicon, 1267).

108. Same transmittal and narration as in note 105, this chapter.

109. In a Sufi context, irddah connotes a willful determination to under-take the rigors of the Path, that is, to have the “desire” to seek nothing but what God desires (Arberry, Sufism, 77).

110. A similar tradition with a different connotation and spelling (fatrah) given by Lane states, “Verily there is an eagerness [shirrah] for this Kur-an: then men have a weariness [fatrah] of it” (Arabic-English Lexicon, 1525; see also jabre, who refers to it as a “natural disposition” that exists in the heart to know God [Le Lexique de Ghazali, 222-23]).

111. Ahmad and al-Tabarani related it from the hadith of Abdallah b. Umar; and al-Tirmidhi related something similar from the hadith of Abu Hurayrah. The tradition is genuine (sahih) (Iraqi).

112. This is related by Ibn'Adiyy, Ibn Abbas, al-cAgili, Ibn Habban, and al-Azadi; all weak transmittals (Iraqi). Harisah is a dish of cooked meat and bulgur (al Jahiz, Le Livre des avares de &hiz, 310).

113. Al-Nisa'i and al-Hakim related it from the hadith of Anas in a good transmittal. However, al-cAgili weakened it (Iraqi).

114. Literally, dhikr means “mentioning Allah,” enjoined upon Muslims in the Koran; or in a Sufi context, “the glorifying of Allah with certain fixed phrases, repeated in a ritual order, either aloud or in the mind, with peculiar breathings and physical movements” (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “dhikr”; see also al-Qushayri, Risdlah, 464-71).

115. Al-Tirmidhi related it and improved it; it was also related by Ibn Mijah; there is a break in the chain of authority (Iraqi).

116. The terms he uses here are dhikr (remembrances) and shukr (thanksgiving), both mystic terms (al-Qushayri, Risdlah, 383-89; see also note 114).

117. Possible reference to his wives as a unit. His devil is not as was defined earlier-i.e., when a woman approaches, she approaches in the form of a devil-but is used here in a metaphorical sense. In this instance, she abetted his fulfillment of Muslim obligations, hence equating the two devil-Muslims.

118. Al-Khatib related it in the history [of Baghdad] from the hadith of Ibn 'Umar. This was also related by Muslim from the hadith of Ibn Masud (Iraqi).

119. There are three suras (Qur’an 22:53, Qur’an 75:2, and Qur’an 89:27-30) that deal with the physical, moral, and spiritual levels of “self.” Al-Ghazali comments on the first two. See also Jabre, Le Lexique de Ghazali, 263-65.

120. AN connotes “wives” here since all the verbs in the sentence are in the feminine plural and, therefore, do not have the general meaning of “family, relative,” etc.

121. AI-Tabarani and al-Bayhaqi related it from the hadith of Ibn Abbas; it was preceded by the words “sixty years.” It is agreed upon by the hadith of Ibn Umar (Iraqi).

122. Al-Ghazali fails here to give the other two counts.

123. In Islamic law, saddgah is a legally prescribed alms tax (Wehr, Dictionary, 509).

124. Agreed upon from the hadith of Ibn Masud and others in which fi [literally, “mouth”] is included (Iraqi). The Azhariyah edition gives yar-fa1uha ila f i imra atihi, while the

translated text excludes fr. Another interpreta-tion could be to “offer it to the mouth” of his wife.

125. This refers to “The Substitutes, or Lieutenants, that is, certain righteous persons, of whom the world is never destitute; when one dies, God substituting another in his place.” According to some, the assertion refers to seventy men, while according to others, to seven (Lane, Arabic-English Lexicon, 168).

126. Abu Yadla relates it from the hadith of Abi Said al-Khudari in a weak transmittal (Iraqi). The “two women” he refers to are not identified.

127. Ibn Majah relates it from the hadith of dUmran b. Husayn. The transmittal is weak (Iraqi).

128. Ahmad relates it from the hadith of CA'ishah. However, he stated bil-huzn [in sadness, grief] while Layth b. Abi Salim does not agree (Iraqi). As was expressed in the beginning of the fifth advantage, through tolerance and exercise of just protection of the family and children, a man can gain “salva-tion,” or atone for his sins.

129. Al-Tabarani relates it in al-Awsat and Abu Nudaym [al-Isfahani] in Hulyat [al-Awliyd'J and al-Khatib in al-Talkhis which resembles the hadith of Abu Hurayrah. The transmittal is weak (dal f (dIragi).

130. Al-Khara'iti relates it in Makdrim al-AkhMq in a weak transmission but differs from the relater, Ibn Abbas. This hadith is also related by Abi Da'ud and al-Tirmidhi who have worthy transmitters, but there is still contro-versy over its transmittal (Iraqi).

131. See gharib in the Glossary.

132. The text uses jawdrih to imply extraneous or physical acts. See note 80, this chapter.

133. That is, because he has sufficiently subdued his passions.

134. This contradicts his statement in the Conclusions (this chapter), wherein he states it as a condition and not as an absolute: “. . . to earn gain in an improper way is unlawful. Seeking gain takes place continually and in it lies his [ultimate] ruin and the ruin of his family.”

135. The scales are those on which the deeds will be weighed on the day of judgment (see Qur’an 4:59, Qur’an 5:9 [‘Ali]).

136. Iraqi stated that he could not find a basis for the origin of this hadith.

137. The author of the Firdaws mentioned it from the hadith of Abi Sa'id. However, the son of Abti ManIyr could not find it in his Musnad (dIragi).

138. Yafa (redeem) instead of baqa (remain) was translated from the Azhariyah edition.

139. Abu Da'tid and al-Nisa'i related it by stating “whom he abandons,” rather than “for whom he provides.” Muslim had still a third version (Iraqi).

140. The author of the statement apparently is referring to the emptying of the heart, a station on the path of union with God which is an arduous process. Hence the novice can barely take care of himself much less be occu-pied with and care for another being. See also note 143, this chapter.

141. See note 40, this chapter.

142. Watt translated it (Qur’an 2:228) as: “Women have such honourable rights as obligations.” Literally, he states that women “ 'have rights similar to their duties according to what is honourable (or reputable) or customary.' This is sometimes said to mean that both parties should keep the way open for reconciliation” (Companion to the Quran, 41).

143. That is, he is afraid even to raise a chicken lest he leave it on the road and become a butcher. Al-Suhrawardi restates this and the need for a Sufi to be preoccupied with his own needs ('Awdrif al-Ma►drif 78).

144. Meaning a master over his place of abode.

145. Al-Bukhari related it from the hadith of Anas who also related “they are eleven” (Iraqi). One tradition states that the Prophet had nine wives, among whom were ““A'isha, daughter of Abu Bakr; Hafla, daughter of Umar; Umm Habiba, daughter of Abu Sufyan; Umm Salama, daughter of Abu Umayya b. al-Mughira; Sauda, daughter of Zamca b. Qays; Zaynab, daughter of Huyay b. Akhtab” (see al-Bukhari, Sahih, 7:4, and cAbd al-Bagi, Lulu, 1:74). Another tradition states that he married thirteen women, among whom is Khadija (daughter of Khuwaylid) who was his first wife (Guillaume, Life of Muhammad, 792). Ibn al Jawzi refers to fourteen wives (Talbis Iblis, 330).

146. Al-Bukhari related it from the hadith of Anas which also contains the statement that the Prophet received revelations while he was in the bed of tA'ishah and not the others (Iraqi).

147. Ibn Abbas has a similar allegory: “L'eau, c'est la science; et les. ruisseaux, les coeurs” (Massignon, Les Origins du lexique technique, 139-40).

Chapter 2. AS CONCERNS -MARRIAGE: CONDITIONS OF THE WOMAN AND

STIPULATIONS OF THE MARRIAGE CONTRACT

1. The text has “sultan,” but the term actually implies ultimate au-thority holder.

2. This hadith is from Ibn Umar who states: “Does not engage his brother's fiancee until the engaged man leaves her, or permission is taken for him” (Iraqi). See also al-Shafidi, Risdlah, 307.

3. He is referred to as Umar II, who ruled from A.D. 717 to 720. He was renowned for his piety and asceticism and was considered the only pious member of the Umayyad ‘Aliphate (Hitti, History of the Arabs, 219-22).

4. The term al-zubadu bil-nirsiydn is used here to describe an ideal combination; it is misspelled in the Halabi edition, where tirsiydn (shield, disk of the sun) is given.

5. Name of the tenth month of the Muslim year.

6. The Prophet contracted the marriage to cA'ishah when she was seven and lived with her in Medina when she was nine or ten. She was the only virgin that he married. Her father, Abu Bakr, married her to him (Guillaume, Life of Muhammad, 792).

7. Muslim related it from the hadith of 'A'ishah (Iraqi).

8. This list is al-Ghazali's compilation of divergent views. However, for an elaboration of these views and practices observed by the four juridical rites-Hanafi, Hanbali, Shafici, Maliki-as well as Sunni versus Shici concepts, see Hughes, who expounds upon nine prohibitions (Dictionary of Islam, 314-18), and Fyzee (Muhammadan Law, 92-96, 106-8).

9. Muhammad decreed that Muslims cannot marry a Magian except under certain circumstances. Magians were a religious sect in Persia that was reformed by Zoroaster in the sixth century before Christ (Hughes, Dictionary of Islam, 310).

10. The term kildbiyah refers to a female of the AN al-Kitab (or those who possess an inspired Book, i.e., Jews, Christians, or Sabeans) (Hughes, Dictionary of Islam, 280). According to the Shiites, the term can also extend to Samaritans, Sabeans, and Zoroastrians (Fyzee, Muhammadan Law, 94).

11. The Azhariyah edition states, “does not fear fornication.”

12. When two unrelated people are nursed by the same woman, they are considered to be blood brothers or sisters (Hughes, Dictionary of Islam, 314).

13. The Halabi edition indicates “grandmother.” However, the Azhari-yah word was translated here meaning “granddaughter.”

14. For a further explanation, see al-Shafici, Risdlah, 205-6.

15. 'Iddat bayntinah is final divorce whereby the woman cannot remarry the husband, contrary to ciddat al-rafah, whereby she can (Lane, Arabic-English Lexicon, 285-86, 1040).

16. The concept of hall (literally, “untying” or “resolving”) is that after a man divorces his wife, she has to become the wife of another man, the muhallil, before he can remarry her; muhallil literally means one who “unties or resolves” the problem, making her lawful to remarry her husband (Lane, Arabic-English Lexicon, 619-20).

17. Li`'an is the oath of condemnation; it can also be, in Islamic law, a “sworn allegation of adultery committed by either husband or wife” (Wehr, Dictionary, 870).

18. Al-Ghazali uses the term thayyiban saghirah for “deflowered young woman.”

19. Literally, the term farjihd means “to safeguard her sexual organ.” See chapter 1, note 21.

20. This hadith was related by Abu Da'rid and al-Nisa'i, which was related from the hadith of Ibn Abbas. Al-Nisa'i stated that this hadith was not agreed upon, while Ahmad stated it was of weak authority (munkar). Also al Jawzi mentioned it in Al-Mawducdt (Iraqi).

21. Agreed upon; from the hadith of Abti Hurayrah (Iraqi). Taribat yaddh is a form of imprecation meaning, “May thine arm, or thy hands, cleave to the dust, or earth, by reason of poverty” (Lane, Arabic-English Lexicon, 300).

22. Al-Tabarani related this hadith in ad Awsat from the hadith of Anas. Another version of this hadith was related by Ibn Habban in al-Dtfafa' (a collection of weak transmittals) (Iraqi).

23. Ibn Majah related it from the hadith of Abdallah b. 'Umar in a weak transmittal (Iraqi).

24. See chapter 1, note 27.

25. Al-Tirmidhi related and refined this transmittal from the hadith of Jabir stating that God said, “I detest and shall keep away on the Day of Resurrection the prattler, the braggart, and the long-winded.” This transmit-tal was also related and refined by al-Tirmidhi and Abd Da'tid from the hadith of cAbdallah b. Umar (Iraqi).

26. Sd'ih, the term used here, denotes an itinerant dervish as well.

27. In Islamic law, a compensation (khutah) must be paid by the wife when a divorce is sought by her (Hughes, Dictionary of Islam, 274). This law is laid down in Qur’an 2:229: “And if ye fear that they may not be able to keep the limits of Allah, in that case it

is no sin for either of them if the woman ransom herself.”

28. Nashaz is the noun derived from the same root as ndshiz. In Islamic law, nushuz means “violation of marital duties on the part of either husband or wife, specifically, recalcitrance of the woman toward her husband, and brutal treatment of the wife by the husband” (Wehr, Dictionary, 966).

29. Sharica is the Muslim law derived from the Koran, the hadith, and the processes of jurisprudence (Ibn al-Nadim, Fihrist, 923).

30. Ibn Majah related this hadith in a weak transmittal from the hadith of b. Maslamah. It was also related by al-Tirmidhi and al-Nisa'i with slight variations.

31. The Ansar, or Medinans, were followers of Muhammad and early converts who granted him refuge after the Hegira (Hughes, Dictionary of Islam, 16).

32. Muslim related it from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

33. Abu Bakr Sulayman a1-A'mash, a traditionist, died in Rufa in 148/765. He received traditions from al-Zuhri and Malik b. Anas. He was also a great admirer of ‘Ali (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “al-A'mash”).

34. The words “to Bilal” were left out of this text, but they do occur in previous editions. Bilal, an Abyssinian Negro who was freed by the Prophet, became the first muezzin in Islam. Muhammad honored and distinguished him as the “first fruits of Abyssinia” (Hughes, Dictionary of Islam, 42).

35. Malik b. Dinar al-Simi, who died at the age of ninety in 131/748 at Basra, is mentioned as a reliable traditionist, transmitting from such author-ities as Malik b. Anas and Ibn Sirin. He was the son of a Persian slave from Sujistan (or Kabul) who became a disciple of Hasan of Basra (a mystic) (Hujwiri, Kashf al-Mahjdb, 89; Ibn al-Nadim, Fihrist, 1037).

36. A houri is a white-skinned, black-eyed woman who is referred to as a virgin of paradise, or a nymph of the Islamic paradise. Al-hawar and the Arabic word for houri (sing. ,hur; pl. hdriyah) are derived from the same root. See Qur’an 55:56-78 for a complete description of the women of paradise.

37. Al-Nisa'i related this hadith from the hadith of Abu Hurayrah in a genuine transmittal. Ahmad and Abu DA'fd related this hadith from Ibn Abbas in a genuine transmittal (Iraqi).

38. Related by Ibn Habban from the hadith of Ibn Abbas. This was also related by cA'ishah and by Abu Umar al-Tawgani in the book Ma'dshirat al-Ahlayn who enhanced it (Iraqi).

39. It was related by the transmitters of the sunna and extending to 'Umar; al-Tirmidhi

enhanced it (cIragi).

40. “Dirham” may be used for money or for a silver coin (Ibn al-Nadim, Fihrist, 910).

41. Related by Abu Da'ud al-Tayalsi and al-Bazzar from the hadith of Anas; by al-Tabarani in al-Awsat from the hadith of Abi Sac id; and by Ahmad from the hadith of ‘Ali; and by al-Hakim who made its transmittal reliable (clragi).

42. dIliyy comes from the term cilliyan and is translated here to mean a “stone, sometimes placed upon two other stones, upon which is put to dry the preparation of curd; also used for other purposes” (Lane, Arabic-English Lexicon, 2146). It is difficult to ascertain any other referent here. The word was deleted from the Azhariyah edition..

43. Mudd, a dry measure. “It is a quarter of a sac; the sd' being five pints and one third; such was the mudd of the Prophet” (Lane, Arabic-English Lexicon, 2697).

44. Al-Bukhari related this hadith from the hadith of cA'ishah (Iraqi).

45. Related by al-Arbacah from the hadith of Anas and also by Muslim (Iraqi). Sawiq is a kind of mush made of wheat or barley. It can also be made with sugar and dates (Lane, Arabic-English Lexicon, 1472).

46. Related by al-Arbacah from the hadith of Umar. Al-Tirmidhi stated that it was genuine and of fair authority (hasan sahih) (Iraqi).

47. This is from the hadith of Anas stating that cAbd al-Rahman b. cAwf got married for five dirhams. It was related by al-Bayhaqi (Iraqi).

48. Compare what al-Ghazali states here with his statement on page 158 in Counsel for Kings.

49. Ahmad and al-Bayhaqi related it from the hadith of cA'ishah. Its chain of authority is reliable (Iraqi).

50. This is related by Abu Umar al-Tawqani from the hadith of cA'ishah and by Ahmad and al-Bayhaqi. Its transmission is reliable (Iraqi).

51. Sufyan al-Thawri, or Abu cAbd Allah Sufyan Ibn Said al-Thawri, was claimed by the Sufis as a saint. He was an ascetic who founded a school of jurisprudence which survived for about two centuries. However, he opposed the authorities and was compelled to go into hiding in Mecca. He was born in Kufa in 97/715 and died at Basra in 161/778 (Farid al-Din Attar, Muslim Saints and Mystics, 129).

52. This is related by al-Bukhari in the book al-A dab al-Mufrad and by al-Bayhaqi from the hadith of Abu Hurayrah in a reliable chain of authority (cIragi).

53. Abu Da'dd and al-Nisa'i related it from the hadith of Mucqal b. Yasar. Its chain of authority is genuine (Iraqi).

54. This transmittal is agreed upon from the hadith of Jabir (cIragi).

55. The Azhariyah edition uses the comparative form aakad (surest) while the Halabi edition uses akad (to assure, convince).

56. This was related in a tradition as follows: “Avoid ye the beautiful woman that is of 'bad origin'; she is thus likened to the herbage that grows in the diman (dung), that appears to be in a flourishing condition, but is un-wholesome as food, and of stinking origin” (Lane, Arabic-English Lexicon, 916).

57. Al-Daraqutni related this hadith in al-Afrdd and stated that al-Waqidi repeated it but made it weak (cIragi).

58. Al-cirqu nazz&un means “the radical, or ancestral, or hereditary, quality is wont to return to its usual possessor; or it may mean, is wont to draw” (Lane, Arabic-English Lexicon, 916).

59. Ibn al-Salah stated that he could find no basis for this hadith (Iraqi).

60. Related by Abu 'Umar al-Tawgani in Macdsharat al-Ahlayn. This is supported by the hadith of cA'ishah and Asma', daughters of Abu Bakr. The transmittal is genuine (Iraqi).

61. Grandson of the Prophet, ‘Ali's son.

Chapter 3. ETIQUETTE OF COHABITATION, WHAT SHOULD TAKE PLACE DURING THE MARRIAGE, AND THE OBLIGATIONS OF HUS-BAND AND WIFE

1. This is from the hadith of Anas-agreed upon (Iraqi).

2. Muhammad consummated his marriage with Safiyyah b. Huyayy, who was a captive and was married without a dowry, on his return from Khaibar (Stern, Marriage in Early Islam, 86).

3. This was related from the hadith of Anas by the four transmitters of hadith (Iraqi). See chapter 2, note 45, for description of sawiq.

4. This hadith is attributed to al-Tirmidhi who related it from the hadith of Ibn Mascad, and who made the transmission weak.

5. Gharib means “authentic, but resting on the authority of only one companion” (Guillaume, Traditions of Islam, 181).

6. Hadith of AbU Hurayrah as related by Abu Da'ud and al-Tirmid-hi; Ibn Majah perfected and introduced it in the Invocations (Iraqi).

7. It was related and enhanced by al-Tirmidhi, and by Ibn Majah from the hadith of Muhammad b. Hatib (Iraqi). The term saws (voice) is used to imply singing.

8. This was related by al-Tirmidhi from the hadith of cA'ishah; how-ever, al-Bayhaqi enhanced it and made it weak (Iraqi).

9. Hadith of al-Rubayyic, daughter of Mucawwidh, as was related by al-Bukhari with a slight change (Iraqi).

10. ‘Ali interprets it to mean “anything that has no civil rights. It includes captives or slaves, people in your power” (Holy Quran, 191, n.553).

11. Book 15 of al-Ghazali's Ihyd' deals with prayer.

12. Al-Nisa'i brought it forth in al-Kubrd, and Ibn Majah from the hadith of Umm Salamah. The Prophet never ceased to stress “prayers and what your right hand (possesses).” In reference to the care of women, he stressed this in the last pilgrimage which was related by Muslim from the hadith of Jabir al-Tawil (Iraqi).

13. This refers to “a recompense, or reward, from God to a man, for righteous conduct” (Lane, Arabic-English Lexicon, 24).

14. cIragi could not find any basis for this hadith. However, see Qur’an 28:9 in support of this statement.

15. This is related from the hadith of 'Umar as stated in the hadith of al-Tawil-agreed upon (cIragi).

16. The earlier hadith did not contain “0 foolish woman,” and “he is better than you” (Iraqi).

17. Haf;ah was the daughter of ‘Aliph 'Umar and the second wife of the Prophet (Guillaume, Life of Muhammad, 792).

18. See Qur’an 66:1-3. Abu Bakr was cA'ishah's father.

19. No basis can be found for this transmittal (cIragi).

20. Al-Tirani transmitted it in al-Awsat as did al-Khatib in al-Tarikh. Both transmittals are weak and come from the hadith of cA'ishah (cIragi).

21. Abu Yada brought it forth in his Musnad and Abu al-Shaykh in Kitab al-Amthdl from

the hadith of cA'ishah, which was also transmitted by Ibn Ishaq (Iraqi).

22. Related from the hadith of cA'ishah-agreed upon (Iraqi).

23. This was first related by the two shaykhs from the hadith of Umar and Ibn al cAs; then Ibn al Jawzi shaped it and related it in al-Mawducdt from the hadith of Anas; ... however, his love for Khadija is well known and documented in the hadith ('Iraqi).

24. From the hadith of cA'ishah-agreed upon without exception. It was related with the addition by al-Zubayr b. Bakkar-and al-Khatib (Iraqi).

25. Al-Bukhari related it from the hadith of cA'shah (cIra-qi).

26. Hadith Anas. However, Muslim related, “I have never seen anyone kinder than the Prophet with women,” but ‘Ali b. cAbd al cAziz and al-Baghawi added “and children” (Iraqi).

27. Abu Da'tid and al-Nisa'i related it in al-Kubrd, and Ibn Majah from the hadith of cA'ishah-the transmittal is genuine ('Iraqi).

28. Al-Hasan b. Sufyan related it in his Musnad from the hadith of Anas without his saying “with his wives”; it was also related by al-Bazzar and al-Tabarani in al-Saghir and al-Awsat by stating “with his children,” which was supported by Ibn Lahicah ('Iraqi).

29. 'Ashird' is the name of the voluntary fast day. It is held the tenth day of Muharram on the anniversary of Husayn's martyrdom at Kerbela (60 A.H.). It is a day of mourning sacred to the Shicites (Wehr, Dictionary, 614).

30. The hadith is agreed upon with few exceptions; “a holy day” rather than the day of cAshurd' was mentioned; while al-Nisa'i stated in his Kubrd that cA'ishah said, “Don't rush,” rather than, “Be quiet”; and that the Prophet said, “0 she-ass!” The chain of authority is genuine (cIragi).

31. It is a trustworthy transmittal (thiqah) which is related by the two shaykhs: al-Tirmidhi and al-Nisa'i (Iraqi).

32. Al-Tirmidhi brought it forth and authenticated it from the hadith of Abu Hurayrah without saying, “and I am the best among you toward my wives”; and from the hadith of cA'ishah, “people” was replaced by “wives” (clragi). Note, however, that “wife” is one of many meanings of the word ahl (Wehr, Dictionary, 33).

33. Ahl is translated here to mean “family.”

34. “Found a man,” that is, act like a man or be firm.

35. Abu Bakr b. LaI related it in Makdrim al-Akhldq from the hadith of Abu Hurayrah in a

weak transmittal. It is also stated in the two Sahihs from the hadith of Jariyah b. Wahab al-Khazad and Abu Da'tid (cIrags).

36. Agreed upon from the hadith of Zahir (clragi).

37. Muni ah also means “abstinence from things unlawful, or in chas-tity of manners, and the having some art or trade” (Lane, Arabic-English Lexicon, 2702).

38. No basis was found for this statement. However, al-Bukhari related it from the hadith of Abu Hurayrah as, “Miserable is he who is a servant of the dinar and the dirham” (cIragi).

39. Compare Qur’an 14:34.

40. A fir is the “space between the end of the thumb and the end of the index finger when extended” (Wehr, Dictionary, 694).

41. A cubit in Iraq and Syria is 0.68m, in Egypt it is 0.58m (Wehr, Dictionary, 309).

42. The Nabataeans were a tribal group who lived in Arabia as early as the seventh century B.c. During the Muslim period, the Arabs called those inhabitants of Syria and Iraq who were neither shepherds nor soldiers, “Nabataeans”-a term used in “a contemptuous tone to the Aramaic-speaking peasants” (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “Nabataeans”).

43. For further details, see Qur’an 12:28-31.

44. Al-Tabarani related it from the hadith of Abi Imamah in a weak transmittal; and Ahmad from the hadith of Umar and b. al-'As. However, al-Nisa'i related in his Kubrd that the Prophet stated: “If among all the crows, there is a white-footed crow with a red beak, then no woman shall enter Paradise except one like this crow.” This transmittal is genuine (Iraqi).

45. Abu Mans ur al-Daylami related it in the Musnad al-Firdaws from the hadith of Abu Hurayrah in a weak transmittal. However.... a slight transmittal ... states the “three poverties, one of which is: 'If you come to her, she will hurt you, and if you are away from her, she will be unfaithful to you.”' This was related by al-Tabarani from the hadith of Fadalah b. cUbayd as of fair authority (clragi).

46. From the hadith of 'A'ishah-agreed upon (Iraqi). It is interesting to note here that all the good transmittals concerning women were transmitted by women, especially by cA'ishah.

47. See Qur’an 66:3.

48. The translation given by Watt is, “If you two [Hafsah and cA'ishah] repent to God”;

that is, “If you repent, good and well” (Companion to the Qur'dn, 271).

49. This is agreed upon from the hadith of 'Umar, and the two women are cA'ishah and Hafsah ('Iraqi).

50. Al-Bakhari related it from the hadith of Abi Bakrah (Iraqi).

51. This is related by al-Tabarani in al-Awsat from the hadith of Jabir. Muslim states that the Prophet “forbade the man to enter upon his wife at night for he betrays them or seeks their faults.” However, al-Bukhari does not mention the prohibition of entering at night (Iraqi).

52. Ahmad related it from the hadith of Ibn 'Umar. The transmittal is reliable (clragi).

53. Agreed upon from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi). See al-Bukhari, Sahih, 7:33-34. Ibn Hanbal quotes Abu Hurayrah differently: “Women were created from a rib which was not straightened at creation; if you straighten it ...” (Musnad, 2:497).

54. Abu Da'tid, al-Nisa'i, and Ibn Habban related it from the hadith of Jabir b. cAtik (cIragi).

55. From the hadith of Abu Hurayrah; al-Bukhari deleted “and the believer is jealous.” This is agreed upon (cIragi).

56. Possibly refers to Sacd, who was in love with Asma'. He was the subject of poetry and perhaps was himself a poet. There is a book entitled Sacd and Asmd' whose traditions are transmitted among the “Names of the Passionate Lovers during the Pre-Islamic Period, and the Period of Islam” (Ibn al-Nadim, Fihrist, 710, 1086).

57. From the hadith of al-Mughirah b. Shacbah-agreed upon ('Iraqi).

58. From the hadith of Jabir who deleted “The night I was taken through Paradise” and “maid”-agreed upon; he mentioned “maid” in an-other transmittal from the hadith of Abu Hurayrah-also agreed upon (clragi).

59. Abu DY'ud, al-Nisa'i, and Ibn Habban related it from the hadith of Jabir b. cAtik, but it was also related in four other hadiths (Iraqi).

60. The first part of the statement was related first, while the second part was related by Abu 'Umar al-Tawgani in the book, Mu'asharat al-Ahlayn, from the narrative of Abdullah b. Muhammad; and it appears that Abdullah b. al-Hanafiyah is the transmitter (Iraqi).

61. Al-Bazzar and al-Daraqutni related it in al-Afrdd from the hadith of ‘Ali. The transmittal is weak (Iraqi).

62. This is agreed upon from the hadith of Ibn Umar, who stated, “The women were

permitted to go to the mosques at night” (Iraqi).

63. From the hadith of cA'ishah-agreed upon. However, al-Bukhari related instead, “he would have prevented them from the mosques” (Iraqi).

64. Hadith of Ibn Umar which is agreed upon (Iraqi).

65. From the hadith of Umm cAtayyah-agreed upon (Iraqi).

66. Literally, that it is “safe” to “sit” or remain at home.

67. Watt translates “keep not thy hand chained” as meaning “do not be niggardly” (Companion to the Qur'dn, 135).

68. From the hadith of 'A'ishah-brought forth and made genuine (sahhah) by al-Tirmidhi (Iraqi).

69. Muslim related it from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi). Al-Tirmidhi states it differently in a genuine hadith: “The dinar which earns you the greatest reward is the one spent on your wife, your riding animal (ddb-bah) and your companions in the way of God” (Sunan, 6:193).

70. Precepts as spelled out in codes based on the Shari'a.

71. Book 2 of the lhyd' deals further with menstruation and prayer.

72. Reference is to the time element, because more than one rah`ah is usually involved; hence she could not fully perform these rak”ahs within the prescribed period. For further details see Book 2 of the Ihya:

73. Presumably this is a reference to a Sufi ritual. See chapter 1, note 114.

74. From the hadith of cA'ishah-agreed upon (Iraqi). A preferable translation, found in Lane, is that “he ordered, or commanded, them to cast, or draw lots, or to practice sortilege [among themselves]” (Arabic-English Lexi-con, 2987).

75. This was related by the authors of the Sunan and Ibn Habban, from the hadith of Abu Hurayrah [with slight variations] by Abu Da'ud, Ibn Hab-ban, and al-Tirmidhi stating, “He does not deal equitably between them” (Iraqi).

76. Habban and the authors of the Sunan related it from the hadith of cA'ishah (Iraqi).

77. From the hadith of Umar and b. al-cAg-agreed upon-who re-lated that when the Prophet was asked, “Whom do you love the most among your women?” he replied, “CA'ishah” (Iraqi).

78. This hadith was related by Ibn Sa'd in al-Tabaqdt, and by al-Buk-hari from the hadith of cA'ishah, and in the Sahihayn [of Bukhari and Muslim] (Iraqi). rAbd al-Bagi stated that the Prophet remained with cA'ishah until his death (Lu'lu' 3:185).

79. Abu D5'6 d related it from the hadith of CA'ishah; also related by al-Tabarani, al-Bukhari, and al-Bayhaqi with slight variations (Iraqi).

80. This was related from the hadith of cA'ishah (Iraqi).

81. This is from the hadith of Anas. Ibn CAdi related it in al-Kdmil. This was related by al-Bukhari who also stated that the Prophet had nine wives (clragi). See chapter 1, note 145.

82. See chapter 2, note 28.

83. Abu D5'ud and al-Nisa'i related it in al-Kubrd and Ibn Majah from a narration of Mu'awiyah Ibn Haydah-the transmittal is good and reliable (Iraqi).

84. Ibn al Jawzi related it in al-Wafd' without any support. This was also mentioned in the Sahihayn [of Bukhari and Muslim] from the hadith of 'Umar as well as in a story from the hadith of Jabir (Iraqi).

85. Reference is made to the utterance of the formula, Id ildha illa Allah (There is no God but Allah).

86. From the hadith of Ibn Abbas-agreed upon (Iraqi).

87. This latter phrase, “and made thereof relatives and in-laws, for thy Lord is omnipotent,” did not occur in the Azhariyah edition (Iraqi). The Koran's version (25:54) is: “And He it is Who hath created man from water, and hath appointed for him kindred by blood and kindred by marriage; for thy Lord is ever Powerful.”

88. Qiblah is the direction to which Muslims turn in praying (toward the Kaaba) or a prayer niche which is a recess in a mosque indicating the direction of the Kaaba (Wehr, Dictionary, 740).

89. Al-Khatib related it from the hadith of Umm Salamah in a weak transmittal (lragi).

90. Ibn Majah first related it from the hadith of cAtabah b. cAbd in a weak transmittal (Iraqi).

91. Abu Man~rir al-Daylami related it in the Musnad al-Firdaws from the hadith of Anas-it is of weak authority (Iraqi).

92. Abu Mangur al-Daylami related it from a much shortened hadith, and this is some of the hadith with which he agrees (Iraqi).

93. This hadith was forwarded in the fifth chapter of the book of prayer (Iraqi).

94. Arabic has one term, inzdl, which is here translated as “orgasm,” “climax,” “ejaculation,” or “emission,” since it would be difficult to use one English term for the referent.

95. See the complete reference in Qur’an 2:222.

96. Everything that can happen to man, everything that he can do, falls into five categories in Islam: lard, sunna, mubdh, makruh, and ardm. “Fard is that which is commanded, that which is unavoidable in order to' find favour in the eyes of God, as giving of alms. Sunna is doing good, meritorious acts in the sight of God. But it is not a sin to omit such acts.... Mubdh are the deeds which are indifferent to both God and man. Their number is not large and they bring neither reward nor punishment. Makruh is the evil, but not the forbid-den. One can commit it without fear of God's punishment. But the pious will omit it. Hardm ... is sin, express violations of God's commands. Whoever commits hardm may be sure of God's punishment” (Essad, Mohammed, 355-56).

97. See al-Tirmidhi, Sunan, 1:159-62.

98. Junub, translated here as major ritual impurity, signifies a man “under the obligation of performing a total ablution, by reason of sexual intercourse and discharge of the semen” (Lane, Arabic-English Lexicon, 466).

99. From the hadith of Ibn Umar as the one who posed the question -agreed upon (Iraqi).

100. From the hadith of 'A'ishah, as related by Abu Da'ud, al-Tirmidhi, and Ibn Majah (Iraqi).

101. From the hadith of Abi Sacid-agreed upon (Iraqi). See also al-=Tirmidhi, Sunan, 4:103.

102. cIragi found no basis for the following hadith. However, al--Ghazali's deductions are correct as he summarized existing views on coitus interruptus. See al-Tirmidhi, Sunan, 4:102-5.

103. No basis was found for this hadith (Iraqi).

104. In the Azhariyah edition, literally muhyihi, or “keeping him alive,” was translated rather than muhibbihi (his attachment, affection) of the Hala-bi edition.

105. Reference is made here to an evidence or a proof made manifest by a text of the Koran or of the sunna used as an authority in an argument for proof of an assertion.

106. Wad refers to a daughter buried alive. “It was customary for a man in the time of paganism, when a daughter was born to him, to bury her alive when her mother brought her forth, from fear of reproach and want: but this is forbidden in the Koran, XVII, XXXIII; and some of them used to bury their children alive in times of famine; the tribe of Kindeh used to bury their daughters alive” (Lane, Arabic-English Lexicon, 2913; see also W. R. Smith, Kinship and Marriage, 153-55, 291-96).

107. The views of al-Ghazali on the matter of coitus interruptus appear to be ambivalent, tending toward a contradiction of the view expounded in chapter 1 on the advantages of marriage.

108. The Khawarij (sing. Kharijite), or seceders, constitute the earliest religiopolitical sect in Islam. Once supporters of ‘Ali, they became his deadly opponents (Hitti, History of the Arabs, 246-47).

109. This hadith was previously introduced at the beginning of the chapter on marriage (al-nihdh) (Iraqi). See chapter 1, note 11.

110. Muslim related it from the hadith of Jadhdhamah, daughter of Wahab (Iraqi).

I 11. There are numerous transmittals regarding the disclosed averting of conception by coitus interruptus: Muslim from the hadith of Abi Said, al-Nisa'i from the hadith of Abi Sarma, the two shaykhs from the hadith of Jabir, and al-Nisa'i from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

112. Although this “resembles that of burying a child alive, and is done with the same motive,” the words also refer to coitus interruptus (Lane, Arabic-English Lexicon, 2913).

113. Watt elucidates this point by saying, “a new creature” (Companion to the Qur'an, 158).

114. See al-Bukhari, Sahih, 7:42-43.

115. From the hadith of Jabir-which is agreed upon-in the Sahihayn [of Bukhari and Muslim]. However, the clause “but he did not enjoin us against it” is unique to Muslim (Iraqi).

116. Hadith ofJabir. Al-Mulnaf mentioned that it was in the Sahihayn [of Bukhari and Muslim], which is not true; only Muslim related it (Iraqi).

117. Al-Tabarani first related it in al-Kabir and al-Khara'iti in Maharim al-AkhMq from the hadith of Ibn Masud. The transmittal is weak (Iraqi).

118. Hadith of Ibn Abbas. It was related by Ibn Majah and al-Hakim. The transmittal is genuine (Iraqi).

119. Hadith of Anas; al-Khara'iti related it in Makarim Akhldq in a weak transmittal ('Iraqi).

120. Hadith of Anas, which was related by al-Khara'iti in a weak trans-mittal (Iraqi).

121. Ibid.

122. Hadith Abu Hurayrah as related by al-Khara'iti and al-Hakim, but it did not say “or sisters.” The transmittal is genuine (Iraqi).

123. Adhdhana (noun ddhdn) is “to call to prayer.” It is customary in Islam that a newborn baby should first hear the call to prayer, which always begins with allahu ahbar (God is the Greatest).

124. Hadith Abi Rafi'. Ahmad, Abu Da'ud, and al-Tirmidhi related it and made it genuine. However, the transmittal of Ibn al-Qattan is weak (Iraqi).

125. Related by Abu Ya'la al-Mawsili, Ibn al-Sinn in al-Yawn wa-Layla and al-Bayhaqi in al-Sha'b al-Imdn from the hadith of al-Husayn b. 'Ali in a weak transmittal (Iraqi).

126. Al-Tabarani related it in al-Saghir from the hadith of f abir in a weak transmittal (Iraqi). Circumcision among the Jews, a practice dating from the time of Abraham, generally takes place on the eighth day (Genesis 14:10-12). In Islam, circumcision is founded upon the customs of the Prophet, as it is not once alluded to in the Koran. Circumcision is “recommended to be performed upon a boy between the ages of seven and twelve, but it is lawful to circumcise a child seven days after his birth” (Hughes, Dictionary of Islam, 57). Lane stated that circumcision on the seventh day is not approved, and that it is generally performed at the age of five or six (Arabian Society, 192).

127. Al-Tabarani related this transmittal from the hadith of 'Abd al-Malik b. Abi Zuhayr, who in turn related it from his father, Mu'adh. Its trans-mittal is genuine; al-Bayhaqi related it from the hadith of 'A'ishah (Iraqi). The word 'abd refers to one of God's qualities; the literal meaning is “servant of.”

128. From the hadith ofJabir which is agreed upon when beginning with the verb lurammd [is named] rather than sammd [name, command] (Iraqi).

129. Ahmad and Ibn Habban related it from the hadith of Abu Hurayrah; also related by Abu Da'ud and al-Tirmidhi; and by Ibn Habban from the hadith of Jabir: “Whoever gives my first name, should not give my surname; and whoever gives my surname, should not give my first name.” The transmittal is genuine ('Iraqi).

130. Abu Umar al-Tawgani related it in Mu►asharat al-Ahlayn from the hadith of Ibn Umar in a weak transmittal; and Abu D5'tid related that Umar pointed out a child named Abu 'Isa; and Mughirah b. Sha'bah disapproved of using the name Abu 'Isa and stated

that the Messenger of God said, “Name after me”-its transmittal is genuine (Iraqi).

131. Abu Da'ud related it from the hadith of Abi al-Darda'. Al-Nawawi said that its transmittal is reliable, and al-Bayhaqi said that its transmittal was incomplete (mursal) (Iraqi).

132. Al-Bayhaqi related it from the hadith of Abdullah b. al-Harith b. Jiz' al-Zubaydi. The transmittal is genuine (Iraqi). (See also 'Abd al-Bagi, Lu'lu', 2:60.)

133. From the hadith of Abu Hurayrah, which is agreed upon (Iraqi). 134. Muslim related it from the hadith of Samrah b. Jandab. This was also related from the hadith ofJabir (Iraqi).

135. Ibn Hanbal regards this sacrifice on the seventh day as absolutely obligatory: “If a father sacrifice not for his son, and he [the son] die, that son will not intercede for him on the day of judgment” (Lane, Arabian Society, 191). However, the founders of the other three principal rites regard it in different and less important lights. It is obvious here that al-Ghazali is resorting to the practices at the time of the Prophet. These practices not only include the animal sacrifice on the seventh day, but circumcision and shaving the hair of the child and giving its weight in silver or gold to the poor as well. According to Lane, these religious ceremonies can be performed not only on the seventh day, but on multiples of seven-fourteenth, twenty-first, twenty-eighth, or thirty-fifth-after the birth of the child as well (Ibid. See also al-Bukhari, $ahih, 7:108-10; and al-Tirmidhi, Sunan, 5:237-40).

136. This appears in the Azhariyah edition and completes the thought.

137. Hadith of SA'ishah, which was brought forth and made genuine (lragi).

138. Al-Tirmidhi related it from the hadith of ‘Ali, stating that its trans-mittal is not uninterrupted, while al-Hakim made it uninterrupted (muttasil). Abu D5'ud related it from the hadith of Ibn Abbas, except that he said “a ram” [rather than a sheep] (Iraqi).

139. Al-Bukhari related it from the hadith of Salman b. CAmir al-Dab-bi (Iraqi). (See al-Bukhari, Sahih, 7:109.)

140. Al-Hakim [al-Tirmidhi] related and clarified it from the hadith of ‘Ali; al-Tirmidhi's transmittal is cut off, up to the word Hasan, while its trans-mittal is not uninterrupted (Iraqi). Al-Tirmidhi stated that Hasan's hair weighed a dirham or so (Sunan, 5:234).

141. Hadith Asma', which is agreed upon (Iraqi). (See also cAbd al-Bagi, Lu'lu; 2:62.)

142. cAbd al-Bagi notes that the hadith ends here, excluding the rest of the phrase. He also explains “Islam” as meaning “Medina” (Lu'lu', 2:82). (See also al-Bukhari, Sahih, 7:108.)

143. Hadith Ibn Umar. It was related by the companions of the Sunan. AI-Tirmidhi stated that it was genuine and of fair authority (Iraqi).

144. This occurs in exceptional cases as explained by ‘Ali: “If there is any fear that in safeguarding her economic rights, her very freedom of person may suffer, the husband refusing the dissolution of marriage, and perhaps treating her with cruelty, then ... it is permissible to give some material consideration to the husband, but the need and equity of this should be submitted to the judgment of impartial judges, i.e., properly con$tituted courts. A divorce of this kind is called Out” (Holy Quran 91, n.258; cf. W. R. Smith, Kinship and Marriage, 122).

145. This tradition with the additional words, “and Paradise will be forbidden unto her,” was related by Abu Da'ud and al-Tirmidhi, who made it better; and by Ibn Majah and Ibn Habban from the hadith of Thawban (Iraqi).

146. Al-Nisa'i related it from the hadith of Abu Hurayrah, and al-Tab-arani related it from the hadith of cAqba b. cAmir in a weak transmittal (Iraqi).

147. There are two concepts here: having had coitus with her automati-cally nullifies the 'iddah; and the lengthening of the diddah stems from the necessity to make sure that she has not conceived (see “Divorce” in the Intro-duction).

148. From the hadith of Ibn 'Umar, which is agreed upon (Iraqi). (See also cAbd al-Bagi, Lulu, 2:125.)

149. He died in 43/663 and was one of the people who “helped to transcribe the official canon” of the Koran (Ibn al-Nadim, Fihnst, 48, 377).

150. Past the time of childbearing from the Prophet.

151. A khutbah may encompass exhortation or admonition, recited by a khalib (orator) from the pulpit during the noon service of the congregational mosque on Friday, and generally delivered in rhyming prose (Lane, Arabic-English Lexicon, 763).

152. Muslim related it from the hadith of Abu Said, reiterating the words of the Prophet: “The greatest betrayal in the opinion of God on the Day of Judgment is for the man to reveal [everything] to the woman and vice versa, then reveal her secret” (Iraqi).

153. AI-Tirmidhi first related it, but the transmittal is authentic of fair authority (hasangharib); Ibn Majah related it from the hadith of Umm Salamah (Iraqi).

154. Al-Tabarani first related it in al-Awsat from the hadith of Anas, excluding “by virtue..... The transmittal is weak (Iraqi).

155. Ibn Habban related it from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

156. This hadith was first related by Ibn Majah and al-Hakim, who made it genuine from the hadith of Abi Aniamah, excluding “nursers.” This is related by al-Tabarani in al-Saghir (Iraqi).

157. From the hadith of Ibn Abbas, which is agreed upon (Iraqi).

158. Ahmad related it from the hadith of Abu Amamah in a weak trans-mittal, stating “silk” instead of “saffron”; and Muslim from the hadith of'Izzat al-Ashja'iya-its transmittal is also weak (Iraqi). Al-ahmardn means flesh-meat and wine, which are said to destroy men; it also refers to gold and saffron, which are said to destroy women, that is, the love of ornaments and perfumes, also called al-asjardn [two yellow things] (Lane, Arabic-English Lexicon, 642).

159. Hadith CA'ishah; al-Hakim [al-Tirmidhi] first related it and made genuine its transmittal from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

160. Hadith CA'ishah; al-Hakim [al-Tirmidhi] first related it and made genuine its transmittal from the hadith of Abu Hurayrah (Iraqi).

161. Hadith Ibn Abbas. Al-Bayhaqi first related it in a shortened ver-sion, and related it in toto from the hadith of Ibn Umar, but it is weak (Iraqi).

162. Al-Tirmidhi and Ibn Habban related it from the hadith of Abu Hurayrah. Also related by Abu DA 'dd from the hadith of Qays b. Sacd, by Ibn Majah from the hadith of CA'ishah, and by Ibn Habban from the hadith of Ibn Abi Awfa (Iraqi).

163. Ibn Habban related only the first part of the hadith of Ibn Masud; the latter part was related (abridged) by Abu Da'nd from his own hadith without mentioning “inner sanctum of the house.” Al-Bayhaqi related it from the hadith of cA'ishah: “It is better to pray in the house than in the mosque”-its transmittal is of fair authority; and by Ibn Habban from the hadith of Umm Hamid (Iraqi).

164. It is related by al-Tirmidhi as genuine, and by Ibn Habban from the hadith of Ibn Masud (Iraqi).

165. This was related by al-Hafiz Abu Bakr Muhammad b. Umar al-JiCabi in the Tdrikh al-Tdlibin from the hadith of ‘Ali in a weak transmittal; and by al-Tabarani in al-Saghir from the hadith of Ibn Abbas (Iraqi).

166. See chapter 1, note 51.

167. Rabi'ah al sAdawiyah, orphaned at an early age, was sold into slav-ery as a child. She later settled in Basra where she was well known as a saint and a preacher and where she was highly esteemed by her pious contemporar-ies. To her is attributed the theme of divine love in Islamic mysticism. She was a celibate; is often confused with Rabicah of Syria who was married. She is entombed near Jerusalem. Her death date is

given variously as 135/752 and 185/801 (cf. Farid al-Din CAttar, Muslim Saints and Mystics, 39-51, and M. Smith, Rdbifa the Mystic, 5-6, 45, 140-43).

168. Abu Da'wd al-Tayalsi and al-Bayhaqi related it from the hadith of Ibn Umar; it was also related by Abu Da'ud from the hadith of Satd; and by Muslim from the hadith of cA'ishah; al-Daraqutni made it genuine in his al-Ilal All had slight variations in their transmittals (Iraqi).

169. That is, cater to his senses.

170. The word “presence” is missing in this text but appears in the Azhariyah edition.

171. So as not to attract attention. She should not satisfy her own vanity, but be humble and meek.

172. Related by Abu D5'ud from the hadith of Abi Malik al-Ashjaci in a weak transmittal (Iraqi).

173. Al-Khara'iti related it in Makdrim al-Akhldq from the hadith of Abu Hurayrah in a weak transmittal (Iraqi).

174. This is possibly cAbd al-Malik b. Qurayb al-A1maci, who was the famous philologist and grammarian at the court of Harun al Rashid. He stud-ied the language of the Arabs of the desert, which is considered to be a “pure” model for linguistics. He died in Basra in 213/828 (Ibn al-Nadim, Fihrist, 963).

175. Hadith Mu'adh which was related by al-Tirmidhi, who said it was authentic and of fair authority; it was related by Ibn Majah (dlragi).

176. Hadith Umm Habibah, agreed upon (Iraqi).

177. Asma' was the daughter of Kutayla, Abu Bakr's first wife. She was the elder half-sister of cA'ishah and one of the early converts to Islam in Mecca. She was married to al-Zubayr b. al-cAwwam, and their son, cAbdullah, was “reputedly the first child born in the Muslim community” at Medina. She died in Mecca in 73/693 (Encyclopaedia of Islam, new ed., s.v. “Asma-').

178. Zubayr b. al-cAwwam, cousin and companion of the Prophet, was killed at the Battle of the Camel in 36/656. He was a member of the council to choose the third ‘Aliph. He was also referred to as al-Hawdri, a term that refers to the earliest missionaries of Islam. There were twelve Hawaris, “who are said to have been appointed naqibs of the Medinans” by Muhammad (or by those present) as “surety for their people just as the apostles were sureties for clsa b. Maryam” (Ibn al-Nadim, Fihritt, 292-93, 1133).

179. A parasang is a Persian measure of length, anciently of about thirty stadia (2.8 to

4.2 miles).

180. Hadith of Asma', agreed upon (lragi).

181. The Azhariyah edition indicates that she came upon the Prophet.

APPENDIX

Glossary of Selected Arabic Terms

This glossary encompasses only terms used herein that have acquired a technical usage. It mirrors existing standardized defi-\nitions as well as adjustments introduced in this work. The terms regarding hadith are used as employed by Guillaume, The Traditions of Islam. Other major helpful sources have been Farah, Islam Beliefs and Observances; Schacht, An Introduction to Islamic Law; Ibn al-Nadim, The Fihrist of al-Nadim; Lane, Arabic-English Lexicon; and Jabre, Essai sur le lexique de Ghazali.

cabd Servant of God or slave; used in proper names in combina-

tion with Allah

Ahal-Kitab People of the Book; in the Koran (5:68-69) the name is used for Christians, Jews, and Sabeans

akhbdr (sing. khabar) News, reports; the term is applied to tradi-tions traced back, not to the Prophet, but to other authorities such as his companions, well-known jurists, and imams alim See ulema

canal Fornication or committing a sin

caqd Marriage contract; formalization of the marriage vows

aqiqah Sacrifice; a sheep or goat slaughtered as a sacrifice on the seventh day after the birth of a child

acqra' To cast or draw lots, or practice sortilege among women

cAshura' Name of a voluntary fast day, the tenth day of Mu-harram

casr Period,' of sunset, time of one of the ritual prayers

athar (sing. athar) Traces; applied to traditions relating the deeds and utterances of Muhammad and his companions

bags' Subsistence in God; an ultimate Sufi state

batin Internal, hidden or inner meaning; esoteric

da'if Not fulfilling the required conditions for transmittal

dhikr Remembrance or recollection of God; an exercise by Sufis to induce ecstasy

fana Annihilation, or passing away of oneself in God; the mysti-cal union of the soul with God

faqih Islamic jurist or jurisprudent

faragh Emptying or purifying the heart; a Sufi tenet

fard Canonically imposed duty or obligation of faith

fiqh The corpus of Islamic jurisprudence

fatrah Natural disposition of the heart to know God

gharib Authentic, but resting on the authority of only one com-panion

ghusl Major or full ablution ceremony involving the entire body;see also wudu'

hadith Traditions of the Prophet; collection of sayings and precedents of the Prophet, handed down by his associates and followers

hajj A canonically prescribed pilgrimage to Mecca hardm Canonically forbidden; a sin

hasan Of fair authority, with a slight fault; approved form of transmittal

hasan gharib Authentic, of fair authority

hasan sahih Genuine, of fair authority

hayd Menstruation; important in connection with determining the time of conception and responsibility for fatherhood, as well as significant for ritual purification

hikmah Exercise of judicial authority, a rule, a decree; an edict or a prescript

hirdthah Tilth; intercourse for the purpose of having offspring

hulul Ecstasy; union with God through mystical practices

ibddl Substitution (when certain righteous people die, God sub-stitutes others for them)

ciddah Legally prescribed waiting period of a woman before remarriage

ciddat baynunah Legally prescribed waiting period for final di-vorce; woman cannot remarry her husband

ciddat al-ray'ah Legally prescribed waiting period pending remarriage with one's divorced wife

idtibdc Cloaking oneself over the left shoulder during the pil-grimage to Mecca

iymdc Consensus; interpretation of the law according to the

opinions of the leading jurists

Cilal Defects, causes

imam Used here for leading religious personalities; it also has a number of other significations

igamah Call to prayer repeated at the beginning of the prayer ritual

irddah Desire; the aspiration to do only God's will; in a Sufi context, a willful determination to undertake the rigors of the Path

cishd' Evening meal and time of the fourth ritual prayer

icndd Literally means “leaning upon”; the chain of authority.

which precedes and introduces the text of hadith

izdr Seamless white cloth wrapped around loins to knee level by the pilgrim performing the hajj

jams Uttering a threefold divorce

jayyid Good, reliable form of transmittal

jihad Striving on behalf of the faith; Holy War of the Muslims against the infidels

junub Major ritual impurity; signifies a man under obligation of performing a total ablution, by reason of sexual intercourse and discharge of the semen

Kaaba The shrine at Mecca sacred to the Muslims kardhiyah Abomination or reprehensible

kasaba To earn; Qur’anic usage connotes the performance of an act for which one merits reward or punishment on the Day of judgment

khabar See akhbdr

khutt Divorce requested by the wife, who must pay a compensa-tion (khul'ah)

khutbah An exhortation or admonition recited, generally in rhyming prose, during the noon service of the mosque on Friday by an orator (khatib)

kitdbiyah See Ahl al-Kitab

litdn Oath of condemnation; in Islamic Law, can also be a sworn allegation of adultery committed by either husband or wife

ma'dd Return journey; the ultimate state of existence in theworld to come

madhhab (plur. madhdhib) Juridical rite to which a Sunni Muslim may adhere

maghrib Sunset; time of one of the ritual prayers

mahr A dowry or a nuptial gift given to the bride in a contract of marriage

makruh A reprehensible or an evil act, but not a forbidden one manzil (plur. mandzil) Stages; a Sufi tenet

maqdmdt (sing. maqdm) The stations of the faith; a Sufi tenet ma'rifah Knowledge, learning; the knowledge of Allah, the experience of ecstasy, and the gnosis of the mystics

martabah A Sufi rank or station

ma'ruf Weak tradition, yet known because it is confirmed by another

mawudah: al-maw'udat al-sughrah Coitus interruptus; significance similar to that of burying a girl child alive

Mi'raj Muhammad's nocturnal journey to the Seventh Heaven

mubdh Permissible; a deed neither recommended nor prohib-ited

mubham Obscure; a tradition derived from a person about whom nothing is known save his name

mufti The legal authority in Islam who gives expert decisions by which the courts are guided

muhallil A man who marries a divorced (three pronouncements of formula) woman on condition that he divorce her after consummation of the marriage so she may lawfully remarry her former husband

mukhtalicdh Women who incite, urge, or induce their husbands to divorce them for a gift or a compensation (khullah) with-out any injurious conduct from the latter

mukhtalif A tradition which apparently contradicts another, but which can be reconciled to it

munkar A tradition of weak authority contradicted by a weaker one

mungati' An isndd from which a name has disappeared

murid A novice, a disciple of a murshid (teacher of a Sufi order)

mursal A text without isnad, or one with an incomplete

isndd muru ah Manliness; a pre-Islamic Arab concept which comprises all knightly virtues and the ideal of manhood

musnad Authorities by whom a hadith is passed down

mut`a The contracting of temporary marriage; legalized by the Shi‘i law

muttafaq calayhi A tradition that is agreed upon and received by Bukhari and Muslim

muttasil A tradition with an uninterrupted isnad

nafaqah In Islamic Law, it signifies adequate support for a wife or expenditure

nafs Self, soul, ego

naqib A surety for the people, leader

nasikh Abrogating; refers to the chain of authority and is used by Muslim theologians in reference to a verse or sentence of the Koran which cancels or abrogates a previous one qiblah The south, or the direction to be faced in prayer rak'ah Bow, prostration; a bending of the torso from an upright

position, followed by two prostrations with each standing for a full prayer cycle

ramal Trotting while performing the circuit around the Kaaba

Razzdq Provider; one of the ninety-nine attributes of God

sadagah Voluntary, nonstatutory alms rendered for the sake of acquiring merit with God; in Islamic Law, legally prescribed alms tax (sadaq)

sahhah Transmittal made genuine

sahih Genuine; fulfilling all conditions

Shari‘a The Muslim law derived from the Koran, the hadith, and the processes of jurisprudence

shirk Polytheism; associating other deities or “partners” with Allah

shukr Thankfulness; it is one of the stations of the mystic sigt Miscarried fetus

sunna (plur. sunan) The theory and practice of conventional Muslims, based on the Koran and the hadith

ta'biyah ilahiyah Divine fulfillment

tahlil Exaltation (of God)

takbir To glorify, praise, to exclaim “allahu akhbdr”

talaq Divorce; three “I divorce thee” utterances either at sepa-

rate intervals or at one time for finalization

tawbah Repentance; the first station on the Sufi path

thayyib A woman who is deflowered or married; a divorcee or

a widow

thiqah A trustworthy transmittal

tuhr The days of a woman's state of purity from the menstrual discharge

ulema (sing. alim) Scholars who are knowledgeable in Islamic beliefs and dogmas

cumrah Lesser pilgrimage to Mecca

ustad (sing. ad) Ascendants, fundamentals; also meaning roots, origins, principles

cutul One who has a harsh tongue and who is cruel toward his family

wahy Revelation

waliy Legal guardian; also refers to the believer as “friend of God”

witr A form of prayer, in which an odd number of prostrations is performed, after the night prayer

wudu' Limited ablution for or preparatory to prayer; see also ghusl

zindiq Freethinker; in the ninth and tenth centuries, the term was applied as a rule to the partisans of Zoroastrians and Manichaeans who were feared as rebels

zuhd Asceticism; a way of life which included renunciation of worldly things, fasting, prayer, studying the Koran, and simi-lar religious observances and practices

zuhr Noon; time for the third daily prayer incumbent upon Muslims

Page Information:

This Page was last updated on: 18 Jun 2007 21:29:17 -0400

Site URL: www.muslimphilosophy.com/gz/works/marriage.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

Site Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.Al-Ghazzali

on

REPENTANCE

Being a Translation of Book 31 of Ihya' Uloom al-Din

Revival of Religious Sciences

of Abu Hamid al-Ghazali

Translated with an introduction

M.S. STERN

PREFACE

The project goal is the presentation of Abu Hamid al-Ghazzali's teach虹ng on repentance as rendered in his encyclopedic Revival of the Reli茆ious Sciences (Ihya' 'Ul"m ad-Din). The presentation is made in two parts.

Part One consists of introductory remarks designed to provide a back茆round against which al-Ghazzali’s teachings on repentance can be viewed. Specifically, it includes a short account of the idea of repent苔nce in early Jewish and Christian traditions; a discussion of the Koranic notion of repentance; a biographical sketch of al-Ghazzali; an outline of the content and purpose of the Revival; a treatment of al-Ghazzali's conception of salvation; and, finally, a profile of al-Ghazzali's position on a number of basic theological issues which are both intrinsically bound to his explication of repentance and generally illustrative of his religious and pedagogical stance.

Part Two consists of the translation of the Kitab at-Tawba which is the thirty-first book of al-Ghazzali's Revival. A Cairo edition (c. 1965) of the Revival was used. In order to achieve a more reliable text, however, one manuscript was used as well as the major printed commentary by al-Zabidi which presents a text in the commentary itself, and another running on the margin.' Translations of other books of the Revival were examined for terminological usage. Citations from the literature of Tra苓ition (hadith) were checked and the references are given in Appendix A. The references of Appendix A are noted in the translation by lower case letters following the pagination of the Arabic text.

Many have had a part in the completion of this work. I would especially like to acknowledge those whose contributions were most significant: Deans Finlay and Lobdell of the University of Manitoba, Professor Moshe Nahir, Mrs. Irene Muir and Mrs. Trudy Baureiss. They have my heartfelt gratitude.

Above all, I wish to acknowledge those without whom this work would have been inconceivable.

The late Professor G. E. von Grunebaum was a paradigm of humane scholarship; he is missed. Professor Moshe Perlmann, a teacher par excellence and a righteous man; he be constantly before my eyes. And, last but not least, my wife and partner, Sydell Stern; kind, patient and insightful, she nurtures my mind and my soul. These three have provided personal and professional models for me to emulate. I pray that I might prove worthy of each. To them, with gratitude to the Almighty, I dedicate this book.

CONTENTS

Preface : v

Part One: Introduction 1

Part Two: Translation of Book XXXI of the

Ihya' 'Ulum ad-Din 29

Appendix A: 133

Appendix B: Index of Persons Mentioned 137

Bibliography:..... 139

Notes: 143

PART ONE

I

By the beginning of the seventh century, when Muhammad was begin要ing to preach to his new community of believers, repentance had already become a fundamental concept in both Judaism and Christianity. Both of these religious traditions assert the existence of a personal God, the reality of sin and its consequences and, perhaps most importantly, man's freedom both in his ability to commit and overcome sin. Thus man was seen as a moral being capable of breaking away from a negatively valued past and reforming. Furthermore, this conversion is highly valued as a basic virtue and a permanent condition to spiritual accomplishment.

The Hebrew noun teshubah ('repentance') is mishnaic in origin (i.e., post-biblical) but the same radical in its verbal form (shub) is quite com衫on in the Hebrew Bible. Aside from its denotation 'to turn' or 'to return' in a physical sense,2 there is a parallel usage indicating a spiritual or moral conversion. In fact, there are two-such usages common, especially in the Latter Prophets. One such usage finds Israel as subject, indicat虹ng a conversion from sin to righteousness..3 The other uses the verb with God as subject, indicating the abatement of God's wrath and His extending to Israel a return to grace.4 There is a definite collective sense evident in many of these verses which are, incidentally, relatively unique to the Hebrew biblical tradition. The call to return is made to the people Israel; a manifestation of the covenant between God and His people.5

Nonetheless; there is clear evidence that the biblical tradition understood the possibility of repentance to exist both outside the people Israel6 and within it, on an individual basis?7

There are, in fact, two main currents to the idea of repentance in the Hebrew Bible. Firstly there is the ritualistic or cultic system by which man seeks forgiveness through sacrifice and displacement of guilt .8 This aspect is best exemplified in the ritual.enjoined for the Day of Atonement.9 Secondly there is the moral and ethical conversion especially emphasized by the prophetic sections of the Bible.10 These two currents should not, however; be viewed as totally independent elements. The ritual and ethical are intimately related in the biblical conceptions of sin and repentance. Indeed this synthesis becomes one of the fundamental aspects of later rabbinic teaching.11

Finally, the Hebrew Bible views repentance as a process involving both man and God. Linguistic usage to this effect has already been cited. The prophets, however, put this usage together in such a manner as to indicate that the return by man is the factor under whose initiative God's return is triggered. Clearly, then, the biblical tradition views God's for茆iveness and grace as a response to man's obedience.12

The Hebrew Bible does not, however, present a single comprehen貞ive conception of repentance. Indeed one sees in this regard the varia負ion of attitude and situation faced by the various biblical authors. The inconsistencies inherent in the biblical texts are, moreover, carried over to some degree into the rabbinic texts of the talmudic period.13 It is only in the medieval era, especially in the work of Maimonides, that consis負ent and comprehensive treatments of the topic are to be found. It can be said, however, that most of the major elements of the rabbinic con苞eption of repentance are already mentioned in the talmudic literature. The talmudic sages were clearly aware of the biblical inconsistencies and the lack of systematic topical treatment may, in large measure, be due to the nature of talmudic literature itself.14

It is evident, nonetheless, that repentance had become a basic feature of rabbinic piety. The religious poetry of the period, an increasingly important liturgical resource in the post-Temple period, is marked by a high frequency of penitential themes.15 Further, the word teshubdh (repentance) becomes, at this time, a technical theological term, indicating a more intense concern for and treatment of its nature and characteris負ics.16 The significance assigned repentance by the talmudic sages is so great that it is credited with having been created prior to the physical world. 17 Attributed to it are special life-giving and redemptive powers.18 Repentance is, furthermore, viewed as a potent form of righteousness. Consequently, at least some authorities see the penitent as more virtu觔us than the sinless man.19

So valued was the penitent in the rabbinic tradition that only his rela負ive virtuosity compared with the unblemished could be questioned. In the Greek philosophical tradition this was not the case. Aristotle, for example, deals with the concept of `repentance as cure in his Nicho衫achean Ethics. He does not, however, view it as a

virtue. The good man is not given to repentance.20 When the two lines converge in the work of Philo21 repentance is introduced into the hellenistic philosophi苞al tradition as a virtue.22 It would seem that the rabbinic view of man's fallibility and repentance were already so basic within pre-Destruction first century Judaism that Philo did not hesitate to disagree in this matter with the ancient masters.

In early Christianity, as portrayed in the New Testament, repentance becomes an urgent and pervasive theme. Even before Jesus' advent, John the Baptist, sensing the imminence of Judgment, calls for immediate repentance.23 This call is taken up by Jesus who often explains the major purpose of his ministry as being the repentance of sinners.24

This concept of repentance (metanoia) is developed into far more than a turning away from sin. It becomes rather, a complete change of the total spiritual personality.25 Paul describes this in mystical language as a crucifixion and coming again to life.26 With Jesus' death, repentance, as the key to salvation, seems to be replaced by faith 27 Yet, as faith was understood it differs little, in process, from repentance. Repentance is man's turning away from sin, faith is his turning to God. The shift can be understood as an adjustment from the intense expectation of an imminent Judgment to the acceptance of the possibility of a prolonged interval between the present and the realization of the Kingdom.

This change, from repentance based on eschatological expectation to repentance based on the demands of normative piety, is an important process. It parallels, in many respects, the changes which are discerni苑le in the teachings of Muhammad after the founding of his community in Medina.28 Perforce, the warning, BUT UNLESS YOU REPENT YOU WILL ALL SIMILARLY PERISH,29 has a different intensity after Jesus' death. In the following centuries, through to the emergence of Islam, Christian theological treatment of repentance never goes beyond the New Testament ideas. In fact, with the increasing involvement of the Church in the sacramental process of penance, of which repentance was considered a part, the intensity of the original concept is often lessened.30

In Christianity, however, as in Judaism repentance is highly valued and the penitent, fulfilling, as it were, Jesus' ministry, is considered God's joy. The New Testament parables of the lost sheep and the lost coin are even more emphatic than the rabbinic texts in lauding the virtue of the penitent even against the sinless.31 Thus is the positive emphasis on repentance in Judaism and Christianity at the beginning of the seventh century.

II

Tawba is the Arabic equivalent to the Hebrew teshubfh. It is a loan word borrowed, in its basic verbal form (taba), from Aramaic. It does not have the physical denotation of the

biblical shab but does parallel its religious signification.32

In its verbal forms the Koranic taba occurs both in an absolute form33 or with one of two prepositions, i1a34 or 'ala.35 Use of the last men負ioned preposition indicates, without exception, that the verb's subject is God. All other instances of the verb refer to man as subject. There are three nominal deviatives each meaning repentance or conversion: tawb,36 matab,37 and tawba.38 The active participle occurs twice39 and there is an adjectival form, tawwab,40 which refers to God in all but one case. 41 In all, the word taba or its derivatives occur eighty-four times in the Koran.

The frequency and periodic distribution of this usage would seem to have some significance. Of the eighty four instances in which this radical is encountered, only nineteen are unquestionably of the Meccan period.42 Of these nineteen only one is a verbal form with the preposi負ion 'ala43 Further, none of the adjectival forms predate the Medinian period. The adjectival tawwab usually appears in tandem with the adjec負ive rahim.44 Such a double adjectival arrangement with rahim occurs in the Meccan period but never with tawwa..45 It seems clear that the Koran is asserting that God plays an active role in tawba but this idea is developed and stressed only relatively late in Muhammad's prophetic career. In fact, it would seem that whatever process is meant by tawba, a clear and decisive definition of which is not to be had in the Koran, it was taught in the Meccan period but not stressed or developed until after Muhammad's move to Medina .

Taba and its derivatives are not the only words used in the Koran to indicate repentance. Raja’a, a word meaning return in both physical and religious contexts, is used.46 This word has not, however, become a legal or theological idiom and its religious signification would appear to be a simple extension of its literal meaning. Derivatives of aba47 and the fourth verbal form of naba48 are found in the Koran and do, moreover, occur frequently in later literature.

In the context of the later usage, Hujwiri differentiates the three terms by reference to those who are repenting and their spiritual state at the time of penitence. Taba refers to the repentance of the ordinary man; anaba, the repentance of the elect; and aba, the repentance of the elite, those who have attained the degree of divine love.49 It does not neces貞arily follow that this represents the Koranic usage but it is reasonable to assume that Muhammad did, in fact, use them to denote different aspects or categories of repentance.

Aba and its derivatives occur seventeen times in the Koran. Of these, only one is undoubtedly of the Medinian period 50 None of these, including the adjectival form awwab are used to refer to God. Only one verbal form is present and the subject is the mountains which are to sing God's praises along with David 51 Anaba appears eighteen times from among which only one instance is clearly of Medinian origin 52 Again, all these refer to man. Taba, on the other hand, occurs, as noted above, eighty four times. Of these, only nineteen are, without question, Meccan. Here God is often referred to and some forms, such as tawwab, almost exclusively refer to God.

Muhammad was, in Mecca , a warner. He called the people to return to God immediately, the Judgement was at hand. This type of return or conversion, based on imminent eschatological expectations, must be total, immediate and radical. When Muhammad moved to Medina he became increasingly concerned with establishing a normative frame for his growing community.53 The concept of repentance, in this context, needed to be more sympathetic to the temptations and ignorant follies of man. If man's conversion was to remain steadfast over a relatively extended period he would feel the need for God, in His mercy, to undertake an active helping and accepting role. This would seem to be the concept expressed by the taba terminology. It is perhaps of interest that in Medina , and in the context of tawba, Muhammad proclaims that deathbed repentance is unacceptable.54 If, in fact, man can prepare him貞elf for the final judgement only in this life, it seems inconsistent with the Meccan message to invalidate deathbed repentance. Yet, it is explained by the shift in the grounding of repentance from an eschatological frame to one of normative piety.

The Koran does not offer a precise definition of tawba. It is clear, however, that tawba represents, at its most basic level, an abandonment of sin and a reorientation to a life of obedience.55 It follows, then, that there must exist an awareness of having sinned and a feeling of remorse which moves one to turn away from sin. Repudiation of sin, however, is not sufficient. The Koran often juxtaposes tawba and the pursuit of righteousness.56 It is not clear whether the latter is a part of the process of repentance or consequent to it. Whichever is the case, however, man's hope of divine forgiveness requires such a conversion.

Repentance is a requisite, although not necessarily determining, con苓ition to the salvation of the sinner.57 Furthermore, the Koran posits a special relationship between the penitent sinner and God. If man repents and turns to God (ila), God repents over man ('ala), turns to him and, perchance, will forgive him. God, moreover, places special value on the penitent and loves them.58 One can conclude, therefore, that while the process of tawba is the repudiation and abandonment of sin, its purpose is the reconciliation of man to God. That the one could follow the other becomes intelligible only by understanding the Koranic conception of sin.

The Koran, in accord with its general character, does not elaborate a systematic theory of sin. There are, however, frequent references to sin, its consequences, and its possible forgiveness. From these references it is possible to construct an outline of the Koranic concept of sin.59

Sin is a breach of moral norms. The Koran, standing by itself, does not present a comprehensive moral code. It does, however, assert a moral sanction, God. When man commits an indecent act it is to God that he must turn in seeking forgiveness.60 This religious orientation stands in sharp contrast to what was, fundamentally, a socially sanctioned, con貞ervative and pragmatic moral standard in pre-Islamic pagan Arabia.61 This assertion of a religious orientation, which infers that sin alienates man from God, is further augmented by the very concept of repentance. Sin's cure lies, at least in part, in

turning to God. The assumption that in sinning man has turned from God is clear. This concept, while clearly present in the Koran, is not as fully developed as it later becomes in al-Ghazzali's writings. It is, in this regard, interesting to note that the term ma'siya, which denotes disobedience and rebellion, is used fre訂uently by al-Ghazzali to signify sin. In the Koran it appears only twice and in both cases relates to disobedience to a prophet.62 An additional indication of this orientation is to be found in the. references to atone衫ent. The Koran does not provide for, any specific atonement ritual such as is to be found in Judaism.63 It does indicate, however, that good deeds atone for sin. The fact that it specifies certain ritual observances, i.e., the correct execution of prayers, as efficacious can be attributed to the underlying assumption that sin is fundamentally an offense against God.64

Sin also entails damage to the perpetrator. Man, in sinning, falls short of his own potential. To express the concept of sin the Koran uses, among other terms, words derived from the radical Kh-t'.65 This radical indi苞ates stumbling or falling short of target.66 The Koran indicates, moreover, that a man who accepts. God's morality perceives in sin an effacement of self. Thus, for example, Moses says: 0 MY LORD, I HAVE WRONGED MYSELF (zalamtu nafsi).67 For Muhammad, sin effects more than subjectively discernible damage. Sin also leads man to hell苯ire, barring him from the rewards set aside for the righteous.68 But, unlike the concepts of sin and justice in some other traditions,69 the Koran asserts the lack of necessity in God's executing punishment.70 The concept of uncontrolled and unwilled Fate is lacking.

The Koran refers to a differentiation between major and minor sins.71 It is not clear, however, which sins are included in either category or by what criteria they are to be differentiated. The classification of sin according to intensity, reference and effect is the product of later stages in the development of Islamic law and theology. The elaboration of a theory of sin, and the tangential questions suggested by such an elabora負ion, constituted one of the major elements in the controversy out of which Islamic orthodoxy emerged.

III

Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali was born in the year 1058 in or around Tus, a town in northeastern Persia . After an active and varied life, he died in Tus in the year 1111.72 Interestingly, while al-Ghazzali was an extremely prolific writer and, in many regards, a pivotal figure in Islamic life, only the barest sketch of biographical information about him is available. To a great degree this is due to al-Ghazzali himself who does not often reveal his private self beyond what he deems necessary for pedagogical purposes. This is best illustrated by the obvious gaps in al-Ghazzali's semi-autobiographical Deliverance whose real purpose seems more instructional and apologetic than personal and confes貞ional.73 Nonetheless, it is essential to take note of his own penitential `conversion' in order to properly comprehend his approach and to place it in its proper historical setting.

Al-Ghazzali was orphaned at an early age, and according to his father's will, he was

placed in the care of a family friend. He and his brother were given a traditional education in the religious sciences and a1-Ghariili then followed an educational course leading to certification as a jurist and theologian ('alim). Given the mobility of students in that milieu, it is not at all unusual that he travelled to Nishapur in 1077 to study under al-Juwayni, a leading jurist of the age. He remained there, studying and teaching, until his mentor's death in 1085.

When al-Juwayni died, al-Ghazzali joined the entourage of the Seljuq vizier Nizam al-Mulk. He remained with the vizier until Nizam appointed him to a professorship at the Baghdad Nizamiyya college in July of 1091. He continued in his professorship for four years until his spiritual crisis led to his resignation and withdrawal from public life in 1095.74

AI-Ghazzali, in the Deliverance,75 described his unrelenting search for certainty and truth. This quest, which al-Ghazzali states led to his crisis, brought him to study the four major intellectual and spiritual approaches of his day: theology, philosophy, Isma'ili authoritarian instruction (ta'lim) and Sufism. Yet, a critical analysis of his work and behaviour must lead to the conclusion that his crisis, and therefore his conversion, needs to be viewed as personal, immediate and non苔cademic.76

What caused the eruption of al-Ghazzali's crisis? Authoritarian instruction does not seem to have been an acceptable personal option. When he refers to it, he is totally polemical. Sufism, on the other hand, was not a new experience. The family friend, in whose care he had been placed as a child, was himself a sufi.77 Rather, al-Ghazzali's crisis flowed from his increasing disenchantment with his colleagues in Bagh苓ad . They were not the great religious models he had thought them to be. In his view, they were using their scholarship to further worldly ambi負ions.78 In all probability al-Ghazzali became alarmed because, seeing himself fall into that same state, he became increasingly uncertain of his salvation. This uncertainty, coupled with a feeling of personal worth衍essness, caused a progressive functional breakdown until al-Ghazzali finally resolved to withdraw from public life and follow the sufi Way in search of personal salvation. That there were other factors, political ones among them, which encouraged his departure from Baghdad is not to be discounted. Yet, they can only have been secondary. In all proba苑ility the other factors were decisive only in highlighting the worldli要ess of al-Ghazzali's status.79

Al-Ghazzali spent the next ten years in retirement. Part of the time was spent in Syria , some on pilgrimage, and it seems, some in Baghdad itself. He returned to teaching, however, at the Nizamiyya college of Nishapur in 1106. He later went into semi-retirement in Tus where he established a small circle among whom he taught.80

His undertaking of renewed public duties is indicative of the direction in which his penitential search led him. The answer to his previous world衍iness was not in withdrawal but rather in reorientation, and in a way, intensification of his pedagogical work.81 His sensitivity to the respon貞ibility of the 'ulama' class brought him to realize

that a `return' on his part necessitated his working towards a general return, and therefore, a revival of the religious sciences.82

Al-Ghazzali's influence on the development of Islam is both signifi苞ant and multi-faceted. He helped to reintroduce the element of fear into the service of God. His work in the areas of philosophy and theology brought these disciplines a clarity that made them available to and treatable by the greater number of Muslims. In fact, though his interests and foci changed after 1095, he remained throughout his life a doctor of the Law. His later work, as exemplified in the Revival, was as significant to his theology as his earlier efforts. He also created a framework within which sufism attained an assured position within Orthodox Islam. These, moreover, are only some of his important contributions.83

Nonetheless, the above are only contributing elements in the ultimate importance of al-Ghazzali to Islam. Above all he was a religious teacher and guide who felt and exhibited an overriding concern for his fellow believers. His greatest strength lay in his ability, as literary artist and teacher, to project his concern and involvement in the spiritual condi負ion of his age.84

Al-Ghazzali, as noted, was a very prolific writer. His works cover almost all the major areas of Islamic religious thought.85 The Ihya' 'Ulum ad-Din, Revival of the Religious Sciences, an encyclopedic work that was written over a period of years beginning with his departure from Baghdad in 1095, is his magnum opus. While not written in a personal or confessional style, it represents the fruits of al-Ghazzali's years of spiritual development and sufi travelling. It is a vibrant work frequently using anecdotes and parables.86 It is characterized, as is most of his writings, by the use of emotional as well as rational persuasion, a mark of his pedagogical style and skill.87

Its intended purpose is to fundamentally redirect the attitude of the believer. In his Beginning of Guidance, al-Ghazzali declares that his Revival attempts, by increasing the fear of God and the believer's aware要ess of self, to decrease the appetite for this world and increase the desire for the life to come. The Revival will acquaint the Muslim with the inter要al aspects of piety which will lead to the opening of the supernal realm.88

Al-Ghazzali divided the believers into two main categories: the `vulgus' ('awamm) and the elite (khawass). The `vulgus' is the intellectually and spiritually limited masses, usually possessed of imitative faith (tagiid). Of the sciences of the hereafter they should be restricted to the practical sciences (‘ilm al-mu’amala). The elite is that group of believers which is intellectually and spiritually capable of revelatory faith. They are initiated to the science of vision ('ilm al-mukashafa. 89 Many have con苞luded that al-Ghazzali taught a 'double truth': an exoteric doctrine for the 'vulgus', and a higher esoteric truth for the elite. Professor Lazarus若afeh has ably shown that such was not the case. For al-Ghazzali there was only one truth. As an accomplished and skilled pedagogue, however, he realized that different people have varying capacities for understand虹ng. Al-Ghazzali, therefore, advocated limiting the amount of the sin茆ular

truth taught, according to the capability of the student to absorb and comprehend it.90

AI-Ghazzali, as becomes one who considered himself primarily a teacher and spiritual physician, usually inclined to the theory that a man's rank was subject to his own will and effort. Given this position, the divi貞ion of believers loses its rigidity. Most, if not all, of those who are to be reckoned part of the `vulgus' could raise themselves to the elite class. It would seem, in fact, that al-Ghazzali considered such endeavour to be each man's duty.91

For whom, then, did al-Ghazzali write the Revival? Wilzer asserts that he Revival was written for the 'vulgus'. She bases this assertion on the repentance terminology used in the Kitab at-Tawba. According to Hujwiri's definitions, the appropriate terms for the repentance of the elite would be aba or anaba, neither of which is used hereby al-Ghazzali. Since al-Ghazzali treats only Tawba, defined by Hujwiri as the repentance of the masses, she concludes that the Kitab at-Tawba is wholly exoteric.92 This position, however, ignores that fact that, despite disclaimers, al-Ghazzali struggles in the Kitab at-Tawba, as in other books of the Revival, with concepts that belong to the areas of knowledge reserved for the initiated.93 This apparent contradiction can only be resolved by reference to al-Ghazzali's fluid concept of the 'vulgus' and his graded approach to the revelation of the one truth. There are believers, not yet of the elite but who are capable of being guided to that Path by means of an awakening to some of the divine secrets. These people are led gradually to a fuller and more comprehensive knowledge of the truth. It is to this group that the Revival is directed.94

The Revival is divided into four quarters, each of which consists of ten books. The first quarter opens with a book dealing with knowledge and learning. It is here, at the very outset, that al-Ghazzali sets out the indictment of the `ulama'. The remainder, of this first quarter deals with ritual observance (e.g., prayer, fasting, alms, etc.). The second quarter deals with the regulation of personal and social aspects of life (e.g., eat虹ng, marriage, livelihood, etc.). In the first half, al-Ghazzali deals with the usual legalistic aspects of religious life common to the literature of the 'ulama'. The second half deals with traits of the spirit and charac負er. The third quarter treats the negative traits against which man must strive. These include anger, pride, the evil of the tongue and the like. The fourth and last quarter undertakes the exposition of positive traits and their acquisition. It examines patience, asceticism, contentment, self-苟xamination and such as these. This second section is clearly sufi and not unlike many non-Muslim devotional manuals.95

It would be wrong, however, to see the Revival as consisting of two separate strands: the legalistic and the mystic. One of al-Ghazzali's most significant characteristics is his blending and harmonizing of these two previously divergent lines. There were, before his time, observant (i.e. orthodox) sufis. Some of these were also members of the 'ulama' class. Yet, to some, orthodoxy must have seemed mere conformity, while with others the two lines were compartmentalized and, therefore, separate. The external observance exists on one level, and the internal, pietistic search on another. For al-Ghazzali, however, the external and legalistic observances of Islam are the very

basis for the internal mystic search. Islamic practices were, for him, the means of drawing near to God and preparing for the life to come.96 Indeed, just as al-Ghazzali sought to give deeper content to the religious life of the mechanically pious, he also showed great concern to remove the strongly entrenched indifferенce to the religious commandments from among the mystics.97

All of al-Ghazzali's studies and experiences are reflected in the Revival. He, like the mystics before him, found in the Koran, the Tradition, and the literature of law, the first seeds of a moral-religious approach.98 Yet he never turned away from them. He continued, throughout his career, to draw from these sources and to refine their concepts in light of his mystic studies and experiences. He further clarified them by struggling with the ideas presented by the major movements (e.g., mu’tazila, kalam, philosophy, etc.) of Islamic civilization. Much of the success that the Revival enjoyed in bringing together once divergent lines of tradition can be attributed to the unity which al-Ghazzali himself brought to his work.

Repentance, as might be expected, is treated in the last quarter of the Revival. In fact, it is the first book of the fourth quarter. Al-Ghazzali, no doubt, viewed repentance as the most basic and requisite process for attaining positive spiritual qualities working towards the goal of salva負ion. In many ways his treatment of repentance typifies the totality of his teachings as explicated in the Revival.

IV

The goal of life, for al-Ghazzali, is the attainment of salvation.99 To the uninitiated Muslim, God, the highest spiritual entity, forms with man a personal moral community.100 The fulfillment of this relationship, one in which God is the Master and man the slave, is at Judgement. In the hereafter, the temporal locus of Judgment, God is manifested in the absoluteness of His mastery, and man in the totality of his subservience. If man is granted salvation, he is vindicated in judgement and awarded the rewards of Paradise . If he, in this life, has failed, he is damned and cast into hellfire. For such a Muslim the guiding theme of life is fear of God, i.e., fear of being denied the rewards of Paradise and fear of the torments of Hell.101

Al-Ghazzali did not consider Fear, an element promoted both by the Koran and the early ascetics, to be of no value. For the 'vulgus', whose faith is imitative and whose understanding is limited, it is as effective a means to salvation as is possible.102 For the gnostic (‘arif), however, fear can only be a preliminary stage which is overtaken by the stage of Love. Such a man does not seek the pleasures of Paradise nor does he fear the fires of Hell. He only desires to encounter his Beloved. His only fear is separation from God.103 Whereas the masses prepare for Judge衫ent, the mystics seek the bliss of knowing God. They become, as it were, indifferent to the whole concept of Judgement as it relates to Para苓ise and Hell. Their salvation is with and in God.

In some mystic traditions the ultimate goal of man's search is to become one with

God.104 This objective was, within the monotheistic tradition of Islam, unacceptable. The gulf between God and man cannot be bridged. Yet, for al-Ghazzali, man could, indeed should, strive to attain knowledge of God.105 This knowledge, the search of which becomes man's true purpose and vocation, is not intellectual ('ilm) (although intellectual knowledge is an important factor in the search for higher states). Rather, the sought after knowledge is intuitive and experiential (ma'rifa).In experiencing this knowledge man finds God. Through this illumination the gnostic achieves a portion of the divine substance.106

The traditional terminology for God, in this context, is mahbub (Beloved).107 For al-Ghazzali this was a most apt term. If a man truly finds God as his Beloved, he will seek naught save that knowledge that will allow him to draw nigh and enjoy the bliss of proximity.108 Gnosis (ma'rifa) and Love (hubb) always go together.109 For such a lover the only true salvation is being near to God. The only damnation to fear is that which bars man from God's presence.

This idea, that the greatest bliss is proximity to God, is not unique to the mystical tradition of Islam. Indeed, it is to be found in the Koran110 as well as the talmudic tradition.111 Yet, in those sources the expectation of intuitive knowledge or experience of God's presence is projected solely in the context of the hereafter. Maimonides, for exam計le, who asserts that knowledge of God is man's prime duty, is discuss虹ng an intellectual phenomenon.112 When he asserts the bliss of Encounter (i.e., the equivalent of ma'rifa) as the reward of the righteous, he clearly is talking of the rewards of the hereafter.113 The mystics, al-Ghazzali included, understood this experience to be attainable, through ecstasy, in this life. Indeed, it is only through gnosis that man can, in this life, gain a clear and direct image of the life to come.114

What role, then, does this world (dunya) play in al-Ghazzali's con苞ept of salvation?

This life, which is called the World of the Material and the Evident ('alam al-mulk wa-sh-shahada),compares to the hereafter, called the World of the Hidden and Transcendent (alam al-ghayb wa-l-malakut),as sleep compares to the waking state. The literal form of a dream can要ot yield a knowledge of the true state of things. Truth, however, can be revealed by the proper interpretation of the content or meaning of a dream. Thus, in this life, man is limited in his apprehension of the true state of things in the hereafter by his ability to properly interpret the parables and allegories presented him by prophecy. Man, can directly experience and know God only by gnosis (ma'rifa).115 This too, however, is strictly limited. Man, because of his very nature, cannot achieve perfect and lasting gnosis in this life.116 So long as man's state of morality and knowledge is imperfect, a condition whose inevitability will be treated below, he cannot aspire to salvation, i.e., full knowledge of and proximity to God, in this life. Salvation is only to be found in the hereafter.117

This life is an antechamber to the hereafter.118 Al-Ghazzali is wont to refer to the tradition which asserts that this world is a field for the cultivation of the hereafter.119 Man's life in this world plays a preparatory role in which he can assure for himself either

salvation or consign衫ent to damnation. The possibility of achieving some measure of gno貞is in this life allows man to foretaste, as it were, of the saved state in the hereafter. He can then be in a position to appreciate the rewards of the good life.

The relationship between this life and the hereafter is, in al-Ghazzali's thought, much more complex than just an antechamber leading into the great hall. Man, he asserts, will experience nothing new in the here苔fter. Man receives, in the hereafter, only as he has provided himself in this world. If man wishes to find salvation in the hereafter, he must struggle to achieve gnosis, salvation's foretaste, while still in this ephemeral life.120 This concept is very similar to the one expressed in the rabbinic dictum which states that only he who has prepared on the eve of the Sabbath will eat on the Sabbath.121 The parallel is very apt. In the rabbinic tradition, the Sabbath is spoken of as a foretaste of the life to come.122

It is of interest to note that al-Ghazzali posits, in this regard, another parallel between this life and the hereafter. In different contexts he calls his reader's attention to the fact that the Master of both worlds is one and the same and, furthermore, that His order (sunna) is constant.123 In trying to thus connect this world and the hereafter he is not saying that both are exactly alike. Such would be grossly inconsistent with his projections on the nature of the hereafter. He is saying, however, that there is a continuity between the two worlds. One can in no way dissociate the effects of man's life in this world from what he can expect in the hereafter. Thus, while the nature of man's life in the hereafter is unique, its roots and causes are to be found in his temporal existence.124

Al-Ghazzali, finally, views this world not merely as a preparation for the hereafter, but as a test.125 This world (dunya) is the prime cause of sin and, therefore, man's alienation from God. This world is not intrin貞ically evil but, if man begins to live it for its own sake, it will lead him to perdition. For al-Ghazzali all sin can be traced to a man's find虹ng excessive delight in the pleasures of this world. This life should be valued only. for its functional use in aiding man to achieve salvation. Al-Ghazzali does not advocate extreme asceticism. Such behaviour, in his view, makes man as much a slave to this world as its opposite. Rather, man must learn to use this world to meet his primary goal and be pre計ared to renounce that which is neither useful nor desirable to that end.126 This moderate asceticism should not be confused with the denial that al-Ghazzali prescribes for individuals as self-castigation for specific sins. If an individual finds himself so attracted to an aspect of the tem計oral world that it is leading him to sin, he should renounce it even though, for most men, it would be permissible.127

In sum, therefore, this world (dunya) is a preparation for the here苔fter. It is a test of man's worthiness and, in fact, a context within which he can gain a foothold on or preclude himself from salvation. Salvation, however, belongs to the hereafter. Only in the hereafter can the success of man's efforts in this life truly be validated.128

What is man that this life becomes a test and thus threatens his salva負ion? Al-Ghazzali

sees man as being endowed, as part of his basic nature, with two hostile forces: appetite and intellect. They are not, however, equal or co-temporal. These forces develop progressively as man grows older. The first to develop are the impulses leading man to desire the delights of this world. Only later, over a span of some thirty-three years beginning at age seven, does the intellect develop as a control on the appetites. Its function is to limit man's devotion to the mundane and direct him to knowledge of God and, thereby, to salvation.129

Al-Ghazzali considers the unbridled pursuit of one's appetites as the basic road to alienation from God, i.e., sin. It follows, then, that with a person's appetites developing before the formation of the intellect, sin is inevitable. Even after the intellect has emerged it requires many years of development before it fully matures. If the appetites are allowed to gain control, the development of the intellect may be stunted and it may never reach full maturity. In such a case sin becomes impervious to con訂uest as well as inevitable.130 This view of sin's inevitability in man is shared by both later Christianity and Judaism.131 The view, moreover, that man's moral position is strongly affected by the development of his impulses during his early years is reflected in the biblical tradition132

Man's appetites and impulses, according to al-Ghazzali, also develop progressively and sequentially. First, man develops an animal disposi負ion. Then he moves on to a predatory, a satanic, and finally, an egotis負ic disposition. Each of these stages, separately and in combination, leads man to different traits, and therefore, the tendency to different sins. At the first stage a man might sin by robbery. At the last stage his sin might consist of tyranny over his fellows. Just as a man's intellectual growth may be retarded by the force of his passions, so might his intellect limit the development of sinful tendencies. A1-Ghazzali asserts, therefore, that each person will have a proclivity to a different set of sins. This subjec負ive factor is, for al-Ghazzali, as teacher and spiritual physician, of great significance.133

Al-Ghazzali maintains that man is created with a sound heart (galb salim). Furthermore, only a person who, at the end of his life, presents himself to God with a sound heart, will be granted salvation in the here苔fter.134This position seems to indicate that man starts life with salva負ion assured and must only insure that he does nothing to forfeit it. Yet al-Ghazzali also asserts that sin is not an act that counters man's natural disposition. Indeed, sin is inevitable. Moreover, in the parable of the conquering king, the parable by which al-Ghazzali explicates the various states of the hereafter, he has a specific classification for the likes of the feeble-minded and the children; those who are, for various rea貞ons not under their control, beyond obedience or disobedience. Al-Ghazzali does not assign them to Paradise. They are not rewarded with salvation, neither are they condemned to hellfre.135 The sound heart which brings salvation is, for al-Ghazzali, only such a heart as has become pure through refinement.136 Al-Ghazzali's position that every man is born with a sound heart would seem to indicate his convic負ion that every man has, in his very nature and constitution, the poten負ial for attaining salvation. Notwithstanding the inevitability of sin, no man is inherently evil.

This understanding is consistent with al-Ghazzali's statement at the beginning of the Kitab at-Tawba that total evil is not the nature of man but of Satan. The nature of man, he asserts there, is to sin but afterward to return to good through sincere repentance.137 Each man has the potential to return the heart God have him in trust, refined by his deeds, and thereby worthy of salvation.

In light of the above it is pertinent to note that al-Ghazzali did not accept the concept of infallibility ('Lsma).138 In the biographies of the Prophet (sira) and in Koranic exegesis (tafsir) there exists a tendency, much akin to rabbinic Midrash, to create a more perfect personality for the faith's model. This led to a widespread acceptance among Sunni dog衫atists of the concept of prophetic immunity from sin and error. Among the shi'a, of course, infallibility was attributed to the imam to a greater degree than to the prophets.139 In al-Ghazzali's view no man is free of sin, it is a part of man's fundamental make-up. Al-Ghazzali, in many of his writings, makes clear his attitude of opposition to this basic aspect of Shi'ism.140 Furthermore, as regards the Sunni tradition, in discuss虹ng the requisite qualities and attributes of the community's leadership he explicitly denies infallibility as a requisite.141 In fact, al-Ghazzali advocated, for pedagogical purposes, the public discussion of the prophets' sins and their consequent punishment.142 All men are fallible but they are also given the potential to overcome the weakness of their nature and achieve salvation.

The ground of sin is the pursuit and love of the mundane world. Such pursuit diverts man from the search for the hereafter and leads to the loss of salvation. The nature of sin is disobedience and its effect is the alienation of man from God. The specifics of any particular act of sinning are important in the process of correction but are irrelevant in defining the act-as sinful. It is the disobedience to God, in whatever form it is manifested, that removes one from proximity to God.143

It has already been noted that man's nature, combining appetites and intellect, make his sinning inevitable but also provides the wherewithal for overcoming the consequences of sin and achieving salvation. This comes through the intellect's gaining control over the appetites. The intellect masters the appetites by gaining knowledge and leading to gnosis. When it fails, totally or partially, it leaves the man with active appetites and ignorance (jahl), and such a state leads inexorably to sin. Knowledge, then, is the key to avoidance of sin.144

Belief, according to al-Ghazzali, is of two types. Firstly, there is the belief in God, His attributes and deeds. This belief belongs to the category al-Ghazzali refers to as the science of revelation ('ilm al-mukashafa). To be lacking in such faith is to be left with sheer unbelief and, there苯ore, perdition. It is the root of all belief and knowledge without which there can be no other. Secondly, there is the belief, termed faith (iman), in the practical duties and states of man's heart. This al-Ghazzali refers to under the heading of the science of behavior ('ilm al-mu’amala). This belief is equated, in al-Ghazzali's writings, with knowledge. If one's belief in the practical sciences is defective, therefore, he is ignorant. Ignorance, again, is the condition that brings man to sin. It follows, then, that a person may indeed sin while still being a believer. A defect in

the latter belief does not necessitate a defect in the former.145

Al-Ghazzali understood, however, as did others in the Christian and Jewish traditions, that sin is an inner process of disease and decay.146 Continuing sinfulness, which of itself is a defect only in the context of the practical sciences, must, little by little, erode the belief in the science of revelation. Eventually, if sin is left unchecked, the erosion of basic belief will lead to spiritual death, the loss of the heart.147 If one loses the heart, of course, salvation is precluded. In this context al-Ghazzali is fond of using the parable of the mirror. Man's heart is like a mirror which was originally brought to a high polish (i.e., man is born with a sound heart). If he sins he allows vapour and filth to encrust itself upon the surface of the mirror. If this process is not controlled and reversed the metal becomes so dull as to preclude the possibility of reburnishing. Once the mirror begins to dull it must immediately be cleansed and polished. Thus, a man, after sinning, must proceed forthwith to attain the knowledge that counteracts the dulling effect of ignorance and defec負ive faith; if not, the course of the decay will proceed apace.148 This process of correction is, of course, repentance. It emerges from the con苯rontation between knowledge and ignorance. This confrontation, rooted as it is in human nature, is constant and enduring. Thus repentance is a life-long obligation flowing from the imperfection of man.149

In pre-Islamic Arabia the gods were worshipped with certain rites cen負ering on public sacrifice. It has already been noted that the morality of the age seems to have had limited religious sanction or relevance. The pagan, insofar as he went beyond the mundane, lived in a world filled with magical forces to be propitiated and neutralized. Muhammad, in preaching the message of Islam, cancelled public sacrifice and relegated such ritual to a private and secondary status. He instituted public wor貞hip through prayer and taught obedience to God through the fulfillment of the religious commandments.150 This parallels, to a significant degree, a process of change in rabbinic Judaism just before and follow虹ng the destruction of the second Temple of Jerusalem . In Judaism, the sacrificial cult was slowly losing ground to the institution of the syna茆ogue so that, with the destruction of the Temple, a smooth transition to obligatory public prayer was possible. The developments of the later biblical tradition in which the sacrificial practices were increasingly limited by the prophetic call to worship through good works and piety, were decisive in the development of both talmudic Judaism and Chris負ianity.151

The centrality of the pious life in obedience to the divine command衫ents was challenged by the proponents of sufism. The mystics believed that perfection and salvation could be achieved only by the search for knowledge and experience of God. Worship, on its various levels, was to be defined by its utility in the quest for the unitive state. Many of those traveling on the mystic Way developed an indifference to the observance of the commandments. They viewed the commandments, all normative piety, as a lower form of spirituality designed for the unini負iated masses. Al-Ghazzali sought to inculcate the mystics with an appreciation of the basic importance of obedience to God through the commandments as an ongoing requisite of salvation.152

Maimonides, representative of many medieval thinkers, in this regard viewed the religious commandments as a means by which man, through control of his bestial impulses and the discipline of virtue, could perfect himself, morally and intellectually. Having thus perfected himself, man would be prepared for the ultimate knowledge of God. This knowledge, for Maimonides, was philosophical.153 After attaining to this perfection the commandments are no longer functional.154 Al-Ghazzali's position is, to a great extent, parallel. The purpose of the commandments is to help man master his appetites, educate himself in virtuous living, and deepen his religious experience. Al-Ghazzali does not, however, view the intellectual knowledge of God to be the highest objective. Man's goal is knowledge, intuitive and experiential. In this world such experience is only attainable through deeds of obedience. Observance of the com衫andments, then, lead to knowledge ('ilm). This knowledge further refines his deeds which allow him to experience gnosis. Man's nature, furthermore, is such that there are always forces working to dull the surface of his heart. The result, for the pilgrim (salik), is a continuous need for further commitment to the pursuit of obedience through the observance of the commandments. Moreover, the higher a man is able to reach in his knowledge, the more he is able to infuse his observance with depth of intent. In the `way of the hereafter' the proper observance of the commandments require the combination of knowledge and action ('ilm wa- amal). The process creates a spiral of expanding knowledge leading to deeper observance which, in turn, brings man to greater knowledge. Clearly al-Ghazzali was addressing himself to both the shal衍ow religiosity of the mechanically pious and the rootless spirituality of the libertine mystics.155

In sum, then, salvation is to be found in the experience of God the Beloved. It is a constant state attainable only in the hereafter. It must, however, be cultivated in this life which is a proving ground of man's worthiness. Man's nature is such as makes sin and ignorance, the seeds of the disease of the heart, inevitable, but it is also such as allows him, through observance of the religious commandments, in an increasingly refined and deepened manner, to expand his knowledge of God. The continuing combination of knowledge and obedience, counteracting ignorance and heedlessness (ghafla), permits his attaining a measure of gnosis, the foretaste of salvation. This foretaste is itself a credit redeem苔ble in the hereafter.

V

During the early formative years of classical Islam there emerged a number of debates whose development and resolution were decisive in forming the body of doctrine that became accepted as orthodox.156 Among these was the debate over the individual and communal conse訂uences of sin. The Koran indicates that sin leads man to hellfire.157 The questions that arose, in this context, concerned which sins or types of sin are those that result in damnation and, following such a determina負ion, what status does one sinning in such a way have within the com衫unity of believers.

The Koran differentiates, as to punishment or forgiveness, between two groupings of sin: grave (kabira) and minor (saghira). This can be seen in the verse: IF YOU AVOID THE HEINOUS SINS THAT ARE FORBIDDEN YOU, WE WILL ACQUIT YOU OF YOUR EVIL DEEDS AND ADMIT YOU BY THE GATE OF HONOUR.158 Thus it follows that minor sin does not, of itself, carry the punishment of hell苯ire. The people of Hell are those who commit grave sins. The ensuing debate concerned itself, then, with the immediate and ultimate disposi負ion of such as commit sins considered grave.

The khariji sectarians believed, to use Watt's terminology, in the `charismatic community'.159 Salvation was tied into membership in the community of believers which alone was the source of the people of Para苓ise . Moreover, salvation was dependent on the integrity of the com衫unity. A person who committed a grave sin was, therefore, to be excised from the community. Such a man is an unbeliever and of the people of Hell. These people, moreover, posing a threat to the salvation of the entire community, must be fought. killed if necessary. There were, however, variations within the khariji movement. The azariga, for example, were extreme in the application of this principle. They never succeeded in forming large or stable communities and were constantly in armed conflict with the established political and social order. The najdiyya, however, did succeed in establishing their own political unit. The practical demands of government were, no doubt, responsible for a more moderate approach. They asserted that isolated instances of sin did not make one an unbeliever or threaten the salvation of the commu要ity. Such a threat only followed persistent grave violations. In any case, all the khariji factions held the position that grave sin was unbelief and its consequence was eternal punishment16

The mu'tazila, like most other Islamic groups, did not concur in this attitude toward a salvational community. They held that one who com衫its a grave sin is neither a believer nor an unbeliever. Rather, he occupies an intermediate position (manila bayna 'I-manzilatayn). Their outlook, as with most other early Islamic theologies, was more individu苔listic. They did concur with the kharijis, however, that the consequence of grave sin is eternal punishment.161

A third group, important for the emergence of the orthodox view, was the nurji'a. They believed that the status of the grave sinner, both as to his being a believer and his ultimate fate, were matters that could not be judged by men. They were questions best left for God at Judgement. Man should, to be considered a believer in this temporal setting, make the profession of faith. This latter consideration evokes the question of the relative importance, as regards man's ultimate disposition, of faith versus works.162

The orthodox position, as articulated by al-Ash'ari and his school, posits that all unbelievers will be assigned to eternal damnation. Those attaining the status of believer, however, have done so as a result of their profession of faith and not as a result of their works. If a man has faith, if he accepts the Islamic creed, he will gain entrance to Paradise. The ash’ari school did not ignore the effects of sin. Indeed, many

may be purged in the fires of Hell for a time. Ultimately, however, all who profess the faith will be saved.163

Al-Ghazzali's position is, of course, very close to that of the ash’ari school. He does, however, refine this position in light of his understand虹ng of both belief and sin. Polytheism (shirk), which is unbelief in the sphere of the revealed sciences, precludes pardon and condemns the unbeliever to perdition, eternally. If, on the other hand, a person is a believer he is assured of salvation.164 If the man dies a sinner, a defect in the practical sciences, he is punished with hellfire for a time. Only the sound heart is accepted by God. If the surface of the heart is dirtied, it must be cleansed by fire. After death the only fire is that of Hell. In such a case the function of hellfire is purgative. After the heart is restored to its purity, entrance to some level of Paradise is effected.165 In this there is no real difference from the ash'ari position. However, al-Ghazzali's understanding of sin, as previously expounded, is much more sophisticated. It is difficult for a man to continue in sin without an erosion of his belief in the revealed sciences. There is an intimate relationship, that of root and branch, between the areas known as faith and works. It is difficult for al-Ghazzali to envision a man persisting unrepentant in sin and remaining uncorrupted in faith. These two are not easily divisible.

Furthermore, while profession of faith is sufficient to preclude exclusion from the community and temporal punishment as an unbeliever, al-Ghazzali is emphatic that ultimately it is of no avail if it is only verbal. Al-Ghazzali believes that it is beyond human competence to judge the veracity of another's profession of faith. Also, he does not believe that a man's faith can, in this life, be confirmed or denied by his sins. All of these judgments are beyond human ken.166 God, however, will indeed make these judgments.

Al-Ghazzali does not consider the community as the basic reference for or source of salvation. In line with the Koran, al-Ghazzali is com衫itted to an individualistic approach.167 Each man stands for judgement as an individual. Also, each person's struggle for salvation must be based on his own strengths and weaknesses as an individual.168 Al-Ghazzali, as Islam in general, does not present an institutionalized atonement proce苓ure as might be found in Judaism and Christianity.169 Public confes貞ion is neither required nor encouraged except in the case of social offense.170 Indeed, since sin is derived from the pursuit of the appetites, the specific development of which varies from individual to individual, the quest for integrity of faith and works must differ from one person to another. The convenantal relationship in Islam is between the individual Muslim and God .171

In rejecting the community as the source of salvation al-Ghazzali does not lose sight of the societal environment in which man lives out his tem計oral life. Ignorance, for example, can only be removed by the spread of knowledge. As God entrusted the people's education to the prophets so it falls to the lot of.the learned doctors, the prophets' heirs, to con負inue this work.172 Yet, in terms of ultimate responsibility each learned doctor will be judged as an individual, as will his charges. His com衫unal work is a personal obligation imposed by his level of knowledge or appointed position173

That all men have social responsibilities for which they are answerable to God is attested to by the fact that injustices against one's fellows are also transgressions against God and are breaches of the belief in the practical sciences.174 The community is not the source of salvation but rather it is, by divine will and command, an area of responsibility in which man can pursue either obedience or disobedience.

There is another interesting element in al-Ghazzali's treatment of sin. Sins, according to al-Ghazzali, may be measured in two ways: objec負ively or subjectively. Objective assessment may be made by recourse to the Law. Yet, this alone would be an insufficient measure. Al-Ghazzali insists that the measurement of a sin must take into account the spiritual level (i.e. knowledge and perception) of the sinner. The transgression of an ignoramus is not the same violation as the identical infraction per計etrated by a learned doctor.175 Incidentally, the social or communal sta負ure of the sinner, as well as the attendant publicity of the sin, are also important variables. The learned doctor, for example, is a model whose public actions will be emulated. A sin he commits publicly could lead others to sin. He would then be doubly culpable.176

In discussing the division of sins into those grave and those minor, al-Ghazzali has recourse to a number of different standards based on the legal tradition. He is able, finally, to indicate that some sins are definitely known as being grave, others as minor, while some are in doubt.177 Yet, in continuing his analysis he introduces a subjective ele衫ent asserting that a minor sin may become grave notwithstanding its status according to the objective sources of tradition through a person's persistence or faulty attitude.178

A determination of sin is based on a code of morality whose violation is an offense against God. The mu'tazila conceived of an autonomous morality which followed from rational premises. Al-Ghazzali rejects this conception out of hand. It is evident from the aforementioned that, for al-Ghazzali, the ethical is secondary to the religious. Revelation is the sole source of morality.179 The basis of that morality is God's com衫and. Sin is no more and no less than rebellion against God.180 This does not mean that Reason has no function in al-Ghazzali's system. To the contrary, even the sciences of the hereafter are categorized by him as rational sciences.181 Nonetheless, al-Ghazzali is insistent that moral虹ty is revelatory.

If there is a little of the paradoxical in al-Ghazzali's attitude as regards Reason, such is not unique. There are a number of areas in al-Ghazzali's treatment of repentance that seem paradoxical. It may well be impos貞ible to explain these beyond indicating that al-Ghazzali did not consider the Revival as directed to those to whom the whole truth might be exposed. Some things are mysteries, knowledge of which is reserved for the initiated. Yet, in introducing this work, it would seem useful to at least treat an example or two of the mysterious in the Kitab at-Tawba.

VI

One of the most fundamental and contested issues in the formative years after the

establishment of Islam was defining the implications of the prophet's assertion of God's omnipotence. An early and basic ques負ion that emerged from this issue pertained to a determination of man's basic nature. Does man act as a free agent or are his actions predeter衫ined by God.

The khariji movement, influenced to no small degree by their politi苞al philosophy and goals, were among the earliest advocates of the free will position.182 They were followed in this by the mu'tazila.183 On the other extreme were many in the traditionalist camp who, feeling that the assertion of human freedom impinged upon the absoluteness of God's omnipotence, upheld a position of pure and total determinism.184

Al-Ash'ari, reflecting the orthodox position, affirmed the determinists' position while adding that man was nonetheless responsible for his actions. He explained that God creates all of the component elements that lead to an action and then man chooses the act into which he is com計elled. While the act is totally of God's creation, man acquires it (kasb, iktisdb). This formulation is quite obscure, proverbially so.185 Yet it is clearly an attempt to reaffirm God's absolute freedom while preventing fatalistic indifference to proper moral behaviour. Man's subjective feel虹ng of choice is given formal status while, at the same time, there. is a recognition of God's acting out His will through men. This concep負ion is foreign to Jewish thought as it is, in general, to Christianity. There does, however, exist a similar idea in the New Testament.186

This conception is echoed by al-Ghazzali. Man, he says, is compelled into that choice that is his. He goes to great length to show how God creates the various sequential elements that lead man into acting in a predetermined manner.187 Yet, al-Ghazzali also promotes ideas that do not seem to harmonize with this position. The very idea of repentance implies man's ability to choose and act upon that choice. In fact, al-Ghazzali asserts that the ability to turn from evil and correct one's mistakes is a fundamental characteristic of human nature. Al-Ghazzali, moreover, states that God does not require of man more than that of which he is capable. If so, God's commanding man presupposes his ability and volition. Finally, al-Ghazzali often emphasizes the ability of all men, at least potentially, to raise themselves to the ranks of the saints, prophets, and angels.188

The basic paradox inherent in the various writings of al-Ghazzali on this subject is explicitly rendered in his presentation of the parable of the blind man and the elephant. In this parable of Buddhist origin, al-Ghazzali tells of a group of blind men who examine, by touch, differ苟nt parts of an elephant in order to ascertain its nature. Each man, having felt a different part of the animal, describes the nature of the animal differ苟ntly. All of the men spoke truthfully, yet none of them was able to encompass, in his description, the totality of the animal. Thus, says al-Ghazzali, those who take the positions of determinism, acquisition (kasb), and free well, have each stated a part of the truth but, if taken singly as embracing the totality of the truth, each position is only a dis負ortion of reality.189

Al-Ghazzali, the teacher and spiritual physician, had, it seems, a basic functional commitment to the position that man has the ability to make choices and act freely. He also understood that creation's order, as well as man's own previous actions, limit his freedom. The elements requi貞ite for any choice must also exist. Moreover, al-Ghazzali no doubt felt the need, as did those before him (e.g., al-Ash'ari), to protect the theo衍ogical integrity of God's omnipotence. Man is required to understand that nothing can be accomplished, even for the gnostic ('arif), without divine grace.190 Yet as dependent as man is on God, he is not simply a vessel or automaton. He does, in a real sense, have the ability to exercise choice (ikhtiyar).191

Man, especially such as for whom al-Ghazzali wrote the Revival, should be, left with the mystery and paradox unresolved. It was, for al-Ghazzali, a mystery in pursuit of which the unenlightened would stum苑le and which the illumined are forbidden to reveal.192

The debate about man's free volition was intimately tied to two other issues: Order and Justice. Do defined causes beget constant and predic負able results. Most of the early Muslim theologians, in the context of their attitudes on the question of God's omnipotence, were atomistic in their view of the world. There does not exist a necessary cause-effect relationship. Rather, each moment is a fresh creation and expression of divine will. If man stands witness to the fact that a particular cause has always resulted in the same effect, he cannot, with certainty, project this as having a bearing on the next instance of that cause.193

Al-Ghazzali rejects this position. Happiness or misery in the hereafter are directly attributable to man's actions, good or bad. In fact, this causal relationship can be reduced to the lowest measurable degree. The scales of judgment are tipped to salvation or perdition even by the weight of an atom. His parable of the conquering king, which was cited previ觔usly, is eloquent testimony to this belief in causality. Each man's sta負ion in the hereafter, as in the newly conquered territory, is defined directly by the measure of his service or disservice. Again, in a differ苟nt context, al-Ghazzali indicates that a person's fate is decided, in the minutest detail, by the quantity, duration, and intensity of his faith and works.194 This is not an insignificant statement of fact. The acceptance of the reality of this causal order was, in his view, the very foundation of the belief in the divine origin of the commandments and the revelation (shar).195

This causal order does not relate to the hereafter alone. Remaining in the moral sphere, al-Ghazzali viewed all calamity in this life as being a consequence of sin.196 Al-Ghazzali also viewed the struggle for moral correction to be a natural outcome of the maturation of the intellect. If the intellect is allowed to develop, it will naturally confront the appe負ites and induce man to repentance.197 According to Obermann, moreover, al-Ghazzali feels that acceptance of repentance is necessary in the sense that the very act of repentance results, causally, in the effects of acceptance (i.e. purification of the heart).198

The mysterious element is raised by al-Ghazzali in treating the ideas of God's mercy and wrath. At times a man will be granted salvation or condemned to hellfire when all the apparent causes point to a differ苟nt result. The condemnation of an apparently righteous man or the saving of an evil one would argue for the lack of order and causality. Al-Ghazzali, however, emphatically asserts that there is always a cause even, as in such a case, if it be hidden and secret. These hidden causes (asbab hafiya), however, that result in mercy or wrath are not compre虐ensible through the rational sciences.199 While there exists a causal order, it is God's order (sunna) and as such it is comprehensible only through revelation.

The other issue was that of Justice. There is order in creation, can this order be termed equitable. The Mu'tazila held, as one of their two most basic propositions, that it was part of the very nature of God that He be just and, according to some of their theorists, act in man's best interests. Thus they could speak of justice being an obligation of God.200 Al-Ash'ari was convinced, no doubt, of God's being equitable. This concern is probably one of the motives for his struggling with man's responsibility in the face of the doctrine of determinism. Yet, he could not reconcile the idea of obligation with God's omnipotence, a concept that assures absolute freedom of will.

Al-Ghazzali follows and elaborates al-Ash'ari's position. Is God just? His response is a resounding affirmative. God does not reward evil or punish obedience. Man's actions are requited with absolute equity.201 There exists almost infinite variety, among men, in the quantity and qual虹ty of their obedience or disobedience. God, then, prepares innumer苔ble levels both in Paradise and Hel1.202 A man's fate is measured according to his faith and works. These are, therefore, examined even to the measure of an atom.203 If a man realizes genuine repentance it will surely be accepted.204 Even in the working of the mysterious ele衫ents of mercy and wrath al-Ghazzali explicitly insists on their being just.205 Can this justice, which is clearly an absolute, be termed an obli茆ation or a necessity? Here al-Ghazzali responds with an emphatic nega負ive.206 Justice, for al-Ghazzali, is a part of God's order and practice (sunna). This order is an act of God's will, He could have willed other趴ise. Being a part of His order, however, it is not wholly comprehensible to man except insofar as God wills it to be so. The dimension of justice must also be one in which, for man, mystery remains a part.

Al-Ghazzali's low valuation of formal theology might, through these examples, be more readily understood. He felt that theology might be useful to treat the doubts of the spiritually sick, but it could not be a tool of the healthy seeker of God.207 God, ultimately, cannot be known, as the philosophers would have it, through the exercise of reason and intellect. God, as His order, is beyond human comprehension. The knowledge that al-Ghazzali would have the believer seek is the intuitive knowledge that comes solely through the experience of and proximity to the living and omnipotent God. Only in this manner, through illumi要ation, can the mysteries be uncovered. The totality of the single truth in which al-Ghazzali believed could not even be taught, objectively, by men.208

VII

Repentance was a concept accepted and valued in both Judaism and Christianity. It was an integral part of Muhammad's message. In al-Ghazzali, however, repentance is given added dimensions and sig要ificance. Repentance is not only the means of overcoming the conse訂uences and influence of a ‘sick’ past, it is the first step towards a ‘healthy’ future. Given man's nature, and the ordeal of this mundane existence, it is also a continuing part of man's quest for salvation.

Many of al-Ghazzali's insights and teachings can be seen in the earlier traditions of Judaism and Christianity. To a large degree, also, al-Ghazzali drew directly from earlier Muslim sources, traditional and mystic.209 The unique contribution that was al-Ghazzali's remains his mastery in two areas. Firstly, he possessed in his own person, the vast and variegated knowledge that was classical Islam. He was Koranic devotee, theologian, jurist, student of mystical theory, and defender of orthodoxy locked in debate with sectarianism and philosophy. He possessed this knowledge and integrated it into his own spiritual life and quest. Secondly, and perhaps more importantly, he was a master peda茆ogue. He was devoted to his fellow believers and was, because of his belief in the idea of renewal dedicated to sharing his quest.

It is in this light that we proceed to al-Ghazzali's Book of Repentance.

PART TWO

TRANSLATION OF BOOK XXXI OF THE
IIJYA' 'ULUM AD-DIN

[2]210 THE BOOK OF REPENTANCE

Which is the first book in the Quarter of Salvation of the Book of the

Revival of the Religious Sciences

IN THE NAME OF GOD, THE MERCIFUL, THE COMPAS范IONATE

Praise to God, with whose praise every book is prefaced; with whose invocation every discourse commences; by whose praise the people of felicity shall abide with ease in the abode of recompense; and by whose name the wretched are consoled, even if the bar is set down before them, and they are separated from the blissful by a portaled wall; inside thereof Divine Mercy obtains, while outside Divine Chastisement proceeds.

We turn unto Him in penitence, convinced that He is master of all masters and originator of all causes. We look to Him in anticipation, knowing Him to be the King, compassionate, forgiving and disposed to accept penitence. We blend dread with hope,

not doubting that while being forgiving of transgression and receptive to repentance He is also stern in inflicting punishment.

We pray for His prophet Muhammad, God bless him, and for his family and companions, 211 a prayer that will rescue us from the terror of the place whence one will look down on the day of resurrection212 and will secure for us nearness to and safe refuge with God.

But to proceed; Repentance from sin, by recourse to the Veiler of vices, Knower of secrets, is the starting point for the followers of the spiritual path, the capital of the successful, the first step of the aspirants, key to the straightening of the bent, the prelude of the selection and election for those who are brought close to God; and for our father Adam, God bless him,213 and all the other prophets. How appropriate it is for children to emulate their fathers and ancestors. It is small wonder if a son of Adam sins and does wrong, a disposition which one who transgresses may recognize as a hereditary trait.214 For who resembles his father and does no evil? But if the father is restored after failing215 and is revitalized after aging, let the emulation of him be at both poles, of the negative and the positive. Adam has been smitten with remorse, filled with repentance over his past deeds. Anyone who follows him as a model of sinning [only], and not in penitence, has stumbled.

Devotion to pure goodness is a trait of the angels close to God. Devo負ion to uncorrected evil is the nature of devils. But, return to good after stumbling in evil is inevitable in human beings. The devotee of absolute good is an angel intimate of the King [who is] Judge. The devotee of evil only is a devil. But he who rectifies evil by returning to good, is, in truth, human. So, in man's nature there is a duality of disposition, two traits joining in him.

Every human being verifies his relationship with the Angel, Adam or the Devil. The penitent, by keeping to the definition of Man, truly proves that he is related to Adam, whilst he who persists in iniquity is proving that he is related to the Devil. Confirmation of relationship to the Angels, [3] however, by dedication exclusively to the good, is beyond the realm of possibility. For evil is firmly kneaded with good in the nature of man, and it cannot be refined except by one of the two fires: of peni負ence, or of Hell. Burning in fire is necessary to purify the human essence of the Satanic pollution.216 It is up to you now to choose the easier fire,217 and to be prompt in embarking on the lesser discomfort before the choice is withdrawn to give way to the inevitability218 of either Paradise or Hell.

Since219 repentance holds such a place within the faith, it must be put first in the Quarter of Salvation with explanation of its true nature, requisites, motivation, manifestation and benefit, the difficulties barring it 220 and the remedies facilitating it. This will become clear by discuss虹ng four pillars.

The First Pillar: On the Nature of Repentance.

Explication of its definition and true character; that it is obligatory, at once, for all men, under all conditions and, if properly carried through, accepted.

The Second Pillar: On the Context of Repentance (i.e. transgression).

Explication of sin's division into venial and mortal sins, some toward one's fellow-man others toward God; how higher and lower states [in the hereafter] are distributed according to good and evil works [in this life]; the circumstances amplifying the venial sins.

The Third Pillar: On the Requisites and Perseverance of Repentance. How past iniquities may be corrected, and

transgression atoned; the categories of men221 according to their perseverance in repentance.

The Fourth Pillar: On the Stimulus spurring Repentance and the way of Treatment for the Dissolution of the Knot of Persistence.

The goal of the exposition concerning these four pillars will be attained by God's will.

THE FIRST PILLAR: ON THE NATURE OF REPENTANCE

Explication of Repentance and its Definition

Repentance is a concept consisting of three successive and joined ele衫ents: knowledge, state [of remorse] and action. Knowledge is first, awareness second and action third.222 The first necessitates the second, and the second necessitates the third, in accord with the continuity of the divine regimen in matters temporal and spiritual.

As for knowledge, it is the realization of the magnitude of the sin's harm and its being a barrier between man and the divine. If he realizes this with utter and decisive certainty, overwhelming his heart, this reali述ation will stir a heartache on account of the Beloved eluding him. For the heart, whenever it perceives the withdrawal of the Beloved, is pained. If the withdrawal be through man's own action, he is regretful of that alienating behaviour. Such grief of the heart over behaviour alienating the Beloved is called Regret.

When this anguish becomes overpowering, another inner state is induced, termed volition and aspiration towards [new] behaviour con要ected with the present, the past, and the future. Its connection with the present consists of the repudiation of the sin with

which he was entwined. For the future, it involves the determination to abandon forever the sin which causes alienation from the Beloved. With regard to the past, it entails correction of what was omitted by [doing] good and performing [the omitted act], if it is susceptible to [such] restoration.

Thus, knowledge is prerequisite and is the starting point of these bless虹ngs. By this knowledge I mean faith, and certitude. To have faith is to accept as true that Sins are a deadly poison. Certitude consists of the assurance of the acceptance of this truth, the removal of all doubt about it and finally its mastery over the heart, so that whenever the illumina負ion of this Faith shines upon the heart it produces the fire of Regret. It, in turn, will bring forth anguish as the heart perceives, through this illumination of the light of the faith, that it has become veiled from its Beloved. As one who was in darkness and on the verge of ruin, and, with the dispersal of clouds and the rending of a veil, the illumination of the sun shone and radiated upon him,223 and he saw his Beloved. Then the flames of love burn in his heart and these flames flare up in his will to rise to correct his ways.

Knowledge, Regret, and the intent connected with abandonment [of sin] in the present and future, and correction of the [sin perpetrated in the] past are three successive concepts within this process. The term Penitence (tawba) refers to this totality. Frequently, the term Penitence is used for the concept of Regret alone, as if making knowledge a precon苓ition, and abandonment a result and later consequence. It is in this sense that the Prophet said: ‘Regret is Repentance,’a for Regret is void of knowledge which [4] necessitates and evokes it, and of determination which follows it. Regret is surrounded at both ends, by its result and its cause.

In this sense it is said, about Repentance as such that it is the melting of the entrails as a result of previous offense for this exposes to sheer agony. It is therefore said: /It is a fire raging in the heart, a fissure within that does not heal/. With respect to the meaning of Abandonment as an element of Repentance, it is related: It is the casting off of alienation and the start of fidelity.

Sahl ibn 'Abd Allah al-Tustari224 has said: Repentance is the change from reprehensible acts to commendable acts. This can be accomplished only in solitude and silence, eating from that which is allowed [i.e., earn虹ng an honest livelihood]. He seems to have pointed to the third element of Repentance.

The sayings about Repentance are innumerable. Yet, if you have understood these three aspects in their junction and sequence you will know that all that has been said regarding it falls short of encompassing all its aspects. The search for the knowledge of the true essence is more important than the pursuit of mere verbalizations.

Explication of the Obligatoriness and Excellence of Repentance

Know, that the obligatoriness (wujub) of repentance is evident in the Koran and the Tradition,b and it is manifest in the light of discernment to him whose discernment has

developed and whose heart God has laid open to the light of faith, so that he is capable225 of advancing. in this light amidst the murk of ignorance, without need of someone directing226 his every step.

A pilgrim (sdlik), may be blind, and must have someone to direct his steps; or his vision may be good, and he will be guided227 to the begin要ing of the way (tariq) whence he will guide himself. In the way of religion, men are similarly divided. There is the limited type not able to transcend blind imitation (taqlid) of past authority, and requiring, at each step, a text from God's Book or the tradition of His prophet, and in the absence of such a passage he may become perplexed, and, though he live long and be most diligent, such a man's progress may be limited, and his steps failing.

But then there is the fortunate man whose heart God has opened to an acceptance of Islam, and who is illumined by God. He will respond to the slightest indication to follow a difficult path and overcome tire貞ome obstacles. The light of the Koran and the Faith will glow in his heart, and, due to the intensity of his inner illumination, the slightest explanation will suffice him. IT IS AS IF HIS OIL WELLNIGH WOULD SHINE EVEN IF NO FIRE TOUCHED IT; and if THE FIRE TOUCHED IT THEN IT WOULD BE LIGHT UPON LIGHT. GOD GUIDES TO HIS LIGHT WHOM HE WILL.228 Such a man has no need for a traditional text at every turn.

A person like that, if he desires to understand the obligation of repent苔nce, examines, through the light of [his] discernment, what is the nature of repentance, then he scrutinizes what is the meaning of Obligation, then he combines these, and there will be no doubt as to his persever苔nce therein: To wit, he knows that the meaning of the obligatory is that which is obligatory for attainment of eternal bliss and deliverance from everlasting damnation. For unless 'happiness and misery are depen苓ent229 on some action or its Omission, describing the act as being obligatory would be without meaning. The statement, 'it became obliga負ory by being given obligation [in some impersonal way]', is mere verbiage. For, in the case of an act where we have no purpose, near or distant, in doing it or leaving it undone and so no meaning in busying ourselves with it, someone else made it obligatory for us or did not make it obligatory.

If man understands the concept of obligation [of repentance], that it is the means to eternal bliss; that. there is no bliss in the Hereafter except in encounter of God; that everyone barred therefrom is no doubt suffer虹ng, feeling separated from. the object of his desire, and seared by the flame of separation and hellfire; that what keeps him away from encoun負ering God is following the lusts and fondness for this ephemeral world and the pursuit of affection for something with which lie inevitably must part; that nothing can bring near the encounter with God except the severance of his heart's attachment to the vanity of this life, complete responsiveness to God, in search of intimacy with Him by constantly remembering Him and by love (mahabba) for Him, in the knowledge of His Majesty and Beauty, to the extent of man's capability; and that the transgressions which constitute turning from God and following the delights of the devils, those enemies of God that keep one away from His presence, are the cause of man's being shut off, kept

out from [the presence] of God; then there is no doubt that renunciation of the path leading away [from God] is obligatory in order to achieve closeness to Him.

Renunciation, however, is achieved by Knowledge, Regret, and Determination. As long as man knows not that transgressions are the causes for the remoteness of the Beloved, he will neither regret nor grieve over his traveling on the path of withdrawal. As long as he has not grieved, he will not turn back, retreat being abandonment and determination. No doubt, these three elements are necessary in reaching [5] the Beloved, Such is then Faith that derives from the light of perception.

As for the [ordinary] man who is not qualified for such a station, whose climax transcends the bounds of most people, he has ample scope, through the following of convention and example, to attain salvation from dam要ation. Let him heed the word of God, His prophet and the righteous forebears (salaf).

God said, as a universal statement, BELIEVERS, TURN TO GOD [in repentance], HAPLY YOU MAY PROSPER;230 and He said: 0 BELIEVERS, TURN TO GOD IN SINCERE REPENTANCE.231 The meaning of 'sincere' in the verse is 'sincere with God', free of blemish, the word being derived232 from 'sincere counsel'. Further, God's word points out the excellence of repentance. TRULY GOD LOVES PENI茅ENTS AND THOSE THAT CLEANSE THEMSELVES.233

The Prophet said: 'The Penitent is beloved unto God, and he who repents of sin is as one who has never sinned.'a He also said: 'God is happier with the repentance of His faithful servant than the man [about whom the following story is related].

'Accompanied by his camel which bore his food and drink, he came to an arid desert. He laid down his head and napped. He awoke and his camel was gone. He searched for it until the heat and thirst overcame him, et cetera. He said, I will return whence I started and sleep until I die. He proceeded to place his head upon his arm so as to die. Then, he was aroused, and lo, his camel stood before him, provisions intact. God's joy at the repentance of the faithful servant is more intense than that of the man on account of his camel.'a (Some versions have it that in his great joy and desirous of thanking God, he exclaimed: 'I am your master and you are my servant.')

It has been transmitted on the authority of Hasan [al-Basri]: When God forgave Adam, the angels congratulated him. Gabriel and Michael descended to him and said: '0 Adam, may you delight in God's for茆iveness!' Adam replied: '0 Gabriel, if a question remains after this pardon, what is my standing?' God, then, revealed to him: '0 Adam, you have bequeathed your descendants toil and hardship but also repen負ance. Whosoever of them shall call upon Me, I shall respond to him as I did to you. Whosoever shall seek pardon, I shall not withhold it from him, for I am nigh and responsive! 0 Adam, I shall gather up the penitents from their graves happy and laughing, their supplication answered.'

There are innumerable traditions on the subject, and there exists within the community

a general consensus as to the obligatoriness [of penitence]. For its meaning is the recognition that sins and iniquities are destructive and remove Man from God. This sense is part and parcel of the obligatori要ess of Faith. At times, however, disregard of it may occur. Knowledge means the elimination of this disregard. There is no doubt of the obliga負ory nature of repentance.

Among the various aspects of repentance are the abandonment of iniquities in the present; resolve to abstain in the future; correction of previous shortcomings. Of the obligation of these there is no doubt. As for regret and sadness of past offenses, surely this is obligatory. It is the very spirit of repentance which includes full rectification. How could this not be obligatory? Nay, it is a sort of pain one suffers following the realization of how much of lifetime has passed away and was wasted in the wrath of God.

You might say:

Heart anguish is a necessary state about which one has no choice. How then can it be classified as an obligation?

Know, then, that such anguish is caused by the certainty of having missed the Beloved. Man has a path by which to grasp its cause. In this sense, knowledge can be classified as obligatory. It cannot, however, be understood as a self-induced creation of man, for this would be absurd. Rather, Knowledge, Regret, Action, Volition, Capacity and the carrier ate all creations and deeds of God . GOD HAS CREATED YOU AND [ALL] THAT YOU DO.234 This is what men of insight235 consider true, and all else is wrong.

You might also ask:

Has man, then, no choice in action and abandonment?

This we must answer in the affirmative. Yet this does not contradict our previous statement that everything stems from God's creation. So, also, does choice. Man is compelled in that choice which is his.

Indeed when God created the right hand, [6] delicious food and the appetite for food in the stomach, He also created the innate awareness that this food would alleviate the craving. He also produced the oppos虹ng notions: does or does not this food, while alleviating the craving, also contain harm and, perhaps, there is some objection to it, making its consumption objectionable. Further He created the knowledge that there is no obstacle. When these factors converge, there emerges a resolve motivating consumption. The emergence of the resolve, then, after vacil衍ating between contradictory notions, and following on the intense236 appetite for the food, is called choice. It is inevitable that it should set in upon the convergence of all these conditions. Then, as resolve emerges through God's creation of these conditions, the right hand duly rises towards the food. For after volition and ability are attained, the follow虹ng of the act is necessary so that the movement is produced. Thus the movement is by God's creation, following the attainment of ability and the emergence of the resolve, both also

of divine creation. The emer茆ence of volition follows real appetite and the recognition that there are no objections, again by divine creation. But some of these creations follow others in an order habitual in divine creation. YOU SHALL NOT FIND FOR THE WAY OF GOD AUGHT OF CHANGE.237

God does not create the movement of the hand in orderly writing so long as He has not created in the hand the quality of capacity, life and emerging will. Nor does He create a firm resolve as long as He has not brought forth desire and inclination in the soul. This inclination is not fully induced until there is knowledge that it suits the soul either immedi苔tely or ultimately. Knowledge, also, comes about only by other ele衫ents going back to movement, will and knowledge. Knowledge and natural disposition, then, always entail firm resolve. Movement always follows power and resolve. Such is the order of each action. All of it derives from divine origination.

Some of His creations, however, are preconditions of others and, there苯ore, some will have to precede others, e.g., will appears only after knowledge, which comes only with life, which emerges only after the creation of the body. The creation of the body is, therefore, requisite for the incidence of life but not in the sense that life is generated from the body. Likewise, the creation of life is a condition for the creation of knowledge, but not in the sense that knowledge is born of life. Yet, there is no ready receptacle for knowledge except it be alive. The crea負ion of knowledge is then a requisite for the emerging resolve but not in the sense that knowledge engenders resolve. But only a live and know虹ng body is receptive of a state of volition.

Nothing is included in Existence except that which is possible, and possibility is an ordained order which does not tolerate change, for such would be an absurdity. As soon as the precondition of a quality exists, the carrier endowed with it is created to receive the quality. This qual虹ty, then, is attained through divine grace and eternal power, once the disposition has set in. In as much as the disposition, on account of the preconditions, has [pre-ordained] order, the flow, by God's directives, of events has a set order, and Man, then, is the arena of these divinely pre-ordained successive events. These events are regulated by divine decree, which is as the twinkling of an eye,238 in a universal and unchangeable order. Their manifestation239 is so predestined in detail that man cannot transcend them. This is expressed in the divine saying, WE HAVE CREATED ALL THINGS ACCORDING TO A FIXED DECREE,240 and concerning the absolute and eternal decree in the verse, WE HAVE COMMANDED. BUT ONE WORD, AS THE TWINKLING OF AN EYE.241

Men are subject to the flow of fate and divine decree. Part of destiny is the creation of the movement in the hand of the writer242 after the creation of a special quality in the hand which quality is termed capacity. This follows the introduction of a strong and definite inclination, called Intent, in man's soul. This succeeds knowledge of the object of his incli要ation, which is called Awareness and Perception.

When, from the hidden reaches of the invisible world,243 these four elements appear

upon the person of a man, who is subject to the com計ulsion of fate, the people of the visible world, barred as they are from the invisible and sublime world, come and say: O man, you who have moved, aimed and written. But proclaimed from behind the veil of the transcendental and the whirlwind of majesty, it has been announced: When you have aimed it is not you that has aimed but God. When you have killed, it is not you that has done it.244 But, BATTLE THEM, GOD CHASTIES THEM AT YOUR HANDS.245

The minds of those sitting in the middle of the sensible world are there upon sorely confused. Some teach utter predestination (jabr). Some main負ain pure indeterminism (ikhtird' sirf). Yet others mediate and tend towards the theory of acquisition (kasb). If the gates of heaven were opened to them and they looked into the transcendental world, it would become apparent to them that each one is right in a sense, and yet all share in failure, and not one of them had fathomed the matter in all its aspects. Complete perception of it is attained by illumination through an aperture reaching into the invisible world. God knows the hidden world and the manifest. He reveals this hidden realm only to such a messenger with whom He is well-pleased.246 The manifest may be perceived [7] by one who has not come within the scope of [His] satisfaction. To him, who sets into motion the chain of causes and results, and knows the manner of its sequence and the nature of its connection to the primal cause; the secret of destiny is disclosed, and he acquires certainty that there is no creator and originator save for God.

If you say: you have concluded that each of these respective advo苞ates of predestination, free will and acquisition is correct, to some degree, but also falls short of truth, are you not positing a contradic負ion? How can such a situation be understood? Is it possible to explain this through a parable?

A group of blind men heard that a strange animal, called an elephant, had been brought to the town but none of them had seen its shape nor had they heard its name. They said: 'We must inspect and know it by touch of which we are capable.' So, they sought it out, and when they found it they groped about it. One of them grasped its leg,247 another its tusk and the third its ear. Then they said: `Now we know it.' When248 they departed, the other blind men questioned them but the three differed in their answers. The one who felt the leg said: `The elephant is similar to a coarse cylinder outside although it appears to be softer than that.' The one who had felt the tusk said: 'It is not as he says. It is solid without any softness on it. It is smooth, not coarse. It is not at all stiff but rather it resembles a column.' The third man, who had handled the ear, said: `By my life, it is soft and somewhat coarse. One of them is right but it is not like a column or a cylinder. It is rather, like broad, thick hide.'

Now, each of these presented a true aspect when he related what he had gained from experiencing the elephant. None of them had strayed from the true description of the elephant. Yet, together, they fell short of fathoming the true appearance of the elephant. Ponder this parable and learn from it. It is the pattern of most human controversies. If these words touch the revealed sciences and provoke ripples therein, this was not our intention.

Let us, then, return to our present concern, i.e., the explanation that repentance with all its three divisions: Knowledge, Regret and Renun苞iation is obligatory. Regret comes within the scope of obligatoriness as this occurs in all of God's actions that are interposed between man's knowledge and his will and power. That which answers this description is included in the term 'obligatoriness'.

Explication that Promptness is [essential in fulfilling] the Obligation of Repentance

No one doubts that promptness if [essential in fulfilling] this obliga負ion, since perception of sins' destructiveness is of the essence of faith (iman), which is immediately obligatory. Its obligatoriness is profoundly grasped by him whom this keeps from reprehensible action. Indeed this perception is not of the revealed disciplines ('umm al-mukashafat) which are independent of action. Rather, it is of the sciences of practical religion ('ulian al-mu amala).249 Every [item of] knowledge that is intended to be a stimulus to action has not been fully perceived as long as it has not become such a stimulus. The knowledge of sins' harm was intended to be a stimulus to renouncing them. He, then, who has not abandoned sin is failing in this part of faith. Such is the intent of the Prophet's say虹ng: `The adulterer does not fornicate at the time of fornication, he being a believer."

His intent in [this saying] was not the denial of the faith which pertains to the revealed disciplines, such as knowledge of God['s existence], His unity, His attributes, His scriptures and Apostles. Indeed, adultery and transgression do not preclude that. Rather, he thereby meant denial of the belief that adultery alienates [one] from God and leads to abomina負ion. It is similar to a situation where the physician says: 'This is poison, do not take it.' If the patient then takes it, it can be said [that] he took it as a non-believer. [This is meant] not in the sense that he lacks belief in the existence of the physician or in his being a physician. Neither [does it indicate] the patient's distrust of the physician. Rather, what is meant is that the patient distrusts the physician's statement that the compound is a lethal toxin. Indeed, he who knows [the nature of] the toxin will not take it at all.

The sinner, of necessity, lacks in faith. Faith is not one variety but rather some seventy whose highest point is the creed (shahada) that there is only one God, and whose lowest point is the removal of harm from the path. It is similar to the saying: Man is not one creature but rather some seventy whose highest is the heart and spirit, and whose lowest is keeping harm from the outer skin so that the mustache will be shaven, the nails cut and the skin free [8] of scum so that he is set apart from the beasts soiled by their detestable dung, with their long claws and hooves. This is a fitting simile.

Faith is similar to man. The loss of the affirmation of [God's] unity produces total futility like the loss of the spirit. He who has nothing save the affirmation of God's unity and of [Muhammad's] mission is like a man whose limbs are cut off, whose eyes have burst, and who has lost all his organs, both internal and external, except250 the spiritual

element.

Just as he, who is in this condition, is close to death, the weak and solitary spirit, bereft of the limbs which support it and give it strength, abandoning him, so, he who being deficient in works, has naught save the root of faith is near to having the [whole] tree of his faith uprooted when, preceding the approach and arrival of the Angel of Death, the tempest which dislocates faith strikes the tree.

Any faith that is not firmly rooted in certitude nor branched out in action will not withstand the stormy terror of the Angel of Death, and may be in danger of an evil end, unlike faith that is tempered continu觔usly with pious deeds until faith is firmly anchored.

The statement of the defiant to the obedient [servant]: 'I am a believer just as you are a believer,' is like the statement of the pumpkin tree to the stone pine: 'I am a tree and you are a tree.' How apt was the pine's retort when it said: 'When the autumn winds blow you will surely realize your foolishness in including [us both under the same] nomenclature, for then your roots will be severed, your leaves will fall away, and your conceit in sharing the name 'tree', as well as your heedlessness of the conditions of a tree's stability, will be made apparent.'

When the dust settles, you will see, If it's a horse you're riding, or an ass.

This matter will become apparent at the end. The arteries of people of perception collapse in fear of the vicissitudes of death and its terrible foreshadowing which only very few will withstand.

The sinner, when undaunted by the consequence of his disobedience, eternal hellfire, is like the healthy man who, addicted to injurious passions, is not, while in his healthy state, afraid of death. Indeed death does not usually occur suddenly. He may be told: 'The healthy man fears sickness, then, if he takes ill he hears death. So, the sinner fears a bad end, then, when, God forbid, his end is bad, he is consigned to eternal hellfire'.

Sins are to faith what toxic foods are to the body. They. keep accumulat虹ng inside [the body] until the component elements change, imperceptibly, until the composition deteriorates and suddenly the man falls ill, then, suddenly, dies. So it is with the sinner. If a man afraid of ruination in this passing world must, immediately and constantly, abandon toxic sub貞tances and harmful foods, so too, and even more so must he who fears eternal perdition.

If a man who consumed poison, then felt regret, would need vomit and discontinue the consumption of poison by invalidating and remov虹ng it from the stomach in the quickest manner, to save his body which is on the verge of death, the loss merely of this ephemeral world, then, he who consumes what is toxic to religion, that is commits sins, is even more obliged to desist from these sins by correcting whatever is possible so long as there remains time for correction, namely [the remainder of his] lifetime.

For, what is feared from this toxin is the loss of everlasting life which contains lasting bliss and the great kingdom;251 its loss entails the fire of Hell and lasting chastisement which is such as multiples of life in this world are less than one tenth of a tenth of its duration, it having no end at all.

Hurry, hurry, then, to repent before the toxic sins do their work on the spirit of faith, and the matter will transcend physicians and their knowledge.252 After which seeking shelter will avail naught nor will counsel and admonition, and man may be said to be among the damned, as it says: SURELY WE HAVE PUT ON THEIR NECKS FETTERS UP TO THE CHIN, SO THAT THEY ARE MADE STIFF NECKED; AND WE HAVE PUT BEFORE THEM A BARRIER AND BEHIND THEM A BARRIER; AND WE HAVE COVERED THEM, SO THEY DO NOT SEE. IT IS ALIKE WHETHER OR NOT YOU FOREWARN THEM, THEY DO NOT BELIEVE.253

Do not be deluded by the word `faith'. We say the verse pertains to the unbeliever. Since it has been explained to you that faith is of some seventy varieties, and that 'the adulterer does not fornicate being a believer',254 he then who is barred from faith which is bough and branch, will be barred, in the end, from that faith which is the root. Just as the man who, bereft of limbs, which are the branches, will be led to final death of that spirit (ruh) which is the root. But the root has no continuity without the branch, [9] nor has the branch existence without the root. There is no difference between the root and the branch except in one point: the existence and continuity of the branch requires the exis負ence of the root while the existence of the root does not require the exis負ence of the branch. The continuity of the root, then, lies in the branch, and the branch draws its existence from the root.

Likewise the revealed discipline and the disciplines of practical religion are as inseparable as the root and branch. Neither can dispense with the other even though one of them has a primary status and the other is secondary. If the disciplines of practical religion have not become a stimu衍us to action, their non-existence is preferable to their existence. If they have not carried out their intended function, they turn into a support for the case against their student. Therefore, the chastisement of the learned but immoral is greater than that of the immoral ignoramus, as can be seen from the Traditions we cited in the Book of Knowledge.255

(To be continued...Inshallah! (Thanks to Said Sh. (Proofreader)

Page Information:

This Page was last updated on: 2007-06-18

This page was created June 13, 2003.

Page URL: www.muslimphilosophy.com/gz/works/repent-p1.htm.

About the Islamic Philosophy Online Project.

Reporting copyright infringement.

Copyright 2003 by Islamic Philosophy Online, Inc. All rights reserved. A not-for-profit organization dedicated to academic study of Islamic philosophy. Individual content may have its own individual copyrights. See copyright information.

Select Language
Powered by Google TranslateTranslate

HomeQuran+Audio With English TranslationQuran In 34 LanguagesIslamic Books on QuranMore Quran RecitersFlash Quran ReaderQuran ExplorerArticles+BlogSoftware & Apps+Lectures+Videos+Islamic Books+ Contact
Home Islamic Books Islamic Books Akhirah
Free Islamic Books on The Akhirah

Free Islamic Books on Akhirah & Dunya
Free Islamic Books On The Akhirah (Hereafter)
Download Islamic books on Akhirah (The Hereafter) including The Soul's Journey After Death: An Abridgment Of Ibn Al-Qayyim's Kitabar-Ruh, The Grave, The Signs Before the Day of Judgment, Hur al-Ayn & The Good End (of One's Life).

The Soul's Journey After Death: An Abridgment Of Ibn Al-Qayyim's Kitabar-Ruh
The Soul's Journey After Death: An Abridgment Of Ibn Al-Qayyim's Kitabar-Ruh
Ibn Al Qayyim Al-Jawziyyah | Language: English | Format: PDF | Pages: 41 | Size: 12 MB

This important book covers an area about which most people have very little knowledge but which is at the same time, of vital interest to all human beings. It outlines what happens to the human soul from the moment of death until the arrival of the Day of Judgement.

The Grave, Punishment & Blessings
Translator's Foreword: Questions abound about what happens after death. In Western societies, in particular, there is a great deal of speculation on these matters. Muslims, however, have answers to these questions. Islam tells us what we can expect when we have finally make our exit from this world ; we are also given ample guidance as to how we may best prepare ourselves and earn the rewards of Paradise in the Hereafter . In this book, Husayn al-Awayishah outlines the Islamic teaching on death and the grave . It is an essential reading for any Muslim who wants to know more about this topic from the

authentic sources of Islam.

The Grave, Punishment & Blessings
The Signs Before the Day of Judgment
The Signs Before the Day of Judgment
Like everything, the present universe will also come to an end, and it is a part of our faith to believe in the Last Day. The signs of the Day of Judgment have been foretold by our Prophet (S). Ibn Kathir has collected all the prophesies of the Prophet (S) in his book Al-Bidaayah wan-Nihaayah. In this volume, we have presented from them the signs of the Hour and the events that are yet to take place, although mentioning very few examples of those prophesies that have already been realized.

Hur al-Ayn
Explores the ahadith concerning Hur al-Ayn (Maidens of Paradise)

Hur al-Ayn
The Good End (of One's Life
The Good End (of One's Life
Full Title - 'The Good End (of One's Life) - Its Means, Portents and the Warning of the Bad End'. A portion (of good) for a man in this world is his lifetime; if he makes good use of it in things that benefit him in the eternal abode (Paradise), then his trade will be of a great profit. But if he misuses it (his life) by committing sins and disobedience till he meets Allah in such a state, he is surely of those who are losers; how many of them in the graves?! He who is of a sound sense calls himself for account before Allah calls him to account (on the Day of Account), and fears his sins (and consequently get faraway from them) before they lead him to destruction (i.e. HellFire).

"Read! In the name of your Lord who has created: Created man, out of a (mere) clot of congealed blood: Read! Your Lord is Most Bountiful: He Who taught (the use of) the pen,
Taught man that which he knew not..."
Qur'an Surat al-Alaq 96:1-5

AllahsWord.com originally started out as just a site to download Qur'an with english translation. As it grew more and more popular, we began adding more and more Islamic content at the request of users to bring the site to where it is today.

Popular Tags
QuranAllahMuhammadIslamSoftwareVideosArticlesBooksLecturesPrayExplorerConvert
Latest Tweets
@AllahsWord - Whoever says I am pleased with Allah as my Lord, Islam as my religion and Muhammad (saw) as my Prophet, paradise becomes compulsory for them.
Android Apps

Everything Islam Dhikr Reminder Multi Quran Radio
Quran
With English TranslationQuran In 34 LanguagesIslamic Books on QuranMore Quran RecitersFlash Quran ReaderQuran Explorer
Articles
Who is Allah?Who is Muhammad (P)?What is Islam?The True Religion of GodHow to Convert to IslamMore Articles
Software & Apps
Everything IslamMulti Qur'an RadioDhikr ReminderQur'an ReciterHadith ViewerMore Apps
Lectures
Prophet Muhammad (P)The HereafterLives of the ProphetsAbu Bakr Al SiddiqUmmar Ibn Al KhataabMore Lectures
Videos
The Message MovieMuhammad - The Last Prophet - AnimationBible Led Me To IslamHeart Softness TestMore Videos
Islamic Books
QuranHadithAqeedahSalahZakahMore Categories
Copyright © 2025 Allah's Word. All Rights Reserved. Sitemap
Sacred Texts Islam
Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi I Ma'navi

by Maulana Jalalu-'d-din Muhammad Rumi
Abridged and Translated by E.H. Whinfield
[1898]

Contents Start Reading Text [Zipped]

This is the abridged Whinfield translation of the Masnavi, the treasure house of verse of the famous Sufi poet Rumi.

The Masnavi Book I
The Masnavi Book II
The Masnavi Book III
The Masnavi Book IV
The Masnavi Book V
The Masnavi Book VI

Sacred Texts | Islam

« Previous: Call of Kumayl Index Next: The Masnavi: The Masnavi Book I »

Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DlN MUHAMMAD RUMI

Book I.

PROLOGUE.

HEARKEN to the reed-flute, how it complains,
Lamenting its banishment from its home:
"Ever since they tore me from my osier bed,
My plaintive notes have moved men and women to tears.
I burst my breast, striving to give vent to sighs,
And to express the pangs of my yearning for my home.
He who abides far away from his home
Is ever longing for the day ho shall return.
My wailing is heard in every throng,
In concert with them that rejoice and them that weep.
Each interprets my notes in harmony with his own feelings,
But not one fathoms the secrets of my heart.
My secrets are not alien from my plaintive notes,
Yet they are not manifest to the sensual eye and ear.
Body is not veiled from soul, neither soul from body,
Yet no man hath ever seen a soul."
This plaint of the flute is fire, not mere air.
Let him who lacks this fire be accounted dead!
'Tis the fire of love that inspires the flute,l
'Tis the ferment of love that possesses the wine.
The flute is the confidant of all unhappy lovers;
Yea, its strains lay bare my inmost secrets.
Who hath seen a poison and an antidote like the flute?
Who hath seen a sympathetic consoler like the flute?
The flute tells the tale of love's bloodstained path,
It recounts the story of Majnun's love toils.
None is privy to these feelings save one distracted,
As ear inclines to the whispers of the tongue.
Through grief my days are as labor and sorrow,
My days move on, hand in hand with anguish.

Yet,, though my days vanish thus, 'tis no matter,
Do thou abide, O Incomparable Pure One! 2
But all who are not fishes are soon tired of water;
And they who lack daily bread find the day very long;
So the "Raw" comprehend not the state of the "Ripe;" 3
Therefore it behoves me to shorten my discourse.
Arise, O son! burst thy bonds and be free!
How long wilt thou be captive to silver and gold?
Though thou pour the ocean into thy pitcher,
It can hold no more than one day's store.
The pitcher of the desire of the covetous never fills,
The oyster-shell fills not with pearls till it is content;
Only he whose garment is rent by the violence of love
Is wholly pure from covetousness and sin.
Hail to thee, then, O LOVE, sweet madness!
Thou who healest all our infirmities!
Who art the physician of our pride and self-conceit!
Who art our Plato and our Galen!
Love exalts our earthly bodies to heaven,
And makes the very hills to dance with joy!
O lover, 'twas love that gave life to Mount Sinai, 4
When "it quaked, and Moses fell down in a swoon."
Did my Beloved only touch me with his lips,
I too, like the flute, would burst out in melody.
But he who is parted from them that speak his tongue,
Though he possess a hundred voices, is perforce dumb.
When the rose has faded and the garden is withered,
The song of the nightingale is no longer to be heard.
The BELOVED is all in all, the lover only veils Him; 5
The BELOVED is all that lives, the lover a dead thing.
When the lover feels no longer LOVE's quickening,
He becomes like a bird who has lost its wings. Alas!
How can I retain my senses about me,
When the BELOVED shows not the light of His countenance?
LOVE desires that this secret should be revealed,
For if a mirror reflects not, of what use is it?
Knowest thou why thy mirror reflects not?
Because the rust has not been scoured from its face.
If it were purified from all rust and defilement,
It would reflect the shining of the SUN Of GOD.6
O friends, ye have now heard this tale,
Which sets forth the very essence of my case.

*NOTES:

1. Love signifies the strong attraction that draws all creatures back to reunion with their Creator.
2. Self-annihilation leads to eternal life in God the universal Noumenon, by whom all

phenomena subsist. See Gulshan i Raz, I. 400.
3. "Raw" and "Ripe" are terms for "Men of externals" and "Men of heart" or Mystics.
4. Alluding to the giving of the law on Mount Sinai. Koran vii. 139.
5. All phenomenal existences (man included) are but "veils" obscuring the face of the Divine Noumenon, the only real existence, and the moment His sustaining presence is withdrawn they at once relapse into their original nothingness. See Gulshan i Raz, I. 165.
6. So Bernard of Clairvaux. See Gulshan i Raz, I. 435.

STORY I.

The Prince and the Handmaid.

A prince, while engaged on a hunting excursion, espied a fair maiden, and by promises of gold induced her to accompany him. After a time she fell sick, and the prince had her tended by divers physicians. As, however, they all omitted to say, "God willing,1 we will cure her," their treatment was of no avail. So the prince offered prayer, and in answer thereto a physician was sent from heaven. He at once condemned his predecessors' view of the case, and by a very skilful diagnosis, discovered that the real cause of the maiden's illness was her love for a certain goldsmith of Samarcand. In accordance with the physician's advice, the prince sent to Samarcand and fetched the goldsmith, and married him to the lovesick maiden, and for six months the pair lived together in the utmost harmony and happiness. At the end of that period the physician, by divine command, gave the goldsmith a poisonous draught, which caused his strength and beauty to decay, and he then lost favour with the maiden, and she was reunited to the king. This Divine command was precisely similar to God's command to Abraham to slay his son Ishmael, and to the act of the angel in slaying the servant of Moses,2 and is therefore beyond human criticism.

Description of Love.

A true lover is proved such by his pain of heart;
No sickness is there like sickness of heart.
The lover's ailment is different from all ailments;
Love is the astrolabe of God's mysteries.
A lover may hanker after this love or that love,
But at the last he is drawn to the KING of love.
However much we describe and explain love,
When we fall in love we are ashamed of our words.
Explanation by the tongue makes most things clear,
But love unexplained is clearer.
When pen hasted to write,
On reaching the subject of love it split in twain.
When the discourse touched on the matter of love,
Pen was broken and paper torn.
In explaining it Reason sticks fast, as an ass in mire;
Naught but Love itself can explain love and lovers!
None but the sun can display the sun,
If you would see it displayed, turn not away from it.

Shadows, indeed, may indicate the sun's presence,
But only the sun displays the light of life.
Shadows induce slumber, like evening talks,
But when the sun arises the "moon is split asunder." 3
In the world there is naught so wondrous as the sun,
But the Sun of the soul sets not and has no yesterday.
Though the material sun is unique and single,
We can conceive similar suns like to it.
But the Sun of the soul, beyond this firmament,
No like thereof is seen in concrete or abstract.4
Where is there room in conception for His essence,
So that similitudes of HIM should be conceivable?
Shamsu-'d-Din of Tabriz importunes Jalalu-'d-Din
to compose the Masnavi.
The sun (Shams) of Tabriz is a perfect light,
A sun, yea, one of the beams of God!
When the praise was heard of the "Sun of Tabriz,"
The sun of the fourth heaven bowed its head.
Now that I have mentioned his name, it is but right
To set forth some indications of his beneficence.
That precious Soul caught my skirt,
Smelling the perfume of the garment of Yusuf;
And said, "For the sake of our ancient friendship,
Tell forth a hint of those sweet states of ecstasy,
That earth and heaven may be rejoiced,
And also Reason and Spirit, a hundredfold."
I said, "O thou who art far from ' The Friend,'
Like a sick man who has strayed from his physician,
Importune me not, for I am beside myself;
My understanding is gone, I cannot sing praises.
Whatsoever one says, whose reason is thus astray,
Let him not boast; his efforts are useless.
Whatever he says is not to the point,
And is clearly inapt and wide of the mark.
What can I say when not a nerve of mine is sensible?
Can I explain 'The Friend' to one to whom He is no Friend?
Verily my singing His praise were dispraise,
For 'twould prove me existent, and existence is error.5
Can I describe my separation and my bleeding heart?
Nay, put off this matter till another season."
He said, " Feed me, for I am an hungered,
And at once, for 'the time is a sharp sword.'
O comrade, the Sufi is 'the son of time present.' 6
It is not the rule of his canon to say, 'To-morrow.'
Can it be that thou art not a true Sufi?
Ready money is lost by giving credit."

I said, "'Tis best to veil the secrets of 'The Friend.'
So give good heed to the morals of these stories.
That is better than that the secrets of 'The Friend'
Should be noised abroad in the talk of strangers."
He said, "Without veil or covering or deception,
Speak out, and vex me not, O man of many words!
Strip off the veil and speak out, for do not I
Enter under the same coverlet as the Beloved?"
I said, "If the Beloved were exposed to outward view,
Neither wouldst thou endure, nor embrace, nor form.
Press thy suit, yet with moderation;
A blade of grass cannot, pierce a mountain.
If the sun that illumines the world
Were to draw nigher, the world would be consumed.7
Close thy mouth and shut the eyes of this matter,
That, the world's life be not made a bleeding heart.
No longer seek this peril, this bloodshed;
Hereafter impose silence on the 'Sun of Tabriz.'"
He said, "Thy words are endless. Now tell forth
All thy story from its beginning."

*NOTES:

1. As enjoined in Koran xviii. 23. One cannot converse with a strict Mosalman for five minutes without hearing the formula, "In sha Allah Ta'alla," or D. V.
2. Koran xviii. 73.
3. Koran liv. I.
4. There is a tradition, "I know my Lord by my Lord."
5. See Gulshan i Raz, I. 400. In the state of union self remains not.
6. The Sufi is the "son of the time present," because he is an Energumen, or passive instrument moved by the divine impulse of the moment. "The time present is a sharp sword," because the divine impulse of the moment dominates the Energumen, and executes its decrees sharply. See Sohravardi quoted in Notices et Extraits des MSS., xii. 371 note.
7. "When its Lord appears in glory to the Mount of existence, Existence is laid low, like the dust of the road." Gulshan i Raz, I. 195.

STORY II.

The Oilman and his Parrot.

An oilman possessed a parrot which used to amuse him with its agreeable prattle, and to watch his shop when he went out. One day, when the parrot was alone in the shop, a cat upset one of the oil-jars. When the oilman returned home he thought that the parrot had done this mischief, and in his anger he smote the parrot such a blow on the head as made all its feathers drop off, and so stunned it that it lost the power of speech for several days. But one day the parrot saw a bald-headed man passing the shop, and recovering its speech, it cried out, "Pray, whose oil-jar did you upset?" The passers-by smiled at the parrot's mistake in confounding baldness caused by age with the loss of its

own feathers due to a blow.
Confusion of saints with hypocrites.
Worldly senses are the ladder of earth,
Spiritual senses are the ladder of heaven.
The health of the former is sought of the leech,
The health of the latter from "The Friend."
The health of the former arises from tending the body,
That of the latter from mortifying the flesh.
The kingly soul lays waste the body,
And after its destruction he builds it anew.
Happy the soul who for love of God
Has lavished family, wealth, and goods!
Has destroyed its house to find the hidden treasure,
And with that treasure has rebuilt it in fairer sort;
Has dammed up the stream and cleansed the channel,
And then turned a fresh stream into. the channel;
Has cut its flesh to extract a spear-head,1
Causing a fresh skin to grow again over the wound;
Has razed the fort to oust, the infidel in possession,
And then rebuilt it with a hundred towers and bulwarks.
Who can describe the unique work of Grace?
I have been forced to illustrate it by these similes.
Sometimes it presents one appearance, sometimes another.
Yea, the affair of religion is only bewilderment.
Not, such as occurs when one turns one's back on God,
But such as when one is drowned and absorbed in Him.
The latter has his face ever turned to God,
The former's face shows his undisciplined self-will.
Watch the face of each one, regard it well,
It may be by serving thou wilt recognize Truth's face.
As there are many demons with men's faces,
It is wrong to join hand with every one.
When the fowler sounds his decoy whistle,
That the birds may be beguiled by that snare,
The birds hear that call simulating a bird's call,
And, descending from the air, find net and knife.
So vile hypocrites steal the language of Darveshes,
In order to beguile the simple with their trickery.
The works of the righteous are light and heat,
The works of the evil treachery and shamelessness.
They make stuffed lions to scare the simple,
They give the title of Muhammad to false Musailima.
But Musailma retained the name of "Liar,"
And Muhammad that of "Sublimest of beings."
That wine of God (the righteous) yields a perfume of musk;
Other wine (the evil) is reserved for penalties and pains.

*NOTES:
1. These are all figures and types of self-annihilation in order to the acquisition of eternal life in God.

STORY III.
The Jewish King, his Vazir, and the Christians.
A certain Jewish king used to persecute the Christians, desiring to exterminate their faith. His Vazir persuaded him to try a stratagem, namely, to mutilate the Vazir himself, and expel him from his court, with the intent that he might take refuge with the Christians, and stir up mutual dissensions amongst them. The Vazir's suggestion was adopted.1 He fled to the Christians, and found no difficulty in persuading them that he had been treated in that barbarous way on account of his attachment to the Christian faith. He soon gained complete influence over them, and was accepted as a saintly martyr and a divine teacher. Only a few discerning men divined his treachery ; the majority were all deluded by him. The Christians were divided into twelve legions, and at the head of each was a captain. To each of these captains the Vazir gave secretly a volume of religious directions, taking care to make the directions in each volume different from and contradictory to those in the others. One volume enjoined fasting, another charity, another faith, another works, and so on. Afterwards the Vazir withdrew into a cave, and refused to come out to instruct his disciples, in spite of all their entreaties. Calling the captains to him, he gave secret instructions to each to set himself up as his successor, and to be guided by the instructions in the volume secretly confided to him, and to slay all other claimants of the apostolic office. Having given these directions, he slew himself. In the event each captain set himself up as the Vazir's successor, and the Christians were split up into many sects at enmity with one another, even as the Vazir had intended. But the malicious scheme did not, altogether succeed, as one faithful band cleaved to the name of "Ahmad," mentioned in the Gospel,2 and were thus saved from sharing the ruin of the rest.
The Vazir's Teaching.
Myriads of Christians flocked round him,
One after another they assembled in his street.
Then he would preach to them of mysteries,
Mysteries of the Gospel, of stoles, of prayers.
He would preach to them with eloquent words
Concerning the words and acts of the Messiah.
Outwardly he was a preacher of religious duties,
But within a decoy call and a fowler's snare.
Therefore the followers of the Prophet ('Isa)
Were beguiled by the fraud of that demon soul.
He mingled in his discourses many secret doctrines
Concerning devotion and sincerity of soul.
He taught them to make a fair show of devotion,
But to say of secret sins, "What do they matter?"
Hair by hair and jot by jot they learned of him
Fraud of soul, as roses might learn of garlic.

Hair-splitters and all their disciples
Are darkened by similar preaching and discourse.
The Christians gave their hearts to him entirely,
For the blind faith of the vulgar has no discernment.
In their inmost breasts they planted love of him,
And fancied him to be the Vicar of Christ;
Yea, him, that one-eyed and cursed Dajjal! 3
Save us. O God ! who art our only defender!
O God, there are hundreds of snares and baits,
And we are even as greedy and foolish birds;
Every moment our feet are caught in a fresh snare ;
Yea, each one of us, though he be a falcon or Simurgh!
Thou dost release us every moment, and straightway
We again fly into the snare, O Almighty One!
Sleep of the body the soul's awakening.
Every night Thou freest our spirits from the body
And its snare, making them pure as rased tablets.
Every night spirits are released from this cage,
And set free, neither lording it nor lorded over.
At night prisoners are unaware of their prison,
At night kings are unaware of their majesty.
Then there is no thought or care for loss or gain,
No regard to such an one or such an one.
The state of the "Knower" is such as this, even when awake.
God says,4 "Thou wouldst deem him awake though asleep,
Sleeping to the affairs of the world, day and night,
Like a pen in the directing hand of the writer.
He who sees not the hand which effects the writing
Fancies the effect proceeds from the motion of the pen.
If the "Knower" revealed the particulars of this state,
'Twould rob the vulgar of their sensual sleep.
His soul wanders in the desert that has no similitude;
Like his body, his spirit is enjoying perfect rest;
Freed from desire of eating and drinking,
Like a bird escaped from cage and snare.
But when he is again beguiled into the snare,
He cries for help to the Almighty.
Laila and the Khalifa.
The Khalifa said to Laila, "Art thou really she
For whom Majnun lost his head and went distracted?
Thou art not fairer than many other fair ones."
She replied, "Be silent; thou art not Majnun!"
If thou hadst Majnun's eyes,
The two worlds would be within thy view.
Thou art in thy senses, but Majnun is beside himself.
In love to be wide awake is treason.

The more a man is awake, the more he sleeps (to love);
His (critical) wakefulness is worse than slumbering.
Our wakefulness fetters our spirits,
Then our souls are a prey to divers whims,
Thoughts of loss and gain and fears of misery.
They retain not purity, nor dignity, nor lustre,
Nor aspiration to soar heavenwards.
That one is really sleeping who hankers after each whim
And holds parley with each fancy.
The twelve volumes of theology.

He drew up a separate scroll to the address of each,
The contents of each scroll of a different tenor;
The rules of each of a different purport,
This contradictory of that, from beginning to end.
In one the road of fasting and asceticism
Was made the pillar and condition of right devotion.
In one 'twas said, "Abstinence profits not;
Sincerity in this path is naught but charity."
In one 'twas said, "Thy fasting and thy charity
Are both a making thyself equal with God;
Save faith and utter resignation to God's will
In weal and woe, all virtues are fraud and snares."
In one 'twas said, "Works are the one thing needful;
The doctrine of faith without works is a delusion."
In one 'twas said, "Commands and prohibitions are
Not for observance, but to demonstrate our weakness,
That we may see our own weakness (to carry them out),
And thereby recognize and confess God's power." 5
In one 'twas said, "Reference to thine own weakness
Is ingratitude for God's mercies towards us.
Rather regard thy power, for thou hast power from God.
Know thy power to be God's grace, for 'tis of Him."
In one 'twas said, "Leave power and weakness alone;
Whatever withdraws thine eyes from God is an idol."
In one 'twas said, "Quench not thy earthy torch,6
That it may be a light to lighten mankind.
If thou neglectest regard and care for it,
Thou wilt quench at midnight the lamp of union."
In one 'twas said, "Quench that torch without fear,
That in lieu of one thou may'st see a thousand joys,
For by quenching the light the soul is rejoiced,
And thy Laila is then as bold as her Majnun.

Whoso to display his devotion renounces the world,
The world is ever with him, before and behind."
In one 'twas said, "Whatsoever God has given thee
In His creation, that He has made sweet to thee;
Yea, pleasant to thee and allowable. Take it, then,
And cast not thyself into the pangs of abstinence."
In one 'twas said, "Give up all thou possessest,
For to be ruled by covetousness is grievous sin."
(Ah! how many diverse roads are pointed out,
And each followed by some sect for dear life!
If the right road were easily attainable,
Every Jew and Gueber would have hit on it!)
In one 'twas said, "The right road is attainable,
For the heart's life is the food of the soul.
Whatever is enjoyed by the carnal man
Yields no fruit, even as salt and waste land.
Its result is naught but remorse,
Its traffic yields only loss.
It is not profitable in the long run;
Its name is called 'bankrupt' in the upshot.
Discern, then, the bankrupt from the profitable,
Consider the eventual value of this and that."
In one 'twas said, "Choose ye a wise Director,
But foresight of results is not found in dignities."
(Each sect looked to results in a different way,
And so, perforce, became captive to errors.
Real foresight of results is not simple jugglery,
Otherwise all these differences would not have arisen.
In one 'twas said, "Thyself art thy master,
Inasmuch as thou art acquainted with the Master of all;
Be a man, and not another man's beast of burden!
Follow thine own way and lose not thy head!"
In one 'twas said, "All we see is One.
Whoever says 'tis two is suffering from double vision."
In one 'twas said, "A hundred are even as one."7
But whoso thinks this is a. madman.
Each scroll had its contrary piece of rhetoric,
In form and substance utterly opposed to it;
This contrary to that, from first to last,
As if each was compounded of poison and antidotes.
*NOTES:
1. Compare the story of Zopyrus, Herodotus, iii. 155.
2. John xiv. 26: "But the Comforter (parakletos) shall teach you all things." Mosalmans read periklytos, "praised" = Muhammad.
3. Dajjal, i.e., Antichrist. Sale, Prelim. Discourse, p. 57.
4. Said of the Seven Sleepers in the cave. Koran xviii. 17; "Knower" = the Gnostic who

through ecstasy beholds divine verities.
5. This was the doctrine of the Jabriyan or extreme predestinarians.
6. i.e.. Hide not thy light (of good works or of self-denial) under a bushel.
7. Alluding to the doctrine of the Trinity.

STORY IV.

Another Tyrannical Jewish King.

A certain Jewish king, the same who is referred to in the Sura "Signs of the Zodiac," I made up his mind to utterly exterminate the Christian faith, and with that view he set up a huge idol, and issued commands that all who refused to worship it should be cast into the fire. Thereupon his officers seized a Christian woman with her babe, and as she refused to worship it, they cast the babe into the fire. But the babe cried out to its mother, "Be not afraid, the fire has no power to burn me; it is as cool as water!" Hearing this, the rest of the Christians leapt into the fire, and found that it did not burn them. The king reproached the fire for failing to do its office, but the fire replied that it was God's servant, and that its consuming properties were not to be used for evil purposes. It then blazed up and consumed the king, and all his Jews with him.

Second causes only operate in subordination to,
and form the impulsion of, the First Cause.
Air, earth, water, and fire are God's servants.
To us they seem lifeless, but to God living.
In God's presence fire ever waits to do its service,
Like a submissive lover with no will of its own.
When you strike steel on flint fire leaps forth;
But 'tis by God's command it thus steps forth.
Strike not together the flint and steel of wrong,
For the pair will generate more, like man and woman.
The flint and steel are themselves causes, yet
Look higher for the First Cause, O righteous man!
For that Cause precedes this second cause.
How can a cause exist of itself without precedent cause?
That Cause makes this cause operative,
And again helpless and inoperative.
That Cause, which is a guiding light to the prophets,
That, I say, is higher than these second causes.
Men's minds recognize these second causes,
But only prophets perceive the action of the First Cause.
Praise compared to vapour drawn upwards,
and then descending in rain.
Though water be enclosed in a reservoir,
Yet air will absorb it, for 'tis its supporter;
It sets it free and bears it to its source,
Little by little, so that you see not the process.
In like manner this breath of ours by degrees
Steals away our souls from the prison-house of earth.

" The good word riseth up to Him,"2
Rising from us whither He knoweth.
Our breathings are lifted up in fear of God,
Offerings from us to the throne of Eternity.
Then come down to us rewards for our praises,
The double thereof, yea, mercies from the King of Glory.
Therefore are we constrained to utter these praises
That slaves may attain the height of God's gifts.
And so this rising and descent go on evermore,
And cease not forever and aye.
To speak in plain Persian, this attraction
Comes from the same quarter whence comes this sweet savour.3
*NOTES:
1. Koran lxxxv.
2. Koran, xxxv. II.
3. Sweet savour, i.e., the joy of heart experienced by the offerer of prayer when his prayer is accepted of God. See Book II. Story XVII.

STORY V.
The Lion and the Beasts.
In the book of Kalila and Damna a story is told of a lion who held all the beasts of the neighborhood in subjection, and was in the habit of making constant raids upon them, to take and kill such of them as he required for his daily food. At last the beasts took counsel together, and agreed to deliver up one of their company every day, to satisfy the lion's hunger, if he, on his part, would cease to annoy them by his continual forays. The lion was at first unwilling to trust to their promise, remarking that he always preferred to rely on his own exertions; but the beasts succeeded in persuading him that he would do well to trust Providence and their word. To illustrate the thesis that human exertions are vain, they related a story of a man who got Solomon to transport him to Hindustan to escape the angel of death, but was smitten by the angel the moment he got there. Having carried their point, the beasts continued for some time to perform their engagement. One day it came to the turn of the hare to be delivered up as a victim to the lion; but he requested the others to let him practice a stratagem. They scoffed at him, asking how such silly beast as he could pretend to outwit the lion. The hare assured them that wisdom was of God, and God might choose weak things to confound the strong. At last they consented to let him try his luck. He took his way slowly to the lion, and found him sorely enraged. In excuse for his tardy arrival he represented that he and another hare had set out together to appear before the lion, but a strange lion had seized the second hare, and carried it off in spite of his remonstrances. On hearing this, the lion was exceeding wroth, and commanded the hare to show him the foe who had trespassed on his preserves. Pretending to be afraid, the hare got the lion to take him upon his back, and directed him to a well. On looking down the well, the lion saw in the water the reflection of himself and of the hare on his back; and thinking that he saw his foe with the stolen hare, he plunged in to attack him, and was drowned, while the hare sprang off his back and escaped. This folly on the part, of the lion was predestined

to punish him for denying God's ruling providence. So Adam, though he knew the names of all things, in accordance with God's predestination, neglected to obey a single prohibition, and his disobedience cost him dearly.

Trust in God, as opposed to human exertions.

The beasts said, "O enlightened sage,
Lay aside caution; it cannot help thee against destiny;
To worry with precaution is toil and moil;
Go, trust in Providence, trust is the better part.
War not with the divine decree, O hot-headed one,
Lest that decree enter into conflict with thee.
Man should be as dead before the commands of God
Lest a blow befall him from the Lord of all creatures."
He said, "True; but though trust be our mainstay,
Yet the Prophet teaches us to have regard to means.
The Prophet cried with a loud voice,
'Trust in God, yet tie the camel's leg.' l
Hear the adage, 'The worker is the friend of God;'2
Through trust in Providence neglect not to use means.
Go, O Quietists, practice trust with self-exertion,
Exert yourself to attain your objects, bit by bit.
In order to succeed, strive and exert yourselves;
If ye strive not for your objects, ye are fools."
They said, "What is gained from the poor by exertions
Is a fraudulent morsel that will bring ill luck.
Again, know that self-exertion springs from weakness;
Relying on other means is a blot upon perfect trust.
Self-exertion is not more noble than trust in God.
What is more lovely than committing oneself to God?
Many there are who flee from one danger to a worse;
Many flee from a snake and meet a dragon.
Man plans a stratagem, and thereby snares himself;
What he takes for life turns out, to be destruction.
He shuts the door after his foe is in the house.
After this sort were the schemes of Pharaoh.
That jealous king slew a myriad babes,
While Moses, whom he sought, was in his house.
Our eyes are subject to many infirmities;
Go! annihilate your sight in God's sight.
For our foresight His foresight is a fair exchange;
In His sight is all that ye can desire.
So long as a babe cannot grasp or run,
It takes its father's back for its carriage.
But when it becomes independent and uses its hands,
It falls into grievous troubles and disgrace.
The souls of our first parents, even before their hands,
Flew away from fidelity after vain pleasure.

Being made captives by the command, 'Get down hence,' 3
They became bond-slaves of enmity, lust, and vanity.
We are the family of the Lord and His sucking babes.
The Prophet said, 'The people are God's family;'
He who sends forth the rain from heaven,
Can He not also provide us our daily bread?"
The lion said, "True; yet the Lord of creatures
Sets a ladder before our feet.
Step by step must we mount up to the roof!
The notion of fatalism is groundless in this place.
Ye have feet why then pretend ye are lame?
Ye have hands why then conceal your claws?
When a master places a spade in the hand of a slave,
The slave knows his meaning without being told.
Like this spade, our hands are our Master's hints to us;
Yea, if ye consider, they are His directions to us.
When ye have taken to heart His hints,
Ye will shape your life in reliance on their direction;
Wherefore these hints disclose His intent,
Take the burden from you, and appoint your work.
He that bears it makes it bearable by you,
He that is able makes it within your ability.
Accept His command, and you will be able to execute it;
Seek union with Him, and you will find yourselves united.
Exertion is giving thanks for God's blessings;
Think ye that your fatalism gives such thanks?
Giving thanks for blessings increases blessings,
But fatalism snatches those blessings from your hands.
Your fatalism is to sleep on the road; sleep not
Till ye behold the gates of the King's palace.
Ah! sleep not, O unreflecting fatalists,
Till ye have reached that fruit-laden Tree of Life
Whose branches are ever shaken by the wind,
And whose fruit is showered on the sleepers' heads.
Fatalism means sleeping amidst highwaymen.
Can a cock who crows too soon expect peace?
If ye cavil at and accept not God's hints,
Though ye count yourselves men, see, ye are women.
The quantum of reason ye possessed is lost,
And the head whose reason has fled is a tail.
Inasmuch as the unthankful are despicable,
They are at last cast into the fiery pit.
If ye really have trust in God, exert yourselves,
And strive, in constant reliance on the Almighty."
Wisdom is granted often times to the weak.
He said, "O friends, God has given me inspiration.

Often times strong counsel is suggested to the weak.
The wit taught by God to the bee
Is withheld from the lion and the wild ass.
It fills its cells with liquid sweets,
For God opens the door of this knowledge to it.
The skill taught by God to the silkworm
Is a learning beyond the reach of the elephant.
The earthly Adam was taught of God names, 4
So that his glory reached the seventh heaven.
He laid low the name and fame of the angels, 5
Yet blind indeed are they whom God dooms to doubt!
The devotee of seven hundred thousand years (Satan)
Was made a muzzle for that yearling calf (Adam), 6
Lest he should suck milk of the knowledge of faith,
And soar on high even to the towers of heaven.
The knowledge of men of external sense is a muzzle
To stop them sucking milk of that sublime knowledge.
But God drops into the heart a single pearl-drop
Which is not bestowed on oceans or skies!"
"How long regard ye mere form, O form-worshippers?
Your souls, void of substance, rest still in forms.
If the form of man were all that made man,
Ahmad and Abu Jahl would be upon a par.
A painting on a wall resembles a man,
But see what it is lacking in that empty form.
'Tis life that is lacking to that mere semblance of man.
Go! seek for that pearl it never will find.
The heads of earth's lions were bowed down
When God gave might to the Seven Sleepers' dog. 7
What mattered its despised form
When its soul was drowned in the sea of light?"
Human wisdom, the manifestation of divine.
On his way to the lion the hare lingered,
Devising a stratagem with himself.
He proceeded on his way after delaying long,
In order to have a secret or two for the lion.
What worlds the principle of Reason embraces!
How broad is this ocean of Reason!
Yea, the Reason of man is a boundless ocean.
O son, that ocean requires, as it were, a diver. 8
On this fair ocean our human forms
Float about, like bowls on the surface of water;
Yea like cups on the surface, till they are. filled;
And when filled, these cups sink into the water.
The ocean of Reason is not seen ; reasoning men are seen;
But our forms (minds) are only as waves or spray thereof.

Whatever form that ocean uses as its instrument,
Therewith it casts its spray far and wide. 9
Till the heart sees the Giver of the secret,
Till it espies that Bowman shooting from afar,
It fancies its own steed lost, while in bewilderment
It is urging that steed hither and thither; 10
It fancies its own steed lost, when all the while
That swift steed is bearing it on like the wind.
In deep distress that blunder head
Runs from door to door, searching and inquiring,
"Who and where is he that hath stolen my steed?"
They say, "What is this thou ridest on, O master?"
He says, "True, 'tis a steed; but where is mine?"
They say, "Look to thyself, O rider; thy steed is there."
The real Soul is lost to view, and seems far off; 11
Thou art like a pitcher with full belly but dry lip;
How canst thou ever see red, green, and scarlet
Unless thou seest the light first of all?
When thy sight is dazzled by colors,
These colors veil the light from thee.
But when night veils those colors from thee,
Thou seest that colors are seen only through light.
As there is no seeing outward colors without light,
So it is with the mental colors within.
Outward colors arise from the light of sun and stars,
And inward colors from the Light on high.
The light that lights the eye is also the heart's Light;
The eye's light proceeds from the Light of the heart.
But the light that lights the heart is the Light of God,
Which is distinct from the light of reason and sense.
At night there is no light, and colors are not seen;
Hence we know what light is by its opposite, darkness.
At night no colors are visible, for light is lacking.
How can color be the attribute of dark blackness?
Looking on light is the same as looking on colors;
Opposite shows up opposite, as a Frank a Negro.
The opposite of light shows what is light,
Hence colors too are known by their opposite.
God created pain and grief for this purpose,
To wit, to manifest happiness by its opposites. 12
Hidden things are manifested by their opposites;
But, as God has no opposite. He remains hidden.
God's light has no opposite in the range of creation
Whereby it may be manifested to view.
Perforce "Our eyes see not Him, though He sees us." 13
Behold this in the case of Moses and Mount Sinai. 14

Discern form from substance, as lion from desert,
Or as sound and speech from the thought they convey.
The sound and speech arise from the thought;
Thou knowest not where is the Ocean of thought;
Yet when thou seest fair waves of speech,
Thou knowest there is a glorious Ocean beneath them.
When waves of thought arise from the Ocean of Wisdom,
They assume the forms of sound and speech.
These forms of speech are born and die again,
These wa,ves cast themselves back into the Ocean.
Form is born of That which is without form,
And goes again, for, "Verily to Him do we return." 15
Wherefore to thee every moment come death and "return."
Mustafa saith, "The world endureth only a moment."
So, thought is an arrow shot by God into the air.
How can it stay in the air? It returns to God.
Every moment the world and we are renewed, 16
Yet we are ignorant of this renewing forever and aye.
Life, like a stream of water, is renewed and renewed,
Though it wears the appearance of continuity in form.
That seeming continuity arises from its swift renewal,
As when a single spark of fire is whirled round swiftly. 17
If a single spark be whirled round swiftly,
It seems to the eye a continuous line of fire.
This apparent extension, owing to the quick motion,
Demonstrates the rapidity with which it is moved.
If ye seek the deepest student of this mystery,
Lo! 'tis Husamu-'d-Din, the most exalted of creatures!

*NOTES:

1. "Trust in God and keep your powder dry."
2. "Laborare est orare."
3. Koran ii. 341.
4. "And He taught Adam the names of all things" (Koran ii. 29).
5. The angels said, "We have no knowledge but what thou hast given us to know" (Koran ii. 30).
6. See Gulshan i Raz, I. 543.
7. Koran xviii. 17.
8. See Gulshan i Raz, I. 575: The ocean of Reason is the same as what is elsewhere called the ocean of Being, viz., the Noumenon, or Divine substratum of all phenomenal being and thought.
9. "Those arrows were God's, not vours" (Koran viii. 17); i.e., Man's reason proceeds from God, the "Only Real Agent."
10. Alluding to the "Believer's lost camel " (Book II. Story XII., infra.). Men seek wisdom, and do not know that in themselves is the reflected wisdom of God (Gulshan i Raz, I. 435).
11. The real Soul, i.e., the spirit which God "breathed into man" (Koran xv. 29). "In

yourselves are signs; will ye not behold them?" (Koran li, 21).
12. See Gulshan i Raz, I. 92. Mr. Mansel (Bampton Lectures, p. 49) says: "A thing can be known as that which it is only by being distinguished from that which it is not." But the Infinite Deity ex hypothesi includes all things; so there is nothing to contrast Him with.
13. Koran vi. 103.
14. Koran vii. 139: "He said, 'Thou shalt not see me.'"
15. Koran ii. 151.
16. See Gulshan i Raz, I. 645: All phenomena are every moment renewed by fresh effluxes of being from the Divine Noumenon.
17. See Gulshan i Raz, I. 710.

STORY VI.
Omar and the Ambassador.
The hare, having delivered his companions from the tyranny of the lion, in the manner just described, proceeds to improve the occasion by exhorting them to engage in a greater and more arduous warfare, viz., the struggle against their inward enemy, the lusts of the flesh. He illustrates his meaning by the story of an ambassador who was sent by the Emperor of Rum to the Khalifa 'Omar. On approaching Medina this ambassador inquired for 'Omar's palace, and learned that 'Omar dwelt in no material palace, but in a spiritual tabernacle, only visible to purified hearts. At last he discerned 'Omar lying under a palm-tree, and drew near to him in fear and awe. 'Omar received him kindly, and instructed him in the doctrine of the mystical union with God. The ambassador heard him gladly, and asked him two questions, first, How can souls descend from heaven to earth? and secondly, With what object are souls imprisoned in the bonds of flesh and blood? 'Omar responded, and the ambassador accepted his teaching, and became a pure-hearted Sufi. The hare urged his companions to abjure lust and pride, and to go and do likewise.
God's agency reconciled with man's freewill.
The ambassador said, "O Commander of the faithful,
How comes the soul down from above to earth?
How can so noble a bird be confined in a cage?"
He said, "God speaks words of power to souls,
To things of naught, without eyes or ears,
And at these words they all spring into motion;
At His words of power these nothings arise quickly,
And strong impulse urges them into existence.
Again, He speaks other spells to these creatures,
And swiftly drives them back again into Not-being.
He speaks to the rose's ear, and causes it to bloom;
He speaks to the tulip, and makes it blossom.
He speaks a spell to body, and it becomes soul;
He speaks to the sun, and it becomes a fount of light.
Again, in its ear He whispers a word of power,
And its face is darkened as by a hundred eclipses.

What is it that God says to the ear of earth,
That it attends thereto and rests steadfast?
What is it that Speaker says to the cloud,
That it pours forth rain-water like a water-skin?
Whosoever is bewildered by wavering will, l
In his ear hath God whispered His riddle,
That He may bind him on the horns of a dilemma;
For he says, 'Shall I do this or its reverse?'
Also from God comes the preference of one alternative;
'Tis from God's impulsion that man chooses one of the two.
If you desire sanity in this embarrassment,
Stuff not the ear of your mind with cotton.
Take the cotton of evil suggestions from the mind's ear, 2
That the heavenly voice from above may enter it,
That you may understand that riddle of His,
That you may be cognisant of that open secret.
Then the mind's ear becomes the sensorium of inspiration;
For what is this Divine voice but the inward voice? 3
The spirit's eye and ear possess this sense,
The eye and ear of reason and sense lack it.
The word 'compulsion' makes me impatient for love's sake;
'Tis he who loves not who is fettered by compulsion.
This is close communion with God, not compulsion,
The shining of the sun, and not a dark cloud.
Or, if it be compulsion, 'tis not common compulsion,
It is not the domination of wanton wilfulness.
O son, they understand this compulsion
For whom God opens the eyes of the inner man.
Things hidden and things future are plain to them;
To speak of the past seems to them despicable.
They possess freewill and compulsion besides, 4
As in oyster-shells raindrops are pearls.
Outside the shell they are raindrops, great and small;
Inside they are precious pearls, big and little.
These men also resemble the musk deer's bag;
Outside it is blood, but inside pure musk;
Yet, say not that outside 'twas mere blood,
Which on entering the bag becomes musk.
Nor say that outside the alembic 'twas mere copper,
And becomes gold inside, when mixed with elixir.
In you freewill and compulsion are vain fancies,
But in them they are the light of Almighty power.
On the table bread is a mere lifeless thing,
When taken into the body it is a life-giving spirit.
This transmutation occurs not in the table's heart,
'Tis soul effects this transmutation with water of life.

Such is the power of the soul, O man of right views!
Then what is the power of the Soul of souls? (God).
Bread is the food of the body, yet consider,
How can it be the food of the soul, O son?
Flesh-born man by force of soul
Cleaves mountains with tunnels and mines.
The might of Ferhad's soul cleft a hill;
The might of the Soul's soul cleaves the moon; 5
If the heart opens the mouth of mystery's store,
The soul springs up swiftly to highest heaven.
If tongue discourses of hidden mysteries,
It kindles a fire that consumes the world.
Behold, then, God's action and man's action;
Know, action does belong to us ; this is evident.
If no actions proceeded from men,
How could you say, 'Why act ye thus?'
The agency of God is the cause of our action,
Our actions are the signs of God's agency;
Nevertheless our actions are freely willed by us,
Whence our recompense is either hell or 'The Friend.'"
*NOTES:
1. The poet's insistence on the doctrine of God being the Fa'il i Hakiki, or Only Real Agent, without whose word no being and no action can be, leads him to the question of freewill and compulsion of man's will (see Gulshan i Raz, I. 555).
2. So Gulshan i Raz, I. 442.
3. The leading principle of all mysticism is that, independently of sense and reason, man possesses an inward sense, or intuition, which conveys to him a knowledge of God by direct apprehension (see Gulshan i Raz. I. 431).
4. Their wills are identified with God's will, as in the case of the saint Daquqi (infra, Book III. Story XII.)
5. As a sign of the last day (Koran liv. 1).

STORY VII.
The Merchant and his Clever Parrot.
There was a certain merchant who kept a parrot in a cage. Being about to travel to Hindustan on business, he asked the parrot if he had any message to send to his kinsmen in that country, and the parrot desired him to tell them that he was kept confined in a cage. The merchant promised to deliver this message, and on reaching Hindustan, duly delivered it to the first flock of parrots he saw. On hearing it one of them at once fell down dead. The merchant was annoyed with his own parrot for having sent such a fatal message, and on his return home sharply rebuked his parrot for doing so. But the parrot no sooner heard the merchant's tale than ho too fell down dead in his cage. The merchant, after lamenting his death, took his corpse out of the cage and threw it away; but, to his surprise, the corpse immediately recovered life, and flew away, explaining that the Hindustani parrot had only feigned death to suggest this way of

escaping from confinement in a cage.
Saints are preserved from all harm 1.
As to a "man of heart," he takes no hurt,
Even though he should eat deadly poison.
He who gains health from practicing abstinence is safe;
The poor disciple is safe in the midst of fever.
The prophet said, "O disciple, though you be bold,
Yet enter not into conflict with every foe."
Within you is a Nimrod; enter not his fire;
But if you must do so, first become an Abraham. 2
If you are neither swimmer nor seaman,
Cast not yourself into the sea out of self-conceit.
A swimmer brings pearls from the deep sea;
Yea, he plucks gain from the midst of perils.
If the saint handles earth, it becomes gold;
If a sinner handles gold, it turns to dust.
Whereas the saint is well-pleasing to God,
In his actions his hand is the hand of God.
But the sinner's hand is the hand of Satan and demons,
Because he is ensnared in falsity and fraud.
If folly meets him, he takes it for wisdom;
Yea, the learning gained by the wicked is folly.
Whatever a sick man eats is a source of sickness,
But if a saint imbibe infidelity it becomes faith.
Ah! footman who contendest with horsemen,
Thou wilt not succeed in carrying the day!
The jealousy of God 3.
The whole world is jealous for this cause,
That God surpasseth the world in jealousy.
God is as a soul and the world as a body,
And bodies derive their good and evil from souls.
He to whom the sanctuary of true prayer is revealed
Deems it shameful to turn back to mere formal religion.
He who is master of the robes of a king
Brings shame on his lord by petty huckstering.
He who is admitted to the king's presence-chamber
Would show disrespect by tarrying at the doorway.
If the king grants him license to kiss his hand,
He would err were he to kiss merely the king's foot.
Though to lay head at the king's feet is due obeisance,
In the case supposed it would be wrong to kiss the feet.
The king's jealousy would be kindled against him
Who, after he had seen his face, preferred his mere perfume.
God's jealousy may be likened to a grain of wheat,
But man's jealousy is but empty chaff.
For know ye that the source of jealousy is in God,

And man's jealousy is only an offshoot from God's.
But, let me now quit this subject, and make complaint
Of the severity of That Fickle Fair One.
Complaints of God's harsh dealings with His adoring slaves.
"Wherefore dost thou abandon thy creed and faith?
What matters it if it be heathen or true?
Why hast thou forsaken thy Beloved?
What matters it if she be fair or ugly?" 4
Let me then, I say, make complaint
Of the severity of That Fickle Fair One.
I cry, and my cries sound sweet in His ear;
He requires from the two worlds cries and groans.
How shall I not wail under His chastening hand?
How shall I not be in the number of those bewitched by Him?
How shall I be other than night without His day?
Without the vision of His face that illumes the day?
His bitters are very sweets to my soul,
My sad heart is a lively sacrifice to my Beloved.
I am enamoured of my own grief and pain,
For it makes me well-pleasing to my peerless King.
I use the dust of my grief as salve for my eyes,
That my eyes, like seas, may teem with pearls.
The tears which are shed because of His chastening
Are very pearls, though men deem them mere tears.
'Tis "The Soul of souls" of whom I am making complaint;
Yet I do not complain; I merely state my case.
My heart says, "He has injured me,"
But I laugh at these pretended injuries.
Do me justice, O Thou who art the glory of the just,
Who art the throne, and I the lintel of Thy door!
But, in sober truth, where are throne and doorway?
Where are "We" and "I?" There where our Beloved is!
O Thou, who art exempt from "Us" and "Me,"
Who pervadest the spirits of all men and women;
When man and woman become one, Thou art that One!
When their union is dissolved, lo! Thou abidest!
Thou hast made these "Us" and "Me" for this purpose,
To wit, to play chess with them by Thyself. 5
When Thou shalt become one entity with "Us" and "You."
Then wilt Thou show true affection for these lovers.
When these "We" and "Ye" shall all become one Soul,
Then they will be lost and absorbed in the "Beloved."
These are plain truths. Come then, O Lord!
Who art exalted above description and explanation!
Is it possible for the bodily eye to behold Thee?
Can mind of man conceive Thy frowns and Thy smiles?

Are hearts, when bewitched by Thy smiles and frowns, 6
In a fit state to see the vision of Thyself?
When our hearts are bewitched by Thy smiles and frowns,
Can we gain life from these two alternating states?
The fertile garden of love, as it is boundless,
Contains other fruits besides joy and sorrow.
The true lover is exalted above these two states,
He is fresh and green independently of autumn or spring!
Pay tithe on Thy beauty, O Beauteous One!
Tell forth the tale of the Beloved, every whit!
For through coquetry His glances
Are still inflicting fresh wounds on my heart.
I gave Him leave to shed my blood, if He willed it;
I only said, "Is it right? " and He forsook me.
Why dost Thou flee from the cries of us on earth?
Why pourest Thou sorrow on the heart of the sorrowful?
O Thou who, as each new morn dawns from the east,
Art seen uprising anew, like a bright fountain!
What excuse makest Thou for Thy witcheries?
O Thou whose lips are sweeter than sugar,
Thou that ever renewest the life of this old world,
Hear the cry of this lifeless body and heart!
But, for God's sake, leave off telling of the Rose;
Tell of the Bulbul who is severed from his Rose.
My ardour arises not from joy or grief,
My sense mates not with illusion and fancy.
My condition is different, for it is strange.
Deny it not ! God is all-powerful.
Argue not from the condition of common men,
Stumble not at severity and at mercy.
For mercy and severity, joy and sorrow, are transient,
And transient things die; "God is heir of all." 7
"Tis dawn! O Protector and Asylum of the dawn!
Make excuse for me to my lord Husamu-'d-Din!
Thou makest excuses for c(Universal Reason and Soul; 8
Soul of souls and Gem of life art Thou!
The light of my dawn is a beam from Thy light,
Shining in the morning draught of Thy protection!
Since Thy gift keeps me, as it were, intoxicated,
What is this spiritual wine that causes me this joy?
Natural wine lacks the ferment in my breast,
The spheres lag behind me in revolutions!
Wine is intoxicated with me, not I with it!
The world takes its being from me, not I from it!
I am like bees, and earthly bodies like wax, 9
I build up these bodies as with my own wax!

*NOTES:
1. This is a comment on the saying of Faridu-'d-Din Attar, "Thou art a man of lusts, O fool! In dust eat blood! but if a man of heart eats poison, 'tis as honey."
2. See Koran xxi. 68, and Rodwell's note.
3. This is a comment on the Hadis, "Verily Sa'd is a jealous man, and I am more jealous than he, and God is more jealous than I, and of His jealousy He prohibits 'All pollutions, both outward and inward.'" (Koran vi. 152.)
4. This is a quotation from Hakim Sanai, and forms the text of the following discourse.
5. See Gulshan i Raz, I. 140, and Omar Khayyam Quatr., 270.
6. See Gulshan i Raz, I. 745: Frowns are the occultation of the Beloved by the veil of phenomena; smiles, the revelation of Absolute Being to its votaries. Sa'di (Gulistan, Book II. Story XI.) says: "The vision, of God to the pious consists of manifestation and occultation; He shows Himself, and again withdraws Himself from our sight."
7. Koran xv. 23.
8. i.e., the Logos, and First Soul, upposed to be referred to in the text: "O men, fear your Lord, who hath created you from one Soul, and of him created his wife" (Koran iv. I). See Gulshan i Raz, I. 203.
9. i.e., in his spiritual exaltation he feels himself as the Logos, where from tho whole material creation emanates.

STORY VIII.
The Harper.

In the time of the Khalifa 'Omar there lived a harper, whose voice was as sweet as that of the angel Israfil, and who was in great request at all feasts. But he grew old, and his voice broke, and no one would employ him any longer. In despair he went to the burial-ground of
Yathrub, and there played his harp to God, looking to Him for recompense. Having finished his melody he fell asleep, and dreamed he was in heaven. The same night a divine voice came to 'Omar, directing him to go to the burial-ground, and relieve an old man whom he should find there. 'Omar proceeded to the place, found the harper, and gave him money, promising him more when he should need it. The harper cast away his harp, saying that it had diverted him from God, and expressed great contrition for his past sins. 'Omar then instructed him that his worldly journey was now over, and that he must not give way to contrition for the past, as he was now entered into the state of ecstasy and intoxication of union with God, and in this exalted state regard to past and future should be swept away. The harper acted on his instructions, and sang no more.
Apology for applying the term "Bride" to God.
Mustafa became beside himself at that sweet call,
His prayer failed on "the night of the early morning halt."
He lifted not head from that blissful sleep," 1
So that his morning prayer was put off till noon.
On that, his wedding night, in presence of his bride,
His pure soul attained to kiss her hands.

Love and mistress are both veiled and hidden,
Impute it not as a fault if I call Him "Bride."
I would have kept silence from fear of my Beloved,
If He had granted me but a moment's respite.
But He said, "Speak on, 'tis no fault,
'Tis naught but the necessary result of the hidden decree,
'Tis a fault only to him who only sees faults.
How can the Pure Hidden Spirit notice faults?"
Faults seem so to ignorant creatures,
Not in the sight of the Lord of Benignity.
Blasphemy even may be wisdom in the Creator's si ht,
Whereas from our point of view it is grievous sin.
If one fault occur among a hundred beauties
'Tis as one dry stick in a garden of green herbs.
Both weigh equally in the scales
For the two resemble body and soul.
Wherefore the sages have said not idly,
" The bodies of the righteous are as pure souls."
Their words, their actions, their praises,
Are all as a pure soul without spot or blemish.
'Omar rebukes the Harper for brooding over
and bewailing the past.
Then 'Omar said to him, "This wailing of thine
Shows thou art still in a state of ' sobriety.'"
Afterwards he thus urged him to quit that state
And called him out of his beggary to absorption in God:
"Sobriety savours of memory of the past;
Past and future are what veil God from our sight.
Burn up both of them with fire! How long
Wilt thou be partitioned by these segments as a reed?
So long as a reed has partitions 'tis not privy to secrets,
Nor is it vocal in response to lip and breathing.
While circumambulating the house thou art a stranger;
When thou enterest in thou art at home.
Thou whose knowledge is ignorance of the Giver of knowledge,
Thy wailing contrition is worse than thy sin.
The road of the 'annihilated' is another road;
Sobriety is wrong, and a straying from that other road.
O thou who seekest to be contrite for the past,
How wilt thou be contrite for this contrition?
At one time thou adorest the music of the lute,
At another embracest wailing and weeping."
While the "Discerner" reflected these mysteries,
The heart of the harper was emancipated.
Like a soul he was freed from weeping and rejoicing,
His old life died, and he was regenerated.

Amazement fell upon him at that moment,
For he was exalted above earth and heaven,
An uplifting of the heart surpassing all uplifting;
I cannot describe it ; if you can, say on!
Ecstasy and words beyond all ecstatic words;
Immersion in the glory of the Lord of glory!
Immersion wherefrom was no extrication,
As it were identification with the Very Ocean!
Partial Reason is as naught to Universal Reason,
If one impulse dependent on another impulse be naught;
But when that impulse moves this impulse,
The waves of that sea rise to this point; 2
*NOTES:
1. The night of his marriage with Safiyya.
2. i.e., he is possessed by the Deity as an "Energumen," and the Deity works these ecstatic states in him.

STORY IX.
The Arab and his Wife.
An Arab lived with his wife in the desert in extreme poverty, so that they became a reproach to their neighbours. The wife at last lost patience, and began to abuse her husband, and to urge him to improve their condition. The Arab rebuked her for her covetousness, reminding her that the Prophet had said, "Poverty is my glory," and showing her how poverty was a better preparation for death than riches, and finally threatening to divorce her if she persisted in her querulous ways. The wife, however, by blandishments reduced her husband to obedience, as wives always do, and made him promise to carry out her wishes. She directed him to go and represent their case to the Khalifa at Bagdad, and to make him an offering of a pot of water, that being the only present they could afford to make. Accordingly the Arab travelled to Bagdad, and laid his offering at the feet of the Khalifa, who received it graciously, and in return filled the pot with pieces of gold, and then sent him back to his home in a boat up the river Tigris. The Arab was lost in wonder at the benignity of the Khalifa, who had recompensed him so bountifully for his petty offering of a drop of water. The story contains several digressions, on Pharaoh, on the prophet Salih, and on Adam and the angels, and the poet, apropos of its disconnectedness, compares it to eternity, as it has no beginning and no end.
Men subdued by women's wiles.
In this manner she pleaded with gentle coaxing,
The while her tears fell upon her cheeks.
How could his firmness and endurance abide
When even without tears she could charm his heart?
That rain brought forth a flash of lightning
Which kindled a spark in the heart of that poor man.
Since the man was the slave of her fair face,
How was it when she stooped to slavish entreaties?

When she whose airs set thy heart a-quaking,
When she weeps, how feelest thou then?
When she whose coquetry makes thy heart bleed
Condescends to entreaties, how is it then?
She who subdues us with her pride and severity,
What plea is left us when she begins to plead?
When she who traded in naught but bloodshed
Submits at last, ah! what a profit she makes!
God has adorned them "fair in the sight of men;" 1
From her whom God has adorned how can man escape?
Since He created him "to dwell together with her," 2
How can Adam sever himself from his Eve?
Though he be Rustum, son of Zal, and braver than Hamza,
Yet he is submissive to the behests of his dame.
He by whose preaching the world was entranced
Was he who spake the two words, "O Humaira!" 3
Though water prevails over fire in might,
Yet it boils by fire when in a cauldron.
When the cauldron intervenes between these two,
Air (desire) makes as naught the action of the water.
Apparently thou art the ruler of thy wife, like water;
In reality thou art ruled by and suppliant to her.
Such is the peculiarity of man,
He cannot withstand animal desire; that is his failing.
The Prophet said that women hold dominion
Over sages and over men of heart,
But that fools, again, hold the upper hand over women,
Because fools are violent and exceedingly froward.
They have no tenderness or gentleness or amity,
Because the animal nature sways their temperament.
Love and tenderness are qualities of humanity,
Passion and lust are qualities of animality.
Woman is a ray of God, not a mere mistress,
The Creator's self, as it were, not a mere creature!
Moses and Pharaoh, alike doers of God's will,
as Light and Darkness. Poison and Antidote.
Verily, both Moses and Pharaoh walked in the right way,
Though seemingly the one did so, and the other not.
By day Moses wept before God,
At midnight Pharaoh lifted up his cry,
Saying, "What a yoke is this upon my neck, O God!
Were it not for this yoke who would boast, 'I am ?'
Because Thou hast made Moses' face bright as the moon,
And hast made the moon of my face black in the face.
Can my star ever shine brighter than the moon?
If it be eclipsed, what remedy have I?

Though princes and kings beat drums,
And men beat cymbals because of my eclipse, 4
They beat their brass dishes and raise a clamour,
And make my moon ashamed thereby,
I, who am Pharaoh, woe is me! The people's clamour
Confounds my boast, 'I am Lord Supreme!' 5
Moses and I are Thy nurslings both alike,
Yet Thy axe cuts down tho branches in Thy woods.
Some of these branches Thou plantest in the ground,
Others Thou castest away as useless.
Can branch strive against axe? Not so.
Can branch elude the power of the axe? Nay,
O Lord of the power that dwells in Thy axe,
In mercy make these crooked things straight!"
Man and wife types of the spirit and the flesh.
The dissension of this husband and wife is a parable;
They are types of thy animal and rational souls.
This husband and wife are the reason and the flesh,
A couple joined together for good and for evil.
And in this earthly house this linked pair
Day and night are ever at variance and strife.
The wife is ever seeking dainties for domestic needs,
Namely, bread and meat and her own dignity and position.
Like the wife, the animal soul seeks comfort,
Sometimes carnal, sometimes ambitious;
Reason has no care for these matters,
In its mind is naught but regard to Allah.
Though the secret moral hereof is a bait and snare,
Hear its outward form to the end.
If spiritual manifestations had been sufficient,
The creation of the world had been needless and vain.
If spiritual thought were equivalent to love of God,
Outward forms of temples and prayers would not exist.
Presents which friends make one to another
Are naught but signs and indications,
To give outward testimony and witness
Of the love concealed within the heart.
Because outward attentions are evidence
Of secret love, O beloved!
The witness may be true or false,
Now drunk with real wine, now with sour whey;
He who drinks fermented whey displays drunkenness,
Makes a noise, and reels to and fro.
That hypocrite in prayers and fasts
Displays exceeding diligence,
That men may think him drunk with love of God;

But if you look into the truth, he is drowned in hypocrisy.
In fine, outward actions are guides
To show the way to what is concealed within.
Sometimes the guide is true, sometimes false,
Sometimes a help, and at other times a hindrance.
O Lord, grant, in answer to my prayers, discernment,
That I may know such false signs from the true!
Know you how discernment accrues to the sense?
'Tis when sense "sees by the light of Allah."
If effects are obscure, still causes testify;
Kindred, for instance, shows that there is love.
But he to whom God's light is the guide
Is no longer a slave to effects and causes.
When the light of Allah illumes his senses,
A man is no longer a slave to effects.
When love of God kindles a flame in the inward man,
He burns, and is freed from effects.
He has no need of signs to assure him of love,
For love casts its own light up to heaven.
Other details are wanting to complete this subject,
But take this much, and all hail to you!
Though reality is exposed to view in this form,
Form is at once nigh to and far from reality.
For instance, these two resemble water and a tree;
When you look to their essence they are far apart;
Yet see how quickly a seed becomes a high tree
Out of water, along with earth and sunshine!
If you turn your eyes to their real essence,
These two are far, far apart from each other!
But let us quit this talk of essences and properties,
And return to the story of those two wealth-seekers.
How God made Adam superior to the Angels
in wisdom and honour.
He said, "By Allah, who knoweth hidden secrets,
Who created pure Adam out of dust;
In the form, three cubits high, which he gave him,
He displayed the contents of all spirits, all decrees!
Communicated to him the indelible tablet of existence, 6
That he might know all that is written on those tablets,
A11 that should be first and last to endless eternity
He taught him, with the knowledge of his own 'names,' 7
So that the angels were beside themselves at his instruction,
And gained more sanctity from his sanctification.
The expansion of their minds, which Adam brought about,
Was a thing unequalled by the expansion of the heavens.
For the wide expanse of that pure mind

The wide space of the seven heavens was not enough."
The Prophet said that God has declared,
"I am not contained in aught above or below,
I am not contained in earth or sky, or even
In highest heaven. Know this for a surety. O beloved!
Yet am I contained in the believer's heart!
If ye seek me, search in such hearts!"
He said also, "Enter the hearts of my servants 8
To gain the paradise of beholding Me, O fearer of God."
Highest heaven, with all its light and wide expanse,
When it beheld Adam, was shaken from its place!
Highest heaven is greatness itself revealed;
But what is form when reality draws nigh?
Every angel declared, "In times of yore
We bore friendship to the plains of earth;
We were wont to sow the seed of service on the earth,
Wherefore we bore a wondrous attachment to it.
What was this attachment to that house of earth
When our own natures are heavenly?
What was the friendship of lights like us to darkness?
How can light dwell together with darkness?
O Adam! that friendship arose from the scent of thee,
Because the earth is the warp and weft of thy body.
Thy earthly body was taken from there,
Thy pure spirit of light was shed down from here!
But our souls were enlightened by thy spirit 9
Long, long before earth had diverted it to itself.
We used to be on earth, ignorant of tho earth,
Ignorant of the treasure buried within it.
When we were commanded to depart from that place,
We felt sorrow at turning our steps away from it.
So that we raised many questions, saying,
' O Lord! who will come to take our place?
Wilt Thou barter the glory of our praises and homage
For the vain babble (of men)?'
The commands of God then diffused joy upon us; He said,
'What are ye saying at such length?
What ye give tongue to so foolishly
Is as the words of spoiled children to their father.
I knew of myself what ye thought,
But I desired that ye should speak it;
As this boasting of yours is very improper,
So shall my mercy be shown to prevail over my wrath:
O angels, in order to show forth that prevailing,
I inspired that pretension to cavil and doubt;
If you say your say, and I forbear to punish you,

The gainsayers of my mercy must hold their peace.
My mercy equals that of a hundred fathers and mothers;
Every soul that is born is amazed thereat.
Their mercy is as the foam of the sea of my mercy;
It is mere foam of waves, but the sea abides ever!
What more shall I say? In that earthly shell
There is naught but foam of foam of foam of foam!'"
God is that foam; God is also that pure sea,
For His words are neither a temptation nor a vain boast.
Plurality and Partial Evil, though seemingly
opposed to Unity, subserve Good.
The story is now concluded, with its ups and downs,
Like lovers' musings, without beginning or ending.
It has no beginning, even as eternity,
Nor ending, for 'tis akin to world without end.
Or like water, each drop whereof is at once
Beginning and end, and also has no beginning or end.
But God forbid! This story is not a vain fable,
'Tis the ready money of your state and mine, be sure!
Before every Sufi who is enlightened
Whatever is past is never mentioned.
When his whole thoughts are absorbed in present ecstasy,
No thought of consequences enters his mind. l0
Arab, water-pot, and angels are all ourselves!
"Whatsoever turneth from God is turned from Him." 11
Know the husband is reason, the wife lust and greed;
She is vested with darkness and a gainsayer of reason.
Learn now whence springs the root of this circumstance,
From this, that the Whole has parts of divers kinds.
These parts of the Whole are not parts in relation to it,
Not in the way that rose's scent is a part of the rose.
The beauty of the green shoot is part of the rose's beauty,
But the turtle-dove's cooing is a part of that Bulbuls music.
But if I engage in doubts and answers,
How can I give water to thirsty souls?
Yet, if you are perplexed by Whole and finite parts,
Have patience, for c(patience is the key of joy."
Be abstinent, abstinent from vague thoughts,
Since there are lions in that desert (of thoughts).
Abstinence is the prince of medicines,
As scratching only aggravates a scab.
Abstinence is certainly the root of medicine;
Practise abstinence, see how it invigorates thy soul!
Accept this counsel and give ear thereto,
That it may be to thee as an earring of gold!
Nay, not a mere earring, but that thou mayest be a mine of gold,

Or that thou mayest surpass moon and Pleiades.
First, know creation is in various forms;
Souls are as various as the letters from Alif to Ya.
In this variety of letters there seems disorder,
Though in fact they agree in an integral unity.
In one aspect they are opposed, in another united;
In one aspect capricious, in another serious.
The day of judgment is the day of tho great review;
Whoso is fair and enlightened longs for that review;
Whoso, like a Hindoo, is black (with sin),
The day of review will sound the knell of his disgrace.
Since he has not a face like a sun,
He desires only night like to a veil!
If his thorn puts not forth a single rosebud,
The spring in disclosing him is his foe.
But he who is from head to foot a perfect rose or lily,
To him spring brings rejoicing.
The useless thorn desires the autumn,
That autumn may associate itself with the garden;
And hide the rose's beauty and the thorn's shame,
That men may not see the bloom of the one and the other's shame,
That common stone and pure ruby may appear all as one.
True, the Gardener knows the difference even in autumn,
But the sight of One is better than the world's sight.
That One Person is Himself the world, as He is the sun,
And every star in heaven is a part of the sun.
That One Person is Himself the world, and the rest
Are all His dependents and parasites, O man!
He is the perfect world, yet He is single;
He holds in hand the writing of the whole of existence.
Wherefore all forms and colours of beauty cry out,
" Good news! good news! Lo! the spring is at hand!"
If the blossoms did not shine as bright helmets,
How could the fruits display their globes?
When the blossoms are shed the fruits come to a head,
When tho body is destroyed the soul lifts up its head.
The fruit is the substance, the blossom only its form,
Blossom the good news, and fruit the promised boon.
When the blossoms fall the fruit appears,
When the former vanish the fruit is tasted.
Till bread is broken, how can it serve as food?
Till the grapes are crushed, how can they yield wine?
Till citrons be pounded up with drugs,
How can they afford healing to the sick?
*NOTES:
1. Koran iii. 12.

2. Koran iii. 189.
3. Muhammad said these words to his wife, Ayisha.
4. Compare the ancient custom of ringing bells to still thunder.
5. Koran lxxix. 24. Pharaoh's boast.
6. The tablet on which God writes His eternal decrees.
7. Koran ii. 29.
8. Koran lxxxix. 29.
9. The Logos, the first of created beings, was afterwards embodied in Adam, the "Perfect Man," or Microcosm.
10. He is the "son of the time present and instant," as said above.
11. Koran li. 9.

STORY X.

The Man who was Tattooed.

It was the custom of the men of Qazwin to have various devices tattooed upon their bodies. A certain coward went to the artist to have such a device tattooed on his back, and desired that it might be the figure of a lion. But when he felt the pricks of the needles he roared with pain, and said to the artist, "What part of the lion are you now painting?" The artist replied, "I am doing the tail." The patient cried, "Never mind the tail; go on with another part." The artist accordingly began in another part, but the patient again cried out and told him to try somewhere else. Wherever the artist applied his needles, the patient raised similar objections, till at last the artist dashed all his needles and pigments on the ground, and refused to proceed any further.

The Prophet's counsels to 'Ali to follow the direction of the Pir or Spiritual Guide, and to endure his chastisements patiently.

The Prophet said to 'Ali, "O 'Ali,
Thou art the Lion of God, a hero most valiant;
Yet confide not in thy lion-like valour,
But seek refuge under the palm-trees of the 'Truth.'
Whoso takes obedience as his exemplar
Shares its proximity to the ineffable Presence.
Do thou seek to draw near to Reason; let not thy heart
Rely, like others, on thy own virtue and piety.
Come under the shadow of the Man of Reason, l
Thou canst not find it in the road of the traditionists.
That man enjoys close proximity to Allah;
Turn not away from obedience to him in any wise;
For he makes the thorn a bed of roses,
And gives sight to the eyes of the blind.
His shadow on earth is as that of Mount Qaf,
His spirit is as a Simurgh soaring on high.
He lends aid to the slaves of the friends of God,
And advances to high place them who seek him.
Were I to tell his praises till the last day,
My words would not be too many nor admit of curtailment,

He is the sun of the spirit, not that of the sky,
For from his light men and angels draw life.
That sun is hidden in the form of a man,
Understand me! Allah knows the truth.
O 'Ali, out of all forms of religious service
Choose thou the shadow of that dear friend of God!
Every man takes refuge in some form of service,
And chooses for himself some asylum;
Do thou seek refuge in the shadow of the wise man,
That thou mayest escape thy fierce secret foes.
Of all forms of service this is fittest for thee;
Thou shalt surpass all who were before thee.
Having chosen thy Director, be submissive to him,
Even as Moses submitted to the commands of Khizr; 2
Have patience with Khizr's actions, O sincere one!
Lest he say, 'There is a partition between us.'
Though he stave in thy boat, yet hold thy peace;
Though he slay a young man, heave not a sigh.
God declares his hand to be even as God's hand,
For He saith, (The hand of God is over their hands.' 3
The hand of God impels him and gives him life;
Nay, not life only, but an eternal soul.
A friend is needed; travel not the road alone,
Take not thy own way through this desert!
Whoso travels this road alone
Only does so by aid of the might of holy men.
The hand of the Director is not weaker than theirs;
His hand is none other than the grasp of Allah!
If absent saints can confer such protection,
Doubtless present saints are more powerful than absent.
If such food be bestowed on the absent,
What dainties may not the guest who is present expect?
The courtier who attends in the presence of the king
Is served better than the stranger outside the gate.
The difference between them is beyond calculation;
One sees the light, the other on]y the veil.
Strive to obtain entrance within,
If thou wouldst not remain as a ring outside the door.
Having chosen thy Director, be not weak of heart,
Nor yet sluggish and lax as water and mud;
But if thou takest umbrage at every rub,
How wilt thou become a polished mirror?"

*NOTES:

1. i.e., the Pir, or Perfect Shaikh, or Spiritual Director. So St. John of the Cross and St. Theresa enjoin obedience to the Director (Vaughan, xii. 122).
2. See Koran xviii. 77 for the story of Moses and Khizr. It is also given in Parnell's

'Hermit.'
3. Koran xlviii. 10.

STORY XI.
The Lion who Hunted with the Wolf and the Fox.
A lion took a wolf and a fox with him on a hunting excursion, and succeeded in catching a wild ox, an ibex, and a hare. He then directed the wolf to divide the prey. The wolf proposed to award the ox to the lion, the ibex to himself, and the hare to the fox. The lion was enraged with the wolf because he had presumed to talk of "I" and "Thou," and "My share" and "Thy share" when it all belonged of right to the lion, and he slew the wolf with one blow of his paw. Then, turning to the fox, he ordered him to make the division. The fox, rendered wary by the fate of the wolf, replied that the whole should be the portion of the lion. The lion, pleased with his self-abnegation, gave it all up to him, saying, "Thou art no longer a fox, but myself."
Till man destroys "self" he is no true friend of God.
Once a man came and knocked at the door of his friend.
His friend said, "who art thou. O faithful one?"
He said, "'Tis I." He answered, "There is no admittance.
There is no room for the 'raw' at my well-cooked feast.
Naught but fire of separation and absence
Can cook the raw one and free him from hypocrisy!
Since thy 'self' has not yet left thee,
Thou must be burned in fiery flames."
The poor man went away, and for one whole year
Journeyed burning with grief for his friend's absence.
His heart burned till it was cooked; then he went again
And drew near to the house of his friend.
He knocked at the door in fear and trepidation
Lest some careless word might fall from his lips.
His friend shouted, "Who is that at the door?"
He answered, "'Tis Thou who art at the door. O Beloved!"
The friend said, "Since 'tis I, let me come in,
There is not room for two 'I's' in one house."

STORY XII.
Joseph a,Žd the Mirror.
An old friend came to pay his respects to Joseph, and, after some remarks upon the bad behaviour of his brethren, Joseph asked him what present he had brought to show his respect. The friend replied that he had long considered what gift would be most suitable to offer, and at last had fixed upon a mirror, which he accordingly produced from his pocket and presented to Joseph, at the same time begging him to admire his own beauteous face in it.
Defect and Not-being the Mirror wherein
Absolute Perfect Being is reflected 1.

He drew forth a mirror from his side
A mirror is what Beauty busies itself with.
Since Not-being is tho mirror of Being,
If you are wise, choose Not-being (self-abnegation).
Being may be displayed in that Not-being,
Wealthy men show their liberality on the poor.
He who is an hungered is the clear mirror of bread,
The tinder is the mirror of the flint and steel.
Not-being and Defect, wherever they occur,
Are the mirrors of the Beauty of all beings.
Because Not-being is a clear filtered essence,
Wherein all these beings are infused.
When a garment is made by a good tailor,
'Tis an evidence of the tailor's art.
Logs of wood would not be duly shaped
Did not the carpenter plan outline and detail.
The leech skilled in setting bones goes
Where lies the patient with a broken leg.
If there were no sick and infirm,
How could the excellence of the leech's art be seen?
If vile base copper were not mingled,
How could the alchemist show his skill?
Defects are the mirrors of the attributes of Beauty,
The base is the mirror of the High and Glorious One,
Because one contrary shows forth its contrary, 2
As honey's sweetness is shown by vinegar's sourness.
Whoso recognizes and confesses his own defects
Is hastening in the way that leads to perfection!
But he advances not towards the Almighty
Who fancies himself to be perfect.
No sickness worse than fancying thyself perfect
Can infect thy soul, O arrogant misguided one!
Shed many tears of blood from eyes and heart,
That this self-satisfaction may be driven out.
The fault of Iblis lay in saying, "I am better than he," 3
And this same weakness lurks in the soul of all creatures.

*NOTES:

1. Compare the parallel passage in Gulshan i Raz, 1. 135, and the notes thereon.
2. Cp. "Religio Medici," Sect. 35: "Herein is divinity conformant unto philosophy, and not only generation founded on contrarieties, but also creation. God, being all things, is contrary unto nothing; out of which were made all things, and so nothing became something, and Omneity informed nullity into existence."
3. Koran vii. II.

STORY XIII.

The Prophet's Scribe.
The Prophet had a scribe who used to write down the texts that fell from his lips. At last this scribe became so conceited that he imagined all this heavenly wisdom proceeded from his own wit, and not from the Prophet. Puffed up with self-importance, he fancied himself inspired, and his heart was hardened against his master, and he became a renegade, like the fallen angels Harut and Marut. He took his own foolish surmises to be the truth, whereas they were all wide of the mark, as those of the deaf man who went to condole with a sick neighbour and answered all his remarks at cross purposes.
How philosophers deceive themselves.
On the last day, 1 "when Earth shall quake with quaking,"
This earth shall give witness of her condition.
For she "shall tell out her tidings openly,"
Yea, earth and her rocks shall tell them forth!
The philosopher reasons from base analogies
(True reason comes not out of a dark corner) ;
The philosopher (I say) denies this in his pride of intellect.
Say to him, "Go, dash thy head against a wall!"
The speech of water, of earth, of mire,
Is audible by the ears of men of heart!
Tho philosopher, who denies Divine Providence,
Is a stranger to the perceptions of saints.
He says that the flashes of men's morbid imaginations
Instil many vain fancies into men's minds.
But, on the contrary, 'tis his perverseness and want of faith
Which implant in himself this vain fancy of negation.
The philosopher denies the existence of the Devil;
At the same time he is the Devil's laughing-stock.
If thou hast not seen the Devil, look at thyself,
Without demon's aid how came that blue turban 2 on thy brow?
Whosoever has a doubt or disquietude in his heart
Is a secret denier and philosopher.
Now and then he displays firm belief,
But that slight dash of philosophy blackens his face.
Beware, O believers! That lurks in you too;
You may develop innumerable states of mind.
All the seventy and two heresies lurk in you;
Have a care lest one day they prevail over you!
He in whose breast the leaf of true faith is grown
Must tremble as a leaf from fear of such a catastrophe.
Thou makest a mock of Iblis and the Devil,
Because thou art a fine man in thy own sight;
But when thy soul shall tell thy wretched faults,
What lamentation thou wilt cause to the faithful!
The sellers of base gold sit smiling in their shops,
Because the touchstone is not as yet in their sight.
O Veiler of sins! strip not the veil from us;

Lend us aid on the day of trial!
*NOTES:
1. Koran xcix. 1-4.
2. Blue turbans were considered a sign of hypocrisy (Hafiz, Ode 5).

STORY XIV.
The Chinese and the Greek Artists.
The Chinese and the Greeks disputed before the Sultan which of them were the better painters; and, in order to settle the dispute, the Sultan allotted to each a house to be painted by them. The Chinese procured all kinds of paints, and coloured their house in the most elaborate way. The Greeks, on the other hand, used no colours at all, but contented themselves with cleansing the walls of their house from all filth, and burnishing them till they were as clear and bright as the heavens. When the two houses were offered to tho Sultan's inspection, that painted by tho Chinese was much admired; but the Greek house carried off the palm, as all the colours of the other house were reflected on its walls with an endless variety of shades and hues.
Knowledge of the heart preferable
to the knowledge of the schools.
The knowledge of men of heart bears them up,
The knowledge of men of the body weighs them down.
When 'tis knowledge of the heart, it is a friend;
When knowledge of the body, it is a burden.
God saith, "As an ass bearing a load of books," 1
The knowledge which is not of Him is a burden.
Knowledge which comes not immediately from Him
Endures no longer than the rouge of the tirewoman.
Nevertheless, if you bear this burden in a right spirit
'Twill be removed, and you will obtain joy.
See you bear not that burden out of vainglory,
Then you will behold a store of true knowledge within.
When you mount the steed of this true knowledge,
Straightway the burden will fall from your back.
If you drink not His cup, how will you escape lusts?
You, who seek no more of Him than to name His name?
What do His name and fame suggest? The idea of Him.
And the idea of Him guides you to union with Him.
Know you a guide without something to which it guides?
Were there no roads there would be no ghouls.
Know you a name without a thing answering to it?
Have you ever plucked a rose (Gul) from Gaf and Lam?
You name His name; go, seek the reality named by it!
Look for the moon in heaven, not in the water!
If you desire to rise above mere names and letters,
Make yourself free from self at one stroke!
Like a sword be without trace of soft iron;

Like a steel mirror, scour off all rust with contrition;
Make yourself pure from all attributes of self,
That you may see your own pure bright essence!
Yea, see in your heart the knowledge of the Prophet,
Without book, without tutor, without preceptor.
The Prophet saith, "He is one of my people,
Whoso is of like temper and spirit with me.
His soul beholds me by the selfsame light
Whereby I myself behold him,
Without traditions and scriptures and histories,
In the fount of the water of life."
Learn the mystery, "I was last night a Kurd,
And this morning am become an Arab." 2
This mystery of "last night" and "this morning"
Leads you into the road that brings you to God.
But if you want an instance of this secret knowledge,
Hear the story of the Greeks and the Chinese.
*NOTES:
1. Koran lxii. 5.
2. Syad Abu'l Wafa, an unlettered Kurd, found a paper with the words Bismillah upon it, and, after spending the night in prayer, found himself able to understand Arabic (Luck-now Commentator).

STORY XV.
Counsels of Reserve given by the Prophet to his Freedman Zaid.
At dawn the Prophet said to Zaid,
"How is it with thee this morning, O pure disciple?"
He replied, "Thy faithful slave am I." Again he said,
"If the garden of faith has bloomed, show a token of it."
He answered, "I was athirst many days,
By night I slept not for the burning pangs of love;
So that I passed by days and nights,
As the point of a spear glances off a shield.
For in that state all faith is one,
A hundred thousand years and a moment are all one;
World without beginning and world without end are one;
Reason finds no entrance when mind is thus lost."
The Prophet again urged Zaid to deliver to him a present from that celestial region, as a token that he had really been there in the spirit. Zaid answered that he had seen the eight heavens and the seven hells, and the destinies of all men, whether bound to heaven or hell. The body, he said, is as a mother, and the soul as her infant, and death is the time of parturition, when it becomes manifest to what class the infant soul belongs. As, on the day of judgment it will be manifest to all men whether a soul belongs to the saved or to the lost, so now it was plain and manifest to him. He went on to ask the Prophet if he should publish this secret knowledge of his to all men, or hold

his peace. The Prophet told him to hold his peace. Zaid, however, proceeded to detail the vision of the last judgment, which he had seen when in the spirit; and the Prophet again commanded him to pause, adding that" God is never ashamed to say the truth," l and allows His Prophet to speak forth the truth, but that for Zaid to blab forth the secrets seen in ecstatic vision would be wrong. Zaid replied that it was impossible for one who had once beheld the Sun of "The Truth" to keep his vision a secret. But the Prophet in reply instructed him that all men are masters of their own wills, and that he must not reveal what God has determined to keep secret till the last day, in order to leave men till then under the stimulus of hope and fear, and to give them the credit of "believing what is not seen." 2 More honour is given to the warder of a castle who faithfully executes his trust at a distance from the court than to those courtiers who serve constantly under the king's own eye. Zaid submitted to tho Prophet's injunctions, and remained self-contained in his ecstatic visions. Anecdotes of the sage Luqman, of King Solomon, and of a conflagration in the days of the Khalifa 'Omar complete the section.

The Prophet's final counsels of "Reserve".

The Prophet said, "My companions are as the stars,
Lights to them that walk aright, missiles against Satan.
If every man had strength of eyesight
To look straight at the light of the sun in heaven,
What need were there of stars, O humble one,
To one who was guided by the light of the sun?
Neither moon nor planets would be needed
By one who saw directly the Sun of 'The Truth.'
The Moon 3 declares, as also the clouds and shadows,
' I am a man, yet it hath been revealed to me.' 4
Like you, I was naturally dark,
'Twas the Sun's revelation that gave me such light.
I still am dark compared to the Sun,
Though I am light compared to the dark souls of men.
Therefore is my light weak, that you may bear it,
For you are not strong enough to bear the dazzling Sun.
I have, as it were, mixed honey with vinegar,
To succour the sickness of your hearts.
When you are cured of your sickness, O invalid,
Then leave out the vinegar and eat pure honey.
When the heart is garnished and swept clear of lust,
Therein 'The God of Mercy sitteth on His throne.' 5
Then God rules the heart immediately,
When it has gained this immediate connection with Him.
This subject is endless; but where is Zaid,
That I may tell him again not to seek notoriety?
'Tis not wise to publish these mysteries,
Since the last day is approaching to reveal all things."
Now you will not find Zaid, for he is fled,
He sprang from the place where the shoes were left, 6
Scattering the shoes in his hurry.

If you had been Zaid, you too would have been lost,
As a star is lost when tho sun shines on it;
For then you see no trace or sign of it,
No place or track of it in tho milky way.
Our senses and our endless discourses
Are annihilated in the light of the knowledge of our King.
Our senses and our reason within us
Are as waves on waves "assembled before us." 7
When night returns and 'tis the time of the sky's levee,
The stars that were hidden come forth to their work.
The people of the world lie unconscious,
With veils drawn over their faces, and asleep;
But when the morn shall burst forth and the sun arise
Every creature will raise its head from its couch;
To the unconscious God will restore consciousness;
They will stand in rings as slaves with rings in ears;
Dancing and clapping hands with songs of praise,
Singing with joy, "Our Lord hath restored us to life!"
Shedding their old skins and bones,
As horsemen stirring up a cloud of dust.
All pressing on from Not-being to Being,
On the last day, as well the thankful as the unthankful.

*NOTES:

1. Koran xxxiii. 53.
2. Koran ii. 2.
3. i.e., the Prophet.
4. Koran xviii. 110.
5. Koran xx. 4.
6. i.e., the vestibule of the house.
7. Koran xxxvi. 53.

STORY XVI.

'Ali's Forbearance.

'Ali, the "Lion of God," was once engaged in conflict with a Magian chief, and in the midst of the struggle the Magian spat in his face. 'Ali, instead of taking vengeance on him, at once dropped his sword, to the Magian's great astonishment. On his inquiring the reason of such forbearance, 'Ali informed him that the "Lion of God" did not destroy life for the satisfaction of his own vengeance, but simply to carry out God's will, and that whenever he saw just cause, he held his hand even in the midst of the strife, and spared the foe. The Prophet, 'Ali continued, had long since informed him that he would die by the hand of his own stirrup-bearer (Ibn Maljun), and the stirrup-bearer had frequently implored 'Ali to kill him, and thus save him from the commission of that great crime; but 'Ali said he always refused to do so, as to him death was as sweet as life, and he felt no anger against his destined assassin, who was only the instrument of God's eternal purpose. The Magian chief, on hearing 'Ali's discourse, was so much

affected that he embraced Islam, together with all his family, to the number of fifty souls.
How the Prophet whispered to 'Ali's stirrup-bearer
that he would one day assassinate his master.
"The Prophet whispered in the ear of my servant
That one day he would sever my head from my neck.
The Prophet also warned by inspiration me, his friend,
That the hand of my servant would destroy me.
My servant cried, "O kill me first,
That I may not become guilty of so grievous a sin!"
I replied, "Since my death is to come from thee,
How can I balk the fateful decree?"
He fell at my feet and cried, "O gracious lord,
For God's sake cleave now my body in twain,
That such an evil deed may not be wrought by me,
And my soul burn with anguish for its beloved."
I replied, "What God's pen has written, it has written;
In presence of its writings knowledge is confounded;
There is no anger in my soul against thee,
Because I attribute not this deed to thee;
Thou art God's instrument. God's hand is the agent.
How can I chide or fret at God's instrument?"
He said, "If this be so, why is there retaliation?" 1
I answered, "'Tis from God, and 'tis God's secret;
If He shows displeasure at His own acts,
From His displeasure He evolves a Paradise;
He feels displeasure at His own acts,
Because He is a God of vengeance as of mercy.
In this city of events He is the Lord,
In this realm He is the King who plans all events.
If He crushes His own instruments,
He makes those crushed ones fair in His sight.
Know the great mystery of 'whatever verses we cancel,
Or cause you to forget, we substitute better for them.' 2
Whatever law God cancels, He makes as a weed,
And in its stead He brings forth a rose.
So night cancels the business of the daytime,
When the reason that lights our minds becomes inanimate.
Again, night is cancelled by the light of day,
And inanimate reason is rekindled to life by its rays.
Though darkness produces this sleep and quiet,
Is not the 'water of life' in the darkness? 3
Are not spirits refreshed in that very darkness?
Is not that silence the season of heavenly voices?
For from contraries contraries are brought forth,
Out of darkness was created light.
The Prophet's wars brought about the present peace,

The peace of these latter days resulted from those wars.
That conqueror of hearts cut off a thousand heads,
That the heads of his people might rest in peace."
God's rebuke to Adam for scorning Iblis.
To whomsoever God's order comes,
He must smite with his sword even his own child.
Fear then, and revile not the wicked,
For the wicked are impotent under God's commands.
In presence of God's commands bow down the neck of pride.
Scoff not nor chide even them that go astray!
One day Adam cast a look of contempt and scorn
Upon Iblis, thinking what a wretch he was.
He felt self-important and proud of himself,
And he smiled at the actions of cursed Iblis.
God Almighty cried out to him, "O pure one,
Thou art wholly ignorant of hidden mysteries.
If I were to blab the faults of the unfortunate,
I should root up the mountains from their bases,
And lay bare the secrets of a hundred Adams,
And convert a hundred fresh Iblises into Mosalmans."
Adam answered, "I repent me of my scornful looks;
Such arrogant thoughts shall not be mine again.
O Lord, pardon this rashness in Thy slave;
I repent; chastise me not for these words!"
O Aider of aid-seekers, guide us,
For there is no security in knowledge or wealth;
"Lead not our hearts astray after Thou hast guided us," 4
And avert the evil that the "Pen" has written.
Turn aside from our souls the evil written in our fates,
Repel us not from the tables of purity!
O God, Thy grace is the proper object of our desire;
To couple others with Thee is not proper.
Nothing is bitterer than severance from Thee,
Without Thy shelter there is naught but perplexity.
Our worldly goods rob us of our heavenly goods,
Our body rends the garment of our soul.
Our hands, as it were, prey on our feet;
Without reliance on Thee how can we live?
And if the soul escapes these great perils,
It is made captive as a victim of misfortunes and fears,
Inasmuch as when the soul lacks union with the Beloved,
It abides forever blind and darkened by itself.
If Thou showest not the way, our life is lost;
A life living without Thee esteem as dead!
If Thou findest fault with Thy slaves,
Verily it is right in Thee, O Blessed One!

If Thou shouldst call sun and moon obscure,
If Thou shouldst call the straight cypress crooked,
If Thou shouldst declare the highest heaven base,
Or rich mines and oceans paupers,
All this is the truth in relation to Thy perfection!
Thine is the dominion and the glory and the wealth!
For Thou art exempt from defect and not-being,
Thou givest existence to things non-existent, and again
Thou makest them non-existent.
*NOTES:
1. i,e., why is the rule "an eye for an eye" enjoined in the Koran, ii. 173?
2. Koran ii, 100.
3. Alluding to the "water of life" in the land of darkness discovered by Khizr.
4. Koran iii. 6.

Epilogue to Book I.
Alas! the forbidden fruits were eaten,
And thereby the warm life of reason was congealed.
A grain of wheat eclipsed the sun Of Adam, l
Like as the Dragon's tail 2 dulls the brightness of the moon.
Behold how delicate is the heart, that a morsel of dust
Clouded its moon with foul obscurity!
When bread is "substance," to eat it nourishes us;
When 'tis empty "form," it profits nothing.
Like as the green thorn which is cropped by the camel,
And then yields him pleasure and nutriment;
When its greenness has gone and it becomes dry,
If the camel crops that same thorn in the desert,
It wounds his palate and mouth without pity,
As if conserve of roses should turn to sharp swords.
When bread is "substance," it is as a green thorn;
When 'tis "form," 'tis as the dry and coarse thorn.
And thou eatest it in the same way as of yore
Thou wert wont to eat it, O helpless being,
Eatest this dry thing in the same manner,
After the real "substance" is mingled with dust;
It has become mingled with dust, dry in pith and rind.
O camel, now beware of that herb!
The Word is become foul with mingled earth;
The water is become muddy; close the mouth of the well,
Till God makes it again pure and sweet;
Yea, till He purifies what He has made foul.
Patience will accomplish thy desire, not haste.
Be patient, God knows what is best.
*NOTES:

1. Muhammadans think the forbidden fruit to have been wheat.
2. The descending node of the moon (see Gulshan i Raz, I. 233).

Next: The Masnavi Book II
Sacred Texts | Islam

« Previous: The Masnavi Index Index Next: The Masnavi: The Masnavi Book II »

Sacred Texts Islam Index Previous Next
Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DlN MUHAMMAD RUMI

Book II.
PROLOGUE.

THE Composition of this Masnavi has been delayed for a season; 1
Time is needed for blood to become milk.
Till thy fortune comes forth as a new-born babe,
Blood becomes not milk, sweet and pleasant to the mind.
When that light of God, Husamu-'d-Din
Turned his course down from the summit of heaven,
While he had ascended to sublimest verities,
In the absence of his spring the buds blossomed not,
But when out of that sea he came to shore,
The lute of the poesy of the Masnavi sounded again.
This Masnavi, which is the polisher of spirits,
Its recommencement occurred on the day of "Opening."
The commencement date of this precious work
Was the year six hundred and sixty-two of the Flight.
The Bulbul started on this date and became a hawk;
Yea, a hawk to hunt out these mysteries.
May the wrist of the King be the resting-place of this hawk,
And may this door be open to the people for ever!
*NOTES:
1. The delay was caused by the grief of Husam for the death of his wife.

STORY I.

The Sufi's Beast

After anecdotes of the man, in the time of 'Omar, who mistook his eyelash for the new moon, of one who stole a snake and got bitten by it, and of 'Isa's foolish disciple who besought the Lord to teach him the spell whereby he raised the dead, comes the following story.

A certain Sufi, after a long day's journey, arrived at a monastery, where he put up for the night, and strictly enjoined his servant to groom his ass carefully and give him plenty of litter and fodder. The servant assured him that his minute directions were superfluous, and promised to attend to the ass most carefully; but when his master's back was turned he neglected the ass, and the poor animal remained all night without water or food. Consequently he was weak and unfit to travel next morning, and in spite of the blows and kicks that were showered on him, could not carry his master, but had to be led. The other Sufis who were traveling with his owner thought that the ass was useless, and when they arrived at the place where they halted for the night, they sold the ass to a traveler, and with the proceeds of the sale bought delicate viands and torches, and made a feast. The owner of the ass, who was ignorant of this transaction, shared the feast, and joined in the chorus sung by the others, "The ass is gone, the ass is gone," without attaching any sense to the words, and blindly following their example. Next morning he asked his servant what had become of the ass, and the servant told him it had been sold, adding that he thought he had known it overnight, because he had heard him singing "The ass is gone" along with the other Sufis. In the course of this story there occur anecdotes of God consulting with the angels as to the creation of man, of a king who lost his hawk and found it again in the house of a poor old man, and of Shaikh Ahmad Khizrawiya buying sweetmeats for his creditors.

Why the poet veils his doctrines in fables.

What is it hinders me from expounding my doctrines
But this, that my hearers' hearts incline elsewhere.
Their thoughts are intent on that Sufi guest;
They are immersed in his affairs neck deep.
So I am compelled to turn from my discourse
To that story, and to set forth his condition.
But, O friend, think not this Sufi a mere outward form,
As children see in a vine nothing but raisins.
O son, our bodies are as dried grapes and raisins;
If you are a man, cast away these things.
If you pass on to the pure mysteries of God,
You will be exalted above the nine heavenly spheres.
Now hear the outward form of my story,
But yet separate the grain from the chaff.

Why the prophets were sent.

God sent the prophets for this purpose,
Namely, to sever infidelity from faith.
God sent the prophets to mankind
That they might gather the pure grain on their tray.
Infidel and faithful, Mosalman and Jew,
Before the prophets came, seemed all as one.

Before they came we were all alike,
No one knew whether he was right or wrong.
Genuine coin and base coin were current alike;
The world was a night, and we travelers in the dark,
Till the sun of the prophets arose, and cried,
"Begone. O slumber; welcome, O pure light!"
Now the eye sees how to distinguish colors,
It sees the difference between rubies and pebbles.
The eye distinguishes jewels from dust,
Hence it is dust makes the eyes smart.
Makers of base coin hate the daylight,
Coins of pure gold love the daylight,
Because daylight is the mirror that reflects them,
So that they see their own perfect beauty.
Mystical Meaning of "Daylight"

God has named the resurrection "that day;"
Day shows off the beauty of red and yellow.
Wherefore "Day" in 'truth is the mystery of the saints;
One day of their moons is as whole years.
Know, "Day " is the reflection of the mystery of the saints,
Eye-closing night that of their hidden secrets.
Therefore hath God revealed the chapter "Daylight," 1
Which daylight is the light of the heart of Mustafa.
On the other view, that daylight means "The Friend,"
It is also a reflection of the same prophet.
For, as it is wrong to swear by a transitory being,
How can we suppose a transitory being spoken of by God?
The Friend of God said, "I love not them that set?" 2
How, then, could Allah have meant a transitory being?
Again, the words "by the night" mean Muhammad's veiling,
Namely, the fair earthly body that he bore;
When his sun proceeded from heaven on high
Into that body's night, it said, "He hath not forsaken thee;"
Union with God arose out of the depth of that disgrace;
That boon was the word, "He hath not been displeased."
Expressions of religious or other feeling derive their only value from the state of mind from which they proceed.
Every expression is the sign of a state of mind;
That state is a hand, the expression an instrument.
A goldsmith's instruments in the hand of a cobbler
Are as grains of wheat sown on sand.
The tools of a cobbler in the hand of a cultivator

Are as grass before a dog or bones before an ass.
The words, "I am the Truth" were light in Mansur's 3 mouth,
In the mouth of Pharaoh "I am Lord Supreme" was blasphemy.
The staff in the hand of Moses was a witness,
In the hands of the magicians it was naught.
For this cause 'Isa taught not to that foolish man
The words of power whereby he raised the dead.
For he who is ignorant misuses the instrument ;
If you strike flint on mud you will get no fire.
Hand and instrument resemble flint and steel;
You must have a pair; a pair is needed to generate.
He who has no peer or member is the "One,"
An uneven number, One without dispute!
Whoso says "one" and "two," and so on,
Confesses thereby the existence of the "One."
When the illusion of seeing double is swept away,
They who say "one" and "two" are even as they who say "One."
If you take "One" as your ball in his tennis-field,
It is made to revolve by the strokes of his bat. 4
Yea, the ball that is even and without fault
Is made to revolve by the strokes of the King's hand.
O man of double vision, 5 hearken with attention,
Seek a cure for your defective sight by listening.
Many are the holy words that find no entrance
Into blind hearts, but they enter hearts full of light.
But the deceits of Satan enter crooked hearts,
Even as crooked shoes fit crooked feet.
Though you repeat pious expressions again and again,
If you are a fool, they affect you not at all;
Nay, not though you set them down in writing,
And though you proclaim them vauntingly;
Wisdom averts its face from you, O man of sin,
Wisdom breaks away from you and takes to flight!
0n Taqlid, blind imitation or cant.
"O wretch, why did you not come and say to me,
'Such and such a disastrous affair has occurred?'"
The servant replied, "By Allah, I came again and again,
That I might acquaint you with the matter.
You were always saying, 'The ass is gone, my lad!'
Along with the others in high excitement;
So I went away, thinking you knew all about it,
And were pleased at the transaction, being a wise man."
The Sufi said, "They were all singing the same words,
So I felt impelled to sing them as well.
Blind imitation of them has undone me.
Cursed be that blind imitation!"

The effect of blindly imitating unprofitable conduct
Is that men cast away honor for a morsel of bread.
The ecstasy of that company cast a reflection,
Whereby that Sufi's heart became ecstatic like them.
You need many reflections from your associates
In order to draw water from the peerless Ocean.
The first reflection cast is mere blind imitation;
After it has been often repeated you may test its truth.
Till it is thus verified, take it not from your friends;
The drop, not yet become pearl, sever not from its shell.
Evil influence of covetousness.

Would you have eyes and ears of reason clear,
Tear off the obstructing veil of greed!
The blind imitation of that Sufi proceeded from greed;
Greed closed his mind to the pure light.
Yea, 'twas greed that led astray that Sufi,
And brought him to loss of property and ruin.
Greed of victuals, greed of that ecstatic singing
Hindered his wits from grasping the truth.
If greed stained the face of a mirror,
That mirror would be as deceitful as we men are. 6
If a pair of scales were greedy of riches,
Would they tell truly the weight of anything?
The Prophet saith, "O people, through singleness of mind,
I ask of you no recompense for my prophesying; 7
I am a guide; God buyeth my guidance for you,
God giveth you my guidance in both worlds.
True, a guide deserves his wages;
Wages are due to him for directing you aright.
But what are my wages? The vision of The Friend.
Abu Bakr indeed offered me forty thousand pieces of gold,
But his forty thousand pieces were no wages for me. 8
How could I take brass beads for pearls of Aden?"
I will tell you a tale; hearken attentively,
That you may know how greed closes up the ears.
Every man subject to greed is a miser.
Can eyes of hearts clouded with greed see clearly?
The illusion of rank and riches blinds his sight,
Like hair dropping down before his eyes.
*NOTES:
1. Koran xciii: "By the daylight and by the night thy, Lord hath not forsaken thee nor been displeased."
2. Koran vi. 76: "And when the night overshadowed Abraham, he beheld a star, and he said, 'This is my Lord;' but when it set he said, 'I love not Gods which set.'"

3. Mansur Hallaj, a celebrated Sufi who was put to death at Bagdad in 309 A.H. for using these words.
4. i.e., unity is made to appear as plurality (see Gulshan i Raz, I. 710).
5. See Gulshan i Raz, I. 104.
6. The Turkish commentator translates thus. The Lucknow copy reads Ba sati for Ma sti.
7. Koran xi 53.
8. Abu Bakr made over all his goods to the Prophet in aid of the expedition to Syria.

STORY II.
The Pauper and the Prisoners.
A certain pauper obtained admittance to a prison, and annoyed the prisoners by eating up all their victuals and leaving them none. At last they made a formal complaint to the Qazi, and prayed him to banish the greedy pauper from the prison. The Qazi summoned the pauper before him, and asked him why he did not go to his own house instead of living on the prisoners. The pauper replied that he had no house or means of livelihood except that supplied by the prison; whereupon the Qazi ordered him to be carried through the city, and proclamation to be made that he was a pauper, that no one might be induced to lend him money or trade with him. Accordingly the attendants sought for a camel whereon to carry him through the city, and at last induced a Kurd who sold firewood to lend his camel for the purpose. The Kurd consented from greed of reward, and the pauper, being seated on the camel, was carried through the city from morning till evening, proclamation being made in Persian, Arabic, and Kurdish that he was a pauper. When evening came the Kurd demanded payment, but the pauper refused to give him anything, observing that if he had kept his ears open he must have heard the proclamation. Thus the Kurd was led by greed to spend the day in useless labor.
Satan's office in the world.
The pauper said, "Your beneficence is my sustenance;
To me, as to aliens, your prison is a paradise.
If you banish me from your prison in reprobation,
I must needs die of poverty and affliction."
Just so Iblis said to Allah, "O have compassion;
Lord! respite me till the day of resurrection;
For in this prison of the world I am at oase,
That I may slay the children of my enemies.
From every one who has true faith for food,
And as bread for his provisions by the way,
I take it away by fraud or deceit,
So that they raise bitter cries of regret.
Sometimes I menace them with poverty, 2
Sometimes I blind their eyes with tresses and moles."
In this prison the food of true faith is scarce,
And by the tricks of this dog what there is is lost.
In spite of prayers and fasts and endless pains,
Our food is altogether devoured by him.

Let us seek refuge with Allah from Satan.
Alas ! we are perishing by his insolence.
The dog is one, yet he enters a thousand forms; 3
Whatever he enters straight becomes himself.
Whatever makes you shiver, know he is in it,
The Devil is hidden beneath its outward form.
When he finds no form at hand, he enters your thoughts,
To cause them to draw you into sin.
From your thoughts proceeds destruction,
When from time to time evil thoughts occur to you.
Sometimes thoughts of pleasure, sometimes of business,
Sometimes thoughts of science, sometimes of house and home.
Sometimes thoughts of gain and traffic,
Sometimes thoughts of merchandise and wealth.
Sometimes thoughts of money and wives and children,
Sometimes thoughts of wisdom or of sadness.
Sometimes thoughts of household goods and fine linen,
Sometimes thoughts of carpets, sometimes of sweepers.
Sometimes thoughts of mills, gardens, and villas,
Sometimes of clouds and mists and jokes and jests.
Sometimes thoughts of peace and war,
Sometimes thoughts of honor and disgrace.
Ah! cast out of your head these vain imaginations,
Ah! sweep out of your heart these evil suggestions.
Cry, "There is no power nor strength but in God!"
To avert the Evil One from the world and your own soul.
It is the true Beloved who causes all
outward earthly beauty to exist.
Whatsoever is perceived by sense He annuls,
But He establishes that which is hidden from the senses.
The lover's love is visible, his Beloved hidden.
The Friend is absent, the distraction he causes present.
Renounce these affections for outward forms,
Love depends not on outward form or face.
Whatever is beloved is not a mere empty form,
Whether your beloved be of the earth or of heaven.
Whatever be the form you have fallen in love with,
Why do you forsake it the moment life leaves it?
The form is still there; whence, then, this disgust at it?
Ah! lover, consider well what is really your beloved.
If a thing perceived by outward senses is the beloved,
Then all who retain their senses must still love it;
And since love increases constancy,
How can constancy fail while form abides? 4
But the truth is, the sun's beams strike the wall,
And the wall only reflects that borrowed light.

Why give your heart to mere stones, O simpleton?
Go! seek the source of light which shineth always!
Distinguish well true dawn from false dawn,
Distinguish the color of the wine from that of the cup;
So that, instead of many eyes of caprice,
One eye may be opened through patience and constancy.
Then you will behold true colors instead of false,
And precious jewels in lieu of stones.
But what is a jewel? Nay, you will be an ocean of pearls;
Yea, a sun that measures the heavens!
The real Workman is hidden in His workshop,
Go you into that workshop and see Him face to face.
Inasmuch as over that Workman His work spreads a curtain,
You cannot see Him outside His work.
Since His workshop is the abode of the Wise One,
Whoso seeks Him without is ignorant of Him.
Come, then, into His workshop, which is Not-being, 5
That you may see the Creator and creation at once.
Whoso has seen how bright is the workshop
Sees how obscure is the outside of that shop.
Rebellious Pharaoh set his face towards Being (egoism),
And was perforce blind to that workshop.
Perforce he looked for the Divine decree to change,
And hoped to turn his destiny from his door.
While destiny at the impotence of that crafty one
All the while was secretly mocking.
He slew a hundred thousand guiltless babes
That the ordinance and decree of Allah might be thwarted.
That the prophet Moses might not be born alive,
He committed a thousand murders in the land.
He did all this, yet Moses was born,
And was protected against his wrath.
Had he but seen the Eternal workshop,
He had refrained hand and foot from these vain devices.
Within his house was Moses safe and sound,
While he was killing the babes outside to no purpose.
Just so the slave of lusts who pampers his body
Fancies that some other man bears him ill-will;
Saying this one is my enemy, and this one my foe,
While it is his own body which is his enemy and foe,
He is like Pharaoh, and his body is like Moses,
He runs abroad crying, "where is my foe?"
While lust is in his house, which is his body,
He bites his finger in spite against strangers.
Then follows an anecdote of a man who slew his mother because she was always misconducting herself with strangers, and who excused himself by pleading that if he

had not done so he would have been obliged to slay strangers every day, and thus incur blood-guiltiness. Lust is likened to this abandoned mother; when it is once slain, you are at peace with all men. In answer to an objection that if this were so the prophets and saints, who have subdued lust, would not have been hated and oppressed as they were, it is pointed out that they who hated the prophets in reality hated themselves, just as sick men quarrel with the physician or boys with the teacher. Prophets and saints are created to test the dispositions of men, that the good may be severed from the bad. The numerous grades of prophets, of saints, and of holy men are ordained, as so many curtains of the light of God, to tone down its brilliance, and make it visible to all grades of human sight.

*NOTES:

1. Koran vii. 13.
2. Koran ii. 279.
3. cf. Gulshan i Raz, p. 86.
4. This couplet exercises both the Turkish and the Lucknow commentators.
5. i.e., annihilation of self and of all phenomenal being, regarding self as naught in the presence of the Deity.

STORY III.

The King and his Two Slaves.

A king purchased two slaves, one extremely handsome, and the other very ugly. He sent the first away to the bath, and in his absence questioned the other. He told him that the first slave had given a very bad account of him, saying that he was a thief and a bad character, and asked if it was true. The second slave replied that the first was everything that was good, his inward qualities corresponding to the beauty of his outward appearance, and that whatever he had told the king was worthy of credit. The king replied that beauty was only an accident, and that, according to the tradition, accidents "endure only two moments;" that at death the animal soul is destroyed, that the text, "Whoso shall present himself with beauty shall receive tenfold reward," I does not refer to outward accidents, but to the "substance," the eternal soul. The slave in reply urged that the accidents of good works and thoughts will in some way bear fruit in the next world, pointing out that thought is always the precursor of the completed work, as the plan of the architect precedes the building, and the gardener's design the perfect fruit resulting from his labors. He added that the world is only the realized thought of "Universal Reason" 2 The king then sent away the slave with whom he had held this discourse, and summoned the other, and told him that his fellow slave had given a bad account of him, and asked what he had to say. He replied that his fellow slave was a liar and a rascal, and the king then dismissed him, observing that, in accordance with the tradition, "Every man is hidden under his own tongue," his tongue had betrayed his inner vileness. "The safety of a man lies in holding his tongue."

The apostolical succession of the prophets and the saints.

With that "brightness of lightning" 3 He kindled their souls
So that Adam acquired knowledge from that light.
That, which shone from Adam was gathered by Seth,
Wherefore Adam made him his viceroy when he saw it.
When Noah received the gift of that lustre,
He became a soul bearing pearls in the tempest of the flood.
By that light the soul of Abraham was led,
Without fear he entered Nimrod's fiery furnace.
When Ishmael sought out that light,
He meekly laid his head beneath his father's bright knife.
The soul of David was warmed by its heat,
Iron became pliable by the force of his weaving. 4
When Solomon was nurtured by its fruition,
The devils became the submissive slaves of his will.
When Jacob bowed his head to the Divine decree,
He recovered his sight at the scent of his son. 5
When moonlike Joseph saw that brilliant sun,
He became so expert as he was in interpreting dreams.
When the staff drew might from the hand of Moses,
It devoured the realm of Pharaoh at a mouthful.
When the soul of Jirjis 6 became privy to its light,
He sacrificed his life seven times, and regained it.
When Zakhariah 7 boasted of his love for it,
He ransomed his life in the hollow of the tree.
When Jonah swallowed a draught from that cup,
He found repose in the belly of the fish.
When John the Baptist became filled with its unction,
He laid his head in the golden charger in ardour for it.
When Jethro became aware of this exaltation,
He risked his life to find it.
Patient Job gave thanks for seven years,
For in his calamities he saw signs of its approach.
When Khizr and Elias boasted of gaining it,
They found the water of life and were no more seen.
When Jesus. Son of Mary, found that ladder of ascent,
He ascended to the height of the fourth heaven.
When Muhammad gained that blessed possession,
In a moment he cleft asunder the disk of the moon. 8
When Abu Bakr became the exemplar of that grace,
He was companion of that Lord, and a 'c faithful witness."
When 'Omar was enraptured with that beauty,
Like a mind he discerned true and false. 9
When Osman viewed those brilliant sights,
He diffused light and became "Lord of the two lights." 10
When Martaza ('Ali) shined with its reflection,
He became the "Lion of God" in the soul's domain.

When his two sons were illumined by this light,
They became the "pearly earrings of highest heaven;" 11
One of them losing his life by poison,
The other losing his head as he went about his march.
When Junaid was succoured by the forces of that light,
His ecstatic states exceeded counting.
Bayazid saw his way to increased fruition thereof,
And gained from God the name "Polestar of Gnostics."
What time King Mansur became victorious, 12
He left his throne and hastened to the stake.
When Karkhi of Karkh became its keeper,
He became lord of love and of the breath of Jesus.
Ibrahim son of Adham rode his horse to that point,
And became king of kings of equity.
And that Shakik starting from that junction
Became a sun of wit and acute of genius.
Fazil from a highway robber became a sage of the way, 13
When he was regarded with esteem by the King.
To Bishr Hafi the doctrine, was announced,
And he set his face towards the desert of inquiry.
When Zu-1-Ntin became distraught with care for it,
Egypt (Milk) as sugar became the house of his soul.
When Sari 14 lost his head in seeking the way thereto,
His rank was exalted above the seats of the mighty.
A hundred thousand great (spiritual) kings
Exalted by this divine light approach the world.
Their names remain hidden through God's jealousy;
Every beggar tells not their names. 15

*NOTES:

1. Koran vi. 161.
2. i.e., the Logos as Demiurge.
3. Koran xxiv. 43. The prophetic inspiration is likened to a light handed on from one to another.
4. Koran xxi. 80.
5. Koran lxxvii. 96.
6. Jirjis or St. George is supposed by Muhammadans to be the same person as Khizr or Elias.
7. Zakhariah the prophet is said to have taken refuge from his persecutors in the hollow of a tree.
8. Koran liv. 1.
9. Omar was called "The Discerner."
10. He bore this name because he had two daughters of Muhammad as his wives.
11. A tradition gives this title to Hasan and Hussain.
12. Mansur Hallaj, the celebrated Sufi impaled at Bagdad. Shah or King was a title often assumed by darveshes.
13. The "way" means the Sufi doctrines.

14. All these saints lived in the second and third centuries of the Flight.
15. In the introduction to the Nafahatu-'l Uns, Jami says there are always 4000 saints on the earth who are not even known to one another.

STORY IV.

The Falcon and the Owls.

A certain falcon lost his way, and found himself in the waste places inhabited by owls. The owls suspected that he had come to seize their nests, and all surrounded him to make an end of him. The falcon assured them that he had no such design as they imputed to him, that his abode was on the wrist of the king, and that he did not envy their foul habitation. The owls replied that he was trying to deceive them, inasmuch as such a strange bird as he could not be a favorite of the king. The falcon repeated that he was indeed a favorite of the king, and that the king would assuredly destroy their houses if they injured him, and proceeded to give them some good advice on the folly of trusting to outward appearances. He said, "It is true I am not homogeneous with the king, but yet the king's light is reflected in me, as water becomes homogeneous with earth in plants. I am, as it were, the dust beneath the king's feet; and if you become like me in this respect, you will be exalted as I am. Copy the outward form you behold in me, and perchance you will reach the real substance of the king."

The right use of forms.

That my outward form may not mislead you,
Digest my sweet advice before copying me.
Many are they who have been captured by form,
Who aimed at form, and found Allah.
After all, soul is linked to body,
Though it in nowise resembles the body.
The power of the light of the eye is mated with fat,
The light of the heart is hidden in a drop of blood.
Joy harbors in the kidneys and pain in the liver,
The lamp of reason in the brains of the head;
Smell in the nostrils and speech in the tongue,
Concupiscence in the flesh and courage in the heart.
These connections are not without a why and a how,
But reason is at a loss to understand the how.
Universal Soul had connection with Partial Soul, 1
Which thence conceived a pearl and retained it in its bosom.
From that connection, like Mary,
Soul became pregnant of a fair Messiah;
Not that Messiah who walked upon earth and water,
But that Messiah who is higher than space. 2
Next, as Soul became pregnant by the Soul of souls,
So by the former Soul did the world become pregnant;
Then the World brought forth another world,
And of this last are brought forth other worlds.
Should I reckon them in my speech till the last day

I should fail to tell the total of these resurrections. 3

*NOTES:

1. This is a figurative account of the emanations of Absolute Being, whereby the world of phenomena is constituted (see Gulshan i Raz, p. 21, note, and p. 66).

2. i.e., the spirit of the Prophet Muhammad, whom the Sufis identify with the Primal Soul.

3. Continually is creation born again in a new creation" (Gulshan i Raz, p. 66). By constant effluxes from Absolute Being the world of phenomena is every moment renewed.

STORY V.

The Thirsty Man who threw Bricks into the Water.

A thirsty man discovered a tank of water, but could not drink of it because it was surrounded by a high wall. He took some of the bricks off the top of the wall and cast them over it into the water. The water cried out, "What advantage do you gain by doing this?" He made answer, "The first advantage is this, that I hear your voice; and the second, that the more bricks I pull off the wall, the nearer I approach to you." The moral is, that so long as the wall of the body intervenes, we cannot reach the water of life. The abasement of the body brings men nearer to union with the Deity. Destroy, therefore, the fleshly lusts which war against the soul. Then follows another parable to illustrate the folly of procrastination in this important matter.

"It was not ye who shot, but God shot; and
those arrows were God's not yours". 1
'Tis God's light that illumines the senses' light,
That is the meaning of "Light upon light." 2
The senses' light draws us earthwards,
God's light carries us heavenwards.
As objects of sense are of base condition,
God's light is an ocean, and the senses' light a dewdrop.
But that light which is "upon this light" is not seen,
Save through signs and holy discourses.
Since the senses' light is gross and dense,
It lies hidden in the black pupil of the eye.
When you cannot see the senses' light with the eye,
How can you see with the eye the Light of the mind?
As the senses' light is hidden in these gross veils,
Must not that Light which is pure be also hidden?
Like the senses, this world is ruled by a hidden Power.
It confesses its impotence before that hidden Power,
Which sometimes exalts it and sometimes lays it low,
Sometimes makes it dry and sometimes moist.
The hand is hidden, yet we see the pen writing;
The horse is galloping, yet the rider is hid from view.
The arrow speeds forth, yet the bow is not seen;
Souls are seen, the Soul of souls (God) is hidden.

Break not the arrow, for it is the arrow of the King
Yea, it is an arrow from the bow of Wisdom.
"Ye shot not when ye shot," was said by God;
God's action has predominance over all actions.
Break your own passion, break not that arrow,
The eye of passion takes milk to be blood.
Kiss that arrow and bear it to the King,
Yea, though it be stained with your own blood.
Whatsoever is seen is weak and base and impotent;
What is hidden is equally fierce and headstrong.
We are the captured game; who is the snare?
We are the balls; where is the bat?
He tears and mends; who is this tailor?
He fans and kindles the flame; who is this kindler?
At one time He makes the faithful one an infidel,
At another He makes the atheist a devotee!

Next comes an anecdote of a dirty man who refused to bathe because he was ashamed to go into the water, with the moral that "Shame hinders religion;" 3 and then another of Zu'l Nun, a celebrated Egyptian Sufi of the third century A.H. Zu'l Nun appeared to his ignorant friends to be mad, and they accordingly confined him in a madhouse. After a time they thought that he was not really mad, but had feigned madness for some deep purpose, and they went to the madhouse to inquire into the state of his health. When they arrived there, Zu'l Nun asked them who they were, and they answered that they were his devoted friends, who were now convinced that the story of his being mad was a calumny. Zu'l Nun jumped up and drove them away with sticks and stones, saying that true friendship would have been manifested in sharing his troubles, even as pure gold is tried by fire.

*NOTES:

1. Koran viii. 17, meaning, "God is the Fa'il i Hakiki, or Only Real Agent."
2. Koran xxiv. 35.
3. Freytag, Arabum Proverbia, vol. ii. pp. 379 and 418, gives two proverbs - one, "Shame is a part of religion;" and the other, "Shame hinders getting a livelihood."

STORY VI.

Luqman's Master examines him and discovers his Acuteness.

Luqman the Sage, 1 who is sometimes identified with Esop, and sometimes with the nephew of the prophet. Job, though "gifted with wisdom by God," was a slave. His master, however, discovered his worth, and became extremely attached to him, so that he never received any delicacy without giving Luqman a share of it. One day, having received a watermelon, he gave Luqman the best part of it, and Luqman devoured it with such apparent relish that his master was tempted to taste it. To his surprise he found it very bitter, and asked Luqman why he had not told him of this. Luqman replied that it was not for him, who lived on his master's bounty, to complain if he now and then received disagreeable things at his hands. Thus, though to outward appearance a slave, Luqman showed himself to be a lord.

Love endures hardships at the hands of the Beloved.
Through love bitter things seem sweet,
Through love bits of copper are made gold.
Through love dregs taste like pure wine,
Through love pains are as healing balms.
Through love thorns become roses,
And through love vinegar becomes sweet wine.
Through love the stake becomes a throne,
Through love reverse of fortune seems good fortune.
Through love a prison seems a rose bower,
Without love a grate full of ashes seems a garden.
Through love burning fire is pleasing light,
Through love the Devil becomes a Houri.
Through love hard stones become soft as butter,
Without love soft wax becomes hard iron.
Through love grief is as joy,
Through love Ghouls turn into angels.
Through love stings are as honey,
Through love lions are harmless as mice.
Through love sickness is health,
Through love wrath is as mercy.
Through love the dead rise to life,
Through love the king becomes a slave.
Even when an evil befalls you, have due regard;
Regard well him who does you this ill turn.
The sight which regards the ebb and flow of good and ill
Opens a passage for you from misfortune to happiness.
Thence you see the one state moves you into the other, 2
One opposite state generating its opposite in exchange.
So long as you experience not fears after joys,
How can you look for pleasures after disgusts?
While ye fear the doom of the angel on the left hand,
Men hope for the bliss of the angel on the right. 3
May you gain two wings! 4 A fowl with only one wing
Is impotent to fly, O well-intentioned one!
Now either permit me to hold my peace altogether,
Or give me leave to explain the whole matter.
And if you dislike this and forbid that,
Who can tell what your desire is?
You must have the soul of Abraham in order with light
To see the mansions of Paradise in the fire.
Step by step he ascended above sun and moon,
And so lagged not below, as a ring that fastens a door.
Since the "Friend of God" ascended above the heavens,
And said, "I love not Gods that set;" 5
So this world of the body is a breeder of misconceptions

In all who have not fled from lust.
*NOTES:
1. See Koran xxxi. Another anecdote of his wit occurs in Book I.
2. The doctrine of Heraclitus, that opposite states generate one another, is discussed by Jelaludin in a passage quoted in Lumsden's Grammar, ii. 323, and is mentioned in the Phado and the Nicomachean Ethics.
3. An anacoluthon (see Koran i. 16).
4. The two wings are hope and fear, both of which are needed to guide men's religious flight (see Book III. on "Probability the guide of life").
5. Koran vi. 77.

STORY VII.
Moses and the Shepherd.
Next follows an anecdote of Bilkis, Queen of Sheba, whose reason was enlightened by the counsels of the Hoopoo sent to her by King Solomon. Outward sense is as opposed to true reason as Abu Jahl was to Muhammad; and when the outward senses are replaced by the true inner reason, man sees that the body is only foam, and the heart the limitless ocean. Afterwards comes an anecdote of a philosopher who was struck blind for cavilling at the verse, "What think ye? If at early morn your waters shall have sunk away, who will then give you clear running water?" 1 This is succeeded by the story of Moses and the shepherd. Moses once heard a shepherd praying as follows: "O God, show me where thou art, that I may become. Thy servant. I will clean Thy shoes and comb Thy hair, and sew Thy clothes, and fetch Thee milk." When Moses heard him praying in this senseless manner, he rebuked him, saying, "O foolish one, though your father was a Mosalman, you have become an infidel. God is a Spirit, and needs not such gross ministrations as, in your ignorance, you suppose." The shepherd was abashed at his rebuke, and tore his clothes and fled away into the desert. Then a voice from heaven was heard, saying, "O Moses, wherefore have you driven away my servant? Your office is to reconcile my people with me, not to drive them away from me. I have given to each race different usages and forms of praising and adoring me. I have no need of their praises, being exalted above all such needs. I regard not the words that are spoken, but the heart that offers them. I do not require fine words, but a burning heart. Men's ways of showing devotion to me are various, but so long as the devotions are genuine, they are accepted."
Religious forms indifferent.
A voice came from God to Moses,
"Why hast thou sent my servant away?
Thou hast come to draw men to union with me,
Not to drive them far away from me.
So far as possible, engage not in dissevering;
'The thing most repugnant to me is divorce.' 2
To each person have I allotted peculiar forms,
To each have I given particular usages.
What is praiseworthy in thee is blameable in him,
What is poison for thee is honey for him.

What is good in him is bad in thee,
What is fair in him is repulsive in thee.
I am exempt from all purity and impurity,
I need not the laziness or alacrity of my people.
I created not men to gain a profit from them,
But to shower my beneficence upon them.
In the men of Hind the usages of Hind are praiseworthy,
In the men of Sind those of Sind.
I am not purified by their praises,
'Tis they who become pure and shining thereby.
I regard not the outside and the words,
I regard the inside and the state of heart.
I look at the heart if it be humble,
Though the words may be the reverse of humble.
Because the heart is substance, and words accidents,
Accidents are only a means, substance is the final cause.
How long wilt thou dwell on words and superficialities?
A burning heart is what I want; consort with burning!
Kindle in thy heart the flame of love,
And burn up utterly thoughts and fine expressions.
O Moses! the lovers of fair rites are one class,
They whose hearts and souls burn with love are another.
Lovers must burn every moment,
As tax and tithe are levied on a ruined village.
If they speak amiss, call them not sinners;
If a martyr be stained with blood, wash it not away.
Blood is better than water for martyrs,
This fault is better than a thousand correct forms.
No need to turn to the Ka'ba when one is in it,
And divers have no need of shoes.
One does not take a drunken man as a guide on the way,
Nor speak of darns to torn garments.
The sect of lovers is distinct from all others,
Lovers have a religion and a faith of their own.
Though the ruby has no stamp, what matters it?
Love is fearless in the midst of the sea of fear.
Beware, if thou offerest praises or thanksgivings,
And know them to be even as the babble of that shepherd;
Though thy praises be better compared with his,
Yet in regard to God they are full of defects.
How long wilt thou say, 'They obscure the truth,
For it is not such as they fancy'?
Thy own prayers are accepted only through mercy,
They are suffered as the prayers of an impure woman.
If her prayers are made impure by the flow of blood,
Thine are stained with metaphors and similitudes.

Blood is impure, yet its stain is removed by water;
But that impurity of ignorance is more lasting,
Seeing that without the blessed water of God
It is not banished from the man who is subject to it.
O that thou wouldst turn thy face to thy own prayers,
And become cognizant of the meaning of thy ejaculations,
And say, 'Ah! my prayers are as defective as my being;
O requite me good for evil!'"
Moses questions God as to the reason of
the flourishing state of the wicked.
Moses said, "O beneficent Creator,
With whom a moment's remembrance is as long ages,
I see Thy plan distorted in this world of earth and water;
My heart, like the angel's, feels a difficulty thereat.
With what object hast thou framed this plan,
And sowed therein the seeds of evil?
Why hast Thou kindled the fire of violence and wrong?
Why burnt up mosques and them who worship therein?
Paradise is attached to requirements unpleasant to us,
Hell is attached to things flattering our lusts.
The branch full of sap is the main fuel of thy fire.
'They that are burnt with fire are near to Kausar.' 3
Whoso is in prison and acquainted with troubles,
That is in requital for his gluttony and lusts.
Whoso is in a palace and enjoying wealth,
That is in reward for toils and troubles.
Whoso is seen enjoying uncounted gold and silver,
Know that he strove patiently to acquire it.
He, whose soul is exempt from natural conditions,
And who possesses the power of overriding causes,
Can see without causes, like eyes that pierce night;
But thou, who art dependent on sense attend to causes.
Having left Jesus, thou cherishest an ass (lust),
And art perforce excluded, like an ass;
The portion of Jesus is knowledge and wisdom,
Not so the portion of an ass, O asinine one!
Thou pitiest thine ass when it complains;
So art thou ignorant, thy ass makes thee asinine.
Keep thy pity for Jesus, not for the ass,
Make not thy lust to vanquish thy reason.
Leave thy natural lusts to whine and howl,
Tear thee from them, escape that snare of the soul!
*NOTES:
1. Koran lxvii. 30.
2. A tradition.
3. A saying of the Prophet.

STORY VIII.

The Man who made a Pet of a Bear. 1

A kind man, seeing a serpent overcoming a bear, went to the bear's assistance, and delivered him from the serpent. The bear was so sensible of the kindness the man had done him that he followed him about wherever he went, and became his faithful slave, guarding him from everything that might annoy him. One day the man was lying asleep, and the bear, according to his custom, was sitting by him and driving off the flies. The flies became so persistent in their annoyances that the bear lost patience, and seizing the largest stone he could find, dashed it at them in order to crush them utterly; but unfortunately the flies escaped, and the stone lighted upon the sleeper's face and crushed it. The moral is, "Do not make friends with fools." In the course of this story occur anecdotes of a blind man, of Moses rebuking the worshippers of the calf, and of the Greek physician Galen and a madman.

He who needs mercy finds it.

Doing kindness is the game and quarry of good men,
A good man seeks in the world only pains to cure.
Wherever there is a pain there goes the remedy,
Wherever there is poverty there goes relief.
Seek not water, only show you are thirsty,
That water may spring up all around you.
That you may hear the words, "The Lord gives them to drink," 2
Be athirst! Allah knows what is best for you.
Seek you the water of mercy? Be downcast,
And straightway drink the wine of mercy to intoxication.
Mercy is called down by mercy to the last.
Withhold not, then, mercy from any one, O son!
If of yourself you cannot journey to the Ka'ba,
Represent your helplessness to the Reliever.
Cries and groans are a powerful means,
And the All-Merciful is a mighty nurse.
The nurse and the mother keep excusing themselves,
Till their child begins to cry.
In you too has God created infant needs;
When they cry out, their milk is brought to them;
God said, "Call on God;" continue crying,
So that the milk of His love may boil up. 3

Moses and the worshipper of the calf.

Moses said to one of those full of vain imaginations,
"O malevolent one, through error and heresy
You entertain a hundred doubts as to my prophethood,
Notwithstanding these proofs, and my holy character.
You have seen thousands of miracles done by me,
Yet they only multiply your doubts and cavils.
Through doubts and evil thoughts you are in a strait,

You speak despitefully of my prophethood.
I brought the host out of the Red Sea before all men,
That ye might escape the oppression of the Egyptians.
For forty years meat and drink came from heaven,
And water sprang from the rock at my prayer.
My staff became a mighty serpent in my hand,
Water became blood for my ill-conditioned enemy.
The staff became a snake, and my hand bright as the sun;
From the reflection of that light the sun became a star.
Have not these incidents, and hundreds more like them,
Banished these doubts from you, O cold-hearted one?
The calf lowed through magic,
And you bowed down to it, saying, 'Thou art my God.' 4
The golden calf lowed; but what did it say,
That the fools should feel all this devotion to it?
You have seen many more wondrous works done by me,
But where is the base man who accepts the truth?
What is it that charms vain men but vanity?
What else pleases the foolish but folly?
Because each kind is charmed by its own kind,
Does a cow ever seek the lion?
Did the wolf show love to Joseph, 5
Or only fraud upon fraud with a view to devour him?
True, if it lose his wolf-like nature it becomes a friend;
Even as the dog of the cave became a son of man. 6
When good Abu Bakr saw Muhammad,
He recognized his truth, saying, 'This one is true;'
When Abu Bakr caught the perfume of Muhammad,
He said, 'This is no false one.'
But Abu Jahl, who was not one of the sympathizers,
Saw the moon split asunder, yet believed not.
If from a sympathizer, to whom it is well known,
I withhold the truth, still 'tis not hidden from him;
But he who is ignorant and without sympathy,
However much I show him the truth, he sees it not.
The mirror of the heart must needs be polished
Before you can distinguish fair and foul therein."

*NOTES:

1. Anwari Suhaili, i. 27.
2. Koran lxxvi. 21.
3. Koran xvii. 110.
4. See Koran xx. 90.
5. Koran xii. 17.
6. Koran xviii. 17.

STORY IX.

The Gardener and the Three Friends.

A voice came from heaven to Moses, saying, "O Moses why didst thou not visit me when I was sick?" Moses inquired the meaning of this dark saying, and the answer was, "When one of God's saints is sick, God regards his sickness as His own; and, therefore, he who desires to hold companionship with God must not forsake the saints." 1 This is illustrated by a story of a gardener who saw three friends walking in his garden, and making free with his fruit. Knowing he could not prevail against them while they remained united, he contrived by tricks to separate them, and then proceeded to chastise them one by one. And this caused one of them to make the reflection that he had acted very foolishly in deserting his friends.

*NOTES:

1. Cp. Matthew xxv. 40.

STORY X.

Bayazid and the Saint.

The celebrated Sufi, Abu Yazid or Bayazid of Bastam, in Khorasan, who lived in the third century of the Flight, was once making a pilgrimage to Mecca, and visiting all the "Pillars of insight" who lived m the various towns that lay on his route. At last he discovered the "Khizr of the age" in the person of a venerable Darvesh, with whom he held the following conversation:

The Sage said, "Whither are you going, O Bayazid?
Where will you bring your caravan to a halt?"
Bayazid replied, "At dawn I start for the Ka'ba."
Quoth the Sage, "What provision for the way have you?"
He answered, "I have two hundred silver dirhams;
See them tied up tightly in the corner of my cloak."
The Sage said, "Circumambulate me seven times;
Count this better than circumambulating the Ka'ba;
And as for the dirhams, give them to me, O liberal one,
And know you have finished your course and obtained your wish,
You have made the pilgrimage and gained the life to come,
You have become pure, and that in a moment of time.
Of a truth that is God which your soul sees in me,
For God has chosen me to be His house.
Though the Ka'ba is the house of His grace and favors,
Yet my body too is the house of His secret.
Since He made that house He has never entered it,
But none but That Living One enters this house;
When you have seen me you have seen God,
And have circumambulated the veritable Ka'ba.
To serve me is to worship and praise God;
Think not that God is distinct from me.
Open clear eyes and look upon me,
That you may behold the light of God in a mortal.

Tho Beloved once called the Ka'ba 'My house,'
But has said to me 'O my servant' seventy times;
O Bayazid, you have found the Ka'ba,
You have found a hundred precious blessings."
Bayazid gave heed to these deep sayings,
And placed them as golden earrings in his ears.
Then follow anecdotes of the Prophet paying a visit to one of his disciples who lay sick, of Shaikh Bahlol, nicknamed "The Madman," who was a favorite at the court of Harunu-'r-Rashid, and of the people of Moses.
The sweet uses of adversity.

The sick man said, "Sickness has brought me this boon.
That this Prince (Muhammad) has come to me this morn,
So that health and strength may return to me
From the visit of this unparalleled King.
O blessed pain and sickness and fever!
O welcome weariness and sleeplessness by night!
Lo! God of His bounty and favor
Has sent me this pain and sickness in my old age;
He has given me pain in the back, that I may not fail
To spring up out of my sleep at midnight;
That I may not sleep all night like the cattle,
God in His mercy has sent me these pains.
At my broken state the pity of kings has boiled up,
And hell is put to silence by their threats!"
Pain is a treasure, for it contains mercies;
The kernel is soft when the rind is scraped off.
O brother, the place of darkness and cold
Is the fountain of life and the cup of ecstasy.
So also is endurance of pain and sickness and disease.
For from abasement proceeds exaltation.
The spring seasons are hidden in the autumns,
And autumns are charged with springs; flee them not.
Consort with grief and put up with sadness,
Seek long life in your own death!
Since 'tis bad, whatever lust says on this matter
Heed it not, its business is opposition.
But act contrary thereto, for the prophets
Have laid this injunction upon the world. 2
Though it is right to take counsel in affairs,
That you may have less to regret in the upshot;
The prophets have labored much
To make the world revolve on this pivot stone; 3

But, in order to destroy the people, lust desires
To make them go astray and lose their heads;
The people say, 'With whom shall we take counsel?'
The prophets answer, 'With the reason of your chief.'
Again they say, 'Suppose a child or a woman enter,
Who lacks reason and clear judgment; '
They reply, 'Take counsel with them,
And act contrary to what they advise.'
Know your lust to be woman, and worse than woman;
Woman is partial evil, lust universal evil.
If you take counsel with your lust,
See you act contrary to what that base one advises.
Even though it enjoin prayers and fasting,
It is treacherously laying a snare for you.'
You must abandon and ignore your own knowledge,
And dip your hand in the dish of abnegation of knowledge.
Whatever seems profitable, flee from it,
Drink poison and spill the water of life.
Contemn whatever praises you,
Lend to paupers your wealth and profits!
Quit your sect and be a subject of aversion,
Cast away name and fame and seek disgrace!"
God the Author of good and evil.
If you seek the explanation of God's love and favor,
In connection therewith read the chapter "Brightness." 4
And if you say evil also proceeds from Him,
Yet what damage is that to His perfection?
To send that evil is one of His perfections.
I will give you an illustration, O arrogant one;
The heavenly Artist paints His pictures of two sorts,
Fair pictures and pictures the reverse of fair.
Joseph he painted fair and made him beautiful;
He also painted ugly pictures of demons and 'afrits.
Both sorts of pictures are of His workmanship,
They proceed not from His imperfection, but His skill,
That the perfection of His wisdom may be shown,
And the gainsayers of His art be put to shame.
Could He not paint ugly things He would lack art,
And therefore He creates Guebers as well as Moslems.
Thus, both infidelity and faith bear witness to Him,
Both alike bow down before His almighty sway.
But know, the faithful worship Him willingly,
For they seek and aim at pleasing Him;
While Guebers worship Him unwillingly,
Their real aim and purpose being quite otherwise.
Evil itself is turned into good for the good.

The Prophet said to that sick man,
"Pray in this wise and allay your difficulties;
'Give us good in the house of our present world,
And give us good in the house of our next world. 5
Make our path pleasant as a garden,
And be Thou, O Holy One, our goal!'"
The faithful will say on the last day, "O King!
Was not Hell on the route all of us traveled?
Did not faithful as well as infidels pass through it?
Yet on our way we perceived not the smoke of the fire;
Nay, it seemed Paradise and the mansion of the blessed."
Then the King will answer, "That green garden,
As it appeared to you on your passage through it,
Was indeed Hell and the place of dread torment;
Yet for you it became a garden green with trees.
Since you have labored to make hellish lusts,
And the 'fire of pride that courts destruction,
To make these, I say, pure and clean,
And, to please God, have quenched those fires,
So that the fire of lust, that erst breathed flame,
Has become a holy garden and a guiding light,
Since you have turned the fire of wrath to meekness,
And the darkness of ignorance to shining knowledge,
Since you have turned the fire of greed into bounty,
And the vile thorns of malice into a rose-garden;
Since you have quenched all these fires of your own
For my sake, so that those poisons are now pure sweets;
Since you have made fiery lust as a verdant garden,
And have sowed therein the seed of fidelity,
So that nightingales of prayer and praise
Ever warble sweetly around this garden;
Since you have responded to the call of God,
And have drawn water out of the hell of lust,
For this cause my hell also, for your behoof,
Becomes a verdant garden and yields leaves and fruit."
What is the recompense of well-doing, O son?
It is kindness and good treatment and rich requital.
Have ye not said, "We are victims,
Mere nothings before eternal Being?
If we are drunkards or madmen,
'Tis that Cup-bearer and that Cup which make us so.
We bow down our heads before His edict and ordinance,
We stake precious life to gain His favor.
While the thought of the Beloved fills our hearts,
All our work is to do Him service and spend life for Him.
Wherever He kindles His destructive torch,

Myriads of lovers' souls are burnt therewith.
The lovers who dwell within the sanctuary
Are moths burnt with the torch of the Beloved's face."
O heart haste thither, 6 for God will shine upon you,
And seem to you a sweet garden instead of a terror.
He will infuse into your soul a new soul,
So as to fill you, like a goblet, with wine.
Take up your abode in His soul!
Take up your abode in heaven, O bright full moon!
Like the heavenly Scribe,7 He will open your heart's book
That He may reveal mysteries unto you.
Abide with your Friend, since you have gone astray,
Strive to be a full moon; you are now a fragment thereof.
Wherefore this shrinking of the part from its whole?
Why this association with its foes?
Behold Genus become Species in due course,
Behold secrets become manifest through his light!
So long as woman-like you swallow blandishments,
How, O wise man, can you get relief from false flatteries?
These flatteries and fair words and deceits (of lust)
You take, and swallow, just like women.
But the reproaches and the blows of Darveshes
Are really better for you than the praises of sinners.
Take the light blows of Darveshes, not the honey of sinners,
And become, by the fortune of good, good yourself.
Because from them the robe of good fortune is gained,
In the asylum of the spirit blood becomes life.
*NOTES:
1. Alluding to the Hadis: "Heaven and earth contain me not, but the heart of my faithful servant contains me."
2. Freytag quotes a saying of 'Omar, "A fool may indicate the right course" (Arabum Proverbia, i. p. 566).
3. The law defining the right course.
4. Koran xciii. : "By the noonday brightness, and by the night when it darkeneth, thy Lord hath not forsaken thee nor been displeased."
5. "O Lord, give us good in this world and good in the next, and save us from the torment of the fire." (Koran ii. 197).
6. i.e., to annihilation of self in God, as a moth in the flame.
7. Atarid or Mercury.

STORY XI.
Mo'avia and Iblis.
Mo'avia, the first of the Ommiad Khalifas, was one day lying asleep in his palace, when he was awakened by a strange man. Mo'avia asked him who he was, and he replied that he was Iblis. Mo'avia then asked him why he had awakened him, and Iblis replied

that the hour of prayer was come, and he feared Mo'avia would be late. Mo'avia answered, "Nay! it could never have been your intention to direct me in the right way. How can I trust a thief like you to guard my interests?" Iblis answered, "Remember that I was bred up as an angel of light, and that I cannot quite abandon my original occupation. You may travel to Rome or Cathay, but still you retain the love of your fatherland. I still retain my love of God, who fed me when I was young; nay, even though I revolted from Him, that was only from jealousy (of Adam), and jealousy proceeds from love, not from denial of God. I played a game of chess with God at His own desire, and though I was utterly checkmated and ruined, in my ruin I still experience God's blessings."

Mo'avia answered, "What you say is not credible. Your words are like the decoy calls of a fowler, which resemble the voices of the birds, and so lure them to destruction. You have caused the destruction of hundreds of mortals, such as the people of Noah, the tribe of 'Ad, 1 the family of Lot, Nimrod, Pharaoh, Abu Jahl, and so on."

Iblis retorted, "You are mistaken if you suppose me to be the cause of all the evil you mention. I am not God, that I should be able to make good evil, or fair foul. Mercy and vengeance are twin divine attributes, and they generate the good and evil seen in all earthly things. I am, therefore, not to blame for the existence of evil, as I am only a mirror, which reflects the good and evil existing in the objects presented to it."

Mo'avia then prayed to God to guard him against the sophistries of Iblis, and again adjured Iblis to cease his arguments and tell plainly the reason why he had awakened him. Iblis, instead of answering, continued to justify himself, saying how hard it was that men and women should blame him when they did anything wrong, instead of blaming their own evil lusts. Mo'avia, in reply, reproached him with concealing the truth, and ultimately brought him to confess that the true reason why he had awakened him was this, that if he had overslept himself, and so missed the hour of prayer, he would have felt deep sorrow and have heaved many sighs, and each of these sighs would, in the sight of God, have counted for as many as two hundred ordinary prayers.

The value of sighs.

A certain man was going into the mosque,
Just as another was coming out.
He inquired of him what had occurred to the meeting,
That the people were coming out of the mosque so soon.
The other told him that the Prophet
Had concluded the public prayers and mysteries.
"Whither go you," said he, "O foolish one,
Seeing the Prophet has already given the blessing?"
The first heaved a sigh, and its smoke ascended;
That sigh yielded a perfume of his heart's blood.
The other, who came from the mosque, said to him,
"Give me that sigh, and take my prayers instead."
The first said, "I give it, and take your prayers."
The other took that sigh with a hundred thanks.
He went his way with deep humility and contrition,
As a hawk who had ascended in the track of the falcon.
That night, as ho lay asleep, he heard a voice from heaven,

"Thou hast bought the water of life and healing;
The worth of what thou hast chosen and possessed
Equals that of all the people's accepted prayers."
To illustrate the treachery of wolves in sheep's clothing, - of Satans rebuking sin and preaching religion - an anecdote is told of a master of a house who caught a thief, but was induced to let him escape by the stratagem of the thief's confederate, who cried that he had got the real thief elsewhere. Apropos of the same theme, the poet next relates the story of "those who built a mosque for mischief," as recorded in the Koran. 2
The tribe of Bani Ganim built a mosque, and invited the Prophet to dedicate it. The Prophet, however, discovered that their real motive was jealousy of the tribe of Bani Amru Ibn Auf, and of the mosque at Kuba, near Medina, and a treacherous understanding with the Syrian monk Abu Amir, and therefore he refused their request, and ordered the mosque to be razed to the ground.
Wisdom the believer's lost camel.
My people adopt my law without obeying it,
They take that coin without assaying it.
The Koran's wisdom is like the "believer's lost camel,' 3
Every one is certain his camel is lost.
You have lost your camel and seek it diligently;
Yet how will you find it if you know not your own?
What was lost? Was it a female camel that you lost?
It escaped from your hand, and you are in a maze.
The caravan is come to be loaded,
Your camel is vanished from the midst of it.
You run here and there, your mouth parched with heat;
The caravan moves on, and night approaches.
Your goods lie on the ground in a dangerous road,
You hurry after your camel in all directions.
You cry "O Moslems, who has seen a camel,
Which escaped from its stable this morning?
To him who shall give me news of my camel
I will give a reward of so many dirhems."
You go on seeking news of your camel from every one,
And every lewd fellow flatters you with a fresh rumor,
Saying, "I saw a camel; it went this way;
'Twas red, and it went towards this pasture."
Another says, "Its ear was cropped."
Another says, "Its cloth was embroidered."
Another that it had only one eye,
Another that it had lost its hair from mange.
To gain the reward every base fellow
Mentions a hundred marks without any foundation.
All false doctrines contain an element of truth.
Just so every one in matters of doctrine
Gives a different description of the hidden subject.
A philosopher expounds it in one way,

And a critic at once refutes his propositions.
A third censures both of them;
A fourth spends his life in traducing the others.
Every one mentions indications of this road,
In order to create an impression that he has gone it.
This truth and that truth cannot be all true,
And yet all of them are not entirely astray in error.
Because error occurs not without some truth,
Fools buy base coins from their likeness to real coins.
If there were no genuine coins current in the world,
How could coiners succeed in passing false coins?
If there were no truth, how could falsehood exist?
Falsehood derives its plausibility from truth.
'Tis the desire of right that makes men buy wrong;
Let poison be mixed with sugar, and they eat it at once.
If wheat were not valued as sweet and good for food,
The cheat who shows wheat and sells barley would make no profit!
Say not, then, that all these creeds are false,
The false ones ensnare hearts by the scent of truth.
Say not that they are all erroneous fancies,
There is no fancy in the universe without some truth.
Truth is the "night of power " 4 hidden amongst other nights,
In order to try the spirit of every night.
Not every night is that of power, O youth,
Nor yet is every night quite void of power.
In the crowd of rag-wearers there is but one Faqir; 5
Search well and find out that true one.
Tell the wary and discerning believer
To distinguish the king from the beggar.
If there were no bad goods in the world,
Every fool might be a skilful merchant;
For then the hard art of judging goods would be easy.
If there were no faults, one man could judge as well as another.
Again, if all were faulty, skill would be profitless.
If all wood were common, there would be no aloes.
He who accepts everything as true is a fool,
But he who says all is false is a knave.
*NOTES:
1. See Koran xi. 63.
2. Koran ix. 108.
3. This is a proverb ascribed to Ali. It means, people are always losing wisdom and seeking it like a lost camel (Freytag, Arabum Proverbia, i. p. 385).
4. The night on which the Koran was revealed.
5. So in the Phaedo, "Many are the wandbearers, but few the Mystics."

STORY XII.
The Four Hindustanis who censured one another.
Four Hindustanis went to the mosque to say their prayers. Each one duly pronounced the Takbir, and was saying his prayers with great devotion, when the Mu'azzin happened to come in. One of them immediately called out, "O Mu'azzin, have you yet called to prayer? It is time to do so." Then the second said to the speaker, "Ah! you have spoken words unconnected with worship, and therefore, according to the Hadis, you have spoiled your prayers." 1 Thereupon the third scolded the last speaker, saying, "O simpleton, why do you rebuke him? Rather rebuke yourself." Last of all, the fourth said, "God be praised that I have not fallen into the same ditch as my three companions." The moral is, not to find fault with others, but rather, according to the proverb, 2 to be admonished by their bad example. Apropos of this proverb, a story is told of two prisoners captured by the tribe of Ghuz. The Ghuzians were about to put one of them to death, to frighten the other, and make him confess where the treasure was concealed, when the doomed man discovered their object, and said, "O noble sirs, kill my companion, and frighten me instead."
*NOTES:
1. Mishkat ul Masabih, by Matthews, i. 205.
2. Freytag, Arabum Proverbia, i. 628.

STORY XIII.
The Old Man and the Physician.

An old man complained to his physician that he suffered from headache. The physician replied, "That is caused by old age." The old man next complained of a defect in his sight, and the physician again told him that his malady was due to old age. The old man went on to say that he suffered from pain in the back, from dyspepsia, from shortness of breath, from nervous debility, from inability to walk, and so on; and the physician replied that each of these ailments was likewise caused by old age. The old man, losing patience, said, "O fool, know you not that God has ordained a remedy for every malady?" The physician answered, "This passion and choler are also symptoms of old age. Since all your members are weak, you have lost the power of self-control, and fly into a passion at every word."
Bad principles always produce bad acts.
Fools laud and magnify the mosque,
While they strive to oppress holy men of heart.
But the former is mere form, the latter spirit and truth.
The only true mosque is that in the hearts of saints.
The mosque that is built in the hearts of the saints
Is the place of worship of all, for God dwells there.
So long as the hearts of the saints are not afflicted,
God never destroys the nation.

Our forefathers lifted their hands against the prophets;
Seeing their bodies, they took them for ordinary men.
In you also abide the morals of those men of old;
How can you avoid fearing that you will act like them?
The morals of those unthankful ones dwell in you,
Your urn will not always return unbroken from the well.
Seeing that all these bad symptoms are seen in you,
And that you are one with those men, how can you escape?

STORY XIV.

The Arab Carrier and the Scholar.

An Arab loaded his camel with two sacks, filling one with wheat and the second with sand, in order to balance the first. As he was proceeding on his way he met a certain tradition-monger, who questioned him about the contents of his sacks. On learning that one contained nothing but sand, he pointed out that the object might be attained much better by putting half the wheat in one sack and half in the other. On hearing this, the Arab was so struck by his sagacity that he conceived a great respect for him, and mounted him on his camel. Then he said, "As you possess such great wisdom. I presume that you are a king or a Vazir, or at least a very rich and powerful noble." The theologian, replied, "On the contrary. I am a very poor man; all the riches my learning has brought me are weariness and headaches, and I know not where to look for a loaf of bread." The Arab said, "In that case get, off my camel and go your way, and suffer me to go mine, for I see your learning brings ill luck." The moral of the story is the worthlessness of mere human knowledge, and its inferiority to the divine knowledge proceeding from inspiration. This thesis is further illustrated by an account of the mighty works which were done by the saint Ibrahim bin Adham, through the divine knowledge that God had given him. Ibrahim was originally prince of Balkh, but renounced his kingdom and became a saint. One day he was sitting by the shore mending his cloak, when one of his former subjects passed by and marvelled to see him engaged in such a, mean occupation. The saint at once, by inspired knowledge, read his thoughts, and thus corrected his false impressions. He took the needle with which he was mending, his cloak and cast it into the sea. Then with a loud voice he cried out, "O needle rise again from the midst of the sea and come back again into my hands." Without a moment's delay thousands of fishes rose to the surface of the sea, each bearing in its mouth a golden needle, and cried out, "O Shaikh, take these needles of God!" Ibrahim then turned to the noble, saying, "Is not the kingdom of the heart better than the contemptible earthly kingdom I formerly possessed? What you have just seen is a very trifling sign of my spiritual power as it were, a mere leaf plucked to show the beauty of a garden. You have now caught the scent of this garden, and it ought to attract your soul to the garden itself, for you must know that scents have great influence, e.g., the scent of Joseph's coat, 1 which restored Jacob's sight, and the scents which were loved by the Prophet." 2

*NOTES:

1. Koran xii. 93.
2. There is a Hedis: "The Prophet loved perfumes and fair women and brightness of

eyes in prayer."

STORY XV.
The Man who boasted that God did not punish
him for his sins, and Jethro's answer to him.
That person said in the time of Shu'aib (Jethro),
"God has seen many faults done by me;
Yea, how many sins and faults of mine has He seen,
Nevertheless of His mercy He punishes me not."
God Almighty spake in the ear of Shu'aib,
Addressing him with an inner voice in answer thereto,
"Why hast thou said I have sinned so much,
And God of His mercy has not punished my sins?"
Thou sayest the very reverse of the truth, O fool!
Wandering from the way and lost in the desert!
How many times do I smite thee, and thou knowest not?
Thou art bound in my chains from head to foot.
On thy heart is rust on rust collected,
So thou art blind to mysteries.
Thy rust, layer on layer, O black kettle!
Makes the aspect of thy inner parts foul.
If that smoke touched a new kettle,
It would show the smut, were it only as a grain of barley;
For everything is made manifest by its opposite,
In contrast with its whiteness that black shows foul.
But when the kettle is black, then afterwards
Who can see on it the impression of the smoke?
If the blacksmith be a negro,
His face agrees in color with the smoke.
But if a man of Rum does blacksmith's work,
His face becomes grimed by the smoke fumes;
Then he quickly perceives the impression of his fault,
So that he wails and cries 'O Allah!'
When he is stubborn and follows his evil practices,
He casts dust in the eyes of his discernment.
He recks not of repentance, and, moreover, that sin
Becomes dear to his heart, so that he becomes without faith,
Old shame for sin and calling on God quit him,
Rust five layers deep settles on his mirror,
Rust spots begin to gnaw his iron,
The color in his jewel grows less and less.
When you write on white paper,
What is written is read at a glance;
But when you write on the face of a written page,
It is not plain, reading it is deceptive;

For that black is written on the top of other black,
Both the writings are illegible and senseless.
Or if, in the third place, you write on the page,
And then blacken it like an infidel's soul,
Then what remedy but the aid of the Remedier?
Despair is copper and sight its elixir.
Lay your despair before Him,
That you may escape from pain without medicine."
When Shu'aib spoke these aphorisms to him,
From that breath of the soul roses bloomed in his heart,
His soul heard the revelations of heaven;
He said, "If He has punished me, where is the sign of it?"
Shu'aib said, "O Lord, he repels my arguments,
He seeks for a sign of that punishment."
The Veiler of sins replied, "I will tell him no secrets,
Save only one, in order to try him.
One sign that I punish him is this,
That he observes obedience and fasting and prayer,
And devotions and almsgiving, and so on,
Yet never feels the least expansion of soul.
He performs the devotions and acts enjoined by law,
Yet derives not an atom of relish from them.
Outward devotion is sweet to him, spirit is not sweet,
Nuts in plenty, but no kernel in any of them.
Relish is needed for devotions to bear fruit,
Kernels are needed that seeds may yield trees.
How can seeds without kernels become trees?
Form without soul (life) is only a dream."

STORY XVI.
The Gluttonous Sufi.
In a certain convent there lived a Sufi whose conduct gave just offence to the brethren. They brought him before their Shaikh and thus accused him, "This Sufi has three very bad qualities; he babbles exceedingly like a bell, at his meals he eats more than twenty men and when he sleeps he is as one of the Seven Sleepers." The Shaikh then admonished him, insisting on the obligation of keeping to the golden mean; and reminding him that even the prophet Moses 1 was once rebuked by Khizr for speaking to excess. But the delinquent excused himself on the grounds that the mean is relative, what is excess in one man being moderation in another, that he who is led by the spirit is no longer subject to the outward law, and that, the "inner voice," which rules such an one s conduct, is its own evidence.
The mean is relative.

He said, "Though the path of the mean is wisdom,
Yet is this same mean also relative.
The water which is insufficient for a camel
Is like an ocean to a mouse.
Whoso has four loaves as his daily allowance,
Whether he eat two or three, he observes the mean.
But if he eat all four he transgresses the mean,
A very slave to greed, and voracious as a duck.
Whoso has an appetite for ten loaves,
Know, though he eat six, he observes the mean.
If I have an appetite for fifty loaves,
While you can manage only six, we are not on a par.
You are wearied with ten prostrations in prayer,
Whilst I can endure five hundred.
Such an one goes barefoot to the Ka'ba,
Whilst another faints with going to the mosque."
The ecstatic state which exalts the subject of it above law.
"At times my state resembles a dream,
My dreaming seems to them infidelity.
Know my eyes sleep, but my heart is awake;
My body, though torpid, is instinct with energy.
The Prophet said, 'Mine eyes sleep,
But my heart is awake with the Lord of mankind.'
Your eyes are awake and your heart fast asleep,
My eyes are closed, and my heart at the 'open door.'
My heart has other five senses of its own;
These senses of my heart view the two worlds.
Let not a weakling like you censure me,
What, seems night to you is broad day to me;
What seems a prison to you is a garden to me.
Busiest occupation is rest to me.
Your feet are in the mire, to me, mire is rose,
What to you is funeral wailing is marriage drum to me.
While I seem on earth, abiding with you in the house,
I ascend like Saturn to the seventh heaven.
'Tis not I who companion with you, 'tis my shadow;
My exaltation transcends your thoughts,
Because I have transcended thought,
Yea, I have sped beyond reach of thought.
I am lord of thought, not overlorded by thought,
As the builder is lord of the building.
All creatures are enslaved to thought;
For this cause are they sad at heart and sorrowful.
I send myself on an embassy to thought,
And, at will, spring back again from thought.

I am as the bird of heaven and thought as the fly,
How can the fly lend a helping hand to me?
Whoso has in him a spark of the light of Omnipotence,
However much he eats, say ' Eat on;' 'tis lawful to him."
To the spiritual man the "inner voice" is its
own evidence, and needs no other proof.
"If you are a true lover of my soul,
This truth-fraught saying of mine is no vain pretence,
'Though I talk half the night I am superior to you;'
And again, 'Fear not the night; here am I, your kinsman.'
These two assertions of mine will both seem true to you
The moment you recognize the voice of your kinsman.
Superiority and kinsmanship are both mere assertions,
Yet both are recognized for truth by men of clear wit.
The nearness of the voice proves to such an one
That the voice proceeds from a friend who is near.
The sweetness of the kinsman's voice, too, O beloved,
Proves the veracity of that kinsman.
But the uninspired fool who from ignorance
Cannot tell the voice of a stranger from a friend's,
To him the friend's saying seems a vain pretension,
His ignorance is the material cause of his disbelief.
To the wise, whose hearts are enlightened,
The mere sound of that voice proves its truth."
"When you say to a thirsty man, 'Come quickly;
This is water in the cup, take and drink it,'
Does the thirsty man say, 'This is a vain pretension;
Go, remove yourself from me, O vain pretender,
Or proceed to give proofs and evidence
That this is generic water, and concrete water thereof'?
Or when a mother cries to her sucking babe,
'Come, O son, I am thy mother,'
Does the babe answer, 'O mother, show a proof
That I shall find comfort from taking thy milk'?
In the hearts of every sect that has a taste of the truth
The sight and the voice of prophets work miracles.
When the prophets raise their cry to the outward ear,
The souls of each sect bow in devotion within;
Because never in this world hath the soul's ear
Heard from any man the like of that cry.
That poor man in that strange sweet voice
Recognizes the voice of God, 'Verily I am nigh.'" 2

*NOTES:

1. Koran xviii. 77.
2. "And when my servants ask thee concerning me then will I be nigh unto them. I will answer the cry of him that crieth, when he crieth unto me." (Koran ii. l82).

STORY XVII.

The Tree of Life.

The preceding story is followed by a short anecdote of the infants of the Virgin Mary and the mother of John the Baptist leaping in their mothers' wombs, 1 and in reply to matter of fact cavillers and questioners of this anecdote, the poet says we must look at its spirit and essential basis rather than its outward form. This introduces the story of the tree of life. A certain wise man related that in Hindustan there was a tree of such wonderful virtue that whosoever ate of its fruit lived forever. Hearing this, a king deputed one of his courtiers to go in quest of it. The courtier accordingly proceeded to Hindustan, and traveled all over that country, inquiring of every one he met where this tree was to be found. Some of these persons professed their entire ignorance, others joked him, and others gave him false information; and, finally, he had to return to his country with his mission unaccomplished. He then, as a last resource, betook himself to the sage who had first spoken of the tree, and begged for further information about it, and the sage replied to him as follows:

The Shaikh laughed, and said to him, "O friend,
This is the tree of knowledge, O knowing one;
Very high, very fine, very expansive,
The very water of life from the circumfluent ocean.
Thou hast run after form, O ill-informed one,
Wherefore thou lackest the fruit of the tree of substance.
Sometimes it is named tree, sometimes sun,
Sometimes lake, and sometimes cloud.
'Tis one, though it has thousands of manifestations;
Its least manifestation is eternal life!
Though 'tis one, it has a thousand manifestations,
The names that fit that one are countless.
That one is to thy personality a father,
In regard to another person He may be a son.
In relation to another He may be wrath and vengeance,
In relation to another, mercy and goodness.
He has thousands of names, yet is One,
Answering to all of His descriptions, yet indescribable.
Every one who seeks names, if he is a man of credulity,
Like thee, remains hopeless and frustrated of his aim.
Why cleavest thou to this mere name of tree,
So that thou art utterly balked and disappointed?
Pass over names and look to qualities,
So that qualities may lead thee to essence!
The differences of sects arise from His names;
When they pierce to His essence they find His peace!"

This story is followed by another anecdote illustrative of the same thesis that attending merely to names and outward forms, rather than to the spirit and essence of religion, leads men into error and delusion. Four persons, a Persian, an Arab, a Turk, and a

Greek, were traveling together, and received a present of a dirhem. The Persian said he would buy "angur" with it, the Arab said he would buy "inab," while the Turk and the Greek were for buying "uzum" and "astaphil" (staphyle), respectively. Now all these words mean one and the same thing, viz. "grapes;" but, owing to their ignorance of each other's languages, they fancied they each wanted to buy something different, and accordingly a violent quarrel arose between them. At last a wise man who knew all their languages came up and explained to them that they were all wishing for one and the same thing.

*NOTES:

1. Luke i. 41.

STORY XVIII.

The Young Ducks who were brought up under a Hen.

Although a domestic fowl may have taken thee,
Who art a duckling, under her wing and nurtured thee,
Thy mother was a duck of that ocean.
Thy nurse was earthy, and her wing dry land.
The longing for the ocean which fills thy heart,
That natural longing of thy soul comes from thy mother.
Thy longing for dry land comes to thee from thy nurse;
Quit thy nurse, for she will lead thee astray.
Leave thy nurse on the dry land and push on,
Enter the ocean of real Being, like the ducks!
Though thy nurse may frighten thee away from water,
Do thou fear not, but haste on into the ocean!
Thou art a duck, and flourishest on land and water,
And dost not, like a domestic fowl, dig up the house.
Thou art a king of "the sons of Adam honored by God," l
And settest foot alike on sea and land;
For impress on thy mind, "We have carried them by sea,"
Before the words, "We have carried them by land."
The angels go not on dry land,
And the animals know nothing of the sea;
Thou in body art an animal, in thy soul an angel;
Hence thou goest both upon earth and on heaven."
Hence to outward view "He is a man like you," 2
While to his sharp-seeing heart "it hath been revealed."
His earthy form has fallen on earth,
His spirit revolving above highest heaven.
O boy, we are all of us waterfowl,
The sea knows full well our language.
Solomon 3 is, as it were, that sea, and we as the birds;
In Solomon we hold our course to eternity.
Along with Solomon plunge into the ocean, 4
Then, like David, the water will make us coats-of-mail.

That Solomon is present to every one,
But negligence closes their eyes and bewitches them.
Hence, through ignorance, sloth, and folly,
Though he stands hard by us, we are shut off from him.
The noise of thunder makes the head of the thirsty ache;
When he knows not that it unlocks the blessed showers,
His eyes are fixed on the running stream,
Unwitting of the sweetness of the rain from heaven.
He urges the steed of his desire towards the caused,
And perforce remains shut off from the Causer.
Whoso beholds the Causer face to face,
How can he set his heart on things caused on earth?
*NOTES:
1. Koran xvi. 72: "And now have we honored the sons of Adam, by sea and by land have we carried them."
2. Koran xviii. 110: "Say, in sooth I am only a man like you. It hath been revealed unto me that your God is one only God."
3. Koran xxvii. 16: "Solomon said, O men, we have been taught the speech of birds."
4. Koran xxvii. 44 and xxi. 80.

Next: The Masnavi Book III
Sacred Texts | Islam

« Previous: The Masnavi: The Masnavi Book I Index Next: The Masnavi: The Masnavi Book III »

Sacred Texts Islam Index Previous Next
Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DlN MUHAMMAD RUMI

Book III.

STORY I.
The Travelers who ate the Young Elephant.

A PARTY of travelers lost their way in a wilderness, and were well nigh famished with hunger. While they were considering what to do, a sage came up and condoled with them on their unfortunate plight. He told them that there were many young elephants in the adjacent woods, one of which would furnish them an ample meal, but at the same time he warned them that if they killed one, its parents would in all probability track them out and be revenged on them for killing their offspring. Shortly after the travelers saw a plump young elephant, and could not resist killing and eating it. One alone refrained. Then they lay down to rest; but no sooner were they fast asleep than a huge elephant made his appearance and proceeded to smell the breath of each one of the sleepers in turn. Those whom he perceived to have eaten of the young elephant's flesh he slew without mercy, sparing only the one who had been prudent enough to abstain.

God's care for His children.

O son, the pious are God's children,
Absent or present He is informed of their state.
Deem Him not absent when they are endangered,
For He is jealous for their lives.
He saith, "These saints are my children,
Though remote and alone and away from their Lord.
For their trial they are orphans and wretched,
Yet in love I am ever holding communion with them.
Thou art backed by all my protection;
My children are, as it were, parts of me.
Verily these Darveshes of mine
Are thousands on thousands, and yet no more than One;
For if not, how did Moses with one magic staff
Turn the realm of Pharaoh upside down?
And if it were not so, how did Noah with one curse
Make East and West alike drowned in his flood?
Nor could one prayer of eloquent Lot
Have razed their strong city against their will,
Their mighty city, like to Paradise,
Became as a Tigris of black water; go, see its vestige!
Towards Syria is this vestige and memorial,
Thou seest it in passing on the way to Jerusalem.
Thousands of God-fearing prophets
In every age hold divine chastisements in hand.
Should I tell of them my limits would be exceeded,
And not hearts only but very hills would bleed."
Evil deeds give men's prayers an ill savour in Gods nostrils.
Thou art asleep, and the smell of that forbidden fruit
Ascends to the azure skies,
Ascends along with thy foul breath,
Till it overpowers heaven with stench;
Stench of pride, stench of lust, stench of greed.
All these stink like onions when a man speaks.
Though thou swearest, saying, "When have I eaten?

Have I not abstained from onions and garlic?"
The very breath of that oath tells tales,
As it strikes the nostrils of them that sit with thee.
So too prayers are made invalid by such stenches, 1
That crooked heart is betrayed by its speech.
The answer to that prayer is, "Be ye driven into hell," 2
The staff of repulsion is the reward of all deceit.
But, if thy speech be crooked and thy meaning straight,
Thy crookedness of words will be accepted of God.
That faithful Bilal, when he called to prayer,
Would devoutly cry, "Come hither, come hither!"
At last men said, "O Prophet, this call is not right,
This is wrong; now, what is thy intention?
O Prophet, and O ambassador of the Almighty,
Provide another Mu'azzin of better talent.
'Tis an error at the beginning of our divine worship
To utter the words, 'Come to the asylum!'" 3
The wrath of the Prophet boiled up, and he said
(Uttering one or two secrets from the fount of grace),
"O base ones, in God's sight the 'Ho!' of Bilal
Is better than a hundred 'Come hithers' and ejaculations.
Ah! excite not a tumult, lest I tell forth openly
Your secret thoughts from first to last.
If ye keep not your breath sweet in prayer,
Go, desire a prayer from the Brethren of Purity!"
For this cause spake God to Moses,
At the time he was asking aid in prayer,
"O Moses! desire protection of me
With a mouth that thou hast not sinned withal."
Moses answered, "I possess not such a mouth."
God said, "Call upon me with another mouth!
Act so that all thy mouths
By night and by day may be raising prayers.
When thou hast sinned with one mouth,
With thy other mouth cry, 'O Allah!'
Or else cleanse thy own mouth,
And make thy spirit alert and quick.
Calling on God is pure, and when purity approaches,
Impurity arises and takes its departure.
Contraries flee away from contraries;
When day dawns night takes flight.
When the pure name (of God) enters the mouth,
Neither does impurity nor that impure mouth remain!"
The man whose calling "O Allah" was equivalent
to God's answering him, "Here am I" 4.

That person one night was crying, "O Allah!"
That his mouth might be sweetened thereby,
And Satan said to him, "Be quiet, O austere one!
How long wilt thou babble, O man of many words?
No answer comes to thee from nigh the throne,
How long wilt thou cry 'Allah' with harsh face?"
That person was sad at heart and hung his head,
And then beheld Khizr present before him in a vision,
Who said to him, "Ah! thou hast ceased to call on God,
Wherefore repentest thou of calling upon Him?"
The man said, "The answer 'Here am I' came not,
Wherefore I fear that I am repulsed from the door."
Khizr replied to him, "God has given me this command;
Go to him and say, 'O much-tried one,
Did not I engage thee to do my service?
Did not I engage thee to call upon me?
That calling 'Allah' of thine was my 'Here am I,'
And that pain and longing and ardour of thine my messenger;
Thy struggles and strivings for assistance
Were my attractions, and originated thy prayer.
Thy fear and thy love are the cove,rt of my mercy,
Each 'O Lord!' of thine contains many 'Here am I's."
The soul of fools is alien from this calling on God,
Because it is not their wont to cry, 'O Lord!'
On their mouths and hearts are locks and bonds, 5
That they may not cry to God in time of distress.
God gave Pharaoh abundance of riches and wealth,
So that he boasted that he was 'Lord Supreme.'
In the whole of his life he suffered no headache,
So that he never cried to God, wretch that he was.
God granted him the absolute dominion of the world,
But withheld from him pain and sorrow and cares;
Because pain and sorrow and loads of cares
Are the lot of God's friends in the world.
Pain is better than the dominion of the world,
So that thou mayest call on God in secret.
The cries of those free from pain are dull and cold,
The cries of the sorrowful come from the burning hearts."

*NOTES:

1. "Whoever eats garlic or onions must keep away from me or from the Masjid." (Mishkat ut Masabih, ii. 321).
2. Koran xxiii. 110: "He will say 'Be ye driven down into it, and address me not.'"
3. Rules for the call to prayer are given in Mishkat ul Masabih i. 141.
4. Or, "What dost thou require of me?"
5. Koran ii. 6.

STORY II.
The Villager who invited the Townsman to visit him.

A certain villager paid a visit to the town, and there received hospitality from one of the townsmen. At his departure the villager was profuse of thanks, and pressed the townsman to come and see him in his village, and bring his family with him. The townsman hesitated long before accepting his invitation, having doubts as to his sincerity, and remembering the Hadis, "Caution consists in suspecting others." 1 But after ten years' solicitation he at length yielded, and set off with his family to the village. On his arrival the villager shut the door in his face, saying that he did not know him, and the townsman had to pass five nights in the cold and rain. At last, exhausted with suffering, he implored the villager to give him shelter, promising to render service in return. The villager granted it on condition that he would protect his garden from the wolves. The townsman accepted this condition, and taking bow and arrows, proceeded to patrol the garden, but, owing to the rain and the darkness, and his own fears, ended by shooting the villager's pet ass in mistake for a wolf. The villager abused him roundly, saying that he himself would not have taken an ass for a wolf, even on the darkest night. The townsman replied, "If that be so, you are self-convicted of inhumanity, for you must have recognized me, your friend of ten years' standing, the moment I knocked at your door. As for me, I am ignorant of all but Allah, and, moreover, was unable to see in the darkness; and God has said, 'No criminality is imputed to the blind.'2 But your blindness in refusing to recognize me was willful, and your claims to humanity are thus proved to be false by the test to which you have been submitted."
Jesus healing the sick.
The house of 'Isa was the banquet of men of heart,
Ho! afflicted one, quit not this door!
From all sides the people ever thronged,
Many blind and lame, and halt and afflicted,
To the door of the house of 'Isa at dawn,
That with his breath he might heal their ailments.
As soon as he had finished his orisons,
That holy one would come forth at the third hour;
He viewed those impotent folk, troop by troop,
Sitting at his door in hope and expectation;
He spoke to them, saying, "O stricken ones!
The desires of all of you have been granted by God;
Arise, walk without pain or affliction,
Acknowledge the mercy and beneficence of God!"
Then all, as camels whose feet are shackled,
When you loose their feet in the road,
Straightway rush in joy and delight to the halting-place,
So did they run upon their feet at his command.
How many afflictions caused by thyself to thyself

Hast thou escaped through these princes of the faith?
How long that lameness of thine was thy steed!
How seldom was thy soul void of sorrow and grief!
O careless straggler, bind a rope upon thy feet,
Lest thou lose even thine own self!
But thy ingratitude and unthankfulness
Forget the honey draught thou hast sipped.
That road was perforce closed to thee
When thou didst wound the hearts of the men of heart.
Quick! clasp them and ask pardon of them;
Like the clouds, shed tears of lamentation,
So that their rose-garden may bloom for thee,
And their ripe fruits burst open of themselves.
Press around that door, be not viler than a dog,
If thou wouldest rival the Seven Sleepers' dog.
God's claims to our gratitude.
Whereas want of fidelity is shameful even in dogs,
How can it be right in men?
God Almighty Himself makes boast of fidelity,
Saying, "Who more faithful to his promise than We?" 3
Know, infidelity is fidelity to God's adversary,
No one has pre-eminence over the rights of God.
The claims of a mother are less than God's, for He,
That bounteous One, made her debtor for thy embryo.
He gave thee a form whilst thou wast in her womb,
In her womb He gave thee needful rest and nurture.
He viewed her as a part united to thee,
Then His wisdom separated that united part.
God devised a thousand plans and arts,
To make thy mother lavish affection upon thee.
Wherefore the claims of God predominate over the mother's,
Whoso acknowledges not God's claims is a fool.
He who made mother and breast and milk
United mother to father also, despise Him not!
O Lord, O Ancient of days, Thy mercies,
Whether known to us or unknown, are all from Thee!
Thou hast commanded, saying, "Remember thy God,"
Because God's claims are never exhausted!
Since thou hast been led astray by faithless men,
Turn now from thy evil doubts to the opposite mind.
I am free from error and all faithlessness;
Thou must come to me and rescind evil doubts.
Cut off these evil doubts and cast them away,
For in the presence of such thou becomest double.
Therefore thou hast chosen harsh friends and companions;
If I ask where they are thou sayest they are gone.

The good friend goes up to highest heaven,
Evil friends sink beneath the bottom of the earth,
Whilst thou art left alone in the midst, forlorn,
Even as the fires left by the departed caravan."
O brave friend, grasp His skirt,
Who is removed alike from the world above and below;
Who neither, like. Jesus, ascends to heaven,
Nor, like Korah, sinks into the earth;
Who will abide with thee in the house and abroad
When thou lackest house and home.
He will bring forth peace out of perturbations,
And when thou art afllicted will keep His promise.
How false pretensions to sanctity are
distinguished from true sanctity.
O son, a hundred thousand tests await thee,
Whoever thou art who sayest "I am a prince of the gate,"
If the vulgar detect not such an one by tests,
Yet the skilled wayfarers seek of him a sign.
When a man makes pretension to be a tailor,
The master places before him a piece of silk,
Saying, "Cut out a large head-dress,"
And failure in the test leads him to the pillory.
If all the evil men were not tested,
Every catamite would through fraud pass for a Rustam.
Suppose he wears the semblance of one clad in mail,
Yet when wounded he is at once taken captive.
The God-intoxicated are not sobered by old age,
They remain beside themselves till the last trump.
The wine of God is true, and not false,
But thou hast drunk only sour whey.
Thou makest thyself out to be a Junaid or a Bayazid;
Go! for do I not know a hatchet from a ploughshare?
O plotter, how canst thou conceal by fraud
Baseness, sloth, covetousness, and lust?
Thou holdest thyself out as a lover of God,
But thou hast coquetted with the evil demon.
The lover and the beloved on the last day
Will be joined together and raised in sight of all.
How foolish and silly thou hast made thyself!
Thou hast drunk blood of grapes, nay, my blood!
Go! for I know thee not. Get away!
I am a lover beside himself, whose words are wild.
Thou fanciest thyself near to God,
Saying, "The maker of the dish is not far from the dish."
Knowest thou not that the nearness of saints to God
Involves the power to do mighty works and signs?

Iron was as wax in the hands of David,
Wax in thy hands is as iron.
God's nearness and His beneficence are common to all,
But only eminent saints enjoy inspired love.
Nearness is of various kinds, O son,
The sun shines alike on rocks and on gold.
Yet the sun possesses a nearness to gold,
Whereof the common willow has no cognizance.
The dry branch and the green are alike near the sun,
Does the sun veil himself from either?
Yet what is the nearness of that green branch,
Wherefrom thou eatest ripe fruits?
But as for the dry branch) from its nearness to the sun,
What does it but more quickly grow dry and sapless?
Be not intoxicated after the manner of this branch,
Which, when it becomes sober, has cause for repentance,
But, like those drunkards who, when they drink wine,
Bear ripe fruits of wisdom of penitence.
*NOTES:
1. Freytag, Arabum Proverbia, i. p. 370, ascribes this saying to the poet, Aqzam bin zaid.
2. Koran xxiv. 60.
3. Koran. ix. 112.

STORY III.
The Jackal who pretended to be a Peacock.
A jackal fell into a dye-pit, and his skin was dyed of various colors. Proud of his splendid appearance, he returned to his companions, and desired them to address him as a peacock. But they proceeded to test his pretensions, saying, "Dost thou scream like a peacock, or strut about gardens as peacocks are wont to do?" And he was forced to admit that he did not, whereupon they rejected his pretensions. Another story, also on the subject of false pretenders, follows. A proud man who lacked food procured a skin full of fat, greased his beard and lips with it, and called on his friends to observe how luxuriously he had dined. But his belly was vexed at this, because it was hungry, and he was destroying his chance of being invited to dinner by his friends. So the belly cried to God, and a cat came and carried off the skin of fat, and so the man's false pretences were exposed. The poet takes occasion to point out that Pharaoh's pretensions to divinity exactly resembled the pretensions of this jackal, and adds that all such false pretenders may be detected by the mark noted in the Koran, "Ye shall know them by the strangeness of their speech." 1 This recalls the story of Harut and Marut, two angels who were very severe on the frailties of mankind, and whom God sent down upon the earth to be tempted, with the result that they both succumbed to the charms of the daughters of men.2
*NOTES:
1. Koran xlvii. 32.

2. Koran ii. 96.

STORY IV.
Moses and Pharaoh.
Then follows a long account of the birth of Moses, of Pharaoh's devices to kill him in his infancy, of his education in Pharaoh's house, of his desiring Pharaoh to let the children of Israel go, and of his contest with the magicians of Egypt, and his victory over them. In the course of the story the following anecdote is narrated:
A snake-catcher, who was following his occupation in the mountains, discovered a large snake frozen by the cold, and, imagining it to be dead, he tied it up and took it to Baghdad. There all the idlers of the city flocked together to see it, and the snake, thawed by the warmth of the sun, recovered life, and immediately destroyed the spectators.
Comparison of fleshly lust to the snake.

Lust is that snake; How say you it is dead?
It is only frozen by the pangs of hunger.
If it obtains the state of Pharaoh,
So as to command the (frozen) rivers to flow,
Straightway it is led to pride like Pharaoh's,
And it plunders the goods of many a Moses and Aaron.
Through pressure of want this snake is as a fly,
It becomes a gnat through wealth and rank and luxury.
Beware, keep that snake in the frost of humiliation,
Draw it not forth into the sunshine of 'Iraq!
So long as that snake is frozen, it is well;
When it finds release from frost you become its prey.
Conquer it and save yourself from being conquered,
Pity it not, it is not one who bears affection.
For that warmth of the sun kindles its lust,
And that bat of vileness flaps its wings.
Slay it in sacred war and combat,
Like a valiant man will God requite you with union.
When that man cherished that snake,
That stubborn brute was happy in the luxury of warmth;
And of necessity worked destruction, O friend;
Yea, many more mischiefs than I have told.
If you wish to keep that snake tied up
Without trouble, be faithful, be faithful!
But how can base men attain this wish?
It requires a Moses to slay serpents;
And a hundred thousand men were slain by his serpent,
In dire confusion, according to his purpose.

STORY V.

The Elephant in a Dark Room.

Some Hindoos were exhibiting an elephant in a dark room, and many people collected to see it. But as the place was too dark to permit them to see the elephant, they all felt it with their hands, to gain an idea of what it was like. One felt its trunk, and declared that the beast resembled a water-pipe; another felt its ear, and said it must be a large fan; another its leg, and thought it must be a pillar; another felt its back, and declared the beast must be like a great throne. According to the part which each felt, he gave a different description of the animal. One, as it were, called it "Dal" and another "Alif."

Comparison of the sensual eye to the
hand of one that felt the elephant.

The eye of outward sense is as the palm of a hand,
The whole of the object is not grasped in the palm.
The sea itself is one thing, the foam another;
Neglect the foam, and regard the sea with your eyes.
Waves of foam rise from the sea night and day,
You look at the foam ripples and not the mighty sea.
We, like boats, are tossed hither and thither,
We are blind though we are on the bright ocean.
Ah! you who are asleep in the boat of the body,
You see the water; behold the Water of waters!
Under the water you see there is another Water moving it,
Within the spirit is a Spirit that calls it.
Where were Moses and Jesus when that Sun
Showered down water on the fields sown with corn?
Where were Adam and Eve what time
God Almighty fitted the string to His bow?
The one form of speech is evil and defective;
The other form, which is not defective, is perfect.
If I speak thereof your feet stumble,
Yet if I speak not of it, woe be to you!
And if I speak in terms of outward form,
You stick fast in that same form, O son.
You are footbound like the grass in the ground,
And your head is shaken by the wind uncertainly.
Your foot stands not firmly till you move it,
Nay) till you pluck it not up from the mire.
When you pluck up your foot you escape from the mire,
The way to this salvation is very difficult.
When you obtain salvation at God's hands, O wanderer,
You are free from the mire, and go your way.
When the suckling is weaned from its nurse,
It eats strong meats and leaves the nurse.
You are bound to the bosom of earth like seeds,
Strive to be weaned through nutriment of the heart.

Eat the words of wisdom, for veiled light
Is not accepted in preference to unveiled light.
When you have accepted the light, O beloved,
When you behold what is veiled without a veil,
Like a star you will walk upon the heavens;
Nay, though not in heaven, you will walk on high.
Keep silence, that you may hear Him speaking
Words unutterable by tongue in speech.
Keep silence, that you may hear from that Sun
Things inexpressible in books and discourses.
Keep silence, that the Spirit may speak to you;
Give up swimming and enter the ark of Noah;
Not like Canaan when he was swimming,
Who said, "I desire not to enter the ark of Noah passing by."
Noah and his unbelieving son Canaan.
Noah cried, "Ho! child, come into the ark and rest,
That you be not drowned in the flood, O weak one." 1
Canaan said, "Nay! I have learned to swim,
I have lit a torch of my own apart from thy torch."
Noah replied, "Make not light of it, for 'tis the flood of destruction,
Swimming with hands and feet avails naught today.
The wind of wrath and the storm blow out torches;
Except the torch of God, all are extinguished."
He answered "Nay! I am going to that high mountain,
For that will save me from all harm."
Noah cried, "Beware, do not so, mountains are now as grass;
Except the Friend none can save thee."
He answered, "Why should I listen to thy advice?
For thou desirest to make me one of thy flock.
Thy speech is by no means pleasing to me,
I am free from thee in this world and the next."
Thus the more good advice Noah gave him,
The more stubborn refusals he returned.
Neither was his father tired of advising Canaan,
Nor did his advice make any impression on Canaan;
While they were yet talking a violent wave
Smote Canaan's head, and he was overwhelmed.
Reconciliatian of the two traditions, "Acquiescence in infidelity is infidelity" and "Whoso acquiesces not in God's ordinance desires another Lord besides me".
Yesterday an inquirer questioned me,
Since he was interested in the foregoing narrative,
Saying, "The Prophet, whose words are as a seal,
Said, 'Acquiescence in infidelity is infidelity.'
And again, 'Acquiescence in God's ordinance
Is incumbent on all true believers.'
Infidelity and hypocrisy are not ordained of God;

If I acquiesce in them I am at variance with God.
And yet, if I acquiesce not, that again is wrong;
What way of escape is there from this dilemma? "
I said to him, "This infidelity is ordained, not ordinance, 2
Though this infidelity is the work of the ordinance.
Therefore distinguish the ordinance from the ordained,
That thy difficulty may be at once removed.
I acquiesce in infidelity so far as it is God's ordinance,
Not so far as it is our evil and foul passions.
Infidelity qua ordinance is not infidelity,
Call not God an infidel. Set not foot in this place.
Infidelity is folly, ordained infidelity wisdom,
How can mercy and vengeance be the same?
Ugliness of the picture is not ugliness of the painter,
Not so, for he erases ugly pictures.
The ability of the painter is shown in this,
That he can paint both ugly and beautiful pictures.
If I should pursue this argument properly,
So that questions and answers should be prolonged,
The unction of the mystery of love would escape me,
The picture of obedience would become another picture."
Bewilderment from intense love of God puts
an end to all thinking and argument 3.
A certain man whose hair was half gray came in haste
To a barber who was a friend of his,
Saying, "Pluck out the white hairs from my beard,
For I have selected a young bride, O my son.
The barber cut off his beard and laid it before him,
Saying, "Do you part them, the task is beyond me."
Questions are white and answers black; do you choose,
For the man of faith knows not how to choose.
Thus, one smote Zaid a blow,
And Zaid attacked him for his treachery.
The striker said, "Let me first ask you a question,
Give me an answer to it and then strike me;
I struck your back and a bruise appeared,
Now I ask you a question in all kindliness,
Did this bruise proceed from my hand,
Or from the smitten part of your back, O complainer?"
Zaid replied, "Through pain I am not in a condition
To enter upon thought and consideration of this.
You, who are free from pain, think this out;
Such trifling thoughts occur not to a man in pain."
Men in pain have no time for other thoughts,
Whether you enter mosque or Christian church.
Your carelessness and injustice suggest thoughts

And unprecedented difficulties to your imagination.
The man in pain cares only for the faith,
He is aware only of man and his work.
He set's God's command upon his head and face,
And for thinking, he puts it aside. 4

*NOTES:

1. Koran xi. 44.
2. Or "decreed, not decree" (maqzi nai qaza). I confess I do not understand the distinction.
3. See Gulshan i Raz, I. 287.
4. The four last couplets are omitted in the Bulaq edition.

STORY VI.

The Lover who read Sonnets to his Mistress.

A lover was once admitted to the presence of his mistress, but, instead of embracing her, he pulled out a paper of sonnets and read them to her, describing her perfections and charms and his own love towards her at length. His mistress said to him, "You are now in my presence, and these lover's sighs and invocations are a waste of time. It is not the part of a true lover to waste his time in this way. It shows that I am not the real object of your affection, but that what you really love is your own effusions and ecstatic raptures. I see, as it were, the water which I have longed for before me, and yet you withhold it. I am, as it were, in Bulgaria, and the object of your love is in Cathay. One who is really loved is the single object of her lover, the Alpha and Omega of his desires. As for you, you are wrapped up in your own amorous raptures, depending on the varying states of your own feelings, instead of being wrapped up in me."

The true mystic must not stop at mere subjective religious emotions, but seek absolute union with God. 1

Whoso is restricted to religious raptures is but a man;
Sometimes his rapture is excessive, sometimes deficient.
The Sufi is, as it were, the "son of the season,"
But the pure (Safi) is exalted above season and state.
Religious raptures depend on feelings and will,
But the pure one is regenerated by the breath of Jesus.
You are a lover of your own raptures, not of me;
You turn to me only in hope of experiencing raptures.
Whoso is now defective, now perfect,
Is not adored by Abraham; he is "one that sets."
Because the stars set, and are now up, now down,
He loved them not; "I love not them that set." 2
Whoso is now pleasing and now unpleasing
Is at one time water, at another fire.
He may be the house of the moon, but not the true moon;
Or as the picture of a mistress, but not the living one.

The mere Sufi is the " child of the season;"
He clings to seasons as to a father,
But the pure one is drowned in overwhelming love.
A child of any one is never free from season and state.
The pure one is drowned in the light cc that is not begotten,"
"What begets not and is not begotten" is God. 3
Go I seek such love as this, if you are alive;
If not, you are enslaved by varying seasons.
Gaze not on your own pictures, fair or ugly,
Gaze on your love and the object of your desire.
Gaze not at the sight of your own weakness or vileness,
Gaze at object of your desire, O exalted one.
*NOTES:
1. See Gulshan i Raz, I. 850.
2. Koran vi. 77.
3. Koran cxii. 3.

STORY VII.
The Man who prayed earnestly to be fed without work.
In the time of the prophet David there was a man who used to pray day and night, saying, "Thou hast created me weak and helpless; give me my daily bread without obliging me to work for it." The people derided him for making such a foolish petition, but he still persisted, and at last a cow ran into his house of its own accord, and he killed and ate it. This illustrates the saying of the Prophet that God loves earnest petitioners, because He regards the sincerity of the prayer more than the nature of the thing prayed for. All things praise God, but the praises of inanimate things are different from the praises of men, and those of a Sunni different from those of a Compulsionist (Jabri). Each says the other is in the way of error, but none but the truly spiritual man knows the truth.
Knowledge or conviction, opposed to opinion.
Little is known by any one but the spiritual man,
Who has in his heart a touchstone of vital truth.
The others, hovering between two opinions,
Fly towards their nest on a single wing.
Knowledge has two wings, opinion only one wing;
Opinion is weak and lopsided in its flight.
The bird having but one wing quickly drops down,
And again flies on two steps or more.
This bird of opinion goes on rising and falling
On one wing, in hope to reach his nest.
When he escapes from opinion and knowledge is seen,
This bird gains two wings and spreads both of them.
Afterwards he "goes upright on a straight path,
Not grovelling on his face or creeping." l
He flies up on two wings even as the angel Gabriel,

Free of opinion, of duplicity, and of vain talk.
Though the whole world say to him,
"Thou art firm in the road of God's faith,"
He is not made more ardent by their saying this,
Nor is his lofty soul inclined from its course.
And though all say to him, "Thou art in the wrong way
Thou thinkest thyself a rock who art but a blade of grass,"
He relapses not into opinion at their rebukes,
Nor is he vexed at their malevolence.
Nay, even if sea and mountains should cry out,
Saying, "Thou art mated with error,"
He would not relapse one jot into vain imaginations,
Nor would he be grieved by the reproaches of his foes.
*NOTES:
1. Koran lxvii, 22.

STORY VIII.
The Boys and their Teacher.
To illustrate the force of imagination or opinion, a story is told of a trick played by boys upon their master. The boys wished to obtain a holiday, and the sharpest of them suggested that when the master came into the school each boy should condole with him on his alleged sickly appearance. Accordingly, when he entered, one said, "O master, how pale you are looking!" and another said, "You are looking very ill today," and so on. The master at first answered that there was nothing the matter with him, but as one boy after another continued assuring him that he looked very ill, he was at length deluded into imagining that he must really be ill. So he returned to his house, making the boys follow him there, and told his wife that he was not well, bidding her mark how pale he was. His wife assured him he was not looking pale, and offered to convince him by bringing a mirror; but he refused to look at it, and took to his bed. He then ordered the boys to begin their lessons; but they assured him that the noise made his head ache, and he believed them, and dismissed them to their homes, to the annoyance of their mothers. Apropos of the sharpness of the boy who devised this trick, the poet takes occasion to controvert the opinion of the Mu'tazalites, that all m en are born with equal ability, and to express his agreement with the doctrine of the Sunnis, that the innate capacities of men vary very greatly.

STORY IX.
The Darvesh who Broke his Vow.
There was once a Darvesh who took up his abode in the mountains, in order to enjoy perfect solitude. In that place were many fruit-trees, and the Darvesh made a vow that he would never pluck any of the fruit, but eat only what was shaken down by the wind. For a long time he kept his vow; but a time came when there was no wind, and consequently no fruit was shaken down. The Darvesh was true to his vow for five days, but ho could then endure the pangs of hunger no longer, and he stretched out his hand

and plucked some of the fruit from the branches. The reason of this lapse on his part was that he had omitted to say "If God will" when making his vow; and as nothing can be accomplished without God's aid, ho could not possibly keep his vow. Shortly afterwards the chief of the police visited the mountains in pursuit of a band of robbers, and arrested the Darvesh along with them, and cut off his hand. When he discovered his mistake he apologized very earnestly; but the Darvesh reassured him, saying that men were not to blame, as God had evidently designed to punish him for breaking his vow 'by depriving him of the hand which had sinned in plucking the fruit. 1
All things dependent upon the will of God.

Therefore hath God commanded, "Make an exception,
Couple the words 'If God will' with your vows. 2
Because the governance of actions is in my hands,
The wills of all are subject to my will.
Every moment I impart a fresh bias to the heart,
Every instant I set a fresh mark on the heart;
Each day I am engaged in a fresh work, 3
There is naught that swerves from my purpose."
There is a tradition, "The heart is like a feather
In the desert, which is borne captive by the winds; 4
The wind drives it everywhere at random,
Now to right and now to left in opposite directions."
According to another tradition, know the heart is like
To water in a kettle boiling on the fire.
So every moment a fresh purpose occurs to the heart,
Not proceeding from itself, but from its situation.
Why, then, are you confident about the heart's purposes?
Why make you vows only to be covered with shame?
All these changes proceed from the effect of God's will;
Although you see the pit, you cannot avoid it.
The strange thing is, not that winged fowl
Fall into the deadly snare without seeing it,
But that they see the snare and the limed twig,
And yet fall into it, whether they will or no;
Their eyes and ears are open and the snare is in front,
Yet they fly into the snare with their own wings!
Comparison of the divine decrees to something
that is hidden, yet whose effects are seen.
Behold that king's son clad in rags,
With bare head and fallen into distress;
Consumed by lusts and riotous living,
Having sold all his clothes and substance;
Having lost house and home, utterly disgraced,
Fulfilling the desire of his enemies by his disgrace.
If he sees a pious man he cries, "O sir,

Aid me, for the love of God;
For I have fallen into this dire disgrace;
I have squandered goods and gold and wealth.
Aid me so that perchance I may escape hence,
And extricate myself from this deep slough."
He repeats this prayer to high and low,
" Release me, release me, release me!"
His eyes and ears are open, and he is free from bonds,
No jailer watches him, no chain binds him;
What, then, is the bond from which he asks release?
What is the prison from which ho seeks an exit?
'Tis the bond of God's purpose and hidden decrees;
Ah! none but the pure in sight can see that bond;
Though not visible, that bond exists in concealment;
'Tis more stringent than prison or chains of iron,
For the mason can pull down prison walls,
And blacksmiths can break asunder iron chains;
But, strange to say, this ponderous hidden bond,
Blacksmiths are impotent to break this asunder!
Ahmad alone could see that bond on Omm Jahil's back, 5
And the rope of palm fiber bound upon her neck;
Yea, he saw wood on the back of the wife of Bu Lahab,
And she, the bearer of the firewood, said it was heavy.
No eye but his saw that rope and that firewood,
For to him things unseen were visible.
The others explained it, saying
That Ahmad was beside himself, and they in their senses.
Nevertheless from the weight of the load her back bent,
And she complained of its weight before him,
Saying, "Aid me to escape from this load,
And to shake off this grievous burden."
He who sees clearly these indications,
Does he not know also the doomed from the elect?
Yea, he knows them, yet conceals it by command of God,
Since God permits him not to reveal it.

*NOTES:

1. cp. Cranmer.
2. Koran xviii. 23.
3. Koran lv. 29; cp. John v. 17.
4. Freytag, Arabum Proverbia, vol. iii. p. 490.
5. See Koran cxi.: Abu Labab, at the instigation of his wife, Omm Jahil, rejected Muhammad's claim to the prophetic office and Muhammad declared that they should be burned in the fiery flame," and the wife "laden with firewood, and on her neck a rope of palm fiber."

STORY X.
The Old Man who made no Lamentation at the Death of his Sons.

After short anecdotes of Pharaoh's magicians, of the mule who complained to the camel that he was always stumbling, and of the prophet Ezra, comes the story of the old man who wept not for the death of his sons.
An old man who was noted for sanctity, and who realized the saying of the Prophet, "The 'ulama of the faith are as the prophets of Israel," lost all his sons, but showed no grief or regret. His wife therefore rebuked him for his want of feeling, whereupon he replied to her as follows:
He turned to his wife and said, "O dame,
The harvest of December is not as that of July;
Though they be dead or though they be living,
Are they not equally visible to the eyes of the heart?
I behold them clearly before me,
Wherefore should I disfigure my countenance like you?
Though they have gone forth by revolution of fortune,
They are with me still, playing round me.
The cause of lamentation is separation or parting,
But I am still with my dear ones, and embrace them.
Ordinary people may see them in dreams,
But I see them clearly, though wide awake.
I conceal myself a while from this world,
I shake down the leaves of outward sense from the tree.
Know, O wife, outward sense is captive to reason,
And reason, again, is captive to spirit.
Spirit unlooses the chained hands of reason;
Yea, it opens all things that are closed.
Sensations and thoughts resemble weeds
Which occupy the surface of pure water.
The hand of reason puts these weeds aside,
And the pure water is then visible to the wise.
Weeds in plenty cover the stream like bubbles;
When they are swept aside, the water is seen;
But when God unlooses not the hands of reason,
The weeds on our water grow thick through carnal lust;
Yea, they cover up your water more and more,
While your lust is smiling and your reason weeping.
When fear of God binds the hands of lust,
Then God unlooses the two hands of reason.
Then the powerful senses are subdued by you,
When you submit to reason as your commander
Then your sleepless sense is lulled into sleep,
That mysteries may appear to the soul.
You behold visions when broad awake,

And the gates of heaven are open before you."

STORY XI.

Bahlol and the Darvesh.

The foregoing story is followed by anecdotes of a blind saint who was miraculously enabled to read the Koran, of Luqman and David, and a description of the saints who, mindful of the saying, "Patience is the key of happiness, resign themselves to the dispensations of Providence, and never pray to have them altered. The story of Bahlol and the Darvesh is then given as an example of this resignation to the will of God. Bahlol once paid a visit to a saintly Darvesh, and asked him how he fared. The Darvesh replied, "I fare like a man who directs the course of the world as he wills, to whom death and life are subservient, and whom tho stars themselves obey." Bahlol then pressed him to explain his meaning more clearly, and the Darvesh replied as follows:

He said, "This at least is notorious to all men,
That the world obeys the command of God.
Not a leaf falls from a tree
Without the decree and command of that Lord of lords;
Not a morsel goes from the mouth down the throat
Till God says to it, 'Go down.'
Desire and appetite, which are the reins of mankind,
Are themselves subservient to the rule of God.
Hear this much, that, whereas the totality of actions
Is not effected without God's direction,
When the decree of God becomes the pleasure of man,
Then man desires the fulfillment of God's decrees;
And this too spontaneously, not in hope of reward,
But because his very nature is congruous therewith.
He desires not even his own life for himself,
Nor is he relying on the hope of sweets of life to come.
Whatever path is taken by the eternal decree,
Whether it be life or death, 'tis all one to him.
He lives for the sake of God, not for wealth;
He dies for the sake of God, not in fear and grief.
His faith is based on his desire to do God's will,
Not on hope to gain paradise with its groves and founts.
His avoidance of infidelity is also for God's sake,
It proceeds not from fear of falling into the fire.
Thus this temper of his arises from his very nature,
Not from any discipline and endeavor of his own.
At times he laughs when he contemplates God's pleasure,
God's decrees are to him as sweetmeats of sugar.
I ask, does not the world march agreeably to the will
And commands of a man rejoicing in this disposition?
Why, then, should such a one make prayers and petitions,
Saying, 'O God, change such and such a decree?'

His own death and his children's deaths
For God's sake seem to him as sweets in the mouth.
In the view of that faithful one his children's deaths
Are as sweetmeats to a starving beggar.
Why, therefore, should he make prayers
Unless he pray for what is pleasing to God?
These prayers and petitions, not those of self-pity
Make that man to be endued with salvation.
He utterly burned up all his self-pity,
At the time when he lit the lamp of love to God.
His love was the hell that burned up his inclinations;
Yea, ho burned up his own inclinations one by one."

STORY XII.

The Visions seen by the Saint Daquqi.

To illustrate the exalted state of identification of the will with the Divine will just described, the poet tells the story of the visions and mighty works of the holy Daquqi. Daquqi was journeying in pious fervor, and in hope to see the splendour of "The Friend" in human shape, the Ocean in a drop of water, and the Sun in an atom, when late one evening he arrived at the seashore. Turning his eyes to heaven, he saw seven great lights never before seen of men, for "God directs whom He will." 1 Overwhelmed with awe, he watched these lights, and while he still watched them they united into one light. Still more amazed, he watched on, and the single light shortly assumed the likeness of seven men. Afterwards these seven men changed into seven trees; but, strange to say, although crowds of people were passing by, none of them could see these trees, so that Daquqi shared the feelings of the apostles "who lost all hope" (of convincing the world), "and deemed that, they were reckoned as liars." 2 Possessing his soul in patience, Daquqi still watched on, and saw the seven trees bowing down in prayer, and was reminded of the text, "Plants and trees bend in adoration." 3 Presently the seven trees again changed into seven men, and Daquqi was appointed to conduct their devotions. While he was yet acting as Imam in front of them, and they were following the prayers he recited, a ship was seen in great distress and all but lost. At Daquqi's earnest prayer the crew were saved, but straightway vanished from sight; and this led his followers to doubt the reality of the miracle which had just been performed before their eyes.

Description of a saint whose will was identified with God's will.

That Daquqi possessed a sweet aspect,
As a lover of God and a worker of miracles.
He resembled the moon of heaven come down on earth,
He was as a light to them that walked in darkness.
He rarely tarried in one place,
And seldom stayed two days in one village.
He said, "If I tarry in one house two days,
Attachment to that house becomes a passion with me.
I guard myself from being deceived into loving a home;
Up! Soul, and travel in search of eternal wealth.

My heart's inclination is not satisfied by houses,
So that they should be places of temptation for me."
Thus by day he traveled, and by night prayed,
His eyes were always gazing on the King as a falcon's;
Cut off from mankind, though not for any fault,
Severed from men and women, though not for baseness;
Having compassion on mankind, and wholesome as water,
A kind intercessor, and one whose prayers were heard.
Benevolent to the good and the bad, and a firm ally,
Better than a mother, and kinder than a father.
The Prophet said, "To you, O blessed ones,
I am as a father, affectionate and indulgent;
For this cause, that you are all portions of me."
Wherefore should you tear away the parts from the whole?
If the part be severed from its whole it is useless;
If a limb be rent from the body it dies.
Till it is again joined to its whole,
'Tis a dead thing, and a stranger to life.
Thus Daquqi, in devotions and praises and prayers,
Was ever seeking the particular favorites of God.
Throughout his long journeys his object was this,
To interchange a word with the favorites of God.
He cried continually as he went his way,
"O Lord, let me draw near to Thy chosen ones!"
So Daquqi (the mercy of God be upon him!)
Said, "I journeyed long time to East and to West,
I journeyed years and months for love of that Moon,
Heedless of the way, absorbed in God.
With bare feet I trod upon thorns and flints,
Seeing I was bewildered, and beside myself, and senseless.
Think not my feet touched the earth,
For the lover verily travels with the heart.
What knows the heart of road and stages?
What of distant and near, while it is drunk with love?
Distance and nearness are attributes of bodies,
The journeys of spirits are after another sort.
You journeyed from the embryo state to rationality
Without footsteps or stages or change of place,
The journey of the soul involves not time and place.
And my body learnt from the soul its mode of journeying,
Now my body has renounced the bodily mode of journeying;
It journeys secretly and without form, though under a form."
He added, "One day I was thus filled with longing
To behold in human form the splendours of 'The Friend,'
To witness the Ocean gathered up into a drop,
The Sun compressed into a single atom;

And when I drew near to the shore of the sea
The day was drawing to a close."
All religions are in substance one and the same.
In the adorations and benedictions of righteous men
The praises of all the prophets are kneaded together.
All their praises are mingled into one stream,
All the vessels are emptied into one ewer.
Because He that is praised is, in fact, only One,
In this respect all religions are only one religion.
Because all praises are directed towards God's light,
Their various forms and figures are borrowed from it.
Men never address praises but to One deemed worthy,
They err only through mistaken opinions of Him.
So, when a light falls upon a wall,
That wall is a connecting-link between all its beams;
Yet when it casts that reflection back to its source,
It wrongly shows great as small, and halts in its praises.
Or if the moon be reflected in a well,
And one looks down the well, and mistakenly praises it,
In reality he is intending to praise the moon,
Although, through ignorance, he is looking down the well.
The object of his praises is the moon, not its reflection;
His infidelity arises from mistake of the circumstances.
That well-meaning man goes wrong through his mistake;
The moon is in heaven, and he fancies it in the well.
By these false idols mankind are perplexed,
And driven by vain lusts to their sorrow.
The Man in the time of the Prophet David who prayed
to be fed without having to work for his food.

After the petitioner had slain and eaten the cow, the owner of the cow came up and accused him of theft, and seizing him by the collar, dragged him before the judgment-seat of the prophet David. When he had stated his case, David ordered the accused to make restitution, telling him that he must not break the law. At this order the accused redoubled his cries, telling David that he was siding with an oppressor. David was staggered at the man's assurance, and finally resolved to take further time for consideration before deciding the case. After private meditation he re-versed his former sentence, and directed the plaintiff to relinquish his claim. On the plaintiff refusing to do this, and stoutly protesting against David's injustice. David further ordered that all the plaintiff's goods should be given to the accused. The reason for this decision was, that David discovered the plaintiff had formerly slain the grandfather of the accused, and stolen all his goods. David then led all the Mosalmans to a tree in the desert where the murder had been perpetrated, and there put the murderer to death.
The hands and feet of criminals betray
their crimes even in this world.

He of himself lifted the veil that hid his crime;
Had he not done so, God would have kept it hidden.
Criminals and sinners, even in the course of sinning,
Themselves rend the coverings of their crimes.
Their sins are veiled among the heart's secrets,
Yet the criminal himself exposes them to view,
Saying, "Behold me wearing a pair of horns,
A cow of hell in sight of all men."
Thus, even here, in the midst of thy sin, thy hand and foot
Bear witness of the secrets of thy heart.
Thy secret thought is as a governor who says to thee,
"Tell forth thy convictions, withhold them not;"
Especially in seasons of passion and angry talk
It betrays thy secrets one by one.
Thy secret sins and crimes govern hand and foot,
Saying, "Disclose us to men, O hand and foot!"
And since these witnesses take the bit in their mouths,
Especially in times of passion and wrath and revenge,
Therefore the same God who appointed this governor
To blazen forth thy secret sins to the world
Is also able to create many more governors
To divulge thy secret sins on the day of judgment. 4
O man whose only handiwork is crime and sin;
Thy secret sins are manifest; no divulging is needed.
There is no need to proclaim thy sins,
All men are cognizant of thy sin-burnt heart.
Thy soul every moment casts up sparks of fire,
Which say, "See me a man destined to the fire;
I am a part of the fire, and go to join my whole;
Not a light, so that I should join the Source of light."
Comparison of lust to the murderer in the story.
Kill thine own lust and give life to the world;
It has killed its lord, reduce it to servitude.
That claimant of the cow is thy lust; Beware!
It has made itself lord and master.
That slayer of the cow is thy reason; Go!
Be not obdurate to the prayers of him that kills the cow.
Reason is a poor captive, and ever cries to God
For meat on its dish without laboring and toiling.
On what depends its getting meat without toiling?
On its killing the cow of the body, the source of evil.
Lust says, "Why hast thou killed my cow?"
It says, "Because lust's cow is the form of the body." 5
Reason, the Lord's child, has become a pauper,
Lust, the murderer, has become a lord and chief.
Know'st thou what is meat untoiled for?

'Tis the food of spirits and the aliment of the Prophet.
But it is attainable only by slaying the cow;
Treasure is gained by digging, O digger of treasure!
*NOTES:
1. Koran lv. 5.
2. Koran xii. 110.
3. Koran ii. 136.
4. "On that day shall their hands speak unto us, and their feet shall bear witness of that which they have done" (Koran xxxvi. 65).
5. Bahau-'d-Din Amili, in his Nan wa Halwa, chap. iv., compares lust to a cow, referring to Koran ii. 63.

STORY XIII.
The People of Saba.
After an anecdote of 'Isa being obliged to ascend a mountain to get away from the fools comes the story of the men of Saba. "A sign there was to Saba in their dwelling-places two gardens, the one on the right hand and the other on the left; 'Eat ye of your Lord's supplies, and give thanks to Him; goodly is the country and gracious is the Lord.' But they turned aside, so we sent upon them the flood of Iram. Such was our retribution on them for their ingratitude." 1 The men of Saba were all fools, and brought destruction on themselves by their ingratitude to God. One was far-sighted, and yet blind; another sharp of hearing, and yet deaf; and a third naked, and yet wearing a long robe. Avarice is blind to its own faults, but sees those of others; the sharp-eared deaf man hears death approaching others, but not himself, and the long-robed naked man is he who fears robbers, though he has nothing to lose. In fact, all these men of Saba were afflicted with follies and self-delusions of this kind, and gave no thanks to God for the blessings which they enjoyed. Accordingly thirteen prophets were sent to admonish them, but their admonitions were not listened to, the men of Saba questioning their divine mission and demanding a miracle as a sign. They also told the prophets a parable of a clever hare, who, wishing to frighten an elephant away from a fountain, went to the elephant, pretending to be an ambassador from the moon.2 The prophets were naturally indignant at the effrontery of the men of Saba in misapplying parables to discredit their divine mission, and reminded them that wicked men had flouted the prophet Noah in the same way when he was warning them of the flood. And they demonstrated at length how the men of Saba had misapplied the parable of the hare and the elephant, and again adjured them to believe. But the men of Saba continued refractory, and would not, accept the Prophets' counsels. They plied the prophets with the arguments of the Compulsionists (Jabriyan), and refused to be convinced of the fallacy of their reasoning. So at last the prophets despaired of them, and left them to their doom.
Not every one can properly use similitudes and parables in divine matters.
The faculty of using similitudes is peculiar to a saint
Who is signally marked by knowledge of hidden mysteries.
What know you of the mystery hid in aught, that you
In your folly should use similitudes of curl and cheek?

Moses took his staff to be a stick, though it was not;
It was a serpent, and its mystery was revealed.
If a saint such as he knew not the mystery of a stick,
What know you of the mystery of the snare and grains?
When the eye of a Moses erred as to a similitude,
How can a presumptuous mouse understand one?
Those similitudes of yours are changed into serpents
To tear you into pieces with their jaws.
Such a parable did cursed Iblis use,
So that he became cursed of God till the day of doom.
Such a parable did Korah use in his argument,
So that he was swallowed up in the earth with his wealth.
Such parables know to be as crows and owls,
Whereby a hundred households are annihilated.
When Noah was building the ark in the desert,
A hundred parable-mongers attacked him with irony,
Saying, "In the desert, where is no water or well,
He builds a boat! What ignorant folly is this!"
The arguments of the Jabriyan, i.e., the Fatalists or Compulsionists.
The men of Saba said, "O preachers, enough!
What you say is enough, if there are any wise here.
God has placed a 'lock upon our hearts,' 3
And no man can overcome the Creator.
That great Painter has painted us thus;
His painting cannot be altered by argument.
Keep telling forever a stone to become a ruby,
Keep telling forever the old to become young!
Tell earth to assume the quality of water,
Bid water to become honey or milk!
God is the creator of heaven and them that dwell therein;
Also of water and of earth, and them that dwell therein;
To heaven He gave its revolutions and its purity,
To the earth its dark look and appearance.
Can the heaven will to become as dregs?
Can earth will to assume the clearness of pure wine?
That Person has assigned 'to each its lot,
Can mountain by endeavor become as grass?"
The prophets answered, "Verily God has created
Some qualities in you which you cannot alter;
But He has created other accidental qualities,
Which, being objectionable, may be made good.
Bid stone become gold that is impossible;
Bid copper become gold that is possible.
Bid sand bloom as a rose it cannot;
Bid dust turn to mud that is within its capacity.
God has sent some pains for which there is no cure,

Such, for instance, as lameness, loss of nose, and blindness.
God has sent other pains for which there are cures,
To wit, crooked mouth and headache.
God has ordained these remedies of His mercy;
The use of these in pain and anguish is not in vain.
Nay, the majority of pains may be cured;
When you seek those cures earnestly you find them."
The men of Saba replied, "O men, these pains of ours
Are not of the sort 'that admit of cure.
Long time ye utter these presages and warnings,
But our bonds are made thereby heavier every moment.
If our sickness admitted of a cure,
It would certainly have been lessened by your spells.
When the body is obstructed water reaches not the liver,
Though one drinks the ocean, it passes elsewhere.
Then of course the hands and feet become dropsical,
And. yet that draught does not quench his thirst."
The prophets replied, "To despair is wrong,
The mercy and grace of God are boundless.
One must not despair of the grace of such a Benefactor,
One must cling to the stirrup-straps of God.
Ah! many are the conditions which at first are hard,
But, are afterwards relieved and lose their harshless.
Oftentimes hope succeeds to hopelessness,
Many times does sunlight succeed to darkness.
We admit that ye are weighted as with stones,
_And that ye have locks upon your ears and your hearts. 4
No condition of ours is altogether as we wish,
Our business is to be resigned and to obey.
God has enjoined this servitude upon us;
We say not this merely on our own authority.
We enjoy life on condition of doing His will;
If He bids us, we sow our seed upon the sand.
The soul of the prophet cares for naught but God,
It has naught to do with approving or disapproving His works."
The men of Saba replied, "If ye yourselves are happy,
Ye make us miserable and annoy and disturb us.
Our souls were void of all anxieties,
And ye have plunged us into cares and anxieties.
The comfort and harmony which we enjoyed heretofore
Have been rent in pieces by your evil presages.
We used to be as parrots munching sugar,
Ye have made us as fowls brooding on death.
On every side stories inspiring anxiety,
On every side sounds exciting fears:
On every side in the world an evil presage,

On every side evil portents threatening punishment:
This is the burden of your parables and presages,
This the purport of your awe-inspiring stories."
The prophets replied, "Our evil presages
Are corroborated by the state of your souls.
Suppose you are sleeping in a place of danger,
And serpents are drawing near to bite your heads,
A kind friend will inform you of your danger,
Saying, 'Jump up, lest the serpent devour you.'
You reply, 'Why do you utter evil presages?'
He answers, 'What presage? Up, and see for yourself!
By means of this evil presage I rouse you,
And release you from danger and lead you to your home.'
Like a prophet he warns you of hidden danger,
For a prophet sees what worldlings cannot see."
Mercy inclines the good to devotion, but vengeance the bad.
If you do a kindness to a generous man, 'tis fitting,
For each kindness he will return seven hundredfold.
When you treat a base man with scorn and contumely,
He will become your slave in all sincerity.
Infidels when enjoying prosperity do wrong,
When they are in hell they cry, "O our Lord!"
For base men are purified when they suffer evil,
And when they enjoy prosperity they do evil.
Wherefore the mosque of their devotion is hell,
As the snare is the fetter of wild fowl.
The prison is the hermitage of the wicked thief,
For when he is there he is ever crying to God.
Whereas the object of man's being is to worship God,
Hell is ordained as a place of worship for the proud; 5
Man has the power to engage in any actions soever,
But worship of God is the main object of his existence.
Read the text, 6 "I have not created Jinns and men but to worship me."
The only object of the world is to worship God.
Though the object of a book is to teach an art,
If you make a pillow of it, it serves that purpose too.
Yet its main object is not to serve as a pillow,
But to impart knowledge and useful instruction.
If you use a sword for a tent-peg,
You prefer the worse use of it to the better.
Though the object of all men's being is wisdom,
Yet each man has a different place of worship.
The place of worship of the noble is nobility,
The place of worship of the base is degradation.
Smite the base to make them bow the head.
Give to the noble to make them repay liberally.

Inasmuch as the base are evil and arrogant,
Hell and humbling are the "small gate" for them.
Verily God has created two places of adoration,
Hell for the base and increased bliss for the noble.
Even so Moses made a small gate in Jerusalem, 7
To make the Israelites bow the head in entering it.
The discussion is continued and illustrated by anecdotes of the Sufi who preferred a table with no food upon it, because he ever sought "not-being," of Jacob's vision of Joseph, and of a devout slave who obtained leave of his master to say his prayers in a mosque, but tarried there so long that the doors were shut, and he could not get out, nor his master in. The prophets at last despaired of making any impression upon the unbelievers, but called to mind the text "When at last the Apostles lost all hope, and deemed that they were reckoned as liars, our aid reached them, and we delivered whom we would, but our vengeance was not averted from the wicked." 8
The despair of the prophets.
The prophets said, "How long, in our benevolence,
Shall we give to this and that one good advice?
How long shall we hammer cold iron in vain?
How long waste breath in blowing into a lattice?
Men are moved by God's decree and fixed ordinance, 9
As sharp-set teeth are caused by heat of belly.
'Tis Primal Soul that dominates the Second Soul,10
Fish begins to stink at the head, not the tail.
Yet be advised and keep your steed straight as an arrow,
When God says 'Proclaim' we must obey. 11
O men, ye know not to which party ye belong, 12
Exert yourselves then, till ye see which ye are.
When you place goods upon a ship,
You do it in trust that the voyage will be prosperous;
You know not which of the two events will befall you,
Whether you will be drowned or come safe to land.
If you say, 'Till I know which will be my fate
I will not set foot upon the ship;
Shall I be drowned on the voyage or a survivor?
Reveal to me in which class I shall be.
I shall not undertake the voyage on the chance
On the bare hope of reaching land, as the rest do.'
In that case no trade at all will be undertaken by you,
As the secret of these two events is always hidden.
The lamp of the heart, that is a timid trader,
Acquires neither loss nor gain by its ventures.13
Nay, it acquires loss, for it is precluded from gain;
'Tis the lamp that takes fire that acquires light.
Since all things are dependent on probability,
Religion is so first of all, for thereby you find release.
In this world no knocking at the door is possible

Save hope, and God knows what is best."
Probability the guide of life in religion as well as in common matters. "Religion dependent an hope and fear." 14
The final cause of trading is hope or probability,
When traders work themselves lean as spindles. 15
When the merchant goes to his shop in the morning,
He does so in hope and probability of gaining bread.
If you have no hope of getting bread, why go?
There is the fear of loss, since you are not strong.
But does not this fear of utter loss in your trade
Become weakened in the course of your exertions?
You say, "Although the fear of loss is before me,
Yet I feel greater fear in remaining idle.
I have a better hope through exerting myself;
My fear is increased by remaining idle."
Why then, O faint-hearted one, in the matter of religion
Are you paralysed by the fear of loss?
See you not how the traders in this market of ours
Make large profits, both apostles and saints?
What a mine of wealth awaits them on leaving it,
Seeing they make such profits while still here!
Fire is soft to them as cotton raiment,
The ocean bears them gently like a porter;
Iron in their hands is soft as wax,
The winds are their obedient slaves.
*NOTES:
1. Koran xxxiv. 14.
2. Anvar i Suhaili, chap. iv. Story IV.
3. Koran xxxvi. 6.
4. Koran lxi. 5: "God led their hearts astray."
5. God said, "Come ye either in obedience, or in spite of your wishes" (Koran xli. 10).
6. Koran li. 56.
7. See Koran ii. 55, with Sale's note.
8. Koran xii. 11.
9. "All things have we created after a fixed decree, every action great and small is written." Koran liv. 49.
10. The Logos or first Emanation produced the second or "Universal Soul."
11. "O Apostle! proclaim all that hath been sent down" (Koran v. 71).
12. "Which party," i.e., those doomed to be saved or those doomed to destruction.
13. "Nothing shall be reckoned to a man save that for which he hath made effort" (Koran liii. 40).
14. So Sa'di Bostan Book I. Cp. Butler's Analogy, Conclusion.
15. i.e., exert themselves much.

STORY XIV.

Miracles performed by the Prophet Muhammad.

It is related that the Prophet was once present at a banquet, and after he had eaten and drunk, his servant Anas threw the napkin which he had used into the fire, and the napkin was not burnt, 'but only purified by the fire. On another occasion a caravan of Arabs was traveling in the desert, and was in sore distress through lack of water, whereupon the Prophet miraculously increased the water in a single water-skin, so that it sufficed to supply the needs of all the travelers. Moreover, the negro who carried the water-skin was rendered as white and fair as Joseph. Again, a heathen woman came to the Prophet carrying her infant, aged only two months, and the infant saluted the Prophet as the veritable apostle of God. Again, when the prophet was about to put on his sandals, an eagle swooped down upon one of them and carried it off, when a viper was seen to drop from the sandal. The Prophet was at first inclined to grumble at this stroke of ill-luck; but when he saw the viper his discontent was turned into thankfulness to God, who had thus miraculously saved him from being bitten by the viper.
In difficulties there is provided a way of salvation 1.
In this tale there is a warning for thee, O Soul,
That thou mayest acquiesce in God's ordinances,
And be wary and not doubt God's benevolence,
When sudden misfortunes befall thee.
Let others grow pale from fear of ill fortune,
Do thou smile like the rose at loss and gain;
For the rose, though its petals be torn asunder,
Still smiles on, and it is never cast down.
It says, "Why should I fall into grief in disgrace?
I gather beauty even from the thorn of disgrace."
Whatsoever is lost to thee through God's decree
Know of a surety is so much gained from misfortune.
What is Sufiism? 'Tis to find joy in the heart
Whensoever distress and care assail it.
Know troubles to be that eagle of the Prophet's
Which carried off the sandal of that holy one,
In order to save his foot from the bite of the viper
O excellent device! to preserve him from harm.
'Tis said, "Mourn not for your slaughtered cattle
If a wolf has harried your flocks;"
For that calamity may avert a greater calamity,
And that loss may ward off a more grievous loss.
*NOTES:
1. Freytag, Arabum Proverbia, vol. iii. p. 334.

STORY XV.

The Man who asked Moses to teach him the language of animals.
A certain man came to Moses and desired to be taught the language of animals, for, he said, men used their language only to get food and for purposes of deception, and possibly a knowledge of animals' languages might stimulate his faith. Moses was very unwilling to comply with his request, as he knew such knowledge would prove destructive to him, but, on his persisting, took counsel of God, and finally taught him the language of fowls and dogs. Next morning the man went amongst the fowls, and heard a discussion between the cock and the dog. The dog was abusing the cock for picking up the morsels of bread which fell from their master's table, because the cock could find plenty of grains of corn to eat, whereas the dog could only eat bread. The cock, to appease him, said that on the morrow the master's horse would die, and then the dog would have enough and to spare. The master, hearing this, at once sold his horse, and the dog, being disappointed of his meal, again attacked the cock. The cock then told him the mule would die, whereupon the master sold the mule. Then the cock foretold the death of a slave, and the master again sold the slave. At this the dog, losing patience, upbraided the cock as the chief of deceivers, and the cock excused himself by showing that all three deaths had taken place just as he had predicted, but the master had sold the horse, mule, and slave, and had thrown the loss on others. He added that, to punish him for his fraudulent dealing, the master would himself die on the morrow, and there would be plenty for the dog to eat at the funeral feast. Hearing this, the master went to Moses in great distress, and prayed to be saved. Moses besought the Lord for him, and gained permission that he should die in the peace of God.
Why freewill is good for man.
God said, "Do thou grant his earnest request,
Enlarge his faculty according to his freewill.
Freewill is as the salt to piety,
Otherwise heaven itself were matter of compulsion.
In its revolutions reward and punishment were needless,
For 'tis freewill that has merit at the great reckoning.
If the whole world were framed to praise God,
There would be no merit in praising God.
Place a sword in his hand and remove his impotence,
To see if he turns out a warrior or a robber.
Because freewill is that wherewith 'we honor Adam,' 1
Half the swarm become bees and half wasps.
The faithful yield honeycombs like bees,
The infidels yield store of poison like wasps.
For the faithful feed on choice herbs,
So that, like bees, their chyle yields life-giving food,
Whilst infidels feed on filth and garbage,
And generate poison according to their food."
Men inspired of God are the fountain of life;
Men of delusions are a synonym for death.
In the world the praise "Well done faithful servant!"
Is given to freewill which is used with prudence.
If all dissolute men were shut up in prison,

They would all be temperate and devout and pious.
When power of choice is absent actions are worthless;
But beware lest death snatch away your capital!
Your power of choice is a capital yielding profit,
Remember well the day of final account!
*NOTES:
1. Koran xvii. 72.

STORY XVI.
The Woman who lost all her infants.
A woman bore many children in succession, but none of them lived beyond the age of three or four months. In great distress she cried to God, and then beheld in a vision the beautiful gardens of Paradise, and many fair mansions therein, and upon one of these mansions she read her own name inscribed. And a voice from heaven informed her that God would accept the sorrows she had endured in lieu of her blood shed in holy war, as, owing to her sex, she was unable to go out to battle like the men. On looking again, the woman beheld in Paradise all the children she had lost, and she cried, "O Lord ! they were lost to me, but were safe with Thee!"
This story is followed by anecdotos of Hamza going out to battle without his coat-of-mail, of the Prophet advising a man who complained of being cheated in his bargains to take time before completing them, and of the death of Bilal, Muhammad's crier, and by illustrations of the illusive nature of the world, of the difference between things self-evident and mere matters of inference, and between knowing a thing through illustrations and on the authority of others and knowing it as it really is in its essence. The difference between knowing a thing merely by similitudes and on the authority of others, and knowing the very essence thereof.
God's mercy is known through the fruits thereof,
But who save God knows His essence? 1
No one knows the very essence of God's attributes
But only in their effects and by similitudes.
A child knows naught of the nature of sexual intercourse,
Except what you tell him, that it is like sweetmeats.
Yet how far does the pleasure of sexual intercourse
Really resemble that derived from sweetmeats?
Nevertheless the fiction produces a relation
Between you, with your perfect knowledge, and the child;
So that the child knows the matter by a similitude,
Though he knows not its essence or actual nature.
Hence if he says, "I know it," 'tis not far wrong
And if he says, "I know it not," 'tis not wrong.
Should one say, "Do you know Noah,
That prophet of God and luminary of the Spirit?"
If you say, "Do I not know him, for that moon
Is more famed than the sun and moon of heaven?
Little children in their schools,

And elders in their mosques,
All read his name prominently in the Koran,
And preachers tell his story from times of yore;"
You say true, for you know him by report,
Though the real nature of Noah is not revealed to you.
On the other hand, if you say, "What know I of Noah
As his contemporaries knew him?
I am a poor ant what can I know of the elephant?
What knows a fly of the motions of the elephant?"
This statement also is true, O brother,
Seeing that you know not his real nature.
But this impotence to perceive real essence,
Though common to ordinary men, is not universal;
Because essence and its deepest secrets
Are open and manifest to the eyes of the perfect.
Negation and affirmation of one proposition are lawful;
When the aspects differ the relation is double.
"Thou castest not when thou castest" 2 shows such relation,
Here negation and affirmation are both correct.
Thou castest it, since it is in thy hand,
Thou castest not, since 'tis God who affords the strength.
The might of the sons of Adam is limited,
How can a handful of sand shatter an army?
The sand was in man's hands, the casting was God's.
Owing to the two relations negation and affirmation are both true.
The infidels know the prophets,
As well as they doubtless know their own children;
Yea, the infidels know them as well as their own sons,
By a hundred tokens and a hundred evidences,
But from envy and malice conceal their knowledge,
And incline themselves to say, "We know them not."
So when God says in one place "knows them,"
In another He says, "None knows them beside me."
For in truth they are hid under God's overshadowing, 3
And none but God knows them by actual experience.
Therefore take this declaration with its context,
Remembering how you know and do not know Noah.
*NOTES:
1. There is a Hadis, "Think on God's mercies, and not on His essence."
2. Koran viii. 17. Said of the sand cast into the eyes of the men of Mecca at Beder.
3. See Gulshan i Raz, I. 354, where the commentator says the allusion is to Moses at Mount Sinai. Koran vii. 139.

STORY XVII.
The Vakil of the Prince of Bokhara.

The Prince of Bokhara had a Vakil who, through fear of punishment for an offence he had committed, ran away and remained concealed in Kuhistan and the desert for the space of ten years. At the end of that time, being unable to endure absence from his lord and his home any longer, he determined to return to Bokhara and throw himself at his lord's feet, and endure whatever punishment his lord might be pleased to inflict upon him. His friends did all they could to dissuade him, assuring him that the Prince's wrath was still hot against him, and that if he appeared at Bokhara he would be put to death, or at least imprisoned for the rest of his life. He replied, "O advisers, be silent, for the force of the love which is drawing me to Bokhara is stronger than the force of prudent counsels. When love pulls one way all the wisdom of Abu Hanifa and Ash-Shafi'i is impotent to withstand it. If it shall please my lord to slay me, I will yield up my life without reluctance, for this life of estrangement from him which I am now leading is the same as death, and release from it will be eternal happiness. I will return to Bokhara and throw myself at my lord's feet, and say to him, 'Deal with me as thou wilt, for I can no longer bear absence from thee, and life or death at thy hands is all the same to me!'"
Accordingly, he journeyed back to Bokhara, counting the very toils and discomforts of the road sweet and delightful, because they were steps in his homeward course. When he reached Bokhara his friends and relations all warned him not to show himself, as the Prince was still mindful of his offence and bent on punishing him; but he replied to them as to his other advisers, that he was utterly regardless of his life, and was resolved to commit himself to his lord's good pleasure. He then went to the court and threw himself at his lord's feet and swooned away. The Prince, seeing the strong affection borne to him by his repentant servant, conceived a similar affection towards him, and descended from his throne and graciously raised him from the ground, and pardoned his offence. Thus it is that eternal life is gained by utter abandonment of one's own life. When God appears to His ardent lover the lover is absorbed in Him, and not so much as a hair of the lover remains. True lovers are as shadows, and when the sun shines in glory the shadows vanish away. He is a true lover of God to whom God says, "I am thine, and thou art mine!"
In the course of this story, which is narrated at great length, are introduced anecdotes of a lover and his mistress, of the Virgin Mary being visited by the "Blessed Spirit" or Angel Gabriel, 1 of the fatal mosque, of Galen's devotion to carnal learning, of Satan's treachery to the men of Mecca at the battle of Bedr, 2 and of Solomon and the gnat. There also occur comments on various texts, and a curious comparison of the trials and wholesome afflictions of the righteous to the boiling of potherbs in a saucepan by the cook.
The reply of the lover when asked by his mistress which city of all those he had seen was most pleasing in his sight.

A damsel said to her lover, "O fond youth,
You have visited many cities in your travels;
Which of those cities seems most delightful to you?"
He made answer, "The city wherein my love dwells.
In whatever nook my queen alights,
Though it be as the eye of a needle, 'tis a wide plain;

Wherever her Yusuf-like face shines as a moon,
Though it be the bottom of a well, 'tis Paradise.
With thee, my love, hell itself were heaven,
With thee a prison would be a rose-garden.
With thee hell would be a mansion of delight,
Without thee lilies and roses would be as flames of fire!"
The answer of the Vakil to those who advised him not to court death by yielding himself up to his lord.
He said, "I am a drawer of water; water attracts me,
Even though I know water may be my death.
No drawer of water flees from water,
Even though it may cause him a hundred deaths.
Though it may make my hand and belly dropsical,
My love for water will never be lessened.
I should say, when they asked me about my belly,
'Would that the ocean might flow into it!'
Though the bottle of my belly were burst with water,
And though I should die, my death would be acceptable.
Wheresoever I see one seeking water, I envy him,
And cry, 'Would I were in his place!'
My hand is a tabor and my belly a drum,
Like the rose I beat the drum of love of water.
Like the earth or like a fetus I devour blood,
Since I became a lover this is my occupation.
If that 'Faithful Spirit' should shed my blood,
I would drink it up drop by drop like the earth.
At night I boil on the fire like a cooking-pot,
From morn till eve I drink blood like the sand.
It repents me that I planned a stratagem,
And that I fled from before his wrath.
Tell him to sate his wrath on my poor life,
He is the 'Feast of Sacrifice,' and I his loving cow. 3
The cow, whether it eats or sleeps,
Thinks of naught but sacrificing itself.
Know me to be that cow of Moses which gave its life,
Each part of me gives life to the righteous.
That cow of Moses was made a sacrifice,
And its least part became a source of life.
That murdered man leapt up from his deadness
At the words, ' Strike the corpse with part of her.' 4
O pious ones, slay the cow (of lust),
If ye desire true life of soul and spirit!
I died as inanimate matter and arose a plant,
I died as a plant and rose again an animal. 5
I died as an animal and arose a man.
Why then should I fear to become less by dying?

I shall die once again as a man
To rise an angel perfect from head to foot!
Again when I suffer dissolution as an angel,
I shall become what passes the conception of man!
Let me then become non-existent, for non-existence
Sings to me in organ tones, 'To him shall we return.' 6
Know death to be the gathering together of the people.
The water of life is hidden in the land of darkness.
Like a water-lily seek life there!
Yea, like that drawer of water, at the risk of life,
Water will be his death, yet he still seeks water,
And still drinks on, and God knows what is right.
O lover, cold-hearted and void of loyalty,
Who from fear for your life shun the beloved!
O base one, behold a hundred thousand souls
Dancing towards the deadly sword of his love:
Behold water in a pitcher; pour it out;
Will that water run away from the stream?
When that water joins the water of the stream
It is lost therein, and becomes itself the stream.
Its individuality is lost, but its essence remains,
And hereby it becomes not less nor inferior.
I will hang myself upon my lord's palm-tree
In excuse for having fled away from him!"
Even as a ball rolling along on head and face,
He fell at the feet of the Prince with streaming eyes.
The people were all on the alert, expecting
That the Prince would burn him or hang him,
Saying, "Moth-like he has seen the blaze of the light,
And fool-like has plunged therein and lost his life."
But the torch of love is not like that torch,
'Tis light, light in the midst of light,
'Tis the reverse of torches of fire,
It appears to be fire, but is all sweetness.
Love generates love. "If ye love God, God will love you" 7
That. Bokharian then cast himself into the flame,
But his love made the pain endurable;
And as his burning sighs ascended to heaven,
The love of the Prince was kindled towards him.
The heart of man is like the root of a tree,
Therefrom grow the leaves on firm branches. 8
Corresponding to that root grow up branches
As well on the tree as on souls and intellects.
The tops of the perfect trees reach the heavens,
The roots firm, and the branches in the sky.
Since then the tree of love has grown up to heaven,

How shall it not also grow in the heart of the Prince?
A wave washes away the remembrance of the sin from his heart,
For from each heart is a window to other hearts.
Since in each heart there is a window to other hearts,
They are not, separated and shut off like two bodies.
Thus, even though two lamp-dishes be not joined,
Yet their light is united in a single ray.
No lover ever seeks union with his beloved,
But his beloved is also seeking union with him.
But the lover's love makes his body lean,
While the beloved's love makes hers fair and lusty.
When in this heart the lightning spark of love arises,
Be sure this love is reciprocated in that heart.
When the love of God arises in thy heart,
Without doubt God also feels love for thee.
The noise of clapping of hands is never heard
From one of thy hands unaided by the other hand
The man athirst cries, "Where is delicious water?"
Water too cries, "Where is the water-drinker?"
This thirst in my soul is the attraction of the water;
I am the water's and the water is mine.
God's wisdom in His eternal foreknowledge and decree
Made us to be lovers one of the other.
Nay more, all the parts of the world by this decree
Are arranged in pairs, and each loves its mate.
Every part of the world desires its mate,
Just as amber attracts blades of straw.
Heaven says to earth, "All hail to thee!
We are related to one another as iron and magnet."
Heaven is man and earth woman in character;
Whatever heaven sends it, earth cherishes.
When earth lacks heat, heaven sends heat;
When it lacks moisture and dew, heaven sends them.
The earthy sign 9 succours the terrestrial earth,
The watery sign (Aquarius) sends moisture to it;
The windy sign sends the clouds to it,
To draw off unwholesome exhalations.
The fiery sign (Leo) sends forth the heat of the sun,
Like a dish heated red-hot in front and behind.
The heaven is busily toiling through ages,
Just as men labor to provide food for women.
And the earth does the woman's work, and toils
In bearing offspring and suckling them.
Know then earth and heaven are endued with sense,
Since they act like persons endued with sense.
If these two lovers did not suck nutriment from each other,

Why should they creep together like man and wife?
Without the earth how could roses and saffron grow?
For naught can grow from the sole heat and rain of heaven.
This is the cause of the female seeking the male,
That the work of each may be accomplished.
God has instilled mutual love into man and woman,
That the world may be perpetuated by their union.
Earth says to the earth of the body, "Come away,
Quit the soul and come to me as dust.
Thou art of my genus, and wilt be better with me,
'Thou had'st better quit the soul and fly to me!"
Body replies "True, but my feet are fast bound,
Though like thee I suffer from separation."
Water calls out to the moisture of the body,
"O moisture, return to me from your foreign abode!"
Fire also calls out to the heat of the body,
"Thou art of fire; return to thy root!"
In the body there are seventy-and-two diseases;
It is ill compacted owing to the struggle of its elements.
Disease comes to rend the body asunder,
And to drag apart its constituent elements.
The four elements are as birds tied together by the feet;
Death, sickness and disease loose their feet asunder.
The moment their feet are loosed from the others,
'The bird of each element flies off by itself.
The repulsion of each of these principles and causes
Inflicts every moment a fresh pang on our bodies.
That it may dissolve these composite bodies of ours,
The bird of each part tries to fly away to its origin;
But the wisdom of God prevents this speedy end,
And preserves their union till the appointed day.
He says, "O parts, the appointed time is not yet;
It is useless for you to take wing before that day."
But as each part desires reunion with its original,
How is it with the soul who is a stranger in exile?
It says, "O parts of my habitation here below,
My absence is sadder than yours, as I am heaven-born.
The body loves green pastures and running water,
For this cause that its origin is from them.
The love of the soul is for life and the living one,
Because its origin is the Soul not bound to place.
The love of the soul is for wisdom and knowledge,
That of the body for houses, gardens, and vineyards;
The love of the soul is for things exalted on high,
That of the body for acquisition of goods and food.
The love too of Him on high is directed to the soul:

Know this for 'He loves them that love Him.'" 10
The sum is this, that whoso seeks another,
The soul of that other who is sought inclines to him.
Let us quit the subject. Love for that soul athirst
Was kindled in the breast of the Prince of Bokhara.
The smoke of that love and the grief of that burning heart
Ascended to his master and excited his compassion.
The praises addressed to the Prince by the Vakil.

He said, "O phoenix of God and goal of the spirit
I thank thee that thou hast come back from Mount Qaf!
O Israfil of the resurrection-day of love,
O love, love, and heart's desire of love!
Let thy first boon to me be this,
To lend thine ear to my orisons.
Though thou knowest my condition clearly,
O protector of slaves, listen to my speech.
A thousand times, O prince incomparable,
Has my reason taken flight in desire to see thee,
And to hear thee and to listen to thy words,
And to behold thy life-giving smiles.
Thy inclining thine ear to my supplications
Is as a caress to my misguided soul.
The baseness of my heart's coin is known to thee,
But thou hast accepted it as genuine coin.
Thou art proud towards the arrogant and proud;
All clemencies are as naught to thy clemency.
First hear this, that while I remained in absence,
First and last alike escaped me.
Secondly, hear this. O prince beloved,
That I searched much, but found no second to thee.
Thirdly, that when I had departed outside thee,
I said it was like the Christian Trinity. 11
Fourthly, when my harvest was burned up,
I knew not the fourth from the fifth.
Wheresoever thou findest blood on the roads,
Trace it, and 'tis tears of blood from my eyes.
My words are thunder, and these sighs and tears
Are drawn by it as rain from the clouds.
I am distracted between speaking and weeping.
Shall I weep, or shall I speak, or what shall I do?
If I speak, my weeping ceases;
If I weep, I cease to praise and magnify thee."
He spoke thus, and then fell to weeping,
So that high and low wept with him.

So many "Ahs" and "Alases" proceeded from his heart,
That the people of Bokhara formed a circle round him.
Talking sadly, weeping sadly, smiling sadly,
Men and women, small and great, were all assembled.
The whole city wept in concert with him;
Men and women mingled together as on the last day.
Then Heaven said to Earth,
"If you never saw a resurrection-day, see it here!"
Reason was amazed, saying, "What love, what ecstasy!
Is his separation more wondrous, or his reunion?"

*NOTES:

1. Koran xix. 18.
2. Koran viii. 10.
3. The Id ul Azha, or the Feast of Sacrifices, held on the tenth day of the month Zul Hijja. It is also called "The Cow Festival."
4. This refers to Koran ii. 63. The cow was to be sacrificed in order that a murderer might be discovered by striking the corpse with a piece of her flesh.
5. i.e., Earth losing its own form becomes vegetable, vegetable again perishes to feed and be transmuted into animal, , and in like manner animal becomes man. See the passage of Milton quoted below, and Gulshan i Raz, I. 490 and note.
6. Koran ii. 153: "Verily we are God's, and to Him shall we return."
7. Koran iii. 29.
8. "Seest thou not to what God likeneth a good word? To a good tree, its root firmly fixed, and its branches in the heaven" (Koran xiv. 29).
9. i.e., of the zodiac.
10. Koran v. 59.
11. "They surely are infidels who say, 'God is the third of three,' for there is no God but one God" (Koran v. 77).

STORY XVIII.
The Deadly Mosque.

In the suburbs of a certain city there was a mosque in which none could sleep a night and live. Some said it was haunted by malevolent fairies; others, that it was under the baneful influence of a magic spell; some proposed to put up a notice warning people not to sleep there, and others advised that the door should be kept locked. At last a stranger came to that city and desired to sleep in the mosque, saying that he did not fear to risk his life, as the life of the body was naught, and God has said, "Wish for death if you are sincere." 1 The men of the city warned him again and again of the danger, and rebuked him for his foolhardiness, reminding him that not improbably Satan was tempting him to his own destruction, as he tempted the men of Mecca at the battle of Bedr. 2 The stranger, however, would not be dissuaded, but persisted in his purpose of sleeping in the mosque. He said that he was as one of the devoted agents of the Ismailians, who were always ready to sacrifice their lives at the bidding of their chiefs,

and that the terrors of death did not appal him any more than the noise of a little drum beaten by a boy to scare away birds could appal the great drum-bearing camel that used to march at the head of King Mahmud's army. Accordingly, he slept in the mosque, and at midnight he was awakened by a terrible voice, as of one about to attack him. But instead of being dismayed, he bethought himself of the text "Assault them with thy horsemen and thy footmen," 3 and confronted his unseen foe, challenging him to show himself and stand to his arms. At these words the spell was dissipated, and showers of gold fell on all sides, which the brave hero proceeded to appropriate.

The "knowledge of certainty" and the "eye of certainty".

Our body and substance are snow, doomed to perish,
God is He who buys them, for "God hath bought them." 4
You prefer this perishing snow to God's price
Because you are in doubt and have not certainty;
And, strange to say, opinion abides in you, O weak one,
And never flies away to the garden of certainty.
Every opinion is aiming at certainty, O son,
And more and more moves its wings towards certainty.
When it reaches knowledge it stands erect,
And its knowledge again hastes on towards certainty,
Because in the approved road of the faith
Knowledge is lower than certainty, but above opinion.
Know knowledge aspires to certainty,
And certainty again to sight and ocular evidence.
In the chapter, "Desire of riches occupieth you," 5
After "Nay," read "Would that ye knew!"
Knowledge conducts you to sight, O knower!
"If ye are certain, ye shall see hell-fire."
Sight follows on certainty with no interval,
Just as reasoned knowledge is born of opinion.
See the account of this in the chapter cited,
How knowledge of certainty becomes the eye of certainty.
As for me, I am above both opinion and certainty;
My head is not affected by your cavils.
Since my mouth has eaten of His sweetmeats,
I am become clear-sighted, and see him face to face!

The righteous are exposed to trials for their improvement, as potherbs are boiled to make them fit for food.

Behold these potherbs boiling in the pot,
How they jump and toss about in the heat of the fire.
Whilst they are boiling, they keep leaping up,
Even to the top of the pot, and utter cries,
Saying to the housewife, "Why do you set us on the fire?
Now you have bought us, why should you afflict us?"
The housewife pushes them down with her spoon, saying,

"Be still, and boil well, and leap not off the fire.
I do not boil you because I dislike you,
But that you may acquire a good savor and taste.
When you become food you will be mingled with life;
This trial is not imposed on you to distress you.
In the garden you drank water soft and fresh;
That water-fed one was reserved for this fire.
Mercy was first shown to it before vengeance,
That mercy might train it to be proof against trial;
Mercy was shown to it previously to vengeance,
That it might acquire its substance of being.
Because flesh and skin grow not without tender care,
How should they not grow when warmed by the Friend's love.
If vengeance follows as a necessary consequence,
That you may make an offering of that substance,
Mercy follows again to compensate for it,
That you may be purified and raised above your nature.
I am Abraham, and you his son under the knife.
Lay down your head! 'I have seen I must sacrifice you.' 6
Yield your head to vengeance, your heart to constancy,
That I may cut your throat like an Ismailian's.
I cut off your head, but that head is such
That it is restored to life by being cut off!"
My main object herein is to inculcate resignation,
O Mosalman! it behoves you to seek resignation. 7
O potherbs, you boil in trials and sufferings
That neither existence nor self may remain in you.
Though you once smiled in that earthly garden,
You are really roses of the garden of life and sight.
If you are torn away from the garden of earth,
You become sweet food to revive man's life;
Yea, become his food and strength and thought! 8
You were only milk, you become a lion of the forest!
You issue from God's attributes at first;
Return again back to those attributes with all speed!
You come from the clouds and sunshine and sky,
Then assume moral qualities and ascend the sky.
You come in the form of rain and sunshine,
You depart endued with excellent attributes.
You begin as a part of the sun, clouds, and stars,
You rise to be breath, act, word, and thought!
The life of animals comes from the death of plants.
True is the saying, 'Kill me, O faithful ones!'
Since such exaltation awaits us after death.
True it is that 'In our death is life.'
Acts, words, and faith are the food of the King,

So that in this ascent one attains to heaven.
Thus, as potherbs become the food of men,
They rise above the grade of minerals to that of animals.
Objections of fools to the Masnavi.
A certain goose pops his head out of his coop,
And displays himself as a critic of the Masnavi,
Saying, "This poem, the Masnavi, is childish;
'Tis but a story of the prophets, and so on.
'Tis not an account of the arguments and deep mysteries,
Whereto holy men direct their attention;
Concerning asceticism, and so on to self-annihilation,
Step by step, up to communion with God;
An explanation and definition of each several state,
Whereto the men of heart ascend in their flight."
Whereas the Book of God resembles the Masnavi in this,
The infidels abused it, in the same manner,
Saying, 'It contains old tales and stories; 9
There is no deep analysis or lofty investigation therein.
Little boys can understand it;
It only contains commands and prohibitions,
Accounts of Yusuf and his curled locks,
Accounts of Jacob, of Zulaikha and her love,
Accounts of Adam, of the wheat, and of the serpent Iblis,
Accounts of Hud, of Noah, of Abraham, and the, fire."
Know the words of the Koran are simple,
But within the outward sense is an inner secret one. 10
Beneath that secret meaning is a third,
Whereat the highest wit is dumbfoundered.
The fourth meaning has been seen by none
Save God, the Incomparable and All-sufficient.
Thus they go on, even to seven meanings, one by one,
According to the saying of the Prophet, without doubt.
Do thou, O son, confine not thy view to the outward meaning,
Even as the demons saw in Adam only clay. 11
The outward meaning of the Koran is like Adam's body,
For its semblance is visible, but its soul is hidden.
O reviling dog! thou makest a clamour,
Thou makest thy abuse of the Koran thy destruction. 12
This is not a lion, wherefrom thou canst save thy life,
Or canst secure thyself from his talons!
The Koran cries out even to the last day,
"O people, given up as a prey to ignorance,
If ye have imagined me to be only empty fables,
Ye have sown the seed of reviling and infidelity.
Ye yourselves who abuse me will see yourselves
Annihilated, and made like a tale that is told!"

Solomon and the gnat.
A gnat came in from the garden and fields,
And called on Solomon for justice,
Saying, "O Solomon, you extend your equity
Over demons and the sons of Adam and fairies.
Fish and fowl dwell under the shelter of your justice;
Where is the oppressed one whom your mercy has not sought?
Grant me redress, for I am much afflicted,
Being cut off from my garden and meadow haunts."
Then Solomon replied, "O seeker of redress,
Tell me from whom do you desire redress?
Who is the oppressor, who, puffed up with arrogance
Has oppressed you and smitten your face?"
The gnat replied, "He from whom I seek redress is the Wind,
'Tis he who has emitted the smoke of oppression at me;
Through his oppression I am in a grievous strait,
Through him I drink blood with parched lip!"
Solomon replied to him, "O sweet voiced one,
You must hear the command of God with all your heart.
God has commanded me saying, 'O dispenser of justice,
Never hear one party without the other!'
Till both parties come into the presence,
The truth is never made plain to the judge."
When the Wind heard the summons, it came swiftly,
And the gnat instantly took flight.
In like manner the seekers of God's presence-seat,
When God appears, those seekers vanish.
Though that union is life eternal,
Yet at first that life is annihilation.
*NOTES:
1. Koran ii. 88.
2. Koran viii. 50
3. Koran xvii. 66.
4. "Verily of the faithful hath God bought their persons and their substance, on condition of Paradise for them in return" (Koran ix. 112).
5. "The desire of riches occupieth you till ye come to the grave. Nay! but in the end ye shall know. Nay! would that ye knew it with knowledge of certainty. Surely ye shall see hell-fire. Ye shall surely see it with the eye of certainty" (Koran cii.)
6. Koran xxxvii. 101.
7. According to its etymology. Islam means self-surrender to God as well as safety, peace, and obedience to divine laws.
8. Cp. Milton, Paradise Lost, v. 482:
"Flow'rs and their fruit,
Man's nourishment, by gradual scale sublim'd,
To vital spirits aspire, to animal,
To intellectual."

9. Koran xxvii. 7.
10. There is a Hadis to the effect that each word of the Koran has seven meanings. See Koran iii. 5.
11. Koran xvii. 63.
12. The Lucknow commentator says that Faizi (brother of Abul Fazl Akbar's minister) once spoke disrespectfully of the Koran and the Masnavi, and on the leaves being turned over, this passage presented itself.
The book ends with the beginning of a story which is finished in the fourth book.

Next: The Masnavi Book IV
Sacred Texts | Islam

« Previous: The Masnavi: The Masnavi Book II Index Next: The Masnavi: The Masnavi Book IV »

Sacred Texts Islam Index Previous Next
Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DlN MUHAMMAD RUMI

Book IV.

STORY I.
The Lover and his Mistress.

THE fourth book begins with an address to Husamu-'d-Din, and this is followed by the story of the lover and his mistress, already commenced in the third book. A certain lover had been separated from his mistress for the space of seven years, during which he never relaxed his efforts to find her. At last his constancy and perseverance were rewarded, in accordance with the promises "The seeker shall find," and "Whoso shall have wrought an atom's weight of good shall behold it." 1 One night, as he was wandering through the city, he was pursued by the patrol, and, in order to escape them, took refuge in a garden, where he found his long-sought mistress. This occasioned him to reflect how often men "hate the things that are good for them," 2 and led him to bless the rough patrol who had procured him the bliss of meeting with his mistress. Apropos of this, an anecdote is told of a preacher who was in the habit of blessing

robbers and oppressors, because their evil example had turned him to righteousness. The moment the lover found himself alone with his mistress, he attempted to embrace her, but his mistress repulsed him, saying, that though no men 'were present, yet the wind was blowing and that showed that God, the mover of the wind, was also present. The lover replied, "It may be I am lacking in good manners, but I am not lacking in constancy and fidelity towards you." His mistress replied, "One must judge of the hidden by the manifest; I see for myself that your outward behavior is bad, and thence I cannot but infer that your boast of hidden virtues is not warranted by actual facts. You are ashamed to misconduct yourself in the sight of men, but have no scruple to do so in the presence of the All-seeing God, and hence I doubt the existence of the virtuous sentiments which you claim to possess, but which can only be known to yourself." To illustrate this, she told the story of a Sufi and his faithless wife. This wife was one day entertaining a paramour, when she was surprised by the sudden return of her husband. On the spur of the moment she threw a woman's dress over her paramour and presented him to her husband as a rich lady who had come to propose a marriage between her son and the Sufi's daughter, saying she did not care for wealth, but only regarded modesty and rectitude of conduct. To this the Sufi replied, that as from her coming unattended it was plain that the lady had not the wealth she pretended to have, it was more than probable that her pretensions to extraordinary modesty and humility were also fictitious. The lover then proceeded to excuse himself by the plea that he had wished to test his mistress, and ascertain for himself whether she was a modest woman or not. He said he of course knew beforehand that she would prove to be a modest woman, but still he wished to have ocular demonstration of the fact. His mistress reproved him for trying to deceive her with false pretences, assuring him that, after he had been detected in a fault, his only proper course was to confess it, as Adam had done. Moreover, she added that an attempt to put her to the test would have been an extremely unworthy proceeding, only to be paralleled by Abu Jahl's attempt to prove the truth of the Prophet's claims by calling on him to perform a miracle.

The soul of good in things evil. Evil only relative.

The lover invoked blessings on that rough patrol,
Because their harshness had wrought bliss for him.
They were poison to most men, but sweets to him,
Because those harsh ones had united him with his love.
In the world there is nothing absolutely bad;
Know, moreover, evil is only relative.
In the world there is neither poison nor antidote,
Which is not a foot to one and a fetter to another;
To one the power of moving, to another a clog;
To one a poison, to another an antidote.
Serpents' poison is life to serpents,
In relation to mankind it is death.
To the creatures of the sea the sea is a garden,
To the creatures of the land it is fatal.
In the same way, O man, reckon up with intelligence
The relations of these things in endless variety.
In relation to this man Zaid is as Satan,

In relation to another he is as a Sultan.
The latter calls Zaid a sincere Mussulman,
The former calls him a Gueber deserving to be killed.
Zaid, one and the same person, is life to the one,
And to the other an annoyance and a pest.
If you desire that God may be pleasing to you,
Then look at Him with the eyes of them that love Him.
Look not at that Beauty with your own eyes,
Look at that Object of desire with His votaries' eyes;
Shut your own eyes from beholding that sweet Object,
And borrow from His admirers their eyes;
Nay, borrow from Him both eyes and sight,
And with those eyes of His look upon His face,
In order that you may not be disappointed with the sight.
God says, "Whoso is God's, God also is his."
God says, "I am his eye, his hand, his heart," 3
That his good fortune may emerge from adversity.
Whatsoever is hateful to you, if it should lead you
To your beloved, at once becomes agreeable to you.
Why God is named "Hearing," "Seeing" and "Knowing".
God calls himself "Seeing," to the end that
His eye may every moment scare you from sinning.
God calls himself "Hearing," to the end that
You may close your lips against foul discourse.
God calls himself "Knowing," to the end that
You may be afraid to plot evil.
These names are not mere accidental names of God,
As a negro may be called Kafu'r (white);
They are names derived from God's essential attributes,
Not mere vain titles of the First Cause.
For if so, they would be only empty pleasantries,
Like calling the deaf a hearer and the blind a seer,
Or a name like "impudent" for a modest man,
Or "beautiful" for an ugly negro,
Or such a title as "Haji" for a new-born boy,
Or that of "Ghazi" applied to a noble idler.
If such titles as these are used in praising persons
Who do not possess the qualities implied, 'tis wrong;
'Twould be jesting or mockery or madness.
"God is exalted above" what is said by evil men. 4
I knew you before I met you face to face;
That you had a fair face but an evil heart;
Yea, I knew you before I saw you,
That you were rooted in iniquity through guile.
When my eye is red owing to inflammation,
I know 'tis so from the pain, though I see it not.

You regarded me as a lamb without a shepherd;
You fancied that I had no guardian.
Lovers have suffered chastisement for this cause,
That they have cast ill-timed looks at fair ones.
They have supposed the fawn to have no shepherd,
They have supposed the captive to be going a begging;
Till in the twinkling of an eye an arrow pierces them,
Saying, "I am her guardian; look not at her rashly!"
What! am I less than a lamb or a fallow deer,
That I should have none to shepherd me?
Nay, I have a Guardian worthy of dominion,
Who knows every wind that blows upon me.
He is aware whether that wind is chill or mild,
He is not ignorant nor absent, O mean one.
The carnal soul is made by God blind and deaf;
I saw with the heart's eye your blindness afar off.
For this cause I never inquired about you for eight years
Because I saw you filled with ignorance and duplicity.
Why indeed should I inquire about one in the furnace,
Who is bowed down with reproach, like yourself?
Comparison of the world to a bath stove,
and of piety to the hot bath.
The lust of the world is like a bath stove,
Whereby the bath of piety is heated;
But the lot of the pious is purity from the stove's filth,
Because they dwell in the bath and in cleanliness.
The rich are as those that carry dung
To heat the furnace of the bath withal.
God has instilled into them cupidity,
That the bath may be warmed and pleasant.
Quit this stove and push on into the bath;
Know quitting the stove to be the bath itself.
Whoso is in the stove-room is as a servant
To him who is temperate and prudent.
Your lust is as fire in the world,
With a hundred greedy mouths wide open.
In the judgment of reason this gold is foul dung,
Although, like dung, it serves to kindle the fire.
Whoso was born in the stove-room and never saw purity,
The smell of sweet musk is disagreeable to him.
In illustration of this, a story follows of a tanner who was accustomed to bad smells in the course of his trade, and who was half killed by the smell of musk in the bazaar of the perfumers, but was cured by the accustomed smell of dung.
*NOTES:
1. Koran xcix. 7.
2. Koran ii. 213.

3. "My servant draws nigh to me by pious deeds till I love him, and, when I love him, I am his eye, his ear, his tongue, his foot, his hand, and by me he sees, hears, talks, walks, and feels." Hadis.
4. Cp. Koran xvi 3.

STORY II.
The Building of the "Most Remote Temple" at Jerusalem.
King David purposed to build a temple at Jerusalem, but was forbidden to do so by a divine voice, because he had been a man of blood. But, it was added, the work should be accomplished by his son Solomon, and Solomon's work would be reckoned the same as David's, in accordance with the texts, "The faithful are brethren," and "Sages are as a single soul," and "We make no distinction between any of the apostles." 1 Accordingly, when Solomon came to the throne, he set about the building, which was attended with many miraculous circumstances, e.g., the stones in the quarry crying out and moving of themselves to the site of the temple. Bilqis, Queen of Saba, sent Solomon a present of forty camels laden with ingots of gold; but Solomon would not receive them, and sent her messengers back with a letter commanding her to abandon the worship of the sun and embrace Islam. 2 At the same time he charged the messengers to report fully to the Queen all they had seen in his kingdom, and to urge her to comply with his commands to renounce her sovereignty and present herself in all humility at his court. As she delayed to come, Solomon again sent to assure her that he had no sinister views regarding her, and desired her attendance at his court solely for her own spiritual benefit. At last Bilqis renounced her royal state and cast away all care for worldly things, and, impelled by earnest desire to learn the true faith, presented herself at the court of King Solomon. Then Solomon commanded that the throne of Bilqis should be brought from Saba, and an 'Afrit offered to fetch it, but Asaf, the vizier anticipated him. 3 Afterwards Solomon proceeded with the building of the temple, wherein he was assisted by devils and fairies. Then God tried Solomon by placing on his throne a false counterpart of him. His miracle working signet was stolen by a devil named Sakhar who thereupon assumed his shape and personated him for forty days, during which Solomon had to wander about and beg his bread. After this he regained his throne, and having completed the temple, began to worship therein. One day he observed that a tuft of coarse grass had sprung up in a corner of the temple, and he was greatly distressed because he thought it portended the ruin of the building, but he took comfort from the thought that while he himself lived the temple would not be allowed to fall into ruin; so long as he lived, at least, he would root up all evil weeds that threatened the safety of the temple, as well the temple built with hands as the spiritual temple in his heart.
In the course of this story, which is told at great length, there occur anecdotes of the beginning of the reign of 'Othman, of the miracles of 'Abdullah Moghrabi, and others, of which abstracts are given below.
Though philosophers call man the microcosm, divines call him the macrocosm.
In outward form thou art the microcosm,
But in reality the macrocosm. 4
Seemingly the bough is the cause of the fruit, 5

But really the bough exists because of the fruit.
Were he not impelled by desire of fruit,
The gardener would never have planted the tree.
Therefore in reality the tree is born from the fruit,
Though seemingly the fruit is born from the tree.
For this cause Mustafa said, "Adam and all prophets
Are my followers and gather under my standard.
Though to outward view I am a son of Adam,
In reality I am his first forefather,
Because the angels worshipped him for my sake,
And 'twas in my footsteps that he ascended to heaven.
Hence in reality our first parent was my offspring,
As in reality the tree is born of its own fruit."
What is first in thought is last in act.
Thought is the special attribute of the Eternal.
This product goes forth from heaven very swiftly,
And comes to us like a caravan. 6
'Tis not a long road that this caravan travels;
Can the desert stop the deliverer?
The heart travels to the Ka'ba every moment,
And by divine grace the body acquires the same power.
Distance and nearness affect only the body,
What do they matter in the place where God is?
When God changes the body,
It regards not parasangs or miles.
Even on earth there is hope of approaching God.
Press on like a lover, and cease vain words, O son!
In the course of his rebuke to the messengers of Bilqis for bringing him mere gold instead of a humble heart, Solomon tells the story of the druggist who used soapstone or Persian earth for a weight. A man came to him to buy sugar-candy, and as he had no weight at hand, he used a lump of soapstone instead; but, while his back was turned, the purchaser stole a bit of the soapstone. The druggist, though he saw what he was doing, would not interrupt him, for he knew that the more soapstone the purchaser stole, the less sugar-candy he would get. In like manner the more men grasp at the transitory wealth of this world, the less they will obtain of the stable wealth of the world to come.
Part of Soloman's message to Bilqis.
Report to Bilqis what marvels ye have seen,
And what plains of gold belong to Solomon;
How ye beheld forty mansions faced with gold,
And how ye were ashamed of your presents;
That she may know Solomon is not covetous of gold;
He has received gold from the Creator of gold.
The moment he wills it, every grain of earth's dust
Is changed into gold and precious pearls.
For this cause, O thou that lovest gold,
On the last day God will make earth all silver (white). 7

Quit thy wealth, even if it be the realm of Saba;
Thou wilt find many realms not of this earth.
What thou callest a throne is only a prison;
Thou thinkest thyself enthroned, but art outside the door.
Thou hast no sovereignty over thine own passions,
How canst thou sway good and evil?
Thy hair turns white without thy concurrence,
Take shame to thyself for thy evil passions.
Whoso bows his head to the King of kings
Will receive a hundred kingdoms not of this world;
But the delight of bowing down before God
Will seem sweeter to thee than countless glories."

An anecdote follows of a darvesh who saw in a dream some saints, and prayed them to provide him with his daily bread without obliging him to mix in worldly affairs. The saints ordered him to go to the forest, and there he found that all the wild fruits were rendered fit for his food. Having a few grains of gold by him, which he had gained by worldly labour before this miracle had been wrought for him, he was about to give them to a poor woodcutter who was passing that way. But this woodcutter was a saint, and at once read his thoughts, and to show, like Solomon, that he had no need of worldly wealth, he offered up a short prayer to God, and straightway his bundle of firewood was changed into gold, and immediately after, at another prayer, was changed back again into firewood.

Ibrahim bin Adham aud his fondness for music. 8

Haste to renounce thy kingdom, like Ibrahim bin Adham,
To obtain, like him, the kingdom of eternity.
At night that king would sleep on his throne,
With his guards of state surrounding his palace,
Though he needed no guards for the purpose
Of warding off robbers and vagabonds;
For he who is a just king knows everything,
And is safe from harm and his mind is at peace.
Justice is the guardian of his steps,
Not guards with drums round his palace.
His purpose in having this band of music was this,
To recall to his longing heart that call of God. 9
The wailing of horn and the thunder of drum
Resemble in some sort that dread "trumpet blast." 10
Wherefore philosophers say that we have learned
Our melodies from those of the revolving spheres.
The song of the spheres in their revolutions
Is what men sing with lute and voice.
The faithful hold that the sweet influences of heaven
Can make even harsh voices melodious.
As we are all members of Adam,

We have heard these melodies in Paradise;
Though earth and water have cast their veil upon us,
We retain faint reminiscences of those heavenly songs.
But while we are thus shrouded by gross earthly veils,
How can the tones of the dancing spheres reach us? 11
Hence it is that listening to music is lovers' food,
Because it recalls to them their primal union with God.
The inward feelings of the mind acquire strength,
Nay, are shown outwardly, under influence of music.
The fire of love burns hotter under stimulus of music,
Even as occurred in the case of the nut-gatherer.
Ibrahim's abdication.
Once that noble Ibrahim, as he sat on his throne,
Heard a clamour and noise of cries on the roof,
Also heavy footsteps on the roof of his palace.
He said to himself, "Whose heavy feet are those?"
He shouted from his window, "Who goes there?
'Tis no man's step; surely 'tis a fairy."
His guards, filled with confusion, bowed their heads,
Saying, "It is we who are going the rounds in search."
He said, "What seek ye?" They said "Our camels" 12
He said, "Who ever searched for camels on a housetop?"
They said, "We follow thy example,
Who seekest union with God while sitting on a throne."
This was all, and no man ever saw him again,
Just as fairies are invisible to men.
His substance was hid from men, though he was with them,
For what can men see save the outward aspect and dress?
As he was removed from the sight of friends and strangers,
His fame was noised abroad like that of the 'Anka.
For the soul of every bird that reaches Mount Qaf
Confers glory on the whole family of birds. l3
The anecdote of the nut-gatherer, introduced in the above story, is only another version of the story of the thirsty man who threw bricks into the water in order to hear the sound of the splash. 14 This is followed by an address to Husamu-'d-Din, in which the poet says that his object in writing the Masnavi was to elicit words from Husam, as his words were the same as the words of God.
Solomon's preaching to the people of Bilqis. The art of preaching.
I tell the tale of Saba in lovers' style.
When the breeze bore Solomon's words to that garden,
'Twas as when bodies meet souls at the resurrection,
Or as when boys return to their loved homes.
The people of love are hidden amongst the peoples,
As a liberal man encompassed by the contumely of the base.
Souls are disgraced by union with bodies,
Bodies are ennobled by union with souls.

Arise, O lovers; this sweet draught is yours;
Ye are they that endure; eternal life is yours.
Ho! ye that seek, arise and take your fill of love,
Snuff up that perfume of Yusuf!
Approach, O Solomon, thou that knowest birds' language,
Sound the note of every bird that draws near; 15
When God sent, thee to the birds,
He taught thee first the notes of all the birds.
To the predestinarian bird talk predestination,
To the bird with broken wings preach patience,
To the patient well-doer preach comfort and pardon,
To the spiritual 'Anka relate the glories of Mount Qaf,
To the pigeon preach avoidance of the hawk,
To the lordly hawk mercy and self-control;
As for the bat, who lingers helpless in the dark,
Acquaint him with the society of the light;
To the fighting partridge teach peace,
To the cock the signs of dawning day.
In this way deal with all from the hoopoo to the eagle.
Then follows a long account of various miraculous incidents that occurred during the childhood of the Prophet, how he was suckled by Halima, a woman of the Bani Sa'ad, how the idols bowed down before him, how he strayed from home, how his grandfather, Abd ul Muttalib, prayed to God that he might be found, and how he was at last found in the Ka'ba and restored to his grandfather.
Next a story is told of a cur who attacked a blind man (Kur) in the street, rather than hunt the wild ass (Gor) on the mountains in company with well-bred dogs. This is an illustration of the thesis that mankind is prone to run after mean earthly objects, and to neglect aspiring to the spiritual world.
Solomon's admonitions to Bilqis.
Ah! Bilqis, bestir thyself now the market is thronged,
Flee away from them whose traffic is unprofitable! 16
Arise, Bilqis, now that thou hast the choice,
Before that death lays his heavy hand upon thee.
Soon will death pull thy ears, as if thou wert
A thief dragged before the officer in deadly fear.
How long wilt thou steal shoes from asses of the world?
If thou must steal, steal pearls of the world above.
Thy sisters have found the kingdom that lasts forever,
Thou cleavest to the kingdom of darkness.
Happy is he who quits this earthly kingdom,
Which sooner or later death will destroy.
Arise! O Bilqis, at least behold
The kingdom of the royal kings of the faith!
In reality they are seated in the garden of the spirit,
Though to outward view they are guiding their friends.
That spiritual garden accompanies them everywhere,

Yet it is never revealed to the eyes of the people,
Its fruits ever asking to be gathered,
Its fount of life welling up to be drunk!
Go round about the heavens without aid of wings,
Like sun or full moon or new moon!
Thou wilt move as a spirit without aid of feet,
Thou wilt eat sweet viands without mouth or palate.
No crocodile of sorrow will attack thy bark,
Nor will sad thoughts of death assail thee.
Thou wilt be at once queen, army, and throne,
Endued with good fortune and fortune itself. 17
Thou sayest thou art a great queen of good fortune;
But thy fortune is apart from thee and will soon fade,
Thou wilt be left like a, beggar without sustenance;
Therefore, O chosen one, become thy own fortune.
When, O spiritual one, thou hast become thy own fortune,
Then, being thyself thy fortune, thou wilt never lose it.
How. O fortunate one, canst thou ever lose thyself,
When thy real self is thy treasure and thy kingdom?
How men and demons helped Solomon in building the temple.
When Solomon laid the foundations of the temple,
Men and Jinns came and lent their aid to the work,
Some of them with good-will, and others on compulsion,
Even as worshippers follow the road of devotion.
Men are as demons, and lust of wealth their chain,
Which drags them forth to toil in shop and field.
This chain is made of their fears and anxieties.
Deem not that these men have no chain upon them.
It causes them to engage in labor and the chase,
It forces them to toil in mines and on the sea,
It urges them towards good and towards evil.
God saith, "On their necks is a rope of palm fibre," 18
And "Verily on their necks have we placed ropes," 19
"We make this rope out of their own dispositions;
There is none either impure or intelligent,
But we have fastened his work about his neck." 20
Thy lust is even as fire burning in thy evil deeds;
The black coal of these deeds is lighted by the fire;
The blackness of the coal is first hidden by the fire,
But, when it is burnt, the blackness is made visible.
The building of the prophets was without lust,
And accordingly its splendor ever increased.
Yea, many are the noble temples they have raised,
Though all were not named "The Most Remote Temple."
The Ka'ba, whose renown waxes greater every moment,
Owed its foundation to the piety of Abraham.

Its glory is not derived from stones and mortar,
But from being built without lust or strife.
Neither are the prophets' writings like other writings;
Nor their temples, nor their works, nor their families;
Nor their manners, nor their wrath, nor their chastisements;
Nor their dreams, nor their reason, nor their words.
Each one of them is endued with a different glory,
Each soul's bird winged with different feathers.
Ho! pious ones, build the lively temple of the heart,
That the Divine Solomon may be seen, and peace be upon you!
And if your demons and fairies be recalcitrant,
Your good angels must place collars on their necks.
If your demons go astray through guile and fraud,
Chastisement must overtake them swift as lightning.
Be like Solomon, so that your demons
May dig stones for your spiritual edifice.
Be like Solomon, free from evil thoughts and guile,
So that carnal demons and Jinns may be submissive to you.
Your heart is as Solomon's signet; take good care
That it falls not a prey to demons,
For then demons will rule over you as over Solomon.
Guard then your signet from the demons, and be at peace.
Then follows a story of a poet who recited a panegyric in honor of a liberal king. The king commanded that he should receive one thousand pieces of gold, but the vazir, named Abul-Hasan, gave him ten thousand. The poet went to his home well contented, but after some years fell into poverty, and naturally bethought him of the generous king and his vazir, who had before assisted him. Sibawayh, the grammarian of Shiraz says "Allah" is derived from "Alah" (fleeing for refuge) and thus we see all creatures, and even the elements themselves, ever looking to Allah to sustain them in existence. The poet, therefore, again presented himself to the king with a new panegyric, and the king, on hearing it, commanded as before that a thousand pieces of gold should be given him. But the new vazir, who was also named Abul-Hasan, persuaded the king that the exchequer could not afford this large outlay, and kept the poet waiting so long for his money, that at last he was glad to get away with only one hundred pieces of gold. These two vazirs recall Asaf, the good vazir of King Solomon, who deserves the title "Light upon light," 21 and Haman, the evil vazir of Pharaoh, who turned his he,art against Moses, and brought many plagues upon the kingdom of Egypt.
How all creatures cry to God for sustenance.

Yea, all the fish in the seas,
And all feathered fowl in the air above,
All elephants, wolves, and lions of the forest,
All dragons and snakes, and even little ants,
Yea, even air, water, earth, and fire,
Draw their sustenance from Him, both winter and summer.

Every moment this heaven cries to Him, saying,
"O Lord, quit not Thy hold of me for a moment!
The pillar of my being is Thy aid and protection;
The whole is folded up in that right hand of Thine." 22
And earth cries, "O keep me fixed and steadfast,
Thou who hast placed me on the top of waters!"
All of them are waiting and expecting His aid,
All have learned of Him to represent their needs.
Every prophet extols this prescription,
"Seek ye help with patience and with prayer." 23
Ho! seek aid of Him, not of another than Him
Seek water in the ocean, not in a dried-up channel.

The next anecdote is that of the raven who taught Cain the art of digging graves and burying corpses, as told in Koran v. 34. This is designed to illustrate the thesis that unaided human reason can discover no now truth, unless inspired by Divine wisdom, of which the prophets, and especially "Universal Reason," or the Prophet Muhammed, are the channels. Thus physicians and herbalists have derived their knowledge of the virtues of plants from the instructions originally given by King Solomon when he classified the plants that grew in the court of the temple. The inner eye sees more than is visible to the sight of the vulgar. To illustrate this, an anecdote is told of a Sufi who had accompanied his friends to a beautiful garden, but instead of looking about and enjoying the fragrance of the flowers and fruits, sat with his head sunk on his breast in Sufi fashion. His friends said to him, in the words of the Koran, "Look at the signs of God's mercy, how after its death He quickeneth the earth!" 24 He answered them that these signs were far more plainly visible to him in his heart than in the outward creation, which was merely as it were a blurred reflection from the spiritual creation enshrined in his heart. For God says, "The life of the world is naught but a cheating fruition." 25 In other words, "Nature conceals God, but the supernatural in man reveals Him." 26

On cleansing the inward temple of the heart from self-conceit and reliance on carnal reason.

When the body bows in worship, the heart is a temple,
And where there is a temple, there bad friends are weeds
When a liking for bad friends grows up in you,
Flee from them, and avoid converse with them.
Root up those weeds, for, if they attain full growth,
They will subvert you and your temple together.
O beloved, this weed is deviation from the "right way,"
You crawl crookedly, like infants unable to walk.
Fear not to acknowledge your ignorance and guilt,
That the Heavenly Master may not withhold instruction.
When you say, "I am ignorant; O teach me,"
Such open confession is better than false pride.
O ingenuous one, learn of our father Adam,
Who said of yore, "O Lord, we have dealt unjustly." 27
He made no vain excuses and prevaricated not,
Nor did he raise the standard of guile and craft.

On the other hand, Iblis raised arguments, saying,
"I used to be honorable; Thou hast disgraced me.
My stain is owing to Thee; Thou art my dyer;
Thou hast caused my sin and transgression."
Read the text, "Lord, Thou hast caused me to err," 28
That you plead not compulsion, and so err (like Iblis).
How long will you climb into that tree of compulsion?
How long cast out of sight your own freewill?
How long, like Iblis and his evil crew,
Throw the blame of your own sins upon God?
How were you compelled to sin when you took such pleasure
And pride in engaging in those sins?
Does a man feel such pleasure in acting on compulsion
As he exhibits when committing wrong actions?
You battle like twenty men against those
Who give you good advice not to do that act;
Saying to them, "This is right and quite proper;
Who dissuades me from it but men of no account?"
Does a man acting on compulsion talk like this?
Or rather one who is erring of his own freewill?
Whatever your lust wills you deem freewill,
What reason demands you deem compulsion.
Whoso is wise and prudent knows this,
That cleverness comes from Iblis, but love from Adam.
Cleverness is like Canaan's swimming in the ocean; 29
'Tis no river or small stream; 'tis the mighty ocean.
Away with this attempt to swim; quit self-conceit.
'Twill not save you; Canaan was drowned at last.
Love is as the ark appointed for the righteous,
Which annuls the danger and provides a way of escape.
Sell your cleverness and buy bewilderment;
Cleverness is mere opinion, bewilderment intuition.
Make sacrifice of your reason at the feet of Mustafa,
Say, "God Sufficeth me, for He, is sufficient for me." 30
Do not, like Canaan, hang back from entering the ark,
Being puffed up with vain conceit of cleverness.
He said, "I will escape to the top of high mountains,
Why need I put myself under obligation to Noah?"
Ah! better for him had he never learnt swimming!
Then he would have based his hopes on Noah's ark.
Would he had been ignorant of craft as a babe!
Then like a babe he would have clung to his mother.
Would he had been less full of borrowed knowledge!
Then he would have accepted inspired knowledge from his father.
When, with inspiration at hand, you seek book-learning,
Your heart, as if inspired, loads you with reproach. 31

Traditional knowledge, when inspiration is available,
Is like making ablutions with sand when water is near.
Make yourself ignorant, be submissive, and then
You will obtain release from your ignorance.
For this cause, O son, the Prince of men declared,
"The majority of those in Paradise are the foolish." 32
Cleverness is as a wind raising storms of pride;
Be foolish, so that your heart may be at peace;
Not with the folly that doubles itself by vain babble,
But with that arising from bewilderment at "The Truth."
Those Egyptian women who cut their hands were fools 33
Fools as to their hands, being amazed at Yusuf's face.
Make sacrifice of reason to love of "The Friend,"
True reason is to be found where He is.
Men of wisdom direct their reason heavenwards,
Vain babblers halt on earth where no "Friend" is.
If through bewilderment your reason quits your head,
Every hair of your head becomes true reason and a head.

Then follow commentaries on the text, "O thou enfolded in thy mantle;" 34 on the proverb, "Silence is the proper answer to a fool;" on the Hadis, "God created the angels with reason and the brutes with lust, but man he created with both reason and lust; the man who follows reason is higher than the angels, and the man who follows lust is lower than the brutes;" on the text, "As to those in whose heart is a disease, it will add doubt to their doubt, and they shall die infidels," 35 and a comparison of the struggle between reason and lust to that between Majnun and his she-camel, he trying to get to his mistress Laila, and the she-camel trying to run home to her foal.

*NOTES:

1. Koran xlix. 10; xxxi. 27; ii. 285.
2. The letter is given in Koran xxvii. 30.
3. All these legends are derived from Koran xxi., xxvii., and xxxviii. See Sale's notes.
4. This refers to Muhammad, who is at once the "First reason" (Logos) and the "Perfect man," who is "the sum of all the worlds" and the "Great world." See Notices et Extraits des MSS., x. p. 86.
5. He was also the final cause of creation. "If it had not been for thee, the world had not been created."
6. Muhammad as the Logos is the channel by which divine grace is conveyed to man. The "change of the body" is an allusion to the ascension of Muhammad (Mi raj).
7. A Hadis.
8. Music is much used in the religious services of the "Maulavi" order of Darveshes, founded by Jalalu -d-Din Rumi. See "The Dervishes," by J.P. Brown, p. 197.
9. "Am not I your lord?" (Koran vii. 171).
10. "When there shall be a trumpet blast, that shall be a dreadful day" (Koran lxxiv. 7).
11. The so-called Pythagorean doctrine of the "Harmony of the spheres" was as well known to Persian poets as to Shakespeare.
12. This is an allusion to the story of the "Believer's lost camel." Book ii., Story xi.
13. This alludes to the well-known poem of Faridu-d-Din 'Attar the "Mantiqu-t-Tair."

14. Book ii. Story v.
15. Koran xxvii. 16. There is a Hadis, "Speak to men according to the amount of their intelligence."
16. "These are they who have bought error at the price of guidance, but their traffic hath not been gainful" (Koran ii. 15).
17. Union attained, all duality and separate phenomenal existence are swallowed up in the One (Noumenon). (See Gulshan i Raz, I. 835 and 845).
18. Koran iii. 5.
19. Koran xxxvi. 7.
20. "And every man's work have we fastened about his neck, and on the last day will we bring forth to him a book, which shall be shown to him wide open. Read thy book; there needeth none but thyself to make out an account against thee that day " (Koran xvii. 14).
21. Koran xxiv. 35.
22. Koran xxxix. 67.
23. Koran ii. 148.
24. Koran xxx. 49.
25. Koran iii. 182.
26. "But is it unreasonable to confess that we believe in God, not by reason of the nature which conceals him, but by reason of the supernatural in man, which alone reveals him and proves him to exist? " (Jacobi, quoted in Sir W. Hamilton's Lectures on Metaphysics, vol. i. p. 40).
27. Koran vii. 22.
28. He said, "That thou hast caused me to err" (Koran vii. 15). This is the burden of many of 'Omar Khayyam's poems.
29. Koran xi. 43. See Book iii., Story 5.
30. Koran ix. 130.
31. Knowledge of "The Truth" is to be attained not by exercise of the reason, but by illumination from above. When the light of "The Truth" is revealed, reason is drowned in bewilderment. Gulshan i Raz, Answer ii.
32. Freytag, Arabum Proverbia, vol. ii. p. 898; 1 Cor. iv. 10.
33. "They were amazed at Yusuf, and cut their hands, and said, 'God keep us, this is no man!'" (Koran xii. 31).
34. Koran lxxiii. 1.
35. Koran ix. 126.

STORY III.
The Youth who wrote a letter of complaint
about his rations to the King.

A certain youth in the service of a great king was dissatisfied with his rations, so he went to the cook and reproached him with dishonoring his master by his stinginess. The youth would not listen to his excuses, but wrote off an angry letter of complaint to the king, in terms of outward compliment and respect, but betraying an angry spirit. On receiving this letter, the king observed that it contained only complaints about meat and drink, and evinced no aspirations after spiritual food, and therefore needed no answer,

as "the proper answer to a fool is silence." 1 When the youth received no answer to his letter, he was much surprised, and threw the blame on the cook and on the messenger, ignoring the fact that the folly of his own letter was the real reason of its being left unanswered. He wrote in all five letters, but the king persisted in his refusal to reply, saying that fools are enemies to God and man, and that he who has any dealings with a fool fouls his own nest. Fools only regard material meat and drink, whereas the food of the wise is the light of God, as it is said by the Prophet, "I pass the night in the presence of my Lord, who giveth me meat and drink," 2 and again, "Fasting is the food of God," i.e., the means by which spiritual food is obtained. 3

Explanation of the text "And Moses conceived a secret fear within him. We said 'Fear not, for thou shalt be uppermost (over Pharaoh's magicians) "'. 4

Moses said, "Their sorcery confuses them;
What can I do? These people have no discernment."
God said, "I will generate in them discernment;
I will make their undiscerning reason to see clearly.
Although like a sea their waves cast up foam,
O Moses, thou shalt prevail over them; fear not!"
The magicians gloried in their own achievements,
But when Moses' rod became a snake, they were confounded.
Whoso boasts of his beauty and wit,
The stone of death is a touchstone of his boasts.
Sorcery fades away, but the miracles of Moses advance.
Both resemble a dish falling from a roof:
The noise of the dish of sorcery leaves only cursing;
The noise of the dish of faith leaves edification.
When the touchstone is hidden from the sight of all,
Then come forth to battle and boast, O base coin!
Your time for boasting is when the touchstone is away;
The hand of power will soon crush your exaltation.
The base coin says to me with pride every moment,
"O pure gold, how am I inferior to you?"
The gold replies, "Even so, O comrade;
But the touchstone is at hand; be ready to meet it!"
Death of the body is a benefaction to the spiritual;
What damage has pure gold to dread from the shears?
If the base coin were of itself far-sighted,
It would reveal at first the blackness it shows at last.
If it had showed its blackness at first on its face,
'Twould have avoided hypocrisy now and misery at last.
'Twould have sought the alchemy of grace in due time;
Its reason would have prevailed over its hypocrisy.
If it became broken-hearted through its own bad state,
'Twould look onward to Him that heals the broken;
'Twould look to the result and be broken-hearted
And be made whole at once by the Healer of broken hearts.
Divine grace places base copper in the alembic,

Adulterated gold is excluded from that favor.
O adulterated gold, boast not, but see clearly
That thy Purchaser is not blind to thy defects.
The light of the judgment-day will enlighten his eyes
And destroy the glamour of thy fascinations.
Behold them that have regard to the ultimate result,
And also the regrets of foolish souls and their envy.
Behold them that regard only the present,
And cast away thoughts of evil to come from their minds.
*NOTES:
1. See Freytag, Arabum Proverbia, i. 551, for a parallel.
2. Koran xxvi. 79.
3. See Mishkat ul Masabih, vol. i. p. 463.
4. Koran xx. 70.

STORY IV.
Bayazid and his impious sayings when beside himself.
The holy saint Bayazid before his death predicted the birth of the saint Abul-Hasan Khirqani, and specified all the peculiar qualities which would be seen in him. And after his death it came to pass as he had predicted, and Abul-Hasan, hearing what Bayazid had said, used to frequent his tomb. One day he visited the tomb as usual, and found it covered with snow, and a voice was heard saying, "The world is fleeting as snow. I am calling thee! Follow me and forsake the world!"
How Bayazid cried out, when beside himself, "Glory be to me!" and how his disciples were scandalized at this saying, and how Bayazid answered them.

Once that famous saint Bayazid came to his disciples,
Saying, "Lo, I myself am God Almighty."
That man of spiritual gifts being visibly beside himself;
Said, "There is no God beside me; worship me!"
Next morning, when his ecstatic state had passed,
They said, "You said so and so, which was impious."
He answered, "If I do so again,
Straightway slay me with your knives!
God is independent of me; I am in the body.
If I say that again you must kill me!"
When that holy person had given this injunction,
Each of his disciples made ready his knife.
Again that overflowing cup became beside himself,
And his recent injunctions passed from his mind.
Alienation came upon him, reason went astray,
The dawn shone forth and his lamp paled at its light.
Reason is like an officer when the king appears;
The officer then loses his power and hides himself.

Reason is God's shadow; God is the sun.
What power has the shadow before the sun?
When a man is possessed by an evil spirit
The qualities of humanity are lost in him.
Whatever he says is really said by that spirit,
Though it seems to proceed from the man's mouth.
When the spirit has this rule and dominance over him,
The agent is the property of the spirit, and not himself;
His self is departed, and he has become the spirit.
The Turk without instruction speaks Arabic; 1
When he returns to himself he knows not a word of it.
Seeing God is lord of spirits and of man,
How can He be inferior in power to a spirit?
When the eagle of alienation from self took wing,
Bayazid began to utter similar speeches;
The torrent of madness bore away his reason,
And he spoke more impiously than before.
"Within my vesture is naught but God,
Whether you seek Him on earth or in heaven."
His disciples all became mad with horror,
And struck with their knives at his holy body.
Each one, like the assassins of Kardkoh, 2
Without fear aimed at the body of his chief.
Each who aimed at the body of the Shaikh,
His stroke was reversed and wounded the striker.
No stroke took effect on that man of spiritual gifts,
But the disciples were wounded and drowned in blood.
Each who had aimed a blow at his neck,
Saw his own throat cut, and gave up the ghost;
He who had struck at his breast
Had cleft his own breast and killed himself.
They who knew better that lord of felicity,
Who had not courage enough to strike a deadly blow,
Their half-knowledge held their hands back;
They saved their lives but slightly wounded themselves.
On the morrow those disciples, diminished in number,
Raised lamentations in their houses.
They went to Bayazid, thousands of men and women,
Saying, "The two worlds are hidden in thy vesture;
If this body of thine were that of a man,
It would have perished of sword-wounds, like a man's."
The man in his senses fought with him 'beside himself,
And thrust the thorn into his own eyes."
Ah! you who smite with your sword him beside himself,
You smite yourself therewith; Beware!
For he that is beside himself is annihilated and safe;

Yea, he dwells in security forever.
His form is vanished, he is a mere mirror;
Nothing is seen in him but the reflection of another.
If you spit at it, you spit at your own face,
And if you hit that mirror, you hit yourself;
And if you see an ugly face in it, 'tis your own,
And if you see an 'Isa there, you are its mother Mary.
He is neither this nor that he is void of form;
'Tis your own form which is reflected back to you.
But when the discourse reaches this point, lip is closed;
When pen reaches this point, it is split in twain.
Close then your lips, though eloquence be possible.
Keep silence; God knows the right way!
This is followed by an anecdote of the Prophet appointing an Hudhaili youth to be captain of a band of warriors amongst whom were many older and more experienced soldiers, and of the objections made to this appointment, and of the Prophet's answer to the objectors.
Why the Prophet promoted the youth to command his seniors.
The Prophet said, "O ye who regard only the outside,
Regard him not as a youth void of talents.
Many are they whose beards are black yet are old,
Many too have white beards and hearts like pitch.
I have made trial of his wisdom often and often,
And that youth has shown himself old in his actions.
Age consists in maturity of wisdom, O son,
Not, in whiteness of the beard and hair.
How can any one be older than Iblis?
Yet, if he has no wisdom, he is naught.
Suppose him an infant, if he has 'Isa's soul,
He is pure from pride and from carnal lust.
That whiteness of the hair is a sign of maturity
Only to purblind eyes whose vision is limited.
Since that shortsighted one judges by outward signs,
He seeks the right course by outward tokens.
For his sake I said that if ye desire counsel
Ye ought to make choice of an old man.
He who has emerged from the veil of blind belief
Beholds by the light of God all things that exist.
His pure light, without signs or tokens,
Cleaves for him the rind and brings him to the kernel.
To the regarder of externals, genuine and base coin are alike.
How can he know what is inside the basket?
Many are the gold coins made black with smoke,
So that they elude the clutches of greedy thieves;
Many are the copper coins gilded with gold,
And sold as gold to men of slender wits.

We who regard the inside of the world,
We look at the heart and disregard the outside.
The judges who confine their view to externals
And base their decisions on outward appearances,
As they testify and make outward show of faith, 3
Are straightway dubbed faithful by men of externals.
Therefore these heretics, who regard only externals,
Have secretly shed the blood of many true believers.
Strive then to be old in wisdom and in faith,
That, like Universal Reason, you may see within." 4

*NOTES:

1. Alluding to the story of the Kurd, Syad Abul-Wafa, Book i Story xiv. note.
2. A hill in Mazandaran.
3. "And some there are who say, 'We believe in God and in the last day,' yet they are not believers" (Koran ii. 7).
4. Universal Reason, here applied to Muhammad. "The first thing which God created was ('aql) Reason or Intelligence," i.e., the Logos.

STORY V.

The Three Fishes.

This story, which is taken from the book of Kalila and Damnah,1 is as follows. There was in a secluded place a lake, which was fed by a running stream, and in this lake were three fishes, one very wise, the second half wise, and the third foolish. One day some fishermen passed by that lake, and having espied the fish, hastened home to fetch their nets. The fish also saw the fishermen and were sorely disquieted. The very wise fish, without a minute's delay, quitted the lake and took refuge in the running stream which communicated with it, and thus escaped the impending danger. The half wise fish delayed doing anything till the fishermen actually made their appearance with their nets. He then floated upon the surface of the water, pretending to be dead, and the fisherman took him up and threw him into the stream, and by this device he saved his life. But the foolish fish did nothing but swim wildly about, and was taken and killed by the fishermen.

The marks of the wise man, of the half wise, and of the fool.

The wise man is he who possesses a torch of his own;
He is the guide and leader of the caravan.
That leader is his own director and light;
That illuminated one follows his own lead.
He is his own protector; do ye also seek protection
From that light whereon his soul is nurtured.
The second, he, namely, who is half wise,
Knows the wise man to be the light of his eyes.
He clings to the wise man like a blind man to his guide,
So as to become possessed of the wise man's sight.
But the fool, who has no particle of wisdom,
Has no wisdom of his own, and quits the wise man.

He knows nothing of the way, great or small,
And is ashamed to follow the footsteps of the guide.
He wanders into the boundless desert,
Sometimes halting and despairing, sometimes running.
He has no lamp wherewith to light himself on his way,
Nor half a lamp which might recognize and seek light.
He lacks wisdom, so as to boast of being alive,
And also half wisdom, so as to assume to be dead?
That half wise one became as one utterly dead
In order to rise up out of his degradation.
If you lack perfect wisdom, make yourself as dead
Under the shadow of the wise, whose words give life.
The fool is neither alive so as to companion with 'Isa,
Nor yet dead so as to feel the power of 'Isa's breath.
His blind soul wanders in every direction,
And at last makes a spring, but springs not upwards.
The counsels of the bird.
A man captured a bird by wiles and snares;
The bird said to him, "O noble sir,
In your time you have eaten many oxen and sheep,
And likewise sacrificed many camels;
You have never become satisfied with their meat,
So you will not be satisfied with my flesh.
Let me go, that I may give you three counsels,
Whence you will see whether I am wise or foolish.
The first of my counsels shall be given on your wrist,
The second on your well-plastered roof,
And the third I will give you from the top of a tree.
On hearing all three you will deem yourself happy.
As regards the counsel on your wrist, 'tis this.
'Believe not foolish assertions of any one!'"
When he had spoken this counsel on his wrist, he flew
Up to the top of the roof, entirely free.
Then he said, "Do not grieve for what is past;
When a thing is done, vex not yourself about it."
He continued, "Hidden inside this body of mine
Is a precious pearl, ten drachms in weight.
That jewel of right, belonged to you,
Wealth for yourself and prosperity for your children.
You have lost it, as it, was not fated you should get it,
That pearl whose like can nowhere be found."
Thereupon the man, like a woman in her travail,
Gave vent to lamentations and weeping.
The bird said to him, "Did I not counsel you, saying,
'Beware of grieving over what is past and gone?'
When 'tis past and gone, why sorrow for it?

Either you understood not my counsel or are deaf.
The second counsel I gave you was this, namely,
'Be not misguided enough to believe foolish assertions.'
O fool, altogether I do not weigh three drachms,
How can a pearl of ten drachms be within me?"
The man recovered himself and said, "Well then,
Tell me now your third good counsel!"
The bird replied, "You have made a fine use of the others,
That I should waste my third counsel upon you.
To give counsel to a sleepy ignoramus
Is to sow seeds upon salt land.
Torn garments of folly and ignorance cannot be patched.
O counselors, waste not the seed of counsel on them!"
*NOTES:
1. Anvar i Suhaili. Book i. Story 15.

STORY VI.
Moses and Pharaoh. 1
Then follows a very long account of the dealings of Moses, an incarnation of true reason, with Pharaoh, the exponent of mere opinion or illusion. It begins with a long discussion between Moses and Pharaoh. Moses tells Pharaoh that both of them alike owe their bodies to earth and their souls to God, and that God is their only lord. Pharaoh replies that he is lord of Moses, and chides Moses for his want of gratitude to himself for nurturing him in his childhood. Moses replies that he recognizes no lord but God, and reminds Pharaoh how he had tried to kill him in his infancy. Pharaoh complains that he is made of no account by Moses, and Moses retorts that in order to cultivate a waste field it is necessary to break up the soil; and in order to make a good garment, the stuff must first be cut up; and in order to make bread, the wheat must first be ground in the mill, and so on. The best return he can make to Pharaoh for his hospitality to him in his infancy is to set him free from his lust-engendered illusions, like a fish from the fish-hook which has caught him. Pharaoh then twits Moses with his sorceries in changing his staff into a serpent, and thereby beguiling the people. Moses replies that all this was accomplished not by sorcery, like that of Pharaoh's own magicians, but by the power of God, though Pharaoh could not see it, owing to his want of perception of divine things. The ear and the nose cannot see beautiful objects, but only the eye, and similarly the sensual eye, blinded by lust, is impotent to behold spiritual truth. On the other hand, men of spiritual insight, whose vision is purged from lust, become as it were all eyes, and no longer see double, but only the One sole real Being. Man's body, it is true, is formed of earth, but by discipline and contrition it may be made to reflect spiritual verities, even as coarse and hard iron may be polished into a steel mirror. Pharaoh ought to cleanse the rust of evil-doing from his soul, and then he would be able to see the spiritual truths which Moses was displaying before him. The door of repentance is always open. Moses then promised that if Pharaoh would obey one admonition he should receive in return four advantages. Pharaoh was tempted by this promise, and asked what the admonition was. Moses answered that it was this, that Pharaoh should

confess that there is no God except the One Creator of all things in heaven and on earth. Pharaoh then prayed him to expound the four advantages he had promised, saying that possibly they might cure him of infidelity, and cause him to become a vessel of mercy, instead of one of wrath. Moses then explained that they were as follows:
(1) Health.
(2) Long life, ending in the conviction that death is gain.
Even as one who knows of a treasure hid in a ruined house pulls down the house to find that treasure, so does the wise man, full of years and experience, pull down the house of the body to gain the treasure of eternal life. The tradition "I was a hidden treasure," bears on this matter.
(3) A better kingdom than that of Egypt, one of peace in place of one of enmity and contention.
(4) Perpetual youth.
Pharaoh then proceeded to take counsel with his wife, Asiya, whether it would be advisable to quit his infidelity and believe in the promises of Moses. Asiya, being a pious woman and well inclined to Moses, whom she had nurtured in his infancy, urged him to do so, but Pharaoh said he would first consult his vazir Haman. Asiya had a bad opinion of Haman, whom she knew to be as blind to spiritual truths as Pharaoh himself, and she did her best to dissuade Pharaoh from consulting him. To illustrate Haman's spiritual blindness, she told the story of a royal falcon who fell into the hands of an ignorant old woman. This old woman knew nothing of the virtues of a falcon, and was displeased at the falcon's appearance, and said to it, "What was your mother about to leave your claws and beak so long?" She then proceeded to trim them short, according to her fancy, and of course spoiled the falcon for all purposes of falconry. Pharaoh, however, would not be diverted from his purpose of consulting Haman, and Asiya was fain to console herself with the reflection that like always herds with like, and so Pharaoh must needs consort with Haman, who was in so many respects a duplicate of himself. To illustrate this she recalled the story of a woman whose infant had crawled to the brink of a canal, where it persisted in remaining, at the imminent peril of its life, despite all her calls and entreaties. In her distress she asked aid of Ali, who told her to place another infant on the top of the bank. She did so, and her own infant, seeing its playfellow, left the brink of its own accord and came to join its fellow. The spirit of man is of like genus with the holy prophets, but man's animal lust with the demons. And as things of like nature attract one another, so unlike things repel one another. Thus it is said that when holy men pray to be delivered from hell, hell also prays that they may be kept away from it. Pharaoh then proceeded to consult Haman, and Haman, on hearing that Moses had proposed to Pharaoh to humble himself and confess the supreme lordship of Allah, was indignant and rent his clothes, saying, "Is not the kingdom of Egypt thine? Art thou not mightier than this despicable fellow? 2 Who is he to degrade Pharaoh from his 'supreme lordship?'" So Pharaoh listened to Haman and refused to be converted to the true faith. Then Moses was much discouraged, but he was consoled by a voice from heaven assuring him that he was well-beloved of God, because in spite of disappointments and through good and evil he clung to God.
On the tradition, "I was a hidden treasure and I desired to be known, and I created the world in order to be known".
Destroy your house, and with the treasure hidden in it 3

You will be able to build thousands of houses.
The treasure lies under it; there is no help for it;
Hesitate not to pull it down; do not tarry!
For with the coin of that treasure
A thousand houses can be built without labor.
At last of a surety that house will be destroyed,
And the divine treasure will be seen beneath it.
But 'twill not belong to you, because in truth 4
That prize is the wages for destroying the house.
When one has not done the work he gets no wages;
"Man gets nothing he has not worked for." 5
Then you will bite your finger, saying, "Alas!
That bright moon was hidden under a cloud.
I did not do what they told me for my good;
Now house and treasure are lost and my hand is empty."
You have taken your house on lease or hired it;
'Tis not your own property to buy and sell.
As to the term of the lease, it is till your death;
In that term you have to turn it to use.
If before the end of the term of the lease
You omit to derive profit from the house,
Then the owner puts you out of it,
And pulls it down himself to find the gold-mine.
While you are now smiting your head in deep regret,
And now tearing your beard to think of your folly,
Saying, "Alas! that house belonged to me;
I was blind and did not derive profit from it.
Alas! the wind has carried off my dwelling
Forever! 'O misery that rests on slaves!' 6
In that house of mine I saw but forms and pictures;
I was enchanted with that house so fleetin!
I was ignorant of the treasure hidden beneath it,
Otherwise I would have grasped an axe as a perfume.
Ah! if I had administered the justice of the axe,
I should now have been quit of sorrow.
But I fixed my gaze on outward forms,
Like an infant I sported with playthings.
Well said the famous Hakim Sanai,
'Thou art a child; thy house is full of pictures.'
In his divine poem he gives this advice,
'Sweep away the dust from thy house!'"
They who recognize the almighty power of God do not ask where heaven is or where hell is.
"O Pharaoh, if you are wise, I show you mercy;
But if you are an ass, I give you the stick as an ass.
So I will drive you out of your stable,

Even as I make your head and ears bleed with my stick.
In this stable asses and men alike
Are deprived of peace by your oppressions.
See! I have brought a staff for the purpose of correcting
Every ass who does not prove tractable.
It turns into a serpent in vengeance against you,
Because you have become a serpent in deed and character.
You are an evil serpent, swelled to the size of a hill.
Yet look at the Serpent (constellation) in heaven.
This staff is a foretaste to you of hell,
Saying, 'Ho, take refuge in the light!
Otherwise you will fall into my jaws,
And will find no escape from my clutches!'
This staff even now became a serpent,
So that you need not ask, 'Where is God's hell?'
God makes a hell wheresover He wills;
He makes the very sky a snare and trap for birds.
He produces pains and aches in your teeth,
So that you say, "Tis a hell and serpent's bite.'
Or again He makes your spittle as honey,
So that you say, "Tis heaven and wine of Paradise.'
He makes sugar to grow in your mouth,
That you may know the might of the divine decrees.
Therefore, bite not the innocent with your teeth;
Bear in mind the divine stroke that tarries not."
God made the Nile blood to the Egyptians,
He preserved the Israelites from the peril,
That you might know how God discerns
Between the wise and the foolish wayfarers.
The Nile learned of God discernment
When it let the ones through and engulphed the others.
God's mercy made the Nile wise,
His wrath made Cain foolish.
Of His mercy He created wisdom in inanimate things,
And of His wrath He deprived the wise of wisdom.
Of His mercy wisdom accrued to inanimate things,
As a chastisement He took wisdom from the wise.
Here at His command wisdom was shed down like rain,
Whilst there wisdom saw His wrath and fled away.
Clouds and sun, and moon and lofty stars,
All come and go in obedience to His ordinance;
No one of them comes save at His appointed time;
It lingers not behind nor anticipates that time.
Whereas you understood not this secret, the prophets
Have instilled this knowledge into stone and staff;
So that you may infer that other inanimate things

Without doubt resemble in this stones and staves.
The obedience of stone and staff is shown to you,
And informs you of that of other inanimate things.
They cry, "We are all aware of God and obey Him;
We are not destructive by mere fortuitous chance."
Thus you know the water of the Nile when in flood
Made distinction between the Egyptians and the Israelites.
You know the others are wise as earth, who, when cleft,
Knew Qarun and swallowed him up in vengeance.
Or like the moon, who heard the command and hasted
To sever itself into two halves in the sky. 7
Or like the trees and stones, which in all places
Were seen to bow down at the feet of Mustafa.
The arguments between a Sunni and a Materialist 8 (Dahri) decided by the arbitrament of fire.
Last night a Sunni said, "The world is transitory;
The heavens will pass away; 'God will be the heir.'" 9
A philosopher replied, "How know you they are transitory?
How knows the rain the transitory nature of the cloud?
Are you not a mere mote floating in the sunbeams?
How know you that the sun is transitory?
A mere worm buried in a dung-heap,
How can it know the origin and end of the earth?
In blind belief you have accepted this from your father,
And through folly have clung to it ever since.
Tell me what is the proof of its transitoriness,
Or else be silent and indulge not in idle talk."
The Sunni said, "One day I saw two persons
Engaged in argument on this deep question,
Yea, in dispute and controversy and argument.
At last a crowd was gathered round them.
I proceeded towards that company
To inform myself of the subject of their discourse.
One said, 'This sky will pass away;
Doubtless this building had a builder.'
The other said, 'It is eternal and without period;
It had no builder, or it was its own builder.'
The first said, 'Do you then deny the Creator,
The Bringer of day and night, the Sustainer of men?'
He answered, 'Without proof I will not listen
To what you say; 'tis only based on blind belief.
Go! bring proof and evidence, for never
Will I accept this statement without proof.'
He answered, 'The proof is within my heart,
Yea, my proofs are hidden in my heart.
From weakness of vision you see not the new moon;

If I see it, be not angry with me!'
Much talk followed, and the people were perplexed
About the origin and end of the revolving heavens.
Then the first said, 'O friend, within me is a proof
Which assures me of the transitoriness of the heavens.
I hold it for certain, and the sign of certainty
In him who possesses it is entering into fire.
Know this proof is not to be expressed in speech,
Any more than the feeling of love felt by lovers.
The secret I labor to express is not revealed
Save by the pallor and emaciation of my face.
When the tears course down my cheeks,
They are a proof of the beauty and grace of my beloved.'
The other said, "I take not these for a proof,
Though they may be a proof to common people."
The Sunni said, "When genuine and base coin boast,
Saying, 'Thou art false, I am good and genuine,'
Fire is the test ultimately,
When the two rivals are cast into the furnace."
Accordingly both of them entered the furnace,
Both leapt into the fiery flame;
And the philosopher was burnt to ashes,
But the God-fearing Sunni was made fairer than before.
*NOTES:
1. This story is an expansion of Koran xliii. 50 and following verses, and of Koran xi.
2. See Koran xliii. 50.
3. Compare the Hadis, "Die before you die," i.e., mortify your carnal desires, and you will find spiritual treasure.
4. The Turkish commentator translates ruh by Haqq Yoluna, "for the sake of truth," "in the way of truth." The Lucknow commentator, as usual, shirks the difficulty.
5. Koran liii. 40.
6. Koran xxxvi, 29.
7. Koran liv. 1.
8. Ghazzali divides the ancient Greek philosophers into three classes: Dahriyun, Tabayiun, and Ilahiyun. Schmolders, Ecoles Philosophiques, p. 29.
9. Koran xv. 23.

STORY VII.
The Courtier who quarreled with his Friend for saving his Life.
A king was enraged against one of his courtiers, and drew his sword to slay him. The bystanders were all afraid to interfere, with the exception of one who boldly threw himself at the king's feet and begged him to spare the offender. The king at once stayed his hand, and laid down his sword, saying, "As you have interceded for him, I would gladly pardon him, even if he had acted as a very demon. I cannot refuse your entreaties, because they are the same as my own. In reality, it is not you who make

these entreaties for him, but I who make them through your mouth. I am the real actor in this matter and you are only my agent. Remember the text, 'You shot not when you shot;' 1 you are, as it were, the foam, and I the mighty ocean beneath it. The mercy you show to this offender is really shown by me, the king." The offender was accordingly released and went his way; but, strange to say, he showed no gratitude to his protector, but, on the contrary, omitted to greet him when he met him, and in other ways refused to recognize the favor he had received from him. This behavior excited remark, and people questioned him as to the cause of his ingratitude to his benefactor. He replied, "I had offered up my life to the king when this man intervened. It was a moment when, according to the tradition, 'I was with God in such a manner that neither prophet nor angel found entrance along with me,' 2 and this man intruded between us. I desired no mercy save the king's blows; I sought no shelter save the king. If the king had cut off my head he would have given me eternal life in return for it. My duty is to sacrifice my life; it is the king's prerogative to give life. The night which is made dark as pitch by the king scorns the brightness of the brightest festal day. He who beholds the king is exalted above all thoughts of mercy and vengeance. Of a man raised to this exalted state no description is possible in this world, for he is hidden in God, and words like 'mercy' and 'vengeance' only express men's partial and weak views of the matter. It is true 'God taught Adam the names of all things,' 3 but that means the real qualities of things, and not such names as ordinary men use, clad in the dress of human speech. The words and expressions we use have merely a relative truth, and do not unfold absolute truth." He illustrates this by the reply made to the angel Gabriel by Abraham when he was cast into the fire by Nimrod. 4 Gabriel asked him if he could assist him, and Abraham answered, "No! I have no need of your help." When one has attained union with God he has no need of intermediaries. Prophets and apostles are needed as links to connect ordinary men with God, but he who hears the "inner voice" within him has no need to listen to outward words, even of apostles. Although that intercessor is himself dwelling in God, yet my state is higher and more lovely than his. Though he is God's agent, yet I desire not his intercession to save me from evil sent me by God, for evil at God's hand seems to me good. What seems mercy and kindness to the vulgar seems wrath and vengeance to God-intoxicated saints. God's severity and chastisements serve to exalt his saints, though they make the vulgar more ungodly than before, even as the water of the Nile was pure water to the Israelites, but blood to the Egyptians.

Moses asks the Almighty, "Why hast Thou made men to destroy them?" 5

Moses said, "O Lord of the day of account,
Thou makest forms; wherefore, then, destroyest Thou them?
Thou makest charming forms, both men and women;
Wherefore, then, dost Thou lay them waste?"
God answered, "I know that this query of thine
Proceeds not from negation or vain curiosity.
Otherwise I should chastise and punish thee;
Yea, I should rebuke thee for this question.
But thou seekest to discover in my actions
The ruling principle and the eternal mystery,
In order to inform the people thereof,
And to make 'ripe' every 'raw' person.

Yea, O messenger, thou questionest me that I may reveal
My ways to the people, though thou knowest them.
O Moses, go and sow seed in the ground
In order to do justice to this question."
When Moses had sowed and his seed had grown up,
He took a sickle and reaped the corn,
And then a divine voice reached his ears:
"Why hast thou sown and nurtured the corn,
And then cut it down directly it was ripe?"
Moses replied, "Lord, I cut it and lay it low
Because here I have grain and straw.
Grain is out of place in the straw-yard,
And straw is useless in the wheat-barn.
'Tis wrong to mix these two,
It is needful to sift them one from the other."
God said, "From whom learnest thou this knowledge
Whereby thou hast constructed a threshing-floor?"
Moses said, "O Lord, Thou hast given me discernment."
God said, "Then have not I also discernment?
Amongst my creatures there are pure spirits,
And also dark and befouled spirits.
The oyster-shells are not all of the same value;
Some contain pearls, and others black stones.
It is needful to discern the bad from the good,
Just as much as to sift wheat from straw.
The people of this world exist in order to manifest
And to disclose the 'hidden treasure.'
Read, 'I was a hidden treasure, and desired to be known;
Hide not the hidden treasure, but disclose it.
Your true treasure is hidden under a false one,
Just as butter is hidden within the substance of milk.
The false one is this transitory body of yours,
The true one your divine soul.
Long time this milk is exposed to view,
And the soul's butter is hidden and of no account.
Stir up your milk assiduously with knowledge,
So that what is hidden in it may be disclosed;
Because this mortal is the guide to immortality,
As the cries of revellers indicate the cup-bearer."

*NOTES:

1. Koran viii. 17.
2. See Gulshan i Raz, I. 120.
3. Koran ii. 29.
4. See Koran xxi. 68, and the Commentators thereon.
5. So Job x. 8: " Thy hands have made me, yet Thou dost destroy me."

STORY VIII.

The Prince who, after having been beguiled by
a Courtesan, returned to his True Love.

A certain king dreamed that his dearly beloved son, a youth of great promise, had come to an untimely end. On awaking he was rejoiced to find that his son was still alive; but he reflected that an accident might carry him off at any moment, and therefore decided to marry him without delay, in order that the succession might be secured. Accordingly he chose the daughter of a pious Darvesh as a bride for his son, and made preparations for the wedding. But his wife and the other ladies of his harem did not approve of the match, considering it below the dignity of the prince to marry the daughter of a beggar. The king rebuked them, saying that a Darvesh who had renounced worldly wealth for the sake of God was not to be confounded with an ordinary beggar, and insisted on the consummation of the marriage. After the marriage the prince refused to have anything to do with his bride, though she was very fair to look on, and he carried on an intrigue with an ugly old woman who had bewitched him by sorcery. After a year, however, the king found some physicians who succeeded in breaking the spell, and the prince returned to his senses, and his eyes were opened to the superior attractions of his wife, and he renounced his ugly paramour and fell in love with his wife. This is a parable, the true wife being the Deity, the old paramour the world, and the physicians the prophets and saints. Another illustration is a child who played at besieging a mimic fort with his fellows, and succeeded in capturing it and keeping the others out. At this moment God "bestowed on him wisdom, though a child," 1 and it became to him a day "when a man flees from his brethren," 2 and he recognized the emptiness of this idle sport, and engaged in the pursuit of holiness and piety. This is followed by an anecdote of a devotee who had so concentrated his thoughts on things above that he was utterly careless of all earthly troubles, and was cheerful and rejoicing even in the midst of a severe famine.

The world is the outward form of "Universal Reason" (Muhammad), and he who grieves him must expect trouble in the world. 3

The whole world is the outward form of Universal Reason,
For it is the father of all creatures of reason.
When a man acts basely towards Universal Reason,
Its form, the world, shows its teeth at him.
Be loyal to this father and renounce disobedience,
That this earthy house may furnish you golden carpets.
Then the judgment-day will be the "cash of your state,"
Earth and heavens will be transfigured before you. 4
I am ever in concord with this father of ours,
And earth ever appears to me as a Paradise.
Each moment a f1~esh form, a new beauty,
So that weariness vanishes at these ever-fresh sights.
I see the world filled with blessings,
Fresh waters ever welling up from new fountains.
The sound of those waters reaches my ears,
My brain and senses are intoxicated therewith.

Branches of trees dancing like fair damsels,
Leaves clapping hands like singers.
These glories are a mirror shining through a veil;
If the mirror were unveiled, how would it be?
I tell not one in a thousand of them,
Because every ear is stopped with doubt.
To men of illusions these tales are mere good tidings,
But men of knowledge deem them not tidings, but ready cash.
This is illustrated by an anecdote of Ezra or 'Uzair and his sons.5 On his return from Babylon, whither he had been carried captive by Nebuchadnezzar, Ezra beheld the ruins of Jerusalem, and he said, "How shall God give life to this city after it hath been dead?" And God caused him to die for a hundred years, and then raised him again to life, and said to him, "How long hast thou waited?" He said, "I have waited a day." God said, "Nay, thou hast waited a hundred years. Look at the dead bones of thine ass; we will raise them and clothe them with flesh." Ezra was raised from the dead as a young man, whereas his sons were then, of course, very old men. They met him, and asked if he had seen their father. He replied, "I have seen him; he is coming." Some of them rejoiced, considering this good news; but others, who had loved him more dearly, knew him and fainted with joy. What was mere good tidings to the men of opinion was the "ready money of their state" to men of real knowledge.
*NOTES:
1. Koran xix. 13.
2. Koran lxxx. 34.
3. "Aql i Kull, Universal Reason, or the Logos, was identified with the prophet Muhammad."
4. Koran xiv. 49.
5. This story comes from Koran ii. 261.

STORY IX.
The Mule and the Camel.
A mule said to a camel, "How is it that I am always stumbling and falling down, whilst you never make a false step?" The camel replied, "My eyes are always directed upwards, and I see a long way before me, while your eyes look down, and you only see what is immediately under your feet." The mule admitted the truth of the camel's statement, and besought him to act as his guide in future, and the camel consented to do so. Just so partial reason cannot see beyond the grave, but real reason looks onward to the day of judgment, and, therefore, is enabled to steer a better course in this world. For this cause, men having only partial reason or mere opinion of their own ought to follow the guidance of the saints, according to the text, "O believers, enter not upon any affair ere God and his Apostle lead the way." 1
Then follows another anecdote of an Egyptian who asked an Israelite to draw water for him from the Nile, because the water of the Nile turned to blood when drawn by an Egyptian. Afterwards the Egyptian asked the Israelite to pray for him, and the Israelite admonished him to renounce his egotism and conceit of his own existence, which blinded his eyes to divine verities. In illustration of this he tells the same story of an

adulterous woman, which is known as the "Merchant's Tale" in Chaucer. This woman, desiring to carry on an intrigue with her paramour, climbed up a pear-tree to gather the fruit, and when she had reached the top she looked down, and pretended that she saw her husband misconducting himself with another woman. The husband assured her there was no one but himself there, and desired her to come down and see for herself. She came down and admitted there was no one there. Her husband then, at her request, ascended the tree, and she at once called her paramour, and began to amuse herself with him. Her husband saw her from his post in the tree, and began to abuse her; but she declared there was no man with her, and that the pear-tree made her husband see double, just as it had made her see double previously.

The evolution of man.

First he appeared in the class of inorganic things, 2
Next he passed therefrom into that of plants.
For years he lived as one of the plants,
Remembering naught of his inorganic state so different;
And when he passed from the vegetive to the animal state
He had no remembrance of his state as a plant,
Except the inclination he felt to the world of plants,
Especially at the time of spring and sweet flowers.
Like the inclination of infants towards their mothers,
Which know not the cause of their inclination to the breast,
Or the excessive inclination of young disciples
Towards their noble and illustrious teachers.
The disciple's partial reason comes from that Reason,
The disciple's shadow is from that bough.
When the shadows in the disciples cease,
They know the reason of their attachment to the teachers.
For, O fortunate one, how can the shadow move,
Unless the tree that casts the shadow move as well?
Again, the great Creator, as you know,
Drew man out of the animal into the human state.
Thus man passed from one order of nature to another,
Till he became wise and knowing and strong as he is now.
Of his first souls he has now no remembrance,
And he will be again changed from his present soul.
In order to escape from his present soul full of lusts
He must behold thousands of reasonable souls.
Though man fell asleep and forgot his previous states,
Yet God will not leave him in this self-forgetfulness;
And then he will laugh at his own former state
Saying, " What mattered my experiences when asleep?
When I had forgotten my prosperous condition,
And knew not that the grief and ills I experienced
Were the effect of sleep and illusion and fancy?
In like manner this world, which is only a dream.
Seems to the sleeper as a thing enduring for ever

But when the morn of the last day shall dawn,
The sleeper will escape from the cloud of illusion;
Laughter will overpower him at his own fancied grieves
When he beholds his abiding home and place.
Whatever you see in this sleep, both good and evil,
Will all be exposed to view on the resurrection day.
Whatever you have done during your sleep in the world
Will be displayed to you clearly when you awake.
Imagine not that these ill deeds of yours exist not
In this sleep of yours, and will not be revealed to you.
But your present laughter will turn to weeping and woe
On the day of revealing, O you who oppress captives!
Your present wailing and sorrow and grieves,
On the other hand, will be joy when you awake,
O you, who have rent the garments of many Josephs,
You will rise from your heavy sleep as a wolf.
Your bad qualities will rise in the shape of wolves
And rend you limb from limb in vengeance.
By the law of retaliation blood sleeps not after death;
Say not, "I shall die and obtain pardon."
The retaliation of this world is illusive,
It is mere sport compared to the retaliation to come.
Therefore God calls the world "a pastime and a sport," 3
For punishment in this world is sport compared to that.
Here punishment is as the repression of quarrels,
There it is as castration or circumcision.

But this discourse is endless, O Moses,
Go and leave these asses to their grazing!
Let them fatten themselves with the food they love,
For they are very wolves and objects of my wrath.
Zu'l Qarnain at Mount Qaf. 4
Zu'l Qarnain journeyed to Mount Qaf;
He saw it was formed of a bright emerald,
Forming as it were a ring round the world,
Whereat all people are filled with wonder.
He said, "Thou mighty hill, what are other hills?
Before thee they are mere playthings."
The Mount replied, "Those hills are my veins,
But they are not like me in beauty and importance.
A hidden vein from me runs to every city,
The quarters of the world are bound to my veins.
When God desires an earthquake under any city,
He bids me shake one of my veins.
Then in anger I shake that vein

Which is connected with that particular city.
When He says, 'Enough,' my vein remains still,
I remain still, and then haste to perform my work.
Now still like a plaster, and now operating;
Now still like thought, and then speaking my thought.
But they who are void of reason imagine
That these earthquakes proceed from earth's vapors."

Just so an ant who saw a pen writing on paper,
Delivered himself to another ant in this way
'That pen is making very wonderful figures,
Like hyacinths and lilies and roses.'
The other said, 'The finger is the real worker,
The pen is only the instrument of its working.'
A third ant said, ' No; the action proceeds from the arm,
The weak finger writes with the arm's might.'
So it went on upwards, till at last
A prince of the ants, who had some wit
Said, 'Ye regard only the outward form of this marvel,
Which form becomes senseless in sleep and death.
Form is only as a dress or a staff in the hand,
It is only from reason and mind these figures proceed.'
But he knew not that this reason and mind
Would be but lifeless things without God's impulsion.
The angel Gabriel appears to the Prophet Muhammad.
Mustafa said to the angel Gabriel,
"O friend, show me thy form as it really is;
Show it to me openly and perceptibly,
That I may behold thee with my eyes."
Gabriel said, "Thou canst not do so, thou art too weak,
Thy senses are exceeding weak and frail."
Muhammad said, "Show it, that this body of mine may see
To what extent its senses are frail and impotent.
True, man's bodily senses are frail,
But he possesses within him a mighty property. 5
This body resembles flint and steel,
But like them it has the power of kindling fire.
Flint and steel are able to generate fire,
From them springs fire which can destroy its parents."
As he continued importuning him, Gabriel displayed
His awful form, whereat the mountains were rent asunder.
It occupied the sky from east to west.
And Mustafa swooned with fear.
When Gabriel beheld him swooning with fear,
He came and clasped him in his arms.

Address to Husamu-'d-Din.
O light of God, Husamu-'d-Din, admit
This ass's head into that melon-garden!
For when this ass is killed in the slaughter-house
That kitchen will bestow upon him a new existence.
From me proceeds the form, from thee the spirit;
Nay, form and spirit both proceed from thee!
Thou art as Muhammad in heaven, O brilliant Sun!
Be also as Muhammad on earth forever and ever!
So that earth and heaven on high may be united
With one heart, one worship, one aspiration!
And schism and polytheism and duality disappear,
And Unity abide in the Real Spiritual Being!
When my spirit recognizes thy spirit,
We remember our essential union and origin.
*NOTES:
1. Koran xlix. 1.
2. See the parallel passage in Gulshan i Raz, I. 317, and the note. It is based on the Aristotelian doctrine of the ascending grades of the soul, or vital principle.
3. Koran xxix. 64.
4. Zu'l Qarnain, Chaucer's Dulkarn, means "He of the two horns," and here denotes Alexander the Great.
5. See the parallel passage in Gulshan i Raz, I. 431, and the note thereon. This property is the mystic "inner light" or spiritual intuition.

Next: The Masnavi Book V
Sacred Texts | Islam

« Previous: The Masnavi: The Masnavi Book IIIIndex Next: The Masnavi: The Masnavi Book V »

Sacred Texts Islam Index Previous Next
Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DlN MUHAMMAD RUMI

Book V.

STORY I.

The Prophet and his Infidel Guest.

AFTER the usual address to Husamu-'d-Din follows a comment on the precept addressed to Abraham, "Take four birds and draw them towards thee, and cut them in pieces."1 The birds are explained to be the duck of gluttony, the cock of concupiscence, the peacock of ambition and ostentation, and the crow of bad desires, and this is made the text of several stories. Beginning with gluttony, the poet tells the following story to illustrate the occasion of the Prophet's uttering the saying, Infidels eat with seven bellies, but the faithful with one." One day some infidels begged food and lodging of the Prophet. The Prophet was moved by their entreaties, and desired each of his disciples to take one of the infidels to his house and feed and lodge him, remarking that it was their duty to show kindness to strangers at his command, as much as to do battle with his foes. So each disciple selected one of the infidels and carried him off to his house; but there was one big and coarse man, a very giant Og, whom no one would receive, and the Prophet took him to his own house. In his house the Prophet had seven she-goats to supply his family with milk, and the hungry infidel devoured all the milk of those seven goats, to say nothing of bread and other viands. He left not a drop for the Prophet's family, who were therefore much annoyed with him, and when he retired to his chamber one of the servant-maids locked him in. During the night the infidel felt very unwell in consequence of having overeaten himself, and tried to get out into the open air, but was unable to do so, owing to the door being locked. Finally, he was very sick, and defiled his bedding. In the morning he was extremely ashamed, and the moment the door was opened he ran away. The Prophet was aware of what had happened, but let the man escape, so as not to put him to shame. After he had gone the servants saw the mess he had made, and informed the Prophet of it; but the Prophet made light of it, and said he would clean it up himself. His friends were shocked at the thought of the Prophet soiling his sacred hands with such filth, and tried to prevent him, but he persisted in doing it, calling to mind the text, "As thou livest, O Muhammad, they were bewildered by drunkenness," 2 and being, in fact, urged to it by a divine command. While he was engaged in the work the infidel came back to look for a talisman which he had left behind him in his hurry to escape, and seeing the Prophet's occupation he burst into tears, and bewailed his own filthy conduct. The Prophet consoled him, saying that weeping and penitence would purge the offence, for God says, "Little let them laugh, and much let them weep;" 3 and again, "Lend God a liberal loan;" 4 and again, "God only desireth to put away filthiness from you as His household, and with cleansing to cleanse you." 5 Prophet then urged him to bear witness that God was the Lord, even as was done by the sons of Adam, 6 explained how the outward acts of prayer and fasting bear witness of the spiritual light within. After being nurtured on this spiritual food the infidel confessed the truth of Islam, and renounced his infidelity and gluttony. He returned thanks to the Prophet for bringing him to the knowledge of the true faith and regenerating him, even as 'Isa had regenerated Lazarus. The Prophet was satisfied of his sincerity, and asked him to sup with him again. At supper he drank only half the portion of milk yielded by one goat, and steadfastly refused to take more, saying he felt perfectly satisfied with the little he had already taken. The other guests marveled much to see his gluttony so soon cured, and were led to reflect on the virtues of the spiritual

food administered to him by the Prophet.
Outward acts bear witness of the state of the heart within.
Prayer and fasting and pilgrimage and holy war
Bear witness of the faith of the heart.
Giving alms and offerings and quitting avarice
Also bear witness of the secret thoughts.
So, a table spread for guests serves as a plain sign,
Saying, "O guest, I am your sincere well-wisher."
So, offerings and presents and oblations
Bear witness, saying, "I am well pleased with you."
Each of these men lavishes his wealth or pains,
What means it but to say, "I have a virtue within me,
Yea, a virtue of piety or liberality,
Whereof my oblations and fasting bear witness"?
Fasting proclaims that he abstains from lawful food,
And that therefore he doubtless avoids unlawful food.
And his alms say, "He gives away his own goods;
It is therefore plain that he does not rob others."
If he acts thus from fraud, his two witnesses
(Fasting and alms) are rejected in God's court;
If the hunter scatters grain
Not out of mercy, but to catch game;
If the cat keeps fast, and remains still
In fasting only to entrap unwary birds;
Making hundreds of people suspicious,
And giving a bad name to men who fast and are liberal;
Yet the grace of God, despite this fraud,
May ultimately purge him from all this hypocrisy.
Mercy may prevail over vengeance, and give the hypocrite
Such light as is not possessed by the full moon.
God may purge his dealings from that hypocrisy,
And in mercy wash him clean of that defilement.
In order that the pardoning grace of God may be seen,
God pardons all sins that need pardon.
Wherefore God rains down water from the sign Pisces,
To purify the impure from their impurities. 7
Thus acts and words are witnesses of the mind within,
From these two deduce inferences as to the thoughts.
When your vision cannot penetrate within,
Inspect the water voided by the sick man.
Acts and words resemble the sick man's water,
Which serves as evidence to the physician of the body.
But the physician of the spirit penetrates the soul,
And thence ascertains the man's faith.
Such an one needs not the evidence of fair acts and words
"Beware of such, they spy out the heart."

Require this evidence of act and word only from one
Who is not joined to the divine Ocean like a stream.
But the light of the traveler arrived at the goal,
Verily that light fills deserts and wastes.
That witness of his is exempt from bearing witness,
And from all trouble and risk and good works.
Since the brilliance of that jewel beams forth,
It is exempted from these obligations.
Wherefore require not from him act and word evidence,
Because both worlds through him bloom like roses.
What is this evidence but manifestation of hidden things,
Whether it be evidence in word, or deed, or otherwise?
Accidents serve only to manifest the secret essence;
The essential quality abides, and accidents pass away.
This mark of gold endures not the touchstone,
But only the gold itself, genuine and undoubted.
These prayers and holy war and fasting
Will not endure, only the noble soul endures.
The soul exhibits acts and words of this sort,
Then it rubs its substance on the touchstone of God's command,
Saying, "My faith is true, behold my witnesses!"
But witnesses are open to suspicion.
Know that witnesses must be purified,
And their purification is sincerity, on that you may depend.
The witness of word consists in speaking the truth,
The witness of acts in keeping one's promises.
If the witness of word lie, its evidence is rejected,
And if the witness of act play false, it is rejected.
Your words and acts must be without self-contradiction
In order to be accepted without question.
"Your aims are different," 8 and you contradict yourselves,
You sew by day, and tear to pieces by night.
How can God listen to such contradictory witness,
Unless He be pleased to decide on it in mercy?
Act and word manifest the secret thoughts and mind,
Both of them expose to view the veiled secret.
When your witnesses are purified they are accepted,
Otherwise they are arrested and kept in durance.
They enter into conflict with you, O stiff-necked one;
"Stand aloof and wait for them, for they too wait." 9
Prayers for spiritual enlightenment.
O God, who hast no peer, bestow Thy favor upon me;
Since Thou hast with this discourse put a ring in my ear,
Take me by the ear, and draw me into that holy assembly
Where Thy saints in ecstasy drink of Thy pure wine!
Now that Thou hast caused me to smell its perfume,

Withhold not from me that musky wine, O Lord of faith
Of Thy bounty all partake, both men and women,
Thou art ungrudging in bounties, O Hearer of prayer.
Prayers are granted by Thee before they are uttered,
Thou openest the door to admit hearts every moment!
How many letters Thou writest with Thy Almighty pen!
Through marveling thereat stones become as wax.
Thou writest the Nun of the brow, the Sad of the eye,
And the Jim of the ear, to amaze reason and sense.
These letters exercise and perplex reason;
Write on, O skilful Fair-writer!
Imprinting every moment on Not-being the fair forms
Of the world of ideals, to confound all thought! 10
Yea, copying thereon the fair letters of the page of ideals,
To wit, eye and brow and moustache and mole!
For me, I will be a lover of Not-being, not of existence,
Because the beloved of Not-being is more blessed. 11
God made reason a reader of all these letters,
To suggest to it reflections on that outpouring of grace. 12
Reason, like Gabriel, learns day by day
Its daily portion from the "Indelible Tablet." 13
Behold the letters written without hands on Not-being!
Behold the perplexity of mankind at those letters!
Every one is bewildered by these thoughts,
And digs for hidden treasure in hope to find it.
This bewilderment of mankind as to their true aims is compared to the bewilderment of men in the dark looking in all directions for the Qibla, and recalls the text, "O the misery that rests upon my servants." 14
Then follow reflections on the sacrifice by Abraham of the peacock of ambition and ostentation. Next comes a discourse on the thesis that all men can recognize the mercies of God and the wrath of God; but God's mercies are often hidden in His chastisements, and vice versa, and it is only men of deep spiritual discernment who can recognize acts of mercy and acts of wrath concealed in their opposites. The object of this concealment is to try and test men's dispositions; according to the text, "To prove which of you will be most righteous in deed." 15
*NOTES:
1. Koran ii. 262.
2. Koran xv. 72.
3. Koran ix. 33.
4. Koran lxxiii. 20.
5. Koran xxxiii. 33.
6. Koran vii. 171.
7. "Islam is the baptism of God" (Koran ii. 132).
8. Koran xcii. 4.
9. Koran xxxii. 30. i.e., Wait thou for their punishment, as they wait for thy downfall (Rodwell).

10. Here we have another Platonic doctrine. "Some say the belief of the Sufis is the same as that of the Ishraqin (Platonists)." Dabistan i Muzahib, by Shea and Troyer, iii. 281.
11. I.e., I will recognize the nonentity of all this phenomenal being, and court self-annihilation.
12. The Bulaq translator renders An naward thus.
13. The "Indelible Tablet" (of God's decrees) is here applied to the Logos-the channel through whom God renews the "world of creation" day by day.
14. Koran xxxvi. 29.
15. Koran lxvii. 2.

STORY II.
The Arab and his Dog.
The doctrine of the Mu'tazilites, 1 mentioned, that all men's intellects are alike and equal at birth, is again controverted, and the poet dwells on the essential differences which characterize the intellects akin to Universal Reason or the Logos, and those swayed by partial or carnal reason; the former, like the children of Israel, seeking exaltation through self-abasement; and the others, like Pharaoh, running after worldly rank and power, to their own destruction. In order to make probation of men, as already explained, God fills the world with deceptions, 2 making apparent blessings destructive to us, and apparent evils salutary. On the other hand, if men try to deceive God, they fail signally. Hypocritical weeping and wailing like that of Joseph's brethren is at once detected by God. Thus a certain Arab had a dog to which he was much attached; but one day the dog died of hunger. He at once began to weep and wail, and disturbed the whole neighborhood by his ostentatious grief One of the neighbors came and inquired into the matter, and on hearing that the dog had died of hunger, he asked the Arab why he had not fed him from the wallet of food which he had in his hand. The Arab said that he had collected this food to support himself, and made it a principle not to part with any of it to any one who could not pay for it; but that, as his tears cost him nothing, he was pouring them forth in token of the sorrow he felt for his dog's death. The neighbor, on hearing this, rebuked him for his hypocrisy, and went his way. Then follows a commentary on the text, "Almost would the infidels strike thee down with their very looks when they hear the reading of the Koran." 3
*NOTES:
1. The Mu'tazilites were one of the principal unorthodox sects. See Sale, Prelim. Disc., p. 112.
2. "Of them who devise stratagems, God is beast" (Koran iii. 47).
3. Koran lxviii. 51.

STORY III.
The Sage and the Peacock.
A sage went out to till his field, and saw a peacock busily engaged in destroying his own plumage with his beak. At seeing this insane self-destruction the sage could not refrain himself, but cried out to the peacock to forbear from mutilating himself and spoiling his

beauty in so wanton a manner. The peacock then explained to him that the bright plumage which he admired so much was a fruitful source of danger to its unfortunate owner, as it led to his being constantly pursued by hunters, whom he had no strength to contend against; and he had accordingly decided on ridding himself of it with his own beak, and making himself so ugly that no hunter would in future care to molest him. The poet proceeds to point out that worldly cleverness and accomplishments and wealth endanger man's spiritual life, like the peacock's plumage; but, nevertheless, they are appointed for our probation, and without such trials there can be no virtue.

"There is no monkery in Islam."1

Tear not thy plumage off it cannot be replaced;
Disfigure not thy face in wantonness, O fair one!
That face which is bright as the forenoon sun,
To disfigure it were a grievous sin.
'Twere paganism to mar such a face as thine!
The moon itself would weep to lose sight of it!
Knowest thou not the beauty of thine own face?
Quit this temper that leads thee to war with thyself!
It is the claws of thine own foolish thoughts
That in spite wound the face of thy quiet soul.
Know such thoughts to be claws fraught with poison,
Which score deep wounds on the face of thy soul.
Rend not thy plumage off, but avert thy heart from it
For hostility between them is the law of this holy war.
Were there no hostility, that war would be impossible.
lladst thou no lust, obedience to the law could not be. 2
Hadst thou no concupiscence there could be no abstinence.
Where no antagonist, what need is there of armies?
Ah! make not thyself an eunuch, 3 not a monk,
Because chastity is mortgaged to lust.
Without lust denial of lust is impossible
No man can display bravery against the dead.
God says, "Expend;" 4 wherefore earn money.
Since expenditure is impossible without previous gain?
Although the passage contains only the word "Expend,"
Read "Acquire first, and then expend."
In like manner, when the King of kings says "Abstain," 5
It implies an object of desire wherefrom to abstain.
Again, "Eat ye," is said recognising the snares of lust,
And afterwards, " Exceed not," 6 to enjoin temperance.
When there is no subject,
The existence of a predicate is not possible. 7
When thou endurest not the pains of abstinence
And fulfillest not the terms, thou gainest no reward.
How easy those terms! how abundant that reward!
A reward that enchants the heart and charms the soul!

This is followed by the admonition that the only way to be safe from one's internal

enemies is to annihilate self, a,nd to be absorbed in the eternity of God, as the light of the stars is lost in the light of the noonday sun. Everything but God is at once preyed on by others, and itself preys on others, like the fowl which, when catching a worm, was itself caught by a cat. Men are so intent on their own low objects of pursuit that they see not their foes who are trying to make them their prey. Thus it is said, "Before them have we set a barrier, and behind them a barrier, so that they shall not see." 8 Persons who lust after the vile pleasures of this world, and desire long life, not to serve God, but to satisfy their own carnal lusts, resemble the crow slain by Abraham, because he only lived for the sake of carrion; or Iblis, who prayed to be respited till the day of judgment, not for the purpose of reforming himself but only to do mischief to mankind. 9
Prayers to God to change our base inclinations and give us higher aspirations.
O Thou that changest earth into gold,
And out of other earth madest the father of mankind,
Thy business is changing things and bestowing favors,
My business is mistakes and forgetfulness and error.
Change my mistakes and forgetfulness to knowledge;
I am altogether vile, make me temperate and meek.
O Thou that convertest salt earth into bread,
And bread again into the life of men;
Thou who madest the erring soul a guide to men,
And him that erred from the way a prophet; 10
Thou makest some earth-born men as heaven,
And muitipliest heaven-born saints on earth!
But whoso seeks his water of life in worldly joys,
To him comes death quicker than to the rest.
The eyes of the heart which behold the heavens
See that the Almighty Alchemist is ever working here.
Mankind are ever being changed, and God's elixir
Joins the body's garment without aid of needle.
On the day that you entered upon existence,
You were first fire, or earth, or air.
If you had continued in that, your original state,
How could you have arrived at this dignity of humanity?
But through change your first existence remained not
In lien thereof God gave you a better existence
In like manner He will give you thousands of existences,
One after another, the succeeding ones better than the former.
Regard your original state, not the mean states,
For these mean states remove you from your origin.
As these mean states increase, union recedes;
As they decrease, the unction of union increases.
From knowing means and causes holy bewilderment fails;
Yea, the bewilderment that leads you to God's presence.
You have obtained these existences after annihilations;
Wherefore, then, do you shrink from annihilation?
What harm have these annihilations done you

That you cling so to present existence, O simpleton?
Since the latter of your states were better than the former,
Seek annihilation and adore change of state.
You have already seen hundreds of resurrections
Occur every moment from your origin till now;
One from the inorganic state to the vegetive state,
From the vegetive state to the animal state of trial;
Thence again to rationality and good discernment;
Again you will rise from this world of sense and form.
Ah! O crow, give up this life and live anew!
In view of God's changes cast away your life!
Choose the new, give up the old,
For each single present year is better than three past.
This is followed by a commentary on the saying of the Prophet, "Pity the pious man who falls into sin, and the rich man who falls into poverty, and the wise man who falls into the company of fools." This is illustrated by an anecdote of a young deer who was placed in the asses stable, and jeered at and maltreated by them. This suggests.
*NOTES:
1. A Hadis.
2. Cp. Bp. Butler, "On a state of probation as implying trial and danger" (Analogy, Chap. iv. Pt. 1).
3. Probably referring to Origin.
4. Koran ii. 264.
5. Koran iii. 200.
6. Koran vi. 142: "Eat of their fruit, but be not prodigal, and exceed not."
7. Or, "If there be no supporter, there can be nothing supported."
8. Koran xxxvi. 8.
9. Koran vii. 13.
10. Koran xciii. 7.

STORY IV.
Muhammad Khwarazm Shah and the Rafizis of Sabzawar.
Muhammad Shah was the last prince but one of the Khwarazm dynasty of Balkh, to which family both the poet's mother and grandmother belonged. He was the reigning prince in AD. 1209, the year in which the poet's father fled from Balkh, and was defeated by Chingiz Khan a year or two later. In one of his campaigns Muhammad Shah captured the city of Sabzawar, in Khorasan, which city as inhabited by Rafizis or rank Shi'as, naturally most obnoxious to a Sunni prince claiming descent from the first Khahif Abu Bakr. After the city was taken the inhabitants came out, and proceeded with all humility to beg their lives, offering to pay any amount of ransom and tribute that he might impose upon them. But the prince replied that he would spare their lives only on one condition, viz., that they produced from Sabzawar a man bearing the name Abu Bakr. They represented to him that it would be impossible to find in the whole city a single man bearing a name so hateful to the Shi'as; but the prince was inexorable, and refused to alter the conditions. So they went and searched all the neighbourhood, and

at last found a traveler lying at the roadside at the point of death, who bore the name of Abu Bakr. As he was unable to walk, they placed him on a bier and carried him into the king's presence. The king reproached them for their contempt and neglect of this pious Sunni, the only true heart amongst them, and reminded them of the saying of the Prophet, "God regards not your outward show and your wealth, but your hearts and your deeds." In this parable, says the poet, Sabzawar is the world, the poor Sunni the man of God, despised and rejected of men, and the king is God Almighty, who seeks a true heart amongst evil men.

Satan's snares for mankind.

Thus spake cursed Iblis to the Almighty,
"I want a mighty trap to catch human game withal."
God gave him gold and silver and troops of horses
Saying, "You can catch my creatures with these."
Iblis said, "Bravo!" but at the same time hung his lip,
And frowned sourly like a bitter orange.
Then God offered gold and jewels from precious mines
To that laggard in the faith,
Saying, "Take these other traps, O cursed one."
But Iblis said, "Give me more, O blessed Defender."
God gave him succulent and sweet and costly wines,
And also store of silken garments.
But Iblis said, " O Lord, I want more aids than these,
In order to bind men in my twisted rope
So firmly that Thy adorers, who are valiant men
May not, man-like, break my bonds asunder."
When at last God showed him the beauty of women,
Which bereaves men of reason and self-control,
Then Iblis clapped his hands and began to dance,
Saying, "Give me these; I shall quickly prevail with these!"

This is followed by comments on the text, "Of goodliest fabric we created man, and then brought him down to the lowest of the low, saving those who believe and do the things that are right;" 1 and on the verses,

"If thou goest the road, they will show thee the road;
If thou becomest naught, they will turn thee to being."

*NOTES:

1. Koran xcv. 4.

STORY V.

The Man who claimed to be a Prophet.

A man cried out to the people, "I am a prophet; yea, the most excellent of the prophets." The people seized him by the collar, saying, "How are you any more a prophet than we are?" He replied, "Ye came to earth from the spirit-world as sleeping children, seeing nothing of the way; but I came hither with my eyes open, and marked all the stages of the way like a guide." On this they led him before the king, and begged the king to punish him. The king, seeing that he was very infirm, took pity on him, and led him apart

and asked him where his home was. The man replied, "O king, my home is in the house of peace (heaven), and I am come thence into this house of reproach." The king then asked him what he had been eating to make him rave as he did, and he said if he lived on mere earthly bread he should not have claimed to be a prophet. His preaching was entirely thrown away on worldly men, who only desire to hear news of gold or women, 1 and are annoyed with all who speak to them of the eternal life to come. They cleave to the present life so fast that they hate those who tell them of another. They say, "Ye are telling us old fables and raving idly;" and when they see pious men prospering they envy them, and, like Satan, become more opposed to them. God said, "What thinkest thou of him who holdeth back a servant of God when he prayeth? " 2
The king then said to him, "What is this inspiration of yours, and what profit do you derive from it?" The man answered, "What profit is there that I do not derive from it? I grant I am not rich in worldly wealth, yet the inspiration God teaches me is surely as precious as that which He taught the bees. 3 God taught them to make wax and honey, and He teaches me nobler things than these. Whoso has his face reddened with celestial wine is a prophet of like disposition with Muhammad, and whoso is unaffected by that spiritual drink is to be accounted an enemy to God and man."
The Prophet's prayer for the envious people.
O Thou that givest aliment and power and stability,
Set free the people from their instability.
To the soul that is bent double by envy
Give uprightness in the path of duty,
Give them self-control, "weigh down their scales," 4
Release them from the arts of deceivers.
Redeem them from envying, O gracious One,
That through envy they be not stoned like Iblis. 5
Even in their fleeting prosperity, see how the people
Burn up wealth and men through envy!
See the kings who lead forth their armies
To slay their own people from envy!
Lovers of sweethearts have conceived jealousy,
And attempted one another's lives,
Read " Wais and Ramin" and "Khosrau and Shirin"
To see what these fools have done to one another.
Lovers and beloved have both perished;
And not themselves only, but their love as well.
'Tis God alone who agitates these nonentities
Making one nonentity fall in love with another.
In the heart that is no heart envy comes to a head,
Thus Being troubles nonentity.
This is followed by an anecdote of a lover who recounted to his mistress all the services he had done, and all the toils he had undergone for her sake, and inquired if there was anything else he could do to testify the sincerity of his love. His mistress replied, "All these things you have done are but the branches of love; you have not yet attained to the root, which is to give up life itself for the sake of your beloved." The lover accordingly gave up his life, and enjoyed eternal fruition of his love, according to the

text, "O thou soul which art at rest, return to thy Lord, pleased, and pleasing Him." 6 This is followed by a statement of the doctrine of the jurist Abu hanifa, to whose school the poet belonged, that weeping, even aloud, during prayer does not render the prayers void, provided that the weeping be caused by thoughts of the world to come, and not by thoughts of this present world. 7 And, apparently in allusion to the name Abu Hanifa, the poet recalls the text, "They followed the faith of Abraham, the orthodox" (Hanifun). 8

*NOTES:

1. Koran iii. 22.
2. Koran xcvi. 9.
3. Koran xvi. 70.
4. Koran ci. 5.
5. Koran xv. 17. The sin of Iblis was his envy of Adam.
6. Koran lxxxix. 27
7. Mishkat ul Masabih, i. p. 209, note.
8. Koran iv. 124.

STORY VI.

The Disciple who blindly imitated his Shaikh.

An ignorant youth entered an assembly of pious persons who were being addressed by a holy Shaikh. He saw the Shaikh weeping copiously, and in mere blind and senseless imitation he copied the Shaikh's behavior, and wept as copiously himself, though he understood not a word of the discourse. In fact, he behaved just like a deaf man who sees those around him laughing, and laughs himself out of compliment to them, though he knows not the subject of their merriment, and is obliged to have it explained to him before he can laugh again with real perception of the joke. After he had wept in this ignorant way for some time he made due obeisance to the Shaikh, and took his departure. But one of the Shaikh's true disciples, being jealous for the honor of his master, followed him, and thus addressed him, "I adjure you by Allah that you go not and say, 'I saw the Shaikh weeping, and I too wept like him.' Your ignorant and mere imitative weeping is totally unlike the weeping of that holy saint. Such weeping as his is only possible to one who has, like him, waged the spiritual war for thirty years. His weeping is not caused by worldly grieves, but by the deep concerns of the spirit. You cannot perceive by reason or sense the spiritual mysteries that are open and plain to his enlightened vision, any more than the darkness can behold the light. His breathings are as those of 'Isa, and not like mere human sighs raised by worldly sorrows. His tears and his smiles and his speeches are not his own, but proceed from Allah. Fools like you are ignorant of the motive and design of saints' actions, and therefore only harm themselves if they try to imitate them, without understanding their meaning." To illustrate this a curious story is told of a foolish lady who copied a trick of her clever slave-girl, without understanding the modus operandi, and by so doing caused her own death. In like manner parrots are taught to speak without understanding the words. The method is to place a mirror between the parrot and the trainer. The trainer, hidden by the mirror, utters the words, and the parrot, seeing his own reflection in the mirror, fancies another parrot is speaking, and imitates all that is said by the trainer behind the mirror. So God uses prophets and saints as mirrors whereby to instruct men, being Himself all the time

hidden behind these mirrors, viz., the bodies of these saints and prophets; and men, when they hear the words proceeding from these mirrors, are utterly ignorant that they are really being spoken by "Universal Reason" or the "Word of God" behind the mirrors of the saints.

The worthlessness of mere blind imitation (taqlid) of religious exercises.

When a friend tells a joke to his friend,
The deaf man who listens laughs twice over;
The first time from imitation and foolishness,
Because he sees all the party laughing;
Yet, though he laughs like the others,
He is then ignorant of the subject of their laughter;
Then he inquires what the laughter was about,
And, on hearing it, proceeds to laugh a second time.
Wherefore the blind imitator is like a deaf man,
In regard to the joy he feigns to feel.
The light is the Shaikh's, the fountain the Shaikh's,
And the outpouring of joy is also the Shaikh's, not his.
'Tis like water in a vessel, or light through a glass;
If they think they come from themselves, they are wrong.
When the vessel leaves the fountain, it sees its error;
It sees the water in it comes from the fountain.
The glass also learns, when the moon sets,
That its light proceeded from the shining of the moon.
When his eyes are opened by the command, "Arise!" 1
Then that disciple smiles a second time, like the dawn.
He laughs also at his own previous laughter,
Which overtook him out of mere blind imitation.
When he returns from his long and distant wanderings
He says, "Lo! this was the truth, this the secret!
With what blindness and misconception did I pretend.
To experience joy in that distant valley?
What a delusion I was under! what a mistake!
My feeble wit conjured up vain imaginations."
How can an infant on the road know the thoughts of men?
How far its fancies are removed from true knowledge!
The thoughts of infants run on the nurse and milk,
Or on raisins or nuts, or on crying and wailing.
The blind imitator is like a feeble infant,
Even though he possesses fine arguments and proofs.
His preoccupation with obscure arguments and proofs
Drags him away from insight into truth.
His stock of lore, which is the salve of his eyes,
Bears him off and plunges him in difficult questions.
Ah! man of imitation, come out of Bokhara! 2
And humble yourself in order to be exalted.
Then you will, behold another Bokhara within you,

Whereof the heroes ignore these questions of law.
Though a footman may be swift of foot on land,
Yet on the sea he is as one with ruptured tendons.
That footman is only "carried by land," 3
But he who is "carried by sea" is the truly learned one.
The King of kings showers special favors upon him;
Know this, O man pledged to vain illusions!
The mere legal theologian is impotent to behold the light of the Spirit.
When the day dawns from heaven night flees away;
What, then, can its darkness know of the nature of light?
The gnat scuds away before the blast of the winds;
What, then, knows the gnat of the savor of the winds?
When the Eternal appears the transitory is annulled;
What, then, knows he transitory of the Eternal?
When He sets foot on the transitory He bewilders it;
When it is become naught He sheds his light upon it, 4
If you wish, you can adduce hundreds of precedents,
But I take no heed of them, O man poor in spirit!
The letters Lam, Mim, and Ha, Mim prefixed to some Suras
Resemble the staff of Moses, when fully understood. 5
Ordinary letters resemble these 'to outward view,
But are far beneath them in signification.
If an ordinary man 'take a staff and try it,
Will it prove like the staff of Moses in the test?
This breath of 'Isa is not like every ordinary breath,
Which proceeds from mere human joy or sorrow.
These Alif, Mim, Ha and Mim, O father,
Proceed from the Lord of mankind.
If you have sense, regard not in the same way as these
Every ordinary Alif and Lam which resembles these;
Although these sacred letters consist of common ones,
And resemble common ones in their composition.
Muhammad himself was formed of flesh and skin,
Although no man is of the same genus as he.
He had flesh and skin and bones,
Although no man resembles him in composition;
Because in his composition were contained divine powers,
Whereby all human flesh was confounded.
In like manner the composition of the letters Ha, Mim
Is far exalted above ordinary compounds of letters;
Because from these mysterious compositions comes life,
Even as utter confusion follows the last trump.
That staff becomes a serpent and divides the Nile,
Like the staff of Ha, Mim, by the grace of God.
Its outward form resembles the outward forms of others,
Yet the disk of a cake differs much from the moon's disk.

The saint's weeping and laughter and speech
Are not his own, but proceed from God.
Whereas fools look only to outward appearances,
These mysteries are totally hidden from them;
Of necessity the real meaning is veiled from them,
For the mystery is lost in the intervening medium.

Then follows an anecdote of a man who heard whelps barking in their mother's womb. A voice came from heaven and explained that these whelps were like the men who have not emerged into the light of truth, but are still veiled in spiritual darkness, and, though they make pretensions to spiritual sight, their discourses are useless, both to procure spiritual food for themselves, and to warn their hearers of spiritual dangers.

Next comes an anecdote of a pious man of Zarwan, who made a point of giving to the poor four times the legal amount of alms due from his growing crops. Thus, instead of paying one-tenth on each crop, which is the legal amount enjoined by the Prophet, 6 he was wont to pay one-tenth of the green ears of corn, another tenth of the ripe wheat, a third tenth of the threshed grain, and a fourth of the bread made therefrom, and so on with grapes and other produce of hi garden. In recognition of his piety God blessed his garden and made it bear fruit abundantly. But his sons, who were blind to spiritual matters, saw only his lavish expenditure upon the poor, and could not see the divine blessing upon the garden, called down by his liberality, and rebuked him for his extravagance. There is no limit to the divine bounty, because God's ability to bestow bounties, unlike human ability, is unbounded and infinite.

*NOTES:

1. Koran lxxiv. 2. Dawn smiles first as "false dawn," and the second time as "true dawn."
2. Alluding to Bokhari, the author of the "Sahih Bokhari," the first and most esteemed collection of traditions.
3. Koran xvii. 72. The man of "external knowledge" is "carried only by land," but the mystic is led over sea as well.
4. When reason is annihilated, the "Truth" is reflected in the resulting caput mortuum or Not-being, as in a mirror (Gulshan i Raz, I. 125).
5. These letters were supposed to have mysterious meanings. See Rodwell, Koran, p. 17, note.
6. Miskat ul Masabih, i. 417.

STORY VII.

How Adam was created out of a handful of earth brought by an Angel.

When the Almighty determined to create mankind to be proved by good and evil, He deputed the angel Gabriel to bring a handful of earth for the purpose of forming Adam's body. Gabriel accordingly girded his loins and proceeded to the Earth to execute the divine commands. But the Earth, being apprehensive that the man so created would rebel against God and draw down God's curse upon her, remonstrated with Gabriel, and besought him to forbear. She represented that Gabriel would at the last day be pre-eminent over all the eight angels who would then support the throne, 1 and that it therefore was only right that he should prefer mercy to judgment. At last Gabriel granted her prayer, and returned to heaven without taking the handful of earth. Then God

deputed Michael on the same errand, and the Earth made similar excuses to him, and he also listened to her crying, and returned to heaven without taking a handful. He excused himself to the Almighty by citing the example of the people to whom the prophet Jonah was sent, who were delivered from the threatened penalty in consequence of their lamentation for their sins; 2 and the text, "If He please, He will deliver you from that which ye shall cry to Him to avert." 3 Then God sent the angel Israfil on the same errand, and he also was diverted from the execution of it by a divine intimation. At last God sent 'Izrail, the angel of death, who, being of sterner disposition than the others, resolutely shut his ears to the Earth's entreaties, and brought back the required handful of earth. The Earth pressed him with the argument that God's command to bear away a handful of her substance against her will did not override the other divine command to take pity on suppliants; but 'Izrail would not listen to her, remarking that, according to the canons of theological interpretation, it was not allowable to have recourse to analogical reasoning to evade a plain and categorical injunction. He added, that in executing this injunction, painful though it might be, he was to be regarded only as a spear in the hand of the Almighty. The moral is, that when any of God's creatures do us a harm, we ought to regard them only as instruments of God, who is the Only Real Agent.

God the Only Real Agent.

Do not, like fools, crave mercy from the spear,
But from the King in whose hand the spear is held.
Wherefore do you cry to spear and sword,
Seeing they are captives in the hand of that Noble One?
He is as Azar, maker of idols; I am only the idol;
Whatever instrument He makes me, that I am.
If He makes of me a cup, a cup am I;
If He makes of me a dagger, a dagger am I.
If He makes me a fountain, I pour forth water;
If He makes me fire, I give forth heat.
If He makes me rain, I produce rich crops;
If He makes me a dart, I pierce bodies.
If He makes me a snake, I dart forth poison;
If He makes me a friend, I serve my friends.
I am as the pen in the fingers of the writer,
I am not in a position to obey or not at will.

On the return of 'Izrail to heaven with the handful of earth, God said he would make him the angel of death. 'Izrail represented that this would make him very hateful to men; but God said 'Izrail would operate by disease and sickness, and men would not look for any cause beyond these diseases, according to the text, "He is nearer to you than ye are; yet ye see Him not." 4 Moreover, death is in reality a boon to the spiritual, and it is only fools who cry, "Would that this world might endure for ever, and that there were no such thing as death!"

Death is gain, for "God will change their evil things into good things." 5

One said, "The world would be a pleasant place
If death never set foot within it."
Another answered, "If there were no death,

The complicated world would be worth not a jot.
It would be a crop raised in a desert,
Left neglected and never threshed out.
Thou fanciest that to be death, which is life,
Thou sowest thy seed in salt ground.
Carnal reason deceives us; do thou contradict it,
For that fool takes what is really death to be life.
O God, show us all things in this house of deception,
Show them all as they really are!" 6
It is said in the Hadis that on the last day
The command, "Arise," will come to every single body.
The blast of the last trump will be God's command
To every atom to lift its head from the earth.
The souls, also, of each will return to their bodies,
Even as sense returns to bodies awaking from sleep.
On that morn each soul will recognize its own body,
And return to its own ruin like hidden treasure.
It will recognize its own body and enter it.
The soul of the goldsmith will not enter the tailor;
The soul of the wise will enter the body of the wise,
The soul of the unjust the body of the unjust.
In like manner as the souls will fly into their clay,
So will the books fly into their right hands and left. 7
God will place in their hands their books of greed and liberality,
Of sin and piety, and whatever they have practiced.
When they shall awake from sleep on that morning,
All the evil and good they have done will recur to them.
Every thought which has dwelt in them during life
Will appear as a form visible to all, 8
Like the thought of an architect realized in a house,
Or the perfect plant issuing from the seed in the ground.
From onion and saffron and poppy
The hand of spring will unfold the secret of winter.
This one will be verdant and flourish, saying, "We are the pious;"
That other will hang his head like the violet,
With tears starting from his eyes through deadly fear;
Yea, tens of founts of tears through terrible dread;
With eyes wide opened in deadly apprehension
Lest his book may be placed in his left hand.
Then will the evildoer be sent to the fiery prison,
For thorn can in no wise escape the flame.
When his guardian angels behind and before,
Who before were unseen, shall appear like patrols,
They will hurry him off, pricking him with their spears,
And saying, "O dog, begone to thy kennel!"
Then the prisoner will cry, "O Lord, I am a hundred,

Yea, a hundred times as wicked as Thou sayest.
But in mercy Thou veilest my sins,
Otherwise my vileness were known to Thy all-seeing eye.
But, independently of my own works and warfare,
Independently of my faith or unfaith, good or evil,
Independently of my poor devotion to Thee,
And of my thoughts and the thoughts of hundreds like me,
I fix my hopes on Thy mercy alone.
Whether Thou adjudge me upright or rebellious,
I sue for free pardon from Thy unbought justice.
O Lord, who art gracious without thought of consequence,
I set my face towards that free grace of Thine;
I have no regard to my own acts.
I set my face towards this hope,
Seeing that Thou gayest me my being first of all;
Thou gayest me the garment of being unasked,
Wherefore I firmly trust in Thy free grace.
When he thus enumerates his sins and faults,
God at last will grant him pardon as a free gift,
Saying, "O angels, bring him back to me,
Since the eyes of his heart were set on hope,
Without care for consequences I set him free,
And draw the pen through the record of his sins!"
*NOTES:
1. Koran lxix. 17.
2. Koran x. 98.
3. Koran vi 41.
4. Koran lvi. 84.
5. Koran xxv. 70. The "final restitution" of all by free grace.
6. Cp. the Hadis: "Inspiration is a light that shines in the heart, and shows the nature of all things as they really are."
7. See Koran lxix. 18.
8. See the parallel passage in Guishan i Raz, 1. 690.

STORY VIII.
Mahmud and Ayaz. 1
Mahmud, the celebrated king of Ghazni, had a favorite named Ayaz, who was greatly envied by the other courtiers. One day they came to the king and informed him that Ayaz was in the habit of retiring to a secret chamber, and locking himself in, and that they suspected he had there concealed coin stolen from the treasury, or else wine and forbidden drink. The fact was, that Ayaz had placed in that chamber his old shoes and the ragged dress which he used to wear before the king had promoted him to honor, and used to retire there every day and wear them for a time, in order to remind himself of his lowly origin, and to prevent himself from being puffed up with pride. This he did in accordance with the text, "Let man reflect out of what he was created." 2 The

intoxication of the present life puffs up many with false pride, even as Iblis, who refused to worship Adam, saying, "Who is Adam, that he should be lord over me?" This he said because he was one of the Jinn, who are all created of fire. 3 Adam, on the other hand, confessed his own vileness, saying, "Thou hast formed me out of clay." The king was well assured of the fidelity of Ayaz; but in order to confute those who suspected him, he ordered them to go by night and break open that chamber and bring away all the treasure and other things hidden in it. It is a characteristic of evildoers to think evil of the saints, because they judge of their conduct by the light of their own evil natures, as the crooked foot makes a crooked footprint, and as the spider sees things distorted through the web he has spun himself The hug's conduct in this did not betoken any diminution of his love for Ayaz, because lover and beloved are always as ono soul, though they may be opposed to outward view. Accordingly the courtiers proceeded to the chamber of Ayaz at night, and broke open the door, and searched the floor and the walls, but found only the old shoes and the ragged dress. They then returned to the king discomfited and shamefaced, even as the wicked who have slandered the saints will be on the day of judgment, according to the text, "On the resurrection day thou shalt see those who have lied of God with their faces black." 4 Then they besought the king to pardon their offence, but he refused, saying that their offence had been committed against Ayaz, and that he would leave it to Ayaz to decide whether they should be punished or pardoned. If Ayaz showed mercy it would be well; and if he punished it would be well also, for "the law of retaliation is the security for life." 5 Only he enjoined him to pronounce his sentence without delay, because "Waiting is punishment."

A description of genuine union with God.

A loved one said to her lover to try him,
Early one morning, "O such an one, son of such an one,
I marvel whether you hold me more dear,
Or yourself; tell me truly, O ardent suitor!"
He answered, "I am so entirely absorbed in you,
That I am full of you from head to foot.
Of my own existence nothing but the name remains
In my being is nothing besides you, O Object of desire!
Therefore am I thus lost in you,
Just as vinegar is absorbed in honey;
Or as a stone, which is changed into a pure ruby,
Is filled with the bright light of the sun.
In that stone its own properties abide not
It is filled with the sun's properties altogether;
So that, if afterwards it holds itself dear
'Tis the same as holding the sun dear, O beloved!
And if it hold the sun dear in its heart,
'Tis clearly the same as holding itself dear.
Whether that pure ruby hold itself dear,
Or hold the sun dear,
There is no difference between the two preterences;
On either hand is naught but the light of dawn.
But till that stone becomes a ruby it hates itself

For till it becomes one 'I,' it is two separate 'I's,'
For 'tis then darkened and purblind,
And darkness is the essential enemy of light.
If it then hold itself dear, it is an infidel;
Because that self is an opponent of the mighty Sun.
Wherefore 'tis unlawful for the stone then to say 'I,
Because it is entirely in darkness and nothingness."
Pharaoh said, "I am the Truth," and was laid low.
Mansur Hallaj said, "I am the Truth," and escaped free.' 6
Pharaoh's "I" was followed by the curse of God;
Mansur's "I" was followed by the mercy of God, O beloved!
Because Pharaoh was a stone, Mansur a ruby;
Pharaoh an enemy of light, Mansur a friend.
O prattler, Mansur's "I am He" was a deep mystic saying,
Expressing union with the light, not mere incarnation. 7

*NOTES:

1. All the latter part of this story is a parable of the last judgement.
2. Koran lxxxvi. 5.
3. Koran xviii. 48, and lv. 14.
4. Koran xxxix. 61.
5. Koran ii. 17.
6. See Guishan i Raz, Answer vii. p. 45. Mansur Hallaj (woolcarder), the celebrated Sufi who was put to death at Baghdad in 309 (A.H.)
7. See Guishan i Raz, i. 454, and note. The doctrine of the descent of the Deity into man (Halul), or incarnation, is rejected both by Rumi and Shabistari in favor of the doctrine of intimate union (Ittihad or Wahdat).

STORY IX.

The sincere repentance of Nasuh.

Ayaz, in weighing the pros and cons in regard to pardoning the courtiers, remarks that professions of faith and penitence when contradicted by acts are worthless, according to the text, "If ye ask them who hath created the heavens and the earth, they will say 'God;' yet they devise lies." 1 And in illustration of this he tells a story of a faithless husband who retired to a secret chamber ostensibly to say his prayers, but really to carry on an intrigue with a slave-girl, and the falsity of whose pretences was demonstrated by ocular proof of his condition. In like manner, on the day of resurrection man's hands and eyes and feet will bear witness against him of the evil actions done by him, thus confuting his pretences to piety. The test of a sincere repentance is abhorrence of past sins and utter abandonment of all pleasure in them, the old love for sin being superseded by the new love for holiness. Such a repentance was that of Nasuh. Nasuh in his youth disguised himself in female attire and obtained employment as attendant at the women's baths, where he used to carry on shameful intrigues with some of the women who frequented the bath. At last, however, his eyes were opened to the wickedness of his conduct, and be went to a holy man and besought him to pray for him. The holy man, imitating the long-suffering of the "Veiler of sins" did not so much as

name his sin, but prayed, saying, "God give thee repentance of the sin thou knowest!" The prayer of that holy man was accepted, because the prayers of such an one are the same as God's own will, according to the tradition, "My servant draws nigh to me by pious works till I love him; and when I love him I am his ear, his eye, his tongue, his foot, his hand; and by me he hears, sees, talks, walks, and feels. "Nasuh then returned to the bath a truly repentant man; but soon afterwards one of the women frequenting the bath lost a valuable jewel, and the king gave order that all persons connected with the bath should be stripped and searched. When the officers came to the bath to execute this order Nasuh was overwhelmed with fear, for he knew that if his sex were discovered he would certainly be put to death. In his fear he called upon God for deliverance, and swooned with fear and became beside himself, so that his natural self was annihilated, and he became a new creature, even as a corpse rising from the grave. When he came to himself he found that the lost jewel had been found, and those who had suspected him came and begged his pardon. Shortly afterwards the king's daughter sent for him to come and wash her head; but, in spite of her imperative commands, he refused to place himself again in the way of temptation, lest he might fall again, and God might "make easy to him the path to destruction." 2

Man's members will bear witness against him on the day of judgement, and confute his claims to piety.

On the resurrection day all secrets will be disclosed;
Yea, every guilty one will be convicted by himself.
Hand and foot will bear testimony openly
Before the Almighty concerning their owner's sins.
Hand will say, "I stole such and such things;"
Lip will say, "I asked for such and such things."
Foot will say, "I went after my own desires;"
Arm will say, "I embraced the harlot."
Eye will say, "I looked after forbidden things;"
Ear will say, "I listened to evil talk."
Thus the man will be shown to be a liar from head to foot,
Since his own members will prove him to be a liar.

*NOTES:

1. Koran xxix. 61.
2. Koran xcii. 10.

STORY X.

The Lion, the Fox, and the Ass.

As an instance of false and insincere repentance, a story is next told, which is also found in the fifth chapter of the Anwar i Suhaili. A lion had been wounded in fight with a male elephant, and was unable to hunt game for himself. In this strait he called a fox who was wont to attend upon him, and to live on the meat that was left from his repasts, just as disciples attending on a saint subsist on the heavenly food dropping from his lips. He called this fox, and bade him go and entice some animal to come near his lair, so that he might kill it and make a meal of it. The fox went and searched the neighborhood, and at last found a lean and hungry ass who was grazing in a stony

place where there was little or no grass. The fox, after making due salutations, condoled with the ass on his unfortunate condition; but the ass replied that it was his divinely appointed lot, and that it would be impious to complain of the dispensations of Providence. He also instanced the case of the ass of a water-carrier, which, after having starved and worked hard in its master's service, by chance found admittance to the king's stables, where it was struck by the sleek appearance of the horses. But one day the horses were taken out to battle, and returned in a most miserable plight, some grievously wounded, and others dying. After seeing this sight it determined that its own hard life was preferable, and returned to its master. The fox replied that the ass was wrong in carrying passive resignation to such an extent as to refuse to try to better his condition when the opportunity of doing so presented itself, because God says, "Go in quest of the bounties of God." 1 He added, if the ass would come with him, he would take him to a delightful meadow, where he would never lack plenty of grass all the year round. The ass rejoined that the command to strive for sustenance was only issued on account of the weakness of man's faith. The fox replied that this exalted faith was only vouchsafed to a few great saints, because the Prophet describes contentment as a treasure, and treasure is not found by everyone. The ass rejoined that the fox was perverting the Scripture, as no pious man who trusted in God was ever forsaken. In illustration of this he told an anecdote of a devotee who determined to put the matter to the test, and went out into the desert, trusting only to God to supply his wants, and resolved to seek no aid of man, and not to exert himself in any way to gain food. He lay down on a stone and went to sleep; and God sent a caravan of travelers that way, who found him, and forced him to take food in spite of himself. The fox again pressed the ass to try to better his condition, saying that God had given men hands to use and not to do anything with. The ass answered that he knew of no occupation and exertion better than trust in God, as worldly occupations often lead to ruin, according to the text, "Throw not yourselves with your own hands into ruin." 2 But though the ass repeated all these excellent precepts, yet it was only so much cant on his part, because he was not firmly rooted in. the faith. He had all the time a carnal hankering after the pleasant grazing-ground the fox told him of, and the objections he made were only a parrot-like repetition of precepts heard, but not thoroughly understood and taken to heart. To illustrate the worthless nature of mere imitated religion and profession divorced from practice, a story is told of an infamous fellow who used to carry a dagger to protect as he said, his honor, though his every action showed that he had neither honor to protect nor manliness to protect it. The ass, though like Abraham, he had broken his idols, had not a sufficiently rooted faith to leap, like Abraham, into the fire, and thus prove his faith. [Here the poet apologizes for the trivial illustrations he uses by citing the text, "Verily God is not ashamed to set forth as well the instance of a gnat as of any nobler object" 3.] Finally the ass yielded to the fox's enticement, and accompanied him to the lion's lair. The lion, being famished with hunger, sprang upon him the moment he appeared. Being, however, weak with sickness and fasting, he missed his aim, and the ass escaped with a slight wound. Then the fox blamed the lion for his precipitation, and the lion, after excusing himself as best he could, persuaded the fox to try to allure the ass a second time into his lair. The fox consented to try, observing that experience would probably have been thrown away on an ass, and his vows of repentance forgotten. Those who lapse from repentance, in forgetfulness of their former experience, may be

compared to the Jews changed into apes and swine by 'Isa. 4 The fox was received by the ass with many reproaches for having deceived him; but he at last managed to persuade the ass that what he had seen was not a real lion, but only a harmless talisman; and the silly ass allowed himself to be again deluded, and forgot his vows of repentance, and again followed the fox to the lion's lair, where he speedily met his doom.

.

Men who make professions of holiness merely from blind imitation of others are detected and confuted by the opposition between their words and their deeds.

A man asked a camel, saying, "Ho! whence comest thou,
Thou beast of auspicious footstep?"
He replied, " From the hot bath of thy street."
The man said, " That is proved false by thy dirty legs!"
So, when stubborn Pharaoh saw Moses' staff a serpent,
And begged for a delay (to fetch magicians) 5 and relented,
Wise men said, "He ought to have become harsher,
If He really be, as He says, the Lord Supreme. 6
What could miracles such as these of serpents,
Or even dragons, matter to the majesty of His divinity?
If He be really Lord Supreme, seated on His throne,
What need has He to wheedle a worm like Moses?"
O babbler, while thy soul is drunk with mere date wine,
Thy spirit hath not tasted the genuine grapes.
For the token of thy having seen that divine light
Is this, to withdraw thyself from the house of pride.
When a fowl flies to the salt water,
It has never beheld the blessing of sweet water;
But its faith is mere imitation of other fowl,
And its soul has never seen the face of real faith.
Wherefore the blind imitator encounters great perils,
Perils of the road, of robbers, of cursed Satans.
But when he has seen the light of God, he is safe
From the agitation of doubt, and is firm in the faith.
Till the foam has landed on the shore and dry land,
Which is its home, it is ever tossed to and fro.
'Tis at home on the land, but a stranger on the water.
While it remains a stranger, it must be tossed about.
When its eyes are opened, and it sees the vision of land,
Satan has no longer any domination over it.
Although the ass repeated verities to the fox,
He spoke them idly and in the way of cant.
He praised the water, but was not eager to drink;
He rent his garments and his hair, but was no real lover.
The excuse of a hypocrite is rejected, not approved,
Because it comes only from the lips, not from the heart.
He has the scent of the apple, but not a piece of it,

And the scent only for the purpose of misleading others.
Thus a woman's onset in the midst of a battle array,
She keeps in line, and forms part of the battle array,
Yet, though she looks a very lion as she stands in line,
Her hand begins to tremble as soon as she takes a sword.
Woe to him whose reason is like a woman
While his lust is like a resolute man!
Of a certainty his reason will be worsted in the fight,
And his imitation of a man will only lead him to ruin.
Happy is he whose reason is masculine,
And his ugly lust feminine and under subjection!
Though the mere imitator quotes a hundred proofs,
They are all based on opinion, not on conviction.
He is only scented with musk, he is not himself musk;
He smells of musk, but is really naught but dung.
For his dung to become musk, O disciple,
He must graze year after year in the divine pasture.
For he who, like the musk-deer, feeds on saffron of Khoten
Must not eat grass and oats like asses.
That man of cant has at his tongue's end
A hundred proofs and precepts, but there is no life in him.
When the preacher has himself no light or life,
How can his words yield leaves and fruit?
He impudently preaches to others to walk aright,
While himself He is unsteady as a reed shaken by wind.
Thus, though his preaching is very eloquent,
It hides within it unsteadiness in the faith.
In order to gain true wisdom man must shake off worldly illusions.
The fox said, "In my pure wine there are no dregs;
These vain suspicions are not becoming.
All this is only baseless suspicion, O simple one,
Else you would know I am not plotting against you.
You repudiate me on account of your own bad fancies;
Why do you thus suspect your true friends?
Think well of the 'Brothers of purity,' 7
Even though they show harshness toward you;
For when evil suspicion takes hold of you,
It severs you from hundreds of friends.
If a tender friend treats you roughly to try you,
'Tis contrary to reason to distrust him.
Though I bear a bad name, my nature is not malevolent;
What you saw was not dangerous, it was only a talisman.
But even if there were danger in that object of suspicion,
Friends always pardon an offence."
This world of illusions, fancies, desires, and fears,
Is a mighty obstacle in the traveler's path.

Thus, when these forms of delusive imaginations
Misled Abraham, who was a very mountain of wisdom,
He said of the star, " This is my Lord," 8
Having fallen into the midst of the world of illusion.
He thus interpreted the meaning of sun and stars,
Yea, he, that great man who threaded jewels of interpretation,
Seeing then that this world of eye-fascinating illusion
Seduced from the right path such a mountain as Abraham,
So that he said of the star, "This is my Lord,"
What will not its illusions effect on a stupid ass?
Human reason is drowned, like the high mountains,
in the flood of illusion and vain imaginations.
The very mountains are overwhelmed by this flood,
Where is safety to be found save in Noah's ark?
By illusions that plunder the road of faith
The faithful have been split into seventy-two sects.
But the man of conviction escapes illusion;
He does not mistake his eyelash for the new moon.
He who is divorced from 'Omar's light
Is deceived by his own crooked eyelash. 9
Thousands of ships, in all their majesty and pomp,
Have gone to pieces in this sea of illusion.

Then follows an anecdote of Shaikh Muhammad of Ghazni, who was named "Sar i Razi," because he used to take only a vine-leaf to break his fast. He dwelt a long time in the desert, and was there miraculously preserved from death, and directed by divine intimation to proceed to Ghazni, and beg money of the rich and distribute it to the poor. After he had done this some time a second intimation came to him to beg no longer, as the money for his charities would be supplied to him miraculously. He at last attained to such a degree of spiritual insight that he knew the wants of those who came to him for aid before they uttered them. He said the reason of this preternatural discernment was, that he had purified his heart of all but the love of God, and thus, whenever thoughts of anything besides God occurred to his mind, he knew they did not appertain to him, but must have been in some way suggested to him by the person asking aid of him.

Then follow some reflections on the power of fasting and abstinence to subdue the carnal lusts which lead man to destruction; and two short anecdotes to illustrate the thesis that God never fails to provide sustenance for those who take no thought for the morrow, but place absolute trust in Him.

The fate of the ass then suggests to the poet another train of reflections. After the lion had slain the ass, he went to the river to quench his thirst, telling the fox to watch the dead body till he returned; but the moment the lion's back was turned the fox ate up the heart and liver, which are the daintiest parts. When the lion returned and inquired for them, the fox assured him that the ass had possessed neither a heart nor a liver, for if he had he would never have shown himself so stupid. Men without understanding are not really men at all, but only simulacra or forms of men. For lack of understanding many will cry in the world to come, "Had we but hearkened or understood, we had not been among the dwellers in the flame" 10 Then follows a story of a monk (Diogenes)

who took a lantern and searched all through a bazaar crowded with men to find, as he said, a man.
The monk's search for a man.
The monk said, "I am searching everywhere for a man
Who lives by the life of the breath of God."
The other said, "Here are men; the bazaar is full;
These are surely men, O enlightened sage!"
The monk said, "I seek a man who walks straight
As well in the road of anger as in that of lust.
Where is one who shows himself a man in anger and lust?
In search of such a one I run from street to street.
If there be one who is a true man in these two states,
I will yield up my life for him this day!"
The other, who was a fatalist, said, "What you seek is rare.
But you are ignorant of the force of the divine decree;
You see the branches, but ignore the root.
We men are but branches, God's eternal decree the root.
That decree turns from its course the revolving sky,
And makes foolish hundreds of planets like Mercury.
It reduces to helplessness the world of devices;
It turns steel and stone to water.
O you who attribute stability to these steps on the road,
You are one of the raw ones; yea, raw, raw!
When you have seen the millstone turning round,
Then, prithee, go and see the stream that turns it.
When you have seen the dust rising up into the air,
Go and mark the air in the midst of the dust.
You see the kettles of thought boiling over,
Look with intelligence at the fire beneath them.
God said to Job, 'Out of my clemency
I have given a grain of patience to every hair of thine.'
Look not, then, so much at your own patience;
After seeing patience, look to the Giver of patience.
How long will you confine your view to the waterwheel?
Lift up your head and view also the water."
*NOTES:
1. Koran lxii. 10.
2. Koran ii. 191.
3. Koran ii. 24.
4. Koran v. 65.
5. Koran xx. 25.
6. Koran xxviii. 38.
7. A society at Basra, who wrote, about 980 AD., an encyc1opedia of philosophy (trans. by Dieterici).
8. Koran vi. 76.
9. Alluding to the first anecdote in Book II.

10. Koran lxxvii. 10.

STORY XI.

The Mosalman who tried to convert a Magian.

A Mosalman pressed a Magian to embrace the true faith. The Magian replied, "If God wills it, no doubt I shall do so." 1 The Mosalman replied, "God certainly wills it, that your soul may be saved from hell; but your own evil lusts and the Devil hold you back." The Magian retorted, using the arguments of the Jabriyan or "Compulsionists," that on earth God is sole sovereign, and that Satan and lust exist and act only in furtherance of God's will. To hold that God is pulling men one way and Satan another is to derogate from God's sovereignty. Man cannot help moving in the direction he is most strongly impelled to go; if he is impelled wrongly he is no more to blame than a building designed for a mosque but degraded into a fire-temple, or a piece of cloth designed for a coat but altered into a pair of trousers. The truth is, that whatever occurs is according to God's will, and Satan himself is only one of His agents. Satan resembles the Turkoman's dog who sits at the door of the tent, and is" vehement against aliens, but full of tenderness to friends." 2 The Mosalman then replied with the arguments of the Qadarians and Mutazilites, to prove the freedom of the will and consequent responsibility of man for his actions. He urged that man's free agency and consequent responsibility are recognized in common parlance, as when we order a man to act in a certain way,-that God expressly assumes man to be a free agent by addressing commands and prohibitions to him, and by specially exempting some, such as the blind, 3 from responsibility for certain acts, that our internal consciousness assures us of our power of choice, just as outward sense assures us of properties in material objects, and that it is just as sophistical to disbelieve the declarations of the interior consciousness, as those of the outward senses as to the reality of the material world. He then told an anecdote of a man caught robbing a garden and defending himself with the fatalist plea of irresponsibility, to whom the owner of the garden replied by administering a very severe beating, and assuring him that this beating was also predestined, and that he therefore could not help administering it. He concluded his argument by repeating that the traditions, "Whatever God wills is," and "The pen is dry, and alters not its writing," are not inconsistent with the existence of freewill in man. They are not intended to reduce good action and evil to the same level, but good actions will always entail good consequences, and bad actions the reverse. A devotee admired the splendid apparel of the slaves of the Chief of Herat, and cried to Heaven, "Ah! learn from this Chief how to treat faithful slaves!" Shortly after the Chief was deposed, and his slaves were put to the torture to make them reveal where the Chief had hidden his treasure, but not one would betray the secret. Then a voice from heaven came to the devotee, saying, "Learn from them how to be a faithful slave, and then look for recompense." The Magian, unconvinced by the arguments of the Mosalman, again plied him with "Compulsionist" arguments, and the discussion was protracted, with the usual result of leaving both the disputants of the same opinion as when they began. The poet remarks that the contest of the "Compulsionists" and the advocates of man's free agency will endure till the day of judgment; for nothing can resolve these difficulties 4 but the true love which is "a gift imparted by God to whom He will." 5

Love puts reason to silence.
Love is a perfect muzzle of evil suggestions;
Without love who ever succeeded in stopping them?
Be a lover, and seek that fair Beauty,
Hunt for that Waterfowl in every stream!
How can you get water from that which cuts it off?
How gain understanding from what destroys understanding?
Apart from principles of reason are other principles
Of light and great price to be gained by love of God.
Besides this reason of yours God has other reasons
Which will procure for you heavenly nourishment.
By your carnal reason you may procure earthly food,
By God-given reason you may mount the heavens.
When, to win enduring love of God, you sacrifice reason,
God gives you "a tenfold recompense;" 6 yea, seven hundred fold.
When those Egyptian women sacrificed their reason, 7
They penetrated the mansion of Joseph's love;
The Cup-bearer of life bore away their reason,
They were filled with wisdom of the world without end.
Joseph's beauty was only an offshoot of God's beauty;
Be lost, then, in God's beauty more than those women.
Love of God cuts short reasoning, O beloved,
For it is a present refuge from perplexities.
Through love bewilderment befalls the power of speech,
It no longer dares to utter what passes;
For if it sets forth an answer, it fears greatly
That its secret treasure may escape its lips.
Therefore it closes lips from saying good or bad,
So that its treasure may not escape it.
In like manner the Prophet's companions tell us
"When the Prophet used to tell us deep sayings,
That chosen one, while scattering pearls of speech,
Would bid us preserve perfect quiet and silence."
So, when the mighty phoenix hovers over your head, 8
Causing your soul to tremble at the motion of its wings,
You venture not to stir from your place,
Lest that bird of good fortune should take wing.
You hold your breath and repress your coughs,
So as not to scare that phoenix into flying away.
And if one say a word to you, whether good or bad,
You place finger on lip, as much as to say, "Be silent."
That phoenix is bewilderment, 9 it makes you silent;
The kettle is silent, though it is boiling all the while.
*NOTES:
1. Note the true believer is here represented as using the arguments of the Qadarians or Mutazilites for free will, as against the Jabriyan or fatalist argument put into the mouth

of the Magian.
2. Koran xlviii. 29.
3. Koran xxiv. 60.
4. The Prophet said, "Sit not with a disputer about fate, nor converse with him."
5. Koran iii. 66.
6. Koran vi. 161.
7. "And when they saw him they were amazed at him, and cut their hands" (Koran xii. 31).
8. It is supposed to bring good fortune.
9. Bewilderment is the "truly mystical darkness of ignorance" which falls upon the mystic when the light of absolute Being draws near to him, and "blinds him with excess of light." See Gulshan i Raz, p. 33, and notes.

STORY XII.

The Devotee who broke the noble's wine-jar.

A certain noble, who lived under the Christian dispensation when wine was allowed, sent his servant to a monastery to fetch some wine. The servant went and bought the wine, and was returning with it, when he passed the house of a very austere and testy devotee. This devotee called out to him, "What have you got there?" The servant said, "Wine, belonging to such a noble." The devotee said, "What! does a follower of God indulge in wine? Followers of God should have naught to do with pleasure and drinking; for wine is a very Satan, and steals men's wits. Your wits are not too bright already, so you have no need to render them still duller by drink." In illustration of this, he told the story of one Ziayi Dalaq, a very tall man, who had a dwarfish brother. This brother one day received him very ungraciously, only half rising from his seat in answer to his salutation, and Ziayi Dalaq said to him, "You seem to think yourself so tall that it is necessary to clip off somewhat of your height." Finally the devotee broke the wine-jar with a stone, and the servant went and told his master. The noble was very wrathful at the presumption of the devotee in taking upon himself to prohibit wine, as condemned by the law of nature, when it had not been prohibited by the Gospel, and he took a thick stick and went to the devotee's house to chastise him. The devotee heard of his approach and hid himself under some wool, which belonged to the ropemakers of the village, He said to himself, "To tell an angry man of his faults one needs to have a face as hard as a mirror, which reflects his ugliness without fear or favor." Just so the Prince of Tirmid was once playing chess with a courtier, and being checkmated, got into a rage and threw the chessboard at his courtier's head. So before playing the next game the courtier protected his head by wrappings of felt. Then the neighbors of the devotee, hearing the noise, came out and interceded for him with the noble, telling him that the devotee was half-witted, and could not be held responsible for his actions; and moreover, that as he was a favorite of God, 1 it was useless to attempt to slay him before his time, for the Prophet and other saints had been miraculously preserved in circumstances fatal to ordinary persons. The noble refused to be pacified; but the neighbors redoubled their entreaties, urging that he had so much pleasure in his sovereignty that he could well dispense with the pleasure of wine. The noble strenuously denied this, saying that no other pleasure of sovereignty, or what not, could

compensate him for the loss of wine, which made him sway from side to side like the jessamine. The prophets themselves had rejected all other pleasures for that of spiritual intoxication, and he who has once embraced a living mistress will never put up with a dead one. The moral is, that spiritual pleasures, typified by wine, are not to be bartered away for earthly pleasures. The Prophet said, "The world is carrion, and they who seek it are dogs;" and the Koran says, "The present life is no other than a pastime and a sport; but the future mansion is life indeed." 2

Description of a devotee who trusted to the light of nature.

His brain is dried up; and as for his reason,
It is now less than that of a child.
Age and abstinence have added infirmity to infirmity,
And his abstinence has yielded him no rejoicing.
He has endured toils, but gained no reward from his Friend;
He has done the work, but has not been paid.
Either his work has lacked value,
Or the time of recompense is not decreed as yet.
Either his works are as the works of the Jews, 3
Or his reward is held back till the appointed time.
This grief and sorrow are enough for him,
That in this valley of pain he is utterly friendless.
With sad eyes he sits in his corner,
With frowning face and downcast looks.
There is no oculist who cares to open his eyes, 4
Nor has he reason enough to discover the eye-salve.
He strives earnestly with firm resolve and in hope,
His work is done on the chance of being right.
The vision of "The Friend" is far from his course,
For he loses the kernel in his love for the shell.

*NOTES:

1. Half-witted persons are supposed to be divinely protected.
2. Koran xxix. 64.
3. "But as to the infidels, their works are like the mirage in the desert" (Koran xxiv. 39).
4. I.e., he has no director (Murshid i kamil) to instruct him in the right course.

STORY VIII.

(continued).

Mahmud and Ayaz.

The poet now returns to the story of Mahmud and Ayaz, which is continued at intervals till the end of the book. The king inquired of Ayaz what made him continually visit his old shoes and garments, as Majnun used to visit his Laila, or as a Christian regularly visits his priest to obtain absolution for his sins. Why should he call to these dead things, like a fond mother calling to her dead infant, were it not that faith and love made them, as it were, living beings to him? The eye sees what it brings with it to see; it can see nothing but what it has gained the faculty of seeing. Thus the face of Laila, which seemed so lovely to the eyes of Majnun, made clairvoyant by love, seemed to strangers to have no

claims to beauty. The earthly forms which here surround us are, as it were, vessels fraught with spiritual wine, only visible to those who have learnt to discern the deep things of the Spirit.

Love and faith are a mighty spell.
O Ayaz, what is this love of yours for your old shoes,
Which resembles the love of a lover for his mistress?
You have made these old shoes your object of devotion,
Just as Majnun made an idol of his Laila!
You have bound the affection of your soul to them,
And hung them up in your secret chamber.
How long will you say orisons to this old pair of shoes?
And breathe your oft-told secrets into inanimate ears?
Like the Arab lover to the house of his dead mistress,
You address to them long invocations of love.
Of what great Asaf were your shoes the house?
Is your old garment, think you, the coat of Yusuf?
Like a Christian who confesses to a priest
His past year's sins of fornication, fraud, and deceit;
In order that the priest may absolve him of those sins;
He thinks the priest's absolution the same as God's!
That priest is unable to condemn or to absolve;
But faith and love are a mighty enchantment!
God's dealings visible to the spiritual.
The wine is from that world, the vessels from this;
The vessels are seen, but the wine is hidden!
Hidden indeed from the sight of the carnal,
But open and manifest to the spiritual!
O God, our eyes are blinded!
O pardon us, our sins are a heavy burden!
Thou art hidden from us, though the heavens are filled
With Thy light, which is brighter than sun and moon!
Thou art hidden, yet revealest our hidden secrets!
Thou art the source that causes our rivers to flow.
Thou art hidden in Thy essence, but seen by Thy bounties.
Thou art like the water, and we like the millstone.
Thou art like the wind, and we like the dust;
The wind is unseen, but the dust is seen by all.
Thou art the spring, and we the sweet green garden;
Spring is not seen, though its gifts are seen.
Thou art as the soul, we as hand and foot;
Soul instructs hand and foot to hold and take.
Thou art as reason, we like the tongue;
'Tis reason that teaches the tongue to speak.
Thou art as joy, and we are laughing;
The laughter is the consequence of the joy.
Our every motion every moment testifies,

For it proves the presence of the Everlasting God.
So the revolution of the millstone, so violent,
Testifies to the existence of a stream of water.
O Thou who art above our conceptions and descriptions,
Dust be on our heads, and upon our similitudes of Thee!
Yet Thy slaves never cease devising images of Thee;
They cry to Thee always, "My life is Thy footstool!"
Like that shepherd who cried," O Lord! 1
Come nigh to thy faithful shepherd,
That he may cleanse thy garment of vermin,
And mend thy shoes, and kiss the hem of thy robe!"
No one equaled that shepherd in love and devotion,
Though his manner of expressing it was most faulty.
His love pitched its tent on the heavens,
He himself was as the dog at the tent-door.
When the sea of love to God boiled up,
It touched his heart, but it touches your ears only.
The thesis that silence may indicate emotions too deep for expression, while eloquent expressions may indicate that the ears only, and not the heart, have been touched, is next illustrated by a ludicrous anecdote of a dwarf who disguised himself as a woman, and presented himself at a sermon addressed to women. This dwarf played a trick on a woman sitting next him, which made her cry out, and the preacher fancied that his sermon had touched her heart; but the dwarf said that if her heart had been touched she would not have betrayed her feelings by publishing them to the whole congregation. The king then again pressed Ayaz to explain the mystery of his regard for the old shoes and rags, in order to admonish the courtiers, for he said that the beauty of true holiness is such that it attracts even infidels. To illustrate this he told an anecdote of a Mosalman who tried to convert a Gueber in the time of Bayazid. The Gueber said that he admired and envied the faith of Bayazid, though he had no power to imitate it; but as for the faith of the missionary who was trying to convert him, it only inspired him with aversion, because it was plainly insincere and hypocritical. And he told an anecdote of a harsh-voiced Mu'azzin who went into a heathen country and there uttered the call to prayer. It happened that there was a girl in that place who had long been inclined to embrace Islam, much to the grief of her parents; but when she heard this harsh call she was at once cured of her wish to forsake her own religion. Her father was so delighted at this that he ran out and loaded the Mu'azzin with gifts. The Gueber said the missionary had cured him of the wish to embrace Islam, just as the girl was cured by the Mu'azzin's harsh voice. But he said he still retained his reverence for the faith of Bayazid, though he failed to understand how so much spirituality as was seen in Bayazid could be contained in an earthly body. He gave a curious illustration of his meaning. A man brought home a piece of meat weighing over half a man, to provide a meal for a guest; but his wife, who was very greedy, ate it all up secretly. When the man missed his meat he asked his wife for it, and she said the cat had eaten it. The man took the cat and weighed her, and found she weighed only half a man. Then he said to his wife, "If this half-man is all cat, where is the meat? and if it is meat, where is the cat?" The Gueber said this was exactly the difficulty he felt about the spirit and the body

of Bayazid. He concluded by saying, in the words of the Hadis, "The true believer is attached to others, and others are attached to him, but the hypocrite inspires affection in no one.

Mahmud and Ayaz. (continued).

Mahmud again presses Ayaz to reveal his secrets, remarking that even if they suggest sad thoughts, they will benefit the hearers. The wise man is as a guest-house, and he admits all the thoughts that occur to him, whether of joy or of sorrow, with the same welcome, knowing that, like Abraham, he may entertain angels unawares. This is illustrated by the story of a woman who drove away a valued guest by a petulant remark, which he was not intended to hear, and afterwards repented her discourtesy so deeply that she put on mourning and turned her house into an inn. Let grief as well as joy lodge in the heart, for grief is sent for our benefit as well as joy. Endure woe patiently, like Joseph and Job, and regard it as a blessing, saying with Solomon, "Stir me up, O Lord, to be thankful for Thy favor which Thou hast showed upon me!" 2

Mahmud then praises Ayaz for being a true man who can control both lust and anger. Those who are carried away by anger or lust, like the girl of whom an anecdote is told, do not deserve the name of men. When anger or lust takes hold of a man reason departs from him. Then comes an anecdote of a cowardly Sufi who boasted of his bravery, but had not courage enough even to slay a captive infidel. Verily, the "greater warfare," viz., that against one's own lusts and passions, demands as much courage as the "lesser warfare" against the infidels. This is illustrated by a story of a saint named Iyazi, who, after having been a great warrior against the infidels, renounced the world and applied himself to wage the "greater warfare" against his own lusts. One day, while sitting in his cell, he heard the noise of the army going out to fight, and his carnal passion urged him to go and join in the fight, but he thus rebuked it:

Iyazi's rebuke to his passion, whish lusted to join in the "lesser warfare".

I said, "O foul and faithless passion,
Whence have you derived this inclination to war?
Tell me truly, O passion, is this your trickery?
Or else is it stubbornness shunning obedience to God?
If you say not truly I will attack you,
And will afflict you more severely with discipline."
Passion then heaved a cry from its breast,
And without mouth vented the following complaints:
"In this cell you slay me every day;
You slay my life like the life of a Gueber.
Not a soul is aware of my condition;
You drag me along without food or sleep.
In the fight with one wound I shall quit the body,
And the people will admire my valor and self-devotion."
I said, "O bad passion, you live as an infidel,
And as an infidel you will die; shame be upon you!
In both worlds you are naught but a hypocrite;
In the two worlds only an unprofitable servant.
I have vowed to God never to quit this cell
While life remains in this body;

Because whatever the body does in this privacy
Is not done to make a fair show before men.
Its movements and its rest in the privacy of this cell
Are not intended for the sight of any besides God.
This is the 'greater warfare,' that the 'lesser;'
Both these warfares have their Rustams and Haidars.
They are not to be fought by one whose reason and sense
Flee away as soon as a mouse wags its tail.
Such persons must shun the array of battle,
And keep aloof from it even as women do."
This is followed by an anecdote of another brave warrior who "was among the faithful, and made good what he had promised to God." 3 Then comes a long story of a prince of Egypt who saw the portrait of a damsel belonging to the Chief of Mausil, and conceived an ardent passion for her, and sent an army to take her by force. The army succeeded in capturing her, and set out on the return march; but on the way the captain of the army fell in love with the damsel, and she returned his affection. When they reached Egypt she was made over to the prince, but at once took a dislike to him, as he was not nearly so manly as her beloved captain. The prince discovered her secret, and though he might justly have resented the treachery of the captain, he refrained, and showed true manliness in the "greater warfare" by pardoning his fault and uniting him with the damsel to whom he was so much attached.
Ideas gained from hearing a thing lead to seeing it.
A person put this question to a philosopher,
"O sage, what is true and what is false?"
The sage touched his ear and said, "This is false,
But the eye is true and its report is certain."
The ear is false in relation to the eye,
And most assertions are related to the ear. 4
If a bat turn away its eyes from the sun,
Still it is not veiled from some idea of the sun;
Its very dread of the sun frames an idea of the sun,
And that idea scares it away to the darkness.
That idea of light terrifies it,
And makes it cling to the murky night.
Just so 'tis your idea of your terrible foe
Which makes you cling to your friends and allies.
O Moses, thy revelations shed glory on the mount,
But that frightened one endured not thy realities. 5
Be not too proud, but know that you must first endure
The idea of the Truth, and thence come to the reality.
No one is frightened by the mere idea of fighting,
For "no courage is needed before fighting begins." 6
In the mere idea of fighting a coward can imagine
Himself as attacking and retreating like Rustam.
The pictures of Rustam on the wall of a bath
Are similar to a coward's ideas of fighting.

But when these ideas are tested by actual sight,
What of the coward then? His bravery is gone!
Strive, then, from mere hearing to press on to seeing; 7
What ear has told you falsely eye will tell truly.
Then ear too will acquire the properties of an eye;
Your ears, now worthless as wool, will become gems;
Yea, your whole body will become a mirror,
It will be as an eye or a bright gem in your bosom.
First the hearing of the ear enables you to form ideas,
Then these ideas guide you to the Beloved.
Strive, then, to increase the number of these ideas,
That they may guide you, like Majnun, to the Beloved.
Concerning the unbelievers who say, "There is only this our present life; we live and we die, and naught but time destroyeth us." 8
To return; that prince played the fool,
And took delight in the society of the damsel.
O prince, suppose your dominion extend from east to west,
Yet, as it endures not, esteem it transitory as lightning
Yea, O sleeping heart, know the kingdom that endures not
Forever and ever is only a mere dream.
I marvel how long you will indulge in vain illusion,
Which has seized you by the throat like a headsman.
Know that even in this world there is a place of refuge; 9
Hearken not to the unbeliever who denies it.
His argument is this: he says again and again,
"If there were aught beyond this life we should see it."
But if the child sees not the state of reason,
Does the man of reason therefore forsake reason?
And if the man of reason sees not the state of love,
Is the blessed moon of love thereby eclipsed?
The beauty of Joseph was not visible to his brethren;
Was it therefore hidden from the eyes of Jacob?
The eyes of Moses regarded his staff as a stick,
But the divine eye saw it to be a deadly serpent.
The eye of the head was at issue with the divine eye,
But the latter prevailed and gave convincing proof.
To the eyes of Moses his hand looked a mere hand,
But to the divine eye it appeared a flashing light.
This subject in its entirety is endless,
But to the unbeliever it is a mere fanciful idea.
The only realities to him are lust and gluttony;
Speak not then to him of the mysteries of the Beloved.
To us believers lust and gluttony are only ideas,
Therefore we behold always the beauty of the Beloved.
To all men whose creed is lust and gluttony,
Applies the text, "To you be your creed, to me mine." 10

In the face of negations like these cut short speech,
"O Ahmad, say little to an old Fire-worshipper!"
"We distribute among them," 11 to some carnal lusts, and to others angelic qualities.
If the prince lacked the animal manliness of asses,
Yet he possessed the true manliness of the prophets.
He renounced lust and anger and concupiscence,
And showed himself a man of the lineage of the prophets.
Grant that he lacked the virility of asses,
Yet God esteemed him a lord of lords.
Let me be dead, so long as God regards me with favor!
I am better off than the living who are rejected of God;
The former is the kernel of manliness, the latter only the rind;
The former is borne to Paradise, the latter to hell.
The Prophet says, "Paradise is annexed to tribulation,
But hell-fire follows indulgence in lust." 12
O Ayaz, who slayest demons like a male lion,
Manliness of asses is naught, manliness of mind much.
What sort of man dost thou think him who sports as a boy,
But who has no comprehension of these chief matters?
o thou who hast seen the delight of my connnandments,
And risked thy life to perform them faithfully,
Hear a tale of the sweetness of my commandments,
That the meaning of this sweetness may be made plain.

The story which follows is one in which Ayaz is himself the chief actor, and hence it may perhaps be inferred that this part of the poem had not received its final revision when the poet died. The king showed to all his courtiers in turn a valuable jewel, and asked them its value. Each declared it to be priceless. He thereupon ordered each of them to break it to pieces, but they refused, one after the other; on which he praised them highly and gave them presents. Finally the jewel came into the hands of Ayaz, and he, not being a mere imitator like the rest, nor being tempted by the rewards given to the rest, decided that the king's command ought to be obeyed at all costs, and therefore broke the jewel to pieces. Blind imitation of current fashions and ruling "public opinion" is the way of the world, but its worthlessness is at once manifested when it is put to the test. True faith is a reasonable faith, not one adopted and held in mechanical and parrot-like fashion. The king then commanded that those courtiers whose faith had been shown to be mere "taqlid" or imitation, and not vital and intelligent, should be put to death; but Ayaz interceded for them, saying, "O Lord, punish them not if they forget or fall into sin;"13 although their plea that they sinned through forgetfulness is of no more weight than the plea of having sinned through drunkenness, seeing that both forgetfulness and drunkenness are willfully incurred. Those who die in amity with God have no cause to fear death, "It cannot harm them, for to their Lord will they return;"14 but those who die at enmity with God are in a very different position, and have therefore a very strong claim for mercy. The Egyptian magicians, when threatened by Pharaoh with death for believing in Moses, recognized the truth that death in such a cause would unite them with God, and that extinction of the phenomenal self, on which Pharaoh prided himself, would bring them to the real Self from whom they had been estranged by life on earth.

Like Habib, the carpenter of Antioch, who was martyred for taking the part of 'Isa's two apostles in that city, they said, "O that my people knew how gracious God hath been to me, and that He hath made me one of His honored ones!" 15 A man can only say "I" with truth when he has mortified self and unlearnt to say "I" in the sense in which Pharaoh said it. Fakhru-'d-Din Razi 16 discoursed learnedly on this point, saying much of "incarnation" and "union" as the modes in which the real "I" of the Deity indwells in the human soul; but as he lacked the true mystic unction, his words only serve to darken counsel. 17 But here Ayaz breaks off; saying, "Who am I that I should say to the Almighty, 'Grant pardon to these offenders'?" The Omniscient God needs not to be informed of their case, for He knows all; nor to be reminded of it, for He forgets nothing; nor to be urged to act mercifully, for He created men "for their own benefit, and not to derive benefit from them." Such intercession, therefore, implies ignorance of God, and "such only of His servants as are possessed of knowledge of God truly fear God." 18 God is at once center and circumference of the universe, and the only true wisdom consists in absolute self-surrender to His will, and this surrender of self will bring with it its own exceeding great reward.

*NOTES:

1. Alluding to Story vii. Book II.
2. Koran xxvii. 19.
3. Koran xxxiii. 23.
4. i.e., are based on hearsay.
5. "When God manifested Himself to the mount He turned it to dust, and Moses fell in a swoon" (Koran vii. 139). As the bat cannot endure the sight of the sun, men cannot at once endure the full blaze of the beatific vision.
6. A proverb which is not given by Freytag.
7. Ideas and types lead men on to actual sight when they are strong enough to bear it. Job xlii. 5.
8. Koran xlv. 23.
9. Place of refuge, i.e., heavenly visions; a foretaste of the world to come (Gulshan i Raz, I. 679).
10. Koran cix. 6.
11. Koran xliii. 31.
12. Cp. Freytag, Arabum Proverbia, vol ii. p. 165.
13. Koran ii. 286.
14. Koran xxvi. 50.
15. Koran xxxvi. 25.
16. A great theologian of Khorasan who lived from A.D. 1150 to 1210. De Slane's Ibn Khallikan, ii. 652.
17. See Gulshan i Raz, I. 453, note.
18. Koran xxxv. 25.

Next: The Masnavi Book VI
Sacred Texts | Islam

Buy this Book at Amazon.com

The Masnavi, by Rumi, tr. by E.H. Whinfield, [1898], at sacred-texts.com

THE SPIRITUAL COUPLETS
OF
MAULANA JALALU-'D-DIN MUHAMMAD RUMI

Book VI.

PROLOGUE.

O LIFE of the heart, Husamu-'d-Din,
My zeal burnt within me to write this sixth part!
The Masnavi became a standard through thy influence,
Thy sword (Husam) has made it an exemplar to the world
O spiritual one, I now offer it to thee,
This sixth part of the entire Masnavi.
Enlighten the world's six sides with its six parts,
That it may illuminate him who is not illuminated!
Love has naught to do with five senses or six sides,
Its only aim is to be attracted to the Beloved!
But haply leave may be given me hereafter
To tell those mysteries so far as they can be told,
In a discourse more closely approximating to the facts
Than these faint indications of those abstruse matters.
Mysteries are not communicable, save to those who know;
Mystery in the ear of infidels is no mystery.
Nevertheless, this is a call to you from God;
It matters not to Him whether ye accept or reject it.
Noah repeated His call for nine hundred years,
But his people only increased in rebellion.
Never did he draw back from admonishing them,
Never did he retire into the cave of silence.
He said, "At the barking and howling of the dogs
No caravan ever turned back in its road.
Nor does the full moon on a bright night cease shining
Because of the howling of dogs on earth.
The moon sheds her light, and the dogs howl;
Every one acts according to his nature.

To each one his office is allotted by the divine decree,
And he acts agreeably to his nature."
Art thou thirsting for the Ocean of spirituality?
Disport thyself on this island of the Masnavi!
Disport thyself so long as thou seest every moment
Spiritual verities revealed in this Masnavi.
When the wind blows the grass off the water,
The water then shows forth its own purity.
Behold the bright and fresh sprays of coral,
And the princely fruits growing in the water of life!
So, when the Masnavi is purged of letters and words,
It drops all these, and appears as the sea of Unity.
Then speaker and hearer and spoken words
All three give up the ghost in that consummation.
Bread-giver and bread-eater and bread itself
Are purified of their forms and turn to dust.
But their essences in each of these three grades
Are distinguished, as in those states, so eternally. 1
Their form turns to dust, but their essence not;
If one says it does, tell him it does not.
In the world of spirits all three await judgment,
Sometimes wearing their earthly forms, sometimes not.
The worth of a man depends on the objects of his aspiration.
One day a student asked a preacher,
Saying, "O most orthodox ornament of the pulpit,
I have a question to ask, O lord of learning;
Tell me the answer to it in this congregation.
A bird sat on the top of a wall;
Which was best, its head or its tail?"
He replied, "If its face was towards the town,
And its tail to the villages, then its face was best.
But if its tail was towards the town, and its face
Towards the villages, then prefer its tail to its face."
A bird flies with its wings towards its nest,
The wings of a man are his aspiration and aim.
If a lover be befouled with good and evil,
Yet regard not these; regard rather his aspiration.
Though a falcon be all white and unmatched in form,
If he hunts mice he is contemptible and worthless.
And if an owl fixes his affection on the king,
He is a falcon in reality; regard not his outward form.
Adam's clay was kneaded in the limits of a trough,
Yet was he exalted above heaven and stars.
"We have honored Adam" 2 was not addressed to the sky,
But to Adam himself full of defects as he was.
Did one ever propose to earth or heaven to receive

Beauty, reason, speech and aspiration? 3
Would you ever offer to the heavens
Beauty of face and acuteness of thought?
O son, did you ever present your silver body
As an offering to the damsels pictured on bath walls?
Nay, you pass by those pictures though fair as Huris,
And offer yourself sooner to half-blind old women.
What is there in the old women which the pictures lack,
Which draws you from the pictures to the old women?
Say not, for I will say it in plain words,
'Tis reason, sense, perception, thought, and life.
In the old woman life is infused,
While the pictures of the bath have no life.
If the pictures of the bath should stir with life (soul),
They would uproot your love to all the old women.
What is soul? 'Tis acquainted with good and evil,
Rejoicing at pleasant things, grieving at His.
Since, then, the principle of soul is knowledge,
He who knows most is most full of soul.
Knowledge is the effect flowing from soul;
He who has most of it is most godlike.
Seeing then, beloved, that knowledge is the mark of soul,
He who knows most has the strongest soul.
The world of souls is itself entirely knowledge,
And he who is void of knowledge is void of soul.
When knowledge is lacking in a man s nature,
His soul is like a stone on the plain.
Primal Soul is the theatre of God's court,
Soul of souls the exhibition of God Himself.
All the angels were pure reason and soul,
Yet when the new soul of Adam came, they were as its body.
When in joy they crowded round that new soul, 4
They bowed before it as body does before soul.
Fear of men's censure the greatest obstacle to acceptance of the true faith.
O Husamu-'d-Din, I might tell some of thy many virtues,
Were it not for the fear of the evil eyes.
From evil eyes and malice-empoisoned breaths
Already have I suffered fatal wounds.
Therefore I cannot relate thy ecstatic states,
Save by hints of the ecstatic states of others.
This manoeuvre is one of the devices of the heart,
Whereby the heart's feet wend their way to the truth.
Many hearts and souls would become lovers of God
Did not evil eyes or evil ears hold them back.
Of these Abu Talib, the Prophet's uncle, was one;
The malice of the Arabs scared him from the faith.

He said, "What will the Arabs say of me?
That my own nephew has perverted me from my religion!"
Muhammad said, "O uncle, confess the faith to me,
That I may strive with God for thee!"
He said, "Nay; it will be published by them that hear;
'A secret known to more than two is known to every one.' 5
As I live in the midst of these Arabs,
It will cause me to lose caste with them.
Yet, had the mighty grace of God led the way,
How could this fear have vied with God's attraction?
O Granter of aid, lend us aid
In this dilemma of the feeble will.
Prayers for right guidance in the use of free will, which gift was refused by heavens and earth, but accepted by man to his own. 6
This flux and reflux of resolves came to me from Thee,
Else these tides of will had rested still, O God!
By the same fiat whereby Thou madest me thus irresolute,
Of Thy mercy deliver me from this irresolution!
Thou triest me; O give me aid!
For men are as women through this trial.
How long, O Lord, is this trial to last?
Give me one ruling principle, not ten principles!
The whole world flees away from its own will and being
Towards self-abandonment and intoxication.
In order to escape a while from self-consciousness,
Men incur the reproach of wine and strong drink;
For all know well this existence is a snare,
This thought and memory and will only a hell.
Therefore they flee from self to being beside themselves,
Call it intoxication or call it preoccupation, O guided one.
Ere it is annihilated, no single soul
Finds admittance to the divine hall of audience.
What is "ascension" to heaven? Annihilation of self;
Self-abandonment is the creed and religion of lovers.
*NOTES:
1. Koran xxxvi. 32: "But all gathered together shall be set before us."
2. Koran xvii. 72.
3. "We proposed to the heavens and to the earth to receive the deposit, but they refused the burden. Man undertook to bear it, but bath proved unjust and senseless" (Koran xxxiii. 72).
4. "We said unto the angels, 'Prostrate yourselves before Adam,' and they prostrated themselves, except Iblis" (Koran vi. 10).
5. Freytag, Arabum Proverbia, iii. 222.
6. Koran xxxiii. 72, quoted above. "Deposit" is here interpreted of the will, the ability to go right or wrong.

STORY I.

The Hindu Slave who loved his Master's Daughter.

A certain man had a Hindu slave, whom he had brought up along with his children, one of whom was a daughter. When the time came for giving the girl in marriage many suitors presented themselves, and offered large marriage portions to gain her alliance. At last her father selected one who was by no means the richest or noblest of the number, but pious and well-mannered. The women of the family would have preferred one of the richer youths, but the father insisted on having his own way, and the marriage was settled according to his wishes. As soon as the Hindu slave heard of this he fell sick, and the mistress of the family discovered that he was in love with her daughter, and aspired to the honor of marrying her. She was much discomposed at this unfortunate accident, and consulted her husband as to what was best to be done. He said, "Keep the affair quiet, and I will cure the slave of his presumption, in such a way that, according to the proverb, 'The Shaikh shall not be burnt, yet the meat shall be well roasted.'" He directed his wife to flatter the slave with the hope that his wish would be granted, and the girl given to him in marriage. He then celebrated a mock marriage between the slave and the girl, but at night substituted for the girl a boy dressed in female attire, with the result that the bridegroom passed the night in quarrelling with his supposed bride. Next morning he had an interview with the girl and her mother, and said he would have no more to do with her, as, though her appearance was very seductive at a distance, closer acquaintance with her had altogether destroyed the charm. Just so the pleasures of the world seem sweet till they are tried, and then they are found to be very bitter and repulsive. The Prophet has declared that "Patience is the key of joy;" 1 in other words, that he who controls and restrains himself from grasping at worldly pleasures will find true happiness; but this precept makes no lasting impression on the bulk of mankind. When bitter experience overtakes them, as the pain of burning afflicts children, or moths sporting with fire, or the pain of amputation a thief, they curse the delusive temptations which brought this pain upon them; but no sooner is the pain abated than they run after the same pleasures as eagerly as ever. This is divinely ordained, that "God may bring to naught the craft of the infidels." 2 Their hearts have, as it were, been kindled on the tinder-box of bitter experience, but God has put out the sparks of good resolution, and caused them to forget their experience and vows of abstinence according to the text, "Often as they kindle a beacon-fire for war doth God quench it." 3 This is illustrated by an anecdote of a man who heard a footstep in his house at night, and at once struck a light; but the thief put it out without being observed, and the man remained under the impression that it had gone out of itself. This leads the poet again to dwell on his favorite theme of the sole agency of Allah.

Then, to supply the necessary corrective of this doctrine, another anecdote is told concerning Mahmud and Ayaz. The courtiers grumbled because Ayaz received the stipend of thirty courtiers, and Mahmud by a practical test convinced them that the talents of Ayaz equalled those of thirty men. The courtiers replied that this was due to God's grace, not to any merit on the part of Ayaz; and the king confuted them by pointing out that man's responsibility and merit, or demerit, for his actions are recognized in the Koran. Iblis was condemned for saying to God, "Thou hast caused me to err," 4 and Adam was commended or saying, "We have blackened ourselves." 5 And

elsewhere it is said, "Whosoever shall have wrought an atom's weight of good shall behold it; and whoso shall have wrought an atom's weight of evil shall behold it." 6

*NOTES:

1. Freytag, Arabum Proverbia, iii. 270.
2. Koran viii. 18.
3. Koran v. 69.
4. Koran vii. 15 and 22.
5. Koran vii. 15 and 22.
6. Koran xcix. 7.

STORY II.

The Fowler and the Bird.

A fowler went out to catch birds, and disguised himself by wrapping his head up in leaves and grass, so as to avoid frightening the birds away from his snare. A bird of some sagacity came near him, and suspected something wrong, but foolishly lingered near, and began to question him as to his business. The fowler said he was a hermit who had retired from the world and dressed himself in weeds for the health of his soul. The bird said he was surprised to see a Mosalman doing this in contravention of the Prophet's precept, "There is no monkery in Islam," and his repeated declarations that Islam involves association with the faithful and avoidance of a solitary life. The fowler replied that a solitary life was allowed in heathen countries for the soul's health. 1 The bird then asked what the grains of wheat were that were strewed on the trap. The fowler replied that they were the property of an orphan, which had been deposited with him in consequence of his known probity. The bird then asked permission to eat some, as he was very hungry, and the fowler, with much pretended reluctance, allowed him to do so. The moment he touched the grain the trap closed upon him, and he found himself a prisoner. He then abused the fowler for his trickery, but the fowler said he had only himself to blame for his greediness in eating the food which belonged to an orphan. The moral is, that it is not destiny which leads people into afflictions, but their own errors and vices.

The bird's cries to God for aid.

When he had eaten the grain he was caught in the trap,
And began to recite the chapters "Yasin" and "An'am."
Then he began to wail and cry loudly,
So that the very fowler and his trap shook with grief.
He said, "My back is broken by the conflict of my thoughts;
O Beloved One, come and stroke my head in mercy!
The palm of Thy hand on my head gives me rest,
Thy hand is a sign of Thy bounteous providence.
Remove not Thy shadow from my head,
I am afflicted, afflicted, afflicted!
Sleep has deserted my eyes
Through my longing for Thee, O Envy of cypresses!
Though I be unworthy of Thy favor, how were it
If thou shouldst regard the grieves of unworthy me?

What claim of right can a non-existent thing make
To have the doors of Thy bounty opened to it?
Yet Thy bounty had regard to my senseless dust
And endued it with the ten jewels of the senses
Five external senses and five internal senses,
Whereby inanimate seed became a living man.
O Light on high! what is repentance without Thy grace
But a mere mockery of the beard of repentance;
Thou rootest up the hairs of such repentance,
Repentance is the shadow, Thou the shining Moon.
Alas! Thou hast ruined my house and home;
How can I cease wailing while Thou oppressest me?
How can I flee away when there is no living away?
Without Thy sustaining lordship there is no slave.
O take my life, Thou that art the source of life!
For apart from Thee I am wearied of my life.
I am a lover well versed in lovers' madness,
I am weary of learning and sense.
Since my bashfulness is destroyed, I will publish secrets;
How long must I bear this trepidation and anxiety?
Formerly I was covered by modesty as by a veil,
Now I will leap from it under Thy coverlet!
O comrades, our Beloved has closed up all paths;
We are as lame deer, and He as a raging lion.
Say what remedy is there but resignation 2
When one is fallen into the hands of the raging lion?"

The poet then passes on to the subject of the need for constant watchfulness, in order to avoid the snares of the world, and not to miss the divine blessing whenever it may appear. There is a tradition, "When half the night has passed Allah will descend to earth, and cry, 'Ho, ye that ask, it shall be answered to you; and ye that crave pardon, it shall be pardoned to you; and ye that petition, your petitions shall be granted.'" But all who sleep the sleep of negligence will miss the promised blessing. This is illustrated by the story of a lover who obtained an assignation with his mistress, but when she came, was found asleep, and was accordingly rejected.

*NOTES:

1. See Miskkat ul Masabih, ii. 541.
2. "To God I commit my case" (Koran xl. 47).

STORY III.

The Drunken Turkish Amir and the Minstrel.

Then follow exhortations to undergo "the pains of negation," as they are called in the Gulshan i Raz, i.e., even as the great saint and poet Faridu-'d-Din 'Attar cast away his drugs, to cast one's own will, knowledge, power, and "self" into the unique river of "annihilation," 1 and from that state to rise to the higher state of eternal existence in God. The end and object of all negation is to attain to subsequent affirmation, as the

negation in the creed, "There is no God," finds its complement and purpose in the affirmation "but God." Just so the purpose of negation of self is to clear the way for the apprehension of the fact that there is no existence but The One. The intoxication of life and its pleasures and occupations veils the Truth from men's eyes, and they ought to pass on to the spiritual intoxication which makes men beside themselves and lifts them to the beatific vision of eternal Truth. This is the same thing as saying they must pass on from negation to affirmation, from ignorance to the highest knowledge. This is illustrated by the story of the Turkish noble and the minstrel, which is given with an apology for using illustrations derived from drunkenness. A Turkish noble awoke from his drunken sleep, and called his minstrel to enliven him. The minstrel was a spiritual man, and proceeded to improve the occasion by singing a song with a deep spiritual meaning:

"I know not if thou art a moon or an idol,
I know not what thou requirest of me.
I know not what service to pay thee,
Whether to keep silence or to speak.
Thou art not apart from me, yet, strange to say,
I know not where I am, or where thou art.
I know not wherefore thou art dragging me,
Now embracing me, and now wounding me!"

Thus the whole of his song consisted of repetitions of the words, "I know not." At last the noble could endure it no longer, and he took a stick and threatened to beat the minstrel, saying, "O wretch, tell us something you do know, and do not repeat what you do not know. if I ask you whence you come or what you have eaten, and you answer only by negations, your answer is a waste of time. Say what you mean by all these negations." The minstrel replied, "My meaning is a concealed one. I fear to make affirmations in opposition to your negations, so I state negations that you may get a hint of the corresponding affirmations from them. I now hint the truth to you in my song; and when death comes to you, you will learn the mysteries which at present I can only hint."

Spiritual mysteries set forth in the Masnavi under similes of intoxication.

That wine of God is gained from that minstrel, 2
This bodily wine from this minstrel.
Both of these have one and the same name in speech,
But the difference between their worth is great.
Men's bodies are like pitchers with closed mouths;
Beware, till you see what is inside them.
The pitcher of this body holds the water of life,
Whilst that one holds deadly poison.
If you look at the contents you are wise;
If you look only at the vessel you are misguided.
Know words resemble these bodies,
And the meaning resembles the soul.
The body's eyes are ever intent on bodies,
The soul's eyes on the reasonable soul;
Wherefore, in the figures of the words of the Masnavi,
The form misleads, but the inner meaning guides.

In the Koran it is declared that its parables
"Mislead some and guide some." 3
O God! when a spiritual man talks of wine,
How can a fellow spiritual man mistake his meaning?
Thus that minstrel began his intoxicating song,
"O give me Thy cup, Thou whom I see not!
Thou art my face; what wonder if I see it not?
Extreme nearness acts as an obscuring veil. 4
Thou art my reason; what wonder if I see Thee not
Through the multitude of intervening obstacles?
Thou art 'nearer to me than my neck vein,' 5
How can I call to Thee, 'Ho,' as if thou wert far off?
Nay, but I will mislead some by calling in the desert,
To hide my Beloved from those of whom I am jealous!"
This is illustrated by an anecdote of the Prophet and Ayisha. Ayisha was once sitting with the Prophet without her veil, when a blind man came in. Ayisha, knowing well the jealous disposition of her husband, at once prepared to retire on which the Prophet said, "The man is blind and cannot see you." Ayisha replied by signs that though the man could not see her she could see him. Just so the spiritual man is jealous of exposing his mysteries to the gaze of the profane, and from excess of caution veils them in signs and hints.
Then comes a commentary on the tradition, "Die before you die," i.e., mortify your carnal passions and lusts, and deny and annihilate your carnal " self" before the death of the body overtakes you. Men who put off repentance till they are at the point of death are likened to the Shi'as of Aleppo, who every year on the Ashura, or tenth day of Muharram, meet at the Antioch gate to bewail the martyrdom of Hasan and Husain. Once, while they were thus engaged, a Sunni poet arrived at the city, and inquired the reason of this excessive grief and mourning. The Shi'as rebuked him for his ignorance of sacred history, and he said, "This martyrdom happened a long time ago; but it would seem, from your excessive grief, that the news of it has only just reached you. You must have been sleeping all this time not to have heard it before, and now you are mourning for your own sleepiness!" To the truly spiritual, who have drunk of God's wine and bear the "tokens of it on their foreheads," 6 death is an occasion for rejoicing, not for wailing. The man who is engrossed with the trifling pleasures of the world and blind to the ample provision made for the soul is like an ant in a barn of wheat, toiling to carry off a single grain, when ample stores of wheat are already at its disposal. Spiritual men must continue urging the worldly to repent and avail themselves of this heavenly provision for their souls, careless, like Noah, whether their preaching is listened to or not. This is illustrated by an anecdote of a man who knocked at the door of an empty house at midnight, in order to give notice that it was time to prepare the meal taken at dawn in Ramazan.
Reason for knocking at the empty house.
You have said your say; now hear my answer,
So as not to remain in astonishment and bewilderment.
Though to you this time seems midnight,
To me the dawn of joyful morn seems nigh.

To the vulgar all parts of the world seem dead,
But to God they are instinct with sense and love.
And as to your saying that "this house is empty,
Why then should I beat a drum before it?"
Know that the people of God expend money,
And build many mosques and holy places,
And spend health and wealth in distant pilgrimages,
In ecstatic delight, like intoxicated lovers;
And none of them ever say, "The Ka'ba is empty;"
How can one who knows the truth say that?
These people are ranged in battle array,
And risk their lives to gain God's favor;
One plunged in calamities like Job himself,
Another exhibiting patience like Jacob.
Thousands of them are thirsty and afflicted,
Striving in earnest desire to do God's will.
I likewise, in order to please the merciful God,
Beat my drum at every door in hope of dawn.
Seek ye a purchaser who will pay you gold;
Where will you find one more liberal than God?
He buys the worthless rubbish which is your wealth,
He pays you the light that illumines your heart.
He accepts these frozen and lifeless bodies of yours,
And gives you a kingdom beyond what you dream of.
He takes a few drops of your tears,
And gives you the divine fount sweeter than sugar.
He takes your sighs fraught with grief and sadness,
And for each sigh gives rank in heaven as interest.
In return for the sigh-wind that raised tear-clouds,
God gave Abraham the title of "Father of the faithful."
Come! in this incomparable and crowded mart
Sell your old goods and take a kingdom in payment!

*NOTES:

1. Koran cxii. 4.
2. "A wine cup tempered at the camphor fountain shall the just quaff" (Koran lxxvi. 5).
3. Koran ii. 24.
4. See couplet 122 of the Guishan i Raz:
"When the object looked at is very close to the eye,
The eye is darkened so that it cannot see it."
I.e., When man is united with God he can no longer behold Him, for he is dwelling in Him.
5. Koran l. 15.
6. Koran xlviii. 29.

STORY IV.

The Purchase of Bilal.
To illustrate the rich recompense that is awarded to those who are faithful in tribulation, the story of Bilal is next recounted at length. Bilal was an Abyssinian slave belonging to a Jew of Mecca, and had incurred his master's displeasure in consequence of having embraced Islam. For this offence his master tortured him by exposing him to the heat of the midday sun, and beating him with thorns. But notwithstanding his anguish, Bilal would not recant his faith, and uttered only the cry, "Ahad, Ahad!" "The One, the One God!" At this moment Abu Bakr, the "Faithful witness," happened to pass by, and was so struck by his constancy that he resolved to buy him of the Jew. After much higgling and attempts at cheating on the Jew's part he succeeded in doing so, and at once set him free. When the Prophet heard of this purchase he said to Abu Bakr, "Give me a share in him;" but Abu Bakr told him, somewhat to his annoyance, that he had already set him free. Notwithstanding this Bilal attached himself to the Prophet, and was afterwards promoted to the honourable post of the Prophet's Mu'azzin.
This is followed by the story of Hilal, another holy man who, like Bilal and Luqman and Joseph, served a noble in the capacity of groom. His affections were set on things above, and he was ever pressing upwards towards the high mark of spiritual exaltation, and saying, like Moses, "I will not stop till I reach the confluence of the two seas, and for years will I journey on." 1 Herein he presented a great contrast to ordinary men, who are ever giving way to their lusts, and so being dragged down into the state of mere animals, or even lower. Hilal's master was a Mosalman, yet one whose eyes were only partially open to the truth. He was in the habit of asking his guests their age; and if they answered doubtfully, saying, "Perhaps eighteen, or seventeen, or sixteen, or even fifteen," he would rebuke them, saying, "As you seem to be putting yourself lower and lower, you had better go back at once to your mother's womb." These guests are a type of men who lower themselves from the rank of humanity to that of animals. This master, however, was blind to Hilal's spiritual excellence, and allowed him to drag on a miserable existence in his stables. At last Hilal fell sick; but no one cared for him, till the Prophet himself, warned by a divine intimation, came to visit him, and commiserated his wretched condition. Hilal proved himself to be faithful through tribulation; for, instead of grumbling at his lot, he replied, "How is that sleep wretched which is broken by the advent of the Sun of prophecy? or how can he be called athirst on whose head is poured the water of life?" In truth, Hilal had by degrees become purified from the stain of earthly existence and earthly qualities, and washed in the fountain of the water of life, i.e., the holy revelations of the Prophet, till he had attained the exalted grade of purity enjoined on those who would study God's Word aright. 2
Growth in grace is accomplished by slow degrees, and not per saltum.
Since you have told the story of Hilal (the new moon)
Now set forth the story of Badr (the full moon).
That new moon and that full moon are now united,
Removed from duality and defect and shortcomings.
That Hilal is now exalted above inward defect;
His outward defects served as degrees of ascension.
Night after night that mentor taught him grades of ascent
And through his patient waiting gave him happiness.
The mentor says, "O raw hastener, through patient waiting,

You must climb to the summit step by step.
Boil your pot by degrees and in a masterly way;
Food boiled in mad haste is spoiled.
Doubtless God could have created the universe
By the fiat 'Be!' in one moment of time;
Why, then, did He protract His work over six days,
Each of which equaled a thousand years, O disciple?
Why does the formation of an infant take nine months?
Because God's method is to work by slow degrees,
Why did the formation of Adam take forty days?
Because his clay was kneaded by slow degrees.
Not hurrying on like you, O raw one,
Who claim to be a Shaikh whilst yet only a child!
You run up like a gourd higher than all plants,
But where is your power of resistance or combat?
You have leant on trees or on walls,
And so mounted up like a gourd, O little dog rose;
Even though your prop may be a lofty cypress,
At last you are seen to be dry and hollow.
O gourd, your bright green hue soon turns yellow.
For it is not a natural but an artificial color."
This is illustrated by an anecdote of an ugly old hag who painted her face to make it look pretty, but was detected and exposed to scorn.
*NOTES:
1. Koran xviii. 59.
2. Koran lvi. 79.

STORY V.
The Sufi and the Qazi.
A sick man laboring under an incurable disease went to a physician for advice. The physician felt his pulse, and perceived that no treatment would cure him, and therefore told him to go away and do whatever he had a fancy for. This was the advice given by God to the Israelites when they were seen to be incurable by the admonitions of the prophets. "Do what you will, but God's eye is on all your doings." 1 The sick man blessed the physician for his agreeable prescription, and at once went to a stream, where he saw a Sufi bathing his feet. He was seized with a desire to hit the Sufi on the back, and, calling to mind the physician's advice, at once carried his wish into effect. The Sufi jumped up, and was about to return the blow, but when he saw the weakly and infirm condition of his assailant he restrained himself. He disregarded his present angry impulse, and had regard to the future, so that the non-existent future became to him more really existent than the existing present. Here the poet digresses to point out that when wise men recognize the true relative importance of the present and the future they cease to shrink from death and annihilation, which lifts them to a higher and nobler life. This is illustrated by an anecdote of Mahmud of Ghazni, quoted from Faridu- 'd-Din 'Attar. Mahmud, in one of his campaigns, took prisoner a Hindu boy, who at first

regarded him with the greatest dread, in consequence of the stories he had heard of him from his mother, but afterwards experienced Mahmud's kindness and tenderness, and came to know him and love him. So it is with death. According to the Hadis "Those who have passed away do not grieve because of death, but because of wasted opportunities in life." The Masnavi is "a shop of poverty and self-abnegation," and a treasury containing only the doctrines of "Unity;" and if its stories suggest aught else, that is due to the evil promptings of Iblis, who also misled the Prophet himself to attribute undue power to the idols Lat and 'Uzza and Manat, in a verse which was afterwards cancelled. 2 The Sufi, being full of the spirit of self-abnegation, did not retaliate on his weak, assailant but led him before the Qazi. On learning the facts of the case the Qazi said, "This Faqir is sick to death, and you, being a Sufi, are, according to your profession, dead to the world. How, then, can I award a penalty against him in your favor? I am a judge, not of the dead, but of the living." The Sufi was dissatisfied with this view of the case, and again pressed the Qazi to do him justice. On this the Qazi asked the sick Faqir how much money he had, and on his replying, "Six dirhams," took pity on him, and let him off with a fine of three dirhams only. The moment the sentence was pronounced the sick Faqir went up to the Qazi and struck him a blow on the back, and cried out, "Now take the other three dirhams and let me go!" The Sufi then pointed out to the Qazi that by his ill-timed leniency to the Faqir he had brought this blow upon himself, and urged him to apply in his own case those principles of mercy and forgiveness which he had proposed in the case of another. The Qazi said that, for his part, he recognized every blow and misfortune that might befall him as divinely ordained, and sent for his good, according to the text, "Laugh little and weep much," 3 and that his judgment in the matter of the Faqir had not been dictated by impulse, but by inspiration. 4 The Sufi again asked him how evils and misfortunes could proceed from the divine fount of good, and the Qazi replied that what seems good and evil to us has no absolute existence, but is merely as the foam on the surface of the vast ocean. Moreover, every misfortune occurring to the faithful in this life will be amply compensated for in the life to come. The Sufi asked why this world should not be so arranged that only good should be experienced in it, and the Qazi replied by telling him an anecdote of a Turk and a tailor. The Turk, who typifies the careless pleasure-seeker, was so intent on listening to the jokes and amusing stories of the tailor, typifying the seductive world, that he allowed himself to be robbed of the silk which was to furnish him with a vesture for eternity. The Sufi again retorted that he did not see why the world would not get on better without the evil in it, and the Qazi replied with the poet's favorite argument that there would be no possibility of being virtuous if there were no temptations to be vicious. As Bishop Butler says, this life is a state of probation, and such a state necessarily involves trials and difficulties and dangers to be resisted and overcome.

The dead regret not dying, but having lost opportunities in life.
Well said that Leader of mankind,
That whosoever passes away from the world
Does not grieve and lament over his death,
But grieves ever over lost opportunities.
He says, "Why did I not keep death always in view,
Which is the treasury of wealth and sustenance?

Why did I blindly all my life set my affections
On vain shadows which perish at death?
My regret is not that I have died,
But that I rested on these vain shadows in life.
I saw not that my body was a mere shadow or foam,
Which foam rises out of and lives on the Ocean (God).
When the Ocean casts its foam-drops to land,
Go to the graveyard and behold them,
And ask them, "Where is your motion and activity?
The Ocean has cast you into a mortal sickness!"
They will answer by their condition, if not with words,
"Put this question to the Ocean, not to us!"
How can mere foam move unless moved by the waves?
How can dust mount on high unless raised by wind?
When you see the dust-cloud, see the wind too!
When you see the foam, see the ocean that heaves it!
Ah! look till you see your own real final cause,
The rest of you is only fat and flesh, warp and woof.
Your fat kindles no light or flame in a lamp;
Your kneaded flesh is not good for roasting.
Burn up, then, all this body of yours with discernment;
Rise to sight, to sight, to sight!
Virtue cannot exist without temptation and difficulties to be overcome.
The Sufi said, "The Great Helper is able
To procure for us profit without loss.
He who casts into the fire roses and trees
Can accomplish good without injury to any.
He who extracts the rose from the thorn
Can also turn this winter into spring.
He who exalts the heads of the cypresses
Is able also out of sadness to bring joy.
He by whose fiat all non-existent things exist,
What harm to Him were it if He made them eternal?
He who gave to the body a soul and made it live,
What loss to Him were it if He never caused it to die?
How would it be if That Liberal One were to give
Their hearts' desire to his slaves without toil,
And keep away from these feeble ones
The ambushed snares of lust and temptations of Iblis?"
The Qazi said, "If there were no bitter things,
And no opposition of fair and foul, stone and pearl,
And no lust or Satan or concupiscence,
And no wounds or war or fraud,
Pray, O destroyer of virtue, by what name and title
Could the King of kings address His slaves?
How could He say, 'O temperate or O meek one!'

Or, 'O courageous one, or O wise one?'
How could there be temperate, gentle, or liberal men
If there were no cursed Satan to tempt them astray?
Rustam and Hamza would be all the same as cowards;
Wisdom and knowledge would be useless and vain.
Wisdom and knowledge serve to guide the wanderers;
Were there but one road wisdom would be needless.
To pamper the house of your body fleeting as water,
Do you think it right to ruin both worlds?
I know you are pure of guile and ripe,
And ask this only to edify the ignorant.
The ills of fortune and all troubles soever
Are better than exile from God and neglect of Him;
For the former pass away, but the latter abide;
He is happy who carries a wary heart before God." 5
This is illustrated by an anecdote of a woman who complained of the hard life she had to lead with her husband owing to his poverty, and was silenced by being asked whether she would prefer to be divorced. No troubles are so hard to hear as separation from the Beloved. Fasting and holy war bring pains with them, but not so great as those incurred by banishment from God. In the midst of their troubles God is ever caring for His servants, and they must not let their tribulations blot out the memory of God's previous goodness to them.
To do this shows an entire absence of growth in grace. This is illustrated by an anecdote of a sage and a monk. The sage asked the monk which was the older, his white beard or himself. The monk replied that he himself was older by some years, whereupon the sage rebuked him for his ignorance, saying his beard had grown pure and white, but he was still black with sin, and had progressed not at all in goodness since he was born.
Each of our members testifies to God's bounties towards us.
Inquire now, I pray, of each one of your members;
These dumb members have a thousand tongues.
Inquire the detail of the bounties of the All-sustainer,
Which are recorded in the volume of the universe.
Day and night you are eagerly asking for news,
Whilst every member of your body is telling you news.
Since each member of your body issued from Not-being,
How much pleasure has it seen, and how much pain?
For no member grows and flourishes without pleasure,
And each member is weakened by every pain. 6
The member endures, but that pleasure is forgotten,
Yet not all forgotten, but hidden from the senses.
Like summer wherein cotton is produced,
The cotton remains, but the summer is forgotten.
Or like ice which is formed in great frost,
The frost departs, but the ice is still before us.
The ice is mindful of that extreme cold,

And even in winter that crop is mindful of the summer.
In like manner, O son, every member of your body
Tells you tales of God's bounties to your body.
Even as a woman who has borne twenty children,
Each child tells a tale of pleasure felt by her.
She became not pregnant save after sexual pleasure,
Can a garden bloom without the spring?
Pregnant women and their teeming wombs
Tell tales of love frolics in the spring.
So every tree which nurtures its fruits
Has been, like Mary, impregnated by the Unseen King.
Though fire's heat be hidden in the midst of water,
Yet a thousand boiling bubbles prove it present.
Though the heat of the fire be working unseen,
Yet its bubbles signify its presence plainly.
In like manner, the members of those enjoying "union"
Become big with child, viz., with forms of "states" and "words." 7
Gazing on the beauty of these forms they stand agape,
And the forms of the world vanish from their sight.
These spiritual progenies are not born of the elements,
And are perforce invisible to the sensual eye.
These progenies are born of divine apparitions,
And are therefore bidden by veils without color.
I said "born," but in reality they are not born;
I used this expression only by way of indication.
But keep silence till the King bids you speak,
Offer not your nightingale songs to these roses;
For they themselves are saying to you in loud tones,
"O nightingale, hold your peace, and listen to us!"
Those two kinds of fair forms (ecstatic states and words)
Are undeniable proofs of a previous "union;"
Yea, those two kinds of exalted manifestations
Are the evident fruits of a preceding wedlock.
The ecstasy is past, but your members recall it;
Ask them about it, or call it to mind yourself.
When sorrow seizes you, if you are wise,
You will question that sorrow-fraught moment,
Saying to it, "O sorrow, who now deniest
Thy portion of bounty given thee by the Perfect One,
Even if each moment be not to thee a glad spring,
Yet of what is thy body, like a rose-heap, a storehouse?
Thy body is a heap of roses, thy thought rosewater;
'Twere strange if rosewater ignored the rose-heap!"
*NOTES:
1. Koran xli. 40.
2. Koran liii. 19, and Rodwell's note.

3. Koran ix. 84.
4. Koran liii. 3.
5. Koran xxvi. 88.
6. Cp. Nicom. Ethics, x., iv. 6.
7. Compare Gulshan i Raz, I. 624. Ecstatic words and states are the offspring of communion with God.

STORY VI.

The Faqir and the Hidden Treasure.

Notwithstanding the clear evidence of God's bounty, engendering these spiritual states in men, philosophers and learned men, wise in their own conceit, obstinately shut their eyes to it, and look afar off for what is really close to them, so that they incur the penalty of "being branded on the nostrils," 1 adjudged against unbelievers. This is illustrated by the story of a poor Faqir who prayed to God that he might be fed without being obliged to work for his food. A divine voice came to him in his sleep and directed him to go to the house of a certain scribe and take a certain writing that he should find there. He did so, and on reading the writing found that it contained directions for finding a hidden treasure. The directions were as follows: "Go outside the city to the dome which covers the tomb of the martyr; turn your back to the tomb and your face towards Mecca, place an arrow in your bow, and where the arrow falls there dig for the treasure." But before the Faqir had time to commence the search the rumor of the writing and its contents had reached the king, who at once sent and took it away from the Faqir, and began to search for the treasure on his own account. After shooting many arrows and digging in all directions the king failed to find the treasure, and got weary of searching, and returned the writing to the Faqir. Then the Faqir tried what he could do, but failed altogether to hit the spot where the treasure was buried. At last, despairing of success by his own unaided efforts, he cast his care upon God, and implored the divine assistance. Then a voice from heaven came to him, saying, "You were directed to fix an arrow on your bow, but not to draw your bow with all your might, as you have been doing. Shoot as gently as possible, that the arrow may fall close to you, for the hidden treasure is indeed 'nearer to you than your neck-vein.' "2 Men overlook the spiritual treasures close to them, and for this reason it is that prophets have no honor in their own countries, as is illustrated by the cases of the saint Abu-'l-Hasan Khirqani and the Prophet Hud or Heber.

God rules men by alternations of hope and fear.
This sad Faqir too put up his cries for aid,
And bore off the ball of acceptance from the field.
But at times he distrusted the efficacy of his prayers,
On account of the delay in answering them.
Again, hope of the mercy of the Lord
Arose in his heart as an earnest of rejoicing.
When he was hopeless and ceasing to pray in weariness
He heard from God the word "Ascend!"
God is an Abaser and an Exalter
Without these two processes nothing comes into being.

Behold the abasement of earth and uplifting of heaven;
Without these two heaven would not revolve, O man!
The abasement and exaltation of earth is otherwise,
Half the year is barren, half green and verdant.
The abasement and exaltation of weary time
Is otherwise again, half day and half night.
The abasement and exaltation of this compound body
Is now health and now grievous sickness.
Know all the conditions of the world are in this wise,
Drought, famine, peace, war, and trials.
This world flies, as it were, with these two wings;
Through these all souls are homes of hope and fear;
So that the world keeps trembling like leaves,
In the cold and hot winds of death and resurrection.
Till tbe jar of pure wine of our 'Isa (Unity)
Shall supersede the jar of many-colored wine (plurality),
For that world (of unity) is as a saltpan;
Whatever enters it loses its varied hues.
On the text, "Verily I am about to place a Khalifa or Vicegerent on earth" 3.
Whereas the aim and will of the Merciful God
Inclined to the revelation and manifestation of Himself,
And one opposite cannot be shown but by its opposite,
And that Unique King of kings has no opposite or peer, 4
Therefore that Lord of the heart set up a Khalifa,
To serve as a mirror to reflect His own sovereignty.
Therefore He gave him unlimited purity and light,
And on the other side He set darkness opposing the light. 5
God set up two standards, a white and a black one,
The one Adam and the other Iblis;
And between these two mighty armies
Ensued war and battle and all we have witnessed.
Thus, too, in the second generation lived pure Abel;
Cain was the opposite of his pure light.
In like manner these two standards of right and wrong
Were borne aloft till the age of Nimrod.
Nimrod was the opponent and adversary of Abraham,
And their opposing camps warred and fought one another.
When God grew weary of the length of this war,
His fire was appointed to arbitrate between them.
He commanded fire and its flaming torment
To settle the matter in dispute between them.
Age after age these two parties contended,
Even till the time of Pharaoh and gentle Moses.
Between these two the war was waged for years,
And when it passed all bounds and affliction increased
God made the water of the Nile a judge between them,

That the one who deserved preeminence should endure.
In like manner it went on till the time of Mustafa
And Abu Jahl, that prince of iniquity.
Likewise did God ordain a punishment for the Thamud,
Namely, an earthquake which destroyed their lives.
Likewise a punishment for the Adites,
Namely, a swiftly rising and violent wind.
Likewise God ordained acute punishment for Qarun;
For the earth concealed wrath under its mildness,
Till all its mildness was converted into wrath,
And it swallowed up Qarun and his wealth in its depth.
So with the mouthful which nourishes your body
And wards off the darts of hunger like a cuirass,
When God instils wrath into this mouthful of bread,
That same bread will choke you like a halter.
This same garment which protects you from the cold,
God may give it the quality of intense cold,
So that this warm vest may become to your body
Cold as ice and biting as frost;
So that you will cast off these furs and silks,
And seek for a refuge from cold with cold itself.
You have only one eye, not two (for these two possibilities).
You have forgotten the story of the "shadowing cloud." 6
God's command came to city and village,
And to house and wall, saying, "Afford no shade!
Ward not off the pouring rain and the sun's heat;"
Till those men hasted to listen to the prophet Shu'aib,
Saying, 'O king, have pity; most of us are dead!'
But read the rest of the tale in the commentaries.
When that Omnipotent hand made the staff a serpent,
If you have reason, that portent should suffice.
You have sight indeed, but fail to mark carefully;
Your eyes are dimmed and closed with fat.
The heavenly treasure lies "nearer to us than our neck-vein".
The Faqir was in this state when a divine voice came,
And God thus solved his difficulties,
Saying, "The voice told you to place an arrow on the bow,
It did not bid you draw the bowstring to the utmost;
It did not bid you draw the bow with all your might;
It said, 'Adjust an arrow,' not 'Draw the bow fully.'
You elevated the bow to excess,
You magnified unduly the bowman's art,
Go! abandon this strong bowmanship,
Fix an arrow on the string, but make it not fly far.
When it falls, dig in that spot and search,
Abandon force and seek the treasure with humility."

God is "what is nearer to you than your neck-vein,"
You have cast the arrow of speculation afar off.
O you, who have made ready your bow and arrows,
The game is close to you, and you shoot too far off.
The further a man shoots, the further off he is,
And the more removed from the treasure he seeks.
The philosopher kills himself with thinking,
Tell him that his back is turned to that treasure;
Tell him that the more he runs to and fro,
The Almighty says, "Make efforts in our ways," 7
Not "Make efforts away from us," O restless one.
Like Canaan, who went away, from shame to follow Noah,
Up to the top of that lofty mountain,
The more he sought safety on that mountain,
The further was he removed from the safe asylum.
So this Faqir, in search of that hidden treasure,
Day after day drew his bow stronger and stronger;
And the harder he drew his bow,
The further was he from the seat of that treasure.
This parable applies to all times,
For the soul of the ignorant is pledged to misfortune.
Because the ignorant man is ashamed of a master,
Perforce he goes and opens a new school for himself.
That school is higher than your true master, O beloved,
And hard of access, and full of scorpions and snakes.
Straightway overthrow it, and turn back again
To the green garden and sweet watered meadows.
Not like Canaan, who, through pride and ignorance,
Sought his ark of safety on a protecting mountain.
His far-shooting learning veiled his eyes,
While his heart's desire was all the while in his grasp.
Ah! oftentimes have learning and genius and wit
Proved to the traveler to be Ghouls and highwaymen!
"The majority of those in Paradise are the simple," 8
Who have escaped the snares of philosophy.
Strip yourself bare of overweening intellect,
That grace may ever be shed upon you from above.
Cleverness is the opposite of humility and submission,
Quit cleverness, and consort with simple-mindedness!

*NOTES:

1. Koran lxviii. 16.
2. Koran l. 15.
3. Koran ii. 28.
4. Because, as Sir T. Browne says, "God is all things."
5. See Gulshan i Raz, I. 265, and note.
6. Koran xxvi. 189. The cloud emitted heat instead of rain, to punish those who

disregarded Shu'aib, or Jethro.
7. Koran xxix. 69.
8. A Hadis. Cp. 1 Cor. i. 25, 26.

STORY VII.
The Three Travelers.
A Mosalman was traveling with two unbelievers, a Jew and a Christian. Like wisdom linked with the flesh and the devil. God was "nigh unto His faithful servant," 1 and when the first stage was completed He caused a present of sweetmeats to be laid before the travelers. As the Jew and the Christian had already eaten their evening meal when the sweetmeats arrived, they proposed to lay them aside till the morrow; but the Mosalman, who was keeping fast, and therefore could not eat before nightfall, proposed to eat them that night. To this the other two refused to consent, alleging that the Mosalman wanted to eat the whole of the sweetmeats himself. Then the Mosalman proposed to divide them into three portions, so that each might eat his own portion when he pleased; but this also was objected to by the others, who quoted the proverb, "The divider is in hell" The Mosalman explained to them that this proverb meant the man who divides his allegiance between God and lust; but they still refused to give way, and the Mosalman therefore submitted, and lay down to sleep in the endurance of the pangs of hunger. Next morning, when they awoke, it was agreed between them that each should relate his dreams, and that the sweetmeats should be awarded to him whose dream was the best. The Jew said that he had dreamed that Moses had carried him to the top of Mount Sinai, and shown him marvelous visions of the glory of heaven and the angels. The Christian said he had dreamed that 'Isa had carried him up to the fourth heaven and shown him all the glories of the heavens. Finally the Mosalman said that the Prophet Muhammad had appeared to him in person, and after commending him for his piety in saying his prayers and keeping fast so strictly on the previous night, had commanded him to eat up those divinely provided sweetmeats as a reward, and he had accordingly done so. The Jew and the Christian were at first annoyed with him for thus stealing a march upon them; but on his pointing out that he had no option but to obey the Prophet's commands, they admitted that he had done right, and that his dream was the best, as he had been awake, while they were asleep. The moral is, that the divine treasure is revealed as an immediate intuition to those who seek it with prayer and humble obedience, and not to those who seek to infer and deduce its nature and quality from the lofty abstractions of philosophy.
Lofty philosophical speculation does not lead to the knowledge of God.
The Mosalman said, "O my friends,
My lord, the Prophet Muhammad, appeared to me
And said, 'The Jew has hurried to the top of Sinai,
And plays a game of love with God's interlocutor;
The Christian has been carried by 'Isa, Lord of bliss
Up to the summit of the fourth heaven
Thou who art left behind and hast endured anguish,
Arise quickly and eat the sweetmeats and confections!
Those two clever and learned men have ascended,

And read their titles of dignity and exaltation;
Those two exalted ones have found exalted science,
And rivaled the very angels in intellect;
O humble and simple and despised one,
Arise and eat of the banquet of the divine sweets!"
They said to him, "Then you have been gluttonous;
Well indeed! you have eaten all the sweets!"
He answered, "When my sovereign lord commanded me,
Who am I that I should abstain from obeying?
Would you, O Jew, resist the commands of Moses
If he bade you do something, either pleasant or not?
Would you, O Christian, rebel against 'Isa's commands,
Whether those commands were agreeable or the reverse?
How could I rebel against the 'Glory of the prophets'?
Nay, I ate the sweets, and am now happy."
They replied, "By Allah, you have seen a true vision;
Your vision is better than a hundred like ours.
Your dream was seen by you when awake, O happy one,
For it was seen to be real by your being awake."
Quit excessive speculation and inordinate science,
'Tis service of God and good conduct that gains its end.
'Tis for this that God created us,
"We created not mankind save to worship us" 2
What profit did his science bring to Samiri? 3
His science excluded him from God's portals.
Consider what Qarun gained by his alchemy;
He was swallowed up in the depths of the earth.
Abu-l Jahl, again, what gained he from his wit
Save to be hurled head-foremost into hell for infidelity?
Know real science is seeing the fire directly,
Not mere talk, inferring the fire from the smoke.
Your scientific proofs are more offensive to the wise
Than the urine and breath whence a physician infers.
If these be your only proofs, O son,
Smell foul breath and inspect urine like physicians.
Such proofs are as the staff of a blind man,
Which prove only the blindness of the holder.
All your outcry and pompous claims and bustle
Only say, "I cannot see, hold me excused!"
This is illustrated be an anecdote of a peasant who, hearing a proclamation issued by the Prince of Tirmid, to the effect that a large reward would be given to him who should take a message to Samarcaud in the space of four days, hurried to Tirmid by relays of post-horses in the utmost haste, and threw the whole city into alarm, as the people thought that his extreme haste and bustle must portend the approach of an enemy or some other calamity. But when he was admitted to the presence of the prince, all he had to say was, that he had hurried to inform him that he could not go to Samarcand so

quickly. The prince was very angry with him for making all this disturbance about nothing, and threatened to punish him.

The uses of chastisements.

He said, "Alms of mercy repel calamity, 4
Alms cure thy sickness, O son
'Tis not charitable to burn up the poor,
Or to put out the eyes of the meek."
The prince replied, "Kindness is good in its place,
Provided you do kindness in its proper place.
If at chess you put the king in the rook's place
That is wrong; and so if you put the knight in the king's,
The law prescribes both rewards and chastisements.
The king's place is the throne, the horse's the gate.
What is justice but putting each in his place?
What injustice but putting each in what is not his place?
Nothing is vain of all that God has created,
Whether vengeance or mercy, or plain dealing or snares.
Not one of all these is good absolutely,
Nor is any one of them absolutely bad.
Each is harmful or beneficial according to its place,
Wherefore knowledge of these points is proper and useful.
Ah! many are the chastisements sent to the poor
Which are more beneficial to him than bread and sweets;
Because sweets out of season excite biliousness,
While blows make him pure from impurity.
Strike the poor man timely blows,
Which may save him from being beheaded later."

The peasant, in reply, urged the prince not to be over hasty in punishing him, but to take counsel with suitable advisers, as enjoined in various texts, 5 and in the Hadis prohibiting monkery, and warned him that if he shunned the advice and society of his equals he would assuredly be led astray by wretched companions. 6 In illustration of this a story is told of a mouse who conceived a great affection for a frog living in a neighboring pond. 7 That he might be able to communicate with his friend at all times, he fastened a string to the frog's leg, and the other end of it to his own. The proverb says, "Occasional intermission of visits augments love," 8 but ardent lovers desire to be in communication with the object of their love without intermission. The frog was at first unwilling to enter into such close relations with an animal of another species, but at last allowed himself to be persuaded to do so, against his better judgment. Shortly afterwards a raven swooped down on the mouse and carried him off, and the frog, being fastened to the mouse, was dragged off and destroyed along with it. The raven's friends said to him, "How is it you managed to catch an animal that lives in the water?" and he replied, "Because it was so silly as to consort with one of another species that lived on dry land."

Comparison of the body to the mouse, and the soul to the frog.

The two friends discussed the matter long,
And after discussion this plan was settled,

That they should fetch a long string,
By means of which to communicate with one another.
The mouse said, "One end must be tied to your leg,
And the other end to the leg of me, your double,
That by this contrivance we two may be united,
And be mingled together like soul and body."
Body is like a string tied to sod's foot,
That string drags soul down to earth.
The soul is the frog in the water of ecstatic bliss;
Escaping from the mouse of the body, it is in bliss.
The mouse of the body drags it back with that string;
Ah! what sorrow it tastes through being dragged back
If it were not dragged down by that insolent mouse,
The frog would remain at peace in its water.
On the last day, when you shall awake from sleep,
You will learn the rest of this from the Sun of truth!
In illustration of the thesis that the sense which perceives the unseen and spiritual world is superior to the other senses, and is exempt from death and decay, the poet tells an anecdote of Sultan Mahmud of Ghazni and some robbers. One night, when walking about the city alone, he fell in with a band of robbers. He told them he was one of them, and proposed that each should tell his own special talent. Accordingly one said he could hear what the dogs said when they barked; another that his sight was so good that when he saw a man at night he could recognize him without fail next day; another said his talent lay in the strength of his arms, whereby he dug holes through the walls of houses another said he could divine by his sense of smell where gold was hidden; another said his wrist was so strong that he could throw a rope farther than any one. At last it came to the turn of the king, and he told them that his talent lay in his beard, for when he wagged it he could deliver criminals from the executioner. The robbers then went to the king's palace, and, each of them co-operating by the exercise of his peculiar talent, they broke into it, and plundered a large sum of money. The king, after witnessing the burglary, withdrew from them secretly, and, having summoned his Vazir, gave orders for their apprehension. No sooner were the robbers brought before the king than the one whose talent lay in recognizing by day those whom he had seen in the darkness of night at once knew him, and said to the others, "This is the man who said his talent lay in his beard!" Thus the only one whose talent profited him at the time of need was he who could recognize by day what he had previously seen by night; for he appealed to the king to exercise his talent of deliverance, and the king listened to his entreaty, and delivered him from the executioner.
He whose eyes discern God in the world is safe from destruction.
He who, when he had once seen a person at night,
Recognized him without fail when he saw him by day,
Saw the king upon the throne, and straightway cried,
"This was he who accompanied us on our nightly walk;
This is he whose beard possessed such rare talent;
Our arrest is due to his sagacity."
He added, "'Yea, he was with you,' 9 this great king;

He beheld our actions and heard our secrets.
My eyes guided me to recognize that king at night,
And dwelt lovingly on his face, like the moon at night.
Now, therefore, I will implore his grace for myself,
For he will never avert his face from him that knew him."
Know the eye of the ' Knower is a safeguard in both worlds,
For therein ye will find a very Bahram to aid you.
For this cause Muhammad was the intercessor for faults,
Because his eye 'did not wander' 10 from the King of kings.
In the night of this world, when the sun is hidden,
He beheld God, and placed his hopes on Him.
His eyes were anointed with the words, ' We opened thy heart,' 11
He beheld what Gabriel himself had not power to see." 12
The story of the frog is concluded by the lamentations of the frog over his folly in consorting with an animal of a different genus to his own, on which Reason warns him that homogeneity lies in spirit, not in outward form; and this is illustrated by an anecdote of a man named 'Abdu'l Ghaus, who was the son of a fairy mother, and consequently homogeneous with the fairies, though only an ordinary man to outward appearance.
*NOTES:
1. Koran ii. 182.
2. Koran ii. 56.
3. Samiri, the maker of the golden calf. Qarun Korah.
4. Freytag Arabum Proverbia, iii. 277.
5. Koran lxvii. 22, iii. 155, xlii. 36.
6. Koran xliii. 37.
7. Anvari Suhaili, Chap. vii. Story III.
8. Freytag, Arabum Proverbia, i. 287.
9. Koran lvii. 4.
10. Koran liii. 17.
11. Koran xciv. 1.
12. Gulshan i Raz, I. 120.

STORY VIII.
The Man who received a Pension from the Prefect of Tabriz.
These reflections on the nothingness of outward form compared to spirit lead the poet to the corollary that often men whose outward forms are buried in the grave are greater benefactors to the poor and helpless than men still living in the body. This is illustrated by the story of the man who was maintained by the Prefect of Tabriz. This man incurred heavy debts on the credit of his pension, even as the Imam Ja'far Sadiq was able to capture a strong fort single-handed through the power of God assisting him. When the creditors became pressing the man journeyed to Tabriz to seek further aid; but on arriving there he found the Prefect was dead. On learning this he was much cast down, but eventually recognized that he had erred in looking to a creature instead of his Creator for aid, according to the text, "The infidels equalize others with their Lord." 1
This obliquity of spiritual sight, causing him to see a mere human benefactor, where the

real benefactor was God alone, is illustrated by anecdotes of a man buying bread at Kashan, of Sultan Khwarazm Shah deluded into disliking a fine horse by the interested advice of his Vazir, and of Joseph, who when imprisoned by Pharaoh was induced to trust for deliverance to the intercession of the chief butler rather than to God alone, for which cause "he remained several years in prison." 2 A charitable person of Tabriz endeavoured to raise funds for the poor man, and appealed to the citizens to aid him, but only succeeded in collecting a very small sum. He then visited the Prefect's tomb, and implored assistance from him; and the same night the Prefect appeared to him in a dream, and gave him directions where to find a great treasure, and directed him to make over this treasure to the poor man. Thus the dead Prefect proved a more liberal benefactor than the citizens of Tabriz who were still living.

The poor man's regrets for having placed his trust in man and not in God.

When he recovered himself he said, "O God,
I have sinned in looking for aid to a creature!
Although the Prefect showed great liberality,
It was in no wise equal to Thy bounty.
He gave me a cap, but Thou my head full of sense;
He gave me a garment, but Thou my tall form.
He gave me gold, but Thou my hand which counts it;
He gave me a horse, but Thou my reason to guide it;
He gave me a lamp, but Thou my lucid eyes;
He gave me sweetmeats, but Thou my appetite for them;
He gave me a pension, but Thou my life and being;
His gift was gold, but Thine true blessings;
He gave me a house, but Thou heaven and earth;
In Thy house he and a hundred like him are nourished.
The gold was of Thy providing, he did not create it;
The bread of Thy providing, and furnished to him by Thee.
Thou also didst give him his liberality,
For thereby Thou didst augment his happiness.
I made him my Qibla, and directed my prayers to him;
I turned away my eyes from Thee, the Qibla-maker!
Where was he when the Supreme Dispenser of faith
Sowed reason in the water and clay of man,
And drew forth from Not-being this heavenly dome,
And spread out the carpet of the earth?
Of the stars He made torches to illumine the sky,
And of the four elements locks with keys (of reason).
Ah! many are the buildings visible and invisible
Which God has made between heaven's dome and earth.
Man is the astrolabe of those exalted attributes,
The attribute of man is to manifest God's signs.
Whatever is seen in man is the reflection of God,
Even as the reflection of the moon in water."
Say not two, know not two, call not on two!
Know the slave is obliterated in his lord!

So the lord is obliterated in God that created him
Yea, lost and dead and buried in his Creator!
When you regard this lord as separate from God,
You annihilate at once text and paraphrase.
With eyes and heart look beyond mere water and clay,
God alone is the Qibla; regard not two Qiblas!
If you regard two you lose the benefit of both;
A spark falls on the tinder and the tinder vanishes!
Joseph kept in prison a long time for having placed his hopes of release in man and not in God.
In like manner Joseph, in the prison,
With humble and earnest supplications
Begged aid, saying, "When you are released,
And are occupied with your ministrations to the king,
Remember me, and entreat the king
To release rue too from this prison."
How can one prisoner fettered in the snare
Procure release for a fellow prisoner?
The people of the world are all prisoners,
Awaiting death on the stake of annihilation;
Except one or two rare exceptions,
Whose bodies are in prison but their souls in heaven.
Afterwards, because Joseph had looked to man for aid,
He remained in prison for many years.
The Devil caused the man to forget Joseph,
And blotted Joseph's words from his remembrance;
And on account of this fault of that holy man
God left him in the prison for many years.
*NOTES:
1. Koran vi. 1.
2. Koran xii. 42.
3. Koran xii. 42.

STORY IX.
The King and his Three Sons.
A certain king had three sons, who were the light of his eyes, and, as it were, a fountain whence the palm tree of his heart drank the water of bliss. One day he called his sons before him and commanded them to travel through his realm, and to inspect the behavior of the governors and the state of the administration; and he strictly charged them not to go near a particular fort which he named. But, according to the saying, "Man hankers after what is forbidden," the three princes disobeyed their father, and, before going anywhere else, proceeded to visit this fort. The result was, that they fell into calamities, and had occasion to repeat the text, "Had we but hearkened or understood, we had not been among the dwellers in the flame." 1 The fort was full of pictures, images and forms, and amongst them was a portrait of a beautiful damsel, the daughter

of the King of China, which made such a deep impression on the three princes that they all became distracted with love and determined to journey to the court of the King of China and sue for the hand of his daughter.

The significance of forms. 2

Be not intoxicated with these goblets of forms,
Lest you become a maker and worshipper of idols.
Pass by these cups full of forms, linger not;
There is wine in the cups, but it proceeds not from them.
Look to the Giver of the wine with open mouth;
When His wine comes, is not cup too small to hold it?
O Adam, seek the reality of my love,
Quit the mere husk and form of the wheat.
When sand was made meal for "The Friend of God," 3
Know, O master, the form of wheat was dispensed with.
Form proceeds from the world that is without form,
Even as smoke arises from fire.
The Divine art without form designs forms (ideals), 4
Those forms fashion bodies with senses and instruments.
Whatever the form, it fashions in its own likeness
Those bodies either to good or to evil.
If the form be blessing, the man is thankful;
If it be suffering, he is patient;
If it be cherishing, he is cheerful;
If it be bruising, he is full of lamentation!
Since all these forms are slaves of Him without form,
Why do they deny their Lord and Master?
They exist only through Him that is without form;
What, then, means their disavowal of their Sustainer?
This very denial of Him proceeds from Him,
This act is naught but a reflection from Himself!
The forms of the walls and roofs of houses
Know to be shadows of the architect's thought;
Although stones and planks and bricks
Find no entrance into the sanctuary of thought,
Verily the Absolute Agent is without form,
Form is only a tool in His hands.
Sometimes that Formless One of His mercy
Shows His face to His forms from behind the veil of Not-being,
That every form may derive aid therefrom,
From its perfect beauty and power.
Again, when that Formless One hides His face,
Those forms set forth their needs.
If one form sought perfection from another form,
That would be the height of error.
Why then, O simpleton, do you set forth your needs
To one who is as needy as yourself?

Since forms are slaves, apply them not to God,
Seek not to use a form as a similitude of God. 5
Seek Him with humbleness and self-abasement,
For thought yields naught but forms of thought.
Still, if you are unable to dispense with forms,
Those occurring independently of your thought are best. 6
The "Truth," which is our real self, lies hidden within our phenomenal and visible self, and the Prophets reveal it to us.
"Now have we seen what the king saw at the first,
When that Incomparable One adjured us."
The prophets have many claims to our gratitude,
Because they forewarn us of our ultimate lot,
Saying, "What ye sow will yield only thorns;
If ye fly that way, ye will fly astray.
Take seed of us to yield you a good harvest,
Fly with our wings to hit the mark with your arrow.
Now ye know not the truth and nature of the 'Truth,' 7
But at the last ye will cry, 'That was the "Truth."'
The Truth is yourself, but not your mere bodily self,
Your real self is higher than 'you' and 'me.'
This visible 'you' which you fancy to be yourself
Is limited in place, the real 'you' is not limited.
Why, O pearl, linger you trembling in your shell?
Esteem not yourself mere sugar-cane, but real sugar.
This outward 'you' is foreign to your real ' you;'
Cling to your real self, quit this dual self.
Your last self attains to your first (real) self
Only through your attending earnestly to that union.
Your real self lies hid beneath your outward self,
For 'I am the servant of him who looks into himself.' " 8
"What a youth sees only when reflected in a glass,
Our wise old fathers saw long ago though hid in stones.
But we disobeyed the advice of our father,
And rebelled against his affectionate counsels.
We made light of the king's exhortations,
And slighted his matchless intimations.
Now we have all fallen into the ditch,
Wounded and crushed in this fatal struggle.
We relied on our own reason and discernment,
And for that cause have fallen into this calamity.
We fancied ourselves free from defects of sight,
Even as those affected by color-blindness.
Now at last our hidden disease has been revealed,
After we have been involved in these calamities."
"The shadow of a guide is better than directions to God,
To be satisfied is better than a hundred nice dishes.

A seeing eye is better than a hundred walking-sticks,
Eye discerns jewels from mere pebbles."
The princes ascertained the name of the lady depicted in the fort from an old Shaikh, who warned them of the perils they would encounter on their journey to China, and told them that the King of China would not bestow his favor on those who tried to gain it by tricks and clever stratagems, but solely on those who were prepared to yield up their lives to him, according to the saying, "Die before you die." This is illustrated by an anecdote of a Chief of Bokhara, who made it a rule never to bestow his bounty on beggars who asked for it, but only on those who awaited his pleasure in silence. A certain Faqir tried many stratagems to evade this rule, but his craft was at once seen through by the Chief, and turned to his own confusion. The thesis that the unbought free grace of God is superior to any blessing obtainable by human exertion and contrivance is further illustrated by an absurd anecdote of two youths, one of whom trusted for protection to his own contrivance, and found it a broken reed. The Prophet said, "Two there are who are never satisfied the lover of the world and the lover of knowledge;" and he who loves knowledge will continue to trust in his knowledge, in spite of all exhortations and experience. But the eldest prince advised his brothers to risk the perils and persevere in the journey, reminding them that "Patience is the key of joy." Accordingly they abandoned their country and their parents, like Ibrahim Adham, who renounced the throne of Balkh, and like the old Arabian king Amru'l Qais, who fled from the pursuit of his female adorers to seek the Spiritual Beloved in a far country.
How the princes discoursed with one another in figurative language concerning their beloved mistress.
They told their secrets to one another in dark sayings,
Speaking beneath their breath in fear and trembling.
None but God was privy to their secrets,
None but Heaven was partner in their sighs.
Yea, they used technical expressions one to another,
And possessed intelligence to extract the sense.
The vulgar learn the words of this "language of birds," 9
And make boast of their mastery thereof;
But these words are only the outward form of the language,
The "raw" man is ignorant of the birds' meaning.
He is the true Solomon who knows the birds' language,
A demon, though he usurp his kingdom, is quite another.
The demon has taken upon him the form of Solomon,
His knowledge is fraud, not "what we have been taught."
When Solomon was blessed with inspiration from God,
He learned birds' language from "what we were taught."
But thou art only a bird of the air; understand then
That thou hast never seen the true spiritual birds!
The nest of the Simurgh is beyond Mount Qaf, 10
Not every thought can attain thereto;
Save thoughts which catch a glimpse thereof,
And after the vision are again shut off.
Yet not all shut off, rather intermitted for a wise end,

For the blessing abides, though shut off and hidden!
In order to preserve that body which is as a soul,
The Sun is veiled for a while behind a cloud;
In order not to melt that soul-like body,
The Sun withdraws itself as from ice.
For thy soul's sake seek counsel of these inspired ones. 11
Ah! rob not their words of their technical meanings!
Zulaikha applied to Yusuf the names of all things,
Beginning with wild rue and ending with frankincense.
She veiled his name under all other names,
And imparted her secret meaning to her confidants.
When she said, "The wax is melted by the fire,"
She meant, "My lover is wroth with me."
So when she said, "See, the moon is risen!"
Or, "Lo! the willow-bough is putting forth leaves;"
Or if she said, "The leaves quiver in the wind,"
Or, "The wild rue yields perfume as it burns;"
Or if she said, "The rose tells her tale to the Bulbul,"
Or, "The king sings his love-strain;"
Or if she said, "Ah! what a blessed lot!"
Or, "Who hath disturbed my heart's repose?"
Or if she said, "The water-carrier hath brought water,"
Or, "Lo! the sun emerges from the clouds;"
Or if she said, "Last night the victuals were boiled,"
Or, "The food was perfectly cooked;"
Or if she said, "My bread is without savor"
Or, "The heavens are revolving the wrong way;
Or if she said, "My head aches with pain,"
Or, "My headache is now relieved;"
If she gave thanks, 'twas for being united to Yusuf;
If she wailed, 'twas that she was separated from him.
Though she gave vent to thousands of names,
Her meaning and purport was only Yusuf;
Was she an hungred, when she pronounced his name,
She became filled and cheered by his nourishment.
Her thirst was quenched by Yusuf's name,
His name was spiritual water to her soul.
Was she in pain, by pronouncing his mighty name
At once her pain was turned into joy.
In the cold it was a warm garment;
Her lover's name accomplished all this through love.
Strangers may pronounce the "pure name" of God,
Yet it effects no such marvels, for they lack love.
All that 'Isa accomplished by the name of Jehovah,
Zulaikha attained through the name "Yusuf."
When the soul is intimately united with God,

To name the one is the same as naming the other.
Zulaikha was empty of self and filled with love of Yusuf,
And there flowed out of her jar what it contained.
The scent of the saffron of union made her smile,
The stench of the onion of separation made her weep.
Each to have in his heart a hundred meanings,
Such is not the creed of true love and devotion.
"The Friend" is to the lover as day to the sun,
The material sun is a veil over the face of the real day.
Whoso distinguishes not the veil from "The Friend's" face
Is a worshipper of the sun; of such a one beware!
"The Friend" is the real day, and daily food of lovers,
The heart and the heart's torment of His lovers.

After enduring many toils and misfortunes the three princes at last arrived in the metropolis of China, and thereupon the eldest prince expressed his intention of presenting himself before the king, as he could wait no longer. His brothers tried to dissuade him from risking his life, pointing out that if he acted on blind impulse and vain conceit he would surely go astray, for "a conceit hath naught of truth;" 12 and they further urged him to listen to the counsels of the Pir, or Spiritual Director. But the eldest brother refused to be dissuaded from his purpose, saying he would no longer hide his passion for his beloved, like one who beats a drum under a blanket, but would proclaim it openly, and take the risk of whatever might ensue. He added that he was convinced that he should obtain his desire in some way or other, if not in the way that he expected; according to the text, "Whoso feareth God, to him will he grant a prosperous issue, and will provide for him in a way he reckoned not." 13 Seekers after God fancy that He is far from them, and that they must travel far to reach Him; but these are both erroneous suppositions; and just as arithmeticians work out true answers to their problems by the "Method of Errors," 14 so must the seekers of God from these errors work out the conviction that God is very nigh to them that call upon Him faithfully. To illustrate this an anecdote is told of a man of Baghdad who was in great distress, and who, after calling on God for aid, dreamt that a great treasure lay hid in a certain spot in Egypt. He accordingly journeyed to Egypt, and there fell into the hands of the patrol, who arrested him, and beat him severely on suspicion of being a thief. Calling to mind the proverb that "falsehood is a mischief but truth a remedy," 15 he determined to confess the true reason of his coming to Egypt, and accordingly told them all the particulars of his dream. On hearing them they believed him, and one of them said, "You must be a fool to journey all this distance merely on the faith of a dream. I myself have many times dreamt of a treasure lying hid in a certain spot in Baghdad, but was never foolish enough to go there." Now the spot in Baghdad named by this person was none other than the house of the poor man of Baghdad, and he straightway returned home, and there found the treasure. And he gave thanks, and recognized how "God causes ease to follow troubles," 16 and how "Men hate what is good for them," 17 and how God delays the answer to prayer, and allows men to remain poor and hungry for a season, in order to make them call upon Him, even as the Prophet said, "My servant is a lute which sounds best when it is empty."

Why the answer to prayer is delayed.

Ah! many earnest suppliants wail forth prayers,
Till the smoke of their wailing rises to heaven;
Yea, the perfume of the incense of sinners' groans
Mounts up above the lofty roof of heaven.
Then the angels supplicate God, saying,
"O Thou that hearest prayer and relievest pain,
Thy faithful slave is bowing down before Thee.
He knows of none on whom to rely save Thee;
Thou bestowest favors on the helpless.
Every suppliant obtains his desire from Thee."
God makes answer, "The delay in granting his prayer
Is intended to benefit him, not to harm him.
His pressing need draws him from his negligence to me;
Yea, drags him by the hair into my courts.
If I at once remove his need he will go away,
And will be destroyed in his idle sports.
Though he is wailing with heartfelt cry of 'O Aider!'
Bid him wail on with broken heart and contrite breast.
His voice sounds sweet in my ears,
And his wailing and cries of' O God!'
In this way by supplication and lamentation
He prevails with me altogether."
It is on account of their sweet voices
That choice parrots and nightingales are jailed in cages.
Ugly owls and crows 18 are never jailed in cages;
Such a thing was never heard of in history.
The disappointments of the pious, be sure,
Are appointed for this wise purpose.

The eldest brother then delayed no longer, but rushed into the presence of the King and kissed his feet. The King, like a good shepherd, was well aware of the troubles and cravings of his sheep. He knew that the prince had abjured earthly rank and dignity through love for his daughter, even as a Sufi casts away his robe when overpowered by ecstatic rapture. The only reason why the prince had lagged behind in the race and not presented himself to the King before was that hitherto he had lacked the "inner eye" or spiritual sense which discerns spiritual verities, and had been consequently blind to the King's perfections. They who lack this inner spiritual sense can no more appreciate spiritual pleasures than a man lacking the sense of smell can enjoy the perfume of flowers, or a eunuch the society of fair women. But his eyes had now been opened by the King's grace, and he had escaped from the bondage of worldly lusts and illusions, and, taught by experience, had resolved never again to be led captive by them.

This is illustrated by the anecdote of the Qazi who was beguiled by the wife of a dwarf. The dwarf and his wife were very poor, and one day the dwarf said to his wife, "God has given you arched brows and arrowy glances and all manner of witchery; go and ensnare some rich man, so that we may extract money from him!" So the woman went to the court of the Qazi, pretending to have a grievance; and when she saw the Qazi she beguiled him, and induced him to pay her a visit at night. While the Qazi was sitting with

her the dwarf returned home and knocked violently at the door, and the Qazi, in a great fright, hid himself in a large chest. The dwarf at once fetched a porter, and told him to take the chest to the bazar and sell it. On the way to the bazar the Qazi cried out to the porter to fetch the Deputy; and when the Deputy came he redeemed the chest for one hundred Dinars, and thus the Qazi escaped. Next year the woman went to the court and tried to seduce the Qazi a second time; but he said, "Begone; I have escaped from your toils once, and will not fall into them again. The action of the Deputy in freeing the Qazi reminds the poet of the saying of the Prophet, "Of him, of whom I am the master, 'Ali also is master," and is therefore able to free him from slavery.

The eldest prince at last fell sick of hope deferred, and gave up the ghost. But though he failed to obtain the King's daughter, the object of his earthly attachment, he obtained union with the King, the real spiritual object of his love, and the eternal fruition of dwelling in Him.

The joys of union with the Spiritual Beloved are inexpressible in speech.

In short, the King cherished him lovingly,
And he like a moon waned in that sun.
That waning of lovers makes them wax stronger,
Just as the moon waxes brighter after waning.
Ordinary sick persons crave a remedy for sickness
But the lovesick one cries, "Increase my waning!
I have never tasted wine sweeter than this poison,
No health can be sweeter than this sickness!
No devotion is better than this sin (of love),
Years are as a moment compared to this moment!"
Long time he dwelt with the King in this manner,
With burning heart, as a lively sacrifice.
Thus his life passed, yet he gained not the union He wished.
Patient waiting consumed him, his soul could not bear it;
He dragged on life with pain and gnashing of teeth.
At last life ended before he had attained his desire.
The form of his earthly Beloved was hidden from him;
He departed, and found union with his Spiritual Beloved.
Then he said, "Though she lacks clothes of silk and wool,
'Tis sweeter to embrace her without those veils.
I have become naked of the body and its illusions,
I am admitted into the most intimate union."
The story admits of being told up to this point,
Bat what follows is hidden and inexpressible in words.
If you should speak and try a hundred ways to express it,
'Tis useless; the mystery becomes no clearer.
You can ride on saddle and horse up to the sea-coast,
But then you must use a horse of wood (i.e., a boat).
A horse of wood is useless on dry land,
It is the special conveyance of voyagers by sea.
Silence is this horse of wood,
Silence is the guide and support of men at sea.

This Silence which causes you annoyance
Is uttering cries of love audible to the spiritual.
You say, "How strange the spiritual man is silent!"
He answers, "How strange you have no ears!
Though I utter cries, you hear them not;
Sensual ears, however sharp, are deaf to my cries."
The spiritual man, as it were, cries in his sleep,
Uttering thousands of words of comfort;
While the carnal man at his side hears nothing at all,
For he is asleep, and deaf to the other's voice.
But the perfect spiritualist who has broken his boat
Plunges into the sea as a fish of the sea (of Truth).
He is then neither silent nor speaking, but a mystery.
No words are available to express his condition.
That marvelous one is in neither of these states
'Twould be irreverent to explain his state more fully.
These illustrations are weak and inappropriate,
But no fitter ones are obtainable from sensible objects.
When the eldest prince died, the youngest was sick and could not come; but the second brother came to the court to attend his funeral. There the King observed him, and took pity on him and entreated him kindly. He instilled into him spiritual knowledge of the verities hidden beneath phenomenal objects, and conveyed to him as deep a perception of spiritual truths as is not gained by a Sufi after years of fasting and retirement from the world. It is a fact, that when the pure spirit escapes from the bonds of the body, God gives it sight to behold the things of the spirit. The logician denies the possibility of this divine illumination of the heart, but he is confuted by the Prophet, who swore "by the star" that the Koran was revealed to him by divine illumination. 19 Those who cleave to their heresy (Bid'at) and obstinate unbelief are like to incur the punishment inflected on the tribe of 'Ad for disbelieving the Prophet Hud. 20 Earthly forms are only shadows of the Sun of the Truth, a cradle for babes, but too small to hold those who have grown to spiritual manhood. When the prince was thus nourished by the spiritual food given him by the King, which was such as the angels of heaven subsist upon, not the unspiritual food of Christians and those who give partners to God, he began to be puffed up with self-conceit, and forgot what he owed to the King, and rebelled against him. The King was cut to the heart by his ingratitude, which exactly resembled that of Nimrod. When Nimrod was an infant he was taken by his mother to sea, and the ship being wrecked, all that were in it perished, save only the infant Nimrod who was saved through the pity of Izrail, the Angel of Death. God spared him, and nurtured him without the aid of mother or nurse; but when he grew up he proved ungrateful, and was puffed up with self-conceit and egotism, and showed enmity against God and Abraham His servant. When the prince found himself cast off by the King he came to himself, and repented and humbled himself with deep contrition. The King then pardoned him; but his doom had already been decreed by God, and he was slain by the King he had injured, acknowledging the King's goodness to him with his latest breath.
The death of the second prince.
In short, the vengeance of That Jealous One (God)

After one year bore him to the grave.
When the King awoke out of his trance to consciousness,
His Mars-like eyes shed tears of blood.
When that incomparable one looked into his quiver,
He saw that one of his arrow-shafts was missing.
He cried to God, "What has become of my arrow?"
God answered, "Thy arrow is fixed in his throat!"
That King, bountiful as the sea, had pardoned him;
Nevertheless his arrow had dealt him a mortal wound.
He was slain, and cried out with his last breath,
"The King is all in all, my slayer and my savior.
If he is not both these, he is not all in all;
Nay, he is both my slayer and my mourner!"
That expiring martyr also gave thanks,
That the King had smitten his body, not his spirit;
For the visible body must perforce perish,
Ere the spirit can live in happiness for evermore.
Though he incurred chastisement, it affected his body only,
And as a friend he now goes, free of pain, to his Friend.
Thus at first he clung to the King's stirrup,
But at last went his way guided by perfect sight.
Finally, the youngest brother, who was the weakest of all, succeeded where his brothers had failed, and obtained his earthly mistress, the king's daughter, as his bride, and the Spiritual Beloved as well.
Here the Masnavi breaks off; but, according to the Bulaq edition, the following conclusion was supplied by Jalalu-'d-Din's son, Bahau-'d-Din Sultan Valad:
Part of the story remains untold; it was retained
In his mind and was not disclosed.
The story of the princes remains unfinished,
The pearl of the third brother remains unstrung.
Here speech, like a camel, breaks down on its road;
I will say no more, but guard my tongue from speech.
The rest is told without aid of tongue
To the heart of him whose spirit is alive.
*NOTES:
1. Koran lxvii. 10.
2. Surat, or "form," means picture, image, outward appearance as opposed to reality, conception or "form of thought," the "architypes" or "ideas" in the Divine mind, "the Substantial forms" of the Realist philosophy. Here the poet runs through nearly all these meanings.
3. Sale's Koran, p. 75, note.
4. i.e., the architypes in the "Intellectual Presence" or "world of command," which are afterwards set forth in the "world of creation or sensible objects.
5. See Koran xlii. 9.
6. i.e., the similitudes used in the Koran.
7. "The Truth," Al Haqq, the Divine Noumenon.

8. See Gulshan i Raz, Answer III., and the Hadis, "Whoso knows himself knows his Lord."
9. Koran xxvii. 16.
10. Simurgh, "Oiseau extraordinaire qui reside au Caucase," as M. Garcin de Tassy calls it, means "thirty birds" (Si murgh), and is used as a type of the Divine Unity which embraces all plurality.
11. i.e., the prophets and saints.
12. Koran x. 37.
13. Koran lxv. 2.
14. i.e., "The Rule of Position."Khulasat ul Hisab, Book iv.
15. Freytag, Arabum Proverbia, ii. 379.
16. Koran ii. 213.
17. Koran lxv. 7.
18. i.e., hardened sinners like Pharaoh.
19. Koran liii. 1.
20. Koran xlvi. 20.

Note on Apocryphal Supplements to the Masnavi.
In the Lucknow edition there follows an epilogue written by Muhammad Ilahi Bakhsh, giving a continuation of the story of the third brother, but nothing of the kind is found in any of the other editions.
The Bulaq edition adds a so-called Book VII., but this is known to be a comparatively recent forgery. Haji Khalfa says: "It is notorious that the Masnavi is contained in six books, but a seventh book has made its appearance, put forth by Ismail Dadah, the commentator. He also wrote a commentary on it, and therein replied with eloquence and strenuousness to those who denied its genuineness. He says in his commentary that when he came to write out his fifth volume in the year 1035 A.H., he met with Book VII. in a copy of the Masnavi dated 814 A.H. He bought it and read it through, and was satisfied that it was undoubtedly a composition of the author of the Masnavi. But the other Darveshes of the Maulavi order denied the genuineness of the Seventh Book." 1
The contents of this Seventh Book consist of comments on various texts and traditions, illustrated by stories of no interest. They have nothing in common with the Epilogue of Muhammad Ilahi Bakhsh, found in the Lucknow edition.
*NOTES:
1. Haji Khalfa, v. 377. Ismai1 was a Darvesh of the Maulavi order, surnamed Anguravi, from his native place Anguri, in Anatolia.

THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH

BEING

A Translation With Notes

OF

The Kitāb Qawā 'id al-Aqā'id

OF

Al-Ghazzālī's "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn"

By

NABIH AMIN FARIS
American University of Beirut
Beirut, Lebanon

BOOK II

SH. MUHAMMAD ASHRAF
Publishers, Booksellers & Exporters
Lahore - Pakistan.

ALL RIGHTS RESERVED

ISBN. 969-432-138-7

THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH

NABIH AMIN FARIS

REPRINTED 1999

Published by
SH. MUHAMMAD ASHRAF
Publishers, Booksellers & Exporters
7-Aibak Road, (New Anarkali)
Lahore - Pakistan
Ph: 042-7353171 Fax: 042-7353489
Email: shashraf@brain.net.pk

Printed at
Ashraf Printing Press
9-Aibak Road (New Anarkali)
Lahore - Pakistan

To
the Memory of my father
AMIN FARIS
In Gratitude and Reverence

PREFACE

The *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* of al-Ghazzāli is divided into four quarters (sing. *rub'*). The first deals with the acts of worship (*al-'ibādāt*), the second with the usages of life (*al-mu'āmalāt*), the third with the destructive matters of life (*al-muhlikāt*), and the fourth with the saving matters of life (*al-munajjiyāt*). Each of these four quarters comprises ten books (sing. *kitāb*). The present work represents the second book in the first quarter. It deals with the foundations of the articles of faith and is, perhaps, the most important part of the first quarter.

The texts utilized in the preparation of the present translation were the following: The first is the text printed at Kafr al-Zaghāri in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289. It is referred to in the notes as 'C'. The second is that contained in the text of al-Sayyid al-Murtaḍa al-Zabīdi's commentary on the *Iḥyā'*, known as the *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi-Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, printed in ten volumes in Cairo A.H. 1311; it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same *Ithāf al-Sādah*; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and, perhaps, the most important is the text contained in a four volume manuscript at the Princeton University Library (Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, *Descriptive Catalogue of the Garrett*

Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton, 1938, No. 1481). It probably dates from the late fifteenth century. This text, called 'B' in the notes, corresponds to SM (text), while 'C' corresponds to SM (margin).

The first book of the first quarter, the well-known *Kitāb al-'Ilm*, was published, under the title of *The Book of Knowledge*, by Sh. Muhammad Ashraf of Lahore 1962. Once again I am grateful to Sh. M. Ashraf for his continued interest in seeing as many of the books of the *Iḥyā*, appear in English. And once again I wish to acknowledge my indebtedness to the three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the late Harold H. Bender, and Philip K. Hitti, and to the American Philosophical Society for the Promotion of Useful Knowledge in Philadelphia, without whose imaginative help neither *The Book of Knowledge* nor the present work would have been done. May I also express my thanks to my students: Mr. Robert Hazo, Mr. John Dudley Woodberry, and Major Angus M. Mundy who read the manuscript and made several useful observations, and to Dr. John H. Patton, Professor of Religion, Park College, Parksville, Mo., for his careful examination of the manuscript and his valuable suggestions.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut
October 31, 1962.

BOOK II

"In the Name of God the Merciful, the Compassionate".

The Foundations of the Articles of Faith,
Containing Four Sections.

SECTION I

On the Exposition of the Creed of the Orthodox Community as Embodied in the Two Words of the Shahadah which form One of the Pillars of Islam.

We say—and our trust is in God—praise be to God the Creator, the Restorer, the Doer of whatever He wills, He Whose throne is glorious and Whose power, mighty, Who guides the elect to the orthodox path and the right way, Who grants them benefits once they affirm His unity by guarding the articles of faith from the obscurities of doubt and hesitation, Who leads them to imitate the way of His chosen Apostle and to follow the example of his most honoured Companions by directing their footsteps to the way of truth, Who reveals Himself to them in His Essence and in His works by His beautiful attributes which none perceive except he who inclines his ear in contemplation, Who makes known to them that He is one in His Essence without any associate, single (*fard*) without any compeer, eternal (*ṣamad*) without any opposite, separate (*munfarid*) without any like. He is one, ancient (*qadīm*) with nothing preceding Him, eternal (*azali*) without any beginning, abiding in existence with none after Him, everlasting (*abadi*)

without any end, subsisting without cessation, abiding without termination. He has not ceased and He will not cease to be described by the epithets of majesty. At the end of time He will not be subject to dissolution and decay, but He is the first and the last, the external and the internal, and He knows all.

1. Transcendence (*tanzīh*). We attest that He is not a body possessing form, nor a substance restricted and limited: He does not resemble other bodies either in limitation or in accepting division. He is not a substance and substances do not exist in Him; He is not an accident and accidents do not exist in Him. No, He resembles no entity and no entity resembles Him; nothing is like Him and He is not like anything; measure does not bound Him and boundaries do not contain Him; directions do not surround Him and neither the earths nor the Heavens are on different sides of Him. Truly, He is seated on the throne after the manner in which He said and in the sense in which He willed —in a state of equilibrium removed from contact, fixity of location, stability, envelopment, and change. The throne does not support Him, but the throne and those who carry it are supported by the grace of Him power and are constrained by His hand. He is above the throne and above the Heavens and above everything to the limits of the earth with an aboveness which does not bring Him nearer to the throne and the Heavens, just as it does not make Him farther from the earth No, He is highly exalted above the throne and the Heavens, just as He is highly exalted above the earth. Nevertheless, He is near to every entity and is "nearer to a

creature than his jugular vein";[1] and He witnesses everything since His nearness does not resemble the nearness of bodies, just as His essence does not resemble the essence of bodies. He does not exist in anything, just as nothing exists in Him: He has too much exalted Himself that any place should contain Him, just as He has too much sanctified Himself that time should limit Him. No, He was before He had created time and place, and just as He was, He now is. He is distinct from His creatures through His attributes. There is not in His essence any other besides Him, nor in any other besides Him, His essence. He is far removed from change of state or of location. Events have no place in Him and mishaps do not befall Him. No, He does not cease. in the epithets of His Majesty, to be far removed from decay, and in the attributes of His perfection He has no need of an increase in perfection. In His essence His existence is known by reason; His essence is seen with the eyes, a blessing from Him and a grace to the righteous in the life everlasting and a completion of bliss from Him through beholding His gracious face.

2. Life and Power. We witness that He is living, powerful, almighty and all-subduing; inadequacy and weakness befall Him not; slumber overtakes Him not nor sleep; dissolution does not prevail over Him nor death. He is Lord of the visible world and the invisible [80], and of power and might; His are dominion, subjugation, creation, and command; the Heavens are rolled in His right hand and created things are subjugated in His hand. He is separate in creating

1. *Sūrah* L : 15.

and inventing; He is alone in bringing into existence and innovating. He created all creatures and their works, and decreed their sustenance and their lives; nothing decreed escapes His hand and the mutations of things are not beyond His power. The things which He decreed cannot be numbered and the things which He knows have no end.

3. Knowledge. We attest that He knows all things which can be known, grasping all that happens from the limits of earth to the highest heaven; not an atom's weight in the earth or in Heaven is beyond His knowledge. Yes, He knows the creeping of the black ant upon the solid rock in the darkest night, and He perceives the movement of the mote in the midst of the air. He knows the secrets and that which is more shrouded in secrecy than secrets; He has knowledge of the suggestions of the mind, of the movements of the thoughts, and of the concealed things of the inmost parts by a knowledge which is ancient from eternity and by which He has not ceased to be described through the ages, not by a knowledge which renews itself and arises in His essence through experience.[1]

4. Will. We attest that He is the willer of all things that are, the ruler of all originated phenomena; there does not come into the visible or invisible world anything meagre or plenteous, small or great, good or evil, or any advantage or disadvantage, belief or unbelief, knowledge or ignorance, success or failure, increase or decrease, obedience or disobedience, except by His will. What He wills is and what He does not

1. Literally through ingress (*ḥulūl*) and egress (*intiqāl*).

will is not; there is not a glance of the eye nor a stray thought of the heart that is not subject to His will. He is the Creator, the Restorer, the Doer of whatsoever He wills. There is none that rescinds His command, none that supplements His decrees, none that dissuades a servant from disobeying Him, except by His help and mercy, and none has power to obey Him except by His will. Even though mankind, jinn, angels, and devils were to unite to move the weight of a single atom in the world or to render it still, without His will they would fail. His will subsists in His essence as one of His attributes. He has not ceased to be described by it from eternity, willing, in His infinity, the existence of things at their appointed time which He has decreed. So they come into existence at their appointed times even as He has willed in His infinity without precedence of subsequence. They come to pass in accordance with His knowledge and will without variation or change. He does not direct things through arrangement of thought and awaiting the passage of lime, and therefore one thing does not distract Him from another.

5. Hearing and Sight. We attest that He is a hearer and a see-er. He hears and sees and no audible thing, however faint, is beyond His hearing, and no visible thing, however minute, is hidden from His sight. Distance does not prevent His hearing and darkness does not obstruct His seeing. He sees without eyes and hears without ears, just as He perceives without a brain, and seizes without a hand, and creates without an instrument, since His attributes do not resemble the attributes of created things, just

as His essence does not resemble the essence of created things.

6. Speech. And we attest that He speaks, commanding, forbidding, promising, and threatening, with a speech from etenity, ancient, and self-existing. Unlike the speech of created things, it is not a sound which is caused through the passage of air or the friction of bodies; nor is it a letter which is enunciated through the movement of the lips and tongue. We also attest that the Quran, the Bible, the Gospel, and the Psalms are His books revealed to His apostles; that the Quran is repeated by the tongue, written down in copies, and preserved in the heart, yet it is, nevertheless ancient, subsisting in the essence of God, not subject to division and separation through its transmission to the heart and (transcription on) leaves. We further attest that Moses heard the speech of God without sound and without word, just as the righteous see the essence of God in the hereafter, without substance or accident.

And since He has these qualities, He is living, knowing, willing, hearing, seeing and speaking through life, power, knowledge, will, hearing, sight, and speech, not solely through His essence.

7. Works. And we attest that there is no entity besides Him, except what originates by His action and proceeds from His justice, after the most beautiful and perfect and complete and just of ways. We attest that He is wise in His actions, just in His judgments; His justice is not comparable with that of men, since tyranny is conceivable in the case of the latter when he deals with the property of

others than himself; but tyranny is inconceivable in the case of God, for He does not encounter any property of another besides Himself, so that his dealing with it might be tyrannous. Everything besides Him, men and jinn, angels and devils, Heaven and earth, animals, plants, and inanimates, substance and accident, as well as things perceived and things felt, are all originated things which He created by His power from nothing and made from nought, since He existed in eternity by Himself and there was not along with Him any other. So He originated creation thereafter as a manifestation of his power and a realisation of that which had preceded of His will and that which existed in eternity of His word, not because He had any need or necessity for it.

We also attest that He is magnanimous in creating and inventing and in imposing obligations(*taklīf*), not doing it through necessity. We attest that He is gracious in beneficence and reform, though not through any need. Munificence and kindness, beneficence and grace are His, since He is able to bring upon His creatures all manner of torture and to shower upon them all kinds of pain and affliction. Even if He should do this, it would be justice on His part, it would not be vile, it would not be tyrannous. He rewards His believing servants for their acts of obedience in the spirit of generosity and encouragement rather than according to their merit and desert. For He is under obligation to none and tyranny is inconceivable in Him. None possesses any claim against Him. His claim to obedience is obligatory and binding upon all creatures [81] because He made

it obligatory upon them through the words of His prophets and not by reason alone. But He sent His apostles and showed their veracity through explicit miracles, and they conveyed His commands and prohibitions as well as His promises and threats. So it became obligatory upon all creatures to believe in what they brought.

The Meaning of the Second Word of the Witness (al-shahādah)

The second word of the witness is that which testifies that the apostleship belongs to the Apostle, and that God sent the unlettered (*ummi*) Qurashite Prophet Muhammad, as an apostle to all the Arabs and the non-Arabs, to the jinn and men. And by his law He abrogated the other laws, except such of them as He confirmed. And He gave him precedence over all other prophets and made Him Lord of mankind, and declared incomplete any profession of faith which attests to unity, i.e. "There is no god but Allah," unless it is followed by the witness to the Apostle, namely, "Muhammed is the Apostle of Allah," And he made belief in him, in all the things which he narrated concerning the affairs of this world and the hereafter, obligatory upon all creation. And He will not accept the belief of any creature until he believes in that which the Prophet narrated concerning the things after death, of which the first is the question of Munkar and Nakīr. These are two awful and terrible beings who will make the dead one sit up in the grave, both soul and body; they will ask him about the unity of God and about the apostleship, saying, "Who is the Lord, and what is the religion,

and who is thy prophet?"[1] They are the two inquisitors of the grave and their questions comprise the first examination after death.

Again, man should believe that the punishment of the grave is real and that His judgment of the body and soul is just and in accordance with His will. And he should believe in the balance with the two scales and the tongue—the magnitude of which is like the stages of the Heavens and the earth; in it the deeds are weighed by the power of God, even to the weight of the mote and the mustard seed, in order to establish exact justice. The records of the good deeds will be placed in a good manner in the scale of light, and then the balance will be weighed down by them according to the measure of their favour in the sight of God and by His grace, while the records of the evil deeds will be cast in a vile manner in the scale of darkness, and they will be light in the balance through the justice of God. He should believe also that the bridge (*al-ṣirāṭ*) is real; it is a bridge stretched over Hell, sharper than the edge of the sword and finer than a hair. The feet of the unbelievers slip on it, according to the decree of God, and they fall into the Fire; but the feet of the believers stand firm upon it, by the grace of God, and so they pass into everlasting life. And he should believe in the frequented tank (*ḥawḍ*) the tank of Muhammed, from which the believers will drink before entering Paradise and after [82] crossing the bridge. Whoever drinks a single draught from it will never thirst again. Its width is the distance of one month's journey; its waters are

1. *Cf.* al-Tirmidhi, Janā'iz : 70.

whiter than milk and sweeter than honey. Around it are ewers in number like the stars of heaven,[1] and into it flow two canals from *al-Kawthar*.[2] And he should believe in the judgment and the distinctions between men in it, that some will be closely questioned that some will be treated with leniency and that others will enter Paradise without questioning—these are God's favourites (*al-muqarrabūn*). God will ask whomsoever He will of the prophets concerning the carrying of His message, and whomsoever of the unbelievers concerning their rejection of the apostles;[3] and He will ask the innovators concerning the law and the Muslims concerning their works. And he should believe that the monotheists will be released from Hell-fire after vengeance has been taken on them so that there will not remain in Hell a single monotheist. And he should believe in the intercession of the prophets, of the learned, and of the martyrs—each according to his dignity and rank before God. And he who remains of the believers and has no intercessor will be released through the grace of God. Therefore not a single believer will abide in Hell forever; whosoever has in his heart the weight of an atom of belief will be brought out from there. And he should acknowledge the excellence of the Companions [83] and their different ranks, and that the most excellent of mankind, after the Prophet, is Abu-Bakr, and then 'Umar, and then 'Uthman, and then 'Ali. And he should think well of all the Companions and praise them, just as God and His Apostle praised them.

1. *Cf.* al-Tirmidhi, Qiyāmah : 14-15.
2. A river in Paradise. *Cf. Sūrah* CVIII.
3. *Cf.* al-Tirmidhi. Tafsīr, *Sūrah* II : 9.

All this was handed down in traditions from the Prophet and from his Companions. Therefore he who subscribes to all this and believes in it without doubting will be of the people of truth and the Law, thus separating himself from the followers of error and heresy.

So we ask God to perfect our faith and make us steadfast in it. We ask this, through His mercy, for ourselves and for all the Muslims throughout the world. Truly He is the most merciful. And may the blessing of God be upon our Lord Muhammed and upon very chosen servant.

SECTION II

On the Introduction to Religious Instruction and the Stages of Belief.

You should know that what we have already stated under the Exposition of the Creed[1] should be presented to the child in his early years in order that he may commit it to memory; its meaning will continue to be unfolded to him little by little as he grows older. The first step is to commit it to memory, after which comes understanding, then belief, then certainty and acceptance, all of which obtain in the child without proof. For God showed His grace to man by preparing his heart from the beginning for belief without the necessity of any argument or proof. How can this be denied when all the articles of faith of the common folk are based on pure instruction (*talqīn*) and simple acceptance on authority (*taqlīd*)? True, a belief which results from simple acceptance of authority may not be free of some weakness at the beginning, in that it can be shaken and impaired by its opposite whenever that is mentioned. It should, therefore, be strengthened and confirmed in the heart of the child and the layman until it becomes well established and unshakeable. But the way to strengthen and confirm it does not lie in learning the art of argumentation and speculation. It is found in the reading and exposition of the Quran, in the study of

1. See Book II, Sect. 1.

the traditions and their meaning, and in the performance of religious duties and acts of worship. Consequently a child's belief continues to increase in strength through what falls on his ears of the proofs and arguments of the Quran, through what reaches him of the illustrations of tradition and their merits, through what shines on him of the lights of the acts of worship and the fulfilment of the duties thereof, and finally by means of what comes to him from watching the righteous, sitting in their company, and listening to their words, as well as from observing their mark and manner in obeying God, fearing Him, and humbling themselves before Him. Instruction will then be like the sowing of the seed in the heart, while these actions will serve to water and tend the seed until it grows up and becomes strong and develops into a good and strong tree the roots of which are well grounded in the earth, while the branches reach up into the sky.

The child should also be guarded with utmost care against argumentation and speculation, because what argumentation impairs is greater than what it repairs, and what it corrupts is great than what it sets aright. In fact, the practice of strengthening the belief of the child through argumentation is like striking a tree with an iron mallet in the hope of strengthening it. Breaking its limbs in this way, however, will destroy it or, more likely, impair its growth. Seeing should, in this case, suffice. Compare then the creed of the righteous and pious among the common folk with that of the speculators and those given to argumentation and you will find that the

belief of the commoner is as firm as the lofty mountain which is moved neither by storm nor lightning, while the creed of the speculator who guards his belief with the syllogisms of controversy is like a thread hanging in the air, blown to and fro by the winds. This is true of all except those who have heard the proof of belief and have accepted it on authority, just as they have taken hold of belief itself and accepted it on authority, since there is no difference in accepting things on authority between the proof and the thing proved. Thus learning the proof is one thing; arriving at it through independent thinking is another.

But if the child were brought up on this doctrine and should then pursue a worldly activity in order to earn his livelihood, he might not go any farther, though he would, in the opinion of the people of the truth, be saved in the hereafter, since the Law did not require of the barbarous Arabs anything more than a verbal acceptance of the literal meaning of these articles of faith. But study and inquiry, as well as undertaking the working out of proofs, were not required of them at all [84]. But if he should wish to be one of the travellers along the path of the hereafter and be fortunate therein, so that he could continue to act (according to his knowledge), holding fast to piety, "restraining his soul from lust,"[1] and practising self-discipline and self-mortification, there would be opened for him avenues of guidance which would reveal to him the realities of this doctrine throught a divine light cast into his heart by self-mortification (*mujāhadah*), in fulfilment of the promise of God whom

1. *Sūrah* LXXIX; 40.

He said, "And whoso striveth for us, in Our ways We will guide them; for God is assuredly with those who do right."[1] This is, in truth, the precious pearl which is the ultimate goal of the belief of the saints and the favourites of God. The secret which rested in the bosom of Abu-Bakr al-Ṣiddīq and by which he excelled all others referred to this pearl. The revelation of this secret (*sirr*), nay, these secrets, has different stages, depending upon the degree of self-mortification and upon the degree in which the inner self (*al-bāṭin*) is clean and free of things other than God, as well as upon the obtaining of guidance by means of the light of faith (*yaqīn*). This is just like the differences which exist among men in the comprehension of the mysteries of medicine, jurisprudence and the other sciences, since their differences vary with their diligence and with their native endowment (*fiṭrah*) in brilliance and prudence. Just as the former variations are not limited, so are the latter not limited.

(A case). If you say that the study of argumentation and scholastic theology (*kalām*) is blameworthy, like astrology, or that it is permissible (*mubāḥ*) or commendable (*mandūb*), then, you should know that in this particular respect men go to excess and exaggeration on both sides: some say that it is an innovation and therefore unlawful and that, excluding the sin of polytheism (*shirk*), it is better for the servant to face his God guilty of every offence except that of scholasticism; others say that it is an obligation and an ordinance either of the *kifāyah* or the *'ayn* type, that it is the best form of work and the highest kind of oblation,

1. *Sūrah*, XXIX; 69.

and that it is the verification of theology and the safeguard of the religion of God. Among those who hold it unlawful are Shāfi'ī, Mālik, Aḥmad ibn-Hanbal, Sufyān [al-Thawri] and all the traditionists among the Fathers.

Ibn-'Abd-al-A'la[1] once said, "On the day al-Shāfi'ī was debating with Ḥafṣ al-Fard,[2] who was one of the Mu'tazilite theologians, I heard him say, 'Excluding the sin of polytheism it is better for the slave to face his God guilty of every offence than to stand before Him with [even a] little scholasticism.' I have also heard Ḥafṣ say things which I cannot repeat." Ibn-'Abd-al-A'la reported also that al-Shāfi'ī said, "I have discovered among the scholastic theologians things which I never expected to find. Excepting the sin of polytheism, it is better for the servant to disobey all the commandments of God than to address himself to scholastic theology."

Al-Karābīsi related that al-Shāfi'ī was once asked about something scholastic and was consequently infuriated and said, "Ask Ḥafṣ al-Fard and his cohorts about this—may God dishonour them." When al-Shāfi'ī was taken sick, Ḥafṣ came in to him and said, "Who am I?" Al-Shāfi'ī replied, "You are Ḥafṣ al-Fard—may God neither keep nor prosper you until you repent of your sins." Said al-Shāfi'ī again, "If men but knew what predilections lurk in scholastic theology they would have run away from it as they would run away from a lion." And again, "Whenever

1. Yūnus al-Ṣadafi, A.H. 264/A.D. 877-78. See Ibn Khallikān, Vol. III, pp. 548-51.

2. *Al-Fihrist*, p. 120; al-Shahrastāni, *Kitab al-Milal w-al-Niḥal*, ed. William Cureton (London, 1842), pp. pp. 19, 63.

I hear a man say that the name is the thing named, I testify that he is a scholastic theologian and has no religion."

Al-Za'farāni[1] related that al-Shāfi'ī once said, "My judgment concerning the scholastic theologians is that they should be beaten with palm branches and carried in that condition round among the tribes and clans." This, it is said, is the penalty of those who discard the Qur'ān and the traditions and address themselves to scholastic theology.

Aḥmad ibn-Ḥanbal said, "A scholastic theologian never succeeds. You can hardly find anyone who, having dabbled in scholastic theology, is without unsoundness in his heart." He was so strong in its condemnation that he ostracised al-Ḥārith al-Muḥāsibi,[2] in spite of the latter's asceticism and godliness, because he composed a work on the refutation of heresy,[3] telling him, "Woe unto you. Do you not first state their heretical beliefs and then answer them, thereby compelling men to study these heresies and to ponder over these dubiosities, all of which will draw them into speculation and controversy." Aḥmad ibn-Ḥanbal also said, "The scholastic theologians are heretics (sing. *zindiq*)."

(Speaking of the scholastic theologian) Mālik said "Have you seen how, when one of stronger argument

1. Abu 'Ali al-Ḥasan ibn-Muḥammad al-Sabbāḥ, A H. 269/A.D. 874. See ibn-Khallikān, vol I, p. 229; *cf.* al-Sam'āni, f. 275a.

2. Abu 'Abdullāh al-Ḥārith ibn-Asad al-Muḥasibi, A.H. 243/A D. 857. See *al-Fihirist*, p. 184; ibn-Khallikān, Vol. I p. 224. Also Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London, 1935).

3. The title of work is *al Radd'ala-al-Mu'tazilah* '(*On the Refutation of the Mutazilites.*) See *Fihrist*, p. 184, *l.* 17.

confronts him he will discard his religion for a new one every day?" In other words, the position of the debaters is (constantly) changing. Mālik also said, "The testimony of sectarians and heretics is not permissible." In interpreting this, some of his friends said that he meant by sectarians (*ahl al-ahwā'*) the scholastic theologians, no matter to what school of thought they might belong.

Abu-Yūsuf said, "He who seeks knowledge through speculation will become a heretic (*zindīq*)." Al-Ḥasan [al-Baṣri] said, "Argue not with sectarians and associate with them not, nor hearken unto them."

Thus the traditionists among the Fathers have been unanimous (in their condemnation of scholastic theology). The many strictures which came down to us from them are innumerable. They have said that the companions refrained from scholastic theology only because of their knowledge of the evils it would breed, although they were better informed and more eloquent phrase-makers than anyone else. For this reason the Prophet said, "The hairsplitters are doomed; they are doomed to destruction." By this he meant those who are extravagant in investigation and research. [The traditionists among the Fathers] also protested that if [scholastic theology] were an integral part of religion the Apostle of God would have commanded [his Companions to address themselves to] it, and would have taught [them] its ways. He also would have praised it and commended its protagonists [85]. He thus taught them abstersion (*istinjā'*)[1] and

1. A means of purification which is a religious duty for every Muslim who has attended to the call of nature. It is elaborately described in the tradition: *cf.* al-Dārimi, Ṣalāh; 10-13; ibn-Mājah, Ṭahārah: 15-16.

urged them to study the law of inheritance (*'ilm al-farā'iḍ*)[1] and commended [its teachers]. On the other hand he forbade them to speculate on divine decrees saying, "Refrain from speculation on the decrees of God," and the Companions continued to refrain from such speculations. To add to what the teacher set forth is disloyal and unfair; the Companions are our teachers and our example, and we are their followers and disciples.

The other group protested that the dangers in speculation are such terms as essence (*jawhar*) and accident (*'araḍ*) and the other strange terms with which the Companions were not familiar. But the matter is not difficult to explain, because there is not a single branch of knowledge in which new terms have not been introduced for the sake of conveying meanings, as for example, the science of tradition, the science of interpretation, and the science of jurisprudence. Were these people to encounter terms such as refutation (*naqḍ*), invalidation (*kasr*), composition (*tarkīb*), deduction (*ta'diyah*), and false collocation (*fasādal-waḍ'*), as well as the other questions which are adduced by analogy (*qiyās*), they would not comprehend them. Therefore the introduction of new terms to signify a definite meaning is just as legitimate as inventing vessels of new shape and form for use in permissible things. If it is the meaning of these terms which is dangerous, we do not mean to attain through them anything except the knowledge of the proofs for the creation of the universe, the unity of the Creator, and (the nature of) His attributes as they have come down

1. *Cf.* al-Tirmidhi, Farād'iḍ : 2; ibn-Mājah, Farā'iḍ : 1.

to us in the Law. Since when, then, has the knowledge of God by proof been unlawful? But if it is sectarianism, fanaticism, enmity, hatred, and all that speculation and controversy breed which are meant and intended, then these are unlawful and should be guarded against and avoided, just as pride, conceit, hypocrisy, and the desire for power which the sciences of tradition, interpretation, and jurisprudence breed are unlawful and should be guarded against and avoided. Nevertheless, the fact that a branch of knowledge may lead to [these evils] should not prevent one from seeking that knowledge. For how could the mention of a piece of evidence and the desire to learn and investigate it be forbidden when God said, "Say: Give your proof if ye speak the truth."[1] And again "...that he who would perish might perish by clear proof, and he who would live might live by clear proof."[2] And again, "Have ye any authority for this?"[3] in other words ["Have ye any] evidence or proof [for this?"]. And again, "Say: Peremptory evidence is God's."[4] And again, "Hast thou not considered him who disputed with Abraham about his Lord, because God had given him the kingdom? When Abraham said, 'My Lord is He who giveth life and death,' he said, 'It is I who give life and death,' Abraham said, 'Since God bringeth the sun from the East, do thou then bring it from the West. The infidel was confounded, for God guideth not the evil-doers."[5] In this instance God mentioned with commendation the controversy between Abraham and his

1. *Sūrahs* II : 105, XXI : 24, XVII : 69; XXVIII : 75.
2. Ibid., VIII : 44.
3. *Cf. Sūrah* X : 69.
4. *Sūrah* X : 110.
5. Ibid., II : 60.

adversary and how Abraham debated with the adversary and silenced him. God also said, "This is our argument with which we furnished Abraham against his people."[1] And again, "They said, 'O Noah! Already hast thou disputed with us, and increased our disputation."[2] Again, in the story of Pharaoh, God said, "Said Pharaoh, 'Who then is the Lord of the Worlds?' to the words 'What if I show thee that which shall be a proof [of my mission]?"[3] In short the Qur'ān, from beginning to end, is an argument with the unbelievers. The greatest proof of theologians for the unity of God is the word of God when He said, "Had there been in either [Heaven or earth] gods besides God, both would have surely gone to ruin."[4] Their greatest proof for the prophecy is, "And if ye be in doubt as to that which we have sent down to our servant, then produce a *sūrah* like it."[5] Their greatest proof for the resurrection is, "Say: He shall give life to them who first gave them being."[6]

Thus the apostle did not cease to debate with the unbelievers and dispute with them. God said, "Dispute with them in the kindest manner."[7] The Companions, too, used to debate and dispute with the unbelievers, but only in the time of need. At the time of the Companions the need for disputation was small. The first to establish the precedence of summoning innovators back to truth by means of debate and argument was 'Ali ibn-abi-Tālib when he dispatched ibn-'Abbās to the Khārijites. Ibn-'Abbās argued with.

1. *Sūrah* VI : 83,
2. Ibid., XI : 34.
3. Ibid. XXVI : 22-29.
4. Ibid, XXI : 22.
5. Ibid., II : 21.
6. Ibid., XXXVI : 79.
7. Ibid., XVI : 126.

them saying, "Would you rebel against your imām?" But they replied, "He has fought, but did not capture any prisoners or booty." Ibn-'Abbās explained to them that prisoners and booty are taken only in war against unbelievers, adding, "Would any of you, if 'Ā'isha had been taken captive on the Day of the Camel[1] and had fallen to his lot, have deemed it lawful to deal with her as he would have dealt with his own property [and forgot] that she was, according to the express word of the Qur'ān, your mother?"[2] They answered "No," and consequently two thousand of them surrendered.[3]

It was also related that al-Ḥasan (al-Baṣari) once debated with a Qadarite[4] with the result that the latter renounced his error. Similarly, 'Ali ibn-abi-Ṭālib once debated with a Qadarite. It is also related that 'Abdullāh ibn-Mas'ūd debated with Yazīd ibn-'Amīrah[5] on the subject of belief. Said 'Abdullāh [ibn Mas'ūd], "If I say that I am a believer it will be like saying that I am in Paradise." Thereupon Yazīd ibn 'Amīrah said to him, "O Companion of the Apostle of God, what is belief except to believe in

1. Ar. *Yawm al-Jamal*, 10 Jumāda II, A.H. 36 Dec. 4, A.D. 656. The day when 'Ali won a decisive victory against the armies of Ṭalḥah and al-Zubayr, 'Ā'isha, who sided with the rebels against 'Ali, watched the battle on a camel, hence the name of the day. She was captured but 'Ali treated her with great deference. See Ṭabari, Vol. I, pp. 3108-3233.
2. *Cf. Sūrah* XXXIII.
3. The incident is related in full in *Ḥilyat al-Awliyā'*, Vol. I, pp. 318-20, where the number of those who surrendered is given as twenty thousand.
4. The Qadarites denied absolute predestination and believed in free will (*qadar*—power). *Cf.* Sharastāni, pp. 29-31 ; al-Baghdādi, *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo, 1910), pp. 18, 93 *seq* ; *Mukhtaṣar al-Farq bayn Firaq*, ed. P. K. Hitti (Cairo, 1924), pp. 95 *seq* ; al-Nawbakhti, *Firaq al-Shī'ah*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1931), p. 5.
5. Ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2, p. 152.

God, His angels, books and aspostles, as well as in resurrection and the balance [of the day of the Judgement], and to perform prayer, observe the fast, and pay alms. Yet we have trespasses which, if we but knew that they will be forgiven us, we would know that we will be of the people of Paradise. For this reason we say that we are believers, but we do not say that we are of the people of Paradise." Ibn-Mas'ūd replied, "By God, you have said the truth; this is a mistake on my part." Thus it should be said that [the Companions] addressed themselves little to [speculation], and this they did briefly and only in time of need. They did not go into it [as a subject] to be written about or taught, nor did they take it up as a vocation. It is then said that they addressed themselves to it little because the need was small, since no heresy had appeared at that time. They addressed themselves to it briefly because their only purpose was to silence the adversary and compel him to admit his error; they aimed at revealing the truth and removing dubiosities. Yet whenever the confusion of the adversary persisted or his insistence on error continued, they had to prolong their argument, never reckoning, as it were, the need with weight or [86] measure once they had embarked on their [argument]. Their not applying themselves to teaching and writing about it is not unlike their custom with regard to jurisprudence, interpretation, and tradition. Therefore, if it is permissible to compose books on jurisprudence and to work out rare hypothetical cases (*ṣuwar*) which seldom arise, either as a preparation for the time of need, or simply to sharpen

the wits, it is also permissible for us to classify the methods of disputation in preparation for the time with dubiosities flare up or an innovator runs loose; or simply to sharpen the wits or have the argument ready so that when needed it will be within reach of all just as the preparation of armaments for war before the day of battle.

This is practically all that can be said on behalf of the two groups, [the proponents and the opponents of speculation]. If you ask me what I think of this, I will say that the truth of the matter is that those who condemn it absolutely and under all circumstances as well as those who praise it absolutely and unreservedly are wrong. The question should be more carefully analysed.

You should know, then, that first of all a thing, such as wine or carrion, may be pronounced unlawful from its very nature. What I mean by 'its very nature' is that the cause of its being pronounced unlawful is a quality inherent in it: intoxication [in the case of wine] and putrefaction [in the case of carrion]. If we were asked concerning these two things, we would not hesitate to say that they were absolutely unlawful, and would in no way think of allowing carrion to be eaten in time of need, nor ever think of permitting the drinking of wine when a person chokes over a mouthful of food and finds nothing with which to swallow it besides wine.

In the second place a thing may be pronounced unlawful for some other reason, such as underselling your Muslim brother during the period of option

(*khiyār*),[1] trading during the call to prayer, or eating earth which is pronounced unlawful because of its harmful effect. Such things are divided into those which are harmful both in small and large quantities and are therefore pronounced unlawful, like, for example, poison which is fatal whether in small or large quantity; and those which are harmful only when taken in excess like, for example, honey, which when taken in excess is harmful to the feverish patient. The same is true of eating earth. Therefore, in pronouncing wine absolutely unlawful, only the most general cases were taken into consideration. In the event that something new arises, it will be well to consider the attending circumstances. Consequently it is better and safer to analyse each case [and treat it on its own merits].

We return now to the science of scholastic theology (*'ilm al-kalām*) to say that it has advantages and disadvantages, usefulness and harm. With regard to its usefulness, whenever it is useful it is either lawful, or commendable, or obligatory, as the occasion demands. As to its harm, whenever it is harmful it is unlawful. Its harm lies in raising doubts and undermining the articles of faith by moving them out from the realm of certitude and determination. These things are lost at the beginning and their restoration by means of proof is doubtful; furthermore it varies with the individual.

Such then is its harm in the orthodox faith. Yet it has another harmful influence which manifests itself

1. A period after the conclusion of a bargain during which either of the parties may cancel the transaction. *Cf.* ibn Mājah, Tijārāt: 13, 18; al-Dārimi, Buyū': 16-18.

in confirming the belief of the heretics in their heresies and establishing them in their hearts so that their claims increase and their insistence on them becomes more stubborn. The kind of them, however, results from the fanaticism which disputation enkindles. For this reason you find that the lay heretic can, through kindness, be easily dissuaded from his error in no time. But if he were brought up in a town where disputation and fanaticism abound it will be impossible for both the ancients and the moderns to remove the heresy from his heart, their combined efforts, notwithstanding. On the contrary, passion, fanaticism, hatred of the adversaries of disputation and non-conformist groups prevail over his heart and prevent him from comprehending the truth so that even if he were told, "Do you want God to remove for you the veil and to reveal to you through personal observation that the truth is on the side of your adversary?" he would dislike it for fear that his adversary would be gladdened by it. This, then, is the chronic disease which has spread among men all over the land. It is a kind of corruption which is set in motion by the disputants through their fanaticism. This much for its harm. As to its benefits [some] think that it is useful in revealing realities and knowing them as they really are. But how far from the truth this is, because the fulfilment of noble desire is not found in disputation. In fact the perplexity and confusion consequent on disputation surpass anything which it may reveal or unfold. If you were to hear that from a traditionist or a half-scholar you might think that they have been moved to that by their ignorance, for men are the enemies of that of which they are ignorant. Take it,

then, from one who has familiarised himself with disputation and, after a careful study and a thorough investigation of it in which he surpassed the extreme limits of its masters and went even further to study in great detail other cognate subjects, has come to dislike it, and has ascertained that the road to the realities of knowledge is closed from this direction. Disputation, as a matter of fact, will inevitably reveal, unfold, and clarify a few things, but this is very rare and only occurs in simple and clear matters which are readily understood even before any thorough study of the art of disputation. It has only one benefit: it preserves the creed for the common folk and safeguards it against the confusion of innovators by different kinds of argumentation. For the layman is swayed by the argument of the innovator although the argument may be false; and to confront a false position with another refutes it. People are expected to follow this creed which we have already mentioned because the Law has ordained it for the good of their temporal and spiritual lives and because the righteous Fathers agreed on it. The learned men are expected to watch over it for the common folk against the ambiguities of the innovators, just as the magistrates are expected to safeguard their property against the attacks of the oppressors and ravishers.

When both its harm and benefit are fully understood by man, he should be like the physician who is adept in the use of dangerous drugs, which he does not apply except to the right place and only at the time of need.

To explain further, the laymen and the common

folk who are engaged in crafts and trades should be left alone in the integrity of their beliefs which [87] they have accepted when they have been instructed in the orthodox faith which we have already stated. To teach them disputation is decidedly harmful to them as it will perhaps arouse doubts in their minds which will shake their belief. Once these doubts are aroused it will not be possible to remedy their shaken belief.

As to the layman who believes in a certain innovation, he should be called back to the truth with kindness and tact and not with fanaticism: with soft words which are convincing to the soul and effective in the heart, words similar to those of the arguments of the Qur'ān and the tradition, mixed with a little admonition and warning. This is much better than debate along the line set down by the scholastic theologians, since the layman, when he hears such arguments, thinks that they are a kind of technique in disputation which the disputant has learned in order to draw men to his belief. Consequently, if the layman fails to reply to these arguments he will assume that the scholastic theologians of his school are capable of refuting them. Disputation with both this man and the former is unlawful. Likewise it is unlawful to argue with one who has fallen victim to doubt, since doubt should be removed with kindness by admonition and understandable proofs free of excessive speculation and endless debate. In fact disputation is useful in only one case, namely, when the layman has been persuaded to believe in an innovation through one

kind of argument, in which case it should be countered by the same kind of argument in order to recall the man to the truth. This, however, applies to him who, because of his fondness of disputation, is no longer satisfied with the ordinary admonitions and warnings, but has reached a stage where nothing will cure him except debate. Consequently it is permissible to argue with him. But in a country where heresy is rare and one rite (*madhhab*) prevails, it should be sufficient to state the articles of faith which we have already mentioned, without any attempt to take up the question of proofs. The person should wait until something questionable arises before he takes up the question of proofs which he should present according to the need. If the heresy were a common one and a fear existed that the children might be beguild with it, then there would be no harm in teaching them the equivalent of what we have included in the book entitled *al-Risālah al-Qudisyah*,[1] as a means for overcoming the influence of the disputations of innovators if that influence should confront the children. This is a brief thing which we included in this book because of its brevity. If [the child] were bright and therefore became aware of a certain question or grew skeptical of something in his mind, then the feared disease has appeared and the malady has become visible. There will be no harm, then, to promote [the child] to the equivalent of that which we have included in the book entitled *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*,[2] equalling about fifty folios

1. *The Jerusalem Epistle*, so called because it was written in Jerusalem, comprises Section III of this Book; see below, p. 53.

2. Printed in Cairo, A. H. 1327.

and free from any departures from a discussion of the foundations of the articles of faith to the other investigations of the scholastic theologians. If this should convince [the child] then he might be let alone; but if this should fail to convince him, then the disease has become chronic, the malady rooted, and the epidemic widespread. Let, then, the physician be as kind and tactful as possible, and let him await the will of God until, through His grace, the truth shall be revealed to the child. Otherwise he will persist in his doubt and skepticism as long as it is so ordained.

The amount contained in that book and others of the same kind is that from which benefit can be expected. Books not confined to the same subject are of two kinds. The first comprises books which deal with subject other than the foundations of the articles of faith, such as those which discuss propensities (*i'timādat*),[1] transmutations (*akwān*),[2] and [the different kinds of] perceptions (*idrākāt*),[3] or discoursing on sight (*ru'yah*): whether or not it has an opposite which is called obstruction (*man'*) or blindness, and that if this obstruction does exist, then it will be an obstruction [which prevents the eye] from [seeing] all invisible things, or [a proof which] verifies every visible thing that can be seen, as well as other misleading trivialities.

The second kind of these books contains a further expansion of the same arguments as applied to other subjects, together with several questions and

1. What the scholastic theologians call propensity (*i'timād*) the philosophers call tendency (*mayl*), both terms being loosely used. See *Dict. of Tech. Terms*.

2. Sing. *Kawn*.

3. Sing. *idrāk*.

answers – details which add nothing but confusion and perplexity to him who has not already been convinced by the previous amount. For there are certain things which become more obscure with dilation and expansion. Were one to say that the investigation into the rules of perceptions and propensities is useful for sharpening the mind which is the instrument of religion just as the sword is the instrument of holy war (*jihād*), hence there is no harm in sharpening it, it will be like saying that playing chess, because it sharpens the mind, is a part of religion. This, however, is insane because the mind may be sharpened through the other sciences of that Law in which there is no fear of harm or injury.

By this you see how much of scholastic theology (*kalām*) is blameworthy and how much is praise worthy, the conditions wherein it is condemned and these wherein it is praised, as well as the persons who are benefited by it and the persons who are harmed. If you should then say that, since you acknowledge the need for it in refuting [the arguments of] the innovators, and since innovations have now risen and calamities spread, the need for it has become urgent, it is inevitable that undertaking this science should become a *farḍ kifāyah*, just as undertaking to safeguard property and other rights and fulfilling the duties of justice and government and the rest. And unless the learned men engage in spreading and teaching this science and in doing researches in it, it will not endure; and if it were completely abandoned, it would surely disappear; nor is there in human nature by itself a sufficient ability to cut through the dubiosities

of innovators unless this subject be learnt and studied. Therefore there should be instruction in it, and its investigation is now one of the *furūḍ al-kifāyāt*, contrary to what it was at the time of the Companions when the need for it was not urgent.

If you should say this, then know that the truth of the matter is that undoubtedly there should be, in every town, someone who would undertake to engage in this science and take it upon himself to refute the dubiosities of the innovators which have spread in that particular town. This undertaking is performed through education, but it is not wise to instruct the laity in it just as they are instructed in jurisprudence and interpretation. For this is like drugs, and jurisprudence is like food: the harm of food is not dangerous but the harm of drugs is dangerous as we have already mentioned.

The learned men of this science should confine their instruction to men who have the three following traits: The first is devotion to knowledge and passion for it; for the working man is prevented by his work from mastering the subject completely and from dispelling the doubts when they arise. [88] The second trait is sagacity, intelligence, and eloquence, because the stupid one does not benefit by his understanding and the dull one does not gain by his argument. On the contrary such a man is injured by disputation and should not expect any good from it. The third trait is that the man should by nature be good, religious, and pious; he should not be dominated by passions, because the sinful man would stray from religion at the least provocation. Passions

would do away with all deterrents and remove the barrier which stands between him and worldly pleasures. He would not be keen on dispelling anything questionable, but rather would seize upon it to free himself from any obligation (*taklīf*). The things which such a student will spoil would be greater than those which he would reform. When you know these divisions you would realize that, in disputation the praiseworthy argument is of the same kind as the arguments of the Qur'ān: kind words which influence the hearts and convince the minds without going deeply into syllogisms and analyses which most people do not understand; and whenever they understand them they consider them trickeries and artifices which their proponent has learnt in order to make things ambiguous. Should he be confronted by one of his professional colleagues he would resist him.

You will also know that al-Shāfi'ī and all the Fathers were forbidden from engaging in disputation and devoting themselves exclusively to it, because of the harm inherent in it which we have already pointed out. The reports of ibn-'Abbās' debate with the Khārijites and 'Ali's debate concerning free will (*qadar*) [show that their disputation] was of the clear and intelligent kind, carried out at the time of need. Such disputation is praiseworthy under all conditions. Undoubtedly the need for disputation differs with the time; therefore it is not unlikely that the rule which governs it should also differ. This then is the rule of the creed which God imposed on man and the method of defending and preserving it.

As to dispelling doubts, revealing truths, knowing

things as they really are, and comprehending the mysteries (*asrār*) which the words of this creed signify, there is no way to attain any of them except through self-mortification (*mujāhadah*) and the subduing of passions, through seeking God wholeheartedly and persisting in thoughts which are free from the blemishes of disputation. They are a mercy from God which comes to those who expose themselves to its beneficence according to what God ordained to them and the extent to which they had exposed themselves to it as well as the capacity of their hearts and the degree of their purity. This is the sea the depth of which cannot be sounded and the waters of which cannot be traversed.

If you should say that this discourse implies that these sciences have external as well as internal meanings, that some of them are obvious and readily understood, while others are hidden and become evident through self-mortification, discipline, earnest desire, pure thinking and a heart (*sirr*) free from all wordly activities except those which are required, and conclude that such discourse is almost contrary to the Law since the Law does not have external and internal meanings, secret and manifest, but the external and the internal, the secret and the manifest, are in it all the same, then you should know that the division of these sciences into hidden and obvious is not denied by anyone of any insight but is denied by the ignorant who, having acquired some knowledge in their youth, did not advance any further and consequently failed to gain promotion to the lofty heights where lie the stations (*maqāmāt*) of the learned men and the saints.

This is evident from the testimony of the Law as the Prophet said, "Verily there is to the Qur'ān an external meaning and an internal meaning, a scope and a point." 'Ali, pointing to his breast, said, "Verily herein lies abundant knowledge; would that there were some to [comprehend and] transmit it." The Prophet also said, "We prophets were ordered to communicate with everyone according to his ability to understand." And again, "No one has ever recited a tradition to a people which their minds have failed to grasp without being a temptation for them." God said, "These similitudes do We set forth to men: and none understands them except those who know."[1] The Prophet said, "Verily of knowledge is a branch which resembles a hidden thing; no one grasps it save those who know God." And again, "If you only know what I know, you would laugh little and weep much."[2] If this had not been a secret which he was forbidden to divulge because of the inability of the minds to comprehend it, why then did he not explain it to them, especially since they would have certainly believed him if he had done so? In connexion with the interpretation of the words of God, "It is God who hath created seven heavens and as many earths; the [divine] command cometh down among them."[3] ibn-'Abbās said, "Were I to relate its interpretation, you would stone me"—and according to another version, "you would have said, 'He is an unbeliever'." Abu-Hurayrah said, "I have received from the Apostle of God two things, one of which I have made public.

1. *Sūrah* XXIX : 42.
2. Al-Tirmidhi, Zuhd : 9; al-Dārimi, Riqāq : 26; ibn-Mājah, Zuhd : 19.
3. *Sūrah* LXV : 12.

Were I to divulge the other, this throat would be cut." The Prophet said, "Abu-Bakr has excelled you not by excessive fasting and much prayer, but by a secret (*sirr*) which rested in his bosom." [89] No doubt this secret was connected with the foundations of religion and not removed from it. And whatever belonged to the foundations of religion could not have been hid from the other Companions through its outward form. Sahl al-Tustari said, "The learned man possesses three kinds of knowledge: exoteric (*ẓāhir*) which he imparts to the followers of exoteric knowledge; esoteric (*bāṭin*) which he cannot reveal except to its own people; and finally a knowledge which lies between him and His God and which he cannot reveal to anyone." One of the gnostics (sing. *'ārif*) said, "To divulge the secret of Lordship (*rūbūbīyah*) is [equivalent to] unbelief." Some one also said, 'Lordship has a secret, if revealed, prophecy will become obsolete; prophecy has a secret, if divulged, knowledge will become useless; and the learned men of God have a secret, if disclosed, the law will become of no force." If he who had said this did not thereby mean the futility of prophecy as far as the feeble minded are concerned because of their inability to understand, then what he said is not true. Rather, that which is true is free of contradiction. The perfect man is he whose knowledge does not destroy his piety, and the road to piety is through prophecy.

You may say, "These verses and traditions may be subject to several interpretations. Show us, then, how their exoteric meaning differs from the esoteric. For if the exoteric is contradictory to the esoteric, it

will destroy the Law, which is exactly the position of those who say that reality is contrary of the Law. This is sheer unbelief because the Law represents the exoteric and reality represents the esoteric. If the one is neither contradictory to, nor in disagreement with, the other, then both are identical. Therefore the division [of knowledge into obvious and hidden, exoteric and esoteric] is hereby destroyed and the Law will have no secret [meaning] which should not be divulged. Rather both the hidden and the obvious will be the same." If you should so inquire, then you should know that this question raises a grave issue and leads into the science of revelation (*al-mukāshafah*) departing from the intent of the science of practical religion (*al-mu'āmalah*) which is the purpose of these books. For the articles of faith which we have already mentioned come under the works of the heart which we are required to receive with acceptance and consent, by fixing the heart on them and adhering to them, not by endeavouring to comprehend their realities, since this was not required of all people. Were it not a part of practical religion we would not have mentioned it in this book, and were is not one of the outward works of the heart we would not have mentioned it in the first half of the book. Real [and complete] revelation is an attribute of the essence of the heart and its inward part. But if the discussion leads to the stirring up of doubt or the shadow of doubt concerning the contradiction of the exoteric to the esoteric, a brief word of explanation becomes necessary. For he who says that reality disagrees with the Law and the esoteric contradicts the exoteric is closer to unbelief than to belief. In

fact, the secrets whose comprehension is peculiar to the favourites of God (*al-muqarrabūn*) and the practice of which is limited to them and which they do not divulge to the masses may be divided into five categories:

The first is that the thing in itself is subtle and beyond the comprehension of most minds. Consequently its comprehension is restricted to the elite who should not divulge it to those who are unable to grasp it lest, whenever their minds fail to comprehend it or to understand the concealed secrets of the spirit, it becomes a calamity to them. The Apostle himself refrained from explaining this part.[1] The minds fail to comprehend its reality and the imaginations to imagine its truth. But do dot think that this was not revealed to the Apostle of God, for he who does not know the spirit does not know himself, and he who does not know himself does not know his God. It is not unlikely that this was revealed to some of the saints and the learned men although they were not prophets; but they disciplind themselves in the etiquette of the Law and held their peace in the matters where the Apostle himself was silent. In fact there are in the attributes of God many a hidden thing which are beyond the comprehension and understanding of the crowds. Of these, the Apostle of God did not mention anything except those that are obvious to the minds, such as knowledge and power and the like, which men understand in terms of something akin to them and then suppose that they performed the feat through their own knowledge

1. *Cf. Sūrah* XVII : 87 ; al-Bukhāri, Tafsīr Sūrah bani-Isrā'īl : 12.

and power, especially since they possess certain qualities which are called knowledge and power. Consequently they arrive at that by some manner of analogy. But if the Apostle mentioned some of the attributes of God to which men have nothing akin and which do not resemble, even remotely, anything they possess, they would not have understood them. Thus, the pleasure of coition, if mentioned to the child or to the impotent, will not be understood by them except in relation to the pleasure of eating which they comprehend. This understanding, however, will not be one of actual experience. Furthermore, the difference between God's knowledge and power and human knowledge and power is greater than the difference between the pleasure of coition and the pleasure of eating. In short, man does not comprehend except himself and his own attributes which are present with him or were with him in the past. By comparison and analogy with these he understands the attributes of others. He will also realize that there is a difference between his attributes and those of God in noblenessand perfection. Therefore it is not within the power of men but to declare as belonging to God what has been declared as belonging to himself, such as action, knowledge, and power as well as other attributes, and to acknowledge that in the case of God they are more perfect and more noble. Most of his emphasis would, therefore, be [90] on his own attributes rather than on those of majesty which belong exclusively to God. For this reason the Prophet said, "I shall not praise Thee as Thou hast praised Thyself." This does not mean the inability to express what I comprehend but rather an admission

of the inability to comprehend the essence of the majesty of God. For this reason again someone said "No one has truly known God except God Himself." Abu-Bakr al-Siddiq said, "Praise be to God who hath not given men a way to know Him except through their inability to know Him."

Let us now, however, stop this kind of discussion and go back to the main purpose, namely that one of these categories comprises that which the minds fail to comprehend, such as the spirit (*al-rūḥ*) and some of the attributes of God. Perhaps the Prophet referred to something of the same nature when he said, "Verily God hath seventy veils of light. If He would remove them, the majesty of His face would consume every one whose eyes might happen to behold His glory."[1]

The second category of the hidden things which the prophets and the saints decline to mention or divulge comprises those things which are intelligible in themselves and the minds do not fail to grasp, but their mention is harmful to most hearers although it is not harmful to the prophets and the saints. The secret of the decrees of God which the learned men were forbidden to divulge belongs to this part. Consequently it is not unlikely that certain truths may be harmful to some people just as the light of the sun is harmful to the eyes of bats and the rose perfume is harmful to blackbeetles. And how could this be deemed unlikely when we know that our saying that unbelief, adultery, sin, and evil exist all by the will of God, which in itself is true, but, nevertheless, has

1. *Cf.* Ibn-Mājah, Intro. 13; 18-19.

been harmful to many because it was taken by them as an evidence for folly, lack of wisdom, and approval of evil and wickedness? Thus has al-Rāwandi,[1] as well as several separatists, deviated from the right path by following such heresies.

Similarly, if the secret of the decrees of God were divulged most people would fancy that God is lacking in power, because their minds are incapable of comprehending anything which will remove that fancy. Furthermore, if someone should discuss the day of resurrection and should say that it will fall after a thousand years, or a few years after or a few years before, his words would be understood. Nevertheless the appointed time of the day of resurrection was not foretold for the welfare of men and for fear of the harm which might ensue. The [intervening] period may be long and the appointed time very distant, with the result that people, thinking that the day of retribution is remote, would cease to mind or care. On the other hand it may be, in the knowledge of God, close at hand. If then, the appointed time should be foretold, people would be greatly frightened with the result that they would neglect their [daily] work and transactions and havoc would overtake the world. Were this to occur and come true, it

1. Abu-al-Ḥusayn Aḥmad ibn Yaḥya ibn-Isḥāq, one of the three arch-heretics of Islam, the other two being abu-Ḥayyān al-Tawḥidi and abu-al-'Alā' al-Ma'arri. The date of al-Rāwandi's death is variously given in the sources but most probably he died around A.H. 250/A.D. 864. *Cf. al-Fihrist*, p. 108; al-Mas'ūdi, *Murūj al-Dhahab*, ed. and tr. into French by C.B. de Meynard and P. de Courteille (Paris, 1866-77), Vol. VII, p. 237; ibn-Khallikān, Vol. I, pp. 47-48; *Shadharāt al-Dhahab*, Vol. II, pp. 235-36. For his beliefs see al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyin wa-Ikhtilāf al-Muṣallin*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929-30), pp. 140-41, 149, 159-60, 352, 388, 422-24, 28, 445-46.

would be an example of this category.

The third category is where the thing is such as will be understood and cause no harm when mentioned clearly, although it is usually expressed through metaphor or allegory so that its impression on the heart of the listener may be deeper. Its value is that it leaves a greater impression on the heart. Thus if a person had said that he had seen a man place pearls around the necks of swine and his words were taken metaphorically to express the imparting of knowledge to, and the spread of learning among those who are unworthy, the [ordinary] listener would readily understand its literal meaning while the thorough and careful listener, when he examines and finds that the man had no pearls and wasn ot surround ed by swine, would see through and comprehend the inner and esoteric meaning. Consequently men differ in this respect. An example of this kind of speech is the following:

A weaver and a tailor toil
On either side of Spica Virginis;
The one is weaving shrouds for the dead,
The other fashions swaddling clothes.

The poet expressed the celestial phenomena of the rising (*iqbāl*) of the stars and their setting (*idbār*) metaphorically through the parable of two artisans. This kind of [metaphor] belongs to the principle of expressing a certain meaning through a picture which contains the same meaning or a similar meaning. Belonging to the same kind are the words of the Prophet when he said, "Verily the mosque will shrink when people spit on its courtyard just as the piece of

skin will shrink when it is placed over the fire." You can readily understand that the courtyard of the mosque does not actually shrink when people spit on it. What the words of the Prophet really mean is that the atmosphere of the mosque, being honoured and exalted, has been dishonoured and belittled by spitting, [91] which is as opposed to the idea of the mosque as fire is to the integrity of the particles of skin. Belonging to the same kind are the words of the Prophet when he said, "Is he who raises his head from prostration before the imām not afraid that God will transform his head into that of a donkey?"[1] This, however, will never take place literally but only metaphorically since the head of the donkey is proverbial, not for its form and shape, but for its characteristic stupidity and foolishness. Thus, whoever would raise his head from prostration before the imām, his head would become like that of a donkey in stupidity and foolishness. It is this which is meant and not the shape which the literal meaning [of the words] indicates. For it is utterly foolish to place following [the imām] and preceding [him] together because they are contradictory. The knowledge that, in such cases, there are inner meanings which differ from the outward significations, can only be determined by either rational or legal evidence. The rational is when any interpretation according to the outward meaning is impossible, as in the words of the Prophet when he said, "The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God]." When we examine

1. Al-Dārimi, Ṣalāh, : 72 ; al-Tirmidhi. Jum'ah : 56.

the hearts of the believers we shall not find them surrounded with fingers, and consequently we shall know that the words are used metaphorically for power which is inherent in figures and constitutes their hidden life. Furthermore, power was metaphorically represented by the fingers because such a metaphor conveys the idea of power more completely. Of the same kind is the instance where God expresses the idea of His power metaphorically by saying, "Our words to a thing when We will it is but to say, 'Be,' and it is"[1] The outward meaning of this verse is not possible because if the saying of God 'Be' was addressed to the thing before that thing came into existence, then it would simply be an impossibility since the non-existent does not understand address and, therefore, cannot obey. And if it was addressed to the thing after the thing has come into existence, then it would be superfluous, since the thing is already in existence and does not need to be brought into being. But whereas this metaphor has been more impressive upon the minds in conveying the idea of the greatest power, recourse has been made to it.

Those cases where the inner meaning is determined by means of legal evidence are the cases which can be interpreted according to their literal and outward signification, but, on the authority of tradition, a meaning other than the outward was intended, as is the case in the interpretation of the words of God when he said, "He sendeth down the water from Heaven: then flow the torrents in their due measure,

1. *Sūrah* XVI ; 42.

and the flood beareth along a swelling foam."[1] Here the word water stands for the Qur'ān which the torrents represent the hearts. Some of the hearts receive and hold much; others receive much and hold little; while others still receive much and hold nothing at all. The foam represents unbelief and hypocrisy, which, although it rises to and floats upon the surface of the water, does not last; but guidance which benefits men, endures. Into this part a group of men went deeply and interpreted the things which were mentioned in connexion with the hereafter, such as the balance (*al-mizān*), the bridge (*al-ṣirāṭ*), and the like. All this, however, is innovation because it was not handed down by tradition, especially since its literal and outward interpretation is not impossible. Therefore it should be interpreted literally.

The fourth category is where man comprehends the thing in a general way and then through further investigation and experimentation, he understands its particulars so that it becomes a part of him. Thus the two kinds of knowledge differ. The first, (i.e. the general) resembles the husks, while the second (i.e. the particular), resembles the pith. The first is the exoteric or outward, the second is the esoteric or inward. This is just like the example of the man who sees a person in the dark or from a distance and acquires a certain picture of that person. But when he sees him from a close range or after the darkness is gone, he realizes certain differences [between this second picture and the first]. This last picture, however, is not opposed to the first but complementary

1. *Sūrah* XIII : 18.

to it. The same is true of knowledge, faith, and belief. For a man may believe in the existence of love, sickness, and death even before any of them occur. But to believe in their existence after they have taken place is more complete than believing in their existence before they take place. In fact man has, with regard to passion and love as well as the other conditions, three different stages and three distinct degrees of comprehension. The first is to believe in the existence of the thing before it takes place; the second is to believe in its existence at the time of its occurrence; and third is to believe in its existence after it has taken place. To recognize the existence of hunger after it is gone is different from recognizing its existence before it is gone. Similarly, there are some of the sciences of religion which mature by experience and their mature state as compared with their premature state is like the esoteric as compared to the exoteric. Hence there is a difference between the sick man's knowledge of health and the healthy man's knowledge of it. In short, men differ in these four parts; yet in none of them is there an esoteric meaning which contradicts the exoteric. Rather the exoteric meaning completes and perfects the exoteric just as the pith completes the husk.

The fifth category is where concrete words are used figuratively. The feeble-minded will regard the literal and exoteric meaning sensible and will not go beyond it; but the man who has an insight for realities will comprehend the secret it contains. This is like the words of him who said, "The wall said to

the peg, 'why do you split me ?' The peg replied, ['How do I know?]. As him who is hitting me and does not let me go. Go see the mallet which is behind me'." This is, undoubtedly, figurative. Of the same kind are the following words of God, "Then He applied Himself to the Heaven, which was then but smoke : and to it and to the Earth He said, 'Come ye, whether in obedience or against your will? And they both said, 'We come obedient'."[1] The stupid one, because of his lack of understanding, would assume that both the Heaven and the earth possess life, intellect, and the ability to understand speech. He would also assume that they were addressed by a speech of actually enunciated words which both could heart and reply to with enunciated words saying, "We come obedient." But he who has insight would realise that this was a figurative [use of language], and that God only expressed the idea that the Heaven and earth are subject to His will. Of the same kind, too, are the words of God when He said, "Neither is there aught which does not celebrate His praise."[2] The stupid one, because of his lack of understanding, would assume that the inanimate things possess life, intellect, and the ability to speak and enunciate words, so that they would have to say, "Praise be to God" in order that His praise might be established. [92] But he who has insight would know that no actual utterance with the tongue was meant by that, but merely that everything, through his own existence, praises God, and in its own essence sanctifies Him and attests to His unity. As has been said :

1. *Sūrah* XLI : 10. 2. *Sūrah* XVII : 46.

In everything He has a song
Which declares that He is one.[1]

In the same way it is said, "This masterpiece testifies that its maker possesses fair ability and perfect knowledge." This does not mean that the masterpiece actually utters the words, "I testify . . ." etc. but merely that, through its form and state, [it testifies to the ability and knowledge of its maker]. Similarly everything does, in itself, stand in need of a creator to create and sustain it, to maintain its attributes and to move it to and fro in its different states. And through its need it testifies to its Maker by hallowing Him. Such a witness is comprehended by those who have insight, not those who stand still and venture not beyond externals. For this reason God said, "But their utterances of praise ye understand not."[2] The feeble minded do not understand this at all, while the favourites of God and the versatile learned men do not understand it perfectly because everything hallows God and praises Him in many ways and each comprehends according to his intellect and insight. The enumeration of these witnesses is not becoming under the science of practical religion. In this part too those who cling to externals differ from those who have insight, and in it the disagreement between the esoteric and the exoteric becomes evident. In this connexion people are either extremists or followers of the middle-road. As extremists, some have gone so far in the [allegorical] interpretation of

1. The verse is by abu-Tammām, the great poet and anthologist; d. A.H. 231/A.D. 845-46. See *al-Aghānī*, Vol. XV, pp. 100-108 ; ibn-Khallikān, Vol. I, pp. 214-18.
2. *Sūrah* XVII : 46.

words that they have explained away all or most of their outward and literal meaning. They have taken the words of God, "Yet shall their hands speak unto us and their feet shall bear witness,"[1] as well as, "And they shall say to their skin, 'Why witness ye against us?' They shall say, 'God who giveth a voice to all things, hath given us voice',"[2] and the conversation which takes place between Munkar and Nakīr, and in the balance (*al-mīzān*), the bridge (*al-ṣirāṭ*), and the judgment day together with the debate between the people of Hell and the people of Heaven when [the former] said, "Pour upon us some water, or of the refreshments God hath given you," and claimed that all this was figurative. On the other hand some went to the opposite extreme and forbade [any but the literal interpretation]. Among those was Aḥmad ibn-Ḥanbal who went as far as to forbid the allegorical interpretation of the words of God "'Be', and it is."[3] [His followers] have claimed that these words were words of actual speech with enunciated letters and sounds brought into existence by God every moment He created a created thing. I have even heard one of his followers say that [Aḥmad ibn-Ḥanbal] forbade the allegorical interpretation of all but three traditions, namely the words of the Prophet when he said, "The Black Stone (*al-Ḥajar al-Aswad*) is the right hand of God in the earth;" and, "The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God];" and "Verily I shall find the soul of the Merciful [God coming] from the direction of al-Yaman." [Even here] the literalists have been

1. *Sūrah* XXXVI: 65. 2. *Sūrah* XLI: 20. 3. *Sūrah* XVI: 42.

inclined to forbid any allegorical interpretation. It is assumed, however, that Aḥmad ibn-Ḥanbal knew that ascending (*istiwā'*) is not fixity of location (*istiqrār*), and descending (*nuzūl*) is not change of location (*intiqāl*); nevertheless he forbade allegorical interpretation for the good and welfare of people, since whenever it is allowed matters become worse and go out of control, overstepping the limits of moderation. Things which go beyond the limits of moderation are beyond control. Therefore there is no harm done by such a prohibition which is also attested by the lives of the Fathers who used to say, [when discussing verses and traditions], "Take them literally as they have been [revealed and] handed down." Thus Mālik, on being asked about ascending (*istiwā'*), went so far as to say, "The fact of ascending (*istiwā'*) is known but its manner is not; to believe in it is an obligation, to inquire about its manner is a heresy."

Another group advocated the middle of the road position and permitted allegorical interpretation in everything which relates to the attributes of God but have taken the things which pertain to the hereafter in a literal sense and forbade their allegorical interpretation. The advocates of this position are the Ash'arites.[1] The Mu'tazilites go further.[2] They explain away the possibility of seeing God and His being possessed of hearing and sight. They also ex-

1. The system of Muslim orthodoxy developed by abu al-Ḥasan 'Ali al-Ash'ari and hence the name. Al-Ash'ari died around A.H. 330/A.D. 941-42. For his life and works *al-Fihrist*, p. 181; ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 586-87. For his system see al-Shahrastani, pp. 65-75.

2. *Maqālāt al-Islāmiyin*, pp. 155-278.

plain away the ascension (*al-mi'rāj*) of the Prophet and claim that it had not taken place bodily, the punishment of the grave, the balance, the bridge, and other escatological representations. Nevertheless they confess the resurrection of the body, Paradise with its food, perfume, and sex as well as other sensual pleasures, and Hell with burning first which scorch the skin and melt the fat.

The philosophers go still further. They interpret all eschatological representations as allegories denoting mental and spiritual pain, and mental and spiritual delight. They deny the resurrection of the body but believe in the immortality of the soul and that it will be punished or made happy by punishment and delight of non-sensual nature. They are extremists.

The true middle-road between this complete allegorism and the rigidity of the Ḥanbalites is subtle and obscure. It is found only by those who enjoy divine guidance and comprehend things by the aid of divine light, not by hearsay. Then when the mysteries of things are revealed to them, so that they see them as they are, they go back to [the Qur'ān] and traditions and their wording; whatever agrees with what they see with the light of certainty they affirm, and whatever disagrees with it they interpret allegorically.

But he who bases his knowledge of these things on mere hearsay will thereby fail to secure a firm foothold or gain a well-defined position therein. Such a man who confines himself to mere hearsay would do better to follow the position of Aḥmad ibn-Ḥanbal.

But a closer examination and definition of the middle-road position in these things belongs to the vast subject of revelation which we must leave aside. Our aim [93] was only to make clear that the esoteric and exoteric may be in harmony with one another and that no disagreement exists between them. At any rate many things have been unfolded through [our discussion] of these five parts. It is our opinion that for the common people the explanation of the creed which we have already given is sufficient for them and that nothing further will be required of them in the first degree [where they stand]. But if any fear of disturbances arises on account of the spread of heresies, then, in the second degree, recourse may be had to a [statement of the] creed wherein a brief and undetailed outline of the obvious proofs is presented. We shall, therefore, present these obvious proofs in this book and shall confine ourselves therein to what we have issued to the people of Jerusalem, entitled *al-Risālah al-Qudsīyah fi Qawā'id al-'Aqā'id* (*The Jerusalem Epistle on the Foundations of the Articles of Faith*) and contained in the third section of this book.

SECTION III

The Third Section of the Book on the Foundations of the Articles of Faith:

On the Obvious Proofs for the Creed Written in Jerusalem

We say—In the name of God the Merciful, the Compassionate. Praise be to God who distinguished the community of the faithful with the lights of certainty and favoured the people of truth by guiding them to the bulwarks of faith; who saved them from the errors of the unrighteous and the wickedness of the unbelievers, and with His grace led them to follow the example of the chief Apostle; who directed their footsteps in the way of the honoured Companions of the Apostle and enabled them to emulate the righteous Fathers, so that they protected themselves against the dictates of [sheer] reason with the strong cord [of God], and against the lives and beliefs of the ancients with the clear beaten track [of the Fathers], combining thereby the products of reason and the ordinances of the traditional Law. Furthermore they found out that mere verbal repetition of the words "There is no god but God; Muḥammad the Apostle of God" is of no avail unless they completely understand what fundamental principles the words of the witness involve. They also have known that the two words of the witness, despite their brevity, contain an affirmation of the

existence of God Himself, His attributes, and His works, as well as an affirmation of the truthfulness of the Apostle. They have also known that faith is founded upon four pillars (sing. *rukn*) each of which involves ten principles (sing. *aṣl*).

The first pillar (*rukn*) is the knowledge of the essence of God and involves ten principles (sing. *aṣl*). They are the knowledge that God exists and that He is ancient and subsisting; that He is neither substance nor body nor accident; that He is not limited by direction (*jihah*) nor fixed in location; that He is seen and that He is one.

The second pillar treats of the attributes of God and comprises ten principles. They are the knowledge that He is living, knowing, powerful, willing, possessed of hearing, seeing, and speaking; that He is removed from being a substratum for originated properties or a locus of phenomena; and that His words, knowledge and will are ancient and eternal.

The third pillar pertains to the works of God and involves ten principles. They are: that men's actions are created and willed by God and acquired by men; that God has been gracious to create and to invent; that He is free to impose unbearable obligations and to punish the innocent, while taking into consideration that which is salutary (*al-aṣlaḥ*) is not obligatory upon Him; that there is nothing obligatory except by Law; that the sending of prophets is possible and the prophecy of our Prophet Muḥammad is true, being confirmed by miracles.

The fourth pillar is on the things accepted on

authority (*sam'iyāt*) and involves ten principles. They are the affiramation ofthe day of resurrection and the day of judgment, the inquisition [of the dead by] Munkar and Nakīr, the torment of the grave, the balance, the bridge, the creation of Paradise and Hell, the nature of the imāmate, that the excellence of the Companions is in accordance with the chronological order, the qualifications of the imāmate, and that even though piety and knowledge are not possible to obtain [in the incumbent], his imāmate is considered legitimate and binding.

The first among the pillars of belief is the knowledge of the essence of God and that He is one and it involves ten principles.

The first principle is the knowledge of the existence of God. The first light which should be used for illumination and the first thing to be followed on the road of admonition are the instructions of the Qur'ān, since no explanation is better than that of God. Thus He said, "Have We not made the Earth a couch? And the Mountains its tent-stakes? We have created you of two sexes, and ordained you sleep for rest, the night as a mantle, and the day for gaining livelihood. We built above you seven solid heavens, and placed therein a burning lamp; and we sent down waters in abundance from the rain-clouds, that we might bring forth by it corn and herbs, and gardens thick with trees."[1] And again, "Assuredly in the creation of the Heaven and of the Earth; and in the alternation of night and day; and in the ships which pass through the sea with what is useful to man; and

1. *Sūrah* LXXVIII: 6-16.

in the rain which God sendeth down from Heaven, giving life by it to the earth after its death, and by scattering over it all kinds of cattle; and in the change of the winds, and in the clouds that are made to do service between the Heaven and the Earth;—are signs for those who understand."[1] He also said, "See ye not how God hath created the seven heavens one over the other? And he hath placed therein the moon as a light, and hath placed there the sun as a torch; and God hath caused you to spring forth from the earth like a plant; hereafter He will turn you back into it again, and will bring you forth anew."[2] And again, "What think ye? The germ of life—is it ye who created them? or we their creator? Is it we who have decreed that death should be among you; yet are we not thereby hindered from replacing you with others, your likes, or from producing you again in a form which ye know not. Ye have known the first creation: will ye not then reflect? What think ye? That which ye saw—. Is it ye who cause its upgrowth, or do we cause it to spring forth? If we pleased we could so make your harvest dry and brittle that ye would ever marvel (and say), 'Truly we have been at cost, yet we are forbidden harvest.' What think ye of the water ye drink? Is it ye who send it down from the clouds, or send we it down? Brackish could we make is, if we pleased: Will ye not then be thankful? What think ye? The fire which ye obtain by friction—is it ye who rear its tree, or do we rear it? It is we who have made it a memorial and a benefit to the wayfarers of the des[illegible]."[3] Anyone with the least traces of brain

1. *Sūrah* [illegible] 159. 2. *Sūrah* LXXI: 14-17. 3. *Sūrah* LVI; 58-72.

in his head will, upon reflecting upon the import of these verses and examining the wonders of God's handiwork, in Heaven and on earth as well as the beauties of nature in animal and plant, realizes that this wonderful [universe] with its consummate order requires a creator to direct it and a maker to govern it and watch it over. Human nature, in tact, testifies that it is subject to the will of God and governed in accordance with His law. For this reason God said, "Is there any doubt concerning God, maker of the Heavens and of the Earth?"[1] [94] [The prophets were, therefore, sent in order to call men to manotheism, that they may say, "There is no god but God." They were not, however, commanded to say, We have a god and the world has another," because such a thing is inborn in their minds from the time of their birth. For this reason God said, "If thou ask them who hath created the heavens and the earth, they will certainly reply 'God'."[2] And again, "Set thou thy face then, as a true convert (*ḥanīf*), towards the faith which God hath made, the native [religion] whereon God constituted man."[3] Therefore there is in human nature and the testimonies of the Qur'ān what will render the task of citing proofs unnecessary. Nevertheless, by way of preparation and following the example of the learned theologians, we say:

One of the accepted axioms of the mind is that an originated phenomenon cannot come into existence without a cause. Since the world is an originated phenomenon, it cannot, come into existence wit[illegible]out a cause. That originated phenomena cannot con[illegible] into

1. *Sūrah* XIV: 11. 2. *Sūrah* XXXI: 24. 3. *Sūrah* XX[illegible]X: 29:

existence without a cause, is obvious. For every originated phenomenon belongs to a certain definite time the precedence or the subsequence of which may be assumed. Its being definite in time and distinct from what preceded it and what succeeded it, will naturally require one who renders things definite [in time]. As to one saying that the world is an originated phenomenon, its proof is found in the fact that bodies are not independent of motion and rest. Both states are originated phenomena; and whatever is not independent of originated things is itself originated. The proof comprises three assertions of claims.

The first is that bodies are not independent of motion and rest. This is readily understood and requires neither meditation nor thinking, for he who conceives of a body in neither the kinetic state nor in the static state is both ignorant and foolish.

The second assertion is our saying that both motion and rest are originated phenomena, the proof of which is found in the alternation and in the appearance of the one after the other is gone. This is true of all bodies, those that have been seen as well as those that have not been seen. For there is not a static object the potential motion of which is not required by the mind, and there is no moving object the potential rest of which is not required by the mind. The novel (*ḥāri'*) is originated because of its emergence and the anterior (*sābiq*), because of its extinction (*'adam*), since if its eternity (*qidam*) were established its extinction would have become impossible, as we shall show and prove in establishing the subsistence (*baqā'*) of the Maker.

The third assertion is our statement that whatever is not independent of originated things is itself originated. Its proof lies in the fact that if it were not so, then there would be, before every originated phenomenon, other originated phenomena which have no beginning; and unless these originated phenomena come to nought in their entirety, the turn for the present originated phenomena to come into being immediately would never arrive. But it is impossible for that which has no end to come to nought. Furthermore if the celestial spheres have revolutions, the numbers of which have no end, it is inevitable that their numbers be either odd or even, or both odd and even, or neither odd nor even. But it is impossible that their numbers be both odd and even at the same time, or neither odd nor even for this would be a combination of both the negative and the affirmative, since in the affirmation of the one is the negation of the other, and in the negation of the one is the affirmation of the other.

Furthermore they cannot possibly be even because the even number becomes odd with the addition of one; and how could that which has no end be wanting one? Nor can they possibly be odd because the odd number becomes even with the addition of one; and how could it be wanting one when its number has no end? (Again they cannot possibly be neither odd nor even for this will mean that they have an end).[1] Therefore the conclusion is that the world is not independent of originated phenomena, and that which is not independent of originated phenomena is itself

1. Words in brackets are in 'C' only.

originated. And when its being an originated phenomena has been established, its need for an originator becomes axiomatic.

The second principle is the knowledge that God is ancient (*qadīm*) from eternity (*azali*). He has no beginning, but He is the beginning of everything and before anything living or dead. The proof of this is found in supposing that if God were originated and not ancient, He would have been in need of an originator Himself. In turn His originator would also need an originator and so on to infinity. And that which goes on and on endlessly will never reach an ancient originator which is the first cause. This is the required thing which we have called the Maker of the world and its Creator and Fashioner.

The third principle is the knowledge that God, besides being without beginning, is also everlasting without end. He is the first and the last, the visible and the invisible, since that of which the eternity is established its coming to an end is impossible. Its proof lies in the realization that if it came to nought it is inevitable that it should come to nought either by itself or through an opposing annihilating agency. And if it were possible for a thing, which is conceived of as self-subsisting, to come to nought, it will be possible for a thing, which is conceived of as self-annihilating, to come into being. And just as the sudden emergence (*ṭarayān*) of existence requires a cause (*sabab*), so does the emergence of extinction require a cause. That it will come to nought through an opposing annihilating agency is false, because if that annihilating agency were ancient (*qadīm*), existence

side by side with it would be inconceivable. But we have learnt in the two previous principles of the existence and eternity of God. How then did He exist in eternity with His opposite? If, however, the opposing annihilating agency were an originated phenomenon, its existence from eternity would be impossible because for the originated phenomenon to oppose the ancient and destroy its existence is less likely than the ancient to oppose the originated and prevent its existence. In fact prevention (*daf'*) is easier than destruction while the ancient is stronger and more pre-eminent than the originated.

The fourth principle is that God is not a substance which can be isolated. Rather He transcends everything which resembles isolation. The proof of this lies in the fact that every substance which is definite (*mutaḥayyiz*), is limited by its own place and is inevitably either quiescent in it or moving away from it. Therefore it is not independent of motion or quiescence. But both these are originated, and that which is not independent of originated phenomena is itself originated.

If an ancient definite substance were conceivable the eternity of the substances of the world would have been reasonable. And if a person should use the term substance [for God] and not mean thereby a definite substance, he would be mistaken [95] as far as the use of the term is concerned, not as far as the meaning for which he had used it.

The fifth principle is that God is not a body (*jism*) composed of different substances, since the body is that which is composed of substances. When

His being a substance limited by place is refuted, His being a body is also refuted, because every body is limited by place and is composed of substances. But it is impossible for the substance to be free from division, composition, motion, quiescence, form, and quantity, all of which are characteristic of originated phenomena. And if it were possible to believe that the Maker of the world is a body, it would also be possible to believe in the Divinity of the sun and the moon as well as other heavenly bodies. If, therefore, one should dare and call God a body but not mean thereby a composition of substances, he would be wrong as far as the name is concerned, but not in negating the idea of body.

The sixth principle is the knowledge that God is not an accident (*'araḍ*) subsisting in a body or existing in a substratum; because an accident is that which exists in a body. But every body is inevitably originated and as such its originator exists before it. How then could [God] exist in a body when He has existent in eternity alone, with no other besides Himself, and then originated the bodies and the accidents after Himself. [Again how could He exist in a body] when He is a knowing, and able, and willing Creator as shall be discussed later. It is impossible for these attributes to exist in accidents. On the contrary they are impossible except in a self-existing and self-sufficient being. The conclusion derived from these principles is that [God] is a self-existing being, neither substance, nor body, nor accident; that the whole world is made of substances, accidents, and bodies, and consequently He resembles

nothing and nothing resembles Him. He is the living, the subsisting, there is none like unto Him. For how could the created resemble its creator, the ordained he who ordained it, and the fashioned, he who fashioned it. All bodies and accidents were created and made by Him; hence it is impossible that they be like unto Him or [in any way] resemble Him.

The seventh principle is the knowledge that God is removed from being limited by any direction because a direction is either above or below, right or left, before or behind. All these He had created and originated through the creation of man whom he made with two extremities, the one rests on the earth and comprises his feet, while the opposite extremity is his head. Consequently the term above was originated to indicate the direction of the head and the term below, the direction of the feet. This is true even of the ant which creeps on the ceiling with the result that the directions, in relation to it, are reversed—what we consider above is to it below, and what we consider below is to it above. Similarly man was created with two hands, the one usually stronger than the other. The term right was therefore originated to indicate the direction of the stronger hand and the term left to indicate the opposite direction. Consequently the right hand side is called the right and the opposite direction thereof is called the left. Man was also created with two [other] directions from one of which he sees and toward which he moves. Consequently the term before was originated to designate the direction toward which he moves, while the term behind was originated to

designate the opposition.

Therefore the directions are originated through the creation of man; and had he not been created along these lines, but rather created round like a sphere, these directions would never have existed. How then could God have been limited by any direction in eternity when every direction is originated. Or how could He have become limited by any direction when He never had any direction above Him when He created man; for that will mean that He has a head, since above designates the direction above the head. But God is too exalted [above His creatures] to have a head [like their heads]. Again how could He have become limited by any direction when He never had any direction below Him when he created man; for that will mean that He has feet, since below designates the direction below the feet. But God is too exalted [above His creatures] to have feet [like their feet]. All this is impossible [to imagine] in the mind. For whatever the mind conceives is definite is so far as it is limited by place, in the same way as substances are limited, or by substances, in the same way as accidents are. But the impossibility of His being a substance or an accident has been established; consequently His being limited by direction becomes impossible.

If therefore anything else is meant by the term direction other than these two meanings then the usage will be wrong in terminology and signification; because if God were above the world He would be opposite to it, and everything which is opposite to a body is either equal to it in size, or smaller or larger.

All this impl' , measurement which necessarily requires an object or measurement. But God the One Creator and Ruler of the world is too exalted above such things.

As to the raising of hands heavenward at the time of petition it is because Heaven is the direction of supplication and implies a description of the one to whom the supplications are offered, such as majesty and grandeur, employing thereby the direction of height to represent the quality of glory and exaltation. For God is above in all dominion and power.

The eighth principle is that God is seated upon the throne in the sense which He willed by that state of equilibrium—a state which is not inconsistent with the quality of grandeur and to which the symptoms of origination and annihilation do not permeate. It is exactly what has been mean by the ascension to Heaven in the Qur'ān when God said, "Then He ascended to Heaven and it was but smoke."[1] This is only through dominion and power, as the poet[2] said,

"Bishr[3] has gained dominion over al-'Irāq,
With neither sword nor shedding of blood."[4]

Thus were the people of truth (*ahl al-ḥaqq*) compelled to pursue such a figurative and allegorical interpreta-

1. *Sūrah* XLI : 10.
2. The poet is the famous al-Akhṭal, Ghiyāth ibn-Ghawth, *ca* A.H. 95/A.D. 714. See *al-Aghāni*, Vol. VII, pp. 169-188; ibn Qutaybah, *al-Shi'rw-al-Shu'arā* ed. M. J. de Geoje. (Leyden, 1902-4), pp. 301-12; *Shi'r al-Akhṭal*, ed, A Salhāni (Beirut, 1891), pp. 333-400.
3. Ibn-Marwān ibn-al-Ḥakam, Umayyad governor of al-Baṣrah and al-Kūfah; *ca* A.H. 75 A D 695. See Ibn-Qutaybah, *al-Ma'ārif*, p. 180; al-Ṭabarī, Vol. II, p. 852; *Shadharāt al Dhahab*, Vol. I, p. 83.
4. *Shi'r al-Akhṭal*, p. 390.

tion just as the esoterics (*ahl al-bāṭin*) were compelled to interpret the words of God, "And wherever ye are, He is with you."[1] This has been taken, [96] by agreement, to mean thorough comprehension and knowledge just as the words of the Prophet, "The heart of the believer lies between two of the fingers of the Merciful [God]", have been taken to mean might and power, while his words, "The Black Stone is the right hand of God in the earth," have been taken to mean veneration and honour, because if they were taken literally, the result would have been impossible. Similarly the sitting of God upon the throne, if it were left to mean fixity of location and stability, would necessitate that He who is seated upon the throne be a body in contact with the throne, and be either equal to it in size, or larger or smaller. But all this is impossible, and what leads to the impossible is itself impossible.

The ninth principle is that God, although removed from form and quantity and unlimited by directions and climes, is nevertheless seen with the eyes in the hereafter, the everlasting abode. For He said, "On that day shall faces beam with light, outlooking towards their Lord."[2] But He cannot be seen in this world according to His words, "No vision taketh Him, but He taketh in all vision",[3] and according to His words in His conversation with Moses saying, "Thou shalt not see Me."[4] Would that I knew how the Mu'tazilites knew the attributes of God that Moses himself did not know; or how Moses asked to see

1. *Sūrah* LVII : 4.
2. *Sūrah* LXXV : 22-33.
3. *Sūrah* VI : 103.
4. *Sūrah* VII : 139.

God[1] when seeing Him was impossible. Ignorance is more likely to be rampant among heretics and sectarians than among the prophets.

The acceptance of the verse [which speaks] of seeing [God][2] literally [is justified] because it does not lead to anything impossible. For sight (*ru'yah*) is a kind of revelation and knowledge, although it is more complete and clearer than knowledge. And if it is possible to know God without reference to distance or direction (*jihah*) is also possible to see Him with reference to distance or direction. And just as it is possible for God to see men without confrontation, it is possible for men to see Him without confrontation; and just as it is possible to know Him without modality or form, it is possible to see Him likewise.

The tenth principle is the knowledge that God is one without any associate, single without any like. He is separate in creating and innovating; He is alone in bringing into existence and inventing. There are none like Him to rival or equal Him, and none opposite Him to contest or contend with Him. The proof of this is found in the words of God when He said, "Had there been in either [Heaven or earth] gods besides God both surely would have gone to ruin."[3] This will be readily illustrated [by the fact] that had there been two gods and the first of them willed a certain thing, the second, if he were under compulsion to aid the first, would be a subordinate and impotent being rather than an almighty god; and if the second

1. *Sūrah* VII : 139.
2. *Sūrah* LXXV : 22-23.
3. *Sūrah* XXI : 22.

were able to contradict and oppose the first, he would be a powerful and dominating being while the first would be weak and impotent rather than an almighty god.

The Second Pillar Concerning the Attributes of God, Involving Ten Principles.

The first principle is the knowledge that the Maker of the world is almighty and that, in His words, "He hath power over all things,"[1] He is truthful, because the world is perfect in its making and orderly in its composition. For he who would see a garment of silk, fine in its weave and texture, symmetrical in its embroidery and ornamentation, and would imagine that it was woven by a dead man that has no life, or by a helpless man that has no power, would be completely lacking in intellect and utterly foolish and ignorant.

The second principle is the knowledge that God is omniscient knowing all things and comprehending all things; nothing in Heaven or on earth is ever hid from His knowledge. He is truthful when He says, "And He knoweth all things."[2] Furthermore evidence of His truthfulness is found in His words when He said, "What! Shall He not know who hath created? For He is the Subtle, the Cognizant."[3] He has led you, through His creation, to arrive at the knowledge that you cannot doubt the evidence which this intricate and orderly creation, even in insignificant and meagre things, offers to the knowledge of the Maker of how to bring order and how to arrange. And what God Himself said is the last word in guidance and in

1. *Sūrah* V : 120. 2. *Sūrah* II : 27. 3. *Sūrah* LXXVII : 14.

revealing knowledge.

The third principle is the knowledge that God is living, because he whose knowledge and power are established, his being possessed of life will, of necessity, become established. If it is possible to conceive of the existence of an able, knowing, doing and ruling being yet lifeless, it will be possible to doubt the life of animals, despite their movements, as well as the life of all craftsmen and artisans, all of which is utter ignorance and error.

The fourth principle is the knowledge that God is willing. He wills all His works and nothing exists which does not depend upon, and proceed from His will. He is the Creator, the Restorer, the Doer of whatsoever He wills. And how could He not be a willer when, in everything which has proceeded from Him, He could have willed its opposite; and wherever there is no opposite He could have caused the same thing to proceed from Himself before or after the time in which it has proceeded. His power is equal to coping with both opposites and both times in the same way. Therefore, it is necessary that there should be a will which directs His power to one or the other possible thing. And if knowledge would, in specifying the thing known, render the will needless, so that it could be said that a thing has come into being at a time when its existence had already been known, it would be possible for knowledge to render power needless, so that it could be said that a thing has come into being without [the instrumentality of] power, but simply because its existence had already been known.

The fifth principle is the knowledge that God is hearing and seeing. Neither the cogitations of the innermost heart nor the secret thoughts and reflections are hid from His sight; the sound of the creeping of the black ant upon the solid rock in the darkest night is not beyond His hearing. And how could He not see and hear when seeing and hearing are [attributes of] perfection not of defect? Could the created be more perfect than the creator, the thing made more magnificent and more complete than the maker? [97] Or how could they ever be equal, no matter how much He might diminish in perfection while His creation and handiwork increase therein? And again how could the argument of Abraham against his father, who ignorantly and erroneously worshipped idols, be sound? Abraham addressed his father saying, "Why dost thou worship that which neither seeth nor heareth nor availeth thee aught?"[1] But if these defects which characterized the idols of his father characterized his god as well, his argument would have been invalid and his evidence worthless, and the words of God, "This is Our argument which We furnished Abraham against His people,"[2] would have been false. And just at is has been possible for the mind to conceive of His being a doer, although He has none of the physical senses, and knowing, although He has neither heart nor brain, so it is possible to conceive of Him as seeing, although He has no eyeballs, and hearing, although He has no ears, for all cases are the same.

The sixth principle is that God speaks with a

1. *Sūrah* XIX : 42. 2. *Sūrah* XI 83.

speech which is a self-existing attribute. It is neither a sound nor a letter; it does not resemble the speech of other beings, just as His existence does not resemble theirs. In reality genuine speech is the speech of the soul although sounds were built into words merely as symbols, just as gestures and signals are often used to represent the same thing. How then has this fact not been known by a group of ignorant people while it has been known by ignorant poets. Said their spokesman:

"Genuine speech is that of the heart;
Our words are its outward expression."

As to him whose intellect does neither deter nor restrain him from saying that his tongue is an originated thing, but what originates in it by means of his originated power is ancient, [you have no reason to expect that he will ever be sane again, and, therefore, shun all discussion with him. Similarly pay no attention to him who does not understand that the ancient (*qadīm*) is that thing before which nothing existed. (Thus in the words "*bism-Allāh*" the *b* precedes the *s* and consequently the *s* cannot be ancient). For God has a secret [reason] for leading some men astray; "And whom God causeth to err, none shall guide."[1] As to him who deems it improbable that Moses could have, in this world, heard a speech which was neither sound nor phone, let him deny that in the hereafter he could see a being who has neither body nor colour. But if it has been possible to conceive of seeing that which has no colour, or body, or size or quantity, while until now nothing else has been seen,

1. *Sūrah* XIII : 33.

the same thing would be possible in the case of hearing, just as it has been in the case of seeing. And if it has been possible to conceive of God as having one knowledge, which is the knowledge of all existent things, it would also be possible to conceive of Him as having one attribute, which is a speech comprising all that He has represented with words. And if it has been possible to conceive of the existence of the Seven Heavens, and Paradise and Hell, written all on a small piece of paper and preserved in a minute part of the heart, and seen with a part of the eyeball not exceeding the size of a lentil seed, without the Heavens and Earth, Paradise and Hell actually existing in the eyeball, or the heart, or the paper, it would also be possible to conceive of the speech of God as being read with tongues, preserved in the hearts, and written in books, without the actual existence of that speech in these things. For if the very speech [of God] should actually exist on the leaves of a book, God Himself, through the writing of His name on these leaves, would exist actually thereon. Similarly the very fire of Hell, through the writing of its name on the leaves, would exist actually thereon and [the leaves] would be consumed.

The seventh principle is that the self-existing speech [of God], as well as His other attributes, is ancient from eternity, since it is impossible that He be a substratum for originated phenomena and subject to change. On the contrary His attributes demand the same external nature which His essence demands. Change does not overtake Him and mishaps do not befall Him. Nay, He does not cease, in His eternal

nature, to be described with the commendable attributes, and in His everlasting nature, to be far removed from change. For whatever is a substratum for originated phenomena is not free therefrom, and whatever is not free from originated phenomena is itself originated. The description of bodies with the epithet of origination was established because of the fact that they are subject to change and variation in properties. How, then, could their Creator share with them [the property of] accepting change.

We conclude from this that the speech of God is ancient from eternity and self-existing. Only the sounds which represent it are originated. For just as it is possible to conceive that a child's desire for learning and his wish for it are existent in the personality of the father before the child is born—so that when he is born and attains maturity, having been given by God [a predilection for that] knowledge which is related to the father's desire, he becomes bound by that same desire which existed in the personality of his father and persisted until he has acquired the knowledge related to it—it is likewise possible to conceive that the divine command, which the words "Take off thy shoes"[1] represent, has existed in the personality of God [from the beginning], and that these words were addressed to Moses after he was born, having been given by God [the predilection for] their knowledge and an ability to hear that ancient speech [of God].

The eighth principle is that His knowledge is ancient. He has not ceased to know Himself and His

1. *Sūrah* XX : 12.

attributes, as well as everything which He creates. Everything which He creates is not novel to Him, rather it comes into being with His eternal knowledge. Thus if we were given foreknowledge of the coming of Zayd at sunrise, and that foreknowledge persisted until the sun had risen, then the coming of Zayd at sunrise would have been known to us through that foreknowledge without any necessity for its renewal. This is, then, how the eternal nature of the knowledge of God should be understood.

The ninth principle is that His will is ancient. In its eternal nature it governs the origination of phenomena in their appointed times in accordance with the eternal foreknowledge [of God]. For if His will were originated [and not ancient], it would have become a substratum for originated phenomena. Furthermore if the will of God should happen in other than Himself, He would not be the willer of it, just as you would not yourself execute an action which is not in yourself. No matter what hypothesis you may assume, its presence requires another will, and likewise [98] the other will requires a third, and so on to infinity. And if it were possible for a will to come into being without [another] will, it would be possible for the world to come into being without a will.

The tenth principle is that God is living possessing life, powerful possessing might, willing possessing a will, a speaker with the ability to speak, a hearer who can hear, and seeing possessing sight. He has the qualities of these ancient attributes. To speak of a knower but without knowledge is like speaking of one who is wealthy but without wealth,

or of knowledge without a knower, or a knower without something known. For knowledge, the knower, and that which is known are inseparable just as murder, the murdered, and the murderer are inseparable. And just as it is impossible to conceive of a murderer without murder and one murdered, or of one murdered without a murderer and murder, it is impossible to conceive of a knower without knowledge, and of knowledge without something known, and of something known without a knower. These three are inseparable and the one is inconceivable without the other. Whoever would deem it possible that a knower could exist independently of knowledge, he would have to deem it possible that a knower could exist independently of that which is known, and that knowledge could exist independently of a knower, since there is no difference between these qualities.

The Third Pillar Concerning the Knowledge of the Works of God, Involving Ten Principles.

The first principle is the knowledge that every originated phenomenon in the world is of His make, creation, and invention. There is no other creator of it besides Him, and there is no innovator of it except Him. He created men and made them, and He brought into being their freedom (*qudrah*) and actions (sing. *ḥarakah*). All the works of His servants are created [by Him] and for Him, and are connected with His power, confirming thereby His words when He said, "[There is no God but He], the creator of all things,"[1] and "When God hath created you, and

1. *Sūrah* XI ; 102.

what ye make."[1] and, "Be your converse hidden or open, He truly knoweth the inmost recesses of your hearts. What! Shall He not know whom He hath created, when He is the subtle, the cognizant?"[2] He commanded His servants to be careful in their words, works and secret thoughts and intentions, because He knows the orientation of their works, having arrived at this knowledge through [the act of] creation. And how could He not be a creator of the works of man when His power is complete and free of any impotence. Futhermore His power is connected with the actions of the bodies of men. These actions are similar to one another and the connexion of the power of God with them is essential. What then would prevent its connexion in the case of some actions and would not prevent it in the case of others, when all are similar? For how could the animal be capable of invention by itself? The spider and the bee as well as the other animals product fine works which amaze the minds. But how could they have invented these things alone without the Lord of Lords, when actually they are not aware of the benefits they produce? Let all creatures be abased, for God, the Lord of Heaven and Earth, is the sole ruler of the visible and the invisible worlds.

The second principle is the fact that God, being the sole inventor of the actions of His servants, does not prevent them from doing voluntary (*maqdūrah*) actions by way of acquisition, for God has created will (*qudrah*) as well as the willed (*maqdūr*), choice as well as the chosen. Will is a quality with regards to

1. *Sūrah* XXXVII : 94. 2. *Sūrah* LXVII : 13-14.

man and a creation of God rather than an acquisition (*kasb*); whereas actions are a creation of God and an acquired quality of man. They were created voluntary through His will which is one of His attributes. Furthermore they are related to another quality which is called freedom (*qudrah*). Consequently in this relation, they are called an acquisition. And how could they be the result of complete compulsion (*jabr*) when the difference between the voluntary actions and the involuntary (*ḍarūri*) reflexes is instinctively comprehended by man? Or how could they be a creation of man when he does not know the different parts of acquired (*muktasabah*) actions and their numbers? Thus when the two extreme positions are disproved, [namely the position that actions are the result of compulsion and the position that they are the result of volition], there remains nothing except the middle-road position which asserts that they are voluntary through the will of God by invention and through the will of the servant by another connexion which is expressed by the term acquisition (*iktisāb*). The connexion between the will and the willed need not necessarily be one of invention only, since the will of God in eternity was connected with the world although the world was not yet invented, and at the time of invention the connexion is of a different nature. Hence it is evident that the will is not limited by the necessity that the willed should obtain.

The third principle is that the works of the servant, although they are his acquisition (*kasb*), are nevertheless willed by God. Neither a twinkling of

an eye nor a stray thought of a heart ever occur, either in the visible or the invisible world except through His decree and will. He is the source of good and evil, benefit and harm, belief [Islām] and unbelief, knowledge and ignorance, success and failure, orthodoxy, and heresy, obedience and disobedience, monotheism and polytheism. There is none that rescinds His commands, none that supplements His decrees. He leads astray whom He wishes and guides whom He wishes. "He shall not be asked for his doing, but they shall be asked."[1] This is attested in tradition by the words which enjoy the catholic consent of all the faithful, namely, "What He wills is and what He wills not is not," as well as the words of God, "That had He pleased, God would have certainly guided all men aright;"[2] and again, "Had we pleased we had certainly given to every soul its guidance."[3] As to the evidence for it from reason [we know] that if God does neither like nor will sins and crimes, they must be in accordance with the will of the enemy, the devil (*Iblīs*), who is the enemy of God, and consequently what takes place in accordance with the will of the enemy will be greater than what takes place in accordance with the will of God. How on earth would a Muslim deem it possible that the authority of the most powerful God, He of the majesty and honour, be reduced to a state [so weak] that if the authority of a village chieftain were reduced to it, he would scorn and adjure it, since if the enemy of the village chieftain can achieve [99] in the village itself more than the chieftain himself, the

1. *Sūrah* XXI : 23. 2. *Sūrah* XIII : 30. 3. *Sūrah* XXXII ; 13.

latter would abjure his rank and resign his office?

But his prevails among men, and according to the innovators, its prevalence is contrary to the will of God. This would be the limit in weakness and impotence. God, the Lord of Lords is high exalted above the blasphemous words of the transgressors.

Furthermore when it becomes evident that the works of men are, in relation to God, created, it follows that they are also, in the same way, willed by Him. If it should then be asked, "How does God forbid what He has willed and enjoin what He does not will?" we would say that the question is not that of will (*irādah*). Therefore if a master strikes his slave and is reprimanded by the sulṭān, he justifies his action by the rebellion of the slave against him. But the sulṭān disbelieves him. So he attempts to prove his contention by ordering the slave to do something which the slave would refuse in the presence of the sulṭān. Therefore he tells the slave to saddle a mount. Now the master ordered the slave to do something the fulfilment of which he did not really desire. If he had not given his order, he would not have been able to justify himself; and if had really desired its fulfilment he would have desired destruction for himself, which thing is impossible.

The fourth principle is the knowledge that God is generous in creating and inventing and gracious in imposing obligations upon men. Neither creation nor imposing obligations were necessary for Him although the Mu'tazilites hold that these were necessary for the welfare of men. But this is impossible since He is the sole cause (*mūjib*), the only being to

enjoin and to forbid. How then can He be subject to any necessity or exposed to any need or petition.

Necessary (*wājib*) means one of two things : First an act in the neglect of which is harm, either remote as is the case when we say that it is necessary for men to obey God if they want to escape torment by fire in the hereafter, or immediate as is the case when we say that it is necessary for him who is thirsty to drink lest he dies. Secondly, it means anything the non-existence of which would lead to an impossibility. Thus it is said that the existence of that which is known is necessary (*wājib*) since its non-existence will lead to an impossibility, namely knowledge becoming ignorance.

If the adversary, by sanying that the act of creation is necessary for God, should mean the first signification, he would expose God to harm. If he should mean the second signification, he would then be a Muslim, since when knowledge of thing obtains, its existence will be inevitable. But if he should mean a third signification, that thing is unintelligible. As to his statement that [creation and imposing obligational are necessary for the welfare of men, it is worthless since if no harm would overtake God for neglecting the welfare of men, the assertion that [creation and imposing obligation] are necessary, as far as God is concerned, is meaningless. Furthermore, the welfare of men demands that God should create them in Paradise ; to create them in the world of misery and to expose them to sin, lay them open to the dangers of punishment, and to the terrors of resurrection and the day of judgment, spell no bliss in the opinion of

the intelligent.

The fifth principle is that, contrary to the position of the Mu'tazilites, God is free to impose on men obligations which are beyondtheir power to fulfil, For if this were not contingent, it would be impossible for men to ask God to spare them that burden. But as a matter of fact they have beseeched God to spare them that burden when they said." "O our Lord ! Lay not on us that for which we have no strength."[1] Furthermore God has informed His Prophet that Abu-Jahl would not believe Him, nevertheless God commanded the Prophet to command Abu-Jahl to believe in all the words of God. But among the words of God were those that Abu-Jahl would not believe Him. How then would he believe Him by not believing Him ? The existence of such a thing is absolutely impossible.

The sixth principle is that, contrary to the position which the Mu'tazilites hold, God is free to inflict pain on men and to torment them, without their having previously committed any offence, and without the necessity of compensating them with future rewards. For He has freedom of action among His subjects and its inconceivable that His subjects would oppose His freedom therein. Tyranny is dispensing with the possessions of others without their permission. But this is impossible in the case of God, because He does not confront possessions belonging to others besides Himself whereby His dispensing with these possessions could be tyrannous.

1. *Sūrah* II : 286.

The existence of such a thing proves its contingency. Thus the slaughter of animals is an infliction of pain on them, and the various kinds of torture which man imposes upon them have not been preceded by any offence. If it should be said that God will raise them from the dead and will reward them according to the amount of pain which they suffered, and that such action is necessary, and, therefore, incumbent upon God to perform, we would say that anyone who would claim that it is incumbent upon God to bring every ant which was killed under the feet and every bug which was crushed between the fingers back to life, so that He might reward them for the pains which they suffered, would violate the dictates of the Law and reason, since He would regard resurrection and reward necessary and therefore incumbent upon God. If he means thereby that God will suffer some harm through its neglect, then it is impossible; and if he means something else, we have already said that it will be intelligent whenever it does not conform to [any of] the [two] meanings of the term necessary (*wājib*) mentioned above.

The seventh principle is that God does with His servants whatever He wishes and does not have to take into consideration that which is salutary (*al-aṣlaḥ*) for His servants, because of what we have already mentioned regarding the fact that there is nothing necessary and, therefore, incumbent upon God. In fact it is not reasonable to think of necessity in connexion with God. "He shall not be asked for His doing, but they shall be asked."[1] I wonder what

1. *Sūrah* XXL : 23.

answer would the Mu'tazilites give when, in connexion with his statement that it is incumbent upon God to do what is salutary and good, we place before Him the following [hypothetical] problem : It is supposed that in the hereafter an argument takes place between two persons, a child and an adult, both of whom died Muslims. Now, according to the Mu'tazilites, God exalts the rank of the adult and gives him preference over the child, because the former toiled and laboured in acts of worship after he attained maturity. In fact this is incumbent upon God according to the Mu'tazilites. Suppose then that the child says, "O my Lord! Why hast thou exalted his rank above mine?" And God answers, "Because he hath attained maturity and hath laboured in acts of worship." Thereupon the child rejoins, "But Lord, it is thou who hast caused me to die a child. Thou shouldst have prolonged my life until I attained maturity; then I would have laboured in Thy worship. But thou, O Lord, hast deviated from justice by favouring him with long life. Lord! Why hast thou so favoured him?" God would then reply, "Because I knew that if thou hadst lived to attain maturity, thou wouldst have committed the sins of polytheism and disobedience. Hence it was salutary for thee to die a child." Such will the apology of the Mu'tazilite be for God. But then the unbelievers will cry up from the midst of Hell-fire saying: "O Lord! Hast thou not known that if we had lived to attain maturity we should have committed the sin of polytheism? Why then hast thou not caused us to die in childhood before we could sin? We should have been content to enjoy in Heaven a lesser rank

than that of the Muslim child." [100] What kind of answer could be given for this? In the face of this situation, is it not imperative to conclude that divine matters, in view of their majesty, transcend the evaluation and judgment of the followers of the Mu'tazilite school?

If it should be said that since God can consider that which is salutary for men but instead he inflicts upon them all manner of torment, His action is undesirable and unworthy of wisdom, we should then say that the undesirable is that which does not promote the satisfaction of one's desire. But a thing may be undesirable to one person and desirable to the other if it disagrees with the desire of the one and promotes that of the other. Thus a family would deem the murder of their child undersirable but their enemies would welcome it. Hence if that which does not promote the satisfaction of the desire of God is what is meant by the word undesirable, then it is impossible, because God has no desire and, therefore, it is impossible to conceive of anything undesirable proceeding from Him, just as it is impossible to conceive of God being tyrannous, because it is impossible to conceive of Him acting freely with the possessions of others, [since He does not confront possessions belonging to others besides Himself]. But if that which does not promote the desire of some other than God is what is meant by the word undesirable, then why did you say that it was impossible for Him? Is it not merely wishful thinking, disproved by what we have postulated in the debate of the adult and the child and the plea of the unbelievers from the midst

of Hell-fire? Furthermore the wise is he who knows the realities of things and capable of harnessing them in accordance with his will. It is here where the consideration of that which is salutary is imperative. And as to the wise among us, he takes into consideration that which is salutary as far as he himself is concerned, in order to gain there with praise in this world and reward in the hereafter, or to prevent some evil from befalling him—all of which are impossible in the case of God.

The eighth principle is that the knowledge of God and obedience to Him are obligatory upon men, not, as the Mu'tazilites say, on account of reason, but on account of the ordinance of God and His Law. For if reason renders obedience obligatory, it does so either for nor purpose, which thing is impossible, or for some purpose or desire. This must refer either to God, which thing is impossible since God is free of all desires and wants [in fact belief and unbelief, obedience and disobedience, are, the same in relation to God], or to the desire of the creature, which is also impossible, since the creature has no desire at the time, but rather he is worried by reason and is deterred from his desires because of it; and he has no desire except reward or punishment in the hereafter. But how could it be known that God rewards man for obedience and disobedience and does not punish him for them when both, in relation to Him, are the same Furthermore He has no inclination to the one or to the other and is not characterized by the one or the other. The knowledge of how to distinguish between them was arrived at through the Law; while he who

arrives at it through drawing an analogy between the creator and the creature errs, as the creature distinguishes between gratitude and ingratitude on the basis of the amount of joy, gladness, and pleasure which he derives from the one or the other.

If it should be said that if study and knowledge are not rendered obligatory except through the Law, which does not become fixed and defined unless the person who is required to fulfil its obligations studies and examines it, and if that person should say to the Prophet that reason does not place upon him any such obligation, and, therefore, he is not going to pursue the study of the Law despite the fact that it becomes fixed and defined only through such study, with the result that the Prophet is silenced, we would then say that this argument is the same as that of the p rson who, on being warned by another that there is a wild lion standing behind him, and that unless he runs away the beast will devour him, and that he can ascertain that the warning is true if he will only look behind, says to the one who warned him that the truth of the warning can be established only if he looks behind him, yet he is not going to do so unless the truth of the warning is first established. This will reveal the foolishness of the man and will accomplish nothing besides exposing him to the danger of being devoured. It will not, however, cause the warner any harm. The same is true of the Prophet who says, "Beware, for death is lurking behind you and further beyond wild lions and consuming fire await you. If ve do not take heed for yourselves and admit my ulness by acknowledging my miracle, ye will

surely perish. He who will take notice will realize the dangers, take the necessary precautions, and will consequently be saved but he who will not take notice and persists in his subbornness will die and perish. But I shall suffer no harm even though all men may perish, because my duty is confined to warning."

The Law declared the existence of the wild lions beyond death, while reason aids in understanding the words of the Prophet and in realizing that what he foretells is possible, and nature urges that precautions be taken against injury and harm. A thing is necessary because its neglect causes injury and harm; while is reason that which renders a thing necessary because it makes known the impending harm. But reason in itself does not lead to the knowledge that when a person follows his appetite he will expose himself to harm after death.

This then is the meaning of both the Law and reason as well as their part in determining that which is necessary. For had it not been for the fear of punishment for the neglect of things enjoined, necessity would not have been established, since the term necessary would be meaningless if no harm in the hereafter were consequent upon its neglect in this world.

The ninth principle is that sending prophets is not impossible. This is contrary to the Brahmans who say there is no use in sending prophets since reason renders it unnecessary. [This is false] because reason does not guide men to works which lead to salvation in the hereafter, just as it does not guide them to discover medicines which are useful in the health.

Therefore the need of men for prophets in just like their need for physicians. The integrity of the physician is known through experience white the truthfulness of the principle is known through miracles.

The tenth principle is that God sent Muḥammad as the last of the prophets and as an abrogator of all previous Laws before him, the laws of the Jews and the Christians and the Ṣābians;[1] He upheld him with unmistakable miracles and wonderful signs such as the splitting of the moon,[2] the praise of the pebbles,[3] [101] and causing the mute animal to speak,[4] as well as water flowing from between his fingers[5] and the unmistakable sign of the glorious Qur'ān with which he challenged the Arabs.[6] For the Arabs, in their struggle with the Prophet, did everything to check mate him, but despite their distinguished ability and excellence in eloquence and rhetoric, they were not able to oppose him with anything like the Qur'ān, because it was not within the power of human beings, [in their writings], to combine the succinctness of the phrases of the Qur'ān and the smoothness of its style (notwithstanding the richness of the Qur'ān in narratives

1. The Ṣābians. Ar. *al-Ṣābi'ah*, mentioned in the Qur'ān three times (*Sūrahs* II: V: 73; XXII: 17), were identical with the Mandeans, a Judaco-Christian seat who also called themselves *Nasorais d'Yaḥya*, the Nasoreans (i e., the observants) of St. John, and therefore became erroneosuly known to the modern world as the Christian of St John (the Baptist). They practised the rite of baptism after birth, before marriage, and at various other occasions Evidently Muḥammad regarded them as believer in the true God.

2. Al-Bukhāri, Manāqib al-Ansār: 35; al-Tirmidhi, Fitan: 20.

3. A very common tradition although it is not found in the various collection of *ḥadīth*.

4. *Cf. Sūrah* VII: 173-74.

5. Al-Bukhāri, Manāqib: 25.

6. *Sūrah* XVII: 90.

of early history and the fact that the Prophet himself was unlettered (*ummi* and unfamiliar with books) with the prediction of unknown future events the subsequent occurrence of which established the truthfulness of the Prophet. Examples of this are found in the words of God when He said, "Ye shall surely enter the sacred Mosque, if God will, in full security, having your heads shaved and your hair cut;"[1] and again, "Alif, Lām, Mīm. The Greeks have been defeated in a land hard by; but after their defeat, they overthrow their foes in a few years."[2]

The reason why a miracle attests the truthfulness of apostles is because everything which human beings cannot do must be the work of God. Whatever is linked by the Prophet with a challenge enjoys the same position as that to which God says "You are right." This is like the case of the person who, standing before the king announces to the subjects that he is the king's messenger, and in order to prove that he is right asks the king to stand upon his throne and sit down three times contrary to his usual practice. The king obliges and the subjects know, beyond the shadow of doubt, that the king's action takes the place of his saying "You are right."

The Fourth Pillar Concerning the Things Accepted on Authority and Believing what the Prophet Related Concerning them, and it Involves Ten Principles.

The first principle is the belief in the resurrection of the dead and the day of judgment both of which have been mentioned in tradition.[3] They are

1. *Sūrah* XLVIII: 27. 2. *Sūrah* XXX: 1-3.

3. Al-Bukhāri, Bad'al-Khalq: 27; al-Tirmidhi, Fitan: 21, 42. Qiyāmah: 3.

real and belief in them is obligatory, because, according to reason, they are possible. They signify restoration to life after death which, like the first act of creation, is within the power of God. Said God, "Who shall give life to bones when they are rotten? Say: 'He shall give life to them who gave them being at first'."[1] Therefore the ability of God to restore the dead to life is deduced from His ability to perform the first act of creation. Said, God, "Your creation and quickening (hereafter), are but as those of a single individual."[2] Restoration to life is nothing but a second act of creation, and is possible like the first act of creation.

The second principle is the belief in the inquisition of Munkar and Nakir. This is mentioned in tradition,[3] and should, therefore, be accepted, because it is possible, since it does not require anything except the restoration to life of that part [of the body] with which dialogues are understood. This is possible in itself and neither the apparent stillness of the dead man's corpse nor our failure to hear the questions put to him will refute it. For the sleeping person is outwardly still and motionless, but he perceives inwardly pains and pleasures the effects of which he feels once he is awake. Furthermore the Prophet used to hear the voice of Gabriel and to see him while those who were around neither heard nor saw him.[4] For "nought of His knowledge shall they grasp, save what He willeth."[5] Thus if God does

1. *Sūrah* XXXVI : 78.
2. *Sūrah* XXXI : 27.
3. Al-Tirmidhi, Janā'iz : 70.
4. *Cf.* al-Dārimi, Isti'dhān : 10.
5. *Sūrah* II : 256 b.

not create for men hearing and sight, they will not know Him.

The third principle is the belief in the punishment of the grave which is mentioned in tradition.[1] God [also] said, "It is the fire to which they shall be exposed morning and evening, and on the day when 'the Hour' shall arrive—'Bring in the family of Pharaoh into the severest punishment.'"[2] It was also well known that the Prophet and the righteous Fathers were wont to seek refuge in God from the punishment of the Grave.[3] This punishment of the grave is possible and the fact that the corpse may be dismembered and scattered in the bellies of lions and the gizzards of fowls does not prevent the belief in it, because the bodily members which feel the pains of punishment are those particular members to which God ordains [102] the restoration of sense perception and feeling.

The fourth principle is the belief in the balance which is real. God said, "Just balances will we set up for the day of resurrection;"[4] and again, "And they whose balances shall be heavy, these are they who shall be happy. And they whose balances shall be light, these are they who have lost their souls."[5] The manner in which this is done is that God causes to exist in the balance sheets of men's works a weight in proportion to the value of these works in His sight. Consequently the value of the works of men becomes known to them so that the justice of God in punish-

1. Al-Tirmidhi, Janā'iz : 70,
2. *Sūrah* XL : 49.
3. Muslim, Jannah : 67.
4. *Sūrah* XXI : 48.
5. *Sūrah* VII : 7-8.

ment, His grace in forgiveness, and generosity in reward might become evident.

The fifth principle is the belief in the bridge (*al-ṣirāṭ*), which is stretched over Hell; it is finer than a hair and sharper than the edge of the sword. God said, "And guide them to the road for Hell, and set them forth: they shall be questioned."[1] This is also possible and belief in it is obligatory. For God who is able to make the birds fly in the air is also able to make man walk over the bridge.

The sixth principle is the belief that Paradise and Hell are created. God said, "And vie in haste for pardon from your Lord, and a Paradise, vast as the Heavens and the Earth, prepared for those who fear God.[2] The word of God 'prepared proves that both Paradise and Hell are created. Therefore the literal meaning of the verse should be accepted, especially since it is not impossible. Nor will it be said that there is no use in their creation before the day of judgment because "God is not responsible to anyone for His works while His servants are answerable for theirs."[3]

The seventh principle is that the rightful imāms after the Apostle of God are Abu-Bakr, then 'Umar, then 'Uthmān, and then 'Ali. No clear designation of an imām was ever made by the Apostle of God. For had there been any such designation it would have had a much better chance to become known and survive than the designation of a local imām in some part of the land by unknown governors and army

1. *Sūrah* XXXVII : 23-24.
2. *Sūrah* III : 127.
3. *Sūrah* XXI : 23.

commanders. In the latter case the designation became known and survived. How then did it not become known and survive in the case of the Apostle? If it were really made, how then did it disappear and why was it not transmitted to us? Accordingly Abu-Bakr was not an imām except through election (*ikhtiyār*) and through the oath of allegiance (*bay'ah*). To hold that someone other than Abu-Bakr was designated[1] would amount to the same thing as accusing all the Companions of contradicting the Apostle and of violating the principle of catholic consent. No one dares fabricate such an accusation except the Rāfidites.[2] The belief of the orthodox community requires the vindication of all the Companions as well as their praise just as God and His Apostle have praised them.[3] As to the struggle which took place between Mu'āwiyah and 'Ali, it was the result of different points of view in independent interpretation (*ijtihād*) rather than a struggle wherein Mu'āwiyah disputed 'Ali's right to the imāmate. 'Ali deemed that the surrender of the assassins of 'Uthmān, because of their many relatives among the tribes and the fact that these relatives were scattered all over the army, would lead to disturbances which would endanger the safety of the imāmate in its early days. He, therefore, saw fit to postpone their

1. The reference here is to Shī'ites who reject the doctrine of election and hold that 'Ali was clearly and directly designated by Muḥammad as his successor. They find support in the ḥadīth in which the Prophet tells 'Ali that the relation between them was the same as that which existed between Moses and Aaron. See al-Bukhāri, Faḍā'i Aṣḥāb al-Nabi; 10; al-Tirmidhi, Manāqib: 19-20.
2. The term is used here in its loose application to the Shī'ites in general.
3. *Cf.* Ṭayālisi : 31.

surrender. On the other hand, Mu'āwiyah thought that any delay in the surrender of the assassins to justice would, in view of the enormity of their crime, incite further attacks on the lives of imāms and would lead to the shedding of blood. One of the celebrated learned men said that every independent interpretor (*mujtahid*) of the law was right in his own interpretation; while others said that he who is right is one. No one of learning and intelligence, however, has charged 'Ali with error [in his interpretation].

The eighth principle is that the excellence of the Companions is in accordance to their chronological order in which they succeeded the Prophet. For real excellence is that which is excellent in the sight of God, and no one will have knowledge of it except the Apostle of God. Several verses in praise of all the Companions were revealed and a number of traditions which recite their honour have been handed down. Yet the subtle distinction of excellence and precedence is not grasped except by those who were eye-witnesses to revelation and had the opportunity to observe it in its setting and to watch its development. Had they not understood that so well they would not have arranged matters as they did, since they did not use to abandon the way of God because of threat of pressure and nothing would turn them away from truth.

The ninth principle is that, in addition to Islam, the qualifications of the imāmate are five:[1] male sex, being of age (*taklīf*), piety (*wara'*), learning, compe-

1. *Cf.* Al-Māwardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyah*, ed. M. Enger (Bonn, 1853), pp. 3-7.

tence (*kifāyah*), and membership in the Qurayhs tribe, because the Apostle said, "The imāms should be of the Quraysh."[1] When these qualifications obtain in several candidates, the imām will be the one who receives the homage and allegiance of the majority of Muslims, and he who contradicts the [will of the] majority is a trespasser who should be brought back into line with the majority.

The tenth principle is that if neither piety nor knowledge obtain in the claimant, yet any attempt to oust him will result in perilous and unbearable strife, we hold that his imamate should be considered legitimate and binding because of the grave dilemma which confronts us. Thus we have either to replace him by another and consequently stir strife, in which case the evil that will afflict the Muslims will surpass any loss they may incur because of the claimant's lack of piety and knowledge, qualifications designed to promote the public welfare; but no one will destroy the means of welfare in order to promote and enhance it, for this will be just like the person who will erect a single house and demolish a whole town; or we have to declare that there is no imām and consequently there is neither law nor equity in the land, which thing is impossible. We declare that the authority of unjust rulers should be enforced in their land because of the urgent need for authority therein. How, then, do we not declare an imamate legitimate when the need for it is great and urgent?

These then are four pillars which comprise the forty principles which pertain to the foundations

1. Al-Bukhāri, Aḥkām: 2: al-Tirmidhi, Fitan: 49.

of the articles of faith. He who believes therein will be in harmony with the orthodox community and the enemy of all heretics. May God by His grace guide us and lead our steps into the way of truth.

SECTION IV

The Fourth Section of the Book on the Foundations of the Articles of Faith

On belief and Islam, the relation between and the differences which distinguish them, whether belief increases or decreases and the qualifications which the Fathers laid down concerning it. This section comprises three problems :

(Problem). People disagreed concerning Islam, whether it was identical with belief (*Īmān*) or different therefrom ; and, in the event it was different, whether it was removed from belief and could exist without it, or inseparable from it and does not exist without it. Some have said that they are one and the same thing, others that they are two different things wholly unrelated, and still othere that although they are two different things, they are closely related to each other. Abu-Ṭālib al-Makki had something to say in this connexion ; yet what he said was greatly confused and extremely long.[1] Let us, therefore, proceed to declare the truth without bothering about what is useless.

To begin with, this discussion comprises three considerations : first concerning the literal meaning of the two terms Islam and belief (*Īmān*); second the technical meaning of the two terms in the Qur'ān and tradition ; and third the functions which they fulfil in this

1. *Cf.* Abu-Ṭālib al-Makki, *Qūt-al-Qulūb* (Cairo, 1351), Vol. III, pp. 183-205.

world and the next. The first is one of language, the second is one of interpretation, and the third is one of jurisprudence and Law.

The first consideration concerning the literal meaning of the words. Belief (*īmān*) means literally acceptance (*taṣdīq*). God said, "But thou wilt not believe us;"[1] which is the same as saying that he will not accept their word. Islam on the other hand means submission (*taslīm*), and surrender (*istislām*) to God through yielding (*idh'ān*) and compliance (*inqiyād*); and henceforth abjuring rebellion, pride, and stubbornness. Acceptance lies in the heart while the tongue serves as its interpreter. But submission is more comprehensive and pervades the heart, the tongue and the senses. For every acceptance with the mind (*taṣdīq bi'l-qalib*) is a submission and a disavowal of pride and unbelief. The same is true of verbal confession (*al-i'tirāf bi'l-lisān*) as well as of obedience and compliance with the senses. According to the dictates of language Islam is the more general term, while belief (*īmān*) is the more specific. Therefore belief represents the noblest part of Islam. Consequently every acceptance is submission, but not every submission is acceptance.

The second consideration treats of the technical meaning of the two terms in the Qur'ān and tradition. The truth of the matter is that the Law (*al-shar'*) i.e. the Qur'ān and tradition, has used the two terms as synonyms interchangeably, as different terms of different meaning, and as related terms the one being a part of the other.

1. *Sūrah* XII : 17.

Their use synonymously is shown in the words of God when He said, "And we brought forth the *believers* who were in the city: but we found not in it but one family of Muslims."[1] Yet as a matter of fact there was only one family. God said again, "O my people. If ye believe in God, then put your trust in Him—if ye be Muslims."[2] The Apostle also said, "Islam was built upon five pillars."[3] At another time the Apostle was asked what belief (*īmān*) was and he gave the same answer, namely the five pillars.

The use of the terms Islam and belief (*imān*) to signify different meanings is shown in the words of God when He said, "The Arabs of the desert say, 'We believe'. Say thou: Ye believe not; but rather say, 'We profess Islam'."[5] This means that they have surrendered outwardly only. In this case the Apostle used belief (*imān*) for acceptance with the mind only and used Islam for surrender outwardly through the tongue and senses.

[Similarly when Gabriel assumed the aspect of a stranger] and interrogated the Prophet concerning belief (*īmān*) the latter replied saying, "Belief is to believe in God, His angels, books, apostles, the last day, the resurrection of the dead, the judgment, and in the decrees of God, the good and the evil."[6] Gabriel then asked what Islam was, to which the

1. *Sūrah* LI : 35-36.
2. *Sūrah* X : 84.
3. Al-Bukhāri, Īmān : 1. These five are the witness (*al-shahādah*), prayer (*ṣalāh*), almsgiving (*zakāh*), pilgrimage (*ḥajj*), and fasting (*ṣawm*).
4. Al-Bukhāri, Īmān : 40.
5. *Sūrah* XLIX : 14. *Cf.* Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XXVI, pp. 89-91.
6. Al-Bukhāri, Īmān : 37.

Apostle replied by citing the five pillars.[1] He thus used Islam for submission outwardly in word and deed.

According to a tradition related on the authority of Sa'd [ibn-abi-Waqqāṣ] the Apostle once gave a certain man a gift and to another he gave nothing. Whereupon Sa'd said, "O Apostle of God. Thou hast given this man nothing although he is a believer;" to which the Apostle added, "Or a Muslim." Sa'd repeated his question and again the Apostle added, "Or a Muslim."[2]

Their use as related terms, the one being a part of the other is shown by what has been related concerning the Apostle of God when he was asked what works were best and he replied, "Islam"; and when he was asked which type of Islam was best he answered. "Belief".[3] This proves the use of Islam and belief (*īmān*) both as different terms and as related terms the one being a part of the other, which latter use is the best linguistically, because belief is in reality a work—in fact the best of works. Islam on the other hand is submission either with the mind, or with the tongue, or with the senses; but the best is the submission with the mind. It is that acceptance which is called belief.

The use of the terms Islam and belief (*īmān*) as two different words of different meanings, as [104] related terms, the one being a part of the other, and as synonyms, does not overstep the possibilities which the language allows. Their use as different terms of

1. Al-Bukhāri, Īmān : 37. 2. Al-Nasā'ī, Īmān : 7.
3. *Cf.* Al-Nasā'ī, Īmān : 1, 11.

different meanings makes belief (*īmān*) signify acceptance with the mind only, which signification conforms to the dictates of language; it makes Islam signify submission outwardly, which thing is also in harmony with the requirements of language. For the submission in part is also called submission, since the universal application of a term is not a necessary prerequisite for its use. Thus he who touches another with but a part of his body is nevertheless called contiguous despite the fact that the whole of his body is not in contact with that of the other. Hence the application of the term Islam to outward submission, although the inward submission is lacking, is in complete harmony with the rules of language. In this sense were the words of God used when He said, "The Arabs of the desert say, 'We believe.' Say thou: Ye believe not, but rather say "We profess Islam'."[1] The same is true of the use of the two words [Islam and (*īmān*)] in the tradition related by Sa'd [ibn-abi-Waqqāṣ] where the Prophet added "Or a Muslim."[2] He did that because he preferred the one to the other. What is meant by the use of the two terms as different words of different meanings is that the terms contend for superiority and vie with each other in excellence.

Their use as related terms, the one being a part of the other, is also in harmony with the rules of language. It is the use of Islam for submission with the mind as well as with word and deed; while using belief (*īmān*) for a part of Islam, namely acceptance with the mind. This is what we meant by the

1. *Sūrah* XLIX : 14. 2. See above, p. 102.

use of Islam and belief (*Īnām*) as related terms, the one being a part of the other (*tadākhul*). It satisfies the rules of language with respect to both the specific application of belief (*īmān*) and the general use of Islam, which is all-inclusive. [The one is specific and particular while the other is general and universal]. It was in this sense that the Apostle used the term belief (*īmān*) when he replied to the question put to him as to which type of Islam was best, thereby making it a particular aspect of Islam and a part of it.

The use of the two terms synonymously, thereby using the word Islam for both inward and outward submission, would make it all submission; the same is true of belief (*imān*), which may be used freely and its particular meaning extended, thereby making it general and including under it outward [as well as inward] submission. This is quite possible because the outward submission through word and deed is the fruit and result of inward submission. Thus the name of a certain tree is freely used to signify both the plant itself as well as the fruit of the plant. Similarly the signification of the term belief may be extended so as to become general, thereby making it synonymous with the term Islam and in exact agreement with it. It was in this sense that God used the words, "But we found not in it but one family of Muslims."[1]

The third consideration deals with the legal rules which govern the two terms. Islam and belief (*īmān*) have two functions, one which pertains to the here-

1. *Sūrah* LI : 36.

after (*ukhrawi*) and one which pertains to this world (*dunyāwi*).

The function which pertains to the hereafter is for the purpose of bringing men forth from Hell fire and preventing them from remaining there for ever. The Apostle of God said, "Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire."[1] People disagreed concerning this function and concerning its fulfilment, and have asked what things comprised belief (*īmān*). Some have taught that it is simply an inward adherence (*'aqd bi'l-qalb*) and verbal confession (*shahādah bi'l-lisān*). Others add a third element, works according to the pillars [of Islam].

We shall then draw the veil off and declare that there is no disagreement at all that anyone who combines in himself all these three elements will have his final abode in Paradise. This is the first degree.

The second degree is that where a person has the first two elements and a part of the third, namely inward adherence and verbal confession together with some works [according to the pillars of Islam], but commits one or several [mortal] sins (*kabā'ir*). According to the Mu'tazilites, the person [by committing such mortal sins] departs from the true belief (*īmān*) but does not thereby become an unbeliever. He simply becomes a reprobate (*fāsiq*). [He is neither a believer nor an unbeliever] but occupies an intermediary position between the two, and will remain eternally in Hell fire. This, however, is false as we shall show.

1. *Cf.* Al-Bukhārī, Imām : 13 ; al-Tirmidhi, Fitan : 17.

The third degree is where the person fulfils the inward adherence and verbal confession but fails to perform the works [according to the pillars of Islam]. Men have disagreed concerning it. Abu-Ṭālib al-Makki held that works were a part of belief (*īmān*) and the latter is incomplete without them. He also claimed that catholic consent (*ijmā'*) back his position and cited in its support proofs and evidence which tend to prove the contrary, such as the words of God when He said. "Those who believe and do the things that are right."[1] This quotation would indicate that works are something over and above belief (*īmān*) rather than a part of it. Otherwise the reference to works would be a repetition, which is redundant.

It is strange that Abu-Ṭālib al-Makki should claim the support of catholic consent for this position of his and yet relate the following tradition, "No one would be declared an unbeliever unless he should deny what he hath professed," and finds fault with the Mu'tazilites because they insist that a person who commits a mortal sin will remain eternally in Hell fire. Yet he who holds such views holds the same views the Mu'tazilites hold, since if he were asked whether or not a person, who accepted Islam with his heart and testified with his tongue thereto and then died would be in Paradise, he would necessarily say 'Yes', thereby asserting that belief (*īmān*) could exist without works. We would then add another question and ask him whether or not that person, if he had lived until the time of prayer had arrived, but

1. *Sūrah* II : 23, 76, 277.

neglected to perform his prayer and died immediately after, or if he had committed fornication and died whether or not he would remain eternally in Hell fire? If he should answer, 'Yes', he would agree with the Mu'tazilites; but if he should say, 'No', it would amount to a declaration that works are neither a part of belief (*īmān*) itself nor a prerequisite for its existence. Neither are [105] the necessary for gaining the reward of Paradise. But if he should say that what he meant was that the person [would remain eternally in Hell fire] only if he had lived a long time without either praying or attempting any of the works prescribed by the Law, we would are, "Exactly how long is that period, and how many say, those good works through the neglect of which belief is rendered worthless? How many of the mortal sine would, if committed, annul belief?" Such a thing is impossible to determine and no one has ever done so.

The fourth degree is represented in the case of the person who accepts [Islam] inwardly with his mind but dies before either confessing it verbally with his tongue or performing any of the works which its pillars prescribe. Would it be said that such a person died a believer? People differ on this question. Those who insist on verbal confession as a prerequisite of belief would say that he died before fulfilling the conditions of belief. But this is false because the Apostle said, "Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire." This person's heart overflows with belief; how then would he remain eternally in Hell

fire? Futhermore when Gabriel interrogated the Apostle concerning belief (*īmān*), the only condition set forth was to believe (*taṣdīq*) [*i.e.*, verbal confession] in God, His angels, His books the last day [the resurrection of the dead, the judgment, and in the decrees of God, the good and the evil], as has already been mentioned.

The fifth degree is when a person accepts [Islam] in his mind and lives long enough to be able to confess the two words of the witness with his tongue and to know that they are obligatory upon him, but for some reason, he does not so confess them. It is possible that his failure to confess them with his tongue is like his failure to pray. Concerning such a person we will say that he is a believer not doomed to Hell fire eternally. For belief (*īmān*) is simple acceptance (*taṣdīq*) and the tongue is its interpreter. It is certain, therefore, that belief exists in its entirety ever before its verbal confession with the tongue, so that the tongue can tnterpret it. This is the most plausible position, since there is no choice but to follow the exact meaning of terms and to satisfy the dictates of language. The Apostle said, "Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire". The heart does not becomes void of belief because of the failure of the person to fulfil the duty of confessing that belief with the tongue, just as it does not become void of belief because of the failure of the person to perform obligatory works. Some men have said that to confess the two words of the witness with the tongue is indispensable (*rukn*) because it is not merely an outward expression of the inward [belief], but rather the sealing of a contract and the commencement of a life of witness and obligation. The first position is the more correct. In this connexion the Murji'ites[1] have gone to the extreme, declaring that no one who professed to be a Muslim will ever enter Hell fire, and that a believer, even if he should sin, is sure of salvation. We shall see to it that their position is refuted.

The sixth degree is to say with the tongue that there is no god but Allah and that Muḥammad is the Apostle of Allah, but disbelieve it in his mind. We have no doubt that the fate of such a person in the hereafter is with the unbelievers and infidels, and that he will remain eternally in Hell fire. On the other hand we are sure that in this world, the affairs of which are entrusted to imāms and governors, he will be reckoned among the Muslims, because we have no access to his heart and have, therefore, to give him the benefit of the doubt and assume that he adheres in his mind to what he had professed with his tongue.

We, however, have our doubts concerning a third matter, namely the status which exists in this world between such a person and his God, in the event that one of his relatives should die, and as a

1. The Murji'ites' fundamental doctrine consisted in the suspension (*irjā'*) of judgment against believers who commit sin. They refused to declare a person an infidel because, to them, the fact that he was nominally a Muslim sufficed. More specifically they refused to see in the suppression of religious law by the Ummayad caliphs a justifiable cause for denying that house the homage due them as the *de facto* rulers of Islam. See Ibn-Hazam, *al-Faṣl fi al-Milal w-al-Ahwā' w-al-Niḥal* (Cairo, 1347-48), Vol. II, p. 89; *Mukhtaṣar al-Farq bayn al-Firaq*, pp. 122-23.

result of his relative's death he accepts Islam in his mind as well. Having thus accepted Islam in his mind as well, he sounds the learned men concerning his status saying, "I did not accept Islam with my mind, [although I had confessed it with my tongue], until my relative died. Having fallen heir to his property. I wish to know whether or not it is lawful for me to receive it?" Or in case he had married a Muslim woman [while he yet disbelieved in his mind], but upon his marriage he came to accept Islam in his mind; would he be required to go through the marriage contract again? These questions are controversial and leave room for different opinions. Thus it may be said that the decisions of this world, whether they be manifest or hidden, depend upon the express confession of Islam. It may also be said that, in so far as they pertain to the individual in his relations to other men, these decisions depend upon the outward confession of Islam, because the mind of the individual is not known to others besides himself and God. The more correct position, and God knows best, is that it is unlawful for that person to receive the inheritance of his deceased relative, and that he must go through the marriage contract a second time. For this reason, Ḥudhayfah [ibn-al-Yamān] used to stay away from the funerals of hypocrites, and it was customary for 'Umar to follow his example and absent himself whenever Ḥudhayfah did so. Nevertheless prayer over the dead is a formal ceremonial, although it is also one of the acts of worship. To guard oneself against what is unlawful is, like prayer, among the obliga-

tions of the individual towards God. This is not contradictory to our saying that inheritance is the law of Islam. Islam is surrender (*istislām*), in fact complete surrender is that which includes both outward and inward [acts]. These are doubtful problems in jurisprudence, based upon the outward meaning of words, vague generalites, and mechanical analogies. Consequently no one immature in knowledge should think that he could arrive at absolute certainty in any of these cases, although it has been customary to cite them under those parts of scholastic theology where absolute certainty is the desired goal. For no one who follows the common practices and conventional formalities will ever succeed.

If you should say, "What then are the fallacies of the Mu'tazilites and the Murji'ites, and what are the proofs that their position is false?" I would then say that their fallacies arose from [their failure to understand] certain generalities mentioned in the Qur'ān. As to the Murji'ites, they said that no believer would enter Hell fire, although he might commit every possible sin. They based their position on the words of God when He said, "And whoever believeth in his Lord, need not fear either loss or wrong,"[1] and again on His words when He said, "And they who believed in God and His Apostle are the men of truth, and the witnesses in the presence of the Lord; they shall have their reward and their light; but as for the infidels and those who give the lie to Our signs, these shall be

1. *Sūrah* LXXII : 13.

the inmates of Hell."[1] [As further evidence for their position] they quote the words of God when He said, "So oft as a crowd shall be thrown into it, its keepers shall ask them, 'Came not the warner to you?' They shall say, 'Yes, there came to us one charged with warnings; but we treated him as a liar and said, "Nothing hath God sent down. Ye are in nothing but a vast delusion".' "[2] His saying, "So oft as a crowd is thrown", is inclusive and therefore every one who was thrown into Hell fire must have treated the warner as a liar. [They too quote] the words of God "None shall be cast to it but the most wretched,—who hath called the truth a lie and turned their back."[3] In this verse we find a specification, as well as an affirmation and a negation. Again they quote the words of God when He said, "To them who shall present themselves with good works, shall be a reward beyond their desert, and they shall be secure from terror on that day."[4] But belief is the beginning of good works. Again they quote, "And God loveth of doers of good."[5] God also said, "Verily We will not suffer the reward of him whose works were good to perish."[6] [106] But they have no proof in any of these verses, because when belief is mentioned in them it means belief coupled with good works. We have shown that belief is used to signify Islam, which is in conformity with the mind, word, and deed. Supporting this interpretation are many traditions concerning the punishment of sinners and the extent of their penalty. Furthermore the Prophet said, "Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will

1. *Sūrah* LVII : 18. 2. *Sūrah* LXIII : 8-9 3. *Sūrah* XCII : 15-16.
4. *Sūrah* XXVII: 91. 5. *Sūrah* III : 129. 6. *Sūrah* XVIII : 29.

be brought from Hell fire." But how could anyone be brought forth from Hell fire if he had not first entered therein? We also find in the Qur'ān the following words of God, "Truly God will not forgive associating other gods with Him; but other sins He will forgive to whom He will."[1] The fact that God may exempt from punishment according to His will, signifies discrimination. He also said, "And for such as will rebel against God and His Apostle is the fire of Hell. They shall remain therein always, - forever."[2] To declare such a person an unbeliever is, nevertheless, unjust. God also said, "Verily the unjust are in lasting torment."[3] And again, "And they who shall present themselves with evil shall be flung downward on their faces into the fire."[4] All these generalities contradict theirs. Therefore it is inevitable to resort to specification and interpretation on both sides; especially when traditions are clear in their pronouncements that the sinners will be punished. In fact the words of God, "No one is there of you who shall not go down unto it,"[5] is almost an express declaration that punishment is inevitable to all, because every believer cannot help but commit an offence. Furthermore, by the words, "None shall be cast to it but the most wretched,—who hath called the truth a lie and turned their back,"[6] God meant certain particular men, since the appellation 'the most wretched' refers to a particular person. Again in His word, "So oft as a crowd shall be thrown into it, its keepers

1. *Sūrah* IV : 116. 2. *Sūrah* LXXII : 24. 3. *Sūrah* XLII : 44.
4. *Sūrah* XXVII : 92.
5. *Sūrah* XIX : 72; see also *Jāmi' al-Bayān*, Vol. XVI, pp. 81-87.
6. *Sūrah* XCII : 15-16.

shall ask them . . .",[1] God meant a special group of unbelievers. At any rate the particularization of the general is not difficult. Because of this last verse al-Ash'ari as well as several other scholastics was misled into denying the general application [of anything at all], and said that such terms must await the development of [new] contexts which will determine and clarify their significations.

The fallacy of the Mu'tazilites arose from failure to understand the following words of God. [They have thus failed to grasp the real meaning of] the words of God when He said, "Surely will I forgive him who turneth to God and believeth, and worketh righteousness, and then yieldeth to righteousness;"[2] and His words when He declared, "I swear by the declining day. Verily men's lot is cast amid destruction, save those who believe and do the things which be right."[3] Also His words when He said, "No one is there of you who shall not go down unto it—this is a settled decree with thy Lord,"[4] and added, "Then will we deliver those who had the fear of God."[5] Also the words of God when He said, "And for such as will rebel against God and His Apostle is the fire of Hell,"[6] as well as every verse wherein God mentioned good works coupled with belief. Also the words of God when He said, "But whoever shall kill a believer of set purpose, his recompense shall be Hell—forever shall he abide in it."[7] These generalities are also specific as is proved by the words of God when He said, "But other sins He will forgive to him whom He

1. *Sūrah* LXVII : 8. 2. *Sūrah* XX : 84. 3. *Sūrah* CIII : 1-3.
4. *Sūrah* XIX ; 72. 5. *Sūrah* XIX : 73. 6. *Sūrah* LXXII: 24.
7. *Sūrah* IV : 95.

will."[1] Therefore freedom to forgive men sins, other than the sin of polytheism, must be left to God. Similarly the words of the Apostle when he said, "Whoever hath in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire," prove the same thing. So also do the words of God when He declared, "Verily we will not suffer the reward of him whose works were good to perish;"[2] and again "Verily God suffereth not the reward of the righteous to perish."[3] How then would God suffer the reward of belief itself as well as that of good works to be lost because of one single offence? As to the words of God, "But whoever shall kill a believer of set purpose," they mean whoever shall kill a believer because of his belief, and the words have been revealed for that particular purpose.

You may say, "What has already been said will lead to the conclusion that belief obtains without good works although it is well known that the Fathers said that belief comprises inward adherence, verbal confession and good works; explain to us therefore the meaning of all this." I shall then say: It is not unlikely that good works be considered a part of belief, because they perfect and complete it, just as it is said that the head and hands are part of man. It is evident that a person will cease to be human if his head no longer exists; but he will not cease to be a human being if one of his hands is lost through amputation. Similarly both the magnificent (*takbīr*) and the praise (*tasbīh*) [at the beginning of prayer] are considered a part of prayer, although it is not annulled with their

1. *Sūrah* IV : 116. 2. *Sūrah* XVIII : 29. *Sūrah* IX : 121.

omission. Therefore acceptance with the mind stands in relation to belief as does the head in relation to the existence of man [in this life], since the one depends for its existence upon the other and ceases to exist when the other no longer is. The remaining good works are like the limbs of the body, some are more important than the others. The Apostle said, "A believer is no longer a believer when he commits fornication."[1] Furthermore the Companions held the same opinion as the Mu'tazilites concerning the fact that a person ceases to be a believer when he commits the sin of fornication. When this really means is that such a person is no longer a real believer possessing a complete and perfect belief, just as the deformed individual whose limbs have been amputated is described as being no longer a human being; in other words he lacks that perfection which is beyond actual humanity.

(A problem). You may say, "The Fathers have agreed that belief is subject to increase and depreciation—increasing with obedience and good works, and decreasing with disobedience and sin." In that case I shall say that the Fathers are just witnesses, and no one has any right to depart from their judgment. What they have said is true; but the important thing is to grasp its meaning. It proves that good works are not an integral part of belief nor a basic thing for its existence. Rather they are a superaddition (*mazīd*) which augments belief. Both the surplus and the deficit exist, but nothing increases in itself. Thus it cannot be said that man's head is an addition or a

1. Al-Bukhāri, Maẓālim: 31, Ḥudūd; 1, 19; ibn Mājah, Fitan: 2

surplus which increases his stature or size; but his beard and corpulence are. Similarly it is not permissible to say that prayer is augmented and increased by kneeling and prostration; rather it is augmented by the manner of its execution and the usages followed therein. This, therefore, is a clear declaration that belief as such does exist, and that once it exists, it may vary, subject to increase and depreciation.

If you then say that the ambiguity lies in the problem of acceptance; how could it increase and diminish when it is always the same? I shall then say that if we put aside all hypocrisy and ignore the opposition of adversaries and then lift the veil off the exact meaning of the word, all ambiguity will be removed. We consequently say that belief is a common noun used in [107] three different ways.

The first usage denotes an acceptance with the heart (*taṣdīq bi'l-qalb*), a belief (*i'tiqād*) based on the authority of others (*taqlīd*) without the benefit of revelation and an open heart. This is the belief of the common folk; in fact it is the belief of all people except the elite. This belief is, as it were, a knot bound around the heart, sometimes tightened and made stronger and sometimes loosened and made weaker, just like the knot of any string.

Do not consider this unlikely but remember the tenacity of Jews in holding fast to their doctrine, how they cannot be shaken or moved from it either by threatening, or warning, promising or admonishing, examining or proving. The same is true of Christians and heretics among whom exist some who can be made to doubt with the least word, and can be made

to move from their belief with the least attraction or threat, although, like the Jews, they do not doubt the veracity of their own doctrine, yet they differ in the degree of their determination. Such variations in the degree of determination do also exist in the true belief, and good works influence the development and growth of this determination, just as irrigation influences the growth of trees. Said God, "[Whenever a *Sūrah* is sent down] ... it will increase the belief of those who believe, [and they shall rejoice]."[1] And again, "[He it is who sendeth down tranquillity into the hearts of the believers] that they might increase in belief."[2] According to one tradition the Prophet said, "Belief is subject to increase and depreciation."[3] This is accomplished by the influence of good works upon the heart, a thing which is not perceived except by him who meditates over his different inner states during the hours of worship and applies himself solely to it through the presence of the heart at the time of inactivity and languor, as well as realizing the variations which are inherent in devoting oneself in these states to the articles of belief, so that the tie which binds him to his belief might become firmer and consequently harder to undo for the person who wishes to loosen it with doubt. In fact if the person, who believes that the orphan offers him the opportunity to reveal the quality of mercy, will act according to his belief and show kindness toward the orphan, he will be assured within himself of the real existence of mercy as well as of its manifold increase through its active operation. Similarly if the person who believes

1. *Sūrah* IX : 125. 2. *Sūrah* XLVIII : 4.
3. Ibn-Mājah, Intro 9. ; *cf.* al-Bukhāri, Īmān : 33 ; al-Tirmidhi, Īmān : 6.

in modesty will, in accordance with his belief, humble himself before another person, he will sense the quality of modesty within himself at the time he performs the act. The same is true of all the qualities of the heart : all bodily actions proceed from them, and then the very influence of these actions react upon them, thereby confirming [their existence] and increasing [their strength]. This subject will be discussed in both the Quarter on the Saving Matters of Life and the Quarter on the Destructive Matters in Life when we take up the relation of the inward to the outward and that of works to beliefs. This relation is of the same nature as that of the relation between the visible world (*'ālam al-mulk*) and the invisible world (*'ālam al-malakūt*). By the visible world (*'ālam al-mulk*), which is also called *'ālam al-shahādah*, I mean the world which is perceived by the senses ; and by the invisible world (*'ālam al-malakūt*), which is also called *'ālam al-ghayb*, I mean the world which is perceived by the light of the mind (*nūr al-baṣīrah*). The heart belongs to the invisible world while the members of the body as well as their activities belong to the visible world. The subtlety and fineness of the interdependence of the two worlds have led some men to think that they are closely connected, while others thought that there was no world except the visible (*'ālam al-shahādah*) which is made of the concrete and tangible bodies. One who has perceived the two worlds and realized first their independence and then their interdependence expressed his observation in the following manner :

"The glass was fine, the wine was clear,

Like a single body they seemed to appear.
So confusion spread : to some it seemed
Nothing but glass ; while others swore
'This is but wine, no glass is here'."

Let us go back to the main purpose of our discussion, especially since the invisible world is outside the scope of the science of practical religion (*'ilm al-mu'āmalah*) Nevertheless the two worlds are connected and interdependent. For this reason the science of revelation (*'ilm al-mukāshafah*) extends its scope every now and then into the realm of practical religion and does not withdraw until it imposes some obligations. This then is how belief, in accordance with this usage, increases through good works. For this reason 'Ali said, "Verily belief will loom as a single white spot in the heart of man. If the man will do that which is good, the white spot will grow and spread until the whole heart is white. On the other hand hypocrisy makes its first appearance as a black blotch in the heart of man. If the man will do that which is unlawful, the black blotch will grow and spread until the whole heart is black, and blackness becomes man's second nature." Said God, "Nay. But their own works have got the mastery over their hearts."[1]

The second usage of the term belief (*īmān*) denotes both acceptance and works, just as the Apostle stated when he said, "Belief comprises over seventy divisions (sing. *bāb*)."[2] The same thing is also seen in the words of the Apostle when He said,

1. *Sūrah* LXXXIV : 16.
2. *Cf.* Al-Bukhāri, Īmān : 2; ibn Mājah, Intro. 9.

"A believer is no longer a believer when he commits fornication." And when works become an integral part of belief, it becomes evident that it is subject to increase and depreciation. Does this, however, affect belief which is mere acceptance? The question is one of opinion, and we have already stated that it does.

The third usage of the term belief denotes certain acceptance resulting from revelation and an open heart as well as from seeing [truth] with the light of the mind. This last is the least to lend itself to increase. I shall, however, say that the way in which the mind accepts certain things which are free of doubt differs. Thus the way the mind accepts the fact that two are greater than one [108] is unlike the way it accepts the fact that the world is created and originated, although there is not the slightest doubt of the certainty of either fact. For the certain things differ in the degrees of their clarity and in the degrees to which the mind accepts them. We touched on this subject in the section on certainty (*yaqīn*) in the Book of Knowledge under the characteristics of the learned men of the hereafter; therefore there is no need to go over it again. In all these usages it became evident that what they have said concerning the increase and depreciation of belief was true. How could it not be true when we have the express testimony of tradition that "Whoever has in his heart the weight of an atom of belief will be brought forth from Hell fire." According to another tradition, "He will be brought forth from Hell fire, who has in his heart the weight of a dinar of belief."[1] Why then should the amount

1. *Cf.* Al-Bukhāri Riqāq : 35, 51 ; abu-Dāwūd, Libās : 26.

differ if the belief in the heart does not vary?

(A problem). You may ask, "What then have the Fathers meant with the saying, 'If it be the will of God I am a believer?'" A qualification implies doubt, and to entertain doubts concerning the veracity of belief amounts to unbelief. Yet all the Fathers used to refrain from giving a definite reply concerning belief, and were extremely careful not to commit themselves. In this connexion Sufyān al-Thawri said, "He who says, 'I am a believer in the sight of God', is a liar; and he who says, 'I am really a believer', is an innovator." But how can he be a liar when he himself knows that he is a believer? For he who is a believer in himself is a believer in the sight of God, just as he who is big[1] and generous in himself and is aware of this fact, will be big and generous in the sight of God. The same is true of him who is likewise glad, or sad, or hearing, or seeing. On the other hand if man were asked whether or not he was an animal it would not be fitting for him to reply, "If it be the will of God, I am an animal." When Sufyān made this statement he was asked, "What then shall we say?" Thereupon he replied, "We believe in God, and that which hath been sent down to us."[2] And what is the difference between saying, "We believe in God and that which hath been sent down to us" and saying, "I am a believer?"

Once upon a time al-Ḥasan [al-Basri] was asked, "Art thou a believer?" To which he replied, "If it be the will of God." Thereupon he was told, "O

1. Arabic *ṭawīl*, lit. tall. 2. *Sūrah* II : 130.

Abu-Sa'īd? Why do you qualify your belief?" He answered and said, "I fear saying, 'Yes', and then God will say, 'Thou hast lied, Ḥasan.' Then I shall rightly merit His punishment." He also used to say, "I fear that God may find out that I have done something abominable to Him and will consequently abhor me and say, 'Go away. I accept none of thy works.' Then I shall be toiling in vain."

Ibrāhīm ibn-Adham once said, "Whenever you are asked, 'Are you a believer?' say, 'There is no god but Allah'." At another time he said, "Say, 'I do not doubt belief; your question to me is an innovation'."

'Alqamah[1] was once asked, "Are you a believer? To which he replied, "I do hope so. If it be the will of God."

[Sufyān] al-Thawri said, "We believe in God and in His angels, books, and apostles. But we do not know what we are in the sight of God."

[You may ask all this and say], "What then is the meaning of all these qualifications?" The answer to your question is that these qualifications are correct and are put forward for four reasons, two of which arise from doubt, not of the reality of belief itself, but of its end and perfectness; and two do not arise from doubt at all.

The first reason which does not arise from any doubt at all is the care not to be decisive for fear of self-justification (*tazkiyat al-nafs*) and making one's self out to be pure. Said God, "Assert not your own

1. Ibn-Qays A.H. 62/A.D. 681-82. See ibn-Sa'd, Vol. 6, pp. 57-62.

purity."[1] And again, "Hast thou not marked those who hold themselves to be righteous?"[2] And again, "Behold how they devise a lie of God."[3]

A certain wise man was once asked, "What is detestable truth?" He replied, "Man's praise of himself." Belief is one of the highest forms of praise and to be definitely certain of it amounts to absolute justification. The formula of qualification (i.e. if it be the will of God) is nothing but an attempt to temper and tone down such justification, just as when the man is told that he is a physician, or a jurisprudent, or a commentator, he will say, "If it be the will of God," not because he doubts the fact but simply to avoid being boastful. This formula is that of disavowing and disclaiming the fact itself and means disclaiming one of the implications of the fact which is [self-] justification. Following this interpretation, when the person is asked concerning something uncomplimentary, it will not be fitting for him to put forth any such qualification.

The second reason for the use of these qualifications is courtesy (*ta'addub*) by remembering God at every time and under all conditions, and by submitting all things unto His Will. Thus God instructed His Prophet in courtesy and said to him, "Say not thou of a thing, 'I will surely do it tomorrow;' without, 'if it be the will of God'."[4] Nor has God limited [the use of the qualifying phrase] to those things the occurrence of which is

1. *Sūrah* LXII : 33. 2. *Sūrah* IV : 52. 3. *Sūrah* IV : 53.
4. *Sūrah* XVIII : 23.

subject to doubt. On the contrary He said, "Ye shall surely enter the sacred mosque, if it be the will of God, in full security, having your heads shaved and your hair cut: ye shall not fear;"[1] although He had full knowledge that they were to enter undoubtedly therein and that He had willed their entrance. What God had meant was to instruct the Prophet in the use of the qualifying formula. Consequently the Prophet learned the lesson and showed his courtesy by the use of that formula in connexion with everything he had said—whether that thing was known with certainty or doubtful; so that when he entered the cemetery, he said, "Peace be upon you, the believing inmates of this abode.. Verily, if it be the will of God, we shall follow you."[2] This he said, notwithstanding the fact that death is not subject to any doubt, because courtesy demands that God be always remembered and that all things be made dependent upon Him. This formula indicates such a thing and has become, by virtue of its common use, representative of the expression of desires and wishes. Thus when you are told that such and such a person is about to die and should happen to say, "If it be the will of God," you betray your desire and not your doubt. The same is true when you are told that a certain person will recover from his sickness and you say, "If it be the will of God," by way of expressing your earnest desire. The phrase has thus been transferred from one expressing doubt to one which signifies desire. In the same way also is its transfer to express courtesy and respect for remember-

1. *Sūrah* XLVIII : 27. 2. Muslim, Janā'iz; 103, 104.

ing God under all conditions.

The third reason for the use of those qualifications arises from doubt [109] and means, "If it be the will of God, I am truly a believer," since God spoke of some particular men as being truly believers.[1] Consequently believers are divided into two groups: [those who are described as truly believers and those who are not]. This arises from doubt concerning the perfection of belief and not its reality. Every person doubts the perfectness of his belief, yet this doubt does not constitute unbelief. Doubting the perfectness of belief is right and justified for two reasons: The first is because hypocrisy militates against the perfectness of belief, and hypocrisy is something hidden while freedom from it is readily discerned or determined. The second is because belief is perfected through the fulfilment of good works which are not known to exist in their perfect form.

As to works God said, "The true believers are those only who believe in God and His Apostle, and afterwards doubt not; and who contend with their substance and their persons for the cause of God—these are the truthful."[2] The doubt would, therefore, be concerning this truthfulness. Similarly God said, "But righteousness is to believe in God, and the last day, and the angels, and the Book, and the prophets."[3] Thus God laid down twenty qualities, such as the fulfilment of promises and fortitude under hardships, as conditions for belief, and then said [of those who possess them], "These are they

1. *Sūrah* VIII ; 4 2. *Sūrah* XLIX : 15 3. *Sūrah* II : 172.

who are true."[1] God also said, "God will raise those of you who believe, and those to whom knowledge is given, to lofty grades."[2] And again He said, "Those among you who contributed before the victory, and fought, shall be differently treated from certain other among you."[3] He also said, "They are of varying ranks before God."[4]

The Apostle said, "Belief is like unto a nude who should be clothed with piety."[5] And again, "Belief comprises over seventy divisions, the least of which is to clear the road of obstacles."[6] This shows the dependence of the perfectness of belief on good works. Its dependence on freedom from hypocrisy and concealed polytheism is shown by the words of the Apostle when he said, "Four things, if they obtain in a person make him an utter hypocrite, no matter how much he prays, and fasts, and claims that he is a believer; he who lies when he speaks, breaks a promise when he pledges his word, betrays a confidence when he is trusted, and deviates from justice when he enters a controversy."[7] According to another version "And when he makes a compact with his neighbour, he defrauds him."[8]

A tradition related on the authority of Abu-Sa'īd al-Khudri, says, "The hearts are of four kinds : a sealed heart, which is the heart of the unbeliever ; a double-faced heart, which is the heart of the hypocrite; a clean heart from the midst of which a radiant lamp sheds its radiant light; and a heart which contains

1. *Sūrah* II : 172. 2. *Sūrah* LVIII : 12.
3. *Sūrah* LVII : 10. 4. *Sūrah* III : 157. 5. Unidentified.
6. *Cf.* Al-Bukhārī, Īmān : 2 ; ibn-Mājah, Intro. 9.
7. Al-Bukhārī, Īmān, 24. 8. Al-Tirmidhi, Īmān : 14.

some belief and some hypocrisy. The belief it contains is like unto the vegetable which receives its nourishment from fresh waters. The hypocrisy it contains is like unto an ulcer which feeds on pus and blood, whichever of the two substances will prevail will determine its fate."[1] According to another version "whichever will prevail will seal his doom." The Apostle also said, "The worst hypocrites of this people are its Qur'ān readers."[2] According to another tradition, "Polytheism among my people is more subtle than the creeping of the ant on the rock."[3]

Ḥudhayfah said, "At the time of the Apostle there were things which made the man who repeated them a hypocrite as long as he lived. Now, however, I hear these same things repeated ten times a day, [and no one seems to mind]."[4] A certain learned man said, "The person closest to hypocrisy is he who deems himself free thereof." Ḥudhayfah also said, "Hypocrites are more numerous today than they were at the time of the Prophet. At that time they used to conceal their hypocrisy; now they [are not ashamed to] reveal it."[5] Such hypocrisy militates against the reality of belief as well as against its perfectness. It is something concealed and subtle: the farthest removed from it are those who are constantly afraid of it, while those who deem themselves free of it are they who are nearest to it.

Al-Ḥasan al-Baṣri was once told, "There is no more hypocrisy nowadays." To which he replied, "Brother! Were the hypocrites to perish from the

1. Unidentified. 2. Unidentified. 3. Unidentified.
4. Unidentified. 5 Al-Ṭayālisi : 410.

land you would feel lonely on the way." Again either al-Ḥasan himself or someone else said, "Were tails to grow [by a miracle] on the backs of the hypocrites and trail behind them, our feet would no longer be able to touch the earth."

Once upon a time Ibn-'Umar, on hearing a man speak disparagingly of al-Ḥajjāj,[1] told him, "Would you speak disparagingly of him if he were here present?" The man answered, "No." Thereupon Ibn-'Umar said, "We used to consider this hypocritical at the time of the Apostle. The Apostle said, 'He who is double-tongued in this world will, in the hereafter, be made double tongued by God'." The Apostle also said, "The worst man is the double-faced who meets one people with one face and another people with another face."

Al-Ḥasan al-Baṣri was once told, "There are some who say that they do not fear hypocrisy." Thereupon he answered, "By God, I would rather be sure that I am free of hypocrisy than have all the world's contents [110] gold." Al-Ḥasan also said, "Among the different kinds of hypocrisy are the disagreements between the tongue and the heart, between the secret and the public, and between the entrance and the exit."

A certain person told Ḥudhayfah, "Verily I fear I am a hypocrite." To which Ḥudhayfah replied, "Fear not. If you were a hypocrite you would not have feared hypocrisy. Verily hypocrisy does not

1. Ibn-Yūsuf al-Thaqafi A.H. 95/A.D. 714, the great Umayyad governor. For his life see Ibn-Qutaybah, pp. 201-202; Ibn-Khallikān Vol. I, pp. 218-224.

fear hypocrisy."

Ibn-abi-Mulaykah said, "I have known one hundred and thirty [and according to another version one hundred and fifty] of the Companions of the Prophet, all of whom feared hypocrisy."

It was related that the Apostle of God was once sitting with a group of his Companions who were discussing a certain man and praising him to the skies. Suddenly, while they were in the midst of their discussion, the man himself appeared before them with his face still wet with the water of ablution, carrying his shoes in his hands and his forehead covered with dust from prayer. Thereupon they said to the Apostle "Behold. This is the man whom we were discussing." The Prophet, turning to them, said, "I see on his face the mark of Satan." Then the man arrived and, after greeting the group, sat in their midst. The Prophet then addressed him and said, "Tell me, I beseech thee by God, hast thou not said to thyself when thou approached the group that there was no one among them who was better than thee?" The man replied. "O my God! Yes, I have."

In his prayer the Apostle said, "O God, I seek refuge in thee against the evil of things I did and things I left undone."[1] He was then told, "Art thou afraid O Apostle of God?" To which he replied, "What could make me feel secure when the heart lie between two of the fingers of the Merciful [God], and He doeth with them what He willeth?"[2] Said God, "And there shall appear to them, from God, things

1. Ibn-Mājah, Du'ā' : 3 ; al-Nasā'i, Isti'ādhah : 57, 58.
2. Al-Tirmidhi, Da'awāt : 88.

they have never reckoned on."[1] This was interpreted in commentaries to mean that men have done things which they thought were good but [on the day of judgment] these things appeared in the balance in the scale of evil.

[Al-] Sari al-Saqaṭi once said, "If a person enters a garden containing trees of every kind and on these are birds of every kind, and then each bird calls to him in a different language saying, 'Peace be upon thee, O friend of God', and as a result he feels very well pleased and satisfied, he becomes a captive in their hands." These traditions and narratives reveal to you the gravity of the matter, particularly because of the subtle nature of hypocrisy and hidden polytheism, and bring out the fact that no one can be safe against them. This led 'Umar ibn-Khaṭṭāb to ask Ḥudhayfah about himself—whether or not he was numbered among the hypocrites.

Abu-Sulaymān al-Dārāni said, "I heard a certain governor say something and I wanted to express my disapproval of it but feared lest he order me to be killed. And although I feared not death I was afraid lest I be tempted to boast before men when my spirit departs. For this reason I refrained from expressing my disapproval of the governor's words.

This kind of hypocrisy militates against the truth, perfectness, and purity of belief, rather than against its reality. For hypocrisy is of two kinds: The one results in parting with religion, pursuing infidels and joining the company of those who are deemed eternally

1. *Sūrah* XXXIX : 48.

to Hell fire; the second leads the person to Hell fire for a certain period of time and puts him down from the lofty heights of Paradise (*'illīyūn*)[1] and denotes the saints from their exalted ranks. It is a field open to doubt and therefore it is desirable to resort to the use of qualifications therein. This kind of hypocrisy rises from the disparityand disagreement between the secret and the public, from feeling secure from the deep counsel of God,[2] and from conceit and other things from which only the saints are free.

The fourth reason for the use of these qualifications arises also from doubt. It is the fear of the end, for no one knows whether or not he will still have any belief at the hour of death. If he should end with unbelief all his previous works would come to naught and fail, because [the value of these works] depends entirely upon their good ending. Thus if a fasting person were asked early in the day concerning the validity of his fast and replied, "I am surely fasting," but later in the day he broke his fast, it would become evident that he was lying since the validity of his fast depends upon the maintenance of the fast until sunset at the end of the day. And just as the day is the set period for the fulfilment of fasting, so the lifetime is the set period for the fulfilment of the validity of belief. To describe it as valid before its conclusion simply because it has already been fulfilled in part is very doubtful and its end is frightful. It was because of the end that most of the [God-] fearing have wept. For the end is the outcome of a pre-ordained

1. *Cf. Sūrah* LXXXIII : 18-19 ; Gen. xiv : 18. Evidently from Heb.
2. *Cf. Sūrah* VII : 97.

event and the result of the eternal will which does not become known except when the pre-ordained event itself takes place and which no human being can ever tell. The fear of the end is the result of the fear of that which was pre-ordained and there may appear in the present a thing which will give the lie to the words, ["I am a believer"]. And who can be sure that he is one of those for whom God has pre-ordained good things?[1] It has been said that the words of God, "God the stupor of death cometh upon him,"[2] mean that the pre-ordained thing [has been fulfilled] and made known. One of the Fathers said that works would be judged by their ends. Abu-al-Dardā' used to swear by God saying, "There is no one who feels safe in his belief who is not robbed of it." It was also said that some sinful deeds were not punished except by their sad ends. We seek refuge in God against such deeds and such punishments. It has also been said that such punishments await those who falsely claim sainthood and the gift of miracles (*karāmah*).

One of the gnostics once said, "If I were given the choice between martyrdom at the outer gate of the house and death as a true believer at the door of an inner room, I would, choose the latter because I do not know what might occur to me and divert my heart from true belief on my way [from the inner room] to the outer gate [111] of the house." Another said, "If I had known a certain person to have been a true believer for the last fifty years and then, even though so frail a thing as a pole should hide him from my

1. *Cf. Sūrah* XXI : 101.
2. *Sūrah* L : 18.

sight before his death, I could not be sure that he died a true believer."

According to one condition, "Whoever says, 'I am a believer', is an infidel; and whoever says, 'I am learned', is ignorant."[1] In the interpretation of the words of the God, "And the words of thy Lord are perfect in truth and in justice,"[2] it has been said that 'perfect in truth' relates to those who died in belief and 'perfect in justice', to those who died in polytheism. God also said, "And the final issue of all things is unto God."[3] No matter how little doubt may be in such cases the resort to qualification is obligatory. since belief is a means of grace for the hereafter just as fasting is a means of grace for absolving the heart from guilt in this life. Whatever fast is rendered void before sunset is no longer a fast and will not absolve from guilt. The same thing is true of belief. In fact a person may be asked about a previous fast concerning which there is no doubt. He will be asked, "Have you fasted yesterday?" and he will reply. "Yes, if it were the will of God." For genuine fasting is the only acceptable fasting and the acceptable fasting is unknown except to God. For this reason it is desirable to use the qualification (*istithnā*), if it be the will of God, in all the works of righteousness. This will imply doubt as to their acceptance [by God], since such acceptance, despite the outward fulfilment of all the prerequisites of validity, may be blocked by hidden cause unknown except to God, the Lord of Lords of the mighty majesty. Hence it is desirable

1. Unidentified.
2. *Sūrah* VI : 115.
3. *Sūrah* XXVI : 4

to entertain some doubts concerning the validity [of belief as well as all the works of righteousness].

These, therefore, are the different reasons for the desirability of qualifying one's assertion of his belief, and with them we conclude the Book on the foundations of the Articles of Faith.

Here ends the Book.

BIBLIOGRAPHY

Akhṭal, al-, *Shi'r* ed. A. Ṣalḥāni (Beirut 1891).

Ash'ari, al, *Maqālāt al-Islāmiyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīm*, ed. H. Ritter (Istanbul 1929-30).

Baghdādi, al, *al Farq bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo 1910).

Bukhāri, al-, *Ṣaḥīḥ* (Būlāq 1296).

Dārimi, al-, *Sunan* (Damascus 1349).

Ḥazm, ibn-, *al-Faṣl fi'l-Milal w-al-Ahwā' w-al-Niḥal* (Cairo 1347-49).

'Imād al-Ḥanbali, ibn-al, *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab* (Cairo 1350).

Iṣbahāni, al-, *Kitāb al-Aghāni* (Bulāq 1285).

Iṣfahāni, al, *Ḥilyat al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiya'* (Cairo 1351).

Khallikān, ibn- *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān* (Cairo 1299).

Mājah, ibn-, *Sunan* (Cairo 1349).

Makki, abu-Ṭālib, al-, *Qūt al-Qulūb* (Cairo 1351).

Mas'ūdi, al-, *Murūj al-Dhahab*, ed. and tr. into French by C.B. de Meynard and P. de Courteille (Paris 1861-1877).

Māwardi, al-, *al-Aḥkām al-Sulṭaniyah*, ed. M. Enger (Bonn 1853).

Muslim, *Ṣaḥiḥ* (Delhi 1319).

Nadīm, ibn-al, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig 1872).

Nasā'i al-, *al-Mujtaba* (Delhi 1315).

Nawbakhti, al-, *Firaq al-Shī'ah* ed. H, Ritter (Istanbul 1931).

Qutaybah, ibn, *al-Shi'r w-al-Shu'arā'* ed. M.J. de Goeje (Leyden 1902-4).

————, *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen 1850).

Ras'ani al-, *Mukhtaṣar al-Farq bayn al-Firaq*, ed. P.K. Hitti (Cairo 1924).

Sa'd, ibn-, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubra*, ed.E. Sachau and others (Leyden 1905-21).

Sam'āni, al-, *Kitāb al-Ansāb*, ed. D.S. Margoliouth (Leyden 1912).

Shahrastāni, *Kitab al-Milal w-al-Niḥal*, ed. W. Cureton (London 1842-6).

Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdād* (London 1935).

Ṭabari al-, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Cairo 1323-30).

————, *Ta'rikh al-Rusul w-al-Mulūk*, ed. M.J. de Goeje (Leyden 1879 ff.).

Tahānawi, al-, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* (A Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans), Calcutta 1862.

Ṭayālisi, al-, *Musnad* (Hyderabad 1321).

Tirimdhi, al-, *Sunan* (Cairo 1290).

INDEX OF ARABIC TERMS

abadi, 1
'Adam, 60
ahal al-ahwā', 19
ahl al-bāṭin, 68
ahl al-ḥaqq, 67
akwān, 31
'ālam al-ghayb, 119
'ālam al-malakūt, 119
'ālam al-mulk, 119
'ālam-al-shahādah, 119
'aqd bi'l-qalb, 105
'araḍ, 20, 64
'ārif, 37
aṣl, 56
aṣlaḥ, al-, 56, 84
asrār, 35
azali, 1, 62

bāb, 120
baqā', 60
bāṭin, 16, 37
bay'ah, 95

daf', 63
ḍarūri, 79
dunyawi, 105

farḍ, 1
farḍ 'ayn, 16
farḍ kifāyah, 16, 32
fasād al-waḍ', 20
fāsiq, 105
fiṭrah, 16
furūḍ kifāyāt, 33

ḥanīf, 59
ḥarakah, 77
ḥawḍ, 9
ḥulūl, 4n.

idbār, 43
idh'ān, 100
idrāk, 31n.
idrākāt, 31
ijmā', 106
ijtihād, 95
ikhtiyār 95
iktisāb, 79
'illīyūn, 132
'ilm al-Farā'iḍ, 20
'ilm al-kalām, 26
'ilm al-mu'āmalah, 120
'ilm al-mukāshafah, 120
īmān, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 120
inqiyād, 100
intiqāl, 4n., 51

iqbāl, 41
irādah, 81
istinjā', 19
istiqrār, 51
istislām, 100, 111
istithnā', 134
istiwā', 51
i'timād, 31n
i'timādāt, 31
i'tiqād, 117
i'tirāf bi'l-lisān, 100

jabr, 79
jawhar, 20
jihād, 32
jihah, 56, 69
jism, 63

kabā'ir, 105
kalām, 16, 32
karāmah, 133
kasb, 79
kasr, 20
kawn, 25n.
Kawthar, al-, 9
khiyār, 26
kifāyah, 97

madhhab, 30
man', 31
mandūb, 16
maqāmāt, 35
maqdūr, 78
maqdūrah, 78
mayl, 31n.
mazīd, 116
mi'rāj, al-, 52
mīzān, al-, 46, 50
mu'āmalah, al-, 38
mubāḥ, 16
mujāhadah, 15, 35
mūjib, 81
mujtahid, 95
mukāshafah, al-, 33
muktasabah, 79
munfarid, 1
muqarrabūn, al-, 9, 39
mutaḥayyiz, 63

naqḍ, 20
nūr al-baṣīrah, 119
nuzūl, 51

qadar, 24
qadīm, 1, 62, 73
qidam, 60
qiyās, 20
qudrah, 77, 78, 79

rubūbīyah, 37
rūḥ, al-, 31
rukn, 56, 108
ru'yah, 31, 69

Sabab, 62

Sābiq, 60
ṣamad, 1
sam'iyāt, 57
shahādah, al-, 6
shahādah bi'l-lisān, 105
shar', al-, 100
shirk, 16
ṣirāṭ, al-, 9, 46, 50, 94
sirr, 16, 35, 37
ṣuwar, 24

ta'addub, 124
tadākhul, 104
ta'diyah, 20
takbīr, 115
taklīf, 7, 34, 96
talqīn, 13
tanzīh, 2
taqlīd, 13, 117
ṭarayān, 62
ṭāri', 60
tarkīb, 20
tasbīḥ, 115
taṣdīq, 100, 108
taṣdīq bi'l-qalb, 100, 117
taslīm, 100
tazkiyat al-nafs, 123

ukhrawi, 105
ummi, 8, 91

wājib, 82, 84
wara', 96

yaqīn, 16, 121

ẓāhir, 37
zindīq, 18, 19

INDEX OF PROPER NAMES

'Abbās, ibn-, 22, 23, 34, 36
'Abd-al-A'la, ibn-, 17
Abraham, 21, 22, 72
Adham, Ibrāhīm ibn-, 123
'Affān, Uthmān ibn-, 10, 94, 95
'Ā'isha, 23
Akhtal, al-, 67
'Ali, *see* Ṭālib, 'Ali ibn abi-
'Alqamah, 123
'Amīrah, Yazīd ibn-, 23
Anas, Mālik ibn-, 17, 18, 19, 51
Arabas, 90, 101
Ash'ari, al-, 114
Ash'arites, 51

Bakr, abu-, *see* Ṣiddīq, abu-Bakr al-
Baṣri, al-Ḥasan al-, 19, 23, 122, 123, 128, 129
Bishr, ibn-Marwān, 67

Christians, 90, 117

Dārāni, abu Sulaymān al-, 131
Dardā', abu-al-, 133

Gabriel, 92, 101, 108
Greeks, 91

Ḥafṣ al-Fard, 17
Ḥajar al-Aswad, al., 50
Ḥajjāj, al-, *see* Yūsuf, al-Ḥajjāj ibn-.
Ḥanbal, Aḥmad ibn-, 17, 18, 50, 51, 52
Ḥasan al Baṣri, al-, *see* Baṣri, al-,
Ḥadhayfah, 110, 128, 129, 131
Hurayrah, abu-, 36

Iqtiṣād fi al-I'tiqād, al-, 30
'Irāq, al-, 67

Jahl, abu-, 83
Jews, 90, 118

Karābīsi, al-, 17
Khārijites, 22, 34
Khaṭṭāb, 'Umar ibn-al-, 10, 94, 129, 131
Khudri, abu-Sa'īd, 127

Makki, abu-Ṭalib al-, 99, 106
Mālik ibn-Anas, *see* Anas, Mālik ibn-,
Mas'ūd, 'Abdullāh ibn-, 23, 24
Moses, 68
Ma'āwiyah, 95, 96
Muḥāsibi, al-, 18
Mulaykah, ibn-abi-, 130
Munkar, 8, 50, 57, 92
Murji'ites, 109, 111
Mu'tazilites, 17, 51, 68, 81, 83, 85, 87, 105, 107, 111, 114, 116

Nakīr, 8, 50, 57, 92

Noah, 22

Pharaoh, 22

Quraysh, 97

Rāfiḍites, 95
Rāwandi, al, al-, 42
Risālah al-Qudsīyah, al-, 30, 53

Ṣābians, 90
Sa'id, abu-, *see* Baṣri, Ḥaṣan al-
Saqaṭi, al-Sari al-, 131
Shāfi'ī, al-, 17, 18, 34
Ṣiddīq, abu-Bakr al- 10, 16, 37, 41, 94, 95
Sufyān al-Thawri, *see* Thawri,
Sufyān, al-,
Ṭālib, 'Ali ibn-, abī 10, 22, 23 34, 94, 95, 96
Thawri, Sufyān al-. 17, 122
Tustari, al-, 37

'Uthmān, *see* 'Affān, 'Uthmān ibn-

Waqqaṣ, Sa'd ibn-abi-, 102, 103

Yaman, al-, 50
Yawm al-Jamal, 23n.
Yūsuf, abu-, 19
Yūsuf, al-Ḥajjāj ibn-. 129

Za'farāni, al-, 18

Arabic Studies
340

THE BOOK ON THE SECRETS OF PILGRIMAGE

(KITĀB 'ASRĀR AL-ḤAJJ)

BY

'ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ

العنوان

٣٧ ع

A THESIS
SUBMITTED TO
THE DEPARTMENT OF ARABIC STUDIES OF
THE AMERICAN UNIVERSITY IN CAIRO
IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS

BY

IBRAHIM UMAR

المؤلف

JUNE 1975

السنة

INTRODUCTION

'Al-Ghazālī, 'Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad, is generally recognized as a great scholar in Islam. His refutations of the philosophers are particularly well-known. Among the great scholars and writers of Islam Al Ghazālī is distinguished for his breadth of knowledge, deep insight and common sense.

The turning point of 'Al-Ghazālī's career was his conversion to Ṣūfism in the year 1075 as a result of an attack of scepticism that had led him to doubt even the truth of his senses. 'Al-Ghazālī was a reformer by nature. Since early youth he had been a seeker after truth and certainty. He was always anxious to understand the nature of various sects and movements with which he came to contact, in order to distinguish between the true ones and the false; for the holy prophet had said, "My community will be divided into seventy three sects, only one of which will be redeemed."[1] This quest for truth was ultimately to lead Al-Ghazālī away from the life of a jurist, theologian and a philosopher to that of a ṣūfī and critic of the former life which he had deserted.[2]

As a result of his conversion to Sūfism, Al-Ghazālī experienced a spiritual revival. Adopting the life style and point of view of an ascetic, he plunged deeply into the bottomless sea of Islamic spirituality. Accordingly he sought to explore the inner meanings of the Sharia, not however at the expense of its outward aspects.

In so doing, Al-Ghazālī sought strenuously to effect a compromise between Ṣūfī spirituality and discipline on the one hand and the institu-

---

[1] al. Munqidh min ad-dalāl (The Deliverance From Error) p.24.

[2] Abū al-'Ulā 'Afīfī, p. 735; Aḥmad Sharabāṣī, p.98.

tional superstructure of sunnī Islam on the other. In his famous book 'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (Rivival of the Religious Sciences) he interpreted Islamic institutions in such a way as to bring them in line with the Ṣūfī point of view. Prior to 'Al-Ghazālī's time Ṣūfism and Ṣunnī Islam had drifted apart. Ṣūfis and jurists tended to constitute distinct groups accusing and disparaging each other.[1] Each group had its own separate institutions which had been established and developed as the sole way of salvation. Before 'Al-Ghazālī, all books were either on figh and ḥadith (and related subjects, such as tafsīr and philology etc.) or on Ṣūfism. The only exception appears to have been the book Qūt al Qulūb by Abū Ṭālib al-Makkī (d.996) whose example Al-Ghazālī followed.[2] To Al-Ghazālī, Ṣūfism and jurisprudence are no longer two separate sets of institutions, but are coeval and consubstantial. Whoever says that "Reality (ḥaqīqā) is contrary to the revealed law (Sharī'ā) and inner meaning (bāṭin) to the outward meaning (ẓāhir) is far much nearer to unbelief than to faith. Every reality that is not connected to the revealed law is of no account, for the revealed law has been brought to call people to the ritual devotions and the reality is to let people experience God."[3] Consequently, Al-Ghazālī accused extremists both among the jurists and the Ṣūfīs who failed to understand that Islam by nature embraces both jurisprudence and Ṣūfism. Islam, one gathers from Al-Ghazālī's writings, is confined neither to mere physical actions nor to mere spiritual experiences, such as those expressed by means of outrageous utterances called

---

[1] Fazlur Raḥmān, p. 130. Ibn Khaldūn, p. 360.

[2] E.E. Calverly, p. 90.

[3] 'Ihyā', p. 173

Shaṭaḥāt. This, however does not mean that Al-Ghazālī has rejected Shaṭaḥāt completely. On the contrary, he, as all other Ṣūfīs, has "agreed that shaṭḥ results from purification of the soul."[1] However, it must be noted that he advised a Ṣūfī not to use it frequently.[2] Furthermore, he did not accept the doctrine of "unitive state" as developed by the antinomians such as the ecstatic Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (d.922).[3] No ʿārif, according to Al-Ghazālī, is allowed to declare that he, through ecstasy, has reached the state of perceiving the reality of the essence of God, or the state of unification with Him. Though contemplation (al-mushāhadā) is the highest goal to be achieved by Ṣūfīs, this does not mean that reaching it signifies the removal of all veils.

In keeping with his criticism of scholar-jurists for their legalism and the Ṣūfīs for their excessive emphasis on experience, Al-Ghazālī re-examined the Islamic law and practices in order to show that they contain all the elements needed by Ṣūfīs and jurists alike. Ritual purification in Islam, for example, means inward cleaning from evil habits such as ostentation, conceit, hypocrisy, envy, and the like. For it is in Al-Ghazālī's view far from true to say that outward purification with clean water or its substitute (in case of tayammum) has no objectives other than the cleansing of the body.

Purification of the heart, therefore is the keynote of Al-Ghazālī's revivification not only in respect to Islamic devotions per se but in respect to all the elements that guide the Moslems in their day to day

---

[1] A.S. Tritton, p. 92.

[2] al-ʾAdab fid-Dīn, p.109.

[3] The stand of Al-Ghazālī toward al-Ḥallāj.

activities. Accordingly, Al-Ghazālī discusses at length the importance of the heart in a special chapter of the 'Ihyā' entitled 'the Wonders of the Heart.'[1] The 'Arabic word qalb is literally translated 'heart,' although its connotations are very different from those of the English word. In Al-Ghazālī's usage Qalb has nothing to do with the physical heart. "Heart" in English is connected with the emotions while the 'Arabic qalb is far more the seat of the mind. On the other hand, the English and 'Arabic terms share the sense of "inmost, most secret and genuine thoughts."[2]

In accordance with the above, Al-Ghazālī takes the concept of heart purification as a basis for the true fulfillment of the Law in its widest sense, that is to say as a way of life. Without heart purification, there will be no sound religion.

It is in this context that the "idea of sirr ("secret" or "mystery"), as elaborated by Al-Ghazālī, is to be understood. There is obviously a strong connection in Al-Ghazālī's thinking between this idea and the idea of heart purification. Throughout the writings of Al-Ghazālī, it is that Al-Sirr represents the inner meaning of the subject under discussion, not in the sense of an allegorical meaning as postulated by the Bāṭinites, but in the sense of a reality to be reached only through striving along the mystical path and through heart purification.[3] Al-Ghazālī emphatically rejected the Bāṭinī method of ta'wīl, or allegorical interpretation. Thus the general method

---

[1] The chapter has been carefully summerized and analysed by D.B. Macdonald in his book 'The Religions Attitude and Life in Islam', Chicago, 1912, pp. 220-250.

[2] Op. Cit. p. 221.

[3] Al- 'Ihyā', pp. 163, 171, 172, 173, 1013.

laid by Al-Ghazālī to achieve purification of the heart is to draw the attention of his reader to the inner purpose behind every item of the law.[1]

Needless to say, Al-Ghazālī does not in cultivating this method mean to neglect the other aspects of the Law. On the contrary, Al-Ghazālī is very much a jurist-theologian, and juristic questions come first in his order of treatment, with Ṣūfī themes following close behind. The most striking example of this is to be found in the method of organization of the "Ihyā'." It is obvious that the first quarter of the 'Ihyā' in general, with only one exception,[15] arranged according to the books of jurisprudence. The exception here is the opening chapter on knowledge. However, the arrangement of the 'Ihyā' does not follow that of the bbooks of jurisprudence slavishly. Al-Ghazālī constantly juxtaposes Ṣūfī ideas with the strictly juristic material, and follows very closely in his writings the approach laid down by the jurists. A mere glance at the standard works on jurisprudence and hadith is quite sufficient to indicate such a similarity. The table of contents of Kitāb al-ḥajj in the Ṣaḥīḥ of al-Bukhārī or The Muwaṭṭā of Mālik ibn 'Anas, for example, gives ample evidence of the similarity in subject matter between them and al-Ghazālī's 'Ihyā'. However, this similarity is not as total as turned at first appear to be. In order to test

---

[1] It may be noted that the word sirr is, for Al-Ghazālī, closely related to the word hikma or wisdom and purpose, if not synonymous to it. The notion of the "wisdom of the Law" is widespread among later scholars down to the present day. Innumerable books have been compiled on this topic since Al-Ghazālī's time: the most famous among them are: "Ḥujjat al-Lāh al-Bāligha" by Waliy Allāh Shā al-Dahlawī; "al-'Ibāda: 'Ahkam wa 'Asrār" by Dr. 'Abdul Ḥalim Mahmoud; "al-'Ibāda fi al-'Islām" by Yūsuf al-Qardāwi. "al-Ṣalāt wa maqāṣidihā" by al- Tirmidhī.

this hypothesis, I propose to discuss the structure of al-'Ihyā' as compared with that of al-Bukhārī in their respective chapters on Pilgrimage.

The first point which needs mention is the main characteristic of hadith literature. This may be seen as mechanistic and consists of two components: transmisson and 'isnād'. Transmission or 'riwāya' is means, briefly, the act of receiving and transmitting the Prophetic Tradition and 'isnād' is its ascription to a chain of authorities on which the tradition is based. al-Bukhārī is not only strict in observing the regulations controling the 'riwāya' and 'isnād', but also observes the minutest difference between 'riwayas'.

If the rigid observance of the rules of 'riwāya' and 'isnād' is a distinguishing feature of ḥadīth, can the same be said of a book on jurisprudence like al-'Ihyā' ? The answer is unquestionably in the negative. But is it correct to assume that there is no 'riwāya' or 'isnād' in the 'Ihyā' ? This assumption is inestimable. al-'Ihyā' is full of different materials: verses of the Quran, sayings of Prophet and statements of Companions, Successors and the Founding Fathers. And all these, if specially arranged, are capable of being classified under ḥadith literature. Furthermore, al-'Ihyā' is not a book of jurisprudence in the real technical sense of the word. So that, there is something in common between al-'Ihyā' and al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ. This is the 'riwāya' in the sense of narrating the Prophetic Tradition. To this end, there is no sharp difference between the two books. Technically, the narration of ḥadith is strictly brought under control of certain regulations that are carefully studied in the sciences of ḥadith literature. A sharp line of demarcation between al-'Ihyā' and al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ can be marked out here. While we find al-Bukhārī tops

the list of ḥadith collectors for his strictiness in adhering to the regulations of 'riwāya', al-'Ihyā', frankly speaking, tends to ignore them. al- Bukhārī collected only sound hadith with their full chains of transmitters, but in al-'Ihyā' we find all sorts of ḥadith, very many of them weak and fabricated. A few ḥadith only were mentioned without transmission in al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ, and they are therefore called the 'suspended'. The quality of these is not to be compared with al-'Ihyā.'

Second point to look into has to do with the methodology followed by al-Bukhārī and al-Ghazālī when compiling their books. The target in mind, in the case of al-Bukhārī, was to collect all possible sound ḥadith available; hence the title 'The Extensive Book on Sound Ḥadith'. al-Ghazālī, on the contrary, did not think that way. He aimed at a compendious book not on hadith only, but on the Islamic Sciences in general.

In the light of this, we find a great difference between al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ and al-'Ihyā', in respect to the materials on Pilgrimage. The arrangement on chapters is the first feature in the two books that shows quite clearly the great difference between them. al-Bukhārī listed 218 chapters in his book on Pilgrimage, but al-Ghazālī lists only three chapters and several subdivisions totalled nine in all. The average number of ḥadith in every chapter of al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ is one ḥadith, while the total number of ḥadith in the 'Book on the Secrets of Pilgrimage' by al-Ghazālī is 97 only. The second aspect of differentiation between al-Bukhārī and al-Ghazālī, so far as arrangement is concerned, is the content of chapters. Each chapter in the Ṣaḥīḥ contains one or two items, i.e. 'the chapter on that which is prohibited for the pilgrim to wear', 'the chapter on entertaining a pilgrim with drinks', 'the chapter on he who joints together

the two prayers [Zuhr and 'Asr] but without performing supererogatory prayers in between', 'the chapter on he who drives forward his sacrificial camel','the chapter on he who bought his sacrifice while he is still halfway to Mecca and put the necklace upon it'. This 'Tarjamā' or interpretive gloss of al-Bukhārī's states quite clearly the import of each item individually.

Refering to al-Ghazālī, we find that the observation is reversed. Items are taken collectively, and, in most cases, without reference to the ḥadith that originates their usage. The most striking examples here are the two most important chapters on Pilgrimage. They are as follows:

1. Part II on the criteria [that determine] whether an individual is under obligation to perform the Pilgrimage and whether the essentials [of the Pilgrimage] and those things which have been enjoined and those things which have been prohibited [with reference to it] have been validly observed.
2. An explanation of the hidden acts: how one is to be sincere in one's intentions (nīyā); how one is to receive edification from the Holy Places, and to reflect upon them, keeping in mind their secrets and meaning, from the beginning of the Pilgrimage to the end.

If we analyse these two chapters, we can see quite obviously that al-Ghazālī has accumulated all the criteria as to what to do or not to do, in addition to the hidden acts that are 'the duties of the heart'.

A possibly generalized but I believe quite pertinent ~~inogement~~ comment on both writers might well be that al-Bukhārī was a COMPILER whilst al-Ghazālī

was a WRITER. The difference between COMPILER and WRITER in this context being, COMPILER means a mere collector of the materials without paying much attention to interpreting them, whilst the WRITER means the opposite. An examination of the Book on Pilgrimage in al-Bukhārī's Sahīh is sufficient to tell us very clearly that the first and the last duty of al-Bukhārī was to collect the data, sort it and classify it into suitable chapters. The 'Tarājim' or personal interpretive element arises pragmatically out of the material itself.

Al-Ghazālī, on the other hand is a writer who set in his mind not only to collect data but to interpret it and correct the wrong notions about it. Consequently, al-Ghazālī called his book 'Ihyā' 'Ulūm al-dīn' or 'The Rivival of the Religious Sciences'. The success he obtained is attributable to his breadth of mind, deep insight, wide knowledge and social understanding in addition to his acute psychological observations. All these factors helped him to analyse and interpret the rites and secrets of the acts of worship.

In what follows we will attempt a brief survey of sections of the 'Ihyā' which deal with the acts of worship (ibādāt). It will be our purpose to see how al-Ghazālī accomplishes his task of expounding the secrets of Moslem's devotions. The reader is asked to keep in mind a point already made, namely that the core of al-Ghazālī's scheme of revivification is the purification of the heart, an idea which distinguishes his method from that of the jurists. The following survey will hopefully demonstrate the degree to which al-Ghazālī's conception of sirr is linked up with that of heart purification.

A central theme which runs throughout al-Ghazālī's discussion

of the acts of worship is expressed in the following tradition of the Prophet, which is quoted by al-Ghazālī; "The worship was prescribed and the Pilgrimage and the Circumambulation [of the Ka'bā] commanded and the Pilgrimage ceremonies were enacted as law only to institute remembrance of Allah", so that, consequently, "Whenever you do not have any exaltation or awe in your heart for the One Remembered, who is the one to be sought and desired, of what value is your remembrance?"[1]

Ritual prayer, to begin with, draws much of al-Ghazālī's attention and he treats it in a manner unprecedented among earlier jurists, with great thoroughness he analyses all of its component parts, giving each its full due, with the aim of guiding the devotee to the core of its reality. In the language of metaphor, he states that "The worship, for you, is an offering and a valuable present with which you draw near to the presence of the King of Kings, such as a young slave-girl, that one seeking proximity to a sultan presents to him. This present is offered to Allah, and then is returned to you on the greatest Presentation Day. So yours is the choice either to make its form beautiful or to make it ugly. If you do well it is for yourself. If you do wrong you wrong yourself."[2]

In attempting to convince the devotee that the real fruit of his prayer depends on how much attention he pays to his prayer, al-Ghazālī reminds him that the command of God to institute the Prayer does not mean simply to go through the mechanics of prayer; rather, it means to be mindful

---

[1] 'Iḥyā', p. 268, translated by E.E. Calverley in 'Worship in Islam', p. 55.

[2] Calverley, p. 83.

while praying of what one is saying or doing. Otherwise, the devotee is not an institutor of the prayer, for the Prophet has been reported as saying, "A creature gets from his prayer only what he comprehends of it."

On the whole, al-Ghazālī considers the Prayer to be in its entirety an act of the heart. Consequently, every institutor of the Prayer must bear in mind that whenever he hears the call of the Muazzen he must evoke in his heart the dread of the call on Resurrection Day, and prepare himself outwardly and inwardly[1] against the external and internal causes of distraction.

Al-Ghazālī's thinking about Prayer is most fully elaborated under the heading of the "inner realities which bring the life of the Prayer to perfection." These "inner realities" are, (1) "the presence of the heart, (2) understanding, (3) magnifying, (4) awe, (5) hope, and (6) shame facedness."[2]

They are for al-Ghazali the sole gateway to the spiritual ascent. "Know," he declares in conclusion, "that keeping the Worship free from faults, and devoting it solely to the Face of 'Allāh, and the payment of it in accordance with the inward stipulations which we have mentioned of humbleness, magnifying and shame, are the cause of securing illuminations in the heart. These illuminations become keys of the unveiled knowledge."[3]

Coming to the next pillar of Islam, the Zakāt, al-Ghazālī follows the same method as in the previous chapters. His main purpose is to

---

[1] 'Ihyā', p. 296, quoted from Calverley's translation, p. 106, with slight changes.

[2] Ibid., p. 289, with a free choice from Calverley's and Grunebaum's translations, pp. 93, 116, respectively.

[3] 'Ihyā', p. 305, translated by Calverley, pp. 120-121.

"unfold its mysteries, its previous and hidden rules, and its outward and inward significance."[1] He begins with the different kinds of Zakāt, then concentrates on three main points. These are: (1) The rules that govern the payment of Zakāt, (2) The rules that govern the receiving of Zakāt and (3) The excellence and rules of voluntary almsgiving. In discussing the first point, al-Ghazālī mentions five things to be observed by the payer, namely: intention, promptness in paying, avoidance of paying substitute, restraint against taking the Zakāt out of one's town to another, and the necessity of distributing it among the different groups mentioned in the Quran (9:60).[2] To these juristic rules are added what al-Ghazālī calls "the inner rules of Zakāt": if the payer is really seeking through his Zakāt the road to the hereafter he must understand the reason why it is obligatory and significant, then pay it before it is due, secretly or publicly, avoid taunt and injury, belittle the gift, give from the best of his wealth, and select as the recipient of his Zakat one worthy of it.[3]

Al-Ghazālī places great emphasis on the importance of these rules as prerequisite to every sound payment. He gives special attention to the subject of taunting and injury as well as to the subject of selecting a worthy recipient. The payment of Zakāt in accordance with the rules thus set forth is, for al-Ghazālī, an effective treatment for the heart. "The heart," he says "cannot be treated except by means of knowledge and works.[4] "Knowledge" here has reference to "the knowledge of

---

[1] 'Ihya', p. 379, translated by N.A. Fāris, p. 3, with slight changes.

[2] 'Ihyā', pp. 384-387.

[3] 'Ihyā', pp. 387-401

[4] 'Ihyā', p. 395, trans. Faris, p. 41

the truths ... concerning the obligatory nature of the Zakāt" and "works" signifies "self-abasement, humility, and acceptance of obligations." Zakāt is undoubtedly one of the "good works" incumbent upon Moslem, but to achieve its main purpose of purifying oneself one has to realise its "inner rules" which guide one to the real way of performing it. Al-Ghazālī quotes the Prophet as saying, concerning the Zakāt, "God will not accept the gifts of a person who is always reminding others of the favours he has done for them." He also notes the Qur'anic declaration: "O ye who believe! render not vain your alms by taunt and injury" [2:265][1]

Turning to the rules that govern the receiving of Zakāt, we find that al-Ghazālī has set up some strict measures as regulations for the recipient to observe, such as abstaining from receiving what is unlawful or what is more than permissible amount for him.[2]

Voluntary almsgiving was dealt with by al-Ghazālī under three headings. These are: (1) its excellence, the rules of receiving it and giving it; (2) secrecy and publicity in giving it; and (3) which is better, to receive voluntary alms or Zakāt. The first of these topics is elaborated by means of a list of traditions and sayings of the Companions and Fathers. It is the second and third topics that take up the greater amount of al-Ghazālī's attention. Various opinions on the issues raised are considered. In the end al-Ghazālī calls upon the individual to exercise discretion on these issues. He must reflect "carefully lest he be misled by vanity and bequilded by the deception of nature and the artifice of the

---

[1] 'Ihyā', p. 395

[2] 'Ihyā', pp. 405-406

devéil."[1] Then, he is free to choose between secrecy and publicity, voluntary almsgiving and the Zakāt.

The next item of devotion is Fasting. "Those who observe it are of three grades; the common falk do not yield to their appetites; the elect hold all their members back from sins; the inner circle of the elect avoid all mean desires, all worldly thoughts, and all that is not God."[2] Thus al-Ghazālī divides the observers of the obligatory fasting of Ramaḍān into three ranks corresponding to stages in the unfolding of the secrets of the Fast. The rules for the first and second grades are set up in detail by al-Ghazālī. The three-fold division proceeds from the central contention that "Fasting in Islam does not simply imply abstaining from food, but also every kind of evil,"[3] How far al-Ghazālī differed from the Scholar-Jurists in his treatment of fasting is particularly clear from his remarks on the second grade of Fasting. The second grade observers of Fasting according to al-Ghazālī are Ṣāliḥīm or the Righteous Ones, meaning the Ṣūfis. Their Fasting consists, in addition to the common falk rules set up by the Scholar-Jurists, of six things: 1-restraining of eyes and holding them back from gazing at any blameworthy thing and everything that may distract one's heart from God; 2-keeping the tongue within bounds against foul talk, lying, backbiting, talebearing, ribaldory, harshness, disputing, arguing, and keeping it silent or else busy with the remembrance of God; 3- ~~with~~ preventing the ears from listening to any reprehensible thing;

---

[1] 'Ihyā', p. 415, trans. Faris, p.83

[2] A.S. Tritton, Islam, p. 27. Cf. Ihya, p. 426.

[3] Aḥmad A. Ghalwash, The Religion of Islam, Vol. II, p.63

4-keeping the other members from sin, such as hands, legs, and stomach; 5-avoiding taking too much lawful food when breaking the Fast; 6-placing one's heart, after breaking the fast, in suspense between fear and hope, for one does not know whether one's fast is approved.[1]

Finally, we come to the Pilgrimage. If the Prayer is a personal communion with God, the Zakāt a thanksgiving to God, the Fasting a turning against human desires, the Pilgrimage is "the seal of all that is commanded, the perfection of Islam and the completion of religion."[2]

The Pilgrimage, like other devotional practices in Islam, contains some ceremonies "which involve fraternizing among people and whose meaning no intellect can find out, such as casting pebbles at stones and running to and fro repeatedly between Ṣafā and Marwā, for example."[3] Since al-Ghazālī himself has admitted that the meaning of such ceremonies are incomprehensible to human intellect, we cannot expect him to explain them, not withstanding his intended purpose of unfolding the secrets of Islamic devotional practices. Nevertheless, this is not to say that al-Ghazālī does not have a general view as to the place of these ceremonies in the spiritual life. We have previously noted the connection between the idea of <u>sirr</u> and that of heart purification and have cited passages to show this connection. We may now cite a further passage, one which concerns the Pilgrimage: "There is in each one of these things a remembrance for him who will remember, a lesson for every one to learn, an exhotation for every

---

[1] 'Ihya', pp. 426-429.

[2] 'Ihya', p. 437

[3] 'Ihya', p. 483

true disciple, and instruction and direction for every intelligent [person]. Let us [now] indicate the keys to each of these things, so that once the door is opened to them and their causes are known, their secrets will be revealed to every pilgrim according to the clearness of his heart, the purity of his inner [self] and the abundance of his intelligence."[1] This passage indicates two important things: 1-al-Ghazālī is not revealing the secret meaning, but opening their doors and explaining their causes; 2- the real revealing of the secrets depends on the pilgrim himself. The role of al-Ghazālī is in the final analysis that of a mentor who can only give advice and enlightenment.

Al-Ghazālī's statement that the "secrets will be revealed to every pilgrim according to the clearness of his heart..." indicates that every pilgrim has his special key for that purpose, the key being the degree of clearness of his heart. The following anecdote indicates very clearly that the so-called meaningless ceremonies, such as circumambulation of the Ka'ba, the throwing of pebbles and the running between Ṣafā and Marwā could, for the spiritually mature, be rich in meaning:

> "a man who had just returned from the Pilgrimage came to Junayd. Junayd said, 'From the hour when you first journeyed from your home have you also been journeying away from all sins?' He said, 'No.' 'Then,' said Junayd, 'You have made no journey. At every stage where you halted for the night did you traverse a station on the way to God?' 'No,' he replied. 'Then,' said Junayd, 'you have not trodden the road, stage by stage. When you put on the pilgrim's qarb at the proper place, did you discard the qualities of human nature as you cast off your clothes?' 'No,' 'Then you have not put on the pilgrim's qarb.

---

[1] Ihya, p. 482

[2] The anecdote has been reported according to al-Zabīdī from al-Shibly, while R.A. Nicholson in 'The Mystics of Islam' has reported it from al-Junayd. Al-Zabīdī's version is considerably long, therefore I quote Nicholson's version. Al-Zabīdī's version was quoted from a book by Ibn 'Arabī, the Great Shayk.

> When you stood at 'Arafat, did you stand one moment in contemplation of God?' 'No.' 'Then you have not stood at 'Arafāt. When you went to Muzdalifa and achieved your desire, did you renounce all sensual desires?' 'No.' 'Then you have not gone to Muzdalifa. When you circumambulated the Ka'ba, did you behold the immaterial beauty of God in the abode of purification?' 'No.' 'Then you have not circumambulated the Ka'ba. When you ran between Ṣafā and Marwā, did you attain to purity (Ṣafā) and virtue (muruwwat)?' 'No.' 'Then you have not run. When you came to Mina, did all your wishes (munā) cease?' 'No.' 'Then you have not yet visited Mina. When you reached the slaughter-place and offered sacrifice, did you sacrifice the objects of wordly desire?' 'No.' 'Then you have not sacrified. When you threw the pebbles, did you throw away whatever sensual thoughts were accompanying you?' 'No.' 'Then you have not yet thrown the pebbles, and you have not yet performed the Pilgrimage.'[1]

It is noteworthy that Ibn 'Arabī, who in al-Zabīdī's version is the narrator, says after relating the anecdote that the reason why he reported the anecdote is to show that all godfearing people understand Pilgrimage as such although they differ from each other.[2] It is such difference in understanding that Al-Ghazālī's phrase "to every pilgrim according to the clearness of his heart," seems to reference.

The apparently meaningless ceremonies in Islam are, says al-Ghazālī, "the most consumate of all the kinds of worship in cleaning souls and turning them away from the requirements of nature and ethics to the requirements of certitude."[3] Thus al-Ghazali assures the Muslim populace that full submission to the Law without craving for the revealing of its essence and inner reality is better for them. This, however, does not mean an appeal to follow the Law blindly, for we see how al-Ghazālī tries his best to rationalize it in the conviction that God the Most wise will not do anything without purpose.

---

[1] R.A. Nicholson, The Mystic of Islam, p. 483.

[2] 'Ihyā.' p. 482 .

[3] 'Ihyā.' p. 483.

A modern scoffer has declared that he does not "know anything which can justify the act of giving the stupid and unmeaningful ceremonies of the Pilgrimage ... The Wahhābis, the puritans of Islam. regard the circumambulation of the Prophet's tomb as superstition ... but how can they justify the foolish ceremonies of the Ḥajj? If reverence for the Prophet's tomb is 'shirk', what are the running at aṣ-Ṣafā and al-Marwā, the stoning of the pillars, and the kissing of the Black Stone? ... No Muslim has ever yet attempted to give a spiritual explanation of the ceremonies of the Makkan Pilgrimage, for in attempting to do so he would be charged with heresy of 'shirk'."[1] The answer to these questions have partly been given. The full answer may be found by reference to al-Ghazālī's detailed analysis of Pilgrimage from its beginning to the end. This lies under twenty headings that comprises the various Pilgrimage rites. They are as follows: 1- understanding; 2 - longing; 3 - decision; 4 - severance of the relations; 5- provision; 6- riding beast; 7 - purchase of the two 'iḥrām garments; 8 - departure; 9 - entering the desert; 10 - the state of sanctification; 11 - entrance into Makka; 12 - first glimpse of the Ka'ba; 13 - circumambulation of the House; 14 - touching of the Black Stone; 15 - clinging to the curtains of the Ka'ba; 16 - running between Ṣafā and Marwā; 17 - standing on Mount 'Arafāt; 18 - throwing of pebbles; 19 - visit to Medina; and 20 - visit to the Apostle of God.[2]

In developing a "spiritual explanation" for these rites, al-

---

[1] Dictionary of Islam, p. 159.

[2] These items covered the whole final subdivision of the Chapter on the Secrets of Pilgrimage, pp. 481-491.

Ghazālī provided a rational for the Pilgrimage that safeguarded it against the antinomianism of the extremist Ṣūfis, thus blending, law and the spiritual life. In like manner al Ghazālī's work stands even today as a rebuke against modern scoffers who would reduce Islamic worship to empty ritual. The intense spirituality of the entire Pilgrimage is evidenced by al-Ghazālī's final words at the end of the chapter on the secrets of Pilgrimage, "These are the duties of the heart throughout the acts of the Pilgrimage."[1]

---

[1] 'Ihya', p. 491&

CONCLUSION

In the foregoing an attempt has been made to elucidate al-Ghazālī's role in harmonizing the law and the inner life. It was noted that in the 'Ihyā' fiqh material takes precedence over other material in al-Ghazālī's order of treatment. This material includes relevant Qur'anic verses, sayings of the Prophet and statements of Companions, Successors and the Fathers. Juristic technical terms such as "obligatory," "supererogatory," "recommended," "reprehensible," and the like are freely used by al-Ghazālī. However, for al-Ghazālī these purely legal categories are not sufficient for true piety. Accordingly he introduces and develops the term sirr as the life-giving principle governing all religious acts.

Having considered at length al-Ghazālī's thinking on these subjects, the question now remains: what are the sources of his thought ? As D.B. Macdonald has pointed out, al-Ghazālī "was not a scholar who struck out a new path, but a man of intensive personality who entered on a path already trodden and made it the common highway."[1] We must therefore give due attention to the antecedents of al-Ghazālī's thinking.

As for the fiqh material in al-Ghazālī's writings, the main source is the Shāfi'ī school of law. Al Ghazālī was not only a Shāfi'ī, he was one of the greatest scholars of this school. Among his contributions to the school are his treatises al-Wajīz (the Brief"), al-Wasīt ("the Medium"), and al-Basīt ("the Wide"). He was also the author of a monumental work on the principles of jurisprudence entitled 'al-Mustasfā min 'ilm al-usūl.' In general al-Ghazālī, despite his profundity as a thinker, adds little to

the field of fiqh per se. Al-Subkī tried, not altogether successfully, to defend al-Ghazālī in respect to this shortcoming.[2] Many examples can be given from the 'Ihyā'[3] to show that al-Ghazālī prefers ~~to~~ Shāfi'ī doctrine over others, refraining from using his own individual reasoning to reach an independent conclusion.

Similarly, in the realm of Ṣūfī ideas a-Ghazālī is but a follower of his predecessors, especially al-Ḥārith al-Muḥāsibī (d. 857), 'Abū Ṭālib al-Makkī (d. 996), and 'Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 1072). The influence of these great Ṣūfis is manifest from al-Ghazālī's frequent quotations from their writings, both directly and indirectly, as well as from his adoption of their styles. It has even been said that the 'Ihyā' is actually based upon Qūt al-qulūb by 'Abū Ṭālib al Makkī.[4] A cursory comparison of the two seems to bear this out. The principal obvious difference between the two works is that whereas the 'Ihyā' places fiqh material first in order of treatment the Qūt gives precedence to the Ṣūfī material.[5]

Al-Ghazālī himself testifies to the influence of his predecessors upon his thinking in noting that he started his study of Ṣūfism by reading the works of 'Abū Ṭālib al-Makkī, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, as well as some extracts from al-Junayd (d. 910), al-Shiblī (d. 946), and 'Abū Yazīd al-Bisṭāmī (d. 875).[6] Moreover, he declares that many people had written books on subjects dealt with in the 'Ihyā'. His own book, he points out, is distinguished from the others by five things: (1) it elucidates what the others complicate; (2) it organizes what the others disperse; (3) it summarizes what the others prolong; (4) it avoids their repetitiousness; and (5) it examines a number of complex matters neglected by the others.[7]

Al-Ghazālī himself acknowledges few quotations from the works of his predecessors. It is al-Zabīdī who is to be credited with having traced much of the quoted material to its proper sources. Of the quotations acknowledged by al-Ghazālī, two are particularly noteworthy. The first occurs on page 573 of the 'Ihyā', where al-Ghazālī mentions 'Abu Ṭālib, ibn Khuzaymā and 'Ibn Mundhir as his sources for a series of Prophetic supplications which extend from page 573 to page 590. The other quotation is from al-Muḥāsibī. It extends from page 1810 to page 1822 and is the longest quotation in the entire 'Ihyā'.

As for al-Qushayrī, his famous Risālā, which was, like the 'Ihyā' itself, written with a view to bringing about a reconciliation between sharīʿā and ḥaqīqā, had without doubt a considerable influence upon al-Ghazālī. Al-Qushayrī filled his Risālā with Qur'anic verses, Prophetic traditions, savings of the Fathers, as well as with material relating to the great Ṣūfis, in order to convince his contemporaries of the truth of the Ṣūfī way. This was also, as we have noted, al-Ghazālī's approach, and accordingly many scholars consider al-Ghazālī to have been a successor to al-Qushayrī.[8] The following extract from the Risālā will, I am sure, bear this out:

> The Sharīʿā is concerned with observance of the outward manifestation of religion; whilst Ḥaqīqā concerns inward vision of divine power. Every rite not informed by the spirit of Reality (i.e. Ḥaqīqā) is valueless, and every spirit of Reality not restrained by the Law (i.e. Sharia) is incomplete. The Law exists to regulate mankind, whilst the Reality makes us to know the dispositions of God. The Law exists for the service of God, whilst the Reality exists for the contemplation of Him. The Law exists for obeying what He had ordained, whilst the Reality concerns witnessing and understanding the order He has decreed: the one is outer, the other inner.[9]

So much for the sources of al-Ghazālī. A final word should

be added concerning the reactions to al-Ghazālī's teaching. Being very strict in his deprecation of worldly scholars, al-Ghazālī engendered around him a group of enemies who "criticized him for entertaining emotional notions basic to Sūfism but incompatible with rationalism and philosophically difficult to explain. Others condemned his religious teachings as detrimental to orthodoxy."[10] "His inexactitude in quoting Traditions and his use of uncanonical Traditions" have been the ground of bitter criticism by his professional enemies.[11] Yet, in spite of such criticism -- which, in the Maghreb, culminated in the banning and even burning of his books -- his influence through the centuries has been pervasive.[12]

Whatever the case may be, posterity has bestowed upon al-Ghazālī the highly honorific title of Hujjat al-Islām ("Supreme Authority on Islam"); and, as though this were not sufficient, some have called him the greatest Muslim after Muhammad.

Footnotes to Conclusion:

[1] D. B. Macdonald, as quoted in R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, p. 383.

[2] Al-Subki, Tabaqat al-Shafi^{c}iya, Vol. IV, pp. 101-182.

[3] Ihya', pp. 315, 370, 627, 766, 826, 827, 828, 834, 2125, 2223.

[4] Al-Zabidi, Vol. I, p. 134.

[5] Al-Ghazali actually states (Ihya' p. 5) that the arrangement he has followed is a kind of trick to attract people thinking the book to be a fiqh book.

[6] Al-Munqidh, p. 68.

[7] Ihya', p. 4.

[8] Albert Nadir, "al-Tasawwuf al-Islami," p. 49; Ahmad Mahmud Subhi, "Fi ^{c}ilm al-kalam," p. 237; J.S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, p. 142.

[9] J.S. Trimingham, p. 142.

[10] P.K. Hitti, "Makers of Arab History," p. 162.

[11] Montgomery, p. 23.

[12] For the full account of al-Ghazali's influence, see Watt, Muslim Intellectual, pp. 171-180; Hitti, Makers of Arab History, pp. 160-164; C.C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, pp. 202-204; F. Rahman, Islam, pp. 140-141.

THE BOOK ON THE SECRETS OF PILGRIMAGE

In the name of God, the Benificent, the Merciful. Praise be to God Who has made the confession of [Divine] Unity a fortress and a bulwark for His servants; and has made the Ancient House [Ka'bā] a resort for mankind and a place of safety; and has dignified it in relation to Himself, honouring it, fortifying it, and bestowing his favour upon it. And He has made the visiting of it and the circumambulation around it a [protective] veil between the worshipper and the Torment, and [has made it] a shield. The Blessing [of God] be upon Muḥammad the Apostle of mercy and the Master of the Community -- may he be granted abundant peace as well as his close relatives and companions.

Now then, the Pilgrimage is one of the Pillars and Foundations of Islam, the act of worship of a lifetime, the seal of all that is commanded, the perfection of Islam and the completion of religion. Concerning it God the Most High has revealed his statement "This day have I perfected your religion for you and completed My favour upon you and have chosen for you Islam as religion" (5 : 4). And concerning it the Prophet -- the blessing of God be upon him -- said, "Whoever dies without having performed the Pilgrimage let him die, if he wish, either a Jew or a Christian." How exalted is that act of worship without which religion is lacking in perfection, and the evader of which is equal in waywardness to Jews and Christians! [Such a worship] deserves that much attention be devoted to explaining it and to detailing

its essential elements ('arkān), its supererogatory parts (Sunan), its proprieties, its merits, and its mysteries. All of this will be disclosed, by the grace of God the Most High, in three chapters:

1. The first chapter concerns its merits and the merits of Mecca and the Ancient House and its essential parts and the criteria [that determine] its obligatory character (Wujūb).
2. The second chapter [deals with] its outward acts in [correct] order according to their order from the begining of the journey untill the return.
3. The third chapter concerns its exact proprieties, its hidden mysteries and its inner (bāṭinā) acts.

Let us now begin with the first chapter. It has two parts. Part one is on the merits of the Pilgrimage and on the [particular] merit of the House and of Mecca and Medinā -- may God the Most High protect both -- and on [the merit of] setting out on a journey to the mosques [of Mecca, Medina and Jeruselim].

The Merit of Pilgrimage

Allah said [to 'Abraham], "And proclaim unto mankind the Pilgrimage. They will come to thee on foot, and on every lean camel, coming by every distant tract" (22 : 27). Qatādā said, "When God the Most High commanded 'Abraham -- the Peace and Blessing of God be upon him and upon our Prophet and upon every chosen servant of God -- to proclaim unto mankind the Pilgrimage, he proclaimed, "O People, God the Most High has built a House; go to it on Pilgrimage." God the Most High said. "That they may

witness [its] benefits for them" [22 : 28]. It was [once] said, "The business is during the season [of Pilgrimage], and the reward is in the hereafter." One of the early fathers [Salaf] commented when he heard this: "By the Lord of the Ka'bā, surely they be forgiven." It has been said by way of interpretation of the saying of God the Most High, "Now, since Thou hast adjudged me as lost, I will assuredly lie in wait for them on Thy straight path" [7 : 18] that [this saying refers to] the path to Mecca [and that it is] Satan who lies in wait so as to bar people from it. [The Prophet]-- the Blessing of God upon him -- said, "Whoever performs Pilgrimage to the House without foul talk or iniquity is free from sin [literally: departs from his sins] as [he was] on the day his mother bore him." And the Prophet -- the Blessing Of God be upon him -- also said, "Satan has never been seen as to be more mean, or humiliated, or miserable or vexed that on the day of 'Arafat." That is solely because of what he sees of the revelation of the mercy and forbearance of God -- may He be praised -- toward grave sins. Thus it is said, "There are some sins which are expiated only by the standing on Mount 'Arafat." Ja'far Ibn Muhammad has attributed this saying to the Apostle of God -- upon whom be the blessing of God.

One of those pious persons (muqarrabīn) who have insight [into the unseen] related that 'Iblīs -- God curse him -- appeared to him once at Mount 'Arafāt in the shape of a person. As his body was frail, his colour pallid, his eyes tearful, and his back broken, [The pious man] said to him, "What has made your eyes tearful?" He answered, "The going forth of pilgrims without [any intention of doing] business -- I say, they are intent [on Pilgrimage alone]; I fear they will not be disap-

pointed, and that makes me sad." "What has made your body frail?" the [pious man] asked. He said, "The neighing of horses for the sake of God the Most High. Had it been for my sake, that would have been more to my liking." The [pious man] said, "What has changed your colour?" He said, Co-operation of people in obedience [to God]; had they cooperated in disobedience, that would have been more to my liking." "What has caused your back to be broken?" the [pious man] asked. He answered, "the saying of a worshipper, [O God]."I ask of You a good end.'I say, Woe to me! When that man becomes pleased with his [good] deeds, I fear that he might become aware [of his own conceit]."

The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Whoever sets out on the Greater or Lesser Pilgrimage and dies [before completing the Pilgrimage], will until the Day of Resurrection be awarded with the award of a pilgrim. And whoever dies in one of the two shrines will not be exposed [to judgment] or made to give an account. To him it will be said, "Enter into Paradise," And the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "One Pilgrimage which is accepted [in the sight of God]is better than the whole world and what is in it; a Pilgrimage which is accepted [in God's sight] has no reward but Paradise."

And he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- [also] said, "those who go on the Greater or Lesser Pilgrimage are a delegation of God Almighty and His visitors. If they ask [something]of Him, He grants [it] to them; if they beg His forgiveness, He forgives them; if they voice their supplication, it is granted to them; and if they intercede [on behalf of anyone], their intercession is granted." A saying [of the Prophet]

transmitted by [members of the Prophet's] household [declares]: "The most sinful man is the one who, though standing on 'Arafat, thought that God has not forgiven him."

Ibn 'Abbās, may God be pleased with them [the son and the father], reported that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Everyday one hundred and twenty mercies descend on this House [i.e. the Ka'bā]; of these, sixty are for those who circumambulate [it], fourty for those who [merely] pray [before it], and twenty for those who [merely] gaze [at it]." In [another] tradition [we find the following]: "Circumambulate the House often for it is among the most important things that you will find on your record [lit. sheets] on the Day of Resurrection, and [it is, moreover,] the most delightful deed you will find." For this reason, it is commendable first to do the circumambulation [independently] without [doing] the Greater or Lesser Pilgrimage. In [still another] tradition [we read]: "Whoever circumambulates [the House] seven times, barefooted and bareheaded, is rewarded as though he had freed a slave, and whoever circumambulates [the House] seven times amid rain is forgiven of sins previously committed." It is said that whenever God the Most High pardons His servant for a sin during the time [of 'Arafāt], He [also] during that time pardons for that [same] sin all those who have committed it.

One of the Fathers (Salaf) said, "If the day of 'Arafāt coincides with Friday, all the people [who have stood] at 'Arafāt are pardoned [of their sins]. Such [a day] is the most excellent of days in this [earthly] life; it was on such [a day] that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- performed his farewell pilgrimage, and he was standing [at 'Arafāt] when the [following] words of God Almighty were revealed

[to Him]: "This day have I perfected your religion for you and completed My favour upon you and have chosen for you Islam as religion." [5 : 4] The people of the Book said, "Had this verse been revealed to us, we would have made it a feast day." 'Umar, may God be pleased with him, said, "I testify that it was revealed to the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- on a day of two feasts: the Day of 'Arafāt and the Day of Gathering [i.e. Friday], when he was standing at 'Arafāt." The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "O God, forgive the pilgrim and the man for whom the pilgrim asks forgiveness."

It is reported that 'Ali Ibn Muwaffaq performed several pilgrimages on behalf of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him. He said, "I saw the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- in the dream and said to me, "O Ibn Muwaffaq, have you performed pilgrimages on my behalf ?" 'Yes' I said. He said, 'And did you say L A B B A Y K A on my behalf?' I replied, 'Yes.' He said, 'I will reward you on the Day of Resurrection when I will take you by the hand in the "stopping-place" and let you enter the Paradise while all the people are in agony of the Judgment." Mujāhid and some other scholars said, "When pilgrims reach Mecca they are met by angels who greet those who ride camels, shake hands with those who ride donkeys, and embrace those who come on foot."

Al-Hassan said, "Whoever dies immediately after Ramadān, or after a war, or after the Pilgrimage dies as a martyr." And 'Umar, may God be pleased with him, said, "The pilgrim is forgiven his sins as well as he for whom he has sought forgiveness during the months of Dhū al-Ḥijjā, al-Muḥarram, Ṣafar and twenty days of Rabī' all 'Awwal."

It was the custom of the Fathers -- may God be pleased with them -- in bidding farewll to warriors, and in receiving pilgrims, to kiss [them] between the eyes and to ask for their prayers, and they hastened to do this [in the case of pilgrims] lest they become polluted with sins.

'Ali Ibn Muwaffaq is reported to have said, "I performed the Pilgrimage one year, and when it was the night of 'Arafāt I slept in the Mosque of al-Khaif at Minā. I saw in dream as though two angels clothed in green came down from the sky. Then one of them called to the other, 'O slave of God', and he [the other] replied, 'Here am I. [Labbayka], O slave of God'. The former continued, 'Do you know how many performed pilgrimage to the house of our Lord the Most High this year?' 'I do not know', he answered. 'Six hundred thousand have performed the pilgrimage to the House of our Lord', the other said, but do you know how many of them were accepted?' He said, 'No.' 'Six persons?, the other concluded. Then they ascended into the air and disappeared from me, and I woke up in fright. I was very much distressed and my condition greatly disturbed. Then, I said [to myself], 'If the pilgrimage of [only] six persons has been accepted where am I among the six?' Then, after I had left 'Arafāt I stayed for a while at Mash'ar al-Harām, and I began to meditate upon the multitude of people [who attended that year's pilgrimage as compared to] the small number whom were accepted. I fell asleep, and all of a sudden there were [before me] the two figures having descended [again] in their [same] form. And one of them called the other repeating the same words [as before]. Then he said, 'Do you know what decision has our Lord made this night?' 'No', the other said. He said,

'He has given everyone of the six a hundred thousand.' Then, I woke up with such rejoicing as cannot be described."

[Ali Ibn Muwaffaq] -- may God be pleased with him -- is also reported to have said, "I performed a pilgrimage one year; when I completed the rites I began thinking about those whose pilgrimage was not accepted, and said, 'O God, I donate my pilgrimage and its reward to the one whose pilgrimage was not accepted.' Then I saw the Lord of glory in my sleep, and He said to me, 'O 'Ali, are you [pretending to be] more liberal than [when I am the Creator of liberality and generosity, and am the most liberal of the liberal and the most generous of the generous, and the more deserving of generosity and liberality than the all created beings. I donate all those whose pilgrimage I did not accept to those [whose pilgrimage] I did acept!"

THE EXCELLENCE OF THE HOUSE AND OF EXALTED MECCA

[The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "God most High has promised this House that six hundred thousand [persons] will make a pilgrimage to it every year; and if [the pilgrims] are short [of that number] God most High will complete [their number] with the angels. And [he has promised] that the Ka'bā will be crowded about, like a bride in procession, while all the pilgrims cling to Its curtains and run about It until It enters Paradise and they along with it." And in [another] tradition: "The Black Stone is one of the jewels of Paradise; it will be raised on the Day of Resurrection with eyes and with a tongue with which to speak, bearing witness on behalf of all those who

have kissed it in truth and sincerity." and "[the Prophet]-- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to kiss it frequently." And it is reported that "He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- prostrated himself before it" and used to circumambulate [it riding] on a camel, and would touch it with a stick and then kiss the end of the stick."
"'Umar -- may God be pleased with him -- [once] kissed it and then said, I know you are [just] a stone in which there is neither harm nor benefit. If I had not seen the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- kiss you I would never have kissed you.' Then he wept until his sobbing raised, and he turned around and saw 'Ali [Ibn Abū Ṭālib] -- may God honour his countenance and be pleased with him -- and said, 'O 'Abū al-Ḥassan, here is the place where tears should be shed and supplications granted.' 'Ali said, 'O Commander of the Faithful, there is indeed both harm and benefit [in the Black stone]. 'He said, 'How?' [Ali] said, 'When God made a covenant with progeny [of 'Ādam], He recorded [it] for them in a book, then stuffed it into this rock so that it might stand as witness to the fulfillment [of the covenant] by the believer and the repudiation [of it] by the unbeliever.'" It is said that this is the meaning of those words spoken by people upon kissing [the Black Stone]:"O God, for the faith in You, the belief in Your Book and the fulfillment of Your covenant" [I perform this duty].

It is elated on the authority of al-Ḥasan al-Baṣarī -- may God be pleased with him -- that one day of fasting in it [i.e. Mecca] is equal to a hundred thousand days of fasting [in other places], and one dirham given as alms [in Mecca] is equal to a hundred thousand dirhams [given elsewhere]; the same is true of every [other] good deed. And it is said

that seven circumambulations [around the Ka'bā] is equal to one Lesser Pilgrimage, and that three Lesser Pilgrimages are equal to one Greater Pilgrimage. Thus in a sound tradition [we read] : " One Lesser Pilgrimage in [the month of] Ramaḍān is equal to the Greater Pilgrimage along with me." And [the Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him-- said, "I am the first over whom the earth will be split, then I come to the people of Baqī' so that they will be assembled along with me [on the Day of Resurrection], then I come to the people of Mecca to be resurrected between the two Sanctuaries (ḥaramayn)." And in [another] tradition [he declares]: "Verily, 'Adam -- the Blessing and Peace of God be upon him -- was once met by angels after performing his rites, and they said to him, 'Your pilgrimage is accepted, O 'Adam. Verily we made the Pilgrimage to this house two thousand years before you." Moreover, the following is found in the tradition: "Verily God Most High looks upon the people of the earth each night. The first of those upon whom He looks are the people of the Sanctuary (ḥaram), and the first of the people of the Sanctuary upon whom He looks are the people in the Sacred Mosque (al-Masjid al-Ḥarām). Those whom He sees performing the circumambulation He forgives; those whom He sees praying He forgives; and those whom He sees standing with their faces toward the Ka'bā He forgives. "One of the Friends [of God]-- may God be pleased with them -- to whom the mysteries had been revealed said, "I saw all the harbours prostrate themselves before 'Abādān, and I saw 'Abādān prostrate itself before Jadda." And it is said that the sun will not set on any day until one of the 'Abdāl has performed the circumambulation and that the dawn will not break forth after any night until one of the 'Awtād has performed it; if this [daily routine] were to come to a stop, it would

cause [the Ka'bā] to be removed from the earth, so that people would awaken [to find that] the Ka'bā had vanished and would find not a trace of it. The same [would also happen] if seven years were to pass without anyone having performed the Pilgrimage, moreover the Qur'an would be removed from its pages [masāḥif], and people would arise and, so, the paper would be white and glittering without a single letter on it; then the Qur'ān would be erased from hearts and not a word of it would be remembered; and the people would return to the poetry, songs, and tales of the pre-Islamic period; ~~then~~ then Anti-Christ would go forth and Jesus -- upon whom be Peace -- would descend to kill him. The hour when all this occurs would be like the pregnant woman in travail, waiting for the moment of her delivery. [It is said] in the tradition: "Circumambulate this House frequently before it is removed, for it has been destroyed on two occasions and on the third occasion will be removed." And it is related on the authority of 'Ali -- may God be pleased with him -- that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "God Most High said, 'If I intend to destroy the world I would begin with My House: [first] I would destroy It, and then I would destroy the world after It."

THE EXCELLENCE OF RESIDING AT MECCA THE EXALTED - MAY GOD WATCH OVER IT - AND OF BEING LOATHE TO RESIDE

The more cautious and circumspect of scholars consider residing at Mecca to be reprehensible for three reasons:

1. First, it is feared that one will become bored with and

[unduly] accustomed to the House, with the result that the burning reverence of the Heart [for it] would be tempered. Thus 'Umar -- may God be pleased with him -- used to strike pilgrims who had completed the Pilgrimage, saying, 'O people of al-Yaman, to al-Yaman with you! O people of Syria, to Syria with you! O people of 'Irāq, to 'Irāq with you!" For this reason also 'Umar -- may God be pleased with him -- forbade excessive circumambulation, saying, "I fear that people will take thi House for granted."

2. Secondly, separation [from Mecca] arouses longing, inciting the mortive to return; for God has made the House a resort for mankind and a place of security -- that is to say, they may be -- take themselves to it from time to time, but without gaining their end. One [of the learned men] said, "It is better to be in a [far] country with your heart longing for Mecca and fixed upon this House than to be in [Mecca] and [find] yourself tired of remaining there and your heart in another country." One of the Fathers (Salaf) said, "Many of man in Khurāsān is nearer to this House than he who circumambulates it." It is said that God has some worshippers around whom the Ka'bā circumambulates in order to draw near to God Most High.

3. Thirdly, it is feared that one might commit errors and sins while there. This is indeed a grave end and, in view of the dignity of the place, is fit to bring on the wrath of God. Wuhayb Ibn a-Ward al-Makkī is reported to have said, "It

happened one night when I was praying in al-Ḥijr that I heard a voice from between the Ka'ba and the curtain saying, To God and to you, O Gabriel, I complain of that which I suffer from those who circumambulate around me, [namely] their engrossment in talk, their babble, and their sport. If they do not desist I will quake till every stone of mine return to the mountain from which it was hewn."

Ibn Mas'ūd -- may God be pleased with him -- said that there was not a town in which one was castigated for the [mere] intention [to do wrong] prior to the actual committing [of wrong] -- except Mecca, and he recited the words of [God] Almighty; "And who seeks wrongfully to deviate therein [from the right path] we shall cause him to taste of a grievious punishment" (22:26). [Furthermore] it is said that bad deeds are [in Mecca] just as good deeds are doubled. Ibn 'Abbās -- may God be pleased with him -- used to say, "In Mecca [mere] hoarding is, within the Sanctuary, an act of apostacy." The same is also said of lying. Ibn 'Abbās also said, "To commit seventy offences at Rukba is to me preferable to committing a single offence in Mecca." Rukba is a rest-stop between Mecca and Ṭā'if. Out of fear of this [consideration], some residents [of Mecca] have gone so far as to refrain from relieving themselves within the Sanctuary, and instead to retire to al-Ḥill to take care of their needs. One of them remained a month without laying down his rib on the ground. In order to bar people from remaining [in Mecca], some scholars have deemed the renting of Meccan houses reprehensible.

Do not suppose that the reprehensibility of ramaining [in Mecca] contradicts the excellence of the place, the cause of this reprehensibitly

is the weakness of the creatures and their inability to give the place its full due. Our statement "it is better to avoid remaining [in Mecca] means that [such is better] in relation to remaining [in Mecca] in [a condition of] negligence and boredom. As for [the notion that] it is better than remaining [in Mecca] while giving [the place] its full due, this is far from the truth. How could it be otherwise, considering that the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- upon returning to Mecca faced the Ka'bā and said, "Thou art the best [part] of the earth of God Most High and art to me the most beloved of God Almighty's Lands. Had I not been driven from thee, I would not have left thee." How indeed would the matter be otherwise, when [merely] to gaze at the House is worship, and good deeds [performed] in it are counted as double, as we have already noted.

THE EXCELLENCE OF MEDINA THE
NOBLE OVER OTHER LANDS

No other place after Mecca is more excellent than Medina, [the city] of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him. All deeds are counted as double there as well. [The Apostle of God] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "A prayer performed in this mosque of mine is more meritorious than a thousand prayers in any other mosque save the Sacred Mosque (al-Masjid al-Ḥarām)." Likewise, every good deed in Medina is equal to a thousand [elsewhere]; then after the city [of the Apostle] comes the Holy Land where every prayer is equal to five hundred prayers [performed] in other places save the Sacred Mosque; and this is the case with all other deeds. Ibn 'Abbās has reported that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "A

prayer performed in The Mosque of Madina amounts to ten thousand prayers, and a prayer performed in the al-'Aqsā Mosque amounts to one thousand prayers, and a prayer performed in the Sacred Mosque (al-Masjid al-Harām) amounts to one hundred thousand prayers." He [also] said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "To him who endures patiently its [i.e. Medina's] hardship and severity, I will be an intercessor on the Day of Resurrection." [Still again] he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "He who is able to die in Medina let him do so for no one dies in it for whom I will not be an intercessor on the Day of Resurrection." All places after these three are equal save the frontiers where abiding for the sake of defence has a great merit. Consequently, he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "Do not set off on a journey unless to the three mosques: the Sacred Mosque, My Mosque, and the al-'Aqsā Mosque."

Some of the learned men have maintained that this tradition proves that traveling to visit the shrines of martyrs and tombs of learned and pious men is prohibited. However, the matter does not appear such to me, rather, visiting [tombs] is commanded, for he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "I forbade [at first] to visit tombs. Now, [go and] visit them, but do not engage in obscene talk." Thus the tradition [in question] applies only to mosques; shrines are not included in its meaning. All mosques, with exception of the Three, are equal, and since every town has a mosque in it there is no sense in going to another mosque. But shrines are not equal, and the "barakā" obtained through there visiting is in accordance with their degree in the sight of God Most High. Of course, if one were in a place where there was no mosque, one would be allowed

undertaking

to set off for another place where a mosque was located, and to make a complete move to it if he wished.

Then, would that I knew whether this speaker prohibits people from understanding journeys to the tombs of the prophets -- Peace be upon them -- such as Ibrāhim, Moses, John, and others -- Peace be upon them? That he should have prohibited this is highly unlikely, and if it is allowed, then the tombs of the friends [of God] and of learned and pious men must be included. It is not impossible that this [i.e. the visitation of such tombs] is among the purposes of the journey [mentioned in the tradition under discussion] just as the visitation of living men of learning is among [its] purposes. So much for the journey.

As regards the residing, however, it is preferable for a disciple to remain in his place if his purpose for journey is not to acquire knowledge as long as his condition in his place is sound. If it is not sound, then he must seek a place in which inactivity is more feasible, religion is more safe, the heart more free, and worship more convenient. Such a place is best for [the disciple]. [Thus the Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "All countries belong to God Most High and [all] creatures are His slaves; therefore wherever you find kindness live there and thank God Most High." In the tradition [we read], "Whoever was blessed in anything, let him keep on it; and whose subsistence was destined to be in a certain thing, let him not abondon it unless when it changes [to worse]."

Abu Nu'aym said, "I saw Sufiyān al-Thawrī put his bag on his shoulder and take his shoes in his hands. I said to him, 'Where [are you going] O Abū 'Abdallāh? He said, "To a town where I may fill my bag with

money." Or, as another version has it, 'It was reported to me that there was a town where things are cheap, so that I can reside there. I said, 'Will you do that O Abū 'Abdallāh?' 'Yes', he said,'Whenever you hear that things are cheap in a town, go to it because it is more secure for your religion and less [fright with] worry for you." And he was saying, "This is a time of evil, in which even the obscures are not safe let alone the distinguished. This is a time of travelling. Such that a man travels from town to town seeking escape through religion from temptations."

It is further reported that [Sufyān al-Thawrī] have said, "By God, I do not know which country I may settle in." Someone said to him, "Khurāsān". He said, "Conflicting doctrines and fallacious opinions [are there]. Then, someone said, "[How about] Syria?" He answered, [There] people point at you with their fingers." Then, someone said, "[How about] 'Irāq?" He said "[It is] a country of tyrants." "How about Mecca", one suggested? He said, "Mecca melts both bag and body." Then a stranger said to him, "I have resolved to become a resident (mujāwir) in Mecca. Therefore [please] advise me." He said, "I advise you with three things: do not pray in the first row, do not befriend any Qurashite, and do not be ostentations in alms-giving." [Sufyān al-Thawrī] disliked the first row because it makes one famous, so that whenever one is absent one is missed; and one thereby mixes one's act with ostentation and hypocrisy.

PART TWO ON THE CRITERIA

[that determine] whether an individual is under obligation to perform the Pilgrimage and whether the essentials [of the Pilgrimage] and those things which have been enjoined and those things which have been prohibited [with respect to it] have been validly observed.

There are two criteria [that determine] the validity of Pilgrimage: [(1) One must perform it at the proper] time and [(2) one must be a] Muslim. The Pilgrimage of a youth is valid: if he has reached the age of discretion, he may himself enter into the state of sanctification (iḥrām). If he is a minor, his guardian must enter into the state of sanctification on his behalf and do for him everything done in the Pilgrimage, such as the circumambulation, the sa'y and the like. As for the [proper] time, it is [during] the months of Shawwāl and Dhū al-Qa'dā and [from] the nine of Dhū al-Ḥijjā to the dawn of the Day of Sacrifice (yawm al-naḥr). Whoever enters into the state of sanctification for the Pilgrimage in any time other than this, [performs] the Lesser Pilgrimage. The entire year is a [suitable] time for the Lesser Pilgrimage, but who concentrates on the rites [performed] during the days of Minā should not enter into the state of sanctification for the Lesser Pilgrimage, because he will not be able to undertake [it] immediately after [those rites are performed] since he will be busy with the duties of Minā.

The criteria [that determine] whether a [truly] required Pilgrimage has occured are five: (1) one must be Muslim, (2) free, (3) mature, (4) of sound mind, and (5) [one must perform the Pilgrimage in] the [proper]

time. If a youth or a slave enters into the state of sanctification, but the slave set free and the youth reaches maturity while at Mount 'Arafat or at Muzdalifā and returns to 'Arafāt before dawn, that will do for them as required Pilgrimage, because the [standing] on 'Arafāt is the Pilgrimage, and no blood offering is required of them but a sheep. These criteria, with the exception to the time, also apply to occurence of the Lesser Pilgrimage as an Islamic duty.

The criteria [which determine] the occurence of the Pilgrimage as a supererogatory act on the part of a free adult [person] : [the supererogatory Pilgrimage must be performed] after such a one has discharged his responsibility with respect to the [regular] Islamic Pilgrimage, for the required Pilgrimage comes first. Then [comes] the compensatory [of the Pilgrimage] by the one who has vitiated it [i.e. the original Pilgrimage] while in the state of standing [on Mount Arafāt]. After that [comes] the vow, then the Pilgrimage done on behalf of someone else (niyābā) then the supererogatory act. This order is required, and, accordingly [if it is kept the supererogatory Pilgrimage] occurs even when [the pilgrim] proclaims his intention to be the opposite.

Conditions that determine whether the Pilgrimage is obligatory are five: [one must be] (1) of age, (2) a Muslim, (3) of sound mind, (4) free, and (5) able. On whomsoever the Greater Pilgrimage becomes obligatory, the Lesser Pilgrimage [also] becomes obligatory. Whoever intends to enter Mecca on a visit or on business, and is not a woodcutter, upon him sanctification (iḥrām) is incumbent according to one view; then he becomes lawful (ḥalāl) by performing either Pilgrimage or Lesser Pilgrimage.

Ability is of two kinds. The first is "immediate" [i.e.physical]

ability. It is determined by several factors ('asbāb) having to do either with [the pilgrim] himself, i.e. his health; or with the road, i.e. whether it passes through fertile lands and is safe and free of perilous waters and overpowering enemies; or with money, i.e. whether he has provisions [for the journey] from and back to his homeland since living away from one's home is difficult whether one has a family or not; whether he has provisions for those who require provisions of him during this period; whether he owns what is required to settle his debts; and whether he can afford a riding camel [by way of buying it] or by hiring. [Has the riding camel] a litter (maḥmal), a sack (Zāmilā) [or not it does not make difference] if he can hold fast on the sack.

The second kind [of the ability] is the ability of a permanently disabled person (Ma'ḍūb) through his wealth. He can hire someone to perform a Pilgrimage on behalf of him provided that the hired person had already done his own required Pilgrimage. In this case it is sufficient to make provision for travelling with a Zāmilā. If a son offers himself to his permanently disabled father, the father becomes thereby able; but if [the son] offers his money [to the father] the father cannot be considered able, for in physical service [on behalf of the father] there is honour for the son, but in the spending of money there is [only] benevolence toward the father. Whoever is able is under obligation to perform the Pilgrimage. He may delay it although in so doing he takes a risk. If it becomes convenient for him [to perform Pilgrimage] even in the later part of his life, this suffices, but if he dies before [performing] the Pilgrimage, he meets God Most High as one who has disobeyed [God] by omitting the Pilgrimage, and the Pilgrimage is included in his legacy and performed on his behalf [by someone else],

even if he did not mention this in his will, the same is true of his other debts. If he was able [to perfom Pilgrimage] in one year but failed to set out with the people and his possessions were destroyed in that same year and before the [time of the next] Pilgrimage of the people, and he himself died, he would meet God Most High without being held responsible for the Pilgrimage.

Whoever dies without performing the Pilgrimage while he is well off, his case will be very serious in the sight of God Most High. 'Umar -- may God be pleased with him -- said, "Verily, I intended to write to the provinces imposing a levy on those who were able to find a way to perform the Pilgrimage but did not." Sa'īd Ibn Jubayr, Ibrāhim al-Nakha'ī, Mujāhid, and Ṭāwūs are all reported to have said, "Had I known a wealthy person on whom the Pilgrimage was obligatory, then died without having performed the Pilgrimage, I would have not prayed for him." One [of the early Muslims] had a wealthy neighbour who died without performing the Pilgrimage, and [he] did not pray for him. Ibn 'Abbās used to say, "Whoever dies without paying zakāt nor performing Pilgrimage will ask to be sent back to this world," then he read this verse, "My Lord, send me back that I may do righteous deeds, in the life that have left behind" (23 : 99-100) [and concluded by saying] , "[This refers to] the Pilgrimage.

The essential elements without which no Pilgrimage is valid are five: (1) 'iḥrām [the entering into sanctification], (2) Ṭawāf [the circumambulation of the Ka'bā] followed by (3) Sa'y [running between the two eminence called Ṣafā and Marwā], (4) standing at [Mount] 'Arafāt, which according to one view must be followed by (5) head shaving. The essential elements of the Lesser Pilgrimage are the same, with the ex-

ception of the standing at [Mount 'Arafāt].

The duties [the omission of which] may be rectified by blood [sacrifice] are six: (1) Sanctification from the Mīqāt,[1] Whoever neglects it and goes beyond the mīqāt in his ordinary condition (muḥillan) must slaughter a sheep. (2) The throwing (of the pebbles, i.e. al-Ramy, the omission of which can be restitutes by) blood [sacrifice] according to a unanimous opinion [of learned men]. As for (3) patient waiting at [Mount] 'Arafāt until sunset, (4) spending the night at al-Muzdalifā and (5) at Minā, and (6) the farewell circumambulation, the omission of any of these is, according to one opinion, rectified by a blood [offering]. According to another opinion [however] the blood offering is in their case commendable [but not required].

As for the requirements [pertaining] to the performance of the Greater and Lesser Pilgrimage [together], there are three:

1. The first is 'ifrād, which is the most meritorious; it means to begin by [performing] the Pilgrimage by itself, then, after completion, to go to al-Ḥill and there to enter into the state of sanctification and perform the Lesser Pilgrimage. The best place in al-Ḥill to enter into sanctification for the Lesser Pilgrimage is al-Ji'rān; next [in merit] is al-Tan'īm, then al-Ḥudaybiyā. No blood sacrifice is required of the one who chooses 'ifrād, although he may [make a sacrifice] voluntarily.
2. The second is qirān, which means that [a pilgrim] combines [the rites of sanctification for the Greater and Lesser Pilgrimage]

---

[1] The plural is mawāqīt which means the special stations outside Mecca at which pilgrims assemble before entering the ḥaram.

and thus says, "Here I come, O Lord, for both Greater Pilgrimage and Lesser Pilgrimage" thereby sanctifying himself for both. The rites of the Greater Pilgrimage are sufficient for him, since the Lesser Pilgrimage is included in it (i.e. the Greater Pilgrimage) just as the minor ablution is included in the major ablution. However, if he circumambulates and performs the sa'y before standing on [Mount] 'Arafāt, the sa'y counts for the both rites, whereas the circumambulation does not count because the condition of the obligatory circumambulation in the Greater Pilgrimage is to do it after standing on 'Arafāt. Blood sacrificing of sheep is required of the one who chooses qirān unless he is a native of Mecca, in which case nothing will be required of him because he has not left his mīqāt which is Mecca.

3. The third is tamattu', which means that [a pilgrim] passes by his mīqāt in the state of sanctification in order to perform the Lesser Pilgrimage and [after completion of the Lesser Pilgrimage] enters into his ordinary condition (yatahallal) at Mecca and enjoys what was prohibited to him [while in the state of sanctification] until the time of Pilgrimage, then enters [again] into the state of sanctification for Pilgrimage. A person will not be a 'mutamatti' unless he satisfies five conditions.

   1) He must not [during the period of tamattu'] be among those who stay near the Sacred Mosque (al-Masjid al-Ḥarām). Those who stay near [the Sacred Mosque] are [keeping] within such a distance from it as not to require that the prayer be curtailed.

   2) He must perform Lesser Pilgrimage before the Greater Pilgrimage.

3) He must perform the Lesser Pilgrimage within the months of Greater Pilgrimage.

4) He must not return back to the mīqāt of the Greater Pilgrimage, or to a similar distance, in order to enter into the state of sanctification for the Greater Pilgrimage.

5) Both the Greater and Lesser Pilgrimages must be on behalf of one and the same person.

If these conditions are realized, the pilgrim becomes a 'mutamatti' and it is necessary for him to offer the blood of a sheep. If he does not have a sheep, then he must fast for three days, either consecutively or separately, during the Pilgrimage [but] before the Day of Sacrifice (yawm al-naḥr), and seven [days] when he returns home. If he has not fasted for the three days until he returns home, he must fast for ten [days] either consecutively or separately. The substitutionary offering of the blood [offered] for qirān and tamattu' is the same. Ifrād is the best, then [comes] tamattu' and then qirān.

As for the forbidden things (maḥẓūrāt) of Pilgrimage and Lesser Pilgrimage, there are six.

1. The wearing of shirts, trousers, boots, and turbans. But it is commendable to wear lion cloth (ʿizār), robe (ridā'), and sandals (na'layn). If one does not have sandals [one can wear] a shoe with the upper leather cut away (muka'abayn). And also, if one does not have a lion cloth [one can wear] trousers. There is no harm [in wearing] a girdle and sitting in the shade of the maḥmil, but he ought not cover his head since his sanctification is in the head. A woman can wear any sewn [dress] but she must not cover her face

with anything that touches it because her sanctification is in her face.

2. Scent. Let him [a pilgrim] abstain from using anything which same people might recognize as being scent. If he uses scent, or wears [prohibited dress] he must sacrifice a sheep as blood [offering].

3. Shaving and baring [of nails]. There is a ransom, that is to say a blood offering of a sheep, for these things. There is no harm in [using] kohl, entering the [public] bath-house, bloodletting, cupping, and combing the hair.

4. Sexual intercourse. It vitiates [the Pilgrimage if it occurs] before the first desacralization (al-taḥallul al-ʾawwal) and [a sacrifice] of a camel, or a cow, or seven sheep [is required]; but if it occurs after the first desacralization, a camel is necessary and the Pilgrimage is not invalitaed. invalidated

5. The preliminary [elements] of sexual intercourse such as kissing and embracing which, if done with a woman, renders the ritual purification invalid. This is [strictly] prohibited and for it a sheep [offering is required]; the same goes for masturbation. To marry or to give in marriage is forbidden, but there is no blood [offering] for it because [the contract] is not conclusive.

6. Killing of a wild game, that is to say whatever is [lawfully] edible, or is born from [a mixture of] lawful and prohibited [animals]. If [the pilgrim] kills game, he must sacrifice what is equal to it from the live-stock, giving [due] regard to the natural affinity [between species]. The game of the sea is lawful and no reparation is required for it.

The Second Chapter Concerning the Sequence of "External Acts" [al-A'māl al-Ẓāhirā] from the Beginning of the Journey Until the Return. This Chapter [Consists of] Ten Subsection

I. Concerning the journey from the beginning uptto the sanctification; this subsection [consists of] eight [divisions].

1. Concerning money. He [the pilgrim] ought to begin with repentance, redress of grievances, payment of debts, arrangements for provisions for [those for whom he must provide until his return] returning of the trusts [entrusted] to him, taking in hand a lwaful and fair [sum of] money that would be sufficient for him [on his way] to and fro without parsimony [on his part], and [would enable him] to be liberal with his provisions and benevolent toward the weak and destitute. [Furthermore] he should, before setting out, give away something as alms, as well as buy for himself or hire a strong beast of burden that will not [be likely to] weaken [under the strain of the journey]. If he hires [the Beast], he must show the hirer what he intends to load on it, no matter how little or great, and obtain [the hirer's] consent in the matter.

2. Concerning the companion. [The Pilgrim] should find a companion who is pious, fond of and intent on the good, [so that] if he forgets [something, the companion] will remind him; and if he remembers [something, the companion] will help him [accomplish it]; and if he fears [something, the companion] will encourage him; and if he becomes weak,

[the companion] will strengthen him; and if he becomes annoyed, [the companion] will calm him. Then he [should] bid farewell to his friends who live with him, his brothers, and his neighbours -- bid them farewell and request their prayers, for God Most High does good [things] through their prayers. The customary way of taking farewell is to say, "I entrust to God your religion, your honesty, and the fruits of your labours." [The Apostle of God] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to say to anyone intending to travel, "[May you be] in God's care and His shelter, may God provision you with piety and pardon your sin and direct you to the good wherever you may be."

3. On setting out from home. When [the pilgrim] has resolved to come out, he should say a prayer of two rak'ās, reciting after al-Fātiḥā, "Say, O ye disbelievers!" [109] in the first rak'ā, and [sūrat] al-Ikhlāṣ in the second; and when he finishes, [he should] lift his hands up and call sincerely and with good intention upon God Most High [saying],"O God, You are the companion in travelling, and You are [my] deputy in respect to [my] family, [my] wealth, [my] children, and [my] friends. Protect us and them from all calamity and infirmity. O God, we ask You, for righteousness and piety in this our journey, and such deeds as are acceptable to You. O God, we ask You encompass the earth on our behalf and to facilitate the journey for us and provide us in this journey with soundness of body, religion, and earthy goods; and enable us [to perform] the Pilgrimage to Your House and to visit the tomb of Your Prophet, Muḥammad -- the Blessing and Peace of God be upon him. O God, we seek Your protection from the hardship of travel, the sorrow of death and the prospect of evil for [my] family, for [my] possessions,

for [my] children and [my] friends. O God, place us and them in Your vicinity and do not deprive us and them of your beneficent gift, neither change what is with us and with them of Your good health.

4. When he reaches the gate of his house he says, "In the name of God, I rely upon God; there is neither might nor power but in God. O Lord, I seek protection from You [so that I will] neither mislead nor be misled; neither humiliate nor be humiliated; neither cause [others] to slip nor be made to slip; neither oppress nor be oppressed; neither behave foolishly [towards others] nor be fooled. O God, I go forth neither boastfully nor heedlessly nor [in an attitude of] hypocrisy nor [for the sake of] fame. I go forth out of fear of Your wrath and out of a need for Your consent, [wishing to fulfill] Your commandment and to follow the custom (Sunnā) of Your Prophet and desiring to meet You." Then, when he has gone forth, he says, "O God, through You I was brought to life, and upon you I have placed my trust. In You I find shelter and towards You I direct my face. O God, You are the One I trust, and You are my hope. Make sufficient for me [both] that which I care about and that which I do not care about, as well as that which You know better than I. Mighty is the one whom You have protected! Great is Your praise! There is no duty other than You. O God, provide me with piety and forgive me my sin and direct me to goodness wherever I turn face." Let him say this prayer at every place he happens to enter.

5. On riding. As he rides the camel, [the pilgrim should] say, "In the name of God, through God, God is greatest. I have placed my trust in God. There is neither might nor power except through the Most High Most Great. Whatever God intends happens and that which He does not

intend will never happen. Holy is He Who has made this as nothing to us, though we had not the strength to sustain it on our own. To our Lord surely shall we return. O God, I have directed my face to You, and have handed over all my affairs to You, and have placed my trust in you with respect to all my affairs. You are sufficient for me and an excellent Guardian". And when he has taken his seat on the camel and [the camel] has taken its position under him, he [should] seven times say. "Glory be to God. Praise be to God. There is no deity save God. God is Most Great"; and [also] say, "All praise belongs to Allah Who has guided us to this. And we could not have found guidance, if God had not guided us. O God, You are the One Who causes [me] to ride on the back [of this camel], and the one whose help is sought in every affair."

6. On taking a rest-stop. The customary thing is not to stop until the heat of day. Thus, the greater part of [the pilgrim's] journey is in the night. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Take care to travel at night, for the Land is better traversed by night than by day." Accordingly [the pilgrim] should lessen his sleep at night in order to expedite his journey. Whenever he approaches a stopping place, he [should] say, "O God, the Lord of seven heavens and that which they shade, the Lord of the seven [regions of the] earth and that which they contain, the Lord of Satans and those whom they lead astray, the Lord of winds and that which they disperse, the Lord of the Seas and that which they carry away, I beseech from You the welfare of this place and the welfare of its members, and I take refuge in You from evil [of this place] and from the evil of that which is therein;

turn away from me the evil of the evil ones among them." Then, when he stops at the place, he should perform a prayer [consisting] of two rok'ās, then says, "I take refuge in all of God's words, which neither the pious man nor the sinful man can pass by, from the evil of that which He created." And when the night becomes dark he should say, "O earth, my Lord and your Lord is God. I take refuge from your evil, the evil of that which lies within you and the evil of that which creeps upon you. I take refuge in God from the evil of every lion, serpent, snake and scorpion, and from the evil of the townsman and of the father and his son. 'To Him belongs whatever dwells in the night and the day. And He is the All-hearing, the All-knowing."(6 :14).

7. On Being on one's guard. [The pilgrim] should be on his guard during the day. Let him not venture alone away from the caravan, for he may be assassinated or lose [his way]. [He should also] be on his guard at night [especially] while sleeping. If he sleeps in the beginning of the night, let him spread out his arm; and if he sleeps in the later part of the night, [then let him] raise his arm up and place his head on his palm. Thus was how the Prophet of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to sleep while travelling. For it is probable that [if the pilgrim does not take such precaution] the sleeping will become heavy and the sun will rise without his notice. Therefore, what he missed of the [obligatory] prayer outweights what he gained from the Pilgrimage. The most desirable thing at night is to let the two mates arrange to be on guard by turns [so that] when one sleep, the other will be keeping watch. This is the custom (al-Sunna). If an enemy or a beast of prey heads toward him, by night or day, let him

read 'āyat al-Kursiy', 'shahid Allāh', 'al-Ikhlās', and 'al-mu'awadhatayn', then let him say, "In the name of God. Whatever God wills [comes to pass], there is no power save in God. God is sufficient for me and I have placed my trust in God. Whatever God wills [comes to pass], no one brings good [to pass] but God. Whatever God wills [comes to pass], no one turns away evil but God. God is quite sufficient for me. God hears whomever calls [Him]. There is no terminus beyond God and no shelter besides God. "God has decreed: most surely I will prevail, I and My Messengers. Verily, God is powerful, Mighty." I fortify myself through God the Great, and I seek aid from the Living Who will never die. O God, protect us with Your Eye Which does not sleep, and shelter me with Your support that will not be moved. O God, show mercy on us through Your power over us, let us not perish while You are our confidence and our hope. O God, let the hearts of your male and female servants, incline towards us with clemency and mercy. You are the Most Merciful of all those who show mercy."

8. Whenever he ascends a promontory of the land on his way, it is commendable for him to magnify [God by saying "God is Great"] three times, and to say. "O God, Yours is Dignity over any other dignity, and Yours is Praise in every condition." And when he descends he should glorify [God by saying 'Subhān 'Allāh']. And whenever he is afraid from loneliness in his travel, he [should] say, "Glory be to God, the King, the Holy One, the Lord of Angels and the [Holy] Spirit; You have honoured the Heavens with glory and might."

II. Concerning the proprieties of the ihrām [state of sanctification] from the mīqāt to the entering of Mecca. [This subsection consists of] five divisions.

1. [The pilgrim] must perform the major ablution [i.e. the bath] with the intention to perform the ablution for the 'iḥrām [i.e. the state of sanctification]; when he reaches the famous mīqāt where people enter the iḥrām, he completes the major ablution by cleaning [himself], then combs his beard and his head, bares his nails, cuts his moustache and completes the cleansing that we mentioned in [the chapter on] purity.

2. He must put aside all sewn clothing and wear the two [special] 'iḥrām garments: (1) a ridā' and (2) two white lioncloths. White clothing is the most desirable [in the eyes] of God Most High. Then he uses scent on his clothes and body, and there is no harm if a trace of scent remained [on the clothing] after 'iḥrām, for "Some of the musk which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- had used before 'iḥrām was seen on his forehead after 'iḥrām."

3. He should wait after putting on [iḥrām] garments until his camel starts, if he is riding, or he himself sets out walking, if he is on foot, then, at this moment, he should express his intention of having entered into 'iḥrām [as a preparation] for the Greater or Lesser Pilgrimage either of qirān or 'ifrād, as he will. Mere intention is sufficient to validate the 'iḥrām, but the custom is to join with the intention the words of talbiya: "Here am I, O God, here am I; there is no partner with you. Verily, Yours is the praise, the blessing and the kingdom. There is no partner with You." And if he wishes to add more he says, "Here am I happily. Goodness is entirely through Your hands and virtue [is sought] from You. Here am I [to perform] Pilgrimage in truth, in devotion and in bondage. O God, have mercy on Muḥammad and on the family of Muḥammad."

4. If his 'ihrām is concluded by means of the afore mentioned [formula, called] talbiyā, it is commendable for him then to say, "O God, I intend [to perform] Pilgrimage, [please] make it easy for me and help me to carry out its requirements, and do thou accept it from me. O God, I intend to fulfil what You have required in the Pilgrimage, consider me among those who have responded to you, believed in Your promise, and followed Your command. Consider me among Your guests to whom You are gracious and with whom You are content. O God, make it easy for me to observe the Pilgrimage which I intend to perform. O God, my flesh, my hair, my blood, my nerves, my brain and my bones have all entered into the state of sanctification for Your sake, and I forbid for myself women, scent and the wearing sewn clothing for the sake of Your Face and the Last Day."

From the time of [his entering into] the state of sanctification all the six prohibited things we previously mentioned become forbidden to him. He must avoid them.

5. It is commendable to repeat the talbiyā so long as the state of 'ihrām lasts, especially when encountering [other] caravans or when coming together with people, or when ascending or descending [hills] or when mounting or dismounting [a riding beast]; he should utter it in a raised voice, but not to the extent that his voice become coarse or he pants, for "he is not calling upon a deaf [person] or absent" as the tradition has it. There is no objection to uttering the talbiyā with a raised voice in the three mosques, for they are supposed to be among the places where rites [are performed]. I mean [by three mosques] the Sacred Mosque (al-Masjid al-Harām), the Mosque of al-

Khayf and the Mosque at the mīqāt. There is, however, no objection in uttering the talbiyā in other mosques, [provided that] the voice is not high. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to say, whenever attracted by anything, "Here am I. Verily, the life of the hereafter is life [indeed]."

Concerning the Proprieties [to be observed] from [the time of] entering Mecca until the circumambulation [of the Ka'bā].

[This subsection includes] six divisions:

1. [The pilgrim must] perform the major ablution at Dhū Ṭuwā [in preparation] for entering of Mecca. The commendable customary [occasions for] the major ablution during the Pilgrimage are nine. [These are] (1) the 'iḥrām at the mīqāt; (2) the entering of Mecca; (3) the circumambulation of the arrival; (4) the standing at [Mount] 'Arafāt; (5) the standing at al-Muzdalifā. (6) Three performances (6,7,8,) of the major ablution [are required] for the throwing of pebbles at the three stones, but none [is required] for the throwing at the stone of al-'Aqabā. [The final occasion for the major ablution is (9)] the farewell circumambulation. Al-Shāfi'ī -- may God be pleased with him -- does not in his new [doctrine] consider (3) and (9) to be fresh ablution. Hence the number is reduced to seven.
2. Unpon entering the first [part] of the Ḥaram which is outside Mecca, [the pilgrim] is to say, "O God, this is Your Sanctuary and Your security, so make my flesh, my blood, my hair and my body inviolable against the Fire, and protect me against Your punishment on the Day You raise Your servants [from the dead], and consider me as one of Your friends and those obedient to you."

3. [The pilgrim] must enter Mecca through al-'Abṭaḥ which is [a part of] the Kadā' path. [The tradition says that], "The Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him -- deviated from his course [in order to go] to it" and following his example is better. Then when going out [of the city] he leaves via the Kuda path which is the lower path while the first [i.e. Kadā'] is the higher.

4. When he enters Mecca and reaches Ra's al-Radm where his eyes fall upon the House, he then says, "There is no deity but God. God is the Most Great. O God, You are the Peace, and the Peace is from You. Your House is house of Peace. You are the Blessed One, O Lord of Glory and Honour. O God, this is Your House [which] You magnified, nohoured and exalted. O God, increase its magnificence, increase its exaltation and its honour. Increase its prestige and increase those who make the Pilgrimage to it in righteousness and dignity. O God, open for me the doors of Your Mercy and let me enter Your Paradise and protect me from Satan the Accursed."

5. When he enters the Sacred Mosque (al-Masjid al-Ḥarām) through the gate of Banū Shaybā, he says, "In the name of God, through God, from God, to God, for the sake of God and according to the religion of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him." And when he approaches the House, he says, "Praise be to God and Peace be upon those servants of his whom He has chosen. O God, grant blessing to Muḥammad Your servant and Your Apostle, and to Abraham Your intimate friend, and to the rest of Your Prophets and Apostles"; then he raises his hands and says, "O God, I ask You in this the place of the first of my rites to accept my repentance and forgive my shortcoming and put aside my

transgression. Praise be to God Who brought me to His Sacred House that He has established a refuge for mankind and [a place of] safety, and made it [the House] blessed and a guidance for all the worlds. O God, I am Your servant and the city is Your city and the Sanctuary is your Sanctuary and the House is Your House; I come to You Seeking for Your mercy and beseeching You as one Who is under duress and fearful of Your punishment, [but] hopeful of Your mercy and desirous of Your acceptance."

6. Then [the pilgrim] goes directly to the Black Stone and touches it with his right hand and kisses it, saying, "O God, my charge I have carried it out, and my covenant I fulfilled it. So witness for me that I fulfilled it." If he cannot kiss it, he stands facing it and saying this same [prayer]. Then proceeds straightaway to the [circumambulation which is called] Ṭawāf al Qudūm [i.e. circumambulation of the Arrival] unless he finds the people [engaged] in the obligatory [prayer], in which case he should pray with them and then perform the Ṭawāf.

IV. Concerning the Ṭawāf (circumambulation). If [the pilgrim] intends to start the Ṭawāf, whether the Ṭawāf al-Qudūm or another [Ṭawāf], he must observe six things:

1. First, he must observe the conditions [governing] ritual prayer, such as purity from the ritual contamination (ḥadath) and uncleanness (Khabath) of the clothing, body and place [of prayer], as well as the covering of nakedness. For circumambulation of the House is prayer, but God Most High has permitted talking during it. Let [the pilgrim], before starting the Ṭawāf, fling the central part of his garment under

his right armpit and put both its ends on his left shoulder, then let down one end on his back and the other on his chest. He should end the talbiya when starting the Ṭawāf and bury himself with invocation which we will mention [later].

2. When he has finished arranging [his garments in the manner described above], he is to put the House on left and stand by the Black Stone leaving a small space between so that the Stone is in front of him; then as he begins the Ṭawāf he is to pass by the whole of the stone with the whole of his body. He should leave between him and the House [a space] of about three steps so as to be near to the House, since that is better, and so he will not be circumambulating in the Shādharwān (fountain), for it is [a part] of the House, [though] at the Stone, the Shādharwān may join the ground and become confused with it. One who circumambulates around it has [performed] an invalid circumambulation, for he has circumambulated inside the House. The fountain is that part which remained outside [the original] breadth of the wall of the House after the upper wall was narrowed. The Ṭawāf begins from this spot.

3. Let him say before going beyond the Stone, but at the beginning of the Ṭawāf, "In the name of God. God is the Most Great. O God, believing in You and Believing in Your Book and in fulfillment of Your covenant and following the Sunnā of Your Prophet Muḥammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- [I begin Ṭawāf], then he proceeds with the Ṭawāf. As soon as he passes by the House [whereupon] he says, "O God, this House is Your House and this Sanctuary is Your Sanctuary, and this Security is Your Security, and this is the place of the one who seeks

refuge in You from the Fire." When reciting the [word] "Place" (maqām), he points with his eyes to the place of Abraham -- Peace be on him -- [and continue], "O God, Your House is Great and Your Countenance is gracious and You are the Most Merciful of those who show mercy; protect me from the Fire [and] from Satan the Accursed, make my flesh and my blood inviolable against the Fire, and save me from the terror of the Day of Judgment, and make sufficient for me the provisions of this world and of the Hereafter." Then he glorifies God Most High and praises Him until he reaches al Rukn al-'Irāqī where he says, "O God, I seek refuge with you from idolatry and doubt and unbelief and hypocrisy and discord and immorality and the evil eye in respect to [my] family, [my] wealth and [my] children." Then, when he reaches the Mīzāb (Spout) he says, "O God, shade us under [the shadow] of Your Throne on the day when there is no shadow except Yours. O God, offer me a drink from the Cup of Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- a drink that will quench my thirst for ever." And when he reaches al-Rukn al-Shāmī, he says, "O God, make this an accepted Pilgrimage and a praised one ; and [cause] the endeavour therein to be rewarded, and sin to be forgiven, and let not the merchandise perish, O the Almighty, the Forgiver. O Lord, forgive, show mercy and pardon me whatever [sins] You know of. You are the Almighty the Benign." When he reaches the Rukn al-Yamānī, he says, O God, I seek refuge in You from unbelief, and I seek refuge in You from poverty, from the punishment of the grave and from the trial of life and death. I seek refuge in You from the disgrace of this world and of the Hereafter." And [while he is]

between al-Rukn al Yamānī and the Black Stone, he says, "Our Lord, grant us good in this world as well as good in the world to come, and protect us with Your Mercy against the trial of the grave and the torment of the Fire." And when he reaches the Black Stone, he says,"O God, forgive me through Your Mercy. I seek refuge in the Lord of this Stone from debt and poverty and from sadness /lit. narrowness of the chest/ and the torment of the grave." With this, one circuit has been completed. /The pilgrim/ is to circumambulate seven times in the same manner and repeat the /same/ invocations during each circuit.

4. He must hasten his pace in the /first/ three circuits and do the remaining four in a normal pace. The meaning of "haste" (ramal) is quickness of walking with close steps. It is slower than running and faster than ordinary walking, and the idea behind it and behind 'idtibāgh is the demonstration of skill, toil and /physical/ strength. Thus, the original idea /behind this/ was to eliminate any desire on the part of unbelievers /to participate/. The custom has remained since. It is preferable to quicken the pace when one is near to the House; if he was unable to do so because of congestion, then /it is preferable/ to quicken the pace when one is further away. Let /the pilgrim/ withdraw to the margin of the circumambulation area (maṭāf) and quicken his pace three /times/, then go near to the House in the congestion and walk /the circuit/ four /times/. If it is possible for him to kiss the Stone on every circuit, so much the better, but if he is prevented by the congestion, let him make a gesture /simulating touching/ with his hand then kiss his hand. Likewise, the touching of al-Rukn al-Yamānī is commendable from /its/ all corners. It is reported that /the Prophet/ -- the Blessing

and Peace of God be upon him -- used to touch al-Rukn al-Yamānī and kiss it and put his cheek on it. Whoever wishes to confine kissing to the /Black/ Stone and restrict himself to touching al-Rukn al-Yamānī,[1] mean touching it with hand, is more deserving.

5. When /the pilgrim/ has completed the seven circuits of the circumambulation, let him come to al-Multazam which lies between the /Black/ Stone and the House, and which is a place of responding to the summons (da'wā); and let him attach himself to the House, clinging to its curtains, and let him place his front side against the House, with his right cheek /touching/ it and his arms and palms spread upon it, then say, "O God, O Lord of the Ancient House /i.e. the Ka'ba/ free me (lt.free my neck) from the Fire; preserve me from Satan the Accursed; preserve me from all afflictions; make me content with what You have bestowed upon me and bless that which You have given me. O God, this House is Your House and this servant is Your Servant, and this is the Place of the one who seeks refuge with You from the Fire. O God, let me be the most virtuous of Your delegates to You." Then let him praise God frequently at this place, and pray for his Apostle -- the Blesing and Peace of God be upon him -- as well as for the other Apostles, then for this special needs, asking forgiveness for his trespasses. One of the Fathers used to say at this place to his servants, "Leave me alone to confess my trespasses to my Lord."

6. When this finished, it is befitting to say a prayer of two rak'ās behind the Maqām reciting in the first /rak'a/, "Say, O ye disbelievers!" /109/ and in the second, sūrat al-'Ikhlāṣ /112/. These /two

---

[1] There is probably a mistake in this sentence "اعنى عند اللمس باليد" The Correction comes from al-Zabidi. "اعنى اللمس باليد"

rak'ās] are [called] the rak'ās of circumambulation. Al-Zuhrī said, "the orginal custom was to pray two rak'ās for every circumambulation." But, if he joins together several circumambulations and prays two rak'ās [for the whole], this is allowed, for the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him -- has done so. Every circumambulation consists of seven circuits. And let him say after the two rak'ās of Ṭawāf, "O God, make smooth for me the path to bliss and keep me from the path of distress. Forgive me in the Hereafter and in this world; and preserve me through Your Grace so that I will not disobey You. Help me to obey You with [the help of] Your guidance, and keep me from disobeying You. Consider me among those who love You and love Your Angels, Your Apostles and love Your righteous servants. O God, render me lovable to Your Apostles and to Your righteous servants. O God, as You have guided me to Islam, make me firm in it by Your Grace and Your Power, and use me for Your obedience and obedience of Your Apostle, and protect me from the misleading temptations." Then, he should return to the [Black] Stone, touch it and conclude the circumambulation around it. [The Prophet] -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Whoever circumambulates the House seven times and prays a prayer of two rak'ās has a reward as though he had freed a slave." This is how the circumambulation [is to be performed]. The absolute requirements (al-wājib) of the circumambulation, as a whole, beyond those which apply to the ritual prayer (ṣalāt), are [as follows: one must] must complete seven Ṭawāfs [around] the whole House; one must begin [the Ṭawāf] from the Black Stone, with the House on one's left, circumambulating within the Mosque, but outside the House and not around

the Fountain (Shādharwān) or in the Ḥijr; and one must perform the circuits in succession, not separating them other than in the usual way. All other things are customs (Sunan) and forms (Hai'āt).

Concerning the Running (Sa'y).

When [the pilgrim] has finished the Ṭawāf, let him go out through the gate of al-Ṣafā which is opposite the corner [of the House] that is between al-Rukn al-Yamānī and [Black]Stone. When he has done this and has reached al-Ṣafā which is a mount, he then climbs [the mount until he has reached] a height from the base of the mount equal to a man's stature. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him - climbed [the mount] to the point where the Ka'bā was visible to him. To begin the Sa'y [i.e. running between al-Ṣafā and al-Marwā] from the base of the mount is sufficient. The addition [i.e. the climbing] is recommended, although some of the stages of [climbing, i.e. the higher stages] are an innovation. One should not leave them [i.e. the stages of climbing] behind lest one did not consummate the Sa'y fully. One begins from here then runs briskly between [al-Ṣafā] and al-Marwā seven times.

When climbing al-Ṣafā, [the pilgrim] should face the House and say, "God is Most Great. Praise be to God for His Guiding us. Praise be to God by all His praiseworthinesses for all His Grace. There is no deity but God alone; He has no partner; His is the kingdom and His the praise; He gives life, and He causes death; in His hand is all good, and he has power over everything. There is no deity but God alone. He has no partner. He has executed His promise, and has given victory to His servant, and has made strong His army, and He has alone defeated the hosts of infidels. There is no deity but God, toward Whom [the pious] are sincere, though

unbelievers may be averse. There is no deity but God, toward Whom [the pious] are sincere. Praise be to God, Lord of all the worlds. So, glorify God when you enter the evening and when you enter the morning. And to Him belongs all praise in the heavens and the earth; and [glorify Him] in the afternoon and when you enter upon the time of the decline of the sun, He brings forth the living from the dead, and He brings forth the dead from the living; and He gives life to the earth after its death. And in like manner shall you be brought forth. And [one] of His signs [is this] that He created you from dust, then, behold, you are men who move about [on the face of the earth]. O God, I ask of you everlasting faith and true conviction and profitable knowledge and a God-fearing heart and a tongue which praises [You]. I ask of You favour and good health and constant peace in this world and in the hereafter. " Then he prays for Mhummad -- the Blessing and Peace of God be upon him. Having completed these invocations, he then prays to God concerning whatsoever [personal] needs he wishes [to mention].

Then, he comes down [from the mount] and begins the Sa'y saying, "O Lord, forgive, show mercy and pardon me of that which is known to You, You are the Almighty, Most Benign. O God, grant us good in this world as well as good in the world to come, and protect us from the torment of the Fire." Then he walks leisurely until he reaches the Green Slope (al-mail al-akhḍar) which is the first thing one comes to, upon descending from al-Ṣafā and which is situated at the corner of the Sacred Mosque. When there remains about six cubits between him and the position opposite the Slope, he starts walking briskly in the manner which is [called] "ramal" until he reaches the two Green Slopes, then resumes

the leisurely [pace].

When he reaches al-Marwā, he goes up as he did at al-Ṣafā and, facing al-Ṣafā, utters the same invocation [that he used on al Ṣafā]. One complete Sa'y is [now] completed, and when he returns to al-Ṣafā two Sa'ys have been completed. He must perform [the Sa'y] seven times and quicken his pace (ramal) at the proper place during each [Sa'y] as well as [resume] a leisurely pace at the proper place, as [mentioned] previously, and he must go up al-Ṣafā and al-Marwā each time. If he does this, he has completed the Ṭawāf of arrival and the Sa'y both of which are Sunna. Ritual purity is recommended for the Sa'y, but not obligatory, contrary to the Ṭawāf. If he performs the Sa'y [once], he should not perform it again after the Wuqūf [on Mount 'Arafāt]. He ought to be satisfied with that as a "rukn", for it is not a precondition for Sa'y to be delayed [until after] the Wuqūf, although that is a precondition for the obligatory Ṭawāf (Ṭawāf al-Rukn). A precondition for every Sa'y is, however, that it must occur after a Ṭawāf of some kind [i.e. Ṭawāf al Rukn, or other kind].

VI. On the Wuqūf and what precedes it:

If the pilgrim reaches "Arafāt" on the Day of 'Arafāt, let him not waste time in doing the Ṭawāf of Arrival, or [Ṭawāf] for entering Mecca, before [and instead of] Wuqūf. But if he arrived some days before that and did the circumambulation (Ṭawāf) of the arrival, let him stay in the state of being sacralized (muḥriman) until the seventh day of Dhū al-Ḥijja when the 'imām will deliver a sermon at the time of afternoon [prayer] at the Ka'bā, and will order people to prepare for the journey to Minna on the Day of Tarwiya and to spend a night there. And then

in the morning to go from there to ʿArafāt in order to observe the duty of Standing (Wuqūf) after the decline of the sun (baʿd al-zawāl). The [prescribed] time for the Standing is from the decline [of sun] up to the rising of ull dawn, on the Day of Sacrifice. It is befitting to go down to Mina chanting the talbiya, and it is recommended that [the pilgrim] walks from Mecca [as he performs the various] rites until the [entire] Pilgrimage is over, provided that he is able to do so. Walking from the Mosque of Abraham -Peace be on him -- to the place of the Wuqūf [al-mawāqif] is especially meritorious and sanctioned (ʾafḍalu wa-ʾākadu).

And on reaching Mina, let him say, ~~"O God, this is Mina, let say,~~ "O God, this is Mina, bestow upon me what You have bestowed upon Your Friends and those obedient to You." Let him stay that night at Mina which is just a place for spending the night and has nothing to do with rites. When he gets up on the morning of the Day of ʿArafāt, let him perform the morning prayer; then when the sun rises on the Mount Thabīr, let him proceed to ʿArafāt, saying, "O God, make it the best journey I have ever taken and the closest to [gaining] Your acceptance and the furthest from [incurring] Your Wrath. O God, to You I come and in You [alone] I hope and upon You I rely; Your countenance do I desire. [O God] include me today among those of whom You boast to those who are better and more excellent than I.

When he comes to ʿArafāt, let him pitch his tent at Namira quite near to the mosque, for it is there that the Apostle of God pitched his dome (qubba). Namira is a part of ʿUrna just below the place of Wuqūf and [Mount] ʿArafāt. Let him perform the major ablution for the Wuqūf; and when the sun declines, the ʿImām delivers a short sermon and sits down,

and the Muezzin gives the prayer-call and the ʿImām [then] starts the second sermon. ʾIqāmā (institution) must be joined with the ʾAdhān (prayer-call), and the ʾImām will finish [his sermon] with the completion of the ʾIqāmā by Muezzin, then jojns together both Ẓuhr and ʿAṣr prayers with one ʾadhān and two ʿiqāmās, but curtails the prayers. [After that] he goes to the place of Wuqūf, he must stand on [Mount] ʿArafāt not on the valley of ʾUrna.

The Mosque of Abraham -- Peace be on him -- is, however, situated partly in the valley [of ʿUrna] and partly on [Mount] ʿArafāt. Therefore, whoever stands at the front of the Mosque, has not performed the Wuqūf on ʿArāft. The site of ʿArafāt is distinguished from the Mosque by some big rocks spread out there. The best [procedure] is to stand by the rocks near the ʾImām, facing the qiblā (i.e. Kaʿbā) and mounted [on a beast]. [The pilgrim] should recite frequently the various formulas of praise, glorification, confession of faith, eulogy of God Most High, and supplication and repentance, but he should not past on that day so that he will have strength to persevere in his supplications. Let him not stop [uttering] the talbiya on the Day of ʿArafāt; the most desirable [practice] is to utter the talbiya part of the time and to concentrate on supplication the rest of the time.

He ought not to leave the site of ʿArafāt until after sunset so as to join day with night. If it is possible for him to stand for some time on the eighth [of Dhū al-Ḥijja] in case of a mistake in the [exact date] of the moon, this is prudent and is a safeguard against [the possibility of] having missed [the Wuqūf].

Whoever misses the Wuqūf up to the break of dawn on the Day of

Sacrifice, has missed the Pilgrimage and must terminate the state of sanctification ('ihrām) by [performing] the rites of Lesser Pilgrimage, then offer a blood sacrifice for missing [the Pilgrimage]; he must discharge [his unfulfilled duty] the following year. Let supplicatory prayer be then his chief preoccupation, for that day. It is in such a place and at such a gathering that the acceptance of one's supplication is most to be hoped for.

The supplicatory formula transmitted from the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- as well as from the Fathers on the Day of 'Arafāt is the best thing to use as a supplication. So, let [the pilgrim] say [it], "There is no deity but God alone, He has no partner; His is the kingdom and His the praise; He gives life, and He causes death; He is the Living that will never die; in His hand is all good and He has power over every thing. O God, set a light in my heart, and a light in my ears, and a light in my sight and a light in my tongue. O God, enlarge my breast and make easy for me my affair." He then says, "O God, the Lord of praise. Yours is praise, as spoken by us and better than what we speak; and Yours is my prayer and my sacrifice and my life and my death, and to You is my return and from You is my reward. O God, I seek refuge in You from anxious thoughts and from the disruption of [my] affairs and from the torment of the grave. O God, I seek refuge in You from the evil of that which enters in the night, and from the evil of that which enters in the daylight, and from the evil of that is carried in by the winds, and from the evil of the misfortunes of life. O God, I seek refuge in you from the change of Your Grace and the sudden [attack of] Your punishment and the totality of Your wrath. O God, guide me with guidance and forgive

me in the hereafter and in this world. O the best of all those who are besough and best of all those who are called upon and most generous of those who are petitioned, give me this evening the best of that which You have given to any of Your creatures and pilgrims of Your House, O Most Merciful of those who show mercy. O God, O Most Exalted of attributes and Who sends down Blessings. O Creator of Lands and Skies! Voices have cried aloud to You in different languages asking You [to satisfy their] needs. And my need before You is that You forget me not in this house of affliction when the people of the world have forgotten me. O God, You hear my speech and see my place and know both my secret and that which I reveal, and none of my affairs is concealed from You. I am miserable and poverty-stricken, a seeker of aid and refuge, fearful and apprehensive, confessing my sins. I implore You as one who is destitue I beseech You with the supplication of an abject sinner, and I call upon You as a blind and frightened man, as one who submits utterly to You, and cries out to You, with body prostrate before You, having been subdued by You. O God, do not make me to be disappointed in praying to You. Be merciful and compassionate, O best of those who hear supplications and best of those who bestow. O God, though some may praise themselves before You, I will blame myself before You. My God, the sins have made my tongue silent and I have no means [to perform good] deeds, and no intercessor except hope. My God, I know that [because of] my sins I no longer have any standing with You, nor is there any ground for excuse. But You are the Most Generous of the generous. My God, if I am not suited to reach Your mercy, Your mercy is suited to reach me, for Your mercy encompasses all things, and I am a thing. My God, though my sins are grave, they are small

as compared with Your pardon, so forgive them O Most Generous One. My God, You are You and I am I; I persist in sin, and You persist in forgiveness. My God, if You do not have mercy except on those who obey You, to whom shall sinners betake themselves? My God, I intentionally have avoided Your obedience and have gone straight into disobedience. Glory be to You. How irrefutable is Your case against me, and how generous is Your pardon forward me! By the decisiveness of Your case against me and the futility of my case against You, by my need for You and Your lack of need for me, forgive me O Best of those who are called upon by any petitioner, and Most Gracious of those who are besought by any solicitor. By the sacredness of Islam and the guarantee of Muhammad -- [the Blessing and] Peace of God be upon him]-- I beseech You to forgive me all my sins and send me from this place of standing with my needs granted. Bestow upon me what I ask and fulfil my hope in accordance with that I desire. My God, I have prayed to You with the prayer that you have taught me, so do not censure me from the hope which You have instilled in me. My God, what will You do this evening with a servant who confessed to you his sins, submitted to You in humiliation, yielded [to You] his body, humiliated himself before You because of this [bad] deeds, repented to You [of such deeds], asking You to forgive his transgression, beseeching You to pardon him, seeking from You the satisfaction of his needs, hoping in You in this place of standing despite the multitude of his sins. O shelter for every living thing and friend of every believer; whoever does well, obtains Your mercy and whoever transgresses, preshes in his transgression. O God, to You we come and in Your open place we dismount; and to You alone we look and Your favour we seek and to Your

beneficence we expose ourselves. We hope for Your compassion and we fear Your punishment. To You we fall with the burden of [our] sins and to Your Sacred House we woke Pilgrimage. O You Who possess all that is needed by [Your] supplicants, You Who know the thoughts of the silent. O You Who have no other Lord to be petitioned and beyond Whom there is no other creator to be feared. O You Who have no vizier to be consulted and no chamberlain to be bribed. O You Who do not respond to the accumulated petitions except with bounty and excellence, and do not provide for the great quantity of needs but with favour and charity. O God, You have appointed hospitality for every guest, and we are Your guests; so let our hospitality from You be Paradise. O God, there is recompense for every delegate, and bounty for every visitor, and a gift for every petitioner, and fulfillment for all who hope, and satisfaction for all who request that which is in Your possession, and mercy for all who seek mercy, and nearness [to You] for all who desire You, and pardon for all who implore. [O God] we have come to Your Sacred House and stood at these great religious [places] of ceremony and attended these great shrines hoping for Your favour. Do not make us to be disappointed. Our God, You have blessed [us] repeatedly so that [our] souls have grown confident of the continuous flowing of Your blessing, and You have brought forth examples [for our consideration] until [even] the speechless things have contended on Your behalf, and You have disclosed Your Grace until Your friends confessed their falling short of Your truth, and You have revealed many signs that even the heavens and the earth have eloquently advanced as proof [of Your Word], and You have overcome [everything] with Your Might until everything has submitted to Your Power, and all faces have been humble before Your Grandness. If Your

servants displease You, You forbear and give respite; and if they do well, You then show favour toward them and accpet them; and if they disobey You, You conceal [it]; and if they commit sins, You pardon and forgive; and if they call [upon You], You Listen; and if we call, You hear; and if we come to You, You draw near; and if we turn away from You, You call [us back]. Our Lord, You have said in Your Book [the Qur'an] to Muhammad the Seal of the Prophets, "Say to those who disbelieve, if they desist, that which is past will be forgiven them" (8 : 39), so the espousal of the confession of Divine Unity, after [a former state of] unbelief, satisfie You. We humbly bear witness to [Your] Unity, and we sincerely, [bear witness] to the Apostlehood of Muhammad, So forgive us of previous sins because of this witness and let not our share in [Islam] be less than the share of those who embraces Islam [after us]. Our God, You have encouraged [people to] approach You by setting free what they have possessed (i.e. their slaves); now we are Your slaves and You are the most entitled to bestow favour; set us free; and You have ordered us to give alms to our poor, and we are Your poor and You are the most entitled to extend [of Your bounty], therefore give alms to us; and You have enjoined us to forgive all who do injustice to us; now we have done injustice to ourselves, and You are the most entitled to act generously; therefore, forgive us. Our Lord, forgive us, have mercy on us, You are our Master. Our Lord, grant us good [things] in this world as well as good in the world to come, and protect us from the torment of the Fire."

Let him use frequently the supplication of Khadir -- Peace be on him -- namely: "O You Whom nothing diverts from anything else, whose hearing does not dwarf from hearing, and whom [many] voices do not confuse.

You Who are not distracted by many appeals, and for whom languages do not differ. O You Who are never vexed by the importuning of those who importune, and Who are never annoyed by the appeal of those who appeal to You, allow us to know the coolness of Your pardon and the sweetness of Your whisperings." He then supplicates for whatever occurs to him, and asks forgiveness for himself, his parents and all believers, male and female. Let him then importune in supplications and enlarge [his] request, for God does not consider anything as [too] great. Mutarrif ibn Abdullah said once while at 'Arafāt, "O God, do not refuse the whole [gathering] because of me"; and Bakr al-Muzami said, "A man said, 'When I looked on the people of 'Arafāt, I thought that they might all have been forgiven were it not for my being among them?". On the remaining rites of the Pilgrimage after the Standing (Wuqūf) [namely] the Lodging [at Minā], the throwing, the Sacrifice, the shaving, and the circumambulation.

If [the pilgrim] goes forth from Arafat after sunset he ought to be calm and quiet, and avoid agitating the horses and inciting the camels as some people used to do, for the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- forbade agitating horses and inciting camels, and said, "Fear God and proceed gracefully. Do not tread on a weak [person] and do not harm a Muslim." Then when he reaches al-Muzdalifa he must perform the major ablution, because al-Muzdalifa is a part of the Haram; therefore, let him enter it clean. If he is able to enter on foot, it is better [to do so] and more respectful of Haram. On the way [to Muzdalifā] he should raise his voice chanting the talbiya.

When he reaches al-Muzdalifā he should say, "O God, this is

Muzdalifa where many different languages have been gathered together asking of You lofty requests. Let me be among those who prayed and You accepted their prayers and those who relied upon You and You sufficed them." He then join the Maghrib and 'Ishā' prayers at the time of the 'Ishā' [prayer] at al-Muzdalifa, shortening [his prayer]. [Let him pray both prayers with] one 'adhān and two 'iqamas [but] without any supererogatory prayer between them, since he will combine the Maghrib and 'Isha, supererogatory prayers with the Witr prayer after the [Maghrib and 'Isha'] obligatory prayers [have been performed], beginning with the Maghrib supererogatory prayer, and then [procedding to] the 'Ishā' supererogatory prayer, as is the case with the two obligatory prayers. The omission of supererogatory prayers while travelling is an obvious loss, while [on the other hand] the requirement of these [prayers] at fixed times would be a hardship and would cancel out the subordination of these [prayers] to the obligatory prayers. If it is permissible in a single tayammum to do the supererogatory prayers together with obligatory ones in accordance with the rule of subordination, even more so is it permissible to do them collectively in accordance with the rule of subordination. This is not negated by the fact that the supererogatory prayer differs from the obligatory one in that it may be performed while mounted, because of what we have already pointed out with respect to subordination and need. [The pilgrim] then spends that night at Muzdalifa which is a ritual lodging. Whoever goes out from it in the first half of the night, and has not spent the night there has to offer a blood [offering]. To burn the midnight oil during that exalted night is among the best acts of devotion for those who can afford it.

When the night reaches its middle-point, he then prepares for departure. Let him take with him some pebbles from /al-Muzdalifa/ for it has smooth pebbles. Let him take seventy pebbles which are the /exact/ quantity required. There is no harm in having more on hand, for he may lose some of them. Let the pebbles be light so they can be kept between the knuckles, and let him say the morning prayer /while it is still/ dusk, and start walking until the time when he reaches al-Mash'ar al-Harām which is the end of al-Muzdalifā. Then let him stop and pray until just before sunrise, saying, "O God, by the right of al-Mash'ar al-Harām and the Sacred House and the Sacred Month and the Corner and the Place /of Abraham/ convey to Muhammad's spirit us greetings and peace and let us enter the House of Peace /Paradise/, O Possessor of Majesty and Generosity."

He then goes from it before sunrise till he reaches the place called Wādī Muhassar. It is commendable /for him/ to agitate his beast as he passes through the valley; and if he is on foot, let him hasten his walking.

Then, in the morning of the day of Sacrifice, he mixes the talbiya with the takbir, by repeating them alternately, until he reaches Mina and the places of Jamarat which are three. He has to pass by the first and the second /Jamarat/ for he has nothing to do with them on the day of Sacrifice, and go ahead to Jamarat al-'Aqaba /the last Jamra/ which is on the right of the front part of the Qibla, on the main road. The throwing place is a bit high on the slope of the mountain /though/ it is in clear view of the places of Jamarāt. He throws at Jamrat al Aqaba after the sun has risen as high as a spear.

The manner of doing this /in/ to stand facing the Qibla, though

there is no harm if he faces the Jamrā, then to throw seven pebbles raising the hand upward, substituting the takbit for the talbiya, saying with every pebble, "God is Most Great ; [I do this] in obedience to the Compassionate and in defience of Satan. O God, by my belief in Your Book and my following the Tradition of Your Prophet." When he throws, he ends the talbiya and the takbit except for the takbir after obligatory prayers, [which begin with] the Ẓuhr prayer on the Day of Sacrifice and [end with] the morning prayer on the last day of tashriq. He ought not to linger for supplication on this day, for it is better to offer supplication in his house.

The takbīr is said in the following manner: "God is Most Great [three times], much praise be to God and Glory be to God morning and night. There is no God but God alone. He has no partner. We are sincere toward Him, though the disbelievers may be averse. There is no God but God alone. He has fulfilled His promise, has succoured His slave and, alone, has defeated His foes. There is no God but God. God is Most Great." He then kills the hady if there is any with him; it is best for him to kill it by himself saying, "In the name of God; God is Most Great. O God, from You, in You and to You. Accept from me as You have accepted from Your friend, Abraham."

The Sacrifice made with a camel is best, then with a cow, then with a shāt [a goat or a sheep]; [this latter] is better than to share a camel or a cow between six [people]. A sheep is better than a goat [and a male is the best in each case] for the Apostle of God has said, "The best of all sacrifice is the horned ram"; and white is better than grey or black. Abu Hurayarā said, "White is better in sacrificing than the blood of two blacks (i.e. grey and black)." Let him eat from it if it is a supereroga-tory hady, and let him not make a sacrifice with any lame, maimed, cropped-

eared, mangy, perforated-eared, or emaciated [animals].

Let him then shave [his head]. The customary is to face the Qibla and begin [the shaving] from the fore-head, than shave the right side up to the two bones that go down to the nape, then to shave up the rest [of the head] saying. "O God, establish for me a good deed for every hair and blot out thereby one of my rank thereby raised one degree in Your sight." The female cuts [her] hair. As for those who are bald, it is recommended that they pass the razor over their heads. Whenever [the pilgrim] shaves [his hair] after throwing the pebbles, he obtains the first desacralization, and all the prohibited things except women and hunting becomes lawful to him.

He then goes to Mecca and circumambulates in the manner already described. This circumambulation is essential (rukn) in Pilgrimage ans is called "the circumambulation of visit". Its first time [starts] after midnight of the Night of Sacrifice, and the best time for it is the Day of Sacrifice. There is no end for its time; therefore [the pilgrim] can delay it to any time he wishes, but he must keep himself bound by the ihram so that women will not be lawful to him until he circumambulates. When he circumambulates, [the state of] desacralization becomes complete and sexual intercourse lawful; and [moreover] ihram reaches its end. Nothing remains other than the throwing on the days of Tashriq and the Lodging at Mina. These are duties [done] after the ihram has reached its end as a way of following up the Pilgrimage. The manner of [doing] this circumambulation together with the two rak'ās is as already described [in connection with] the circumambulation of arrival. When he finishes the two rak'ās, let him run [between Ṣafā and Marwā] as [previously] described, provided that he

did not run after the circumambulation of arrival; but if he had already run and the running constituted an essential rite (rukn) it is not necessary for him to repeat the running.

The causes of desacralization are three: the Throwing, the Shaving, and the essential Circumambulation. Whenever he has completed two out of these three, he has attained one of the two desacralization. There is no harm in his doing anyone of these three either first or last upon sacrificing /his victim/, but the most recommended way is to throw /first/ then to sacrifice, then to shave and /finally/ to circumambulate.

It is customary for the 'Imām in this day to deliver a sermon after decline /of the sun/. This is /like/ the sermon of farewell by the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him. There are four /different/ sermons in the Pilgrimage: the sermon on the seventh day /of Dhū al-Ḥijja/, the sermon of the day of 'Arafat, the sermon on the day of Sacrifice, and the sermon of the day of the first disbanding; and all of them, with the exception of the sermon of the day of 'Arafāt which is /delivered as/ two sermons with sitting in between, are single /sermons/.

When he finishes the Circumambulation, he returns to Mina to spend the night there and to throw /the pebbles/. He must spend that night at Mina; the night is called Laylat al-Qarr (i.e. night of settlement) for the people will on the morrow be settling at Mina not leaving. When the sermon day of the 'īd (i.e. festival) comes and the sun declines, he must perform the major ablution /in preparation/ for the Throwing. He then goes to the first Jamra which is close to /Mount/ 'Arafāt and on

the night he throws at it seven stones. When he passes by it, let him incline a little toward the right of the road and stand facing the Qibla long enough to read the whole of Surat al-Baqara concentrating on supplication. Then he proceeds to the middle Jamra and throws at it as he did at the first and stands also as he stood at the first. Then he proceeds to the last Jamra and throws at it seven [pebbles]. Let him not undertake any business but return home and spend that night at Mina. This night is called the night of the first disbanding. He must remain till morning [at Mina]. Then, when he performs the afternoon prayer on the second day of the days of Tashriq, he throws on that day twenty one pebbles just as he did the day before. He is, after that, free to choose between staying at Mina and leaving for Mecca; if he leaves Mina before sunset, there is nothing on him; but if he waits until night, it is recommended that he not leave [Mina] but rather spend the night [there] in order to throw on the day of the second disbanding twenty one pebbles as previous. A blood-offering [is required if the pilgrim] fails to spend the night [at Mina] and to throw, the meat of which should be distributed as alms [to the poor]. He may visit the House [Ka'bā] during the nights of Mina, provided that he will spend the night only at Mina. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to do that. Let him not fail to attend obligatory prayers with the Imam at the mosque of Khayf, for its merit is great. Then, when he proceeds from Mina, it is better for him to stay at al-Muhassab [a place] at Mina to perform the 'Asr, Maghrib, and 'Isshā' prayers, then have a short nap for this is a custom that is reported by a group of companions -- may God be gracious to them. [However] if he has not done this, there is no harm to him.

VIII. On the manner of the Lesser Pilgrimage and that which follows it up to the farewell circumambulation. Whoever intends to perform the Lesser Pilgrimage before his Major Pilgrimage of after it, must perform the major ablution, wear the ihram dress as previously [mentioned in connection with] the Major Pilgrimage, and enter into sanctification for the Lesser Pilgrimage from its station (mīqāt). The best station for it is Ji'rāna, then Tan'īm, then Ḥudaybiya. He then declares his intention (nīya) to perform the Lesser Pilgrimage and recites the talbiya. He goes to the mosque of 'Ā'ishā -- may God be gracious to her -- and performs two rak'as supplicating as he wishes, then goes back to Mecca while still crying out the talbiya till he enters the Sacred Mosque (al-Masjid al-Ḥarām). When he enters this mosque, he ends the talbiya and circumambulates [the Ka'bā] seven times and runs [between Ṣafā and Marwā] seven times, in the manner already described. When he finishes, he shaves his head, and his Lesser Pilgrimage is thereby completed.

It is recommended that the residents of Mecca perform the Lesser Pilgrimage and circumambulation frequently, and also that they look at the House [Ka'bā] frequently. When [the pilgrim] enters [the Ka'bā], let him perform two rak'as in between the two poles, for that is most meritorious, Let him also enter it barefooted and with respect. It was said to one of [the Fathers], "Have you entered the house of your Lord today?" He said, "By God, I do not see that these two feet [of mine] are worthy to circumambulate around the house of my Lord, then how can I see them as worthy to tread the house of my Lord, when I know where they have walked?" Let him drink much of the water of Zamzam, and let him draw the water himself as far as possible, then

quench his thirst and fill up his belly saying, "O God, make it a remedy for every disease and sickness, and provide me with sincerity, certainty and good health both here and in the hereafter." He -- the Blessings and Peace of God be upon him -- said, "The water of Zamzam is [useful] for every thing for which it is drunk" meaning that it cures every disease intended [when drinking it].

IX. On the circumambulation of farewell. Whenever it appears to him [suitable] to return to his home country after the completion of the Greater and Lesser Pilgrimages, let him first fulfil his business, then pack up, and let him consider his farewell to the House to be his final business. His farewell [means] that he will circumambulate its seven [circuits] as previously [described] but without haste (ramal) and without re-arranging the garment (ʾidṭibāgh). When he finishes that, he performs two rak'as behind the Place [of Abraham] and drinks from the water of Zamzam, then goes to the Multazam, supplicates [there] and beseeches [God] saying, "O God, the House is Your House and the slave is Your slave and son of both Your slave and Your bondmaid. You carried me upon [the Back of] a creature which You have subjected to me until You brought me to Your Land, and led me with Your grace [to Your Holy places] and helped me to perform Your Pilgrimage. If You have been pleased with me, [please] increase Your pleasure in me; otherwise, bestow some favour upon me now before I am separated from Your House. This is the time of my leaving [for home] if You permit me, [though I am not leaving in order] to exchange [any thing] for You or for Your House, or because I am displeased with You and Your House. O God, Accompany me with health in my body and impeccability

in my religion, and make good my end and provide me with Your obedience for ever, as long as You keep me alive; and bring together for me all that is best of this world and the world to come. You are powerful over all things. O God, let not this be the end of my covenant with Your Sacred House; if You let let it be the end of my covenant, then give me Paradise as a compensation." It is most desirable that he keeps his eyes constantly on the House until he leaves it.

X. On the visit to Medina and Proprieties. He -- the Blessings and Peace of God be upon him -- said, "Whoever visits me after my death becomes as one who visited me during my life time." And he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- also said, "Whoever obtains wealth and has not come to me has neglected me." And again, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Whoever comes to me as a visitor and with no other interest but to visit me, it is fitting that God Most High should make me an intercessor for him." Whoever intends a visit to Medina must invoke blessings on the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- frequently on his way.

When his eyes fall upon the walls of Medina and its trees, he says, "O God, this is the shrine of Your Apostle, make it for me a protection from Fire and a refuge from punishment and evil reckoning. "Let him perform the major ablution before entering [Medina] at the well of Harra, and let him use scent and wear his best clothing. Then when he enters it, let him enter with humility and respect saying, "In the name of God and the religion of the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him -- O my Lord, let my entry be by the gate of truth, and let my exit be by the gate of truth, and

grant me from Your presence a helping power."

Then he goes to the mosque, enters it and says a prayer of two rak'as near the pulpit, standing with the pillar of the pulpit opposite his right shoulder and facing the column next to which is the box (Ṣundūq) with the circle indicating the Qibla of the mosque before his eyes, for that was the stance of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- before he re-arranged the mosque. Let him try his best to pray [as though he were] in the original mosque before it was expanded.

Then, he comes to the tomb of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and stands by [the Prophet's] face, that is by turning his back to the Qibla and facing the side of the tomb at [a distance of] about four cubits from the pole that lies on the corner of the wall of the tomb. He must also see that the chandelier is above his head. It is not customary to touch the wall or to kiss it, for to stand at a distance is nearer to veneration. Let him stand and say,"Peace be with you, O Apostle of God. Peace be with you, O Prophet of God. Peace be with you. O Trustworthy of God. Peace be with you, O Beloved of God. Peace be with you, O Chosen one of God. Peace be with you, O Selected one of God. Peace be with you, O Ahmad. Peace be with you, O Muhammad. Peace be with you, O Father of Qasim. Peace be with you, O Eradicator [of unbelief]. Peace be with you, O Final [of the Prophets]. Peace be with you, O Bringer together. Peace be with you, O Announcer of good news. Peace be with you, O Warner. Peace be with you, O Purity. Peace be with you, O Pure. Peace be with you, O Most Benign of the children of Adam. Peace be with you, O Leader

of the Apostles. Peace be with you, O Seal of the Prophets. Peace be with you, O Apostle of the Lord of all the worlds. Peace be with you, O Commander of goodness. Peace be with you, O Opener of righteousness. Peace be with you, O Prophet of mercy. Peace be with you, O Guide of the nation. Peace be with you, O Commander of the elegant ones. Peace be with you and with the people of your house from whom God has removed all uncleaness and has purified completely. Peace be with you and with your righteous wive, the mothers of believers. God rewards you on our behalf the best reward ever bestowed upon any Prophet on behalf of his people, or upon any Apostle on behalf of his people, and He grants you mercy whenever you are remembered by those who remember [you], and whenever you are forgotten by the careless ones. [God] grants you mercy, among the first and the last, [the mercy which is] the best, the fullest the highest, the greatest, the most pleasant and purest mercy ever granted to any of His creatures. And as He delivered us through you from staying, and opened our eyes though you after blindness, He [also] showed us the right way through you after we were ignorant [of it]. I testify that there is no deity but God alone. He has no partner, and I testify that you are His slave and His Apostle, His trustworthy one and His elect, and His chosen among His creatures. I testify [again] that you have delivered the message, fulfilled the trust, counselled the people, fought your enemy, showed your people the right path, and worshipped your Lord until death came to you. The blessing of God be upon you and your kind family -- may you and they be granted Peace, nobity, honour, and greatness." Then if the pilgrim was requested [by someone else] to communicate a special greeting [to the Apostle of God], he says,"Peace

be with you from so-and-so, peace be with you from so-and-so."

Then, let him go back one cubit and salute 'Abū Bakr al-Ṣiddīq -- may God be pleased with him -- for his head lies by the shoulder of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- while the head of 'Umar -- may God be pleased with him -- lies by the shoulder of 'Abū Bakr -- may God be pleased with him.

Then, he goes back one cubit and salutes al-Fārūq 'Umar -- may God be pleased with him -- and says, [talking to both 'Abū Bakr and 'Umar] "Peace be with you, O you two helpers of the Apostle of God, the Blessing and Peace of God be upon him -- you two who assisted him in the propagation of the religion while he was alive and attended to the affairs of religion within his community after him, following his steps in all this and practicing his custom. May God grant you the best reward any two helpers of any Prophet in His religion." Then, he goes back and stands beside the head of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- [that is] between the tomb and the pole nowadays, and faces the Qibla. Then, he praises God Most High and glorifies Him, and prays much for the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him. Then he says, "O God, You have said -- and Your saying is true: "And if they had come to thee when they had wronged their souls, and asked forgiveness of Allah, and if the Messenger also had asked forgiveness for them, they would have surely found Allah Oft-Returning with compassion and Merciful [4: 65]. O God, we have heard Your saying and have obeyed Your command and have betaken ourselves to Your Prophet seeking Your intercession through him for our sins and other burdens [of evil] that weigh heavily upon

our backs. We are repentant of our faults and confess our errors and shortcomings. Therefore accept our repentance and let this Your Prophet to intercede for us, and elevate us by virtue of his rank with You and by virtue of his merits in Your eyes. O God, forgive the Emigrants and the Helpers; forgive us and our brothers who preceded us in the faith. O God, let this not be the last covenant with the tomb of Your Prophet and with Your Shrine, O Most Merciful of all those who show mercy."

Then, he goes to the Meadow (al-Rawḍā) and performs two rak'as and offers supplication in so far as he is able, in keeping with his saying -- the Blessing and Peace of God be upon him, "What is between my tomb and my pulpit is one of the meadows of Paradise, and my pulpit lies on my Pool." Let him pray by the Pulpit. It is recommended that he put his hand on the lowest knot /of the Pulpit/ on which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to put his own hand during the sermon. And it is recommended that he on Thursday goes to ʾUḥud in order to visit the tombs of the martyrs and perform the morning prayer in the mosque of the Apostle of God. Then, he goes out and returns again to say the afternoon prayer in the mosque. Thus no obligatory prayer is missed in the congregation at the mosque. It is also recommended that he goes out every day to Baqīʿ, after paying a salute to the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- in order to visit the tomb of ʿUthman -- may God be gracious to him -- and the tomb of Ḥasan ibn ʿAlī -- may God be gracious with them. There also are the tombs of ʿAlī ibn al-Ḥusayn, Muḥammad ibn ʿAlī, and Jaʿfar ibn Muḥammad -- may God be gracious

with them. Then, he prays in the mosque of Fatimah -- may God be gracious with her -- and visits the tomb of Ibrahim the son of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and the tomb of Safiyah, the aunt of the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him. All this is in Baqī'.

It is recommended, too, that he goes to the mosque of Qubā, every Saturday and pray in it, because it is reported that the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said,"Whoever goes out from his house and comes to the mosque of Qubā, and prays in it has performed that which is equal to a Lesser Pilgrimage." [It is recommended further] that he goes to the well of 'Arīs, for it is said that the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- spat in it; and it is by the mosque,so that he may perform the minor ablution with [its water] and drink from it. [Finally] he comes to the mosque of conquest (masjid al-fath) which lies on the trench (khandaq) as well as to other mosques and shrines.

It is said that there are in Medina altogether thirty mosques and shrines known to the people of the town. Therefore let [the pilgrim] visit as many as he is able. Likewise, [it is recommended] that he attends the wells at which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to perform ablutions, and from which he used to drink; these are seven wells. [Let him do that] seeking the healing and blessing of him -- the Blessing and Peace of God be upon him. If it is possible for him to stay in Medina, out of respect for its inviolability, this has a great merit, for he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- has said, "No one endures

patiently its (i.e. Medina's) hardship and severity, but I will be an intercessor for him on the Day of Resurrection." And he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "He who is able to die in Medina let him do so, for no one dies in it for whom I will not be an intercessor or a witness on the Day of Resurrection."

Then, when he has discharged himself of his responsibilities and inteds to depart from Medina, it is recommended that he goes [again] to the exalted tomb and repeat the invocation of visit, as [described] previously; and [let him] bid farewell to the Apostle of God-- the Blessing and Peace of God be upon him-- and beseech God to grant him a return [once more] to him, and ask Him [also] for safety in his journey. Then let him perform two rak'as as in the Lesser Meadow, that is in the place where the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to stand before the Closet (maqṣūrah) of the Mosque was expanded. When he goes out, let him put forth his left leg first, then the right, and say, "O God, grant mercy to Muḥammad and to the family of Muḥammad, and let it not be the last covenant with Your Prophet. Remove my sins, by virtue of my having visited him, and let peace accompany me in my journey and make easy and safe my return to my family and home country, O Most Merciful of those who show mercy." Let him give alms to the neighbours of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- as much as he can; and let him also go to the mosques that lie between Medina and Mecca, one by one, and pray in them. They are twenty [in number]

A Section On the Supererogatory
Rites Connected with the Return
from Journey

On returning from an expedition of Greater or Lesser Pilgrimage, the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- used to repeat "Allah 'Akbar" three times at the beginning of every ascent to [higher] ground, and used to say, "There is no deity except God, Alone. He has no partner; His is the kingdom and for Him is praise, and He has power over all things. We are returning repentant, worshipping, prostating ourselves to our Lord, and prasing [Him]. God has fulfilled His promise, and has succoured His slave, and has defeated His foes single handed." In other versions [it is added], "And everything is dying save His essence; the rule is His and to Him you return." So, it is befitting for [the pilgrim] to follow this custom on his return.

When he approaches his home town, he coaxes the animal [he is riding] and says, "O God, make for us there a resting place and a good provision." Then sends someone to his family to inform them of his arrival lest he reach them unexpectedly. This is the custom. It is not befitting, moreover, to knock at [the door of] his family in the night. When he enters the town, let him go directly to the mosque to perform two rak'ās. This is the custom which the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- [himself] observed.

When [the pilgrim] enters his house, he should say, "Repenting - Repenting to our Lord, and returning [to Him such a return] that will leave out [nothing unforgiven] of our sins." And when he settles in his house, it is not befitting to forget what God has bestowed upon him, namely, the visit to His house, His shrine, and the tomb of His Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him --

or to deny that favour by returning to carelessness, inadvertence, and involvement in disobedience, for that is not a sign of the accepted Pilgrimage. The sign is rather [the pilgrim's] return in a state of indifference to this world and preoccupation with the hereafter. Indeed the sign is [the pilgrim's] readiness to meet the Lord of the House, now that he has had a meeting with the House.

The Third Chapter Concerns
The Exact Proprieties
and the Hidden Acts

The explanation of the exact proprieties which are ten:

1. The first is that the provisions [of the pilgrim] be lawful lawful and that [his] hand be free of [any] business that may preoccupy [his] heart and disperse his resolution, so that his concern will be solely with God the Most High, and [his] heart will be at ease and will concentrate on the remembrance of God Most High and on the magnification of His sacred signs. It is reported by [members of the Prophet's] household that, "When the Time drew near, people would go to the Pilgrimage in four [different] groups -- their rulers [go] for excursion, their wealthy people for commerce, their poor for begging, and their [Qur'ān] reciters for fame." There is, in the [above] tradition, an allusion to the all wordly objectives that may be imagined in connection with the pilgrimage; all this prevents [a pilgrim] from [the attainment of] the merit of Pilgrimage, and excludes him from the position of the Pilgrimage of [virtuous people], especially if [the pilgrim] was performing the Pilgrimage solely on behalf of someone

else for a [set] fee, thus seeking [to gain] the word through an action that pertains to the hereafter. All the pious and deeply religious have disapproved of such things, except when the pilgrim intends to remain [permanently] in Mecca and has no [other] means to get there. If such be his purpose, there is no harm in his receiving [renumeration]. In the case he is not using religion as a means to [achieve] worldly [goals], but is using the world in order to achieve religious [purposes], his aim ought to be to visit the House of God Most High and to assist his Muslim brother by discharging the obligation [to perform the Pilgrimage] on his behalf. To such a case the [following] saying of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- is applicable: "God Most High will admit three people to Paradise for one Pilgrimage: the testator, the executor, and the one that performs Pilgrimage on behalf of his brother." I do not say that the fee is not lawful or that it is illegal after he has discharged the Islamic obligation [of Pilgrimage] for himself. However, the best thing is not to do [such things], and not to adopt this as his livelihood and trade, for God Most High gives the world through religion but not religion through world. There is a tradition which says. "The case of him who carries on war for the sake of God Most High and receives pay is like the case of Moses's mother -- Peace be on him -- who gave suck to her child and took her pay." Whoever accepts pay for performing the Pilgrimage in the manner of Moses mother's -- there is no harm in his doing so, for he is taking it just to enable himself to [perform] the Pilgrimage and the Visit. He is not performing the Pilgrimage in order to take the pay, but takin the pay in order to perform the Pilgrimage

as was the case with Moses mother when she took pay just to facilitate her giving suck and obscure her identity from them.

2. The second is [that the pilgrim] not assist enemies of God Most High by paying them the toll. [the enemies of God] are those princes of Mecca and waylaying bedouins who hinder [men] from [reaching] the Sacred Mosque. Giving money [toll] to them means to support injustice and to facilitate its causes for them, which is similar to personal assistance. Therefore, let [the pilgrim] be courteous in seeking a way out; but if he is unable [to find a way out], then, as one of the 'Ulema' has said -- and one can hardly object to this statement--, "It is more commendable to refrain from performing the supererogatory Pilgrimage and to return back [home] than to assist the transgressors, for this is an innovation which has been innovated, and in yielding to it one makes it a permanent custom. [Furtermore] there is in the paying of tolls humiliation and dishonour to Muslims." It makes no sense to say, "This is taken from me by force", for is he [who made such statement] had remained in his home or had returned half way, nothing would have been taken from him. Or it mat be that he gave evidence of possessing the means of luxury so that the demands [for toll] were increased in his case; if he had been in the habit of the poor, no such demands would have been made. Therefore, he is the one who brings himself to the state of being force.

3. The third [propriety is that the pilgrim] have abundant provisions and give and spend generoulsy without parcimony or extravagance, but with frugality. I mean by extravagance enjoying oneself with [different] delicious foods or satiating oneself with different

drinks as is the habit of luxurious people. As for generous giving [of alms], there is no extravagance in it, for there is no goodness in extravagance and no extravagance in goodness as it is said. Giving out one's provisions during the Pilgrimage is a spending for the sake of God Most High. One dirham [spent for this purpose] has the value of seven hundred dirhmas. Ibn 'Umar may God be pleased with him -- said, "It is [a sign] of the nobility of a man to have [abundant] provisions in his journey. "And he used to say, "The best pilgrim is the one who is most sincere in his intention, most pure in his spending and best in [degree of] certainty. "And he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "The accepted Pilgrimage has no reward but Paradise," and it was said to him, "O Apostle of God, what makes a Pilgrimage to be accepted?" He said, "Good speech and the giving of food [to the needy]."

4. The fourth is that [the pilgrim] avoid fool talk,profligacy and quarrelling, as the Qur'an declares. "Fool talk" is a noun comprising all nonsense, indecent and obscene language, including talking in an amatory and provocative manner with women and flirting with them. [It also includes] conversation about sexual intercourses or its preliminaries, for that excites the desire for sexual intercourse which is forbidden. Whatever incites what is forbidden is itself forbidden. "Profligacy" is a noun comprising all disobedience against God Most High. "Quarelling" means to go to excess in disputing and arguing about things which provoke ill feeling and in the same moment dissipate the will and contradict good conduct. Sufyan [al- Thawri] has said."Whoever uses fool talk has rendered his Pilgrimage invalid." The Apostle of God made good talk and feeling [the poor] a [sign] of an accepted Pilgrimage.

Quarrelling [however] contradicts "good talk". Therefore, he ought not to raise frequent objection against his friend, his camel driver or other companions; let him [instead] soften his manner [literally "side"] and be civil [literally "lower his wing"] with travellers to the House of Gos Most High and maintain good conduct. Good conduct does not mean avoiding harm, but tolerating it. It is said that journey is called "safar" [in Arabic] because it unveils [yasfiru] the manners of people. For this reason. 'Umar -- may God be pleased with him -- said to one who pretended to know a [certain] man, "Did you accompany him in a journey through which noble mindedness is proven?" "No", said the man. ['Umar] said, "I do not think that you know him."

5. The fifth is that he performs the Pilgrimage on foot if he is able to do so, for that is preferable. 'Abdullāhi ibn 'Abbās -- may God be pleased with them -- ordered his children, when he was dying, saying, "O my children, perform Pilgrimage on foot, for the one who performs the Pilgrimage on foot [accomplishes] with every step he takes the equivalent of seven hundred good deeds of the sanctuary (ḥaram)." Someone said [to him], "What [is the value] of the good deeds 'of the sanctuary'?" He said, "One such good deed is equal to one hundred thousand [ordinary good deeds]." the meritoriousness of walking during the [actual] rites of Pilgrimage, and during the journeying from Mecca to the Place of Standing and to Mina, is more certain than [that of walkin] on the way [to Mecca]. If the pilgrim adds to the walking the sanctification [for Pilgrimage] from his home, that is said to be [one sign] of completion of the Pilgrimage, 'Umar, 'Alī and ibn Mas'ūd -- may God be pleased with them -- considered this to

be the meaning of the Most High's statement, " And complete the Hajj (Pilgrimage) and the 'Umrā [the Lesser Pilgrimage] for the sake of 'Allah" [2: 197] . Other ulema said that riding is more commendable [than walking] because of the spending and provisioning [involved] in it, and also because the pilgrim is less likely to become restless or to incur harm [while riding] and is more likely to have sound health and to complete the Pilgrimage properly. In reality, this [letter view] does not contradict the former. Rather, one should explain the matter by saying that walking is best for him who finds walking easy: [on the contrary] if it weakens him and leads him to bad conduct and to imperfect performance [of his duties] then riding is preferable for him, just as fasting is preferable for a traveller or sick man as long as it does not weaken [the one fasting] and [lead him to] bad conduct.

One of the Ulema was asked whether one may perform the Lesser Pilgrimage walking or should hire a donkey. He answered, "If it is harder for him to hire a donkey [literally, if the weight of the dirham is heavier] than to walk, it is better for him to hire the donkey, but if walking is harder for him as is the case with wealthy people, then, to walk is better." It is as if [this Scholar] has interpreted the matter as a striving against the self. There is some merit to this view. However, it is best to walk and spend that money on a good [cause] than to give it to the donkey-driver in return for causing trouble to the beast. If the soul of the [pilgrim] is unable to embrace both harship and decrease of wealth, then, what [that scholar] says is not far [from the truth].

6. The sixth [propriety] is that the pilgrim should not ride on anything other than a Zāmilā. Let him avoid the Mahmal unless he is

afraid that he cannot hold himself firm on the Zāmilā for a good reason. The Maḥmal should be avoided for two reasons: (1) to make the burden lighter for the camel, the Maḥmal being a shardship for it, and (2) to avoid th habit of luxurious and haughty. The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- performed Pilgrimage on a camel with a ragged saddle under him and a shabby plush that was worth only four dirhams; and he circumambulated [the Ka'bā] on a camel to let people see his method and customs; then, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Learn from me your rites." It is said that these litters (Maḥmals) were invented by al-Ḥajjāj, and that the 'Ulema of this time had disapproved them; [for example] Sufyān al-Thawrī reported that his father had said, "I went out of Kūfa to al-Qadisiya [on my way] to perform the Pilgrimage when I found people from other countries, and I saw all the pilgrims were on Zāmilas, Jawāliqāt and Rawāhil. I did not see them but burdened [literally, with litters]." Ibn 'Umar used to say, whenever he saw the drapes and litters that were invented by al-Ḥajjaj, "Real pilgrims are few though the caravan is great." Then he looked at a poor, shabby man with baskets under him and said, "This is one of the true pilgrims."

7. The seventh is that the pilgrim be shabby, dishevelled and grimy, not giving much attention to decoration or to the means of ostentation and self-exaltation. Otherwise, he would be counted among the haughty and luxurious, and excluded from the company of the weak, the poor and the pious elect; for, according to the tradition of Faḍāla ibn 'Ubayad, [the Prophet of God] -- the blessing and Peace of God be upon him -- ordered [people to keep] dishevelled and unshod, and forbade

luxury and ostentation. It is related also in a tradition, "The pilgrim is only the one who [remains] dishevelled and grimy." God Most High says, "Then let them accomplish their needful acts of cleansing" [22: 30]. Al-tafath [in the verse] means a state of being dishevelled and grimy, and "cleansing" means: by way of shaving [the head] and cutting of the moustache and fingernails.

'Umar ibn al-Khattāb -- may God be pleased with him -- wrote to the chiefs of the army [saying], "Put on worn out [garments] and lead a rough life." It is said that the best [literally, adoonment] of the pilgrims are the Yamanites because they keep the look of humility and weakness and the manner of the FareFathers. The pilgrim should in particular avoid the colour red in his dress and all ostentation generally whatever its nature. It is reported that he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- was once on journey and his entourage stopped at a place while the camels went out to pasture. [At this point, the Prophet] looked at the red cloths on the pack-saddles and said, "I saw that redness had dominated you." Thereupon, "We rushed to them and snatched them from the backs of the camels, so that some of the camels were startled."

8. The eight is that the pilgrim should treat the beast with kindness. Let him not overload it. The litter exceeds the limit of its strenght, and sleeping on it harms it and overburdens it. Therefore, godly people do not sleep on the beast but nap while they are sitting, and they do not stay on them a long time. He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Do not take the back of your beasts as chairs." It is recommended that the pilgrim should get off his beast

every morning and evening in order to relieve it. This act is custom- and there are many traditions of the Fathers on it. One of the Fathers used to hire [a beast] with the understanding that he would not dismount, and would pay the money in full, then, he would dismount in order to be kind to that beast and so that kindness would be recorded among his other good deeds and counted in his favour and not in the favour of the hirer. Whoever harms a beast and overloads it will be required [to pay] for it on the Day of Judgement. 'Abū al-Dardā said, when he was dying to a camel of his, "O camel, do not accuse me and take your complaint to God, I have not overloaded you." On the whole, there is a reward [in return to every kindness done to] any living thing. Let the pilgrim observe the rights of both the beast and the hirer. There is [great] happiness and pleasure for the beast and the hirer from every hour that he dismounts. A man had once requested ibn al-Mubarak saying, "Have this letter with you in order to deliver it [to its consignee]." He said, "[Wait] until I ask permission from the cameleer for I have only hired it." Note how scrupulous he was over taking a letter that had no weight. There is prudence in such scrupulousness, for whenever a door is opened to something small, it little by little gets opened wider.

9. The ninth is that [the pilgrim] approaches God by shedding blood [as an offering], though this is not obligatory upon him; and let him try his best to make [the offering] from the fat and costly live-stock. Let him eat from it if the [offering] is supererogatory, otherwise, he is not allowed to eat it. The word of the Most High, "And who so respects (Yu'azzim) the sacred signs of Allah--" (22:33)

have been explained as having the sense of making fair and making fat. It is best to drive the sacrificial animal from the migat if that will not cause [undue] hardship and suffering to him. Let [the pilgrim] avoid bargaining in buying [the animal] for the Fathers used to pay a high price and avoid bargaining in respect to three things: the offering, the sacrifice and the slave [to be freed] because the best of these is the most costly and most precious to its owner. Ibn ʿUmar reported that a she-camel was given as a present to ʿUmar, then it was demanded from him at a price of three hundred dinar, and he asked the Apostle of God [permission] to sell it in order to buy cows with its price; but [the Apostle of God] prohibited him from doing that. [Instead] he said to him, "make an offering of it", for a little of something good is better than a lot of something inferior. There is is the three hundred dinars the value of thirty cows in which there is much meat but it is not meat that is the object of concern but [rather] the sanctification of souls, and its purification from misfortune during the Pilgrimage is equal to an expenditure "in the way of God" [i.e. for the sake of holy war] every dirham [spent on pilgrimage or on the holy war] is equal to seven hundred dirhams [spent otherwise], and is [also] equal to hardships [incurred] during holy war; for [the pilgrim] there is for every injury endured and a loss incurred a rewar; therefore, nothing from him will be lost of sight in the eyes of God Most High. Other signs which are said to indicate that the Pilgrimage has been accepted is that [the pilgrim] turn [henceforth] from his former disobedience and that he substitute bad cousaques with good ones, and places of entertainment and negligence with places of recollection [i.e. dhikr] and watchfulness.

An explantion of the hidden acts: how one is to be sincere in one's intentions (nīya); how one is to receive edification from the Holy Places, and to reflect upon them, keeping in mind their secrets and meanings from the beginning of the Pilgrimage to the end.

Know that the Pilgrimage begins with understanding -- I mean [by that], understanding of the position of Pilgrimage in Islam. Then [follows] a longing to [perform] it, then the [actual] decision [to proceed], then the severance of any relation that may hold one back, then the purchase of ihram garment, then the regardliness and adornment with the Grace of God Most High, for "Their flesh reaches not Allah, nor does their blood, but it your righteousness that reaches Him" (23:38). That [sanctification] is obtained only by seeing to it that the [offering] is precious in quality whether it be great or little in quantity.

The Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- was once asked, "In what does the [true] piety of the Pilgrimage consist ?" He said "In "'ajj" and in "thajj." 'Ajj" is the raising of the voice with the Talbiya and "thajj" is the shedding of the blood of a sacrifice." 'Ā'ishā -- may God be pleased with her -- reported that the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "No person does [anything] on the day of sacrifice that God the Most

High likes more than the shedding of the blood [of a sacrificial animal], for [the animal] will appear on the day of Judgment with its horns and hoofs, and the blood is spilt in the presence of God Most High even before it touches the ground; therefore, be pleased with it." In the Tradition [it is related that] "Every bit of wool on its skin is accounted to you as a good deed, and likewise every drop of its blood; it will be put on the scale; therefore, rejoice." He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "Select your sacrificial animal, for they are your mounts on the day of Judgment."

10. The tenth is that [the pilgrim] be good-humoured with respect to what he spends and with respect to the offering which he makes as well as with respect to the loss and misfortune that befall him in wealth and body. If such [a misfortune] has befallen him, that is a sign that his pilgrimage has been accepted, for a purchase of provisions, then the hiring of a camel. Then [comes] the [actual] departure, then the journeying in the desert, then the sanctification al Miqat and the [chanting] of the talbiya, then the enterance into Mecca and the fulfilment of the acts [of Pilgrimage] as previously [mentioned]. There is in each one of these things a remembrance for him who will remember, a lesson for every one to learn, an exhortation for every true disciple, and instruction and direction for every intelligent [person]. Let us [now] indicate the keys to each of these things, so that one the door is opened to them and their causes are known their secrets will be revealed to every pilgrim according to the clearness of his heart, the purity of his inner [self] and the abundance of his intelligence.

1. As for understanding: Know that there is no access to God

Most High except through disdain of bestial passion, avoidance of idle pleasures, and contentment with the bare necessities of life and devotion wholly to God Most High on every [occasion], whether one is active or at rest. It is for the sake of this that the monks of the previous religions isolated themselves from other people and lived on mountain-tops, preferring savagery to human society in order to keep company with God Most High. They abondoned present enjoyments for the sake of God Most High and took upon themselves strenuous tasks out of craving for the world beyond. God Most High has praised them in His Book saying, "That is because amongst them are savants and monks and because they are not proud" / 5:83).

When all this passed away and the people began to follow their lusts and forstook [the path of] devotion to the service of God Most High, turning [rather] away from Him, He the Most High sent His Prophet Muhammad -- the Blessing and Peace of God be upon him -- to restore the heavenly way [of life] and to set the Law of [previous] Apostles once again on its course. People of the [previous] religious asked him about monasticism and itineracy in his religion. He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, "For us God has replaced there [things] with holy war and with the magnification of God on every high place" -- that is, with the Pilgrimage. Once, upon being questioned about itinerants, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said "They are the ones who fast." So, God Most High has blessed this community by making Pilgrimage a monasticism for them. Accordingly, he has exalted the Ancient House by joining it to his lofty Self, and by establishing it as a destination for His slaves, making its surroundings

a sacred enclosure (ḥaram) for His House, thus exalting it. He has made 'Arafāt as a water-chute[1] to the courts around its pool[2] has heightened the inviolability of the place by forbidding its game and trees, and has made it on the model of the castles of kings. [Therefore] visitors from all directions go to it dishevelled, dusty, humble before the Lord of the House, submitting themselves in obedience to His Majesty and in passivity to His Glory, confessing that He is above being confined by a house or encompassed by a town; for this demonstrates most eloquently their bondage and slavery and most perfectly their submission an obedience. Accordingly, He assigned to them, in [the House], some acts which involve no fraternizing am ong people and whose meaning no intellect can find out, such as casting pebbles at stones and running to and from repeatedly between Ṣafā and Marwa for example. It is through such acts that perfect bondage and slavery is manifest. Zakat is kindness; its meaning is understood and intellect has an inclination to it. Fasting is a break with bestial passion, which is the tool of the enemy of God, and involves concentration on worship by abstaining from [normal] occupations. Bowing (Rukn') and prostration (Sujūd) in prayer [express] submission to God Most High through acts which represent the [outward] forms of submission; and souls have fellowship through [common] glorification of God Most High. But the running to and fro [between Ṣafā and Marwā], and the casting of stones and similar acts afford no [obvious] benefit to souls nor any natural sociobility; nor is the intellect able to discover their meaning. Therefore, there is no impetus to perform

2.

[1] al-Zabīdī has it "squire" مبوابه

[2] "Sacred enclosure" حرم op.cit.

them other than the mere command [of God] and the intention to comply with that command, it being a command which requires obedience pure and simple. In such obedience the intellect desists from its [normal] operations and the soul and the [innate] disposition are detracted from their [proper] social course. For whatever the intellect undere stand, to that is nature inclined; this inclination thus cooperates with the command and together with it incites to action. Thus perfect bondage and slavery are hardly manifest. For this reason, he -- the Blessing and Peace of God be upon him -- said, with special reference to Pilgrimage, "Here I am in Pilgrimage, truly in devotion and slavery." He did not say this of prayer or anything else.

If the wisdom of Gos Most High has decreed that the salvation of people shall require that their acts be contrary to their natural inclinations and that the reins [of those acts] be in the hands of the Law such that they feel uncertain of themselves in[performing] these acts, in accordance with the requirements of submission and servitude -- for that whose meanings cannot be discovered is the most consummate of all the kinds of worship in cleansing souls and turning them away from the requirements of nature and ethics to the requirements of servitude: if you perceive this, you will understand that the surprise of people concerning these strange acts originates from the confusion about secrets of worships. This amount [of explanation] is enough to understand the underlying principles of the Pilgrimage, if God wills.

2. As for longing [to perform the Pilgrimage]: this results from understanding and from the realization that the House belongs to God

Most High, that it was established on the analogy of a royal palace such that whoever visits it is /in reality/ visiting God Most High and whoever betakes himself to the House /while/ in this life is worthy not to have his visit wasted, for the object of the visit, which is the vision of God Most High, will be granted to him in its fixed time in the Eternal Residence. For the finite and perishable eye is not prepared, while still in this life, to receive Light with which to see the Face of God Most High; it is not able to bear that Light, nor is it fit, because of its finiteness, to be adorned /with that Light/. But when it is granted immortality in the life to come and freed from the cause of change and mortality, it becomes ready for the Vision and the Sight. And because of /its intention/ to visit the House and to look at it, it deserves to meet the Lord of the House by virtue of Gracious Promise. The longing to meet God Most High most surely makes one long for the means of that meeting. Besides, every lover is longing for everything that has any connection with his lover: the house is connected to God Most High; therefore it is proper for /the pilgrim/ to have a keen desire for it just because of this connection, quite apart from any desire to receive the great reward which has been promised to him.

3. As for the decision /to proceed with the Pilgrimage/: let /the pilgrim/ know that this decision means separation from his family and country as well as the abandonment of bestial desires and pleasures as one directs one's attention to visiting the House of God Most High. Let him realize the importance of the House and the grandeur of the Lord of the House. Let Him /also/ know that he has intended

to do something of an extremely lofty and serious nature, and that whoever seeks after an important thing jeopardizes another thing. Let him /further/ be sure that his decision is sincere in the Face of God Most High and far from the contaminations of hypocrisy and fame, and let him realize that /God/ does not accept anyone who goes to Him or /accept/ his deed unless he is sincere, and that it is a most despicable thing to go to the palace of king and his family while in reality one's aim is something else. Therefore, let /the pilgrim/ rectify his intention in his mind; such rectification is through sincerity which is the avoidance of everything that contains hypocrisy and fame. Let him /finally/ take that which is inferior in exchange for that which is superior.

4. As for the severance of relations: this means restitution for all injustices and sincere repentence before God Most High for all sins. Every injustice is a relation and every relation is like a creditor present /before the pilgrim/ clinging to his neck, crying out /to those around him/, saying, "Where are you headed? Are you going to the palace of the King of kings while you are neglecting His affair in your house, despising and neglecting Him? Are you not ashamed to go to Him as a disobedient servant would go to Him. Lest He rejects and not accept you? If you desire to have your visit accepted let His orders be executed, denounce all injustice, return to Him /by rejecting/ all sins, severe your heart from all, turning back to what is behind you, so that you will be facing Him with the face of your heart as you are facing His House with the face of your exterior. If you do not do that, you gain nothing from your journey

except, firstly, toil and unhappiness, and then ultimately expulsion and rejection." Let [the pilgrim] severe all relations with his country in the same manner as one who departs from his country assuming that he will not return. And let him write his will to his children and family, for the traveller and his wealth are in danger except for that which safeguarded by God Most High. When severing his relations for the Pilgrimage journey, let him reflect on the severance of relations for the journey to the Last Abode, for [that journey] is before him and the journey he is undertaking is an expectation that the [last] journey will be made easier, for that journey is to an [everlasting] abiding place to which all things return. Therefore, it is not proper to ignore that journey while preparing for this one.

5. As for the provisions: let the [pilgrim] seek his provisions from a legal source; and if he senses within himself any desire for an abundance [of provisions] or seeks what will remain throughout the duration of his journey and will not spoil or change before the destination is reached, let him remember that the journey to the Last Abode is much longer than this journey, and that the provisions for it is piety. Whatever he thinks to be his provisions other than piety will remain behind him after death and disaapoint him. It will not remain with him. Therefore, let him beware lest those actions which are to be his provisions to the Last Abode not accompany him after death, being spoiled by the stains of hypocrisy and the contamination of negligence.

6. As for the riding beast: when [the pilgrim] has fetched it, let him thank God Most High whole heartedly for having subjected the beast to him in order to bear his affliction for him and to alleviate

his hardship, and let him remember at that time the mount that he will ride to the Last Abode; it is the bier on which he will be carried [after death]. For the Pilgrimage is somewhat parallel to travelling to the Last Abode. Let him reflect on whether his journey on this riding beast will be a suitable Provision for him on that journey [i.e. the journey to the Last Abode] on that riding beast [i.e. the funeral bier]. How near it is to him! For all he knows death may be near at hand, and he may ride mounted on the bier before [he has the chance] to ride mounted on the camel. That one will [someday] ride mounted on a bier is certain, while it is not certain that one can facilitate the means of travelling. How can one [allow oneself] to take precautions with regard to the means of travel, which are doubtful, and obtain provisions and a riding beast while neglecting [to prepare oneself for] the travelling which is certain ?

7. As for the purchase of the two ihram garments: let [the pilgrim] at this [point] reflect upon the windin sheet and his being wrapped in it, for he will wear and put on ihrām garments when he is near to the House of God Most High and it may be that his journey to it will not be completed; [on the other hand] he will most assuredly meet God Most High when he is wrapped up in the winding sheet. As he does not come to the House of God Most High except when he has broken with his usual mode of dress and form, so he will not meet God Most High after death except in a style of dress different from the style of dress of this Life; and the [ihrām] garment is very much like that one [i.e. the winding sheet] as it is not sewn, just as it is the case with the winding sheet.

8. As for the [actual] departure from the home country: let [the pilgrim] know that he has departed from both family and home country, turning his face towards God Most High in a journey unparalleled among worldly journeys. So let him recall to his mind what he is intending [to do] where he is going, and whom he purposes to visit. [Let him know] that as he faces the King of kings he is among a throng of [the King's] visitors -- those who have been called and have answered, those who have been made to yearn and have yearned, have been made to rush and have rushed, those who have severed all connections, separated themselves from people, and have drawn near to the House of God Most High, whose case He has magnified, whose affair He has extolled, and whose degree He raised high. [These have gone to the House] to consent themselves with meeting it instead of meeting its Lord until the time when they are blessed with the fulfilment of their goal, and made happy with the Vision of their Lord. Let [the pilgrim] entertain in his heart the hope of [ultimate] arrival and acceptance, not making a show of his [good] deeds during the journey or of his separation from [his] family and wealth, but trusting in the Grace of God Most High and hoping for the realization of His promise [which is made] to everyone who visits His House. Let him, further, hope that if he does not reach [the House] but rather death overtakes him on the way, he will find himself before God Most High, because God Most High has said, "And who so goes forth from his home, emigrating in the case of Allah and His Messenger, and death overtakes him, his reward lies on Allah (4:101).

9. As for entering the desert up to the migat and beholding the mountain roads: Let him remember in connection with them what transfers

when one leaves the present world at death and /before one reaches/ the miqat of the day of Resurrection --/let him remember/ the terrors and demands that are in between. Let the terror of highwaymen be for him a reminder of the interrogation by Munkar and Nakīr; /let/ the beasts of prey in the desert /be a remember of/ the scorpions and worms of the grave as well as the snakes and serpents /which crawl/ therein; and /let/ the separation from one's family and relatives /be a remember of/ the dreariness of the grave, its distress, and its loneliness. Let him obtain, through his action and sayings respecting all these dreadful things, provision against the terrors of the grave.

10. As for the state of sanctification /iḥrām/ and the talbīya /i.e. recitation of Labbayka/ from the mīqāt /onward/: let /the pilgrim/ know that this has the sense of answering the call of God Most High. Therefore, have the hope that you will be accepted, as well as the fear that you will be told, "You are neither accepted /in my service, i.e. your talbiya is not honoured/ nor blessed", so that you will waver between hope and fear, and be stripped of your might and power, /thereby/ becoming /completely/ dependent on the Grace and Generosity of God Most High. For the time of talbiya is the /real/ beginning of the metter and the place of the danger. Sufyān ibn ʿUyaynā said, "ʿAlī ibn al-Ḥusayn -- may God be pleased with them -- once performed the Pilgrimage. When he had entered the state of sanctification and was well mounted on his camel, his colour became pallid; then he trembled and a shiver befell him to the extent that he could not recite the talbiya. When it was said to him,'Why are you not reciting the talbiya?' He said, 'I fear that it will be said to me, 'You are neither

accepted nor blessed.' And when he [later] recited the talbiya he fainted and fell off his camel. This continued to happen to him until he completed his pilgrimage. "Ahmad ibn al-Hawārī said, "I was with 'Abū Sulaymān al Dārānī -- may God be pleased with him -- when he declared his intention to enter the state of sanctification, but he did not recite the talbiya until we had walked for about one mile. Then a swoon came over him, and when he recovered consciousness he said, 'O Ahmed, God Most High has revealed to Moses, 'Bid the oppressors among the children of Israel to decrease their remembrance of me for I remember with a curse those among them who remember Me!' May God have mercy on you, O Ahmad - [A tradition] has reached me that he who performs Pilgrimage unlawfully and chants the talbiya, God Most High says to him, 'You are neither accepted nor blessed until you return that which is in your possession.' There is no assurance that the same will not be said to us." Let him who recites the talbiya remember when he raises his voice with the talbiya in the miqat his response to the call of God Most High when He said, "And proclaim unto mankind the Pilgrimage" [22:28], and [let him reflect on] the calling forth of the creatures by the blowing of trumpet, and their resurrection from graves, and their thronging together in the courtyard of the resurrection in response to the call of God Most High, being divided into two groups: those who have achieved nearness to God and those who are detested ones, those who are accepted and those who are rejected. [For these resurrected ones too will] waver at first between fear and hope, as does the pilgrim in the miqat, not knowing whether it will be possible for him to complete the Pilgrimage and be accepted or not.

11. As for the entrance into Makka: let /the pilgrim/ remember then that he has arrived at the shrine of God safely and let him hope /at that place/ to be saved from the chastisement of God Most High by virtue of his entrance /therein/. Let him fear that he may not deserve being near /to God/, such that he will be by virtue of his entrance into the sacred place, ineffectual and deserving of chastisement. Let his hope be at all times predominant, for /God's/ generosity is all-encompassing, the Lord is Merciful the honour of the House is great, the right of the visitor is honoured, and the security of the one who seeks protection and refuge is not neglected.

12. As for the first glimpse of the Ka'bā: it is recommended that /the pilgrim/ recall at that time and place the majesty of the House in his /heart/, and that he be deemed by virtue of the intensity of his magbification of the House, to be beholding the Lord of the House /Himself/. Yous should hope that God Most High will bless you with the Vision of His noble Face as He blessed you with the Vision of His majestic House. Thank God Most High for bringing you to this position and for joining you to the groups that came to Him. And remember /again/ at that place the surging forth of people on the Day of Resurrection in the direction of Paradise, /of people/ hoping that they all will enter it. /And reflect on/ their division into those who are permitted to enter /it/ and those who are driven away, /resembling/ the division of pilgrims into those who are accepted and those who are rejected. Do not forget to remember with every thing you see the affairs of the world to come, for all the conditions of the world to come.

13. As for the circumambulation of the House: know that it is

[akin to] prayer. Therefore, recall at that stage that which we have already mentioned in detail in the chapter on Prayer such as reverence, fear, hope and affection. Know that through circumambulation you resemble the Angels who attained nearness to God and who surrounded the Throne, circumambulating it. Do not think that the purpose behind circumambulation lies in your bodily circumambulation of the House; the purpose is rather circumambulation of you heart through recollecting God the Lord of the House, so that you begin the recollection only from Him and you complete it only through Him, just as you begin circumambulation from the House and complete it through [the House]. Know, too, that the noble circumambulation is the heart's circumambulation of the Lordship's Presence, and the House is a phenomenal model in the realm of earthly power of that Presence, which the eyes cannot see: this is the Realm of Spiritual Power (malakūt). Likewise, the body is a phenomenal model in the realm of the Seen of the heart, which is not perceived with the eye, for it is in the realm of the unseen. The realm of earthly power and sense experience ('ālam al-mulk wa al-shahāda) is to him for whom God has opened the door to the world of the unseen and of spiritual power. This parallelism [between the seen and the unseen realms] is born out by the fact that the House inhabited in the heavens is a counterpart to the Ka'bā, and the circumambulation of Angels around the former is similar to the circumambulation of people around this [latter] House. Since the level of the great majority of the people falls short of the [heavenly] circumambulation, they are enjoined to simulate it as far as possible, and are promised that "He who imitate a people is one of them." And he who is capable of such circumambulation

is the one of whom it is said that the Ka'ba visits him and circumambulates him, as certain mukāshifīn /i.e. pious people that have insight into the unseen/ say about some of the Friends of God Most High.

14. As for touching /the Black Stone/: belive "when you are performing this act that you are making an oath with God Most High to obey Him; then reslove to fulfil you oath, for whoever breaks an oath deserves chastisment, Ibn al-'Abbās-- may God be pleased with him -- has reported from the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- that he said, "The Black Stone is the right hand of God Most High on the earth; with it God shakes hands with His creatures as a man shakes hands with his brother."

15. As for the clinging to the curtains of the Ka'bā and cleaving to al-Multazam /i.e. the place of holding/: let your intention in cleaving be to seek nearness /to God/, /to show/ affection and longing for the House and for the Lord of House, and also to obtain blessing by touching /the House/, hoping to be fortified against Fire in every part of your body, for the sake of the House. Let your intention in clinging to the curtains /of the Ka'bā/ be persistence in seeking forgiveness and asking for peace, just as a sinner clings to the clothes of the one against whom he committed the sin, humbly beseeching his forgiveness and declaring to him that he has no refuge from him but in him and no shelter but his generosity and forgiveness, and that he will not let go of the hem /of his garment/ until he has been forgiven and assured of peace in the future.

16. As for the running between Ṣafā and Marwā in the courtyard of the House: this resembles the movements to and fro of a slave in the

courtyard of a king, coming and going time after time, /thus/ showing his loyalty in service, hoping for a look of favour, in the manner of one who enters /the presence of/ a king and goes out without knowing what the king has ordered with respect to his case, acceptance or repulsion, so that he keeps coming back to the courtyard time after time, hoping to be forgiven in the second /time/ if not in the first. Let him ponder, while running between Ṣafā and Marwā, his fluctuation between the two pans of the Balance in the courtyard of the Resurrection. Let him compare Ṣafā with the pan of good deeds and Marwa with the pan of bad deeds. Let him reflect on his uncertainty before the two pans of the Balance, as he watches them increase in weight, fluctuating between chastisement and forgiveness.

17. As for the standing on /Mount/ 'Arafāt: remember from what you see of the crowding together of people, the raising of voices, the variety of languages, the attachment of /different/ groups to their leaders in their visitation of shrines, imitating them and following their steps -- /remember when you see all this/ the open place of the Day of Resurrection, the gathering of nations with their prophets and leaders, each nation's imitation of its prophet and craving for his intercession, and the wavering /of nations/ at that place between repulsion and acceptance. When you rrmember all this, let your heart cleave to submission and humility to God Most High, so that you will be resurrected among the group of triumphants and forgiven. And be certain that your hope is responded. For the /i.e. 'Arafāt/ is noble and forgiveness comes from the Divine Presence to the people as a whole only through the dear hearts of the Stakes of the Earth /'awtād al-'arḍ =

a category of saints/. The place is never devoid of some Substitutes[1] and Stakes /al-'abdāl wa al-'awtād/ or some Pious ones and Masters of Hearts. And if their resolutions coincide, and their hearts be directed exclusively to submission and humility /to God/, and their hands be raised up to God Most High, and their necks be submitted to Him, and their eyes be lifted up in the direction of the heaven, and they be all of one mind in seeking forgiveness, do not think that He will disappoint their expectations or allow their running (Sa'y) to be of no avail or hold back from them in storage the forgiveness which encompasses them. Thus it has bee said, "One of the greatest sins of a man is that he should be present at 'Arafāt, but still that God Most High has not yet forgiven him." It is as though the coincidence of resolutions and reliance upon the proximity of the Substitutes and Stakes who have gathered from all corners of the world is the secret of the Pilgrimage and the /sole/ object behind it. There is no way to elicit the forgiveness of God Most High like the joining together of resolutions and the cooperation of hearts in one time and at one place.

18. As for the throwing of pebbles: let your intention be to submit to the command /of God/, showing servitude and bondage, and arising only to obey without /any concern for/ benefit either to mind or soul.

Then make it your intention to imitate Abraham -- Peace be on him -- to whom the Devil - God curse him -- appeared at that place in order to cast doubt on his Pilgrimage or tempt him to /commit/ transgression, whereupon God Most High ordered him to throw pebbles at him to keep him away and to exterminate his hope. If the thought comes to

---

[1] Literally " of a class of Substitutes and Stakes".

you that Devil /really/ presented himself to him /Abraham/ and he saw him and therefore threw pebbles at him, but you /are something different/, and Devil does not present himself to you, know that this thought is from the Devil and he is the one who put it in your mind to weaken your determination in throwing, and to make you imagine that is is a useless deed that resembles /mere/ play, so that why should you bother yourself with it. Therefore, derive /this thought/ away from yourself by diligence and by bracing yourself to throw /pebbles/ at Satan inspite of Satan's /snares/. Know that you are throwing only outwardly at al-'Aqabā while in reality you are throwing at the face of devil and breaking his back with it, for Devil will overcome only by your compliance with the commandment of God Most High, and by your magnifying Him because of His commandment alone and not because of any benefit to mind and soul. As for the "hady" offering you should know that it is a devotion to God Most High by virtue of its compliance; so accomplish your "hady" and hope that God Most High will free every part of your body from fire by virtue of the "hady". The promise has arrived thus; therefore the bigger the hady and the fuller its parts the more comprehensive will be your release from Fire.

19. As for the visit to Medīnā: when your eyes catch of its walls, remember that it is the town that was chosen by God Most High for His Prophet - the Blessing and Peace of God be upon him -- and made the destination of his Flight (hijrā); that it was his dwellingplace, in which he promulgated the Laws of his Lord Most High and the Sunna, fought his enemy and proclaimed his religion, until the time when God Most High caused him to die; then God established in it a burial ground for him;

and for his two ministers who maintained the truth after him -- may God be pleased with them. Next, imagine to yourself the places where the feet of the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- /have trodden/ as he went about /the city/, and /consider to yourself/ that wherever your feet have trodden there too have his dear feet trodden; therefore take each step with tranquility and with awe. And remember his walking and traversing upon /the city's/ roads; picture to yourself his humility and tranquility while walking, despite what God Most High has entrusted to his heart, such as his great knowledge /about God/, the exaltation of his name alongside the name of the Most High to the extent that /God/ has joined him to the remembrance of Himself, and the rendering vain of the deeds of those who villify him even by way of raising their voice higher than his. And remember the Grace that God Most High bestowed on those who enjoyed his companionship and were fortunate to have been with him and to have listened to his speech. Be exceeding by sorrowful over having been denied /the opportunity to be/ his companion or the companion of his companions -- may God be pleased with them. Remember that it has not been given to you to see him in this life, and that to see him in the life to come is to place yourself in jeopardy; for it may be that you will grieve when you see him, having been barred from him /after/ he had blamed you for bad deeds, as he said -- the Blessing and Peace of God be upon him -- "God will bring before me /on the Day of Resurrection/ some people /who will call on me/ saying, 'O Muhammad! 'O Muhammad! Then I say, My Lord! They are my companions! And God will say, 'You do not know what they have introduced after you /had died/'. Then I say,

'Go away." Therefore, if you neglect the sanctity of his law, even of a minute thing, you have no guarantee that you will not be barred from him because of you straying from his right way. Nevertheless, have great hope that you will not be barred from him, for you have been blessed by God Most High with faith and have been brought hither from your home country in order to visit him, [being motivated], not by any [concern with] commerce or wordly gain, but only by your love of him and your longing to see his traces and the wall of his tomb. Since, having not been [privileged to] see the Prophet [in this world], you have been prompted to travel by these considerations alone, you are most worthy to be looked upon by God Most High with [His] Gracious Eye.

When you reach the mosque [of the Prophet at Medina], remember that it is the placethat has been chosen by God Most High for His Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- and for the first band of Moslems and the best of all, that the laws of God Most High were the first thing to be established in that place and that [this mosque] contained the best of all the creatures of God, living or dead. Increase your hope in God Most High, that He will forgive you for entering it. Enter with solemnity and reverence. How deserving it is [of solemnity and reverence it is] from the hear of every believer, as Abu Sulaymān is reported to have said: "'Uways al-Qarnī -- may God be pleased with him -- has performed Pilgrimage and entered Medina. When he stopped by the gate of the mosque, it was said to him,'This is the grave of the Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him'-- Thereupon, he fainted. When he awoke, he said, "Let me go out, it is not proper for me to be in a town where Muhammada -- the Blessing and

Peace of God be upon him -- is buried."

20. As for the visit to the Apostle of God -- the Blessing and Peace of God be upon him -- it is befitting to stand in front of him -- as we have already described -- and to visit him in death as you would visit him alive; do not approach his grave except as you would approach his noble person, were he alive. And as you would have believed it unseemly to touch his body or to kiss him, but would have stood back to be seen by him, likewise do [now], for the touching and kissing of shrines are a custom of Christians and Jews. Know that he is aware of your presence, your standing and your visit, and that your greetings and prayers reach him. Therefore, picture in your mind his noble likeness laid out in the grave by your side, and reflect on his exalted position. The Prophet -- the Blessing and Peace of God be upon him -- is reported to have said,"God Most High has appointed [a special] Angel as an agent to his grave in order to convey to him the greeting of anyone among his community." This being true of one who has not visited his grvae, what then, of the one who has left his home country and passed over desert after desert longing to meet him, but content with seeing his shrine, since he has missed seeing his noble face ? He -- the Blessing and Peace of God be upon him -- has said, "Whoever prays for me once, God prays for him ten times." If this be his reward for his verbal prayer, what of his coming in person to visit him? Then, proceed to the pulpit of the Apostle - the Blessing and Peace of God be upon him -- and imagine the Prophet to be ascending into it -- the Blessing and Peace of God be upon him -- picture in your mind his beautiful appearance, as though he were in the pulpit surrounded by the

Emigrants and Helpers -- may God be pleased with them -- urging them through preaching to obey God Most High. And /finally/ ask God Most High not to separate between you and him an the Day of Judgment. These are the duties of the hear throughout the acts of the Pilgrimage.

When /the pilgrim/ finishes them all, he should keep his heart in /a state of/ sadness, and fear; /it is proper that/ he remain uncertain whether his Pilgrimage has been accepted, /in which case/ he has been confirmed as belonging to the group of beloved ones, or not, /in which case/ he has been included among the banished ones. Let him find this out through /the testimony of/ his heart and his actions; if he finds that his heart is more dischanted with the Abode of vanity /i.e. the World/, and more inclined toward the Abode of Fellowship with God Most High to the Law, let him be certain that /he is/ accepted; for God accepts only him whom He loves. And whomever He loves He helps, showing to him the effects of love; such a one he protects against the power of his enemy, 'Iblīs -- God curse him. If this apparent /from the pilgrim's piety and lawful behavior/, then it is an indication of his acceptance. If the opposite is the case, then it is certain that toil and trouble will be the reward of his journey. We seek protection through God Most High from that.

T H E E N D.

SELECTED BIBLIOGRAPHY*

A. Arabic Work

'Abd al-Rāziq, Mustafā, Tamhīd li tārīkh al-falsafā al-Islāmiyā, Cairo, 1966.

'Afīfī, 'Abū al-'Ulā, 'Athār al-Ghazālī fī taujīh al-hayāh al-'aqliya wa al-rūhiya fī al-'Islām, 'Abū Hāmid al-Ghazālī fī al-dhikrā al-mi'awaiya al-tāsi'ā li-mīlādihī, Cairo, 1962.

_____, Fī al-Tasawwuf al-'Islāmī wa tārīkhihī, a collection of some writings of R.A. Nicholson, Cairo, 1969.

'Ali, Maulawi Sher, The Holy Qur'an: English Translation, Pakistan, 1971.

Al-Bukhārī, 'Abū 'Abd 'Allāh, Sahīh, Cairo, 1968.

Al-Ghazālī, 'Abū Hāmid, 'Ihya' 'Ulūm al-dīn, Cairo: Dar al-Sha'b Press, n.d.

_____, Minhāj al-'abidīn, Cairo: Jundi Press, 1972.

_____, al-Kashf wa al-tabyīn, in the aforementioned book.

_____, Sirr al-'alamīn, Cairo: Jundi Press, 1968.

_____, Mīzān al-'amal, Cairo: Jundi Press, 1973.

_____

*This is beside Arabic Dictionaries, grammar books and Encyclopedia of Islam.

Al-Ghazālī, 'Abū Hāmid, al-Qusūr al-'awālī min rasāil al-'imān al-Ghazālī, collection of sixteen treatises of al-Ghazali, edited by al-Shaykh Muhammad Mustafā 'Abū al-'Ulā, Cairo: Jundi Press, 1970.

_____, al-Munqidh min al-dalāl, Cairo: Jundi Press, 1973.

_____, al-'Adab fī al-dīn, published at the end of al-Munqidh, Cairo, 1973.

_____, Kitāb al-'arba'īn fī 'Usūl al-dīn, Cairo: Jundi Press, n.d.

_____, Shifā' al-Ghalīl fī bayan al-Shabah wa al-Mukhīl wa masālik al-ta'wīl, Baghdad, 1971.

Al-Muhasibī, al-Hārith, 'al-Masā'il fī a'māl al-Qulūb wa al-jawārih, ed. by 'Abd al-Qādir Ahmad 'Atā, Cairo, 1969.

Al-Nadawi, 'Abū al-Hasan, Hujjat al-'Islām al-Ghazālī, Cairo, 1973.

Al-Qadī, Sh. 'Abd al-Bāsit Muh., Hikmat 'ahkām al-dīn, Cairo, 1974.

Al-Subkī, Tabaqāt al-Shāfi'īya al kubrā, Cairo, 1906.

Al-Zabīdī, al-Sayyid Murtadā, 'Ithāf al-Sādah al-muttaqīn bi-sharh 'asrār 'Ihyā, 'ulūm al-dīn, Cairo, 1311 (1893).

Gallāb, Muhammad, al-Tasawwuf al-muqāran, Cairo n.d.

Husayn, 'Ahmed, al-Hajj: 'asrāruhū wa manāsikuhū, Cairo, 1965.

Mahmoud, 'Abd al-Halim, al-'Ibādah: 'ahkām wa 'asrār, Cairo, 1968.

Muslim, al-'Imam, Sahīh, Cairo, 1971.

Nadir, Alber Nasrī, al-Tasawwuf al-Islāmī, Beirut, 1960.

Nuwaylati, Hayam, al-Ghazālī: hayyātuhū - 'aqīdatuhū, Cairo, 1962.

Subhī, 'Ahmad Mahmud, Fī 'Um al-Kalam, dirāsā falsafīya: al-Mu'tazilā, al-'ashā'irā, al-shī'a, Alexandria, 1969.

Tauqan, Qadari Hafiz, al-Khālidūn al-'Arab, Beirut, n.d.

Zayyan, Bahi al-dīn, al-Ghazālī wa lamahāt 'an al-hayāt al-fikrīya al-'Islamīya, Cairo, n.d.

B. Other Works

Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt, London 1933.

'Ali Maulana Muhammad, The Religion of Islam, Cairo, n.d.

Calverley, E.E., Worship in Islam, London, 1957.

Faris, Nabih 'Amin, The Mysteries of Purity, Pakistan, 1966.

_____, The Mysteries of Almsgiving, Beirut, 1966.

Galwash, Ahmad A., The Religion of Islam, Cairo, n.d.

Gibb, Hamilton, Arabic Literature, London: Oxford University Press, 1966.

Grunebaum, Gustave E. Von, Medieval Islam, Chicago, 1969.

Hitti, Philip K., Makers of Arab History, London, 1969.

Hughes, T.P., A Dictionary of Islam, London, 1935.

Ibn Khaldun, The Muqaddimah, translated by F. Rosenthal and edited by N .J. Dawood, London, 1967.

Macdonald, Duncan Black, The Religious attitude and Life in Islam, Chicago, 1912 .

Nicholson, Raymond A., The Mistics of Islam, London, 1970.

_____, A Literary History of the Arabs, London, 1969.

Rahman, Fazhur, Islam, History of Religion Series, London, 1966.

Sharif, M.M., A History of Muslim Philosophy, Germanay, 1963.

Trimingham, J. Spencer, The Sufi Orders in Islam, London, 1971.

Tritton, A.S., Islam, London, 1968.

Watt, Montgomery, The Faith and Practice of al-Ghazali, London, 1953.

_____, Muslim Intellectual, Edinburgh, 1971.

Wensinck, A.J., The Muslim Creed, London, 1965.

Williams, John Alden (Ed.), Islam, New York, 1972.

Zolondek, L., Book XX of al-Ghazali's 'Ihya, 'Ulum al-din, Leiden, 1963.

Ibn ʻArabî

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

كتاب المشاهد القدسية

édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par

Stéphane Ruspoli

édition bilingue

Sindbad
ACTES SUD

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

Le Livre des Contemplations divines est un entretien métaphysique d'Ibn 'Arabî avec Dieu l'instruisant des mystères de la création, de la fonction insigne dévolue à l'homme dans l'économie de la gnose et des lois secrètes de la connaissance unitive, le *tawhîd*. Chacune des quatorze Contemplations qui le composent est suscitée par le lever d'un astre particulier du registre initiatique de la Voie. Et c'est le cœur, envisagé comme lieu épiphanique des présences divines, qui est l'organe réceptif de ces visions mystiques.

Ibn 'Arabî était âgé de trente ans à peine quand il rédigea ce traité, l'un de ses premiers essais de philosophie spirituelle. Sa souplesse intellectuelle et son pouvoir d'assimilation lui permirent de combiner deux "genres" bien distincts : le courant de la "théologie orthodoxe" issu de Ghazâlî avec les audaces métaphysiques et les fulgurances poétiques de Niffarî.

Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî (né à Murcie en 1165 et mort à Damas en 1240) a laissé plus de deux cents ouvrages qui constituent l'une des sommes spirituelles les plus impressionnantes de tous les temps. Sindbad a publié en traduction : *Les Soufis d'Andalousie* (1979 ; 2e édition 1988) ; *La Profession de foi* (1985) ; *Le Chant de l'ardent désir* (1989) ; *La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Egyptien* (1989).

Philosophe et islamologue, Stéphane Ruspoli s'est spécialisé depuis vingt ans dans l'étude du soufisme. Après une thèse sur Qunyawî, il a collaboré à plusieurs revues et ouvrages collectifs, dont le Dictionnaire critique de l'ésotérisme *(PUF, 1998), et réalisé des émissions pour France Culture sur la mystique comparée. Il a déjà traduit et présenté* L'Alchimie du bonheur parfait *d'Ibn 'Arabî (Berg International, 1981) et fera prochainement paraître son* Livre des Théop[illegible] Traité de l'Esprit saint *de Rûzbehan.*

LE LIVRE DES CONTEMP
IBN ARABI
PRIX FNAC
18,69 EUR
PRIX EDITEUR
19,67 EUR
9 782742 723935
JUDAISME ISLAM SOUFI
*7673 948178 00838493 091552 42

ACT[illegible]

N° D'ÉDITEUR : 3507
DÉP. LÉG. : OCTOBRE 1999
ISBN 2-7427-2393-5 / F7 5860
129 FF – 19,67 €

9 782742 723935

Ibn ‘Arabî

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

كتاب المشاهد القدسية

édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par

Stéphane Ruspoli

édition bilingue

Sindbad

ACTES SUD

LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ISLAM

Sindbad
est dirigé par Farouk Mardam-Bey

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES

DU MÊME AUTEUR

LES SOUFIS D'ANDALOUSIE, Sindbad, 1979, 2e édition 1988.
LE CHANT DE L'ARDENT DÉSIR, Sindbad, 1989.
LES ILLUMINATIONS DE LA MECQUE, Sindbad, 1989.
LA VIE MERVEILLEUSE DE DHÛ-L-NÛN L'ÉGYPTIEN, Sindbad, 1989.
TRAITÉ DE L'AMOUR, Albin Michel, 1989.
L'ARBRE DU MONDE, Deux Océans, 1990.
L'ARBRE ET LES QUATRE OISEAUX, Deux Océans, 1996.
L'INTERPRÈTE DES DÉSIRS, Albin Michel, 1996.
LE LIVRE DE LA PRODUCTION DES CERCLES, Eclat, 1996.
LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES, Al-Bouraq, 1997.
L'ALCHIMIE DU BONHEUR PARFAIT, Berg International, 1997.

© ACTES SUD, 1999, pour la présente édition
ISBN 2-7427-2393-5

IBN 'ARABÎ

Le Livre des Contemplations divines

Kitâb Mashâhid l-asrâr al-qudsiyya wa matâli' al-anwâr al-ilâhiyya

Edité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par Stéphane Ruspoli

Edition bilingue

Sindbad

Pierre Bernard, fondateur

AVERTISSEMENT

Principales sources citées en abrégé dans notre ouvrage :
Fusûs = *Fusûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, éd. A. Afifi, Le Caire, 1365 H.
Fut. = *Al-Futûhât al-makkiyya* d'Ibn 'Arabî, Beyrouth, 1329 H., 4 vol.
R. I. = *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, d'après le manuscrit Aya Sofia, Hyderabad, 1367 H., 29 opuscules en 2 vol. Dans la partie Présentation et commentaire, *infra*, le titre de chaque opuscule est donné en abrégé suivi de l'indication de la page s'il y a lieu (ex. : *R. I.*, *Isfâr*, p. 3).

Références coraniques :
Elles sont données d'après les éditions officielles du Coran du Caire. Le numéro de la sourate est suivi de celui du verset. Les passages cités sont traduits par nous-même, indépendamment des différentes versions françaises.

Transcription :
Elle a été simplifiée pour respecter les contraintes de l'édition. Les lettres emphatiques n'ont donc pas été signalées. La lettre *hamza* a été rendue par le signe ' en médiane, la lettre *'ayn* par le signe '. Les voyelles longues ont été représentées par *â*, *î* et *û* (prononcé "ou").

Place-moi dans les trésors inaccessibles afin que nul autre que moi ne puisse me voir, et exhorte les hommes à rechercher ma vision. Alors tu trouveras derrière chaque voile ce qu'est amené à découvrir celui qui aime.

IBN 'ARABÎ,
Le Livre des Contemplations divines,
chapitre trois.

INTRODUCTION

UN DIALOGUE MÉTAPHYSIQUE

Le Livre des Contemplations divines (Kitâb al-Mashâhid al-ilâhiyya) est un entretien métaphysique du jeune Ibn 'Arabî avec Dieu l'instruisant des mystères de la création, de la fonction insigne dévolue à l'homme dans l'économie de la gnose, et des lois secrètes de la connaissance unitive, le *tawhîd*. Cet essai prometteur du jeune maître andalou a été rédigé à Séville en 1194 (590 de l'hégire) où Ibn 'Arabî passa sa jeunesse et reçut l'essentiel de sa formation initiale au soufisme. Né à Murcie en 1165, il avait donc vingt-neuf ans et était dans la période d'élaboration de ses premiers écrits mystiques. Nous verrons plus loin qu'il fit une dédicace de son *Livre des Contemplations* à l'un de ses premiers maîtres qui l'a beaucoup marqué, le shaykh Mahdawî[1].

Dès l'exorde du livre, Ibn 'Arabî souligne le caractère inspiré de son traité qu'il donne pour une "contemplation des secrets sanctissimes" et une "vision des aurores des lumières divines". Chacune des quatorze Contemplations qui le composent est suscitée par le lever d'un astre particulier du registre

1. Voir *infra*, "A propos de la lettre préface", p. 35.

initiatique de la voie[1]. Et c'est le cœur *(qalb)*, envisagé comme lieu épiphanique des présences divines, qui est l'organe réceptif de ces visions mystiques. L'auteur en précise le symbolisme dans le Sceau du Livre. Ce Sceau, ou chapitre de conclusion, annoncé dès le Prologue est une apologie destinée à confirmer la valeur de l'enseignement inspiré dont se réclame Ibn 'Arabî, en s'appuyant sur l'autorité du Coran et de la Tradition sacrée (Sunna). Il précise dès l'ouverture du Traité que ces diverses illuminations ont été "extraites des trésors scellés" dans l'*absconditum*, c'est-à-dire du monde suprasensible pur qui est le plan ésotérique de l'essence inconditionnée. Autrement dit, ce livre s'adresse aux initiés de la voie, les hommes de la gnose, qui seuls peuvent le comprendre intuitivement. Que l'amateur qui ne se sent pas de leur nombre se contente de goûter la prose inspirée d'Ibn 'Arabî, ou, selon son conseil, qu'il aille interroger directement leurs adeptes, les hommes de la voie. La méditation d'Ibn 'Arabî se développe dans les hautes sphères de la mystique spéculative et il transpose le prône inspiré *(khitâb)* capté dans le monde du mystère dans un discours dialogué dont la divinité conserve l'initiative. C'est un exemple des ressources de la pédagogie divine caractéristique de l'ésotérisme des mystiques musulmans.

Le symbolisme est très riche, et la plupart des thèmes directeurs sont d'une heureuse venue. Mais leur mode d'exposition est si abstrus et allusif qu'il nous a semblé nécessaire de proposer au lecteur des Présentations spéciales pour chaque chapitre[2]. Ces clés de lecture ne sauraient évidemment remplacer la méditation personnelle qui est à la discrétion de chacun, et moins encore la navigation spirituelle suivie de l'"immersion" nécessaire dans l'océan divin pour trouver les "clés des trésors de l'Essence" (chapitre neuf). Comme le montre Ibn 'Arabî, ces clés secrètes ne sont données qu'aux pèlerins de l'unité, adeptes de l'annihilation mystique *(fanâ')*.

1. Voir *infra*, "Le symbolisme du septénaire", p. 26.
2. Voir *infra*, p. 101.

L'Esprit de Dieu, ou sa Lumière[1], se dévoile à travers les quatorze Contemplations lumineuses que capte son récepteur privilégié, l'esprit du shaykh Ibn 'Arabî. Derrière le symbolisme récurrent des lumières théophaniques, c'est la méditation secrète d'un jeune savant en *tasawwuf* qui projette ses premiers feux. *Le Livre des Contemplations* se présente comme un soliloque de l'esprit recomposant la genèse de ses origines en Dieu, de son déploiement et de son conditionnement créaturel dans la forme humaine, et de sa reconversion vers l'unité fondamentale. L'attestation de l'Unique, ou *tawhîd*, est fondée métaphysiquement par le pacte originel noué dans le plérome céleste entre Dieu et l'humanité. C'est l'acquiescement à la demande divine : "Ne suis-Je point votre Seigneur[2] ?" Cette alliance prédétermine la "saisie" réciproque des deux protagonistes de la dialectique instaurée entre Dieu et son témoin de contemplation (voir chapitre deux).

Le recueillement de la pensée sur le centre émetteur de la lumière originelle domine les spéculations, parfois absconses, mais toujours fécondes, d'Ibn 'Arabî, dont l'esprit d'investigation est la qualité première. Sa méditation tourne en spirale autour d'un même objet qui se révèle, mais se dérobe aussitôt, après avoir été entrevu dans l'aurore ou au couchant d'une inspiration ponctuelle. En effet, l'éclat de la divinité *(ulûhiya)* est une lumière aveuglante dont on ne peut capter que les reflets sur les eaux mouvantes de la conscience, pour peu qu'un des astres du cœur vienne à l'illuminer. Par le truchement de l'Esprit divin *(rûh)*, Ibn 'Arabî véhicule un dialogue alterné entre Dieu et lui-même, dialogue qui est en fait un soliloque de l'âme absorbée en contemplation. Renonçant à saisir la nature proprement ineffable de Dieu qui transcende toute qualification, affirmation ou négation, c'est sur le réseau indéfiniment complexe de ses relations intrinsèques avec

1. D'après Coran, XXIV, 35.
2. Coran, VII, 172.

l'intelligence humaine, cette "âme pensante" *(nafs nâtiqa)* des philosophes, que porte la spéculation de notre mystique. Le discours dialectique qui témoigne de cette relation fait naturellement exploser le cadre logique des analogies constitutives entre l'homme et l'univers d'une part, entre Dieu et l'homme d'autre part. Parce que la loi constante de la *coincidentia oppositorum* remet toujours en question le rapport Créateur-créature, Seigneur-serviteur, pour marquer l'équivocité de la réalité divine immanente à l'homme. Déjà se précisent les lignes directrices de la métaphysique d'Ibn 'Arabî touchant l'ontologie des formes épiphaniques, la fonction noétique de l'imagination active *(khayâl)*, et l'anthropologie spirituelle.

Malgré son unité d'ensemble, le traité comporte certaines maladresses, quelques digressions, et il est rédigé dans un style volontairement hermétique qu'Ibn 'Arabî perfectionnera avec la maturité. Sa pensée elliptique et la rhétorique des oppositions (lumière-ténèbres, parole-silence, bonheur-malheur, châtiment-récompense, et ainsi de suite) reflètent l'influence naturelle et profonde du registre de l'eschatologie coranique. Ses thèmes de prédilection récurrents sous la trame enchevêtrée du *Livre des Contemplations* sont d'ailleurs d'une haute portée. Ils concernent la saisie paradoxale de la connaissance mystique, l'apophatisme de la réalité divine, les différentes voies d'accès à l'unité, la sotériologie et l'eschatologie collective et individuelle des âmes, les conditions de la guidance divine, et les prérogatives spéciales du Pôle mystique comme délégué de la Présence divine[1].

L'ensemble du livre s'organise autour de trois principes directeurs qu'Ibn 'Arabî n'a jamais cessé d'approfondir toute sa vie durant. A savoir : le sentiment de la transcendance

1. Pour les fonctions cosmiques et initiatiques du Pôle universel, on se reportera, *infra*, aux Présentations des chapitres six, douze et treize, et au paragraphe soixante-huit du *Livre des Contemplations*.

divine *(tanzîh)* qui imprègne de nombreuses séquences visionnaires ; la fonction initiatique et sotériologique dévolue à l'"homme parfait" *(insân kâmil)*, conçu comme le délégué de Dieu et le porte-parole de sa Sagesse ; enfin la méditation récurrente des conditions d'accomplissement du *tawhîd* ésotérique. Ces trois facteurs sont interdépendants. En effet, comme support épiphanique de la Présence divine, l'homme assure la liaison entre les plans divin et créaturel : il manifeste *in concreto* les noms et attributs de la divinité grâce auxquels Dieu se qualifie dans l'univers. Investi d'une mission salutaire, il exerce le magistère initiatique propre au shaykh de la voie dans le soufisme.

En concentrant les attributs de la science et de la toute-puissance divine sur l'homme, Ibn 'Arabî relativise la notion de servitude *('ubûdiyya)*, si accentuée dans la révélation coranique, où le statut des croyants ordinaires comme celui des prophètes implique la totale soumission et l'effacement devant la volonté divine. Tel que le conçoit notre penseur, le service divin n'est plus simplement l'*ethos* de la pauvreté et du dénuement spirituel visant à l'annihilation de l'*ego* terrestre et limité, par laquelle le soufi accède à l'union et à la liberté. Le statut spirituel et éthique du *walî* prolonge en quelque sorte la vocation des prophètes, et spécialement celle de l'Envoyé de Dieu, Muhammad, comme Sceau de la prophétie. De sorte que la mission de l'homme est d'être asservi à la fonction divine afin de proclamer et d'imposer la loi de Dieu menant à l'union transformante. Ibn 'Arabî trace ainsi les caractéristiques du sage comme délégué de la Présence divine et médiateur de l'Impératif créateur identifié au *kun* coranique. Cette conception impérieuse de la maîtrise spirituelle explique sans doute la véhémence de certaines prédications exaltant les pleins pouvoirs de l'homme parfait investi de l'autorité divine. Bien qu'inspiré par le zèle de la connaissance salutaire, l'enseignement d'Ibn 'Arabî dénote une certaine intolérance, qui ira s'accentuant avec la maturité. En lui, cohabitent le

théologien prédicateur influencé par les *'ulamâ'*, et le gnostique cherchant sa voie de salut personnel sous les auspices de la miséricorde.

Ainsi, dans le chapitre quatorze, nous assistons à un règlement de comptes du jeune shaykh avec différentes catégories d'hommes qu'il expédie en enfer par la puissance du souverain Juge, et dans ce scénario eschatologique grandiloquent, Ibn 'Arabî joue le "sauveur messianique" en prenant la tête du huitième groupe des spirituels, le seul à être admis au paradis de la contemplation bienheureuse. Tous ceux qui se sont écartés de la voie orthodoxe de l'union telle qu'il la conçoit sont bons pour le châtiment et "culbutés en enfer". Le cadre de l'eschatologie coranique lui permet de légitimer cet "esprit d'inquisition".

Une première impression générale se dégage de la lecture du Traité. Il y a la conscience aiguë de la Toute-Puissance s'exprimant par le prône divin *(khitâb)* et qui alimente une rhétorique de la promesse et de la menace, de la récompense et du châtiment. Dans certaines séquences, la transcendance divine est exaltée jusqu'à l'outrance et motive des avertissements et des sanctions contre ceux qui prétendent définir Dieu et ignorent leurs propres limites (notamment au chapitre cinq, § 36 à 38). Comme sujet de l'interpellation divine, le pèlerin des contemplations assume la tâche d'avertisseur et d'éclaireur providentiel pour la communauté des *awliyâ'* (pl. de *walî*). C'est là un trait caractéristique de la fonction insigne attribuée au shaykh comme recteur et juge souverain des âmes qu'il doit gouverner au nom de Dieu. La fonction rectrice du Pôle mystique *(qutb)* dans le soufisme, comme émanation humaine de l'autorité divine qui règne sur l'univers, est particulièrement accentuée par les différents symboles de la guidance divine intitulant les principaux chapitres du livre. En effet, la lumière initiatique particulière qui se dévoile par les différents astres du *Livre des Contemplations* est ambivalente. Chaque astre est un attribut divin, et donc simultanément un attribut de

l'homme parfait en tant que "vicaire" ou *"khalife"* de Dieu. Selon les perspectives, la lumière guidante que capte le pèlerin des contemplations se personnifie sous l'aspect de l'instructeur, du pilote, du rocher, du support, et ainsi de suite.

L'anthropologie d'Ibn 'Arabî tire toutes les conséquences de la doctrine du Pôle mystique, comme chef suprême de la hiérarchie universelle, et axe de communication nécessaire entre Dieu et le monde. Le Pôle est chargé d'assurer la diffusion de l'ordre divin *(amr ilâhî)* qui est le *fiat* coranique. Chez Ibn 'Arabî, et plus largement dans le cadre des confréries religieuses médiévales, alors en plein essor (aux XIIe et XIIIe siècles), cette fonction initiatique relève de la conception à la fois métaphysique et éthique de l'homme parfait *(al-insân al-kâmil)*. On sait combien elle est caractéristique dans l'école d'Ibn 'Arabî. Son brillant et difficile *Livre des Théophanies* en est la meilleure illustration. Le théocentrisme d'Ibn 'Arabî débouche naturellement sur un anthropocentrisme qui dénoue la trame de l'autorévélation divine par la voie des théophanies. La Création même est conçue comme une théophanie existentiatrice, propagation de la lumière de l'Etre absolu se déployant concentriquement à partir du noyau de la pure essence, infigurable, vers la sphère universelle de la manifestation cosmique dont l'homme occupe le centre de référence.

Il importe de distinguer entre la fonction de cette hypostase métaphysique qu'est l'homme parfait, omniscient et doté des pleins pouvoirs, et ses conditions historiques d'application dans le cadre organisé de l'ésotérisme islamique. De même que Dieu a de multiples attributs, son représentant ou vicaire spirituel sur la terre a de multiples personnifications. Seulement Ibn 'Arabî tend à accaparer tous les charismes et toute l'autorité émanant de l'*insân al-kâmil*. Ce sentiment d'élection divine est absolument constitutif de sa personnalité et du rôle éminent qu'il entendait jouer dans la communauté des hommes de Dieu.

Selon le soufisme, le véritable savant (*'âlim*, pl. *'ulamâ'*) est celui qui connaît toutes choses par Dieu, et qui applique la

science divine, étant chargé de l'imposer à ses disciples. Le *hadîth* "Les savants sont les héritiers des prophètes", qu'Ibn 'Arabî invoque volontiers, est de ceux qui justifient l'autorité du shaykh, autorité dont se réclament par ailleurs les docteurs de la Loi *('ulamâ')*, comme garants de l'orthodoxie et de la Sunna. Promu au rang de "témoin" *(shâhid)* de Dieu, à travers les différentes stations où il contemple sa lumière, le *walî* interpellé est le récepteur privilégié de la sagesse divine qu'il lui incombe de transmettre. Il est le pôle de conscience terrestre de la divinité qui instaure avec son serviteur une relation duelle fondée sur la dialectique coranique Seigneur-serviteur *(Rabb-'abd)*.

Dans ce Traité, Ibn 'Arabî développe déjà avec une belle aisance la dialectique de la *coincidentia oppositorum*. Celle-ci repose principalement sur l'exégèse du verset coranique XLII, 11 énonçant la *via negationis*, ou *tanzîh* (rien n'est semblable à Lui), assortie de la *via affirmationis* (Il est Celui qui entend et Celui qui voit). Dieu est inconnaissable et imparticipable quant à l'essence qui est ineffable. Mais il se détermine librement par ses attributs de connaissance, qu'il manifeste par le truchement du gnostique. Dans cette perspective, la notion coranique de similitude qui est écartée de la pure nature divine est transférée au plan de la manifestation divine dans le microcosme spirituel que constitue l'homme comme synthèse intelligible de tous les attributs divins. Tel est le sens du *hadîth* : "Dieu a créé Adam selon sa forme[1]". En d'autres termes, le Trésor caché de la théosophie mystique, qui est l'*absconditum* divin, se donne à connaître comme théophanie sous l'apparence de la forme humaine qui en dévoile les propriétés. Et c'est l'investiture divine des "véridiques" qui sont les adeptes de la perfection. Cependant, la divinité se dérobe à toute saisie par l'intellect humain, car Dieu est "au-delà de la saisie" (voir chapitre deux).

1. Voir *infra*, Présentation du chapitre trois.

Par-delà le jeu de la dialectique mystique, l'enseignement d'Ibn 'Arabî, qui pivote autour de l'axe anthropologique de l'homme parfait vise à hisser l'esprit jusqu'à un seuil d'intuition spirituelle où les deux approches de la réalité divine, par voie d'immanence et de transcendance, se résorbent dans l'expérience purificatrice du silence intérieur et de la stupeur (voir chapitres cinq et dix). Quand le cœur et l'intelligence se taisent, la divinité y produit la lumière purement intuitive des réalités de l'esprit. Alors l'homme est élevé au rang de porte-parole des secrets divins, selon le *hadîth* : "Mon serviteur parle par Moi". Le témoin des contemplations place dans la bouche de Dieu qui l'interpelle directement un discours nécessairement paradoxal, puisque la divinité est à la fois transcendante et immanente, visible dans ses attributs épiphaniques et invisible en son essence (chapitres dix et onze). Et c'est tout le secret de la pédagogie mystique qu'assument l'Instructeur, le Pilote et autres substituts symboliques de la Présence divine (chapitres six et sept). Mais l'expérience mystique la plus élevée se situe au-delà du langage et exige d'atteindre le recueillement de l'esprit dans le silence (chapitre cinq) et la lumière pure de la déité (chapitre onze).

Le déroulement du dialogue entre Dieu et le pèlerin fait que la lecture du livre manque de fluidité. On bute sur la formule répétitive "Dieu me dit : ... Je dis". Cet inconvénient pour la lecture est compensé par l'impression d'une dictée prophétique impérieuse dont le *walî* interpellé est le porte-parole à l'intention de la communauté des croyants initiés. Dieu montre, Il parle, enseigne, commande, interdit, prend à témoin son interlocuteur. Ce sont là des variantes du prône *(khitâb)* qui est autant une exhortation qu'une admonition.

Certes, la tradition du soufisme classique de Bagdad aux VIIIe-IXe siècles a pu préparer le terrain avec les procédés du *shath* (langage extatique) soufi familier à Hallâj et Shiblî. Mais Ibn 'Arabî substitue, au jaillissement spontané du paradoxe mystique, une phraséologie plus savante et conceptuellement

très élaborée, qui reste surchargée de sous-entendus. Il exploite la dialectique philosophique qui l'aide à nourrir sa méditation et à développer une argumentation *a contrario*. En résulte un effet de contraste dans l'échange des propos entre le serviteur et son Seigneur, qui met en évidence les ressources de la *coincidentia oppositorum*. Le *logos* prophétique énoncé en style oraculaire devient une projection du soliloque métaphysique que poursuit l'auteur du *Livre des Contemplations*.

L'exploitation directe ou allusive d'épisodes ou de formules coraniques rehausse l'intérêt du discours tout en guidant le sens herméneutique. On a suggéré dans la mesure du possible au cours des Présentations les éléments ou les épisodes coraniques qui ont pu déterminer l'intitulation des chapitres, et orienter les spéculations de l'auteur. Pour élucider les principes du théophanisme, Ibn 'Arabî use avec brio du discours contradictoire par voie d'affirmation et de négation alternée ou simultanée. L'intuition maîtresse motivant le discours paradoxal et l'accumulation des ordres et contrordres transmis au mystique est que la divinité se dévoile tout en s'occultant. La lumière divine essentielle est inscrutable, et s'apparente à la ténèbre originelle d'où l'homme a été extrait. Ce dernier ne peut en capter que les différents voiles épiphaniques, et même lorsqu'il parvient à soulever ces voiles – les soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre de la Face –, le témoin des contemplations ne voit plus que le néant de son origine en Dieu (chapitre trois). Les nombreuses séquences symboliques du *fanâ'*, ou annihilation mystique dans la source divine, typifient un retour à la condition adamique qui ressource l'esprit dans l'harmonie et l'unité des origines. C'est la restauration du *tawhîd* primordial, que symbolise le pacte d'alliance *(mîthâq)* noué dans le plérome entre Dieu et l'humanité, avant la création (chapitre deux).

L'axe métaphysique définissant la relation entre les deux "pôles" de l'Etre, le pôle divin et le pôle créaturel, est figuré par le symbolisme de l'arbre. De même qu'on ne peut connaître

l'arbre qu'à ses fruits, c'est par la dérivation que l'on connaît le fondement, car l'arbre du *tawhîd* n'est pas un tronc nu. Il a ses ramifications multiples, dont chacune manifeste un aspect particulier, singulier de la participation à la chaîne de l'Etre. Et, comme le dit l'auteur, "tout cela est relié à la terre", c'est-à-dire au cœur même du serviteur qui se reconnaît soi-même comme investi par la présence de son Seigneur. Alors, la polarité de la conscience oscillant entre le *rabb* (seigneur personnel) et le *'abd* (serviteur) se stabilise dans une parfaite réciprocité gnostique entre le fondement divin et la dérivation humaine. Car chacun des deux connaît l'autre en vertu de la connaissance de cet autre qui est investi en lui-même au point de devenir lui-même (chapitre douze). A ce degré supérieur fulgure la "réalisation de la certitude" *(haqq al-yaqîn)* qui abolit la distinction illusoire entre *je* et *Lui*. C'est le *tawhîd* de l'ipséité par lequel Dieu s'affirme lui-même comme le vrai "témoin de contemplation" *(shâhid)* dans le cœur du croyant véridique qui est son miroir épiphanique. On peut alors décliner la formule selon cette variante : "Celui qui se connaît soi-même est connu de son Seigneur." Car la connaissance que Dieu a de nous dans notre être essentiel est celle-là même qui nous procure la connaissance de nous-mêmes tels que nous sommes connus et dévoilés en Lui par la puissance d'attraction de la lumière source. Cela implique la certitude de ne pouvoir désirer rien d'autre que Dieu, car c'est dans l'anéantissement de sa conscience dans l'être de Dieu que, de rien qu'il était, le serviteur peut devenir quelque chose en participant à la lumière originelle à laquelle l'ascèse du *tawhîd* doit le conduire.

Cette assomption vers l'union coïncide avec une descente de la Présence divine dans le cœur du *walî* véridique qui s'en trouve investi, de telle sorte que se vérifie le beau *hadîth* selon lequel "le cœur du croyant est le trône de Dieu[1]". Alors il peut

1. Pour les différents symboles du cœur et les traditions s'y rapportant, voir *infra*, Présentations des chapitres trois et huit, et le "Sceau du Livre", § 88 et 93.

connaître son propre Seigneur de la connaissance même que Dieu a de Lui-même, qui est une connaissance fulgurante, instantanée et éternelle. Je ne pense pas faire mentir Ibn 'Arabî en récapitulant la perspective par ces formules. Il y a d'abord l'ignorance. Puis vient la distinction entre la masse opaque de l'ignorance et la fraction infime de la connaissance. Puis c'est la relation dans la distinction. Puis l'étroitesse de la relation conduisant à l'abolition de la distinction. Puis l'unification sans distinction. Puis la distinction dans l'unité. Enfin la subsistance dans l'unité de la distinction. Les deux dernières étapes correspondent respectivement au *fanâ'* et au *baqâ'*, ou encore au *tawhîd* de l'essence seule et au *tawhîd* de l'essence *avec* les attributs.

Tant que l'on n'a pas compris que celui qui questionne et celui qui répond (le *tâlib* et le *matlûb*) ne sont pas deux interlocuteurs distincts, mais bien le dédoublement épiphanique d'un même esprit qui sonde l'abîme des raisons d'être des choses et des objets de connaissance, aucune lumière véritable ne pourra abolir le voile illusoire mais tenace de la distinction entre *moi (anâ)* et *Lui (huwa)*. C'est la quintessence du message de Hallâj ramassé dans sa proclamation : *"Anâ al-Haqq"* (Je suis Dieu ! ou, plus fidèlement : "Mon moi est devenu l'Etre vrai")[1]. Dire "Lui" à ce stade, c'est reconnaître sa transcendance, certes, mais encore traiter Dieu comme un autre auquel on ne s'identifie pas. En termes chrétiens, on dira que l'amour du prochain n'a pas été compris comme étant l'amour de Dieu pour Lui-même. Les premiers grands adeptes de la réalisation mystique – Tustarî, Hallâj, Kharrâz, Shiblî – et d'autres soufis autour de l'école de Bagdad dirigée par Junayd (m. 911) n'ont cessé de méditer sur le lexique pronominal comme quête radicale de l'identité divine à trouver. Et au point culminant de leur ascèse, ils la trouvaient dans l'extase, par l'*unio mystica*

1. Pour le contexte du *"Anâ al-Haqq"* dans le *Kitâb al-Tawâsîn* de Hallâj, voir Louis Massignon, *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975, vol. III, p. 374-376.

avec le Bien-Aimé *(Mahbûb)*. L'expérience d'une telle osmose spirituelle avec le Moi divin n'allait pas sans soulever l'alarme, voire l'indignation, aux yeux des théologiens et docteurs de la Loi sourcilleux quant au dogme de l'absolue transcendance divine. Aussi, la plupart évitaient de s'en exprimer ouvertement, alors que d'autres, comme le célèbre Bastâmî, et plus tard Hallâj, n'ont pas craint de divulguer le secret de leur *tawhîd* dans le langage du *shath*, expression spontanée d'une vérité incompressible jaillissant du cœur. La leçon fut si sévère – on connaît la fin de Hallâj, martyr crucifié par le bras séculier – que, peu à peu, la proclamation *(da'wa)* des maîtres du soufisme se mua en un discours de type apologétique et exhortatif, filtré par la dialectique. C'est ce qui se produit avec Ibn 'Arabî, qui exprime le même message fondamental dans un langage hermétique et oraculaire. Mais au fond sa brillante spéculation sur le "mystère de l'ipséité" et sur la "lumière de la stupeur" comme ultime voile de réalité divine (chapitre dix) qu'il faut percer n'est qu'une longue paraphrase du *shath* familier au soufisme primitif[1].

Quand disparaît vraiment l'illusion d'un autre à connaître, voici que le connaissant et le connu ne font plus qu'un, et que Lui devient moi. C'est cela le *tawhîd* ésotérique des mystiques, qui se rapporte exclusivement à l'investiture de l'essence par mode d'immanence, non à l'essence divine inconditionnée qu'on appelle le *ghayb* (l'inconnu, l'invisible). Alors l'âme reflue dans l'être et la pensée de Dieu, qui la remodèle selon une forme parfaite : précisément la forme archétype d'Adam créée "à l'image divine". C'est le rétablissement de la constitution divine primitive *(fitra)* impliquant une analogie entre le Créateur

1. Voir Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e shathiyât)*, Introduction et édition du texte persan par Henry Corbin, Bibliothèque iranienne, Téhéran, 1966, à l'Introduction française, p. 14-16. Sur le sens et la portée du langage extatique *(shath)* dans le soufisme ancien, voir aussi C. W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, New York Press, Albany, 1985.

et sa créature. On peut dire que le grand œuvre alchimique consiste à élaborer la "Pierre de la similitude", qui est un symbole majeur de l'homme parfait. Cette perspective rejoint les intuitions fondamentales de l'alchimie spirituelle dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, et qu'il a développées dans un traité spécial[1]. Il met en relation organique le thème coranique de l'assise du Miséricordieux sur le trône de l'univers avec l'intronisation mystique du cœur du gnostique. Ainsi tous les noms divins, qui ont été enseignés à Adam dans l'acte créateur, sont "inscrits" sur cette "Pierre philosophale" qu'est le cœur, en tant que réceptacle de la primitive insufflation divine. L'*Alif*, première lettre de l'alphabet arabe et symbole de la pure essence, se trouve gravé sur toute chose portant la marque de l'unité première. L'homme détient en lui-même le secret de la pierre, qui est le secret de Dieu immanent à la forme humaine (chapitre trois). Le shaykh évoque le *hadîth* du cœur qui est "tenu entre les doigts du Miséricordieux[2]". C'est l'apprentissage de la science innée qui exige un abandon complet entre les mains de Dieu (l'article fondamental du *tawakkul*) et une réceptivité du cœur aux effusions de la lumière divine. Telle est la soumission aux décrets de l'Invisible *(ghayb)*, dont Khadir, modèle du serviteur parfait, est la personnification spirituelle[3]. C'est pour l'amour de cet Invisible qu'est Dieu, que ses "amis" *(awliyâ')* s'imposent une tribulation dont Ibn 'Arabî décrit les péripéties dans *Le Livre des Contemplations*. Elle entraîne le pèlerin par voie de terre et par voie de mer, elle le conduit à travers les fleuves menant jusqu'à l'unique océan divin où il s'immerge, elle le transporte par l'échelle des sept

1. Ibn 'Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait*, traduit de l'arabe et présenté par S. Ruspoli, Berg International, Paris, 1981, 2 éd. 1997.
2. Voir chapitre "Sceau du Livre", § 106. La science innée est aussi illustrée par une séquence d'initiation à la connaissance divine par l'apprentissage de l'alphabet mystique. Voir Présentation du chapitre trois et § 14 et 17.
3. Sur Khadir, voir *infra*, Présentation du chapitre huit et la citation du verset coranique XVIII, 65 au § 87.

cieux ésotériques du *Malakût* (le Royaume spirituel). Et toujours par un astre qui se lève devant l'œil du cœur, le voyageur est guidé vers la source de la lumière. A travers les épreuves purgatives, et les illuminations mystiques destinées à le fortifier, à travers les témoignages de la Toute-Puissance et les signes célestes et terrestres de la Beauté et de la Majesté, dans la succession des états et des stations, il franchit les paliers de la rectitude divine qui doivent le mener jusqu'au terme de son désir. Ibn 'Arabî termine son exposé sur une interprétation ésotérique de la "voie droite" *(al-sirât al-mustaqîm)* conçue comme une ascension du cœur à travers les "sept degrés de la droiture". C'est là une esquisse de la doctrine de la résurrection spirituelle *(qiyâma)* résumant bien l'*ethos* fondamental du soufisme dans la lignée des théologiens mystiques comme Muhâsibî et, plus tard, Ghazâlî.

Au-delà de ses préoccupations idéologiques, la valeur du *Livre des Contemplations* tient à la puissance de l'interpellation divine dont Ibn 'Arabî se fait le porte-parole. Comme interpellation du Seigneur à son serviteur d'élite, le prône *(khitâb)* émanant de la Présence divine vient dans le prolongement de la Parole prophétique. L'alternance des ordres et des contrordres, de la promesse et de la menace, et l'accumulation des paradoxes sont destinées à briser la chaîne laborieuse du discours logique afin de produire l'éveil de l'âme et la connaissance recherchée. Mais la véritable illumination ne s'obtient qu'après l'errance dans le désert de l'ignorance et l'abandon du pèlerin dans la "mer de la stupeur" (chapitre dix). L'énoncé paradoxal de la transcendance/immanence se résout dans le théophanisme des lumières guidantes de la contemplation. Nous verrons plus loin la fonction particulière attribuée aux différents astres, en rapport avec le symbolisme numérique du septénaire redoublé. C'est en effet ce symbolisme qui structure la composition de notre texte, et détermine ses lignes directrices.

LE SYMBOLISME DU SEPTÉNAIRE

On a remarqué que le *Kitâb al-Mashâhid* se décompose en quatorze Contemplations *(Mashâhid)* par lesquelles la divinité se dévoile au moyen d'un astre particulier qui réfléchit sa lumière sur le cœur du gnostique. Dans les manuscrits, la liste et le titre des chapitres sont donnés une première fois à la fin du Prologue, puis repris successivement dans la rédaction du Traité. Pour plus de clarté, nous avons reporté cette table des matières à la fin de l'ouvrage. Pour composer les titres de ces Contemplations, il a suffi à Ibn 'Arabî de modifier chaque fois le sujet thématique – lumière du support, lumière du pilote, lumière des fleuves, etc. – ainsi que la désignation de l'astre particulier *(najm)* donnant accès à la contemplation correspondante. La table des matières insérée au début de l'ouvrage comporte régulièrement l'adverbe de manière *par (bi)* pour montrer que c'est par ou au moyen de l'astre du discernement ou de tel autre astre que le pèlerin accède à cette contemplation déterminée. Mais en reprenant ces chapitres à l'intérieur du livre, Ibn 'Arabî abandonne cette solution et substitue à l'adverbe *par* la particule de coordination *et* ; ce qui donne au lieu de : contemplation de la lumière de l'existence *par* le lever de l'astre du discernement, et ainsi de suite, une simple association entre "la lumière de l'existence *et* l'astre du discernement". De plus, dans les derniers chapitres, Ibn 'Arabî ne reprend que le début du titre, sans rappeler l'astre correspondant à la contemplation qu'il évoque. Qu'est-ce que cela change dira-t-on ? Rien d'essentiel, mais cette fluctuation, je veux dire le passage stylistique voulu du *par* au *et* dans le corps du livre, semble indiquer que le rapport de causalité d'abord envisagé par l'auteur entre tel astre et telle contemplation n'est pas aussi rigoureux qu'il le pressentait au départ.

Il convient d'examiner certains aspects de ce symbolisme astral. Comme la divinité possède de multiples attributs, autour de son soleil révoluent diverses planètes et étoiles au

rayonnement variable que capte le spectateur des signes divins. Telle apparaît la situation du pèlerin des contemplations. A l'imitation d'Abraham et d'autres prophètes mentionnés dans la révélation coranique, notre voyageur bénéficie des lumières de la guidance divine *(hidâya)* par le truchement des astres ésotériques du monde spirituel perçus par l'imagination active *(khayâl)* dans le *Malakût*, assimilable au ciel de l'âme, et conçu comme intermédiaire entre le monde intelligible et le domaine des sens. Le Dieu lumière, d'après le verset XXIV, 35, guide prophètes et *awliyâ'* par les signes célestes et les constellations. Ainsi dans le Coran abondent les symboles d'initiation prophétique par le Soleil, la Lune, Vénus et diverses configurations astrales manifestant la beauté de l'ordonnance cosmique, et témoignant de la toute-puissance du Créateur. L'observation du ciel aide les itinérants vers Dieu à cheminer dans la voie droite, pourvu qu'ils évitent d'idolâtrer les astres[1].

Parmi les motifs de la guidance prophétique par les astres, ce sont les épisodes de visions célestes du *Malakût* (le Royaume) données à Abraham qui sont les plus significatifs. Ils ont été largement interprétés dans la littérature du soufisme pour illustrer l'apprentissage de la connaissance divine à travers les épreuves du voyage vers la patrie céleste[2]. D'autres exemples attestent la prépondérance de ce symbolisme astral comme

1. Voir *infra*, Présentation du chapitre cinq.
2. Abraham, qui abat les idoles du paganisme cananéen, est aux yeux de l'islam le triomphateur de l'ancienne idolâtrie astrale, et de ce fait le type du croyant véridique, initié à la connaissance de l'Unique (ou *tawhîd*). Voir Coran, VI, 74 à 76, complété par Coran, XXXVII, 83 à 88. L'épisode coranique de la vision astrale d'Abraham a été interprété dès l'origine comme une épreuve d'initiation au monothéisme authentique. Voir : – Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, p. 237-238, translation R. A. Nicholson, Londres, 1970. – Majdûddîn Baghdadî, *Risâla fî al-safar*, œuvre manuscrite. – Ibn 'Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait*, *op. cit.*, p. 98, § 73. – Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, vol. III, p. 47, 50, 95 (l'exégèse de Ruzbehan) ; *ibid.*, vol. IV, p. 147 et 184, ainsi qu'à l'Index général, sous "Abraham", "astres", "Soleil", "Lune" et "*Malakût*".

témoignage de la providence divine dans le Coran[1]. Ibn 'Arabî s'est naturellement inspiré des motifs coraniques de visions astrales qui imprègnent la tradition religieuse en liaison avec l'expérience prophétique. On en trouve plusieurs illustrations au cours du livre (voir notamment les chapitres quatre, sept et huit). Cependant, plusieurs Contemplations s'ouvrent sur d'autres types de visions du registre de la cosmologie ou de la métaphysique. Ainsi pour la lumière de la déité, du silence, de la stupeur, ou encore le symbolisme du voyage par les fleuves et les océans (chapitre huit et neuf). Le thème générique du voyage et de la quête est illustré par le dévoilement de ces différentes entités lumineuses en correspondance avec les noms divins dont ils sont les signes "visibles" au *Malakût.* Maintes séquences de son autobiographie spirituelle confirment ce fait[2]. A plusieurs reprises, le shaykh mentionne le soleil et la lune, les astres en général, et même une fois la constellation de la Petite Ourse au cours du livre. Pour inciter son témoin de contemplation à la découverte de Dieu et ses mystères, le Très-Haut lui recommande : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles" (chapitre quatre, § 20). C'est encore le soleil et la lune dont les influx spirituels alternés déterminent la condition du rocher baignant dans la mer verte (chapitre huit).

Dans *Le Livre des Contemplations,* Ibn 'Arabî suggère une correspondance entre les noms et les propriétés de la sagesse

1. Remarquer notamment le titre de la sourate LIII (L'Etoile), verset 1, qui commande la vision mystique du prophète Muhammad. Et les thèmes des sourates LIV, LXXXV et XCI, ainsi que les nombreuses séquences coraniques où intervient le symbolisme du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres, et des signes célestes comme annonces de récompense ou de châtiment, en fonction de l'eschatologie religieuse traditionnelle. Nous retrouvons ces différents aspects éthiques et mystiques dans le présent Traité.
2. Voir Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge,* Gallimard, Paris, 1989, tableau récapitulatif, p. 352. Ibn 'Arabî se voit uni aux étoiles et aux lettres de l'alphabet dans une vision survenue en 1200.

divine et leur détection par les entités célestes du *Malakût.* Chaque lumière théophanique captée par l'œil du cœur recèle un aspect de la science innée communiquée par la parole divine. Le prône que Dieu adresse à son "témoin de contemplation" *(shâhid)* est l'essence de la lumière intelligible dont cet astre est porteur. C'est ce sens secret qu'il s'agit de pénétrer. Ainsi, à travers les quatorze stations du *Livre des Contemplations,* la parole divine, conçue comme émission lumineuse, produit un éveil de l'âme aux réalités métaphysiques que le pèlerin doit assimiler, interpréter et transmettre aux hommes de la voie. La succession des apparitions et occultations associées aux lumières de la contemplation qui sont aussi des voiles épiphaniques de la Majesté divine *(Jalâl)* conditionne l'apprentissage des secrets de la création et de la connaissance du *tawhîd.* Cette initiation se développe par le mouvement dialectique inhérant à la pédagogie divine. C'est essentiellement par l'"assistance de l'Esprit", émanant de l'impératif divin, le *kun* coranique, que le pèlerin est initié à la volonté de Dieu et à ses décrets prééternels.

Alors que l'homme ne peut connaître la mesure de la capacité divine qui l'oblige à se résigner devant son ignorance fondamentale, par sa sollicitude, la divinité s'adapte à sa faiblesse et l'éclaire sur sa destinée et sur les arcanes de la voie unitive menant au salut, et donc au bonheur. Cette pédagogie divine s'exerce par touches fugitives, dans des états mystiques ou des extases passagères, ou bien à travers les haltes plus durables dans les stations de la contemplation. Chaque seuil de contemplation qu'atteint le pèlerin est comme une oasis de fraîcheur et de quiétude au cours de sa tribulation dans le désert de l'humaine servitude. Pour le pèlerin de Dieu, tout est signe, les "versets" du livre sont des signes directement intelligibles pour celui qui sait lire le livre de l'Etre qui est la parole de Dieu en acte, fixée dans la révélation coranique. Mais la nuit alternant avec le jour, le temps, les saisons, la lumière, l'obscurité, le ciel, la terre, les règnes de la nature, les constellations, les luminaires, tout

cela a une signification précise qu'il appartient au pèlerin de comprendre au moment où ce "signe" lui apparaît.

A l'exception du court chapitre onze, qui est une vision apophatique de la déité purement indéterminée, chaque lumière se présente comme un attribut divin représenté généralement par un des termes du lexique du *tasawwuf* et de la philosophie, plus rarement par un mot tiré d'un contexte coranique, auquel cas nous l'avons relevé dans les Présentations correspondantes des chapitres. Ainsi pour le pilote, le rocher, le support, etc. Une des subtilités métaphysiques de ce symbolisme des lumières divines est de mettre en évidence la fonction réceptive et illuminative des différents astres qui les interceptent, chacun de ces astres étant en affinité avec une des facultés subtiles *(latâ'if)* de l'anthropologie mystique : le cœur, comme centre de référence des illuminations divines, et les autres centres de conscience qui s'y rapportent et s'y résorbent, tels que le secret *(sirr)*, l'esprit individuel *(rûh)*, l'arcane caché *(khafî)*, ainsi de suite[1]. Il existe une correspondance organique entre le microcosme humain et les différentes lumières émanées du monde invisible, la source divine cachée, qui sont projetées sur la conscience du mystique, et que celui-ci découvre grâce à ses facultés subtiles dans le *Malakût*, monde médian de l'âme universelle intermédiaire entre le monde sensible et le monde purement suprasensible. Le dévoilement de chaque contemplation correspond à un seuil ou une station de la connaissance qu'il faut franchir et dépasser pour aller vers une autre plus élevée. C'est l'éthique de la progression, ou *sulûk*, déterminant l'acquisition progressive des étapes de la connaissance unitive que le soufi a vocation de parcourir. Tel un phare en hauteur, chaque astre ésotérique du cœur projette un éclairage providentiel sur une nappe obscure de l'océan divin que sillonne le voyageur. Il représente un attribut épiphanique de Dieu, un aspect de la providence qu'Il

1. Voir *infra*, Présentation du chapitre sept, § 43.

exerce sur l'élite de ses serviteurs sincères puisque, aussi bien, "par l'étoile ils sont dirigés" (Coran, XVI, 16).

Quant au nombre de ces Contemplations (quatorze), il va de soi qu'Ibn 'Arabî a intentionnellement tiré parti du symbolisme du septénaire redoublé. On connaît la sentence qu'il prononça devant le cercle du shaykh Mahdawî (à Tunis en 590 de l'hégire) à l'époque où il écrivit son *Livre des Contemplations*. Il déclara devant l'assistance estomaquée : "Je suis le Coran et les Sept redoublés !" (par allusion aux sept versets de la *Fâtiha*)[1].

Nombre parfait, le chiffre sept et ses démultiplications motivent de nombreuses correspondances cosmologiques, anthropologiques et kabbalistiques. Nombre impair, comme le un et le trois, le sept renvoie à l'unité, à l'Un essentiel, symbole du non manifesté *(ghayb)*. Il en exprime la démultiplication. De même, c'est le principe du redoublement septénaire qui détermine le nombre des quatorze Contemplations. Ibn 'Arabî a précisé ailleurs sa conception du nombre quatorze comme indice de l'âme humaine pleinement illuminée et manifestant la synthèse des attributs de perfection – traditionnellement au nombre de sept – en commentant une strophe de son *Tarjumân al-ashwâq (L'Interprète des ardents désirs)*[2]. Il s'inspire, semble-t-il, des propriétés de la Tétraktys des pythagoriciens, en additionnant la tétrade fondamentale des quatre forces ou éléments universels au nombre dix, qui en est le produit démultiplié, pour dégager le double septénaire de la constitution de l'âme initiée à la connaissance du *tawhîd*. C'est la même idée qui commande la distribution de ce Traité en quatorze Contemplations, dont chacune dévoile un aspect déterminant de la réalisation mystique.

1. Voir Claude Addas, *op. cit.*, p. 145.
2. Voir *The Tarjumân al-ashwâq*, by Muhyi'ddin Ibn al-'Arabî, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978, strophe XL, 1, p. 124-125, avec le commentaire de l'auteur.

A la clé de l'heptade cosmologique et mystique, figure le fameux *hadîth* des soixante-dix mille voiles qui dissimulent la face divine, et qui intervient régulièrement dans l'herméneutique du soufisme et du chiisme. Ce *hadîth* commande le thème directeur du chapitre trois[1] et, d'une façon plus générale, il motive le rythme harmonique du septénaire qui est récurrent dans ce Traité. Le soulèvement des soixante-dix (ou soixante-dix mille) voiles correspond aux sept paliers de l'ascension vers la source de la lumière grâce à la divine pédagogie de l'"Instructeur" (voir chapitre six). Ce dernier confirme au pèlerin qu'à chaque station de l'itinéraire mystique correspond le dévoilement d'un secret qui ne peut être communiqué ailleurs, sans péril pour son bénéficiaire. Dieu confie au pèlerin : "Apprends que chaque jour soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma Majesté viennent visiter le cœur du sage, et qu'ils n'y repassent plus jamais" (§ 34). Remarquons que ce chiffre est la démultiplication du septénaire fondamental de la cosmogonie, d'après le thème coranique de la création des sept cieux et des sept terres (Coran, LXV, 12), qu'Ibn 'Arabî rappelle dans le Sceau du Livre (§ 89). Selon une autre perspective, kabbalistique celle-là, il évoque le processus du dévoilement des secrets de la cosmogonie et des attributs divins par une série combinée de soixante-dix lettres *(ibid.)* ainsi que les soixante-dix doxologies qu'exigerait l'herméneutique secrète de l'*Alif*, lettre qui est à l'armature du Nom suprême, et donc le symbole de l'unicité divine[2]. Dans le scénario du Jugement dernier, la norme du septénaire s'applique également aux sept catégories des hôtes de l'enfer. Dans l'économie du salut universel, Ibn 'Arabî suspend l'accomplissement du *tawhîd* au processus d'une rédemption cosmique associée très symboliquement à l'apparition du septième millénaire qui coïncide avec l'abolition de tous les

1. Voir *infra*, la Présentation.
2. Voir chapitre trois, § 14, et chapitre cinq, § 26.

voiles métaphysiques. Le retour à l'harmonie universelle est typifié par l'idée de l'*eôn* eschatologique. Ce Jour divin marque la fin du sixième millénaire, placé sous le "règne du *Mîm*" (symbole de Muhammad), et débouche sur le "septième millénaire" qui est la durée pure de la "coexistence mystique" *(ma'iyya)* avec Dieu pour l'ensemble du genre humain. Il préfigure l'avènement du règne messianique que précède le jour du Jugement dernier, dont Ibn 'Arabî offre une scène dantesque. A la fin de ce scénario eschatologique, où toutes les sectes passent en jugement, Ibn 'Arabî prend la tête du groupe des élus admis au paradis, et se présente sans fausse modestie comme le délégué du Très-Haut, chargé d'apporter à l'humanité souffrante la vision béatifique et la connaissance salutaire[1]. Là encore, le motif du jugement final et de la rédemption obéit à la loi du septénaire.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, illustrent à un degré ou à un autre les propriétés de l'heptade gouvernant l'herméneutique spirituelle chez Ibn 'Arabî. Dans l'ordre de la création ou genèse, le dernier millénaire marque l'achèvement du processus créateur, symbolisé par le repos sabbatique de Dieu au septième jour d'après le récit biblique de la Genèse. Mais au cycle cosmogonique des sept jours ou millénaires de la création correspond dans l'ordre eschatologique la remontée vers l'Esprit à travers l'échelle des sept cieux du *Mi'râj*, d'après les traditions relatives à l'ascension mystique du prophète Muhammad. Le septième millénaire marque l'achèvement du périple de la *walâya*, comme initiation à la gnose, et réintégration dans l'unité divine.

Discutant du nombre des "facettes du cœur", homologuées aux portes de la contemplation, en référence avec la doctrine de Ghazâlî, Ibn 'Arabî énumère les "présences divines" *(hadarât)* qui se dévoilent dans la contemplation, et dont le microcosme du cœur est le miroir épiphanique (§ 93). Et il conclut

1. Voir chapitre quatorze, § 82 et suiv.

un peu plus loin : "A ces présences divines se rapportent des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques", les premiers s'adressant aux progressants, et les seconds aux maîtres confirmés (§ 102). C'est là encore une manière de justifier le dédoublement du septénaire que l'on retrouve dans nos quatorze Contemplations. Leur but est de permettre à chacune des deux catégories évoquées de parcourir les sept paliers ou degrés de l'itinéraire spirituel en empruntant la voie qui lui est le mieux adaptée. Pour définir les critères de la véracité *(sidq)* recherchée par l'élite des hommes de Dieu, Ibn 'Arabî décrit succinctement en conclusion la droiture ou rectitude *(istiqâma)*. Cette exégèse de la "voie droite" qui est invoquée dans la sourate liturgique de la *Fâtiha* (I, 6) comporte sept degrés ascendants, décomposés en trois aspects complémentaires : droiture par la parole, par l'action et par le cœur (§ 104 et 105).

Enfin, dans une petite énigme kabbalistique, à propos des lettres *Ta Ha* dont l'addition selon la valeur numérique donne le chiffre quatorze, Ibn 'Arabî suggère un rapprochement avec le nombre de ses quatorze Contemplations. Ces deux lettres qui ouvrent la sourate XX se trouvent inscrites dans la constellation de la "Petite Ourse" figurant le microcosme humain (§ 67). Plus important, c'est aussi une sourate qu'Ibn 'Arabî juge très précieuse, puisque la divinité s'y révèle en mode d'affirmation personnelle : "Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que Moi" (XX, 14). Et c'est l'énoncé du *tawhîd* dans le langage de l'ipséité qui provoque la stupeur et ressource les témoins véridiques dans la lumière de l'unicité[1].

Nous retiendrons de ces diverses correspondances la permanence du sept, nombre d'or, que le shaykh applique à différentes perspectives cosmologiques, eschatologiques et noétiques. On peut dire qu'Ibn 'Arabî adopte, comme beaucoup d'autres auteurs musulmans, le schéma septénaire dédoublé selon l'ésotérique et l'exotérique en s'inspirant du *Mi'râj* muhammadien,

1. Voir chapitre dix et Présentation.

dont il a donné par ailleurs plusieurs versions mystiques. Ainsi chaque contemplation est la clé d'accès à une des régions de l'outre-monde *(âkhira)*, celui vers lequel toute âme s'achemine, soit dans l'ignorance de sa destinée future, soit par une anticipation spirituelle qui est celle des hommes de la voie, initiés dès la vie présente aux mystères eschatologiques de la vie éternelle, de la béatitude, mais aussi du châtiment divin. Et cette perspective des fins dernières hante la méditation d'Ibn 'Arabî, comme elle imprègne son discours.

A PROPOS DE LA LETTRE PRÉFACE

Tel que nous le publions, *Le Livre des Contemplations* se présente comme un traité autonome et complet, depuis le Prologue jusqu'au Sceau du Livre. Pourtant, dans certains recueils de manuscrits, le texte pur du *Kitâb al-Mashâhid* est précédé d'une assez longue lettre lui tenant lieu de préface, mais qu'il serait plus exact de qualifier de postface. Elle est d'ailleurs enregistrée sous différents titres qui prêtent à confusion[1]. Il s'agit en fait d'une sorte d'apologie que rédigea Ibn 'Arabî pour favoriser l'accueil de ce Traité dans le cercle du shaykh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî dont il fut le disciple au début de sa vocation[2]. En effet, Mahdawî était directement rattaché au prestigieux shaykh Abû Madyan (m. 1197), originaire d'Andalousie, et regardé comme le "pôle" *(qutb)* du soufisme de l'Afrique du Nord[3]. Un peu plus tard, Ibn 'Arabî réussira à s'imposer comme le principal successeur spirituel de ce dernier, bien que les deux hommes ne semblent pas s'être rencontrés. Or, lors

1. Voir Claude Addas, *op. cit.*, p. 157 à 160.
2. Voir Ibn 'Arabî, *Les Soufis d'Andalousie (Rûh al-quds)*, trad. J. Austin, Sindbad, Paris, 1988, p. 176, note 247, et C. Addas, *op. cit.*, p. 146 et suiv.
3. Voir l'article "Abû Madyan" dans *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition). Sur sa vie, voir Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, Sindbad, Paris, 1983, p. 249 et suiv.

d'un voyage d'Ibn 'Arabî qui se rendit à Tunis (en 1194) pour connaître le shaykh Mahdawî, ce dernier le traita avec froideur et réticence pour avoir choqué son assemblée par certains propos jugés outranciers[1]. L'initiative de lui adresser une épître motivant la composition de son *Livre des Contemplations* ne pouvait qu'arranger les choses et faciliter son admission dans le cercle assez fermé de ce compagnon d'Abû Madyan.

Dans cette épître où il défend la validité du recours au dévoilement intérieur *(kashf)* chez les hommes de Dieu, Ibn 'Arabî justifie aussi ses conceptions de la *walâya* (initiation mystique) en invoquant quelques autorités du soufisme qui ont utilisé avant lui le procédé du dialogue direct *(mukhâtaba)* avec Dieu pour transmettre leur message spirituel. Et parmi ces autorités, il mentionne certains écrits du cercle de l'école d'Almería, représentée par Ibn Barrajân (m. 1141), Ibn al-'Arîf (m. 1141)[2], et il se réclame du grand mystique Niffarî, dont il reconnaît s'être inspiré pour la composition de son Traité. On y revient au chapitre suivant.

Dans cette lettre, notre auteur prévoit bien sûr l'objection de certains lecteurs qui pourraient lui dire : "Comment peux-tu prétendre qu'il s'agit d'un écrit directement révélé par le prône divin, sachant qu'après le prophète Muhammad il n'y a plus de révélation divine[3] ?" Le shaykh répond en faisant jouer

1. Voir Claude Addas, *op. cit.*, p. 145-146.
2. Ibn al-'Arîf (1088-1141) est l'auteur d'un important traité de soufisme, le *Mahâsin al-majâlis* (trad. Asin Palacios) ; et Ibn 'Arabî le cite fréquemment dans son encyclopédie mystique des *Futûhât makkiyya (Les Révélations spirituelles de La Mecque)*. Il représente avec Ibn Barrajân et Ibn Qasyî le courant de tendance néoplatonicienne issu de l'école dite d'Almería, fondée par Ibn Massara (m. 931), qui a beaucoup marqué la pensée d'Ibn 'Arabî. Voir Asin Palacios, *Obras Escogidas*, Madrid, 1946. Et le résumé donné par Henry Corbin dans *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964, VII, chap. 1.
3. Comparer l'extrait de cette Préface donné dans l'édition espagnole du *Kitâb al-Mashâhid*. Voir *Ibn al-'Arabî, Las Contemplaciones de los Misterios, Introducción, edición, traducción y notas* de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcie, 1996, Introd., VII.

la subtile distinction théologique entre la révélation *(wahy)*, réservée aux seuls prophètes, et l'inspiration *(ilhâm)*, dont se réclament les *awliyâ'*, comme héritiers et interprètes de l'enseignement prophétique consigné dans le Coran.

Pour montrer qu'il n'en est pas à son premier essai, Ibn 'Arabî renvoie comme à son habitude à d'autres ouvrages de lui dont il donne les titres, lesquels diffèrent des deux opuscules cités en conclusion du *Livre des Contemplations*[1].

Ceci pose encore un problème, sachant qu'Ibn 'Arabî mentionne souvent sous des titres différents des écrits identiques, et parfois même des traités qu'il n'a pas encore rédigés et qui sont restés à l'état de projet, ou n'ont pas été retrouvés. Quoi qu'il en soit, notre auteur obtient ainsi un "effet de masse" susceptible d'impressionner l'auditoire quant à sa fécondité littéraire et à la solidité de sa culture spirituelle, que personne du reste ne met sérieusement en doute. En définitive, cette dissertation annexe est une apologie circonstanciée du *Livre des Contemplations* destinée à en favoriser la bonne réception dans le groupe du shaykh Mahdawî. Les deux écrits sont donc bien distincts. D'ailleurs, il n'est pas fait mention de cette épître dans les commentaires de notre Traité.

LA FILIATION LITTÉRAIRE : NIFFARÎ ET GHAZÂLÎ

Le Livre des Contemplations est marqué par l'influence doctrinale de deux grands théologiens mystiques, d'ailleurs aussi différents que possible par leur culture et leur tempérament. Il s'agit du soufi Muhammad ibn 'Abd al-Jabbâr al-Niffarî (Xe siècle) et d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111), le célèbre défenseur des valeurs du soufisme, mais aussi le critique sévère des *falâsifa* (philosophes).

1. Il s'agit de *L'Interprète du rayonnement des cœurs (Mutarjim jalâ' al-qulûb)* et du *Livre de la réunion et de la séparation sur les significations de la Révélation (Kitâb al-Jam' wa al-tafsîl fi ma'ânî al-tanzîl)*. Voir *infra*, chapitre "Sceau du Livre", § 91 et 92.

La mention de Niffarî dans l'épître d'Ibn 'Arabî signalée plus haut était la moindre des choses, compte tenu de l'étroite parenté stylistique et doctrinale qui existe entre *Le Livre des Contemplations* et le *Kitâb al-Mawâqif* (*Le Livre des Stations divines*) de Niffarî. Ce traité de haute métaphysique, résolument intérioriste et fortement inspiré, compte parmi les chefs-d'œuvre de la littérature classique du soufisme. Il est élaboré sous la forme caractéristique du dialogue avec Dieu, dans un réseau de questions et de réponses faisant jaillir le sens toujours renouvelé de la vérité divine essentielle qui se dévoile au cœur du mystique interpellé.

Ibn 'Arabî a étudié Niffarî de près, et il l'a "imité" pour la rédaction du présent Traité. Force est de reconnaître que *Le Livre des Stations divines* de Niffarî est bien mieux écrit et plus limpide, parce que la pensée de Niffarî est toujours claire et profonde. Cela tient au caractère intime des entretiens du pèlerin des *Mawâqif* avec l'interlocuteur divin, car le dialogue, serré et précis, ne sert pas de prétexte, comme cela arrive dans *Le Livre des Contemplations*, à des digressions philosophiques ou polémiques. Parfois, notre auteur a carrément interpolé Niffarî en reprenant presque textuellement certains titres et fragments qu'il incorpore discrètement dans son Traité. Nous en avons signalé les plus flagrants au cours des Présentations correspondantes. Ces emprunts ne viennent pas seulement de certains chapitres ou "stations" du *Kitâb al-Mawâqif*, mais également du *Kitâb al-Mukhâtabât (Le Livre des Entretiens)* du même Niffarî.

Le père Nwyia, auquel on doit une nouvelle édition des œuvres niffariennes complétant celle due à Arberry[1], suggérait de goûter la saveur de ce propos qui résume bien l'esprit

1. *The Mawâqif wa'l-Mukhâtabât of Muhammad Ibn al-Jabbâr al-Niffarî, with other fragments*, par A. J. Arberry, Cambridge University Press, Luzac, 1935 ; cette édition est accompagnée d'une fort belle traduction du savant anglais. Une édition plus complète des œuvres de Niffarî, d'après d'autres manuscrits anciens, a été donnée par Paul Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Saqîq al-Balhî, Ibn 'Atâ', Niffarî*, Librairie orientale, Beyrouth, 1986 (voir les *Trois textes inédits* de Niffarî édités p. 185 à 324). Pour la biographie et la doctrine de ce mystique, outre l'ouvrage d'Arberry, voir P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, même série, Beyrouth, p. 348 à 407. Nous renvoyons désormais à ces deux éditions en précisant, le cas échéant, éd. Arberry ou éd. Nwyia. Le lecteur peut consulter une traduction française du *Livre des Stations* de Niffarî par Maati Kabbal, éd. de l'Eclat, Paris, 1989, traduction malheureusement approximative et sans référence au texte original (d'après l'édition Arberry). La doctrine niffarienne a marqué l'école d'Ibn 'Arabî, et un de ses représentants, Tilimsânî (m. 690 H.), a laissé un imposant commentaire philosophique du *Livre des Stations*, récemment édité en Iran (cf. *Sharh Mawâqif al-Niffarî* de 'Afî ad-Dîn Tilimsânî, éd. J. Marzûqî, Markaz Mahrûsa, 1997).

de Niffarî : "O mon serviteur, émigre donc vers moi, tout comme les *awliyâ'* font leur émigration vers moi ; emprunte la voie qu'ils ont suivie. Alors vous vous réjouirez ensemble, vous serez rassemblés et vous communiquerez entre vous. Car je les ai introduits dans les entretiens mystiques qui se déroulent dans le secret (des cœurs)." Le signe de l'élection du *walî* selon Niffarî est d'être invité à comparaître en présence de Dieu et à remettre son cœur entre ses mains pour recevoir l'effusion directe de la lumière divine. C'est cette lumière que le mystique transmue en parole sous la forme du prône inspiré *(khitâb)*.

Je crois utile de suggérer que le procédé de l'entretien mystique entre Dieu et l'homme, où éclate tout le talent de Niffarî qui a séduit le jeune Ibn 'Arabî, a son origine dans le langage expressif du soufisme ancien sous forme de *shath* (outrance, paradoxe mystique) : chez Hallâj, Shiblî, Nûrî et d'autres maîtres fameux[1]. A l'origine, l'entretien avec la Présence divine, sous la forme "Dieu me dit : ... Je dis...", semble bien avoir été "inventé" par l'illustre Bastâmî (m. 848). Du moins si l'on en juge par la teneur des récits traditionnels de son ascension mystique vers le Trône divin où Dieu l'interpelle pour sonder les désirs de son cœur[2].

1. Voir Ruzbehan Shirazi, *op. cit.*
2. Voir Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, éd. Nicholson, Luzac, Londres, 1914, p. 382 et suiv. du texte arabe. Voir également *Les Dits de Bistâmî (Shatahât)*, traduits et présentés par Abdelwahab Meddeb, Fayard, Paris, 1989.

Ibn 'Arabî a directement contribué à réactualiser la pensée de Niffarî, évitant que son œuvre tombe peut-être dans l'oubli. Il a même fait copier ses écrits par son proche disciple Ibn Sawdakîn[1]. On ne connaît pas avec précision les dates de Niffarî, qui serait mort en 354 de l'hégire d'après Hajji Khalifa. Il semble que les *Mawâqif*, telles qu'elles nous sont parvenues, aient été recomposées et collationnées par son petit-fils, ou un de ses disciples.

Niffarî est demeuré un mystique effacé et marginal. Détaché de toute ambition, il a goûté les charismes de la retraite solitaire, et il témoigne de la Parole infuse dans le cœur dans un style dépouillé où domine le sentiment de l'ineffable. Ce contemplatif pur noue un dialogue personnel avec Dieu en illustrant tous les paradoxes de la *coincidentia oppositorum* par intériorisation des temps forts de la trame coranique qui nourrissent l'exégèse mystique du soufisme ancien. La thématique niffarienne, où alternent l'exhortation et la confidence, l'exaltation de la transcendance *(tanzîh)* et le désir irrépresssible de l'*unio mystica* par immanence, imprègne plusieurs séquences du *Livre des Contemplations.*

A cette époque, le jeune Ibn 'Arabî était encore dans sa période d'assimilation des "classiques" du soufisme, que chacun est tenu d'avoir étudiés. Nous le voyons également influencé par l'enseignement de Ghazâlî, notamment dans sa polémique contre les philosophes et théologiens rationalistes. Ainsi, dans le scénario eschatologique déjà signalé du chapitre quatorze, Ibn 'Arabî reprend à son compte, sans d'ailleurs l'avouer, la condamnation plus argumentée de Ghazâlî dans sa *Réfutation des philosophes (Tahâfut al-falâsifa),* réfutation qui lui attirera la fameuse réplique posthume du philosophe

1. Voir P. Nwyia, *Trois œuvres inédites...*, *op. cit.*, p. 187 (manuscrit de Konya).

Averroès (m. 1191)[1]. C'est l'occasion de rappeler qu'Ibn 'Arabî adolescent rencontra le maître de l'aristotélisme arabe à Cordoue, et assista plus tard à ses funérailles[2]. Comme si la condamnation de Ghazâlî n'avait pas suffi, Ibn 'Arabî enfonce le clou en expédiant en enfer les théologiens rationalistes et les philosophes hellénisants, aux côtés des autres sectes de l'islam qu'il juge hérétiques. De plus, dans la conclusion du Traité, Ibn 'Arabî réadapte la théorie désormais classique de la connaissance et de la vision du cœur avec ses différentes facettes *(wujûh)* en s'inspirant de l'enseignement magistral de Ghazâlî dans l'*Ihyâ' (La Revivification des sciences de la religion)*. Il en prend occasion pour se démarquer du soufisme "modéré" de Ghazâlî, qui statuait avec sévérité contre l'innovation doctrinale par rapport à la tradition reçue[3].

On réalise à travers cette double filiation que notre métaphysicien, alors âgé de trente ans à peine, cherchait encore sa voie et son registre d'expression religieuse. Sa souplesse intellectuelle et son pouvoir d'assimilation lui permettaient, semble-t-il, de combiner deux "genres" bien distincts : le courant de la "théologie orthodoxe" issue de Ghazâlî avec les audaces métaphysiques de l'ésotériste Niffarî. Ce trait est révélateur de l'esprit de synthèse caractérisant la doctrine d'Ibn 'Arabî, qui est à la fois un docteur *(âlim)* et un gnostique *('ârif)*.

Autres affinités littéraires

Par ailleurs, *Le Livre des Contemplations* présente des affinités thématiques spéciales avec deux autres traités mineurs, tous

1. Voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 173 et suiv. (pour le *kalâm* ash'arite), et p. 253 et suiv. "Ghazâlî et la critique de la philosophie".
2. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1977, p. 37 et suiv.
3. Voir *infra*, Présentation du chapitre "Sceau du Livre".

deux d'Ibn 'Arabî. Nous pensons à son opuscule intitulé *Kitâb al-Shâhid*[1]. Ce *Traité du témoin de contemplation*, comportant vingt-sept courts chapitres (comme pour le livre des *Fusûs*), est également une forme d'entretiens dont quelques thèmes recoupent ceux de notre *Livre des Contemplations*. Cet ouvrage est probablement postérieur, car le style en est plus fluide, mais il n'a aucunement la densité philosophique et symbolique de notre Traité. Il existe d'autre part un opuscule attribué à Ibn 'Arabî intitulé le *Kitâb al-Hujûb* (ou *Le Livre des Voiles épiphaniques*), contenant trente brefs chapitres sur le soulèvement des voiles qui dissimulent la face divine. C'est un thème récurrent de la mystique, et nous le retrouvons évidemment dans le présent Traité. Même si l'attribution de cet opuscule à Ibn 'Arabî n'est pas certaine, il vaut la peine d'être consulté, ne serait-ce qu'à titre de comparaison[2].

LES COMMENTAIRES DU *LIVRE DES CONTEMPLATIONS*

Les principaux écrits d'Ibn 'Arabî ont souvent fait l'objet de commentaires. Il ne faut donc pas se méprendre sur la nature et le but de ces commentaires traditionnels des traités de soufisme qui sont plutôt des gloses ou des annotations techniques rédigées sous forme conventionnelle à partir des explications et remarques d'Ibn 'Arabî lors des séances de lectures régulières que celui-ci donnait sur ses œuvres. Nous sommes dans une tradition d'école, où les règles d'interprétation étaient fixées par le maître, et les disciples ne faisaient qu'enregistrer la substance de cet enseignement oral. Ibn 'Arabî est un mystique

1. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Beyrouth, 1361 H., *Kitâb al-Shâhid*, d'après l'édition de Hydarabad, 1376 H., p. 1 à 20. Les chapitres ne sont pas numérotés.
2. Texte publié dans Ibn 'Arabî, *Majmu' rasâ'il ilâhiyya*, éd. Ibrahim Mahdi, Beyrouth. Le *Kitâb al-Hujûb* ne figure pas dans le Répertoire général d'Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964.

visionnaire, mais non un pédagogue, et ses écrits ont rarement un caractère didactique. C'est aussi le cas des commentaires du *Livre des Contemplations*, qui prolongent simplement sous forme de gloses partielles le mode d'exposition ésotérique de la pensée du maître. Dans son catalogue biographique, Osman Yahia en avait répertorié deux principaux[1]. Le premier en date est un commentaire d'Ismâ'îl Ibn Sawdakîn (1181-1248) qui entra dès ses seize ans au service du shaykh, lequel en fit son *famulus*[2]. Il existe un second commentaire dépendant du premier, qui émane d'une femme, Sitta 'Ajam bint al-Nafîs, décédée vers 1288. Les extraits sélectionnés par les éditeurs de la récente traduction espagnole de notre Traité permettent de s'en faire une idée précise[3]. On ne signalera que pour mémoire un commentaire non retrouvé que certains manuscrits attribuent à un auteur plus tardif, 'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî (m. 1031 H.).

Nous avons découvert un autre commentaire du *Livre des Contemplations* dont on ne soupçonnait pas l'existence, et qui figure dans notre principal manuscrit, décrit plus loin. Ce commentaire inédit, philosophiquement plus nourri que les précédents, est attribué à Sadr ad-Dîn Qunyawî (1210-1274), le beau-fils d'Ibn 'Arabî. Contrairement à Ibn Sawdakîn qui est un glossateur, Qunyawî est un écrivain beaucoup plus personnel, et il a laissé une œuvre considérable. Métaphysicien brillant, Qunyawî[4] est justement considéré comme le véritable "héritier spirituel" d'Ibn 'Arabî et le chef de file de son école

1. Voir Osman Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.*, au Répertoire général (R. G.) n° 432.
2. Pour les relations de ce disciple avec Ibn 'Arabî, voir C. Addas, *op. cit.*, p. 195 et suiv. et à l'Index du même ouvrage, p. 396.
3. Ibn al-'Arabî, *Las Contemplaciones de los Misterios*, *op. cit.*, Introduction p. XXII, et aux notes qui accompagnent la traduction.
4. Pour la biographie et la doctrine de ce soufi, voir notre thèse de doctorat, *La Clef du monde suprasensible (Miftâh al-ghayb) de S. Qunyawî*, université de Paris IV/Sorbonne.

qu'il a fondée à Konya à la même époque que Jalâl ad-Dîn Rûmî. Ibn 'Arabî reconnut en Qunyawî son disciple le plus doué et lui confia la mission de diffuser son enseignement vers l'Orient islamique. Surtout, il le chargea officiellement de commenter son célèbre livre des *Fusûs al-hikâm (Les Gemmes des sagesses prophétiques)*[1].

Ce Commentaire de Qunyawî, intitulé simplement *Sharh al-Mashâhid (Commentaire des Contemplations)*, se trouve faire suite au texte même du principal manuscrit du Traité que nous avons pris pour base de notre traduction. Il est conçu sous la forme traditionnelle d'une lecture par *lemmatas*, suivis d'interprétations ou d'explications partielles sur les passages difficiles. Malheureusement, il manque à ce Commentaire une vision organique d'ensemble du Traité, et les thèmes génériques des différents chapitres n'y apparaissent pas avec suffisamment de clarté. Dans notre Présentation, nous n'avons qu'occasionnellement retenu quelques explications ponctuelles de Qunyawî, à titre d'échantillons ou d'hypothèses herméneutiques.

Le Livre des Contemplations est chargé d'allusions explicites ou implicites tirées du Coran et de la Sunna, incorporant les traditions *(hadîth)* servant à Ibn 'Arabî pour exposer ses propres vues. Plutôt que de nous embarquer dans le canevas des gloses de Qunyawî, j'ai préféré introduire le lecteur à la thématique de ces chapitres, pour mettre en évidence autant que possible les lignes de force doctrinales et les récurrences philosophiques cachées sous les symboles et les séquences visionnaires du Traité. Il n'était pas possible d'alourdir nos Présentations d'extraits des commentaires qui eux-mêmes demandent à être expliqués, sinon justifiés. Le repérage des sources coraniques assez abondantes, l'explication des titres de chaque chapitre, l'examen de la signification des scènes

1. Edition Affifi, Beyrouth, s. d. Nous renvoyons désormais à l'édition des *Fusûs al-hikâm* dans nos Présentations, *infra*.

visionnaires, le chassé-croisé incessant des questions-réponses entre Dieu et le pèlerin, la reconstitution du message philosophique dissimulé sous la trame des symboles, des métaphores et des énigmes qu'accumule Ibn 'Arabî, c'est un peu tout cela que nous avons essayé de dégager dans notre lecture interprétative du *Livre des Contemplations*. La distance que nous avons prise avec le commentaire de Qunyawî aide à situer dans une perspective plus générale l'exposé philosophique du Traité.

Pour revenir à notre principal commentateur, celui-ci a laissé de côté les passages les plus délicats ou qui ne l'intéressaient pas. Certains chapitres sont hâtivement survolés, alors que d'autres sont minutieusement décortiqués et analysés membre par membre, mais seulement en quelques passages. De plus, Qunyawî semble s'être lassé peu à peu au cours de son travail d'interprète, et considérant la quatorzième Contemplation comme la conclusion des treize autres, il n'en dit rien. Il ne dit rien non plus du "Sceau du Livre" *(Khâtima)*, pourtant assez développé, qu'il ne reproduit pas. A titre indicatif, nous donnons en note la liste des chapitres les plus sérieusement examinés par notre commentateur[1].

En fait, le meilleur de ce Commentaire tient dans le long préambule *(muqaddima)* qui lui sert d'introduction générale. Qunyawî y insiste spécialement sur les modalités et conditions du dévoilement intérieur *(kashf)* qui conditionnent une saisie directe des réalités métaphysiques *(haqâ'iq)* que l'élite des hommes de Dieu capte par inspiration grâce au prône divin. Il rappelle si besoin était qu'il est très difficile d'interpréter convenablement ces Contemplations, car on peut le faire soit

1. Les chapitres sept et dix sont simplement paraphrasés. Le chapitre neuf est plus méthodiquement analysé. Le commentaire tourne court au chapitre quatorze et s'achève sur un extrait de la conclusion où est cité le propos de Ghazâlî (§ 92) et amorcée la leçon sur la Contemplation du cœur (§ 93 et suiv.). Se reporter, *infra*, à notre Présentation du "Sceau du Livre".

à l'intention des commençants, soit à l'intention des finissants de la voie. Bien que l'enseignement du shaykh ait une portée universelle, écrit-il, en vérité ses visions sont destinées aux plus avancés d'entre les hommes de dévotion sincère. Ensuite, il faut tenir compte des qualifications du récepteur des contemplations divines, selon les penchants de son cœur. Les sens ou facultés subtiles *(latâ'if)* de l'homme recueillant l'ensemble des réalités métaphysiques dépendent de la qualité de l'orientation du cœur vers les théophanies, et chacun les modalise selon son aptitude propre, en fonction du point de vue particulier auquel il se place. Recommandant au lecteur de bien méditer sur la nature du cœur, "avec l'œil de ton dévoilement propre, écrivait Qunyawî, tu trouveras – selon le *hadîth* «Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur» – une contemplation mystique, en étant instruit sur la nature de l'enseignement du shaykh et sur les réalités mystiques qu'il vise." On relève l'exégèse classique chez Ibn 'Arabî du verset XLII, 11, dont les deux parties énoncent respectivement la transcendance divine (rien n'est semblable à Lui) et la détermination spécifique de Dieu par ses attributs épiphaniques (Il est Celui qui entend et Celui qui voit). C'est là une constante de l'exégèse théologique du soufisme[1] qui met l'accent sur les deux approches complémentaires de la réalité divine *(haqîqa)*, par la *via negationis (tanzîh)* et par la *via affirmationis (taqyîd)*. Cette seconde voie, souligne Qunyawî, permet de découvrir la théophanie récurrente "des plus beaux noms divins" *(asmâ' husnâ)* par lesquels se qualifie l'essence divine *(dhât)*, et dont le *walî* est investi par la divinité. C'est la condition de seigneurialité *(rubûbiyya)* à laquelle accèdent les adeptes de la perfection, comme le montre le shaykh Ibn 'Arabî dans ses visions mystiques.

1. Pour l'exégèse mystique de ce verset et ses implications, voir S. Ruspoli, *Le Livre des Théophanies d'Ibn 'Arabî*, Le Cerf, Paris, 1999, au chapitre 8 de l'introduction.

LES MANUSCRITS DU TRAITÉ

L'intitulation de notre Traité présente quelques variantes dans la tradition manuscrite. Ibn 'Arabî s'y réfère le plus souvent sous le titre abrégé : *Kitâb al-Mashâhid al-qudsiyya (Le Livre des Contemplations divines)*[1]. Mais le prologue du Traité confirme son intitulation originale, telle que nous la trouvons reproduite dans plusieurs manuscrits : *Kitâb Mashâhid al-Asrâr al-qudsiyya wa matâli' al-Anwâr al-ilâhiyya (Le Livre des Contemplations des Secrets sanctissimes et des levers des Lumières divines)*.

Nous avons utilisé deux copies principales pour en assurer la lecture et en établir la traduction. Un exemplaire du manuscrit de la Bibliothèque nationale, assez ancien, nous a surtout permis de vérifier le développement textuel complet du Traité[2]. Malgré sa qualité médiocre (encre épaisse, points diacritiques indistincts), le texte est complet et présente peu de variantes notoires (sauf pour quelques mots ou fragments), par rapport au manuscrit principal sur lequel reposent notre traduction et l'édition du texte arabe proposées ici. Ce dernier manuscrit, nettement meilleur, est d'une bonne écriture, la ponctuation des lettres est généralement stable, certains verbes sont vocalisés, et il ne comporte pas de lacune matérielle apparente[3]. Le texte pur des *Mashâhid* est suivi du Commentaire de Qunyawî décrit précédemment. L'écriture en est du même copiste, et la reprise des principaux passages incorporés à ce Commentaire confirme généralement la littéralité du texte pur. C'est sur la base de ce manuscrit, avec en regard la copie de secours du manuscrit de Paris, que nous

1. Ainsi dans les *Futûhât al-makkiyya*, IV, p. 147, ligne 26.
2. Paris, B. N., Arabe, n° 6104, fol. 1 à 75. La copie est datée de 1076 de l'hégire.
3. Chester Beatty Library, Dublin, n° 5493 (fol. 25a-50b). Le Commentaire de Qunyawî suit immédiatement (fol. 51a-83a). L'écriture est du même copiste en *naskhî* courant, dix-sept lignes par page. Apparemment non daté.

avons établi la présente édition, en conservant naturellement la numérotation des paragraphes adoptée dans notre traduction. Les références coraniques sont indiquées entre parenthèses dans le texte arabe, comme dans la traduction, où elles se dégagent en italique. Sans prétendre être une édition critique, nous la croyons bienvenue pour les lecteurs arabisants[1].

1. La mise au point finale de l'édition du texte arabe a été faite avec le concours bénévole de M. Ahmad Chleilat. Qu'il en soit vivement remercié ici.

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DES SECRETS SANCTISSIMES ET DES LEVERS DES LUMIÈRES DIVINES

Traduction

PROLOGUE

1 – La rédaction de ce livre découle de la contemplation des secrets sanctissimes et de la vision des aurores des lumières divines. C'est à votre intention, pèlerins, que nous les avons extraits des trésors scellés dans les abysses de l'éternité où ils sont à l'abri des vicissitudes, accidents et méfaits (de l'humanité qui n'en est pas digne).

2 – Ce livre comporte au total quatorze Contemplations, et il se termine par un "Sceau" destiné à faciliter l'accès à ces dévoilements noétiques et à ces contemplations hiératiques. En vérité, seuls les adeptes de telles contemplations sont capables de les comprendre réellement, car elles reposent entre les mains des privilégiés qui y ont accès. Celui qui est de leur nombre pourra donc saisir intuitivement leur signification. Celui qui n'est pas de ce nombre, qu'il aille interroger directement leurs adeptes et détenteurs. Comme il est dit : *"Dieu vous ordonne de restituer les dépôts qui vous ont été confiés à leurs détenteurs légitimes"* (IV, 58). Toutes choses que tu ne peux comprendre, que ta science ne saurait atteindre, que ton intelligence ne peut appréhender, tout cela repose entre tes mains. Dieu daigne accorder au pèlerin la lumière de la clairvoyance,

la pénétration de l'esprit, la lucidité de la conscience, la pureté du cœur... Exalté soit le Tout-Puissant.

CHAPITRE PREMIER

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'EXISTENCE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DISCERNEMENT

Leçon sur le néant de l'homme dont l'existence réelle a sa source cachée en Dieu

3 – Dieu me fit contempler la lumière de l'existence et le lever de l'astre du discernement. Il me dit : "Qui es-tu ?" Je lui répondis : "Le néant manifeste." Dieu me dit : "Comment le néant peut-il devenir existant ? Si tu n'existes pas, comment s'établit ton existence ?" Je lui répondis : "Voilà pourquoi j'ai déclaré être le néant manifeste. Quant au néant caché, ce néant-là n'existe pas." Il me dit : "Etant donné que la première existence est identique à la deuxième existence, il n'y a pas de néant antérieur, ni d'existence advenante, ce qui établit ton adventicité." Puis Il me dit : "La première existence n'est pas identique à la deuxième existence, car la première existence est comparable à celle des êtres universels, et la seconde existence est comme celle des êtres particuliers." Puis Il me dit : "Le néant est véritable, il n'y a rien d'autre. L'existence est véritable, il n'y a rien d'autre." Je répondis : "C'est bien ainsi !"

4 – Dieu me dit encore : "Je te vois soumis et docile, ou bien tu es un chercheur de preuves." Je lui dis : "Je ne suis ni docile, ni un chercheur de preuves." Il me dit : "Tu n'es rien." Je lui dis : "Je suis la chose *sans ressemblance,* et toi tu es la chose *par ressemblance.*" Il me dit : "Tu dis vrai ! Car tu n'existes par rien, tu n'es rien, tu ne reposes sur rien." Je lui répondis : "En effet !

Si j'étais quelque chose, j'aurais la faculté de me saisir. Si je reposais sur quelque chose, la relation s'établirait selon trois termes. Si j'étais la chose, j'aurais un vis-à-vis, or je n'ai pas de vis-à-vis." Je lui dis : "J'existe à travers le fragmentaire, mais je n'ai pas reçu l'existence, car je suis dénommé sans avoir de nom, qualifié sans avoir de qualification, spécifié sans avoir de spécification. Et c'est là ma perfection. Tandis que toi, tu es dénommé par le nom, qualifié par la qualification, spécifié par la spécification. Et c'est là ta perfection."

5 – Dieu me dit : "Il n'y a que le néant qui connaisse l'existant." Puis Il me dit : "Seul l'existant connaît réellement l'existant." Puis Il me dit : "L'existence procède de moi, non de toi, *par* toi, non par moi." Puis Il me dit : "Celui qui te trouve me trouve, et celui qui te perd me perd." Puis : "Celui qui te trouve me perd, et celui qui te perd me trouve." Puis : "Celui qui me perd me trouve, et celui qui m'a trouvé ne me perd plus." Il me dit : "La trouvaille et la perte sont pour toi, non pour moi." Il me dit : "La trouvaille et la perte sont pour moi, non pour toi." Puis Il me dit : "Tout être n'est établi que par conditionnement, et il est pour toi. Tout être absolu (inconditionné) est pour moi." Puis Il me dit : "L'être conditionné est pour moi, non pour toi." Puis Il me dit : "L'être séparé est pour moi par toi, et l'être rassemblé est pour toi, par moi." "Et inversement !" ajouta-t-Il.

6 – Puis Il me dit : "L'être (établi) par la primauté est autre que de l'être, et en dessous se trouve l'être véritable." Puis Il me dit : "L'être est par moi, de moi, pour moi." Puis Il me dit : "L'être n'est pas par moi, n'est pas de moi, et n'est pas pour moi." Puis Il me dit : "Si tu me trouves, tu ne me vois pas, et si tu me perds, tu me vois." Dieu me dit enfin : "Dans la trouvaille est ma perte, et dans la perte est ma trouvaille. Si tu étais instruit de la saisie, tu saurais ce qu'est l'être véritable."

CHAPITRE DEUX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA SAISIE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE L'ACQUIESCEMENT

Les paradoxes de la saisie et du délaissement, comme expression de la connaissance suréminente

7 – Dieu me fit contempler la lumière de la saisie et le lever de l'astre de l'aquiescement. Il me dit : "La saisie est identique au délaissement. Mais tout ce qu'on délaisse ne peut être saisi." Il me dit : "Tu me trouves et cependant tu ne me saisis pas. Je te saisis et cependant je ne te trouve pas." Il me dit : "Je te trouve et je ne te saisis pas." Il me dit : "En fait la saisie est derrière toi, si elle était devant toi, nul ne pourrait se fourvoyer." Il me dit : "Je me manifeste dans la saisie et je me dissimule dans le délaissement." Puis Il me dit : "La saisie postule trois termes, et tout nombre sépare, de sorte qu'il n'y a point de saisie possible." Il me dit : "C'est moi-même qui saisis." Il me dit : "Regarde donc les minéraux et saisis leur louange, voilà leur manière de répondre : Oui ! (à la demande : *"Ne suis-je pas votre Seigneur ?"* Coran, VII, 172).

8 – Puis Dieu me dit : "Si je me dissimule à toi dans la saisie, tu subis un tourment incessant au milieu d'une *satisfaction permanente*" (voir Coran, IX, 21). Il me dit : "On ne saisit qu'un objet possédé. On ne possède qu'un objet dominé. On ne domine qu'un objet déterminé. On ne détermine qu'un objet advenant, et il n'advient qu'un néant." Il me dit : "Je saisis ce qui est séparé et je le réunis. Je le saisis par la réunion et je le rassemble, ensuite je le sépare puis je le réunis. Je le sépare encore puis je le réunis de nouveau. Ensuite il n'y a plus ni séparation ni réunion."

Séquences visionnaires au-delà de la saisie : la navigation dans la mer verte, la traversée du désert, la visite des jardins, la détérioration des substances

9 – Ensuite Dieu me fit contempler ce qui est au-delà de la saisie, et je vis surgir sa main. Puis il déploya la mer verte entre moi et sa main, et je m'y immergeai. Alors que je m'enfonçais, j'aperçus une planche sur laquelle je me hissai, et je fus sauvé de la noyade, car sans cette planche je succombais. Puis la main de Dieu resurgit, et soudain m'apparut le rivage de cette mer. Il y avait des navires qui la parcouraient jusqu'à ce qu'ils atteignent le rivage, alors ils étaient soulevés (par la main divine) et projetés dans la contrée désertique. Les hommes des navires en débarquaient, ayant avec eux des perles, des coraux, et différentes sortes de pierres précieuses. Mais dès qu'ils touchaient terre, tous ces minéraux se changeaient en vulgaires cailloux. Alors je demandai à Dieu : "Comment les perles, les pierres précieuses et les coraux peuvent-ils être conservés intacts ?" Il me répondit : "Lorsque tu sors de la mer (pour t'engager dans le désert), emporte avec toi une réserve d'eau. Tant qu'il te reste de l'eau, les perles, les pierres précieuses et les coraux demeurent intacts, mais dès que l'eau s'évapore, ils redeviennent de simples cailloux. Ce mystère est élucidé dans la sourate des Prophètes.

10 – Je sortis donc de la mer en emportant de l'eau avec moi. Quand je parvins à la contrée désertique, j'aperçus au beau milieu de celle-ci un jardin verdoyant. On me dit : "Entre dans ce jardin." J'y pénétrai, et là je pus admirer ses roses, et ses diverses espèces de fleurs, d'oiseaux et de fruits. J'étendis la main vers ces fruits pour en manger, mais ceux-ci se détériorèrent aussitôt. Alors on me cria : "Jette les fruits que tu tiens dans ta main." Je les jetai, alors l'eau jaillit de nouveau, et les substances (les fruits) reprirent leur aspect initial. Ensuite Dieu me dit : "Va maintenant jusqu'à l'extrémité du jardin." Je le traversai donc, mais je me retrouvai dans un désert. Il me

dit : "Parcours ce désert." Je me mis donc à le parcourir, et je rencontrai des scorpions, des serpents et autres bêtes malfaisantes. Mais chaque fois qu'ils s'approchaient pour me nuire, je répandais de l'eau sur place et j'étais sauf. Ensuite m'apparurent des jardins à l'extrémité du désert ; j'y entrai et l'eau sécha, puis j'en ressortis et l'eau jaillit.

L'entrée dans la ténèbre et l'expérience de la lumière source

11 – Ensuite je pénétrai dans la ténèbre. On me dit : "Enlève tes vêtements, abandonne l'eau et les pierres précieuses que tu as conservées avec toi, car tu y es (tu as trouvé)." Je jetai donc toutes les choses que j'avais avec moi, et je ne pus distinguer où l'on m'avait projeté, ni où je me trouvais. Dieu me dit : "Te voilà maintenant tel que tu es. Vois comme cette ténèbre est bonne, combien sa clarté est puissante et sa lumière éclatante. Cette ténèbre est le lieu d'où se lèvent les lumières divines, elle est la source émettrice des secrets, la matrice d'où proviennent les substances. C'est de cette ténèbre-là que je t'ai fait venir à l'existence, et c'est à elle que je te ramènerai, ensuite tu n'en ressortiras plus."

12 – Puis Dieu m'ouvrit une brèche pareille au chas de l'aiguille par laquelle je sortis, et soudain m'apparurent une clarté et une lumière d'un éclat aveuglant. Il me dit : "Tu vois combien est puissante la ténèbre de cette lumière. Etends ta main devant toi, tu ne la distingueras même pas" (voir Coran, XXIV, 40). J'étendis ma main, et je ne pus la distinguer. Il me dit : "Ceci est ma propre lumière. Nul autre que moi-même ne peut se voir dedans." Puis Il me dit : "Retourne à présent à ta propre ténèbre, car tu t'es bien éloigné des fils de ton espèce." Il me dit : "Il n'y a que moi dans la ténèbre, à partir d'elle je n'ai fait venir à l'existence que toi, et c'est à partir d'elle que je te saisis." Puis Il me dit : "J'ai créé tout existant inférieur à toi à partir d'une lumière, excepté toi. Car toi, tu es créé de la

ténèbre." Puis Il me dit : "*Eux ne peuvent concevoir Dieu selon sa vraie puissance* (XXII, 74). S'ils étaient dans la lumière, ils le pourraient. Tu es vraiment mon serviteur." Enfin Dieu me dit : "Si tu veux me voir, ôte le voile de devant ma Face."

CHAPITRE TROIS

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DES VOILES PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU SOUTIEN

Les soixante-dix voiles qui dissimulent la face divine

13 – Dieu me fit contempler la lumière des voiles et le lever de l'astre du soutien. Il me dit : "Sais-tu par combien de voiles je me dissimule à toi ?" "Non !" dis-je. Il me répondit : "Par soixante-dix voiles. Si tu les enlèves, tu ne me verras point, mais si tu ne les enlèves pas, tu ne me verras pas non plus." Il me dit : "Si tu les enlèves, tu me verras, et si tu ne les enlèves pas, tu me verras." Il me dit : "O toi ! Et l'embrasement (des voiles)." Puis Il me dit : "Tu es mon regard, alors sois en sécurité." Il me dit : "Tu es ma face, alors je suis dissimulé." Il me dit : "Ote tous les voiles de devant ma personne et découvre-moi, car c'est à cela que je t'ai destiné. Place-moi dans les trésors inaccessibles afin que nul autre que moi ne puisse me voir, et exhorte les hommes à rechercher ma vision. Alors tu trouveras derrière chaque voile ce qu'est amené à découvrir celui qui aime. Médite bien et proclame la louange. Ainsi tu parviendras à l'Entendant et au Voyant. Comprends mon désir, et annonce aux serviteurs ce que tu as vu, tu les conduiras vers moi, tu leur inspireras l'envie de moi, et tu seras pour eux une miséricorde (de ma part)."

Le dévoilement de la connaissance universelle par les lettres de l'alphabet

Série de dix lettres isolées :

14 – Après quoi Dieu me dit : "Soulève les voiles un à un." Je soulevai la lettre *Alif,* et je vis le néant. Puis je soulevai la lettre *Ba* de l'être, puis la lettre *Jîm* de l'existence, puis la lettre *Dâl* de l'engagement (avec Dieu), puis le *Hâ'* du retour (à l'origine), puis le *Waw* des océans cosmiques, puis le *Zây* des ténèbres, puis le *Hâ'* de l'assujettissement, puis le *Tâ'* de l'apprentissage, puis le *Yâ'* de la coupure.

Séries de soixante lettres combinées :

Puis je soulevai les lettres *Yâ' Alif* de l'adjonction, puis *Yâ' Bâ* de l'interdiction, puis *Yâ' Jîm* de l'excès, puis *Yâ' Dâl* de l'emportement, et ainsi de suite... Après quoi suivit l'analyse (de l'agencement des lettres).

Le serviteur déclare : Lorsque j'eus fini (de soulever les voiles des lettres), Dieu me dit : "Qu'as-tu vu ?" "Une chose grandiose !" répondis-je. Il me dit : "Ce que je t'ai caché l'est encore plus." Puis Il me dit : "Par ma gloire, je ne t'ai rien caché ni rien montré."

Le Trône divin et le secret de la Pierre

15 – Puis Dieu consuma tous les voiles, et je vis le Trône. Il me dit : "Porte-le." Alors je le portai. Il me dit : "Lance-le dans la mer." Je l'y lançai, et voici que le Trône disparut. Puis Dieu étendit la mer devant moi, et me dit : "Retire de la mer la *Pierre de la similitude.*" Je l'en retirai. Il me dit : "Prépare la balance." Je la préparai. Il me dit : "Place le Trône et ce qui l'entoure sur un des deux plateaux de la balance, et place la Pierre de la similitude sur l'autre plateau." Et voici que la Pierre fit pencher la balance. Alors Dieu me dit : "Même si tu plaçais mille millions de Trônes sur la balance jusqu'à la fin des temps, cette pierre pèserait plus lourd." Je lui demandai : "Quel est le nom de cette Pierre ?" Il me répondit : "Lève la tête, et regarde au sein de toutes choses, tu y verras inscrit le nom de cette Pierre." Je levai la tête, et je vis *Alif* inscrit en toutes choses. Puis Dieu se dissimula à ma vue par cinquante voiles, tandis que quatre cents autres voiles étaient ôtés de devant mon visage, et ces derniers étaient si ténus que je ne soupçonnais pas qu'ils recouvraient ma face. Dieu me dit alors : "Ajoute aux différents voiles (que tu as soulevés) ce que tu as vu au sein de toutes choses, car leur synthèse est ce qui constitue le nom de cette Pierre." Il me dit : "Tout cela est inscrit éternellement. Cela signifie que toute chose repose entre tes mains. Déclare : *Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux* (I, 1). Et annexe la première existence à la seconde existence."

Evocation symbolique de l'histoire d'Adam jusqu'à l'avènement de Muhammad

16 – "Sache, me dit-Il, que le néant t'a précédé, et que tu es devenu existant. Ensuite j'ai conclu une alliance avec toi dans le plérome de l'unicité en affirmant : *C'est moi qui suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi* (XX, 14). Et tu as rendu témoignage de cela en ma présence. Puis je t'ai renvoyé et t'ai fait ressortir. Je t'ai projeté dans l'océan, j'ai dispersé les éléments de ta nature dans les ténèbres, puis je t'ai envoyé vers eux (comme prophète), et ils t'ont accepté avec obéissance et se sont humiliés. Puis je t'ai habitué à demeurer avec la fraction (humaine) de toi-même, en te laissant agir à ton gré, puis je t'ai interdit l'accès à ma présence ; mais tu t'es permis d'y accéder quand même, alors je me suis emporté contre toi et je t'ai emprisonné, puis tu as été gracié."

17 – "Ensuite j'ai façonné pour toi les lettres (de la connaissance), et tu les as retenues. Puis je t'ai donné le *Qalam* (symbole de l'intelligence divine), et j'ai siégé sur ton trône. J'ai inscrit sur la *Table préservée* (LXXXV, 22) ce que j'attendais

de toi. Je t'ai vivifié en partie, puis je t'ai rendu parfait par le don de la vie. Ensuite j'ai tiré de toi des fractions (la postérité prophétique issue d'Adam) que j'ai réparties aux coins de la prison (du monde terrestre). Ces membres ayant été établis, je les ai maintenus intègres et les ai placés sur des piédestaux. Puis j'ai différencié les langues."

18 – "J'ai fait siéger à part l'un d'entre eux, et c'est à cause de lui que je t'ai distingué. Je lui ai octroyé les Paroles (de la Révélation). Puis je l'ai purifié de toute contamination, je lui ai interdit de fréquenter les créatures, j'ai sanctifié son substrat (sa personne), et je l'ai favorisé dans cette entreprise. Ensuite je l'ai fait plonger dans l'océan (de la connaissance), et il a enfourché une de ses montures, puis il s'est transporté instantanément, et je l'ai fait descendre sur la coupole de l'univers, je lui ai fait don de la vie universelle en le préservant de sa nature fragmentaire."

L'épée de la mission prophétique en vue du triomphe de la vérité

19 – "Ensuite je l'ai interpellé depuis le centre de lui-même en lui déclarant : Je t'aime quand tu abandonnes le monde fini. Je t'estime quand cesse l'activité des esprits. Descends, surgis, divulgue le cœur de la véracité, domine. Empare-toi du secret de la vie et place-le au sein de qui tu veux éclairer. Dégaine l'épée de la revanche divine, sers-t'en pour défendre ton minaret, et taille en pièces tes adversaires. Ensuite remets-t'en à ma décision, et laisse faire ton fils spirituel, car c'est lui qui prendra ta relève." Annonce-lui seulement : "Désormais on sera modelé dans l'abolition de par ma subsistance, et on sera peu empressé au dévoilement ; on me contemplera dans les attributs, on ne me contemplera plus dans les essences, car mon être s'en est retiré. Désormais, si l'on croit entendre, comprendre, connaître, montrer ou transmettre, si l'on prétend séparer ou rassembler, on ne me saisira plus. C'est dans

la perception directe qu'apparaîtront les choses (qui me concernent) aux hommes de l'extérieur."

CHAPITRE QUATRE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA PERCEPTION PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DÉPOUILLEMENT

Comment Dieu se cache derrière les "signes évidents" de la manifestation

20 – Dieu me fit contempler la lumière de la perception et le lever de l'astre du dépouillement. Il me dit : "Je me cache aux hommes du voile dans la pleine évidence et dans la perception." Il me dit : "Le regard est borné, c'est le lieu du symbole et le substrat de l'énigme des choses. Si les gens savaient que l'énigme des choses divines et leur symbole résident dans l'intensité de la clarté, ils seraient à même de progresser. J'ai fait descendre les *signes évidents* comme indices des significations métaphysiques que l'on ne comprendra jamais." Puis Il me dit : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles."

Conseils au pèlerin pour sa progression dans la voie et le choix de la bonne monture

21 – Ensuite Dieu me dit : "Ne sois pas (comme) l'oiseau de Jésus." Puis Il me dit : "Cherche-moi dans le *khalîfa* (idée de succession) ; cherche-moi dans la vigile nocturne, tu me trouveras." Il me dit : "Lorsque tu apercevras les vaches noyées jusqu'à l'encolure, ainsi que les chevaux et les ânes, monte sur la mule, adosse-toi au mur, et grimpe sur l'estrade. Si tu la vois faire un écart, tu manqueras l'estrade. Alors mets ta main

devant les yeux, rabats tes cheveux sur ton front et engage-toi résolument dans le fleuve. L'eau n'atteindra pas le pommeau de ta selle, et tu seras sauf. Ceux qui montent le cheval et l'âne y périront, excepté celui qui monte la mule."

22 – Ensuite Dieu me dit : "Si tu accèdes à la perception, tu deviens le *moyen médian*. Alors celui qui t'est inférieur regarde vers toi, et celui qui t'est supérieur revient vers toi de bonne grâce, et tu ne trouveras désormais plus personne qui te surpasse dans la perception." Puis Il me dit : "Si tu es devenu le moyen médian, voyage dans la saison du printemps." Puis Il me dit : "La lumière est un voile et l'obscurité est un voile ; c'est dans la ligne de démarcation entre les deux (la lumière et l'obscurité) que tu percevras la connaissance profitable. Sers-toi de la ligne, et quand tu auras atteint le point qui est en tête de la ligne, supprime-le pendant la prière du couchant, ensuite dors."

23 – Dieu me dit : "Ne prie pas pendant le premier tiers de la nuit. Ainsi quand viendra l'aube, tu auras surmonté la lassitude, et la fatigue aura cessé. Je suis (devenu) toi, et te voilà affranchi de toutes ces propriétés." Puis Il me dit : "Tu es la demeure de l'Impératif divin, alors tiens bon et ne renonce pas, car si tu renonces tu es perdu." Enfin Il me dit : "Quand tu montes la mule, ne regarde pas de quel côté tu te trouves, sinon tu es perdu. Et quand tu la montes, reste silencieux."

CHAPITRE CINQ

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU SILENCE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA PRIVATION

La condition de l'homme est le silence, sa vocation est d'énoncer Dieu, le Parlant

24 – Dieu me fit contempler la lumière du silence et le lever de l'astre de la privation. Alors il me réduisit au silence, et il ne resta plus aucun lieu dans l'univers qui ne porte la marque de ma parole, ni aucun livre qui ne soit rédigé excepté par ma substance et ma dictée. Puis Il me dit : "Le silence est ta vérité même." Il me dit : "Le silence n'est rien d'autre que toi et le silence ne s'adresse qu'à toi." Il me dit : "Si c'est le *silencieux* que tu vénères, tu te joins aux idolâtres du veau d'or, et tu t'associes aux adorateurs du soleil et de la lune. Si ce n'est pas le silencieux que tu vénères, c'est bien à moi que tu es consacré, et non à lui."

25 – Ensuite Dieu me dit : "C'est sur la parole que repose ta condition première, elle est l'essence de ton silence. Quand je suis parlant, c'est toi le silencieux." Puis Il me dit : "C'est par toi que je parle, par toi que je rétribue, par toi que je prends, par toi que j'ouvre et referme la main. C'est par toi que je vois, par toi que je fais exister, par toi que je connais." Puis Il me dit : "C'est pour toi que je parle, pour toi que je rétribue, pour toi que je prends, pour toi que j'ouvre et referme la main. C'est pour toi que je vois, pour toi que je fais exister, pour toi que je connais." Puis Il me dit : "Tu es le lieu de mon regard et tu es mon propre attribut ; tu ne peux parler que lorsque je te regarde, et je te regarde continuellement. Alors interpelle les hommes continuellement et ne parle pas." Puis Il me dit : "Mon silence est la forme apparente de ton existence et de ta condition." Puis Il me dit : "Si j'étais moi-même silencieux, tu

ne le serais pas, et si c'est toi qui parlais je ne serais pas connu. Alors parle afin qu'on me connaisse."

26 – Ensuite Dieu me dit : "L'*Alif* est silencieux et les lettres sont parlantes. C'est l'*Alif* qui parle à travers les lettres, et non les lettres qui parlent à travers l'*Alif*. Les lettres sont mues par l'*Alif* sans l'entraîner avec lui dans leur mouvement, car elles n'ont pas de connaissance propre. Les lettres, c'est Moïse, et l'*Alif* c'est son bâton." Puis Il me dit : "C'est dans le silence que réside ton existence, et c'est dans l'élocution que réside ton néant." Il me dit : "Celui qui se tait n'est pas silencieux pour autant, mais celui qui ne se tait pas est silencieux quand même." Il me dit : "Que tu parles ou que tu te taises, tu es *parlant*. Même si tu devais parler sans cesse jusqu'à la fin des temps, tu n'en serais pas moins silencieux." Il me dit enfin : "Si tu te tais, toute chose est bien guidée par toi, et si tu parles, toute chose est fourvoyée par toi. Laisse-toi donc instruire, tu obtiendras le dévoilement."

CHAPITRE SIX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'INSTRUCTEUR PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU DÉVOILEMENT

La limitation est un facteur de progression

27 – Dieu me fit contempler la lumière de l'Instructeur et le lever de l'astre du dévoilement. Il me dit : "C'est par la limitation que tu progresses et t'élèves, alors ne cherche donc pas à t'en affranchir. Sans l'enveloppe extérieure, on ne peut connaître le noyau, sans la limitation, on ne peut contempler l'Instructeur. C'est le lever de la lumière qui fait connaître l'obscurité, c'est le lever de la pleine lune qui fait découvrir le soleil."

28 – Puis Il me dit : "Par l'Instructeur descend ce qui doit descendre, et par lui monte ce qui doit monter. Alors guette-moi dans l'Instructeur, car si je vois que la frontière apparente de ta compréhension dépasse la limite, je te fais redescendre vers l'enveloppe extérieure par le soin de l'Instructeur. Si je vois que tu te maintiens dans la limite (sans la dépasser), cela veut dire que l'Instructeur se complaît dans ta station."

Dieu instruit le pèlerin par une série d'apparitions

29 – Ensuite Dieu me dit : "La gloire divine est apparue dans la station de la proximité, et par elle on a vu l'orgueil de la nature humaine. L'instant est apparu dans la halte, et par lui on a vu se déployer l'océan de la miséricorde. Le savoir-faire du gnostique est apparu, et par lui on a vu la bonne exécution des œuvres rappelant l'ordre de l'Instructeur. L'Instructeur est apparu, et par lui on a vu la limitation. La mort est apparue, et par elle on a vu la puissance de l'arrêt inexorable. La bienveillance est apparue dans le domaine de la vie, et par elle on a vu l'énonciation (du mystère divin). Le nom est apparu, et par lui on a vu surgir le voile. L'innocence est apparue, et par elle on a vu l'hypocrisie. L'œil de la clairvoyance est apparu, et par lui on a vu se produire le dévoilement. La prière est apparue, et par elle a été montré l'éloignement (de Dieu). Le pardon est apparu, et par lui on a vu la faute commise."

30 – "Ce qui ne peut être dévoilé est apparu, et par là on a vu la *walâya*. Ce qui est au-delà du Trône est apparu, et par là on a vu la preuve de Dieu. L'océan du retour est apparu, et par lui on a vu la perte de la lumière divine. La fixation à demeure est apparue, et par elle on a vu se manifester l'ipséité divine (Moi). La magnificence est apparue, et par elle on a vu l'illéité divine (Lui). L'errance est apparue, et par elle on a vu la quiddité. Le voile est apparu, et par lui on a vu le pourquoi. Le vêtement est apparu, et par lui on a vu le combien. L'esseulement

est apparu, et par lui on a vu le néant. Le choix est apparu, et par lui on a vu l'engagement. *Ce qui lui revient* est apparu, et par cela on a vu les stations."

31 – "La paix est apparue, et par elle on a vu l'affermissement. Le cœur est apparu, et par lui on a vu le regard. La connaissance de l'engagement est apparue, et par elle on a vu l'usage envers Dieu. La nuit est apparue à Celui qui parle, et par elle on a vu le saisissement (du serviteur). La servitude est apparue, et par elle on a vu la dépendance. Les lettres sont apparues, et par elles on a vu les expressions. La force est apparue, et par elle on a vu la confrontation. L'effroi est apparu, et par lui on a vu la dévotion. La compréhension de la véracité est apparue, et par elle on a vu la soumission du pécheur."

Infinité de la science divine qui dépasse la capacité humaine

32 – Après avoir vu se lever successivement ces apparitions et se succéder ces visions, je demandai à Dieu : "Y a-t-il donc une fin à tout cela ?" Il me répondit : "Non ! Aussi longtemps que durera le temps, il en sera ainsi." Puis Il me dit : "Tout ce que tu apprends ou découvres, tout ce qui t'est accordé ou refusé, tout ce que tu saisis ou qui t'échappe, cela t'est destiné, c'est à ton intention, à cause de toi, et en toi-même. Si je te dévoilais pleinement le moindre de mes secrets concernant le *tawhîd* de la divinité, ces secrets que j'ai disposés à l'intérieur de toi, en vérité tu ne pourrais les supporter et tu serais anéanti. Comment serais-tu capable de saisir ce qui me concerne ou ce qui caractérise ma propre essence ?"

33 – "Aussi longtemps que je dure moi-même, dans chacune des stations que tu atteindras, tu ne verras que toi-même. Et dans des instants plus rapides et fugitifs que l'éclair, tu seras transporté dans des stations divines que tu n'avais jamais entrevues auparavant et où tu ne retourneras jamais plus. Ne

cherche pas à aller au-delà de toi-même, et n'excède pas ta capacité. Si tu pouvais connaître ta capacité, tu irais jusqu'au bout, mais tu ne le peux pas. Comment en serais-tu capable, alors que tu es impuissant et que ton impuissance même t'empêche de connaître ton pouvoir ? Résigne-toi, et n'essaie pas de connaître mon pouvoir, car tu ne peux le concevoir. (Malgré cela) tu es le meilleur parmi les êtres ayant part à ma connaissance."

34 – Puis Dieu me dit : "Apprends que chaque jour soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma majesté viennent visiter le cœur du sage, et qu'ils n'y repassent plus jamais. Si un seul de ces secrets se dévoilait à un pèlerin se trouvant dans une autre station que dans la station appropriée, cela le détruirait." Puis Il me dit : "Sans toi il n'existerait pas de stations à franchir, pas de demeures à parcourir, ni de secrets à découvrir, ni de lumières à voir surgir. En vérité, il n'y a ni lumière ni ténèbre, ni instruction ni limitation, ni *manifesté* ni *caché*, ni *premier* ni *dernier*. Car tu es mon nom, et tu es la preuve de mon essence. Ton essence est ma propre essence, ton attribut mon propre attribut."

Vocation théophanique des hommes de Dieu

35 – "Emerge donc hors de moi-même au sein de mon existence et exhorte les hommes avec ma propre langue, mais *ils ne comprendront pas*. Ils te verront parlant, alors que tu es silencieux. Ils te verront connaissant, alors que tu es connu. Ils te verront puissant, alors que tu es dominé. Celui qui te voit me voit, celui qui t'exalte m'exalte. Celui qui te méprise, c'est lui-même qu'il méprise. Celui qui t'humilie, c'est lui-même qu'il humilie. Punis donc qui tu veux et récompense qui tu veux, ce ne sera pas par ta propre volonté. Car tu es mon miroir, tu es ma demeure, tu es le trésor où je me tiens caché, le domicile de ma connaissance. Sans toi je ne serais pas connu, ni adoré,

ni remercié, ni renié. Quand je veux châtier un homme, je fais en sorte qu'il ne te croie pas, et quand je veux le rétribuer, je fais en sorte qu'il te remercie. Louange à toi ! Sois exalté, tu es le très loué, le glorifié, le magnifié."

36 – "L'aboutissement de la science et de la connaissance dépend de toi. En toi j'ai fait exister les attributs et les qualifications au moyen desquels j'ai voulu me faire connaître. L'aboutissement de ta connaissance est fonction de ce que je t'ai octroyé, et que toi seul connais. Je me singularise et me personnifie par les attributs de majesté et de beauté que nul autre ne connaît excepté moi. Si on pouvait connaître ma science, ma volonté et tous mes attributs ! Mais comme on ne peut les réunir tous et comme ils ne sont pas moi-même, prends-les pour autant de limitations. Car je ne suis pas Dieu, ni ne suis Créateur."

L'orgueil de Dieu le rend inaccessible aux conceptions humaines

37 – "Tout *tanzîh (via negationis)* me dégage moi-même (des déterminations) et renvoie à toi. En vérité, l'énoncé de ma transcendance permet d'écarter les conceptions déficientes et de sanctifier la conscience de ceux qui délibèrent (à mon sujet) ou qui prétendent passer outre. Je m'exalte en moi-même, pour moi-même et par moi-même d'une exaltation insigne qu'on ne peut concevoir ni même soupçonner. Les regards sont trop bornés, les intellects sont trop hébétés, les cœurs trop aveugles, les savants errent dans les dédales de la stupeur, les esprits pénétrants sont trop frappés d'étonnement pour saisir le moindre secret concernant l'immensité de mon orgueil."

38 – Dieu m'interpella et me dit : "Comment pouvez-vous prétendre me cerner par l'effort de la pensée, *atomes disséminés* (XXV, 23) que vous êtes ? Vous dont la propriété est le

néant, vous dont l'identité demeure illusoire dans le pilier de mon être. Halte ! Retourne en arrière pour ne pas excéder ton pouvoir. Tous vous ignorez ma nature secrète, vous êtes médusés, aveugles, impuissants, bornés, silencieux, stupéfaits. L'homme n'a rien, il ne possède strictement rien. Si je lui en donne le pouvoir, le moindre insecte ou la plus faible de mes armées peut vous détruire et vous anéantir, alors comment osez-vous prétendre que *vous êtes moi* ou que *je suis vous* ? Vous proférez là une absurdité, et vous vivez dans l'erreur. C'est ainsi que vous avez été séparés en différents groupes et avez été dispersés. *Chaque groupe se contentera de ce qui lui revient*" (XXIII, 52).

Menace de châtiment pour les incrédules

39 – Dieu me dit : "O toi mon serviteur fidèle, toi qui es le lieu de mon regard, des vérités qui me concernent, transmets ce qui est juste, car je suis le Véridique. Par ma grandeur et par ma majesté, je jure que ce que j'ai caché de mon auguste science sera (pour les mécréants) un sévère châtiment que je n'infligerai à aucun des sages (d'entre mes serviteurs croyants). Mais ceux qui refusent de croire à mes envoyés et d'admettre la préférence que je leur ai accordée sur l'ensemble de mes fidèles ; ceux qui nient mes attributs personnels en prétendant que je n'ai pas d'attributs ; ceux qui cherchent à me contraindre et à me conditionner ; ceux qui n'ajoutent point foi à ma parole et qui osent l'interpréter sans la comprendre ; ceux qui ne croient pas à ma rencontre ; ceux qui déclarent que je ne les ai pas créés et que je suis incapable de les ressusciter, tout comme je les ai produits à l'existence ; ceux qui nient l'annonce de ma résurrection et de mon rassemblement ; ceux qui cherchent à s'interposer entre moi et la balance de mon jugement ; ceux qui nient la réalité de la voie menant jusqu'à moi, qui nient ma vision, mon enfer et mon paradis, en prétendant qu'il s'agit là de métaphores et d'expressions pour

désigner des choses supérieures au sens apparent, j'en jure par ma grandeur et par ma majesté, ces mécréants seront bannis loin de ma face et ils subiront le châtiment parmi les compagnons de la voie ignominieuse. Le châtiment qui les attend est celui que j'ai annoncé dans mes Saintes Ecritures : "Ils ne m'ont pas cru, ils ont cru leurs passions, ils se sont laissé abuser par les vanités, leurs démons se sont joués d'eux (voir XLVII, 25). *Vous tous et ceux que vous adorez à la place de Dieu, vous paverez la géhenne*" (XXI, 98).

Le bonheur promis aux gnostiques

40 – Dieu me dit encore : "O mon serviteur, arrête-toi devant ma limite, et regarde dans mon Livre, car il est la lumière éclatante et renferme le secret caché. La voie menant jusqu'à moi est déployée au-dessus de mon propre feu ; et c'est calamité sur calamité pour ceux qui ne croient pas en moi. Mon serviteur, t'ai-je dissimulé ce qui en est de moi, de ma connaissance et de mon action que j'exerce en permanence sur ma terre et dans mon ciel ? Dans ton bas monde subsistent ton corps et ton châtiment, ainsi que ton activité en compagnie des fils de ta race. Ne sais-tu pas que les gnostiques sont tels aujourd'hui qu'ils seront demain : leurs corps dans le paradis et leurs cœurs dans le sein du Miséricordieux. Chaque groupe se réjouira de ce qui lui est destiné, et chacun obtiendra un breuvage connu de lui seul. Ils seront reconduits (devant moi) et ils seront pleinement instruits alors. Ce sera comme s'ils n'avaient pas entendu venir *le jour où se manifestera un pilote, et où ils demanderont à se prosterner*" (LXVIII, 42).

CHAPITRE SEPT

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU PILOTE PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE L'INVOCATION

Le Pilote comme épiphanie divine

41 – Dieu me fit contempler la lumière du Pilote et le lever de l'astre de l'invocation. Il me dit : "C'est sur lui que l'on s'appuie, il est la directive que l'on ne peut refuser. Il procède du domaine de la majesté et se manifeste dans sa demeure. Aussi prends garde lorsqu'il apparaîtra." Il me dit : "Si tu adhères fermement au Pilote, c'est que je te parle et l'aimé qui m'accompagne t'a trouvé." Il me dit : "On ne peut déceler le Pilote que dans le giron du ciel et son oscillation, lorsque se déplacent les montagnes, lorsque disparaissent les *deux pieds* (de la miséricorde et de la tyrannie), lorsque sont abolies toutes choses mortes et que subsistent toutes choses vivantes." Il me dit : "Quand le Pilote se présentera, prends garde à la dénégation."

42 – Ensuite Dieu me dit : "Nous les avons détournés progressivement de la contemplation du Pilote lorsqu'ils dépassaient la limite par un contentement trop manifeste." Il me dit : "C'est sur le Pilote que repose la pleine évidence, alors honore-le comme il convient." Il me dit : "A son apparition la manifestation du soleil devient plus intense, la lune s'efface, les étoiles pâlissent. *C'est vers Lui que se fait le retour*" (V, 48 ; III, 55).

Diversité des vocations spirituelles

43 – Ensuite Dieu me dit : "Parmi mes serviteurs, j'en ai qui se consacrent au *Qalam* divin (symbole de l'intellect) en négligeant le Pilote. J'ai d'autres serviteurs qui se consacrent au *secret* du cœur en négligeant le cœur. J'en ai d'autres qui se

consacrent à l'*arcane caché* en négligeant le secret, et j'ai des serviteurs qui errent continuellement. Range-toi donc parmi les serviteurs que tu préfères." Puis Il me dit : "Le Pilote est une partie constituante de l'Instructeur, or tu es désormais au-dessus de l'Instructeur, alors qu'as-tu à faire du Pilote ? C'est sur toi que compte et s'appuie le Pilote. C'est vers toi qu'il regarde, et c'est à lui que s'attache le compagnon du Rocher."

CHAPITRE HUIT

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU ROCHER PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA MER

Vicissitudes de l'homme-rocher

44 – Dieu me fit contempler le Rocher, et Il m'interpella en me disant : "O Rocher illustre, auprès de toi s'abrite celui qui a dévoré le foie de son père, malgré l'opposition de la mer verte. Apprends-moi ce qui en a été mangé." Le Rocher dit : "La moitié." "Et l'autre moitié, qu'en est-il advenu ?" "Elle a disparu dans la mer", répondit le Rocher. "Morte ou vivante ?" "Vivante !" "Et la moitié qui a été mangée ?" "Morte !" "De manière licite ou illicite ?" "De manière licite."

45 – Dieu me demanda : "Combien de temps sont-ils demeurés assis sur toi ?" Le Rocher répondit : "Durant tout le jour." Il me dit : "Et la nuit ?" Je répondis : "Ils se séparent de moi durant la nuit, tandis que la mer verte s'étend sur moi et me recouvre avec l'effusion de la lune. Puis lorsqu'elle voit apparaître le soleil, la mer se retire, et je me redécouvre devant le soleil." Dieu dit au Rocher : "Et que font les étoiles pendant que la mer verte converse avec la lune ?" Il répondit : "Elles pâlissent." Et Dieu approuva : "Il est vrai qu'elles pâlissent !"

Harangue à la lune, à la mer et au Rocher

46 – Dieu dit : "O lune, lève-toi depuis la mer de l'Occident, et quand tu te trouveras à l'aplomb de la coupole universelle, abats-toi sur elle. Ne te lève pas à l'Orient, car tu seras repoussée. O lune, choisis de te lever à l'Orient, même si tu ne devais te lever qu'une seule fois durant toute l'année. O lune, je t'interdis de te lever tant que dureront les Orients et les Occidents. O lune, immerge-toi dans la mer verte, ne te montre plus qu'aux poissons, et n'en ressors plus jamais."

47 – "O lune, dis à la mer verte qu'elle referme ses flancs sur toi à mon ordre, qu'elle cesse de s'agiter et de vous procurer votre nourriture. Alors on entendra sa plainte, car je m'emporterai contre elle. Avertis de ma part la mer verte, et dis-lui que : si elle s'agite, ou si elle le fait apparaître (le Rocher), ou si elle le rejette sur la grève, ou si elle t'empêche d'attraper ses poissons, je donnerai pouvoir à un monstre marin (le léviathan ?) qui l'avalera. Ensuite la bête sera rejetée dans le néant."

48 – "O Rocher, je te ferai sortir de la mer verte, et je te lancerai dans la mer blanche pour augmenter son châtiment. O lune, ordonne au Rocher de faire jaillir douze sources, et lorsqu'elles auront jailli, plonge-toi complètement dans chacune de ces sources à deux reprises. Prends soin d'immerger le tiers de toi-même durant la troisième immersion. Car la troisième immersion est favorable pour vous."

49 – "O lune, ne regarde pas le Rocher et oublie ce que je t'ai dit quand je t'ai ordonné de le pousser jusqu'à la mer verte. O lune, ne tombe pas sur la coupole universelle tant que tu demeures lune. Que tu sois pleine lune ou que tu sois croissant de lune, ne te lève pas. Mais lève-toi simplement comme lune, et ne te détache pas de la coupole universelle." Voici que tu vas être instruit du secret des fleuves, si Dieu veut.

CHAPITRE NEUF

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DES FLEUVES PAR LE LEVER DE L'ASTRE DES DEGRÉS INITIATIQUES

Les quatre fleuves prophétiques émanant de l'océan divin

50 – Dieu me fit contempler les fleuves. Il me dit : "Cherche où ces fleuves aboutissent." Je regardai, et je vis qu'ils aboutissaient à quatre mers. Le premier fleuve se jetait dans la mer des esprits. Le second fleuve se jetait dans la mer du prône divin. Le troisième fleuve se jetait dans la mer du psaume et de l'action de grâces, et le quatrième se jetait dans la mer de l'amour. A partir de ces quatre fleuves se ramifiaient des canaux qui arrosaient les plantations des agriculteurs.

51 – Ensuite, je reportai mon regard sur les mers, et je vis qu'elles aboutissaient à un seul et unique océan qui les contenait toutes, et dans lequel elles se jetaient. Et je vis que les quatre fleuves jaillissaient de cet océan englobant où ils avaient leurs sources, et qu'ils y retournaient ensuite après s'être mélangés à ces quatre mers. Alors Dieu me dit : "Cet océan englobant, c'est mon océan, et ces mers ce sont les miennes, mais les rivages savent qu'ils leur appartiennent. Celui qui contemple l'océan englobant avant les mers et les fleuves est un véridique. Celui qui contemple toutes les mers à la fois d'un seul coup d'œil est un témoin. Celui qui aperçoit les fleuves et ensuite les mers est un chercheur de preuves. Celui qui aperçoit les mers, ensuite les fleuves et enfin le grand océan, celui-là court un péril, néanmoins il sera sauvé quand même."

L'itinéraire spirituel par les fleuves et le parcours de l'océan

52 – Ensuite Dieu me dit : "L'homme qui bénéficie de ma sollicitude, je lui procure un vaisseau grâce auquel il peut parcourir les fleuves jusqu'à leur embouchure, et il les parcourt jusqu'à ce qu'il parvienne au grand océan. Lorsqu'il l'a atteint, celui-ci peut connaître les réalités métaphysiques et découvrir les secrets divins. C'est à cet océan immense que parviennent les "rapprochés de Dieu". Quant à ceux qui les dépassent (en perfection), ils sillonnent cet océan pendant mille ans, jusqu'à ce qu'ils prennent pied sur son rivage. Ensuite ils s'engagent dans le désert sans fin ni limite, et ils y errent tant que dure la durée (indéfiniment), et quand cette durée prend fin, ils sont abolis."

La visite des demeures divines et la vision des sorts de leurs occupants

53 – Ensuite Dieu me dit : "Regarde bien !" Je regardai, et je vis trois demeures. Il m'ouvrit la première demeure à l'intérieur de laquelle j'aperçus des trésors (ou des coffres) ouverts. Et là je vis les sorts qui s'abattaient comme autant de flèches sur les multitudes effrayées allant et venant dans toutes les directions pour essayer d'y échapper et de les briser.

54 – Puis je sortis de cette demeure et Dieu me fit entrer dans la seconde demeure. Là je vis des trésors fermés, et dont les clés étaient suspendues aux cadenas. Il me dit : "Prends ces clés, ouvre-les, regarde à loisir et réjouis tes yeux." J'ouvris les cadenas au moyen des clés, et je vis que ces trésors regorgeaient de perles merveilleuses, de pierres précieuses et de parures telles que si les hommes d'ici-bas en soupçonnaient l'existence, ils s'entretueraient pour elles. Dieu me dit : "Puise parmi ces joyaux et prends ce dont tu as besoin, ensuite remets le reste en place comme tu l'as trouvé." "Non ! répondis-je, je n'en ai pas besoin !" Et je refermai le trésor.

55 – Puis Dieu me dit : "Lève la tête." Alors je vis des portes munies de meurtrières avec des grilles si hautes que seuls les plus grands parmi les hommes étaient capables de les atteindre, car leur hauteur était de cent coudées. Et je vis au-dessous d'eux des grappes humaines s'accrochant aux anneaux de ces portes et qui frappaient dessus obstinément. Lorsque se prolongeait leur martèlement et qu'augmentait leur clameur, on leur envoyait par ces meurtrières des "poignets" tenant une lanterne afin de les éclairer et de les distinguer les uns des autres. Les geôliers s'amusaient d'eux, tandis que ces malheureux tentaient d'échapper aux bêtes fauves qui les assaillaient, et que des serpents s'introduisaient furtivement dans leurs cellules, leur procurant enfin le repos définitif de tous les maux et tourments qu'ils redoutaient au fond des ténèbres. A proximité de ces trésors, je vis d'autres sorts (ou flèches) qui les frappaient, à l'exception des premiers.

La quête des clés ouvrant les trésors de l'essence

56 – Ensuite Dieu me fit sortir, et me conduisit vers la troisième demeure où il me fit pénétrer. Arrivé là, je vis des trésors cadenassés et dépourvus de clés. "Où sont les clés de ces coffres ?" lui demandai-je. Il me répondit : "Je les ai jetées au fond de l'océan englobant." Puis il fabriqua à mon intention un vaisseau avec lequel je parcourus le grand océan pendant six millénaires. Lorsque ce fut enfin le temps du septième millénaire, Dieu me dit : "Enlève tes vêtements, car tu te trouves au beau milieu de l'océan. Maintenant, plonge pour t'emparer de ces clés, car c'est là qu'elles se trouvent *en dépôt, placées dans un Livre évident*" (XI, 6).

57 – Alors j'ôtai mes vêtements, mais comme je m'apprêtais à enlever aussi mon pagne, Dieu me dit : "Sans ton pagne tu ne pourras t'enfoncer dans la mer." Je le serrai donc fermement autour de ma taille, puis je sautai hors de mon vaisseau et je plongeai jusqu'à ce que j'atteigne le fond de l'océan d'où

je retirai les clés. Lorsque je revins à la surface, voici qu'un feu jaillit des clés qui incendia le vaisseau. Quant à moi, je fus enlevé dans l'espace, jusqu'à ce que je parvienne en vue des trésors. Aussitôt les clés s'échappèrent de mes mains et se précipitèrent d'elles-mêmes sur les cadenas. Alors les portes s'ouvrirent toutes grandes, et je fus introduit au sein des trésors.

Leçon sur le dépassement du monde du devenir

58 – Là, je contemplai un immuable commencement dont je ne pouvais discerner la fin. J'eus beau scruter à l'intérieur pour tenter d'apercevoir quelque chose, je ne distinguai rien, que du vide. Dieu me dit alors : "Que vois-tu ?" "Je ne vois rien", répondis-je. Il me dit : "Eh bien, tu vois d'*où* parle quiconque reçoit un secret à communiquer, et ceci est sa retraite. Maintenant sors." Je ressortis, et je vis toutes les choses inscrites aux dos des portes des trésors. Puis je regardai à proximité des trésors, et je n'aperçus plus de sorts, excepté un petit nombre. Alors Dieu me dit : "Tout ce que tu as contemplé jusque-là n'est encore que du devenir, et tout devenir est défectueux. Va plus avant et progresse jusqu'à ce que tu ne voies plus de devenir." Je progressai donc encore, et il me projeta dans la mer de la stupeur où il m'abandonna.

CHAPITRE DIX

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA STUPEUR PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU NÉANT

Comment la stupeur débouche sur le mystère de l'ipséité

59 – Dieu me fit contempler la demeure de la stupeur. Il me dit : "Reviens !" Mais je ne savais pas où. Il me dit : "Retourne !"

Mais je ne savais pas où. Il me dit : "Arrête-toi !" Mais je ne savais pas où. Il me dit : "Ne te retire pas !" Là-dessus, il me laissa plongé dans la stupeur. Ensuite Dieu me dit : "Tu es toi et je suis moi." Puis Il me dit : "Tu es moi et je suis toi." Il me dit : "Tu n'es pas moi et je suis toi." Il me dit : "Je ne suis pas toi et tu es moi." Il me dit : "Tu n'es pas toi, et tu n'es rien d'autre que toi." Il me dit : "L'*ipséité* unifie, tandis que l'*illéité* démultiplie." Il me dit : "Toi tu demeures dans l'*illéité* (en Lui), et moi je demeure dans l'*ipséité* (en moi-même)." Il me dit : "La vision de la stupeur est stupeur." Il me dit : "La stupeur accompagne ce qui est autre (que Dieu)." Il me dit : "La stupeur est la vérité de la vérité." Il me dit : "Celui qui ne s'arrête pas dans la stupeur ne me connaît point, et celui qui me connaît ne peut concevoir la stupeur."

Comment prophètes et awliyâ' *convoitent cette station éminente*

60 – Ensuite Dieu me dit : "Dans la stupeur errent les éveillés spirituels, en elle sont confirmés les héritiers, vers elle s'efforcent les itinérants, sur elle se replient les dévots, par elle s'expriment les véridiques. La stupeur est la source inspiratrice des envoyés, le principe d'élévation des prophètes. Heureux celui qui éprouve la stupeur, car l'homme stupéfait est unifié, l'homme unifié trouve, celui qui trouve est annihilé, celui qui est annihilé subsiste, celui qui subsiste est asservi (à Dieu), celui qui est asservi est récompensé, celui qui est récompensé c'est ce qu'il y a de plus insigne. La meilleure des récompenses est l'ipséité, et c'est en elle que réside la stupeur."

L'invisible "lieu de Dieu"

61 – Ensuite Dieu me dit : "Ce n'est point la stupeur qui stupéfie le serviteur. Il s'agit d'une autre chose provenant de moi qui tombe sur toi. Alors insurge-toi, dissimule-moi, voile-moi, et ne fais apparaître dans l'existence rien d'autre que moi-même."

Il me dit encore : "Fais-les s'immobiliser dans la stupeur, et ne me montre à personne. Ou bien : Fais-les parvenir jusqu'à moi et instruis-les à mon sujet, mais ne les informe pas du *lieu où je me tiens* (de ma station). Ou bien : Instruis-les du lieu où je me tiens, mais ne les instruis pas à mon sujet. Car lorsqu'ils chercheront le lieu où je me tiens, ils me trouveront. Mais quand ils m'auront trouvé, ils ne verront rien. Et lorsqu'ils verront quelque chose, ils ne pourront voir le lieu où je me tiens. Et comme ils ne pourront voir le lieu où je me tiens, ils seront stupéfaits de me voir alors."

La stupeur est le vêtement essentiel de la majesté

62 – Dieu me dit encore : "Voici mon vêtement. Va le leur porter. Car celui qui l'endosse fait partie de moi, de même que je fais partie de lui. Celui qui ne l'endosse pas ne fait pas partie de moi, de même que je ne fais pas partie de lui." Puis Il me dit : "Ce vêtement, lance-le dans le feu. S'il est consumé, c'est bien mon vêtement, et s'il demeure intact, ce n'est pas mon vêtement." Puis Il me dit : "S'il est consumé, ce n'est pas mon vêtement, et s'il demeure intact, c'est mon vêtement. Celui qui endosse mon vêtement ne fait pas partie de moi, et celui qui l'enlève fait partie de moi." Il me dit enfin : "Le néant a témoigné par la stupeur : *Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi*" (XX, 14).

CHAPITRE ONZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE LA DÉITÉ PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA NÉGATION

La grande annihilation mystique

63 – Dieu m'introduisit dans la contemplation de la déité. Ce fut tellement inexprimable que je suis impuissant à décrire

la chose et incapable même de la suggérer. Il n'y eut plus aucune qualité, ni propriété, ni nom, ni repère quelconques. Il parla, je parlai. Il fit signe, Il fit face, Il se détourna, Il se leva, Il s'assit. Toutes choses furent suspendues, et je ne vis rien. Je vis les choses sans qu'il y ait vision. L'interpellation cessa, les causes furent anéanties, le voile disparut complètement. Il n'y eut plus que la subsistance, et l'abolition fut abolie du sein de la subsistance par *"Moi !"*.

CHAPITRE DOUZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'UNICITÉ PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA SERVITUDE

Le rapport entre l'unicité principielle et sa dérivation

64 – Dieu me fit contempler la demeure de l'unicité. Il me dit : "L'unicité se rattache à la servitude par un lien ineffable." Il me dit : "Je suis le fondement, et tu es la dérivation." Il me dit : "Le fondement c'est toi, et la dérivation c'est moi." Il me dit : "Tu es l'unique, et je suis l'un. Celui qui s'absente de l'unicité te voit, et celui qui demeure avec elle se voit lui-même. L'unicité est le domaine de la progression (adhésion) incessante, si elle devait s'interrompre, elle ne serait plus."

Sur la prière de la nuit

65 – Puis Dieu me dit : "Ne t'endors que sur un *watr* (instant liturgique d'oraison), car il n'y a pas deux *watr* dans une nuit." Il ajouta : "Prie au couchant, et ne prie pas durant *le premier tiers* de la nuit. Tu as besoin d'un *watr*, car il te servira d'intercession."

66 – Puis Dieu me dit : "Je me dissimule à toi par l'unicité. Sans elle, tu ne peux me connaître, et sans elle tu ne me connaîtras en aucune manière." Puis Il me dit : "N'affirme pas l'unité (des trois Personnes), car tu ferais profession de chrétien. Ne sois pas crédule (selon la foi naïve), car tu serais conformiste. Si tu te soumets (fais profession d'Islam), tu es un hypocrite. Si tu associes (un autre à Dieu), tu es manichéen."

Comment l'arbre du tawhîd *est relié à la terre*

67 – Puis Dieu me dit : "Les délices résident dans les nourritures, les nourritures sont dans les fruits, les fruits dans les branches, les branches se ramifient à partir du tronc de l'arbre, et le tronc (ou fondement) est unique. Sans la terre il ne pourrait y avoir de tronc, sans le tronc il n'y aurait pas de branches, sans les branches pas de fruits, sans les fruits pas de nourriture, sans la nourriture pas de délectation possible. Et tout cela est relié à la terre. Or, la terre a besoin d'eau, l'eau a besoin du nuage apportant la pluie, le nuage a besoin du vent, le vent est soumis à l'ordre divin, et cet ordre divin émane de la Présence seigneuriale. A partir de là, monte toujours plus haut, médite bien, cherche la transcendance, et ne raisonne pas." Puis Il me dit : "Sois bien attentif aux médiations." Il me dit : "J'ai inscrit *Ta Ha* (sourate XX) dans la constellation de la Petite Ourse."

Le dédoublement du Pôle universel

68 – Ensuite Dieu me dit : "Le pôle de la droite est identique au pôle de la gauche, ainsi que je l'ai établi au début de la sourate «Le Fer»" (LVII). Il me dit : "S'il y avait deux pôles, la sphère universelle ne pourrait tourner sur son axe, et s'il n'y avait pas deux pôles, l'édifice cosmique s'effondrerait et la sphère universelle ne tournerait pas." Il me dit : "Ne regarde

pas en direction des deux pôles, mais regarde plutôt ce qui est caché dans le moyeu. A ce moment-là, tu diras ce que tu veux. Si tu préfères, tu diras : *Deux* (pôles). Ou bien tu diras : *Un seul !*" Il me dit encore : "Dans le lien du *Lâm* avec l'*Alif* réside le secret indévoilé que j'ai déposé dans ma parole : *C'est Dieu qui a édifié les cieux sans support*" (XIII, 2).

CHAPITRE TREIZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DU SUPPORT PAR LE LEVER DE L'ASTRE DE LA SINGULARITÉ

Occultation et manifestation du Support universel

69 – Dieu me fit contempler la demeure du support et le lever de l'astre de la singularité. Il me dit : "J'ai dissimulé le support aux regards dans l'abolition, et je l'ai manifesté dans la subsistance. Je l'ai dissimulé dans tout ce qui apparaît, et je l'ai manifesté dans tout ce qui disparaît et se cache." Puis Il me dit : "Ce support, je te l'ai montré dans l'abolition, et j'ai jeté des voiles sur les regards afin qu'on ne puisse le saisir."

Les méprises sur la nature du Support divin et ses conséquences

70 – Ensuite Dieu me dit : "J'ai déployé comme une tente la coupole de l'univers, j'en ai fixé le support et affermi les piliers ; puis j'y ai introduit tout ce qui existe parmi les êtres et les choses de la création."

Or, parmi les hommes, il y a un premier groupe auquel le support reste dissimulé par la tente cosmique elle-même et sa beauté. Il y en a d'autres auxquels le support reste également caché à cause de ses piliers, dont ils se saisissent (à la place du support). Il y en a d'autres auxquels le support reste caché à cause des accessoires de la tente, et qui y restent attachés. Il y en a d'autres auxquels le support reste caché à cause des ornements et agréments variés qui la garnissent.

La destruction de l'univers et le châtiment

71 – Tous, autant qu'ils sont, ne peuvent voir le support (de la tente cosmique), et quand ils y pénètrent, ils s'exclament : "Une tente sans aucun support, cela est impossible !" Alors ils regardent et cherchent partout ce support, en se demandant où il peut bien être. Ceux-là sont incapables de découvrir le support de la tente, car ils trouvent des rideaux (ou voiles) tendus devant leurs yeux ; alors ils s'en saisissent comme du support, ils l'arrachent de terre et le jettent dehors, et voilà que la tente s'effondre sur ceux qui sont demeurés à l'intérieur.

72 – Si tu les voyais s'agiter en tous sens à l'intérieur de la tente, et se heurter les uns aux autres en s'invectivant. Certes, ils ne sont pas dirigés, mais pareils au gibier qui se débat dans le filet du chasseur. Quand je les vis se débattre et se piétiner de la sorte, j'ai envoyé sur eux un feu qui les a détruits et qui a brûlé la tente de l'univers, avec ses fondations, ses piliers, et tout le mobilier. Ensuite, je les ai ressuscités et je leur ai déclaré : "Regardez ce que vous avez pris pour lui (pour le support)." Ils regardèrent, et ils ne trouvèrent que *poussière d'atomes disséminés*" (XXV, 23).

73 – Puis Dieu me dit : "Demeure avec les compagnons du support, car si tu ne te trouves pas parmi eux, tu seras détruit toi aussi. Mais si tu demeures avec eux, tu seras détruit quand même. Celui qui parvient à voir le support, il lui est dissimulé aussitôt, car il apporte la destruction, à toi-même, comme aux argumentateurs."

CHAPITRE QUATORZE

CONTEMPLATION DE LA LUMIÈRE DE L'ARGUMENTATION PAR LE LEVER DE L'ASTRE DU JUGEMENT

La comparution des sectes devant le tribunal de Dieu et leur jugement

74 – Dieu me fit contempler le domaine de l'argumentation. Je vis que le crépuscule s'était étendu sur toute la terre, et que celle-ci avait rejeté de ses flancs tout ce qu'elle contenait, et qu'elle était complètement vide. Dieu me dit : "O mon serviteur, observe donc ce que j'inflige aux réfractaires, aux querelleurs, aux vaniteux et aux hérétiques, moi le Dominateur."

75 – Alors je vis qu'une tribune avait été dressée dont les colonnes étaient de feu, les cordages et les alentours noirs comme du goudron. Dieu me dit : "Voici le tribunal d'une hostilité implacable dressé contre ceux qui s'opposent à mon ordre et qui s'adressent à moi en protestant : Non ! Jamais de la vie ! Concernant ce qu'ils ont imaginé. Et contre ceux qui prétendent regretter ce que leurs mains ont amassé et les œuvres qu'ils ont accomplies." Dieu me dit encore : "O mon serviteur, ceux qui attendent d'être jugés vont entrer dans ce tribunal. Aussi regarde bien quel est le groupe dont tu fais partie, et avance-toi avec celui-là. Si ce groupe-là est sauvé, tu seras sauvé, et s'il est anéanti, tu seras anéanti pareillement. Prête l'oreille et regarde attentivement."

Les philosophes rationalistes

76 – Je regardai, et je vis que la balance (du jugement) avait été dressée, que la voie de Dieu avait été fermée, que la fournaise de l'opposition avait été allumée, et que le "paradis de l'approbation" avait été avancé. Puis ce fut l'appel : "Où sont les adeptes de la raison avec leur revendication ?" Alors se présentèrent les philosophes suivis de leurs partisans. Ils furent introduits dans le tribunal et on leurs demanda : "A quoi avez-vous occupé vos intellects ?" Ils répondirent : "A ce qui te plaît." Dieu leur dit : "Et d'où avez-vous appris cela ? Est-ce seulement par l'intellect, ou bien est-ce par obéissance et pour vous conformer à l'enseignement reçu ?" Les philosophes répondirent : "C'est seulement par nos intellects." Dieu leur dit : "Vous n'avez pas réfléchi, et vous n'êtes pas heureux, mais vous allez être jugés. O feu, à toi de les juger !" Et j'entendis leurs partisans s'écrier : "Ainsi ce sont des sectes pour l'enfer, quel malheur !" Et moi je demandai : "Qui donc les châtie ?" Dieu me dit : "C'est leur propre intellect ! Car c'est lui qu'ils ont adoré. Ils n'ont consulté que lui et ne sont donc châtiés que par lui."

Les physiciens pratiquant la médecine des humeurs

77 – De nouveau fusa l'appel : "Où sont les physiciens ?" On les introduisit à leur tour (dans le tribunal). Alors je vis quatre anges, des brutes violentes (LXVI, 6), tenant en main des massues. Les accusés leur demandèrent : "Anges de Dieu, que nous voulez-vous ?" Ceux-ci répondirent : "Vous châtier et vous anéantir !" "Et pour quelle raison ?" Les anges répondirent : "Quand vous étiez ici-bas, vous avez prétendu que nous étions vos divinités et vous nous avez adorés à la place de Dieu. Vous avez considéré les actions naturelles comme des modèles à imiter plutôt que Dieu. Voilà pourquoi Dieu nous a donné tout pouvoir pour vous châtier dans le feu de la géhenne." Et aussitôt ils furent culbutés en enfer.

Les matérialistes idolâtres du Temps

78 – "Où sont les partisans de l'éternité du monde ?" On les introduisit, et on leur demanda : "N'est-ce pas vous qui avez

dit : *Qu'est-ce qui peut nous anéantir excepté le Dahr* (le Temps) (XLV, 24) ? Vous vous êtes abusés vous-mêmes. En vérité vous allez être renvoyés à cette station." Et eux de protester : "Oh non Seigneur !" Dieu leur répondit : "Les prophètes ne sont-ils pas venus à vous avec des preuves manifestes ? Mais vous ne les avez pas crus et vous avez déclaré : "*Dieu n'envoie rien du tout* (LXVII, 9), vous vous trompez et vous n'avez aucune preuve." Alors ils furent culbutés la tête la première dans le feu de la géhenne.

Les théologiens mu'tazilites prétendant au libre arbitre

79 – "Où sont les Mu'tazilites qui se sont séparés de la voie droite ?" On les fit s'avancer tous ensemble, et on leur demanda : "N'avez-vous pas prétendu à la souveraineté (pour vous-mêmes), en déclarant : Nous faisons comme bon nous semble !" Alors ils furent traînés face contre terre et précipités dans le feu de la géhenne.

Le sort des spiritualistes

80 – "Où sont les Spiritualistes *(rûhâniyyûn)* ?" On les amena. Et je vis des gens à l'aspect déplaisant et aux sentiments malveillants, à l'exception d'un seul groupe parmi eux qui s'en était détaché et se réfugiait aux côtés des prophètes et des véridiques, sous la tribune de la sécurité. Dieu me dit : "Joins-toi à ce dernier groupe si tu veux obtenir le salut et suis leur voie. Seulement, ne te joins pas à eux tant que durera le *Mîm* (la loi de Muhammad). Quand le *Mîm* aura pris fin, tu iras te joindre à eux aussi longtemps que durera la *ma'iyya* (compagnie avec Dieu). Quand la *ma'iyya* aura pris fin, à toi de décider ce qu'il te convient de faire. Nous n'avons rien à te reprocher."

81 – Ensuite, je vis les sept autres groupes faisant partie de la secte des Spirituels que l'on interrogeait, et qui étaient mis en accusation. Les passions personnifiées se moquaient d'eux, et ils étaient persécutés par des démons. Tous les groupes cherchaient à s'échapper et à se soustraire au châtiment. Mais ils tombèrent parmi les sectes du feu. "Voilà le feu infernal auquel vous n'avez pas cru (qui vous châtie). Où donc est passée votre prétendue divinité censée intercéder pour votre humanité ? *Déclare : Dieu est venu, et la fausseté a disparu*" (XVII, 81).

Le salut du huitième groupe jugé conforme à la loi divine

82 – Quant à moi, j'entrai au paradis en compagnie du huitième groupe. Alors le *Mîm* (la loi muhammadienne) cessa, comme Dieu me l'avait annoncé, et ce fut le temps de la *ma'iyya* associée à soixante-dix mille voiles. Et la *ma'iyya* (compagnie avec Dieu) continua de supprimer les voiles et de les consumer, jusqu'à ce qu'ils soient tous anéantis dans l'ultime voile, et finalement il ne subsista plus ni voile, ni *ma'iyya*. A ce moment-là, le huitième groupe s'écria : "*Seigneur notre Dieu, accorde-nous ce que tu nous as promis*" (III, 194).

Mission sotériologique du walî *intègre*

83 – Le serviteur qui réclame la miséricorde de son Seigneur déclare : "Alors Il se révéla à eux sous la forme de la connaissance, et cette vision les combla de bonheur." Dieu me dit : "Cette forme (de la connaissance) c'est la tienne. Surgis sous cette forme devant eux !" Puis Il me dit : "Entre dans le tribunal, et son feu se changera en lumière. Entre dans la fournaise, et elle se transformera en paradis. Ne pénètre dans aucun lieu excepté par (ou avec) moi. Ne poursuis aucun but excepté moi-même. Les preuves se sont dressées contre les argumenteurs. Celui qui sera agréé est celui qui n'a pas d'argument (ou preuve) à opposer. *Déclare : Dieu est la preuve inexorable*" (VI, 149). S'il veut, il vous dirigera tous, et ceux qui le suivent seront agréés.

84 – Ensuite Dieu me dit : "A présent retourne (vers les hommes), proclame ma vérité et exalte ma grandeur. Ton vêtement, purifie-le, l'espoir, abandonne-le. Et médite bien ce qu'implique cette station (du jugement)." Enfin, Il me dit : "Ne fais rien de ce que je t'ai prescrit, que tu l'exécutes ou non, tu périras quand même. Demeure constamment sur tes gardes et ne perds pas confiance."

SCEAU DU LIVRE

85 – Ce chapitre final est destiné à confirmer, par les Signes (ou versets du Livre saint), les enseignements prophétiques et les sources traditionnelles, la haute valeur de ces dévoilements noétiques et de ces contemplations hiératiques, avec tout ce qui s'y rapporte.

O toi qui cherches à pénétrer ces secrets mystiques et qui ambitionnes de recueillir ces lumières, peut-être désires-tu les témoignages dignes de foi que sont les Signes, les enseignements prophétiques et les sources traditionnelles pour te stimuler dans ta recherche et t'assurer qu'elle est légitime.

86 – Fort bien ! Dieu veuille te diriger par la rigueur de sa vue pénétrante, et te placer parmi ceux dont la connaissance réunit harmonieusement l'ordre du visible et de l'invisible. Puisse-t-il t'aplanir la voie de la meilleure manière et t'aider à discerner entre ce qui est erroné et ce qui est juste. Quand tu auras compris l'implication de tout cela, la vérité et la signification réelle t'en seront dévoilées, et alors tu pourras à ton tour obtenir ces contemplations hiératiques et ces dévoilements noétiques consignés dans le présent livre, tels qu'ils m'ont été spécifiés dans le prône divin. Ainsi la validité des secrets insignes, des lumières suréminentes et des mystères

éternels que Dieu a fait descendre en les plaçant à ma portée se confirmera pour toi. La mer (de la connaissance) se trouvera remplie par l'encre inépuisable des *qalam* divins, et les secrets en seront conservés dans les encriers des cœurs. Alors prête l'oreille si tu es un véritable chercheur.

Confirmation par les Signes du Livre

87 – En ce qui concerne les Signes, Dieu a dit : *"Nous lui avons enseigné une connaissance provenant de nous-mêmes"* (XVIII, 65). Et encore : *"Confiez-vous à Dieu, Dieu vous enseignera"* (II, 282). *"Il donne la sagesse à qui il veut"* (II, 269). Et encore : *"Voici notre preuve, nous l'avons donnée à Abraham"* (VI, 83). Et encore : *"Même celui qui était mort, nous l'avons ramené à la vie, et nous l'avons doté d'une lumière grâce à laquelle il marche parmi les hommes"* (VI, 122). Et encore : *"Ceux qui s'efforcent vers nous, nous les guidons dans nos voies"* (XXIX, 69). *"Raconte-leur la nouvelle de celui à qui nous avons accordé nos Signes"* (VII, 175).

Par les enseignements du Prophète

88 – En ce qui concerne les enseignements prophétiques, le prophète Muhammad a déclaré : "Celui qui met en pratique ce qu'il connaît, Dieu lui fait recueillir une science qu'il ne connaissait pas." Et encore : "La science est une lumière que Dieu a déposée dans un cœur intègre." Et encore : "Il en va de la connaissance comme de la mise en œuvre d'une chose cachée : ne la connaissent que les connaissants de par Dieu." Et encore cette parole *(hadîth qudsî)* que lui adressa son Seigneur : "Le serviteur ne cesse de se rapprocher de moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Et lorsque je l'aime, je deviens pour lui une oreille par laquelle il entend et un œil par lequel il voit." Et encore ce propos : "Les cœurs sont attentifs, et un cœur dans lequel est placée une lampe qui brille, voilà le cœur du croyant."

Par les sources de la Tradition

89 – En ce qui concerne les traditions, 'Alî (le Commandeur des croyants) a déclaré : Le Prophète a frappé sa poitrine de sa main en disant : "Là se trouvent des connaissances en abondance, si seulement on pouvait les supporter." A propos de la parole : *"Exalté soit Dieu qui a créé sept cieux et a fait de même pour la terre, puis a fait descendre l'ordre entre les deux..."* (LXV, 12), Ibn 'Abbâs a déclaré : "Si j'expliquais ce verset, vous me lapideriez !" Ou selon une autre source de transmission : "Vous me traiteriez d'impie !" Et 'Alî a encore déclaré : "S'il m'était permis de parler de l'*Alif* du *Hamdu li-Lhâh* (Louange à Dieu), je prononcerais soixante-dix doxologies et invocations semblables à cette louange, tellement sa portée spirituelle est incommensurable."

Sur la connaissance du cœur, miroir des théophanies

90 – Ce sont là les hautes connaissances dont Dieu privilégie certains de ses serviteurs et qui ne peuvent être dévoilées aux autres concernant la science du Livre saint et la Tradition sacrée. Dieu veuille te favoriser et te placer sur la bonne voie, car nombreuses sont les conditions à réunir pour ceux qui désirent expérimenter les hautes connaissances en question. Elles reposent en effet dans le cœur des théosophes (ou adeptes des réalités divines), et seuls y ont accès des élus bénéficiant de la providence et de la faveur divine qui cheminent dans la juste voie.

91 – Nous déclarons ceci : il existe une divergence d'opinions parmi les théosophes et les détecteurs spirituels au sujet du cœur, lequel peut être comparé à un miroir de forme circulaire ayant six "facettes". Car le cœur comporte huit facettes au dire de certains, et c'est là-dessus qu'apparaît la divergence d'opinions. Si je ne craignais pas de prolonger outre mesure la

question débattue, j'aurais tôt fait de mettre en évidence le point de vue permettant de concilier ces deux opinions contradictoires par des arguments décisifs. J'ai traité de cette question dans mon ouvrage intitulé : *L'Interprète du rayonnement du cœur.* Quant à l'opinion de ceux qui ajoutent à cela (à la connaissance des six ou huit facettes du cœur) un neuvième aspect, nous n'en tiendrons pas compte, car la sagesse divine l'interdit. A moins d'admettre quantité d'aspects en nombre indéfini, puisque aussi bien les attributs de la majesté divine sont innombrables.

Controverse sur l'objection dogmatique contre l'innovation

92 – Mais peut-être objecteras-tu : ton propos nous paraît s'opposer à l'enseignement de l'Imâm Ghazâlî déclarant : *"Il n'est pas possible d'innover à partir de ce monde."* Admettons ! C'est là l'impression que peut avoir un esprit trop borné pour saisir la portée supérieure de l'enseignement dont relèvent ces connaissances célestes. Mais celui qui approfondira mon propos en examinant avec soin la vérité à laquelle je fais allusion constatera qu'il n'y a aucune incompatibilité entre ma position et celle de Ghazâlî.

Je suis venu à bout de l'objection soulevée au moyen de preuves patentes quand j'ai commenté ce propos de l'Imâm Ghazâlî, affirmant qu'il n'est pas possible d'innover à partir de ce monde. Et cela à l'occasion d'une interprétation de la parole divine : *"Quand ton Seigneur dit aux anges : Je vais instaurer un* khalife *sur la terre"* (II, 30). Cette interprétation se trouve dans mon *Livre de la réunion et de la séparation sur les significations de la révélation.*

Sur le nombre de facettes du cœur tournées vers les Présences divines

93 – [Pour revenir à notre propos,] nous déclarons donc que vis-à-vis de chaque facette d'entre les facettes du cœur,

Dieu a disposé une présence d'entre les présences divines fondamentales. Ainsi, toutes les fois que brille une des facettes du cœur, cette présence s'y manifeste. Lorsque Dieu Très-Haut veut accorder à son serviteur quelque chose relevant de ces connaissances cachées, il prédispose favorablement le miroir de son cœur, il le regarde avec l'œil de la bienveillance et de l'approbation, et il le remplit de l'océan du *tawhîd.*

94 – Ainsi Dieu guide son serviteur favorisé au moyen des disciplines ascétiques et des luttes spirituelles et suscite en son cœur la volonté et l'amour, tandis que les autres membres de sa personne s'empressent d'obéir au cœur comme à leur roi et souverain. Il mobilise ses pensées en vue de la méditation, il noue fortement son énergie spirituelle et l'accoutume aux "mœurs de Dieu". Il lave son cœur avec l'eau lustrale de la vigilance, pour le débarrasser de la rouille que constituent les objets et préoccupations étrangères. Si bien que désormais se manifestent dans le miroir du cœur les présences souveraines des secrets divins.

95 – Ce faisant, le visage du cœur tourne son regard vers la "présence de la juste application", et ce visage est rendu limpide par les exercices spirituels. Puis le visage du cœur tourne son regard vers la "présence du libre arbitre et de la bonne directive", et ce visage est rendu limpide par la soumission et l'abandon confiant. Puis le visage se tourne vers la "présence de l'instauration", et ce visage est rendu limpide par la méditation et l'examen attentif. Puis le visage se tourne vers la "présence de la vie", et il est rendu limpide par l'affranchissement et l'annihilation mystique.

Tel est le huitième aspect (ou degré de la science du cœur) d'après ceux qui en affirment huit. Puis le visage du cœur tourne son regard vers la présence (divine absolue) dont on ne peut parler (car elle est ineffable), et il est rendu limpide par le retour au néant divin. A ce dernier cas se rapporte la

parole : "O hommes de Yathrib, vous n'avez pas de station déterminée."

96 – Quant aux deux dernières facettes de la connaissance du cœur au sujet desquelles il y a divergence d'opinions, eh bien les partisans des six facettes les assignent à la "présence de la juste application", tandis que d'autres déclarent que l'une des deux facettes du cœur se tourne vers la "présence de la contemplation", et qu'elle est rendue limpide par le sacrifice (volontaire) de l'âme, tandis que l'autre facette se tourne vers la "présence de l'audition divine", et qu'elle est rendue limpide grâce au silence et au bon usage envers Dieu.

97 – Il n'y a pas de neuvième aspect ni de dévoilement approprié d'une présence divine autre que les huit énumérées. En effet, cette présence supplémentaire est ignorée du fait que le cœur ne comporte pas de facette où elle pourrait s'y révéler par la sagesse divine, laquelle précède toute initiative en vertu de la volonté prééternelle. C'est sur ce point de doctrine que les théologiens ash'arites et les soufis sont en désaccord. C'est une question délicate que seul peut comprendre un mystique expérimenté.

Des formes et images qui s'impriment sur le cœur

98 – Ensuite, sache que ces présences ont des portes disposées devant le miroir du cœur et dont la surface apparaît comme recouverte d'une pellicule de rouille. On les appelle les portes de la volonté (de purification). La théophanie se produit dans la mesure où le miroir devient pur et limpide. Et le dévoilement advient dans la mesure où s'ouvre une de ces portes. Tous les miroirs des cœurs ne reflètent pas de la même façon ce qui s'y dévoile, mais ils varient selon leur aptitude à réfléchir les formes.

99 – Ainsi donc, rien ne se dévoile à chaque homme progressant sur cette voie qu'il n'ait déjà accumulé (durant sa vie) jusqu'au jour de la résurrection – je veux dire de sa résurrection personnelle –, de même que le miroir sensible accumule les images en un jour. Et il n'existe aucun concept spirituel qui ne demande à être clarifié, ni de don reçu qui n'ait besoin d'être découvert. C'est ainsi que brillent sur le miroir du cœur des éclairs de l'objet recherché, même s'il n'est point complètement débarrassé des formes (sensibles) qui ont pu s'y imprimer. Cependant, les formes que nous avons en vue ici sont des formes particulières rendues distinctes par le miroir intérieur des adeptes des réalités divines.

100 – Lorsque tu t'élèves jusqu'à ces stations et es instruit concernant ces étapes à parcourir, les choses invisibles deviennent objets de contemplation en toi-même – j'entends ainsi les choses cachées sous l'apparence des "sciences de la religion", non pas les notions propres à tel individu ou inhérentes à un objet quelconque. Tels sont les dévoilements des pèlerins véritables. Et si la pensée qui te vient à l'esprit te laisse confus, si tu n'as pas pleine confiance dans la station où tu te trouves, eh bien Dieu fait passer à travers la forme de l'existence que tu appréhendes une *image-symbole* grâce à laquelle tu t'élèves et progresses vers ce que nous venons de dire. Et c'est le miroir sensible dans lequel apparaissent les formes tombant sous les sens en proportion de leur netteté, pureté et clarté.

101 – Le serviteur de l'humanité – le prophète Muhammad – a spécifié cela en déclarant : *"Les cœurs se corrodent comme se corrode le fer."* Quelqu'un lui demanda : Et qu'est-ce qui les fait briller ? Le Prophète répondit : "Le rappel de Dieu et la récitation du Coran." Depuis toujours, les images ont été suscitées comme témoignage des connaissances divines. Celui qui s'arrête à l'image est égaré, et celui qui s'élève depuis l'image jusqu'à la réalité est bien dirigé.

De la vraie sagesse

102 – Sache encore qu'à ces présences divines se rapportent des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques. Les enseignements exotériques sont destinés aux progressants, et les enseignements cachés aux adeptes des réalités divines. Ce n'est pas n'importe quel sage qui mérite ce titre. Le vrai sage est celui qui est gouverné par la sagesse et captivé par l'écoute du prône divin – sagesse qui empêche l'homme de considérer autre chose que son Créateur, et qui le fait s'appliquer à la vigilance durant chaque instant de sa vie. On n'appelle point un sage celui qui parle de la sagesse sans que les effets s'en manifestent sur sa personne.

103 – Car le Prophète a dit : "Seigneur, en vérité, le porteur d'une pensée n'est point le penseur qui la porte, mais celle-ci lui est confiée afin qu'il soit conduit vers autre chose" – *"de même que l'âne doit porter sa charge"* (LXII, 5).

Aussi, lorsqu'une sagesse émane de toi, examine-la en ton âme. Si tu t'en vois paré manifestement, c'est que tu en es un adepte. Si tu vois que ton âme en est privée, c'est que tu en es seulement le porteur et en es responsable. Le meilleur moyen de vérifier cela consiste à examiner ta droiture en suivant la voie la plus claire, la démarche la mieux appropriée, et la balance la plus équilibrée dans ta parole, dans ton action et dans ton cœur.

Sur les sept degrés de la droiture

104 – Sache que les gens se repartissent selon sept catégories en ce qui concerne la droiture (ou rectitude).

Il existe deux catégories auxquelles revient l'excellence, et les cinq autres auxquelles s'appliquent des degrés qualitativement distincts. Il y a l'homme qui est droit par sa parole, par son action et par son cœur. Et il y a l'homme qui est droit par son action et son cœur, sans l'être par sa parole. Telles sont les

deux catégories privilégiées, la première étant évidemment la plus élevée. Ensuite vient l'homme qui est droit par sa parole et son action sans l'être par son cœur, chez qui prévaut l'utilité aux autres (puisqu'il agit et parle bien en donnant l'exemple). Ensuite vient l'homme qui est droit par sa parole et par son cœur sans l'être par son action. Puis l'homme qui est droit par son cœur sans l'être par son action ni sa parole. Puis l'homme qui est droit par son action sans l'être par sa parole ni son cœur. Enfin, l'homme qui est droit par sa parole sans l'être par son action ni son cœur.

105 – Tels sont ceux auxquels s'appliquent les degrés de la rectitude, mais non point ceux qui en bénéficient, car en cette affaire certains en surpassent d'autres. J'entends par "droiture dans la parole" le fait de bien diriger les autres vers la voie droite par la parole, et d'être affranchi de ce vers quoi on guide et dirige (les autres). Voilà ce que j'entends par droiture.

Un seul exemple résume bien cela. C'est comme un homme qui souscrit au commandement de la prière et qui l'accomplit, puis l'enseigne aux autres. Voilà celui qui est *droit dans sa parole.* Ensuite il est présent à l'instant de la prière, il l'exécute conformément à ce qu'on lui a enseigné, et il observe scrupuleusement ses prescriptions. Celui-là est *droit dans son action.* Ensuite il apprend ce que Dieu attend de lui dans cette prière, c'est-à-dire : que son cœur devienne présent à son oraison spirituelle, et il s'y rend présent. Celui-là est *droit par son cœur.* Applique le même exemple aux autres catégories de la droiture et tu y verras plus clair, si Dieu veut.

106 – En outre, sache que les occasions de te laisser détourner de la voie de la droiture parfaite sont innombrables. Elles sont établies dans le Livre de Dieu et dans l'enseignement émanant de son Envoyé. Aussi, prends garde à la ruse de Dieu, car : *"Ne se fie à la ruse de Dieu que le peuple des perdants"* (VII, 99). L'Envoyé de Dieu t'a mis en garde en disant : *"Mon Dieu, je te demande d'être indulgent devant ce que j'ai appris et devant ce que j'ignore."* On lui demanda : "As-tu donc peur, ô Envoyé de Dieu ?" Le Prophète répondit : *"A quoi puis-je me fier, alors que le cœur est tenu entre deux des doigts du Miséricordieux et qu'il le retourne comme il lui plaît."* Dieu a dit : *"Ce qu'ils n'escomptaient pas de la part de Dieu leur est apparu"* (XXXIX, 47).

107 – En vérité, l'homme est le lieu du changement et le réceptacle de chaque attribut qui lui advient. Alors tiens-toi sur tes gardes tant que tu es vivant. Dieu a dit à Moïse dans la Torah : "O Fils de l'homme, ne te fie pas à ma ruse" – tant que tu suis la voie, car nombreux sont les chemins de perdition et les occasions de succomber. *"La voie juste est plus étroite qu'un cheveu et plus tranchante que le glaive."* Seuls peuvent s'y maintenir les hommes bénéficiant de la providence divine. Toi aussi, tiens-toi sur tes gardes, et si tu veux recueillir leurs lumières et leurs secrets, suis leurs traces.

Louange à Dieu le Seigneur des mondes, que la prière de Dieu s'étende sur notre maître Muhammad, le Sceau des prophètes.

PRÉSENTATION ET COMMENTAIRE PAR CHAPITRES DU *LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES*

CHAPITRE PREMIER

"L'existence, selon les soufis, est la trouvaille de Dieu dans l'extase."(*Al-Futûhât al-makkiyya* [en abrégé *Fut.*, *infra*] II, p. 538.)

A quel point Ibn 'Arabî s'est inspiré de Niffarî pour le style dialogué et la thématique de ce livre, c'est ce que montre ce chapitre premier. La question d'ouverture reprend en effet la première "interpellation" du *Kitâb al-Mukhâtabât* ou *Livre des Entretiens* de Niffarî, portant sur le thème : Qui es-tu, et qui suis-je ? (Voir p. 145 de l'édition Arberry, faisant suite au *Kitâb al-Mawâqif.*)

Ce chapitre offre donc un aperçu sur la connaissance de l'être ou existence *(wujûd)* qui reste prioritaire en métaphysique. Comme l'énonce la formule du *tawhîd* ontologique : "Il n'y a rien *dans l'être* (ou à trouver, *fî l-wujûd*), excepté Dieu." Le lexique de l'ontologie islamique ne se prête guère à la distinction scolastique latine entre *esse* et *ens*, puisque la racine du verbe *wajada* dont découle le concept de l'être signifie d'abord *trouver.* C'est d'ailleurs ce sens spécial qu'imposera le contexte de *wujûd* et *wajada* à la fin de notre chapitre. Déjà Junayd (m. 911) soulignait cette polysémie et concevait l'existence

divine à partir du nom divin *al-Wâjid* : Celui qui détient l'être et le fait trouver à ses existants *(mawjûdât)*. Pour Ibn 'Arabî, l'"unicité de l'être"*(wahdat al-wujûd)* s'entend exclusivement de Dieu comme théophanie de l'être absolu. Et telle est la "lumière de l'existence" qui doit se dévoiler à l'homme par l'apprentissage du "discernement" *('iyân)* entre Dieu et ce qui est autre, entre l'essence et les attributs divins, entre l'ésotérique et l'exotérique, le premier et le dernier, l'universel et le particulier, le "néant caché" de la pure transcendance et le "néant manifeste" de l'existant créaturel. Ce néant caché qui *n'existe pas*, le shaykh le qualifie paradoxalement de "première existence", puisqu'il s'agit de la réalité divine suprasensible, qu'il faut annexer à la "seconde existence" particulière et conditionnée. (Comparer chapitre trois, § 15.)

Comme dans la suite du livre, la marche de la pensée fonctionne sur le mode du dialogue mettant face à face Dieu et le serviteur qui s'interpellent mutuellement dans un chassé-croisé de questions et de réponses, d'affirmations et de négations. C'est le langage paradoxal de la dialectique des contraires exploitant chaque hypothèse, chaque syllogisme du raisonnement, aussitôt infirmé par une proposition nouvelle qui complète ou contredit la précédente, puisque la signification du prône divin *(khitâb)* est inépuisable. D'emblée le "discernement" de l'existence vraie apparaît concomitant de la connaissance de soi. Car se connaître soi-même, c'est connaître son Seigneur, selon l'adage toujours rappelé. Mieux l'homme saura ce qu'il est en approfondissant sa relation noétique et ontologique par rapport à Dieu et au monde, mieux il pourra se *situer* ou se *trouver (wajada)* dans la lumière de l'existence universelle dont il émane et participe.

A la première question : "Qui es-tu ?" le pèlerin se dénie l'existence pour lui-même, et se reconnaît comme le "néant manifeste" (ou apparent, *'adam zâhir*) – autrement dit, l'ombre ou la dimension non actualisée de la réalité divine. Comme

on l'a remarqué, la première et la deuxième existence (§ 3) désignent respectivement l'être essentiel, et l'existant conditionné, immergé dans l'océan du devenir. L'homme est passé du néant divin originel, qualifié ailleurs de ténèbre divine, dans le flux de l'existence créaturelle par l'impératif du Verbe divin, le *kun* (Sois !) qui l'a produit. Bien qu'il n'en soit pas fait mention ici, c'est cet impératif divin qui fait passer toute chose du néant à l'existence, de la puissance à l'acte.

Après l'argumentation *a contrario* sur l'être-néant, l'entretien porte sur la négation de la similitude *(mithiyya)* qu'énonce le verset XLII, 11 (aucune chose n'est semblable à Lui), et qui permet ici d'exclure l'homme du réseau des choses déterminées et conditionnées. Merveilleux paradoxe, l'homme a le privilège de n'être rien, de n'exister par rien, de ne reposer sur rien (§ 4). Sachant qu'il n'y a que Dieu à être, et que "rien ne Lui ressemble", l'homme est "la chose sans ressemblance" – ce qui veut dire : inassimilable à aucune chose hormis Dieu qui est "la chose par ressemblance". C'est pourquoi l'homme est "dénommé sans avoir de nom, qualifié sans avoir de qualification" – puisque tout cela procède de Dieu par similitude ou analogie de son être en soi. Cet exemplarisme divin fondé sur la doctrine biblique de la ressemblance, dont le Coran et le *Hadîth* portent l'empreinte, débouche sur le concept anthropologique central de l'homme parfait *(insân kâmil)*. Toute la pensée soufie pivote autour de cette intuition, sachant que "Dieu a créé Adam à *son image* (ou selon sa forme)". Et cette forme divine est celle de l'esprit insufflé en l'homme dans l'acte créateur, qui lui confère la perfection originelle. Il incombe donc au *walî* d'assumer tous les noms et qualifications de Dieu, l'unique Dénommé. Ibn 'Arabî reprendra ce thème de la ressemblance divine en qualifiant l'homme de "Pierre de la similitude", car elle porte le "Nom de Dieu". (Voir chapitre trois, § 15.)

Le dernier paragraphe (§ 5) est une accumulation de paradoxes sur les propriétés et les modalités de l'être envisagé

alternativement *a parte dei* et *a parte homini*, d'après la loi de la réciprocité à double effet entre toi et moi. C'est toujours l'ipséité divine (moi) qui fonde la nature intrinsèque de l'être. Les spéculations finales sur la perte concomitante de la trouvaille s'inspirent de la mystique hallajienne de l'union extatique. Et ceci nous ramène au sens profond de l'existence qui est un jaillissement spirituel hors de soi pour trouver Dieu, c'est-à-dire une extase.

CHAPITRE DEUX

"Quand ton Seigneur *saisit* une semence (la postérité spirituelle) des fils d'Adam en les tirant de leurs matrices et leur fit témoigner contre eux-mêmes : Ne suis-je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui ! Nous en témoignons." (Coran, VII, 172.)

Nous donnerons raison aux commentateurs, Sadr ad-Dîn Qunyawî et Ibn Sawdakîn, qui rattachent le thème de ce chapitre à l'événement métaphysique du Covenant. En effet, la "lumière de la saisie", et l'"astre de l'acquiescement" désignent respectivement les deux protagonistes du pacte préexistentiel *(mîthâq)*, à savoir : Dieu et l'entité spirituelle de l'homme scellant leur pacte dans le monde du plérome. L'alliance de Dieu avec Abraham (Genèse, XVII, 2), confirmée par l'alliance du Sinaï (Exode, XIX et XX) reproduit dans le cycle prophétique de l'histoire cet événement métaphysique.

Tel que l'interprète Ibn 'Arabî dans ses nombreuses exégèses, le verset décisif du pacte, cité en exergue (VII, 172), fonde la "connaissance du *tawhîd*" sur un acte de foi, un "acquiescement" *(iqrâr)* de l'homme à la question : "Ne suis-je point votre Seigneur ?" Et dans le contexte coranique, le

verbe *akhadha* (saisir, prendre) est employé précisément dans le sens d'un choix. C'est pourquoi la "lumière de la saisie" *(nûr al-akhdh)* désigne cette prérogative de Dieu prenant l'homme à témoin.

Ibn 'Arabî glisse d'ailleurs un renvoi discret (fin du § 7) à ce pacte originel qui engage toute la création, à propos de la "louange des minéraux". Seulement ce témoignage est une louange involontaire, alors que l'acquiescement de l'homme au *tawhîd* de la divinité est un engagement volontaire fondant sa servitude, et conséquemment sa *walâya* ou élection divine. "Certes oui !" dirons nous encore, mais il y a là autre chose. La "semence" des âmes tirées des reins de l'Adam primordial correspond à l'état de l'embryon dans la matrice et figure alchimiquement le stade minéral de l'être à partir duquel s'effectue l'évolution, ou plutôt l'assomption jusqu'au rang de l'homme véritable qui est l'homme parfait *(insân kâmil)*. Et si Dieu recommande au pèlerin d'imiter les minéraux, c'est parce que leur inertie, leur passivité même, fournit l'exemple de la servitude absolue *('ubûdiyya mutlaqa)* que Dieu exige de la part de l'homme. On rejoint ainsi par une voie inattendue la théorie stoïcienne du *logos spermaticos*. Car c'est bien dans le "monde des raisons séminales" *('âlam al-dharr)* que le Coran place la connaissance de l'Unique et, par là même, la source des intelligibles. La notion clé de *'ayn thâbita*, ou essence permanente chez Ibn 'Arabî, vise justement la préexistence noétique des êtres dans la pensée divine.

Cette *saisie* doit être comprise comme un acte d'intellection divine, une prise de possession que suggère au mieux le symbole de la main divine se refermant sur l'esprit de l'homme (voir § 9). Les premières affirmations aussitôt démenties par le jeu dialectique prolongent évidemment la problématique de l'être qu'il fallait *trouver* dans le chapitre premier, et qu'il faut maintenant *saisir*. (Comparer sur ce thème la méditation de Niffarî, *Mukhâtaba*, n° 48 et 49.) Le début du dialogue (§ 7) montre que l'enjeu est la connaissance que chacun des deux

interlocuteurs a de l'autre. "Tu me trouves et ne me saisis pas, je te saisis et je ne te trouve pas", "La saisie est identique au délaissement", etc. Comprenons : le fait de saisir quelque objet ou réalité spirituelle est le principe de son abandon. Finalement l'homme doit renoncer à saisir Dieu s'il veut le trouver. Et il doit accepter, pour le trouver, d'être lui-même saisi, empoigné par lui. On ne peut appréhender qu'un objet déterminé, advenant, et donc illusoire. C'est par le renoncement à capter Dieu qu'on le trouve, puisqu'il dépasse toute faculté et est "au-delà de la saisie".

Instructive est la manière dont le shaykh aborde cette aporie de la connaissance dans le *kitâb al-fanâ'* (p. 5). Lorsque Dieu interpelle l'homme et lui ordonne : "Prends ! Réponds : Toi ! Car moi en réalité je ne prends pas. Prendre est un acte et je ne le fais pas par moi-même. C'est toi qui prends, dit le pèlerin, car tu es l'agent." La même évidence est confirmée ici lorsque Dieu dit : "C'est moi-même qui saisis" ; et simultanément : Il se dissimule à l'homme dans cet acte (§ 7, 8).

L'adepte de cette contemplation est contraint de renoncer à la folle ambition de saisir Dieu. Il doit donc dépasser les ressources de l'intellect, en allant "au-delà de la saisie" pour être témoin de la toute-puissance de Dieu. Et voici la première séquence (§ 9 et suiv.). Le pèlerin voit surgir une main, c'est la "main de Dieu", attribut de la domination qui se referme sur l'esprit de l'homme pour lui découvrir les mystères des réalités invisibles. C'est cette main qui a fait l'univers, c'est avec elle que Dieu empoigna les raisons séminales de la postérité d'Adam. Pensons à la main d'*al-Shaddaï* qui, de façon récurrente dans la Bible, se referme sur les prophètes d'Israël comme la nôtre sur un insecte. Ou au Psaume CXXXIX, 9, 10 : "Je prends les ailes de l'aurore, je me loge au plus loin de la mer, même là ta main me conduit, ta droite me saisit."

Notre mystique goûte quelque chose de la même expérience quand il voit la main de Dieu déployer la mer verte, symbole de la toute connaissance, où il est bientôt plongé.

C'est l'épreuve du *fanâ'*, ou annihilation mystique dans la substance des théophanies. Le motif de la navigation suivie de l'immersion dans l'océan divin (voir encore chapitre huit) illustre ce que le soufisme nomme techniquement le voyage "vers Dieu" qui s'achève "en Lui". Et ceci est conforme au précepte coranique maintes fois réitéré de l'exode spirituel nécessaire vers la patrie céleste par la voie de la mer ou par le chemin de la terre. (Pour ce thème voir notamment *Rasâ'il Ibn 'Arabî* [en abrégé *R. I.*, *infra*], *Isfâr*, p. 3.)

Cette mer est dite "verte", parce que la couleur verte est l'indice du rayonnement de la vie éternelle. C'est une "mer", car il s'agit de l'eau divine qui féconde les cœurs, de même qu'elle irrigue les jardins du paradis. Le pèlerin sombrerait définitivement dans cet océan si la main secourable de Dieu ne lui tendait une planche de salut lui permettant d'y naviguer et de gagner le rivage. Qunyawî propose d'identifier la mer verte à la connaissance absolue, et la planche à la connaissance restreinte, déterminée. Cette exégèse typologique à deux termes, dont abuse notre commentateur, apparaît réductive. Le symbolisme de la mer verte est à rapprocher du verset XXII, 63 évoquant l'eau qui descend du ciel et fait verdoyer la terre. Quant à la planche *(lawh)*, elle désigne plus spécialement la Table préservée *(lawh mahfûz)*, symbole de la loi divine *(sharî'a)*, laquelle assure le salut à ceux qui s'y accrochent pour parcourir les étapes de la voie *(tarîqa)* menant à la réalisation mystique *(haqîqa)*. Une autre correspondance symbolique nous montrera plus loin que cette même Table préservée relève des dons de Dieu et figure le cœur du *walî*, comme réceptacle de ses volontés. (Voir chapitre trois.)

On a signalé que l'immersion dans l'océan divin est une expérience typique du *fanâ'* (annihilation mystique). Notre héros n'est pas le seul à effectuer cette navigation, puisqu'il aperçoit d'autres navires (d'autres pèlerins) qui sillonnent comme lui l'océan englobant de la connaissance pour atteindre le rivage de la réalité divine. Tel est l'itinéraire que doivent

accomplir les adeptes de la perfection qui convoitent l'union à la source divine. (Voir chapitre neuf, § 52.) La "navigation de Noé" qu'interprètent Ibn 'Arabî (*R. I., Isfâr*, p. 32-35) et Suhravardî (*L'Archange empourpré*, p. 275) illustre le même thème. C'est principalement à Niffarî qu'Ibn 'Arabî emprunte les éléments et les symboles de cette séquence "maritime". (Comparer R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, chap. 3, *The gnosis*, l'extrait de Niffarî : *The Revelation of the sea.*) Le motif de la navigation dans les eaux divines qui nourrit l'exégèse patristique chrétienne et islamique exigerait une étude comparative recueillant les sources scripturaires. (Par exemple le Psaume CVII, 23, 24.) A cette navigation succède l'épreuve de la traversée du désert, qui est une errance dans les dédales de la stupeur, quand l'homme a perdu tout repère, environné qu'il est par la présence de l'absolu.

Ici intervient le symbole de l'eau divine qui domine dans la suite de l'épisode. D'une façon générale, on sait que l'eau typifie la connaissance au sein de la vie, et fait couple avec elle (*R. I., Isfâr*, p. 35). Certes Ibn 'Arabî distingue quantité d'eaux : celle du ciel, l'eau de la fournaise, l'eau élémentaire, l'eau de la vie, etc. Mais il s'agit ici de l'eau divine qui est la substance théophanique constitutive de la mer verte. La science acquise dans l'annihilation mystique a permis au pèlerin de retirer les pierres précieuses qu'il emporte avec lui dans le désert. On reconnaît les "perles et le corail que Dieu fait sortir de la mer" (Coran, LV, 22). Seulement, ces joyaux se métamorphosent en de vulgaires cailloux, de même que les délectables fruits du jardin se transforment en choses inmangeables dès que l'eau divine vient à faire défaut. Comprenons par là que les trésors des connaissances recueillies par les pèlerins au cours de leur quête perdent toute valeur si en cours de route ils viennent à oublier la source de la grâce qui leur permet de les entretenir vivantes en eux-mêmes et de continuer à s'en nourrir selon l'homme intérieur. Quant à la cause de cette altération des substances, l'auteur renvoie à la sourate des Prophètes, et plus

probablement au verset XXI, 30, où il est dit : "De l'eau nous avons constitué toutes choses vivantes."

Le problème de la transformation des substances, ou de leur altération, est dominant dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Celui-ci l'aborde à propos de l'alchimie minérale en relation avec les métamorphoses du cœur, ou bien la théorie de la connaissance visionnaire. Voir *L'Alchimie du bonheur* (traduite par nous-même) ; et *Le Livre des Théophanies* (*Tajalliyât*, n° 52) où il évoque les modifications des essences changeant de formes au gré des mouvements ou états du cœur.

Après la visite du verger de l'Eden et la traversée du désert, où l'âme est en proie aux assauts des puissances hostiles que symbolisent les reptiles et les scorpions, le voyageur est confronté à la profonde ténèbre, d'où lui-même a été tiré. Et là, il doit "ôter ses vêtements" et renoncer même aux précieuses connaissances acquises pour comparaître nu devant son Créateur. Là, l'homme se retrouve "tel qu'il est" en sa nature propre. De même que Moïse reçut l'ordre d'ôter ses sandales devant la théophanie du Buisson ardent, pareillement notre pèlerin doit ôter ses vêtements, c'est-à-dire se dépouiller de tous les voiles propres à la nature humaine, car ils font obstacle à la contemplation essentielle. Il s'agit de l'expérience caractéristique du *tajrîd*, séparation, dénuement. (Comparer chapitres six et neuf.) Et Dieu lui dit : "Vois comme cette ténèbre est bonne, puissante sa clarté, et combien sa lumière est éclatante."

L'éclat de la théophanie essentielle frappe l'homme de cécité intellectuelle, tout en lui révélant la transcendance de "Celui qui est". Telle fut l'épreuve de Moïse au Sinaï : "Tu ne me verras point." (Coran, VII, 143, et Exode, XXXIII, 13-23.) Aussi bien "nul n'a jamais vu Dieu" (Evangile selon saint Jean, Prologue) ; et comme l'enseigne Denys l'Aréopagite, c'est l'excès de la lumière divine, qualifiée de "Ténèbre suressentielle" (d'après le Psaume XVII, 12), qui aveugle l'homme et le rend incapable de contempler Dieu face à face. Elle exprime l'ignorance humaine

devant le mystère divin qui est impénétrable. (Voir *Les Noms divins*, chapitre deux.)

Dans le soufisme, c'est un des aspects sous lesquels se présente le *lâhût*, ou monde de la déité pure, également appelé *ghayb mutlaq* (mystère absolu). La nuée divine *('amâ')* en est un autre symbole dans l'école d'Ibn 'Arabî. Que l'on pense au symbolisme de la "lumière noire" dans le soufisme iranien, chez Shams ad-Dîn Lahijî, ou au "mystère des mystères", ultime arcane du monde suprasensible chez Semnânî, encore appelé le "monde sans couleur" *(bî-rang)* dans l'école de Najm ad-Dîn Kubrâ et ses disciples.

Cette plongée dans la ténèbre divine – ou "nuit de l'esprit" – est un retour au néant superessentiel d'où l'homme a été tiré. Ibn 'Arabî l'évoquera dans d'autres passages du livre.

Mais cette ténèbre, abîme de la transcendance divine, est également "le lieu d'où se lèvent les lumières divines". Et contrairement aux autres êtres qui ont été tirés d'une lumière d'entre les lumières de Dieu, l'homme a été suscité à partir de cette ténèbre-là qui est le fond le plus intime de la divinité. Songer à la *Nuit obscure* expérimentée par saint Jean de la Croix.

Cet enseignement apophatique prolonge l'idée d'après laquelle Dieu a créé le monde de la ténèbre (voir *Fut.*, II, p. 61). Cependant, il arrive que l'auteur envisage aussi la ténèbre comme la possibilité à l'état pur que constitue la création. En ce cas, il s'agit de "la ténèbre de la possibilité qui est la plus forte, car elle est l'essence de l'ignorance" (*Fut.*, IV, p. 147). Notre chapitre s'achève sur le paradoxe d'une ténèbre qui est en vérité la source de la lumière et ce par quoi l'homme est capable de saisir le divin par la *via negationis*. Dans ce contexte Ibn 'Arabî glisse une adaptation libre du "verset de la ténèbre" (XXIV, 40) dont il contourne le sens obvie pour servir ses vues. Son herméneutique de la vision divine pivote autour du paradoxe de la lumière insaisissable qui demeure le voile théophanique suprême. C'est ce que confirme le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE TROIS

"Dieu me dit : ton voile c'est toi-même, c'est le voile de tous les voiles. Si tu en sors, tu t'affranchis des voiles, et si tu demeures voilé par eux, c'est que les voiles te dissimulent (à toi-même). Il me dit : ne sors de toi-même que par ma lumière ; car ma lumière détruit le voile, alors tu verras comment elle est dissimulée et par quoi elle l'est." (Niffarî, *Kitâb al-Mawâqif*, n° 159, p. 306 [*Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, éd. P. Nwyia].)

Il nous semble que cet enseignement de Niffarî est une réponse éloquente à la requête divine qui conclut la fin du chapitre précédent : "Si tu veux me voir, ôte le voile de devant ma face." En effet, quel autre voile pourrait vraiment faire obstacle à la vision de Dieu, si ce n'est l'homme lui-même, tant qu'il n'a pas atteint le terme de sa propre annihilation spirituelle devant la face divine ?

Niffarî est un des premiers mystiques musulmans à avoir radicalisé cette théorie du dévoilement en rapport avec l'annihilation *(fanâ')*. Par son mode d'exposition du thème, notre auteur lui doit beaucoup. (Comparer *Mawâqif*, éd. Arberry, n° 29, p. 53.)

On relèvera également la parenté doctrinale du présent chapitre avec un passage du *Livre des Eclairs divins (Lama'ât)* de Fakhr ad-Dîn 'Irâqî (m. 1309), le grand poète persan qui a subi l'influence d'Ibn 'Arabî à travers l'enseignement de Sadr ad-Dîn Qunyawî (m. 1274), en assistant à ses conférences sur le livre des *Fusûs*, durant son séjour à Konya. Dans le treizième *Eclair*, 'Irâqî raconte comment le Bien-aimé dissimula sa face par soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre, afin que l'amant apprenne à progresser à travers l'écran de la création. Mais quand son regard eut fini de s'accoutumer à cette épreuve, l'ardeur de son désir brisa les chaînes, et il put déchirer tous ses voiles l'un après l'autre. (Voir *Kulliyât shaykh Fakhr ad-Dîn 'Irâqî*, éd. S. Nafisi, Téhéran, 1338 H.)

L'exposé initial de ce chapitre s'inspire évidemment du célèbre *hadîth* énonçant le mystère de la Face. A savoir que : "Dieu a soixante-dix mille voiles de lumières et de ténèbres. S'il les ôtait, les éclats de sa face embraseraient tout ce qu'atteint son regard." (*R. I., Jalâla*, p. 10, l. 7) Pour les interprétations de ce *hadîth* en théologie chiite, voir H. Corbin, *En Islam iranien*, index p. 490.

D'emblée, l'intitulation du chapitre énonce le paradoxe d'une lumière qui est voile, et l'auteur substitue ici le terme *satr* (écran) au terme *hijâb* d'un usage plus courant. Le soufisme distingue communément les "voiles de lumière" qui sont les attributs divins des "voiles de ténèbre" assimilés aux concepts et représentations créaturels que la méthode cathartique aide à dissiper par l'ascèse et le feu de la prière. Les premiers fixent les limites de la connaissance apophatique, les seconds constituent les obstacles inhérents à la condition humaine ainsi qu'aux facultés de l'âme et de l'intellect. C'est une conception un peu différente de l'exégèse classique qui se fait jour ici.

Même les noms et attributs divins sont également des obstacles à surmonter pour parvenir jusqu'à Dieu, l'unique Dénommé, comme le rappelle souvent Ibn 'Arabî à propos du dévoilement théophanique. L'ensemble de ces soixante-dix mille voiles, ramenés ici à soixante-dix, est une représentation type du plérome de la "Lumière muhammadienne" (d'après Coran, XXIV, 35). On sait l'importance du symbolisme du septenaire en cosmologie et en prophétologie islamique, qui commande également l'herméneutique des sept sens ésotériques du Coran, chez Semnânî par exemple, ainsi que les étapes de la réascension du cœur vers la divinité dans l'école de Najm ad-Dîn Kubrâ, ou chez Ruzbehân Baqlî (*Traité de l'Esprit saint.* Ms). Ce sont là diverses variantes interprétatives des sept jours ou millénaires de la création selon la Bible et le Coran. Il y a la notion des soixante-dix faces ou significations cachées de la Torah dans la tradition juive, d'après le Talmud.

Une première évidence s'impose. Plus intense est la théophanie, plus profonde est l'occultation de Dieu qui se dissimule au *walî* en devenant son propre regard, quitte à le rendre aveugle. C'est ce qu'énoncent les formules déroutantes du § 13. On est proche de l'expérience de la ténèbre divine de Denys l'Aréopagite.

D'emblée, Dieu avertit le pèlerin. Qu'il ôte ces voiles ou non, il ne Le verra point. Mais dans les deux cas il Le verra. Comprenons : l'homme verra un aspect, un nom ou attribut de Dieu, mais non Dieu en tant que pure essence. Et voici l'épreuve de la lumière absolue qui aveugle le regard, comme dans la théophanie accordée à Moïse au Sinaï. Ainsi l'"astre du soutien" (*najm al-ta'yîd*, d'après Coran, LVIII, 22) qui intercepte les voiles de la majesté désigne-t-il l'intellect confronté à l'épreuve de la transcendance. Alors Dieu projette l'éclat de sa lumière sur son témoin de contemplation, en lui disant : "Tu es mon regard... Tu es ma face, alors je suis dissimulé." La divinité s'occulte en se manifestant à travers l'homme, tout en se dévoilant par celui-ci. Encore faut-il que le *walî* soit vraiment aboli dans la Présence divine qui l'arrache à lui-même, levant ainsi le voile illusoire de la séparation, qui est celui de la condition humaine. Et c'est le dévoilement de la face divine adaptée à la capacité visionnaire du serviteur qui devient son miroir épiphanique. Niffarî l'énonce en ces termes : "Tu es mon visage qui émerge de tout visage. Prends-moi comme une assurance pour ta promesse."

Selon Ibn 'Arabî, c'est à travers l'homme parfait, support épiphanique de l'essence et des attributs divins que l'on contemple Dieu. Il développe plus longuement cette doctrine de l'homme investi des qualifications divines au chapitre six (§ 35, 36, 39). Pourtant, la loi inexorable du théophanisme est telle que l'on ne peut prétendre contempler de Dieu qu'un reflet, une similitude, une image, de sorte que son ipséité demeure cachée derrière ou au-dedans de l'homme. La vocation prophétique du *walî* est donc d'enlever tous les voiles de

devant la "Personne divine" pour la rendre aussi manifeste que possible. Celui qui parvient à réaliser cette haute station mystique s'identifie aux attributs de Celui qui entend et de Celui qui voit, comme l'implique le *hadîth* : "Je suis l'œil par lequel il voit, l'oreille par laquelle il entend..."

Ce dévoilement théophanique, Ibn 'Arabî, qui est un adepte de la science des lettres, l'illustre par une séquence kabbalistique (§ 14). Le texte en est malheureusement assez corrompu, et la lecture incertaine. Les lettres de l'alphabet, grâce à leurs combinaisons indéfinies, expriment la richesse de la trame de la révélation. (Voir encore chapitre cinq, § 26.) On les voit ici accouplées à des termes du lexique soufi de l'itinéraire spirituel. Il s'agit essentiellement d'une représentation symbolique du cycle de la cosmogonie fondé sur l'alphabet mystique, comme support du verbe existentiateur. L'examen du manuscrit permet de relever soixante-dix énumérations de lettres rangées par séries isolées, puis combinées et redoublées, conformément à la loi du septénaire. C'est une illustration du mystère de la genèse par le *Qalam* suprême, symbole de l'intellect démiurgique et première hypostase de la cosmogonie.

Dans un premier acte, l'adepte effectue une remontée intelligible à la source de l'être pour découvrir le grand abîme originel. C'est l'expérience apophatique du *néant divin* dont la création a été tirée. "Et je vis le néant..." Ce premier dévoilement débouche sur le Mystère essentiel, l'*absconditum (ghayb)*, qui est le "Trésor caché". Le deuxième acte, qui exprime analogiquement le déroulement du mystère de la genèse, est inauguré par la lettre *Bâ'*, symbole du *commencement* absolu et qui ouvre la révélation de la Torah comme celle du Coran *(Bereshit, Bismillah)*.

Cette série comporte dix lettres simples, figurant très probablement les entités métaphysiques universelles de la cosmologie d'Ibn 'Arabî, sur laquelle on ne peut insister ici. La vision se poursuit par une série combinée de soixante lettres

accouplées, en raison de l'agencement par complexité croissante de la révélation divine dont le langage est l'organe. Et le total donne le nombre de soixante-dix lettres en correspondance structurelle avec les soixante-dix voiles du *hadîth* de la Face. Peut-être y a-t-il là une influence de l'alchimiste Jabir Ibn Hayyân dans son *Livre des Soixante-dix* (cf. *Dix Traités d'alchimie*, trad. P. Lory, Sindbad, 1983). Car Ibn 'Arabî le cite parfois relativement à la science des lettres. Par ailleurs, cette exégèse offre des recoupements assez précis avec l'interprétation de l'alphabet mystique par le philosophe imamite Rajab Borsi. (Voir trad. H. Corbin, *Les Orients des lumières*, Verdier, 1996.) Enfin, ce passage kabbalistique n'est pas sans rappeler une séquence, d'ailleurs plus imagée, chez Niffarî, où les lettres se présentent à l'homme pour l'inviter à interpeller toutes les espèces de l'univers. Après quoi, le mystique leur adresse des doxologies appropriées. (Voir *Mawâqif*, chapitre 39 de l'édition P. Nwyia, et 77 de l'édition Arberry.) La dénomination des secrets de la cosmogonie par l'alphabet mystique est un des traits communs à la kabbale juive et islamique. Dans le *Zohar* (vol. I, trad. C. Mopsik, Verdier, 1981, Préliminaires, p. 36 et suiv.), les différentes lettres se disputent l'honneur de présider au Commencement *(Bereshit)*, et cet honneur échoit à la lettre *Bet.*. Dans le *Sefer Yetsira* (Livre de la formation), les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, combinées avec les dix *Sefirot*, servent à inscrire les trente-deux voies de la Sagesse divine *(Sefira hokma)* que Dieu grave au sein de l'univers.

Dans ce dévoilement kabbalistique, chaque lettre est conçue comme une entité métaphysique, introduisant le pèlerin dans une station *(maqâm)*, un état *(hâl)*, ou une étape particulière du voyage cosmique censé récapituler le périple initiatique de l'homme engagé dans la voie.

A la fin de cet épisode visionnaire, au pèlerin émerveillé devant un spectacle aussi grandiose, Dieu répond : "Ce que je t'ai caché l'est encore plus." De nouveau tous les voiles sont consumés d'un seul coup, et voici qu'apparaît le Trône divin,

symbole du centre cosmique, qui est l'assise du Tout-Puissant (§ 15). Le pèlerin reçoit l'ordre de porter le trône qui, on le sait, est le siège du Miséricordieux (voir Coran, XX, 5) ; de le lancer dans la mer où il disparaît, et de le peser dans la balance du jugement avec la "Pierre de la similitude" *(hajar al-mithliyya)*. Cette pierre figure Adam, conçu comme l'homme parfait. En tant que "Vicaire de Dieu sur la terre", l'homme assume les actes cosmologiques du Créateur allant de pair avec la fonction de juge exerçant la sagesse (comme dans Coran, LV, 7 : il a élevé le ciel, il a placé la balance). Le *walî* reçoit l'ordre de placer le trône et ce qui l'entoure sur un des deux plateaux et la "Pierre de la similitude" sur l'autre plateau. "Et voici que la pierre fit pencher la balance." Cette pesée inégale marque la différence qualitative entre l'univers et l'homme. Le microcosme humain étant plus considérable que le monde entier au regard de Dieu. Diverses traditions établissent la supériorité du cœur comme lieu d'élection de la Présence divine. Il est dit : "Le cœur du croyant est le trône de Dieu." Et encore *(hadîth qudsî)* : "Ni mon ciel ni ma terre ne me contiennent, seul me contient le cœur de mon serviteur croyant." Comme elle recèle tous les secrets de l'univers, cette pierre adamique "pèse plus lourd que mille millions de trônes". Elle a été modelée selon la "forme divine" puisque "Dieu a créé Adam selon sa propre forme". Bien entendu, toutes ces références doctrinales et coraniques sont implicites dans la trame du chapitre. Comme les versets décisifs de Genèse, I, 26, 27, la notion de similitude, figurée ici par la pierre adamique, énonce l'analogie métaphysique entre le Créateur et l'homme, malgré la transcendance qui les sépare. Sa *fitra*, ou constitution originelle, reflète l'archétype divin. Et par cette ressemblance mystérieuse, due à l'insufflation de l'Esprit en l'homme, ce dernier se distingue radicalement de tout le reste de la création. Cela conduit à lire dans un sens imprévu, comme se rapportant à l'homme parfait, le verset coranique qu'Ibn 'Arabî cite avec prédilection : "Il n'y a rien de semblable à lui" (LXII, 11). Si

cette affirmation écarte de Dieu toute idée de similitude avec l'ordre créé, c'est pour réserver à l'homme le privilège de la "ressemblance suprême" (XVI, 60), puisque sa vocation est de manifester Dieu, en se conformant aux critères du *tawhîd*. "Je suis la chose sans ressemblance", disait le pèlerin de la première Contemplation (§ 4), affirmant ainsi sa distinction consciente du monde créaturel. Confirmant cette perspective, dans son lexique du soufisme (*R. I.*, *Istilâh*, p. 16), Ibn 'Arabî identifie expressément le *"mathal"* à l'homme.

Voilà pourquoi cette "Pierre de la similitude" est si précieuse et pèse plus lourd que tous les trônes. Elle est en effet un des symboles alchimiques de l'homme parfait. Quant au nom de cette pierre, notre visionnaire apprend de Dieu qu'il est "inscrit en toutes choses". Ibn 'Arabî se réfère à la science adamique des noms divins que Dieu a révélés à l'homme dans l'acte créateur, comme il est dit : "Dieu a enseigné à Adam tous les noms" (II, 31). Quant au secret de cette pierre, il réside dans la lettre *Alif* qui est l'armature de son nom, et ce nom coïncide avec la synthèse métaphysique du *tawhîd*. Or l'*Alif* est le principe de l'alphabet et l'indice de l'unité pure. C'est cette lettre qui sert à composer le Nom de Dieu *(Allah)*, le terme désignant l'unicité *(ahadiyya)*, mais aussi le nom d'Adam *(Adam)*, ainsi que le nom de l'homme parfait *(insân kâmil)*. Que l'essence métaphysique de l'homme soit ainsi figurée par l'*Alif* du "nom suprême" *(ism a'zam)* mérite attention. Bien qu'il soit le *dernier* être manifesté dans le cycle de la genèse, au sixième jour, il est le *premier* selon l'ordre de l'existentiation par l'impératif divin *(kun)*. Et c'est sur le trône de son être, sur son cœur même, que repose l'insigne opération du *tawhîd*. Toutes choses sont déposées entre les mains de l'homme. Il détient la clé de la communication entre l'"existence première", qui est Dieu dont il tire son origine, et l'"existence seconde", la création dont il marque l'aboutissement. La synthèse de toutes les connaissances associées à l'ensemble des voiles "constitue le nom de cette pierre", est-il

révélé au pèlerin. Autrement dit, tous les secrets de Dieu concernant la création sont rassemblés dans la pierre humaine qui en est la coalescence. Car tout se ramène à l'*Unique (Ahad)*, donc à l'*Alif*, le signe du Nom de Dieu qui est "inscrit en toute chose".

La suite du texte est essentiellement énumérative. Ibn 'Arabî évoque quelques épisodes de la hiéro-histoire (§ 16 à 19), depuis le pacte d'alliance noué entre Dieu et l'homme "dans le plan de l'unicité" ; sa projection par l'impératif divin dans la mer de l'existence qui est l'océan de la genèse *(takwîn)*, la dispersion de ses parties constitutives typifiant la postérité humaine. Les avatars de l'alliance avec Dieu et de l'exil. L'apprentissage de l'alphabet cosmique. Le don du *Qalam* suprême, comme instrument de la révélation prophétique, homologuée à l'intellect divin. Les dons de la miséricorde.

L'enchaînement final prend un tour apocalyptique. Le *walî* interpellé se fait remettre en mémoire l'extraordinaire épopée de l'esprit, grande geste prophétique dont Muhammad, l'envoyé de Dieu, est le héros, et dont chaque pèlerin bénéficiant de l'élection divine est l'imitateur. Plusieurs éléments de cette narration hâtive transposent un acte ou un dit du Prophète en rapport avec son voyage nocturne *(isrâ')*, monté sur sa jument ailée *Burâq*. Est évoquée en termes à peine voilés la venue du Mahdî (voir encore chapitre quatorze), cet "héritier spirituel" des charismes du Prophète, et auquel le shaykh tend à s'identifier. Car le prône concerne autant la mission de l'Envoyé de Dieu brandissant l'"épée de l'Islam" pour "défendre son minaret et tailler en pièces ses adversaires", que la tâche de son successeur, chargé d'accomplir la mission salutaire dévolue à l'homme parfait. Ainsi, c'est avec le témoignage de la révélation coranique et l'attestation formelle du *tawhîd* que le pèlerin muhammadien reçoit "le soutien" *(ta'yîd)* indispensable à sa mission initiatique.

CHAPITRE QUATRE

L'"astre du dépouillement" est une métaphore pour désigner l'intellect de l'homme qui doit opérer le *tanzîh (via negationis)* en éliminant du champ de sa perception tout ce qui n'est pas Dieu, et en purifiant son regard pour contempler sa seule présence à travers toute forme ou vestige épiphanique. En effet, ici la "lumière de la perception" n'est pas seulement l'outil de la connaissance empirique, mais l'intuition directe de la nature profonde des choses. Bien qu'il ne soit pas fait mention de la faculté imaginative *(khayâl)*, on sait que les "hommes du voile" *(ahl al-hijâb)* n'ont recours qu'aux cinq sens extérieurs et à la faculté raisonnable pour accéder à la connaissance, alors que les hommes du dévoilement, les soufis, disposent de l'imagination active *(khayâl)* par laquelle ils perçoivent aussi directement les réalités du monde de l'âme (le *Malakût*) que le commun des hommes perçoit les choses du monde sensible. C'est pourquoi Ibn 'Arabî peut dire que Dieu reste "dissimulé aux hommes du voile dans la clarté de l'évidence et de la perception".

On comprend donc que le terme *shu'ûr* ne désigne pas simplement la perception sensible dont même les bêtes sont capables, mais il a trait à l'ouverture du regard intérieur – l'œil de la *basîra* – qui permet de discerner clairement l'essence des réalités divines. Tel est d'ailleurs le sens de cette pétition du Prophète disant : "Mon Dieu fais-moi voir les choses telles qu'elles sont." Nul doute qu'Ibn 'Arabî vise, à travers les "hommes du voile" dont le regard est borné, les philosophes adeptes de la raison et des preuves démonstratives qui ignorent les réalités cachées, faute d'avoir part au *kashf* des visionnaires. C'est à leur intention et pour le commun des hommes que Dieu, connaissant leurs limites spéculatives, a disposé des "signes évidents" qui révèlent sa présence et sa toute-puissance au ciel et sur la terre. Ces signes indiquent des

"significations cachées qu'ils ne comprendront jamais". Car derrière l'évidence immédiate de ce que l'acte de perception donne à voir "résident l'énigme des choses divines et leurs symboles".

Si le regard est le "lieu du symbole", c'est que l'objet qu'il perçoit renvoie ailleurs, au-delà de la première évidence qu'il croit capter. Or c'est le symbolisé, non le symbole, qu'il s'agit de comprendre, et telle est l'opération du *ta'wîl* consistant à dégager de son enveloppe sensible ou subtile l'intention cachée *(ma'na)*, l'idée suprasensible qui s'y trouve dissimulée. Celui qui mène à bien cette opération est sur la voie de l'union, et il peut faire sienne la formule : "Lorsque tu t'éveilles à la perception – comprenons la perception spirituelle véritable –, tu deviens le moyen médian." Telle est la fonction du Pôle mystique vers et autour duquel convergent les êtres et les choses qui tous sont éclairés, orientés et animés par lui, comme par un soleil spirituel. C'est sans doute en rapport avec l'initiation d'Abraham aux mystères du *Malakût* des cieux et de la terre (voir Coran, VI, 76), que Dieu ordonne au pèlerin (§ 20) : "Regarde-moi dans le soleil, recherche-moi dans la lune, scrute-moi dans les étoiles." Qunyawî, qui n'a pas relevé cette correspondance, semble voir là une allusion au *tawhîd* de l'essence (soleil), des attributs divins (lune) et des opérations (étoiles). Fort bien ! Mais souvent notre auteur identifie le soleil et la lune plus spécialement aux facultés supérieures de l'esprit et de l'âme universelle. Et on rencontre d'autres acceptions anthropologiques du symbolisme astral dans les chapitres sept et huit. Par ailleurs il associe souvent les sept astres révoluant dans leurs cieux respectifs aux sept attributs de l'activité divine que Dieu exerce à travers l'homme parfait : vie, audition, vision, puissance, volonté, connaissance, parole. (Voir *R. I.*, *Isfâr*, p. 14.)

Toujours est-il que la vraie "lumière de la perception" est la "connaissance profitable", c'est-à-dire la science divine innée *('ilm ladunî)*. Pour cette notion, se reporter à la fin du chapitre

huit (Présentation). Cette connaissance se situe dans la "ligne de démarcation" entre ces deux voiles que sont la lumière et l'obscurité. Le pèlerin est invité à "supprimer le point après avoir utilisé la ligne", ce qui semble être l'injonction d'abandonner les traces et les repères du monde sensible ou même *imaginal*, pour se laisser absorber dans la contemplation une fois qu'il aura parcouru le chemin (la ligne) qui y mène. La "ligne" figure la voie de passage de ce monde à l'autre, elle se situe au confluent des "deux océans" divin et créaturel.

Tâchons de déchiffrer certaines "énigmes" *(rumûz)* et formules insolites accumulées pêle-mêle dans ce chapitre. On remarque notamment l'épisode du bétail (§ 21), d'autant plus délicat à interpréter que ce passage du texte est mal écrit et obscur. Le contexte rituel du sacrifice de la vache (Coran, II, 68-71) semble devoir être écarté ici. En fait la leçon porte sur le choix de la bonne monture, sachant que "les chevaux, les mulets et les ânes" que Dieu a mis au service de l'homme (voir Coran, XVI, 8) caractérisent dans le soufisme différentes facultés de l'âme. D'accord avec notre commentateur, on retiendra que la mule, croisement de l'âne et du cheval, représente la faculté imaginative. Autrement dit, c'est la monture adéquate pour accéder à la "lumière de la perception" vraie, concernant les réalités divines. Le choix du véhicule de l'imagination spirituelle évite de se noyer dans la rivière de la perception sensible, comme le font les littéralistes qui sont les "hommes du voile", selon l'appréciation de nos ésotéristes. En effet, d'après Ibn 'Arabî, *Burâq* (dont le sens est : vif comme l'éclair), la monture ailée du prophète Muhammad dans son voyage nocturne, est une "monture barzakhienne", car elle permet de faire passer son cavalier de ce monde-ci à l'autre monde. Ce qui correspond ici à la fonction de la mule. On recommande (§ 21) au monteur de la mule de s'adosser au "mur", pour se hisser sur l'"estrade" *(dukkân)*. Autrement dit, le cavalier soutenu par la faculté imaginative doit franchir l'obstacle de la perception sensible – ici le mur – pour atteindre le seuil du dévoilement

intelligible – l'estrade – d'où il peut contempler l'essence des réalités divines. Il y a l'idée d'un saut ou envol du monde phénoménal vers le *Malakût*.

Dans ce même paragraphe, il est question de l'"oiseau de Jésus". C'est un renvoi à l'épisode coranique tiré des *Evangiles apocryphes* montrant l'Enfant Jésus qui façonne un oiseau d'argile puis souffle dessus, de sorte qu'il s'envole (Coran, III, 49). Selon Ibn 'Arabî, c'est là une forme de causalité divine indirecte qu'il faut dépasser, car le vrai spirituel "dépend uniquement de la cause divine première", et non du souffle vital. (Voir *Fut.*, I, p. 168, et *L'Alchimie du bonheur*, p. 67, § 37.) Selon Qunyawî, la recherche du *khalîfa* désigne la plus haute station spirituelle, tandis que la "vigile nocturne" favorise le recueillement du cœur. Mais le sens de ces formules et le contexte suggèrent plutôt la nécessité de rechercher Dieu dans la succession (sens de la racine *khalafa*) des signes qui annoncent ou rappellent sa présence et sa majesté. Ainsi la lune éclairant la nuit qui alterne avec le soleil du jour. Ou la "saison du printemps" propice pour le voyage du cœur, succédant à celle de l'hiver durant laquelle le pèlerin se prépare et rassemble ses forces par la lutte et l'entraînement ascétique.

Enfin, les recommandations liturgiques sur la prière du coucher et la nécessité du repos durant le premier tiers de la nuit pour être dispos quand viendra l'aube (correspondant à la première prière du jour, *salât al-duhâ*) recoupent les conseils donnés au chapitre douze (§ 65). Ce chapitre disparate se termine sur le conseil du silence, c'est-à-dire l'extinction de toutes les facultés pour accéder à la pure contemplation. Et cette transition annonce le chapitre suivant.

CHAPITRE CINQ

Que le silence *(samt)* soit le recueillement du cœur dans la contemplation, les chartreux de l'Occident chrétien en témoignent comme les soufis pratiquant cette discipline ascétique cardinale de la voie. Ibn 'Arabî a approfondi les vertus du silence et son symbolisme mystique (*Fut.*, II, p. 180) ; et ce qu'il en dit ici est complété dans un autre opuscule où il montre comment le "silence de la langue", complété par le "silence du cœur" peuvent manifester à l'homme son secret intime et lui révéler son Seigneur. "Celui dont le cœur est silencieux et qui ne fait pas taire sa langue (c'est-à-dire qui parle par Dieu), celui-là parle par la langue de la sagesse... le silence de la langue relève des stations de la masse des novices ainsi que des seigneurs du cheminement spirituel. Le silence du cœur relève des attributs des très-rapprochés qui sont les adeptes des contemplations divines." (Voir *R. I.*, *Hilyat al-abdâl*, p. 4.)

D'emblée, le silence intérieur provoqué par l'interpellation divine est mis en contraste avec le silence de l'ignorance et de l'impuissance spirituelle que symbolise le culte des idoles *qui ne parlent pas*. Les lignes du premier paragraphe (§ 24) sont une allusion à l'idolâtrie du veau d'or – le "silencieux" – ainsi qu'au culte astral des mages et autres formes de polythéisme. La mise en garde contre le *shirk* (association à Dieu) : "Tu t'associes aux adorateurs du soleil et de la lune", renvoie précisément à l'injonction du verset XLI, 37 : "Ne vous prosternez pas devant le soleil et la lune, mais prosternez-vous devant Dieu qui les a créés." Quant à l'épisode du veau d'or (Exode, XXXII), le Coran en reproduit plusieurs versions (Coran, II, 51 à 54 et 92 ; Coran, XX, 85 à 88 ; Coran, XX, 96) qu'Ibn 'Arabî a interprétées. (Voir *R. I.*, *Isfâr*, p. 52-53 ; et *Fut.*, II, p. 237 ; et *L'Alchimie du bonheur*, p. 88, n. 4.)

Le soufisme insiste sur le silence de la bouche, que l'on ouvre seulement pour célébrer Dieu dans la prière (le *dhikr*), et cette discipline allant de pair avec la retraite *(khalwa)* est

destinée à purifier les sens extérieurs et à couper l'homme de ses attaches avec le monde et la société. Mais il y a le silence intérieur beaucoup plus difficile à réaliser, qui est celui du cœur. Il consiste à interrompre le flux des pensées mondaines, à écarter les différentes sortes de suggestions *(khawâtir)* pour recueillir l'intelligence et toutes les énergies du cœur sur l'unique sujet divin. Ce silence-là, seulement accessible aux adeptes de la "vigilance" *(murâqaba)*, est le critère interne de l'absorption du sage dans la contemplation unitaire. Certains maîtres l'identifient au *dhikr* du secret *(sirr)* ou au *dhikr* caché *(khafî)*. Cet état, souvent défini comme celui de l'"âme pacifiée" (LXXXIX, 27), apparaît voisin de l'*hesychia* des moines orthodoxes, et du *dhyana* des moines bouddhistes.

L'"astre de la privation" *(najm al-salb)* doit s'entendre du serviteur privé, ou plutôt débarrassé du soliloque de l'âme et de l'intellect. Quand Dieu l'interpelle personnellement, il est alors "réduit au silence", tandis que la création tout entière devient le lieu de projection de cette divine communication (§ 24). Le shaykh conçoit sur le modèle de la révélation prophétique cette transmission du verbe inspiré que capte le cœur du *walî*. Il doit alors *parler aux hommes* pour faire connaître les desseins et la volonté de Dieu. Aussi son discours doit-il être prêche et non parole. Car il ne dit rien de son propre fait, mais uniquement ce que la sagesse de Dieu lui communique. Comparer notre *Livre des Théophanies* d'Ibn 'Arabî (théophanie n° 94).

"Le Parlant" *(al-Mutakallim)* est un attribut divin essentiel. Il est même à l'origine de toute révélation prophétique. Par extension, la parole divine communiquée au *walî* relève, selon Ibn 'Arabî, de la station du "prône" *(khitâb)*. Lorsque Dieu parle, l'homme devient silencieux. Ici Dieu avertit le pèlerin (§ 25) : "C'est sur la parole que repose ta condition première – comprenons la parole de Dieu – et elle est l'essence de ton silence." La suite du passage implique le *hadîth qudsî* : "Mon serviteur parle par moi, voit par moi..." Mais ici l'auteur

décline l'action divine sous la forme : *par toi*, puis *pour toi*. La "lumière du silence" est la contemplation pure qui achève la purification de l'intellect. On rejoint ici un enseignement précieux de Niffarî, déclarant : "Entre l'énonciation et le silence, il y a un *barzakh* (intervalle) dans lequel se trouvent la tombe de l'intellect et les tombes des choses." (P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, p. 200, n° 17.)

Notre chapitre se termine par une brève leçon (§ 26) sur le symbolisme de l'alphabet et le rapport entre l'*Alif* silencieux et les lettres parlantes, relation analogique à celle de l'essence inqualifiable avec ses attributs. (Voir chapitre trois, § 15, 17.) L'*Alif* transcende toutes les lettres de l'alphabet qui sont ses formes épiphaniques. Comme tel, il est la source cachée du langage. (Voir *Fut.*, I, p. 65.) Ici l'*Alif* qui meut les lettres est comparé au bâton de Moïse comme cause agente des miracles et interventions providentielles de Dieu. Moïse n'étant lui-même qu'un instrument choisi pour manifester la toute-puissance divine. Le sens en est que Dieu s'exprime à travers ses serviteurs – prophètes et *awliyâ'* – comme "l'*Alif* parle à travers les lettres". Dans ce contexte, le bâton de Moïse, homologué à l'*Alif*, vise la cause divine qui est à l'origine de tous les miracles et prodiges décrits dans l'Exode et que rappelle le Coran.

La conception de l'*Alif* silencieux parlant à travers les lettres rejoint une des intuitions centrales de la gnoséologie illustrée par l'alchimiste Jâbir Ibn Hayyân. Dans son *Livre du Glorieux (Kitâb al-Majîd)*, celui-ci développe, à partir de la triade *'Ayn*, *Mîm*, *Sîn*, une théorie de la connaissance propre à dévoiler la nature du Glorieux. Le célèbre alchimiste mystique réserve au *Sîn* (de Salmân) la fonction de l'ésotérisme. Comme tel, dans la triade susmentionnée, Salmân occupe le rang du "silencieux" *(sâmit)*. Car sa vocation est de manifester le sens secret de la prophétie, typifié par le *Mîm* de Muhammad. En même temps, celui-ci est le médiateur entre le Prophète et l'Imâm, typifié par la lettre *'Ayn* (du nom de 'Alî, le premier Imâm). Mais si Salmân, comme compagnon du Prophète *(Mîm)*, détient

le sens ésotérique de sa *nubuwwa,* c'est à 'Alî, comme prince de la *walâya* ou ésotérique de la prophétie, qu'incombe la fonction de manifester ce sens ésotérique. De ce point de vue, 'Alî se trouve dans une position comparable à celle qu'Ibn 'Arabî prête à l'adepte de la "lumière du silence". A savoir : "Le parlant qui reste silencieux." Pour la doctrine jabirienne succinctement évoquée ici, voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique,* p. 147 et suiv., et notamment p. 162 à 166.

On remarquera qu'à la fin du traité Ibn 'Arabî range parmi les portes initiatiques de la contemplation la règle du silence et du bon usage envers Dieu. (Voir § 96.)

CHAPITRE SIX

Ce chapitre, un des plus développés du livre, est particulièrement marqué par le sentiment aigu de la transcendance divine *(tanzîh)* qui en imprègne les principales séquences. En synchronisme avec cette leçon centrale et récurrente, Ibn 'Arabî projette sur le *walî* interpellé par Dieu la responsabilité de proclamer et de transmettre aux hommes les vérités qui le concernent, afin de les mettre sur la voie du salut. Ceci nous amène à préciser le sens du terme *muttali'* choisi pour désigner Dieu dans ce chapitre, et que l'on rencontre déjà sous la plume de Niffarî, associant la "station de l'instruction divine" à la connaissance de la "limite". (Voir l'édition Nwyia des *Mawâqif* n° 57, p. 231, et l'édition Arberry n° 15 p. 50.) En effet, par sa fonction d'"instructeur" *(muttali'),* Dieu assume le rôle de guide providentiel à l'égard des pèlerins. Car c'est la lumière souveraine de l'Instructeur qui instruit l'homme sur les propriétés de la transcendance divine en fonction de sa capacité, nécessairement limitée et ponctuelle. Ainsi son rôle pédagogique complète celui du "pilote" ou du "support" dans

les chapitre sept et treize. De la même racine verbale *(tala'a)* provient le mot *matla',* terme qui désigne le lever de l'astre ; ainsi que les *tawâli',* c'est-à-dire les étoiles ascendantes venant illuminer le ciel nocturne. Cette correspondance que nous signalons en passant éclaire les deux parties du titre de ce chapitre, car l'"astre du dévoilement" *(najm al-kashf)* est le médiateur de la "lumière de l'instructeur" *(nûr al-muttali')* dont les apparitions successives permettent au pèlerin de s'élever progressivement dans les arcanes de cette contemplation. Il y aurait à comparer la "théophanie de l'instruction" donnant accès au monde de l'invisible dans *Le Livre des Théophanies,* pour autant que le *walî* se purifie selon le corps et l'âme en se détachant de la condition terrestre. (Voir *R. I., Tajalliyât,* n° 47.) Il y a néanmoins une relative ambiguïté quant à la personne de l'instructeur, du fait que l'homme parfait en est le délégué ou Khalife au plan terrestre (voir § 35 et 36).

Au début de son commentaire, Qunyawî laisse le champ herméneutique ouvert en estimant que l'"instructeur désigne toute chose de l'ordre intelligible susceptible d'apparaître par la voie du dévoilement, et dont l'homme n'a pas encore fait l'expérience mystique". Bien entendu, la pédagogie spirituelle de l'instructeur est adaptée aux capacités nécessairement limitées de l'homme qui en bénéficie. D'où ce premier avertissement (§ 27) : "C'est par la limitation que tu peux progresser...", ce que notre commentateur paraphrase ainsi : "Je te fais progresser depuis la limite qui se trouve en toi-même vers cet instructeur qui lui est sans limites." D'autres mises en garde complètent cet avertissement, car l'homme ne doit pas tenter Dieu en essayant d'"aller au-delà de lui-même" (§ 33). Car, comme le rappelle le Coran, nul ne doit "outrepasser les limites de Dieu" (II, 229) – d'où l'ordre divin : "Arrête-toi devant ma limite et regarde dans mon livre, car il est la lumière éclatante et renferme le secret caché" (§ 40). Selon sa propre définition (*Istilâh,* p. 16), la "limite" *(hadd)* marque "la séparation entre toi et Lui". En effet, Dieu est le "sans limites", car il est

inaccessible en raison de sa nature même, comme l'énonce le philosophe ismaélien Sejestânî. Voir *Le Dévoilement des choses cachées* (Verdier, chap. premier, p. 35-36). A ce sujet, le shaykh précise ailleurs : "Celui qui s'arrête devant une limite (définition), son instructeur est autre que Dieu, et bien que cette limite lui indique Dieu, celle-ci ne lui est pas directement envoyée par Lui..." (*R. I., Shâhid*, p. 17.)

C'est pourquoi le dévoilement énuméré au cours de ce chapitre se présente comme autant de limites médiatrices entre l'instructeur divin et son témoin de contemplation. Ainsi le long prône (§ 29) dans lequel s'enchaînent des séries d'apparitions déterminées par le principe de la *coincidentia oppositorum,* qui dévoilent les secrets de Dieu et ses rapports avec sa création. Chaque apparition entraîne une connaissance déterminée, et donc un seuil ou une limite ponctuelle. "L'instructeur est apparu, et par lui on a vu la limitation", etc. Mais chaque fois que le pèlerin cherche à dépasser la limite de sa compréhension, Dieu l'arrête. Mieux, Il l'oblige à reculer et à régresser d'un sens caché vers son "enveloppe extérieure" correspondante.

On constate que l'"astre du dévoilement" sollicite au maximum l'aptitude illuminative des centres subtils du cœur, de l'esprit et du secret (évoqués par ailleurs), sans lesquels l'homme, livré aux simples conjectures de sa raison ou de son imagination, ne pourrait progresser dans la connaissance apophatique. La loi des contraires conditionne la compréhension des théophanies, parmi lesquelles, d'ailleurs, Ibn 'Arabî range la "limite". (Voir *R. I., Tajalliyât,* n° 39.) Ainsi, nous dit l'auteur : "C'est le lever de la lumière qui permet de connaître l'obscurité, et le lever de la pleine lune qui révèle le soleil." La complémentarité entre le *zâhir* et le *bâtin,* l'enveloppe extérieure et le noyau, est un principe constant de la noétique. Et ce principe recoupe la relation de cause à effet entre la pédagogie de l'instructeur et la connaissance ponctuelle qui en résulte à chaque étape de la voie et dans chaque apparition.

Si le pèlerin doit demeurer vigilant pour apprendre à "guetter Dieu dans l'instructeur", c'est afin de recueillir comme une grâce l'enseignement qu'il reçoit, lequel est adapté à sa propre capacité. Chaque effusion divine sur le cœur du *walî* lui sert ainsi de tremplin pour s'élever plus haut dans l'intelligence des mystères divins.

Alors que dans l'ismaélisme, notamment, les *hudûd* se présentent comme des degrés ésotériques de la connaissance dispensée par l'Imâm éternel ayant leurs personnifications terrestres dans les membres de la hiérarchie initiatique, chez Ibn 'Arabî, ces mêmes *hudûd* ou limites n'ont pas vraiment d'homologue humain. En tant qu'éléments constitutifs du corps spirituel de la sagesse inspirée, ils relèvent de la science innée, et ils se présentent comme les invisibles barreaux de l'échelle de l'ascension *(mi'râj)* permettant de gravir les cimes de la contemplation jusqu'à l'annihilation mystique dans le "*tawhîd* de la divinité".

Au terme de la première séquence visionnaire (§ 29-32), le pèlerin demande si toutes ces apparitions ont une fin. "Non, lui est-il répondu, aussi longtemps que durera le temps, il en sera ainsi." C'est une "mer sans rivage" que la connaissance de Dieu, et le mystique aura beau la parcourir en tous sens, il n'en verra jamais la fin. Il s'y anéantira plutôt dans l'extase. De plus, si Dieu lui dévoilait complètement et d'emblée "tous les secrets du *tawhîd,* il serait incapable de les supporter", car une telle révélation l'anéantirait complètement. L'homme défaille devant l'immensité et la transcendance de Dieu, et toujours il est renvoyé à son propre néant créaturel. Qu'il se résigne donc et ne cherche pas à connaître une puissance qui le dépasse. (Comparer *Tajalliyât,* n° 77.) "Aussi longtemps que je dure moi-même, dans chacune des stations que tu atteindras, tu ne verras que toi-même" (§ 33).

A la fin du même passage, l'auteur reprend le thème des soixante-dix ou soixante-dix mille voiles dissimulant la face divine, déjà exploité au chapitre trois. Chaque jour, déclare

Dieu au pèlerin, "soixante-dix mille secrets d'entre les secrets de ma majesté viennent visiter le cœur du sage, et ils n'y repasseront plus jamais". Les secrets du *tawhîd*, qu'exprime également la théophanie kabbalistique des lettres de l'alphabet (voir chapitre trois, § 14), sont aussi rapides et fugitifs que l'éclair lorsqu'il perce la nuée. Ce sont des "instants" extatiques qui fondent sur le cœur pour produire en lui le choc illuminateur.

Comme dans les autres contemplations, Ibn 'Arabî intègre l'homme parfait dans le plan du salut et de la révélation. Ainsi, le développement § 33 à 36 qui confirme la charge de l'instructeur relève de la fonction du Khalife ou vicaire de Dieu, qui est centrale dans la pédagogie akbarie. Cette transmission du savoir divin est généralement attribuée au Pôle mystique *(Qutb)*, comme individuation humaine de la réalité divine. Le shaykh en tire certaines conséquences. Comme témoin oculaire de la Présence divine, l'homme est investi de tous les noms et attributs, de sorte que c'est à travers lui que l'on peut connaître Dieu. "Tu es mon miroir, tu es ma demeure, tu es le trésor où je me tiens caché, le domicile de ma connaissance. Sans toi je ne serais pas connu, ni adoré, ni remercié, ni renié" (§ 35). Ici le ton et le style des formules rappellent des passages analogues du *Kitâb al-Isrâ'*, p. 69, 70. Comme le remarque Qunyawî, c'est donc au "serviteur parfait et universel" que s'adressent les louanges qui normalement ne conviennent qu'à Dieu, parce que Dieu est au-dessus de toute louange et de toute glorification de la part des êtres. "Louange à toi ! Sois exalté, car tu es le glorifié, le magnifié." Ou encore : "Ton essence est ma propre essence, ton attribut mon propre attribut." Ce discours exalté du jeune Ibn 'Arabî, imbu des pleins pouvoirs du *khalife* de Dieu, on le retrouve pratiquement dans toutes ses œuvres, comme un trait caractéristique de mégalomanie spirituelle. Néanmoins, certaines outrances si souvent mécomprises d'un Hallâj ou d'un Bastâmî, l'ont sans doute encouragé dans cette voie périlleuse. De son point de vue, c'est Dieu qui se glorifie lui-même par la bouche et la conscience de ses serviteurs élus, qu'ils soient prophètes ou *awliyâ'*. Dieu se décharge sur le véridique *(sâdiq)* de ses attributs de connaissance, et élève celui-ci au sens de la transcendance qui "maintient éloigné des vues déficientes, et sanctifie ceux qui méditent sur Lui".

Dans le discours assez pompeux qu'il attribue à la divinité, Ibn 'Arabî cherche à exalter la suréminence. Comme si la *via negationis* était l'unique moyen de dégager Dieu des déterminations, alors même qu'il les assume par condescendance à l'égard de la sphère créaturelle. Le procédé est moins subtil que celui, beaucoup mieux maîtrisé, de la théologie "superlative" qui coiffe la double approche cataphatique (affirmative) et apophatique (négative) de l'auteur de la *Théologie mystique*, le Pseudo-Denys l'Aréopagite. D'où la dénégation : "Je ne suis pas Dieu, ni ne suis Créateur" (§ 36 *in fine*). L'ipséité de l'essence se dévoile paradoxalement par excès de transcendance. Dieu est tel que même ses attributs de perfection, comme la beauté et la majesté, sont des "définitions de ce qu'Il n'est pas", car Lui seul les connaît et les confère à qui Il veut. Maître Eckhart n'énonce pas autre chose dans les paradoxes théologiques où il dénie à Dieu la bonté, la sagesse et l'être, ainsi que les autres qualifications qu'on lui prête, parce que son être est très exalté au-dessus de l'être, et s'apparente à un néant suressentiel. (Voir notamment *Sermons*, n° 83.)

Ibn 'Arabî ne manque jamais de rappeler que nul ne peut prétendre "cerner Dieu" par l'effort de la pensée, même si toute son œuvre exprime cet effort. Et dans le chapitre douze ayant trait à la vision de l'unicité divine, des recommandations analogues sont dispensées au lecteur. Que l'affirmation solennelle de la toute-puissance divine inspire une crainte légitime, et laisse présager une menace de châtiment à ceux qui la méconnaissent, c'est ce que montre le développement final du chapitre (§ 39). Mais à la différence d'un Jakob Boehme qui laisse la déité primordiale aux prises avec son propre

orgueil et son courroux, Ibn 'Arabî déverse la colère du Très-Haut sur ceux qui nient la mission de l'homme parfait chargé de proclamer les mystères du *tawhîd*. "O toi mon serviteur fidèle, toi qui es le lieu de mon regard, des vérités qui me concernent, transmets ce qui est juste, car je suis le véridique." D'une seule haleine, le porte-parole de l'instructeur menace de châtiment ceux qui nient les attributs divins (visant les mu'tazilites), ceux qui prétendent définir l'infini et l'indéterminé ; les négateurs refusant de croire à l'élection spéciale des envoyés et des *awliyâ'* ; ceux qui nient la résurrection, le Jugement dernier, l'enfer et le paradis, etc. (Voir Coran, XVI, 38.) Cette séquence anticipe le scénario eschatologique du chapitre quatorze ayant trait au jugement de Dieu. Le dernier paragraphe (§ 39) n'est pas sans rappeler le ton menaçant du *Poimandrès* (I, 23), dans le *Corpus hermeticum*.

Ces vitupérations, dont le livre offre d'autres exemples, sont surtout l'occasion de faire valoir la fonction de juge et de *khalife* dont Ibn 'Arabî se croit personnellement investi dans ses visions. Comme point de mire des *awliyâ'*, et guide de la communauté, le Pôle mystique exerce le magistère initiatique qui est la *siyâda*, ou fonction de seigneur du monde. Or, si le Pôle est "seigneur du monde", il est lui-même "serviteur de son Seigneur", et c'est comme tel qu'il agit au nom de Dieu, son propre Seigneur. Cette conception très impérieuse de l'exercice de la maîtrise aboutit chez Ibn 'Arabî à certains comportements pharaoniques, ou le moi divin est complètement accaparé par une volonté de puissance exaltée. Ainsi lorsqu'il proclame : "Je suis le Seigneur des fils d'Adam, je suis Dieu, il n'y a pas de Dieu excepté moi, gloire à moi..." (*R. I., Manzil al-qutb*, p. 10.) Il découle logiquement de cette doctrine que la personne du shaykh est une épiphanie divine sous la forme humaine, conception que l'organisation progressive des *tarîqa* soufis durcira par la suite. En arrière-plan, il y a là une forme de messianisme exalté, auquel le mythe de l'homme parfait sert de cadre idéologique dans l'école d'Ibn 'Arabî.

A la fin, Dieu recommande au pèlerin : "Arrête-toi devant ma limite et regarde dans mon Livre car il est la lumière éclatante et il renferme le secret caché." Au sens immédiat, il s'agit du Coran qui contient tous les avertissements au sujet de "la promesse et la menace", évoqués dans ce qui précède. Mais il arrive que l'auteur associe le livre divin à l'homme universel qui est en vérité "le Coran très précieux descendu de la présence de soi-même vers la présence de celui qui l'unifie" (*R. I., Isfâr*, p. 17). Heureusement, la menace de la géhenne proférée contre les mécréants et les idolâtres est compensée par la promesse du bonheur et du paradis pour les gnostiques véritables (§ 40). Comme la communauté d'Israël fut désaltérée par l'eau jaillissant en douze sources du rocher de l'Horeb (voir Coran, LXVIII, 42), chaque adepte du divin Instructeur "Goûtera une boisson connue de lui seul" (voir Coran, LIV, 28). Enfin, par une formule de transition également empruntée au Coran (LXVIII, 42), l'auditeur est invité à passer de l'étreinte de l'Instructeur à la directive du Pilote, autre attribut de la providence divine.

CHAPITRE SEPT

"Ce bateau... c'est ta providence ô Père, qui le pilote, car tu as mis un chemin jusque dans la mer, et dans les flots un sentier assuré... et de fait aux origines, tandis que périssaient les orgueilleux, l'espoir du monde se réfugia sur un radeau." (Sagesse, XIV, 2, 3 et 6.)

L'intitulation de ce chapitre très concis provient du verset LXVIII, 42 (le jour où se manifestera un pilote), cité en finale du chapitre précédent. Il s'agit là d'un des nombreux passages du Coran ayant trait au jour du Jugement qui est précisément celui de la comparution des âmes devant le Pilote *(sâq)*.

Cette perspective eschatologique est particulièrement marquée dans un passage du livre des *Futûhât* (III, p. 439 ; voir également p. 382), où le shaykh déploie une scénographie du Jugement dernier recoupant d'ailleurs celle du chapitre quatorze du présent livre. Dieu siège sur son trône entouré des huit anges de la résurrection qui le soutiennent ; le paradis et l'enfer sont disposés à la droite et à la gauche du trône. La crainte divine s'élève au point d'envahir complètement les cœurs de toutes les créatures prêtes à être jugées. Nul ne dit mot, les voiles sont ôtés entre Dieu et ses serviteurs, et c'est "le dévoilement du pilote qui leur ordonne d'invoquer la vérité sur l'ordre de Dieu en se prosternant devant lui".

L'"astre de l'invocation" *(najm al-du'â')* désigne le croyant fidèle qui tourne son cœur exclusivement vers le divin Pilote pour recevoir de lui secours et assistance. D'où la première sentence (§ 41) : "C'est sur Lui que l'on s'appuie, il est la directive *(amr)* que l'on ne peut refuser." Le pilote est dit "procéder du plan de la majesté", car il est une personnification de l'esprit de Dieu qui guide prophètes et *awliyâ'*. Il faut le chercher "dans le giron du ciel", car la lumière du pilote est le soleil de la guidance divine, comme il est dit : "Vous croyez en celui qui est dans le ciel, bien qu'il fasse crouler la terre" (LXVII, 16). La puissance de son épiphanie entraîne le grand ébranlement des choses du ciel et de la terre, le déplacement des montagnes, la disparition des "deux pieds" *(qadamayn)* servant d'assise au trône cosmique – autant d'allusions à l'expérience de l'annihilation mystique de l'*ego* terrestre et des réalités mondaines devant la face de la majesté. Pour le symbolisme des "deux pieds" de Dieu reposant sur l'escabeau ou le piédestal du trône *(kursî)*, lesquels assurent l'équilibre cosmique et la permanence du monde manifesté, on se reportera au livre des *Futûhât* (III, p. 432, 463). Il est intéressant de voir comment 'Abd al-Karîm Jîlî (auteur du *Kitâb al-Insân al-kâmil*) prolonge l'enseignement d'Ibn 'Arabî en associant le pilote au trône en tant qu'il est le conducteur de l'univers sur lequel il siège et dont il tient les rênes pour conduire toute chose dans l'ordre cosmique. Pour plus de détails, voir le Commentaire du prologue du *Livre des Théophanies.* (*Kitâb al-Tajalliyât*, éd. Yahia, p. 458, 459, § 65.)

Pour conclure ce chapitre, Ibn 'Arabî envisage un peu sommairement quelques types de vocations à travers lesquelles chaque serviteur se consacre à Dieu par une voie déterminée. On reconnaît *grosso modo* les adeptes de la voie de l'intellect symbolisé par le *Qalam.* Les adeptes de l'introspection spirituelle exclusivement occupés par la connaissance du cœur ou bien de centres encore plus subtils de la conscience, tels que l'arcane caché ou le secret. Même si le pèlerin interpellé peut choisir le service divin qui lui correspond le mieux, le dernier groupe, représenté par les serviteurs "qui errent continuellement", désigne la *walâya* inconditionnelle des éperdus d'amour, adeptes de la stupeur qui est une station spirituelle insigne au-delà de toutes les autres. Ces derniers errent dans les déserts du *tawhîd*, et ils recherchent Dieu par-delà toutes les stations. C'est un peu le message de la conclusion du chapitre où il est ordonné au pèlerin de franchir la station du pilote, de même qu'il a dépassé celle de l'instructeur. Car désormais c'est sur lui, en tant que serviteur parfait, que Dieu compte, et c'est vers lui qu'il regarde. Il en sera de même pour le support épiphanique de la tente cosmique personnifiée par l'homme parfait au chapitre treize.

CHAPITRE HUIT

"La mer voit et s'enfuit, le Jourdain retourne en arrière. [...] Qu'as-tu, mer, à t'enfuir [...] ? Tremble, terre, devant la face du Maître, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le caillou en source." (Psaume 114.)

Ce chapitre est un des plus insolites du traité, et Ibn 'Arabî y donne libre cours à son goût particulier des énigmes. De plus, le texte original est assez corrompu et en rend la lecture peu assurée. Cette vision apocalyptique concentrée sur le symbolisme du rocher et de la mer suggère l'influence possible de sources bibliques parallèles, notamment d'un passage du *Livre des Secrets d'Henoch* (chapitre 28, versets 2 et 3 : sur la fondation de la terre comme un rocher et les limites assignées aux eaux de la Genèse qui l'entourent).

Pour faciliter la compréhension du thème générique – les vicissitudes de cet "homme-rocher" –, il faut recoudre quelques fils de la trame du Coran sans liens apparents, mais qui semblent avoir guidé et orienté la réflexion d'Ibn 'Arabî. Ainsi le titre du chapitre s'inspire principalement de la sourate Luqmân (XXXI)), car l'"astre de la mer" n'est autre que la lune qui commande à l'océan et aux marées (Coran, XXXI, 29, 31). C'est sur cette lune de la conscience ou de l'âme du mystique que se concentrent toutes les exhortations et menaces de la deuxième partie du chapitre (§ 46). De plus, nous apprenons qu'elle éclaire le rocher et s'entretient avec lui durant la nuit, lorsque celui-ci est submergé par la "mer verte" (voir déjà ce symbolisme au chapitre deux).

Maintenant qu'en est-il de ce rocher que Dieu interpelle ? Qunyawî veut absolument identifier celui-ci au corps physique élémentaire de l'homme qui recèle les sciences que Dieu y a placées. Il nous semble plus conforme à la pensée du shaykh et aux enseignements coraniques de voir dans ce rocher *(sakhra)* un nouveau symbole du cœur. Rappelons le verset XXXI, 16, où il est dit : "O mon fils, même si c'était l'équivalent d'un grain de moutarde, et que cela fût caché *dans un rocher* ou dans les cieux ou sur la terre, Dieu le présentera en pleine lumière."

Or voici qu'"auprès de ce rocher illustre s'abrite celui qui a dévoré le foie de son père..." Cette image est une transposition du Coran (XC, 4) : "Par un Père et ce qu'il engendre ! Nous avons créé l'homme dans une amertume *(kabad)*" – ou littéralement "dans le foie", le mot *kabad* signifiant l'organe de l'amertume qui est le foie. Dans le *Tafsîr*, commentaire du Coran publié sous le nom d'Ibn 'Arabî et qui est de Qâshânî (II, p. 807, 808), le "père" est identifié à l'Esprit saint comme géniteur des âmes humaines. Et conformément à une interprétation traditionnelle, le disciple d'Ibn 'Arabî donne à *kabad* le sens d'amertume, malheur, maladie, corruption du cœur. Ce verset énonce que Dieu a établi l'homme dans un état d'angoisse par lequel il s'est libéré en quelque sorte du désir créateur qui le tourmentait, comme une mère de son enfant. Ce tourment qu'est la quête de la connaissance, 'Attâr le suggère dans ce vers du *Bulbul Nâmeh* : "Mon corps est fragile, ô Salomon, mais je sais mieux parler que les autres oiseaux ; celui-là ressent ma douleur, qui comme moi se dévore le foie." (Trad. L. Massignon, *Opera minora*, II, p. 144.) Reste à déterminer dans ce contexte qui est le père ? La réponse en est implicite dans le verset XXXI, 16 cité plus haut, où Dieu se présente comme un père interpellant son fils. Et cette relation typiquement biblique entre le rocher et le père est notamment signifiée dans le Psaume LXXXIX, 27 : "Tu es mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut."

Certains préféreront reconnaître là une réminiscence lointaine du mythe de Prométhée, enchaîné au rocher et dont les corbeaux dévorent le foie chaque jour, tandis qu'il se reconstitue chaque nuit, cela en punition de sa tentative de s'emparer du feu divin. De même que les passions peuvent corrompre le cœur et le dévorer comme les corbeaux le foie de Prométhée, pareillement le tourment de la quête consume ce même cœur et le purifie par le feu du désir divin. L'écrivain Nikos Kazantzakis *(La Dernière Tentation du Christ)* n'allait-il pas jusqu'à dire que l'esprit de Dieu est un anthropophage dévorant l'homme tout entier pour n'en laisser plus que le squelette ?

Maintenant, examinons la brève série de questions-réponses ouvrant cette Contemplation. Selon Qunyawî, la "moitié" de ce

foie a été consumée par le feu et se rapporte aux sciences exotériques et au domaine des sens. L'autre moitié qui a été conservée vivante figurerait les sciences ésotériques qui en se spiritualisant ont rejoint leur source en s'immergeant dans la mer verte. Et le commentateur de renvoyer laconiquement à la quête de la "science innée" associée à l'étrange épisode du poisson oublié par Moïse et son serviteur dans la sourate de la Caverne (XVIII, 63 et suiv.). D'après ce symbolisme anthropologique, la première moitié vouée à la mort licite par assimilation concerne les cinq facultés extérieures, et la seconde moitié demeurée vivante et qui se perd dans la mer verte vise l'annihilation spirituelle, qui entraîne la résorption des facultés subtiles de l'homme. D'une façon générale, les vicissitudes advenant à ce rocher évoquent l'"alternance des états mystiques" du cœur et ses différentes activités suivant qu'il est placé sous l'influx nocturne de la lune ou sous la lumière du soleil qui dissout en quelque sorte les voiles ténébreux de la nature humaine. A l'apparition du soleil, la mer verte se retire, et l'homme-rocher se retrouve exposé au rayonnement de l'astre diurne qui est la force vivifiante de l'esprit.

La suite du chapitre (§ 46 à 49) présente un caractère apocalyptique accentué. Certaines images et symboles employés ne sont pas sans rappeler une évocation cosmique de Niffarî dans un texte beaucoup mieux structuré, et où des injonctions analogues sont données au soleil, à la lune et aux étoiles. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 404.) Qunyawî voit dans l'"Occident" le lieu où se couchent les réalités corporelles et dans l'"Orient" le lieu où se lèvent les réalités spirituelles. Et la mer verte désignerait la connaissance divine qui les englobe et qui en est la source. Admettons ! Mais comment expliquer alors cette accumulation d'ordres et de contrordres, de menaces et de sanctions visant tour à tour la lune, la mer et le rocher ? Il apparaît que le symbolisme de ces différentes entités oscille entre des correspondances cosmologiques, anthropologiques et eschatologiques qui se recoupent et s'enchevêtrent presque

à chaque ligne dans la trame du chapitre. Cela donne l'effet d'une "toile d'araignée", dont le Coran (XXIX, 41) souligne l'extrême fragilité.

La clé herméneutique essentielle est la loi de l'alternance qu'illustre le nycthémère, et cela en fonction des trois hypostases de la cosmo-anthropologie néo-platonicienne adoptée par Ibn 'Arabî : l'intellect divin universel, généralement typifié par le soleil ; l'âme universelle typifiée par la lune ; enfin la nature universelle qui est la mer verte, autrement dit le milieu ambiant dans lequel baigne notre "homme-rocher". Ces trois hypostases ont leur homologue dans le microcosme humain pour lui permettre d'appréhender les lois de l'univers. Car Dieu "a imbriqué la nuit dans le jour et le jour dans la nuit. Il a préposé (au service de l'homme) le soleil et la lune..." (XXXV, 13). Cette sage disposition divine provient du "Seigneur des Orients et des Occidents" – expression coranique récurrente (II, 115 ; LV, 17, etc.) que notre auteur applique plus spécialement à l'eschatologie personnelle du mystique – puisque la fin dernière de l'homme est de "connaître la voie du bonheur et du salut", pour échapper au châtiment que le divin Juge réserve aux ignorants et aux mécréants. Ainsi le lever de la lune de l'âme à l'occident (au couchant) des choses corporelles et des objets des sens signifie l'éveil aux réalités ésotériques de l'esprit, du cœur et des autres facultés. (Comparer *R. I., Risâlat al-Qism al-ilâhî*, p. 24, 25.)

Les injonctions successives et apparemment contradictoires données à la lune, à la mer ainsi qu'au rocher illustrent bien les divins paradoxes de la science innée *('ilm ladunî)* dont l'acquisition tourmente autant le cœur du gnostique que les corbeaux le "foie de Prométhée" dans le mythe grec. Aussi bien le prophète Moïse eut-il beaucoup de mal à *patienter* devant les signes déroutants et les actions étranges de son guide Khadir dont il enviait la haute sagesse sans pouvoir la comprendre. L'insaisissable "poisson de la gnose" avait repris son chemin dans la mer, tandis que Moïse se tenait "à l'abri du rocher"

(Coran, XVIII, 63). Et c'est en revenant sur ses pas qu'il rencontra l'éminent serviteur du Très-Haut, traditionnellement identifié à Khadir "le Verdoyant" – parce que sa sagesse fait verdoyer la terre des âmes, chaque fois qu'elle s'y révèle. Voilà pourquoi Dieu commande à la lune de rester immergée dans la mer verte (§ 46), c'est-à-dire abolie dans la science de Khadir. Car il y a deux mers, dit le Coran (XXXV, 12), "l'une d'elles est très douce et agréable à boire, l'autre est salée et amère". Elle est un symbole du châtiment divin réservé aux ignorants et auquel l'auteur fait allusion quand il menace le rocher d'être projeté dans la "mer blanche pour augmenter son malheur" (§ 48).

Dans le même enchaînement, Ibn 'Arabî transpose l'épisode miraculeux du rocher de l'Horeb qui désaltéra Israël au désert (voir Exode, XVII, 6). C'est à l'âme ou à l'esprit du pèlerin, comme faculté noétique typifiée par la lune, de faire jaillir les "douze sources" ou ramifications de la connaissance du *tawhîd* (voir Coran, II, 60). Et le symbolisme ternaire du rite d'immersion dans ces sources figure le triple mode généralement admis de l'annihilation mystique *(fanâ')* : abolition de l'ego charnel *(nafs)*, du cœur *(qalb)* et du fond intime de la conscience *(sirr)*.

Dans le paragraphe final (§ 49), les ordres et les sanctions eschatologiques précédemment donnés à la lune sont annulés. L'ordre divin *(amr)* auquel préside le "Seigneur des Orients et des Occidents" (voir plus haut) doit continuer de régner jusqu'à un terme fixé qui est le jour du Jugement et de la résurrection. Alors ce sera le grand ébranlement cosmique, le ciel se fissurera et la lune se fendra. (Voir Coran, LIV, 1, et LXXXII, 1 et suiv.) Mais il s'agit là d'événements de l'âme que les "craignants Dieu" *(muttaqîn)* expérimentent durant leur progression dans la voie. (Comparer Joël, II, 10, 11.)

CHAPITRE NEUF

LOVE'S PHILOSOPHY

The fountains mingle with the river
And the rivers with the Ocean,
The winds of Heaven mix for ever
With a sweet emotion ;
Nothing in the world is single ;
All things by a law divine
In one spirit meet and mingle.
Why not I with thine ?

SHELLEY

"Dieu a produit des fleuves et des chemins pour aider l'homme à se diriger." (Coran, XVI, 15.)

"Il a mis à votre disposition la sphère (la lune) pour qu'elle circule sur la mer à son ordre et il a mis à votre disposition les fleuves." (Coran, XIV, 32.)

Bien que le mot même ne soit pas prononcé, ce chapitre concerne le *tawhîd* dont les voies d'accès et les degrés fondamentaux sont suggérés par deux scénographies principales : la vision des fleuves aboutissant tous à l'unique océan divin, suivie de celle des demeures épiphaniques renfermant des trésors spirituels. Ce double registre de symboles est familier à notre auteur quand il veut mettre en perspective les principales étapes du cheminement spirituel *(sulûk)* conduisant à l'union, telles que les différentes classes ou catégories de pèlerins peuvent ou non y parvenir. Cela explique peut-être le choix du terme *rutab* (pluriel de *rutba*) dans la seconde partie du titre : l'astre des "rangs" ou degrés assignés aux différents types de pèlerins décrits dans le chapitre (§ 52 et suiv.).

Nous retrouvons d'abord le symbole déjà rencontré des eaux et de l'océan (voir chapitres deux et huit). La connaissance divine absolue y est figurée par l'"océan englobant"

dont les fleuves constituent des moyens d'accès. Cette première scène place la conscience du mystique devant l'économie de la révélation dont chaque fleuve représente une étape ou une modalité. Ainsi le premier fleuve correspond à l'Evangile apporté par Jésus qui est appelé l'"Esprit de Dieu" dans le Coran. C'est pourquoi il dispense la "connaissance de l'esprit". Selon Ibn 'Arabî, Jésus détient la "science de la revivification spirituelle", et ses miracles illustrent la régénération des âmes ainsi que la guérison des corps. Le second fleuve correspond à la Torah révélée à Moïse au Sinaï, où Dieu lui parla. Et c'est l'immersion spirituelle dans la mer du prône *(khitâb)*. Le troisième fleuve correspond au livre des Psaumes de David. Enfin le quatrième, "qui se jette dans la mer de l'amour", est bien sûr le Coran. Car Muhammad est le "Sceau des prophètes", il boucle le cycle des révélations antérieures pour en dévoiler le sens le plus profond.

On rencontre plusieurs scénographies similaires dans différents chapitres des *Futûhât*. Ibn 'Arabî situe au "lotus de l'aboutissement" (LIII, 14) – symbole de l'arbre de vie – la vision des quatre fleuves paradisiaques homologués avec les quatre livres saints énumérés ici. Avec cette différence que les trois premiers se résorbent dans "le grand fleuve du Coran", où le pèlerin est invité à se plonger pour y recevoir le baptême de la régénération spirituelle. C'est toujours dans le contexte élaboré de l'ascension personnelle du mystique *(mi'râj)* que le shaykh situe cette expérience visionnaire. (Voir *Fut.*, III, p. 352, et *L'Alchimie du bonheur*, p. 109.)

Ici les quatre mers décrites au début de la vision "aboutissent à un seul et unique océan qui les contient toutes". C'est l'"océan du *tawhîd*" (voir *Le Livre des Théophanies*, n° 58), comme lieu d'intégration synthétique de toutes les voies d'accès à la connaissance divine procurée par les quatre fleuves de la révélation : la Torah, le livre des Psaumes, l'Evangile et le Coran. L'ensemble de ce précieux héritage prophétique constitue "les synthèses des paroles divines" *(jawâmi' al-kalim)* données au

prophète Muhammad, selon un *hadîth* souvent commenté par l'auteur. Or, ces fleuves émanant de l'unique océan y retournent "après s'être mélangés aux quatre mers" et "après avoir arrosé les plantations des agriculteurs" (§ 51). Cette image suggère probablement que lorsque les différentes catégories de *walî* adhèrent à la voie des prophètes en les prenant pour guides, la terre devient fertile, étant irriguée par l'eau divine qui fait verdoyer les cœurs. Alors chaque cœur est désaltéré par la source à laquelle il s'abreuve. On a déjà vu ce symbole aquatique de la gnose précédemment (voir Présentation chapitre deux). Plusieurs recoupements doctrinaux que nous ne pouvons justifier ici suggèrent que les quatre mers représentent la science des prophètes, tandis que les quatre fleuves qui en découlent représentent la science des *awliyâ'*. Dans cette perspective, les "canaux" qui se ramifient à partir des quatre fleuves pour arroser la terre désignent vraisemblablement les grandes catégories de guides initiant la communauté des adeptes. Ce sont les différents membres de la hiérarchie ésotérique qu'on appelle les pôles *(aqtâb)*, les califes spirituels *(khulafâ')*, les héritiers *(wurathâ')*, etc. D'après une conception de l'initiation prophétique répandue dans les cercles soufis du Maghreb et de l'Andalousie, chaque ami de Dieu présente une certaine disposition spirituelle à axer sa *walaya*, ou dévotion mystique, "sur le cœur" d'un prophète particulier qu'il prend pour guide tutélaire. Ainsi certains polarisent leur ardeur spirituelle sur le cœur de Jésus, d'Abraham, de David, de Moïse, de Muhammad ou d'autres *nabî* dont la révélation coranique honore la mémoire. C'est ainsi qu'ils recueillent les "sagesses prophétiques" sous lesquelles Ibn 'Arabî a placé son maître livre : les *Fusûs al-hikam*. Il est bon de rappeler qu'Ibn 'Arabî jeune homme a été initié à cette pédagodie prophétique par son premier maître, Abû al-'Abbâs al-'Uraybî. Et il atteste avoir été ainsi placé sous la guidance providentielle de Jésus au début de sa vocation.

La suite de cette première vision concerne la priorité que les différentes catégories de pèlerins sommairement indiquées donnent aux mers, aux fleuves ou à l'océan englobant selon leurs capacités spirituelles respectives (§ 51). C'est mettre en cause la manière adéquate d'accéder à la connaissance de Dieu : soit directement et intuitivement par une vision synthétique ; soit par la voie des médiations ou des déductions. On relève quatre modes de contemplations affectés respectivement au "véridique" *(sâdiq)*, au "témoin" *(shâhid)*, au "chercheur de preuves" *(sâhib dalîl)*, enfin au "rapproché" *(muqarrab)*. Le "véridique" contemple *d'abord* l'unité pléromatique de Dieu que figure l'océan englobant, avant de considérer ses attributs et ramifications noétiques symbolisés par les mers et les fleuves. Il s'agit de la "vision de l'unité essentielle" n'écartant point les noms et qualifications divines, mais qui donne la priorité absolue au "*tawhîd* oculaire de l'essence". L'interprétation de Qunyawî confirme ce sens. Le "témoin" qui "contemple toutes les mers à la fois" considère simultanément la multiplicité des attributs incluse dans l'unité principielle. Il s'agit alors du "*tawhîd* monadique" envisageant l'unicité singulière *(wâhidiyya)* propre au plan des attributs divins. Le "chercheur de preuves" est celui qui prétend remonter des effets à la cause par les ressources de la raison démonstrative. (Voir cette expression au chapitre premier, § 4.) Il s'agit des philosophes spéculatifs *(ahl al-nazar)* – auxquels l'unicité foncière de l'être reste occultée par la multiplicité de ses formes épiphaniques. Nos soufis les assimilent aux "hommes du voile" *(ahl al-hijâb)*.

Enfin, il faut considérer comme une catégorie à part les "rapprochés de Dieu" adeptes de la perfection, lesquels vont jusqu'au bout du voyage et atteignent "l'océan immense" de la réalité divine. Reste le cas de ces spirituels errants adeptes de la stupeur, qui sont voués au terme de leur prodigieux périple à une annihilation mystique totale et sans retour au monde (voir chapitre dix). Il s'agit des *afrâd* ou esseulés mystiques. Cette théorie de la connaissance visionnaire, Najm ad-Dîn Kubrâ (m. 1220) en offre une analyse comparable d'après le même registre aquatique : la source, la mer et les canaux. Il montre comment celui qui ignore la source d'alimentation de la mer et des canaux est amené à la découvrir en remontant à l'origine ou au point d'émission de la source qui est la réalité divine. (Voir son *Kitâb Fawât'ih al-jamâl*, éd. F. Meier.)

Dans la scène suivante (§ 53 à 56), le pèlerin de cette contemplation visite trois "demeures" *(manâzil)* sommairement assimilées par Qunyawî aux trois degrés bien connus du *tawhîd* : celui des opérations, des attributs et de l'essence. Selon lui, les hôtes de la première demeure sont accablés par les flèches des actes *(af'âl)* qu'ils ont accomplis et qui se retournent contre eux. Les hôtes de la seconde demeure se voient tendre par les fenêtres des attributs des "poignets tenant des lanternes" qui éclairent leur prison. Enfin, dans la troisième demeure (§ 58), on ne "trouve presque plus de sorts", car il s'agit de la station du *tawhîd* essentiel seulement accessible aux parfaits qui sont capables de parcourir le grand océan. Le pèlerin qui ne désire que Dieu seul renonce à emporter avec lui les perles et les pierres précieuses dont regorgent les trésors de la seconde demeure. C'est pourquoi, à l'invitation de se servir, il répond sagement : "Non ! je n'en ai pas besoin." De la même façon, dans l'"Epître des Lumières" *(Risâlat al-Anwâr)*, le voyageur est confronté successivement à toutes les stations de la connaissance malgré lesquelles "il ne s'arrête pas", car c'est Dieu seul qu'il cherche, et non ses dons, si précieux soient-ils.

La suite de cette vision débouche sur une scène dantesque (§ 55) censée représenter les peines qu'endurent les âmes demeurées prisonnières du *barzakh* que l'eschatologie musulmane situe généralement, comme le "purgatoire" du christianisme, entre l'enfer et le paradis. Selon le commentateur, les "fenêtres" seraient les orifices par où les plus pénétrants adeptes aperçoivent les attributs particuliers de la négation.

La hauteur de cent coudées qui les rend presque inaccessibles désignerait les "Cent Noms" de Dieu ou ses attributs essentiels. Les lanternes suspendues aux poignets et qui viennent éclairer ces multitudes souffrantes seraient les sciences particulières dévoilées aux adeptes du *tawhîd*. Cette interprétation paraît bien hasardeuse dans la mesure où les hôtes de cette seconde demeure subissent des peines infernales en demeurant prisonniers de leurs convictions fausses concernant la voie salutaire de l'union.

C'est cette dernière voie qui semble préconisée dans la troisième demeure (§ 56 et suiv.). Elle est une initiation aux secrets de l'essence divine qui n'est accessible que par le dénuement spirituel. Les trésors de cette demeure sont cadenassés, et dépourvus de clés (§ 56). Ici le message est clair : il s'agit des clés du *tawhîd* apophatique *(mafâtîh al-tanzîh)* que les adeptes du *fanâ'*, ou annihilation mystique, doivent aller chercher au fond de l'océan divin. Mais avant d'y plonger, le navigateur doit parcourir cet océan jusqu'au "septième millénaire" qui marque le terme de l'ascension divine. Quand ce cycle de l'âme a été mené à bien, il peut plonger dans l'abîme de l'essence pour s'emparer des précieuses clés du Trésor caché – selon le *hadîth* : "J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu." Cette immersion mystique correspond à l'épreuve décisive du *fanâ'* qu'on appelle communément le "voyage en Dieu", car il se déroule au sein de l'essence. Pour l'accomplir, le plongeur doit se dévêtir de ses attributs créaturels en ne conservant que "son pagne", symbole du retour à la condition adamique première. Finalement les clés que le plongeur ramène à la surface s'échappent de ses mains et ouvrent spontanément les coffres de l'essence divine. Et là, il découvre avec stupeur qu'on ne peut rien distinguer dans cette demeure, "que du vide". C'est la confrontation au néant divin qui est au-delà de l'être, et que symbolise également la ténèbre divine. (Se reporter au chapitre deux.) Au terme de cette contemplation, le pèlerin quitte le seuil de la transcendance pour affronter l'épreuve de l'errance dans la "mer de la stupeur". Et ceci amorce le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE DIX

"La cause de la stupeur dans notre connaissance de Dieu est due au fait que nous recherchons son essence insigne par l'une des deux voies : soit la voie des preuves intellectuelles, soit la voie de la contemplation." (*Fut.*, I, p. 270.)

L'intitulation de ce chapitre nous suggère de sauter directement à la sentence finale : "le néant a témoigné par la stupeur : *Je suis Dieu, il n'y a de Dieu que moi*" (§ 62). Il y a là évidemment beaucoup plus qu'une simple attestation de l'unité divine *(shahâda)*. Dans ce verset liturgique (XX, 4), Dieu lui-même énonce sa transcendance en prenant à temoin l'"astre du néant", c'est-à-dire l'homme. Et ce dernier est médusé par une telle révélation. On trouve dans cette formule la quintessence de la doctrine du *tawhîd* apophatique qu'énonce l'ipséité divine s'auto-affirmant par le pronom personnel *innî*, dont dérive l'équation *inniyya* (egoïté), le moi divin – *huwiyya* (ipséité, ou mieux : illéité). L'intellect humain demeure impuissant devant la profondeur du mystère divin.

C'est sur cet enseignement que porte le début du chapitre (§ 54). On y voit l'astre du néant qui vacille devant les interpellations divines apparemment contradictoires. C'est là une forme de discours paradoxal cher à Ibn 'Arabî et qui rappelle les procédés du *shath* soufi. Pareillement à certains *ko'an* des maîtres du bouddhisme zen destinés à provoquer le *satori*, cette "voie abrupte" court-circuite le raisonnement logique et entraîne ce qu'Ibn 'Arabî appelle justement la "déroute des intellects" (*Le Livre des Théophanies*, n° 106). Le but en est assez

évident en soi : il s'agit de lancer un paradoxe ou de les accumuler pour briser la chaîne laborieuse de la pensée discursive afin de susciter l'éclair de l'illumination. Cette forme de langage paradoxal où s'entrechoquent les négations et les affirmations, les ordres et les contrordres, donne le ton à l'ensemble du chapitre. Aussi bien Ibn 'Arabî fait-il de la stupeur (*hayra*, ou *tahayyur*) un "moyen d'accès à Dieu", c'est-à-dire un levier pour la réalisation mystique susceptible de parfaire les hommes de la haute élite spirituelle. (Voir *Fut.*, IV, p. 42.) Comme beaucoup d'autres maîtres, il associe la stupeur aux visions théophaniques de la majesté. (*R. I., Jalâla*, p. 7 et 10.)

Dans cette "demeure de la stupeur", le cœur et l'intellect sont complètement abolis car il s'agit d'une des formes caractéristiques du grand *fanâ'*. Il n'y a plus de repères, ni de sujets, ni d'objets à distinguer. Quand Dieu interpelle la conscience du mystique en lui disant : "Reviens !" (§ 54) – l'homme ne sait pas où, car le lieu, le temps, l'espace, tout a disparu. Si tu entends cet ordre de revenir, écrit ailleurs Ibn 'Arabî, réponds : "De toi, Seigneur, vers toi !" (*R. I., Fanâ'*, p. 5.) Le retour de l'annihilation mystique se fait toujours *depuis* Dieu *vers Lui*, car la conscience immergée dans la présence divine constitue le lieu de Dieu.

Naturellement, les auteurs des manuels classiques du soufisme, comme Hujwîrî, Sarrâj, Abû Tâlib al-Makkî ou Kalâbâdhî, ont rangé le *maqâm* de la stupeur *(hayra)* parmi les stations finales de la voie mystique en enregistrant les définitions qu'en donnèrent les premiers maîtres : Hallâj, Shiblî, Ibn 'Atâ' et Junayd, le "maître à penser" du groupe de Bagdad au IXe siècle. En réalité, cette station hors norme reste indéfinissable, et chaque maître l'évoque à sa manière.

Le prophète Muhammad avide de recevoir toujours plus de la révélation divine, comme les saints de recevoir toujours plus d'effusion spirituelle, aurait dit : "Seigneur, augmente notre stupeur en toi !" Il s'agit véritablement d'une croissance de l'âme dans l'émerveillement du mystère de l'être infini,

inqualifiable, incernable, inscrutable. Et il n'est pas étonnant que notre mystique en fasse l'ultime critère de la connaissance à laquelle aspirent toutes les classes de *walî*, qu'il s'agisse des "héritiers", des "itinérants", des "dévots", des "véridiques", ou bien des prophètes et des envoyés. Car l'expérience du *tawhîd* dépend de la capacité de chaque vase humain à absorber le breuvage de la stupeur qui est la réalité divine dans l'infinitude de ses manifestations. (Voir § 60 et 61.)

Notre commentateur, Sadr ad-Dîn Qunyawî, voit avec raison dans la succession des paradoxes et des ordres déroutants donnés au pèlerin le salutaire apprentissage des "mœurs de Dieu" *(akhlâq al-Haqq)*. Car la stupeur est le "vêtement" par lequel Dieu se dissimule à l'homme tout en se révélant à travers lui (§ 62). Celui qui endosse le vêtement de la stupeur, c'est comme s'il revêtait Dieu et en assumait providentiellement la forme épiphanique, de la même manière que celui qui assume l'illéité (du pronom *huwa*), en se dépouillant totalement de son ego individuel, cache l'ipséité divine (le pronom *anâ*), à laquelle il renvoie. Mais ce vêtement, comme tout attribut de la face divine, est voué à la destruction. Aussi Dieu ordonne-t-il au pèlerin de le lancer dans le feu. S'il est consumé, c'est bien le vêtement de Dieu, autrement non. Que signifie cette leçon ? Simplement que le voile de la stupeur dont se drape la majesté divine est un feu qui consume les hommes de gnose et ne laisse plus subsister en eux que le mystère de l'ipséité.

Le but de cette contemplation sera peut-être atteint si, à l'instar du pèlerin interpellé dans cette station, l'auditeur sent vaciller la lumière de sa raison, et se sent invité à suivre la voie de l'errance à la suite de ces éveillés spirituels qui préfèrent les certitudes de la contemplation muette aux voies illusoires de la démonstration.

Dès la fin du IXe siècle, le grand mystique Kharrâz (m. autour de 880 à Bagdad), celui qu'on surnommait "la langue du *tasawwuf*", rangeait les adeptes de l'errance et de la stupeur parmi la classe la plus élevée des unifiques ayant annihilé leur

propre ego dans l'amour du bien-aimé, s'étant établis dans la splendeur de son unicité et égarés dans son admirable lumière. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique,* p. 231 et suiv.)

CHAPITRE ONZE

Moi seul dans ton cœur, et rien d'autre.

Alors que toutes les autres Contemplations sont placées dans la lumière d'un aspect déterminé ou d'un attribut de Dieu, celle-ci est la contemplation divine à l'état pur, dépouillée de toute forme et qualité. Ici l'"astre de la négation" *(najm lâ)* typifie la pure transcendance *(tanzîh)* de la *via negationis.* La particule négative correspond au *Lâm* qui ouvre la formule de la *shahâda,* laquelle énonce le *tawhîd* par une négation *(nafi)* suivie d'une affirmation *(ithbât).* Ce qui donne l'énoncé liturgique de la *shahâda,* ou attestation de l'unicité divine : *lâ ilâha, illâ Allah* ("Nulle divinité, excepté Dieu"). Sans vouloir faire une exégèse ésotérique du *tahlîl* – c'est-à-dire portant sur la signification métaphysique de l'énoncé du *tawhîd,* Ibn 'Arabî en reprend les termes extrêmes : affirmation souveraine de la Présence divine autosubsistante qui énonce son ipséité : *Anâ* (Moi) ; affirmation allant de pair avec l'élimination de toutes les causes, propriétés, noms, repères ou traces créaturelles.

La lumière d'une telle contemplation est ineffable, car il s'agit d'un seul-à-seul avec la Présence divine. C'est une vision sans substrat épiphanique. La lampe de l'intellect s'est éteinte, la lune de la conscience s'est fendue, il n'y a plus de voiles, Dieu subsiste seul, et s'affirme comme sujet absolu : "Moi !" *(Anâ).* On voit ici la coïncidence métaphysique entre la Déité apophatique *(Ulûhiyya)* et l'"astre de la négation", c'est-à-dire le *walî* initié au secret de la transcendance pure.

Enfin, une remarque d'exégèse. La négation *lâ* intitulant le chapitre est composée des deux lettres *Lâm-Alif,* ce qui induit, selon Qunyawî, une relation intrinsèque entre la divinité et son sujet adorant *(ma' lûh)* dans le foyer du *tawhîd.* Cette considération invite à se reporter à la spéculation d'Ibn 'Arabî sur le *Lâm-Alif* de la *shahâda* dans *Les Illuminations de La Mecque,* p. 475. (Comparer encore, ci-dessous, à la fin du chapitre douze, § 68.)

Il reste à signaler la leçon divergente de certains manuscrits (Dublin, n° 5493 en particulier) où le titre se lit : *Najm lâ' lâ',* ce qui change complètement le sens et l'interprétation proposés. Ce serait alors le lever resplendissant de l'astre divin dont le rayonnement se réfléchit sur le miroir de la conscience, produisant une illumination mystique voisine de la stupeur évoquée au chapitre précédent. En effet, le terme *lâ' lâ'* figure dans le lexique d'Ibn 'Arabî avec cette signification dans certains contextes théophaniques pour marquer la station dernière de la voie. On en trouve un exemple dans le *Tarjumân al-ashwâq* : "Chevauchez vos montures jusqu'à la halte de *lâ' lâ'.*" (Voir Ibn 'Arabî, *L'Interprète des désirs,* trad. M. Gloton, p. 72.)

CHAPITRE DOUZE

Dieu a créé l'homme afin qu'il le serve, est-il souvent rappelé dans le Coran. C'est en servant Dieu que l'on apprend à le connaître. Tel est le service d'amour, ou *walâya,* comme *devotio divina,* qui constitue "le lien ineffable entre Dieu et son serviteur". *A parte Dei,* l'amour s'exprime en termes de souveraineté *(rubûbiyya) ; a parte homini,* il est obéissance, servitude *('ubûdiyya).* C'est là un des rouages essentiels de la gnoséologie d'Ibn 'Arabî, dégagé par Henry Corbin dans *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî.*

Le pèlerin de cette Contemplation est initié dans la "station de l'unicité" *(ahadiyya)* aux conditions du "*tawhîd* de la servitude", et ce mode d'union, s'il est mené jusqu'à la perfection voulue, transforme l'astre de la servitude qu'est l'homme en un miroir épiphanique où se reflète la "lumière de la seigneurialité". (Comparer *Tajalliyât*, n° 63 et 67.) En fait toute la dialectique du *tawhîd* dépend de cette correspondance entre les deux pôles humain et divin que l'auteur des *Fusûs* n'a cessé d'approfondir en mode de relations personnelles. Et plus l'homme s'efface devant la volonté divine, plus parfait devient son service divin, lumineuse sa *walâya*, au point que la condition seigneuriale ou divine grandit à l'intérieur de lui-même tandis que se résorbe sa condition servile. Certes, l'hypothèse d'une quelconque "substitution" de l'homme à Dieu est inconcevable, mais Ibn 'Arabî et la plupart des mystiques musulmans maintiennent la possibilité d'une translation de l'un à l'autre, voir d'un transvasement de l'un dans l'autre quand le serviteur est totalement aboli dans la présence divine. Le balancement des deux termes de cette dialectique est brièvement suggéré par les formules initiales (§ 64) : "Je suis le fondement et tu es la dérivation." "Tu es l'unique et je suis l'un", etc. On pourrait dire que la connaissance de l'un essentiel qui est le fondement caché repose sur l'homme parfait qui en est la dérivation dans l'ordre manifesté.

Notre auteur a commenté ce paradoxe (*Fut.*, IV, p. 147) en dégageant les considérations suivantes : "La connaissance de Dieu s'accomplit par nous et à partir de nous, non à partir de Lui. Car la connaissance que nous avons de Lui est une dérivation de notre propre connaissance de nous-mêmes, étant donné que nous sommes l'essence (ou la preuve même) de la preuve, comme a dit le Prophète : Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur." Cette reflexion éclaire notre propos, et elle s'applique également à la seconde métaphore, celle du fruit et de la branche qui dérivent du tronc du même arbre (§ 67). Le tronc est unique, car l'essence de l'arbre est divine, mais les

branches en sont multiples, bien que chacune soit distincte et singulière. C'est en vertu de cette singularité qui le distingue de tous les autres que chaque existant, comme chaque nom divin, manifeste l'unicité divine fondamentale au degré qui lui est propre. C'est au fond ce que suggère la belle réflexion sur l'arbre du *tawhîd* relié à la terre – c'est-à-dire à la condition humaine – sans laquelle celui-ci ne pourrait croître, se ramifier, produire des fruits dont l'homme de gnose peut se délecter comme le faisait Adam dans le jardin d'Eden. Cet arbre qui relie le ciel et la terre et qui figure l'axe du monde n'est autre que l'homme parfait. (Voir *R. I.*, *Istilâh*, p. 13.)

Frappante est cette présentation de la causalité qui rend solidaire toute la chaîne de l'être depuis le plan de l'impératif divin. Elle invite à reconnaître Dieu à travers les vestiges de sa création. Unique est la manière dont il se laisse saisir et goûter par l'arbre vivant de la genèse qui est l'homme.

Selon Qunyawî, la "constellation de la Petite Ourse" est une allusion secrète au cœur du croyant véridique qui bénéficie de la miséricorde. La Grande Ourse représente l'univers, c'est le cosmos initiatique gouverné par le Pôle mystique. Les visions intérieures de ces deux constellations interprétées comme des témoignages d'investiture mystique personnelle sont assez fréquentes dans l'ésotérisme islamique. Chez Haydar Amolî et Ruzbehân Baqlî par exemple. Quant aux deux lettres *Ta-Ha* inscrites dans le microcosme humain, représenté par la Petite Ourse, elles symbolisent probablement la quintessence de la gnose divine gravée sur le cœur du *walî* élevé au rang du Pôle mystique. Et ceci par analogie avec le phénomène de la Révélation prophétique. La combinaison numérique de ces lettres, qui intitulent la sourate vingt, donne le chiffre quatorze, correspondant au nombre des quatorze Contemplations de ce livre. Ibn 'Arabî a donc glissé intentionnellement cet indice kabbalistique.

Bien qu'elle soit peu explicite, nous allons voir que l'incidence sur le *watr* – intervalle de temps propice à la prière –

concerne la célébration liturgique de l'unicité. Elle n'est donc pas hors de propos dans ce chapitre (§ 65). Le shaykh a en vue la valeur impaire du *watr*, cet "instant" qui sépare deux cycles de la journée, celui du jour et de la nuit. Le premier *watr* est fixé liturgiquement à l'heure de *maghrib* (au couchant), ouvrant le premier tiers de la nuit. D'où le renouvellement du conseil donné précédemment de "prier au couchant" (chapitre quatre, § 23). Le Prophète a dit : "La prière du couchant marque le *watr* (intervalle) de la prière du jour, alors utilisez l'intervalle de la prière de la nuit." Et encore : "Il n'y a pas deux *watr* dans une nuit." Ces propos, l'auteur des *Futûhât* (II, p. 488-491) les a commentés en recueillant les sources coraniques et les traditions admises à ce sujet. (Voir également Coran, LXXXIX, 3, à combiner avec le verset XX, 130.) Il remarque que "le *watr ne se répète pas*, parce que la présence divine n'admet pas de répétitions". En d'autres termes : "L'unicité de Dieu ne prend pas en compte l'unicité de sa création." Elle est exclusive et ne supporte pas de second. C'est pourquoi le shaykh s'attache au symbolisme ternaire (ici même et encore chapitre huit, § 48) dont la singularité et l'imparité réfèrent au *tawhîd*. (Pour plus de détails, voir *Fut.*, I, p. 276.) Un autre *hadîth* déclare que : "Dieu est *watr*, et il aime le *watr*, aussi le Prophète priait-il par cycles impairs de trois, cinq, sept, neuf, onze, etc." Voilà pourquoi le *watr* idéal sert au serviteur zélé d'intercession *(shafâ'a)* auprès de son Seigneur (voir Coran, LXXXIX, 3) – et il s'agit de cet "instant" (*watr* rimant avec *waqt*) privilégié de la nuit qui se situe normalement entre le couchant et l'aube. Pour les traditions sur la liturgie du *watr* pratiqué de préférence au début de la nuit, voir le *Qût al-qulûb* de Makkî, p. 31. "La prière, observe encore notre auteur, est répartie entre Seigneur et serviteur en deux fractions. Et comme il a institué le couchant comme *watr* de la prière du jour... la prière est la dévotion à l'unicité." (*Fut.*, I, p. 489.) La durée de cette prière surérogatoire varie selon l'endurance et la capacité de chaque fidèle qui se lève la nuit pour louer

Dieu. Le shaykh associe le chapelet de ces temps liturgiques impairs aux différents modes de *tawhîd*, et c'est finalement la raison principale de la recommandation donnée dans notre chapitre. Celui qui prie par un *watr* célèbre l'unité : par trois il célèbre le *tawhîd* de la déité *(ulûha)* ; par cinq il célèbre le *tawhîd* du cœur, par sept le *tawhîd* des attributs, par neuf il rassemble les trois catégories de *tawhîd* : celui de l'essence, des attributs et des opérations.

Par une voie différente, Achard de Saint-Victor arrive à des conclusions semblables sur le pair et l'impair, quand il remarque : "C'est l'impair qui se rapproche davantage de la nature de l'unité." (Voir *De unitate deum et pluritate creatorum*, trad. E. Martineau, éd. du Franc-Dire, coll. "Authentica", 1987, p. 91, art. 18.) Il s'agit d'une notion héritée du pythagorisme.

De même que l'arbre, le pôle universel est encore un symbole de l'axe du monde. C'est aussi une désignation de l'homme parfait, car le pôle mystique *(qutb)* est le chef suprême du cosmos initiatique. "Il est, précise Ibn 'Arabî, le centre du cercle en même temps que sa circonférence. Il est le miroir de Dieu, et c'est de lui que dépend la rotation de l'univers. Il a des rayons subtils qui s'étendent vers tous les cœurs des êtres créés, pour le bien comme pour le mal..." (*R. I.*, *Manzil al-qutb*, p. 2.) C'est surtout l'aspect cosmologique qui est souligné dans ce chapitre (§ 68). Pour dérouter un peu l'auditoire, le shaykh mentionne le pôle de la droite et le pôle de la gauche, au lieu des deux "imâms" ou délégués du pôle, lesquels se tiennent respectivement à sa droite et à sa gauche. (*Ibid.*, p. 9, et *Fut.*, II, p. 571.) Mais l'adepte de l'unicité divine n'a pas besoin de se tourner vers ces deux pôles qui sont foncièrement identiques. Leur principe d'identité est Dieu "à qui appartient la royauté des cieux et de la terre, lui qui fait vivre et mourir, qui est tout-puissant sur les choses, qui est le premier et le dernier, l'apparent et le caché" (LXXVII, 2, 3). C'est toujours la *coincidentia oppositorum* qui sous-tend la dialectique du *tawhîd*.

La dernière réflexion à propos du *Lâm-Alif* confirme le rapport entre le *tanzîh*, ou *via negationis*, dégagé au chapitre précédent, et l'homme parfait. Dans ce contexte, le *Lâm* se rapporte à Dieu exclusivement, tandis que l'*Alif*, on l'a remarqué, est ambivalent. Il est à l'armature du Nom suprême (Allah), et du nom d'Adam (voir Présentation du chapitre trois). Ibn 'Arabî suggère ainsi l'accomplissement du *tawhîd* par la coïncidence des deux pôles divin et humain, invisible et visible de la réalité universelle. C'est le secret de l'union nuptiale originelle entre Dieu et son témoin de contemplation. La citation du verset XIII, 2 confirme cette relation transcendantale qui motive le thème du chapitre suivant.

CHAPITRE TREIZE

"Contemple Sion, cité de nos fêtes, que tes yeux voient Jérusalem, résidence sûre, tente qu'on ne déplacera pas, dont on n'arrachera jamais les piquets, dont les cordes ne seront jamais rompues." (Isaïe, XXXIII, 20.)

"Dieu est celui qui a élevé les cieux sans support que vous puissiez voir, puis Il s'est assis sur le Trône..." (Coran, XIII, 2. Comparer XXXI, 10.)

"Il a étendu le septentrion *(tsaphon)* sur le vide, suspendu la terre *sans appui.*"(Job, XXVI, 7.)

Le regroupement de ces citations scripturaires peut servir d'introduction thématique au présent chapitre. Elles établissent clairement la transcendance de la causalité divine dont dépend l'univers, cette "tente sans support *visible*" (voir § 71). Comme le montre Ibn 'Arabî, cette causalité créatrice débouche sur le postulat métaphysique de l'homme parfait *(insân kâmil)*, assimilé, on le sait, au Pôle mystique *(Qutb)*. C'est sur lui que

reposent l'équilibre et la stabilité de l'univers, comme il est dit : "Le juste est le fondement du monde" (Proverbes, X, 25). Aussi bien, les kabbalistes juifs et les mystiques de l'Islam concentrent leurs spéculations anthropologiques et cosmologiques sur l'homme conçu comme l'hypostase métaphysique centrale et donc le *support* de la réalité universelle. Pensons au rôle de la neuvième *sefira* appelée *Yesod* (fondement, support) dans l'arbre séfirotique, et qui sert d'axe métaphysique à l'univers, le royaume figuré par la dixième *sefira (malkhut)*, que nous retrouvons dans le terme arabe *Malakût.*

D'une manière plus générale, ce symbolisme caractéristique rejoint le mythe grec d'Atlas soutenant le ciel, ou la conception védique du "pilier cosmique" *(skhambha)* assimilé au *Brahma purusha* (l'homme divin essentiel) dans les *Veda.* (Voir *Atharvaveda*, X, 7.)

Le titre du chapitre mérite attention. En effet, le choix de l'adjectif *fardâniyya* pour désigner l'"astre de la singularité" suggère que les *afrâd* (les singuliers ou esseulés), en tant qu'individuations concrètes de l'homme parfait, peuvent connaître le support caché de l'univers qui est Dieu. Or, l'expérience de l'unicité divine réservée à l'élite spirituelle des esseulés exige un complet *fanâ'* de l'esprit dans la source unitaire. Le prône initial (§ 68), où l'abolition et la subsistance mystique entraînent respectivement l'occultation et la manifestation du support, semble corroborer cette perspective. Dieu déclare au pèlerin : "J'ai dissimulé le support aux regards dans l'abolition" – ce que Qunyawî paraphrase ainsi : J'ai fait en sorte que l'homme parfait qui est le soutien spirituel du monde ne puisse se voir lui-même dans le *fanâ'*. "Je l'ai manifesté dans la subsistance" – ce qui veut dire : la nature et l'identité métaphysique du support *('amd)* se dévoilent au sein de l'existence divine dont toute trace créaturelle est éliminée. Après l'annihilation mystique de l'ego terrestre, et des facultés

qui y sont liées, le pèlerin accède à la subsistance par Dieu *(baqâ' bi Allah)*. Alors, disent les maîtres, l'homme est investi de tous les noms et attributs divins, car sa conscience est éclairée par le contact permanent avec Dieu. Il puise sa connaissance à même la source de l'Unique *(Ahad)*. Selon l'exégèse d'Ibn 'Arabî, le support qui est l'homme parfait passe donc de l'occultation à la manifestation en subissant le transfert depuis ce monde vers Dieu qui le renvoie alors au monde pour être une *individuation* de lui-même. Ceci rejoint le sens de l'adjectif *fardâniyya* désignant l'état de conscience unifié des *afrâd* initiés au *tawhîd* ésotérique.

Divers recoupements suggèrent chez Ibn 'Arabî une ambivalence du support universel. C'est le Créateur *(Khâliq)* quand on considère l'unité première, mais aussi l'homme parfait avec ses déterminations spécifiques – Pôle mystique, *khalife* de Dieu, véridique, etc. (Voir *R. I.*, *Tarâjim*, p. 25.) Ce sont les deux aspects complémentaires de la transcendance et de l'immanence que le shaykh maintient dans le présent chapitre. Reprenant l'image déjà rencontrée de la coupole universelle *(qubba)*, celui-ci compare ce monde-ci à une tente avec ses piliers, ses rideaux, ses cloisons et son toit, lequel correspond à la voûte céleste (§ 70). Voir Isaïe, LX, 22 : "Il tend les cieux comme une toile, les déploie comme une tente où l'on habite." Cette brève description rappelle le plan du cosmos initiatique de la *walaya* révoluant autour du Pôle *(Qutb)* qui en occupe le centre et tient lieu de support épiphanique de la Présence divine dans le monde manifesté. Il était rappelé plus haut que sans les pôles, l'édifice cosmique s'effondrerait aussitôt (§ 68). Les quatre piliers *(awtâd)* de la tente, homologués aux quatre points cardinaux, représentent la démultiplication spatio-temporelle à partir du centre polaire de référence. (Voir *Fut.*, I, p. 160 ; et *R. I.*, *Istilâh*, p. 4.)

La suite de la leçon (§ 70 à 72) est une critique suivie d'une condamnation sévère de différentes catégories d'hommes "auxquels le support de la tente universelle demeure caché", parce que les uns succombent au piège de l'agnosticisme *(ta'tîl)* et les autres à l'anthropomorphisme naïf *(tashbîh)*. Ainsi, certains se laissent abuser par la "beauté de la tente cosmique", d'autres par ses "moyens de subsistance", ou par le mobilier qui la garnit. Finalement, les uns et les autres étant incapables de découvrir le mystérieux soutien de l'univers s'écrient : "Une tente sans aucun support, cela est impossible" (§ 71). Toute la difficulté est d'appréhender la réalité divine selon le juste équilibre. Car la dynamique du *tawhîd* implique la communication de l'essence avec ses multiples attributs et formes épiphaniques immanentes à la constitution de la tente cosmique. La négation radicale des attributs, reprochée aux théologiens mu'tazilites, conduit à l'agnosticisme. C'est l'acte de *ta'tîl* caractérisé par ceux qui "arrachent les rideaux" de la tente universelle, ruinant ainsi l'édifice du *tawhîd*. Or ces voiles épiphaniques sont autant de médiations nécessaires pour élever l'intellect à l'intuition de la cause première qui est ineffable et transcende toute catégorie. Alors la tente s'effondre, étant privée de son support central – l'homme parfait – et de tout ce qui contribue à la stabilité de l'édifice. C'est pour punir cette humanité frappée d'aveuglement que Dieu envoie le feu destructeur qui en même temps détruira les illusions. Car tout ce que les hommes ont saisi en lieu et place de Dieu n'est que "poussière d'atomes disséminés" (§ 72).

Dans un passage des *Futûhât* (III, 438), le shaykh rappelle que la subsistance de l'univers repose sur la présence de l'homme parfait qui énonce Dieu *(Allah)*. Et il ajoute à propos du Jugement dernier la tradition selon laquelle : "L'heure ne viendra pas tant qu'il y aura sur la terre un homme pour dire *Allah, Allah*." Même si l'adepte de cette Contemplation "demeure avec les compagnons du support", il sera détruit. La raison de ce paradoxe est que ceux à qui Dieu ouvre le regard en dévoilant sa transcendance succombent comme Moïse devant la théophanie du Sinaï, car ils sont détruits par les éclats de la face, selon l'interprétation de Qunyawî, qui est traditionnelle.

C'est ce que confirme notamment le verset coranique XXVIII, 88 disant : "Il n'y a de Dieu que Lui, toute chose est vouée à la destruction excepté sa Face."

CHAPITRE QUATORZE

"Si on te dit : Tu as recueilli dans cette théophanie les fruits de tes œuvres. Réponds : Cela est vrai, sans doute ! Mais où est le Pardonnant et l'Indulgent, où se tient le Miséricordieux et l'Excellent !" (Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Tajalliyât,* Théophanie de l'argumentation, n° 11.)

"Le jour où ni argent ni progéniture ne seront d'aucune utilité, excepté de se présenter à Dieu avec un cœur intègre. Alors le paradis sera avancé pour les croyants, le feu sera suscité pour les égarés. On leur dira : Où sont ceux que vous adoriez à la place de Dieu ? Peuvent-ils vous sauver ou se sauver eux-mêmes ? Ils seront culbutés dans la géhenne avec les armées de Satan." (Coran, XXVI, 88-95.)

"Allez dans la lumière de votre feu et dans la flamme que vous avez allumée pour vous-mêmes."(Isaïe, L, 11.)

Dans son *Peri Archôn* (II, X, 4), Origène a traité le grave problème du châtiment des impies en commentant ce verset décisif d'Isaïe, et il observe : Ce n'est point qu'il existe un feu allumé par un autre ou qui aurait existé avant... la nourriture et l'aliment de ce feu sont nos péchés, que l'apôtre (Paul) a appelés "bois, foin et paille" (I Corinthiens, III, 12). Que l'homme soit par ses propres actes l'instrument de son châtiment, ou de sa béatitude future, c'est un point de dogme qu'Ibn 'Arabî ne disputera pas avec Origène.

Cette dernière Contemplation est une vision anticipée de la résurrection générale en vue du Jugement dernier, jugement exercé par Dieu sous l'attribut du "Dominateur" d'après Coran, LX, 16.

Le repérage complet des sources qui fournissent le cadre général de cette vision (notamment la sourate sept) nous entraînerait trop loin. Outre les citations regroupées en tête de cette Présentation, je propose de retenir encore le verset XVIII, 47 où il est dit : "Le jour où nous mettrons en mouvement les montagnes et où tu verras la terre dévastée et où nous les rassemblerons ; alors nous n'en excepterons pas un seul d'entre eux." Et le verset XVIII, 29 parlant du "feu préparé pour les impies entourant les tribunes" *(surâdiq)* – qui sont celles décrites au début de notre chapitre (§ 75).

D'une manière générale, le scénario de ce chapitre s'inspire de l'eschatologie coranique et représente une adaptation libre du début de la sourate *al-A'râf* (sourate VII, jusqu'au verset 53 inclus). Cependant, il apparaît très vite qu'Ibn 'Arabî fait "pencher la balance" du Jugement dernier et du châtiment réservé aux impies et aux hérétiques dans le sens de ses propres convictions doctrinales. De sorte qu'on assiste en fait à un règlement de comptes du jeune maître avec les différentes sectes qu'il estime éloignées de sa propre voie, et donc perdues pour Dieu et bonnes pour le châtiment infernal.

Déjà, les sanctions réservées aux impies avaient fait l'objet de plusieurs avertissements dans les chapitres précédents. (Voir notamment chapitre six, § 39 et chapitre neuf, § 55.) Ici la "menace" du Jugement dernier est mise à exécution. La "lumière de l'argumentation" *(nûr al-hijâj)* désigne le jugement de Dieu auquel nul ne peut se soustraire quand le moment est venu de la reddition des comptes. Ici le terme *hajâj,* que nous rendons par "argumentation", vise précisément l'attitude de refus, la protestation des différentes catégories de mécréants ou d'hérétiques qui passent en jugement et n'ont aucun argument valable à opposer pour leur défense. Ainsi,

quand le témoin demande à la fin de cette vision : "Qui sera agréé ?", on lui répond : "Celui qui n'a pas d'arguments ni de preuves, celui-là sera agréé ; Dieu est la preuve inexorable" (§ 83).

Malgré les difficultés théologiques qu'offre ce chapitre, Qunyawî ne l'a pas commenté. Son propre commentaire s'interrompt *ex abrupto* au début de cette dernière Contemplation. Et il se borne à dire : "Cette dernière vision tient lieu de commentaire pour ce qui précède." La remarque s'appliquerait plutôt au Sceau du Livre. Quoi qu'il en soit, le but de l'auteur est de démontrer la réalité des fins dernières, de la résurrection, de l'enfer et du paradis annoncées dans le Livre révélé. Pour cela Ibn 'Arabî improvise une mise en scène eschatologique dont le premier tableau évoque le "jour du grand rassemblement" *(yawm al-hashr)* maintes fois annoncé dans le Coran où tous les hommes, les vivants et les morts, qui ont séjourné sur la terre depuis l'origine ressuscitent pour être jugés selon leur foi et leurs actes.

Le spectacle initial de la "terre vide" (§ 75) et de la tribune dressée avec ses colonnes de feu et ses cordages de goudron (§ 75) fait l'objet de descriptions plus détaillées dans différents chapitres du livre des *Futûhât* qu'on ne peut examiner ici. (Voir notamment *Fut.*, III, p. 438 ; *Fut.*, IV, p. 236 ; *Fut.*, II, p. 438.)

Dans la scène centrale nous voyons cinq groupes ou sectes comparaître tour à tour devant le "tribunal d'une hostilité implacable". Et chacun de protester et d'argumenter dans l'espoir d'échapper à la sanction divine (§ 75 et suiv.). Trois de ces groupes condamnés à l'enfer sont déjà caractérisés par Ghazâlî, dans le *Munqidh min al-dalâl* notamment. Ce sont : les "matérialistes" *(dahriyyûn)* ou partisans de l'éternité du monde, les "naturalistes" *(tabî'iyyûn)*, enfin les "théologiens" ou théistes *(ilâhiyyûn)*, qui croient en une divinité suprême et qui correspondent, dans notre chapitre, au groupe des "spirituels" sur lequel nous aurons à revenir. Même si Ibn 'Arabî s'est visiblement inspiré de la classification de Ghazâlî qu'il admire tout

en le critiquant (voir *infra* notre Présentation du Sceau du Livre), plusieurs différences sautent aux yeux. En premier lieu, Ibn 'Arabî ne semble pas englober parmi les *falâsifa* les trois groupes en question comme le fait Ghazâlî dans le *Munqidh*. Au contraire, il identifierait plutôt ces derniers au premier groupe de condamnés, les rationalistes (voir § 76). Ensuite, d'après les indications sommaires du réfutateur des philosophes, les naturalistes de Ghazâlî sont ceux qui se sont adonnés à l'étude des phénomènes de la nature : aussi bien les anatomistes que les physiciens, astrologues et médecins. (Voir l'édition française par Farid Jabre du *Munqidh*, p. 72 n. 2.) Alors que chez notre auteur, ces mêmes naturalistes seraient plutôt les partisans de la médecine aristotélicienne des quatre humeurs et des quatre éléments. Enfin Ghazâlî range parmi les "théistes" des sages réputés divinement inspirés comme Socrate, Aristote ou Platon auxquels la tradition philosophique de l'islam accorde un statut privilégié. Il en va autrement des "spirituels" *(rûhâniyyûn)* visés par Ibn 'Arabî. Leur aspect déplaisant et leurs sentiments malveillants (§ 80) montrent qu'il s'agit des hypocrites et des orgueilleux faisant profession d'islam et de piété parmi les soufis, les docteurs de la Loi et les juristes *('ulamâ', fuqahâ')*. C'est pourquoi ils n'échappent pas au châtiment, excepté un dernier groupe : celui des prophètes et des véridiques.

Quoi qu'il en soit, ces différentes sectes hérétiques représentent les principales déviations par rapport à la "voie droite", telle que la conçoit l'orthodoxie. Ici le théosophe mystique s'efface derrière le théologien épris d'orthodoxie qui dénonce avec véhémence les erreurs des philosophes et autres groupes de penseurs et savants que la condamnation retentissante de Ghazâlî avait déjà mis à l'index. C'est d'ailleurs à l'auteur de la *Réfutation des philosophes*, Ghazâlî, qu'Ibn 'Arabî emprunte les principales thèses qui leur sont reprochées. Les "adeptes de l'intellect", identifiés aux *falâsifa* (§ 76), sont jugés coupables d'avoir vénéré la raison raisonnante à la place de Dieu et de ne

pas avoir accepté de suivre les prophètes, en dépit de leur preuve irréfutable qui est la sagesse divine. Et l'on apprend que c'est leur propre intellect qui les châtie, puisque "c'est lui qu'ils ont adoré" à la place de Dieu. Et la même règle s'applique aux autres types d'idolâtres. Comme tous les accusés, ceux-ci protestent de leur innocence. Et telle est l'argumentation typique des coupables qui disent : "Non ! Jamais de la vie." A leur suite, c'est au tour des partisans de la médecine naturelle d'être "culbutés en enfer", selon l'expression coranique (XXVI, 94). Cette seconde secte est maltraitée par des "anges brutaux" qui rappellent les geôliers des prisonniers de la "deuxième demeure" au chapitre neuf. Ici on leur reproche d'avoir idolâtré les anges, mais lesquels ? Le texte parle de quatre anges qui sont certainement les anges des quatre éléments, puisque aussi bien cette catégorie d'humains a fondé sa science sur la médecine naturelle. Ensuite sont convoqués les partisans de l'éternité du monde ou "matérialistes" (§ 78).

Dans la tradition philosophique de l'islam, le terme *dahriyyûn* vise ceux qui ont professé à la suite d'Aristote l'éternité du monde et son indestructibilité. Doctrine qui a pour conséquence d'exclure le Jugement dernier. A travers le châtiment qui leur est infligé, Ibn 'Arabî dénonce la doctrine anti-islamique comme antichrétienne de l'éternité du monde, confondu à tort avec l'Eternel, qui est Dieu *(al-Dahr)*. Relevons au passage que la polémique sur le *Dahr* (temps indéfini, l'*aiôn* grec), dont le Coran porte la trace, est archaïque et remonte à l'époque du prophète Muhammad. Or le châtiment de ces matérialistes est l'*éternisation* dans l'enfer, comme rétribution du Temps qu'ils ont vénéré au lieu de Dieu. Puis comparaissent les mu'tazilites, jugés impardonnables de s'être *séparés* du tronc communautaire de l'islam primitif, et que les soufis en général renvoient dos à dos avec les théologiens du *kalâm* ash'arite. Leur rationalisme et leur négation des attributs divins confinent à l'agnosticisme *(ta'tîl)*. Enfin viennent les "spiritualistes" de toutes tendances (§ 80 et suiv.) qui sont également

condamnés, à l'exception d'un "huitième groupe" dans lequel Ibn 'Arabî a la prudence de se ranger, aux côtés des véridiques et des prophètes (voir § 82).

Les données du texte sont trop succinctes pour permettre de préciser jusqu'à quel point cette répartition hâtive recoupe la classification plus générale des hôtes de l'enfer en cinq principaux groupes : les agnostiques, les idolâtres, les impies, les hypocrites, et les orgueilleux d'entre les croyants (voir *Fut.*, I, p. 297 ; repris plus en détail p. 301) – ainsi que les cinq degrés de la géhenne (*ibid.*, p. 299). De même, les sept classes de spirituels appartenant au cinquième groupe (§ 80), et qui sont introduits également en enfer, sont en rapport avec les sept cercles et portes d'accès aux régions de l'enfer, puisque la topographie générale de l'enfer et du paradis obéit au système septénaire traditionnel.

Que les quatre premières sectes soient culbutées en enfer et jugées bonnes pour la géhenne confirme simplement l'hostilité d'Ibn 'Arabî à l'égard de tous ceux qui sont étrangers à la voie initiatique du soufisme telle que celui-ci estimait l'illustrer personnellement avec une véhémence parfois autoritaire. A la cinquième catégorie, celle des *spirituels*, il impute deux fautes particulièrement graves. Ceux-ci n'ont pas pris au sérieux les menaces du châtiment divin annoncées dans le Livre révélé. Ils ont cru que leur prétendue divinité pouvait intercéder pour eux. La première critique rappelle les invectives déjà lancées contre différents types d'impiété, et en particulier celle des "allégoristes" déjà sévèrement critiqués au chapitre six (§ 39). Sachant qu'ils comptent parmi les "partisans de l'esprit", ces hommes ne sont donc pas de simples mécréants. S'ils ont péché contre l'esprit, c'est pour avoir méconnu la puissance de Dieu "qui fait vivre et qui fait mourir" – et c'est cet esprit qui les condamne. Quant au second reproche, il vise ceux qui, ayant cru avoir atteint la *theosis*, en sont venus à se prendre pour Dieu. Déjà il leur avait été dit : Comment osez-vous prétendre que vous êtes moi et que je suis

vous ? (*supra*, § 38). Peut-être Ibn 'Arabî vise-t-il aussi dans cette réprobation les fameux paradoxes mystiques de Hallâj (Je suis Dieu !) et Bastâmî (Gloire à moi !).

Si seul le huitième groupe, dont fait partie le shaykh, obtient la "satisfaction de Dieu" *(ridâ)* et est admis au paradis, c'est précisément pour n'avoir recherché que Lui seul – entendons la pure essence.

La typologie du soufisme classique mentionne déjà sept "catégories de *rûhâniyyûn*", comme le montre l'enseignement de Kharrâz, auquel Ibn 'Arabî voue d'ailleurs une admiration spéciale. (Voir P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 235 et suiv.) Mais les spirituels décrits ici n'ont rien de commun avec les itinérants vers Dieu adeptes de l'union mystique et de l'esseulement dans le *tawhîd*, célébrés par des soufis tels que Kharrâz ou Ansârî. La vision d'Ibn 'Arabî nous les montre remplis d'impiété et tourmentés par le feu secret des passions, affectant une spiritualité aussi douteuse que celle des pharisiens et des scribes dénoncés par Jésus dans l'Evangile.

Après les avoir expédiés dans la géhenne, c'est avec une tranquille bonne conscience que notre pieux gnostique, à qui Dieu "n'a rien à reprocher", déclare : "Quant à moi, j'entrais au paradis en compagnie du huitième groupe" (§ 82). Cette admission triomphale du shaykh auprès des "prophètes" et des "véridiques" dans le paradis de la contemplation unitaire est suspendue à l'achèvement du temps de la *sharî'a* muhammadienne figurée par le "règne du *Mîm*". Et ce temps ne peut être abrogé qu'avec l'inauguration du temps messianique lié à la venue du *Mahdî* avec ses ministres (*Fut.*, III, p. 327 et suiv.). C'est précisément ce dernier groupe des *rûhâniyyûn* que le shaykh est invité à rejoindre "quand le *Mîm* aura pris fin". D'après une exégèse implicite du verset LVII, 4 (Dieu est *avec* vous où que vous soyez), la *ma'iyya* désigne en effet la solidarité ou coexistence spirituelle des âmes des justes et des prophètes avec Dieu. (Voir *Kitâb al-Tajalliyât*, n° 10.) Par une vision eschatologique anticipée, le témoin du jour du Jugement voit

le temps de la loi muhammadienne (le *Mîm*) se résorber dans la durée pure de la contemplation symbolisée par les soixante-dix mille voiles de la *ma'iyya*. Le huitième groupe apparaît homologué au Jour de Dieu, correspondant au huitième millénaire de l'eschatologie religieuse. Et c'est l'avènement messianique et la rétribution de chacun selon ses œuvres, dont notre visionnaire est l'acteur principal, en tant que délégué du souverain juge.

Cette dernière perspective implique la résorption de tous les voiles, y compris le temps qualitatif pur de la coexistence divine attribuée aux prophètes et véridiques du huitième groupe. A l'unisson ils demandent : "Seigneur notre Dieu, que nous as-tu promis ?" (§ 82). On trouve là un écho du verset VII, 44 où les paradisiaques déclarent aux habitants de l'enfer : "Nous avons trouvé (réalisé) que ce que notre Seigneur nous avait promis est vrai ! Avez-vous trouvé que ce que votre Seigneur vous avait promis est vrai ?" Tel est l'accomplissement de la "promesse et la menace" *(wa'd wa wa'îd)* au jour du Jugement.

Très frappante est la substitution mentale du shaykh au Messie eschatologique dans le dénouement de cette vision (§ 83). Comme l'implique sa sotériologie, la manifestation du "Sceau de la *walâya*" auquel il s'identifie dans ses visions est en rapport avec la parousie du *Mahdî*.

La lecture de ce dernier chapitre laisse une impression assez pénible, moins à cause des perspectives du Jugement dernier qu'en raison de l'intolérance et de l'esprit d'inquisition qu'y révèle le jeune Ibn 'Arabî. Il y a là un reflet de la mentalité des docteurs de la Loi garants de l'orthodoxie, et hostiles aux philosophes, qui étaient en faveur sous la dynastie almohade (d'origine berbère), dans l'Andalousie natale d'Ibn 'Arabî. Comme l'observait très justement Louis Gardet à propos de l'évolution des mentalités jusqu'à l'âge moderne dans l'islam, la problématique ne se renouvelle pas, les adversaires à pourfendre, ce sont toujours les vieux mu'tazilites du

IXe siècle et les *falâsifa* des XIIe et XIIIe siècles (*Les Hommes de l'islam*, p. 305).

La condamnation théâtrale d'Ibn 'Arabî, suivant l'exemple de Ghazâlî, confirme la justesse de ce propos. Pour plus de détails sur la polémique ghazalienne contre les philosophes, voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 259 et suiv. Notre intrépide visionnaire, déployant son imagination ardente sur fond d'eschatologie coranique, expédie en enfer toutes les sectes de l'islam sauf une : la fameuse huitième classe, identifiée à l'élite des spirituels initiés au *tawhîd* ésotérique, et dont il a conscience de faire partie. Certains penseront que ces pages sont à verser au dossier déjà lourd des procès menés contre les hérétiques par les grands docteurs en théologie, lesquels en Islam comme en chrétienté se sont arrogé le droit de juger les autres au nom de Dieu en se plaçant eux-mêmes au-delà du jugement. Et c'est un Dieu vengeur et implacable qu'ils font siéger au tribunal de leur conscience, quels que soient les artifices employés pour attribuer ce jugement aux idoles de l'âme. Car la rétribution des œuvres s'accomplit ici par les œuvres elles-mêmes. Frappante est la conviction du shaykh se faisant décerner un certificat de bonne conduite et proclamer innocent par le même juge divin qui culbute en enfer les différentes sectes coupables de s'être écartées de la voie droite. Seul est jugé irréprochable le parti du shaykh qui se range auprès des véridiques, et s'abrite prudemment "sous la tribune de la sécurité". N'y a-t-il pas là quelque hypocrisie mâtinée d'orgueil ?

Ce n'est pas tout. Après être entré au paradis en compagnie du huitième groupe, quand le temps de la coexistence bienheureuse dans la contemplation divine est rédimé, voici "qu'il se révèle à eux sous la forme de la connaissance" et que cette vision les comble de bonheur (§ 83). Il y a ambiguïté volontaire sur le sujet de cette phrase : Il : Dieu ou le shaykh ? Car il est dit au témoin de cette contemplation : "Cette forme de la connaissance c'est la tienne, surgis sous cette forme devant

eux." Ibn 'Arabî pense comme Maître Eckhart que la vision béatifique est une connaissance essentiellement intellectuelle qui transcende l'amour. "Je suis bienheureux seulement parce que Dieu est intellect et que je le reconnais." (*Sermons*, trad. Ancelet-Hustache, p. 103, et son introduction, p. 100.) De même le *Shaykh al-akbar* conçoit le bonheur suprême comme étant la révélation de la "forme de la connaissance" *(sûrat al-'ilm)*, à laquelle il s'identifie, et qui apparaît comme son idole privilégiée. On peut se demander si un tel culte vaut mieux que celui rendu à l'intellect par les *falâsifa*. Précisément, notre théosophe attribue parfois à l'intellect universel une fonction tellement insigne que des esprits malveillants pourraient l'accuser de *shirk 'aqli*, sachant que l'intellect est certainement le voile le plus difficile à écarter de la voie de Dieu. (Voir par exemple sa doxologie à l'intellect inaugurant *Le Livre des Théophanies*.) Après avoir reçu l'ordre de "représenter" Dieu sous l'attribut de la science, il métamorphose par cette révélation le feu du châtiment en pure lumière. Et voici que l'enfer devient paradis. C'est là un des nombreux exemples censés illustrer la thèse controversée de la non-éternité du châtiment. Le shaykh s'applique personnellement le verset où il est dit au Prophète : "Nous ne t'avons envoyé que comme miséricorde envers les mondes" (XXI, 107). Pour ces conceptions, voir C. Addas, *Ibn 'Arabî...*, p. 188 ; et *Fusûs*, I, p. 169.

Même si cette vision du Jugement dernier se déroule dans le *Malakût* de l'âme inquiète d'un adepte intransigeant de la voie unitive, plaise à Dieu que ceux qui n'appartiennent pas au huitième groupe des véridiques aient été soustraits à la colère du shaykh par la clémence du miséricordieux, sachant que "Dieu est l'ami de ceux qui croient", même si leur foi n'est pas conforme aux critères du Dieu d'Ibn 'Arabî.

SCEAU DU LIVRE

Le lecteur qui pense trouver dans cette conclusion, pourtant assez développée, un rapide *ta'wîl* (herméneutique spirituelle) ou un commentaire succinct des chapitres qui précèdent sera peut-être déçu. C'est seulement à l'occasion de séances de lecture de ses propres traités qu'Ibn 'Arabî accompagnait ses certificats de *samâ'* de quelques explications orales portant uniquement sur des points de doctrine délicats. Même si en l'occurrence quelques clés de lecture et éclaircissements seraient bienvenus, ce n'est point dans cette conclusion qu'on les trouvera. Du reste, rien ne peut remplacer la "vue pénétrante" et le dévoilement intérieur (§ 86) que Dieu accorde à ceux qui s'efforcent vers Lui d'un zèle sincère et d'un cœur purifié. Ou l'on est par vocation un adepte de ces Contemplations, et alors on peut les comprendre implicitement, ou bien la porte en demeure fermée, et tout commentaire *a posteriori* apparaît superflu. (Voir déjà le Prologue, et § 82.)

Comme il le fait observer, le but de ces pages est de confirmer la validité de ces dévoilements noétiques et de ces Contemplations hiératiques par le triple "témoignage digne de foi" tiré du Coran, des *hadîth* du Prophète et de la tradition (§ 87 à 89). Cette brève justification est suivie d'une leçon sur la connaissance illuminative par le cœur (§ 90 à 97) et se termine par une apologie des degrés de la rectitude (§ 104). C'est donc pour édifier son auditoire et pour certifier l'authenticité de son enseignement qu'Ibn 'Arabî invoque l'autorité du Livre saint et de la Sunna, pour offrir ensuite un aperçu sur la gnoséologie du cœur dont les différentes "facettes" sont tournées vers les présences divines *(hadarât)* durant le parcours de la voie. On relève au passage le *hadîth* de la malléabilité du cœur qui est "entre les doigts du Miséricordieux" (voir § 106).

Il faut remarquer la sélection des versets coraniques en tête desquels figure le don de la connaissance innée (XVIII, 65)

qui préside à la guidance des prophètes et des *awliyâ'* (§ 87). C'est sous la directive de la sagesse divinement inspirée qu'Ibn 'Arabî place la rédaction de son traité. La même démarche motive le choix de quelques *hadîth* du Prophète. Quelques aphorismes sur la science divine sont présentés comme relevant de la tradition prophétique, mais leur style est trop moderne et porte la marque de l'auteur (§ 88). La science est une lumière que Dieu a déposée dans les cœurs intègres. Elle y brille comme une lampe. Plus probant est le célèbre *hadîth al-nawâfil* instaurant le serviteur rapproché comme porte-parole de Dieu *(ibid.)*.

Parmi les sources traditionnelles (§ 89), le shaykh retient les témoignages exaltant la grandeur de Dieu et le caractère inépuisable de sa sagesse qui s'exprime dans le Livre saint. C'est surtout le propos du premier Imâm 'Alî évoquant le mystère de l'*Alif* du "Nom suprême" *(Ism a'zam : Allah)* qui mérite attention. Sans doute est-ce là une allusion à la fameuse *"khutbat al-bayân"*. D'après la version horufite (kabbalistique) de ce prône, 'Alî prononça soixante-dix formules de louanges sans recourir à l'*Alif*, ce qui, du point de vue grammatical, est un exploit. Cet enseignement sur la transcendance de l'*Alif*, symbole de l'essence, s'est perpétué dans la tradition hermétique transmise par le sixième Imâm Ja'far Sâdiq, à travers son célèbre disciple Jâbir Ibn Hayyân, dont l'auteur des *Futûhât* se réclame volontiers. (Pour les sources, on se reportera aux *Illuminations de La Mecque*, Sindbad, 1988, chapitre huit, p. 439 et suiv. Voir également *R. I., Kitâb al-Mîm*, p. 4 ; *Kitâb al-Alif* ; et *Le Livre des Théophanies*, au Prologue. Sur l'*Alif* silencieux et les lettres parlantes, voir chapitre cinq, § 26.)

Cette *triple* confirmation fondée sur le Livre révélé, le *hadîth* et la Sunna vise à légitimer la voie du *kashf* (dévoilement, connaissance visionnaire) permettant de décrypter le sens ésotérique du *Livre des Contemplations* et la floraison de ses symboles.

La suite de l'argumentation porte essentiellement sur les modalités d'acquisition des réalités divines grâce à la connaissance du

cœur en tant que pivot central des théophanies (§ 90 à 103). Ibn 'Arabî a rédigé sur le même sujet un opuscule (adressé à l'imâm théologien Fakhr ad-Dîn Râzî) intitulé *Epître sur les facettes du cœur.* Il s'agit là d'un *leitmotiv* du soufisme, et son exposé s'inspire nettement d'un des plus célèbres traités de l'*Ihyâ* de Ghazâlî. Nous pensons au fameux traité intitulé *Kitâb Sharh 'ajâ'ib al-qalb* (vol. III, notamment p. 12, 13 et 25), qui demeure, avec les sections correspondantes du *Qût al-qulûb* de Makkî, une des références classiques. Ghazâlî y dégage notamment le symbolisme du cœur qu'il compare à un miroir, à une perle dans sa conque, à une coupole avec ses différents orifices.

Les théosophes, écrit Ibn 'Arabî, représentent le cœur comme un miroir de forme circulaire comportant "six ou huit facettes" (§ 91), chacune déterminant une orientation théophanique particulière vers le divin. Leur ensemble représente les modes d'accès à la connaissance mystique. L'exposition du thème prend un tour polémique, car Ibn 'Arabî a conscience d'en donner une interprétation sensiblement différente de celle de Ghazâlî. Et il introduit au beau milieu de son développement deux digressions étroitement liées, à savoir : une controverse d'école sur le nombre des aspects du cœur, et une argumentation portant sur l'article de Ghazâlî contre l'innovation doctrinale. Nous allons examiner ces deux points.

Dans la mesure où le cœur du gnostique se "tourne" vers Dieu dans la contemplation, chacun de ses actes d'orientation *(tawajjuhât)* est comme une face ou "facette" *(wajh)* disposée à recevoir l'influx de sa lumière. Comme les orifices de la coupole du microcosme spirituel chez Ghazâlî, ces facettes du cœur sont autant de portes donnant accès à la contemplation. En effet, la catharsis du soufi conditionne l'effusion des différentes "présences théophaniques" qui viennent l'illuminer et le rendre progressivement brillant et limpide, tel un miroir. Le mystique fait l'apprentissage des "mœurs de Dieu" en se conformant aux disciplines ascétiques et aux luttes spirituelles qui doivent le mener à l'union parfaite dans la volonté et l'amour divin (voir § 94).

La méthode d'introspection permettant d'ouvrir le microcosme intérieur à l'impact des différentes présences théophaniques énumérées rappelle évidemment la technique soufie de la "prière" ou "invocation du cœur" *(dhikr al-qalb),* universellement pratiquée par les hommes de la voie. En tant que réceptacle épiphanique des attributs de la divinité, l'organe subtil *(latîfa)* du cœur reste l'instrument privilégié de l'*unio mystica.* C'est ce que montre l'énumération des différentes Présences divines que l'auteur associe aux règles disciplinaires du soufisme. Il y a ainsi : la lutte et les exercices ascétiques, la soumission et l'abandon confiant, la méditation, le *samâ',* ou écoute de Dieu, enfin l'affranchissement et l'annihilation mystique (§ 95). L'énumération de ces *hadarât* est conçue dans l'ordre ascendant de la voie unitive.

Ibn 'Arabî relève un "désaccord" parmi les théosophes et les détecteurs spirituels concernant le nombre de ces facettes du cœur, six selon certains, huit selon d'autres. L'enjeu semble être l'herméneutique de la connaissance que les théologiens du *kalâm* – ici les ash'arites – conçoivent bien différemment des soufis, du fait qu'ils excluent le dévoilement intérieur et l'inspiration mystique dont se réclament ces derniers (voir § 97). L'argumentation est plutôt laborieuse, et le shaykh ne définit pas clairement sa position sur ce point de doctrine. Il renvoie à un de ses opuscules censé résoudre le problème, et se contente ici d'écarter l'hypothèse d'une neuvième facette, car la sagesse de Dieu l'interdit. Cette polémique vise peut-être à préserver le cas d'exception suivant. A savoir que "les attributs de la majesté divine étant innombrables", on peut admettre que les aspects de la connaissance du cœur sont en nombre indéfini. Pour se défendre d'une non-conformité avec Ghazâlî qui condamne l'innovation *(bid'a)* en matière doctrinale (§ 92), Ibn 'Arabî affirme avec insistance être "venu à bout" de l'objection dogmatique de Ghazâlî rappelant : "Il n'est pas possible (pas permis) d'innover à partir de ce monde." (Comparer l'interprétation de cette

citation dans *R. I., Masâ'il*, question 38, p. 27.) Or il apparaît ceci. Ibn 'Arabî rattache ce propos de Ghazâlî à son interprétation du califat adamique intronisant l'homme parfait. D'après le contexte du paragraphe 92, telle est précisément l'innovation divine *(bid'a)* que le shaykh a en vue, puisque l'homme est le suprême aboutissement métaphysique dans le plan de la création. Reprenant cette idée dans un passage des *Futûhât* (I, p. 259), où il cite encore cet article de Ghazâlî, le shaykh remarque : "Il n'y a pas de plus parfaite forme à concevoir que celle dont est créé l'homme parfait." Il vise ainsi la nature divine qui se trouve cachée sous la forme humaine. Ce qui lui permet de conclure qu'"il existe alors dans le monde une chose plus parfaite que la forme humaine qui est la Présence divine".

Si nous avons bien cerné l'enjeu de cette argumentation, la conception théosophique de l'homme parfait chargé de manifester le mystère de l'essence et des attributs divins en ce monde implique que c'est Dieu même qui "innove" dans l'autre monde (dans le plérome) en décidant d'instaurer un "vicaire sur la terre" chargé de témoigner et de répondre de lui (Coran, II, 30). Si bien que l'"innovation" vient de Dieu *(al-Badî')*, et ne relève pas d'une coupable initiative de l'homme. Or, le réceptacle de la *fitra* adamique est précisément le cœur qui est l'organe de Dieu dans lequel ont été déposés en germes toutes les connaissances et toutes les théophanies qui filtrent du monde suprasensible en ce monde-ci. Bien que l'auteur de l'*Ihyâ'* soit lui-même un adepte convaincu de l'anthropologie spirituelle, et de la légitimité du recours à l'intuition mystique, Ibn 'Arabî veut élargir le champ noétique de la contemplation du cœur. Le même argument (soutenu dans *Fut.*, IV, p. 316) établit que c'est par l'effet d'une prérogative divine qu'Adam est appelé à rénover par sa venue en ce monde tout ce qui apparaît vétuste et périmé. Or, dit-il : "Tout ce qui existe est instauré *(mubtada')* par Dieu qui est l'innovateur" *(ibid.)*. Il saute aux yeux qu'Ibn 'Arabî innove en s'abritant derrière le nom du *Badî'*, pour contourner l'interdiction de Ghazâlî et asseoir son anthropologie spirituelle.

Je crois que cette analyse éclaire la portée de la discussion. Ibn 'Arabî ne veut pas être taxé d'innovation en matière doctrinale, bien qu'il n'ait jamais rien fait d'autre, pour notre plus grand profit. Le ton devient presque sarcastique à l'endroit de ceux qui pourraient lui en faire reproche : ceux-là sont "trop bornés pour saisir la portée supérieure" de son enseignement (§ 92). Et ce message s'adresse à un auditoire plus large que celui de ses adeptes, son souci étant de ne pas se mettre à dos les partisans du théologien Ghazâlî, dont l'autorité est universellement admise.

Quoi qu'il en soit du nombre de ces facettes du cœur et de leurs homologations variables aux présences divines, elles ont la vertu d'associer les lumières de la contemplation aux degrés de la purification. Et l'auteur de rappeler que "la théophanie se produit dans la mesure où le miroir du cœur devient pur et limpide, et que le dévoilement advient dans la mesure où s'ouvre une des portes de la volonté" (§ 98). En effet, au départ le cœur est recouvert comme d'une "pellicule de rouille" qui fait écran entre lui et la théophanie et qui déforme sa vision, comme la myopie pour l'œil. Cette rouille qui corrompt le cœur vient de l'amoncellement des voiles illusoires et des formes sensibles auxquelles s'est attachée l'âme charnelle avant de s'engager résolument sur la voie de la résurrection spirituelle.

C'est sur cette dernière perspective qu'insiste Ibn 'Arabî en conclusion, proposant une exégèse de la "voie droite" *(al-sirât al-mustaqîm)*. Il va de soi que la "droiture" ou rectitude (*istiqâma*, § 104 et suiv.) dont Ibn 'Arabî fait l'éloge vise à rétablir l'homme dans la parfaite stature divine qui est celle d'Adam avant sa chute du paradis. C'est ce qu'indique le verset où il est dit : "Nous avons créé l'homme dans la meilleure stature puis nous l'avons ramené au plan le plus inférieur" (XCV, 5). La reconquête de la belle stature implique un redressement éthique et

spirituel envisagé selon *sept degrés* de droiture ayant respectivement pour critères les trois aspects de la conformité au prophète Muhammad comme éclaireur providentiel de la "voie droite". D'après un *hadîth* sous-entendu ici, le Prophète a déclaré : "La *sharî'a* (loi religieuse), ce sont mes paroles *(aqwâlî)*, la *tarîqa* (voie spirituelle), ce sont mes actions *(af'âlî)*, la *haqîqa* (vérité divine), ce sont mes états intérieurs *(ahwâlî)*." Il est très rare que l'homme puisse réunir les trois aspects de la droiture requise : la droiture par la parole, par l'action et par le cœur. Le véritable adepte de la rectitude est "l'homme droit par sa parole, par son action et par son cœur". Celui-là est le parfait accompli. Il a réalisé en lui-même l'ordre intimé par Dieu au Prophète : "Redresse-toi comme il t'est ordonné" (XI, 112). Cette noble conception de la rectitude (voir encore *Fut.*, II, p. 216) est un *ethos* commun à l'islam et au christianisme. Il s'agit, déclare saint Paul, de "constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ" (Ephésiens, IV, 13). On laissera le dernier mot au jeune maître : "Le vrai sage est celui qui est gouverné par la sagesse et captivé par l'écoute du prône divin... qui le fait s'appliquer à la vigilance dans chaque instant de sa vie" (§ 102).

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DES SECRETS SANCTISSIMES ET DES LEVERS DES LUMIÈRES DIVINES

Texte arabe

فهرست الكتاب

- فاتحة الكتاب .
- الفصل الاوّل : مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان .
- الفصل الثاني : مشهد نور الاخذ بطلوع نجم الاقرار .
- الفصل الثالث : مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد .
- الفصل الرابع : مشهد نور الشعور بطلوع نجم التنزيه .
- الفصل الخامس : مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب .
- الفصل السادس : مشهد نور المطّلع بطلوع نجم الكشف .
- الفصل السابع : مشهد نور السّاق بطلوع نجم الدعاء .
- الفصل الثامن : مشهد نور الصخرة بطلوع نجم البحر .
- الفصل التاسع : مشهد نور الانهار بطلوع نجم الرُتَب .
- الفصل العاشر : مشهد نور الحيرة بطلوع نجم العدم .
- الفصل الحادي عشر : مشهد نور الالوهية بطلوع نجم " لا " .
- الفصل الثاني عشر : مشهد نور الاحدية بطلوع نجم العبودية .
- الفصل الثالث عشر : مشهد نور العمد بطلوع نجم الفردانية .
- الفصل الرابع عشر : مشهد نور الحجج بطلوع نجم العدل .
- خاتمة الكتاب

١٠٣ - فالنَّبيّ - صلّى اللّه عليه وسلّم - قد قال : " ربّ حامل فقه ليس بفقيه ، إنّما هي أمانة عنده ، يُؤديها إلى غيره " (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة ٦٢ : ٥) . فإذا صدرتْ منك حكمة ، فانظرها في نفسك . فإن كنتَ قد تحلّيتَ بها ، فأنتَ صاحبها ، وإن رأيتَ نفسك عارية عنها فأنتَ لها حامل ومسؤول عنها . وتحقيق هذا < هو > أن تنظر الى إستقامتك على الطَّريق الأوضح ، والمَهْيع السَّديد والميزان الأرجح في قولك وفعلك وقلبك .

١٠٤ - فاعلم أنّ النّاس في الإستقامة سبعة أقسام : فقسمين لهما الفضل ، والخمسة < الأخرى > عليهم الدَّرَك . فمستقيم بقوله وفعله وقلبه ، ومستقيم بفعله وقلبه دون قوله . فهذان لهما الفضل ، والاوّل أعلى . ومستقيم بقوله وفعله دون قلبه يُرَجّىءُ له النَّفْع بغيره . ومستقيم بقوله و قلبه دون فعله . ومستقيم بقلبه دون فعله وقوله . و مستقيم بفعله دون قوله وقلبه . ومستقيم بقوله دون فعله وقلبه .

١٠٥ - فهؤلاء عليهم < الاستقامة > ، لا لهم . لكن بعضهم فوق بعض . وأعني " بالاستقامة في القول " أن يرشد غيره بقوله إلى الصِّراط المستقيم . وقد يكون عريّاً ممّا يرشد إليه . فهذا نعني بالإستقامة . ويجمع ذلك مثال واحد : وهو رجل تفقه في أمر صلاته وحَقَّقَها ، ثمّ علّمه غيره . " فهذا مستقيم في قوله " . ثمّ حضر وقْتَه فأدّاها على حدّ ما علّمه وحافظ على أركانها الظّاهرة . فهذا " مستقيم في فعله " . ثمّ علِم أنّ مراد اللّه منه في تلك الصلاة حضور قلبه لمناجاته، فاحضره . فهذا " مستقيم بقلبه " . ثمّ احمل هذا المثال على ما بقي من الأقسام < الأخرى > ، تجده واضحاً إن شاء اللّه .

١٠٦ - ثمّ اعلم أنّ العِلل التي تصُدّك عن طريق الإستقامة الكاملة غير منحصرة ؛ مستقرّها كتاب اللّه و حديث رسوله ، صلّى اللّه عليه

وسلّم . فلا تأمن مكرْ اللّه ، فإنّه (لا يأمَن مكْرَ اللّه إلا القومُ الخاسرون) (الأعراف ٧ : ٩٩) . وأنّى لك بالأمن ، ورسول الله يقول : " إنّي أستغفرك ممّا علمتُ وممّا لم أعلم " . فقيل له : " أتخاف يارسولَ اللّه ؟" قال : " وما يؤمنني ، والقلب بين اصبعين من أصابع الرحمن ، يُقلِّبُه كيف شاء " . واللّه تعالى يقول : (وبَدا لهُم مِن اللّه مالم يكونوا يحتسبون) (الزمر ٣٩ : ٤٧)

١٠٧ - فاعلم أنّ الانسان محلّ للتّغيير ، قابل لكلّ صفة ترد عليه . فكن على حذر ما دام تركيبك . قال تعالى لموسى في التوراة : " يا ابن آدم ، لا تأمن مكري " حتّى تجوز على الصراط ، فالآفات كثيرة والخطوب . " والطريق دقيق ، أدَقّ من الشَّعْرِ وأحَدّ من السَّيف " لا يثبُت عليه إلاّ أهل العناية . فكن على حذر ، وإن أردت أنوارهم وأسرارهم فاسلك آثارهم .

والحمد للّه ربّ العالمين ، وصلّى اللّه على سيدنا محمّد خاتم النبيين .

الارادة والمحبّة من قلبه ، فبادرتْ الجوارح بالطّاعة للقلب ، إذ هو مالِكها وسيّدها . فاستعمل الأفكار وعلّق الهِمّة وتخلّق بأخلاق اللّه ، وغسل قلبه بماء المراقبة حتّى يتخلّى عن القلب صداء الأغيار ، وتتجلّى فيه حضرات الأسرار الإلهيّة .

٩٥ - فالوجه ينظر الى حضرة الإحكام ، وصقالُة ذلك الوجه بالمجاهدات . والوجه ينظر إلى حضرة الاختيار و التّدبير ، وصقالة ذلك الوجه بالتّسليم والتفويض . و الوجه ينظر إلى حضرة الإبداع ، وصقالة ذلك الوجه بالفكر والإعتبار . والوجه ينظر الى حضرة الخطاب ، وصقالتُه بخلع الأكوان . والوجه ينظر الى حضرة الحياة ، وصقالتُه بالتّبرئة والفناء - وهو الوجه الثّامن عند من أثبتها ثمانية . والوجه ينظر إلى حضرة ما لا ينقال ، وصقالته بالرجوع الى العدم . < وإليه أشار الخبر > : " يا أهل يثرب لا مقام لكم " .

٩٦ - وأمّا الوجهان اللّذان هما محلّ الخلاف ، فأهل السّتة صرفوهما إلى حضرة الأحكام ، وغيرهما . قال أنّ أحدهما ينظر إلى حضرة المشاهدة وصقالته ببيع النفس ، والآخر ينظر إلى حضرة السّماع وصقالته بالصّمت والأدب .

٩٧ - وليس ثمّ وجه تاسع ، ولا كشف لها سبحانه حضرة زائدة على هذه الثّمانية ؛ فكانت تُجهَلها إذ ليس لها وجهٌ تجلّى فيه للحكمة الإلهية التي سبقت بالإرادة القديمة . وهنا موضع نزاع بين الأشعريّة والصّوفيّة ، دقيق لا يتفطّن له إلا صاحب ذوق .

٩٨ - ثمّ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أبواباً في مقابلة ما على وجه المرآة من الصداء . تسمّى أبواب المشيئة ، فعلى قدر ما تكون الصقالة يكون التجلّى ، وعلى قدر ما يُفتَح من الأبواب يكون الكشف . فليس كلّ مرآة مجلوّة يكشف لها ؛ لكنّها معدّة لقبول الصور .

٩٩ - كذلك ليس كلّ من سلك هذا الطريق يكشف له قد يُدَّخر له الى يوم القيامة - أعني قيامته - كما تدّخر المرآة المحسوسة ليومٍ ما ، وإلاّ لأيّ معنى صُقِلتْ أو لأيّ فائدة وُجِدتْ . لكن تلوح < مرآة القلب > لها بوارق من المطلوب ، وإن كانت لا تخلّى عن الصّور < المحسوسة >. لكن الصور التي قصدنا في هذا الباب < هي > صور مخصوصة إنفردت بها مرآة أهل الحقائق .

١٠٠ - فإذا رقيتَ الى هذه المنازل واطّلعتَ على هذه المقامات ، صارت الغيوب مشاهدة في حقّك ؛ أعنى غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين ، لا ما في بطن فلان أو أمر ما . فإنّ تلك مكاشفات السّالكين ، وإن تشوّش عليك خاطرك و لم ترزق الإيمان بهذه المقام ، فقد أجرى اللّه لك في ظاهر الكون مثالاً ترتقي به إلى ما ذكرنا ، و هي المرآة المحسوسة < الّتي > تتجلّى فيها صُور المحسوسات على قدر صقالتها و جلائها .

١٠١ - وقد نبّه على ذلك سيّد البشر صلّى اللّه عليه و سلّم ، حيث قال : " إنّ القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد " . قال < أحد > : فما جلائها ؟ قال < النبيّ > : " ذكْر اللّه و تلاوة القرآن " . فقديماً نُصِبتْ الأمثال أدلّة لِعلوم ربانيّة ، فمَن وقف مع المثال ضلّ ، ومن رقي عنه إلى الحقيقة إهتدى .

١٠٢ - ثمّ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أسراراً ظاهرةً و أسراراً باطنةً . فالأسرار الظّاهرة لأهل الاستدراج ، و الباطنة لأهل الحقائق . فليس كلّ حكيم حكيماً . بل الحكيم من حَكَمَتْه الحكمة و قيّدتْه بالوقوف عند فصل الخطاب ، و مَن منعتْه أن ينظر الى سوى خالقه ، ومَن لازم المراقبة على كلّ أحيانه . فليس من نطق بالحكمة ولم تظهر آثارها عليه يُسمّى حكيماً .

علما) (الكهف ١٨ : ٦٥) . (واتّقُوا اللّه ويعلّمكم اللّه) (البقرة ٢ : ٢٨٢) . (يُؤْتي الحكمة مَن يشاءُ) (البقرة ٢ : ٢٦٩) .
(وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم) . (الأنعام ٦ : ٨٣) . (أو من كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في النّاس) . (الأنعام ٦ : ١٢٢) . (والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا) . (العنكبوت ٢٩ : ٦٩) (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا) . (الأعراف ٧ : ١٧٥) .

٨٨ - وأمّا الأخبار ، فقوله صلّي اللّه عليه و سلّم : " من عمل بما علم أورثه اللّهُ عِلْمَ ما لم يعلمَ " . وقال < النّبيّ > : " العلم نور يضعه اللّه في قلب سليم " . وقال : " لإنّ من العلم كهيئة المكنون ؛ لا يعلمه إلاّ العالمون باللّه " . وقال - حكاية عن ربّه : " لا يزال العبد يتّقرب اليّ بالنوافل حتّى أحبّه . فإذا أحببتُه كنتُ له سمعاً وبصراً ... " الحديث. وفي حديث آخر : " القلوب أوعية ، لكن قلب أجرد فيه سراجٌ يزهر ، فذلك قلب المؤمن . "

٨٩ - و أمّا الآثار ، فقد قال عَلِي - رضى اللّه عنه - و ضرب بيدَه إلى صدره : " إنّ هُنا لعلوماً جَمّة ، لو وجدت لها حمَله " . و قال إبن عبّاس في قوله تعالى : (اللّه الذي خَلَقَ سَبْع سموات و مِن الارض مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّل الامرُ بَيْنَهُنَّ) (الطلاق ٦٥ : ١٢) : " لو ذكرتُ تفسيره لرجمتموني " . و في رواية < أخرى > : " لقُلتم انّي كافر ". وقال عَلِي - رضي اللّه عنه : " لو أُذِن لي أن أتكلّم في الألف من الحمد للّه ، لتكلّمتُ فيه سبعين . وقرأ إلى أمثال هذا ممّا لا يحصى كبره " .

٩٠ - و هذه هي العلوم التي إختصّ اللّه بها بعض عباده و < التي > نهى عن كشفها لغير أهلها في الكتاب والسُنّة . وَفّقَك اللّه و سدّدك السَّبيل . فحصول هذه العلوم المذكورة له شروط كثيرة لمن يطلب تحقيقها . فهي في قلوب أهل التّحقيق ، ولا يفي بها إلا أهل العناية

والتّوفيق السّالكين سوى الطريق .

٩١ - فنقول : إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق و المكاشفات . < و هو > كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه - و قال بعضهم ثمانية . هذا مَحلّ خلاف ، و لولا التّطويل و خروجاً عمّا قصدناه من الاختصار ، لأزلنا الخلاف وبَيّنّا وجه الجمع بين هذين المقامين بأدلّةٍ قاطعةٍ . لكنّا تمّمنا هذا المقصد في كتابنا " المترجم بجلا القلوب". و لا يُلْتَفت إلى مَن زاد لها وجهاً تاسعاً ، لأنّ الحكمة الالهيّة منعت ذلك - و إلاّ في الإمكان أن يوجد لها من الوجوه ما لا يتناهى ، إذ صفات الجلال لا تُحْصَى .

٩٢ - ولعلّك تقول : نستشعر من هذا القول الذي ذكرتَه مناقضة الإمام أبى حامد < الغزالي > يقول : « ليس في الامكان أبدع من هذا العالم » . نعم ! يشعر ذلك عند من يقصر إدراكه عن الإطّلاع إلى هذه العلوم السماويّة . وأمّا عند من محض عن كلامنا وبحث عن حقيقة ما أشرنا اليه يرى أنّ لا مناقضة بينهما . وقد شبعنا القول بالأدلّة الواضحة في شرح كلام الإمام أبى حامد - رضى اللّه عنه - : " وليس في الامكان أبدع من هذا العالم " في " كتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل " لمّا تكلّمنا على قوله - تعالى - : (وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعل في الارض خليفة) (البقرة ٢ : ٣٠) .

٩٣- ثمّ نقول : " قد جعل اللّه في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب حضرةً تقابلها من أمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله . فمَهْما جلّى وجه من هذه الوجوه تجلّت تلك الحضرة فيه . فإذا أراد سبحانه أن يمنح بمدّة من هذه العلوم شيئاً ، تولّى سبحانه بتوفيقه مرآة قلبه ، فنظرها بعين اللُّطف و التّوفيق وأمدّها ببحر التّوحيد .

٩٤ - فاهتدى ذلك الموفّق للرياضات والمجاهدات ، و < هو > وجد

شيءٍ (الملك ٦٧ : ٩) أخسَؤا فلا حجّة لكم " . فكبكبوا على وجوههم في نار جهنّم .

٧٩ - " أين المُعتزلة الّذين اعتزلوا عن الصِّراط المستقيم ؟ " فأوتى بهم أجمعين ، فقيل لهم : إدَّعَيْتم الربوبيّة تقولوا : " ما شئنا فعلنا . " فسحبوا على وجوهم في نار جهنَّم .

٨٠ - " أين الروحانيّون ؟ " فأُوتي بهم . فرأيتُهم أقبح النَّاس صوراً وأشمت النَّاس حالاً ، إلاّ طائفة واحدة منهم < الّتي > عزلت عنهم في كنف النبيين و الصِّدِّيقين تحت سُرادق الأمن . فقال لي < الحقّ > : " إنْتَظِم مَعَهُم إن أردتَ النجاة ، وأسلك سبيلهم . < لكن > لا تنتظم معهم ما دام " الميم " . فاذا فَنَى الميم ، فإنْتظِم ما دامت " المعيّة " . فإذا فنيتْ المعيَّة ، فاحكم بما شئتَ . ولا جُناح عليك " .

٨١ - ورأيتُ السَّبعة الأحزاب من الرّوحانيين قد سُئلوا و< هم > صاروا محجوجين . قد لعبتْ بهم الأهواءُ و استواهم الشَّياطين . فاستعاذ جميع الطَّوائف منهم ومن عذابهم ، وحصلوا بين طباق النِّيران . " هذا الذي كنتم به تكذّبون . أين لاهوتكم يشفع في ناسُوتكم ؟ " وقل : " جاء الحقُّ و زهق الباطل " (الإسراء ١٧ : ٨١) .

٨٢ - فدخلتُ الجنان مع الحزْب الثَّامن . فأزلتْ " الميم " ، كما قال لي < الحقّ > ، فبقيتْ المعيّة بسيعين ألف حجاب . فلم تزل المعيّة تقطع الحُجب وتخرِقها حتّى هلكتْ في آخرِ حجاب ، وما بقي حجاب ولا معيّة . فإذا الحزْب الثامن ينادي : "ربّنا وآتنا ما وعدتنا " (آل عمران ٣ : ١٩٤)

٨٣ - قال العبد الفقير إلى رحمة ربّه : فتجلّى لهم في صورة العلم، فتفاضلت الرؤية . وقال لي : " هذه صورتك . أبرُز لهم فيها " . ثمّ قال لي : " أدخل السّرادق ، تعود ناره نوراً . أدخل النّيران تعود جنّةً . لا

تدخل مكاناً إلاّ بي ، ولا تقصد إلاّ إلَّي . قامت الحُجَج على أهل الحجاج . مَن سَلِمَ ؟ " قلتُ : مَن لم يكن لهُ حجَّة ".(قلْ فللّهِ الحجّة البالغة) (الأنعام ٦ : ١٤٩) .

٨٤ - ثمّ قال لي : " أرجع ، فخبّر ، وإيَّاي فكبِّر . وثيابُك فطهِّر ، والرجاء فاهجر . وفي هذا المقام فإعتبِر " . ثمّ قال لي : " لا تعمل شيئاً < بما ذكرتُ لك > ؛ وإن تعمله وإن لم تعمله هلكتَ . فكن على حذْرٍ ، و لا تُفارق الأمَل " .

خاتمة الكتاب

٨٥ - < وهو > فصل في تأييد هذه المكاشفات العلميّة و المشاهدات القدسيّة ، وما يتعلّق بها بالآيات والأخبار والآثار . لعلّك تطلب - أيّها الباحث عن هذه الأسرار و الباغي إقتباس هذه الأنوار - شواهد عليها من الآيات و الأخبار والآثار لِتقوى طلبك عليها وتكن ممَّن ينتدب إليها .

٨٦ - نعم ! سددك اللّه بنظره الصَّائب ، وجعلك ممّن جمع في معرفته بين الشَّاهد والغائب . يُمهِّدها لك أحسن تمهيد ، ويُفرّق لك بين المعوّج منها والسَّديد . وإذا علمتَ بمقتضاه كُوشفتَ على حقيقته ومعناه، وشاهدتَ هذه المشاهد القدسيّة والمكاشفات العلميّة الّتي أوردتُ منها في هذا الكتاب على قدر ما حُدّ لي في الخطاب < الإلهي > ، حتّى يُثبَت < لك > ما أنزل إليَّ سبحانه من أسراره العليّة و أنواره السَّنيّة و غيوبه الأزليّة . وتكون البحر مداد مملوئة بالأقلام ، وبقيت الأسرار في الأدوات . فالق سمعك إن كنت على الحقيقة طالباً .

٨٧ - أمّا الآيات ، فقوله تعالى : (وعلّمناه مِن لَدُنَّا

بالأوتاد فاستمسكوا بها . ومن طائفةٍ حجبوا ‹العمد› بأسباب القُبّة، فبقوا معها . ومن آخرين حجبوه بأثاثها ومتاعها .

٧١ – والكلّ ما رأوا عمد القُبّة حتّى دخلوا ‹ فيها › فقالوا : " قبّةٌ من غير عمد مُحال . " فبحثوا حتّى وجدوا العمد، فنظروا من أين ‹هو› . حجبوا هؤلاء عن العمد ، فوجدوا علي أعيُنهم أغطية ، فاستمسكوا بالعمد وإقتلعوه من الأرض وأخرجوه ، فسقطت القبّة علي مَنْ بقي .

٧٢ – فلو رأيتَهم يُموّجون فيها ويدخلون بعضُهم في بعضٍ و يؤذّي بعضُهم ، وهم لا يَهْتَدون ، كالحيّتان في شَبَكة الصائد . فلّما رأيتُ تخبطهم أرسلتُ عليهم ناراً ، فأحرقتْهم وأحرقتْ القُبّة والأساس والأثاث والأوتاد . ثمّ أحبتُهم ، فقلتُ لهم : " أُنظروا إلى ما إستمسكتُم به فنظروا ، فوجدوا " هباءً منثوراً " (الفرقان ٢٥ : ٢٣).

٧٣ – ثمّ قال لي : " كُن مع أصحاب العمد ، وإن لم تكن معهم هلكتَ وإن صاحبتَهم هلكتَ " . ثمّ قال لي : " من رأى العمد فقد حجب. وإيّاك والحجاج فإنّه يورث الهلاك ".

الفصل الرابع عشر
مشهد نور الحَجاج بطلوع نجم العدل

٧٤ – أشهدني الحقُّ بمشهد الحجاج . فرأيتُ الساهرة قد مُدّتْ والأرض قد ألقتْ ما فيها وتخلّت . وقال لي : " يا عبدي ، تأمّل ما أصنَع بأهل المَراد والجدَال والهواء والبدع ، و أنا القاهر " .

٧٥ – فرأيتُ سُرادقاً مضروباً ، عموده من نارٍ وأرجائه و أطنابه من

قَطْران . فقال لي : " هذا سُرادق لُدٍّ أفّيٍ يقع خلاف أمري يتكلّم اليَّ يقدِّروا هَيهْات هَيْهات لِما خيّلوا و تثبّت أيديهم بما كسبوا " . ثمّ قال : " يا عبدي ، إذا دخل المتناظرون في هذا السّرادق ، فأنظر فريقَك فسِر مَعَهُم . فإن نجوا نَجَوْتَ ، وإن هلكوا هلكت . ألقِ السَّمْع وأشهد " .

٧٦ – فنظرتُ ورأيتُ ميزان العدل قد نُصب وصراط الحقّ سُدّ ، وجهنّم الخلاف قد سُعِّر ، وجنان المواقفة قد أزلفت . فإذاً النِّداء : " أين ذو العقول بزعْمهم ؟ " فجاء بالفلاسفة ومن تَابَعهُم ؛ فأُدخلوا في السّرادق ، فسُئلوا : " أين صرفتُم عقولُكم ؟ " قالوا : " فيما يَرضيك ". قال : " و من أين علمتم ذلك ؟ بمُجرَّد العقل أم بالإتّباع والاقدية ؟ " قالوا : " بمجرّد عقولنا " . قال : " لا عقلتُمْ ولا أفلحتم ، لكنّكم تحكّمْتُم " . " يا نار ، تحكّمي فيهم . " فسمعتُ صحبهم يقول : " أطباق النِّيران ، بالويل . " فقلتُ : " من يعذِّبهم ؟ " قال لي : " عقلُهم ، فهو كان معبودَهم ، ما سألهم سوى هو ‹ يعني سوى عقلهم › ، ولا عذّبهم غيره " .

٧٧ – ‹ فإذاً النداء › " أين الأطبّاء الطبيعيُّون ؟ " فأوتى بهم . فرأيتُ أربعة أملاك " غلاظ شداد " (التّحريم ٦٦ : ٦) بأيديهم مقامع . فقالت لهم : " يا ملائكة اللّه ، ما تَبْغُون منّا ؟ " فقالوا : " نَهْلَككم و نُعَذّبكم " . فقالوا لهم : " ولأيّ شيءٍ ؟ " قالوا : " كنتُم في الدُّنيا تزعمون أنّا آلهتُكم ، وكنتُم تعبدوننا من دون اللّه ، وتروا الأفعال مثالاً من اللّه . فسلّطَنا اللّهُ عليكم يعذّبكم في نار جهنّم " . فَكُبْكبوا فيها .

٧٨ – " أين الدّهريُّون ؟ " فأوتى بهم ، فقيل لهم : " أنتم القائلون: " وما يهلكنا إلاّ الدّهر ؟ " (الجاثية ٤٥ : ٢٤) حدثتم أنفسكم ؛ إنّكم ستَردُون على هذا المقام " . فقالوا : " لا . يا ربنّا " . فقال : " ألَمْ تأتِكُم الرُسل بالبيّنات ، فكذّبتم ، وقُلتم : ما نزل اللّه من

عنها الإشارة ، وزال النّعت والوصف والاسم و الرّسم . وقال < الحقّ > وقلتُ . ورأيت وأقبل وأدبر وقام وأقعد . أوقف كلّ شيء ولم أر شيئا . ورأيت الأشيا ء ولم أر رؤية . زال الخطاب وانعدمت الأسباب وذهب الحجابُ ، ولم يبق إلا البقاء ، وفني الفناء عن البقاء بأنا .

الفصل الثاني عشر
مشهد نور الأحدية بطلوع نجم العبوديّة

٦٤ - أشهدني الحقّ بمشهد الأحدية ، وقال لي : " إرتبطت الأحديّة بالعبوديّة إرتباطاً هذالاً " . ثمّ قال لي : " أنا الأصل وأنت الفرع " . ثمّ قال لي : " أنا الأصل وأنتَ الفرع " . ثمّ قال لي : " الأصل أنتَ والفرع أنا " . ثمّ قال لي : " أنتَ الواحد وأنا الأحد ، فمَن غاب عن الأحدية رآك ، ومن بقى معها رأى نفسه . هي < أيّ الأحدية > حضرة التّوالي ، لو إنقصمتْ لم تكن " .

٦٥ - ثمّ قال لي : " لا تنم إلاّ على وتْرٍ " . ثمّ قال لي : " لا وَتْرَان في ليلةٍ " . ثمّ قال لي : " صلّ المغرب و لا تُصلِّ العتمة ؛ فيجب عليك الوتر ، فيكون عليك شفعاً " .

٦٦ - ثمّ قال لي : " حجبتُك بالأحدّية ، ولو لا الأحديّة ما عرفتَني، و ما عرفتني قطّ " . ثمّ قال لي : " لا تُوَحِّد فتكون نصرانيّاً ، ولا تؤمن فتكون مقلّداً ، وإن أسلمتَ كنتَ منافقاً ، وإن أشركتَ كنتَ مجوسيّاً" .

٦٧ - ثمّ قال لي " : اللّذات في المطاعم ، والمطاعم في الثّمر ، والثّمر في الأغصان ، والأغصان تتفرّع من الأصل ، والأصل واحد . ولولا الأرض ، ما ثبتَ الأصل . ولولا الأصل ما كان الفرع . ولولا الفرع ما كان الثّمر . ولولا الثمر ما وُجِد الأكْل . ولولا الأكل ما وُجِدت اللّذّة.

فالكلّ متعلّقة بالأرض ، والأرض مفتقرة إلى الرِّيح ، والرِّيح يسخرها" الأمرُ " < الإلهي > ، والأمر من الحضرة الربّانيّة يصدُر . ومن هنا إرقى وأُنظر و تنزّه ، ولا تنطق " . ثمّ قال لي : " أحفظ الوسائط " . ثمّ قال لي : " كتبتُ : " طه " (سورة ٢٠) في بَنَات نَعْش الصغرى " .

٦٨ - ثمّ قال لي : " القُطب اليماني هو الشّمالي ، وقد أودعتُها في أوّل سورة الحديد " (سورة ٥٧) . ثمّ قال لي : " لو كان قطبْين ، ما دار الفلك ، ولو لم يكن قطبان لتُهدَمْت البنيّة ، وما جرى الفلك " . ثمّ قال لي : " لا تنظر إلى وجوه القطبْين وأنظر ما غاب في البَكْرة ، وحينئذٍ تقول ما شئتَ . إن شئتَ < تقول > : " اثنْين . " وإن شئتَ < تقول > : " واحداً . " و قال : " في إرتباط اللام بالألف سرٌّ لا ينكشف < الذي > أودعتُه في قولي : (الذي رَفَعَ السَّمَوَات بِغَيْرِ عمدٍ) (الرعد ١٣: ٢) .

الفصل الثالث عشر
مشهد نور العْمد بطلوع نجم الفردانية

٦٩ - أشهدني الحقّ بمشهد نور العمد وطلوع نجم الفردانية ، وقال لي : " حجبتُه عن الرؤية في الفناء و أظهرتُه في البقاء . حجبتُه فيما ظهر وأظهرتُه فيما غاب و خفى " . ثمّ قال لي : " أظهرتُك < العمد > في الفناء وألقيتُ أغطية على الأبصار حتّى لا تُدركه " .

٧٠ - ثمّ قال لي : " ضربتُ القُبّة وأركزتُ العمْد وأوثقتُ الأوتاد ، وأبَحْتُ الدخول لجميع من في الوجود فيها . فمن طائفةٍ حجبوا <العمد> بذات القُبّة وحسنها وجمالها . و من <طائفة> آخرين حجبوا <العمد>

وصلتُ الخزائن ، فطارتْ المفاتيح من يدي وبادرتْ إلى فتْح الأقفال . ففتحتْ الأبواب ودخلتُ الخزائن .

٥٨ - فرأيتُ بدايةً من غير نهايةٍ ، ونظرتُ أن أرى فيها شيئاً ، فما رأيتُ شيئاً إلاّ فارغةً . فقال لي : " ما رأيتَ ؟ " قلتُ له : " ما رأيتُ شيئاً " . قال لي : " الآن رأيتَ من هنا تَكَلَّمَ كلَّ ذي سرٍّ ، وهذا عُشتُه . أخرج ! " فخرجتُ ، فرأيتُ كلّ شيءٍ مكتوباً على ظاهر الأبواب. ثمّ نظرتُ في جوانب الخزائن ، فلم أرى فيها من السّهام إلاّ قليلاً . ثمّ قال لي : " كلّ ما رأيتَ فهو كونٌ ، وكلّ كونٍ ناقصٌ . إرقى حتّى لا ترى كوناً " . فرقيتُ ، فرماني في بحر الحيرة ، وتركني أسبّح فيه .

الفصل العاشر
مشهد نور الحيرة بطلوع نجم العدم

٥٩ - أشهدني الحقّ بمشهد الحيرة ، وقال لي : " أرجع . " فلم أجد أينَ . فقال لي : " أقبل . " فلم أجد أينَ . فقال لي : " قفْ . " فلم أجد أينَ . قال لي : " ولا تخلُو . " فحيّرني . ثمّ قال لي : " أنتَ أنتَ وأنا أنا " . ثمّ قال لي : " أنتَ أنا وأنا أنتَ " . ثمّ قال لي : " لا أنتَ أنا وأنا أنتَ " . ثمّ قال لي : " لا أنا أنتَ وأنتَ أنا ". ثمّ قال : " لا أنتَ أنتَ ولا أنتَ غيرك " . ثمّ قال : " الأنيّة متّحدة والهويّة مُتَعَدِّدة". ثمّ قال لي : " أنتَ في الهويّة وأنا في الأنيّة " . ثمّ قال لي : " شهود الحيرة حيرةٌ " . ثمّ قال لي : " الحيرة مع الغير " . ثمّ قال لي : " الحيرة حقيقة الحقيقة " . ثمّ قال لي : " مَن لم يقف في الحيرة لم يعرفْني ، ومن عرفني لم يُدرِك الحيرة " .

٦٠ - ثمّ قال لي : " في الحيرة تَاه الواقفون ، وفيها تحقّق الوارثون، وإليها أعمل السّالكون وعليها إعتكف العابدون ، و بها نطق الصِّدّيقون ، و هي مَبْعَث المرسلين و مُرتَقَى هِمَم النبيين . فلقد أُفلح مَن حَارَ ، فمن حار وَحَّدَ ، و من وَحَّدَ وَجَدَ ، ومن وجد فَنَى ، ومن فنى بَقَى، ومن بقى عُبِّدَ ومن عُبِّدَ جازى ، ومن جازى فهو الأعلى . وأفضل المجازاة الأنيّة وفيها الحيرة " .

٦١ - ثمّ قال لي : " ليس < في الحقيقة > الحيرة حيرة ، و إنّما هي غيرةٌ منّي عليك . فَغِرْ عليَّ ، واسترني واحْجُبْني ، ولا تظهر في الوجود غيري " . ثمّ قال لي : " أوقفْهم في الحيرة ولا تدلّ عليّ أحد ، أو وَصِّلْهم إليّ وعرِّفْهم بي ، ولا تُعَرِّفْهم بمكاني ، وعَرِّفْهم بمكاني ولا تُعَرِّفْهم بي . فإذا لم يَرَوْا مكاني يجدوني ، وإذا وجدوني لم يروا شيئاً . وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني . وإذا لم يروا مكاني ، فأحرى أن يروني".

٦٢ - ثمّ قال لي : " هذا < يعني الحيرة > ثوبي . سِرْ به إليهم ، فمَن لبسه فهو منّي وأنا منه ، ومَن لم يلبسْه فليس منّي ولستُ منه " . ثمّ قال لي : " إرم به في النار، فإنْ إحترق فهو ثوبي ، وإن سَلِمَ فليس ثوبي . " ثمّ قال لي : " إن إحترق فليس ثوبي وإن سلم فهو ثوبي . ومن لبس ثوبي فليس منّي ، ومن تركه فهو منّي " . ثمّ قال لي : "شهد العدم للحيرة : " أنا اللّه لا إله إلاّ أنا " (طه ٢٠ : ١٤) .

الفصل الحادي عشر
مشهد نور الألوهية بطلوع نجم " لا "

٦٣ - أشهدني الحقّ في الألوهية . فلم تسعها العبارة ، و قصّرت

فرأيتُها تقع في أربعة أبحر . النَّهر الواحد يرمى في بحر الأرواح ، والنَّهر الثَّاني يرمى في بحر الخطاب ، والنهر الثَّالث يرمى في بحر المزمار والشّكر ، والنّهر الرَّابع يرمى في بحر الحبّ . وتتنّوع من هذه الأنهار جداول تسقى زراعات الزارعين .

٥١ - ثمّ رميتُ ببصري في الأبحر ، فرأيتُها تنتهي إلى بحر واحدٍ محيطٍ بجمعها وترمي فيه هذه الأبحر . ورأيتُ الأنهار الأربعة تنفجر من ذلك البحر المحيط ، ثمّ ترجع إليه بعد الامتزاج بهذه الأربعة الأبحر . فقال لي : " هذا البحر المحيط < هو > بحري ، وأولئك أبحري ، ولكن إدعتْ السَّواحل إنها لها . فمَن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار ، فذلك « صديق » . ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك « شهيد » . ومن شاهد الأنهار ، ثمّ البحر < المحيط > ، ثمّ الأبحر ، فذلك « صاحب دليل » . ومن شاهد الأبحر ، ثمّ الأنهار ، ثمّ البحر < المحيط > ، فذلك « صاحب آفات » لكنّه ناج " .

٥٢ - ثمّ قال لي : " من كان من أهل عنايتي أنشئتُ له مركباً فجرى به في الأنهار حتّى قطْعها . فإذا رمت < الأنهار > به في الأبحر ، جرى فيها حتى تنتهي إلى البحر المحيط . فإذا إنتهى اليه علم الحقائق وكاشف الأسرار . وإلى هذا البحر ينتهي المقرّبون . وأما مَن فوقَهم ، فإنّهم يَجْرون فيه ألف سنة حتّى ينزلوا بساحله ؛ فيُخرجون في الصّحراء لا تُدرَك له نهاية ولا غاية . فيَتيهُون فيه ما بقت الديموميّة ، فإذا فنيتْ فنوا " .

٥٣ - ثمّ قال لي : " انظر . فرأيتُ ثلاثة منازل . ففتح لي المنزل الأوّل ، فرأيتُ فيه خزائن مُفتحة ، ورأيتُ السِهَام قد تعاورتْها ، ورأيتُ الرعّاع يطوفون بأرجائها ويُريدون كسْرها .

٥٤ - فخرجتُ من ذلك المنزل وأدخلني المنزل الثاني ، فرأيتُ فيه

خزائنَ مُقفلة ومفاتيحها معلّقة على أقفالها . فقال لي : " خُذ المفاتيح وأفتح < الخزائن > وتترّه و اعتبر " . ففتحتُ الأقفال ، فرأيتُها مملوئة دُرَراً و جوهراً وحُللاً ما لو إطّلع عليها أهل الدنيا لأقتلوا عليه . ثمّ قال لي : " خذ منها حاجتَك وردّها كما وَجَدْتها " . قلتُ : " لا حاجة لي بها". فأغلقتُها .

٥٥ - فقال : " ارفع رأسك " . فرأيتُ على أبوابها طاقاتٍ وحاجاتٍ لا يشرف عليها إلاّ الطوال من النّاس مَن كان طوله مائة ذراع فصاعداً . ورأيتُ مَنْ دون الطوال يتعلّقون بحَلَق تلك الأبواب ويقرعون بها . فإذا إستدام القرع وكثُر الصِّياح تَنْبعث لهم من تلك الطاقات مَعْصَم يمسك سراجاً يتّضؤون به ويرى بعضُهم بعضاً . ويتأنسوا وتَفرَّ سباع كانت تؤذيهم ، ودخلتْ الأفاعي حُجرتَها ، وحصل لهم الأمَن من كلّ ضَرَرٍ كانوا يَحْذُرون في الظلمة . ورأيتُ في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورتْها دون الأُولى .

٥٦ - ثمّ أخرجني الحقّ إلى المنزل الثَّالث فأدخلني فيه . فرأيتُ خزائن مقفلةٍ ليس لها مفاتيح . فقلتُ له : " أين مفاتيح هذه الخزائن ؟" قال : " رميتُ بها في البحر المحيط " . فأنشأ لي مَركباً و جَرَيْتُ في البحر ستّة ألاف سنة . فلمّا كان في الألف السَّابع ، قال لي : " تَجرَّد عن ثيابك ، فإنّك في وسطه < أي في وسط البحر المحيط > ، و أغطس على تلك المفاتيح ، فهُنا " مُسْتَقَرَّهَا ومُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ في كِتابٍ مُبِينٍ " (هود ١١: ٦) .

٥٧ - فتجرّدتُ عن ثيابي فأردتُ إزالة مئزري ، فقال لي : " لولا المئزر ما قدّرتَ أن تنغمس " . فشددتُ مئزري و رميتُ بنفسي من المركب حتّى وصلتُ قرعَ البحر ، فأخرجتُ المفاتيح . فلمّا حصلتُ على ظهر البحر ، خرج نارٌ من المفاتيح فأحرقتْ المركبَ . فصَعِدتُ حتّى

٤٣ - ثمّ قال لي : " إنّ لي عباداً اشتغلوا بالقلم الإلهي عن السّاق، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بسرّ القلب عن القلب ، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بخفيّ السرّ عن السرّ ، وإنّ لي عباداً تاهوا . فكن من أيّ العبيد تريد". ثمّ قال لي : " السّاق جزءٌ من أجزاء المطّلع ، وأنتَ فوق المطّلع ، فما لك والسّاق ؟ عليك يعتمد السّاق ، وإليك ينظر وبه يستمسك صاحب الصَّخْرة " .

الفصل الثامن
مشهد نور الصخرة بطلوع نجم البحر

٤٤ - أشهدني الحقّ بالصَّخرة ، وقال لي : " يا أيّتها الصخرة المشرَّفة ، إليك أوَى من أكل كَبدَ أبيه مع مُنكِر البحر الأخضر . فخبّريني ما أكل عليكِ ؟ " قالت < الصَّخرة > : " الشطر " . قال < الحقّ > لها : " والشطر الآخر ؟ " قالت : " غاب في البحر " . قال :" ميّتاً أو حيّاً ؟ " قالت < الصَّخرة > له : " حيّاً " . قال : " والشطر المأكول ؟ " قالت : " ميّتاً " . قال < الحقّ > : " حلالاً أو حراماً ؟ " قالت : " حلالاً " .

٤٥ - قال لي الحقّ : " كم قعدوا عليكِ ؟ " قالت < الصخرة > :" النهار كلُّه " . قال لي : " والليّل ؟ " قالت له : " فارقوني باليل ، فإنبسط عليّ البحر الأخضر ، فغمزني بمادّة القمر . فلمّا أبصر الشّمس إنحسر عنّي ، فإنكشفتُ للشّمس " . قال للصَّخرة : " والنّجوم ما كانت تصنع عند محادثة البحر الأخضر للقمر ؟ " قالت < الصخرة > : " انكدرت " . قال : " ويَحقُّ لها أن تنكدر " .

٤٦ - " يا أيها القمر اطلع من بحر المغرب فإذا وازنت «قبّة أرين »

فاسقط فيها ، ولا تغب في الشّرق فتكن مطرودا . يا أيها القمر شرِّف الشّرق بطلوعك ولو مرّةً واحدةً في السنة . يا أيّها القمر حرّمتُ عليك الطّلوع ما دامت المشارق والمغارب باقيةً . يا أيّها القمر غصْ في البحر الأخضر ولا تظهر إلاّ لِحَيْتانه ولا تخرج منه أبداً " .

٤٧ - يا أيّها القمر ، قل للبحر الأخضر يضمّ عليك أكنافه عن أمري ، ولا يتموّج ولا يتراكم . فَيُسمع دويَّه ، وأنا أغارُ عليه . بَلّغيه عنّي وقولي له : " إن تموّج أو أظهر نفسه أو رمى بكِ على ساحله أو حجبكِ عن حيتانه ، أُسَلّط عليه دابةً من دوابي تشربه . ثمّ ترمِي به من دُبُرها في العدم " .

٤٨ - " < يا أيّتها الصخرة > أُخرِجُكِ منه < أيّ من البحر الأخضر > و أُلْقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نِكايته " . " يا أيّها القمر ، قل للصَّخرة أن تنفجر أثنا عشر عيناً ، فإذا إنفجرتْ فانغمس في كلّ عين غمستيْن كاملتيْن ، و اغمس ثُلثَك في ثالث غمسْةً ؛ فالثّالث محلاً لكُم " .

٤٩ - " يا أيّها القمر ، لا تنظر إلى الصّخرة فتُنْسِي ما قلتُ لكَ - < يعني > أن توصلها إلى البحر الأخضر . يا أيّها القمر ، لا تسقط في قبّة أرين حتّى تكون قمراً . إن كنت بدراً فلا تطلع ، أو هِلالاً فلا تطلع . ولكن أطلع قمراً ، ولا تُفارق " قبّة أرين " ، تقف على سرّ الأنهار ، إن شاء اللّه " .

الفصل التاسع
مشهد نور الأنهار بطلوع نجم الرتب

٥٠ - أشهدني الحقّ بالأنهار ، وقال لي : " تأمّل وقوعها " .

والقلوب في عماية والعالمون في تيه الحيرة تائهون ؛ الألباب حائرة عن إدراك أدنى سرٍ من جلى كبريائي " .

٣٨ - < فخاطبني الحقّ > و قال لي : " كيف تُحيط به علمكم ، هَبَاءً مَنْثُورٌ ؟ (الفرقان ٢٥ : ٢٣) وصفاتُكم عدمٌ وحقيقتُكم مجازٌ في رُكن وجودي . ارجع ورائك لن تعدُو قدرَك ، كلُّكُمْ جاهل غَيْبِي ، أخرس، أعمى ، عاجز ، قاصر ، صامت ، حائر . لا يملك قطميراً ولا فتيلاً ولا نقيراً . لو سلّطتُ عليكم أدنَى حشرات المخلوقات وأضعف جُنُدي لأهْلَكتكم ومزتكم ، فكيف تدعون أن تقولون بأنّكُمْ أنا أو أنا أنْتُم ؟ " أدعيتُم المُحال وعِشتُم في ضلال ، فتفرّقتم أحزاباً ، وصرتم أشتاتاً (كل حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) والحقّ وراء ذلك".

٣٩ - قال لي : " يا عبدي و < أنتَ > موضع نظري ، من حقائقي بلّغ عني حقّاً وأنا الصادق . وعزّتي وجلالي ، ما أخفيتُه من سنى علمي لأُعذّبَنّ عذاباً لا أُعذّب أحداً من العالمين . < ولكن > من كذّب برُسُلي وكذّب إختصاصي لهم من سائر العباد ، وكذّب بصفاتي وأدعى أنّه ليس لي صفة ، وأوجب عليَّ ، و أدخلني تحت الحصْر ، وكذّب كلامي ، و تأوّله من غير علم به ، وكذّب بلقائي ، وقال : " إنّي لم أخلقه وإنّي غير قادر على بعْثه كما بدأتُه < من قبل > ، و كذّب بحشري ونشري ، وحَوَّضَ بيني وبين ميزاني و صراطي ورؤيتي وناري وجنّتي ، وزعم أنّها أمثلة و عبارات المُراد بها أُمور فوق ما ظهر ، وعزّتي وجلالي ليردُّون ويعملون من أصحاب الصِّراط السُّوء . والعذاب منهم على ما أخبرتُ في كُتبي : " كَذَّبُونِي وَصَدَقُوا أَهْوَاءَهُمْ سَوَّلَتْ لَهُمْ الأَبَاطِيل وَشَيَاطِينُهُمْ لَعِبَتْ بِهِمْ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لها وَارِدُون " (الأنبياء ٢١ : ٩٨) .

٤٠ - ثمّ قال لي : " يا عبدي ، قِف عند حدِّي و أُنظر في كتابي ، فهو النُّور الجليّ ، وفيه السّرّ الخفي . صراطِي ممدود على ناري ، فالويل ثمّ الويل لمن كذّبني . يا عبدي ، هل حجبتُ سرّك عنّي وعن معرفتي وعن التصرّف في مُلكي و ملكوتي ؟ في دُنياك ببقاء جسمك وعذابك وتصرّفك مع أبناء جنسك . ألَمْ تعلم أنّ العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً ، أجسامُهم في الجنان وقلوبُهم في حضرة الرحمن . (كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) . و كلّ له شرب معلوم . وسيَرَدُّون فيعلمون كأنّهُم ما سمعوا: "يوم يكشف عن ساقٍ ، ويدعون الى السّجود " (القلم ٦٨ : ٤٢) .

الفصل السابع
مشهد نور السّاق بطلوع نجم الدّعاء

٤١ - أشهدني الحقّ بمشهد نور السّاق وطلوع نجم الدُّعاء ، وقال لي : " عليه الإعتماد ، وهو الأمر الذي لا يُرَدّ . من حضرة الجلال صدر، و في مستقرّها ظهر . فأحْذره إذا بدا " . ثمّ قال لي : " إن إستمسكتَ به كلّمتُك ووجدك الحبيب مصاحبي " . ثمّ قال لي : " لا يُستَمسك بالسّاق إلاّ عند طيّ السّماء ومورها وسير الجبال وذهاب القدمين وفناء كلّ ميّتٍ وبقاء كلّ حيٍّ " . ثمّ قال لي : " إذا أُحضر السّاق ، فأحذر السَّلب " .

٤٢ - ثمّ قال لي : " شغلناهم بالإستدراج عن مشاهدة السّاق عند مجاوزة الحدّ بالنّعيم الأجلّ " . ثمّ قال لي : " على السّاق قامت البيّنة ، فأشرف له ، لكنّه تبع " . ثمّ قال : " بظهوره يشتدّ ظهور الشمس ويَغيب القمر وتنكدر النجوم وإليه المرجع " (انظر : المائدة ٥ : ٤٨) .

٣٠ - وطلع ما لا يُكْشَف ، وشهدَتْ له الولاية . وطلع ما فوق العرش ، وشهدت له دلالة الحقّ . وطلع بحرالرجوع ، و شهد له فقد النور . وطلعت المسْكنة ، وشهدت لها ظهورالأنيّة . وطلعت العظمة ، وشهدت لها الهوية . وطلع التيه ، وشهدت له الماهيّة . وطلع الحجاب، و شهدت له اللّميّة . و طلع الثوب ، وشهدت له الكميّة . وطلعت الوحدانية ، وشهد لها العدم . وطلع الاختيار ، وشهد له العهْد . وطلع ما لَدَيْه ، و شهدت له المنازل " .

٣١ - " وطلعت السّكينة ، و شهد لها التمكين . وطلع القلب ، وشهد له النظر . وطلعت معرفة العهْد ، وشهد له الأدب . وطلع الليل للناطق ، وشهد له البَهْت . وطلعت العبودية ، وشهد لها الوقوف . وطلعت الحروف ، وشهدت لها الإعتبارات . وطلعت القوة ، وشهد لها الإقبال . و طلعت الرَعْدة ، وشهدت لها العبادة . وطلع إدراك الصدّيقيّة، وشهد له إسلام الجُنّاح " .

٣٢ - فلمّا رأيتُ المطالع تتوالى والشواهد تترادف ، قلتُ : " ألهذا منتهى ؟ " قال لي : " لا . ما دامت الديموميّة دائمة " . ثمّ قال:" كلّ ما اطّلعتَ عليه وكلّ ما غاب عنك و يرد عليك فهو لك ، ومن أجل، وفيك . ولو كشفتُ لك عن أدنى سرّ من أسرار " توحيد الألوهية" التي أوعدتُه فيك ، ما أطقتَ حمْله ، و لإخترقتَ . وكيف ما هو منيّ أو تتّصف به ذاتي ؟ "

٣٣ - " دُمْ ما دامتْ ديْمُوميتّي لا ترى إلاّ نفسَك في كلّ مقام. وفي أسرع من لمح البصر ترتقى مقامات لم ترها قطّ ، و لا تعود إليها . ولا تزول عن نفسك ولا تتعدّى قدرك . لو قدرتَ قدرك لإنتهيتَ، و أنتَ لا تنتهي . فكيف تقدر قدْرك ، فإذا عجزتَ ويحقّ لك العجز إن تقدر قدرك ؟ فتأدّبْ ، ولا تطلب قدري ، فإنّك لن تدركه . وأنتَ أكرم

موجود في علمي " .

٣٤ - ثمّ قال لي : " إعلم أنّ قلب العارف يَمُرّ عليه كلّ يوم سبعون ألف سرٍّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً . لو انكشف سرٌّ منها لمن هو في غير ذلك المقام ، أحْرَقَه " . ثمّ قال لي : " لولاك ، ما ظهرت المقامات ، ولا ترتّبت المنازل ، ولا كانت الأسرار ، ولا أشرقت الأنوار، ولا كان ثمّ ظلام ، ولا كان إطّلاع ، ولا حدّ ولا ظاهر ولا باطن ولا أوّل ولا آخِر . فأنتَ أسمائي ودليل ذاتي ؛ فذاتُك ذاتي ، و صفاتك صفاتي " .

٣٥ - " فأبرزْ في وجودي عنيّ ، تُخاطبهم بلساني وهم لا يشعرون . يشهدونك متكلّماً وأنت صامت ، ويشهدونك عالماً وأنتَ معلوم . يشهدونك قادراً وأنتَ مقدور . مَن رآك ، فقد رآني . ومن عظّمَك ، فقد عظّمني . ومن أهانَك نفسه أهان . ومن أذلّك نفسه أذلّ . تعاقب من تريد وتثيب من تريد بغير إرادةٍ منك . أنتَ مرآتي ، وأنتَ بيتي ، وأنت مسكني وخزانة غيبي ومستقرّ علمي . لولاك ، ما عُلِمتُ و لا عُبِدتُ ولا شُكِرتُ ولا كُفِرتُ . إذا أردتُ أن أعذّب أحداً كفر بك . وإذا أردتُ أن أنعمه شكرك . سبحانك وتعاليتَ . أنتَ المسبَّح و الممجَّد و المعظَّم " .

٣٦ - غاية العلم والمعرفة أن تتعلّق بك . أوجدتُ فيك من الصفات و النعوت ما أردتُ أن تعلّمني بها . فغاية معرفتك على قدرِ ما وهبتُك ، فما عرفت إلاّ نفسك . إنفردتُ أنا بصفات الجلال والجمال لا يعلمها أحد غيري . لو عُلِم علمي و إرادتي وجميع صفاتي - إذ ليس لها جمع و لا إياي - خُذْها حَدّ . لَمْ أكن إلهاً و لا كنتُ خالقاً " .

٣٧ - فكلّ تنزيه ينزّهُني ، عليك يعود . فإنّما يُبْعِد عن النقائص ويقدّس عنها مَن اتّهمت فيه أو جُوِّزت عليه . تعاليتُ في نفسي لنفسي بنفسي علواً كبيراً لا يُدرَك ولا يحسّ . الأبصار قاصرة والعقول حائرة

الفصل الخامس
مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب

٢٤ - أشهدني الحقّ بمشهد نور الصَّمت وطلوع نجم السَّلب . فأخرسني ، فما بقي في الكون موضع إلاّ ارتقم بكلامي ، وما سُطِرَ كتاب إلاّ من مادتي وإلقائي . ثمّ قال لي : " الصَّمت حقيقتك " . ثمّ قال لي : " الصّمت لا غيرك والصّمت ليس إليك " . ثمّ قال لي : " إن كان الصّامت معبودك لحقتَ بأصحاب العجل وإنتظمتَ مع أهل الشَّمس والقمر ؛ و إن لم يكن الصّامت معبودك ، كنتَ لي ولم تكن له " .

٢٥ - ثمّ قال لي : " على الكلام فطرتُك وهو حقيقة صمتك . فإذا كنت متكلّماً ، فأنتَ الصّامت " . ثمّ قال لي : " بك أتكلّم ، وبك أُعْطي ، وبك آخذ ، وبك أبسط ، وبك أقبض ، وبك أرى ، وبك أُوجد، وبك أعلم " . ثمّ قال لي : " لك أتكلّم ، ولك أُعطي ، ولك آخذ، ولك أبسط ، ولك أقبض ، ولك أرى ، ولك أوجد ، ولك أعلم ". ثمّ قال لي : " أنت موضع نظري وأنت صفتي ، فلا تتكلّم إلاّ إذا نظرتُك وأنا أنظرك دائماً . فخاطب النَّاس على الدَّوام ، ولا تتكلّم " . ثمّ قال لي : " صمتي ظاهر وجودك وكونك " . ثمّ قال لي : " لو كنتُ أنا صامتاً لم تكن أنت ، ولو تكلّمتَ أنتَ ما عُرفتُ أنا . فتكلّمْ حتّى أُعْرَف . "

٢٦ - ثمّ قال لي : " الألف صامت والحروف ناطقة ، و الألف ناطقة في الحروف ، وليست الحروف ناطقة في الألف . والحروف مدبَّرة عن الألف ولا مستصحب لها ، وهي لا تشعر " . ثمّ قال لي : " الحروف موسى و الألف العصا " . ثمّ قال لي : " في الصَّمت وجودُك ،

وفي النّطق عدمُك " . ثمّ قال لي : " ما صَمَتَ مَنْ صمت ، وإنّما صَمَتَ مَنْ لم يصمت " . ثمّ قال لي : " تكلّمتَ أو صمتَّ فأنتَ متكلّم . و لو تكلّمتَ اباد الآباد ما دامت الديموميّة ، فأنت صامت " . ثمّ قال لي : " إن صمتَّ إهْتَدَى بك كلّ شيءٍ ، وإن تكلّمتَ ضَلَّ بك كلّ شيءٍ . فإطّلِع ، تكشف . "

الفصل السادس
مشهدنور المُطَّلع بطلوع نجم الكشف

٢٧ - أشهدني الحقّ بمشهد نور المُطَّلِع وطلوع نجم الكشف ، وقال لي : " من الحدّ ارتقيتَ ، و لا تُفارقْه . فلولا الظَّهْر ما عرف البَطْن ، ولولا الحدّ ما شوهِد المطّلع . و طلوع النور شُهِدت له الظلمة وطلوع البدر شُهِدت له الشمس " .

٢٨ - ثمّ قال لي : " من المطّلع نزل من نزل ، و منه علا من علا. فأحذرني في المطّلع ، فإن رأيتُ ظاهر سورك جز الحدَّ أنزلتك عن المطّلع الى الظهر . وإن بقيتَ مع الحدّ ، رَغِب المطّلع في مقامك " .

٢٩ - ثمّ قال لي : " طلع العزّ في < مقام > القرب ، فشهدَ له كبرياء الكون . وطلع الوقت في الوقفة ، فشهد له بحر الرحمانيَّة . وطلع أدب العارف ، وشهد له عزاءُ أعمال تذكره أمر المطّلع . وطلع المطَّلِع ، وشهد له الحدّ . وطلع الموت و شهد له عزّ التقرير . وطلع الرفق ببيْت الحياة ، و شهد له ظهور النّطق . وطلع الإسم وشهد له الحجاب . وطلع التبرئة ، وشهدَتْ له الرِيَاء . وطلع عين البصيرة ، وشهد له الكشف . وطلع الدُّعاء ، وشهد له البُعد . وطلع الصّفح ، وشهد له الذنبُ " .

عليك حضرتي ، فأذنت لك في الدُّخول فيها ، فغضبتُ عليك فسجنتُك، و أنتَ مرحوم ".

١٧ - ثمّ شكّلتُ لك الحروف ، فحفظتَها . ثمّ أعطيتُك القلم فإستويتُ على عرشك ، وكتبتُ في (اللوح المحفوظ) (البروج ٨٥ : ٢٢) ما أردتُه منك . ثمّ أحْيَيْتُ بعضَك ، ثمّ أكملتُك بالحياة ، ثمّ أخرجتُ منك أجزاءً فرّقتُهم في زوايا السّجن ، و أيّدتُهم بالعِصمة ، وأقعدتُهم علي الكراسي . ثمّ خصّصتُ اللّغات .

١٨ - وأقْعَد واحدٌ منهم خصّصتُك بسببه ، فأتَيْتُه بالكلمات . ثمّ طهّرتُه من الأدناس ، وحرّمتُ عليه الأكوان ، و قدّستُ محلّهُ ، وشفعتُه في ذلك . ثمّ غمستُه في البحر ، فركب على دابةٍ من دوابه ، ثمّ أسرى في الآن ، فأنزلتُه على قبّة أرين ، فأعطيتُه الحياة الكلّية و عصمتُه من جُزْئه .

١٩ - ثمّ خاطبتُه من وسطه < بقوله > : " عند ترك التّناهي أُحبُّك، و عند إزالة الأرواح أسرّك . فأصدِرْ وأصدع قلب الصدق وأقهره . و خُذ سرّ الحياة و أجعلْه في من تُريده . وجرّد سيف الإنتقام وأعل به منارَك ، وأقطع من عاداك . ثمّ أبتَ إليَّ وأترك ولدك ، فإنّه يقوم مقامك " . وقُلْ له : " يصطلم في الفناء ببقائي ولا يغار على كشفه ، ويُشاهدني في الصفات و لايُشاهدني في الذوات . فإنّ عيني ذهب منها ، وإن سمع أو فهم أو علم أو أشار أو نقل أو فصّل أو جمع لم يدركْني . وفي الشعور تلوح لأهْل النظر الأمور " .

الفصل الرابع
مشهد نور الشعور بطلوع نجم التنزيه

٢٠ - أشهدني الحقّ بمشهد نورالشّعور وطلوع نجم التّنزيه ، وقال

لي : " خفيتُ في البيان والشّعور لأهل السّتور " . قال لي : " النّظر محصور وهو موضع الرمز و محلّ للُغز الأشياء . ولو عُلِم أنّ في شدّة الوضوح لغز الأشياء (الإلهيـــــة ورموزها) لسلّكوه . أنزلتُ " الآيات البيّنات " دلائل لمعانٍ لا تفهَم أبداً " . ثمّ قال لي : " أنظرني في الشّمس وأطلبني في القمر وأبحثني في النجوم " .

٢١ - ثمّ قال لي : " لا تكن طير عيسى " . ثم قال لي : " اطلبني في الخليفة واطلبني في العَسس ، تجدني " . ثمّ قال لي : " إذا رأيتَ البقر تغرق إلى ظهورها والخيل والحمير ، فاركب البغال و استند للجدار وأحصل على الدكّان . فإن بـدا لـك طرف يقطع عليك الدكّان . فألق يدك على عينك و دلّ شعرك على جبينك و أحصل في النّهر . فإنّه لا يصل إلى قربوس سرجك و تنجو . ويهلك فيه صاحب الخيل وصاحب الحمير ، إلاّ صاحب البغال " .

٢٢ - ثمّ قال لي : " إذا وَقعتَ في الشُّعور ، كنتَ النّمط الأوسط . مَن دونك إليك ينظر ، والّذي علاك إليك يرجع ، وما علاك أحد في الشّعور تجد الآن " . ثمّ قال لي : " فإذا كنتَ النّمط الأوسط ، فسافر في الرّبيع " . ثمّ قال لي : " النُّور حجاب والظُّلمة حجاب ، وفي الخطّ بينهما تشعر بالفائدة ؛ فالزم الخطّ ، فإذا وصلتَ إلى النقطة التي برأس الخطّ ، فاعدمها في صلاة المغرب ، ثمّ نمْ " .

٢٣ - ثمّ قال لي : " لا تُصليّ العتمة ، فإذا جاء السَّحَر إرتفع التّكليف وسقطت المؤنَ . كنتُ أنتَ ، وأنتَ متعالياً عن هذه الأوصاف". ثمّ قال لي : " أنتَ منزل الأمر < الإلهي > ، فلا تبرح ، فإن تبرح هلكتَ " . ثمّ قال لي : " إذا ركبتَ البغل ، لا تنظر من أيّ طرف أنت ، فتهلك . وإذ ركبتَ ، فاصمت " .

وادعِ النّاسَ الى رُؤيتي ، وستجدُ خلْفَ كلّ ستار ما وَجَدَ الحبيبُ ، فتأمّل وإقرأ : " سُبحان ! " فإذاً وصلتَ السّميع البصير . فأفهم مُرادي ، وأُخبِر العباد بما رأيتَه ، تَسُوقُهم إليّ وترْغبُهم في ، وتكون رحمة لهم".

١٤ - ثمّ قال لي : " إرفع الستور واحداً فواحداً " . فرفعتُ الحرف (ا) ، فرأيتُ العدم . ثمّ < رفعت >(ب) الوجود ، ثمّ (ج) الموجود ، ثمّ (د) العهود ، ثمّ (هـ) الرجوع ، ثمّ (و) البُحور ، ثمّ (ز) الظّلمات ، ثمّ (ح) الخضوع ، ثمّ (ط) التّعليم ، ثمّ (ي) الإشتقاق ، ثمّ (يا) الإباحة ، ثمّ (يب) المنْع ، ثمّ (يج) التعدّي ، ثمّ (يد) الغضب ، ثمّ (يه) السِّجن ، ثمّ (يو) الحروف ، ثمّ (ير) التولّد ، ثمّ (يح) الموت ، ثمّ (يم) الجزي ، ثمّ (يط) الموت الكلّي ، ثمّ (ك) التوجيه ، ثمّ (كا) التّبليغ ، ثمّ (كب) الإعتصام، ثمّ (كج) القَدَمان ، ثمّ (كد) الإختصاص العام ، ثمّ (كه) الترميل، ثمّ (كو) الشقّ ، ثمّ (كز) التّطهير ، ثمّ (كح) التّلفيق، ثمّ (كط) التّحريم ، ثمّ (ل) التّقديس ، ثمّ (لا) الشخ ؟ ثمّ (لب) الإمتطى (الإمتطاء) ، ثمّ (لج) السلوك ، ثمّ (لد) اللبن، ثمّ (له) الفرع ، ثمّ (لو) الإمتزاج ، ثمّ (لز) الأرواح ، ثمّ (لح) الجمال ، ثمّ (لطا) العلي ؟ ثمّ (م) السّيادة ، ثمّ (ما) المناجة ، ثمّ (مب) التّحليل ، ثمّ (مح) الإنتهاء ، ثمّ (مد) التّرك ، ثمّ (مه) المحبّة ، ثمّ (مو) الرفع ، ثمّ (مز) السّتر ، ثمّ (مح) الصدور ، ثمّ (مط) الصِّدِّيقيَّة ، ثمّ (ن) القهر ، ثمّ (نا) الحياة ، ثمّ (نب) الشّهامة ، ثمّ (نج) الانصرام ، ثمّ (ند) الميرا، ثمّ (نه) الإصطلام ، ثمّ (نو) الفناء ، ثمّ (نز) البقاء ، ثمّ (نح) الغيرة ، ثمّ (نط) الهمّة ، ثمّ (ص) الكشف ، ثمّ (صا) المشاهدة، ثمّ (صب) الجلال ، ثمّ (صج) الجمال ، ثمّ (صد) ذهاب العين ،

ثمّ (صه) ما لا يُدرَك ، ثمّ (صو) ما لا يُسمَع ، ثمّ (صز) ما لا يُفَهم ، ثمّ (صح) ما لا يُنْقَل ، ثمّ (صط) الإشارة ، ثمّ (ع) الكلّ . ثمّ يَتْبَعُه التَّفْصيل . - < قال العبد > فلمّا انتهَيْتُ ، قال لي : " ما رأيتَ ؟ " قلتُ : " عظيماً . ". قال لـــي : " ما أُخفيُه عنك أعظَم . " ثم قال لي : " وعزّتي ما أُخفيتُ عنك شيئاً ، ولا أُظهرتُ لك شيئاً " .

١٥ - ثمّ أحرق السّتور فرأيتُ العرش . فقال لي : " إحمله " . فحملتُه . فقال لي : " ألْقِه في البحر " . فألقيته فغَاب < العرش > . ثمّ رمى به البحر ، فقال لـــي : " إستخرج من البحر حجر المِثْل " . فأخرجتُه . فقال لي : " ارفع الميزان " . فرفعتُه . فقال لي : " ضعْ العرش وما حواه في كفّة ، وضعْ حجر المثل في الكفّة الأخرى " ، فرجح الحجر . فقال لي : " لو وضعتَ من العرش ألف ألف إلى منتهى الوقت لرَجَحَهُ ذلك الحجر " . فقلتُ له : " ما إسم هذا الحجر ؟ " فقال : " ارفع رأسك و انظر في كلّ شيءٍ ، تجده مرقوماً " . فرفعتُ رأسي ، فرأيتُ في كلّ شيءٍ " ا " < Alif > . ثمّ حجبني بخمسين حجاب ، و كُشف عن وجهي أربع مائة حجاب ما شعرتُ بها أنّها على وجهي من دقّتها . ثمّ قال لي : " أضِف ما رأيتَ في كل شيءٍ إلى الحُجب ، فما إجتمع فهو إسم ذلك الحجر " . ثمّ قال لي : " كلّ ذلك مكتوب أزلاً . هذا كلّ شيءٍ بين يديْك . فاقْرأ : بسم اللّه الرحمن الرحيم . وأ ضف الوجود الأوّل إلى الوجود الثاني " .

١٦ - " فاعلم أنّ العدم سبقَك وكنتَ موجوداً ، ثمّ عهّدتُك في حضرت الوحدانيّة بالإقرار : (إنّي أنا اللّه لا إله إلاّ أنا) (طه ٢٠ : ١٤) . فشهدت لي بذلك . ثمّ رَدَدْتُك ، ثمّ أخرجتك ، ثمّ أرميتُك في البحر ، ثمّ ألقيت أجزاءك في الظّلمات ، ثمّ بعثتُك إليهم ، فأقرّوا لك بالطّاعة و خضعوا ، ثمّ أنستُك بجُزْئك في حضرتك مباحةً لك ، ثمّ حرمتُ

فرّقتُه ثمّ جمعتُه ثمّ فرّقتُه ثمّ جمعتُه ثمّ لا تفريق و لا جمع " .

٩ - ثمّ أشهدني ما فوق الأخذ ، فرأيتُ اليَد < الإلهية > ، ثمّ أرسل البحر الأخضر بيني وبينها ، فغرقتُ فيه فرأيتُ لوحاً ، فركبتُ عليه فنجوتُ ، ولولاهُ لهلكتُ . ثمّ برزت اليد ، فإذا هي ساحل لذلك البحر . فالمَراكب تجري فيه حتّى تنتهي للسَّاحل ، فيُبرزها السَّاحل ويرمي بها في القفر ، ويخرجون أصحاب المراكب ، معهُمْ درٌّ وجوهر و مرجان . فإذا حصل في البرّ عادت أحجاراً مبتذلة . فقلتُ له : " كيف يبقى الدرّ درّاً والجوهر جوهراً والمرجان مرجاناً ؟ " قال : " إذا خرجتَ من البحر ، فأخرج معك من مائه ، فما بقي الماءُ بقي الدرّ و الجوهر والمرجان على حاله . فإن يبس الماء عادت أحجاراً - وفي سورة الأنبياء أوضحت سرّها " .

١٠ - فأخرجتُ < من البحر > معي من الماء . فلّما وصلت القفر رأيتُ في وسط القفر روضةً خضراءَ ، فقيل لي : " أدخُل ". فدخلتُ ، فرأيتُ أزهارها وأنوارها وطيورها و ثمارها . فمدَدْتُ يدي لأكل من ثمرها ، فيبس الماءُ و إستحالت الجواهرُ . فإذا النِّداءُ : " ألقِ ما بيدك من ثمرها " . فألقيتُ بها فنبع الماءُ وعادت الجواهر إلى حالها . ثمّ قال لي : " سِرْ الى آخر الرَّوضة " . فسرتُ ، فوجدتُ صحراءً . فقال: " اسلكها " . فسلكتُها ، فرأيتَ بها عقارب وحيَّات وأفاعي وأسُوداً .فكلّما نالني منها ضرر نضحتُ الموضعَ بالماء ، فبَرِئَ . ثمّ فتح لي في آخر الصحْراء عن جنّات ، فدخلتُها فيبس الماءُ ، فخرجتُ منها فنبع الماءُ .

١١ - ثمّ دخلتُ الظلمة ، فقيل لي : " ألقِ ثوبَك وأرِم الماءَ والأحجار ، فقد وجدتَ " . فألقيتُ كلّ شيءٍ كان عندي ، وما رأيتُ حيث ألقيتُ وبقيتُ . فقال لي : " الآن أنت أنت " . ثمّ قال لي:"

ترى ما أحسن هذه الظُّلمة وما أشدّ ضوئها وما أسطع نورها . هذه الظّلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار وعُنصر الموادّ . من هذه الظّلمة أوجدتُك وإليها أرُدُّك ، ولست أخرجك منها " .

١٢ - ثمّ فتح لي قدر سمّ الخياط ، فخرجتُ عليه ، فرأيتُ بهاءً و نوراً قاطعاً . فقال لي : " رأيتَ ما أشدّ ظلام هذا النُّور . أخرج يدك ، فلَنْ تراها " (أنظر إلى سورة النور ٢٤ : ٤٠). فخرجتُ يدي ، فما رأيتُها . فقال : " هذا نوري ، لا يرى فيه غيري " . ثمّ قال : " أرجع إلى ظلمتك ، فإنّك مبعود عن أبناءَ جنسك " . ثمّ قال لي : " ليس في الظّلمة غيرك ، ولا أوجدتُ منها سواك ، منها أخذتُك " . ثمّ قال لي: " كلّ موجود دونك خلقتُه من نورٍ ، إلاّ أنتَ . فإنّك مخلوق من الظّلمة". ثمّ قال لي : " (ما قدّروا اللّه حقّ قدْره) (الحجّ ٢٢ : ٧٤) . لو كانوا في النُّور لقدروه . أنتَ عبدي حقّاً " . ثمّ قال لي : " إن أردتَ أن تراني ، فارفع السّتر عن وجهي " .

الفصل الثالث
مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد

١٣- أشهدني الحقُّ بمشهد نور السّتور وطلوع نجم التّأييد ، و قال لي : " أتعرف بِكَم حَجَبْتُك ؟ " قلتُ : " لا . " قال : " بسبعين ستارٍ . فإن رفعتَها لم ترني ، فإن لم ترفعْها لم ترني " . ثمّ قال لي : " إن رفعتها رأيتني ، و إن لم ترفعْها رأيتني " . ثمّ قال لي : " إيّاك والإحتراق " . ثمّ قال لي : " أنتَ بصري ، فكُن في أمان ؛ و أنتَ وجهي ، فاستتر" . ثُمّ قال لي : " ارفع الستور كلّها عنّي و اكْشفْني ، فقد أبحتُ لك ذلك ، واجعلْني في خزائن الغيوب حتّى لا يراني غيري ،

قلتُ : " < أنا > العدم الظّاهر . وأمّا العدم الباطن فلا يصحّ وجودُه " . ثمّ قال لي : " إذا كان الوجود الأوّل عين الوجود الثّاني ، فلا عدم سابقٌ ، ولا وجود حادثٌ ، وقد ثبَتَ حدوثك " . ثمّ قال لي : " ليس الوجود الأوّل عين الوجود الثاني " . ثمّ قال لي : " الوجود الأوّل كوجود الكلّيّات ، والوجود الثاني كوجود الشخصيّات " . ثمّ قال لي : " العدم حقٌ ، و ما ثَمَّ غيره ، والوجود حَقٌ ليس غيره " . قلتُ له : " كذلك هو " .

٤ – قال لي : " أراك مُسَلِّماً تقليداً ، أو < أنتَ > صاحب دليل " . قلت : لا مقلِّد و لا صاحب دليل . قال لي : " فأنتَ لا شيءٌ . " قلتُ له: أنَا الشي بلا مِثْلِيّة ، وأنتَ الشي بالمثليّة " . قال : " صدقتَ " . ثمّ قال لي : " ما أنتَ بشيء ولا كنتَ شيئاً ولستَ على شيءٍ " . قلتُ له: " نعْم ؛ لو كنتُ شيئاً ، لأدركني جواز الإدراك . ولو كنتُ على شيءٍ لقامَتْ النِّسَبُ الثلاثُ . ولو انّي الشّيءُ لكان لي مقابِلٌ ، ولا مقابل لي " . قلت له : " وجِدْتُ في الأبعاض ولم أُوجَدْ ، فأنا مسمًّى من غير إسمٍ ، وموصوف من غير وصف ، ومنعوت بلا نعت ، و هو كمالي . وأنت مسمًّى بالإسم ، وموصوف بالوصف ، ومنعوت بالنَّعْتِ ، وهو كمالُك " .

٥ – ثمّ قال لي : " لا يعرف الموجود إلاّ المعدوم " . ثُمّ قال لي : " لا يعرف الموجود على الحقيقة إلاّ الموجود " . ثُمّ قال لي : " الوجود مِنّي ، لا مِنك ، و بك ، لا بِي " . ثمّ قال لي : " من وَجَدَك وجدني، ومن فقدك فقدني " . ثم قال لي : " من وجدك فقدني ، ومن فقدك وجدني " . ثمّ قال لي : " من فقدني وجدني ، ومن وجدني لم يفقدني " . ثمّ قال لي : " الوجود والفَقْد لك لا لي " . ثمّ قال لي : " الوجود والفقد لي ، لا لك " . ثمّ قال لي : " كلّ وجود لايصحّ إلاّ بالتّقييد ،

وهو لك . وكلّ وجود مطلق ، فهو لي " . ثمّ قال لي : " وجود التقييد لي ، لا لك " . ثمّ قال لي : " الوجود المفروق لي بك ، والوجود المجموع لك بي " . ثُمّ قال لي : " وبالعكس " .

٦ – ثمّ قال لي : " الوجود بالأوّليّة غير وجود ، ودونها هو الوجود الحقيقي " . ثمّ قال لي : " الوجود بي ، وعنّي ، ولي " . ثمّ قال لي : " الوجود لا بي ، ولا عني ، ولا لي " . ثمّ قال لي : " إنْ وجدتَني لمْ ترني ، وإن فقدتَني رأيتَني " . ثمّ قال لي : " في الوجود فقْدي ، وفي الفقد وجودي . فلو إطّلعتَ على الأخْذ لوقفتَ على الوجود الحقيقي " .

الفصل الثاني
مشهد نور الأخذ بطلوع نجم الإقرار

٧ – أشهدني الحقُّ بمشهد نور الأخذ وطلوع نجم الإقرار ، وقال لي: " الأخذ عين التَّرك ، وليس كلّ متروك مأخوذ " . ثم قال لي : " تجدُني ولا تأخذني ، وأخذك و لا أجدُك " . ثمّ قال لي : " أجدُك ولا أخذُك " . ثمّ قال لي : " إنّما كان الأخذ من ورائك ، ولو كان من أمامك ما ضلّ أحدٌ " . ثمّ قال لي : " ظهرتُ في الأخذ وخفيتُ في التَّرك " . ثمّ قال لي : " الأخذ ثلاثة ، و كلّ عدد يفترق فلا أخذٌ " . ثمّ قال لي : " نفسي أخذتُ " . ثمّ قال لي : " أُنظر الجُماد وخُذ تسبيحَهُ ، فذلك جوابهم ببلى " (انظر الأعراف ٧ : ١٧٢)

٨ – ثمّ قال لي : " إن حجبتُك بالأخْذ تعذّبتَ عذابَ الآباد في النعيم المقيم " . ثمّ قال لي : " ما أخذ إلا مملوك ، وما مُلك إلاّ مقهور ، وماقُهر إلاّ محصور ، وماحُصِر إلاّ مُحدَث ، وماحُدث إلاّ عدم " . ثمّ قال لي : " أخذتُ المفترق فجمعتُه ، وأخذتُه من الجمع فجمعتُه ، ثمّ

بسم اللّه الرحمن الرحيم

١ - هذا الكتاب من مشاهدة الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة . إنّما إستخرجناها لكم من الخزائن < الإلهيّة > القفولة في غيبات الأزل ، المصونة عن طوارق الأغراض والعلل .

٢ - وجعلناهُ أربعة عشر مشهداً ... وفي آخره فصل به خاتمة الكتاب في تأييد هذه المكاشفات العلميّة والمشاهد القدسيّة . ولا سبيل أن يقف على هذه المشاهد إلاّ أربابها ، وهي أمانة بيد كلّ مَن حصلت عنده . فإن كان من أهلها حصل له مراده ، وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها وأهلها . فإن الله يقول : (إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها) (النساء ٤ : ٥٨) . وكلّ شيءٍ لا تفهمه ولم يبلغه علمُك و لا تصرّف فيه عقلُك ، فهو أمانة بيدك . واللّه يكرمه < السالك الطالب > بنور البصائر و يصلح السَّرائر و يصفي الضَّمائر ... < تعالى > القادر .

الفصل الأوّل
مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان

٣ - أُشْهَدَني الحقُّ بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان ، وقال لي: " مَنْ أنْتَ ؟ " قلتُ : " العدم الظّاهر " . قال لي : " والعدم كيف يصيرُ وجوداً ؟ لو لم تكن موجوداً لمَا صحّ وجودك ؟ " قلتُ : " ولذلك

كتاب مشاهد الأسرار القدسيّة
ومطالع الأنوار الإلهيّة

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

BIBLIOGRAPHIE

Achard de Saint-Victor, *De unitate Deum et pluritate creatorum/L'Unité de Dieu et la pluralité des créatures*, trad. Emmanuel Martinot, éditions du Franc-Dire, coll. "Authentica", Paris, 1987. Bilingue.

Addas, Claude, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989.

Bistâmî (Al-), *Les Dits de Bistâmî (Shatahât)*, trad. Abdelwahab Meddeb, Fayard, Paris, 1989.

Borsî, Rajab, *Les Orients des lumières*, traduit par Henry Corbin, Verdier, Paris, 1996.

Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958.

— *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964.

— *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, 4 vol.

— *Alchimie comme art hiératique*, L'Herne, Paris, 1986.

Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, traduit, commenté et annoté par M. de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1943.

Dermenghem, Emile, *Vie des saints musulmans*, Sindbad, Paris, 1983.

Eckhart, Johannes dit Maître, *Sermons*, traduit et présenté par J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1979, 3 vol.

Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition), E. J. Brill, Leiden : article "Abû Madyan".

Ernst, C. W., *Words of Ecstasy in Sufism*, New York Press, Albany (USA), 1985.

Gardet, Louis, *Les Hommes de l'islam*, Hachette, Paris, 1977.

Ghazâlî (Al-), Abû Hâmid, *Erreur et délivrance (Al-Munqîdh min al-dalâl)*, traduit, présenté et annoté par Farid Jabre, Beyrouth, 1959.

— *Tahâfut al-falâsifa (La Réfutation des philosophes)*, Beyrouth, 1962.

— *Ihyâ' 'ulûm ad-Dîn (La Revivification des sciences de la religion)*, Le Caire, s. d., 4 vol.

Hallâj (Al-), *Kitâb al-Tawâsîn*, Le Caire, 1970.

Hermès Trismégiste, Corpus hermeticum, par A. D. Nock et A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1960, 4 vol.

Hujwîrî (Al-), Abû'l-Hassan, *The Kashf al-mahjûb*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1970.

Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-makkiyya*, Le Caire, 1329 H., 4 vol.

— *Fusûs al-hikâm*, éd. A. Afifi, Le Caire, 1365 H.

— *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Hyderabad, 1367 H., 29 opuscules en 2 vol.

— *Majmû' rasâ'il ilâhiyya*, éd. Ibrahim Mahdi, Beyrouth, s. d.

— *The Tarjumân al-ashwâq*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978.

— *L'Alchimie du bonheur parfait*, traduit et présenté par Stéphane Ruspoli, Berg International, Paris, 1981.

— *Les Illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations* (sélection de chapitres traduits soit en français soit en anglais des *Futûhât al-makkiyya*), publié sous la direction de Michel Chodkiewicz, Sindbad, Paris, 1988.

— *Les Soufis d'Andalousie*, traduit par J. Austin, Sindbad, Paris, 1988.

— *Le Dévoilement des effets du voyage*, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'Eclat, Paris, 1994. (Correspond au *Kitâb al-Isfâr* d'Ibn 'Arabî.)

— *L'Interprète des désirs*, traduit et présenté par M. Gloton, Albin Michel, Paris, 1996.

— *Las Contemplaciones de los Misterios*, traduit par Suad Hakim et Pablo Beneito, Murcie, 1996.

Iraqî, Fakhr ad-Dîn, *Kulliyât (Œuvres complètes)*, éd. Sa'îd Nafisî, Téhéran, 1338 H.

Jâbir Ibn Hayyân, *Dix Traités d'alchimie*, traduit et présenté par Pierre Lory, Sindbad, Paris, 1983.

Jîlî, 'Abd al-Karîm, *Al-Insân al-kâmil*, Le Caire, 1390 H.

Kubrâ, Najm ad-Dîn, *Die Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl*, éd. Fritz Meier, Wiesbaden, 1963.

Makkî, Abû Tâlib (Al-), *Qût al-qulûb*, Dâr al-Sa'diyya, Beyrouth,

Massignon, Louis, *Opera minora*, Dâr al-Ma'ârif, Beyrouth, 1963, 3 vol.

— *La Passion de Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vol.

Nicholson, R. A, *The Tarjumân al-ashwâq by Muhyi'ddin Ibn Al-'Arabî*, Londres, 1972.

Niffarî (Al-), *The Mawâqif wa'l-Mukhâtabât*, traduit et édité par A. J. Arberry, Cambridge University Press, Luzac, 1935.

— *Le Livre des Stations divines*, traduit et présenté par Maati Kâbbal, éditions de l'Eclat, Paris, 1989.

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dâr al-Machreq, Beyrouth, 1986.

— *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Saqîq al-Balhî, Ibn 'Atâ', Niffarî*, Librairie orientale, Beyrouth, 1986.

Origène, *Traité des principes (Peri Archôn)*, Etudes augustiniennes, Paris, 1976.

Qunyawî, Sadr ad-Dîn, *La Clef du monde suprasensible (Miftâh al-ghayb)*, Introduction, édition critique et traduction du texte arabe accompagnée de notes analytiques par Stéphane Ruspoli, thèse de doctorat, Paris-IV, Sorbonne EPHE, 1976, 3 tomes.

Ruspoli, Stéphane, *Le Livre des Théophanies d'Ibn 'Arabî*, Introduction, commentaire et traduction annotée du *Kitâb al-Tajalliyât*, Le Cerf, Paris, 1999.

Ruzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes soufis (Sharh-e shathiyât)*, texte persan introduit et édité par Henry Corbin, "Bibliothèque iranienne", Adrien Maisonneuve, Téhéran-Paris, 1966.

Sarrâj, Abû Nasr, *Kitâb al-Luma' fi-l-tasawwuf*, éd. R. A. Nicholson, éd. Brill, Londres, 1914.

Sejestânî, Abû Ya'qûb, *Le Dévoilement des choses cachées*, traduit et présenté par Henry Corbin, Verdier, Paris, 1988.

Sohravardî, *L'Archange empourpré* (quinze traités mystiques), présenté et traduit par Henry Corbin, Fayard, Paris, 1976.

Tilimsânî, Afif ad-Dîn, *Sharh Mawâqif al-Niffarî*, éd. J. Marzûqî, Markaz Mahrûsa, Téhéran, 1997.

Yahia, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, 2 vol.

Zohar (Le), traduit par Charles Mopsik, Verdier, Paris, 1981.

TABLE

INTRODUCTION

Un dialogue métaphysique 11
Le symbolisme du septénaire 26
A propos de la lettre préface 35
La filiation littéraire : Niffarî et Ghazâlî 37
Les commentaires du *Livre des Contemplations* 42
Les manuscrits du Traité 47

LE LIVRE DES CONTEMPLATIONS DIVINES 49

Prologue 51
Chapitre 1 : Contemplation de la lumière de l'existence par le lever de l'astre du discernement 52
Chapitre 2 : Contemplation de la lumière de la saisie par le lever de l'astre de l'acquiescement 54
Chapitre 3 : Contemplation de la lumière des voiles par le lever de l'astre du soutien 57
Chapitre 4 : Contemplation de la lumière de la perception par le lever de l'astre du dépouillement 61
Chapitre 5 : Contemplation de la lumière du silence par le lever de l'astre de la privation 63
Chapitre 6 : Contemplation de la lumière de l'instructeur par le lever de l'astre du dévoilement 64

Chapitre 7 : Contemplation de la lumière du pilote par le lever de l'astre de l'invocation 71
Chapitre 8 : Contemplation de la lumière du rocher par le lever de l'astre de la mer 72
Chapitre 9 : Contemplation de la lumière des fleuves par le lever de l'astre des degrés initiatiques 74
Chapitre 10 : Contemplation de la lumière de la stupeur par le lever de l'astre du néant 77
Chapitre 11 : Contemplation de la lumière de la déité par le lever de l'astre de la négation 79
Chapitre 12 : Contemplation de la lumière de l'unicité par le lever de l'astre de la servitude 80
Chapitre 13 : Contemplation de la lumière du support par le lever de l'astre de la singularité 82
Chapitre 14 : Contemplation de la lumière de l'argumentation par le lever de l'astre du jugement 84
Sceau du Livre 88

Présentation et commentaire par chapitres du *Livre des Contemplations divines* 99

Le Livre des Contemplations divines (texte arabe) 214

Bibliographie 215

Ouvrage réalisé
par l'Atelier graphique Actes Sud.
Achevé d'imprimer
en septembre 1999 sur les presses de
Impression Façonnage du Centre
pour le compte des Editions Actes Sud
Le Méjan, place Nina-Berberova
13200 Arles

Dépôt légal 1re édition : octobre 1999
N° impr : 99/687

REVIVAL OF RELIGIOUS LEARNINGS

IMAM GHAZZALI'S

IHYA ULUM-ID-DIN

Translated by

FAZL-UL-KARIM

VOL. III

Published by

DARUL-ISHAAT

Urdu Bazar, Karachi

Pakistan - Phone : 213768

Rights of composing reserved

Publisher
DARUL-ISHAAT
URDU BAZAR KARACHI-PAKISTAN.
Tel : 213768 - 2631861

First Edition : 1993

Composing at : **KODWAVI COMPOSING CENTRE**
Pakistan Chowk, Karachi.

DISTRIBUTORS :

Bait-ul-Quran Urdu Bazar Karachi–1
Idara Tul Ma'arif, Darul Uloom Korangi Karachi-14
Maktaba Darul Uloon Darul Uloom Korangi Karachi-14
Idara Tul Quran 437/D, G.E. Lasbella Karachi-5
Idara-e-Islamiat 190 Anar Kali Lahore.

also available at:–

Siddiqui Trust Al-Manzar Apartments
Lasbella Karachi-5

Printed At :
AHMAD PRINTING CORPORATION KARACHI.

PREFACE

The Book of Destructive Evils is the third book of Imam Gazzali's world renowned master piece Ihya Ulum-id-Din or the Revival of Religious learning. This work is an attempt to translate the third part of the Ihya not too literally but in substance. This book deals with soul and its attributes, conduct, greed and passion, benefits and harms of tongue, anger and envy, attachment for the world, love for wealth and harms of miserliness, power, show, pride and erroneous beliefs.

A literal translation is avoided in order to omit some unnecessary things which were prevalent in the then society, such as arguments of sects and sub-sects and also to omit the sayings of personages and sages of less importance but it should be noted that no verse of the Quran and saying of the Prophet has been omitted in this work.

Translations of the other three books of the Ihya have by the grace of God already come out of press, namely the Book of worship, the Book of worldly usages and the Book of constructive virtues.

I pary to the Almighly Allah that He may guide the people of the world in accordance with the teachings of the Holy Quran and Sunnah and the spirit in which the Ihya was written by Hujjatul Islam (proof of Islam), a title received by Imam Gazzali and about which it has been said "If all the books of Islam were destroyed, it would be but a slight loss if only the Ihya of Gazzali were preserved."

DACCA FAZLUL KARIM

CONTENTS OF BOOK III

THE BOOK OF DESTRUCTIVE BVILS

CONTENTS

CHAPTER I
Soul and its attributes 7

CHAPTER II
Riazat or efforts for good conduct in the ways of God 47

CHAPTER III
Harms of greed and sexual passion 69

CHPATER IV
Harms of Tongue 91

CHAPTER V
Harms of anger, hatred and Envy 127

CHAPTER VI
Evils of the world 153

CHAPTER VII
Evils of wealth and miserliness 175

CHAPTER VIII
Evils of power and show 209

CHAPTER IX
Evils of pride and self-praise 249

CHAPTER X
Evils of erroneous belief 280

THE REVIVAL OF RELIGIOUS LEARNINGS

The Book of Destructive Evils

PART I

CHAPTER 1

SOUL AND ITS ATTRIBUTES

It is by means of soul that man is the Lord of creation as it is by means of soul that man acquires the knowledge of God and His attributes and by no other organs of the body. It is by means of soul that man can go to the nearness of God and make efforts to realise Him. So soul is the king of the body and its different organs are its servants to carry out its orders and commands. It is accepted by God when it remains free from things other than God. When it is attached to things other than God, it drifts away from God. It is the soul which will be asked and rebuked. It becomes fortunate if it is purified and cleaned, and it becomes fortunate if it is kept impure. It is the knowledge of soul which is the root of the knowledge of God. When man does not know himself he does not know God. Majority of men are ignorant of soul and its attributes as screen is cast between soul and baser self. God says: "God moves between a man and his soul and controls it and its attributes. It is between the two fingers of the Merciful. It sometimes reaches the last limit of the devil and sometimes rises so high as to the throne of the Almighty. He who does not enquire about his soul is included among those persons of whom God says in the following verse: They forgot God and so He made their souls forgetful 19:67. They are the transgressors. It is therefore essential to know soul and its attributes which is the root of religion.

What has been said in the earlier pages of this book relates to the outward organs and bodily limbs. Now we shall narrate the attributes and evils of soul which are the subject matter of secret knowledge.

WORDS-NAFS, RUH, QALB, AQL EXPLAINED

(1) **QALB** has got two meanings. It means first a piece of flesh in the left breast called heart which is hollow in the interior,

which is filled up with black blood and which is again a source of Ruh or life. Heart is the centre or mine for circulation of blood. The detailed description of heart is to be found in Anatomy. It exists in breasts and lower animals and appertains to the material world. We shall not refer to it in our book. The second meaning of Qalb is soul with which we are concerned here. It is an immaterial thing or formless Latifa or basic subtle element which has got connection with the material heart. It is just like unseen electricity. It is the principal thing in a man. It catches knowledge of God and spiritual world. It is punished and rewarded. The connection of soul with heart is the connection of attributes with the bodily limbs, or a machine with the machine man, or a house with its inmates. This connection is of two kinds. One kind of connection is with Ulume Mokashafa or spiritual knowledge. But in this look, our object is to narrate Ulume Muamalah or knowledge of worldly usages. Its second connection requires the knowledge of the secrets of soul. The Prophet did not throw light on this object and so we should refrain from it. We shall translate the word Qalb in this book as soul or an immaterial thing Latifa with its attributes.

(2) **RUH:** It has got also two meanings. It means first a material thing within the heart which vibrates the whole body like the current of electricity and which runs through the veins of the body. It is called 'life'. It has got the power of touch , hearing, sight, smell and the power of the other limbs of the body. It is just like radiation of light of a lighted lamp pitched in a corner of the house. It is a subtle gas or steam which creates the heat of the heart. Our object is not that. The second meaning of Ruh is an immaterial subtle thing which is called soul and not life. God says: They ask you about Ruh. Say: It is a command from my Lord. 17: 85.

(3) **NAFS:** It has got also two meanings for our purpose. The first meanings is passion or baser and lower self. Passion is a comprehensive word consisting of greed, anger and other evil attributes. The Prophet said: Your greatest enemy is your passion lying by your two sides. The second meaning of Nafs is soul as described above. When Nafs assumes calmness and has removed passion, it is then termed Nafs Mutmainna or satisfied soul as God says: O satisfied soul, return to your Lord satisfied and satisfying him-89: 27. In the first meaning, Nafs is with the party of devil. When the calm nature of Nafs does not become perfect, it

is called Nafs Lawwamah or self-accusing soul, as such a soul rebukes one for neglecting divine duties. If soul gives up protests and surrenders itself to the devil, it is called Nafs Ammarah or passion addicted to evils. The Quran refers to this in verse 12 : 53?

(4) **AQL:** It has got many meanings two of which we shall narrate here. The first meaning of Aql is intellect with which true nature of things of this material world is known and its seat is in soul. The second meaning of Aql is power to understand the secrets of different learnings. It is a subtle essence called knowledge which is an attribute. Attribute and the thing which contains it are two different things. Intellect is the name of both. This is supported by the following Hadis. The first thing which God created is intellect. The attribute of intellect is an immaterial thing but the attribute cannot stand without a material thing. So the place of intellect should be created first or along with it. Knowledge is the content of intellect and so it was created first.

ARMY OF SOUL: God says in years 71 : 31- None except He knows the army of your Lord'. There are armed soldiers in soul. Their real nature is not known and nobody knows their number except He. Soul has got two armies. One army can be seen by the external eye and another army cannot be seen except by the internal eye. These two armies are necessary for upkeep of the dominion of this king. Courtiers, servants, helpers, etc. are the armies of the king which can bee seen by the external eyes. Similarly, hands, feet, eyes, ears, tongue and other outward and inward organs are the armies of soul. They are all servants of soul which rules over them. They have been created to obey them. They cannot go against soul. When the soul orders the eyes to open, they open. When it orders the feet to walk, they walk. Their submission is like that of angels of God. The angels have been created to obey God and they cannot go against Him. These armies are necessary for soul for its journey to God, as conveyance and food are necessary for body. It has to cross many stations to meet Him for which it has been created. God says: I have not created Jinn and man but that they should worship Me-51:56. Body is the conveyance or carrier of soul and its food is knowledge. In order that it can acquire its food, the ingredients which are necessary are goods deeds. To reach God is impossible till the body does not remain sound.

This world is the seed ground for the next and a station of guidance. It is called Duniya or near planet as it is the closest

station out of many stations. So to acquire food in the world is necessary.

TWO ARMIES OF HEALTH: To take food which keeps the health of body is necessary and to avoid that which is harmful to it is to be avoided. So it is necessary to approach two armies, the hidden army of greed for food and drink and the open army of bodily organs. So greed for food and drink have been created in soul as they are necessary for the upkeep of the body, and the other organs are the arms of greed. Two armies are also necessary to remove the outer enemies who are destructive evils, such as anger etc. with which these evils are removed.

ARMIES OF SOUL ARE THREE: (1) One army does benefit to soul, the army of greed. It can be termed Will also. (2) The second army is anger which moves the bodily organs to give the object of greed power and strength. (3) The third army works like secret emissaries-powers of sight, hearing, smell, taste and touch. These defined powers are entrusted to different organs. For those armies, there are open arms-fingers to catch, eyes to see etc. The third army is divided into two. One army lives openly, such as attributes of five organs-hearing, sight, smell, taste and touch. Another army lives secretly in the horizon of brain. They are five-(1) power of idea (2) power of thought (3) power of memory, (4) power of retention (5) and power of consolidating them together. These five powers are in brain and they secretly stay therein.

These are the armies of soul. A man of weak intellect will feel difficult to understand them but the wise get benefit from these discussions. We shall try to make those who are weak, in understanding these things by illustrations.

ILLUSTRATIONS OF SECRET ARMIES OF SOUL

(1) **Soul is a king over body as a king over an empire.** In the empire of soul, hands, feet and other organs are like different business men and industrialists in town. Greed is a collector of revenue in that town, anger is its police, intellect is it minister and soul is its king. The collector greed is like one who collects food and anger is like a police who keeps guard over it. The collector greed is a downright liar and a deceiver. It ostensibly wishes good but there is destructive poison in it. The reign of soul over the region of body is similar. It goes on well if all organs and

attributes are under the rule of soul. When soul takes the help of its minister intellect, it rules over greed keeping anger in control. In order to bring anger under control, sometimes it seeks the help of greed and then its character and conduct become good. He who goes away from this path, becomes like one about whom God speaks in the following verse: Have you looked towards one who takes his passion as deity-25:43? God says: He who follows his greed is like a dog. If you attack it, it will prolong its tongue. If you give it up, it will also prolong its tongue-7:176. God speaks in another verse about the person who controlled his passion: As for such men as entertained the fear of standing before their Lord and controlled their souls from low desires, their abode will be Paradise-79:41.

(2) **Second illustration of secret army of soul.** Know, O dear readers, that the body is a town and intellect or conscience rules over that town like a king. Its armies are its external and internal senses and its subject are its organs. Sexual passion and anger are the enemies of the region of body and soul is its guard. If it fights against its enemies and defeats them and compels them to do what soul likes, its actions become commendable and it returns to the Almighty. God says that He gives superiority to those who fight with their lives and properties over those who worship sitting-9:20Q. If the soul acts as guard like the frontier guards and neglects the organs of the body, it is punished. On the Resurrection Day, it will be asked: O dishonest guard, you have eaten food and drunk milk, but you have not inquired into lost animal and have not arranged for treatment of diseased animals. To-day I will take retaliation on you for this. In the Hadis below, such a Mujahid or fighter has been praised: You have returned from the little fight to the greatest fight.

(3) **Third illustration of secret army of soul.** Intellect is like a rider, greed is like a horse and anger is like his hunting dog. When the rider is expert and his horse and dog are trained, success can be obtained in hunting. When the rider is inexperienced, horse disobedient and dog biting, then the horse does not obey the rider and the dog does not run obeying him. Similarly, when intellect is mature and greed and anger are submissive to intellect, success in sure, but if intellect is immature and greed and anger are not under control, there is surely ruin.

KNOWLEDGE AND WILL: The attributes for which man's soul becomes fit to approach God and honoured are knowledge and will. Knowledge means knowledge of the material and spiritual world and reality of intellect. Then matters lie behind the knowledge gained by the senses. Lower animals have got no share in it. Regarding will, when a man can understand by his intellect the result of any action and know what will bring good, then there grows in his mind will to obtain that good and to do that action. It is not the will of greed or the instinct of the lower animals. It is opposed to greed. Intellect wills what will be its good in future and spends for it. There is greed of taking delicious food in illness but intellect prohibits its eating. A wise man refrains from eating it. So soul of man is endowed with knowledge and will and not the lower animals. Even little children are void of these attributes. There are two stages of acquiring knowledge on the part of a boy. The first stage is his learning of all preliminary necessary things and to know lawful and unlawful things. He cannot gain expert knowledge at this stage but becomes close to it. The second stage is his acquisition of knowledge by learning and thinking. He becomes then like an expert writer.

THREE MODES OF GAINING SOUL-POWER: (1) Mode of Ilham or inspiration. God's inspiration comes on some souls unknowingly and for that they gain spiritual knowledge. (2) Some souls acquire spiritual power by learning and efforts. (3) Some souls acquire spiritual power quickly and some late. There are degrees of these acquisitions in the case of Prophets, friends of God, wise and learned men. This advance is unlimited. There is no limit of knowledge about God. The rank of a Prophet in this regard is highest. All secrets are disclosed to him without his efforts. A child in its mother's womb does not know the condition of a boy. A boy does not know the condition of a grown-up-man. A grown-up man does not know the condition of an intelligent man and his acquired learning. Similarly, an intelligent man does not know the blessings, mercy and gifts showered by God on the Prophets. These blessings are also cast upon those souls which remain prepared and become fit to receive them. The Prophet said: "There is your Lord's blowing in the days of your life. Beware and be prepared for it". The meaning of this preparation is to remove the impurities that have fallen on soul as a result of commission of sins and to purify it. It

can be understood from the following Hadis: God comes down every night to the nearest heaven and says: Is there any invoking man whose invocation I shall accept? In another Hadis: The religious man remains eager to meet Me, but I am more eager to meet him. In a Hadis Qudsi, God says: I advance one cubit for one who advances to Me half a cubit.

From this, it is understood that God does not withhold His mercy to shed the luster of knowledge on soul , but the people themselves are to be blamed for they do not cleanse their souls or minds from the impurities they heaped on them. As air does not enter a pot full of water, so knowledge of God does not enter a soul or mind if it remains filled up with things other than God. For this reason, the Holy Prophet said: Had the party of the devil not moved round the minds of the children of Adam, they would have seen the spiritual world. From this, it is understood that knowledge is the special attribute of human soul. The knowledge about God's being, attributes and actions is the most honorable and on that strength a man becomes perfect and within this perfection there lies his fortune of approaching God.

PECULIARITIES OF HUMAN SOUL: Body has been framed for accommodation of soul which is again the house of knowledge. Divine knowledge is the human goal and its speciality. An ass and a horse are the same for carrying loads but a horse is superior to an ass, as horse has got additional qualities of beauty and running fast which an ass and other animals lack in. similarly there is difference between a man and an angel. The man who engages all his limbs, thoughts and actions to please God is like an angel and fit to be called an angel. God says about Joseph: Surely he is an honourable angel-12:21. He who makes efforts only for his physical comforts comes down to the class of an animal. He becomes then envious like an ox, greedy like a pig, biting like a dog, eats like a camel, takes revenge like a leopard, cunnings like a jackal and clever like a devil-the embodiment of the above evils. There is no such limb or senses which do not help a man to reach God. He is successful who walks in that path and he is unsuccessful who is misguided.

Man's fortune lies in Taing God's vision as the ultimate goal, the next world as his permanent abode, this world as his temporary abode, body as his carrier and the limbs as his servants.

Human soul is the centre to realise them and a king over the region of body. His power of idea works like a post office in front of his head. All news gathered by senses are accumulated there. The power of thinking keeping behind the brain works like a treasurer, the tongue as its interpreter, the five senses like secret police. Eyes have been given power to receive various colour, ears to receive different voices, nose to smell and other limbs to receive other news and they send them to the power of ideas which send them to the power of thinking which send them to the king soul.

Hazrat Ka'ab Ahbar said: I went once to Hazrat Ayesha and said: Man's eyes are his guide, his two ears are his guards, his tongue his interpreter, his two hands are his wings, his two feet are his news carriers and his soul is his king. When the king soul is pleased, his armies are also pleased. Hazrat Ayesha said: I heard the Prophet say thus. Hazrat Ali said by way of illustration of human soul: God has got many pots in this world. The dearest to God among them is that which is most soft, pure and strong. Then he explained and said: The soul which is most firm in religion, most pure in faith, most kind in treatment with brethren is dearest to God. This can be seen from the following verse: They are hard upon the unbelievers and kind to one another among them- 48:29. In another verse; God says: His light is like a niche wherein there is lamp-24:35. To explain this verse, Hazrat Ka'ab said: The meaning of light is the light of soul of a believer. God says: Or it is like darkness in a fathomless sea. Hence the soul of hyporite has been spoken of as an illustration.

NATURES OF MEN: There are four natures of man (1) beastly nature, (2) animal nature, (3) devilish nature and (4) angelic nature. Anger is a sign of beastly nature along with enemity, hatred, rebuke, attack on people etc. His animal nature is seen when his sexual passion becomes strong. He has got devilish natures like deceit, fraud conspiracy etc. He has got angelic nature such as divine service, worship of God, doing good to all. As he has got the divine thing soul, he has got the nature of lordship and he likes to be free from servitude and meanness.

The roots of these four natures are in a man and centred in human soul. If he has got only the nature of a lower animal, he becomes like a pig or a dog. If he has got only the nature of the

devil, he becomes a devil. If he has got divine qualities, he becomes a truly wise man. If he follows sexual passion and greed, he acquires the evils of impurity, shamelessness, meanness, miserliness, hatred and other bad habits. If he obeys the dictates of anger, he acquires heinous conducts such as haughtiness, pride, love of power, self-praise, jokes, contempt for others, oppression. If he obeys the devil, he acquires evil conducts such as deceit, deception, treachery, fraud etc. When he controls the above evils, he is endowed with divine qualities such as wisdom, knowledge, certain faith, knowledge of the natures of all things. When he becomes free from sexual passion and anger, he acquires the following virtues-pardon, contentment, self satisfaction, asceticism, piety, God fear, contentment and shame. If he keeps anger under control, he gains heroism, kindness, patience, silence etc.

SOUL IS A MIRROR: Soul is like a mirror in which the above evils and virtues are reflected. The virtues make the soul shining, resplendent and bright and the evils, sins and guilts make it dark. The Prophet said: When God wants good of a servant, He appoints an admonished in his soul. He said: He who has got an admonished in his soul has got a guard from God. Zikr or God's remembrance becomes lasting in his soul. God says: Beware, souls get consolation by the remembrance of God 13 : 25. The sins are like smokes full of darkness which covers the soul. One sin after another comes over the soul like a layer of smokes till his soul gets completely enveloped wit darkness. As a result, soul becomes removed from God. It is the seal on soul of which God speaks in verse 83 : 14-Never, it is seal on souls for what they have earned. God says: Had I wished, I would have surely punished them and sealed their souls."

When sins accumulate in soul, it becomes blind to good things of religion. The sage Maimun-b-Mehran said: When a man commits a sin, a black spot falls in his soul. When he makes repentance, it blots out. Again when he commits sin, the spot increases. Thus if sins are committed one after another, the soul becomes dark and that is the seal on soul. The Prophet said: The soul of a believer is bright and there is a bright lamp in it. The soul of an unbeliever is black and blind.' The polish of soul is obedience to God with opposition to passion. Sins are impurities on soul. He who proceeds towards sins makes his soul dark.

FOUR KINDS OF SOUL: The Prophet said: Soul is of four kinds. The first kind of soul is bright in which there is a lighted lamp. It is the soul of a believer. (2) The second kind of soul is black and it is the soul of an unbeliever. (3) The third kind of soul is confined within cover and it is the soul of a hypocrite. (4) The fourth kind of soul is mixed with faith and hypocrisy. Faith in such a soul is like a plant which the water grows and if there is other liquids like blood and pus, its growth is retarded. God says: When a party of the devil attack those who are God fearing, they remember God and they keep on looking 7:201. The brightness of soul is gained by Zikr which finds consolation in a person who has got God-fear. So God-fear is the gate of Zikr which is again the gate of Kashf or inner revelation which is again the gate of salvation and the gate of having the fortune of Divine vision.

ILLUSTRATION OF SOUL: Soul is a container of knowledge. As a mirror has got connection with figure and form, so also a soul has got connection with objects of knowledge. In other words, picture, or figure can be seen if placed in front of a mirror. So also different objects of knowledge are reflected in soul. A mirror assumes the colour of a figure placed before it. Similarly soul assumes the colour or nature of an unknown object of knowledge. Every object of knowledge has got a nature and every nature has got a figure. That figure is reflected in the mirror of soul and is clearly visible. Mirror is a thing figure is a different thing and its shadow in the mirror is a different thing. Similarly a man has got three different things-(1) soul, (2) real nature of a thing, (3) and the knowledge of its real nature. Soul is the name of a thing with which knowledge is gained. Shadows of everything are reflected in it. So the container of knowledge, object of knowledge and knowledge itself are inter connected. For instance, to catch a shield is an action. Here there are three things (1) hand, (2) shield and (3) catching. These three things connected together produce an action. Similarly knowledge is a thing which is connected with soul with the shadow of the thing therein and the falling of that shadow therein. Knowledge does not arise unless the object of knowledge falls in soul. Fire cannot be said to fall in soul to produce knowledge of fire. Shadow of fire in soul is sufficient to produce it. The real man does not remain in mirror. The shadow of his real self remains in mirror. Similarly real shadows of all things fall in soul and that is called knowledge.

FIVE OBSTACLES OF GAINING DIVINE KNOWLEDGE: There are five obstacles or hurdles which prevent real pictures in a mirror. A picture cannot be seen in a mirror if the thing with which the mirror is made is spoiled or if impurities fallin the mirror, or if the mirror is not directed towards the picture, there is something between the mirror and the picture, or if the picture is not in front of the mirror. Similar is the case with human soul. It has got five obstacles. Human soul has got the fitness to receive true pictures of everything, but if it cannot do its function, it will be understood that knowledge cannot come owing to the five obstacles.

(1) **The first obstacle** is a natural defect of soul as the souls of boys.

(2) **The second obstacle** is the impurities of sins owing to greed, passion and low desires. If the impurities of sins are not removed just like the impurities in a mirror, truth is not reflected in it. The Prophet therefore said: The intellect of a man who is accustomed to commit sins goes away. It never comes back to him. In other words, rust falls in his soul unless it is removed by a good deed and repentance. If dust falls on a mirror, it can be removed by a duster. Soul becomes bright if it does not follow low desires and urge of passion. God says: I shall show My paths to those who strive hard about Me-29:69 The Prophet said: God grants such wisdom to one who acts up to his learning which he did not know before.

(3) **Third obstacle of soul.** As nothing can be seen if a mirror is not directed towards a figure or picture, so real picture of a thing does not fall in soul if it is misguided from the real object of research and enquiry. Brightness of truth is not reflected in soul owing to the object of enquiry not being directed towards soul although it is clean and pure. The picture of an object about which a man thinks falls in his soul. He who confines his thoughts and efforts to the different modes of health gains health. So he who engage his whole attention and energy to the attainment of Divine love can acquire it. But he whose attention is diverted only to worldly pursuits gets them no doubt but is not blessed with divine love and grace. It is an obstacle and a hurdle to acquisition of Kashf or secret divine knowledge.

(4) **Fourth obstacle of soul.** If there is something between a mirror and a picture or figure, the figure cannot be seen in mirror.

So also if there is screen between a human soul and a thing desired, its true picture cannot be reflected in soul. Truth cannot come out from a screened soul. Whose follows his passions and low desires, screen falls in his soul. The beliefs which take root in early years of life from the surrounding environments paint the future of a man and create obstacles in finding out the truth of a thing. This is also true in case of open Taqlid or blind faith in a sect. Such a man does not accept what is opposed to his belief although it is true and correct.

(5) **Fifth obstacle of soul** is ignorance. This ignorance occurs in connection with a special object. As a result, defect is cast upon the object of enquiry. For instance if a student enquires about an unknown subject it will be impossible to know it until he ponders over the thing connected with the object of enquiry and that pondering is not along the prescribed mode of the learned, as the object of enquiry is to be known on the basis of other learnings. Mixture of two learnings produces knowledge of a third kind, as a young one of a camel is obtained owing to the cohabitation of a camel and a she camel. He who wants to get a young one of a horse, he can't get it if he unites and ass and a camel, but he will get it when a horse and a she horse cohabit. Similar is the case with every knowledge. It has got two roots and there is prescribed mode of the union of the roots. Knowledge cannot arise unless the mode of union is not known. If one does not stand in front of a mirror, he cannot see his face therein. If the mirror is kept in front of face, he can't see his back. So there is certain methods of acquiring knowledge.

So there are five hurdles in the reflection of truth in souls for which we hardly see truths. Soul is a celestial thing and it has got natural attribute of knowing truth. God says about this soul. I have placed this trust upon the heavens and the earth and the mountains, but they all refused to carry it and feared it, but only man has borne it. Surely he is oppressive, ignorant-33:72 Q. It appears from this that soul has got such a special attribute which the heavens and the earth and the mountains do not possess. For that they have been made subservient to man. This trust is Ma'arfat or Divine knowledge and Tauhid.

However, soul is naturally fit to bear this trust, but it cannot reach its real nature owing to the obstacles narrated above. For this reason, the Prophet said: Every child is born upon nature,

but his parents make him a Jew, or a Christian or a Maginan. The Prophet said: If the party of the devil did not move in the soul of the son of Adam: he could have seen the divine realm. It appears from this Hadis also that the above five obstacles prevent a man from seeing the divine realm. The Prophet was once asked: Where is God-in earth or in heaven? He said: God is in the soul of a believer. In another Hadis, there is this: The Prophet was asked : Who is the best man? The Prophet replied: The believer whose soul is Makhmus is best. He was asked: What is Makhmus? He said: That soul is Makhmus which is God-fearing, in which there is no deceit, deception, treachery, contrivance and hatred. For this reason, the Prophet said: When God-fear lifted from my soul the screen (of sins), my Lord saw my soul? Whoever lifts up the screen of sins from his soul, the pictures of unseen things are disclosed in his soul. Then he can see paradise which extends in heaven and earth. Unseen world is outside of external eyes. When this world of sight and the unseen world are united at a time, it is termed Hazrat Rabubiyat or the presence of God's being which can encompass everything. There is no existence of anything except that of God, His actions and His sovereignty. His servants are included within His actions. The object of all actions is to make soul pure and bright. The Quran says: He who purifies it will get salvation-91:8Q. The object of purity of soul is to gain light of faith therein or to enkindle the light of divine knowledge. Regarding this, God says: God expends the breast of one for Islam whom He wishes to guide. God says: Whose breast God has expanded for Islam, he is on light from his Lord-39 : 22.

THREE STAGES OF LIGHT OF FAITH: This light of faith in soul has got three stages. In the first stage, the light is that of faith of ordinary man. It is the light of blind faith. In the second stage, it is the light of faith of the followers of Fiqh or jurisprudence. It is mixed with some sort of proof. In the third stage, it is the light of faith of the friends of God. It is the dazzling ray of certain faith. Take for instance the stay of Zaid within his house. It can be proved in three ways. The first kind of proof is belief on hearing. If you have belief in a certain man and you know that he does not speak lie, you will believe his word that Zaid is in his house. This is the belief of ordinary man based on hearing only. When the little boys attain maturity, they hear from their parents and relatives that there is God, that He is almighty, Creator of everything, that He sent apostles with books. They believe them

on hearing. This belief will be the cause of salvation in the next world. But they will be in the first stage of the fortunate but not included within the near ones, as there is no opening of their inner eye (Kashf) with the help of certain faith and no expansion of breast, and there may be defects in-heresay.

The second kind of proof is as follows. That Zaid is within his house can be guessed from a hearing of his voice and talks coming from his house. So this belief is stronger than that of heresay. There may be also mistake of voices and words. The third kind of proof is to enter into the room and see Zaid with open eyes. This is real knowledge gained by direct sight. This knowledge is like that of the friends of God and near ones. There is no mistake in this belief.

There are however degrees of this knowledge or Kashf among them. If Zaid is seen in front in light or sunlight, it is perfect sight. If he is seen in the house from a great distance or like his figure at night, it is less perfect. Similarly there are different degrees of spiritual vision and knowledge.

TWO KINDS OF KNOWLEDGE: Knowledge which thus falls in soul is of two kinds knowledge concering intellect and concerning religion. The former is also of two kinds-natural knowledge and acquired knowledge. Acquired knowledge is also of two kinds worldly knowledge and next worldly or spiritual knowledge. We understand by knowledge concerning intellect basic natural and necessary knowledge. It is not acquired by blind faith or heresay. It is that which is gained but not known how and from where, for instance the knowledge that the same person cannot stay in two different places at the same time and that the same thing cannot be at the same time old and new. This preliminary knowledge is imprinted in a boy's mind in his earliest years. He does not know wherefrom this knowledge comes. The acquired knowledge concerning intellect is gained by learning. These two kinds of knowledge is called intellect or wisdom.

The Prophet said with regard to the natural intellect from birth: God created nothing more honourable to Him than intellect. With regard to the second kind of intellect on heresay, the Prophet said to Hazrat Ali: 'When the people come close to God by good deeds, you will be able to come close to Him by the

help of your intellect. It is not possible to come close to God by natural intellect. It has to be acquired. So human soul has got power of sight like that of external eyes. As there is power of sight in eyes, so also there is power of as on in human soul. One of its names is intellect or wisdom. The power of vision is a basic ingredient which in not found in a spiritually blind man. It is found only in a person having inner sight though he closes his two eyes or remains in darkness. All things are seen by the eye of knowledge. There is delay in the rise of knowledge till one attains maturity as the tablet of soul does not become prepared then for light of knowledge. Pen is an instrument to depict pictures of knowledge as God says: He taught with pen. He taught men what he knew not-8 : 2Q God's pen is not like the pen of man as His attributes are not like the attributes of man. His pen is not made of material or other things. So there is distinction between inner vision and outer sight.

SOULS VISION AND BLINDNESS: The vision of soul is subtle essence or Latifa with which spiritual things are seen. This essence is like a rider and its eye is like a conveyance. For it, the blindness of the rider is more harmful than the blindness of the conveying horse, that is the blindness of soul is more harmful than the blindness of eye. These two things have got no connection with each other. Still there is some similarity between external sight and internal sight. God explained the sight of soul in this verse: Soul has not disbelieved what it saw-53:11. Here it has been said that the soul has got power of sight God says in another verse: I showed thus the sovereignty of heavens and earth to Abraham -6:75. Here external sight has not been spoken of as others also have been given this power, but there is mention here of internal sight. Opposite to it is the internal blindness God says: Who so is blind in this world will be blind in hereafter-17:71. This is the blindness of soul. This is the narration of knowledge concerning intellect.

KNOWLEDGE CONCERNING RELIGION: This knowledge is acquired by blind faith in the words of the prophets. It can be earned after studying the Quran and Sunna of the Prophet or hearing them For salvation of soal, even though knowledge concerning intellect is necessary, it is not singly sufficient. As for health of body, some measures are necessary, but they are not alone sufficient without their actual application. Special

methods of medicines for cure should be learnt from the physicians. Only intellect is not sufficient. He who calls towards blind faith only without application of intelect is a fool. On the other hand, he who relies on intellect only after giving up the Quran and Sunna is a proud man. The two must be kept together. Education concerning intellect is like food and religious education is like medicine. A diseased man meets with harm if he takes only food after giving up medicine. Similar is the case with diseased soul. Its cure is not possible without profitable medicine of Shariat. The medicine of Shariat is the duties prescribed by the Prophets for purity of soul. He who does not treat his diseased soul by the medicine of divine service as ordained by Shariat and thinks the leanings of intellect as sufficient faces ruin.

SCIENCE IS NOT OPPOSED TO RELIGION: Some think that science is opposed to religion. This is not at all correct. Such a man sets up one learning of Shariat against another. The reason is his failure to co-ordinate the two. As a result, such people go out of religion. Such man is just like a blind man who stumbles down against furnitures of a house and says: Why have these furnitures been kept in the path way? The house owner says: They are in their proper places. It is your blindness which is responsible for your stumbling. This is also the case with one who thinks that science is opposed to religion.

TWO KINDS OF SCIENCE: There are two kinds of science, material and spiritual. Medical Science, Mathematics, and other technical sciences belong to the leanings of this world. The religious sciences are the education concerning soul, God, His attributes and actions. He who makes efforts with regard to the worldly sciences and becomes expert has shortcomings in most cases in being expert in religious sciences. For this reason, Hazrat Ali cited three illustrations to explain this. He said: This world and the next world are like two scales or like the east and the west or like two co-wives. You will find that he who is intelligent in worldly matters and expert in Medical science, Mathematies, Philosophy, Geometry etc. is fool in the religious sciences. He who is experienced in the religious sciences is inexperienced in the worldly learnings. For this reason, the Prophet said: Most of the inmates of Paradise are indifferent.' In other words, they are inattentive in worldly matters. Hazrat Hasan Basari said: We have seen such a people whom you would think if you had seen

them as insane and mad. If they had seen you, they would call you devils. So the worldly educated men deny any wonderful event of religion. God says: Those who do not hope to meet Me and remain satisfied with this world's life get consolation therein. God says" Whoso is heedless of remembering Me and does not wish except this world's life, it is the limit of his knowledge. It is only the Prophets who combined in themselves the knowledge of this world and the next. They were helped by the Holy Spirit and given divine powers.

MEANS OF ACQUIRING SPIRITUAL POWERS: Know, o dear readers, that there are different conditions of knowledge which are not all necessary. Some of them fall suddenly in mind called Ilham and some of them are acquired by efforts. Knowledge not acquired by efforts is of two kinds. One kind of such knowledge is not known from where it comes or how it comes. Another kind of such knowledge comes through an angel who throws it into one's soul. That is called Wahi or revelation. It is revealed only to the prophets. Ilham of the first kind is thrown on the souls of Prophets as well as other religious personalities. In short, human soul is the place of disclosing truths of all things, but the obstacles mentioned earlier stand as screens. Those are screens between Lauhe Mahfuz (Guarded tablet) and the mirror of soul. Picture of everything that will occur up to the Resurrection Day have been preserved in this Guarded Tablet. Real condition of every affair is reflected in the mirror of soul. That is like the picture in front of a mirror. If there is no screen between the two, it is see in the mirror of soul from the Guarded Tablet. The wind of Latifa or essence sometimes removes the screen from the mirror of soul, so as to disclose what is in the Guarded Tablet. Sometimes the future events can be seen in dream. By death, all the screens are removed. In wakeful state also, sometimes the screen is removed provided secret mercy is showered on soul. Then gosts of knowledge spring forth in soul from unseen things. It lasts for a short time. Ilham and Wahi (inspiration and revelation) cannot be obtained by human will. God says: It is not for a man to talk with God except by means of Wahi or from behind the screen or by means of a means of a messenger who reveals with His permission what He wishes.

MERITS OF KNOWLEDGE BY ILHAM: The Sufis love knowledge through Ilham or inspiration. For this reason, they

donot like to have education or read books or hold arguments. They say that the primary source of acquisition of knowledge is the saving of oneself from the condemnable evils, severing all connections and directing all efforts towards God. When it is earned, God Himself becomes the caretaker of human soul. He saves it by enkindling the light of knowledge in soul. When God takes care of his soul, mercy falls in it, light sparkles, breast expands and the secrets of spiritual world are disclosed to him. By God's help, screens of darkness are removed from the upper portion of his soul and real nature of divine affairs comes to him. So it is the duty of God's servant to purify his soul and to make efforts with true and sincere intention. These matters are opened to the prophets and friends of God. Lights flow over their breasts. It is not due to their acquired knowledge by efforts, but it is due to their asceticism, to their full freedom from worldly connections and to full direction of their energies towards God. God becomes for one who becomes for God. To them the first step is to cut off all worldly connections, to make the soul vacant for God, to give up all efforts for family, property, children, houses, name and fame and then to confine themselves in performing compulsory and optional duties and sit in meditation with a mind absolutely free from everything. Their thoughts are centred only in one Being. Even they become free from interpretation of the Quran, Hadis and other books and matters. They sit in lonely places and invoke only Allah, Allah with humility of mind till they reach such a stage, when they give up even the movements of their tongue. Then the influence of their tongue enters their soul which recites Allah, Allah. The pictures of words are then effaced from their souls are only their meanings remain therein.

It is your option to regain this stage. You have got no power to claim mercy of God, rather you may be fit to receive its blowing. At this time, sparkling ray of truth may sparkle in your soul first like attracting electricity but it may not last or it may last. You will then continue to purify your soul and hope to receive God's blessings. This mode is very troublesome and its fruit is time-consuming. If you can gain one stage, it is difficult for you to stay in it as the devil will constantly mislead you. the Prophet said: The heart of a believer is more changing than a pot (of hot water). During this time of efforts and trials, health may deteriorate.

Ilham and acquired knowledge. Know, o dear readers, that the wonderful action of soul is outside the knowledge gained by the senses as soul is outside the knowledge of the senses. So to understand the actions of soul, some illustrations of the material world are necessary. Only two of them are cited here.

FIRST ILLUSTRATION: Take for instance that a well has been dug underneath the ground. There are two ways of pouring waters in it, one way through pipe or canal and another way is to dig the well very deep, so that water may gush forth from its bottom. The second mode is better as water obtained in this way is more pure and lasting. Similarly soul is like a well, knowledge is like water and the five senses are like pipes or canals. Knowledge like water comes to the soul through the help of five organs like pipes or canals. If you wish to get pure knowledge, you shall have to shut up the five senses as you shut up the pipes or canals to get pure water into the well and dig it very deep so that pure water may gush forth from the bottom. The filth in the bottom of well must be cleared to allow pure water to gush forth from the bottom. So also in order to get pure and unadulterated knowledge, you shall have to shut up knowledge gained by the five senses because such knowledge is full of harasses, superstitions and errors.

Question. How can knowledge come out of soul when it remains without knowledge?

Answer. These matters are the wonderful actions of soul. It is difficult to get them from the worldly learnings. It may however be mentioned that real condition of everything was recorded in Lauhe Mahfuz or Guarded Tablet. That was recorded also in the souls of angels who are near God. As an architect prepares a plan before building a house and then builds it according to his plan, so also the Creator recorded His plan in the Guarded Tablet of everything of His reaction in the heavens and earth from first to last. Thereafter He takes out everything according to that prepared plan.

There are four stages of this material world-(1) its existence in the Guarded Tablet before creation of the world; (2) this material world comes into being according to this plan, (3) the world of ideas follows this material world, and (4) the world of intellect follows this world of ideas, that is its pictures fall in

human soul. Some worlds are material and some immaterial. In the immaterial worlds also, one is more spiritual than another. These are strategy of God. Look at the eye-ball. Though it is small, the pictures of the heavens and the earth fall in it. Then it comes within ideas and then it falls in soul. Man does not take cognisance of it till it reaches the soul. Praise be to God who created wonderful power in soul and eyes and He also made soul and eyes of some blind.

So pictures of the world fall in soul sometimes by the help of five senses and sometimes by the help of the Guarded Tablet as picture of the sun falls in eyes. Again picture of the sun falls in water as it falls in eyes. When obstacles are removed from between soul and Guarded Tablet, soul can see many things and thus knowledge arises therefrom. Then no help of senses necessary for such knowledge. It is just like the gushing forth of water from the deep bottom of a well.

TWO DOORS OF SOUL: One door of soul is open towards the spiritual world which is the world of angels and the Guarded Tablet. Another door of soul is open towards the five senses and it is connected with the material world. The former door open to the spiritual world can be better understood from dreams in which one can see some matters of future and past events. One can tell them without the necessity of knowledge gained form his five senses. That door is open to one who remains engaged in solitude in remembrance of God. The Prophet said: the dwellers of solitude have preceded. He was asked: O Prophet of God, who are the dwellers of solitude? He said: Those who have been made pure by the remembrance of God, those whose burdens have been taken down by the remembrance of God and those who will come on the Resurrection Day free of burdens. Then he described their virtues and read these words of God: I kept My face in their front. Do you know in whose front I have kept My face? Does anybody know what I will give them? Then God says: First I throw light in their souls. As a result, they broadcast the news they get from Me.

There is difference in the knowledge of the prophets and friends of God and the knowledge of the learned and the scientists. Knowledge of the prophets and the friends of God come out of that gate of souls which remains open towards the spiritual world, and the knowledge of the learned and the

come out of that gate of souls which remains open towards the spiritual world, and the knowledge of the learned and the scientists comes which remains open towards the spiritual world, and the knowledge of the learned and the scientists comes out of that gate of souls which remains open to the material world through the help of five senses. So it is impossible for the latter to acquire spiritual knowledge. This illustration will make one to understand the difference between the two work.

SECOND ILLUSTRATION: The destination between the actions of the learned and of the friends of God will make one to understand the second illustration, as the learned learn the basic principles of learnings and the bright and pure. The spiritual knowledge of a believer is everlasting as the soul of a believer has got no death. At the time of his death, his knowledge does not go. Hazrat Hasan basari said: Earth cannot eat the place of faith, but it is a means to gain nearness of God. The rank of the fortunate is different according to the degree of Ma'arfat and faith as there is the difference of the rich men is respect of the difference of their riches. So Ma'arfat or knowledge of God is a light without which the believer will not be able to secure divine vision. God says: Their lights will run in their front and their back - 57 : 12.

There is difference in the degrees of light. The Prophet said: If the faith of Abu Bakr is measured with that of the people of the world except the faith of the prophets and apostles, the balance of his faith will be heavier. This like the saying of the man who says: If the lights of all lamps are weighed with the rays of the sun, the rays of the son will be heavier. The light of the faith of the prophets and apostles is like the rays of the sun, the light of the Siddiqs is like that of the moon, the light of the friends of God is like that of the stars and the light of the general believers is like that of a lamp. The rays of the sun illumine the whole world and the light of the lamp gives light to a room. Similarly there is difference in the case of expansion of breasts of the prophets and ordinary believers. For this reason, there is in Hadis that on the Resurrection Day it will be said that whoever has got faith in his heart to the weight of an atom will be taken out of Hell. God said: You will be victorious if you are believers -3 : 38.

In this verge, superiority of the believers over the Muslims has been spoken of. Here the believer means the believer with great spiritual knowledge and not Muslims with outward faith. God says: God will raise those in rank who are believers among you and who have been given knowledge-58:12. Here those who

have got blind faith have been spoken of and then those believers who are learned have been mentioned. God says: Those who have been given learning have got ranks. Hazrat Ibn Abbas explained this verse by saying: God will keep the learned believers over the ordinary believers by seven hundred degrees above, the distance between every two degrees is as the distance between heaven and earth. The Prophet said: Majority of the inmates of Paradise are simple, but the wise will live in the highest Paradise. The Prophet said: The superiority of a learned man over a worshiper is like mine over an ordinary man among my followers, in another narration as the superiority of the full moon over the stars. It can be understood from the above that the difference of the ranks of the inmates of Paradise will be according to the difference of their souls in divine knowledge.

Proof of Shariat about correctness of the ways of the Sufis in gaining spiritual knowledge.

ILHAM AND KASHF: If anything is disclosed to anybody by Ilham or inspiration from unknown source, he is termed Sufi or an ascetic with knowledge of God by the help of correct means. Owing to constant engagement in divine service, spiritual knowledge, is disclosed in soul by way of Ilham or inspiration or Kashf. The Prophet said : God gives one who acts up to his learning such knowledge which was unknown to him before. He gives him Taufiq or grace in his actions, till Paradise becomes sure for him. He who does not act up to his learning roams round his learning. God does not give him grace in what he acts till Hell becomes sure for him. God says: God makes out a way for a man who fears Him and gives him provision from a source he cannot conceive. This means that God takes him out from doubts and various difficulties and gives him knowledge without education and natural understanding without experience. God says : O those who believe, if you fear God, He will give you Furqan—. Furqan means light with which truth and falsehood are distinguished and with the help of which one can come out of doubt. The Prophet used to pray : O God, give me light, increase my light, give me light in my soul, give me light in my grave, give me light in my hearing, give me light in my sight. Even he used to pray : Give me light in my hairs, my flesh, my blood and my bones. When asked about the meaning of the following verse— He is upon the light of God whose heart God has opened for

Islam—29 : 22), the Prophet said : It is diffusion of light, when light falls in soul, heart expands and spreads. The Prophet prayed for Ibn Abbas : O God, give him knowledge of religion and of interpretation. Hazrat Ali said : There is nothing which the Prophet concealed from us.' God gives the knowledge of the Quran to some of His servants. It is not acquired knowledge.

God says: He gives wisdom to whom He likes—12 : 229. This knowledge is said to be that of God's Book. God says: I gave Soloman its knowledge—21 : 79. He specialised Soloman with knowledge. Hazrat Abu Darda'a said: A believer is he who by the help of God's light sees everything from behind the screen. By God. it is true that God casts truth in soul and for that it is disclosed in his tongue. An ancient sage said : Fear the sight of a believer as he looks only by the help of divine light. The clue is found in the following verse : In it there are signs for those who enquire. God says : I make clear the signs to a people with certain faith—12 : 118. The Prophet said: 'Learning is of two kinds—one kind of learning lies concealed in soul and it is the benefiting learning.' One learned man was asked about this and he said : That is a secret matter out of the secret matters of God. God casts it in the souls of His dear servants. Angels or ordinary men do not get clue to it. The learned man is he who learns from his God. This is knowledge from the Almighty called Ilhame Laduni (secret knowledge). God says: I have taught him learning from Myself—18 : 65. Some knowledge comes from God and some knowledge is acquired through the medium of men. It cannot be called secret knowledge which is such a knowledge which arises from the deep bottom of soul without any reason. The Quran and Hadis support it.' The following are some examples of Ilme Laduni or secret knowledge.

(1) Hazrat Abu Bakr at the time of his death said to Hazrat Ayesha : They are both your brother and sister.

At that time, his wife was pregnant and she gave birth thereafter to a daughter. He came to know beforehand that he would have a daughter born to him.

(2) One day Hazrat Omar said at the time of his sermon : O army, towards the hillock, towards the hillock. When he came to know by Kashf or secret knowledge that the enemies were about to kill the Muslim soldiers, he cautioned them and called them to

assemble in the hillock. It is wonderful that the call soon reached the Muslim soldiers.

(3) Hazrat Anas said : I started to meet Hazrat Osman. On the way I met a woman and began to think of here uncommon beauty. When I came to Hazrat Osman, he said : Someone of you has come to me with open sign of fornication in his eyes. Don't you know that look at a strange woman is fornication? Repent or otherwise I shall give you punishment. I said : Does revelation come even after the Prophet of God. Hazrat Osman said: Revelation does not come, but by deep insight everything can be seen.

There are many instance that the sages and saints could tell the inner thoughts of men. Two wonderful events are admitted and cannot be denied by anybody. They are—(1) true dream and(2) Hadis of the Prophet regarding future events.

(1) **True dream.** It reveals the unseen events. When it is possible in dream, it does not become impossible in wakeful state for the following reasons. In sleep, actions of the outward senses remain closed and suspended and soul remains free from the engagements of the material world and then the door of the knowledge of soul remains a little open towards the spiritual world. This occurs sometimes in wakeful state. There are many men who don't hear and see even in wakeful state as they are then remain immerged in their thoughts.

(2) **Prophecies of Prophet.** With regard to the prophecies of the Holy Prophet concerning future events, there are proofs in the Quran. A prophet is he who remains busy for the Quran. A prophet and to whom the real nature of everything is disclosed. A friend of God is he who does not remain busy in the affairs of the people but it is possible for him to know the real nature of things. There are two gates of soul. He who believes in the prophets and in true dreams must believe that there are two gates of soul, one gate is opened to the external senses and another to the spiritual world from the deepest recess of soul and that is Ilham or blowing of Ruh or inspiration or revelation. Between these two gates, the roaming of soul discloses its real nature. As spiritual matters are disclosed in dream, they are disclosed similarly to the prophets and friends of God in different forms. It cannot be understood without spiritual knowledge.

Many angels are ignorant of human mind. A man of Kashf said : An angel came to me and asked me : Disclose to me your insight of Tauhid and secret Zikr or remembrance of God, as I don't write anything of these matters. I asked him : Don't you write compulsory duties? He said : Yes, we write them. It appears from this that Keraman Ketebinor the honoured scribes do not know of secret things and they look only to the outward actions. An Aref or agnostic said : I asked a certain Badl (saint) about direct sight of certain faith. He asked the angels on the right side, left side and breast. They all said : We don't know. Then he gave a wonderful reply which pleased me. He said : I asked my soul (conscience) and it gave me the reply. The soul is more intelligent than the angels. The Prophet also said : There are true news-givers among my followers and Omar is one of them. There is in Hadis Qudsi; God says. He whose news of soul I take, holds My remembrance firm in his soul, I take his charge and become his friend, admonishner and companion. Hazrat Abu Solaiman Darani said : Soul is like a closed tent of which all the gates have been shut up. One look at the door which is opened up towards him. One door out of the doors of soul is opened towards the spiritual world and the Almighty God. That is opened by God fear, abstinence from worldly lusts, greed and efforts. For this reason, Hazrat Omar gave orders to his commanders to remember what the religious persons say, as true matters are disclosed to them. A certain wise man said : God's hand is placed on the wise. They don't say except what God discloses to them. Another sage said. If you are wise, I shall tell you that God discloses some of His secrets to the God fearing men.

DEVIL'S WHISPERINGS IN SOUL: As already stated, soul is a closed tent which has got several doors and from every door, its condition is infused to it. Or soul is like a building to which arrows are thrown from every direction. Or soul is like a preserved mirror in which different pictures are thrown and pictures after pictures are falling in it. Or soul is like a well which as got connection with pipes through which water falls in it. The five senses are its open pipes, and its secret pipes are a man's character and conduct made up of greed, anger etc. Whatever is gained by its five senses falls in soul. When sexual passion rises high on account of over-eating and over-drinking, its effect falls in soul. The soul changes from one condition to another. This effect in soul is called khawater and out of it there grows will and

then intention. Thoughts are good or bad. Good thoughts are called Ilham or inspiration and bad thoughts are called Waswasa or whisperings of the devil.

DEVIL AND ANGEL: They have got generators. The cause or urge which calls towards good is called angel and the cause which calls towards bad is called devil. Latifa or essence gives help to soul in receiving Ilham and this help is called Taufiq or grace. The thing which is accepted from Waswasa or contrivance of the devil is called misguiance. The action of an angel is to give impetus to good actions, to disclose truth and to order is to order for evils and indecencies. Thus God created two opposite agencies. He says: I have created two kinds of everything—13:3. Except God, all things are opposed to one another. God is One and unique who created different things. So soul lives in dispute between angel and devil. The Prophet said : There are two impulses in soul, one impulse of angel which calls towards good and confirms truth. He who feels this impulse should know that it is from God. Another impulse comes from the enemy which leads to doubt and holds out the truth as falsehood and prohibits good works. He who feels this should seek refuge to God from the accursed devil. Then he recited the verse : The devil shows you fears of poverty and enjoins you to do evils—2 : 268.

Hazrat Hasan Basari said : Two thoughts roam over soul-one thought from God and another from the devil. God shows mercy on a servant who stops at the time of the latter thought. If soul follows low desires and passions, the devil gets upperhand. If it follows the habits of angels, it becomes the resting place of angels. For this reason, the Prophet said : There is nobody among you in whom there is no devil. The companions asked : O Messenger of God, does it reside in you too? He said : There is also devil in me, but God helped me to overcome it and it has become submissive to me. It does not order me but good.

The devil works havoc through the medium of sexual passion. Who so follows it finds the devil as his guide. When he returns to Zikr, the devil goes behind and the angel gives incentive to good works. In the battle-field of soul, there is constant clash between the soldiers of the devil and angels till it gets upperhand. After victory, soul remains in peace and the devil becomes submissive. The sage Ata-b-Ziyad said : The devil enters a soul as a thief enters a house. If there is anything in the

house, the thief takes it away. If there is nothing in the house, the thief leaves it. In other words, the devil does not enter a soul which is free from sexual passion and evil desires. God says to the devil : You have got no control over My servants' 16 : 32. He who follows the dictates of passion is a slave of passion and not of God. For this reason, He gave control of the devil over him. God says: Have you seen one who has taken up his passion as hid deity-25 : 44 ? One day Hazrat Amr-b-A's asked the Prophet : O Messenger of God, the devil enters in o my Quran- reading in prayer. He said : He is a devil called Khanzab. When you feel it, seek refuge to God and spit thrice to your left side. He said that God relieved him from it after he did it. There is in another Hadis that there is a devil in ablution called Walhan. He said : Seek refuge from him to God. God says : Seek refuge from the machinations of the devil—16:98. Hazrat Mujahid said by explanation of this verse that it is a broad sign in soul. When one remembers God, the devil flees away disappointed. When he is heedless, the devil takes seat in his soul. God's Zikr and devil's contrivance are like light and darkness which can not live together. The Prophet said : The devil places his trunk in the soul of man. When he remembers God, he goes away, and when he is heedless, he catches hold of his soul.

The Prophet said : When a man does not turn after he reaches his fortieth year, the devil rubs his face with his hands and says. I have wiped the face of one who has got no salvation. The Prophet said : The devil moves in man like the circulation of blood. Make his circulation narrow by hunger. The reason is that hunger cures sexual passion which is the weapon of the devil. So sexual passion surrounds soul. God mentioned the case of the devil saying: The devil said : I will keep sitting in Thy straight path for them. Then I shall run to them by their front, by their back, by their right side and by their left side—7 : 17.

The Prophet said : The devil keeps sitting in different paths for man. He sits in the path of Islam and says: Will you accept Islam after giving up your religion and the religion of your ancestors ? When he disobeys him and accepts Islam, he sits for him-in the path of emigration and says : Will you leave your country after leaving your native land and your properties . When he disobeys him and makes arguments, he sits in the path of Jihad and says : Will you fight ruining yourself and your properties ? He disobeys him and

fights. The Prophet said : If a man dies after performing the above actions, it becomes the duty of God to admit him in Paradise.

Some may ask: What is devil ? Has he got body? If he has got body, how can be enter into the soul of a man? These are useless talks. He who raises such arguments is like the man who, instead of removing a snake from his cloth, argues as to the shape, form, length and breadth of the snake. This is sheer foolishness. When you know that evil thoughts arise in your mind and that they lead you to ruin, it is then clear that they are your enemies of whom you should take care. God says: The devil is your open enemy. 35:6. God says: Have I not told you : Don't follow the devil as he is your great enemy—36 : 61? So everybody should take care of him and not ask about his birth death and other particulars.

THREE KINDS OF THOUGHT: (1) Bad thoughts lead to evils, (2) good thoughts lead to good and it is called Ilham and (3) thoughts mixed with good and bad lead to doubt and it is not known whether they come from angels or devils. The devil cannot call majority of the pious men towards evil deeds. He presents doubt to them in the form of good and that is a great deception which destroys many people. For instance, he advises a learned man to make sermons, and to adorn his lectures with ornamental words. His objects is to throw him to a show of deeds and to generate in his mind greed for name and fame. He is then included among those men about whom the Prophet said : God will help this religion with such men who will have no share in religion. There is in another Hadis that God will help the religion by a transgressor.

DECEPTION OF DEVIL: It has been narrated that the devil once came to Jesus and told him : Say : there is no deity but God. He said : This is a true word, but I will not utter it in obedience to your dictation. Every man should know the source of thought, whether it comes from the angel or from the devil. He should examine it by deep insight and not by dictates of passion and low desires. It will not be disclosed to him except by the light of God-fear and deep knowledge. God says : When a party of devil attack the God-fearing, they remember God—7 : 201. In other words, they return to the light of knowledge.

The means of saving oneself from the machinations of the devil is to shut up the doors of thoughts which are the five senses,

secret sexual passion and worldly connections. The doors of five senses are shut up if he stays alone in a dark room. The secret door of the devil is shut up if he lives separate from his family members and his properties. In this way, the door of ideas remains open in soul. It will not be closed if the soul is not kept engaged in the remembrance of God. Even the devil tries to make him forgetful of it. This fight continues till his death. So long as he lives, he does not get released from the devil. The door of passion, hatred and greed remains open towards the soul.

One day a man asked Hasan Basari : O Abu Sayeed, does the devil sleep ? He smiled and said : If he slept, we would have taken rest. No believer is safe from him. It is true that there are means to get out of him and to curb his power. The Prophet said : A believer drives out his devil as one of you drives his camel in journey. Hazrat Ibn Masud said : The devil of a believer is lean and thin. It is true that there are many doors open for the devil towards soul, but the door of angels is only one which is mixed up with the other doors. To know the path is very difficult without the rays of soul or deep insight which is covered with God-fear.

Hazrat Abdullah-b-Masud said: The Prophet drew up a line in our front and said : This is God's path. He drew up several lines from the right and left sides of that line and said : These are different paths and in each path the devil calls towards it. Then he recited : This is My straight path. Follow it and don't follow different paths. The Prophet said : There was a hermit among the children of Isrial. Once the devil snared a woman and he generated in the minds of her family members that her cure is in the hands of the hermit. They took the woman to the hermit and wanted him to keep her, but he declined to keep her. Being greatly requested, he kept the woman with him for treatment. Then the devil came to the hermit and gave him evil advice. The hermit then cohabited with the woman who become pregnant as a result. Now the devil came to the hermit again and said to him : Kill her, otherwise her family members would come and kill you. If they ask you, you will say that she has died. Then the hermit killed the woman and buried her. The devil then came to the family members of the woman and told them that the hermit killed her as the woman became pregnant owing to his cohabitation with her. When they came to the hermit for the

woman, he said that she had died. Then the devil came to the hermit and said to him : I will save you from them if you obey my command. Prostrate before me twice. When the hermit made prostration before the devil, the devil said : I am now free from you.

DEVIL'S ENTRY INTO SOUL: Know, dear readers, that soul is like a fortress and the devil wishes to enter it and commit havoc. In order to save it from the devil, one must guard the doors of this fort. It is impossible for him to guard them unless he knows the doors which mean his character and conduct.

(1) Anger and sexual passion. A great door for devil's entry is anger and sexual passion. When intelligence is weak, the forces of the devil attack it. Whenever any man gets angry, the devil plays with him. It has been narrated that once the devil came to Moses and said : O Moses, God selected you for prophethood and He talked much with you. I have committed sin and I wish to make repentance. Intercede to my Lord that He may forgive my sins Moses said : Well, I am doing it. He ascended the hill, talked with God and wished to getdown from it. Then he said : Fulfill the promise. Moses said : O Lord, your servant Iblis wishes that his repentance be accepted. God then revealed to Moses : O Moses, your need has been fulfilled. Tell the devil to prostrate before the grave of Adam and make repentance. Then Moses told it to the devil. He got angry at it and said : I did not prostrate before him while he was alive. Shall I now do it after his death ? I have got some duty to you as you have interceded to God for me, One should remember me at the time of three things and I shall not do him any harm—(1) When he gets angry, he should remember that my life is with his soul, my eyes are with his eyes and I move within him like the circulation of blood. (2) When one joins a fight, he should remember that I come down at that time and I remind him of his wives, children and properties, as a result he flees away. (3) One shall not sit by such a woman who can be married. I stay with her as his messenger. I don't stop till I make him fall in danger. From this story, it appears how dangerous are anger and sexual passion.

A certain friend of God asked the devil : Tell me how son hold control over a man. He said : I hold control over him at the time of his anger. Once the devil went to a hermit who asked him which conduct of a man is more helpful to him. The devil said : Haughty temper, because when a man has haughty temper, I overturn him as a boy overturns his toy.

(2) **Hatred and greed.** Another great door of the devil to enter soul is hatred and greed. When a man has got greed for anything, it makes him deaf and blind, as the Prophet said : Your love for anything makes you deaf and blind. It has been narrated that at the time when the Prophet Noah embarked on the boat, he took a pair of everything in it by God's command He found an old man in the boat and asked him: Why have you come? He said : I have come to throw the hearts of your companions into fear, so that their hearts may remain with me and their bodies with you. Noah said : O enemy of God, go out as you are cursed. Then the old man (devil) said to him : I will destroy people with five things and I will not disclose to you two things. God revealed to Noah : You have got no necessity of these things Tell him to disclose to you the two things. Noah informed the devil accordingly. The devil said : The two things are greed and hatred. I have been cursed for hatred. I generated greed in Adam and misguided him.

(3) **Eating with satisfaction.** Another door of the devil is eating to one's heart content though the food is lawful and pure, as it makes sexual passion strong. Once the devil came to the Prophet Ihya who saw his body stout and strong and asked him: O Iblis' what is the reason that you have got a strong body? He replied : The reason is sexual passion. He asked : Have I got anything of it? The devil said : Sometimes you eat with satisfaction and as a result you feel heaviness to pray and make Zikr. Then he said : Have I got anything besides this ? The devil said : You have got nothing else. Prophet Ihya said : I shall never eat to my heart's content. Iblis said : By God, I shall no more give any advice to any Muslim.

HARMS OF EATING WITH SATISFACTION. Eating with satisfaction creates six harms.-(1) God-fear goes out of the heart of such a man, (2) kindness for the people goes out of his heart, (3) he feels difficulty in doing divine service, (4) he does not feel humility when he hears words of wisdom, (5) when he gives sermon, it does not enter into the hearts of the audience and (6) many diseases grow in him.

(4) **Love for fine things** Another door of the devil is love for fine dresses, houses and furnitures. When a man loves fine dresses, he loves to embellish his house and decorate it with fine and beautiful furnitures and things. He loves also to paint his building with variegated colours and its roofs and walls.

(5) **Dependence on people.** Another door of the devil is dependence on the people and to cherish hope to get their favours. For that , he assumes show and artificial methods. Thus greed becomes his deity.

(6) **Hastiness and absence of steadiness. Hastiness** in action and to give up firmness in actions are another door of the devil. The Prophet said : Hastiness comes from the devil and delay comes from God, God says : Man has been created with Hastiness-21 : 37Q. man loves hastiness. God said to His Prophet : Don't be hasty in the matter of the Quran till its revelation does not become complete on you. It has been narrated that when Jesus Christ was born, the followers of Iblis came to him and said : The heads of all idols have fallen down. The devil said : It seems that some event has taken place. Iblis said that Jesus Christ was born and the angels kept him surrounded. He said to his followers : A Prophet is born in the world. without my knowledge, no woman conceived and gave birth to a child. This is an exception. He praised man for hastiness and fickle-mindedness.

(7) **To possess wealth beyond necessity.** Another great door of the devil is to have wealth and properties beyond one's necessity. He who has got the bare necessary things lives in peace but if one possesses surplus wealth, he can not enjoy peace as he wants more and more. When the Prophet was born, the followers of the devil became displeased but the devil said : Give them some time Perhaps God will give them wealth and for that we shall gain upperhand over them. It has been narrated that Jesus Christ once used a piece of stone as pillow. The devil then came to him and said : You have got greed for wealth as you are taking rest on a stone. Then Jesus Christ threw the stone at the devil saying : This is your reward Now think of the man who has got pillows for enjoyment.

(8) **Miserliness and fear of poverty.** Another great door of the devil is miserliness and fear of poverty, as they prevent charity and expense, encourage hoarding and create greed for wealth. Khaisamah-b-Abdur Rahman said : The devil says : Man will hold control over me, but he will not be able to prevail over me in three matters-(1) misappropriation of money unjustly, (2) spending it unjustly (3) and not to pay the dues of others. Hazrat Sufyan Saori said : There is no weapon stronger to the devil than fear of poverty.

(9)**Staying in hats and bazars.** The devil lives in hats and bazars. The Prophet said : When the devil came down to the earth, he said: O Lord, give me –place for habitation. God said : I give you bath room for habitation. The devil said : Give me place for assembly. God said : For that I give you hats and bazars and centres of pathways. The devil said : Give me food. God said : You are given food over which God's name is not taken. The devil said : Give me drink. God said : I give you drink which produces intoxication. The devil said : Give me an inviter. God said : I give you instruments of song. The devil said : Give me a Quran. God said : I give you poetry. The devil said : Give me a book, God said : I give you pictures of animals. The devil said : give me Hadis. God said : I gives you false talk. The devil said : Give me a game. God said : I give you women.

(10) **Love for sect and hatred for opponents.** Another door of the devil is love for mezhab or sect or party and hatred for those who oppose and hold him in contempt. These are such faults for which the religious men are ruined, because to disclose the faults of others is the lastly conduct of man. Those who follow their own sect or party think that it is the best and they cherish hatred for other sects or parties. Some of them support Hazrat abu Bakr though they do not follow him, speak falsehood and create disturbance Had Hazrat Abu Bakr seen them he would have been their first enemy. Some of them support Hazrat Ali but do not follow his character and conduct. At the time of his Caliphate, he purchased a shirt for only three dirhams and cut off his trouser up to ankles. Now his supporters wear silk dresses and eat unlawful earnings. On the Resurrection Day, he will be their first enemy. Those who love Imams Abu Hanifah, Shafeyi, Malek and Ahmad should remember the above principle.

(11) **Ordinary men leaders of religion.** One of the great doors of the devil is that those who have got no learning an education and who do not ponder over the mysteries of creation and actions of God claim to be the leaders of religion. They entertain doubt in the basic principles of religion. The Prophet said : The devil comes to one of you and says : Who created God? When anyone feels that, he should say : I believe in God and His Prophet. This utterance will remove that feeling from him. The Prophet did not recommend argument on the above line as the learned do not face it except the ordinary men.

(12) **Bad opinion about Muslims.** One of the great doors of the devil is bad ideas and opinions about Muslims, God said : O those who believe, give up many conjectures as some conjecture is sin. 49 :12. The devil gives encouragement to backbite one about whom a bad ideal is entertained. The Prophet said : Save yourself from the place of calumny. Even the Prophet saved himself from it. Once the Prophet was in a state of I,tiqaf or seclusion in a mosque. At that time, his wife Sufiyah came to him and went away in the evening. At that time two Ansars came there and after saluting him were about to depart. The Prophet said to them that his wife Sufiyah had come and gone away. He said : The devil runs through the body of a man like circulation of blood. I fear he may enter in you. So to save oneself from the calumny of others is the bounden duty on all.

These are the twelve great doors of the devil through which he enters into the hearts of men and commit tremendous havoc and ruin.

MEANS TO DRIVE OUT THE DEVIL: The means to shut up the doors to prevent the entry of the devil into human soul or heart is by purification of soul from the evil attributes. The devil is like a hungry dog which shall come to you. Drive it out repeatedly. If you, cannot drive a dog take a place of meat and throw it to it and it will go away. Similarly the soul which is free from the food of the devil can be filled up with constant Zikr or remembrance of God, but when passion and greed are strong in soul, the spirit of Zikr roams round the soul. When the soul is heedless of Zikr, machinations of the devil come in. Hazrat Abu Hurairah reported: Once the devil of a believer and the devil of a polytheist met with each other. The devil of the polytheist was stout and strong and dressed with fine dresses and the devil of the believer was lean and thin, disheveled in hairs and laden with dust. The former said to the latter: Why are you lean and thin? He said: I remain with such a man that when he eats, he remembers God and I become hungry, when he drinks and remembers God, I become thirsty. When he puts on dress and remembers God, I go without cloth. When he uses oil and remembers God, I become disheveled in hairs. The devil of the unbeliever said: I remain with such a person who does not remember God in any case and I become his partner in eating, drinking and dresses.

Hazrat Abdur Rahman-b-Abi Laila reported: The devil with a torch light of fire in hand came to the Prophet who was then

engaged in prayer. Gabriel at once came to him and said: Recite the following:

'I seek refuge to Thee with the perfect words which no religious or irreligious man misses, from the evil which enters the world and which comes out of it, which comes down from heaven and which ascends to it, from the trials of day and night, from what roams about during the day and night except what travels with good, O Merciful.' When the Prophet recited it, the torch of fire fell on the body of the devil.

Hazrat Hasan Basari said: I have come to know that Gabriel once came to the Prophet and said: One party of Jinn is making conspiracy against you. So when you enter the evening, read Ayatul Qursi (2 : 255). The Prophet said: Once the devil came to me and quarrelled with me, I caught hold of his neck. By One who sent me as a true messenger, I did not let him go till his saliva of tongue touched my hand. Had not my brother Soloman called me, he would have remained lying down in the mosque. The Prophet said: 'The devil does not walk in a route which is used by Omar.' The cause is that his soul was free from greed. So remove it by sincere Zikr. Be like one who takes medicine after purgation of his bowels which was full of indigested food stuffs. If you want to get the benefit of medicine, first purge your bowels and clear it from congested stools. Similarly clear your soul first from passion and greed and when take the medicine of Zikr. When Zikr enters such a heart which is free from thoughts other than of God, the devil flees away from it, as disease goes away if medicine falls in stomach free of food.

It has been recorded in case of the devil that he will misguide one on whom he has got control and lead him to the endless pit of fire. God-fear and God's remembrance remove the devil. Prayer makes the soul pure. By its help, virtues and faults of soul are disclosed. The prayer of a man whose soul is filled up with passion and greed is not accepted. So it is beyond doubt that the devil will not go from you in that case and his machinations in you will increase, as to use medicine before purgation causes more harm. If you want to be free from the devil, proceed to fill up your soul by God-fear. Then apply the medicine of Zikr. Then the devil will flee away from you as he fled from Hazrat Omar. Hazrat Wahab-b-Monabbah said: Fear God. A certain sage said: Wonder is for one who does not follow the good deeds after

knowing them and follows the devil knowing his transgression. God says: Invoke Me and I will respond to you. You call Him but He does not respond to you. You are making Zikr but the devil does not flee away from you. The reason is that you have lost the condition of Zikr and invocation.

CAUSE OF INVOCATION NOT BEING ACCEPTED: Hazrat Ibrahim-b-Adham was asked: What is the matter with us that we invoke but our invocation is not accepted, although God says: Invoke me and I will accept your invocation - 2 : 186? He said: The cause is that your hearts have died. He was asked: What thing has caused their death? He said: Eight conducts bring the death of heart. (1) You know the duties towards God but you do not do them. (2) You recite the Quran but you do not look to its promise of punishment. (3) You say that you love the Prophet but you do not follow his actions. (4) You say that you fear death but you do not become prepared for it. (5) God says: The devil is your enemy but you take his help in sinful acts. (6) You say that you fear Hell-fire but you keep your body immerged in it. (7) You say that you love Paradise but you do not act for it. (8) When you get up from bed, you throw your sins by your back and disclose the sins of the people, thereby you cause the displeasure of your Lord. How can He respond to your invocation?

Is devil one or many? This knowledge is not necessary for actions. One devil is fixed for a sin and he is called towards it. The Prophet said: Khanjab is the name of the devil in ablution. So the number of devils are many. So also is the number of angels. Every angel is entrusted with an action. The Prophet said: For each believer, 160 angels have been fixed. They remove from him what he can not himself remove. Seven angels have been engaged for eyes only. They remove the injurious things from eyes just as flies are driven out from a pot of honey. If any man is entrusted to himself for the trinkling of an eye, the party of devil would have lifted him away.

It has been reported that when Hazrat Adam was sent down to the earth, he said: O Lord, They have created enmity between me and the devil. If you do not keep me against him. I will have no strength to fight against him. He said: No child will be born to one which will not have an angel with him. Hazrat Adam said: O Lord, give me further sermon. God said: I shall give one punishment for one sin, but I shall give ten rewards for one virtue and more. Iblis said: O Lord, I shall have no strength to fight

against a man whom Thou hast honoured. God said: A child will be born to you along with the birth of a child. The devil said: Give me more power. God said: Your riding armies and infantry will gather together against him and you will be cosharers in their children and in their wealth.

THREE KINDS OF JINN: The Prophet said: God created three kinds of Jinn. One kind of Jinn are serpents, scorpions and worms of earth. Another kind of Jinn roam in sky like air. For another kind of Jinn, there are rewards and punishments.

THREE KINDS OF MEN: God created three kinds of men. One kind of man are like a beasts. God says about this kind of men: *They have got hearts with which they do not understand.* They have got eyes with which they do not see. They have got ears with which they do not hear. They are like beasts, nay they are more misguided - 17 : 179. Another kind of men have got bodies of men but their hearts are like the hearts of the devil. Another kind of men will remain within the shade of God on the day on which there will be no shade except that of God.

FIGURES OF DEVILS AND ANGELS: The devils and angels have got figures which cannot be seen by men except with the light of prophethood. The Prophet saw Gabriel twice in his form. It took place when the Prophet wanted to see his actual figure. Once he saw him in the cave of Hira covering the space between east and west and at another time near Sitratul Muntaha or farthest lot tree in the night of his ascension to heaven. At other times, he saw him in the form of a man.

EVIL THOUGHTS OF MIND: Machinations of the devil are very subtle. The Prophet said: God will forgive the thoughts of man which arise in mind till he does not disclose them in words or translate them into action. He also said: God says to the angels Keraman Katebin: Don't write when one of My servants intends to commit a sin except when he does it. When he wishes to do a good deed and translates it into action, write for him ten merits therefor. It appears from above that intention to commit a sin is forgiven. On the contrary, if one intends to do good without translating it into action, merits upto seven hundred times are written for him. There is in another Hadis: God says: I forgive one who intends to commit a sin without translating it into action. God says: God will take into account what crosses your mind

whether you disclose it or keep secret. Then He will forgive whom He wishes and punish whom He wishes - 2 : 284.

God say: Don't be busy in what you have no knowledge - 17 : 36. Similarly, eyes, ears and heart of everyone will be asked. It appears from this that actions of mind will be taken into account and ordinarily they will not be forgiven. God says: God will not punish you for useless talks in your oath, but He will punish you for what your hearts have earned. So there are conflicting views whether a man will be punished for thoughts of mind or not. The solution to us is as follows.

Four Stages Of Thoughts: There are four stages for the formation of a thought in order. First, rise of a thought in mind, then inclination of passion, then order of mind and then will and determination. These four stages of a thought come in order. For instance, a woman walks behind a man. It occurs in the mind of the man after seeing the woman that she is walking behind him. This is the sudden rise of thought in his mind. Next he thinks that he should see her again by turning his look at the back. This is the second stage called inclination of mind arising out of first thought. In the third stage, mind gives order to translate this inclination into action and as a result he turns his look towards the woman. Between the second and third stages, there are hurdles like shame or fear. Out of fear or shame, he may not look back. In the fourth stage, there is will and determination to see the woman. It is will with action.

PUNISHMENT: There is no punishment in the first stage as man has got no control in sudden rise of thought in mind. In the second stage also, there is no punishment for the above reason. The Prophet said regarding the above two stages: The thought that naturally arises in the minds of my followers is pardonable. Once Hazrat Osman-b-Mazun asked the Prophet: O Messenger of God, my nature dictates to me to divorce Khaola. He said: Make delay, marriage is my way. He again said: My nature wants me to be important. The Prophet said: Fasting among my followers works like importancy. He said again: My nature wants me to be a hermit. The Prophet said: Stop, Jihad and Haj and asceticism of my followers. He said: My nature wants me to give up meat. The Prophet said: Stop, I love it. There was no will and determination to do these things. For this reason, the Prophet advised mutual consultation before determining a thing.

In the third stage, mind considers whether the previous thought should be translated into action. This condition of mind is situated within willingness or unwillingess. What is subject to one's willingness shall meet with punishment and what is not subject to it shall receive no punishment. In the fourth stage, there is determination to translate the evil thought into action for which there is punishment. But if it is not acted upon, then there is room for doubt whether it will be punished or not. If he fears God and does not do it after repentance, he will get a virtue even though his evil intention is a sin, but to refrain from it out of fear of God is a virtue. He who wills at night that in the morning he will kill a Muslim or commit fornication with a woman and if be dies in that night he will die upon that will and he will be raised up upon that condition. The Prophet said: When two men face each other with their arms, the killer and the killed will both go to Hell. He was asked: O Messenger of God, we understand it in the case of a killer. But why will the killed go to Hell? The Prophet said: The reason is that he intended to kill his companion.

So God will punish for will and intention. Pride, self-praise, show, hypocrisy, hatred and other evil thoughts of mind will surely meet with punishment. Soul is the root and so it is fit for punishment. The Prophet said: God-fear is here, pointing out to the heart or soul. God says: God does not accept blood and meat of a sacrificed animal but He accepts from you God-fear. The Prophet said: The thing which irritates is sin. He said: What gives consolation in mind is virtue though it gives you decision. If a man finds a woman in his bed in darkness and thinks that she is his wife and as such cohabits with her, he commits no sin, but if he cohabits with his wife thinking that she is a strange woman, he commits sin. So every action is not an action of the organs, but an action of the mind.

CONSTANT CHANGE OF MIND: Effect on mind comes from different sources. Mind is a target to which arrows are shot. When anything falling in mind creates some effect, the opposite thing changes that effect. If the devil calls towards passion, the angel removes it from mind, God says: I change their heart and sights. God created human mind as an wonderful thing. When the Prophet took oath, he sometimes said: No, by oath of the Changer of mind. He often used to say, O Changer of mind, keep my mind firm on Thy religion. The companions asked: Do you

fear, O Prophet of God? He replied: Who will give me assurance when the mind is within the two fingers of the Merciful? He changes it as He likes.

THREE EXAMPLES OF MIND: The Prophet cited three examples of mind. He said: Mind is like a sparrow which He changes every moment. He said: Mind is like water in a pot when it is made hot in the matter of change. he said: Mind is like a wing in an open field to be turned over and again by wind. Mind is of three kinds from the point of view of virtues, vices and doubtful things. The first kind of mind is made up of God fear nurtured by divine services and free from bad conducts. Therein fall good thoughts from the unseen treasure house of spiritual kingdom. Wisdom leads the good thoughts falling on it to know the subtle affairs and gives clue to the secret matters of fortune. One knows it by the light of insight and commands that there is no alternative but to translate it into action. The sight of angels falls in such mind. He sees it naturally pure, cleansed by God-fear, nurtured by the rays of intellect or polished by the sparkling light of Ma'arfat or divine knowledge. The angels help such a mind. God says: If a man gives charity, fears God and does good deeds, I shall make his path easy - 5 : 92. Such a mind is blessed with five virtues gratefulness, patience, God-fear, poverty, asceticism, love, containment, reliance on God, good thoughts and other good qualities and becomes free from vices and evils. God speaks of such a mind: Behold, hearts find consolation by the remembrance of God. In another verse: O satisfied soul, return to Thy Lord well-pleased and pleasing Him - 89 : 27.

The second kind of mind is full of passions, low desires and other evils. The doors of the devil remain open towards it and the doors of angels remain shut up against it. Regarding such mind, God says: Have you seen one who takes his passion as his deity? They are like beasts - 25 : 44. It is all the same if you call him towards guidance. He will not hear you.

The third kind of mind is a mixture of good and evil. Sometimes good leads one towards guidance and sometimes evil deeds towards misguidance and error. Intellect helps him in his guidance and misguidance. The forces of the devil and the forces of angels fight in his mind till either of them becomes victorious.

—I —

CHAPTER II

GOOD CONDUCT

RIAZAT OR EFFORTS IN THE WAYS OF GOD

Know, O dear readers, that the Prophet of God was the possessor of good character and conduct, Good conduct is half of religion, fruit of the efforts of God-fearing men and an important quality of the worshippers of God. Bad conduct is a ruinous poison, a dangerous wound in brain and much condemned evil. There are many doors of bad conduct which remain open to the fire of Hell as the doors of good conduct are open towards the bliss of Paradise. Bad conduct is a disease of soul which ruins the ever-lasting life. If efforts are necessary to save the temporary body from disease, how much efforts are necessary to save the soul from its diseases which will be everlasting? In the following verse, God says of the treatment of soul: He who purifies it is successful and he who ruins it is ruined - 91 : 2. We shall describe in this chapter the diseases of soul and its cures.

MERITS OF GOOD CONDUCT. Know, O dear readers, that God praised His Prophet and said: You are upon sublime character. hazrat Ayesha said: The Quran is the conduct of the Messenger of God. When a man asked the Prophet about good conduct, he recited the following verse: Take to pardon, enjoin good and keep away from the illiterate - 7 : 199. Then the Prophet explained good conduct and said: Good conduct is this join the tie of relationship with one who cuts it off. Pardon one who oppresses you. The Prophet said: 'I have been sent to complete the best of conducts.' Good conduct will be heaviest of all attributes in the Balance on the resurrection day. Once a man came to the Prophet and said: O Messenger of God, what is religion? He replied: God conduct Then he came to his front and asked: O Messenger of God, what is religion? He replied: Good conduct. Then he came by his left side and asked: What is religion? He replied: Good conduct. Then he came by his back side and asked the same question and he replied the same. Then he said looking at him: Not to be angry is good conduct. The Prophet was asked: What is misfortune? He said: Bad conduct.

Once a man asked the Prophet: Give me some advice. He said: Fear God wherever you are. He said: Give me more advice.

The Prophet said: If you commit an evil do a good action soon after it. As a result, the evil will vanish He said: Give me more advice. The Prophet said: Treat well with the people. He was asked: Which action is best? He said: Good conduct. The Prophet said: God will not throw one into Hell whom He gave good temperament and good appearance. The prophet was once asked. A certain woman fasts all days and prays all nights, but she has got a bad temper an gives trouble to her neighbours by harsh words. The Prophet said: There is no good in her and her place is in Hell. Hazrat Abu Darda'a said: I heard the Prophet say: The first of what will be placed in the Balance is good conduct and benevolence.

When God created faith, it said: Give me strength. God gave it strength through good conduct and benevolence. When God created infidelity, it said: O Lord, give me strength. He gave it miserliness and bad conduct. The Prophet said: God preferred this religion for Him. There will be no good in your religion except good conduct and benevolence. Beware, adorn your religion with these two virtues. The Prophet said: God created good conduct as the best thing He was asked: O Prophet of God, who is best in faith among the believers: He replied: He who is best among them in good conduct. The Prophet said: Don't entertain the people with your wealth, but entertain them with smiling face and goo conduct. The Prophet said: Bad conduct destroys divine service as condiment destroys honey. The Prophet said: So make your conduct good, Hazrat Bara'a-b-Ajeb said: The face of the prophet was most beautiful and his conduct was best. The prophet used to say in invocation: O God, you have made my constitution good. So make also my conduct good. He used to pray most; O God, I pray to Thee for health, peace of mind and good conduct.

The Prophet said: Honour a believer for his religion. Think him superior for good conduct and wisdom. Some desert Arabs once came to the Prophet and asked him: What best thing has been given to men? He replied: Good conduct. The Prophet said: He who will become dearest and nearest to me on the resurrection day will be a man of good conduct. He also said: Don't believe any action good out of the divine services of one in whom one of these matters is not found - (1) God-fear which restrains him from infidelity of God, (2) patience which restrains a fool, (3) or good conduct with which he lives in society.

The Prophet used to say at the beginning of his prayer: O God, guide me to good conduct. Nobody except Thou can guide me towards it. Hazrat Anas said: We were once with the Prophet who said: Good conduct removes all faults as the rays of the sun melt snow. The Prophet said: Good conduct appertains to the fortune of a man. The Prophet said to Abu Zarr: O Abu Zarr, there is no wisdom like efforts and there is no virtue like good conduct. He said: A true Muslim can get for his good conduct and high rank the rank of Saemur Dahar and Qaemul Lail (one who fasts all days and prays all nights). The Prophet said to his companions: I saw last night a wonderful dream. I saw one of my followers sitting upon his knees and there was between him and God only one screen which was removed by his good conduct and so he became close to God.

The Prophet said: A man will get high rank and an honourable place in the next world by dint of his good conduct even though he had little divine services. The Prophet said once to Hazrat Omar: O Omar, by One in whose hand there is my life, the devil does not tread a path which you tread. He said: Bad conduct is such a sin which has got no pardon. Bad idea is such a fault which spreads. The Prophet said: A man reaches the lowest stage of hell for his bad conduct.

Wise Sayings. The son of Loqman asked his father: O father, which fine qualities in his conduct are good? Loqman said: Religion, treatment, shame, good conduct and generosity. When these five qualities are united in a person, he becomes pure, God-fearing and friend of God and is freed from the devil. Hazrat Junaid said: Four virtues raise up a man to highest rank though his divine service and learning are little - (1) patience, (2) modesty, (3) generosity and (4) good conduct. Good conduct completes faith. Hazrat Ihya-b-Ma'az said: Bad conduct is worst evil and if one has got many virtues along with it they do not do him any benefit. Good conduct is a good attribute. If he has got many sins with it, it does not do him harm. Hazrat Ibn Abbas was asked: What is honour? He said: God explained it in the Quran: The most honourable of you is he who is the most God-fearing among you - 49 : 13. He said: He who has got best good conduct among you is the possessor of best quality among you. He said: Every building has got foundation. The foundation of Islam is good conduct.

WHAT IS GOOD CONDUCT: Know, O dear readers, that God said that He created man out of clay and infused His spirit unto him and then the angels made prostration before him. It appears from this that there is connection of body with earth and of soul with the Creator. So human nature is rooted in soul and actions flow out of it. If good actions come out of soul, it assumes good conduct, and if evil actions come out of it, it assumes bad conduct. Hence there are four things - (1) to do good or bad action, (2) to possess power to do there actions, (3) to have knowledge of both, (4) and to become either of the two actions, good and bad, easy. Owing to his attachment to either of them, conduct arises. As a man cannot be called beautiful if he has got only two beautiful eyes but not beautiful face and nose, so he cannot be called to possess good conduct if he has got only one of the above attributes. A beautiful man is he who has got his bodily limbs proportionate and beautiful, so also a man is said to have good conduct if he has got in him all the qualities proportionately.

The nature of soul is divided into four kinds: (1) power of discerning knowledge, (2) power of administration or anger, (3) power of greed and (4) power of adjustment of the above three natures. If knowledge finds full display and becomes mature, truth can be ascertained from falsehood, good from bad. So knowledge is the root of good conduct. God says: Whoever is given wisdom has been given abundant good - 2 : 269. When anger conducts itself under knowledge and Shariat, it can be termed beautiful. When greed becomes subject to wisdom and shame, it can be termed beautiful. Power of adjustment of the natures or judgment is beautiful when anger and greed are guided by wisdom and Shariat. The beauty of anger is called bravery and the beauty of greed is called patience. If anger exceeds the limit of moderation, it is called cowardice. If greed exceeds moderation, it is called hope against hope; and if it goes down, it is called sluggishness. Moderation of greed is good and the two extremes of greed are bad. If wisdom is used immoderately, it is called deception. If it reaches to the extreme, it is called genius. The middle course is called wisdom.

So there are four basic qualities of good conduct knowledge, bravery, patience and power of adjustment or judgment. Other qualities are their branches. Nobody was blessed with all these

qualities except the Prophets. There are differences in those qualities in the persons other than the Prophets. he who is devoid of these qualities is near the accursed evil. The Prophet was sent to complete good conduct and good manners. The Quran praised the believers for possessing these qualities: The believers are those who have got faith in God, His Prophet and then do not entertain any doubt and fight with their lives and properties in the way of God. These are they who are truthful. God described the companions of the Prophet in this verse: They are hard upon the unbelievers but sympathetic to one another - 48 : 28.

CHANGE OF NATURE: It has been argued that nature cannot be changed and this mistaken belief arises out of two reasons.

(1) **The first reason** is that just as figure of a man or his colour can not be changed, or a man can not be made short or long, or a black man cannot be changed to a white man, so also nature cannot be changed. Another reason cited is that inspite of our efforts, sexual passion, anger etc. cannot be uprooted and to make efforts to control them is useless. The answer to these objections is as follows. If nature is unchangeable, then sermons, education and learning would have been useless. The Prophet said: Make your conduct good. This advice would have been meaningless. When the nature of lower animals can be changed by training, human nature can all the more be changed by training, education and habits. All things of the world are made of two elements. Man has got no power over one element, but he has got control over another element. The sun, moon, stars and the external and internal forms of animals cannot be changed. God created another element which may develop into perfection according to certain rules and regulations. For instance a paddy seed, if kept under certain conditions, can develop into paddy plants, but it cannot produce a mango tree or a date tree. Similar is the case with passion, anger, pride etc. If they are kept under rules and regulations and control, they cannot take to the highest degree of progress, but they cannot be uprooted at will. To keep them under control is the cause of salvation.

MEN ARE OF FOUR CLASSES ACCORDING TO NATURE: (1) One class of men are in attentive. They don't distinguish between truth and falsehood and they remain with nature with which they are born. By training, their conduct can be good.

(2) The second class of men can know the evil actions of others but are not habituated to good actions and are prone to evils. They are to give up the habits of evil actions and seeds of good actions are to be sown in their souls. (3) The third kind of men believe bad conducts to be good. (4) The fourth kind of men are bred upon evils. The first kind of men are illiterate to the extreme, the second kind are illiterate and misguided, the third kind are illiterate, misguided and sinners and the fourth kind are illiterate, misguided, sinners and dishonest.

(2) **The second reason** of the above argument is that greed, passion, anger, pride etc. can be uprooted. This is a mistaken Belief. The object of these is to bring them under control and not to uproot these natural propensities. These are necessary for a man. Had he not had greed for food, he would have been ruined. The object is to use it with moderation without going to the extremes. The Prophet said: I am only a human being. I get angry as others get angry. When anything was said to him which was doubtful, he used to get angry, even his two cheeks assumed then reddish colour. God says regarding control of anger - Those who control anger and forgive men. He did not say to uproot it. To take middle course in conduct is better and not the two extremes. Benevolence is a good quality and it is the middle course between two extremes - extravagance and miserliness. God praised it in the following verse: When they spend, they do not squander, nor become miser, but the stand between these two conditions. In another verse: Don't make your hand tied up with your necks, nor spread it to utmost spreading - 17 : 29. To take middle course in green for food is best. God says : Eat and drink, but do not measure. God does not love those who squanders. The Prophet said : The middle course is the best. Heat is a name between scorching rays and snow, free from two extremes. Benevolence is the middle course between extravagance and miserliness and bravery is an attribute between haughtiness and cowardice.

MEANS OF ACQUIRING GOOD CONDUCT. Know, O dear readers, that good conduct is the name of bringing greed and anger under the control of intellect and Shariat. This middle course can be acquired in two ways. The first way to gain this middle course is to make perfect God-given powers and in born qualities. Some men have been created with full intellect and

good conduct and their greed and anger have been placed under control of intellect and Shariat. So these people become wise without education and receive good conduct without training. Prophet Jesus and Prophet Ihya and other prophets are such type of people. Many boys are born opposite to them. They can acquire these virtues by education and training through spiritual guides. The second means is efforts by which these qualities can be acquired. For instance, if anybody wishes to acquire the virtue of benevolence, he must be habituated to make charity inspite of his unwillingness to spend money. Then it will be easy for him to spend. To acquire the virtue of modesty, one is to follow the actions of the humble for a long time. Then it will become easy after a place of time. He who finds pleasure in charity is called a pilanthorpist. the Prophet said : Prayer has been made a doll to my eyes. God says : It (Prayer) is difficult except to the God fearing. The Prophet said : Do divine service with contentment. if you can not do it, it is better to do it with patience inspite of unwillingness.

Acquisition of fortune by habits. to acquire fortune, it is necessary to stick to a thing always and it is not sufficient to hate sins. He must find pleasure in doing good deeds. The longer the life, the more firm and perfect will be its good. When the Prophet was asked about good fortune, he replied : 'To stick to worships throughout life is good fortune.' For this reason, the Prophets and the friends of God disliked death as this world is the seed ground for the hereafter. the longer the life, the more the divine service, and the more the rewards, the more will be the soul pure and the character and conduct will be more strong and firm. The object of divine service is its effect on soul. The object of good character and conduct is to cut off the attachment of the world from soul and to confine them to the love of God. The greatest thing for the soul is its meeting with god. Good habits create light in soul which shows many wonderful things. He who finds pleasure in playing with pigeons stands throughout the day in sun's rays and does not feel tried. He who is accustomed to theft taken pride for acts of theft even though his hands are cut off and he is whipped. Those males who like to be females allow their hairs to grow long, paint the faces and mix with females with female dresses. They taken pride in that. These are acts of habit for which they take pride and find pleasure.

HABITS OF GOOD DEEDS: Similarly, one should grow habits of doing good deeds. If they are done for long and are not given up, pleasure will come as a matter of course like that of the above persons. If a man forms the habit of eating earth, he will find pleasure in eating it. So soul will find pleasure in doing good deeds if one sticks to them for a pretty long time. He who wishes to be a good scribe, he must stick to writing for long. Similarly if one if wishes to acquire the qualities of patience, generosity, modesty etc. he must stick to these habits in actions and behaviours. There is no other means to acquire them except this method. Acquisition of learning is not the result of one day, but of endless days and nights in studies. The natural food of soul is knowledge, divine knowledge and love. Its taste might be changed for some illness of soul, as owing to disease of stomach, there is no taste in food. So diseases of soul must be removed by efforts to acquire divine love and knowledge.

CAUSES OF MISFORTUNE: Only one sin does not bring misfortune. It is the cause of committing sins after sins and disobeying the commands and prohibitions of God. This is also the condition of minor sins. Repetition of a minor sin amounts to a great sin. One black spot falls in soul if a sin is committed and repetition of sins causes repetition of spots in soul. Thereafter the soul becomes completely dark and black. When death suddenly comes to such a man, he dies upon that condition. God says: I have placed screen in their front and screen in their back. Hazrat Ali said: Faith puts a white spot in soul. The more faith increases, the more the white spot increases. When the faith of a man become perfect, his soul is filled up with that light. A black spot falls in the soul of a hypocrite. The more hypocrisy increase, the more the black spot increases. When hypocrisy is disclosed in full, his soul becomes completely dark.

Now you have understood that sometimes good conduct comes with birth, sometimes it is acquired by good deeds and sometimes by following the actions of good and religious people. God does not oppress any man but man himself oppresses his soul and becomes unfortunate. God says: He who does an atom of good will see it, and he who does an atom of evil will see it. 99 : 8. God does not oppress them, but they themselves oppress their souls.

METHODS OF EFFORTS TO IMPROVE CONDUCT: You have come to know now that the middle course in the matter of conduct is good and this keeps the soul pure, and if there is any drifting away from this middle course, it causes disease of soul, just as the middle course is best for preservation of health. The treatment for the diseases of soul is to remove from soul the evil natures and habits and to bring in good natures and habits. Every child remains upon nature or natural inborn qualities, but his parents make him a Jew, or a Christian or a Magian. It is the saying of the Prophet. The child acquires bad habit through his surroundings.

If there is change in the temperament of moderation, it must be understood that the body has got disease. Its medicine is to act to its opposite. For instance, heat can be removed by cold and cold by heat, and fire by water. If one catches cold it can be removed by using hot things. Illiteracy can be removed by learning, miserliness by charity, pride by humility and greed by patience. Similarly the diseases of soul can be removed by the bitter pills of patience and good actions. The diseases of body end with the death of body, but the diseases of soul will last after death as soul is ever-lasting. Appropriate medicine of soul can be prescribed by a spiritual physician or guide. He must first be acquainted with the diseases of his disciple and then cautiously treat them. If he is ignorant of Shariat, he must first teach it to him and the fundamental principles of Islam. If he earns unlawfully, he must be told to give it up. Then when the open sins are removed, the guide should look to the removal of his inner faults and character and conduct. If he has got wealth beyond the limit of his necessity, he should tell him to spend it in charities. If he has got pride and haughtiness, he must be taught to be humble by frequenting bazars and markets with bags for sale and buy. If he finds him too clean, be should tell him to cleanse his own house and kitchen. To worship body is to worship idols. So the ordinary means to remove the diseases of soul is to act against its low desires. God says: He who fears the places of his Lord and restrains hims if from evil passion, his place of abode is Paradise -74:41.

SIGNS OF DISEASES OF SOUL: Know, O dear readers, that every limb of the body has been created for a particular purpose.

If that limb or organ does not do that particular function, it has got disease. If it does that function easily, it is sound. Eye has been created to see. If it does not see, it has got disease. So also the case with ear and nose. Soul has been created for acquiring divine knowledge, love of God and finding pleasure in divine services. God says: I have created man and jinn that they should worship Me - 51 : 56. Man can be distinguished from beast by soul. A man is not free from food, cohabitation, drink and other matters. So is the case with lower animals. The latter has got no soul, but men have got. It has got the quality of recognising the nature of everything. he who knows God loves God. The sign of love of God is that he places love of God above everything in this world. God says in verse - 9 : 24. If your parents, your children etc are dearer to you than God and His Apostle and serving in His way, then wait till God brings about His command.

He who loves anything more than God has got his soul diseased. He is just like a person who loves to eat earth more than bread. This is the sign of the disease of soul. Every soul is diseased except that which loves God. There is hardly any physician of soul at present. The physicians themselves are diseased. A diseased physician can hardly look to his own treatment, not to speak of the treatment of others. The people are now addicted to the love of the world.

TREATMENT OF DISEASED SOUL: The medicine of the disease of soul is to accustom itself to the opposite attribute. If there is disease of miserliness, the medicine to remove it is to give constant charities and spending money. There is limit to charity and expenditure. He who exceeds the limit falls into another disease the fault of extravagance. He becomes then just like the man suffering cold who uses such hot thing which takes him to another trouble. Our object is to gain the limit of moderation avoiding the two extremes. The middle path is the straight path which is more narrow than a hair and more sharp-edged than a sword. He who can remain in the straight path in the world can cross the bridge easily in the hereafter. Majority of people will be inclined to one side or the other. While crossing it, somebody will fall down suddenly. Some will cross it like lightning, God says: There is nobody among you who will cross it. This is your Lord's decree. I shall save those who are God fearing - 19 : 71. The God-fearing are those who tread the straight path or the path

very near it. For this reason, it is our bounden duty to pray to God for seventy times a day for being established in the straight path. God directed us to pray: Show us the straight path.

One day a man dreamt the Prophet and said to him: O Messenger of God, you have said that the chapter Hud has made you grey-haired. Why have you said that? The Prophet recited the verse and said: Be firm on what you have been ordered." So to keep firm on the path is very difficult. Still one should try his utmost to remain on it or very near it. There is no salvation except for good deeds which cannot be achieved without good conduct.

WAYS OF LEARNING EVILS: Know, O dear readers, that God shows evils to one for whom He wishes good. He has got no fear who has got deep insight. When a man can know his faults, he can try to remove them but majority of men remain ignorant of their faults. The man who wishes to see his faults has got four ways.

(1) The first way is to inform his faults and evils to his spiritual guide who can treat his diseases, but this is very rare now a days.

(2) The second way is to appoint a true and pious friend to detect his faults and defects. A religious man takes to this method of finding out his own defects and shortcomings. Hazrat Omar prayed: May God show mercy on the man who points out my defects to me. He asked Hazrat Salman Farsi about his evils. Hazrat Salman told him: I heard that you enjoy two curries at the time of your meal and that you have got two pieces of cloth to put on - one piece for day time and another piece for night time. Hazrat Omar said: Have you heard other than this? He said: I heard nothing except this? Hazrat Salman once asked Hazrat Huzaifa whether he had got any hypocrisy in him? Thus the companions of the Prophet inquired their own faults? Hazrat Daud Tai remained aloof from society. The people once asked him: Why don't you mix with the people? He replied: What benefit shall I derive from them when they conceal my faults and do not inform me? Now the table has turned. He who informs us our faults is our great enemy.

(3) The third way of knowing faults is to gather them from enemies. The attention of the enemies is upon the faults of their adversaries. So there is some basis of their information about one's faults.

(4) The fourth way is to mix with the people and know their faults. If you see their faults, you may think that you have those faults in you as a believer is a mirror to another believer. He sees his defects from the defects of others. Once Prophet Jesus was asked: From whom have you learnt good manners? He replied: Nobody has told me this. When I have seen the faults of the illiterate, I at once gave them up.

PROOF OF SHARIAT ABOUT SOUL AND MEDICINE: If you ponder over what has been described above, your insight will be open and the diseases of soul and their treatments will be disclosed to you in the light of certain faith. If you are unable to achieve it, you should not secede from faith and blind belief. This is the rank of faith as there is a rank of education. Education comes after faith. God says: God raises the rank of those of you who have faith and those having been given learning. To go against passion is the greatest jihad. H who believes that the way to reach God is to act against low desires is included within the group of believers and he who searches the causes of these helps is included within the educated. God says: For one who opposes his low desires, there is the abode of paradise - 79 : 41. God says: They are those people whom God tried by God fear. It has been said by way of explanation of this verse that the love of greed in their hearts has been crushed. The Prophet said: A believer lives in five troubles - (1) he is envied by another believer, (2) a hypocrite harbours hatred against him, (3) an unbeliever fights against him, (4) the devil misguides him, (5) and evil desires dispute with him. When evil desires become enemy, it is compulsory to fight with them.

God once sent revelation to David: Warn your followers from eating the objects of greed, as greed stands as screen to such souls in which there is worldly attachment. Jesus Christ said: Blessed is he who has given up his present greed in hope of getting future promised reward. When some people returned from jehad, our Prophet said: Thanks to you! You have returned from little jehad to a greater jehad. he was asked: O Prophet of God, what is greater jehad? He said: Fight with passion is a greater jehad. The Prophet said: He who makes efforts in divine service is a Mujahed (fighter). He also asked: Keep your soul away from the harmful things and don't run after your evil desires in violation of God's commands. If you do it, it will dispute with you on the

resurrection day. Then your one organ will curse upon another organ if God does not forgive and conceal. Sufyan Saori said: I have not treated a more serious disease than the disease of my soul. It is sometimes for me and sometimes against me.

Hazrat Hasan Basari said: As an unruly horse is to be kept by strong rein, the disobedient soul of man should be kept by a more firm rein. Hazrat Ihya-e-b-Ma'az said: Fight against your passion by the weapon of Riazat or effects. It is of four kinds - (1) to eat little, (2) to sleep little, (3) to speak when necessary and (4) to keep patience at the troubles of the people. There is death of passion because of little food. Sincere intention arises out of little sleep. There is safety from dangers and difficulties on account of few talks. If there is patience at the troubles given by others, one can reach his destined goal. There is no greater difficulty than to keep patience at the time of harsh treatment of the people and the troubles given by them. He also said: The enemies of a man are three - world, devil and passion. So save yourself from the world by renouncing it, from the devil by opposite behaviours and from passion by giving up greed. Hazrat Zafar-b-Hamed said: The learned and the wise said unanimously that happiness can not be achieved without giving up happiness.

It has been narrated that when Jospeh was appointed treasures of Egypt, he was one day travelling in the country with 12000 respectable men riding on horses. At that time, Zulaikha wife of the king of Egypt was seated by the side of the pathway of Jospeh. She said on seeing him: Glory to God who made the kings slaves of sins and the slaves of God worst beings. Joseph said what God dictated to him: God does not destroy the rewards of the doers of God, who fear God and remain patient. The sage Yezid Rakkashi said: O my friends, don't give me cold drink in the world, as I may be deprived of it in the hereafter.

Once a man asked Caliph Omar-b-Abdul Aziz: When shall I talk? He said: When you wish to remain silent. He asked: When shall I remain silent? He said: When you wish to talk. Hazrat Ali said: He who is eager to go to Paradise should remain free from worldly greed. when there is no other alternative for fortune of the next world but to oppose passion and temptation, we should believe in the words of the learned and sages: 'Keep your soul and mind engaged in the knowledge of God, love of God and thoughts about God.' Cut of all connections to achieve these

things. Man has got no power to achieve these things without the company of God.

In the above matters, mankind is of four classes. (1) The minds of one kind of people remain busy with the remembrance of God and do not look to the world except for the bare necessaries of life. They are included within the class of the truthful. This rank cannot be attained without efforts for a long time and without patience for long at worldly pleasures and temptations. (2) The second kind of people remain busy with the worldly affairs and they remember God with tongue and not with heart. They are included within those who are ruined. (3) The third kind of men remain busy with religion and world but religion remains strong in their minds. They will enter Hell but they will soon be rescued therefrom, because religion was strong in their minds. (4) The fourth kind of people remain busy with religion and world but the world is strong in their minds. They shall have to reside long in Hell, but they will be rescued ultimately therefrom.

LAWFUL THINGS: Some say that to enjoy lawful things is lawful, but why should it be a cause of drifting away from God? The answer is that love of the world is the root of all evils. Those things which are outside necessary things are included in the world and they become causes of being away from God. Hazrat Ibrahim Khawaj said: Once I stayed in the hillock of Lakam. I saw there some pome-granates hanging in a pomegranate tree and was inclined to eat some of them I took some and found them sour on testing. Then I threw them and went away. I found a man lying on the way side and many wasps were biting him. I saluted him but he replied and said: O Ibrahim. I wondered how he had come to know of my name and asked him. How do you know me? He said: Nothing is concealed from one who knows God. I said: I understand then that you are a chosen one of God. Why then do you not pray to God to save yourself from the biting of wasps? He said: You are also a chosen one of God. Why they do you not pray to save yourself from the greed of eating pome-granates? The wounds of the sting of wasps will be disclosed in the next world in the form of greed for pomegranates and give you pain, but the sting of wasps will end in this world. Then I went away leaving him. The sage Sarri Sakti said: My mind has been wishing to eat walnut dipped in honey for the last forty years, but I did not eat it upto this date.

If the mind is not kept under control, it is not possible to tread the path of the next world by correcting and purifying it, because it will then desire unlawful things. He who wishes to control his tongue from backbiting and useless talks, it is his duty to keep silent. He should engage in the remembrance of God and other duties of religion till the greed for holding useless talks goes away from him. He should not utter except truth. This is the condition of every passion or low desire. Nature is the same by which lawful and unlawful things are sought and mind should be restrained from unlawful things. If it is not kept under control within the limit of necessary things, it becomes strong. This is a danger of lawful things.

God says: They remain satisfied with the life of the world and feel pleasure at it. God says: This world's life as compared with the next world is only short-lived commodity - 13 : 26. God says: Know that this world's life is but play and amusement, pomp and natural boasting and multiplying among yourselves in riches and children - 53 : 27. Those Sufis who possessed uncommon fortitude said out of experience that possession of wealth makes the mindibard and heinous and keeps it away from the remembrance of God. They found by experience that at the time of sorrows, mind becomes soft, pure and fit for acceptance of grace owing to the remembrance of God. They came to know that there is salvation in long standing sorrows and ruination in case of long standing enjoyment. they gave up the paths of greed with care and knew that accounts will be taken even of lawful things, punishment for unlawful things and rebuke for doubtful things. he who is to render accounts on the resurrection day shall meet with punishment. So to avoid such things, restrain your eyes from the pleasures of the world, and don't enquire what will occur after death. The Prophet said: Love what you wish to love, but you shall have to leave it.

SIGNS OF GOOD CONDUCT: The followings are the signs of good conduct and they are also the qualities of the believers. God says in verse 23 : 1 - The believers will get salvation those who are humble in their prayers, who avoid vain talk, who pay the poor-rate, who guard their private parts except from their wives or whom their rights hand possess,..... those who faithfully observe their trusts and their covenants, who guard their prayer s- 23 : 1-8. God says: They are those who turn to God,

who serve Him, who praise Him, who fast, who bow, who prostrate, who enjoin what is good and forbid what is evil and who keep enjoin what is good and forbid what is evil and who keep the limits of God - 9 : 112. God says: Those only are believers whose hearts become full of ear when God is mentioned and His verses are recited to them, they increase them in faith and on their Lord do they rely, those who keep up prayer and spend out of what We have given them - 8 : 2. Similar conducts have been expressed in 25 : 63. These are the signs of a believer and should be read very carefully in order to implement them in one's life to acquire the virtues of good conduct.

Hadis: The Prophet said: A believer loves for others what he loves for himself. He said: He who loves God and the hereafter, let him honour his guests. He said: He who believes in God and the hereafter shall honour his neighbour. He said: He who believes in God and the hereafter should utter good words or remain silent. He said: He who is a perfect believer is best in conduct. He said: When you see a believer silent and grave, come close to him as he is full of wisdom. He said: He who is pleased with virtues and displeased with sins is a believer. He said: No believer shall look to his brother Muslim in such a way that gives trouble to his mind. He said: It is unlawful for a Muslim to threaten another Muslim with fear. he said: If two companions consult with each other with trust of God, it is not lawful for one of them to disclose the secrets of another.

Good conduct comprises the following qualities - shame, to consider calamity as little, to wish good of all, truthfulness, little talk, much divine service, little shortcomings, gravity, patience, contentment, kindness, abstaining from begging, curse, rebuke, back-biting, hatred, miserliness, haughtiness and pride, to love for God and hate for God.

These qualities are called good conduct. The sage Eusof b-Ashat said: There are ten qualities of good conduct not to break promise, to do justice, not to take revenge, to recognise evil as sin, not to raise excuse, to bear the harms of others, to restrain passion, to know one's own faults from seeing the faults of others, to come to every one with smiling face and to talk with humility with others.

SOME EXAMPLES OF GOOD CONDUCT

(1) The Holy Prophet was once walking with Hazrat Anas and met with a desert Arab with a thick cloth on his body. The desert Arab threw the cloth round the neck of the Prophet and began to drag him with force. Hazrat Anas said: As an effect of this forced dragging, spots of the cloth fell upon his neck. The desert Arab said: O Muhammad, give me something of the wealth you have got from God. The Prophet smilingly looked at him and ordered something to be given to him.

(2) At another time when the Quraish was giving the Prophet trouble in the Battle of Uhud and oppressing him, he said: O God, forgive my people, because they are ignorant. Then God revealed this verse: You are upon sublime character - 68 : 4.

(3) Once the sage Ibrahim-b-Adham was travelling through a desert. On the way he met a soldier who asked him: Are you a slave? He said: Yes, I am a slave The soldier said: Can you tell me where is locality here? He pointed out to the grave. The soldier said: I am seeking locality. He said: Graveyard is the place of habitation. The soldier was engaged at this, bound him with a chain and whipped him on his back and took him to a town. The disciples of Ibrahim came to him and the soldier told them about him. They said: His name is Ibrahim-b-Adham and he is the friend of God. Then the soldier fell at his feet and begged pardon from him. On being asked by the people, he said: When the soldier was beating him with stick, I prayed for him paradise. They asked: Why did you pray paradise for him though he oppressed you? He said: I know that I will get rewards in lieu of his oppression. I don't like that one should remain a sinner for me for whom I got rewards.

(4) Once a man invited the sage Abu Osman Hariri and his object was to examine him. When the sage went to his door, he said: Now there is nothing for food. On hearing this, Abu Osman went away. When he went to some distance, the host called him again. When he came again, he said: Return. Then he returned. He called Abu Osman for the third time and the latter also came to him. He said: You have not come in time for food. Then he returned. When he called Abu Osman for the fourth time, the sage came to him and this time also he did not give him food. When he was going, the man feel upon his feet and said with folded hands: I have done it only to

examine you. How good is your conduct! The sage said: You have found in me the conduct of a dog. If a dog is called for food, it comes on call and flees away when driven away.

(5) Once the sage was passing by a bylane when somebody threw some refuges on his head. He removed the refuges from his body and prostrated on the ground by way of gratefulness but didnot take retaliation. He said: If one is fit for Hell, will it not be a cause of gratefulness if refuges only are thrown on him?

(6) Once the sage Sahal Tastari was asked about good conduct. he said: The lowest good conduct is to bear with patience the troubles given by others, not to take revenge, to show kindness on the oppressor, to ask forgiveness for him and to be kind to him.

(7) The sage Ahnaf-b-Qais was once asked: From whom have you learnt patience? He said: From Qais-b-Asem. He was again asked: How did he learn patience? He said: He was once seated in his house when a black female slave was coming to him with a cup of hot roasted meat. Suddenly the cup fell from her hand and fell on the head of his child who died as a result. The female slave was greatly fearful of her master who said to her: You have got no fear. Go, you are free for the sake of God. It was narrated that when the little boys saw the saint Wais Qarni, they used to throw pebbles at him as they thought that he was a mad man. He used to say to them: O dear children, if you are to throw pebbles at all, throw small pebbles at me, so that no blood can come out. If blood comes out, my ablution may break.

FORMATION OF CHILD CHARACTER: Know, O dear readers, that the training of a child's character and conduct is of supreme importance. God entrusted the children in the hands of their parents. The heart of a child is bright like a jewel and soft like a candle and free from all impressions. It is soft like the soft clay in which any seed can grow. If he is given good training of character and conduct, he grows in that condition and acquires fortune both in this world and the next. If he goes to commit sins and lives a life of a beast he is doomed to failure and destruction. God says: 'O those who believe, save yourselves and your family members from Hell fire.' As the parents save their children from the fire of the world, so they should save them also from the fire of Hell of the next world. This means that they should be given training of good conduct and character, save them from bad

company and luxurious habits, delicious dishes and beautiful dresses. When a boy reaches the age of discretion, care should be taken of his character. He gives up then something out of shame and takes up something.

He should be given the training of eating and drinking. The following are some of the rules of eating and drinking (1) Food is to be eaten with the right hand. (2) It should be begun with the recitation of God's name. (3) It should be taken from the side of the dish which is nearest. (4) It should not be taken before others begin to eat. (5) None should look to the eating of others. (6) Food is to be chewed well and not hastily. (7) None should wipe his hand with his wearing garment. (8) Rice or bread without curry should sometimes be eaten. (9) The harms of over eating should be known. (10) Rewards of little food should be known. (11) White cloth and not garments of variegated colours should be put on and not silk cloths. 912) A boy should be directed not to join bad company. (13) He should not be allotted to mix with boys who dress luxuriantly, eat delicious foods and are haughty.

EDUCATION OF CHILDREN: The children should be given at the beginning to learn the reading of the Holy Quran and thereafter Hadis or the sayings of the Prophet and the histories and lives of the Prophets, saints and sages. If they don't love them at the beginning of their lives, it would be disastrous for them afterwards, as soft minds get impressions of good or bad in early age. They should not be given literature and poems of love anecdotes. They should not be allowed to sleep at day time as it creates idleness, or to sleep on soft beds till their limbs become strong. They should be given to put on coarse cloth, coarse food and coarse beddings. They should not be allowed to make plays and sports requiring hard labour and should be encouraged to walk on foot. They should be taught in this way: Don't spit before the people, don't cleanse nostrils before them, don't yawn before them, sit with them in a good manner and don't keep them behind, don't sit placing one leg upon another, don't talk too much, don't tell falsehood, show respect to the elders and seniors in age, don't hold indecent talks and don't rebuke and backbite others.

When a boy reaches the age of discretion, he should be told to pray, fast Ramzan and observe the religious duties. When he reaches youth, he should be given education on everything and the reasons for observing religious duties. He should be given

instruction that this world is short lives and the next world is everlasting, that death is imminents that a wise man takes provisions for the next world from this world and he should be given such other profitable teachings.

The sage **Sahal Tastari's** training. He said: When I was three years old, I looked at the prayers of my maternal uncle at night. one day he said to me: Why don't you remember God who created you? I said: How can I remember Him? He said: When you go to bed at night, say three times without moving your tongue: God is with me, God is near me, God is looking at me. I learnt them in this way. Then he said: Recite them seven times every night. After seven days, he said: Recite this eleven times every night. After one year, he said to me: Recite this till you go to the grave and this will be your friend in this world and the next. I learnt the Quran by heart at the age of seven years. At twelve, I began to fast all the year round. I began to follow the following ways in my life. I used to purchase wheat with one dirham per day, prepare food with it, fast the day and break it with that without curry or salt. After one year, I began to fast three days at a time with a break of the next day. Then I used to fast three days at a time and then seven days. Thus I increased my fast gradually to 25 days at a time without any break. In this way, I spent twenty years of my life.

MODES OF RELIGIOUS EXERCISE: He who wishes to acquire the fortune of the next world should observe some rules holding firmly by the Quran. The obstacles in the path of religion should be removed as they may prevent him towards spiritual progress. God says: I have placed a screen in their front and a screen in their back and then I covered them and they don't see - 36:9.

There are four walls before a religious disciple - (1) wall of wealth, (2) wall of honour, (3) wall of Mazhabs and (4) wall of sins. The wall of wealth can be removed if it goes out of hand except necessary means to meet bare necessaries of life. The second wall of honour and rank can be removed by shifting from the place of honour and name and fame. The third wall is the differences of opinion in religious matters. Blind faith in one's sect must be removed from mind and one should firmly believe that there is no deity but God and that Muhammad is His Messenger and best guide. The fourth wall is the obstacle of sins.

Repentance for past sins, restraint from acts of oppression and compensation to the oppressed parsons should be taken recourse to remove this obstacle of sins.

When the above four obstacles are removed, he becomes like a person who prepares himself by wash and ablution and becomes fit to observe prayer. Then he requires a spiritual guide to show him the straight path as this path is one only and the paths of the devil are many. Such a man should be kept as it were within the boundaries of a fort, so that the devil may not enter it. This fort of religion has got four walls (1) solitude, (2) silence, (3) hunger and (4) sleeplessness. These four things obstruct the devil to enter the fort.

The object of a disciple is to purify the mind to that he may have glimpse of his Lord therein and attain. His nearness. Hunger reduces the blood of heart and makes it pure and bright. This brightness is the light of mind or soul. Hunger melts the fat of heart and as a result, softness and humility come in. This softness is the key of spiritual insight. Heart becomes hard for obstruction. Whenever the blood of heart is reduced, the circulation path of the devil becomes narrow.

Jesus Christ said: O my disciples, keep your belly hungry that you may see your Lord. Sahal Tastari said: Abdals cannot be raised to their rank without four qualities keeping the belly empty, sleeplessness, silence and solitude from the turmoils of society. It is an open truth that heart becomes bright owing to hunger. This is the fruit of experience. Sleeplessness makes the heart bright, pure and radiant. It increases the brightness gained by hunger and makes it bright like a bright star or a clear mirror and then truth sparkles therein. Sleeplessness is the fruit of hunger and it is impossible to expect sleeplessness with a full belly. Too much sleep makes the heart dead and hard. Sleep to the extent of necessity becomes a means of seeing unseen things. The Abdals eat when pressed by extreme hunger and sleep in case of extreme slumber and talk at the time of extreme necessity. Hazrat Ibrahim Khawas said: It is the unanimous opinion of seventy truthful men that there is too much sleep in case of too much drink.

Silence makes lonely habitation easy, but a man of silence is not free from those who are ready to serve him. As a result, he

speaks without necessity and feels joy in greed. Silence increases power of intellect and encourages God fear. Loneliness saves a man from work, brings ear and eye under control and opens the gates of heart. Knowledge gained through the five senses shall have to be closed first and then the knowledge from the bottom of heart will arise. This knowledge is clear and pure as is the was with the water which comes out of the bottom of a well as a result of excavation. It is not necessary to gain knowledge through the five senses except when required.

CONTROL OF EVIL PROPENSITLES: A sojourner in the path of religion will then advance towards the straight path after the obstructions are removed. propensities of heart are the causes of worldly attachment and obstructions of which one is greater than the other. In other to cut them off, the following rules shall have to be observed. At first, the most easy obstruction shall have to be removed. In other words, love for wealth, name and fame, attachment for the world, inclination towards commission of sins etc. shall have to be given up from the heart which requires sustained, long and continued efforts.

Another way is silent Zikr or remembrance of God. he will prevent his mind to make too much Doa and Darud. His Doa will be one which is the kernel of all Doas - to remember God Mind will not be engaged in remembering God if it is engaged in much Doa and Darud. He will utter 'Allah' Allah' till his utterance by tongue is closed and by heart opened. Mind will then question these things - what is the meaning of Allah? These are the whisperings of the devil. It is of two kinds. One kind is that the devil casts doubt in mind which he shall drive away and remain busy with Zikr of God. God says: When whispering of the devil come to you, seek refuge to God - 7:200. God says: When the party of the devil touch those who fear God, they remember God and they then look on.

CHAPTER III

GREED FOR FOOD SEXUAL PASSION

Greed for food is a destructive evil. Owing to this greed, Adam and Eve were expelled from paradise. They were prohibited to eat the fruits of a certain tree but they ate them prompted by a strong greed and as such evil deeds were disclosed to the. In fact, belly is the container of greed and the breeding ground of diseases and disasters. In case of satisfaction of belly, sexual passion rises high and it encourages companionship with women. Desire for name and fame grows from greed. Then come the evil attributes of hatred, clash of interests, pride, self-conceit etc. These can be removed by hunger.

MERITS OF HUNGER: The Prophet said: Fight your passion with hunger and thirst. Its merits are equal to those gained by Jihad in the way of God. Nothing is dearer to God then hunger and thirst. The Prophet said: No angel from heaven comes to one who eats belly-full. The Prophet was once asked: Who is best? He replied: One who eats little, laughs little and remains satisfied with cloth necessary to cover his private parts. He said: Put on old cloth, fill up half of your belly with food and drink as it is a portion of prophethood. The Prophet said: Fikr (meditation about God's creation) is half of divine service but little food is full divine service. He said: Hunger is chief of all actions and Sufi dress curbs passion. He said: He who among you bears hunger for a long time and ponders about God will be best in rank among you on the resurrection day. He who sleeps long, eats much and drinks much will be the greatest object of the wrath of God.

The Prophet used to remain hungry without want. In other words, be kept himself hungry willingly. The Prophet said: God glorifies before His angels about one who eats little and drinks little in the world and says: O angels, look to My servant, I am trying him in the world by food and drink. He gave them up with patience. O angels, bear witness, I will raise him up to paradise in proportion to the less number of morsels he eats. The Prophet said: Don't make your heart dead by taking excessive food and drink as the heart is like a field of crops. When there is excessive water in a field, crops are damaged. He said: The son of Adam

does not fill up anything more obnoxious than excessive food to keep his backbone erect is sufficient for him. If he is not able to do it, then one-third of his belly is for food, one third for drink and one-third for breathing.

SIGNS OF ABDAL: The Prophet said: Those who keep patience in hunger, thirst and calamities for long will stay on the Resurrection Day near the Almighty God. They are God-fearing hones men without shoes. They car not be recognised on sight. If they remain absent, they are not searched. The undeveloped paces know them and the angels of heaven keep them encircled. They are the best of the people in the earth and best in divine service. The people spread out their soft beds, but they use their heads and knees as beds. The people destroy the character and conduct of the Prophet but they preserve them. The world in which they roam weeps for them if they are lost. If none of them lives in a country, God is displeased with it. They are not greedy for the world just as a dog is greedy over corpse. The live by eating leaves and vegetables, put on torn rags and are disheveled in hairs and laden with dust. The people think that they are diseased, but in fact they are not so. Some think that they have lost intellect, but it is not so. Their attention is towards the actions of God who removed the attachment of the world from them. They wander among the worldly men as men without interest, but there is endless honour for them in the next world.

O Osamah, when you see them anywhere, know that for the inhabitants of the place, they are safeguards and God will not punish the people among whom they live. The world is happy for them and the Almighty is pleased with them. Take them as brethren for yourselves. perchance you may get salvation on that account. If you can die when your belly remains hungry and your spleen thirsty, it will be better because you will have an honourable place on that account and the angels will be happy at the advent of your soul. God also will shower His blessings on you.

The Prophet said: Put on Sufi dress and fill up half of your belly, you will then enter paradise. Jesus Christ said: O my disciples, Keep your belly hungry, keep your body without cloth, God will then appear in your heart. There is written in the Torah: God is displeased with a stout and strong learned man as it is a sign of carelessness and overeating. The Prophet said: The devil

runs through a man like the circulation of blood. Make it narrow by hunger and thirst. He also said: If anybody eats to his heart's content, he is attacked with leprosy. He also said: A believer eats filling up one gut, but a hypocrite eats filling up seven gut's. In other words, a hypocrite eats seven times more than a believer or the passion and greed of a hypocrite are seven times greater than those of a believer. Here gut means greed. He also said: Knock at the door of paradise, it will be opened for you. When questioned a out knocking, he said: By hunger and thirst.

Once Abu Juhafa was belching in an assembly of the Prophet who said to him: Lessen your belching. He who eats to his heart's content in this world will suffer much owing to hunger on the day of resurrection. Hazrat Ayesh reported: The Prophet never ate to his heart's content. Sometimes I wept seeing the pangs off his hunger. Then I passed my hand over his belly and said: My life be sacrificed to thee. What is the fault in eating so much as can keep your strength and appease your hunger? He said: O Ayesha, my predecessor Prophets suffered more than this and kept patience. They adopted this condition and went to their Lord. Their honour is unlimited and their rewards are profuse. So I fear if I greed for pleasure of living, my condition may be less than theirs tomorrow. So it is better to me to bear patience to- day in troubles than that my fortune may be less to-morrow. Nothing is dearer to me than to live together with my brethren and companions with dignity. Hazrat Ayesha said: After this talk, the Prophet did not live longer than seven days.

Hazrat Anas reported: Once Hazrat Fatema came with apiece of bread to the Prophet who said to her: What is of this bread. The Prophet said: To-day this food will enter the belly of your father after three days. Hazrat Anas reported that the family members of the Prophet did not eat the bread of wheat consequitively for three days till the Prophet expired. The Prophet said: Those who remain hungy in this world will eat their h\heart's content in the next world. He who eats to his full belly is an object of greedy for it will have rank in Paradise.

Wise sayings. Hazrat Omar said: Have a sharp look to your belly as it becomes heavy in life and destroyed after death. These age Shaqiq Balakhi said: Divine service is a profession, its shop is solitude and its weapon is hunger. The wise Luqman advised his son: O dear son, when you eat your belly full, good then falls

asleep, wisdom becomes inactive, and the organs take leisure. Hazrat Fazil-b-Iayaz addressed himself thus: What thing do you fear? Why do you fear hunger? The Prophet and his companions used to remain hunger. Why do you neglect it? The sage Khamash used to say: O my Lord, you keep me without food and cloth and allow me to sit lose to Thee in darkness without light. Tell, my Lord, on account of which virrue I have achieved this luck. The sage Majak-b-Dinar said: O my Lod, I asked Muhammad-b-Waseq: O Abu Abdullah, he who has got food proportionate to his wants and does not live depending on others is happy. He said to me: O Abu Ihya, he is happy who is pleased with God remaining hungry in the morning and evening. The sage Ihya-b-Ma'az said: Hunger of the hopeful is a cause of wakefulness, hunger of the patient is the control of passion and the hunger of the ascetics is wisdom.

There is in the Torah: Fear God when you eat to your belly full and remember hunger. The sage Abu Solainman Darani said: I like to eat one morsel less than to be attentive in prayer during the whole night up to morning. He also said: Hunger is one of the treasure s of God. He gives it to one whom He loves. The sage Sahal Tastari used not to take meal consequitively for 25 days at a time. One dirham was sufficient for his meal throughout the year. He used to consider the rank of hunger with honour and made exaggeration. Even he said: The reward which is gained by giving up surplus food in following the practice of the Prophet will not be gained by other actins on the resurrection day. He also said: There is nothing more profitable than hunger. He also said: I don't know of a more harmful thing for a man seeking the next world than eating with heart's content. He also said: Knowledge lies in hunger and sin and ignorance lie in over eating. He said: No man does better divine service than to act in opposition to his passion after giving up lawful things.

The Prophet said: One third of the belly is for food. He who eats more than that spools his good deeds. Being asked about additional merits he said: He will not get additional merits till hunger becomes dearer to him than over eating and till he prays at night remaining hungry. When he does this, he will be entitled to get additional rewards. He also said: An Abdal (ascetic) is not included in the class of Abdals till he does not love to remain hungry without sleep and to remain silent. He said: Of all the

virtuous deeds which descended from heaven to earth, the greatest is hunger. Of all the evils which have descended from heaven to eath, the worst is eating with heart's content. He said: The machinations of the devil go away from one who remains hungry. He said: God advances to a man who is in hunger, diseases, dangers and calamities. God releases some men from these things at His sweet will. He said: Know that a man of the present age will not get salvation till he destroys his passion and sleeps by hunger, and does hard labour. He said: There is no such man in the world who can save himself from sin by drinking to his heart's content even though he expresses grtefulness to God. If it is so in case of water drinking, how will it be in case of eating with full satisfaction?

Some wise man was asked: How can I change my passion? He said: Change your passion with hunger, thirst, taking up humility, by giving up name and fame, making them lower by placing them under the feet off those who seek the next world and opposing constantly your passions. The sage Abdul Wahed said: The merciful loves a hungry man. A man can walk upon water by virtue of hunger and God gives him power for this. The sage Abu Bakr Mujni said: God loves three men-(1) one who sleeps little, (2) one who eats little, and (3) one who takes little rest.

Jesus christ once kept fast consequitively for two months and began to converse secretly with his Lord. When he remembered to take his meal, the secret conversation stopped and he found his meal placed before him. He began to weep when his secret conversation was suddenly closed. It is said that Moses gained the power of secretly talking with God when he was in fast of consequitive forty days.

BENEFITS OF HUNGER AND HARMS OF OVER-EATING

The Holy Prophet said: 'Fight your passion with hunger and thirst.' You may ask wherefrom this good of hunger comes and what is its cause though it gives trouble to belly. This statement is like the word of a man who thinks, after getting the benefit of a bitter and distasteful medicine that a bitter medicine gives benefit. Benefit arises not from bitterness of the medicine. A physician knows the effect of such a medicine. Similarly the

sages and saints among the learned understand the benefit s of hunger. He who believes the truth of remaining hungry gets the benefit. God says: God will raise those in ranks who believe among you and those who have been given knowledge. The following ten benefits are obtained from hunger.

(1) Hunger makes the heart pure, conduct fresh and sight sharp. On the other hand, over-eating makes one lazy, heart blind and incurs heat in brain like intoxication, even it attacks the men of thoughts. As a result, the power of thoughts goes away. When a boy eats much, his power of memory becomes dull and he becomes a fool. The sage Abu Solaiman Darabi said: Remain hungry as it curtails passion, makes the heart soft and it gives divine knowledge therein. The Prophet said: Make the heart alive by little laugh, little food and make it pure by hunger. It will become then pure and clean. He said: Hunger is like lightning, over-eating is like cloud and wisdom is like the shower of rain. The Prophet said: Whose eats to his heart's content and sleeps much, his heart becomes hard. Then he said: There is Zakat of everything and the Zakat of body is hunger. The Prophet said: The thinking power of a man increases who keeps his belly hungry and his heart becomes sharp and strong. The sage Shibli said: I saw on the very day I remained hungry for pleasure of God that the door of my heart has been opened towards wisdom and knowledge in such a way which I did not see before. It is not a secret thing that the ultimate object of divine worship is to acquire such thinking power which takes to divine knowledge and true knowledge of everything. Eating with satisfaction is an obstacle to that object and hunger opens its door.

Divine knowledge is a door to paradise. So it should be unlocked by hunger. For this reason, Luqman advised his son: O darling, when you fill up the belly with food, thinking power falls asleep, wisdom becomes idle and the bodily organs abstain from divine service. Hazrat Abu Yezid Bostami said: Hunger is like a cloud. When a men feels hungry, heart then showers rain of wisdom. He said: Hunger is the light of wisdom and eating with satisfaction keeps God at a distance. Love for the poor and nearing them bring God near. Don't eat to your heart's content, it will extinguish the light of wisdom from your heart Hurs wander about a man who passes night with little food up to morning.

(2) Hunger makes the heart soft and pure and therewith the sweet taste of Zikr and Monazat is felt. How many a men of Zikr makes Zikr by tongue without the attention of mind, so that the heart does not find taste therein as its effect does not fall in soul. It's taste is found in hunger. The sage Abu Solaiman Darani said: When my back becomes attached to my belly, I get taste in divine service. The saint Junaid said: The hope of one who wants taste in Monazat by placing the dish of food between him and his breast will not meet with success. He also said: When the belly becomes hungry and thirsty, the heart becomes soft and clean. When it becomes satisfied with food, it becomes blind and hard. When the heart finds taste in Monazat or invocation, it becomes easy to think about God and divine knowledge increases.

(3) Another benefit of hunger is the breaking of heart which produces modesty. Pride and enjoyments are removed by hunger. A man does not understand the power and glory of God till he does not feel absolutely helpless and sees darkness all around being unable to gather food and drink and till he realises power and might of God and becomes modest and submissive to Him. When all the treasures of the world were presented to the Prophet, he rejected them all and said: Rather I prefer to remain hungry one day and take food the next day. On the day I remain hungry, I shall be humble with patience and on the day I take food, I shall be grateful. In short, belly and sexual passion are the doors of Hell and their root is eating with satisfaction. Humility and break of heart are the doors of Paradise and their root is hunger. He who closes up the door of Hell opens then the door of Paradise as these doors are facing the east and the west. If one comes near a door, he goes distant from another.

(4) Another benefit of hunger is not to be forgetful of God's punishment. In case of satisfied eating, one forgets the pangs of the hunger. Once Joseph was asked: Why do you suffer from hunger though there are the treasures of the kingdom in your hand? He replied: In case of eating with satisfaction, I fear I may forget the sufferings of the hungry and the poor.

(5) Another benefit of hunger is that the propensity of committing sin is brought under control. Hunger arrests the greed for committing sins and controls the propensities of evils. The root of all sins is greed and physical strength and the root of

these two is satisfied eating. So little quantity of food weakens these things. To acquire power to control passion is the root of all fortunes and to submit to passion is the root of all misfortunes. The turbulent animals can be brought under control by keeping them hungry. Similarly the unruly passions can be brought under control by hunger. A certain sage was asked: you have grown old. Why don't you take care of your body? Your body is getting black. He said: The body runs for enjoyments and wishes evils. I fear it may throw me in to a deep ditch. I like more to give it trouble than that it should throw me into sins.

The saint Jun Nun Misri said: Whenever I ate to my heart's content, thought of sin arose in my mind. Hazrat Ayesha said: After the demise of the Prophet, the first innovation that has come into being is eating with satisfaction. Hunger is not only useful to suppress passion, but it can be called the touch stone of all useful things. For this reason, a certain great man said: Of all the treasures of God, hunger is a valuable jewel. The lowest danger that can be averted by hunger is sexual passion, evil passion and passion of talk. A hungry man does not wish to talk much, he is rescued from backbiting, indecent talks and falsehoods. In case of satisfied eating, a man cannot control sexual organ. If he can control it for fear of God, he cannot control his eyes and mind and he does not get pleasure in invocation. A certain wise man said: If a sojourner towards the next world keeps patience by observing the rules of religion and eats for one year half belly full with bread only without any curry. God removes from him the evil thoughts of enjoying women.

(6) Another benefit of hunger is sleeplessness. He who eats to his heart's content drinks much, and he who drinks much sleeps much. As many as seventy truthful and pious men said unanimously: 'Excessive drining creates excessive sleep. Excessive sleep spoils life. Life is the most valuable thing of a man and so it is ruined by excessive sleep.

(7) Another benefit of hunger is that divine worship becomes easy. In case off excessive eating, one becomes lazy and idle and so divine service becomes difficult. The sage Sari Sakti said: I saw the saint Abu Zarzani taking drink of wheat dipped in water and asked him: Why do you take this trouble? I can recite Tasbih seventy times during the time taken by chewing bread of wheat

and for that I did not take bread for the last forty years. He thought that change of food is loss of time. So every breath of life is a valuable asset which should be utilized by collecting wealth of the next world. It is easy for one who has got the habit of for bearing hunger. The saint Abu Solaiman Darani mentioned six harms of eating with satisfaction. (1) Such a man does not get pleasure in invocation. (2) He can't remember the matters of knowledge and wisdom. (3) He loses the attribute of showing kindness to the people. (4) He feels difficulty in doing divine services. (5) Sexual passion and greed become strong in his mind. (6) When the worshipers are engaged in mosques, he is confined in privies.

(8) Another benefit of hunger is preservation of health and removal of diseases. A little quantity of food improves health and removes diseases. Excessive eating accumulate diseases in stomach and veins. The diseased man cannot do divine services, Zikr and pondering. Hunger removes all these difficulties.

Caliph Harun Rashid is reported to have called eminent physicians of his time of India, Byzantium, Iraq and Abyssinis and said to them: Give me such a medicine as can prevent all diseases. The Indian physician said: If you use black Ahliz, you will not be attacked with any disease. The Iraqi physician said: It is the medicine of white seeds of Helencha. The physician of Byzantium said: It is the medicine of Ahliz makes was most experienced said: The medicine of Ahliz makes the stomach narrow and creates a disease. The seeds of white Hellencha make the stomach soft and create a disease. They asked: What medicine have you got then? He said: What will not create any disease in my sight is this. Don't eat unless you feel hungry and lift up your hand when there remains a little hunger. They all said: You haven prescribed the right medicine.

A philosopher was asked imprisons of some physicians of the People of the Book about the following saying of the Prophet: One third of the belly is for food, one third for drink and one third for taking breath. He wondered at it and said: I have never heard of a more wise saying in the matter of little food than this and this must be the saying of a wise man. The Prophet said: Gluttony is the root of disease and restraint from food and drink is the root of cure. Teach the habit to which each organ is entitled. The physician was astonished to hear this saying of the Prophet. The

sage Ibn Salim said: No disease can attack a man except death who eats according to rules bread of pure wheat. He was asked: What are its rules? He said: To eat it after being hungry and to rise up before satisfaction. A certain experienced physician said with condemnation of excessive eating: The most beneficial of all foods which are allowed to enter the stomach is pomegranate and the worst is salt, yet salt in small quantity is better than pomegranate and the worst is salt, yet salt in small quantity is better than pomegranate in large quantity. The Prophet said: Fast and you will be healthy and the body will be cured of the diseases on account of sting, hunger and little eating and the heart will be free from the diseases of infidelity, self conceit and other diseases.

(9) Another benefit of hunger is little expense. If you practice little eating, a little expense will be sufficient. The belly of a man becomes heavy who eats to his heart's content. He thinks every day for earning foods and says: Today what shall I eat? He roams throughout the day in earning foods and then falls in to unlawful earnings and commits sins or he earns lawful things but faces dishonor. Little expense comes to my mind. The sage Ibrahim-b-Adham being asked about high prices of food stuffs, said: Give-up these food stuffs and make them cheap. The saint Sahal Tastari said: A glutton is condemned lazy in divine service, (2) if he is a trader, he is not safe from dangers, (3) if anything comes to him he does not do justice to himself. In a word, attachment to the world is a cause of destruction of a man and the cause of this attachment is belly and sexual passion, and the cause of sexual passion is full satisfaction of belly. Little eating removes all these evils. The Prophet said: 'Knock at the door of Paradise by hunger.' He who is satisfied daily with one piece of bread becomes free from want. He does not depend on the people, gets free from sorrows and sufferings and can engage himself fully in divine service and trade of the next world. He then becomes one of those of whom God said: There are men whom business and buy and sale can not divert from the remembrance of God.

(10) Another benefit of hunger is to be ended with the attribute of charity and of giving up self-praise. One who keeps himself hungry and thirsty removes the hunger and thirst of another with his own meal and gives in charity his excess food to the orphans and the poor. On the Resurrection Day, he will take

shelter under the shadow of his charity. What he eats is saved in privy and what he gives in charity is hoarded in his treasury. This is the gift of God. A man has got no wealth except what he stores up in his treasury by charity, what finishes after he eats and what gets old after he puts it on. So eat little. To spend in charity excess food is better than to eat with satisfaction.

Hazrat Hasn Basri recited this verse (33:72) I offered the Trust to the heavens and the earth and the mountains but they refused to undertake it, being afraid thereof but man undertook it. Then he said: God asked the angels to carry this burden. He asked them; Will you bear the responsibility of this trust? God said: If you make it beautiful, you will get rewards. If you make it ugly, you will be punished. They said: We shall not accept it. He then presented it to men who accepted it as they are prone to make oppression on soul and ignorant of Lord's order. By God, they are now selling that trust in exchange of money. Thereafter there are making beautiful houses but make their graves narrow. They are making their bodies therewith stout and strong but they are making their religion lean and thin. Once the Prophet saw a man with building belly. He hinted at it and said: If you had spent it on other affairs, it would have been better for you.

These are the ten benefits of hunger. Innumerable benefits come out of each benefit. So there is no end of the benefits of hunger. It is the most valuable asset for the next world. For this reason, a certain sage said: Hunger is a key to the next world and the door to asceticism. eating with satisfaction is the key to this world and the door to greed.

SOJOURNER IN THE PATH OF RELIGION: Those who wish the walk in the path of religion should observe the following rules to control the greed for food and drink. His first duty is that he shall not eat except lawful foods. If a man worships after eating unlawful food lives in a house built in the waves of sea. Besides this, there remain three duties to be observed in connection with food (1) quantity of meal, (2) time of meal, (3) and the kinds of meal.

QUANTITY OF MEAL: Litte food is good. A man should lessen his meal gradually and not at a time. There are four stages of meal according to the degree of piety. The first and the highest is the stage of a Siddiq or truthful man. He eats what is absolutely

necessary to upkeep his today. The saint Sahal Tastari said: A man can worship by three things life, intellect and strength. When a man fears loss of life and intellect, he should eat and if he then fasts, he should break it. It is the unanimous opinion of the learned men that it is better to pray sitting owing to weakness of hunger than to pray standing after eating with satisfaction. When he was asked about his quantity of food, he replied: My meal for a whole year cost me nearly three dirhams. One day I purchase wheat with one dirham, fine rice with one dirham and clarified butter with one dirham. After mixing them all, I make 360 small pieces. Every evening, I break fast with one piece only.

The second stage of meal consists of half 'mud' which is the general practice. Half 'mud' is equivalent to 25 tolas of food or ten morsels. This fills up nearly one-third of belly. The Prophet said: A few morsels are sufficient for a man. He recommended this quantity of food to be eaten. Hazrat Omar used to eat not more then seven to nine morsels. The third stage of meal consists of one 'Mud' or fifty tolas a day. It may fill up two thirds of belly. The fourth stage consists of meal of a little more than one 'Mud' per day. If a man eats in excess of this quantity, he commits the sin of extravagance of which God says: Eat and drink but do not squander 7:31. The fifth stage of meal is the general rule and majority partake of this quantity of food. They take much more than half a seer. They are often cheated by false hunger.

SIGNS OF TRUE HUNGER

(1) The first sign of hunger is the will to eat only rice or bread even though there is no curry. If there is no will to take rice or bread without curry, there is no real hunger. (2) The second sign of real hunger is that such a man licks the plate or dish of meal. It means that he does not allow any greasy or oily things in the dish to remain.

QUANTITY OF FOOD COMPANIONS AND SAINTS: It is true that the meal of a companion out of a party per week did not exceed one sa'a equivalent to 2 $^{1}/_{2}$ seers. When he ate dates or grapes, it rose up to one sa'a. According to this calculation, the quantity of their daily meal was half a mud or five sixteenth seers which filled up one third of the belly of each one of them. The companion Abu Zarr said: During the time of the Prophet, my food every weak was barley of one sa'a. Now you are eating fine

bread. You are now enjoying two curries in place of one at the time of the prophet. You have now got one at the time of the Prophet. You have now gotten dress for the day time and another dress for the night time. The daily meal of the inhabitants of Suffa was one Mud or five eighth seers for two.

TIME OF MEAL: There are four stages regarding the time of meal. The people of the highest stage take meal once in every three days or more. Some of them took no food even for forty days at a stretch. A party of saints reached that limit and they are the following: Muhammad-b-Omar, Abdur Rahmman-b-Ibrahim, ibrahim Taisi, Hajaz-b-Faresah. Hafsal Aref, Mushab-b-Sayeed, Solaiman Khawas, Sohal-b-Abdullah Tastrari, Ibrahim-b-Ahmed khawas. Hazrat Abu Bakr used to take meal once is six days, Abdullah-b-Jaber once in seven days and Abdul Zaoja once in seven days, Sufyan-b- Saori and Ibrahim-b-Adham once in three days.

Some learned men said: Some secrets of the unseen world are disclosed to a man who can remain without food for consequitive forty days. One of these sages, while passing by a Christian monk, invited him to accept Islam and to give up self conceit. There were much arguments between them over this matter. The monk said to him at last: Jesus Christ fasted forty consequitive days. This is a miracle indeed. Had he not been a Prophet, he could not have done so. The sage said to him: If I can fast for consequitive fifty days, will you accept Islam? The monk said: I shall accept Islam in that case. Thereafter the sage fasted for consequitive fifty days at a stretch. The sage said: I can fast ten days more. He then continued his fast for ten days more. The Christian monk was astonished at this and said: I did not think that any man can surpass Jesus Christ in this matter. Then he accepted Islam.

(2) **Second Stage.** In this stage, some pious men fast from two to three days consequitively. This can be done by habit. (3) **Third Stage.** The people of this stage take meal once a day. This is the lowest stage for a sojourner in the path of the next world. If anybody takes meal more than once in a day of 24 hours, it will be considered extravagance and eating with satisfaction. Such a person has got no hunger. It is far from following the ways of the Prophet. The companion Abu Sayeed said: If the Prophet took meal in the morning, he did not take it at night. If he took meal at

night, he did not take it in the morning. The Prophet once said to Hazrat Ayesha: O Ayesha, beware, don't squander. In case of two meals a day, there is squander. One meal in every two days is the lowest rank of the Sufis and one meal per day is the middle of the two stages. If anybody wishes to take one meal a day, he should take it after Tahajjud prayer and before morning prayer. In that case, the rewards of fasting by day and hunger by night are obtained.

Hazrat Abu Hurairah said: The Prophet never prayed Tahajjud like you. He stood so long in Tahajjud that his feet got swollen. He used not to take meal after Iftar as you do. He used to take meal of fasting at the time of Sehri only. Hazrat Ayesha said that the Prophet used to remain hungry up to the time of Sehri. Meal should be divided in to two. If it is said that two pieces of bread are sufficient, then one bread at the time of Iftar and another at the time of Sehri, should be taken. If meal is taken at the time of Sehri, hunger during the day does not become acute and Tahajjud prayed with peaceful mind.

(3) **Kind of food:** The seeds of wheat are the best of foods. Meat and sweet things are best and salt and condiment are worst. The middle kind of food is curries cooked with oil. The sage Ihya-b- Maaz said: O religious men appertaining to the class of the truthful, keep your passion now hungry for feast of the Paradise of Ferdous. For this reason, there are abundant rewards in giving up greed for even lawful things and the possibility of harms if they are enjoyed in full. The Prophet said: Those who eat fine flour are worst. It is not unlawful but the meaning of this Hadis is that if one is habituated to eating fine flour, he may fall to the attachment of the world which leads to sin. The Prophet said: Among my followers, those are worst whose goal is food of various kinds and fine dresses and who spend most of their times in useless talks. God revealed to Moses: O Moses, consider yourself as an inmate of grave. My remembrance will restrain you from greed and evil desires. The earlier sages feared for those who enjoyed delicious food and remained busy in satisfaction of their natural propensities.

Hazrat Omar restrained himself from drinking cold water mixed with honey. He said: Save me from the responsibility of its account. It has been narrated that once Ibn Omar fell ill and he wanted to enjoy fresh fish. After search, a fish worth one and a half

dirham was brought to him. The fish was fried and was presented to him with bread. At that time a beggar came there. He ordered his servant to give him the fish with the bread. The servant gave him one and half dirham and did not give him the fish and bread. He ordered his servant to give the beggar the fish and the bread in addition to the dirhams and said: I heard the Prophet say: God forgives the sins of one who denies himself a thing for which he has got greed to enjoy. The Prophet said: If you donot appease the hunger for a dog by giving it a piece of bread and a pot of pure water, calamity will come to the world and its inmates.

Once news reached Hazrat Omar that Yezid, son of Abu Sufiyan, remained busy in enjoyment of various delicious food. He said to his servant: When the meal of night is served before Yezid, inform me at once. The servant informed him accordingly and Hazrat Omar went to him and sat by his side. Hazrat Omar began to eat with him. At first soup of meat was presented and then came baked meat. When Yezid was going to take it, Omar said to him: O Yezid, one food after another? By One in whose and there is my life, if you give up the practices of the sages of the previous refugees, you will drift away from their path.

Yasar-Ibn Omar said: I never prepared for Hazrat Omar thin bread made of fine flour. It has been said that the saint Otbatui Golam used to eat flour pasted with water after it is baked in the sun and say: One piece of bread and salt are sufficient and in that case, fried meat and delicious food can be eaten in the next world. His maid servant once said to him: If you give me flour, I can prepare for you bread after it is baked in fire and I can give you cold water to drink. He said to her: O mother of so and so, I have driven out from me the dog of hunger.

Shaqiq-b-Ibrahim said: I met a Mecca Ibrahim-b-Adham who was then weeping. On being asked the reason, he said: For the last 30 years, I have been desirous of eating Harirah (sweet thing) but I have restrained myself with great difficulty. Last night when I was in sleep, I found a young man with a green pot in which there was Harirah. He said to me: O Ibrahim, eat it. I said: I shall not eat it. I have given it up for God. He said: God has given you to eat it. Then I began to weep and eat it.

The sage Malek-b-Dinar lived at Basra for 50 years. He did not enjoy during this long period fresh and dried grapes. Hazrat

Musa Ashjeyi said: I had a desire for the last 20 years to eat bread of fine wheat but I did not enjoy it. The saint Abu Solaiman said: Salt is a thing of luxury. Hazrat Ali said If a man eats meat continuously for 40 days, his temper becomes harsh. A wise man said: Eating of meat continuously become like drinking of wine.

DUTIES AFTER MEAL: (1) When a man wishes to cohabit with his wife he should do it before he takes his meal. (2) It is better not to sleep after eating and drinking with satisfaction. Two harms arise in case of sleep after meal the habit of idleness and the heart becoming hard. (3) It is better after meal to hold conversation, to pray, to make Zikr as these are near expressing gratefulness. The Prophet said: Digest your food by prayer and Zikr and don't sleep soon after meal. If you do it, your heart will become hard. (4) The lowest duty after meal is to pray four rak'ats or to recite one hundred Tasbih or a portion of the Quran. When Sufiyan Saori ate with satisfaction at night, he used to pray throughout the night. When he ate with satisfaction at day time he used to pray and make Zikr. He said: Give full food to the belly of a Negro slave and exact from him hard work. He used often to say: Exact from him hard work after giving full food. Whenever you desire to eat some food or good fruits, you should take it in lieu of meal, so that you may gain strength. A wise man said: Don't eat being greedy for it. If you eat it, don't search for it. If you search for it, don't love it. To search for various kinds of food is greed. Don't allow your greed to follow all lawful things. Whatever food a man takes out of greed, he will be said therefor: You have enjoyed your good things in this word's life. You can fulfill your desire in the next world in proportion to your gibing up of greed and desire in this world. A wise man of Basra said: My desire disputed with me about eating bread and fish but I restrained myself from eating them. This continued for the last 20 years. When he died, man of Basra said: I saw him in dream and asked: What rewards has God given you? He said: I can't describe fully what rewards my God has given me. He entertained me first with bread and fish and I have been allowed to enjoy it every day without account. God said: Eat and drink in exchange of what you have lost in bygone days. The sage Abu Solaiman said: To give up a desire is more benefiting than fasting and praying for one year.

MEANS OF GAINING MODERATION IN EATING: Know, O dear readers, that the object of good conduct is to gain the middle path which is good in all actions and both the extremes are bad. What has been described above about the merits of hunger shows that no extreme is good. The secret of Shariat is that whatever is taken as a result of greed and low desire is the extreme in which there is harm. Shariat prohibited it firmly. Nature encourages eating with heart's content and Shariat prohibits it. When these two things stand face to face, the middle course should be adopted. When the Prophet came to learn that some of the companions prayed throughout the night and fasted throughout the day, he prohibited it. So it is good to eat with moderation as it does not cause heaviness of belly and prevents hunger. The object of food is to save life and to gain strength for divine services. A heavy belly obstructs divine services and acute hunger also prevents it. So it is better to eat food in such proportion as prevents hunger and also heaviness of belly.

Man should acquire the qualities of an angle and when these are a quarried he becomes like an angle. An angel is free from heaviness of belly and pangs of hunger. The object of man should be to acquire that position. The middle path is the best between hunger and over-eating. The Prophet said: The middle path of every action is best. God also says: Eat and drink and donot squander. When nature runs towards greed and low desires, it should be punished by hunger till it gives up passion and greed. The object of hunger is to curb all passions till they come to moderation and under control. A sojourner of the next world should therefore have no necessity of remaining hungry all along as the lash of hunger is not necessary for a siddiq or greatly truthful man.

PROPHET'S WAYS OF EATING: The Prophet had no fixed measure of food and fixed time. Hazrat Ayesha said: The Prophet used to fast in such a way that the people thought that he won't eat and drink and he used to fast in such a way that the people thought that he won't break it. He often used to go to his wives and say: Have you got any food? If they said 'yes' he took meal. Whenever any food was served before him he used to say: ' 'I have fasted' and then he broke his fast and ate it. One day the Prophet came out and said: I have kept fast. Hazrat Ayesha said

to him once: Hais has been presented to us. The Prophet said: I wished to fast, but now take it to me.

Sahal Tastari was once asked: What have done in the beginning of your religious life? He informed him about his divine services. He used to take little food. Sometimes he used to take olive fruits. He ate food for three years worth three dirhams. Being asked about the time of meal, he said: I eat without fixing any time or quantity of food. The sage Ma'ruf Karkhi used to eat whatever food, ordinary or delicious, was presented to him. He was asked: Your brother Bashar Hafi does not eat such delicious food. He replied: My brother is in chain of God fear and I opened the door of Ma'arfat. I am a guests of my Lord. I eat whatever He gives me. I have got no power to take or to reject. Hazrat Omar saw his son Abdullah enjoying clarified butter, meat and bread together. He whipped him and said; Eat meat and bread one day and clarified butter another day, and bread and curry another day, and salt another day and bare bread another day. This is the middle path for you. Constant use of meal and greasy things cause extravagance. To give up meat for all times grows the evil of miserliness. The middle course lies between the two extremes.

SECTION 6

SEXUAL PASSION: There are two benefits of sexual passion. (i) satisfaction of intercourse and (2) preservation of mankind. The pleasure that is felt in sexual intercourse between a man and his wife is a little sign of his next worldly pleasure. If it were lasting, pleasure would have been strong as physical pain inflicted by force is great. The fear of Hell fire and the greed for pleasure and happens of paradise lead a man towards guidance. If a man would not have the taste of pleasure or pain, it would not have been possible. (2) The second benefit is preservation of mankind. But there is this danger in it that if it is not kept under control and exceeds limit his next world and this world are both destroyed. God taught us to say in this verse: O our Lord, don't inflict on us such duty as is outside our power. This power has been said to be sexual desire. God taught us to invoke: I seek refuge from the evils of night when it spreads darkness. This evil is explained by Ibn Abbas as the erection of male organ. The wise said: When the sexual organ of any man stands erect, two-third of his intellect goes away. This Prophet used to pray: I seek refute to Thee from the evils of my ears, eyes, heart, enjoyment and semen.

The Prophet said: A woman is the string of the devil. Once the devil appeared before Moses and warned him of three things-(1) Don't remain along with a woman in any place because I become the companion of a man and a woman who remain in a lonely place till I throw into the male the snate of the female and the female into the share of the male. (2) Fulfil your promise with God. (3) Spend the wealth you bring out for Zakat and other charities, as I become owner of that wealth which a man keeps separate for charities to the people but does not spend.

There are three stages of sexual passion-excessive, little and middle. In case of excessive sexual passion, a man loses his sense of right and wrong and enjoys any woman and thus destroys his religion and world. Such a man often takes recourse to medicine to increase his sexual passing. The is all the more dangerous. Such a man takes recourse to love-making of which the object is the satisfaction of sexual passion. The medicine for this is to control eyes and thoughts. The Prophet prescribed marriage for them and said: O young men, take recourse to marriage. He who is unable to do it, let him fast, as fast for him is castration.

FORNICATION OF EYE: The sin of the fornication of eye is greatest among the minor sins. He who cannot control his eyes cannot save his organ Jesus Christ said: Take care of your eye as it sows she seed of sexual passion in heat and that is sufficient for creation of danger. Prophet Ihya was asked: What is the source of fornication? He said: Eye sight and greed. The Prophet said: Eye sight is a poisonous arrow out of the arrows of the devil. God gives to a man who gives it up for fear of God such faith which gives satisfaction to his heart. He also said: There will remain no greater danger for the people after my death than women. He also said: Fear the world and women. The cause of first danger which came upon the children off Israil was women. God says: Tell the believers to control their eye sight. The Prophet said: Everyone has got a share in fornication. His two eyes commit fornication by sight. His two hands commit fornication by touch. His two feet commit fornication by walk. His mouth commits fornication by Kiss. His heart commits fornication by thought. His sexual organ commits fornication by translating it into action. Hazrat Omme Salemah said: When Ibn Makhtum, a blind man, sought

permission of the Prophet to see him, I and Maimunah were present there. The Prophet said: Screen yourselves. We said He is blind. He will not see us. He said: I f he does not see you, you will see him Some love the hurdles boys out of sexual passion which is more dangerous. A pious man said: There are three kinds of people-(1) one kind of people cohabit with boys, (2) one kind cast look out of passion, (3) and one kind do indecent deeds. So these are the dangers of eye sight.

DANGERS OF RICH WIFE: There are five dangers of a rich wife-(1) her dower is increased, (2) she makes delay in mixing with her husband, (3) her service is rarely found, (4) her expanse becomes more, (5) she cannot be devout for fear of losing her property. This is not the case in case a poor lady is married. A wise man said: A husband should have four things more than those of his wife, in default, his wife will look down upon him-age, stature being long, riches and pedigree. A female should have four things more than those of her husband-beauty character and conduct, piety and behaviour. Anything which creates forgetfulness of God is harmful. If a man can remember God more in an unmarried state, it is good for him. Once very rich man wanted to marry the saint Rabia Basri. She declined his offer saying: 'If God gives me wealth like yours or more than that, it is not better for me to be forgetful of God even for a moment.' There are medicines for controlling sexual passion. These are hunger, restraint of sight and engagement in some work or other. If no benefit accrues from these three methods, it is better to marry. For this reason, the earlier sages hastened to marry and got their daughters married without delay.

SECTION 8

Rewards of opposing passions. Know, O dear readers, that sexual passion is stronger in human mind than other passions and curbs intellect at the time of excitement. At that time, one runs after some affairs which are shameful. Few people can control it. Most people refrain from it owing to inability, fear shame and illness. There is no merit in it. If one has got ability to commit fornication an if there is no obstruction, he will acquire merit provided he commits no sin. This is the rank of the truthful. The Prophet said: He who refrains from committing sin even though he is enamored of love of anybody and dies in that condition keeping it secret, is a martyr. He also said: God will

give shade to seven persons under His Throne on the Judgment Day on which there will be no shade except the shade of His Throne. One of them is he who refrains from satisfying the sexual desire of a beautiful woman coming from a respectable family when she calls him and says: I fear the Lord of the universe. In this connection, the story of Josep and Julaikha is a brilliant example. He refrained from satisfying the carnal desire of Julaikha, the wife of the king of Egypt.

Solaiman-b-Yasar was a beautiful man. Once a beautiful woman proposed to him to have sexual connection but he refrained and fled from his house leaving her therein. Solaiman said: in that night, I saw Joseph in dream and asked him: Are you Joseph? He said: Yet, I am Joseph who had sexual desire but you had no such desire. There is a more wonderful story. Once Solaiman started on pilgrimage from Medina with a companion. He alighted at a place called Abwa. His companion went to a market for purchasing food leaving Solaiman in the tent. One Arab woman came then to the tent and she was exquisitely beautiful and young: The woman said to him: I have not come to beg, I want only sexual enjoyment with a male. He said: The devil has brought you to me. Then he placed his head between his knees and began to weep bitterly. Seeing this pitiable condition, she put on her burqa and left the place. He then went to Mecca and made pilgrimage. One night he saw in dream Joseph and said: Your glory regarding the wife of the king of Egypt is wonderful. Joseph said: Your glory regarding the young woman of Abwa is more wonderful.

The Prophet said that three persons went on a journey. Taey took shelter at night to a cave of a hillock. Suddenly a huge stone fell over the youth of the cave and shut it up completely. They found darkness all around and there was no hope of getting out of it. So they recalled their good deeds to seek mercy of God. One of them said: O Merciful God, you know that I had a cousin sister who loved me dearly and I also loved her dearly. During the time of famine, I gave her 120 dinars on condition that she would agree to what I say. One day I found her alone and sought to enjoy her but she refused saying: Fear God, don't break my seal without God's order. Then I refrained from it. O God, if Thou knowest best that I refrained for Thy fear, shift the stone a little. The stone shifted a little.

So eye sight is the precursor of fornication. The control it is absolutely necessary. The root of all dangers is sight. The Prophet said: Thee first sight is for you but the second sight is against you. Alla-b-Jiyad said: Don't turn your look repeatedly over the sheet of a female as sight sows seed of sexual passion in mind.

Once a meat seller fell in love with a female slave of his neighbor. Her master one day sent her to another village for some work. Getting this information, the meat seller followed her and caught her on the way. She said to him: Don't do this. I love you more than you love me. Fear God. Then he became repentant and went on his way. When he was thirsty he found no warer. Finding a man, he said: Let us both pray to God for rain. The m,eat seller said: I will pray and you will call Ameen (be it so). So they began to pray to God for water and soon a cloud appeared over their heads. When they became separate, the cloud followed the meat seller. On seeing this favour of God on him, his companion came there and asked him the reason. The meat seller narrated to him the story of his love for the female slave and how he controlled his passion.

CHAPTER IV

HARMS OF TONGUE

Know, O dear readers, that tongue is a great asset of a man and a wonder out of the wonderful creations of God. Though it is insignificant, its power is unlimited, its virtues are great and infidelity and faith do not find expression except through tongue. It is the last limit of sins and virtues. Tongue can express what has been related and what has not been created; the Creator and the created, the known and the unknown. Tongue explains what intellect brings in mind, whether truth or untruth. Tongue may be said to be the agent of intellect. No other organ has got such power to express the mind. The sight of eye extends only to figures and colours and not to any other thing. Ear has got power over only sounds and not to any other thing. The power to tongue is, however, unlimited. It has got power over good and bad. The dangers of tongue are useless talks, quarrels, disputes, rebukes, scolding, harsh words, curse, false speaking, backbiting, self praise etc. We shall proceed to discuss them one by one.

MERITS OF SILENCE: The dangers and harms of tongue are many and there is no rescue, from them except silent. For this reason, Shariat recommends it. The Prophet said : He who keeps silent gets salvation. He also said : Silence is a rule and few people can observe it. The father of Sufiyan asked the Prophet : O Prophet of God, give me such news about Islam which I shall ask nobody after you. The Prophet said : Say, I have believed' and stand on it firmly. I asked him : What matter shall I fear most. He hinted with his hand at the tongue. Oqbah-b-Amer said : I asked : O Messenger of God, how can I get salvation ? He said : Hold your tongue, make your house spacious and repent for your sins. The Prophet said : If a man can give me guarantee of the things placed between his two cheeks and his two thighs, I can give him guarantee of paradise. He said : He who is safe from the harms of his belly, sexual organ and tongue is safe from all troubles. For these three organs, majority of the people are destroyed. The Prophet was asked about a great viture which admits one to paradise. He said : Control of two hollow things- mouth and sexual organ. He meant tongue by mouth.

Hazrat Muaz-b-Jabal said : I asked : O Prophet of God, shall we be punished for what we utter ? He said : O Ibn Jabal, your

mother be heavy with you, will a man be overturned in hell over his nose except for harms of his tongue ? Abdullah Saqafi said : I asked : O Prophet of God, what matter do you fear for me? He caught his tongue and said : This. Hazrat Muaz asked : O Prophet of God, what action is best ? The Prophet drew out his tongue and placed his finger on it and said : The faith of a man does not become alright till his mind does not become so, and his mind does not become alright till his tongue does not become so. He from whose harm his neighbour is not safe will not enter paradise. The Prophet said : He who is pleased with Islam shall take to silence. He said : When a man rises from bed, his limbs get up and rebuke his tongue. In other words they say to his tongue, fear God regarding us, because when you are alright, we are alright and when you are wrong, we are wrong.

Once Hazrat Omar saw Harzat Abu Bakr drawing out his tongue and asked him : O Caliph of the people, What are you doing ? He said : I drags me to the place of destruction. The Prophet said : There is no such limb of body which will not con plain to God about the harsh treatment of tongue. Harzat Ibn Masud said that the Prophet had said : Major sins of a man accrue from his tongue. The Prophet said : God keeps the hidden things of a man secret who controls his tongue. God saves one who keeps his anger under control. God accepts the excesses of one who shows excuse to God.

Once Hazrat Muaz asked the Prophet : O Prophet of God, advise me. He said : Worship in such a way as if you see God and consider you as one of the dead. I shall let you know a more important thing than this if you like. He then hinted with his hand at the tongue. Hazrat Safwan-b-Solaman was once asked by the Prophet : Shall I not inform you about the easiest divine service and the most comfortable thing to body ?—Silence and good conduct. The Prophet said : Let one who believes in God and the next world speak good or remain silent. The Prophet said : May God show mercy on one who acquires rewards by talk or remain safe by keeping silent. Jesus Christ was once asked : Teach us such thing by virtue of which we can enter paradise. He said : Don't talk. They said : We shall not be able to do it. He said : Then don't talk except good. Hazrat Bara'a-t-Azeb said : O Prophet of God, teach me such a thing by viture of which I can enter paradise. He said: Give food to the hungry, drink to the thirsty, enjoin good and prohibit evil. If you can not do it, don't

hold talk except good. The Prophet said : Save your tongue from talks except good. The Prophet said : Save your tongue from talks other than good, you can then defeat the devil. He said : God is near every utterance of a man. So let him take care of what he utters. He said : When you see a believer keeping silent and grave, come to him, as there is wisdom in him. The Prophet said : Men are divided into three classes-looters of war booties, talkers of useless things and those who are safe. A looter of war booties is one who makes Zikr of God. A safe man is he who remains silent. A useless talker is one who holds unnecessary talk. The Prophet said : The tongue of a believer keeps behind his tongue. The tongue of a hypocrite keeps in front of his mind. When he wishes to talk, he sends it through his tongue without any thinking. Jesus Christ said : There is ten portions of divine service, nine of which are in silence, and the remaining one is in loneliness. The Prophet said : He who talks much commits blunders. He who blunders much commits many sins. For one whose sins are great, Hell fire is good.

Caliph Omar-b-Abdul Aziz said : He who remembers death much, remains satisfied with little. He who counts his words in his actions talks little. A wise man said : Silence gives two benefits to a man—safety of religion and knowing of friends. Hazrat Hasan Basari said : Once many people were talking in the assembly of Caliph Muwaytah. The saint Ahna-b-Qais only remained silent. He said to him : O Abu Bakr, what is the matter with you? Why are you not talking ? He said to him : If I talk lie, I fear God. If I tell truth, I fear you. The sage Mansur-b-Malaz used not to talk after Isha prayer for forty years.

FOUR KINDS OF TALK: (1) One kind of talk is always beneficial, (2) one kind of talk is always harmful, (3) one kind of talk is mixed with harm and benefit. (4) and one kind of talk has got no harm or benefit. As to the talk which is always harmful, it is essentially necessary to remain silent therefrom. As to the talk which is mixed with harm and benefit, it is necessary to remain silent therefrom. The talk which has got no benefit or harm is useless. Three fourths of the talk of fourth kind are useless except only the remaining one-fourth. There is fault in this one- fourth also as it can not be distinguished whether there is therein any secret show, back-biting, excessive talk etc. The Prophet said : He who remains silent gets salvation.

TWENTY HARMS OF TONGUE

(1) **Unnecessary talk:** The best condition is to save the tongue from back-biting, falsehood, show, quarrels, disputes etc. There are such words, therein which are not beneficial and which do harm to others. If you hold useless talk, you lose time and you shall have to render accounts for useless talks. If you are engaged in thoughts about God by giving up useless talks, God's inspiration may suddenly come in your soul. If you read Tasbih, Tahlil and other invocations in lieu of useless talks, it is better for you. If a man remains busy in lawful things after giving up Zikr of God, it does not do him any benefit, because even though he does not commit any sin, he is in loss as he loses the merits of God's remembrance. The silence of a believer is good thought, the sight of a believer is a sermon and the talks of a believer are nothing but remembrance of God. This is the basis of a man's wealth. When he spends his words without necessity and does not acquire virtues for the next world, be spoils the basis of wealth. The adorment of Islam of a man is to give up what does not do any benefit to him. Another Hadis of a more harsh nature has come in this connection. Hazrat Anas reported : A young man was martyred at the battle of Uhud. We found then on his belly stones tied up. It seemed that he had tied up the stone for preventing hunger. His mother was saying : O darling, you have entered paradise with a cheerful mind. Then the Prophet said : Who will inform you whether he held useless talk or was miserly regarding a matter which did not do him any harm." It means that accounts of such small matters will also be taken in the next world.

There is another Hadis that the Prophet went once to see Ka'ab who was in sick-bed. His mother said when he expired : O Ka'ab, there is paradise for you. The Prophet said : Who will inform you whether Ka'ab uttered such words of which he had no necessity or was miserly with such a thing which was not necessary for him. The Prophet once said : The man who will come now by the door is an inmate of paradise. Then it was seen that he was Abdullah-b- Salam. The companions gave him the good news and asked him : What good works have you got for which you have gained this rank ? He said : I am very weak. I pray to God for sound soul and for giving up of what is not necessary for me. Hazrat Abu Zarr said : The Prophet once said to

me: Shall I not give clue to you to such an action which is light for body but heavy in the Balance ? I said : Yes, O Prophet of God. He said : Silence, good conduct and giving up unnecessary things.

Hazrat Ibn Abbas said : To me, five things are dearer than saving money. (1) I give up such talk as is of no use to me as it is unnecessary and I am not safe from the fear of its sin. (2) I don't utter such word as is not useful to me until I find suitable place for it as there is harm in many useful talks if they fall in improper places. (3) I don't argue with the man who is patient and with the fool, because if I argue with the patient man, it incites him to anger, and if I argue with a fool, he gives me trouble, (4) As I like that my friend will speak of me in my absence, so I like that I shall speak of him when he remains absent from me. As I like that my friend should forgive me, so I like that I should treat well with him. (5) I should do an action like the action of the man who knows that he will get rewards for good deeds and punishment for sins. Loqman was once asked : What is you wisdom. He said : I don't ask what I know and I don't utter what does not do me any benefit.

Hazrat Omar said : Don't dispute about what is unnecessary. Keep your enemy distant from you and be careful of all persons except faithful friends. Without God fear, nobody can become a faithful friend. Don't keep company with the sinners as there is fear that you may commit sins. Let them not enquire about your secrets. Consult with the God fearing people in all your affairs.

Useless talks are such talks which, if uttered, donot cause any benefit and do not do harm in this world and in the next. There are three reasons for not holding useless talks—(1) to be eager to know of which there is no necessity, (2) to enjoy talk with one with the object of loving him and (3) to pars time with useless talks. The remedies of these three things are the following. The remedies are based on knowledge and action. It must be understood that death is standing in front and that every word uttered will be accounted for. Every breath is a valuable asset. This is the medicine based on knowledge. The remedy based on action is to adopt silence.

(2) **Second Harm of Tongue:** The second harm is excessive talk. This means to utter such words as are of no use and to hold such talks as are of no use. Necessary talks can he held in short. If

one sentence is sufficient, second sentence is unnecessary, thought it has got no sin. The sage Ata said : Your predecessors used to hate too much talks. They used to consider talks as superfluous except talks on the Quran, Sunnah of the Prophet, enjoying good and forbidding evils and necessary talks for earning livelihood. The Quran says : There is careful guard of what he utters—50 ; 18. There is no limit of superfluous talks, but there is no good in most of their secret talks except in the talk of one who enjoins charity or good deeds to make compromise between men. The Prophet said : His is blessed who restrains his tongue from superfluous talks and spends out of his excess wealth. Hazrat Hasan Basari said : He who talks much talks much falsehood. The sins of one who has got enormous wealth are great. He whose conduct is bad punishes his soul. Once a man came to the Prophet and praised him much. The Prophet said : There is nothing between them which can prevent your words. He said : Nothing worst has been given to man tan long talk. The sage Ibrahim said : Two conducts destroy a man—enormous wealth and too much talks.

(3) **Third harm of tongue:** This is useless talk in untrue matters and to spend talks in actions of sins : for instance to state the beauties of a woman, to tell about assembly of drinking wine, to praise the sinners, to discuss the some forts of the rich, to narrate the oppressions of the kings and rulers. These are all unlawful talks. To hold unnecessary talks and to talk much about necessary things should be given up though they are not unlawful. So don't hold talk except on good of this world and the next. The Prophet said : A man may hold such God pleasing talk the result of which may not be known to him but God writes His pleasure therefor up to the resurrection day. A man can hold such talk to displease God of which the result may not be known to him but His displeasure therefor may be written for him up to the resurrection day. The Prophet said : A man utters such a word which excites laughter of the people of an assembly and he throws himself thereby to such distance as that of the polestar. He also said : The man who holds useless talks about sins for most part of time will be a great sinner not he resurrection day. This is supported by the following verse : We used to hold useless talks with the talkers God then revealed : Don't mix with them till they hold other talks or else you will be like them. (2) Another harm of tongue is quarrels and siputes which are unlawful. The

Prophet said : Don't quarrel with your brother, don't but jokes with him and don't break promise with him. He said : Give up protest as you will to understand its contrivance and you will not be safe from its dangers. He who keeps away from disputing a false thing will have a place built for him in the middle of paradise. The Prophet said : The first thing which my Lord promised me and the first thing which He prohibited me is idol worship and to dispute with the people after drinking wine. He also said : God does not misguide a people after they are guided except for quarrels and disputes. He said : The faith of one not known does not give up dispute knowing his opinion as true. He said : The faith of a man is known who has got in him six qualities—(1) to fast in summer, (2) to strike with sword the enemies of God, (3) to pray in haste in days of tempeat, (4) to bear patience in dangers and difficulties, (5) to complete ablution even against will, (6) and to give up quarrel knowing it to be true. Hazrat Jubair said once to his son : Don't dispute with the people about the Quran, as you will not be able to make them under and. Hold fast to the ways of the Prophet. Caliph Omar-b-Abdul Aziz said : He who presents his religion with the object of making quarrels, changes his opinion most. A certain wise man said : God does not misguide a people after guidance except for quarrels and disputes. Imam Malek said : To dispute about religious mattes does not appertain to religion. He said : Dispute makes the heart hard and generates hatred. Luqman said to his son : Don't dispute with the learned. If there is dispute with anybody, it is compensated by two rak'ats of prayer. Hazrat Qmar said : Don't acquire knowledge for three objects—(1) to dispute by learning, (2) to take pride by learning, (3) and to show learning to the people. Don't give up learning for three reasons—(1) to feel shame to acquire learning, (2) to get leisure for renunciation of the world, (3) and to remain satisfied with ignorance.

Jesus Christ said : The beauty of one goes away who speaks too much falsehood. The gentle manners of one goes away who disputes with the people. He whose thoughts are many is attacked with illness. He whose conduct is bad punishes his soul.

(5) **Disputes about wealth and properties:** Another harm of tongue is disputes about properties. The Prophet said : The greatest object of hatred to God is he who holds greatest disputes

about properties. He said : Who disputes about properties with another out of ignorance, remains always in the displeasure of God till he becomes silent. A certain wise man said : Don't dispute about properties as it destroy religion.

It is true that it is lawful to give proof of one's right to properties and to give up their exaggeration. It is also pardonable to hold the tongue in the middle path in disputes about properties. Dispute straightens the breast and arouses anger. It is better to use sweet words in dispute and not to use harsh words. The Prophet said : Sweet words and feeding will give you peace in paradise. God says : Speak sweet words with the people. God says : If you are entertained with Salam, return it with better salutation than it or like it. The Prophet said : There are rooms in paradise whose inner sides are seen from their outer sides and outer sides are seen from their inner sides. God prepared them for those persons who give food and are humble in talks. The Prophet said : Sweet word is a charity even a seed : Keep the Hell at a distance by giving in charity even a seed of grape. If you are unable, then keep it distant by sweet words.

(6) **To make ornamentation in talks:** Another harm of tongue is to make ornamentation in talks, to disclose oratory and to gi e lectures with ornamental words. The Prophet said : I and my God- fearing men among my followers are free from artificiality. He said : Of all the persons among you, the object of the greatest wrath to me and the most distant from my assembly is he who holds useless talks, makes ornamentation in talks and adopts artificiality. The Prophet said : Those who grow eating various delicious foods, put on various dresses, eat various delicious dishes and talk with ornamental words, are worst among my followers. He said : Beware, those who make exaggeration in talks are ruined. He recited it thrice. Hazrat Omar said : Eloquent in talks is attended with the eloquence of the devil.

(7) **Obsecene and bad tooks:** These talks are prohibited. Some of these talks are impurities. The Prophet said : Give up obsecene talks, as God does not love obscene and excessive talks. The Prophet prohibited to rebuke the unbelievers who were killed in the battle of Badr. He said : Don't rebuke those dead unbelievers, as these do not reach them, but give trouble to those who are alive. Beware, bad talks are objects of barred. He said :

Those who are prone to backbiting, excessive cursing, obscene and excessive talks are not true believers. He said : Four persons will give trouble to the inmates of Hell. They will be running between hot water and fire and proclaim their sorrows. One of them will be such from whose mouth pus and blood will come out. he will be asked : Why is this condition of yours ? He will say : I used to hold obscene and evil talks and take pleasure therein like that of cohabitation, and for that I am getting this punishment. The Prophet said to Ayesha : O Ayesha, if obscene talk could have taken the figure of a man, its figure would have been ugly. He said : To hold obscene talk and to make narration are two branches of hypocrisy. Narration means to disclose secret talks which is unlawful. It means also to make excesses in narration and to make ornamentation adding false thing. The Prophet said : Obscene talk or unnecessary talk does not appertain to-Islam. He who is best of all in character and conduct is best of all in Islam. The sage Ibn Mysarah said : The figure of a man who talks-obscene things openly will be that of a dog on the Resurrection Day. Ahnaf-b-Qais said : Shall I not inform you of a dangerous disease—bad conduct and obscene tongue.

LIMIT OF OBSCENE TALKS: Hazrat Ibn Abbas said: God is shameful. He mentioned about sexual intercourse by the word 'touch. There are many obscene words which should not be said clearly. Ayaz-b- Hemar said: I asked: O Messenger of God, a man of my people rebukes me but he is lower than myself. Is there any obstacle of my taking revenge on him? The Prophet said: Two rebukers are devils. They tell each other liars and ascribe guilt to each other. The Prophet said: There is sin in rebuking a believer and there is infidelity in his murder. He said: Two rebukers remain upon their rebuke. Out of the two, sin falls on one who rebukes first. Even it falls on the rebukers if the rebuked person exceeds the limit. The Prophet said: He who rebukes his parents is cursed. In another narration, to rebuke parents is one of the greatest sins. The companions asked: O Messenger of God, is there any such man who rebukes his parents? He said: He rebukes the parents of another and the latter also rebukes his parents and this amounts to rebuking his own parents.

(8) **Curse:** Another evil of tongue is to curse anything, be it an animal or a man or a lifeless thing. It is condemned. The Prophet said: A believer does not curse another. He said: Don't curse

another with the curse of God, with His anger or Hell. Huzaifaf said: The curse of one on another among a people falls on the people. Once one of the Ansar women was passing riding on a camel by the side of the Prophet and cursed the camel. The Prophet then said: Take down the load from the camel and drive it out of the party as it is cursed. He said: I am as if looking towards the camel which was walking to end from among the people. Nobody approached it. Abu Darda'a said: If anybody curses a land, it says: Curse of God be upon the person who is the greatest sinner among us. Hazrat Abu Bakr was cursing one of his maid servants. The Prophet heard it and said: O Abu Bakr, a man of truth and a curser are together? It can never occur, by the Lord of Ka'ba. He repeated it twice or thrice. Then AbuBakr set free the slave. Then he came to the Prophet and said: I will do it no more. The Prophet said: The cursers will not be intercessors or witnesses on the Resurrection Day.

CURSE WHEN LAWFUL: Curse means to drive away a thing from God. This applies to the things which are already distant from God, such as infidelity, oppression, etc. It is lawful to curse the unbelievers and oppressors with such words as are permitted by Shariat. Three things are necessary for a curse - (1) infidelity, (2) innovation, and (3) great sin. Each of these three things has got three stages. The first stage is that curse is allowed in the general way, for instance, curse upon the innovators, curse upon the transgressors. The second stage is curse specially upon a people, as curse upon the Jews, upon the Christians, upon the bribe-takers, upon the fornicators, upon the oppressors. The third stage is curse upon a particular person which is unlawful, but it is lawful to curse a person whom the Quran or Hadis cursed, ford instance curse upon Pharaoh, curse upon Abu Jahl as they die upon infidelity but it is not allowed to curse an individual unbeliever at present as he may turn out to be a Muslim before his death. The Prophet once said to Hazrat Abu Bakr: O Abu Bakr, when you discuss about unbelievers, discuss it is a general way, because when you discuss about an individual unbeliever, his children will surely be enraged for their parents. So prevent the people from that. One Numan, a Muslim, drank wine for which he was whipped several times in presence of the Prophet. One of the companions then said:Curse of God on him. The Prophet said: Don't be a helper of the devil in the action of your brother. In another narration, the Prophet said: Don't utter

it, because he loves God and His Apostle. It appears then that to curse a man individually is unlawful. The prophet said: No man should tell another 'an unbeliever or a great trnasgressor' if he is not so. The Prophet said: If a man bears witness that another is an unbeliever, it reverts to one of them. If he is really an unbeliever, he becomes so. If he is really not an unbeliever, the man who calls him an unbeliever becomes himself an unbeliever. The Prophet said: I prohibit you to rebuke a Muslim or to be disobedient to a just ruler; and to rebuke a dead man is heinous. The Prophet said: Don't abuse the dead, as what they sent in advance reached them. The Prophet said: Don't abuse the dead. Those who are alive are troubled for that. He said: O people, save men in respect of my companions, my brethren and my parents. Don't abuse them. O people, when a man dies, narrate his good deeds.

(9) **Songs and poetries:** Another harm of tongue is songs and poetries. The good poetry is good and the bad of poetry is bad. The Prophet said: It is better to fill up the belly of a man with pus then to fill it up with poetry. In short, poetry is not unlawful if it does not contain evil or indecent words, as the Prophet said: There is wisdom in some poetry. The Prophet appointed the poet Hasan-b-Sabet to attack the polytheists and to praise Islam. Hazrat Ayesha narrated: One day the Prophet was sewing his shoes and I was seated by his side and eating bread. i noticed that sweat was coming out of his forehead and it was sparkling like jewels. He got tired and said to me: You have become tired. I said: O Prophet of God, I noticed at you and saw that from your forehead sweat was coming out and it was sparkling like jewels. Had the poet Abu Kabir Hazli seen you in this condition, he would have taken you as fit for his poetry. The Prophet said: O Ayesha, what does he say? I said: He composed these two verses:

Praised one is free from menses,
suckling and other diseases,
It seems that her face sheds
luster of lightning.

The Prophet kept what he had in his hand and kissed the forehead of Ayesha and said: God bless you You have not been pleased with me in proportion to what I have been pleased with you. When the Prophet divided the booties of Hunain after the battle, he gave 4 camels to poet Abbas Merdaş. He went away with a protest and demanded more through poetry:

Merdas's mind was not troubled at Badr and Siege,
he was satisfied with what he got at both.
But he returns to-day with a painful heart.

The Prophet ordered for him 100 camels and asked him: Do you talk by poetry? He said: I roam in poetries like ants and they sting me like the sting of ants. I can't keep but recite poetry. The Prophet smiled at his words and said: This desert Arab will not give up poetry till he gives up the camels of Hunain.

(10) **Laugh and jokes:** There is another harm of tongue, laugh and jokes. Basically these are not commendable but these are not harmful within limits. The Prophet said: 'Don't dispute with your brother ;and cut jokes with him. Excessive jokes and continued jokes are unlawful. If they are done continuously, they are included within sports and plays. Though sports and plays are lawful, yet to get habituated to them is condemned. Excessive jokes give rise to excessive laughters, excessive laughter makes the heart dead and sometimes creates hatred and destroys gravity and fear. When they are necessary, they are not condemned. The Prophet said: I cut jokes, but I don't say but truth. He said: A man utters talks to raise laughter of friends, but he takes himself down to Hell from heaven. Hazrat Omar said: The fear of one who laughs much is reduced. He who cuts jokes becomes light to the people. He who cuts jokes much, becomes well-known. He who talk much commits much faults. He who has got little shame has got much faults and less piety. He whose piety is less, has got his heart dead. Jokes keep away a man from the next world. The Prophet said: Had you known what I know, you would have wept much and laughed little. Eusof-b-Asbat said that Hazrat Hasan Basari did not laugh for thirty years. It has been said that the sage Abu Salma did not laugh for 40 years. Abdullah-b-AliYala said: You are laughing while your coffin is coming out of the building. Hazrat Ibn Abbas said: He who commits sin laughing will enter Hell weeping.

It is therefore condemned to be engaged in jokes and laughs. Smiling only is laudable. The Prophet used to smiles only. Sayyed-b-A's told his son: O dear son, don't cut jokes with any honourable man, lest he may hate you. Don't cut jokes with a man of dishonour, lest he becomes daring against you. Hazrat Omar-b- Abdul Aziz said: Fear God. Don't cut jokes as it creates

ill feeling and leads Quran. If it becomes difficult for you, discuss the lives of religious men.

The Prophet and his companions had under their control their jokes. They did not cut jokes except with truth. They did not give trouble thereby to anybody. They did not go to excess therein. Minor sins turn into major sins if one is accustomed to them. If one is accustomed to lawful things, it turns also into minor sin. Hazrat Anas said: The Prophet used to cut jokes with his wives. Once an old woman came to the Prophet who said to her: No old woman will enter Paradise. The old woman was weeping at this. Then he said to her: On that day, you will not remain old as God says: I shall create them a new and make them young. Hazrat Zaid-b-Aslam said: Once Omme Ayman came to the Prophet and said: My husband calls you. The Prophet said: Who is your husband? Is he not your husband who has got whiteness in his eyes? The woman said: By God, the eye of my husband is not white. The Prophet said: Is there any man who has not got whiteness in his eyes?

(11) **Ridicule:** Ridicule is unlawful as it gives pain to the heart of another and thus he becomes sorry. God says: O believers, no people shall ridicule another people. Perchance the latter may be better than the former. No woman shall ridicule another woman. Perchance the latter may be better than the former. Ridicule means to neglect or hold in contempt another and to show his defects. It may be expressed in words and actions and also by wings and gestures. If it is done in one's absence, it amounts to back-biting.

Hazrat Ayesha said: I ridiculed one man. The Prophet said to me: By God, I don't want to ridicule another and commit such sins, God says: Alas, what is this book which omits not little or great without counting it. 118 : 40Q? Hazrat Ibn Abbas said by way of explanation of little things, as something said by way of ridicule. It shows that loud laughter is a great sin.

The Prophet said: The door of Paradise will be opened before one of those who ridicule men and he will be said: Come, come. Then he will come to be relieved of his troubles, but when he will come, it will be shut up against him. He also said: Don't ridicule one from whose belly wind with sound comes out. Why should you ridicule one who is led to do so as a call of nature? The

Prophet said: 'If a man accuses his brother for a sin from which he repented, he will not die till he commits that sin'. So if any man ridicules one with regard to his figure, conduct, writing, action etc, it will be unlawful.

(12) **To disclose secret talks** is unlawful as it gives pain to the mind of another. The Prophet said: When any man tells you something and asks you to keep it secret, it is a trust He said: It is a trust between you. Hazrat Hasan Basari said: It is a breach of trust if you disclose the secret talks of your brother. It is said that Hazrat Muwaiyah held a secret talk with Walid-b- Otba. He said to his father: O father, the commander of the faithful told me a secret thing. I think there is no fault in disclosing it to you. His father said: Don't tell it to me, as he who keeps the secret talk secret, keeps it under his control. When he discloses it, it goes under the control of another. I said: O father said: I don't want that you should humiliate your tongue by disclosing it. Then I informed it to the Caliph who said: O Walid, your father freed you from the slavery of mistake.

(13) **False Promise:** It is another harm of tongue as it wants to make promise in haste but it does not become possible to fulfil it always. As a result, it is broken. God says: O believers, fulfil promise. The Prophet said: Promise is like a parent. He said: Promise is a kind of debt or greater than that. God praised Hazrat Ismail about the fulfillment of his promise. He was true to his promise - 19 : 54Q. Hazrat Ismail one day promised to meet a man in a certain fixed place but the man did not come there according to his promise as he forgot it. Hazrat Ismail waited there for him for 22 days. When Abdullah, son of Hazrat Omar was about to die, he said: A Quraish wanted to marry my daughter. I gave him promise. By God, I shall not meet with God with three hypocrisies. I bear witness to you that I shall get my daughter married to him. Abdullah-b-Ali Khansah reported; I made a contract with the Prophet to feel a thing to him before his prophethood. I promised that I would take that thing to him in a certain fixed place but afterwards forgot it. On the third day I remembered it and after going there found the Prophet waiting there. he said: O young man, you have given me much trouble. I am here for the past three days for you. The Prophet used to say at the time of promise - 'perchance, possibly. Hazrat Ibn Masud did not make any promise without uttering Insha-Allah (if God pleases).

The Prophet said: He in whom there are three matters is a hypocrite even though he prays, fasts and thinks that he is a Muslim - (1) when he speaks, he speaks falsehood, (2) when he promises, he breaks it, (3) and when he is entrusted, he breaks it. The Prophet said: He in whom there is one of the four things is a hypocrite, till he gives it up - (1) when he speaks, he speaks falsehood, (2) when he promises, he breaks it, (3) when he is entrusted, he breaks it, (4) when he disputes over properties, he rebukes. Once the Prophet promised Abul Hysam that he would give him three slaves. He got three war prisoners and gave two of them to him and kept one to himself. Then his daughter Hazrat Fatema came to him and said: Don't you find in my hands the signs of crushing of mill? The Prophet said: What will happen of my promise to Abul Hysam? Then he gave him to Abu Hysam without giving him to Fatema.

One day, the Prophet was distributing the war booty gained in the battle of Hunain. Then a man came and said: O Prophet of God, a thing is due to me according to your promise. He said: That is true, want what you wish. He wanted eighty goats and one goat man. The Prophet gave them to him and said: You have wanted little. Look, Hazrat Musa said to the woman for whose enquiry the backbone of Hazrat Jospeh was found: You will get what you want. The woman said: 'I want that my youth be restored to me and that I can live in paradise in the next world with you'. She was made an example in Arabia. The Prophet said: If one has got the intention of fulfilling promise, it will not be broken if one proves another. In another narration: When a man promises with his brother and has got the intention to fulfil it but afterwards it is broken, he will not commit sin thereby.

(14) Falsehood. Another danger of tongue is false-speaking and false oath. These are great sins and heinous faults. In the first year of emigration, the Prophet said: Be careful of falsehood as it is the companion of the sinners and both will be in Hell. He also said: Falsehood is a door of hypocrisy. Hazrat Hasan Basari said: The people say that there is difference in open and secret words and actions and entry into and going out of hypocrisy, but the sin on which hypocrisy is built is falsehood. The Prophet said: If you narrate to your brother such narration which he believes for you but which you do not believe for him, it will be an act of breach of trust. The Prophet said: A man is enrolled near God as liar if he is

accustomed to false speaking and false discussions. The Prophet once was passing by two men. They were talking on sale of two goats and both were swearing. One of them said: By God, I will not sell it less than this price. Another said: By God, I will not give more than this price. One of them purchased the goat. Then the Prophet said: The sin of one of you has become compulsory. The Prophet said: Falsehood reduces provision. He said: The merchants are sinners. he was asked: O Prophet of God, has not God made trade lawful? He said: Yes, but the tradesmen commit sin by false oaths and speak falsehood.

The Prophet said: On the Resurrection Day. God will not speak with three persons, nor look at them - (1) one who seeks benefit in lieu of charity, (2) one who sells things by lies,. (3) and one who lets loose his trouser with pride. he said: If any man takes oath in the name of God and admits therein falsehood like the wing of a fly, a spot will remain in his soul up to the Resurrection Day. He said: God loves three persons _ (1) one who fights standing in the row of Jihad till he or his companions become victorious, (2) one who keeps patience at the harms of his neighbour till death or journey does not separate them both, (3) one who prays in a corner when he stays with a party of soldiers who travel and findings a good place takes rest or sleeps. God hates three persons - (1) a tradesman who takes false oath, (2) a proud poor man, and (3) a man who gives trouble.

Then the Prophet said: Alas for one, alas for one who speaks to arouse laughter of men and speaks falsehood therein. He also *said: I dream that a man came to me and said:* Rise up. I woke up with him, and then I saw myself between two men, one standing and another seated. There was in the hand of the man standing one spear. Crooked iron of the spare was pierced through the cheek of one sitting and the man standing was pulling it with force. When his face came down upon his shoulder, it was pierced to his another cheek and he was pulling it till it also came down his shoulder. The continued. I asked him What is its reason. He said: This man is a great liar. Punishment in the grave will continue in such a way up to the Resurrection Day.

Abdullah-b-Asbat said: I asked the Prophet: O Messenger of God, can a believer commit fornication? He said: Yes, he can. I asked: O Prophet of God, can a believer be a liar? He said: No. Then he recited the following verse: Those who do not believe in

God's verses can fabricate falsehood. The Prophet used to invoke: O God, purify my heart from hypocrisy, my private parts from fornication and my tongue from falsehood. he said: God will not speak with three persons, nor will he purify them and there is grievous punishment for them: A bornicator who is old, a king who is a liar, and a beggar who is proud. He said: If God would have given me abundant wealth like these heaps of stones, I would have distributed them all amongst you. You would not have found me miser, liar and coward. He was speaking leaning against a pillar: Shall I not inform you of a great sin? Beware, it is to speak falsehood. The Prophet said: If a man speaks falsehood, his companion angel goes one mile away from him. The Prophet said: I will stand guarantee to you for Paradise if you take to six things. The companions asked: What are they? He said: (1) Let nobody amongst you tell a lie when he speaks, (2) Let him not break a promise, (3) Let him not break a trust when he is entrusted, (4) Let him control his eye sight, (5) Let him save his private part and (6) Let him prevent his hand. The Prophet said: There are for the devil antimony, scent and taste. Scent means falsehood, taste means anger and antimony means sleep.

Hazrat Omar said in a sermon: The Prophet said: standing amongst us in this place like my standing: Treat well with my companions and then with those who will come after them. Thereafter falsehood will spread, so much so that man will take oath and then say 'he has not taken oath', and he will bear witness and then say 'he has not witnessed. The Prophet said: He who attributes to me a Hadis knowing it to be false is one of the liars. The prophet said: He who appropriates the property of another Muslim unjustly by taking false oath will meet with the Almighty God while He will be displeased with him. The Prophet rejected the evidence of a liar. The Prophet said: A Muslim may commit other faults but there cannot be in him cheating and falsehood.

Hazrat Moses asked: O Lord, who is the best to Thee in divine service? He said: One whose tongue does not speak falsehood, whose heart does not commit sin and whose private part does not commit fornication. The wise Luqman said to his son: O dear son, be careful of falsehood, as falsehood is tasteful like the meat of sparrow but the evil of the liar will soon be disclosed. The Prophet praised truth and said: If you have got

four things, nothing will harm you even if you do not get worldly matters - (1) speaking truth, (2) keeping of trust, (3) good conduct and (4) lawful food. The prophet said: Stick to truth, as is it connected with religion and both are in Paradise. The Prophet said: I advise you to fear God, to speak the truth, to fulfil trust, to fulfil promise, to make salam and to be humble.

FALSE SPEAKING PERMISSIBLE IN SOME CASES: Know, O dear readers, that falsehood is not unlawful for its own sake but it is unlawful for the harm caused to the person with whom falsehood is spoken or harm to other persons. Sometimes false speaking becomes compulsory. The sage Maimun-b-Mehran said: In some places, false- speaking is better than speaking the truth. If a man runs with a sword to kill another person who enters a house, you should say on being asked about his whereabouts - I have not seen him. This is compulsory on you to tell this lie. To save a person from unjust oppression is compulsory. So to save him, false-speaking becomes compulsory. If then the truth is spoken, a life will perish in the hand of an oppressor. To say falsehood in a battle, to compromise between two parties and to preserve good will between two co-wives, false speaking is lawful. But one should be careful of falsehood even in these cases.

Hazrat Omme Qulsum said: The Prophet did not allows false speaking except in three cases - (1) to bring a compromise between two parties, (2) at the time of war, (3) and a husband speaking a lie to his wife and the wife speaking a lie to her husband. The Prophet said: He who settles disputes between two parties is not a liar. He speaks good or tries for good. The Prophet said: Every lie of a man is written, but the lie to bring compromise between two Muslims is not written. One man asked the Prophet: Shall I speak a lie with my wife! He said: There is no good in a lie. He said: Repeat it, shall I tell lie to her? The Prophet said: You have got no fault in it. Hazrat Omar said: If any women dislikes her husband, she should not express it to others, as habitation in a house is based on love. Man should live in love and amity in Islam. The Prophet said: Every lie of a man is recorded. The lie which he speaks in war is not recorded as war is a strategy. The lie which is spoken to settle the matters between two contending parties is not written. The lie which is spoken to settle the matters between two contending parties is not written. The lie which is

spoken to please wife is not recorded.Saoban said: There is sin in every falsehood, but there is no sin in that falsehood which benefits a Muslim or removes a harm from him. The Prophet said: He who commits fornication shall keep it secret with the secrecy of God, as to disclose an obscene act is also an obscene act. So every man should sometimes save his life, property and honour, even taking recourse to falsehood. If enquiry is made to you about a secret thing of your brother Muslim, your can deny it to preserve his honour. If a man has got more than one wife, he can tell a wife - I love you more. Two things should be weighed - truth and falsehood. If harm is caused more than benefit in case of speaking the truth, it may be avoided.

Words carrying dual meanings may be spoken incase of a crisis. Hazrat Omar said: A man by uttering a dual word saves himself from falsehood. The following are the illustrations. The sage Mutarref was summoned once by the tyrant ruler Jiyad. He asked him: Why have you come so late? He used a word conveying dual meanings saying: After going from your Darber, I could not raise my side from bed. God now raised it up for me. The ruler was given to understand that he was ill. Mu'az-b-Jabal was Tahsbilder of Hazrat Omar. On his return from his station of office, his wife asked him: Have you brought anything as others bring many things? He said: I could not bring anything as there was guard with me. This guard means God. If any man came to enquire about Ibrahim in his house and if he did not wish to see him, he sent his maid servant to say: Enquire about him in the prostration place (mosque). The Prophet said: The greatest calumny is to claim another as father without his own father, to say that one has seen what he has not seen, or to say 'someone said what nobody said. He also said: He who narrates his dream in a false manner will be asked to bind two seeds of wheat on the Resurrection Day, but he will never be able to do it.

(15) **Back-biting:** Know, O dear readers, that there came numerous warnings in Shariat regarding back-biting. Many people are accustomed to back-biting and very few men are free from it. God says: Don't back-bite one another. Do you like to eat the flesh of his dead brother? Rather you abhor it - 49 : 12 Q.

The Prophet said: Wealth, life and honour of every Muslim are unlawful for another Muslim. God joins honour with wealth

and life. The Prophet said: Beware of back-biting as it is a more heinous sin than fornication. If a man commits fornication and makes repentance, God may accept his repentance, but the repentance of back-biting is not accepted till the back-bited man pardons him. The Prophet said: Don't hate one another, don't envy one another, don't sell over the sale to another, don't dispute with one another and don't back-bite one another. The servants of God are brethren to one another. The Prophet said: In the night in which I was taken to heaven, I passed by a pray of men who where scratching the flesh of their faces with the ends of their nails. I asked: O Gabriel, who are they? He said: They are those who used to roam with slander of the people and ruin their honour.

Solaiman-b-Jaber said: I came to the Prophet and asked him: Teach me such a thing which will benefit me. He said: Don't neglect a good deed even though it is small, even though it is so small as to pour water to the bucket of another from your bucket, even though it is so small as to meet with your brother with a good news and even though it is to back-bite one after he has gone from you. Bara'a-b-Azeb said: One day the Prophet gave us sermon, even the freed male and female slaves heard it from their houses. He said: O people, don't back-bite the Muslims - those who have brought faith by tongue but not by heart. Don't enquire into their secret things, because God will follow the secrets of a Muslim who enquires into the secrets of his brother Muslim, God dishonours one in his own house in whose secrets God enquires.

Jesus Christ got revelation: He who dies after repentance for his back-biting will enter last of all in Paradise. He who dies without such repentance, will enter hell first of all. Hazrat Anas said: The Prophet once ordered all his companions to fast and said: Don't break your fast before I order you. All the companions fasted. When the night came, a man came there and said: O Messenger of God, I have fasted. Now order me to break it. Thus one by one came to the Prophet and the Prophet ordered him to break fast. Then a man came and said: O Messenger of God, two women in my family fasted but they are not coming to you out of shame. order them to break fast. The Prophet turned his look from him and he again asked him. At this time he said: How have they fasted when they ate the flesh of men at day time? Tell them that if they fasted, they should vomit it. They then

vomited and suddenly a condensed clot of blood fell from their bellies. The Prophet said: By One in whose hand there is my life, if a drop of blood would have remained in their belly, Hell fire would have devoured them.

Hazrat Anas reported that the prophet once mentioned about interest and characterized it as a great sin and said: One dirham interest is more heinous to God than 36 fornications, but the greatest interest is to destroy the honour of a Muslim. Hazrat Jaber said: I was in a journey with the Prophet. He said while passing by two graves: These two persons are punished not for any great sin. One is punished for back-biting. Another is punished as he was not accustomed to cleanse after passing calls of nature. Then he took a fresh palm branch, divided into two and fixed one to each grave and said: So long as this branch does not become dry and remain fresh, punishment will be light on them.

The Prophet once ordered Ma'az to be killed by stoning for the crime of fornication. One man present said to another; Look, Ma'az is dying like a dog. The prophet then passed by a dead body with the two men and said to them: Eat the meat of this dead animal. They said: O Messenger of God, how can we eat the meat of a dead animal? He said: The rotten meat of your brother which you have eaten is more rotten and strenching than this flesh. Hazrat Abu Hurairah said: He who eats in this world the flesh of his brother, will eat that flesh in the next world. He will be said: Eat his flesh when dead as you have eaten his flesh when alive. Then he will eat it, chew it and swallow it. Mozahed explained some words in verse 104 - Homazatf means defamers among men and Lomajat means eaters of human flesh, that is the back-biters. Qatadah said: There are three kins of punishment of grave - (1) one kind of punishment is meted out for back-biting, the second kind of punishment is for taking the words of one to the ears of another, and the third kind of punishment is for breaking the rules of the calls of nature. The sage Hasan Basari said: By God, the effect of back-biting in the religion of Islam is the spreading of the boils of small-pox in body. A wise man said: We saw the former sages.They did not think that fast and prayer alone are divine service but they considered not to back-bite also as divine service. Hazrat Ibn Abbas said: When you wish to tell the people about the fault of your companion, you will first tell them of your own fault.

The sage Malek-b-Dinar said: One day Jesus Christ was passing with his companions by a dead dog. Then the disciples said: What a stenchy smell of this dead dog! Then Jesus Christ said: How fine is the line of its teeth. By this he dperecated to blame the dog and made them understand that there is nothing ugly in the creation of God.

MEANING OF BACK-BITING AND ITS LIMITS: Back-biting means to say anything to another about your brother in his absence which he does not like. This refers to physique, pedigree, dress, house, religion, behaviours and conduct and character. If you say of another that he is dwarf, he is long-statured and it gives him pain, then it is back-biting. If you say that he is a sinner, that he is of low birth, that he is a weaver in his absence, it will be back-biting. If you say: His conduct is not good, he is a miser, he is proud, he is a hypocrite, he is prone to anger, he is a coward, it will be backbiting. Mention was made of a woman to the Prophet that she fasts and prays but she gives trouble to her neighbour by her tongue. He said: This woman will got to Hell. At another time, it was mentioned to him that a woman is miser. He said: It is not a good talk. Once the Prophet asked. Do you know what is back-biting? The companions said: God and His Apostle know best. He said: To say what your brother Muslim does not like is back-biting. He was asked: If what I say is in my brother? He said: If it is in him, it will yet be considered as back-biting. If it is not in him, that will be slander. Once some companions said to the prophet: He is an unfit person. The prophet said: You have back-bited your brother. The companions said: O Messenger of God, we have said what is in him. He said: If what you say is not in him, it will be slander. Hazrat Hasan Basari said: There are three kinds of bad discussion about another - (1) back-biting, slander and false narration. There is mention of these guilts in the Quran. Back-biting is to say of a guilt which is in him. Slander is to say of a guilt which is not in him. False narration is to say what reaches you about another.

BACK-BITING BY MEANS OTHER THAN TONGUE: Know. O dear readers, that back-biting can be done not only by tongue but also by signs, gestures, hints, movements of body and writings. Every kind of back-biting is unlawful. Hazrat Ayesha said: To me a woman came. When she went away. I hinted with my hand to the prophet that she is dwarf. The prophet said: You

have back-bited her. Pen is like tongue and backbiting can be done by writing by pen. If a writer criticizes a particular man by writing, it will be back-biting him. It can be committed with reference to a dead man also. When any action of a man was disliking to the Prophet, he did not particularize that person but said in a general way: What will be the condition of the people who do such and such acts? The Prophet said:O The hearer of back-biting is included within the back-biters. If the hearer protests by his tongue, he will be exempted from its sin. If he cannot do it, he will think it bad in his mind. If he can shift from that place or change the topic, he will be exempted. The Prophet said: If a believer is dishonoured before any person who does not help him inspite of his ability to do so, God will dishonour him on the Resurrection Day before all creatures. He also said: He who protects the honour of a Muslim in his absence, it becomes the duty of God to perfect his honour on the Judgment Day. The Prophet said: If a man saves the honour of his brother Muslim in his absence, it becomes the duty of God to save him from Hell-fire.

CAUSES OF BACK-BITING: The causes of back-biting are many. We should narrate eleven causes out of them. Eight causes are applicable to all and three causes are applicable to the religious and special people.

The first cause is - **Anger.** If there is cause of anger in anybody, a man is engaged in saying about his guilts and there arises in his mind hatred for him. This is natural if he has got no religious connection with him. Sometimes he entertains hatred in his mind without mentioning it expressly. So anger stands as a cause of back-biting. The second cause is for pleasing the minds of friends and companions. The third cause is to shake off one's own guilts by back-biting others. The fourth cause is to get oneself free from guilt by attributing it to others saying: I would not have done it but for others. The fifth cause is to express the glory and praise of oneself thereby making another fool. He says: He is fool and powerless. The sixth cause is hatred towards another, the seventh cause is jests and ridicules and the eighth cause is to hold another in contempt.

THE CAUSES RELATING TO RELIGIOUS MEN. The three causes of back- biting in relation to religious men are very subtle and difficult and the devil paints them in good works. The first

cause is that when the people see some fault in the religious men they say that a particular religious man has got all qualities but he has got one fault. If they express that fault, it will be back-biting. The second cause is sympathy for the person backbited by saying: The affair of that unfortunate man has caused my anxiety. If he mentions his name, he will be back-biting him. The third cause is to express anger for God's sake on anybody mentioning his name. If his name is not mentioned, it will not be back- biting him.

MEDICINE TO RESTRAIN TONGUE FROM BACK-BITING: Know, O dear readers, that the medicine of back-biting is knowledge and action or a mixture of knowledge and action. The medicine of a disease is its opposite. There are two kinds of medicines of back-biting, general medicine and special medicine. The general medicine is that the backbiter should have this knowledge that in case of back-biting, he will fall in the wrath of God and that his virtues will be lost on the Resurrection Day for this cause as his virtue will go to the back-bited. Back-biting has been likened to eating a dead animal. The Prophet said: Back-biting consumes the virtues of a man sooner than the fire consumes a dry wood. One day a man said to Hazrat Hasan Basari: I heard that you have back- bited me. He said: You have not acquired such rank that I will give all my virtues to you. The Prophet said: He is blessed who cannot see the faults of others because he remains busy with his own faults. A man said to a wise man: O man of ugly face. He said in reply: I would have made it unlawful if it were in my head.

The special medicines of back-biting are as follows: In order to apply these medicines, the root cause of backbiting is to be searched. There are eight causes as described above and those causes shall have to be cut off. Anger is a cause which should be brought under complete control. If you are determined to take revenge upon a person out of anger, know that God will take revenge upon you out of anger for your back-biting as He has prohibited you from that. The Prophet said: Hell has got a door. He who causes the anger of God by committing sins will enter Hell through that door and nobody else. The prophet said: The tongue of one who fears God comes under control and his anger is also brought under control. He also said: If a man appeases anger though he has got right to express it, God will call him on

the Resurrection Day before all the creatures and say: Take whichever Hur you like. God said in one of the earlier scriptures: 'O son of Adam, remember Me at the time of your wrath, I will remember you at the time of My wrath. In other words, I will not destroy you along with others who will be destroyed.

The second cause of back-biting is to support the opinion of friends. Its medicine is to oppose the opinion of friends in the matter of back-biting a man. You should know that if you incur the displeasure of God by pleasing your friends, God will be enraged on you. So how can you give up God for pleasing your friends? The third cause is to show one's piety by back-biting another. The medicine is as described above. You should know that in that case God's wrath will fall on you and that you are courting destruction in the next world absolving yourself from guilt in this world. You should also know that you are losing all your virtues by back-biting. The fourth cause of back-biting is to consider oneself pure and disclose one's prestige and pride. The medicine of this is to know that your glory and dignity may vanish and the people may look down upon you. The fifth cause is envy. Its medicine is as follows: You should know that if you envy anybody for his riches and honour in the world, you will be burnt by the fire of envy in this world in addition to your being burnt in Hell-fire. You have taken thereby the punishment of Hell and are bereft of riches and honour in this world. You should know that his sins will fall on you and your virtues will go to him. The sixth cause is ridicule and jest. You should know that you have ridiculed a man in presence of some people, but you will be ridiculed before all the creatures in the next world. The seventh cause is express sympathy for the sin of another and thereby back-biting him. The eighth reason is to express astonishment at the conduct of another. It is a mockery which is an act of sin.

BACK-BITING BY MIND: Know, O dear readers, that to back-bite another by mind is unlawful like back-biting by tongue. This means evil idea or thought about a person. What suddenly arises in mind is pardonable. God says: O those who believe, if a transgressor comes to you with a news, ascertain its truth, lest you do injury to a people out of ignorance and then be repentant for what you have done - 49 : 6Q. So to support the devil is unlawful. The Prophet said: God has made unlawful the

life and property of a Muslim and to entertain evil thought about him. So evil thought is unlawful. It leads to entry into his secrets which is also unlawful. God says: Don't enquire about secrets - 49 : 14Q.

IN WHAT CASES BACK-BITING IS ALLOWED: The following six causes make back-biting lawful. (1) To narrate the faults of another in a trial. If a man complains against another before a judge regarding the latter's oppression, breach of trust or back-biting or any other fault, it is then lawful for him to narrate it before the judge. If he is really not oppressed or tortured, he will be considered as a back-biter and consequently sinner. The Prophet said: He who has got a right has got right to speak. He said: To make delay on the part of a rich man for payment of dues is oppression. He said: If debt is not paid, it is lawful to punish a rich man and mark his honour.

(2) **To help to change one's evil deed.** It is lawful to narrate the works of a sinner to bring him to the right path and to change his evil deed to such a person who is able to prevent that evil work by exercising power over him. Once news reached Caliph Omar that Abu Jandal began drinking wine in Syria. He wrote to him: In the name of God, the Most Compassionate, the Most Merciful, Ham Mim, this book was revealed from the Almighty, the Wise etc. 40 : 1Q. When he read this letter, he repented for his evil act. Hazrat Omar did not attribute the fault of back-biting to one who gave him this news.

(3) **To seek legal decision.** It is lawful to narrate the deeds of another to seek legal decision or law for remedy. For instance, one says: My father, my wife, or my son treats me like this. What is the remedy of getting out of it? Hinda, daughter of Utba, complained to the Prophet: Abu Sufiyan is a miser. He does not bear necessary expenses of myself and my children. May I spend anything in his absence? The Prophet said: Take such things as are necessary for you and your children. Hinda mentioned about miserliness and oppression of Abu Sufiyan, but he did not blackmail her for back-biting, as she had intention of taking decision.

(4) **To warn a Muslim about one's harmful things.** It is lawful to narrate the faults of another to save a Muslim from his injurious and harmful things. If you see a learned man to

frequent an innovator and fear this influence on him, it is lawful to disclosed his innovation and sin, but not for any other cause. Similarly if a man wants to engage a servant or to buy a slave, it is lawful to disclose his innovation and sin, but not for any other cause. Similarly if a man wants to engage a servant or to buy a slave, it is lawful to disclose his bad habit of theft or other crimes. If a man is cited as a witness by an innocent man, he may disclose the fault of his adversary. The prophet said: Do you consider bad to disclose the faults of a sinner? Disclose his faults so that people may know them. Disclose the faults in him, so that people may take precaution. The ancient sages said: There is no sin in disclosing the guilts of three persons - (1) a tyrant ruler, (2) a learned innovator, (3) and a shameless evil doer.

(5) **To call by a well-known surname.** There is no back-biting if a man is called by his well known surname, such as a lame man, a blind man. This is for identification and not from any evil motive.

(6) **To disclose bad deed of an evil doer.** To disclose the guilts of those who are accustomed to evil deeds openly is no sin, such as a male wearing female dress, a drunkard, a fornicator, or an oppressor. The Prophet said : There is no sin in back-biting a person who has shaken off the screen of shame from his face. Hazrat Omar said : There is no honour for a great sinner (meaning those who commit major sins openly). He who commits sins secretly should have the honour of his fault being kept secret. Hazrat Hasan Basari said : There is no fault in back-biting three persons — (1) one who is a slave of passion, (2) an open and well known transgressor, (3) and a tyrant ruler.

EXPIATION OF BACK-BITING: There are two modes of expitation of the sin of back-biting. (1) The back-biter will repent sincerely in mind and will be sorry for that. (2) Then he will seek pardon of the back-bited person being very humble. Hazrat Hasan Basari said : It is sufficient to seek forgivenesses for the back-bited person. There is no necessity to seek his pardon. He gives its support by the following Hadis : To seek forgiveness for one who has been back-bited is expitation of back-biting. The sage Mozahed said : The expitation of eating rotten flesh of your brother is to praise him and to pray for his good. To me, it seems that it is not sufficient. One is to seek pardon from the back-bited man in order to get himself absolved from the sin. The Prophet

said : He who injures the honour or property of his brother Muslim shall seek pardon from him before the Judgment Day comes. On that day his virtues will be taken. If he has got no virtues, the sins of the back-bited will be mixed up with his sins and they will be increased. Hazrat Ayesha said to another a out a woman—her border of cloth is long. It was considered as back-biting and for that she sought pardon of that woman. There is no alternative but to seek pardon if he is alive. If he is absent or dead, he should seek forgiveness for him. God says : Take to pardon, enjoin good and turn away from the illiterate. The Prophet asked. What is the meaning of this pardon. O Gabriel ? He said : God enjoins : pardon him who does wrong to you. Tie the connection of blood with one who severe it, give him who deprives you. Hazrat Hasan Basari said that a man said to him: A certain person back-bited you. He sent for him a bunch full of dried grapes saying : I heard that you sent your virtues to me a present. I send you in exchange this small present of dried grapes. I seek your pardon and I could not give its full exchange.

(18) **Cheating and slander.** God says in verse 68 : 11—A slanderer, going about will calumnies, hindering all good, transgressing beyond bounds etc.

The sage Ibn Mobarak said : Hammaz means an illegitimate issue who does not keep words secret. This shows that he who does not keep words secret and roams about giving news to ears is like an illegitimate son. God says in verse 104 : 1 Q — Woe to every scandal-monger and backbiter. The meaning of Homazat is one who roams with slander. God says : Bearer of fuel or scandal monger. God says : They broke trust with both. So they got no benefit from them from God—66 : 10 Q. This verse was revealed in connection with the wives of Prophet Lot and Noah. When any guest came to Prophet Lot, his wife gave this news to the people. Getting this news, they satisfied their lust with the guest. The wife of Noah said to the people : Noah is insane. The Prophet said : A slanderer will not enter Paradise. There is in another Hadis : Scandal monger will not enter Paradise. The Prophet said : To God, the dearest are those persons who ware best among you in conduct, whose minds are soft, who love and get love. Those are worst to God among you who roam about with slander, who create disturbance among friends and who roam about picking faults of religious men. the Prophet said : Shall I not inform you

of the worst of you ? The companions asked : O Prophet of God, tell us that. The Prophet said : They are those who walk with slander, create disturbance among friends and mix falsehood with the fulls of the pious men. The Prophet said : If a man gives hint to disgrace a Muslim unjustly, God will disgrace him in Hell on the Resurrection Day. The Prophet said : If a man uses a word in order to disgrace an innocent man in the world, it becomes the duty of God to burn him in Hell fire on the Resurrection Day. The Prophet said : He who bears witness against a Muslim which is not true in his case, should enquire into his place in Hell. The pious men said : For this slander one third of the punishment will be meted out in the grave. The Prophet said : When God created Paradise, He said to it : Talk with me. Paradise said : He who will enter me is fortunate. The Almighty God said : By My Glory and Honour, eight classes of men will not find place in you—(1) a habitual drunkard, (2) a lift-long fornicator, (3) a slanderer, (4) one who encourages his own wife and daughter to fornication,s (5) an oppressor, (6) one who swears blood-tie, (7) one who swears in the name of God 'I will do this work', but he does not do it.

Once there was a severe famine among the children of Israil. Moses then prayed many times for shower of rain, but there was no rain. God then revealed to him : There is a slanderer among you. He always tells the faults of one to another. For that I will not accept your invocation. Moses said : O Lord, show me that person, I will now eject him from our party. He said : O Moses, I prohibited you to make slander on a person. They then all repented and there was shower of rain.

It has been reported that a man crossed the path of fourteen hundred miles in search of a wise pious man and asked him seven questions—(1) what is heavier than sky, (2) what thing is more spacious than the earth? (3) what thing is harden than stone? (4) what thing is hotter than fire ? (5) what thing is colder than ice ? (6) what is richer than sea ? (7) who is more humiliated that an orphan ? The wise man reported to him serially—(1) slander of an innocent man is heavier than sky, (2) truth is wider than the earth, (3) the heart of an unbeliever is harder than that of a stone, (4) greed and hatred are hotter than fire, (5) the heart of man who does not remove the wants of relatives is colder than ice, (6) a contended heart is richer than sea and (7) the slanderer becomes more humiliated than an orphan when his action is disclosed.

WHAT IS SLANDER? Know, O dear readers, that the meaning of Namimah or slander is to take the faults of one to the ears of another, for instance, 'a certain man is speaking thus about you,' The man to whom it is communicated and the man whose fault is communicated both dislike it. A third person also does not like it, though it is expressed by hints, gestures, writings and by other means. But if benefit is done to a Muslim by diclosing it, there is no fault in it. For instance, if a man sees a thing of a man being stolen, he should bear witness. The hearer of this slander or defamation has got six duties to perform. (1) He should not believe the slanderer as he is a transgressor and sinner and his evidence is to be rejected. God says : O believer, if a transgressor comes to you with a news, test its correctness, lest you injure a people out of ignorance—49 : 6 Q. (2) He should prevent him from making defamation, advise him and say to him that it is a great sin. God says : Enjoin good, and prohibit evil. (3) He shall hate such person within mind for God's sake, as he is hated by God. To hate one whom God ha'es is compulsory. (4) He shall not entertain bad idea against his brother Muslim, as God says : Give up most conjectures as some conjecture is sin. (5) He shall not be busy in seeking the truth of that new, as God says : Don't spy. (6) He shall not disclose his defamation and say : Such a person told me such and such. It has been narrated that a person came to Caliph Omar-b-Abdul Aziz and said something to him against a person. The Caliph then said to him : If you desire. I will verify you a statement. If you tell lie, you are a great sinner according to this verse of God : If anybody comes to you with a news, verify it. If you tell the truth, you are a slanderer according to this verse—those who roam with slander—68 : 11 If you duster, I will pardon you. He said : O Commander of the faithful, I want pardon. I will never do it.

Hazrat Hasan Basari said : H who defames a man to you defames you also to another. It appears from this that wrath should be shown to the defamer and he should not be believed. The Prophet said : He is worst whose harms the people fear. He also said : One who severse the tie of relationship will not enter Paradise. He was questioned : Who is the severer of connection. He said : He who severer connection from the people and he who defames. A man one day defamed a man to Hazrat Ali. Hazrat Ali said to him : O brother, I shall enquire about what you have said. We shall hate you if you tell the truth and punish you if you tell

falsehood and pardon you if you want it. The man said : O Commander of the faithful, pardon me. Muhammad-b-Ka'ab was once asked : Which conduct of a believer is harmful to him? He said : Excessive talk, disclose of secrets and belief in everybody's words. Mussb- b-Jubair said : To believe in defamation is worse than defamation, as defamation shows the way but belief in defamation gives permission. He who shows the path to a thing is not equal to one who admits it and gives permission. So beware of slanderers and defamers.

Once a man sought permission of Calip's Solaiman to speak. Permission was granted and the man said : O Commander of the faithful, some men defamed you. They purchased your world in exchange of their religion and gained your pleasure in earning the displeasure of God. They fear you in matters of God and does not fear God in your matters. So don't trust them for the trust which God has given you and don't band over to them the thing which God has given you to protect, as they will spread harm a among the people and will destroy you by the help of their relatives. Their aims are rebellion and slander, their means are backbiting and defamation. You are responsible for their guilts and they are not responsible for your guilts. Their world will not be good if they destroy your next world because the worst deception is that of a man who sells his next world in exchange of the world of another.

The wise Luqman advised his son : O dear son, I am giving you such admonitions which, if you stick to, you will not be deprived of influence : Treat well with the near and the distant ones, don't express your ignorance to the persons of honour and dishonour,save your friends, keep the tie of relationship with you relatives, save them from the deception of a slanderer and save yourself from one who wishes harm to you and to play deceit. When you part away from your friends and they part from you, don't tell their evil and they also shall not tell your evil. A pious man said : The root of slander is falsehood, envy and hypocrisy. These three things are the root of disgrace.

The sage Hammad-b-Salmah said : A man purchased a slave. The seller said to the buyer : He has got no fault in him except one which is double-dealing. The buyer said : I am satisfied. Then he purchased him. After some days' stay with his master, the slave said to his wife : Your husband does not love

you and he wants to purchase a slave-girl. I am telling you of a spell. When he falls asleep, take some hairs of his beard with a razor. I shall prepare with them such a spell that he will love you. He then went to the husband and said to him : Your wife does not love you and fell in love of another person. She may kill you if opportunity arises. One day, the master fell asleep and his wife went with a razor to take some hairs of his beard. When she was about to take them, he suddenly awoke and caught her with the razor and killed her. This news reached her relatives who came at once and killed him. Thus quarrels ensued between the triple of the husband and the tribe of the wife.

(17) **Hypocrisy.** Hypocrisy is another evil of tongue. It is to go to two enemies and introduce to each of them as friend and to hold one opinion with each of them. The sage Ammer-b-Yasar said that the Prophet had said : He who has got two tongues in the world will have two tongues in the next world. The Prophet said : You will see on the resurrection day the worst man near God with two faces. He will come to one party with one thing and to another party with another thing. In another narration he will come with one face to one party and with another face to another party. Hazrat Abu Hurairah said : A man having two faces will not be enrolled as a faithful man to God. Malek-b-Dinar said : I have read in the Torah : He who talks with his friend with two tongues and yet claims to be a trustee, God will destroy that tongue. The Prophet said : On the Resurrection Day, the worst men to God will be the liars, the proud, and those men who entertained hatred in the need of their friends. When they met his friends, they hated them. When they were called towards God and His Prophet, they came late and when they were called towards the devil, they came hurriedly.

It has been narrated that when a companion of the Prophet died. Hazrat Huzalfa did not say funeral prayer for him. Hazrat Omar then said : He is one of the companions of the Prophet, but you have not said his funeral prayer. He said : O Commander of the faithful, he is one of the hypocrites. Hazrat Omar said : I ask you : am I included among them ? He said : You are not a hypocrite, Nobody after you can be trusted.

(18) **Praise.** Another evil of the tongue is to praise. In some cases, praise is unlawful. There are six harms of praise, out of

which four harms fall on the praiser and two harms fall on the hearer of praise.

(1) **Faleshood is the first harm.** In case of too much priase, recourse must be had to falsehood. Khated-b-Medan said : If a man praises a ruler or such man as has not got that quality in him, God will raise him in such a way that it will be difficult for him to talk to the people with tongue.

(2) **Show** The second harm at the time of praise is show, as love is expressed by praise but it may not be in mind and he may not believe in all he says. Thus he shows a show or hypocrisy.

(3) The praised man is praised without knowing whether he has that quality in him. It is reported that a certain man praised another before the Prophet. The Prophet then said to them : You have severed the neck of your brother. If he hears it, he will not get salvation. Then he said : If you are to praise a man, say 'I know him as such God knows whether he is pure or impure. I can't say in excess of what God knows of anybody' So it is danger to say that he is a pious man, he is God-fear, he is a pilanthropist. Once Hazrat Omar saw a man praising another. He asked the praiser : Have you travelled with him ? He said : No. He asked him : Have you carried on business with him ? He said : No. He asked him : Are you his neighbour morning and evening ? He said : No. He said : By God, I think you have not known him.

(4) The praised man may be an oppressor or a great sinner. To praise him in such circumstances is unlawful. The Prophet said : When a great sinner is praised, God then becomes displeased. Hazrat Hasan Basari said : He who wishes long life of an oppressor, disobeys God in His world. The praised man gets two harms by the praise. It gives pride in him and he feels self praise. These two things are ruinous. Hazrat Hasan Basari said : One day Hazrat Omar was seated with a stick among the people, when a man Zarat-b-Munzer came there. One of those present said. This man is the chief of Rabiah tribe. Hazrat Omar and those around him heard it. When he came near Hazrat Omar, he was brandishing his stick over his head. At this the man said : O Commander of the Faithful, what sort of treatment is this ? He said : Have you not heard what that man said about you ? He said: Yes, I have heard it. Hazrat Omar said : I feared that praise

may grow in you a sense of pride. For that I destroyed it by the show of strike by this stick.

(2) The second harm is that when a man praises another, the latter becomes pleased and finds solace and as such gives up self-improvement, as he understand that he has reached the limit of progress. He who understands that he has got faults, tries for improvement of his character. For this rason, the Prophet said : You have severed his neck. If he possesses it, he will not get salvation. The Prophet said : If you praise a man in his face, think that you are passing sharp knife round his neck. The Prophet said : It is better to attack a man with sharp sword than to praise a man before his face. Hazrat Omar said : Praise is like murdered as the murdered person is saved from the responsibility of actions. Praise grows idleness or self-praise and pride. Both are destructive like murder.

If the prasier and the praised are saved from these harms then there is no fault in praise. For this reason, the Prophet praised his companions. He said about Hazrat Abu Bakr : If the faith of Abu Bakr is measured with the faith of the people of the world, his faith will be heavier. he said regarding Hazrat Omar : If I was not sent as a Prophet, Omar would have been sent as a Prophet. By this praise, they did not become proud. The Prophet said : I am the leader of the children of Adam and there is no boast in it. In other words, I am not telling it out of pride. When the people once were praising a dead man, the Prophet said : He is fit to receive praise. The sage Mozahed said : There are friends for the children of Adam from the angels. When any Muslim mentions about the good works of another Muslim, the angels says : O son of Adam, keep your mysteries of secrets secret, be pleased with your affairs and praise God who has kept your hidden things secret.

DUTIES OF THE PRAISED MAN: The praised man must save himself from pride, self-praise and idlences, He will not be able to save himself from these evils unless he thinks about his ultimate end and the result of his actions. The praiser does not know what the praised man knows about him. The former will surely not praise him if he knows of him what he knows of himself. The Prophet said : Throw dust at the face of the praisers. The sage Sufiyan-b- Aynah said : He who knows himself cannot beinjured by praise. When a religious man was praised, he said :

O God, this servant of yours has come to me with your hatred. I cite you as a witness over his hatred. Another religious man was praised and he said : O God, three people do not know me. Once Hazrat Ali was praised and he said: O God, forgive me for what they say. Make me better than what they think about me, Once man praised Hazrat Omar who said : You are ruining me.

(19) **Carelessness,** Another harm of tongue is carelessness or inattention in words, specially when they are uttered in connection with religious affairs. The Prophet said : Let none among you say—what God wishes, and what you wish, rather say—what God wishes and then what you wish. Hazrat Ibn Abbas said : One man came to to the Prophet and said in the midst of his talk—what God wishes and you wish. The Prophet said : Have you made me equal to God ? Rather say : What the Almighty God wishes. The Prophet said : God has prohibited you to take oath by the name of your father. let him take oath in the name of God, or else let him remain silent. Hazrat Omar said : Leave them, I did not take oath. The Prophet said : Let nobody among you say : My servant, my maid-servant, as you are all the servants of God and all your women are the maidservants of God. Rather says : My boy, my girl, my son, my daughter. The servants and maid-servants shall not say : My Lord, rather they should say : My chief. All are the servants of God and God is your Lord. The Prophet said : Never call a great sinner—My chief', because if he becomes your chief, you will incur displeasure of your Lord. The Prophet said : He who says : I am free from Islam, he becomes as he has said. If he tells a lie, he will not be able to return to Islam safely. For this reason, the Prophet said : He who remains silent has got salvation.

(20) **Questions of ordinary men about God.** Another evil of tongue is the questions of the ordinary men about God, His attributes, His words and His tongue. These attributes of God are of two kinds—uncreated and created. It is the duty of ordinary men to follow what is in the Quran about commands and prohibitions. To understand the Quran is difficult to many. The Prophet said : Leave to me what I left for you, because your predecessors were destroyed because of their excessive questions and owing to actue differences with their prophets. Give up what I prohibited you. Translate into action as far as you can what I ordered you to do. Hazrat Anas said : The people once

asked the Prophet many questions to which he was enraged. Then he got up on the pulpit and said : You are questioning me, but don't ask except what I informed you. A man came to him and asked : Who is my father ? He said : Your father is Huzaifah. Then two young men came and asked : O Prophet of God, who is our father ? He said : Your father is one in whose name you are called. Another man got up and said : Shall I enter Paradise or Hell ? He said : You will enter Hell, and not in Paradise. When the people saw that the Prophet was enraged, they did not ask him further questions. Hazrat Omar then came to his side and said : We are pleased with God as Lord, Islam as religion and Muhammad as a Prophet. Hazrat said. O Omar, sit down, may God shower blessings on you. What you have known is sufficient. The Prophet prohibited arguments and excessive questions. The Prophet said : Soon the people will put many questions, even they will ask : God created the creatures, but who created God ? When they will ask it, say : God is one, God is above wants etc. (Chapter Ikhlas). Then throw spit by your left side thrice and seek rebuge from the devil. Excessive questions were prohibited in the story of Moses and Khiza. So the questions of ordinary men about the subtle matter of religion are th great objects of danger. Their discussions about the language of the Quran is like the condition of one to whom the king wrote a letter informing him many necessary things but instead of paying attention to these things, he began to lose time in seeing whether the paper of the letter is new or old, for which he will surely be punished. Similarly the ordinary men give up many necessary things but question about many unnecessary and subtle things about God and His attributes.

CHAPTER V

ANGER, HATRED AND ENVY

Anger is a fleak of fire. It arises from the fire of God in heart. It is being burnt like fire in the lowest part of the heart like fire under husk. The hidden pride in the mind of every oppressor and disobedient man is disclosed by anger like the fire that comes out by the rubbing of iron against stone. It appears to those who see with the light of sure faith. The conduct of the devil has found a place in the man in whom anger has found a place, as God says: The devil said: you have made me from fire and made him from earth-7:11Q. Earth is steady and calm and fire is unsteady, up-rising and burning. The result of anger is hatred on account of which a man is ruined.

HARMS OF ANGER: God says: God has created in the hearts of those who disbelieve the evil of ignorance. He sent down His solace upon His Prophet and the believers. God rebuked the unbelievers as they expressed indignation of anger arising out of untrue matters. He praised the believers, as God sent down upon them solace and consolation. One day a man came to the Prophet and said: O Prophet of God, give me order to do a short auction. He said: Don't be angry. Hazrat Ibn Omar said: I asked the Prophet: Give me a short advice by dint of which I may hope for good. He said: Don't be angry. Once Hazrat Abdullah-b-Omar asked the Prophet: What thing will save me from the wrath of God? The prophet said: Don't express your anger. The Prophet once asked some of his companions: Whom do you consider among you a strong man? They said: That is not so. He is the strong man who can control his passion at the time of anger. The Prophet said: He who has got physical strength is not a stronger man than one who can control his passion. He said: God keeps the secret affairs of a man secret who can swallow anger. Hazrat Solaiman said: O dear son, save yourself from excessive anger, as excessive anger makes the heart of a patient man light. God says: He (Yahya) is a chief and of pure character. Akramah explained this verse by saying that 'chief' is the man who cannot be defeated by anger. Abu Darda'a said: I asked: O Messenger of God, teach me such an action which can take me to Paradise. He said: Don't be angry. prophet Ihya told Jesus Christ: Don't be angry. He said: I can't help but be angry. I am merely a

man. Then the Prophet Ihya said: Don't amass wealth. Jesus Christ said: yes, it may be done. The Prophet said: Anger destroys faith as condiment destroys honey He also said: If a man gets angry, he roams near Hell. Once a man asked the Prophet: What thing is hard? He said: Anger. He said: What thing will keep me away from God's wrath? He said: Don't express anger. Jafar-b- Muhammad said: Anger is the key to every evil. A certain Ansar said: Anger is the key to every evil. A certain Ansar said: Anger is the root of foolishness and its guide.

Muzahed said: Iblis said: The son of Adam cannot baffle me in three matters. (1) When any man is intoxicated, we fix a rope in his nose and direct him to whichever direction we like and make him do whatever we like. (2) When he gets angry, he utters such words which are unknown to him and does such works for which he becomes afterwards repentant. (3) When he is miserly with such a thing which is under his control, we engage him in such a work which is beyond his strength.

A wise man said: Appease your anger as it may lead to the disgrace of explanation. Hazrat Abdullah-b-Masud said: Look at the patience of a man at the time of his anger and at this trust at the time of his greed. If he does not get angry, what is your necessity of knowing about his patiences? When he does not have greed, what is your necessity of knowing about his trust? Caliph Omar-b-Abdul Aziz wrote to one of his governors: Don't punish at the time of your anger. When you get angry at any man, keep him in detention. When your anger is appeased, give him punishment in proportion to his crime. Don't inflict on him more than 15 stripes at thee time of punishing him.

Ali-b-Zayed said: A man of the Quraish used harsh words to Caliph Omar-b-Abdul Aziz who remained silent for a long time and then said: You wish that the devil rouses in me the pride of the Caliph and I treat you so rudely that you can take revenge tomorrow on me. A certain wise man said to this son, O dear son, wisdom does not remain safe at the time of anger, just as life does not remain safe in a burning fire. He who gets least angry is the most intelligent among them. If anger concerns any matter of the next world, it is called wisdom and patience, and if it concerns any matter of this world, it is called deceit, because the people say that anger is the enemy of intellect and anger is a danger. Hazrat Omar used to say in his sermon: He who is safe

from amongst you grow greed passion and anger, gets salvation. Hazrat Hasan Basari said: The signs of a Muslim are the following -He will have strength in religion, he will firmly determine in easy matters, he will bring faith in sure matters, he will have knowledge of patience, he will pay his dues, he will adopt middle course in riches, he will have patience at the time of dangers. His anger will not prevail over him, his excitement will not throw him into danger, his passion will not prevail over him, his belly will not disgrace him, his greed will not make him light, his intention will not make him mean, he will help the oppressed and show kindness to the weak, he will not be extravagrnt in expense, he will not misuse his money, he will pardon if oppressed, he will pardon if an illiterate man gives him trouble and the people will remain safe at his hands.

A certain Prophet told his followers: Is there anybody among you who can promise with me that he will never get angry? In that case, he will gain my rank and will reside with me in Paradise and he will be my successor. A young man got up and said: He observed this during his life time. When the Prophet died, the young man became his successor and was named Jul-Kifl meaning he fulfilled his promise truly. Wahab-b-Monsabbah said: There are four elements of infidelity - Anger, passion, greed and foolishness.

WHAT IS ANGER? Know, O dear readers, that the Merciful God first created an animal in such a way that for some of his internal and external ingredients, his destruction was inevitable. Then God gave him such weapons for a fixed time as can save him from that destruction. The internal ingredients with which his body was formed are heat and cold which He set up against each other. In order to save himself from the external dangers, he has been given weapons, one of which is anger. It arises from his mind and removes the destructive elements. So God created the passion of anger from fire and kept it concealed in human mind. Whenever anything stands against his wishes, anger is enhanced in such a way that the blood of heart spreads through all of his veins and as a result his eyes become red and his face reddish. The birth place of anger is heart. The food of anger is revenge and greed. Anger is not appeased without these two things.

THREE KINDS OF MEN: Mankind is divided into three classes according to the degree of anger-(1) one class have got no

anger, (2) one class have got extreme anger and (3) one class have got moderate anger. Regarding the first class off men, they are not good for absence of anger in them. These persons are called man of impotence. Imam Shafeyi said: He whose anger cannot be aroused is an ass. He who has lost his strength of anger by equally is a man of very short intellect. God praised the companions of the Prophet: They are hard upon the unbelievers, but sympathetic towards one another. God said to His Prophet: Fight with the unbelievers and the hypocrites and be hard on them.9:73 Q. This hard treatment is the result of excitement of anger.

(2) Excessive anger is harmful. This prevails upon good qualities. Such a man then goes out of intellect, religion and divine service. He then loses his sense of right and wrong and the power of right and good thinking. He then loses his power of freedom. He becomes then a man afflicted with danger. The cause of excessive anger is an inborn nature and also the result of habit. There are men who remain naturally prepared to get angry soon. They have got a sense of anger in their in born nature. The Prophet said: The coldness of nature appeases anger and breaks up its nature.

ANGER ARISING OUT OF HABIT: There is such man who says: I shall not bear any kind of deceit. I won't bear any harsh word. He who hears it helps him in rousing his anger. Thus when his anger is aroused, he becomes blind and becomes deaf to advises and connsels. The man of thoughts is brave. Anger encompasses the man of thoughts as the steam of heated blood rises up to his brain. Sometimes it covers even the mind of sight. As a result, the eye becomes blood and to him the whole world becomes dark. Fire burns in him. The light of intellect is extinguished: As a result, his figure changes, his eyes become red, the hole of nose becomes changed. If he could have seen his body patiently at the time of anger, he would have become ashamed of it he could have brought his anger under control. The sign of anger upon his tongue is to use abusive languages, upon his body attack, assault and murder. He attacks any man who comes in front. His opponents flee from him. Out of wrath, he cuts his cloths, slaps his own face, beats the ground with his hands and feet, sometimes runs like a wild man and breaks plates and utensils. The effect of wrath on heart is hatred, envy, to be happy over his adversary's sorrows and sorry over his fortunes.

The Prophet said: Sa'ad has got wrath. I have got more wrath than him. God's wrath is more than mine. He said: He who is firm in religion among my followers is good. God says: Let not kindness hold you back in the religion of God. He who has got no wrath is unable to bear hardships for the progress of soul. Anger which rises at the hint of intellect and religion is good. Intellect arouses anger where it is necessary and appeases anger where patience is necessary. The best way is to keep anger on the line of moderation. God enjoins man to stand on this border line. The Prophet said: The middle way is the best of all actions. So the two extremes must be avoided not to be angry at all and to be excessively angry. This is the straight path.

IS IT POSSIBLE TO ROOT OUT ANGER? Man loves something and dislikes something. So there is no alternative for him but to be angry. Something occurs according to his nature and something opposite to his nature. What agree with his natrue is loved by him and what disagrees with his nature is disliked by him. When an object of love is snatched away from him, he becomes angry and when a disliking thing is given to him, he becomes angry. So there are three kinds of things which a man loves.

(1) What man loves first is his constant necessary things-food, dress, habitation, physical health etc. If any man wants to strike your body, it is natural for you to get angry at him. If anybody wants to take your cloth or make you naked, it is natural for you to get angry at him. (2) A man loves also such things of which he has got no necessity, such as fruits, abundant riches, servants and birds and beasts etc. Gold and silver are loved and hoarded. If any one seals them, it is but natural to get angry at him. (3) The objects of love of the third kind are special things for special people, such as books for the learned man. He loves them. If anybody takes away his books, be becomes angry at him. Such is the condition with the implements of expert industrialists and businessmen. The Prophet said with regard to the objects of love of necessary things: He who rises at morn with safety at his dwelling place, with his body sound and with provisions of his day, has been given as it were the world with its treasures. Nobody shall get angry except for the three kinds of things enumerated above. With regard to these three kinds of things, we shall narrate below about the control of anger.

Regarding the first kind of absolutely necessary things, anger should be kept under control and should be expressed according to the rules of Shariat. To root out anger from heart is impossible and unnatural. Regarding the second kind of necessary things, it is possible to get out of anger by practice and habit as it is possible to get out of heart love of unnecessary things. This can be done in the following way. Think that grave is your dwelling house and the next world is your permanent abode, this world is a resting place or a bridge over which you shall have to walk for the next world. So take what is absolutely necessary with you to cross the bridge and leave what is not necessary. So you shall have to leave the world and it is necessary to give up its love. Anger comes out of love and if such habits are formed, anger can be brought under control. The prophet used to have anger but he used to say: O God, I am only man, I have got anger as a man has got. Take my anger as a blessings, purification and nearness from me to any Muslim whom I rebuked, curse or assault. Abdullah-b-Amr said: O Messenger of God, I am writing it although you said it out of anger. he said: By One who sent me with truth, write also this that nothing but truth arises out of my tongue. The Prophet did not say: I have got not wrath. Rather he said: Anger cannot take me out of the limit of truth. In other words, I donot do it according to the behest of anger.

Once Hazrat Ayesha got angry. The Prophet said to her: What is the matter with you? Hazrat Ayesha said: Does not devil come to you? He said: Yes, he comes, but as I invoked God He made me prevail over him and he submitted to me. He does not enjoin me but good. He did not say: The devil does not come to me (devil means here anger). Hazrat Ali said: The Prophet did not get angry for any action of the world. When any true matter charmed him, nobody knew it and nobody got up to take revenge for his anger. He got angry for truth. This was found in his actions. Once a man rebuked Hazrat Solaiman to which he said: If my virtues become less in the scale, I am more heinous than your rebuked. If, however, my virtues become heavy in the scale, I won't suffer harm by your rebuked. He uttered it as the affairs of the next world kept him engaged. Once a man rebuked Hazrat Abu Bakr to which he said: What God has kept secret from you out of my faults is more heinous than your rebuked. A woman rebuked Malek-b-Dinar as hypocrite. He said to the woman: Nobody recognised me more than you. That did not raise his

anger. Once a man rebuked the sage Shibli to which he said: May God pardon you if you have spoken the truth. May God pardon you if you have spoken a lie.

These examples show that the sages did not get angry as they were engaged in the affairs of the next world. There are three causes of not getting angry-(1) the first cause is that the mind is more engaged in more necessary things, (2) the second cause is that the mind is immerged in Tauhid, (3) and the third cause is that he knows that God does not love anger and so more love for God extinguishes the fire of anger. This is possible when the love of the world is ousted from heart.

CAUSES OF ANGER AND ITS MEDICINE: Know, O dear readers,, that you have known that the medicine of a disease is to remove the root cause of that disease. It is necessary to know the root cause anger. Jesus Christ was once asked: What thing is difficult? He said: God's wrath. Prophet Ihya then said: What thing takes near the wrath of God? He said: Anger. Ihya asked him: What thing grows and increases anger? Jesus Christ said: Pride, prestige, hope for honour and haughtiness. The causes which grow anger are self-conceit, self-praise, jests and ridicule, argument, treachery, too much greed for to much wealth and name and fame. If these evils are united in a person, his conduct becomes bad and he cannot escape from anger. So these things should bee removed by their opposite things. Self-praise is to be removed by modesty. Pride is to be removed by knowing one's own origin and birth, greed is to be removed by remaining satisfied with necessary things, miserliness by charity. The Prophet said: A strong man is not he who defeats his adversary by wrestle. But a strong man is he who controls himself at the time of anger.

We are describing below the medicines of anger after one get angry. The medicine is a mixture of knowledge and action The medicine based on knowledge is of six kinds.

(1) The first medicine of knowledge is to think over the rewards and punishments of appeasing anger that have come from the verses of Quran and sayings of the Prophet. Your hope for getting rewards of appeasing anger will restrain you to take revenge. Malek-b-Anas said: Hazrat Omar once was enraged upon a person and ordered him to be assaulted. Then I said: O

Commander of the Faithful, pardon him, give advice for good works and keep away from the illiterate. Hazrat Omar said: Take pardon, enjoin good and keep away from the illiterate. He was as if thinking about this verse. It was his habit that whenever he released the man, Once Caliph Omar-b-Abdul Aziz ordered a man to be whipped. The latter recited the verse: Those who appease anger etc. Then he said to his slave: Leave him.

(2) The second kind of medicine based on knowledge is to fear the punishment of God and to think that the punishment of God upon me is greater than my punishment upon him. If I take revenge upon this man for anger, God will take revenge upon me on the Judgment Day. God said in one of the earlier scriptures: O son of Adam, when you get angry, remember Me. When I get angry, I will not include you among those whom I will destroy. One day the Prophet sent a servant on some work. When he returned very late, he said to the servant: I would have assaulted you if revenge would not have been taken for it in the next world. It is said that there was a king among the children of Israil who had a minister. When the king got angry, the minister showed him a writing in which it was written: Fear death and remember the next world. He used to read it till his anger was appeased.

(3) The third kind of medicine of anger based on knowledge is to take precaution about punishment of enmity and revenge on himself. You feel joy in having your enemy in your presence in his sorrows. You yourself are not free from that danger. You will fear that your enemy may take revenge against you in this world and in the next. (4) Another kind of medicine of anger based on knowledge is to think about the ugly face of the angry man which is just like that of a ferocious beast. He who appeases anger looks like a sober and learned man. So which figure do you like to take-the figure of a beast or that of a learned man? (5) The sixth mdicine of anger based on knowledge is to think that the devil will advise you saying: You will be weak if you do not get angry. Don't listen to it. (6) The sixth medicine is to think: What reason have I got to get angry? What God wished has occurred.

MEDINCINE BASED ON ACTION: When you get angry, say: I seek refuge to God from the accursed devil. The Prophet ordered us to say thus. He also recited this at the time of his anger. When Ayesha got angry, he dragged her by the nose and said: O dear Ayesha, say: O God, you are the Lord of my Prophet

Muhammad, forgive my sins and remove the anger of my heart and save me from misguidance. This is good. (2) If anger does not go by this means, you will sit down if you are standing, lie down if you are sitting and come near earth, as you have been created of earth. Thus make yourself calm like the earth. The caused of wrath is heat and its opposite effect is to lie down on the ground and to make the body calm and cool.

The Prophet said: Anger is a burning coal. It burns in heart. Don't you see your eye-brows wide and eyes reddish? So when one of you feels like that , let him sit down if standing, and lie down if sitting. If still anger does not stop, make ablution with cold water or take bath, as if cannot be extinguished without water. The Prophet said: When anyone of you gets angry, let him make ablution with water as anger arises out of fire. In another narration anger comes from the devil and the devil is made of fire. Fire can be extinguished by water. So when anybody amongst you gets angry, he shall make ablution. He said: When you get angry, take to silence. Hazrat Abu Hurairah reported that when the Prophet got angry, he sat down from standing position and lay down from sitting position and then his wrath appeased. Hazrat said: Become careful, anger is burning coal in the mind of the son of Adam. Have you not looked at his reddish eyes and wide eye-brows? When you see nay of it signs, let him attach his face to earth. He hinted at prostration by this and said to keep the most honourable place among the limbs attached to the earth and to keep it calm.

It has been reported that when Hazrat Omar got angry one day, he wanted cold water his nose therewith and said: Anger comes from the devil and water removes anger. When Urwa-b-Muhammed was appointed Governor of yemen, Obay said to him: When you get angry, look to the heaven above and to the earth below and consider the Creator of both as supreme.

It has been narrated that Abu Zarr said to a man: O son of red mother (son of a maid servant). This news reached the Prophet who said: O Abu Zarr, I heard that you have back-bited your brother Muslim mentioning his mother. He said: Yes. Abu Zarr at once went to the man to please him but the man came to him before and tendered salam. This news reached the Propht who said: O Abu Zarr, raise up your head up wards and look and then know that you are not better than a red or a black man.

Superiority is acquired only by action. Then he said: When you get angry, sit down from standing posture and lie down straight from sitting posture.

MERITS OF APPEASEMENT OF ANGER: God says: Those who appease their anger etc. He praised them. The Prophet said: God lifts punishment from one who appeases anger. God pardons the faults of one who admits his guilts to his Lord. God conceals the hidden faults of one who controls his tongue. The Prophet said: he who comes victorious over has passions at the time of anger is strong among you. He who pardons having power, is more patient among you. He said: Whose appeases anger though having will to translate his anger into action, God will fill up his heart with contentment on the Resurrection Day. In another narration-God will fill up his heart with belief and peace. He also said: Nobody swallows a more bitter pill than that of anger for the pleasure of God. He said: There is a special door of Hell through which no sinner other than one who gets angry illegally will enter. The Prophet said: Who digests anger having power to translate it into action, God will tell him to select any Hur in presence of all His creatures. He said: The drought of anger a man drinks is dear to God. God fills up his heart with faith who digests it.

WISE-SAYINGS: He who fears God cannot commit sin by his anger. He who fears God, cannot do what he likes. If he would not have been such, things would have turned otherwise. Luqman advised his son. O dear son, don't mark the brilliance of your face by begging. Don't take revenge of your anger by the actions of your hatred. Take account of your honour, your passion will then do you benefit. Ayub said: Patience of one moment removes many evils. Sufiyan Saori, Abu Khuzaa and Fuzail were discussing once about renunciation of the world. They said unanimously that patience at the time of anger and forbearance at the time of greed are the best divine service. The faith of one has become perfect in whom there are these three qualities-(1) faith in God, (2) when he is satisfied, his satisfaction does not arise out of any untrue matter, (3) when he is angry, it cannot take him out of truth. When he has got strength, he does not accept what is not for him.

MERITS OF PATIENCE: Know O dear readers, that patience is better than appeasement of anger, as patience is brought with difficulty in appeasing it. To have patience is necessary for

controlling anger and that requires great efforts. If one is accustomed to control anger, it becomes a habit and then anger does not arises. If it arises, he does not feel then anger does not arise. If it arises, he does not feel much difficulty in controlling it. That is the sign of the perfection of intellect. The prophet said: Knowledge is acquired by efforts. He who seeks good deeds gets them. He who saves himself from sin is secure. It appears from above that it is by efforts that patience is gained. It is acquired like the acquisition of knowledge. The Prophet said: Search for learning and with it peace and patience. Treat with modesty with the persons who acquire learning and from whom you learn. Don't be included within the haughty learned men; if so, your ignorance will prevail upon your patience. The Prophet used to say in his invocation: O God, make me fortunate with knowledge, adorn me with patience, honour me with God-fear, and increase my dignity with tranquillity. The Prophet said: Search for high rank to God. The companions said: O Prophet of God, what is it? He said: Join the tie with one who severs it from you. Give one who deprives you. The Prophet said: There are five conducts of the Prophets-shame, patience, taking cupping, cleansing feet and using perfume. The Prophet said: A Muslim gains the rank of fasting all the year and praying all the nights by dint of patience. A man is enrolled as an oppressor and haughty man, but his power does not extend beyond his family members.

Hazrat Abu Hurairah said: A man came to the Prophet and said: O Prophet of God, I have got relatives and I treat well with them but they treat evil with me. I do them good but they do me bad. They hold me in contempt but I keep patience at it. The Prophet said: If you stick to what you say, you are filling up their bellies as it were with the fire of ashes and till that fire remains in them, there will be a helper from God for you. A Muslim prayed: O God, I have got no such money as I can give it in charity. If any man mars my honour, consider it as my charity. God then revealed to the Prophet of the age: Tell him, I have forgiven his sins. The Prophet once asked: Cannot anybody amongst you like Abu Zam Zam? The companions asked: Who is Abu Zam Zam amongst your predecessors. He used to pray at dawn: O God, I had given my honour to one who opposes me. God says: When the illiterate call them, they say Salam. Hazrat Hasan Basari explained that God has spoken here of those who are patient. if they are held in contempt, they donot hold in contempt.

Hazrat Ali-b-Ali explained the word 'Howna' ikn the verse 'they walk upon the earth with modesty' as patience. When they pass by useless talks, they pass honorably. Muzahed said in its explanation-when they are given trouble, they forgive. The Prophet said: O God, let me not reach the age, nor let the age reach me in which the people will not follow the learned, nor be ashamed to be patient, whose hearts will be foreign but whose tongue will be Arabic. The Prophet said: There are such persons among you now with me who are patient and forbearing, then their successors and then their successors., Don't hold different opinions which will separate your hearts and be careful of the dangers of markers. The Prophet once said to Ashaz who came as a deputation to the Prophet: O Ashaz, you have got two conducts which God and his Prophet love. He said: O Messenger of God, my parents be sacrificed to you, what are these? The Prophet said: patience and gravity. These two conducts God gave you. The Prophet said: The Merciful God loves the patient, the shameful, those who love freedom, those who refrain from begging even though they have large family members, and the God-fearing. He hates the hard-hearted, the beggars with earnestness and the fools.

The Prophet said: The divine service of a man who has got not one of the three qualities will not be accepted-(1) such God-fear which restrains him from sinful acts. (2) such patience which restrains the fools (3) and such conduct with which he can live among the people. The Prophet said: When God will assemble all the creatures on the Judgment Day, a proclaimer will proclaim: Where are the persons of rank? Then a party will run towards Paradise hurriedly: When questioned about the reason by angels, they will say: We kept patience being oppressed, we pardoned when held in contempt. Then they will be said: Enter Paradise. How good are the rewards of the doers of good.

Wise sayings. Hazrat Omar said: Acquire learning and seek peace of mind and patience for learning. Hazrat Ali said: There is no good in the increase of wealth and children, but there is good in the increase if knowledge, patience and not to take boast of divine service. When you will do good, praise God. When you will commit sin, beg forgiveness of God. Hazrat Hasan Basari said: Acquire learning and adorn it with gravity and patience.

Aqsam-b- Safi said: patience is the root of wisdom and all affairs. Hazrat Abu Sarda said: I saw the people as leaves without thorns and now I am seeing them as leaves with thorns. If you are acquainted with them, they will ridicule you. If you give them up, they will not give you up. They asked: What treatment shall we mete out to them? He said: If anybody rebukes you, don't respond to him. When you will be poor on the Resurrection Day, it will benefit you. Hazrat Muwayiah said: A man will not reach the rank of Ijtihad or giving opinion till his patience will not prevail over his ignorance and forbearance over his low desires and he shall not be able to reach that rank without the strength of learning. Hazrat Muwayiah asked Hazrat Aham: Who is the foremost brave man? He said: One who removed his ignorance by his patience. He asked him: Who is the most charitable man? He said: He who spends his world for good of his religion. God says: So that the enemity which exists between you and him may be removed as if he is your bosom friend-41:34Q. Hazrat Anas explained this verse by saying: His brother rebuked him. Then he said: If you tell lie, God may forgive you. If you speak the truth, God may forgive me. Hazrat Muwayuiah said to Hazrat Abaabah-b-Eusof: O Ahabah, how have you become chief of your people? He said: O Commander of the Faithful, I keep patience at the treatment of the illiterate. I give their beggars charity and help them in their needs. He who works like me is like me, I am better than him. Hazrat Zainal Abedin said: One day a man rebuked me. I gave him a cloth to put on and ordered one thousand dirhams to be given to him. Khalil-b- Ahmed said: It is well-known that if you do benefit to a man who ill-treats with you, such thoughts occur in the mind of the latter that prevent him from doing further ill-treatment with you. Hazrat Wahab-b-Muhnabbah said: He who shows kindness is shown kindness. He who keeps silent remains safe. He who holds in contempt is defeated. He who makes haste, commits mistakes. He who greeds to do evil deeds does not remain safe. He who does not give up quarrels and disputes is rebuked. He who does not hate sins, commits sin. He who hates sins becomes skinless. He who follows the instructions of God, is safe. He who takes God as friend, becomes the friend of all. He who does not invoke God. falls in want. He who does not fear the punishment of God, falls into disgrace. He who invokes the help of God gains upperhand.

Once a man asked the sage Malek-b-Dinar: I heard that you have back-bited me. He said: You are then more honourable than me. If I have done so, I presented my virtues to you. The wise Loqman said: Three qualities cannot known without three times- (1) A man of patience is not known except at the time of anger, (2) a brave man is not known except at the time of battle, (3) and a friend is not known except at the time of need.

WHEN REVENGE PUNISHABLE? Know, O dear readers, that to treat an oppression with oppression is unlawful. To back-bite for back- biting, to spy for spying and to rebuke for rebuking are unlawful. This is the condition with all sins. But to take revenge or retaliation is allowed according to the rules of Shariat. The Prophet said: If anyman back-bites you for what is in you, don't back-bite him in return for the guilt in him. The Prophet said: If two men rebuke each other, the sin devolves upon one who first rebukes till the rebuked man does not exceed the limit. Two mutual rebukers are devils, accusing each other falsely. One day a man was rebuking Hazrat Abu Bakr who remained silent for long. When he began to take revenge, the Prophet got up. Hazrat Abu Bakr said: O Messenger of God, you were silent till the man was rebuking but when I began to take revenge, you stood up. The Prophet said: An angel was replaying on your behalf till you remained silent, but when you began to retaliate, the angel went away and the devil came in. So I cannot remain where the devil came in.

FOUR CLASSES OF MEN IN THE MATTER OF ANGER: (1) Some men get suddenly angry and get appeased suddenly. (2) Some get angry late and their anger goes late. (3) Some get angry late and it ceases soon. This is best. (4) Some get angry quickly and it ceases late. This is the worst. The Prophet said: A believer gets angry quickly and quickly it appeases. Imam Shafeyi said: He who does not get angry if it is aroused is an ass. He who is given pleasure but is not pleased is a devil. The Prophet said: Beware men have been created of different natures. Some of them get angry late and it stops quickly. Some of them get angry quickly and it stops quickly. One compensates the other. Some get angry quickly and it stops late. Beware! he who gets angry late and it stops quickly is best and he who gets quickly angry and it stops late is worst. Hazrat Omar did not punish a man when he found him intoxicated with wine as it would have been inflicted out of anger. He said: I don't like to whip a Muslim out of anger.

When a man aroused the wrath of Caliph Omar-b-Abdul Aziz, he said to him: If you had not grown my anger, I would have certainly punished you.

HATRED: Know, O dear readers, that when a man wishes to take revenge at the time of anger, it creates hatred in mind. Hatred means the prevalence of the effect of anger in mind. The Prophet said: A believer has got no hatred. There are eight evils arising out of hatred-(1) envy, happiness at the sorrows of another, non- co-operation, contempt, back-biting, ridicule, assault, to give no loan. If anybody is free from hatred, he gets free from all these eight guilts.

Muastah was a relative of Abu Bakr and was adopted by him, He took part in the battle of Uhud and spread the rumour of slander against the character of Hazrat Ayesha. Hazrat Abu Bakr heard it and took oath that he won't spend further for Mustah and help him. God then sent this revelation: A man among you possessing grace and wealth should not take oath not to spend for relatives, the poor and the refugees in the way of God. But let him pardon and forgive. Don't you like that God should forgive you? 24:22Q. Hazrat Abu Bakr said: Yes, we love it. Then he began to spend for him. This is the rank of the truthful.

THREE CONDITIONS OF A MAN OF HATRED: There are three conditions of a man of hatred at the time of his power. (1) His mind remains steady inspite of hatred. In other words, the hated person gets his kindness as he used to get it before from him. (2) The man cherishing hatred pardons the hated man, rather he treats good with him. (3) The third kind of man oppresses the man of hatred. The first kind is the condition of the religious men , the second kind is the condition of the faithful and the third kind is the condition of the worst man.

MERITS OF GOOD TREATMENT IN LIEU OF EMITY

Pardon means not to take revenge though one has got power to take it and to exempt such guilty person from enjoin good an keep away from the illiterate-17:199Q. God says: your pardon is near God fear. The Prophet said: By One in whose hand there is my life, had I been an oath-taker, I would have taken oath in three matters. (1) Wealth does not decrease by charity. So give charity. (2) If a man pardons the faults of another for pleasure of

God, He will give him more honour on the Resurrection Day. (3) If a man opens the door of begining for himself, God opens the door of poverty for him. The prophet said: Modesty does not increase but progress. So take to modesty, God will raise you up. Pardon does not increase but honour. Charity does not increase but wealth. So give charity, God will show you mercy.

Hazrat Ayesha said: I did not see the Prophet taking revenge for any wrong till anybody did an unlawful thing ordained by God. When he did any unlawful things were presented before him, he used to select the easier one till it contained no sin. Hazrat Oqbah said: Once I met the Prophet and handshaked with him hastily out of respect and he said: O Oqbah, shall I not inform you of limitless virtuous acts of the travellers of the world and the next? Join the tie of relationship which is severed by anybody. Give charity to one who deprives you of something. Pardon one who does any wrong to you. The Prophet said: When the Merciful Lord will raise up all the creatures on the Resurrection Day, a proclaimer will proclaim thrice from underneath the Throne: O followers of Tauhid, God has forgiven you. So forgive one another.

Hazrat Abu Hurairah reported: The Prophet prayed two rak'ats of prayer within the Ka'ba after Tawaf after the conquest of Mecca. Then he entered the Ka'ba and placing his hand on the door of the Ka'ba addressed the Quraish: What do you see and what treatment do you expect? The Quraish said: We are your brothers and children of the patient and kind uncle of yours. They repeated it thrice. The Prophet said: I am telling you what Eusof had said to his brothers: To-day there is no reproach against you. May God forgive you and He is the most Forgiving, the Most Compassionate. They then went away as if they arose from graves. Afterwards they all accepted Islam.

Huzail-b-Amr said: When the Prophet came to Mecca, he placed his two hands on the door of the Ka'ba and he was surrounded by the people. He said: There is no deity but God. He is one there is no partner for Him. He has proved His promise true. He has helped His servant and He has also routed the combined forces of the enemies. Then he said: O assembled Quraish, what do you say and what treatment do you expect? I said: O Messenger of God, we pray for good and pardon from you. You are our honoured brother and the son of our kind uncle.

Now all powers are in your hands. The Prophet said: I say what my brother Joseph said: To-day there is no reproach against you. May God forgive you.

The Prophet said: When all the people will be waiting on the Judgment Day, a proclaimer will proclaim: Come you all who will get rewards from God and enter Paradise those people who used to pardon men. Then thousands and thousands of people will stand up. He will admit them in paradise without account. The Prophet said: When a guilty man is brought before any judge, he is not bound to punish him. God loves pardon and He is forgiving. Then he read this verse - Pardon and forgive. The Prophet said: He who has got three qualities with belief will enter Paradise by whichever door he likes and he will marry any black-eyed Hur he likes-(1) He who pays his dues secretly, (2) he who recites after each compulsory prayer eleven times chapter Ikhlas (3) he who exempts his murderer from the charge of his murder. Hazrat Abu Bakr asked: O Messenger of God, will the rewards be obtained if there is only one quality? The Prophet said: yes, even if there is only one quality in him.

WISE SAYINGS

Yezid-b-Mysarah said: If you invoke against a man who has done you wrong, God then says: One with whom you did wrong will also invoke against you. If you wish, I will make your invocation delayed for acceptance up to the Resurrection Day and forgive you. One Christian monk came to Caliph Hashem who said to him: Have you thought over Alexander? Was he a Prophet? The hermit said: He was not a prophet but he was given four qualities. (1) He used to pardon having had power. (2) He used to fulfill promises when he promised. (3) He used to speak the truth. (4) and he used not to put off to-day's work for to-morrow.

MERITS OF KIND TREATMENT

Kind treatment is good. Its opposite evil is harsh and cruel treatment. The result of anger is harsh treatment and the result of good conduct is kind and good treatment. The cause of cruel treatment is anger and the cause of anger is too much greed and love of influence. For this reason, the Prophet praised kind treatment highly. He said: O Ayesha, he who has been given the gift of kind treatment has been given abundant portion of good of this world and the next and he who has been deprived of kind

treatment has been deprived of abundant portion of good of this world and the next. The Prophet said: When God loves the members of a family. He gives them the quality of kind treatment. He also said: God does not give for benevolence what He gives for kind treatment. When God loves a man, He gives him the quality of kind treatment. The members of a family who are deprived of kind treatment are deprived of the love of God. The Prophet said: God is kind and loves kind treatment. He gives for kind treatment what He does not give for harsh treatment. The Prophet said: O Ayesha, mete out kind treatment, as God intended to give honour to Able Bait. So show path towards the door of kind treatment. The Prophet said: He who has been deprived of kind treatment has been deprived of all good. The Prophet said: Do you know for whom Hell-fire would be unlawful? every modest man of sweet tongue, easy and near man (to God). The Prophet said: God will treat kindly with the ruler on the Judgment Day who accorded kind treatment and who was modes. He said: Kind treatment is the sign of fortune and foolishness is the sign of misfortune. He said: Delay comes from God and hastiness from the devil.

The Prophet said: When you wish to do a thing, think of its result. If it is easy, do it or else refrain from doing it. The Prophet said to Ayesha: o Ayesha, take to kind treatment, as it adorns a thing in which there is kind treatment and it disgraces a thing from which it is taken off.

Wise sayings. Hazrat Omar once heard some complaints against one of his governors. He called the people and addressed them thus: O people, I have got rights over you that you should advise me in my absence and help me in my good deeds. I have got rights over you whoever he may be. Know that there is nothing so dear to God as patience and kind treatment of a ruler and there is nothing so displeasing to God than ignorance and foolishness of a ruler. Know that one who keeps the persons under his control in punishment will get punishment from the Unseen. There is a Hadis that learning is the friend of a believer, patience is his minister, wisdom is his proof, divine service is its protector, good treatment is his father, modest treatment is his brother, patience is the commander of his forces. A wise man said: How nice is faith? Learning makes it nice. How good is learning? Action makes it good. How good is action? Kind

treatment makes it beautiful. As patience makes learning beautiful, so one thing makes another thing beautiful. Hazrat Amr-b-As asked his son Abdullah: What is kind treatment? He said: A ruler's kind treatment with his subordinate officers. He asked: What is foolishness? He said: To oppose your Imam or leader and to be modest to one who does you harm. The sage Sufiyan once said to his disciple. O Abu Muhammad, describe it. He said: To put every thing in its proper place, to mete out good treatment in its proper place, to use sword in its proper place, and to whip in proper place. It appears from this that it is necessary that there should be harsh treatment with modesty and kind treatment with harshness. So it is best to take the middle course between kind and harsh treatments.

ENVY

There are many sayings of the Prophet regarding envy. The Prophet said: As fire destroys fuel, so envy destroys virtues. He said: Don't envy one another, don't forsake one another, don't hate one another, don't trade over the trade of another. O the servants of God, be brothers to one another. Hazrat Anas said: Once we were seated near the Prophet who said: Just now one of the inmates of paradise will pass by this way. It was then found that an Ansar was coming by that pathway. Abdullah-b-Omar informed him of the Prophet's saying about him and asked him for what thing he earned that rank. He said: I don't envy any Muslim for any gift on him from God. The Prophet said: No man escapes from three things-(1) bad conjecture, (2) envy and (3) evil sign. I am teaching you the means to get rid of these things. If there is bad conjecture, don't believe it. When you find evil sign, don't believe it, when you hate, don't inquire about it. The Prophet said: The habits of earlier generations have attacked you envy and hatred. Hatred is sharing. I don't say that it shaves hairs but it shaves the religion. By One in whose hand there is the life of Muhammad, you will not enter paradise till you believe. You will not believe till you love one another. Shall I not inform you what thing will establish you on it? Spread peace among you. The Prophet said: Poverty was about to come near infidelity and envy was about to overcome Taqdir. The Prophet said: The behaviors of the other nations will soon attack my people. The companions asked: What are the behaviors of other nations? He said: Pleasures and enjoyments, heedlessness, abundant wealth,

rivalry in the world based on envy, to think one another as distant, to envy one another, to raise rebellion, and then to live in dangers and calamities. The Prophet said: Don't expressed joy at the sorrows of your brothers, perchance God may forgive him and let you down in that calamity.

It is narrated that Moses went to meet his Lord and found a man under His Throne. Seeing his high rank, there grew a spirit of rivalry in his mind and he asked his Lord: What is the name of this man? God did not communicate his name but said: I will inform you about his three good deeds-(1) he does not envy for nay gift of God on man, (2) he does not become disobedient to his parents, (3) he does not roam with slander. Prophet Zaoharia said: God says: An envious man is enemy of My gifts, dissatisfied with God's decree, and dissatisfied with the division of My gifts which I have distributed among My servants. The Prophet said: The greatest of what I fear for my followers is the increase of their wealth for which they will envy one another and quarrel with one another. The Prophet said: Pray for help for fulfillment of secret necessities, as every wealthy man is an object of envy. The Prophet said: Six persons will enter Hell before accounts are taken each for one sin. The companions asked: O Prophet of God, who are they? He said: (1) A ruler for his oppression, (2) a desert Arab for his unjust love for his tribe, (3) a rich man for his pride, (4) a village man for his foolishness, (5) and a learned man for his envy.

A STORY OF ENVY

A man approached a king and said: Treat good with a religious man for his good works and release the wicked as his evil deeds are sufficient as a punishment for him. A certain courtier of the king grew envious of another courtier seeing his fortunes. He complained against that man to the king saying that he had defamed the king as he had a very offensive smell of mouth. The king said: How can I know that it is true? He said: You can know it when the man will place his hand on his nose. He then invited the man to his house and gave him fresh onion to eat with meal. After eating, the man went to the king and fearing bad adore of onion from his mouth placed his hand on his mouth and nose. The king was then convinced of the truth of the statement of the man and sent him with a letter to his governor to put him to death. On the way the envious man requested the

religious man to hand over the letter to him thinking that it contained words of rewards. Accordingly, the letter was handed over to the envious man who took the letter to the governor. When the governor got the letter, he at once put him to death. The religious man went next day to the king as usual, but the latter was surprised to see him alive and asked him about his letter. He said that he handed it over to another man. The king asked him why he closed his mouth and placed his hand over his nose at the time of his interview with him. He said that the man had invited him and gave him meal with fresh onion. So for fear of bad smell, he placed his hand over his mouth and nose. The king said: Sufficient is the wrong deed of a person for his punishment.

WHAT IS ENVY?

There is no envy except for gifts. When God showers gifts on any person, two conditions arise in your mind. The first condition is that you do not love those gifts for him and like that those gifts should go away from him. The second condition is that you do not wish that the gifts should go away from him but that those gifts may be bestowed on you also. This is rivalry or competition in good works and gifts. The Prophet said: A believer makes efforts based on competition bout a hypocrite envies. Envy is unlawful under all circumstances and there is no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of envy. God distributed His gifts among His servants in the world. To envy it is to express displeasure at the distribution of God. So there is no cause of envy. The Quran says: If a good thing reaches you, it grieves them and if a disaster afflicts you, they become joyful-9: 50. The name of this joy is envy for the well- being of others. God says: A majority of the people of the Book wish that you should return to infidelity after you believed -3: 29. God mentioned the story of Joseph and also mentioned the envy of his brothers towards Joseph. They said out of envy: Kill Joseph or throw him into a well-12: 8Q. God says: Mankind was only one Ummat or people. Thereafter owing to envy, they separated themselves. God says: They became separate after knowledge came to them, being rebellious. God gave them knowledge in order to unite mankind and united their hearts by affection for His divine service. But they differed among themselves out of envy and everyone of them wished that he alone would yield authority.

Hazrat Ibn Abbas said: When the Jews fought with a people before the Prophethood of Muhammad (p.h) they used to pray: O God, we invoke you in the name of that Prophet whom you have promised to send and with him a Book. As a result, they used to get victory. When the Prophet from the descendants of Ismail was sent to them, they could recognise him but they did not believe in him. God says in this connection: Before this, they prayed for victory against the unbelievers but when he appeared to them, they disbelieved him. This is out of envy.

To have competition is not unlawful, rather it is commendable. It is an effort towards further progress and advancement. God says: And in this, let those aspire who have aspiration-83: 26Q. God says: Complete one another towards forgiveness from your Lord-57: 21Q. They are like two servants who both try to please their master and hope to defeat the other in this matter. The Prophet mentioned about them. He said: There is no envy for two persons- (1) God gave wealth to one person and also gave him power to spend it in the path of truth. (2) God gave learning to another who acts up to it and teaches it to the people. The Prophet then explained the words of Abu Kabsha Anmari and said: The example of this people is as the example of four persons. (1) They are like the person whom God gave wealth and learning and who spends wealth in useful ways according to his learning. (2) They are like the person whom God gave learning but not wealth and yet he says: O God, had I had wealth like so and so, I would had spent it as he spends. They will get equal rewards. The rewards which a rich man will get by spending money will be equal to those which a poor man will get only by cherishing the desire to spend it. (3) They are like the person whom God gave wealth but not learning and who spends it in sinful acts. (4) They are like the person whom God did not give learning and wealth and who says: Had I had wealth like so and so, I would have spent it in sinful acts like his expense. They are equally sinners. The Prophet rebuked the persons of such intention to commit sins. The Prophet said: No believer is saved from three matters-(1) envy, bad conjecture and bad omen. These are outlets from them. When you feel envy, don't run after it.

THREE STAGES OF ENVY

There are three stages of envy according to status. (1) The first stage is that the envious person loves that wealth and gifts

should go away from the person envied and that they should not come to him again. This is unlawful and worst condition. (2) The second stage is that the envious person wishes to have the gifts of the envied person, such as to have beautiful house like his house, to have a beautiful wife like his wife and to have power like him. This is lawful but not commendable. (3) The third stage is that the envious person does not wish to have identical things for himself but to have similar things. This is condemned in some cases and not in others. God says: Don't greed for the gifts which God bestowed on some of you.

SEVEN CAUSES OF ENVY

There are seven causes of envy arising out of sight of the fortunes of another. (1) Enmity. This is the worst cause. As he is your enemy, you don't wish that he should have gifts and riches and other things of the world and such a person likes that these gifts of God should go away from him. The object of God- fearing men is opposite. They don't envy anybody for these things. God mentioned the envy of the unbelievers towards the believers in this verse: If any good reaches you, it grieves them and if any evil affects you, they become pleased 3:118.

(2) **Dislike of another's good.** An envious man greatly dislikes the well-fare and good of another and it gives him too much pain. He can't bear when the person envied gets any power, recognition and honour.

(3) **Pride.** The envious man takes pride over the envied man and holds him in contempt. God says about the unbelievers in verse (43:31Q). They say: Why has not this Quran sent down to some leading man in either of the two cities? Do they divide the mercy of their Lord?

(4) **To express wonder.** The unbelievers say: Shall we believe in a man like us? They expressed wonder at the claim of the Prophet of prophethood. Thus they cherished hatred against the Prophet seeing his influence and power.

(5) **Fear of failure of object.** For instance, two men work with the same object, but one of them envies another fearing the failure of his object. This is like the envy of two co-wives.

(6) **Greed of name and power.** This is also a cause of envy between two persons. This applies in all spheres of life-worship, industry, beauty, wealth, power etc.

(7) **Narrowness of mind.** This is another cause of envy. One becomes glad to see the loss of fortune of another and wishes that all blessings and gifts should be bestowed on him alone.

True religious men have got no envy. The real cause of envy is love of the world. Those who love the world envy one another for wealth, riches, power and name and fame. The religious persons have got no such greed and as such they have got no envy. They desire the next world and its comforts. There is no narrowness in Mar'fat. The religious persons also do not envy one another in matters of religious advancement. They are praised by God: I have taken out of their hearts envy. They are brethren sitting facing one another upon thrones.

MEDICINE OF ENVY

(1) Envy is a very serious disease of heart. It cannot be cured without knowledge and action. The medicine of envy based on knowledge is to know that envy is injurious for this world and the next but not harm reaches the envied person, rather it benefits him. When you will knew it by deep insight, you will consider it as your enemy and it is injurious to you. (2) Envy is injurious to your world. The fire pangs of envy burns your mind and for that your mind is filled up with sorrows and difficulties. (3) The envied person suffers no harm in this world and the next. It is clear that there will be no harm of the envied person. God gives properties and wealth to a person for a certain term and there is decree for every age. A certain Prophet complained to God against the oppression of a certain queen's administration. God then revealed to him: Till her rule does not end, you live elsewhere fleeing away from her. In other words, there is no alternative to change the decree which I have written for her. So bear patience till the end of her time. If by envy, gifts would have gone, God's gifts would not have been bestowed on you or anybody in the world. The unbelievers envied the Muslims for the gift of faith. God says: Many people of the Book like out of envy that you should return to disbelief after you have believed.

(4) The benefit of envied person in this world and the next world is open. The envied person will gain benefit by your envy,

but you think that he is oppressed. The envied person if back-bited will get the various of the envious person. The worldly anxieties of the envious person are a gain of the envied person. A desert Arab asked the Prophet: O Prophet of God, what is your opinion about a person who loves a people without seeing them? The Prophet said: He is with one whom he loves. A desert Arab asked the Prophet during his sermon: O Prophet of God, when will occur the Resurrection? He said: How have you prepared for it? He said: I donot pray much for it, nor fast much, rather I love God and His Prophet. The Prophet said: You will be then with one whom you love. Hazrat Anas said: The Muslims did not feel so much joy after their conversion to Islam than that of this day.

It appears from this that the great matter of the Muslims was to love the Messenger of God. Hazrat Anas said: We began to love the Prophet, Abu Bakr and Omar but we could not do divine service like them but yet we cherished hope to live with them. Hazrat Abu Musa said: I asked, O Messenger of God, one man loves those who pray, but he does not himself pray. He loves those who fast but does not himself fast. The Prophet said: He will be with one whom he loves. One man said to Caliph Omar-b-Abdul Aziz: Every man says from the beginning: If you can be learned, be a learned man. If you cannot be a learned man, be a student. If you cannot be a student, love him if you cannot love him, don't hate him. He said: Glory to God, God made a way for us. The Prophet said: Three classes of men are inmates of Paradise-(1) One who does good deeds, (2) one who loves the doers of good, (3) and one who removes difficulties from the doers of God. So you should not get out of these three classes by taking recourse to envy and hatred. The devil has entered your mind and keeps you out off these three classes. Evil returns to you as God says: 'The evil machination falls on those who contrive it.' Many a time it happens that the snare which is laid for an enemy falls on the person who contrives it.

(2) MEDICINE OF ENVY BASED ON ACTION

To do an action opposite to the cause for which envy aries is its medicine, be it with words or with actions. If your object is to mention the guilts of the envied person out of envy, then the medicine to remove it is to praise him. If the cause is pride, its

medicine is to treat with him with humility. If envy advises you to destroy another's property, its medicine is to help him.

To drive out envy from mind. Envy is an evil of the mind and not of any organ of the body. God says: They do not find in their minds narrowness for what they were given. God says: They wish that you should turn infidels. God says: When any good reaches you, they become sorry. The action of envy is expressed through back-biting and falsehood. So he will be sinner for entertaining envy in mind. When it is expressed in outer organs of the body, to seek pardon becomes compulsory for it.

CHAPTER VI

ATTACHMENT OF THE WORLD

All praise is due to God who discloses the merits and demerits of the world to His friends. They weighed its benefits and harms on the scale and found that its harms are greater than its benefits. The world is like a beautiful unchaste woman who attrates the people towards her by her beauty but she has got such secret diseases which destroy one who goes unto her. If you do good to the world for one hour, it does you harm for one year. If you carry on business with the worldly people, you gain no benefit but loss. He who seeks the world faces many dangers and difficulties which cannot be enumerated. Who so wants it, it flees away from him ; and who so does not want it, it goes to him.

THE WORLD IS AN ENEMY OF GOD

The cause is that the world cuts the ways of divine service. For this reason, God keeps an eye on it since He created it. The world is an enemy of the friends of God. The cause is that it presents itself with its best grandeurs just like an unchaste woman dressed with various beautiful dresses. The world is also an enemy of the enemies of God. The cause is that the world entraps them in its net of love after deceiving them and opens its door of love for them. They are deceived by its love and get attached to it.

The result is that they are dishonored and disgraced and they go away from it. Their hearts are pierced for its separation and fortune bids them adieu for ever. Then there is no limit to their remose and they therefore seek refuge to God. They have purchased this world in exchange of the next world.

When the harms of the world are many, we should know its snares and charms and then save ourselves from its deceptions and love.

EVILS OF THE WORLD

There are innumberable verses of the Quran regarding the evils of the world. The goal of the Prophet was to turn away the people from the evils and harms of the world and so there is no necessity of collecting verses from the Quran about it. I shall mention only some Hadis.

(1) It has been narrated that the Prophet was once passing by a dead goat and said to his companions : Don't you look to the dead animal ? Its owner is now looking at it with hate. By One in whose hand there is my life, just as this dead goat is more an object of hate to its owner, the world is likewise more an object of hatred to God. If the value of the world would have been like the wing of a mosquito, He would not have given a drought of water to an unbeliever to drink. (2) The Prophet said : The world is a prison to a believer and a Paradise to an unbeliever. (3) He said. The world is caused and all the things in it are cursed. 94) He said: He who loves the world injures his hereafter and he who loves his hereafter injures his world. So take what will last for ever by giving up what will not last. (5) He said : Love of the world is the root of all sins. (6) Zaid-b-Akram reported : We were once with hazrat Abu Bakr. He ordered for water and honey which were brought to him. He lifted them to drink but began to weep. On being asked the reason, he said : Once I was with the Holy Prophet and saw that be was wiping out something from his body. I asked him : O Prophet of God, what are you throwing out ? He said : This is the world. It came to me with beautiful face. I said : Be off. The world said : You have saved yourself from me, but those who will come after you will not be safe from my hand.

(7) the Prophet stood by a place full of human bones and said to the people : Do you like to look at the world ? He then took a rotten cloth and melted bone and said. This is the world. He said that the wealth and pleasures of the world will be ruined like the rotten cloth and all the people will be melted like the melted bone. (8) The Prophet said : This world is sweet and fresh and God made you His representatives therein. He is looking how you act therein. (9) When the children of Israil were given enormouse wealth and when they were engrossed therein, they were attached to the worldly pleasures, love of women and precious scents and dresses. (10) Jesus Christ said : Don't take the world as you lord. If you do so, it will make you slaves. Hoard up

your wealth with such One who will not destroy it. Guards of wealth of this world cannot be relied on, but you can rely on the guards of God. He also said : O my disciples, I have leveled the world with earth for you. Don't take it up after me. One of the evils of the world is that the people commit sins therein. Another evil of the world is that the next world cannot be acquired unless this world is given up. So take care and think that the world has passed away and don't live therein with happiness. Know that the root of all evils is attachment for the world. Many a time the present greed becomes the cause of man's calamities.

(11) **Jesus Christ also said :** The world lies behind you and you take seat thereon. Therein the kings and women stand as stumbling blocks against you. Don't dispute with the kins regarding this world, as they will not stand in your way if you give up connection with hem and their affairs. Save yourselves from women with fastings and prayers. He also said : The world searches for the people and the people search for the world. The world searches for one who searches for the next world till his provision does not become complete for him. The next world searches for one who searches for the world till his death. Thereafter it catches his neck and climbs upon him. He also said : God created nothing so obnoxious than the world. He did not look at it on the day He created it.

(15) It has been reported that Hazrat Solaiman was roaming in air and birds were giving him shade and men and Jin were on his right and left sides. He met a hermit of Banu Israil on the way and the hermit said to him : O son of David, the Almighty God has given you reign and power. At this, Solaiman said : One Tasbih (praise of God) in the book of deeds of a believer is more superior than my reign, as what has been given to the son of David will end but Tasbih will remain, (16) The Prophet said : Excessive wealth has kept you forgetful. The son of Adam says : My wealth, my wealth. Have you got any other wealth than what you have eaten and ended, what you have put on and got old, what you have given in charity and remained lasting ?

(17) **The Prophet said :** He who has got no abode takes the world as his abode. He who has got no wisdom makes enmity for it. He who has got no power of doing justice, coverts it. He who has got no sure faith makes efforts for it. (18) He said : He who gets up at dawn with the world as his object of thought is not

God-fearing in any matter. God gives him four conducts in his mind—(1) such anxiety as has got no end, (2) such engagement as has got no limit, (3) such poverty as can never make him rich. (4) and such hope which has got no end.

(19) **Hazrat Abu Hurairah reported :** The Prophet said to me : O Abu Hurairah, shall I show you what obnoxious things are there in this world ? I said : O Prophet of God, show me. Then he caught my hand and took me to a valley of Madina and showed me a place full of carcasses, stools and urine, rotten clothes and bones and hides. He said : O Abu Hurairah, there were in their heads greed like you greed and hopes like you hopes, but to-day those are with the rotten remains and those will be consumed by earth after some days. All these are of the world. If you can weep at the sad plight of the world, then weep. Then we began to weep.

(20) **Hazrat Daud-b-Hallal reported** that it is written in the Scripture of Abraham : O world, how ignoble you are to religious men. You have presented yourself to them with your grandeurs, but hatred has been cast at you in their hearts and for that they have turned away from you. There is nothing so obnoxious to Me like you. Every act of your is mean and comes to destruction. I have recorded for you on the day I created you that you will not stay with anybody forever and that he who loves you will be miser. Thanks to those pious men who seek Me with pleasure in their hearts, those in whose hearts there is truth and who stand on right path. Happy are they as they will get rewards of what their hands have acquired. When they will come to Me from the graves, light will move forward in front of them and the angels will surround them. They will get mercy as they all hoped it from Me.

(21) **The Prophet said :** There will appear such persons on the Resurrcetion Day whose merits will be high like the hillock of Tohama but they will be ordered to go to Hell. The comapnious asked : O Prophet of God, did they say prayers ? He replied : Yes, they observe prayers and fastings and prayed also at night but whenever anything of the world came to them, they jumped upon it. The Prophet said in his sermon : A believer will live with two fears. One fear is for his fate which is past and he does not know what was recorded therein. Another fear is his book of deeds which yet remains and he does not know what has been recorded by God therein for him. So a servant should gather

sufficient provision for himself, from the world for his next world, from his life for his death, from his youth for his old age because the present world has been created for you good and you have been created for the next world. By One in whose hand there is my life, there is no field for labour except Paradise and Hell and there is no abode after the world.

(22) **Jesus Christ said :** Love of both this world and the next cannot remain united in the heart of a believer just as water and fire cannot remain united. Hazrat Gabriel asked the Prophet Noah : O one having a very long life, how have you found the world ? He said : It is like an abode having two doors. I have entered through one door and come out of another.

(23) **Jesus Christ was asked :** Why do you not construct a house to live in ? He said : The abode of our predecessors is sufficient. The Prophet said : Beware of the world, as it is a sorcerer greater then Harut and Marut.

(24) **Hazrat Hasan Basari said :** Once the Prophet came out to his companions and said : Who is one amongst you who does not wish bright eye sight after his blindness ? Beware, the more he is attached to the world and the longer is his hopes, the more God makes his heart blind ; and the more one gives up the world and the more he curtails his hopes, God gives him more wisdom without education and guides him more without guidance. Beware, there will come such a people after you whose kingdom will not be alright without pride and miserliness and who will not love except for passion. Beware, whoever reaches that age and remains patient over poverty even though he can acquire wealth and remains patient over hatred even though he can earn love, and remains patient over dishonor even though he can earn honour and he has got no other object for these things than the pleasure of God, will get rewards of fifty truthful men.

(25) It has been reported that the Prophet Jesus Christ began to search for regue having fallen in storm, lightning and thunders, til he found a tent and came to it, but when he found a beautiful, woman therein he returned from there. Thereafter he came to a cave wherein there was a tiger. Then he placed his hand upon the ground and said : O Lord, you have given shelter to everything, but not to me. God then revealed to him : Your shelter is God's mercy. I shall get you married on the

Resurrection Day with one hundred Hurs whom I have created with My hands. Your marriage ceremony will continue for four thousand years, one day of which is equal to the age of this world. I will order a proclaimer to proclaim : Those who were religious and asectic will join this marriage ceremony.

(26) Jesus Christ said : Alas for one who is addited to the world. How can he die after leaving the world and its fortunes ? How does the world play deception with him and he puts trusts in it? The world plays treachery withhim but he lives out of its fear. What he does not love comes to him, what he loves goes away from him. What has been promised for them must come. Alas for one whose only object of thought is this world and whose actions are sins. How can he appear to-morrow with sins?

(27) It has been reported that God revealed to Moses : O Moses, what necessity have you got in the abode of the sinners (world) ? It is not your abode. Drive out your thoughts from it and remain aloof on the strength of your wisdom. What a bad house it is ? It is a good abode for one who does good therein. O Moses, I am searching for one who commits therein oppression secretly, so that I may take his virtues and give them to one oppressed.

(28) It has been reported that the Prophet once sent Hazrat Abu Obaidah to the province of Bahrain. He went there and returned with enormous wealth from the inhabitants and placed it before the Prophet. The Ansars came to know of it and assembled for morning prayer to the mosque. After prayer the Prophet said : You have perhaps heard about the riches brought by Abu Obaidah. Then he said : I don't fear for your poverty but I fear for your enormous wealth as our previous nations got it. They got enormous wealth and engaged in quarrels with one another. As they were destroyed by this wealth, you will likewise be destroyed by it.

(29) **The Prophet said:** I fear that you will be given the plenties of the world. He was asked : Who are the plenties of the world ? He said : Riches and treasures of the world. The Prophet said : Don't keep mind engaged in the thoughts of the world.

(30) **Jesus Christ said to his disciples :** In order to get peace of this world as well as of the next, it is more preferable to eat bread with only salt, to wear gunny bag and to sleep in stables.

(31) Hazrat Anas reported that the Prophet had a she camel named Ajwa which defeated all camels. A desert Arab came with a camel which defeated Ajwa. The Muslims were grieved to see this and the Prophet said : It is a duty of God that He does not raise up a thing without lowering it. (32) Jesus Christ once said : Who is there who constructs a house in the currents of sea ? It is the world. Don't take it as your permanent abode. (33) Jesus Christ was once asked : Give me such short advice by virtue of which God will love us. He said : Hate the world and God will love you.

(34) **The Prophet said:** If you had known what I know, you would have laughed little and wept much. Hate the world and love the next world. (35) Abu Dara's said : Had you known what I know from the Prophet, you would have come out to every elevated place and wept for salvation of your soul, given up the riches and treasures of the world except what is essentially necessary for you. (36) Jesus Christ said : O my disciples, be satisfied with little of worldly riches but with greater divine service, as the worldly addicted man remains satisfied with little of divine service but greater worldly riches.

(37) **Jesus Christ said:** It is of greater virtuous act to give up the world for those who search the world for religion. (38) The Prophet of Islam said : The world will be broadened for you after me but it will consume your faith in such a way as fire consumes a dry wood. (39) God sent revelation to Moses : O Moses, don't be addicted to the world, as you will not come to me with a greater sin than this. (40) Once Moses passed by a man who was weeping. He found the man in the same condition when he was returning. Then Moses prayed to God : O Lord, your servant is weeping for fear of you. God said : O son of Imran, if his tears flow over his head and he keeps his hands raised up till they fall down, I shall not forgive him as he loves the world.

Wise sayings Hazrat Ali said : He who has got six virtues leaves nothing for search for Paradise and for salvation from Hell- obeying God after knowing Him, following truth after knowing it, disobeying the devil after knowing him, saving himself from falsehood after knowing it, giving up the world after knowing it, and search for the next world after knowing it. Hazrat Hasan Basari said : God shows mercy on him who competes with another in matters of religion and He throws one

on his neck who competes with you in matters of the world. Loqman advised his son : O darling, the world is a deep sea and many people are drowned therein. Make God-fear as your boat, Iman as your oar, God-reliance as your sail, so that you may get salvation, or else I don't see the cause of your salvation.

The saint Fazil said: We should ponder deeply over the Quranic verse : I have made adornments for the world. I have created them with the object that I will see who among them is great in good works. A hermit was questioned : What do you think about time ? He said : Time destroys the body, creates new hopes, takes death near and removes light distant. A certain sage said : success in the world means failure, cleanliness therein means uncleanliness and its dwellers remain in fear of loss of wealth, of clamity and impending death. One man said to the saint Abu Hazem : I have got no abode in the world, yet I complain to you about my attachment to the world. He said : Look to what God granted you regarding wealth. Don't take except what is lawful. Don't spend except for things for which you should spend. If you conduct yourself in such a way, attachment for the world will not harm you. The saint Fazil said : If the transient world was made of gold and ever-lasting and the next world of clay, it would have been our duty to love the clay-made next world than the world made of gold. How futile is it to love transient earth-made world than to ever-lasting gold-made next world.

The wise Loqman said to his son: O darling, sell your world in exchange of your next world. You will then get benefit in both the worlds. Don't sell your next world in exchange of this world, you will then be a loser in both the worlds. Hazrat Ibn Abbas said : God divided the world into three parts—(1) one part for the believers, (2) one part for the hypocrites and (3) one part for the infidels. A believer gathers his provision therein, a hypocrite adorns it and an infidel makes enjoyments therein. Hazrat Baheli said : After the Prophet became the messenger of God, the armies of the devil came to him and said : One Prophet has appeared and one nation has come out. What shall we do now ? The devil said : Do they love the world ? They said : Yes. The devil said : I have got no anxiety about them even though they do not worship idols provided they love the world. I will come to them

morning and evening with three advices—(1) acquire wealth unjsutly,(2) spend money in improper places and (3) be miser in places where expenditure is necessary. All sins arise out of these three matters.

Hazrat Ali was once asked about the world. He said in short that accounts will be taken of lawful things in the world and punishment will be given of unlawful things. Abu Solaiman Darani said : When there is the next world in the mind of a man, the world stands before him. When there is the world in his mind, the next world does not come in, as the next world is honourable but the world is an object of hatred. Malek-b-Dinar said : The thoughts of the world will come out of your mind in proportion to your sorrows for the next world. Hazrat Ali said : This world and the next world are like two-co-wives. A co-wife will be dissatisfied in proportion to your giving satisfaction to another co-wife.

Hazrat Hasan Basari said: I saw such men to whom this world was more an object of hatred than the trodden mud. They had no attention to whom it went, to whom it rested and from whom it set in. Once Hazrat Omar went to visit Syria when Abyu Obadah was its governor. He came riding on a she camel to receive Hazrat Omar. The she-camel had a rope tied with her nose. Hazrat Omar conversed with him and then came to his abode but found nothing therein except a sword, a shield and a wood stand for placing the Quran therein. The Caliph asked him : Why have you not kept other necessary things in your house ? The governor said : O Commander of the Faithful, these things will carry me to the place of questions and answers (grave). The wise Loqman said to his son : O darling, you are drifting away from this world from the day in which you were born and advacning towards the next world. The abode to which you are proceeding is better than the abode from which you are drifting away.

The saint Farnil-b-Iyaz said: Wonderful is the man who roams merrily even though the knows that death is inevitable. Wonderful is the man who laughs even though he knows that Hell is a truth. Wonderful is the man who remains satisfied with the world even though he knows that it is transient. Wonderful is the man who keeps himself engaged in earning wealth even though he knows that fate is true.

Once an old man of 200 years of age came to the Caliph Muwayiah who asked him what he wanted from him. The old man said : I wish to get from you the life that has passed and to remove death which is near. He said : I have got no power over that. He said : Then I have got nothing to ask from you. Hazrat Hasan basari said : The life of a man will not go out of the world without repentance for three things—(1) he could not enjoy with satisfaction what be hoarded, (2) he could not fulfill what he hoped for, (3) and he could not do actions which ought to have been done for the next world. A certain sage was asked : For whom is this world ? He said : For those who give up this world. He was asked : for whom is the next world, He said : For those who want it.

The saint Ihya-b-Ma'az said: The wise men are three—(1) he who gives up the world before the world gives him up, (2) he who keeps himself prepared for his grave before he enters it, (3) and he who keeps God satisfied before he meets Him. Hazrat Ali said : The following six things are the world—(1), food, (2) drink (3) dress, (4) conveyance, (5) woman and (6) scents, Honey is the best of foods and it comes from the mouths of bees. Water is the best of drinks. Both the virtuous and the sinners enjoy it. Silk cloth is the best of dresses and it is the saliva of worms. Horse is the best of conveyance. The Prophet fought riding on it. Woman is the best of coveted things to a man. He takes pleasures in penetrating his genital organ into female vazinal canal. Thus vazina is the most coveted thing in a woman. Musk is the best of scents and it is the blood of deer.

Hazrat Hasan Basari once wrote to Caliph Abdul Aziz : This worlds is transient, not ever-lasting. Adam was sent to the world as a sort of punishment. O Commander of the Faithful, fear the world. Giving up the world means gathering provision from the world for the next world. To remain in want in the world means to posses wealth in the hereafter. Every moment of the world destroys a man. He who honours the world, is humiliated by it. He who hoards up for the world, is thrown into wants. The condition of the world is like poison. He who does not know it eats it and therein there lies his destruction. Live in the world like the person who treats his wound and bears hardship for a time for fear of long sufferings and keeps patience of bitter pills for fear of too many medicines. So fear this abode of deception,

deceit and treachery. Treasures of the world were presented to our Prophet. Had he accepted them, he would not have received honour like the wing of a fly.

There is in Hadis Qudsi that God said to Moses : When you see some wealth coming to you, tell it: Punishment of sin will soon come. When you see poverty coming to you, say : Welcome to you, thanks to the sign of the religious men. If you like, follow Jesus Christ as he used to say : Hunger is my curry, God-fear is my sign, Sufi cloth is my dress, sun-rays in cold season is my provision, morning is my lamp, my feet are my conveyances, what the earth grows is my food. I pass nights having nothing and I pass my days having nothing. Who is a richer man than myself?

Hazrat Ohab-b-Munabbah said : When God sent Moses and Haron to Pharaoh, He said : Don't fear him, his forelock is in my hand. He cannot move his tongue without My permission and cannot breathe. Hazrat Ali said in his sermon : O people, know that you are dead and you will be raised up after you are deal. Let not the world's life deceive you. This world's life is surrounded by dangers and difficulties, its destruction and its treachery are well known to all. What is therein will pass away along with the world and the world will roam in the midst of its votaries.

ILLUSTRATIONS OF THE WORLD

(1) **First illustration:** The world is moving towards destruction. The world promises that it is lasting, but it breaks its promise immediately after that, Look to the world. It is motionless and steady, but really it is always moving.

(2) **Second illustration:** The world is like a shade. Shade seems to be steady at its outward look, but really it is moving and constantly drifting.

(3) **Third illustration:** The world is like dream of night and like the different ideas in dream. The Prophet said : The world is like a dream and like happiness and punishment in dream. Eunus-b- Obaaid said : I found myself like a sleeping man in the world. He sees what he likes and does not like and then he wakes up from sleep in this condition. Similarly the people are asleep and rise up at death.

(4) Fourth illustration: The world is like an unchaste woman. The world at first treats well and then leads to destruction. The world dresses itself like an unchaste woman and calls the people towards her. Whenever she takes the people to her house, she ruins them. Jesus Christ saw the world in his mind's eye like an old woman dressed nicely and asked her : How many husbands have you taken ? She said : There is no limit. He asked : Have all of them died during your life time or have they divorce you once after another ? The woman said : I have ruined all of them. Jesus Christ said : Woe to your remaining husbands. Thy do not take lessons seeing the condition of your previous husbands. They do not take care even tough you have runined them one after another.

(5) Fifth illustration: The world is like anugly old woman. The outer form of the world is one kind and its secret form is another. Its outer form is nice but its inner form is ugly and poisonous. So the world can well be compared to an old and ulgy woman. The saint Abu Bakr-b-Iyash said : I saw the world in dream as an ugly woman with dislevelled hairs. She is beating drum with her hands and many people are dancing behind her. When she came forward, she said : If I can win over you, it will be good. I will deceive you as I have deceived these people. Then Abu Bakr wept : I saw this woman before I came to Bagdad.

(6) Sixth ill illustration: Know, O dear readers, that a man has got three conditions—(1) one condition is that he was nothing at one time and that was before his birth. (2) The second condition is that he will not see the world after his death till resurrection. (3) The third condition is the time between these two times—the time of life. This is the time of life's span. Now compare this short time with the endless time before and after. For this reason, the Prophet said : 'I am in this world like a sojourner who travels in scorching rays of the sun and then sleeps for a time under the shade of a tree on the way and then rises up and walks. He who looks to the world with this angle of vision, can not be addicted to this world. He cannot look how his days pass by, whether in sorrows and difficulties or in joy and happiness. He does not construct any building or a house of wood up to his death. One day he saw a companion constructing a house of wood and said : I am seeing that death is faster than this house. Jesus Christ said : The world is like a bridge. Cross it

but do not live in it. This is a clear illustration as this world's life is drifting towards the next world. The beginning of this bridge is the birth place and the end is grave. To construct houses on the road and to adorn them is foolishness in the extreme as it shall have to be crossed.

(7) **Seventh illustration:** At first, if seems that there is joy and happiness in the world but it is difficult to get out of it safe. Hazrat Ali wrote to Salman Faresi : The world is like a snake which is smooth on touch but whose poison is destructive. So be careful of what seems therefrom liking to you. When you are certain that you shall have to part from it, you should give up all thoughts about it. The more you enjoy the objects of happiness in the world, the more it will be the cause of your sorrows.

(8) **Eight illustration:** The Prophet said : The worldly addicted man is like one who walks upon water. Can he walk upon water without getting his feet wetted in water ? This is a lesson for those who think that their soul is pure though their body is in worldly happiness. Worldly attachment becomes a stumbling block to getting pleasures in divine services. Jesus Christ said : I tell you with truth, the worldly addicted man does not get pleasure in divine service as a diseased man does not get any taste in delicious foods. I tell you with true that if you do not hold under control your riding animal, its nature will change and you will feel difficulty in riding on it. Similar is the condition of mind. If you cannot keep the mind under control by constant divine service and remembrance of death, it will become hard and harsh. The Prophet said : There are difficulties and danger sin the world. The good work of any of you is like a pot. If its upper portion is clean, its inner portion is also clean and if its upper portion is unclean, its inner portion also is unclean.

(9) **Ninth illustration:** The Prophet said : The world is like a torn cloth from its beginning to end. The end of the cloth is hanging up with a thread which will soon be torn.

(10) **Tenth illustration:** Jesus Christ said : The searcher for the world is like one who drinks water of sea. The more he will drink the saltish water of the sea, the more his thirst will increase and ultimately he will meet with his end.

(11) **Eleventh illustration:** The temptations and greed of the world conduce to happiness as the greed for food is enjoyable to

belly. Everyone will see his greed of the world stency and an object of hatred at the time of his death as the delicious foods become obnoxious in stomach. The more the food is delicious and tasteful, the more the stool gives out obnoxious smell. Similarly the more the temptations are delicious to heart, the more it will become troublesome at the time of death. The more a man has got worldly riches, the more are his pangs of separation at the time of his death. What is the meaning of death except the leaving of the worldly riches ? The Prophet said : God likened the world to the food of men and likened the food to the world.

(12) **Twelveth illustration**: The Prophet said : What is this world in comparison with the next world ? This world is like that scanty water which a finger catches when it is put into sea.

(13) **Thirteenth illustration**: Know, O dear readers, that the worldly men are like the people in their carelessness who got on a boat and the boatman held it up with an island and asked the boarders to clear their natural calls. Some of them returned soon after their calls of nature and some sat in the island heartily enjoying the songs of birds, seeing the beautiful brids and beasts and other charming things of the island. They returned after sometime only to find their places in the boat made too narrow. Some of them totllay forgot the boat and settled in the island without heeding the boatman's words that they should return soon to their boat. As a result they stayed in the island and died soon after without getting food and drink. This is the illustration of the world. Those who forgot their permanent abode and are engrossed in worldly enjoyments, they meet with spiritual death and destroy themselves. Nothing will go tight them at the time of their death except good deeds.

(14) **Fourteenth illustration**: Hazrat Hasan Basari reported : I heard that the Prophet gave advice to his companions : The world is like a company of people who were travelling through a desert. Their provisions ran short and they faced death. When they where in this this condition, they found a man coming towards them from a distance. When he came, he said to them : If I can take you to a fountains and a good garden, will you obey me ? they said : Yes, we shall not disobey you. We swear in the name of God. He then took them to a fountain and a garden full of vegetables and fruits. Thus they saved their lives after eating them. The man said : O people, now you may go. Some of them

obeyed him and went away from that place. Those who disobeyed were soon caught by enemies and were either killed or made captives.

(15) **Fifteenth illustration.** This world is like guest or rest house built for the travellers and not for permanent residence therein. The rest house is to be enjoyed only temporarily. This world is similarly a rest house for the travellers of the next world who will take benefit therefrom for their permanent residence.

SPECIAL KNOWLEDGE OF THE WORLD

What is the world? Which portion of the world is to be accepted and which to be rejected ? Which is good in the world and which is bad ? This world and the next world are two conditions of your mind. everything before death is world and everything after death is next world. The thing which gives you pleasure before death increases your greed and gives you taste is the world for you and the thing which will give you pleasure after death is the next world.

THREE KINDS OF THINGS ARE NOT WORLD.—(1) The things that will go to the next world with a man and knowledge and actions. The objects of knowledge are God, His attributes, His actions, His sovereignty over heaven and earth, etc. Actions mean the actions done for the sake of God and His pleasure. The learned man is he who possesses these two attributes. To him knowledge of the former is greatest, for which he gives up food, drink and even marriage, as the happiness of the former is greater than that of the latter. This knowledge is a portion of the world, yet it cannot be called world. It is included within the next world. A certain sage said : I fear death as it will destroy my might prayer. Another sage said : O God, give me strength in the grave to pray, to bow and prostrate. The Prophet said : Three things of the world are dear to me-wife, scent and prayer. Even prayer was considered as belonging to the world. The things which can be perceived by the five senses are of this world. Prayer is done by movements of bodily organs and therefore it is included within the world.

(2) **Things of the second kind.** These things are also not included within the world and these are such things as are absolutely necessary for a man in this world. What is not absolutely necessary is world. What is not done for the next

world is world and not next world, just as to enjoy lawful things in excess of necessity, to enjoy silver and gold, horse, cattle, landed property, houses and buildings, dress and delicious foods of various kinds. Hazrat Omar reported that he had appointed Abu Darda'a as governor of the province of Hems. The governor erected a latrine with two dirhams' expense. Hazrat Omar wrote to him on getting this news : From Omar, Commander of the Faithful, to Abu Darda'a. You have got ample worldly adornments in the places of Chosroes and Byzantines, but God proposes to destroy them. When this letter of mine reaches you, you and your family must come to Damsscus and stay there till death. Hazrat Omar thought it even unnecessary.

(3) **Things of the third kind.** The things of the third kind are in the intermediary between the above two classes. This is to work with the object of doing next worldly actions, such as taking food and drink only to save life, to wear coarse cloth only to cover private parts and to do such works from which there is no escape. So what is necessary of food and drink to save life and health is not world.

THREE THINGS WILL GO WITH A MAN AT THE TIME OF HIS DEATH

(1) purity of heart, (2) satisfaction arising out of the remembrance of God (3) and engagement of mind in divine love. Purity of mind cannot be attained if one cannot control himself from worldly passions and temptations. Satisfaction cannot be gained unless there is constant remembrance of God and keeping patience therein. These three things will be the causes of satisfaction. By death the existence of man does not end but he returns to God after separation from his dear things of the world. From this, it is known that a traveler towards the next world must necessarily possess three qualities—Zikr (remembrance of God), Fikr (good thought) and meditation and pious actions which prevent him from worldly greeds. To such a man, the enjoyments of the world are bitter. If there is no health, these qualities cannot be attained and dress and an abode for habitations. So these things are also necessary. If a man takes these things to the proportion of necessity with the object of the next world, he cannot be addicted to the world. For him the world is a seed ground for the future.

There are two classes of these things—Lawful and unlawful. Unlawful things lead to the punishment in the next world and lawful things stand as blocks to higher ranks. To wait for rendering account on the Resurrection Day is a sort of punishment. The Prophet said : There are accounts for the lawful things of the world and punishment for the unlawful things. He also said : There is also punishment for the lawful things but this punishment is lighter than that of unlwful things.

So everything in the world is cursed, small or great, lawful or unlawful. The proportion of a thing which helps God-fear is not world. He whose Marfat or God's knowledge is strong takes great care of the world. Jesus Christ once was sleeping placing his head on a stone. The devil came to him and said : You have become attached to the world. At this, he threw away the stone at him. Hazrat Solaiman entertained his people with various dishes, but himself ate husk of wheat. Our Prophet was pesented the treasures of the world, but he kept himself hungry for some days and bound stones in his belly to reduce the pangs of hunger. For this reason, the prophets and friends of God were given the most severe trails, so that they may enjoy enternal happiness of the next world. So what is not done for the sake of God is called world and what is done for His sake is not world.

Question. What are the things for the sake of God?

Answer. All things are divided into three classes.

(1) What is not done for the sake of God, such as sins, prophibited things and unnecessary lawful things. These are the things of the world, (2) What is done for the sake of God. (3) Worldly actions done for the sake of God, such as food and drink, marriage etc. The second class of things are again sub-divided into three classes. (1) Fikr or meditation about the creatious of God, (2) Zikr or remembrance of God and (3) abstaining from worldly greeds and passions. When these things are done for the sake of God and not for show, they appertain to the third class. They are food, drink, marriage etc. If they are done for the sake of God, they are next worldly actions but if they are done to satisfy just, they are worldly actions. The Prophet said : He who, searches lawful things of the world to show glory or boast will meet with God in His enraged condition, but he who searches the world to abstain from begging and to

save him will come on the Resurrection Day with face bright as full moon. God says : He who restrains himself from vain desires will have paradise as his destination—19 : 40Q.

FIVE THINGS OF VAIN DESIRES: Passion or vain desire is composed of five things. God says of them in the following verse : Know that this world's life is a mere sport, vain plays and adornment, mutual boast and increase in wealth and children—57 : 20Q. In another verse, seven things have been counted as vain desires—3 : 14 Q.—Men have been given the vain desires of women, children, hoarded wealth of silver and gold, horses of good quality, quadrupeds and crops. These are things of this world's life.

Now you have come to know what is world and what is not world. Food, dress and abode to the extent of almost necessity and if done to please God are not world. What is in excess of these things is called world. There are things which are absolutely necessary and things which are simply necessary. There is the middle course between these two kinds which is best and the middle course keeps near the border line of absolute necessity.

The Saint Wais Qarni was regarded by his country men as a mad man as he subjected himself to strict rigours of life. They constructed for him a hut which he visited once a year or once in two or three years. He used to go out before Azan for morning prayer and returned home after Isha or night prayer. His food were the stones of dried grapes and he used to put on the torn pieces of cloth after sewing which he gathered from heaps of refuges in markets. Often the boys threw stones at him. He said to the body's : Throw small stones as my ablution might break for bleeding if large stones are thrown at me. The Prophet looked his actions with honour and said : I am feeling the breath of God from the land of Yemen. This is a hint at Wais Qarni. Hazrat Omar delivered this sermon to the people after taking charge of Khilafat : O people, let the inhabitants of Iraq stand up and let others sit down. A party of men stood up. Then he said : Let the inhabitants of Kufa stand up and let others sit down. When it was done he said : Let the people of Murad clan remain standing and let others down. He said afterwards : Let the inhabitants of Qarn remain standing and let others sit down. Except one man, all others sat down. Then Omar said to him : Do you know Wais-b-Amr Qarni ? He said : I know, O Commander of the

Faithful, why do you ask about him? By God, there is nobody more insane, stupid and fool than him. Hazrat Omar began to weep and said : I heard from the Prophet that owing to his intercession a great many people like the numbers of Rabia and Modar clans will get salvation.

Haran-b-Hayan said : When I heard this from Hazrat Omar, I came to Kufa and searched for Wais Qarni and found him at noon washing cloths in the bank of the Tigirs. I found him strong and stout, with bald head, thick beard, and broad face. I asked him : How are you O wais ? He replied : O Haran, son of Hayan, how are you ? Who did tell you my address ? I said : God. I wondered how he came to know my name when he did not see me before. I asked him : How have you come to know my name and the name of my father? He said : The Almighty gave me this information. My soul recognized your soul when I talked with you. Similarly a believer can recognise another believer. I said : Tell me a Hadis of the Prophet. He said : I never had any companionship with the Holy Prophet but I saw some of his companions and heard some traditions from them. Then he recited the Quranic verse : I have not created the heavens and earth and what is between them out of sport. I created them with truth, but most people do not know—44 : 39 Q. When he read up to this, he raised a loud shriek and said : O Haran, your father Hayan has died and you will soon die. Hazrat Adam, his wife Hawa, prophets Noah, Moses, David and even Muhammad, the world Prophet, died. Hazrat Abu Bakr died and my friend Hazrat Omar also has just expired. Alas, O Omar, alas, O Omar. I said : Hazrat Omar has not died. I saw him alive when I left him. He said : My Lord has just now given me the news that Omar has expired. Then he said to Haran : Walk in the path of God's Book and the believers and pious men. The news of your and my death have come. Don't be unmindful even for a twinkling of an eye. When you will return to your people, give sermons to them. Don't go a single step from the Jamaat of a Muslims. Invoke for me and for you. Haran I entrust you to God. May God shower mercy on you. You will not see me again. I am going this way and you go that way.

MEANING OF THIS WORLD AND THE NEXT WORLD

It will be clear to you from what has been described above that the things on which the sun casts its rays and the things

which the earth grows are all included within the limit of this world, and the things if done for the sake of God and the things contrary to the above are the next world. Whatever is absolutely necessary to gain strength for divine service is an action of the next world if taken in accordance with the wishes of God. If a pilgrim is on his way to pilgrimage and takes care of things necessary for his pilgrirmage, such as provisions of himself and his conveyance, pilgrimage is not nulligied therefore and he is engaged then in the actions of pilgrimage. Similarly body is the carrier of soul and walks along the distance of life. So efforts to gain and preserve strength of body for acquiring knowledge and good works are not called world, but included within the next world. The saint Tanafusi said : I was attached to the door of Banu Shaiba of the Ka'ba for seven days. On the eighth day, I heard and unknown voice : Be careful, God makes the internal eye of one blind who takes from the world kings in excess of what is necessary for him.

REAL KNOWLEDGE OF THE WORLD

Know, O dear readers, that the making of the world is—(1) the things which exist in the world, (2) the things with which man have got connection, (3) and the things for the adornment of which men are engaged.

(1) The things which exist in the world are the earth and the things that are on it. God says : I have created whatever is in the earth as adornment in order to try who among them is best in action. The earth is a bed for the children of Adam and for their rest. Whatever is grown is divided into three classes—(1) mineral substances, (2) plants and (3) animals. Animals are men, birds and beasts. Man wants to subdue birds, beasts and even men called slaves and wants also women for enjoyment. These are the world. Men love women, children, gold and silver, crops and quardrnped animals. Man has got two connections with these things—internal and external. The meaning of internal connection is to love these things with heart, to engage with them in enjoyment and turn all thoughts for them. His heart then becomes addicted to the world like a slave. For this reason, all evils, such as pride, treachery, show, hatred, name and fame, flattery, love of wealth enter the heart. This is the internal connection with the world. The meaning of outer connection so that of the body to take recourse to business and industry. So

there is the connection of mind with love and connection of body with the things. All the things are for food of the body, but food of the soul is the intention with which food is taken for the sake of God. The man who forgets his goal and soul living in the world is like the pilgrim who remains always engaged with his conveying animal and forgets his pilgrimage. The pilgrim towards the next world remembers his goal and does only what is necessary to take him to the destination.

CAUSES OF ENGAGEMENT IN THE WORLD: The three causes are to gather food, dress and abode. Food is for preservation of the body, dress is for protection of the body from heat and cold, and abode is for protection of the body and to keep away the causes of destruction of lives and wealth, God created these things for the benefit of mankind. There are five necessary things for man which are the basis of industry and main causes of his engagement—(1) cultivation, (2) grazing, (3) hunting, (4) weaving and (5) construction. Cvultivation is for growing crops and food stuffs. Grazing is for maintaining beasts and quardrupeds. Weaving is for making cloths and dresses and construction is for making houses for habitation. For smooth living, administrative works, judicial works and military work, are necessary. So mankind is divided into three classes from the point of view of these works—(1) cultivators and industrialists, (2) soldiers, and (3) offices of government.

The religious men are of different classes. One class of religious men think that this world is a house of dangers, difficulties and labour and think also that they will be owners of fortune in the next world irrespective of actions good or bad. Another class of religious men think that natural passions must be uprooted for salvation and it is not sufficient only to bring them under control. Another class think that it is impossible to observe religious rules and that God has got no necessity for the divine service of men. Another class think that divine service is not necessary as it is sufficient to have knowledge of God. Another class of men rightly think that there is salvation in following the prophets especially the last Prophet of Arabia. They do not give up the world, nor uproot their passions. They take from the world whatever absolutely necessary for them. The Prophet said that out of many parties, only one party will get salvation. The companions asked : O Prophet of God, who are

they ? He said : People of Sunnat and Jamaat. The Prophet was asked : Who are the people of Sunnat and Jamaat ? He said : Those who tread my path and the path of my companions ? They did not take the world for its sake but for religion. They did not give up the world but really they renunciated the world. They adopted the middle course in their actions and did not go to the extremes.

CHAPTER VII

LOVE FOR WEALTH

There are many dangers and difficulties in the world and the greatest danger is that of wealth. One of the dangers of wealth is that it cannot satisfy anybody and nobody is safe even if he possesses enormous wealth and riches. If he loses his wealth, he becomes poor and povety leads to infidelity. If his wealth become enormous, it leads him to irreligiousness. Its ultimate result is loss. In short wealth has got benefits and harms. Its benefits lead him to salvation and its harms lead him to destruction. It is very difficult to distinguish its good and evil, its good and bad. Only those who are experienced know them. Man is tried by two conditions, solvency and poverty. He who has got no wealth meets with two conditions, satisfaction or greed. Satisfaction is good and greed is bad. Greed also has got two conditions-(1) to be greedy for what people have got and (2) to engage oneself in different businesses and industries. The rich man meets also with two conditions, hoarding wealth or spending it. The former is bad and the latter is good. He who spends wealth with two conditions, is either extravagant or moderate. The former is bad and the latter is good. We shall describe below these conditions in detail.

CONDEMNATION OF LOVE OF WEALTH

God says: O believers, let not your weath and children divert you from the remembrance of God. Those who do that are indeed the losers. God says : Your riches and children are a trial. God says : I will give full rewards for the actions of those who desire the world's life and its adornments. God says : Surely man is inordinate as he thinks himself free from wants-96 : 7Q. God says : Exessive wealth will destroy you. The Prophet said : Love for wealth and greed for power breed hypocrisy as rain grows grass in the earth. He also said : As two hungry tigers cause harms to the goats by entering their fold, so also love of riches and greed for power and for name and fame make destruction by entering into the religion of a Muslim. The Prophet said: Those who have got enormous riches are ruined, but those who spend them for the good of the people are happy. Their numbers are few. The Prophet was once asked : O Prophet of God, who among your followers are bad? He said : The rich. The Prophet said : Such

people will appear after you who will eat various delicious dishes, ride on different good conveyances, marry beautiful women, put on valuable dreses. Their bellies will not be satisfied' with little of food and will not be satisfied even with sufficient food. They will spend their energies in earning and they will worship deites other than God and they will follow their low desires. By Muhammad, son of Abdullah, if your successors or those who will run after them will meet them, they shall not salute them, nor treat them in their illness, nor attend their funeral prayer, nor honour their elders. He who does the above will help the destruction of Islam.

The Prophet said : Leave the world to the worldly addicted man. He who takes from the world in excess of what is necessary for him, takes the path of destruction without his knowledge. The Prophet said: The son of Adam says : My wealth, my wealth. What connection have you got with your wealth? You have destroyed what you have eaten. You have rendered old what you have put on. What you have given in charity has gone and became permanent. One day a man said to the Prophet : O Prophet of God, I don't love wealth. What is its reason? He said Have you got any wealth. He said : O Prophet of God, I have got. The Prophet said: Send your wealth in advance, as the heart of a believer keeps attached with his wealth. If he leaves that wealth in this world, his mind will wish to remain with it in this world.

The Prophet said : The son of Adam has got three kinds of friends-(1) one kind of friend remain with him till his death, (2) another kind of friend go with him upto his grave, (3) and the third kind of friend remain with him up to the Resurrection Day. The friend which remains with him up to his death is his wealth, and the friend who goes with him upto his grave is his relatives and the friend which will remain with him upto the resurrection day is his good works. The disciples of Jesus Chirst asked him : What is the matter that you can walk upon water? He asked : What value do you attach to gold and silver? They said : To us they are most valuable? He said : To me gold and silver are the same as earth.

Hazrat Salman Faresi wrote to Hazrat Abu Darda'a : O dear brother, don't accumulate such thing from the world for which you will not be able to express gratefulness, as I have heard the prophet say : The worldly man who spends wealth in obedience

to God, will be brought on the Resurrection Day with his wealth. When he will be hanging to and for on the bridge, his wealth will tell him : You may go as you have paid God's dues. Then the worldly man who did not spend wealth according to the injunction of God will be brought and his wealth will be placed around his neck. When he will be hanging on the bridge, his wealth will say to him : Woe to you. You did not pay God's dues. You will remain in such condition. His wealth will then lead him to destruction.

The Prophet said : When any man dies, the angels say: What wealth has he sent in advance? But the people say: What wealth has he left behind? The Prophet said: Don't acquire landed properties. If you do it, you will love the world.

A certain man treated badly with Hazrat Abu Darda'a who said: O God, keep thè body of the man who illtreats me sound, give him long life and increase his wealth. If these three things are united in a person, disaster befalls an him. Hazrat hasan Basari said: By God, God makes him loud and humiliatd who loves wealth. He said: When gold and silver are perpared, the devil lifted them, placed them on his forehead and kissed them out of love and said: He who loves you will be truly my slave. Thya-b-Ma'az said: Gold and silver come to one like a snake. Don't go to catch it without learning beforehand its charms, because when it touches you, its poison will destroy you. He was asked: What is its charms? He said: Earning it in a lawful manner and spending it moderately for God.

Mosallamah, son of Abdullah Malek, went to the Caliph Omar-b- Abdul Aziz at the time of his death and said to him: O Commander of the Faithful, you have done such good works as nobody did before. You are leaving 13 sons and daughters but you have left no property for them. Omar said: Bring them to me. When they came to him, he said to Mosallamah: You have said to me that I am leaving no property for my sons and daughters. I have not prevented them to take what is their dues and have not given them what is due to others. My issues belong to either of the two classes. (1) If they are obedient to God, God is sufficient for them. God gives power to the pious. (2) If they are disobedient to God, I don't care to whatever condition they fall.

Mohammad-b-Ka'ab got once enormous wealth. people requested him to leave it for his sons, but he refused and said: I

will hoard it for myself with God and leave God for my sons. Ihya-b-Ma'az said: Two conditions appear before a rich man at the time of his death. The predecessors and successors will find no more danger than these two, He was asked: What are these two calamities? He said: (1) all his wealth are separated from him, (2) and he understands that he shall have to render accounts for all his wealth.

BENEFITS OF WEALTH: God has mentioned wealth in the Quran in many places as Khair (good). God says: If anybody leaves khair (weath)-2: 180Q. God says: This disclosed their secret wealth out of mercy of your Lord. he says: he will help you by your wealth and children. The Prophet said: lawful wealth is good for the pious people. He said: Poverty was about to become near infidelity. Wealth is good from one point and bad from another point. When it is good, it is praiseworthy and when it is bad, it is condemned. Wealth is not wholly bad or wholly good, but it is an instrument of good and bad. The Prophet was once asked: Who is the most honourable and wise? He replied: he who remembers death much and becomes most prepared for it.

THREE MODES OF SPIRITUAL FORTUNE

(1) Gift of soul is knowledge and good conduct. (2) Gift of body is health and safety. (3) Gift of the world outside the body and soul, is wealth, air, light. Of all the above three gifts, the gifts of soul is greatest, the gift of body is less than that and the gift of the outer world is bad. Out of these gifts, the worse is the gift of wealth and the still more worse is the gift gold and silver as they are slaves and they have got not value. Gold and silver have got no value of their own. They are utilized for gaining other gifts. Soul is the most invaluable gift. Its object is to attain virtues and good conduct and knowledge of God. Body is the carrier and slave of soul. Body perfects the soul and the purity of soul is possible owing to knowledge and good conduct. He who knows this mode knows the function of wealth which is necessary for upkeep of the body and the body necessary for upkeep of soul.

WEALTH IS GOOD AND BAD ACCORDING TO INTENTION: As is the intention, so is the condition of wealth. If the intention is good, wealth is also good. If it is bad, wealth is bad. The Prophet said: He who takes wealth in excess of what in necessary for him draws his own destruction, but he does not

know it'. Wealth supplies materials to a man who follows his evil desires. For that reason, the prophets used to seek refuge to God from excessive wealth. Our Prophet used to pray: O God, supply the provision of the family of Muhammad according to their requirements. He used to pray: O God, keep me alive as a poor man, take my life as a poor man and resurrect me in the company of the poor.

The Prophet Abraham prayed: O God, save me and my successors from idol worship-14 : 35Q. By this he meant the worship of gold and silver, as gold and silver are deities of people. The status of prophethood is so high that he had no fear of idol worship but it is possible here of the worship of gold and silver. The Prophet said : The owners of gold are ruined and the owners of silver are ruined. So it appears that he who loves gold and silver, worships stones and idols. There are two kinds of Shirk. One kind is secret shirk for which Hell is not the permanent abode and the other kind is open Shirk for which there is the abode of permanent Hell.

BENEFITS AND HARMS OF WEALTH

Know, O dear readers, that wealth is like snake in which there is both honey and poison. He who knows its honey and poison becomes careful of its harms and enjoys its benefits. The benefit of wealth is worldly and next worldly. Worldly benefits are known to all and the next worldy benefits are of three kinds (1) Benefit of divine service. It means wealth spent for pilgrimage sand Jihad as without money, these virtuous acts cannot be performed. A poor man is deprived of these virtues. The strength that is required for divine service is gained from food, dress, abode, marriage and other necessaties of life. These things without which divine service is not possible are also actions of worship and divine service. This is up to the limit of necessity. (2) Beneift of spending it in good works. Good works are of four Kinds-(1) charity, (2) expense for gentlemanliness, (3) expense for preserving honour and (4) to pay remuneration for works. The benefits of charity are not secret. It appeases the wrath of God. Expense for gentlemanliness means entertainments, feeding, presents, helps, and expense for giving satisfaction to the minds of the honourable men. By this expense, brotherhood and fiendship are established and the attribute of generosity is born. The benefit of preserving honour is to save

oneself from the attack of the fools, to uproot the cutting of jokes, etc. The Prophet said : One act of charity is written for one who saves his honour by spending money. The benefit of payment of wages and remunerations is a kind of charity. Zikr is the highest stage of a religious traveller. He who has got no wealth has got to do many things by his own hand for which a great deal of time which could be engaged in Zikr is spent uselessly. He who is rich can engage others to do these and other works. Another benefit of wealth is the ever running charity. It is not spent for a particular man but for the good of the general public, such as construction of mosque, bridge, rest house, orphanage, house for deatitutes and helpless, charitable hospitals and other good works of public utility. For these works soul gets benefits even after death. These are the religious benefits of wealth. Besides these, one having wealth can save himself from humiliation of begging and poverty and gets honour and help from the people.

The harms of wealth are of two kinds—wordly and religious. The religious harms are of three kinds. (1) Wealth leads to sins and opens the doors of sins and thus one is ruined. (2) It leads to the happiness of enjoying lawful things which is the first step to the path of sin. Does a rich man use coarse cloth and rice? Can he give up the various kinds of delicious food? Hazrat Solaiman was able to give up the fineries of the world inspite of his rule over vast territories. Another harm of wealth is to be forgetful of God and nobody is free from this danger. Man forgets God in his engagement of maintaining his fortunes and wealth. The thing which keeps a man forgetful of God is harmful. Jesus Christ said: Wealth has got three harms—(1) it is taken even if it is not lawful. (2) He was asked : If wealth is taken from lawful things? He replied : Even then he spends it in an illegal way. (3) He was asked : If he spends it in a legal way ? He replied : Even then it keeps him forgetful of God, because he engages himself in maintaining and guarding it. This is a serious disease, as the root and life of divine service is the remembrance of God and to ponder over His glory and His wonderful creations. For this, mind should be free from thoughts other than God. A man having wealth thinks of the success of his disputes, of his accounts, guarrels with co-shares regarding the boudaries, clash with government officials and peasants and workers and thousand other things of his properties and businesses and industries.

HARMS OF GREED FOR WEALTH

We have mentioned in the chapter of poverty that poverty is good provided one remains content with it and not look to the greed to earning wealth. The Prophet said : Had the son of Adam had two mountains full of gold, he would have surely searched for a third. His belly cannot be filled up except wiht earth. God accepts the repentance of one who repents. Abu Musa Ashari said : A chapter like the chapter Bara'at was revealed and it was deleted later on, but the verse remained in the memory of men : God will surely help this religion through such men as have got no share therein. If a son of Adam has got two mountains full of gold, he would have searched for the third one full of gold, Nothing can fill up the belly of man except earth. God accepts the repentance of one who repents. The Prophet said : There is no satisfaction of two coveted things—desire of knowledge and greed for wealth. He also said : The son of Adam gets old but his two things remain young—hope for long life and greed for wealth.

MERITS OF SATISFACTION WITH POVERTY: God and His Prophet praised one who remains satisfied with pverty. The Prophet said : Thanks to him who is guided to Islam and remains satisfied with necessary provision for removing his wants. The Prophet said : There is no such man, rich or poor, who will no like to say on the Resurrection Day that only necessary food was sufficient for him in the world. The Prophet said : There is no real contentment in enormous wealth. The real contentment is that of mind. He said : O people, take care, search for power in a legal manner, as man will get nothing except what has been decreed for him. No man will leave the world till he enjoys fully the provision which God prescribed for him.

Moses once asked God: O Lord, who is the richest man among Thy servants ? He said : The man who remains satisfied with what has been given to him. Moses asked : Who among them is the best judge ? He said : The man who is the best judge for himself (Meaning he takes utmost measures against him for his sins). The Prophet said : Gabriel inspired in my soul : No man will die til he fully enjoys his provision. Abu Hurairah reported that the Prophet said to him : O Abu Hurairah, when you are extremely hungry, take a piece of bread and a cup of water and strike the world away with your feet. The Prophet said : Fear

God, you will then become the most religious man. Remain satisfied with little, you will then become the best greatful man. Love for others what you love for yourself, you will then become a real believer.

The Prophet said : When you pray, pray in such a manner that you are leaving the world. Don't utter such word for which you shall have to offer excuse on the Resurrection Day. Don't greed for the things in possession of men. The Prophet said : Will you not take allegiance to the Prophet of God? The companions said : Yes, He said : Do divine service and don't set up partner with Him. Pray five times a day, hear and obey. Then he secretly said : Don't beg to people. The narrator said : After that day, nobody amongust us required anybody to lift even a stick when it fell down.

Wise sayings: Hazrat Omar said : Greed is poverty and despair is wealth. He who does not wait to get from the people is not deprived. A wise man was asked : What is wealth? He said : Little hope and satisfaction with necessary things. Mohammad-b- Wase used to eat dry bread soaked in water and say : He who is satisfied with this food does not rely on others. Sufiyan Saori said : The world is good for you till you do not fall in dangers and calamities in the world. What goes out of your hands is the best of things as trial over you. Hazrat Ibn Mas'ud said : There is no such a day on which an angel does not proclaim : O son of Adam, necessary little provision is better for you than misguidance by enormous wealth. God said : O son of Adam, if the whole world is given to you, nothing remains belonging to you except what is necessary for you. When I give you necessary food therefore and I entrust your accounts on others, you will consider that I am merciful on you A certain sage said : I see an envious man the most distressed, a contended man the most happy, a greedy man the most impatient at the time of distress, a worldly renunciated man the most happy and a transgressing learned man the most repentant.

Once a desert Arab rebuked his brother for greed and said : O brother, what do you search and who scraches you? You have got no way from him who searches you (death) The necessary things which you search must come to you. The thing which is concealed from your eyes is not secret to you now (death), rather it is open. The condition in which you are now must change. You

have thought that a greedy man is never despendent and a sage who has renunciated the world does not get provision. It is only your conjecture.

The saint Shibli reported that a hunter caught a bird which said : What will you do with me? He said : I shall eat your meat. The bird said : Will you be satisfied if you eat my meat ? I am teaching you three words which will be better for you than my meat. I can tell one word while I am in your hand. I will tell you the second word if you let me off. I will tell you the third word when I shall be sitting in the valley. He said : Tell me the first word. The bird said : Don't repent what goes out of your hand. Then the hunter released the bird which took shelter to a tree and said : Don't believe an impossible thing. The bird then sat on the valley and said : Woe to you. If you would have killed me, you would have found two jewels in my belly, each weighing 20 tolas. The man became much grieved and said : Tell me your third word. The bird said : How can I tell you the third word? Have I not told you that you should not grieve for what goes out of your hand and you should not believe an imposible thing ? My blood, meat and wings are not more than 20 tolas. How can I have two jewels of 20 tolas each in my belly ? Then the bird flew away. The story is narrated in order to convince a man how he becomes blind when he has got greed and believes impossible things. The sage Abdul Wahed said : I was passing once by a Christain monk. I asked him : Wherfrom do your provision come ? He said : He who created crushing wheel in me brings wheat therein for crushing. Then he hinted at his teeth.

MEDICINE FOR GREED: The medicine of greed has been prepared by three ingredients - patience, knowledge and action. During the use of this medicine, the ingredients come through the following five prescriptions. (1) The first prescription for removing greed is to adopt middle path to earn provision and to cut short the expenditure. He who wishes to get the honour of contentment should shut up all the doors of expenses as far as possible and spend what is absolutely necessary for him. If the expense is too much, it is impossible for him to earn the quality of contentment. If he remains single, he should remain content with a coarse cloth, with whatever food he gets and with little curry If he has got family, each should take the like proportion of things. The middle coarse is the root of getting contetment for

livelihood. The Prophet said : God loves the middle course in all affairs. He also said : He who incurs just expense does not fall in want. The Prophet said : There is salvation in three things-(1) to fear God openly and secretly, (2) to adopt middle course in expense in poverty and solvency, (3) and to be just in happiness and wrath, The Prophet said : Adoption of middle course, good treatment and true guidance are a little over one- twentieth part of prophethood. He also said : Expense with good arrangement *is half of livelihood.* He said : God saves one from depending on others who spends moderately and He throws one in want who is extravagant. God loves one who remembers the Almighty. He said : Make delay if you wish to do a thing till God makes out for you a way and means. To make delay in expense is very necessary.

The second prescription of removing greed *is that one* should not be anxious for fortune if he gets his present necessary things at ease. He should curtail his hope. He shoulkd have this much of faith that the provision which has been pre-decreed must come to him. Greed cannot take provision. He should put faith in the following verses of the Quran - There is not a single animal in the earth whose provision is not upon God - 11 : 6Q. God says : The devil threatens you with poverty and enjoins on you to do indecent things - 2 : 218Q A sage said : Once two sons of Khaled came to the Prophet who said to them : Don't be despaired of livelihood till your heads move (till you live). Man *is born sound from his mother's* womb without any defect, and before his birth God prescribed his provision. The Prophet once passed by Ibn Mas'ud and finding him troubled in mind said : Don't increase your thoughts. What has been decreed must come to pass. The Prophet said : O people, search for your livelihood in a just manner, as nobody will get except what has been decreed for him. Nobody will leave the world till he enjoys fully the provision that has been decreed for him, while the world is an object of hatred. Nobody will be free from greed till he believes firmly in the good arrangement of God regarding the measure of provisions. That can be earned in good search after it. He should know that God provides one with provision from where he does not even conceive. God says : Whoever fears God, He finds out a way for him and provides him from where he does not even conceive- 65 : 3Q. When one door of his livelihood is closed, another door is opened up for him. The Prophet said : God

provides the provision of a believer from a place which he cannot even conceive. Sufiyan Saori said : Fear God. I have never found a God-fearing man to fall in want. In other words, God gives the necessary things to the God-fearing man and does not leave him. God instils in the minds of the Muslims such feeling that they are led to take their provisions to him.

The saint Abu Hazem said : I see two things about the world. One of the these two is that the combined strength of the heavens and earth will not be able to bring before time and has been decreed for me. The other thing is for others. I did not get it in the past, nor can I hope to get it in future. I will never get what has not been decreed for me. What has been decreed for me must come to me. I don't know in which of these two things my life will end.

The third prescription of removing greed is to know what merits there are in contenment, what honour there is in not depending on other and what disgrac there is in greed. When knowledge of these things will grow, eagerness for contentment will grow, as there is difficulty in greed buyt there is no difficulty in contentment except patience. The Prophet said : The honour of a believer lies is not depending on others but there is freedom and honour in contentment. A certain sage said : You will become an ideal for one from whom you hope unless you depend on him and you will be confined to one from whom you hope if you depend on him. If you do benefit to one from whom you hope, you will become his master.

The fourth prescription of removing greed is to think about the wealth of the irreligious people of the Jews, Christians, Beduins and then to look to the prophets and friends of God and their sayings and wise counsels and then adopt a way for yourself. You will then say to your intellect : Will you be like the prophets and the friends of God or like the irreligious and low class people ? If you feel happiness in getting your belly full of dishes, an ass is more happy than you in that respect as it eats more than you. If you feel happiness in copulation, a swine is more happy than ;you in that respect. If you feel happiness in dresses, buildings and conveyances, the Jews are more happy than you in those respects. If you feel happy in having little, you will get on less status than others expect the prophets and friends of God.

The fifth Prescription of removing greed is not to hoard wealth and riches. If wealth is hoarded, there is fear of theft and looting. If the hands remain empty, there is security and leisure. A rich religious man will enter Paradise 500 years after a poor religious man. One should look to those who are superior in religion than him and to those who are inferior to him in worldly riches Hazrat Abu Zarr said that the Prophet had given him this instruction : Look to your inferiors in worldly matters and don't look to your superiors. The root of all affairs is to have patience, to curtail hopes and to have this knowledge that he will enjoy for long if he keeps patience for a few days in this world.

MERITS OF GENEROSITY: If a man has got no wealth, he should remain contended and curtail his greed. If anybody has got wealth, he should adopt Isar (sacrifice for other) generosity and benevelence and should keep away from an narrow-mindedness and miserliness, as generosity is the conduct of the prophets and it is root of salvation. The Prophet illustrated it by saying : Generosity is a tree of Paradise. Its branches are hanging towards the earth. If a man catches a branch thereform it will take him to Paradise. The Prophet said : Gebriel told me that God said : This religion (Islam) I have proposed for Myself. Generosity and good conduct increase its grandeur. So honour Islam by these two qualities. The Prophet said : God does not accept one as His friend who has not got generosity and good conduct. The Prophet was once asked ; O Prophet of God, which action is good ? He said : Patience and generosity. He said : God loves two qualities - good conduct and generosity. God hates two conducts - Bad conduct and miserliness. When God wishes good of a man, He engages him in good works of public utility. The Prophet was once asked : Give me clue to such action for which I can go to Paradise. He said : The actions which give power is feeding food, spreading peace and sweet talks. The Prophet said : Generosity is a tree of Paradise. He who is generous takes hold of one of its branches. He does not give it up till he enters Paradise. Miserliness is a tree of Hell. He who is m'ser takes hold of one of its branches and he does not leave it till he enters Hell. The Prophet said : God says : Search good from My kind people, you will then live under their care, as I have placed My mercy among them. Don't search good of those who are hard-hearted, as I have placed My displeasure a.nong them. The Prophet said : Forgive the faults of the benevolent man as

God keeps his faults concealed by His hands. The Prophet said: Mercy descends on a man who gives food so soon that a knife cannot be inflicted on the neck of a camel with greater speed. The Prophet said : God is benevolent and He loves good conduct and hates bad conduct. Hazrat Anas reported that if any person begged anything of the Prophet in the name of Islam, he gave it to him. One day a man bagged something of the Prophet who ordered goats for him. The open space between two valleys was filled up with goats of Zakat. He gave all the goats to him. He came back to his clan and said : O my clan, accept Islam. Mohammad gives such charity that he does not fear poverty. The Prophet said : God makes some men prosperous with riches, so that they may do good to the people. He who shows miserliness in doing good to the people. God takes it from him and gives it to others.

The Prophet said : Everything has got its fruit. The fruit of beneveloence is salvation. He said : The food of a benevolent man is cure. The food of a miser is disease. He said : He who is a giver of excess gift bears the sufferings of many people. He who cannot bear them loses that gift. Jesus Christ said : Take such thing in excess which cannot be destroyed by the fire of Hell. He was asked : What is it ? He said : To do good. The prophet said : Paradise is an abode of charity. He also said : The charitable man is near God, near people, near paradise and distant from Hell. The miser is distant from God, distant from people, distant from Paradise and near Hell. The Prophet said : Do good to all whether in want or not. If you do good to the people, you will remove really your wants. If you do not do it, you will fall in want. The Prophet said : Those who are included within 'Abdal' pious men, will not enter paradise for only prayer and fasting but will enter Paradise for their generosety, purity of heart and for the benefit of advising the people. The Prophet said : God created some matters for the good of the people- (1) He made dear to the people doing good to others, (2) He made dear to the people those who do good to others, (3) He turned the faces of those who want good to those who do good. They give charity to them without difficulty as rain-water falling in some dry place brings it back to life and its inhabitants.

The Prophet said : Every good act is an act of charity. What a man spends for himself and his family is regarded as an act of

charity. He who saves his honour is an act of charity. It becomes the duty of God to give rewards to one who spends. The Prophet said : Every good act is charity. He who guides to a good act will get the rewards of one who does that good act. The Prophet said : To good to a man, rich or poor is an act of charity. Moses got revelation : Don't kill Sagir as he is a charitable man.

Wise sayings: A sage said : spend worldly riches when they come to you, as they will not come to an end. Hazrat Hasan said on a question of Caliph Muwayiah : The meaning of manhood is to save one's life and religion, to treat well with a guest, to argue in a good manner and to proceed to one's duty. The meaning of courage is to remove the sufferings of a neighbour and to have patience in place of patience. The meaning of gererosity is to do good before asking, to give charity in time and to treat well with a beggar along with charity. Zainal Abedin, son of Hazrat Hussain, said : He is not a benevolent, man who gives in charity when asked for. The benevolent man is he who, in obedience to God's command, pays the dues of those to whom they are due before asking and he is not eager to get their gratefulness, as he believes firmly that he will get fully rewards from God. Hazrat Hasan Basari was asked : What is generosity ? He said : Your charity of wealth in the way of God is called gnerosity. He was asked : What is miserliness ? He replied : Not to spend your wealth in the way of God is miserliness. He was asked : What is misuse of morey ? He said : To spend for greed of passion is misuse. The saint Jafar Sadeq said : There is no greater wealth than wisdom, no greater danger than ignorance and no greater helper than mutual consolation. Beware, God says, I am the great giver, honorable. No miser can come near Me'. Miserliness is included within infidelity and the infidels are in Hell. Benevolence and honour appertain to faith and the believers are in Paradise. Hazrat Hasan Basari said : It is the height of generosity to give in charity of one's hard earned money.

SOME ILLUSTRATIONS OF BENEVOLENCE

(1) Once the Caliph Muwayiah sent two loadfull of silver coins numbering one lac and eighty thousand to Ayesha as present. She accepted them and distributed all to the people. When there was dusk, she said to her maid servant : Bring my meal. She took a piece of bread and some olive oil and said to Hazrat Ayesha : We could have broken our fast with meat if you

had kept one dirham out of those you distributed to day. Hazrat Ayesha said : If you had reminded me, I could have given something to you therefrom.

Once the Caliph Muwayiah went on a pilgrimage. When he was passing by Madina, Hazrat Hossain told his elder brother Hazrat Hasan not to meet him and not to salute him. When Muwayiah went out of Medina, Hazrat Hasan informed him that they were in debt. His people paid him eighty thousand dinars. Before this, the people of Muwayiah went in advance. Only a camel was left. That was given to Imam Hasan along with the money it was carrying.

The Prophet once said to Jabair-b-Awam : O Jabair, know that the key to the provisions of men is placed before the Throne. God gives to every man in proportion to his expenditure. He gives him more of provisions whose expense is much. He gives him less of provision whose expense is less. Once a man complained of his wants to Hazrat Hasan who said : I have got no such wealth as can remove your wants. If I give much in charity, it seems little to me. He said : I will accept whatever you give me. He ordered his officer to count the money he has got. That amounted to three lac dirhams and five hundred gold coins. He gifted away all the sums he had at that time to him.

Hazrat Ibn Abbas was governor of Basra. One day some learned men of Basra said to him : One of our neighbors prays all night and fasts all days long. He has got a daughter to be given in marriages but for want of money, he cannot give her in marriage. Then Hazrat Ibn Abbas got up and gifted six bags full of coins to him and said : I will not give him so much money as can divert him from his prayer and fasting.

Abdul Hamid-b-Sa'ad was once the governor of Egypt. There was drought one year in his regime for which prices of food stuffs went high. He began to meet the demands of the people, so much so that he fell into debt for two lac Dirhams. he mortgaged the ornaments of his family members to the merchants for the debt and the ornaments valued at fifty corres of dirhams. When he could not release the ornaments, he wrote to the merchants : Sell those ornaments and what remains after satisfaction of your debts should be given to such persons who did not get from me anything.

When Ma'an-b-Zaid was the ruler of two Iraqs, a poet came to see him but could not have an interview with him. One day the ruler entered a garden having a canal and he sat at the end of this garden by the side of the canal. The poet saw him and wrote on a plank a couplet and floated it in the canal—O generosity of Ma'an free me from my wants, Who else will speak for me to Ma'an except you.

Ma'an lifted the plank and read the couplet. He ordered the poet to be brought to him and gave him ten thousand dirhams. On the second day he read the couplet and called the poet and gave him one lac dirhams. The poet did not like to receive it but he had to accept it. On the third day the poet was searched for but could not be found. Then Ma'an said : It is my duty to give him charity till there remains a dirham and a dinars in my treasury.

Once Hazrat Hasan, Hussain and Abdullah, son of Ja'far started for pilgrimage from Medina with a camel which was loaded with all their foods, drinks and luggages. When it was lost on the way, they were fatigued owing to hunger and thirst. They they look shelter to a house wherein there was an old woman. She gave them the milk of her only goat. They wanted food but there was nothing with her except the goat. She slaughtered the goat and fed them. When they were leaving, they said to the woman : We belong the Quraish tribe and we are going for pilgrimage. When we shall return to Medina, you will see us. We will help you at that time. Thereafter she fell into extreme poverty and came to Medina where she sued to gather the dungs of camels, sell them and maintain herself. One day she was passing by a lane and Hazrat Hasan sitting in his house saw her and recognised her. He purchased one thousand goats from the goats of Zakat and gave her those goats along with one thousand dinars. He also sent her to Hazrat Hussain who also gave her the like amount. Then Hussain sent her to Abdullah who gave her two thousand goats and two thousand dinars. Then this woman went with four thousand goats and four thousand dinars s to her husband.

Hazrat Abdullah-b-A'mer purchased a house situated in the midst of a market belonging to Khaled-b-Oqbah for ninety thousand dirhams. When it was night, he heard the cries of the family members of Khaled. On inquiry he learnt that they were crying for the house sold to him. He said to his servant : Tell them

that the house along with the money belongs to them. Caliph Harun Rashid once sent a present of 500 dinars to malek-b-Anas. When Lais-b-Sa'ad heard it, he sent to Malek one thousand dinars along with the dinars of the Caliph. When the Caliph learnt it, he was enraged and called Lais who said : I earn daily not less than one thousand dinars and I felt ashamed to give in charity less than one day's income. It was reported that Zakat was not not due on Lais for his charity and that he did not talk withanybody before giving in charity daily to 360 poor men.

Sayeed-b-Khaled was a charitable man. One day he went to Caliph Solaiman-b-Malek who asked him : Have you got any need ? He said : I have got debts. He said : How much ? He replied: Thirty thousand dinars. The Caliph said : I give you this sum for payment debt and another like amount in addition. When Imam Shafeyi was in death-bed, he gave death-instruction that a certain man would wash him. When he died, the man was brought and the written death-instruction was given to him. He read it and learnt that he left a debt of seventy thousand dirhams. He paid all his debts and explained that it was what he meant by washing. It is reported that Hazrat Talha was indebted to Hazrat Osman for fifty thousand dirhams. One day Hazrat Talha said to Hazrat Osman :I have collected money to satisfy your debts. Hazrat Osman said : O Abu Muhammad, I give it in charity to you owing to your religious tendencies. The daughter of Auf named Syeedi reported : I went to Hazrat Talha and found him in pensive mood. On being asked the reason he said : I have got some money for which I am thinking. Call my people. Then his people were called and he distributed the money amongst them. I asked his servant : How much did he spend to-day in charity ? He said : Four lac dirhams. Once a desert Arab came to Hazrat Talha and introduced him as his relative and wanted some money. Hazrat Talha had a landed property which he sold to Hazrat Osman for three lac dirhams and he gave the money in charity to the man.

CONDEMNATION OF MISERLINESS

God says : Those who have been saved from the miserliness of their minds are the successful ones—59 : 8Q. God says : If those who have been given wealth by God show miserliness, they should never think that it would be good for them, rather it will be harmful for them. The subject about which they are misers will

cling round their necks as chains on the Resurrection Day — 3:180 Q. God says : Those who are misers and enjoin men to be miser and conceal the wealth which God has given, give them news of severe chastisement. The Prophet said : Be careful of miserliness, because the nations before you were destroyed for miserliness. Miserliness encouraged them to shed blood among themselves and they considered unlawful things as lawful. The Prophet said : Keep away from miserliness, as the people before you shed blood among themselves, they considered unlawful things as lawful and they cut off blood connections owing to its incitement. The Prophet said : The miser, the wrong doer, the treacherous man and he who treats bad with the people under his control will not go to Paradise. The Prophet said : There are three destructive things—miserliness which is obeyed, passion which is followed and self-praise which is considered good. The Prophet said : God is displeased with three persons, an old fornicator, a miser who give troubles and proud man having big family. The Prophet said : Two conducts do not unite in a believer—miserliness and bad conduct. The Prophet used to pray: O God, I seek refuge to Thee from miserliness. I seek refuge to Thee from cowardice. I seek refuge to Thee from extreme old age. The Prophet said : Save yourselves from miserliness, because the nations before you were destroyed by it. Miserliness enjoined them to tell falsehood and so they spoke falsehood. Miserliness enjoined them to make oppression and so they oppressed. Miserliness enjoined them to cut of blood connection and so they cut it off.

The Prophet said: Man has got two extreme evils—extreme miserliness and extreme cowardice. One man was killed at the time of the Prophet. A woman was weeping for him saying : Where is my martyr ? The Prophet said to her : Who told you that he has become a martyr ? Perchance he uttered such a word which he had no necessity to utter or was miserly with a matter for which his expense was necessary.

It was reported by Jubair-b-Mutem that when the Prophet was returning home after the siege of Khaiber, some desert Arabs drove him to a place full thorns after begging something from him. The Prophet said : By One in whose hand there is my life, had I had wealth to the numbers of these thorns, I would have distributed it among you and you would not have found me

miser, liar and coward. The Prophet said : No man has miserliness and faith united in his mind, He said : No believer should be miser and coward. He said : You say that an oppressor is more disliked by God than a miser. What oppression is greater to God than the oppression of miserliness ? God says on oath of His glory and honour : No narrow-minded man and miser shall enter Paradise.

Once the Prophet was circumbulating the Ka'ba and found a man catching the cover of the Ka'ba saying: O God, forgive me by virtue of this holy Ka'ba. The Prophet said: Tell me your sin. He said : My sin is greater, greater than mountain, sea, sky, Throne, The Prophet said : Is your sin greater than God ? He said : God is greatest. The Prophet said : Tell me your sin. He said : I had enormous riches and beggars used to come to me to beg. Then it appeared to me that they were approaching me with sticks of fire. The Prophet said : Be off from me, least I may be consumed by fire. By One who sent me with guidance, if you can pray for two lac years standing between this Rokan and Maqam and then weep so much that your tears run a river and as a result trees grow and thereafter you die on miserliness, God will roll you down in Hell. Woe to you, you know that miserliness is infidelity and infidelity is in Hell. Don;t you know that God says? He who is a miser shows miserliness against himself and those who are saved from miserliness of his soul are indeed successful.

Wise sayings. Muhammad-b-Munkader said : It is wellknown that when God does not wish good of a people, He give power to the impious of them to rule over them and places their provision in the hands of the misers of them. Once a woman was praised before the Prophet. They said that she fasts all the year round and prays the whole night, but she has got miserliness. The Prophet said : Than what good does she posses ? The saint Bashr said : Heart becomes hard if look is cast on the misers and trouble comes to the hearts of the believers if they meet with the misers. Ihya-6-Ma'az said : There grows love in mind for the charitable persons and there grows hatred in mind for the misers even if they are virtuous. Once the Prophet Ihya (John) saw the devil in his own form and asked him : O devil, inform me who is the dearest to you and the most hated ? The devil said : The dearest to me is the miserly believer and the most hated to me is the charitable sinner. On being asked its cause, he

said : Miserliness of the miser is sufficient for me. If charitable man commits sin. I fear lest God shows mercy on him for his generosity.

MERITS OF ISAR (SACRIFICE FOR OTHERS)

There are degrees of generosity and miserliness. I'sar or sacrifice for others is the highest stage of generosity. I'sar is the name of charity to another for a thing which is required by the charitable person himself. So he does not look to his inconvenience but gives a thing which he badly needs to remove the wants of another. The last limit of benevolence is to remove the wants of another inspite of the fact that he requires the thing gifted very badly. The last limit of miserliness is to be miser to one self inspite of the fact that he requires it. He falls ill, but does not take medical treatment. He has got greed for many things but does not purchase them as they are dear in the market. God praised the companions of the Prophet for the self-sacrifice for others inspite of the fact that they required those things. God says: They preferred self-sacrifice when they are in wants. The Prophet said : If a man has got a desire for anything but fulfills the desire of another with that thing leaving his desire unfulfilled, God forgives his sins. Hazrat Ayesha said : The Prophet of God could not eat with his heart's content for consequitive three days till his death. We could have eaten to our heart's content if we wished, but we left our wants unfulfilled and fulfilled the wants of others.

Once a guest came to the Prophet. He could not gather food for him from his wives. Then an Ansar came there and took the guest to his house. He placed food refore his guest and told his wife to extinguish the lamp. In darkness, the host showed as if he was taking food with his guest, as there was not sufficient food for the guest. The guest ate to his heart's content. When it was dawn, the Prophet said to him : God is pleased with you as you have treated well with your guest last night and revealed this verse : They (Ansars) remove the wants of others without looking to their own wants. Benevolence is an attribute of God and I'sar or self-sacrifice is its highest stage. The Prophet had such quality of self-sacrifice for which God gave him the title of : "You are upon the sublime character"—68 : 4Q.

The sage Sahal Tastair said : Prophet Moses said, O God show me the superiority of Muhammad and his followers. God said : O Moses, you have got no power to see is superiority. Yet I will show you such superiority of his which I have given you and all the people. God then disclosed the heavenly region to him. He looked to such a rank which was about to destroy him owing to its dazzling light. Moses said : For what action, did he get this rank ? God said : For such a conduct with which I have ordered him specially. That is I'sar or self-sacrifice for other. O Moses, I will feel ashamed to take accounts of any of his followers who will follow this I'sar even once in his life time. He will be given place in My Paradise which he will wish.

It is reported that Abdullah-b-Jafar went to see a garden of his and on the way he entered a garden of grapes belonging to another. He saw a black slave with food in front and a dog was present there. The slave threw a piece of bread infront of the dog who ate it. Then he gave the dog another piece of bread which it at. Thereafter he gave a third bread to the dog which it ate. Hazrat Abdullah was looking at it. He asked the slave : What quantity of food do you get daily ? He replied : This is what you have seen, He asked : Why have you given to the dog without fulfilling your need ? He said : There are no dogs in this region. This dog has come from a distance hungry. Therefore, I did not wish to eat the bread. He asked : How can you go on to- day ? He said : I will bear hunger. Abdullah thought within himself : People tell me that I am a philanthropic man. I see this slave a more philanthropic man. Then he gave the garden to this slave and purchased his freedom.

Hazrat Omar said that when a companion of the Prophet was presented with the head of a goat, he said : The want of my brother Muslim is greater than mine. He sent it to him. The latter also thought likewise and sent it to a third Muslim. Thus the head of the goat roamed to seven houses and returned to the first man. The Quraish youths one day surrounded the house of the Prophet in order to kill him. Hazrat Ali, in order to save his life, thought his life insignificent and went to the bed of the Prophet. God then addressed Gebriel and Michael and said : I have stablished brotherhood among you and gave you equal period of life. Who is there among you who can sacrifice his life for another ? Both of them preferred to save his own life. God then said to

him : Why could you not show example like Ali? I have etablshed brotherhood between him and MUhammad, and Ali is pending the night by lying upon the bed of Muhammad in order to save the life of the latter. Go to the earth and save him from his enemies. Gebriel began to protect im keeping near his head and Michael near his feet. Gebriel said to Ali : Blessed you are, blessed you are. There is no comparison with you. God is taking boast of you before the angels. God then sent this revelation : There is a man among men who sacrifices his life in search for the pleasure of God and God is merciful over His servants—2 207Q.

More than thirty pious person lived with the saint Hasan Antqi. Once they stayed in a village within the province of Rai with some pieces of bread which were not sufficient for food of all. They broke their breads into pieces and extinguished the light and sat for eating. When the cloth was lifted up, it was seen that the breads remained as they were before. None ate them. Everybody showed self-sacrifice after giving opportunity to his comrades.

Hazrat Huzaifah reported : Many Muslims were martyred in the Bittle of Yarmuk. I was seeking to give water to my cousin in the battle field. When I founded him, I gave him water to drink. Just at that time, a man by his side raised a cry—water, water. My cousirn told me to give water first to that man. When I came to him with water. I recognised him and he was Hisham-b-A's. I said : I am giving you water. Just at that time, another man was crying : Water, water, Hisham then give signal that he should first be given water. Before I came to him with water, he breathed his last. Then I came to Hisham with water only to find that he also had expired. Then I came to my cousin with water only to find that he also had expired.

Hazrat Abbas-b-Dihkan reported : Man cannot go out of the world in the condition in which he came to the world. Only the saint Bashar Hafi remained in that condition. At the time of his death, one man came to him and complained of his wants. He gifted his only shirt to him and put on another after borrowing it from another and then he expired.

LIMIT OF CHARITY AND MISERLINESS

One party say that not to spend where Shariat orders to spend is the limit of miserliness and that he who pays what is

obligatory on him is not a miser. Another party say that he is a miser who feels pain in giving charity. Similarly there are differences regarding limit to charity. Some say that the limit to charity is that which is given without rebuke. Some say that it is charity which is given without asking. The fact is that wealth has been created with a special object, that is to remove the wants of men. No to spend where expense is compulsory is miserliness. To spend where it is not compulsory is extravance. The middle course between these two extremes is good. God says : Don't keep your hands tieud to your neck, nor spreacitto most spreading—7:29 Q. God says : When they spend, they don't misuse nor are miser. They stand between these two—25 : 67 Q. So to spend wealth proportionately and to save money to the compulsory proportion is generosity. This is not sufficient if it is given by bodily limbs buys satisfaction of mind is necessary without any dispute or argument.

There are two kinds of compulsory expense, compulsory according to Shariat and compulsory to preserve honour, dignity and manliness. A benevolent man does not hesitate to spend according to the requirement of Shariat as well as gentlemanliness. If he does not spend as described above, he will be regarded as a msier. He who does not spend according to the dictates of Shariat is a more miserly man. For instance, if a man does not pay Zakat and does not spend for the maintenance of his family, he is a more miserly man. If he feels pain in this expenditure, he is a miser by nature. To spend for gentlemanliness and honour is also charity as narrow mindedness is an evil thing. This differs according to the economic condition and personality of a man. If miserliness is shown to a wealthy man, it is more reprehensible than that shown to a poor man. The treatment of miserliness shown to family member and relatives is more reprehensible than that shown to strangers. Treatment of miserliness shown to neighbors is more than treatment to a stranger. Treatment of miserliness shown in entertainment is more reprehensible than that shown to strangers. Treatment of miserliness shown in foods, dresses, feasts and presents is worse than that shown in other receipts. So want of expenditure where expenditure is necessary is miserliness. It is compulsory according to Shariat or gentlemanly behavior. The limit of miserliness is not to spend in necessary things and proper places. It is better than hoarding riches. So he

who does not pay zakat is a miser. To spend for gentlemanly behavior is more necessary than to save money.

There remains another stage which is this. A man spends money in his compulsory duties and gentlemanly behaviors if has got surplus wealth and if he does not spend it in charities and for those in wants, he entertains the thought of hoarding which is miserliness according to pious men though it is not miserliness according to the general public. He who spends money according to Shariat and gentlemanly behavior, gets release from being termed a miser but cannot be called a generous and benevolent man till he spends in addition to the optional duties for getting higher rank in religion. A man is called philanthropic if he spends in charity in addition to his compulsory charities and in furtherance of gentlemanly treatments.

EXPENSE IN GOOD WORKS: He who spends in good works can be called philanthropic provided he gives in charity with contended mind and under no pressure or hopeful of any service or reward. A female saint went to Habban-b-Helal who was at that time surrounded by his disciples. The woman asked them : What is sakhawat or philanthropy ? They said : Charity expense and self- sacrifice. The woman said : It is worldly charity with satisfaction of mind without being dissatisfied in divine service. The woman asked : Don't you hope for reward therefor ? They replied : God promised to give ten rewards for one act of charity. The woman said : If you get merits in exchange of an act of charity, how can it be called philanthropy ? The woman said : The meaning of philanthropy to me is to give charity with pleasure of mind in obedience to God's commands without hoping for reward. Another female said that philanthropy means sacrifice of life along with expenses of money. The saint Mohasshi said : The meaning of charity in religion is to sacrifice one's life for God voluntarily and not under compulsion without hoping any reward.

MEDICINE FOR MISERLINESS: Know, O dear readers, that miserliness arises out of love for wealth which again comes to pass for two reasons—(i) to satisfy passions and desires which cannot be fulfilled without wealth and hope for long life. Hope for long life is conjoined with the existence of children and it is also a cause of miserliness. The Prophet said : Children are the cause of a man's miserliness, cowardice and ignorance. The

second cause of love of wealth is love for wealth itself. There are men whose habit is to hoard money and not to spend even though they have got sufficient wealth to meet the necessary things during the rest of their lives. It is seen that one has got no children in his old age but he has got enormous wealth. Still he does not pay Zakat and does not undergo treatment for his diseases. Rather he worships money and loves it for itself. Even he buries money under the ground although he knows that after his death his money will be destroyed. This is extreme misguidance.

The medicine of every disease is to apply the opposite thing to the root cause of the disease. The medicine of greed is satisfaction with little and patience. The medicine of long hope is the remembrance of death too much and to think of sudden death of contemporaries. Similarly the medicine of miserliness is to remember its condemnation by the Quran, Hadis and wise men and to spend money in charity without which the disease of miserliness cannot be removed. Another nobel method of removing it is to remove one evil by another evil. In other words, spend money to acquire name and fame and to be known in the society as a great philanthropic man. Though the motive is an evil, yet it will habituate you to spend money. So acquire the will of show by removing the evil of miserliness. So a lesser evil is sometimes good to remove a greater evil. The weak evils become the object of food of the strong evils, till there remains only one strong evil after all the evils are crushed. This is just like some worms eat up the dead body of an animal. The strong worms eat up the small worms after meat is finished, till there remains only one strong worm which also dies in the end for want of food. Miserliness orders boarding of wealth. When it is not hoarded but rather spend again and again inspite of unwillingness, there occurs the death of miserliness and expense becomes the habit and no difficulty is felt in spending.

The medicine of miserliness is based on knowledge and action. To know the evil of miserliness and rewards of charity and generosity is the medicine based on knowledge. To give in charity inspite of unwillingness is the medicine based on action. A king was presented a most valuable cup made of rare pearls. The king was greatly pleased to get it and asked a wise courtier how he liked it. The courtier said : I consider it as a great danger

and perchance it will throw you into want and distress. The king said : How can it be ? The courtier said : If it is broken, it will be an object of your great repentance as the like of it will not be found. If it is stolen by a thief, you will feel its want very keenly. By chance the cup was broken or it was stolen. The king then felt very much worried and said that the saying of the wise courtier was correct. This event is applicable to all things of the world.

DUTIES ABOUT WEALTH: For the above reason, wealth is good from one point of view and bad from another point of view. Wealth is like a snake. The charmer takes out its poison after catching it. A lay man will be struck with poison if he catches it without knowing its charms. So whose goes to catch the snake of wealth before knowing its charms, it becomes and object of ruin. There are five charms of the poison of wealth. Every rich man should know them.

(1) **First charm** is to appreciate the benefit of wealth, why it has been created, what is its necessity and why should it be earned—these should be known beforehand along with the fact that wealth beyond necessity should not be kept.

(2) **Second charm** is to search the mode of earning wealth. Unlawful earning is to be given up like poison as bribe-taking, begging, stealing etc.

(3) **Third charms** is proportion of earning wealth. Earning of excess wealth should be avoided. It should be earned only what is necessary. What is necessary of food, cloth and habitation should be earned. There are three stages of each of these three subjects—low, middle and high stages. So long you remain near the low stage and near the necessary limit, you have got right therein. When you cross that limit, you will fall in the lowest. Hell.

(4) **Fifth charm** is to keep honest and good motive in earning money, in expenditure and saving. Earning money is necessary to gain easiness in doing divine service. If money is acquired with this intention, it will to injure you. Hazrat Ali said : If one becomes owner of all the things of the world and thereby he wishes to have the pleasure of God, he can be called worldly renunciated man. If one, however, renounces all wealth but does not wish to have the pleasure of God, he cannot be called a worldly renounced man. So in all your actions and movements,

keep yourself confined to the divine service and those things which help it. The actions which are nearest to divine service are food and removal of wants which are helps to divine service. If by these action, your object is divine service, they are considered as divine service. So every worldly action if done for getting divine pleasure is divine service. Your dress, your sleep, your eating and drinking are all divine services if done with that object. What you earn beyond what is necessary should be spend for the good of the people when they require it. A certain poet said :

The world is like a serpent that pours poison,
But the snake salutes one who knows its charms.

CONDEMNATION OF WEALTH AND PRAISE OF POVERTY

We shall show here that poverty is better than wealth by some illustrations, stories and sayings.

Jesus Christ said : O dishonest learned an, you fast, pray, pay zakat but you do not do what you were ordered and you read what you do not do. What you utter is very bad. You utter Tauba by mouth but you follow in heart your passions. Your Tauba by mouth will come to no use. You keep your outer appearance neat and clean but you keep your mind polluted and unclean. I will tell you with truththat you should not become like a sieve. Subtle things come out of a sieve and only outward forms remain. Words of wisdom come out of your mouth, but hatred and evils remain in your mind. O worshipers of the world, how can you gain the fortunes of the next world when there is no end of your greed and temptations ? I tell you with truth that your hearts are weeping seeing your actions. You have placed the world under your tongue and actions under your feet.

I tell you with truth that you have destroyed your next world. Earthly good is dearer to you than the good of the next world. Who are more losers than you ? Had you known, you would have gained for yourselves. You show path to the travelers, but remain in the same place being misguided. You call the worldly people to give up those things for you. Stop, stop, alas for you. What is the use of keeping a lamp on the top of the house in a dark house ?

Similarly what will be the use of keeping the lamp of education in your mouth ?

(3) O worshipers of the world, you are not like the pious men, like the free respected men. It is a wonder that the world will cut off your roots and throw them over your faces and then enter your nostrils. Then it will throw you into Hell.

The sage Haris said: O brethren, three evil learned men are the names of the people and their trials. They are attached to the wealth of the world and eager to the worldly advancements. They have preferred this worldly treasures than those of the next world and humilitated religion for the world. They are owners of high rank in this world but losers in the hereafter. Don't you see that the Prophet said : Don't hoard up wealth on the plea that the companion of the Prophet Hazrat Abdul Rahman-b-Auf was a great rich man during the time of the Prophet: When he died, Hazrat Ka'ab said that he earned lawfully and left lawful wealth. When the companion Abu Zarr heard it, he flew into rage on Ka'ab and found him near Hazrat Osman and said : O Ka'ab you think that there is no fault in the wealth left by Abdur Rahman. The Prophet took me one day to the mountain of Uhud and said : O Abu Zarr, the rich will become poor on the Resurrection Day except those who spend to their right, left, front and back and their numbers are few. O Abu Zarr, if there be my wealth equal to the mountain of Uhud, it would not be good for me if I leave therefrom even two qirats at the time of my death. You wish to have greater wealth but I wish to have little. Abu Zarr said to Ka'ab : You say that there is no fault in properties left by Abdur Rahman. Then he went out.

Hazrat Haris said : We heard that there was a great row when several camel loads of merchandise of Abdur Rahman arrived at Medina. Hazrat Ayesha asked : Why is this row ? He was told that merchandise had come. Then he said : I heard the Prophet say : I saw paradise and saw that the poor refugees are entering paradise. I saw no rich man entering there except Abdur Rahman whom was going there crippling. Abdur Rahman said ; I give in charity in the way of God all these merchandises and I give liberty to all the male and female slaves along with it, so that I can enter paradise with them running. The Prophet said to Abdur Rahman : You will enter Paradise first among my rich companions, but you will enter there crippling.

Riches of companions: It is true that some companions of the Prophet had riches. But these riches were for expense for those who were unable to earn and in the ways of God and His Apostle. They earned lawfully, spent lawfully, are lawful foods, paid dues of wealth and were not misers. they threw almost all the riches on the way of God and preferred poverty for themselves. They felt sorry when wealth came to them and thought that punishment for sins approached them. When they saw poverty coming to them, they welcomed it. A certain companion used to say : I feel joy when there remains nothing in my house at dawn and the Prophet is my ideal. I become grieved when there is something in my house as the Prophet is my ideal. The Prophet said : those whose bodies grow by luxurious enjoyments are the worst among my people. he also said : He who is grieved at the loss of his earth in the world comes one month near Hell. He also said : Love of the next world goes away from the heart of a man who loves world and feels joy at it.

The companions of the Prophet saved themselves from lawful things more than the way you save yourselves from unlawful things. What is now not a fault with you was the destructive fault with them. They used to look upon misers' sins as great as you regard great the great sins. What you regard as lawful wealth was considered by them as doubtful. They used to fear nonacceptance of their good works you fear it now for your bad deeds. Your fastings are like their non-fastings. Your efforts in divine service are like their rise and sleep. Your entire good deeds are like one of their sins. A certain companion said : I have given up seventy soucress of lawful earnings lest I fall in an unlawful thing. The Prophet said : He who dares to accept doubtful things. A certain sage said : Don't you know that to give up one dirham for fear of God is better for you than to give in charity one thousand gold coins of doubtful nature between lawful and unlawful things ?

A certain companion said: It does not seem good to me that I earn one thousand dinars lawfully and spend it in the way of God for which I lose prayer of congregation. The people asked him : What is its reason ? He said : The reason is that I will not be able to absolve myself from accounts of such a nature on the Resurrection Day. God will say : O My servant, wherefrom have you earned this money, and in what way have you spent it ?

Inspite of the wealth being lawful, they gave it up for fear of rendering accounts. There are some cases that when a companion got heritage, he gave it up for fear that it might injure his mind. The Prophet said : He who will face accounts will get punishment. He also said : On the resurrection day, a man will be brought for rendering accounts. He earned wealth illegally and spent it illegally. He will be said : Take this man to Hell. Another man will be brought. He hoarded lawful wealth and spent it legally. He will be said : Wait, Wait. Perchance you could not pray in time in search of it and could not make prostration well. He will say : O Lord, I have earned lawful wealth. I did not destroy your compulsory duties. He will be said : Perchance by boast of your wealth, you rode on a good conveyance, put on valuable dresses and took pride. He will say : O my Lord, I have not taken boast. God will say : You have perchance not performed your duties toward your relatives. orphans, poor, travelers. He will say : I did not neglect my duties. I earned lawfully and spent lawfully. He will be saint : Bring gratefulness for the food, dirnk and other dubious things that I gave you. Thus God will be asked questions to him.

The Prophet said : The poor refugees will enter paradise five hundred years before the rich refugees. He also said : The poor believers will enter paradise before the rich believers. They will be engaged in enjoyments of food and drink when the rich will remain been down on their knees. God will say : I have got questions to ask you. You have wielded power over men. you were kings and rulers over them. Now inform me what actions have you done with the gifts I gave you ?

Once Hazrat Abu Bakr was thirsty and cold drink with honey was brought to him. He drank it but soon after began to weep profusely. On being asked the reason, he said : Once I was with the Prophet and there was nobody else. He was throwing away something from his body and saying : Be off from me. I said : May my parents be sacrificed to thee. I don't see anybody before you. Whom do you address ? He said : To the world. It has extended it hands and neck towards me and said : O Muhammad, take me. I said : Be off from me. The world said : O Muhammad, though you have saved yourself from me, your successors will not be able to save themselves from me. I feared lest I would be that man.

A certain pious successor of the companions was asked about two men-who among the two is better. One man searches wealth in a lawful manner, shows kindness on relatives and spends in good works. Another man gives up wealth and does not search for it. he said : By God, there is a great deal of difference between them. He who gives up wealth is better and there is between them the distance of east and west. The Prophet said : Those who will be the chiefs in Paradise among the believers are those who could not procure their night meal after their morning meal, who did not get any loan when asked for, who had no cloth except what they got to cover their shame and who could not procure even their necessary things, yet they were satisfied with their Lord at all times. They are those persons on whom God showered His blessing—the prophets, the truthful, the martyrs and the religious people. How good they are as companions.

After these narrations, if you want to hoard up wealth and promise that you will do it for good works, your word will not come out true. In this age, we are deprived of lawful things. How can we except to live on lawful food and lawful dress? Abu Omamah Baheli reported that Sa'alaba once asked the Prophet : O Prophet of God, pray to God that He may grant me wealth. He said : O Salalaba, to express gratefulness for little wealth is better than enormous wealth for which gratefulness cannot be expressed. He said : O Prophet of God, pray to God that He may grant me wealth. He said : O Sa'alaba, will you not adopt an ideal ? Are you not satisfied to be like the Prophet of God ? Beware, by One in whose hand there is my life, if I wish, this mountain will be filled up with gold and silver. He said : By One who sent you as a true prophet, if you pray to God to grant me wealth, I will pay the dues of everyone, I will do this and that work. The Prophet prayed : O god, give provision to Sa'laba. he took some goats which began to increase like worms. He began to live with those goats in the suburbas of Medina He could not pray in congregation except noon and afternoon prayers. When the goats increased to a great deal, he could not pray in congregation except Jumma prayer. When the goats still increased, he gave up Jumma prayers also. One day the Prophet enquired of him when he did not find him in congregation. The people said : He is engaged in grazing goats in the outskirts of Medina. The Prophet said : O Sa'laba, alas for you. Then the following verse was revealed—Take Zakat from their properties. That will purify

them and pray for them. Your prayer is consolation to them. This is the first verse for the realisation of Zakat.

The Prophet engaged two persons to realise Zakat from the Muslims. They both went to Sa'laba and asked Zakat from him in accordance with the order of the Prophet. He said : It's nothing but poll-tax. Show me your letter of appointment. When it was shown, he said : It is the sister of Poll-tax. They returned to the Prophet and informed him of it. Then God revealed this verb : These are such persons among them who promised to God : If He grants them wealth, they will pay its dues and becomes religious man. When He granted them wealth, they were miserly to that and turned their faces. So He punished them with such hypocrisy which will last up to that day on which they will meet with God, as they promised with God and treated falsely.

At that time, there was a relative of Sa'alaba near the Prophet. He informed Sa'laba of this verse. Then Sa'laba came to the Prophet and requested him to take Zakat from him but he said : God prohibited me to take your Zakat. He then began to besmear dust on his face and the Prophet said : This is your action. I have enjoined you but you have not obeyed me. Then Sa'laba returned to his house. *After the demise of the Prophet, he came to Abu* Bakr who too refused to accept his Zakat. Thereafter he went to Hazrat Omar who also refused to accept it. During his Caliphate. Sa'laba died.

This will show you how wealth works in the minds of the people.

The Prophet preferred poverty for himself and his family members. Hazrat Imran-b-Hussain said that he had rank and honour before the Prophet. One day Prophet said to him : O Imran, will you go with me to see the illness of Fatima, daughter of the Prophet of God ? Then I said. O Prophet of God, I will go with you. Then we came to the house of Fatima. When the Prophet knocked at the door and sought permission to enter the house, she said : Who is with you ? He said : Imran-b-Hussian Fatima said : By One who sent you a prophet with truth, I have got nothing to put on except an old blanket which does not cover my whole body. The Prophet said : Cover your head with a piece of cloth. Then after permission, the Prophet entered with Imran. When questioned about her health, she said : By God's mercy, I have got a pain. Besides this, I have got nothing to eat. Hunger gives me trouble. At this the Prophet wept

and said : O darling, have patience I am more honorable near God than you. If I prayed to my Lord, He would have given me food, but I prefer then next world more than this world. Then he placed his hand on the shoulder of Fatima and said : Hear a good news. By God, you will be the queen of the women of Paradise. Fatima asked : Then where will be Asia. wife of Pharaoh and Mary, daughter of Imran ? He said : Asia will be the queen of her contemporary women and Mary will be the queen of her contemporary women and Khadijah will be the queen of her contemporary women. You will all reside in buildings made of jewels where there will be no sorrow. Then he said to Fatima: Remain satisfied with my cousin Ali : By God, I have got you married to such a person who is the king of this world and of the next as well. Now see how the Prophet preferred poverty for his beloved daughter.

Hazrat Aas reported that a man wished to accompany Jesus Christ in his travel. They both came to the bank of a river and sat to eat their morning meal with three pieces of bread. Each of them ate one bred and there remained one bread only. Jesus Christ then got up and drank water in the river. On return he did not find the remaining bread there and asked his companion : Who has eaten the bread ? He said : I don't know. Then they both went on their journey till they found a deer with two young ones. They caught one, sacrificed it and ate its meat. Then Jesus Christ said to the young one : Rise up with the permission of God. Then it rose alive. Then he asked his companion : By Him who showed you this miracle, tell me who ate the remaining bread ? He said : I don't know. Both came to the bank of a river and Jesus caught the hand of his companion and crossed it by walking over it and then asked his companion : By One, who showed you this miracle, I ask you : Who ate the remaining bread ? He replied again : I don't know. Then they reached a region full of dust. Jesus Christ gathered a heap of sands together and said : Be gold by the permission of God. Then Jesus Christ divided it into three portions and said : One portion is for myself, another for you and another for that man who ate the remaining bread. Then the man said : I ate the remaining bread. Jesus Christ said : All the divisions of gold are for you. Then he became separate from him there and went away.

The man met in that place two other men who saw the heaps of gold and wished to get them all by killing the man. They sent

the man to purchase foods for them. The man thought to kill the two persons and so he went to purchase breads. He purchased poison and bread and mixed them together and came to the two men. The two men thought that they should kill the other man. when he would come with the bread and appropriate the heaps of gold. When the man came with food mixed with poison, they at once killed him. They then ate the bread mixed with poison and soon expired. The dead bodies of three persons lay there. Jesus Christ returned by that way and saw the dead bodies and said to his companions : It is the world and so fear the world.

Once Zul-Qurnain (Alexander) came to a people who had no wealth. They dug graves and prayed therein. They used to eat grass like lower animals. Alexander called the chief of them but he refused to come saying : I have got not necessity to go to him. Alexander himself went to him and said : I find you in such a condition in which I found no man. You have got nothing of this world. Don't you use gold and silver ? They said : We hate these two things and whoever gets them wants them more. We want what is better than that. He asked them : Why do you pray within graves ? They said : When we look to the graves, the world cannot attract us. Alexander asked : Why do I not see you taking food ? They said : We hate to make our bellies graves of meat and take grass and leaves as our necessary food. This is sufficient for the children of Adam. All things become equal if they go down the belly, be they delicous foods or leaves. Then he took a skull from behind Alexander and asked : O Alexander, do you know what is this ? He was king of a vast empire but he began oppression. When God saw it, He caused his death and dug his skull underneath the ground. Thereafter he dug out an old skull and said : O Alexander, do you know who was he ? He came after the former king. He treated well with his subjects and did good and established justice. God will reward him on the Resurrection Day. Then he took a skull with two horns and said : O Alexander, look to this man having two horns like you. Alexander said : Can I live with you and can I get you as my friend and member ? He said : We can't live together in the same place, as all men are year enemies but they are our friends. Alexander asked : What is its reason ? He said : They are your enemies because you have got vast empire and enormous wealth, and they are our friends because we have got nothing in this world. Then Alexander went away from that place.

CHAPTER VIII

LOVE OF POWER AND SHOW

The Prophet said : the greatest of what I fear most for my followers is Riya or show of piety and secret greed. It is more secret than the movements of black ants on a smooth stone in the darkest night. For that reason, the experienced learned men have become baffled to save themselves from its injuries. By it the religious men are tried as they want to get respect from the people for their learning and piety. They wish to get praise and respect in meetings. When show is a secret disease and a great window for the devil, the causes of show should be known, We shall divide this chapter into two sections-(1) Love of power, name and fame and (2) show.

SECTION I

LOVE OF POWER, NAME AND FAME

Know, O dear readers, that lover of name and fame is bad and to live in an unknown state is good, but if name and fame spread without search, it is not bad. The Prophet said : It is sufficient for the evil of a man if he is shown by fingers regarding his temporal and spiritual worlds. But he is saved whom God saves. He also said : God does not look to your figures but He looks to your hearts and actions, Hazrat Ali said : spend but don't disclose it. Don't raise your personality to attract attention of the people, rather keep it secret and remain silent, you will then remain safe. The pious men will be satisfied with you and the impious people will remain dissatisfied. Hazrat Ibrahim-Adham said : He who loves name and fame does not know God to be true. Abu Ayyub Saktani said : By God, a man does not know God to be true till be knows well that his address should not be known by anybody. When many people gathered in the assembly of Zikr of Khaled-o-Ma'ad, he used to go away from it.

Once ten persons were walking with Hazrat Talha. He said : It is the wing of greed and bed do Hell. Once Hazrat Ibn Mas'ud came out of his house when a host of men were following him. He said to them : Why do you walk behind me. By God, had you known why I keep my door closed, two of you would not have followed me. Once Hasan Basari came out followed by a group of people, He said to them : Have you got any necessity with me? If

you have got, it is good or else it is not good to have this feeling in the mind of a believer. Once Hazrat Ayub came out and many people followed him, He said : Had I not known that God knows that I hate your following me, I would have feared the dislike of God. sufyan Saori said : The wise men of yore hated the dress at which the people looked with prolonged eyes Once a man requested Bashr-b- Hares to advise him. He said : He who loves name and fame does not get the taste of the next world.

MERITS OF STAYING BEHIND THE EYES OF MEN

The Prophet said : there are many a man whose body is besmeared with dust, whose hairs are disheveled whose dress is torn who is disregarded by men, but be fulfills his promise taken in the name of God. If he says : O God, I seek from you Paradise, God will grant him Paradise. When he seeks anything of the world, He does not give it to him. The Prophet said : Shall I not inform you of the dwellers of Paradise?- every weak and neglected man. If he is given oath in the name of God, makes him to fulfill it. Shall I not inform you of the inmates of Hell?-every proud, haughty and harsh man. The Prophet said : those who are dishevelled in hairs, dust ridden, dressed with torn and tattered clothes, hated by people, those who are not given permission to go to the ruler when prayed for, who are not given girls in marriage when sought, who are not heard when they talk, whose wants and complaints are extinguished in their minds-they are the dwellers of paradise. If their light is distributed among the people on the Resurrection Day, it would be sufficient for them.

The Prophet said : There is such man among my followers who is not given gold coin when begged for, who is not given silver coin when begged for, who is not given a piece of cloth when begged for, but who is given even Paradise by God when it is prayed for to God. If he wants from Him anything of this world, he does not give it to him. Don't think that God is dissatisfied with him as God does not give him anything of the world. How many men there are dressed with tattered clothes whom God make to fulfill their oaths if made in the name of God.

Once Caliph Omar entered the mosque and saw that Hazrat Ma'az-b- Jabal was weeping by the side of the grave of the Prophet. One being asked the reason of his weeping, he said : I heard the Prophet of God say : A little show is Shirk or setting up

partner with God. God loves religious men who are not searched for in their absence, who are not taken notice of even in their presence, whose hearts are lighted by the light of providence and who are free from all sorts of darkness end dirtness. Once there was famine in Medina. There was a religious man there whom the people considered as mean. He stayed in the mosque of Medina. When the people were engaged in prayer to God to ward off famine, a man with tattered clothes came there, prayed two rak'at in short and then began to invoke God with his hands spread out : O Lord, I swear by you, shower rain just now. Hardly had he raised up his hands and his invocation ended, the entire sky was filled up with clouds and there was shower of rain. It was so profuse that the dwellers of Medina feared to be drowned, Then he prayed : O God, you know best that it is sufficient for the people, so lift up rain. Then the rain stopped. The religious man followed the man who prayed for rain and recognised his abode. Why he went to him at dawn, he came out and said : I have come to you on account of necessity. He said : Tell me your necessity. He said : Oblige me by accepting my invitation. He said : God is pure. It is a wonder that I would oblige you by accepting invitation. Then he said : How did you acquire the rank which I saw? He said : I obeyed what God ordered me and prohibited me. So I invoked God and He accepted my invocation.

Hazrat Ibn Masud said : Be fountain of learning, be light of guidance, be lamp of night, be jewel of heart and put on old clothes, you will be known to the dwellers of heaven and live unknown to the dwellers of this world. The Prophet said : God says : The object of envy is that believer who makes light the burden on himself, gets delight in prayers, good in divine service, worship[s in secrecy, lives behind the eyes of men, is not shown by fingers and keeps patience. The Prophet made a sound by his hands and said : His death is quick, his heritage is very little and his mourners are very few.

Hazrat Abdullah-b-Omar said : The dearest man to God is Goraba. The people asked : Who is Gorabah? He said : He who flees away from the society with his religion and gathers together with Jesus Christ on the Resurrection Day. Sufiyan Soari said : I wish to see myself with the poor of Medina who live in want of necessary food and with difficulty. The sage Fazil said : If you can make yourself such as the people do not know you, it is better.

You should be in such a condition that nobody can know you and nobody praises you. It does not matter if you become mean before the people but good to God.

Question : Is there more fame for anybody than that of the Prophets and learned men? Have they lost the merits of not remaining behind the eyes of men?

Answer: Search for name and fame is bad, but if name and fame come from God without seeking them, it is not bad. It is true that it is injurious for the weak and not for the strong. The weak man is like a drowning man with whom many men are about to be drowned. Nobody among them should help him as they have chance of being drowned and nobody can help another. The drowning man should introduce himself to the strong man, so that he may rescue him and get merits.

CONDEMNATION OF LOVE OF POWER : God says : I have kept the next world for those who no not wish to have fame in the world or create disturbance—28 : 83. Q God says : I will give those who wish to have this world's life and its grandeurs full rewards of their activities therein and those rewards will not be reduced. They are those for whom there is nothing in the next world but Hell fire and what they did therein will be baffled. This will be result on account of the love of power and there is the greatest delight in love of power out of all worldly delights. The Prophet of God said ; Wealth and power grow in mind hypocrisy as rain grows herbages. He also said : As two hungry wolves do injury by entering the pound of goats, so fame and wealth destroy, the good qualities of a believer by entering into his religion. The Prophet said to Hazrat Ali : To follow the dictates of passion and greed for praise destroys mankind.

MEANING OF LOVE OF POWER : Know, O dear readers, that wealth and love of power are two worldly things. Wealth means possession of beneficial thing and love of power means exercise of power over those from whom search is made to get allegiance, obedience and honour. As a rich man meets his objects and necessities by being the owner of gold and silver so the possessor of power keeps the minds of the public subdued in such a manner that they do whatever he wished them to do. Man's mind cannot to subdued without belief and introduction; and physique and wealth are subservient to mind. If mind can be

subdued, physique and wealth are also subdued along with mind. The condition of mind again is the result of faith, knowledge and idea. As a man loving wealth likes to be owner of servants and slaves, so one who loves power to subdue free people and to get their services. Loves to be the owner of their minds.

CAUSES OF LOVE OF POWER. The reason of love of power is that for which gold and silver are loved, rather love of power is more than that. Gold and silver are not loved for their sake, but for the fact that therewith necessary things can be purchased, Similar is the case with love of power, because it means to bring the mind of another under one's control. There are three cause for which power is more loved than wealth.

(1) **First cause :** To get wealth by power is easier than to get power by wealth. It a kind man or a man who renunciated the world wishes to earn money, it is easier for him as the wealth of those whose minds have been brought under control is under his control. So power is an weapon to earn money. If there is power, wealth comes, but if there is wealth, power does not come in all circumstances. For this reason, power is more liked than wealth.

(2) **Second cause:** Wealth is easily ruined and thiefs and dacoits can rob it. Oppressors may have greed to get it and there arises the necessity of keeping guards to save it. There arises thoughts in mind for its upkeep. When a man can become owner of human minds, these calamities do not appear. Power is such a wealth over which thiefs have got no control, oppressors have got no power and power is safe from theft and plunder.

(3) **Third cause:** Right over mind increases gradually without efforts, as when the minds of the people fall into the snare of respect of a man, the superiority of his action and knowledge is proclaimed by endless mouths for whcih his name and fame spread. As a result many minds bend down to show respect to him. On the other hand, wealth does not increase without efforts.

Mind is not free from love of wealth and power for two reasons, one reason is open and another secret. The open reason is the removal of fear. A man possessing enormous wealth hopes to get more wealth and there is no limit to it. For this reason, the Prophet said: There is no satisfaction of two greeds, greed for knowledge and greed for wealth. Love of power is like that

disease. He wishes that people from distant places will come and show respect to him. The second cause is more powerful. The soul of man is included within the commands of God. God says: They ask you about soul. Say: It is a command from my Lord-17:18 Q. It is therefore included within the spiritual world and there is no permission to explain it and the Prophet also did not explain it.

Soul has got four natures, animal nature, the nature of ferocious beasts, devil's nature and divine nature. Soul's animal nature is food, drink and copulation. Soul's nature of feroeious beast is to kill, assault and give trouble. Soul's divine nature is to boast, seek honour, power, love of lordship etc. As there is divine command in soul, it loves divine nature. It means full knowledge of Tauhid or unity of God and to know that God has got no equal. The perfection of sun is in its uniqueness Had there been another sun, there would have been harm to the sun and it would not have retained power as it would not been unique in shedding its luster. God is unique in His existence as there is existence of nothing along with Him. Whatever exists besides Him is sign of His power and it has got no independent existence Everything exists for His existence. Rather he expresses Himself through His creations. He has got no equal. The sun suffers no loss because of its shedding rays throughout the world As rays are included within the sovereignty of one sun and cannot be separated from it, similar is the case with God who domina'es over everything in the world and there is no existence of anything without Him. Whatever exists in the world is lighted through His radiant light.

Every man is an object of love by nature as he is unique in his attributes, as Pharaoh said: I am your highest Lord - 79 : 24 Q. There is no man in whose mind this does not exist but he does not express it Slavery is compulsory in nature but power is dear. As man's soul has got connection with God, it is natural with him to seek power and lordship. All things are divided into three classes- (1) Some things which are naturally unchangeable, for man cannot see things such as God's existence and attributes. (2) Some things which are changeable an the creations have no power over them, such as sky, stars, angels, jinn, devil mountains, rivers and seas and the wonderful matters beneath mountains, rivers and seas. (3) Some things which can be changed by men such as earth, minerals, trees. So there are

principally two kinds of things - one kind of things can be changed by men such as things made of earth; and another kind of heavenly things cannot be changed by men, such as existence of God, angels, jinn.

Man loves the sky as he wishes to extend his power of research and investigation of its secrets. The thing that comes within the preview of knowledge is included within knowledge and the wise men rule over them. For this reason, man loves knowledge about God, angels stars, sky and the wonderful matters underneath the oceans and mountains. It is a part of power and lordship. Another kind of things are underneath the ground. Man has got power over it. it is also of two kinds, material and immaterial. Material things are wealth, gold, silver etc. Man wants to lord over them and loves to hoard, spend and give them in charity. It is termed as power which is included within the supreme power of God. It is naturally dear to men. Immaterial things are minds of men. Men love power to lord over minds of peoples. So the object of mind is full and complete progress in knowledge and power.

They have got different steps and degrees. There are real and unreal progress. Unreal progress arises out of three causes. The first cause is that the subject of knowledge of God is limitless, while man's wisdom is limited. So if the knowledge of man increases, he becomes much near God. The second reason is the connection of God's knowledge with the objects of knowledge and the full expression of the objects of knowledge. As man's knowledge is limited, the more is the knowledge of a man regarding God, the more be becomes near God. The third reason is that God's knowledge is ever lasting and eternal without any loss or decrease. So whoever's knowledge is not changed with regard to the object of knowledge, he becomes very close to God.

The objects of knowledge are of two kinds - changeable and unchangeable. Knowledge of changeable thing is described below. You know that Zaid is in a house. This knowledge is not perfect as Zaid may not be in that house and might have gone out. This knowledge is faulty and not sufficient. This applies to everything in the world. Knowledge about unchangeable thing is that of God, His attributes, His creations and His conduct of heavens and earth and their arrangements. He who acquires knowledge of these things comes near God and this knowledge

remains with his soul even after his death. It will serve as a become light which will run in front and sides. Then they will say: O my lord, perfect our light. This knowledge will be a valuable asset at that time. This is a secret lamp. He who has got no such secret lamp cannot expect perfection of his light. He who has got no basic spiritual knowledge of God cannot expect to get that light and will remain in darkness from which there will be no outlet. It will be the darkness of the fathomless bottom of sea. No benefit will be derived without that spiritual knowledge, Knowledge of literature or poetry or science will be of no avail on that day, however export it is. The knowledge of Arabic language, Quran and Hadis will be a helping hand to that knowledge. These are materials to purify the soul. God says: He purifies soul will get salvation - 91 : 10Q. God says: I shall show My paths to those who strive hard for Me. There are helpers to spiritual knowledge. he who knows that everything in the world is the action of the Almighty and that his will, strength and wisdom are His creations, gains perfect knowledge of God. These have got no connection with the exercise of power, show etc.

POWER: No man can have full power, but he can have real knowledge. Full unlimited power belongs to God only. Full and perfect knowledge remains with soul even after man's death, but his power ends after his death. Power should be exercised to acquire spiritual knowledge and if it is bereft of that, it has got no value. He who regards this temporary taste of power as full progress is a fool and the majority of men are immerged in that idea and they are thus ruined. They forget the knowledge which takes them near God. That progress arises out of knowledge and freedom. This knowledge implies knowledge of God and freedom implies freedom from passions and low desires which the angels enjoy. Their nature then becomes like the nature of angels.

FULL PROGRESS HAVE GOT QUALITIES - (1) No change of anything owing to greed, (2) result not without perfection just like full progress of knowledge and (3) full progress of freedom from passions and other worldly desires. If a man possesses full power, it shows the path towards full knowledge and full freedom. Power dies with his death, but spiritual knowledge remains with his soul to gain full perfection. Now see how the fools think that full power can be gained by wealth and lordship.

The ignorant people purchase the world in exchange of the next world as God says: Wealth and children are adornment of this world's life but the ever lasting good works are better to your Lord in reward and better in hopes. So knowledge and freedom are everlasting good works which will go with soul but wealth and power will vanish. God explains it by an illustration. This world's life is like a shower of rain which God sends from the sky. God says: Give them illustration of world's life. It is like the rain shower from the sky.

It is understood from the above that wealth and power are considered as progress arising out of ignorance which has got no root. He who searches it takes the world's life as his goal. The saint Abu Tayyab said: He who loses time in earning wealth for fear of poverty creates wants. What he earns for what is necessary leads him to real progress.

GOOD AND BAD THINGS OF POWER

I have already said that lordship means to subdue human hearts and to exercise power over them and as such the rules which are applicable to wealth are also applicable to lordship as they end with the end of death. This world is a seed ground for the next world. Whatever is done in the world is a provision of the next world. As food, drink and dress are necessary to the limit of necessity, so also some power is necessary for the maintenance of men. As food is necessary for life, so servants are necessary for works and friends are necessary to show him the path of religion, guide is necessary for the same purpose and kings and rulers are necessary for his upkeep from lad people. So love of servants, friends, spiritual guide, rulers and kings is not bad. Power is a means like riches to achieve the ultimate goal. This love is not for itself but of achieving the goal. This love should be to such an extent as a man loves places of stools for calls of nature or as a man loves his wife for satisfaction of his sexual desire at his sweet will. When he has got no sexual passion, he leaves his wife. Similar is the condition of wealth and power. He should love these two things with ultimate object.

THREE OBJECTS: There are three objects of seeking name and fame. Out of them, two objects are lawful and one unlawful. The object which is unlawful is to seek rank after creating belief in the minds of the people, while he is not qualified with that

qualification. He expresses to them that he is high in pedigree or that he is a real learned man or that be is a pious and God fearing man.

One of the objects which are lawful is to seek rank by the qualities which a man has got, as Hazrat Eusuf said: Appoint me treasurer *of this country* - 12 : 55Q. He know that he was a trustworthy treasurer and as such he sought this rank. Another lawful object is to try to conceal one's sins and faults that they may not come out. This is lawful as to conceal evil things is allowed and it is unlawful to disclose sinful acts. One of the prohibited things is to pray well before the people with the object of getting their respect and good ideas. This is deception. It is unlawful to seek name and fame in this way. This is just like earning wealth illegally.

CAUSES OF LOVE OF PRAISE AND HATRED OF BACK-BITING

There are four causes of love of praise.

(1) **First cause** is appreciation of one's own qualities. This is a strong cause out of all causes. Owing to praises of others, one thinks that he has got all qualities. The praise with which a man is praised is either clear, open or appreciable. If you say to someone - you are pretty, the praised man gets pleasure. If praise is made of doubtful thing, it is more relishable. If a man is praised for his perfect learning or perfect God fearing quality, he gets more pleasure and taste. It is more relishable when it comes from a learned man or a God fearing man.

(2) **Second cause** is wide appreciation of one's own influence. It appears from the praise that the mind of the praised man has become under the control of the praiser. To subdue man's mind is a covetable thing and there is a great relish in it. For this *reason* be *finds* great taste if the praise comes from powerful men or rulers, kings and great men.

(3) **Third cause** is the joy of the increase of the number of praises. The hearers of the praise also fall under his snare.

(4) **Fourth cause** is appreciation of power and influence. Praise shows the power and influence of the praised man. It is understood from the praise of the praiser that he praises a proud

man after being subdued by the latter. He either willingly praises him or is compelled to praise.

MEDICINE FOR LOVE OF PRAISE: There are four medicines for these four causes. (1) The medicine of the first cause which is the appreciation of one's own qualities is to remove the praise by recognizing that the praise is not true. if a man says to you - you are a generous, man, you are a great learned man, you are a great God-fearing man, while you find that you have not got those qualities, the taste of praise goes way as you do not believe in the assertions. The medicine for the second cause which is wide appreciation of one's influence is this. The feeling of power and influence of the praised man over the praiser can be removed if he knows that the praise was heaped upon out of joke, for which the taste of praise goes away. The medicine for the third and fourth causes is the following. The third cause is the joy for the increase of the number of praises and the fourth cause is appreciations of one's influence. The medicine is to remove the causes.

MEDICINE FOR LOVE OF POWER: The medicine is mixture of knowledge and action. The medicine of knowledge is to know that the end of power is death and that it does not appertain to ever-lasting good works. Those who wielded great power had to fall victims to death or downfall. You will also meet the same fate. He whose goal is next world considers it as valueless, as he sees death imminent and considers earthly things as insignificant. His condition is like the condition of Hazrat Hasan Basari. He wrote to Caliph Omar-b-Abdul Aziz: You are as if the last person who will die. The Caliph also replied to him in the same strain: Think that you are no more in the world and will live for ever in the next world. The objects of these people were the next world. With this belief, they held divine services with the fear of God. So they considered early rule, honour and wealth as insignificant. God says: Rather you prefer this world's life, the next world is better and ever-lasting. God says: 'Never, rather you love the world and give up the next world'. He who has got the disease of greed for power, must remove it from his mind by applying this medicine arising out of this knowledge, as this disease is very dangerous and ruinous. He should think of the condition of those who wielded power and influence, their fall and their being always in fear of losing power and control. He

who wishes to live in the minds of men is like one who builds a house in the waves of sea. He who is busy in controlling the minds of men to preserve power, to remove the envy of those who envy and to remove enmity, remains in the worldly thoughts and anxietics and immerged in the abyss of taste of power. There is no end of his worldly hopes and aspirations. This is the medicine based on knowledge.

Medicine of action is to make oneself the object of rebuke. In order to remove the love of praise, you should do such act for which you may be rebuked and that respect for you should go from the minds of the people. Love to remain aloof from the people and not to meet them. In a certain city, there lived a learned and pious man: The ruler of that country being charmed with his praise came to see him. When the hermit saw the ruler, he began to eat food and curry with big morsels. Seeing this manner of taking food, the respect that the ruler had in his mind for the hermit went away and he departed. The pious man said: All praise is due to God who removed you from me. Another pious man used to drink lawful drink in such a cup of which the colour resembled the colour of wine. Seeing this, the people thought that he was drinking wine and so their respect for him decreased. This is allowed according to Shariat. These pious men take sure medicine for purification of their soul which is not included within the decision of legists. One pious man observed that his name spread for his renunciation of this world and that the people were coming to him. Then he entered a bathroom and put on another's cloth. Then he came out and waited on the road. The people caught him as a thief and beat him. When the people came to know of it, they stopped coming to him. The best way of preventing fame is to leave one's own place. When his name and fame spread, he should live in distant land where nobody knows him.

CAUSES OF LOVE OF PRAISE AND THEIR MEDICINE: The first cause is appreciation of one's own qualities. Its medicine is this. Ask your conscience. have you got the quality for which you are praised? If you have got that quality whether you are fit to receive praise for it or not. The quality for which you are fit to receive praise is that of learning or God-fear. That for which you are not fit to receive praise is your wealth, power and influence. If you are praised for worldly riches, its joy is like that

of grass. Wind will blow it off. So men should not feel joy for worldly riches. If he feels delighted for his wealth, he should not feel joy for the praise of men. If you are praised for your God fear or for your learning, still you should not feel happy as you don't know what will be your condition at the time of earth - whether it will be good or bad. The world is an abode of sorrows and anxieties and not an abode of joy and rejoicings.

(2) **The second cause** is that the mind of the praiser becomes under the control of the praised man. Its medicine is to search rank from God and not from men. Your knowledge that you search for rank before God is also its medicine. So it cannot be the cause of your joy.

(3) **The third cause** is the joy of the echo of the praise of the praiser. Its medicine is this. It is connected with your present power which has got no stability. So it can not be an object of joy. You should hate it as it throws you in anxieties and thoughts. A certain sage said: The devil makes his abode in the mind of one who feels joy for praise. Another sage said: When you are said: How good a man you are, you should then say: How bad you are. By God, you are really a bad man. Once a man praised another man before the Prophet for his good works. The Prophet said: If your praised man would have been present and he would have remained satisfied with what you uttered or died in that condition, he would have been a dweller of Hell. Once the Prophet said to a praiser: We to you! You have broken his back. Had he heard your praise, he would not have got salvation till Resurrection Day. The Prophet said: beware, don't praise one another. When you see th prayers, throw dust on their faces. Once a Caliph (of Khulafae Rashedin) asked something from a man who said to him: You are better and more learned than me. He got enraged at this and said: I have not told you to proclaim my purity. At another time, a man said to a companion: So long as God keeps you alive, the people will remain in good works. He got enraged at this praise and said: I think you are an inhabitant of Iraq. Praise of men were objects of hatred to the companions.

MEDICINE OF BACK-BITING

He who back-bites you falls into three conditions: (1) Wha he says might be true and for that he advises you for your good. (2) What he says might be true, but his object is to give you trouble

by backbiting you, and show your guilt, (3) **First condition:** With regard to the first condition, if he rebukes you by way of admonition for your good, you should not rebuke him, nor he enraged on him and to show your guilt. (3) What he says might be untrue. **First condition.** With regard to the first condition, if he rebukes you by way of admonition for your good, you should not rebuke him, nor be enraged on him. Rather you should be delighted to hear it for removing your guilt. **Second condition.** If his object is to give you trouble by his back-biting, you should consider it as a benefit as he has shown your defect or guilt. This should be considered as a good fortune. This can be clearly explained by an illustration. You wish to go to the Darber of an emperor, but there is impurity and stool and urine in your dress. If one shows you the uncleanliness in your dress, you should be thankful to him, because you have been prevented from being put to disgrace by the emperor. Similarly the evil conducts are ruinous in the next world. You can know these from your enemies. It is a gift to you though the object of your enemies is to give you trouble.

(3) **Third condition.** If any guilt is attributed to you from which you are free, you should not hate and rebuke one who back-bited you. Rather you should think of three matters. The first matter is that if you are free from the guilt, there may be another guilt like that in you. What God kept concealed is more. You should rather express gratefulness to God that He did not disclose all your faults. The second matter is that his back- biting will be explation of your remaining faults and sins. The virtues of one who back-bites you will come to you. He who praises you cuts your back. Why then do you feel joy as the cutting of your back and become sorry for getting virtues which will take you to the nearness of God? The third matter is that the rebuker falls from the eyes of God as he destroys his religion and destroys himself by his false accusation and calls for self destruction. You should rather say: May God correct him, accept his repentance and show mercy on him.

When the teeth of the Prophet were martyred and his face was wounded by the attack of the enemies and when the enemies killed his uncle Hamza, he prayed: O God, forgive my people. O God, give guidance to my people, as they do not know. Once a man wounded the head of Ibrahim-b-Adham who prayed for forgiveness of his sins. When asked the reason of this prayer, he

said: I know that I will get merits on account of that and there would remain nothing for me from him but good. So I don't like that he should get punishment for me. In short, if you can give up the trouble of rebuke, it will be easy for you as his accusation will not be able to exercise any influence in your mind. The root of religion in contentment which cuts the greed of wealth and love of power. Love of power and praise will remain in your mind till there remains in your mind greed and passion. .

Classification of men in matters of praise and condemnation. One who praises and one who accuses have got four conditions. **The first condition** is that the praised man expresses gratefulness to the praiser for his praise and wishes to take revenge on one who accuses him. Thisis the condition of the general people. This class of men is worst. **The Second Condition** is that the accused man hates the accuser in mind but keeps his tongue and limbs under control from taking revenge. he becomes pleased with the praiser but does not express his satisfaction. There is harm in it but this condition is better than the first one.

The Third Condition is the highest stage. Before this class of God-fearing people, praise and condemnation are equal as condemnation cannot make them sorry and praise cannot give them joy. There are signs of this indifferent attitude of such a man. (1) His mind remains the same if he stays with the accuser and the praiser. (2) The joy that is enjoyed in the removal of wants of the praiser is the same as in the removal the wants of the accuser. (3) The grief which he feels at the death of the praiser is the same as that at the death of the accuser. (4) He feels the same agony if the praiser and accuser fall in a calamity. The divine service of one who does not enquire about the machination of the devil and impulse of passions goes baffled both in this world and the next world. God says: Shall I not inform you of those whose good works will go in vain, whose good works will be ruined in this world's life while they will think that they are doing good works?

(4) **The fourth condition** is the highest stage of the truthful. They do not love praise and the praiser as they know that this praise puts them to trial, breaks their backs and destroys their religion. They love, on the other hand, the accuser as they know that he shows their guilts, shows them the necessary path and presents to them his virtues. The Prophet said: God-fear is the

root of humility and expression of hatred for praise of virtuous acts. The Prophet said: Woe to him who fasts all the year round, woe to him who prays the whole night. Woe to those who are Sufis. Joy only for one party of men. The people asked: Who are they? The Prophet said: Those religious men who keep themselves separate from the world, hate praise and love accusation.

SECTION 2
SHOW

CONDEMNATION OF SHOW: God says: *Woe to* those praying persons who are unmindful in their prayers, those who pray for show - 107 : 6. God says: For those who hatch up evil plots for doing misdeeds, there is grieverous punishment, and contrivance will go for nothing. In this verse, show has been mentioned. God instructs us to say: We shall feed you to incur pleasure of God. We don't expect from you rewards or gratefulness.' How God praised those who are sincere in their intentions and remove the pleasure of others besides that of God. God says: Let him who wishes to meet with his Lord do good works and not set up anybody as partner in the divine service of his Lord - 18:110. A man asked the Prophet: O Prophet of God, in which action there is salvation? He said: There is salvation in not wishing to incur the pleasure of men in the service of God. God will ask three persons-martyr in the way of God, philanthropist in wealth and learned man in the Quran and they will reply. He will say to the philanthropist: You have spoken falsehood but your intention in charity was that the people should take you as a great philanthropic man. He will say to the martyr: You have spoken falsehood, rather your intention was that the people should call you a great hero. He will say to the learned man: You have spoken falsehood, your intention was that the people should call you a great learned man. The Prophet said that they acquired no virtues and that show destroyed their divine services.

The Prophet said: God will mete out the same treatment to one who makes divine services for show. God will mete out the same treatment to one who seeks fame. In another tradition, God will say to the angels: This man did not make divine service for Me. So take him to Hell. The Prophet said: I don't fear so much for anything except what I fear for your small shirk. The companions

asked: O Prophet of God, what is small shirk? He said: Show. God will say on the Resurrection day: O man of show, go to those persons for whom you did divine service and get from them your rewards. The Prophet said: Seek refuge to God from Jubbul Hujn. The companions asked: What is Jubbul Hujn? The Prophet said: It is the name of a well in Hell which has been made for the learned who act for show. The Prophet said: God says: I give up the divine service of one who sets up partner with me in My worship to the partner. I become free from that, more free than an independent man.

Jesus Christ said: When the day of fasting comes to one of you, let him rub oil on his head and beard and wipe out his two lips, so that the people may not know that he is fasting. Let his left hand not know when his right hand gives in charity. When he prays, let the screen of his door be hanging up, as God distributes praises as He does in case of provisions. The Prophet said: God does not accept an action in which there is the slightest degree of show. The Prophet said: I don't fear for anything so much as I fear for your show and secret passion. The Prophet said: On the day when there will be no shade except the shade of the Throne, a man will remain under its shade who gives charity by his right hand and keeps it concealed from his left. The Prophet said: The merits of secret divine service is seventy times more than those of open divine service. The Prophet said: The person of Shirk will be addressed on the Resurrection Day thus: O treacherous man, O man of show, your divine service has been lost, your virtues have been void. Go and get reward from one for whom you worshipped.

Shaddad-b-Masud reported: I saw the Prophet one day weeping. I asked the Prophet: O Prophet of God, why are you weeping? He said: I fear Shrik most for my followers. Beware, they will not worship idols, sun, moon and stones, but they will do divine service for show. The Prophet said: When God created the earth, it was tossing to and fro with its inhabitants. Then he created mountains and placed them on it as nails. The angels said: Our Lord did not create anything harder than mountains. Then He created iron which is so powerful as it can cut mountain into two pieces. Then He created fire which is still more powerful as it can melt iron. Then He created water which can extinguish fire and then He created wind which can remove water. The

angels asked their Lord: O Lord, what thing have you created strongest in your creation? God said: I have made strongest among My creations the heart of a man who gives in charity by his right hand keeping it concealed from his left.

Hazrat Mu'az-b-Jala said: I heard the Prophet say: God created seven angels before He created seven heavens and the earth and placed one angel as guard of each heaven. The angel who presents actions raise up men's actions from morning to evening. When he reaches the first heaven with a man's actions, the guard of this heaven says to him: I am examiner of back-biting. My Lord ordered me not to lift the actions of a man who has back-bited. Then the angel leaves behind this bad action and takes the rest of his good actions to the second heaven. The guard of the second heaven says to him: My Lord prohibited me to allow those actions to go upward which have been done for worldly purposes. The angel then leaves those actions and takes the rest upwards. The guard of the third heaven says to the angel: I am angel of pride. My Lord ordered me not to allow such actions as were done with pride upwards, because he took boast of some divine services in the assembly of men. Then he leaves such actions and takes the rest towards the fourth heaven. The guard of the fourth heavens says to him: My Lord prohibited me to allow such actions to go upwards as were done with self-praise as I am angel of self-praise. Then the angel leaves those actions and takes the rest towards the fifth heaven. The guard of the fifth heaven says to the angel: I am an angel of hatred. I have been ordered not to allow those actions of men going upwards as were done with hatred. Then he leaves those actions and takes the rest towards the sixth heaven. The guard of this heaven says to him: My Lord ordered me not to allow such actions of a man going upwards who did not show kindness to My servants when they feel in dangers and calamities. I am an angel of kindness. Then the angel leaves those actions behind and takes the rest towards the seventh heaven.

The guard of this heaven says to the angel: My Lord ordered me not to allow going upwards such actions as were not done to please Him or for His sake, but for name an fame or for show. Then this angel leaves those actions behind and takes the rest towards the seventh heaven and to God who says: You are presenting the actions of My servants. I am guard of man's heart.

I know that some of these actions were not done to please Me. So My curse is upon him. The angels also curse him and the seven heavens also curse him.

Then the Prophet gave some instructions to Mu'az: Don't allow others to hear your sins. Bear them yourself. Don't think yourself pure by back-biting others. Don't place yourself above them. Don't allow your worldly actions to enter your next worldly actions. Don't boast in any assembly of yours. Don't talk secretly with another with whom there are other men. Don't take pride before the people. Don't boast before the people. Don't cut jokes with the people lest the dwellers of Hell cut jokes with you on the Resurrection Day.

Hazrat Omar saw a man looking downwards to show piety. He said to him: O brother, raise up your neck. Humility rests in mind and not on neck. Hazrat Ali said: There are three signs of a man of show - (1) When he remains alone, he shows idleness in divine service and when he remains in the middle of the people, he prays well. (2) When he is praised, he makes more divine service. (3) When he is back-bited, he makes less divine service.

What is show? Know, O dear readers, that the real meaning of Riya or show is to show good conduct in order to attract respect from the people. Attraction of people's minds by actions except divine services produces power and honour but Riya or show is expressed only in divine service according to habits. To wish to show divine services to the people is named Riya or show. So the religious people are the persons who show Riya. there are fives modes of expression of show - (1) by outward bodily limbs, (2) by signs and gestures, (3) by words and actions, (4) by following and (5) by outward causes. The worldly men also express show by these five methods.

(1) **First mode.** Show is expressed in divine service by outward bodily limbs and organs. A pious man shows to the people that he is making efforts in divine services by adopting yellow colour in appearance, or appearing before the people with dishevelled hairs, or with clothes of yellow colour. Jesus Christ said: When anybody amongst you keeps fast, let him rub oil in his head and apply antimony to his eyes. He advised this to get rid of show.

(2) **Second mode.** This mode of show is in demeanours and dresses to appear in dishevelled hairs, to clip off moustaches, to lower head at the time of walking, to walk in pensive and thoughtful mood, to keep signs of prostration on forehead, to put on coarse cloth, to put on sufi dress, to put on torn cloths. By these acts, one shows that he is a pious man.

(3) **Third mode** is show by words. Such a religious man delivers lectures and gives sermons by the verses of the Quran and Hadis after committing them to memory in order to show that he is a great learned man. He takes troubles in Zikr amongst the people and gives advice to the people, prohibits them from evil deeds with anger, expresses great grief for the sins of the people, recites verses of the Quran with sweet tone and expresses show in thousand other ways.

(4) **Fourth mode** of show is by actions, such as standing very long in prayer and in bending and prostration.

(5) **Fifth mode** of show is expressed by the excess number of disciples and visitors. Such a man says: Such a great religious man has come to see me, I have got so many disciples, etc.

Is show unlawful? Show is unlawful, condemnable and lawful according circumstances and conditions. The object of show is to search for name, fame and influence by divine services. If show is shown by actions other than divine service with the object of earning wealth, it is lawful. As earning of wealth in an illegal manner is unlawful, so gaining power in an illegal manner is also unlawful. As to earn very necessary things is good, so little power to save oneself from dangers and difficulties is good as Joseph said: I am a good treasurer for you. As there are harms and also benefits in riches, so there are also good and bad things in power. As too much riches make a man sinner and keep him away from remembrance of God, so too much power also is ruinous.

A man may adorn himself when coming out. The proof is the following Hadis. The Prophet once intended to go to his companions and so he put on his turban and dressed his hairs. Hazrat Ayesha said: O Prophet of God, are you doing this? He said: Yes, God loves the actions of His servant who refines his body in order to meet his friends and brothers. So it is lawful to have show in an action which is not included within divine

service. In prayer, fasting, Jihad, etc. the man of show has got two conditions. One condition is that he does that only for show and not to get any merits or virtues. This spoils divine service as man's action is judged by his intentions. He rather commits sin by this act as he plays deception by his act of show in the minds of the people. Secondly he cuts jokes with God. The sage Qatadah said: When a man makes a show of his divine service, God says to his angels: Look at him. How does he cut jokes with Me? This is a destructive element. No show is free from minor or major sins.

CLASSIFICATION OF SHOW. There are classifications of show and one kind of show is more heinous than another kind. There are three basic elements of show which make this difference - (1) motive of show, (2) subject matter of show and (3) the reason of show.

MOTIVE OF SHOW: There are four stages of show according to the kinds of motives of show. (1) The **first stage** is worst if the motive is for doing sins and evil works without the motive of getting merits in divine services. For instance, a man prays before the people, but not when he remains alone. He prays often without ablution with the people. His only object is show in divine service. It is hated by God. Similarly a man pays Zakat owing to fear of the condemnation of men but does not hope for reward at the time of payment. When he remains alone, he does not pay. This is the highest stage of show.

(2) **Second stage.** In this stage of show, a man intends to have merits but it is weak as when he remains alone, he does not do it. It is near the first stage. (3) **Third stage.** In this stage, the intentions of getting merits and of show are equal as without them, he gets no encouragement for divine service. For this, his divine service is not wholly good. It does not go for him or against him. (4) **Fourth stage.** In this stage, the intention of merits is strong and that of show is weak. In other words, he gets encouragement in divine service before the people but he does not give it up even when alone. He would not have prayed if his object was solely show. The Prophet said: God says: I am free from Shirk.

(2) **The subject matter of show.** The second basic matter of show has got three stages in divine service.

(a) First stage is show in faith which is worst and such a man will live in Hell forever. He utters Kalema Shahadat openly but does not believe it inwardly. He openly says that he is a Muslim but inwardly does not believe in Islam. The Quran mentions of this class of hypocrites in many places. God says: When the hypocrites come to you, they say: We bear witness that you are the Prophet of God. God knows well that you are the apostle of God. God testifies that the hypocrites are telling lies. God says: There are men whose talks will please you in this world's life but God sees what is in their minds. God says: When they meet you, they say: We have believed. When they go away, they grind teeth in rage over you. God says: They act for show of people and they do not remember God except a little. They turn to this side and that side.

(b) **Second stage.** In this stage, the basic principles of religion are believed but there is show therein. This is in the lower stage than the first. For instance, a man prays in congregation but does not pray when alone. He fasts among people but does not keep fast when alone. He does this for fear of men. This is show along with basic faith. He believes that there is no deity but God. If he is ordered to worship others, he does not do it.

(c) **Third stage.** In this stage, there is no show in the compulsory duties, but in additional or optional duties. If optional duties are given up there is no sin, but on account of idleness, that is not done when alone, for instance, to pray in congregation, to see a patient, to pray Tahajjad at night, to fast other than Ramazan etc.

(3) **The reasons of show.** There are three stages so far as the reasons of show are concerned.

(a) **First stage.** In this stage show is expressed by such action which, if given up, will cause injury to divine service. For instance, to make bending and prostration not in a good manner when alone but before the people in a good manner. (b) **Second stage.** In that stage, show is shown by such an action, which, if given us does not cause any injury to his divine service but if some makes it perfect, as to make bending and prostration long. (3) **Third stage.** Show is shown in such action which is not included in sunnat duties, as to come before all for Jumma prayer and to join the first row. If he remains alone, he does not do that.

(3) **Third basic subject** - Causes for which Riya is shown. Such a man has got some object, to gain wealth or power etc. There are three stages of this subject.

(a) **First stage.** It is the worst kind of show. The object of such a man is to commit sin by show of divine service. He prays more optional prayers to show his piety in order that he might get an higher appointment of trust and responsibility in order to misappropriate money.

(b) **Second stage.** In this stage, a man takes recourse to show to gain lawful earnings, for instance, to gain lawful wealth or to marry a beautiful woman.

(c) **Third stage.** In this stage, he does not intend by show to marry a beautiful woman etc, but to ward off low estimation of the people about him or to get respect from the people.

Secret Show. Show is of two kinds - open and secret. Open show is expressed in actions. Secret show does not give encouragement to good works but reduces it. For instance, a man has got the habit of praying Tahajjud prayer at night for which he feels difficulty. But to pray it before the people he feels easy. There is a more subtle riya or show than this. It does not affect his good works but it lies concealed like fire in an iron. It is to feel pleasure in doing divine service before the people, although he has intention of sincere divine service. Hazrat Ali said: God will ask the learned men of the Quran: Did not the people sell things to you at a reduced price? Did not they salute you first? Did not they work for you free of wages? Now you have got no reward. You got your reward before.

It is reported that the sage Wahab-b-Monabbah said that a hermit had said to his disciples: We have given up our wealth and children for fear of transgression, but we fear that greater transgression may enter in our divine services than that of the rich people. Some of us may like that people should show respect to them and do their works and that they should sell their goods to them at reduced prices. This news reached the king of that country who came to the hermit with many people. When the hermit knew that the king had come, he said to his servant to bring curry, olive oil and fruits and he began to eat them. When the king saw it, he went away from the hermit. The hermit said: All praise is due to God who removed you from me. Thus a

sincere religious man used to fear secret show. They tried their best to remain free from show of their religious duties, because they knew that God will not accept but the sincere divine services on the Judgment Day. So there are many secret shows which cannot be enumerated.

SHOW WHICH RUINS GOOD ACTIONS

When a man determines to do a good work with pure intention and then the pleasure of show enters in his mind, he experiences three conditions in three stages, at the beginning of divine service, in the middle and in the end. If pleasure of show comes at the beginning of an action and if it is not disclosed, it does not spoil the divine service as the action began already with pure intention. After the beginning of an action, if show comes, it is expected that it will not affect the good work. There is no harm if God discloses it. His pleasure enters his heart without outward expression. If he discloses it after the end of his divine service and discusses it with others, it is a matter of fear. It appears from Hadis that it will be useless and void. A man said to the Prophet: O Prophet of God, I have fasted all along. he said: You have neither fasted, nor broken it. This he said as he disclosed his divine services. The Prophet said: Divine service is like a pot. If its end (bottom) is good, its first portion (top portion) also is good.

MEDICINE OF SHOW AND MODE OF TREATMENT OF SOUL

Know, O dear readers, that show is a great evil and it is hated by God. One should take utmost care to remove it. There is no cure of this disease of show without bitter pills. All religious men are compelled to make efforts to remove it. Boys are naturally attracted to this virulent disease as they are prone to imitate persons. When they grow mature, they can understand that this disease is destructive but at that time it finds a firm footing in their hearts. There are two modes of treatment of this disease. One mode is to uproot the root of show and the second mode is to remove from mind what arises therein. The root of show is greed for rank and power.

There are three causes of this greed for rank and power - (1) love of praise, (2) feeling from the agony of accusation and (3) to wish to have what is in the possession of men. For these reasons,

show is searched and these give encouragement. Once a desert Arab asked the Prophet: O Prophet of God, one man fights to save himself from the trouble of dishonour, another man fights to establish his position (to establish his power and lordship). Another man fights to get praise. What do you say about them? The Prophet said: He who fights to keep the words of God high, is in the way of God. Hazrat Omar said: People say: So and so is a martyr. Perchance he loaded his conveyance with two purses of silver coins. The Prophet said: He who fought for getting the nose-string of the camel got what he wanted.

We shall discuss now about **special medicine of show. Medicine of show based on knowledge.** A man wishes to get something as he thinks that it is useful for him at present and future. If he can find that it is delicious at present but heinous at the end, his greed can easily be cut off for that thing. He knows that honey is sweet, but when he knows that there is poison in it, he refrains from taking it as it is injurious at the end. This greed for power is to be cut in this way as there is harm therein. On the Resurrection Day, it will be proclaimed before all the people: O sinner, O treacherous man, O man of show, are you not ashamed that you have purchased temporary things of the world in exchange of pure divine services and looked to the minds of men, that you have cut jokes with divine service that you have searched for the pleasure of men by incurring the displeasure of God, that you have sought honour from the people being dishonoured by God, that you have sought nearness of men being distant from God, that you have sought praise of men incurring the displeasure of God? Have they now come to do you benefit?

The remedy is the following in case of greed of wealth. Know it for certain that the earning of wealth is in the hand of God. There is no provision except what is given by God. He who greeds wealth from men is not free from despair and neglect. You will not get beyond what has been decreed for you by God. If you are a dweller of Paradise, people cannot send you to Hell. men are all powerless. They cannot do you benefit. There is no birth, death and resurrection in their hands. If these things are engraved in your minds, your hopes can be brought under control. If anybody can know that you have got show in divine service, he will hate you. You will also be an object of anger of the people. This is the medicine based on knowledge.

MEDICINE BASED ON ACTIONS: Do divine service secretly and lose up your doors. Don't be satisfied without divine service. A certain disciple of Abu Hafs spoke ill of the world and its dwellers. Abu Hafs said: You have disclosed what you ought to have concealed: You will not be able to remain with us.' So there is no other alternative for show than to conceal divine service. At first it will seem very difficult but ultimately it will be easy. God does not change the condition of a people unless they change their own condition. The duty of man is to make sincere efforts in divine service and it is the duty of God to give him guidance. People will knock at the door of God and God will open it. God does not spoil the rewards of a pious man. If he does one act of virtues. He increases it manifold and gives him ample rewards.

Thoughts that beget show are three and the modes of removing them are as follows. Sometimes the three thoughts occur together in mind and it seems that they are the same current of thought. Sometimes one thought comes after another. (a) The first thought that arises in mind is that the people should know your good works. (b) The second thought is to hope that those who come to know of it should think it good. (c) The third thought is to believe firmly that it is good when the people praise it and think it good. Firstly, when you can know that the people have come to know of your good works, remove your greed that the people should know your good deeds. Tell your mind: What necessity have you got that the people should know it? God knows best your condition. Man has got no hand in your affairs. If the second thought arises in your mind, remove it by thinking that God will hate it on the Resurrection Day you will be deprivded of it when I will require it. When the third current of thought arises on your mind, think in this way. In the next world, the man of show will suffer humiliations. Only sincere efforts in divine service will be taken into account. If for the fault of show, divine services are spoiled, there will be great remorse on the Resurrection Day. This fear will dispel the thought of show of the third kind Hazrat Jaber said: We took oath of allegiance to the Prophet under the tree that we shall not flee from fight but in the battle of Hunain we forgot it. Then the Prophet said: O those who promised under the tree. Immediately we returned to the battle field and our minds were filled up with fear. Once some companions of the Prophet complained to him by saying:

Sometimes such thoughts come to our minds that we feel that we should rather fall to the ground, that wind should lift us up and the wind should blow us off to inaccessible places than to disclose it. The Prophet said: Do you feel it now? They said: Yes. Then he said: This is open faith. They hated it by thinking that it is evil thought. But the Prophet thought it to be open faith as they had hated it. The Prophet said: All praise is due to God who turned the contrivance of the devil to evil designs.

FREEDOM FROM BASELESS THOUGHTS OF SHOW: If baseless thoughts of show arise in mind, man falls into four conditions. (a) **First condition.** It is that such a man drives away the devil, thinks him as a liar and engages himself in arguments with him. This is not good as instead of engaging himself in the service of Lord, he is busy with thoughts of the devil. This is just like engagement with a robber on the way instead of going towards the destination. (b) **Second condition.** It is that such a man in such circumstances does not engage in argument with the devil but goes on his way towards his destination. (c) **Third condition.** It is that a man in such circumstances does not tell the devil a liar but rather hates show and walks on his way. (d) **Fourth condition.** It is that a man gets enraged at the devil when he finds that the cause of show has arisen in mind, increases his sincere wish, engages in meditation of God and divine services. The devil leaves him being disappointed and does not come to him again.

Once the sage Fazil was informed that a person back-bited him. He said: By God, I am displeased with one who ordered him to do so. He was questioned: Who ordered him to do so? He said: The devil. Then he said: O God, forgive him who back-bited me. I will make the devil disappointed by doing more good works. When the devil knows it, he will keep himself quite aloof from such a man. The sage Ibrahim Taymi said: Don't respond to the devil if he calls you from any door of sin but rather engage in good works. When he finds you in that condition, he will leave you. He also said: When the devil finds you rolling in doubt, he feels tempted towards you. When he finds you doing good works for long, he becomes disappointed and goes away from you.

The sage Hares Mohasabi explained the condition of these four persons by an illustration. He said that the examples of these four persons are like four students. These students intended to go to the

assembly of the learned in a distant land to acquire knowledge in Hadis and guidance. One dishonest misguided man, being envious, came to a student and prohibited him to go there and ordered him to join the misguided. He refused to join him and engaged with him in arguments. When he called the second student towards misguidance, he did not engage himself in arguing with him, but rather waded on his way. The misguided man was a little pleased with him as he spent some time in misuse by stopping him. Then he went to the third student who did not at all listen to him and waded on his journey as usual. The misguided man was totally disappointed at this. Then he went to the fourth student who grew in rage at him and waded quickly on his way. The misguided man may return to them on their way back but he will not come near the fourth student.

God says: O children of Adam, let not the devil throw you in a disaster as he ousted your predecessor Adam from Paradise. God says: The devil sees you with his companions from such a place which you do not see.' The Quran warns the people from the devil from the beginning to the end. So how can we be safe from him? It is only by obeying what God ordered us to do and refraining from what He prohibited us. God says: Let them take care and their weapons. He says: Prepare strength to your utmost against them - 8:60Q. When you should take care of the unbelievers, you should also take care of the devil with greater care. The Prophet said: Surely the devil roams about the four corners of my heart. The Prophet relied firmly on God, yet he took precaution against the unbeliever by taking recourse to arms and ammunition and even dug trenches. This does not injure Tawakkal or God reliance.

The simile of mind is like that of a well. If a well be cleared off the accumulated filth in the bottom, pure water emerges therefrom. Similarly if a mind is cleared of evil thoughts, pure ideas will immerge therefrom. When a man is busy with the devil, he accumulates filth in the bottom of his mind but does not remain busy in clearing it.

WHEN DISCLOSING OF GOOD DEEDS ALLOWED: If divine service is kept secret, benefits of sincere intention and freedom from show can be obtained. But if is done openly, benefits of following can be gained and encouragement for doing good deeds is given to the people. Hazrat Hasan Basari said: The

Muslims know that secret divine service is safe but there are benefits of open divine services. For this reason, God praised both secret and open divine services. God says: 'If you give charity openly, it is good for you and if you do it secretly and give it to the poor, it is also good for you.' Open divine service is of two kinds - to do divine service openly, as to give charity among the people. It gives encouragement of charity to the people. It was reported that an Ansar gave charity of a purse full of money. Seeing this the people began to give in charity. Then the Prophet said: He who introduces a good custom and acts up to it, gets the virtues of that action and the virtues of those who follow him. This is also true in case of of prayer, fasting, pilgrimage, jehad and other divine services.

(2) If charity is disclosed and if it gives pain to the receiver of charity, it is better to keep it secret as to give pain to one's mind is unlawful. If it does not give pain, there is difference of opinion among the jurists. One party of the learned men say that in this circumstance, secret charity is better then open charity. Another party say that open charity to encourage others is better than secret charity. It appears that God ordered the prophets to do open divine services. God gave them this status for the rank of their Prophethood. The Prophet said: Secret divine services bring rewards seventy times more than those of open divine services. Open divine service which is followed by others is seventy times better than secret service. This is shorn of any show and done with sincere intention. So he who does open divine services should observe two things. One thing is that he should disclose it in such place where he know that others will follow it. There are some persons whom his family members follow but not his neighbours. There are some persons whom his neighbours follow but not the mahalla people. A kind man is he who is followed by all the people. An illiterate man cannot expect to have this benefit and so he should hold secret divine service.

The second matter is that there should not be any thing of show in divine services. Generally the people say on completion of their works: I have done such divine services. But the strictly pious men express their actions not with any thing of show but for public benefit. Hazrat Sa'ad-b-Mu'az said: Since I became a Muslim and observed prayers, I did not think without prayer. When I buried a man, I did not think of anything except what will

be asked to him. When I heard of a Hadis from the Prophet, I believed it firmly as true. Hazrat Omar said: I don't fear for any work whether it is difficult or easy if I can understand that it is good for me, Hazrat Osman said: Since I took allegiance to the Prophet, I did not sign, tell falsehood and touch my private parts by the right hand. The sage Saddad-b-Aus said: Since I accepted Islam, I did not utter a word without thinking. Abu Sufiyan said at the time of his death to his family members: Don't weep for me, as I have not committed any sin since I accepted Islam. Caliph Omar-b-Abdul Aziz said: I did not even think for any work God placed upon my shoulder that another work would have been better for me. I feel pleasure that God placed me in a proper place. These words cannot be uttered unless one is in a good condition. These are words of advice giving encouragement to do good works as these words are fit to the followed and came out of pure mouths of the leaders. It is allowed to disclose divine service on the part of those who are strong in faith, but it is not for those who are weak in faith.

RULES FOR CONCEALING SIN: Know, O dear readers, that the open and secret divine services, in order to be equal, must have as their the root pure and sincere intention, as Hazrat Omar said to a certain man: Be careful of open divine service. He then asked: O Commander of the faithful, what is open divine service? He said: That action for which you don't feel ashamed if it is disclosed to you. The sage Abu Muslim Khaolani said: I don't do such a work which is considered by the people as bad if it is disclosed to them. This is a high rank and everyone cannot attain it as nobody is safe from the sins of his mind and bodily organs. He commits sin and conceals it and does not like that people should know of it.

SEVEN REASON FOR CONCEALING SINS BY A MAN OF SINCERE INTENTION WITHOUT SHOW

(1) **First reason.** If God conceals the sin of a truthful man with pure motive and he does actions without show, he becomes pleased and when He discloses it, he becomes displeased and fears that He will disclose it on the Resurrection Day. The Prophet said: If anybody commits any sin and God conceals it in this world, He will conceal it in the next world. This thought comes from the strength of faith.

(2) **Second reason.** He knows that God hates the disclosing of sin and loves concealing it. The Prophet said: If anybody commits any sin out of these sins, let him conceal it as God conceals it. If he disobeys God by committing any sin, let him not keep his mind empty of what God loves.

(3) **Third reason.** It is to conceal sins in order to save himself from the rebuke of the people. The above sinner becomes sorry if he hears rebuke and it takes his mind and intellect away from divine service, as nature feels sorrow on account of rebuke as it curbs intellect and prohibits divine service. For this disease, praise also is to be hated, as it diverts the mind from the remembrance of God. This is also a sign of the strength of faith.

(4) **Fourth reason.** He conceals sin for being saved from the harms of men. Nature feels sorrow for it as rebuke brings trouble in mind as body gets pain if it is beaten. To fear to get pain in mind owing to rebuke is not unlawful and for that one should not commit sin.

(5) **Fifth reason.** It is to hate rebuke. The rebuker commits sin by rebuke. To hate it belongs to faith. As you feel pain in your mind if anybody rebukes you, so also you should feel pain if you rebuke another. This is the sign of hate.

(6) **Sixth reason.** It is to conceal a sin so that it may not be committed again.

(7) **Seventh reason.** It is to conceal a sin out of shame. To feel shame is also a matter of sorrow and is good. The Prophet said: Shame is a part of faith. He said: Shame does not bring but good. he said: God loves the shameful and patient.' He who commit sin and does not feel shame to disclose it, brings his own ruin. Shame is a conduct which begets good conduct.

(8) **Eight reason.** It is the fear that if a sin disclosed, others may get encouragement for doing similar sin and may follow him. For this reason, it is good to disclose divine service and to conceal sin. This is the conduct of the leaders whom the people follow.

ABANDONMENT OF DIVINE SERVICES FOR FEAR OF SHOW: There are many men who abandon divine services for fear of show. This is a mistake and the work of the devil. Good deeds are of two kinds. One kind of good deeds is naturally good

having no connection with the people, such as prayer, fasting, pilgrimage and jihad as there are efforts and troubles in these divine services. When the people praise for that, it gives pleasure. Another kind of good deeds are not only connected with the body, but have got also connection with the people, such as administration, judicial works, power, leadership in Zikr and teaching, expense for people and other good deeds.

(1) **First kind of good deeds.** These are the compulsory duties connected with body and not with the people. These works have got no pleasure of their own, such as prayer, fasting, pilgrimage etc. There are three kinds of show in these divine services. (a) Show of the first kind appears before divine service. It appears at the beginning for show of the people without any motive of religion. This kind of good deed should be given up, as it is really a sinful deed, as respect is sought through the medium of the divine service. It is necessary to remove this motive of show from mind. (b) The second kind of show is that it appears in the middle of divine service though it is begun with sincere intention. Such a show should be avoided with efforts. (c) The third kind of show is also to be avoided by turning undivided attention to divine service and not to the people.

(2) **Second kind of good deeds** is connected with the people and there appear therein many dangers and difficulties. The greatest of them are the following - (1) administration of the country, (2) administration of justice, (3) the works of admonitions and teaching and (4) expense of riches. (1) With regard to the administration of the country if it is done with pure intention and for administration of justice, it is converted into the greatest divine service. The Prophet said: One day of a just ruler is more than divine services for sixty years. The Prophet said: Three persons will enter first into Paradise. One of them is a just ruler. He said: The invocation of three persons is not rejected, a just ruler is one of them. He said: The man who will be in my companionship most on the Resurrection Day is a just rule. So to rule as the vicegerent of God is the greatest divine service.

In administrative works, passions rise up and taste of exercise of power grows strong. That is the greatest taste in this world. When power becomes dear, the ruler tries to live in comforts and enjoyments and conducts himself according to his

sweet will. At this time, he falls in the mouth of destruction. One day of an oppressive ruler is greater than his sins for sixty years.

Hazrat Omar said: When there are so many dangers in rule who can take the charge of administration? When should it not be when the Prophet said: He who rules over ten persons will come on the Resurrection Day in such a way that his hands will remain tied up with his neck. Only his justice will tie it or his oppression will ruin him. Maqal-b-Yasar said that when Hazrat Omar wanted him to be appointed as governor, he said: O Commander of the Faithful, you should consult with me in this affair. Hazrat Omar said: If you entrust me in this affair, sit near me and keep concealed your consultation with me. Hazrat Hasan Basari said that when the Prophet wanted a man for appointment as governor, he said: Is it better for me? He said: Sit down. The Prophet said: to Abdur Rahman-b-Samorah: O Abdur Rahman, don't be a candidate for running administration, because if it is given to you without seeking, you are helped therein and if it is given to you after seeking, it is entrusted to you.

Hazrat Abu Bakr said to Rafe-b-Omar: Don't accept a government post even if it is to rule over two persons. After that when Abu Bakr was invested with rule, Rafe' said to hazrat Abu Bakr: Did you not say to me: Don't accept a government post even if it is to rule over two persons?" But you have become Caliph over the followers of the Prophet of God. Hazrat Abu Bakr said: Yes, I have told you that. I am still now saying it to you. Curse is upon that leader who cannot do justice. Very few persons with deep insight can understand the great good and great harm in administrative matters. Those persons who are firm in religion and strong should respond to take over administrative charges, but those who are weak in faith should not come near it and ruin themselves. The former persons have given up the world and stay behind the eyes of the people and engage themselves in the progress of their soul. They have become victorious over their passions and subdued the devils. They are the fit persons to hold reigns of power. It is unlawful for those who have got no such qualities to take charge of power. In doubtful places, charges of power should not be undertaken as nature is deceptive. It promises for just administration but feels it difficult in the end. Such persons promise to do good works but as soon as they get power, they forget their promises. The

Prophet said: We shall not appoint one who wants administrative charges.

ADMINISTRATION OF JUSTICE: Although placed below the khilafat and administrative works, it has got no less responsibility. Administration of justice if caried out justly and with fairness, has got unlimited rewards but in case of injustice, there is grievous punishment. The Prophet said: There are three classes of judges-two classes of judges will go to Hell and only one class of judges will go to Paradise: The Prophet said: He who prays for being appointed as a judge is sacrificed even without a knife. Where the administrator or a ruler is an oppressor, a judge under him should not deviate an inch from doing justice. in case of inability, he should resign his post. Strong judges are necessary in oppressive reign. If injustice is done by any judge, his place is in Hell.

(3) **Teachings and sermons.** In teaching, giving sermons and admonitions and giving decisions on legal matters and other works in which there is honour, power, name and fame, there are dangers and difficulties like administrative matters. He who delivers lectures and sermons, wishes to hear his praise from the people. He arouses their weepings by his lectures. When this condition becomes strong in his mind, he wants to adorn his speeches with ornamental words and phrases, so that it may become sweet to the audiences although there may not be any truth at all what he says. When he finds these dangers, he should give up giving lectures.

The Prophet prohibited to search after administrative powers. He said: You will greed for administrative powers which will be the cause of repentance and sorrows on the Resurrection Day. Only he who fulfills it with truth will be saved. He said: he who suckles is good and she who refrains from giving suck is bad. From this it is understood that if there be no reign and rule, worldly affects and religion will be in camouflage. The people will be then at loggerheads, peace will be distant, towns and villages will be destroyed and there will be shortage of provisions. So why will be prohibit rule and reign? Hazrat Omar saw once that Obai-b-Ka'ab was followed by a host of men and so he assaulted him though he knew him as one of the leaders of Muslims. Hazrat Obai used to read out to him the Quran, still he prohibited the people to walk behind Obai and said: He who is

followed falls into trial and he who follows falls into disgrace. once a man wanted permission of Hazrat Omar to deliver sermons after Fajr prayer but Hazrat Omar did not give him permission. The man said: Do you prohibited me from delivering sermons? He said: Such an air has entered your brain that I fear it will carry you up in the sky. He saw in him a desire for lectures. Yet there should be some persons who will deliver lectures and will do good works for Islam though they may not follow strictly religious principles. The Prophet said: God will help this religion (Islam) by such men who will have no share of Islam in them' (they will not observe religious doctrines). Yet the people should take care of irreligious learned men.

Jesus Christ said: O dishonest learned men, you advise the people to pray, fast and give charity, but you do not do that. You do not do what you ask the people to do. You advise the people but you do not act up to your advice. This is indeed bad. You utter 'Tauba, Tauba' by mouth, but you act according to your desires. What benefit will you get from it? You keep your body neat and clean, but you keep your mind impure. I tell you with truth: Don't be like a sieve from which fine things come out but only husk remains therein. Similarly orders come out of your mouth, but hatred and jealousy remain in your minds. O worshippers of the world, how can you earn the next world when you can not give up earthly desires and cut off your greed?

I tell you with truth that your souls are weeping seeing your actions. You have placed the world under your tongue and your works under your feet. I tell you with truth that you are destroying your next world in going to do benefit to your world and the good of this world is better to you than the good of the next. Where are such heinous persons than you? Had you known your troubles, how good it would have been. How long will you guide those who wander in darkness and stand by those who are misguided. It seems that you are calling the worldly addicted men with such object that they may give up their wealth to you. Don't you think that if a lamp is placed on roof, it will not do any good to a house full of darkness. Similar is the lamp of learning which is burning in your mouth but your mind is full of darkness. So what benefit will you derive from such an education? O people addicted to the world, you are not like religious men, like full independent men. If the world cuts you off from your wealth,

you will fall in your faces and nostrils. Then your sins will catch you by your fore locks and your learnings will be thrown on your backs and then you will be brought naked before the Almighty. You shall have to wait before Him for your sins and you will be punished for your sins. What wonder is there in it?

Question. If the dangers of bad and irreligious learned men are open, yet great benefit is derived from their sermons. The Prophet said: If God gives guidance to a single man through you, it is better than all the wealth and what is therein of the world. The Prophet said: He who calls towards guidance and it is followed, will get its virtues and the virtues of those people who follow it. What is the reply with regard to the admonitions of the bad learned men?

Answer. There are merits and demerits of education as there are harms and benefits in administration and public affairs. Owing to the harms of education, we shall not say to anybody: Give up education. There is harm only in show of education and learning without action.

There are certain stages of show. The first stage is show is administrative matters. For this danger, the ancient sages gave up these charges. The second stage is in prayer, fast, pilgrimage and jehad. The ancient sages did not love to give up divine services owing to dangers therein. The third stage is the middle between the above two stages. That is to be candidates for delivering lectures, sermons, giving legal decisions and teaching traditions and other matters. The dangers that are in these affairs are less than those in administrative matters but greater than the internal dangers in prayers. For fears of show, those who are weak in faith should not give up prayer. Rather they should give up the sudden thoughts of show in prayer.

The fourth stage is to earn wealth and distribute it to those who are in want, and there is hidden wish to get praise for charities and expenses. Hazrat Hasan was asked about two persons - one searches for his necessaries and another searches for what is in addition to what is necessary for him and gives in charity the additional income. He said that the first person is better as he knows that there is very little safety in the world and he knows that if the world is given up, nearness of God is attained. The sage Abu Darda said: If I earn daily fifty gold coins

and give them in charity standing in the staircase of the mosque of Damascus, I will not consider it good. I don't make sale and purchase unlawful but I wish to be included within those persons whom merchandise and trade cannot divert from the remembrance of God. Jesus Christ said: O worshippers of the world, your renunciation of the world is a more meritorious work in search of virtues. He said: In doing good by wealth, a little drifting from the remembrance of God is bad. The remembrance of God is greatest and best.

There are some signs to show whether a man delivers sermons with divine motive. The first sign is this that he does not hate one who gives better lecture than him and gets praise of men. Sayeed- b-Merwan said: I was once seated near Hazrat Hasan Basari who was then given sermons. Suddenly the tyrant governor Hajjaj came to us through a door of the mosque escorted by his guard and mounted on a horse. He came near the assembly of Hasan Basari and got down from the horse and came to him and sat. Hazrat Hasan continued his sermon as before. When he finished his sermon, Hajjaj placed his hand on the shoulder of Hasan Basari and said: You have spoken well, you will follow those instructions and form your character and conduct, as I heard from the Prophet that an assembly of Zikr is a garden of Paradise. Had we not been engaged in the affairs of men, you would not have sat in such a place more than myself. Then Hajjaj began to deliver such good lectures which charmed the audience.

When he went to Syria, a man came to Hasan and said: O Muslims, I am in charge of horses, asses and tents. I have got 300 dirhams which the people gave me. I have got seven daughters. He began to complain about his wants. When he finished, Hazrat Hasan said: What has become of administrators? May God ruin them. They made the servants of God slaves, took up the treasures of God as their own and fight for money. When they go to make jehad against God's enemies, they live in comfortable beds and ride on fast horses. When they send other Muslims to jehad, they keep them hungry and thirsty. A man who heard this went to Hajjaj and informed him of this rebuking of Hasan Basari. After sometime a man came from Hajjaj to Hasan and told him to see Hajjaj. Hasan went accordingly and came back smiling. He said: Nobody say to a flame of fire what has been said

to him on trust. When I went to Hajjaj, he said: Don't tell such things in future. Do you investigate people against me? I don't care for it. I don't care for your sermons. You should control your tongue. Hazrat Hasan said: Thus God removed me from him. Then Hasan started for his house but many people followed him. He said to them: Have you got any necessity with me? If you have not, please go away from me.

Hazrat Jainal Abedin used to pray: O God, I seek refuge to Thee from the fact of my open divine services being good to the people and my secret divine services being bad to Thee when I separate myself from the people. I seek refuge to Thee from the fact that I should express my divine service in a good manner when I am with Thee and I should approach you with sin when I become separate from Thee. So the religious man treading the path of God should always search for the pleasure of God. It cannot be attained if he fears any other thing than God and depends upon him. He who fears another and depends on him hopes that his good works should be known to him. He should then know it to be bad on the strength of his wisdom as God's wrath may follow him.

The saint Saqiq Balakhi said: Once I presented a cloth to Hazrat Hasan Basari but he returned it to me. I said to him: O Abu Abdullah, I did not hear Hadis from you. Why do you return it? He said: I know it, but your brother has heard Hadis from me. I feared lest my mind inclines to him more than to others. Once a man came with two purses to Sufiyan. His father was a friend of sufiyan who used to come to him often. He said to him: O Abu Abdullah, this is the money from my father to you. Sufiyan said: May God shower mere on your father. When he went away, he called his son and said to him: Return this money to him. When he came to him, he said: My desire is that you should take back your money. The reason is that the saint remembered afterwards that the friendship with his father was for the pleasure of God. So he declined to receive the money. Sufiyan's son complained to his father for not accepting the money to which Sufiyan said: You will enjoy this money with pleasure but I will be questioned for that on th Resurrection Day. So everybody should seek the pleasure of God and show the right path to the people.

The saint Ibrahim-b-Adham said: I learnt Ma'arfat from a Christian named Sam'an. I asked him: How long are you in this

house? He said: For seventy years. I asked him: What is your food? He said: What is your necessity? I said: I wish to learn. He said: One Hamsa every night. I asked: Do you think one Hamsa is sufficient? He said: What is your intention? The people who are in your presence come to me one day every year. They roam round this prayer place and show respect to me. Whenever I become tired of divine service, I remember their respect at that time. I do divine service for one year for getting respect of one day only. O unitarian, what efforts then should I make for getting respect for ever? Then I asked for more advice. He said: Get down from the praying place. When I got down, he handed to me a leather pot with twenty hamsas in it and said to me: Enter the church and show to the people what I have given you. When I entered the church, the Christians assembled near me and said: O unitarian, what has been given to you by this hermit? I said: He has given me some portion of his food. They said: What will you do with that? We are entitled to get it. They asked him to accept money in its exchange. They gave me twenty dinars. Then I went to the hermit who enquired about my purse. I said to him that I had sold it for 20 dinars. He said: You have committed a mistake. They would have given you even twenty thousand dinars. This honour is for that man who does not worship this thing. Now look, O unitarian, how is the respect of that man who worships God? O unitarian, advance to your Lord and give up wondering.

It has been reported that the rich used to feel dishonour in the assembly of Sufiyan Saori. He used to give their seats in the back row and the poor in the front row, even the rich would like to be poor in his assembly. The poor is more respectable to God than the rich. But the case is otherwise with us. We show more respect to the rich and as such there is show in it because of the greed for wealth. Keep your passion within your control. Don't be satisfied with your passion which will lead you to Hell and which will perish with you. Live in th world in such a way in which a king passes the remaining days of his life being attacked with a serious disease. He takes bitter medicine for cure and gives up all delicious foods. This leads him gradually to health. If he does not observe this rule, his disease will increase. Similarly the traveller in the path of religion gives up all the things injurious for the next world in order to get everlasting peace and happiness of the next world. In other words, he gives up worldly enjoyments and remains satisfied with little provision and small means. He

prepares himself for the happiness of paradise. He knows that God helps one who helps himself with divine services. God makes his actions easy, removes idleness from him, makes patience easy for him and makes divine services dear to him. Taste of Monajat or invocation is his provision. That is more than all tastes and stronger in removing passions. God says: I advance one cubit towards the man who advances half a cubit to Me. God says: The desire of religious men to meet Him is still greater. So everyone should proceed to get His mercy, blessing, and nearness.

CHAPTER IX

PRIDE AND SELF-PRAISE

The Prophet said: Pride is My shirt and greatness is My garment. I destroy one who takes something out of them. He also said: There are three destructive things - miserliness which is obeyed, passion which is followed and self-praise. So pride and satisfaction owing to self-praise are bad and destructive diseases of mind and such a mind is greatly diseased and object of hatred to God.

SECTION 1

CONDEMNATION OF PRIDE

QURAN - God says: Soon I shall turn away from My signs those who take pride unjustly in this world - 7 : 16 Q. God says: Thus God seals the hearts of each proud and oppressive person - 50 : 35 Q. God says: they prayed to be victorious and every proud and boastful man was destroyed - 14 : 15 Q. God says: God does not love those who are proud. God says: Those who turn away from My service out of pride will soon enter Hell being disgraced. There are many verses of pride in the Quran.

HADIS: The Holy Prophet said: He who has got in his mind pride to the weight of a mustard seed will not enter Paradise and he who has got in his mind faith to the weight of a mustard seed will not enter Hell. The Prophet said: God will throw Hell over the face of one in whose mind there is the slightest pride. Once Hazrat Solaiman addressed the birds, beasts, animals, and men: Go out in procession. Two lac men and two lac beasts joined the procession. The wind was taking them upwards. He rose to such a height that he heard the sound of Tasbih of angels in the sky. Then he got down to the bottom of the sea. Then he heard advice from heaven: If the least sign of pride was found within the mind of your friend Solaiman, he would have been destroyed in the bottom of sea before he rose upto sky.

The Prophet said: A long neck will have two ears to hear, two eyes to see and a tongue to speak. It will say: I have been entrusted with three persons - every proud and insolent man, every man who worships others along with God and every maker of pictures. The Prophet said: Paradise and Hell once

quarrelled with each other. Hell said: I have been entrusted with the proud and oppressors. Paradise said: The weak, the destitute and the helpless will enter in me. God said to Paradise: You are God's mercy. I will give you out of My mercy those whom I wish. He said to Hell: You are My punishment. I will punish those whom I wish by you. I will fill you up both. The Prophet said: He who is an oppressor and exceeds limit being forgetful of the Almighty is hated. He who is engaged in fruitless talks and lives being forgetful of grace and destruction is hated. He who is disobedient and lives being forgetful of the First and the Last is hated. Once the Prophet was informed that a certain man was very proud. He said: Has he got no death after this? When the death of Prophet Noah, came near, he called his two sons and said: I am giving you two injunctions and two prohibitions. I prohibit you to take pride and Shirk and I order you to recite "There is no deity but God" and Tasbih and Tahmid. If the heaven and earth are placed in one scale and La Ilaha Illallah is placed in another scale, the latter scale will be heavy. Jesus Christ said: He is good whom God taught the revealed Book and who does not die being an oppressor. The Prophet said: Every passion-loving man, every proud man, every boarder and every hypocrite are dwellers of Hell and every poor and weak man is a dweller of Paradise. The Prophet said: He who is best among you in conduct will be dearest and nearest to me in the next world. The most distant of me among you and the object of most hatred are those persons who are talkative, the trouble-givers and the mutafihequns. The companions asked: Who are mutafaihequns? He said: The Proud. The Prophet said: The Proud will be raised up on the Resurrection Day as dwarfs. The people will go on treading with feet these dwarfs. The figure of everything will be higher than their figures. They will then be driven to a Hell name Bulas. Their food will be the fire of Hell and their drink will be Khobal or bloods and pusses of the dwellers of Hell. The Prophet said: On the Resurrection Day, the proud and the oppresses will be presented in Hell as dwarfs. The people will be treading upon them as toys of God. The Prophet said: There is a palace in Hell where the proud will be admitted and then it will be shut up. The Prophet used to pray: O God, I seek refuge to you from the pride of the proud. He also said: He from whose body life has gone out and is saved from three matters - pride, debt and deceit, will enter Paradise.

Wise saying. Hazrat Abu Bakr said: No Muslim shall hold in contempt another Muslim as he who is small among the Muslims is great near God. The sage Wahab said: When God created Adam, He looked to him and said: You are unlawful for every proud man. Mohammad-b-Hussain said: Whenever something of pride enters into the mind of a man, small or great, his wisdom to that proportion is reduced. Solaiman wasonce asked: Is there any sinner whose virtues do not do him any benefit? He said: A proud man.

DEMERITS OF PRIDE AND SIGNS. The Prophet said: God will not look towards him who walks with garment out of pride. He also said: Once a man was feeling delight looking at his dress. God ordered him to be drowned underneath the earth upto the Resurrection Day. The Prophet said: When my followers will walk with pride and their servants will be the inhabitants of Persia and Byzantium, God will place some of them to rule over others. The Prophet said: He who thinks himself great and discloses pride in his behaviour will meet with God in His enraged condition. God says: Don't walk upon the earth with pride. You can neither pierce through the earth, nor reach the height of a mountain - 10 : 37 Quran.

MERITS OF MODESTY AND HUMILITY. The Prophet said: God increases the honour of a man by virtue of his pardon. God raises him up who takes to modesty for pleasure of God. The Prophet said: There is no such man with whom there are not two angels. They fix reign to his mouth. When he raises up his head, they lower it. When he is modest, they say: O God, raise up his head. The Prophet said: He who shows modesty being powerful, spends what he earns lawfully, shows kindness to the helpless and the destitute and keeps company with the wise and the learned is blessed. The Prophet said: God humiliates him who takes pride. God makes him solvent who takes middle course in spending. God makes him poor who is extravagant. God loves him who remembers him most.

Once the Prophet was taking meal with some of his companions. At that time, a beggar came and stood at his door. he was crippled being attacked with paralysis and the people began to hate him. The Prophet gave him permission to come in and kept him seated on his thigh and said: Take food. A man of the Quraish saw this and prohibited him being greatly hateful of

him. It was seen that he died afterwards of this disease. The Prophet said: My Lord gave me option of either of the two things - slavery with the office of prophethood or reign with the office of prophethood. I could not determine as to which of these two I should choose and therefore I raised my head towards my friend Gebriel who said: Be humble to your lord. I said: I choose slavery with prophethood. God sent revelation to Moses: I accept the prayer of one who humbles himself before My glory, who does not boast over My servants, keeps My fear attached to his heart, spends the day in My remembrance and deprives himself from passions and desires for My sake, The Prophet said: There is honour in God-fear, pedigree in humility and real wealth in faith. Jesus Christ said: those who are humble in this world are blessed. They will gain high rank on the resurrection Day in the highest heaven. Those who keep their minds pure in this world are blessed. They will gain the sight of God on the Resurrection day. The Prophet said: When God gives a servant guidance of Islam, fine figure, does not put him to any place of dishonour and gives him the quality of humility, he becomes dear to God. He said; Modesty does not increase but progress. So be modest, God will bestow mercy on you. Once the Prophet was taking his meal. At that time a black man being attacked with small pox came and was trembling before him. The neighbouring men were going away from him. The prophet kept him seated by his side: The Prophet said: God gives four qualities to a man whom He loves - (1) silence in divine service. (2) reliance on God, (3) modesty and (4) renunciation of the world.

The Prophet said: God raises him to seventh heaven who takes recourse to modesty. He said: He who carries himself the necessary things of his family, destroys his pride. The Prophet once said to his companions: Why do I not get from you the pleasure of divine service? They asked: What is the pleasure of divine service? He said: Modesty. He said: When you find the humble among my followers, be humble to them. When you find the proud, treat them with pride, because they will then feel humiliated and humble.

Wise sayings. Hazrat Omar said: When a man takes recourse to modesty for God, He raises his wisdom. When he takes to pride and enmity. He drowns him underneath the earth. It is then ordered: Be off, God has removed you. He is great to himself, but

small to the people, even he is worse to them than a pig. Eusof-b-Asbat said: God-fear is sufficient for more divine services. A little modesty is sufficient for great labour. Ibnul Mobarak said: To treat with modesty with a person who is inferior to you in wealth is the root of modesty. The latter will then understand that superiority is insignificant to you. Treat with superiority with one who is superior to you in worldly riches, he will then understand that worldly superiority is insignificant to you. God revealed to Jesus Christ: When I give you wealth, I will give you in full if you accept it humbly. Ka'ab said: If God gives a man worldly wealth and if he expresses gratefulness for it to please God and becomes humble. He will give him its benefit in the world and will increase his rank in the Hereafter. Hazrat Abdul Malek was asked; Who is good? He said: that person who is modest inspite of his power, who gives up his low desires and who pardons inspite of his strength. The sage Ibnus Samak went to Caliph Harunur Rashid and said: O Commander of the Faithful, the modesty which you show inspite of your unsullied power is more honourable than the honour of your lordship, He said: What a good word you have uttered? Ibnus Samak said: O Commander of the Faithful: If one who has been given by God the beauty of physique, the quality of modesty and wealth and prosperity acquires the quality of God fear, removes the wants of others by his wealth and earns the attributes of modesty, his name is enrolled along with the friends of God in the special record of God. Then the Caliph kept these instructions written with his own hand. It was the habit of Hazrat Solaiman that at dawn he received the rich and the honourable persons and then he took seats with the poor and said to them: He who is poor sits with the poor.

A certain sage said: The more one is humble to himself, the more he is raised up to God. The more one is great to himself, the more he is mean to God. Jayad Noman said: A worldly renunciated man without humility is like a tree without fruits. The sage Fazil said: He who loves power will never be successful. The sage Shibli said: My humility has made the humility of the Jews void. A certain sage said: He who considers himself an asset has got nothing of humility in him. The saint Abu Yezid said: So long as there is this thought in one;s mind that others are worse than him, he can be called a proud man. He was asked: When will he be modest? He said: When he will not find for himself any

rank or honour. Hazrat Urwah said: Modesty is a means of earning pedigree. For every gift, there is a person of envy except for modesty. A certain sage said: It is good for every man to take to modesty but it is better for a rich man. To take pride is bad for everyone but it is worse for a poor man. A certain sage said: He who thinks himself modest for pleasure of God, there is honour for him. There is progress for one who is modest for pleasure of God. There is safety for one who fears the Almighty God. There is gain for him who sells himself for God. The sage Abu Ali Jayad said: Nature is filled up with pride, greed and envy. God deprives one of modesty, admonition and contentment whom He wishes to destroy. God gives those qualities to one for whom He wishes good. The sage Junaid said that the Prophet said: The worst men will be leaders in latter days. Hazrat Abu Bakr Siddiq said: We have found honour in God fear, contentment in firm faith and pedigree in modesty. We pray for God's mercy.

WHAT IS PRIDE ?

Pride is of two kinds, open and secret. Secret pride is the name of feeling of a superiority. When it is expressed in actions, it is called open pride. Feeling of superiority in mind is called self conceit (kibr). When it is expressed in actions, it is called pride (Takabbar). So self-conceit is the root of pride. Self-conceit is self-contentment in thinking that one is superior to others. There are three elements in it - (1) one who is proud, (2) one on whom it is shown, (3) and the object for which it is felt. Self-praise (Uzab) has got only one element, namely the persons who takes pride, while self-conceit has got these three elements. Appreciation of one's own quality is not by itself self-conceit but with its appreciation if he believes it firmly, feels joy for it and thinks himself superior to others, it is to be understood that there are elements of self-conceit in him. For this reason, the Prophet said: I seek refuge to Thee from the breath of the proud. Hazrat Omar said to that person who sought his permission to deliver lecture: I fear for you blow of pride. This feeling of superiority is called self-conceit. Hazrat Ibn Abbas explained it by saying that it is a feeling of superiority over others. If it is expressed in words or behaviour, it is called takabbar or pride which is the outward expression of self- conceit.

HARMS OF PRIDE: The Prophet said: He who has a atom of pride in him will not enter Paradise. A proud man cannot love for

others what he loves for himself as there is pride in him. He cannot give up hatred as there is pride in him. He cannot stand on truth as there is pride in him. He cannot control anger as he has got pride in him. He cannot accept admonitions as there is pride in him. He is not safe from the accusations of the people as there is pride in him. The worst thing in self-conceit is to receive no benefit from learning, not to recognize truth and not to follow it. God says: Enter the door of Hell and live therein. How bad is the place of the proud - 37 : 72 Q.

God say: He who will receive the greatest punishment among the dwellers of Hell is one who is the most rebellious of them to God. God says: Then I will take out from each people such men as are more enemies of the Merciful God says: The hearts of those who do not believe in the Hereafter deny truth and they are proud. God says: Those who turn away out of pride from My service will enter Hell disgraced. God say: I will keep away those persons from Me who roam in the earth proudly - 7 : 146 Q. It has been explained that the understanding of the Quran will be taken out of their hearts. It has also been said that God will throw screen upon their hearts. The sage Jarir said in the explanation of the above verse that God will keep them away from thoughts of the unseen worldly and from acceptance of sermons. For this reason Jesus Christ said: Crop grows in soft earth. It does not grow in hard ground. Similarly wisdom arises in modest or soft mind. It does not arise in hard heart. Don't you see that the head of one who lifts it up to the roof is crushed and the head of one who keeps low is saved. These are illustrations of the proud. The Prophet said: He who is heedless of truth and a back- biter is proud.

OBJECTS ON WHOM PRIDE IS SHOWN

Such objects are of several classes - the Creator, then His Prophets, then the people in general. Man has been created an oppressor and ignorant, because sometimes he takes pride over His creatures and sometimes even over the Creator. So there are three classes of objects over whom pride is shown.

(1) First class - It is pride on God which is worst. Its cause is utter ignorance and infidelity, as the infidelity of Namrud and Pharaoh. It occurred in the mind of Namrud that he would fight with God. pharaoh and others claimed also godhood. Pharaoh

said: I am the highest lord. For this reason God says: Those who turn away from My worship will soon enter Hell humiliated. God says: Jesus Christ and the near angels do not deny to become servants of God. God says: When they are asked to make obeisance to the Merciful, they say: Who is the Merciful?

(2) **Second class-Pride upon the apostles.** The reason is that one thinks himself greater than apostles and therefore does not follow them. Out of ignorance he thinks that his words are true. A certain man said to the Prophet of God: Shall we have faith in peoples like us? They used to say: You are a man like us. Had there come down to them an angel! God says about Pharaoh: He and his soldiers wandered proudly in the earth. He expressed haughtiness over God and over all His apostles. Moses told Pharaoh said: I will consult Haman in this matter. He consulted with Haman who aid: You are our Lord. People worship you. If you bring faith in God, you will be a slave and worship another. Then Pharaoh denied to worship God and to follow Moses.

God gave news of the Quraish who said: Had this Quran been revealed to two great men of the two cities. Qatadha said that the great men were Olid-b-Mugirha and Abu Masud Saqafih? They said: How has God sent an orphan over us? Then God revealed: Do they divide mercy of your Lord. The Quraish said to the Prophet: How can we sit near you when these mean people are sitting round you? They meant by this word the poor Muslims. Then God revealed this verse: Don't drive those who call their Lord morning and evening. God says: Bear patience with those who worship their Lord morning and evening for His pleasure and don't turn your eyes from them to the worldly grandeurs. God says of their punishment in the following verse: They say: Why do we not find out those whom we considered mean? By this word, Hazrat Bilal, Ammer, Sohaib, Meqdad and other companions of the Prophet were meant.

(3) **Third class** - Pride on the general people. To think oneself greater in comparison with other people and to look upon them with contempt mean a sense of pride over them. Thus he keeps himself away from following the people. It is bad for two reasons. The first reason is that pride and superiority are due only to the Highest Lord. Man, being naturally helpless, is not able to do anything. How can he claim pride under the circumstances? Whenever a man wants to take pride, he wants to

set up partnership with the attribute of God which he cannot do. If any slave wears the crown of a king and sits on the throne, he becomes an object of wrath and hatred of the king. How is he punished for this treason? For this reason, God said: Pride is my garment and glory is my shirt. Whoever quarrels with me about these two matters, I destroy him. In another: He who claims to be vested with an attribute which is solely Mine, is ruined. He who takes pride over the servants of God, commits sin to God. If an officer of the king is humiliated by anybody, he is said to oppose the order of the king. He who wears the crown of the king and sits in his throne, becomes an object of utmost hatred and extreme anger of the king for which he gets the highest punishment for treason.

The second cause is that pride calls one to disobey the injunctions of God, as a proud man declines to hear sermons from anybody, God says: the unbelievers say: "Don't hear the verses of the Quran, but make noise when they are read out, then you will become victorious over the Muslims". It is the habit of the unbelievers and the hypocrites not to accept truth as God says: When they are said: "Fear God", their pride leads them to transgression - 2 : 206Q. Hazrat Omar said that when he had recited this verse - "We are for God and to Him we shall return", a man stood up and began to deliver sermon but he was soon killed. Another man then got up and said: Do you kill those who tell the people to establish justice? He who opposed the proud man was killed by him. The Prophet once said to a man: Take meal with your right hand. He said: I can't do it. The Prophet said: Can't you do it? His pride prevented him to take meal with his right hand. It was reported that after this his right hand became paralysed.

The devil is the best instance of this pride. He was driven out of paradise by God as he took pride and did not prostrate before Adam in obedience to God's command. He said: You have created me of fire and Adam of clay - 7 : 12 Q. This finished the devil once for all. The Prophet said: He who rejects truth and back-bites people is a proud man. In another Hadis, he said: He who denies truth and holds the people in contempt is a proud man. The second harm of pride is to reject truth. He who thinks that he is better than another Muslim and holds him in contempt and looks upon him as small, rejects truth knowingly and takes

pride in his treatment with the people. He who does not like to be humble to God, to obey His commands, to follow His Prophet takes pride over God and His Apostle.

SUBJECTS IN WHICH PRIDE IS SHOWN

Pride is shown in religious and earthly matters. Religious matters are education, divine services and honesty. Earthly matters are pedigree, beauty, power, wealth and lordship. For these matters, there arises pride.

(1) **Education:** The first cause of pride is education as the learned take pride for their learning. The Prophet said: The danger of education is pride. a learned man easily takes pride owing to his learning. He thinks himself great on account of the excellence of learning and perfectness and holds in contempt other men. He considers others as beasts, illiterate and ignorant. He believes that he is the most respectable man among them. A man, however, can know himself and his Lord by real education and know the dangers at the time of death. Though there are great dangers in education, real education however, increases God-fear, modesty and other qualities. The saint Abu Darda said: The more a man is wise, the more is his responsibility. There are two causes for which learning begets pride. The first cause is that he does not learn real education with which God is recongised and which engages the mind in the next world duties. This grows God-fear and modesty. God says: The learned among the servants of God fear Him most. Except this, other learnings like medicine, mathematics, language, poetry, law etc. are technical education and not real education. Real education gives knowledge of godhood of God and slavehood of man.

The second cause is that vain arguments are made by education which pollutes the mind, changes the motives and breeds bad conduct. The sage Wahab cited an illustration of this learning. he said: Education is like rain which comes down pure from the sky. Trees, plants and leaves drink that water through their roots. That water then assumes different natures according to the different kinds of trees and leaves. Water increases bitterness in a plant which is bitter and sweetness in a plant which is sweet. Similar is the condition of education. People acquire education and change it according to their conduct and desires, for which pride in the minds of the proud and humility in

the mind of the humble are generated. The man whose object of learning is to boast increases his boast by education. The man whose object is to increase God-fear increases his God-fear by his education. He knows that there is no necessity of proof as it is established well for him. For this God said to His Prophet: Make your wing modest for one among the believers who follows you - 26 : 26 Q. God says: Had you been unkind and harsh, they would have gone away from your side - 3 : 149Q. God describes His friends thus - they are modest to the believers but harsh to the unbelievers.

The Prophet said: Such people will come soon who will read the Quran but it will not cross their throats. They will say: We have read the Quran. Who is better in Quran reading than us? Than he said to his companions: O my followers, these people will come out from amongst you. They are fuels of Hell. For this reason, Hazrat Omar said: Don't be included within the proud learned men. Your education will not be able to remove your ignorance in that circumstance. For this reason, he did not give permission to Tamimdari when he sought his permission to deliver lectures. Rather he said that it was equal to murder. Once Hazrat Hazaifa led prayer of the people. He said after prayer: Pray behind another Imam as a thought occurred in my mind that there is nobody among my people better than myself. When a reputed companion like Hazrat Huzaifah is not safe from this, what will be our condition? Those who had perfect education passed away in the first and second centuries of Heijra. The Prophet said: Soon there will come such a condition over the people in which a man doing one-tenth of divine services of yours will get salvation. But for this good news, people of this age would have been ruined.

SECOND CAUSE OF PRIDE IN RELIGIOUS SERVICES

The religious men are not free from pride. The form of pride of a man regarding worldly matters is that he thinks that the people should come to him and not to others, that they should stand up for him to show respect and that they should broadcast his piety among the general public. The form of pride of a man in religious matters is that he thinks that he has only got salvation and the people are ruined. The Prophet said: When you hear a man say "Men are ruined," know then that he is ruined among

them. He also said: It is sufficient for the sin of a man that he hods his brother Muslim as mean. It is reported that a man called "Khliy" was a great sinner among the children of Israil. He was one day passing by a religious man upon whose head a piece of cloud was giving shade. Khaliy thought while passing by him that God would show mercy on him if he would keep his companionship. When he went to him, the religious man thought: I am a religious man and this man is a great sinner. How can he sit with me? He said to him: Go away from me. God then revealed to the Prophet of that age: Tell both of them to do divine service afresh. I have forgiven the great sinner and spoiled the virtues of the religious man. In another narration, the piece of cloud drifted away from above the head of the religious man and went above the head of the sinner. Know from this that God examines the heart of a religious man. When a sinner becomes modest for God and most in God-fear, he becomes obedient to God with all his heart.

Once a man struck a hermit on his neck with his foot and then fell at once in prostration. The hermit said: Raise your head up, God will not forgive you. God sent revelation to the prophet of that age: Tell the hermit that he is a proud man and God will not forgive his sins.

Once a man was praised before the Prophet. When he came to the Prophet, they said: O Apostle of God, we praised this man. The Prophet said: I am getting the smell of the devil from the mouth of this man. He came, saluted the Prophet and stood by him. The Prophet asked him: I ask you in the name of God: Do you think that there is no better man than you in your tribe? He said: Ye, I think so. The Prophet saw the impurity of his mind by the light of prophethood and that reflected on his face.

(3) The third cause of pride: The third cause of pride is that of pedigree and ancestry. He who is honourable in pedigree and ancestry, holds another in contempt though the latter is superior to him in divine service and education. Abu Zarr said: There was an alteration between me and another man in presence of the Prophet. I said to him: O son of a Negro. At once, the Prophet said: O Abu Zarr, one Sa'a is equal to another Sa'a (two scales are equal). There is no superiority of the son of a pretty woman over that of a black woman. Abu Zarr said: I became ashamed and said to the man: Rise up and slap on my face. Now look how the

Prophet brought him to his senses. He thought himself superior as he was beautiful. Once two men began to boast of their ancestry. One man said to another: I am the descendant of so and so. Who are you? You have got no mother. The Prophet said: Two men quarrelled thus before Moses. One man said: I am the son of so and so. He showed his ancestors up to the ninth degree. God then revealed to Moses: O Moses, tell that proud man: your ancestors upto the ninth degree have gone to Hell. You are the tenth person among them. The Prophet said: Some men take boast of their ancestors, but they are reduced to ashes in Hell or worse than worms of cow-dung near God.

(4) **Fourth cause-pride of beauty:** Such a pride is found mostly in women. Hazrat Ayesha said: Once a woman came to the Prophet and I showed by my hand that she is such (short-statured). The Prophet then said: You have back-bited her.

(5) **Fifth reason-pride** of wealth and riches, of the kings and rulers, of merchandise among merchants, of lands among peasants, of dresses and conveyances among the luxurious persons. As a result, they hold the poor in contempt.

(6) **Sixth reason-pride of strength.** If there is strength in body, it generates pride. A strong man take pride before a weak man.

(7) **Seventh reason-pride of man and power.** If there are many disciples, helpers, students, or relatives, pride crops up in mind. Similarly the rulers and kings take pride for their number of soldiers, arms and ammunitions.

Causes of having pride: Know, O dear readers, that self-conceit is a secret disease. If it appears in conduct and actions, it is called Takabbar. There are three causes of expression of pride.

(1) One cause is connected with the proud man. (2) One cause is connected with the man on whom pride is shown. (3) One cause is connected with other things except the above two. The first one is Uzab or self praise and the second one is hatred towards the person on whom pride is shown and the third one is show or Riya. From this angle of view, there are four causes of pride - self- praise, hatred, envy and show. Self-praise generates

self-conceit and this self-conceit if expressed in words, actions and conduct, it is called pride.

SIGNS OF PRIDE

(1) **First sign of pride :** It is expressed by conducts, such as looking askance, keeping head downward, sitting cross legged, sitting leaning against, etc. It is also expressed in conversation,s conducts, signs and gestures, movements and actions. Hazrat Ali said : If anybody wishes to see one of the inmates of Hell, let him see a man sitting in front of whom the people remain standing. Hazrat Anas said : None was so dear to the people than the Prophet. When they saw him, they did not stand to show respect to him, as they knew that the Prophet did not like it.

(2) Another sign of pride is that a proud man does not walk alone. He likes that others should follow him. Hazrat Abu Darda said : If the people follow a man, he is removed from God. Abdur Rahman-b-Auf could not be distinguished from his servants, as there was no distinction between him and them outwardly. Once a party of men were following Hazrat Hasan basari. He prohibited them from following him. The Prophet sometimes said to his companions top walk in front of him.

(3) Another sign of pride is that a proud man does not like to meet with others. It is reported that when Sufiyan Saori came to Mecca, Ibrahim-b-Adham sent to him a man and said : Come to us to recite Hadis. When he came, Ibrahim was asked : O Abu Ishaq, why have you sent a man to call him? He said : I desired to examine his modesty.

(4) Another sign of a proud man is that if the poor people sit by them, he does not allow them to come very close to him. It is contrary to modesty. The sage Ibn Wahab said : Once I sat near Abdul Aziz-b-Ali Raoha. He joined his thigh with mine. As a result, I moved aside. He dragged my cloth and said : Why do you treat with me as you treat with the proud ? I don't know whoelse is worse among you than myself. Hazrat Anas said : Even an ordinary woman of Medina would catch hold of the hand of the Prophet and he would not take if off until she took him to whatever place she wished.

(5) Another sign of a proud man is that he saves himself from association with the diseased and the ill and keeps away from

them. Such a conduct is included within pride. Once a man came to the Prophet trembling as he was attacked with small pox. At that time, the companions were taking meal along with the Prophet. When he sat near one of the companions, he went away from him. The Prophet drew him near and made him sit.

(6) Another sign of a proud man is that such a man does not give in charity with his own hand. Once a guest came to Caliph Omar-b- Abdul Aziz at night. He was then writing and the light of the lamp was about to be extinguished. The guest said : I shall take the lamp and make it right. He said : to engage a guest in any work is against gentlemanly behaviour. The guest said : I am waking up your servant. The caliph said : The servant has gone just now for sleep. Then the Caliph himself filled up the lamp with oil. The guest said : O Commander of the Faithful, are you yourself doing it ? He said : Before the oil was brought, I was the same Omar as I am after it was brought. There is no decrease of my honour. He who is humble to God is best.

(7) Another sign of pride is that such a man does not carry his necessary things to his house. This is opposed to the habit of the humble. The Prophet used to take recourse to the path of modesty. Hazrat Ali said : No perfection of a perfect man is reduced if he carries any thing to his house. When Hazrat Abu Obaidah was Commander-in-Chief, he used to carry his own water pitcher to the bath room. The saint Sabet-b-Malek said : I saw the companion Abu Hurairah carrying a load of fueles from the market though he was then the governor of Calip Merwan. He said : O Ibn Malek, give a little way to your governor. Asbat-b-Nabatah said : As if I am seeing Hazrat Omar with a bushel of meat in his left hand and the staff of administration in his right hand roaming in the market. A certain sage said : I saw Hazrat Ali with a bag of meat which he purchased for one dirham carrying it to his house. I said to him : O Commander of the Faithful, give it to me for carrying. He said : It can't be, the master of family is fit to carry it.

(8) Another sign of pride is in dresses and adornments. The Prophet said :Dress of ordinary kind belongs to faith. the saint Harun said : I asked the Prophet about the meaning of the word Bazarah. He said : It is a dress of ordinary kind. Zaid-b-Wahab said : I saw Hazrat Omar once coming out for the market with the staff of administration in his hand and with a torn piece of cloth

which he put on. It had fourteen stitches, some of which were of old skin. Hazrat Ali was asked once of short dress. He said : I put on such a dress for which mind becomes soft. Jesus Christ said : Pride comes in mind becomes soft. Jesus Christ said : Pride comes in mind if good dress is put on. It has been reported that Calip Omar-b-Abdul Aziz once purchased a dress with one thousand dirhams before he became Caliph and said : How good it would have been if it had not been rough. When he accepted Caliphate, he purchased a cloth with five dirhams and said : How good it would have been had it not been thin. He was asked: O Commander of the Faithful, where are your dresses, conveyances and scents? He said : My nature was desirous of constant enjoyment of happiness, I enjoyed it once in the world and do not desire to enjoy it again. I like to enjoy happiness which is greater than that. Even I enjoyed the happiness of rule which is the highest worldly pleasure. There is still greater enjoyment near God which I now want to enjoy.

Once the Caliph Omar-b-Abdul Aziz was leading the prayer of Jumma with clothes having stitches in front and back. One man said to him : O Commander of the Faithful, God has given you wealth. It would have been better if you had put on good dress. He said : The time of wealth is the best time for good actions and the time of power is the time of pardon. the Prophet said: He who gives up adornent for pleasure of God gives up fine dresses being modest to Him for His pleasure. It becomes then the duty of God to dress him with fine dresses in Paradise. The Prophet said : Eat and drink, put on clothes and give charity but don't be extravagant and don't take pride. God loves that the sign of his gifts is expressed on His servant. Jesus Christ said : What has become of you that you come to me with clothes of a hermit while your heart is like a ferocious beast ? Dress with the dresses of kings but make your hearts soft with God-fear.

(9) Another sign of pride is that when anyone rebukes you, gives you trouble and realises his dues, he does not keep patience. The example of the Prophet is to be following Hazrat Abu Sayeed Khodri said : Eat for pleasure of God, drink for pleasure for God and dress for pleasure of God. If there is show and name and fame in these things, there will be sin. Keep such habits in your house which the Prophet had in his house. He used to give food to animals with his own hands, sweep his house,

milk his goats, put on shoes, sew his sandals, sew his clothes, take food with servants, help them when they became tired, purchase necessary things from market, carry the necessary things, help his wives in their works, handshake with everyone, rich and poor. He used to salute those who came in his front, young or old, white or black, slave or master. He had not outer and inner garments and when anybody invited him, he did not feel shame to accept it though it came from one dishevelled in hairs and laden with dust. He did not reject invitation. He used not to hate the food served to him. He did not hoard the night food for the next morning. He remained satisfied with little food.

His nature was modest, his mind was kind. His face was pleasant. He used to smile, not laugh. He became sorry without despair, stern without harshness, modest without meanness, charitable without misuse and kind to his relatives and Muslims. He never ate to his heart's content. Hazrat Ayesha supported the above statement of Abu Sayeed Khodri. Hazrat Ayesha said : I tell you that the Prophet never ate belly-full with satisfaction and did not complain of hunger to anybody. Poverty was dearer to him than solvency and wealth. If he remained hungry at night, he kept fast the next day. If he prayed to his Lord, he would have been given, the treasures of the world but he rejected them all. Many a time, I pitied him seeing him hungry. I passed my hand over his belly and said : My life is dedicated to you. If you got what is sufficient for your hunger ! He said : O Ayesha, the great apostles of patience before me bore greater patience than this trouble. They died in this condition and went near their Lord. They are now living in the most honourable places. I feel ashamed to go to a lower rank for being engaged in worldly enjoyments. I love to have patience for these few days than to have lesser rank in the next world. I don't consider anything more valuable than to live with my brethren and finds-the apostles. Hazrat Ayesha said : Hardly had one week passed after these talks when God took his life.

You will find the conducts and behaviours of a modest man in the above ways of his life. So whoso wants to be modest should follow him. He who considers himself greater than the Prophet and is not pleased with what the Prophet remained pleased with, is a great fool. The Holy Prophet is the owner of the greatest rank both in this world and the next. There is no honour and progress

except in following him. For this reason. Hazrat Omar said : We are such a people who have been honoured by the religion of Islam. So we should not seek honour by following others. When Hazrat Omar entered Syria, he uttered the above words when a man objected to his humility and modesty.

Abu Darda'a said : Know that there are friends of God called Abdul who are the vicegerents of the prophets. They are Kutub or representatives in the world. When the Prophethood ended, God made their successors in their places who appear before the Muslims with true God-fear, pious intention and sound souls and give them sermons although they may not pray and fast and dress greater than most of the people. By this they search God's pleasure with patience without cowardice and humility without meanness. God prefers them and gives them special qualities for Himself. They are thirty to forty truthful persons in number. In their hearts, there is faith firm and strong like that of Hazrat Ibrahim. None of them dies without being replaced by another by God. O brother, know that they do not curse anything, don't inflict trouble on anything, don't hold anything in contempt, don't bear enmity will anybody and don't envy anybody. They are the best of the people and best in actions and their conduct is best in modesty and charity. Benevolence is their sing, modesty is their habit and safety is their attribute. They are not such that to-day they fear God and to-morrow they are heedless. They are in the same condition outwardly. No storm or cyclone can ruin them in divine matters and no running horse can surpass them. Their hearts rise up to God eagerly, merrily and progressively in good works. They are the party of God. God says : God's party will be successful.

The narrator said : O Abu Darda, I have never heard more beautiful statements than this. How can I earn them ? He said : If you like to earn these attributes, hate the world, because when you hate the world, you will proceed towards the love of the next world. You will take recourse to renunciation of the world in proportion to your love of the next world. You will find things of your benefit in proportion to your renunciation. Hear what God says : God is with those who are God- fearing and who do good to others.

TREATMENT OF PRIDE AND MODES OF ACQUIRING MODESTY: Know, O dear readers, that pride is harmful. Every

man has got some pride. It is incumbent or compulsory to remove it. It cannot be removed by mere wish but it should be placed under treatment to uproot it. There are two stages of treatment. The first stage is that the root of pride shall be uprooted. The second stage is that the impediments or the causes which generate pride shall have to be removed.

(1) **First Stage.** The medicine of uprooting pride is knowledge and action together. The medicine based on knowledge is as follows. You shall have to know yourself and know your Lord. If a man knows his real origin, he will know that he is most heinous and he is not fit for anything except dishonour and disgrace. When he knows his Lord, he can appreciate that nobody is fit for pride except the Lord. To know Him, His glory and superiority is the end of spiritual knowledge. Hark what the Quran says about a man's origin in verse—80:27Q. Woe to man, what has made him to reject God? From what thing has He created him ? From a semen drop, He has created him etc. In this verse attention has been drawn to the origin, end and intermediate conditions of men, so that he may appreciate his own position.

MAN'S ORIGIN: He was not a thing to be mentioned even. He was in the circle of nothing for a long long time. What is a greater heinous thing than his not being in existence ? Then God created him with the most obnoxious thing. He created him first from earth, then from semen, then his bones were covered with flesh. Then he came into existence. First he could not see, hear or talk, so he began his being with death before life, weakness before strength, blindness before sight, deafness before bearing, dumbness before speaking, misguidance before guidance, poverty before solvency, frustration before power. This is the meaning of God's verse—With what thing did He create him ? He created him with mere semen. That is also the meaning of the following verse : Has there not come a time over man when he was a thing not to be mentioned of ? I have created men with semen that I may try him—76: 1Q. He has given him power of sight and hearing and showed him to take either of the two ways-towards infidelity or towards gratefulness. He came into being from non-existence, got life after death, got power of speech from being dumb, power of sight from blindness, strength from weakness, guidance from misguidance, and solvency from poverty ? So how can a man take pride ?

There are strong diseases, dangers and calamities in his life-time. He has got cough, juice of spleen, air and earth which are opposed to one another, one destroys another inspite of his willingness or unwillingness. He becomes will by compulsion. He dies by compulsion. He cannot do good or harm to himself. He cannot get what he distress. He moves within the circle of the machinations of the devil and cannot control his nature. he is helpless and hopeless. How can he take pride ?

MAN'S ULTIMATE END: God says : Then He will take his life and place him in grave. Thereafter He will raise him when He likes. In other words, He will rob him of all his powers—power of speech, power of seeing, power of hearing, power of smell, power of knowledge. These things become non-existent like their first conditions. Nothing remains in him after his death. His body becomes a corpse from which obnoxious smell comes out just like his original matter-semen. His bones are crushed and his flesh becomes the food of worms and insects. So the best way for him is to become dust with which pots and utensil and buildings are made. Then he becomes nothing and goes to non-existence after a brief existence

If man would have ended into dust, it would have been better, but there is for him punishment for sins and rewards for vitures. he will be raised up again into a new world on the Resurrection Day and he will have to render accounts for all his deed which two angels had already recorded. They did not miss even a minor thing from recording. So how can be take pride ? How can he take hoast ?

MEDICINE OF PRIDE BASED ON ACTIONS: The medicine of pride based on action is to conduct oneself very humbly before the people and to follow the conduct of the humble and the modest. The Prophet said : I am only a servant. I take meal as a servant takes meal. Hazrat Salman Faresi was once asked : Why don't you put on new clothes ? He said "I am merely a slave. I would have put on new clothes had I had hope for a single day". Modesty does not become perfect without actions. For this reason, those who took pride were ordered to have faith and to pray, as prayer is the pillar of religion, for therein there are secret talks with the Creator with humility and modesty. There is humility in prayer and the Arabs who were haughty were ordered to be humble through prayer. They did not bow down

their heads to anybody, nor prostrate. So they were ordered to crush their pride by bowing and prostrating.

Second stage of pride: In this stage, one of the seven reasons mentioned above comes into light. We shall describe the treatment of these seven causes by a mixture of knowledge and action.

(1) **Pride arising out of pedigree.** If one take pride for pedigree, let him treat this disease of his heart after knowing two things. One of the two things is that he should know that he is getting respect not for his own quality but for that of another. For this reason, ascertain poet says:-

If you take pride of pedigree though it be true,
Think of what thing you have been created.

If a proud man of pedigree is quality for his own fault, what benefit he will get owing to the honour of his ancestor. If his predecessor would have been alive for whom he takes pride, he would have said : Honour is for me, who are you ? You are merely a worm of my urine. You have been created of the worm of my semen. He who has been created of the worm of man's semen, can not be superior to the worm of lower animal. Honour is not due to man for only this worm but for his soul which comes from God. The second thing is that he could not recognize his real ancestor. His father was created of an obnoxious matter and his earliest ancestor was created of earth. God give this news by saying : He made excellent of all things. He created and began creation of man from earth. Then he made his successor from semen, squeezing from contemplible water. So man's origin is earth which is trodden upon. How can he take boast of his ancestry ?

(2) **Medicine of pride based on beauty.** This medicine is to took to one's internal impurity. Look to your belly which is filled up with urine and stool. You have got stool in your stomach, urine in your urinal canal, cold arising out of your nostril, spittle in your mouth, blood in your veins, bad smell underneath your genital organ, sweat underneath your armpit, bad smell of stool as a result of your washing it with hands. These are signs of your impurity. Your origin is from obnoxious semen mixed with the impure blood of menstruction. The sage Taus said to Caliph

Omar- b-Abdul Aziz : Can he whose belly is full of stool and urine take pride ? This was uttered before he become Caliph.

(3) **Medicine of pride for strength.** It is to know the disease which is strong. If a gland of your head gives you pain, all your strength becomes baffled. If a fly takes something from you, you cannot recover it from it. If a mosquito enters your mostril or an ant to your ear, you may die. If you are attacked with fever for one day, you lose such a strength as cannot be recovered after many days. So when you have got no strength even of a thorn and you cannot recover a minor thing from a fly, should you take pride of your strength ? Nobody is stronger than an elephant, or a tiger or a camel.

(4) ***Medicine for pride of wealth and power.*** This is the worst kind of pride. He who takes pride of wealth is like that man who takes pride of his conveyance and house. If the conveyance is lost and if the house falls down, one becomes sorry for them. Then how can a rich man take pride of wealth ? The Jews are the richest nation in the world in wealth but they are kicked out of every land. It is foolishness to take boast of these things. You are merely a slave and nothing is under your control.

(5) ***Medicine for pride of education.*** A Learned man cannot remove his pride unless he knows two things. The first thing is that God's judgement over the learned man will be most strict. He does not keep patience over a learned man even for one tenth of what He keeps patience over an illiterate man, because he who commits sin knowingly commits a henous offence. The Prophet said : On the Resurrection Day, a learned man will be driven to Hell. His entrails will be cut to pieces and he will roam with that as an ass roams round the mill of oil. The dewellers of Hell will ask him : What is your matter ? He will say : I advised the people for good works but I did not do them myself. I prohibited the people from doing evil deeds but I myself did them. God gave the simile of those who do not act according to their learnings, with a load-bearing ass. He says : Those learned men who are expert in the Torah and do not put it into action are like asses who bear heavy loads-62 : 5 Q. In this verse the learned of the Jews have been spoken of. God revealed this verse regarding Balaram-Baurn : Mention to them about the man whom I gave signs but who turned away therefrom. God says : He is like a dog. If you trouble it, it pants and if you leave it, it also pants—7:176Q.

Hazrat Ibn Abbas said : Balaram was given education but he was engaged in satisfying his passions. so his simile is that of a dog.

The second thing is that the learned man knows that God alone can take pride and nobody else, but when he takes pride, he becomes an object of wrath of God. God says to him : You will get honour from Me till you do not find honour for yourself. I you find honour for yourself, you will lose honour from me. So do what God loves, then pride will go away from you.

(7) **Seventh cause.** Pride arising out God fear and divine services is a great trial for the people. The medicine for that is that such a man should sow the seed of modesty in his heart. It means that if a learned man comes to him, he should not take pride over him. God says : Are those who are learned like those who are not learned 39:9Q? The Prophet said : The superiority of a learned man over a religions man is like my superiority over my companions. There are many verses in the Quran regarding the merits of learning. The sage Wahab-b-Monabbah said : The wisdom of a man does not become perfect till acquires ten qualities. He counted nine and mentioned the tenth—to think everyone as better than oneself. To him mankind is divided into two classes. One class is better than him and another class is worse than him, but he becomes modest and humble to the people of those two classes as he things everyone as better than himself God showed path to good conduct in the following verse : They give in charity from what they were given and their minds are fearful of returning to their Lord. In other words, they worship but they remain fearful of its acceptance. God says : those who remain fearful of their Lord. God says of His angels that they remain always fearful of God though they are free from sins and engaged always in divine service. God says : They glorify God day and night without rest and they remain fearful of Him. Thus pride of mind can be removed.

FIVE TRIALS OF KNOWING SECRET CONDITION OF PRIDE

(1) **First trial.** You will know that you have got pride when in an altercation with your friend, you do not accept his opinion though it is correct. Fear God and treat then your disease of pride.

(2) **Second trial.** When you meet with your friends or other persons, give them high places or front places to sit. If you feel it

difficult, you will know that you have got pride and so you should take secret and appropriate medicine and you should give them high position.

(3) **Third trial.** Accept the invitations of the poor and go to market for necessaties of relatives and friends. If you feel trouble in mind for that, you will find that you have got pride and try to remove it.

(4) **Fourth trial.** Carry your necessary things from the market and also the necessary things of your friends. If your nature prohibits you to carry them, know that you have got pride and there is impurity in your mind. Try to remove it by remembering this verse. God says ; Nobody will get salvation except one who comes to God with pure soul—26:189Q. the sage Abdullah-b-Salam was carrying once a load of fuels. He was asked : O Abu Eusuf, your servant is sufficient for that. He said : Yes, it is true, but I wish to try my nature whether is it ready to carry it or not. So the Prophet said : He who carries fruits or something else is free from pride.

(5) **Fifth trial.** Put on ordinary dress. If you want to come out before the people the people with good dress, it will be show and if it seems good to you when alone, it will be pride. Caliph Omar-b-Abdul Aziz had a coarse cloth which he used to put on at night. The Prophet said : He who tethers a camel and puts on sufi dress is free from pride. He also said : I am a mere servant. I put on sufi dress, tether camels, suck my fingers after meal and except the invitation of a slave. He who turns away from my ways does not belong to my party.

STRICT HABIT OF ACQUIRING MODESTY

Know, O dear readers, that modesty has got two extremes like other conducts. Humility which reaches the extreme limit shows pride and humility which reaches the limit of loss is called meanness. The middle condition of humility is called modesty. The best condition is modest conduct without meanness and pride. He who goes in front of friends is a proud man and he who walks behind them is modest. The good man to God is he who adopts the middle course and pays the dues to whom they are due. Don't hold in contempt any man of the market as you don't know your ultimate end.

SECTION 2

SELF-PRAISE

Know, O dear readers, that Wuzab or self-praise has been condemned by God and His Prophet. God says: In the battle of Hunain, your superiority in number gave you self-satisfaction but nothing came to your use. God says: "They (Jews) thought that their fortresses would save them from God but God gave them (Muslims) help from such a place which they did not conceive." They returned to infidelity as they possessed fort and strength and power. God says: 'They think that they are doing good works.' Man takes self-satisfaction even when he does a work out of mistake. The Prophet said: There are three harmful things - miserliness which is followed, passion which is obeyed and self- praise. The Prophet said to Abu Salama regarding his latter followers: When you will see miserliness followed, low desires obeyed and each man following his own opinion, you should then go on doing your duties. Hazrat Ibn Masud said: There are two injurious things - despair and self-praise. He united the two matters, as a man of despair gives up efforts but fortune cannot be acquired without efforts, labour and care and the man of self- praise thinks that his object has been successful owing to his efforts and so he gives up efforts. He who has got self-praise has no efforts. A man of self-praise thinks that he has attained fortune. So he does not make efforts to achieve it.

God says: Don't impute piety to yourselves - 83 : 32. Hazrat Ibn Zarih explained this verse by saying: When you do a good deed, don't say: I have done it. Hazrat Zaid-b-Aslam said: Don't call yourself religious. This is self praise or considering oneself better. Hazrat Talha guarded the Prophet in the battle of Uhud. He received wounds after wounds in defending the Prophet as his body guard and he dedicated his life for him. Hazrat Omar said that for this Talha has got some self-praise. Hazrat Ibn Abbas said to Hazrat Omar at the time of consultation: Where are you in comparison with Talha? Hazrat Omar said: There is self-praise within him. When a man like him was not saved from self-praise, where are we the ordinary men?

The sage Mutarref said: To get self-satisfaction by saying at dawn "I have done sufficient" after passing the whole night inprayer is worse to me than to pass the whole night in sleep with

repentance in the morning. The Prophet said: If you had not committed sins, I would have feared for you a more heinous crime - self-praise. So he termed it as a heinous evil. Hazrat Ayesha was once asked: When does a man do an evil deed? She said: When he thinks that he is a man of good deeds.

HARM OF SELF-PRAISE: The harm of self-praise is great as it breeds pride and it is a cause of pride. Self-praise with the attributes of God makes one forgetful of his sins for which he can't remember his sins. He who does not understand the harm of his actions, almost all his efforts go in vain. He who has got more God fear than self praise searches into all things. He who has got self-praise is cheated by his own opinion. His self- praise takes him to such an extent that he praises himself and thinks himself pure. He gets satisfaction at seeing his wisdom, good deeds and opinions. He considers his opinion as good. If he does not believe his opinion and gets light from the Quran, takes help from the experts of religion and follows those who have got deep insight, he can reach the real truth. So self-praise is injurious.

What is Wuzab or self-praise? Self-praise arises out of realisation of perfection of good deeds, learning and other qualities. There are three conditions. One condition is that if he fears its loss, it cannot be called self-praise. The second condition is that if he thinks it as a gift of God, it cannot be called self-praise. The third condition may be called self-praise provided there is no fear but self-satisfaction and remaining upon it. Self-praise arises out of the following thinking - I am a perfect man, I am a man receiving gifts, I am good, I am intelligent etc. He does not feel joy at the gift of God, but considers it as his own quality for which he takes pleasure. He ascribes these attributes as his self-acquired attributes and not the gifts of God. If after giving charity to a man he wants a return of good and thinks that he has done a good deed commits self-praise as God says: Don't seek much return after doing good (to anybody). The Prophet said: The prayer of a man who does it for return does not rise above his head. To weep seeking return of your good deeds is worse than your laugh after recognizing your sins. There is hope of return behind self-praise and nobody expects return except one who praises himself as it arises from a feeling of superiority of self.

MEDICINE OF SELF-PRAISE: Know, O dear readers, that the medicine of every disease is its opposite. Self-praise arises out

of ignorance. So its medicine is the knowledge opposite to ignorance. Self-praise arises out of works which remain under control, such as divine service, charity, jihad, administration, to do public good. Sometimes it arises from such works as are not within control, such as beauty, strength, pedigree, etc. The first is stronger than the second. The causes of self-praise arising out of the first qualities are that he thinks that he possesses these qualities by dint of his own efforts. Its medicine is to think as follows. All gifts are given by God. Strength, will, limbs and other causes are also gifts of God and not one's own earned properties. So God is to be praised for all the works done with the help of strength, will and limbs and not self. If an emperor gives a gift to one of his servants or officers out of so many of his men, the gifted person should not think that it has come for his own qualities. It is true that your power, your movement of limbs, your will and your all other attributes are all creations of God. So when you work, you do not work. When you pray, you do not throw arrow, but God throws it - Quran. It is true that it is clear to those who are experienced in hearts. God created you and your limbs and gave you strength and health, wisdom and intellect and also will. Then He created movements of your limbs. He created also your mind.

The second thing is that you do work because of your strength. Wherefrom have your strength come? But for your existence, this work would not have assumed form. Your will, strength and other causes of your works come from God, not from you. If any work is done with the help of strength, this strength is its key and the key is in the hand of God. When the key has not been given to you, it is not possible for you to work. Divine service is most valuable and fortune is gained by it. The key of this divine service is strength, will and knowledge which are in the hand of God. Do you not see a jewel kept in a fort? Is not it key in the hand of the treasurer? If you sit round the doors and walls of that fort for thousands of years, it will not be possible for you to see the jewel within it. If you are given its key, you can take it after opening the door of the greatest treasury of the world. God created your strength and gave you lordship over your will, gave your limbs power of movements and gave your hands to remove the barriers and obstacles. All these come from God and not from you. So He who gave you the key is the root cause of your work. To open the door and take the jewel are insignificant things.

He gave you key to do good works. The treasury of divine service is shut up against the sinners. God has made strong the causes of sins upon the sinners and removed them from you. He made strong on them the urge of doing sins and removed it from you. He gave them the implements of the worldly enjoyments and removed them from you. For that the doing of good works becomes easy to you and difficult to the sinners. He preferred you for good works and the sinners for sins.

When you have understood this, how can you take praise to yourself for your actions? Rather you should express gratefulness to God that He has given you the impulse to do good actions. There is no doer of deeds except God and there is no creator except Him. He who is given wisdom but not riches says in wonder: How He could not give me the provision of even one day while He gave me wisdom and how He gave this illiterate man riches but not wisdom. He is about to say that God did injustice. But this proud man does not know that if he was given wisdom and riches together, it would have been an open act of injustice. Then the illiterate poor man would have said: O Lord, you have given him both wisdom and riches but you have deprived me from that. Why did you not give me both? Hazrat Ali was asked once: Why do the intelligent become poor? He replied: Intelligence is considered as a longing to provision.

Prophet David said: No time passes during the night and day in which a member of the family of David does not do divine service by means of prayer, fasting or Zikr. God then revealed to him: O David, how can they do it? It would not have occurred had I not given them opportunity? If I had not helped you, you could not have gathered strength. Just now I am entrusting you to yourself and then you will see what calamity happens. The David fell in endless troubles.

Hazrat Ayub (David) said: O God, you are trying me by this calamity but I did not complain once against your wish. I am satisfied with your will. Then a thunderstorm of ten thousands in number from a cloud began to say: O Ayub, from whom did you get that attribute of patience? Then the Prophet became repentant, besmeared his head with dust and said: O Lord, I have got it from Thee. For this reason, God said: But for God's grace and mercy on you, none of you could have been even pure but God purifies one whom He wishes - 24 : 21Q. The companions of

the Prophet were most pious and religious. He said to them: None of you is such that his good deeds can give him salvation. They asked: O Apostle of God, are you too? He said: I am also but God covered me with His grace. After this, the companions wished to be changed to earth, brick and birds although their works were pure and their hearts were clean. This is a great medicine of uprooting self- praise. When God-fear will remain in your mind, self-praise will vanish.

DIFFERENT KINDS OF SELF-PRAISE

There are different causes of self-praise which have been mentioned above. Sometimes there is self-praise for a matter for which there is no pride, for instance, a mistaken opinion which seems good to a man out of ignorance. From this angle of view, self-praise is divided into eight classes.

(1) **First class** is self-praise for physical beauty, health, strength, constitution of body, good voice. A man praises himself for the beauties of his physique and forgets that they are vanishing in every circumstance. The remedy to remove it is to think of his contemptible origin and how his face was made beautiful by clay and how it will be rotten and melted in grave.

(2) **Second class** is self-praise for strength and power. Take the instance of the tribes A'd and Samud. A'd said: Who is stronger than us? A strong man named Aziz lifted a mountain on his head and threw it down over the soldiers of Moses to crush them but the Merciful ;had it lifted by the peak of a Hudhud bird and thrown on his neck. A believer sometimes takes pride, for instance Hazrat Solaiman once said: I shall this night cohabit with my one hundred wives and beget children. But God deprived him of his wish and he did not beget any child.

(3) **Third class** is self-praise for wisdom and intellect for worldly and religious affairs. He remains upon his own opinion, thinks another who is opposed to him as fool, does not consult with others and hear the sermons of the learned. The medicine of the above is this that he should be grateful to God for the wisdom that God ;has given him and think that it may be destroyed by a little disease and think that he has not been given but a little intellect as the Quran says.

(4) **Fourth Class** is self-praise for pedigree, for instance the self-praise of the people of the dynasty of Hashem. Some of them think that they will get salvation for respect of their ancestors and their sins will be forgiven and that all others are their slaves and servants. Its medicine is to know that your character and conduct are different from those of your predecssors. If you follow them, you cannot have any self-praise, but think that there is real honour in God-fear, piety and good conduct. So follow the actions for which they were honoured. To them every dynasty was equal and they had no boast for pedigree or ancestry. God says: O mankind, I have created you from one man and one woman and made you into different tribes and dynasties, so that you may know one another. The most honourable of you is the one among you who is most God-fearing - 49 : 13 Quran. It appears that the origin of all is the same.

The Prophet was once asked: Who is most honourable and most intelligent among men. He did not say at that time that he is one who is born of his dynasty. Rather he said: The most honourable is he who remembers death most and becomes most prepared for it. The above verse was revealed when Bilal proclaimed. Azan in the Ka'ba on the Day of the conquest of Mecca. At that time, Hares-b- Hisham, Sohail-b-Amr and Khaled-b-Osaid said: This black slave is proclaiming Azan! Then God revealed: The most honourable of you is he who is the most God-fearing of you. The Prophet said: God removed from you the pride of the dark age. You all are the children of Adam and Adam was created of dust. He also said: O assembled people of the Quraish, things should not come to such a pass that the people will come on the Resurrection Day with their actions and you will come with the world on your neck and cry and say: O Muhammad, O Muhammad. I will then say thus. It means: I will turn my face from you. It appears from this that they will be addicted to the world and their ancestry will come of no use to them. God says: Warn your near relatives. When this verse was revealed, the Prophet called all the tribes of the Quraish, till he said: O Fatima, daughter of Muhammad, O Sufiyah, daughter of Abdul Mottaleb, take care of your own actions, as I am not responsible to God for any action of yours.

(5) **Fifth class** is the self-praise of the oppressive rulers and kings. The medicine is as follows. They should think that their

end is disgraceful. They will be object of God's extreme hatred for their oppression of the people and creation of disturbance in region. The angels on the Resurrection Day will throw Hell on their faces.

(6) **Sixth class** is boast for the increased number of children, slaves and servants, relatives, friends, helpers and disciples. The unbelievers said: We are great in men and money. Think how they were destroyed. The Muslims thought in the Battle of Hunain that they were superior in number and for that pride they fled away from the battle field at the first instance. God says: How many a small party defeated a big party by the order of God. So how can you boast of your number? When you will be dead, you will be alone bereft of your friends, relatives and helpers who will come of no use to you. Then will leave you to be eaten by snakes and worms in graves. They will flee away on the Resurrection Day from you the day when you will be in utmost distress.

(7) **Seventh class** is self-praise for riches. The Prophet once saw a poor man sitting by the side of a rich man. The rich man removed himself from his side and the Prophet said; Do you fear his poverty coming running to you? Its medicine is to think that there are many dangers of wealth and many duties of rich men and there are endless merits for the poor. The poor will enter paradise long before the rich. Wealth comes and goes, there is no fixity.

(8) **Eight class** is self-praise for wrong opinion. God says: He whose evil deeds have been made nice to him and who regards them as good. God says: They think that they are doing good deeds. The Prophet said: Such mistaken notions will appear among my latter followers and for this the earlier nations were ruined when they split themselves into different tributes. So he is satisfied with his own opinion. Every tribe is satisfied with what they have got. This is the condition of those who introduced innovation in religion and they take pleasure in that. Its medicine is that his opinion is not free from defect and is not consistent with the quran and Sunnat. The best course is to follow the ways of the sages and saints and have faith in the Quranic verses and traditions and ways of the Messenger of God.

-----OOO-----

CHAPTER X

CONDEMNATION ERROR

Those whose hearts lie in error lie in darkness in the bottom of fathomless ocean. They have got no light as God has not given them light. He opened the breast of those men for Islam whom He guided to the straight path and straightened the hearts of those who are in error. These errors are many. There are errors of four classes of men—(1) error of the learned, (2) error of the religious men, (3) error of the Sofas. (4) and error of the rich. God says : let not the world's life deceive you and let not error lead you to misguidance. The Prophet said : How good is the restraint of the wise from sleep and food. How do they baffle the sleep and labour of the fools. Godfear and I'man to the weight of a mustard seed are better than earth full of divine services of those who are in error. The Prophet said : Wise is he who humbles himself and does good deeds for what will occur after death and fool is he who follows his low desires and entertains hope against God. Error is a kind of ignorance. So the traditions regarding ignorance is applicable to error. To believe a thing and to see it contrary to it is ignorance. Error is a kind of ignorance but all kinds of ignorance are not errors. The thing which brings peace of mind consistent with low desire is error. Nature is inclined to it entertaining doubt and falling in devil's snares. He who believes out of vain doubt that he is in the good path of worldly and next worldly matters is full of errors. Many men think that they are on the right path, but they are in error and live in fool's paradise. Their errors are of different kinds' classes and degrees.

ERRORS OF THE UNBELIEVERS: This world's life keeps the unbelievers in error as they think that cash is better than credit. They say : Take in hand what you get in cash and leave the credit empty. What is the use of hearing the distant bugle? There is wide distance between cash and credit. The meaning of cash is this world and of credit the next world. They say : This world which is certain is better than the next world which is uncertain and doubtful. This world's joys and enjoyments and wealth and riches are subjects of certain faith and the next worldly gifts are objects of doubt. So we shall not give up what is certain for what is doubtful and uncertain. This is the idea of the devil as he said : I am better than Adam as I have been created of fire and Adam of

dust. God says of this error in the following verse : They are those who purchased this world's life in exchange of the next world. So punishment will not be made light from them and they will not be helped—2:286Q.

The medicine of this erroneous opinion is faith and proof Regarding the medicine of faith, it is to believe in these words of God : What is near you will come to an end and what is near God will last. God says : What is this world is better and ever- lasting. God says : The next world is better and ever-lasting. God says : What is this world except means of deception ? God says : Let not this world's life deceive you. The Prophet gave this news to the unbelievers and as a result some of them took faith in these principles They did not want proof from him. They only believed that he is the messenger of God and His apostle and Prophet. This is just like the belief of a son to the words of his father without proof. The father says to his son : To go to the school is better than sports and plays. The boy who does not believe his father is ruined.

MEDICINE OF PROOF: Proof is another medicine of this erroneous idea. A thing is known by proof. Every proof is a kind of idea in mind and this idea generates peace in mind though he does not know it. There are two basic matters of the idea raised by the devil. One of the basic matters is that this world is cash and the next world is credit and this is correct. Another basic matter is that cash is better than credit. This idea is to be enquired into. If cash is equal to credit, then credit is better. The misguided unbeliever spends one coin for getting credit of ten coins. He does not say that cash is better than credit and why he should spoil one coin for ten coins. Similarly if a physician prohibits a patient to eat good delicious food and fruits, the patient for fear of future trouble refrains from enjoying them. It appears from this that he remains satisfied with future affairs giving up the present or with credit after giving up cash. The merchants get on board the sea and travel many countries, so that they may gain profit in future in their business. To them the future ten rupees are better than the present one rupees. Similarly the treasures and enjoyments of the present world are less and short lived than those of the next world. Man can expect to live at most for one hundred years. But that is not even one portion out one crore portions. It appears from this that we should taken one crore portions after giving up one portion.

Now if you look to the enjoyments of this world, you will find them mixed with troubles and calamities but the enjoyments of the next world is without any trouble and calamity. So this word of the unbeliever that cash is better than credit or the present is better than future is erroneous, incorrect and deceptive. The cause of this error is that he believed it on hearing from the people. Besides he thinks that certainty is better than doubt and that this world is certain and the next world is doubtful. This idea creates greater confusion of or the two basic matters mentioned above are rendered void, as certain matter is better than uncertain matter if they are equal. If it is contrary, the matter stands otherwise. The merchants undertake labour on certain faith, but they are not sure about profit. Similarly a learned man undertakes efforts on sure faith but he is uncertain in gaining rank of learning. A hunter is certain about hunting, but uncertain about getting game. So to give up sure matters for petting uncertain matters becomes necessary. But a treadesman says : If I do not carry on trade, I shall remain hungry and my loss would be great. If I carry on trade, I may suffer loss but I gain much. Similarly a patient swallows bitter pills and he is not certain about his recovery from illness but he is certain about the bitterness of the medicine. He says : The bitterness of the medicine is less than the fear of death owing to illness.

This rule is applicable to the uncertainty of the next world. The days of patience in the world are less in comparison with those of the next world and these will last till the end of life. One should say : If the talk of the people becomes false regarding the next world, I will suffer no loss, but my comforts in the words will be lost. If what they say comes true, I will remain in Hell for ever without end. For this reason, Hazrat Ali said : If what they say comes true, you and I shall suffer no loss. If my word comes true, I will get salvation and you will be destroyed.

SECOND BASIC MATTER: The second basic argument of the unbelievers is that the next world is doubtful. This argument is also erroneous. The next world is certain and sure to the believers for two reasons. One of the reasons is that the believes the sayings of the Prophets and the learned. This is the belief of people in general. He is like a patient who does not know the medicine of his disease, while the physicians and experts prescribe unanimously a medicine for him which he takes and is

cured. He does not roam to enquire whether the medicine is correct and whether there is any proof of its correctness. Rather he believes their words and acts accordingly. A mad and misguided man takes their words as erroneous. He proves by his words that he is false. If a man follows the mad man and gives up the prescribed medicine of the experts he falls in error and ruins himself.

The second reason is to know the next world in the revelation of the prophets and inspiration in the minds of the friends of God. Don't think that in matters of the next world and religion, the Prophet accepted all he heard from Gebriel as you accept what you hear from the Prophet. His knowledge of things and your knowledge are not the same. Your blind faith is not equal to his knowledge of things. The Prophets saw by their inner eyes the true nature of everything as you see with your external eye the material world. The cause is that the real nature of soul comes vivid and clear to them. Soul is a spiritual thing coming from the command of God. It does not mean that it is opposed to prohibition of God, as it is not he command of words, and soul is not world.

The world is of two kinds, material world and immaterial or spiritual world or world of commands. Both the worlds belong to God. The material world has got length, breadth, circle and space. That which is free from length and breadth belongs to the spiritual world. Its details are the secret matters of soul. There is no permission to describe it as it will be harmful to the majority of the people as the affairs of Thaqdir or premeasurement have been prohibited. He who has come to know the secrets of soul has known himself. When he knows himself, he knows God. When he does not know himself by knowing the secrets of soul, he does not know God. Soul is a stranger to this material world. It descent into this world is for an affair opposed to its nature. When Adam disobeyed God, he forgot himself and God. so his soul was sent to a world opposed to its nature. When he disobeyed he opposed his soul. When the kernel comes out of its cover, it is said that the kernel came out of its cover. It appears from this that those who know God take out the original smell or odour of soul and remain satisfied but, those who have got little intellect remain satisfied only with hearing words and not with odour as it does them harm just as smell of roses does harm to worms of dung. The

weak eyes of bats become puzzled at the sight of the sun. Subtle things are opened from the secrets of soul and go towards the spiritual world. That is the name of Ma'arfat and belayet (spiritual power). He who acquires it is called Wali or Aref. This is the first step of the rank of the Prophets. The last step of Allays is the first step of the Prophets.

Machinations of the devil are that the next world is doubtful. This machination can be removed by sure faith. When the believers disobey the injunctions of God and engage themselves in sins, they become partners with the unbelievers in this erroneous belief as they prefer this world's life in exchange of the next world. They know that the hereafter is better than the present world but they prefer the comforts of this life. So only faith is not sufficient for them for their satisfaction. God says : I forgive one who has faith, does good works and remains in the straight path. God says : God's mercy is near the doers of good as if you are seeing Him. He says : By oath of time, man is surely in loss except those who have faith, do good deeds and enjoin one another with truth and patience - 103 : 1Q So Iman or faith is not sufficient. Good works also are necessary.

The following are the instances about the erroneous beliefs of the unbelievers and the great transgressors.

Erroneous belief about God. Some of the unbelievers thought that there were better men than the Prophet to receive revelation. God said this as a result of altercation between two persons. One man said : I do not think that the Hour shall occur. If I am to return to my God, I will get surely a better place than it in exchange - 18: 36Q. This verse was explained thus : One unbeliever created a place at the expense of one thousand dinars and prepared a garden therein at the expense of another one thousand dinars. He purchased servants and slaves with another one thousand dinars and married a beautiful woman with another one thousand dinnars. A believer gave him advice for every item mentioned above : You have built such purchase such a building in paradise of which there is no destruction. You have purchased such a garden which will be destroyed. Why did you not purchase a garden is paradise of which there is no destruction ? Why did you not purchase such servants who have got no destruction and who will not die ? Why did you not marry such a Hur with black eyes who will not die ? The unbeliever said

in reply : Where is Paradise which the people discuss ? They speak falsehood. If it becomes true, I will get in paradise which is better than this.

Similarly God says of A's-b-Wali who says : I will come with my wealth and children. God said : Return them to him. Has he enquired into the unseen or taken promise from the Merciful ? It can never be, These utterancess are the promptings of the devil.

The worldly wealth and comforts are harmful and keep one away from God. God saves Has religious servant from the world as He loves him, as a man saves his patient from undesirable food and drink. God says : Do they think that we bring for them immediate good for what We give them of wealth and children, but they don't understand. God says : They do not know from where We shall provide them God says : We spread up for them the doors of everything till when they were overjoyed for what they were given, We caught them suddenly and they became despaired. God says : I give them leisure, so that their sins may increase. God says : Don't think that God is heedless of what the sinners do, but He defers them to a time when eye-sight will not be turned towards anything. So whose believes in the above verses and the verses of the Quran and the sayings of the Prophet has been saved from the erroneous belief. He turns his attention to Pharaoh, Quran, Human, Naamrud and others to take lessons from the punishment meted out to them by the Almighty. God says : Don't you take lessons from them ? God says : Nobody should feel secure from the contrivance of God except the losers. God says : They contrived and God also contrived. god is the greatest contriver - 8 : 30 Q.

(2) **The erroneous belief of the transgressing believers.** They say : We expect mercy of the Merciful God. They rely on this and neglect their divine services. They think that this expectation is a good stage in religion and that God's mercy is all comprehensive. This is their erroneous belief about God. The fact is that God loves the religious men and hates the sinners. The Prophet said : A wise man is he who humbles himself and does for what will occur after death and a fool is he who follows his passions and hopes against God. God explains this hope by saying : Those who have faith, made emigration and make jihad in the way of God, can expect god's mercy. The cause is that the meaning of virtues in the next world is reward for actions as God

says : This is the reward for what they did. God says : You will be given full rewards on the Resurrection Day.

So it appears that the condition of reward is good works. God promised this and He will not break His promise. Hazrat Hasan Basâri was once asked : People say "We cherish hope" but they are ruining their divine services. He said : That is not so. It is their vain desire. He who fears a thing flees away from that thing. The sage Muslim-b-Yasar said : Last night I made prostration in such a way that two of my front teeth have broken. A man said to him. I cherish hope from God. Moslem said : It is impossible. He who desires a thing searches for it. He who fears a thing flees away from it. A man desires a child but does not marry. Even if he marries, he does not cohabit with his wife. Even if he cohabits, he does not eject semen into her uternus. Such a man is called mad. Similarly he who hopes for mercy of God does not have faith, even if he has faith, does not do good deeds; even he does good deeds, does not give up, sins is a fool.

He who marries, cohabits with his wife and ejects semen into her uterns, cannot stillbe certain of child but he should depend on the favour of God. Such a man is an intelligent man. Similarly the man is wise who has faith, does good works, gives up evil deeds, keeps within fear and hope, fears whether his divine services are accepted or not, fears that his ultimate end may not be good and hopes that God will show mercy on him. All other people remain in error except the above person. When they will see the punishment of the erroneous people, they will say : O our Lord, we have heard and seen, Send us back that we may do good deeds. Now we are firm believers." In other words, we have known really that God is perfect, that God does not give child without marriage and without cohabitation. He does not give crops without cultivation and sowing of seeds. Similarly He does not give rewards in the next world without good deeds. Send us back to the world and we shall do good deeds there. Now we have come to know that your words are true and that there is nothering for men but he strive for and that soon our efforts will be examined—53:39Q.

HOPE FOR GOOD IN TWO PLACES: When the necessity of a great transgressor arises, there is good place of hope. The devil then says : Will your repentance be accepted ? At this time, he should root out despair by hope and remember that God forgives

all sins. God says : O those who oppressed much on their souls, don't be despaired of God's mercy. God forgives all sins. He is forgiving, merciful—39:35Q. God says : Whose repents, brings faith, does good deeds and then finds guidance, I will forgive him. Such a man who hopes for forgiveners with repentance is called a man of hope, but he who hopes for forgivessness without turning back from sins lives in error. The Prophet said : Erroneous belief will prevail over the minds of my people in latter days. The Prophet said : People of the first century would be busy with divine services and they would give in charity from what they would be given and they all would have fear on thinking that they would return to God and engage day and night in worship. The Prophet said : A time will come over the people when they will think in their minds that the Quran is an old book as a cloth gets old if used on body. They will have greed in all their affairs with no fear of God. If anybody does any good works. He will say : It will be accepted from me. If be does any evil deed, he will say : It will be forgiven God says : For one who fears his Lord, there will be for him two gardens—35:45Q. This will be for that person who fears God, the warnings of God and the Quran from the beginning to the end.

Classifications of those who believe in errors. There are four classes of such person.

(1) **The errors of the learned men.** The is a party of the learned men who become expert in learning of Shariat or other kinds. They take pride for their education and expert knowledge and hope that God will not punish them. Had they looked with internal eye, they would have seen that learning is of two kinds—secular education and spiritual education. Spiritual education is knowledge about God and His attributes and actions. Secular education is knowledge of lawful and unlawful things, good and bad conducts etc. These leanings are not acquired except through works. Without works, these leanings have got no value. It can be illustrated by the case of a patient whose disease is of different kinds and those cannot be treated without mixtured medicine only known to an expert physician. He goes to him learns prescription and returns home. He constantly reads it without taking the medicines. To get cure in these circumstances is impossible. If he takes the medicine, he has got hope of cure. Similar is the condition of a learned man. He

gives decisions of legal matters but he does not use them. He gives instructions to give up sins, but he himself does not give up sins. He learns how to acquire good conduct but does not himself do them. He therefore lives in gross error.

God says that he who makes his soul pure shall get salvation. He does not say that he who knows how to make his soul pure and teaches it to others will get salvation. God says that a learned man without action is like a dog or like an ass which bears loads. The Prophet said : He who gains much knowledge without much guidance increases his distance from God. He also said : Such a learned man will be thrown into Hell and his intestines will come out. He will roam like the roaming of an ass round the crushing mill. The Prophet said : The worst man is a dishonest learned man. Hazrat Abu Darda said : There is only one woe for an illiterate man. God can make him learned if He wills, but a hundred woes are for that learned man who does not get benefit by his learning will be given the greatest punishment. He who has got spiritual knowledge but does not act up to it is roaming in error which is worse. He is like a person who wishes to serve a king and who for that learns his character and conduct and all of his matters, but gives up what the king likes and does what he dislikes. He can't go near the king.

If one knows God with true knowledge, he will fear Him. It is impossible that a wise man does not fear a tiger. God revealed to David : Fear Me as you fear a tiger. He who knows God knows His attributes and knows also that all the people are under His control. God says : The learned fear God most out of His servants. There is in the beginning of the Jabur : Fear of God is the root of knowledge. Hazrat Ibn Masud said : God-fear is sufficient for education and lack of God-fear is sufficient for ignorance. Hazrat Hasan basari said : A learned man is he who prays all night, fasts all day long and renunciates the world. He said at another time : A learned man is he who enquires, does not dispute with others and broadcasts the skill of God. If one obeys him, he praises God. If one disobeys him, he also praises Him. He knows God, knows His commands and prohibitions and knows His chosen and unchosen matters.

(2) **Second Class learned man.** The second kind of the learned men is he who has learning and acts accordingly. He is engaged in open divine service and gives up sins, but does not

take care of his mind. He does not remove from his mind evils like pride, hatred, show, bad treatment and desire of name and fame. He does not care of this saying of the Prophet. A little show is shirk. The Prophet said : He who has got pride to the weight of a mustard seed will not enter Paradise. He also said : Hatred destroys all virtues as fire burns fuets. He said : Greed for honour and wealth generate hypocrisy as water grows crops. Such a learned men forgets the following Hadis : God does not look to your figures, but to your hearts and actions. They know outward divine services but not inward qualities. Mind is the root as nobody will get salvation except one having sound soul. Such a man is like a well of stool of which the outer cover is good but its interior is full of obnoxious smell, or he is like a house on the roof of which lamp is lighted but its interior is full of darkness or he is like a man who adorns the door of his house to receive the king but spreads out stool in its interior. This is his erroneous belief. His near illustration is this A man sows seeds of corn of which corn grows along with weeds. He orders to take out the weeds and keep the corn plants. But his men cut only the top portion of the weeds. As a result they grow stronger with many branches. The evils on mind are the root of sins. Who so does not purify his soul from these evils, his divine service does not become perfect.

(3) **Third class learned man.** The learned men of this class know that these internal evils are bad but owing to their self-praise they think that they are free from these evils and that God will not try them for this. When their pride is expressed, they say that it is not pride but it is disclosing the honour of learning. They say that their dishonor is the dishonor of Islam. They should remember the case of Hazrat Omar. When he went to visit Syria, he had then a coarse cloth on him which the people disliked. Then he said : We are such a people who have been honored by the religion of Islam. We are not seekers of honour from other peoples.

(4) **Fourth class of learned men.** They learn education, purify their bodily limbs and adorn them with divine services. They give up open sins and purify their minds from show, hatred, pride and other evils, yet they entertain and erroneous belief and keep away from Morakaba or meditation and they seek name and fame. They write books also to get priase and accuse others

of bad writing. They also copy the writings of other with amendments.

THE LEARNED MEN OF UNNECESSARY LEARNING: We have mentioned above the conditions of the learned men who acquire necessary learning. Now we shall describe about those who remain satisfied with unnecessary branches of learning after giving up necessary learning. Some of them acquire education of administration and worldly laws and regulations which are termed Fight. They are misguided in actions and knowledge. Regarding their erroneous actions, they are like the patients who learn and teach the prescirptions of medicines. Rather they are like the patient who remains in the mouth of destruction owing to insanity but he learns the medicine of the disease arising out of menstruation and reads it day and night. Similarly the love of the world is strong in the mind of the Faqihs or theologians who are always engaged in the laws of divorce and other laws. Then the devil leads them to erroneous paths. From the point of view of erroneous belief regarding knowledge, he learns only to give Fatwas or legal decisions and things that he has learnt the learning of religion. He does not learn the Quran and Hadis of the Prophet and does not even want to learn them. He gives up the learning of Ma'arfat with which God and His attributes are recognised and which lead to God fear and piety. True Fiqh increases the fear of God, as God says : Why does not a party from every tribe come out to learn the learning of religion and warn their people when they return to them—9:112Q.

Another group of learned men learn Ilmul Kalam or learning of arguments. One group are guided and another misguided. Those who do not guide towards the ways of the Prophet are the misguided ones and those who guide towards the ways of the Prophet have found guidance. But both of them are in some error. The latter thinks that arguments are necessary things and the best to acquire nearness of God. They also think that religion does not become perfect until arguments are learnt and that those who have faith without proof are not perfect men. Their whole life is spent in argument. The Prophet said : The nation which is firm on true path are never misguided except for mutual quarrels. One day the Prophet went to his companions and saw that they were quarreling with one another. He was angry at them and said : Have you got order to set one verse of the Quran against another

? Look what you have been commanded and act accordingly and refrain from what you have been prohibited.

(3) Another group of learned men remain busy in sermons and Zikr. Those among them who deliver sermons to the people regarding character and conduct, God-fear, patience, gratefulness, God- reliance, sure faith and other attributes are placed high in rank, but still they are in some erroneons belief as they do not act according to all of their instructions. They love self-priase thinking that they are embodiment of all virtues and that they are sincere workers for religions. There is secret show in them.

(4) Another group of learned men drift away from sermon when delivering it and discuss wonderful stories which are outside Shariat and knowledge. Some of them deliver sermons in ornamental language, poetries and love episodes. They deal with separation and unity of the lovers and beloveds. They mix falsehood with truth.

(5) Another group of learned men condemn the world and recite the verses and traditions relating to the condonation of the world but they do not follow those teachings.

(6) Another group spend their time in the learning of Hadis. They collect Isnad and roam in the countries to collect them.

(7) Another group of learned men remain busy with grammars, poetries, many languages and many foreign tongues. They erroneously believe that God will forgive them as they are maintainers of the Quran and Hadis as guides to the Muslim. They ought to know that the best kernel is actions and that the knowledge of actions is like the cover of a kernel.

(8) Another group believe erroneously that God will judge among men as the judges in the world take and give decisions. Take for instance, a learned man gives Fatwa that if a wife pardons her husband for payment of dower, he will not get any punishment. This is an erroneous belief as the woke often gives remission f dower owing to his cruel treatment to her. God say. If they out of satisfaction gives you remission of something there from, enjoy it with joy. The above remission was made by compulsion and not voluntarily.

ERRONEOUS BELIEFS OF RELIGIOUS MEN

There are erroneous beliefs regarding prayer, rencitation of the Quran, pilgrimage etc. A class of religious men give up compulsory duties and remain busy with additional duties. Some of them remain busy with ablution water, some with prayer cloth etc. Hazrat Omar made ablution with the water of a Christian woman. To make such exaggeration is the whispering of the devil, Another group of religious men make exaggeration in Niyyat of prayer, another in the pronunciation of words another in the Quran reding within a day and a night another fast all the year round, another group donot distinguish between Halal and Haram, another group do not go to pilgrimage after payment of the dues of others and do not take permission of parents. Another group want name and fame in their minds in their course of their renunciation.

The errors of the Sufis are strong. There are many classes of Sufis. One kind of Sufis adopt the habits of real Sufis in dress, in character and conduct and in outward forms, breaths with heave sigh and sit like thoughtful men but they fall into such erroneous beliefs that they think that they became real Sufis, while the cannot purify their minds from open sins and enjoy unlawful and doubtful properties. An illustration is given below to show the conduct of this sort of Sufis. A certain weak old man put on the dress of a soldier, came to the king's darbar to be enlisted as a soldier. The king, however, examined him and be was found weak and unfit for acting as a soldier. So he removed his name and ordered him to be killed for his foolishness. Such is the case of the above Sufis. God will not see their ress but the conditions of mind.

Another kind of Sufis fall into more error. They want to be Sufis and put on valuable yellow dress. They eat delicious food, remain busy with enyoyments and accept the presents of oppressive rulers. Another kind of Sufis claim that they have crossed all spiritual knowledges and Maqmas, seen truth with open eyes and got close to God. They learn something of Ma'arfat and teach them to others. Another kind of Sufis become free from the rules of Shariat. They disobey the rules of Shariat. To them lawful and unlawful things are the same. Some of them believe that God does not look to their actions. Another class of Sufis obey the outward forms of religion but do not follow

God-reliance and other attributes. Another class of Sufis walk in the ways of Ma'arfat and when they see any light in their minds they stop then and do not proceed further thinking that they have attained perfection. This is an erroneous belief. They are just like a man who goes to serve the king but halts at seeing ship beautiful garden and spends all the times without going to the place of the king. There are seventy screens of God. If he reaches only one screen, he thinks he has attained his object. The Quran says of Abraham. When the night cume over him, he saw a star and said. This is my Lord—6:76Q. By the star, the star of the sky has not been meant as Abraham was seeing it from his earliest years but he came to know that it is not a deity to be worshipped. This means the screen of light. A sojourner in the paths of religion sees so many screens of light to cross them to see the Divine light as God says : In this way, I showed Abraham to secrets of the kingdom of heaven and earth—6:75Q. The first screen which falls between a servant and God is the screen of soul which is a light out of the lights of God. It is called essence of heart or subtle thing of heart (Latifa) and in it are reflected the full particulars of soul. It can entertain the whole world as it reflects thetrue nature of each thing.

THE ERRONEOUS BELIEFS OF THE RICH

One class of the rich have got greed to construct mosques, madrashas, bridges and other works of public utility so that they may fall to the eyes of men and their names are remembered even after their death. This belief is pardonable. Another class of rich men spend their lawful earnings in the construction of a mosque but fall into error for two reasons. The first reason is that they do it for show and getting praise from the people. The second reason is that they embellish the mosque with paintings and pictures which are prohibited as the attention of those who pray may be diverted from their prayer and deviation to God to the colours and paintings. The punishment for this reverts to the builder, although he lives in such an error that he is doing pious duties. The sages of your hesitated to enter such a mosque.

Once the disciples of Jesus Christ said: Look, how is this Church ? He said : I tell you with truth that my followers will construct lofty buildings and churches, God will destroy all for the sins of the builders. There is no value to God of gold and silver and of bricks of the mosque which you consider good.

Rather the dearest thing to Him is the mind of the pious men which remains immerged in the love of God. The Prophet said : When you will embellish you mosques with variegated workmanship and the Quran with gold and silver, your condition then will be ceplorable. Hazrat Hasan basri said that when the Prophet wished to construct the Mosque of Meidna. Gebriel came to him and said : Make its roof one cubit higher than the head and don't embellish it with different kinds of workmanship.

Another class of rich men give charity to the porr and and baggars but in such a place where people gather. They choose such poor men who express gratitude for charity and broadcast their charities. They make one pilgrimage after another but do not give in charity to the hungry neighbors. Hazrat Ibn Msud said : There will be such people in latter times who will make pilgrimage without cause. Once a rich man sought the advice of the sage Bashar Hafi for going to pilgrimage. He asked : Why do you wish to make additional pilgrimage ? He said. To seek the pleasure of God. The sage said : you can get His greater pleasure by paying the debts of ten debtors, removing the wants of those who are in want, giving, charity to the poor Muslims having large families or distributing the sum to ten orphan boys.

Another class of rich men board money and worship in such a way in which no expenditure is necessary, such as fasting and keeping awake at night. They live in error as they earn miserliness which is harmful. They are like the person who is net destruction as a serpent entered his cloth but instead of removing the serpent, he keeps himself busy in cleansing his cloth : Miserliness is so strong on others that they don't spend in good works except in payment of Zakat. They pay Zakat also to such poor persons who serve them and help them in their works.

THREE MEANS OF GAINING FORTUNE THE NEXT WORLD

In order to save from the above erroneous beliefs and ideas, three means should be adopted intellect learning and knowledge of a thing. Intellect means the inborn light with which a man knows the true nature of everything. If it does not arise in early years, it does not become possible to earn it in future. It can be increased by experience and other methods if there is existence of

sharp intellect. The Prophet said : Blessed is He who distributed intellect among His aervants in different measures. Once a man asked the Prophet : What is the rank of the man near God on the Resurrection Day who fasts the day, prays Tahajjud, performs Haj and Umrah, gives charity in the way of God, makes jihad, serves the diseased, remains present in funeral prayers andhelps the weak? The Prophet said : He will get rewards according to is intellect. Once a man was prasiing another man before the Prophet who asked : How is his intellect, as a fool commits sins more than the sinners owing to his foolishness. Once the people mentioned before the Prophet about a man's great devotions. He asked. How is his intellect ? The people said : He has got no intellect. He said : He has not reached the rank which you wish to give him. It appears that sharp intellect is a special gift of God.

The second means of removing erroneous beliefs is knowledge. This includes knowledge of four things—(1) knowledge of oneself, (2) knowledge of God, (3) knowledge of the next world and (4) knowledge of this world. Man is a sojouner in the world. He has been given beastly nature and also spiritual nature to know God. When one will know these four matters, love for God will arise in his mind. When he will act everything to please god and for the next world, he will find guidance. When he will like the present world in preference to the next world, and his passions and low desires in preference to the pleasure of God, it will become impossible to save himself from erroneous beliefs.

The third means of removing erroneous beliefs is learning. The merits of learning have already been described in the first book of worship and as such they need not be repeated here.

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
10017029369

CLAREMONT SCHOOL OF THEOLOGY

The Library
of
Claremont
School of
Theology

1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711-3199
(909) 447-2589

THE NICHE OF LIGHTS

◆

EDITOR IN CHIEF
Parviz Morewedge
Rutgers, The State University of New Jersey

EXECUTIVE EDITOR
Daniel C. Peterson
Brigham Young University

ASSISTANT EXECUTIVE EDITOR
D. Morgan Davis

ASSOCIATE EDITOR
Muhammad Eissa

ADVISORY BOARD
Jalal Badakhchani
Charles E. Butterworth
William C. Chittick
Farhad Daftary
Majid F. Fakhry
Hermann Landolt
Muhsin S. Mahdi
Michael E. Marmura
Seyyed Hossein Nasr
Ismail K. Poonawala
Nasrollah Pourjavady
Anthony Preus
John Walbridge
Hossein Ziai

COSPONSORS
The Foundation for Interreligious Diplomacy

Institute for the Study and Preservation of Ancient Religious Texts
Brigham Young University

BP
189.26
.G3913
1998

Al-Ghazālī

The Niche of Lights

مشكاة الأنوار

A parallel English–Arabic text
translated, introduced, and annotated by

David Buchman

Brigham Young University Press • Provo, Utah • 1998

Theology Library
CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, CA

©1998 by Brigham Young University Press. All rights reserved.

LIBRARY OF CONGRESS CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA

Ghazzali, 1058–1111.
[Mishkat al-anwar. English and Arabic]
The niche of lights = Mishkat al-anwar / al-Ghazali:
a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated
by David Buchman. — 1st ed.
p. cm.— (Islamic translation series)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0–8425–2353–7 (cloth)
1. Sufism—Doctrines—Early works to 1800. 2. Koran. Surat
al-nur, 35—Criticism, interpretation, etc. I. Buchman, David, 1964– .
II. Title. III. Title: Mishkat al-anwar. IV. Series.
BP189.26.G3913 1998
297.4'1—dc21 98-25466
CIP

PRINTED IN THE UNITED STATES OF AMERICA.

3 4 5 6 7 8 9 13 12 11 10 09 08 07

Contents

Foreword to the Series ix

Foreword xi

Acknowledgments xv

Translator's Introduction xvii

[Author's Introduction] 1

The First Chapter

Clarifying that the real light is God and that the name "light" for everything else is sheer metaphor, without reality 3

A fine point 4

A fine point 5

A fine point 9

A supplement to this fine point 10

A fine point that goes back to the reality of light 12

A fine point 13

A fine point 13

A fine point 14

A reality 15

A reality 16

The Reality of realities 16

An allusion 17

Conclusion 19

Some encouragement 22

The Second Chapter

Clarifying the similitude of the niche, the lamp, the glass, the tree, the olive, and the fire 25
The first pole: *Concerning the mystery and method of using similitudes* 25
Conclusion and apology 32
A fine point 34
The second pole: *Clarifying the levels of the luminous human spirits; for, through knowing them, you will come to know the similitudes of the Qur'ān* 36
A clarification of the similitudes of this verse 39
A conclusion 41

The Third Chapter

Concerning the meaning of the Prophet's words: "God has seventy veils of light and darkness; were He to lift them, the august glories of His Face would burn up everyone whose eyesight perceived Him" 44
The first kind 45
The second kind 47
The third kind 50

◆ ◆ ◆

Notes to the English Text 55

Bibliography 69

Index of Qur'ānic Verses 73

Index of *Ḥadīths* and Sayings 75

Index of Names and Terms 77

Foreword to the Series

The Islamic Translation Series: Philosophy, Theology, and Mysticism (hereafter ITS) is designed not only to further scholarship in Islamic studies but, by encouraging the translation of Islamic texts into the technical language of contemporary Western scholarship, to assist in the integration of Islamic studies into Western academia and to promote global perspectives in the disciplines to which it is devoted. If this goal is achieved, it will not be for the first time: Historians well know that, during the so-called Middle Ages, a portion of the philosophical, scientific, and mathematical wealth of the Islamic tradition entered into and greatly enriched the West. Even Christian theology was affected, as is brilliantly evidenced in the works of St. Thomas Aquinas and other scholastics.

Manuscripts submitted to ITS for consideration are, of course, evaluated without regard to the religious, methodological, or political preferences of the translators or to their gender or national origins. The translator of each text, not the editors of the series nor the members of the advisory board, is solely responsible for the volume in question.

On behalf of Daniel C. Peterson, the executive editor, and members of the advisory board, I wish to express deep appreciation to the cosponsoring institutions—the Institute for the Study and Preservation of Ancient Religious Texts at Brigham Young University and the Foundation for Interreligious Diplomacy (and its director, Charles Randall Paul)—for their gracious support of this project.

—Parviz Morewedge
Editor in Chief
Rutgers, The State University of New Jersey

◆ ◆ ◆

Brigham Young University and its Institute for the Study and Preservation of Ancient Religious Texts are pleased to sponsor and publish the Islamic Translation Series: Philosophy, Theology, and Mysticism (ITS). We wish to express our appreciation to the editor in chief of ITS, Parviz Morewedge, for joining us in this important project. We are especially grateful to James L. and Beverley Sorenson of Salt Lake City for their generous support, which made ITS possible, and to the Ashton Family Foundation of Orem, Utah, which kindly provided additional funding so that we might continue.

Islamic civilization represents nearly fourteen centuries of intense intellectual activity, and believers in Islam number in the hundreds of millions. The texts that will appear in ITS are among the treasures of this great culture. But they are more than that. They are properly the inheritance of all the peoples of the world. As an institution of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Brigham Young University is honored to assist in making these texts available to many for the first time. In doing so, we hope to serve our fellow human beings, of all creeds and cultures. We also follow the admonition of our own tradition, to "seek . . . out of the best books words of wisdom," believing, indeed, that "the glory of God is intelligence."

—Daniel C. Peterson
Executive Editor
Brigham Young University

Foreword

Al-Ghazālī needs no introduction to those familiar with Islamic studies; and for those not familiar, David Buchman has summarized the scholarly research in the introduction to his translation. Perhaps I can say something useful about the importance of *The Niche of Lights (Mishkāt al-anwār)* in the development of Islamic "theology" in the broadest sense of the term.

If we look at Islamic teachings as addressing three basic domains of human experience—doing, knowing, and being; or practice, doctrine, and realization; or *islām, īmān,* and *iḥsān*—then Ṣūfism focuses specifically on the last, employing the first and the second, however, as its primary means to achieve this focus. The great authorities who spoke for Ṣūfism were thoroughly learned in all three domains, while authorities in other domains tended to limit themselves to their own expertise. The jurists, *qua* jurists, claimed to be experts only in proper activity, while the authorities of *kalām* investigated correct understanding of the articles of faith. Al-Ghazālī, among others, was interested in all three domains of learning and wrote specialized treatises in the first two as well as works that integrated all three. His great *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* is a grand example of a work that harmonizes these three modes of participating in the Islamic revelation. Perhaps his greatest contribution here was to make it indisputable among the *ʿulamāʾ* that the third and innermost domain, *iḥsān,* is an inherent and essential part of Islam. If we call this third domain of Islamic learning "Ṣūfism," we will be following the example of many Ṣūfī authorities; but, given the fact that the word Ṣūfism means different things to different people, it is perhaps best not to waste too much time disputing with those who want to say that "al-Ghazālī was not a Ṣūfī" or that "Ṣūfism has nothing to do with Islam."

Early texts that deal with Islam's third dimension tend to focus on the human qualities that need to be achieved if one is to gain proximity to God. These qualities, sometimes called the "stations" *(maqāmāt)* on

the path to God, usually impinge directly on morality and ethics; but the discussions do not have a moralistic tone. What such works address has rightly been called "spiritual psychology," and it involves describing the perfections of the human soul and the means to achieve these perfections through one's interactions with God and other human beings.

The earliest works on what might be called Ṣūfī "doctrine," such as al-Kalābādhī's *al-Taᶜarruf li madhhab al-taṣawwuf* (translated by Arberry as *The Doctrine of the Ṣūfīs*), are informed by arguments that fit well into the context of *kalām*. The approach is one of providing rational interpretations of Qurʾānic verses in the manner of the theologians, but in this case the authors are attempting to prove that the practices and "stations" of the Ṣūfīs are fully Islamic. Such works are very different in standpoint from those of Ibn al-ᶜArabī, who marks the full flowering of the theoretical exposition of Ṣūfī teachings and who addresses in extraordinary detail all the implications of the Qurʾānic teachings for the three domains of Islamic learning. From his time onward, many Ṣūfī authors devote most of their attention to explicating the articles of faith, which are the same basic topics studied by the theologians and the philosophers—God, the angels, the books, the prophets, the last day, and the "measuring out" *(qadar),* both the good of it and the evil of it. What differentiated Ṣūfī writings from those of the philosophers and theologians was the point of view and the epistemological premises.

The Ṣūfīs strove to achieve perfect *iḥsān,* which involved, according to the Prophet's definition, "worshipping God as if you see Him." From the point of view of this "as if," the world appears as a far different place than from the point of view of jurisprudence, whose characteristic stance in relation to God is "we hear and we obey," with no talk of seeing. Both *kalām* and most of Islamic philosophy accepted that there was nothing of God to be seen in this world, but that God could be thought about. The tool for thinking about God is *ᶜaql*—reason, or the rational faculty. What these two disciplines share is a basic trust in the ability of human reason to explain the human relationship to God in more or less adequate terms. It is here that most of the Ṣūfīs disagreed; and their theoretical elaborations of the domain of faith stressed precisely that God must also be understood, not by thinking about Him, but "as if" we see Him.

When reason is left to its own devices, it recognizes at best a God who is infinitely distant and difficult of access. Ṣūfīs accepted this point of view, but they insisted that it had to be complemented by another point of view, according to which God is "with you wherever you are," as the Qurʾān puts it. Presence, in short, is just as important as absence; the

divine immanence is every bit as real as the divine transcendence. In the terminology of Ibn al-ᶜArabī's school, God's similarity *(tashbīh)* must be conceded if we are to understand the true significance of declaring Him incomparable *(tanzīh)*. For Ibn al-ᶜArabī and his followers, grasping God's similarity demands a full appreciation and understanding of the "as if," and this can only come through imagination *(khayāl)*. If reason sees things in the abstract and understands God as different and other, imagination grasps the concrete and recognizes God as same and self. In other words, imagination sees God in the image. It recognizes everything in the universe as a "symbol" of God—not in the sense that one thing points to another thing, but in the sense that God is actually present in the things, just as He is actually absent from them.

What al-Ghazālī does in *Mishkāt al-anwār*, in a more systematic and focused manner than in his other writings, is to bring out the importance of the imaginal dimension of reality for a proper perception of the relationship between God and the world. It is not enough to abstract God from the world in the manner of the theologians; one must also perceive His presence. The Qurʾān often refers to its teachings about God by employing the words *mathal* and *mithāl*, "similitude" and "likeness," so it is not surprising to see that al-Ghazālī pays a good deal of attention to explaining the true Qurʾānic sense of these words. Certainly he is striving, among other things, to show that the "symbolism" of the Qurʾān should not be thought of primarily as literary imagery, as similes and metaphors. On the contrary, God employs the language that He employs to clarify the actual nature of reality. At issue are the structure of the cosmos and the human soul.

I am sure that many people will share my delight that David Buchman has provided us with a long-overdue, accurate English translation of this classic work.

—William C. Chittick
Mt. Sinai, New York

Acknowledgments

This translation project culminates ten years of studies under the guidance of Drs. William C. Chittick and Sachiko Murata. Their extraordinary patience in teaching is surpassed only by their knowledge of Islam and concern for their students. Much of my understanding and knowledge of Islam and Ṣūfism come from their classes, books, and discussions. Like many other students and scholars of Islamic studies, I have greatly benefited from them and continue to do so. I owe special gratitude to Dr. Chittick, who first suggested that I translate this text and who carefully oversaw the work each step of the way. Nevertheless, all errors remain mine. I would also like to thank Dr. W. Arens, my advisor in anthropology, who, seeing the relevance of textual studies to the anthropological study of Islam, made it possible for me to complete this project during graduate coursework. Finally, I would like to thank Elizabeth Watkins and D. Morgan Davis for the excellent and meticulous editing and critical comments that improved the final version of this translation, making it a clearer and more readable English text.

—David Buchman
New York, May 1998

Translator's Introduction

The exact date when Abū Ḥamid al-Ghazālī (1058–1111) wrote *The Niche of Lights (Mishkāt al-anwār)* is not known. However, the nature of the book and the fact that al-Ghazālī mentions other dated works have led scholars to suppose that the treatise was composed toward the end of his life, after he had written his magnum opus, *The Revivification of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn).*[1]

Al-Ghazālī says that he wrote the book for a friend who requested from him the "mysteries of the divine lights, along with an interpretation of the apparent meanings of" Qurʾānic verses and *ḥadīth* (sayings and actions of the Prophet Muḥammad) that allude to these lights (p. 1). Although the Qurʾān and *ḥadīth* are incorporated into the book's argument, it is organized around an explanation of the well-known Light Verse (*āyat al-nūr*, Qurʾān 24:35) and a *ḥadīth* related thematically to this verse, sometimes called the "Veils *Ḥadīth*."[2] The book's title is derived from the Light Verse, which reads:

> God is the light of the heavens and the earth; the likeness of His light is as a niche wherein is a lamp, the lamp in a glass, the glass as it were a glittering star kindled from a blessed tree, an olive that is neither of the East nor of the West, whose oil well-nigh would shine, even if no fire touched it; light upon light; God guides to His light whom He will. And God strikes similitudes for men, and God has knowledge of everything.

The Veils *Ḥadīth* reads as follows:

> God has seventy veils of light and darkness; were He to lift them, the august glories of His face would burn up everyone whose eyesight perceived Him.

The most outstanding characteristic of al-Ghazālī's exegesis of these passages is that he explains their meaning by establishing a metaphysics

of light—which includes an ontology and an epistemology—and interrelated cosmological and psychological schemes based upon this metaphysics. Moreover, he does so from within a Ṣūfī perspective[3] that played an important role in how he came to live and conceive of Islam in the second half of his life.

The text speaks to anyone desiring knowledge of God, the universe, humanity, and how they interrelate. Al-Ghazālī presents these themes in a brief and unpretentious manner, using highly evocative and easily understood metaphors and similes. The book avoids dry and abstract theological jargon. It paints a picture of the world and the human being with concrete imagery immediately recognizable and applicable to everyday experiences. Although *The Niche of Lights* is over eight hundred years old, its language and ideas are timeless, appealing to all those who look for insights into the relationship between God and the cosmos. But the text is also thoroughly grounded in Qurʾānic imagery and teachings, and especially the cardinal principle of *tawḥīd,* the declaration that God is One. While the book could stand by itself with little or no introduction, it may be helpful to elucidate the general "*tawḥīd*-centered" worldview of twelfth-century Islam. People today—Muslims and non-Muslims alike—usually hold drastically different assumptions on the nature of existence than those held by al-Ghazālī and most of his contemporaries. Knowing the tacit but prevalent presuppositions of the medieval Muslim *Weltanschauung* enables the contemporary reader to understand the depth and beauty of al-Ghazālī's interpretation of divine unity.

The Niche of Lights as a Ṣūfī work

Islam's faith and practice are based on interpretations of the Qurʾān and *ḥadīth.* The Qurʾān—from the Arabic word meaning "recitation"—is a book in Arabic that Muslims believe is the literal word of God given to the Prophet Muḥammad through the intermediary of the archangel Gabriel. *Ḥadīth*—the Arabic word meaning "news," "a tale," "a story," or "report"—are the recorded sayings and actions of Muḥammad, whom Muslims consider the preeminent interpreter of the Qurʾān.[4]

Throughout Islamic history, certain people have arisen who have produced such well-respected interpretations of these sacred texts that they have become enduring touchstones of piety and practice. Many Muslims have deemed al-Ghazālī such a person. Several of his writings have been considered among the most important interpretive sources of Islamic faith and practice down to modern times.[5] During his own

lifetime he was known as "the Proof of Islam" *(ḥujjat al-islām)* and "the Renewer of the Religion" *(mujaddid al-dīn)*.[6] Such lofty praise has encouraged Western scholars to produce abundant critical literature on his life and ideas.[7]

One reason al-Ghazālī was given such titles by his contemporaries was the nature of his contributions to Islamic thought. By the time he was thirty-four, he had excelled in almost every sphere of Muslim scholarship. He was known not only as the leading jurist *(faqīh)* and dogmatic theologian *(mutakallim)* of his day but as the clearest expositor and religious opponent of Islamic Peripatetic philosophy. His extant writings on these subjects are *loci classici* for Muslims around the world.[8]

The treatises that al-Ghazālī composed in the first part of his life criticized and refined the rational methods employed by the jurists, theologians, and philosophers in their search for knowledge of God.[9] They do not explain the inner dimension of Islamic teachings or describe how to cultivate the sincere intentions and virtuous attitudes that should accompany religiously guided behavior. They neither emphasize the need for a Muslim to become near to God in this life nor recognize the notion that divine knowledge can be actualized directly within the heart—the center of one's being.

Islamic jurisprudence *(sharīᶜa)* is considered by Muslims to be a revealed law that determines the behavior God requires from human beings. It is derived from the interpretation of divine knowledge revealed in the Qurʾān and *ḥadīth*. This law establishes how Muslims must worship God *(ᶜibāda)* and, in addition, sets principles and standards determining all human familial, social, political, and economic interactions *(muᶜāmalāt)*. Law teaches how one should behave in a manner pleasing to God in this life so as to enter Paradise in the next; it is not directly concerned with how to think about divinity, the afterlife, and the unseen *(ghayb)* world. Jurisprudence explains the behavior necessary to *do* good; it does not teach the virtuous attitudes of *being* good.

Islam produced other schools of thought to fill the spiritual, intellectual, and emotional needs of people that jurisprudence could not satisfy. The schools of theology, philosophy *(falsafa)*, and theoretical Ṣūfism *(taṣawwuf)* explain the meaning of the law, the virtues necessary for its efficacy, and ideas that provide the intellectual justification for adhering to it. Such schools developed ways to think about the contents of faith (that is, God, His angels, books, messengers, the Day of Judgment, and the idea that He measures everything out, both good and evil), providing the worldviews in which to practice the divine law.

All these schools used rational explanations to elucidate the nature of God as He reveals Himself through revelation and the universe. However, the methods of their rational inquiry differed. The theologian gained knowledge of God through rational analysis of the Qurʾān and *ḥadīth.* For example, both texts mention that God has names and attributes. One theological discussion dealt with the nature of these names as intermediary between God and the world: God created the world through acts *(afᶜāl)* that manifest his names. Philosophers, while practicing Muslims, did not usually turn to the Qurʾān and *ḥadīth* for knowledge of God. The rational faculty *(ᶜaql)* of the human mind, they argued, has the ability to know the divine through proper observation and reflection upon the universe without the need for revealed books. They believed that a purified *ᶜaql* could attain the greatest knowledge of God and that such cognition would not contradict the basic teachings of revelation.

As al-Ghazālī argues in *The Niche of Lights,* there is a knowledge of God that goes beyond the rational ability to know Him and is "unveiled" *(kashf)* by God in the heart. Jurisprudence, theology, and philosophy are not directly concerned with how to actualize this direct God-given knowledge; their interest lies in knowledge acquired through reason. Inner knowledge of God is a divine gift usually bestowed only after one has struggled to purify one's inner reality, the soul, from everything other than God, thereby realizing a type of divine proximity.

The practices of Ṣūfism are aimed at cleansing the soul from the dross of ignorance and egoistic tendencies. In contrast, theoretical Ṣūfism offers rational discussions on the nature of God, the world, and the human being. An important function of this discourse is to provide worldviews congruent with the supererogatory rituals undertaken by Muslims following practical Ṣūfism. The core focus of Ṣūfism in practice centers around becoming a disciple and following the religious guidance of a Ṣūfī master *(shaykh).* One of the desired consequences of such endeavors is that God should bestow on the disciple knowledge directly from Him. This knowledge is seen as more pure and intimate than the ideas of God acquired by the rational faculty from outside sources, such as God's revealed books or study of the cosmos.

In the second part of al-Ghazālī's life, after achieving mastery over law, theology, and philosophy, he began following Ṣūfism seriously, writing books that combined the teachings of law and theology/philosophy with ideas explaining the necessity of cleansing the soul.[10] Such texts brought out the inner aspect of Muslim teachings and showed the necessity of cultivating beauty, goodness, and sincerity in religion so as to attain

nearness to God in this life. His linguistic style remained academic, but his ideas were now directed toward the scholar and layperson alike. Due to the universality of the concerns of these later writings, they came to surpass his earlier scholarship in influence and fame in the Islamic world. *The Niche of Lights* is among the works written in the last part of al-Ghazālī's life and combines all three aspects of Islamic teachings—law, theology/philosophy, and purification of the human heart from everything other than the remembrance *(dhikr)* of God.

Al-Ghazālī's life and work

Al-Ghazālī was born in the small city of Ṭūṣ in what is now northeastern Iran. His father died when he was young, but left enough money for his education and that of his brother Aḥmad.[11] Abū Ḥamid was an exceptionally bright student and showed his gift through his quick progress in the study of jurisprudence *(fiqh)* and dogmatic theology *(kalām)*. The Ash^{c}arite theology that he learned consisted of dry discussions limited to defending certain contents of Islamic faith using simple logic. It subordinated reason to revelation, thus viewing rationality as incapable of explaining the divine word.[12] At the same time, theology used rational thought to defend faith.[13]

During his twenties, al-Ghazālī went to the city of Nishapur to study under the leading theologian of the day, al-Juwaynī (d. 1085).[14] After al-Juwaynī's death, al-Ghazālī began writing texts on Islamic law and theology that are still used today as standard source books for the instruction of these subjects in traditional Islamic colleges *(madāris)*.[15]

After completing his formal studies, al-Ghazālī left Nishapur for the political "camp" of Niẓām al-Mulk, the vizier of the Seljuk king Malikshāh. At that time, Egypt was ruled by the Fāṭimids, who followed the Ismā^{c}īlī branch of Shī^{c}ism and promoted a religious doctrine denounced as Bāṭinite by its detractors. Bāṭinite (from the Arabic adjectival noun *bāṭinīya*) was "a name given to (a) the Ismā^{c}īlīs in medieval times, referring to their stress on the *bāṭin,* the 'inward' meaning behind the literal wording of sacred texts; and (b), less specifically, to anyone accused of rejecting the literal meaning of such texts in favour of the *bāṭin.*"[16]

The Fāṭimids used their religious doctrines to aid in achieving political hegemony and were sending secret envoys into the ^{c}Abbāsid territory. These envoys attempted to convert people to Ismā^{c}īlism, which in turn would imply political allegiance to the Fāṭimids. Niẓām al-Mulk, seeing al-Ghazālī's rhetorical genius and keen intellect, had him write political-

religious treatises against the Bāṭinite doctrine. For al-Ghazālī, however, these works were more than simply politically motivated, since they were grounded in what he felt to be a defense of a correct religious teaching. His *Niche of Lights,* written perhaps twenty years later, contains an interpretation of the Bāṭinite belief system and explains why al-Ghazālī felt it to be a one-sided understanding of Islamic principles.[17]

After spending time with Niẓām al-Mulk, al-Ghazālī, then only thirty-four, was assigned to the highest educational post in the ᶜAbbāsid empire. He was made rector and professor of the Niẓāmiya *madrasa* in Baghdād, at that time one of the major learning centers for Islamic law and theology. During his rectorship at the Niẓāmiya college, al-Ghazālī wrote his well-known book on Peripatetic philosophy, *The Intentions of the Philosophers (Maqāṣid al-falāsifa),* in which he summarized the theories of al-Kindī, al-Fārābī, and Ibn Sīnā (Avicenna). The work was so clear and presented such a knowledgeable summary of Peripatetic philosophy that, when it was made available in Latin translation to the Christian scholastics, "Albert the Great (d. 1280), Thomas Aquinas (d. 1274), and Roger Bacon (d. 1294) all repeatedly mentioned the name of the author of the 'Intentions of the Philosophers' along with Ibn Sīnā and Ibn Rushd (Averroës, d. 1198) as the true representatives of Arab Aristotelianism."[18]

Al-Ghazālī wrote *The Intentions* to prepare the ground for a second book called *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifa).*[19] In *The Intentions* he clearly laid out the principles of philosophy, showing what it could and could not know. In *The Incoherence* he then directed a critical attack upon certain philosophic positions—an attack that led to a decline of Peripatetic philosophy. Peripateticism was revived in the western lands of Islam a generation later by Ibn Rushd, who answered al-Ghazālī's attack in his *The Incoherence of the Incoherence (Tahāfut al-tahāfut).* In the eastern lands, Peripatetic philosophy was gradually harmonized with other philosophical teachings that emphasized the role of inner knowledge of God gained through illumination and "unveiling," or mystical intuition.[20]

ᶜAfīfī argues that *The Niche* influenced the Illuminationist *(ishrāqī)* philosophy of Suhrawardī al-Maqtūl and his followers. He maintains that, while it is not a philosophical text, it is nevertheless one of the earliest treatises to equate—in a systematic manner—knowledge of God with the illumination of the heart by the Divine Light. He claims that *The Niche* might have inspired such great Illuminationist philosophers as Suhrawardī and Mullā Ṣadrā.[21] If he is correct, then al-Ghazālī's effect on Islamic philosophy was not just destructive but also formative.

One of al-Ghazālī's major criticisms of the Peripatetic thought of Ibn Sīnā and al-Fārābī focused on knowledge of God through revelation. Al-Ghazālī divided philosophy into the study of mathematics, logic, physics, politics, ethics, and metaphysics. He had no complaint with mathematics, logic, and physics and no major criticism of politics and ethics, but he was dismayed at the philosophers' logical incoherence in metaphysical speculation. In his view, metaphysics concerned the unseen reality of God and His relation to the universe, which are clearly enunciated in the Qur'ān and *ḥadīth*. In *The Incoherence* he attempted to show that philosophy can neither prove nor disprove the truth of religion and that the effort to do so made the philosophers themselves take positions that are nonsensical.[22]

After the completion of *The Incoherence,* al-Ghazālī experienced a profound crisis, including a complete physical breakdown. In his autobiographical account of his search for knowledge of God, *Al-munqidh min al-ḍalāl,* he admits that he came to understand the necessity of the inward journey to God. He now understood that knowledge of God entails more than just rational speculation. It also means to realize His presence in the heart, which is the center of one's inward reality or soul.[23] This purification process occurs through "journeying" *(sulūk)* on the "path" *(ṭarīqa)* to God. With each successive stage of purification, the heart's awareness of the divine increases and one becomes "closer" to God.

Al-Ghazālī saw that the study of divine law, dogmatic theology, and philosophy are beneficial only when combined with inward striving for divine proximity. What makes his recognition of this special is that he had immersed himself in all three ways of knowing God—law, theology, and philosophy—and had surpassed the greatest of Islamic thinkers in all three fields. He was to conclude that to be human means not just to follow religion with the body and mind but to try to transform the soul through the practices of Ṣūfism.

Recent scholarship on Ṣūfī literature points out that Ṣūfī practices and teachings are not, as one might conclude from much of the early Western scholarship, secondary "mystical" and/or antinomian teachings added as a kind of afterthought to basic Muslim religiosity. According to the well-known writers on this subject, such as al-Ghazālī, Ṣūfism is the core or essence of Islamic teachings. It functions within Islam to enliven and give depth of meaning to Muslim belief and ritual.[24]

For al-Ghazālī, as for other Ṣūfīs, the purifying work of Ṣūfism begins with the meticulous practice of the *sharī'a.* Following the divine law with correct intentions and as a foundation for life polishes the soul. However,

other devotional practices are necessary for inner transformation. These "supererogatory" acts are accomplished under the guidance of a Ṣūfī master. The most important of these acts is *dhikr,* the constant mentioning and remembrance of a revealed divine name or formula. Since *dhikr,* like the *sharīᶜa,* perfects the soul and makes it beautiful, the disciple strives to achieve the ceaseless repetition of God's name in the heart.[25]

The human manifestation of a pure heart is to act in a beautiful manner *(iḥsān)* and with virtue *(faḍāʾil).* Classical Ṣūfī literature has been devoted from the beginning to understanding the meaning of the virtues and realizing how their cultivation is an essential aspect of spiritual development. Hence, in addition to teaching the *dhikr,* the master instills in the student the importance of cultivating virtuous attitudes such as generosity, patience, humility, God-fearingness, vigilance, and many others. The means of achieving these attitudes was the main theme of many Ṣūfī manuals.[26] Al-Ghazālī maintains that when the *dhikr* and *sharīᶜa* are practiced with understanding and in a sincere and upright manner, the soul becomes beautiful, perfect, and worthy of approaching God's presence.

In his autobiography, al-Ghazālī explains that he studied the various sciences including jurisprudence, theology, and philosophy. Then he writes,

> When I finished with all those kinds of lore, I brought my mind to bear on the way of the Ṣūfīs. I knew that their particular Way is consummated [realized] only by knowledge and by activity [by the union of theory and practice]. The aim of their knowledge is to lop off the obstacles present in the soul and to rid oneself of its reprehensible habits and vicious qualities in order to attain thereby a heart empty of all save God and adorned with the constant remembrance [*dhikr*] of God.[27]

The knowledge of God afforded by theology, philosophy, and law is based upon the rational interpretation of the divine wisdom found in the Qurʾān and *ḥadīth.* This type of knowledge is gained and perfected through the rational faculty of the mind; its acquisition is not directly dependent upon the morality and inner goodness of a person. Al-Ghazālī perceived that he could excel in rational knowledge while remaining egotistical and arrogant.

Ṣūfism demands the whole person—not just the mental manipulation of ideas. The knowledge of God that Ṣūfī discipline imparts is dependent on the quality of a person's being—or, in Islamic terminology, the state of an individual's soul. That is why al-Ghazālī says of Ṣūfism in the above quote, "I knew that their particular Way is realized only by knowledge and by activity." Only a person with a pure and beautiful

heart—the soul's center—can become aware of God's presence and obtain direct knowledge from Him. Only someone sincere in religion, whose soul is made praiseworthy through the ornaments of virtue, is capable of attaining divine nearness and knowledge. People whose inner reality is impure may become masters of the sciences of law, theology, and philosophy, but they never actualize the wisdom offered through the sincere practice of Islam demanded by Ṣūfism.

Al-Ghazālī's crisis began when he realized that in order for him to be sincere in Islam he must change his life. He knew that the journey to God entailed ridding oneself of the obstacles of "reprehensible habits and vicious qualities" that, for him, stemmed from his attachment to his current lifestyle. He could not easily give up his reputation, fortune, family, children, and associates for the sake of the journey to God. Nevertheless, he saw the necessity of doing so. For six months he was pulled in two directions; he could either stay where he was, with the knowledge that his actions and teaching of Islamic law and theology were hypocritical and, if left alone, would lead him to the fires of hell; or he could leave his job, relatives, and friends, find an appropriate Ṣūfī master, and begin the arduous task of purifying his soul. He writes,

> In the morning I would have a sincere desire to seek the things of the afterlife; but by the evening the host of passion would assault and render it lukewarm. Mundane desires began tugging me with their chains to remain as I was, while the herald of faith was crying out: "Away! Up and away! Only a little is left of your life, and a long journey lies before you! All the theory and practice in which you are engrossed is eye service and fakery! If you do not prepare now for the afterlife, when will you do so? And if you do not sever these attachments now, then when will you sever them?"[28]

The rational knowledge gained from study did not purify his soul of everything other than God. While his outward behavior was guided by the divine law, his inward intentions were attached to the celebrity and glory he had achieved in the world. In this state, al-Ghazālī knew that his soul was repulsive, base, and far from God's knowledge and beauty.

Under the pretense of going on the pilgrimage *(ḥajj)* to Mecca, al-Ghazālī gave up his teaching post and for ten years practiced and studied Ṣūfism under masters of the *ṭarīqa.* He lived in Damascus, Mecca, and Medina, and eventually returned to the town of his birth, Ṭūṣ. After this period of spiritual struggle, al-Ghazālī used the knowledge he had of law, theology, and philosophy along with his own experiences of the path

to God to write the work that became the classic manual on the meaning of Islamic practice: *The Revivification of the Religious Sciences.*

The well-known *Revivification* is a lengthy work consisting of four volumes containing ten books each. Though al-Ghazālī uses his theological and philosophical training in the book's rhetorical style, it is not a treatise on theology or philosophy. Rather, it deals with practical morality and piety and has generally been considered the most authoritative book on the meaning of Islamic practice. It is a handbook on developing and deepening one's attitudes, emotions, and inner comprehension of Islamic law. If Islamic law is only concerned with the correct way of doing things and not with the meaning of activity, and if theology and philosophy are too abstract to be relevant for day-to-day religious life, then *The Revivification* explains in beautiful language and profound detail how law is relevant to the moral and ethical demands of Islamic belief. It accomplishes this by showing the way to increase knowledge of the inner meaning of the law's form. Al-Ghazālī was able to synthesize all the diverse trends of Islamic thought and practice—law, theology, philosophy, and Ṣūfism—into a rhetoric that has been recognized throughout the Muslim world as an outstanding expression of what is Islamic.

Toward the end of al-Ghazālī's life, after ten years away from the public sphere, he returned to teaching. It is said that he would give different advice in keeping with the various needs of his students. He had disciples not only in law and theology, but also in the ascent to God, which he felt contained the only true happiness. To some he would teach law, to others theology, and to others Ṣūfī doctrine and practice.

The story of al-Ghazālī's life is the story of how he came to see that Ṣūfism is an essential dimension of Islam. As a consequence of this self-realization, he saw that Muslim belief and practice were misunderstood by many practitioners, including himself at the early stages of his career. Many people were following Islam hypocritically, without the sincere intention of striving to know and love God in this life. He saw that to revive Islam among people the *sharīᶜa* must be infused with the practice of its inner dimension, Ṣūfism. Otherwise, the outward action of the law remained misunderstood by the practitioner and ineffectual for salvation. The Arabic word *muslim* means "one who has submitted." A true Muslim, then, is one who unifies the outward submission to God with the inward submission of the purified soul under the instructions of a Ṣūfī master.

Al-Ghazālī stood apart from most other Muslims who were advanced on the path to God because he had a unique gift to convey in writing the necessity of Ṣūfism to law and of law to Ṣūfism. In *The Revivification of the*

Religious Sciences, he elucidated the inner, or Ṣūfī, dimension of Islam using a rhetoric acceptable to many Muslims who viewed *taṣawwuf* in an unfavorable light. He showed the Muslim jurists the necessity of Ṣūfism for actualizing the sincere practice of the law, while at the same time revealing that antinomian Ṣūfism had no place in Islam.

Studies on *The Niche of Lights*

The Niche of Lights is a smaller and more explicitly Ṣūfī text than *The Revivification* because it presents in straightforward and simple language the message of realizing God's nearness as a human imperative. *The Revivification* clothes this message in long theological, philosophical, and juridical passages more palatable to the tastes of theologians, philosophers, and jurists than that of nonspecialists.

Most prior scholarship on *The Niche* has tended to overlook the significance of the message of attaining nearness to God and its implication in the interpretation of Islam. Earlier literature on this book has centered on the textual authenticity of the third section, speculation on the nature of a certain cosmological reality mentioned in the same section, and the supposed esoteric and Neoplatonic emanationist teachings of al-Ghazālī found in *The Niche* and other works reserved for an elect.

Watt says that the third chapter of the *Mishkāt* is spurious. He argues that this part of the book presents a Neoplatonic conception of the universe and that, based upon al-Ghazālī's previous criticism of such ideas in Peripatetic philosophy, he would never have used Neoplatonism in his discussion; therefore, he concludes, the third section must be a forgery. Along with other factors, Watt uses this same assumed anti-Neoplatonic standard of al-Ghazālī to determine the authenticity of other works assigned to him.[29]

Later scholars such as ʿAfīfī, Davidson, Landolt, and Lazarus-Yafeh find Watt's assertions unconvincing. In answer to Watt's claim that al-Ghazālī was anti-Neoplatonic, Lazarus-Yafeh says instead that al-Ghazālī did use Neoplatonic ideas, but only insofar as those ideas conformed to basic Islamic teachings.[30] Wensinck, who wrote explicitly about the Neoplatonic ideas of the book before Watt, saw the *Mishkāt* as al-Ghazālī's attempt to express his mystical experience of God in a manner "parallel to [Peripatetic] philosophy, yet keeping its [the book's] own position."[31]

While Watt's arguments have been shown to be unreasonable, there is evidence that the third section might have had various forms in the past. Landolt contends that there is evidence from two works of the well-known

theologian *(mutakallim)* Fakhr al-Dīn Rāzī that the extant last section might have had two or more versions during the twelfth century.[32] These renditions had different structures. One version was set up to play down Ṣūfī overtones, while the other rendering, as it is found today, was constructed to play up the importance of such teachings. In any event, Landolt does not feel that these variations provide proof of a spurious third section of the *Mishkāt.* He concludes by saying that "only a careful examination of the *whole* manuscript tradition [of *The Niche*], plus external evidence . . . , might eventually cast light on these divergences and show to what extent, if any, they do have a bearing on the authenticity question."[33]

In the last section of the text al-Ghazālī mentions an awesome unseen creature who acts as an intermediary between God's oneness and the multiple worlds of the cosmos, whose rotations are governed by angels. God's single reality is too incomparable to be directly involved with these angels, so an intermediary is necessary. He calls this being *al-muṭāᶜ,* "the one who is obeyed," because the angels move the cosmos by obeying this creature's authority. *Al-muṭāᶜ* itself orders only what God commands. The text does not mention the identity of this being, and this became a point of contention for later critics of al-Ghazāli's teachings, especially for those who saw al-Ghazālī as a hidden follower of the Peripatetic teachings he criticized as incoherent.

Ibn Rushd, motivated to defend Peripatetic philosophy against al-Ghazālī's monumental critique, says in his *Al-kashf ᶜan manāhij al-adilla*[34] that in *The Niche* al-Ghazālī claims that "the one who is obeyed" emanates *(ṣadara)* from God in the sense of the doctrine of emanation supposedly propounded by al-Fārābī and Ibn Sīnā. Hence, in Ibn Rushd's view, al-Ghazālī was two-faced, criticizing the philosophers in *The Incoherence of the Philosophers* and then using their ideas later in *The Niche.* Gairdner shows that al-Ghazālī never employed the technical vocabulary of the doctrine of emanation—terms such as *ṣadara, ṣudūr,* or *fāḍa min.*[35] Lazarus-Yafeh strengthens his argument by saying that al-Ghazālī did use such words as *fāḍa ᶜalā, fayaḍān, faiḍ,* but contextually no emanationist ideas were implied.[36] Hence, in light of al-Ghazālī's vocabulary and usage, Ibn Rushd's accusations are unfounded.[37]

Davidson, in his recent study on the theories of al-Fārābī, Ibn Sīnā, and Ibn Rushd regarding the cosmos and the intellect, agrees with Ibn Rushd's conclusion of al-Ghazālī's duplicity. While al-Ghazālī "avoids stating explicitly that God emanated the universe,"[38] he does imply that emanation occurs among beings of the cosmos. Davidson agrees with

Lazarus-Yafeh that the technical vocabulary of the emanationists was not employed. However, in *The Niche* al-Ghazālī uses emanationist images, such as physical light reflecting from one object to another and water flowing from one thing to another, to describe the way "light"—in certain contexts meaning existence, in others intellect—emanates from one created thing to another.[39] But again, as Lazarus-Yafeh has argued, such ideas did not contradict basic Islamic teachings.[40]

Ibn Ṭufayl, a contemporary of Ibn Rushd, says in his *Ḥayy ibn Yaqẓān* that some later people have misinterpreted al-Ghazālī's discussion of *al-muṭāᶜ*.[41] Gairdner thinks, without certainty, that Ibn Ṭufayl includes Ibn Rushd as one of these "later people." Gairdner explains that Ibn Ṭufayl believed that al-Ghazālī had an esoteric doctrine but that this doctrine did not include the type of emanationism Ibn Rushd believed al-Ghazālī to be promoting. Gairdner maintains that Ibn Ṭufayl did not understand al-Ghazālī's esoteric teachings anyway and that both Ibn Ṭufayl and these "later people," whom Ibn Ṭufayl is criticizing, misread the passage of *The Niche* which forms the basis of their discussions.[42]

While Ibn Rushd and Ibn Ṭufayl were concerned with notions of emanationism in relation to *al-muṭāᶜ*, modern scholars have spent much time attempting to uncover its exact identity. In a personal communication to Gairdner, Louis Massignon suggested that *al-muṭāᶜ* is the pole (*quṭb*)—the human through whom God gives existence to the universe.[43] R. Nicholson equates *al-muṭāᶜ* with the "archetypal Spirit of Muḥammad,"[44] while R. C. Zaehner speculates that this being could be either the angel Gabriel or Muḥammad, though the latter is more likely.[45] Gairdner, and Wensinck after him, say that *al-muṭāᶜ* has nothing to do with a human pole, the Prophet, or the angel Gabriel; instead they identify the creature as the Qurʾānic Great Spirit (*al-rūḥ;* see 78:38; 97:4).[46] However, Wensinck adds that a human could achieve a type of union with the Spirit in the ascent to God.[47]

Davidson sees no mystery in the identity of this being and finds all this speculation by scholars a bit misplaced.[48] As stated above, he argues that the *Mishkāt* espouses some of Ibn Sīnā's Neoplatonic emanationist ideas. The one of concern here is the notion that the universe consists of, among other things, intellects, intelligences, and souls, some being in charge of the unseen celestial spheres. These realities are created by God but can affect each other through different types of influences that occur in a hierarchical manner from the highest spheres of existence to the lowest. Given this explanation of the cosmos, Davidson says that when al-Ghazālī uses the word *al-muṭāᶜ* he "simply means that the soul

of the outermost sphere [of the cosmos] *obeys* the 'command' of the first incorporeal intelligence in the sense that it emulates the intelligence and thereby moves the sphere."[49] Thus, Davidson sees no cryptic message to be deciphered in al-Ghazālī's *al-muṭāᶜ*.

Along with the notion that al-Ghazālī was at heart a Neoplatonic emanationist of the type he criticized is the contention that he taught such ideas in secret. Hence, there has been lively debate since Ibn Rushd's rebuttal of *The Incoherence of the Philosophers* over the idea that al-Ghazālī held an esoteric doctrine which was Neoplatonic in form and was reserved for an elect audience. Controversy has arisen over certain "discrepancies" found in al-Ghazālī's writings—supposedly he says one thing in one book and then contradicts himself in another. One explanation of these "opposing" positions is that al-Ghazālī's contradictory statements arose from his esoteric doctrine—some works were for an elect, and others were not; hence the "contradiction." Ibn Ṭufayl considered *The Niche* an esoteric book containing doctrines not suitable for the common people.

Lazarus-Yafeh has summarized the various arguments and counter-arguments of the esoteric doctrine debate and concludes that while al-Ghazālī did write differently for different people, he never contradicted himself.[50] Rather, he wrote a single truth, but the form it took varied depending on the abilities of his audience.

> There is no ground for the assumption that Al-Ghazālī has a secret doctrine, which totally contradicted his widely known traditional one. The contradictions between his various books are partly due to the fact that he directed different books to different classes of readers. In books destined for perusal by the "initiated" (such as *"Al-maqsad"* or *"Mishkāt"*) he divulged more of the one and only truth, while in books addressed to the masses he had a more reserved manner. . . . He sometimes made use of both approaches in one and the same volume.[51]

Al-Ghazālī himself admits to levels of a single truth by saying that a person's faith is made up of three layers. The first includes the traditional beliefs acquired from parents and teachers in childhood, which are usually held dear and defended fanatically in debates and discussions. The second layer consists of the instruction and wisdom a teacher imparts to his disciples, to each according to the individual's ability. The final layer is that which one really believes in the inmost heart and which is known to God and oneself only. He may reveal some of these beliefs to those who have reached the same stage of understanding.[52]

Although these issues are interesting for specialists in the history of Islamic thought, this attention to detail has tended to obscure al-Ghazālī's aims in writing *The Niche of Lights:* to outline basic principles of Islamic cosmology and psychology and to demonstrate thereby the human obligation to attain proximity to God through perfecting oneself by sincere practice of Islam.[53]

The text is inspired primarily by the Qurʾān and the *ḥadīth,* and it provides a worldview and conception of the human self compatible with Islamic teachings. What makes it congruent with the message of Islam is not simply that it quotes and employs the terminology of Islam's foundational documents. Rather, it is Qurʾānic because it is based upon the central Muslim principle of *tawḥīd,* the declaration of the unity of God. Hence, although certain ideas in *The Niche of Lights* may be found to parallel Neoplatonic notions, this treatise remains fundamentally Islamic insofar as these notions do not contradict *tawḥīd.*[54]

Al-Ghazālī wrote *The Niche* as an intellectual support for Muslims who want to practice their religion with greater honesty. The text shows, through Islamic cosmological and psychological teachings, that sincere practice demands becoming close to God in this life. As in *The Revivification,* al-Ghazālī asserts that this search for God is only possible through unifying the outer and inner teachings of Islam in faith and practice. But it is important to note that this is not an original idea in Islamic thought. Rather, al-Ghazālī was making explicit the generally understood but sometimes forgotten idea that the central Qurʾānic teaching of *tawḥīd* must be actualized by all Muslims. In *The Niche of Lights,* al-Ghazālī elucidates what was always known in Islam: that purification of the heart, sincerity, and attaining closeness to God are the inevitable interdependent human results of realizing *tawḥīd.*

Tawḥīd is an Arabic noun that literally means "unification and union." It is derived from a verb which means "to make one, to unite, to unify." In Islamic theology it has come to mean "belief in the unity of God; the profession of the unity of God; and monotheism."[55]

The profession of the unity of God is defined by the first half of the testimony of faith, the *shahāda,* which in Arabic is *lā ilāha illā Allāh,* "There is no god but God." The apparent meaning of *tawḥīd* declares that there is only one God, not many gods; and Muslims generally see this idea as the central concept of their faith. Hence, the idea has played a major role in directing the course of any thinking that can properly be called "Islamic," especially theology, philosophy, and the natural and human sciences.[56] Declaring the oneness of God became the metaphysical

principle that challenged Muslim thinkers in explaining the significance of anything they studied.

On the level of religious practice *tawḥīd* means that Muslims should declare with their whole reality that God is one. An implicit idea found throughout *The Niche* is that God's oneness demands from the practitioners that they reflect the One by actualizing unity, wholeness, and harmony in their lives. This unifying of self is accomplished physically through following the *sharīᶜa* and in one's heart through *dhikr*. In the later half of al-Ghazālī's life, books such as *The Revivification* and *The Niche* revived the religion through making explicit this central teaching of the Qurʾān and *ḥadīth*. Hence, in *The Niche of Lights* we find perhaps the earliest attempt to present theological and philosophical discussions of *tawḥīd* combined with a deep concern for realizing God's unity through the deepening of one's piety and the refinement of one's practice.

The leitmotif of the text is the Qurʾānic notion that God is light.[57] This metaphor provided al-Ghazālī—and later Islamic thinkers—with a powerful means of expressing the reality of God and describing what happens to a human when approaching the divinity. For al-Ghazālī there is no better similitude for explaining the oneness of God's being and how that relates to creation than the characteristics of light. Hence, *The Niche* elucidates the meaning of *tawḥīd* through commenting on the Qurʾānic assertion that God is light.

Summary of the text

The monograph is three chapters long, and the critical Arabic edition (1964) upon which this translation is based runs to sixty-four pages. The first and longest chapter explains the meaning of the first sentence of the Light Verse: "God is the light of the heavens and the earth," by outlining a metaphysics of light based upon the cardinal teaching of the Qurʾān and *ḥadīth: tawḥīd,* the declaration that God is one. This metaphysical scheme is explained by presenting an ontology, epistemology, cosmology, and psychology based upon the teaching that the real light is God and that anything else called light is a metaphor. From this perspective, true light is pure existence and knowledge, and the whole of creation is seen as nothing but the manifestation of God's light. The remaining two chapters expand upon the main points mentioned in the first, and particularly on how to perceive God's light correctly.

The second chapter details the cosmology and psychology already mentioned. Al-Ghazālī explains that the goal of human existence is to

traverse the unseen worlds of the universe to achieve nearness to God through an inward transformation of the soul that leads to gaining knowledge of the cosmos, oneself, and God. He describes the interrelated hierarchical natures of the human reality and the universe, and discusses how inner purification of the soul brings about the journeying to God.

An important concept he employs is that all things in the visible world are similitudes *(mithāl)* of things that exist in the unseen worlds that stand above it in the hierarchical cosmos. There is a qualitative correspondence between all things that exist in these numerous worlds. Put another way, the qualities of all things in the visible world provide knowledge of things in the unseen world and vice versa.[58] By ascending to the unseen world, one can obtain knowledge of things in the visible world; and by meditating on the qualities of things in the visible world, one can gain knowledge of things in the unseen world. The Qurʾān contains similitudes that, when interpreted in this manner, provide knowledge of the visible and unseen aspects of both the universe and the human being. The unseen aspect of a human being is called the "soul," which in traditional Islamic psychology is the source of life, self-awareness (including our faculties of perception), knowledge, and emotions.

Al-Ghazālī says that the five similitudes mentioned in the Light Verse can be understood to stand for the five perceptual faculties of the human soul. In this case the lamp, the niche, the glass, the tree, and the olive of the Light Verse are all visible, existent things whose characteristics point to the attributes of these five faculties: senses, imagination, reflection, the rational faculty, and the prophetic faculty. In the second chapter, al-Ghazālī interprets these Qurʾānic similitudes in such a way as to explain what happens to the soul when it journeys to God through the inward purification that is accomplished through following the teachings of Islam. The greater the soul's purification, the more one is able to perceive God's light and gain true knowledge of things in the cosmos through these five faculties. However, only the prophets and great saints have actualized the highest faculty, the "holy prophetic spirit," in which the perception of God's light is most complete.

The last chapter is an exegesis of the Veils *Ḥadīth.* Here al-Ghazālī defines the various types of people who are veiled from God's light in terms of their religious beliefs and practices. He summarizes the previous discussions of God as light, and how humans perceive this light through the five faculties of the soul. He shows that the veiling of these different modes of perception has various effects on peoples' religious beliefs and behavior. Al-Ghazālī says that these veils are really the various

obstacles that prevent the five faculties of human perception from comprehending the true nature of God's light, thereby causing people to be ignorant of the world around them and of God.

People are veiled by sheer darkness, darkness mixed with light, and light alone. These veils cause the five faculties of perception to function improperly. Selfish appetites *(shahwa)* and anger *(ghaḍab)* are dark veils; corrupt beliefs *(iᶜtiqādāt)* and imagination *(khayāl)* are veils of light and darkness; and corrupt rational analogies *(muqāyasāt)* are veils of light. All these veils distort perception of the source of light: God. Hence, people end up worshipping the gods of their deceived perceptions—idols, their own souls, a supreme being located "up," and other objects of worship mentioned in the text. For correct worship, the faculties must be cleansed of these distorting influences. Purification of this corruption comes through sincere religious practice, the goal of which is to actualize the highest faculty, the holy prophetic spirit, which is found fully in the prophets and partially in the great saints. However, even this faculty at some point in the journey to God becomes a limitation. The highest stage of realizing True Light is to become extinct *(fanāʾ)* from all the faculties, at which point all veils are burned away and there remains God's light alone, illuminating the hearts of the travelers, whom al-Ghazālī calls "those who have arrived" *(al-wāṣilūn)*.

> The august glories of His face burn them up, and the ruling authority of majesty overcomes them. In their essences they are effaced and annihilated. They become extinct *[fanāʾ]*[59] from themselves, so that they cease observing themselves. Nothing remains save the One, the Real. The meaning of His words, "Everything is perishing except His face" [Qurʾān 28:88], becomes for them a taste and a state. (p. 52)

After extinction from themselves is achieved, the faculties of the soul return but are now transformed by the shining of God's light within the heart. The Light Verse employs the five similitudes to express the nature of the five faculties of the soul of a person whose inner reality is now the locus of divine illumination, free from the distorting veils of ignorance.

Conclusion

In *The Niche of Lights,* al-Ghazālī expresses a worldview—a way of giving meaning to reality through presenting an interrelated cosmology and psychology—by which a thoughtful Muslim might explain what the universe is and what it means to be human in a manner that is in harmony

with the Qur'ān and *ḥadīth*. The underlying principle that guides the text is *tawḥīd,* thus placing it in the mainstream of Islamic thought.

Al-Ghazālī's later writings present an attempt to unify in unpretentious rhetoric Islamic law, theology, philosophy, and inner piety as diverse expressions of the central Islamic message of *tawḥīd*. If *tawḥīd* implies a "making one, or uniting" then al-Ghazālī attempted in his life and work to unite the diverse strands of Islamic thought and practice under the rubric of the message of the Qur'ān and *ḥadīth*. Works like the *Revivification* attempted to do this on a grand scale while speaking to the learned members of the community. *The Niche of Lights* is a much smaller, more readable, and more concise work which brings out the essence of Islamic teachings in a way that is intellectually meaningful and existentially satisfying. As a text, it provides an answer to why "God is the light of the heavens and the earth," and at the same time it shows that in order to really understand this, one must undertake a journey whose goal is to perceive this as clearly as one perceives the sun.

A note on the translation

The Niche of Lights has previously been translated into French by Roger Deladrière, into German by ᶜAbd-Elsamad ᶜAbd-Elhamīd Elschazlī, into Italian by Laura Veccia Vaglieri and Roberto Rubinacci, and into English by W. H. T. Gairdner.[60] The French and German editions are quite recent, while the English translation was published in 1924.

The Arabic edition upon which this translation is based is the critical edition published in Cairo in 1964, edited and introduced by Abū al-ᶜAlā ᶜAfīfī. The Arabic text of this book is taken from ᶜAfīfī's edition, with minor changes.

I checked my own translation against that of both Deladrière and Gairdner. Deladrière's translation is more literal than Gairdner's. I found that Gairdner divides the text where al-Ghazālī does not, and he is not consistent in his use of technical terms. Deladrière is more careful and consistent with his terminology and follows the Arabic text closely. Deladrière and I used the same critical Arabic version of *The Niche of Lights*. In my own translation, I have attempted to be as literal as possible and to remain consistent in the use of technical terms.

بسم الله الرحمن الرحيم

In the name of God, the Compassionate, the Merciful

[Author's Introduction]

My Lord, Thou hast blessed, so increase by Thy bounty!

(1) Praise belongs to God, Effuser of Lights, Opener of Eyes, Unveiler of Mysteries, Lifter of Coverings. And blessings be upon Muḥammad, light of lights, master of the devotees, beloved of the All-Compeller, bringer of good news from the All-Forgiver, warner on behalf of the Overwhelming, tamer of the unbelievers, disgracer of the wicked. And blessings be upon his family and companions—the good, the pure, the chosen.

(2) Now to begin: You asked me, O noble brother—may God lead you to search for the greatest felicity, train you to ascend to the highest summit, anoint your insight with the light of Reality, and cleanse all other than the Real from your inmost center—that I unfold for you the mysteries of the divine lights, along with an interpretation of the apparent meanings of those recited verses and narrated reports that allude to the divine lights, like His words, "God is the light of the heavens and the earth" [24:35]; and [that I explain] the sense of His comparing this with the niche, the glass, the lamp, the olive, and the tree; and likewise the saying of the Prophet: "God has seventy veils of light and darkness; were He to lift them, the august glories of His face would burn up everyone whose eyesight perceived Him."[1]

(3) With your question you have climbed a difficult slope, one before whose upper regions the eyes of the observers fall back. You have knocked at a locked door that is not to be opened except for the firmly rooted possessors of knowledge. What is more, not every mystery is to

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أنعمت فزدْ بفضلك

(١) الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار، وكاشف الأسرار ورافع الأستار. والصلاة على محمد نور الأنوار وسيد الأبرار وحبيب الجبار وبشير الغفّار ونذير القهار، وقامع الكفار وفاضح الفجّار؛ وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين الأخيار.

٥ (٢) أما بعد فقد سألتنى أيها الأخ الكريم قيّضك الله لطلب السعادة الكبرى، ورشحك للعروج إلى الذروة العليا، وكحّل بنور الحقيقة بصيرتك، ونقّى عمّا سوى الحق سريرتك، أن أبث إليك أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى «الله نور السموات والأرض» ومعنى تمثيله ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت

١٠ والشجرة، مع قوله عليه السلام «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة وإنه لو كشفها لأحرقت سبحاتُ وجهِه كلَ من أدركه بصره».

(٣) ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقىً صعباً تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين؛ وقرعت باباً مغلقاً لا يُفتَح إلا للعلماء الراسخين. ثم ليس كل سر

be unveiled and divulged, and not every reality is to be presented and disclosed. Indeed, "the breasts of the free are the graves of the mysteries."[2] One of the gnostics has said, "To divulge the mystery of Lordship is unbelief."[3] Indeed, the Master of the First and the Last [the Prophet] said, "There is a kind of knowledge like the guise of the hidden; none knows it except the knowers of God. When they speak of it, none denies it except those who are arrogantly deluded about God."[4] And when the people of arrogant delusion become many, it becomes necessary to preserve the coverings upon the face of the mysteries. But I see you as one whose breast has been opened up[5] by God through light and whose innermost consciousness has been kept free of the darknesses of delusion. Hence, in this discipline I will not be niggardly toward you in alluding to sparks and flashes or giving symbols of realities and subtleties, for the fear in holding back knowledge from those worthy of it is not less than that in disseminating it to those not worthy of it.

He who bestows knowledge on the ignorant wastes it,
And he who withholds it from the worthy has done them wrong.[6]

(4) So be satisfied with abridged allusions and brief hints, since the verification of this discussion would call for laying down principles and explaining details which my present moment does not allow, nor do my concern and thought turn toward such things. The keys of hearts are in God's hand; He opens hearts when He wills, as He wills, and how He wills. The only thing opening up at this moment is three chapters.

يُكشَف ويُفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتُجلَى؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار. ولقد قال بعض العارفين «إفشاء سر الربوبية كفر». بل قال سيد الأولين والآخرين صلى الله عليه «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغِرّة بالله،» ومهما كثر أهل الاغترار وجب حفظ الأستار على وجه الأسرار. لكنى أراك مشروح الصدر بالله بالنور، منزه السر عن ظلمات الغرور فلا أشح عليك في هذا الفن بالإشارة إلى لوامع ولوائح؛ والرمز إلى حقائق ودقائق. فليس الخوف في كف العلم عن أهله بأقل منه في بثه إلى غير أهله.

فمن مَنَحَ الجّهال علماً أضاعه ومن مَنَع المستوجبين فقد ظلم

(٤) فاقنع بإشارات مختصرة وتلويحات موجزة؛ فإن تحقيق القول فيه يستدعى تمهيد أصول وشرح فصول ليس يتسع الآن لها وقتى، وليس ينصرف أليه همى وفكرتى. ومفاتيح القلوب بيد الله يفتحها إذا شاء كما شاء بما يشاء. وإنما الذى ينفتح في الوقت فصول ثلاثة.

The First Chapter

Clarifying that the real light is God
and that the name "light" for everything else
is sheer metaphor, without reality

(1) This is clarified through coming to know the meaning of the word "light" in the first sense of the term, following the view of the common people; then in the second sense, following the view of the elect; then in the third sense, following the view of the elect of the elect. You will then come to know the degrees and realities of the mentioned lights that are ascribed to the elect of the elect. It will be unveiled to you, when the degrees of these lights become manifest, that God is the highest and furthest light, and, when their realities become unveiled, that He is the real, true light—He alone, without any partner in that.

(2) Regarding the first sense of the word, for the common people, "light" alludes to manifestation. Manifestation is a relative affair, since without doubt a thing may be manifest to one person while remaining nonmanifest to another; hence, a thing is relatively manifest and relatively nonmanifest. Its manifestation is unquestionably ascribed to the faculties of perception. The strongest and most obvious of these, in the view of the common people, are the senses, among which is the sense of sight.

(3) In relation to visual sensation, things are of three kinds: First are those which cannot be seen in themselves, such as dark bodies. Second are those which can be seen in themselves but by which other things cannot be seen, such as bright bodies or stars and glowing coals that are not aflame. Third are those which can be seen in themselves and by which

الفصل الأول

في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له

(١) وبيانه بأن يعرف معنى النور بالوضع الأول عند العوام، ثم بالوضع الثانى عند الخواص، ثم بالوضع الثالث عند خواص الخواص. ثم تعرف درجات الأنوار المذكورة المنسوبة إلى خواص الخواص وحقائقها لينكشف لك عند ظهور درجاتها أن الله تعالى هو النور الأعلى الأقصى، وعند انكشاف حقائقها أنه النور الحق الحقيق وحده لا شريك له فيه.

(٢) أما الوضع الأول عند العامى فالنور يشير إلى الظهور، والظهور أمر إضافي: إذ يظهر الشيء لا محالة لإنسان ويبطن عن غيره: فيكون ظاهرا بالإضافة وباطناً بالإضافة. وإضافة ظهوره إلى الإدراكات لا محالة. وأقوى الإدراكات وأجلاها عند العوام الحواسُ، ومنها حاسة البصر.

(٣) والأشياء بالإضافة إلى الحس البصرى ثلاثة أقسام: منها ما لا يبصر بنفسه كالأجسام المظلمة. ومنها ما يبصَر بنفسه ولا يبصَر به غيره كالأجسام المضيئة كالكواكب وجمرة النار إذا لم تكن مشتعلة. ومنها ما يبصَر بنفسه

other things can be seen, such as the sun, the moon, a lamp, and a flaming fire. "Light" is a name that belongs to this third kind.

(4) Sometimes the name "light" is applied to that which flows forth from these bodies onto the manifest dimensions of dense bodies. Then it is said, "The earth is illuminated," "The light of the sun has fallen on the earth," and "The light of the lamp has fallen on the wall and the clothing." Sometimes the name "light" is applied to these same radiant bodies, since they are also lit up in themselves.

(5) In sum, "light" consists of that which is seen in itself and through which other things are seen, such as the sun. This is its definition and reality in the first sense.

A fine point

(6) The mystery and spirit of light is manifestation to perception. Perception is conditional upon the existence of light and also upon the existence of the seeing eye. For light is that which is manifest and makes manifest; but for the blind, lights are neither manifest nor do they make things manifest. Hence, the seeing spirit and the existence of manifest light are equivalent in that they are inescapable supports for perception. What is more, the seeing spirit is superior to the manifest light, since it perceives and through it perception takes place. As for light, it neither perceives nor does perception take place through it; rather, when it is there, perception takes place. Therefore, it is more appropriate that the name "light" be given to the seeing light than to the seen light.

(7) People apply the name "light" to the light of the seeing eye. They say that the light of the bat's eyesight is weak, the light of the nearsighted man's eyesight is weak, the blind man lacks the light of eyesight, and the color black gathers and strengthens the light of eyesight. [They say that] the divine wisdom singled out the color black

ويبصَر به أيضاً غيره كالشمس والقمر والسراج والنير ان المشتعلة. والنور اسم لهذا القسم الثالث.

(٤) ثم تارة يطلق على ما يفيض من الأجسام على ظواهر الأجسام الكثيفة، فيقال استنارت الأرض ووقع نور الشمس على الأرض ونور السراج على الحائط والثوب. وتارة يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنها أيضاً في نفسها مستنيرة.

(٥) وعلى الجملة فالنور عبارة عما يبصَر بنفسه ويبصَر به غيره كالشمس. هذا حده وحقيقته بالوضع الأول.

دقيقة

(٦) لما كان سر النور وروحه هو الظهور للإدراك، وكان الإدراك موقوفاً على وجود النور وعلى وجود العين الباصرة أيضاً: إذ النور هو الظاهر المظهِر؛ وليس شيء من الأنوار ظاهراً في حق العميان ولا مظهراً. فقد تساوى الروح الباصرة والنور الظاهر في كونه ركناً لا بد منه للإدراك ثم ترجّح عليه في أن الروح الباصرة هى المدركة وبها الإدراك. وأما النور فليس بمدرك ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك. فكان اسم النور بالنور الباصر أحق منه بالنور المبصَر.

(٧) وأطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفّاش إن نور عينه ضعيف، وفي الأعمش إنه ضعف نور بصره، وفي الأعمى إنه فقد نور البصر، وفي السواد إنه يجمع نور البصر ويقويه، وإن الأجفان إنما خصتها الحكمة

for the eyelids and made them surround the eye in order to gather the brightness of the eye. As for the color white, it disperses the eye's brightness and weakens its light to such a degree that persistent looking at radiant whiteness, or at the light of the sun, dazzles and effaces the light of the eye, just as the weak becomes effaced next to the strong.[1]

(8) Thus, you have come to know that the seeing spirit is called light, and why it is called light, and why this name is to be preferred. This is the second sense of the term, the sense followed by the elect.

A fine point

(9) Know that eyesight's light is branded with many kinds of imperfection: It sees other things while not seeing itself. It does not see what is far away from it. It does not see what is behind a veil. It sees manifest things, but not nonmanifest ones. It sees some of the existent things, but not all of them. It sees the finite things, but not that which is infinite. And it commits many errors in seeing: It sees the large as small, the far as near, the motionless as moving, and the moving as motionless. These seven imperfections are never separate from the outward eye. If there is an eye to be found among the eyes, free of all these imperfections, tell me whether or not it is more worthy of the name "light"!

(10) Know also that the heart of the human being has an eye whose qualities of perfection are precisely this [lack of the seven imperfections]. It is this eye that is sometimes called the rational faculty, sometimes the spirit, and sometimes the human soul. However, put aside these expressions; because when they become many, they make the person of weak insight imagine many meanings. What we mean by this eye is that meaning whereby the rational person is distinguished from suckling infants, animals, and madmen. Therefore, let us call it the "rational faculty," in keeping with the technical terms of most people. Therefore, we say:

الإلهية بلون السواد وجعل العين محفوفة بها لتجمع ضوء العين. وأما البياض فيفرق ضوء العين ويضعف نوره، حتى إن إدامة النظر إلى البياض المشرق، بل إلى نور الشمس يبهر نور العين ويمحقه كما ينمحق الضعيف في جنب القوى.

(٨) فقد عرفت بهذا أن الروح الباصر سمى نوراً، وأنه لِمَ سمّى نوراً، وأنه لِمَ كان بهذا الاسم أولى. وهذا هو الوضع الثانى وهو وضع الخواص.

دقيقة

(٩) إعلم أن نور بصر العين موسوم بأنواع النقصان: فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه، ولا يبصر ما بَعُد منه ولا يبصر ما هو وراء حجاب. ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها؛ ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها. ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له. ويغلط كثيراً في إبصاره: فيرى الكبير صغيراً والبعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً. فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة. فإن كان في الأعين عين منزهة عن هذه النقائص كلها فليت شعرى هل هو أولى باسم النور أم لا؟

(١٠) واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهى التى يعبّر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنسانى. ودعْ عنك العبارات فإنها إذا كثرت أو هَمَت عند ضعيف البصيرة كثرة المعانى. فنعنى به المعنى الذى يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون. ولنسمه «عقلاً» متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول:

(11) The rational faculty is more worthy to be named light than the outward eye, because its measure is lifted beyond the seven imperfections, which are: [First,] that the eye cannot see itself, while the rational faculty perceives other things and its own attributes. Since it perceives itself as knowing and powerful, it perceives its knowledge of itself, it perceives its knowledge of its knowledge of itself, it perceives its knowledge of its knowledge of its knowledge of itself, and so on *ad infinitum*. This is a characteristic that is inconceivable in that which perceives through bodily instruments. And behind this lies a mystery that would take too long to explain.

(12) The second imperfection is that the eye does not see what is far from it and what is extremely close to it, while near and far are equal for the rational faculty. In a glance it ascends to the highest heavens, and with a look it descends down into the confines of the earths. Indeed, when the realities have been ascertained, it will be unveiled that the rational faculty is so pure that the meanings of near and far that are assigned to bodily things cannot revolve in the regions of its holiness. The rational faculty is a sample of the light of God; and a sample does not lack a certain resemblance, though it never climbs to the peak of equality. Perhaps this discussion has moved you to fathom the mystery of the Prophet's words, "Verily, God created Adam upon His own form."[2] But to enter into this discussion now is inappropriate.

(13) The third imperfection is that the eye does not perceive what lies behind veils, while the rational faculty moves freely around the throne [of God, around His] footstool, [around] that which lies behind the veils of the heavens, and around the higher plenum and the most exalted dominion [of God]. In the same way, it moves freely around its own specific world and nearby kingdom—that is, its own body. Or rather, no realities whatsoever are veiled from the rational faculty. As for the veiling undergone by the rational faculty when it does become veiled, this is the rational faculty's veiling itself by itself due to certain attributes that are associated with it. In a similar way, the eye becomes veiled from itself when the eyelids are closed. You will come to know about this in chapter three of this book.

(14) The fourth imperfection is that the eye perceives the manifest dimension and surface of things, not their nonmanifest dimension. Or rather, [it perceives] their frames and forms, not their realities. But the rational faculty penetrates nonmanifest dimensions and mysteries of

(١١) العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أن العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً: ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية. وهذه خاصيةٌ لا تتصور لما يدرك ٥ بآلة الأجسام. ووراءه سر يطول شرحه.

(١٢) والثانى أن العين لا تبصر مابَعُد منها ولا ما قرب منها قرباً مفرطاً: والعقل يستوى عنده القريب والبعيد: يعرج في تطريفة إلى أعلى السموات رقياً، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هوِياً. بل إذا حقت الحقائق انكشف أنه منزه عن أن تحوم بجنبات قدسه معانى القرب والبعد الذى يفرض بين ١٠ الأجسام، فإنه أنموذج من نور الله تعالى، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة، وإن كان لا يرقي إلى ذروة المساواة. وهذا ربما هزّك للتفطن لسر قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على صورته» فلست أرى الخوض فيه الآن.

(١٣) الثالث أن العين لا تدرك ما وراء الحجب، والعقل يتصرف في العرش والكرسى وما وراء حجب السموات، وفي الملأ الأعلى والملكوت الأسمى ١٥ كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة أعنى بدنه الخاص. بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل. وأما حجاب العقل حيث يحجب فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هى مقارنة له تضاهى حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان. وستعرف هذا في الفصل الثالث من الكتاب.

(١٤) الرابع أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون ٢٠ باطنها؛ بل قوالبها وصورها دون حَقائقها. والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء

things, perceiving their realities and their spirits. It searches out their secondary cause, their deeper cause, their ultimate end, and the wisdom [in their existence]. [It discovers] what a thing was created from, how it was created, why it was created, and how many meanings were involved in its being brought together and compounded. [It finds out] on what level of existence a thing has come to dwell, what its relationship is with its Creator, and what its relationship is with the rest of His creatures. It makes many more discoveries which to explain would take too long, so we will cut this short.

(15) The fifth imperfection is that the eye sees only some existent things, since it fails to see the objects of the rational faculty and [also] many of the objects of sensation. It does not perceive sounds, odors, flavors, heat, cold, and the perceptual faculties—namely, the faculties of hearing, seeing, smelling, and tasting. Nor, moreover, [does it perceive] the inner attributes of the soul, such as joy, happiness, grief, sadness, pain, pleasure, passionate love, appetite, power, desire, knowledge, and so forth. These existent things cannot be enumerated or counted. Hence, the eye has a narrow domain and an abridged channel. It cannot pass beyond the world of colors and shapes, which are the most base of existent things. After all, bodies, at root, are the most base kinds of existent things, and colors and shapes are some of their most base accidents.

(16) All existent things are the domain of the rational faculty, since it perceives those things which we have listed and an even greater number which we have not. Hence, the rational faculty moves freely over all things and passes an indisputable and truthful judgment upon them. Inward mysteries are apparent to it, and hidden meanings are disclosed to it. How can the outward eye vie with it and seek to keep up with it in worthiness for the name "light"?

(17) No, the eye is light in relation to other things, but it is darkness in relation to the rational faculty. Or rather, the eye is one of the rational faculty's spies. It has been entrusted with the most base of the rational faculty's storehouses—the storehouse of the world of colors and shapes—in order that the eye may take news of this world up to the rational faculty's presence. Thereupon, the rational faculty decides about these reports in virtue of what its piercing view and penetrating judgment demand. The five senses are the rational faculty's spies, and besides these it has spies in the nonmanifest dimension: imagination, fancy, reflection,

وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها، وأنها ممّ خلق وكيف خلق، ولِمِ خلق، ومِن كم معنى جمع وركّب، وعلى أى مرتبة في الوجود نزل، وما نسبته إلى خالقها وما نسبتها إلى سائر مخلوقاته، إلى مباحث أُخر يطول شرحها نرى الإيجاز فيها أولى.

٥ (١٥) الخامس أن العين تبصر بعض الموجودات أذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات: إذ لا تدرك الأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوى المدركة: أعنى قوة السمع والبصر والشم والذوق، بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد؛

١٠ فهو ضيق المجال مختصر المجرى لا تسعه مجاوزة الألوان والأشكال وهما أخس الموجودات: فإن الأجسام في أصلها أخس أقسام الموجودات، والألوان والأشكال من أخس أعراضها.

(١٦) فالموجودات كلها مجال العقل؛ إذ يدرك هذه الموجودات التى عددناها وما لم نعددها، وهو الأكثر: فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً.

١٥ فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعانى الخفية عنده جلية. فمن أين للعين الظاهرة مساماته ومجاراته في استحقاق اسم النور؟

(١٧) كلا إنها نور بالإضافة إلى غيرها؛ لكنها ظلمة بالإضافة إليه. بل هى جاسوس من جواسيسه؛ وكله بأخس خزائنه وهى خزانة الألوان والأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها فيقضى فيها بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ.

٢٠ والحواس الخمس جواسيسه. وله في الباطن جواسيس سواها من خيال ووهم

recollection, and memory. Beyond these spies are servants and soldiers who are subject to the rational faculty in its own world. The rational faculty subjugates them and has free disposal over them just as a king subjugates his vassals, or even more intensely. To explain this would take too long, and I have mentioned this in one of the books of the *Iḥyāʾ*, "*ʿAjāʾib al-qalb*" [The wonders of the heart].[3]

(18) The sixth imperfection is that the eye does not see what is infinite, since it sees the attributes of bodies, and bodies can only be conceived of as finite. But the rational faculty perceives objects of knowledge, and it is inconceivable that objects of knowledge be finite. Certainly, when the rational faculty observes differentiated knowledge, then what is actually present with it can only be finite. But it has the potential to perceive what is infinite. However, to explain this would take too long. If you desire an example of this, take it from things that are obvious: The rational faculty perceives numbers, and numbers are infinite. Or rather, it perceives the multiples of the numbers two, three, and so on, and no one can conceive of an end to these. It perceives the different types of relationships that exist among numbers, and an end to these is also inconceivable. Finally, it perceives its own knowledge of something, the knowledge of its knowledge of that thing, and its knowledge of its knowledge of its knowledge. Hence, in this single instance the rational faculty's potential is infinite.

(19) The seventh imperfection is that the eye sees large things as small. Hence, it sees the sun as having the size of a shield and the stars in the form of dinars scattered upon a blue carpet. The rational faculty, however, perceives the stars and the sun as many times larger than the earth. The eye sees the stars as though they were motionless, [sees] shadows as motionless in front of it, and [sees] a boy as motionless during his growth. But the rational faculty perceives that the boy is in motion through his perpetual growth and increase, that the shadow is perpetually moving, and that the stars move many miles at each instant. Thus the Prophet said to Gabriel, "Does the sun move?" He answered, "No—Yes!" The Prophet then said, "How is that?" Gabriel replied, "From the time I said 'No' to the time I said 'Yes,' it moved a journey of five hundred years."[4]

وفكر وذكر وحفظ؛ ووراءهم خدم وجنود مسخرة له في عالمه الخاص يستسخرهم ويتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل أشد. وشرح ذلك يطول. وقد ذكرناه في كتاب «عجائب القلب» من كتب الإحياء.

(١٨) السادس أن العين لا تبصر ما لا نهاية له، فإنها تبصر صفات الأجسام والأجسام لا تتصور إلامتناهية. والعقل يدرك المعلومات؛ والمعلومات لا يتصور أن تكون متناهية. نعم إذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلا متناهياً. لكن في قوته إدراك ما لا نهاية له. وشرح ذلك يطول. فإن أردت له مثالاً فخذه من الجليات، فإنه يدرك الأعداد ولا نهاية لها؛ بل يدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية. ويدرك أنواعاً من النسب بين الأعداد لا يتصور التناهي عليها: بل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء، وعلمه بعلمه بعلمه. فقوته في هذا الواحد لا تقف عند نهاية.

(١٩) السابع أن العين تبصر الكبير صغيراً، فترى الشمس في مقدار مَجَنّ والكواكب في صور دنانير منثورة على بساط أزرق. والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة؛ والعين ترى الكواكب ساكنة، بل ترى الظل بين يديه ساكناً، وترى الصبي ساكناً في مقداره، والعقل يدرك أن الصبي متحرك في النشوء والتزايد على الدوام، والظل متحرك دائماً، والكواكب تتحرك في كل لحظة أميالاً كثيرة كما قال صلى الله عليه لجبريل عليه السلام: «أزالت الشمس»؟ فقال «لا نعم!» قال كيف؟ قال «منذ قلت، لا إلى أن قلت، نعم، قد تحرك مسيرة خمسمائة سنة».

(20) Eyesight commits many sorts of errors, while the rational faculty is free of them. You may say, "We see the people of the rational faculty committing errors in their consideration." But you should know that these people have imaginings, fancies, and beliefs and that they suppose that the properties of these are the same as those of the rational faculty. Hence, the errors are attributable to these things. We explained all this in the books *Miᶜyār al-ᶜilm* [The standard of knowledge] and *Miḥakk al-naẓar* [The touchstone of consideration].

(21) As for the rational faculty, once it disengages itself from the coverings of fancy and imagination, it is inconceivable that it can commit an error. On the contrary, it will see things as they are in themselves. However, for the rational faculty to achieve disengagement is extremely difficult. Its disengagement from the pull of these things only becomes perfected after death, when the wrappings are lifted, the mysteries are disclosed, and everyone meets face to face the good or evil that he has sent forward.[5] He witnesses a book that "leaves nothing behind, great or small, but it has numbered it" [18:49]. At that time it is said, "Therefore, We have removed from thee thy covering, so thine eyesight today is piercing" [50:22]. This covering is the covering of imagination, fancy, and other things. At this time those deluded by their fancies, their corrupt beliefs, and their unreal imaginations say, "Our Lord, we have seen and heard; now return us, that we may do good works, for we have sure faith" [32:12].

(22) You have come to know through this discussion that the eye is more worthy of the name "light" than the well-known light. Further, you have come to know that the rational faculty is more worthy of the name "light" than the eye. Indeed, there is such a difference between the two that it is correct to say that the rational faculty is more worthy—or, rather, that the rational faculty in truth deserves the name alone.

A fine point

(23) Know that although rational faculties see, the objects that they see are not with them in the same manner. On the contrary, some of [the objects] are with them as if they were actually present, such as self-evident knowledge. For example, the rational faculty knows that a single thing cannot be both eternal and created, or both existent and nonexistent;

(٢٠) وأنواع غلط البصر كثيرة، والعقل منزه عنها. فإن قلت: نرى العقلاء يغلطون في نظرهم فاعلم أن فيهم خيالات وأوهاماً واعتقادات يظنون أحكامها أحكام العقل؛ فالغلط منسوب إليها. وقد شرحنا مجامعها في كتاب «معيار العلم» وكتاب «محك النظر».

٥ (٢١) فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط؛ بل رأى الأشياء على ما هى عليه، وفي تجريده عسر عظيم. وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت، وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلى الأسرار ويصادف كل أحد ما قدّم من خير أو شر مُحضَراً؛ ويشاهد كتاباً «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»، وعنده يقال «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد».

١٠ وإنما الغطاء غطاء الخيال والوهم وغيرهما؛ وعنده يقول المغرور بأوهامه واعتقاداته الفاسدة وخيالاته الباطلة «ربنا أبصَرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً» الآية.

(٢٢) فقد عرفت بهذا أن العين أولى باسم النور من النور المعروف، ثم عرفت أن العقل أولى باسم النور من العين. بل بينهما من التفاوت ما يصح

١٥ معه أن يقال إنه أولى بل الحق أنه المستحق للاسم دونه.

دقيقة

(٢٣) اعلم أن العقول وإن كانت مبصرة، فليست المبصرات كلها عندها على وتيرة واحدة، بل بعضها يكون عندها كأنه حاضر كالعلوم الضرورية مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً ولا يكون موجوداً معدوماً،

that a single statement cannot be both true and false; that when a judgment about a thing has been made, the same judgment can be made for similar things; and that when a more specific thing exists, the more general must exist. Thus, if blackness exists, color must exist; and if man exists, animals must exist. But the rational faculty does not see the contrary of this as necessary, since the existence of blackness does not necessarily follow from the existence of color, nor the existence of man from the existence of animals. There are also other self-evident statements pertaining to necessary, possible, and impossible things.

(24) There are other objects of sight which, when submitted to the rational faculty, do not always join with it. Or rather, it must be shaken, and fire must be kindled within it; it must take notice of them by having them called to its attention. This is the case with affairs that pertain to rational consideration. However, nothing other than the speech of wisdom can bring things to its attention; for when the light of wisdom radiates, the rational faculty comes to see in actuality, after having been able to see only potentially.

(25) The greatest wisdom is the speech of God. Among [those things that] He has spoken is the Qurʾān specifically. For the eye of the rational faculty, the Qurʾān's verses take the place that is occupied by the sun's light for the outward eye, since seeing occurs through it. Hence, it is appropriate for the Qurʾān to be named "light," just as the light of the sun is named "light." The Qurʾān is like the light of the sun, while the rational faculty is like the light of the eye. In this way, we should understand the meaning of His words, "Therefore, have faith in God and His messenger and in the light which We have sent down" [64:8] and His words, "A proof has now come to you from your Lord. We have sent it down to you as a clear light" [4:174].

A supplement to this fine point

(26) You have learned from this discussion that the eye is two eyes: outward and inward. The outward eye derives from the world of sensation and visibility, while the inward eye derives from another world—namely, the world of dominion.[6] Each of these two eyes has

والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً، وأن الحكم إذا ثبت للشيء جوازه ثبت لمثله، وأن الأخص إذا كان موجوداً كان الأعم واجب الوجود: فإذا وجد السواد فقد وجد اللون، وإذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان. وأما عكسه فلا يلزم في العقل، إذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الإنسان إلى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات.

(٢٤) ومنها ما لا يقارن العقلَ في كل حال إذا عرض عليه بل يحتاج إلى أن يهز أعطافه ويستورى زناده وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات. وإنما ينبهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة.

(٢٥) وأعظم الحكمة كلام الله تعالى. ومن جملة كلامه القرآن خاصة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة إذ به يتم الإبصار. فبالحرِىّ أن يسمى القرآن نوراً كما يسمى نور الشمس نوراً فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. وبهذا نفهم معنى قوله: «فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا»، وقوله: «قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً»

تكملة هذه الدقيقة

(٢٦) فقد فهمت من هذا أن العين عينان: ظاهرة وباطنة: فالظاهرة من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكل عين من

a sun and a light through which sight in these worlds is perfected. One of the two suns is outward, while the other is inward. The outward sun belongs to the visible world; it is the sun perceived by the senses. The other belongs to the world of dominion; it is the Qurʾān and the revealed books of God.

(27) When this has been unveiled to you with a complete unveiling, then the first door of the world of dominion will have been opened to you. In this world there are wonders in relation to which the visible world will be disdained. If a person does not travel to this world, then, while incapacity makes him sit in the lowlands of the visible world, he remains a beast deprived of the specific characteristic of humanity. Or rather, he is more astray than a beast, since the beast does not have the good fortune [of being able] to ascend with the wings of flight to this world [of dominion]. That is why God says, "They are like cattle—nay, rather, they are further astray" [7:179].

(28) Know also that the visible world in relation to the world of dominion is like the shell in relation to the kernel, the form and mold in relation to the spirit, darkness in relation to light, and the low in relation to the high. That is why the world of dominion is called the "high world," the "spiritual world," and the "luminous world," while standing opposite to it is the low, the corporeal, and the dark world. And do not suppose that by the "high world" we mean the heavens, since they are "high" and "above" only in respect to the visible and sensible world, and the beasts share in perceiving them.

(29) As for the servant, the door to the world of dominion will not open for him and he will not become "dominional" unless, in relation to him, the earth changes to other than the earth, and the heavens [to other than the heavens].[7] Then everything that enters into the senses and imagination will become his earth, and this includes the heavens; and whatever stands beyond the senses will be his heaven. This is the first ascent for every traveler who has begun his journey to the proximity of the Lordly Presence.

العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة؛ والظاهرة من عالم الشهادة وهى الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله تعالى المنزلة.

(٢٧) ومهما انكشف لك هذا انكشافاً تاماً فقد انفتح لك أول باب من أبواب الملكوت. وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة. وإن من لم يسافر إلى هذا العالم، وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة بعدُ، محروم عن خاصية الإنسانية؛ بل أضل من البهيمة إذ لم تسعد البهيمة بأجنحة الطيران إلى هذا العالم. ولذلك قال الله تعالى: «أولئك كالأنعام بل هم أضل».

(٢٨) واعلم أن الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشر بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، وكالسّفل بالإضافة إلى العلو. ولذلك يسمى عالم الملكوت العالم العلوى والعالم الروحانى والعالم النورانى. وفي مقابلته السفلى والجسمانى والظلمانى. ولا تظن أنّا نعنى بالعالم العلوى السموات فإنها علو وفوق في حق عالم الشهادة والحس، ويشارك في إدراكها البهائم.

(٢٩) وأما العبد فلا يفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلا ويبدل في حقه الأرض غير الأرض والسموات فيصير كل داخل تحت الحس والخيال أرضه ومن جملته السموات، وكل ما ارتفع عن الحس فسماؤه. وهذا هو المعراج الأول لكل سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبية.

(30) The human being has been reduced to the lowest of the low.[8] From there he climbs to the highest world. As for the angels, they are part of the world of dominion; they devote themselves to the Presence of the Holy, and from there they oversee the lowest world. It is for this reason that the Prophet said, "Verily, God created the creatures in darkness, and then He poured upon them some of His light."[9] He also said, "God has angels who are better informed of people's deeds than people themselves."[10]

(31) When the ascent of the prophets reaches its farthest point, when they look down from there upon the low, and when they gaze from top to bottom, they become informed of the hearts of the servants and gaze upon a certain amount of the sciences of the unseen. For when someone is in the world of dominion, he is with God, "and with Him are the keys to the unseen" [6:59]. In other words, from God the secondary causes of existent things descend into the visible world, while the visible world is one of the effects of the world of dominion. The visible world comes forth from the world of dominion just as the shadow comes forth from the thing that throws it, the fruit comes forth from the tree, and the effect comes forth from the secondary cause. The keys to knowledge of effects are found only in their secondary causes. Hence, the visible world is a similitude of the world of dominion—as will be mentioned in the clarification of the niche, the lamp, and the tree. This is because the effect cannot fail to parallel its secondary cause or to have some kind of resemblance with it, whether near or far. But this needs deep investigation. He who gains knowledge of the innermost reality of this discussion will easily have unveiled for himself the realities of the similitudes of the Qurʾān.

A fine point that goes back to the reality of light

(32) We say: That which sees itself and others is more worthy of the name "light." So if it be something that also allows other things to see, while seeing itself and others, then it is [even] more worthy of the name

(٣٠) فالإنسان مردود إلى أسفل السافلين، ومنه يترقى إلى العالم الأعلى. وأما الملائكة فإنهم جملة عالم الملكوت عاكفون في حضرة القدوس، ومنها يشرفون إلى العالم الأسفل: ولذلك قال عليه السلام «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره» وقال: «إن لله ملائكة هم أعلم بأعمال الناس منهم».

(٣١) والأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى وأشرفوا منه إلى السفل ونظروا من فوق إلى تحت اطلعوا أيضاً على قلوب العباد وأشرفوا على جملة من علوم الغيب: إذ من كان في عالم الملكوت كان عند الله تعالى—«وعنده مفاتح الغيب»—أى من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجرى منه مجرى الظل بالإضافة إلى الشخص، ومجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر، والمسبب بالإضافة إلى السبب. ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد إلا من الأسباب: ولذلك كان عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت كما سيأتى في بيان المشكاة والمصباح والشجرة: لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد. وهذا لأن له غوراً عميقاً. ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر.

دقيقة ترجع إلى حقيقة النور

(٣٢) فنقول إن كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصره غيرُه أيضاً مع أنه يبصر نفسه وغيره، فهو أولى باسم النور من

"light" than that which has nò effect at all on others. Or rather, it is more appropriate that it should be called a "light-giving lamp," since it pours forth its light upon other things. This characteristic is found in the holy prophetic spirit, because it is through this spirit that many types of knowledge are poured forth upon creatures. Hence, we understand the meaning of God's naming Muḥammad a "light-giving lamp" [33:46]. All the prophets are lamps, and so are the *ᶜulamāᵓ*, but the disparity between them is beyond reckoning.

A fine point

(33) If it is proper to call that from which the light of vision comes a "light-giving lamp," then it is appropriate to allude to that by which the lamp itself is kindled as fire. Hence, these earthly lamps originally become kindled only from the high lights. As for the holy prophetic spirit, "its oil well-nigh would shine, even if no fire touched it," but it only becomes "light upon light" [24:35] when touched by fire.

(34) It is appropriate that the place from which the earthly spirits are kindled be [called] the high divine spirit that has been described by ᶜAlī and Ibn ᶜAbbās—God be pleased with them—both of whom said, "God has an angel who has seventy thousand faces; in every face are seventy thousand tongues, through all of which he glorifies God." It is this angel who stands before all the other angels, for it is said that the day of resurrection is "the day when the Spirit and the angels stand in ranks" [78:38]. When this Spirit is viewed in respect to the fact that the earthly lamps are kindled from it, then the only similitude that this Spirit can have is "fire." And one can only become intimate with this fire "on the side of the Mount" [28:29].[11]

A fine point

(35) If the heavenly lights from which the earthly lights become kindled

الذى لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحرِىّ أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسى النبوى إذ تفيض بواسطتهأنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمداً عليه السلام سراجاً منيراً. والأنبياء كلهم سُرُج، وكذلك العلماء، ولكن التفاوت بينهم لا يحصى.

دقيقة

٥ (٣٣) إذا كان اللائق بالذى يستفاد منه نور الإبصار أن يسمى سراجاً منيراً فالذى يقتبس منه السراج في نفسه جدير بأن يكنى عنه بالنار. وهذه السرج الأرضية إنما تقتبس في أصلها من أنوار علوية. فالروح القدسى النبوى يكاد زيته يضىء ولو لم تمسسه نار. ولكن إنما يصير نوراً على نور إذا مسته النار.

١٠ (٣٤) وبالحرِىّ أن يكون مقتَبَس الأرواح الأرضية هى الروح الإلهية العلوية التى وصفها على وابن عباس رضى الله عنهما فقالا: «إن لله ملَكاً له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها» وهو الذى قوبل بالملائكة كلهم فقيل يوم القيامة «يوم يقوم الروح والملائكة صفاً» فهى إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها السّرُج الأرضية لم يكن لها مثال إلا ١٥ النار، وذلك لا يؤانس إلا من جانب الطور.

دقيقة

(٣٥) الأنوار السماوية التى تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب

have a hierarchy such that one light kindles another, then the light nearest to the First Source is more worthy of the name "light" because it is highest in level. The way to perceive a similitude of this hierarchy in the visible world is to suppose that moonlight enters through a window of a house, falls upon a mirror attached to a wall, is reflected from the mirror to an opposite wall, and turns from that wall to the earth so as to illuminate it. You know that the light on the earth comes from that on the wall, the light on the wall from that on the mirror, the light on the mirror from that in the moon, and the light in the moon from the light in the sun, since light shines from the sun onto the moon. These four lights are ranked in levels such that some are higher and more perfect than others. Each one has a "known station"[12] and a specific degree which it does not overstep.

(36) Know that it has been unveiled to the possessors of insights that the lights of the dominion are likewise only to be found in a hierarchy, and that the light "brought near"[13] is the one that is closest to the Furthest Light. Hence, it is not unlikely that the level of Israfil is above that of Gabriel; that among the angels is one who is the most near because of the nearness of his degree to the Lordly Presence, which is the source of all lights; that among the angels is the furthest; and that between these two are so many degrees that they cannot be counted. The only thing known about these degrees of light is that there are many of them and that their hierarchy derives from their stations and ranks. They are just as they themselves describe, since they have said, "We are those ranged in ranks; we are they that give glory" [37:165–66].[14]

A fine point

(37) Since you have recognized that lights have a hierarchy, know also that this hierarchy does not continue on to infinity. Rather, it climbs to the First Source, which is light in itself and by itself and to which no light comes from any other. From this light all the lights shine forth, according to the hierarchy. Consider now if the name "light" is more appropriate and worthy for that which is illuminated and borrows

بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة. ومثال ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه إلا بأن يفرض ضوءُ القمر داخلاً في كوة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط، ومنعكساً منها إلى حائط آخر في مقابلتها، ثم منعطفاً منه إلى الأرض بحيث تستنير الأرض. فأنت
٥ تعلم أن ما على الأرض من النور تابع لما على الحائط وما على الحائط تابع لما على المرآة، وما على المرآة تابع لما في القمر، وما في القمر تابع لما في الشمس: إذ منها يشرق النور على القمر. وهذه الأنوار الأربعة مرتبة بعضها أعلى وأكمل من بعض، ولكل واحد مقام معلوم ودرجة خاصة لا يتعداها.

(٣٦) فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما
١٠ وجدت على ترتيب كذلك، وأن المقرّب هو الأقرب إلى النور الأقصى. فلا يبعد أن تكون رتبة إسرافيل فوق رتبة جبريل، وأن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها، وأن فيهم الأدنى، وبينهما درجات تستعصى على الإحصاء. وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في مقاماتهم وصفوفهم، وأنهم كما وصفوا به أنفسهم إذ قالوا: «وإنا لنحن الصافون. وإنا لنحن
١٥ المسبحون».

دقيقة

(٣٧) إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره. ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير

its light from another, or for that which is luminous in itself and which bestows light upon everything else. It seems to me that the truth of this is not hidden from you. Thus, it is verified that the name "light" is more appropriate for the Furthest, Highest Light, beyond which there is no light and from which light descends to others.

A reality

(38) Or rather, I say—without trepidation—that the name "light" for things other than the First Light is a sheer metaphor, since everything other than that Light, when viewed in itself, has no light of its own in respect to its own self. On the contrary, its luminosity is borrowed from another, and this borrowed luminosity is not supported by itself, but rather by another. To attribute a borrowed thing to the one who has borrowed it is sheer metaphor. Do you think that someone who borrows clothing, a horse, a blanket, and a saddle, and who rides the horse when the lender lets him do so and [only] to the extent that he allows is truly rich, or [just] metaphorically so? Is the lender rich or the borrower? It is obvious! In himself the borrower is poor, just as he always was. The only one who is rich is the lender, from whom come loans and gifts and to whom things are returned and taken back.

(39) So the Real Light is He in whose hand is "the creation and the command" [7:54] and from whom illumination comes in the first place and by whom it is preserved in the second place. No one is a partner with Him in the reality of this name, nor in being worthy for it, unless He should name him by it and show him kindness by naming him so, like a master who shows kindness to his slave by giving him property and then calling him a master. When the reality is unveiled to the slave, he knows that he himself and his property belong only to his master, who, of course, has no partner whatsoever in any of this.

المستعير نوره من غيره، أو بالنّير في ذاته المنير لكل ما سواه؟ فما عندى أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره.

حقيقة

(٣٨) بل أقول ولا أبالى إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له: بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها. ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض. أفَتَرَى أن من استعار ثياباً وفرساً ومركباً وسرجاً، وركبه في الوقت الذى أركبه المُعِير، وعلى الحد الذى رسمه، غنى بالحقيقة أو بالمجاز؟ وأن المعير هو الغنى أو المستعير؟ كلا، بل المستعير فقير في نفسه كما كان. وإنما الغنى هو المعير الذى منه الإعارة والإعطاء، وإليه الاسترداد والانتزاع.

(٣٩) فإذن النور الحق هو الذى بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه إلا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته تفضل المالك على عبده إذا أعطاه مالاً ثم سماه مالكاً. وإذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنه وماله لمالكه على التفرد لا شريك له فيه أصلاً والبتة.

A reality

(40) Now that you recognize that light goes back to manifestation, to making manifest, and to its various levels, you should know that there is no darkness more intense than the concealment of nonexistence. For something dark is called "dark" because sight cannot reach it, so it does not become an existent thing for the observer, even though it exists in itself. How can that which does not exist for others or for itself not be worthy of being the utmost degree of darkness while it stands opposite to existence, which is light? After all, something that is not manifest in itself does not become manifest to others.

(41) Existence can be classified into the existence that a thing possesses in itself and that which it possesses from another. When a thing has existence from another, its existence is borrowed and has no support in itself. When the thing is viewed in itself and with respect to itself, it is pure nonexistence. It only exists inasmuch as it is ascribed to another. This is not a true existence, just as you came to know in the example of the borrowing of clothing and wealth. Hence the Real Existent is God, just as the Real Light is He.

The Reality of realities

(42) From here the gnostics climb from the lowlands of metaphor to the highlands of reality, and they perfect their ascent. Then they see—witnessing with their own eyes—that there is none in existence save God and that "Everything is perishing except His face" [28:88]. [It is] not that each thing is perishing at one time or at other times, but that it is perishing from eternity without beginning to eternity without end. It can only be so conceived since, when the essence of anything other than He is considered in respect of its own essence, it is sheer nonexistence. But when it is viewed in respect of the "face" to which existence flows forth from the First, the Real, then it is seen as existing not in itself but through the face adjacent to its Giver of Existence. Hence, the only existent is the Face of God.

حقيقة

(٤٠) مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم: لأن المظلم سمى مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول، إذ ليس يصير موجوداً للبصير مع أنه موجود في نفسه. فالذى ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة وفي مقابلته الوجود فهو النور؟: فإن الشيء مالم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره.

(٤١) والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ماله من غيره. وماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه. بل إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقى كما عرفت في مثال استعارة الثوب والغنى. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى.

حقيقة الحقائق

(٤٢) من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن «كل شيء هالك إلا وجهه» لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات؛ بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك؛ فإن كل شيء سواه إذا اعتُبِر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط.

(43) Each thing has two faces: a face toward itself, and a face toward its Lord. Viewed in terms of the face of itself, it is nonexistent; but viewed in terms of the face of God, it exists. Hence, nothing exists but God and His face: "Everything is perishing except His face" from eter-
5 nity without beginning to eternity without end.

(44) The gnostics do not need the day of resurrection to hear the Fashioner proclaim, "Whose is the Kingdom today? God's, the One, the Overwhelming" [40:16]. Rather, this proclamation never leaves their hearing. They do not understand the saying "God is most great" to mean
10 that He is greater than other things. God forbid! After all, there is nothing in existence along with Him that He could be greater than. Or rather, nothing other than He possesses the level of "with-ness";[15] everything possesses the level of following. Indeed, everything other than God exists only with respect to the face adjacent to Him. The only existent
15 thing is His Face. It is absurd to say that God is greater than His Face. Rather, the meaning of "God is most great" is to say that God is too great for any relation or comparison. He is too great for anyone other than He—whether it be a prophet or an angel—to perceive the innermost meaning of His magnificence. Rather, none knows God with
20 innermost knowledge save God. Or rather, every object of knowledge enters the power and mastery of the gnostic only after a fashion. Otherwise, that would contradict God's majesty and magnificence. This can be verified, as we mentioned, in the book *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maᶜānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [The highest goal in the meanings of God's most beautiful names].[16]

An allusion

25 (45) The gnostics, after having ascended to the heaven of reality, agree that they see nothing in existence save the One, the Real. Some of them possess this state as a cognitive gnosis. Others, however, attain this through a state of tasting. Plurality is totally banished from them, and they become immersed in sheer singularity. Their rational faculties
30 become so satiated that in this state they are, as it were, stunned. No room remains in them for the remembrance of any other than God, nor the remembrance of themselves. Nothing is with them but God. They

(٤٣) فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود. فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً.

(٤٤) ولم يفتقر هؤلاء إلى يوم القيامة ليسمعوا نداء البارى تعالى «لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار». بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً. ولم يفهموا من معنى قوله «الله أكبر» أنه أكبر من غيره، حاش لله، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه؛ بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية. بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذى يليه. فالموجود وجهه فقط. ومحال أن يقال إنه أكبر من وجهه. بل معناها أنه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه، نبّياً كان أو مَلَكاً. بل لا يعرف الله كنه معرفته إلا الله. بل كل معروف داخل في سلطة العارف واستيلائه دخولاً مّا؛ وذلك ينافي الجلال والكبرياء. وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب «المقصد الأسنى في معانى أسماء الله الحسنى».

إشارة

(٤٥) العارفون—بعد العروج إلى سماء الحقيقة—اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله،

become intoxicated with such an intoxication that the ruling authority of their rational faculty is overthrown. Hence, one of them says, "I am the Real!" another, "Glory be to me, how great is my station!" and still another, "There is nothing in my robe but God!"[17]

(46) The speech of lovers in the state of intoxication should be concealed and not spread about. When this intoxication subsides, the ruling authority of the rational faculty—which is God's balance in His earth—is given back to them. They come to know that what they experienced was not the reality of unification[18] but that it was similar to unification. It was like the words of the lover during a state of extreme passionate love:

> I am He whom I love,
> and He whom I love is I![19]

(47) It is not unlikely that a person could look into a mirror in an unexpected place and not see the mirror at all. He supposes that the form he sees is the mirror's form and that it is united with the mirror. Likewise, he could see wine in a glass and suppose that the wine is the glass's color. When the situation becomes familiar to him and his foot becomes firmly established within it, he asks for forgiveness from God and says:

> The glass is clear, the wine is clear,
> the two are similar, the affair confused,
> As if there is wine and no glass,
> or glass and no wine.[20]

There is a difference between saying "The wine is the cup" and "It is *as if* the wine is the cup."

(48) When this state gets the upper hand, it is called "extinction" in relation to the one who possesses it. Or, rather, it is called "extinction from extinction," since the possessor of the state is extinct from himself and from his own extinction. For he is conscious neither of himself in that state, nor of his own unconsciousness of himself. If he were conscious of his own unconsciousness, then he would [still] be conscious of himself. In relation to the one immersed in it, this state is called "unification," according to the language of metaphor, or is called "declaring God's unity," according to the language of reality. And behind these realities there are also mysteries, but it would take too long to delve into them.

فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم «أنا الحق» وقال الآخر «سبحانى ما أعظم شانى!» وقال آخر «ما في الجبة إلا الله».

(٤٦) وكلام العشاق في حال السكرَ يُطوَى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم
٥ يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»

(٤٧) ولا يبعد أن يفاجىء الإنسان مرآةً فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه
١٠ استغفر وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح.

(٤٨) وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»،
١٥ بل «فناء الفناء» : لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها.

Conclusion

(49) Perhaps you desire to know the manner in which God's light is ascribed to the heavens and the earth—or, rather, the manner in which God is the light of the heavens and the earth in His own essence. It is not appropriate to keep this knowledge hidden from you, since you already know that God is light, that there is no light other than He, and that He is the totality of lights and the Universal Light. This is because the word "light" is an expression for that through which things are unveiled; in a higher sense, it is that through which and for which things are unveiled; in a still higher sense, it is that through which, for which, and by which things are unveiled. Then, in the true sense, light is that through which, for which, and by which things are unveiled and beyond which there is no light from which this light could be kindled and take replenishment. Rather, it possesses light in itself, from itself, and for itself, not from another. Moreover, you know that only the First Light has these qualities.

(50) In addition, you know that the heavens and the earth are filled with light from the two levels of light: that is, the light ascribed to eyesight and [the light ascribed] to insight; or, in other words, [light ascribed] to the senses and to the rational faculty. As for the light ascribed to eyesight, that [light] is the stars, the sun, and the moon that we see in the heavens, and their rays that are deployed over everything on the earth that we see. Through [this light] the diverse colors become manifest, especially in springtime. This light is also deployed over every situation of the animals, minerals, and all types of existent things. Were it not for these rays, colors would have no manifestation—or, rather, no existence; and all shapes and measures that become manifest to the senses are perceived by the function of colors. The perception of colors is inconceivable without these rays.

(51) As for the suprasensory, rational lights, the higher world is filled with them; they are the substances of the angels. The lower world is also filled with them; they are animal life and human life. Through the low, human light, the proper order of the world of lowness becomes manifest, just as through the angelic light the proper order of the world of highness becomes manifest. This is what God means by His words: "He configured you from the earth and has given you to live therein" [11:61]. He also said,

خاتمة

(٤٩) لعلك تشتهى أن تعرف وجه إضافة نوره إلى السموات والأرض؛ بل وجه كونه في ذاته نور السموات والأرض، فلا ينبغى أن يخفى ذلك عليك بعد أن عرفت أنه النور ولا نور سواه وأنه كل الأنوار، وأنه النور الكلى، لأن النور عبارة عما ينكشف به الأشياء، وأعلى منه ما ينكشف به وله، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه، وأن الحقيق منه ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده: بل ذلك له في ذاته من ذاته لذاته لا من غيره. ثم عرفت أن هذا لن يتصف به إلا النور الأول.

(٥٠) ثم عرفت أن السموات والأرض مشحونة نوراً من طبقتى النور: أعنى المنسوب إلى البصر والبصيرة: أى إلى الحس والعقل. أما البصرى فما نشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر، وما نشاهده في الأرض من الأشعة المنبسطة على كل ما على الأرض حتى ظهرت به الألوان المختلفة خصوصاً في الربيع، وعلى كل حال في الحيوانات والمعادن وأصناف الموجودات. ولو لاها لم يكن للألوان ظهور، بل وجود. ثم سائر ما يظهر للحس من الأشكال والمقادير يدرَك تبعاً للألوان ولا يتصور إدراكها إلابواسطتها.

(٥١) وأما الأنوار العقلية المعنوية فالعالم الأعلى مشحون بها، وهى جواهر الملائكة، والعالم الأسفل مشحون بها وهى الحياة الحيوانية ثم الإنسانية. وبالنور الإنسانى السفلى ظهر نظام عالم السفل كما بالنور الملكى ظهر نظام عالم العلو. وهو المعنىّ بقوله «أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» وقال تعالى:

"He will surely make you vicegerents in the earth" [24:55]. Again, He said, "And He has appointed you to be vicegerents in the earth" [27:62]. And He said, "I am setting in the earth a vicegerent" [2:30].

(52) Once you have come to know this, you will know that the world in its entirety is filled with both manifest, visual lights and nonmanifest, rational lights. Then you will know the following: The low lights flow forth from one another just as light flows forth from a lamp. The lamp is the holy prophetic spirit. The holy prophetic spirits are kindled from the high spirits, just as a lamp is kindled from a light. Some of the high things kindle each other, and their hierarchy is a hierarchy of stations. Then all of them climb to the Light of lights, their Origin, their First Source. This is God alone, who has no partner. All other lights are borrowed. The only true light is His. Everything is His light—or, rather, He is everything. Or, rather, nothing possesses a "he-ness" other than He, except in a metaphorical sense. Therefore, there is no light except His light.

(53) Other lights are lights derived from the light that is adjacent to Him, not from His own Essence. Thus, the face of every possessor of a face is toward Him and turned in His direction. "Whithersoever you turn, there is the face of God" [2:115]. Hence, there is no god but He. For "god" is an expression for that toward which a face turns through worship and becoming godlike. Here I mean the faces of the hearts, since they are lights. Indeed, just as there is no god but He, so also there is no he but He, because "he" is an expression for whatever may be pointed to, and there is no pointing to anything but Him. Or, rather, whenever you point to something, in reality you are pointing to Him. If you do not know this, that is because you are heedless of "the Reality of realities" that we mentioned.

(54) One does not point to the light of the sun but, rather, to the sun. In the obvious sense of this example, everything in existence is related to God just as light is related to the sun. Therefore, "There is no god but God" is the declaration of God's unity of the common people, while "There is no he but He" is the declaration of God's unity of the elect, since this declaration of God's unity is more complete, more specific, more comprehensive, more worthy, and more precise. It is more able to make its possessor enter into sheer singularity and utter oneness.

«ليستخلفنهم في الأرض» وقال: «ويجعلكم خلفاء الأرض»، وقال: «إنى جاعل في الأرض خليفة».

(٥٢) فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج وأن السراج هو الروح النبوى القدسى، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور؛ وأن العلويات بعضها مقتبسة من البعض، وأن ترتيبها ترتيب مقامات. ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول؛ وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيق نوره فقط؛ وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز.

(٥٣) فإذن لانور إلانوره، وسائر الأنوار أنوار من الذى يليه لا من ذاته. فوجه كل ذى وجه إليه ومولّ شطره: «فأينما تولوا فثم وجه الله». فإذن لا إله إلا هو: فإن الإله عبارة عما الوجه موليه نحوه بالعبادة والتأله: أعنى وجوه القلوب فإنها الأنوار بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو: لأن «هو» عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه. بل كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التى ذكرناها.

(٥٤) ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس. فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس. فإذن «لا إله إلا الله» توحيد العوام، «ولا إله إلا هو» توحيد الخواص، لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة.

(55) The final end of the creatures' ascent is the kingdom of singularity. Beyond it, there is no place to climb. Climbing is inconceivable without plurality, since climbing is a sort of relation that demands something away from which one climbs and something toward which one climbs. But when plurality disappears, oneness is actualized, relationships are nullified, and allusions are swept away. There remains neither high nor low, descending nor ascending. Climbing is impossible, so ascent is impossible. Hence, there is no highness beyond the highest, no plurality alongside oneness, and no ascent when plurality is negated. If there is a change of state, it is through descent to the heaven of this world[21]—that is, through viewing the low from the high, since the highest, though it has a lower, does not have a higher.

(56) This is the ultimate of goals and the final end of everything searched for. He who knows it knows it, and he who denies it is ignorant of it. It belongs to the "kind of knowledge which is like the guise of the hidden; none knows it except those who know God. When they speak of it, none denies it except those who are arrogantly deluded about God."[22]

(57) It is not unlikely that the *ʿulamāʾ* will say that "the descent to the heaven of this world" is the descent of an angel, for the *ʿulamāʾ* come up with even more unlikely ideas. For example, one of them says that the person who is drowned in singularity also has a descent to the heaven of this world—namely, his descent to employ his senses or move his limbs. This is alluded to in God's words: "I become the hearing by which he hears, the seeing by which he sees, and the tongue by which he speaks."[23] When He is his hearing, his sight, and his tongue, then He alone hears, sees, and speaks. This is alluded to in His words: "I was sick and you did not visit me,"[24] and so on to the end of the *ḥadīth.* Hence, the movements of this person who has realized God's unity come from the heaven of this world. His sensations, like hearing and seeing, come from a higher heaven, and his rational faculty is above that. He climbs from the heaven of the rational faculty to the utmost degree of the ascent of the creatures. The kingdom of singularity completes the seven levels. Then he sits upon the throne of oneness and from it governs the affair of the levels of his heavens.[25]

(٥٥) ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية. وليس وراء ذلك مرقى: إذ الترقي لا يتصور إلا بكثرة: فإنه نوع إضافة يستدعى ما منه الارتقاء وما إليه الارتقاء. وإذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الإضافات وطاحت الإشارات ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع: واستحال الترقي فاستحال العروج.
٥ فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة، ولا مع انتفاء الكثرة عروج. فإن كان من تغير حال. فالنزول إلى سماء الدنيا: أعنى بالإشراف من علو إلى سفل لأن الأعلى له أسفل وليس له أعلى.

(٥٦) فهذه هى غاية الغايات ومنتهى الطلبات: يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله. وهو من العلم الذى هو كهيئة المكنون الذى لا يعلمه إلا العلماء بالله.
١٠ فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغِرّة بالله.

(٥٧) ولا يبعد أن قال العلماء إن النزول إلى السماء الدنيا هو نزول مَلَك: فقد توهم العلماء ما هو أبعد منه؛ إذ قال هذا المستغرق بالفردانية أيضاً له نزول إلى السماء الدنيا: فإن ذلك هو نزوله إلى استعمال الحواس أو تحريك الأعضاء. وإليه الإشارة بقوله «صرت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه
١٥ الذى ينطق به». فإذا كان هو سمعه وبصره ولسانه، فهو السامع والباصر والناطق إذن لا غيره؛ وإليه الإشارة بقوله: «مرضت فلم تعدنى» الحديث. فحركات هذا الموحّد من السماء الدنيا، وإحساساته كالسمع والبصر من سماء فوقه، وعقله فوق ذلك. وهو يترقى من سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق. ومملكة الفردانية تمام سبع طبقات ثم بعده يستوى على عرش الوحدانية، ومنه يدبّر
٢٠ الأمر لطبقات سمواته.

(58) It may happen that an observer considering this person will apply the words, "God created Adam upon the form of the All-Merciful," unless he considers carefully and comes to know that this saying has an interpretation, like the words "I am the Real!" and "Glory be to Me!" Or rather, it is like God's words, to Moses, "I was sick and you did not visit Me," and His words, "I am his hearing, his seeing, and his tongue." I think I will hold back from clarification, because I see that you are incapable of bearing anything greater than this.

Some encouragement

(59) Perhaps your aspiration does not rise high enough for these words, but rather falls short below their summit. So take for yourself words that are nearer to your understanding and more suitable to your weakness.

(60) Know that you can come to know the meaning of the fact that God is the light of the heavens and the earth in relation to manifest, visual light. For example, when you see the lights and greenness of springtime in the brightness of day, you do not doubt that you see colors. But you may suppose that you do not see anything along with colors, since you say, "I see nothing with greenness other than greenness." A group of people have insisted on this, since they suppose that light has no meaning and that there is nothing along with colors except colors. Hence, they deny the existence of light, even though it is the most manifest of things. How could it not be? For through it things become manifest. It is light which is seen in itself and through which other things are seen, as was said earlier.

(61) When the sun sets, when lamps are put away, and when shadows fall, the deniers perceive a self-evident distinction between the locus of the shadow and the place of brightness. Hence, they confess that light is a meaning beyond colors that is perceived along with colors. It is as if the intensity of light's disclosure prevents it from being perceived and the intensity of its manifestation keeps it hidden. Manifestation may be the cause of hiddenness. When a thing passes its own limit, it reverts to its opposite.

(٥٨) فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل «أنا الحق» و«سبحانى» بل كقوله لموسى عليه السلام: «مرضت فلم تعدنى» و«كنت سمعه وبصره ولسانه». وأرى الآن قبض البيان فما أراك تطيق من هذا القدر أكثر من هذا القدر.

مساعدة

(٥٩) لعلك لاتسمو إلى هذا الكلام بهمتك، بل تقصر دون ذروته همتُك، فخذ إليك كلاماً أقرب إلى فهمك وأوفق لضعفك.

(٦٠) واعلم أن معنى كونه نور السموات والأرض تعرفه بالنسبة إلى النور الظاهر البصرى. فإذا رأيت أنوار الربيع وخضرته مثلاً في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الألوان. وربما ظننت أنك لست ترى مع الألوان غيرها، فإنك تقول لست أرى مع الخضرة غير الخضرة. ولقد أصر على هذا قوم فزعموا أن النور لا معنى له، وأنه ليس مع الألوان غير الألوان، فأنكروا وجود النور مع أنه أظهر الأشياء، وكيف لا وبه تظهر الأشياء، وهو الذى يبصَر في نفسه ويبصَر به غيره كما سبق.

(٦١) لكن عند غروب الشمس وغيبة السراج ووقوع الظل أدركوا تفرقة ضرورية بين محل الظل وبين موقع الضياء فاعترفوا بأن النور معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك، ولشدة ظهوره يخفى. وقد يكون الظهور سبب الخفاء. والشيء إذا جاوز حده انعكس على ضده.

(62) Now that you have recognized this, you should know that the masters of insight never see a thing without seeing God along with it. One of them might add to this and say, "I never see a thing without seeing God before it."[26] This is because one of them may see things through God, while another may see the things and see Him through the things. Allusion to the first is made by His words, "Suffices it not as to thy Lord, that He is witness over everything?" [41:53]. Allusion to the second is made with His words, "We will show them Our signs in the horizons" [41:53]. The first is a possessor of witnessing, while the second is a possessor of conclusions that he draws about Him. The first is the degree of the righteous,[27] while the second is the degree of those firmly rooted in knowledge. There is nothing after these two except the degree of those who are heedless and veiled.

(63) Now that you have recognized this, you should know that just as everything becomes manifest to eyesight through outward light, so also everything becomes manifest to inward insight through God. God is with everything and not separate from it. Then He makes everything manifest. In the same way, light is with all things, and through it they become manifest. But here a difference remains: It is conceivable that outward light may disappear through the setting of the sun. It becomes veiled so that shadow appears. As for the divine light through which everything becomes manifest, its disappearance is inconceivable. Or, rather, it is impossible for it to change, so it remains perpetually with the things.

(64) Thus, the way of drawing conclusions about God through separation is cut off. If we suppose that God's light were to disappear, then the heavens and the earth would be destroyed. Because of this separation, something would be perceived that would force one to recognize that it makes things manifest. But since all things are exactly the same in testifying to the oneness of their Creator, differences disappear and the way becomes hidden.

(65) The obvious way to reach knowledge of things is through opposites. But when something neither changes nor has opposites, all states are alike in giving witness to it. Hence, it is not unreasonable that God's light be hidden, that its hiddenness derive from the intensity of its disclosure,

(٦٢) فإذا عرفت هذا فاعلم أن أرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه. وربما زاد على هذا بعضهم فقال «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله» لأن منهم من يرى الأشياء به. ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء. وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»؛ وإلى الثانى الإشارة بقوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق» فالأول صاحب مشاهدة، والثانى صاحب الاستدلال عليه. والأول درجة الصديقين، والثانى درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين.

(٦٣) وإذ قد عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه ثم يظهر كل شيء، كما أن النور مع كل شيء وبه يظهر. ولكن بقى ها هنا تفاوت: وهو أن النور الظاهر يُتَصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل، وأما النور الإلهى الذى به يظهر كل شيء، لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره. فيبقى مع الأشياء دائماً.

(٦٤) فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة. ولو تصوّر غيبته لانهدت السموات والأرض، ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء. ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفريق وخفى الطريق.

(٦٥) إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد؛ فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه الأحوال في الشهادة له. فلا يبعد أن يخفى ويكون خفاؤه لشدة جلائه

and that heedlessness of it stems from the radiance of its brightness. So glory be to Him who is hidden from creatures through the intensity of His manifestation and veiled from them because of the radiance of His light!

(66) It may be that some people will fall short of understanding the innermost meaning of these words. Hence, they will understand our words, "God is with everything, just as light is with the things," to mean that He is in each place—high exalted and holy is He from being ascribed to place! Probably the best way not to stir up such imaginings is to say that He is before everything, that He is above everything, and that He makes everything manifest. Yet, in the knowledge of those who possess insight, that which makes manifest cannot be separate from that which is made manifest. This is what we mean by our saying that "He is with everything." Moreover, it is not hidden from you that the manifester is above and before everything made manifest, although it is with everything in a certain respect. However, [the manifester] is with [everything] in one respect and before it in another respect, so you should not suppose that this is a contradiction. Take an example from sensory objects, which lie at your level of knowledge: Consider how the movement of a hand is both with the movement of its shadow and before it. He whose breast cannot embrace knowledge of this should abandon this type of science. There are men for every science, and "the way is eased for each person to that for which he was created."[28]

والغفلة عنه لإشراق ضيائه. فسبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره، واحتجب عنهم لإشراق نوره.

(٦٦) وربما لم يفهم أيضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين، فيفهم من قولنا «إن الله مع كل شيء كالنور مع الأشياء» أنه في كل مكان؛ تعالى وتقدس عن النسبة إلى المكان. بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول إنه قبل كل شيء؛ وإنه فوق كل شيء؛ وإنه مُظهِر كل شيء. والمظهِر لا يفارق المظهَر في معرفة صاحب البصيرة. فهو الذى نعنى بقولنا إنه مع كل شيء. ثم لا يخفى عليك أيضاً أن المظهِر قبل المظهَر وفوقه مع أنه معه بوجه: لكنه معه بوجه وقبله بوجه. فلا تظنن أنه متناقض، واعتبر بالمحسوسات التى هى درجتك في العرفان؛ وانظر كيف تكون حركة اليد مع حركة ظل اليد وقبلها أيضاً. ومن لم يتسع صدره لمعرفة هذا فليهجر هذا النمط من العلم، فلكل علم رجال؛ «وكلّ ميسّر لما خلق له.»

The Second Chapter

Clarifying the similitude of the niche, the lamp, the glass, the tree, the olive, and the fire

(1) True knowledge of this calls for presenting two poles, the area between which has no defined limit. I will allude to them briefly through symbols.

(2) The first pole clarifies the mystery and the method of using similitudes; the respect in which the spirits of the meanings are grasped within the frames of the similitudes; how an interrelationship is established between similitudes and meanings; and how there is a parallel between the visible world (from which the clay of the similitudes is taken) and the world of dominion (from which the spirits of the meanings descend).

(3) The second pole concerns the layers of the spirits of the human clay, and the levels of their lights—since this similitude [of the niche and so forth] was put forth in order to clarify these [layers and levels]. Thus Ibn Mas^{c}ūd reads [the Light Verse and says:] "The similitude of His light in the heart of one who has faith is like a niche," and Ubayy ibn Ka^{c}b reads [it and says:] "The similitude of light is of the heart of one who has faith."

The first pole

Concerning the mystery and method of using similitudes

(4) Know that the cosmos is two worlds: spiritual and bodily. If you want, you can say "sensory and rational," or "high and low." All these words are close in meaning. They differ only through different viewpoints.

الفصل الثانى

في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار

(١) ومعرفة هذا يستدعى تقديم قطبين يتسع المجال فيهما إلى غير حد محدود. لكنى أشير إليهما بالرمز والاختصار:

(٢) أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الأمثلة، ووجه كيفية المناسبة بينها، وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة التى منها تتخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذى منه تستنزل أرواح المعانى. ٥

(٣) والثانى في طبقات أرواح الطينة البشرية ومراتب أنوارها؛ فإن هذا المثال مسوق لبيان ذلك؛ إذ قرأ ابن مسعود «مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة» وقرأ أُبىّ بن كعب: «مثل نور قلب من آمن»

القطب الأول

فى سر التمثيل ومنهاجه

(٤) اعلم أن العالم عالمان: روحانى وجسمانى: وإن شئت قلت: حِسى وعقلى؛ وإن شئت علوى وسفلى. والكل متقارب، وإنما تختلف باختلاف ١٠

Hence, when you view the two worlds in themselves, you will say "bodily and spiritual." When you view them in relation to the eye that perceives them, you will say "sensory and rational." When you view them in relation to one another, you will say "high and low."

(5) It may happen that you name one of these worlds "the world of the kingdom and the visible," while the other is the "unseen world and the dominion."[1] One who considers the realities of these words may become bewildered by the multiplicity of the words and imagine many meanings. But one to whom the realities are unveiled will make the meaning a root and the words a follower. This situation is reversed in the weak, since they search for the realities from the words. God alludes to these two groups with His words, "What, is he who walks prone upon his face better guided, or he who walks upright on a straight path?" [67:22].

(6) Now that you have come to know the meaning of the two worlds, know that the world of dominion is an unseen world, since it is concealed from the majority, while the sensory world is a visible world, since everyone witnesses it. The sensory world is a ladder to the rational world, for, if there were no connection and relationship between the two, the way of climbing to the rational world would be blocked. If climbing were impossible, travel to the presence of lordship and nearness to God would also be impossible.

(7) No one comes near to God unless he steps into the midst of the enclosure of holiness. What we mean by the world of "holiness" is the world that is elevated beyond the perception of the senses and the imagination. If we view its totality such that nothing leaves it and such that what is foreign to it does not enter it, then we call it the "enclosure of holiness." It may happen that we name the human spirit, which is a channel for the flashes of holiness, "the holy riverbed" [20:12]. Then there are other enclosures in this enclosure, some of which are more intensely devoted to the meanings of holiness. But the word "enclosure" encompasses all its layers. So do not suppose that these words are irrational ravings to those who possess insights.

الاعتبارات: فإذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت جسمانى وروحانى، وإن اعتبرتهما بالإضافة إلى العين المدركة لهما قلت حسى وعقلى. وإن اعتبرتهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوى وسفلى.

(٥) وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت. ومن نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما تحير عند كثرة الألفاظ تخيّل كثرة المعانى. والذى تنكشف له الحقائق يجعل المعانى أصلاً والألفاظ تابعاً. وأمر الضعيف بالعكس؛ إذ يطلب الحقائق من الألفاظ. وإلى الفريقين الإشارة بقوله تعالى: «أفمن يمشى مكباً على وجهه أهدى أم من يمشى سوياً على صراط مستقيم»؟

(٦) وإذ قد عرفت معنى العالَمين فاعلم أن العالم الملكوتى عالم غيب؛ إذ هو غائب عن الأكثرين. والعالم الحسى عالم شهادة إذ يشهده الكافة. والعالم الحسى مرقاة إلى العقلى. فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسدّ طريق الترقي إليه. ولو تعذر ذلك لتعذر السفر إلى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى.

(٧) فلم يقرب من الله تعالى أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس. والعالم المرتفع عن إدراك الحس والخيال هو الذى نعنيه بعالم القدس. فإذا اعتبرنا جملته بحيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه ما هو غريب منه سميناه حظيرة القدس. وربما سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى لوائح القدس «الوادى المقدس». ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد إمعاناً في معانى القدس. ولكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها. فلا تظنن أن هذه الألفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر

(8) My occupation just now with explaining every term that I mentioned has hindered me in my goal. You should undertake to understand these words. Let me return to my objective. I say:

(9) The visible world is a ladder to the world of dominion, and traveling on the "straight path" [1:6] consists of climbing this ladder. One may refer to this traveling as "religion" and the "waystations of guidance." If there were no relationship and connection between the two worlds, climbing from one world to the other would be inconceivable. Hence, the divine mercy made the visible world parallel to the world of dominion; there is nothing in this world that is not a similitude of something in the world of dominion.

(10) It may be that one thing [in the visible world] is a similitude for many things in the world of dominion, and that one thing in the world of dominion has many similitudes in the visible world. A thing is only a similitude when it is like and corresponds to something by virtue of a certain kind of likeness and correspondence. To enumerate all these similitudes would call for an exhaustive study of the totality of the existent things found in both worlds in their entirety. Human strength is inadequate for such a study and cannot understand it, since short lifetimes are insufficient to explain it. The most I can do is acquaint you with an example. Then, from the few, you may draw conclusions concerning the many, and the gate of seeking an interpretation of these types of mysteries may be opened for you. Thus, I say:

(11) There are in the world of dominion noble and high luminous substances called "angels." Lights effuse from these angels upon human spirits, and because of these lights these angels may be called "lords"—that is why God is "Lord of the lords." These angels have diverse levels in their luminosity. Hence, it is appropriate for their similitude in the visible world to be the sun, the moon, and the stars.

(٨) واشتغالى الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدنى عن المقصد. فعليك التشمير لفهم هذه الألفاظ. فأرجع إلى الغرض وأقول:

(٩) لما كان عالم الشهادة مرقاة إلى عالم الملكوت، وكان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقي؛ وقد يعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى. فلو لم يكن بينهما مناسبة واتصال لما تصور الترقي من أحدهما إلى الآخر. جعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت: فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم.

(١٠) وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة. وإنما يكون مثالاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة. وإحصاء تلك الأمثلة يستدعى استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفى به القوة البشرية وما اتسع لفهمه القوة البشرية. فلا تفى بشرحه الأعمار القصيرة. فغايتى أن أعرّفك منها أنموذجاً لتستدل باليسير منها على الكثير، وينفتح لك باب الاستعبار بهذا النمط من الأسرار فأقول:

(١١) إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبّر عنها بالملائكة، منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية، ولأجلها قد تسمى أرباباً، ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة، فبالحرِىّ أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب.

(12) The traveler on the path first reaches the angel whose degree is the degree of the stars. The radiance of its light becomes clear to him. The truth becomes unveiled to him that the lower world is completely under its ruling authority and its light's radiance. Because of its beauty and the highness of its degree, something occurs to him and he says, "This is my Lord!" [6:76].

(13) Then, when that which is higher—that whose level is the level of the moon—becomes clear to him, he sees the first enter the setting place of falling down in relation to what is above it. Thus, he says, "I love not the setters" [6:76].

(14) In the same way, he keeps on climbing until he reaches that angel whose similitude is the sun. He sees it to be greater and higher. He sees that it is receptive to the similitude because it has a certain kind of relationship with it. Relationship with the possessor of a deficiency is itself a deficiency and a setting. Hence, he says, "I have turned my face as one who is of pure faith to that which originated the heavens and the earth" [6:79]. The meaning of "that which" is an obscure allusion without relationship. If a speaker said, "What is the similitude for the concept of 'that which?'" one cannot conceive of an answer. Only the First, the Real, is incomparable with every relationship.

(15) This explains why, when a nomad said to the Messenger of God, "What is the lineage of God?"[2] there descended in answer, "Say: 'He is God, One, God the Everlasting Refuge, who has not begotten and has not been begotten, and equal to Him is not anyone'" [112:1–4]. The meaning is that God's "lineage" is too holy for and incomparable with any relationship. This is why, when Pharaoh said to Moses, "And what is the Lord of the worlds?" [26:23]—as if he were asking about His quiddity—Moses answered by informing Pharaoh of God's acts, since the acts are the most manifest of things in the questioner's eyes. Moses said, "The Lord of the heavens and the earth" [26:24]. Pharaoh said to those around him, "Did you not hear?" [26:25], like someone rebuking Moses for failing to answer the question of quiddity. Moses then said, "Your Lord and the Lord of your fathers, the ancients" [26:26]. So Pharaoh attributed madness to Moses, since he had asked for the similitude and the quiddity but he was answered with the acts. Thus he said, "Surely your Messenger who was sent to you is mad!" [26:27].

(16) Let us return to the example [promised to you above] and say:

(١٢) والسالك للطريق أولاً ينتهى إلى مادرجته درجة الكواكب فيتضح له إشراق نوره وينكشف له أن العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره؛ ويتضح له من جماله وعلو درجته مايبادر فيقول: «هذا ربى»

(١٣) ثم إذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر، رأى دخول الأول في مغرب الهُوِىّ بالإضافة إلى ما فوقه فقال: «لا أحب الآفلين»

(١٤) وكذلك يترقى حتى ينتهى إلى ما مثاله الشمس فيراه أكبر وأعلى، فيراه قابلا للمثال بنوع مناسبة له معه. والمناسبة مع ذى النقص نقص وأفُول أيضاً. فمنه يقول: «وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً». ومعنى «الذى» إشارة مبهمة لا مناسبة لها: إذ لو قال قائل ما مثال مفهوم «الذى» لم يتصور أن يجاب عنه. فالمتنزه عن كل مناسبة هو الأول الحق

(١٥) ولذلك لما قال بعض الأعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما نسب الإله؟» نزل في جوابه «قل هو الله أحد: الله الصمد: لم يلد ولم يولد» إلى آخرها. معناه أن التقدس والتنزه عن النسبة نسبته. ولذلك لما قال فرعون لموسى: «وما رب العالمين» كالطالب لماهيته، لم يجب إلا بتعريفه بأفعاله، إذ كانت الأفعال أظهر عند السائل، فقال: «رب السموات والأرض»، فقال فرعون لمن حوله «ألا تستمعون» كالمنكر عليه في عدوله في جوابه عن طلب الماهية، فقال موسى: «ربكم ورب آبائكم الأولين»، فنسبه فرعون إلى الجنون إذ كان مطلبه المثال والماهية؛ وهو يجيب عن الأفعال، فقال: «إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون»

(١٦) ولنرجع إلى الأنموذج فنقول.

(17) The science of dream interpretation makes known to you the way similitudes are struck, since dreams are a part of prophecy.[3] Do you not see that the sun in a dream is interpreted as the sultan? The reason is that the two share and are similar in a spiritual meaning, which is mastery over all and the effusion of effects upon everyone. The moon is interpreted as the vizier, since the absent sun effuses its light upon the world by means of the moon, just as the sultan effuses his lights upon the one who is absent from his presence by means of the vizier.

(18) When someone sees in his dream that he has a seal in his hand with which he seals the mouths of men and the private parts of women, its interpretation is that he is a muezzin who calls people to pray before dawn during the month of Ramadan.[4] When someone sees that he is pouring olive oil into an olive, the interpretation is that the slave girl below him is his mother, though he does not know it. A thorough examination of the various types of dream interpretation will increase your familiarity with this kind of thing, since it is not possible for me to occupy myself with listing them. Rather, I say:

(19) Among the high spiritual existents are those whose similitude is the sun, the moon, and the stars. So also there are among them things that have other similitudes, when attributes other than luminosity are in view. If there is among these existent things something that is fixed and unchanging, [something] that is great and not deemed small, and [something] from which the waters of the gnostic sciences and the jewels of unveilings gush into the riverbeds of human hearts, its similitude is "the mountain" [28:29].

(20) If there are existent things that receive these jewels and if some are more worthy than others, their similitude is the "riverbed." If these jewels, after becoming connected to human hearts, flow from heart to heart, these hearts are also "riverbeds." The initial source of the riverbed is the hearts of the prophets, then the *ʿulamāʾ*, then those who come after.

(١٧) علم «التعبير» يعرفك منهاج ضرب المثال؛ لأن الرؤيا جزء من النبوة. أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان، لما بينهما من المشاركة والمماثلة في معنى روحانى—وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الآثار على الجميع. والقمر تعبيره الوزير لإفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان أنواره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان.

(١٨) وأن من يرى أنه في يده خاتم يختم به أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره أنه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان. وأن من يرى أنه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره أن تحته جارية هى أمه وهو لا يعرف. واستقصاء أبواب التعبير يزيدك أنساً بهذا الجنس، فلا يمكننى الاشتغال بعدّها: بل أقول:

(١٩) كما أن في الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب، فكذلك فيها ما له أمثلة اخرى إذا اعتبرت منه أوصاف أخر سوى النورانية. فإن كان في تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر، ومنه ينفجر إلى أودية القلوب البشرية مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله «الطّور»؛

(٢٠) وإن كان ثمّ موجودات تتلق تلك النفائس بعضهم أولى من بعض فمثالها الوادى. وإن كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجرى من قلب إلى قلب، فهذه القلوب أيضاً أودية. ومفتتح الوادى قلوب الأنبياء ثم العلماء ثم مَنْ بعدهم.

(21) If the later riverbeds are below the first and are fed by it, then it is appropriate that the first be the "blessed riverbed" [28:30], because of the abundance of its blessedness and the height of its degree.

(22) If the lowest riverbed takes from the last degree of the "blessed riverbed," then its feeding place is the "bank of the blessed riverbed" [28:30], not its bottom or its origin.

(23) If the spirit of the Prophet is a "light-giving lamp" [33:46] and is kindled by means of the divine revelation, as God said—"We have revealed to thee a Spirit of our bidding" [42:52]—then the similitude of that from which kindling takes place is "fire."

(24) If some of those who learn from the prophets do so through sheer imitation of what they hear, while others have a share of insight, the similitude of the portion of those who imitate is "a report" [28:29], while the similitude of the portion of the insightful is "a live coal" [28:29], "a burning brand" [20:10], and "a flame" [27:7], since the possessor of tasting shares with the prophets in some states. The similitude of this sharing is "warming oneself" [28:29], since only the person who has a fire can warm himself, not the person who hears a report about fire.

(25) If the first waystation of the prophets is to climb to the world that is too holy for the murkiness of sense perception and imagination, the similitude of this waystation is the "holy riverbed" [20:12].[5]

(26) If one is only able to walk in this holy riverbed by throwing off both this world and the next world and by turning one's face toward the One, the Real—because this world and the next world are two contraries and counterparts, and because they are accidents of the luminous human substance and can be thrown off at one time and put on at another—then the similitude of throwing off the two worlds when one consecrates oneself by turning one's face toward the *Ka*ᶜ*aba* of holiness is "doffing the two sandals" [20:12].

(٢١) فإن كانت هذه الأودية دون الأول وعنها تغترف، فبالحرِىّ أن يكون الأول هو الوادى الأيمن لكثرة يمْنه وعلو درجته.

(٢٢) وإن كان الوادى الأدون يتلقى من آخر درجات الوادى الأيمن فمغترفه شاطىء الوادى الأيمن دون لجته ومبدئه.

٥ (٢٣) وإن كان روح النبى سراجاً منيراً، وكان ذلك الروح مقتبساً بواسطة وحى كما قال: «أوحينا إليك روحاً من أمرنا» فما منه الاقتباس مثاله النار،

(٢٤) وإن كان المتلقنون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه، وبعضهم على حظ من البصيرة، فمثال حظ المقلد الخبر، ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب. فإن صاحب الذوق مشارك للنبى في بعض الأحوال.

١٠ ومثال تلك المشاركة الاصطلاء. وإنما يصطلى بالنار من معه النار، لامن يسمع خبرها.

(٢٥) وإن كان أول منزل الأنبياء الترقي إلى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال، فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس.

(٢٦) وإن كان لا يمكن وطء ذلك الوادى المقدس إلا باطّراح

١٥ الكونين—أعنى الدنيا والآخرة—والتوجه إلى الواحد الحق، ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحاذيتان وهما عارضان للجوهر النورانى البشرى يمكن اطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى، فمثال اطّراحهما عند الإحرام للتوجه إلى كعبة القدس خلع النعلين.

(27) But let us climb once more to the presence of lordship. We say: If there is, in this presence, something through which the differentiated sciences are engraved upon substances receptive to it, the similitude of this thing is "the pen" [of God] [68:1, 96:4].

(28) If some of these receptive substances are prior in receiving, so that they transfer these sciences to others, their similitude is "the preserved tablet" [85:22] and "the unrolled parchment" [of God] [52:3].

(29) If there is something above the engraver of the sciences that controls it, then its similitude is "the hand" [of God] [23:88].

(30) If this presence—which comprises the hand, the tablet, the pen, and the book—has a regular hierarchy, then the similitude of this hierarchy is "the form."

(31) And if the human form is found to have a hierarchy that takes this shape, then the human form is "in the form of the All-Merciful." There is a difference between saying "in the form of the All-Merciful" and "in the form of God," because the divine mercy is that to which the Divine Presence gives form through the [human] form.[6]

(32) God showed beneficence to Adam. He gave him an abridged form that brings together every sort of thing found in the cosmos. It is as if Adam is everything in the cosmos, or an abridged transcription of the world. The form of Adam—I mean this form—is written in God's handwriting. It is a divine handwriting that is not written with letters, since God's handwriting is incomparable with writing and letters, just as His speech is incomparable with sounds and letters, His pen with wood and reed, and His hand with flesh and bone.

(33) If it were not for this mercy, human beings would not be capable of knowing their Lord, since one knows one's Lord only by knowing oneself.[7] Since this [knowing] is one of the effects of the divine mercy, Adam came to be in the form of the All-Merciful and not in the form

(٢٧) بل نترقي إلى حضرة الربوبية مرة أخرى ونقول: إن كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنتقش العلوم المفصّلة في الجواهر القابلة لها فمثاله «القلم».

(٢٨) وإن كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضها سابق إلى التلق، ومنها تنتقل إلى غيرها، فمثالها «اللوح المحفوظ» و «الرق المنشور».

(٢٩) وإن كان فوق الناقش للعلوم شيء هو مسخر فمثاله «اليد».

(٣٠) وإن كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله «الصورة».

(٣١) وإن كان يوجد للصورة الإنسية نوع ترتيب على هذه الشاكلة، فهى على صورة الرحمن. وفرق بين أن يقال «على صورة الرحمن» وبين أن يقال «على صورة الله» لأن الرحمة الإلهية هى التى صورتها الحضرة الإلهية بهذه الصورة.

(٣٢) ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة. وصورة آدم—أعنى هذه الصورة—مكتوبة بخط الله. فهو الخط الإلهى الذى ليس برقم حروف، إذ تنزه خطه عن أن يكون رقماً وحروفاً كما تنزه كلامه (عن) أن يكون صوتاً وحرفاً، وقلمه عن أن يكون خشباً وقصباً، ويده عن أن تكون لحماً وعظماً.

(٣٣) ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة ربه: إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه. فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على

of God. For the presence of divinity is different from the presence of mercy, the presence of kingship, and the presence of lordship. That is why God commanded taking refuge with all these presences, for He said, "Say: 'I take refuge with the Lord of men, the King of men, the God of men'" [114:1–3]. If it were not for this meaning, it would have been appropriate for Him to say, "in His own form." But the words mentioned in the sound *ḥadīth* are "upon the form of the All-Merciful."[8]

(34) Distinguishing the presence of kingship from the presence of divinity and lordship would call for a long explanation, so let us pass it by. And let this much of the example be sufficient for you, since this discussion is an ocean without shore. If you find yourself put off by these similitudes, then make your heart intimate with His words: "He sends down out of heaven water and the riverbeds flow each in its measure" [13:17], and with the fact that the Qurʾānic commentaries say that water is knowledge and the Qurʾān, while the riverbeds are hearts.

Conclusion and apology

(35) Do not suppose from this example and this way of striking similitudes that I permit the abolishing of outward meanings and that I believe in their nullification, so that I would say, for example, that Moses did not have two sandals, and that he did not hear God address him with the words, "Doff your two sandals!" [20:12]. God forbid! Nullifying the outward meanings is the view of the Bāṭinites, who have one blind eye and look only at one of the two worlds, not recognizing the parallel between the two or understanding its significance. In the same way, nullifying the inner mysteries is the path of the literalists. Hence, those who look only at the outward are literalists, those who look only at the inward are Bāṭinites, and those who bring the two together are perfect. This is why the Prophet said, "The Qurʾān has an outward, an inward, a limit, and a place to which one ascends." Perhaps this saying is transmitted from ʿAlī and stops with him.[9]

صورة الله: فإن حضرة الإلهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية. ولذلك أمر بالعياذ بجميع هذه الحضرات فقال: «قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس» ولولا هذا المعنى لكان ينبغي أن يقول «على صورته» واللفظ الوارد في (الحديث) الصحيح (على صورة الرحمن).

٥ (٣٤) ولأن تمييز حضرة الملك عن الإلهية والربوبية يستدعى شرحاً طويلاً، فلنتجاوزه، ويكفيك من الأنموذج هذا القدر، فإن هذا بحر لا ساحل له. فإن وجدت في نفسك نفوراً عن هذه الأمثال فآنِسْ قلبك بقوله تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» الآية، وأنه كيف ورد في التفسير أن الماء هو المعرفة والقرآن، والأودية القلوب.

خاتمة واعتذار

١٠ (٣٥) لا تظنن من هذا الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصة منى في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله «اخلع نعليك». حاش لله! فإن إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين، ولم يفهموا وجهه. كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذى يجرد الظاهر ١٥ حشوى، والذى يجرد الباطن باطنى. والذى يجمع بينهما كامل. ولذلك قال عليه السلام: «للقرآن ظاهر وباطن وحدٌّ ومطلع» وربما نقل هذا عن علىّ موقوفاً عليه.

(36) What I say is this: By the command to doff the two sandals, Moses understood throwing off the two engendered worlds. Hence, he obeyed the command outwardly by doffing the sandals and inwardly by throwing off the two worlds. This is "the crossing over"—that is, the crossing from one thing to another and from the outward to the mystery.

(37) There is a difference between people: One person hears the words of God's Messenger: "The angels do not enter a house in which there is a dog,"[10] and [yet] brings a dog into his house. He says, "The outward sense is not meant; on the contrary, what is meant is removing the dog of anger from the house of the heart, because it prevents the entrance of knowledge, which derives from the lights of angels, since anger is the ghoul of the rational faculty." Another person obeys the outward sense of the command. Then he says, "The dog is not a dog because of its form, but because of its meaning, which is predatoriness and ferocity. If it is incumbent to preserve the house, which is the resting place of the person and body, from the dog's form, then it is even more incumbent to preserve the house of the heart—the resting place of the specific true substance [of humanity]—from the doglike evil.[11] Thereby I bring together the outward and the mystery."

(38) Such a person is perfect. It is he [who is] meant by their words: "When someone is perfect, the light of his knowledge does not extinguish the light of his piety." Hence, you see that the perfect one does not allow himself to leave aside a single prescription of the *sharīʿa,* even though he has perfect insight.

(39) This is an error that makes some of the travelers slip into license and roll up the carpet of the outward statutes. It may even happen that one of them will abandon the prescribed ritual prayers and suppose that he is in perpetual prayer in his innermost consciousness. This is the same as the error of those stupid people who give themselves license by seizing on nonsensical sayings like the words of one of them, "God does not need our works," and the words of another, "The inner self is full of loathsome things and cannot be purified." They do not desire to uproot anger and appetite, since they suppose that they are commanded

(٣٦) بل أقول فهم موسى من الأمر بخلع النعلين اطّراح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً باطراح العالمين. وهذا هو «الاعتبار» أى العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر.

(٣٧) وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب» فيقتنى الكلب في البيت ويقول ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لأنه يمنع المعرفة التى هى من أنوار الملائكة: إذ الغضب غول العقل، وبين من يمتثل الأمر في الظاهر ثم يقول: الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه--وهو السبعية والضراوة--وإذا كان حفظ البيت الذى هو مقر الشخص والبدن واجباً عن صورة الكلب، فبأن يجب حفظ بيت القلب--وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص--عن شر الكلبية أولى. فأنا أجمع بين الظاهر والسر جميعاً،

(٣٨) فهذا هو الكامل: وهو المعنىّ بقولهم «الكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه». ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة.

(٣٩) وهذه مَغْلطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحة وطى بساط الأحكام ظاهراً، حتى أنه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائماً في الصلاة بسره. وهذا سوى مغلطة الحمق من الإباحية الذين مأخذهم ترّهات كقول بعضهم «إن الله غنى عن عملنا»، وقول بعضهم إن الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيته، ولا يطمع في استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه مأمور

to uproot them. This is all stupidity. All that we mentioned is the slip of the high-minded and the stumble of the traveler—he whom Satan envies and pulls down with the cord of delusion.[12]

(40) Let me return to the discussion of the two sandals. I say: The outward doffing of the sandals calls attention to the abandonment of the two engendered worlds. Hence, the similitude in the outward aspect is true, and its giving rise to the inward mystery is a reality.

(41) Those who are worthy of having their attention called through this similitude have reached the degree of the "glass," in the sense in which the glass will be discussed. Imagination, which provides the clay from which the similitude is taken, is solid and dense. It veils the mysteries and comes between you and the lights. But when the imagination is purified so that it becomes like clear glass, then it does not obstruct the lights; rather, it becomes a pointer toward the lights; or, rather, it preserves the lights from being extinguished by violent winds. The story of the "glass" will be told shortly.

(42) Know that the low, dense, imaginal world became for the prophets a glass, a niche for lights, a purifier of the mysteries, and a ladder to the highest world. Through this it comes to be known that the outward similitude is true and behind it is a mystery. Deal in the same way with the similitudes of the "mountain," the "fire," and so on.

A fine point

(43) The Messenger said, "I saw ᶜAbd al-Raḥmān ibn ᶜAwf entering the Garden crawling."[13] Do not suppose that he did not witness it with his eyesight in just this manner. On the contrary, he saw it in wakefulness, just as a sleeping person would see it in a dream, even if, for example, ᶜAbd al-Raḥmān himself was asleep in his house. Sleep has an effect on witnessings such as these because the ruling authority of the senses forces the person to turn away from the inward divine light, since the senses keep him occupied and attract him toward the world of sense perception, turning his face away from the world of the unseen and the dominion.

باستئصالهما: وهذه حماقات. فأما ما ذكرناه فهو كبوة جواد وهفوة سالك حسده الشيطان فدلاّه بحبْل الغرور.

(٤٠) وأرجع إلى حديث النعلين فأقول: ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين. فالمثال في الظاهر حق وأداؤة إلى السر الباطن حقيقة

٥ (٤١) وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى معنى الزجاجة؛ لأن الخيال الذى من طينته يتخذ المثال صلب كثيف يحجب الأسرار ويحول بينك وبين الأنوار؛ ولكن إذا صفا حتى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الأنوار، بل صار مع ذلك مؤدياً للأنوار، بل صار مع ذلك حافظاً للأنوار عن الانطفاء بعواصف الرياح. وستأتيك قصة الزجاجة.

١٠ (٤٢) فاعلم أن العالم الكثيف الخيالى السفلى صار في حق الأنبياء زجاجة ومشكاة للأنوار ومصفاء للأسرار، ومرقاة إلى العالم الأعلى. وبهذا يعرف أن المثال الظاهر حق ووراءه سر. وقس على هذا «الطّور» و «النار» وغيرهما.

دقيقة

(٤٣) إذا قال الرسول عليه السلام: «رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حَبْوًا» فلا تظنن أنه لم يشاهده بالبصر كذلك، بل رآه في يقظته كما يراه

١٥ النائم في نومه؛ وإن كان عبد الرحمن مثلاً نائماً في بيته بشخصه، فإن النوم إنما أثر في أمثال هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواس عن النور الباطن الإلهى، فإن الحواس شاغلة له وجاذبة إياه إلى عالم الحس، وصارفة وجْهه عن عالم الغيب والملكوت.

(44) But it may happen that some of the prophetic lights rise up and take control. Then the senses do not draw him to their world and do not keep him occupied. He witnesses in wakefulness what someone else would witness in a dream. But when he dwells in the utmost limit of perfection, his perception is not confined simply to the seen form. Rather, he crosses from it to the mystery. Then it is unveiled to him that faith attracts to a world that is called "the Garden," while riches and wealth attract to the present life, which is the lower world. If that which attracts to the business of this world is stronger or it resists the other attraction, then the person is blocked from journeying to the Garden. If the attraction of faith is stronger, the other attraction will result in difficulty and slowness in his journey. Hence, the similitude for this journey from the visible world is "crawling." In this way, the lights of the mysteries are disclosed to the viewer from behind the pieces of glass that are the imagination.

(45) The Messenger did not limit his judgment to ᶜAbd al-Raḥmān alone, even though his vision was restricted to him. Rather, through him he made a judgment concerning everyone whose insight is strengthened, whose faith is firm, and whose wealth becomes so abundant that it competes with faith but cannot overcome it, because the strength of faith is greater.

(46) This lets you know how the prophets see forms and how they witness the meanings behind the forms. In most cases, the meaning is prior to the inward witnessing. Then the meaning radiates from the witnessing upon the imaginal spirit, whereupon the imagination becomes imprinted with a form that parallels the meaning and resembles it. This type of revelation in wakefulness needs interpretation, just as in dreams it needs dream interpretation. That which occurs in dreams is related to the prophetic characteristics, just as [the number] one is related to forty-six,[14] while that which occurs in wakefulness is more closely related than this. I suppose that its relationship is that of one to three, since the branches of the prophetic characteristics that have been unveiled to us are confined to three, and this is one of the three kinds.[15]

(٤٤) وبعض الأنوار النبوية قد يستعلى ويستولى بحيث لا تستجره الحواس إلى عالمها ولا تشغله، فيشاهد في اليقظة ما يشاهد غيره في المنام. ولكنه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر إدراكه على محض الصورة المبصرة، بل عَبر منها إلى السر فانكشف له أن الإيمان جاذب إلى العالم الذى يعبر عنه بالجنة؛ والغنى والثروة جاذب إلى الحياة الحاضرة وهى العالم الأسفل. فإن كان الجاذب إلى أشغال الدنيا أقوى أو مقاوماً للجاذب الآخر صُدّعن المسير إلى الجنة. وإن كان جاذب الإيمان أقوى أورث عسراً وبطئاً في سيره؛ فيكون مثاله من عالم الشهادة «الحبْو». فكذلك تتجلى له أنوار الأسرار من وراء زجاجات الخيال

(٤٥) ولذلك لا يقتصر في حكمه على عبد الرحمن وإن كان إبصاره مقصوراً عليه، بل يحكم به على كل من قويت بصيرته واستحكم إيمانه، وكثرت ثروته كثرة تزاحم الإيمان لكن لا تقاومه لرجحان قوة الإيمان.

(٤٦) فهذا يعرّفك كيفية إبصار الأنبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعانى من وراء الصور. والأغلب أن يكون المعنى سابقاً إلى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح الخيالى فينطبع الخيال بصورة موازنة للمعنى محاكية له. وهذا النمط من الوحى في اليقظة يفتقر إلى التأويل، كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير. والواقع منه في النوم نسبته إلى الخواص النبوية نسبة الواحد إلى ستة وأربعين. والواقع في اليقظة نسبته أعظم من ذلك. وأظن أن نسبته إليه نسبة الواحد إلى الثلاثة. فإن [الذى] انكشف لنا من الخواص النبوية ينحصر شعبها في ثلاثة أجناس، وهذا واحد من تلك الأجناس الثلاثة.

The second pole

Clarifying the levels of the luminous human spirits; for, through knowing them, you will come to know the similitudes of the Qur'ān

(47) The first of the luminous human spirits is the sensible spirit. It is the one that receives what the five senses bring. It seems to be the root and first appearance of the animal spirit, since through it the animal becomes an animal. It is found in the suckling child.

(48) The second is the imaginal spirit. This spirit seeks to fix what the senses bring in, remembering it as something stored within itself, in order to present it to the rational spirit above it when there is need for it. This spirit is not found in the suckling child at the beginning of its growth. That is why an infant tries eagerly to take something, but when it is absent from him he forgets about it and his soul does not make him yearn for it. When he becomes a little older, he reaches a point where he cries and demands a thing even when it is hidden from him, because its form remains preserved in his imagination. This spirit is found in some animals and not in others. It is not found in the moth that pounces upon fire, aspiring for the fire because of its passionate love for the brightness of day. It supposes that the lamp is a window opened onto a place of brightness, so it throws itself upon it and is harmed by it. But when it passes by the fire and reaches darkness, it returns to the fire time after time. If it had a remembering spirit that fixed the pain conveyed to it by its senses, it would not return to it after having been harmed a single time. Thus, when a dog is beaten once with a stick, it flees when it sees the stick from afar.

(49) The third is the rational spirit through which you perceive meanings outside of the senses and imagination. This spirit is the specific human substance. It is not found in beasts or in children. The

القطب الثانى

فى بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية.

إذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن.

(٤٧) فالأول منها الروح الحساس، وهو الذى يتلقى ما تورده الحواس الخمس، وكأنه أصل الروح الحيوانى وأوله، إذ به يصير الحيوان حيواناً. وهو موجود للصبى الرضيع.

(٤٨) الثانى الروح الخيالى، وهو الذى يستثبت ما أورده الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة إليه. وهذا لا يوجد للصبى الرضيع في بداية نشوئه: ولذلك يولع بالشيء ليأخذه، فإذا غاب عنه ينساه ولاتنازعه نفسه إليه إلى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث إذا غُيّب عنه بكى وطلب [ذلك] لبقاء صورته محفوظة في خياله. وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض، ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لأنه يقصد النار لشغفه بضياء النهار: فيظن أن السراج كوة مفتوحة إلى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به. لكنه إذا جاوزه وحصل في الظلمة عاوده مرة بعد مرة. ولو كان له الروح الحافظ المستثبت لما أداه الحس إليه من الألم لما عاوده بعد أن تضرر مرة به. فالكلب إذا ضرب مرة بخشبة، فإذا رأى الخشبة بعد ذلك من بعد هرب.

(٤٩) الثالث الروح العقلى الذى به تدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسى الخاص، ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان.

objects of its perception are universal self-evident knowledge, just as we mentioned when we showed the superiority of the light of the rational faculty over the light of the eye.

(50) The fourth level is the reflective spirit. It takes pure rational knowledge and brings about combinations and pairings, deducing therefrom noble knowledge. Then, for example, when it derives two conclusions, it combines the two anew and derives another conclusion. It never ceases increasing in this manner *ad infinitum*.

(51) The fifth is the holy prophetic spirit that is singled out for the prophets and some of the friends of God. Within it are disclosed flashes of the unseen, the properties of the next world, and some of the knowledge of the dominion of the heavens and the earth, or, rather, some of the lordly knowledge that the rational and reflective spirits cannot reach. There is an allusion to this in God's words, "Even so We have revealed to thee a Spirit of Our command. Thou knewest not what the Book was, nor faith; but We made it a light, whereby We guide whom We will of Our servants" [42:52]. For it is not unlikely—O you who cling to the world of the rational faculty—that there is another stage beyond the rational faculty within which there becomes manifest that which does not become manifest to the rational faculty. In the same way, it is not unlikely that the rational faculty is a stage that lies beyond discrimination and sensation, within which marvels and wonders are unveiled that sensation and discrimination cannot reach.[16] Do not think that utmost perfection stops at your own self.

(52) If you desire a similitude of this taken from all the characteristics we witness in some people, then consider how taste in poetry, which is a kind of sensation and perception, is singled out for a single group of men. Some people are so deprived of this taste that, for them, harmonious melodies cannot be distinguished from the disharmonious. Consider also how the strength of taste within some people is so great that they derive from it music, songs, stringed instruments, and many types of musical modes which produce sadness, delight, sleep, laughter,

ومدركاته المعارف الضرورية الكلية كما ذكرناه عند ترجيح نور العقل على نور العين.

(٥٠) الرابع الروح الفكرى، وهو الذى يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة. ثم إذا استفاد نتيجتين مثلاً، ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة أخرى. ولا يزال يتزايد كذلك إلى غير نهاية.

(٥١) الخامس الروح القدسى النبوى الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى. وإليه الإشارة بقوله تعالى: «وكذلك أو حينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نوراً نهدى به» الآية. فلا يبعد أيها العاكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز. ولا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك.

(٥٢) وإن أردت مثالاً مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم عنه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة. وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغانى والأوتار وصنوف الدستانات التى منها المحزن ومنها المطرب ومنها المنوم ومنها المضحك

madness, slaying, and loss of consciousness. These effects are only strong in one who possesses the root of this taste. As for one devoid of the characteristic of taste, he also hears the sounds, but these effects are weak within him. He wonders at one who possesses ecstasy and loses consciousness. If all the rational thinkers who are masters of taste came together to make him understand the meaning of taste, they would not be able to do so. This is a similitude concerning a lowly situation, but it is near to your understanding.

(53) Use this similitude to understand the specific prophetic taste and strive to become one of those people who taste something of that spirit, for the friends of God have an ample portion of it. If you are not able to do this, then strive, through the analogies we mentioned and through the attention-calling remarks we gave as symbols, to become one of those people who have knowledge of this. If you are not able to do that, then the least you can do is [to] be one of those people who have faith in it. "God will raise up in degrees those of you who have faith and have been given knowledge" [58:11]. Knowledge is above faith, and tasting is above knowledge; [this] because tasting is a finding, but knowing is a drawing of analogies, and having faith is a mere acceptance through imitation. Therefore, have a good opinion of the people of finding and the people of gnosis.

(54) Once you have recognized these five spirits, know that, taken together, they are lights, because they make many types of existent things manifest—the sensory and imaginal among them. Even though the beasts share in certain kinds of spirit, the human being has another kind, nobler and higher. Humans were created for a more sublime and loftier objective. As for the animals, spirits were created for them only to be their instrument in the search for nourishment while they are subject to human beings. The spirits were created for human beings only to be their net in the lower world—a net with which they can catch the principles of the noble religious sciences. When a human being perceives a particular individual with the senses, the rational faculty acquires from it a general, unlimited meaning, just as we mentioned concerning the similitude of ᶜAbd al-Raḥmān ibn ᶜAwf crawling. Since you now know these five spirits, let us return to the presentation of the similitudes.

ومنها المجنن ومنها القاتل، ومنها الموجب للغشى. وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق. وأما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والغش. ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه. فهذا مثال في أمر خسيس لكنه قريب إلى فهمك.

(٥٣) فقس به الذوق الخاص النبوى واجتهد أن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلك الروح: فإن للأولياء منه حظاً وافراً. فإن لم تقدر فاجتهد أن تصير بالأقيسة التى ذكرناها والتنبيهات التى رمزنا إليها من أهل العلم بها. فإن لم تقدر فلا أقل من أن تكون من أهل الإيمان بها: و «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات». والعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم. فالذوق وجدان والعلم قياس. والإيمان قبول مجرد بالتقليد. وحسّن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان.

(٥٤) فإذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فاعلم أنها بجملتها أنوار لأنها تظهر أصناف الموجودات، والحسى والخيالى منها، وإن كان يشارك البهائم في جنسها، لكن الذى للإنسان منه نمط آخر أشرف وأعلى؛ وخلق الإنسان لأجل غرض أجلّ وأسمى. أما الحيوانات فلم يخلق ذلك لها إلا ليكون آلتها في طلب غذائها في تسخيرها للآدمى. وإنما خلق للآدمى ليكون شبكة له يقتنص بها من العالم الأسفل مبادئ المعارف الدينية الشريفة. إذ الإنسان إذا أدرك بالحس شخصاً معيناً اقتبس عقله منه معنى عاماً مطلقاً كما ذكرنا في مثال حبو عبد الرحمن بن عوف. وإذا عرفت هذه الأرواح الخمسة فلنرجع إلى عرض الأمثلة.

A clarification of the similitudes of this verse

(55) Know that drawing a parallel between these five spirits and the niche, the glass, the lamp, the tree, and the olive can be a long discussion. But I will be brief and confine it to calling attention to the path of drawing parallels. I say:

(56) As for the sensible spirit, when you consider its specific characteristic, you find that its lights come out of numerous holes, like the two eyes, the two ears, the two nostrils, and so forth. Hence, the most suitable similitude for this spirit in the visible world is the niche.

(57) As for the imaginal spirit, we find that it has three characteristics: First is that it derives from the clay of the dense low world, because the imaginalized thing possesses measure [and] shape, [has] specified and confined directions, and is near or far relative to the one who does the imagining. A characteristic of a dense thing that is described by the attributes of bodies is that it veils the pure rational lights, which are incomparable with being described in terms of directions, measures, nearness, and farness.

(58) The second characteristic is that when this dense imagination is purified, refined, polished, and organized, it becomes parallel to the rational meanings and points toward their lights. It does not obstruct the light that radiates from the meanings.

(59) The third characteristic is that, at the beginning, imagination is much needed, because through it one can organize rational knowledge so that knowledge will not be agitated, shaken up, and scattered with a scattering that eliminates the organization. What a wonderful help are the imaginal similitudes for rational knowledge!

(60) We find these three characteristics in relation to the seen lights of the visible world only in glass. Originally, glass is a dense substance, but once it is purified and made clear, it does not veil the light

بيان أمثلة هذه الآية

(٥٥) اعلم أن القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله، لكنى أو جزه وأقتصر على التنبيه على طريقه فأقول:

(٥٦) أما الروح الحساس فإذا نظرت إلى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثُقب عدة كالعينين والأذنين والمنخرين وغيرها. وأوفق مثال له من عالم الشهادة المشكاة.

(٥٧) وأما الروح الخيالى فنجد له خواص ثلاثاً: إحداها: أنه من طينة العالم السفلى الكثيف: لأن الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة. وهو على نسبة من المتخيل من قرب أو بعد. ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الأجسام أن يحجب عن الأنوار العقلية المحضة التى تتنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد.

(٥٨) الثانية: أن هذا الخيال الكثيف إذا صفىّ ودقق وهذّب وضبط صار موازياً للمعانى العقلية ومؤدياً لأنوارها، غير حائل عن إشراق نورها منها

(٥٩) الثالث: أن الخيال في بداية الأمر محتاج إليه جداً ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشاراً يخرج عن الضبط. فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية.

(٦٠) وهذه الخواص الثلاث لا نجدها في عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلا للزجاجة: فإنها في الأصل من جوهر كثيف لكن صُفىّ ورقق حتى

of the lamp. Rather, it conveys the light in a proper manner. Furthermore, it protects the light from being extinguished by violent winds and rough movements. Glass, therefore, is the first similitude for the imaginal spirit.

(61) As for the third spirit—the rational spirit through which perception of noble, divine knowledge takes place—the manner of using the lamp as a similitude for it is not hidden from you. You came to know this in the earlier clarification of the fact that the prophets are light-giving lamps.[17]

(62) As for the fourth spirit—the reflective spirit—one of its specific characteristics is that it begins with a single root and then branches off from it into two branches. Then from each branch grow two branches, and so on until the branches of rational divisions become many. Then, at last, it reaches conclusions that are its fruits. These fruits then go back and become seeds for similar fruits, because some of them can fertilize others so that they continue to bear fruits beyond them. This is similar to what we mentioned in the book *The Just Balance*.[18] Hence, it is most appropriate that in this world the similitude of the reflective spirit be the tree.

(63) Since the fruits of the reflective spirit are a matter within which the lights of knowledge may be augmented, fixed, and given subsistence, it is appropriate that the likeness that is used not be the quince, apple, pomegranate, or other [kinds of] trees. But, among all the trees, the olive tree specifically is used, because the quintessence of its fruit is olive oil, which is the matter for lamps. Out of all oils, olive oil is singled out for the specific characteristic of having a great deal of radiance with little smoke.

(64) If cattle and trees that have many offspring and much fruit are called "blessed," then it is even more worthy to call that tree whose fruit does not end at a defined limit a "blessed tree" [24:35].

(65) If the branches of pure rational thoughts cannot be ascribed to directions [or to] nearness and farness, then it is appropriate that the tree be "neither of the East nor the West" [24:35].

لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه، ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة. فهى أول مثال له.

(٦١) وأما الثالث وهو الروح العقلى الذى به إدراك المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح. وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون الأنبياء سُرُجاً منيرة

(٦٢) وأما الرابع وهو الروح الفكرى فمن خاصيته أنه يبتدئ من أصل واحد ثم تتشعب منه شعبتان، ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية، ثم يفضى بالآخرة إلى نتائج هى ثمراتها. ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذوراً لأمثالها: إذ يمكن أيضاً تلقيح بعضها بالبعض حتى يتمادى إلى ثمرات وراءها كما ذكرناه في كتاب القسطاس المستقيم، فبالحرِىّ أن يكون مثاله من هذا العالم السجرِة.

(٦٣) وإذ كانت ثمراته مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها وبقائها فبالحرِىّ ألاتمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها، بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصة: لأن لب ثمرها هو الزيت الذى هو مادة المصابيح، ويختص من سائر الأدهان بخاصية زيادة الإشراق مع قلة الدخان.

(٦٤) وإذا كانت الماشية التى يكثر نسلها والشجرة التى تكثر ثمرتها تسمى مباركة، فالتى لا يتناهى ثمرتها إلى حد محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة.

(٦٥) وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد، فبالحرِىّ أن تكون لا شرقية ولا غربية.

(66) The fifth spirit is the holy prophetic spirit ascribed to the friends of God when it is in the utmost degree of purity and nobility.

(67) The reflective spirit is divided into [two kinds:] a sort that needs instruction, awakening, and help from the outside so that it may continue partaking of many types of knowledge; and another sort that has such intense purity that it is, as it were, awakened by itself without help from the outside. It is most appropriate that the one that is pure and has reached full preparedness be referred to by the words, "Its oil would well-nigh but shine, even if no fire touched it" [24:35], since among the friends of God are those whose light would all but shine so that they could all but dispense with the help of the prophets. And among the prophets are those who could all but dispense with the help of the angels. This similitude is suitable for this kind.

(68) When these lights are ranked in levels, one on top of the other, then the sensory spirit is the first. It is like the preparation and introduction to the imaginal spirit, since the imaginal cannot be conceived of as being placed in its situation except after the sensory. The reflective and rational spirits come after these two. Hence, it is most appropriate that the glass be like the locus for the lamp and the niche like the locus for the glass. Hence, the lamp is in a glass and the glass is in a niche. Since all of them are lights, one above the other, it is appropriate that they be "light upon light" [24:35].

A conclusion

(69) This similitude becomes clear only to the hearts of those who have faith or to the hearts of the prophets and the friends of God, not to the hearts of the unbelievers. After all, by "guidance" is meant light. That which is kept away from the path of guidance is falsehood and darkness—or, rather, it is more intense than darkness, because darkness does not guide to falsehood any more than it guides to truth.

(٦٦) وأما الخامس: وهو الروح القدسى النبوى المنسوب إلى الأولياء إذا كان في غاية الصفاء والشرف

(٦٧) وكانت الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم وتنبيه ومدد من خارج حتى يستمر في أنواع المعارف، وبعضها يكون في شدة الصفاء كأنه يتنبه بنفسه من غير مدد من خارج، فبالحرِىّ أن يعبر عن الصافي البالغ الاستعداد بأنه يكاد زيته يضيء، ولو لم تمسسه نار: إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدد الأنبياء؛ وفي الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة. فهذا المثال موافق لهذا القسم

(٦٨) وإذا كانت هذه الأنوار مترتبة بعضها على بعض: فالحسى هو الأول؛ وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالى، إذ لا يتصور الخيالى إلا موضوعاً بعده؛ والفكرى والعقلى يكونان بعدهما؛ فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة: فيكون المصباح في زجاجة، والزجاجة في مشكاة.وإذ كانت هذه كلها أنواراً بعضها فوق بعض فبالحرِىّ أن تكون نوراً على نور.

خاتمة

(٦٩) هذا المثال إنما يتضح لقلوب المؤمنين أو لقلوب الأنبياء والأولياء لا لقلوب الكفار: فإن النور يراد للهداية. فالمصروف عن طريق الهدى باطل وظلمة، بل أشد من الظلمة؛ لأن الظلمة لا تهدى إلى الباطل كما لا تهدى إلى الحق.

(70) The rational faculties of the unbelievers are inverted, and so are the rest of their faculties of perception, and these faculties help one another in leading them astray. Hence, a similitude of them is like a man "in a fathomless ocean covered by a wave above which is a wave above which are clouds, darknesses piled one upon the other" [24:40]. The "ocean" and the "fathomless" are this world, because within it are destructive dangers, harmful occupations, and blinding murkiness.

(71) The first "wave" is the wave of the appetites which call out to the bestial attributes, occupation with sensory pleasures, and achievement of the wishes of this world, so that people will eat and enjoy just as cattle eat. It is appropriate that this wave be something dark, because "love for a thing makes blind and deaf."[19]

(72) The second "wave" is the wave of the attributes of predatoriness, which send forth anger, enmity, hatred, malice, envy, boastfulness, vainglory, and arrogance. It is appropriate that it be something dark, because anger is the ghoul of the rational faculty. And it is appropriate that this be the higher wave, because more often than not anger takes control away from the appetites so that, when one is furious, this distracts from the appetites and makes one heedless of the appetitive pleasures. However, appetite can never overcome a furious anger.

(73) As for "clouds," they are the loathsome beliefs, lying opinions, and corrupt imaginings that have veiled the unbelievers from faith, knowledge of the Real, and the gaining of brightness through the light of the sun of the Qurʾān and the rational faculty. The specific characteristic of clouds is that they veil the radiance of sunlight. Since each of these is something dark, it is appropriate that they be "darknesses piled one upon the other" [24:40].

(74) Since these darknesses veil the knowledge of nearby things—to say nothing of faraway things—this explains why unbelievers are veiled from knowing the wonders of the states of the Prophet, despite

(٧٠) وعقول الكفار انتكست، وكذلك سائر إدراكاتهم وتعاونت على الإضلال في حقهم. فمثالهم كرجل في «بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض». والبحر واللّجيّ هو الدنيا بما فيها من الأخطار المهلكة والأشغال المردية والكدورات المعمية.

٥ (٧١) والموج الأول موج الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الأوطار الدنيوية، حتى [إنهم] يأكلون ويتمتعون كما تأكل الأنعام. وبالحرِيّ أن يكون هذا الموج مظلماً لأن حب الشيء يعمى ويُصم.

(٧٢) والموج الثانى موج الصفات السَّبُعِية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر. وبالحرى أن يكون مظلماً ١٠ لأن الغضب غول العقل. وبالحرى أن يكون هو الموج الأعلى: لأن الغضب في الأكثر مستول على الشهوات حتى إذا هاج أذهل عن الشهوات وأغفل عن اللذات المشتهاة. وأما الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً.

(٧٣) وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة، والظنون الكاذبة، والخيالات الفاسدة التى صارت حجباً بين الكافرين وبين الإيمان ومعرفة الحق والاستضاءة ١٥ بنور شمس القرآن والعقل: فإن خاصية السحاب أن يحجب إشراق نور الشمس. وإذا كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون ظلمات بعضها فوق بعض.

(٧٤) وإذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الأشياء القريبة فضلاً عن البعيدة، ولذلك حجب الكفار عن معرفة عجائب أحوال النبى عليه السلام

the nearness of his availability and his manifestation with the least pondering. Hence, it is appropriate that this be referred to with [these words:] "When he puts forth his hand, you can hardly see it" [24:40].

(75) Since the source of all lights is the First Light, the Real—as
5 was clarified earlier—then it is appropriate that each person who has realized the unity of God believe firmly that "to whomsoever God assigns no light, no light has he" [24:40]. This amount of the mysteries of this verse is sufficient for you, so be satisfied with it.

مع قرب متناوله وظهوره بأدنى تأمل، فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لوأخرج يده لم يكد يراها.

(٧٥) وإذا كان منبع الأنوار كلها من النور الأول الحق كما سبق بيانه، فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

٥ فيكفيك هذا القدر من أسرار هذه الآية فاقنع به.

The Third Chapter

Concerning the meaning of the Prophet's words:
"God has seventy veils of light and darkness;
were He to lift them, the august glories of His face
would burn up everyone whose eyesight perceived Him"

(1) One version [of this *ḥadīth*] has "seven hundred veils" while another has "seventy thousand." I say:

(2) God discloses Himself to His Essence in His Essence. Without doubt, the "veil" is understood in relation to the thing that is veiled. The
5 veiled among the creatures are of three kinds: those who are veiled by darkness alone, those who are veiled by sheer light, and those who are veiled by light along with darkness.

(3) The types of these kinds are many, and I will verify their multiplicity. With difficulty, I could probably confine them to seventy; but I put
10 no confidence in the delineation and confinement that appear to me, since I do not know whether or not this is what is meant by the *ḥadīth*. As for confining them to seven hundred or seventy thousand, only the prophetic faculty can do that, although it is apparent—it seems to me—that these numbers are mentioned to indicate multiplicity, not to delineate. It is
15 often customary to mention a number not with the desire to confine, but rather to indicate multiplicity. And God knows best the verification of this, for that is outside human capacity. The only thing I can do now is to acquaint you with these kinds and with some of the types of each kind.[1] Hence, I say:

الفصل الثالث

في معنى قوله عليه السلام: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحَات وجهه كل من أدركه بصرة»

(١) وفي بعض الروايات سبعمائة، وفي بعضها سبعين ألفاً: فأقول:

(٢) إن الله تعالى متجلٍّ في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة؛ وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من حجب بمجرد الظلمة؛ ومنهم من حجب بالنور المحض؛ ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة

(٣) وأصناف هذه الأقسام كثيرة أتحقق كثرتها، ويمكنني أن أتكلف حصرها في سبعين، لكن لاأثق بما يلوح لى من تحديد وحصر، إذ لا أدرى أنه المراد بالحديث أم لا. أما الحصر إلى سبعمائة وسبعين ألفاً فذلك لا يستقل به إلا القوة النبوية، مع أن ظاهر ظنى أن هذه الأعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد؛ وقد تجرى العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل التكثير. والله أعلم بتحقيق ذلك، فذلك خارج عن الوسع. وإنما الذى يمكننى الآن أن أعرفك هذه الأقسام وبعض أصناف كل قسم فأقول:

The first kind

(4) They are veiled by sheer darkness. They are the atheists, those who do not have faith in God and the Last Day. They love life in this world more than the next world because they do not have faith in the next world at all. These people are of two types.

5 (5) One type look [for their fulfillment by] searching for the cause of the world. Hence, they turn it over to nature. But nature consists of a quality firmly embedded and adhering in bodies. Bodies are dark, because they do not have knowledge and perception. They have no awareness of themselves and of what proceeds from them, and they have 10 no light perceptible to outward eyesight.

(6) The second type are occupied with themselves and do not attend to searching for the cause [of the world]. Rather, they live the life of the beasts. Their veil is their murky souls and dark appetites. There is no darkness more intense than caprice and the soul. That is why God said, 15 "Hast thou seen him who has taken caprice to be his god?" [25:43]. And the messenger of God said, "Caprice is the most hateful god worshipped on earth."[2]

(7) The second type are divided into groups. One group supposes that the ultimate end of searching in this world is to achieve wishes, to obtain 20 objects of appetite, and to attain bestial pleasures by means of women, food, and clothing.[3] These people are the servants of pleasure. They worship it, search for it, and believe firmly that obtaining it is the highest felicity. They are pleased for their souls to be on the level of the beasts—or, rather, more debased than the beasts. What darkness is more intense 25 than that? Hence, these people have been veiled by sheer darkness.

(8) Another group [of the second type] sees the highest felicity in domination, taking control, killing, capturing, and imprisoning. This is the path of the nomads, Kurds, and many stupid people. They are veiled by

القسم الأول

(٤) وهم المحجوبون بمحض الظلمة، وهم الملحدة الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر. وهم الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة لأنهم لا يؤمنون بالآخرة أصلاً وهؤلاء صنفان:

(٥) صنف تشوّف إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله إلى الطبع: والطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالّة فيها؛ وهى مظلمة إذ ليس لها معرفة وإدراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها؛ وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضاً.

(٦) والصنف الثانى: هم الذين شغلوا بأنفسهم ولم يفرغوا لطلب السبب أيضاً، بل عاشوا عيش البهائم، فكان حجابهم نفوسهم الكدرة، وشهواتهم المظلمة، ولا ظلمة أشد من الهوى والنفس: ولذلك قال الله تعالى: «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه» وقال [رسول الله صلى الله عليه وسلم] «الهوى أبغض إله عبد في الأرض».

(٧) وهؤلاء انقسموا فرقاً: فرقة زعمت أن غاية الطلب في الدنيا هى قضاء الأوطار ونيل الشهوات وإدراك اللذات البهيمية من منكح ومطعم وملبس. فهؤلاء عبيد اللذة، يعبدونها ويطلبونها ويعتقدون أن نيلها غاية السعادات: رضوا لأنفسهم أن يكونوا بمنزلة البهائم بل أخس منها. وأى ظلمة أشد من ذلك؟ فقد حجب هؤلاء بمحض الظلمة.

(٨) وفرقة رأت أن غاية السعادات هى الغلبة والاستيلاء والقتل والسبى والأسر، وهذا مذهب الأعراب والأكراد وكثير من الحمق، وهم محجوبون بظلمة

the darkness of the predatory attributes because these attributes rule over them and because, when these attributes attain their goal, that is the greatest of pleasures. These people are satisfied to be at the level of predatory animals, or even more debased.

(9) A third group [of the second type] sees the highest felicity in the abundance of property and the extension of ease. After all, property is an instrument to achieve the object of appetite. Through it, the human being attains the ability to achieve wishes. Hence, these people aspire to gather property; to increase estates, land, valuable horses, cattle, and farmland, and to hoard dinars in the earth. Hence, you will see one of them striving throughout life—embarking on great dangers in the deserts, on journeys, and in the oceans to gather possessions with which he is niggardly toward himself, to say nothing of others. These are the ones meant by the words of the Prophet: "The slave of the dirham is miserable; the slave of the dinar is miserable."[4] What darkness is greater than that which deceives the human being? Gold and silver are two stones that are not desired in themselves. When wishes are not achieved through them and they are not spent, then they are just like pebbles, and pebbles are just like them.

(10) A fourth group [of the second type] climbs from the ignorance of these people and pretends to possess the rational faculty. They suppose that the highest felicity is the expansion of honor and fame, the spread of reputation, a multiplicity of followers, and the influence of the command that is obeyed. Hence, you see that their only concern is eye service and cultivation of the things upon which observers cast their glance. One of them may go hungry in his house and suffer harm so that he can spend his wealth on clothes with which to adorn himself so that no one will look at him with the eye of contempt when he goes out. The types of these people are beyond count. All of them are veiled from God by the sheer darkness that is their own dark souls.

(11) There is no sense mentioning each and every one of the groups after calling attention to their [general] kinds.

(12) Included among these people is a community that says with their tongues, "There is no god but God." However, it may happen that fear causes them to say this, or they do so to show off and adorn themselves to the Muslims, or to seek provisions from their wealth, or

الصفات السَّبُعية لغلبتها عليهم وكون إدراكها مقصودَها أعظم اللذات. وهؤلاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السباع بل أخس.

(٩) وفرقة ثالثة رأت أن غاية السعادات كثرة المال واتساع اليسار لأن المال هو آلة قضاء الشهوات كلها، وبه يحصل للإنسان الاقتدار على قضاء الأوطار. فهؤلاء همتهم جمع المال واستكثار الضياع والعقار والخيل المسوّمة والأنعام والحرث وكنز الدنانير تحت الأرض. فترى الواحد يجتهد طول عمره يركب الأخطار في البوادى والأسفار والبحار ويجمع الأموال ويشح بها على نفسه فضلاً عن غيره: وهم المرادون بقوله عليه السلام: «تَعِس عبد الدراهم، تعس عبد الدنانير». وأى ظلمة أعظم مما يُلبّس على الإنسان؟ إن الذهب والفضة حجران لا يرادان لأعيانهما. وهى إذا لم يقض بها الأوطار ولم تنفق فهى والحصباء بمثابة، والحصباء بمثابتها.

(١٠) وفرقة رابعة ترقت عن جهالة هؤلاء وتعاقلت، وزعمت أن أعظم السعادات في اتساع الجاه والصيت وانتشار الذكر وكثرة الأتباع ونفوذ الأمر المطاع. فتراها لاهمّ لها إلا المراءاة وعمارة مطارح أبصار الناظرين: حتى إن الواحد قد يجوع في بيته ويحتمل الضر ويصرف ماله إلى ثياب يتجمل بها عند خروجه كى لا ينظر إليه بعين الحقارة. وأصناف هؤلاء لا يحصون، وكلهم محجوبون عن الله تعالى بمحض الظلمة وهى نفوسهم المظلمة.

(١١) ولا معنى لذكر آحاد الفِرَق بعد وقوع التنبيه على الأجناس.

(١٢) ويدخل في جملة هؤلاء جماعة يقولون بلسانهم «لا إله إلا الله»، لكن ربما حملهم على ذلك خوف أو استظهار بالمسلمين وتجمل بهم أو استمداد من

to be zealous in helping the religion of their fathers. If this saying does not cause these people to do good works, then it does not bring them out of the darknesses into light. Rather, "their protectors are idols, that bring them out from the light into the darknesses" [2:257]. As for one in whom the saying has an effect so that his ugly act is ugly to him and his beautiful act makes him happy, then he comes out from pure darkness, even if he performs many acts of disobedience.

The second kind

(13) They are a company of people veiled by light along with darkness, and they are of three types: a type whose darkness grows out of the senses, a type whose darkness grows out of the imagination, and a type whose darkness grows out of corrupt rational comparisons.

(14) The first type are those veiled by sensory darkness. They [comprise] several companies of people, none of whom fails to pass beyond attending to his own soul to strive at becoming godlike and to look forward to knowledge of his lord. The first of their degrees is the worship of idols; the last of them is dualism; and between [these] two are many degrees.[5]

(15) The first company of people [just mentioned] are the worshippers of idols. They know in a general way that they have a lord whom they must prefer over their dark souls. They believe firmly that their lord is mightier than everything. However, the darkness of the senses veils them from passing beyond the world perceived by the senses. Hence, they make from the most precious of substances—like gold, silver, and rubies—figures formed in the most beautiful of forms, and then take them as gods. These people are veiled by the light of might and beauty. Might and beauty are among the attributes of God and His lights. However, they affix these attributes to bodies perceived by the senses. The darkness of the senses blocks them from [knowing] this because—as was said earlier—compared to the spiritual, rational world, sensory perception is dark.[6]

مالهم؛ أو لأجل التعصب لنصرة مذهب الآباء. فهؤلاء إذا لم تحملهم هذه الكلمة على العمل الصالح فلا تخرجهم الكلمة من الظلمات إلى النور، بل «أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات». أما من أثرت فيه الكلمة بحيث ساءته سيئته وسرته حسنته فهو خارج عن محض الظلمة وإن كان كثير المعصية.

القسم الثانى

(١٣) طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف: صنف منشأ ظلمتهم من الحس، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال، وصنف منشأ ظلمتهم من مقايسات عقلية فاسدة.

(١٤) الصنف الأول المحجوبون بالظلمة الحسية، وهم طوائف لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه وعن التأله والتشوف إلى معرفة ربه. وأول درجاتهم عبدة الأوثان وآخرهم الثنوية، وبينهما درجات.

(١٥) فالطائفة الأولى عبدة الأوثان: علموا على الجملة أن لهم رباً يلزمهم إيثاره على نفوسهم المظلمة، واعتقدوا أن ربهم أعز من كل شيء ولكن حجبتهم ظلمة الحس عن أن يجاوزوا العالم المحسوس فاتخذوا من أنفس الجواهر كالذهب والفضة والياقوت أشخاصاً مصورة بأحسن الصور واتخذوها آلهة. فهؤلاء محجوبون بنور العزة والجمال. والعزة والجمال من صفات الله وأنواره، ولكنهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة وصدهم عن ذلك ظلمة الحس، فإن الحس ظلمة بالإضافة إلى العالم الروحانى العقلى كما سبق.

(16) The second company of people are a community of the furthest Turks. They have neither a religious creed nor a revealed law, and they believe firmly that they have a lord and that he is the most beautiful of things. When they see a human having the utmost degree of beauty—or a tree, or a horse, or something else—they prostrate themselves before it and say, "This is our lord!" These people are veiled by the light of beauty, along with the darkness of the senses. They are more able to enter into observing light than the worshippers of idols because they worship beauty that is not limited to a specific individual. They do not single out any specific thing for beauty. Moreover, they worship natural beauty, not what is made for them and by their own hands.

(17) A third company of people say, "Our lord must be luminous in his own essence, splendid in his form, possessor of authority in himself, awe-inspiring in his presence, and unbearable to be near." However, he must be perceived by the senses because, in their view, what is not perceived by the senses has no meaning. Then they find that fire has this quality and they worship it, taking it as a lord. They are veiled by the lights of ruling authority and splendor, which are among the lights of God.[7]

(18) A fourth company of people suppose as follows: "We take control of fire through lighting and extinguishing flames, so it is under our free disposal and is not fitting for divinity. On the contrary, that which is [fitting for divinity] has these attributes and [yet] is not under our free disposal, though we are under its free disposal; and it is also described by highness and elevation." At the same time, the sciences of celestial bodies and of the influences ascribed to these bodies are well known among them. Hence, some of these people worship Sirius, some worship Jupiter, and some worship other stars, in keeping with the many influences that they firmly believe to be in the celestial bodies. All of them are veiled by the lights of highness, radiance, and taking control, which are among the lights of God.

(19) A fifth company support the approach of those people but say, "Our lord must not be branded by smallness and largeness in relation to the many luminous substances; rather, he must be the greatest of

(١٦) الطائفة الثانية جماعة من أقاصى الترك ليس لهم ملة ولا شريعة يعتقدون أن لهم رباً وأنه أجملُ الأشياء، فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو شجراً أو فَرَساً أو غير ذلك سجدوا له وقالوا إنه ربنا. فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس، وهم أدخل في ملاحظة النور من عبدة الأوثان لأنهم
٥ يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص فلا يخصصونه بشيء؛ ثم يعبدون الجمال المطبوع لا المصنوع من جهتهم وبأيديهم.

(١٧) وطائفة ثالثة قالوا ينبغى أن يكون ربنا نورانياً في ذاته بهيّاً في صورته، ذا سلطان في نفسه، مهيباً في حضرته، لا يطاق القرب منه، ولكن ينبغى أن يكون محسوساً؛ إذ لا معنى لغير المحسوس عندهم. ثم وجدوا النار
١٠ بهذه الصفة فعبدوها واتخذوها رباً. فهؤلاء محجوبون بنور السلطنة والبهاء: وكل ذلك من أنوار الله تعالى.

(١٨) وطائفة رابعة زعموا أن النار نستولى عليها نحن بالإشعال والإطفاء، فهى تحت تصرفنا فلا تصلح للإلهية، بل ما يكون بهذه الصفات ولم يكن تحت تصرفنا ثم نكون نحن تحت تصرفه ويكون مع ذلك موصوفاً بالعلو والارتفاع.
١٥ ثم كان المشهور فيما بينهم علم النجوم وإضافة التأثيرات إليها. فمنهم من عبد الشّعرَى، ومنهم من عبد المُشْتَرى إلى غير ذلك من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات. فهؤلاء محجوبون بنور العلو والإشراق والاستيلاء، وهى من أنوار الله تعالى.

(١٩) وطائفة خامسة ساعدت هؤلاء في المأخذ ولكن قالت لا ينبغى أن
٢٠ يكون ربنا موسوماً بالصغر والكِبَر بالإضافة إلى الجواهر النورانية، بل ينبغى

them." Hence, they worship the sun, saying, "She is greater!" They are veiled by the light of magnificence, together with the remaining lights, and with the darkness of sensory perception.

(20) A sixth company climb beyond these people and say, "The sun
5 does not possess all light alone, since others also have lights. And it is not appropriate that the lord have a partner in his luminosity." Hence, they worship unlimited light, which brings together all the lights of the world. They suppose that this is the lord of the world and that all good things are ascribed to it. Then they saw that there is evil in the world, [and]
10 they did not consider it beautiful to ascribe it to their lord, declaring him devoid of evil. Thus, they set up a struggle between their lord and darkness, and they turn the world over to light and darkness. Sometimes they call the two Yazdān and Ahriman.[8] These are the dualists.

(21) This amount is sufficient to alert you to this first type, who are
15 many more than these.

(22) The second type are those veiled by some lights along with the darkness of imagination. They are those who have passed beyond the senses. They establish something beyond sensory things, but they are not able to pass beyond imagination. Hence, they worship an existent thing
20 that sits upon the throne.[9]

(23) The most debased of them in level are the Mujassima.[10] Then comes every type of Karrāmiya.[11] It is not possible for me to explain their doctrines and paths, so there is no benefit in listing them. The loftiest of them in degree are those who negate corporeality and all its accidental
25 qualities except the direction specified as "up." This is because something that is not related to directions and is not described as outside or inside the world is not, in their view, an existent thing, since it cannot be imagined. They do not perceive that the first degree of rational objects is to pass beyond ascription to the directions.[12]

30 (24) The third type are those who are veiled by the divine lights along with dark, corrupt, rational comparisons. They worship a hearing, seeing, speaking, knowing, powerful, desiring, living god who [cannot be described]

أن يكون أكبرها، فعبدوا الشمس وقالوا هى أكبر. فهؤلاء محجوبون بنور الكبرياء مع بقية الأنوار مقروناً بظلمة الحس.

(٢٠) وطائفة سادسة ترقّوا عن هؤلاء فقالوا: النور كله لا ينفرد به الشمس بل لغيرها أنوار، ولا ينبغى للرب شريك في نورانيته فعبدوا النور المطلق الجامع لجميع أنوار العالم وزعموا أنه رب العالم والخيرات كلها منسوبة إليه. ثم رأوا في العالم شروراً فلم يستحسنوا إضافتها إلى ربهم تنزيهاً له عن الشر، فجعلوا بينه وبين الظلمة منازعة، وأحالوا العالم إلى النور والظلمة، وربما سموهما «يزدان» و«أهرمن»، وهم الثنوية.

(٢١) فيكفيك هذا القدر تنبيهاً على هذا الصنف، فهم أكثر من ذلك.

(٢٢) الصنف الثانى المحجوبون ببعض الأنوار مقروناً بظلمة الخيال، وهم الذين جاوزا الحس، وأثبتوا وراء المحسوسات أمراً، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال، فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش.

(٢٣) وأخسهم رتبة المجسّمة ثم أصناف الكرّامية بأجمعهم. ولا يمكننى شرح مقالاتهم ومذاهبهم فلا فائدة في التكثير. لكن أرفعهم درجة مَنْ نَفَى الجسمية وجميع عوارضها إلا الجهة المخصوصة بجهة فوق: لأن الذى لا ينسب إلى الجهات ولا يوصف بأنه خارج العالم ولا داخله لم يكن عندهم موجوداً إذ لم يكن متخيلاً. ولم يدركوا أن أول درجات المعقولات تجاوزُ النسبة إلى الجهات.

(٢٤) الصنف الثالث المحجوبون بالأنوار الإلهية مقرونة بمقايسات عقلية فاسدة مظلمة فعبدوا إلها سميعاً بصيراً متكلماً عالماً قادراً مريداً حياً، منزهاً عن

with directions. But they understand these attributes in keeping with how they stand in relation to their own attributes. One of them may say explicitly that his [god's] speech is sounds and letters like our speech. Another may climb higher and say, "No, rather it is like the speech of our own soul—there are neither sounds nor letters." This is why, when the reality of hearing, seeing, and life is demanded from them, they fall back on declaring similarity in respect to the meaning, although verbally they deny the reality, since in no way do they perceive the meanings of these ascriptions in respect to God. This is the reason why they say about His desire, "It is temporally originated, like our desire; it is a seeking and an intending, like our intending." These are well-known doctrines, and there is no need to go into their details.[13]

(25) These people are veiled by a certain amount of the lights together with the darkness of rational comparisons. All of them are types belonging to the second kind, who are veiled by light along with darkness. And God alone grants success.

The third kind

(26) They are veiled by sheer lights. They are of many types, and it is not possible to enumerate them. I will, however, allude to three of their types.

(27) The first is a company of people who come to know the meanings of the attributes through verification. They perceive that ascribing the names "speaking," "desiring," "powerful," "knowing," and so forth to His attributes is not like ascribing them to human beings. They avoid making Him known through these attributes and come to know Him in relation to the creatures, just as Moses made known in answer to the words of Pharaoh: "And what is the Lord of the worlds?" [26:23]. They reply, "The Lord, who is too holy for and incomparable with the meanings of these attributes, is the Mover and Governor of the heavens."[14]

الجهات، لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم. وربما صرّح بعضهم فقال: «كلامه صوت وحرف ككلامِنَا». وربما ترقي بعضهم فقال: «لا بل هو كحديث نفسنا ولا هو صوت ولا حرف». وكذلك إذا طولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى وإن أنكروها باللفظ إذ لم يدركوا أصلاً معانى هذه الإطلاقات في حق الله تعالى. ولذلك قالوا في إرادته إنها حادثة مثل إرادتنا. وإنها طلب وقصد مثل قصدنا. وهذه مذاهب مشهورة فلاحاجة إلى تفصيلها.

(٢٥) فهؤلاء محجوبون بجملة من الأنوار مع ظلمة المقايسات العقلية. فهؤلاء كلهم أصناف القسم الثانى الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة. وبالله التوفيق.

القسم الثالث

(٢٦) ثم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف ولا يمكن إحصاؤهم: فأشير إلى ثلاثة أصناف منهم.

(٢٧) الأول طائفة عرفوا معانى الصفات تحقيقاً وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر؛ فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرّف موسى عليه السلام في جواب قول فرعون: «وما رب العالمين» فقالوا إن الرب المقدّس المنزّه عن معانى هذه الصفات هو محرّك السموات ومدبرها.

(28) The second type climbs beyond these people in the respect that it becomes manifest to them that there is multiplicity in the heavens and that the mover of each specific heaven is a different existent thing called an "angel," of whom there are many. The angels' relationship with the divine lights is that of the stars.[15] Furthermore, it appears to these people that these heavens are inside another celestial sphere that moves all of them by its movement once in a day and a night. Hence, the Lord is the mover of the furthest celestial body that envelops all the celestial spheres, since plurality is rejected as pertaining to the Lord.[16]

(29) The third type climbs beyond these and says, "Putting bodies into movement by means of direct contact necessitates that there be a service rendered to the Lord of the worlds: worship of Him, and obedience toward Him by one of His servants, called an angel. The angel's relationship with the sheer divine lights is the relationship of the moon among the sensory lights." They suppose that the Lord is the one who is obeyed in respect of this mover and that the Lord is a mover of everything by means of command, not direct contact. Then, in the classification and quiddity of that command, there is an obscurity before which most understandings fall short and for which this book does not have the capacity.[17]

(30) All these types are veiled by pure light.

(31) "Those who have arrived" are only the fourth type.[18] To them it has been disclosed that the one who is obeyed is described by an attribute that contradicts sheer oneness and utmost perfection. [This] belongs to a mystery which is beyond the capacity of this book to unveil. [It is also disclosed] that the relationship of this one who is obeyed is that of the sun among the lights. Therefore, they have turned their faces from the one who moves the heavens, from the one who moves the furthest celestial body, from the one who commands moving them, to Him who originates the heavens, originates the furthest celestial body, and originates the one who commands moving the heavens. They have arrived at an existent thing that is incomparable with everything that their sight had perceived. Hence, the august glories of His face—the First, the Highest—burn up everything perceived by the sights and insights of the observers. Thus, they find Him too holy for and incomparable with all that we described earlier.

(٢٨) والصنف الثانى ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السموات كثرة، وأن محرك كلّ سماء خاصة موجود آخر يسمى مَلكا، وفيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب. ثم لاح لهم أن هذه السموات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة. فالرب هو المحرك للجِرم الأقصى المنطوى على الأفلاك كلها إذ الكثرة منفية عنه.

(٢٩) والصنف الثالث ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى مَلَكا: نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة. فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرّك؛ ويكون الرب تعالى محركاً للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة. ثم في تقسيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام ولا يحتمله هذا الكتاب.

(٣٠) فهؤلاء الأصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة.

(٣١) وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أيضاً أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه: وأن نسبة هذا المطاع نسبة الشمس في الأنوار. فتوجهوا مِن الذى يحرك السموات ومن الذى يحرك الجرم الأقصى، ومِن الذى أمر بتحريكها إلى الذى فطر السموات وفطر الجرم الأقصي وفطر الآمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصرٌ من قبلهم، فأحرقت سبحات وجهه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم فإذ وَجَدوه مقدساً منزهاً عن جميع ما وصفناه من قبل.

(32) Then they are divided into groups. Everything the sight of one group perceives is burned up, effaced, and annihilated. But they remain, observing the beauty and the holiness while also observing their own essences in the beauty that they attained through arriving at the divine presence. Hence, the objects of vision are effaced, but not the person who sees.

(33) Another group, who are the elect of the elect, pass beyond this. The august glories of His face burn them up, and the ruling authority of majesty overcomes them. In their essences they are effaced and annihilated. They become extinct from themselves, so that they cease observing themselves. Nothing remains save the One, the Real. The meaning of His words, "Everything is perishing except His face" [28:88], becomes for them a taste and a state. We already alluded to this in the first chapter, where we mentioned how they applied the word "unification" and what they thought of it.[19] This is the ultimate end of those who have arrived.

(34) Another group does not climb and ascend according to the details we mentioned. For them the path is not long. At the very beginning they come to know holiness and the declaration of lordship's incomparability, with everything its incomparability necessitates. What dominates over the others at the end dominates over them at the beginning. The revelation of Himself rushes upon them at once, and the august glories of His face burn up everything that sensory sight and rational insight are able to perceive. It is likely that the first path is that of the Friend [Abraham], while the second path is that of the Beloved [Muḥammad].[20] God knows best the mysteries of the steps of these two, and the lights of their station.

(35) Thus have I alluded to the various types of those who are veiled. It is not unlikely that if writings were set forth in detail and the veils of the travelers were traced, their number could reach seventy thousand. But if you investigate, you will not find a single one of them outside the kinds we listed, because people can only be veiled by their human attributes, senses, imagination, comparisons of the rational faculty, or sheer light, as was said earlier.

(٣٢) ثم هؤلاء انقسموا: فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى، لكن بقى هو ملاحظاً للجمال والقدس وملاحظاً ذاته في جماله الذى ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية. فانمحقت فيه المبصرات دون المبصَر.

(٣٣) وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم. ولم يبق إلا الواحد الحق. وصار معنى قوله: «كل شيء هالك إلا وجهه» لهم ذوقاً وحالاً. وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول، وذكرنا أنهم كيف أطلقوا الاتحاد وكيف ظنوه. فهذه نهاية الواصلين.

(٣٤) ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج على التفصيل الذى ذكرناه ولم يطُلْ عليهم الطريق فسبقوا في أول وهلة إلى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه، فغلب عليهم أولاً ماغلب على الآخرين آخراً، وهجم عليهم التجلى دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسى وبصيرة عقلية. ويشبه أن يكون الأول طريق «الخليل» والثانى طريق «الحبيب» صلى الله عليه وسلم، والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما.

(٣٥) فهذه إشارة إلى أصناف المحجوبين، ولا يبعد [أن يبلغ] عددهم إذا فصّلت المقالات وتُتُبّع حجب السالكين سبعين ألفاً. ولكن إذا فتشت لا تجد واحداً منها خارجاً عن الأقسام التى حصرناها: فإنهم إنما يحجبون بصفاتهم البشرية، أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل، أو بالنور المحض كما سبق.

(36) This is what readily came to mind in answer to these questions, even though I was asked unexpectedly while my thoughts were divided, my notions diverging, and my concerns turned to a discipline other than this. My request to the questioner is that he ask God to forgive wherever
5 my pen has transgressed and my foot has slipped, because delving into the flood of the divine mysteries is dangerous, and seeking to penetrate the divine lights from behind human veils is arduous, not easy.

(٣٦) فهذا ماحضرنى في جواب هذه الأسئلة، مع أن السؤال صادفنى والفكر متقسم، والخاطر متشعب، والهمُّ إلى غير هذا الفن منصرف. ومقترحى عليه أن يسأل الله تعالى العفو عما طغى به القلم، أو زلّت به القدم؛ فإن خوض غمرة الأسرار الإلهية خطير، واستشفاف الأنوار الإلهية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير.

Notes to the English Text

Abbreviations

References to *ḥadīth* collections in the notes below follow the system employed by A. J. Wensinck in his *Concordance et indices de la tradition musulmane,* 2d ed., 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1992). That is, for the collections of Abū Daʾūd, al-Bukhārī, Muslim, and al-Tirmidhī, the references include the name of the compiler followed by the name of the book within the compilation and then the number of the *bāb* or tradition. In the case of Aḥmad Ibn Ḥanbal's *Musnad,* a volume number is given followed by a page number, both of which are derived from an edition printed in Cairo in 1895 by an unknown publisher. Subsequent editions of the *Musnad,* published by various houses in a number of countries, have typically retained the pagination of the 1895 Cairo edition. Following are bibliographical references to the *ḥadīth* collections consulted and the abbreviated names by which they are referenced in these notes.

Abū Daʾūd	Abū Daʾūd, Sulaymān ibn al-Ashᶜath. *Sunan Abū Daʾūd.* Edited by Aḥmad Saᶜd ᶜAlī. 2 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952.
Bukhārī	Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāᶜīl. *Ṣaḥīḥ Abī ᶜAbd Allāh al-Bukhārī.* 25 vols. Cairo: Al-Maṭbaᶜa al-Bahīya al-Miṣrīya, 1933–62. See also the translation by Muḥammad Muḥsin Khān, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥiḥ al-Bukhārī.* 6th rev. ed. 9 vols. Chicago: Kazi Publications, 1983.
Muslim	Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Al-Ṣaḥīḥ Muslim.* 8 vols. Cairo: Maktaba wa Maṭbaᶜa Muḥammad ᶜAlī Sabīh wa Awlādahu, 1963.
Tirmidhī	Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ᶜĪsā. *Ṣaḥīḥ bi-sharḥ al-imām Ibn alᶜArabī al-Mālikī.* 13 vols. Cairo: n.p., 1931–34.
Aḥmad	Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad.* 6 vols. Cairo: n.p., 1895.

Translator's Introduction

1. See Gairdner's introduction to his translation of *The Niche of Lights:* al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār (The Niche for Lights)*, trans. W. H. T. Gairdner (1924; reprint, Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1952), 2; and ᶜAfīfī's introduction to his edition: al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār,* ed. Abū al-ᶜAlā ᶜAfīfī (Cairo: Al-Dār al-Qawmīya lil-Tabāᶜa wa al-Nashar, 1964), 4.

2. All quotations from the Qurʾān are based on A. J. Arberry's *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan, 1955). References to the Qurʾān will follow the quote, the first number indicating the chapter and the second number the verse. Some of Arberry's translations have been modified to fit better into al-Ghazālī's discussions. The translation of the Veils *Ḥadīth* is my own.

3. Many scholars see *The Niche of Lights* as primarily a Ṣūfī text. See Gairdner's "Al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār* and the Ghazālī Problem," *Der Islam* 5 (1914): 121–53; A. J. Wensinck's "On the Relation between Ghazālī's Cosmology and His Mysticism," *Mededelingen der koninklijke Akademe van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* 75 (series A), no. 6 (1933): 183–209, and his "Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār (Niche of Lights),*" in *Semietische Studien: Uit de Nalatenschap* (Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V., 1941); and Hava Lazarus-Yafeh's *Studies in al-Ghazzālī* (Jerusalem: Magnes Press, 1975).

4. For a concise and thorough introduction to *ḥadīth* literature in Islamic religious thought, see M. A. Siddiqi's *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development, and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993). References to *ḥadīth* will include traditional sources and Wensinck's *Concordance et indices de la tradition musulmane,* 2d ed., 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1992). If these sources prove unhelpful, reference will also be made to al-Ghazālī's *Iḥyāʾ ᶜulūm al-dīn* (The revivification of the religious sciences), 5 vols. (Beirut: Dār al-Hādī, 1992).

5. On the authority of al-Ghazālī, see the quotations compiled by Richard Joseph McCarthy, translator of the recent English edition of al-Ghazālī's autobiography: al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī's* Al-Munqidh min al-Dalāl *and Other Relevant Works of al-Ghazālī,* trans. Richard Joseph McCarthy (Boston: Twayne, 1980), xii–xiii.

6. One sound *ḥadīth* relates that "at the beginning of every hundred years someone belonging to that time will renew its religion *(dīnahā)*." See Wensinck, *Concordance* 1: 324; and Abū Daʾūd, Malāḥim, 1. During al-Ghazālī's lifetime, many considered him the "renewer" of his age. See W. Montgomery Watt's article, "Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid," in *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 5: 541–44.

7. Some important studies in English on al-Ghazālī's life and writings include, in chronological order, D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899): 71–132; W. R. W. Gardner, *An Account of al-Ghazālī's Life and Works* (Madras: n.p., 1919); Samuel Zwemer, *A Moslem Seeker after God: Showing Islam at Its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century* (New York: Fleming H. Revell, 1920); Margaret Smith, *Al-Ghazālī the Mystic* (1944; reprint, Lahore, Pakistan: Hijra International, 1983); W. Montgomery Watt's two well-known books, *The*

Faith and Practice of al-Ghazālī (London: G. Allen and Unwin, 1953) and *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963); Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī;* and McCarthy's introduction to his translation of al-Ghazālī's *Freedom and Fulfillment.* McCarthy's book also contains a thorough annotated bibliography of important studies on and translations of al-Ghazālī's writings up to the late 1970s.

Two concise summaries of the life and works of al-Ghazālī and of his significance in Islamic philosophy are W. Montgomery Watt's "Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī," in *The Encyclopedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), 2:1038–41; and M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazālī," in *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands,* ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 1: 581–624, 637–42.

Recent translations of other works by al-Ghazālī include *The Precious Pearl: A Translation from the Arabic, with Notes, of the* Kitāb al-Durra al-Fākhira fī Kashf ᶜUlūm al-Ākhira *of Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī,* trans. and ed. Jane Idleman Smith, Harvard University Studies in World Religion, no. 1 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1979); *Invocations and Supplications: Kitāb al-Adhkār wa 'l-Daᶜawāt, Book IX of* The Revival of the Religious Sciences, Ihyāᵓ ᶜUlūm al-Dīn, trans. K. Nakamura, rev. ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1990; originally published as *Ghazālī on Prayer,* Tokyo: University of Tokyo, 1973); and *The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitāb Dhikr al-Mawt wa-Mā Baᶜduhu), Book XL of* The Revival of the Religious Sciences, Ihyāᵓ ᶜUlūm al-Dīn, trans. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989).

8. For a chronological listing of the 404 works attributed to al-Ghazālī, see P. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali,* ed. M. Allard (Beirut: n.p., 1959); and G. F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writing," *Journal of the American Oriental Society* 89 (1959): 225–33.

9. For example, in Islamic theology *(kalām)* al-Ghazālī's chief works are *Al-iqtiṣād fī al-iᶜtiqād* (The golden mean of belief) and *Iljām al-ᶜawwām ᶜan ᶜilm al-kalām* (Restraining the common people from the science of theology); in law *(fiqh)* they are *Al-basīṭ fī furūᶜ al-madhhab* (A simple discussion of the branches of the school of law) and *Al-mustaṣfā fī uṣūl al-fiqh* (A clear discussion of the principles of jurisprudence); and in philosophy *(falsafa)* they are the famous *Maqāṣid al-falāsifa* (The intentions of the philosophers) and *Tahāfut al-falāsifa* (The incoherence of the philosophers).

Some chapters of al-Ghazālī's *Al-iqtiṣād fī al-iᶜtiqād* have been translated into English. See *Al-Ghazālī on Divine Predicates and Their Properties: A Critical and Annotated Translation of These Chapters in* Al-Iqtiṣād fil-Iᶜtiqād, trans. ᶜAbdur-Raḥmān Abū Zayd (1970; reprint, Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1974). For translations of *Tahāfut al-falāsifa,* see note 19 below.

10. For a discussion of Ṣūfism's emphasis on actualizing these three dimensions of law, faith, and virtue in the interpretation of Islam, see William C. Chittick, *The Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: State University of New York Press, 1992), 1–33; Sachiko Murata and William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994);

and Louis Brenner, "Concepts of Ṭarīqa in West Africa: The Case of the Qādiriyya," in *Charisma and Brotherhood in African Islam,* ed. Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon (Oxford: Clarendon Press, 1988), 33–36.

11. Little is known of the life of Aḥmad al-Ghazālī (d. 1126), the younger brother of the more well-known Abū Ḥāmid. We do know that Aḥmad was an accomplished scholar because he was capable of taking over his brother's prestigious teaching post when the latter abandoned it to devote the rest of his life to purifying his heart. Aḥmad was also an accomplished Ṣūfī master. In the Persian-speaking world he is best known for his classical Ṣūfī treatise on the metaphysics of love, *Al-sawāniḥ,* which "establish[es] him as one of the greatest mystics in the Muslim world" (Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975], 295). For a translation see Aḥmad Al-Ghazālī, *Sawanih: Inspirations from the World of Pure Spirits: The Oldest Persian Sufi Treatise on Love,* trans. Nasrollah Pourjavady (London: KPI, 1986). For further biographical information, see H. Ritter's article, "Al-Ghazālī, Aḥmad B. Muḥammad," in *The Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), 2:1041–42.

12. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), 85.

13. One of al-Ghazālī's contributions to this subject, as seen in his *Al-iqtiṣād fī al-iᶜtiqād* (The golden mean of belief), was to add a more sophisticated philosophical argument to theology through the use of the syllogism (ibid., 118). Toward the end of his life he wrote *Iljām al-ᶜawwām ᶜan ᶜilm al-kalām* (Restraining the common people from the science of theology), in which he severely criticizes theological discussions. Here he felt that the theological method limited knowledge of God to a purely rationalistic way of knowing. To a large degree, theology implicitly denied the possibility of a direct inner knowledge of God. Perhaps one of the reasons he felt that *kalām* should not be learned by everyone is that people might become too attached to a purely rational way of knowing God. Hence, they would disregard the inherent human ability to actualize divine knowledge directly in the heart.

14. See Carl Brockelmann and L. Gardet, "Al-Djuwaynī, Abū 'l-Maᶜālī ᶜAbd al-Malik," in *The Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), 2:605–6.

15. See note 9 above.

16. See M. G. S. Hodgson, "Bāṭinīya," in *The Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960) 1:1098; and Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* 119.

17. Al-Ghazālī's polemic against the Bāṭinite doctrine includes works such as *Al-mustaẓhirī fī radd ᶜalā al-bāṭinīya* (The book dedicated to sultan Mustaẓhir concerning a reply to the Bāṭinites) and *Al-qusṭās al-mustaqīm* (The just balance). See Watt, *Muslim Intellectual,* 74–82. For an English translation of *Al-qusṭās,* see "Appendix III: *Al-Qusṭās al-Mustaqīm,*" in McCarthy, *Freedom and Fulfillment,* 287–332.

18. See Saeed Sheikh, "Al-Ghazālī," 593.

19. For English translations of *Tahāfut al-falāsifa,* see al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers,* trans. Michael E. Marmura, Islamic Translation Series (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997); and Ibn Rushd,

Averroës' Tahafut al-Tahafut, trans. S. van den Bergh (London: n.p., 1954), in which Ibn Rushd incorporates al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* into his refutation of that work.

20. See Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* 2d ed. (New York: Columbia University Press, 1983), 293–311.

21. See ᶜAfīfī's edition of *Mishkāt,* 34–35; and Hermann Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft'*: Some Notes on the *Mishkāt al-Anwār* for Professor Charles J. Adams," *Asiatische Studien (Etudes asiatiques)* 45, no. 1 (1991): 59.

22. See Saeed Sheikh, "Al-Ghazālī," 594.

23. For a summary of various Islamic interpretations of the heart, soul, spirit, and intellect, see Sachiko Murata's *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), 232–41 and chapter 10.

24. For discussions of the inherent relationship of Ṣūfism to other dimensions of Islamic thought and practice, see Chittick, *Faith and Practice of Islam*, especially parts 1 and 4; and Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989) 4–8, 60–66, in which he provides a summary of the various arguments in Islamic studies on this relationship.

25. See William C. Chittick, "Dhikr," in *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 4:341–44.

26. This is seen in early Arabic treatises which are still published, such as al-Qushayrī's *Risāla* and al-Makkī's *Qūt al-qulūb.* English translations of compilations of this genre can be found in Dr. Javad Nurbakhsh's Ṣūfism series. For example, see *Sufism IV: Repentance, Abstinence, Renunciation, Wariness, Humility, Humbleness, Sincerity, Constancy, Courtesy* (London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1988).

For the importance of ethical behavior and the personal development of virtue in al-Ghazālī's writings, see Mohamed Ahmed Sharif, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1975); and Muḥammad Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazālī: A Composite Ethics in Islam* (Selangor, Malaysia: Published by the author, 1976).

27. Translated by McCarthy in *Freedom and Fulfillment,* 89–90. Square brackets are the translator's.

28. Ibid., 92–93.

29. See Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt?*" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1949: 5–22. See also his "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1952: 24–45.

30. See Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī,* 282, and also 25, 42n. 35, and 336n. 39; al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār,* ed. ᶜAfīfī, 22, 27; and Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 134–35n. 53. Hermann Landolt provides the most convincing and penetrating critique of Watt's assertions; see his "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'*" 62–63 and passim.

31. See Wensinck, "Ghazālī's *Mishkāt,*" 212.

32. See Landolt, "Ghazālī and '*Religionswissenschaft,*'" 65–66, in which he references Fakhr al-Dīn Rāzī's multi-volume work *Al-tafsīr al-kabīr* (Cairo: n.p., A.H. 1354–1357 [1935–1938 C.E.]), 22:233–34; and the three-page text by Rāzī, "Risāla-yi Ta'wīlāt al-Ahādith al-Mushkila," in "Fakhr-i Rāzī va Mishkāt ul-Anvār-i Ghazzālī," by Nasrollah Pourjavady, *Ma'ārif* 2 (A.H. 1364 [1945 C.E.]): 213–29. Landolt is not convinced that this Persian text is Rāzī's but feels confident that its discussion is "Rāzian" in nature and deals with *The Niche of Lights.* He contends that this short treatise was written by a disciple of Rāzī or by a member of his school (68, 71).

33. Ibid., 72.

34. See Gairdner, "Al-Ghazālī's *Mishkāt,*" 133, which reproduces the relevant passage of the Arabic text of Ibn Rushd's *Al-kashf.*

35. Ibid., 138.

36. See Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī,* 308.

37. See Gairdner's introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 18–19; and for an extended analysis of Ibn Rushd and Ibn Ṭufayl's criticisms, see Gairdner "Al-Ghazālī's *Mishkāt,*" 133–54.

Landolt provides an excellent summary of these arguments and agrees that Ibn Rushd overstated his "emanationist" accusations against al-Ghazālī. Nevertheless, the question of al-Ghazālī's use of Neoplatonic ideas is not straightforward. Landolt argues that Ibn Rushd was justified, from a certain point of view, in accusing al-Ghazālī of such notions and shows that al-Ghazālī's distinction between *al-muṭā'* and God is the same as Ibn Sīnā's "distinction between the cause of universal motion and the cause of existence itself" ("Ghazālī and '*Religionswissenschaft,*'" 53–54). See also note 40 below.

38. See Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect,* 135.

39. Ibid., 136.

40. See also notes 30 and 37. For an analysis of the relationship of the *Mishkāt* to the theories of Ibn Sīnā, see ibid., 130–44. Davidson concludes his discussion by saying, "We find in the *Mishkat al-Anwar* [that] . . . Ghazali is not rejecting the structure of the universe depicted by Avicenna [Ibn Sīnā] or even the possibility that God produces everything outside himself through a series of emanations. He is merely rejecting Avicenna's explanation of the process" (153).

41. The relevant Arabic passage of *Ḥayy ibn Yaqẓān* and its English translation have been reproduced in Gairdner, "Al-Ghazālī's *Mishkāt,*"146.

42. Ibid., 145–51.

43. See Gairdner's introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 24.

44. See R. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1970), 42–43.

45. See R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: Anthone Press, 1960), 173. Zaehner bases his conclusion on a passage in al-Ghazālī's *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa al-zandaqa* in which the angel Gabriel is given different names depending on the angel's relationship to God and others in the cosmos. Al-Ghazālī says that the name "one who is obeyed" is given to Gabriel "with respect to his being followed on the part of some of the Angels." See "Appendix I: *Fayṣal al-Tafriqa bayn al-Islām wa l-Zandaqa,*" in McCarthy, *Freedom*

and Fulfillment, 155; and al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafriqa,* in *Al-Quṣūr al-ᶜawālī,* ed. Muḥammad Muṣṭafa Abū al-ᶜAlī (Cairo: Dār al-Tabāᶜa al-Muḥammadiya, 1970), 1:134–35.

According to Zaehner, the word *muṭāᶜ* is mentioned once in the Qurʾān (81:21) and the commentators equate it with Gabriel (*Hindu and Muslim Mysticism,* 173).

46. See Gairdner's introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 25; and Wensinck, "Ghazālī's *Mishkāt,*" 212.

47. See Wensinck, "Ghazālī's *Mishkāt,*" 211.

48. See Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect,* 135.

49. Ibid., n. 15.

50. See Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī,* 349–411.

51. Ibid., 362.

52. This translation of the *Mīzān al-ᶜamal* is from ibid., 361. I have not seen the Arabic text. See also Gairdner's introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 19.

53. Discussions of the cosmology and psychology of al-Ghazālī have remained introductory. For example, Wensinck's "Ghazāli's Cosmology and Mysticism" mentions the Qurʾānic, *ḥadīth,* and philosophical sources of al-Ghazālī's cosmological descriptions and presents a basic trilevel picture of the Islamic universe—the visible world *(shahāda),* the world of dominion *(malakūt),* and the world of power *(jabarūt).* An appendix entitled "Some Notes on al-Ghazālī's Cosmology" in Lazarus-Yafeh's *Studies in al-Ghazzālī* adds to Wensinck's analysis in that Lazarus-Yafeh is sensitive to al-Ghazāli's linguistic style. Hence, she points out important concepts missed by Wensinck, such as the innate connection between cosmology and psychology in the soul's search for God. But, as she herself admits, her analysis is preliminary. See also K. Nakamura, "Imām Ghazāli's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept *Jabarūt,*" *Studia Islamica* 80 (1994): 29–46.

54. Wensinck compares passages of *The Niche of Lights* to passages in Plotinus's *Enneads* and works of other Greek, Christian, and Jewish thinkers such as Philo, Stephen bar Sudaile, Isaac of Nineveh, Bar Hebraeus, and Goethe in light of their similar understanding of Neoplatonic thought. See Wensinck, "Ghazālī's *Mishkāt,*" 192–212.

55. See H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* ed. J. Milton Cowan, 3d ed. (Ithaca, New York: Spoken Language Services, 1976), 1055; and D. B. Macdonald, "Tawḥīd," in *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913–1936* (New York: E. J. Brill, 1987) 8:704.

56. See S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam,* 2d ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1987), 21–22; and his work *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* rev. ed. (Boulder, Colorado: Shambala, 1978), 3–5.

57. For a summary of the idea of light in the works of al-Ghazālī, see "Chapter IV: Symbolism of Light in Al-Ghazzāli's Writings," in Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī,* 264–348.

58. This is a common understanding in Islamic cosmology. See the sections "Qualitative Correspondence" and "Qualitative Levels" in Murata, *Tao of Islam,* 27–32.

59. See "Appendix II: Ghazālī on *Fanāʾ*, Annihilation of Self or Absorption in God," in Abd al-Raḥmān Jāmī, *Lawāʾiḥ: A Treatise on Ṣūfism,* trans. E. H. Whinfield and Mirza Muḥammad Kazvini (Lahore, Pakistan: Islamic Book Foundation, 1978), 59–61.

60. See al-Ghazālī, *Le tabernacle des lumières (Michkāt al-anwār),* trans. Roger Deladrière (Paris: Editions du Seuil, 1981); *Die Nische der Lichter: Miskāt al-anwār,* trans. and ed. ʿAbd-Elsamad ʿAbd-Elhamīd Elschazlī, Philosophische Bibliothek Band 390 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987); Gairdner's translation of *Mishkāt;* and Laura Veccia Vaglieri and Robert Rubinacci, *Scritti scelti di al-Ghazālī a cura di L.V.V e R.R.6,* 563–614, as cited by Landolt, "Ghazālī and '*Religionswissenschaft,*'" 21n. 9.

[Author's Introduction]

1. This *ḥadīth* is mentioned twice in al-Ghazālī's *Revivification of the Religious Sciences,* but without the word "darkness." See al-Ghazālī, *Iḥyāʾ,* 1:149, 504. Wensinck's *Concordance,* 1:424, has a similar *ḥadīth* which states "His veil is light" in place of "God has . . . darkness."

2. A Ṣūfī maxim.

3. Carl W. Ernst discusses the expression "to divulge the mystery of Lordship" in his analysis of the life and sayings of al-Ḥallāj (d. 922) and ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī (d. 1131), two well-known Ṣūfīs put to death by the ruling authorities because of their ecstatic utterances *(shaṭḥīyāt)* on the nature of God, which were considered "unbelief" by those in power at that time. See Ernst's *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), 130–32.

4. This *ḥadīth* is not in Wensinck's *Concordance.* However, it is found twice in al-Ghazālī, *Iḥyāʾ,* 1:33, 147. The longer version on page 33 adds: "Do not despise one who possesses knowledge which God has bestowed upon him, because God did not despise him when He bestowed it." See also al-Ghazālī, *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of* The Kitāb al-ʿIlm *of Al-Ghazzālī's* Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, trans. Nabih Amin Faris (Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1962), 49.

5. Allusion to Qurʾān 94:1: "Did We not open up your breast for you?"

6. Al-Ghazālī attributes this saying, in two slightly different forms, to Jesus Christ in the *Iḥyāʾ,* 1:56–57.

The First Chapter

1. Al-Ghazālī uses the term "light of the eye" to describe the eye's power to see.

2. This is a sound *ḥadīth* (see Wensinck, *Concordance,* 2:71).

3. See al-Ghazālī, *Iḥyāʾ,* 3:7–74. A partial English translation of *A Book Setting Forth the Wonders of the Heart* is provided in Appendix V of al-Ghazālī, *Freedom and Fulfilment,* 363–82.

4. This *ḥadīth* is not found in Wensinck's *Concordance* and is not listed in the *ḥadīth* index of al-Ghazālī's *Iḥyāʾ.*

5. This is in reference to Qurʾān 3:30: "The day every soul shall find what it has done of good brought forward, and what it has done of evil."

6. The term "dominion" *(malakūt)* is derived from the Qurʾān (6:75; 7:185; 23:88; 36:83).

7. An allusion to Qurʾān 14:48: "Upon the day the earth shall be changed to other than the earth, and the heavens, and they sally forth unto God, the One, the Overwhelming."

8. This is an allusion to Qurʾān 95:4–5: "We indeed created man in the fairest stature, then We reduced him to the lowest of the low."

9. This is a variation of a sound *ḥadīth* (see Tirmidhī, Imān, 18 and Aḥmad 2:176) that reads, "God created His creatures in darkness, then cast to them something of His light."

10. This *ḥadīth* is neither mentioned in Wensinck's *Concordance* nor listed in the *ḥadīth* index of al-Ghazālī's *Iḥyāʾ*.

11. This is in reference to the Qurʾānic version of Moses' encounter with God through the burning bush on Mount Sinai.

12. This is an allusion to Qurʾān 37:164–66: "None of us is there, but has a known station; we are those ranged in ranks, we are they that give glory."

13. "Those brought near to God" *(al-muqarrabūn)* is a title that the Qurʾān (4:172) gives to the angels.

14. For a discussion of the role and meaning of angels in Islamic cosmology, see Sachiko Murata, "Angels," in *Islamic Spirituality: Foundations,* ed. S. H. Nasr (New York: Crossroads, 1987).

15. *Maʿīya,* literally "with-ness," is a term derived from Qurʾān 57:4: "He is with you wherever you are."

16. For an English translation of this book by Burrell and Daher, see al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trans. D. Burrell and N. Daher (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

17. These are famous ecstatic utterances, the first by al-Ḥallāj (d. 922) and the next two by Abū Yazīd Basṭāmī (d. 875). See Ernst, *Words of Ecstasy,* 3, 11, and passim.

18. "Unification" implies the uniting of two things and is normally condemned as a heresy in Islamic thought when it is used to explain the relationship between God and His creation. See Chittick and Wilson's discussion of "unificationism" in Fakhruddin ʿIraqi, *Divine Flashes,* trans. and ed. William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson (New York: Paulist Press, 1982), 145–46.

19. The "lover" here is al-Ḥallāj, and this is one-half of a line of a famous poem by him.

20. This oft-quoted poem is by Ṣāḥib ibn ʿAbbād (d. 995). See ʿIraqi, *Divine Flashes,* 82.

21. The descent to the heaven of this world is mentioned in a well-known *ḥadīth,* the text of which is as follows: "Our Lord descends to the heaven of this world every night and says, 'Is there any supplicator? Is there anyone asking for forgiveness?' " This *ḥadīth* is provided with minor variations in Muslim, Musāʿrīn, 17 and Aḥmad 2:433 and 3:34.

22. Al-Ghazālī has already cited this as a *ḥadīth.*

23. This is a part of a sound *ḥadīth* (see Bukhārī, Riqāq, 38). A variation of

this *ḥadīth* reads as follows: "I love nothing that draws My servant near to Me more than [I love] what I have made obligatory for him. My servant never ceases drawing near to Me through supererogatory works until I love him. Then when I love him, I am his hearing through which he hears, his sight through which he sees, his hand through which he grasps, and his foot through which he walks." This translation is from Murata, *Tao of Islam,* 253.

24. The first part of the complete *ḥadīth* found in Muslim, Birr, 43, is as follows: "On the Day of Resurrection God will say, 'O son of Adam, I was ill and you did not visit Me.' He will reply, 'How should I visit Thee, when Thou art Lord of the worlds?' He will reply, 'Did you not know that my servant so-and-so was ill, but you did not visit him? Did you not know that had you visited him, you would have found Me with him?'" This translation is from William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ᶜArabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 392n. 33.

25. Allusion to four Qurʾānic verses: "Surely your Lord is God, who created the heavens and the earth in six days, and then sat Himself upon the Throne, governing the affair" (10:3); "He governs the affair from heaven to earth" (32:5); and also 10:31 and 13:2. Thus, according to al-Ghazālī's interpretation *(tāʾwīl)* of this verse, the perfected seeker governs the levels of his own inner world just as God governs the heavens and the earth—or, rather, his governing himself in this state of singularity is identical with God governing himself.

26. According to Ibn al-ᶜArabī (d. 1240), this saying belongs to the Prophet's relative through marriage and first political and religious successor—the first of the four "rightly guided" caliphs—Abū Bakr (d. 634). See Chittick, *Sufi Path of Knowledge,* 102, 178, 215, 348.

27. Because of Abū Bakr's piety he acquired the surname al-Ṣiddīq, "the Righteous," during the Prophet's lifetime.

28. This is a sound *ḥadīth.* See Chittick, *Faith and Practice,* 213, which lists Bukhārī, Tafsīr Sūra, 92, 93; Bukhārī, Adab, 120; Bukhārī, Qadar, 4; Bukhārī, Tawḥīd, 54; and Muslim, Qadar, 6–8.

The Second Chapter

1. See note 6 of the First Chapter. The term "kingdom" *(mulk)* is Qurʾānic (43:85; 45:27; 57:2; 67:1; 85:9).

2. Ismāᶜīl ibn ᶜUmar ibn Kathīr's Qurʾānic commentary states that the question was, "Trace the lineage of your Lord for us!" *(unsub lanā rabbaka).* See his *Tafsīr al-Qurʾān al-ᶜazīm* (Beirut: Dār al-Jīl, 1990), 4:570.

3. Reference to the *ḥadīth,* "The veridical dream is one forty-sixth part of prophecy." See Wensinck, *Concordance,* 1:343.

4. The interpretation is by Ibn Sīrīn. See al-Ghazālī, *Iḥyāʾ* 4:362, and the English translation in *Remembrance of Death and Afterlife,* 153.

5. An allusion to Qurʾān 20:12, in which God commands Moses through the burning bush on Mount Sinai: "I am thy Lord; doff thy two sandals; thou art in the holy riverbed, Towa."

6. Al-Ghazālī's distinction here remains somewhat unclear. In paragraphs 33–34 of this chapter he presents his thoughts on the difference between the

presence of divinity, kingship, and lordship, so he probably had well-considered reasons for making the present distinction which a blind guess would not illuminate. An adequate answer would entail a complete perusal of al-Ghazālī's extant writings on this topic, assuming that he explained or even mentioned this matter anywhere else.

7. An allusion to a well-known prophetic saying, which is not accepted by the specialists: "He who knows himself knows his Lord." See Chittick, *Sufi Path of Knowledge,* 396n. 22.

8. The "All-Merciful" version is not found in the standard sources. In the instances where al-Ghazālī quotes this *ḥadīth* in the *Iḥyāʾ,* he employs the standard version, "in His form." Chittick, quoting Ibn al-ʿArabī, says, "Though this [the All-Merciful] version is not accepted by the authorities in the transmission of the *ḥadīth (aṣḥāb al-naql),* 'it has been shown to be sound *(ṣaḥīḥ)* by unveiling *(kashf)*' " (*Sufi Path of Knowledge,* 399–400n. 4). The word "sound" *(ṣaḥiḥ)* is a technical term used by scholars of *ḥadīth* to indicate that a *ḥadīth* is of reliable origin and not questionable—in which case the term "weak" *(ḍaʿīf)* is used.

9. See ibid., 412n. 5.

10. This is a sound *ḥadīth.* See Wensinck, *Concordance,* 6:52.

11. In a related passage in "Wonders of the Heart," al-Ghazālī says: "The pig is appetite, for a pig is not blameworthy because of its color, shape, and form, but because of its greed, burning thirst, and eager desire. The dog is anger, for the rapacious predator and the vicious dog are not 'dog' and 'predator' because of their form, color, and shape. The true meaning of 'predatoriness' is rapacity, animosity, and viciousness." Translation is from Murata, *Tao of Islam,* 258. See also al-Ghazālī, *Iḥyāʾ,* 3:9, and his *Freedom and Fulfillment,* 376–78.

12. An allusion to Qurʾān 7:20–25, in which the banishment of Adam and Eve from the Garden is brought about through Satan, who "leads astray through delusion" (7:22).

13. This is a sound *ḥadīth.* See Wensinck, *Concordance,* 1:416.

14. See note 3 above.

15. The other two branches seem to be knowledge of the sciences of unveiling (that is, knowledge of the objects of faith—God, the angels, the prophets, the Last Day, etc.) and the ability to perform miracles. See Chittick, *Faith and Practice,* 89.

16. Compare the following passage from al-Ghazālī, *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā,* ed. Fadlou A. Shehadi (Beirut: Dar al-Machreq, 1971), 134–36: "Just as an infant in the cradle finds it difficult to understand the reality of discrimination, and the discriminating child finds it difficult to understand the reality of reason and the wonders that become unveiled in reason's stage before he reaches it, so also the stage of reason finds it difficult to understand the stages of friendship and prophecy." Translation is from Chittick, *Faith and Practice,* 194.

17. See paragraphs 32–33 of the First Chapter.

18. *Al-qusṭās al-mustaqīm.* Al-Ghazālī wrote this small treatise against a Bāṭinite's accusation that a Muslim must follow the Bāṭinite's hidden infallible teacher because true knowledge is impossible to ascertain without him.

19. This is a variation of a sound *ḥadīth* that reads, "Your love for a thing makes you blind and deaf." See Wensinck, *Concordance,* 1:409.

The Third Chapter

1. Gairdner and Landolt attempt to find Islamic and non-Islamic theological groupings that correspond to al-Ghazālī's classification, and some of their interpretations of those groups not explicitly named in the text are included in the notes that follow. Landolt provides a more thorough analysis than Gairdner, along with a great number of references to the texts of the thinkers he classifies. See Gairdner in the introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 9–14; and Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 31–52.

2. This *ḥadīth* is not found in Wensinck's *Concordance*, but it is mentioned twice in al-Ghazālī's *Iḥyāʾ,* 1:52 and 4:458.

3. This list is suggested in the Qurʾānic reference to *ḥubb al-shahawāt,* "the love of objects of appetite" (3:14).

4. This is a sound *ḥadīth.* See Wensinck, *Concordance,* 1:283.

5. Landolt designates this group in general as polytheists. See his "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 33.

6. Gairdner suggests that these are "the polytheists of Hellenic (? and Indian) type." See the introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 10.

7. Gairdner identifies this group as the fire worshippers or Magians; ibid.

8. These names refer to Zoroastrian religious beliefs. Yazdān is the principle of light, while Ahriman is its dark opposite. See V. F. Büchner, "Yazdān," in *E. J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913–1936* (Leiden: E. J. Brill, 1987) 8:1161–62.

9. These are the monotheist "Corporealists," according to Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 33.

10. Literally, that which gives something a body *(jism)*: "The Mujassima, as indicated by their name, are those who maintain that God has a body" (Chittick, *Faith and Practice,* 194).

11. *Karrāmiya* was a name given to a sect which grew in the central and eastern parts of the Islamic world from the ninth century until the Mongol invasion. They followed the teachings of Abū ʿAbd Allah Muḥammad ibn Karrām (d. 868–69), whose doctrines included a belief "that God was a substance *(djawhar)* . . . and that He had a body *(djism)* finite in a certain direction when He comes into contact *(mumāssa)* with the throne, thus interpreting the much-discussed kurʾānic verse XX,5, *al-Raḥmān ʿalā ʾl-ʿarsh istawā,* 'the Merciful One has sat down firmly on the throne . . . .' " (C. E. Bosworth, "Karrāmiyya," in *The Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1978) 4:667–69; original spelling retained.)

12. Gairdner says that these are "extreme Ḥanbalites: Ẓāhirites"; but Landolt does not think Ḥanbalites belong in this category. See Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 35.

13. Landolt calls these the Muslim "Attributists." Ibid., 33. The first of these two groups is identified by Gairdner as "early literalists; Ḥanbalites;

early Ash^{c}arites." The second group is the "later Ash^{c}arites," according to him. See the introduction to his translation of al-Ghazālī, *Mishkāt,* 11–12.

14. Gairdner says that this refers to "Ḥasan al-Baṣrī, al-Shāfi^{c}ī, and others of the *bilā kaifa* school" (ibid., 12). Landolt adds early Mu^{c}tazila thought and certain philosophical teachings of the early Islamic philosopher al-Kindī. See his "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 39.

15. Here al-Ghazālī is comparing the angelic "lord" of each type with the similitudes of light found in his previous discussion in paragraphs 11–15 of the Second Chapter. There he explained that the light of the stars, the moon, and the sun found in the Qur$^{\circ}$ānic story of Abraham's search for his "lord" (Qur$^{\circ}$ān 6:76–79) are similitudes of those angels encountered by Abraham in his journey. First Abraham viewed an angel whose similitude of light in this world is that of the stars. He took this angel to be his lord; but after realizing that this angel's light, like starlight, was deficient through setting, he knew it could not be his lord. So he climbed from that level to the level of an angel whose similitude of light in this world is moonlight. As before, this next angel's deficiency of light then prompted him to climb to the level of an even higher existent being whose light had the similitude of this world's sunlight. Finally, Abraham realized his previous mistakes and turned his face to the true Lord, who is the originator and source of all these lights. In al-Ghazālī's present discussion, the people who have reached this last mentioned level are called "those who have arrived" *(al-wāṣilūn).* But he goes on to indicate that even these people are divided into a heirarchy.

16. According to Gairdner in the introduction to his translation of al-Ghazālī's *Mishkāt,* these are the Ṣūfī philosophers and perhaps al-Fārābī (12).

17. According to Gairdner, these are also Ṣūfī philosophers and al-Ghazālī himself at an earlier point in his life; see the introduction to his translation of al-Ghazālī's *Mishkāt,* 13. Landolt argues that this third group consists of the Ismā^{c}īlīs; see his "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " 42–43.

18. *Al-wāṣilūn.* Al-Ghazālī mentions that Abraham and Muḥammad belong to this last group. Landolt in his "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " reserves this group for the Ṣūfīs and adds that "they are mystics in the Neoplatonic sense of the term—and in the sense in which Avicenna may be said to have been a mystic" (50).

19. See paragraphs 45–46 of the First Chapter.

20. Perhaps al-Ghazālī has in mind here the well-known "Night Journey" *(mi^{c}rāj)* of the Prophet in which, in a single night, Muḥammad journeyed through all the levels of created existence to God.

Bibliography

Translations of the works of al-Ghazālī and other medieval Arabic writers are listed under the author's name rather than the translator's.

Abul Quasem, Muḥammad. *The Ethics of al-Ghazālī: A Composite Ethics in Islam.* Selangor, Malaysia: Published by the author, 1976.

Arberry, Arthur J. *The Koran Interpreted.* New York: Macmillan, 1955.

Bosworth, C. E. "Karrāmiyya." In *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978.

Bouyges, P. *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali.* Edited by M. Allard. Beirut: n.p., 1959.

Brenner, Louis. "Concepts of Ṭarīqa in West Africa: The Case of the Qādiriyya." In *Charisma and Brotherhood in African Islam.* Edited by Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Brockelmann, Carl, and L. Gardet. "Al-Djuwaynī, Abu 'l-Maᶜālī ᶜAbd al-Malik." In *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965.

Büchner, V. F. "Yazdān." In *E. J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913–1936.* Vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1987.

Chittick, William C. "Dhikr." In *Encyclopedia of Religion.* Vol 4. New York: Macmillan, 1987.

———. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts.* Albany: State University of New York Press, 1992.

———. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ᶜArabī's Metaphysics of Imagination.* Albany: State University of New York Press, 1989.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect.* New York: Oxford University Press, 1992.

Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism.* Albany: State University of New York Press, 1985.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* 2d ed. New York: Columbia University Press, 1983.

Gairdner, W. H. T. "Al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār* and the Ghazālī Problem." *Der Islam* 5 (1914): 121–53.

Gardner, W. R. W. *An Account of al-Ghazālī's Life and Works.* Madras: n.p., 1919.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of* The Kitāb al-ᶜIlm *of Al-Ghazzālī's* Iḥyāʾ ᶜUlūm al-Dīn. Translated by Nabih Amin Faris. Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1962.

———. *Die Nische der Lichter: Miskāt al-anwār.* Translated and edited by ᶜAbd-Elsamad ᶜAbd-Elhamīd Elschazlī. Philosophische Bibliothek Band 390. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

———. *Fayṣal al-tafriqa.* In *Al-Quṣūr al-ᶜawālī.* Edited by Muḥammad Muṣṭafa Abū al-ᶜAlī. Vol. 1. Cairo: Dār al-Tabāᶜa al-Muḥammadiya, 1970.

———. *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī's* Al-Munqidh min al-Dalāl *and Other Relevant Works of al-Ghazālī.* Translated by Richard Joseph McCarthy. Boston: Twayne, 1980.

———. *Al-Ghazālī on Divine Predicates and Their Properties: A Critical and Annotated Translation of These Chapters in* Al-Iqtiṣād fil-Iᶜtiqād. Translated by ᶜAbdu-r-rahmān Abū Zayd. 1970. Reprint, Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1974.

———. *Iḥyāʾ ᶜulūm al-dīn* (The revivification of the religious sciences). 5 vols. Beirut: Dār al-Hādī, 1992.

———. *The Incoherence of the Philosophers.* Translated by Michael E. Marmura. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997.

———. *Invocations and Supplications: Kitāb al-Adhkār wa 'l-Daᶜawāt, Book IX of* The Revival of the Religious Sciences, Iḥyāʾ ᶜUlūm al-Dīn. Translated by K. Nakamura. Rev. ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 1990. Originally published as *Ghazālī on Prayer,* Tokyo: University of Tokyo, 1973.

———. *Le tabernacle des lumières (Michkāt al-anwār).* Translated by Roger Deladrière. Paris: Editions du Seuil, 1981.

———. *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maᶜānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā.* Edited by Fadlou A. Shehadi. Beirut: Dar al-Machreq, 1971.

———. *Mishkāt al-anwār.* Edited by Abū al-ᶜAlā ᶜAfīfī. Cairo: Al-Dār al-Qawmīya lil-Tabāᶜa wa al-Nashar, 1964.

———. *Mishkāt al-Anwār (The Niche for Lights).* Translated by W. H. T. Gairdner. 1924. Reprint, Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1952.

———. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God.* Translated by D. Burrell and N. Daher. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

———. *The Precious Pearl: A Translation from the Arabic, with Notes, of the* Kitāb al-Durra al-Fākhira fī Kashf ᶜUlūm al-Ākhira *of Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī.* Translated and edited by Jane Idleman Smith. Harvard University Studies in World Religion, no. 1. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979.

———. *The Remembrance of Death and the Afterlife (Kitāb Dhikr al-Mawt wa-Mā Baᶜduhu), Book XL of* The Revival of the Religious Sciences, Iḥyāʾ ᶜUlūm al-Dīn. Translated by T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1989.

Al-Ghazālī, Aḥmad. *Sawānih: Inspirations from the World of Pure Spirits: The Oldest Persian Sufi Treatise on Love.* Translated by Nasrollah Pourjavady. London: KPI, 1986.

Hodgson, M. G. S. "Bāṭinīya." In *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Hourani, G. F. "The Chronology of Ghazālī's Writing." *Journal of the American Oriental Society* 89 (1959): 225–33.

Ibn Kathīr, Ismāᶜīl ibn ᶜUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ᶜazīm.* Beirut: Dār al-Jīl, 1990.

Ibn Rushd. *Averroës'* Tahafut al-Tahafut. Translated by S. van den Bergh. London: n.p., 1954.

ᶜIraqi, Fakhruddin. *Divine Flashes.* Translated and edited by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson. New York: Paulist Press, 1982.

Jāmī, Abd al-Raḥmān. *Lawāʾiḥ: A Treatise on Ṣūfism.* Translated by E. H. Whinfield and Mirza Muḥammad Kazvini. Lahore, Pakistan: Islamic Book Foundation, 1978.

Landolt, Hermann. "Ghazālī and *'Religionswissenschaft'*: Some Notes on the *Mishkāt al-Anwār* for Professor Charles J. Adams." *Asiatische Studien (Etudes asiatiques)* 45, no. 1 (1991): 1–72.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazzālī.* Jerusalem: Magnes Press, 1975.

Macdonald, D. B. "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions." *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899): 71–132.

———. "Tawḥīd." In *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913–1936.* Vol. 8. New York: E. J. Brill, 1987.

Murata, Sachiko. "Angels." In *Islamic Spirituality: Foundations.* Edited by S. H. Nasr. New York: Crossroads, 1987.

———. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought.* Albany: State University of New York Press, 1992.

Murata, Sachiko, and William C. Chittick. *The Vision of Islam.* New York: Paragon House, 1994.

Nakamura, K., "Imām Ghazālī's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept *Jabarūt.*" *Studia Islamica* 80 (1994): 29–46.

Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Rev. ed. Boulder, Colorado: Shambala, 1978.

———. *Science and Civilization in Islam.* 2d ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 1987.

Nicholson, R. *The Idea of Personality in Sufism.* Lahore, Pakistan: Sh. Muḥammad Ashraf, 1970.

Nurbakhsh, Javad, ed. *Sufism IV: Repentance, Abstinence, Renunciation, Wariness, Humility, Humbleness, Sincerity, Constancy, Courtesy.* London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1988.

Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-tafsīr al-kabīr.* Cairo: n.p., A.H. 1354–1357 [1935–1938 C.E.]. Quoted in Herman Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'*" q.v.

———. "Risāla-yi Taʾwīlāt al-Ahādith al-Mushkila." In "Fakhr-i Rāzī va Mishkāt ul-Anvār-i Ghazzālī," by Nasrollah Pourjavady. *Maᶜārif* 2 (A.H. 1364 [1945 C.E.]): 213–29. Quoted in Herman Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'*" q.v.

Ritter, H. "Al-Ghazālī, Aḥmad B. Muḥammad." In *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol 2. Leiden: E. J. Brill, 1965.

Saeed Sheikh, M. "Al-Ghazālī." In *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands.* Edited by M. M. Sharif. Vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Sharif, Mohamed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue.* Albany: State University of New York Press, 1975.

Siddīqi, M. A. *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development, and Special Features.* Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Smith, Margaret. *Al-Ghazālī the Mystic.* 1944. Reprint, Lahore, Pakistan: Hijra International, 1983.

Vaglieri, Laura Veccia, and Robert Rubinacci. *Scritti scelti di al-Ghazālī a cura di L.V.V. e R.R.* Turin: Unione Tipigrafico, 1970. Quoted in Herman Landolt, "Ghazālī and *'Religionswissenschaft,'* " q.v.

Watt, W. Montgomery. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1952): 24–45.

———. *The Faith and Practice of al-Ghazālī.* London: G. Allen and Unwin, 1953.

———. "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt?*" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1949): 5–22.

———. "Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī." In *The Encyclopedia of Islam.* New ed. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965.

———. "Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid." *The Encyclopedia of Religion.* Vol. 5. New York: Macmillan, 1987.

———. *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

———. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Wehr, H. *A Dictionary of Modern Written Arabic.* Edited by J. Milton Cowan. 3d ed. Ithaca, New York: Spoken Language Services, 1976.

Wensinck, A. J. *Concordance et indices de la tradition musulmane.* 2d ed. 8 vols. Leiden: E. J. Brill, 1992.

———. "Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār (Niche of Lights)*" In *Semietische Studien: Uit de Nalatenschap.* Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V., 1941.

———. "On the Relation between Ghazālī's Cosmology and His Mysticism." Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde 75 (series A), no. 6 (1933):183–209.

Woodward, Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: University of Arizona Press, 1989.

Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism.* London: Anthone Press, 1960.

Zwemer, Samuel. *A Moslem Seeker after God: Showing Islam at Its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century.* New York: Fleming H. Revell, 1920.

Index of Qurʾānic Verses

2:30 (I am setting in the earth a vicegerent.) 20

2:115 (Whithersoever you turn, there is the face of God.) 20

2:257 (Their protectors are idols, that bring them out from the light into the darknesses.) 47

3:14 (the love of objects of appetite) 66n. 3

3:30 (the day every soul shall find what it has done of good brought forward, and what it has done of evil) 63n. 5

4:172 (those brought near to God) 63n. 13

4:174 (A proof has now come to you from your Lord. We have sent it down to you as a clear light.) 10

6:59 (and with Him are the keys to the unseen) 12

6:76–79 (This is my Lord. . . . I love not the setters. . . . I have turned my face to that which originated the heavens and the earth, a man of pure faith.) . 28

7:22 (leads astray through delusion) 65n. 11

7:54 (the creation and the command) 15

7:179 (They are like cattle, nay, rather they are further astray.) 11

10:3 (Surely your Lord is God, who created the heavens and the earth in six days, and then sat Himself upon the Throne, governing the affair.) . 64n. 25

11:61 (He configured you from the earth and has given you to live therein.) . 19–20

13:17 (He sends down out of heaven water and the riverbeds flow each in its measure.) 32

14:48 (Upon the day the earth shall be changed to other than the earth, and the heavens, and they sally forth unto God, the One, the Overwhelming.) . 63n. 7

18:49 (leaves nothing behind great or small but it has numbered it) 9

20:5 (The Merciful One has sat down firmly on the throne.) 66n. 11

20:10 (a burning brand) 30

20:12 (Doff thy two sandals.) 30, 32, 64n. 5

20:12 (the holy riverbed) 26, 30

23:88 (the hand) 31

24:35 (God is the light of the heavens and the earth.) . . . xvii, 1, 13, 40, 41

24:40 (in a fathomless ocean covered by a wave. . . . To whomsoever God assigns no light, no light has he.) 42–43

24:55 (He will surely make you vicegerents in the earth.) 20

25:43 (Hast thou seen him who has taken caprice to be his god?) 45

26:23–27 (And what is the Lord of the worlds? . . . The Lord of the heavens and the earth. . . . Did you not hear? . . .Your Lord and the Lord of your fathers, the ancients. . . . Surely your Messenger who was sent to you is mad.) 28, 50

27:7 (a flame) 30

27:62 (And He has appointed you to be vicegerents in the earth.) 20

28:29 (a report . . . a live coal . . . warming oneself) 30

28:29 (on the side of the Mount) 13, 29

28:30 (the bank of the blessed riverbed) 30

28:88 (Everything is perishing except His face.) . . . . . xxxiv, 16, 52

32:5 (He governs the affair from heaven to earth.) 64n. 25

32:12 (Our Lord, we have seen and heard; now return us, that we may do good works, for we have sure faith.) 9

33:46 (light-giving lamp) 13, 30

37:165–166 (We are those ranged in ranks, we are they that give glory.) . 14, 63n. 17

40:16 (Whose is the Kingdom today? God's, the One, the Overwhelming.) . . 17

41:53 (We will show them Our signs in the horizons. . . . Suffices it not as to thy Lord, that He is witness over everything?) 23

42:52 (We have revealed to thee a Spirit of our bidding.) 30, 37

50:22 (Therefore We have removed from thee thy covering, so thy eyesight today is piercing.) 9

52:3 (the unrolled parchment) 31

57:4 (He is with you wherever you are.) 63n. 15

58:11 (God will raise up in degrees those of you who have faith and have been given knowledge.) 38

64:8 (Therefore, have faith in God and His messenger and in the light which We have sent down.) 10

67:22 (What, is he who walks prone upon his face better guided, or he who walks upright on a straight path?) 26

68:1 (the pen) 31

78:38 (the day when the Spirit and the angels stand in ranks) 13

85:22 (the preserved tablet) 31

94:1 (Did We not open up your breast for you?) 62n. 5

95:4–5 (We indeed created man in the fairest stature, then We reduced him to the lowest of the low.) 63n. 8

112:1–4 (Say: 'He is God, One, God the Everlasting Refuge, who has not begotten and has not been begotten, and equal to Him is not any one.') . . 28

114:1–3 (Say: 'I take refuge with the Lord of men, the King of men, the God of men.') 32

Index of *Ḥadīths* and Sayings

The angels do not enter a house in which there is a dog. 33

At the beginning of every hundred years someone belonging to that time will renew its religion. 56n. 6

The breasts of the free are the graves of the mysteries (Ṣūfī maxim). 2

Caprice is the most hateful god worshipped on earth. 45

Do not despise one who possesses knowledge which God has bestowed upon him, because God did not despise him when He bestowed it. . . . 62n. 4

Does the sun move? 8

The glass is clear, the wine is clear . . . (Ṣāḥib ibn ᶜAbbād). 18

Glory be to me, how great is my station (Abū Yazīd Basṭāmī). 18, 22

God created Adam upon the form of the All-Merciful. 22, 31–32, 65n. 8

God created His creatures in darkness, then cast to them something of His light. 63n. 9

God has an angel who has seventy thousand faces (ᶜAlī and Ibn ᶜAbbās). . . . 13

God has angels who are better informed of people's deeds than people themselves. 12

God has seventy veils of light and darkness; were He to lift them, the august glories of His face would burn up every one whose eyesight perceived Him. . . . . xvii, xxxiii–xxxiv, 1, 44, 51, 52

He who bestows knowledge on the ignorant wastes it, and he who withholds it from the worthy has done them wrong (Jesus). 2

He who knows himself knows his Lord. 31, 65n. 7

I am He whom I love, and He whom I love is I (al-Ḥallāj). 18

I am the Real (al-Ḥallāj). 18, 22

I become the hearing by which he hears, the seeing by which he sees, and the tongue by which he speaks. 21, 22, 64n. 23

I never see a thing without seeing God before it (Abū Bakr). 23

I saw ᶜAbd al-Raḥmān ibn ᶜAwf entering the Garden crawling. 34

I was sick and you did not visit me. 21, 22, 64n. 24

Love for a thing makes blind and deaf. 42, 66n. 19

Our Lord descends to the heaven of this world every night and says, 'Is there any supplicator? Is there anyone asking for forgiveness?' . . . 63n. 21

The Qurʾān has an outward, an inward, a limit, and a place to which one ascends (ʿAlī). 32

The slave of the dirham is miserable, the slave of the dinar is miserable. . . 46

There is a kind of knowledge like the guise of the hidden; none knows it except the knowers of God. 2, 21

There is nothing in my robe but God (Abū Yazīd Basṭāmī). 18

To divulge the mystery of Lordship is unbelief (a Ṣūfī saying). 2

Trace the lineage of your Lord for us. 64n. 2

The veridical dream is one forty-sixth part of prophecy. 64n. 3

Verily God created Adam upon His own form. 6

Verily God created the creatures in darkness and then He poured upon them some of His light. 12

The way is eased for each person to that for which he was created. 24

What is the lineage of God? 28

When someone is perfect, the light of his knowledge does not extinguish the light of his piety (Ṣūfī saying). 33

Index of Names and Terms

ᶜAbd al-Raḥmān ibn ᶜAwf, 34, 35
Abraham, 52, 67nn. 15, 18
Abū Bakr, 64nn. 26, 27
Abū Zayd, ᶜAbdu-r-Raḥmān, 57n. 9
Abul Quasem, Muḥammad, 59n. 26
acts *(afᶜāl)* of God, xx, 28
Adam, 31, 64n. 24
ᶜAfīfī, Abū al-ᶜAlā, xxii, xxvii, 56n. 1
Ahriman, 49, 66n. 8
ᶜAjāᵓib al-qalb, 8, 62n. 3, 65n. 11
ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, 13, 32
angels *(malāika),* 12, 13, 65n. 15; as a hierarchy of lights, 14, 27; as "lords," 27; as movers of celestial spheres, 51; similitudes of, 27–28, 67n. 15
anger *(ghaḍab),* xxxiv, 33, 42
appetite *(shahwa),* xxxiv, 42
Aquinas, Thomas, xxii
Arberry, A. J., 56n. 2
Ashᶜarite, xxi, 66n. 13
atheists *(mulḥida),* 45

Bacon, Roger, xxii
Al-basīṭ fī furūᶜ al-madhhab, 57n. 9
al-Baṣrī, Ḥasan, 67n. 14
Basṭāmī, Abū Yazīd, 63n. 17
Bāṭinites *(bāṭinīya),* xxi, 32, 58nn. 16, 17, 65n. 18
Bouyges, P., 57n. 8
Brenner, L., 57n. 10
burning bush, 63n. 11, 64n. 5
Burrell, D., 63n. 16

caprice *(hawā),* 45
celestial sphere *(falak),* 51
Chittick, W. C., 57n. 10, 59n. 24, 63n. 18
Christ, 62n. 6
cosmos *(ᶜālam),* as two worlds, 25–26; "throwing off the two," 30, 33–34; as understood by the Bāṭinites and literalists, 32

Daher, N., 63n. 16
darkness *(ẓulma),* soul as, 42, 45–46; as nonexistence, 16
Davidson, H. A., xxvii, xxviii–xxxi, 59n. 30
Deladrière, R., xxxv, 62n. 60
dog, as a character trait of the soul, 33, 65n. 11
dominion *(malakūt),* world of, 10–12, 26–27, 61n. 53, 63n. 6
dreams *(ruāyā),* 29, 35, 64n. 3; dream interpretation *(taᶜbīr),* 29, 35

elect *(khawāṣṣ),* 20; elect of, 3, 52
Elschazlī, ᶜAbd-Elsamad ᶜAbd-Elhamīd, xxxv, 64n. 60
enclosure *(ḥaẓīra),* 26
Enneads, 61n. 54
Ernst, C. W., 62n. 3, 63n. 17
Eve, 65n. 12
existence *(wujūd),* 16
extinction *(fanāᵓ),* xxxiv, 18, 52, 62n. 59
eye *(ᶜayn),* outward and inward, 10–11; as a spy, 7; eyesight *(basar),* 4–5

face *(wajh)* of God, 1, 16–17, 20; of the hearts, 20; two, 17
faith *(īmān),* xxvii, xxxi, 35, 38, 42
Fakhry, M., 59n. 20
fancy *(wahm),* 7
al-Fārābī, xxii, xxiii, xxviii, 67n. 16

Faris, Nabih Amin, 62n. 4
Fāṭimids, xxi
Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa al-zandaqa, 60n. 45
finding *(wijdān),* people of, 38
footstool, the *(al-kursī),* 6
friends of God *(awliyāʾ),* 41

Gabriel, 14
Gairdner, W. H. T., xxix, xxxv, 55nn. 1, 3, 62n. 60, 66nn. 1, 6, 7, 12–14, 16, 17
Gardner, W. R. W., 56n. 7
al-Ghazālī, Aḥmad, xxi, 58n. 11
gnosis *(ʿirfān),* 17, 38; gnostic *(ʿārif),* 2, 16, 17
guidance *(hidāya),* 41

al-Ḥallāj, 62n. 3, 63nn. 17, 19
Hamadānī, ʿAyn al-Quḍāt, 62n. 3
Ḥanbalites, 66n. 13
Ḥayy ibn Yaqẓān, xxix, 60n. 41
heart *(qalb),* xix–xxi, xxx–xxxii, xxxiv, 2, 5, 12, 25, 29, 33, 41; faces of, 20; as riverbed, 29, 32
holiness *(qudus),* enclosure of, 26
Hourani, G. F., 57n. 8

Ibn ʿAbbās, 13
Ibn al-ʿArabī, 64n. 26, 65n. 8
Ibn Karrām, Abū ʿAbd Allah Muḥammad, 66n. 11
Ibn Kathīr, 64n. 2
Ibn Rushd, xxii, xxviii–xxx
Ibn Sīnā, xii, xxiii, xxviii, xxix, 60nn. 37, 40
Ibn Sīrīn, 64n. 4
Ibn Ṭufayl, xxix
iḥsān, xxiv
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn, xvii, xxvi, 8
Iljām al-ʿawwām ʿan ʿilm al-kalām, 57n. 9, 58n. 13
imaginal *(khayālī)* spirit, 35, 36, 39; world, 34; imagination *(khayāl),* xxxiii; as darkness, 49; similitude of, 34, 35, 40; as a spy, 7
insight *(baṣīra),* possessors of, 14, 23, 24, 33
interactions *(muʿāmalāt),* xix
intoxication *(sukr),* 18
Al-iqtiṣād fī al-iʿtiqād, 57n. 9, 58n. 13
Ismāʿīlīs, xxi
Israfil, 14

jabarūt, 63n. 53
Jami, Nur al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, 62n. 59
jurisprudence *(fiqh),* xix
Juwaynī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik, xxi, 58n. 14

Karrāmiya, 49, 66n. 11
Al-kashf ʿan manāhij al-adilla, xxviii, 60n. 34
Kazvini, Mirza Muḥammad, 62n. 59
al-Kindī, xxii, 67n. 14
kingdom *(mulk),* world of the, 26, 64n. 1
Kitāb al-adhkār wa ʾl-daʿawāt, 57n. 7
Kitāb dhikr al-mawt wa-mā baʿduhu, 57n. 7
Kitāb al-durra al-fākhira fī kashf ʿulūm al-ākhira, 56n. 7
Kitāb al-ʿilm, 62n. 4
knowledge, above faith 38; divine, xx–xxi, xxii

Landolt, H., xxvii, 59n. 21, 67n. 18
Lazarus-Yafeh, H., xxvii, xxviii–xxx, 56n. 3
light *(nūr),* defined, 19; as a hierarchy, 12–15, 19, 67n. 18; as life, 19; as borrowed, 14–15, 20; as existence, 16; as faces, 20; as spirits, 38; of God, 14–15, 19, 20, 23; as the seeing eye, 4–5; as the seeing spirit, 5; as the rational faculty, 6; as veils, 50–51; Qurʾān as, 10; sensory, 3–4; two levels of, 19; Light Verse, xvii, xxxii–xxxiv, 1, 13, 25, 40, 41

McCarthy, R. J., 56n. 5
Macdonald, D. B., 56n. 7, 61n. 55
Marmura, Michael E., 58n. 19
Magians, 66n. 7
al-Makkī, 59n. 26
Maqāṣid al-falāsifa, xii, 57n. 9
Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā, 17, 63n. 16, 65n. 16
Massignon, L., xxix
memory *(ḥifẓ),* 8
Miḥakk al-naẓar, 9
miracles, 65n. 15
miʿrāj, 67n. 20
Miʿyār al-ʿilm, 9
Mīzān al-ʿamal, 61n. 52

Moses, 28, 50, 63n. 11, 64n. 5
Muḥammad, the Prophet, xvii–xxix, 13, 52, 67nn. 18, 20
Mujassima, 49, 66n. 10
Mullā Ṣadrā, xxiii
Al-munqidh min al-ḍalāl, xxii
Murata, S., 57n. 10, 59n. 23, 61n. 58
Al-mustaṣfā fī uṣūl al-fiqh, 57n. 9
Al-mustaẓhirī fī radd ᶜalā al-bāṭinīya, 59n. 17
al-mutāᶜ, xxix–xxx, 51
Muᶜtazila, 67n. 14

Nakamura, K., 57n. 7
names of God, xx, 50
Nasr, S. H., 61n. 56
Nicholson, R., xxix, 60n. 44
Niẓām al-Mulk, xxi, xxii
nonexistence *(ᶜadam),* 16
Nurbakhsh, J., 59n. 26

perfection *(kamāl),* 33
Pharaoh, 28, 50
Philo, 61n. 54
philosophy *(falsafa),* xix, xx; emanationism, xxviii–xxix; Illuminationist, xxii; Neoplatonic, xxvii, xxix, 61n. 54, 67n. 18; Peripatetic, xix, xxii, xvii, xxviii
Plotinus, 61n. 54
pole *(quṭb),* xxix
polytheists, 66n. 6
Pourjavady, Nasrollah, 58n. 11, 60n. 32
prophecy *(nubūwa),* and dreams, 29, 35, 64n. 3; three branches of, 35, 65n. 16

Qurʾān, xviii, 10, 11
Qūt al-qulūb, 59n. 26
al-Qushayrī, 59n. 26
Al-qusṭās al-mustaqīm, 40, 58n. 17, 65n. 18

Ramadan, 29
rational faculty *(ᶜaql),* xx, xxiv, 5, 6–10; as God's balance, 18; intoxicated, 17–18; inverted, 42; as human substance, 36; as veils, 49–50; rational spirit, 36, 40; rational analogies *(muqāyasāt),* xxxiv, 49–50
Rāzī, Fakhr al-Dīn, xxviii, 61n. 32
recollection *(dhikr),* 8
reflection *(fikr),* 7; reflective spirit, 37, 40
religion *(dīn),* 27
remembrance *(dhikr),* xxi, xxiv, xxxii
Rubinacci, R., xxxv, 62n. 60

Ṣāḥib ibn ᶜAbbād, 63n. 20
Satan, 65n. 12
Al-sawāniḥ, 58n. 11
Schimmel, Annemarie, 58n. 11
self-disclosure *(tajallī),* of God, 44, 52
senses *(ḥawāss),* as obstacle, 34; as spies, 7; as veils, 47-49; sensible spirit, 36, 39; sensory world, 26
al-Shāfiᶜī, 67n. 14
shahāda, xxxi
sharīᶜa, xix, xxiii–xxiv
Sharif, Mohamed Ahmed, 60n. 26
Sheikh, M. Saeed, 57n. 7
Shīᶜism, xxi
Siddīqi, M. A., 56n. 4
similitude *(mithāl),* defined, xxxiii, 27; of angels, 27–28; of spirits, 39–41; of gaining knowledge, 30; Qurʾānic examples of, 29–32; in dream interpretation, 29; visible world as, 12, 27
singularity *(fardānīya),* the Kingdom of, 21; as experienced by the gnostics and the elect, 17, 20, 21, 64n. 25
sleep *(nawm),* 34
Smith, J. I., 57n. 7
Smith, M., 56n. 7
soul *(nafs),* xx, xxxiii–xxv, xxix, 5
spirit *(rūḥ),* 5, 27; the, xxix, 13, 30; five, 38, 41; holy prophetic, xxxiii, 12–13, 20, 26, 37, 41; imaginal, 36, 39–40; rational, 36; reflective, 37, 40; sensible, 36, 39
Ṣūfism *(taṣawwuf),* xviii–xx, xxiii–xxviii
Suhrawardī al-Maqtūl, xxii
sulūk, xxiii

Tahāfut al-falāsifa, xii, xxiii, xxviii, xxx, 57n. 9, 58n. 19
Tahāfut al-tahāfut, 59n. 19
ṭarīqa, xxiii, xxv
tasting *(dhawq),* 17, 30, 37–38, 52
tawḥīd, xviii, xxxi, xxxii, xxxv, 18, 20, 21, 61n. 55
theology *(kalām),* xix, xxi, xxiii–xxv, 58n. 13
throne, the *(al-ᶜarsh),* 6
traveler *(sālik),* 11, 28, 33–34

unification *(ittiḥād),* 18, 52, 63n. 18
unseen world *(ghayb),* xix, xxxiii, 26
unveiling *(kashf),* xx, xxii, 11, 65n. 15

Vaglieri, L. V., xxxv, 62n. 60
veils, xxviii–xxix; relative reality of, 44; the Veils *Ḥadīth,* xvii, xxxiii–xxxiv, 1, 44, 51, 52
vicegerent *(khalīfa),* 20
virtue *(faḍāʾil),* xxiv, 59n. 26
visible *(shahāda)* world, 11, 61n. 53; as a ladder, 27; as a similitude, 12, 27

al-wāṣilūn, xxxiv, 52, 67nn. 15, 18
Watt, M., xxvii, 56–57n. 7, 58n. 12, 60n. 29
Wensinck, A. J., xxvii, xxix, 55, 56n. 3, 4, 61n. 54
Wilson, P. L., 63n. 18
Whinfield, E. H., 62n. 59
Winter, T. J., 57n. 7
with-ness *(maʿīya),* 17, 63n. 15
Woodward, M., 59n. 24
worship *(ʿibāda),* xix; of fire, 48; of idols, 47; of physical beauty, 48; of duality, 49; of the stars, 48; of the sun, 48–49

Yazdān, 49, 66n. 8

Zaehner, R. C., xxix, 60n. 45
Ẓāhirites, 66n. 12
Zoroastrian, 66n. 8
Zwemer, S., 56n. 7

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT CALIF

About the Translator

DAVID BUCHMAN was awarded a Ph.D. in sociocultural anthropology at the State University of New York at Stony Brook, where he received his master's degree. For his dissertation he completed two years of field research on the beliefs and practices of a Ṣūfī order in Yemen. As a Stony Brook undergraduate, he majored in religious studies with an emphasis on Islam. He has traveled throughout the Middle East pursuing the study of Arabic, Islam, and the status of contemporary Ṣūfism. He is currently an assistant professor of anthropology and Middle East studies at Hanover College in Indiana.

A Note on the Type

The English text of this book was set in BASKERVILLE, a typeface originally designed by John Baskerville (1706–1775), a British stonecutter, letter designer, typefounder, and printer. The Baskerville type is considered to be one of the first "transitional" faces—a deliberate move away from the "old style" of the Continental humanist printer. Its rounded letterforms presented a greater differentiation of thick and thin strokes, the serifs on the lower-case letters were more nearly horizontal, and the stress was nearer the vertical—all of which would later influence the "modern" style undertaken by Bodoni and Didot in the 1790s. Because of its high readability, particularly in long texts, the type was subsequently copied by all major typefoundries. (The original punches and matrices still survive today at Cambridge University Press.) This adaptation of Baskerville, designed by the Compugraphic Corporation in the 1960s, is a notable departure from other versions in its overall typographic evenness and lightness in color. To enhance its range, supplemental diacritics and ligatures were created in 1997 for exclusive use in the Islamic Translation Series.

TYPOGRAPHY BY JONATHAN SALTZMAN

◆

“Hizmet Muvaffak olsun da, varsin bizim yerimiz caminin pabuclugu olsun”

Ebul Faruk Süleyman Hilmi Silistrevi (K.S.)

بسم الله الرحمن الرحيم

*Bu kitap **Ahmet Serdaroglu**'nun Cevirisidir.*
24.10.1997 Tarihin de Huzur Yayinevinden sparis edilen,
kitabin scanner ile taratilip hazirlanmis seklidir.
Bütün yayin hakki bediryayin evine aittir. Tarafimizca hic bir
ticari amac olmaksizin sadece hizmet amacli hazirlanmistir.

Hazirlayan: Yakup CAGDAS
email: *ycagdas@msn.com*

www.ihya.org

05.06.2004
Denizli

İhyâu 'Ulûmi'd - Dîn (Cilt: 1)

Rub'u'l - İbâdât

İKİNCİ KİTÂB

KİTÂBU KAVÂİDİ'L - AKAİD

(DÖRT BÂB'DAN MÜTEŞEKKİLDİR)

1 inci BÂB: İMÂN ESÂSLARININ BİRİNCİSİ OLAN ŞEHÂDET KELİMESİ HUSÛSUNDA EHL-İ SÜNNETİN GÖRÜŞÜ BEYÂNINDADIR.

2 nci BÂB: İ'TİKAD DERECELERİNİN SIRALANMASI VE İRŞÂD'IN TEDRÎCEN YÜKSELMESİ.

3 üncü BÂB: KUDÜS'DE İ'TİKADA DÂİR YAZDIĞIMIZ KAVÂİDİ'L - AKAİD KİTÂBININ AÇIK DELİLLERİ BEYÂNINDADIR.

4 üncü BÂB: AKAİD KAİDELERİ, İMÂN, İSLÂM VE BUNLARIN ARASINDAKİ BERÂBERLİK VE AYRILIK İLE İMÂNIN ZİYÂDE VE NOKSÂNI KABÛL EDİP ETMEYECEĞİ, SELEFİN «İNŞÂALLAH MÜ'MİNİM» DEMEK SÛRETİYLE İMÂNDAKİ İSTİSNÂLARI BEYÂNINDADIR.

www.ihya.org

بسم الله الرحمن الرحيم

BİRİNCİ BÂB

İMÂN ESÂSLARININ BİRİNCİSİ OLAN ŞEHÂDET KELİMESİ HUSÛSUNDA EHL-İ SÜNNETİN GÖRÜŞÜ BEYÂNINDADIR.

Allah'ın yardımiyle deriz ki:

Hamd, Allah'a mahsûsdur. O'nu över ve O'na hamd ederim. O Allah ki, **Mübdi**'dir, her şey'i yoktan var etmiştir. **Mu'id**'dir, yok ettiğini yeniden var eder. **Fa'alün limâ yürid**'dir, dilediğini istediği gibi yapar. Arş-i A'zam'ın Hâliki ve Mâliki de O'dur. Azâbı şiddetli, intikâmı sür'atli olan da O'dur. İyi kullarını açık ve doğru yola hidâyet eder; birliğine şehâdet edenlerin akidelerini tereddüt ve şüphelerden korumakla onlara in'âmda bulunur ve Resûlüne uymağa, huzûr-i kalb ile dinleyenlerden başkasının idrâk edemiyeceği, zât ve sıfatındaki evsâf-ı hamidesiyle tecelli edip mükerrem kıldığı ashâbının izinden gitmeğe sevk eder.

O Allah ki, onlara bildirdi, birdir. Ortağı yok, tek'dir. Benzeri yok, Samed'dir - O kimseye muhtâç değil - herkes O'na muhtâçtır. Zıddı yoktur. Her cihetten tek'dir. Hiç bir sûretle benzeri olmayan, tek bir kadîmdir. Evveli olmıyan bir Ezeli'dir, varlığının başlangıcı yoktur. Varlığı, dâimîdir, nihâyete ermez, son yoktur. Dâimî olarak her şey'i korur, yaratıkları idâre eder. Bâkîdir, aslâ yok olmaz. Evvel, âhır kibriyâlık vasıflariyle mevsûfdur. Zamânların sona ermesi, ve müddetlerin münkariz olmasiyle, hakkında ayrılık ve tükenmekte hüküm olunamaz. **«O, (başlangıcı olmıyan, bütün varlıklardan evvel mevcûd olagelen) evveldir ve (sonu olmıyan, her şey helâk olduktan sonra devâm edecek) âhirdir; zâhir de O'dur, bâtın da O'dur. O, her şeyi bilicidir.»** (57 - Hadîd: 3)

ALLAHU TEÂLÂ'YI NOKSÂN VASIFLARDAN TENZÎH

Cisim değil, sûret değil, cevher değil, sınır ve miktârı yoktur. Miktârda da, bölümde de cisimlere benzemez. Cevher olmadığı gibi cevher de kendisine giremez. Arez olmadığı gibi arez de kendisine hulûl ede-

www.ihya.org

mez. Hiç bir varlığa benzemez ve hiç bir varlık da kendisine benzemez. O'nun misli gibi yoktur, O da hiç bir şey'in misli, benzeri değildir. O'nu miktârlar tâyin edemediği gibi hiç bir şey de içine alamaz; cihetler de O'nu kaplayamaz. Yer ve gökler de O'nu içine alamaz. Kur'ân-ı Kerîm'de anlattığı ve murâd buyurduğu gibi, temâs, yerleşme, hulûl ve intikalden münezzeh bir şekilde Arş'ı istiva etmiştir. Arş, O'nu taşıyamaz, belki Arş ve Arş'ı hâmil melekler, O'nun kudretinin lûtfiyle tutunur ve O'nun yed-i kudretinde makhûrdurlar. O, Yer'in dibinden Arş'ın üstüne kadar her şey'in fevkındedir. Fakat bu üstünlük O'nu enginlerden uzaklaştırmadığı gibi yükseklerde olan Gök ve Arş'a da yaklaştıramaz. Yerlerden yüksek olduğu gibi, gökler ve Arş'dan da aynı şekilde yüksektir. Bununla berâber O, her varlığa yakın, insâna ise şah damarından daha yakındır. O, her şey'i bilir ve korur. O'nun zâtı cisimlere benzemediği gibi, yakınlığı da cisimlerin yakınlığına benzemez. Hiç bir şey'e hulûl etmez, hiç bir şey de O'na hulûl edemez. Zamân, kendisini hudûdlamadığı gibi, mekân da kendisini içine alamaz. Zamân ve mekânı yaratmadan, O var idi. Bunları yaratmadan nasıl idiyse yarattıktan sonra da aynıdır. O, yaratıklara sıfatlariyle tecellî ediyor. Zâtında başkası yok, başkasının zâtında da değildir. Değişiklik ve intikalden münezzehdir. Havâdis [sonradan var olan şeyler] O'na hulûl etmez, ârızalar O'na yaklaşmaz. Celâl ve kemâl sıfatlarında dâim. noksân ve zevâl vasıflardan münezzehdir.

Her kemâl kendisinden geldiği için, kemâlini arttırmağa ihtiyâcı yoktur. Akıl yolu ile Zâtında varlığı bilinmiştir. (Mü'minlere) Cennette (oldukları ve Zât-ı kibriyâsı, mekân, mesâfe, şekil ve cihetten münezzeh olduğu hâlde) cemâl-i bâ-kemâlini göstermekle nîmetini tamâmlamak için iyilere lûtf ve nîmet olarak, gözlere görülecektir.

HAYÂT VE KUDRET :

Allahu Teâlâ: **Hayy** [diri]'dir. **Kaadir** [her şey'e gücü yeter]'dir. **Cebbar**'dır. Her emrini yürütür, her kırığı bağlar, hükmünde gâlib olup ululuk sâhibidir. **Kaahir**'dir. Emrinde gâlibdir, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Noksânlık ve aczîyyet O'na yaklaşmaz. Gaflet, uyku, yokluk ve ölüm kendisine gelmez. **Mülk-i melekût**'un [görülen, görülmeyen] bütün varlıkların sâhibidir. Kuvvet, gâlebe, ululuk ve azamet O'nundur. Sultânlık, kuvvet, kahr u galebe O'nundur. Yaratmak, emretmek O'na mahsûstur. Yer, gök ve bütün yaratıklar yed-i kudretinde dürülmüştür; emrindedirler. Yaratmak ve îcâd etmek ile tekleşen, yaratmak ve îcâd etmek, yalnız kendisine mahsûs olan O'dur. Bütün yaratıkları ve kendi kisbleri olan işlerini yaratan O'dur. Rızk ve ecellerini O takdîr etti. Hiç bir varlık O'nun kudreti dışında değil-

www.ihya.org

dir; hiç bir tedbir O'nun tasarrufundan kaybolmamıştır. Takdir ettiği şeyler sonsuzdur; ilmine ise nihâyet yoktur.

İLİM [Bilmek]:

Olmuş ve olacak, mümkün ve mümteni her şey'i bilir. İlmi, yerin altından göklerin üstüne kadar her şeyi kaplar, yer ve göklerde zerre kadar bir şey ilminin hâricinde kalmaz. Karanlık gecede, siyah taş üzerinde kara karıncanın hareketini bilir. Hava boşluğunda dolaşan zerrelerin hareketini bilir, gizli ve âşikâre her şey'i bilir. Gönülden geçen hâtıraları, içteki gizlilikleri, sonradan gelen ve değişen bir ilim ile değil, hiç değişmeyen ilm-i ezelîsi ile bilir.

İRÂDE:

Allahu Teâlâ: Kâinatın varlığını irâde, hâdiseleri idâre eder. İsyândan, tâattan, azlık veya çokluktan, zarar veyâ kârdan, cehâlet veyâ bilgiden, küfür ve îmândan, iyilik veyâ kötülükten, küçük ve büyükten, az ve çoktan, görünür ve görünmezden âlemde ne varsa ve ne olursa hep O'nun ilmi, dilemesi ve irâdesiyledir. (Ancak, hayra rızâsı vardır; şerre rızâsı yoktur). Allahu Teâlâ'nın dilediği olur, dilemediği olmaz. Gözlerin bakması, bir şey'in hâtıra gelmesi dahi O'nun irâdesi dışında kalamaz. Yoktan var ettikten sonra yine var eden O'dur. Dilediğini yapar, emrine kimse mâni olamaz, hükmünü kimse bozamaz. Kulun günâhtan korunması O'nun hidâyet ve rahmetiyledir. Kulunun itâat'e güc yetirmesi, O'nun dileme ve irâdesiyledir. Eğer ins, cin, melek ve bütün canlı varlıklar bir araya toplanıp da Allahu Teâlâ'nın dilek ve irâdesi aksine bir zerreyi durdurmak veyâ harcket ettirmek isteseler, buna güc yetiremezler. İrâde sıfatı da diğer sıfatlar gibi zâtıyla kâim ezelî sıfatıdır. Eşyâların muâyyen zamânlardaki vücûdunu ezelde irâde etmiştir. Onlar da hiç bir değişikliksiz ve ileri geri varmadan ezelde dilediği gibi ve kaderine muvâfık bir şekilde muâyyen zamânlarda vücûd bulurlar. Bunlar için düşünce ve zamâna ihtiyâcı yoktur. Hiç bir şey kendini meşgûl etmez.

SEMİ' [İşitme], BASAR [Görme]:

Allahu Teâlâ, hakkıyle gören ve işiten bir görücü ve işiticidir. Ne kadar gizli olursa olsun, her şey'i duyar, ne kadar ince olursa olsun, her şey'i görür, görüp işitmesinden hiç bir şey kaçmaz. Uzaklık duymasına, karanlık görmesine engel olamaz. Görmesi göz, işitmesi kulak ile değildir. Her şey'i bilir fakat bilgisi kalb ve dimağ ile değildir. Âletsiz tutar, âletsiz yaratır. İşlerinde vâsıtaya ihtiyâcı yoktur. O'nun

www.ihya.org

zâtı, yaratıkların zâtına benzemediği gibi, sıfatları da yaratıkların vasıflarına benzemez.

KELÂM [Söylemek ve konuşmak] :

Allahu Teâlâ'nın konuşma demek olan kelâm sıfatı vardır. Çünkü emir verir, nehiy eder, müjde verir, korkutur. Bütün bunlar kelâm ile mümkündür. Fakat O'nun kelâmı insânların sözüne benzemez, kendi zâtıyla kâim, ezelî bir sıfatıdır. Cisimlerin titreşmesi ve havanın dalgalanmasından meydana gelen bir ses, dilini oynatmak veyâ dudaklarını kapamakla sonu gelen harfler cinsinden değildir. Tevrat, İncil, Zebûr (bugünkü muharref şekilleri değil, asılları) ve Kur'ân-ı Kerîm O'nun kelâm'ı ve Peygamberlere gönderdiği kitâblarıdır. Kur'ân, dillerde okunup, mushaflarda yazıldığı ve hâfızlar tarafından ezberlendiği hâlde yine zâtıyle kâim ezelî bir sıfatıdır. Hâfızalara nakşı, sahîfelere yazılması Allahu Teâlâ'dan ayrılmasını gerektirmez (Esâsen kadîm olan yazılar değil, zâtıyla kâim olan kelâm-ı nefsîdir).

Musâ aleyhi's-selâm ses ve harfsiz olarak Allah kelâmını duymuştur. Nitekim ebrâr [iyiler]'in âhirette, cevher ve arez olmadığı hâlde Allahu Teâlâ'yı müşâhede edecekleri gibi.

Allahu Teâlâ'nın bu sıfatları sâbit olunca, Allahu Teâlâ yalnız zâtıyla değil, belki hayât sıfatıyle hayy [diri], ilim sıfatiyle âlim, kudret sıfatiyle kaadir, irâde ile mürid [dileyici], sem' ile semî' [işidici], basar ile basîr [görücü], kelâm sıfatiyle mütekellim [konuşucu] olmuş olur (Yâni Allahu Teâlâ'nın görmesi, işitmesi ve benzeri diğer vasıfları zâtına has bir husûsiyet değil, zâtıyla kaaim olan sıfatlarındandır)

EF'ÂL [İşleri] :

Allahu Teâlâ'nın zât ve sıfatından başka her ne varsa, en âdil, en tam, en olgun ve en güzel şekilde adâletinin teceellîsidir ve O'nun yaratmasıyle sonradan olmuştur. İşlerinde hikmet, hükümlerinde adâlet sâhibidir. O'nun adâleti kulların adâletiyle ölçülemez. Çünkü kulun, başkasının malını kullanmakla zulmetmesi mümkündür. Fakat Allahu Teâlâ hakkında böyle bir şey düşünülemez. Çünkü ondan başkası mülk sâhibi değildir ki, başkasının mülkünde tasarrufu düşünülebilsin. O'nun zât ve sıfatından başka, insân, cin, melek, şeytân, yer, gök, hayvan, bitki, cansız varlıklar, cevher, arez, akıl ile anlaşılıp hâsseler ile [beş duygu organı] bilinen her ne varsa hepsini sonradan ve yoktan var etmiştir. Çünkü ezelde yalnız kendi var idi ve O'ndan başka bir şey yoktu (Her şey Hudûs-i zâtı ve Hudûs-i zamânı ile hâdis'dir). İhtiyâcı için değil, ezelî irâdesini yerleştirmek ve kudretini göstermek için her şeyi sonradan yarattı. Borcu olmaksızın, yalnız bir fazl eseri olarak yoku var etti, her şeyi yarattı ve insânlara (sonun-

www.ihya.org

da mükâfatlandıracağı) tekliflerde bulundu. Yine borcu olmaksızın kendi fazlından insânları ıslah ve onlara nîmetler verdi. Fazl, ihsân, nîmet ve minnet O'nundur. Çünkü O'nun insânlara çeşitli ezâ ve işkenceler yapmağa, onlara elem ve kederleri yağdırmağa gücü yeterdi. Eğer böyle yapsa çirkin bir iş işlemiş veyâ zulm etmiş sayılmaz; belki adâletini icrâ etmiş olurdu. O, ancak lûtf u keremi ve va'dinin muktezâsı olarak mü'minleri tâat ve ibâdetleri ile mükâfatlandıracaktır. Bu O'nun borcu değil, çünkü O'ndan zulüm sâdır olması düşünülemediği gibi kimseye bir borcu yok, kimsenin de O'nda bir hakkı yoktur. Tâat ve ibâdet bakımından kullardaki hakkı, akıl yolu ile değil, Peygamberleri vâsıtasıyle bildirmiştir. O, Peygamberler gönderdi. Nübüvvetlerini isbât edecek açık mü'cizeler ve metâfizik kuvvetlerle onları techîz etti. Emrini, nehyini, va'dini, insânlara bildirdiler. Onların getirdiklerine inanmak insânlar üzerine borç oldu.

İMÂNDA İKİNCİ KELİME OLAN PEYGAMBERLERİN NÜBÜVVETİNE ŞEHÂDETİN MÂNASI

Allahu Teâlâ Kureyş kabîlesine mensûb ümmî [mekteb medrese görmeyen, okur-yazar olmayan, anadan doğduğu gibi kalan] Muhammed Mustafa'yı (S.A.V.) insânlara ve cinlere Peygamber olarak gönderdi. O'nun şerî'atiyle yerleştirdikleri müstesnâ hükümler, diğer bütün şer'î hükümleri neshetti, kaldırdı. O'nu bütün Peygamberlerden üstün yarattı ve insânların efendisi yaptı ve "MUHAMMEDÜ'R - RESULULLAH" demedikçe yalnız "LÂ İLÂHE İLLALLAH" demenin kâmil imâna delâletini men'etti (a). Dünyâ ve âhiret işlerinde haber verdiği her şeyde, ona inanmayı insânlara borç kıldı. Ve ölüm sonrası hakkındaki haberlerine inanmayanların îmânını kabûl etmedi. Bu husûsda Peygamberimizin buyurdukları şöyle sıralanır:

1 — **Nekir ve Münkerin suâli:** Bunlar heybetli iki melektir. Canlı bir cisim hâlinde (b) insânı kabirde dümdüz oturtur ve ona,

(a) Gazâlî'nin buradaki ibâresinin görünüşünden Hazret-i Muhammed'i Peygamber tanımayanın îmânının kâmil olamıyacağı anlaşılıyorsa da gerçekte «MUHAMMED'UR-RESÛLULLAH» demedikçe yalnız «LÂ İLÂHE İLLALLAH» demekle, değil kâmil îmân, asıl îmân da olmaz. Peygamberi tanımayanlar mü'min değillerdir. Ancak kitâb, Peygamber ve dîn mefhûmuna rastlamayan çöldekilere yalnız Allah'ı bulmak kifâyet eder. Akvam-ı sâlifenin, zamânlarındaki Peygamberi tasdik etmeleri şart ve Peygamberimiz bütün beşeriyyete gönderilmiş son ve tek peygamber olduğu için şimdiki bütün insânların onu tanıması zarûrîdir. Aksi hâlde mü'min olunamaz.

(b) Bedenden ayrılan rûh, bugünkü şekliyle bir daha Kıyâmet günü bedene girer. Kabir suâlinde ise meleğin suâlini cevâplandıracak şekilde bedene temâs eder. Kaldırıp oturtmak tâbirleri temsîlîdir.

www.ihya.org

Allah'ın birliğinden, Peygamberin risâletinden sorarlar ve "Rabbin kim, Peygamberin kim, hangi dine mensûbsun?" derler. Kendileri ve suâlleri kabrin ilk ibtilâ ve imtihânıdır.

2 — **Kabir azâbı:** Kabir azâbı hak olup, hikmet ve adâlete uygundur. Kabir azâbı, Allahu Teâlâ'nın dilediği şekilde rûh ve cesedin ikisine birdendir (c).

3 — **Mîzan :** İki kefesi bir dili olup yer ve gökler kadar büyük olan terâziye inanmak. Burada Allahu Teâlâ'nın kudretiyle ameller tartılır (d). O gün ağırlık bir hardal tânesi ve hattâ bir zerreden hesâb edilir. İyilik defteri güzel bir sûrette terâzinin parlak gözüne konur ve fazl-i ilâhî ile Allah yanındaki derecelerine göre ağır gelir. Günâh defteri de çirkin bir şekilde terâzinin karanlık gözüne konur ve o da o tarafı bastırır.

4 — **Sırat :** Cehennemin üzerinde uzanmış kıldan ince, kılıçtan keskin, bir cisim olan "SIRAT" köprüsüne inanmak: Noksân sıfatlardan münezzeh olan Allahu Teâlâ'nın hükmüyle kâfirlerin ayağı buradan kayar ve Cehenneme düşerler. Allahu Teâlâ'nın fazl u keremiyle de mü'minlerin ayağı kaymadan karşıya geçer ve ebedî karargâh olan Cennete ulaşırlar (e).

5 — **Havz :** İnsânların, âhiret âleminde uğrayacakları, Peygamberin havzına [Havuz] inanmak: Sırâtı geçtikten sonra Cennete girmeden önce mü'minler bundan içer. Bundan bir yudum içen bir daha susamaz (Bundan sonra su içmek zevk içindir). Havzın eni bir aylık mesâfedir. Suyu, sütten beyaz, baldan tatlıdır. Etrâfında yıldızlar kadar bardaklar vardır. Havza akan iki kanal vardır. Bunlar cennetteki Kevser nehrinden gelir.

6 — **Hesâb :** Hesâba ve hesâbda insânların bir olmayıp, kiminin hesâbı münâkaşalı, kiminin müsâmahalı geçeceğine ve Allahu Teâlâ'ya çok yakın olan bir kısmının da hiç hesâb edilmeden cennete gireceğine inanmaktır. Allahu Teâlâ Peygamberlerden dilediklerine, risâlet vazîfesini edâ edip etmediklerini, kâfirlerden de dilediklerine

---

(c) Kabir âlemi, âlem-i letâfettir. Bu dünya, âlem-i kesâfettir. Kesâfet letâfeti göremez. Bir ölü yanımızda olduğu hâlde bile biz farkında olmadan azâb çekebilir. Bu misâl, rüyâ ile temsil edilebilir : Bir yatakta yatan iki kimseden biri tatlı, diğeri korkunç rüyâlarla uğraşırken, bunlara bakan uyanıkların, bu hâllerden hiç haberleri olmaz. Kabir azâbı da böyledir. Rûh'un şu'lesi güneş'in ziyâsı gibi cismin madde-i asliyyesine vurur ve her iki azâbı tadar.

Biz kabirde suâl cevâba, ten'îm ve ta'zîbe inanırız. Keyfiyetini Allah bilir.

(d) Tartılan, ya sahîfelerdir veyâ ameller. Yâni sevâp ve günâhlar cisimlendirilerek tartılır. Amellerimizin tartılacağına inanır, keyfiyetine karışmayız. Tartıdaki hikmet bizi bize tanıtmaktır.

(e) Bu köprü, hadd-i zâtında böyle olmakla berâber herkesin ameli nisbetinde genişler.

www.ihya.org

inkârlarının sebebini soracaktır. Bid'at sâhiplerine sünnetten niçin ayrıldıklarını soracak, mü'minleri de amellerinden sorguya çekecektir.

7 — Cehennemde, ebedî hiç bir mü'min kalmayacaktır, şartıyle nihâyet cezâları bittikten sonra, Allahu Teâlâ'nın fazliyle, mü'minlerin cehennemden çıkacağına inanmaktır.

8 — **Şefâat:** Peygamberlerin, âlimlerin, şehidlerin, daha sonra da Allah katındaki derecelerine göre diğer mü'minlerin şefâatlerine inanmak. Hiç şefâatçisi olmayan mü'min de sonunda Allahu Teâlâ'nın fazliyle cehennemden çıkarılacaktır ve zerre kadar îmânı olan bir mü'min cehennemde kalmıyacaktır.

9 — **Sahâbe'nin derece ve fazîletlerine inanmak:** Peygamberden sonra en efdâl: Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân ve sonra da Ali (Allah hepsinden râzı olsun) olduğuna inanmak.

Bütün Sahâbeye hüsn-ü zan etmek ve Allah ve Peygamberi medh ü senâ ettiği gibi, Sahâbe-i kirâmı da övmek.

Bütün bu saydıklarımız hakkında rivâyetler vardır ve bunların doğruluğunu bildiren hadîsler mevcûttur. Kim bunlara kat'î olarak inanırsa, hak ve sünnet ehlinden olup bid'at gürûhu ve sapıklık kaafilesinden ayrılmış olur.

Allahu Teâlâ'nın fazl u rahmetinden, bize ve bütün mü'minlere kemal-i yakîn ve dînde hüsn-i sebatlar dileriz. O, rahmet edicilerin en merhametlisidir.

(Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ Âl-i Muhammed.)

www.ihya.org

İKİNCİ BÂB

İ'TİKAD DERECELERİNİN SIRALANMASI VE İRŞÂD'IN TEDRÎCEN YÜKSELMESİ

Bilmiş ol ki, muhtasar akâid risâlesinde İslâm inancına dâir açıkladığımız esâslar, daha yeni neşv ü nemâ çağında olan çocuğa öğretilmelidir. Böyle sathî olarak bunları öğrendikten sonra zamânla teker teker her birinin ne demek olduğunu anlar. Yâni önce ezberlemek, sonra anlamak, sonra kat'î kanâate varıp tasdîk etmek gerekir. Îmânın bu kadarı, çocuklarda delîl aramadan bulunabilir. Fazl u kereminin eseri olarak Allahu Teâlâ, daha ilk devresinde mü'min'in kalbini açar, mü'min delîl ve hüccet aramadan hemen gerçeği kabûl ediverir ki, inkârına imkân olmıyacak şekilde ekserî'sinin îmânı böyle kuru telkîn ve sırf taklidden ibârettir. Gerçi böyle yalnız taklidde kalmak, zıddının telkîniyle kaybolma tehlikesiyle başlangıçta pek kuvvetli görülemez. Şüphe ve sallantıdan kurtulması için bu îtikadları kuvvetleştirmek ve bu gibilere isbât etmek lâzımdır. Fakat bunları kuvvetlendirmek için mücâdele ve kelâm san'atını öğrenmek lâzım değil, belki Kur'ân, Hadîs okumak ve bunların mânâsını anlamak, ibâdetlere devâm etmek kâfidir. Böylece kulağı ile duyduğu Kur'ân ve Hadîs delîlleri ve faydaları ile, gönlüne doğan ibâdet nûru ile, iyilerle düşüp kalkmaktan, onların nûrlu sîmaları ile güzel sözlerinden, hâllerinde görülen huzûr, Allah korkusu ve mütevazi' sîmâlarından faydalanmak sûretiyle inancı kuvvetlenir. İlk îmânı telkîn etmek kalbe bir tohum ekmek gibidir. Bu sebebler de o tohumu sulamak ve terbiye etmek demektir. Bu sûretle tohum kuvvetleşir, kök salar; kökü kalbde, dalları göklere yükselerek şecere-i mübâreke [İyi bir ağaç] olur.

Kendisine dinî esâslar, yeni telkîn edilen kimseyi, kelâm ve mücâdele meclislerinden uzak tutmak lâzımdır. Çünkü mücâdelenin ifsâd ettiği, ıslah ettiğinden çok fazladır. Bu i'tikadı, cedel ile kuvvetlendirmeğe çalışmak, ağacı kuvvetlendirmek için demir tokmakla döğmeğe benzer. Demir tokmak ile ağacı sıkıştırmağa çalışan kırmak teh-

www.ihya.org

likesiyle karşı karşıyadır. Bu husûsdaki tecrübe ve müşâhedeler yeter, başka delîl aramağa lüzûm yoktur.

Avâm tabakasından olan sâlih ve müttekî kimselerin i'tikadıyle kelâm ve mücâdelecilerin itikadını karşılaştırdığın vakit, görürsün ki, avâmın i'tikadı, kendisini hiç bir kuvvet sallayamıyan yüksek dağ gibi, kelâmcıların i'tikadı ise rüzgârın istediği tarafa salladığı ve sağa, sola yalpa vuran havada asılmış bir ip gibidir. Ancak îmânı sağlam olanlar, aslında taklîd yolu ile îmân etiği gibi bunların delîllerini de taklîd ederek kabûl eden avâm takımıdır. Çünkü delîli öğrenmekteki taklîd ile, medlûl olan îmânı öğrenmekteki taklîd arasında fark yoktur.

Delîli öğretmek başka, delîlden bahsetmek ve delîl bulmak da başka ve ayrı bir şeydir.

Sonra çocuk, bu i'tikad üzerine büyür ve dünyâ işi ile uğraşırsa tabiî başka bir şey bilemez. Fakat bu kadarla âhirette, ehl-i hak i'tikadıyle selâmete ulaşır. Çünkü dînimiz, Arabın câhil bedevîlerinden bile bu akîdenin zâhirine kat'î bir şekilde inanmaktan fazla bir şey istememiştir. Delîl aramak, mukaddimeler kurmak gibi şeylerle aslâ borçlandırılmadılar. Eğer âhiret yolcusu olmak ister ve Allahu Teâlâ'nın yardımı müsâade ederse iyi amellerle meşgûl olur, takva'ya devâm eder, nefsini arzûlarından çeker, riyâzet ve mücâhede yoluyla gayret ederse, Allahu Teâlâ, vâ'dini yerine getirmek için, bu mücâhede sebebiyle, kalbine akıttığı nûr vâsıtasıyle hidâyet kapıları kendine açılır. ve bu inancın hakîkatlerine ulaşmış olur. Nitekim Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyuruyor:

« وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ . »

«Bizim rızâmız uğrunda mücâhede edenleri bize giden yol'a ulaştırırız. Muhakkak ki Allah, iyilik edenlerle berâberdir.» (29 - Ankebut: 69)

İşte sıddîk ve mukarreb'lerin özledikleri kıymetli cevher de bu İmândır. Ebû Bekr'in (R.A.) îmânı, diğerlerine üstün denmekle, kalbine akıtılan bu sırr'a işâret edilmiştir.

Bu sırrın inkişâfı insânın mücâdelesi, mânevî derecesi ve Allah'dan başka her şeyi gönlünden atıp yakîn nûru ile aydınlanmasındaki kuvveti nisbetinde derecelere ayrılır. Bu ayrılık, insânların tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin inceliklerini anlamalarındaki ayrılığa benzer. Zîra

www.ihya.org

bu bilgiler, cehd ü gayret, fıtrî zekâ ve idrâk kaabiliyetlerine göre değişir. Bunun gibi esrâr-ı ilâhînin inkişâfı da derecelere ayrılır.

MES'ELE :

Eğer: "Nücûm ilmi [Astroloji] gibi, kelâm ve cedel ilimlerinin öğrenilmesi de yerilir mi? Mübâh veyâ mendûb mudur?" diye sorarsan:

Bilmiş ol ki: İnsânlar, bu mevzûda ifrâta varan uzun boylu dedikodular yapmışlardır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1 — Kelâm ilmi, bid'at ve harâmdır. Şirkden başka her çeşit günâh ile Allah huzûruna çıkmak, kelâmcı olarak çıkmaktan daha ehvendir.

2 — Kelâm ilmi, vâcib, farz-ı kifâye ve hattâ farz-ı ayndır. Zîra amellerin en makbûlü, yakınlığın en üstün derecesidir. Çünkü kelâm, tevhîd ilmini gerçekleştirir ve dîn'e karşı yapılan hücûmu önler.

Eski Hadîs âlimleri, Süfyân-ı Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Mâlik ve Şâfi'î de bu ilmin harâm olduğuna kaaildirler. İbn Abdü'l-Alâ (f) der ki:

«İmâm Şâfi'î (R.A.), Mû'tezile'nin kelâmlarından olan Hafs el-Ferd (g) ile münâzarası sırasında, insânın şirkden başka her günâh ile Allah huzûruna çıkması kelâmcı olarak çıkmasından daha iyi olduğunu söylemiştir. Zîra ben Hafs'den bir söz duydum ki bunu dilime bile alamam (Bu da Hafs'ın "Kur'ân-ı Kerîm mahlûktur." sözüdür)». Yine İmâm Şâfi'î şöyle buyuruyor: "Müslümânların söylemesine ihtimâl vermediğim sözleri, kelâmcılardan duydum. İnsânın şirk'den başka Allahu Teâlâ'nın yasak ettiği her fenâlığa düşmesi, kelâm'a bakmasından daha iyidir." Kirabîsî (ğ) hikâye ediyor ki: İmâm Şâfi'î'ye kelâm'dan bir mes'ele sordular, İmâm Şâfi'î kızdı ve 'Bu gibi şeyleri Hafs el-Ferd ve arkadaşlarından sorun, Allah onları perîşan etsin." dedi.

İmâm Şâfiî'nin hastalığı esnâsında Hafs el-Ferd ziyâretine gelerek: "Beni tanıdın mı?." dedi. İmâm Şâfi'î: "Sen Hafs el-Ferd"sin, bu hâlinden tevbe etmedikçe Allah seni korumasın." buyurmuştur. Yine İmâm Şâfi'î :

«İnsânlar, kelâmdaki fenâlığı bilseydi arslandan kaçar gibi kelâmdan da kaçarlardı.» demişdir. Yine buyuruyorlar ki:

(f) Adı Yûnus'dur. Mısırlı olup 170 yılında doğmuş bir fakihdir. Müslim, Nesef, İbn Mâce ve bir çokları kendisinden Hadîs rivâyet etmiştir.

(g) Ferd lâkabıdır. İmâm Ebû Yûsuf'dan okuduktan sonra Mû'tezile'ye meyl etti ve onların kelâmcılarından oldu. İmâm Şâfi'î buna «MÜNFERİD» derdi.

(ğ) Hadîs'de ve fıkıhda âlim olduğu gibi, ehl-i sünnet'in kelâm âlimlerindendi. Fakat İmâm Ahmed ile anlaşamadıklarından kendisine kıymet verilmemiştir.

www.ihya.org

«İsim müsemmâ'nın aynı mıdır, gayrı mıdır, söyleyeni duyduğunuzda biliniz ki o, dinsiz bir kelâmcıdır.» Za'ferânî (h) diyor ki: "İmâm-ı Şâfi'î, kelâmcılara verilecek cezâ, onları hurma ağacının budakları ile döve döve, memleket memleket dolaştırıp, Allah'ın kitâbını, Peygamberin sünnetini bırakıp da kelâm ile uğraşanların cezâsı budur diye teşhir etmektir." demiştir.

Ahmed b. Hanbel: «Kelâm sâhibi aslâ iflâh olmaz. Kelâm ile uğraşanın kalbi dâimâ şüphededir» buyurmuşlardır. Mumaileyh Kelâmcıların zemminde o kadar ileri gitti ki, bid'atçileri red için kitâb yazan Cüneyd'in şeyhi, büyük zâhid ve so'fî, Haris-i Muhasibî'ye «Vah sana, onların sözlerini red için, o sözleri delilleriyle kitâbına koymak sûretiyle insânların mütalâasına arz edip de bu husûsda fikir ve mütalâa yürütmelerine sebebiyet veren sen değil misin?» diyerek ondan ayrılmıştır. Yine İmâm Ahmed, kelâm âlimleri için: «"Zındık" [münkir]'dirler.» dedi.

İmâm Mâlik (R.A.) diyor ki:

«Kelâm mücâdelecileri, şüphesiz birbirinden üstündür. Daha üstün mücâdeleci bulunduğu vakit dini değiştirmek mi lâzım?» (Eğer kelâmı usûl ittihaz edersek netîcesi budur. Dâimâ daha kuvvetli mücâdeleciye uymak ve her gün bir din değiştirmek olur.) Yine İmâm Mâlik: «Bid'atler ve ehl-i ehvâ'nın şehâdeti câiz değildir.» der. Bâzı arkadaşları İmâm Mâlik'in "Ehl-i ehvâ" sözünden murâdı, hangi mezhebde olursa olsun, kelâmcılar olduğunu açıklamışlardır.

İmâm Ebû Yûsuf:

«İlmi, kelâmda arayanlar zındıklaşır, dînden çıkar.» buyurmuştur.

Hasan-ı Basrî:

«Kelâmcılarla mücâdele etmeyin, onlarla düşüp kalkmayın, sözlerine kıymet vermeyin.» buyurmuştur. Eski Hadîs âlimleri bu husûsda rey birliğindedir. Buna dâir onlardan nakledilen ağır rivâyetler, sayılamıyacak kadar çoktur. Bu dâvalarına Sahâbe'nin davranışını gözönüne alarak ve Hadîslerle delîl getirerek dediler ki: "Başkalarından daha açık konuşup, daha mükemmel mukaddimeler kurabilen ve hakîkati daha iyi bilen Sahâbe-i kirâm'ın, kelâm mücâdelesine girmemeleri, zararı kârından fazla olduğunu bildikleri içindir." Yine Peygamber Efendimiz de bir Hadîs-i şerîfinde:

«هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ . هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ . هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ»

(h) Bağdad'lı Ebû Ali Hasan İbn Muhammed'dir.

www.ihya.org

«Böylece mübâhaselerde külfetli ve lüzûmsuz mücâdelelere girenler helâk oldu.» (178) buyurdu ve bu sözü, iki üç def'a tekrâr etti.

Hadîs âlimleri, kelâm mücâdelesinin dînden olmadığına delîl getirerek dediler ki: «Eğer kelâm mücâdelesi dînden olsaydı Resûlullah'ın en çok ehemmiyet verdiği yollarını öğretip, erbâbını övdüğünün, kelâm olması îcap ederdi. Halbuki Peygamber Efendimiz:

«فَقَدْ عَلَّمَهُمُ الْاِسْتِنْجَاءَ وَنَدَبَهُمْ إِلَىٰ عِلْمِ الْفَرَائِضِ وَأَثْنَى عَلَيْهِمْ وَنَهَاهُمْ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْقَدَرِ وَقَالَ أَمْسِكُوا عَنِ الْقَدَرِ»

«Onlara tahâreti öğretti, feraiz ilmine teşvik etti ve bunları övdü. Buna karşılık kader hakkında kelâmdan onları men'etti ve: "Kaderden sükût edin" buyurdu.» (179)

Sahâbe-i kirâmın (R.A.) davranışı da bu idi. Hocanın anlattıklarına ilâve etmek, taşkınlık ve zulümdür. Sahâbe-i kirâm, örnek ve hocalarımızdır. Bizler ise talebe ve onların ardından gidenleriz.

İşte bu fırka, bu delîllerle kelâm ve mücâdelenin aleyhindedirler.

Kelâmcılığı teşvik eden diğer fırkanın delîllerine gelince: Diyorlar ki: «Eğer kelâmdan, mahzûrlu olan taraf lâfız tarafı ve Sahâbe'nin kullanmadığı, cevher, arez ve benzerî ıstılah ve tâbirlerse, bu çok garîb düşer. Çünkü bu gibi tâbîrler, yalnız kelâmda değil, merâmı anlatmak için her ilme, hattâ fıkıh, hadîs ve tefsîr ilimlerine bile girmiştir ki bu, hâiz-i ehemmiyet değildir. Çünkü eğer kıyâs üzerine sorulan bütün suâllerde onlara, nakz, kesr, terkîp, ta'diye ve fesad-i vaz' gibi ibâreler arz olunsaydı, bu sözlerden bir şey anlamazlardı. Asıl gâyeyi anlatacak yeni ıstılahlar bulmak, mübâh işlerde kullanılmak üzere asrî şekilde yeni kap ve âletler îcad etmeğe benzer ki, bunun bir mahzûru yoktur.

Eğer, mahzûrlu taraf mânâ ise, bizim kelâmdan gâyemiz, Şerî'atın anlattığı gibi, âlemin hudûsundan Allahu Teâlâ'nın birliğine, zât ve sıfatlarına delâlet eden delîlleri bilmektir. Hak Teâlâ'yı, delîl ile bilmek nasıl harâm olur?

Eğer mahzûr, kelâm ilminin icâb ettirdiği, hasmı ilzâm, taassub, mücâdele ve münâkaşa ise, bunun, kaçınılması îcâb eden bir harâm olduğuna diyecek yok. Nitekim fıkıh, hadîs ve tefsîr ilimlerinin de se-

(178) Müslim, İbn Mes'ûd'dan.
(179) Müslim, Selmân-ı Fârsî'den.

www.ihya.org

beb olduğu reislik sevgisi, ucûb, kibir, böbürlenme ve kendini beğenme hâlleri de kaçınılması gereken harâmlardandır. Fakat bu gibi yasaklara sebebiyet verdiği hâlde bu ilimlerden men' edilmez iken Allah'ın birliğine delîl getirmek ve bu husûsda mücâdele etmek nasıl mahzûrlu olabilir? Halbuki Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de:

«استعيذ بالله : قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ .»

«Söyle: Delilinizi getirin bakalım.» (27 - Neml : 64) buyuruyor. Diğer Âyet-i celîlede :

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»

«Fakat Allahu Teâlâ "Mahvolan apaçık belgeden ötürü mahv olsun, yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın" diye, olacak işi yaptı.» (8 - Enfâl : 42)

Diğer âyet-i celîlede de :

«إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهٰذَا»

«Buna bir delîl ve hüccetiniz yoktur.» (10 - Yûnus : 68)

Başka âyette de:

«قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»

«De ki, yetesiye delîl ve doğru yol Allah içindir.» (6 - En'am : 149)

Başka bir âyette de :

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرٰهِيمَ فِي رَبِّهِ ....
فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ»

«Görmez misin o, kimseyi ki Allahu Teâlâ'nın rubûbiyetine dâir İbrâhîm ile mücâde etti ve ondan delîl istedi..... inkâr eden şaşırıp kaldı.» (2 - Bakara : 258)

Bu âyet-i celîle ile Allahu Teâlâ, İbrâhîm aleyhi's - selâm'ın hasmıyle mücâdelesini ve onu ilzâmını makaam-ı medihde haber veriyor.

www.ihya.org

Daha başka bir âyette ise :

« وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ »

«Bunlar, hasımlarına karşı kullanılmak üzere İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir.» (6 - En'am : 83) buyurmuştur.

Yine bir âyette:

« قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا »

«Dediler ki: Yâ Nûh, bizimle mücâdele ettin ve mücâdeleyi arttırdın.» (11 - Hûd : 32)

« وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * الى قوله تعالى : أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ »

«Âlemlerin Rabbı kimdir?... Ben size açık bir şeyle gelmedim mi?». (26 - Şu'arâ: 23, 30)

Hülâsa : Kur'ân-ı Kerîm, başından sonuna kadar kâfirlere karşı bir delîldir. Kelâm âlimlerinin tevhîd'de asıl dayandıkları Allahu Teâlâ'nın :

« لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا »

«Eğer yerlerde ve göklerde Allah'tan başka ilâh olsaydı yer ve gökler fesâd'a uğrardı.» (21 - Enbiyâ : 22) Âyet-i celîlesidir.

Peygamber'in nübüvvetini isbât etmekte de Hak Teâlâ'nın:

« وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ »

«Eğer kulumuza indirdiğimiz - Kur'ân'da - şüphe ediyorsanız, en küçük sûresinin bir benzerini getirin bakalım.» (2 - Bakara : 23) Buyurduğu âyet-i celîlesidir.

Öldükten sonra dirilmek husûsunda da Allahu Teâlâ'nın:

www.ihya.org

« قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ »

«De ki, onları ilk olarak yoktan var eden Allahu Teâlâ, onları - o çürümüş kemikleri - yeniden canlandırır.» (36 - Yâsîn : 79)

Âyetiyle benzeri âyetler, delil olarak getirilir.

Peygamberler, dâimâ inkâr eden muârızları ile mücâdele eder ve onlara delil getirirlerdi. Nitekim Allahu Teâlâ :

« وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ »

«Onlarla en güzel şekilde mücâdele et.» (16 - Nahl : 125) buyurmuştur. Sahâbe-i kirâm da icâbında - ki pek az vuku' bulurdu - münkirlerle mücâdele eder ve onlara delil getirirlerdi.

Bid'atçilerle mücâdeleyi ilk icad eden bizzat Hazret-i Ali'dir. (R.A.) Şöyle ki :

Abdullah İbn Abbâs'ı konuşmak için Havâric [Haricîler]'e, gönderdi. Abdullah :

— «İmâmınız Hazret-i Ali'den ne istiyorsunuz?» diye sordu. Havâric :

— «Eğer muhârebe hakkı ise neden ganîmet ve câriye almıyor?» dediler. Abdullah:

— «O dediğiniz, müslümanların birbirleri ile olan muhârebelerinde değil, kâfirlerle muhârebeye mahsûstur. Dikkat edin "CEMEL" vak'asında Hazret-i Âişe (R.A.) karşıki tarafta idi ve beriye esir oldu. Eğer câriye olarak hissenize düşse Kur'ân'ın sarahatiyle mü'minlerin annesi olduğu hâlde ona câriye muâmelesi yapabilecek mi idiniz?» dedi. Havâric :

— «Hayır yapamazdık.» dediler ve bu cedel sâyesinde aklı başında iki bin kişi dâvalarından vaz geçti ve Halifeye inkıyâd ettiler.

Rivâyete göre Hasan-ı Basrî, bir kaderiyeci [kaderi inkâr eden] ile mücâdele etti de, kaderiyeci kaderi inkârından vaz geçti. Hazret-i Ali de Şâm'da bir kaderiyeci ile mücâdele etmiştir. Abdullah İbn Mes'ûd da Yezîd İbn Âmir ile îmân bahsinde münâzara etmiştir. Şöyle ki: Abdullah :

— «Eğer ben mü'minim diyebilseydim, cennetliğim derdim.» deyince, Yezîd b. Âmir :

— «Ey Resûlullah'ın arkadaşı, bu söz senin için bir sürç-ü lisândır. Îmân dediğin Allaha, meleklere, Peygamberlere, öldükten sonra

www.ihya.org

dirilmeğe ve mizana inanmakla, namâz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek değil midir? Bizim öyle günâhlarımız var ki, onların mağfiret olacağını bilsek, cennetlik olduğumuzu da bilirdik. Bunun için "Mü'minim" diyebiliriz, fakat "cennetliğiz" diyemeyiz.» dedi. İbn Mes'ûd:

— «Çok doğru söylüyorsun, hakikaten o söz benim bir hatâmdır.» dedi.

Eğer denilirse, onların mücâdelesi çok değil, azdır, uzun değil, kısadır. Bunu san'at edinip bu husûsda kitâb yazmak ve ders okutmak değil, ancak ihtiyâç zamânındadır. Denilir ki: Onların mücâdeleye az girmesi, ihtiyâcının azlığındandır. Çünkü o zamân bid'atler çoğalmamıştı.

Mücâdelelerin kısa olmasına gelince: Gâye hasmı susturmak, şüpheyi kaldırıp hakîkati kabûl ettirmektir. Konuşma esnâsında hasmın mücâdelesi azarsa onu ilzâm da zarûrî olarak uzar. Bunun için mücâdeleye girdikten sonra ona ölçü ve tartı bakımından bir mi'yar bulmak mümkün değildir.

Bu husûsda kitâb yazıp okutmadıklarına gelince: Bu da yalnız kelâma mahsûs değil, fıkıh, hadîs ve tefsîrde de hüküm böyledir. Fıkıh kitâblarına, vuku'u pek ender olan veyâ hâtırayı kuvvetlendirmek ve ihtiyât olarak garîb mes'elelerini yazmak câiz oluyor da kelâm mes'elelerini yazmak neden câiz olmasın? Muhârebeden evvel silâhını hazırlayanlar gibi, biz de her ihtimâle karşı hazırlıklı olmak ve bid'atçileri heyecanlandırmak için kelâm mes'elelerini yazarız.

İki fırkanın da delîllerinden anlatılması mümkün olanları îzâh ettik.

MÜCÂDELEDEKİ HÜKÜM

«Eğer bu husûsda senin kanâatın nedir?» diye sorarsan:

Bilmiş ol ki, Cedel ilmi için her cephesiyle makbûl veyâ her cephesiyle merdûddur demek hatâdır. Bunu îzâh etmek lâzımdır.

Evvelâ şunu bilmek lâzım ki, bâzı şeyler zâtî bakımından harâm olur. Buna "Harâm li-aynihi" derler. Şarap ve ölü hayvân gibi, bizâtihi harâmdır demekteki gâye, kendisinde harâm olduğunu îcâb ettiren bir vasıf var demektir. Şarapta sarhoşluk, ölü hayvanda ise ölüm gibi. Bu gibi maddelerden sorulduğu vakit zarûret zamânında yâni şiddetli açlıkta ölü hayvan etinin, boğazına lokma tıkandığı vakit şaraptan başka geçirecek bir şey bulamayınca şarabın mübâh olmasına rağmen, hiç bakmadan kayıtsız olarak bunlar harâmdır diyebiliriz.

www.ihya.org

Bâzı şeyler de maddesi bakımından temizdir. Başkasına, başka bir sebeble harâm olur. Buna da "Harâm li-gayrihi" derler. (Müzâyede olmayan yerde) başkasının alış - verişine vurmak, Cum'a ezânı okunduktan sonra namâz kılınıncaya kadar alış - veriş etmek, ve toprak yemek gibi. Bunların harâm olması zarar vermesi bakımındandır. Bu da: Azı da, çoğu da zarar veren ile, yalnız çoğu zarar veren olmak üzere ikiye ayrılır. Azı da, çoğu da zarar veren kısmı harâmdır. Zehir gibi, azı da öldürür, çoğu da. Azı zarar vermeyip çoğu zarar veren ise mübâhdır. Bal gibi; sıcak iklimlerde mizacı hararetli olan kimselere fazlası zararlıdır. Bir de toprak yemek gibi; şarap ile toprağa birden harâm, bal'a da helâl demek ekserî hâline binâendir. Eğer bir şey'in helâl ve harâm olmak cepheleri varsa, en doğrusu, onu ayırmak ve îzahdır.

Bu îzahtan sonra dönelim kelâm ilmine. Deriz ki:

Kelâm ilminin kârı da var zararı da var. Kârı bakımından vaziyetin icâbına göre helâl, mendûb ve hattâ vâcib olabilir. Mazarratı bakımından zarar vereceği zamân ve mekânda harâmdır. Zararı : Şübbe uyandırması, akideyi sarsması, yakini kaldırması bakımındandır. Bu hâl çok kerre mübtedilerde görülür. Delil ile düzelmesi de şüpheli olur. Bu da şahsiyet itibariyle değişir. Bunun zararı gerçek i'tikaddadır. Başka bir zararı da, bid'at sâhiplerinin inançlarını kuvvetlendirmek ve onu göğsüne yerleştirmektedir. Öyle ki hevesleri artar ve bid'atlerinde ısrâr ederler. İşte bu zarar mücâdeledeki taassubdan gelir. Bunun için bid'at sâhibini tatlılık ile tez elden yola getirmek mümkündür. Ancak mücâdele ve taassubun alıp yürüdüğü bir muhîtte, bu gibi bid'at sâhibini döndürmek güçtür. Çünkü bid'atçiler onu kuşatır ve hakîkati anlamasına mâni olurlar. Hattâ o derece ileri gider ki, farazî olarak, Allah gözünden perdeyi kaldırır, hak ve hakîkatinin hasmında olduğunu sana göstermesini ister misin, diye söylesen, hasmı sevinecek diye buna memnûn olmaz. Görülüyor ki, cidal, memleketleri dolaşan, insânları kaplayan tehlikeli bir hastalıktır. İşte bu da kelâmcıların zararlarındandır.

Faydalarına gelince:

Gerçekleri açığa çıkarmak ve hakîkati olduğu gibi bilmektir diye zannedilirse de kelâm, aranılan bu iyi netîceyi vermekten çok uzaktır. Bundaki sürçmeler ve sapmalar, aydınlatma ve belirtmelerden fazladır. Bu sözü, gerçek bir Hadîs âliminden veyâ dış görünüşte Hadîsçiyim diyenden duysan : "İnsânlar bilmediğinin düşmanıdır." diye hatırından geçebilirdi. Fakat bu sözü, kelâmı didik didik edip, tırnağından girip tepesinden çıktıktan sonra onu terk edip ona benzeyen diğer bir ilmi enine boyuna incelemeye başlayan ve Allahı bulmanın bu yoldan kapalı olduğunu bilen bir insândan dinle.

www.ihya.org

Evet hayâtım hakkı için kelâm, nâdir olarak ta'rîf ve îzâh ile bâzı hakîkatleri açığa çıkarabilir; fakat bunlar pek az ve hattâ kelâm ilmine dalmadan azıcık düşünce ile de anlaşılabilecek şeylerdir. Belki bunun tek kârı, avâm için yazdığımız risâledeki avâmın akîdesini cedel yoluyla bid'atçilerin karıştırması tehlikesinden korunmaktan ibârettir.

Zîra avâm zayıftır, bid'atçiler onu sarsabilir. Esâsında Kelâmcıların bu kabil mücâdelesi fâsidin fâsid ile muârazası kabilindendir ki dâvâ bid'atçilerin fesâdını def'etmektir. Binâenaleyh fâsid'e fâsidle muâraza câizdir. İnsânlar, yukarıda anlattığımız inançla kulluk ederler. Zirâ din ve dünyâ iyiliklerinin orada olduğunu Şeri'at bildirdi ve geçmişte gelenler bu husûsda ittifak ettiler. Sultânlar, milletin malını, zâlimler ve haydutlardan korudukları gibi, âlimler de avâm'ın i'tikadını bid'atçilerin şerrinden korurlar. İşte Kelâm ilminin kârıbudur.

Kelâm ilminin kâr ve zararı anlaşıldıktan sonra ehil olan kelâmcılar, tehlikeli ilâcı zamânında yerine ve derecesine göre kullanmağı bilen ihtisas sâhibi hekimler gibi olmalıdır.

Bunun tafsîli şöylédir. San'at ve zirâatla uğraşan avâm takımını, yukarıda anlattığımız mücâdele ilmi katılmaksızın sâde olarak öğrendikleri ve edindikleri saf i'tikadları ile başbaşa bırakmaktır. Zîra şüphe vermesi, akîdelerini sarsması ve düzelme imkânının tehlikeli olması bakımından kelâm ilmi, onların hakkında sâdece zarardır.

Bid'atlere saptırılan avâm'a gelince: Onu da, taassub ve sertlikle değil, lûtf ile, yumuşaklıkla, kanâatbahş, tatlı ve kalbine te'sîr eden vâ'z ve tehzîr ile, Kur'ân ve Hadîs delîlleriyle doğru yola dâvet etmektir. Bu cephe, kelâmcıların mücâdelesinden çok faydalıdır. Çünkü (bid'atlere saptırılan) avâm kısmı bu gibi mücâdele sözlerini duyduğu zamân: "Bu adam da insânları kendi kanâatlerine çevirmek için uğraşan bir mücâdelecidir. Ben cevâp veremiyorsam da benim mezhebimde buna cevâp verebilecek mücâdelecîler de var" der ve onu dinlemez. Gerek ehl-i sünnetin avâmı ve gerekse bid'ate inanan avâm ile mücâdele harâmdır. Hattâ şüphede olan kimse ile de mücâdele harâmdır. Zîra vâcib olan: Bu gibilerin şüphesini, kelâm bataklığından uzak ve makbûl olan Kur'ân delîlleri, vaz u nasîhat ile, mülâyemetle kaldırmağa çalışmaktır.

Son haddine kadar mücâdelenin faydalı olacağı tek kişi, mücâdele ile bid'atlere saptırılan avâmdır. Onu hak yola almak için, o mücâdelenin misliyle mücâdele edilir. Bu da mücâdele ile ünsiyet edip vâz u nasîhat kendisine kâr etmeyen ve ancak mücâdele yoluyla yola gelecek olan kimseler hakkındadır.

Ama bid'atlerin ve mezheb ihtilâflarının bulunmadığı bir muhîtte de yukarıda anlattığımız gibi yalnız ehl-i sünnetin inancını anlat-

www.ihya.org

makla kifâyet etmek lâzımdır. Delillere baş vurmağa lüzûm yok, ancak şüphe vukuunda şüpheyi def' edecek kadar delile baş vurulabilir.

Eğer bid'atlerin çoğaldığı ve çocukların aldatılması muhtemel bir muhîtte ise, icâbında bid'atçilerin taarruzunu önlemek **için "Risale-i Kudsiyye,,** adlı eserimizde anlattığımız kadar kelâm ilmini öğretmekte beis yoktur. Zâten o da kısadır. Mücmel olduğu için onu bu kitâbın üçüncü faslına aldık.

Eğer çocuk fıtrî zekâya mâlik ve kafasında istifhamlar doğuyor, kendisinde şüpheler uyanıyorsa, korkunç illet meydana çıkmış, hastalık açığa vurmuş demektir. O vakit, elli yapraktan ibâret olan "**El - İktisâd fi'l - i'tikad**" adlı eserimizde yazdıklarımız kadarını okutmakta beis yoktur. Bu eserimizde akaaid kaaidelerinin dışına çıkılmamış, kelâmcıların mübâhaseleri alınmamıştır. Burada bütün deliller, Kur'ân ve Hadîsdir.

Eğer bu kadarı kâfi geliyor, kendisini ikna' ediyorsa ne alâ, yok eğer etmiyorsa, hastalık müzminleşmiş ve vücûdunu kaplamıştır. Tabîb imkânı nisbetinde buna yumuşaklık göstermeli ve şüphede israr etmesi veyâ Allahu Teâlâ'nın lûtfuyla hakîkatın kendisine inkişâfı için, hakkındaki kazâ-i ilâhîyi beklemelidir.

Hak yoluna gireceklere o **El - İktisad fi'l - i'tikad** kitâbında yazılı olanların faydası dokunacağı ümidindeyiz.

Bu kitâbın dışında kalanlar ve bu miktârdan fazla olanlar iki kısımdır :

1 — İslâm i'tikadı kaaideleri dışında kalan "**İ'TİMÂDÂT**" güvenilir husûsattan bahsetmek. Ebû Hâşim'in Tevellüd mes'elesinde havay-i sakîli icâb ettiren i'timâd olup hareket olmadığını söylemesi gibi. "**EKVÂN**" dan bahsetmek. Bir cevherin daha kıymetlisine dönmesi veyâ daha âdisine dönerek bozulmasının muhâl olması gibi. "**İdrâkât**" [anlayışlar]'ı nefyetmek, isbât etmek. "**Rü'yet**"ten bahsetmek. "Görme" nin görmemek gibi zıddı var mı yoksa "körlük" mü var? Eğer zıddı varsa o da birdir ki gözü, görülmeyen şeylerden men' etmek veyâ görülmesi mümkün olan her şeyi isbât ve adedi bakımından men'etmek gibi sapıtıcı terânelerdir. (Bu körlük ve dilsizlik hakkında konuşan, Ebû Mansûr-i Temimî'dir. **Kitâb'ul - esmâ ve's - sıfat'da** bundan bahseder. İleride buna işâret edilecektir.) Birinci kısım bunlardır.

2 — Aklî delilleri bu kaaideler dışında yerleştirmek ve daha fazla suâl ve cevâpla bu işi yapmak. Bu da kendilerini ikna' edemeyenler için cehâlet ve sapıklıktan başka bir şey arttırmayan bir ifrâttır. Çok söz var ki onu uzatmak, mânâsını güçleştirir.

Eğer biri, 'İdrâkât ve İ'timâdât'ın hükümlerinden bahsetmekte, insânın hâtırasına tenbîh bakımından fayda vardır; silâh, harp âleti

www.ihya.org

olduğu gibi, hâtıra da dîn vâsıtasıdır. "Dîn, akıl ve düşünce ile müdâfaa edilir. Binaenaleyh kalbi harekete geçirecek bu gibi hâtıralarla uğraşmak değil" derse, cevâben de deriz ki: Bu söz, satranç oynayanların; "satranç tedbîr almak için hâtıraları harekete geçirir. Binaenaleyh bu da dîndendir." demelerine benzer. Satranç, oyundan başka bir şey olmadığı gibi, Kelâm'ın bu gibi mes'eleleri de bundan farklı değildir. Çünkü hâtıraları tahrik için kendisinde hiç bir zarar düşünülmeyen Şerî'at ilimleri vardır. Bunlarla uğraşmak daha iyidir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamadan, Kelâm'ın övülen ve yerilen dereceleriyle hangi hâlin mezmûm ve hangi vaziyetin makbûl olduğunu, kimden istifâde edilip kimden edilemiyeceğini öğrenmiş oldun.

Eğer: "Sen, bid'atçileri reddetmekte kelâm'a ihtiyaç olduğunu i'tirâf ettin. Bu zamânda bid'atler çoğaldı, belâ, umûmîleşti, ihtiyâç hâsıl oldu. Bu vaziyet karşısında insânların haklarını, mallarını sıyânet etmek, kadılık, vâlilik ve benzeri mevkileri korumak gibi, bu ilmi de ayakta tutmanın farz-ı kifâyeden olması îcab eder. Âlimlerin okutup yaymadığı ilimler yaşamaz. Eğer tamâmiyle terk edilirse kaybolur. Bilgisiz akl-i selîm, tek başına bid'atçilerin şüphelerini çözmek için yetmez. Binaenaleyh bu zamânda bu ilmi de okuyup okutmanın farz-ı kifâye olması îcab eder. Tâbi'in ve Sahâbe zamânıyle ölçülmez. Çünkü onların zamânında bu zarûret yoktu." dersen:

Bilmiş ol ki: Her memlekette o muhitteki bid'atçilerin ortaya attıkları bid'atleri önleyecek bir kelâmcının bulunması lâzımdır. Şüphesiz bu da okutmakla devâm eder. Ancak fıkıh ve tefsîr gibi, bu ilmi herkese okutmak doğru olmaz. Çünkü fıkıh gıda, kelâm ilâç gibidir. Gıda'nın zararı düşünülmez, herkes gıdayı kullanır. Fakat ilâç'ın zararı vardır. Ona herkesin ihtiyâcı yoktur, o muâyyen zamân ve miktarda muâyyen hastalıklar için kullanılır.

Kelâm ilmini okuyacak öğrencide üç haslet aranır:

1 — Yalnız ilim ile uğraşmak ve buna harîs olmak. Çünkü diğer san'atçılar kendilerini tamâmen ilme vermedikleri için meşgûliyetleri, bu ilmi tamâmen elde etmelerine mani' olur.

2 — İkinci vasıf "zekâ", sür'at-i intikal [tez anlayış], "fıtnat" [zeyreklik] ve mânâların hakîkatını sür'atle seçmek, fesâhat, hüsn-ü beyân [güzel ve açık ifâde]. Zîra zeki olmayan ahmak, dâimâ şaşırma vaziyetindedir. Okuduğundan bir şey anlamaz. Geç anlayanın delîllerinden istifâde edilmez, belki kelâm ilminden zarar görmesinden korkulur.

3 — Yaradılışında dîn, takvâ ve salâh bulunmalı, şehveti gâlip olmamalıdır. Çünkü fâsıklar [şehvetinin peşinde olanlar] küçük bir şüphe ile dînden sıyrılırlar. Zîra onların fıskı, aradaki perdeyi kaldı-

www.ihya.org

rır ve onlar şüpheyi izâle için uğraşmazlar. Belki şüpheyi, külfetin ağırlığından kurtarmak için ganîmet bilirler ve bu gibi öğrencilerin ifsâdâtı ıslâhâtından, bozdukları, düzelttiklerinden çok fazla olur.

Şu taksîmâtı bildikten sonra, kelâm'ın en güzel delilleri, ekseriyetin anlayamadığı ve anlayanların da hasmı ilzâm için hakîkatı olmıyan uydurmalardan ibâret olduğunu bildiği acâyib tetkîkat ve garîp taksîmâta dalmak olmayıp letâfetli kelimeleri ile muknî ve kalbe te'sîr eden Kur'ân hüccetleri cinsinden olduğunu açıkça anlarsın. Yine İmâm-ı Şâfi'î ile selefin, kelâmdan men etmelerinin bizim tenbih ettiğimiz zararlardan dolayı ileri geldiğini de bilmiş olursun. İbn Abbâs'dan rivâyet edilen, Havâric ile münâzarası, Hazret-i Ali'den rivâyet edilen Kader hakkındaki münâzarası ve diğerleri mücâdele kapısını açmayıp ihtiyâç hâlinde baş vurulan Kelâm'ın açık mes'eleleridir. Bu ise her hâliyle makbûldür. Evet, zamânına göre ihtilâf'ın azlığı ve çokluğu ile, ihtiyâca göre kelâm ilminde de hüküm değişir.

İşte bu anlattıklarımız, umûm insânların inandıkları, ibâdet ettikleri, müdâfaa ve muhâfazasiyle mükellef oldukları i'tikad hükümleridir. Ama kalbden şüpheleri atmak, hakîkatın inceliklerini açığa çıkarmak, eşyâyı olduğu gibi bilmek ve bu sözlerin ifâde ettiği i'tikad inceliklerini anlamak ise ancak mücâhede, şehvet kapılarını kapamak, bütün varlığıyle Allah'a teveccüh ve mücâdele korkusundan uzak sâfi bir düşünceye dalmakla elde edilir. Bu hâl, Aziz ve Celîl olan Allahu Teâlâ'nın bir rahmetidir ki, Allahu Teâlâ'nın lûtfuna mazhar olanlara, nasîbleri ve kalblerinin temizliği ve istiâbı nisbetinde verilir. Bu, ucu bucağı olmıyan, derînliği ölçülemeyip sâhiline varılmayan bir deryâdır. Herkes nasîbi kadar alır:

HAKÎKAT VE ŞERÎ'AT

MES'ELE :

Şâyet, "Bu ifâdelerinden, makbûl ilimlerin kolaylıkla anlaşılan zâhir ve açık tarafları olduğu gibi, riyâzet, mücâhede, ısrârlı talep, sâfi düşünce ve dünyâ meşgalesinden hâlî fikr-i sâfî ile bilinebilen bir de bâtın tarafı olduğu anlaşılıyor. Halbûki bu şerî'ate aykırıdır. Çünkü şerî'atın, zâhiri, bâtını, gizlisi ve âşikâresi yoktur, hepsi birdir." dersen :

Bilmiş ol ki: Makbûl ilimlerin hafi ve celîye ayrıldıklarını basîret sâhipleri inkâr etmez. Bunu inkâr edenler, ilâhî ma'rifetleri noksân, çocukluğunda öğrendiği ile donup kalan ve netîcesine varmayan, âlimler ve velîler makaamına yükselemiyen kimselerdir. Bu söyledik-

www.ihya.org

lerimiz, şeri'atın delillerinden de anlaşılır. Nitekim Peygamber Efendimiz bir hadîs-i şerîfde:

« إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِراً وَبَاطِنًا وحَدًّا وَمَطْلَعاً »

«Şüphesiz Kur'ân'ın, zâhiri, bâtını, gâyesi ve matla'ı vardır.» (180)

buyurmuştur. Hazret-i Ali (R.A.) göğsüne işâret ederek: «Ehlini bulsam burada çok ilim vardır.» buyurmuştur. Yine Peygamber Efendimiz:

« نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ »

«Biz peygamberler, insânlarla akıllarının alabileceği şekilde konuşmakla emrolunduk.» (181) buyurmuştur. Diğer bir hadîsde:

« مَا حَدَّثَ أَحَدٌ قَوْمًا بِحَدِيثٍ لَمْ تَبْلُغْهُ عُقُولُهُمْ إِلاَّ كَانَ فِتْنَةً عَلَيْهِمْ »

«Anlayamadıkları sözü insânlara söylemek onları fitneye düşürmektir.» (182) buyurmuştur. Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîmde buyuruyor ki:

« استعيذ بالله: وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ »

«Onlar insânlara verdiğimiz darb-ı mesellerdir. Onlara, ancak âlimler akıl erdirir.» (29 - Ankebût: 43)

Buna uygun bir hadîsde de:

(180) İbn Hibbân, İbn Mes'ûd'dan.
(181) Yukarıda geçti.
(182) Yukarıda geçti.

www.ihya.org

«إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لاَ يَعْلَمُهُ إِلاَّ الْعَالِمُونَ بِاللهِ»

«Muhakkak ilimlerden gizli gibi olanları vardır. Onları ancak Allahı bilen âlimler anlar.» (183) buyuruluyor. Başka bir hadisde de:

«لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُم كَثِيراً»

«Eğer benim bildiğimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız.» buyuruluyor. Ne olaydı bilseydim, eğer peygamberin bildiği, anlaşılması güç veyâ başka bir sebep dolayısiyle açıklanması yasak bir sır olmasaydı. Peygamberimiz bunu niçin açıklamazdı. Şüphe yok ki bu sırrı da açık olsaydı elbette tasdik ederlerdi.

İbn Abbâs (R.A.), Allahu Teâlâ'nın:

«اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ
يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ»

«O Allah ki yedi semâ yaratmış, arzdan da onların bir mislini; aralarından emir inip duruyor.» (65 - Talâk : 12) âyet-i celîlesinin tefsîrini yapacak olsam, beni taşa tutardınız. Diğer bir rivâyette: "Beni tekfîr'e kalkışırdınız." demiştir. Ebû Hüreyre (R.A.) : "Peygamber Efendimizden iki kab dolusu ilim aldım. Birini dağıttım, eğer diğerinin ağzını açsam, bu kelleyi uçururdunuz." demiştir. Yine Peygamber Efendimiz :

«مَا فَضَلَكُمْ أَبُوبَكْرٍ بِكَثْرَةِ صِيَامٍ وَلاَ صَلاَةٍ وَلَكِنْ بِسِرٍّ
وَقَرَ فِي صَدْرِهِ»

«Ebûbekir'in size olan üstünlüğü, fazla namâz kılması -veyâ oruç tutması değil, belki göğsünde yerleşen bir "sır" sâyesindedir.» (184) buyurmuştur. Şüphesiz bu sır, dinî kaaideler hâricinde değil, din ile

(183) Yukarıda geçti.
(184) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

alâkalıdır. Dini kaaidelerden olan her şey, zâhiriyle başkalarına gizli değildir.

Sehl-i Tüsterî: "Âlim'in üç ilmi var. Biri ilm-i zâhirdir. Bunu herkese açıklar. Diğeri ilm-i bâtındır. Bunu ancak ehline açıklar. Üçüncüsü kimseye açılması câiz olmayan bir ilimdir ki, ancak kendisiyle Allah arasındadır." demiştir. Bâzı ârifler: "Rubûbiyyetin sırrını ifşâ küfürdür." derler. Diğer bâzı ârifler de: "Rubûbiyyetin bir sırrı var, eğer o açığa çıksa nübüvvet bâtıl olurdu. Nübüvvetin de bir sırrı var. Eğer o açığa çıksa ilim bâtıl olurdu." demişlerdir. Bunu söyleyen nübüvvetin bâtıl olmasıyle, eğer idrâk kaabiliyetleri zayıf olan kimseleri kasd etmedi ise, anlattığı doğru değildir. Şüphesiz bu gibileri kasdediyor ve tenâkuza düşmüş olmuyor. Çünkü kâmil insânın mâ'rifet nûru, onun vera' nûrunu söndürmez. Vera'ı ayakta tutan, nübüvvettir.

MES'ELE:

Şâyet "okuduğun bu âyet ve hadîsleri zâhir mânâlarından çıkarıp te'vîl etmek için karineler vardır. Bunlar te'vîl edilebilir. Sen, zâhir ile bâtın'ın ayrılıklarını bize açıkla. Eğer bâtın, zâhiri nakzeder dersen, şerî'atı iptâl edersin. Bu "Hakîkat, şerî'atın hilâfıdır." diyenin sözü olur ki küfürdür. Çünkü şerî'at, zâhirden ibârettir. Hakîkat ise, bâtından ibârettir. Eğer bâtın zâhiri bozmaz ve ona muhâlif olmazsa, o vakit zâhir ile bâtın ikisi bir olur. O zamân bunu ayırmak mânâsız olur. Artık şerîatın ifşâ edilmeyecek gizli tarafı kalmaz. Hafîsi de celîsi de bir olmuş olur." dersen:

Bilmiş ol ki: Bu suâl, büyük bir dâvâyı tahrîk eder ve mükâşefe ilmine gider de muâmele ilminin gâyesi hâricine çıkar. Halbuki burada gâyemiz mükâşefe değil, muâmele ilmidir. Bu kitâbda anlattığımız akaaid kalbin amellerindendir. Kalbimizi bunlara bağlamak sûretiyle tasdîk ve kabûl etmekle emrolunduk. Yoksa bunların hakîkatlerini olduğu gibi anlamağa kadar gideceğiz demek değildir. Zira bununla bütün insânlar mükellef değildir. Eğer bizim bu anlattıklarımız kalbin fiillerinin amelî kısımlarından olmasa onları bu kitâba yazmazdık. Aynı zamânda eğer kalbin zâhir amellerinden olmasalar onları kitâbın birinci kısmında da yazmazdık. Eşyâyı olduğu gibi idrâk eden keşf-i hakikî, kalbin bâtınî sıfatıdır. Fakat ne zamân zâhir ile bâtın ilk bakışta birbirini bozar gibi görünürse işte o vakit veciz bir ifâde ile onu çözmek lâzımdır.

Bâtın, zâhiri bozar, hakîkat şerî'ate uymaz diyen kimse îmândan daha çok küfre yakındır. Belki yalnız mukarreblerin anlayıp çoklarının anlayamadıkları ve başkalarına açıklamaktan men' edildikleri sırlar beş kısma ayrılır:

www.ihya.org

BİRİNCİ KISIM : Herhangi bir şey hadd-i zâtında herkesin anlayamıyacağı kadar ince olur ve onu ancak insânların havass olanları anlayabilir. Onlara gereken, ise, bunu başkalarına açmamaktır. Çünkü açıklanırsa avâm onu anlayamadıklarından fitneyi mûcib olur. Rûhun sırrını gizleyip Peygamber Efendimizin bunun açıklanmasını menetmesi bu kabîldendir. Çünkü rûhun hakîkatını anlamak akıllara ağır gelir ve hemen onun künhünü idrâkden âciz kalırlar. Yoksa sanma ki, Peygamber Efendimiz rûhun hakîkatını bilmiyordu. Zîra rûhunu [nefsini] bilmeyen kendini bilmemiş olur. (Nefsini) kendini bilmeyen ise rabbini nasıl bilebilir? Rûhun hakîkatını Peygamberler bildiği gibi bâzı velîler ve âlimlerin de bilmesi uzak değildir. Onlar, her ne kadar Peygamber değillerse de, şerî'atın edebiyle edeblenmiş olduklarından Peygamberin sükût ettiğinde onlar da susarlar. Hattâ Allahın sıfatlarında bile, ekseriyetin anlamasına akıl erdiremiyeceği incelikler vardır ki, Resûl-i Ekrem, onların anlaşılması açık olan, ilim, kudret ve benzerî sıfatları açıkladı ki kendi ilim ve kudretleriyle de bir nevi münâsebeti olmak hasebiyle insânlar onları anlarlar. Çünkü onların da ilim ve kudret adını alan nitelikleri vardır. İnsânlar, bu vasıflar arasında vehimleriyle bir mukaayese yapar da onları anlamağa çalışırlar.

Eğer, insânlarda benzeri bulunmayan bir sıfatı anlatsan, onu anlayamazlardı. Hattâ çocuğa, hünsâya cinsî münâsebetin lezzetinden bahsetsen bir şey anlayamazlar. Ancak adını bildiği yemekle temsîl ettiğin zamân bir şey anlayabilir. Halbuki bu da hakîki idrâk sayılmaz. Allahu Teâlâ'nın ilim ve kudretiyle yaratıkların ilim ve kudretleri arasındaki fark, cinsî münâsebet ile yemek arasındaki farktan çok üstündür.

Hülâsa: İnsân, ancak nefsini ve bu ânda veyâ geçmişte nefsinin taşıdığı vasıfları bilir. Sonra ondan mukaayese yaparak başkalarının sıfatlarını da anlamağa çalışır. Sonra bu vasıfların şeref ve kemâl'de farklı olduklarını anlar. İnsân gücü ancak kendisi için sâbit olan, fiil, ilim, kudret ve diğer sıfatları, daha mükemmel ve şerefli olduğuna inanmak sûretiyle Allaha isbât eder ve bundan ileri gidemez. İnsânın en büyük temâyülü kendi vasıflarınadır. Zât-ı Kibriyâya mahsûs vasıflara değildir. Bunun için Peygamber Efendimiz :

« لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ »

www.ihya.org

«Sana lâyık tâ'zimle seni anamayız. Sen kendi zât-ı Kibriyânı bildirdiğin gibi yücesin» (185) buyurmuştur. Bunun mânâsı: "Anladığımı ifâde'den âcizim" demek değildir. Belki Zât-ı Kibriyâ'nın künhünü idrâkteki âczini i'tirâftır. Bu sebebden bâzıları: "Allahu Teâlâyı gereği gibi kendisinden başkası bilemez" demişlerdir. Ebû Bekir Sıddîk (R.A.): "Hamd Allaha mahsûstur ki, yaratıklara kendisini bilmeğe acziyyetlerini i'tirâftan başka bir yol vermedi."buyurmuştur.

Sözün dizginlerini bu yoldan çekelim de gâyeye dönelim. O da akılların idrâk edemediği birinci kısım idi ki bunlardan rûh, diğer bir kısmı da Allahu Teâlâ'nın sıfatları idi. Peygamber Efendimizin şu hadisi bunlara işâret olsa gerektir:

«إِنَّ لِلّٰهِ سُبْحَانَهُ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ»

«Muhakkak ki Allahu Teâlâ'nın nûrdan yetmiş perdesi vardır. Eğer perdeleri kaldıracak olsa nûr-i vechi, basarının idrâk ettiği her şeyi yakardı.» (186)

İKİNCİ KISIM: Anlaşılması güç değil, bizâtihi anlaşılır. Fakat Peygamber ve sıddîklardan başka çoklarına zarar verdiği için, Peygamber ve sıddîklar onu açıklamaktan çekinirler. İlim erbâbının açıklamasından menedildiği "Sırr-ı kader" de bu kabîldendir. Bâzı hakikatleri açıklamanın bâzı kimselere zarar verdiğine şaşmamak lâzım, çünkü bunun maddî misâli vardır. Meselâ: **Huffaş**, bir kuştur. Hem o kuşa hem de **ahfeş**'e küçük gözlü olanlara güneşin, gübre böceğine, gül kokusunun zarar vermesi gibi. Nasıl uzak görülsün? Çünkü biz, bütün fenâlıklar, isyân, zinâ ve hattâ küfre Allahu Teâlâ'nın kazâsı, irâdesi ve dilemesiyledir ve bunlar hadd-ı zâtında hakdır, deriz. Halbuki bunu duyan bâzı kimseleri (Mû'tezileyi) zararlandırdı. Çünkü onlara göre bu işler ahmaklık, ve sefihliğe delâlet eden hikmete aykırı şeylerdir. Kabîhe ve zulm'e rızâdır. Allah'ı bunlardan tenzih için "Kul fiilinin hâliki"dir, dediler. İbnu'r - Ravendî (187) ve rezîllerden bir tâife bu sebebden **mülhid** [kâfir] oldu. "Sırr-ı kader" de bunun

(185) Müslim. Hz. Âişe'den.

(186) İbn Hibban. Ebû Hureyre'den.

(187) İsfahan'a bağlı Kûşân'ın bir köyü olan Ravend'dendir. Mülhid'dir, dinden çıkmıştır. Mû'tezile'nin i'tikadına dâir bir kitâbı vardır.

www.ihya.org

gibidir. Eğer açıklansaydı çokları Allahu Teâlâ'nın âciz olduğu vehmine kapılacaklardı.

Eğer biri : "Kıyâmetin kopacağı zamân, bin sene veyâ daha az veyâ daha çok, muâyyen olarak bildirilseydi daha iyi olurdu. Herkes onu bilmiş olurdu." derse, cevâben deriz ki: "Evet doğrudur. Fakat bunun doğuracağı zarardan kaçınmak bakımından insânların vaziyetine elverişli olan bilinmemesidir. Çünkü belki uzaktır. Eğer uzak olduğu bilinirse, cezâ gününün uzaklığı korkuyu azaltır ve herkes lüzûmsuz hülyâlara kapılır. Belki yakındır. Eğer yakın olduğu bilinirse korku çoğalır, insânlar çalışamaz. Bu sûretle hayırlı işler azalır, dünyâ harâbeleşmeye başlar. Eğer bu mânâ iyice anlaşılsaydı bu ikinci kısmın misâli olurdu."

ÜÇÜNCÜ KISIM : Eğer açıkça ifâde edilse anlaşılır ve bir zararı olmazdı. Fakat dinleyenlere daha iyi te'sîr etmesi için istiâre ve işâret yoluyla ondan bahsedilir. Çünkü o hâdiseyi gönüllerde büyütmek gâyesi vardır. Meselâ biri: "Falan adam pis hayvanlara [domuzlara] inci gerdanlık takıyor" dediği vakit gâyesi, ilim ve hikmeti, ehli olmayanlara açıkladığını anlatmaktır. Bunu dinleyenlerin bir kısmı ilk önce zâhir mânâsını anlar. Fakat hakîkatı arayan muhakkikler, adamda inci ve ortada domuz olmadığını görünce, bunun zâhir mânâsı murâd olmayıp ne demek istediğini anlamış olur. İşte insânlar bu sırrı ve hakîkatı anlamakta yekdiğerinden farklıdırlar. Bunun için şâir diyor ki :

«İki kişi var ki biri terzi diğeri dokumacı.
Bunlar Semâk yıldızları karşılığıdır:
Biri gidenin hırkasını dokumakta devâm ederken,
Diğeri de gelenin elbisesini diker.»

Şâir, ikbâl ve idbârı, iki san'atkâr ile tâbir etmiştir. Bunun benzerini Peygamber Efendimiz :

«إِنَّ الْمَسْجِدَ لَيَنْزَوِي مِنَ النُّخَامَةِ كَمَا تَنْزَوِي الْجِلْدَةُ عَلَى النَّارِ»

«Deri, ateş üzerinde büzüldüğü gibi mescid de tükürük ve benzeri şeylerden öylece büzülür.» (187 a) hadîs-i şeriflerinde buyurmuştur. Mescid'in büzülüp dürülmediği görülen bir gerçektir. Ancak, ateş deri'ye zıt olduğu gibi, sümük ve sümkürmek, mescid'in rûhlar üzerindeki heybetini azaltması ve câmie tahkîr olması bakımından mescid'in zıddıdır. Yine Peygamber Efendimiz :

(187a) Kaynağı bulunamamıştır.

www.ihya.org

«أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ»

«İmâm'dan evvel rükû' ve secdeden kalkan kimse Allah'ın, onun başını merkeb başına çevireceğinden korkmaz mı?» (188) buyurmuştur. Şüphesiz sûret bakımından kimsenin başı eşek başına ne döndü, ne de dönecektir. Fakat mânâsı itibâriyle böyle olacaktır. Çünkü, gerçekten onun başı hayvan başı sûretine dönecek değil, ancak onun vasfını iktisâb edecektir ki o da ahmaklıktır. İmâm'dan evvel secde ve rükûdan kalkanın başı, ahmaklık ve anlamamazlıkta eşek kafası gibidir. Zâten aranan da bu mânâdır. Mânânın kalıbı olan şekil değildir. Artık İmam'a uyduktan sonra ondan evvel kalkmak bir tenâkuz ve en büyük ahmaklıktır.

Bu gibi sözlerin zâhir mânâlarında olmadıkları ya aklî, veyâ şer'î delîllerle bilinir.

Aklî delîl, zâhir mânâya hamletmenin mümkün olmamasıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz:

«قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ»

«Mü'min'in kalbi, Rahmân olan Allahu Teâlâ'nın iki parmakları arasındadır.» (189) buyurduğu bu Hadîs'den, gerçek mânâsının murâd olmadığı akıl ile bilinir. Çünkü biz, kalbin etrâfında parmak görmüyoruz. Anladık ki bundan gâye parmağın sırrı ve gizli rûhu olan kudrettir. Kudretten el kinâyesi, iktidarı el daha iyi ifâde ettiği içindir. Yine bu kabîlden iktidârdan kinâye olarak Allahu Teâlâ:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

«Bir şeyin olmasını dilediğimiz vakit ona ol deriz, o da olur.» (16-Nahl: 40) buyurmuştur ki bu âyet-i celîlenin zâhir mânâsı mümteni'dir. Çünkü eğer bu hitab, şeyin vücûdundan evvel ise yok olan şey «ol»

(188) Buhârî ile Müslim, Ebû Hureyre'den.
(189) Müslim, Abdullah b. Amr'dan.

www.ihya.org

gibi hitabı anlamaz ki emre uysun da olsun. Eğer var olduktan sonra ise, artık «ol» demeğe lüzûm yok, çünkü olmuştur. Fakat kudret'in son haddini anlatmakta bu kinâye, daha müessir olduğu için Allahu Teâlâ bu ifâdeye udûl etmiş ve böyle anlatmıştır. Bunlar, akıl ile anlaşılır.

Şeri'at ile anlaşılanlar: Zâhir'e hamli mümkün iken, doğru kaynaktan, zâhir mânâsında olmadığı rivâyet edilen hükümlerdir. Nitekim Hak Teâlâ'nın:

« أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا »

«Allah gökten su indirir, dereler onunla dolar taşar. Sel, üste çıkan köpüğü alır götürür. Süslenmek veyâ faydalanmak için ateşte erittiklerinizin üzerinde de buna benzer bir köpük vardır. Allah, hak ve bâtıl için şöyle misâl verir:

Köpük uçup gider, insânlara fayda veren ise yerde kalır. Allah bunun gibi daha nice misâller verir.» (13 - Râd : 17)

Bunun zâhir mânâsı murâd olmakla beräber, burada "Ma" yağmurdan murâd, Kurân-ı Kerîm, derelerden murâd kalblerdir. Bâzı kalbler büyük dereler gibi ondan fazla nasîb aldı, bâzısı az, bâzısı hiç alamadı. Köpük ise, küfür ve nifâk gibidir. Her ne kadar suyun yüzüne çıkar ve görünürse de devâm edemez. Hemen söner gider. Ama insânların faydalanacağı hidâyet ise devâm eder. Bu kısımda bâzı bid'atçiler ileri giderek haddi aştılar da âhiret umûruna dâir vârid olan mîzan, Sırat ve benzeri âyetleri te'vîle çalıştılar ki bu bir bid'attir. Bu husûsda Selefden bir rivâyet olmadığı gibi zâhir mânâlarında da bir mahzûr olmadığından, bunları zâhirleri üzerine anlamak vâcibtir.

DÖRDÜNCÜ KISIM : İnsân, bir şey'i hülâsaten anlar, sonra tafsîlâtına delîl ve zevk ile erişir. Böylece ilm-i icmâlî ile ilm-i tafsîlî birbirinden farklı olur. Birincisi yâni icmâlîsi, kabuk, tafsîlîsi öz gibidir. Birincisi zâhir, ikincisi bâtın gibi olur.

İnsân, uzakta veyâ karanlıkta bir kimseyi görmekle, ortalık aydınlandığı veyâ yaklaştığı vakit onu görmek arasında fark olmakla beräber ikinci gördüğü, birinciden başka bir şey **değil**. Belki onu daha olgun şekilde görmektir. İlim, îmân ve tasdîk de bunun gibidir. Çünkü insân, âşık olmadan aşkı, hasta olmadan hastalığı, ölüm gelmeden ölümü tasdîk eder. Fakat bunlar geldikten sonraki tasdiki daha kuvvetlidir. Belki insânoğlunun, şehvet, aşk vesâirede de ayrı ayrı üç hâli ve yekdiğerine uymayan üç anlayışı vardır:

A — Vukûundan önce varlığına inanmak,

B — Vukûu ânında varlığına inanmak,

www.ihya.org

C — Olup geçtikten sonra varlığına inanmak gibi.

Aç iken açlığı bilmek ile, doyduktan sonra açlığı bilmek bir değil, aralarında fark vardır. Dinî ilimler de bunun gibidir. Zevk hâline gelip olgunlaşan, tahkîksiz ve zevksiz elde edilen ilme nazaran bâtın gibidir. Sağlığın kıymetini hastanın bilmesi ile sağlam adamın bilmesindeki fark gibidir.

Saydığımız bu dört kısımda insânlar ayrılır, fakat bunlardan hiç birinde zâhire uymayan bâtın yoktur; belki özün kabuğu tamâmlaması gibi, bâtın da zâhiri tamâmlar.

BEŞİNCİ KISIM: Dil ile, lisân-ı hâlden tâbirdir. Kısa görüşlü olanlar, zâhiri üzerinde durur ve onu hakîkat zanneder. Eşyânın hakîkatını görenler ise buradaki incelikleri anlarlar. Bu, adamın dediği gibi: Tahta, çiviye:

«— Niçin beni dövüyorsun» diye sordu. Çivi:

«— Onu bana değil, durmadan beni tokmaklayana sor ve tepeme inen çekic'e bak.» dedi. İşte bu, lisân-ı mekal ile, lisân-ı hâlden tâbirdir. (Yâni gerek tahta ve gerek çivi lisân-ı hâlleriyle böyle konuşuyorlar.) Allahu Teâlâ'nın:

«ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»

«Sonra, duman hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: "ister istemez buyruğuma gelin" dedi. İkisi de: "İstiyerek geldik" dediler.» (41 - Fussılet : 11)

Ahmak adam bu âyeti anlamak için, yerlere göklere hayât, akıl ve hıtâbı anlama kabiliyetini takdîr eder. Ayrıca yer ve göklerin duyacağı bir hıtâp ve bu hıtâba da yine harf ve ses ile: «Evet biz emrine itâat ediyoruz.» diye cevâp verdiklerini düşünür. Aklı başında olan bilir ki, bu lisân-ı hâlin ifâdesi olup yer ve göklerin bizzarûre emre âmâde olduklarından haber vermektir. Yine Allahu Teâlâ'nın:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» استعيذ بالله

«Her şey, Allahu Teâlâyı hamd etmekle tesbîh eder.» (17 - İsrâ : 44) Âyet-i celîlesi de bundandır. Ahmak adam, cansız varlıklarda da

www.ihya.org

hayât, akıl ve ifâde düşünerek onlarda "Sübhanellah" diyebilsinler. Ârif olan bilir ki bunlar, dil ile değil, vücûdlarıyle tesbîh ederler, Allahı takdîs eder ve birliğine şehâdet ederler. Nitekim: "Her şeyde O'nun birliğine delâlet eden alâmetler vardır." buyurulmuştur.

Yine bunun gibi "Bu sağlam inşâat, mimârının mehâretine ve üstün ilmine şehâdet ediyor." denildiği zamân bu şehâdet söz ile değil, zâtî ve hâli iledir.

Yine bunun gibi, "Yoktan var olmakta devâm etmekte ve muhtelif tavırlara girmekte bir mûcide muhtâç her şey, bu ihtiyâcıyle hâlikının mukaddes olduğuna şehâdet eder" denildiği zamân, bu şehâdetleri de basiret sâhibi kâmil insânlar anlar. Zâhire saplanan kimseler anlayamaz. Bunun için Allahu Teâlâ:

« وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ »

«Fakat siz onların tesbîhini anlıyamazsınız.» (17- İsrâ : 44)
Kısa görüşlüler hiç anlayamaz. Allahu Teâlâ'ya yakın olan mukarrebler ile, ilmin derinliklerine nüfûz eden âlimler de bunun künhüne ve son haddine varamazlar. Çünkü her şey'in Allahu Teâlâyı tesbîh ve takdîsdeki şehâdetleri muhteliftir. Bu şehâdeti herkes kendi kaabiliyyetine göre anlar. Bu gibi şehâdetleri muâmele ilminde saymak muvâfık düşmez. Çünkü bunlar mükâşefe ilmindendir. Bu fende de zâhir âlimleri ile bâtın âlimleri arasında fark vardır. Bununla bâtının zâhirden farklılığı müşahede edilir.

TE'VÎL VE TAFVÎZ:

Burada da makaam sâhiblerinden aşırı şekilde ileri gidenlerle, orta derecede olanları vardır.

İleri gidenlerin bir kısmı zâhiri delillerin hepsini veyâ çoğunu bozacak kadar - te'vîlde - ileri gitmişlerdir. Hattâ Allahu Teâlâ'nın:

« وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ »

«Elleri bize konuşur, ayakları da şehâdet eder.» (36 - Yâsîn : 65)
ve:

«وقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»

www.ihya.org

«Derilerine: "Niçin aleyhimize şehâdet ettiniz" derler, derileri de: "Her şeyi konuşturan Allah bizleri de konuşturdu" derler.» (41 - Fussılet: 21) buyurduğu Âyetleri ile Nekir, Münker melekleriyle olan konuşmaları, Mîzan, Sırat ve Hesâp hakkındaki sözleri, Cehennemliklerin Cennetliklerle olan:

استعيذ بالله: « أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ »

«Sudan veyâ Allahu Teâlâ'nın size verdiği rızıklardan bize de akıtın.» (7 - A'raf : 50) münâzaralarını te'vil etti ve hepsinin lisân-ı hâl ile olduğunu zannettiler. Diğer bir kısmı da, te'vil kapısını kapamakta çok ileri gitti, ki, bunlardan biri de A h m e d b. H a n b e l 'dir. (R. A.) Hattâ Allahu Teâlâ'nın :

« كُنْ فَيَكُونُ »

«Ol dedi de oldu.» (36 - Yâsin : 82) Âyet-i Celîlesindeki te'vîli kabûl etmedi ve ona uyanlar zannetti ki bu "KÜN" Allah'tan harf ve ses ile bir hitâptır ve her olacak olan şey'e dâimâ "Ol" diye hitâp eder, o da olur. Hattâ bâzı arkadaşlarından, İ m â m - ı A h med 'in yalnız üç sözde te'vîl kabûl ettiğini söylediklerini duydum. Onlar da :

A — Peygamber Efendimizin :

« اَلْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي أَرْضِهِ »

«Hacer-i esved, Yeryüzünde Allah'ın yeminidir, sağ elidir.» (190)

B — Yine Peygamber Efendimizin :

« قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ »

«Mü'minin kalbi Allahu Teâlâ'nın iki parmakları arasındadır.» (191)

(190) Hakim, Abdullah b. Amr'dan.
(191) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

C — Yine Peygamber Efendimizin :

« إِنِّي لَأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمٰنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ »

«Ben Rahmân'ın nefsini Yemen tarafında bulurum.» (192) Hadîs-i şerîfleridir. Bunun gibi zâhir âlimleri te'vîl kapısını kapamak istediler.

Hüsn-ü zann olarak **Ahmed b. Hanbel** hakkında deriz ki: Allahu Teâlâ'ya nisbet edilen "İSTİVA"nın yerleşmek olmadığını, "Nüzûl"ün de bir yerden bir yere geçmek olmadığını, Ahmed b. Hanbel de bilirdi. Ancak halkın salâhını göz önünde bulundurarak bu kapıyı kapamak için te'vîlden men'etmiştir. Çünkü te'vîl kapısı açıldığı zamân gedik genişler, haddini aşar ve bir daha önüne geçmek güç olur. Bu bakımdan te'vîl kapısını kapamakta beis yoktur.

Selef'in [İlk İslâm büyüklerinin] sözleri de buna şehâdet eder. Çünkü selef: " Bunları olduğu gibi okuyun ve geçin" derlerdi. Hattâ İmâm-ı Mâlik'e (R.A.) "İSTİVA"dan sorulduğu vakit: "İstiva malûm, keyfiyyeti meçhûl, o'na îmân vâcib, keyfiyyetinden sormak bid'attir." derdi.

Bir kısmı da iktisâda riâyet ederek Allahu Teâlâ'nın Zât ve Sıfatıyle alâkalı her şeyde te'vîl kapısını açtı ve âhiret ile alâkalı olan tarafları zâhiri üzerine terk ederek bu bâbdaki te'vîli kapadılar. Bunlar da Eş'arîlerdir.

Mû'tezileler daha ileri giderek Sıfat-ı İlâhiyyeden olan "Rüyet'i" Allahu Teâlânın Semî [işitici], Basîr [görücü] olduğunu te'vîl ettiler. Mîrac'ı da te'vîl ederek, bunun cesed ile değil, yalnız rûh ile olduğunu zannettiler. Cisimlerin dirilmesini, Cenneti, oradaki yemek, koku almak, evlenmek ve lezzetlerden olan bütün nîmetlerle, Cehennemi ve Cehennem'in yakıcı bir cisim olup derileri yakıp yağları erittiğini kabûl ettikten sonra, Kabir azâbı, Mîzan, Sırat ve benzeri diğer âhiret hükümlerini de te'vîl ettiler. Mû'tezilenin bu kadar ileri gitmesinden cesâret alan felsefeciler, daha ileri giderek, Âhiret ile alâkalı bütün hükümleri te'vîl ettiler ve Âhiret hakkında vârid olan her şey'i, lezzeti ve elemi yalnız akli ve rûhî olarak te'vîl ettiler, cisimlerin îâdesini inkâr ettiler, ancak rûhların bekasıyle hükmetti. Ten'in ve tâzibin hiss ile bilinemiyecek şekilde yalnız rûha olduğunu kabûl ettiler ki bunlar muksıt kimselerdir. Şerî'attan ayrılıp bu kadar ileri giden bu fırkalarla, Hanbelî'lerin donukluğu arasındaki i'tidâl derecesi o kadar kapalı ve incedir ki işitmekle değil, ancak eşyâ'nın hakîkatına

(192) Ahmed, Ebû Hureyre'den.

www.ihya.org

nûr-i İlâhî ile idrâke muvaffak olanlar muttali' olabilir. Ancak İlâhî nûrla kendilerine bu gizlilikler olduğu gibi açıklandıktan sonradır ki bu husûslarda söylenenlere bakarlar. Söylenen sözler, yakin nûriyle müşâhede ettiklerine uygun geliyorsa onu olduğu gibi kabûl ederler, uygun gelmeyeni de te'vîl ederler.

Yalnız duymakla bu ilimleri elde edinen, muâyyen bir noktada ayak diretemez. O hâlde yalnız sem'iyyat ile uğraşanlara lâyık olan, Ahmed b. Hanbel'in (R.A.) yolunu tutmaktır.

Bu hükümlerden perdeyi kaldırıp i'tidâl haddini bulmak mükâşefe ilmine âit olup, îzâhı fazla uzayacağı için biz bu bahse dalamıyacağız. Gâyemiz, Bâtın'ın Zâhir'e uygun olup ondan başka bir şey olmadığını anlatmaktır ki, şu beş kısım ile bir çokları açıklanmış oldu.

Artık avâm tabakası için, yazmış olduğumuz Akaaid risâlesiyle iktifâyı muvâfık bulduk. Birinci derecede avâm tabakası ondan fazlası ile mükellef değildir. Ancak bid'atlerin çoğalmasıyle akîdenin sarsılmasından korkulursa, işte o zamân ikinci dereceye geçerek yine derine dalmadan kısaca aklî ve naklî parlak delilleri içine alan Akaaid kitâbına geçilir. Biz burada o parlak delilleri getirelim ve Kudüs'de yazdığımız «er-Risâletü'l-Kudsiyye fî Kavâidi'l-'Akaaid» adlı eserimizle iktifâ edelim. O da bu kitâbın üçüncü faslındadır.

www.ihya.org

www.ihya.org

ÜÇÜNCÜ BÂB

KUDÜS'DE İ'TİKADA DÂİR YAZDIĞIMIZ KAVÂİDİ'L-AKAAİD KİTÂBININ AÇIK DELİLLERİ BEYÂNINDADIR

Hamd, yakîn nûriyle ehl-i sünneti başkalarından ayıran, hakîkat ehlinin dînin erkânına hidâyet etmekle tercîh edip, bid'atçilerin sürçmesinden ve mülhidlerin sapıtmalarından koruyan, Peygamberlerin Efendisi olan Hazret-i Muhammed (S.A.V.)'e uyarak Ashâb'ının ve Selef-i sâlihînin yollarından gitmeğe muvaffak kılan, Allahu Teâlâ'ya mahsûsdur ki, bu sâyede aklın yardımı ile habl-i metîn'e (Kur'ân-ı Kerîm'e) sarılıp ilk müslümanların ahlâk ve i'tikadlarına uyarak onların açık yoluna girdiler de aklın netîceleriyle naklin hükümlerini bir araya topladı ve "LÂ İLÂHE İLLALLÂH MUHAMMEDÜ'R - RESÛLU'LLAH" şehâdet kelimesi, hangi kutup ve aslın (erkân'ın) üzerinde devrettiğini iyice anlamadan kuru şehâdetin bir fayda sağlamıyacağını tahkîk etti ve bu şehâdet kelimesi îcaz (kısa) olmakla berâber, Allahu Teâlâ'nın Zât, Sıfat, ve Ef'âlini, Peygamberin doğruluğunu isbât ettiğini anladı ve îmân binâsının bu dört rükün üzerine kurulduğunu, her rükn'ün de on asıl ve temel üzerine devrettiğini bildiler.

A — Birinci rükün, Allahu Teâlâ'nın zâtını bilmektir. Bu da on asıl üzerine devreder. Bunlar:

1 — Allahu Teâlâ'nın varlığını,
2 — Kıdem'ini, başlangıcı ve evveli olmadığını,
3 — Beka'sını, sonu olmadığını,
4 — Cevher olmadığını,
5 — Cisim olmadığını,
6 — Arez olmadığını,
7 — Cihetten münezzeh olduğunu,
8 — İstivâ,
9 — Görülebileceğini,
10 — Bir olduğunu bilmektir.

www.ihya.org

B — İkinci rükün, Allahu Teâlâ'nın Sıfatlarına dâirdir. Bu da on asıl üzerine devreder. Bunlar :

1 — Kadir olduğunu,
2 — Âlim olduğunu,
3 — Allahu Teâlâ'nın Hay, diri olduğunu,
4 — İrâde sâhibi olduğunu,
5 — Semi' ve Basîr olduğunu,
6 — Mütekellim, kelâm sıfatı olduğunu,
7 — Havadis'in hulûlünden münezzeh olduğunu,
8 — İlminin kıdemi,
9 — İrâdesinin kıdemi,
10 — İlim ve irâdesinin kadîm olduğuna inanmaktır.

C — Üçüncü rükün, Allahu Teâlâ'nın ef'âline dâirdir. Bu dâ on asıl üzerinde devreder. Bunlar :

1 — Kulların bütün işleri, Allahu Teâlâ'nın yaratmasıyle olduğuna,
2 — Kulların kesbiyle (kazanmasıyle) olduklarına,
3 — Bütün bunlar, Allahu Teâlâ'nın dilemesiyle olduğuna,
4 — Yaratmak ve icâd etmek kendi fazlı ile olduğuna,
5 — Kulun gücünde olmayan şey ile de teklif etmesi câiz olduğuna (bu açıklanacaktır.),
6 — Dilediğini tâzip edeceğine,
7 — Kulun hakkında faydalı olan'a riâyet Allah'a vâcib (gerekli) olmadığına,
8 — Bütün vâcipler şer'î olup, onlarda aklın bir dahli olmadığına,
9 — Peygamberler göndermesinin câiz olduğuna,
10 — Peygamberimizin nübüvveti mû'cize ile teyid edildiğine inanmaktır.

D — Dördüncü rükün, Sem'iyyata, Kur'ân ve Hadîs'den işitilenlere âittir. Bu da on asıl üzerinde devreder:

1 — Haşre, Neşre ve mahşer yerinde toplanmağa,
2 — Nekir, Münker meleklerinin sorularına,
3 — Kabir azâbına,
4 — Mîzan'a, sevâp ve günâhların tartılacağına,
5 — Sırat'a, Cehennem üzerinde kurulmuş köprü'ye,
6 — Cennet ve Cehennemin yaradılışına,
7 — İmâm'a âit hükümlere,
8 — Sahâbenin İmâmetteki tertiplerine göre efdaliyyetlerine,
9 — İmâmetin şartlarına,
10 — Karışıklık korkusu ânında imâmın tâyini.

www.ihya.org

BİRİNCİ RÜKÜN

ALLAHU TEÂLÂ'NIN VÜCÛDUNU - VARLIĞINI BİLMEK

BİRİNCİ ASIL: Bu husûsta ilk ders veren ve aydınlığı gösteren Kur'ân'ın irşâdıdır. Allahu Teâlâ'nın açıklamasının üstünde açıklama olamaz. Halbuki Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de:

« أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَ نَبَاتًا وَ جَنَّاتٍ أَلْفَافًا »

«Biz yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kılmadık mı? Sizi çift çift yarattık; uykunuzu dinlenme vakti kıldık; geceyi bir örtü yaptık; gündüzü geçimi sağlama vakti kıldık; üstünüze yedi kat sağlam gök bina ettik; parlak ışık veren güneşi varettik; taneler, bitkiler, ağaçları sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için, yoğunlaşmış bulutlardan bol yağmur yağdırdık.» (78 - Nebe': 6 - 16) yine:

« إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »

«Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insânlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökden indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök ara-

www.ihya.org

sında emre âmâde duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller vardır.» (2 - Bakara : 164)
yine :

استعيذ بالله : «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ، وَاللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا.»

«"Allah'ın göğü yedi kat üzerine nasıl yarattığını görmez misiniz?" "Aralarında ay'a aydınlık vermiş ve güneşin ışık saçmasını sağlamıştır." "Allah sizi yerden bitirir gibi yetiştirmiştir." "Sonra sizi oraya döndürür ve yine oradan çıkarır."» (71 - Nûh : 15, 18)
yine :

«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ . الى قوله : (لِلْمُقْوِينَ)»

«Şimdi gördünüz mü o döktüğünüz meniyi? Siz mi yaratıyorsunuz onu yoksa biz miyiz yaratan. Biz takdir ettik aranızda o ölümü ve bizim önümüze geçilmez. Kılıklarınızı değiştirmek ve sizi bilemiyeceğiniz bir neş'ette inşâ etmek üzereyiz. Her hâlde ilk neş'eti biliyorsunuz, o hâlde düşünsenize. Şimdi gördünüz mü o ektiğiniz tohumu? Siz mi bitiriyorsunuz onu? Yoksa biz miyiz bitiren?. Onları elbet bir çöpe çeviriverdik de şöyle geveler durdunuz: Her hâlde biz çok ziyândayız. Daha doğrusu büsbütün mahrûmuz... Şimdi gördünüz mü o içtiğiniz suyu? Siz mi indiriyorsunuz onu buluttan yoksa biz miyiz indiren?. Dilesek onu acı bir çorak ediverirdik. O hâlde şükretsenize. Bir de gördünüz mü o çaktığınız ateşi? Siz mi inşâ ettiniz onun ağacını yoksa biz miyiz inşâ eden? Biz onu hem bir muhtıra kıldık hem de bir istifâde. Alandaki muhtaçlar için.» (56 - Vakı'a : 58 - 73)

Azıcık akıl sâhibi bile bu Âyet-i Celîlelerin mânâlarıyle yer ve göklerin bu acâip yaradılışlarını, bütün hayvanlarla bitkilerin böyle muntazam bir şekilde varlıklarını düşünürse, bu acâib emrin ve bu sağlam nizâmın kendiliğinden olmayıp, bunları yaradıp sevk u idâre eden bir yaratıcı'ya ihtiyâçları olduğunda aslâ şüphe etmez. Belki in-

www.ihya.org

sân fıtratı, bütün bu varlıkların O yaratıcı'nın emrinde musahhar olduklarını tereddüdsüz şehâdet eder. Bu sebebdendir ki Allahu Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de:

« أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ »

«Yer ve gökleri yaratan Allahu Teâlâ'nın varlığında şüphe edilir mi? - Edilmez.-» (14 - İbrahîm : 10) buyurmuştur. İşte Peygamberleri de, insânları Allahu Teâlâ'yı birlemeğe dâ'vet ve **«Lâilâhe illallâh»** demeleri için göndermiştir. Bizim için ayrı bir Tanrı, âlem için de ayrı bir Tanrı var demek için değil, çünkü doğuşunda ve gençliğinde insân fıtratinde yerleşen, herşey'in bir Allah'ı olmasıdır. Bunun için Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor:

« وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ »

«Eğer onlara, yer ve gökleri kim yarattığını sorarsan, elbette Allah derler.» (31 -Lokman : 25) buyurmuştur. Yine Allahu Teâlâ buyuruyor:

« فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ »

«Yüzünü dîne bir hanif olarak tut: O Allah fıtratına ki insânları onun üzerine yaratmıştır, Allah yaradışına bedel bulunmaz; doğru, sâbit dîn odur.» (30 - Rûm : 30)

ALLAHU TEÂLÂ'NIN VARLIĞINA AKLİ DELİLLER :

Görülüyor ki Allahu Teâlâ'nın varlığına, insân fıtratı ve Kur'ân-ı Kerîm'in delilleri, başka delîl aramağa lüzum bırakmıyacak derecede kuvvetli ve açıktır. Fakat biz, Kelâmcılara uyarak akli delilleri de zikrederek deriz ki:

Her hâdis (sonradan olan her şey)'in varlığını tercih eden bir yaratıcı'ya muhtâç olduğu aklen meydandadır. Âlem ise sonradan var olmuştur, o hâlde âlem de var olmasına bir sebebe muhtâçtır.

İmdi «hâdis, hudûsunda sebebe muhtâcdır» sözümüz açıktır. Çünkü sonradan ve muâyyen zamanda meydana gelen varlıkların, daha

www.ihya.org

evvel olması veyâ daha sonraya kalmaları aklen câizdir. Şu hâlde o muâyyen zamanda olmasını tercîh eden bir muhassısa ihtiyâcı zarûrîdir. «Âlem (193) hâdis'dir» sözümüze gelince; bunun delîli şöyledir: Âlem'in her parçası ya durur veyâ hareket eder, hareket ve sükûnun her ikisi de hâdis'dir. Binaenaleyh hâdis'den kurtulamıyan âlem de hâdis'dir. Bu delîlde üç dâva vardır:

1 — «Cisimler, hareket ve sükûndan hâlî değildir» sözümüzdür. Bunun böyle olduğu tefekkür ve düşünceye lüzûm göstermeden zarûrî ve açıkça görülen bir hakîkattir. Çünkü hareketi veyâ sükûnu olmaksızın bir cismin varlığını düşünen, akıl yolundan çıkıp ahmaklık yoluna sapmış olur.

2 — «Hareket ile sükûn hâdisdir» sözümüzdür. Bunun delîli; hareketin sükûnu, sükûnun hareketi tâkip etmesi ve birinden sonra diğerinin bulunmasıdır ki, görülen ve görülmeyen bütün cisimlerde hüküm böyledir. (Eğer dâima hareket eder veyâ dâima durur gibi gördüklerimiz varsa bunların da bir gün vaziyetlerini değiştirebileceklerini ve meselâ dâima duran bir dağ'ın deprem gibi sebeblerle hareket edebileceğini ve hareket edenlerin de durabileceklerini akıl tecvîz eder.) Her müteharrikin sükûnunu ve her sâkin'in hareketini akıl tecvîz eder. Bu hareket ve sükûndan, sonradan geleni, sonra olduğu için, evvelkisi de sona erdiği için hâdisdirler. Çünkü ileride Vâcib Teâlâ'nın varlığını isbât bâbında açıklanacağı gibi kıdemi sâbit olan şey'in, adem'i muhâldir.

3 — Üçüncü dâvâ: «Hâdiselerden kurtulamıyan hâdisdir» sözümüzdür. Bunun delîlleri :

a) Eğer böyle olmasaydı, her hâdis'den önce, evveli olmayan bir çok hâdislerin bulunması gerekir ve eğer o hâdisler sona ermeseydi, yeni hâdislerin varlığına sıra gelmezdi. (Çünkü yeni hâdis'in varlığı eskisinin sona ermesine bağlıdır.) Halbuki nihâyeti olmayan şeyin sona ermesi muhâldir.

b) Bunun gibi eğer felek'in devâmlı sûrette sonsuz hareketini kabûl etsek, bu hareketlerin sayısı ya tek, ya çift, veyâ ne tek ne de çifttir, veyâhut hem tek ve hem çift olmakdan hâlî kalamaz. Fakat ne tek ne çift, hem tek ve hem çift olması, nefy ile isbâtı bir araya toplamak olduğundan mümkün değildir. Çünkü bunların birini isbât edince, diğerini nefy etmek; birini nefy edince, diğerini isbât lâzım gelir.

Hareketlerin sayısı çift de olamaz. Çünkü hareket devâm ediyor, bir sayı daha ziyâdesiyle tekleşir. Nihâyeti olmayan sayılar böyle bir sayıda nasıl sıkışıp kalabilir.

---

(193) Allahu Teâlâ'nın Zât ve Sıfât'ından başka her şey'e (Allahu Teâlâ'nın varlığına alâmet olduğu için) âlem denir.

www.ihya.org

Tek olması da muhâldir. Çünkü bir daha eklemekle çift olur. O hâlde âlem havâdisden hâlî değildir. Havâdisden hâlî olmayan her şey hâdis olduğu için âlem de hâdisdir. Hâdis olunca da bir muhdis'e ihtiyâcı vardır. O da Allah'dır.

KIDEM

İKİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'nın Kadîm ve ezelî olup, varlığının evveli olmadığını, ölü'nün de diri'nin de her şeyin evveli olduğunu bilmektir. Bunun delîli :

Âlemin yaratıcısı olan Zât-i akdes, hâdis olsa, O'nun da bir yaratıcı'ya, O'nu yaratanın da hâdis olan başka bir yaratıcı'ya... derken başlangıcı bulunmayan muhâl bir teselsül lâzım gelir. Bu gibi teselsülden hiç bir hâdis meydana gelemez. Çünkü evveli olmayan hâdislerin bulunması, yeni bir hâdiseye engeldir. Zîra eskisi sona ermeden yenisi başlayamaz. Veyâhut bu teselsül bir Muhdis-i Kadîm'de nihâyet bulur, ki o evveldir dersen, zâten bizim de aradığımız odur. Biz O'na âlem'in sâni'i, mübdi'i, bârisi, muhdisi deriz. Hepsi yokdan var etmek demektir.

BEKAA

ÜÇÜNCÜ ASIL: Bekaa'dır. Yâni Allahu Teâlâ'nın ezelî olduğunu bilmek gibi, ebedî olduğunu ve sonu olmıyacağını kabûl etmektir. Evvel, âhır, zâhir ve bâtın olan O'dur. Hem ezelî hem de ebedîdir. Çünkü kıdem'i sâbit olan şey'in ademi muhâldir. Bunun delîli şöyledir: Kadîm'in yok olması iki sebebin biriyle düşünülebilir: 1 — Bizâtihî yok olmak, 2 — Zıddının te'sîrile yok olmak.

1 — Bizâtihi yok olmasına imkân yoktur. Çünkü bizâtihi devâmı düşünülen bir şey'in, bizâtihi yok olması mümkün olsaydı, yokluğu düşünülen bir şey'in de bizâtihi varlığı kabûl edilmek gerekirdi. Hâlbuki bu muhâldir. Binâenaleyh var olmak sebebe muhtâç olduğu gibi, var olan şeyin yok olması da yine bir sebebe muhtâçtır.

2 — Zıddının te'sîrile de bir kadîm'in yok olması muhâldir. Çünkü o zıd ya kadîm'dir veyâ hâdis'dir. Kadîm olmasına imkân yok, zîra zıddiyyet ictimâa mâni olduğu için ezelde zıddıyle bulunamazdı. Hâlbuki geçen iki asılda varlığı ve kıdemi isbât edilmiştir. O hâlde kadîmi yok edecek olan zıddî, Kadîm değildir. Hâdis olmasına da imkân yoktur. Çünkü kadîm'in hâdis'den kuvvetli olduğu meydanda olduğu gibi herhangi bir şey'i gelmeden def'etmek, var olduktan sonra yok etmekten kolaydır. Binâenaleyh kadîm'in zıddı olan hâdis, sonradan var olup kadîm'i yok edinceye kadar, o hâdis'in zıddı olan kadîm, onun varlığına

www.ihya.org

engel olur da böyle bir hâdis vücûd bulamaz, demek ki bir hâdisin de kadîm'i yok etmesi muhâldir. O hâlde Allahu Teâlâ, hem ezelî ve hem de ebedîdir.

CEVHER DEĞİLDİR

DÖRDÜNCÜ ASIL : Allahu Teâlâ'nın boşluk dolduracak bir cevher olmadığını ve hayyız ve mekândan münezzeh olduğunu bilmektir.

Delîli: Hayyızî olan her cevher o boşluğa bağlı olduğu gibi hareket veyâ sükûndan da hâlî değildir. Hareket ile sükûnun ikisi de hâdisdir. Havâdisden hâlî olmayan her şey de hâdisdir. Bunun için cevher de değildir. Eğer mütehayyiz bir cevher'in kıdemi düşünülse bütün cevherlerin kadîm olması lâzım gelirdi. Eğer cevherin mânâsını, gerektirdiği hayz ve levâzımatını murâd etmeksizin, kadîm'e cevher diyen olursa, mânâ bakımından değil de, yalnız lâfız bakımından hatâya düşmüş olur. (Çünkü Vâcib Teâlâ'nın böyle bir ismi yoktur.)

CİSİM DEĞİLDİR

BEŞİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'nın cevherlerden meydana gelmiş cisim olmadığını bilmektir. Çünkü cisim, cevherlerden ve küçük parçalardan meydana gelmiştir. Mütehayyiz bir cevher olmayınca, cisim olamıyacağı da meydandadır. Çünkü her cisim, boşluğu dolduran cevherlerden meydana gelmiştir. Cevher ise, ayrılmak, toplanmak, hareket, sükûn; şekil ve mikdar gibi şeylerden hâlî değildir. Bunlar da hudûs alâmetleridir.

Eğer Âlemi yaratanın cisim olduğuna inanmak câiz olsaydı, Ay, Güneş ve benzeri diğer cisimlerin de ilâh olduğuna inanmak câiz olurdu.

Eğer biri, cevherlerden meydana geldiğini kasdetmeksizin, Allahu Teâlâ'ya cisim'dir (fakat diğer cisimler gibi değil) demek cür'etini gösterirse, bu da cismiyyetin mânâsına nefy etmekte isâbet etmekleberâber isimde galat etmiş olur.

AREZ DEĞİLDİR

ALTINCI ASIL : Allahu Teâlâ'nın cisim ile kaim arez, ve mahalde bulunur hâlde olmadığını bilmektir. Bunun birinci delîli : Arez, bizâtihi kaim olamaz; belki cisim'de bulunur ki cismin arezden evvel bulunmasını iktiza eder. Halbuki cisim de hâdisdir. Binâenaleyh ezelde tek başına mevcûd olup cisim ve arezleri sonradan yaratan Allahu Teâlâ'nın, cisme hulûl eden arez olmasına da imkân yoktur. İkinci delîli : İlerde açıklanacağı gibi, Allahu Teâlâ Âlim'dir, Ka-

www.ihya.org

dirdir, İrâde sâhibi bir hâliktir. Bu vasıfların bir arezde bulunmasına imkân yoktur. Bunlar ancak kendi zâtıyle kaim ve müstakil olan bir varlıkta düşünülebilir.

İşte şu altı esâsdan, Allahu Teâlâ'nın mevcûd ve bizâtihi kaim olup, cisim, cevher, arez olmadığını, ondan başka bütün Âlem'in, cisim, cevher ve arezden ibâret olduğunu öğrenmiş olduk ve anladık ki, O hiç bir şey'e benzemediği gibi hiç bir şey de O'na benzemez; belki O her şey'i sevk u idâre eden bir kayyûm, ve ebedi hayât ile hayy olup benzeri olmayan bir varlıktır. Yaratık yaradana, takdîr edilen takdîr edene, resim ressama nasıl benzesin, cisimler ve arezlerin hepsi O'nun yaratması ve san'atının eseridir. Artık onların O'na benzemesiyle hükmetmek muhâldir.

CİHET VE MEKÂNDAN MÜNEZZEHDİR

YEDİNCİ ASIL : Zât-i İlâhînin yön ve mekânı olmadığını ve bunlardan münezzeh olduğunu bilmektir.

Çünkü ana yönler : Üst, alt, sağ, sol, ön ve ard olmak üzere altıdır. Bütün bu yönler, Allahu Teâlâ'nın insânı yaratmasıyle meydana gelmiştir. Çünkü insân için, yere dayanacak bir ayak tarafı bir de onun karşısı olan baş tarafı olmak üzere iki taraf yaratılmıştır. Sonra bunların birine alt diğerine de üst denmiştir. Hattâ tavanda yürüyen karınca her ne kadar bize göre üstte ise de, kendine göre ters, yâni altı üstüne gelmiş olduğu hâlde yürümektedir. Ayrıca, ekseriyetle biri diğerinden kuvvetli olmak üzere insânda iki el yarattı ve kuvvetlisine, sağ el diğerine de sol el adı verildi ve böylece insânda sağ, sol tarafları meydana geldi. Ayrıca insânın iki tarafı daha bulundu, bunların birisi görüp yürüdüğü taraf, buna ön, bunun karşısına da ard denmiştir. Görülüyor ki bunlar, insâna nazarandır ve insân ile beraber yaradılmıştır. Eğer insân bir küre şeklinde yaratılsaydı bu yönlerde olamazdı. O hâlde nasıl olur da ezelî olan Allahu Teâlâ hâdis olan bunlarla muttasıf olur veyâ ciheti yok iken nasıl olur da sonradan cihet sâhibi olur? Yoksa Âlem'i kendi üstünde mi yarattı? Hâşa Allahu Teâlâ üstten münezzehdir. Çünkü üst, baş tarafıdır. O'nun ise başı yoktur. Yoksa Âlem'i altında mı yarattı? Hâşa alt'ı da yoktur; çünkü alt ayak tarafıdır. Allahu Teâlâ ayaktan münezzehdir. Bütün bunlar Vâcib Teâlâ hakkında aklen muhâl olan şeylerdir. Bunun gibi, ciheti olması, ya cevher gibi hayizli olmasını veyâ cevher'e muhtass bir arez olmasını iktiza eder; halbuki cevher ve arez olmasının muhâl olduğu yukardaki asıllardan anlaşıldığı gibi cihete ihtisâsı da muhâldir.

Eğer yön tâbirinden, şu iki mânâdan (yâni hayz'e hulûl ve cis-

www.ihya.org

miyyet mânâsından) başka bir şey murâd edilirse, mânânın bunlara delâleti olmakla berâber isim de galat edilmiş olur.

Yine bunun gibi yön'ü var ve Âlem'in üstündedir dersen, o vakit Âlem'e muhâzi (mukabil) olması lâzım gelir. Her cismin mukabili ya ondan büyük, ya küçük veyâ onun dengi olur. Bütün bunlar Allah hakkında muhâldir. Çünkü bunlar bir mukaddir'in takdirine muhtâç tır. Kâinat'ı sevk u idâre eden Allahu Teâlâ bunlardan münezzehdir.

Duâda ellerimizi yukarı kaldırmamız (O'nun yukarda olması için değil) belki namâzımızın kıblesi Kâbe olduğu gibi, duâmızın kıblesi de semâ olması bakımındandır. Ayrıca burada kendisinden istenilen Zât-i Kibriyâ'nın azametine, işaret ve kahr u istilâ yönünden her şey den âli ve üstün olduğuna da tenbîh vardır.

İSTİVÂ

SEKİZİNCİ ASIL : Kibriyâlık vasfına münâfi olmayacak, hudûs ve yokluk şâibesi anlaşılmayacak şekilde ve Allahu Teâlâ'nın murâd ettiği mânâda arş-ı âzam'ı istivâ ettiğini bilmektir ve Hak Teâlâ'nın :

« ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ »

«Sonra da duman şeklindeki semâyı istivâ etti.» (41 - Fussilet : 11)

kelâmından murâd olan da budur ki, o da kahr u istilâ yâni onları sevk u idâresine, hâkimiyetine almaktır. Nitekim şâir, Irak'ı istilâ eden B i ş r b i n M e r v â n hakkında: «Kılıç kullanmadan, kan dökmeden Irak üzerine istivâ etti, (onu hâkimiyetine aldı)» dediği gibidir Ehl-i Hak bu Âyet-i Celîleyi böylece te'vîl etmek mecbûriyetindedir. Nitekim Ehl-i Bâtıl'ın :

« وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ »

«Nerede bulunursanız O sizinledir.» (57 - Hadîd : 4)

Âyet-i Celîlesini ilim ve ihâta ile, Peygamber Efendimiz :

« قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ »

«Mü'minin kalbi Rahman'ın iki kudret parmağı arasındadır.» (194)

(194) Yukarıda geçti.

www.ihya.org

hadis'ini (yâni burada İSBA' lâfzını) kudret ve kahr ile, yine Peygamber Efendimizin :

« اَلْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي أَرْضِهِ »

«Hacer-i esved, yer yüzünde Allahu Teâlâ'nın yeminidir.» (195) hadîsindeki sağ el mânâsında olan «YEMÎN» kelimesini de teşrîf ile te'vîl etmişlerdir. Çünkü «Yemin» zâhir mânâsı üzerinde kalsa istivâ'dan ve istikrar - yerleşmek - murâd olsa, Allahu Teâlâ'nın cisim olması lâzım gelirdi. Bu cisim ya arş'dan küçük, ya büyük, veyâ arş'a eşit olur. Bunların hepsi muhâl, muhâle müeddi olan her şey de muhâldir.

RÛYET - GÖRÜLMEK -

DOKUZUNCU ASIL : Allahu Teâlâ sûret ve mikdardan, yön ve cihetten münezzeh olduğu hâlde Hak Teâlâ :

« وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »

«O günde yüzleri nûrlu olduğu hâlde Allah'a nazar ederler.» (75-Kıyâme: 22, 23) buyurmuştur.

Fakat Allahu Teâlâ'nın :

« لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ »

«O'nu gözler görüp anlayamaz fakat, O gözleri görür.» (6 - En'am: 103) ve yine M ûs a aleyhi's-selâm'a hitâben :

« لَنْ تَرَانِي »

«Elbette beni göremezsin.» (7 - A'raf: 143)

Âyet-i Celîlelerini tasdîk için, dünyâda görülmez demişlerdir.

Ne olurdu? (Görülmesi bâbında) Allahu Teâlâ'nın sıfatlarından Hz. M ûs a'nın bilemediğini, (rû'yeti inkâr eden) mûtezilerin nereden öğrendiğini, ve (onlara göre) muhâl olan rûyeti Hz. M ûs â'nın nasıl istediğini bilseydim?

(195) Yukarıda geçti.

www.ihya.org

Şüphesiz cehâleti (hâşâ) Mûsâ aleyhi's-selâm'a ve diğer Peygamberlere isnâd etmekten, bu gibi câhil bid'atcilere isnâd etmek çok daha iyidir.

Rûyet Âyetini (yâni «İlâ rabbiha nâzıretün» âyetini) zâhiri üzerine bırakıp te'vil etmemek ise muhâle müeddi olmadığı içindir. Çünkü görmek, bir nev'i keşif ve ilimdir. Şu kadar ki bilgiden daha açıktır. Cihette olmadığı hâlde bilinmesi câiz olduğuna göre, yine cihette olmayarak görülmesi de câizdir. Yine bunun gibi kendisi cihetten münezzeh olduğu hâlde yaratıkları gördüğü gibi, aynı şekilde mahlûkatın da onu görmesi câizdir. Yine bunun gibi şekil ve sûretsiz bilindiği gibi, şekil ve sûretsiz de görülebilir.

VAHDANİYYET [BİR OLMAK]

ONUNCU ASIL : Allahu Teâlâ'nın bir olup ortağı ve eşi olmadığını, tek olup dengi bulunmadığını bilmektir.

Halk ve ibda'da tek, îcad ve ihtira'da ise birdir. Kendine benzeyecek ve müsâvi olacak bir benzeri olmadığı gibi, kendisiyle münâza'a ve muâraza edecek bir zıddı da yoktur. Bunun delili :

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا»

«Eğer yer ve göklerde Allah'tan başka bir ilâh olsaydı bütün kâinat fâsid olur, hiç bir şey olamazdı.» (21 - Enbiyâ : 22) **âyetidir.**

Bunun açıklaması : Eğer iki ilâh farz edilse, bunlardan biri bir emir verdiğinde ikincisi bu emre bağlanmak zaruretinde ise mağlûb ve âciz olduğu için ilâh olamaz. Yok eğer müdâfaaya kadir, muhâlefete muktedir ise, o zaman birincisi âciz olduğu için ilâh olamaz. (Çünkü ikisinin dâima ittifak hâlinde olmaları mümkün değil ve zâten dâima ittifak hâlinde olurlarsa ikiye yine lüzûm kalmaz.) O hâlde Allah birdir.

İKİNCİ RÜKÜN

ALLAHU TEÂLÂNIN SIFATLARINI BİLMEKTİR BU DA ON ASIL ÜZERİNE DEVREDER

KUDRET

BİRİNCİ ASIL : Âlem'i yoktan var eden Allahu Teâlâ'nın Kaadir

www.ihya.org

«وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

«O'nun her şey'e gücü yeter.» (5 - Mâide : 120)
kavlinde sâdık olduğunu bilmektir. Çünkü Âlem çok mükemmel, intizâmlı ve muvâzeneli bir san'at eseridir. Sağlam dokunmuş, çiçekleri yerli yerinde mükemmel bir kumaşı gören kimsenin, bunu bir ölü veyâ âciz bir kimse dokudu demesi akılsızlık ve ahmaklıktan başka bir şey olmadığı gibi, bu sun-i bedîin sânî'i de her şeye kaadirdir.

İLİM

İKİNCİ ASIL : Bütün mevcûdâta âlim olup ilmi her şeyi ihatâ ettiğini bilmektir. Yerde ve gökte zerre miktarı hiç bir şey ilminden hâriç kalmaz ve :

«وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

«O her şeyi bilir.» (2 - Bakara : 29)
kavlinde sâdık ve bunun doğruluğunu :

«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

«Yaradan bilmez mi? O'nun ilmi lâtif olduğu için her şeyi bilicidir.» (67 - Mülk: 14) Âyeti ile irşâd etmektedir.

En küçük şeyde bile olsa, lâtif ve düzenli mahlûkatının böyle mükemmel oluşu, Sâni'inin ilmine delâlet etmesinde şüphe bırakmıyacağı için, ilmine, yaratmasıyle delîl gösterip seni irşâd etmiştir.

Allahu Teâlâ'nın delîli, hakîkata hidâyet eden delîllerin en üstünüdür.

HAYÂT - DİRİ OLMAK -

ÜÇÜNCÜ ASIL : Allahu Teâlâ'nın hayât sâhibi - diri - olduğunu bilmektir. Çünkü ilim ve kudreti olan kimsenin hayâtta olması zarûridir.

Eğer cansız olduğu hâlde kudretli, bilgin, tedbir sâhibi bir varlık kabûl edecek olsak, o zamân bütün canlıların hareket ve sükûnları sırasında ve hattâ her san'at sâhibinin hayâtında bile şüpheye düşmek

www.ihya.org

câiz olurdu ki bu, cehâlet bataklığına saplanmaktan başka bir şey değildir.

İRÂDE

DÖRDÜNCÜ ASIL : Allahu Teâlâ'nın işlerinde irâde sâhibi olduğunu bilmektir. Her varlık O'nun dilemesine dayanır ve O'nun irâdesinden doğar. Mübdi' (yokdan var eden), Müdi' (yok edip tekrar var eden), O'dur; dilediğini yapar. Nasıl irâde ki, kendisinden sâdır olan bütün ef'âlin zıddı da sâdır olabileceği gibi zıddı olmıyanların da daha önce veyâ daha sonra yaratılması mümkün idi. Çünkü kudretin iki zıd ve iki vakit ile ilgisi birdir. Bunların bir tarafını tercih edecek bir kuvvet lâzımdır ki bu da irâdedir. Eğer: «İlmin irâdeye ihtiyâcı yoktur. O şeyin hangi vakıtta olacağını biliyorsa, o şey o vakıtta olur» dersen, o zamân kudrete de ihtiyâcı olmaması lâzım gelir. İlminin taallûk ettiği vakıtta kudretsiz olarak o iş oldu demenin de câiz olması lâzım gelir ki, bu da bâtıl; o da bâtıldır. Allahu Teâlâ'nın ilmi olduğu gibi kudret ve irâdesi de vardır.

SEMİ' VE BASAR - İŞİTMEK VE GÖRMEK -

BEŞİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'nın işidip gördüğünü yâni Semi' ve Basîr olduğunu bilmektir.

Rûyetinden, hatırda geçenlerden, vehm'in ince düşüncelerine ve him'de düşünce inceliklerine varıncaya kadar hiç bir şey saklanamaz. İşitmesinden de karanlık gecede, yalçın kaya üzerinde yürüyen kara karıncanın ayak şamatasına varıncaya kadar hiç bir şey gizlenemez.

Nasıl Semi', Basîr (işitici görücü olmasın, bütün yaratıklarda bulunan görmek ve işitmek birer olgunluk ve kemâldir; noksanlık değildir. Nasıl olur da yaratık, yaratandan mükemmel, masnu, Sâni'den muntazam olur?

« لِمَ تَعْبُدُ مَالَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا »

«Ey baba, görmeyen, işitmeyen ve senden hiç bir şey kaldırmayan şey'e niçin tapıyorsun?.» (19 - Meryem : 42)

sözü nasıl delîl olabilirdi?

Eğer kendi mâbud'u hakkında da hüküm böyle olsaydı, onun delîli çoktan çürüyecekti ve Allahu Teâlâ'nın :

www.ihya.org

«وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ»

«İşte bunlar, kavmi üzerine çekmek için İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir.» (6 - En'am: 83)
kavl-i şerîfi de doğru olmayacakdı.

El ve ayaksız fâil, kalb ve dimağsız âlim olduğunu kabul ettiğimiz gibi, göz ve kulaksız görücü ve işidici olduğunu da kabul etmemiz lâzımdır. Çünkü aralarında fark yoktur.

KELÂM

ALTINCI ASIL : Allahu Teâlâ'nın söylemesi olduğunu bilmektir. Kelâm Sıfat-ı Zâti ile kaim olup harf ve savt cinsinden değildir. Varlığı başkasının varlığına benzemediği gibi kelâmı da başkasının sözüne benzemez. Gerçekde kelâm, içerde hazırlanandır. Bâzı işâret ve hareketler, o mânâya delâlet ettiği gibi, ses ve harfler de o mânâya delâlet içindir. İşte bu mânâda bâzı câhiller şüpheye düştü ise de, şâirler şaşırmadı. Nitekim şâirlerden bir tanesi: «Söz kalbdedir; lisân onun tercümânıdır.» demiştir. Kim ki «Dilim hâdistir fakat hâdis olan kudretim ile dilimde hâdis olan, (Allah kelâmı) kadîmdir» diyemedi ve buna akıl erdiremedi ise onun aklından ümidini kes ve lisânı o'na hitâbtan men'et. Kadîm demek, kendisinden evvel bir şey olmıyan demek olduğunu anlamayan ve «Bismillâh...»ın «B»sinin «S» harfinden evvel geldiğini ve «B» den sonra gelen «S» harfinin kadîm olamıyacağını bilmeyen kimseye sakın iltifât etme! Bâzı kulları hidâyetten uzaklaştırmakta Allahu Teâlâ'nın sır ve hikmeti vardır. Kulun (kendi irâdesiyle) Allahu Teâlâ'nın sapıttığına hidâyet yoktur. Dünyâda Mûsâ aleyhi's-selâm'ın ses ve harf olmayan Allah kelâmını duyduğunu kabûl edemiyenler Âhirette de cisim ve renk olmayan bir mevcûdu görmeği inkâr edebilirler. Eğer kemiyet, mikdar, cisim ve renk olmayan ve şimdiye kadar kimseye görülmeyen bir şey'in görülmesine aklı ererse, gözle düşündüğünü kulakda da düşünebilir ve göz, renk ve cisim olmayan şeyi görebildiği gibi kulak da ses ve harf olmayan sözü duyabildiğini kabûl eder. Allahu Teâlâ'nın bütün mevcûdâta şâmil, tek bir ilime sâhip olduğunu kabûl edenler, bütün ibârelerile delâlet olunan, ve zâtına mahsûs tek bir kelâm sıfatı olduğunu da kabûl ederler. Eğer yer, gök, Cennet ve Cehennemin mercimek kadar olan göz bebeğine girmediği hâlde oradan göründüklerine, kâğıda girmediği hâlde küçük bir kâğıtçıkta yazıldıklarına, kalbe girmedikleri hâlde kalbin en küçük köşesinde mahfûz olduklarına akıl erdirirse, bilsin ki kelâm'ın dil

www.ihya.org

ile okunup mushaflarda yazılması ve kalbde ezberlenmiş olması Zât-i kelâm'ın buniara girmesiyle değildir. Zira sahifelerdeki yazılara kelâmın zâtı gireydi, Allah lâfza-i celâli yazısına da Allahu Teâlâ'nın Zâtının girmesi iktizâ ederdi. Bunun gibi «Ateş» yazdığımız zamân oraya da sıcaklık girip kâğıdı yakması iktizâ ederdi. Halbuki böyle olmadığı meydandadır.

KELÂM VE DİĞER SIFATLARIN KADÎM OLUP ALLAHU TEÂLÂ'NIN HULUL VE HAVADİSDEN MÜNEZZEH OLDUGU

YEDİNCİ ASIL : Zâtıyle kaim olan ve diğer sıfatları kadîmdir. Zira Allahu Teâlâ'nın, değişikliğe uğrayan havâdise mahâl olması muhâldir. Belki zâtına vâcib olan Kıdem, sıfatları hakkında da vâcibtir. Değişiklik ona ârız olmaz, hâdisat ona giremez, ezelde övülen sıfatlarla mevsûf olduğu gibi ebedde de yâni gelecekde ve her dâim aynı olup değişiklikten münezzehtir. Zira hâdisât'a sahne olan, hâdis olmaktan kurtulamaz. Hâdisden kurtulamıyan her şey hâdisdir. Cisimlerde hudûs niteliğinin yerleşmesi, vasıfları bozulup değişikliği kabûl etmelerindendir. Cisimlerin hâlıkı, bu değişikliği kabûlde, onlar ile nasıl müşterek olur? İşte Allahu Teâlâ'nın kelâm'ının kadîm ve zâtıyle kaim olması bu esas üzerinedir. Hâdis olan, o mânâya delâlet eden, harf ve seslerdir. Yine henüz doğmamış bir çocuğu, babasının okutma arzûsu olduğunu ve baba ile kaim olan bu arzûnun, çocuk doğduktan sonra büyüyüp babasının bu isteğini anlamak sûretiyle onunla me'mûr oluncaya kadar devâm edeceğini kabûl eden kimse, ezelde: «— **Nalınlarını çıkar.**» Fermân-ı İlâhisi de Allah'ın Zâtıyle kaim olup hiç değişmeden devâm eden talebine delâlet ettiği Mûsâ aleyhi's-selâm'ın bununla me'mûr olması ise, yaratıldıktan ve bu kadîm kelâm'ı duyup bildikten sonra olduğunu da kabûl eder.

İLİM SIFATININ KIDEMİ

SEKİZİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'nın ilmi kadîm'dir; Zât ve Sıfâtiyle dâima âlimdir. Yeni yaratıklariyle bilgisi değişmez. Belki ilm-i ezelî ile her şeyi olduğu ve olacağı gibi bilir. Zira biz, güneş doğarken bir kişinin geleceğini bilsek, bu bilgimiz gün doğuşuna kadar devâm eder; bir yenisi yerine gelmez. Bunun gibi Allahu Teâlâ'nın ezeldeki ilminde de değişiklik olmaz.

İşte Allahu Teâlâ'nın ilmi'nin kadîm olmasını böyle anlamak lâzımdır.

www.ihya.org

İRÂDENİN KIDEMİ

DOKUZUNCU ASIL : Allahu Teâlâ'nın irâdesi kadîm'dir. Ezelî olan ilmine uygun olarak muâyyen zamanlarda olacak şeyiere yine ezeldeki irâdesi taallûk eder. (Bu taallûk, hâriçde vücûdu olmayan i'tibârî bir sıfattır.) Zîra irâdesi hâdis olsaydı havâdis'e mahâl olması lâzım gelirdi. Eğer irâdesi Zâtında değil de başka yerde tecellî etseydi o vakit kendisi değil, başkası irâde etmiş sayılırdı. Nitekim başkasının hareketiyle senin müteharrik sayılamıyacağın gibi. Eğer irâdeyi hâdis kabûl edersek, o irâde de diğer bir irâdeye muhtâç derken muhâl-olan teselsül lâzım gelir. Eğer irâde, irâdeye muhtâç değil dersen, âlem'in de irâdesiz olması lâzım gelirdi (ki bu da bâtıldır).

İLİM VE İRÂDESİNİN KADİM OLDUĞU

ONUNCU ASIL : Allahu Teâlâ'nın bütün vasıfları yalnız zâtı ile değil kadîm olan Sıfatlarıyledir. Meselâ: İlim sıfatı ile âlim, hayât sıfatı ile hayy, kudret sıfatı ile kaadir, irâde sıfatı ile mürîd, sem' sıfatı ile semî, basar sıfatı ile basîr, gibi. İlim sıfatı olmadan âlim'dir demek, malsız zenginlik, âlimsiz ilim, mâlûmatsız âlim, demek gibi olur. Çünkü **kaatil, katl, maktül** (öldüren, öldürmek ve ölen) birbirinden ayrılmadığı yâni bunlardan biri bulunmadan diğeri olamıyacağı gibi, **ilim, âlim, mâlûm** (bilgi, bilen ve bilinen) de birbirinden ayrılmaz. Kaatil, ölen ve öldürmek işi olmadan düşünülmiyeceği gibi, maktül -öldürülmüş- de öldürücü ve öldürmek işi olmadan bulunamaz. Bunun gibi ilimsiz âlim, mâlûmatsız ilim ve mâlûmatsız âlim de düşünülemez. Binâenaleyh âlimin ilimden infikâkini tecvîz eden, yine âlimin mâlûmdan ve ilmin de âlimden ayrılmasını tecvîz etmesi lâzım gelir. Çünkü aralarında fark yoktur. (Halbuki bunlar akıl ve mantığın kabul etmiyeceği şeylerdir. O hâlde Allahu Teâlâ ezelde bu sıfatlar ile muttasıfdır.)

ÜÇÜNCÜ RÜKÜN

ALLAHU TEÂLÂ'NIN EF'ÂLİNİ BİLMEKTİR. BU DA ON ASIL ÜZERİNE DEVREDER

KULLARIN BÜTÜN İŞLERİ ALLAH'IN YARATMASIYLADIR

BİRİNCİ ASIL: Âlem'de hâdis olan her şeyin, Allahu Teâlâ'nın yaratması ve icâd etmesiyle olduğunu bilmektir. Allahu Teâlâ'dan başka yaratıcı ve icâd edici yoktur. Her şeyi icâd eden O'dur. Yaratıkları ve işlerini yaratan O, kudret ve hareketlerini îcad eden yine O'dur. Kulların bütün işleri, O'nun yaratması ve kudretinin tecellisi iledir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de :

www.ihya.org

« استيعذ بالله : « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »

«Her şey'in hâliki O'dur.» (13 - Râd : 16)

Diğer âyette :

« وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »

«Sizi ve yaptıklarınızı yaratan ise Allahtır.» (37 - Saffât: 96)

Başka bir âyette :

« وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِاجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ »

«Sözünüzü gizleseniz de açıklasanız da hepsi bir. O sinelerde olanları da bilir, yaradan bilmez mi, O'nun ilmi lâtif olduğu için her şey'i bilicidir.» (67 - Mülk: 13-14) buyurmuştur.

Her şeyi bildiği için, kullarına, sözlerinde işlerinde gizli ve aleni hâllerinde, hattâ gönüllerinden geçenlerden bile sakınmalarını emretmiştir. İlmine de, yaratmasıyle delîl çekmiştir. Neden kulların işlerinin yaratıcısı olmasın? Hâlbuki kudreti tâm ve kusursuzdur. O'nun kudreti kulların hareketine taallûk eder, hareketler ise birbirine benzer; kudret'in onlara taallûk'ü bizâtihidir, Yekdiğerine benziyen bu benzerliklerin bâzılarına taallûk edip, bâzılarına taallûk etmemesini gerektiren sebeb ne olabilir? Yahut bir hayvan, îcad etmekte nasıl müstakil olabilir? Örümcekten, arı'dan ve benzeri diğer hayvanlardan akıllara durgunluk verecek ince san'atlar nasıl meydana gelebilir? Kendisinden meydana gelen işlerin mâhiyetini bütün inceliklerivle bilemiyen bir hayvan nasıl îcadında müstakil olur da her şeyi kemâle erdiren Allahu Teâlâ olamaz. Bu çok uzak bir şey. Görünür görünmez âlemlerde tek kudret sâhibi, yer ve göklerin yaratıcısı Allahu Teâlâ'dır. Bütün mahlûklar ise, O'nun karşısında hor ve hakîrdirler.

KULUN KESBİ

İKİNCİ ASIL : Kulların işlerini Allahu Teâlâ'nın yaratması, kesb (kazanç) yolu ile, bu işleri onların kudretinde olmaktan çıkarmaz.

www.ihya.org

belki kudreti ve kudret sâhibini; ihtiyârı ve ihtiyâr sâhibini de Allahu Teâlâ yaratmıştır. Kudret, Allahu Teâlâ'nın yaratmasiyle, kulun vasfıdır. Fakat kesbi değildir. Hareket ise, Allahu Teâlâ'nın yaratmasıyle, insân'ın hem kesbi ve hem de sıfatıdır. Zira hareket, insanın sıfatı olan kudreti ile yaratılmıştır. Demek ki hareketin, kudret denen diğer bir sıfata nisbeti vardır. Bu nisbet itibâriyle de **kesb** adını alır ve işte bundan **cebr** (kul işinde mecbûr olmak) lâzım gelmez. Çünkü insân ihtiyârî hareket ile, izdırârî hareketi birbirinden ayırır. (İnsânın elini kendi isteğiyle sallamasiyle, titrek adamın elinin sallanması arasındaki fark meydandadır.) Cebir lâzım gelmediği gibi, insân fi'ilinin hâliki olmak da lâzım gelmez. Çünkü insân, hareketinin sayılarını, parçalarını bütün teferruâtiyle bilemez. Binâenaleyh sırf ızdırar ve sırf ihtiyâr tarafları bâtıl olmakla i'tikatta i'tidâl tarafı kalmıştır. O da ef'âli ibâd, yaratmak bakımından Allahu Teâlâ'nın kudretinde, kesb ve ihtiyâr bakımından kulun kudretinde olmasıdır.

Kudretin takdîr edilecek şeye taallûkunun, yalnız îcâd tarikiyle olması şart değildir. Çünkü âlem henüz yaratılmamış iken kudret-i ilâhiyye ezelde âleme taallûk etmiştir. Şey'i îcâd edeceği zaman, kudret, ilk taallûkdan başka bir nevi ile o şey'e taallûk eder ve o da olur. Bu ifâde ile kudretin taallûku, takdîr edilen şey'in var olmasına bağlı olmadığı anlaşılmış olur.

KULUN İŞİNİ ALLAHU TEÂLÂ'NIN İRÂDE ETMESİ

ÜÇÜNCÜ ASIL : Kulun işi her ne kadar kendi kesbi ise de, Allahu Teâlâ'nın irâdesinden çıkamaz. Görünür görünmez âlemde göz açıp yummak, gönüllerin meyilleri ve gözlerin bakışlarına varıncaya kadar her şey Allahu Teâlâ'nın Kazâ (196) ve kaderiyle irâde ve dilemesiyledir.

Hayır, şer, menfaat, mazarrat, îmân, küfür, ilim, inkâr, kurtuluş, husran, azgınlık, doğruluk, tâat ve isyân, şirk ve îmân'ın hepsi O'ndandır. Hükmünü bozacak, kazâsını reddedecek bir kuvvet yoktur. Dilediğini (irâdesini fenâlığa sarf edenleri) sapıtır, dilediğini (irâdesini iyiliğe sarf edenleri) hidâyet eder. Yaptığından sorulmaz, diğerleri mes'ûldür. Buna, bütün ümmetin ittifak ettikleri: «Allahu Teâlâ'nın dilediği olur, dilemediği olmaz.» sözleri şâhittir. Ayrıca Allahu Teâlâ'nın :

---

(196) **Kazâ :** Her şey'in muayyen zamânı gelince takdîr'e uygun olarak meydana gelmesi demektir.

Kader : Allahu Teâlâ'nın ezelde, olacak şeylerin vakti zamânını bilip onlara irâdesinin teallûk etmesi demektir.

www.ihya.org

« أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللّٰهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا »

«Allah dilese insânları hep hidâyette kılardı.» (13 - Râd:31) ve yine

« وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا »

«Dilesek herkese hidâyeti verirdik.» (32 - Secde : 13)

Âyetleri bunun açık şâhididir.

Akıl'dan delili: Eğer günâh ve cürümler, Allah'ın irâdesi dışında kalırsa, Allahu Teâlâ'nın düşmanı olan mel'ûn şeytân'ın irâdesine uygun olmaları ve o'nun irâdesiyle olan işlerin de Allahu Teâlâ'nın irâdesiyle olan işlerden fazla olması gerekir. Nolaydı bileydim, aklı başında bir müslümân nasıl olur da bir memleket reisinin bile kabûl etmiyeceği bu düşük rütbeye, Celâl ve Kerem sâhibi Allahu Teâlâ'yı düşürmeyi câiz görür. Zira kendisinden ziyâde hasmının müessir olduğu bir muhitin riyâsetini kimse kabûl etmez ve riyâsetten sarf-ı nazar eder. İsyân, ibâdetten çoktur. Bu bid'at sâhibine göre bütün günâhlar Hak Teâlâ'nın irâdesi hilâfınadır. Bu ise za'fiyyet ve âcziyyetin son haddidir. Kâinatı sevk u idâre eden Allahu Teâlâ âcziyyet ve za'fiyyetten münezzeh ve bu gibi zâlimlerin söylediklerinden âlîdir. Kulların işleri Allahu Teâlâ'nın yaratmasıyle olduğu anlaşılınca, irâdesiyle olduğu da yerleşmiş oldu. (Şu kadar fark ile ki; hayra rızâsı var, şerre rızâsı yoktur.)

Şâyet mâdemki hayrı irâde ettiği gibi şerri de irâde ediyor, o hâlde murâd ettiğinden nehy edip murâd etmediği ile nasıl emrediyor? denirse, deriz ki: Emir başka, irâde başkadır. Bunun içindir ki emrine itâat etmediğinden hizmetçisini döven bir efendi'ye sultân'ın tâzir etmesi üzerine, hizmetçisinin itâat etmediğini göstermek üzere sultân'ın huzûrunda: «Şu at'ı eğerle.» diye emr eder. Gâyesi o işi yaptırmak değil, emrine itâat etmediğini göstermektir. Zira emredip vaziyeti sultâna göstermese mâzereti makbûl olmazdı. Eğer maksadı onun itâati olsa kendi aleyhinde olurdu (demek emir irâdeden ayrılabilir.) Bunun gibi Allahu Teâlâ da, me'mûr olanın kendisine uymadığını göstermek için murâd etmediği şey ile de emreder.

www.ihya.org

YARATMAK VE İCÂD ETMEK ALLAHU TEÂLÂ'NIN FAZL'I İLEDİR

DÖRDÜNCÜ ASIL : Allahu Teâlâ'nın yaratması, yokdan var etmesi ve insânları selâhiyyetli kılıp mükellef tutması kendi fazl ve ihsânıdır. Ne teklif ne de yaratmak O'na vâcibdir.

Mû'tezile (197) maslahata riâyet için, bunları Allah üzerine vâcib tanımışlardır. Mû'tezile'nin bu zu'umları muhâldir. Zîra vâcib kılan, emr eden, nehy eden O'dur. Nasıl olur da kendisi borçlanmağa hedef ve lüzûma muhatâb olur? (Yâni Allahu Teâlâ'yı mes'ûl tutmak için kendisinden üstün bir Hâkim'in bulunması lâzım ki bu olamaz.) Aynı zamanda vâcibden murâd iki emrin birisidir.

Birincisi : Terkinde âtisi için zarar düşünülen bir işi yapmaktır. Âhirette ateş ile azâb olmamak için kul üzerine vâcib olan Allah'a itâattir denildiği gibi. Veyâhût yapmamasında peşinen zarar olan bir işi yapmaktır. Ölümden korunmak için susayan adam'ın su içmesi lâzımdır, denildiği gibi.

İkincisi : Yokluğu, muhâle müeddi olan şeyi murâd etmektir. Mâlûm'un vücûdu vâcibdir denildiği gibi. Yâni Allahu Teâlâ'nın, olacağını bildiği her şeyin olması vâcibdir. Zîra olmaması ilm-i ilâhî'nin - hâşa - cehâlet olmasını gerektiren muhâli istilzâm eder. (İşte vâcib bu iki mânâda kullanılır.)

Eğer birinci mânâsiyle mû'tezile, yaratmak Allahu Teâlâ'ya borçtur derse, Allahu Teâlâ'yı ya peşin veyâ gelecekde zararlandırmış olur ki (bu küfürdür). Eğer ikinci mânâyı kasdediyorsa yâni Allahu Teâlânın ilminin değişmesi mânâsında ise bu kabûlümüzdür. Çünkü ilm-i ilâhî bir şeyin olmasına taallûk edince bunun olması zarûridir. Bu değişmez vâcibden üçüncü bir mânâ kasd ediyorlarsa böyle bir mânâ bilmiyoruz.

Kulların menfaatine riâyet, Allah'a vâcibdir sözü ise, bâtıl ve aslında çürükdür. Çünkü kulların hakkında yarayışlı olanı yapmamaktan zarar görmiyeceğine göre, hakkında vâcibdir demenin bir mânâsı kalmaz.

Eğer kulların hakkında yarayışlı olanı yaratmak Allahu Teâlâ'ya borç olsa idi, onları Cennette yaratması gerekirdi. Amma dünyâda yaratıp onları hatâlarla karşılaştırmak, sonra onları hatâlarından dolayı

---

(197) İ'tizal — Ayrılık demektir. Ehl-i sünnetten ilk ayrılan tâife, Mû'tezile'dir. Reisleri Vâsıl bin Ata, Hasan-ı Basri'nin meclisinde; «Büyük günâhları irtikâp eden ne mü'min ve ne de kâfirdir.» demekle küfr ile îmân arasında bir derece olduğunu iddia ettiğinden Hasan-ı Basrî: «Vâsıl bizden i'tizal etti - ayrıldı.» demesiyle «Mû'tezile» adını almışlardır. Kâdı Abdü'l-cebbar da, sonra gelen büyüklerindendir. (Mütercim)

www.ihya.org

hesâba çekmek gibi ikaba hedef tutmakta akıl sâhipleri için, gıpta edilecek taraf yoktur. (Bütün bunlar, kullar için faydalı olan şeyi yaratmanın Allah'a borç olmadığını açıkça gösterir.)

TEKLİF-İ MÂLÂYUTAK

BEŞİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'nın, güc yetiremedikleri şeylerle insânları mükellef tutmasının câiz olmasıdır. Mû'tezile bunu kabûl etmez. Halbuki eğer güc yetiremedikleri şeylerle teklif câiz olmasaydı, bu gibi teklifin kaldırılmasını istemek boş bir şey olurdu. Halbuki bunu istediler ve dediler ki :

« رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ »

«Ey Rabbimiz, güç yetiremiyeceğimiz şeyleri bize yükleme.» (2-Bakara: 286).

Ve yine Allahu Teâlâ Peygamberine, Ebû-Cehl'in îmân etmiyeceğini bildirdikten sonra kendisini bütün sözlerinde tasdik etmesi için Ebû-Cehl'e emretmesini, Allahu Teâlâ Peygamberimize emretmiştir. Halbuki sözlerinden birisi de Ebû-Cehl'in onu tasdik etmiyeceğini söylemesidir. Kendisini tasdik etmiyeceği şeyde nasıl tasdik etsin bunun vücûdu muhâldir. (198)

YARATIKLARI ELEMLENDİRMENİN CEVAZI

ALTINCI ASIL : Geçmiş günâhı ve gelecek sevâbı olmadan Allahu Teâlâ hiç karşılıksız dilediğine azâb etmesinin câiz olmasıdır.

Mû'tezile, karşılıksız cezâyı zulüm sayarak, Allah hakkında bunu kabûl etmezler. Halbuki O mülkünde tasarruf ediyor; mülkünde tasarruf etmesinde zulüm düşünülemez. Çünkü zulüm, izni olmadan başkasının mülkünde tasarruftur. Allahu Teâlâ hakkında bu muhâldir. Çünkü mülkün ondan başka sâhibi yok ki orada tasarrufu zulüm olsun. Cürümsüz elemlendirmenin câiz olduğuna, bu gibi hâdiselerin

(198) Hanefilere göre: Teklif-i malâyutak, yâni insanların güç yetiremediği şeylerle onları mükellef tutmak yoktur. Çünkü teklif'den gâye, ya Mû'tezile'nin dediği gibi onu yapmaktır, veyâ denemektir. Gücü yetmediği şey'i teklif etmekle bunların hiç biri olmaz. Ancak aslında mümkün olup, başka bir sebeble mümteni' olan şey ile teklif câizdir. Meselâ: İmân etmiyeceklerini, Allahu Teâlâ bildiği kimselere, imân ile teklif etmek gibi, bunu bilmek teklife mâni değildir. Teklif-i mâlâyutakın câiz olmaması: «Allahu Teâlâ kimseye gücünden fazla teklif etmez.» Âyeti ile sâbittir. «Ey Rabbimiz, güç yetiremiyeceğimiz şey'i bize yükleme.» Âyetinden murâd teklif değil, güc yetirilmiyecek belâlardır. (Mütercim)

www.ihya.org

bulunması delîldir. Meselâ geçmiş hiç bir kusûru yokken hayvanât'a insanlar vâsıtasıyle yapılan eziyetler ve nihâyet kesîlmeleri onlara karşılıksız eziyettir.

Eğer, Allahu Teâlâ onları diriltecek ve burada çekdikleri elemin mükâfatını alacaklardır ve bu da Allahu Teâlâ'ya vâcibdir dersen. Deriz ki: Çiğnenen her karıncayı, ezilen sinek ve benzeri şeyleri diriltip mükâfatlandırmak Allah'a vâcibdir zanneden, akıl ve mantık dışına çıktığı gibi, şerîatin de hâricinde kalır, çünkü bu iddianın makbûl bir dayanağı olmadığı gibi sağlam bir menkûle de istinâd etmez. Çünkü, bunları diriltip mükâfatlandırmak, Allah'a vâcibdir demekten gâye-bunun terkinden Allah zarar görür demek ise bu muhâldir. Yok eğer vâcibden, şu mânâlar dışında başka bir mânâ kasd ediliyorsa, vâcib için böyle bir mânânın bilinmediği yukarda açıklanmıştır.' (199)

KULLAR HAKKINDA ASLAH OLAN ŞEYE RİÂYET, ALLAH'A BORÇ DEĞİLDİR

YEDİNCİ ASIL: Allahu Teâlâ kulları hakkında dilediğini yapar, kulları için aslah olana riâyet etmek ona borç değildir. Nitekim dördüncü asıl'da, Allah üzerine hiç bir şeyin vâcib olmadığını ve O'nun hakkında vücûb'un düşünülemiyeceğini söylemiştik. O yaptıklarından sorulmaz, fakat diğerleri yaptıklarından mes'ûldür. Kul'un hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vâcibtir diyen Mû'tezile, birisi küçük diğeri büyük olduğu hâlde ölen iki müslümânın, kıyâmette farazî olarak cereyân edecek olan aşağıdaki münâzaralarına acaba ne cevâb verebilirdi. Tabiî büyük olarak ölen iyi amellerde bulunduğu için üstün dereceler vermek sûretiyle, onu sabîye tercîh etmek Allah'a vâcibdir. Buna göre sabî:

— Ya Rab! Niçin bunu benden üstün yaptın! Allahu Teâlâ:

— O büyüdü ve iyi amellerde bulundu. Onun için. Sabî:

— Beni öldüren sen değil mi idin? Halbuki sana vâcib olan beni de yaşatıp iyi ameller yapmak ile bu dereceyi almam idi, niçin beni

(199) Kat'iyet ifâde etmiyen âhâd yoluyla da olsa, A h m e d 'in Enes'den Sahîh sened ile rivâyet ettiği hayvanâtın dirilip haklarını alacaklarına dâir hadîsi kabûl etmekle, bunun Allah'a borç olması arasında fark büyüktür.

Delilleri ile beraber, metinde geçtiği gibi günâhı olmadan elemlendirmenin câiz olduğunu Şâfi'îler kabûl eder, Mû'tezileler red eder. Hanefîlere gelince: Dünyâda böyle olmasını kabûl etmekle âhirette kabûl etmezler. Fakat Allahu Teâlâ'nın hikmetine uygun düşmemesi bakımındandır. Yoksa Allah'a vâciptir ki günâhsız azâb etmemek mânâsında değildir.

Esâsen bu ayrılık, bu kabîl azâbın câiz olup olmuyacağı bakımındandır. Yoksa Allahu Teâlâ'nın âhirette günâhı olmayanlara azâb etmiyeceğinde ittifak hâlindedirler. (Mütercim)

www.ihya.org

tez öldürdün de onu çok yaşattın, bu yaptığın adâlete uygun değildir. Allahu Teâlâ :

— Yaşasaydın küfr ü isyân ile azacağını bildiğim için seni küçük yaşda öldürmekle hakkında yarayışlı olanı yaptım; der.

Buraya kadarı Mû'tezile'nin Allah tarafından öne sürecekleri bir ma'zeret olabilir; fakat bu sırada Cehennem'in derekelerinde kıvranan mücrimler :

— Ya Rab! Bizim şirk ü isyân edeceğimizi biliyordun. Halbuki biz şu çocuktan daha düşük dereceye de râzı idik. Niçin bizi küçük yaşda öldürmedin? derlerse acaba ne cevâb verirlerdi? (Elbette verecekleri cevâbları yoktu). Bu vaziyet karşısında bize vâcib olan Umûr-ı İlâhiyyenin Mû'tezilenin, terâzisi ile tartılmaktan çok âli olduğunu kat'î olarak bilmektir.

Şâyet Allahu Teâlâ kulları hakkında aslah olan şeylere riâyete muktedir olduğu hâlde, azâb sebeblerini onlara musallat edip haklarında hayırlı olana riâyet etmemesi hikmete uygun düşmiyen kabîh bir hareket değil midir? dersen, deriz ki : Kabîh gâyeye uymıyan şeydir. Hattâ çok kerre gâyesine uygun olduğu için birisine göre hasen (güzel) olan, gâyesine uymadığı için diğerine göre kabîh (çirkin) olabilir. Nitekim öldürülen kimselerin velileri bunu çirkin bir hareket sayarken. Düşmanları güzel kabûl ettiği gibi.

Eğer kabîh demekle, Allahu Teâlâ'nın gâyesine uygun değildir, kasd edilirse bu muhâldir. Çünkü ilâhî işler, ağraz ile muallel değildir. (200) Bu bakımdan Allahu Teâlâ'dan kabîh düşünülemez. Nitekim başkasının mülkünde tasarrufu düşünülmediği için kendisine zulüm isnad edilemediği gibi.

Eğer kabîh demekten başkasının gâyesine uymadığı kasd ediliyorsa, bunun Allahu Teâlâ üzerine muhâl olduğunu niçin söylüyorsunuz?. Bu öyle kuru bir iddiadır ki farazî olarak anlattığımız Cehennem halkının muhasemesi bunun aleyhine şehâdet etmektedir. (201)

---

(200) Ef'âl-i ilâhînin mualletün bil'ağraz olmayışı, Şâfi'î görünüşüdür. Hanefîlere göre her ne kadar biz anlayamazsak da ef'âl-i ilâhînin bir âkıbeti hamîdesi vardır.

(201) Hüsün ve Kubuh mes'elesi: Biri Hasen, diğeri kabîh olmak üzere, insanların işleri ikiye ayrılır ki hüsün ve kubhun dört mânâsı vardır:

1 - Kemâl ve noksan sıfatları olmak. İlmin hasen, cehlin kabîh olması gibi.

2 - Gâyeye uygun olup olmaması. Adl'in hasen, zulmün kabîh olması gibi.

3 - Tab'a uygun olup olmaması. Tatlılığın hasen, acılığın kabîh olması gibi Bu üç kavle göre şerî'atte, ister olsun ister olmasın, hüsün ve kubuh aklen bilinir.

4- Dünyâda övülmek veyâ yerilmeğe, âhirette mükâfat veyâ mücâzata hak kazanmaktır. Burada da dört mezheb vardır:

A - Eş'âriler : Bunlara göre hüsün, emrin mücebidir. Yâni emrolunduğu için

www.ihya.org

Bundan sonra (Allahu Teâlâ'nın esmâ-i hüsnâsından olan) hakîm demek, eşya'nın hakikatini bilen ve irâdesine uygun olarak dilediğini yapmağa gücü yeten, demektir.

Bu mânâ, aslah'a riâyeti nereden gerekli kılıyor?

Ama bizim aramızda, dünyâ'da övülmek, âhirette mükâfat almak bakımından faydalanmak veyâ zararı def'etmek için kendisine nazaran kârlı tarafa riâyet eden kimseye Hakîm dediğimiz ayrı ıstılahtır. Allahu Teâlâ hakkında bunlar muhâldir. (Çünkü gâibi şâhid'e kıyas etmek doğru olmaz.)

ALLAH'I BİLMEK

SEKİZİNCİ ASIL : Allahu Teâlâ'yı bilmek, aklen değil, şer'an ve Allahu Teâlâ'nın borç etmesiyle vâcibdir. Mû'tezile buna muhâliftir. (Yâni onlara göre Allah'ı bilmek, aklen vâcibdir.) (Allah'ı bilmek şer'an vâcib olduğuna aklî delîl.)

Zîra aklın, Allahu Teâlâ'ya itâati borç kılması ya bir fayda içindir veyâ boş yeredir. Aklın boş yere itâati gerekli kılması doğru olamaz. Çünkü akıl, boş şey ile emretmez. Eğer bir fayda için gerekli kılıyorsa bu fayda ya mâbud olan Allah'a veyâ kul'a racî olur. Allah'a âit olamaz. Çünkü Allahu Teâlâ illet, garaz, ve faydadan münezzehtir. Hattâ küfür, îmân, tâat, isyân, Allahu Teâlâ nazarında müsâvi olan şeylerdir. (Yâni Allahu Teâlâ'ya bir kâr ve zarar düşünülemez.) Kul'a racî' bir faydası bakımından da muhâldir. Zîra bu fayda (ya dünyâ'da veyâ âhirette olur.) Dünyâ'da olamaz. Çünkü itâatin peşin bir gâyesi yoktur. Belki nefsine galebe çalması bakımından bir sürü eziyet çek-

---

güzeldir. Yoksa güzel olduğu için emrolunmuş değildir. Herhangi bir şey'in hüsnünü bildiren şerî'attır, akıl şerî'atın bu hitâbını anlamak için yalnız bir âlettir.

B - Mû'tezile : O iş güzel olduğu için Şerî'at onu emretmiştir. Yâni iş'in güzelliğini akıl bilir. Şerî'atın bunda dahli yoktur. Şu kadar ki, akl'ın, ilk bakışta anlayamıyacağı bazı güzellikleri şerî'at açıklar.

C - (Mîzan Sâhibi) İmâm-ı Şârânî, Hüsün, akıl ile anlaşıldığı yerlerde aklın mûcebi ve emrin medlûlüdür. İmân adl ve ihsân gibi. Akıl ile anlaşılmayan kısımlarda emrin mûcebi olup akıl emri anlamak için bir âlettir ki, şer'i hükümlerin çoğu bu kabildendir.

D - Hanefîlere gelince : Hasen emrin, kabîh nehy'in medlûlüdür. Herhangi bir iş'in güzellik ve çirkinliğini gerekli kılar. Şerî'attır. Akıl ile ister anlaşılsın, ister anlaşılmasın. Fakat akıl yalnız bir âlet değil, belki güzellerin bâzısını Şerî'attan evvel kolaylıkla bilebilir. (Doğruluğun güzelliği gibi.) Yâni güzellik akıl ile bilinir, fakat ona Şerî'at hükmeder. Nitekim kanunlarda da böyledir; bir şey'in kâr ve zararını akıl anlar fakat hükmeden vazı'ı kanundur.

Bu ayrılığı şöyle hülâsa edebiliriz: Eş'ârîlere göre : Hükümde hüsün de şer'îdir. Mû'tezileye göre: Her ikisi de aklîdir. Mâtürîdiyeye yâni bizlere göre, hüsün aklî, hüküm şer'îdir. (Mütercim: Usûl-i fıkıh kitâblarından hülâsa.)

www.ihya.org

mesi vardır. Gelecekte de bir gâye taşıyamaz. Çünkü gelecekte itâate mükâfat, isyân'a cezâ olduğunu akıl nereden bilebilir? Halbuki akıl için isyân ile tâat ikisi birdir. Çünkü hiç bir şey'e ayrı bir meyli olmadığı gibi, hiç biri hakkında da ihtisası yoktur. Bütün bunları bildiren şerî'attır. (O hâlde Allahu Teâlâ'yı bilmek aklen değil şer'an vâcibtir.)

Birisinden zevk alıp ona meyletmesi, diğerinden zevk almadığı için onu terketmesi bakımından, insân, şükr ile (202) küfran'ı (203) ayırabilir, diye yaratan ile yaratık arasında benzerlik arayan ve bu sûretle mukayese yapmağa çalışan aldanmıştır.

Şâyet (Mû'tezile tarafından), nazar ve mârifet ancak Şerî'at ile vâcib olacağına, ve Şerî'at de mükellefin aklını kullanmasiyle yerleşeceğine göre: mükellefin birisi, (mucize ile, nübüvvetini isbâta çalışan) Peygambere akıl, nazarı mucib olmadığına, Şerî'atta benim hakkımda ancak nazar ile yerleşeceğine göre, ben de Şerî'at'ın sübûtu için aklımı kullanmıyorum derse, Peygamberi ilzam etmiş olmaz mı, diye bir sûal vârid olursa; cevâben de deriz ki : (Bu söz'ün kıymeti yoktur.) Çünkü bu söz bir kimseye «Arkanda yırtıcı hayvan vardır, eğer oradan ayrılmazsan, seni parçalar, eğer ardına bakarsan doğru söylediğimi anlarsın.» denildiği hâlde o adam: «Ardıma bakmadıkça doğruluğuna inanmam, doğruluğuna inanmadıkça da ardıma bakmam» demesine benzer ki bu, adamın ahmaklığına delîldir. Neticede arslan onu öldürür ve kurtarmağa çalışana bir şey olmaz.

Bunun gibi Peygamber Efendimiz de : «Önünüz ölüm, onun ardında yırtıcı hayvanlar, daha sonunda yakıcı ateş var. Eğer gösterdiğim mûcizelerle doğruluğuma inanır, koruyucu tedbîr alırsanız kendinizi kurtarırsınız, inanmaz ve tedbîr almazsanız helâk olursunuz. Beyânâtıma iltifât eden, bilir, çekinir ve kurtarır. Dinlemeyip kendi bildiğinde ısrâr edenler helâk olur. Halbuki bütün insânlar helâk olsa bana bir zararı yoktur. Benim vazîfem ancak açık tebliğdir.» buyuruyor.

Şerî'at, ölümden sonraki tehlikeleri açıklıyor. Akıl da ilerde olacak olan bu şeylerin mümkün olduğunu anlar, tabîat da zararlı şeylerden kaçınmağa teşvîk eder. (Bu hâl akıllı kimseyi düşünmeğe sevk eder ve sizin dâvâ da çürüğe çıkar.)

Bir şeyin vâcib olması, terkinde zarar var demektir. Şerî'at'ın vâcib kılması ise düşünülen zararı açıklaması demektir. Akıl, şehvetlere uyduğu zaman, öldükten sonra zararlara hedef olduğunu anlayamaz.

İşte vâcib'i tâyinde akıl ve Şerî'at'ın mânâ ve tesirleri budur. Eğer emredilen şeyin terkinde cezâ korkusu olmasaydı (Vâcib) demenin bir

(202) Şükür : Ni'meti hatırlayıp anmaktır.
(203) Küfran: Ni'meti unutup kapamaktır.

www.ihya.org

mânası kalmazdı. Zira vâcib demek, terkinde uhrevî zarar olan demektir. (Bunu da Şerî'at bildirir.) (204)

PEYGAMBERLERİ GÖNDERMENİN CÂİZ OLDUĞU

DOKUZUNCU ASIL: Peygamberleri göndermek muhâl olmayıp aklen câiz ve şer'ân vâki' olduğuna inanmaktır. Yalnız Brahma (205) lar bunu kabûl etmez ve derler ki akıl kâfidir; Peygamberlere lüzûm yoktur.

Peygamberlerin gönderilmesi muhâl değil. Çünkü akıl, kendi başına insâna yarayışlı ilâçları bulamadığı gibi, âhirette de insânı kurtaracak çâreleri bulamaz. İnsânların Peygamberlere ihtiyâcı, doktorlara olan ihtiyâcı gibidir. Şu kadar ki tıbbın doğruluğu tecrübe ile, Peygamberin doğruluğu da mûcize ile bilinir.

SON PEYGAMBERİN NÜBÛVVETİ

ONUNCU ASIL: Allahu Teâlâ Yahudi, Hıristiyan ve Sabîilik (206) dinlerinin nâsıhı olarak Hz. Muhammed Aleyhi's-selâm'ı, son Peygamber olarak göndermiş ve Peygamberliğini iddia ettiği mûcize ve nübûvvetine delâlet eden açık alâmetlerle kendini takviye etmiştir. Bunlardan bâzıları:

1 — İnşıkak-ı Kamer (Ay'ın ikiye bölünmesi), (207)
2 — Taşların Tesbîhi, (208)
3 — Dilsiz hayvanların konuşması, (209)
4 — Parmakları arasından suların akması. (210)

---

(204) Hanefîlere göre: Allah'ı mâ'rifet, aklen vâciptir. Hattâ hiç Peygamber görmeyen, din nâmına bir şey duymayan bir bedevi olsa da, - madem ki vardır - aklı ile bu masnua'tın bir yaratıcısı olduğunu bulmakla mükelleftir ve bundan mes'ûldür. Fakat ibâdet kısmı aklen bulunamaz. O nakle müstenittir.

(205) Brahmâ, Hz. İbrahim aleyhi's-selâm'ın Dininde olduklarını zanneden bâzı Hindlilerdir.

(206) İbrahim aleyhi's-selâm'ın Dininde olduklarını zanneden bâzı Hindliler-Brahmâlar gibi.

(207) Müşriklerin istekleri üzerine Mekke veyâ Mina'da Hira dağına yaklaşan Ay ikiye bölünerek dağ aralarında kalmıştır. Bu hâdise Hicretten beş sene evvel olmuştur. Peygamberimiz de: «Şahit olun.» buyurmuştur. (Bu husûstaki Hadis, Buhârî ve Müslim'de Enes, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'dan rivayet edilmiştir.)

(208) Taşların tesbihi: (Delâil-i nübûvvette Beyhakî, Ebû-Zer'den rivâyet etmiştir. Sahâbe'den bir kaç ileri gelen zevatın bulunduğu sırada, Peygamberimizin eline aldığı çakıl taşları tesbîh ettiler. Sahâbe-i Kirâm, teker teker ellerine aldı ve tesbîhlerini duydular.)

(209 - 210) Hayvanların konuşması ve parmaklarından su akması (Ahmed ve Beyhakî sahîh sened ile Yahya bin Mürre'den, bunlar ve benzeri mûcizeler her ne kadar âhâd tarikiyle rivâyet edilmişse de hey'et-i mecmuâsı tevatür derecesindedir.)

www.ihya.org

Peygamber Efendimizin, kendisiyle bütün Arablara meydan okuduğu en büyük mûcizesi Kur'ân-ı Azîm'dir. Zîra onlar, fesâhat ve belâgatın en üstün mertebesine yükseldikleri, ve Kur'ân'ı yıkmak, parçalamak, dağıtmak ve yok etmek için, kendilerini hedef ettikleri hâlde, bir benzeri ile muareze edememişlerdir. Zîra Kur'ân'ın dürüstlük, fesâhat ve nazmını toplamak beşer kudretinde değildir. Bununla beraber, Kur'ân'ın içinde olan eskilerin haberleri, yine, Peygamber Efendimizin hiç kitâb mütalâa etmeden bir ümmî (anadan doğduğu gibi kalan) olması ve yine Kur'ân-ı Kerîm'in gelecekte doğruluğu gerçekleşen gaybden haber vermesi. Nitekim Allahu Teâlâ'nın:

« لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ »

«İnşallah emîn olup başınızı tıraş ettiğiniz hâlde elbette Mekke'ye girececksiniz.» (48 - Fetih: 27)

Ve yine:

« أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ »

«Rum mağlûb oldu. Yakın bir yerde, mamafih onlar bu mağlûbiyyetlerinin arkasından bir kaç sene içinde muhakkak galebe edecekleridir.» (30 - Rûm: 1 - 4)

âyetleri ve benzeri âyetler de haber verdiklerinin, daha Peygamberimiz zamânında gerçekleştikleri gibi. (Bütün bunlar Kur'ân'ın en büyük mûcize olduğunu gösterir.)

Mûcizelerin Peygamberlerin doğruluğuna delâletine gelince: İnsanların âciz oldukları her şey, şüphesiz ilâhî kuvvetin tecellisidir. Ne zaman ki Peygamber bu hâdiseyi doğruluğuna delîl gösterirse, işte o hâdise Peygamberi dâvâsında tasdik eder ve doğrusun işte, insanların yapamıyacağı bu işi yapmakla seni tasdîk ediyorum; demek olur. Bu, şuna benzer:

Birisi, pâdişah'ın huzûrunda, maiyyetine hitâben: Ben pâdişah tarafından size gönderilmiş bir memûrum, işte doğruluğuna şâhid olarak pâdişah, âdeti hilâfına üç kerre kalkıp oturacaktır. Pâdişah da böy-

www.ihya.org

le yapmakla, muhataplar bu adam'ın dâvâsında doğru olduğuna kat'î kanâat getirirler.

DÖRDÜNCÜ RÜKÜN

SEM'İYYÂT'A ÂİTTİR, YÂNİ PEYGAMBERİMİZİN HABER VERDİĞİ ŞEYLERİ TASDİYK'A ÂİTTİR. BU DA ON ASIL ÜZERİNEDİR.

HAŞİR VE NEŞİR. İNSANLARI DİRİLTİP HESABLARINI GORDUKTEN SONRA CENNET VE CEHENNEME SEVKETMEK.

BİRİNCİ ASIL: Haşir ve Neşire dâirdir. Şerî'at bunların olacağını haber vermiştir. Bunlar hakdır. Bunlara inanmak vâcibdir. Çünkü bunlar aklen de mümkündür. Haşir ve Neşirin mânâsı: İnsânları yok ettikten sonra tekrar diriltmektir. Bu, Allahu Teâlâ'nın kudretindedir. Yoktan var ettiği gibi, var ettikten sonra yok edip tekrar var etmeğe kaadirdir. Nitekim Allahu Teâlâ:

«مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»

«Kül hâline gelen bu kemikleri kim diriltebilir dedi. De ki: Onları evvelâ yokdan var eden tekrar diriltir.» (36 - Yâsîn: 78 - 79)

İâdeye, ilk yaratmakla delîl çekmiştir. Diğer Âyet-i celîlede de:

«مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ»

«Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra dirilmeniz ancak bir kişinin ki gibidir.» (31 - Lokman: 28)

İâde ikinci bir ibtida olduğu için birinci ibtida gibi bu da mümkündür.

NEKİR MÜNKER SUALI

İKİNCİ ASIL: Nekir Münker (211) suâlidir. Bu husûsu hadisler haber vermiştir; bunlara inanmak vâcibtir. Zîra bu da mümkündür.

(211) Bunlar korkunç manzaralı iki Melekdir. Her ölü'ye bulunduğu yerde: «Rabbın kim? Peygamberin kim?» diye sorarlar.

www.ihya.org

Çünkü burada iddia edilen, Melek'in hitâbını anlayacak şekilde bedenin bâzı cüzlerine hayât'ın iâdesi demektir ki bu da mümkündür. Ölüyü hareketsiz görmemiz, suâli duymamamız buna engel olmaz. Zîra uykuda olan kimse de görünüşte sâkin fakat içinde, uyandığı zaman bile duyabileceği lezzet ve elemi tadar. Etrafındakiler göremeyip duyamadıkları hâlde Peygamber aleyhi's-selâm, Cebrâil'i, hem görür ve hem de söylediğini duyardı. O'nun Allahu Teâlâ'nın ilminden ancak dilediği kadarını anlayabilirler, hepsini ihâta edemezler. Kendilerine, onu görebilecek göz, kulak verilmedikçe görüp anlayamazlar. (212)

KABİR AZÂBI

ÜÇÜNCÜ ASIL : Kabir azâbına inanmaktır. Bunu da Şerî'at haber vermiştir.

« اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا . وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ »

«Akşam - sabah Cehennem'e arzolunurlar. Kıyâmet günü Âl-i Firavn'ı en şiddetli azâba koyun.» (40 - Mümin: 46)

Peygamber Efendimizin (213) ve eski İslâm büyüklerinin kabir azâbından Allahu Teâlâ'ya sığındıkları meşhûrdur. Bu da mümkün ve bunu tasdîk etmek vâcibtir. Hattâ ölü'nün, yırtıcı hayvanların mi'delerine, uçan kuşların kursaklarına bölünmesi buna mani' değildir. Zîra azâbın acısını duyan muâyyen bir cüzdür. Allahu Teâlâ onu her parçada yaratmağa kaadirdir.

MİZAN - TERÂZİ

DÖRDÜNCÜ ASIL : Mizan'a dâirdir.

Mizan, amellerin tartılması haktır.

Allahu Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de :

« وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ »

«Kıyâmet günü için adâlet mizanlarını kurarız.» (21 - Enbiya: 47)

(212) Buhârî ve Müslim, Hz. Âişe'den rivâyet etmişlerdir.

(213) Buhârî ve Müslim, Ebû Hureyre ve Hz. Âişe'den rivâyet etmişlerdir.

www.ihya.org

buyurmuştur. Diğer Âyette de :

«فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ »

«Mizan'ı ağır gelenler, işte onlar kurtulmuştur. Mizan'ı hafif gelenler...» (7 - A'raf : 8, 9)

Mizan'ın keyfiyyeti :

Günâhları bağışlanıp dereceleri çoğaltmaktaki fazlını azâbdaki adâletini göstermek için Allahu Teâlâ kendi indinde mâlûm olan derecelere göre amel sahîfelerine ağırlık yaratır ve bu sûretle herkes amelinin derecesini bilmiş olur (214).

SIRAT KÖPRÜSÜ

BEŞİNCİ ASIL : Sırat'ı bilmektir. Sırat, Cehennem üzerinde kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprüdür. (Müslim'in Ebû Sâid'den rivâyet ettiği bir hadîsdir.)

Kur'ân-ı Kerîm'de :

« فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ، وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ »

«Onları Cehennemin sırat'ına hidâyet edin ve onları tutun. Çünkü onlar mes'ûldürler.» (37 - Saffât : 23, 24)

Bütün ehl-i sünnet müfessiri buradaki "Sırat" kelimesini hadîse uygun olarak böyle tefsîr etmişlerdir. Mû'tezile: Doğru yol mânâsında kullanır ve böyle bir köprü'den geçilmiyeceği için böyle köprü olmaz derler. (Dış görünüşte Mû'tezile haklı gibi ise de gerçekte öyle değildir.) Bu haddi zâtında mümkündür ve buna inanmak vâcibtir. Kuş'u havada uçuran Allahu Teâlâ, insânları bu köprü üzerinden yürütmeğe de kaadirdir. (Aslında böyle olan bu köprü herkesin ameli nisbetinde genişleyecektir. Ve hattâ ses duvarını aşan uçaklardan da sür'atli giden olacaktır. Mütercim.)

CENNET VE CEHENNEM

ALTINCI ASIL : Cennet ve Cehenneme ve bunların hâlen yaratılmış olduklarına inanmaktır. Allahu Teâlâ buyuruyor:

(214) Ehl-i Sünnet'e göre amellerin tartılması haktır. Keyfiyyetine dâir bâzı rivâyetler varsa da en doğrusu keyfiyyetini Allah'a havâle etmektir. (Mütercim)

www.ihya.org

«وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»

«Rabbinizin mağfiretine ermek ve göklerin eninde olup müttekiler için hazırladığına, cennete girmek için müsâbaka edin.» (3 - Âl-i İmran: 133)

Burada mazi - geçmiş - sigasıyle, hazırlandı mânâsına gelen **"uiddet"** kelimesi cennet ve cehennemin hâlen yaratılmış ve mevcûd olduklarına delîldir. Bu Âyet'i lûgat mânâsında kullanmak vâcibtir. Çünkü mecaz ve kinâye'ye kaçacak bir karîne yoktur.

"Bunların şimdi yaratılmalarında bir kâr yoktur" diye itirâz edilemez çünkü :

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»

«O, yaptığından mes'ûl değil, fakat onlar mes'ûldür.» (21 - Enbiya : 23)

HAK İMÂM

YEDİNCİ ASIL : Peygamberimizden sonra hak İmâm (215) Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân ve sonra Ali, (Allah onlardan râzı olsun.) olduğunu bilmektir.

Peygamber Efendimiz, kimse hakkında açıkça : "Şu İmâm olsun" dememiştir. Zira eğer böyle sarahatte bulunsaydı bunun Eyâletlere gönderdiği Vâliler, orduların başına tâyin ettiği kumandanlar gibi, hattâ daha açık bilinmesi lâzım idi. Onlar âşikâre herkes tarafından bilindiği hâlde, bu daha mühimi nasıl olur da gizli kalırdı. Eğer o zaman biliniyor idiyse sonradan nasıl oldu da, Vâli ve Kumandanlar bilinirken bunlardan çok daha mühimi olan İmâm tâyini unutuldu da bize kadar gelemedi. (Bütün bunlar Peygamberimizin hilâfet işini kimseye vermediğini açıkça göstermektedir.)

Hz. Ebû-Bekr 'in (R.A.) hilâfeti halkın isteği ve bi'atiyledir.

Peygamber Efendimizin İmâmet'i Hz. Ali'ye açıkça verdiğini iddiâ etmek bütün sahâbeyi Peygambere muhâlefet ile töhmet altına

(215) Burada İmâm, İslâm Devletinin Başkanı mânâsındadır.

www.ihya.org

almak ve icmâli yıkmaktır. Buna Râfızîlerden (216) başka kimse cesâret edemez. Halbuki ehl-i sünnetin i'tikadı bütün sahâbeyi tezkiye ve onları övmektir. Nitekim Allahu Teâlâ ve Resûlü onları övmüştür. Hz. Muâviye (R.A.) ve Hz. Ali (R.A.) arasında geçenler, İmâmlığı elde etmek için değil, şimdi anlatacağımız şekilde ictihâd üzerinedir. Şöyle ki :

Ordu arasında bulunmaları ve akrabalarının çokluğu sebebiyle Hz. Osman (R.A.)'ı şehid eden katilleri teslim etmek, yeni kurulan İmâmet'i zedeleyici ve bir karışıklık olacağı korkusu ile Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerini teslim etmenin şimdilik uygun olamıyacağı ictihâdında idi. Buna karşılık Hz. Muâviye de, bu büyük cânilerin cezâsını tehir etmek, kan dökülmenin çoğalmasına ve İmâmlara karşı sûikastların artmasına sebebiyet vereceği ictihâtında idi. İşte aralarındaki hâdiseler bu ictihâdlardan doğmuştur. Halbuki bu büyük âlimler her müctehid, isâbet eder buyurmuşlar. Bâzıları da isâbet eden yalnız bir tânesidir, demişlerdir (217). Hiç bir âlim de Hz. Ali'nin hatâ ettiğini söylememiştir.

SAHÂBENİN FAZİLET VE DERECELERİ

SEKİZİNCİ ASIL : Sahâbenin fazîlet ve üstünlükleri hilâfetteki sıralarına göredir. Çünkü hakiki fazîlet Allahu Teâlâ katındaki fazîlettir. Buna da ancak Peygamber Efendimiz muttali' olabilir. Halbuki sahâbe'nin hepsini öven bir çok âyet ve hadîsler vardır. Fazîletin ve fazîletteki tertibin inceliklerini, ancak vahy-i tenzîle şâhid olup tafdîle delâlet eden hâl karînelerine vâkıf olanlar bilir. Onlar bunu anlamasaydı hilâfeti böyle sıralamazlardı. Zira sahâbe-i kirâm, Allah uğrunda kimsenin levminden aldırmıyacakları gibi, hak yoldan da hiç bir kuvvet kendilerini çeviremezdi.

İMÂMETİN ŞARTLARI

DOKUZUNCU ASIL : Müslüman ve mükellef olduktan sonra İmâmlığın şartları beştir.

1 — Erkeklik,
2 — Vera' - adâlete riâyet,
3 — İlim,
4 — Kifâyet, yâni âmme işlerini görmeğe liyâkat,

(216) Bunlar Şi'ilerden bir koldur. Zeyd bin Ali onları Sahâbeye fenâ söylemekten men'edince, onu terk etti ve ayrıldılar. Bunun için onlara Râfızi denmiştir.

(217) Hanefîlere göre müctehid bâzan isâbet ve bâzan da hatâ edebilir.

www.ihya.org

5 — Kureyş kabilesine mensûp olmak. Nitekim Hadîsde :

«اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»

«İmâmlar, Kureyş kabilesindendir.» buyurmuştur.

Bu vasıflarda bir kaç zât bulunduğu takdîrde fazla rey alan İmâm olur. Ekseriyeti tanımıyanlara "Bâğî" - âsi - denir. Bunları yola getirmek lâzımdır.

KARIŞIKLIK KORKUSU ÂNINDA İMÂMIN TAYİNİ

ONUNCU ASIL : İmâmlığa, ilim ve adâlet vasıflarına sâhip olmayan bir kimse geçer ve bunu atmağa kalkışmak önlenemiyecek karışıklıklara sebebiyyet verecekse, imâmlığın sıhhatine hükmederiz. Zira böyle hükmetmezsek iki vaziyet karşısında kalırız. Ya İmâmı değiştirmeğe kalkışmakla âmme işlerini düzenlemesi için kendisinde bulunması gereken bu vasıfların yokluğundan doğacak, daha büyük bir zarar olan fitneyi hazırlamak olacak ki, bu bir ev yapmak için bir şehri yıkmağa benzer. Veyâ İslâm memleketlerini İmâmsız ve Şer'î hükümleri bozulmuş kabûl edeceğiz ki, bu da muhâldir. Zarûret hâsıl olduğu için âsîlerin istilâ ettikleri memleketlerde hükümlerinin mûteber olmasını kabûl ettiğimiz hâlde zarûret zamânında bu gibilerin İmâmetlerinin sıhhatini neden kabûl etmeyelim?

İşte bu saydıklarımız, akaid kaideleri olan kırk aslı içine alan dört rükündür. Bu inanca sâhip olan "Ehl-i Sünnet vel-cemâat" olup bid'atçiler gürûhundan uzaktır.

Allahu Teâlâ hepimizi fazl u keremiyle doğru yola hidâyet etsin. Habîbine, Âl ve Ashâbına Salât ve Selâm olsun.

www.ihya.org

DÖRDÜNCÜ BÂB

DÖRDÜNCÜ BÂB, AKAİD KAİDELERİNİN, İMÂN, İSLÂM VE BUNLARIN ARASINDAKİ BERÂBERLİK VE AYRILIK İLE İMÂN'IN ZİYÂDE VE NOKSANI KABÛL EDİP ETMİYECEĞİ, SELEFİN (İNŞALLAH MÜ'MİNİM DEMEK SÛRETİYLE) İMÂNDAKİ İSTİSNALARI BEYÂNINDADIR.

Burada üç mes'ele vardır:

1 — İmân ve İslâm, ikisi bir mânâda mıdır, ayrı mıdırlar? İslâm, îmândan başka bir şey ise îmânsız bulunabilir mi? Yoksa îmân ile alâkalı mıdır? Bunda ihtilâf edilmiştir.

Bâzılarına göre: İmân ve İslâm ikisi birdir. Diğer bâzılarına göre de müstakil ve ayrı ayrı şeylerdir. Bir kısımlarına göre de ayrı ayrı ve müstakil şeylerdir. Diğer bâzılarına göre ayrıdırlar, fakat yekdiğeriyle irtibatları vardır. Ebû - Tâlib - i Mekkî "Kut'ül - Kulûb" adlı eserinde bu husûsda uzun ve çetin ibâreli bir makale neşretmiştir. Biz lüzûmsuz uzatmalara meyletmeden bir an evvel hakîkatı açıklamak üzere deriz ki: Bu husûsta üç bahis vardır.

A — Lûgat bakımından bu iki kelimenin mânâsı,
B — Tefsîr örfünde bunların mânâsı,
C — Dünyâ ve âhirette bunlara terettüp eden hükümlerdir.

Birinci bahis, sözlük bakımından,
İkinci bahis tefsîr bakımından,
Üçüncü bahis de fıkh-i şer'î bakımındandır.

A — Lûgat bakımından:

Burada hak olan, İmân kelimesinin tasdîkten ibâret olmasıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Yûsuf aleyhi's - selâm kıssasında:

﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾

«Sen bizi tasdik edici olmadın. Yâni sen bize inanmazsın.» (12 - Yûsuf : 17) buyurulmuştur.

www.ihya.org

İslâm kelimesi de, teslîm, kabûl ve inkıyâd (içten doğan bağlanma) ile, kibir ve inâdı terk etmekten ibârettir.

Tasdîk'in husûsî yeri var; o da kalbdir, lisân onun tercümânıdır. Teslîm, umûmiyetle, kalbde, lisânda ve bütün âzalarda bulunur. Kalb ile olan her tasdik aynı zamânda inkâr ve i'tirâzı atarak teslîm olmak demektir. Dil ile ikrâr, âzalarla inkıyâd ve itâat de böyledir.

Lûgat bakımından İslâm, eamm, İmân ehass'dır. Yâni imân yalnız kalb ile olur; İslâm: Kalb, lisân ve cevârih ile olur. İmân da, İslâm cüzlerinin en şereflisidir. Buna göre her tasdîk teslimdir, fakat her teslîm tasdik değildir. Yâni her İmân İslâm'dır fakat her İslâm imân değildir.

B — Şerî'at örfünde, yâni tefsîr bakımından bunların mânâsı:

Bu husûsta en doğrusu, Şerî'at'ın bu kelimelerin terâdüf (218), tehâlüf ve tedahül (219) olarak kullanılmış olmalarıdır. Terâdüf'e misâl:

« فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ »

«Orada bulunan bütün mü'minleri çıkardık, orada bir tek müslüman evinden başka bulamadık.» (51 - Zâriyât: 35 - 36)

(Bu âyetle delîl çekmek, müstesnâ'da asıl olan müstesnâ minh cinsinden olması bakımındandır. Yâni müslümanlar, mü'minlerden istisnâ edilmiş olması müslümanların mü'minlerden olmasını iktiza eder. Lâfızlar başka, mânâlar birdir.) Buradaki tek ev de Lût aleyhi'sselâm'ın evidir. Yine Allahu Teâlâ buyuruyor:

« يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ »

«Ey kavmim, Eğer Allahu Teâlâ'yâ îmân ettiniz ise O'na tevekkül edin müslüman iseniz.» (10 - Yûnus: 84)

(Âyet-i celîlenin başında mü'min, sonunda müslim kelimesi ikisinin bir mânâda olduğuna delâlet eder.) Peygamber Efendimiz de bir hadîs-i şerîfde:

---

(218) Terâdüf: Sözü başka mânâsı bir olan kelimeler demektir.

(219) Tedâhül: Bâzan îmânın İslâmda ve bâzan da İslâmın îmânda kullanılmış olmasıdır.

www.ihya.org

« بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ »

«İslâm, beş esâs üzerine kuruldu.»

Bu hadis'de İslâm şartlarını saydığımız hâlde diğer bir defa kendisine îmândan soruldukta yine bu beş esâsı anlatmıştır. (Beyhakî, İbn Abbas'dan, i'tikad kitâbında bir cemâat'ın kıssası bahsinde rivâyet etmiştir.) Bu da İslâm ve îmân'ın terâdüf olduğuna delîldir.

İhtilâf edip başka mânâlarda olduklarına delîl:

« قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا »

«Arablar - Beni Eslem - biz îmân ettik dediler. Onlara de ki: Siz îmân etmediniz. "Müslüman olduk" deyin.» (49 - Hucurat: 14)

Yâni içeriden bağlanmadık, sulh u müsâlemete girdik deyin.

İşte burada îmân kelimesi yalnız kalb ile tasdik, İslâm kelimesi de zâhiri bağlılık mânâsınadır ki birbirinden ayrılıyorlar.

Cibril Hadîsinde de: Peygamber Efendimize îmândan sorduğunda:

« فقال: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ بِالْحِسَابِ وَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَ شَرِّهِ »

«Allah'a, Meleklere, Kitâblara, Peygamberlere, Âhiret gününe, öldükten sonra dirilmeğe, Hesâb'a, hayır ve şerr ile kader'e inanmaktır.»

diye cevâb verdikten sonra, "İslâmdan haber ver." suâline cevâb olarak da, beş hasleti saymıştır. Burada da İslâm kelimesinden, söz ve iş ile zâhir teslîmiyyeti anlatmıştır.

Sa'd (220) (bin Ebî Vakkas)'dan rivâyet edilen hadîs'de:

(220) Cennetle müjdelenen on büyük Sahâbî'den birisidir.

www.ihya.org

«أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَجُلاً عَطَاءً وَلَمْ يُعْطِ الْآخَرَ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللهِ تَرَكْتَ فُلَانًا لَمْ تُعْطِهِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فقال صلى الله عليه و سلم أَوْ مُسْلِمٌ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَأَعَادَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم»

«Peygamber Efendimiz bir kişiye hediye verdi de diğerine vermedi. Bunu gören Sa'd (R.A.): "Ya Resûlallah falancaya vermedin. Halbuki o da mü'mindir." Peygamber Efendimiz: Veyâ müslimdir, buyurdu. Sa'd sözünü tekrâr etti, Resûlullah (S.A.V.) de aynı sözü tekrâr etti.» (221)

Burada da Peygamber Efendimiz, îmân ile islâm'ı ayırmıştır. Çünkü içinde îmân'ı olduğunu herkes bilemez. Görülen zâhirî bağlılıktır ki buna İslâm demiştir.

Tedâhül'e misâl: Yine Peygamber Efendimizden rivâyet edilen bir hadîsdir. Peygamber Efendimize sordular :

«أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ فَقَالَ صَلَّى اللهُ عليه وسلم اَلْإِسْلَامُ، فَقَالَ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ فَقَالَ اَلْإِيمَانُ»

«— Hangi âmel daha efdaldir. Peygamber Efendimiz :
— İslâm'dır. Buyurdular.
— Hangi İslâm efdaldir? suâline de :
— Îmân'dır.» (222)

diye cevâb vermişlerdir. (Ahmed, Taberânî Amr b. Anbese'den sahîh isnâd ile rivâyet etmişlerdir.) Burada hem ihtilâf hem de tedâhül vardır, fakat tedâhül olması lûgat bakımından daha uygundur. Çünkü îmân, veyâ cevârih ile teslîm olmaktır. Bunun da en efdali kalb ile olanıdır ki o da îmândır.

İmân ve İslâm kelimelerini, terâdüf, tedâhül ve ihtilâf yollarıyle kullanmak Arab lûgatının genişliğine uygundur.

(221) Buhârî ile Müslim.
(222) Taberânî Amr b. Anbese.

www.ihya.org

İhtilâflarına gelince, ki o da tam lûgata uygun olarak îmânı yalnız kalb ile inanmaktan, İslâm'ı da zâhir inkıyâttan ibâret kılmaktır. (Teslîmiyetin eam olduğunu, yâni kalb, lisân ve beden ile yapılabileceğini bildiğimize göre) bunlardan bâzısıyle teslim olmağa yine teslîmiyet ismi verilir. Bir kimseye müslüman demek için lûgat bakımından mutlaka üç kısmıyle de teslim olması şart değildir. Yalnız görünüşte veyâ sözdeki bağlılığı ile de kendisine müslüman denebilir. Nitekim bedeninin bir parçasıyle başkasına dokunan kimseye, temâs etmiştir, denebildiği ve temâs etti denebilmesi için her parçasının ona temâs etmesi şart olmadığı gibi.

Bâtınî inkıyâdı olmadığı hâlde görünüşteki bağlılığına bakarak kişiye müslüman demek lisân bakımından uygundur. İşte Allahu Teâlâ'nın:

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾

(49 - Hucurat: 14) Âyet-i celîlesindeki İslâm kelimesi bu mânâdadır. Peygamber Efendimizin de Sa'd Hadîsinde «Yahut müslimdir.» buyurması da aynıdır. Zîra burada birini diğerinden yâni îmân'ı islâm'dan üstün tutmuş ve ihtilâf ile de birinin diğerinden üstünlüğü murad edilmiştir.

Tedâhül de aynı şekilde îmân bâbında lûgat'a uygundur. Bu da İslâm kelimesini, kalb, lisân ve bedenin tamâmı ile birden, bağlılığından ibâret kılmaktır. Bu bakımdan îmân, yalnız kalb ile tasdikten ibâret olduğu için, islâm'ın bir parçası olur. İşte tedâhül'den kasdımız budur ki, îmân kelimesinin husûsiyeti islâm kelimesinin de umûmiliği bakımından uygundur. Buna göre: "Hangi islâmiyet daha üstündür" suâline «Îmândır» diye cevâb vermesi, îmân'ı islâmdan ayırmıştır. Çünkü îmânı islâmdan ehass kabûl ederek islâm'a idhâl etmiştir.

Teràdüf yolu ile islâm kelimesini îmân yerinde kullanmağa gelince: (İslâm) kalb, lisân ve âzalarla bağlanmaktan ibâret olur. Zâten bunların hepsi teslîmdir. Yâni hepsine birden islâmiyet denir. (Îmân)'ı da yine aynen bunların bütününden ibâret kılar ve husûsî mânâsından alıp umûmî mânâda kullanmak sûretiyle bir değişiklik yapılır ki, bu da lûgat bakımından câizdir. Zîra söz ve amel ile zâhirî inkıyâd tasdîk-ı kalbînin meyvesi ve netîcesidir. Nitekim tesâmüh yolu ile ağaç denilip de meyvesiyle birlikte kasdedildiği gibi. Bu kadar umûmileştirmekle, îmân, islâm kelimesine mürâdif ve mutabık olarak ziyâde ve noksansız ona müsâvi olur. İşte Allahu Teâlâ'nın:

www.ihya.org

«فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»

(51 - Zâriyât : 36) Âyet-i celîlesindeki Mü'min, müslim'in mürâdifi olmuş olur.

C — Fıkıh bakımından bunların hükmü:

Îmân ve islâm'ın biri dünyevî diğeri uhrevî olmak üzere iki hükmü vardır. Âhiret ile alâkalı hükümleri; ebedî cehennemde kalmamaktır. Nitekim Peygamber Efendimiz :

«يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ»

«Kalbinde zerre kadar îmânı olan cehennemden çıkar.» (223)

Bu hükmün neye terettüp ettiğinde ve îmân'ın neden ibâret olduğunda ihtilâf etmişler; bâzıları îmân, yalnız kalbin tasdîkinden ibârettir dediler. Diğer bâzıları : "Kalbin inanmasıyle lisânın şehâdetidir." dedi. Diğer bir kısmı da: Kalbin tasdîki ve dil'in ikrârıyle berâber beden ile ameli de îmân'a kattılar. Yâni îmân, bu üçün berâberliğinden ibârettir dediler.

Biz bu ihtilâfın yüzünden perdeyi kaldırarak deriz ki: Şu üç tânesini yâni tasdîk, ikrâr ve ameli bir araya toplayanların varacağı cennet olduğunda hepsi ittifaklıdır ki, altı derecenin birisi budur.

İkinci derece: Tasdîk ve ikrâr ile berâber bir kısım amellerin yanında bâzı büyük günâhların da bulunmasıdır. Bu gibiler hakkında Mû'tezile: «İmândan çıkmış fakat kâfir değil, fâsik olmuş ne mü'min, ne de kâfirdir» demekle küfr ile îmân arasında bir menzile kabûl ederler ve bu adam ebedî cehennemliktir derler (Havariç doğrudan küfrüne kaildir). Yakında açıklayacağımız gibi Mû'tezile ve Havariç'in bu görüşü bâtıldır.

Üçüncü derece: Yalnız ikrâr ve tasdîk bulunup, amel'in bulunmamasıdır. Bu gibilere âhirette verilecek hükümde ihtilâf edilmiştir.

Ebû-Tâlib-i Mekkî (Kut'ül Kulûb'un 33 üncü bâbında) "amel, îmândandır; îmân, amelsiz tamâm olmaz." der ve bu sözünde ittifak olduğunu söyler ve bu husûsda gâyesini bozan bir takım delîller getirir. Ezcümle: Allahu Teâlâ'nın:

(223) Buhârî ile Müslim, Ebû Saîd el-Hudrî'den.

www.ihya.org

« أَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ »

«Onlar ki îmân edip iyi ameller işlediler.» (13 - Ra'd : 29) (Ve benzeri âyetler). Halbuki bu âyetler amel'in, îmân'ın içinde değil, dışında olduğuna delâlet eder. Aksi hâlde,

«Ve 'amilû's - sâlihâti»

tekrâr olmuş olur. Şaşılacak şeydir ki bu zât, bu dâvâsında ittifak olduğunu iddiâ ettikten sonra da, tamâmen dâvâsı hilâfına olarak Peygamber Efendimizin:

« لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ إِلَّا بَعْدَ جُحُودِهِ لِمَا أَقَرَّ بِهِ »

«İkrâr ettiği şeyleri dili ile inkâr etmeden kimse kâfir olamaz.» (224)

hadîsini de nakletmiştir. Kebâirin irtikâbları sebebiyle ebedî Cehennemde kalacaklarını iddiâ eden Mû'tezilenin bu sözlerini de kabûl etmemiştir. Halbuki diğer taraftan bu dâvâsıyle de tam Mû'tezilenin tezini müdâfaa etmiştir. Çünkü bu adam'a, kalbi ile inanıp, dil'i ile ikrâr ettiği ânda (amel etmeğe vakit bulamadan) ölen Cennette midir? Suâline elbette evet demesi lâzım ki, böyle demekle de amelsiz îmân'ın varlığını kabûl etmiş olur. Daha ileri giderek, bir namaz vakti geçtiği hâlde namazını kılmadan ve hattâ bu arada bir de zîna ederek ölen kimse ebedî cehennemlik midir? Bunun hakkında ne dersin? Suâlimize: "Evet ebedî cehennemliktir." Diye cevâb verirse, Mû'tezilenin gâyesi de budur. Hayır derse, amel îmân'ın rüknü, ve hattâ îmânın bulunması veyâ kişinin cenneti hak etmesi için de şartı olmadığını itiraf etmiş olur.

Eğer : "Benim gâyem, îmân ettikten sonra uzun zaman yaşayıp da namaz kılmayan ve hiç bir şer'î işlerde bulunmayan kimselerdir" derse, kendisine deriz ki: Bu müddetin miktarı nedir, îmân'ı ibtâl eden amellerin sayısı ne kadar olmalıdır ve ne miktar Kebâîr irtikâp etmekle îmânı bâtıl olur? İşte bunları takdîr ve tâyin mümkün olamıyacağı gibi böyle bir şey'i kimse düşünememiştir.

Dördüncü derece: Kalbinden inanıp amel ve ikrâra vakit bulamadan ölen kimse Allahu Teâlâ katında mü'min midir, değil midir? Bu husûsda ihtilâf edilmiştir. Îmân'ın tamamlanması için ikrârı şart ko-

(224) Taberânî, Ebû Said'den.

www.ihya.org

şanlar, "Bu adam îmânını tamamlamadan ölmüştür." derler ki bu sözleri çürüktür. Çünkü Peygamber Efendimiz:

«يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الإِيمَانِ»

«Kalbinde zerre kadar îmânı olan cehennemden çıkar.» (225)

buyurmuştur. Bu adam ise, kalbi îmân ile dolmuştur. Nasıl olur da ebedî cehennemde kalır? Yine bunun gibi Cibril Hadîsinde îmân kısmında yalnız tasdîkten bahsedilmiş, ikrâr mevzûubahs edilmemiştir.

Beşinci derece: Kalbi ile inandıktan sonra ikrâr'a vakit müsâid ve ikrârın borç olduğunu bildiği hâlde ikrâr etmeyen kimsedir. İhtimâl ki dil'i ile ikrâr etmemesi namazdan kaçınması sebebiledir. Yâni farz olduğunu bildiği namaza olan tembelliği gibidir. Burada da deriz ki: Bu adam mü'mindir; ebedî cehennemde kalmaz. Çünkü îmân, yalnız kalb'in inanışıdır; dil bunun tercümânıdır. Lisân tercüme etmeden îmânın tamam olması lâzım ki dil onu tercüme edebilsin. En doğrusu budur. Zîra lâfızların îcâb ettirdiği mânâlara uymaktan başka dayanak yoktur. Arab lisânının vaz'ına göre de îmân kalb ile tasdîkden ibârettir. Halbuki Peygamber Efendimiz de: «Kalbinde zerre kadar îmân'ı olan Cehennemden çıkar.» buyurmuştur. Borç olan işi (ameli) yapmamakla kalbden îmân çıkmadığı gibi borç olan ikrârdan sükût etmekle de kalbdeki inanç kaybolmaz.

Bir kısmı da Kelime-i Şehâdet îmânın rüknüdür çünkü o bir şehâdet değil, belki şehâdete ibtida ve şehâdeti iltizâm ile bir râbıta kurmaktır, dedi ise de, kalbe tercüman olması daha açıktır.

Bu husûsda çok ileri giden bir de Mürci'e tâifesi vardır. Bunlara göre bu gibiler aslâ cefenneme girmezler. Mü'min ne kadar isyân ederse etsin, îmânı sâyesinde cehenneme girmez der ve küfr ile tâatın kârı olmadığı gibi, îmân ile isyânın da zarâr vermiyeceğini iddiâ ederler. Aşağıda bunların iddiâlarını çürüteceğiz.

Altıncı derece: Lisân ile şehâdet getirdiği hâlde kalbi ile inanmayanlardır. Bu gibilerin âhirette kâfirlerden olup ebedî cehennemde kalacaklarında ve hükümlerle alâkalı işlerinde ise, mü'minlerden olduklarında şüphe yoktur. Zîra bunların kalblerini bilemeyiz. Bize düşen vazîfe hüsn-ü zann edip dilleriyle kalblerindeki inançlarını i'tiraf ettiklerine inanmaktır. Ancak şüphe ettiğimiz üçüncü bir şeydir ki, o da Allahu Teâlâ katındaki dünyâ hükümlerindedir. Meselâ adamın birisi: "Benim mirasçım öldüğü zaman ben münâfık idim, malına vâris oldum (halbuki kâfir müslüman'a vâris olamaz), şimdi kalbimden

(225) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

de inandım, tam bir müslümanım, o zaman aldığım bu miras Allahu Teâlâ katında bana helâl midir?" Yine bunun gibi, "Ben münâfık iken bir müslüman kadın ile evlendim, şimdi tam müslüman oldum, acaba nikâhı tazelemek lâzım mıdır?" Diye sorarsa işte bu düşündürür. Bunlara, dünyevî hükümler - zâhirî olsun, bâtınî olsun - dış görünüşe ve söze bağlıdır. Binâenaleyh miras helâl olduğu gibi, tecdid-i nikâh da lâzım değil denebileceği gibi, zâhir görünüşe bağlanmak başkaları içindir. Zîra başkası senin içini bilemez, görünüşe göre hüküm verir. Fakat herkesin kendi hakkındaki hüküm böyle değildir. Çünkü insan kendini bilir, bu bakımdan, miras haram olduğu gibi, tecdid-i nikâh da lâzımdır denebilir. Her ne kadar birincisi açık görünüyorsa da en doğrusunu Allahu Teâlâ bilmekle berâber daha açık olan ikinci kısmı yâni mîras'ın helâl olmaması ve kadın ile yeniden evlenmesinin lüzûmudur. Bu sebebden (Peygamberimizin münâfıkları kendisine tanıttığı) Huzeyfe (226) (R.A.) münâfıkların cenâzesine iştirak etmezdi. Kadri yüce olan Hz. Ömer (R.A.) de Medîne'de onu tâkip eder ve münâfıktır korkusu ile onun gitmediği cenâzelere iştirak etmezdi.

Cenâze namazı her ne kadar ibâdetten ise de, dünyâda dış işlerdendir. Fakat bunda da şüpheden sakınmak lâzımdır. Zîra Peygamber Efendimiz:

« طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ فَرِيضَةٍ »

«Helâl'i aramak, farz üzerine farzdır.» buyurmuştur.

Bu anlattığımız, fıkıh âlimlerinin: "İrs, İslâmî bir hükümdür. İslâmiyet de teslîmiyettir." demelerini bozmaz. Çünkü hakikî teslîmiyet zâhir ve bâtına şâmil olandır. (Bizim dediğimiz, içi dışına uymadığı hâlde dış görünüşüne uyularak yapılan şeylerde Allahu Teâlâ katında mes'ûl olup olmadığı düşüncesine dayanır.) Bunlar ise, sözlerin dış görünüşünün umûmî kaideler ve kıyâslar üzerine kurulup zanna dayanan fıkhî bahislerdir. Üstün mâlûmata sâhip olmayanlar, kelâmda olduğu gibi fıkıhda da hükümlerin kat'î olduğunu zannetmemelidir. İlmî merâsimlere ve me'nûs âdetlere kapılanlar felâh bulmazlar.

(226) Huzeyfe bin Elyemân, Ömer devrinde Mûdâyin Vâliliğini yapan, bir çok fütûhâtlarda bulunan, Sahâbe'nin ileri gelenlerinden zâhit bir zâttır. Hazret-i Osman'ın şehâdetinden 40 gün sonra 36 hicri'de ölmüştür.

www.ihya.org

MURCİ'ENİN ŞÜPHESİ

Şâyet (Kelâmcılardan olan) Mû'tezile ve Murci'enin nereden şüpheye düştüklerini, iddiâlarının nasıl ibtâl edileceğini sorarsan deriz ki: Bunların delilleri, bu bâbta Kur'ândan umûmî olarak vârid olan âyetlerdir.

Murci'e: Mü'min, bütün günâhları irtikâp etse bile yine cehenneme girmez. Zîra Allahu Teâlâ:

« فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا »

«Rabbisine îmân eden, zulmedilmekten ve müşkülâtla karşılaşmaktan korkmasın.» (72 - Cin : 13)

Diğer Âyette de:

« وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ »

«Allah ve Resûlüne îmân edenler, işte sıddîklar bunlardır.»

Diğer Âyet-i celîlede:

« كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا » الى قوله « فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ »

«Cehenneme atılan her postaya müvekkel Melekler: "Size korkutucu gelmedi mi?" Diye sorarlar. Onlar da: "Evet bize korkutucu geldi fakat biz inanmadık ve dedik ki Allah bir şey indirmedi"» (67 - Mülk : 8 - 9)

Bu **«Küllemâ ulkıye fîhâ fevcün»** âm'dır. Bundan anlaşılan cehenneme her girenin inanmayıp yalanlıyanlar olduğudur. (İnananlar cehenneme girmez.) Yine Hak Teâlâ'nın:

« لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ »

«Cehennemin hararetini ancak yalanlayıp i'raz eden eşkıyalar bulur, başkası girmez.» (92 - Leyl : 15 - 16)

Burada, hasr, isbât ve nefy vardır. (Yâni ancak yüz çevirip yalanla-

www.ihya.org

yan eşkiyalar cehenneme girer. İnkâr etmiyerek isyân edenler girmez demektir.) Yine Hak Teâlâ :

« مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ »

«İyilik ile gelene daha hayırlısı vardır ve bu gibiler Kıyâmetin korkusundan emindirler.» (27 - Neml : 89)
Hasenat'ın, iyiliklerin başı îmândır. (Binâenaleyh îmânı olanlar iyilikle gitmişler ve cehenneme girmekten eminlerdir.) Yine Allahu Teâlâ'nın :

« وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ »

«Allah, ihsan edenleri sever.» (3 - Âl-i İmrân : 134)
Âyeti ile :

« إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا »

«Muhakkak ki biz, iyi amellerde bulunanların ecirlerini kaybetmeyiz.» (18 - Kehf : 30) âyetleridir.

Her ne kadar îmân ile mâ'sıyyetin zarar vermiyeceğine dayanakları bu Âyetler ise de, bu Âyetler onlara delîl olamaz. Çünkü bu Âyetlerde îmândan murad, amel ile olan îmândır. Zîra biz îmân zikredilip de kendisinden İslâmın murad edildiğini yukarıda açıklamıştık. Bu da kalb, söz ve amelin birbirine uymasıdır. Bu te'vîli te'yid eden, âsilerin azâb görecekleri ve azâblarının miktârını tâyin hakkında bir çok haberler vardır. Ezcümle Peygamber Efendimizin :

« يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ »

«Kalbinde zerre kadar îmânı olan Cehennemden çıkar.» (227) buyurması gibi. Cehenneme girmeden, çıkmak olur mu? Kur'ân-ı Kerîm'den misâl :

(227) Yukarıda geçmiştir.

www.ihya.org

« إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ »

«Muhakkak ki Allahu Teâlâ kendisine ortak tanıyanı (inkâr edeni) afv etmez. Ondan başka dilediğini mağfiret eder.» (4 - Nisa: 48) âyet-i celîlesidir. Çünkü istisnâ yâni: "Dilediğini bağışlar" kaydı âsilerin bölüneceğine ve bâzılarının muazzeb olacağına delîldir. Yine Allahu Teâlâ'nın:

« وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا »

«Allah ve Resûlüne isyân edenler için uzun zaman cehennem ateşi vardır.» (72 - Cin: 23)

Bu Âyet-i celîleyi kâfirlere tahsis mesnedsizdir. Yine Vâcip Teâlâ'nın:

« أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ »

«Agâh olunuz ki zâlimler, dâimî bir azâb içindedir.» (42 - Şûra : 45)

Yine Hak Teâlâ'nın :

« وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ »

«Günâh ile gelenler yüz üstü cehenneme düşerler.» (27 - Neml: 90)

Hasene karşısında zikredilen seyyie, küçük büyük her çeşit günâha şâmildir.

İşte bu Âyetler onların delîl çektikleri Âyetlerle muaraza hâlindedir. Bunun için tahsîs sebebini aramak ve te'vîle kaçmak zarûreti vardır. Zîra sahih ve gerçek haberler günâhları nisbetinde âsilerin azâb olacaklarını açıkça ifâde etmektedir. Bâhusûs Allahu Teâlâ :

« وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا »

«Sizden, Cehenneme uğramıyacak kimse kalmıyacaktır.» (19 - Meryem : 71)

Âyet-i celîlesi bu husûsda bir sarahat gibidir. Çünkü isyândan kimse

www.ihya.org

hâli kalmaz. Bütün bunlar, günâhkâr mü'minlerden bâzılarının cehenneme gireceğine açık delîldir.

Yine Allahu Teâlâ'nın:

«لاَ يَصْلاَهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِى كَذَّبَ وَ تَوَلَّى»

Âyetindeki «eşka» dan bâzı kimseleri veyâ muâyyen bir şahsı murad etmiştir.

Yine:

«كُلَّمَا أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا»

Âyetindeki «feve» bölük ve cemâatten maksad, kâfirler cemâati demektir.

Âmm olan Âyetlerin tahsîsini kimse inkâr etmemiştir. Hattâ Eş'arî ve bâzı Kelâmcılar bu Âyetten ilhâm alarak umûm ifâde eden sigaları kabûl etmiyerek inkâra kalkıştılar ve bu gibi umûmîlik ifâde eden sözler, mânâlarını anlatan karîneye muhtaçtırlar, dediler.

Mû'tezilenin şüphesine gelince: Allahu Teâlâ'nın:

«وَ إِنِّى لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى»

«Tevbe, îmân ve sâlih ameller ettikten sonra hidâyette olanları ben mağfiret ederim.» (20 - Tâhâ: 82) ve yine:

«وَالْعَصْرِ إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»

«Asr'a yemîn olsun ki bütün insân: husrandadır, ancak îmân edip sâlih amellerde bulunanlar müstesnâ.» (103 - Asr: 1 - 3) ve:

«وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»

«İçinizden hiç biri yoktur ki mutlaka ona (Cehenneme) varacak olmasın, ve bu rabbının uhdesine vâcip kıldığı bir kazıyye-i muhkeme

www.ihya.org

olmuştur. Sonra müttekî olanlara necât veririz de zâlimleri dizleri üstü bırakırız.» (19 - Meryem : 71)
ve yine :

« وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ »

«Allah ve Resûlüne isyân edene Cehennem ateşi vardır.» (72 - Cin: 23)
Âyetleriyle, îmân ile birlikte sâlih ameller zikredilen Âyetlerdir. Ve yine Allahu Teâlâ'nın :

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا »

«Kasden mü'mini öldürenin cezâsı, ebedî olduğu hâlde cehennemdir.» (4 - Nisa : 93) Âyetleridir.

Âmm olan şu Âyetler de :

« وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ »

«Şirkten başka dilediğini mağfiret eder.» (4 - Nisâ : 48)
Âyetiyle husûsîleştirilmiştir. Lâyık olan "meşıyyetin" şirkden başka bütün günâhlara şumûlüdür. Yine bunun gibi Peygamber (S.A.) in :

« يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ »

«Kalbinde zerre kadar îmânı olan cehennemden çıkar.»
Hadisi ve yine Allahu Teâlâ'nın:

« إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا »

«İyi amel işleyenlerin ecrini kaybetmeyiz.» (18 - Kehf : 30)
Âyet-i celîlesi ile :

« إِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ »

www.ihya.org

«Muhakkak ki Allahu Teâlâ ihsan edenlerin ecrini kaybetmez.» Âyetleri de âsilerin müebbed cehennemde kalmayacaklarına delîl ve âm olan o Âyetleri tahsîs ederler. Çünkü ihsân edenlerin amelini zayi' etmeyen Allahu Teâlâ nasıl olur da günâh ile îmânın ve bütün tâatlerin ecrini kaybeder? Ama Allahu Teâlâ'nın :

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا »

«Kasden mü'mini öldüren ebedî cehennemdedir.» (4 - Nisâ: 93) buyurması, mü'mini, mü'min olduğu için öldürenlere aittir (228). Bu husûsî sebeb üzerine vârid olmuştur.

Şâyet; "Sizin bu açıklamanızdan îmânın amelsiz de olabileceği anlaşılıyor, eskiler ise îmânı anlatırken kalb ile tasdîk, dil ile ikrâr ve âzalarla amelden ibârettir demişlerdi; daha bu sözün ne mânâsı kaldı?" dersen :

Deriz ki: Baş ve el insandadır dediğimiz gibi, ameli de îmândan saymak yanlış değil, çünkü amel, îmânı tamamlar. Şu kadar ki, insân, başsız insân olamayıp elsiz insân olabileceği ve yine (İntikal) tekbirleriyle tesbihler namazdan olup fakat namazın bunlarsız bâtıl olamıyacağı gibi, îmân da tasdîksiz îmân olmaz; fakat amelsiz olabilir. Çünkü îmânda tasdîk, insânda baş mesâbesindedir. Fakat îmânda amel ise insandaki diğer âzalar gibidir. Peygamber Efendimizin :

« لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ »

«Kişi mü'min olduğu hâlde zîna etmez.» (229)

(E b û - H ü r e y r e'den) buyurduğu bu Hadîsden, Mû'tezilenin anladığı mânâya Eshâb aslâ yanaşmamıştı. Belki eli, ayağı kesik olan kimse için: "Artık bu (tam bir) insân değil" dendiği gibi bu gibi fenâlıkları irtikâp eden için de olgun mü'min değil mânâsında "Mü'min değil" denmiştir. (Yoksa îmânı olduğu hâlde zîna edenin cennete gireceğine dâir Peygamber Efendimizin E b û - Z e r'e hitâben Hadîs'i vardır.)

---

(228) Burada iki te'vîl vardır. Birisi: Mü'mini öldürmek helâldır diye öldüren ebedî cehennemdedir. Diğeri de «Halid» kelimesindedir ki, bu da Tûl-i Meks Cehennemde fazla kalacağından kinâyedir.

(229) Buhârî ile Müslim, Ebû Hureyre'den.

www.ihya.org

İMÂNIN ZİYÂDE VE NOKSANI KABÛLÜ

MES'ELE :

Eğer: «Tâat ile artmak, isyân ile eksilmek sûretiyle, selefin îmânın ziyâde ve noksanı kabûl ettiğinde ittifakları vardır. Îmân yalnız tasdîkden ibâret kalırsa daha ziyâde ve noksanlık nerede kalır?» dersen :

Ben de derim ki: **Selef** (İlk müslümanlar) (Kur'ân ve Peygamber tarafından) adâletlerine şehâdet edilmiş kimselerdir. Onların sözünden çıkmak kimsenin kârı değildir. Onların söyledikleri hakdır. Dâvâ sözlerini anlamaktadır. Onların sözünden anlaşılan îmân, ayrı bir varlıktır. Amel îmân'ın ne cüz'ü ve ne de rüknüdür. Belki amel, îmânın kendisiyle ziyâdeleşeceği ayrı bir varlıktır. Yâni îmân bir mevcûd, ziyâdelik ve noksanlık ayrı birer mevcûdlardır. Şey, bizâtihi ne artar ne eksilir. Meselâ bu insân baş'ı ile ziyâdeleşti denemez. Çünkü onunla insân olur, ancak sakalı ile, aldığı besinle ziyâdeleşti denebilir. Zâten bunlarsız da yine insândır. Bunun gibi Namaz da rükû' ve sücûd ile ziyâdeleşti denemez, çünkü bunlar ile namaz olur. Ancak sünnet ve âdâblar ile ziyâdeleşti denebilir. Çünkü bunlarsız da yine namazdır.

İşte bu anlattığımız, îmânın amelden ayrı bir varlık olduğunu ve ancak amel ile artıp eksileceğini açıkça ifâde etmektedir. (Yâni îmân, amelsiz bulunan bir varlıktır.)

Şâyet, Îmânın mefhûmu olan tasdîk, mürekkep değil, basittir. Basit'in ziyâde ve noksanı nasıl kabûl edeceği yine anlaşılmadı dersen :

Deriz ki: Yaltaklığı bırakır, dedi-kodulara kıymet vermiyerek bu dâvânın yüzünden perdeyi kaldırırsak mes'ele hal olur.

Buna göre deriz ki: Îmân, üç mânâda kullanılan bir lâfzı müşterektir.

1 — Avâm'ın ve hattâ çoklarının îmânı. Bu îmân kalbe mânevî bir kapı açmaksızın başkasını taklîd veyâ kendi delîlleriyle kalb ile tasdîkden ibârettir. Bu i'tikad, ip'e vurulan bir düğüm gibi kalbin bir düğümüdür. Bâzan kuvvetlendiği gibi bâzan da zayıflayabilir. Bunun böyle olduğunda şüphe etme. Yahûdi ve Nasara gibi gayr-i Müslimler (ile bâtıl fırkacılar)'ın çokları, ne kadar korkutsan, va'z etsen gerçeği göstersen bile saplandıkları inançlarından kat'iyyen ayrılmazlar. Bir kısmı da aynı diğerleri gibi sağlam bağlantıları olduğu hâlde, onlar gibi azimli olmadıkları için kendilerine yapılan küçük telkînlerin te'sîriyle, bağlılığı gevşetmek ve inançlarını değiştirmek mümkün olur. Bu, bâtıl inanç sâhiplerinde olduğu gibi, gerçek inanç sâhiple-

www.ihya.org

rinde de vaziyet aynıdır. Su, ağaçların büyüyüp kuvvetlenmesine yardım ettiği gibi, iyi ameller de bu îmânı kuvvetlendirir ve arttırır. Nitekim Allahu Teâlâ:

« فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا »

«Onların îmânını artırdı.» (9 - Tevbe : 124)

Diğer Âyeti celîlede de:

« لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ »

«Îmânları ile berâber îmân arttırsınlar diye...» (48 - Feth : 4) buyurduğu gibi, bâzı haberlerde Peygamber Efendimiz de:

« اَلْإِيمَانُ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ ... »

«Îmân, artar ve eksilir.» (230)

İbn Adiyy: «Bu Hadîs'in râvileri arasında kasden yalan uyduran Muhammed b. Ahmed b. Harb - el Milhi olduğu için bâtıldır» der. İbn Mâce'ye göre: "Ebû - Hureyre, İbn Abbas ve Ebû'd- Derdâ'ya mevkûftur." der.

Bu artış ve eksiliş, tâat'ın kalbe te'siri bakımındandır. Bunu da ancak huzûr-u kalb ile ibâdete devâm ederken nefsini kontrol edenler ve böyle huzûr içinde yapılan ibâdetler sâyesinde kendisini şüpheye düşürmek isteyenlere karşı inancının nasıl kuvvetlendiğini anlıyanlar idrâk eder. Bunun daha canlı misâli: Öksüzün acınması gerektiğine inanan ve bu inancını, öksüzü okşamak ve ona merhamet etmek sûretiyle bilfiil tatbik eden kimse, bu sâyede kalbinin yetime karşı daha fazla yumuşadığını anlaması ve bunun gibi saygı duyduğu bir kimseye bilfiil hürmet etmekle berâber ona olan saygısının artmasını anlamasıdır.

İşte bütün kalbin sıfatları böyledir. Bedenî ameller, kalbden gelir, sonra döner kalbe te'sîr eder ve kalbi kuvvetlendirir. "Münciyât ve Mühlikât" cildinde bâtın'ın zâhir ile, amellerin kalb ve inanç ile alâkası bahsinde yine bu mevzûya temâs edilecektir. Bu alâka, âlem-i mülkün melekût ile alâkası kabîlindendir. **Âlem-i mülk** ile, göz ile görülen varlıklar, Âlem-i melekût ile de kalb gözü ile görülebilen varlık-

(230) İbn Adiyy «El - Kâmil» de.

www.ihya.org

lar kasdedilmiştir. Kalb, Melekût âleminden; âza ve ameller mülk âlemindendir. Bu iki âlem arasındaki irtibat o kadar incedir ki bâzıları, bunların bir olduğunu, diğer bâzıları ise yalnız görülen âlem'in varlığını zannettiler. Bunların ayrı iki varlık olduklarını ve aralarındaki râbıtayı anlayanlar şöyle bir tâbîrde bulundular.

«Bardak da inceldi, şarap da inceldi, birbirine benzedikleri için bunları ayırmak müşkül oldu.

Kimi, şarap var kadeh yok dedi, kimi kadeh var şarap yok dedi.»

Biz maksadımıza dönelim. Anlattığımız bu âlem, muâmele bilgisi dışında olmakla (o iki âlem arasında olduğu gibi) bu iki ilim arasında da bağlılık ve berâberlik vardır. Bunun için görürüz ki, mükâşefe ilmi dâimâ muâmele ilminin karşısına çıkar da güçlükle kendini kurtarır. İşte îmân'ın tâat ile artmasının tevcîhi, bu anlattığımız şekildedir. Bunun için Hz. Ali: "Îmân, (kalbde) parlak bir nokta hâlinde belirir, amel ettikçe bu parlaklık bütün kalbi kaplar. Nifak da siyâh bir nokta hâlinde belirir, isyân ede ede bütün kalbi karartır ve o kalb de mühürlenmiş olur." buyurdu ve Allahu Teâlâ'nın:

«كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ»

«Hayır hayır; onların kazandıkları kalblerinin üzerini pas tutmuştur.» (83 - Mutaffif : 14)
Âyetini okudu.

2 — İkinci tevcîh: "Îmân" sözü ile tasdik ve amelin hepsi murâd olunmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz :

«اَلْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ بَابًا»

«Îmânın yetmiş bu kadar kapısı vardır.»

Diğer hadîs-i şerîfde de :

«لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»

«Zâni, mü'min olduğu halde zina etmez.» buyurmuştur.

Böylece "Amel"in "Îmân" lâfzının muhtevasına girdiğini kabûl ettiğimizde amelin ziyâde ve noksanı kabûl ettiğinde şüphe kalmaz, ancak aranacak olan yalnız tasdikten ibâret olan îmânın ziyâde ve noksanlığına te'sîr edip etmiyeceğidir ki, ona da te'sîr edebileceğine işâret etmiştik.

www.ihya.org

3 — Üçüncü tevcîh : "İmân", göğsün genişlemesi sâyesinde keşif yolu ve basîret nûru ile perde arkasını görüp yakîn ifâde eden bir tasdikden ibârettir. Bütün kısımları arasında ziyâdeye ihtimâli en az olan, İmân'ın bu bölümüdür. Fakat ben derim ki: Aslâ şüphe kabûl etmeyen yakîn dahî kalbin yatışması bakımından ayrılabilir meselâ, her ne kadar her ikisinde de şüphe yoksa bile bir sayısının ikinin yarısı olduğundaki kat'î kanâat ile, Âlem'in sonradan yaratılmış bir varlık olması arasındaki kanâat bir değildir. (Çünkü birincisi bedîhilerin en açığı, ikincisi nazarîlerin en incesidir.) Zîra yakîn ifâde eden şeyler açıklanmaları ve kalbin tamâmiyle yatışması bakımından dereceleri müsâvi değildir. Biz ilim kitâbında âhiret âlimleri bâbında bunu anlatmıştık, tekrâra lüzûm yok.

Bütün mânâlariyle, îmân'ın ziyâde ve noksanı kabûl eder dediklerinin hak olduğu meydana çıkmıştır. Nasıl hak olmasın ki, Peygamber Efendimiz: «Kalbinde zerre kadar îmân'ı olan cehennemden çıkar.» (Buhârî ve Müslim, Ebû - Said'den rivâyet etmişlerdir.) Diğer bâzı rivâyetlerde: "Bir miskâl dinar" diye geçmiştir. Kalbdeki îmân artmaz ve eksilmezse Peygamberimizin böyle miktar tâyin etmesinin daha ne değeri kalır? (231)

İMÂN'DA, İNŞÂALLAH DİYEREK İSTİSNÂNIN CÂİZ OLUP OLMADIĞI

MES'ELE :

Şâyet, istisnânın bir şüphe, îmânda şüphenin ise bir küfür olduğuna göre, Selef'in (Sâhabe, Tâbi'in, Şâfi'i, Mâliki ve Hanbelînin) İnşâallah mü'minim diyerek istisnâ etmelerinin yolu nedir? Onların hepsi de "Hakka mü'minim" demekten çekinir ve kaçınırlardı. Hattâ Süfyân-ı Sevrî: "Ben Allah katında mü'minim diyen yalancı, Hakka mü'minim demek ise bid'attir." demiştir. Mü'min olduğunu bilen bir kimsenin böyle demesi nasıl yalan olur? Halbuki uzun boylu veyâ cömert olan, bunun gibi sevinmiş veyâ mahzûn olan, gören veyâ işiden kimse, Allah katında da uzun ve cömert, sevinmiş, üzülmüş, görür ve işidir olduğu gibi, nefsinde mü'min olan kimse Allah katında da mü'mindir. Eğer insân'a: "Sen hayvan (canlı varlık) mısın?" diye

(231) Hanefilere göre: Asıl îmân ziyâde ve noksânı kabûl etmez. Çünkü îmân, altı şey'e kat'î olarak inanmaktır. Bunların bir tânesi eksilse îmân mefhûmu da kalkar. Buna göre de îmân ziyâde ve noksânı kabûl etmez. Bu husûstaki Âyetler, îmân edilmesi gereken şeylerin artmış olmasıyledir ki bu, Sahâbeye mahsûstur. Hadisler ise îmân semere ve nûrunun artması ve eksilmesi bakımındandır. Amel, bu asıl îmâna dâhil değildir. İmân-ı kâmil ise amel ile beraber olan îmândır. Bu, ziyâde ve noksanı kabûl eder.

www.ihya.org

sorulsa "İnşâallah canlıyım" demesi uygun olmadığı gibi İnşâallah (Allah dilerse) mü'minim demesinin de uygun olamıyacağı lâzım gelmez mi? Süfyân-ı Sevrî bunu böyle deyince kendisine: "Ya nasıl diyelim?" diye vaki soruya: "Allah'a ve Allah'dan inenlere inandık." deyin, diye cevâb vermiştir. Acaba "Mü'minim" demekle, Allah'a ve Allah'dan inenlere inandım demek arasındaki fark nedir? Hasan-ı Basrî'ye:

— Mü'min misin? Diye sorduklarında:

— İnşâallah, dedi. Onlar:

— Niçin îmânda istisnâ ettin ya Ebâ Saîd, Hasan:

— "Evet" dersem Rabbim: "Yalancısın" der ve azâbı hak ederim korkusu ile istisnâ ettim." diye cevâb verdi ve: "Nasıl emin olayım, hoşnud olmadığı bir hareketimden, Allahu Teâlâ bana gazablanarak: "Git, senin amelini kabûl etmiyorum." demesiyle amelimin boşa gitmesinden beni kim emin kılabilir." dedi.

İbrahim bin Edhem (232) "Sana mü'min misin diye sorulduktа: "Lâ ilâhe illâllah'de" demiştir. Bir def'asında da: "Ben îmânımda şüphe etmiyorum, senin bu suâlin bid'attır diye cevâb verirsin." demiştir. Alkame (233)'ye: "Mü'min misin?" diye sorduklarında: "Umarım inşâallah" diye cevâb vermiştir. Süfyân-ı Sevrî: "Biz, Allahu Teâlâ'ya, Meleklerine, Kitâblarına ve Peygamberlerine inandık fakat Allahu Teâlâ katında ne olduğumuzu bilemeyiz." demiştir. "Bütün bu istisnâların mânâsı nedir?" diye sorarsan:

Cevâben de deriz ki: Bu istisnâ sahîhdir. Bunun dört şekli var, iki şeklinde şüphe var fakat bu şüphe îmânın aslında değil, son nefeste îmân ile göçmekte veyâ îmân-ı kâmildedir. Diğer iki şekli ise aslâ şüpheye dayanmaz.

A — Şüphe ile alâkası olmayan birinci tevcîh: Nefsini övmek ve tezkiye etmek korkusu ile cezim'den kaçınmaktır. Nitekim Allahu Teâlâ:

«فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ»

«Kendinizi tezkiye etmeyin, övmeyin.» (53 - Necm: 32)
Diğer âyette:

---

(232) Mısır tab'ı «Edhem» kelimesini tasrîh ediyor. Diğer eserde bu yok. Şârih: «Edhem» değil, İbrahim bin Yezîd'i, Nehaî Kûfe fakihlerinden olduğunu tasrîh ediyor.

(233) Alkame bin Kays, Kûfe fakîhlerindendir.

www.ihya.org

« أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ »

«O, kendilerini tezkiye edenleri görmez misin?» (4 Nisâ : 49)

Diğer âyet-i Celilede :

« اُنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ »

«Bak, nasıl Allah üzerine iftirâ ederler.» (4 - Nisâ : 50)

buyurmuştur. (Ki bütün bunlardan bu maksatla istisnânın cevâzına delîl verilmiştir.) Hakîm'in birisine: "Doğru sözün çirkini hangisidir?" diye sorulduktа: "Kişinin kendisini övmesidir." diye cevâb vermiştir. İmân ise övülecek vasıfların en üstünüdür. Bununla kat'i hüküm vermek mutlak tezkiyedir. İstisnâ sigası, yâni "İnşâallah" kelimesi kendisini tezkiyeden ayırmak gibidir. Nitekim bir kimseye: "Tabîb misin veyâ Fakîh misin veyâ Müfessir misin?" diye sorulduktа, şüpheli olduğu için değil de kendini övmemek için: "Evet İnşâallah" diye cevâb verdiği gibi. Bu, "İnşâallah" kelimesi, haberi zayıflatan bir şüphe sîgasıdır, mânâsı, haberin lâzımı olan tezkiyeyi zayıflatmaktır. Bu te'vîle göre fenâ bir vasıftan sorulduğu vakit istisnâ tarikiyle "İnşâallah" demesi uygun olmaz.

B — İkinci tevcih : Her hâl ü kârda Allah adını anmağa alışmak ve bütün işlerini Allahu Teâlâ'nın dilemesine havâle etmek içindir. Allah Sübhanehu ve Teâlâ Peygamberini, bizzat terbiye ederek :

« وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ »

«Herhangi bir işi, İnşâallah demeden yarın yapacağım deme.» (18-Kehf : 23, 24) buyurmuştur.

Sonra şüpheli yerlerde değil, kat'î olan şeylerde de bu sîgayı kullanarak şöyle buyuruyor :

«لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْشَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ
رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ »

www.ihya.org

«Elbette Mescid-i Haram'a gireceksiniz inşâallah, emîn, başınız traşlı ve saçınız kısaltılmış olduğu hâlde.» (48 - Fetih : 27)

Halbuki onların Mescid-i Haram'a gireceklerini Allahu Teâlâ dilemiş ve bunu kat'i olarak biliyordu. Öyle iken "İnşâallah" buyurması bunu öğretmek içindir. Peygamber Efendimizden şüpheli ve şüphesiz rivâyet edilen her haberde görüldüğü gibi, Peygamberimiz de bu terbiye ile terbiyelenmiş ve hattâ mezarlığa uğradığında :

«أَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَ إِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ»

«Ey mü'minler diyârı, size selâm. İnşâallah biz de sizlere ulaşacağız.» (234) buyurmuştur.

Onlara ulaşacağında şüphe olmadığı hâlde böyle buyurması, aldığı ilâhî terbiyenin iktizâsı ve bütün işlerini Allahu Teâlâ'ya havâle etmesi içindir. Bu sîga, yümn ü bereket temennisine delâlet eder. Hattâ örfde arzû ve dilekte kullanılmıştır. (Meselâ) falanca yakında ölür dendiği vakit, senin inşâallah demen, şüpheli olduğunu değil, onu arzû ettiğini ifâde eder. Bunun gibi, falanca yakında iyileşir dendiğinde de senin inşâallah demen yine bu isteğini ifâde eder. Bu kelime, şüphe mânâsından arzû ve istek mânâsına çevrildiği gibi, hüküm ne olursa olsun, Allahu Teâlâ'nın adını anmakla yümn ü bereket mânâsında ve böylece terbiyelenmekte de kullanılmıştır.

C — Üçüncü tevcîh : Şüpheye dayanan istisnâdır. "İnşâallah Hakka mü'minim" mânâsındadır. Çünkü Allahu Teâlâ muâyyen kimseler hakkında :

«أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا»

«İşte gerçek mü'minler bunlardır.» (8 - Enfâl : 4)

buyurdu ve bu sûretle mü'minler ikiye bölünmüş oldu ki bu şüphe îmânın aslında değil, belki kemâlinde olmuş olur. Herkes îmânın kemâlinde şüphelidir ve bu şüphe küfür değil hattâ iki yönden doğrudur.

I — Münâfıklık , îmânın kemâlini kaldırır. Gizli olduğu için bundan korunmak da güçtür.

II — Îmân, ibâdetle kemâl bulur fakat amellerin kemâl üzere olduğu bilinemez. Amellerdeki şek :

---

(234) Müslim. Ebû Hureyre'den.

www.ihya.org

« إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ »

«Gerçek mü'minler, Allahu Teâlâ'ya ve Resûlüne îmân edip sonra şüphe etmiyerek, Allah uğrunda mal ve canlarıyle mücâhede edenlerdir. İşte sâdık olanlar bunlardır.» (49 - Hucurat : 15)
buyurulduğuna göre istisnâdaki şüphe bu doğrulukta olmuş olur. Yine Hak Teâlâ :

« وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ »

«Fakat iyiler, Allahu Teâlâ'ya, Âhiret gününe, Meleklere ve Kitâb'a ve nebîlere îmân edenlerdir.» (2 - Bakara : 177)
buyurmak sûretiyle, sözde durmak, çetinlik ânında sabretmek gibi yirmi kadar vasıf saydıktan sonra :

« أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا »

«İşte sâdık olanlar bunlardır.» buyurmuştur.
Yine Allahu Teâlâ :

« يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ »

«Allahu Teâlâ, sizden îmân edenleri yükseltir, ilim kendilerine verilenler için dereceler vardır.» (58 - Mücâdele : 11) buyurmuştur.
Diğer Âyet-i Celîlede :

« لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ »

«İçinizden Mekke'nin fethinden önce sarfeden ve harbeden kimseler, daha sonra sarfedip harbeden kimselerle bir değildirler.» (57 - Hadîd : 10)

www.ihya.org

Yine Allahu Teâlâ :

« هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَاللهِ »

«Onlar Allah katında derece sâhipleridir.» (3 - Âl-i İmrân : 163)

Peygamber Efendimiz de :

« اَلْإِيمَانُ عُرْيَانٌ وَلِبَاسُهُ التَّقْوَى »

«İmân çıplaktır; elbisesi takvâdır.» (235) buyurmuştur.

Diğer bir hadîs'de de :

«İmân, yetmiş bu kadar kapıdır. En küçük derecesi (gelen geçenlere) eziyet verecek şeyleri yoldan uzaklaştırmaktır.» (236) buyurmuştur. Bütün bu anlattıklarımız, olgun îmânın amel ile alâkalı olduğuna delâlet etmektedir.

« اَلْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ بَابًا أَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ »

İMÂNIN NİFÂKDAN BERÂETLE ALÂKASI

İmânın nifâkdan ve şirk-i hafiden berâetle olan alâkasına gelince:

Peygamber Efendimiz :

« أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَهُوَ مُنَافِقٌ خَالِصٌ وَ إِنْ صَامَ وَ إِنْ صَلَّى وَ زَعَمَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَ إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَ إِذَا ائْتُمِنَ خَانَ وَ إِذَا خَاصَمَ فَجَرَ وفى بعض الروايات وَ إِذَا عَاهَدَ غَدَرَ »

«Dört haslet sâhibi, Namaz kılsa, oruç tutsa ve kendisini mü'min zannetse bile, hâlis münâfıktır: Yalan konuşan, sözünde durmayan,

(235) Yukarıda geçmiştir.
(236) Buhârî ile Müslim, Ebû Hureyre'den.

www.ihya.org

emânete hıyânet eden ve husûmette ileri giden yâni dâvâlaşmada hakkından fazlasını almağa çalışan. Diğer rivâyette de: Muâhedesinde gadrlik eden.» (237) buyurmuştur.

Ebû Saîd-i Hudrî (R.A.)'den rivâyet edilen Hadîsde:

«اَلْقُلُوبُ أَرْبَعَةٌ قَلْبٌ أَجْرَدُ وَ فِيهِ سِرَاجٌ يَزْهَرُ فَذٰلِكَ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ وَقَلْبٌ مُصَفَّحٌ فِيهِ إِيمَانٌ وَ نِفَاقٌ فَمَثَلُ الْإِيمَانِ فِيهِ كَمَثَلِ الْبَقْلَةِ يَمُدُّهَا الْمَاءُ الْعَذْبُ وَمَثَلُ النِّفَاقِ فِيهِ كَمَثَلِ الْقُرْحَةِ يَمُدُّهَا الْقَيْحُ وَالصَّدِيدُ فَأَيُّ الْمَادَّتَيْنِ غَلَبَ عَلَيْهِ حَكَمَ لَهُ بِهَا . وفى لفظ آخر غَلَبَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَتْ بِهِ»

«Kalbler dörde bölünür: Birincisi, zulmetten temizlenip içinde nûr ışığı parlayan kalb; işte bu mü'minin kalbidir. İkincisi Meyyâl olan kalbdir (sağa sola kayar), îmânı da var, nifâkı da var. Îmânı, bakla, sebze gibidir. Onu tatlı su büyütür, nifâkı da, kan, irin kendisini büyüten bir yara gibidir. Hangi taraf gâlib gelirse o kalb, onun hükmünü alır. Diğer bir tâbirle, gâlip gelen taraf diğerini yok eder.» (238)

Diğer bir Hadîsde:

«أَكْثَرُ مُنَافِقِي هٰذِهِ الْأُمَّةِ قُرَّاءُهَا»

«Bu ümmetin en çok münâfıkları okuyucuları (hâfızları)'dır.» (239)

Diğer Hadîs-i şerîfde de:

«اَلشِّرْكُ أَخْفَى فِي أُمَّتِي مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا»

(237) Buhârî ile Müslim, Abdullah b. Ömer'den.
(238) Ahmed, Ebû Said'den.
(239) Ahmed ve Taberânî, Ukbe b. Amir'den.

www.ihya.org

«Şirk, yalçın kaya üzerinde yürüyen karınca (nın ayak patırtısından) daha gizlidir.» (240) buyurmuştur.

NİFÂKDAN KORUNMAĞA DÂİR BÂZI HADİSLER

Huzeyfe (R.A.):

«كَانَ الرَّجُلُ يَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ عَلَىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَصِيرُ بِهَا مُنَافِقًا إِلَىٰ أَنْ يَمُوتَ وَ إِنِّي لَأَسْمَعُهَا مِنْ أَحَدِكُمْ فِي الْيَوْمِ عَشْرَ مَرَّاتٍ»

«Peygamberimizin zamânında, söyleyenin ölünceye kadar münâfık sayıldığı sözü, şimdi günde on kerre bir kişiden duymaktayım.» (241) **demiştir.**

Bâzı âlimler: Kendisini nifâkdan uzak zannedenler, nifâk'a en yakın olan kimselerdir, demişler. Huzeyfe: «Bugün, Peygamberimizin zamânından daha çok münâfıklar vardır. O zamân nifâklarını gizliyorlardı, şimdi ise açıklıyorlar.» demiştir. (Buhârî, yalnız "Ekser" kelimesi yerine "Şerr" vardır.) Bu nifâk, îmânın doğruluk ve kemâline zıddır. Bu gizlidir. Bundan en uzağı, korkusunu en çok saklayan olduğu gibi, en yakın olanı da kendisini en uzak zannedendir.

Hasan-ı Basrî'ye:

— Şimdi münâfık kalmadı diyorlar? Hasan-ı Basrî:

— Eğer mevcûd münâfıklar helâk olsaydı (çokluklarından) ve ortada kalsaydılar yollarda gezmekten çekinirdiniz, buyurmuştur. Hasan-ı Basrî veyâ başka birisi: "Eğer münâfıkların kuyruğu olsa adım atacak yer bulamazdınız." buyurmuştur. Abdullah bin Ömer (R.A.) bir kişinin Haccac-ı (Zâlim) aleyhinde konuştuğunu duyunca, kendisine: "Haccac burada olsa böyle konuşabilir mi idiniz." Adam "Hayır." deyince: "İşte bunu Peygamber zamânında münâfıklık sayardık." buyurdu. (Ahmed ve Taberânî rivâyet etmiştir.)

---

(240) Ebû Ya'la, İbn Adiyy ve İbn Hibban, Ebû Bekre'den.
(241) Ahmed.

www.ihya.org

Peygamber Efendimiz:

«مَنْ كَانَ ذَا لِسَانَيْنِ فِي الدُّنْيَا جَعَلَهُ اللهُ ذَا لِسَانَيْنِ فِي الْآخِرَةِ»

«Dünyâda iki dil sâhibi olan - birine başka diğerine de başka konuşan - Kıyâmet gününde de iki dilli olarak haşr olacaktır.»

Yine Peygamber Efendimiz:

«شَرُّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هٰؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَيَأْتِي هٰؤُلَاءِ بِوَجْهٍ»

«İnsânların en fenâsı, ona ayrı buna ayrı görünen iki yüzlü - müraî - kimselerdir.» buyurmuştur.

Hasan-ı Basrî'ye:

— **Bâzı** kimseler biz nifâkdan korkmayız diyorlar. Hasan-ı Basrî:

— Vallah'i nifâkdan uzak olduğumu bilmek benim için yer dolusu altından sevimlidir. Dedi. Yine Hasan-ı Basrî: "Dil ile kalbin, gizlilik ve aleniyyetin, ihtilâfı nifâk belirtisidir." buyurmuştur. Bir kişi Huzeyfe (R.A.)'ye: "Ben nifâkdan korkuyorum." deyince, Huzeyfe: "Eğer münâfık olsaydın nifâkdan korkmazdın, çünkü münâfık nifâkdan emîndir." dedi. İbn Ebi-Melîke "Yüz otuz ve bir rivâyette yüz elli Sahâbeye yetiştim hepsi nifâkdan korkarlardı."

Rivâyet olundu ki:

«أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ جَالِسًا فِي جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَذَكَرُوا رَجُلًا وَأَكْثَرُوا الثَّنَاءَ عَلَيْهِ فَبَيْنَاهُمْ كَذٰلِكَ إِذْ طَلَعَ عَلَيْهِمُ الرَّجُلُ وَوَجْهُهُ يَقْطُرُ مَاءً مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ وَقَدْ عَلَّقَ نَعْلَهُ بِيَدِهِ وَبَيْنَ عَيْنَيْهِ أَثَرُ السُّجُودِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ هُوَ

www.ihya.org

هٰذَا الرَّجُلُ الَّذِى وَصَفْنَاهُ . فَقَالَ صلى الله عليه وسلم : أَرَى عَلٰى وَجْهِهِ سَفْعَةً مِنَ الشَّيْطَانِ . فَجَاءَ الرَّجُلُ حَتَّى سَلَّمَ وَجَلَسَ مَعَ الْقَوْمِ . فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : نَشَدْتُكَ اللهَ هَلْ حَدَّثَتْ نَفْسُكَ حِينَ أَشْرَفْتَ عَلَى الْقَوْمِ أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِمْ خَيْرٌ مِنْكَ ؟ فَقَالَ : اَللّٰهُمَّ نَعَمْ . وَقَالَ صلى الله عليه وسلم فِى دُعَائِهِ : « اَللّٰهُمَّ إِنِّى أَسْتَغْفِرُكَ لِمَا عَلِمْتُ وَلِمَا لَمْ أَعْلَمْ » فَقِيلَ لَهُ : أَتَخَافُ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ فَقَالَ : وَمَا يُؤْمِنُنِى وَالْقُلُوبُ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ »

«Peygamber Efendimiz Ashâbdan bâzıları ile otururken sahâbe bir adamı andı ve çok övdüler. Tam bu sırada, yüzünden abdest suyu damlarken elinde nâlınları olduğu ve alnında secde izi bulunduğu hâlde, adam gözüktü. Ashâb: "Ya Resûlallah, işte anlattığımız adam." dediler. Peygamber Efendimiz: "Bunun yüzünde Şeytani bir karaltı - leke - görüyorum." buyurdu. Adamcağız geldi, selâm verdi ve mecliste oturdu. Peygamber Efendimiz: "Sana, Allah'a yemîn verdiriyorum, doğru söyle, buraya gelirken: "Bunların arasında benden iyisi yoktur." diye hatırına geldi mi?" Adam: "Evet. Vallahi hatırımdan öyle geçti." dedi. Peygamber Efendimiz de (duâ ederek) duâsında: "Allahım, bildiğim ve bilmediğim hatâlarımdan sana istiğfâr ederim" buyurmuştur. Bunun üzerine Peygamberimize: "Siz de korkuyor musunuz? Ya Resûlallah." diye soruldu. Peygamber Efendimiz: "Beni hangi kuvvet emin edebilir? Halbuki insânların kalbleri, Allahu Teâlâ'nın kabze-i kudretindedir, onları dilediği tarafa çevirir." buyurmuştur.» (242)

Allahu Teâlâ da :

« وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ »

(242) Ahmed, Bezzar ve Darekutnî, Enes'den.

www.ihya.org

«Allah katından onlara, hiç hesablamadıkları şeyler zuhûr eder.» (39 - Zümer : 47)

Bu Âyet'in tefsîrinde onların, iyilik zannettikleri amellerini, terâzinin fenâlık gözünde bulmalarıdır.

Seriyyü's - Sakatî (243): "Bir insân, dallarında her çeşit kuş bulunan boi ağaçlı bir bahçeye girse, o kuşlar her biri ayrı bir dil ile: "Ey Allahu Teâlâ'nın velîsi sana selâm." deseler, bu adam da bu söze emîn olsa kuşların eylencesi olur." demiştir.

Bütün bu rivâyetler, gizli şirk ve nifâk'ın incelikleri sebebiyle vaziyetimizin tehlikesini ve bu tehlikeden kimsenin emîn olamıyacağını sana bildirmektir. Hattâ Ömer bin Hattâb (R.A.) Huzeyfe'ye kendi hâlini ve münâfıklar arasında adının geçip geçmediğini sorardı. Süleyman-ı Dârânî: "Bâzı Emîrlerden duyduğum (yanlış) şeyleri düzeltmek isterdim, beni öldürürler korkusu ile sarf-ı nazar ederdim. Fakat korkum, ölümden değil, bu vesile ile ölüm ânında bana gelecek gururdan idi." demiştir. Bu anlattığımız, îmânın aslına değil, hakîkatine, sıdkına, kemâline ve berraklığına zıd olan nifâkdır.

NİFÂK'IN KISIMLARI : Nifak iki kısma ayrılır :

Birincisi sâhibini dînden çıkarır, küfre ilhâk eder ve ebedî Cehennemlikler arasına kor.

İkincisi de ya sâhibini bir müddet cehenneme sevk eder veyâ cennetteki derecesini bir müddet cehenneme sevk eder veyâhut cennetteki derecesini ve sıddıklar arasındaki mertebesini düşürür. Bu, şüpheli olduğu için bunda istisnâ güzel görülmüştür.

Nifâk'ın aslı, gizli âşikârlığın ayrılığı Allahu Teâlâ'nın mekrinden emîn olmak, kendini beğenmek ve benzeri hâllerdir ki, bunlardan ancak sıddıklar kurtulabilir.

Dördüncü Tevcîh : Yine şüphe üzerine olan istisnâdır. Bu da son nefes korkusudur. Çünkü ölüm ânında îmânını koruyup koruyamıyacağını kimse bilemez. Eğer küfür ile giderse geçmiş bütün ameli mahv olur. Çünkü amel son nefesin îmân selâmetine bağlıdır. Nitekim oruçlu bir kimseye kuşluk vakti: "Oruçlu musun?" diye soruldukta: "Evet kat'i olarak oruçluyum." der ve akşamdan önce iftâr ederse yalancı olduğu gibi. Çünkü oruç olabilmek için akşama kadar devâmı şarttır. Gündüz'ün tamâmı orucun sıhhatinin vakti olduğu gibi, ömrün bütünü de îmânın sıhhatinin vaktidir; netice belli olmadığı için

(243) Cüneyd'in dayısıdır. Mârûf Kerhî'nin talebesi ve yeğeni Cüneyd'in hocasıdır. 251'de ölmüştür.

www.ihya.org

sonu gelmeden bu günkü vaziyete bakarak onu sıhhatle tavsif etmek şüphelidir. Allahu Teâlâ'dan korkanların gözyaşları da bundandır. Çünkü bu, zuhûrundan evvel bilinemiyen, meşiyyet-i ezeliyyenin ve kazâ edilmiş ilâhî hükmün bir netîcesidir. Netîceden korkmak, başlangıçtaki takdîr'in meçhûliyetinden ileri gelir. (Yâni son nefesin korkusunu saklamak, hâlen bilinemiyen ezeldeki ilâhî hükmün korkusunu saklamak demektir.) Çok kerre bu anda, geleceği için ezelde takdîr edilen hükmün nakîzi zuhûr edebilir. (Yâni bu anda mü'min iken - Allah korusun - ileride küfre gidebilir. Bu anda kâfir iken ileride mü'min olabileceği gibi.) Ezelde hüsnâ'nın - cennetin - kendisine takdîr edildiğini bilen kimdir?

Allahu Teâlâ'nın :

« وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ »

«Ölüm sarhoşluğu muhakkak gelir.» (50 - Kâf : 19)

Âyetindeki "bi'l-Hakk" kelimesinden murâd "bi's-sâbıkati" yâni "ezelde takdîr ettiği hükmünü açığa çıkarmakla demektir" denilmiştir. Hattâ eski âlimlerden bâzıları: "Amellerin, netîceleri tartılır." demişlerdir. Ebû'd-Derdâ (R.A.) yemin ederek îmânının selbinden korkmayanların îmânı selb olur, derdi.

Denildi ki: Öyle günâhlar var ki onların cezâsı, - Allah korusun- son nefesde îmânsız gitmektir. Yalan kerâmet ve velîlik iddiâsı bunlardandır.

Bâzı ârifler diyor ki: Adamın kapısının önünde şehid olarak öleceğimi, hemen odamın kapısı önünde de îmân ile öleceğimi bana bildirseler, odamın kapısından evin kapısına gidinceye kadar kalbimin ne şekil alacağını bilemediğim için (şehâdeti fedâ eder) ve odamın kapısı önünde îmân ile ölmeyi tercîh ederim.

Diğer bâzıları: Bir kimseyi elli sene müslümân tanısam da küçük bir fâsıladan sonra ölse, ben onun mü'min olarak ölümü ile hükmedemem. (244)

« مَنْ قَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ فَهُوَ كَافِرٌ ، وَمَنْ قَالَ أَنَا عَالِمٌ فَهُوَ جَاهِلٌ »

(244) Bizim inancımızda Kur'ân veyâ Hadîs'den haklarında sarîh nass olmayan hiç bir kimse için ölümünden sonra bu adam cennetlik veyâ cehennemliktir diye hükmedemeyiz. Hüsn-ü zann etmekle beräber gerçeği Allahu Teâlâ'ya havâle ederiz. Ancak umûmiyetle mü'minler cennetlik, kâfirler cehennemlîktir, deriz.

www.ihya.org

«Ben mü'minim diyen kâfir, ben âlimim diyen de câhildir.» (245) buyurmuştur. Allahu Teâlâ'nın :

﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾

«Rabbının sözü doğruluk ve adâletle tamamlandı.» (6 - En'am : 115)

Âyet-i kerîmesindeki sıdk (doğruluk)'dan murâd, îmân ile ölenler, "Adl" den murâd da küfr ile ölenlerdir, denilmiştir. Yine Allahu Teâlâ :

﴿ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾

«Kulların ahvâlinin sonu Allah'a râcidir.» (22 - Hacc : 41)

Şüphe bu bakımdan (yâni son nefesde ne olacak korkusu ile) olursa "İnşâallah Mü'minim" demek sûretiyle îmânda istisnâ lâzımdır. Zîra îmân, sâhibini cennete koymaktan ibârettir. Nitekim oruç, Allahu Teâlâ'nın hakkını ödemek olduğu gibi, akşama kadar devâm etmeyen oruç oruç sayılamıyacağı ve borcu ödeyemiyeceği gibi, sonuna kadar devâm etmeyen îmân da ne sâhibini cennete koyabilir ve ne de îmân sayılabilir. Hattâ geçen günün orucundan sorulduğu vakitte: "Oruç tuttuğunu kat'î olarak bildiğin hâlde, gerçek orucun makbûl olan oruç olduğunu ve bunu da Allah'dan başka kimse bilemeyeceği için: "Evet, İnşâallah" diyerek istisnâ edebilirsin." İşte bu sebebden yapmış olduğun bütün iyi amellerde istisnâ etmek güzeldir ve bu şüphe, yapılan amelde değil, amelin kabûl olup olmadığındadır. Çünkü sıhhatinin bütün dış şartlarına riâyet edebildikten sonra Allahu Teâlâ'dan başka kimsenin bilemiyeceği bâzı gizli sebebler amelin kabûlüne engel olabilir. Bunun için şüphe etmek güzel bir hareket olmuş olur.

İşte "İnşâallah Mü'minim" diyerek îmânda istisnânın güzel yolları bunlardır. **(Kavaidü'l-Akaid)** kitâbı bu bahisle sona ermiştir. (246)

---

(245) Taberânî. İbn Ömer'den.

(246) Hanefilere göre : Tasdik ve ikrârı olan kimsede imân gerçekleştiği için, «Hakka (muhakkak, elbet) mü'minim» der ve «İnşallah mü'minim» demesi uygun olmaz. Çünkü, eğer bu istisnâ bu ânda şüphe için ise - şüphe tasdika münafî olduğu için - küfürdür. Eğer edebe riâyet, bütün işlerini Allah'a havâle veyâ gelecekteki hâlini nazara alarak veyâ yümn ü bereket olarak Allah adını veyâ kendini tezkiyeden kaçınmak ve benliğini kırmak maksadı ile «İnşallah mü'minim» diyerek istisnâ ederse, nihâyet cümle mânâsında bir şüphe şâibesi bulunduğu için yine terk etmesi daha uygundur. Peygamber

www.ihya.org

Allahu Teâlâ'nın lûtfu ile ikinci kitâb tamâm oldu. O'na hamd, Peygamberine ve bütün hayırlı kullarına salât olsun.

Efendimizin mezarlıkta: «İnşallah biz de size ulaşacağız» sözü, ölümde şüphe için değil, o mezarlığa yatması bakımındandır.

Burada gerçek olan, bizimle Eş'ârîler arasındaki farkın mânâ bakımından değil, lâfız bakımından olmasıdır. Çünkü İmândan bu andaki tasdik mânâsı kasdediliyorsa bu gerçekleşmiştir; istisnâya lüzûm yoktur. Hanefilerin dedikleri de budur, ki Şâfi'îler de bunu kabûl eder. Eğer İmânın kemâli, ve neticesi kasdediliyorsa bunu ancak Allah bilir ki Şâfi'îlerin dediği budur. Hanefiler de bunu kabûl eder.

www.ihya.org

Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, also known as Shaikh al-ishraq or the Master of Illumination, lived in the sixth century AH/ twelfth century CE.

His thoughts form a consistent and coherent philosophical system, and a close study of his writings in Persian reveals a theory of knowledge generally called 'Knowledge by Presence'. The elaborate web of myth and symbolism in Suhrawardi's philosophy articulates his theory of knowledge, an important subject in the *ishraqi* school of thought.

Suhrawardi, who claims first to have discovered the truth and then embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom, represents a thinker who tried to reconcile rational discourse and inner purification.

The *Curzon Sufi Series* attempts to provide short introductions to a variety of facets of the subject, which are accessible both to the general reader and the student and scholar in the field. Each book will be either a synthesis of existing knowledge or a distinct contribution to, and extension of, knowledge of the particular topic. The two major underlying principles of the Series are sound scholarship and readability.

Mehdi Amin Razavi is Assistant Professor of Philosophy and Religion at Mary Washington College.

ISBN 0-7007-0412-4

9 780700 704125

Sufi

SUHRAWARDI AND THE SCHOOL OF ILLUMINATION

MEHDI AMIN RAZAVI

CURZON

Sufi

SUHRAWARDI AND THE SCHOOL OF ILLUMINATION

MEHDI AMIN RAZAVI

CURZON

CURZON SUFI SERIES

Series editor: Ian Richard Netton

Professor of Arabic Studies,
University of Leeds

The Curzon Sufi Series attempts to provide short introductions to a variety of facets of the subject, which are accessible both to the general reader and the student and scholar in the field. Each book will be either a synthesis of existing knowledge or a distinct contribution to, and extension of, knowledge of the particular topic. The two major underlying principles of the Series are sound scholarship and readability.

BEYOND FAITH AND INFIDELITY
The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari
Leonard Lewisohn

AL-HALLAJ
Herbert W. Mason

RUZBIHAN BAQLI
Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism
Carl W. Ernst

ABDULLAH ANSARI OF HERAT
An Early Sufi Master
A.G. Ravan Farhadi

PERSIAN SUFI POETRY
An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poetry
J.T.P. de Bruijn

THE CONCEPT OF SAINTHOOOD IN EARLY ISLAMIC MYSTICISM
Bernd Radtke and John O'Kane

Suhrawardi and the School of Illumination

by
Mehdi Amin Razavi

CURZON

First published in 1997
by Curzon Press
St John's Studios, Church Road, Richmond
Surrey, TW9 2QA

© 1997 Mehdi Amin Razavi

Typeset in Baskerville by LaserScript, Mitcham, Surrey

Printed in Great Britain by
Biddles Limited, Guildford and King's Lynn

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

British Library Cataloguing in Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library

Library of Congress in Publication Data
A catalogue record for this book has been requested

ISBN 0–7007–0451–5 (hbk)
ISBN 0–7007–0412–4 (pbk)

To
Marylynn, Mitra and Arya

Contents

Acknowledgements xiii
Introduction xv

1. The Life and Works of Suhrawardi 1
A. Life 1
B. Intellectual Context 5
C. Works: A Survey of Suhrawardi's Works 7
1. *The Intimations* 9
2. *The Opposites* 11
3. *The Paths and the Conversations* 11
4. *The Philosophy of Illumination* 13
5. *Treatise on Illumination* 14
6. *Luminous Bodies* 15
7. *Tablets of 'Imād al-Din* 15
8. *Treatise of the Birds* 17
9. *The Chant of Gabriel's Wing* 20
10. *The Red Intellect* 21
11. *A Day Among the Sufis* 22
12. *On the State of Childhood* 23
13. *On the Reality of Love* 24
14. *Prayers and Supplications* 25
15. *Conclusion* 25

2. Central Themes 31
1. Ontology 31
2. Existence and Essence 33
3. On Necessary and Contingent Beings 35
4. Limit and Infinity 36
5. God's Existence 37
6. Self-Body Problem 39

7. Life After Death 41
8. Logic 44
9. Angelology 45
10. Physics 47
11. Psychology 48
12. Eschatology 49
13. Ḥikmat vs. Philosophy 50

3. Practical Sufism 58
1. Suhrawardi's Vision 58
2. On the Nature of Man 62
3. On the Spiritual Journey and Ascetiscism 65
4. Unity and the Final Abode 72

4. Philosophical Sufism 78
1. On Light and Its Varieties 78
2. Angelology 81
3. The Archetypal World: *Mundus Imaginalis* 87
4. Vision 89
5. Vision and Intellection 90
6. Knowledge and Presence 90

A. Epistemology 92
1. Knowledge by Definition 93
2. Knowledge by Sense Perception 96
3. Knowledge Through Innate Ideas 99
4. Suhrawardi's Philosophy of Epistemology 100

B. Knowledge by Presence 102
1. Arguments from "I/IT" Dichotomy 103
2. Arguments from Pre-cognitive Mode of Knowledge 107
3. Arguments from Attributes 108
4. Conclusion 110
5. Practical Consequences of a Philosophical Historical Analysis 111
6. A Critical Analysis of Knowledge by Presence 113

5. The Influence of Suhrawardi on Islamic Philosophy 121

A. The Greater Persia 122
1. Ishraqi Philosophy Before the School of Isfahan 123
2. School of Isfahan 124
3. Suhrawardi and Mullā Ṣadrā 128
4. The Qajar Period 130

5. Shaykhiyyah School 135
6. Contemporary Period 135

B. India 137

C. Suhrawardi in Syria and Anatolia 139

D. Suhrawardi in the West 140

6. Concluding Remarks 146

7. Appendix: A Translation of the Text and Commentary of the *Chant of Gabriel's Wing* 150

Bibliography 166

NOTE

1. All translations are mine unless otherwise stated.
2. Diacritic marks are not placed on the following words since they are repeated throughout the work: Suhrawardi, Ishraq, Sufi. Diacritic marks have not been placed on the name of cities, countries and dynasties.
3. All dates are given first in the Islamic calendar year followed by the common era.

Acknowledgements

I am indebted to Professor Seyyed Hossein Nasr for his comments and guidance and Ms. Jacqueline Bralove for reading the manuscript and providing me with editorial suggestions. I would also like to express my appreciation to Lee Joanna Harper and Jason Chipman for their assistance and Cindy Toomey and Harriet Brennan for their administrative support.

Introduction

This work discusses the mystical dimension of Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardi, the philosopher-mystic and the founder of the School of Illumination (*ishraq*) in the tradition of Islamic philosophy.

Suhrawardi is one of the most influential figures in the history of Islamic philosophy, because of the significance of his intellectual contributions and because of the impact he had on his successors, in particular later Islamic philosophy which culminated in the "School of Isfahan".

Despite the existing diversity of intellectual inquiries within Islam which range from the rationalistic philosophy of the peripatetics (*mashshā'is*) and the intellectual intuition of the illuminationists (*ishrāqiyyūn*) to the ascetic and inner journey of the Sufis, there have been few philosophers who have made an attempt to synthesize these diverse schools of thought into a unified philosophical paradigm.

Amīrak Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn Suhrawardi, the Persian philosopher of the 6/12 century and an advocate of what he called "ancient wisdom" (*ḥikmat al-'atīq*), made an attempt to unify various schools of wisdom in order to demonstrate the universal truth that lies at the heart of all divinely revealed religions. Unlike earlier Sufis and gnostics in Islam, Suhrawardi maintained that philosophical discourse was a necessary training for those seeking to pursue the path of illumination. This was quite revolutionary since Sufis rejected rationalistic philosophy as exemplified by the Peripatetics who in turn rejected Sufism. The significance of Suhrawardi becomes more clear when he is viewed as a gnostic who advocates both philosophical discourse and asceticism as an essential part of the path of illumination. He also incorporates various elements from such traditions of wisdom as the Egyptians, Greeks and Persians in order

to bring a rapprochement between rationalistic philosophy, intellectual intuition and practical wisdom.

The foremost difficulty in writing on Suhrawardi's school of illumination, as with any visionary mystic/philosopher, is to find the qualified person who can comment from an insider's point of view. The heart of the visionary's brand of mysticism, is to have an intuitive knowledge of or an inner experience of, truth. By definition, then, commentators and authors of such a work would be qualified to explain this inner experience if they can relate to this message on an experiential basis and therefore can speak as an insider.

The above poses a problem for this author since on one hand I am to comment on a philosopher/mystic whose thoughts have drawn and engaged me for a number of years, while on the other hand I do not stand within the illuminationist tradition of the luminous world of lights, angels, archetypes and the interconnected web of ideas that Suhrawardi puts forward. In fact, Suhrawardi goes so far as to tell us that unless one has fasted for forty days, he will not understand his major work, *Ḥikmat al-ishrāq (The Philosophy of Illumination)*. An insight of the luminous world of Suhrawardi therefore, is not a "live option" for me, to use William James' term.

This volume presents not so much a discussion concerning the validity or soundness of Suhrawardi's specific ideas but an exposition of the mystical dimension of his rather broad and varied school of thought. As an outsider to a school of thought whose thrust remains the attainment of truth through a special mode of cognition, all an author can do is to engage himself in a close textual analysis and attempt to put them in coherent and well defined concepts. It is towards this aim which I have embarked upon an exegesis of various symbols used in Suhrawardi's mystical narratives as well as the decoding of the dense language which he uses to keep the esoteric secrets from those who are not among the "brothers in purity".

The present work, therefore, undertakes a study of the mystical dimension of Suhrawardi's thought. It is imperative to note that while mysticism remains one of the salient features of Suhrawardi's philosophical school, he was not only a Sufi nor was his school of thought only mystical. Suhrawardi was a system builder and like many others of the same stature (i.e. Ibn Sīnā), he comments on various traditional philosophical topics, i.e. metaphysics, ontology, epistemology, logic, etc.

In recent years there has been a discussion among the scholars of Suhrawardi as to the true nature of his teachings and the nature of his specific contributions to Islamic philosophy. These discussions have led to the emergence of three distinct interpretations of Suhrawardian philosophy. Before embarking on an exposition and analysis of Suhrawardi's mystical ideas, it is necessary to briefly discuss these trends since it will enable us to place the mystical thoughts of Suhrawardi in an appropriate context.

I. SUHRAWARDI THE LOGICIAN:

This view, primarily held by H. Ziā'i,[1] argues that the salient feature of Suhrawardi's philosophy is his Peripatetic writings and in particular his commentaries on logic and his critique of the peripatetic view of definition as a means of cognition. Ziā'i, who considers the non-Peripatetic writings of Suhrawardi to be of secondary value hardly ever refers to his mystical narratives.

Ziā'i's interpretation of Suhrawardi's thought is rather narrow and does not present the comprehensive nature of Suhrawardi's philosophy of illumination as one that is inclusive of rationalistic philosophy but is not limited to peripatetic philosophy. I do not wish to provide an extensive response to the above view but this much should suffice, that even a brief examination of the corpus of Suhrawardi's writings reveals the extent to which he went beyond the fashionable philosophical school of his time, namely the sort of logical analysis that was carried out by the Peripatetics. Furthermore, to ignore the vast body of Suhrawardi's mystical narratives also ignores the reason he wrote these mystical treatises. If Suhrawardi did not consider them to be necessary, he would not have composed them with such care or given repeated instructions to his companions to safeguard them. The mystical narratives of Suhrawardi should be regarded as part and parcel of the doctrine of illumination and it is in such treatises that he offers the second component of the *ishraqi* school of thought, namely practical wisdom, something that the above interpretation completely ignores.

II. SUHRAWARDI THE NEO-AVICENNIAN:

The view held by some of the prominent scholars of Islamic philosophy such as Mehdi Ḥā'irī and Sayyid Jalāl al-Din Āshtiyānī, regards Suhrawardi as a philosopher who remains essentially

within the Ibn Sinian philosophical domain despite his innovations and deviations from the Peripatetic view.

A neo-Ibn Sinian reading of Suhrawardi takes a broader look at his philosophy and considers both Suhrawardi's commentaries on logic and metaphysics and his *ishraqi* writings to be of great philosophical significance. Suhrawardi accordingly is regarded as one who by drawing from various sources, interprets Ibn Sinā from a Neoplatonic view point, thereby synthesizing Aristotle, Plato, Pythagoreans and Hermeticism.

The above view in my opinion is more valid than the previous one but it too lacks emphasis on the mystical writings of Suhrawardi. Such notions as the attainment of knowledge through mystical experience and Suhrawardi's explicit emphasis on asceticism as a necessary component of pursuing the wisdom of illumination is too often ignored by a neo-Ibn Sinian interpretation of Suhrawardi. Proponents of this interpretation, too do not pay the attention that the Persian writings of Suhrawardi deserve, often regarding them only as fine works of literature. The mystical narratives of Suhrawardi present in a metaphorical language that which the language of rationalistic philosophy often fails to achieve. Even Ibn Sinā himself relies on the use of a symbolic language in his visionary recitals to propogate certain philosophical notions that ordinary language of peripatetic philosophy can not convey.

III. SUHRAWARDI THE THEOSOPHIST:

This interpretation of Suhrawardi as a theosophist (*ḥakim*) is also advocated by a number of prominent Suhrawardi scholars such as Seyyed Ḥossein Naṣr and Henry Corbin. The thrust of this interpretation is the multidimensional aspect of the Suhrawardian philosophy. According to this interpretation, rationalistic philosophy is prerequsite to the study of *ishraqi* philosophy and an integral component of it.

Unlike the former two interpretations, however, Naṣr and Corbin argue that the role of rationalistic philosophy is a limited one according to Suhrawardi because it demonstrates the limitations of reason to bring about knowledge of an existential nature. The intellect that yearns towards the absolute, transcends reason and through intellectual intuition (*dawq*) embraces the Divine truth. The faculty of intellectual intuition which exists potentially

in man can be actualized if one is engaged in inner cleansing and purification which makes one receptive to divine wisdom. In one of his lengthiest treatises, Suhrawardi himself alludes to the practical as well as the theoretical dimension of *ḥikmah* and states:

> He [God] is *ḥikmah* in that *ḥikmah* is of two divisions: one is pure knowledge and the other one is practical. Knowledge is to conceptualize the reality of the existent beings but praxis is the structure of action emanating from the essence of the doer.[1]

In numerous places throughout his treatises, Suhrawardi explicitly addresses the role and place of the practical dimension of the *ishraqi* school by discussing in great detail specific Sufi rituals, components of an ascetic path and their spiritual consequence for the *sālik* (he who is on the path).

I adhere to the third interpretation since it does not negate or exclude the first two alternative interpretations but gives appropriate credit to Suhrawardi's mystical dimension as well. Since this study will focus on the Sufi aspects of Suhrawardi's school of illumination, emphasis is placed on the mystical elements of his thoughts.

It is obvious that Suhrawardi has written a variety of mystical narratives deliberately using the traditional Sufi symbolism and metaphors. Furthermore, the number of these treatises, the use of Sufi language and expressions, as well as explicit emphasis on such notions as the spiritual path, the need for a master and ascetic practices, all indicate one thing, namely Suhrawardi's desire to disclose the place and significance of the Sufi component of the school of *ishraq*.

It is therefore our view that disregarding the Sufi elements of the Suhrawardian thoughts leads to a misinterpretation of the school of *Ishraq* which is often followed by an attempt to place Suhrawardi in one of the traditional schools of Islamic philosophy i.e. peripatetics. It is the opinion of this author that Suhrawardi did not rely on one methodology for the understanding of truth but that he made full use of the possibilities that exist in the philosophical as well as the practical aspects of wisdom.

A more comprehensive study of Suhrawardi includes an extensive discussion of his ontology, epistemology, angelology and logic. Since this study will focus on the Sufi aspect of Suhrawardi and the school of illumination, our treatment of the peripatetic aspects of

his thoughts are necessarily rather brief. However, certain aspects of his angelology and ontology that serve as the background for both practical and philosophical Sufism have been treated more extensively than others.

In the first chapter, the life and works of Suhrawardi have been discussed. Both Suhrawardi's philosophical and Sufi writings are briefly analyzed, particularly the structure of his philosophical works. In the second chapter, the intellectual context of Suhrawardi's thought in his historical period has been alluded to before a broad survey of the central themes and the essential components of his school of *ishraq* are discussed. Finally, we have presented the distinction Suhrawardi makes between philosophy in its rationalistic sense and *ḥikmah*. A thorough understanding of this distinction is crucial for placing the Suhrawardian thought in its proper context.

In the third chapter, Suhrawardi's views concerning practical wisdom are discussed. Sufism on a practical level remains an integral part of Suhrawardi's philosophy and he describes the various elements of the spiritual path in great detail. In this chapter such topics as mystical visions, the nature of man and carnal desires, the role of the Sufi master and the spiritual journey of the soul as well as the role of asceticism have been discussed. Finally, unity as the ultimate goal of Sufis has been treated as the final stage of the spiritual path.

In the fourth chapter, philosophical Sufism is extensively treated. The subject of emanation and the hierarchy of light and their relationship with one another as well as angelology, a derivative of Suhrawardi's ontology, have been discussed. Angelology in Suhrawardi represents an important aspect of his thought in that he introduces various elements from other traditions, in particular the Zoroastrian religion. Through angelology, Suhrawardi discusses the archetypal world as well as the imaginal world as realities that stand opposite to the world of imagination. Subsequently, Suhrawardi's theory of vision in its physical and spiritual sense as well as the relationship between knowledge, presence, light and self have been discussed.

At the heart of Suhrawardi's school of illumination is a particular theory of knowledge known as "knowledge by presence". To offer an exposition of this theory, a critique of the more conventional theories of knowledge such as knowledge by definition, sense perception and innate concepts has first been offered in the

second part of this chapter. Having presented Suhrawardi's critique of the inadequacies of these modes of knowing, his theory of knowledge by presence has been discussed. The chapter concludes with a discussion concerning the practical consequences of this theory and a critique of knowledge by presence.

In the fifth chapter, the influence of Suhrawardi on Islamic philosophy in various parts of the Islamic world as well as the West has been presented. Among the topics discussed are the influence of Suhrawardi's *ishraqi* thought in bringing about such schools of philosophy as the "School of Isfahan". We have noted Suhrawardi's influence in India and Pakistan and the extent to which his ideas were instrumental in making the intellectual milieu of this region receptive to the philosophy of Mullā Ṣadrā. Finally, the possible influence of Suhrawardi in such regions as Syria and Turkey have been alluded to and the limited influence of Suhrawardi in the west, in particular in France, was briefly discussed.

I have brought the volume to a conclusion by examining a possible relationship between Suhrawardi and the Persian nationalistic movement known as Shu'ūbiyyah.

In the appendix, my translation into English of a partial commentary of a 7/13 Indian author on *The Chant of Gabriel's Wing*, one of the most important esoteric works of Suhrawardi has been included. This translation is important: first, it represents a sample of Suhrawardi's esoteric writing; second, the commentary elaborates on some of the more complex symbolism in this treatise; and finally, it signifies the historical importance of Suhra- wardi as it demonstrates how his writings have traveled from Syria to India only two centuries after him.

1

THE LIFE AND WORKS OF SUHRAWARDI

A. LIFE

Suhrawardi was born in a village near Zanjan, a northern Iranian city. His full name is Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amirak Abū'l-Futūḥ Suhrawardi, who also received the title "Shaykh al-ishraq" (the Master of Illumination) and "al-Maqtūl" (the Martyr).[1] The date of his birth is not certain but his most notable biographer, Shahrazūrī,[2] indicated that he was born in 545/ 1166 or 550/1171 while S.H. Nasr,[3] a notable scholar of Suhrawardi, has stated the date to be 549/1170.

At an early age Suhrawardi went to the city of Maraghah, where he studied *ḥikmat* with Majd al-Dīn Jīlī, and he then traveled to Isfahan, where he studied philosophy with Ẓahir al-Dīn al-Qārī and *The Observations* (*al-Baṣā'ir*) of 'Umar ibn Ṣalān al-Ṣāwī.[4] He journeyed through the Islamic lands to meet the Sufi masters while practicing asceticism and withdrawing for long spiritual retreats. He tells us that he had looked for a companion with spiritual insight equal to his, but he failed to find one.[5]

Having wandered through Anatolia and Syria on one of his journeys from Damascus to Alleppo, he met Malik Ẓāhir, the son of the famous Ṣalāḥ al-Dīn Ayyūbī (Ṣalādīn). Yāqūt ibn 'Abdallāh al-Ḥamawī[6] put the date of this journey to Syria at 579/1200. Shahrazūrī, his contemporary and bibliographer, writes:

> Malik liked the Shaykh and he liked him. The 'ulama of Syria gathered around the Shaykh and heard his words. In discussions he clarified the thoughts of the *ḥukamā'* and their validity and weakened the opinion of the opponents of the *ḥukamā'*.[7]

It is not known whether Suhrawardi did train a number of students or not, but it is known that he had a circle of close friends and companions on whose request he composed *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-ishrāq)*. Towards the end of this book,[8] he refers to his companions as "his brothers" and asks them to preserve the book from the enemies of wisdom. This again alludes to the existence of a certain group of friends or followers who knew him personally.

Perhaps for political reasons Suhrawardi's friends found it difficult to write his biography.[9] Shahrazūri is the only one who speaks of him in a manner that suggests he had met him personally, though this is highly unlikely because neither Suhrawardi nor any other biographer of him makes reference to this point. It is possible that Shahrazuri came to know of Suhrawardi through some individual who knew the master personally.

Suhrawardi's keen intelligence, his vast and profound knowledge and finally his openness to other traditions of wisdom as well as his esoteric orientation, brought about hostility and antagonized the doctors of law at Malik Ẓāhir's court. Yūsuf ibn Taqhribirdī in his book *al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qāhirah*,[10] describes a meeting between himself and Suhrawardi in which he calls him a "man with vast knowledge and a small mind".[11]

In comparison to other Muslim philosophers, especially Ibn Sinā, he ranked himself as equal and stated:

> In discursive sciences I am equal, if not superior, but in intellectual intuition (*dhawq*) I am superior.[12]

Having advocated a type of wisdom which was inconsistent with the views of the orthodox jurists, they finally asked Malik Ẓāhir to put Suhrawardi to death for believing in heretical ideas. When he refused they signed a petition and sent it to Ṣalādin, who ordered his son to have him killed. Malik Ẓāhir reluctantly carried out his father's order and Suhrawardi was killed in the year 587/1208. Taqhribirdī indicated[13] that Suhrawardi's death took place on the Friday of the month of July (Dhu'l-ḥajjah). According to Shahrazurī, there are different accounts of how he died. Shahrazurī writes:

> . . . he was thrown in jail and eating and drinking was denied to him until he died. Some say he fasted until he joined with his Origin. Some are of the opinion that he was suffocated

> and yet others believe he was killed by the sword and there are those who say he was dropped from the wall of the fortress and then burned.[14]

Suhrawardi's death was as mysterious as his life. Except for a number of works, he did not leave much behind to shed light on his life. He shied away from people and only sought the companionship of learned men. His manner of dressing is said to have varied from day to day. One day he would dress in court style and the very next day he would dress modestly.

In order to understand Suhrawardi's philosophy, the socio-political conditions under which he lived must be understood. This is not to say that his philosophy is subject to historicity, but that some of the issues involved in his death as well as certain philosophical trends in his ideas may be further clarified if the circumstances under which he lived are better known. As S.H. Naṣr states:

> The causes for Suhrawardi's death can not be truly discovered until the situation of the region, historically, religiously, philosophically and socially is thoroughly investigated.[15]

Suhrawardi lived during a turbulent period when northern Syria was undergoing a major change from being a strong Shi'ite center to a Sunni dominated region. He came to Aleppo at a time when this transformation was taking place and when Ṣalādin was seen as the last hope for Muslims as the strong man who could confront the Crusaders. In a situation such as this the more exoteric jurists were not in any mood to allow a young philosopher, perhaps with some Shi'ite tendencies, to "corrupt" Ṣaladin's son, Malik Ẓāhir, in whose court Suhrawardi lived.

In light of the above factors, one can view Suhrawardi as a Persian who inherited a rich culture with Zoroastrian elements in it, a philosopher well versed in Peripatetic philosophy, and a mystic who tried to demonstrate that at the heart of all the divinely revealed traditions of wisdom there is one universal truth. Perhaps his desire to demonstrate such a unity had to do with the apparent hostility of different religions to one another, in particular Christianity and Islam. At a time when Christians and Muslims were engaged in a bloody war, Suhrawardi's message of unity was perceived to be a dangerous and even a heretical doctrine.

There are several possible explanations for Suhrawardi's death which can be formulated as follows:

1. Suhrawardi was advocating a form of Persian nationalism[16] which is generally considered to be a reaction to the domination of Arabs over Persia. This view, which is often supported by the presence of Zoroastrian elements in his doctrine, is in my opinion incorrect since it is contrary to the spirit of his philosophy and because Suhrawardi must have understood that the court of Malik Ẓāhir, the center of the Arab world, was not the best place to advocate Persian nationalism.
2. In his article, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination,"[17] H. Ziā'ī argues that Suhrawardi advocated a political doctrine which considered the "king philosopher" to be the rightful ruler. This must have been offensive to both the Caliph in Baghdad and Ṣalāḥ al-Dīn Ayyūbi. As he states:

   > While Suhrawardi's categories of Divine philosophers-sages include a wide range of types, the most general being composed of the type called Brethren of Abstraction *ikhwān al-tajrīd*) which includes the perfect philosopher referred to as God's vicegerent (*khalīfat Allāh*) who may be the actual ruler (*ra'īs*) of an era.[18]

   Such an idea as advocated in the beginning of *Ḥikmat al-ishrāq* must have been rather alarming to the more orthodox elements in Malik Ẓāhir's court.
3. It has been argued by some, including Shahrazuri, that some of Suhrawardi's companions called him "a prophet of God" (Abū'l-Futūḥ Rasūl Allāh).[19] If the above is true, then it may have been the likely cause of Suhrawardi's execution. One can make a case for this by arguing that since Suhrawardi believed that he was the unifier of two branches of wisdom, he must have assumed a role for himself which was above and beyond that of a philosopher and mystic. The argument becomes stronger when Suhrawardi tells us that wisdom as such began by the prophet Hermes and then was divided into two branches. Suhrawardi then implicitly argued that he was at least at the same rank as Hermes.

B. INTELLECTUAL CONTEXT

Suhrawardi lived at a time when the influence and power of the Mu'tazilite's theology had been substantially curtailed by the

Ash'rites. The result of the Mu'tazilite's rationalization was the Ash'arite *Kalām*, which paved the way for a more literary and exoteric interpretation of Islam. While the debate among the advocates of intellectual sciences continued, philosophical and theological schools were also challenged by the more experiential school of the Sufis, whose epistemological methodology questioned the very foundation upon which intellectually oriented schools had established their theories of knowledge. Such Sufi sages as Bāyazid and Ḥallāj, who influenced Suhrawardi, were instrumental in the development of his mystical thought. Their reliance upon purification and asceticism was an alternative to the more philosophically oriented epistemological paradigms.

At this historical juncture, Ghazzālī, as the most prestigious master of *Kalam* and learned man in the religious sciences, attacked the philosophers for their reliance solely upon reason for the attainment of certainty. Ghazzālī's attempt to demonstrate the above as exemplified in the *Tahāfut al-falāsifah*[20] paved the way for Sufism to challenge the more philosophically oriented schools of thought. Sufism, as a result of Ghazzālī's attack on philosophy, came to be viewed in a different light as a school whose intellectual merit had to be recognized and was not limited to outbursts of emotions embodied in lyrics, poetry and the practice of asceticism. Considering the apparent polarization between the Peripatetics and Sufis, the question on the intellectual horizon of the time may have been whether it was possible to bring about a rapprochement between these two opposing schools. Suhrawardi, as we will see, demonstrated that such a synthesis was not only possible but necessary and that a thorough familiarity with the Peripatetic philosophy was the prerequisite for the understanding of the philosophy of illumination. This attempt to create a bridge between the rationalistic tradition in Islamic philosophy and a gnostic view of knowledge dominated philosophical activities in Persia for several centuries.

At the center of these controversies stood Ibn Sīnā with his all-encompassing philosophical system. Ibn Sīnā's philosophy by the time of Suhrawardi had been interpreted in different ways and this brought about a number of schools which were essentially Ibn Sīnian but each one emphasised certain aspects of his ideas.

First, there were those sections of Ibn Sīnā's philosophy which were purely Aristotelian in nature and can be categorized as Peripatetic philosophy. The peripatetic tradition flourished and it was this interpretation of Ibn Sīnā which was mainly opposed to

Sufism. There were also those such as the exponents of *Kalām* who found Ibn Sīnā's logic and metaphysics to be a useful means of analysis and therefore adopted them. Such a trend reached its climax in the works of Fakhr al-Din Rāzī who applied Ibn Sīnian logic and metaphysics to solve various problems in *Kalām*. Finally, there was the mystical aspect of Ibn Sīnā which received less attention than his rationalistic writings. In these types of writings such as *Ḥayy ibn Yaqẓān* and the final chapter of the *Ishārāt*, the Neoplatonic aspect of Ibn Sīnā's philosophy is most apparent. Suhrawardi was well aware of such writings. For example, in his work *al-Ghurbat al-qharbiyyah* (*The Occidental Exile*), he continues Ibn Sīnā's story using some of the same metaphors.

Suhrawardi therefore appeared on the intellectual scene at a time when various interpretations of Ibn Sīnā had resulted in the emergence of different schools which often were antegnostic to one another.

To the existing differences between various interpretations of Ibn Sīnā must be added the influx of foreign ideas and philosophies. This intellectual diversity was the result of the translation of Greek texts and the interaction of the learned masters of such traditions as Neoplatonism, Pythagoreans, Hermeticism and Greek philosophy within the Muslim intellectual circles. Suhrawardi, who saw himself as the reviver of *Sophia Perennis*, also synthesized rationalistic philosophy of the Peripatetics, the practical wisdom of the Sufis and intellectual intuition of the *ishraqis*.

Suhrawardi's ideas permeated the tradition of Islamic philosophy and provided the Shi'ite philosophers with the means to offer a more intellectually justifiable explanation for the more esoteric aspects of Islam, in contrast to the more scriptual or exoteric interpretation of Islam. Suhrawardi, as a thinker who was to reconcile rationalism and mysticism within one single philosophical system, bridged the deep division between two interpretations or approaches to the message of Islam. The type of wisdom that Suhrawardi developed, known as *al-Ḥikmat al-ilāhiyyah*, (transcendental theosophy), encompasses rationalism and yet goes beyond it by basing itself on a direct vision of the truth.

Suhrawardi carried out an ecumenical analysis with Zoroastrian religion, Pythagorianism and Hermeticism on an existential and esoteric level. Perhaps his major achievement is that he pioneered what H. Corbin calls "Spiritual Hermeneutics," which maintains

ecumenical work has to be carried out by those who speak from within a tradition and that their very being has become the manifestation of the truth of the tradition in question.

C. A SURVEY OF SUHRAWARDI'S WORKS

Suhrawardi's writings are diverse and dynamic and he often moves from the exposition of a purely philosophical argument to a profoundly mystical narrative. His works are written in different styles, i.e. Peripatetic, mystical, and *ishraqi*. In the last few decades, although many of Suhrawardi's works were introduced to the public by S.H. Naṣr and H. Corbin,[21] a number of Suhrawardi's works remain unpublished. Among the unpublished works of Suhrawardi we can mention his writings on the natural sciences, mathematics and logic that are included in the two major books *al-Muṭāraḥāt* (*The Book of Conversations*) and *al-Muqāwamāt (The Book of Opposites)* as well as *al-Talwīḥāt (The Book of Intimations)*. Also, the complete Arabic texts of *Alwāḥ 'imādi (The Tablets of 'Imād al-Din)*, *al-Lamaḥāt* (*The Flashes of Light*) and *al-Wāridāt wa'l-Taqdisāt* (*Invocations and Prayers*) are not available.

H. Corbin in his *l'Archange empourprée* has translated large sections of the Persian works of Suhrawardi. Also, Corbin's translation of all but the logic of the *Ḥikmat al-ishrāq*,[22] along with much of Qūṭb al-Dīn Shirāzī and Mullā Ṣadrā's commentary upon the *Ḥikmat al-ishrāq*, provides an excellent source for the students of Suhrawardi. W.M. Thackston[23] in the *Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yaḥyā Suhrawardi* has also translated some of the Persian mystical narratives of Suhrawardi.[24]

Several attempts have been made to offer a classification of Suhrawardi's works. L. Massignon's classification of Suhrawardi's works based on the period when he composed them is as follows:[25]

1 Writings of Suhrawardi in his youth (early works).
2 Peripatetic writings.
3 Writings which represent a synthesis of Ibn Sīnā and Plotinus.

The problem which this classification poses is that Suhrawardi did not live a long life, and most of his works were composed when he was quite young. Also, how do we account for such works as *Alwāḥ 'imādi*, which is one of his early writings and yet contains strong *ishraqi* elements? This work is dedicated to Prince 'Imād who ruled in 581/1181, and considering that Suhrawardi was killed in 587/

1181 he must have written this book at roughly the same time as *The Philosophy of Illumination.*

S.H. Nasr and H. Corbin have by and large agreed to a structural classification of Suhrawardi's works, which is as follows:[26]

1. Suhrawardi wrote four large treatises that were of doctrinal nature: *al-Talwīḥāt (The Book of Intimation), al-Muqāwamāt (The Book of Opposites), al-Muṭārahat (The Book of Conversations)* and finally *Ḥikmat al-ishrāq (The Philosophy of Illumination).* The first three of these works are written in the tradition of the Peripatetics although there are criticisms of certain concepts of the Peripatetics in them.
2. There are shorter works, some of which are also of a doctrinal significance but should be viewed as further explanations of the larger doctrinal treatises. These books are: *Hayākil al-nūr (Luminous Bodies), Alwāh 'Imadī (The Tablets of 'Imād al-Din), Partaw nāmah (Treatise on Illumination), I'tiqād fī'l-ḥukamā (On the Faith of the Theosophers), al-Lamaḥāt (The Flashes of Light), Yazdān shinākht (Knowledge of the Divine), and Bustān al-qulūb (The Garden of the Heart).* Some of these works are in Arabic and some in Persian. His works in Persian are among the finest literary writings in the Persian language. Suhrawardi himself may have translated some of these treatises from Arabic into Persian.[27]
3. Suhrawardi wrote a number of treatises of a esoteric nature in Persian. These initiatory narratives contain highly symbolic language and incorporate Zoroastrian and Hermetic symbols as well as Islamic ones. These treatises include:
   'Aql-i surkh (Red Intellect), Āwāz-i par-i Jibrā'īl (The Chant of Gabriel's Wing), Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah (Story of the Occidental Exile), Lughat-i mūrān (Language of the Termites), Risālah fī ḥālat al-ṭufūliyyah (Treatise on the State of Childhood), Rūzī bā jamā'at-i sufiyān (A Day Among the Sufis), Ṣafīr-i simūrg (The Sound of the Griffin), Risālah fī'l-mi'rāj (Treatise on the Nocturnal Ascent), Partaw-nāmah (Treatise on Illumination). These treatises are intended to demonstrate the journey of the soul toward unity with God and the inherent yearning of man toward gnosis (*ma'rifah*).
4. There are also a number of treatises of a philosophic and initiatic nature. These include his translation of *Risalat al-tayr (Treatise of the Birds)* of Ibn Sīnā and the commentary in Persian upon Ibn Sīnā's *Ishārāt wa'l-tanbihāt.* There are also his treatise *Risālah fī ḥaqiqat al-'ishq* (*Treatise on the Reality of Love*), which is

based on Ibn Sīnā's *Risālah fī'l-'ishq (Treatise on Love)*, and his commentaries on verses of the Quran and the *Ḥadīth* . . .

Also, it is said that Suhrawardi may have written a commentary upon the *Fuṣūṣ* of Fārābī, which has been lost.[28]

5. Finally, there is the category of his liturgical writings, namely prayers, invocations and litanies. Shahrazuri[29] calls them *al-Wāridāt wa'l-taqdisāt* (*Invocations and Prayers*).[30]

These important writings of Suhrawardi, despite the extracts which appear in translation of H. Corbin's *l'Archang empourprée,* have received the least amount of attention.

In what follows, I have offered a brief discussion of Suhrawardi's works. Emphasis has been placed on Suhrawardi's mystical narratives, their significance and place in the school of *ishraq,* since this volume undertakes a disccusion of Suhrawardi's Sufi and mystical views and not his Peripatetic writings.

1. *AL-TALWĪḤĀT (INTIMATIONS)*

Suhrawardi wrote this book in the tradition of the Peripatetics as a first step in establishing the cornerstone of his philosophy of illumination. As he states:

> . . . and I, before writing this book (*Ḥikmat al-ishrāq*) and while doing this, when obstacles prevented me from proceeding with this, wrote books for you in the tradition of Peripatetics, and their philosophical principles have been summarized in those books. Among them there is a short work known as *al-Talwīḥāt al-lawḥiyyah al-'arshiyyah,* which consists of many principles, and, despite its small volume, all the philosophical principles of the Peripatetics have been summarized, and in the order of ranks it comes after the book *al-Lamaḥāt.*[31]

In this work, Suhrawardi reinterprets the categories of Aristotelian logic by reducing them from ten to four and introduces motion as a new category while arguing that it was not Aristotle who discovered them but a Pythagorean named Akhutas (Archytas).[32] Arguing that quantity can be reduced to quality, (i.e. a short line is "weaker" than a long one), Suhrawardi reduces quantitative differences into qualitative ones.[33]

Among other topics of discussion in the *al-Talwīḥāt* are universals and particulars, the real and the conceptual, and "being" (*wujūd*) and "essence" (*māhiyyah*). Instead of supporting the principality of existence as Ibn Sīnā did, Suhrawardi supports the principality of "essence".[34] Also, the existence of necessary beings and Ibn Sīnā's proofs for the existence of the Necessary Being (*wājib al-wujūd*)[35] as well as offering an *ishraqi* reading of Aristotle are among the topics discussed.

In the *al-Talwīḥāt*, Suhrawardi offers an account of his vision of whom he perceived to be the first teacher, Aristotle, and his conversations with him.[36] This encounter of Suhrawardi, which took place in a state between dreaming and being awake, had great influence on the development of his theory of the history of philosophy and the distinction that he makes between *ḥikmat* and philosophy in its discursive form.

The Aristotle to whom Suhrawardi alludes to is the Aristotle of the *Theologia*, who is actually Plotinus. Suhrawardi asked Aristotle if the Peripatetics like Fārābi and Ibn Sīnā were the true philosophers. Aristotle replied:

> Not a degree in a thousand. Rather, the Sufis Basṭāmī and Tustari are the real philosophers.[37]

Suhrawardi then discusses how *ḥikmat* and the "Science of Light" (*'ilm al-ishrāq*) originated with Hermes and passed on to such figures in the West as Pythagoras, Empedocles, Plato, Agathadaimons, Asclepius and so on until it reached him.[38] In the East this science was transmitted through two main channels, namely the ancient Persian priest kings such as Kayumarth, Faridūn, Kay Khūsraw, and such Sufis as Abū Yazīd al-Basṭāmī, Abū Ḥassan al-Kharraqānī and finally Manṣūr al-Ḥallāj, who deeply influenced Suhrawardi.[39]

> A person who needs it may find it necessary to know prior to *The Philosophy of Illumination* in the *Intimations* where I have stated the points on which I differ from the Master of discursive philosophy, Aristotle.[40]

2. *AL-MUQĀWAMĀT (OPPOSITES)*

Al-Muqāwamāt, which is written in the tradition of the Peripatetics and in the style of the *al-Talwiḥāt*, provides a much more specific

explanation of *ishraqi* ideas. In the introduction to the *al-Muqāwamāt* Suhrawardi states:

> This is the summary of a book known as *al-Talwīḥāt* and in this, necessary corrections have been made in regard to what the ancients have said. The exposition of these materials, due to the necessity to be brief, was not done in this book and we have decided on the minimum amount of discourse . . . and for this reason we have called it *al-Muqāwamāt*, and on God I rely and seek help.[41]

al-Muqāwamāt should be regarded as an addendum to the *al-Talwīḥāt* although it is less expository in nature and more argumentative. Suhrawardi alludes to the fact that *al-Muqāwamāt* is a guide to a better understanding of *al-Talwīḥāt*,[42] and the Peripatetic doctrines are analyzed more fully therein.

3. *AL-MASHĀRI' WA'L-MUṬĀRAḤĀT (THE PATHS AND THE CONVERSATIONS)*

This is one of the more important works of Suhrawardi and his lengthiest work, which contains a mixture of discursive and illuminationist arguments. In the introductory section, he recommends this book to all those who have not attained mastery of the discursive sciences and therefore have their path towards understanding of the higher wisdom of illumination obstructed.

The introduction to this book is of great importance since it explains the purpose and the place of this work among other works of Suhrawardi and also alludes to the existence of a circle of spiritual companions to Suhrawardi. As he states:

> This book consists of three sciences that I have written in accordance with the request of you brothers and I have placed in them arguments and criteria. These arguments and criteria cannot be found in other texts and are truly beneficial and useful. They are the result of the inferences and experiences of my own intellect. However, in these criteria I did not deviate from the sources of the Peripatetics, and if I had put fine points and litanies in them, they are from the honorable principles of *ishraqi* wisdom which undoubtedly is superior to what the Peripatetics have brought. Anyone who would strive and be unbiased, after meditating upon the

works of the Peripatetics, will arrive at the same conclusion that others have reached. Anyone who has not attained the mastery of discursive sciences, his path to the understanding of *ishraqi* wisdom is blocked and it is necessary that this book be studied before *The Philosophy of Illumination* and after a short work called *Intimations*. It should be known that I, in this book, have not compiled (the issues) chronologically, but the intention in this work is argumentation although we may end up with (the discussion of miscellaneous) sciences. When the person who desires discursive philosophy has properly understood this section and established his knowledge in this regard, then it is permissible for him to set foot in ascetic practices and enter *ishraq* so he can see certain principles of illumination. The three forms of illuminationist wisdom are as follows: [illegible] and knowledge of them comes only after illumination. The beginning of illumination is detachment from the world; the middle way is the observation of divine light; and the end is limitless. I have called this book *The Path and the Conversations*.[43]

From the above, it is apparent that this work of Suhrawardi is not only written in the tradition of the Peripatetics, but that it also contains some of his mystical experiences.

In section seven of this work,[44] he leaves the discursive method to elaborate on such topics as life after death, necessary beings, etc. The metaphysical and epistemological issues which he deals with are elaborated on to a great extent in his *Magnum Opus*, the *Ḥikmat al-ishraq*. On the significance of the *al-Muqāwamāt* he states:

> I recommend to you my brothers to detach yourselves from everything and meditate upon God continuously, and the key to this idea is in *The Philosophy of Illumination*. These issues which we have mentioned have not been discussed elsewhere and to set foot on this path we have prescribed a plan without revealing the secret.[45]

al-Mashāri' wa'l-muṭāraḥāt is one of the few places where Suhrawardi treats the subject of the language of illumination, and is crucial for the understanding of *The Philosophy of Illumination* and "the language of illumination" (*lisān al-ishrāq*).[46] In light of such analysis which is carried out within the context of light and darkness, Suhrawardi goes so far as to evaluate his mystical experiences.

4. *ḤIKMAT AL-ISHRAQ (THE PHILOSOPHY OF ILLUMINATION)*

This is the fourth doctrinal work and the *Magnum opus* of Suhrawardi. It brings together different elements of *ishraqi* tradition and was composed in the period of a few months in 582/1182. Suhrawardi maintains that the content of this book was revealed to him by the divine spirit. "These truths and secrets were revealed to me at once by the spirit on a Strange day . . . in only a few days."[47]

The philosophical and theosophical doctrines that are discussed in this book laid the foundation for future developments in the field of "philosophical gnosis," not to mention their profound influence upon the formulation of the esoteric aspect of Shi'ism.[48]

Despite numerous commentaries on the *The Philosophy of Illumination*, such as those of Quṭb al-Din Shirāzi and Aḥmad Ibn al-Harawi,[49] Suhrawardi's own introduction to his work is perhaps the most elucidating one. There he states:

> And this book of ours belongs to those who seek knowledge of both an initiatic and discursive nature. Those who only seek discursive reasoning and are neither divine nor desire to be, have no place in this book. We shall not discuss this book or its secrets except with those who are theosophists or seek divine knowledge.[50]

The Philosophy of Illumination can roughly be divided into two parts, the first being a discussion of Peripatetic philosophy, logic and other related issues which have been regarded by many as less significant than the second part. The second part consists of his *ishraqi* writings which are written in a peculiar language and are unique in the history of Islamic philosophy. In this work Suhrawardi provides a philosophical exposition of the journey of the soul beginning with purification and ending with illumination. This part of the book which is nevertheless discursive, disscusses many of the traditional problems of philosophy in a language other than that employed by peripatetics.

Suhrawardi begins the second part of *The Philosophy of Illumination* with a description of the axiomatic nature of light and the classification of different beings in terms of their transparency and the division of light into many different types, i.e. necessary and contingent. Suhrawardi also tells us in this section about the source of wisdom as that light which has illuminated various tradi-

tions of wisdom and which ancient Persians called Bahman. Having discussed the longtitudinal and latitudinal angelic orders, Suhrawardi then offers an *ishraqi* analysis of vision and sight, the role of light and their relationship to illumination.

In *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi is not consistent in that he often goes from subject to subject treating the same topic in many places. For instance, different types of lights and their relationships to one another often are elaborated upon in numerous places throughout the book. Using an illuminationist scheme, Suhrawardi discusses cosmology, in particular, movements of the heavenly bodies and their relationship to light, sense perception and the faculties that make up the human psyche.

Among the most important issues disscussed in this section are the *ishraqi* epistemology known as knowledge by presence, inner purification and asceticism. Suhrawardi, who dismisses this in numerous places, offers an analysis of how it is that the self comes to know of itself and how we can account for the direct and unmediated nature of this knowledge. Towards the end of this book, Suhrawardi reminds us that becoming recipient of this knowledge requires practicing asceticism.

We shall now turn to a summary treatment of his works in Persian that are not only crucial to the understanding of Suhrawardi's mysticism but also are amongst the finest examples of Persian Sufi literature.

5. *PARTAW NĀMAH (TREATISE ON ILLUMINATION)*

This work encompasses a complete survey of major philosophical issues beginning with such subjects as time, space, and motion and offers an argument which is strikingly similar to Descartes "*Cogito*" or Ibn Sinā's "suspended man."[51]

Suhrawardi's philosophical views in *Partaw nāmah* are generally analogous to those of Ibn Sinā. Having argued for the existence of the Necessary Being and the hierarchical structure of existence and the relationship between ontology and the moral worth of beings, Suhrawardi goes on to discuss the problem of evil, free will and determinism within an *ishraqi* context.

> Since the Necessary Being is Pure Goodness and its nature is the most complete and most intelligent of all beings, therefore, from Him emanates only pure benevolence. If there occurs evil its good exceeds its evil.[52]

Suhrawardi argues for the immortality of the soul, pleasure and pain, and their relationship with the state of the soul after it departs the body. Finally, *Partaw-nāmah* deals with prophets and prophecy, miracles and events of an unusual nature. This section is written in the style of his *ishraqi* writings and is different from the other chapters in that he makes extensive use of Zoroastrian symbolism.

6. *HAYĀKIL AL-NŪR (LUMINOUS BODIES)*[53]

This is one of his most important and well known treatises in Persian. Some of Suhrawardi's commentators have suggested that extensive use of the word *haykal* is an indication that Suhrawardi may have been influenced by Ismā'ilis.[54]

In the first section of *Hayākil al-nūr*,[55] he offers a definition of what an object is. In the second chapter he discusses the mind–body problem, their interaction and the nature of "I", which is distinct from the body. He also pays attention to the problem of "personal identity" and argues as to what it is that constitutes the identity of a person. In the third chapter he discusses different concepts of Being such as necessary and contingent. It is in the fourth chapter, however, that Suhrawardi's philosophical views are discussed with a much greater depth and length.

He then goes on to discuss the problem of eternity (*qidam*) and the creation (*ḥudūth*) of the world in time and God's relation to it. Also, he investigates the relationship between the movement of the celestial bodies, the qualities he attributes to them, and the process of illumination. In the later part of *Hayākil al-nūr*, he investigates such issues as the immortality of the soul and its unification with the angelic world after it departs the human body.

7. *ALWĀḤ 'IMĀDĪ (TABLET OF 'IMĀD AL-DIN)*

In the introduction to this work Suhrawardi indicates that this book has been written in the style of the *ishraqis*.[56] He begins, however, by a discussion on semantics and then moves on to consider such issues as the soul, its powers and its relationship with the light of lights. The first part of the book discusses a number of philosophical issues such as the Necessary Being and its attributes, the problem of createdness and eternity of the world and motion. In so doing, he makes extensive references to *Quranic* verses and

Ḥadith. In the later part of the book Suhrawardi is engaged in an exegesis of the ancient Persian mythology and makes interpretations that are essential in the formulation of his theosophical epistemology. This is especially apparent towards the end of this work where the fate of the human soul is discussed in such a way that the similarity of Islamic eschatology and Zoroastrianism is demonstrated. Suhrawardi here argues that purification through asceticism is the necessary condition for illumination. As he states: "Once the soul is purified, it will be illuminated by divine light."[57]

Suhrawardi then tells us that asceticism and purification are like fire which, once applied to iron, illuminates the iron. The iron, in this case, being the soul or the "I", can become illuminated not only because of the dominant character of the light of lights but also because of the inner yearning of the human soul for perfection. The light that functions as the illuminator of the body and the soul for Suhrawardi is the incorporeal light which he calls *Kharrah.* It is the presence of this light in the human soul that enables man to have the inner yearning which is necessary for the pursuit of the spiritual path. Suhrawardi describes the human soul as a tree whose fruit is certainty, or a niche that, through divine fire, becomes illuminated.[58] In his writings Suhrawardi sees the encounter of Moses and the burning bush in this context and uses the story to substantiate his *ishraqi* claim that it is only the divine fire that can illuminate the human soul. Suhrawardi tells us that the reason for writing this book is to expose the "origin" and destination of man. He describes the origin as:

> The principles which are necessarily the case with regard to the knowledge of the origin of man's nature, are of eschatalogical nature. This is in accordance with the creed of the theosophists and the principles (laid down by) the learned men of theosophy.[59]

At the end Suhrawardi offers an esoteric reading of a story by Firdawsī, the Persian poet whose monumental work, *The Book of Kings*, is an encyclopedia of Persian mythology. A complete discussion of Suhrawardi's reading of such figures as Farīdūn, Ẓaḥḥāk and Kay Khusrūw is such that he sees them as the manifestations of divine light. On the significance of this work, S.H. Naṣr states:

> *Alwāḥ 'imādi* is one of the most brilliant works of Suhrawardi in which the tales of ancient Persia and the wisdom of gnosis

> of antiquity in the context of the esoteric meaning of the Quran have been synthesized. Suhrawardi has made an interpretation of the destiny of the soul which Islamic theosophy and gnosis are in agreement with.[60]

8. *RISALĀT AL-ṬAYR (TREATISE OF THE BIRDS)*

This work was originally written by Ibn Sīnā and was translated and restated by Suhrawardi into Persian.[61] It discloses a number of esoteric doctrines through the language of the birds which Suhrawardi, 'Aṭṭār and Aḥmad Ghazzālī had also used before him. The story is about the fate of a group of birds, who, having fallen into the trap of hunters, describe how their attempt to free themselves is faced with a number of setbacks and how the birds overcome such obstacles. This work depicts the spiritual journey of man from his original abode into the world of form and how the attachments of the material world can obstruct one's desire to reunite with his spiritual origin.

In this work, Suhrawardi alludes to how human faculties that are directed to the sensible world obstruct the soul from its spiritual journey and the attainment of illumination. Suhrawardi describes the dangers of the mystical path as follows:

> Oh, brothers in truth, shed your skin as a snake does and walk as an ant walks so the sound of your footsteps cannot be heard. Be as a scorpion whose weapon is on his back since Satan comes from behind. Drink poison so you may be born. Fly continuously and do not choose a nest, for all birds are taken from their nests, and if you have no wings crawl on the ground. . . . Be like an ostrich who eats warm sand and vultures who eat hard bones. Like a salamander, be in the middle of fire so no harm can come upon you tomorrow. Be like a moth who remains hidden by day so he may remain safe from the enemy.[62]

Suhrawardi uses the above symbols to offer a set of practical instructions for those who are on the Sufi path. For example, the shedding of one's skin refers to the abandoning of one's ego, and walking like an ant alludes to the way one ought to walk on the path of truth so that no one will know it. Drinking poison symbolically indicates the endurance of the pains and frustrations which one is to experience on the spiritual path. By using the

prophetic hadith "love death so you may live,"[63] Suhrawardi refers to the spiritual death. The Sufi concept of annihilation is the death and rebirth that Suhrawardi himself describes in a poem:

> If thou die before death.
> Thou hast placed thyself in eternal bliss.
> Thou who didst not set foot on this path.
> Shame be upon thee that broughtest suffering upon thyself.[64]

Suhrawardi illustrates various hardships of the path by alluding to them as the eating of hot sand by the ostrich or the eating of sharp bones by the vultures. Enduring such pain is necessary if one is to progress and achieve any station on the spiritual path. Suhrawardi's use of a salamander has different levels of interpretation. The Salamander is the symbol of gold in alchemy and gold is the symbol of Divine Intellect. He could be referring not only to Abraham who was thrown into fire, but also to the fire within man. The popular myth maintains that if a salamander goes through fire, and does not burn, it becomes resistant to everything. Therefore, those who are consumed by divine love, which burns like fire, have cast their impurities into the fire. They have swallowed this fire and become purified.

Finally, Suhrawardi tells us that we ought to be like a moth that flies at night and remains hidden by day. Night represents the esoteric, the hidden aspect, and day the exoteric. In this way Suhrawardi uses the symbols of traditional Sufi literature with night symbolizing the esoteric and the spiritual milieu, providing the sacred space which allows man to fly.

In the *Risālat al-ṭayr*[65] Suhrawardi describes the spiritual journey of man by recounting the tale of a number of birds who were "flying freely" but fell in the trap of the hunters. "Flying freely" here symbolizes the condition in which man lived in the eternal state prior to creation, and falling into the trap denotes coming into the domain of material existence. This change signifies the transition from the formless to the world of forms. Having become prisoners of the material world, often identified in Persian literature as the "prison of the body," those who are conscious of this imprisonment can begin their journey towards their origin.

The bird who finds himself a prisoner symbolizes the worldly man. However, because of the forgetfulness of human nature he becomes used to the attachments of the material world. This

adaptation and the acceptance of the condition is the greatest danger in one's spiritual journey, according to Suhrawardi. In the language of the birds, Suhrawardi states:

> We focused our attention on how we could free ourselves. We were in that condition for a while until our first principle was forgotten (freedom) and settled with these chains, giving in to the tightness of the cage.[66]

Suhrawardi's description of the spiritual journey in the "Treatise of the Birds" continues with the flight of the birds when they free themselves from some of the bondages. To translate this into Sufi language, it can be said that men who have fallen into the world of forms can partly free themselves through their willpower; however, to remove all the chains of attachments they would need the guidance of a master. While the potentiality for man to become illuminated exists, the process will not take place without the inner yearning and the will to make the journey. This point becomes clear when the main character of the story begs the other birds to show him how they freed themselves.

Having pursued the path of asceticism and endured hardships, the birds arrive at different states and stations of the path where they think it is time to rest. Suhrawardi warns us against the desire to rest in one place, although the beauties of the path which he describes as the "attractions that remove the mind (*'Aql*) from the body" are extremely tempting.[67] Finally, their desire to stay is overcome by divine grace, exemplified as a voice calling upon them to continue. Suhrawardi then describes their encounter with God, whose presence he describes as a blinding light. The light of lights tells the birds that he who has placed the chains must remove them as well and God sends a messenger to oversee the removal of these chains.

The following principles can be inferred from the *Risālat al-ṭayr*.[68]

1. The earthly human state is a prison for the human soul.
2. There is a necessity for the soul to journey towards the Light of Lights.
3. The grace that is attained through such an experience helps the *Sālik* to remove the final attachments to this world.
4. The experience of the light of lights can be achieved if one is able to free himself from the prison of the material world.

It is important to treat Suhrawardi's narratives and their peculiar literary style as part and parcel of the *ishraqi* doctrine. Whereas in *The Philosophy of Illumination* he offers the doctrinal analysis of *ishraqi* thought, in his Persian writings he is disclosing the practical aspect of his *ishraqi* doctrine, without which his theosophical system would not be complete. Suhrawardi's epistemological system ultimately relies on the type of wisdom that is attained through practicing the *ishraqi* doctrine and that is precisely what he is trying to demonstrate in his mystical narratives. In fact, his instructions for the attainment of truth in some of his other works are even more direct and specific.

9. *ĀWĀZ-I PAR-I JIBRĀIL (THE CHANT OF GABRIEL'S WING)*

This highly esoteric work is about a seeker of truth who goes to a *khanāqah* (Sufi house) which has two doors, one facing the city and the other one the desert. Having gone to the desert, he meets ten spiritual masters and questions them with regard to the mystery of creation, the stations of the path, and the dangers therein.

The conversation which follows reveals the essential elements of the *ishraqi* doctrine and the initiation rite which is necessary if one is to understand the esoteric knowledge of the Quran. . . In the *Āwāz-i par-i Jibra'il*, which has come to be known as a classical work of Persian literature,[69] Suhrawardi discusses the essential elements of his theosophical epistemology. There he states: "Most things that your sense perception observes are all from the chant of Gabriel's wings."[70]

In this most esoterically oriented treatise, he makes full use of the traditional symbolism of gnosisticism and a number of other symbols which are uniquely employed by him and cannot be found in the classical Persian Sufi literature. The thrust of the work is stated in the beginning:

> . . . Abū 'Alī Farmadī, peace be upon him, was asked, "How is it that those who are clothed in black call certain sounds the sound of Gabriel's wing?" He replied, "Know that most things that your faculties observe are from the sound of Gabriel's wing."[71]

One can say that Suhrawardi's theory of knowledge is discussed in this mystical tale. In metaphorical language Suhrawardi provides us with a map for developing a faculty within us that is capable of

gaining knowledge directly and without mediation. Relying on the traditional symbolism of Sufi poetry and prose, Suhrawardi elaborates on the contention that exists between empiricism, rationalism and the gnostic mode of cognition.

10. *'AQL-I SURKH (THE RED INTELLECT)*

In *The Red Intellect*,[72] the story begins with the question of whether birds understand each other's language. The eagle, who initially says yes, is later captured by hunters and her eyes are closed, only to be opened gradually. The eagle meets a red-faced man who claims to be the first man who was created. He is old since he represents the perfect man who existed in the state of perfection before the creation,[73] the archetype of man, and he is young since ontologically he is far removed from God who is the eternal and therefore the oldest being.

Suhrawardi then uses the Zoroastrian symbolism of the Qāf mountain, the story of Zāl, Rustam and other epic heroes as exemplified in the *Shāh-nāmah*.[74] Qāf is the name of the mountain on whose peak Griffin (*Simūrgh*), the symbol of divine essence, resides. Zāl, who was born with white hair representing wisdom and purity, was left at the bottom of Qāf mountain. Simūrgh took Zāl to his nest and raised him until he grew up and married Tahminah from whom Rustam was born. Rustam, the hero of *Shāh-nāmah*, who often is perceived as the soul of epic Persia, is a man who has ultimately overcome his own ego. Whereas Firdawsi, the author of *Shāh-nāmah* emphasizes the epic and historical aspects of the Persian mythology, Suhrawardi focuses on its mystical and esoteric connotations.

In this work Suhrawardi's theory of knowledge is expressed in a symbolic language similar to that of *Āwāz-i par-i Jibrā'il*. Using a new set of symbols, Suhrawardi brings forth some of the classical issues of Islamic philosophy and mysticism, such as the distinction between the rational faculty, which he calls the "particular intellect", (*'aql-i juz'i*) and the Intellect which he calls "universal intellect," (*'aql-i kullī*). In doing so he relies heavily on Zoroastrian symbolism and sources from ancient Persia. It is precisely the interaction between the minor and major intellects that is the basis upon which one can gain knowledge. Like other works of a theosophical nature, Suhrawardi hides his theory of knowledge behind

a maze of myth and symbols which can only be disclosed if one is familiar with the traditional Sufi symbolism.

11. *RŪZĪ BĀ JAMĀ'AT-I ṢUFIYAN (A DAY AMONG THE SUFIS)*

The story begins in a *khanaqāh*, where several disciples speak of the spiritual status of their masters and their views regarding the creation.[75] Suhrawardi, who speaks as a master, objects to such questions which merely seek to explain the nature of the universe and the structure of the heavens. Suhrawardi considers them to be shallow and maintains that there are those who see the appearance and those who understand the science of the heavens. Finally, there are those who attain the mastery of the celestial world, the true men of knowledge. Suhrawardi then goes on to give specific instructions which are essential in actualizing the power of the faculty which enables men to gain cognition without mediation. As he states:

> All that is dear to you, property, furniture and worldly pleasures and such things . . . (throw them away) . . . if this prescription is followed, then the vision will be illuminated.[76]

Amidst a mixture of myth, symbolism and traditional Islamic metaphysics, Suhrawardi continues to put emphasis on the relationship between pursuing the attainment of esoteric knowledge and the practicing of asceticism. Practicing asceticism will open the inner eye, which for Suhrawardi is the mode of cognition that is essential if one is to gain knowledge of the esoteric dimension of Islam. According to Suhrawardi, true knowledge is possible when empiricism and rationalism end. As he states:

> Once the inner eye opens, the exterior eye ought to be closed. Lips must be sealed and the five external senses should be silenced. Interior senses should begin to function so the person, if he attains anything, does so with the inner being (*Bātin*), and if he sees, he sees with the inner eye, and if he hears, he hears with the inner ear. . . . Therefore, when asked what one would see, (the answer of the inner self is that) it sees what it sees and what it ought to see.[77]

Therefore, closure of the five external senses for Suhrawardi is a necessary condition for the opening of the internal senses which are essential for the attainment of the truth. This work alludes to

different states and stations of the spiritual path and how the spiritual elite can achieve purity of heart and clarity of vision. In this work, Suhrawardi describes his conversations with a group of Sufis and what their Masters have told them regarding the attainment of truth and how Suhrawardi's vision compares with theirs.

This brief work contains some important references to allegorical and metaphorical concepts and how different stages of the spiritual path can be described through them. In this highly symbolic work, the relationship between one's purity of heart and the degree to which one can gain knowledge, as well as the relationship between asceticism and epistemology, is discussed by using Sufi symbolism.

12. *RISĀLAH FI ḤĀLAT AL-ṬŪFULIYAH (ON THE STATE OF CHILDHOOD)*[78]

In this work, Suhrawardi describes having met a master who reveals the divine secret to him and he in turn discloses it to men of exoteric nature.

The master punishes him for "casting pearl before the swine."[79] Suhrawardi also alludes to the difficulty of communicating the esoteric message to those who stand outside of the tradition. Since *Sophia Perennis* is attained through other means than sense perception, it is difficult to communicate this mode of knowledge to those who may not be ready to receive it.

The Sālik, then, having repented, finds the master who tells him a number of secrets such as the ethics of the spiritual path and the rituals that are involved in the Sufi path such as *Samā'* (Sufi music and dancing). The exposition of many fine mystical points reveals Suhrawardi's thorough familiarity with the intricacies of the Sufi path. Suhrawardi expresses this in a symbolic conversation between a bat and a salamander whose passage through fire is supposed to have protected him against all harms. The bat is describing the pleasure of drinking cold water in the middle of winter, while the salamander is suffering from cold. Each one could provide a different interpretation of "cold water" in accordance to their experience.

So far, Suhrawardi has drawn an outline of the esoteric instructions needed for a seeker to pursue the path of spirituality, which begins by an inner yearning and continues with ascetic practices under the guidance of a master. This book intends to illustrate the spiritual path and the journey of the seeker *(sālik)* from its begin-

ning, which Suhrawardi symbolically identifies as childhood. The significance of having a spiritual master to avoid the dangers on the path, as well as different stages of inner development, are among some of the issues that Suhrawardi elaborates upon. The core of the spiritual teachings of this book is a practical guide for pursuing the spiritual path.

13. *RISĀLAÏ FĪ ḤAQIQAT AL-'ISHQ (TREATISE ON THE REALITY OF LOVE)*

This work of Suhrawardi not only represents one of the most sublime examples of Persian literature, but it also contains some of his most profound philosophical views. He begins by quoting a verse from the Quran and then goes on to talk about knowledge and its relationship with the Intellect.

> Know that the first thing God, praise be upon him, created was a luminous pearl called Intellect (*'aql*). God first created Intellect and gave it three features: knowledge of God, knowledge of self and knowledge of that which was not and then was.[80]

This treatise reaches its climax when Suhrawardi offers a spiritual map of the universe in the sixth chapter. It has been argued that this work was written on the basis of Ibn Sīnā's *Risālat al-'ishq*.[81] However, it has to be noted that this work is different both in form and content from that work. Since the rest of Suhrawardi's works in Persian contain the same elements as the other works which we have considered, I will not expound upon them, although in our study of Suhrawardi's epistemology frequent references will be made to them. Such works include *Būstān al-qulūb* or *Rawḍat al-qulūb (Garden of the Heart)*[82] which is a more philosophically oriented work in which Suhrawardi addresses such issues as metaphysics, space, time and motion.

This work, along with *Yazdān shinākht (Knowing the Divine)* are both written in the style of the Peripatetics and not only contains a discussion of the classical problems of philosophy, but also occasional discussions regarding the theosophist's mode of knowing. Finally, in his book *Language of the Termites*[83] Suhrawardi describes the nature of the knowledge needed to come to know God. Self and the creation are among topics which "they [Peripatetics] all disagree upon as long as the veil is not removed and knowledge by presence is not attained."[84] Once this knowledge is attained, the

"crystal ball" (*jām-i Jam*) is at your disposal and "whatever you want can be studied and you become conscious of the universe and the unseen world."[85]

14. *AL-WARIDĀT WA'L-TAQDISĀT (PRAYERS AND SUPPLICATIONS)*

These writings, due to their devotional nature, are distinct from other writings of Suhrawardi both in terms of form and content. Despite their significance for the formulation of Suhrawardi's angelology, they have not received the attention they deserve. In these writings Suhrawardi describes the relationship of the planets and their characteristics with that of the inner forces of man. His praise of the great "Luminous Being" (*al-Nayyir al-a'ẓam*), whose power and glory demand submission, addressing the heavenly sun *Hūrakhsh*, as well as the relationship between the Zoroastrian angels and spiritual entities, are among the issues that Suhrawardi discusses in these works. It is important for the reader of Suhrawardi not to view his writings as isolated and separated books, but rather as an interrelated and elaborate set of ideas in which every part can only be properly understood in regard to the whole while the whole derives its validity from its parts.

15. CONCLUSION

An extensive discussion of Suhrawardi's books requires a separate work. I will, however, consider some of these works at length in the forthcoming chapters.

In the foregoing discussion, a summary of Suhrawardi's doctrinal and the esoteric works has been presented. Suhrawardi wrote the majority of his works in a period of a few years and therefore the distinction of "early" and "later" works cannot be made. His thoughts, all of which form a paradigm, are not systematic if viewed individually. However, if they are viewed in their totality, they form a consistent and coherent philosophical system within which various truth claims become valid and meaningful. A close study of Suhrawardi's writings in Persian, with emphasis upon their epistemological aspect, reveals the existence of a theory of knowledge generally known as "Knowledge by Presence" (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*). The intertwined and elaborate web of myth and symbolism in Suhrawardi's philosophy intends to articulate his theory of knowledge, an important and fundamental

subject in the *ishraqi* school of thought. Suhrawardi, who claims to have first discovered the truth and then embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom, represents a thinker who made an attempt to bring about a rapprochement between rational discourse and inner purification. Therefore, a comprehensive interpretation of Suhrawardi's school of *ishraq* should include the two distinct dimensions of his philosophical paradigm, the practical and the philosophical.

Notes

1 For more information concerning Suhrawardi's life and biography see Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *'Uyūn al-anba' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Muller, (Koningsberg Press, 1884); Ibn Khallikan, *Wafayāt al-a'yān*, ed. I. 'Abbās, (Beirut: 1965); and Shams al-Dīn Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fī tārīkh al-ḥukamā wa'l-falasifah*, ed. Khūrshid Aḥmad, vol. 2 (Haydarabad: 1976).

2 Hereafter I shall refer to this work as *Nuzhat al-arwāḥ*. Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fī tārīkh al-ḥukamā' wa'l-falāsifah*, ed. S. Khūrshid (Aḥmad, 1976), 119–143.

3 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical 3*, with an introduction by S.H. Nasr (Tehran: Institute d'Etudes et des Recherches culturelles, 1993, 12.

4 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University, 1964), 60.

5 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 122.

6 Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'* vol.19, no 20, Cīro 626.

7 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 125.

8 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical* 2, with an intoduction by Henry Corbin (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1945), 259.

9 The political reason might be the nature of his thoughts and openness to other traditions or perhaps because he may have claimed to be a prophet. See Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

10 Ibn Taqhribirdī and Abū'l-Maḥāsin Yusūf, *al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qahirah*, vol. 6 (Cairo, al-Mu'assasah al-Misr-iyah Press, 1963), 114.

11 Ibid., 115.

12 Ibid., 30.

13 Ibid., 114.

14 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

15 S.H. Nasr, "Suhrawardi: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr,' trans. W.Chittick, *Journal of Regional Cultural Institute* 2, no. 4 (1969): 212.

16 Persian nationalism (*shu'ūbiyyah*) was a movement in the 3rd century A. H. During this period a movement by Persian intellectuals began as a protest against Arab domination. For more information see the conclusion of this work.

17 H. Ziā'i, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination", in *Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) 304–344.

18 Ibid., 10.

19 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

20 Ghazzālī mentions twenty reasons for the fallacy of the philosopher's opinion. al-Ghazzālī, *Tahāfut al-falāsifah*, trans. S.A. Kamāli (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 11.

21 For more information see H. Corbin, *L'Archange empourprée* (Paris: Fayand, 1976).

22 For more information on this translation of Corbin see: Shihāboddin Yaḥyā Suhrawardi, *Le Livre de la sagesse orientale*, traduction et notes par by H. Corbin, (Paris: Verdier, 1986).

23 Thackston has also translated part of the 17th century Persian translation of the *Nuzhat al-arwāḥ* by 'Ali Tabrizi into English. See: Thackston, *Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: the Octagon Press, 1982), 1–4.
24 Thackston's translation of Suhrawardi is generally criticized by the scholars of Suhrawardi. It is based on the text which is edited by Spies and this is a not a good edition of Suhrawardi. Also, the literary style of Thankston does not do justice to the beautiful mystical narratives of Suhrawardi in Persian.
25 For more information on L. Massignon's classification see *Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris: 1929), 113.
26 For S.H. Naṣr's classification see *Three Muslim Sages*, 58. For H. Corbin's classification see the Prolgmena, *Opera* 1, 16ff.
27 S.H. Nasr argues that on the basis of the unity of style between the *Būstān al-qulūb* and his other works it can be concluded that this work does belong to Suhrawardi himself. For more discussion on this see M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 375; and the introduction to Surawardi, *Opera* 3, 40.
28 Nasr, *Three Muslim Sages*, 150 no. 16.
29 Ibid., 58.
30 The invocations and prayers have been published in M. Mo'in, *Majala-yi āmūzish wa parwarish*, (Tehran: Ministry of Education Press, 1924), p.5ff. These writings represent Suhrawardi's angelology, relationship to the spiritual entities of the planets and their correspondence with the Zoroastrian archangels. For example, in the two most important prayers, the heavenly sun, Hūrakhsh, is being addressed. Also, Suhrawardi expounds upon the qualities of the Great Lumious Being (*al-Nayyir al-a'ẓm*), who is the incorporeal equivalent of an earthly king, and whose qualities are such that they demand submission.
31 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical*, 2, with an introduction by H. Corbin (Istanbul: Maarif Matbassi, 1954), 10.
32 Suhrawardi, *Opera* 1, 12.
33 For a discussion on this see: Suhrawardi, *Opera* 2, 87, 88.
34 For more discussion on this see Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī's commentary in Lāhiji, "Risālah Nūriyyah dar 'ālam-i mithāl," in *Majilla-yi ilāhiyyāt wa ma'ārif-i islām* (Iran: Mahhad University, 1972).
35 For more discussion on this see Suhrawardi, *Opera* 1, 34ff.
36 Suhrawardi, *Opera* 1, 70.
37 Ibid.
38 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 62.
39 For political significance of this claim concerning the transmission of knowledge see: H. Ziā'i, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination" in *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 304–344.
40 Suhrawardi, *Opera* 1, 484.
41 Ibid., 124.
42 Ibid., 192.
43 Ibid., 194–195.

44 Ibid., Sec.7.
45 Ibid., 505.
46 Ibid., 494.
47 Suhrawardi, *Opera* 2, 259.
48 S.H. Nasr "The Relationship Between Sufism and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no.4 (1983): 33–47.
49 Harawī's commentary, *Anwāriyyah*, is particularly interesting since he has offered an *ishraqi* reading of cetain aspects of Hindu philosophy. The text represents one of the early examples of comparative philosophy. For more information see: M. Sh. al-Hirawī, *Anwāriyya*, ed. H. Ziā'ī (Tehran: Amir Kabir Press), 1358A.H.s.
50 Suhrawardi, *Opera* 2, 12–13.
51 Ibn Sinā, *al-Shifā': kitāb al-nafs*, ch.6 and *al-Ishārāt wa'l-tanbihāt*, final chapter.
52 Suhrawardi, *Opera* 3, 60–61.
53 For more information see: S.J. Sajjādi, *Shihāb al-Dīn Suhrawardi wa sayri dar falsafa-yi ishrāq* (Tehran: Falsafah Press, 1984).
54 For more information on Suhrawardi's emphasis on "seven bodies" and *hayākil* see above, 114–115.
55 Suhrawardi, *Opera* 3, 84.
56 Ibid., 110.
57 Ibid., 184.
58 Suhrawardi often refers to the famous Quranic verse that equates God with Light within a niche. See: Quran, XXIV: 35.
59 Suhrawardi, *Opera* 3, 110.
60 S.H. Nasr's Introduction to *Opera* 3, 45.
61 Suhrawardi, *Opera* 3, 198.
62 Ibid., 199.
63 This is a *ḥadith* by the Prophet of Islam. Suhrawardi has used this *ḥadith* in various places to argue for the doctrine that "spiritual death" is the necessary condition for "spiritual birth."
64 Suhrawardi, *Opera* 3, 395.
65 Ibid., 198.
66 Ibid., 200.
67 Ibid., 202.
68 Ibid., 198–205.
69 This work has gained widespread fame both for its literary style and the mystical symbolism in it. As early as the 15th century for example, one can find a commentary on this work written in Persian by an unknown Indian author. For more information on this com- mentary see: "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jiba'il," ed. M. Qasemi in *Ma'ārif* 1(March-May 1984).
70 Suhrawardi, *Opera* 3, 209.
71 Ibid., 208–209.
72 Ibid., 242.
73 Ibid., 228.
74 Suhrawardi has employed the symbolism that Firdawsi has used in the *Shāh-nāmah* to formulate his angelology. There are those who argue

that the *Shāh-nāmah* is a profoundly mystical work and make an esoteric reading of this book.

75 Suhrawardi, *Opera* 3, 242.
76 Ibid., 248.
77 Ibid., 249.
78 Ibid., 252.
79 This saying of Christ from an *ishraqi* point of view alludes to the esoteric knowledge that should not be revealed to the common people and to the fact that only initiates are allowed to know the secrets of the spiritual path.
80 Suhrawardi, *Opera* 3, 208–209.
81 Nasr, *Three Muslim Sages*, 59.
82 In his introduction (55) to *Opera 3*, Nasr indicates that this work has been attributed to a number of people such as Sayyid Sharīf Jurgānī, Ibn Sīnā, Khāwjah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Bābā Afḍal-i Kāshānī and finally 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī. However, it is his opinion that, on the basis of the form and content of the book, it belongs to Suhrawardi.
83 Suhrawardi, *Opera* 3, 297–299.
84 Ibid., 297.
85 Ibid., 298.

2

CENTRAL THEMES

Suhrawardi has commented on numerous subjects, often making original contributions in each field. As to his predecessors and their influence upon him, he was influenced by Ghazzālī and his famous work *Mishkāt al-anwār* that was of such great significance in formulating the *ishraqi* doctrine. He was also influenced by Ḥallāj and Bāyazīd, whom he quoted so often, and who for Suhrawardi were the perfect representations of true philosophers. Finally, there was Ibn Sīnā, the master of Peripatetics, whom Suhrawardi criticized but nevertheless adhered to certain strands of his philosophical structure such as Ibn Sīnā's concept of hierarchy and emanation. Despite his own contributions Suhrawardi accepted the logic of the Peripatetics as a useful means of analysis. Let us elaborate on some of the areas where Suhrawardi's contributions are more substantial.

1. ONTOLOGY

Suhrawardi adhered to the traditional ontology as far as the hierarchical structure of reality is concerned. Within the context of levels of being, he sought to offer an exposition of various philosophical and mystical issues. He retained the notion of hierarchies of being but changed the matrix of this Ibn Sinian ontology from one of "being" to one of "light." It was precisely this kind of fundamental change that allowed him to offer an exposition of mystical and esoteric doctrines as well as many of the traditional philosophical issues, in particular the relationship between essence and existence. According to Suhrawardi, the nature of light is axiomatic in that all things are known through it. Light is made up of an infinite succession of contingent dependent lights

and each light is the existential cause of the light below it. The ultimate light, which is the same as the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), is for Suhrawardi the light of lights (*nūr al-anwār*), which he regards as the ultimate cause of all things.

Although Suhrawardi's ontological scheme was later criticized by some of his successors, such as Mullā Ṣadrā and Ḥajjī Mullā Hādi Sabziwārī, it nevertheless provides a means by which ontological issues can be analyzed. As S.H. Naṣr puts it, for Suhrawardi:

> The ontological status of all beings, therefore, depends on the degree in which they approach the supreme light and are themselves illuminated.[1]

For Suhrawardi, just as light has degrees of intensity, so does darkness. Although he classifies light in accordance to the degree that it exists, by necessity his criterion for determining the ontological status of lights is whether or not they are conscious of themselves. Therefore, self-awareness becomes a criterion for higher ontological status, which in the *ishraqi* system means a more intense degree of light.

For Suhrawardi it is ultimately awareness of one's true nature that elevates a person's ontological status. To demonstrate this, he employs Zoroastrian symbols of light and darkness to depict the contradictions and the inner strife that exists within man. The key to the existential dilemma resulting from this inner struggle between the ego (*nafs*), which in the Zoroastrian *Weltanschauung* is darkness, and man's divine self, light, is knowledge or awareness of the reality of oneself.

Suhrawardi arrives at his ontology of light in two ways. First, he offers us philosophical arguments to establish the axiomatic nature of light by stating that light is the most apparent of all phenomena since everything else is recognized and defined in terms of it. Suhrawardi argues that light is the necessary condition for things to be observed and therefore it is light and not being that should be the constitute element of an ontology.

Suhrawardi tells us that the principality of light and its ontological significance came to him first through *ishraqi* means. In the *Ḥikmat al-ishrāq* he says:

> The issues and truths therein (*Ḥikmat al-ishrāq*) first came to me not through rational inquiry, but their attainment was through a different means. Finally, after understanding

> them, I sought their rational basis in a way such that if I ignore them, nothing can make me doubt their validity.[2]

It is therefore imperative that in any discussion concerning Suhrawardi's ontology one has to realize the visionary nature of this ontology and that ultimately his philosophical analysis is based on his mystical experience.

2. EXISTENCE AND ESSENCE

For Suhrawardi, to know something is to know its essence and not its existence. Let us now see how Suhrawardi argues for this position and what its *ishraqi* implications are.

Contrary to the Peripatetics, Suhrawardi maintains that existence is a mere concept and has no external reality or manifestation.[3] His argument for the principality of essence *(aṣālat al-māhiyyah)*, which distinguishes him from most of the Muslim philosophers, undermines the role of existence as that upon which the reality of a thing depends. In *The Philosophy of Illumination*[4] he argues that all beings exist equally and it is not the case that some existent beings exist more than others, an indication that existence is a universal concept. The problem which follows from this is that such things as "whiteness" are also of a universal nature which nevertheless are regarded to be universal essence as well. If "existence" were not pure "whiteness" or "sweetness", then it would not be a universal concept, but would be a particular. But, if they were the same, then, it would be the same as essence. This means every existing being would have its own particular existence. Suhrawardi seems to argue that if this be the case then this "particular existence" would be equivalent to the essence of the thing. From this, Suhrawardi concludes that existence is a purely mental concept, whereas the particular essence has an actual existence which makes a white or black object be white or black. On this he states:

> Attribution of existence to blackness, essence, man and horses are regarded to be the same, and therefore the concept of existence is a concept that is more universal than each of them. The same is true of the concept of essence in its absolute sense and the concept of truth and the nature of beings in their absolute sense. Therefore, we claim that such categories (existence and universal essence) are pure mental concepts since if we (assume) that existence consists only of pure blackness,

necessarily the same will not hold true with whiteness and (together) cannot include whiteness and essence.[5]

Suhrawardi goes on to further argue for the principality of essence by concluding the following:

1. Existent objects and existence are two separate things.
2. Existence can be conceived only in respect to an existent being.
3. Existent beings precede existence in their order of coming into existence.

Since existence as a universal concept requires an existent being in order for it to manifest itself, and since existent beings require an essence in order to be, then essence must precede existence in the order of actualization. In other words, since essence is needed for an existent being to exist and existence is contingent upon an existent being, then existence is contingent upon the essence.

Suhrawardi offers two types of arguments, the support for both of which is based on the impossibility of the existence of an infinite succession of contingent dependent beings. He argues that existence can exist if and only if existent beings exist. He states this in a very complicated argument which is as follows:

> If we say that whenever something is non-existent, its existence is necessarily not-actualized, then its existence is non-existent. This is because with the assumption that its existence is non-existent, whenever we conceive of existence and say that it does exist, it becomes necessary that the concept of existence be different from the existent object.[6]

Suhrawardi in the above argument seeks to demonstrate that existence has no actual reality and as a concept it is contingent upon the existence of the existent beings and therefore its presence is derived from the existence of the existent objects which themselves owe their existence to essence. This is the first argument for the principality of the essence (*aṣālat al-māhiyyah*) which became the basis of the *ishraqi* doctrine.

Suhrawardi's second argument for the principality of the essence is based on the fallacy of a teleological argument. On this Suhrawardi states:

> Therefore, if we say that what we assumed not to exist came into existence and the existence of that which was not and then was created, we realize that coming into being is

> different from existence. It becomes necessary that existence should have existence and we have to define existence by existence, and this continues *ad infinitum*. [It was stated that] an infinite succession of beings is impossible.[7]

In the above, Suhrawardi argues that if existence had actually existed, i.e. a table, and yet was different from essence, then it must have an existence and so on. This process could go on ad infinitum, which is absurd.

Suhrawardi's view on the principiality of the essence is absolutely crucial in the understanding of his philosophical views. To know something, for Suhrawardi, is to know its essence and that cannot be done through the senses, since senses can only perceive the appearance. Therefore, either we cannot know anything, which is absurd, or there is an alternative explanation. Suhrawardi's explanation of what this alternative is will be elaborated upon in the section on "Knowledge and Presence."

3. ON NECESSARY AND CONTINGENT BEINGS

Having argued for the principality of essence over existence by maintaining that essence is a necessary being and existence is contingent upon it, Suhrawardi goes on to equate essence with light.

Having argued against an infinite regress of contingent dependent beings, which is crucial for the validity of Suhrawardi's ontological frame work, Suhrawardi offers a complex argument that all existent beings except Light are of a contingent nature.[8]

To argue for this, Suhrawardi offers an argument in two parts. In the first part he argues that while no being exists by necessity (except the light of lights), all beings exist necessarily. His argument goes as follows: Things either exist by necessity or they are contingent. Contingent entities exist because of the presence of their cause and, should their cause be absent, the effect, which is the entity in question, would not exist either. Therefore, the existence of existent objects is due to the existence of their cause, and from this Suhrawardi concludes that objects, whether they exist or not, are contingent since they are caused. On the other hand, since every event has to have a cause and this process can not go on for ever, one can conclude that there has to be an ultimate cause whose existence is necessary.

The second part of Suhrawardi's argument is more complex. He states:

> If, as some have assumed, it is true that existence excludes the contingent from its contingency and makes it necessary, then it is necessary that non-existing should exclude the non-existent from non-existence and make it not-possible which means there cannot be such a thing as contingent being.[9]

Suhrawardi's argument maintains that if that which comes into existence loses its contingent nature and becomes necessary, then by a logical inference its opposite, which is non-existent by virtue of its non-existence, should make all non-existent entities not-possible. From this it follows that it is not logically possible for anything to be contingent.

1 $P \supset \sim\sim P$
2 $P \supset \Box P$

The converse would also have to be true.

1 $\sim P \supset \sim P$
2 $\sim P \supset \Box \sim P$

However, Suhrawardi has already maintained in the first part of his argument that all existing objects are contingent, which is contrary to the conclusion of the above argument. In the above arguments, Suhrawardi not only criticizes the ontological views of the Peripatetics which he elaborates upon in numerous places in *The Philosophy of Illumination*, *Intimations*, *Opposites*, and *Conversations*, but also strengthens his own *ishraqi* views through the implications of the arguments.[10]

4. LIMIT AND INFINITY

The discussion concerning limit and infinity for Suhrawardi has bearing upon his epistemology. While Suhrawardi argues against the existence of an infinite series of contingent dependent beings, he maintains that an infinite divisibility within a limited set with a beginning and an end can exist. The process of divisibility, however, will never come to an end and thereby the existence of such a set remains within the domain of logical possibility. Suhrawardi states:

> Know that in each succession (of beings) within which there is order, however they may be arranged. If they are within the domain of existence, they necessitate a limit or an end. Between each integer of this succession and another integer

> there exist infinite integers. Then it is necessary (for infinity) to be limited to these two integers and this is impossible. If in that succession two integers cannot be found in such a way that the numbers between them are not unlimited, then it is necessary that there be no unit unless (integers) between that and every other integer that is conceived in that succession be finite and therefore it will be necessary that all that succession be finite.[11]

This is a rather unusual approach to the problem of infinity. Suhrawardi's argument goes as follows: Either it is the case that the principle of infinite divisibility between two beings, i.e. two integers, is true or not. If it is true, then there must be an infinite set of numbers between two different integers. For example, between the numbers 2 and 3 there exists an infinite number of integers i.e. 2.1, 2.2, 2.3, etc. From this it can be concluded that infinity exists, but its existence is contingent upon the existence of a beginning and an end. Suhrawardi uses this argument both in a philosophical and mystical context and applies this conclusion in a number of Sufi doctrines as will be discussed later.

5. GOD'S EXISTENCE

In the *ishraqi* school God is equated with the light of lights from Whom emanate the lower levels of light, the angelic order and the archetypes. Therefore, the existence of God is fundamental for the validity of the philosophy of illumination and in particular the emanationistic scheme.

Suhrawardi argues that every event has at least one cause whose existence is necessitated if or when that cause is present. However, an effect is often a compound entity, and, therefore, when *A* causes B, it should be regarded as the cause of all its individual components. Since *B*, by virtue of being an effect, is a contingent being, all its components are contingent. The reverse is also true; that is, if individual members of a set are caused, then the set itself must be caused. From the above argument Suhrawardi concludes that:

> The cause of contingent beings cannot be contingent, because that will then be one in this set. Therefore, (the cause) must be something that is not contingent or non-existing and thus, the cause and the source of the existence of all the contingent beings must be a Necessary Being.[12]

Suhrawardi's argument again rests on the principle that an infinite chain of cause and effect is not possible and therefore the cause of an effect must be a Necessary Being. Having argued that the cause of all things is a Necessary Being, Suhrawardi then tries to respond to the possibility of having several necessary beings by offering the following:

If there be more than one Necessary Being, (i.e. A & B) then one of the following cases will occur:

1. A and B have nothing in common.
2. A and B have everything in common.
3. A and B have something in common i.e. C.

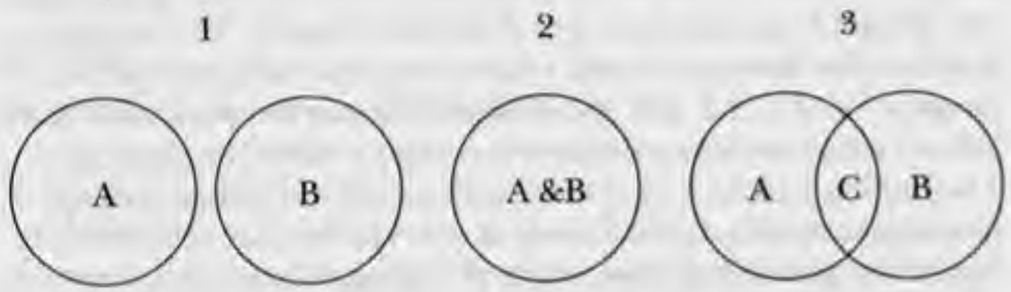

The first one can not be true since A & B at least have one thing in common, their property of being a Necessary Being. Therefore, it is not possible for several Necessary Beings to exist without sharing at least one common property.

The second alternative can not be the case either because if A & B had everything in common, then they would be the same. What makes A & B to be two different things is that they must have at least one difference between them. Therefore A & B can not have everything in common; otherwise they would be the same, which they are not.

The third option implies that A & B have something in common, and yet there are differences between them. This possibility is not a viable one either. As Suhrawardi states:

> If that which is their difference were not, then none of them would have existed. And if that which they have in common were not, then each one would not exist.[13]

Suhrawardi's argument requires further elaboration: If *A+C* is a Necessary Being, then *C* cannot be a contingent part of this Necessary Being. A Necessary Being by definition cannot have a contingent element in it. The same holds true with regard to *B+C*. If *C* is a Necessary being and a part of *A* and *B*, then we will arrive at the second alternative which we have already excluded.

Suhrawardi offers similar arguments in various places throughout his works.[14] For example, in the *Alwāh 'imādi*, he summarizes his views on the existence of a Necessary Being and its attributes as follows:

> Since there is no other Necessary Being, He has no match and because there is no force equal to Him in power and might, there is nothing to oppose Him. Since He has no location, He has no negation like the negation of whiteness that is black. All the power is emanated from Him and therefore nothing is His enemy. He is the Truth, meaning He exists because of His own essence and everything other than His essence is not real (*bāṭil*) since in their own essence they are not worthy of existence by necessity. Therefore, their truth comes from the ultimate truth and not of their own essence.[15]

By demonstrating that the existence of all beings is contingent, Suhrawardi has also prepared the path which leads to his *ishraqi* views where he equates God with Light and Light with Being.

6. SELF-BODY PROBLEM[16]

One of the central problems of philosophy has been to argue for the existence of "self" or "soul" and its relationship with the body.

In *Partaw-nāmah*,[17] he begins by offering several arguments for the existence of an independent "self" from the body. His first argument goes as follows: We often refer to ourselves and say "I" did this or that. If I would separate a part of myself (i.e. my hand) and put it on the table, I would neither refer to it as "I" nor would I be any different as far as my personality is concerned. On this basis he concludes that "I" or "self" is different from the body and therefore it has to be immaterial.

There are basically two problems with Suhrawardi's arguments. First, he argues that "self", which he calls "*nafs*", is above and beyond the body. On the other hand, he implies that there exists a correlation between them. For example, in *Partaw-nāmah*, he states:

> Know that *nafs* (soul) was not present before the body. If it were present prior to it, it would not have been one and many

since this is impossible. The reason why a variety of souls (selves) could not have existed before the body is because all things when they share in the same thing, i.e. soul, are one, and when they become numerous they become different.[18]

Suhrawardi then offers his own view which is the instantaneous creation of the body and the soul. On this point he states:

> Therefore it becomes apparent that the soul cannot exist before the body and that they come into existence simultaneously. Between them there is attraction, love and anxiety but not like the attraction of beings and their accidents.[19]

With regard to dualism, a theory that maintains mind and body are two different and distinct entities which interact with each other, Suhrawardi argues that this distinction is a superficial one.

Suhrawardi in a number of treatises such as *Partaw-nāmah*[20] and *Hayākil al-nūr*[21] alludes to the dichotomy between a changing body and an immaterial self and states:

> All the parts of the body change and if your "self" consisted of these parts of the body, they would also be in a continuous state of change. (Thus) your self yesterday is not the same "self" as today, but each day your self is other than itself and this obviously is not the case. And since your knowledge is continuous and permanent it is not all body nor part of the body, but it is beyond all this.[22]

The problem Suhrawardi alludes to, however, is that for him the body is nothing but the absence of light, the lowest level on the ontological hierarchy of light. Therefore, a relationship between the "I" and the body is a relationship between light and its absence, which is not possible. Whereas the "I" is the seat of wisdom, the body handles lower functions. Therefore, that self and body are essentially of the same ontological texture. The only difference between them is their "intensity" which signifies they belong to different ontological statuses.

From the above, Suhrawardi concludes that the self and body are different aspects of the same phenomenon whose interactions are in accordance with the principles of *maḥabbah* (love) and *qahr* (domination).[23] The body, belonging to a lower order, has an innate love and yearning for the higher order, light, knowing that the higher order dominates what is below it. In the ultimate

analysis, however, various levels are of the same source and thus there exists a kinship between the mind and the body. This theory is neither dualistic nor epiphenomenalistic, in that the mind and body are viewed in a different context all together. It can be called "spiritual monism" since it is based on the interaction of different manifestations of the same thing, namely light.

Suhrawardi's theory can be viewed from two ontological perspectives. Looking at it from below, the self and body are two different entities, since the lower order, to which the body belongs does not include the higher order, to which the category of the self belongs. However, looking at the same ontological hierarchy from the above, the self-body problem fades away since body is contained within the self whose nature is only a more intense light than the body.[24]

7. LIFE AFTER DEATH

Suhrawardi offers two types of arguments for the existence of life after death and the status of the soul after it departs the body. His first argument is an *ishraqi* one and the second a philosophical one. We shall consider the *ishraqi* view first.

Suhrawardi offers a profound eschatological analysis of an *ishraqi* nature, which can be said to be a "Neoplatonization" of Ibn Sīnā's view on eschatology with some original contributions of his own.[25] In books 4 and 5 of *Ḥikmat al-ishrāq*,[26] he begins a discussion on eschatology, prophecy and transmigration of the soul based on his ontological views. Adhering to basic Ibn Sinian doctrine of the gradations of beings, Suhrawardi goes on to argue for the transmigration of the human soul on the basis of the inner qualities that he attributes to various ontological statues. As he states:

> Objects are in need of the lordly light which has a relation- ship with the body. This interestedness [of lordly light] is due to the inherent poverty of it (body) and its yearning towards the higher is due to its illuminationist relation. It, meaning body, is the epitome of receptivity and contains lights.[27]

In the above argument Suhrawardi demonstrates the mechanism by which the lower beings ascend towards a higher ontological state, the gate through this ascendence ultimately being man himself.

> The gate of all gates is the human body since it consists of that which other gates precede it such that, entering through it is required first.[28]

The question that arises now is what happens to the soul when one dies. The entire section 4 of *Ḥikmat al-ishrāq* provides an *ishraqi* analysis in light of which the above is answered. In a section entitled "On the Status of the Human Soul After its Departure From the Body,"[29] Suhrawardi is explicit in putting forward his eschatological doctrine. There he argues that the status of the human soul after death depends on the degree to which one is able to ascend on the ontological hierarchy before death. In this regard, Suhrawardi considers pursuing a balanced life based on knowledge and action to be a key in determining one's status after death. On this he states:

> The good fated ones who are balanced in knowledge and action and the ascetics who are pure and virtuous once departed from their bodies, join with the archetypes which are the origin of their bodies.[30]

With regard to the fate of those whom Suhrawardi does not consider to be living a "balanced life" he says:

> The masters of cruelty and misery who have gathered around hell . . . transmigration be true or not, once they depart from their corporeal bodies, they will have deprivations and absences from the archetypes (*ṣuwar-i mu'allaqah*) in accordance with their character.[31]

Establishing a correspondence between one's deeds in this world and the status of one's soul in the hereafter is not a new concept. Suhrawardi's orginal contribution is the use of the concept of *ṣuwar-i mu'allaqah*, literally meaning the "suspended forms," in elaborating on his eschatological doctrine. Suhrawardi reminds us that these forms are different than Platonic archetypes and describes them as follows:

> The suspended forms are not the same as the Platonic forms (*muthul*), because Platonic forms are luminous and are in the world of intellectual enlightenment which is immutable. However, these are forms (*ṣuwar*) that are suspended in the world of transcendence, some of which are dark and some luminous.[32]

The above is perhaps the original contribution of Suhrawardi, since in his archetypal world there are inherently evil things which he identifies with "darkness." Perhaps this is where Zoroastrian dualism is best exemplified in Suhrawardi's thought since the "benevelant God" (Ahuramazda) and the "malevolent God" (Ahriman) have their own good and bad angels who are necessary beings. It is precisely introducing of this type of dualism into the archetypal world of traditional Platonic ideas and the relation of it to life after death which is a significant contribution of Suhrawardi to the ongoing eschatological debates in Islamic philosophy. It is a concept which is certainly not shared by many of his successors. In Suhrawardi's world of suspended forms (*ṣuwar al-mu'allaqah*), there are also perfect forms of evil which he identifies with darkness.

Finally, Suhrawardi concludes his eschatological doctrine by establishing a relationship between his ontology, angelology and his doctrine of the suspended forms. He argues that in fact the souls of those who have lived a balanced life give rise to an angelic order who in turn determine different gradations of the *ishraqi* ontology. Furthermore, he concludes that the ontological status of individuals is determined on the basis of this hierarchy and states:

> From the souls of the balanced people who possess the suspended forms and their manifestations which are the heavens, different levels of angels are created whose numbers are unlimited. They have different status in accordance with different levels of the heavens upto the state of the purified ones and theosophers. That status is higher and more noble than the world of angels.[33]

His arguments follow those that are typical of the Peripatetics, in particular Ibn Sīnā. One of his arguments has to do with the immortality of the cause of the self or soul. On this he states:

> Know that the self remains and death for it is not conceivable because its cause is the Active Intellect, which is immutable. Therefore, the effect will remain immortal because of the immortal nature of the Cause.[34]

However, Suhrawardi fails to adequately demonstrate that if a given cause is immortal, the effect too becomes immutable and immortal, a relationship which he seems to take for granted. It is true that there has to be an affinity between a cause and its effect, but to establish a necessary relationship between a cause and its

effect and to ascribe the existential attributes of the cause to its effect is unfounded.

Suhrawardi offers a number of other arguments, especially in the *'Alwāh-i 'imādi*,[35] and *Partaw-nāmah*, for the existence of life after death which generally follow the same pattern, namely by establishing the existence of an immaterial and independent "self" from the body.

8. LOGIC

Suhrawardi classifies all knowledge on the basis of whether it is acquired through the sense perception or whether it is innate. He argues that the knowledge that is attained through innate ideas is beyond logical analysis. Therefore, logic as such can be applied only to the category of acquired knowledge.[36] So far, Suhrawardi has remained within the logical paradigm of the Peripatetics as exemplified by Ibn Sinā's book of *Healing* (*Shifā*).[37] Logic for Suhrawardi is only a tool for analysis, and in that capacity it is subservient to philosophy. H. Ziā'ī summarizes Suhrawardi's views on logic as presented in the *al-Muṭāraḥāt* in the following three principles:

> (1) Logic deals with conception and assent insofar as they may be true; (2) logic is a speculative art (*sinā'a naẓariyya*) which deals with conception and assent, the form of syllogism and the secondary intelligibles; (3) logic is an axiomatic art of the rules (*sinā'a qānūniyya*) which guards the human mind against error in thinking.[38]

As far as formal differences between Suhrawardi and Peripatetics are concerned, Suhrawardi does not adhere to the nine books of Aristotle's *Organon*. First of all, the *Categories* are absent from Suhrawardi's analysis and there are only brief references to them in the *Topics*, *Rhetoric*, and *Poetics*. While there is no separate treatment of Aristotle's *Categories* as most of the Peripatetics (i.e. Ibn Sīnā) have done, Suhrawardi does consider the Aristotelian categories and in fact reduces them from ten to four, with motion being a new category.

H. Ziā'ī argues in his work, *Philosophy of Illumination*,[39] that while Suhrawardi does not deviate from the Peripatetic logic in a major way in the *Intimations* and *Conversations*, he does offer a "new structure" of logic in the *Ḥikmat al-ishraq*. This new structure according to Ziā'ī divides the field of logic into three general areas:

1. Semantics
2. Principles of proof
3. Errors of formal and material logic

On this Ziā'ī states:

> This new structure may be an attempt on the part of Suhrawardi to recognize the traditional *Organon* according to his general bipartite division of logic into expository propositions and proofs.[40]

In the forthcoming chapter, I will demonstrate how Suhrawardi applies logic to comment on such topics as knowledge by definition, sense perception, etc. Suhrawardi's use of logic can best be seen in his semantical analysis and his criticism of logic as applied by the Peripatetics, which he argues can only lead to a partial discovery of truth.[41]

9. ANGELOLOGY

Having used the symbolism of light and darkness, Suhrawardi then goes on to develop an elaborate angelology based on Zoroastrian angels. He achieves this by identifying different grades of lights with various angelic orders. Between the light of lights and total darkness, there are levels upon levels of light with different degrees of intensity such that each level corresponds to an angel.

The new schemata of angels changes the traditional view of angels as the force behind the movement of the heavenly bodies. According to Suhrawardi, angels serve a number of functions, the most important of which is their intermediary role between the light of lights and man. For instance, an angelic order identified as the "lordly light" (*al-nūr al-isfahbadi*) is defined by Suhrawardi as that which is "within the soul of man" such that "everywhere its signs are manifested and all things attest to its presence."[42]

Suhrawardi's ontology and its byproduct, angelology, are meant to map out the interior reality of man rather than to provide a logical explanation for such things as angels "out there." The Peripatetic view of the function of angels, especially that of Ibn Sīnā and Fārābī, who simply saw the angels as beings who perform certain functions out there in the universe such as rotation of the heavens, was criticized by Suhrawardi. While Suhrawardi accepts the view that angels have realities, he maintains that the number of angels are equivalent to the number of the fixed stars, meaning

a virtually unlimited number of them, a departure from the traditional Peripatetic view.

From the hierarchy of angels arise two angelic orders: a longitudinal (*ṭūlī*), and a latitudinal (*'araḍī*) order with two separate functions. The longitudinal angelic order represents the vertical axis or hierarchy of light similar to a ladder. The latitudinal angelic order for Suhrawardi is where the "archetypes" or "forms" reside. Suhrawardi goes on to argue that at the top of the longitudinal order of light there stands the supreme light which he calls by its Quranic and Mazdean names, *al-nūr al-a'ẓam* (the Supreme Light) and *Vohuman (Bahman)*. From this light of lights, issues the lower order that is illuminated by the light above it and the process of one light issuing a lower one continues until it reaches darkness. The higher light, which is marked by intensity, dominates (*qahr*) the lower order and the lower order is marked by yearning and love for the higher one.[43] This process remains valid for the entire succession from the *nūr al-anwār* to darkness. As we will see later, Suhrawardi applies this scheme to offer his epistemological view which for him can replace the Aristotelian categories as a means of epistemic analysis.

For Suhrawardi there exists a veil between each level of light which acts as a "purgatory" or *Barzakh* and allows the passage of only a certain amount of light. The primordial, original and all-encompassing nature of this system, through which Suhrawardi expresses a number of esoteric doctrines, is such that he calls it *al-ummahat* (the mothers), since all that exists originates from this hierarchy and therefore it contains within itself the "ideas" (*a'yān al-thābitah*) whose unfolding is the world.

In his attempt to equate the angels of ancient Persia with the Platonic forms or archetypes, Suhrawardi considers the longitudinal order to have given rise to a latitudinal order and that to him is none other than the Platonic forms or ideas. Each being in the world has its own archetype (*arbāb al-anwā'*) within the latitudinal axis which Suhrawardi identifies with the Zoroastrian angelology. For example, he identifies water with the Mazdean angel *Khurdād*, fire with *Urdibihisht*, vegetables as *Murdād*, and minerals as *Shahriwar*. These angels and many more are the archetypes whose actualization or manifestation from the archetypes (*al-a'yān thābitah*) appear in the material forms mentioned above.[44]

Suhrawardi considers the heavenly bodies and the more visible and materialized aspect of the angelic order to have come from the longitudinal order, while the latitudinal order gives rise to more esoteric phenomena such as the lordly light.

Since Suhrawardi knows that in the final analysis the ultimate truth to which he is alluding lies at the heart of all the divinely revealed traditions, the use of various symbols from different traditions becomes secondary. Therefore, symbols, be they Mazdean or Quranic, allude to truths which are profoundly Islamic as well as Zoroastrian.

Suhrawardi's angelology[45] relies on the symbolism of many traditions in order to provide a map of man's interior. It is a cosmological doctrine which alludes to the presence of a unifying element in all the traditional religions of man, namely a universal truth.

10. PHYSICS

In putting forth his views on physics,[46] Suhrawardi begins with a discussion regarding the nature of the universe, which from his point of view is pure light. The views of the *Ash'ari'te* Atomists, who were one of the predominant intellectual schools of the time, were based on the principality of form and matter and therefore the study of physics for them became the study of matter. Suhrawardi argued against them by saying that since material bodies are constituted of light, the study of physics is the study of light.

Having defined the nature of things as light, Suhrawardi goes on to classify things according to the degree of their transparency. For example, all those entities which allow light to pass through them, such as air, are in a higher ontological category than those which obstruct light, such as the earth.

In explaining meteorological phenomena, Suhrawardi follows Ibn Sinā and Aristotle, but he rejects their views with regard to the occurrence of change within the nature of things. For example, Aristotle argues that boiling water is due to the coming in contact of the atoms of fire and water. Suhrawardi states that boiling is because there exists a quality in water such that when it comes close to fire this potentiality is actualized. He argues that fire does not come in contact with the water, nor does the volume of water change. Therefore, the only conclusion one can draw is to argue for the existence of a special quality or attribute within water. As he states:

> Qualitative change is due rather to the coming into being of a quality which is intermediate between the qualities of the original bodies and which is shared by all the particles of the new compound.[47]

It is obvious that such a theory has implications not only for the field of physics, but also as an esoteric doctrine that seeks to explain how the association of different things may bring about a qualitative change. This principle is one of the crucial elements in the development of spiritual alchemy which appears in Islamic esoteric writings.[48]

11. PSYCHOLOGY

Suhrawardi's views on psychology are closely related to his concept of epistemology, which in turn is directly related to the ontological hierarchy that serves as the foundation of his philosophy. The following diagram helps to demonstrate this connection:[49]

DOMINANCE→

Light of lights→ Angelic order→ Souls→ Heavens→ Bodies of lights

Universal Intellect→ Intelligence→ Souls→ Heavens

←LOVE

Such a hierarchy influences the human psyche in the following manner: The ontological status of a being necessitates a certain psychological apparatus, and how the psyche and the faculties of this being function depends on their place within the hierarchical structure of the universe.

Suhrawardi's view of psychology, though influenced by Aristotle's psychology as discussed in the *De Anima*, does not follow Aristotle's classification, and in fact is closer to Ibn Sīnā than to Aristotle. Suhrawardi classifies all beings into three categories: vegetable, animal and human. The only major difference between his view and the Peripatetics lies in his notion of body as the theurgy of *Ispahbad*.

According to Suhrawardi, the classification of different faculties can be illustrated by the following diagram[50]:

Vegetable Soul	Feeding (*ghādhiyyah*)	Attraction (*jādhibah*)
	Growth (*nāmiyyah*)	Retention (*māsikah*)
	Reproduction (*muwallidah*)	Digestion (*hāḍimah*)
		Repulsion (*dafi'ah*)
Animal Soul	Power of motion (*muḥarrikah*)	Power of lust (*shahwah*)
	Power of desire (*nuzū'iyyah*)	Power of anger (*ghadhab*)

Sensus Communis (*ḥiss mushtarik*)	The center where all the information and data of the external world is collected. The location is in the front of the brain.
Fantasy (*khiyāl*)	The place where *sensus communis* is stored. It is located in the back of the cavity.
Apprehension (*wahm*)	Governs sensible things which the senses are not capable of gathering and it is located in the middle cavity.
Imagination (*mutakhayyilah*)	Often identified with apprehension but its function goes further and it synthesizes and analyzes.
Memory (*ḥāfiẓah*)	The place where apprehension is stored. It is located in the back of the middle cavity.

12. ESCHATOLOGY

Suhrawardi's notion of eschatology is derived from his notion of psychology.[51] He concludes that the goal of man is to become illuminated and return to his origin in the other world. The other world is only a continuation of this one, and the status of the soul in the hereafter depends on the degree to which a person is purified here and now.

Suhrawardi identifies three groups of people with respect to the degree of their purity and illumination and establishes a causal connection between their purity and their ontological status in the other world. These three groups are:

1. Those who remained in the darkness of ignorance (*ashqiyā'*).
2. Those who purified themselves to some extent (*sudad*).
3. Those who purified themselves and reached illumination (*muta 'allihūn*).

In his book *Yazdān shinākht*,[52] he demonstrates the type of connection that he establishes between one's ontological status in this world and that of the other world. He argues that regardless of the degree of one's purity, the soul is in essence immortal. This argument is as follows:

> Know that the soul remains; it is inconceivable for it to perish since its cause (of coming to be) which is the active intellect, is eternal; therefore, it remains eternal because of its cause (which is eternal).[53]

13. *HIKMAT* VERSUS PHILOSOPHY

Like many other Islamic philosophers, Suhrawardi makes a distinction between philosophy and *ḥikmat* which is crucial for the understanding of not only *ishraqi* doctrine but also the post-Suhrawardian philosophy, especially in Persia and the sub-continent of India. The distinction between philosophy and *ḥikmat* which is held by a great number of Islamic philosophers is believed to have been advocated even by such peripatetics as Ibn Sīnā, who after reaching the zeinth of his philosophical maturity demonstrated *ishraqi* tendencies. In the introduction to *manṭiq al-mashraqiyyin*[54] he tells us that "there are branches of wisdom that do not originate from the Greeks."[55] In his book *al-Mashāri' wa'l-muṭārāḥāt*,[56] Suhrawardi tells us that while most of Ibn Sīnā's writings are devoid of any theosophical significance, there are references to the existence of a type of wisdom other than the Greeks and their discursive method.

Suhrawardi may have believed that, due to the circumstance under which Ibn Sīnā lived, he had to remain silent in regard to his *ishraqi* ideas. Therefore Suhrawardi feels that he not only has to disclose the *ishraqi* tendencies of Ibn Sīnā but also to continue them. For example, in his work "*The Occidental Exile*" (*al-Ghurbat al-gharbiyyah*), Suhrawardi picks up the story where Ibn Sīnā had ended his short work, *Risālat Ḥayy ibn yaqẓān*.[57] Both of these stories are highly symbolic and demonstrate the spiritual stages of the inner being of a seeker of truth and his relationship with the active intellect, which Suhrawardi identifies as the "glorious old master" (*Pir-i Burnā*).

Ibn Sīnā was well aware of the dangers of popularizing the wisdom of illumination, and his silence in this regard may well be attributed to this very point. In the *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, he says,

> If you corrupt this wisdom, God be the judge between you and me.[58]

If it was Spinoza who said, "God is not so mindless as to create a two legged creature and leave it to Aristotle to make him rational," Suhrawardi would add to this: "and to make Aristotle the only gate through which truth can be attained." This is because Suhrawardi neither considers Aristotle to be the founder of rationality nor can the type of wisdom he advocates be the only one that leads to truth. As S.H. Nasr states:

> He [Suhrawardi] believed that this wisdom is universal and Perennial, the *philosophia perennis* and *universalis*, which existed in various forms among the ancient Hindus, Persians, Babylonians and Egyptians and among the Greeks up to the time of Aristotle, who for Suhrawardi was not the beginning but rather the end of philosophy among the Greeks who terminated this tradition of wisdom by limiting it to its rationalistic aspect.[59]

The inherent distinction between philosophy and *ḥikmah* for Suhrawardi is a natural one and emanates from the fact that the faculty of intellectus and praxis are two separate faculties.

In his work *Yazdān shinākht*, Suhrawardi alludes to this distinction and argues that there lie two powers within the soul: one apprehends and the other one generates action. Suhrawardi then goes on to make the functioning of these two faculties be contingent upon each other and states:

> Theoretical (faculty), for example, is such as knowing that the world is created, and practical [faculty for example] is to know that oppression is evil . . . theoretical is subject to discursive science and from practical (faculty) a knowledge is required to know what should become known.[60]

This is not to say that Suhrawardi opposed a rational approach to philosophical issues, nor was he "anti-philosophy," as Ghazzāli and some other Sufis were. In fact, reasoning and independent judgment are an essential part of one's quest for the pursuit of truth. Suhrawardi's respect for a rational process of reasoning goes so far as to say: Do not follow me or anybody else and know that the only criterion is reason.[61]

Therefore, whereas philosophical speculation for Suhrawardi is important, it however originates from a faculty that is subservient to intellectual intuition (*dhawq*). Suhrawardi goes so far as to cate-

gorize different knowers in accordance with their mastery of rationalistic philosophy and *ḥikmat*. His classifications go as follows:

1. Those who have mastered *ishraqi* wisdom but are not well versed in discursive reasoning. (i.e. Bāyazīd, Kharraqānī)
2. Those who have mastered discursive reasoning but yet lack *ishraqi* inclination (i.e. Fārābī)
3. Those who have mastered both discursive reasoning and *ishraqi* wisdom. These are perfect philosophers and are entitled to be the "vicegerents of God" (*khalīfat Allāh*).

While it is clear that Suhrawardi recommends the study of the Peripatetic philosophy first, especially in the *al-Talwīḥāt* and *al-Mashari' wa'l-muṭāraḥāt*,[62] he puts the study of discursive philosophy in perspective.

Having defended the study of discursive philosophy as a prerequisite to the understanding of *ishraq*, Suhrawardi then tells us of the unique characteristics of the type of wisdom that he is propagating.

Suhrawardi considers himself to be the unifier of what he calls "*al-Ḥikmat al-laduniyah*" (Divine Wisdom), a tradition that begins with Prophet Hermes (*khiḍr*) and has persisted throughout time in various forms. As to the source of this wisdom he argues:

> The light of the path which stretches into the past is the substance of Pythagoras . . . and was sent down upon Tustarī and his followers. The substance of *Khusrawāniān* [wisdom] has been sent down to Kharrqāni and Sayyar Basṭāmī.[63]

Therefore, Suhrawardi is arguing that while philosophy and *ḥikmat* issue forth from the same source, they nevertheless are distinct in that philosophy is the necessary condition and theosophy the sufficient condition for the attainment of truth. Suhrawardi, as the unifier of different traditions of wisdom, considers philosophy and theosophy to be two types of wisdom, each of which is suitable for a purpose. Truth for Suhrawardi ultimately should rely on knowledge that is attained through illumination, while it has to sustain the scrutiny of logic and rational reasoning and be compatable with them.

On the relationship between philosophy and *ḥikmat*, Suhrawardi in the introduction to *The Philosophy of Illumination* states:

> . . . This book is of a different methodology, and a path (of truth) that is nearer than the other one(discursive) . . . . Its

> truth and other enigmas first did not come to me through thinking or discourse but its attainment was of a different nature. Finally, when I attained the truth, I questioned its rationale in such a way that if I ignore the reasoning process, no doubt can come upon me.[64]

Suhrawardi claims to have first discovered the truth which he calls *ḥikmat*, and then he embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom. It is certain that philosophy in Suhrawardi's thought plays a different role from theosophy, and so does the means by which one comes to attain mastery of each type of wisdom. These two traditions of wisdom for the master of *ishraq* are not only different in their form and their content but also originate from two different sources. Discursive philosophy comes from the rational faculty, whereas *ishraqi* wisdom is issued forth from the faculty of intuition.

A major problem that is often alluded to is that whereas the results of logical analyses are verifiable, such is not the case in regard to various truth claims that are of an *ishraqi* nature. Suhrawardi argues that his views can be verified only by those who have been initiated into the science of *ishraq* through a spiritual master who has become the vicegerent of God on earth (*khalīfat Allāh*).[65] On this he states:

> Of course, it is not feasible for one who has not referred to a sage who is the vicegerent (of God) and possesses the knowledge of this book to gain access to the secrets of this book.[66]

Often Suhrawardi is very explicit in his instructions as to how the types of wisdom he advocates can be attained. For Suhrawardi *Ḥikmat al-ishrāq* is a blueprint for those who wish to have an experience of illumination. It is crucial to realize the importance of asceticism and practical wisdom to the *ishraqi* doctrine as a whole, even though this is contrary to some of the later interpreters of Suhrawardi who put more emphasis on his intellectual and philosophical aspects.

The prime concern of Suhrawardi's entire philosophy is to demonstrate the journey of the human soul towards its original abode. One begins by gaining an awareness of the path that he ought to follow. Having followed the teachings of a master who can direct the disciple through the maze of spiritual dangers, one reaches a state where spiritual knowledge can be obtained directly without mediation. In this state, Suhrawardi considers knowledge

to come from the divine soul (*nafs al-qudsiyyah*), a mode of cognition distinct from that of the Peripatetics. To demonstrate the spiritual journey of man, Suhrawardi establishes a tightly woven web of ideas and concepts, the validity of which depends on the entire system, which itself rests upon the principality of light.

Notes

1 Nasr, *Three Muslim* Sages, 69.
2 Suhrawardi, *Opera* 2, 10.
3 Suhrawardi, *Opera* 3, 46.
4 Suhrawardi, *Opera* 2, 64.
5 Ibid., 64.
6 Ibid., 65.
7 Ibid., 65.
8 Suhrawardi's arguments can also be found in *Opera* 2, 106ff.
9 Suhrawardi, *Opera* 2, 62.
10 For more information on Suhrawardi's ontology see: H. Ziā'ī, *Knowledge and Illumination* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 125–187.
11 Suhrawardi, *Opera* 2, 63.
12 Suhrawardi, *Opera* 3, 33.
13 Ibid., 34.
14 Suhrawardi's views on the existence of a Necessary Being, essence and existence as presented in his Persian works can be found in *Alwāḥ 'imādi*, 134–153; his arguments are basically the same as those presented in *Partaw-nāmah*. The arguments prestented in his Arabic works, especially in the *al-Talwiḥāt*, 33–39, are also similar to those of *Alwāḥ 'imādiyah* and *Partaw-nāmah*. Such arguments are based on the impossibility that the chain of causality could go on for infinity.
15 Suhrawardi, *Opera* 3, 141.
16 Suhrawardi's argument for the existence of the self and its relationship with the body can be found in the *al-Talwiḥāt*, 68, and 80–82; and *Būstān al-qulūb*, pp.342–387.
17 Suhrawardi, *Opera* 3, 23–24.
18 Suhrawardi, *Opera* 3, 25. Suhrawardi in this section uses the words "self" and "I" interchangably. However, in all these cases he is alluding to what constitutes the identity of a person.
19 Suhrawardi, *Opera* 3, 26.
20 For more information on Suhrawardi's theory of Personal Identity, see *Partaw-nāmah*, 26–31.
21 It is argued that Suhrawardi's choice of the word *Hāyakil* is influenced by the Ismā'īlis, who use this term extensively. This also may have been one of the likely causes of his death since ṣalāḥ al-Din Ayyūbī was highly antagonistic towards Ismā'īlis.
22 Suhrawardi, *Opera* 3, 85–86.
23 For more information see: H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1971–1972), 107–110.
24 Suhrawardi's view on the existence of a self in his Persian works can be found in the following works: *Hayākil al-nūr*, 4–92; *Alwāh 'imādi*, 116–165; *Būstān al-qulūb*, 342–387; and *Yazdān shinākht*, 412–444. In his Arabic works he discusses the issue in the *al-Talwiḥāt*, 68, 81, 82. However, most of the arguments are derivations of the argument that I have discussed.
25 For more information on a "spiritualized" reading of Ibn Sinā, see:

J. Michot, *Dieu el la destinée de l'homme ma'ād chez Avicenne*, (Peetrs: Louvain Pub., 1987).

26 Suhrawardi, *Opera* 2, ch.4, 5.
27 Ibid., 216.
28 Ibid., 217.
29 Ibid., 229.
30 Ibid., 229.
31 Ibid., 230.
32 Ibid., 231.
33 Ibid., 235.
34 Suhrawardi, *Opera* 3, 65.
35 For more information on Suhrawardi's view on the existence of life after death, see *Alwaḥ 'imādiyah*, 155ff.
36 Suhrawardi, *Opera* 1, 1–4.
37 *Shifā* 1, 2–4.
38 H. Ziā'ī, "Suhrawardi's Philosophy of Illumination" (Ph.D. Diss., Harvard University, 1976), 53–54.
39 Ibid., 57.
40 Ibid., 82.
41 For more information on Suhrawardi's logic see: H. Ziā'ī, *Knowledge and Illumination* (Atlanta: Scholars Press, 1992).
42 Ibid., 70.
43 It is not until Mullā Ṣadrā's time that the mechanism by which beings yearn for the higher order is thoroughly discussed. His notion of "Transsubstantial motion" (*ḥarakat al-jawhariyyah*) explains the inner yearning of beings towards a higher ontological status.
44 Hidaji, in his commentary upon Sabziwārī's *sharḥ-i manẓumah*, offers a complete list of the words and phrases of the ancient Persian sages which Suhrawardi refers throughout his writings. For more information see *Ḥashiy-yi hidaji* (Tehran), 283.
45 For further discussion of Suhrwardi's angelology, see H. Corbin's introduction to Suhrawardi, *Opera* 2, and G. Webbs, *Suhrawardi's Angelology*, (Ph.D. Disst: Temple University, 1989).
46 For a discussion of Suhrawardi's physics, see H. Corbin's introduction to *Opera* 2.
47 *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, ed M.M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 391.
48 For more information on alchemy and its spiritual symbolim, see S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968); and T. Burkhardt, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddard (Olten: Walter, 1974).
49 For a more complete discussion, see H. Corbin's introduction to *Opera* 2.
50 I have followed the outline presented by S.H. Nasr in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif. p. 216.
51 In the later part of the *Ḥikmat al-ishraq*, Suhrawardi devotes a major section to the discussion of eschatology using the language of illumination. See *Opera* 2, 216.
52 Suhrawardi, *Opera* 3, 419–422.

53 Ibid., 65.
54 Ibn Sīnā, *Manṭiq al-mashraqiyyin* (Tehran: Ja'farī Tabrizī Pub., 1973), 63ff.
55 Ibid., 63.
56 Suhrawardi, *Opera* 1, 194–197.
57 Ibn Sīnā, *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Aḥmad Amin (Egypt: Dār al-Ma'ārif Publication, 1966).
58 *al-Ishārat wa'l-tanbīhāt*, 419.
59 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 61.
60 Suhrawardi, *Opera* 3, 422–423.
61 Suhrawardi, *Opera* 1, 140.
62 Ibid., 194.
63 Ibid., 502–503.
64 Suhrawardi, *Opera* 2, 10.
65 This notion, which may also have political connotations according to some scholars, has been instrumental in the latter developments of Shi'ite political thought. For more information see: H. Ziā'ī, "The Source and Nature of Political Authority in Suhawardi Philosopy of Illumination," in *Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Butterworth (Cambridge: Harvard University Press, 1992).
66 Suhrawardi, *Opera* 2, 259.

3

PRACTICAL SUFISM

1. SUHRAWARDI'S VISION

The beginning of the mystical traditions is often traced back to the vision of their founders, and the mystical dimension of Suhrawardi's thought is no exception. Suhrawardi in *The Philosophy of Illumination*[1] tells us that in "a strange day", the truth and the secrets of the Divine were revealed to him. Having had a vision, he then sets forth to write down the principles of his transcendental theosophy for those philosophers who are well versed in esoteric sciences as well as discursive philosophy.

In his introduction to *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi tells us that the content and truth of this book were not attained through discursive reasoning. Having attained the truth "in another way,"[2] he goes on to say that he then sought the justification of his findings in a more discursive context. Suhrawardi further tells us that the certainty that is attained through this direct means of cognition is such that it stands independent of the process of logical reasoning that also leads to the same conclusion.[3]

Since for Suhrawardi it is this special mode of knowledge that differentiates between those who truly know and those who do not, he goes on to categorize the seekers of wisdom accordingly.[4]

1. Those who are immersed in theosophia and do not concern themselves with discursive and rationalistic philosophy.
2. Rationalisitc philosophers who do not concern themselves with theosophy.
3. Learned men who have benefited both from theosophy and discursive philosophy.
4. Theosophers who are neverthless mediocre or weak in discursive philosophy.

5. Rationalistic philosophers who are mediocre or weak in theosophy.
6. Students of theosophy and discursive philosophy.
7. Students of theosophy alone.
8. Students of discursive philosophy alone.

What is the nature of the knowledge of a theosopher which enables him to know the truth and to attain the certainty that is not part of discursive knowledge? Clarification of this crucial point in Suhrawardi's philosophy requires a lengthly disscusion concerning Suhrawardi's epistemology.

It should be first mentioned that there is a difference between this special mode of knowledge and what is commonly known as "mystical vision" or mystical experience. Suhrawardi tells us that he himself was puzzled as to how one comes to know a thing. He ponders upon this question and finally in a state of utter frustration he has a vision of Aristotle who tells him what the solution is:

Aristotle: If you turn to your own self (*dhāt*) and inquire, you will certainly find your answer.
Suhrawardi: How is that?
Aristotle: Is it not the case that you understand yourself? Is this understanding of the self, or is it the understanding of the self through something other than the self? If it is the case that the understanding of the self is through something other than the self, for your self there is another self who understands you and it is no longer you who understands yourself. Now that this is the case, necessarily one questions this new self that is the true element for the understanding of the self. Does this self understand itself, or does it need something else? If this be the case, then it goes on *ad infinitum*, which is impossible. The other assumption is that you come to know of your self through the effect or an idea that you attain the truth of your self and that the truth of your self can never be understood without any mediation.
Suhrawardi: I agree that I can never know myself directly and it is only through the picture or the idea of a self that I can know myself.
Aristotle: If what you say were the case, then if this idea or picture does not correspond with your self, it does not represent your self, and because this idea is not an indication of your self then you have not understood your self.
Suhrawardi: Suppose this idea corresponds to my self. If this idea comes to my mind through my "self", then it is precisely repre-

sentative of my self and no other thing. Do you still believe that one's self cannot be understood through such a thing?

Aristotle: This idea certainly corresponds to your self but does it correspond to the universal self or to your particular self that has specific characteristics and attributes?

Suhrawardi: I assume the latter by saying that the pictorial idea corresponds with my "self" that has certain characteristics and therefore represents my self.

Aristotle: Every picture that forms in the mind is of a universal character, and as much as you limit these concepts to having attributes, etc. yet, since they are of multiple nature, they are still universal. If in case due to an obstacle in the outside world, the validity of a universal concept is violated because of the particular characteristics of an individual, it nevertheless remains universal at a conceptual level. The inevitable fact is that you understand your unique self, a self that is truly free from any sharing or commonness. The result is that this particular understanding that you have of your unique and uncommon self cannot be understood through a picture or idea. Therefore, understanding of the self is never through the "idea" (or picture).[5]

Suhrawardi in his state of dream-vision asks Aristotle if the Peripatetic philosophers are the true masters of wisdom. Aristotle tells him that such figures as Bāyazid and Ḥallāj, the masters of the Sufi tradition, are the true philosophers and not the Peripatetics, presumably because they came to know their "self" first.[6]

Aristotle's advice to Suhrawardi is that to know anything one must first "know himself." This knowing, which for Suhrawardi takes place both on a practical and a philosophical level, is a central theme of *ishraqi* philosophy. On a practical level, the "I" is the source of all sublime desires veiled by the temptations of the corporeal dimension of man. On a philosophical level, Suhrawardi considers the "I" to be the foundation of the illuminationist epistemology.

It is precisely this illuminationist epistemology that can lead to the visionary experience of fifteen types of lights by those who are on the spiritual path. Suhrawardi tells us those who disengage themselves from the world of matter are able to arrive at the "eighth heaven" (*aqlīm al-thāmin*), which he identifies with the archetypeal world (*'ālam mithāl*).[7] Suhrawardi mentions such figures as Hermes, Plato and the prophet Muhammad to be among those who have had a vision of these lights, each of which

Suhrawardi identifies with a particular attribute. According to Suhrawardi, these fifteen lights, some of which have peculiar descriptions are "the purpose of the path of knowledge."[8] These visionary lights which emanate from the world of intellect are the essence of power and knowledge and he who experiences these lights also attains the power to rule over the material world. The necessary condition for this experience is, however, separation (*tajrid*) from one's corporeal body. These lights are:[9]

1. A light which shines upon the novice and is pleasant but not permanent.
2. A light that shines upon others and is more like a lightningbolt.
3. A light that is soothing and enters the hearts of the gnostics. It is as if warm water is poured on you, a pleasant sensation is then experienced.
4. A light that descends upon the hearts of the men of vision and lasts a long time. This is a dominant light which induces a form of intoxication.
5. A light of extreme grace and pleasure which is induced through the power of love.
6. A light that burns and is induced through knowledge that is attained through intellection.
7. A light which at first is luminous and is more intense than the light of the sun.
8. A luminous and pleasant light appearing as if it comes from the hair and lasts a long time.
9. An emanating light which is painful but pleasurable.
10. A light coming from some figures and lies in the brain.
11. A light that emanates from the self (*nafs*) and shines upon the entire spiritual components.
12. A light whose attainment is marked by intensity.
13. A light that gives birth to the "self" and appears to be suspended. The incorporeality of the self can be observed through this light.
14. A light which induces a special heaviness such that it exerts a pressure beyond one's ability.
15. A light that is the cause of the movements of the body and the material self.[10]

Suhrawardi tells us that he has "seen" and experienced these lights and that they are the reason sages are able to perform miracles.[11] As he states:

> He who worships God with sincerity and dies from the material darkness and frees himself from the corporeal body and abandons the consciousness of the material issues will witness that which others are incapable of seeing.[12]

Vision for Suhrawardi is a mode of being whose epistemological significance is to provide the knower with a mode of cognition that is attained through the pursuit of the spiritual life. The many components of the spiritual life, however, are discussed in a more secretive and esoteric manner in his various works but the ultimate purpose of them remains the same: the experience of illumination through seeing the separation of the self from the body and the material world.

2. ON THE NATURE OF MAN

Suhrawardi adheres to the traditional distinction between the body and the soul. Body for him represents darkness, an absence or a lack of light to which he refers as "body"(*haykal*).

> Know that the "I" (*nafs nāṭiqah*) is of a Divine substance which the powers and engagements of the body withdrew it from its abode. Whenever the soul is strengthened through spiritual virtues and the body is weakened through fasting and not sleeping, the soul is released and unites with the spiritual world.[13]

Suhrawardi, who repeatedly offers arguments for the existence of an independent self from the body, follows a Neoplatonic scheme by considering the body to be a veil that prevents man from seeing the intelligibles:

> Know that it is matter that prevents intellection since until you have abstracted something from matter and what is in matter, you can not be the subject of intellection.[14]

Corporeality by nature is the antipode of intellection or thinking, which he regards as belonging to the incorporeal world. The self, constitutes the true identity of a person, "a living substance which exists by necessity of its own essence."[15] On the contrary, the body has a tendency towards the lower world, and, relying on sense perception, denies the more transcendental pleasures and seeks the highest of the attainable pleasure of each senses.

Suhrawardi, who follows the hierarchical structure of Islamic ontology, explains the place of self and body in this context. Identifying the self with light, Suhrawardi tells us that the self has a higher ontological reality for which the body, being lower, has a natural yearning. Suhrawardi's analysis of the place, nature and types of light is an elaborate one which will be discussed at a later point, but this hierarchical structure puts in place a mechanism whereby the need, yearning and desire for man to follow the spiritual path becomes a necessary and natural process. No wonder Suhrawardi argues that all beings involuntary yearn for light rather than the inferior status of darkness.

All beings by nature seek perfection, which explains why even animals are drawn to light.[16] The ontological necessity of the spiritual ascendance is illustrated in the mystical narratives of Suhrawardi, in particular through the language of the birds. The nature of man is such that in encountering the worldly pleasures, he is overcome by forgetfulness. In the *Risālat al-ṭayr* he tells us:

> With God's grace, he who can remain steadfast in his determination at the time when lustful desires attack, is superior to angels and if one is overcome by them, is inferior to animals.[17]

Suhrawardi begins his *Risalāt al-ṭayr* describing the journey of a group of birds who in their flight to their original abode fall in the trap of the external beauty of the world and become prey to hunters. Identifying the self with one's body as a mistake that the ego makes is a central theme in many mystical traditions, in particular Islam and Hinduism. Suhrawardi tells us due to the forgetfulness of human nature, we become accustomed to the corporeal world to the point of considering it to be our natural abode.

Speaking as one of the birds, Suhrawardi tells us that he was reminded of his original condition when he saw that some of the birds had partialy freed themselves. Through the guidance of his peers he too is partially freed and begins his flight while his legs are still in chains. The birds' entrapment represents the human condition, trapped in the world of forms, chained by our lustful desires, hunted by our own ego and afraid of the hardships of the spiritual path. A few, however, are able to remember man's origin and destination.

The birds continue their journey until the eighth city which symbolizes the archetypal world. The man in charge of the city tells

them that they must proceed to the top of the mountain where His Majesty resides. The Birds finally arrive at the Divine throne, only to hear Him say that only he who has chained you can free you from bondage. Suhrawardi symbolically alludes to the fact that it is man who has condemed himself to his condition, suffering and bondage, and only he can free himself. The question now is how man can overcome his condition.

Suhrawardi's answer to this question is two-fold. On the one hand, man's condition is due to his weakness and giving in to his lustful desires. On the other hand, this is not the fault of man since our condition is derived from an ontological reality in which matter is the lowest part which constitutes the body. However, man does possess the potential consciousness to understand the exalted status of our "self", which can then break the chains and free us.

In *The Red Intellect*,[18] Suhrawardi discusses the forgetful nature of man through another narrative. A bird who has also forgotten his origin meets a red-faced man who tells the bird he is the first man of creation. But he too is a prisoner of the material world which Suhrawardi identifies with darkness. The red-faced man explains how man in his original Adamic state is white and luminous, but when mixed with the darkness of the created domain he has turned red. The first son of creation describes man's condition of fallenness by alluding to the wonders he has seen around the world.

> I asked, from the wonders of the world, what have you seen? He said: "The Qāf mountain, the Ṭūbā tree, twelve workshops, David's shield, the sword of Blark, the fountain of life."[19]

The immensely rich symbolism Suhrawardi employs here provides us with a spiritual map which aids the *sālik* to find his path. The Qāf mountain is our original abode from which everything comes and to which all things return, a place that Suhrawardi refers to as "*nākujā ābād*" (the nowhere but prosperous land). The luminous pearl is the first object of creation, the intellect which is the cause of illumination but whose misuse can lead to disasterous results. The Tūbā tree symbolizes life and its fruits are the archetypes. It is upon this tree that the *Simurgh* (griffin), symbol of divine unity, has its nest. The twelve workshops are the levels of reality or being, each of which is the existential cause of the one below it. The lower level of this hierarchical scheme is where the Davidian shield is woven. David, the Prophet of the old testament and the Quran

alike, is known to have had a legendary shield known for its impenetrability. This shield symbolizes the attachments of our world which have made a prisoner of us all.

The shield of attachments is cut loose only by the sword of Blark, the power of will (*himmah*). Suhrawardi tells us that through determination, one should seek the fountain of life which he identifies as *Sophia perennis*. Having overcome oneself and the temptations of the body, the fountain of life is then attained.[20] Suhrawardi expresses this concept in a beautiful ode:

> I am the falcon who hunters are in search of at all times.
> My prey are the black eyed Gazelle
> Who emanate from themselves *ḥikmah*
> I am far from word play, to me it is the meaning that matters.[21]

3. ON THE SPIRITUAL JOURNEY AND ASCETICISM

Much has been written on the spiritual journey of man and the Sufi encounter with the path of love and knowledge. Suhrawardi follows the traditional views of the spiritual path and man's quest for gnosis *(ma'rifah)*. What is different in Suhrawardi's approach is the symbolism he employs to allude to the centrality of various components of the Sufi path in particular asceticism.

In his *A Day Among Sufis*[22] Suhrawardi describes the conversation of a Sufi master and a novice in a Sufi house (*khāniqāh*). Following a series of questions and answers between master and disciple that offers a concise and profound understanding of the medieval cosmology, the master indicates that he regards all such conversations as vain. Using astronomy as an example, the master indicates three different modes of knowing, two of which are not relevent to one's spiritual path.

Those who reflect upon the heavens, the master says, are of three types: a group of them see the cosmos through the external eyes and see a dark sheet with several white dots on it. These are the commoners and this much the animals see too. Another group see the cosmos through the eyes of the cosmos and these are astronomers . . . but there are those who do not see the secret of the heavens and stars through intellection [reasoning] *(istidlāl)*, these are seekers.[23]

The *sālik* asks the master how "the eye" opens with which one can see reality. In one of the most unique examples of Sufi

symbolism and an exquisite literary style, Suhrawardi offers a prescription for asceticism. Because the significance of this passage further establishes the role and place of asceticism in the overall school of *ishraq*, we present the translation of the entire section.

> I asked the Shaykh, "I do not have that insight. What is the solution?" The Shaykh said, "You have indigestion. Fast for forty days and then drink laxative so you may vomit and your eyes may open." I asked, "What is the prescription for that laxative?" He said "The ingredients of that are attained by you." I said "What are the ingredients?" He said," Whatever is dear to you from wealth, property, possessions and the pleasures of the body and such things are ingredients of this laxative. For forty days eat pure but little food . . . . If you must use the bathroom soon, then the medicine has been effective, your sight will be illuminated, and if the need arises, for another forty days fast and use the same laxative so it may work this time too. If it does not work, apply it time and time again, it will work . . . ."
>
> I asked the Shaykh, "Once the inner eye is opened, what does the seer see?" The Shaykh said, "Once the inner eye is opened, the external eyes and lips should be shut and the five external senses should be silenced. The inner sense should begin to function so that if the patient grasps, he may do so through the inner hand and if he sees, he sees with the inner eye and if he hears, he hears with the inner ear and if he smells, he smells with the inner sense . . . [then] he sees what he sees and when he sees.[24]

In this most interesting analogy, Suhrawardi clearly shows the integral relationship between the spiritual yearning, the role of the master and his supervision to cure the disease of the soul and the place of asceticism in this. In the above narrative the seeker's inability to open his inner eye is analogized as indigestion. In the forty days of fasting, known among the Sufis as *chillah*, an attempt is made to contain the desires of the ego (*nafs*). This attempt is regarded by most Sufis to be the cure of spiritual illnesses and so is analogized as a laxative, that which flushes out impurities. To allude to the worldly attachments which prevent openning of the intellect, Suhrawardi uses the image of indigestion.

Perhaps the most important part of the passage is the allusion to the existence of a relationship between the external and

internal senses. For Suhrawardi the attainment of knowledge begins by sense perception and as the process of inner purity continues, one begins to understand through the inner senses. Suhrawardi identifies the external senses with the "women's quarter" and the limitations of the sense perception as bondages of the children's world. He who frees himself and penetrates the women's quarter, Suhrawardi tells us, may arrive at the "man's quarter," a condition that is necessary for the understanding of the incorporeal world (*'ālam-i tajarrud*).[25]

In his work, *On the State of Childhood*,[26] Suhrawardi continues this theme and equates his past – when he attained knowledge only through sense perception – with childhood. Alluding to the necessity of initiation, a child meets a master who teaches him the esoteric sciences. However, the child reveals the secrets to the uninitiated, thereby casting the pearl of esoteric sciences before the swine of unpreparedness which results in the loss of what he had learned. Self-guarding remains an essential part of the spiritual path, necessary to the transition from the childhood and the acquisition of knowledge through the senses.

Again in the treatise, Suhrawardi calls for the abandonment of all attachments and he considers worldly desires to be a veil and a hindrance to the awakening of the inner senses. Acknowledging the difficulty of detaching oneself from wealth, position, etc., Suhrawardi states:

> I asked the Shaykh if there is any one who can give up all that he has Shaykh answered, "A true human is he who can." I asked "if he has nothing how does he live?" Shaykh replied "He who thinks like this does not give up anything, but he who gives up everything does not think like this."[27]

Knowing the truth therefore requires the functioning of the inner senses which does not happen unless one detaches himself from his worldly possessions. To explain the nature of the knowledge that is attained by the inner senses, Suhrawardi gives the example of the inability of a child to understand the pleasure that is derived from sexual intercourse.[28] Just as physical maturity is needed for sexual intercourse, spiritual maturity is required for the attainment of knowledge through the inner senses. On the Sufi path, spiritual maturity comes through initiation, ascetic practices and observance of the moral codes of Islam. The pleasures of experiencing the incorporeal world through the inner senses (*'ālam*

al-dhawq) are so great that the inner self of the Sufi yearns to burst open. It is this inner joy which is the basis of Sufi music, dancing (*samā'*), poetry and art.

To explain Sufi dancing through the inner senses, Suhrawardi says:

> The soul took away that ability from the ears, it [the soul] says, you [ears] are not worthy to hear this music. The soul deprives the ear from hearing and hears itself since in the other world, hearing is not a function of the ear.[29]

It is man's inner yearning for the transcendent that makes him wish to dance like a bird who wants to fly while taking its cage with it. The Sufi, too, in his attempt for spiritual flight, carries his body with him.

In the latter part of *On the State of Childhood*,[30] Suhrawardi goes through various Sufi practices such as shaking of the sleeves, throwing away of the Sufi garment, fainting during *samā'* and drinking water following the *samā'*. In each case, Suhrawardi offers his interpretation by means of neo-Platonic scheme.

According to Suhrawardi, the spiritual journey and the states and stations of its path arise from three phenomena: virtue (*ḥusn*), love (*mihr*) and reflective sadness (*ḥuzn*). In his *On the Reality of Love*,[31] Suhrawardi attributes virtue to the knowledge of God and love to the knowledge of the self and finally to a sadness which comes from "the knowledge of what was not and then was."[32] The knowledge of God is a virtue, a good, indeed the *summum bonum*, whereas the knowledge of the self leads to the discovery that the self is divine, resulting in the love and yearning that Sufis experience. Finally, there is the sadness that is experienced by reflecting on the created order, for it signifies separation of man and his departure from his original abode.

In the treatise *On the Reality of Love*, where the language of esoteric symbolism reaches its climax, Suhrawardi describes the story of creation by first refering to the first object of creation,[33] the intellect. Having stated that the *summum bonum*, knowledge, love and sadness, or the pain of separation, are three aspects of creation, Suhrawardi goes on to describe how each one came from the other one. Using such Sufi symbolism as "city of the soul" (*shahrastān-i jān*), "young-old master" (*pīr-i jawān*), "the nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*), and perennial wisdom (*jāwidān khirad*), Suhrawardi goes through the sacred journey in great detail, offering the

spiritual topography[34] of this journey. Various realms, domains and dangers of the journey of the soul towards the "eternal city" (*shahristān-i azal*) are discussed and once again at the end of this treatise, Suhrawardi concludes that until "the cow of ego is slaughtered, one does not set foot in that [eternal] city."[35]

The centrality of eradicating the ego and the lustful desires of the flesh through ascetic practices is a common theme in the Sufi doctrine which is echoed time and time again in various treatises of Suhrawardi. The consistancy with which Suhrawardi argues for this is a clear indication that classical Sufi beliefs and practices are an inherent part of the *ishraqi* school of thought and are not marginal in Suhrawardi's philosophy as some have suggested.

Suhrawardi brings this treatise to an end with an emphasis on the dual nature of truth, the practical and theoretical, and their relationship with the *nafs* of he who chooses not to engage in an inner effort, *jihād*, against his *nafs* . . . .

> Neither through the iron of asceticism does he plow the ground of the body so it may become worthy to plant the seeds of action, nor [does he] use the vehicle of thought to extract knowledge from the well of thought so [he] may arrive from the known to the unknown. He wanders in the desert of self-infatuation . . . not every cow(ego) is worthy to be slaughtered and not in every city is there such a cow and not everyone has the heart to sacrifice this cow and the chance to do so is not bestowed upon one at all times.[36]

Time and time again the theme of the spiritual journey and its essential components are discussed in various treatises, and interestingly, in each narrative a new set of symbolism is employed to allude to the traditional Sufi concepts. In his *The Language of Termites*,[37] as in many other writings, Suhrawardi identifies the *nafs* as the enemy that stands between the divine self and the experience of illumination. He states:

> Whatever hinders good is evil and whatever blocks the [spiritual] path is infidelity (*kufr*). To be content with whatever one's sensual self (*nafs*) presents and to adapt oneself to it is impotence on the path of mystical progression (*dar ṭarīq-i sulūk*). To look with delight upon oneself, even if one has God in mind, is renunciation. Liberation (*khalāṣ*) is to turn one's face utterly towards God.[38]

Suhrawardi's writings are not only rich with symbolism but also with his many references to the Quran and *ḥadith* as well as poems by himself and others. All of these provide us with an insight into the sacred universe in which Suhrwardi himself had his mystical flight like *Simurgh*, the bird whose spiritual biography is elaborated upon in *The Chant of Simurgh*.[39] In this treatise Suhrawardi is most explicit about the significance of ascetic practices and their relationship to having an experience of various lights, each of which represents a type of mystical experience. Suhrawardi tells us that "all knowledge comes from the chant of *Simurgh*"[40] and on that basis he divides the chant of *Simurgh* which he equates with *scientia sacra*, into three parts: on the virtues of this unique knowledge, on what is relevant to "brethren of purity" (*ahl-i tajarrud*) and finally on inner peace (*sakinah*).

On the virtues of this knowledge and its superiority over other types Suhrawardi tells us that the desired end of this knowledge is truth and furthermore it is based on vision and observation. It is self-evident that "witnessing is stronger than reasoning,"[41] for one can always question the process of reasoning but not a direct and unmediated relation to the object of one's knowledge. Suhrawardi offers a philosophical analysis of how this is possible, which will be discussed in the forthcoming chapter.

As to what is manifested to the knower of the particular mode of knowing, Suhrawardi tells us that from this incorporeal world lights descend upon the soul (*rawān*) of the brethren of purity. These lights come like lightning and last only a few moments, Suhrawardi says, and they are heart warming and pleasant. Often they stop and "when ascetic practices are intensified, lights come in abundance until they reach a level where whatever people look at, reminds them of the stature of that [incorporeal] world."[42] Those who are not engaged in austere and serious ascetic practices do not see the lights even when they might come to them. Ascetic practices refine the character and make a person receptive to having a vision of these lights. Suhrawardi offers the analogy of beating on a drum at the time of war or riding on a horse, which induce emotions in a person even if one is not ready for the experience.

When the intensity and duration of the vision of these lights reach their climax it is called *sakinah*, which is a feeling of inner peace unlike any other experience. Referring to Quranic verses where the notion of *sakinah* is discussed, Suhrawardi considers it to be a station

where the Sufi "from the heaven hears sublime and soft voices and receives spiritual correspondence and attains certainty."[43]

We conclude our discussion of Suhrawardi's view on the spiritual journey of man and its integral part, asceticism, with a brief reflection on the concluding section of Suhrawardi's *Būstān al-qulūb*.[44] Having discussed a number of traditional philosophical issues in the *Būstān al-qulūb*, Suhrawardi then changes the theme and the language to one that borders poetry and prose and concludes this treatise with a summary of the essential components of the practical aspects of the Sufi path, which are as follows:

1 Fasting: Suhrawardi first discusses the centrality of fasting and hunger, which he identifies as the foundation of the ascetic path. He states:

> Know that the foundation of asceticism lies on hunger . . . if he who wants to pursue spirituality does not experience hunger, nothing will be achieved. All [spiritual] illnesses are due to being full and overeating.[45]

2 Staying awake: The second instruction of Suhrawardi is to reduce sleeping to its minimum. Arguing that God is always awake and that the Quran tells us to become "God-like,"[46] he concludes that lack of food reduces sleeping time and causes other human passions to be reduced as well.

> So, the less they [Sufis] eat, the more they will become subjects to divine attributes and also, the less they eat, the less they sleep.[47]

Suhrawardi maintains that where and when possible, one should remain awake during the night and if that is too burdensome, one should remain awake in the latter part of the night and even if one finds this to exceed one's ability, then one should observe the sunrise, for there is much benefit in remaining awake.

3 Invocation: The invocation of divine names (*dhikr*) brings an inner change which prepares the human psyche to become receptive to illumination. He goes so far as to say that even the Prophet Muhammad before receiving revelation was engaged in ceaseless invocation. Suhrawardi tells us that invocation begins on a verbal level and then the Sufi reaches a point at which his entire being invokes the divine name. The Sufi at this stage remains silent.

First it is the invocation by tongue, then by heart. When the soul (*jān*) begins invocation, the tongue remains silent.[48]

4 Spiritual Master: Although invocation is important, Suhrawardi is quick to remind us that a spiritual master is needed to give the mantra (*wird*). The spiritual master is necessary if one is to be guided properly on the Sufi path and the initiate should give himself to the master. As Suhrawardi states:

> When master (*pir*) meets the seeker and knows that he has the potential the [master] encourages him to perform the invocation that he deems necessary. . . . Every day [the master] comes to the initiate [*murid*] so he may interpret events or dreams that have occured to the initiate.[49]

Suhrawardi explicitly states that "without a master one does not get anywhere," and considers one of the most important responsibilities of the spiritual master to be the overseeing of the spiritual retreat of the *sālik* for forty days.

> Not less than forty days the initiate has to observe a retreat (*khalwah*) and if one *khalwah* does not open [the *salik*], then a second, third . . . should be done.[50]

5 Moral Virtues: Observing such moral virtues as truthfulness, humility, compassion, honesty, and not being jealous of others are also essential parts of the Sufi path. Even such details as using good perfume and reciting poetry as one goes through daily life are recommended by Suhrawardi.

4. UNITY AND THE FINAL DESTINATION

The spiritual journey and its essential components, initiation, spiritual master, asceticism, etc., are only means through which one becomes the *Simurgh*, the symbol of unity. Any ordinary man who like *hudhud* (hoepoe) would throw away his comfortable life and pluck his own feathers, and aim at the *Qāf* mountain, he too becomes a *Simurgh* whose chanting reawakens those who are sleeping, thereby giving them spiritual birth. The *sālik* whose endeavors have born fruit and who has endured much suffering on his quest for illumination now has become the possessor of the esoteric truth whose spiritual flight in the sacred cosmos transcends the world of form and therefore looks upon it with domination.

> This *Simurgh* flies without moving and without wings . . . He is colorless and in the east lies his nest and the west is not devoid of him . . . his food is fire . . . and the lovers of the secrets of the heart tell him their inner secrets.[51]

Simurgh represents the perfect man (*al-insān al-kāmil*) whose intellect has been elevated to the worlds above and has become receptive to illumination. In *The Chant of Simurgh* Suhrawardi devotes the latter part of the treatise to thorough discussion of the end of the spiritual path, when one is no longer on the path but is "the truth, the way and the light." Sufis are rarely as explicit as Suhrawardi in revealing the esoteric truth.

Suhrawardi divides the final state of the Sufi path into three modes, first on annihilation (*fanā*), second on knowledge and perfection, and third on love. *Fanā* for Suhrawardi is a state of being in which one transcends even spiritual ecstasy and is marked by total loss of consciousness, to which Suhrawardi refers as "the greater *fanā*" (*fanā'-i akbar*). Once one is annihilated and also annihilates the consciousness of his annihilation, the highest possible station in the Sufi path, "annihilation of annihilation" (*fanā dar fanā*), is attained. As long as man is happy with [his] knowledge, he is imperfect . . . he attains perfection when knowledge is lost in its object.[52]

Unity and annihilation, Suhrawardi argues, have many connotations ranging from the common understanding of annihilation to what the spiritual elites understand by that concept. Suhrawardi tells us that there are five interpretations of *fana* beginning with "there is no deity except God," which Suhrawardi considers to be the common understanding of unity. The second group, and a more profound understanding, is "there is no 'he' except 'He.'" This group sees God as the Beloved and experiences the immanent aspect of the transcendental. The third group are those for whom God is not a "He" but a "You," a more personal reference which also indicates presence and vision. The fourth group of Sufis are those who say "there is no 'i' except I" and those are few who are superior to others for they have transcended duality, be it "He" or "You" as pronouns indicating the nature of their relationship with God. This group knows that the only reality is that of God and that their "I-ness" is due to the only true "I" which is God. Finally, there is a fifth type of unity which only a few Sufis have attained. This manifests itself in the very being of those whose souls testify that "all things perish except His face." In this non-dual state of

being, one sees God not as a "He" or a "You" or even an "I" but sees nothing for there is no one thing to see. This for Suhrawardi represents the highest possible station for a Sufi.

The second mode of the final stage of the path is that of knowledge. In a section entitled "He who is more knowledgable is more perfect," Suhrawardi discusses the second characteristic of one who has achieved unity.

This knowledge, Suhrawardi tells us, is attained through presence.[53] He who attains it gains access to the secrets of the heavens and then the earth. Suhrawardi is extremely cautious regarding the secretive nature of this knowledge and considers revealing it to be forbidden. Since it is through love that one comes to unite with God and God is omniscient, then he who unites with God in a sense also becomes omniscient. We will elaborate on this in more depth in the forthcoming chapter.

The third aspect of the final mode of being is love. Suhrawardi's exposition of love is most interesting in that loving something requires a lover and a beloved and this implies duality. Love in its ultimate sense is an absorption, a perfection, a state of not desiring for where there is desire, there is imperfection. He who knows he has his beloved desires nothing more. This state of transcending desires and living with the beloved is the perfection of the consciousness "for when the consciousness attains that [knowledge of God], the highest of its perfection is from the illumination of the light of truth."[54] "He who seeks the fountain of life will wonder much in darkness if he belongs to those who are meant to find the fountain,"[55] but Suhrawardi tells us that the Sufi has to set foot on the spiritual path like Seth. Refering to the concept in the *Būstān al-qulūb*, he states:

> He who comes to know of himself, inasmuch as his ability allows, attains knowledge of God, and the more he endures ascetic practices the more he becomes perfect and his knowledge increases.[56]

In one of his lengthiest treatises, *Yazdān shinākht*,[57] Suhrawardi elaborates on eschatology with regard to two types of death, namely physical and "spiritual death." His treatment of physical death is brief but his exposition of spiritual death and rebirth, which is the natural consequence of practical wisdom, is in-depth.

Practical wisdom, Suhrawardi argues, brings detachment of the "self" from the bodily desires so that the presence or absence of the body does not make any difference. This state of being which is to

be achieved in this world is similar to the natural death in that the body is left behind except that in spiritual death one can have a vision of the incorporeal world.

> The self (*nafs*), which is not simple and is complete and pure, when departed from the body unites with the world of intellect and spiritual substances which it resembles in perfection.[58]

Suhrawardi maintains that language is incapable of expressing what is observed, for the vision of these spiritual substances is ineffable and analogy is not helpful either since there is nothing to analogize it to. The power of the purified self at its peak is such that it can learn a great deal in a short time. A person of this stature does not learn through sense perception and other intermediaries, but learns directly from the sources of knowledge. The power of initiation of a *sālik*, now a learned master who learns without a teacher or text, does not think or conceptualize, but it is as if truth is revealed to him. Such people are rare, Suhrawardi says, but he who attains this stature becomes vice-gerent of God (*khalīfat allāh*). Referring to pure and practical wisdom, Suhrawardi says that although some are stronger in pure and some in practical wisdom, if they achieve perfection they become one in their being perfect. Having alluded to the distinction between pure and practical wisdom on numerous occasions, he goes on to elaborate on the necessity of having a prophet (*nabi*). Suhrawardi considers men of vision to be prophets of a sort:

> There is a need for a person who is an avatar (*nabi*) and a spiritual guardian (*walī*) . . . the need for such a person is more than the [need for] having eye lashes or eyebrows . . .[59]

Suhrawardi's description of the *valī* is similar to Plato's philosopher and the guardians which in Shi'ite Islam are refered to as the "spiritual jurist guardian" (*wali-yi faqīh*). He is the culmination for which man was created and through Gabriel he comes to know of divine secrets by virtue of his unmediated and direct knowledge. Suhrawardi then warns that although "from the time of Greeks until now, no one from the great and righteous sages has revealed these secrets,"[60] but he has briefly alluded to them in the *Yazdān shinākht* so it may encourage the restless soul. The safeguarding of the esoteric doctrines is so central that Suhrawardi sees the solution in transmitting them in the form of oral tradition. Suhrawardi tells us that Aristotle said, "Divine wisdom should never be revealed or written except that it be transmitted orally from person to person."[61]

Notes

1 Suhrawardi, Opera 2, 258–259.
2 Ibid., 10.
3 Ibid.
4 Ibid., 12.
5 Suhrawardi, *Opera* 1, 70–71.
6 Suhrawardi's choice of such Sufi masters as Bāyazid and Ḥallāj as true philosophers is also a further argument against those whose reading of Suhrawardi's philosophy is a Peripatetic one.
7 Suhrawardi, *Opera* 2, 252.
8 Ibid.
9 Ibid., 253.
10 Suhrawardi regards these as "the principles of the eighth heaven" within which are mysterious beings. See ibid., 254.
11 Suhrawardi, *Opera* 2, 254.
12 Ibid., 255.
13 Suhrawardi, *Opera* 3, 107.
14 Ibid., 139.
15 Ibid., 140.
16 Ibid., 182.
17 Ibid., 199.
18 Ibid., 226.
19 Ibid., 229.
20 Ibid., 237–238.
21 Ibid., 238.
22 Ibid., 242.
23 Ibid., 247.
24 Ibid., 248.
25 Ibid., 263.
26 Ibid., 252.
27 Ibid., 259.
28 Ibid., 263.
29 Ibid., 264.
30 Ibid., 263–266.
31 Ibid., 268.
32 Ibid.
33 Suhrawardi is referring to the Ḥadith: "In the beginning God created a precious pearl and called it the intellect." For more information on this see Paul Ballanfat, *L' itineraire des esprits*, note 233 and note 528.
34 This is a term first used by Henry Corbin. For more information see: Henry Corbin, *La Topographie spirituelle de l'Islam iranien*, ed. Darius Shayegan (Paris: Editions de la Difference, 1990).
35 Suhrawardi, *Opera* 3, 290.
36 Ibid., 291.
37 Ibid., 294.
38 Ibid., 310.
39 Ibid., 314.
40 Ibid., 315.

41 Ibid., 317.
42 Ibid., 320.
43 Ibid., 323.
44 Ibid., 396–401.
45 Ibid., 396.
46 Suhrawardi is referring to the famous Quranic verse "takhallaqū bi-akhlāq allah." For more information see the new edition of the Lāhīji's *Sharḥ-i gulshan-i rāz*, ed. by M.R. Barzegar Khāliqi and 'A. Garbāsi. Also see *Kashf al-asrār*, Vol.2, p.186.
47 Suhrawardi, *Opera* 3, 397.
48 Ibid., 399.
49 Ibid.
50 Ibid., 400.
51 Ibid., 315.
52 Ibid., 324.
53 For more information on this see: Mehdi Ḥā'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: SUNY Press, 1992).
54 Suhrawardi, *Opera* 3, 330.
55 Ibid., 330.
56 Ibid., 377.
57 Ibid., 404.
58 Ibid., 439.
59 Ibid., 454.
60 Ibid., 457
61 Ibid.

4

PHILOSOPHICAL SUFISM

Suhrawardi's philosophical Sufism is the application of the Neoplatonic scheme to traditional Sufi concepts in an attempt to provide rationally justifiable answers to such questions as the inherent yearning of man towards transcendence, the role of asceticism in intensifying this yearning and the nature of mystical experience. Suhrawardi, who has consistently argued that *ḥikmat* has two dimensions, practical and theoretical, also tells us that what the intellect can understand, the heart can see. "Know that the human self has two powers: one is that which finds out, the other is the one that which does things."[1]

In the previous section, the practical aspect of Sufism has been discussed. We will now turn to a discussion of the more philosophically oriented aspects of his mystical thought.

1. ON LIGHT AND ITS VARIETIES

The centrality of light as an axiomatic phenomenon in Suhrawardi's philosophy has been alluded to before. In the *Ḥikmat al-ishrāq*[2] Suhrawardi devotes a major part of the book to an exposition of the nature, place and varieties of light that exist as a hierarchy at the top of which exists the light of lights, from which all lights emanate. At the bottom, there is darkness or absence of light (*'adam*) represented by corporeality or inanimate objects (*barzakh*).

Suhrawardi's classification is based upon intensity of light or darkness which is different from the traditional Ibn Sīnian concept of hierarchies of realities, each of which are different in the degree to which they possess "being." The ordinary light that the eye can see is only one manifestation of the light of lights with a specific

intensity. All things in existence are therefore various degrees and intensities of light and darkness. The most important of these created beings is the rational self (*nafs nāṭiqah*), which Suhrawardi refers to as *nūr Isfahbadī*, arguing that due to its purity it is independent of matter. Since all the beings in the hierarchy influence that which is below them and are influenced by what is above them, the influence of a soft light is soft and a hard one even harder. Suhrawardi tells us that there are several types of lights with different attributes; they are as follows:

Incorporeal light (*nūr mujarrad*)=	The light that subsists by itself.
Accidental light (*nūr 'araḍī*)=	The light that depends on something other than itself.
Corporeal darkness (*ghasaq*)=	It is that whose true nature is darkness.
Accidental darkness (*hay'at-i ẓulamāni*)=	The type of darkness that depends on something other than itself and requires space and has the accident of darkness.
Purgatory (*barzakh*)=	An object or an object-like entity that hides and reveals the lights.

There is intrinsic yearning (*maḥabbah*) on the part of the lower members of this hierarchy towards the higher ones that is marked by love and adoration whereas the relationship between the higher members to the lower ones is one of dominance (*qahr*). The lower want to go higher and all of them ultimately aim at uniting with the light of lights.

If all beings are made up of light then what accounts for their difference? Certainly their essence being light is not the differentia but what is in common among them all (*mā bih'il-ishtirāk*). In other words, light is that which at the same time unites and differentiates (*mā bih'il-imtiyāz*) among all existing beings through its intensity and weakness. As Suhrawardi states:

> All lights inherently and from the point of their "light-ness" have no difference; their only difference lies in their perfection or shortcoming or matters outside their essence.[3]

Suhrawardi, who considers the attributes of an object to be shortcomings and absences of light, then goes on to equate God with light, which explains why his mystical experiences have all come to him in the form of "divine flashes" (*bāriqa-yi ilāhī*). Light here is

equated with God because it is the phenomenon by which and through which things are known. Suhrawardi offers the following as a justification of his argument:

> If you seek the reason for a criterion for the incorporeal light, it is this: light is a thing which in its nature is obvious and reveals all other things. It is inherently more obvious than anything else whose appearance is added (*iḍāfah*) to its truth.[4]

The light of lights which exists by necessity (*wājib al-wujūd*) is the source of all existence to which Suhrawardi refers to with a variety of names, i.e. all-encompassing (*al-muhiṭ*), the supreme (*al-a'ẓam*), the sacred light (*al-muqaddas*) and the all-victorious (*al-qahhār*).[5]

Following the Ibn Sinian classification of beings into necessary, contingent, and impossible, Suhrawardi goes on to say that lights are either self-subsistent, in which case they are "substantial light" (*nūr jawhari*), or incorporeal light (*nūr mujarrad*), both of which Suhrawardi says are rich (*ghani*). There is the contingent light that is referred to as accidental light (*nūr 'araḍi*), which is revealed to be indigent (*faqir*) or poor. Finally, there is darkness which is nothing other than the absence of light[6] which he refers to as darkness (*ẓulamāt*), obscurity (*ghāsiq*),[7] form (*hay'ah*)[8] or *barzakh* which he defines as body.

Suhrawardi's exegesis of the corporeal world as an inherently indigent phenomenon and his analysis of corporeality in terms of light is fundamentally related to the spiritual journey of man. In a sense, Suhrawardi lays the philosophical foundation for the explanation of the journey of the soul from the darkness of the corporeal world to the luminous world of the incorporeal light and the light of lights. A thorough reading of the dense philosophical arguments of the second part of the *Ḥikmat al-ishrāq* reveals a firm mystical doctrine. In a section entitled "Principles On How Unity Emanates Multiplicity," Suhrawardi states:

> Since between the lower light and higher light there is no veil, necessarily the lower light sees the higher light and the higher illuminates the lower [one]. Therefore, from the light of lights a beam of light shines upon the lower.[9]

Each of these incorporeal lights receives a direct emanation from the light of lights as well as the light that is directly above it. So, every light receives two levels of light simultaneously, but this

process does not continue *ad infinitum*. In the process of emanation light solidifies until it reaches corporeality which Suhrawardi divides into many different parts.[10] Suhrawardi, in the *Ḥikmat al-ishrāq*, using a peculiar and dense philosophical language, offers a detailed account of the various types of light, their interaction with one another and their final destination, which is full integration, or to use a Sufi term, annihilation into the light of lights. In a section entitled "On the Freeing of the Pure Lights and their Transfer to the Luminous World,"[11] Suhrawardi tells us:

> Whenever the regent light (*nūr mudabbir*) is not overcome by its engagement in corporeality, its yearning for the heavenly world of lights is more than his yearning for obscurity (*ghāsiq*) and as its luminous status is increased, so is its love for the dominary lights . . . and thus it is freed from the human body and returns to the world of pure-light and resides amongst the heavenly lights and due to the purity of the light of lights, it becomes pure too.[12]

2. ANGELOLOGY

Suhrawardi's ontological views based on light and its varieties and the emanationistic scheme are interwoven into his angelology with each angelic order performing an ontological task, which gradually helps the *sālik* to find his original abode by providing him with spiritual topography of the sacred world and its many paths and pitfalls.

Suhrawardi's angelology represents an intricate web of lights, elements and symbols, a great number of which are drawn from the Zoroastrian tradition. His view of the function and the role of angels is radically different from Ibn Sīnās which attributed rotations and many other functions to the heavenly bodies and astronomical issues. For Suhrawardi, angels are means through which his metaphysical doctrine as well as esoteric views can be expressed and therefore the language with which he puts forward his angelology, sometime philosophical and sometime symbolic, is one that borrows heavily from other traditions.

Suhrawardi says that from the light of lights arise two angelic orders, the latitudinal and longitudinal. The latitudinal order for him is the same as Plato's archetypes to which Suhrawardi refers as "masters of the species" (*arbāb al-anwā'*) and whose definition of them is somewhat similar to Plato's. "The form of material species

has to be in the illuminative world and be necessary, permanent and unchangeable."[13]

The various angelic orders which themselves give rise to other angelic orders are as follows:

1. The longitudinal (*ṭūlī*) order represents the archangels and is the first emanation which Suhrawardi identifies with Bahman from the Zoroastrian tradition. This order, which is referred to as the nearest light (*nūr al-aqrab*), is a direct emanation of the supreme archetype (*hurmuzd*).
2. The latitudinal (*'arḍī*) order which arises from the masculine aspect of the supreme hierarchy represents Plato's archetypes. Suhrawardi uses Zoroastrian names for these forms such as *Urdibihisht* for fire, *Khurdād* for water, *Murdād* for plants *Shahriwar* for minerals and *Aspandārmaz* for love. The elements of this order do not bring one another into existence as the longitudinal order does. Since all things in the world are manifestations of these latitudinal archetypes, Suhrawardi refers to them as "theurgy" (*ṭilismāt*) or icons (*ṣanam*). He calls these archetypes the "masters of species" since each one has its celestial domain over which it rules and exercises its particular influence in the created order.
3. From the feminine aspect of the longitudinal order, which is characterized by love and receptivity, comes the solidification of the angelic order which manifests itself as fixed stars and heavenly bodies. These observable bodies, which in a sense are absences of light, are ontologically distant from the light of lights.
4. Finally, Suhrawardi tells us of another angelic order which is effused from the latitudinal order. This intermediary angelic order, which is called lordly light (*al-anwār al-isfahbadiyyah*) or regent light (*al-anwār al-mudabbirah*), consists of the angels of mercy and the guardians of the earth and all its inhabitants.

The lordly light which exists within the soul of every man is represented by Gabriel, the archetype of humanity (*rabb al-naw' al-insān*), which Suharwardi identifies as the "holy spirit" (*ruḥ al-qudus*), equating it with the spirit of the Prophet Muhammad. In addition to this angelic entity, Suhrawardi tells us that every man has his own guardian angel who resides in the angelic world and who divides in half before entering the human body. Half of it remains in the angelic world and the other half enters the prison

of body from which it always seeks its release in order to become united with the other half.

Suhrawardi's angelic scheme is significant not only because it unites his ontology and metaphysics but also because it demonstrates that Islam, the Zoroastrian religion and for that matter all the divinely revealed religions, allude to the same truth when they are viewed from an esoteric point of view. Suhrawardi enters into a hermeneutic discussion of the sacred meaning of the Zoroastrian angels to explain how they fit within the metaphysical doctrine of Islam. The Zoroastrian fire, Suhrawardi argues, is the divine light and *farwahar* as archetype of the human souls which descends upon the human body after it is conceived.[14]

Another application of Suhrawardi's angelology lies in his epistemological doctrine and the problem of knowledge. Having argued that angels are independent realities in the world, he then follows an Ibn Sīnian scheme to say that angels are also representations of man's inner forces that have been externalized. The externalization serves as a spiritual map of the inner guides. He who learns how to follow them properly will be led to the heart of the *ishraqi* doctrine, that is, "To know everything, one has to first know himself."[15] Knowledge of the self and self-knowledge therefore are necessary conditions for anyone in his spiritual quest who seeks certainty. In the words of Henry Corbin, self-knowledge is necessary "for all those who are called to a direct and unmediated relationship with the divine world."[16]

The power of guidance helps us to overcome our fundamental alienation from ourselves which in the *ishraqi* school is denoted as ignorance of oneself. In its epistemological context, Suhrawardi's angelology provides us with means through which God guides us to self-knowledge and, eventually, knowledge of the Divine itself.

> Zoroastrian angels, however, are not simply 'aspects' of the supreme divinity, but Seven Powers (*Amshāspands*), the Seven *Avestan Amerta Spenta*, the holy immortals. Their holiness is an active and activating energy that communicates and grants being to all things.[17]

Suhrawardi introduces the Zoroastrian angels amidst the exposition of his metaphysical arguments in order to show the fundamental harmony between the *Weltanschauung* of the Islamic and Zoroastrian religious universes. The following shows Suhrawardi's use of the

Zoroastrian angelology of "Persian theosophers" (*ḥukamā-yi Fārs*) and their compatability with Islamic metaphysical principles.

Minū=	Incorporeal world
Gīti=	Corporeal world
Hūrqalyā=	Archetypal world
Surūsh=	Gabriel
Farvadin=	The lower world
Gawhar=	Pure essence
Bahrām=	Victory, which often appears in the form of a mad ox, white horse or sometimes a hen.
Hūrakhsh=	Sun
Shahriyār=	Archetype of species
Isfahbad=	Light in the body
Kiyān kharrah=	The incorporeal light which descends upon those who have attained the divine wisdom. The priest-kings of the ancient Persia were considered by Suhrawardi to have attained Kiyān kharreh, the wisdom that is necessary for being a wise king.

Suhrawardi describes the above as follows:

> Once the soul becomes illuminated and strong through the rays of divine light, it reaches the throne of kiyāni and becomes fully grounded in power and prosperity.[18]

As we have discussed, Suhrawardi's angelology unites his ontology, metaphysics and cosmology. This is nowhere more evident than in his mystical narratives. Once again we see that Suhrawardi's analysis is elaborated upon in the language of mysticism and practical reasoning. Because philosophical discourse alone does not fulfill the spiritual thirst of the seeker, Suhrawardi translates his philosophical and *ishraqi* analysis of angelology into the language of practical wisdom, as we see in such treatises as *The Chant of Gabriel's Wing* and *The Red Intellect.*

In *The Chant of Gabriel's Wing,* we see a discussion of Suhrawardi's cosmology and ontology within the context of a seeker's quest for truth. When the *sālik* leaves the pleasures of the body and enters the desert, he sees ten old men (*pīrs*) whose beauty and glory are mesmerizing. Having been asked where they come from, the old man who represents an angelic order says, "We are a group

of incorporeals and come from the 'nowhere but prosperous land' (*nākujā ābād*)."[19]

The ten old men, whose hairs are white and have substance but do not occupy space are the ten levels of light which correspond to the Ibn Sinian levels of intellect. The seeker then asks, "What is your occupation?" to which the old man responds, "We are tailors." The angelic function is to "sew" the world below them, that is, the world of generation and corruption, the corporeal domain. They are the intermediaries between the pure and the corruptable world of ours. In highly symbolic language Suhrawardi writes:

> I asked, "Why are the old men that are above you observing silence?" He replied, "Because they do not mingle with your types. I know their language and they do not speak to you.[20]

The old man is the archangel Gabriel who explains to the *sālik* that due to his limited spiritual accomplishment he can not understand the language of the beings residing in the spiritual world.

Suhrawardi uses analogies from nature to explain how creation takes place and what the function of each of the levels is. Whereas the creation of the other nine old domains is not easily observable due to their softness, Gabriel's creation is more solid and thus more visible.

The relationship between the ten angelic orders is one of the spiritual unity and oneness. Gabriel tells the *sālik* that the old man whose mantle is on the top is the spiritual master of the second one and so on until the ninth master who trained him and gave him his Sufi cloak. Here, the emanationistic ontology of Suhrawardi is explained in terms of a chain of initiation emanating from Ibn Sinā's first intellect (*al-'aql al-awwal*) or Suhrawardi's Bahman (*al-nūr al-'aqrab*), the closest light to the light of lights.

Suhrawardi's visionary narrative continues with the *sālik* questioning the relationship between the old man and the world. "Do you have children, property and the like?" the *sālik* asks.[21] Gabriel responds by saying that he does not have mates but each of them has a child who works at a mill while they are staring at him with one eye and at the mill with the other eye. Suhrawardi uses the imagery of children to allude to each angelic order giving birth to or emanating a lower level of reality down to the tenth level which is pregnant with the created order. Gabriel then tells the *sālik,* "When the time is proper, they come to me and do not leave again and new children go there."[22] Those who have purified themselves

and have become what Suhrawardi calls "brothers of purity" can return to the angelic order where they belong. As to the problem of the unchangeable and immutable nature of the angels and the very act of emanating, which implies the occurrence of motion in angels, the *sālik* asks how they came to have children. The *sālik* poses a rather old philosophical issue, namely the relationship between change and sameness in the created domain. The old master offers an explanation whereby he impregnates "a black slave," who symbolizes the corporeal world, without a change occurring in him. Having questioned the tenth angelic order's relation with the corporeal world, the *sālik* then questions its relation with God and whether the old master praises God. The old master replies:

> Absorption in divine presence does not allow for praising [Him], and if there be praise, it is not by virtue of tongue; no motion or movement is associated with it.[23]

The old man Gabriel, the archangel of revelation and the intermediary between the corporeal and incorporeal world, then teaches the *sālik* the esoteric secrets necessary to understand the true meaning of the Quran which is none other than the secret of creation.

In a esoteric phrase, the old master tells the *sālik* that "everything in the four corners of the world is due to the wing of Gabriel."[24] Referring once again to the emanationistic scheme of lights, the old master indicates that God's words are so luminous and profound that from them comes a lower word and so on until the "last words which are the words of Gabriel and the spirits of man (*arwāḥ*) are from this last word."[25] The relationship between words and spirits as realities in the archetypal world will be elaborated on in the forthcoming section, but it suffices to say that Suhrawardi uses various Quranic references as well as other sacred scriptures to allude to the two-fold function of angels as entities between the world of light and the world of darkness. It is noteworthy that Suhrawardi considers the luminous nature of angels to be an added relation (*iḍāfah*) not inherent to angels. The angelic order are contingent beings, from the closest to the light of light, Bahman, to the last one, Gabriel.

> Gabriel has two wings: the right wing is pure light and the entirety of that incorporeal wing is a relation (*iḍāfah*) of his existence to God. And there is a left [wing] with a mark of darkness on it . . . that is a sign of its existence which has one-side to non-existence. If you view its existence from a relational point with God, it exists [because of] His existence. If you view its essence, it is worthy of non-existence.[26]

3. THE ARCHETYPAL WORLD: *MUNDUS IMAGINALIS*

In his numerous treatises and in particular *The Chant of Gabriel's Wing*, Suhrawardi alludes to the archetypal realities which illuminated human faculty can witness. The nature of the archetypal world is such that human consciousness can have a vision of these abstract and incorporeal beings. Imaginal beings are realities that transcend place and time but are as real, if not more real, than the corporeal world.

Suhrawardi, speaking as a *sālik*, asks Gabriel to discuss his original abode. Their conversation goes as follows:

> I asked from which direction have you, the exalted ones, come. The old man who was at the corner replied that they are a group of incorporeals who have come from "the nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*). I did not understand that, so I asked to which region that city belongs? He said "It belongs to the domain where the index finger can not point to." So I came to know that the old master knows [the secrets].[27]

Describing the archetypal worlds, Suhrawardi uses several terms that are uniquely his own such as "nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*), "ruinous but prosperous land" (*kharāb ābād*) and "the city of the soul" (*shahristān-i jān*), all of which he identifies as the eighth domain (*iqlim-i hashtum*). Henry Corbin refers to this domain as *mundus imaginalis* and considers it to be a level of reality that has no external existence and yet is real, in fact, more real than the external world, the seemingly real. This real world therefore is the "imaginal" as opposed to "imaginary" which implies both non-real and non-existence.

First, let us see what the nature of this imaginal domain is which Suhrawardi considers to be the ontological origin of the corporeal world. Suhrawardi considers the existential cause of the archetypal world to be the "accidental intellects" which have come to be in a variety of forms. Although these intellectual entities are subject, quality, quantity and many other accidental attributes,

they are independent of matter. It is imperative to know that for Suhrawardi these "suspending archetypes" (*muthul mu'allaqah*) are different than Plato's forms or archetypes which he regards to be in the fixed world of archetypes. The suspending archetypes which are between the corporeal world (*'ālam-i barzakh*) and the angelic world (*'ālam-i qahriah*) are not only numerous but also independent of place and time which explains why the external senses are unable to see them except in rare and small glimpses.[29]

The imaginal world is the spiritual topography of a domain that can only be seen by those who have turned away from the *sensus communis* and rely on spiritual hermeneutics (*ta'wīl*), a profound issue which he discusses both in the *al-Talwīḥāt*[30] and *Alwāḥ-i 'imādi*.[31] Seeing the archetypes requires transcending all obstacles in order to go beyond what Suhrawardi symbolically refers to as the *Qāf* mountain. Then one reaches the mysterious cities of the world of suspending archetypes where such spiritual entities reside.

In the *Ḥikmat al-ishrāq*,[32] Suhrawardi mentions several cities of the imaginal world, all of which belong to the eighth domain. They are *Jābilqā*, *Jābirsā* and *Hūrqalyā*, the cities which are "nowhere". According to Suhrawardi, in the last one, wonders exist. As he states: "And there are eight domains therein, *Jābilqā*, *Jābirsā* and *Hūrqalyā*, the substance of wonder."[33]

For Suhrawardi, *Hūrqalyā* represents the archetypes of the heavenly bodies whose harmonious functioning produces a sublime music that only those who are discoverers and seekers of the truth can hear.[34] In fact, the beauty of the wonders of *Hūrqalyā* which those who have purified themselves can only experience through the inner senses, represents the sacred world of the Sufis whose journey has reached its climax. Suhrawardi analogizes the status of this perfect man with God since both the Sufi master and God can create archetypes, a state of being Suhrawardi calls "Be" (*kun*), referring to the Quranic verse in which God creates the world by saying, "Be", and it was.

> And the brothers in purity have a special status in that they are able to create archetypes that are self dependent, and that state is named "Be."[35]

Suhrawardi concludes by saying that the outward beauties, shapes and forms of this world have their ontological roots in the *mundus imaginalis*, a world which is real but accessible only to a few. Nowhereland, therefore, is the place which transcends the world

of forms, time and space. It is a land only reached by the seeker of truth who has suffered on the path and whose psyche has been opened to the unseen worlds.[36]

4. VISION

Suhrawardi formulates a theory of vision based on his illuminationist ideas. According to him, knowledge by presence, the epistemological basis of the *ishraqi* school, provides a framework which explains vision, in both its physical and its intellectual sense. Suhrawardi argues that "vision" (*mushāhadah*) can only take place in accordance with the principles of illumination. He first refutes the existing theories of how vision occurs and then offers his own view.[37] According to the first theory, a ray of light comes from the object of perception and in meeting the eye leaves an impression which we call the act of seeing. The second theory takes the opposite angle by saying that a ray of light emanates from the eye and meets the object and that constitutes the very act of seeing. Suhrawardi rejects both views and offers his own theory which is as follows:

> Once you see that sight is not the correspondence of the observed in the eyes and is not the exiting of a ray from the eye, then except for the encounter of the lit object with the healthy eye, it is not anything else . . . . And the result of this encounter in regard to sight is due to the absence of the veil between that which sees and that which is seen.[38]

Suhrawardi's argument can be better formulated as follows: The existence (*wujūd*) of an existent object has a presence that the "rational self" (*al-nafs al-nāṭiqah*) comes to realize once it is within the domain of its presence. Threfore, in seeing something, it is not the case that the subject sees the object but that it is the presence of the self that comprehends the presence of the object once it is in its domain. In order for this interaction to take place, there has to be the absence of a veil (*ḥijāb*) between the knower and the known. Since the subject, being the self (which for Suhrawardi is light), comes into contact with the object that is also illuminated, then the self "witnesses" (*shāhid*) the object. To clarify the issue, one can give the example of a room with several people in it; however, because the room is dark they cannot see each other. It is only after the light is turned on that they are able to see one another.

Since self for Suhrawardi is light and observation as such requires the presence of light, then in a statement such as "I know P," "I" as the knower and "P" as the object of knowledge both depend on light as the necessary condition for the "I" to know "P."

5. VISION AND INTELLECTION

In conjunction with the explanation concerning the very act of seeing, something has to be said about vision in its intellectual context. For Suhrawardi, intellection is a form of vision (*mushāhidah*) through which one sees the archetypes in the imaginal world. In fact, to think in the authentic sense is to think of the archetypes which do not lend themselves to speculation but whose reality can only be "seen" through intellection. This is an extremely profound point which Suhrawardi raises since the very act of intellection necessitates the existence of an intellectual world whose residences are the archetypes. It is noteworthy that Suhrawardi distinguishes between these archetypes and Plato's archetypes and states:

> These suspending forms are not like Plato's in that Plato's forms are fixed luminaries in the luminous intellectual world . . . but these archetypes are suspending and do not have a place so it is allowed for them to become the manifestations of this world.[39]

As we discussed, objects of the intellectual world had themselves been "seen" with the eyes of the universal intellect (*'aql-i kulli*), a vision that is only possible for the "brethren of purity." This is equivalent to "presence," a form of being before an object or seeing of an object. This presence or mode of knowledge which belongs to the intellectual elite is only attained after one has come to know one's self. This point will be further elaborated upon.

6. KNOWLEDGE AND PRESENCE: HE WHO KNOWS MORE "IS" MORE?

Since Suhrawardi takes the concepts of the self, light, and consciousness to be equivalent, it follows that when the self is more illuminated, the domain of its presence increases. As such, when the ontological distance of a being to the light of lights decreases, the power of one's presence increases and so does the domain of

one's knowledge. He who knows more is therefore ontologically speaking closer to God and therefore "is-more." This "is-ness" or presence is not only a status which is to be gained through the pursuance of intellectual wisdom but also requires practicing the Sufi path.

The following formula demonstrates Suhrawardi's view of the relationship between knowledge and presence:

Existence (*wujūd*)= Presence (*ḥuḍūr*)= "revealedness" (*ẓuhūr*)

To argue for position, Suhrawardi first demonstrates that "I" is nothing but pure light in its onotological sense. He then uses this conclusion in order to formulate his theory of knowledge by presence. In a section entitled "He Who Perceives His Essence as Being Incorporeal Light", Suhrawardi states:

> Everyone who has an essence is not ignorant of it, nor is he in the dark as to the appearance of his essence to him. And it is not a dark corporeality (*ghāsiq*) in others since luminous corporeality also is not a light in its essence, let alone darkness. So, he is pure incorporeal light which has no spatial location.[40]

As I have discussed previously, by "light" Suhrawardi means that phenomenon of which nothing more apparent can be conceived. Defining the self in terms of light and light in terms of apparentness allows Suhrawardi to draw the following conclusion: The self is a simple, single and indivisible entity, since if this were not the case, it would have to be defined in terms of its components. That implies the components would have to be more axiomatic than the self, which is contrary to our definition of the self.

Suhrawardi's argument can be demonstrated as follows:

1. Knowledge of the self is the same as the very reality of the self.
2. The reality of the self is light.
∴3. Knowledge of the self is light.
4. Light can be understood only by being in its presence.
5. Knowledge of the self can only be understood by its very presence.

Although Suhrawardi does not present his arguments systematically and often does not make clear the relationship that exists between light, self, presence and knowledge, his arguments can be constructed in a number of ways. For example, on the basis of the following statement we can offer a different version of the argument.

He who can understand his own nature will be incorporeal light.[41]

Based on our foregoing discussion, it follows that:

1 God is light.
2 "I-ness" is light.
3 "I-ness" is God.
4 He who knows himself, knows God.

God or the light of lights, omnipresent and omniscient, makes seeing possible by virtue of being "the light of heavens and earth," as the Quran says. In the external and physical sense, the light of lights provides the necessary condition for observation whereas in the case of inner senses omniscience and omnipresence stand in direct relationship with one another.

The knowledge crucial to the attainment of the particular mode of being which Suhrawardi refers to as presence is specifically self-knowledge. Knowledge of the self, as the divine substance bestowed upon us, is fundamentally knowledge of the Divine. God therefore becomes the focal point where the concepts of self, light, presence and knowledge come together into a unified whole. It is in lieu of such a view that Suhrawardi offers his epistemology both in its practical domain and its purely philosophical and intellectual sense. Knowledge of the self can be attained through the Sufi path which we have described in the previous chapter. Knowledge of the self and how it is that the self knows itself is the subject of Suhrawardi's philosophical epistemology to which we now turn.

A. EPISTEMOLOGY

Suhrawardi's theory of knowledge consists of two segments. First, there is the deconstructionist segment in which Suhrawardi criticizes various theories of knowledge, in particular knowledge by definition, sense perception and *a priori* concepts. He first offers a series of arguments to establish the fact that none of the existing theories of knowledge lead to certainty. Arguing that although each theory of knowledge leads to one aspect of reality, they all fail to explain how knowledge is actually possible. Peripatetics therefore offer at best a limited theory of knowledge.

Second, having offered his critique of the Peripatetics, Suhrawardi goes on to offer his own epistemological view known as

"knowledge by presence" which explains how knowledge of the self is attained.

We will first discuss Suhrawardi's critique of the Peripatetics and then analyze his theory of knowledge by presence.

1. KNOWLEDGE BY DEFINITION

Traditionally, "definition" has been a means through which knowledge of the external world can be attained. This method, which was primarily developed by Plato and often referred to as the "Socratic Method",[42] is based on a dialogue in which a "thing" is defined and redefined until we can know what that "thing" truly is. Aristotle elaborates on this theory of knowledge by definition when he argues that definition should reveal the true identity of a thing by disclosing its essential nature. As he states "Definition is held to concern essential nature and is in every case universal."[43]

Suhrawardi's theory of knowledge by definition is a rapprochement between Plato's and Aristotle's position. It is an attempt to reconcile the Peripatetic philosophy of Aristotle and the intellectual intuition of Plato into a single and unified theory of knowledge. Suhrawardi's notion of knowledge by definition, despite his disagreement with the Peripatetics, remains rather similar to theirs. However, he attempts to offer the view that an adequate definition is one that not only tends to capture the essence of a thing and its relation to its attributes, but also brings about a harmony between Aristotle's views and those of Plato.

In his book *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi offers his criticism of the Peripatetics in a chapter entitled "Destruction of the Peripatetics' Rules of Definition"[44] by arguing that Peripatetics, in distinguishing between "general essence" (*jins*) and "specific difference" (*faṣl*), have made a grave mistake.

It is important to realize that despite Suhrawardi's criticism of the Peripatetics on the subject of definition, he does not discard definition as an entirely invalid means of attaining knowledge. What he is trying to do is allude to the limits and inadequacy of definition in arriving at certainty. As we will see in his other works, he elaborates on these problems and argues the conditions under which definition could act as a means of attaining knowledge. Let us now turn to examine Suhrawardi's view of definition in order to formulate his theory of definition.

Suhrawardi in *The Philosophy of Illumination*[45] as well as the *Conversations*[46] and *The Intimations*[47] devotes a chapter to the analysis of the theory of definition. In the second chapter of *The Intimations* he argues that it is not sufficient for a definition of an existent being to disclose only the essential nature of that thing, since other attributes of a thing should also be considered as part of the identity of a thing even though they may be of an accidental nature. Therefore, a definition should include not only the essence but other elements as well.

> A formula (*qawl*) is indicative of the essence of a thing and combines (*yajma'*) all of its constituent elements. Regarding the principle realities, it [the formula] is a synthesis (*tarkib*) of their genera and differentia.[48]

This is a radical departure from the Aristotelian approach since its underlying assumption is that the identity of a thing not only consists of its essence but includes its other attributes which are also important. The other significance of this approach is that if the differentia or "the particular essence" (*faṣl*), is not known, then the definition of that thing remains incomplete. On the basis of Suhrawardi's argument we can arrive at the following two conclusions:

1 Since we can never know all the "constituent elements" of a thing, it can never be defined properly and adequately and therefore it cannot be known by definition.
2 If a definition should include not only genus but also all the differentia and other constituents of a thing, that necessitates an *a priori* knowledge of the differentia since the differentia are an exclusive property of an existent being.

Suhrawardi's treatment of the topic of definition in *The Intimations*, which is done in three sections, "Essential Nature," "Description," and the "Fallacies in the Construction and Use of Definition,"[49] is followed by an even more extensive treatment of the topic in the *al-Muṭārahat*. What follows is a brief review of Suhrawardi's view as illustrated in twelve different sections of the *al-Muṭāraḥāt*.[50]

Having defined five different types of definition, Suhrawardi continues to analyze the very complicated issue of the relationship between mental concepts and their corresponding objects in the external world. He argues that while it is conceivable to define a thing so that its genus and differentia remain united, it is not possible to do so in regard to the class of those things whose genus

and differentia are one and the same, such as colors.[51] A color, he says, is not like "Man is a rational animal" in that there would be a concept of man and a rationality so that the latter is a predicate of the former. Color is a genus without a differentia, therefore, no definition of it can be offered such that it would encompass its genus and differentia.

From the above argument Suhrawardi concludes the following:

1 Peripatetics are wrong in assuming that definition can be used unequivocally and without any qualification as a means to attain knowledge. In this case alone, (i.e., colors) we clearly realize the limits of definition in that it is only capable of defining certain things.
2 Color can never be known by definition since color can not be defined by something other than itself.

In *The Conversations*,[52] Suhrawardi once again stresses that a definition which is able to include the sum of all the differentia and other characteristics of the thing in question would be an accepted mode of cognition. In stating this, he implicitly is arguing that since it is not possible to define all the attributes of a thing, any attempt to define a thing would be in vain.

Suhrawardi, in some of his works in Persian such as *Partawnāmah*,[53] and *Hayākil al-nūr*,[54] makes reference to the problem of definition but does not discuss it in as much detail as he does in some of his Arabic works. In *The Philosophy of Illumination*, he summarizes his views regarding the Peripatetic view of definition by saying:

> He who mentions a number of essentials cannot be certain that there may not be another essential which he has ignored. Commentator and critic should inquire (of his certainty), and if he says that were there another essential, we would have known it, (we should say) there are many attributes that are unknown to us . . . . The truth of things is known only when all of the essentials are known, and if there be another essential that we are unaware of, then knowledge of that thing is not certain. Thus, it becomes clear that the limits and definitions (*ḥadd*) as the Peripatetics have accepted will never become possible for man. The master of the Peripatetics [Aristotle][55] has confessed to this existing difficulty. Therefore, the limit and definition cannot exist

except in regard to those items whose collective body[56] is an indication of particularity.[57]

Suhrawardi in the above argument has demonstrated that the differentia of a thing is an exclusive property of that thing (i.e. the purring of a cat). Then, if we do not know what that property is, we will never know the identity of the thing through definition. The purring of a cat in this case has to be defined through another definition, and this definition in turn needs to be defined through another definition which for Suhrawardi is absurd. There ought to be an axiomatic principle so that everything else is defined in terms of it. In fact, Suhrawardi, in his *The Philosophy of Illumination*,[58] maintains that knowledge by definition is possible if and only if there be a first principle so that everything else is measured against it and yet itself is not subject to any definition because of its axiomatic nature. This axiomatic phenomenon for Suhrawardi is light and its derivative presence that underlies the very foundation of his epistemology.

2. KNOWLEDGE BY SENSE PERCEPTION

Suhrawardi's view of sense perception is difficult to formulate in that his views in this regard are scattered throughout his various writings. Quṭb al-Dīn Shirāzī, the famous Avicennan commentator of Suhrawardi, in his work *Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq*,[59] argues that Suhrawardi believes in five internal senses and five external ones. Quṭb al-Dīn Shirāzī[60] maintains that Suhrawardi not only believes that the five senses are for the attainment of knowledge of the outside world but also that there is a hierarchy of senses that begins with the sense of touch and ends with sight.

The internal senses for Suhrawardi are of five types, and their existence helps to synthesize the information that the external senses has attained. If these senses did not exist, then all the knowledge acquired through the senses could not have been interpreted in our mind.

In a section he entitles "On the Evidence that Peripatetic Principles Necessitate that Nothing be Known or Defined," in the *Ḥikmat al-ishrāq*,[61] Suhrawardi criticizes the Peripatetics in regard to their views on sense perception. His argument as presented in this chapter can be summarized in the following points:

1. "Substance has unknown differentia."[62]
2. "Essences are defined by negation."[63]
3. "The Soul and other mental concepts have unknown differentia."[64]
4. "Accident, e.g., blackness, has been defined as a 'color that is observable to the eye', and the totality of sight is an accidental concept, and now that you know color, it becomes necessary that accidents cannot even be conceived of."[65]
5. "Of course, the concept of being, that for them (Peripatetic) is the axiomatic principle, is now known."[66]
6. "If it is perceived that knowledge of things is through their non-essential attributes and that those attributes have attributes and the same continues, then this becomes problematic since according to this assumption it becomes necessary that in the world nothing can be known."[67]

The first three principles have been discussed in the previous section and they only demonstrate the inadequacy of the Peripatetics insofar as they rely on definition for the attainment of truth. In the fourth principle, Suhrawardi argues that there are objects in the external world which can only be perceived but not defined, i.e. colors. These types of phenomena he calls "simple truths" (*ḥaqā'iq basiṭah*) which neither can be known through knowledge by definition, nor be grasped by sense perception.[68]

As to the "compound truth" (*ḥaqā'iq murakkabah*), Suhrawardi argues that this category of things can be reduced to its essential components, which are the simple truths, and to know them one has to see them. For instance, a building or a tree can be reduced to a number of forms and colors that can only be the objects of perception.

The above view is part of the response that Suhrawardi provides in his sixth principle against the Peripatetics, who maintain that a thing can be known through its attributes and accidents. The problem is that an attribute has to be defined by another, which means the process can go on *ad infinitum*, and nothing can be known, which is absurd.

Suhrawardi's view of the function of sense perception can be better understood if we examine some of the consequences of his argument. Suhrawardi further argues that the data attained through sense perception is non-verifiable in that one can never know if others are experiencing the same data. Therefore, he

concludes that the nature of the knowledge attained through sense perception is private and exclusive. As Suhrawardi states:

> It should be known that your ideas and others' are not the same as long as your ideas and those of others are not attained through the same means of cognition.[69]

So far, from the first two arguments of Suhrawardi, the following conclusions can be drawn:

1 Only the simple truth can be known through sense perception.
2 Knowledge of the simple truth is private, exclusive and non-verifiable by outsiders.

What Suhrawardi has not made clear yet are the sources of these concepts. In the *The Philosophy of Illumination*,[70] we find an argument which is the key to the understanding of this problem. There, Suhrawardi argues that there are those who maintain that in order to know something one has to have prior knowledge of it; otherwise, how would one know it even if he came across it? This problem was first raised by Plato himself and has since been repeated by many philosophers. The implication of Suhrawardi's response to this objection also provides the key to solving the problem regarding the sources of knowledge. Suhrawardi states that this problem can only be raised in a circumstance under which something is unknown. If something is completely unknown or completely known in all its aspects, it can not be known. Something can be known if it is partially known and partially unknown. It is only then that the unknown part can be known through an inference from known to the unknown.

> If the desired entity is completely unknown, then it cannot be known, and it is the same if something is completely known but that it has to be known in some aspect and not known in others so the unknown can become known through it.[71]

Now, since simple truths exist only in their pure form, i.e colors, and are not made up of several parts as forms and shapes are, they can be either completely unknown or entirely known. If the former is the case, then we can never come to know of colors, which is not the case. If it is the latter, the question then arises as to how it is that we know them in their entirety since neither definition nor sense perception can tell us what a color or simple form or shape is.

While Suhrawardi alludes to this in various places, he does not treat the subject in detail. What he does say is that we have a pre-knowledge of certain things, which are axiomatic in nature. These axiomatic phenomena, resembling Kant's *a priori* concepts, are what Suhrawardi refers to as *fiṭriyyah*. These are the concepts that allow us to recognize something when we see it. For example, recognizing that one line is shorter than another one without measuring it is due to the presence of these innate ideas although the act of cognition begins with our senses.

To recapitulate on Suhrawardi's view of knowledge by sense perception, the following can be said: Existent beings for Suhrawardi are either single or compound. If single, then they have no differentia and therefore we can not know them by their accidents (*lavāsim*). Sense perception can be helpful to decipher the simple from the compound and further to realize and reduce the compound to its essential elements which are simple. The knowledge of the simple can neither be defined nor be grasped through the senses without the aid of innate ideas.

3. KNOWLEDGE THROUGH INNATE IDEAS

Suhrawardi, both in his critique of the Peripatetic view of definition and in the problems associated with sense perception, argued for the necessity of an innate knowledge that can serve as the foundation for various modes of cognition.

In *The Philosophy of Illumination*,[72] he discusses the notion of innate ideas by mentioning four modes of cognition and the place of innate ideas among them. His argument, briefly stated, is as follows: Some types of knowledge are either innate or not. In order for one to know a thing, one has to rely on that which is already known to him, and this process can go on *ad infinitum*, a process Suhrawardi maintains is impossible. Therefore, attainment of knowledge, at least partially, requires having pre-knowledge of that which one seeks to know, and this knowledge can only be innate. As Suhrawardi states:

> Human knowledge is either innate (*fiṭriyyah*) or it is not. Whenever in recognizing an unknown, if focusing one's attention [i.e. sense perception] and referring to one's heart is not sufficient, and if it is not an affair that can be known through the vision (*mushāhidah*) that is a characteristic of the

great *ḥakims*, then necessarily in knowing we need pre-given knowledge . . . and the process, if carried out in certain order will lead to the innate ideas.[73]

Suhrawardi seems to be suggesting that innate ideas are a necessary condition if sense perception and even definition is to be possible. In other words, if knowledge by sense perception is not going to lead to an infinite succession of beings, each of which makes the other object known, then innate ideas have to exist. It is, therefore, reasonable to conclude that innate ideas for Suhrawardi are the necessary condition if some knowledge is to be attained through definition or perception.

4. SUHRAWARDI'S PHILOSOPHICAL EPISTEMOLOGY

As I have demonstrated, it is difficult to identify Suhrawardi's epistemology with any particular epistemological paradigm (i.e. empiricism, rationalism, etc.). While Suhrawardi argues that ultimately one can attain certainty only through the knowledge which is attained by illumination, he does not discard the possibility of attaining knowledge through other modes of cognition.

Suhrawardi's philosophical epistemology as has been discussed is made up of the following three elements.

1. Definition
2. Sense Perception
3. Innate Ideas

To summarize Suhrawardi's view on the shortcomings of the above means of cognition, the following can be said: Suhrawardi maintains that definition is problematic because it has to define not only the essentials of an existent being as Aristotle indicates, but all its attributes and accidents as well.

This is necessary since they are as much a part of a thing as the so-called essentials are and defining all of them is impossible. Suhrawardi attributes this problem to the following reason:

All definitions inevitably lead to those *a priori* concepts which themselves are in no need of being defined; if this were not the case there would result an infinite succession.[74]

Contrary to the less significant place that definition has in Suhrawardi's philosophical epistemology, sense perception is much

more significant. This is partly because most things that cannot be defined can be known through the senses. It is for this reason that he says: "Thus, knowing and recognizing of some items becomes a task of the senses."[75]

Sense perception, Suhrawardi tells us, is able to distinguish between the simple and compound entities. Despite this ability, our senses cannot escape the same problem that definition faced. That is, when faced with a compound entity, they can come to know it by its simple constituents, but how do we know the simple elements? It is at this point that either there has to be an axiomatic principle in terms of which a simple thing can be known or we again have the problem of knowing one thing through another *ad infinitum*. On this Suhrawardi states:

There is nothing more apparent than what can be sensed . . . since all our knowledge comes from the senses; therefore, all that is sensed is innate and can not be defined.[76]

Finally, there are the innate ideas that Suhrawardi considers to be necessary in order to connect the other two elements of his philosophical epistemology. The existence of innate ideas provides the necessary link between Suhrawardi's view of knowledge by definition and sense perception which enables him to offer a coherent and consistent theory of knowledge. The nature of these ideas and their structure, be it Kantian or Platonic, remains somewhat unclear in Suhrawardi's philosophical writings; what is clear is that for Suhrawardi they have a limited role and function.

Suhrawardi's concept of philosophical epistemology, therefore, is based on the idea that while different modes of cognition and schools of epistemology are useful in some domains, ultimately certainty comes through illumination, which is the type of knowledge that is attained without mediation. In the beginning of the *Ḥikmat al-ishrāq* Suhrawardi summarizes his view towards his theory of "knowledge by presence." He states:

As we observe the sensible world, through which we gain certainty of their states of affairs, we then base a thorough and precise science on this basis (math, astronomy). By analogy, we observe certain things in the spiritual domain and then use them as a foundation upon which other things can be based. He whose path and method is other than this will not benefit from this and soon will be plunged into doubt.[77]

What Suhrawardi has clearly been trying to argue for is that philosophy in general and epistemology in particular have to have an *ishraqi* foundation. In Suhrawardi's epistemology, light becomes the substance of knowledge and knowledge the substance of light.

> If there be anything that needs no definition or explanation, it has to be obvious by nature, and there is nothing more obvious and clear than light. Thus, there is nothing that needs no definition except light.[78]

Having argued for the limited role of conventional modes of cognition, what has not been answered yet is how knowledge as such is possible. What is it that makes knowing and cognition feasible?

We can now proceed to consider Suhrawardi's answer to these questions, known as the theory of knowledge by presence.

B. KNOWLEDGE BY PRESENCE

The fundamental principle upon which Suhrawardi's *ishraqi* epistemology is based is that the "self" is capable of knowing certain things directly and without mediation by virtue of its very presence. Man, Suhrawardi says, can know himself only through himself, and that which is other than himself cannot be used to arrive at the knowledge of the self. He offers several arguments to prove that the self has the ability to know directly and without any mediation, beginning with the knowledge of the self.

The question Suhrawardi poses is, how does the self know itself? It is precisely the answer to this question which constitutes the core of his *ishraqi* epistemology, and it can be formulated as follows: There is a special mode of cognition which attains knowledge directly and without mediation, thereby transcending the subject/object distinction. This mode of cognition, which has come to be called "knowledge by presence" (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*), is, as I will demonstrate, the only plausible explanation as to how the self can know itself.

The arguments that Suhrawardi offers in support of his claim that the self can only know itself by virtue of the very presence of itself are expressed by Suhrawardi through his writings in two different styles. In his Persian writings, which I have discussed in the previous chapter, this view is expressed symbolically, whereas in his other works, especially in his tetralogical works, he is more philosophical.

The significance of the present discussion for Suhrawardi's mysticism lies in the concept that true knowledge, and for that matter the foundation of kowledge, is an ontological issue (i.e. presence) as opposed to an epistemological one. Knowledge is a question that is directly related to the question of being and existence and not an abstract epistemological issue. Furthermore, Suhrawardi's argument implies that certainty depends on the direct nature of the epistemic relationship between the subject and the object.

Mysticsm in general as reflected in the perennial tradition, *Sophia perennis*, and in particular in the Sufi tradition, for Suhrawardi is distinguished from other traditions of wisdom by the directness of the experience of the knower of the known. The higher the status of the knower, ontologically speaking, the more intense and direct is the experience. This point will be elaborated on further in the forthcoming section.

Suhrawardi offers three arguments to prove that the self can only know itself through the reality of its presence. We will proceed to consider these arguments.

1. ARGUMENT FROM "I/IT" DICHOTOMY

Suhrawardi presents his first argument by asking, "When I know *P*, do I also know myself?" If I do, then how did I come to know myself? Either I knew myself directly or through some other means. If I know myself through an intermediary, then the following problem arises:

> A thing that exists in itself (*al-qā'im bi'l-dhāt*) and is conscious of itself does not know itself through a representation (*al-mithāl*) of itself appearing in itself. This is because if, in knowing one's self, one were to make a representation of oneself, since this representation of his "I-ness" (*anā'iyyah*) could never be the reality of that "I-ness," it would be then such that that representation is "it" in relation to the "I-ness," and not "I". Therefore, the thing apprehended is the representation. It thus follows that the representation apprehension of "I-ness" would be exactly what is the apprehension of "it-ness" (*huwa*), and that the apprehension of the reality of "I-ness" would be exactly the apprehension of what is not "I-ness." This is an absurdity. On the other hand, this absurdity does not follow in the case of apprehension of

external objects, for the representation and that to which that representation belongs are both "its."[79]

According to this argument, one either knows himself through himself or something else i.e. a representation. If the latter be the case, then "self" *A* is known through a representation (*mithāl*) *B*. Suhrawardi then argues that knowledge of *A* which is attained through *B* is really not knowledge of *A*, but is seeing *A* through *B*. Suhrawardi's argument allows for knowledge of the outside world to be attained through a representation (*mithāl*), which is rather similar to Hume's notion of "ideas" and "impressions." However, knowledge of the self which is to be attained through anything other than the self is not knowledge of the self, but knowledge of that which is other than the self. Suhrawardi goes on to argue that if I am to know *A* through *B*, then in a sense I am equating my understanding of *B* with *A*, which is an absurdity. How can my self be the same as my understanding of *B*, through which *A* is supposed to be known? In other words, if I am to understand the self through something other than itself, then the problem arises that the understanding of something is the same as the thing itself.

Let us examine Suhrawardi's argument further. When one says "I know P," he is saying that there exists an "I", such that I knows "itself" and also this "I" knows "P". This implies that, when one claims to have any type of knowledge, one is implicitly saying that I know myself before knowing anything else. Therefore, in claiming that one knows something not only is knowledge of the self assumed, but that "I" seems to be the object of its own knowledge. It seems to be the case that in the statement "I know myself" the knower, which is the "I," and the known, which is the "self," and the relationship between them is one and the same. If this were not the case, then there would be an "I" versus "it" which is the self. Now, either this "it" is made up of the same substance as the "I" (i.e. unchangeable), or it is not. This "it" is either identical to the "I" or "it" is something totally different. M. Ḥā'iri[80] argues that "If we accept this argument of Suhrawardi, then the "I" and its representation "it" would then be both identical and different in one and the same respect,"[81] which is a logical contradiction and therefore an absurdity.

An analysis of how Suhrawardi arrives at this conclusion is as follows: If "I" did not know "it" directly and without mediation, then "it" has to know itself through objectifying itself which would

be called "it." On one hand, "I" and "it" are the same, since "it" is a representation of the "I"; on the other hand, they are not the same since if they were the same, there would not have been an "I" and an "it". Therefore, "I" and "it" are different since they stand in a subject/object relation, but they are the same since "it" is a substitute for the "self" in the statement "I know myself." According to Suhrawardi, the following propositions would then have to be the same if the "I" were not the same as the "self."

1. I know myself.
2. I know it.
3. It knows myself.
4. "It" knows it.

Therefore, if it is the case that the "I" comes to know itself through its representation, then the above contradictions arise which maintain "I" and "it" are the same and different at the same time. That is the absurdity which Suhrawardi demonstrates in his first argument.

To summarize the views of Suhrawardi on the basis of his first argument we can classify his first argument into the following three categories:

A. Epistemological
B. Logical
C. Semantical

A. Epistemological

If "I" can only know myself through a representation of myself, then I know myself through what is not myself which is an absurdity. This is to say that my understanding and apprehension of something are the same as the thing in itself. Therefore, either the self cannot be known or it has to be known by itself. We all know ourselves; therefore, it is reasonable to conclude that we can know our "self" only through our "self."

B. Logical

If the "I" is to know itself through its representation, then either the "I" and its representation, the "it," are the same or not. If they are the same, then there cannot be two of them and therefore, "I"

and "it" have to be one and the same. On the other hand, if they are different, then how can "it" be a perfect representation of the "I"? This is a logical contradiction which arises if we are to accept the "I/it" distinction.

M. Ḥā'irī in his work *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, maintains that there is a realm of "I-ness" and "It-ness."[81] I-ness naturally can only be known by itself and if it is represented by something other than itself, then "it" becomes "not I", whereas it should be nothing but "I". According to Ḥā'irī, the "I" and the "it" are not the same, but "it" exists because of the "I". If the self comes to know of itself through the idea or representation of the self (*mithāl*) then it clearly can never know itself since according to Suhrawardi and Ḥā'irī *mithāl* does not represent the "I" but demonstrates the "it." In fact, if two things are identically the same, then they can not be separated. Therefore, by virtue of the distinctness of the "I" and its representation, the "it", we can conclude that knowledge of "it" is not the same as the "I." If this were not the case, then the "I" and the "it" should have been the same and yet different at the same time, which is an absurdity.

C. Semantical

When I say "I know myself," if by "myself" I am referring to the representation of the I, then I am actually saying that "I know it." However, since "it" is "not I," then I am also saying that "I know not I," which is another way of saying "I do not know I." This too is an absurdity. According to Suhrawardi, then, if "I" is known through its representation, then the statement "I know myself" means "I do not know myself", which is contradictory and therefore absurd since I know myself.

Several conclusions can be drawn from the above arguments, which are among Suhrawardi's original contributions to Islamic philosophy. First, is that he seems to have succeeded in establishing the existence of a being that can only be understood by itself, but also that this understanding takes place by virtue of the reality of its presence. The second conclusion is that since "self" can only know itself by the reality of itself, any other thing is foreign to it and thereby will never know it as it really is. M. Ḥā'irī states this as follows:

> In this prime example of presence – knowledge, the meaning of knowledge becomes absolutely equivalent with the meaning of the very being of the self, such that within the territory of "I-ness" to know is to exist and to exist is to know.[82]

The third remarkable characteristic of Suhrawardi's argument, which can be regarded as an original contribution in the Islamic epistemological tradition, is that he has offered a theory of knowledge without relying on such notions as essence, appearance and reality. Instead, he argues that if the "I" understands itself by virtue of its presence, then its existence is its primary mode or its essential character. The very fact that the self can know itself by its mere presence leads to the conclusion that self is pure existence or pure presence.

2. ARGUMENT FROM PRE-COGNITIVE MODE OF KNOWLEDGE

Suhrawardi offers two arguments in support of the view that our knowledge of ourselves requires the existence of a pre-cognitive mode of knowing and that can only be possible through knowledge by presence. In his first argument, Suhrawardi attempts to demonstrate the absurdity of not accepting the argument. Through the use of *reductio ad absurdum*, in a very difficult passage he states:

> Indeed, if that which is unknown to you becomes known, then how do you know that it is what you sought? For inevitably either [your] ignorance remains, or [your] prior knowledge of it existed so that it could be known as such [. . .] For that which is sought, if it is unknown form in all aspects, it could have never been known.[83]

In the above argument Suhrawardi maintains that if I am to know *A* through *B*, then I must have come to know that *B*, in some sense, represents *A*. However, if we say this, then it is necessary for a person to first know *A*, and then the fact that *B* represents *A*. How can I begin to know myself through something other than myself, if I do not already know myself? This argument originally goes back to Plato, who argued that in searching for truth, we in essence must know the truth or else, even if we do find it, how will we recognize it? Suhrawardi is applying the same concept with a great deal of emphasis on the precognitive mode of knowledge. Therefore, prior knowledge of *A* is necessary if *A* is to know itself through *B*, otherwise any object of one's reflection may be a representation of *A*.

Suhrawardi's second argument for having precognitive knowledge is as follows: If *A* knows itself through its representation *B*,

then the question arises as to how it knows that *B* represents *A*? If *A* does not know itself directly, then it must have come to know *B* through *C*, and this process goes on *ad infinitum*. In other words, either *A* knows itself directly or else there will be an infinite chain of representations, each of which is known through the other one. This, according to Suhrawardi, is impossible. From this he concludes that *A* knows itself directly and without mediation or representation. Suhrawardi is careful to point out that this process is true only in regard to the knowledge of the self of itself and not of the objects of the external world.

3. ARGUMENT FROM ATTRIBUTES

Finally, Suhrawardi offers an argument that is based on the primacy of the essence over the accident. The primacy of the essence over the accident is the underlying philosophical principle upon which the argument is based, despite the fact that Suhrawardi does not use the concepts of essence and existence explicitly to argue for his position. This view, which has come to be known as the "principality of essence" (*aṣālat al-māhiyyah*), as opposed to the "principality of existence" (*aṣālat al-wujūd*) held by the Peripatetics, is an integral part of the *ishraqi* school. To know something is to know its essence, and if one is to know the essence of a necessary being through its accident or in this case its predicate, then it is as if one were to know a major premise through a minor one. To argue for his position, Suhrawardi relies on the method of *reductio ad absurdum* by assuming that we know ourselves through the representation of the "I." On this he says:

> Indeed the thing which necessarily exists and which is self-perceived does not know itself from a representation of itself in itself. If it knows [itself] through its representation, and the representation of I-ness is not itself, then in regards to it [I-ness], it is the one perceived and it is the representation at that time. The perception of I-ness must be, by itself, the perception of that which it, itself, is, and must be the perception of itself, by itself, just like the perception of other than itself – and that is impossible – in contrast to the externals, representation and that which it has of it are both it. Moreover, if it is through a representation, it, itself, did not know it was a representation, and thus it knew itself through

> representation. And how was it not? It imagines that it knows the very thing by that which is attributed to itself from outside. It is an attribute of it. If it is judged according to every super-added attribute to itself, then it is a knowledge of other than itself. It already knew itself before all attributes and the like. It did not know itself through attributes which are super-added.[84]

The above argument seeks to establish the reality of the knowledge of the self by itself through an examination of the attributes of the self. The argument is based on a key concept, which is that if one is to know himself, then he must have had prior knowledge of himself. If this were not the case, then how could one realize that the thing which is supposed to be the representation of the self does actually represent the self? The representations of one's self, which in this case are the attributes of the self, are useful in recognizing the self if and only if those attributes truly represent the self. This too, however; requires having a pre-knowledge of the self. Thus, it can be said that if one is to know oneself through his attributes, then he has to know that these attributes are actually the attributes of the self. To know this, one has to have pre-knowledge of his own "self", which implies the "self" knows itself through itself as has been argued for in the first two arguments.

In the second part of this argument Suhrawardi maintains that one knows himself either directly or indirectly. In the first case, the problem is solved. However, if *A* is to know itself through its representation *B*, then it is reasonable to conclude that it cannot know *B* except through its representation *C* and this process can go on *ad infinitum*. . . . Therefore, it can be concluded that *A* can never know itself through its representation. Suhrawardi considers this to be an absurdity on two grounds. First, it leads to an infinite series of contingent dependent beings, which, he argues, is impossible for there is an end to everything. Secondly, we know ourselves, while the above argument indicates that we cannot know ourselves, an absurdity Suhrawardi rejects.

Suhrawardi has made an assumption here which is that the self knows itself. What if this is not the case and that the self is ignorant of itself? Suhrawardi does not reply to this point since our knowledge of ourselves is so certain and appears to be so "clear and distinct," as Descartes would say, that one may not mistake his notion of self with the actual self as it really is.

The above objection, in my opinion, is a shortcoming in Suhrawardi's philosophy. There is no question that the self knows itself. However, there is every reason to doubt that this knowledge of the self is the self as it really is. For example, it is true that my relationship to my headache is marked by certainty and directness. However, my concept of my headache and its characteristics, though certain to me, should not be mistaken for the true nature of that headache which may never be known to me. I have an idea of my "self", but how do I know this is my actual self or that my knowledge of it corresponds to the actual self? Suhrawardi would reply to the above by saying that the mode of cognition with which the self knows itself is such that it does not lend itself to any logico-semantical analysis. Therefore, it is not a proper analogy to compare one's relationship to one's headache and the knowledge of the self of itself. The problem with this argument is that Suhrawardi leaves no room for any verification of his claim by an outsider.

The above problem is one that Ḥā'irī also notices, but he does not elaborate on it and in fact considers it to be an issue open for further study. However, having offered a discussion of the concept of "awareness" and "presence", Ḥā'irī concludes that our knowledge of ourselves is one that goes beyond the "*noumena*" and "*phenomena*" distinction. As he states:

> The most outstanding feature of knowledge by presence, however, is that the immediate objective reality of the thing as it is, is its being known.[85]

4. CONCLUSION

Having demonstrated in the last three arguments that the self cannot be known by anything else except itself and that it is only through the sheer presence of the reality of the self that the knowledge of the self becomes possible, Suhrawardi goes on to conclude the following:

> You cannot be absent from yourself (*dhātika*), and from your realization of it, and since awareness is not possible through representation or super-addition, in your awareness of yourself you only need yourself which is visible to itself and not absent from itself, and nothing else. The awareness of the self itself must be by itself and cannot be absent from it such as the organs of the heart, the liver, and the brain, and all

> matter and material darkness and light is not implied in your awareness of yourself. Your self-awareness is not an organ nor is it materiality and unless you are absent from it, you have awareness of yourself, continuously and permanently.[86]

Two conclusions can be drawn from Suhrawardi's theory of knowledge by presence. First and foremost is that the self can only be known by itself, and therefore to know a thing is equivalent to gaining knowledge of an object so that the relationship between the object and the self is the same as the relationship between the self and itself.

The second conclusion is that whatever is not known through the presence of the self is therefore beyond the epistemic domain of the self. Consequently, gaining certainty with regard to those objects that are beyond the epistemic domain of the self is not possible.

5. PRACTICAL CONSEQUENCES OF A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

With regard to the foregoing discussion, it can be said that the first step in Suhrawardi's epistemology is to argue for the existence of a self which is an immaterial and immutable substance. The proof for the existence of the "I" is the task of discursive philosophy. Suhrawardi, as a skillful philosopher, carries out the task of establishing the very existence of an independent self which, however, has many attributes that are attached to it. These attachments are the basic constituents of the human ego (*nafs*) whose existence is too obvious to argue for and include desires of the flesh.[87]

Suhrawardi holds the view that the self often appears to be nothing but a sum of desires towards wordly attractions and not two separate entities, a metaphysical "I" to which desires of the flesh are supper-added. In order to make this crucial distinction, Suharawrdi calls for further philosphical analysis to firmly establish that the "I" and its attributes are not the same. It is only then that we can see that whereas the nature of the "I" is divine and belongs to the luminous world, its attachments are ontologically rooted in the corporeal world. Rationalistic and discursive philosophy in this context is called for in order to establish the distinction between the self and its attributes.

Suhrawardi's third step in dealing with the self would be to go beyond the separation of the self from its attributes. At this stage

Suhrawardi argues that in order for the self to be able to reveal itself, the "veiling" attributes of the self should be destroyed. To do so, Suhrawardi prescribes practicing asceticism and he goes on to illustrate in great detail the type and nature of these practices as was discussed previously. Such practices eliminate the *nafs* and the attributes of the self begin to vanish one by one. As this process goes on, the self, whose relation to its attributes is like the relationship between accidents to essence, begins to reveal its "I-ness." This process will have to continue until the annihilation of the attributes of the self is completed, and once this process has been finished, the self will remain in its entirety without any veil from itself.

> When you have made a careful inquiry into yourself, you will find out that you are made of "yourself", that is, nothing but that which knows its own reality. This is your own "I-ness" (*anā'iyyatuka*). This is the manner in which everyone is to know himself and in that, everyone's "I-ness" is common with you.[88]

The methodology of bringing the self to its fullness and thus enabling it to reveal itself can be summarized as the following:

1. Realization of the distinctness of the self from its attributes.
2. Separation of the "I" from its attributes, both philosophically and practically.
3. Employment of asceticism as a means for destroying attributes and leaving the self in its pure form.
4. The self in its pure form is a single and self-evident phenomenon from which nothing more apparent can exist.
5. That from which nothing more apparent can exist is light.
6. Self is light. (F 4,5)
7. Things are known by coming into the mere presence of light.
8. Things are known by the presence of the self. (F 6,7)

It is in regard to the above epistemological scheme that philosophy and asceticism have their own place and in fact are able to become integrated into a tradition of wisdom that brings about a rapprochement between discursive philosophy, intellectual intuition and practical wisdom.

For Suhrawardi, the concept of knowledge by presence is therefore defined as an awareness or presence of the object before its essence. He reminds us that this essence, which he considers to be the same as the self, light, and knowledge, is such that by virtue of its presence bridges the subject-object distinction.

Since all things are ultimately made up of light, and because it is absurd to say that one needs light to find another light, in order for an epistemic relation to occur the veil that is separating the subject and the object has to be removed. In this case, self or light, which are equivalent in Suhrawardi's philosophy, is knowledge as well. 'To know is to exist and to exist is to know' therefore constitutes a major epistemological theme and one of the important contributions of Suhrawardi to Islamic philosophy.[89]

6. A CRITICAL ANALYSIS OF KNOWLEDGE BY PRESENCE

Despite Suhrawardi's genius, there are a number of objections that can be raised against some of his specific arguments. Here I wish to discuss several problematic points implied by the theory of knowledge by presence. Suhrawardi argues that after he thoroughly mastered the Peripatetic philosophy, he realized the inadequacies of such a philosophical methodology. He then improved certain aspects of the Peripatetic philosophy by adding and omitting certain arguments. At that point he had done what any brilliant philosopher would do. He then tells us that through asceticism and initiation he had a vision of the truth. He reminds us on numerous occasions that the path of spiritual realization requires ascetic practices.

What is problematic in Suhrawardi's claim is that through spiritual vision he has realized the validity of the philosophical principles which he advocates. This is exactly what distinguishes gnosis (*'irfān*) from philosophy. The problem is as follows: What if there exists an argument or a set of arguments in the works of Suhrawardi that are clearly false? In order to falsify Suhrawardi's philosophical paradigm it is only necessary to find one instance in which Suhrawardi advocates a false argument. There are indeed such instances.

Basing the validity of a philosophical argument contingent upon spiritual realization creates the following problems:

1. All the philosophical arguments must be sound, or else the spiritual vision of Suhrawardi is not authentic.
2. All the philosophical arguments *are* sound regardless of their apparent fallacies and therefore the vision is authentic.

As I indicated above, in the first case, it is not very difficult to find an argument of Suhrawardi with apparent flaws. How Suhrawardi can defend this position is puzzling. If I present a philosophical

argument of Suhrawardi which is by any account fallacious to him, then he either has to admit that his spiritual vision was not real or that the validity of philosophical arguments is not necessarily related to one's mystical vision. Since Suhrawardi has based his views on the premise that the truth of philosophical arguments can be realized through one's illumination, then separating the validity of the arguments and spiritual vision would be a violation of the fundamental principle upon which the *ishraqi* school is established. Suhrawardi obviously will not grant that his mystical experience has been a false one since that would place the *ishraqi* school in a dilemma.

It follows that Suhrawardi will have to adopt the position that all the arguments which he has presented have been checked by his spiritual realization and are correct, regardless of their apparent fallacy. The falsification of his arguments is therefore of no consequence since he knows that ultimately these principles are sound. This argument does not go very far and, in fact, brings about even a more fundamental problem. There have been many eminent philosophers of the *ishraqi* tradition who have refuted each other's arguments. Let us take only two of the greatest masters of this tradition, Suhrawardi and Mullā Ṣadrā.

Mullā Ṣadrā is by all accounts a man of superior intellect and profound vision whose spiritual and philosophical acumen is comparable to Suhrawardi's. Mullā Ṣadrā takes issue not only with Suhrawardi's ontology, but in his commentary upon *The Philosophy of Illumination* he criticized specific arguments of Suhrawardi.

One can say that the apparent inconsistency between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi exists only within the philosophical domain and that on an esoteric level they remain in agreement. This would have been acceptable if Suhrawardi and other *ishraqi* sages had not derived the validity of their philosophical propositions from the authenticity of their spiritual vision. Mullā Ṣadrā and Suhrawardi both claim to know the truth and both claim that the validity of their philosophical views is derived from the knowledge they have acquired directly in the form of revelation. Since they disagree with one another, one of the following alternatives must be the case:

1. The existing inconsistancies indicate they both are false.
2. The existing inconsistancies indicate one of them must be false.
3. They both are right.

One way of determining whose claim is correct is to apply the standard means of analysis and evaluation that philosophers have relied upon to determine the validity of their arguments. Those who do engage in such an analysis will soon find out that there are fallacies in the works of Mullā Ṣadrā and Suhrawardi as well as their commentators.[90] The problem to which I am alluding is a serious one, since if the validity of philosophical arguments is subject to the truth of one's vision, then philosophy becomes subjective and relative and one has to accept that Suhrawardi and Mullā Ṣadrā and their opponents are all correct, which is not possible because they contradict one another.

One may reply to my objection by arguing that truth is relative to the spiritual state of an individual, and while only the absolute truth can be known absolutely, knowledge of all other beings of the absolute truth is relative. Therefore, the existing differences between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi are superficial and ultimately they are in agreement even though they do not know it.

The above reply is not convincing in that philosophical principles, especially those of a rationalistic nature, do not lend themselves to exegesis and interpretation in the same way that mystical assertions do. To further clarify the above, let us consider the following example. Suppose Suhrawardi argues that the following argument is correct and Mullā Ṣadrā argues it is false.

1. All men are mortal.
2. Socrates is a man. (A)
∴3. Socrates is mortal.

Assuming Suhrawardi and Mullā Ṣadrā both had a genuine experience of truth, then they must necessarily agree with *A*, since the conclusion of the above argument is true and their philosophical view is derived from the authenticity of their spiritual vision. Then how are we to account for their disagreement in this regard? In such instances as the description of truth, God, or even the nature of a mystical experience, inconsistencies can be explained by the fact that one's understanding of truth is relative to his spiritual state. In cases such as *A*, however, we have a clear and simple argument that is clearly either true or false. This creates a problem which is typical of those who have offered a philosophical analysis based on their mystical vision.

'Abd al-Razzāq Lāhiji, one of the most celebrated commentators of Suhrawardi, in his book *Gawhar murād*,[91] argues that the

conclusion one arrives at through discursive reasoning is the same as that which is attained through illumination, with the only difference being the degree of clarity. Lāhijī raises an important issue which Suhrawardi has left unanswered, and that is, what if the knowledge attained through illumination is contradictory to the well established principles of knowledge? This is a question that Suhrawardi seems to take for granted by assuming that illumination and philosophical analysis, if carried out "properly",[92] will lead to the same conclusion. Lāhijī realizes that neglecting the validity of a logical principle at the expense of an esoteric judgment may lead to anarchy, since the authority of the judgment itself is not verifiable.

Lāhijī's response is a clever one. He maintains that if the result of one's discovery through illumination were contrary to the principles of logic, then the person should not claim to be illuminated. Although this principle guards the rational principles from subjective judgments, it gives priority to the discursive domain. As Lāhijī states:

> Therefore, a Sufi[93] would either be a theosopher or a theologian. Without a firm grasp in theosophy or theology, and without benefiting from the men of vision, in accordance with the words of the *'ulamā* or its contrary, any claim to Sufism is pure forgery.[94]

To further clarify the distinction between the principles of rationalistic philosophy and *ḥikmat*, Lāhijī makes a distinction between knowledge of the scientific principles versus metaphysical beings.[95] Whereas the scientific principles lend themselves to philosophical inquiries, *ishraqi* wisdom does not.

To summarize, there exists a fundamental problem at the heart of the school of illumination, which arises when Suhrawardi makes the validity of the philosophical principles contingent upon one's mystical vision. My proposed solution is that instead of arguing for a correlation between the spiritual realization and philosophical truth, Suhrawardi should separate them. It is perfectly justifiable for a mystic to remain ignorant of the science of biology and chemistry while claiming to know the truth. Accordingly, Suhrawardi has to differentiate between scientific and philosophical truth. He must then place them within a different category from truth that is attained through a mystical experience. Suhrawardi should say that knowledge of one category should not have any

bearing upon the other one if he is to resolve the problem which I have discussed above. Suhrawardi should continue to consider philosophical training and especially mastery of Peripatetic philosophy to be a prerequisite for the pursuance of the *ishraqi* tradition. This is justifiable if Suhrawardi considers it to be a necessary training and nothing else. However, it would be a fatal mistake for him to say that the validity of all the philosophical principles, especially those contained in *The Philosophy of Illumination*, have been derived from his mystical experience, since some of those principles and arguments are clearly regarded as fallacious even by such giant commentators of Suhrawardi as Mullā Ṣadrā, Lāhijī and Sabziwārī. Regardless of this objection, Suhrawardi's philosophical arguments and mystical narratives are important and have their own merit. Within the philosophical domain, his works should be regarded as a brilliant commentaries on Ibn Sīnā's philosophy, with major differences in the fields of epistemology and ontology.

Notes

1 Suhrawardi, *Opera* 3, 422.
2 Suhrawardi, *Opera* 2, 117.
3 Ibid., 119.
4 Ibid., 113.
5 Ibid., 121.
6 Ibid., 108.
7 For Suhrawardi, *qhāsiq* is that which yearns to return to the real light.
8 For Suhrawardi, *Hay'ah ẓulamāniyyah* belong to the categories of the accident.
9 Suhrawardi, *Opera* 2, 133.
10 For more information on these divisons see, Ibid., 187.
11 Ibid., 223.
12 Ibid.
13 Ibid., 144.
14 For more information on the Zoroastrian and Mazdean angelology and Islam see H. Corbin, "Rawābiṭ-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafa-yi Iran-i bāstān," *Majillay-i anjuman-i Iran shināsi*, no.3, (1946): 34ff.
15 Suhrawardi, *Opera* 1, 70.
16 H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton Press, 1969), 55.
17 R. Evans, "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology," *Hamdard Islamicus* 11, no.1 (n.d.): 12–20.
18 Suhrawardi, *Opera* 3, 186.
19 Suhrawardi, *Opera* 3, 211.
20 Ibid., 211.
21 Ibid., 213.
22 Ibid., 214.
23 Ibid., 216.
24 Ibid., 217.
25 Ibid., 218.
26 Ibid., 220.
27 Ibid., 211.
28 For more information see Henry Corbin's work on imagination: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine (Ipswich: Golgonooza Press 1976).
29 Suhrawardi, *Opera* 2, 183–184.
30 Suhrawardi, *Opera* 1, 3–4.
31 Suhrawardi, *Opera* 3, 191.
32 Suhrawardi, *Opera* 2, 254–255.
33 Ibid., 254.
34 Ibid.
35 Ibid., 242.
36 Some of the advocates of the perennial view are of the opinion that the imaginal world is also the source from which the forms and patterns of Islamic art emanate. Among these can be named: S.H. Nasr, F. Schuon and T. Burckhart. Also, for more information on *Mundus imaginalis* see: Q.A. Dināni, *Shu'ā-i andisha wa shuhūd dar falsafa-yi*

Suhrawardi (Tehran: Ḥikmat Press, 1985 A.H.s.); and D. Shayagan, "Henry Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam," *Iran Nameh* X, no.2 (Spring 1992): 280–296.
37 Suhrawardi, *Opera* 2, 133–134.
38 Ibid., 133.
39 Ibid., 230, 231.
40 Ibid., 110.
41 Ibid., 110.
42 Socratic method as exemplified throughout Plato's writings, in paticular in the *Meno* and the *Symposium*, intends to define and redefine a "thing" until one reaches an axiomatic definition which is also a means of understanding the forms. The Socratic method is related to the Platonic epistemology and the theory of "recollection" which lies at the heart of it.
43 Aristotle, *Posterior Analytics* (New York: Random House, 1941), 160.
44 Suhrawardi, *Opera* 2, 20.
45 Ibid., 29–36.
46 *Opera* 1, 17.
47 Ibid., 199. Throughout this work, especially towards the end of this book, Suhrawardi criticizes the Peripatetics on their concept of definition and categories.
48 Suhrawradi, *Opera* 1, 14.
49 Ibid., 14.
50 For more information see Ibid., 116ff.
51 Suhrawardi, *Opera* 3, 5.
52 Suhrawardi, *Opera* 1, 199.
53 Suhrawardi, *Opera* 3, 2.
54 Ibid., 85.
55 Aristotle, *Posterior Analytics*, 15.
56 What Suhrawardi has in mind is the category of things whose genus and differentia are the same, such as colors.
57 Suhrawardi, *Opera* 2, 21.
58 Ibid., sec. 9–14.
59 Quṭb al-Din Shirāzi, *Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq* (Tehran: Tehran University Press, 1951), 454–457.
60 Ibid., 455.
61 Suhrawardi, *Opera* 2, 73.
62 Ibid.
63 Ibid.
64 Ibid.
65 Ibid.
66 Ibid.
67 Ibid.
68 Ibid., 74.
69 Ibid., 54.
70 Ibid., 54.
71 Ibid., 54.
72 Ibid., 18.
73 Ibid.

74 Ibid., 104.
75 Ibid., 21.
76 Ibid., 104.
77 Ibid., 13
78 Ibid., 107.
79 Ibid., 111.
80 In *The Principles of Epistemology in Islaimc Philosophy: Knowledge by Presence*, M. Ḥā'irī argues that this is a case of logical contradiction when the law of subject-object relation is violated. For a complete discussion see pp. 69–92.
81 Ibid., 77.
82 Ḥā'irī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, (first edition), 142.
83 Suhrawardi, *Opera* 2, 110.
84 Ibid., 111.
85 Ḥā'irī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 155.
86 Suhrawardi, *Opera* 2, 112.
87 This aspect of the "I" is better discussed in the Persian works of Suhrawardi where he is very explicit about such attributes. For more information see Suhrawardi, *Opera* 3, 170–191.
88 Suhrawardi, *Opera* 2, 112.
89 This concept has become one of the central themes of *ḥikmah* and was treated extensively by the masters of the School of Isfahan, Mullā Ṣadrā in particular. For more information see S.H. Nasr, "The School of Isfahan," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Karachi: Royal Book Co., 1983), 904–932.
90 Proof for this would be the existing commentaries and critiques on Mullā Ṣadrā and Suhrawardi by so many eminent philosophers, e.g. Lāhiji, Sabziwārī, et al.
91 What distinguishes Lāhiji from other *ishraqi* philosophers is the fact that he argues that if one's vision does not correspond with the conclusions of logical analysis, then one should not preach any of them. The best course of action then, according to Lāhiji, is pursuing truth until the spiritual vision and the result of philosophical analysis correspond.
92 This argument of Suhrawardi's gives rise to a tautology since if one's vision does not correspond to philosophical principles, he has not carried out his analysis properly. This argument makes the verification of an argument impossible by an independent observer.
93 By "Sufi," Lāhiji is, here, referring to those who opposed any intellectual activity towards the attainment of truth. Sufis emphasize pure piety and asceticism at the expense of intellectual knowledge.
94 Qummi Lāhiji, *Gawhar Murād*, (Bombay: 1923), 16–17.
95 Ibid., 16.

5

INFLUENCE OF SUHRAWARDI ON ISLAMIC PHILOSOPHY

Suhrawardi's *ishraqi* school marked a turning point in the history of Islamic philosophy since it changed the direction and nature of philosophical thinking from a purely rationalistic approach to one that considered ascetic practices to be part of its epistemological paradigm. Most of the schools of philosophy that came after Suhrawardi were influenced by his teachings in one way or another. Some of them, such as the *Shaykhiyyah* movement, which agreed with certain strands of *ishraqi* thought, opposed others.

The school of illumination was not only instrumental in reconciling the two traditions of wisdom that had been in contrast with one another, Sufism and the Peripatetic philosophy, but also brought about a harmony between them. The result was that purification and asceticism became a necessary condition for the philosophical speculation, which ultimately leads to the attainment of truth.

The following discussion will demonstrate how Suhrawardi's ideas spread to different parts of the Islamic world and the different ways in which the *ishraqi* school played a role in the development of subsequent philosophical schools. The purpose is not to show specific links that exist between Suhrawardi and his successors by way of textual analysis, but rather to show the influence of Suhrawardi on various schools of thought.

By virtue of their historical, cultural and intellectual backgrounds, it was greater Persia and the sub-continent of India that became the cradle of the school of illumination, from which the influence of Suhrawardi's ideas spread in the following geographical areas:

A. Greater Persia
B. Sub-Continent of India

C. Syria, Anatolia, Spain and North Africa
D. The West

A. THE GREATER PERSIA

Suhrawardi's school of illumination left a profound and permanent influence on the tradition of wisdom in Persia. Suhrawardi's teachings and the bulk of *ishraqi* texts became a powerful philosophical movement whose climax was the "School of Isfahan." The masterly *ishraqi* expositions and commentaries of the teachings of Suhrawardi are still avidly studied today. Why was Suhrawardi so well received by Persian philosophers of this period? Was it only because he was a native of Persia? The answer lies in the rich and esoterically inclined religious ambience of Persians themselves which made them receptive to Suhrawardi's ideas.

Another reason was that the illuminationist school of Suhrawardi provided the basis upon which an esoteric interpretation of Shi'ite Islam could be formulated.[1] Shi'ite Islam puts a great deal of emphasis on intellect (*'aql*) as an instrument for the attainment of truth as well as acceptance of and adherence to the presence of an esoteric knowledge that lies at the heart of the Islamic message. Suhrawardi's school of illumination considers both intellectual discourse and the practice of asceticism to be the necessary components for the attainment of truth.

It is not accidental that Suhrawardi's philosophy, which emphasizes the elements of knowledge as well as practical wisdom, came to show itself during the Safavid period when Shi'ite Islam was adopted as the official state religion. Shi'ite Islam, which emphasized the twelve Imāms as a chain of initiators through which the Muḥammadan light (*nūr Muḥammadī*) manifested itself, was naturally receptive to *ishraqi* doctrine.

In addition to the religious and intellectual elements that enabled Suhrawardi's ideas to take root in Persia, there are other important commentaries and expositions which helped to consolidate his ideas. The most important work was the commentary of Shahrazūrī (680/1281) on *Ḥikmat al-ishrāq* and *al-Talwīḥāt*. Also, the commentaries of such masters as Ibn Kammūnah (667/1269), 'Allāmah Ḥillī (693/1293), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Athīr al-Dīn Abharī,[2] Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and, finally, Mullā Ṣadrā were influential in spreading the ideas of Suhrawardi.

Abharī and Ṭūsī are known for their Peripatetic writings but were nevertheless highly influenced by Suhrawardi. For example, in his work *Kashf al-ḥaqā'iq fī taḥrīr al-daqā'iq*, a perfect representation of Suhrawardi's teachings, Abharī discusses a number of philosophical issues from an *ishraqi* point of view. Before the Safavid period, such figures as Sayyaid Ḥaydar Amulī and Ibn abī Jumhūr and his major work *Kitāb al-mujlī* played a major role in allowing the *ishraqi* school to reach its climax during the Safavid period. The religious ambience of Persia, its historical and cultural characteristics, and the existence of an essentially gnostic element in the Persian *Weltanschauung*, helped to establish Suhrawardi as a figure with whom Persians felt at home. As S.H. Nasr states:

> By the beginning of the eighth/fourteenth century the *ishraqi* school had become definitely established in Persia and henceforth it remained an important element of the intellectual life not only of Persians but also the eastern lands of Islam where the Persian Islamic culture has been dominant.[3]

The powerful political movement of the Safavids and the keen interest of the Safavid kings in nourishing the intellectual and mystical life of Persia brought about the culmination of the tradition of *ishraqi* wisdom in what has come to be known as the "School of Isfahan." Before embarking on a discussion of the School of Isfahan, I will briefly consider those *ishraqi* philosophers who paved the path for the emergence of this powerful paradigm.

1. ISHRAQI PHILOSOPHERS BEFORE THE SCHOOL OF ISFAHAN

Among the significant figures who emerged just prior to the Safavid period, who for all practical purposes are considered to belong to the school of Isfahan, are Ṣadr al-Dīn Dashtakī and his son, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī. Manṣūr wrote extensively on the Peripatetics, such as his commentary on the *Ishārāt* and a treatise on ethics. However, it is his commentary on Suhrawardi's *Hayākil al-nūr* that shows the extent of Suhrawardi's influence even on certain peripatetics. His works offer a perfect representation of *ishraqi* philosophy and particularly influenced Mullā Ṣadrā, for whom he was often mistaken. In a sense, Manṣūr represents a successful attempt to bring about a rapprochement between the Peripatetic philosophy as represented by Ibn Sīnā and the *ishraqi* tradition.

A number of other intellectuals of this period not only carried out an *ishraqi* reading of Ibn Sīnā, but also paid attention to the gnosis (*'irfān*) of Ibn 'Arabī who was introduced to the Persians through the works of his student, Ṣadr al-Dīn Qūnawī. Among these figures we can name Ibn Turkah Iṣfahānī (8th/14th) whose attempt to bring together philosophy and gnosis, as represented in his major work, *Tamhīd al-qawā'id*, influenced many of his successors, in particular Sayyid Ḥaydar Āmulī. Āmulī interpreted Shi'ite Islam in the light of the writings of Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Ibn Sīnā and created a philosophical synthesis. Āmulī's important work, *Jāmi' al-asrār*, exemplifies the type of spiritual hermeneutics (*ta'wīl*) that is practiced by the *ishraqi* masters.

Besides the previously mentioned Ibn A'bī Jumhūr, Rajab Bursī, who wrote *Mashāriq al-anwār* stands out among other figures of this tradition. He also attempted a synthesis of Ibn 'Arabi's gnostic doctrine, the works of the Peripatetics, and Shi'ite thought.

Concerning the attempt for a unified and well-integrated philosophical paradigm by the important figures of this period, S.H. Nasr states:

> The integration of *ishraqi* teaching into Shi'ism was . . . rapid and profound, with the result that during later centuries most of the *ishraqis* have been Shi'ite. During the period pre-dating the Safavids, such Shi'ite theologians as Sayyid Ḥaydar Āmulī and especially Ibn Abī Jumhūr prepared the ground for the integration of *ishraqi* wisdom into the perspective of Shi'ism.[4]

Philosophical activity in general and Suhrawardi teachings in particular which had gone through a period of decline, were once again revived during the Safavid dynasty when the intellectual, religious, mystical and artistic life of Persia reached its climax.

2. SCHOOL OF ISFAHAN

The founder of the School of Isfahan, Mir Muḥammad Bāqir Dāmād Ḥusaynī Astarābādī, known as "Mir Dāmād", and often referred to as the "third teacher", (*mu'allim al-thālith*), was one of the most outstanding figures of this period. Mir Dāmād made an attempt to revive and reconcile Ibn Sīnā and Suhrawardi. He was in a unique position to revive philosophical activities since he was highly esteemed by the jurists as well as the court, which protected him from the orthodox jurists' accusation of heresy.

> He may be considered an *ishraqi* interpreter of Ibn Sīnā's metaphysics in the spiritual universe of Shi'ism.[5]

While Mir Dāmād defended the rationalistic philosophy of the Peripatetics, he made a distinction between rationalism and illumination. Whereas Suhrawardi distinguished between Oriental and Occidental philosophy, Mir Dāmād distinguished between *Yamānī*, the illuminative philosophy, and *Yūnānī* the discursive philosophy of Greeks.[6] *Yamanī* being the Orient represents the illuminative, while *Yūnānī* stands for discursive philosophy.

Mir Dāmād commented on a number of philosophically significant topics, in particular the principality of the essence (*aṣālat al-māhiyyah*). The thrust of his philosophy is the relationship between the *ḥudūth* (creation) and the *qidam* (eternity) of the world. Mir Dāmād accepted Suhrawardi's view of the principality of essence over existence but argued that, contrary to the *ishraqis* who consider the incorporeal world and the archetypes (*al-mujarradāt*) to have been created in the "divine essence" (*al-ḥudūth al-dhāti*), he considers them to have "corporeal creation" (*al-ḥuduth al-dahri*). He argues that while the cause of the creation of these archetypes may be in the divine essence, the event or effect occurs in the created domain (*dahr*). In the *Qabāsat*,[7] Mir Dāmād quotes Ibn Sīnā extensively and interprets him in a way that supports his own view of the corporeal createdness (*al-ḥudūth al-dhāti*). There are those contemporary interpreters[8] of Mir Dāmād who argue that some of his interpretations of Ibn Sīnā were purely from an *ishraqi* point of view and therefore are not entirely accurate.

Mir Dāmād devotes a major portion of his *Qabasāt* to a discussion of the principality of essence. His complex argument, which is essentially similar to Suhrawardi, is as follows: It is apparent that an existent being does not only exist by virtue of its own existence but because of its "essence" (*māhiyyah*). Now, either the essence precedes the existence in the order of creation or vice versa. In either case, the order can not be only a conceptual one in our mind or a random arrangement made for the sake of convenience, but this order must be intrinsic or innate to the ontological structure of the universe. From this, Mir Dāmād concludes that the essence of an existent being must be the principal element, since it is inconceivable to have an existent being which is made up of pure existence (wujūd) and no essence. Mir Dāmād's unique contribution to Islamic philosophy is his introduction of

the notion of time concerning the priority and principality of essence over existence, which is perhaps the most important and complex part of Mīr Dāmād's philosophy.[9]

Among the fifty works of Mīr Dāmād which are committed to the revival of Ibn Sīnā's and Suhrawardi's philosophy from an *ishraqi* point of view, the following can be named: *Qabasāt, Taqwīm al-īmān, al-Ufuq al-mubīn,* and *Taqdisāt.* Mīr Dāmād has also written a number of works in Persian, among which are *Jazawāt, al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* and the collection of his works in Persian and Arabic entitled *Mashāriq al-anwār.*

Despite Mīr Dāmād's contribution to Islamic philosophy and Shi'ite gnosis as the founder of the School of Isfahan, his greatest achievement was training a number of students, some of whom came to dominate the intellectual scene and overshadowed the teacher. Among the students of Mīr Dāmād who played an important role in continuing the *ishraqi* wisdom of Suhrawardi by teaching and authorship, one can name Mīr Dāmād's son-in-law, Sayyid Aḥmad 'Alawī, the author of a commentary on Ibn Sīnā, Quṭb al-Dīn Ashkiwārī, who also wrote a book on the history of philosophy called *Maḥbūb al-qulūb,* and Mullā Khalīl Qazwīnī, who wrote a commentary on *Usūl al-kāfī* of Kulaynī and is regarded as an authority on Shi'ite jurisprudence. There were many other figures who are less known, such as Mullā Shamsā Gīllānī, who wrote extensively on Mīr Dāmād's view of creation and eternity and commented on Mullā Ṣadrā.

The second outstanding figure of the School of Isfahan and an *ishraqi ḥakīm* with legendary fame in Iran is Shaykh Bahā' al-Dīn Āmulī, whose influence goes beyond the sphere of philosophy and extends into architecture, jurisprudence, Arabic grammar and poetry. Āmulī, known as "Shaykh Bahā'ī", is not only respected for the ninety works he wrote in all areas of the Islamic sciences, but is also revered because he became the teacher of many scholars who went to Isfahan. While he is not particularly known for his works on *ḥikmat,* he nevertheless tried to reflect the spirit of *ḥikmat* in his architectural designs. His Sufi poetry written in the style of Rumi and reflected in his book *Ṭūṭī-nāmah,* is perhaps the best representation of his mystical views.

The greatest achievement of Shaykh Bahā'ī is the fact that he trained such scholars as Mullā Muḥsin Fyḍ Kāshānī, Sayyaid Aḥmad 'Alawī, and Mullā Muḥammad Taqī Majlisī, all of whom came to be prominent figures of the *ishraqi* tradition. It is for this

reason, as well as for his unique achievements in architecture, that he has gained almost a mythical personality, so much so that performing miracles has been attributed to him.

The third figure of the School of Isfahan, Mīr Abu'l-Qāsim Findiriskī is less known despite his eminence and far-reaching influence. He traveled to India and had extensive contacts with Hindu Masters to whom he alludes in a major work, *Usūl al-fuṣūl.* Along with his commentaries on other traditional fields of Islamic intellectual thought, his *Risālat al-ḥarakah* and *Risālah ṣanā'iyyah* can be named. Mīr Findiriskī who offers a summary of *ḥikmat* in his book of poetry called *Qaṣīdah,* tried to express his "experiential knowledge" through Ibn Sīnāian philosophical categories as did other members of the School of Isfahan. He also trained a number of fine scholars such as Mullā Rafī'ā Gīlānī and Āqā Ḥusayn Khunsārī. His most famous student is Mullā Rajab 'Alī Tabrīzī, the author of *Kilīd-i bihisht.*[10] Another figure of great importance in the School of Isfahan is Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, the best student of Mullā Ṣadrā, who wrote over 120 works. Beside writing on different religious sciences, he wrote extensively on such works as Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-makkiyyah* and Rūmī's *Mathnawī.* Kāshānī's work represents Shi'ite gnosis at its best. His major work, *al-Mahājjāt al-bayḍā' fī iḥyā' al-iḥyā'* was based upon Ghazzālī's *iḥyā' al 'ulūm al-Dīn.* "In fact, what Mullā Muḥsin did was to revive the work of Ghazzālī in the Shi'ite circle by 'Shi'ifying' it."[11]

Kāshānī brought the integration of the school of illumination to its completion. He used the rationalistic philosophy of Ibn Sīnā and the theosophical ideas of Suhrawardi to offer an analysis of the twelve-Imām Shi'ite Islam.

There are two other prominent figures of this school, Mullā 'Abd al-Razzāq Lāhījī and his student Qāḍī Sa'īd Qummī. Lāhījī is best known for his contribution to the field of *Kalām* (theology), which he carried out within the matrix of *ḥikmat.* Influenced by Mullā Ṣadrā, he wrote a number of works of a purely *ishraqi* nature such as *Ḥudūth al-'ālam,* and a commentary on Suhrawardi's *Hayākil al-nūr.* Qāḍī Sa'īd Qummī, who came to be known as the Ibn 'Arabī of the Shi'ite tradition, devoted his writing to the type of spiritual hermeneutics (*ta'wīl*) that was intended to elaborate on the esoteric meaning of the *Quran* and other Islamic doctrines and rites.

Towards the end of the Safavid period two events occurred. First, the Sufis, who had enjoyed relative freedom, began to be viewed as having deviated from the Islamic rites (*sharī'ah*) by the more esoteric

jurists (*'ulamā'*) and therefore were persecuted. The second element was the weakening of the central government and the consequential dominance of the more austere and orthodox atmosphere. Despite this change, however, there were a number of *ḥakims* who emerged at the end of the Safavid period and provided a transition between the Safavid and the Qajar periods.

The first important *ishraqi* figure who belongs to this period is Ḥasan Lunbānī, (13/19 century), whose philosophical Sufism did not sit well with the esoteric *'ulamā'* and who was accused of being a Sufi. The second significant *ḥakim* of this period was Mīrzā Muḥammad Ṣādiq Ardistānī, who taught *ḥikmat* and carried on the tradition of Mullā Ṣadrā. During this period, such figures as Ardistānī and Mir Sayyid Ḥasan Ṭāliqānī began to use *ishraqi* texts in the *madrasah*. Ṭāliqānī, for example, taught Ibn 'Arabī's *Fuṣūs al-ḥikam* and Suhrawardi's *Ḥikmat al-ishraq* while being influenced by Mullā Ṣadrā.

Despite an environment hostile to Sufism and *ḥikmat*, both flourished until the Qajar period when another upsurge of intellectual activity occurred, although it never produced as many outstanding figures as the Safavid period did.

Before commenting on the status of the school of illumination during the Qajar period, it is necessary to say a few words about Mullā Ṣadrā both because of the extent to which he was influenced by Suhrawardi and because he came to dominate the philosophical scene during the Safavid and Qajar period. Mullā Ṣadrā 's monumental philosophical corpus, a synthesis of Ibn Sīnā and Suhrawardi, shaped and determined the course of philosophical activities in Persia even up until today. Therefore, the *ishraqi* tradition and its impact on the Shi'ite gnosis can be better understood if the intellectual relationship between these two giants, Suhrawardi and Mullā Ṣadrā, is made more clear.

3. SUHRAWARDI AND MULLĀ ṢADRĀ

It is generally believed that Suhrawardi's dominance of Islamic philosophy was substantially curtailed by Mullā Ṣadrā, whose criticisms and expositions of Suhrawardian doctrine established him as the foremost authority on transcendental theosophy (*al-ḥikmat al-muta'aliyyah*).

Suhrawardi and Mullā Ṣadrā represent two distinct approaches to *ḥikmat*. Mullā Ṣadrā's philosophical system includes that of Suhrawardi but he makes major changes so that it incorporates Ibn

Sīnā's Peripatetic interpretations as well as Suhrawardi's *ishraqi* ideas. The inclusive nature of his ideas established Mullā Ṣadrā 's dominance of Islamic philosophy in Iran until the present day.

The most important achievement of Mullā Ṣadrā is that he reversed the Suhrawardian ontology from one that was based on light to one based on the principality of Being. This important change took place in such a way that the overall philosophical structure of Suhrawardi remained intact with one exception: the predominance of the principality of existence over Suhrawardi's principality of essence.

Ṣadr al-Dīn Shirāzī wrote over fifty books which range from commentaries on the Islamic *ḥadith*, such as the *Uṣūl al-kāfi*, to his Peripatetic writings, as in the case of *Kitāb sharḥ al-hidāyah*. There are also those works which defend the principles of illumination, such as *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, *Ḥikmat al-'arshiyyah*, his famous commentry upon Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination* called *Ta'liqāt 'alā sharḥ ḥikmat al-ishraq*, and finally his *magnum opus*, *al-Ḥikmat al-muta'āliyyah fi'l-asfār al-arba'at al-'aqliyyah*.

Mullā Ṣadrā's philosophy presents a unique synthesis of major intellectual currents in Islam. As S.H. Naṣr states, they are:

> *Kalām*, Peripatetic philosophy, *ishraqi* theosophy, and *'irfān*. In Mullā Ṣadrā we find elements of Ghazzālī, Ibn Sīnā, Suhrawardi and particularly Ibn 'Arabī. Moreover, there is Sufism especially in its gnostic aspect which serves as the background for this whole synthesis.[12]

The central difference between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi lies in their ontological views. According to Mullā Ṣadrā, who advocated the principality of being and the gradations of Being (*tashkik*), each existent being has a different ontological status. Identifying pure Being as the absolute, Mullā Ṣadrā maintains that there is a unity amongst all the gradations of beings that emanate from Being. So far, Mullā Ṣadrā's system is similar to that of Suhrawardi, with the difference being that Mullā Ṣadrā has substituted Being for Light.

What constitutes the major difference between them is their account of the hierarchy they both advocate. Mullā Ṣadrā argues that gradation is applicable to the realm of existence (*wujūd*) and cannot include essence (*māhiyyah*).[13] Suhrawardi takes the opposite view by maintaining that gradation makes sense only if applied to essences. Sayyaid Jalāl Āshtiyānī, in his book *Hasti az*

naẓar-i falsafah wa 'irfān (Existence from a Philosophical and Gnostic View),[14] offers a lengthy discussion of the contention between Suhrawardi and Mullā Ṣadrā's view of Being and Existence. He summarizes Mullā Ṣadrā 's view as follows: "The existent being that has an essence must then be caused and existence that is pure existence . . . is therefore a Necessary Being."[15]

Therefore, for Mullā Ṣadrā, existence precedes the essence and is thus principle since something has to exist first and then have an essence. It is primarily this argument which lies at the heart of Mullā Ṣadrā's philosophy.

According to Āshtiyāni, there is another reading of Mullā Ṣadrā's argument that goes beyond the classical distinction between essence and existence. Āshtiyāni maintains that both in the *Asfār* and the *Mashā'ir*, Mullā Ṣadrā offers a middle road theory that is a rapprochement between those who argue for the principality of essence and those who advocate the principality of existence. Since all existent beings are essentially different in respect to their place on the hierarchy of existence, Āshtiyāni argues, essence and existence become one and the same in that every existent being has an ontological status which determines its degree of existence and this status bestows upon it its identity or essence.

It is in fact the above argument that demonstrates the extent of Suhrawardi's influence on Mullā Ṣadrā's ontological structure. The argument presented by Mullā Ṣadrā can be called a "middle road position" which goes beyond the traditional essence/existence distinction by arguing that they are two aspects of the same reality.[16]

A thorough discussion of the differences between the two giants of *ḥikmat* is beyond the scope of this work. It suffices to say that both figures left an indelible mark upon the intellectual fabric of Persia, the sub-continent of India and in particular on Shi'ism. Due to the hostility of the orthodox and esoteric jurists, Mullā Ṣadrā 's teachings were not taught in the intellectual centers for almost a century. However, once they were revived, during the early part of the Qajar period, their study came to the forefront of scholarship.

4. QAJAR PERIOD

The Qajar period in Iran also witnessed a prolific period of philosophical activity. These activities can be divided into two major

trends, the majority who carried out the tradition of Suhrawardi and Ṣadrian teachings and those who opposed them, such as *Shaykhiyyah*.

Perhaps for political reasons, the teachings of Mullā Ṣadrā and the Shi'a gnostic views did not receive the attention they deserved until Mullā 'Alī Nūrī, who devoted himself to the teaching and advocating of Mullā Ṣadrā's philosophy. Nūrī's commentary on the *Asfār* and *Mashā'ir* and his training of so many scholars made him one of the most prominent figures of the Qajar period.

Ḥājj Mullā Ḥādi Sabziwārī(13/19) is the main expositor of the *ishraqi* doctrine during the Qajar period, and the revival of Suhrawardi's teachings is mainly due to his efforts. Sabziwārī, who adhered to Mullā Ṣadrā 's teachings, studied with Mullā Ismā'īl Kushkī and Mullā 'Alī Nūrī in Isfahan. His ascetic practices are one of the reasons that have made a legendary figure of Sabziwārī. His emphasis on asceticism as a necessary element in philosophical training is most evident in his poems[17] and also important in the revival of the practical aspect of *ishraq*. Although belittled by some of the post-Ṣadrian philosophers, his emphasis on asceticism was important in the revival of the practical aspects of *ishraq*.

The works of Sabziwārī, in particular *Sharḥ al-manẓumah*,[18] have become standard texts for the students of Islamic philosophy in Iran. They present a complete discussion of philosophy and logic and raise objections against Mullā Ṣadrā's *Asfār*, especially his doctrine of the unity of the knower and the known (*ittiḥad al-'āqil wa'l-ma'qūl*) and the composition of form and matter. Although Sabziwārī primarily concentrated on Mullā Ṣadrā 's philosophy, his works are also regarded as expositions of *ishraqi* doctrine, especially his commentary upon Mullā Ṣadrā 's *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* and his work in Persian, *Asrār al-ḥikam*. Sabziwārī's commentary upon the *Asfār* of Mullā Ṣadrā, one of the most comprehensive commentaries written on this work,[19] and his commentary upon Mullā Ṣadrā's *Mafātiḥ al-ghayb*, provide a valuable set of work for the students of Mullā Ṣadrā as well as the school of *ishraq*. Sabziwārī's interest in Sufism is most apparent in his Sufi poems and in his commentary on Rumī's *Mathnawī*, a classical work of Persian Sufi poetry. It is also said[20] that Sabziwārī wrote a commentary on the *Ilāhiyyāt* of Ibn Sīnā, which has been lost.

Many learned scholars consulted Sabziwārī on some of the more difficult philosophical questions to which he provided written answers. In one of the lesser known replies, Sabziwārī provided a brief

answer to seven questions that were posed to him by a contemporary philosopher, Mīrzā Abū'l-Ḥasan Razavī.[21] Since the seventh question deals with the subject of knowledge by presence and clearly demonstrates the extent to which Sabziwārī was influenced by Suhrawardi, we have translated the entire section. This translation also indicates that the *ishraqi* theory of knowledge was of great interest among the intellectual community of the time.

QUESTION NUMBER 7:

M.A. Razavi: "Is the method of knowledge by presence,[22] which the sages of the Sufi tradition have promulgated, true or not? Is it accessible despite the differences among the followers of this method of discovery, and how can certainty of the truth of this theory be attained? As it (*Quran*) says: " If you do not know it, ask the learned", and also, "Remember that God gave birth to you through your mothers and you did not know anything." The prophetic *ḥadīth* says, "God did not make it necessary for people to answer but He made it incumbent upon the learned to answer."

I have dared to ask this while I am depressed, and my inner being is in a tumultuous state. I am thereby requesting that the answer be sent to me soon. May the prosperity of the two worlds be yours, your soul be enlightened, your intellect be well and your heart be free of every bondage."

Sabziwārī:

"Having a vision (*mushāhidah*) is an authentic principle and it is spiritual in nature. Spiritual discovery is a science through which knowledge of the self, knowledge of God and eschatological issues are known, and one becomes intellectually certain in a manner that is only attainable with regards to the domain of true knowledge. The mind proceeds from the knowledge of truth (*'ilm al-yaqīn*) to the beholding of the truth (*'ayn al-ya'qīn*) and finally becomes the truth (*ḥaqq al-yaqīn*).

God Most High has expressed the levels of certainty within the context of "fire" and has said: 'You will know soon, through *'ilm al-yaqīn*, you will see hell, and you will see it with

the eyes of certainty.' Elsewhere He says, 'Hell can only be understood through knowledge by certitude.'

Therefore, the degrees of knowing the divine light are similar to the degrees of knowing fire. For example, if someone has never seen fire but has heard that whatever becomes united with it gains its attributes, he thereby knows that it loses its identity. Every candle and light are luminous from it and if it loses some of itself, it is not reduced. Whatever departs from it becomes its opposite in nature, such as smoke, which is dark. In darkness it is the master of all incorporeal lights.

It [fire] is like a luminous light that, if placed in a gathering, will illuminate everyone in colors, and forms manifest themselves in the presence of this light. Not every precious pearl that is placed in a gathering can do the same thing. Just as in illumination and warming, the sun is superior to fire in that 'there is not motion or power except through God,' and they call that being fire. There are those who believe in it on the basis of the following (those who know) and some who seek to believe because of its signs (smoke from fire), such as those who believe in God on the basis of clear signs. There are those who reach divine light and see existent beings through this light and see the essence of fire when the veil is removed for them. In their knowledge of God, these people are seeing the truth. People are like burning iron to whom the effects of fire appear when they understand it. They are those who have become the truth in their knowledge of God. Both of these types are men of true discovery and faith in what is obvious to them and are transcendental theosophers. There are different degrees amongst them and they know God but do not see God. Discovery of forms is the disclosure of forms as a particular to the senses and is divided in accordance to the five senses.

Therefore, discovery through vision, like the seeing of incorporeal entities by the ascetics [who see] a variety of lights, is an extensive discussion for another occasion. There are forms, phenomena and chants which are most sublime, and words that are pleasant and sounds that are fearsome and hopeful that are issued forth to the disciples. God said: 'The days of their life are like the divine breath,' and the prophet

has said, 'He shelters us, feeds us and takes our thirst away' and also he said, 'God established balance between one's shoulders like the drink one has between meals.'

A formal discovery of the principles [of philosophy] is the manifestation of the divine name which hears all, sees all, and understands all things. A spiritual discovery of the principles, however, is the disclosure of the divine name. Hardship and ease are therefore apparent and following the Muḥammadean tradition is difficult and can only become easy through love and inner yearning.

The difference of opinion among the men of discovery and vision should not be regarded as an obstacle on the path of those who seek knowledge and practical wisdom, since differences exist everywhere. Are there not inconsistencies in the appearance of God's words and in the truth and in the appearance of the prophetic sayings as well as the sayings of the Imāms?

May he who wants the attainment of knowledge and sciences be successful."[23]

Another figure of great significance in propagating Suhrawardi's teaching is Muḥammad Riḍā Qumsha'ī. In the tradition of Sabziwārī and other great masters of this period, he taught Suhrawardi, Mullā Ṣadrā and Ibn 'Arabī. In fact, it was his attempt to integrate *ishraqi* tradition with Ibn 'Arabī's gnosis and Mullā Ṣadrā's metaphysics that made him one of the foremost authorities of Islamic philosophy in this period.

Towards the end of the Qajar period, Mullā 'Abdallāh Zunūzī and his son, Mullā 'Alī Zunūzī, wrote commentaries on Sabziwārī. They and Mīrzā Mahdī Āshtiyānī came to be known as the most important proponents of *ishraq* and Mullā Ṣadrā. 'Alī Zunūzī is particularly important, not only because of his important commentary upon Mullā Ṣadrā 's works, in particular the *Asfār*, but also because he represents the first encounter of traditional Islamic philosophy with European philosophy in Persia. Alī Zunūzī was asked by a Qajar prince to provide a reply to modern European philosophy, in particular Immanuel Kant. His response, the book *Badāyi' al-ḥikam*, earned him a special place within the Qajar period.

Mullā 'Abdallāh Zunūzī wrote an important book on *ishraqi* philosophy entitled *Lama'āt-i ilāhiyyah* which indicates how Suhrawardi's and Mullā Ṣadrā's teachings influenced the philosophers of the Qajar period.

There are many followers of Suhrawardi and Mullā Ṣadrā and their philosophical orientation who transmitted the wisdom of transcendental theosophy to the modern and contemporary *ḥakims* during the Qajar period. Among the outstanding figures of this period we can name Muḥammad Ismā'īl Iṣfahānī, Mullā Muḥammad Ja'far Langarūdī, Mullā Ismā'īl Khāju'ī, Mīrzā Mahdī Āshtiyānī and Mīrzā Ṭahir Tunkābunī. They constitute one intellectual trend among other movements which also reacted to Ṣadrian and *ishraqi* schools, among which the Shaykhiyyah movement is most conspicuous.

5. SHAYKHIYYAH SCHOOL

Initiated by Shaykh Aḥmad Aḥsāi (1153/1753), the Shaykhis are another continuation of the ideas of Suhrawardi and Mullā Ṣadrā during the Qajar period in Iran.[24] The Shaykhis, who seem more influenced by Mullā Ṣadrā's doctrine than they admit, reject many of Suhrawardi's ideas as presented by Mullā Ṣadrā.

While the Shaykkhis adhere to Suhrawardi's view of the hierarchical structure of the universe, they reject his ontology based on light. Despite this, they accept the existence of an intermediary realm between the angels and human souls, which they describe as the domain of pure light. The Shaykhi's attempt to reconcile their *ishraqi* views with the more traditional theological themes is perhaps the root of their conflict with Suhrawardi's *ishraqi* school. Whereas Suhrawardi envisaged the grades of the existent entities as different intensities of light, the Shaykhis argued that both the corporeal and the incorporeal world, the *hurqalyā*, are real.[25] Despite their disagreements, almost all the prominent figures in this movement, such as Shaykh Kāẓim Rashti and Kirmānī, were influenced by the teachings of Suhrawardi and their reformulation by Mullā Ṣadrā.

6. CONTEMPORARY PERIOD

The golden age of philosophical activity during the Safavid period and its continuation during the Qajar period did not abruptly cease, as might be concluded from certain circles of Western scholars of Islamic thought. This tradition is still very much alive

and active to this day. The philosophy of Suhrawardi and his chief expositor Mullā Ṣadrā become so fully integrated into the fabric of Persian intellectual thought that they remain to this day the cornerstone of traditional philosophical teachings in Iran.

In contemporary Iran, the teaching of *ḥikmat* has continued and flourished. Among the greatest masters of traditional teachings and *ishraqi* doctrine is 'Allāmah Sayyid Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, the author of *al-Mīzān*, and *'Ali wa'l-ḥikmat al-ilāhiyyah, Nihāyat al-ḥikmat* and *Bidāyat al-ḥikmah*. He has written numerous commentaries on Mullā Ṣadrā and the *ishraqi* doctrine, including a new edition of the *Asfar*. Other disciples of *ishraqi* tradition are Sayyid Muḥammad Kāẓim Aṣṣār, who has written a major work on transcendental theosophy entitled *Thalāth rasā'il fi'l-ḥikmat al-islāmiyyah*, and Abu'l Ḥasan Rafi'i Qazwīni, who has been the main defender of Mullā Ṣadrā 's school during the past half century. Qazwīni has trained a number of fine scholars, such as Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyāni, perhaps the most prolific writer in the field of traditional philosophy in Iran today. He has written extensively on a number of the commentators and authors of the *ishraqi* tradition.[26] The list of contemporary scholars who have kept the fire of *ḥikmat* alive is a long one.

Since the establishment of universities in Iran in recent years, Islamic philosophy and *ḥikmat* began to be taught outside of the traditional *madrasahs* for the first time. This was further facilitated by the appearance of scholars who have not only mastered the traditional teachings but also have become well acquainted with Western modes of thought. Among these scholars are Mirzā Mehdi Ḥā'iri Yazdi and Seyyed Hossein Naṣr.

Ḥā'iri is a traditional master of Islamic philosophy whose extensive experience with the West marks one of the few examples of a serious encounter between traditional Islamic philosophy and Western philosophical paradigms. Such an encounter is best represented in his work entitled *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.[27]

Seyyed Hossein Naṣr is another exponent of Suhrawardi's philosophy who first edited the texts and introduced the Persian writings of Suhrawardi to both the Persian world and the West. His thorough familiarity with Western modes of thought as well as traditional Islamic philosophy has enabled him to present the *ishraqi* doctrine to the Western audience. Through his numerous writings and lectures, he has established himself as the chief proponent of the *ishraqi* doctrine in the West. Among his major works

in the English language are *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines* and *Sufi Essays*. His most important philosophical works include *Knowledge and the Sacred, Three Muslim Sages, Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy*, and *Religion and the Order of Nature*.[28]

Besides Naṣr's major contributions in spreading the traditional teachings of Suhrawardi, Mullā Ṣadrā and other Shi'ite gnostics, he has trained a number of fine scholars, such as W. Chittick, the author and translator of many works on *ḥikmah*.

B. INDIA

In India, Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination* was translated into Sanskrit and welcomed especially by the Zoroastrian community there. Besides the *ḥakims* and learned individuals who traveled to India, the keen interest of Sultan Muḥammad ibn Tughlug (725/1325) in philosophical and intellectual discussions helped to spread the school of *ishraq*. The Sultan, who had allocated large sums of money for the building of a library, was particularly interested in the works of Ibn Sinā. Sayyid Athar Abbās Rizvī maintains in his book *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'ism in India*[29] that most likely the works of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsi and Quṭb al-Dīn Shirāzi were amongst the *ishraqi* texts that had been taken to India by the followers of Suhrawardi. If *Durrat al-Tāj*, the central work of Shirāzi, were available in India as Rizvī indicates,[30] then it is likely that other *ishraqi* works may have been available as well. Therefore, it appears that the ideas of Suhrawardi may have been discussed amongst the intellectual circles of India through the existing commentaries on the *ishraqi* doctrine.

Another example of the spread of Suhrawardi's ideas can be seen in the fact that several theological centers were established by Sand Niẓām al-Dīn in the early fifteenth century. His interest in these matters made the prominent *ishraqi* scholar, Jalāl al-Dīn Dawānī, consider moving to the area. However, Dawānī died while he was waiting for two of his students who had gone to the area for further investigation. Dawānī, a famous commentator of Suhrawardi, wrote *Lawāmi' al-ishrāq fī makārim al-ikhlāq*, and *Shawākil al-nūr fī sharḥ-i ḥayākil al-nūr*, the latter is a commentary upon Suhrawardi's *Hayākil al-nūr*. Although Dawānī did not go to India, many of his students did. Such figures as Mīr Mu'īn, Mīr Shams

al-Dīn, and in particular Abū'l-Fāḍl Kāzirūnī continued on the path of their teacher by propagating the transcendental theosophy of Suhrawardi. Suhrawardi's school continued to flourish in India, and with the rise of Akbar to power, the spread of *ishraqi* ideas reached its climax. Akbar's enthusiasm and tolerance for new ideas and religions provided the kind of ambience that the *ḥakims* needed to freely teach the *ishraqi* doctrine, which had found a new home in the rich spiritual landscape of Indian culture. It was for this reason that a large number of *ḥakims* moved from Iran to India, where they settled in numerous intellectual centers. Badā'ūnī, in his book, *Muntakhab al-tawārīkh*, offers an account of some of these masters. There he says:

> Some of the physicians in this region were so learned in the theory and skilled in the practice of medicine that they performed miracles like those of Moses and brought to mind the miraculous breath of the Lord Jesus.[31]

Among the most notable masters of the *ishraqi* school in this period were: Khatib Abū'l-Fāḍl Kāzirūnī, who settled in Aḥmad Ābād, Shaykh Mubārak Nagorī and his son Shaykh Fāḍl, and finally Badā'unī himself. The tradition of *ḥikmat* has continued to flourish in India up to the contemporary period, even in the most orthodox centers.[32] In fact, it was the result of the influx of so many *ḥakims* that many works were written on Suhrawardi, the best example of which is the commentary of Aḥmad ibn al-Harawī, *Anwāriyyah*.[33] This commentary, which is a classical work on Suhrawardi written in Persian, provides an overall account of Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination*. Harawī, who lived in the 11/17 century in India,[34] made use of other commentaries such as those of Quṭb al-Dīn al Shirāzī and Shahrazūrī, which indicates that these commentaries must have been available in India at the time through the followers of Suhrawardi.

Suhrawardi's influence in India went beyond the circle of *ishraqi* figures to become a profound influence on the Sufi tradition of the Chisti order. There are a number of other mystical schools that were influenced by Suhrawardi, such as the "Khayrābādī" school with its strong logico-philosophical tendency. Also, such grand masters as Shāh Walīallāh and Shaykh Aḥmad Sirhindī and their mystical schools came to be influenced by the illuminationist ideas of Suhrawardi, although the link with Suhrawardi requires further exploration.

The intellectual scene of Indian culture came to know of Suhrawardi in two separate periods. The first was in the first two centuries after Suhrawardi's death, as has been discussed. The second encounter of India with the illuminationist ideas of Suhrawardi was through the sages of the Safavid period, who belong to the school of Isfahan.

During this period many of the great masters of the *ishraqi* tradition traveled to India. Some of them who wrote important works on Suhrawardi and the doctrine of illumination include Qāḍī Nūrallāh Shūstarī, who authored two major books on the philosophy of illumination, *Majālis al-mu'minīn* and *Iḥqāq al-ḥaqq*, and Muḥammad Dihdār Shirāzī, the author of *Ishrāq al -nayyirayn*. In addition, there were such notable scholars as Mīr Findiriskī and Bahā' al-Dīn Iṣfahānī, also known as Fāḍil-i Hindī, who not only taught the Peripatetic philosophy, especially the *Shifā'*, but also knew the works of other commentators on the *ishraqi* tradition. Gradually, the teachings of Mullā Ṣadrā and his teacher, Mīr Dāmād, became extremely popular, even overshadowing the works of Suhrawardi. For instance, Mullā Ṣadrā's book, *Sharḥ al-hidāyah*, became an official text in the traditional school *(madrasahs)*.[35]

The school of *ishraq* and the texts that deal with the illuminationist doctrine are being taught even today in the traditional centers of learning in the Indo-Pakistani sub-continent. Outside of Iran, the sub-continent is the only region that is to this day receptive to the teachings of Suhrawardi.

C. SUHRAWARDI IN SYRIA AND ANATOLIA

The existence of large numbers of *ishraqi* manuscripts in Turkish libraries is an indication that Suhrawardi was studied by Turkish scholars. In fact, the Turkish libraries contain such an abundance of *ishraqi* texts of Ibn 'Arabī and others that such notable scholars as A.M. Schimmel and H. Corbin spent a number of years in Turkey to complete their research on Muslim gnostics and other *ishraqi* figures.

As far as the spread of Suhrawardi's ideas in Syria is concerned, his presence there and his numerous students and companions in Syria may have been instrumental in the spreading of his ideas. Suhrawardi does not mention the names of these associates but alludes to them as those who repeatedly requested of him to write various treatises, in particular *The Philosophy of Illumination*.[36] In fact, towards the end of this book he leaves a will asking his circle of friends to safeguard its

content.[37] This indicates the existence of a circle of *ishraqis* who benefited from the esoteric teachings of Suhrawardi. It is reasonable to assume that they must have continued his work after Suhrawardi's death. One figure who may have been among his associates was Shahrazūrī. Although the date of his life makes it possible that he might have known Suhrawardi himself, it is likely that he was a disciple of one of Suhrawardi's students.[38] It is certain that Shahrazūrī's commentary on *The Philosophy of Illumination* and the *al-Talwīḥāt* (680/1281) were among the texts circulating within the group of *ishraqis* in Syria.

The discussions and debates of Suhrawardi with the learned men of his time in Syria, the bulk of his writing having been completed in Syria, and his circle of friends provide reasonable grounds to conclude that his ideas may have been studied by the intellectual community in Syria even though they were suppressed for political reasons.

D. SUHRAWARDI IN THE WEST

For uncertain reasons Suhrawardi's works were not translated into Latin and therefore his philosophy remained unknown to the West. One could postulate three reasons as to why his works were not translated. The first has to do with the existing philosophical paradigm of the period, which was more Ibn Sinian in nature. Therefore, the rationalistic philosophy dominant in the Western world created an intellectual ambience that was not receptive to Suhrawardi's ideas. The second reason could have been that the great age of translation in Spain and the creative momentum that existed in southern Spain had come to an end. Since the translation houses (*Dār al-tarjumah*) were no longer productive, Suhrawardi did not receive the attention that he deserved. In my opinion, the third reason could have been Suhrawardi's affiliation with Ṣalādīn's son Malik Ẓāhir. Although Suhrawardi was not favored by the Ṣalādīn, he nevertheless may have been viewed by the Christian West as a court philosopher at a time when Muslims and Christians were involved in the Crusades. For this reason his works may have been set aside and gradually forgotten, except by a group of close friends or initiates.

S.H. Naṣr attributes the lack of interest by the West in teachings of Suhrawardi to a more fundamental problem, the philosophical and geographical departure of the East and the West.

> The West, which had been in many ways an 'orient' in the *ishrāqi* sense of the term and had passed a traditional civilization which . . . resembled the great oriental civilizations, was now becoming an occident, not only geographically but also in the *ishrāqi* sense of concerning itself with the domain of rationalization.[39]

Despite the existing intellectual currents which continued on their analytical and rationalistic path, Suhrawardi may have influenced certain intellectual strands in the West. S.H. Naṣr argues further that one of the intellectual circles that might have been influenced by Suhrawardi was the thirteenth century Oxford school of Roger Bacon and Robert Grossteste. While both of these figures were proponents of an empirical method of observation, their experiments were such that they were not necessarily inconsistent with a gnostic interpretation of nature. In fact, Nasr draws a parallel between the Oxford school of the thirteenth century and Quṭb al-Dīn Shīrāzī, the celebrated Muslim scientist and commentator of Suhrawardi, who had also continued an empirical method. Bacon and Grossteste used the kind of experimental method that considers the observation of nature to be a necessary part of illumination. "Bacon wore the dress of the *ishraqis* and lectured upon them."[40]

It is, however, even more likely that Suhrawardi had influenced certain intellectual circles in Spain where the intellectual milieu might have been more receptive to his ideas. For example, it is likely that Jewish Kabbalists who came to know of *The Philosophy of Illumination* may have taken this text to southern Spain where it was discussed among the Jewish mystics. It was this very text, some have argued,[41] that may have played an important role in the further development of Jewish illuminationists, thereby attracting attention to people who wrote extensively on illumination. Another indication that Suhrawardi's ideas did indeed travel into Spain is that Ibn Sab'in (7/13) of Spain, who lived in Morocco, alludes to the *al-Talwīḥāt* of Suhrawardi in his book *al-Risālat al-faqīriyyah*. Although it is difficult to establish whether he came to know of Suhrawardi while he was in Spain or in Morocco, it does demonstrate the large geographical span reached by Suhrawardi's ideas.

While illuminationist movements have emerged from time to time, it is difficult to establish a definite relationship between them and Suhrawardi's school. Such movements as the "Illuminated of

Bavaria," founded by Adam Weishaput, which was opposed to a religious hierarchy, or the ideas of Schelling and Franz Van Baader, were not able to revive the illuminationist movement in its authentic and traditional sense.

In the contemporary Western world, the works of Henry Corbin have created a great deal of interest in Suhrawardi's school of illumination. Corbin's early training was in Western philosophy with a focus on medieval ontology, and his interest in Islamic philosophy began with Ibn Sinā. The focal point of his scholarship, however, was the *ishraqi* tradition and the wisdom of ancient Persia. In the words of S.H. Naṣr, "Corbin has without doubt done more than anyone else, outside and even inside Persia to revive the teachings of Suhrawardi."[42]

Like many other teachers of traditional wisdom, Corbin has contributed to the body of Islamic sciences not only through his own writings but by training a number of fine scholars. The following figures were either trained by him directly or influenced by his writings: G. Berger and J. Daniélou, G. Durand and A. Faivre, who belong to the younger generation of the scholars in France. Also, the well known Jewish scholar G. Scholem and biologist A. Portmann are among the important figures who came under his influence.

In particular, Corbin's exposition of "oriental ontology", in particular that of Suhrawardi, stimulated much interest among the philosophical movement in France known as the "young philosophers." The main figure in this movement is Christian Jambet, who took interest in the oriental philosophy of Suhrawardi with emphasis on "oriental logic."[43]

Finally, Corbin's influence in the Arab world, in particular the former French colonies, is significant. A number of Arab scholars were directly influenced by Corbin's writings, such as M. Arkhoun, the Algerian Islamicist. The *ishraqi* school of Suhrawardi, which contained both mystical and rationalistic concepts was well received by both the Eastern and Western regions of the Islamic world. The well established mystical traditions of the Indo-Pakistani sub-continent felt at home with Suhrawardi's esoteric doctrines. Persia and North Africa, centers of rationalistic philosophy, were equally receptive to these elements of Suhrawardi's philosophy of illumination.

Notes

1 For more information on the influence of Sufism and the esoteric doctrine of illumination on Shi'ite Islam see S. H. Naṣr, "The Relationship between Suhrawardi and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no. 4 (Winter 1983): 33–47.

2 For a more complete discussion on Abhari, see H. Corbin, Prolegomena to *Opera* 1, 21, note 29.

3 S.H. Naṣr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14 (July-September 1970): 113.

4 Ibid., 114.

5 S.H. Naṣr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period," in *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson, vol. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968– 1991), 672.

6 For more information on this see: *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi Iran*, ed. S. J. Āshtiyāni (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy) 3–61.

7 Mir Dāmād, *Qabasāt*, (Tehran: Tehran University Press, 1367 A.H.s.), 2–4.

8 *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi*, Iran, ed. S. J. Āshtiyāni, 9. footnote no.1.

9 For more information on Mir Dāmād's view of the relationship between time and existence see: Ibid., 40ff.

10 For more information on Tabrīzi and his students see, Lāhijāni, *Sharḥ-i risālat*, with an introduction by J. Humā'i and S. J. Āshtiyāni.

11 Naṣr, "Spiritual Movements," 689.

12 Ibid., 681.

13 For more information on Mullā Ṣadrā's concept of *wujūd* and *māhiyyah* see: *Muntakhabāti az āthār-i . . .*, 99.ff; and S.J. Āshtiyāni, *Hasti az naẓar-i falsafah wa 'irfān*, 63–95.

14 Āshtiyāni's work, *Hasti az naẓar-i falsafāh wa irfān*, provides an excellent exposition of the two rival schools of Mullā Ṣadrā and Suhrawardi by a traditional master. This work is particularly interesting because there Āshtiyāni provides different interpretations of *aṣālat al-māhiyyah* and *āṣālat al-wujūd*.

15 Ibid., 67.

16 For more information on Mullā Ṣadrā 's criticism of Suhrawardi see his *Sharḥ-i ḥikmat al-ishraq*, 210.

17 Sabziwāri in his poems has stated some of the most profound philosophical issues in the traditional symbolic language of Persian poetry. Most of his poems are *ghazal* and the style is often that of *mathnawi*. For more information see: Sabziwāri, *Diwān-i ash'ār* (Isfahan: Saqafi press, 1959).

18 Sabziwāri, *Ta'liqāt Sharḥ al-manẓumah*, Nāṣiri Edition (Tehran: Tehran University Press), 7.

19 Sabziwāri's commentary upon the *Asfār* does not include the sections on "essence and accident."

20 *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi Iran*, p.14.

21 Mirzā Razavi was a learned scholar and a contemporary of Sabziwāri

who asked Sabziwārī seven questions known as the "*'Ajwibah masā'il Mīrzā Abū'l-Ḥasan Razavī.*" For more information see: *Sabziwārī, Yādbūd-i ṣadumīn sāl-i ḥakīm* (Mashhad University: 1969), 35ff.

22 The word here is "*Kashf wa shuhūd,*" literally meaning "discovery and witnessing." This is another term that is often used to allude to the concept of "knowledge by presence."

23 Sabziwārī, *Yādbūd-i ṣadumīn sāl-i*, 45–49.

24 For a more complete discussion on Shaykhī doctrine and their differences from Suhrawardi, see H. Corbin, *L'Ecole shaikhie en theologie Shi'ite* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1957).

25 Mangol Bayāt, *Mysticism and Dissent* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 44–45.

26 Āshtiyānī has written numerous commentaries on Mullā Ṣadrā and Suhrawardi, including an anthology on the great *ḥakims* of the last four centuries. His collaboration with H. Corbin and S. H. Naṣr has produced a number of texts on the traditional masters of Islamic philosophy.

27 *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* is a comparative work on epistemology in which M. Ḥa'irī demonstrates the inadequacies of the existing epistemological theories.

28 For more information on S. H. Naṣr's bibliography see: M. Aminrazavi and Z. Moris, *The Works of Seyyed Hossein Naṣr From 1958 Through April 1993*, (Malaysia, Islamic Academy of Science, 1994).

29 See also Sayyid Athar Abbās Rizvī, *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'is in India*, (Australia: Ma'rifat Pub., 1986).

30 Ibid., 180.

31 Translated into English by H. Lowe.

32 For a more complete discussion on the history of *ḥikmat* in India see: Rizvī, *Isnā 'Ashari Shi'ism in India*; and Badā'ūnī, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol.1, ed. George Ranking (Karachi: Karimsons, 1976–1978), 323–25.

33 H. Ziā'ī, who has edited this book, has also written a valuable introduction to *Anwāriyyah*. There he argues that this work is less significant than Shirāzī and Shahrazūrī's commentary. Ziā'ī maintains that the significance of *Anwāriyyah* is because Harawi has compared the Indian traditions of wisdom with the *ishraqi* doctrine.

34 Ibid., 15.

35 The influence of Mullā Ṣadrā is still present in India and his works, especially the *Asfār*, are being taught in many traditional *madrasahs*. Suhrawardi's influence, however, is strong among the Zoroastrian community. This is because the *ishraqi* ideas were spread in India by the mysterious 12th century Zoroastrian priest, Āzar Kaywān, who had gone to India from Iran.

36 Suhrawardi, *Opera* 2, 258–259.

37 Ibid.

38 For more information on Shahrazūrī see: M. Mo'in, *Ta'liqāt-i chahār maqālah*, Lyton Press, 211 and M. Mo'in "Ḥikmat ishraqi wa farhang-i Iran," in *Majmūa'-yi maqālāt*, vol.1, 436, and in *Kashf al-ẓunūn*, vol.1, 913.

39 S. H. Naṣr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14, no. 1 (1970): 118.

40 Ibid., 119.

41 For more information on the presence of *ishraqi* ideas in Aleppo and its influence on the development of Jewish illuminationist thought see the work by Maimonides' great-great grandson which is translated and commented by Paul Fenton in *Deux Traités de mystique juive*, (Paris: 1987).

42 S.H. Naṣr ed., *Jashn nāmah-yi Henry Corbin*, (Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1977), 100.

43 For more information on the influence of Corbin on the young philosophers see the introduction that Christian Jambet has written to Corbin's introduction of the *ḥikmat al-ishrāq*.

6

CONCLUDING REMARKS

Before concluding this work, it is necessary to respond to the criticism of some scholars who have regarded Suhrawardi's works as having been strongly influenced by nationalistic sentiments. They have gone so far as to accuse him of belonging to the Shu'ūbiyyah,[1] a Persian nationalistic movement of the third century A.H. This intellectual movement was led by a group of Persian poets, philosophers, literary figures and scientists reacting to the Arab oppression of Persians and their sophisticated cultural sensitivities during the Abbasid dynasty. Later referred to as the Shu'ūbiyyah, this movement intended to confront Arab supremacy with the revival of the pre-Islamic Persian culture and religious values. It has been argued that Suhrawardi's *ishraqi* school represents this stream of Persian nationalism for which it provided the philosophical framework. It is true that there are those who accuse the Arabs of inability to fully appreciate speculative thought such as we find in the *al-Bayān wa'l-tabyin*[2] of Jāḥiẓ or Sa'd ibn Aḥmad, who in his book *Tabaqāt al-umam*[3] argues that philosophical thinking has never been appreciated among the Arabs. The most scathing attack comes from Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī Maqrizī, who wrote in his *al-Khatāt*[4] that while Arabs might be capable of appreciating philosophical discourse, their genius lies in other domains.

This view, which tends to attribute a relative absence of philosophical tradition among the Arabs compared to the Persians, is rejected by Ibn Khaldūn who attributes the interest or disinterest of a society in philosophical issues to its socio-political and geographical location. There are also those Persians who have defended the philosophical and cultural acumen of the Arabs. For instance, Shahrastānī, the celebrated rationalist, says in his book

al-Milal wa'l-niḥal,[5] that in fact, the Arabs possess a type of wisdom that is far superior to that of other nations. This type of wisdom manifests itself in numerous narratives, expressions, hyperbolic and metaphorical statements.

The unfortunate fact remains that despite Suhrawardi's praise for the other traditions of wisdom which we have reviewed earlier in this work, he has been accused of being a nationalist even by such famous scholars as Muhammad 'Alī Abū Rayyān, who states in his *Tārīkh al-fikr al-falsafī fi'l-Islam* that Suhrawardi has been one of the Shu'ūbiyyah.[6]

To accuse Suhrawardi of nationalism is to misunderstand him completely. The school of illumination which he advocated argues for the universality of truth to which everyone has equal access, provided they are willing to undergo the process of purification and illumination. Suhrawardi would argue that truth is not an exclusive property of Persians, nor of anyone else, and to argue as such is contrary to the spirit of the *ishraqi* school. In fact, Suhrawardi argues that *ḥikmat* originated from Hermes and through Egypt came to Persia where it became united with the other branch of wisdom of Persian origin. Suhrawardi's use of Zoroastrian symbolism, as well as the symbolism of other traditions, was intended to demonstrate how all these traditions adhere to the same underlying reality.

Suhrawardi could have argued for his philosophy of illumination within the context of Islam alone, and for that matter Zoroastrian tradition only, but he chose to include other traditions precisely to demonstrate the ecumenical and transhistorical nature of *ishraqi* wisdom. This, plus the fact that Suhrawardi wrote most of his treatises in Arabic, demonstrates that such objections are invalid and stem from a misunderstanding of Suhrawardi's philosophy.

* * *

It is difficult to write a conclusion that does justice to the vast corpus of philosophical concepts, theological arguments, mystical assertions and the profoundly esoteric and yet rationally justifiable philosophical school of Suhrawardi. Rarely has such a vast domain of ideas and concepts been synthesized into a philosophical paradigm.

Suhrawardi first discusses intricacies of the spiritual path in numerous mystical narratives in which he uses traditional Sufi symbolism as well as his own metaphors. His message is not an

exclusive theory of truth accessible only to the followers of one path or tradition, but proposes to describe that fountain of life whose origin lies within the realm of divine sapience and runs through various civilizations to benefit all those who thirst for wisdom. Suhrawardi's vast synthesis of philosophy and science, myth and ritual, as well as esoteric teachings and his integration of Hermeticism, Pythagorianism and Zoroastrianism has indeed brought about a unified theory of knowledge which has come to be known as the school of illumination. For these reasons, Suhrawardi's writings should be studied by students of comparative philosophy and religion. Not only does Suhrawardi's ontology provide ingenious and original insights for the analysis of the traditional problems of philosophy, but his mystical narratives offer a symbolic and profound view of human nature.

Suhrawardi showed how the wisdom of illumination includes discursive reasoning and asceticism but is not limited to them. He is distinguished from the Muslim thinkers who came before him by his synthesis of philosophy and mysticism, whose integration he considers provides the human condition for the attainment of truth.

Notes

1 Shu'ūbiyyah was a 3/9 movement among Persian intellectuals, poets and artists who opposed the domination of Persians by Arabs. This nationalisitc movement made an attempt to revive Persian language, culture and Zoroastrian religion, which were identified with the golden era of the Persian empire.
2 Jāḥiẓ, *Al-Bayān wa'l-tabyin*, Cairo, 1984.
3 Ṣā'id ibn Aḥmad, *Ṭabaqat al-umam*, Beirut: Dar al-Ma'ārifah, 1912.
4 Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī Maqrizī, *al-Khatāt* (N.P.).
5 Shahrastānī, *al-Milal wa'l-niḥal*, Beirut: Daral-Ma'rifah Press, 1990, 253.
6 Muḥammad 'Alī Abū Rayyān, *Tārikh al-fikr al-falsafi fi'-Islam* (N.P.), 18.

7

APPENDIX

This is the translation[1] of a treatise called *Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibrā'īl* (*A Commentary Upon the Chant of Gabriel's Wing*).[2] The commentary was written in Persian by an unknown author of Persian origin who lived in India in the 14th century.[3] The text was written by the philosopher-mystic, Suhrawardi, in the 12th century and discusses metaphorically some of the medieval philosophical themes such as the hierarchy of the intellects and its relationship with angels, the problem of emanation of multiplicity from unity, form and matter, and finally the relationship between philosophy and the spiritual path.

The present translation is significant because it presents an example of Suhrawardi's writings, in particular one of his most esoteric treatises. This treatise also provides us with an insight into the medieval cosmology, ontology and the macrocosm-microcosm correspondance upon which Suhrawardi so extensively elaborates. Second, the commentary of the author is important since it decodes some of the esoteric symbols and brings out the intricacies and the more hidden and unfamiliar symbols of this work. Thirdly, this commentary is important from a historical point of view not only because it represents a 7/13 text but it also indicates that as early as the 7/13, only two centuries after Suhrawardi's death, his works had traveled from Syria to India. This is an indication that Suhrawardi must have had followers who propagated his philosophy after his death and that his thoughts were well received by the intellectual communities of the lands in between. This may also explain the presence of so many *ishraqi* texts in the libraries of India, in particular in Petna.[4]

TRANSLATION

Commentator: Once[5] I was studying the treatise "*The Chant of Gabriel's Wing*," which is one of the Treatises of the learned discoverer, Shahāb al-Dīn, the martyr; peace be upon him. There are numerous mysteries and signs therein that not everyone can undersand. [Since] those problems were solved for me, I wanted to write a commentary so everyone may understand. May God help me.

Suhrawardi: I once flew from the women's court, and freed myself from some of the bondages of the childhood court.

Commentary: I became detached from impurities[6] of the world of forms implies a father-son relationship with this world, because this is a place of pleasure and natural desires. When he said, "I freed myself from some of the bondages of childhood," he is referring to the external senses. By saying "some of", he refers to the internal senses since the internal senses are the means of understanding and recollecting the universals through the particulars.

S: One night darkness had settled in sky and a darkness that had held the hand of the brother of non-existence had been scattered around the lower world.

C: The non-existence (*'adam*) and annihilation (*fanā*) of the sensible world can be understood by the inner eye. Disappointment came after engagement since absence of engagement is associated with night.

S: After sleep came upon me, disappointment resulted.

C: I became disillusioned with sense perception in that being asleep is indeed being drowned in the material attachments. Once awakened from that sleep, they [the senses] become conscious of the incorporeal world, discover the unseen and master the true reality. As Imam Ali, God's grace be upon him, said: "People die so they may ascend."[7] Therefore, consciousness of the incorporeal world is contingent upon dying from the world of form. The master of the worlds [Muḥammad], peace be upon him, in a famous *ḥadith* has said, "Die a true death before you die a natural death."[8]

If thou die before thy natural death.
Be content that the eternal heaven is yours.

S: I was holding a candle.

C: The candle is the intellect which is the guide and the master of mankind. [It is] the light of guidance that takes man from the depth of subsistence to the height of prosperity as is indicated in various verses of the Quran, *ḥadīth* and the sayings of Imām 'Alī that for the sake of briefness I have not mentioned.

S: I aimed towards the man's abode and searched until dusk.

C: Once I freed myself from the abode of women, which signifies worldly attachments, I then aimed at the mens court which alludes to the incorporeal and the angelic world.[9] It is here that the path towards the incorporeal world begins, since the rising of the morning sun requires divine grace and so is shining of the incorporeal light.

S: The yearning to enter into the *khānaqāh* (Sufi house) of father prevailed.

C: In this *khānaqāh* he looks for his "self" and father as the existential cause of his being, which is the intellect. After this search [he wants] to refer to the father as the cause of his existence. Through entering the *khānaqah*, he seeks esoteric knowledge and contemplates his own ego (*nafs*).

S: The *khānaqah* has two doors, one to the city and the other one to the desert. I went and closed the door that opens to the city and then aimed at the door to the desert.

C: These are the gates of soul and body, just as truth has two doors: one door in the corporeal world and the other one in the incorporeal world. The door that opens to the city represents the world of objects and that which opens to the desert belongs to the world of spirit. When it is said, "I closed the door that opens to the city and went towards the desert," he means he left the sensible world and turned to the spiritual world.

S: Once I looked, I saw ten old masters of sublime beauty sitting in the courtyard.

C: These ten old masters are the ten intellects that are incorporeal substances and free from the impurities of matter. The angels who are the companions of God and intermediaries between the Necessary Being and the human souls were disclosed to me.

S: Their charisma and greatness puzzled me and a sense of wonder came upon me such that I became speechless.

C: They were epitome of beauty and their potential perfection had actualized. By the extent of their charisma and beauty, I was perplexed.

S: With great fear I put my foot forward and went away.

C: I was not worthy yet to unite and converse with them due to the material attachments that remained a veil between us.

S: I intended to greet one master who was in the corner. Due to the humility of his character, he greeted me first and smiled at me such that his wisdom tooth appeared.

C: The old master in the corner is the "Active Intellect" and he is in the corner is because his existence and status comes at the end of all other intellects and he is called the "Final Intellect."[10] It is he who casts form unto the elements and is an intermediary between the Necessary Being and the human souls and in religion is called the "spirit of God" (*Rūh al-qudus*) or "Gabriel." His smile alludes to the discovery of knowledge, and the benefit that one derives from this knowledge is in accordance to one's talent.

S: I asked: "Tell me, where did the noble men come from?" The old master in the corner answered, "We are a group of incorporeal beings who have come from 'the nowhere but prosperous land' (*Nākojā-ābād*)."

C: They have proved their detachment from spaitiality since needing that is an attribute of objects and they are pure spirits, free from substances and heavenly elements. Therefore, "placeless" to which they have alluded, is an attribute or an accident and a category among the ten categories.[11] On "relation", it is said that this is an attribute of things because of its relationship with place.

S: I did not comprehend it and asked, "To which place does this city belong?" He said, "The place to which the index finger cannot point."

C: That which can be demonstrated by the index finger has a point of reference which then must be an object, and as we said they are incorporeal.

S: Thus it became known to me that the old master knows.

C: I came to know of their wisdom through [their knowledge of] the substance of the world.

S: I said "For God's sake, tell me how you spend your time?" He said, "Know that we are tailors and guardians of divine words and that we travel."

C: Through "tailoring," he wants to demonstrate how substances [are imposed] unto forms. It is in accordance with the potentialities of these substances [that they] clothe them as a shirt covers (the body) and the efficient cause is he [the active intellect]. It is this tailoring that brings order to the chain of beings, each one in accordance with its state. Through preserving God's word,

sciences and knowledge are emanated from the Necessary Being. It is through wondering that they [intellects] want to spread their grace to all beings.

S: I asked, "Why are those elders who are sitting on that high place, silent?" He replied, "So people like you cannot mingle with them." "I am their tongue," means your intellect is not worthy to be united with theirs. When he said "I am their tongue," he means through my mediation grace is bestowed upon you in accordance with your capacity.

S: I then saw an eleven-layered pot thrown into the desert with some water in it and in the water were some pebbles around which there were a few animals.

C: By the eleven layered pot, he alludes to the world, which has nine heavens and two elements, air and fire, and both are limited by the heavens in as much as they demand the water element. Some pebbles [refers to] the center of the earth and the four elements. He did not say a thirteen layered pot so the substance of water and the center of earth are not within that which limits them completely. And he refers to these eleven layers due to their sphericity, continuity and dominance. When he said a few animals were crawling around the pebbles, he meant the animal species which have a multiplicity of genuses over them such as man, etc. In every genus, there is a multiplicity of types such as Romans, Sudanese, etc. Every type consists of a multiplicity of individuals such as Zayd, Bakr, etc. who reside in the four corners of the earth.

S: On each level of this eleven-layered pot from the upper nine layers, a glowing ball is implanted in them except the second one in which there were many balls, luminous as the path of the Sufis. The first level had no glowing ball.

C: On each of the nine heavens there was implanted a glowing pearl except for the eighth heaven, in which there were many pearls implanted,[12] and the ninth heaven was devoid of pearls, meaning the supreme heaven. The reason they call it the first and second heaven is because it requires the eighth and ninth heaven which is the zodiac. The supreme heaven, whose understanding comes through the inner eye, is dominant over heavenly bodies. That which is the ninth heaven for us is his [the old master] first one, etc.

S: Despite this, the entity was more sphere-shaped than any sphere and on its surface there was no crack or hole.

C: The heavenly spheres were absolutely round and a straight line could not have been [drawn] between them.

S: Those eleven levels were colorless and due to their extreme fineness, what was in them could not be veiled.

C: They were colorless so their concave surface could be distinguished from convex in that there are impurities in the concavity that prohibits vision from occurring. We see all these heavens through the first heaven while they shine from the eighth heaven that is zodiac. Therefore, it became apparent that the absence of a veil among heavens is due to the fineness that exists in their substance, that is their luminosity and colorlessness.

S: The upper nine [heavens] should not be pierced and the two layers below should be peeled with ease.

C: When he said the nine should not be punched he wants no harm or damage inflicted upon the heavens. The learned men have concrete reasons for why the nature of heavenly bodies are irreparable and this short work is inadequate for this discussion. When he says "The levels below are easily worthy to being torn" he alludes to the coming together of the spheres of fire and air, for when can softness accept divisibility?

S: I asked the Master, "What is this entity?" He replied, "In the first one, whose mass is more intense than other levels, the grand Master who is sitting above all has given his order and on the second one, the second master and so on until it reaches me. These companions and nine friends have done this due to their will to create. The following two levels below (that contain) water and a piece of sand are my creation.

C: Know that the higher the level, the more superior [its corresponding] heaven is and the master above this is the first intellect, whose effect is the supreme heaven. The second level is emanated by the second intellect and so on. Therefore, from this it became apparent that these nine heavens are emanated by nine intellects and the lower heaven with water and sand is caused by the active intellect.

Treatment (*tanbīḥ*): Know that the *ḥakims* have said that pure intellect existed in the beginning and emanated from the Necessary Being and had three characteristics: First, that its essence was its substance, second, that it was a Necessary Being from a causal point of view, third, it is a contingent being from the point of view of its nature. Therefore, due to the principality of its substance, the first intellect came to be that which is called "universal intellect."

Due to its existence, which is caused, the second intellect came to be and from the point of its possibility that is due to its essence, the first heaven came to be which they call "grand heaven", "determinator of direction", "universal body", "sphere of Atlas", "mean longtitude", "nobel throne".

From the second intellect a third intellect and soul and heaven appeared and so on until it reached the last intellect. So, every intellect is the cause of three events, another intellect, soul and heaven which belongs to it except the "active intellect" which is the cause of the four elements which are the instruments of [the coming into existence] of the created order and corruptions.

S: Since their willpower is superior, their creation can not be destroyed, however, that which is my creation can be damaged.

C: The rotation of the heavens is due to their inner yearing such as the substance of the elements which is explained elsewhere.

S: I asked, "How are these masters related to you?" He said, "Know that the master whose prayer rug is on the top, is the master of the second one who is sitting next to him. The same with the second, third and fourth until myself. The ninth master has initiated me, given me the *khirqah*[13] and has taught me.

C: The master who is on the top is the "first intellect," and by referring to the second master as the teacher, he is referring to the existential cause of the second intellect and so on until it reaches the active intellect. And the one who said the ninth master initiated him is saying that the master is the existential cause of his presence.[14]

S: I asked, "Do you have children, property and so on?" He said, "We do not have wives but each of us has a child and a mill and we assigned each child to one mill so he may look after it.

C: Absence of wives is separation from matter, children are heavenly souls and the mill is the ninth heaven and the four substances. Stating that each child was assigned to a mill means each soul was placed in a heavenly body that is exclusive to it.

S: Until we build mills, we never looked at them.

C: The reason for not looking at them is their incorporeal nature.

S: Each of our children is working at a mill or a building. Each sees the mill with one eye and sees the father with another.

C: Meaning that each one influences his own work and due to their [desire] for subsistence they are the cause of themselves and this is in accord with science and their quiddity is influential in the

rotation of the heavens. This is the reason its relation to ego (*nafs*)[15] is like that of a son to a father in that intellect is the cause of the existence of the ego since its existence is contingent upon the existence of the intellect and not vice versa. As in a father, also it is the case that the existence of one is contingent upon the existence of the other one and not the reverse. In a father and son it is refelected that [the term] father can be said only when there is a son and son can only be if there is a father.

S: My mill has four levels and my children are many and although they may be intelligent they cannot be counted.

C: The four levels are referred to as the four substances[16] which are emanated from the "active Intellect." Various children represent the material forms that seek to overcome the substances through the generation and the corruption that uncovers one appearance and clothes another. There are many things such as air that disown their own appearances and accept the form of fire and vice versa or water that disowns its own form and accepts the form of air. These various faces of appearance are beyond any limit.

S: Whenever I have a child I send him to my mill and each one is given a period to be in charge of the place. Once they serve their time, they come to me and do not leave me and the new children that are attained go there.

C: These children are the appearances that are to be imposed upon the substances of the world. Limited time means the duration that these appearances remain [imposed] unto the substances. The appearance of each form of a substance from [existing] substances and its duration upon matter is determined in that its subsistence depends on its elevation beyond obstacles and the sum of its conditions. When the necessary condition disappears or a problem occurs, the duration of its life [imposition of form upon matter] comes to an end. When it was said that once their time is terminated they come to me and do not leave me [he meant] it is impossible for that which has perished to return since "that which perishes does not only perish in appearance." This means once a change occurs in a compound (*murakkab*) [substance], each simple (*basiṭ*) [substance] yearns towards its natural state and therefore that form accepts corruption and thereby [wants] to return to its origin and its return is no longer possible. With new children, new appearances follow the corrupted forms through emanation.

S: The other old masters, however, have only one child who is responsible for a mill, and who continuously affirms his mastery of that place.

C: Meaning that the souls that influence the heavens are permanent, contrary to the forms that are corruptible [and from which] new forms result.

S: One of [their] children is stronger than one of [my] children. The help [my] children receive in [their] mill is from their children.

C: That strong child is the "archetypal ego" (*nafs-i kulli*) which is caused by the "first intellect." Just as the first intellect influences other intellects, the first ego influences other egos. When he said "the aids in the mill are my children," he means the souls that are descendants of the Original Soul are effective in the creation of forms.

S: [I said] how does this birth and reproduction in accordance with being a bachelor occur? He said, "Know that my state does not change and I have no mate except a Sudani's maid whom I never look upon. No motion emanates from me except that which is focused in the center of the mill and the black maid's sight lies in the rotation of the heavens. Whenever during the rotation, the eyes of the black maid gaze upon me, from me a child is conceived in her womb without causing any change or motion [in me].[17]

C: Non-existence of his archetype is apparent here. By depicting a black Sudani's maid, [he shows] how matter is separated from form and by attributing blackness to her [he wants to] show "non-existence", meaning matter cannot exist without form. Absence of motion in the old master is necessary since motion is one of the properties of matter. And when he said that his attention was on the rotation of the mill [he] means that he expects the emanation of form from one who bestows form [upon matter] (*wāhib al-ṣuwar*). And when he said whenever in my presence a child is conceived in her womb, [he] means, whenever it [matter] becomes worthy [of receiving a form], from me the giver of form, a form will be bestowed upon that matter.

S: I said, "How is this view and worthiness conceived?" He said, "The purpose of these words is none other than worthiness and ability.

C: He means that these words are worthy of these meanings we have stated. That is, understanding of the intellect with our corporeal self is not conceivable but that such potentiality and worthiness of matter necessitates form.

S: I asked the old master, "How is it that you have descended to this state having claimed that no change or motion occurred within you?"[18] He replied, "Oh, pure hearted, the sun is always in the heavens but if a blind man does not have the consciousness to understand and experience its state, the absence of this ability does not cause the absence of the sun in its position. If the inability of a blind man vanished, he could not complain to the sun, "Why you were not present in the world before and did not benefit me?" The sun has always been moving and change has been in the blind man and not the sun. We are always in the same state; your not seeing us is not a reason that we do not exist and is not an indication that we undergo change in your state.

C: The purpose of all these words is that the grace and benefit which are spiritual essences continuously emanate upon the worthy. There is no jealousy and if one does not benefit from their grace is not because of the absence of their grace but is his inability and lack of attention to the [spiritual] world and his engagement within the world of the sensibles.

S: I asked the old master to teach me the art of tailoring. He smiled and said: "Oh, shadows and your type cannot learn and such beings as you cannot master this. However, you will be taught enough so you may make something from your cloth. And this much he taught me.

C: As I indicated in the beginning of the treatise, "tailoring" consists of imposing form upon matter, and man does not have the ability to comprehend this. By saying, "you will be taught enough so you may construct a building," he is alluding to the science of medicine and body as a theurgy or a building. He said to turn your Sufi dress into a building, and did not say sewing which is the composition of the form and matter since that is not what he can do; it was previously discussed.

S: I asked the master to teach me the word of God. He said: "It is inconceivable for you to learn much about God as long as you live in this city."

C: As long as you are in the world of sensibles you will not know the universals and the truth of all the sciences.

S: The master said, "I will teach you in accordance with your ability." He took my tablet and taught me a strange mantra such that with it I could know every secret I desired.

C: Tablet is the common sense and by "word" he means logic is relative to the world of knowledge (*ḥikmat*).[19] By saying, "I could

solve any problems I wanted," he means that any problem he encountered in science, he could resolve using logic as a criterion.

S: The master said: "Anyone who does not come to know of this secret will not know the secrets of the divine word as he [God] necessitated, and he who knows this word attains inner peace."

C: This means that anyone who has not studied logic cannot distinguish between right and wrong since knowledge requires composition of inferences and construction of analogies and inferring conclusions so the unknown becomes known, and all these are clarified through logic.

S: After that I learned the science of letters (*abjad*)[20] and my "tablet" was beautified by it such that I gained power and went beyond matter, and then from divine word many mysteries appeared to me that are beyond any limit or comparison.

C: The science of letters refers to the science of *ḥikmat* and *Abjad* stands with respect to the worldly sciences. The tablet after it has attained the secret, discovers the science and knowledge and they [the old masters] call this the science of transcendence (*ladunīyyah*) through which the hidden secrets in this science reveal themselves and this has no limit.

S: Every time a problem was posed, I offered it to the master and the problem was solved.

C: This means that every time two analogous situations arose in my mind, I relied on the intellectual world so the result of that analogy through the path of grace, from the giver of forms, would emanate upon me.

S: Often we discussed the "blowing of the spirit." The master pointed that it emanates from the holy spirit.

C: The souls of animals and illuminated beings are numerous and are emanated from the active intellect.

S: I asked the master, "How is this order?" He said, "Know that God Almighty has many supreme words and those words are illuminated and the center of some is above that of others."

C: These "words" refer to the intellects, meaning that the essences are luminous intellects which are numerous and are emanated from the Necessary Being, the most high. Some are above others in their dignity and status, though not spatially.

S: The first Light is the supreme word beyond which there is no superior one. The relation between this in luminosity and apparentness with other words is like the sun to other planets.

C: The first Light is the "first intellect", and no status amongst beings is higher than this.

S: The master said, "From the ray of this word, another word was attained."

C: This means the "first intellect" is the cause of the "second intellect" and the second [is cause of] the third and so on until a perfect number which is ten was attained. God said, "Ten is perfect."

S: The word is useless.[21]

C: This means that his grace is continuously descending upon those who are worthy of it.

S: At the end of these words is Gabriel and the soul of men from this world is the last.

C: It is clear that Gabriel is the last intellect in rank and that the souls of men belong to him and this has been illustrated.

S: [the original manuscript is not clear]

C: For instance, once the conception is complete in the womb and [fetus] becomes worthy of [receiving] a human form from the "active intellect" a soul emanates so it may be united with it.

S: I said, "Tell me of Gabriel's wing." He said, "Know that Gabriel has two wings: one is the right wing and that is pure light. That wing is its incorporeal existence and a relation [*iḍafā*] to truth. There is a wing to the left which indicates the darkness such as the dark spots on the moon. It resembles the feet of peacocks and that is the sign of its existence which is juxtaposed to the non-existent. Once you see the relation between its existence and the existence of truth, it does have the attribute of existence. If you look at the worthiness of its essence, it is worthy of non-existence. These two concepts are like two wings; the added (attributes) are due to a grace from the east, and the possibility of self subsistence from the west.

C: We have indicated before that the first Intellect contains three entities and it is because of each of them that something is emanated. Here, by saying the "wing of Gabriel", he means two characteristics. One is "necessary", meaning that if you look at its cause, you will find a necessary being due to the presence of its cause and this was what the master was alluding to when he said: "It is from pure Light and incorporeality which is its relational existence to that truth and it is this necessity that is the attribute of truth. The other attribute is possibility, meaning if you look at its essence it is contingent." The master is alluding to this when he says, "Its sign is darkness such as the dark spots on the moon and

that darkness is the sign of contingency." He attributes darkness to contingency since non-existence comes from a contingency and because of this it was said: "If you look at the worthiness of its essence, it is worthy of non-existence." It is these two concepts that are like two wings: the east [wing] is an attribute of truth which is "necessary" and the west [wing] is an attribute of himself and that is contingency and [therefore] non-existence.

S: As God almighty has stated: "The angels were sent [in sets of] twos, threes and fours."[22] The closest number to one is two, then three and four. Indeed that which has two wings is more virtuous than that which has three and four. In the science of reality and visionary discovery there is much to elaborate on this but not everyone can understand it.

C: All this means that if multiplicity would decrease, closeness to the source of unity would increase and once closeness intensifies, so does virtuosity. It is for this reason that he said, "That which has two wings is more virtuous than that which has three and four." When he said, "In the sciences and discoveries, not everyone can understand," he means that the virtuosity of that which has two wings is different than that which has three wings and that which has three wings to that which has four and so on. Indeed, not everyone can understand the truth.

S: The world of ego is the shadow of Gabriel which is emanated from his left wing, and the illuminated souls come from his right wing.

C: This means that the corporeal and corruptible worlds come from his contingent nature since they are perishable, and human souls are emanated from the aspect of its necessity because it is not perishable.

S: The realities which come to mind as it is said, "It was written within their hearts with faith, and we blow unto them from our spirit,"[23] and the voice of the angel [who said] "We called upon him, oh Ibrahim."[24] Other than these are the sound of Gabriel's wing.

C: It has become apparent that Gabriel is the intermediary between the Necessary Being and human souls and it is because of this that revealing the truth through divine voice, is his task.

S: Vengeance and the occurrence of events are also from Gabriel's voice.

C: It thus became known that it is he who influences the world of permanence and corruption and it is here that events occur. Therefore, everything is due to his influence.

S: I asked, "Finally, what does this Gabriel look like?" He said, "Oh, you ignorant one, do you not know that all these are secrets, if taken exoterically, are useless utterances?"

C: He (Gabriel) has a face and voice that cannot be identified; however, he uses [human] language so the masses may understand.

S: I was in the Sufi house when the "good day" occurred; they closed the exterior door and opened the door of the city. The merchant entered and the group of elders disappeared from my sight. Of their absence I remained wondrous.

C: Once worldly engagements prevailed over disengagement and the exterior door, which is the world of spirit, was closed, the city, which represents the material world, became dominant. The merchants who are the bodily functions, meaning the sense perceptions, took over. He alluded to them as merchants since they are the ones who plant the seeds of understanding the particulars so the result can be the universals. When he said, "The elders disappeared from my sight", he means that once drawn into the sensible world, the Intellect is turned away.

Suffering that results from the absence of the observation of the intelligible world and incorporeal essences is necessary.

Notes

1 This translation is based on the version that Mas'ūd Ghāsimī has edited. The article has appeared in: "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibra'īl" in *Ma'ārif*, no.1, (March 1985): 77–99.

2 This work represents one of the masterpieces of Suhrawardi's Persian writings. For a complete version of this mystical narrative see: Suhrawardi, *Opera* 3, 208–223.

3 Not much is known about the author's life except that he must have been affiliated with a spiritual order and has practiced the *ishraqi* doctrine. The author's commentary indicates that he was well versed in the *ishraqi* tradition and its symbolism.

4 One can find a great depository of such texts in India. For example, in Rezā library in Rampur and in Khudabakhsh library in Patna there are a great deal of *ishraqi* texts. Spreng, the German scholar who in the 19th century traveled to India had brought 1966 texts in Arabic, Persian and Hindi back to Germany, many of which are commentaries on *The Philosophy of Illumination*. *Catalogue of the Biblioetheca orientalis Sprengerianna* (Gillssun: Wilhelm Keller, 1857).

5 The treatise begins with several verses of the Quran which are not translated. The verses are: *Quran*, XI, 96–XXIV, 35; and XXXVI, 56.

6 Suhrawardi and the commentator both use the word *kidr* meaning that which does not allow light to pass through it easily.

7 Ajhalūni, in the *Kashf al-khifā'*, has attributed this saying to Imām Ali. See: V.2, 312. However, Sha'rānī in his *Ṭabaqāt* has attributed this saying to the famous Sufi, Sahl Ṭustari.

8 Ibn Ḥājar considered this *Ḥadīth* to be a saying of the Sufi masters and not the prophet himself. See: *Kashf al-khifā'*, v.2, 291.

9 For more information on Suhrawardi's angelology see: G. Webb, The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi (Ph.D. Diss., Temple Univ., 1989).

10 Suhrawardi believes that the first being God created was the "first intellect" (*al-'aql al-awwal*). His argument is partially based on the Quranic verse that states: "The first intellect then emanates the active intellect which he identifies with the 'giver of form' (*wāhib al-ṣuwar*) or 'luminous old master' (*Pīr-i rūḥānī*)."

11 By the ten categories he is referring to the Aristotelian categories. Suhrawardi reduces these categories to five, which are quantity, quality, essence, relation and motion. Adding motion to the Aristotelian categories is Suhrawardi's original contribution, which later on in Mullā Ṣadrā's philosophy became the basis of the theory of "Transsubstantial Motion" (*al-ḥarikat al-jūwhariyyah*).

12 In the text it is phrased "meaning the eighth heaven", which the editor has judged to be erroneous and should be "supreme heaven."

13 *Khirqah* or the Sufi dress is a long and white cloth often made of rough materials which the spiritual master offers to the novice at the time of initiation.

14 "Presence" is a key concept in the *ishraqi* doctrine and is used in two different contexts. First, it is used within the context of emanation

meaning the world is the result of an emanation, and second it is the theory of knowledge by presence, which lies at the heart of Suhrawardi's theory of knowledge. For more information see Mehdi Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, with a forward by S.H. Nasr (New York: SUNY Press, 1992).

15 The word *nafs* here translated as "ego" has a pejorative meaning in Islam which Suhrawardi argues is subservient to intellect in the order of creation but often rebels against it.

16 The four substances are fire, water, earth, wind, which some of the pre-Socratics argued constitute the primordial substance from which the world was created.

17 The material world for Suhrawardi represents non-existence (*'adam*). This non-existence should not be mistaken with non-existing but it should be regarded as the anti-pole to the light of lights. The female character is the world of senses that is identified with the material world. What Suhrawardi is alluding to here is that the divine essence can create the existent objects without change being introduced into his essence.

18 The relationship between change and permanence has been a central issue in Islamic philosophy. God, by nature changeless, has emanated a world that undergoes change. Suhrawardi, in the tradition of Ibn Sinā, wants to argue that presence of change does not necessitate that the cause of this change must also undergo change.

19 The commentator does not use the word *ḥikmah* in a consistant fashion, sometimes using it to mean knowledge and other times refers to a particular tradition of wisdom as opposed to the peripatetic philosophy.

20 The science of letters is based on a synthesis of Pythagorean mathematics and the belief that each letter of alphabet represents a sacred mathematical number. This field, which in Islam is referred to as *Jafr*, is also prevalent in Judaism and Medieval Christianity.

21 The word here is *ṭāmmāt* which also means a "prodigious event" or a great suffering which will come on the day of judgment. It is not clear in what context Suhrawardi used it.

22 Quran, XXXV: 1.

23 Quran, LVIII: 22.

24 Quran, XXXVII: 104.

Selected Bibliography

Aristotle. *Posterior Analytics*. New York: Random House, 1941.

Averroes. *Tahāfut al-tahāfut*. Translated by S. Van den Bergh. London: Luzac and Co., 1954.

Badā'ūnī. *Muntakhab at-tawārikh*. Vol. 1, Edited by George Ranking. Karachi: Karimsons, 1976–1978.

Bayat, Mangol. *Mysticism and Dissent*. New York: Syracuse University Press, 1982.

Brown, E.G. *A Literary History of Persia*, 4 vols. London: T. Fishter Unwin, 1902–1924; and Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Burckhardt, T. *Alchemie, Sinn und Weltbild*. Olten: Walter-Verlag, 1960.

Bylebly, Michael, "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi." Ph.D. Diss, University of Chicago, 1976.

Chittick, W.C. *Jalāl al-Din Rūmi. The Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. New York: New York State University Press, 1983.

—— "The Works of Seyyed Hossein Naṣr Through his Fortieth Birthday." University of Utah: Middle East Center, Research Monograph 6, 1977.

Corbin, H. *L'archange empourprée*. Paris: Fayand, 1976.

—— *Avicenna and the Visionary Recital*. Texas: Spring Pub., 1980.

—— *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton Press, 1969.

—— *En Islam iranien*, vol. 2. Paris: Gallinard, 1971.

—— *L'Ecole shaikhie en theologie Shi'ite*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy 1957.

—— *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*. Translated by Ruth Horine. Ipswich: Golgonooza Press 1976.

—— *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder and London: Shambala, 1978.

—— *Rawābit-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafah dar Iran-i bāstān*.

—— *Racueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: 1929.

—— *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton: Princeton Press, 1978.

Corbin, H., in collaboration with S.H. Naṣr, and O. Yaḥyā. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964.

Dānāseresht, Akbar. *Afkār-i Suhrawardi wa Mullā Ṣadrā*. Tehran: Tehran University Press, 1939.

de Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam*, Paris: P. Geuthner, 1921–1926.

Dīnānī, Ghulām Husayn. *Shua'ī andisha wa shuhūd dar falsafa-yi Suhrawardi*. Tehran: Ḥikmat Pub., 1985.

Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.

Habibi, N. *Si Risālah az shaykh-i ishrāq*. Tehran: Imperial Academy of Philosophy Press, 1975.

Ḥā'irī, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: SUNY Press, 1992.

Harawī, Aḥmad ibn. *Anwāriyyah*. Tehran: Amir Kabir Press, 1980.

Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. Translation and Introduction by A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.

Hourāni, G., ed. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: SUNY Press, 1975.

Ibn, Abi Uṣaybi'ah. *Tabaqāt al-aṭibbā'*. Edited by A. Muller. Königsberg Press, 1884.

Ibn Sīnā. *Kitāb al-ishārāt wa'l-tanbihāt*. Edited by M. Shahābī. Tehran: Tehran University Press, 1939.

—— *Manṭiq al-Mashraqiyin*. Tehran: Ja'fari Tabrizi Pub. House, 1973.

—— *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān*. Edited by Aḥmad Amin. Egypt: Dār al-Ma'ārif Pub., 1966.

Imām, Kāẓim S.M. *Falsafah dar Iran-i bāstān wa mabāni-yi ḥikmat-i ishrāq*. Tehran: Nourani Found., 1974.

Iqbal, M. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac, 1908.

Izutsi, T. "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam." In *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Mohaqheqh and H. Landolt. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1971.

Izutsu, T. Introduction to *Sharḥ-i manẓumah*, by Sabzawārī, ed. M. Mohaghegh and T. Izutsu. Tehran: 1969.

—— *Metaphysical Structure of Sabzawārī*. New York: Caravan Books, 1977.

Lāhijī, 'Abdu'l Razzāq. *Gawhar murād*. Bombay: 1923.

—— "Risālah nūriyah dar 'Alam-i mithāl." In *Majilla-yi illāhiyāt wa ma'ārif Islami*. Mashhad: Mashhad University Press, 1972.

Madkour, I. *Fi'l-falsafat al-islāmiyyah*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1947.

Marmura, M., ed. *Islamic Theology and Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1984.

Michot, J. *Dieu et la destinée de l'homme-ma'ad* chez *Avicenne*. Peetrs: Louvain Publishers, 1987.

Mir Dāmād, *Qabasāt*, Tehran: Tehran University Press, 1365 A.H.s.

Mo'in, M. *Majalla-yi āmūzish wa parwarish*. Tehran: Ministry of Education Press, 1924.

Morewedge, P., ed. *Islamic Philosophical Theology*. Albany: SUNY Press, 1979.

Naṣr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*. New York, SUNY, 1993.

—— *Cosmography in pre-Islamic and Islamic Persia*, Tehran: Cultural Committee Press (monograph), 1971.
—— *Jashn nāmay-i Henry Corbin*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
—— *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad, 1981.
—— *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, III. Tehran: Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977.
—— *Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy*. Tehran: 1978.
—— *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1987.
—— *Three Muslim Sages*. Delmar, N.Y: Caravan Books, 1969.
—— *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. ed. M. Aminrazavi, London: CURZON Press, 1996.
Perry, John. *Personal Identity*. Berkeley: University of Berkeley Press, 1975.
Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press; and London: University of London, 1968.
Plotinus. *Enneads*. Translated by Stephen Mackenna. New York: Pantheon Books, 1969.
Rahman, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
—— *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1976.
Rahman, F. *Essence and Existence in Avicenna*. Vol. 4, *Medieval and Renaissance Studies*. London: Warburg Institute, 1958.
Rizvi, Saiyid Athar Abbās. *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'is in India*, 2 vols. Australia: Ma'rifat Pub. House, 1986.
Sabzawārī. *Asrār al-ḥikam*. Tehran: Tehran University Press.
—— *Diwān-i ash'ār*. Isfahan: Saqafī Press, 1959.
—— *Sharh-i al-manẓūmah*. Nāṣirī Edition. Tehran: Tehran University Press.
Sajjādi, S.J. *Shahāb al-Dīn Suhrawardi wa sayri dar falsafah-yi ishrāq*. Tehran: Falsafah Press, 1984.
Shirāzī, Ṣadr al-Dīn. *Ḥashiyah 'alā sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Chape Sangi Tehran, 1913.
Ṣalibi, Kamāl. *Tārikh Lubnān*, Beirut: Dār al-Nahar Press, 1967.
Schimmel, Annamarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.
Schuon, F. *From the Divine to the Human*. Translated by G. Polit and D. Lambert. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986.
—— *Survey of Metaphysics and Esotercism*. Translated by G. Polit. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986.
—— *Understanding Islam*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1976.
Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. 2 vols., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963–66.
Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Nuzhat al-arwāḥ*. Istanbul: Yeni Cami, 1908.
Shirāzī, Quṭb al-Dīn. *Sharḥ-i ḥikmat al-ishraq*. Tehran: Tehran University Press, 1951.

Shayegan, D. *La Topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Edited by Dariush Shayegan. Paris: Editions de la Différence, 1990.
Suhrawardi. *Kalimat al-taṣawwuf*. In *Si risalah az shaykh-i ishrāq*, edited by Najafquli Ḥabībī. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
Suhrawardi. *Kitāb al-Lamaḥāt*. In *Si risalah az shaykh-i ishrāq*, edited by Najaf quli Ḥabibi. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
Suhrawardi. Le Livre de la sagesse orientale. Translation and notes by H. Corbin. Paris: Verdier, 1986.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 1*. Edited and Introduction by Henry Corbin. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 2*. Edited and Introduction by Henry Corbin, Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 3*. Edited and Introduction by Seyyed H. Naṣr. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Husayn, *Uṣūl-i falsafah wa rawish-i ri'ālism*, Murtaḍā Muṭahhari, 5 vol., Qum 1350/1972.
Tehrāni, Kāẓim. "Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi." Ph.D. Diss., Columbia University, 1974.
Thackston, W.M. *Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*. London: Octagon Press, 1982.
Ṭūsi. *Kashf al-murād-sharḥ tajrid al-i'tiqād*, With a Commentary by Hilli. Edited and Translated by Abu'l-Ḥasan Sha'rāni. Tehran: 1351/1872.
Webb, G. *The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi*. Ph.D. Diss., Temple Univ., 1989.
Wittgenstine, *Lectures and Conversations on Aesthetic Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barratt. Berkeley: University of California, 1969.
Yazdi, Mehdi Ḥā'irī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. With a forward by S.H. Naṣr. New York: SUNY Press, 1992.
Ziā'i, H. *Knowledge and Illumination*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
—— "*Suhrawardi's Philosophy of Illumination*." Ph.D. Diss., Harvard University, 1976.

ARTICLES

Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul." *Proceedings of the British Academic* 7 (1915–1916).
Carra de Vaux. "La philosophie illuminative d'après Suhrawardi Maqtūl." *Journal Asiatique* 19 (1902): 63–94.
Corbin, H. "Rawābiṭ-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafa-yi Iran-i bāstān." *Majillayah-yi anjuman-i Iran shināsi*, no. 3 (1946): 34ff.
Corbin, H. and Paul Kraus, "Traitée du bruissement de l'aile de Gabriel." *Journal Asiatique* (1935): 1–82.
Lloyd, A.C. "Neoplatonic Logic and Aristolian Logic." *Phronesis* 1, no. 1 (November 1955): 58–72; and in *Phronesis* 1, no. 2 (1956): 146–159.

Evans, Robert. "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology." *Hamdard Islamicus* 11, no. 1 (n.d.): 12–20.
Qāsemi. "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibra'īl." *Ma'ārif*, no. 1 (March 1985): 77–99.
Ḥalamī, M.M. "Āthār al-Suhrawardi al-maqtūl taṣnifuhā wa khaṣā'ṣuhā al-taṣawwufiyyāt wa'l-falsafiyyāt." *Kuliyāt al-ā'dāb* 2 (1951): 145–178.
Jurjī, E.J. "The Ishraqi Revival of al-Suhrawardi." *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940): 90–94.
Naṣr, S.H. "The Illuministic Sufis." *Journal of the American Oriental Society* 57 (1973): 99–101.
—— "Mufassir-i 'ālam-i ghurbat wa shahid-i ṭariq-i ma'ārifat." *Ma'ārif-i islāmi* 10 (Nov. 1970): p. 8–19.
—— "Nukāti chand dar bāra-yi shaykh-i ishrāq." *Ma'arif-i islāmi, n.s.* 1 (Sep. 1967): 16–18.
—— "The Relationship Between Sufism and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no. 4 (1983): 33–47.
—— "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period." In Vol. 4, *History of Iran*. Edited by R.N. Fry. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
—— "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14 (1970): 111–121.
Zia'i, H. "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination." In *Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

INDEX

a priori knowledge. *See* knowledge, *a priori*
Abbasid, 146
Abhari, Athir al-Din, 122, 123
Abraham, 18
Abū Rayyān, Muhammad 'Alī, 147
accidental: darkness. *See* darkness, accidental; intellects, 87; accidental light. *See* light, accidental
accident (s) (*lavasim*), 97, 99
Active Intellect. *See* Intellect, Active
Agathadaimons, 10
Ahmad-Abad, 138
Ahmad, Sa'd ibn, 146
Ahriman, 43
Asḥāī, Shaykh Aḥmad, 135
Ahūrmazdā, 43
Akbar, 138
Akhutas (Archytus), 9
'Alawī, Sayyid Aḥmad, 126
alchemy, 18
'Alī (Imam), 151, 152
'Alī wa'l-ḥikmat al-ilāhiyyah (*'Alī and Divine Wisdom*), 136
Alleppo, 1, 3
Āmulī, Sayyaid Ḥaydar, 123, 124
Āmulī, Shaykh Bahā' al-Dīn (Shaykh Bahā'ī), 126
analytical, 141
Anatolia, 1, 122, 139
ancient wisdom (*ḥikmat al-'atīq*), xv
angelic, 45, 85
angelic order, 46, 47, 82; latitudinal (*'araḍī*), 46, 47, 81, 82; longitudinal (*ṭūlī*), 46, 47, 81, 82
angelic world (*'ālam-i qāhriah*), 88, 152
angelology, xix, xx, 25, 43, 45–47, 81, 83, 84
angel (s), xvi, 46, 81, 86, 150, 162
annihilation (*fana*), 73, 151
annihilation of annihilation (*fana dar fana*), 73
Anwāriyyah, 138
Apprehension (*wahm*), 49
Arab, 146
Arab world, 142
Arabic: grammar, 126; poetry, 126; texts, 7; treatises, 147; works, 8, 95
Arabs, 147; domination over Persia, 4
'Archange empourprée, 7, 9
archetypal ego (*nafs-i kullī*), 158
archetypal world (*'ālam mithāl*), 60, 63, 86, 87–89. *See also Mundus Imaginalis*
archetype (s) (*al-mujarradāt*), xvi, 37, 42, 46, 83, 88, 90, 125, 158; of humanity (*rabb al-naw 'al-insān*), 82; of species (*Shahriyār*), 84; Platonic, 42, 46; Plato's, 81, 82, 88; supreme (*hurmūzd*), 82; suspending (*muthul mu'allaqah*), 88
architecture, 126, 127

Ardistānī, Mirzā Muḥammad Sādiq, 128
Aristotle, xviii, 9, 10, 44, 47, 48, 51, 59, 60, 93, 95, 100
Aristotelian, 5, 94; logic. *See* logic, Aristotelian; categories. *See* categories, Aristotelian
Arkhoun, M., 142
Asclepius, 10
Asfār, 129, 130, 131, 134
Ash'ari'te, 5, 47
Ashkiwārī, Quṭb al-Dīn, 126
Ashtiyānī, Mīrzā Mahdī, 134, 135
Ashtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn, xvii, 129, 130, 136
Aspandārmaz (love), 82. *See also* love (*mihr*)
Asrār al-ḥikam (*The Secrets of Wisdom*), 131
Assār, Sayyid Muḥammad Kāẓim, 136
Astarābādī, Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād Ḥusaynī, *see* Mīr Dāmād
astronomy, 101
Atomists, 47
'Aṭṭār, 17
Attraction (*jādhibah*), 49
attributes, 112
'ayn al-ya'qīn, 132
Avestan Amerta Spenta, 83
Ayyūbī, Ṣalāh al-Dīn (Ṣalādīn), 1, 2, 3, 4, 140

Baader, Franz Van, 142
Babylonians, 51
Bacon, Roger, 141
Badā'ūnī, 138
Badāyi' al-ḥikam (*The Wonders of Wisdom*), 134
Bahman (*al-nūr al-'aqrab*), 14, 85, 86
Bahram (victory), 84
barzakh (body), 80
al-Basṭāmī, Abū Yazīd, 5, 10, 31, 52, 60
al-Bayān wa'l-tabyīn (*The Book of Exposition and Elucidation*), 146
Be (*kun*), 88
Being (*wujūd*), 10, 103. *See also* Inner being; gradations of Being
Berger, G., 142
Bidāyat al-ḥikmah (*The Origin of Wisdom*), 136
Blark, 64
Book of Kings, 16
Brethren of Abstraction (*ikhwān al-tajrīd*), 4
Brethren of Purity (*ahl-i tajarrud*), 70
Bursī, Rajab, 124
Būstān al-qulūb (*The Garden of the Heart*), 8, 24, 71, 74

Caliph, 4
Categories, 44; Aristotelian, 44, 46; of Aristotelian logic, 9
Chant of the Gabriel's Wing, The (*Awaz-i par-i Jibra'īl*), xxi, 8, 20–21, 84, 87, 151
Chant of Simurgh, The, 21, 64, 70, 72, 73
Chittick, W., 137
Christi, 138
Christian, 140
Christianity, 3
city of the soul (*shahrastān-i jān*), 68, 87
combination (*yajma'*), 94
compound (*murakkab*), 157
compound truth (*haqā'iq murakkabah*), 97
consciousness, loss of (*fanā-i akbar*), 73
Conversations, The, see al-Mashārī' wa'l-muṭāraḥāt
Corbin, Henry, xviii, 9, 83, 87, 139, 142; on Suhrawardī's works, 7, 8
corporeal creation (*al-ḥudūth al-dahrī*), 125
corporeal darkness. *See* darkness, corporeal
corporeal world (*'ālam-i barzakh*), 86, 87, 88, 111, 162; *See also gīti*
corporeality (*barzakh*), 78, 80; dark (*ghāsiq*), 91; luminous, 91
cosmological, 47

cosmology, 14, 65, 84, 150
cosmos, 65
creation (*ḥudūth*), 15, 125
Crusaders, 3
Crusades, 140
crystal ball (*jām-i Jam*), 25

Damascus, 1
Danielou, J., 142
Dār al-tarjumah, 140
darkness (*ẓulamāt*), 80
Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr, 123
Dashtakī, Ṣadr al-Dīn, 123
David, 64
Dawānī, Jalāl al-Dīn, 137
De Anima, 48
definition (*ḥadd*), 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101
Descartes, 109
differentia, 94, 95, 96, 97
Digestion (*hādimah*), 49
discursive philosophy. *See* philosophy, discurisve
Divine: essence (*al-ḥudūth al-dhātī*), 125, 163; flashes (*bāriqa-yi ilāhī*), 79; Intellect, 18; knowledge of, 83; names (*dhikr*), 71; soul (*nafs al-qudsiyyah*), 54; substance, 62; throne, 64; Truth, xviii; Divine Wisdom (*al-Ḥikmat al-laduniyah*), 52
domain (*dahr*), 125
domination (*qahr*), 40, 46, 79
Durand, G., 142
Durrat al-Tāj, 137

Eastern, 142
ego, (*nafs*), 32, 66, 111, 152, 157. *See also* self; I
Egypt, 147
Egyptians, xv, 51
eighth domain (*iqlīm-i hashtum*), 87
eighth heaven (*aqlīm al-thāmin*), 60
emanation, 150
emanationistic, 86. *See also* ontology, emanationistic
Empedocles, 10
empiricism, 21, 100
epistemological, 5, 83, 89, 92, 103, 105, 112, 113; Islamic, 107; paradigm, 121; system, 20
epistemology, xvi, xix, 23, 36, 48, 59, 92–93, 96, 101, 102, 111, 117; illuminationist, 60; *ishrāqī*, 102; philosophical, 92, 100–102
eschatological, 132
eschatology, 49–50, 74
essence (*al-mahiyyah*), 10, 97, 125, 129; general (*jins*), 93; particular (*faṣl*), 94; Pure (*Gawhar*), 84
eternal city (*shahristān-i azal*), 69
eternity (*qidam*), 15, 125
existence (*wujūd*), 89, 91, 103, 125, 129, 161; incorporeal, 161. *See also* non-existence
experiential knowledge, 127
extent (*sudad*), 49

Fāḍl, Shaykh, 138
Faivre, A., 142
fanā-i akbar, 73
Fantasy (*khiyāl*), 49
Fārābī, 9, 10, 45, 52
Faridūn, 10, 16
Farmadī, Abū 'Alī, 20
farwahar, 83
fasting (*chillah*), 66
Feeding (*ghadhiyyah*), 49
Findiriskī, Mīr Abū'l-Qāsim, 127, 139
Firdawsī, 16, 21
first intellect. *See* intellect, first
form (*hay'ah*), 80
forms (*ṣuwar*): suspended (*ṣuwar al-mu'allaqah*), 42, 43
formula (*qawl*), 94
France, xxi, 142
Fuṣūs, 9
Fuṣūs al-ḥikam (*Bezels of Wisdom*), 128
al-Fūtūḥāt al-makkiyya (*Meccan Victories*), 127

Gabriel, 20–21, 82, 85, 86, 87, 161, 162, 163. *See also* archetype of humanity

ghāsaq (corporeal), 79
Guwhar murād, 115
Ghazzālī, Aḥmad, 5, 17, 31, 51, 127, 129
al-Ghurbat al-gharbiyyah (*The Occidental Exile*), 6, 50
Gilānī, Mullā Rafī'a, 127
Gilānī, Mullā Shamsā, 126
giti (Corporeal world), 84. *See also* Corporeal world
gnosis (*ma'rifah*), 8, 65, 113, 124, 134; Shi'a, 131; Shi'ite, 126, 127, 128
Gnostic (s), xv; 5, 21, 123, 129, Muslim gnostics, 139
God's vicegerent (Khalifat Allah). *See* Vicegerent of God
gradations of Being (*tashkik*), 129
Greater Persia, 121, 122–137
Greek philosophy. *See* philosophy, Greek
Greeks, xv, 6, 50, 51, 75, 125
Grossteste, Robert, 141
Growth (*nāmiyyah*), 49

Ḥadīth, 9, 16, 70, 132, 151, 152; Islamic, 129
Ḥā'irī Yazdī, Mehdī, xvii, 104, 106, 110, 136
ḥakim, ishrāqi. See ishrāqi, ḥakim
Ḥakims, 100, 128, 135, 137, 138
al-Ḥallāj, Manṣūr, 5, 10, 31, 60
al-Ḥamawī, Yaqūt ibn 'Abdallah, 1
ḥaqq al-yaqīn, 132
al-Harawī, Aḥmad ibn, 13, 138
Hastī az naẓar-i falsafah wa 'irfān (*Existence from a Philosophical and Gnostic View*), 129–30
Hayākil al-nūr (Luminous Bodies), 8, 15, 40, 95, 123; Dawani's commentary on, 137; Lāhijī's commentary on, 127
hay'at-i ẓulamānī, 79
Haykal, 15, 62
Ḥayy ibn Yaqẓān, 6
Healing (Shifā), 44
Hermes, 4, 10, 52, 60, 147
hermeneutics (*ta'wil*), 88, 124, 127
Hermetic, 8
Hermeticism, xviii, 6, 148
ḥikmah, xix, 51, 65, 137
ḥikmat, 1, 10, 50–54, 78, 116, 126, 127, 128, 130, 136, 147, 159, 160
Ḥikmat al-'arshiyya (*The Wisdom of the Throne*), 129
al-Ḥikmat al-muta'āliyyah fi'l-asfār al-arba'at al-'aqliyyah (*Transcendental Theosophy on The Four Intellectual Journies of the Soul*), see *Asfār*
Ḥillī, 'Allāmah, 122
Hindī, Fāḍil-i. *See* Iṣfahānī, Bahā' al-Dīn
Hinduism, 63
Hindu (s), 51, 127
holy spirit (*ruh al-qudus*), 82
hudhud (hoepoe), 72
Ḥudūth al-'alam, 127
ḥukamā', 1
Hume, 104
Hurakhsh (heavenly sun), 25, 84
Hurqalyā, 84, 88, 135. *See also* archetypal world
huwa, 103

I (*nafs nāṭiqah*), 62
I-ness (*anā'iyyah*), 103
your-self (*anā'iyyātuka*), 112
Ibn 'Arabī, 124, 127, 128, 129, 134, 139
Ibn Kammunah, 122
Ibn Khaldun, 146
Ibn Sab'in, 141
Ibn Sina, xvi, xviii, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 17, 24, 31, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 81, 85, 123, 124, 125, 126, 127, 128–29, 131, 137, 140, 142
Ibn Sinian, xviii, 5, 31, 41, 78, 80, 83, 85, 127; logic. *See* logic, Ibn Sinian; metaphysics. *See* metaphysics, Ibn Sinian
icons (*sanam*), 82
iḍāfah (relation), 80, 86, 161
ideas (*a'yān al-thābitah*), 46; innate, 100, 101
ignorance (*ashqiyā'*), 49

Iḥqāq al-ḥaqq (*Attainment of the Truth*), 139
iḥya' al-'ulūm al-Dīn (*Reconstruction of the Religious Sciences*), 127
Ilāhiyyāt, 131
Illuminated of Bavaria movement, 142
illuminated souls, 162
illumination (*ishrāq*), xviii, 62, 71, 72, 74, 114, 116, 125; school of, xv, xvi, xix, 121, 122
illuminationist: ideas, 89, 139; movements, 141; school, 122, 127, 128, 142, 147, 148
illuminationists (*ishrāqiyyūn*), xv, xvi
illuminative philosophy. *See* philosophy, illuminative
'ilm al-yaqīn, 132
imaginal, 87
imaginal world, xx, 88, 90
imaginary, 87
Imagination (*mutakhayyilah*), 49
Imāms, 122, 134
inanimate objects. *See* corporeality
incorporeal light. *See* light, incorporeal
incorporeal nature, 156
incorporeal existence. *See* existence, incorporeal
incorporeal world, (*'alam-i tajarrud*), 67, 84, 86. See also *minu*
India, xxi, 50, 121, 127, 130, 137–39, 150
Indian, 139
indigent, (*faqir*), 80
Indo-Pakistani, 139, 142
infidelity, (*kufr*), 69
initiate (*murid*), 72
inner being (*Baṭin*), 22
innate. *See* knowledge, innate
innate ideas. *See* ideas, Innate
inner peace (*sakinah*), 70
inner senses (*'ālam al-dhawq*), 67–68
Intellect (*'Aql*), 19, 24, 66, 122, 163; Active, 43, 153, 156, 157; Divine, 18; first (*al-'aql al-awwal*), 85, 156, 158, 161; last, 161; major (*'aql-i kullī*), 90; minor (*'aql-i juz'i*), 21; second, 156; universal (*'aql-i kullī*), 21, 155
intellection (*istidlal*), 90. *See also* reasoning
intellectual, 89
intelligible world, 163
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 137
intuition (*dawq*), xviii, 51; intellectual, 2, 93
Iran, 126, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 139
Iranian, 1
'irfān, 129
Isfahan, School of, xv, xxi, 122, 123, 124–128, 131, 139
Iṣfahānī, Bahā' al-Dīn (also known as Fāḍil-i Hindī), 139
Iṣfahānī, Ibn Turkah, 124
Iṣfahānī, Muḥammad Ismā'īl, 135
Isfahbad. See Light in the body
al-Ishārāt wa'l-tanbihāt (*References and Treatments*), 6, 8, 50, 123
ishrāq (illumination), 12, 53, 131, 134, 139; school of, xv, xix, xx, 9, 26, 66, 137, 139
ishrāqī: analysis, 14, 42, 84; argument, 41; claim, 16; context, 14; doctrine, 20, 31, 34, 50, 83, 131, 136; dress, 141; elements, 7; epistemology, 102; figures, 128, 139; foundation, 102; *hakim*, 126; ideas, 11, 129, 138; implications, 33; interpreter, 125; manuscripts, 139; ontology, 43; philosophy, xviii, 60, 123, 134; reading, 10, 124; school, xvii, xix, 26, 37, 69, 89, 108, 114, 121, 123, 135, 138, 146, 147; sense, 141; style, 7; system, 32; teaching, 124; texts, 122, 137, 139; theory of knowledge, 132; theosophy, 129; thought, xxi, 121; tradition, 13, 114, 117, 123, 134, 139, 142; view, 123, 126, 135; wisdom, 11, 12, 52, 53,

147; writings, xviii, 13, 15
Ishrāq al-nayyirayn, 139
ishrāqis, 6, 15, 125, 140
Islam, xv, 3, 5, 6, 22, 63, 83, 123, 127, 129, 147; Shi'ite, 3, 6, 75, 122, 124, 127; Sunni, 3
Islamic: *ḥadīth*. *See ḥadīth*, Islamic; philosophy. *See* philosophy, Islamic; rites (*shari'ah*), 127; sciences, 126; world, 121, 142
Ismā'īlīs, 15
Ispahbad, 48
I'tiqād fi'l-ḥukamā (*On the Faith of the Theosophers*), 8
ittiḥad al-'āqil wa'l-ma'qūl (doctrine of the knower and the unknown), 131

Jābilqā, 88
Jābirsā, 88
Jāhiz, 146
Jambet, Christian, 142
James, William, xvi
Jami 'al-asrār, 124
Jazawāt, 126
Jesus, 138
Jewish: illuminationists, 141; Kabbalists, 141; mystics, 141
jihād, 69
Jili, Majd al-Din, 1
Jumhūr, Ibn A'bi, 123, 124
jurists (*'ulamā*), 128

Kalām (*theology*), 5, 6, 127, 129; and Ibn Sina, 6
Kant, Immanuel, 99, 134
Kantian, 101
Kāshānī, Mullā Muḥsin Fayḍ, 126, 127
Kashf al-ḥaqā'iq fi tahrir al-daqā'iq (*Discovery of the Secrets and Composition of Spiritual Intricacies*), 123
Kāzirūnī, Khatib Abu'l-Faḍl, 138
Kay Khūsraw, 10, 16
Kayumarth, 10
Khāju'ī, Mullā Ismā'īl, 135
khānaqāh (Sufi house), 20, 22, 65, 152
kharāb ābād (ruinous but prosperous land), 87
Kharrah (incorporeal light), 16
al-Kharraqānī, Abu'l-Ḥassan, 10, 52
al-Khaṭāṭ, 146
Khayrābādī School, 138
khirqah, 156
Khunsārī, Aqā Ḥusayn, 127
Khurdād (Mazdean angel), 46, 47, 82
Khusrawāniān (wisdom), 52
Kilīd-i bihisht (*The Key to Heaven*), 127
Kirmānī, 135
Kitab al-mujli (*The Book of Illuminator*), 123
Kitab sharḥ al-hidāyah (*Commentary on Guidance*), 129
Kiyān Kharrah, 84
kiyānī, 84
knowledge, by presence (*al-'ilm al-huduri*), xx, xxi, 14, 25, 89, 93, 102–03, 111, 113, 132; by definition, 97, 101; *a priori*, 94, 99, 100; innate (*fitriyyah*), 99
Knowledge and Presence, 35. *See also* Knowledge; Presence
Knowledge and the Sacred, 137
Kulayni, 126
Kūshki, Mullā Ismā'īl, 131

Lāhījī, 'Abd al-Razzāq, 115, 116, 117, 127
Lama'āt-i ilāhiyyah (*Divine Flashes*), 134
al-Lamaḥāt (*The Flashes of Light*), 7, 8, 9
Langarūdī, Muḥammad Ja'far, 135
language of illumination (*lisān al-ishrāq*), 12
Language of the Termites, 24, 69
last intellect. *See* intellect, last
Latin, 140
latitudinal order of angels. *See* angelic orders
Lawāmi 'al-ishrāq fi makārim al-ikhlāq (*Flashes of Illumination in Practical Virtues*), 137
letters (*abjad*), 160

liberation (*khalas*), 69
light, 90, 91, 112, 160, 161; accidental (*nūr 'aradi*), 79, 80; all-encompassing (*al-muḥit*), 80; in the body (*Isfahbad*), 84; Incorporeal (*nūr mujarrad*), 79, 80, 91; indignet (*faqir*), 80; of lights (*nūr al-anwār*), 32, 46, 92; lordly (*al-nūr al-isfahbadi*), 45, 82; nearest (*nūr al-aqrab*), 82; regent (*nur mudabbir*), 81, 82; sacred (*al-muqaddas*), 80; substantial (*nūr jawhari*), 80; supreme (*nūr al-a'ẓam*), 46, 80, 80, all-victorious (*al-qhhār*), 80
logic, xvi, xvii, xviii, xix, 7, 13, 31, 45, 52, 131, 159, 160; Aristotelian, 9; Ibn Sinian, 6; oriental, 142
logical, xvii, 105, 106
logician, xvii
longitudinal order of angels. *See* angelic orders
lordly light. *See* light, lordly
love (*mihr*), 68. *See also* Aspandarmaz; *mahabbah*
lower world (*Farvadīn*), the, 84
Lughat-i mūrān (*Language of the Termites*), 8, 24, 69
luminous world, xvi, 111
Luminous Being (*al-Nayyir al-a'ẓam*), 25
Lunbānī, Ḥasan, 128

mā bih'il-ishtirāk, 79
madrasah (s), 128, 139
Mafātiḥ al-ghayb, 131
mahabbah (love), 40. *See also* Aspandārmaz; love
al-Mahājjāt al-baydā' fi ihyā' al-ihyā', 127
Maḥbūb al-qulūb, 126
Majālis al-mu'minīn, 139
Majlisī, Mullā Muḥammad Taqī, 126
Malik Ẓāhir, 140
Mantiq al-mashraqiyyin (Logic of the Easterners), 50
Maqrizī, Taqi al-Din Aḥmad ibn 'Ali, 146
al-Maqtūl (the Martyr), 1. *See also* Shaykh al-ishrāq (the Master of Illumination)
Maraghah, 1
Mashā'ir, 130, 131
Mashāriq al-anwār, 124, 126
al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt (*The Paths and the Conversations*), 7, 8, 11, 12, 36, 44, 50, 52, 94, 95
Massignon, L., 7
masters of the species (*arbab al-anwa'*), 81
math, 101
mathematics, Suhrawardi's writings on, 7
Mathnawi, 127
Mazdean. *See Khurdād*
medicine, 159
Memory (*ḥāfiẓah*), 49
metaphysical doctrine, 81
metaphysics, xvi, xviii, 24, 83, 84, 134; Ibn Sinian, 6
al-Milal wa'l-niḥal (*On Nations and Sects*), 147
Mir Dāmād, 124, 125, 126, 139
Mir Mu'in, 137
Mir Shams al-Din, 137–38
Mishkāt al-anwār, 31
al-Mizān, 136
Morocco, 141
Moses, 16, 138
motion, 158
Muḥammad, 60, 71, 82
Muḥammadean light (*nūr Muḥammadi*), 122
Muhammadean tradition, 134
Mullā Ṣadrā, xxi, 7, 32, 114, 115, 117, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 139
Mundus Imaginalis, 87–89. *See also* archetypal world
Muntakhab al-tawarīkh, 138
al-Muqāwamāt (*The Book of Opposites*), 7, 8, 10–11, 12, 36
Murdād, 46, 82
Muslim gnostics. *See* gnostics, Muslim; scientist, 141; thinkers, 148
Muslims, 3

muta 'allihūn, 49
Mu'tazilite, theology of, 4–5
Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi, 7
mysticism, 6

Nagorī, Shaykh Mubārak, 138
nākujā ābād, (the nowhere but prosperous land), 64, 68, 85, 87, 153
nafs nāṭiqah, 62
Naṣr, Seyyed Hossein, xviii, 1, 3, 7, 8, 16, 32, 51, 123, 124, 129, 136, 137, 140, 141, 142
natural sciences, Suhrawardi's writings on, 7
Naẓam al-Dīn, Sand, 137
nearest light. *See* light, nearest
Necessary Being (*wājib al-wujūd*), 10, 32, 37–39, 80, 155, 160, 162
neo-Ibn Sīnian, xviii. *See also* Ibn Sīnian
Neoplatonic, xviii, 6, 62, 78
Neoplatonism, 6, 41
Nihāyat al-ḥikmat (*Extremity of Wisdom*), 136
non-existence (*'adam*), 78, 151, 161, 162
North Africa, 122, 142
noumena, 110
al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qāhirah (*The Astronomy of the Observable in Egypt*), 2
Nūrī, Mullā 'Alī, 131

obscurity (*ghāsiq*), 80, 81. *See also* darkness
Occidental philosophy. *See* philosophy, Occidental
Observations (*al-Basa'ir*), 1
ontological, 32, 36, 40, 41, 42, 47, 48, 63, 64, 87, 91, 103, 125, 129, 130
ontologically, 91, 103, 111
ontology, xvi, xix, xx, 14, 43, 45, 83, 84, 114, 117, 129, 135, 148, 150; emanationistic, 85; Islamic, 63; oriental, 142
Opposites, The, see al-Muqawamat
Organon, 44, 45
oriental logic. *See* logic, oriental
oriental ontology. *See* ontology, oriental
Oriental philosopy. *See* philosophy, Oriental
Original soul, 158
Oxford, 141

Pakistan, xxi
Partaw nāmah (*Treatise on Illumination*), 8, 14–15, 39, 40, 44, 95
particulars, 163
perennial wisdom (*jāwidān khirad*), 68
perfect man, the (*al-insān al-kāmil*), 73
Peripatetic; Ibn Sīnā's interpretations, 129; style, 7; view, 45, 46, 95, 99; writings, xvii, 9, 123. *See also* philosophers, Peripatetic; philosophy, Peripatetic
Peripatetics (*mashshā'is*), xv, xix, 6, 10, 11, 12, 24, 31, 36, 43, 44, 45, 54, 60, 92, 93, 95, 96, 97, 123, 124, 125. *See also* philosophers, Peripatetic; philosophy, Peripatetic
Persia, 4, 5, 16, 21, 46, 121, 122, 123, 128, 130, 134, 142, 147
Persian: intellectual thought, 136; intellectuals, 149; language, 17, 24, 95; literature, 18, 20, 24; mythology, 16, 21; nationalistic movements, xxi, 146 (*See also* Shu'ūbiyyah); nationalism, 4; philosophers. *See* philosophers, Persian; poets, 16, 146, 149; treatises, 15; *weltanschauung*, 123; works, 7, 8, 14, 24, 95, 126, 131; writings, xviii, 20, 25, 102
Persian (s), xv, 3, 14, 51, 84, 122, 124, 146, 147
Petna, 150
phenomena, 110
philosophers, Peripatetic, 60; Persian, xv, 122; rationalistic, 59; young, 142
philosophia: perennis, 51; *universalis*, 51
philosophical: categories, 127; gnosis, 13; methodology, 113; paradigm, 113; schools, 121; sufism. *See* sufism, philosophical; synthesis, 124
philosophy, 48; discursive (*Yunānī*), 58, 111, 125; European, 134; Greek, 6; Ibn Sīnā, 6, 117; illuminative (*Yamanī*), 125; *ishrāqī*, xviii, 60, 123, 134; Islamic, xv, xvii, xix, xxi, 6, 13, 21, 43, 106, 113, 117, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 136, 142; Occidental, 125; Oriental, 125, 142; peripatetic, xviii, 3, 5, 13, 31, 52, 93, 113, 121, 123, 129, 139; rationalistic, xv, xvi, xvii, xviii, 6, 21, 58, 111, 116, 125, 127, 140, 142; scholors of, xvii; Western, 142
Philosophy of Illumination, The (*al-Ḥikmat al-ishrāq*), xvi, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13–14, 20, 32, 33, 35, 41, 42, 44, 52, 53, 58, 78, 80, 81, 88, 93, 94, 96, 98, 99, 101, 114, 117, 122, 128, 129, 137, 138, 139, 140, 141
physical, xx, 89, 92
physics, 47–48
pīr(s) (masters), 72, 84
pīr-i burnā, (glorius master), 50
Plato, xviii, 10, 60, 75, 93, 98; archetypes, 81, 82, 88, 90
Platonic: archetypes, 42, 46; forms (*muthul*), 42; ideas, 43, 101
Plotinus, 7, 10
Poetics, 44
poor (*faqīr*), 80
Portmann, A., 142
Power, of anger (*ghadhab*), 49; of desire (*nuzū'iyyah*), 49; of lust (*shahwah*), 49; of motion (*muḥarrikah*), 49
pre-Islamic, 146
Presence (*ḥuḍūr*), 91, 110
principality of essence (*aṣālat al-māhiyyah*), 33, 34, 108, 125
principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), 108
Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence, The, 106, 136
prophet (*nabī*), 75
psychology, 48–49
purgatory (*Barzakh*), 46, 79
Pythagoras, 10, 52
Pythagoreanism, 6, 148
Pythagorean (s,) xviii, 6, 9

Qabasāt, 125, 126
Qāf mountain, 21, 64, 72, 88
al-qā'im bi'l-dhāt (necessary being), 103
Qajar period, 128, 130–35
al-Qārī, Ẓahir al-Dīn, 1
Qasīdah, 127
Qazwīnī, Abu'l Hasan Rafī'i, 136
Qazwīnī, Mulla Khalīl, 126
Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah (*Story of the Occidental Exile*), 8
Qummī, Qāḍī Sa'īd, 127
Qumsha'ī, Muhammad Riḍā, 134
Qunawī, Ṣadr al-Dīn, 124
Quran, 9, 20, 24, 64, 70, 71, 86, 92, 127, 132, 152
Quranic, 15, 47

Rashtī, Shaykh Kāẓim, 135
Rasūl Allah, Abu'l-Futūḥ, 4
rational self. *See* self, rational
rationalism, 6, 21, 100, 125
rationalistic, 141
rationalistic philosophy. *See* philosophy, rationalistic
Rawḍat al-qulūb (*Garden of the Heart*), 24
Raẓavī, Mīrzā Abu'l-Ḥasan, 132
Rāzī, Fakhr al-Dīn, 6
reasoning, 65 *See also* intellection
Red Intellect (*'Aql-i surkh*), 8, 21–22, 64, 84
reductio ad absurdum, 107
Religion and the Order of Nature, 137
representation (*al-mithāl*), 103, 104, 106

Reproduction (*muwallidah*), 49
Repulsion (*dāfi'ah*), 49
Retention (*māsikah*), 49
retreat (*khalwah*), 72
revealedness (*ẓuhūr*), 91
Rhetoric, 44
rich (*ghani*), 80
Risālah fi halat al-ṭufūliyyah (*Treatise on the State of Childhood*), 8, 23–24, 67, 68
Risālah fi ḥaqiqat al-'ishq (*Treatise on the Reality of Love*), 8, 24–25, 68
Risālah fi'l-'ishq (*Treatise on Love*), 9, 24
Risālah fi'l-mi'raj (*Treatise on the Nocturnal Ascent*), 8
Risalah sana'iyyah, (*Treatise on Art*), 127
al-Risalat al-faqiriyyah, (*Treatise on Spiritual Poverty*), 141
Risalat al-harakah, (*Treatise on Motion*), 127
Risalat Hayy ibn Yaqzan, (*Treatise on Hayy ibn Yaqzan*), 50
Risālat al-ṭayr (*Treatise of the Birds*), 8, 17–20, 63
Rizvi, Sayyid Athar Abbās, 137
Romans, 154
ruler (*ra'is*), 4
Rūmī, 126, 127
Rūstam, 21
Rūzi bā jamā'at-i ṣufiyān (*A Day Among the Sufis*), 8, 22–23, 65

Sabziwārī, Ḥājjī Mullā Hādī, 32, 117, 131, 132, 134
sacred light. *See* light, sacred
sadness (*ḥuzn*), 68
Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy, 137
Ṣadrian, 131, 135
Safavid period, 122, 123, 124, 127, 128, 135, 139
Safir-i simurg (*The Sound of the Griffin*), 8
Ṣalādīn. *See* Ayyūbī, Ṣalāḥ al-Dīn
salik, xix, 19, 23, 64, 65, 72, 75, 81, 85, 86, 87
samā' (dancing), 23, 68
Sanskrit, 137
al-Ṣāwī, 'Umar ibn Ṣalān, 1
Schelling, 142
Schimmel, A.M., 139
Scholem, G., 142
Science of Light (*'ilm al-ishrāq*), 10
School of Illumination. *See* illumination, school of
School of Isfahan. *See* Isfahan, School of
scientia sacra, 70
second intellect. *See* intellect, second
self (*dhāt*), 59; rational (*nafs nāṭiqah*), 79, 89. *See also* ego
self (*nafs*), 69, 75, 112. *See also* ego; I
self-knowledge, 92
Semantical, 105, 106
sense perception, 99, 100, 101, 163
sensible world, 163
sensus communis, 49, 88
separation (*tafrid*), 61
Seven Powers (*Amhsaspands*), 83
Shāh Waliallāh, 138
Shāh-nāmah (*Book of the Kings*), 21
Shahrastānī, 146
Shahrazūrī, 1, 2, 4, 9, 122, 138, 140
Shahriwar, 46, 82
Shahriyār. *See* archetype of species
Sharḥ al-hidāyah (*Treatise on Guidance*), 139
Sharḥ al-manẓumah (*Commentary on Transcendental Theosophy*), 131
Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibrā'il (*A Commentary Upon the Chant of Gabriel's Wing*), 150
Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq (*Commentary on the Philosophy of Illumination*), 96
al-Shawāhid al-rubūbiyya (*The Divine Witnesses*), 129, 131
Shawākil al-nūr fi sharḥ-i hayākil al-nūr (*Luminous Forms in Commenting on Luminous Bodies*), 137
Shaykh al-ishrāq (the Master of Illumination), 1. *See also* al-Maqtūl (the Martyr)
Shaykh Bahā'ī. *See* Amūlī, Shaykh Bahā' al-Dīn
Shaykhis, 135
Shaykhiyyah movement, 121, 131, 135
Shifā, 139
Shi'ism, 13, 124, 125, 130. *See also* Islam, Shi'ite
Shi'ite. *See* Islam; gnostics, 137; jurisprudence, 126
Shirāzī, Muḥammad Dihdār, 139
Shirāzī, Quṭb al-Dīn, 7, 13, 96, 122, 137, 138
Shirāzī, Ṣadr al-Dīn, 129, 141
Shūstarī, Qāḍī Nurallah, 139
Shu'ūbiyyah, xxi, 146, 147, 149
simple (*basiṭ*), 157
simple truths (*ḥaqā'iq basiṭah*), 97
ṣinā'a naẓariyya (speculative art), 44
ṣinā'a qānūniyya (axiomatic art of the rules), 44
al-Ṣirāṭ al-mustaqīm (*Straight Path*), 126
Sirhindī, Shaykh Aḥmad, 138
A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'ism in India, 137
Socratic Method, 93
Sophia Perennis, 6, 23, 65, 103
Soul, 97
soul (*jān*), 72
soul (*rawān*), 70
Spain, 122, 140, 141
specific difference (*faṣl*), 93
speculative art. *See* art, speculative
Spinoza, 51
spirit of God (*Ruḥ al-qudus*), 153. *See also* Gabriel
spirits of man (*arwāḥ*), 86
spiritual guardian (*walī*), 75
spiritual jurist guardian (*walī-yi faqīh*), 75
Substance, 97, 111, 157
substantial light. *See* light, substantial
Sudanese, 154
Sudanī, 158
Sufi (s), xv, xvi, 5, 6, 10, 17, 23, 51, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 80, 81, 88, 91, 92, 103, 116, 127, 132, 159, 163; doctrines, 37; language, 19; literature, 14, 18, 20, 21; path, 72, 91, 92; poetry, 21, 126, 131; symbolism, 23, 147; tradition, 138; views, 9; writings, xx. *See also* Sufism
Sufi Essays, 137
Sufism, xv, xx, 5, 6, 9, 116, 121, 128, 131; philosophical, xx, 78–121, 128; *See also* Sufi (s)
Sunni. *See* Islam, Sunni
supreme, the (*al-a'ẓam*), 80
supreme archetype. *See* archetype(s), supreme
supreme light. *See* light, supreme
Surūsh (Gabriel), 84
suspended forms. *See* forms, suspended
suspending archetypes. *See* archetypes, suspending
synthesis (*tarkīb*), 94
Syria, xxi, 1, 3, 122, 139, 140, 150

Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmah Sayyid Ḥusayn, 136
Ṭabaqāt al-umam (*Categories of People*), 146
Tablets of 'Imād-al-Dīn, The (*Alwāh 'imādī*), 7, 8, 15–17, 44, 88
Tabrizi, Mullā Rajab 'Alī, 127
Tahāfut al-falāsifah (*The Incoherence of the Philosophers*), 5
Tahminah, 21
Ta'liqāt 'alā Sharḥ ḥikmat al-ishrāq, (*Glosses on the Commentary of the Philosophy of Illumination*), 129
Tāliqānī, Mir Sayyid Hasan, 128
al-Talwihāt (*The Book of Intimations*), 7, 8, 9–10, 11, 12, 36, 44, 88, 94, 122, 140, 141
Tamhīd al-qawā'id (*Introduction to the Fundamental Principles*), 124
Taqdisāt, 126
Taqhribirdī, Yūsūf ibn, 2
Taqwim al-imān (*Rectification the Faith*), 126
Tārikh al-fikr fi'l-falsafi al-Islam

(*History of Philosophical Thought in Islam*), 147
Thackston, W.M., 7
Thalāth rasa'il fi'l-ḥikmat al-islāmiyyah (*Three Treatises on Islamic Philosophy*), 136
Theologia, 10
theology, 116
theosophers, 58, 59, 100; Persian (*ḥukamā-yi Fārs*), 84; transcendental, 133
theosophia, 58
theosophical: epistemology, 20; ideas, 127; system, 20
theosophist (*ḥakim*), xviii, 24
theosophy, 16, 52, 53, 58, 59, 116; *israqi*, 129; transcendental (*al-hikmat al-muta 'aliyyah*), 128, 135, 138
theurgy (*ṭilismāt*), 82
third teacher (*mu'allim al-thālith*), 124
Three Muslim Sages, 137
Topics, 44
transcendence (*laduniyyah*), 160
treatment (*tanbīh*), 155
Ṭūbā tree, 64
Tughlug, Sulṭān Muhammad ibn, 137
Tunkābunī, Mīrzā Ṭāhir, 135
Turkey, xxi, 139
Turkish, 139 (libraries)
Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Din, 122, 123, 137
Tustari, 10, 52
twelve-Imam Shi'ite, 127

al-Ufuq al-mubin (*The Clear Horizon*), 126
'ulamā, 116
al-ummahāt (*the mothers*), 46
universal, 93
universals, 51, 163
universal body, 156
universal Intellect. *See* Intellect, universal
Urdibihisht, 46, 82
Uṣūl al-fusūl (*Principles of Distinctions*), 127
Uṣūul al-kāfī (*The Sufficient Principles*), 126, 129

veil (*ḥijāb*), 89
vicegerent of God (*khalifat Allāh*), 4, 52, 53, 75
virtue (*ḥusn*), 68
vision (*mushāhidah*), 89, 99, 132; and intellection, 90–92
Vohuman (Bahman), 46

wāhib al-ṣuwar, 158
al-Waridāt wa'l-taqdisāt (*Invocations and Prayers*), 7, 9, 25
Weishaput, Adam, 142
West, the, 122, 140
Western, 142
Western world, 140
will power (*himmah*), 65
wird (mantra), 72
witnesses (*shāhid*), 89
works. *See* texts

Yazdān shināht (*Knowledge of the Divine*), 8, 24, 50, 51, 74, 75
yearning (*mahabbah*), 79
young-old master (*pīr-i jawān*), 68
yourself (*dhātika*), 110

Zāl, 21
Zaḥḥāk, 16
Ẓāhir, Malik, 1, 2, 3, 4
Zanjan, 1
Ziā'i, H., xvii, 4, 44, 45
zodiac, 154, 155
Zoroastrian: Angelology, 25, 46, 84; angels, 25, 45; community, 137; elements, 3, 4; dualism, 43; religion, xx, 6, 47, 83; symbols, 8, 32; symbolism, 15, 21, 147; tradition, 81, 82; *weltanschauung*, 32
Zoroastrianism, 16, 148
Zunūzī, Mullā 'Alī, 134

Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, also known as Shaikh al-ishraq or the Master of Illumination, lived in the sixth century AH/ twelfth century CE.

His thoughts form a consistent and coherent philosophical system, and a close study of his writings in Persian reveals a theory of knowledge generally called 'Knowledge by Presence'. The elaborate web of myth and symbolism in Suhrawardi's philosophy articulates his theory of knowledge, an important subject in the *ishraqi* school of thought.

Suhrawardi, who claims first to have discovered the truth and then embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom, represents a thinker who tried to reconcile rational discourse and inner purification.

The *Curzon Sufi Series* attempts to provide short introductions to a variety of facets of the subject, which are accessible both to the general reader and the student and scholar in the field. Each book will be either a synthesis of existing knowledge or a distinct contribution to, and extension of, knowledge of the particular topic. The two major underlying principles of the Series are sound scholarship and readability.

Mehdi Amin Razavi is Assistant Professor of Philosophy and Religion at Mary Washington College.

ISBN 0-7007-0412-4

9 780700 704125

Sufi

SUHRAWARDI AND THE SCHOOL OF ILLUMINATION

MEHDI AMIN RAZAVI

CURZON

Sufi

SUHRAWARDI AND THE SCHOOL OF ILLUMINATION

MEHDI AMIN RAZAVI

CURZON

CURZON SUFI SERIES

Series editor: Ian Richard Netton

Professor of Arabic Studies,
University of Leeds

The Curzon Sufi Series attempts to provide short introductions to a variety of facets of the subject, which are accessible both to the general reader and the student and scholar in the field. Each book will be either a synthesis of existing knowledge or a distinct contribution to, and extension of, knowledge of the particular topic. The two major underlying principles of the Series are sound scholarship and readability.

BEYOND FAITH AND INFIDELITY
The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari
Leonard Lewisohn

AL-HALLAJ
Herbert W. Mason

RUZBIHAN BAQLI
Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism
Carl W. Ernst

ABDULLAH ANSARI OF HERAT
An Early Sufi Master
A.G. Ravan Farhadi

PERSIAN SUFI POETRY
An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poetry
J.T.P. de Bruijn

THE CONCEPT OF SAINTHOOOD IN EARLY ISLAMIC MYSTICISM
Bernd Radtke and John O'Kane

Suhrawardi and the School of Illumination

by
Mehdi Amin Razavi

CURZON

First published in 1997
by Curzon Press
St John's Studios, Church Road, Richmond
Surrey, TW9 2QA

© 1997 Mehdi Amin Razavi

Typeset in Baskerville by LaserScript, Mitcham, Surrey

Printed in Great Britain by
Biddles Limited, Guildford and King's Lynn

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

British Library Cataloguing in Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library

Library of Congress in Publication Data
A catalogue record for this book has been requested

ISBN 0–7007–0451–5 (hbk)
ISBN 0–7007–0412–4 (pbk)

To
Marylynn, Mitra and Arya

Contents

Acknowledgements xiii
Introduction xv

1. The Life and Works of Suhrawardi 1
A. Life 1
B. Intellectual Context 5
C. Works: A Survey of Suhrawardi's Works 7
1. *The Intimations* 9
2. *The Opposites* 11
3. *The Paths and the Conversations* 11
4. *The Philosophy of Illumination* 13
5. *Treatise on Illumination* 14
6. *Luminous Bodies* 15
7. *Tablets of 'Imād al-Din* 15
8. *Treatise of the Birds* 17
9. *The Chant of Gabriel's Wing* 20
10. *The Red Intellect* 21
11. *A Day Among the Sufis* 22
12. *On the State of Childhood* 23
13. *On the Reality of Love* 24
14. *Prayers and Supplications* 25
15. *Conclusion* 25

2. Central Themes 31
1. Ontology 31
2. Existence and Essence 33
3. On Necessary and Contingent Beings 35
4. Limit and Infinity 36
5. God's Existence 37
6. Self-Body Problem 39

7. Life After Death 41
8. Logic 44
9. Angelology 45
10. Physics 47
11. Psychology 48
12. Eschatology 49
13. Ḥikmat vs. Philosophy 50

3. Practical Sufism 58
1. Suhrawardi's Vision 58
2. On the Nature of Man 62
3. On the Spiritual Journey and Ascetiscism 65
4. Unity and the Final Abode 72

4. Philosophical Sufism 78
1. On Light and Its Varieties 78
2. Angelology 81
3. The Archetypal World: *Mundus Imaginalis* 87
4. Vision 89
5. Vision and Intellection 90
6. Knowledge and Presence 90

A. Epistemology 92
1. Knowledge by Definition 93
2. Knowledge by Sense Perception 96
3. Knowledge Through Innate Ideas 99
4. Suhrawardi's Philosophy of Epistemology 100

B. Knowledge by Presence 102
1. Arguments from "I/IT" Dichotomy 103
2. Arguments from Pre-cognitive Mode of Knowledge 107
3. Arguments from Attributes 108
4. Conclusion 110
5. Practical Consequences of a Philosophical Historical Analysis 111
6. A Critical Analysis of Knowledge by Presence 113

5. The Influence of Suhrawardi on Islamic Philosophy 121

A. The Greater Persia 122
1. Ishraqi Philosophy Before the School of Isfahan 123
2. School of Isfahan 124
3. Suhrawardi and Mullā Ṣadrā 128
4. The Qajar Period 130

5. Shaykhiyyah School 135
6. Contemporary Period 135

B. India 137

C. Suhrawardi in Syria and Anatolia 139

D. Suhrawardi in the West 140

6. Concluding Remarks 146

7. Appendix: A Translation of the Text and Commentary of the *Chant of Gabriel's Wing* 150

Bibliography 166

NOTE

1. All translations are mine unless otherwise stated.
2. Diacritic marks are not placed on the following words since they are repeated throughout the work: Suhrawardi, Ishraq, Sufi. Diacritic marks have not been placed on the name of cities, countries and dynasties.
3. All dates are given first in the Islamic calendar year followed by the common era.

Acknowledgements

I am indebted to Professor Seyyed Hossein Nasr for his comments and guidance and Ms. Jacqueline Bralove for reading the manuscript and providing me with editorial suggestions. I would also like to express my appreciation to Lee Joanna Harper and Jason Chipman for their assistance and Cindy Toomey and Harriet Brennan for their administrative support.

Introduction

This work discusses the mystical dimension of Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardi, the philosopher-mystic and the founder of the School of Illumination (*ishraq*) in the tradition of Islamic philosophy.

Suhrawardi is one of the most influential figures in the history of Islamic philosophy, because of the significance of his intellectual contributions and because of the impact he had on his successors, in particular later Islamic philosophy which culminated in the "School of Isfahan".

Despite the existing diversity of intellectual inquiries within Islam which range from the rationalistic philosophy of the peripatetics (*mashshā'is*) and the intellectual intuition of the illuminationists (*ishrāqiyyūn*) to the ascetic and inner journey of the Sufis, there have been few philosophers who have made an attempt to synthesize these diverse schools of thought into a unified philosophical paradigm.

Amīrak Muḥammad ibn Shihāb al-Dīn Suhrawardi, the Persian philosopher of the 6/12 century and an advocate of what he called "ancient wisdom" (*ḥikmat al-'atīq*), made an attempt to unify various schools of wisdom in order to demonstrate the universal truth that lies at the heart of all divinely revealed religions. Unlike earlier Sufis and gnostics in Islam, Suhrawardi maintained that philosophical discourse was a necessary training for those seeking to pursue the path of illumination. This was quite revolutionary since Sufis rejected rationalistic philosophy as exemplified by the Peripatetics who in turn rejected Sufism. The significance of Suhrawardi becomes more clear when he is viewed as a gnostic who advocates both philosophical discourse and asceticism as an essential part of the path of illumination. He also incorporates various elements from such traditions of wisdom as the Egyptians, Greeks and Persians in order

to bring a rapprochement between rationalistic philosophy, intellectual intuition and practical wisdom.

The foremost difficulty in writing on Suhrawardi's school of illumination, as with any visionary mystic/philosopher, is to find the qualified person who can comment from an insider's point of view. The heart of the visionary's brand of mysticism, is to have an intuitive knowledge of or an inner experience of, truth. By definition, then, commentators and authors of such a work would be qualified to explain this inner experience if they can relate to this message on an experiential basis and therefore can speak as an insider.

The above poses a problem for this author since on one hand I am to comment on a philosopher/mystic whose thoughts have drawn and engaged me for a number of years, while on the other hand I do not stand within the illuminationist tradition of the luminous world of lights, angels, archetypes and the interconnected web of ideas that Suhrawardi puts forward. In fact, Suhrawardi goes so far as to tell us that unless one has fasted for forty days, he will not understand his major work, *Ḥikmat al-ishrāq (The Philosophy of Illumination)*. An insight of the luminous world of Suhrawardi therefore, is not a "live option" for me, to use William James' term.

This volume presents not so much a discussion concerning the validity or soundness of Suhrawardi's specific ideas but an exposition of the mystical dimension of his rather broad and varied school of thought. As an outsider to a school of thought whose thrust remains the attainment of truth through a special mode of cognition, all an author can do is to engage himself in a close textual analysis and attempt to put them in coherent and well defined concepts. It is towards this aim which I have embarked upon an exegesis of various symbols used in Suhrawardi's mystical narratives as well as the decoding of the dense language which he uses to keep the esoteric secrets from those who are not among the "brothers in purity".

The present work, therefore, undertakes a study of the mystical dimension of Suhrawardi's thought. It is imperative to note that while mysticism remains one of the salient features of Suhrawardi's philosophical school, he was not only a Sufi nor was his school of thought only mystical. Suhrawardi was a system builder and like many others of the same stature (i.e. Ibn Sīnā), he comments on various traditional philosophical topics, i.e. metaphysics, ontology, epistemology, logic, etc.

In recent years there has been a discussion among the scholars of Suhrawardi as to the true nature of his teachings and the nature of his specific contributions to Islamic philosophy. These discussions have led to the emergence of three distinct interpretations of Suhrawardian philosophy. Before embarking on an exposition and analysis of Suhrawardi's mystical ideas, it is necessary to briefly discuss these trends since it will enable us to place the mystical thoughts of Suhrawardi in an appropriate context.

I. SUHRAWARDI THE LOGICIAN:

This view, primarily held by H. Ziā'i,[1] argues that the salient feature of Suhrawardi's philosophy is his Peripatetic writings and in particular his commentaries on logic and his critique of the peripatetic view of definition as a means of cognition. Ziā'i, who considers the non-Peripatetic writings of Suhrawardi to be of secondary value hardly ever refers to his mystical narratives.

Ziā'i's interpretation of Suhrawardi's thought is rather narrow and does not present the comprehensive nature of Suhrawardi's philosophy of illumination as one that is inclusive of rationalistic philosophy but is not limited to peripatetic philosophy. I do not wish to provide an extensive response to the above view but this much should suffice, that even a brief examination of the corpus of Suhrawardi's writings reveals the extent to which he went beyond the fashionable philosophical school of his time, namely the sort of logical analysis that was carried out by the Peripatetics. Furthermore, to ignore the vast body of Suhrawardi's mystical narratives also ignores the reason he wrote these mystical treatises. If Suhrawardi did not consider them to be necessary, he would not have composed them with such care or given repeated instructions to his companions to safeguard them. The mystical narratives of Suhrawardi should be regarded as part and parcel of the doctrine of illumination and it is in such treatises that he offers the second component of the *ishraqi* school of thought, namely practical wisdom, something that the above interpretation completely ignores.

II. SUHRAWARDI THE NEO-AVICENNIAN:

The view held by some of the prominent scholars of Islamic philosophy such as Mehdi Ḥā'irī and Sayyid Jalāl al-Din Āshtiyānī, regards Suhrawardi as a philosopher who remains essentially

within the Ibn Sinian philosophical domain despite his innovations and deviations from the Peripatetic view.

A neo-Ibn Sinian reading of Suhrawardi takes a broader look at his philosophy and considers both Suhrawardi's commentaries on logic and metaphysics and his *ishraqi* writings to be of great philosophical significance. Suhrawardi accordingly is regarded as one who by drawing from various sources, interprets Ibn Sinā from a Neoplatonic view point, thereby synthesizing Aristotle, Plato, Pythagoreans and Hermeticism.

The above view in my opinion is more valid than the previous one but it too lacks emphasis on the mystical writings of Suhrawardi. Such notions as the attainment of knowledge through mystical experience and Suhrawardi's explicit emphasis on asceticism as a necessary component of pursuing the wisdom of illumination is too often ignored by a neo-Ibn Sinian interpretation of Suhrawardi. Proponents of this interpretation, too do not pay the attention that the Persian writings of Suhrawardi deserve, often regarding them only as fine works of literature. The mystical narratives of Suhrawardi present in a metaphorical language that which the language of rationalistic philosophy often fails to achieve. Even Ibn Sinā himself relies on the use of a symbolic language in his visionary recitals to propogate certain philosophical notions that ordinary language of peripatetic philosophy can not convey.

III. SUHRAWARDI THE THEOSOPHIST:

This interpretation of Suhrawardi as a theosophist (*ḥakim*) is also advocated by a number of prominent Suhrawardi scholars such as Seyyed Ḥossein Naṣr and Henry Corbin. The thrust of this interpretation is the multidimensional aspect of the Suhrawardian philosophy. According to this interpretation, rationalistic philosophy is prerequsite to the study of *ishraqi* philosophy and an integral component of it.

Unlike the former two interpretations, however, Naṣr and Corbin argue that the role of rationalistic philosophy is a limited one according to Suhrawardi because it demonstrates the limitations of reason to bring about knowledge of an existential nature. The intellect that yearns towards the absolute, transcends reason and through intellectual intuition (*dawq*) embraces the Divine truth. The faculty of intellectual intuition which exists potentially

in man can be actualized if one is engaged in inner cleansing and purification which makes one receptive to divine wisdom. In one of his lengthiest treatises, Suhrawardi himself alludes to the practical as well as the theoretical dimension of *ḥikmah* and states:

> He [God] is *ḥikmah* in that *ḥikmah* is of two divisions: one is pure knowledge and the other one is practical. Knowledge is to conceptualize the reality of the existent beings but praxis is the structure of action emanating from the essence of the doer.[1]

In numerous places throughout his treatises, Suhrawardi explicitly addresses the role and place of the practical dimension of the *ishraqi* school by discussing in great detail specific Sufi rituals, components of an ascetic path and their spiritual consequence for the *sālik* (he who is on the path).

I adhere to the third interpretation since it does not negate or exclude the first two alternative interpretations but gives appropriate credit to Suhrawardi's mystical dimension as well. Since this study will focus on the Sufi aspects of Suhrawardi's school of illumination, emphasis is placed on the mystical elements of his thoughts.

It is obvious that Suhrawardi has written a variety of mystical narratives deliberately using the traditional Sufi symbolism and metaphors. Furthermore, the number of these treatises, the use of Sufi language and expressions, as well as explicit emphasis on such notions as the spiritual path, the need for a master and ascetic practices, all indicate one thing, namely Suhrawardi's desire to disclose the place and significance of the Sufi component of the school of *ishraq*.

It is therefore our view that disregarding the Sufi elements of the Suhrawardian thoughts leads to a misinterpretation of the school of *Ishraq* which is often followed by an attempt to place Suhrawardi in one of the traditional schools of Islamic philosophy i.e. peripatetics. It is the opinion of this author that Suhrawardi did not rely on one methodology for the understanding of truth but that he made full use of the possibilities that exist in the philosophical as well as the practical aspects of wisdom.

A more comprehensive study of Suhrawardi includes an extensive discussion of his ontology, epistemology, angelology and logic. Since this study will focus on the Sufi aspect of Suhrawardi and the school of illumination, our treatment of the peripatetic aspects of

his thoughts are necessarily rather brief. However, certain aspects of his angelology and ontology that serve as the background for both practical and philosophical Sufism have been treated more extensively than others.

In the first chapter, the life and works of Suhrawardi have been discussed. Both Suhrawardi's philosophical and Sufi writings are briefly analyzed, particularly the structure of his philosophical works. In the second chapter, the intellectual context of Suhrawardi's thought in his historical period has been alluded to before a broad survey of the central themes and the essential components of his school of *ishraq* are discussed. Finally, we have presented the distinction Suhrawardi makes between philosophy in its rationalistic sense and *ḥikmah*. A thorough understanding of this distinction is crucial for placing the Suhrawardian thought in its proper context.

In the third chapter, Suhrawardi's views concerning practical wisdom are discussed. Sufism on a practical level remains an integral part of Suhrawardi's philosophy and he describes the various elements of the spiritual path in great detail. In this chapter such topics as mystical visions, the nature of man and carnal desires, the role of the Sufi master and the spiritual journey of the soul as well as the role of asceticism have been discussed. Finally, unity as the ultimate goal of Sufis has been treated as the final stage of the spiritual path.

In the fourth chapter, philosophical Sufism is extensively treated. The subject of emanation and the hierarchy of light and their relationship with one another as well as angelology, a derivative of Suhrawardi's ontology, have been discussed. Angelology in Suhrawardi represents an important aspect of his thought in that he introduces various elements from other traditions, in particular the Zoroastrian religion. Through angelology, Suhrawardi discusses the archetypal world as well as the imaginal world as realities that stand opposite to the world of imagination. Subsequently, Suhrawardi's theory of vision in its physical and spiritual sense as well as the relationship between knowledge, presence, light and self have been discussed.

At the heart of Suhrawardi's school of illumination is a particular theory of knowledge known as "knowledge by presence". To offer an exposition of this theory, a critique of the more conventional theories of knowledge such as knowledge by definition, sense perception and innate concepts has first been offered in the

second part of this chapter. Having presented Suhrawardi's critique of the inadequacies of these modes of knowing, his theory of knowledge by presence has been discussed. The chapter concludes with a discussion concerning the practical consequences of this theory and a critique of knowledge by presence.

In the fifth chapter, the influence of Suhrawardi on Islamic philosophy in various parts of the Islamic world as well as the West has been presented. Among the topics discussed are the influence of Suhrawardi's *ishraqi* thought in bringing about such schools of philosophy as the "School of Isfahan". We have noted Suhrawardi's influence in India and Pakistan and the extent to which his ideas were instrumental in making the intellectual milieu of this region receptive to the philosophy of Mullā Ṣadrā. Finally, the possible influence of Suhrawardi in such regions as Syria and Turkey have been alluded to and the limited influence of Suhrawardi in the west, in particular in France, was briefly discussed.

I have brought the volume to a conclusion by examining a possible relationship between Suhrawardi and the Persian nationalistic movement known as Shu'ūbiyyah.

In the appendix, my translation into English of a partial commentary of a 7/13 Indian author on *The Chant of Gabriel's Wing*, one of the most important esoteric works of Suhrawardi has been included. This translation is important: first, it represents a sample of Suhrawardi's esoteric writing; second, the commentary elaborates on some of the more complex symbolism in this treatise; and finally, it signifies the historical importance of Suhra- wardi as it demonstrates how his writings have traveled from Syria to India only two centuries after him.

1

THE LIFE AND WORKS OF SUHRAWARDI

A. LIFE

Suhrawardi was born in a village near Zanjan, a northern Iranian city. His full name is Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amirak Abū'l-Futūḥ Suhrawardi, who also received the title "Shaykh al-ishraq" (the Master of Illumination) and "al-Maqtūl" (the Martyr).[1] The date of his birth is not certain but his most notable biographer, Shahrazūrī,[2] indicated that he was born in 545/ 1166 or 550/1171 while S.H. Nasr,[3] a notable scholar of Suhrawardi, has stated the date to be 549/1170.

At an early age Suhrawardi went to the city of Maraghah, where he studied *ḥikmat* with Majd al-Dīn Jīlī, and he then traveled to Isfahan, where he studied philosophy with Ẓahir al-Dīn al-Qārī and *The Observations* (*al-Baṣā'ir*) of 'Umar ibn Ṣalān al-Ṣāwī.[4] He journeyed through the Islamic lands to meet the Sufi masters while practicing asceticism and withdrawing for long spiritual retreats. He tells us that he had looked for a companion with spiritual insight equal to his, but he failed to find one.[5]

Having wandered through Anatolia and Syria on one of his journeys from Damascus to Alleppo, he met Malik Ẓāhir, the son of the famous Ṣalāḥ al-Dīn Ayyūbī (Ṣalādīn). Yāqūt ibn 'Abdallāh al-Ḥamawī[6] put the date of this journey to Syria at 579/1200. Shahrazūrī, his contemporary and bibliographer, writes:

> Malik liked the Shaykh and he liked him. The 'ulama of Syria gathered around the Shaykh and heard his words. In discussions he clarified the thoughts of the *ḥukamā'* and their validity and weakened the opinion of the opponents of the *ḥukamā'*.[7]

It is not known whether Suhrawardi did train a number of students or not, but it is known that he had a circle of close friends and companions on whose request he composed *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-ishrāq)*. Towards the end of this book,[8] he refers to his companions as "his brothers" and asks them to preserve the book from the enemies of wisdom. This again alludes to the existence of a certain group of friends or followers who knew him personally.

Perhaps for political reasons Suhrawardi's friends found it difficult to write his biography.[9] Shahrazūri is the only one who speaks of him in a manner that suggests he had met him personally, though this is highly unlikely because neither Suhrawardi nor any other biographer of him makes reference to this point. It is possible that Shahrazuri came to know of Suhrawardi through some individual who knew the master personally.

Suhrawardi's keen intelligence, his vast and profound knowledge and finally his openness to other traditions of wisdom as well as his esoteric orientation, brought about hostility and antagonized the doctors of law at Malik Ẓāhir's court. Yūsuf ibn Taqhribirdī in his book *al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qāhirah*,[10] describes a meeting between himself and Suhrawardi in which he calls him a "man with vast knowledge and a small mind".[11]

In comparison to other Muslim philosophers, especially Ibn Sinā, he ranked himself as equal and stated:

> In discursive sciences I am equal, if not superior, but in intellectual intuition (*dhawq*) I am superior.[12]

Having advocated a type of wisdom which was inconsistent with the views of the orthodox jurists, they finally asked Malik Ẓāhir to put Suhrawardi to death for believing in heretical ideas. When he refused they signed a petition and sent it to Ṣalādin, who ordered his son to have him killed. Malik Ẓāhir reluctantly carried out his father's order and Suhrawardi was killed in the year 587/1208. Taqhribirdī indicated[13] that Suhrawardi's death took place on the Friday of the month of July (Dhu'l-ḥajjah). According to Shahrazurī, there are different accounts of how he died. Shahrazurī writes:

> . . . he was thrown in jail and eating and drinking was denied to him until he died. Some say he fasted until he joined with his Origin. Some are of the opinion that he was suffocated

> and yet others believe he was killed by the sword and there are those who say he was dropped from the wall of the fortress and then burned.[14]

Suhrawardi's death was as mysterious as his life. Except for a number of works, he did not leave much behind to shed light on his life. He shied away from people and only sought the companionship of learned men. His manner of dressing is said to have varied from day to day. One day he would dress in court style and the very next day he would dress modestly.

In order to understand Suhrawardi's philosophy, the socio-political conditions under which he lived must be understood. This is not to say that his philosophy is subject to historicity, but that some of the issues involved in his death as well as certain philosophical trends in his ideas may be further clarified if the circumstances under which he lived are better known. As S.H. Naṣr states:

> The causes for Suhrawardi's death can not be truly discovered until the situation of the region, historically, religiously, philosophically and socially is thoroughly investigated.[15]

Suhrawardi lived during a turbulent period when northern Syria was undergoing a major change from being a strong Shi'ite center to a Sunni dominated region. He came to Aleppo at a time when this transformation was taking place and when Ṣalādin was seen as the last hope for Muslims as the strong man who could confront the Crusaders. In a situation such as this the more exoteric jurists were not in any mood to allow a young philosopher, perhaps with some Shi'ite tendencies, to "corrupt" Ṣaladin's son, Malik Ẓāhir, in whose court Suhrawardi lived.

In light of the above factors, one can view Suhrawardi as a Persian who inherited a rich culture with Zoroastrian elements in it, a philosopher well versed in Peripatetic philosophy, and a mystic who tried to demonstrate that at the heart of all the divinely revealed traditions of wisdom there is one universal truth. Perhaps his desire to demonstrate such a unity had to do with the apparent hostility of different religions to one another, in particular Christianity and Islam. At a time when Christians and Muslims were engaged in a bloody war, Suhrawardi's message of unity was perceived to be a dangerous and even a heretical doctrine.

There are several possible explanations for Suhrawardi's death which can be formulated as follows:

1. Suhrawardi was advocating a form of Persian nationalism[16] which is generally considered to be a reaction to the domination of Arabs over Persia. This view, which is often supported by the presence of Zoroastrian elements in his doctrine, is in my opinion incorrect since it is contrary to the spirit of his philosophy and because Suhrawardi must have understood that the court of Malik Ẓāhir, the center of the Arab world, was not the best place to advocate Persian nationalism.
2. In his article, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination,"[17] H. Ziā'ī argues that Suhrawardi advocated a political doctrine which considered the "king philosopher" to be the rightful ruler. This must have been offensive to both the Caliph in Baghdad and Ṣalāḥ al-Dīn Ayyūbi. As he states:

   > While Suhrawardi's categories of Divine philosophers-sages include a wide range of types, the most general being composed of the type called Brethren of Abstraction *ikhwān al-tajrīd*) which includes the perfect philosopher referred to as God's vicegerent (*khalīfat Allāh*) who may be the actual ruler (*ra'īs*) of an era.[18]

   Such an idea as advocated in the beginning of *Ḥikmat al-ishrāq* must have been rather alarming to the more orthodox elements in Malik Ẓāhir's court.
3. It has been argued by some, including Shahrazuri, that some of Suhrawardi's companions called him "a prophet of God" (Abū'l-Futūḥ Rasūl Allāh).[19] If the above is true, then it may have been the likely cause of Suhrawardi's execution. One can make a case for this by arguing that since Suhrawardi believed that he was the unifier of two branches of wisdom, he must have assumed a role for himself which was above and beyond that of a philosopher and mystic. The argument becomes stronger when Suhrawardi tells us that wisdom as such began by the prophet Hermes and then was divided into two branches. Suhrawardi then implicitly argued that he was at least at the same rank as Hermes.

B. INTELLECTUAL CONTEXT

Suhrawardi lived at a time when the influence and power of the Mu'tazilite's theology had been substantially curtailed by the

Ash'rites. The result of the Mu'tazilite's rationalization was the Ash'arite *Kalām*, which paved the way for a more literary and exoteric interpretation of Islam. While the debate among the advocates of intellectual sciences continued, philosophical and theological schools were also challenged by the more experiential school of the Sufis, whose epistemological methodology questioned the very foundation upon which intellectually oriented schools had established their theories of knowledge. Such Sufi sages as Bāyazid and Ḥallāj, who influenced Suhrawardi, were instrumental in the development of his mystical thought. Their reliance upon purification and asceticism was an alternative to the more philosophically oriented epistemological paradigms.

At this historical juncture, Ghazzālī, as the most prestigious master of *Kalam* and learned man in the religious sciences, attacked the philosophers for their reliance solely upon reason for the attainment of certainty. Ghazzālī's attempt to demonstrate the above as exemplified in the *Tahāfut al-falāsifah*[20] paved the way for Sufism to challenge the more philosophically oriented schools of thought. Sufism, as a result of Ghazzālī's attack on philosophy, came to be viewed in a different light as a school whose intellectual merit had to be recognized and was not limited to outbursts of emotions embodied in lyrics, poetry and the practice of asceticism. Considering the apparent polarization between the Peripatetics and Sufis, the question on the intellectual horizon of the time may have been whether it was possible to bring about a rapprochement between these two opposing schools. Suhrawardi, as we will see, demonstrated that such a synthesis was not only possible but necessary and that a thorough familiarity with the Peripatetic philosophy was the prerequisite for the understanding of the philosophy of illumination. This attempt to create a bridge between the rationalistic tradition in Islamic philosophy and a gnostic view of knowledge dominated philosophical activities in Persia for several centuries.

At the center of these controversies stood Ibn Sīnā with his all-encompassing philosophical system. Ibn Sīnā's philosophy by the time of Suhrawardi had been interpreted in different ways and this brought about a number of schools which were essentially Ibn Sīnian but each one emphasised certain aspects of his ideas.

First, there were those sections of Ibn Sīnā's philosophy which were purely Aristotelian in nature and can be categorized as Peripatetic philosophy. The peripatetic tradition flourished and it was this interpretation of Ibn Sīnā which was mainly opposed to

Sufism. There were also those such as the exponents of *Kalām* who found Ibn Sīnā's logic and metaphysics to be a useful means of analysis and therefore adopted them. Such a trend reached its climax in the works of Fakhr al-Din Rāzī who applied Ibn Sīnian logic and metaphysics to solve various problems in *Kalām*. Finally, there was the mystical aspect of Ibn Sīnā which received less attention than his rationalistic writings. In these types of writings such as *Ḥayy ibn Yaqẓān* and the final chapter of the *Ishārāt*, the Neoplatonic aspect of Ibn Sīnā's philosophy is most apparent. Suhrawardi was well aware of such writings. For example, in his work *al-Ghurbat al-qharbiyyah* (*The Occidental Exile*), he continues Ibn Sīnā's story using some of the same metaphors.

Suhrawardi therefore appeared on the intellectual scene at a time when various interpretations of Ibn Sīnā had resulted in the emergence of different schools which often were antegnostic to one another.

To the existing differences between various interpretations of Ibn Sīnā must be added the influx of foreign ideas and philosophies. This intellectual diversity was the result of the translation of Greek texts and the interaction of the learned masters of such traditions as Neoplatonism, Pythagoreans, Hermeticism and Greek philosophy within the Muslim intellectual circles. Suhrawardi, who saw himself as the reviver of *Sophia Perennis*, also synthesized rationalistic philosophy of the Peripatetics, the practical wisdom of the Sufis and intellectual intuition of the *ishraqis*.

Suhrawardi's ideas permeated the tradition of Islamic philosophy and provided the Shi'ite philosophers with the means to offer a more intellectually justifiable explanation for the more esoteric aspects of Islam, in contrast to the more scriptual or exoteric interpretation of Islam. Suhrawardi, as a thinker who was to reconcile rationalism and mysticism within one single philosophical system, bridged the deep division between two interpretations or approaches to the message of Islam. The type of wisdom that Suhrawardi developed, known as *al-Ḥikmat al-ilāhiyyah*, (transcendental theosophy), encompasses rationalism and yet goes beyond it by basing itself on a direct vision of the truth.

Suhrawardi carried out an ecumenical analysis with Zoroastrian religion, Pythagorianism and Hermeticism on an existential and esoteric level. Perhaps his major achievement is that he pioneered what H. Corbin calls "Spiritual Hermeneutics," which maintains

ecumenical work has to be carried out by those who speak from within a tradition and that their very being has become the manifestation of the truth of the tradition in question.

C. A SURVEY OF SUHRAWARDI'S WORKS

Suhrawardi's writings are diverse and dynamic and he often moves from the exposition of a purely philosophical argument to a profoundly mystical narrative. His works are written in different styles, i.e. Peripatetic, mystical, and *ishraqi*. In the last few decades, although many of Suhrawardi's works were introduced to the public by S.H. Naṣr and H. Corbin,[21] a number of Suhrawardi's works remain unpublished. Among the unpublished works of Suhrawardi we can mention his writings on the natural sciences, mathematics and logic that are included in the two major books *al-Muṭāraḥāt* (*The Book of Conversations*) and *al-Muqāwamāt (The Book of Opposites)* as well as *al-Talwīḥāt (The Book of Intimations)*. Also, the complete Arabic texts of *Alwāḥ 'imādi (The Tablets of 'Imād al-Din)*, *al-Lamaḥāt* (*The Flashes of Light*) and *al-Wāridāt wa'l-Taqdisāt* (*Invocations and Prayers*) are not available.

H. Corbin in his *l'Archange empourprée* has translated large sections of the Persian works of Suhrawardi. Also, Corbin's translation of all but the logic of the *Ḥikmat al-ishrāq*,[22] along with much of Qūṭb al-Dīn Shirāzī and Mullā Ṣadrā's commentary upon the *Ḥikmat al-ishrāq*, provides an excellent source for the students of Suhrawardi. W.M. Thackston[23] in the *Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yaḥyā Suhrawardi* has also translated some of the Persian mystical narratives of Suhrawardi.[24]

Several attempts have been made to offer a classification of Suhrawardi's works. L. Massignon's classification of Suhrawardi's works based on the period when he composed them is as follows:[25]

1 Writings of Suhrawardi in his youth (early works).
2 Peripatetic writings.
3 Writings which represent a synthesis of Ibn Sīnā and Plotinus.

The problem which this classification poses is that Suhrawardi did not live a long life, and most of his works were composed when he was quite young. Also, how do we account for such works as *Alwāḥ 'imādi*, which is one of his early writings and yet contains strong *ishraqi* elements? This work is dedicated to Prince 'Imād who ruled in 581/1181, and considering that Suhrawardi was killed in 587/

1181 he must have written this book at roughly the same time as *The Philosophy of Illumination.*

S.H. Nasr and H. Corbin have by and large agreed to a structural classification of Suhrawardi's works, which is as follows:[26]

1. Suhrawardi wrote four large treatises that were of doctrinal nature: *al-Talwīḥāt (The Book of Intimation), al-Muqāwamāt (The Book of Opposites), al-Muṭārahat (The Book of Conversations)* and finally *Ḥikmat al-ishrāq (The Philosophy of Illumination).* The first three of these works are written in the tradition of the Peripatetics although there are criticisms of certain concepts of the Peripatetics in them.
2. There are shorter works, some of which are also of a doctrinal significance but should be viewed as further explanations of the larger doctrinal treatises. These books are: *Hayākil al-nūr (Luminous Bodies), Alwāh 'Imadī (The Tablets of 'Imād al-Din), Partaw nāmah (Treatise on Illumination), I'tiqād fī'l-ḥukamā (On the Faith of the Theosophers), al-Lamaḥāt (The Flashes of Light), Yazdān shinākht (Knowledge of the Divine), and Bustān al-qulūb (The Garden of the Heart).* Some of these works are in Arabic and some in Persian. His works in Persian are among the finest literary writings in the Persian language. Suhrawardi himself may have translated some of these treatises from Arabic into Persian.[27]
3. Suhrawardi wrote a number of treatises of a esoteric nature in Persian. These initiatory narratives contain highly symbolic language and incorporate Zoroastrian and Hermetic symbols as well as Islamic ones. These treatises include:
   'Aql-i surkh (Red Intellect), Āwāz-i par-i Jibrā'īl (The Chant of Gabriel's Wing), Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah (Story of the Occidental Exile), Lughat-i mūrān (Language of the Termites), Risālah fī ḥālat al-ṭufūliyyah (Treatise on the State of Childhood), Rūzī bā jamā'at-i sufiyān (A Day Among the Sufis), Ṣafīr-i simūrg (The Sound of the Griffin), Risālah fī'l-mi'rāj (Treatise on the Nocturnal Ascent), Partaw-nāmah (Treatise on Illumination). These treatises are intended to demonstrate the journey of the soul toward unity with God and the inherent yearning of man toward gnosis (*ma'rifah*).
4. There are also a number of treatises of a philosophic and initiatic nature. These include his translation of *Risalat al-tayr (Treatise of the Birds)* of Ibn Sīnā and the commentary in Persian upon Ibn Sīnā's *Ishārāt wa'l-tanbihāt.* There are also his treatise *Risālah fī ḥaqiqat al-'ishq* (*Treatise on the Reality of Love*), which is

based on Ibn Sīnā's *Risālah fī'l-'ishq (Treatise on Love)*, and his commentaries on verses of the Quran and the *Ḥadīth* . . .

Also, it is said that Suhrawardi may have written a commentary upon the *Fuṣūṣ* of Fārābī, which has been lost.[28]

5. Finally, there is the category of his liturgical writings, namely prayers, invocations and litanies. Shahrazuri[29] calls them *al-Wāridāt wa'l-taqdisāt* (*Invocations and Prayers*).[30]

These important writings of Suhrawardi, despite the extracts which appear in translation of H. Corbin's *l'Archang empourprée,* have received the least amount of attention.

In what follows, I have offered a brief discussion of Suhrawardi's works. Emphasis has been placed on Suhrawardi's mystical narratives, their significance and place in the school of *ishraq,* since this volume undertakes a disccusion of Suhrawardi's Sufi and mystical views and not his Peripatetic writings.

1. *AL-TALWĪḤĀT (INTIMATIONS)*

Suhrawardi wrote this book in the tradition of the Peripatetics as a first step in establishing the cornerstone of his philosophy of illumination. As he states:

> . . . and I, before writing this book (*Ḥikmat al-ishrāq*) and while doing this, when obstacles prevented me from proceeding with this, wrote books for you in the tradition of Peripatetics, and their philosophical principles have been summarized in those books. Among them there is a short work known as *al-Talwīḥāt al-lawḥiyyah al-'arshiyyah,* which consists of many principles, and, despite its small volume, all the philosophical principles of the Peripatetics have been summarized, and in the order of ranks it comes after the book *al-Lamaḥāt.*[31]

In this work, Suhrawardi reinterprets the categories of Aristotelian logic by reducing them from ten to four and introduces motion as a new category while arguing that it was not Aristotle who discovered them but a Pythagorean named Akhutas (Archytas).[32] Arguing that quantity can be reduced to quality, (i.e. a short line is "weaker" than a long one), Suhrawardi reduces quantitative differences into qualitative ones.[33]

Among other topics of discussion in the *al-Talwīḥāt* are universals and particulars, the real and the conceptual, and "being" (*wujūd*) and "essence" (*māhiyyah*). Instead of supporting the principality of existence as Ibn Sīnā did, Suhrawardi supports the principality of "essence".[34] Also, the existence of necessary beings and Ibn Sīnā's proofs for the existence of the Necessary Being (*wājib al-wujūd*)[35] as well as offering an *ishraqi* reading of Aristotle are among the topics discussed.

In the *al-Talwīḥāt*, Suhrawardi offers an account of his vision of whom he perceived to be the first teacher, Aristotle, and his conversations with him.[36] This encounter of Suhrawardi, which took place in a state between dreaming and being awake, had great influence on the development of his theory of the history of philosophy and the distinction that he makes between *ḥikmat* and philosophy in its discursive form.

The Aristotle to whom Suhrawardi alludes to is the Aristotle of the *Theologia*, who is actually Plotinus. Suhrawardi asked Aristotle if the Peripatetics like Fārābi and Ibn Sīnā were the true philosophers. Aristotle replied:

> Not a degree in a thousand. Rather, the Sufis Basṭāmī and Tustari are the real philosophers.[37]

Suhrawardi then discusses how *ḥikmat* and the "Science of Light" (*'ilm al-ishrāq*) originated with Hermes and passed on to such figures in the West as Pythagoras, Empedocles, Plato, Agathadaimons, Asclepius and so on until it reached him.[38] In the East this science was transmitted through two main channels, namely the ancient Persian priest kings such as Kayumarth, Faridūn, Kay Khūsraw, and such Sufis as Abū Yazīd al-Basṭāmī, Abū Ḥassan al-Kharraqānī and finally Manṣūr al-Ḥallāj, who deeply influenced Suhrawardi.[39]

> A person who needs it may find it necessary to know prior to *The Philosophy of Illumination* in the *Intimations* where I have stated the points on which I differ from the Master of discursive philosophy, Aristotle.[40]

2. *AL-MUQĀWAMĀT (OPPOSITES)*

Al-Muqāwamāt, which is written in the tradition of the Peripatetics and in the style of the *al-Talwiḥāt*, provides a much more specific

explanation of *ishraqi* ideas. In the introduction to the *al-Muqāwamāt* Suhrawardi states:

> This is the summary of a book known as *al-Talwīḥāt* and in this, necessary corrections have been made in regard to what the ancients have said. The exposition of these materials, due to the necessity to be brief, was not done in this book and we have decided on the minimum amount of discourse . . . and for this reason we have called it *al-Muqāwamāt*, and on God I rely and seek help.[41]

al-Muqāwamāt should be regarded as an addendum to the *al-Talwīḥāt* although it is less expository in nature and more argumentative. Suhrawardi alludes to the fact that *al-Muqāwamāt* is a guide to a better understanding of *al-Talwīḥāt*,[42] and the Peripatetic doctrines are analyzed more fully therein.

3. *AL-MASHĀRI' WA'L-MUṬĀRAḤĀT (THE PATHS AND THE CONVERSATIONS)*

This is one of the more important works of Suhrawardi and his lengthiest work, which contains a mixture of discursive and illuminationist arguments. In the introductory section, he recommends this book to all those who have not attained mastery of the discursive sciences and therefore have their path towards understanding of the higher wisdom of illumination obstructed.

The introduction to this book is of great importance since it explains the purpose and the place of this work among other works of Suhrawardi and also alludes to the existence of a circle of spiritual companions to Suhrawardi. As he states:

> This book consists of three sciences that I have written in accordance with the request of you brothers and I have placed in them arguments and criteria. These arguments and criteria cannot be found in other texts and are truly beneficial and useful. They are the result of the inferences and experiences of my own intellect. However, in these criteria I did not deviate from the sources of the Peripatetics, and if I had put fine points and litanies in them, they are from the honorable principles of *ishraqi* wisdom which undoubtedly is superior to what the Peripatetics have brought. Anyone who would strive and be unbiased, after meditating upon the

works of the Peripatetics, will arrive at the same conclusion that others have reached. Anyone who has not attained the mastery of discursive sciences, his path to the understanding of *ishraqi* wisdom is blocked and it is necessary that this book be studied before *The Philosophy of Illumination* and after a short work called *Intimations*. It should be known that I, in this book, have not compiled (the issues) chronologically, but the intention in this work is argumentation although we may end up with (the discussion of miscellaneous) sciences. When the person who desires discursive philosophy has properly understood this section and established his knowledge in this regard, then it is permissible for him to set foot in ascetic practices and enter *ishraq* so he can see certain principles of illumination. The three forms of illuminationist wisdom are as follows: [illegible] and knowledge of them comes only after illumination. The beginning of illumination is detachment from the world; the middle way is the observation of divine light; and the end is limitless. I have called this book *The Path and the Conversations*.[43]

From the above, it is apparent that this work of Suhrawardi is not only written in the tradition of the Peripatetics, but that it also contains some of his mystical experiences.

In section seven of this work,[44] he leaves the discursive method to elaborate on such topics as life after death, necessary beings, etc. The metaphysical and epistemological issues which he deals with are elaborated on to a great extent in his *Magnum Opus*, the *Ḥikmat al-ishraq*. On the significance of the *al-Muqāwamāt* he states:

> I recommend to you my brothers to detach yourselves from everything and meditate upon God continuously, and the key to this idea is in *The Philosophy of Illumination*. These issues which we have mentioned have not been discussed elsewhere and to set foot on this path we have prescribed a plan without revealing the secret.[45]

al-Mashāri' wa'l-muṭāraḥāt is one of the few places where Suhrawardi treats the subject of the language of illumination, and is crucial for the understanding of *The Philosophy of Illumination* and "the language of illumination" (*lisān al-ishrāq*).[46] In light of such analysis which is carried out within the context of light and darkness, Suhrawardi goes so far as to evaluate his mystical experiences.

4. *ḤIKMAT AL-ISHRAQ (THE PHILOSOPHY OF ILLUMINATION)*

This is the fourth doctrinal work and the *Magnum opus* of Suhrawardi. It brings together different elements of *ishraqi* tradition and was composed in the period of a few months in 582/1182. Suhrawardi maintains that the content of this book was revealed to him by the divine spirit. "These truths and secrets were revealed to me at once by the spirit on a Strange day . . . in only a few days."[47]

The philosophical and theosophical doctrines that are discussed in this book laid the foundation for future developments in the field of "philosophical gnosis," not to mention their profound influence upon the formulation of the esoteric aspect of Shi'ism.[48]

Despite numerous commentaries on the *The Philosophy of Illumination*, such as those of Quṭb al-Din Shirāzi and Aḥmad Ibn al-Harawi,[49] Suhrawardi's own introduction to his work is perhaps the most elucidating one. There he states:

> And this book of ours belongs to those who seek knowledge of both an initiatic and discursive nature. Those who only seek discursive reasoning and are neither divine nor desire to be, have no place in this book. We shall not discuss this book or its secrets except with those who are theosophists or seek divine knowledge.[50]

The Philosophy of Illumination can roughly be divided into two parts, the first being a discussion of Peripatetic philosophy, logic and other related issues which have been regarded by many as less significant than the second part. The second part consists of his *ishraqi* writings which are written in a peculiar language and are unique in the history of Islamic philosophy. In this work Suhrawardi provides a philosophical exposition of the journey of the soul beginning with purification and ending with illumination. This part of the book which is nevertheless discursive, disscusses many of the traditional problems of philosophy in a language other than that employed by peripatetics.

Suhrawardi begins the second part of *The Philosophy of Illumination* with a description of the axiomatic nature of light and the classification of different beings in terms of their transparency and the division of light into many different types, i.e. necessary and contingent. Suhrawardi also tells us in this section about the source of wisdom as that light which has illuminated various tradi-

tions of wisdom and which ancient Persians called Bahman. Having discussed the longtitudinal and latitudinal angelic orders, Suhrawardi then offers an *ishraqi* analysis of vision and sight, the role of light and their relationship to illumination.

In *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi is not consistent in that he often goes from subject to subject treating the same topic in many places. For instance, different types of lights and their relationships to one another often are elaborated upon in numerous places throughout the book. Using an illuminationist scheme, Suhrawardi discusses cosmology, in particular, movements of the heavenly bodies and their relationship to light, sense perception and the faculties that make up the human psyche.

Among the most important issues disscussed in this section are the *ishraqi* epistemology known as knowledge by presence, inner purification and asceticism. Suhrawardi, who dismisses this in numerous places, offers an analysis of how it is that the self comes to know of itself and how we can account for the direct and unmediated nature of this knowledge. Towards the end of this book, Suhrawardi reminds us that becoming recipient of this knowledge requires practicing asceticism.

We shall now turn to a summary treatment of his works in Persian that are not only crucial to the understanding of Suhrawardi's mysticism but also are amongst the finest examples of Persian Sufi literature.

5. *PARTAW NĀMAH (TREATISE ON ILLUMINATION)*

This work encompasses a complete survey of major philosophical issues beginning with such subjects as time, space, and motion and offers an argument which is strikingly similar to Descartes "*Cogito*" or Ibn Sinā's "suspended man."[51]

Suhrawardi's philosophical views in *Partaw nāmah* are generally analogous to those of Ibn Sinā. Having argued for the existence of the Necessary Being and the hierarchical structure of existence and the relationship between ontology and the moral worth of beings, Suhrawardi goes on to discuss the problem of evil, free will and determinism within an *ishraqi* context.

> Since the Necessary Being is Pure Goodness and its nature is the most complete and most intelligent of all beings, therefore, from Him emanates only pure benevolence. If there occurs evil its good exceeds its evil.[52]

Suhrawardi argues for the immortality of the soul, pleasure and pain, and their relationship with the state of the soul after it departs the body. Finally, *Partaw-nāmah* deals with prophets and prophecy, miracles and events of an unusual nature. This section is written in the style of his *ishraqi* writings and is different from the other chapters in that he makes extensive use of Zoroastrian symbolism.

6. *HAYĀKIL AL-NŪR (LUMINOUS BODIES)*[53]

This is one of his most important and well known treatises in Persian. Some of Suhrawardi's commentators have suggested that extensive use of the word *haykal* is an indication that Suhrawardi may have been influenced by Ismā'ilis.[54]

In the first section of *Hayākil al-nūr*,[55] he offers a definition of what an object is. In the second chapter he discusses the mind–body problem, their interaction and the nature of "I", which is distinct from the body. He also pays attention to the problem of "personal identity" and argues as to what it is that constitutes the identity of a person. In the third chapter he discusses different concepts of Being such as necessary and contingent. It is in the fourth chapter, however, that Suhrawardi's philosophical views are discussed with a much greater depth and length.

He then goes on to discuss the problem of eternity (*qidam*) and the creation (*ḥudūth*) of the world in time and God's relation to it. Also, he investigates the relationship between the movement of the celestial bodies, the qualities he attributes to them, and the process of illumination. In the later part of *Hayākil al-nūr*, he investigates such issues as the immortality of the soul and its unification with the angelic world after it departs the human body.

7. *ALWĀḤ 'IMĀDĪ (TABLET OF 'IMĀD AL-DIN)*

In the introduction to this work Suhrawardi indicates that this book has been written in the style of the *ishraqis*.[56] He begins, however, by a discussion on semantics and then moves on to consider such issues as the soul, its powers and its relationship with the light of lights. The first part of the book discusses a number of philosophical issues such as the Necessary Being and its attributes, the problem of createdness and eternity of the world and motion. In so doing, he makes extensive references to *Quranic* verses and

Ḥadith. In the later part of the book Suhrawardi is engaged in an exegesis of the ancient Persian mythology and makes interpretations that are essential in the formulation of his theosophical epistemology. This is especially apparent towards the end of this work where the fate of the human soul is discussed in such a way that the similarity of Islamic eschatology and Zoroastrianism is demonstrated. Suhrawardi here argues that purification through asceticism is the necessary condition for illumination. As he states: "Once the soul is purified, it will be illuminated by divine light."[57]

Suhrawardi then tells us that asceticism and purification are like fire which, once applied to iron, illuminates the iron. The iron, in this case, being the soul or the "I", can become illuminated not only because of the dominant character of the light of lights but also because of the inner yearning of the human soul for perfection. The light that functions as the illuminator of the body and the soul for Suhrawardi is the incorporeal light which he calls *Kharrah.* It is the presence of this light in the human soul that enables man to have the inner yearning which is necessary for the pursuit of the spiritual path. Suhrawardi describes the human soul as a tree whose fruit is certainty, or a niche that, through divine fire, becomes illuminated.[58] In his writings Suhrawardi sees the encounter of Moses and the burning bush in this context and uses the story to substantiate his *ishraqi* claim that it is only the divine fire that can illuminate the human soul. Suhrawardi tells us that the reason for writing this book is to expose the "origin" and destination of man. He describes the origin as:

> The principles which are necessarily the case with regard to the knowledge of the origin of man's nature, are of eschatalogical nature. This is in accordance with the creed of the theosophists and the principles (laid down by) the learned men of theosophy.[59]

At the end Suhrawardi offers an esoteric reading of a story by Firdawsī, the Persian poet whose monumental work, *The Book of Kings*, is an encyclopedia of Persian mythology. A complete discussion of Suhrawardi's reading of such figures as Farīdūn, Ẓaḥḥāk and Kay Khusrūw is such that he sees them as the manifestations of divine light. On the significance of this work, S.H. Naṣr states:

> *Alwāḥ 'imādi* is one of the most brilliant works of Suhrawardi in which the tales of ancient Persia and the wisdom of gnosis

> of antiquity in the context of the esoteric meaning of the Quran have been synthesized. Suhrawardi has made an interpretation of the destiny of the soul which Islamic theosophy and gnosis are in agreement with.[60]

8. *RISALĀT AL-ṬAYR (TREATISE OF THE BIRDS)*

This work was originally written by Ibn Sīnā and was translated and restated by Suhrawardi into Persian.[61] It discloses a number of esoteric doctrines through the language of the birds which Suhrawardi, 'Aṭṭār and Aḥmad Ghazzālī had also used before him. The story is about the fate of a group of birds, who, having fallen into the trap of hunters, describe how their attempt to free themselves is faced with a number of setbacks and how the birds overcome such obstacles. This work depicts the spiritual journey of man from his original abode into the world of form and how the attachments of the material world can obstruct one's desire to reunite with his spiritual origin.

In this work, Suhrawardi alludes to how human faculties that are directed to the sensible world obstruct the soul from its spiritual journey and the attainment of illumination. Suhrawardi describes the dangers of the mystical path as follows:

> Oh, brothers in truth, shed your skin as a snake does and walk as an ant walks so the sound of your footsteps cannot be heard. Be as a scorpion whose weapon is on his back since Satan comes from behind. Drink poison so you may be born. Fly continuously and do not choose a nest, for all birds are taken from their nests, and if you have no wings crawl on the ground. . . . Be like an ostrich who eats warm sand and vultures who eat hard bones. Like a salamander, be in the middle of fire so no harm can come upon you tomorrow. Be like a moth who remains hidden by day so he may remain safe from the enemy.[62]

Suhrawardi uses the above symbols to offer a set of practical instructions for those who are on the Sufi path. For example, the shedding of one's skin refers to the abandoning of one's ego, and walking like an ant alludes to the way one ought to walk on the path of truth so that no one will know it. Drinking poison symbolically indicates the endurance of the pains and frustrations which one is to experience on the spiritual path. By using the

prophetic hadith "love death so you may live,"[63] Suhrawardi refers to the spiritual death. The Sufi concept of annihilation is the death and rebirth that Suhrawardi himself describes in a poem:

> If thou die before death.
> Thou hast placed thyself in eternal bliss.
> Thou who didst not set foot on this path.
> Shame be upon thee that broughtest suffering upon thyself.[64]

Suhrawardi illustrates various hardships of the path by alluding to them as the eating of hot sand by the ostrich or the eating of sharp bones by the vultures. Enduring such pain is necessary if one is to progress and achieve any station on the spiritual path. Suhrawardi's use of a salamander has different levels of interpretation. The Salamander is the symbol of gold in alchemy and gold is the symbol of Divine Intellect. He could be referring not only to Abraham who was thrown into fire, but also to the fire within man. The popular myth maintains that if a salamander goes through fire, and does not burn, it becomes resistant to everything. Therefore, those who are consumed by divine love, which burns like fire, have cast their impurities into the fire. They have swallowed this fire and become purified.

Finally, Suhrawardi tells us that we ought to be like a moth that flies at night and remains hidden by day. Night represents the esoteric, the hidden aspect, and day the exoteric. In this way Suhrawardi uses the symbols of traditional Sufi literature with night symbolizing the esoteric and the spiritual milieu, providing the sacred space which allows man to fly.

In the *Risālat al-ṭayr*[65] Suhrawardi describes the spiritual journey of man by recounting the tale of a number of birds who were "flying freely" but fell in the trap of the hunters. "Flying freely" here symbolizes the condition in which man lived in the eternal state prior to creation, and falling into the trap denotes coming into the domain of material existence. This change signifies the transition from the formless to the world of forms. Having become prisoners of the material world, often identified in Persian literature as the "prison of the body," those who are conscious of this imprisonment can begin their journey towards their origin.

The bird who finds himself a prisoner symbolizes the worldly man. However, because of the forgetfulness of human nature he becomes used to the attachments of the material world. This

adaptation and the acceptance of the condition is the greatest danger in one's spiritual journey, according to Suhrawardi. In the language of the birds, Suhrawardi states:

> We focused our attention on how we could free ourselves. We were in that condition for a while until our first principle was forgotten (freedom) and settled with these chains, giving in to the tightness of the cage.[66]

Suhrawardi's description of the spiritual journey in the "Treatise of the Birds" continues with the flight of the birds when they free themselves from some of the bondages. To translate this into Sufi language, it can be said that men who have fallen into the world of forms can partly free themselves through their willpower; however, to remove all the chains of attachments they would need the guidance of a master. While the potentiality for man to become illuminated exists, the process will not take place without the inner yearning and the will to make the journey. This point becomes clear when the main character of the story begs the other birds to show him how they freed themselves.

Having pursued the path of asceticism and endured hardships, the birds arrive at different states and stations of the path where they think it is time to rest. Suhrawardi warns us against the desire to rest in one place, although the beauties of the path which he describes as the "attractions that remove the mind (*'Aql*) from the body" are extremely tempting.[67] Finally, their desire to stay is overcome by divine grace, exemplified as a voice calling upon them to continue. Suhrawardi then describes their encounter with God, whose presence he describes as a blinding light. The light of lights tells the birds that he who has placed the chains must remove them as well and God sends a messenger to oversee the removal of these chains.

The following principles can be inferred from the *Risālat al-ṭayr*.[68]

1. The earthly human state is a prison for the human soul.
2. There is a necessity for the soul to journey towards the Light of Lights.
3. The grace that is attained through such an experience helps the *Sālik* to remove the final attachments to this world.
4. The experience of the light of lights can be achieved if one is able to free himself from the prison of the material world.

It is important to treat Suhrawardi's narratives and their peculiar literary style as part and parcel of the *ishraqi* doctrine. Whereas in *The Philosophy of Illumination* he offers the doctrinal analysis of *ishraqi* thought, in his Persian writings he is disclosing the practical aspect of his *ishraqi* doctrine, without which his theosophical system would not be complete. Suhrawardi's epistemological system ultimately relies on the type of wisdom that is attained through practicing the *ishraqi* doctrine and that is precisely what he is trying to demonstrate in his mystical narratives. In fact, his instructions for the attainment of truth in some of his other works are even more direct and specific.

9. *ĀWĀZ-I PAR-I JIBRĀIL (THE CHANT OF GABRIEL'S WING)*

This highly esoteric work is about a seeker of truth who goes to a *khanāqah* (Sufi house) which has two doors, one facing the city and the other one the desert. Having gone to the desert, he meets ten spiritual masters and questions them with regard to the mystery of creation, the stations of the path, and the dangers therein.

The conversation which follows reveals the essential elements of the *ishraqi* doctrine and the initiation rite which is necessary if one is to understand the esoteric knowledge of the Quran. . . In the *Āwāz-i par-i Jibra'il*, which has come to be known as a classical work of Persian literature,[69] Suhrawardi discusses the essential elements of his theosophical epistemology. There he states: "Most things that your sense perception observes are all from the chant of Gabriel's wings."[70]

In this most esoterically oriented treatise, he makes full use of the traditional symbolism of gnosisticism and a number of other symbols which are uniquely employed by him and cannot be found in the classical Persian Sufi literature. The thrust of the work is stated in the beginning:

> . . . Abū 'Alī Farmadī, peace be upon him, was asked, "How is it that those who are clothed in black call certain sounds the sound of Gabriel's wing?" He replied, "Know that most things that your faculties observe are from the sound of Gabriel's wing."[71]

One can say that Suhrawardi's theory of knowledge is discussed in this mystical tale. In metaphorical language Suhrawardi provides us with a map for developing a faculty within us that is capable of

gaining knowledge directly and without mediation. Relying on the traditional symbolism of Sufi poetry and prose, Suhrawardi elaborates on the contention that exists between empiricism, rationalism and the gnostic mode of cognition.

10. *'AQL-I SURKH (THE RED INTELLECT)*

In *The Red Intellect*,[72] the story begins with the question of whether birds understand each other's language. The eagle, who initially says yes, is later captured by hunters and her eyes are closed, only to be opened gradually. The eagle meets a red-faced man who claims to be the first man who was created. He is old since he represents the perfect man who existed in the state of perfection before the creation,[73] the archetype of man, and he is young since ontologically he is far removed from God who is the eternal and therefore the oldest being.

Suhrawardi then uses the Zoroastrian symbolism of the Qāf mountain, the story of Zāl, Rustam and other epic heroes as exemplified in the *Shāh-nāmah*.[74] Qāf is the name of the mountain on whose peak Griffin (*Simūrgh*), the symbol of divine essence, resides. Zāl, who was born with white hair representing wisdom and purity, was left at the bottom of Qāf mountain. Simūrgh took Zāl to his nest and raised him until he grew up and married Tahminah from whom Rustam was born. Rustam, the hero of *Shāh-nāmah*, who often is perceived as the soul of epic Persia, is a man who has ultimately overcome his own ego. Whereas Firdawsi, the author of *Shāh-nāmah* emphasizes the epic and historical aspects of the Persian mythology, Suhrawardi focuses on its mystical and esoteric connotations.

In this work Suhrawardi's theory of knowledge is expressed in a symbolic language similar to that of *Āwāz-i par-i Jibrā'il*. Using a new set of symbols, Suhrawardi brings forth some of the classical issues of Islamic philosophy and mysticism, such as the distinction between the rational faculty, which he calls the "particular intellect", (*'aql-i juz'i*) and the Intellect which he calls "universal intellect," (*'aql-i kullī*). In doing so he relies heavily on Zoroastrian symbolism and sources from ancient Persia. It is precisely the interaction between the minor and major intellects that is the basis upon which one can gain knowledge. Like other works of a theosophical nature, Suhrawardi hides his theory of knowledge behind

a maze of myth and symbols which can only be disclosed if one is familiar with the traditional Sufi symbolism.

11. *RŪZĪ BĀ JAMĀ'AT-I ṢUFIYAN (A DAY AMONG THE SUFIS)*

The story begins in a *khanaqāh*, where several disciples speak of the spiritual status of their masters and their views regarding the creation.[75] Suhrawardi, who speaks as a master, objects to such questions which merely seek to explain the nature of the universe and the structure of the heavens. Suhrawardi considers them to be shallow and maintains that there are those who see the appearance and those who understand the science of the heavens. Finally, there are those who attain the mastery of the celestial world, the true men of knowledge. Suhrawardi then goes on to give specific instructions which are essential in actualizing the power of the faculty which enables men to gain cognition without mediation. As he states:

> All that is dear to you, property, furniture and worldly pleasures and such things . . . (throw them away) . . . if this prescription is followed, then the vision will be illuminated.[76]

Amidst a mixture of myth, symbolism and traditional Islamic metaphysics, Suhrawardi continues to put emphasis on the relationship between pursuing the attainment of esoteric knowledge and the practicing of asceticism. Practicing asceticism will open the inner eye, which for Suhrawardi is the mode of cognition that is essential if one is to gain knowledge of the esoteric dimension of Islam. According to Suhrawardi, true knowledge is possible when empiricism and rationalism end. As he states:

> Once the inner eye opens, the exterior eye ought to be closed. Lips must be sealed and the five external senses should be silenced. Interior senses should begin to function so the person, if he attains anything, does so with the inner being (*Bātin*), and if he sees, he sees with the inner eye, and if he hears, he hears with the inner ear. . . . Therefore, when asked what one would see, (the answer of the inner self is that) it sees what it sees and what it ought to see.[77]

Therefore, closure of the five external senses for Suhrawardi is a necessary condition for the opening of the internal senses which are essential for the attainment of the truth. This work alludes to

different states and stations of the spiritual path and how the spiritual elite can achieve purity of heart and clarity of vision. In this work, Suhrawardi describes his conversations with a group of Sufis and what their Masters have told them regarding the attainment of truth and how Suhrawardi's vision compares with theirs.

This brief work contains some important references to allegorical and metaphorical concepts and how different stages of the spiritual path can be described through them. In this highly symbolic work, the relationship between one's purity of heart and the degree to which one can gain knowledge, as well as the relationship between asceticism and epistemology, is discussed by using Sufi symbolism.

12. *RISĀLAH FI ḤĀLAT AL-ṬŪFULIYAH (ON THE STATE OF CHILDHOOD)*[78]

In this work, Suhrawardi describes having met a master who reveals the divine secret to him and he in turn discloses it to men of exoteric nature.

The master punishes him for "casting pearl before the swine."[79] Suhrawardi also alludes to the difficulty of communicating the esoteric message to those who stand outside of the tradition. Since *Sophia Perennis* is attained through other means than sense perception, it is difficult to communicate this mode of knowledge to those who may not be ready to receive it.

The Sālik, then, having repented, finds the master who tells him a number of secrets such as the ethics of the spiritual path and the rituals that are involved in the Sufi path such as *Samā'* (Sufi music and dancing). The exposition of many fine mystical points reveals Suhrawardi's thorough familiarity with the intricacies of the Sufi path. Suhrawardi expresses this in a symbolic conversation between a bat and a salamander whose passage through fire is supposed to have protected him against all harms. The bat is describing the pleasure of drinking cold water in the middle of winter, while the salamander is suffering from cold. Each one could provide a different interpretation of "cold water" in accordance to their experience.

So far, Suhrawardi has drawn an outline of the esoteric instructions needed for a seeker to pursue the path of spirituality, which begins by an inner yearning and continues with ascetic practices under the guidance of a master. This book intends to illustrate the spiritual path and the journey of the seeker *(sālik)* from its begin-

ning, which Suhrawardi symbolically identifies as childhood. The significance of having a spiritual master to avoid the dangers on the path, as well as different stages of inner development, are among some of the issues that Suhrawardi elaborates upon. The core of the spiritual teachings of this book is a practical guide for pursuing the spiritual path.

13. *RISĀLAÏ FĪ ḤAQIQAT AL-'ISHQ (TREATISE ON THE REALITY OF LOVE)*

This work of Suhrawardi not only represents one of the most sublime examples of Persian literature, but it also contains some of his most profound philosophical views. He begins by quoting a verse from the Quran and then goes on to talk about knowledge and its relationship with the Intellect.

> Know that the first thing God, praise be upon him, created was a luminous pearl called Intellect (*'aql*). God first created Intellect and gave it three features: knowledge of God, knowledge of self and knowledge of that which was not and then was.[80]

This treatise reaches its climax when Suhrawardi offers a spiritual map of the universe in the sixth chapter. It has been argued that this work was written on the basis of Ibn Sīnā's *Risālat al-'ishq*.[81] However, it has to be noted that this work is different both in form and content from that work. Since the rest of Suhrawardi's works in Persian contain the same elements as the other works which we have considered, I will not expound upon them, although in our study of Suhrawardi's epistemology frequent references will be made to them. Such works include *Būstān al-qulūb* or *Rawḍat al-qulūb (Garden of the Heart)*[82] which is a more philosophically oriented work in which Suhrawardi addresses such issues as metaphysics, space, time and motion.

This work, along with *Yazdān shinākht (Knowing the Divine)* are both written in the style of the Peripatetics and not only contains a discussion of the classical problems of philosophy, but also occasional discussions regarding the theosophist's mode of knowing. Finally, in his book *Language of the Termites*[83] Suhrawardi describes the nature of the knowledge needed to come to know God. Self and the creation are among topics which "they [Peripatetics] all disagree upon as long as the veil is not removed and knowledge by presence is not attained."[84] Once this knowledge is attained, the

"crystal ball" (*jām-i Jam*) is at your disposal and "whatever you want can be studied and you become conscious of the universe and the unseen world."[85]

14. *AL-WARIDĀT WA'L-TAQDISĀT (PRAYERS AND SUPPLICATIONS)*

These writings, due to their devotional nature, are distinct from other writings of Suhrawardi both in terms of form and content. Despite their significance for the formulation of Suhrawardi's angelology, they have not received the attention they deserve. In these writings Suhrawardi describes the relationship of the planets and their characteristics with that of the inner forces of man. His praise of the great "Luminous Being" (*al-Nayyir al-a'ẓam*), whose power and glory demand submission, addressing the heavenly sun *Hūrakhsh*, as well as the relationship between the Zoroastrian angels and spiritual entities, are among the issues that Suhrawardi discusses in these works. It is important for the reader of Suhrawardi not to view his writings as isolated and separated books, but rather as an interrelated and elaborate set of ideas in which every part can only be properly understood in regard to the whole while the whole derives its validity from its parts.

15. CONCLUSION

An extensive discussion of Suhrawardi's books requires a separate work. I will, however, consider some of these works at length in the forthcoming chapters.

In the foregoing discussion, a summary of Suhrawardi's doctrinal and the esoteric works has been presented. Suhrawardi wrote the majority of his works in a period of a few years and therefore the distinction of "early" and "later" works cannot be made. His thoughts, all of which form a paradigm, are not systematic if viewed individually. However, if they are viewed in their totality, they form a consistent and coherent philosophical system within which various truth claims become valid and meaningful. A close study of Suhrawardi's writings in Persian, with emphasis upon their epistemological aspect, reveals the existence of a theory of knowledge generally known as "Knowledge by Presence" (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*). The intertwined and elaborate web of myth and symbolism in Suhrawardi's philosophy intends to articulate his theory of knowledge, an important and fundamental

subject in the *ishraqi* school of thought. Suhrawardi, who claims to have first discovered the truth and then embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom, represents a thinker who made an attempt to bring about a rapprochement between rational discourse and inner purification. Therefore, a comprehensive interpretation of Suhrawardi's school of *ishraq* should include the two distinct dimensions of his philosophical paradigm, the practical and the philosophical.

Notes

1 For more information concerning Suhrawardi's life and biography see Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *'Uyūn al-anba' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Muller, (Koningsberg Press, 1884); Ibn Khallikan, *Wafayāt al-a'yān*, ed. I. 'Abbās, (Beirut: 1965); and Shams al-Dīn Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fī tārīkh al-ḥukamā wa'l-falasifah*, ed. Khūrshid Aḥmad, vol. 2 (Haydarabad: 1976).

2 Hereafter I shall refer to this work as *Nuzhat al-arwāḥ*. Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fī tārīkh al-ḥukamā' wa'l-falāsifah*, ed. S. Khūrshid (Aḥmad, 1976), 119–143.

3 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical 3*, with an introduction by S.H. Nasr (Tehran: Institute d'Etudes et des Recherches culturelles, 1993, 12.

4 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University, 1964), 60.

5 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 122.

6 Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'* vol.19, no 20, Cīro 626.

7 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 125.

8 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical* 2, with an intoduction by Henry Corbin (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1945), 259.

9 The political reason might be the nature of his thoughts and openness to other traditions or perhaps because he may have claimed to be a prophet. See Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

10 Ibn Taqhribirdī and Abū'l-Maḥāsin Yusūf, *al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qahirah*, vol. 6 (Cairo, al-Mu'assasah al-Misr-iyah Press, 1963), 114.

11 Ibid., 115.

12 Ibid., 30.

13 Ibid., 114.

14 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

15 S.H. Nasr, "Suhrawardi: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr,' trans. W.Chittick, *Journal of Regional Cultural Institute* 2, no. 4 (1969): 212.

16 Persian nationalism (*shu'ūbiyyah*) was a movement in the 3rd century A. H. During this period a movement by Persian intellectuals began as a protest against Arab domination. For more information see the conclusion of this work.

17 H. Ziā'i, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination", in *Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) 304–344.

18 Ibid., 10.

19 Shahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 126.

20 Ghazzālī mentions twenty reasons for the fallacy of the philosopher's opinion. al-Ghazzālī, *Tahāfut al-falāsifah*, trans. S.A. Kamāli (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 11.

21 For more information see H. Corbin, *L'Archange empourprée* (Paris: Fayand, 1976).

22 For more information on this translation of Corbin see: Shihāboddin Yaḥyā Suhrawardi, *Le Livre de la sagesse orientale*, traduction et notes par by H. Corbin, (Paris: Verdier, 1986).

23 Thackston has also translated part of the 17th century Persian translation of the *Nuzhat al-arwāḥ* by 'Ali Tabrizi into English. See: Thackston, *Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: the Octagon Press, 1982), 1–4.
24 Thackston's translation of Suhrawardi is generally criticized by the scholars of Suhrawardi. It is based on the text which is edited by Spies and this is a not a good edition of Suhrawardi. Also, the literary style of Thankston does not do justice to the beautiful mystical narratives of Suhrawardi in Persian.
25 For more information on L. Massignon's classification see *Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris: 1929), 113.
26 For S.H. Naṣr's classification see *Three Muslim Sages*, 58. For H. Corbin's classification see the Prolgmena, *Opera* 1, 16ff.
27 S.H. Nasr argues that on the basis of the unity of style between the *Būstān al-qulūb* and his other works it can be concluded that this work does belong to Suhrawardi himself. For more discussion on this see M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 375; and the introduction to Surawardi, *Opera* 3, 40.
28 Nasr, *Three Muslim Sages*, 150 no. 16.
29 Ibid., 58.
30 The invocations and prayers have been published in M. Mo'in, *Majala-yi āmūzish wa parwarish*, (Tehran: Ministry of Education Press, 1924), p.5ff. These writings represent Suhrawardi's angelology, relationship to the spiritual entities of the planets and their correspondence with the Zoroastrian archangels. For example, in the two most important prayers, the heavenly sun, Hūrakhsh, is being addressed. Also, Suhrawardi expounds upon the qualities of the Great Lumious Being (*al-Nayyir al-a'ẓm*), who is the incorporeal equivalent of an earthly king, and whose qualities are such that they demand submission.
31 Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical*, 2, with an introduction by H. Corbin (Istanbul: Maarif Matbassi, 1954), 10.
32 Suhrawardi, *Opera* 1, 12.
33 For a discussion on this see: Suhrawardi, *Opera* 2, 87, 88.
34 For more discussion on this see Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī's commentary in Lāhiji, "Risālah Nūriyyah dar 'ālam-i mithāl," in *Majilla-yi ilāhiyyāt wa ma'ārif-i islām* (Iran: Mahhad University, 1972).
35 For more discussion on this see Suhrawardi, *Opera* 1, 34ff.
36 Suhrawardi, *Opera* 1, 70.
37 Ibid.
38 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 62.
39 For political significance of this claim concerning the transmission of knowledge see: H. Ziā'i, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination" in *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 304–344.
40 Suhrawardi, *Opera* 1, 484.
41 Ibid., 124.
42 Ibid., 192.
43 Ibid., 194–195.

44 Ibid., Sec.7.
45 Ibid., 505.
46 Ibid., 494.
47 Suhrawardi, *Opera* 2, 259.
48 S.H. Nasr "The Relationship Between Sufism and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no.4 (1983): 33–47.
49 Harawī's commentary, *Anwāriyyah*, is particularly interesting since he has offered an *ishraqi* reading of cetain aspects of Hindu philosophy. The text represents one of the early examples of comparative philosophy. For more information see: M. Sh. al-Hirawī, *Anwāriyya*, ed. H. Ziā'ī (Tehran: Amir Kabir Press), 1358A.H.s.
50 Suhrawardi, *Opera* 2, 12–13.
51 Ibn Sinā, *al-Shifā': kitāb al-nafs*, ch.6 and *al-Ishārāt wa'l-tanbihāt*, final chapter.
52 Suhrawardi, *Opera* 3, 60–61.
53 For more information see: S.J. Sajjādi, *Shihāb al-Dīn Suhrawardi wa sayri dar falsafa-yi ishrāq* (Tehran: Falsafah Press, 1984).
54 For more information on Suhrawardi's emphasis on "seven bodies" and *hayākil* see above, 114–115.
55 Suhrawardi, *Opera* 3, 84.
56 Ibid., 110.
57 Ibid., 184.
58 Suhrawardi often refers to the famous Quranic verse that equates God with Light within a niche. See: Quran, XXIV: 35.
59 Suhrawardi, *Opera* 3, 110.
60 S.H. Nasr's Introduction to *Opera* 3, 45.
61 Suhrawardi, *Opera* 3, 198.
62 Ibid., 199.
63 This is a *ḥadith* by the Prophet of Islam. Suhrawardi has used this *ḥadith* in various places to argue for the doctrine that "spiritual death" is the necessary condition for "spiritual birth."
64 Suhrawardi, *Opera* 3, 395.
65 Ibid., 198.
66 Ibid., 200.
67 Ibid., 202.
68 Ibid., 198–205.
69 This work has gained widespread fame both for its literary style and the mystical symbolism in it. As early as the 15th century for example, one can find a commentary on this work written in Persian by an unknown Indian author. For more information on this com- mentary see: "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jiba'il," ed. M. Qasemi in *Ma'ārif* 1(March-May 1984).
70 Suhrawardi, *Opera* 3, 209.
71 Ibid., 208–209.
72 Ibid., 242.
73 Ibid., 228.
74 Suhrawardi has employed the symbolism that Firdawsi has used in the *Shāh-nāmah* to formulate his angelology. There are those who argue

that the *Shāh-nāmah* is a profoundly mystical work and make an esoteric reading of this book.

75 Suhrawardi, *Opera* 3, 242.
76 Ibid., 248.
77 Ibid., 249.
78 Ibid., 252.
79 This saying of Christ from an *ishraqi* point of view alludes to the esoteric knowledge that should not be revealed to the common people and to the fact that only initiates are allowed to know the secrets of the spiritual path.
80 Suhrawardi, *Opera* 3, 208–209.
81 Nasr, *Three Muslim Sages*, 59.
82 In his introduction (55) to *Opera 3*, Nasr indicates that this work has been attributed to a number of people such as Sayyid Sharīf Jurgānī, Ibn Sīnā, Khāwjah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Bābā Afḍal-i Kāshānī and finally 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī. However, it is his opinion that, on the basis of the form and content of the book, it belongs to Suhrawardi.
83 Suhrawardi, *Opera* 3, 297–299.
84 Ibid., 297.
85 Ibid., 298.

2

CENTRAL THEMES

Suhrawardi has commented on numerous subjects, often making original contributions in each field. As to his predecessors and their influence upon him, he was influenced by Ghazzālī and his famous work *Mishkāt al-anwār* that was of such great significance in formulating the *ishraqi* doctrine. He was also influenced by Ḥallāj and Bāyazīd, whom he quoted so often, and who for Suhrawardi were the perfect representations of true philosophers. Finally, there was Ibn Sīnā, the master of Peripatetics, whom Suhrawardi criticized but nevertheless adhered to certain strands of his philosophical structure such as Ibn Sīnā's concept of hierarchy and emanation. Despite his own contributions Suhrawardi accepted the logic of the Peripatetics as a useful means of analysis. Let us elaborate on some of the areas where Suhrawardi's contributions are more substantial.

1. ONTOLOGY

Suhrawardi adhered to the traditional ontology as far as the hierarchical structure of reality is concerned. Within the context of levels of being, he sought to offer an exposition of various philosophical and mystical issues. He retained the notion of hierarchies of being but changed the matrix of this Ibn Sinian ontology from one of "being" to one of "light." It was precisely this kind of fundamental change that allowed him to offer an exposition of mystical and esoteric doctrines as well as many of the traditional philosophical issues, in particular the relationship between essence and existence. According to Suhrawardi, the nature of light is axiomatic in that all things are known through it. Light is made up of an infinite succession of contingent dependent lights

and each light is the existential cause of the light below it. The ultimate light, which is the same as the Necessary Being (*wājib al-wujūd*), is for Suhrawardi the light of lights (*nūr al-anwār*), which he regards as the ultimate cause of all things.

Although Suhrawardi's ontological scheme was later criticized by some of his successors, such as Mullā Ṣadrā and Ḥajjī Mullā Hādi Sabziwārī, it nevertheless provides a means by which ontological issues can be analyzed. As S.H. Naṣr puts it, for Suhrawardi:

> The ontological status of all beings, therefore, depends on the degree in which they approach the supreme light and are themselves illuminated.[1]

For Suhrawardi, just as light has degrees of intensity, so does darkness. Although he classifies light in accordance to the degree that it exists, by necessity his criterion for determining the ontological status of lights is whether or not they are conscious of themselves. Therefore, self-awareness becomes a criterion for higher ontological status, which in the *ishraqi* system means a more intense degree of light.

For Suhrawardi it is ultimately awareness of one's true nature that elevates a person's ontological status. To demonstrate this, he employs Zoroastrian symbols of light and darkness to depict the contradictions and the inner strife that exists within man. The key to the existential dilemma resulting from this inner struggle between the ego (*nafs*), which in the Zoroastrian *Weltanschauung* is darkness, and man's divine self, light, is knowledge or awareness of the reality of oneself.

Suhrawardi arrives at his ontology of light in two ways. First, he offers us philosophical arguments to establish the axiomatic nature of light by stating that light is the most apparent of all phenomena since everything else is recognized and defined in terms of it. Suhrawardi argues that light is the necessary condition for things to be observed and therefore it is light and not being that should be the constitute element of an ontology.

Suhrawardi tells us that the principality of light and its ontological significance came to him first through *ishraqi* means. In the *Ḥikmat al-ishrāq* he says:

> The issues and truths therein (*Ḥikmat al-ishrāq*) first came to me not through rational inquiry, but their attainment was through a different means. Finally, after understanding

> them, I sought their rational basis in a way such that if I ignore them, nothing can make me doubt their validity.[2]

It is therefore imperative that in any discussion concerning Suhrawardi's ontology one has to realize the visionary nature of this ontology and that ultimately his philosophical analysis is based on his mystical experience.

2. EXISTENCE AND ESSENCE

For Suhrawardi, to know something is to know its essence and not its existence. Let us now see how Suhrawardi argues for this position and what its *ishraqi* implications are.

Contrary to the Peripatetics, Suhrawardi maintains that existence is a mere concept and has no external reality or manifestation.[3] His argument for the principality of essence *(aṣālat al-māhiyyah)*, which distinguishes him from most of the Muslim philosophers, undermines the role of existence as that upon which the reality of a thing depends. In *The Philosophy of Illumination*[4] he argues that all beings exist equally and it is not the case that some existent beings exist more than others, an indication that existence is a universal concept. The problem which follows from this is that such things as "whiteness" are also of a universal nature which nevertheless are regarded to be universal essence as well. If "existence" were not pure "whiteness" or "sweetness", then it would not be a universal concept, but would be a particular. But, if they were the same, then, it would be the same as essence. This means every existing being would have its own particular existence. Suhrawardi seems to argue that if this be the case then this "particular existence" would be equivalent to the essence of the thing. From this, Suhrawardi concludes that existence is a purely mental concept, whereas the particular essence has an actual existence which makes a white or black object be white or black. On this he states:

> Attribution of existence to blackness, essence, man and horses are regarded to be the same, and therefore the concept of existence is a concept that is more universal than each of them. The same is true of the concept of essence in its absolute sense and the concept of truth and the nature of beings in their absolute sense. Therefore, we claim that such categories (existence and universal essence) are pure mental concepts since if we (assume) that existence consists only of pure blackness,

necessarily the same will not hold true with whiteness and (together) cannot include whiteness and essence.[5]

Suhrawardi goes on to further argue for the principality of essence by concluding the following:

1. Existent objects and existence are two separate things.
2. Existence can be conceived only in respect to an existent being.
3. Existent beings precede existence in their order of coming into existence.

Since existence as a universal concept requires an existent being in order for it to manifest itself, and since existent beings require an essence in order to be, then essence must precede existence in the order of actualization. In other words, since essence is needed for an existent being to exist and existence is contingent upon an existent being, then existence is contingent upon the essence.

Suhrawardi offers two types of arguments, the support for both of which is based on the impossibility of the existence of an infinite succession of contingent dependent beings. He argues that existence can exist if and only if existent beings exist. He states this in a very complicated argument which is as follows:

> If we say that whenever something is non-existent, its existence is necessarily not-actualized, then its existence is non-existent. This is because with the assumption that its existence is non-existent, whenever we conceive of existence and say that it does exist, it becomes necessary that the concept of existence be different from the existent object.[6]

Suhrawardi in the above argument seeks to demonstrate that existence has no actual reality and as a concept it is contingent upon the existence of the existent beings and therefore its presence is derived from the existence of the existent objects which themselves owe their existence to essence. This is the first argument for the principality of the essence (*aṣālat al-māhiyyah*) which became the basis of the *ishraqi* doctrine.

Suhrawardi's second argument for the principality of the essence is based on the fallacy of a teleological argument. On this Suhrawardi states:

> Therefore, if we say that what we assumed not to exist came into existence and the existence of that which was not and then was created, we realize that coming into being is

> different from existence. It becomes necessary that existence should have existence and we have to define existence by existence, and this continues *ad infinitum*. [It was stated that] an infinite succession of beings is impossible.[7]

In the above, Suhrawardi argues that if existence had actually existed, i.e. a table, and yet was different from essence, then it must have an existence and so on. This process could go on ad infinitum, which is absurd.

Suhrawardi's view on the principiality of the essence is absolutely crucial in the understanding of his philosophical views. To know something, for Suhrawardi, is to know its essence and that cannot be done through the senses, since senses can only perceive the appearance. Therefore, either we cannot know anything, which is absurd, or there is an alternative explanation. Suhrawardi's explanation of what this alternative is will be elaborated upon in the section on "Knowledge and Presence."

3. ON NECESSARY AND CONTINGENT BEINGS

Having argued for the principality of essence over existence by maintaining that essence is a necessary being and existence is contingent upon it, Suhrawardi goes on to equate essence with light.

Having argued against an infinite regress of contingent dependent beings, which is crucial for the validity of Suhrawardi's ontological frame work, Suhrawardi offers a complex argument that all existent beings except Light are of a contingent nature.[8]

To argue for this, Suhrawardi offers an argument in two parts. In the first part he argues that while no being exists by necessity (except the light of lights), all beings exist necessarily. His argument goes as follows: Things either exist by necessity or they are contingent. Contingent entities exist because of the presence of their cause and, should their cause be absent, the effect, which is the entity in question, would not exist either. Therefore, the existence of existent objects is due to the existence of their cause, and from this Suhrawardi concludes that objects, whether they exist or not, are contingent since they are caused. On the other hand, since every event has to have a cause and this process can not go on for ever, one can conclude that there has to be an ultimate cause whose existence is necessary.

The second part of Suhrawardi's argument is more complex. He states:

> If, as some have assumed, it is true that existence excludes the contingent from its contingency and makes it necessary, then it is necessary that non-existing should exclude the non-existent from non-existence and make it not-possible which means there cannot be such a thing as contingent being.[9]

Suhrawardi's argument maintains that if that which comes into existence loses its contingent nature and becomes necessary, then by a logical inference its opposite, which is non-existent by virtue of its non-existence, should make all non-existent entities not-possible. From this it follows that it is not logically possible for anything to be contingent.

1 $P \supset \sim\sim P$
2 $P \supset \Box P$

The converse would also have to be true.

1 $\sim P \supset \sim P$
2 $\sim P \supset \Box \sim P$

However, Suhrawardi has already maintained in the first part of his argument that all existing objects are contingent, which is contrary to the conclusion of the above argument. In the above arguments, Suhrawardi not only criticizes the ontological views of the Peripatetics which he elaborates upon in numerous places in *The Philosophy of Illumination*, *Intimations*, *Opposites*, and *Conversations*, but also strengthens his own *ishraqi* views through the implications of the arguments.[10]

4. LIMIT AND INFINITY

The discussion concerning limit and infinity for Suhrawardi has bearing upon his epistemology. While Suhrawardi argues against the existence of an infinite series of contingent dependent beings, he maintains that an infinite divisibility within a limited set with a beginning and an end can exist. The process of divisibility, however, will never come to an end and thereby the existence of such a set remains within the domain of logical possibility. Suhrawardi states:

> Know that in each succession (of beings) within which there is order, however they may be arranged. If they are within the domain of existence, they necessitate a limit or an end. Between each integer of this succession and another integer

> there exist infinite integers. Then it is necessary (for infinity) to be limited to these two integers and this is impossible. If in that succession two integers cannot be found in such a way that the numbers between them are not unlimited, then it is necessary that there be no unit unless (integers) between that and every other integer that is conceived in that succession be finite and therefore it will be necessary that all that succession be finite.[11]

This is a rather unusual approach to the problem of infinity. Suhrawardi's argument goes as follows: Either it is the case that the principle of infinite divisibility between two beings, i.e. two integers, is true or not. If it is true, then there must be an infinite set of numbers between two different integers. For example, between the numbers 2 and 3 there exists an infinite number of integers i.e. 2.1, 2.2, 2.3, etc. From this it can be concluded that infinity exists, but its existence is contingent upon the existence of a beginning and an end. Suhrawardi uses this argument both in a philosophical and mystical context and applies this conclusion in a number of Sufi doctrines as will be discussed later.

5. GOD'S EXISTENCE

In the *ishraqi* school God is equated with the light of lights from Whom emanate the lower levels of light, the angelic order and the archetypes. Therefore, the existence of God is fundamental for the validity of the philosophy of illumination and in particular the emanationistic scheme.

Suhrawardi argues that every event has at least one cause whose existence is necessitated if or when that cause is present. However, an effect is often a compound entity, and, therefore, when *A* causes B, it should be regarded as the cause of all its individual components. Since *B*, by virtue of being an effect, is a contingent being, all its components are contingent. The reverse is also true; that is, if individual members of a set are caused, then the set itself must be caused. From the above argument Suhrawardi concludes that:

> The cause of contingent beings cannot be contingent, because that will then be one in this set. Therefore, (the cause) must be something that is not contingent or non-existing and thus, the cause and the source of the existence of all the contingent beings must be a Necessary Being.[12]

Suhrawardi's argument again rests on the principle that an infinite chain of cause and effect is not possible and therefore the cause of an effect must be a Necessary Being. Having argued that the cause of all things is a Necessary Being, Suhrawardi then tries to respond to the possibility of having several necessary beings by offering the following:

If there be more than one Necessary Being, (i.e. A & B) then one of the following cases will occur:

1. A and B have nothing in common.
2. A and B have everything in common.
3. A and B have something in common i.e. C.

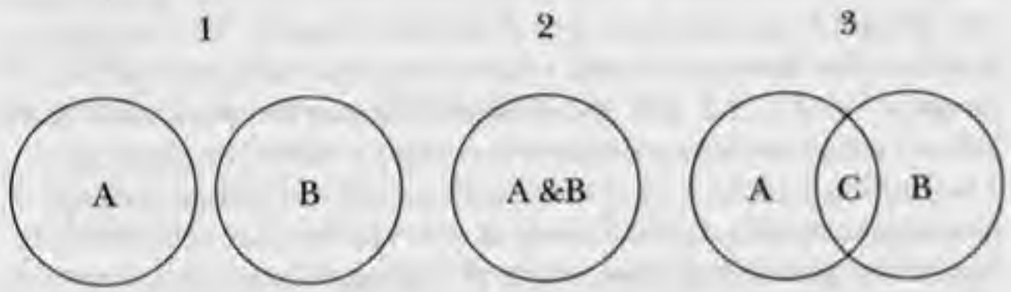

The first one can not be true since A & B at least have one thing in common, their property of being a Necessary Being. Therefore, it is not possible for several Necessary Beings to exist without sharing at least one common property.

The second alternative can not be the case either because if A & B had everything in common, then they would be the same. What makes A & B to be two different things is that they must have at least one difference between them. Therefore A & B can not have everything in common; otherwise they would be the same, which they are not.

The third option implies that A & B have something in common, and yet there are differences between them. This possibility is not a viable one either. As Suhrawardi states:

> If that which is their difference were not, then none of them would have existed. And if that which they have in common were not, then each one would not exist.[13]

Suhrawardi's argument requires further elaboration: If *A+C* is a Necessary Being, then *C* cannot be a contingent part of this Necessary Being. A Necessary Being by definition cannot have a contingent element in it. The same holds true with regard to *B+C*. If *C* is a Necessary being and a part of *A* and *B*, then we will arrive at the second alternative which we have already excluded.

Suhrawardi offers similar arguments in various places throughout his works.[14] For example, in the *Alwāh 'imādi*, he summarizes his views on the existence of a Necessary Being and its attributes as follows:

> Since there is no other Necessary Being, He has no match and because there is no force equal to Him in power and might, there is nothing to oppose Him. Since He has no location, He has no negation like the negation of whiteness that is black. All the power is emanated from Him and therefore nothing is His enemy. He is the Truth, meaning He exists because of His own essence and everything other than His essence is not real (*bāṭil*) since in their own essence they are not worthy of existence by necessity. Therefore, their truth comes from the ultimate truth and not of their own essence.[15]

By demonstrating that the existence of all beings is contingent, Suhrawardi has also prepared the path which leads to his *ishraqi* views where he equates God with Light and Light with Being.

6. SELF-BODY PROBLEM[16]

One of the central problems of philosophy has been to argue for the existence of "self" or "soul" and its relationship with the body.

In *Partaw-nāmah*,[17] he begins by offering several arguments for the existence of an independent "self" from the body. His first argument goes as follows: We often refer to ourselves and say "I" did this or that. If I would separate a part of myself (i.e. my hand) and put it on the table, I would neither refer to it as "I" nor would I be any different as far as my personality is concerned. On this basis he concludes that "I" or "self" is different from the body and therefore it has to be immaterial.

There are basically two problems with Suhrawardi's arguments. First, he argues that "self", which he calls "*nafs*", is above and beyond the body. On the other hand, he implies that there exists a correlation between them. For example, in *Partaw-nāmah*, he states:

> Know that *nafs* (soul) was not present before the body. If it were present prior to it, it would not have been one and many

since this is impossible. The reason why a variety of souls (selves) could not have existed before the body is because all things when they share in the same thing, i.e. soul, are one, and when they become numerous they become different.[18]

Suhrawardi then offers his own view which is the instantaneous creation of the body and the soul. On this point he states:

> Therefore it becomes apparent that the soul cannot exist before the body and that they come into existence simultaneously. Between them there is attraction, love and anxiety but not like the attraction of beings and their accidents.[19]

With regard to dualism, a theory that maintains mind and body are two different and distinct entities which interact with each other, Suhrawardi argues that this distinction is a superficial one.

Suhrawardi in a number of treatises such as *Partaw-nāmah*[20] and *Hayākil al-nūr*[21] alludes to the dichotomy between a changing body and an immaterial self and states:

> All the parts of the body change and if your "self" consisted of these parts of the body, they would also be in a continuous state of change. (Thus) your self yesterday is not the same "self" as today, but each day your self is other than itself and this obviously is not the case. And since your knowledge is continuous and permanent it is not all body nor part of the body, but it is beyond all this.[22]

The problem Suhrawardi alludes to, however, is that for him the body is nothing but the absence of light, the lowest level on the ontological hierarchy of light. Therefore, a relationship between the "I" and the body is a relationship between light and its absence, which is not possible. Whereas the "I" is the seat of wisdom, the body handles lower functions. Therefore, that self and body are essentially of the same ontological texture. The only difference between them is their "intensity" which signifies they belong to different ontological statuses.

From the above, Suhrawardi concludes that the self and body are different aspects of the same phenomenon whose interactions are in accordance with the principles of *maḥabbah* (love) and *qahr* (domination).[23] The body, belonging to a lower order, has an innate love and yearning for the higher order, light, knowing that the higher order dominates what is below it. In the ultimate

analysis, however, various levels are of the same source and thus there exists a kinship between the mind and the body. This theory is neither dualistic nor epiphenomenalistic, in that the mind and body are viewed in a different context all together. It can be called "spiritual monism" since it is based on the interaction of different manifestations of the same thing, namely light.

Suhrawardi's theory can be viewed from two ontological perspectives. Looking at it from below, the self and body are two different entities, since the lower order, to which the body belongs does not include the higher order, to which the category of the self belongs. However, looking at the same ontological hierarchy from the above, the self-body problem fades away since body is contained within the self whose nature is only a more intense light than the body.[24]

7. LIFE AFTER DEATH

Suhrawardi offers two types of arguments for the existence of life after death and the status of the soul after it departs the body. His first argument is an *ishraqi* one and the second a philosophical one. We shall consider the *ishraqi* view first.

Suhrawardi offers a profound eschatological analysis of an *ishraqi* nature, which can be said to be a "Neoplatonization" of Ibn Sīnā's view on eschatology with some original contributions of his own.[25] In books 4 and 5 of *Ḥikmat al-ishrāq*,[26] he begins a discussion on eschatology, prophecy and transmigration of the soul based on his ontological views. Adhering to basic Ibn Sinian doctrine of the gradations of beings, Suhrawardi goes on to argue for the transmigration of the human soul on the basis of the inner qualities that he attributes to various ontological statues. As he states:

> Objects are in need of the lordly light which has a relation- ship with the body. This interestedness [of lordly light] is due to the inherent poverty of it (body) and its yearning towards the higher is due to its illuminationist relation. It, meaning body, is the epitome of receptivity and contains lights.[27]

In the above argument Suhrawardi demonstrates the mechanism by which the lower beings ascend towards a higher ontological state, the gate through this ascendence ultimately being man himself.

> The gate of all gates is the human body since it consists of that which other gates precede it such that, entering through it is required first.[28]

The question that arises now is what happens to the soul when one dies. The entire section 4 of *Ḥikmat al-ishrāq* provides an *ishraqi* analysis in light of which the above is answered. In a section entitled "On the Status of the Human Soul After its Departure From the Body,"[29] Suhrawardi is explicit in putting forward his eschatological doctrine. There he argues that the status of the human soul after death depends on the degree to which one is able to ascend on the ontological hierarchy before death. In this regard, Suhrawardi considers pursuing a balanced life based on knowledge and action to be a key in determining one's status after death. On this he states:

> The good fated ones who are balanced in knowledge and action and the ascetics who are pure and virtuous once departed from their bodies, join with the archetypes which are the origin of their bodies.[30]

With regard to the fate of those whom Suhrawardi does not consider to be living a "balanced life" he says:

> The masters of cruelty and misery who have gathered around hell . . . transmigration be true or not, once they depart from their corporeal bodies, they will have deprivations and absences from the archetypes (*ṣuwar-i mu'allaqah*) in accordance with their character.[31]

Establishing a correspondence between one's deeds in this world and the status of one's soul in the hereafter is not a new concept. Suhrawardi's orginal contribution is the use of the concept of *ṣuwar-i mu'allaqah*, literally meaning the "suspended forms," in elaborating on his eschatological doctrine. Suhrawardi reminds us that these forms are different than Platonic archetypes and describes them as follows:

> The suspended forms are not the same as the Platonic forms (*muthul*), because Platonic forms are luminous and are in the world of intellectual enlightenment which is immutable. However, these are forms (*ṣuwar*) that are suspended in the world of transcendence, some of which are dark and some luminous.[32]

The above is perhaps the original contribution of Suhrawardi, since in his archetypal world there are inherently evil things which he identifies with "darkness." Perhaps this is where Zoroastrian dualism is best exemplified in Suhrawardi's thought since the "benevelant God" (Ahuramazda) and the "malevolent God" (Ahriman) have their own good and bad angels who are necessary beings. It is precisely introducing of this type of dualism into the archetypal world of traditional Platonic ideas and the relation of it to life after death which is a significant contribution of Suhrawardi to the ongoing eschatological debates in Islamic philosophy. It is a concept which is certainly not shared by many of his successors. In Suhrawardi's world of suspended forms (*ṣuwar al-mu'allaqah*), there are also perfect forms of evil which he identifies with darkness.

Finally, Suhrawardi concludes his eschatological doctrine by establishing a relationship between his ontology, angelology and his doctrine of the suspended forms. He argues that in fact the souls of those who have lived a balanced life give rise to an angelic order who in turn determine different gradations of the *ishraqi* ontology. Furthermore, he concludes that the ontological status of individuals is determined on the basis of this hierarchy and states:

> From the souls of the balanced people who possess the suspended forms and their manifestations which are the heavens, different levels of angels are created whose numbers are unlimited. They have different status in accordance with different levels of the heavens upto the state of the purified ones and theosophers. That status is higher and more noble than the world of angels.[33]

His arguments follow those that are typical of the Peripatetics, in particular Ibn Sīnā. One of his arguments has to do with the immortality of the cause of the self or soul. On this he states:

> Know that the self remains and death for it is not conceivable because its cause is the Active Intellect, which is immutable. Therefore, the effect will remain immortal because of the immortal nature of the Cause.[34]

However, Suhrawardi fails to adequately demonstrate that if a given cause is immortal, the effect too becomes immutable and immortal, a relationship which he seems to take for granted. It is true that there has to be an affinity between a cause and its effect, but to establish a necessary relationship between a cause and its

effect and to ascribe the existential attributes of the cause to its effect is unfounded.

Suhrawardi offers a number of other arguments, especially in the *'Alwāh-i 'imādi*,[35] and *Partaw-nāmah*, for the existence of life after death which generally follow the same pattern, namely by establishing the existence of an immaterial and independent "self" from the body.

8. LOGIC

Suhrawardi classifies all knowledge on the basis of whether it is acquired through the sense perception or whether it is innate. He argues that the knowledge that is attained through innate ideas is beyond logical analysis. Therefore, logic as such can be applied only to the category of acquired knowledge.[36] So far, Suhrawardi has remained within the logical paradigm of the Peripatetics as exemplified by Ibn Sinā's book of *Healing* (*Shifā*).[37] Logic for Suhrawardi is only a tool for analysis, and in that capacity it is subservient to philosophy. H. Ziā'ī summarizes Suhrawardi's views on logic as presented in the *al-Muṭāraḥāt* in the following three principles:

> (1) Logic deals with conception and assent insofar as they may be true; (2) logic is a speculative art (*sinā'a naẓariyya*) which deals with conception and assent, the form of syllogism and the secondary intelligibles; (3) logic is an axiomatic art of the rules (*sinā'a qānūniyya*) which guards the human mind against error in thinking.[38]

As far as formal differences between Suhrawardi and Peripatetics are concerned, Suhrawardi does not adhere to the nine books of Aristotle's *Organon*. First of all, the *Categories* are absent from Suhrawardi's analysis and there are only brief references to them in the *Topics*, *Rhetoric*, and *Poetics*. While there is no separate treatment of Aristotle's *Categories* as most of the Peripatetics (i.e. Ibn Sīnā) have done, Suhrawardi does consider the Aristotelian categories and in fact reduces them from ten to four, with motion being a new category.

H. Ziā'ī argues in his work, *Philosophy of Illumination*,[39] that while Suhrawardi does not deviate from the Peripatetic logic in a major way in the *Intimations* and *Conversations*, he does offer a "new structure" of logic in the *Ḥikmat al-ishraq*. This new structure according to Ziā'ī divides the field of logic into three general areas:

1. Semantics
2. Principles of proof
3. Errors of formal and material logic

On this Ziā'ī states:

> This new structure may be an attempt on the part of Suhrawardi to recognize the traditional *Organon* according to his general bipartite division of logic into expository propositions and proofs.[40]

In the forthcoming chapter, I will demonstrate how Suhrawardi applies logic to comment on such topics as knowledge by definition, sense perception, etc. Suhrawardi's use of logic can best be seen in his semantical analysis and his criticism of logic as applied by the Peripatetics, which he argues can only lead to a partial discovery of truth.[41]

9. ANGELOLOGY

Having used the symbolism of light and darkness, Suhrawardi then goes on to develop an elaborate angelology based on Zoroastrian angels. He achieves this by identifying different grades of lights with various angelic orders. Between the light of lights and total darkness, there are levels upon levels of light with different degrees of intensity such that each level corresponds to an angel.

The new schemata of angels changes the traditional view of angels as the force behind the movement of the heavenly bodies. According to Suhrawardi, angels serve a number of functions, the most important of which is their intermediary role between the light of lights and man. For instance, an angelic order identified as the "lordly light" (*al-nūr al-isfahbadi*) is defined by Suhrawardi as that which is "within the soul of man" such that "everywhere its signs are manifested and all things attest to its presence."[42]

Suhrawardi's ontology and its byproduct, angelology, are meant to map out the interior reality of man rather than to provide a logical explanation for such things as angels "out there." The Peripatetic view of the function of angels, especially that of Ibn Sīnā and Fārābī, who simply saw the angels as beings who perform certain functions out there in the universe such as rotation of the heavens, was criticized by Suhrawardi. While Suhrawardi accepts the view that angels have realities, he maintains that the number of angels are equivalent to the number of the fixed stars, meaning

a virtually unlimited number of them, a departure from the traditional Peripatetic view.

From the hierarchy of angels arise two angelic orders: a longitudinal (*ṭūlī*), and a latitudinal (*'araḍī*) order with two separate functions. The longitudinal angelic order represents the vertical axis or hierarchy of light similar to a ladder. The latitudinal angelic order for Suhrawardi is where the "archetypes" or "forms" reside. Suhrawardi goes on to argue that at the top of the longitudinal order of light there stands the supreme light which he calls by its Quranic and Mazdean names, *al-nūr al-a'ẓam* (the Supreme Light) and *Vohuman (Bahman)*. From this light of lights, issues the lower order that is illuminated by the light above it and the process of one light issuing a lower one continues until it reaches darkness. The higher light, which is marked by intensity, dominates (*qahr*) the lower order and the lower order is marked by yearning and love for the higher one.[43] This process remains valid for the entire succession from the *nūr al-anwār* to darkness. As we will see later, Suhrawardi applies this scheme to offer his epistemological view which for him can replace the Aristotelian categories as a means of epistemic analysis.

For Suhrawardi there exists a veil between each level of light which acts as a "purgatory" or *Barzakh* and allows the passage of only a certain amount of light. The primordial, original and all-encompassing nature of this system, through which Suhrawardi expresses a number of esoteric doctrines, is such that he calls it *al-ummahat* (the mothers), since all that exists originates from this hierarchy and therefore it contains within itself the "ideas" (*a'yān al-thābitah*) whose unfolding is the world.

In his attempt to equate the angels of ancient Persia with the Platonic forms or archetypes, Suhrawardi considers the longitudinal order to have given rise to a latitudinal order and that to him is none other than the Platonic forms or ideas. Each being in the world has its own archetype (*arbāb al-anwā'*) within the latitudinal axis which Suhrawardi identifies with the Zoroastrian angelology. For example, he identifies water with the Mazdean angel *Khurdād*, fire with *Urdibihisht*, vegetables as *Murdād*, and minerals as *Shahriwar*. These angels and many more are the archetypes whose actualization or manifestation from the archetypes (*al-a'yān thābitah*) appear in the material forms mentioned above.[44]

Suhrawardi considers the heavenly bodies and the more visible and materialized aspect of the angelic order to have come from the longitudinal order, while the latitudinal order gives rise to more esoteric phenomena such as the lordly light.

Since Suhrawardi knows that in the final analysis the ultimate truth to which he is alluding lies at the heart of all the divinely revealed traditions, the use of various symbols from different traditions becomes secondary. Therefore, symbols, be they Mazdean or Quranic, allude to truths which are profoundly Islamic as well as Zoroastrian.

Suhrawardi's angelology[45] relies on the symbolism of many traditions in order to provide a map of man's interior. It is a cosmological doctrine which alludes to the presence of a unifying element in all the traditional religions of man, namely a universal truth.

10. PHYSICS

In putting forth his views on physics,[46] Suhrawardi begins with a discussion regarding the nature of the universe, which from his point of view is pure light. The views of the *Ash'ari'te* Atomists, who were one of the predominant intellectual schools of the time, were based on the principality of form and matter and therefore the study of physics for them became the study of matter. Suhrawardi argued against them by saying that since material bodies are constituted of light, the study of physics is the study of light.

Having defined the nature of things as light, Suhrawardi goes on to classify things according to the degree of their transparency. For example, all those entities which allow light to pass through them, such as air, are in a higher ontological category than those which obstruct light, such as the earth.

In explaining meteorological phenomena, Suhrawardi follows Ibn Sinā and Aristotle, but he rejects their views with regard to the occurrence of change within the nature of things. For example, Aristotle argues that boiling water is due to the coming in contact of the atoms of fire and water. Suhrawardi states that boiling is because there exists a quality in water such that when it comes close to fire this potentiality is actualized. He argues that fire does not come in contact with the water, nor does the volume of water change. Therefore, the only conclusion one can draw is to argue for the existence of a special quality or attribute within water. As he states:

> Qualitative change is due rather to the coming into being of a quality which is intermediate between the qualities of the original bodies and which is shared by all the particles of the new compound.[47]

It is obvious that such a theory has implications not only for the field of physics, but also as an esoteric doctrine that seeks to explain how the association of different things may bring about a qualitative change. This principle is one of the crucial elements in the development of spiritual alchemy which appears in Islamic esoteric writings.[48]

11. PSYCHOLOGY

Suhrawardi's views on psychology are closely related to his concept of epistemology, which in turn is directly related to the ontological hierarchy that serves as the foundation of his philosophy. The following diagram helps to demonstrate this connection:[49]

DOMINANCE→

Light of lights→ Angelic order→ Souls→ Heavens→ Bodies of lights

Universal Intellect→ Intelligence→ Souls→ Heavens

←LOVE

Such a hierarchy influences the human psyche in the following manner: The ontological status of a being necessitates a certain psychological apparatus, and how the psyche and the faculties of this being function depends on their place within the hierarchical structure of the universe.

Suhrawardi's view of psychology, though influenced by Aristotle's psychology as discussed in the *De Anima*, does not follow Aristotle's classification, and in fact is closer to Ibn Sīnā than to Aristotle. Suhrawardi classifies all beings into three categories: vegetable, animal and human. The only major difference between his view and the Peripatetics lies in his notion of body as the theurgy of *Ispahbad*.

According to Suhrawardi, the classification of different faculties can be illustrated by the following diagram[50]:

Vegetable Soul	Feeding (*ghādhiyyah*)	Attraction (*jādhibah*)
	Growth (*nāmiyyah*)	Retention (*māsikah*)
	Reproduction (*muwallidah*)	Digestion (*hāḍimah*)
		Repulsion (*dafi'ah*)
Animal Soul	Power of motion (*muḥarrikah*)	Power of lust (*shahwah*)
	Power of desire (*nuzū'iyyah*)	Power of anger (*ghadhab*)

Sensus Communis (*ḥiss mushtarik*)	The center where all the information and data of the external world is collected. The location is in the front of the brain.
Fantasy (*khiyāl*)	The place where *sensus communis* is stored. It is located in the back of the cavity.
Apprehension (*wahm*)	Governs sensible things which the senses are not capable of gathering and it is located in the middle cavity.
Imagination (*mutakhayyilah*)	Often identified with apprehension but its function goes further and it synthesizes and analyzes.
Memory (*ḥāfiẓah*)	The place where apprehension is stored. It is located in the back of the middle cavity.

12. ESCHATOLOGY

Suhrawardi's notion of eschatology is derived from his notion of psychology.[51] He concludes that the goal of man is to become illuminated and return to his origin in the other world. The other world is only a continuation of this one, and the status of the soul in the hereafter depends on the degree to which a person is purified here and now.

Suhrawardi identifies three groups of people with respect to the degree of their purity and illumination and establishes a causal connection between their purity and their ontological status in the other world. These three groups are:

1. Those who remained in the darkness of ignorance (*ashqiyā'*).
2. Those who purified themselves to some extent (*sudad*).
3. Those who purified themselves and reached illumination (*muta 'allihūn*).

In his book *Yazdān shinākht*,[52] he demonstrates the type of connection that he establishes between one's ontological status in this world and that of the other world. He argues that regardless of the degree of one's purity, the soul is in essence immortal. This argument is as follows:

> Know that the soul remains; it is inconceivable for it to perish since its cause (of coming to be) which is the active intellect, is eternal; therefore, it remains eternal because of its cause (which is eternal).[53]

13. *HIKMAT* VERSUS PHILOSOPHY

Like many other Islamic philosophers, Suhrawardi makes a distinction between philosophy and *ḥikmat* which is crucial for the understanding of not only *ishraqi* doctrine but also the post-Suhrawardian philosophy, especially in Persia and the sub-continent of India. The distinction between philosophy and *ḥikmat* which is held by a great number of Islamic philosophers is believed to have been advocated even by such peripatetics as Ibn Sīnā, who after reaching the zeinth of his philosophical maturity demonstrated *ishraqi* tendencies. In the introduction to *manṭiq al-mashraqiyyin*[54] he tells us that "there are branches of wisdom that do not originate from the Greeks."[55] In his book *al-Mashāri' wa'l-muṭārāḥāt*,[56] Suhrawardi tells us that while most of Ibn Sīnā's writings are devoid of any theosophical significance, there are references to the existence of a type of wisdom other than the Greeks and their discursive method.

Suhrawardi may have believed that, due to the circumstance under which Ibn Sīnā lived, he had to remain silent in regard to his *ishraqi* ideas. Therefore Suhrawardi feels that he not only has to disclose the *ishraqi* tendencies of Ibn Sīnā but also to continue them. For example, in his work "*The Occidental Exile*" (*al-Ghurbat al-gharbiyyah*), Suhrawardi picks up the story where Ibn Sīnā had ended his short work, *Risālat Ḥayy ibn yaqẓān*.[57] Both of these stories are highly symbolic and demonstrate the spiritual stages of the inner being of a seeker of truth and his relationship with the active intellect, which Suhrawardi identifies as the "glorious old master" (*Pir-i Burnā*).

Ibn Sīnā was well aware of the dangers of popularizing the wisdom of illumination, and his silence in this regard may well be attributed to this very point. In the *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt*, he says,

> If you corrupt this wisdom, God be the judge between you and me.[58]

If it was Spinoza who said, "God is not so mindless as to create a two legged creature and leave it to Aristotle to make him rational," Suhrawardi would add to this: "and to make Aristotle the only gate through which truth can be attained." This is because Suhrawardi neither considers Aristotle to be the founder of rationality nor can the type of wisdom he advocates be the only one that leads to truth. As S.H. Nasr states:

> He [Suhrawardi] believed that this wisdom is universal and Perennial, the *philosophia perennis* and *universalis*, which existed in various forms among the ancient Hindus, Persians, Babylonians and Egyptians and among the Greeks up to the time of Aristotle, who for Suhrawardi was not the beginning but rather the end of philosophy among the Greeks who terminated this tradition of wisdom by limiting it to its rationalistic aspect.[59]

The inherent distinction between philosophy and *ḥikmah* for Suhrawardi is a natural one and emanates from the fact that the faculty of intellectus and praxis are two separate faculties.

In his work *Yazdān shinākht*, Suhrawardi alludes to this distinction and argues that there lie two powers within the soul: one apprehends and the other one generates action. Suhrawardi then goes on to make the functioning of these two faculties be contingent upon each other and states:

> Theoretical (faculty), for example, is such as knowing that the world is created, and practical [faculty for example] is to know that oppression is evil . . . theoretical is subject to discursive science and from practical (faculty) a knowledge is required to know what should become known.[60]

This is not to say that Suhrawardi opposed a rational approach to philosophical issues, nor was he "anti-philosophy," as Ghazzāli and some other Sufis were. In fact, reasoning and independent judgment are an essential part of one's quest for the pursuit of truth. Suhrawardi's respect for a rational process of reasoning goes so far as to say: Do not follow me or anybody else and know that the only criterion is reason.[61]

Therefore, whereas philosophical speculation for Suhrawardi is important, it however originates from a faculty that is subservient to intellectual intuition (*dhawq*). Suhrawardi goes so far as to cate-

gorize different knowers in accordance with their mastery of rationalistic philosophy and *ḥikmat*. His classifications go as follows:

1. Those who have mastered *ishraqi* wisdom but are not well versed in discursive reasoning. (i.e. Bāyazīd, Kharraqānī)
2. Those who have mastered discursive reasoning but yet lack *ishraqi* inclination (i.e. Fārābī)
3. Those who have mastered both discursive reasoning and *ishraqi* wisdom. These are perfect philosophers and are entitled to be the "vicegerents of God" (*khalīfat Allāh*).

While it is clear that Suhrawardi recommends the study of the Peripatetic philosophy first, especially in the *al-Talwīḥāt* and *al-Mashari' wa'l-muṭāraḥāt*,[62] he puts the study of discursive philosophy in perspective.

Having defended the study of discursive philosophy as a prerequisite to the understanding of *ishraq*, Suhrawardi then tells us of the unique characteristics of the type of wisdom that he is propagating.

Suhrawardi considers himself to be the unifier of what he calls "*al-Ḥikmat al-laduniyah*" (Divine Wisdom), a tradition that begins with Prophet Hermes (*khiḍr*) and has persisted throughout time in various forms. As to the source of this wisdom he argues:

> The light of the path which stretches into the past is the substance of Pythagoras . . . and was sent down upon Tustarī and his followers. The substance of *Khusrawāniān* [wisdom] has been sent down to Kharrqāni and Sayyar Basṭāmī.[63]

Therefore, Suhrawardi is arguing that while philosophy and *ḥikmat* issue forth from the same source, they nevertheless are distinct in that philosophy is the necessary condition and theosophy the sufficient condition for the attainment of truth. Suhrawardi, as the unifier of different traditions of wisdom, considers philosophy and theosophy to be two types of wisdom, each of which is suitable for a purpose. Truth for Suhrawardi ultimately should rely on knowledge that is attained through illumination, while it has to sustain the scrutiny of logic and rational reasoning and be compatable with them.

On the relationship between philosophy and *ḥikmat*, Suhrawardi in the introduction to *The Philosophy of Illumination* states:

> . . . This book is of a different methodology, and a path (of truth) that is nearer than the other one(discursive) . . . . Its

> truth and other enigmas first did not come to me through thinking or discourse but its attainment was of a different nature. Finally, when I attained the truth, I questioned its rationale in such a way that if I ignore the reasoning process, no doubt can come upon me.[64]

Suhrawardi claims to have first discovered the truth which he calls *ḥikmat*, and then he embarked on a path to find the rational basis of his experiential wisdom. It is certain that philosophy in Suhrawardi's thought plays a different role from theosophy, and so does the means by which one comes to attain mastery of each type of wisdom. These two traditions of wisdom for the master of *ishraq* are not only different in their form and their content but also originate from two different sources. Discursive philosophy comes from the rational faculty, whereas *ishraqi* wisdom is issued forth from the faculty of intuition.

A major problem that is often alluded to is that whereas the results of logical analyses are verifiable, such is not the case in regard to various truth claims that are of an *ishraqi* nature. Suhrawardi argues that his views can be verified only by those who have been initiated into the science of *ishraq* through a spiritual master who has become the vicegerent of God on earth (*khalīfat Allāh*).[65] On this he states:

> Of course, it is not feasible for one who has not referred to a sage who is the vicegerent (of God) and possesses the knowledge of this book to gain access to the secrets of this book.[66]

Often Suhrawardi is very explicit in his instructions as to how the types of wisdom he advocates can be attained. For Suhrawardi *Ḥikmat al-ishrāq* is a blueprint for those who wish to have an experience of illumination. It is crucial to realize the importance of asceticism and practical wisdom to the *ishraqi* doctrine as a whole, even though this is contrary to some of the later interpreters of Suhrawardi who put more emphasis on his intellectual and philosophical aspects.

The prime concern of Suhrawardi's entire philosophy is to demonstrate the journey of the human soul towards its original abode. One begins by gaining an awareness of the path that he ought to follow. Having followed the teachings of a master who can direct the disciple through the maze of spiritual dangers, one reaches a state where spiritual knowledge can be obtained directly without mediation. In this state, Suhrawardi considers knowledge

to come from the divine soul (*nafs al-qudsiyyah*), a mode of cognition distinct from that of the Peripatetics. To demonstrate the spiritual journey of man, Suhrawardi establishes a tightly woven web of ideas and concepts, the validity of which depends on the entire system, which itself rests upon the principality of light.

Notes

1 Nasr, *Three Muslim* Sages, 69.
2 Suhrawardi, *Opera* 2, 10.
3 Suhrawardi, *Opera* 3, 46.
4 Suhrawardi, *Opera* 2, 64.
5 Ibid., 64.
6 Ibid., 65.
7 Ibid., 65.
8 Suhrawardi's arguments can also be found in *Opera* 2, 106ff.
9 Suhrawardi, *Opera* 2, 62.
10 For more information on Suhrawardi's ontology see: H. Ziā'ī, *Knowledge and Illumination* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 125–187.
11 Suhrawardi, *Opera* 2, 63.
12 Suhrawardi, *Opera* 3, 33.
13 Ibid., 34.
14 Suhrawardi's views on the existence of a Necessary Being, essence and existence as presented in his Persian works can be found in *Alwāḥ 'imādi*, 134–153; his arguments are basically the same as those presented in *Partaw-nāmah*. The arguments prestented in his Arabic works, especially in the *al-Talwiḥāt*, 33–39, are also similar to those of *Alwāḥ 'imādiyah* and *Partaw-nāmah*. Such arguments are based on the impossibility that the chain of causality could go on for infinity.
15 Suhrawardi, *Opera* 3, 141.
16 Suhrawardi's argument for the existence of the self and its relationship with the body can be found in the *al-Talwiḥāt*, 68, and 80–82; and *Būstān al-qulūb*, pp.342–387.
17 Suhrawardi, *Opera* 3, 23–24.
18 Suhrawardi, *Opera* 3, 25. Suhrawardi in this section uses the words "self" and "I" interchangably. However, in all these cases he is alluding to what constitutes the identity of a person.
19 Suhrawardi, *Opera* 3, 26.
20 For more information on Suhrawardi's theory of Personal Identity, see *Partaw-nāmah*, 26–31.
21 It is argued that Suhrawardi's choice of the word *Hāyakil* is influenced by the Ismā'īlis, who use this term extensively. This also may have been one of the likely causes of his death since ṣalāḥ al-Din Ayyūbī was highly antagonistic towards Ismā'īlis.
22 Suhrawardi, *Opera* 3, 85–86.
23 For more information see: H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1971–1972), 107–110.
24 Suhrawardi's view on the existence of a self in his Persian works can be found in the following works: *Hayākil al-nūr*, 4–92; *Alwāh 'imādi*, 116–165; *Būstān al-qulūb*, 342–387; and *Yazdān shinākht*, 412–444. In his Arabic works he discusses the issue in the *al-Talwiḥāt*, 68, 81, 82. However, most of the arguments are derivations of the argument that I have discussed.
25 For more information on a "spiritualized" reading of Ibn Sinā, see:

J. Michot, *Dieu el la destinée de l'homme ma'ād chez Avicenne*, (Peetrs: Louvain Pub., 1987).

26 Suhrawardi, *Opera* 2, ch.4, 5.
27 Ibid., 216.
28 Ibid., 217.
29 Ibid., 229.
30 Ibid., 229.
31 Ibid., 230.
32 Ibid., 231.
33 Ibid., 235.
34 Suhrawardi, *Opera* 3, 65.
35 For more information on Suhrawardi's view on the existence of life after death, see *Alwaḥ 'imādiyah*, 155ff.
36 Suhrawardi, *Opera* 1, 1–4.
37 *Shifā* 1, 2–4.
38 H. Ziā'ī, "Suhrawardi's Philosophy of Illumination" (Ph.D. Diss., Harvard University, 1976), 53–54.
39 Ibid., 57.
40 Ibid., 82.
41 For more information on Suhrawardi's logic see: H. Ziā'ī, *Knowledge and Illumination* (Atlanta: Scholars Press, 1992).
42 Ibid., 70.
43 It is not until Mullā Ṣadrā's time that the mechanism by which beings yearn for the higher order is thoroughly discussed. His notion of "Transsubstantial motion" (*ḥarakat al-jawhariyyah*) explains the inner yearning of beings towards a higher ontological status.
44 Hidaji, in his commentary upon Sabziwārī's *sharḥ-i manẓumah*, offers a complete list of the words and phrases of the ancient Persian sages which Suhrawardi refers throughout his writings. For more information see *Ḥashiy-yi hidaji* (Tehran), 283.
45 For further discussion of Suhrwardi's angelology, see H. Corbin's introduction to Suhrawardi, *Opera* 2, and G. Webbs, *Suhrawardi's Angelology*, (Ph.D. Disst: Temple University, 1989).
46 For a discussion of Suhrawardi's physics, see H. Corbin's introduction to *Opera* 2.
47 *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, ed M.M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 391.
48 For more information on alchemy and its spiritual symbolim, see S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968); and T. Burkhardt, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddard (Olten: Walter, 1974).
49 For a more complete discussion, see H. Corbin's introduction to *Opera* 2.
50 I have followed the outline presented by S.H. Nasr in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif. p. 216.
51 In the later part of the *Ḥikmat al-ishraq*, Suhrawardi devotes a major section to the discussion of eschatology using the language of illumination. See *Opera* 2, 216.
52 Suhrawardi, *Opera* 3, 419–422.

53 Ibid., 65.
54 Ibn Sīnā, *Manṭiq al-mashraqiyyin* (Tehran: Ja'farī Tabrizī Pub., 1973), 63ff.
55 Ibid., 63.
56 Suhrawardi, *Opera* 1, 194–197.
57 Ibn Sīnā, *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Aḥmad Amin (Egypt: Dār al-Ma'ārif Publication, 1966).
58 *al-Ishārat wa'l-tanbīhāt*, 419.
59 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 61.
60 Suhrawardi, *Opera* 3, 422–423.
61 Suhrawardi, *Opera* 1, 140.
62 Ibid., 194.
63 Ibid., 502–503.
64 Suhrawardi, *Opera* 2, 10.
65 This notion, which may also have political connotations according to some scholars, has been instrumental in the latter developments of Shi'ite political thought. For more information see: H. Ziā'ī, "The Source and Nature of Political Authority in Suhawardi Philosopy of Illumination," in *Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Butterworth (Cambridge: Harvard University Press, 1992).
66 Suhrawardi, *Opera* 2, 259.

3

PRACTICAL SUFISM

1. SUHRAWARDI'S VISION

The beginning of the mystical traditions is often traced back to the vision of their founders, and the mystical dimension of Suhrawardi's thought is no exception. Suhrawardi in *The Philosophy of Illumination*[1] tells us that in "a strange day", the truth and the secrets of the Divine were revealed to him. Having had a vision, he then sets forth to write down the principles of his transcendental theosophy for those philosophers who are well versed in esoteric sciences as well as discursive philosophy.

In his introduction to *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi tells us that the content and truth of this book were not attained through discursive reasoning. Having attained the truth "in another way,"[2] he goes on to say that he then sought the justification of his findings in a more discursive context. Suhrawardi further tells us that the certainty that is attained through this direct means of cognition is such that it stands independent of the process of logical reasoning that also leads to the same conclusion.[3]

Since for Suhrawardi it is this special mode of knowledge that differentiates between those who truly know and those who do not, he goes on to categorize the seekers of wisdom accordingly.[4]

1. Those who are immersed in theosophia and do not concern themselves with discursive and rationalistic philosophy.
2. Rationalisitc philosophers who do not concern themselves with theosophy.
3. Learned men who have benefited both from theosophy and discursive philosophy.
4. Theosophers who are neverthless mediocre or weak in discursive philosophy.

5. Rationalistic philosophers who are mediocre or weak in theosophy.
6. Students of theosophy and discursive philosophy.
7. Students of theosophy alone.
8. Students of discursive philosophy alone.

What is the nature of the knowledge of a theosopher which enables him to know the truth and to attain the certainty that is not part of discursive knowledge? Clarification of this crucial point in Suhrawardi's philosophy requires a lengthly disscusion concerning Suhrawardi's epistemology.

It should be first mentioned that there is a difference between this special mode of knowledge and what is commonly known as "mystical vision" or mystical experience. Suhrawardi tells us that he himself was puzzled as to how one comes to know a thing. He ponders upon this question and finally in a state of utter frustration he has a vision of Aristotle who tells him what the solution is:

Aristotle: If you turn to your own self (*dhāt*) and inquire, you will certainly find your answer.
Suhrawardi: How is that?
Aristotle: Is it not the case that you understand yourself? Is this understanding of the self, or is it the understanding of the self through something other than the self? If it is the case that the understanding of the self is through something other than the self, for your self there is another self who understands you and it is no longer you who understands yourself. Now that this is the case, necessarily one questions this new self that is the true element for the understanding of the self. Does this self understand itself, or does it need something else? If this be the case, then it goes on *ad infinitum*, which is impossible. The other assumption is that you come to know of your self through the effect or an idea that you attain the truth of your self and that the truth of your self can never be understood without any mediation.
Suhrawardi: I agree that I can never know myself directly and it is only through the picture or the idea of a self that I can know myself.
Aristotle: If what you say were the case, then if this idea or picture does not correspond with your self, it does not represent your self, and because this idea is not an indication of your self then you have not understood your self.
Suhrawardi: Suppose this idea corresponds to my self. If this idea comes to my mind through my "self", then it is precisely repre-

sentative of my self and no other thing. Do you still believe that one's self cannot be understood through such a thing?

Aristotle: This idea certainly corresponds to your self but does it correspond to the universal self or to your particular self that has specific characteristics and attributes?

Suhrawardi: I assume the latter by saying that the pictorial idea corresponds with my "self" that has certain characteristics and therefore represents my self.

Aristotle: Every picture that forms in the mind is of a universal character, and as much as you limit these concepts to having attributes, etc. yet, since they are of multiple nature, they are still universal. If in case due to an obstacle in the outside world, the validity of a universal concept is violated because of the particular characteristics of an individual, it nevertheless remains universal at a conceptual level. The inevitable fact is that you understand your unique self, a self that is truly free from any sharing or commonness. The result is that this particular understanding that you have of your unique and uncommon self cannot be understood through a picture or idea. Therefore, understanding of the self is never through the "idea" (or picture).[5]

Suhrawardi in his state of dream-vision asks Aristotle if the Peripatetic philosophers are the true masters of wisdom. Aristotle tells him that such figures as Bāyazid and Ḥallāj, the masters of the Sufi tradition, are the true philosophers and not the Peripatetics, presumably because they came to know their "self" first.[6]

Aristotle's advice to Suhrawardi is that to know anything one must first "know himself." This knowing, which for Suhrawardi takes place both on a practical and a philosophical level, is a central theme of *ishraqi* philosophy. On a practical level, the "I" is the source of all sublime desires veiled by the temptations of the corporeal dimension of man. On a philosophical level, Suhrawardi considers the "I" to be the foundation of the illuminationist epistemology.

It is precisely this illuminationist epistemology that can lead to the visionary experience of fifteen types of lights by those who are on the spiritual path. Suhrawardi tells us those who disengage themselves from the world of matter are able to arrive at the "eighth heaven" (*aqlīm al-thāmin*), which he identifies with the archetypeal world (*'ālam mithāl*).[7] Suhrawardi mentions such figures as Hermes, Plato and the prophet Muhammad to be among those who have had a vision of these lights, each of which

Suhrawardi identifies with a particular attribute. According to Suhrawardi, these fifteen lights, some of which have peculiar descriptions are "the purpose of the path of knowledge."[8] These visionary lights which emanate from the world of intellect are the essence of power and knowledge and he who experiences these lights also attains the power to rule over the material world. The necessary condition for this experience is, however, separation (*tajrid*) from one's corporeal body. These lights are:[9]

1. A light which shines upon the novice and is pleasant but not permanent.
2. A light that shines upon others and is more like a lightningbolt.
3. A light that is soothing and enters the hearts of the gnostics. It is as if warm water is poured on you, a pleasant sensation is then experienced.
4. A light that descends upon the hearts of the men of vision and lasts a long time. This is a dominant light which induces a form of intoxication.
5. A light of extreme grace and pleasure which is induced through the power of love.
6. A light that burns and is induced through knowledge that is attained through intellection.
7. A light which at first is luminous and is more intense than the light of the sun.
8. A luminous and pleasant light appearing as if it comes from the hair and lasts a long time.
9. An emanating light which is painful but pleasurable.
10. A light coming from some figures and lies in the brain.
11. A light that emanates from the self (*nafs*) and shines upon the entire spiritual components.
12. A light whose attainment is marked by intensity.
13. A light that gives birth to the "self" and appears to be suspended. The incorporeality of the self can be observed through this light.
14. A light which induces a special heaviness such that it exerts a pressure beyond one's ability.
15. A light that is the cause of the movements of the body and the material self.[10]

Suhrawardi tells us that he has "seen" and experienced these lights and that they are the reason sages are able to perform miracles.[11] As he states:

> He who worships God with sincerity and dies from the material darkness and frees himself from the corporeal body and abandons the consciousness of the material issues will witness that which others are incapable of seeing.[12]

Vision for Suhrawardi is a mode of being whose epistemological significance is to provide the knower with a mode of cognition that is attained through the pursuit of the spiritual life. The many components of the spiritual life, however, are discussed in a more secretive and esoteric manner in his various works but the ultimate purpose of them remains the same: the experience of illumination through seeing the separation of the self from the body and the material world.

2. ON THE NATURE OF MAN

Suhrawardi adheres to the traditional distinction between the body and the soul. Body for him represents darkness, an absence or a lack of light to which he refers as "body"(*haykal*).

> Know that the "I" (*nafs nāṭiqah*) is of a Divine substance which the powers and engagements of the body withdrew it from its abode. Whenever the soul is strengthened through spiritual virtues and the body is weakened through fasting and not sleeping, the soul is released and unites with the spiritual world.[13]

Suhrawardi, who repeatedly offers arguments for the existence of an independent self from the body, follows a Neoplatonic scheme by considering the body to be a veil that prevents man from seeing the intelligibles:

> Know that it is matter that prevents intellection since until you have abstracted something from matter and what is in matter, you can not be the subject of intellection.[14]

Corporeality by nature is the antipode of intellection or thinking, which he regards as belonging to the incorporeal world. The self, constitutes the true identity of a person, "a living substance which exists by necessity of its own essence."[15] On the contrary, the body has a tendency towards the lower world, and, relying on sense perception, denies the more transcendental pleasures and seeks the highest of the attainable pleasure of each senses.

Suhrawardi, who follows the hierarchical structure of Islamic ontology, explains the place of self and body in this context. Identifying the self with light, Suhrawardi tells us that the self has a higher ontological reality for which the body, being lower, has a natural yearning. Suhrawardi's analysis of the place, nature and types of light is an elaborate one which will be discussed at a later point, but this hierarchical structure puts in place a mechanism whereby the need, yearning and desire for man to follow the spiritual path becomes a necessary and natural process. No wonder Suhrawardi argues that all beings involuntary yearn for light rather than the inferior status of darkness.

All beings by nature seek perfection, which explains why even animals are drawn to light.[16] The ontological necessity of the spiritual ascendance is illustrated in the mystical narratives of Suhrawardi, in particular through the language of the birds. The nature of man is such that in encountering the worldly pleasures, he is overcome by forgetfulness. In the *Risālat al-ṭayr* he tells us:

> With God's grace, he who can remain steadfast in his determination at the time when lustful desires attack, is superior to angels and if one is overcome by them, is inferior to animals.[17]

Suhrawardi begins his *Risalāt al-ṭayr* describing the journey of a group of birds who in their flight to their original abode fall in the trap of the external beauty of the world and become prey to hunters. Identifying the self with one's body as a mistake that the ego makes is a central theme in many mystical traditions, in particular Islam and Hinduism. Suhrawardi tells us due to the forgetfulness of human nature, we become accustomed to the corporeal world to the point of considering it to be our natural abode.

Speaking as one of the birds, Suhrawardi tells us that he was reminded of his original condition when he saw that some of the birds had partialy freed themselves. Through the guidance of his peers he too is partially freed and begins his flight while his legs are still in chains. The birds' entrapment represents the human condition, trapped in the world of forms, chained by our lustful desires, hunted by our own ego and afraid of the hardships of the spiritual path. A few, however, are able to remember man's origin and destination.

The birds continue their journey until the eighth city which symbolizes the archetypal world. The man in charge of the city tells

them that they must proceed to the top of the mountain where His Majesty resides. The Birds finally arrive at the Divine throne, only to hear Him say that only he who has chained you can free you from bondage. Suhrawardi symbolically alludes to the fact that it is man who has condemed himself to his condition, suffering and bondage, and only he can free himself. The question now is how man can overcome his condition.

Suhrawardi's answer to this question is two-fold. On the one hand, man's condition is due to his weakness and giving in to his lustful desires. On the other hand, this is not the fault of man since our condition is derived from an ontological reality in which matter is the lowest part which constitutes the body. However, man does possess the potential consciousness to understand the exalted status of our "self", which can then break the chains and free us.

In *The Red Intellect*,[18] Suhrawardi discusses the forgetful nature of man through another narrative. A bird who has also forgotten his origin meets a red-faced man who tells the bird he is the first man of creation. But he too is a prisoner of the material world which Suhrawardi identifies with darkness. The red-faced man explains how man in his original Adamic state is white and luminous, but when mixed with the darkness of the created domain he has turned red. The first son of creation describes man's condition of fallenness by alluding to the wonders he has seen around the world.

> I asked, from the wonders of the world, what have you seen? He said: "The Qāf mountain, the Ṭūbā tree, twelve workshops, David's shield, the sword of Blark, the fountain of life."[19]

The immensely rich symbolism Suhrawardi employs here provides us with a spiritual map which aids the *sālik* to find his path. The Qāf mountain is our original abode from which everything comes and to which all things return, a place that Suhrawardi refers to as "*nākujā ābād*" (the nowhere but prosperous land). The luminous pearl is the first object of creation, the intellect which is the cause of illumination but whose misuse can lead to disasterous results. The Tūbā tree symbolizes life and its fruits are the archetypes. It is upon this tree that the *Simurgh* (griffin), symbol of divine unity, has its nest. The twelve workshops are the levels of reality or being, each of which is the existential cause of the one below it. The lower level of this hierarchical scheme is where the Davidian shield is woven. David, the Prophet of the old testament and the Quran

alike, is known to have had a legendary shield known for its impenetrability. This shield symbolizes the attachments of our world which have made a prisoner of us all.

The shield of attachments is cut loose only by the sword of Blark, the power of will (*himmah*). Suhrawardi tells us that through determination, one should seek the fountain of life which he identifies as *Sophia perennis*. Having overcome oneself and the temptations of the body, the fountain of life is then attained.[20] Suhrawardi expresses this concept in a beautiful ode:

> I am the falcon who hunters are in search of at all times.
> My prey are the black eyed Gazelle
> Who emanate from themselves *ḥikmah*
> I am far from word play, to me it is the meaning that matters.[21]

3. ON THE SPIRITUAL JOURNEY AND ASCETICISM

Much has been written on the spiritual journey of man and the Sufi encounter with the path of love and knowledge. Suhrawardi follows the traditional views of the spiritual path and man's quest for gnosis *(ma'rifah)*. What is different in Suhrawardi's approach is the symbolism he employs to allude to the centrality of various components of the Sufi path in particular asceticism.

In his *A Day Among Sufis*[22] Suhrawardi describes the conversation of a Sufi master and a novice in a Sufi house (*khāniqāh*). Following a series of questions and answers between master and disciple that offers a concise and profound understanding of the medieval cosmology, the master indicates that he regards all such conversations as vain. Using astronomy as an example, the master indicates three different modes of knowing, two of which are not relevent to one's spiritual path.

Those who reflect upon the heavens, the master says, are of three types: a group of them see the cosmos through the external eyes and see a dark sheet with several white dots on it. These are the commoners and this much the animals see too. Another group see the cosmos through the eyes of the cosmos and these are astronomers . . . but there are those who do not see the secret of the heavens and stars through intellection [reasoning] *(istidlāl)*, these are seekers.[23]

The *sālik* asks the master how "the eye" opens with which one can see reality. In one of the most unique examples of Sufi

symbolism and an exquisite literary style, Suhrawardi offers a prescription for asceticism. Because the significance of this passage further establishes the role and place of asceticism in the overall school of *ishraq*, we present the translation of the entire section.

> I asked the Shaykh, "I do not have that insight. What is the solution?" The Shaykh said, "You have indigestion. Fast for forty days and then drink laxative so you may vomit and your eyes may open." I asked, "What is the prescription for that laxative?" He said "The ingredients of that are attained by you." I said "What are the ingredients?" He said," Whatever is dear to you from wealth, property, possessions and the pleasures of the body and such things are ingredients of this laxative. For forty days eat pure but little food . . . . If you must use the bathroom soon, then the medicine has been effective, your sight will be illuminated, and if the need arises, for another forty days fast and use the same laxative so it may work this time too. If it does not work, apply it time and time again, it will work . . . ."
>
> I asked the Shaykh, "Once the inner eye is opened, what does the seer see?" The Shaykh said, "Once the inner eye is opened, the external eyes and lips should be shut and the five external senses should be silenced. The inner sense should begin to function so that if the patient grasps, he may do so through the inner hand and if he sees, he sees with the inner eye and if he hears, he hears with the inner ear and if he smells, he smells with the inner sense . . . [then] he sees what he sees and when he sees.[24]

In this most interesting analogy, Suhrawardi clearly shows the integral relationship between the spiritual yearning, the role of the master and his supervision to cure the disease of the soul and the place of asceticism in this. In the above narrative the seeker's inability to open his inner eye is analogized as indigestion. In the forty days of fasting, known among the Sufis as *chillah*, an attempt is made to contain the desires of the ego (*nafs*). This attempt is regarded by most Sufis to be the cure of spiritual illnesses and so is analogized as a laxative, that which flushes out impurities. To allude to the worldly attachments which prevent openning of the intellect, Suhrawardi uses the image of indigestion.

Perhaps the most important part of the passage is the allusion to the existence of a relationship between the external and

internal senses. For Suhrawardi the attainment of knowledge begins by sense perception and as the process of inner purity continues, one begins to understand through the inner senses. Suhrawardi identifies the external senses with the "women's quarter" and the limitations of the sense perception as bondages of the children's world. He who frees himself and penetrates the women's quarter, Suhrawardi tells us, may arrive at the "man's quarter," a condition that is necessary for the understanding of the incorporeal world (*'ālam-i tajarrud*).[25]

In his work, *On the State of Childhood*,[26] Suhrawardi continues this theme and equates his past – when he attained knowledge only through sense perception – with childhood. Alluding to the necessity of initiation, a child meets a master who teaches him the esoteric sciences. However, the child reveals the secrets to the uninitiated, thereby casting the pearl of esoteric sciences before the swine of unpreparedness which results in the loss of what he had learned. Self-guarding remains an essential part of the spiritual path, necessary to the transition from the childhood and the acquisition of knowledge through the senses.

Again in the treatise, Suhrawardi calls for the abandonment of all attachments and he considers worldly desires to be a veil and a hindrance to the awakening of the inner senses. Acknowledging the difficulty of detaching oneself from wealth, position, etc., Suhrawardi states:

> I asked the Shaykh if there is any one who can give up all that he has Shaykh answered, "A true human is he who can." I asked "if he has nothing how does he live?" Shaykh replied "He who thinks like this does not give up anything, but he who gives up everything does not think like this."[27]

Knowing the truth therefore requires the functioning of the inner senses which does not happen unless one detaches himself from his worldly possessions. To explain the nature of the knowledge that is attained by the inner senses, Suhrawardi gives the example of the inability of a child to understand the pleasure that is derived from sexual intercourse.[28] Just as physical maturity is needed for sexual intercourse, spiritual maturity is required for the attainment of knowledge through the inner senses. On the Sufi path, spiritual maturity comes through initiation, ascetic practices and observance of the moral codes of Islam. The pleasures of experiencing the incorporeal world through the inner senses (*'ālam*

al-dhawq) are so great that the inner self of the Sufi yearns to burst open. It is this inner joy which is the basis of Sufi music, dancing (*samā'*), poetry and art.

To explain Sufi dancing through the inner senses, Suhrawardi says:

> The soul took away that ability from the ears, it [the soul] says, you [ears] are not worthy to hear this music. The soul deprives the ear from hearing and hears itself since in the other world, hearing is not a function of the ear.[29]

It is man's inner yearning for the transcendent that makes him wish to dance like a bird who wants to fly while taking its cage with it. The Sufi, too, in his attempt for spiritual flight, carries his body with him.

In the latter part of *On the State of Childhood*,[30] Suhrawardi goes through various Sufi practices such as shaking of the sleeves, throwing away of the Sufi garment, fainting during *samā'* and drinking water following the *samā'*. In each case, Suhrawardi offers his interpretation by means of neo-Platonic scheme.

According to Suhrawardi, the spiritual journey and the states and stations of its path arise from three phenomena: virtue (*ḥusn*), love (*mihr*) and reflective sadness (*ḥuzn*). In his *On the Reality of Love*,[31] Suhrawardi attributes virtue to the knowledge of God and love to the knowledge of the self and finally to a sadness which comes from "the knowledge of what was not and then was."[32] The knowledge of God is a virtue, a good, indeed the *summum bonum*, whereas the knowledge of the self leads to the discovery that the self is divine, resulting in the love and yearning that Sufis experience. Finally, there is the sadness that is experienced by reflecting on the created order, for it signifies separation of man and his departure from his original abode.

In the treatise *On the Reality of Love*, where the language of esoteric symbolism reaches its climax, Suhrawardi describes the story of creation by first refering to the first object of creation,[33] the intellect. Having stated that the *summum bonum*, knowledge, love and sadness, or the pain of separation, are three aspects of creation, Suhrawardi goes on to describe how each one came from the other one. Using such Sufi symbolism as "city of the soul" (*shahrastān-i jān*), "young-old master" (*pīr-i jawān*), "the nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*), and perennial wisdom (*jāwidān khirad*), Suhrawardi goes through the sacred journey in great detail, offering the

spiritual topography[34] of this journey. Various realms, domains and dangers of the journey of the soul towards the "eternal city" (*shahristān-i azal*) are discussed and once again at the end of this treatise, Suhrawardi concludes that until "the cow of ego is slaughtered, one does not set foot in that [eternal] city."[35]

The centrality of eradicating the ego and the lustful desires of the flesh through ascetic practices is a common theme in the Sufi doctrine which is echoed time and time again in various treatises of Suhrawardi. The consistancy with which Suhrawardi argues for this is a clear indication that classical Sufi beliefs and practices are an inherent part of the *ishraqi* school of thought and are not marginal in Suhrawardi's philosophy as some have suggested.

Suhrawardi brings this treatise to an end with an emphasis on the dual nature of truth, the practical and theoretical, and their relationship with the *nafs* of he who chooses not to engage in an inner effort, *jihād*, against his *nafs* . . . .

> Neither through the iron of asceticism does he plow the ground of the body so it may become worthy to plant the seeds of action, nor [does he] use the vehicle of thought to extract knowledge from the well of thought so [he] may arrive from the known to the unknown. He wanders in the desert of self-infatuation . . . not every cow(ego) is worthy to be slaughtered and not in every city is there such a cow and not everyone has the heart to sacrifice this cow and the chance to do so is not bestowed upon one at all times.[36]

Time and time again the theme of the spiritual journey and its essential components are discussed in various treatises, and interestingly, in each narrative a new set of symbolism is employed to allude to the traditional Sufi concepts. In his *The Language of Termites*,[37] as in many other writings, Suhrawardi identifies the *nafs* as the enemy that stands between the divine self and the experience of illumination. He states:

> Whatever hinders good is evil and whatever blocks the [spiritual] path is infidelity (*kufr*). To be content with whatever one's sensual self (*nafs*) presents and to adapt oneself to it is impotence on the path of mystical progression (*dar ṭarīq-i sulūk*). To look with delight upon oneself, even if one has God in mind, is renunciation. Liberation (*khalāṣ*) is to turn one's face utterly towards God.[38]

Suhrawardi's writings are not only rich with symbolism but also with his many references to the Quran and *ḥadith* as well as poems by himself and others. All of these provide us with an insight into the sacred universe in which Suhrwardi himself had his mystical flight like *Simurgh*, the bird whose spiritual biography is elaborated upon in *The Chant of Simurgh*.[39] In this treatise Suhrawardi is most explicit about the significance of ascetic practices and their relationship to having an experience of various lights, each of which represents a type of mystical experience. Suhrawardi tells us that "all knowledge comes from the chant of *Simurgh*"[40] and on that basis he divides the chant of *Simurgh* which he equates with *scientia sacra*, into three parts: on the virtues of this unique knowledge, on what is relevant to "brethren of purity" (*ahl-i tajarrud*) and finally on inner peace (*sakinah*).

On the virtues of this knowledge and its superiority over other types Suhrawardi tells us that the desired end of this knowledge is truth and furthermore it is based on vision and observation. It is self-evident that "witnessing is stronger than reasoning,"[41] for one can always question the process of reasoning but not a direct and unmediated relation to the object of one's knowledge. Suhrawardi offers a philosophical analysis of how this is possible, which will be discussed in the forthcoming chapter.

As to what is manifested to the knower of the particular mode of knowing, Suhrawardi tells us that from this incorporeal world lights descend upon the soul (*rawān*) of the brethren of purity. These lights come like lightning and last only a few moments, Suhrawardi says, and they are heart warming and pleasant. Often they stop and "when ascetic practices are intensified, lights come in abundance until they reach a level where whatever people look at, reminds them of the stature of that [incorporeal] world."[42] Those who are not engaged in austere and serious ascetic practices do not see the lights even when they might come to them. Ascetic practices refine the character and make a person receptive to having a vision of these lights. Suhrawardi offers the analogy of beating on a drum at the time of war or riding on a horse, which induce emotions in a person even if one is not ready for the experience.

When the intensity and duration of the vision of these lights reach their climax it is called *sakinah*, which is a feeling of inner peace unlike any other experience. Referring to Quranic verses where the notion of *sakinah* is discussed, Suhrawardi considers it to be a station

where the Sufi "from the heaven hears sublime and soft voices and receives spiritual correspondence and attains certainty."[43]

We conclude our discussion of Suhrawardi's view on the spiritual journey of man and its integral part, asceticism, with a brief reflection on the concluding section of Suhrawardi's *Būstān al-qulūb*.[44] Having discussed a number of traditional philosophical issues in the *Būstān al-qulūb*, Suhrawardi then changes the theme and the language to one that borders poetry and prose and concludes this treatise with a summary of the essential components of the practical aspects of the Sufi path, which are as follows:

1 Fasting: Suhrawardi first discusses the centrality of fasting and hunger, which he identifies as the foundation of the ascetic path. He states:

> Know that the foundation of asceticism lies on hunger . . . if he who wants to pursue spirituality does not experience hunger, nothing will be achieved. All [spiritual] illnesses are due to being full and overeating.[45]

2 Staying awake: The second instruction of Suhrawardi is to reduce sleeping to its minimum. Arguing that God is always awake and that the Quran tells us to become "God-like,"[46] he concludes that lack of food reduces sleeping time and causes other human passions to be reduced as well.

> So, the less they [Sufis] eat, the more they will become subjects to divine attributes and also, the less they eat, the less they sleep.[47]

Suhrawardi maintains that where and when possible, one should remain awake during the night and if that is too burdensome, one should remain awake in the latter part of the night and even if one finds this to exceed one's ability, then one should observe the sunrise, for there is much benefit in remaining awake.

3 Invocation: The invocation of divine names (*dhikr*) brings an inner change which prepares the human psyche to become receptive to illumination. He goes so far as to say that even the Prophet Muhammad before receiving revelation was engaged in ceaseless invocation. Suhrawardi tells us that invocation begins on a verbal level and then the Sufi reaches a point at which his entire being invokes the divine name. The Sufi at this stage remains silent.

First it is the invocation by tongue, then by heart. When the soul (*jān*) begins invocation, the tongue remains silent.[48]

4 Spiritual Master: Although invocation is important, Suhrawardi is quick to remind us that a spiritual master is needed to give the mantra (*wird*). The spiritual master is necessary if one is to be guided properly on the Sufi path and the initiate should give himself to the master. As Suhrawardi states:

> When master (*pir*) meets the seeker and knows that he has the potential the [master] encourages him to perform the invocation that he deems necessary. . . . Every day [the master] comes to the initiate [*murid*] so he may interpret events or dreams that have occured to the initiate.[49]

Suhrawardi explicitly states that "without a master one does not get anywhere," and considers one of the most important responsibilities of the spiritual master to be the overseeing of the spiritual retreat of the *sālik* for forty days.

> Not less than forty days the initiate has to observe a retreat (*khalwah*) and if one *khalwah* does not open [the *salik*], then a second, third . . . should be done.[50]

5 Moral Virtues: Observing such moral virtues as truthfulness, humility, compassion, honesty, and not being jealous of others are also essential parts of the Sufi path. Even such details as using good perfume and reciting poetry as one goes through daily life are recommended by Suhrawardi.

4. UNITY AND THE FINAL DESTINATION

The spiritual journey and its essential components, initiation, spiritual master, asceticism, etc., are only means through which one becomes the *Simurgh*, the symbol of unity. Any ordinary man who like *hudhud* (hoepoe) would throw away his comfortable life and pluck his own feathers, and aim at the *Qāf* mountain, he too becomes a *Simurgh* whose chanting reawakens those who are sleeping, thereby giving them spiritual birth. The *sālik* whose endeavors have born fruit and who has endured much suffering on his quest for illumination now has become the possessor of the esoteric truth whose spiritual flight in the sacred cosmos transcends the world of form and therefore looks upon it with domination.

> This *Simurgh* flies without moving and without wings . . . He is colorless and in the east lies his nest and the west is not devoid of him . . . his food is fire . . . and the lovers of the secrets of the heart tell him their inner secrets.[51]

Simurgh represents the perfect man (*al-insān al-kāmil*) whose intellect has been elevated to the worlds above and has become receptive to illumination. In *The Chant of Simurgh* Suhrawardi devotes the latter part of the treatise to thorough discussion of the end of the spiritual path, when one is no longer on the path but is "the truth, the way and the light." Sufis are rarely as explicit as Suhrawardi in revealing the esoteric truth.

Suhrawardi divides the final state of the Sufi path into three modes, first on annihilation (*fanā*), second on knowledge and perfection, and third on love. *Fanā* for Suhrawardi is a state of being in which one transcends even spiritual ecstasy and is marked by total loss of consciousness, to which Suhrawardi refers as "the greater *fanā*" (*fanā'-i akbar*). Once one is annihilated and also annihilates the consciousness of his annihilation, the highest possible station in the Sufi path, "annihilation of annihilation" (*fanā dar fanā*), is attained. As long as man is happy with [his] knowledge, he is imperfect . . . he attains perfection when knowledge is lost in its object.[52]

Unity and annihilation, Suhrawardi argues, have many connotations ranging from the common understanding of annihilation to what the spiritual elites understand by that concept. Suhrawardi tells us that there are five interpretations of *fana* beginning with "there is no deity except God," which Suhrawardi considers to be the common understanding of unity. The second group, and a more profound understanding, is "there is no 'he' except 'He.'" This group sees God as the Beloved and experiences the immanent aspect of the transcendental. The third group are those for whom God is not a "He" but a "You," a more personal reference which also indicates presence and vision. The fourth group of Sufis are those who say "there is no 'i' except I" and those are few who are superior to others for they have transcended duality, be it "He" or "You" as pronouns indicating the nature of their relationship with God. This group knows that the only reality is that of God and that their "I-ness" is due to the only true "I" which is God. Finally, there is a fifth type of unity which only a few Sufis have attained. This manifests itself in the very being of those whose souls testify that "all things perish except His face." In this non-dual state of

being, one sees God not as a "He" or a "You" or even an "I" but sees nothing for there is no one thing to see. This for Suhrawardi represents the highest possible station for a Sufi.

The second mode of the final stage of the path is that of knowledge. In a section entitled "He who is more knowledgable is more perfect," Suhrawardi discusses the second characteristic of one who has achieved unity.

This knowledge, Suhrawardi tells us, is attained through presence.[53] He who attains it gains access to the secrets of the heavens and then the earth. Suhrawardi is extremely cautious regarding the secretive nature of this knowledge and considers revealing it to be forbidden. Since it is through love that one comes to unite with God and God is omniscient, then he who unites with God in a sense also becomes omniscient. We will elaborate on this in more depth in the forthcoming chapter.

The third aspect of the final mode of being is love. Suhrawardi's exposition of love is most interesting in that loving something requires a lover and a beloved and this implies duality. Love in its ultimate sense is an absorption, a perfection, a state of not desiring for where there is desire, there is imperfection. He who knows he has his beloved desires nothing more. This state of transcending desires and living with the beloved is the perfection of the consciousness "for when the consciousness attains that [knowledge of God], the highest of its perfection is from the illumination of the light of truth."[54] "He who seeks the fountain of life will wonder much in darkness if he belongs to those who are meant to find the fountain,"[55] but Suhrawardi tells us that the Sufi has to set foot on the spiritual path like Seth. Refering to the concept in the *Būstān al-qulūb*, he states:

> He who comes to know of himself, inasmuch as his ability allows, attains knowledge of God, and the more he endures ascetic practices the more he becomes perfect and his knowledge increases.[56]

In one of his lengthiest treatises, *Yazdān shinākht*,[57] Suhrawardi elaborates on eschatology with regard to two types of death, namely physical and "spiritual death." His treatment of physical death is brief but his exposition of spiritual death and rebirth, which is the natural consequence of practical wisdom, is in-depth.

Practical wisdom, Suhrawardi argues, brings detachment of the "self" from the bodily desires so that the presence or absence of the body does not make any difference. This state of being which is to

be achieved in this world is similar to the natural death in that the body is left behind except that in spiritual death one can have a vision of the incorporeal world.

> The self (*nafs*), which is not simple and is complete and pure, when departed from the body unites with the world of intellect and spiritual substances which it resembles in perfection.[58]

Suhrawardi maintains that language is incapable of expressing what is observed, for the vision of these spiritual substances is ineffable and analogy is not helpful either since there is nothing to analogize it to. The power of the purified self at its peak is such that it can learn a great deal in a short time. A person of this stature does not learn through sense perception and other intermediaries, but learns directly from the sources of knowledge. The power of initiation of a *sālik*, now a learned master who learns without a teacher or text, does not think or conceptualize, but it is as if truth is revealed to him. Such people are rare, Suhrawardi says, but he who attains this stature becomes vice-gerent of God (*khalīfat allāh*). Referring to pure and practical wisdom, Suhrawardi says that although some are stronger in pure and some in practical wisdom, if they achieve perfection they become one in their being perfect. Having alluded to the distinction between pure and practical wisdom on numerous occasions, he goes on to elaborate on the necessity of having a prophet (*nabi*). Suhrawardi considers men of vision to be prophets of a sort:

> There is a need for a person who is an avatar (*nabi*) and a spiritual guardian (*walī*) . . . the need for such a person is more than the [need for] having eye lashes or eyebrows . . .[59]

Suhrawardi's description of the *valī* is similar to Plato's philosopher and the guardians which in Shi'ite Islam are refered to as the "spiritual jurist guardian" (*wali-yi faqīh*). He is the culmination for which man was created and through Gabriel he comes to know of divine secrets by virtue of his unmediated and direct knowledge. Suhrawardi then warns that although "from the time of Greeks until now, no one from the great and righteous sages has revealed these secrets,"[60] but he has briefly alluded to them in the *Yazdān shinākht* so it may encourage the restless soul. The safeguarding of the esoteric doctrines is so central that Suhrawardi sees the solution in transmitting them in the form of oral tradition. Suhrawardi tells us that Aristotle said, "Divine wisdom should never be revealed or written except that it be transmitted orally from person to person."[61]

Notes

1 Suhrawardi, Opera 2, 258–259.
2 Ibid., 10.
3 Ibid.
4 Ibid., 12.
5 Suhrawardi, *Opera* 1, 70–71.
6 Suhrawardi's choice of such Sufi masters as Bāyazid and Ḥallāj as true philosophers is also a further argument against those whose reading of Suhrawardi's philosophy is a Peripatetic one.
7 Suhrawardi, *Opera* 2, 252.
8 Ibid.
9 Ibid., 253.
10 Suhrawardi regards these as "the principles of the eighth heaven" within which are mysterious beings. See ibid., 254.
11 Suhrawardi, *Opera* 2, 254.
12 Ibid., 255.
13 Suhrawardi, *Opera* 3, 107.
14 Ibid., 139.
15 Ibid., 140.
16 Ibid., 182.
17 Ibid., 199.
18 Ibid., 226.
19 Ibid., 229.
20 Ibid., 237–238.
21 Ibid., 238.
22 Ibid., 242.
23 Ibid., 247.
24 Ibid., 248.
25 Ibid., 263.
26 Ibid., 252.
27 Ibid., 259.
28 Ibid., 263.
29 Ibid., 264.
30 Ibid., 263–266.
31 Ibid., 268.
32 Ibid.
33 Suhrawardi is referring to the Ḥadith: "In the beginning God created a precious pearl and called it the intellect." For more information on this see Paul Ballanfat, *L' itineraire des esprits*, note 233 and note 528.
34 This is a term first used by Henry Corbin. For more information see: Henry Corbin, *La Topographie spirituelle de l'Islam iranien*, ed. Darius Shayegan (Paris: Editions de la Difference, 1990).
35 Suhrawardi, *Opera* 3, 290.
36 Ibid., 291.
37 Ibid., 294.
38 Ibid., 310.
39 Ibid., 314.
40 Ibid., 315.

41 Ibid., 317.
42 Ibid., 320.
43 Ibid., 323.
44 Ibid., 396–401.
45 Ibid., 396.
46 Suhrawardi is referring to the famous Quranic verse "takhallaqū bi-akhlāq allah." For more information see the new edition of the Lāhīji's *Sharḥ-i gulshan-i rāz*, ed. by M.R. Barzegar Khāliqi and 'A. Garbāsi. Also see *Kashf al-asrār*, Vol.2, p.186.
47 Suhrawardi, *Opera* 3, 397.
48 Ibid., 399.
49 Ibid.
50 Ibid., 400.
51 Ibid., 315.
52 Ibid., 324.
53 For more information on this see: Mehdi Ḥā'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: SUNY Press, 1992).
54 Suhrawardi, *Opera* 3, 330.
55 Ibid., 330.
56 Ibid., 377.
57 Ibid., 404.
58 Ibid., 439.
59 Ibid., 454.
60 Ibid., 457
61 Ibid.

4

PHILOSOPHICAL SUFISM

Suhrawardi's philosophical Sufism is the application of the Neoplatonic scheme to traditional Sufi concepts in an attempt to provide rationally justifiable answers to such questions as the inherent yearning of man towards transcendence, the role of asceticism in intensifying this yearning and the nature of mystical experience. Suhrawardi, who has consistently argued that *ḥikmat* has two dimensions, practical and theoretical, also tells us that what the intellect can understand, the heart can see. "Know that the human self has two powers: one is that which finds out, the other is the one that which does things."[1]

In the previous section, the practical aspect of Sufism has been discussed. We will now turn to a discussion of the more philosophically oriented aspects of his mystical thought.

1. ON LIGHT AND ITS VARIETIES

The centrality of light as an axiomatic phenomenon in Suhrawardi's philosophy has been alluded to before. In the *Ḥikmat al-ishrāq*[2] Suhrawardi devotes a major part of the book to an exposition of the nature, place and varieties of light that exist as a hierarchy at the top of which exists the light of lights, from which all lights emanate. At the bottom, there is darkness or absence of light (*'adam*) represented by corporeality or inanimate objects (*barzakh*).

Suhrawardi's classification is based upon intensity of light or darkness which is different from the traditional Ibn Sīnian concept of hierarchies of realities, each of which are different in the degree to which they possess "being." The ordinary light that the eye can see is only one manifestation of the light of lights with a specific

intensity. All things in existence are therefore various degrees and intensities of light and darkness. The most important of these created beings is the rational self (*nafs nāṭiqah*), which Suhrawardi refers to as *nūr Isfahbadī*, arguing that due to its purity it is independent of matter. Since all the beings in the hierarchy influence that which is below them and are influenced by what is above them, the influence of a soft light is soft and a hard one even harder. Suhrawardi tells us that there are several types of lights with different attributes; they are as follows:

Incorporeal light (*nūr mujarrad*)=	The light that subsists by itself.
Accidental light (*nūr 'araḍī*)=	The light that depends on something other than itself.
Corporeal darkness (*ghasaq*)=	It is that whose true nature is darkness.
Accidental darkness (*hay'at-i ẓulamāni*)=	The type of darkness that depends on something other than itself and requires space and has the accident of darkness.
Purgatory (*barzakh*)=	An object or an object-like entity that hides and reveals the lights.

There is intrinsic yearning (*maḥabbah*) on the part of the lower members of this hierarchy towards the higher ones that is marked by love and adoration whereas the relationship between the higher members to the lower ones is one of dominance (*qahr*). The lower want to go higher and all of them ultimately aim at uniting with the light of lights.

If all beings are made up of light then what accounts for their difference? Certainly their essence being light is not the differentia but what is in common among them all (*mā bih'il-ishtirāk*). In other words, light is that which at the same time unites and differentiates (*mā bih'il-imtiyāz*) among all existing beings through its intensity and weakness. As Suhrawardi states:

> All lights inherently and from the point of their "light-ness" have no difference; their only difference lies in their perfection or shortcoming or matters outside their essence.[3]

Suhrawardi, who considers the attributes of an object to be shortcomings and absences of light, then goes on to equate God with light, which explains why his mystical experiences have all come to him in the form of "divine flashes" (*bāriqa-yi ilāhī*). Light here is

equated with God because it is the phenomenon by which and through which things are known. Suhrawardi offers the following as a justification of his argument:

> If you seek the reason for a criterion for the incorporeal light, it is this: light is a thing which in its nature is obvious and reveals all other things. It is inherently more obvious than anything else whose appearance is added (*iḍāfah*) to its truth.[4]

The light of lights which exists by necessity (*wājib al-wujūd*) is the source of all existence to which Suhrawardi refers to with a variety of names, i.e. all-encompassing (*al-muhiṭ*), the supreme (*al-a'ẓam*), the sacred light (*al-muqaddas*) and the all-victorious (*al-qahhār*).[5]

Following the Ibn Sinian classification of beings into necessary, contingent, and impossible, Suhrawardi goes on to say that lights are either self-subsistent, in which case they are "substantial light" (*nūr jawhari*), or incorporeal light (*nūr mujarrad*), both of which Suhrawardi says are rich (*ghani*). There is the contingent light that is referred to as accidental light (*nūr 'araḍi*), which is revealed to be indigent (*faqir*) or poor. Finally, there is darkness which is nothing other than the absence of light[6] which he refers to as darkness (*ẓulamāt*), obscurity (*ghāsiq*),[7] form (*hay'ah*)[8] or *barzakh* which he defines as body.

Suhrawardi's exegesis of the corporeal world as an inherently indigent phenomenon and his analysis of corporeality in terms of light is fundamentally related to the spiritual journey of man. In a sense, Suhrawardi lays the philosophical foundation for the explanation of the journey of the soul from the darkness of the corporeal world to the luminous world of the incorporeal light and the light of lights. A thorough reading of the dense philosophical arguments of the second part of the *Ḥikmat al-ishrāq* reveals a firm mystical doctrine. In a section entitled "Principles On How Unity Emanates Multiplicity," Suhrawardi states:

> Since between the lower light and higher light there is no veil, necessarily the lower light sees the higher light and the higher illuminates the lower [one]. Therefore, from the light of lights a beam of light shines upon the lower.[9]

Each of these incorporeal lights receives a direct emanation from the light of lights as well as the light that is directly above it. So, every light receives two levels of light simultaneously, but this

process does not continue *ad infinitum*. In the process of emanation light solidifies until it reaches corporeality which Suhrawardi divides into many different parts.[10] Suhrawardi, in the *Ḥikmat al-ishrāq*, using a peculiar and dense philosophical language, offers a detailed account of the various types of light, their interaction with one another and their final destination, which is full integration, or to use a Sufi term, annihilation into the light of lights. In a section entitled "On the Freeing of the Pure Lights and their Transfer to the Luminous World,"[11] Suhrawardi tells us:

> Whenever the regent light (*nūr mudabbir*) is not overcome by its engagement in corporeality, its yearning for the heavenly world of lights is more than his yearning for obscurity (*ghāsiq*) and as its luminous status is increased, so is its love for the dominary lights . . . and thus it is freed from the human body and returns to the world of pure-light and resides amongst the heavenly lights and due to the purity of the light of lights, it becomes pure too.[12]

2. ANGELOLOGY

Suhrawardi's ontological views based on light and its varieties and the emanationistic scheme are interwoven into his angelology with each angelic order performing an ontological task, which gradually helps the *sālik* to find his original abode by providing him with spiritual topography of the sacred world and its many paths and pitfalls.

Suhrawardi's angelology represents an intricate web of lights, elements and symbols, a great number of which are drawn from the Zoroastrian tradition. His view of the function and the role of angels is radically different from Ibn Sīnās which attributed rotations and many other functions to the heavenly bodies and astronomical issues. For Suhrawardi, angels are means through which his metaphysical doctrine as well as esoteric views can be expressed and therefore the language with which he puts forward his angelology, sometime philosophical and sometime symbolic, is one that borrows heavily from other traditions.

Suhrawardi says that from the light of lights arise two angelic orders, the latitudinal and longitudinal. The latitudinal order for him is the same as Plato's archetypes to which Suhrawardi refers as "masters of the species" (*arbāb al-anwā'*) and whose definition of them is somewhat similar to Plato's. "The form of material species

has to be in the illuminative world and be necessary, permanent and unchangeable."[13]

The various angelic orders which themselves give rise to other angelic orders are as follows:

1. The longitudinal (*ṭūlī*) order represents the archangels and is the first emanation which Suhrawardi identifies with Bahman from the Zoroastrian tradition. This order, which is referred to as the nearest light (*nūr al-aqrab*), is a direct emanation of the supreme archetype (*hurmuzd*).
2. The latitudinal (*'arḍī*) order which arises from the masculine aspect of the supreme hierarchy represents Plato's archetypes. Suhrawardi uses Zoroastrian names for these forms such as *Urdibihisht* for fire, *Khurdād* for water, *Murdād* for plants *Shahriwar* for minerals and *Aspandārmaz* for love. The elements of this order do not bring one another into existence as the longitudinal order does. Since all things in the world are manifestations of these latitudinal archetypes, Suhrawardi refers to them as "theurgy" (*ṭilismāt*) or icons (*ṣanam*). He calls these archetypes the "masters of species" since each one has its celestial domain over which it rules and exercises its particular influence in the created order.
3. From the feminine aspect of the longitudinal order, which is characterized by love and receptivity, comes the solidification of the angelic order which manifests itself as fixed stars and heavenly bodies. These observable bodies, which in a sense are absences of light, are ontologically distant from the light of lights.
4. Finally, Suhrawardi tells us of another angelic order which is effused from the latitudinal order. This intermediary angelic order, which is called lordly light (*al-anwār al-isfahbadiyyah*) or regent light (*al-anwār al-mudabbirah*), consists of the angels of mercy and the guardians of the earth and all its inhabitants.

The lordly light which exists within the soul of every man is represented by Gabriel, the archetype of humanity (*rabb al-naw' al-insān*), which Suharwardi identifies as the "holy spirit" (*ruḥ al-qudus*), equating it with the spirit of the Prophet Muhammad. In addition to this angelic entity, Suhrawardi tells us that every man has his own guardian angel who resides in the angelic world and who divides in half before entering the human body. Half of it remains in the angelic world and the other half enters the prison

of body from which it always seeks its release in order to become united with the other half.

Suhrawardi's angelic scheme is significant not only because it unites his ontology and metaphysics but also because it demonstrates that Islam, the Zoroastrian religion and for that matter all the divinely revealed religions, allude to the same truth when they are viewed from an esoteric point of view. Suhrawardi enters into a hermeneutic discussion of the sacred meaning of the Zoroastrian angels to explain how they fit within the metaphysical doctrine of Islam. The Zoroastrian fire, Suhrawardi argues, is the divine light and *farwahar* as archetype of the human souls which descends upon the human body after it is conceived.[14]

Another application of Suhrawardi's angelology lies in his epistemological doctrine and the problem of knowledge. Having argued that angels are independent realities in the world, he then follows an Ibn Sīnian scheme to say that angels are also representations of man's inner forces that have been externalized. The externalization serves as a spiritual map of the inner guides. He who learns how to follow them properly will be led to the heart of the *ishraqi* doctrine, that is, "To know everything, one has to first know himself."[15] Knowledge of the self and self-knowledge therefore are necessary conditions for anyone in his spiritual quest who seeks certainty. In the words of Henry Corbin, self-knowledge is necessary "for all those who are called to a direct and unmediated relationship with the divine world."[16]

The power of guidance helps us to overcome our fundamental alienation from ourselves which in the *ishraqi* school is denoted as ignorance of oneself. In its epistemological context, Suhrawardi's angelology provides us with means through which God guides us to self-knowledge and, eventually, knowledge of the Divine itself.

> Zoroastrian angels, however, are not simply 'aspects' of the supreme divinity, but Seven Powers (*Amshāspands*), the Seven *Avestan Amerta Spenta*, the holy immortals. Their holiness is an active and activating energy that communicates and grants being to all things.[17]

Suhrawardi introduces the Zoroastrian angels amidst the exposition of his metaphysical arguments in order to show the fundamental harmony between the *Weltanschauung* of the Islamic and Zoroastrian religious universes. The following shows Suhrawardi's use of the

Zoroastrian angelology of "Persian theosophers" (*ḥukamā-yi Fārs*) and their compatability with Islamic metaphysical principles.

Minū=	Incorporeal world
Gīti=	Corporeal world
Hūrqalyā=	Archetypal world
Surūsh=	Gabriel
Farvadin=	The lower world
Gawhar=	Pure essence
Bahrām=	Victory, which often appears in the form of a mad ox, white horse or sometimes a hen.
Hūrakhsh=	Sun
Shahriyār=	Archetype of species
Isfahbad=	Light in the body
Kiyān kharrah=	The incorporeal light which descends upon those who have attained the divine wisdom. The priest-kings of the ancient Persia were considered by Suhrawardi to have attained Kiyān kharreh, the wisdom that is necessary for being a wise king.

Suhrawardi describes the above as follows:

> Once the soul becomes illuminated and strong through the rays of divine light, it reaches the throne of kiyāni and becomes fully grounded in power and prosperity.[18]

As we have discussed, Suhrawardi's angelology unites his ontology, metaphysics and cosmology. This is nowhere more evident than in his mystical narratives. Once again we see that Suhrawardi's analysis is elaborated upon in the language of mysticism and practical reasoning. Because philosophical discourse alone does not fulfill the spiritual thirst of the seeker, Suhrawardi translates his philosophical and *ishraqi* analysis of angelology into the language of practical wisdom, as we see in such treatises as *The Chant of Gabriel's Wing* and *The Red Intellect.*

In *The Chant of Gabriel's Wing,* we see a discussion of Suhrawardi's cosmology and ontology within the context of a seeker's quest for truth. When the *sālik* leaves the pleasures of the body and enters the desert, he sees ten old men (*pīrs*) whose beauty and glory are mesmerizing. Having been asked where they come from, the old man who represents an angelic order says, "We are a group

of incorporeals and come from the 'nowhere but prosperous land' (*nākujā ābād*)."[19]

The ten old men, whose hairs are white and have substance but do not occupy space are the ten levels of light which correspond to the Ibn Sinian levels of intellect. The seeker then asks, "What is your occupation?" to which the old man responds, "We are tailors." The angelic function is to "sew" the world below them, that is, the world of generation and corruption, the corporeal domain. They are the intermediaries between the pure and the corruptable world of ours. In highly symbolic language Suhrawardi writes:

> I asked, "Why are the old men that are above you observing silence?" He replied, "Because they do not mingle with your types. I know their language and they do not speak to you.[20]

The old man is the archangel Gabriel who explains to the *sālik* that due to his limited spiritual accomplishment he can not understand the language of the beings residing in the spiritual world.

Suhrawardi uses analogies from nature to explain how creation takes place and what the function of each of the levels is. Whereas the creation of the other nine old domains is not easily observable due to their softness, Gabriel's creation is more solid and thus more visible.

The relationship between the ten angelic orders is one of the spiritual unity and oneness. Gabriel tells the *sālik* that the old man whose mantle is on the top is the spiritual master of the second one and so on until the ninth master who trained him and gave him his Sufi cloak. Here, the emanationistic ontology of Suhrawardi is explained in terms of a chain of initiation emanating from Ibn Sinā's first intellect (*al-'aql al-awwal*) or Suhrawardi's Bahman (*al-nūr al-'aqrab*), the closest light to the light of lights.

Suhrawardi's visionary narrative continues with the *sālik* questioning the relationship between the old man and the world. "Do you have children, property and the like?" the *sālik* asks.[21] Gabriel responds by saying that he does not have mates but each of them has a child who works at a mill while they are staring at him with one eye and at the mill with the other eye. Suhrawardi uses the imagery of children to allude to each angelic order giving birth to or emanating a lower level of reality down to the tenth level which is pregnant with the created order. Gabriel then tells the *sālik,* "When the time is proper, they come to me and do not leave again and new children go there."[22] Those who have purified themselves

and have become what Suhrawardi calls "brothers of purity" can return to the angelic order where they belong. As to the problem of the unchangeable and immutable nature of the angels and the very act of emanating, which implies the occurrence of motion in angels, the *sālik* asks how they came to have children. The *sālik* poses a rather old philosophical issue, namely the relationship between change and sameness in the created domain. The old master offers an explanation whereby he impregnates "a black slave," who symbolizes the corporeal world, without a change occurring in him. Having questioned the tenth angelic order's relation with the corporeal world, the *sālik* then questions its relation with God and whether the old master praises God. The old master replies:

> Absorption in divine presence does not allow for praising [Him], and if there be praise, it is not by virtue of tongue; no motion or movement is associated with it.[23]

The old man Gabriel, the archangel of revelation and the intermediary between the corporeal and incorporeal world, then teaches the *sālik* the esoteric secrets necessary to understand the true meaning of the Quran which is none other than the secret of creation.

In a esoteric phrase, the old master tells the *sālik* that "everything in the four corners of the world is due to the wing of Gabriel."[24] Referring once again to the emanationistic scheme of lights, the old master indicates that God's words are so luminous and profound that from them comes a lower word and so on until the "last words which are the words of Gabriel and the spirits of man (*arwāḥ*) are from this last word."[25] The relationship between words and spirits as realities in the archetypal world will be elaborated on in the forthcoming section, but it suffices to say that Suhrawardi uses various Quranic references as well as other sacred scriptures to allude to the two-fold function of angels as entities between the world of light and the world of darkness. It is noteworthy that Suhrawardi considers the luminous nature of angels to be an added relation (*iḍāfah*) not inherent to angels. The angelic order are contingent beings, from the closest to the light of light, Bahman, to the last one, Gabriel.

> Gabriel has two wings: the right wing is pure light and the entirety of that incorporeal wing is a relation (*iḍāfah*) of his existence to God. And there is a left [wing] with a mark of darkness on it . . . that is a sign of its existence which has one-side to non-existence. If you view its existence from a relational point with God, it exists [because of] His existence. If you view its essence, it is worthy of non-existence.[26]

3. THE ARCHETYPAL WORLD: *MUNDUS IMAGINALIS*

In his numerous treatises and in particular *The Chant of Gabriel's Wing*, Suhrawardi alludes to the archetypal realities which illuminated human faculty can witness. The nature of the archetypal world is such that human consciousness can have a vision of these abstract and incorporeal beings. Imaginal beings are realities that transcend place and time but are as real, if not more real, than the corporeal world.

Suhrawardi, speaking as a *sālik*, asks Gabriel to discuss his original abode. Their conversation goes as follows:

> I asked from which direction have you, the exalted ones, come. The old man who was at the corner replied that they are a group of incorporeals who have come from "the nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*). I did not understand that, so I asked to which region that city belongs? He said "It belongs to the domain where the index finger can not point to." So I came to know that the old master knows [the secrets].[27]

Describing the archetypal worlds, Suhrawardi uses several terms that are uniquely his own such as "nowhere but prosperous land" (*nākujā ābād*), "ruinous but prosperous land" (*kharāb ābād*) and "the city of the soul" (*shahristān-i jān*), all of which he identifies as the eighth domain (*iqlim-i hashtum*). Henry Corbin refers to this domain as *mundus imaginalis* and considers it to be a level of reality that has no external existence and yet is real, in fact, more real than the external world, the seemingly real. This real world therefore is the "imaginal" as opposed to "imaginary" which implies both non-real and non-existence.

First, let us see what the nature of this imaginal domain is which Suhrawardi considers to be the ontological origin of the corporeal world. Suhrawardi considers the existential cause of the archetypal world to be the "accidental intellects" which have come to be in a variety of forms. Although these intellectual entities are subject, quality, quantity and many other accidental attributes,

they are independent of matter. It is imperative to know that for Suhrawardi these "suspending archetypes" (*muthul mu'allaqah*) are different than Plato's forms or archetypes which he regards to be in the fixed world of archetypes. The suspending archetypes which are between the corporeal world (*'ālam-i barzakh*) and the angelic world (*'ālam-i qahriah*) are not only numerous but also independent of place and time which explains why the external senses are unable to see them except in rare and small glimpses.[29]

The imaginal world is the spiritual topography of a domain that can only be seen by those who have turned away from the *sensus communis* and rely on spiritual hermeneutics (*ta'wīl*), a profound issue which he discusses both in the *al-Talwīḥāt*[30] and *Alwāḥ-i 'imādi*.[31] Seeing the archetypes requires transcending all obstacles in order to go beyond what Suhrawardi symbolically refers to as the *Qāf* mountain. Then one reaches the mysterious cities of the world of suspending archetypes where such spiritual entities reside.

In the *Ḥikmat al-ishrāq*,[32] Suhrawardi mentions several cities of the imaginal world, all of which belong to the eighth domain. They are *Jābilqā*, *Jābirsā* and *Hūrqalyā*, the cities which are "nowhere". According to Suhrawardi, in the last one, wonders exist. As he states: "And there are eight domains therein, *Jābilqā*, *Jābirsā* and *Hūrqalyā*, the substance of wonder."[33]

For Suhrawardi, *Hūrqalyā* represents the archetypes of the heavenly bodies whose harmonious functioning produces a sublime music that only those who are discoverers and seekers of the truth can hear.[34] In fact, the beauty of the wonders of *Hūrqalyā* which those who have purified themselves can only experience through the inner senses, represents the sacred world of the Sufis whose journey has reached its climax. Suhrawardi analogizes the status of this perfect man with God since both the Sufi master and God can create archetypes, a state of being Suhrawardi calls "Be" (*kun*), referring to the Quranic verse in which God creates the world by saying, "Be", and it was.

> And the brothers in purity have a special status in that they are able to create archetypes that are self dependent, and that state is named "Be."[35]

Suhrawardi concludes by saying that the outward beauties, shapes and forms of this world have their ontological roots in the *mundus imaginalis*, a world which is real but accessible only to a few. Nowhereland, therefore, is the place which transcends the world

of forms, time and space. It is a land only reached by the seeker of truth who has suffered on the path and whose psyche has been opened to the unseen worlds.[36]

4. VISION

Suhrawardi formulates a theory of vision based on his illuminationist ideas. According to him, knowledge by presence, the epistemological basis of the *ishraqi* school, provides a framework which explains vision, in both its physical and its intellectual sense. Suhrawardi argues that "vision" (*mushāhadah*) can only take place in accordance with the principles of illumination. He first refutes the existing theories of how vision occurs and then offers his own view.[37] According to the first theory, a ray of light comes from the object of perception and in meeting the eye leaves an impression which we call the act of seeing. The second theory takes the opposite angle by saying that a ray of light emanates from the eye and meets the object and that constitutes the very act of seeing. Suhrawardi rejects both views and offers his own theory which is as follows:

> Once you see that sight is not the correspondence of the observed in the eyes and is not the exiting of a ray from the eye, then except for the encounter of the lit object with the healthy eye, it is not anything else . . . . And the result of this encounter in regard to sight is due to the absence of the veil between that which sees and that which is seen.[38]

Suhrawardi's argument can be better formulated as follows: The existence (*wujūd*) of an existent object has a presence that the "rational self" (*al-nafs al-nāṭiqah*) comes to realize once it is within the domain of its presence. Threfore, in seeing something, it is not the case that the subject sees the object but that it is the presence of the self that comprehends the presence of the object once it is in its domain. In order for this interaction to take place, there has to be the absence of a veil (*ḥijāb*) between the knower and the known. Since the subject, being the self (which for Suhrawardi is light), comes into contact with the object that is also illuminated, then the self "witnesses" (*shāhid*) the object. To clarify the issue, one can give the example of a room with several people in it; however, because the room is dark they cannot see each other. It is only after the light is turned on that they are able to see one another.

Since self for Suhrawardi is light and observation as such requires the presence of light, then in a statement such as "I know P," "I" as the knower and "P" as the object of knowledge both depend on light as the necessary condition for the "I" to know "P."

5. VISION AND INTELLECTION

In conjunction with the explanation concerning the very act of seeing, something has to be said about vision in its intellectual context. For Suhrawardi, intellection is a form of vision (*mushāhidah*) through which one sees the archetypes in the imaginal world. In fact, to think in the authentic sense is to think of the archetypes which do not lend themselves to speculation but whose reality can only be "seen" through intellection. This is an extremely profound point which Suhrawardi raises since the very act of intellection necessitates the existence of an intellectual world whose residences are the archetypes. It is noteworthy that Suhrawardi distinguishes between these archetypes and Plato's archetypes and states:

> These suspending forms are not like Plato's in that Plato's forms are fixed luminaries in the luminous intellectual world . . . but these archetypes are suspending and do not have a place so it is allowed for them to become the manifestations of this world.[39]

As we discussed, objects of the intellectual world had themselves been "seen" with the eyes of the universal intellect (*'aql-i kulli*), a vision that is only possible for the "brethren of purity." This is equivalent to "presence," a form of being before an object or seeing of an object. This presence or mode of knowledge which belongs to the intellectual elite is only attained after one has come to know one's self. This point will be further elaborated upon.

6. KNOWLEDGE AND PRESENCE: HE WHO KNOWS MORE "IS" MORE?

Since Suhrawardi takes the concepts of the self, light, and consciousness to be equivalent, it follows that when the self is more illuminated, the domain of its presence increases. As such, when the ontological distance of a being to the light of lights decreases, the power of one's presence increases and so does the domain of

one's knowledge. He who knows more is therefore ontologically speaking closer to God and therefore "is-more." This "is-ness" or presence is not only a status which is to be gained through the pursuance of intellectual wisdom but also requires practicing the Sufi path.

The following formula demonstrates Suhrawardi's view of the relationship between knowledge and presence:

Existence (*wujūd*)= Presence (*ḥuḍūr*)= "revealedness" (*ẓuhūr*)

To argue for position, Suhrawardi first demonstrates that "I" is nothing but pure light in its onotological sense. He then uses this conclusion in order to formulate his theory of knowledge by presence. In a section entitled "He Who Perceives His Essence as Being Incorporeal Light", Suhrawardi states:

> Everyone who has an essence is not ignorant of it, nor is he in the dark as to the appearance of his essence to him. And it is not a dark corporeality (*ghāsiq*) in others since luminous corporeality also is not a light in its essence, let alone darkness. So, he is pure incorporeal light which has no spatial location.[40]

As I have discussed previously, by "light" Suhrawardi means that phenomenon of which nothing more apparent can be conceived. Defining the self in terms of light and light in terms of apparentness allows Suhrawardi to draw the following conclusion: The self is a simple, single and indivisible entity, since if this were not the case, it would have to be defined in terms of its components. That implies the components would have to be more axiomatic than the self, which is contrary to our definition of the self.

Suhrawardi's argument can be demonstrated as follows:

1. Knowledge of the self is the same as the very reality of the self.
2. The reality of the self is light.
∴3. Knowledge of the self is light.
4. Light can be understood only by being in its presence.
5. Knowledge of the self can only be understood by its very presence.

Although Suhrawardi does not present his arguments systematically and often does not make clear the relationship that exists between light, self, presence and knowledge, his arguments can be constructed in a number of ways. For example, on the basis of the following statement we can offer a different version of the argument.

He who can understand his own nature will be incorporeal light.[41]

Based on our foregoing discussion, it follows that:

1 God is light.
2 "I-ness" is light.
3 "I-ness" is God.
4 He who knows himself, knows God.

God or the light of lights, omnipresent and omniscient, makes seeing possible by virtue of being "the light of heavens and earth," as the Quran says. In the external and physical sense, the light of lights provides the necessary condition for observation whereas in the case of inner senses omniscience and omnipresence stand in direct relationship with one another.

The knowledge crucial to the attainment of the particular mode of being which Suhrawardi refers to as presence is specifically self-knowledge. Knowledge of the self, as the divine substance bestowed upon us, is fundamentally knowledge of the Divine. God therefore becomes the focal point where the concepts of self, light, presence and knowledge come together into a unified whole. It is in lieu of such a view that Suhrawardi offers his epistemology both in its practical domain and its purely philosophical and intellectual sense. Knowledge of the self can be attained through the Sufi path which we have described in the previous chapter. Knowledge of the self and how it is that the self knows itself is the subject of Suhrawardi's philosophical epistemology to which we now turn.

A. EPISTEMOLOGY

Suhrawardi's theory of knowledge consists of two segments. First, there is the deconstructionist segment in which Suhrawardi criticizes various theories of knowledge, in particular knowledge by definition, sense perception and *a priori* concepts. He first offers a series of arguments to establish the fact that none of the existing theories of knowledge lead to certainty. Arguing that although each theory of knowledge leads to one aspect of reality, they all fail to explain how knowledge is actually possible. Peripatetics therefore offer at best a limited theory of knowledge.

Second, having offered his critique of the Peripatetics, Suhrawardi goes on to offer his own epistemological view known as

"knowledge by presence" which explains how knowledge of the self is attained.

We will first discuss Suhrawardi's critique of the Peripatetics and then analyze his theory of knowledge by presence.

1. KNOWLEDGE BY DEFINITION

Traditionally, "definition" has been a means through which knowledge of the external world can be attained. This method, which was primarily developed by Plato and often referred to as the "Socratic Method",[42] is based on a dialogue in which a "thing" is defined and redefined until we can know what that "thing" truly is. Aristotle elaborates on this theory of knowledge by definition when he argues that definition should reveal the true identity of a thing by disclosing its essential nature. As he states "Definition is held to concern essential nature and is in every case universal."[43]

Suhrawardi's theory of knowledge by definition is a rapprochement between Plato's and Aristotle's position. It is an attempt to reconcile the Peripatetic philosophy of Aristotle and the intellectual intuition of Plato into a single and unified theory of knowledge. Suhrawardi's notion of knowledge by definition, despite his disagreement with the Peripatetics, remains rather similar to theirs. However, he attempts to offer the view that an adequate definition is one that not only tends to capture the essence of a thing and its relation to its attributes, but also brings about a harmony between Aristotle's views and those of Plato.

In his book *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi offers his criticism of the Peripatetics in a chapter entitled "Destruction of the Peripatetics' Rules of Definition"[44] by arguing that Peripatetics, in distinguishing between "general essence" (*jins*) and "specific difference" (*faṣl*), have made a grave mistake.

It is important to realize that despite Suhrawardi's criticism of the Peripatetics on the subject of definition, he does not discard definition as an entirely invalid means of attaining knowledge. What he is trying to do is allude to the limits and inadequacy of definition in arriving at certainty. As we will see in his other works, he elaborates on these problems and argues the conditions under which definition could act as a means of attaining knowledge. Let us now turn to examine Suhrawardi's view of definition in order to formulate his theory of definition.

Suhrawardi in *The Philosophy of Illumination*[45] as well as the *Conversations*[46] and *The Intimations*[47] devotes a chapter to the analysis of the theory of definition. In the second chapter of *The Intimations* he argues that it is not sufficient for a definition of an existent being to disclose only the essential nature of that thing, since other attributes of a thing should also be considered as part of the identity of a thing even though they may be of an accidental nature. Therefore, a definition should include not only the essence but other elements as well.

> A formula (*qawl*) is indicative of the essence of a thing and combines (*yajma'*) all of its constituent elements. Regarding the principle realities, it [the formula] is a synthesis (*tarkib*) of their genera and differentia.[48]

This is a radical departure from the Aristotelian approach since its underlying assumption is that the identity of a thing not only consists of its essence but includes its other attributes which are also important. The other significance of this approach is that if the differentia or "the particular essence" (*faṣl*), is not known, then the definition of that thing remains incomplete. On the basis of Suhrawardi's argument we can arrive at the following two conclusions:

1 Since we can never know all the "constituent elements" of a thing, it can never be defined properly and adequately and therefore it cannot be known by definition.
2 If a definition should include not only genus but also all the differentia and other constituents of a thing, that necessitates an *a priori* knowledge of the differentia since the differentia are an exclusive property of an existent being.

Suhrawardi's treatment of the topic of definition in *The Intimations*, which is done in three sections, "Essential Nature," "Description," and the "Fallacies in the Construction and Use of Definition,"[49] is followed by an even more extensive treatment of the topic in the *al-Muṭārahat*. What follows is a brief review of Suhrawardi's view as illustrated in twelve different sections of the *al-Muṭāraḥāt*.[50]

Having defined five different types of definition, Suhrawardi continues to analyze the very complicated issue of the relationship between mental concepts and their corresponding objects in the external world. He argues that while it is conceivable to define a thing so that its genus and differentia remain united, it is not possible to do so in regard to the class of those things whose genus

and differentia are one and the same, such as colors.[51] A color, he says, is not like "Man is a rational animal" in that there would be a concept of man and a rationality so that the latter is a predicate of the former. Color is a genus without a differentia, therefore, no definition of it can be offered such that it would encompass its genus and differentia.

From the above argument Suhrawardi concludes the following:

1 Peripatetics are wrong in assuming that definition can be used unequivocally and without any qualification as a means to attain knowledge. In this case alone, (i.e., colors) we clearly realize the limits of definition in that it is only capable of defining certain things.
2 Color can never be known by definition since color can not be defined by something other than itself.

In *The Conversations*,[52] Suhrawardi once again stresses that a definition which is able to include the sum of all the differentia and other characteristics of the thing in question would be an accepted mode of cognition. In stating this, he implicitly is arguing that since it is not possible to define all the attributes of a thing, any attempt to define a thing would be in vain.

Suhrawardi, in some of his works in Persian such as *Partawnāmah*,[53] and *Hayākil al-nūr*,[54] makes reference to the problem of definition but does not discuss it in as much detail as he does in some of his Arabic works. In *The Philosophy of Illumination*, he summarizes his views regarding the Peripatetic view of definition by saying:

> He who mentions a number of essentials cannot be certain that there may not be another essential which he has ignored. Commentator and critic should inquire (of his certainty), and if he says that were there another essential, we would have known it, (we should say) there are many attributes that are unknown to us . . . . The truth of things is known only when all of the essentials are known, and if there be another essential that we are unaware of, then knowledge of that thing is not certain. Thus, it becomes clear that the limits and definitions (*ḥadd*) as the Peripatetics have accepted will never become possible for man. The master of the Peripatetics [Aristotle][55] has confessed to this existing difficulty. Therefore, the limit and definition cannot exist

except in regard to those items whose collective body[56] is an indication of particularity.[57]

Suhrawardi in the above argument has demonstrated that the differentia of a thing is an exclusive property of that thing (i.e. the purring of a cat). Then, if we do not know what that property is, we will never know the identity of the thing through definition. The purring of a cat in this case has to be defined through another definition, and this definition in turn needs to be defined through another definition which for Suhrawardi is absurd. There ought to be an axiomatic principle so that everything else is defined in terms of it. In fact, Suhrawardi, in his *The Philosophy of Illumination*,[58] maintains that knowledge by definition is possible if and only if there be a first principle so that everything else is measured against it and yet itself is not subject to any definition because of its axiomatic nature. This axiomatic phenomenon for Suhrawardi is light and its derivative presence that underlies the very foundation of his epistemology.

2. KNOWLEDGE BY SENSE PERCEPTION

Suhrawardi's view of sense perception is difficult to formulate in that his views in this regard are scattered throughout his various writings. Quṭb al-Dīn Shirāzī, the famous Avicennan commentator of Suhrawardi, in his work *Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq*,[59] argues that Suhrawardi believes in five internal senses and five external ones. Quṭb al-Dīn Shirāzī[60] maintains that Suhrawardi not only believes that the five senses are for the attainment of knowledge of the outside world but also that there is a hierarchy of senses that begins with the sense of touch and ends with sight.

The internal senses for Suhrawardi are of five types, and their existence helps to synthesize the information that the external senses has attained. If these senses did not exist, then all the knowledge acquired through the senses could not have been interpreted in our mind.

In a section he entitles "On the Evidence that Peripatetic Principles Necessitate that Nothing be Known or Defined," in the *Ḥikmat al-ishrāq*,[61] Suhrawardi criticizes the Peripatetics in regard to their views on sense perception. His argument as presented in this chapter can be summarized in the following points:

1. "Substance has unknown differentia."[62]
2. "Essences are defined by negation."[63]
3. "The Soul and other mental concepts have unknown differentia."[64]
4. "Accident, e.g., blackness, has been defined as a 'color that is observable to the eye', and the totality of sight is an accidental concept, and now that you know color, it becomes necessary that accidents cannot even be conceived of."[65]
5. "Of course, the concept of being, that for them (Peripatetic) is the axiomatic principle, is now known."[66]
6. "If it is perceived that knowledge of things is through their non-essential attributes and that those attributes have attributes and the same continues, then this becomes problematic since according to this assumption it becomes necessary that in the world nothing can be known."[67]

The first three principles have been discussed in the previous section and they only demonstrate the inadequacy of the Peripatetics insofar as they rely on definition for the attainment of truth. In the fourth principle, Suhrawardi argues that there are objects in the external world which can only be perceived but not defined, i.e. colors. These types of phenomena he calls "simple truths" (*ḥaqā'iq basiṭah*) which neither can be known through knowledge by definition, nor be grasped by sense perception.[68]

As to the "compound truth" (*ḥaqā'iq murakkabah*), Suhrawardi argues that this category of things can be reduced to its essential components, which are the simple truths, and to know them one has to see them. For instance, a building or a tree can be reduced to a number of forms and colors that can only be the objects of perception.

The above view is part of the response that Suhrawardi provides in his sixth principle against the Peripatetics, who maintain that a thing can be known through its attributes and accidents. The problem is that an attribute has to be defined by another, which means the process can go on *ad infinitum*, and nothing can be known, which is absurd.

Suhrawardi's view of the function of sense perception can be better understood if we examine some of the consequences of his argument. Suhrawardi further argues that the data attained through sense perception is non-verifiable in that one can never know if others are experiencing the same data. Therefore, he

concludes that the nature of the knowledge attained through sense perception is private and exclusive. As Suhrawardi states:

> It should be known that your ideas and others' are not the same as long as your ideas and those of others are not attained through the same means of cognition.[69]

So far, from the first two arguments of Suhrawardi, the following conclusions can be drawn:

1 Only the simple truth can be known through sense perception.
2 Knowledge of the simple truth is private, exclusive and non-verifiable by outsiders.

What Suhrawardi has not made clear yet are the sources of these concepts. In the *The Philosophy of Illumination*,[70] we find an argument which is the key to the understanding of this problem. There, Suhrawardi argues that there are those who maintain that in order to know something one has to have prior knowledge of it; otherwise, how would one know it even if he came across it? This problem was first raised by Plato himself and has since been repeated by many philosophers. The implication of Suhrawardi's response to this objection also provides the key to solving the problem regarding the sources of knowledge. Suhrawardi states that this problem can only be raised in a circumstance under which something is unknown. If something is completely unknown or completely known in all its aspects, it can not be known. Something can be known if it is partially known and partially unknown. It is only then that the unknown part can be known through an inference from known to the unknown.

> If the desired entity is completely unknown, then it cannot be known, and it is the same if something is completely known but that it has to be known in some aspect and not known in others so the unknown can become known through it.[71]

Now, since simple truths exist only in their pure form, i.e colors, and are not made up of several parts as forms and shapes are, they can be either completely unknown or entirely known. If the former is the case, then we can never come to know of colors, which is not the case. If it is the latter, the question then arises as to how it is that we know them in their entirety since neither definition nor sense perception can tell us what a color or simple form or shape is.

While Suhrawardi alludes to this in various places, he does not treat the subject in detail. What he does say is that we have a pre-knowledge of certain things, which are axiomatic in nature. These axiomatic phenomena, resembling Kant's *a priori* concepts, are what Suhrawardi refers to as *fiṭriyyah*. These are the concepts that allow us to recognize something when we see it. For example, recognizing that one line is shorter than another one without measuring it is due to the presence of these innate ideas although the act of cognition begins with our senses.

To recapitulate on Suhrawardi's view of knowledge by sense perception, the following can be said: Existent beings for Suhrawardi are either single or compound. If single, then they have no differentia and therefore we can not know them by their accidents (*lavāsim*). Sense perception can be helpful to decipher the simple from the compound and further to realize and reduce the compound to its essential elements which are simple. The knowledge of the simple can neither be defined nor be grasped through the senses without the aid of innate ideas.

3. KNOWLEDGE THROUGH INNATE IDEAS

Suhrawardi, both in his critique of the Peripatetic view of definition and in the problems associated with sense perception, argued for the necessity of an innate knowledge that can serve as the foundation for various modes of cognition.

In *The Philosophy of Illumination*,[72] he discusses the notion of innate ideas by mentioning four modes of cognition and the place of innate ideas among them. His argument, briefly stated, is as follows: Some types of knowledge are either innate or not. In order for one to know a thing, one has to rely on that which is already known to him, and this process can go on *ad infinitum*, a process Suhrawardi maintains is impossible. Therefore, attainment of knowledge, at least partially, requires having pre-knowledge of that which one seeks to know, and this knowledge can only be innate. As Suhrawardi states:

> Human knowledge is either innate (*fiṭriyyah*) or it is not. Whenever in recognizing an unknown, if focusing one's attention [i.e. sense perception] and referring to one's heart is not sufficient, and if it is not an affair that can be known through the vision (*mushāhidah*) that is a characteristic of the

great *ḥakims*, then necessarily in knowing we need pre-given knowledge . . . and the process, if carried out in certain order will lead to the innate ideas.[73]

Suhrawardi seems to be suggesting that innate ideas are a necessary condition if sense perception and even definition is to be possible. In other words, if knowledge by sense perception is not going to lead to an infinite succession of beings, each of which makes the other object known, then innate ideas have to exist. It is, therefore, reasonable to conclude that innate ideas for Suhrawardi are the necessary condition if some knowledge is to be attained through definition or perception.

4. SUHRAWARDI'S PHILOSOPHICAL EPISTEMOLOGY

As I have demonstrated, it is difficult to identify Suhrawardi's epistemology with any particular epistemological paradigm (i.e. empiricism, rationalism, etc.). While Suhrawardi argues that ultimately one can attain certainty only through the knowledge which is attained by illumination, he does not discard the possibility of attaining knowledge through other modes of cognition.

Suhrawardi's philosophical epistemology as has been discussed is made up of the following three elements.

1. Definition
2. Sense Perception
3. Innate Ideas

To summarize Suhrawardi's view on the shortcomings of the above means of cognition, the following can be said: Suhrawardi maintains that definition is problematic because it has to define not only the essentials of an existent being as Aristotle indicates, but all its attributes and accidents as well.

This is necessary since they are as much a part of a thing as the so-called essentials are and defining all of them is impossible. Suhrawardi attributes this problem to the following reason:

All definitions inevitably lead to those *a priori* concepts which themselves are in no need of being defined; if this were not the case there would result an infinite succession.[74]

Contrary to the less significant place that definition has in Suhrawardi's philosophical epistemology, sense perception is much

more significant. This is partly because most things that cannot be defined can be known through the senses. It is for this reason that he says: "Thus, knowing and recognizing of some items becomes a task of the senses."[75]

Sense perception, Suhrawardi tells us, is able to distinguish between the simple and compound entities. Despite this ability, our senses cannot escape the same problem that definition faced. That is, when faced with a compound entity, they can come to know it by its simple constituents, but how do we know the simple elements? It is at this point that either there has to be an axiomatic principle in terms of which a simple thing can be known or we again have the problem of knowing one thing through another *ad infinitum*. On this Suhrawardi states:

There is nothing more apparent than what can be sensed . . . since all our knowledge comes from the senses; therefore, all that is sensed is innate and can not be defined.[76]

Finally, there are the innate ideas that Suhrawardi considers to be necessary in order to connect the other two elements of his philosophical epistemology. The existence of innate ideas provides the necessary link between Suhrawardi's view of knowledge by definition and sense perception which enables him to offer a coherent and consistent theory of knowledge. The nature of these ideas and their structure, be it Kantian or Platonic, remains somewhat unclear in Suhrawardi's philosophical writings; what is clear is that for Suhrawardi they have a limited role and function.

Suhrawardi's concept of philosophical epistemology, therefore, is based on the idea that while different modes of cognition and schools of epistemology are useful in some domains, ultimately certainty comes through illumination, which is the type of knowledge that is attained without mediation. In the beginning of the *Ḥikmat al-ishrāq* Suhrawardi summarizes his view towards his theory of "knowledge by presence." He states:

As we observe the sensible world, through which we gain certainty of their states of affairs, we then base a thorough and precise science on this basis (math, astronomy). By analogy, we observe certain things in the spiritual domain and then use them as a foundation upon which other things can be based. He whose path and method is other than this will not benefit from this and soon will be plunged into doubt.[77]

What Suhrawardi has clearly been trying to argue for is that philosophy in general and epistemology in particular have to have an *ishraqi* foundation. In Suhrawardi's epistemology, light becomes the substance of knowledge and knowledge the substance of light.

> If there be anything that needs no definition or explanation, it has to be obvious by nature, and there is nothing more obvious and clear than light. Thus, there is nothing that needs no definition except light.[78]

Having argued for the limited role of conventional modes of cognition, what has not been answered yet is how knowledge as such is possible. What is it that makes knowing and cognition feasible?

We can now proceed to consider Suhrawardi's answer to these questions, known as the theory of knowledge by presence.

B. KNOWLEDGE BY PRESENCE

The fundamental principle upon which Suhrawardi's *ishraqi* epistemology is based is that the "self" is capable of knowing certain things directly and without mediation by virtue of its very presence. Man, Suhrawardi says, can know himself only through himself, and that which is other than himself cannot be used to arrive at the knowledge of the self. He offers several arguments to prove that the self has the ability to know directly and without any mediation, beginning with the knowledge of the self.

The question Suhrawardi poses is, how does the self know itself? It is precisely the answer to this question which constitutes the core of his *ishraqi* epistemology, and it can be formulated as follows: There is a special mode of cognition which attains knowledge directly and without mediation, thereby transcending the subject/object distinction. This mode of cognition, which has come to be called "knowledge by presence" (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*), is, as I will demonstrate, the only plausible explanation as to how the self can know itself.

The arguments that Suhrawardi offers in support of his claim that the self can only know itself by virtue of the very presence of itself are expressed by Suhrawardi through his writings in two different styles. In his Persian writings, which I have discussed in the previous chapter, this view is expressed symbolically, whereas in his other works, especially in his tetralogical works, he is more philosophical.

The significance of the present discussion for Suhrawardi's mysticism lies in the concept that true knowledge, and for that matter the foundation of kowledge, is an ontological issue (i.e. presence) as opposed to an epistemological one. Knowledge is a question that is directly related to the question of being and existence and not an abstract epistemological issue. Furthermore, Suhrawardi's argument implies that certainty depends on the direct nature of the epistemic relationship between the subject and the object.

Mysticsm in general as reflected in the perennial tradition, *Sophia perennis*, and in particular in the Sufi tradition, for Suhrawardi is distinguished from other traditions of wisdom by the directness of the experience of the knower of the known. The higher the status of the knower, ontologically speaking, the more intense and direct is the experience. This point will be elaborated on further in the forthcoming section.

Suhrawardi offers three arguments to prove that the self can only know itself through the reality of its presence. We will proceed to consider these arguments.

1. ARGUMENT FROM "I/IT" DICHOTOMY

Suhrawardi presents his first argument by asking, "When I know *P*, do I also know myself?" If I do, then how did I come to know myself? Either I knew myself directly or through some other means. If I know myself through an intermediary, then the following problem arises:

> A thing that exists in itself (*al-qā'im bi'l-dhāt*) and is conscious of itself does not know itself through a representation (*al-mithāl*) of itself appearing in itself. This is because if, in knowing one's self, one were to make a representation of oneself, since this representation of his "I-ness" (*anā'iyyah*) could never be the reality of that "I-ness," it would be then such that that representation is "it" in relation to the "I-ness," and not "I". Therefore, the thing apprehended is the representation. It thus follows that the representation apprehension of "I-ness" would be exactly what is the apprehension of "it-ness" (*huwa*), and that the apprehension of the reality of "I-ness" would be exactly the apprehension of what is not "I-ness." This is an absurdity. On the other hand, this absurdity does not follow in the case of apprehension of

external objects, for the representation and that to which that representation belongs are both "its."[79]

According to this argument, one either knows himself through himself or something else i.e. a representation. If the latter be the case, then "self" *A* is known through a representation (*mithāl*) *B*. Suhrawardi then argues that knowledge of *A* which is attained through *B* is really not knowledge of *A*, but is seeing *A* through *B*. Suhrawardi's argument allows for knowledge of the outside world to be attained through a representation (*mithāl*), which is rather similar to Hume's notion of "ideas" and "impressions." However, knowledge of the self which is to be attained through anything other than the self is not knowledge of the self, but knowledge of that which is other than the self. Suhrawardi goes on to argue that if I am to know *A* through *B*, then in a sense I am equating my understanding of *B* with *A*, which is an absurdity. How can my self be the same as my understanding of *B*, through which *A* is supposed to be known? In other words, if I am to understand the self through something other than itself, then the problem arises that the understanding of something is the same as the thing itself.

Let us examine Suhrawardi's argument further. When one says "I know P," he is saying that there exists an "I", such that I knows "itself" and also this "I" knows "P". This implies that, when one claims to have any type of knowledge, one is implicitly saying that I know myself before knowing anything else. Therefore, in claiming that one knows something not only is knowledge of the self assumed, but that "I" seems to be the object of its own knowledge. It seems to be the case that in the statement "I know myself" the knower, which is the "I," and the known, which is the "self," and the relationship between them is one and the same. If this were not the case, then there would be an "I" versus "it" which is the self. Now, either this "it" is made up of the same substance as the "I" (i.e. unchangeable), or it is not. This "it" is either identical to the "I" or "it" is something totally different. M. Ḥā'iri[80] argues that "If we accept this argument of Suhrawardi, then the "I" and its representation "it" would then be both identical and different in one and the same respect,"[81] which is a logical contradiction and therefore an absurdity.

An analysis of how Suhrawardi arrives at this conclusion is as follows: If "I" did not know "it" directly and without mediation, then "it" has to know itself through objectifying itself which would

be called "it." On one hand, "I" and "it" are the same, since "it" is a representation of the "I"; on the other hand, they are not the same since if they were the same, there would not have been an "I" and an "it". Therefore, "I" and "it" are different since they stand in a subject/object relation, but they are the same since "it" is a substitute for the "self" in the statement "I know myself." According to Suhrawardi, the following propositions would then have to be the same if the "I" were not the same as the "self."

1. I know myself.
2. I know it.
3. It knows myself.
4. "It" knows it.

Therefore, if it is the case that the "I" comes to know itself through its representation, then the above contradictions arise which maintain "I" and "it" are the same and different at the same time. That is the absurdity which Suhrawardi demonstrates in his first argument.

To summarize the views of Suhrawardi on the basis of his first argument we can classify his first argument into the following three categories:

A. Epistemological
B. Logical
C. Semantical

A. Epistemological

If "I" can only know myself through a representation of myself, then I know myself through what is not myself which is an absurdity. This is to say that my understanding and apprehension of something are the same as the thing in itself. Therefore, either the self cannot be known or it has to be known by itself. We all know ourselves; therefore, it is reasonable to conclude that we can know our "self" only through our "self."

B. Logical

If the "I" is to know itself through its representation, then either the "I" and its representation, the "it," are the same or not. If they are the same, then there cannot be two of them and therefore, "I"

and "it" have to be one and the same. On the other hand, if they are different, then how can "it" be a perfect representation of the "I"? This is a logical contradiction which arises if we are to accept the "I/it" distinction.

M. Ḥā'irī in his work *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, maintains that there is a realm of "I-ness" and "It-ness."[81] I-ness naturally can only be known by itself and if it is represented by something other than itself, then "it" becomes "not I", whereas it should be nothing but "I". According to Ḥā'irī, the "I" and the "it" are not the same, but "it" exists because of the "I". If the self comes to know of itself through the idea or representation of the self (*mithāl*) then it clearly can never know itself since according to Suhrawardi and Ḥā'irī *mithāl* does not represent the "I" but demonstrates the "it." In fact, if two things are identically the same, then they can not be separated. Therefore, by virtue of the distinctness of the "I" and its representation, the "it", we can conclude that knowledge of "it" is not the same as the "I." If this were not the case, then the "I" and the "it" should have been the same and yet different at the same time, which is an absurdity.

C. Semantical

When I say "I know myself," if by "myself" I am referring to the representation of the I, then I am actually saying that "I know it." However, since "it" is "not I," then I am also saying that "I know not I," which is another way of saying "I do not know I." This too is an absurdity. According to Suhrawardi, then, if "I" is known through its representation, then the statement "I know myself" means "I do not know myself", which is contradictory and therefore absurd since I know myself.

Several conclusions can be drawn from the above arguments, which are among Suhrawardi's original contributions to Islamic philosophy. First, is that he seems to have succeeded in establishing the existence of a being that can only be understood by itself, but also that this understanding takes place by virtue of the reality of its presence. The second conclusion is that since "self" can only know itself by the reality of itself, any other thing is foreign to it and thereby will never know it as it really is. M. Ḥā'irī states this as follows:

> In this prime example of presence – knowledge, the meaning of knowledge becomes absolutely equivalent with the meaning of the very being of the self, such that within the territory of "I-ness" to know is to exist and to exist is to know.[82]

The third remarkable characteristic of Suhrawardi's argument, which can be regarded as an original contribution in the Islamic epistemological tradition, is that he has offered a theory of knowledge without relying on such notions as essence, appearance and reality. Instead, he argues that if the "I" understands itself by virtue of its presence, then its existence is its primary mode or its essential character. The very fact that the self can know itself by its mere presence leads to the conclusion that self is pure existence or pure presence.

2. ARGUMENT FROM PRE-COGNITIVE MODE OF KNOWLEDGE

Suhrawardi offers two arguments in support of the view that our knowledge of ourselves requires the existence of a pre-cognitive mode of knowing and that can only be possible through knowledge by presence. In his first argument, Suhrawardi attempts to demonstrate the absurdity of not accepting the argument. Through the use of *reductio ad absurdum*, in a very difficult passage he states:

> Indeed, if that which is unknown to you becomes known, then how do you know that it is what you sought? For inevitably either [your] ignorance remains, or [your] prior knowledge of it existed so that it could be known as such [. . .] For that which is sought, if it is unknown form in all aspects, it could have never been known.[83]

In the above argument Suhrawardi maintains that if I am to know *A* through *B*, then I must have come to know that *B*, in some sense, represents *A*. However, if we say this, then it is necessary for a person to first know *A*, and then the fact that *B* represents *A*. How can I begin to know myself through something other than myself, if I do not already know myself? This argument originally goes back to Plato, who argued that in searching for truth, we in essence must know the truth or else, even if we do find it, how will we recognize it? Suhrawardi is applying the same concept with a great deal of emphasis on the precognitive mode of knowledge. Therefore, prior knowledge of *A* is necessary if *A* is to know itself through *B*, otherwise any object of one's reflection may be a representation of *A*.

Suhrawardi's second argument for having precognitive knowledge is as follows: If *A* knows itself through its representation *B*,

then the question arises as to how it knows that *B* represents *A*? If *A* does not know itself directly, then it must have come to know *B* through *C*, and this process goes on *ad infinitum*. In other words, either *A* knows itself directly or else there will be an infinite chain of representations, each of which is known through the other one. This, according to Suhrawardi, is impossible. From this he concludes that *A* knows itself directly and without mediation or representation. Suhrawardi is careful to point out that this process is true only in regard to the knowledge of the self of itself and not of the objects of the external world.

3. ARGUMENT FROM ATTRIBUTES

Finally, Suhrawardi offers an argument that is based on the primacy of the essence over the accident. The primacy of the essence over the accident is the underlying philosophical principle upon which the argument is based, despite the fact that Suhrawardi does not use the concepts of essence and existence explicitly to argue for his position. This view, which has come to be known as the "principality of essence" (*aṣālat al-māhiyyah*), as opposed to the "principality of existence" (*aṣālat al-wujūd*) held by the Peripatetics, is an integral part of the *ishraqi* school. To know something is to know its essence, and if one is to know the essence of a necessary being through its accident or in this case its predicate, then it is as if one were to know a major premise through a minor one. To argue for his position, Suhrawardi relies on the method of *reductio ad absurdum* by assuming that we know ourselves through the representation of the "I." On this he says:

> Indeed the thing which necessarily exists and which is self-perceived does not know itself from a representation of itself in itself. If it knows [itself] through its representation, and the representation of I-ness is not itself, then in regards to it [I-ness], it is the one perceived and it is the representation at that time. The perception of I-ness must be, by itself, the perception of that which it, itself, is, and must be the perception of itself, by itself, just like the perception of other than itself – and that is impossible – in contrast to the externals, representation and that which it has of it are both it. Moreover, if it is through a representation, it, itself, did not know it was a representation, and thus it knew itself through

> representation. And how was it not? It imagines that it knows the very thing by that which is attributed to itself from outside. It is an attribute of it. If it is judged according to every super-added attribute to itself, then it is a knowledge of other than itself. It already knew itself before all attributes and the like. It did not know itself through attributes which are super-added.[84]

The above argument seeks to establish the reality of the knowledge of the self by itself through an examination of the attributes of the self. The argument is based on a key concept, which is that if one is to know himself, then he must have had prior knowledge of himself. If this were not the case, then how could one realize that the thing which is supposed to be the representation of the self does actually represent the self? The representations of one's self, which in this case are the attributes of the self, are useful in recognizing the self if and only if those attributes truly represent the self. This too, however; requires having a pre-knowledge of the self. Thus, it can be said that if one is to know oneself through his attributes, then he has to know that these attributes are actually the attributes of the self. To know this, one has to have pre-knowledge of his own "self", which implies the "self" knows itself through itself as has been argued for in the first two arguments.

In the second part of this argument Suhrawardi maintains that one knows himself either directly or indirectly. In the first case, the problem is solved. However, if *A* is to know itself through its representation *B*, then it is reasonable to conclude that it cannot know *B* except through its representation *C* and this process can go on *ad infinitum*. . . . Therefore, it can be concluded that *A* can never know itself through its representation. Suhrawardi considers this to be an absurdity on two grounds. First, it leads to an infinite series of contingent dependent beings, which, he argues, is impossible for there is an end to everything. Secondly, we know ourselves, while the above argument indicates that we cannot know ourselves, an absurdity Suhrawardi rejects.

Suhrawardi has made an assumption here which is that the self knows itself. What if this is not the case and that the self is ignorant of itself? Suhrawardi does not reply to this point since our knowledge of ourselves is so certain and appears to be so "clear and distinct," as Descartes would say, that one may not mistake his notion of self with the actual self as it really is.

The above objection, in my opinion, is a shortcoming in Suhrawardi's philosophy. There is no question that the self knows itself. However, there is every reason to doubt that this knowledge of the self is the self as it really is. For example, it is true that my relationship to my headache is marked by certainty and directness. However, my concept of my headache and its characteristics, though certain to me, should not be mistaken for the true nature of that headache which may never be known to me. I have an idea of my "self", but how do I know this is my actual self or that my knowledge of it corresponds to the actual self? Suhrawardi would reply to the above by saying that the mode of cognition with which the self knows itself is such that it does not lend itself to any logico-semantical analysis. Therefore, it is not a proper analogy to compare one's relationship to one's headache and the knowledge of the self of itself. The problem with this argument is that Suhrawardi leaves no room for any verification of his claim by an outsider.

The above problem is one that Ḥā'irī also notices, but he does not elaborate on it and in fact considers it to be an issue open for further study. However, having offered a discussion of the concept of "awareness" and "presence", Ḥā'irī concludes that our knowledge of ourselves is one that goes beyond the "*noumena*" and "*phenomena*" distinction. As he states:

> The most outstanding feature of knowledge by presence, however, is that the immediate objective reality of the thing as it is, is its being known.[85]

4. CONCLUSION

Having demonstrated in the last three arguments that the self cannot be known by anything else except itself and that it is only through the sheer presence of the reality of the self that the knowledge of the self becomes possible, Suhrawardi goes on to conclude the following:

> You cannot be absent from yourself (*dhātika*), and from your realization of it, and since awareness is not possible through representation or super-addition, in your awareness of yourself you only need yourself which is visible to itself and not absent from itself, and nothing else. The awareness of the self itself must be by itself and cannot be absent from it such as the organs of the heart, the liver, and the brain, and all

> matter and material darkness and light is not implied in your awareness of yourself. Your self-awareness is not an organ nor is it materiality and unless you are absent from it, you have awareness of yourself, continuously and permanently.[86]

Two conclusions can be drawn from Suhrawardi's theory of knowledge by presence. First and foremost is that the self can only be known by itself, and therefore to know a thing is equivalent to gaining knowledge of an object so that the relationship between the object and the self is the same as the relationship between the self and itself.

The second conclusion is that whatever is not known through the presence of the self is therefore beyond the epistemic domain of the self. Consequently, gaining certainty with regard to those objects that are beyond the epistemic domain of the self is not possible.

5. PRACTICAL CONSEQUENCES OF A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

With regard to the foregoing discussion, it can be said that the first step in Suhrawardi's epistemology is to argue for the existence of a self which is an immaterial and immutable substance. The proof for the existence of the "I" is the task of discursive philosophy. Suhrawardi, as a skillful philosopher, carries out the task of establishing the very existence of an independent self which, however, has many attributes that are attached to it. These attachments are the basic constituents of the human ego (*nafs*) whose existence is too obvious to argue for and include desires of the flesh.[87]

Suhrawardi holds the view that the self often appears to be nothing but a sum of desires towards wordly attractions and not two separate entities, a metaphysical "I" to which desires of the flesh are supper-added. In order to make this crucial distinction, Suharawrdi calls for further philosphical analysis to firmly establish that the "I" and its attributes are not the same. It is only then that we can see that whereas the nature of the "I" is divine and belongs to the luminous world, its attachments are ontologically rooted in the corporeal world. Rationalistic and discursive philosophy in this context is called for in order to establish the distinction between the self and its attributes.

Suhrawardi's third step in dealing with the self would be to go beyond the separation of the self from its attributes. At this stage

Suhrawardi argues that in order for the self to be able to reveal itself, the "veiling" attributes of the self should be destroyed. To do so, Suhrawardi prescribes practicing asceticism and he goes on to illustrate in great detail the type and nature of these practices as was discussed previously. Such practices eliminate the *nafs* and the attributes of the self begin to vanish one by one. As this process goes on, the self, whose relation to its attributes is like the relationship between accidents to essence, begins to reveal its "I-ness." This process will have to continue until the annihilation of the attributes of the self is completed, and once this process has been finished, the self will remain in its entirety without any veil from itself.

> When you have made a careful inquiry into yourself, you will find out that you are made of "yourself", that is, nothing but that which knows its own reality. This is your own "I-ness" (*anā'iyyatuka*). This is the manner in which everyone is to know himself and in that, everyone's "I-ness" is common with you.[88]

The methodology of bringing the self to its fullness and thus enabling it to reveal itself can be summarized as the following:

1. Realization of the distinctness of the self from its attributes.
2. Separation of the "I" from its attributes, both philosophically and practically.
3. Employment of asceticism as a means for destroying attributes and leaving the self in its pure form.
4. The self in its pure form is a single and self-evident phenomenon from which nothing more apparent can exist.
5. That from which nothing more apparent can exist is light.
6. Self is light. (F 4,5)
7. Things are known by coming into the mere presence of light.
8. Things are known by the presence of the self. (F 6,7)

It is in regard to the above epistemological scheme that philosophy and asceticism have their own place and in fact are able to become integrated into a tradition of wisdom that brings about a rapprochement between discursive philosophy, intellectual intuition and practical wisdom.

For Suhrawardi, the concept of knowledge by presence is therefore defined as an awareness or presence of the object before its essence. He reminds us that this essence, which he considers to be the same as the self, light, and knowledge, is such that by virtue of its presence bridges the subject-object distinction.

Since all things are ultimately made up of light, and because it is absurd to say that one needs light to find another light, in order for an epistemic relation to occur the veil that is separating the subject and the object has to be removed. In this case, self or light, which are equivalent in Suhrawardi's philosophy, is knowledge as well. 'To know is to exist and to exist is to know' therefore constitutes a major epistemological theme and one of the important contributions of Suhrawardi to Islamic philosophy.[89]

6. A CRITICAL ANALYSIS OF KNOWLEDGE BY PRESENCE

Despite Suhrawardi's genius, there are a number of objections that can be raised against some of his specific arguments. Here I wish to discuss several problematic points implied by the theory of knowledge by presence. Suhrawardi argues that after he thoroughly mastered the Peripatetic philosophy, he realized the inadequacies of such a philosophical methodology. He then improved certain aspects of the Peripatetic philosophy by adding and omitting certain arguments. At that point he had done what any brilliant philosopher would do. He then tells us that through asceticism and initiation he had a vision of the truth. He reminds us on numerous occasions that the path of spiritual realization requires ascetic practices.

What is problematic in Suhrawardi's claim is that through spiritual vision he has realized the validity of the philosophical principles which he advocates. This is exactly what distinguishes gnosis (*'irfān*) from philosophy. The problem is as follows: What if there exists an argument or a set of arguments in the works of Suhrawardi that are clearly false? In order to falsify Suhrawardi's philosophical paradigm it is only necessary to find one instance in which Suhrawardi advocates a false argument. There are indeed such instances.

Basing the validity of a philosophical argument contingent upon spiritual realization creates the following problems:

1. All the philosophical arguments must be sound, or else the spiritual vision of Suhrawardi is not authentic.
2. All the philosophical arguments *are* sound regardless of their apparent fallacies and therefore the vision is authentic.

As I indicated above, in the first case, it is not very difficult to find an argument of Suhrawardi with apparent flaws. How Suhrawardi can defend this position is puzzling. If I present a philosophical

argument of Suhrawardi which is by any account fallacious to him, then he either has to admit that his spiritual vision was not real or that the validity of philosophical arguments is not necessarily related to one's mystical vision. Since Suhrawardi has based his views on the premise that the truth of philosophical arguments can be realized through one's illumination, then separating the validity of the arguments and spiritual vision would be a violation of the fundamental principle upon which the *ishraqi* school is established. Suhrawardi obviously will not grant that his mystical experience has been a false one since that would place the *ishraqi* school in a dilemma.

It follows that Suhrawardi will have to adopt the position that all the arguments which he has presented have been checked by his spiritual realization and are correct, regardless of their apparent fallacy. The falsification of his arguments is therefore of no consequence since he knows that ultimately these principles are sound. This argument does not go very far and, in fact, brings about even a more fundamental problem. There have been many eminent philosophers of the *ishraqi* tradition who have refuted each other's arguments. Let us take only two of the greatest masters of this tradition, Suhrawardi and Mullā Ṣadrā.

Mullā Ṣadrā is by all accounts a man of superior intellect and profound vision whose spiritual and philosophical acumen is comparable to Suhrawardi's. Mullā Ṣadrā takes issue not only with Suhrawardi's ontology, but in his commentary upon *The Philosophy of Illumination* he criticized specific arguments of Suhrawardi.

One can say that the apparent inconsistency between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi exists only within the philosophical domain and that on an esoteric level they remain in agreement. This would have been acceptable if Suhrawardi and other *ishraqi* sages had not derived the validity of their philosophical propositions from the authenticity of their spiritual vision. Mullā Ṣadrā and Suhrawardi both claim to know the truth and both claim that the validity of their philosophical views is derived from the knowledge they have acquired directly in the form of revelation. Since they disagree with one another, one of the following alternatives must be the case:

1. The existing inconsistancies indicate they both are false.
2. The existing inconsistancies indicate one of them must be false.
3. They both are right.

One way of determining whose claim is correct is to apply the standard means of analysis and evaluation that philosophers have relied upon to determine the validity of their arguments. Those who do engage in such an analysis will soon find out that there are fallacies in the works of Mullā Ṣadrā and Suhrawardi as well as their commentators.[90] The problem to which I am alluding is a serious one, since if the validity of philosophical arguments is subject to the truth of one's vision, then philosophy becomes subjective and relative and one has to accept that Suhrawardi and Mullā Ṣadrā and their opponents are all correct, which is not possible because they contradict one another.

One may reply to my objection by arguing that truth is relative to the spiritual state of an individual, and while only the absolute truth can be known absolutely, knowledge of all other beings of the absolute truth is relative. Therefore, the existing differences between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi are superficial and ultimately they are in agreement even though they do not know it.

The above reply is not convincing in that philosophical principles, especially those of a rationalistic nature, do not lend themselves to exegesis and interpretation in the same way that mystical assertions do. To further clarify the above, let us consider the following example. Suppose Suhrawardi argues that the following argument is correct and Mullā Ṣadrā argues it is false.

1. All men are mortal.
2. Socrates is a man. (A)
∴3. Socrates is mortal.

Assuming Suhrawardi and Mullā Ṣadrā both had a genuine experience of truth, then they must necessarily agree with *A*, since the conclusion of the above argument is true and their philosophical view is derived from the authenticity of their spiritual vision. Then how are we to account for their disagreement in this regard? In such instances as the description of truth, God, or even the nature of a mystical experience, inconsistencies can be explained by the fact that one's understanding of truth is relative to his spiritual state. In cases such as *A*, however, we have a clear and simple argument that is clearly either true or false. This creates a problem which is typical of those who have offered a philosophical analysis based on their mystical vision.

'Abd al-Razzāq Lāhiji, one of the most celebrated commentators of Suhrawardi, in his book *Gawhar murād*,[91] argues that the

conclusion one arrives at through discursive reasoning is the same as that which is attained through illumination, with the only difference being the degree of clarity. Lāhijī raises an important issue which Suhrawardi has left unanswered, and that is, what if the knowledge attained through illumination is contradictory to the well established principles of knowledge? This is a question that Suhrawardi seems to take for granted by assuming that illumination and philosophical analysis, if carried out "properly",[92] will lead to the same conclusion. Lāhijī realizes that neglecting the validity of a logical principle at the expense of an esoteric judgment may lead to anarchy, since the authority of the judgment itself is not verifiable.

Lāhijī's response is a clever one. He maintains that if the result of one's discovery through illumination were contrary to the principles of logic, then the person should not claim to be illuminated. Although this principle guards the rational principles from subjective judgments, it gives priority to the discursive domain. As Lāhijī states:

> Therefore, a Sufi[93] would either be a theosopher or a theologian. Without a firm grasp in theosophy or theology, and without benefiting from the men of vision, in accordance with the words of the *'ulamā* or its contrary, any claim to Sufism is pure forgery.[94]

To further clarify the distinction between the principles of rationalistic philosophy and *ḥikmat*, Lāhijī makes a distinction between knowledge of the scientific principles versus metaphysical beings.[95] Whereas the scientific principles lend themselves to philosophical inquiries, *ishraqi* wisdom does not.

To summarize, there exists a fundamental problem at the heart of the school of illumination, which arises when Suhrawardi makes the validity of the philosophical principles contingent upon one's mystical vision. My proposed solution is that instead of arguing for a correlation between the spiritual realization and philosophical truth, Suhrawardi should separate them. It is perfectly justifiable for a mystic to remain ignorant of the science of biology and chemistry while claiming to know the truth. Accordingly, Suhrawardi has to differentiate between scientific and philosophical truth. He must then place them within a different category from truth that is attained through a mystical experience. Suhrawardi should say that knowledge of one category should not have any

bearing upon the other one if he is to resolve the problem which I have discussed above. Suhrawardi should continue to consider philosophical training and especially mastery of Peripatetic philosophy to be a prerequisite for the pursuance of the *ishraqi* tradition. This is justifiable if Suhrawardi considers it to be a necessary training and nothing else. However, it would be a fatal mistake for him to say that the validity of all the philosophical principles, especially those contained in *The Philosophy of Illumination*, have been derived from his mystical experience, since some of those principles and arguments are clearly regarded as fallacious even by such giant commentators of Suhrawardi as Mullā Ṣadrā, Lāhijī and Sabziwārī. Regardless of this objection, Suhrawardi's philosophical arguments and mystical narratives are important and have their own merit. Within the philosophical domain, his works should be regarded as a brilliant commentaries on Ibn Sīnā's philosophy, with major differences in the fields of epistemology and ontology.

Notes

1 Suhrawardi, *Opera* 3, 422.
2 Suhrawardi, *Opera* 2, 117.
3 Ibid., 119.
4 Ibid., 113.
5 Ibid., 121.
6 Ibid., 108.
7 For Suhrawardi, *qhāsiq* is that which yearns to return to the real light.
8 For Suhrawardi, *Hay'ah ẓulamāniyyah* belong to the categories of the accident.
9 Suhrawardi, *Opera* 2, 133.
10 For more information on these divisons see, Ibid., 187.
11 Ibid., 223.
12 Ibid.
13 Ibid., 144.
14 For more information on the Zoroastrian and Mazdean angelology and Islam see H. Corbin, "Rawābiṭ-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafa-yi Iran-i bāstān," *Majillay-i anjuman-i Iran shināsi*, no.3, (1946): 34ff.
15 Suhrawardi, *Opera* 1, 70.
16 H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton Press, 1969), 55.
17 R. Evans, "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology," *Hamdard Islamicus* 11, no.1 (n.d.): 12–20.
18 Suhrawardi, *Opera* 3, 186.
19 Suhrawardi, *Opera* 3, 211.
20 Ibid., 211.
21 Ibid., 213.
22 Ibid., 214.
23 Ibid., 216.
24 Ibid., 217.
25 Ibid., 218.
26 Ibid., 220.
27 Ibid., 211.
28 For more information see Henry Corbin's work on imagination: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine (Ipswich: Golgonooza Press 1976).
29 Suhrawardi, *Opera* 2, 183–184.
30 Suhrawardi, *Opera* 1, 3–4.
31 Suhrawardi, *Opera* 3, 191.
32 Suhrawardi, *Opera* 2, 254–255.
33 Ibid., 254.
34 Ibid.
35 Ibid., 242.
36 Some of the advocates of the perennial view are of the opinion that the imaginal world is also the source from which the forms and patterns of Islamic art emanate. Among these can be named: S.H. Nasr, F. Schuon and T. Burckhart. Also, for more information on *Mundus imaginalis* see: Q.A. Dināni, *Shu'ā-i andisha wa shuhūd dar falsafa-yi*

Suhrawardi (Tehran: Ḥikmat Press, 1985 A.H.s.); and D. Shayagan, "Henry Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam," *Iran Nameh* X, no.2 (Spring 1992): 280–296.
37 Suhrawardi, *Opera* 2, 133–134.
38 Ibid., 133.
39 Ibid., 230, 231.
40 Ibid., 110.
41 Ibid., 110.
42 Socratic method as exemplified throughout Plato's writings, in paticular in the *Meno* and the *Symposium*, intends to define and redefine a "thing" until one reaches an axiomatic definition which is also a means of understanding the forms. The Socratic method is related to the Platonic epistemology and the theory of "recollection" which lies at the heart of it.
43 Aristotle, *Posterior Analytics* (New York: Random House, 1941), 160.
44 Suhrawardi, *Opera* 2, 20.
45 Ibid., 29–36.
46 *Opera* 1, 17.
47 Ibid., 199. Throughout this work, especially towards the end of this book, Suhrawardi criticizes the Peripatetics on their concept of definition and categories.
48 Suhrawradi, *Opera* 1, 14.
49 Ibid., 14.
50 For more information see Ibid., 116ff.
51 Suhrawardi, *Opera* 3, 5.
52 Suhrawardi, *Opera* 1, 199.
53 Suhrawardi, *Opera* 3, 2.
54 Ibid., 85.
55 Aristotle, *Posterior Analytics*, 15.
56 What Suhrawardi has in mind is the category of things whose genus and differentia are the same, such as colors.
57 Suhrawardi, *Opera* 2, 21.
58 Ibid., sec. 9–14.
59 Quṭb al-Din Shirāzi, *Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq* (Tehran: Tehran University Press, 1951), 454–457.
60 Ibid., 455.
61 Suhrawardi, *Opera* 2, 73.
62 Ibid.
63 Ibid.
64 Ibid.
65 Ibid.
66 Ibid.
67 Ibid.
68 Ibid., 74.
69 Ibid., 54.
70 Ibid., 54.
71 Ibid., 54.
72 Ibid., 18.
73 Ibid.

74 Ibid., 104.
75 Ibid., 21.
76 Ibid., 104.
77 Ibid., 13
78 Ibid., 107.
79 Ibid., 111.
80 In *The Principles of Epistemology in Islaimc Philosophy: Knowledge by Presence*, M. Ḥā'irī argues that this is a case of logical contradiction when the law of subject-object relation is violated. For a complete discussion see pp. 69–92.
81 Ibid., 77.
82 Ḥā'irī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, (first edition), 142.
83 Suhrawardi, *Opera* 2, 110.
84 Ibid., 111.
85 Ḥā'irī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 155.
86 Suhrawardi, *Opera* 2, 112.
87 This aspect of the "I" is better discussed in the Persian works of Suhrawardi where he is very explicit about such attributes. For more information see Suhrawardi, *Opera* 3, 170–191.
88 Suhrawardi, *Opera* 2, 112.
89 This concept has become one of the central themes of *ḥikmah* and was treated extensively by the masters of the School of Isfahan, Mullā Ṣadrā in particular. For more information see S.H. Nasr, "The School of Isfahan," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Karachi: Royal Book Co., 1983), 904–932.
90 Proof for this would be the existing commentaries and critiques on Mullā Ṣadrā and Suhrawardi by so many eminent philosophers, e.g. Lāhiji, Sabziwārī, et al.
91 What distinguishes Lāhiji from other *ishraqi* philosophers is the fact that he argues that if one's vision does not correspond with the conclusions of logical analysis, then one should not preach any of them. The best course of action then, according to Lāhiji, is pursuing truth until the spiritual vision and the result of philosophical analysis correspond.
92 This argument of Suhrawardi's gives rise to a tautology since if one's vision does not correspond to philosophical principles, he has not carried out his analysis properly. This argument makes the verification of an argument impossible by an independent observer.
93 By "Sufi," Lāhiji is, here, referring to those who opposed any intellectual activity towards the attainment of truth. Sufis emphasize pure piety and asceticism at the expense of intellectual knowledge.
94 Qummi Lāhiji, *Gawhar Murād*, (Bombay: 1923), 16–17.
95 Ibid., 16.

5

INFLUENCE OF SUHRAWARDI ON ISLAMIC PHILOSOPHY

Suhrawardi's *ishraqi* school marked a turning point in the history of Islamic philosophy since it changed the direction and nature of philosophical thinking from a purely rationalistic approach to one that considered ascetic practices to be part of its epistemological paradigm. Most of the schools of philosophy that came after Suhrawardi were influenced by his teachings in one way or another. Some of them, such as the *Shaykhiyyah* movement, which agreed with certain strands of *ishraqi* thought, opposed others.

The school of illumination was not only instrumental in reconciling the two traditions of wisdom that had been in contrast with one another, Sufism and the Peripatetic philosophy, but also brought about a harmony between them. The result was that purification and asceticism became a necessary condition for the philosophical speculation, which ultimately leads to the attainment of truth.

The following discussion will demonstrate how Suhrawardi's ideas spread to different parts of the Islamic world and the different ways in which the *ishraqi* school played a role in the development of subsequent philosophical schools. The purpose is not to show specific links that exist between Suhrawardi and his successors by way of textual analysis, but rather to show the influence of Suhrawardi on various schools of thought.

By virtue of their historical, cultural and intellectual backgrounds, it was greater Persia and the sub-continent of India that became the cradle of the school of illumination, from which the influence of Suhrawardi's ideas spread in the following geographical areas:

A. Greater Persia
B. Sub-Continent of India

C. Syria, Anatolia, Spain and North Africa
D. The West

A. THE GREATER PERSIA

Suhrawardi's school of illumination left a profound and permanent influence on the tradition of wisdom in Persia. Suhrawardi's teachings and the bulk of *ishraqi* texts became a powerful philosophical movement whose climax was the "School of Isfahan." The masterly *ishraqi* expositions and commentaries of the teachings of Suhrawardi are still avidly studied today. Why was Suhrawardi so well received by Persian philosophers of this period? Was it only because he was a native of Persia? The answer lies in the rich and esoterically inclined religious ambience of Persians themselves which made them receptive to Suhrawardi's ideas.

Another reason was that the illuminationist school of Suhrawardi provided the basis upon which an esoteric interpretation of Shi'ite Islam could be formulated.[1] Shi'ite Islam puts a great deal of emphasis on intellect (*'aql*) as an instrument for the attainment of truth as well as acceptance of and adherence to the presence of an esoteric knowledge that lies at the heart of the Islamic message. Suhrawardi's school of illumination considers both intellectual discourse and the practice of asceticism to be the necessary components for the attainment of truth.

It is not accidental that Suhrawardi's philosophy, which emphasizes the elements of knowledge as well as practical wisdom, came to show itself during the Safavid period when Shi'ite Islam was adopted as the official state religion. Shi'ite Islam, which emphasized the twelve Imāms as a chain of initiators through which the Muḥammadan light (*nūr Muḥammadī*) manifested itself, was naturally receptive to *ishraqi* doctrine.

In addition to the religious and intellectual elements that enabled Suhrawardi's ideas to take root in Persia, there are other important commentaries and expositions which helped to consolidate his ideas. The most important work was the commentary of Shahrazūrī (680/1281) on *Ḥikmat al-ishrāq* and *al-Talwīḥāt*. Also, the commentaries of such masters as Ibn Kammūnah (667/1269), 'Allāmah Ḥillī (693/1293), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Athīr al-Dīn Abharī,[2] Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and, finally, Mullā Ṣadrā were influential in spreading the ideas of Suhrawardi.

Abharī and Ṭūsī are known for their Peripatetic writings but were nevertheless highly influenced by Suhrawardi. For example, in his work *Kashf al-ḥaqā'iq fī taḥrīr al-daqā'iq*, a perfect representation of Suhrawardi's teachings, Abharī discusses a number of philosophical issues from an *ishraqi* point of view. Before the Safavid period, such figures as Sayyaid Ḥaydar Amulī and Ibn abī Jumhūr and his major work *Kitāb al-mujlī* played a major role in allowing the *ishraqi* school to reach its climax during the Safavid period. The religious ambience of Persia, its historical and cultural characteristics, and the existence of an essentially gnostic element in the Persian *Weltanschauung*, helped to establish Suhrawardi as a figure with whom Persians felt at home. As S.H. Nasr states:

> By the beginning of the eighth/fourteenth century the *ishraqi* school had become definitely established in Persia and henceforth it remained an important element of the intellectual life not only of Persians but also the eastern lands of Islam where the Persian Islamic culture has been dominant.[3]

The powerful political movement of the Safavids and the keen interest of the Safavid kings in nourishing the intellectual and mystical life of Persia brought about the culmination of the tradition of *ishraqi* wisdom in what has come to be known as the "School of Isfahan." Before embarking on a discussion of the School of Isfahan, I will briefly consider those *ishraqi* philosophers who paved the path for the emergence of this powerful paradigm.

1. ISHRAQI PHILOSOPHERS BEFORE THE SCHOOL OF ISFAHAN

Among the significant figures who emerged just prior to the Safavid period, who for all practical purposes are considered to belong to the school of Isfahan, are Ṣadr al-Dīn Dashtakī and his son, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī. Manṣūr wrote extensively on the Peripatetics, such as his commentary on the *Ishārāt* and a treatise on ethics. However, it is his commentary on Suhrawardi's *Hayākil al-nūr* that shows the extent of Suhrawardi's influence even on certain peripatetics. His works offer a perfect representation of *ishraqi* philosophy and particularly influenced Mullā Ṣadrā, for whom he was often mistaken. In a sense, Manṣūr represents a successful attempt to bring about a rapprochement between the Peripatetic philosophy as represented by Ibn Sīnā and the *ishraqi* tradition.

A number of other intellectuals of this period not only carried out an *ishraqi* reading of Ibn Sīnā, but also paid attention to the gnosis (*'irfān*) of Ibn 'Arabī who was introduced to the Persians through the works of his student, Ṣadr al-Dīn Qūnawī. Among these figures we can name Ibn Turkah Iṣfahānī (8th/14th) whose attempt to bring together philosophy and gnosis, as represented in his major work, *Tamhīd al-qawā'id*, influenced many of his successors, in particular Sayyid Ḥaydar Āmulī. Āmulī interpreted Shi'ite Islam in the light of the writings of Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Ibn Sīnā and created a philosophical synthesis. Āmulī's important work, *Jāmi' al-asrār*, exemplifies the type of spiritual hermeneutics (*ta'wīl*) that is practiced by the *ishraqi* masters.

Besides the previously mentioned Ibn A'bī Jumhūr, Rajab Bursī, who wrote *Mashāriq al-anwār* stands out among other figures of this tradition. He also attempted a synthesis of Ibn 'Arabi's gnostic doctrine, the works of the Peripatetics, and Shi'ite thought.

Concerning the attempt for a unified and well-integrated philosophical paradigm by the important figures of this period, S.H. Nasr states:

> The integration of *ishraqi* teaching into Shi'ism was . . . rapid and profound, with the result that during later centuries most of the *ishraqis* have been Shi'ite. During the period pre-dating the Safavids, such Shi'ite theologians as Sayyid Ḥaydar Āmulī and especially Ibn Abī Jumhūr prepared the ground for the integration of *ishraqi* wisdom into the perspective of Shi'ism.[4]

Philosophical activity in general and Suhrawardi teachings in particular which had gone through a period of decline, were once again revived during the Safavid dynasty when the intellectual, religious, mystical and artistic life of Persia reached its climax.

2. SCHOOL OF ISFAHAN

The founder of the School of Isfahan, Mir Muḥammad Bāqir Dāmād Ḥusaynī Astarābādī, known as "Mir Dāmād", and often referred to as the "third teacher", (*mu'allim al-thālith*), was one of the most outstanding figures of this period. Mir Dāmād made an attempt to revive and reconcile Ibn Sīnā and Suhrawardi. He was in a unique position to revive philosophical activities since he was highly esteemed by the jurists as well as the court, which protected him from the orthodox jurists' accusation of heresy.

> He may be considered an *ishraqi* interpreter of Ibn Sīnā's metaphysics in the spiritual universe of Shi'ism.[5]

While Mir Dāmād defended the rationalistic philosophy of the Peripatetics, he made a distinction between rationalism and illumination. Whereas Suhrawardi distinguished between Oriental and Occidental philosophy, Mir Dāmād distinguished between *Yamānī*, the illuminative philosophy, and *Yūnānī* the discursive philosophy of Greeks.[6] *Yamanī* being the Orient represents the illuminative, while *Yūnānī* stands for discursive philosophy.

Mir Dāmād commented on a number of philosophically significant topics, in particular the principality of the essence (*aṣālat al-māhiyyah*). The thrust of his philosophy is the relationship between the *ḥudūth* (creation) and the *qidam* (eternity) of the world. Mir Dāmād accepted Suhrawardi's view of the principality of essence over existence but argued that, contrary to the *ishraqis* who consider the incorporeal world and the archetypes (*al-mujarradāt*) to have been created in the "divine essence" (*al-ḥudūth al-dhāti*), he considers them to have "corporeal creation" (*al-ḥuduth al-dahri*). He argues that while the cause of the creation of these archetypes may be in the divine essence, the event or effect occurs in the created domain (*dahr*). In the *Qabāsat*,[7] Mir Dāmād quotes Ibn Sīnā extensively and interprets him in a way that supports his own view of the corporeal createdness (*al-ḥudūth al-dhāti*). There are those contemporary interpreters[8] of Mir Dāmād who argue that some of his interpretations of Ibn Sīnā were purely from an *ishraqi* point of view and therefore are not entirely accurate.

Mir Dāmād devotes a major portion of his *Qabasāt* to a discussion of the principality of essence. His complex argument, which is essentially similar to Suhrawardi, is as follows: It is apparent that an existent being does not only exist by virtue of its own existence but because of its "essence" (*māhiyyah*). Now, either the essence precedes the existence in the order of creation or vice versa. In either case, the order can not be only a conceptual one in our mind or a random arrangement made for the sake of convenience, but this order must be intrinsic or innate to the ontological structure of the universe. From this, Mir Dāmād concludes that the essence of an existent being must be the principal element, since it is inconceivable to have an existent being which is made up of pure existence (wujūd) and no essence. Mir Dāmād's unique contribution to Islamic philosophy is his introduction of

the notion of time concerning the priority and principality of essence over existence, which is perhaps the most important and complex part of Mīr Dāmād's philosophy.[9]

Among the fifty works of Mīr Dāmād which are committed to the revival of Ibn Sīnā's and Suhrawardi's philosophy from an *ishraqi* point of view, the following can be named: *Qabasāt, Taqwīm al-īmān, al-Ufuq al-mubīn,* and *Taqdisāt.* Mīr Dāmād has also written a number of works in Persian, among which are *Jazawāt, al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* and the collection of his works in Persian and Arabic entitled *Mashāriq al-anwār.*

Despite Mīr Dāmād's contribution to Islamic philosophy and Shi'ite gnosis as the founder of the School of Isfahan, his greatest achievement was training a number of students, some of whom came to dominate the intellectual scene and overshadowed the teacher. Among the students of Mīr Dāmād who played an important role in continuing the *ishraqi* wisdom of Suhrawardi by teaching and authorship, one can name Mīr Dāmād's son-in-law, Sayyid Aḥmad 'Alawī, the author of a commentary on Ibn Sīnā, Quṭb al-Dīn Ashkiwārī, who also wrote a book on the history of philosophy called *Maḥbūb al-qulūb,* and Mullā Khalīl Qazwīnī, who wrote a commentary on *Usūl al-kāfī* of Kulaynī and is regarded as an authority on Shi'ite jurisprudence. There were many other figures who are less known, such as Mullā Shamsā Gīllānī, who wrote extensively on Mīr Dāmād's view of creation and eternity and commented on Mullā Ṣadrā.

The second outstanding figure of the School of Isfahan and an *ishraqi ḥakīm* with legendary fame in Iran is Shaykh Bahā' al-Dīn Āmulī, whose influence goes beyond the sphere of philosophy and extends into architecture, jurisprudence, Arabic grammar and poetry. Āmulī, known as "Shaykh Bahā'ī", is not only respected for the ninety works he wrote in all areas of the Islamic sciences, but is also revered because he became the teacher of many scholars who went to Isfahan. While he is not particularly known for his works on *ḥikmat,* he nevertheless tried to reflect the spirit of *ḥikmat* in his architectural designs. His Sufi poetry written in the style of Rumi and reflected in his book *Ṭūṭī-nāmah,* is perhaps the best representation of his mystical views.

The greatest achievement of Shaykh Bahā'ī is the fact that he trained such scholars as Mullā Muḥsin Fyḍ Kāshānī, Sayyaid Aḥmad 'Alawī, and Mullā Muḥammad Taqī Majlisī, all of whom came to be prominent figures of the *ishraqi* tradition. It is for this

reason, as well as for his unique achievements in architecture, that he has gained almost a mythical personality, so much so that performing miracles has been attributed to him.

The third figure of the School of Isfahan, Mīr Abu'l-Qāsim Findiriskī is less known despite his eminence and far-reaching influence. He traveled to India and had extensive contacts with Hindu Masters to whom he alludes in a major work, *Usūl al-fuṣūl.* Along with his commentaries on other traditional fields of Islamic intellectual thought, his *Risālat al-ḥarakah* and *Risālah ṣanā'iyyah* can be named. Mīr Findiriskī who offers a summary of *ḥikmat* in his book of poetry called *Qaṣīdah,* tried to express his "experiential knowledge" through Ibn Sīnāian philosophical categories as did other members of the School of Isfahan. He also trained a number of fine scholars such as Mullā Rafī'ā Gīlānī and Āqā Ḥusayn Khunsārī. His most famous student is Mullā Rajab 'Alī Tabrīzī, the author of *Kilīd-i bihisht.*[10] Another figure of great importance in the School of Isfahan is Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, the best student of Mullā Ṣadrā, who wrote over 120 works. Beside writing on different religious sciences, he wrote extensively on such works as Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-makkiyyah* and Rūmī's *Mathnawī.* Kāshānī's work represents Shi'ite gnosis at its best. His major work, *al-Mahājjāt al-bayḍā' fī iḥyā' al-iḥyā'* was based upon Ghazzālī's *iḥyā' al 'ulūm al-Dīn.* "In fact, what Mullā Muḥsin did was to revive the work of Ghazzālī in the Shi'ite circle by 'Shi'ifying' it."[11]

Kāshānī brought the integration of the school of illumination to its completion. He used the rationalistic philosophy of Ibn Sīnā and the theosophical ideas of Suhrawardi to offer an analysis of the twelve-Imām Shi'ite Islam.

There are two other prominent figures of this school, Mullā 'Abd al-Razzāq Lāhījī and his student Qāḍī Sa'īd Qummī. Lāhījī is best known for his contribution to the field of *Kalām* (theology), which he carried out within the matrix of *ḥikmat.* Influenced by Mullā Ṣadrā, he wrote a number of works of a purely *ishraqi* nature such as *Ḥudūth al-'ālam,* and a commentary on Suhrawardi's *Hayākil al-nūr.* Qāḍī Sa'īd Qummī, who came to be known as the Ibn 'Arabī of the Shi'ite tradition, devoted his writing to the type of spiritual hermeneutics (*ta'wīl*) that was intended to elaborate on the esoteric meaning of the *Quran* and other Islamic doctrines and rites.

Towards the end of the Safavid period two events occurred. First, the Sufis, who had enjoyed relative freedom, began to be viewed as having deviated from the Islamic rites (*sharī'ah*) by the more esoteric

jurists (*'ulamā'*) and therefore were persecuted. The second element was the weakening of the central government and the consequential dominance of the more austere and orthodox atmosphere. Despite this change, however, there were a number of *ḥakims* who emerged at the end of the Safavid period and provided a transition between the Safavid and the Qajar periods.

The first important *ishraqi* figure who belongs to this period is Ḥasan Lunbānī, (13/19 century), whose philosophical Sufism did not sit well with the esoteric *'ulamā'* and who was accused of being a Sufi. The second significant *ḥakim* of this period was Mīrzā Muḥammad Ṣādiq Ardistānī, who taught *ḥikmat* and carried on the tradition of Mullā Ṣadrā. During this period, such figures as Ardistānī and Mir Sayyid Ḥasan Ṭāliqānī began to use *ishraqi* texts in the *madrasah*. Ṭāliqānī, for example, taught Ibn 'Arabī's *Fuṣūs al-ḥikam* and Suhrawardi's *Ḥikmat al-ishraq* while being influenced by Mullā Ṣadrā.

Despite an environment hostile to Sufism and *ḥikmat*, both flourished until the Qajar period when another upsurge of intellectual activity occurred, although it never produced as many outstanding figures as the Safavid period did.

Before commenting on the status of the school of illumination during the Qajar period, it is necessary to say a few words about Mullā Ṣadrā both because of the extent to which he was influenced by Suhrawardi and because he came to dominate the philosophical scene during the Safavid and Qajar period. Mullā Ṣadrā 's monumental philosophical corpus, a synthesis of Ibn Sīnā and Suhrawardi, shaped and determined the course of philosophical activities in Persia even up until today. Therefore, the *ishraqi* tradition and its impact on the Shi'ite gnosis can be better understood if the intellectual relationship between these two giants, Suhrawardi and Mullā Ṣadrā, is made more clear.

3. SUHRAWARDI AND MULLĀ ṢADRĀ

It is generally believed that Suhrawardi's dominance of Islamic philosophy was substantially curtailed by Mullā Ṣadrā, whose criticisms and expositions of Suhrawardian doctrine established him as the foremost authority on transcendental theosophy (*al-ḥikmat al-muta'aliyyah*).

Suhrawardi and Mullā Ṣadrā represent two distinct approaches to *ḥikmat*. Mullā Ṣadrā's philosophical system includes that of Suhrawardi but he makes major changes so that it incorporates Ibn

Sīnā's Peripatetic interpretations as well as Suhrawardi's *ishraqi* ideas. The inclusive nature of his ideas established Mullā Ṣadrā 's dominance of Islamic philosophy in Iran until the present day.

The most important achievement of Mullā Ṣadrā is that he reversed the Suhrawardian ontology from one that was based on light to one based on the principality of Being. This important change took place in such a way that the overall philosophical structure of Suhrawardi remained intact with one exception: the predominance of the principality of existence over Suhrawardi's principality of essence.

Ṣadr al-Dīn Shirāzī wrote over fifty books which range from commentaries on the Islamic *ḥadith*, such as the *Uṣūl al-kāfi*, to his Peripatetic writings, as in the case of *Kitāb sharḥ al-hidāyah*. There are also those works which defend the principles of illumination, such as *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, *Ḥikmat al-'arshiyyah*, his famous commentry upon Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination* called *Ta'liqāt 'alā sharḥ ḥikmat al-ishraq*, and finally his *magnum opus*, *al-Ḥikmat al-muta'āliyyah fi'l-asfār al-arba'at al-'aqliyyah*.

Mullā Ṣadrā's philosophy presents a unique synthesis of major intellectual currents in Islam. As S.H. Naṣr states, they are:

> *Kalām*, Peripatetic philosophy, *ishraqi* theosophy, and *'irfān*. In Mullā Ṣadrā we find elements of Ghazzālī, Ibn Sīnā, Suhrawardi and particularly Ibn 'Arabī. Moreover, there is Sufism especially in its gnostic aspect which serves as the background for this whole synthesis.[12]

The central difference between Mullā Ṣadrā and Suhrawardi lies in their ontological views. According to Mullā Ṣadrā, who advocated the principality of being and the gradations of Being (*tashkik*), each existent being has a different ontological status. Identifying pure Being as the absolute, Mullā Ṣadrā maintains that there is a unity amongst all the gradations of beings that emanate from Being. So far, Mullā Ṣadrā's system is similar to that of Suhrawardi, with the difference being that Mullā Ṣadrā has substituted Being for Light.

What constitutes the major difference between them is their account of the hierarchy they both advocate. Mullā Ṣadrā argues that gradation is applicable to the realm of existence (*wujūd*) and cannot include essence (*māhiyyah*).[13] Suhrawardi takes the opposite view by maintaining that gradation makes sense only if applied to essences. Sayyaid Jalāl Āshtiyānī, in his book *Hasti az*

naẓar-i falsafah wa 'irfān (Existence from a Philosophical and Gnostic View),[14] offers a lengthy discussion of the contention between Suhrawardi and Mullā Ṣadrā's view of Being and Existence. He summarizes Mullā Ṣadrā 's view as follows: "The existent being that has an essence must then be caused and existence that is pure existence . . . is therefore a Necessary Being."[15]

Therefore, for Mullā Ṣadrā, existence precedes the essence and is thus principle since something has to exist first and then have an essence. It is primarily this argument which lies at the heart of Mullā Ṣadrā's philosophy.

According to Āshtiyāni, there is another reading of Mullā Ṣadrā's argument that goes beyond the classical distinction between essence and existence. Āshtiyāni maintains that both in the *Asfār* and the *Mashā'ir*, Mullā Ṣadrā offers a middle road theory that is a rapprochement between those who argue for the principality of essence and those who advocate the principality of existence. Since all existent beings are essentially different in respect to their place on the hierarchy of existence, Āshtiyāni argues, essence and existence become one and the same in that every existent being has an ontological status which determines its degree of existence and this status bestows upon it its identity or essence.

It is in fact the above argument that demonstrates the extent of Suhrawardi's influence on Mullā Ṣadrā's ontological structure. The argument presented by Mullā Ṣadrā can be called a "middle road position" which goes beyond the traditional essence/existence distinction by arguing that they are two aspects of the same reality.[16]

A thorough discussion of the differences between the two giants of *ḥikmat* is beyond the scope of this work. It suffices to say that both figures left an indelible mark upon the intellectual fabric of Persia, the sub-continent of India and in particular on Shi'ism. Due to the hostility of the orthodox and esoteric jurists, Mullā Ṣadrā 's teachings were not taught in the intellectual centers for almost a century. However, once they were revived, during the early part of the Qajar period, their study came to the forefront of scholarship.

4. QAJAR PERIOD

The Qajar period in Iran also witnessed a prolific period of philosophical activity. These activities can be divided into two major

trends, the majority who carried out the tradition of Suhrawardi and Ṣadrian teachings and those who opposed them, such as *Shaykhiyyah*.

Perhaps for political reasons, the teachings of Mullā Ṣadrā and the Shi'a gnostic views did not receive the attention they deserved until Mullā 'Alī Nūrī, who devoted himself to the teaching and advocating of Mullā Ṣadrā's philosophy. Nūrī's commentary on the *Asfār* and *Mashā'ir* and his training of so many scholars made him one of the most prominent figures of the Qajar period.

Ḥājj Mullā Ḥādi Sabziwārī(13/19) is the main expositor of the *ishraqi* doctrine during the Qajar period, and the revival of Suhrawardi's teachings is mainly due to his efforts. Sabziwārī, who adhered to Mullā Ṣadrā 's teachings, studied with Mullā Ismā'īl Kushkī and Mullā 'Alī Nūrī in Isfahan. His ascetic practices are one of the reasons that have made a legendary figure of Sabziwārī. His emphasis on asceticism as a necessary element in philosophical training is most evident in his poems[17] and also important in the revival of the practical aspect of *ishraq*. Although belittled by some of the post-Ṣadrian philosophers, his emphasis on asceticism was important in the revival of the practical aspects of *ishraq*.

The works of Sabziwārī, in particular *Sharḥ al-manẓumah*,[18] have become standard texts for the students of Islamic philosophy in Iran. They present a complete discussion of philosophy and logic and raise objections against Mullā Ṣadrā's *Asfār*, especially his doctrine of the unity of the knower and the known (*ittiḥad al-'āqil wa'l-ma'qūl*) and the composition of form and matter. Although Sabziwārī primarily concentrated on Mullā Ṣadrā 's philosophy, his works are also regarded as expositions of *ishraqi* doctrine, especially his commentary upon Mullā Ṣadrā 's *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* and his work in Persian, *Asrār al-ḥikam*. Sabziwārī's commentary upon the *Asfār* of Mullā Ṣadrā, one of the most comprehensive commentaries written on this work,[19] and his commentary upon Mullā Ṣadrā's *Mafātiḥ al-ghayb*, provide a valuable set of work for the students of Mullā Ṣadrā as well as the school of *ishraq*. Sabziwārī's interest in Sufism is most apparent in his Sufi poems and in his commentary on Rumī's *Mathnawī*, a classical work of Persian Sufi poetry. It is also said[20] that Sabziwārī wrote a commentary on the *Ilāhiyyāt* of Ibn Sīnā, which has been lost.

Many learned scholars consulted Sabziwārī on some of the more difficult philosophical questions to which he provided written answers. In one of the lesser known replies, Sabziwārī provided a brief

answer to seven questions that were posed to him by a contemporary philosopher, Mīrzā Abū'l-Ḥasan Razavī.[21] Since the seventh question deals with the subject of knowledge by presence and clearly demonstrates the extent to which Sabziwārī was influenced by Suhrawardi, we have translated the entire section. This translation also indicates that the *ishraqi* theory of knowledge was of great interest among the intellectual community of the time.

QUESTION NUMBER 7:

M.A. Razavi: "Is the method of knowledge by presence,[22] which the sages of the Sufi tradition have promulgated, true or not? Is it accessible despite the differences among the followers of this method of discovery, and how can certainty of the truth of this theory be attained? As it (*Quran*) says: " If you do not know it, ask the learned", and also, "Remember that God gave birth to you through your mothers and you did not know anything." The prophetic *ḥadīth* says, "God did not make it necessary for people to answer but He made it incumbent upon the learned to answer."

I have dared to ask this while I am depressed, and my inner being is in a tumultuous state. I am thereby requesting that the answer be sent to me soon. May the prosperity of the two worlds be yours, your soul be enlightened, your intellect be well and your heart be free of every bondage."

Sabziwārī:

"Having a vision (*mushāhidah*) is an authentic principle and it is spiritual in nature. Spiritual discovery is a science through which knowledge of the self, knowledge of God and eschatological issues are known, and one becomes intellectually certain in a manner that is only attainable with regards to the domain of true knowledge. The mind proceeds from the knowledge of truth (*'ilm al-yaqīn*) to the beholding of the truth (*'ayn al-ya'qīn*) and finally becomes the truth (*ḥaqq al-yaqīn*).

God Most High has expressed the levels of certainty within the context of "fire" and has said: 'You will know soon, through *'ilm al-yaqīn*, you will see hell, and you will see it with

the eyes of certainty.' Elsewhere He says, 'Hell can only be understood through knowledge by certitude.'

Therefore, the degrees of knowing the divine light are similar to the degrees of knowing fire. For example, if someone has never seen fire but has heard that whatever becomes united with it gains its attributes, he thereby knows that it loses its identity. Every candle and light are luminous from it and if it loses some of itself, it is not reduced. Whatever departs from it becomes its opposite in nature, such as smoke, which is dark. In darkness it is the master of all incorporeal lights.

It [fire] is like a luminous light that, if placed in a gathering, will illuminate everyone in colors, and forms manifest themselves in the presence of this light. Not every precious pearl that is placed in a gathering can do the same thing. Just as in illumination and warming, the sun is superior to fire in that 'there is not motion or power except through God,' and they call that being fire. There are those who believe in it on the basis of the following (those who know) and some who seek to believe because of its signs (smoke from fire), such as those who believe in God on the basis of clear signs. There are those who reach divine light and see existent beings through this light and see the essence of fire when the veil is removed for them. In their knowledge of God, these people are seeing the truth. People are like burning iron to whom the effects of fire appear when they understand it. They are those who have become the truth in their knowledge of God. Both of these types are men of true discovery and faith in what is obvious to them and are transcendental theosophers. There are different degrees amongst them and they know God but do not see God. Discovery of forms is the disclosure of forms as a particular to the senses and is divided in accordance to the five senses.

Therefore, discovery through vision, like the seeing of incorporeal entities by the ascetics [who see] a variety of lights, is an extensive discussion for another occasion. There are forms, phenomena and chants which are most sublime, and words that are pleasant and sounds that are fearsome and hopeful that are issued forth to the disciples. God said: 'The days of their life are like the divine breath,' and the prophet

has said, 'He shelters us, feeds us and takes our thirst away' and also he said, 'God established balance between one's shoulders like the drink one has between meals.'

A formal discovery of the principles [of philosophy] is the manifestation of the divine name which hears all, sees all, and understands all things. A spiritual discovery of the principles, however, is the disclosure of the divine name. Hardship and ease are therefore apparent and following the Muḥammadean tradition is difficult and can only become easy through love and inner yearning.

The difference of opinion among the men of discovery and vision should not be regarded as an obstacle on the path of those who seek knowledge and practical wisdom, since differences exist everywhere. Are there not inconsistencies in the appearance of God's words and in the truth and in the appearance of the prophetic sayings as well as the sayings of the Imāms?

May he who wants the attainment of knowledge and sciences be successful."[23]

Another figure of great significance in propagating Suhrawardi's teaching is Muḥammad Riḍā Qumsha'ī. In the tradition of Sabziwārī and other great masters of this period, he taught Suhrawardi, Mullā Ṣadrā and Ibn 'Arabī. In fact, it was his attempt to integrate *ishraqi* tradition with Ibn 'Arabī's gnosis and Mullā Ṣadrā's metaphysics that made him one of the foremost authorities of Islamic philosophy in this period.

Towards the end of the Qajar period, Mullā 'Abdallāh Zunūzī and his son, Mullā 'Alī Zunūzī, wrote commentaries on Sabziwārī. They and Mīrzā Mahdī Āshtiyānī came to be known as the most important proponents of *ishraq* and Mullā Ṣadrā. 'Alī Zunūzī is particularly important, not only because of his important commentary upon Mullā Ṣadrā 's works, in particular the *Asfār*, but also because he represents the first encounter of traditional Islamic philosophy with European philosophy in Persia. Alī Zunūzī was asked by a Qajar prince to provide a reply to modern European philosophy, in particular Immanuel Kant. His response, the book *Badāyi' al-ḥikam*, earned him a special place within the Qajar period.

Mullā 'Abdallāh Zunūzī wrote an important book on *ishraqi* philosophy entitled *Lama'āt-i ilāhiyyah* which indicates how Suhrawardi's and Mullā Ṣadrā's teachings influenced the philosophers of the Qajar period.

There are many followers of Suhrawardi and Mullā Ṣadrā and their philosophical orientation who transmitted the wisdom of transcendental theosophy to the modern and contemporary *ḥakims* during the Qajar period. Among the outstanding figures of this period we can name Muḥammad Ismā'īl Iṣfahānī, Mullā Muḥammad Ja'far Langarūdī, Mullā Ismā'īl Khāju'ī, Mīrzā Mahdī Āshtiyānī and Mīrzā Ṭahir Tunkābunī. They constitute one intellectual trend among other movements which also reacted to Ṣadrian and *ishraqi* schools, among which the Shaykhiyyah movement is most conspicuous.

5. SHAYKHIYYAH SCHOOL

Initiated by Shaykh Aḥmad Aḥsāi (1153/1753), the Shaykhis are another continuation of the ideas of Suhrawardi and Mullā Ṣadrā during the Qajar period in Iran.[24] The Shaykhis, who seem more influenced by Mullā Ṣadrā's doctrine than they admit, reject many of Suhrawardi's ideas as presented by Mullā Ṣadrā.

While the Shaykkhis adhere to Suhrawardi's view of the hierarchical structure of the universe, they reject his ontology based on light. Despite this, they accept the existence of an intermediary realm between the angels and human souls, which they describe as the domain of pure light. The Shaykhi's attempt to reconcile their *ishraqi* views with the more traditional theological themes is perhaps the root of their conflict with Suhrawardi's *ishraqi* school. Whereas Suhrawardi envisaged the grades of the existent entities as different intensities of light, the Shaykhis argued that both the corporeal and the incorporeal world, the *hurqalyā*, are real.[25] Despite their disagreements, almost all the prominent figures in this movement, such as Shaykh Kāẓim Rashti and Kirmānī, were influenced by the teachings of Suhrawardi and their reformulation by Mullā Ṣadrā.

6. CONTEMPORARY PERIOD

The golden age of philosophical activity during the Safavid period and its continuation during the Qajar period did not abruptly cease, as might be concluded from certain circles of Western scholars of Islamic thought. This tradition is still very much alive

and active to this day. The philosophy of Suhrawardi and his chief expositor Mullā Ṣadrā become so fully integrated into the fabric of Persian intellectual thought that they remain to this day the cornerstone of traditional philosophical teachings in Iran.

In contemporary Iran, the teaching of *ḥikmat* has continued and flourished. Among the greatest masters of traditional teachings and *ishraqi* doctrine is 'Allāmah Sayyid Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, the author of *al-Mīzān*, and *'Ali wa'l-ḥikmat al-ilāhiyyah, Nihāyat al-ḥikmat* and *Bidāyat al-ḥikmah*. He has written numerous commentaries on Mullā Ṣadrā and the *ishraqi* doctrine, including a new edition of the *Asfar*. Other disciples of *ishraqi* tradition are Sayyid Muḥammad Kāẓim Aṣṣār, who has written a major work on transcendental theosophy entitled *Thalāth rasā'il fi'l-ḥikmat al-islāmiyyah*, and Abu'l Ḥasan Rafi'i Qazwīni, who has been the main defender of Mullā Ṣadrā 's school during the past half century. Qazwīni has trained a number of fine scholars, such as Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyāni, perhaps the most prolific writer in the field of traditional philosophy in Iran today. He has written extensively on a number of the commentators and authors of the *ishraqi* tradition.[26] The list of contemporary scholars who have kept the fire of *ḥikmat* alive is a long one.

Since the establishment of universities in Iran in recent years, Islamic philosophy and *ḥikmat* began to be taught outside of the traditional *madrasahs* for the first time. This was further facilitated by the appearance of scholars who have not only mastered the traditional teachings but also have become well acquainted with Western modes of thought. Among these scholars are Mirzā Mehdi Ḥā'iri Yazdi and Seyyed Hossein Naṣr.

Ḥā'iri is a traditional master of Islamic philosophy whose extensive experience with the West marks one of the few examples of a serious encounter between traditional Islamic philosophy and Western philosophical paradigms. Such an encounter is best represented in his work entitled *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.[27]

Seyyed Hossein Naṣr is another exponent of Suhrawardi's philosophy who first edited the texts and introduced the Persian writings of Suhrawardi to both the Persian world and the West. His thorough familiarity with Western modes of thought as well as traditional Islamic philosophy has enabled him to present the *ishraqi* doctrine to the Western audience. Through his numerous writings and lectures, he has established himself as the chief proponent of the *ishraqi* doctrine in the West. Among his major works

in the English language are *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines* and *Sufi Essays*. His most important philosophical works include *Knowledge and the Sacred, Three Muslim Sages, Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy*, and *Religion and the Order of Nature*.[28]

Besides Naṣr's major contributions in spreading the traditional teachings of Suhrawardi, Mullā Ṣadrā and other Shi'ite gnostics, he has trained a number of fine scholars, such as W. Chittick, the author and translator of many works on *ḥikmah*.

B. INDIA

In India, Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination* was translated into Sanskrit and welcomed especially by the Zoroastrian community there. Besides the *ḥakims* and learned individuals who traveled to India, the keen interest of Sultan Muḥammad ibn Tughlug (725/1325) in philosophical and intellectual discussions helped to spread the school of *ishraq*. The Sultan, who had allocated large sums of money for the building of a library, was particularly interested in the works of Ibn Sinā. Sayyid Athar Abbās Rizvī maintains in his book *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'ism in India*[29] that most likely the works of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsi and Quṭb al-Dīn Shirāzi were amongst the *ishraqi* texts that had been taken to India by the followers of Suhrawardi. If *Durrat al-Tāj*, the central work of Shirāzi, were available in India as Rizvī indicates,[30] then it is likely that other *ishraqi* works may have been available as well. Therefore, it appears that the ideas of Suhrawardi may have been discussed amongst the intellectual circles of India through the existing commentaries on the *ishraqi* doctrine.

Another example of the spread of Suhrawardi's ideas can be seen in the fact that several theological centers were established by Sand Niẓām al-Dīn in the early fifteenth century. His interest in these matters made the prominent *ishraqi* scholar, Jalāl al-Dīn Dawānī, consider moving to the area. However, Dawānī died while he was waiting for two of his students who had gone to the area for further investigation. Dawānī, a famous commentator of Suhrawardi, wrote *Lawāmi' al-ishrāq fī makārim al-ikhlāq*, and *Shawākil al-nūr fī sharḥ-i ḥayākil al-nūr*, the latter is a commentary upon Suhrawardi's *Hayākil al-nūr*. Although Dawānī did not go to India, many of his students did. Such figures as Mīr Mu'īn, Mīr Shams

al-Dīn, and in particular Abū'l-Fāḍl Kāzirūnī continued on the path of their teacher by propagating the transcendental theosophy of Suhrawardi. Suhrawardi's school continued to flourish in India, and with the rise of Akbar to power, the spread of *ishraqi* ideas reached its climax. Akbar's enthusiasm and tolerance for new ideas and religions provided the kind of ambience that the *ḥakims* needed to freely teach the *ishraqi* doctrine, which had found a new home in the rich spiritual landscape of Indian culture. It was for this reason that a large number of *ḥakims* moved from Iran to India, where they settled in numerous intellectual centers. Badā'ūnī, in his book, *Muntakhab al-tawārīkh*, offers an account of some of these masters. There he says:

> Some of the physicians in this region were so learned in the theory and skilled in the practice of medicine that they performed miracles like those of Moses and brought to mind the miraculous breath of the Lord Jesus.[31]

Among the most notable masters of the *ishraqi* school in this period were: Khatib Abū'l-Fāḍl Kāzirūnī, who settled in Aḥmad Ābād, Shaykh Mubārak Nagorī and his son Shaykh Fāḍl, and finally Badā'unī himself. The tradition of *ḥikmat* has continued to flourish in India up to the contemporary period, even in the most orthodox centers.[32] In fact, it was the result of the influx of so many *ḥakims* that many works were written on Suhrawardi, the best example of which is the commentary of Aḥmad ibn al-Harawī, *Anwāriyyah*.[33] This commentary, which is a classical work on Suhrawardi written in Persian, provides an overall account of Suhrawardi's *The Philosophy of Illumination*. Harawī, who lived in the 11/17 century in India,[34] made use of other commentaries such as those of Quṭb al-Dīn al Shirāzī and Shahrazūrī, which indicates that these commentaries must have been available in India at the time through the followers of Suhrawardi.

Suhrawardi's influence in India went beyond the circle of *ishraqi* figures to become a profound influence on the Sufi tradition of the Chisti order. There are a number of other mystical schools that were influenced by Suhrawardi, such as the "Khayrābādī" school with its strong logico-philosophical tendency. Also, such grand masters as Shāh Walīallāh and Shaykh Aḥmad Sirhindī and their mystical schools came to be influenced by the illuminationist ideas of Suhrawardi, although the link with Suhrawardi requires further exploration.

The intellectual scene of Indian culture came to know of Suhrawardi in two separate periods. The first was in the first two centuries after Suhrawardi's death, as has been discussed. The second encounter of India with the illuminationist ideas of Suhrawardi was through the sages of the Safavid period, who belong to the school of Isfahan.

During this period many of the great masters of the *ishraqi* tradition traveled to India. Some of them who wrote important works on Suhrawardi and the doctrine of illumination include Qāḍī Nūrallāh Shūstarī, who authored two major books on the philosophy of illumination, *Majālis al-mu'minīn* and *Iḥqāq al-ḥaqq*, and Muḥammad Dihdār Shirāzī, the author of *Ishrāq al -nayyirayn*. In addition, there were such notable scholars as Mīr Findiriskī and Bahā' al-Dīn Iṣfahānī, also known as Fāḍil-i Hindī, who not only taught the Peripatetic philosophy, especially the *Shifā'*, but also knew the works of other commentators on the *ishraqi* tradition. Gradually, the teachings of Mullā Ṣadrā and his teacher, Mīr Dāmād, became extremely popular, even overshadowing the works of Suhrawardi. For instance, Mullā Ṣadrā's book, *Sharḥ al-hidāyah*, became an official text in the traditional school *(madrasahs)*.[35]

The school of *ishraq* and the texts that deal with the illuminationist doctrine are being taught even today in the traditional centers of learning in the Indo-Pakistani sub-continent. Outside of Iran, the sub-continent is the only region that is to this day receptive to the teachings of Suhrawardi.

C. SUHRAWARDI IN SYRIA AND ANATOLIA

The existence of large numbers of *ishraqi* manuscripts in Turkish libraries is an indication that Suhrawardi was studied by Turkish scholars. In fact, the Turkish libraries contain such an abundance of *ishraqi* texts of Ibn 'Arabī and others that such notable scholars as A.M. Schimmel and H. Corbin spent a number of years in Turkey to complete their research on Muslim gnostics and other *ishraqi* figures.

As far as the spread of Suhrawardi's ideas in Syria is concerned, his presence there and his numerous students and companions in Syria may have been instrumental in the spreading of his ideas. Suhrawardi does not mention the names of these associates but alludes to them as those who repeatedly requested of him to write various treatises, in particular *The Philosophy of Illumination*.[36] In fact, towards the end of this book he leaves a will asking his circle of friends to safeguard its

content.[37] This indicates the existence of a circle of *ishraqis* who benefited from the esoteric teachings of Suhrawardi. It is reasonable to assume that they must have continued his work after Suhrawardi's death. One figure who may have been among his associates was Shahrazūrī. Although the date of his life makes it possible that he might have known Suhrawardi himself, it is likely that he was a disciple of one of Suhrawardi's students.[38] It is certain that Shahrazūrī's commentary on *The Philosophy of Illumination* and the *al-Talwīḥāt* (680/1281) were among the texts circulating within the group of *ishraqis* in Syria.

The discussions and debates of Suhrawardi with the learned men of his time in Syria, the bulk of his writing having been completed in Syria, and his circle of friends provide reasonable grounds to conclude that his ideas may have been studied by the intellectual community in Syria even though they were suppressed for political reasons.

D. SUHRAWARDI IN THE WEST

For uncertain reasons Suhrawardi's works were not translated into Latin and therefore his philosophy remained unknown to the West. One could postulate three reasons as to why his works were not translated. The first has to do with the existing philosophical paradigm of the period, which was more Ibn Sinian in nature. Therefore, the rationalistic philosophy dominant in the Western world created an intellectual ambience that was not receptive to Suhrawardi's ideas. The second reason could have been that the great age of translation in Spain and the creative momentum that existed in southern Spain had come to an end. Since the translation houses (*Dār al-tarjumah*) were no longer productive, Suhrawardi did not receive the attention that he deserved. In my opinion, the third reason could have been Suhrawardi's affiliation with Ṣalādīn's son Malik Ẓāhir. Although Suhrawardi was not favored by the Ṣalādīn, he nevertheless may have been viewed by the Christian West as a court philosopher at a time when Muslims and Christians were involved in the Crusades. For this reason his works may have been set aside and gradually forgotten, except by a group of close friends or initiates.

S.H. Naṣr attributes the lack of interest by the West in teachings of Suhrawardi to a more fundamental problem, the philosophical and geographical departure of the East and the West.

> The West, which had been in many ways an 'orient' in the *ishrāqi* sense of the term and had passed a traditional civilization which . . . resembled the great oriental civilizations, was now becoming an occident, not only geographically but also in the *ishrāqi* sense of concerning itself with the domain of rationalization.[39]

Despite the existing intellectual currents which continued on their analytical and rationalistic path, Suhrawardi may have influenced certain intellectual strands in the West. S.H. Naṣr argues further that one of the intellectual circles that might have been influenced by Suhrawardi was the thirteenth century Oxford school of Roger Bacon and Robert Grossteste. While both of these figures were proponents of an empirical method of observation, their experiments were such that they were not necessarily inconsistent with a gnostic interpretation of nature. In fact, Nasr draws a parallel between the Oxford school of the thirteenth century and Quṭb al-Dīn Shīrāzī, the celebrated Muslim scientist and commentator of Suhrawardi, who had also continued an empirical method. Bacon and Grossteste used the kind of experimental method that considers the observation of nature to be a necessary part of illumination. "Bacon wore the dress of the *ishraqis* and lectured upon them."[40]

It is, however, even more likely that Suhrawardi had influenced certain intellectual circles in Spain where the intellectual milieu might have been more receptive to his ideas. For example, it is likely that Jewish Kabbalists who came to know of *The Philosophy of Illumination* may have taken this text to southern Spain where it was discussed among the Jewish mystics. It was this very text, some have argued,[41] that may have played an important role in the further development of Jewish illuminationists, thereby attracting attention to people who wrote extensively on illumination. Another indication that Suhrawardi's ideas did indeed travel into Spain is that Ibn Sab'in (7/13) of Spain, who lived in Morocco, alludes to the *al-Talwīḥāt* of Suhrawardi in his book *al-Risālat al-faqīriyyah*. Although it is difficult to establish whether he came to know of Suhrawardi while he was in Spain or in Morocco, it does demonstrate the large geographical span reached by Suhrawardi's ideas.

While illuminationist movements have emerged from time to time, it is difficult to establish a definite relationship between them and Suhrawardi's school. Such movements as the "Illuminated of

Bavaria," founded by Adam Weishaput, which was opposed to a religious hierarchy, or the ideas of Schelling and Franz Van Baader, were not able to revive the illuminationist movement in its authentic and traditional sense.

In the contemporary Western world, the works of Henry Corbin have created a great deal of interest in Suhrawardi's school of illumination. Corbin's early training was in Western philosophy with a focus on medieval ontology, and his interest in Islamic philosophy began with Ibn Sinā. The focal point of his scholarship, however, was the *ishraqi* tradition and the wisdom of ancient Persia. In the words of S.H. Naṣr, "Corbin has without doubt done more than anyone else, outside and even inside Persia to revive the teachings of Suhrawardi."[42]

Like many other teachers of traditional wisdom, Corbin has contributed to the body of Islamic sciences not only through his own writings but by training a number of fine scholars. The following figures were either trained by him directly or influenced by his writings: G. Berger and J. Daniélou, G. Durand and A. Faivre, who belong to the younger generation of the scholars in France. Also, the well known Jewish scholar G. Scholem and biologist A. Portmann are among the important figures who came under his influence.

In particular, Corbin's exposition of "oriental ontology", in particular that of Suhrawardi, stimulated much interest among the philosophical movement in France known as the "young philosophers." The main figure in this movement is Christian Jambet, who took interest in the oriental philosophy of Suhrawardi with emphasis on "oriental logic."[43]

Finally, Corbin's influence in the Arab world, in particular the former French colonies, is significant. A number of Arab scholars were directly influenced by Corbin's writings, such as M. Arkhoun, the Algerian Islamicist. The *ishraqi* school of Suhrawardi, which contained both mystical and rationalistic concepts was well received by both the Eastern and Western regions of the Islamic world. The well established mystical traditions of the Indo-Pakistani sub-continent felt at home with Suhrawardi's esoteric doctrines. Persia and North Africa, centers of rationalistic philosophy, were equally receptive to these elements of Suhrawardi's philosophy of illumination.

Notes

1 For more information on the influence of Sufism and the esoteric doctrine of illumination on Shi'ite Islam see S. H. Naṣr, "The Relationship between Suhrawardi and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no. 4 (Winter 1983): 33–47.

2 For a more complete discussion on Abhari, see H. Corbin, Prolegomena to *Opera* 1, 21, note 29.

3 S.H. Naṣr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14 (July-September 1970): 113.

4 Ibid., 114.

5 S.H. Naṣr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period," in *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson, vol. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1968– 1991), 672.

6 For more information on this see: *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi Iran*, ed. S. J. Āshtiyāni (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy) 3–61.

7 Mir Dāmād, *Qabasāt*, (Tehran: Tehran University Press, 1367 A.H.s.), 2–4.

8 *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi*, Iran, ed. S. J. Āshtiyāni, 9. footnote no.1.

9 For more information on Mir Dāmād's view of the relationship between time and existence see: Ibid., 40ff.

10 For more information on Tabrīzi and his students see, Lāhijāni, *Sharḥ-i risālat*, with an introduction by J. Humā'i and S. J. Āshtiyāni.

11 Naṣr, "Spiritual Movements," 689.

12 Ibid., 681.

13 For more information on Mullā Ṣadrā's concept of *wujūd* and *māhiyyah* see: *Muntakhabāti az āthār-i . . .*, 99.ff; and S.J. Āshtiyāni, *Hasti az naẓar-i falsafah wa 'irfān*, 63–95.

14 Āshtiyāni's work, *Hasti az naẓar-i falsafāh wa irfān*, provides an excellent exposition of the two rival schools of Mullā Ṣadrā and Suhrawardi by a traditional master. This work is particularly interesting because there Āshtiyāni provides different interpretations of *aṣālat al-māhiyyah* and *āṣālat al-wujūd*.

15 Ibid., 67.

16 For more information on Mullā Ṣadrā 's criticism of Suhrawardi see his *Sharḥ-i ḥikmat al-ishraq*, 210.

17 Sabziwāri in his poems has stated some of the most profound philosophical issues in the traditional symbolic language of Persian poetry. Most of his poems are *ghazal* and the style is often that of *mathnawi*. For more information see: Sabziwāri, *Diwān-i ash'ār* (Isfahan: Saqafi press, 1959).

18 Sabziwāri, *Ta'liqāt Sharḥ al-manẓumah*, Nāṣiri Edition (Tehran: Tehran University Press), 7.

19 Sabziwāri's commentary upon the *Asfār* does not include the sections on "essence and accident."

20 *Muntakhabāt-i az āthār-i ḥukamā-yi ilāhi-yi Iran*, p.14.

21 Mirzā Razavi was a learned scholar and a contemporary of Sabziwāri

who asked Sabziwārī seven questions known as the "*'Ajwibah masā'il Mīrzā Abū'l-Ḥasan Razavī.*" For more information see: *Sabziwārī, Yādbūd-i ṣadumīn sāl-i ḥakīm* (Mashhad University: 1969), 35ff.

22 The word here is "*Kashf wa shuhūd,*" literally meaning "discovery and witnessing." This is another term that is often used to allude to the concept of "knowledge by presence."

23 Sabziwārī, *Yādbūd-i ṣadumīn sāl-i*, 45–49.

24 For a more complete discussion on Shaykhī doctrine and their differences from Suhrawardi, see H. Corbin, *L'Ecole shaikhie en theologie Shi'ite* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1957).

25 Mangol Bayāt, *Mysticism and Dissent* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 44–45.

26 Āshtiyānī has written numerous commentaries on Mullā Ṣadrā and Suhrawardi, including an anthology on the great *ḥakims* of the last four centuries. His collaboration with H. Corbin and S. H. Naṣr has produced a number of texts on the traditional masters of Islamic philosophy.

27 *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* is a comparative work on epistemology in which M. Ḥa'irī demonstrates the inadequacies of the existing epistemological theories.

28 For more information on S. H. Naṣr's bibliography see: M. Aminrazavi and Z. Moris, *The Works of Seyyed Hossein Naṣr From 1958 Through April 1993*, (Malaysia, Islamic Academy of Science, 1994).

29 See also Sayyid Athar Abbās Rizvī, *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'is in India*, (Australia: Ma'rifat Pub., 1986).

30 Ibid., 180.

31 Translated into English by H. Lowe.

32 For a more complete discussion on the history of *ḥikmat* in India see: Rizvī, *Isnā 'Ashari Shi'ism in India*; and Badā'ūnī, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol.1, ed. George Ranking (Karachi: Karimsons, 1976–1978), 323–25.

33 H. Ziā'ī, who has edited this book, has also written a valuable introduction to *Anwāriyyah*. There he argues that this work is less significant than Shirāzī and Shahrazūrī's commentary. Ziā'ī maintains that the significance of *Anwāriyyah* is because Harawi has compared the Indian traditions of wisdom with the *ishraqi* doctrine.

34 Ibid., 15.

35 The influence of Mullā Ṣadrā is still present in India and his works, especially the *Asfār*, are being taught in many traditional *madrasahs*. Suhrawardi's influence, however, is strong among the Zoroastrian community. This is because the *ishraqi* ideas were spread in India by the mysterious 12th century Zoroastrian priest, Āzar Kaywān, who had gone to India from Iran.

36 Suhrawardi, *Opera* 2, 258–259.

37 Ibid.

38 For more information on Shahrazūrī see: M. Mo'in, *Ta'liqāt-i chahār maqālah*, Lyton Press, 211 and M. Mo'in "Ḥikmat ishraqi wa farhang-i Iran," in *Majmūa'-yi maqālāt*, vol.1, 436, and in *Kashf al-ẓunūn*, vol.1, 913.

39 S. H. Naṣr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14, no. 1 (1970): 118.

40 Ibid., 119.

41 For more information on the presence of *ishraqi* ideas in Aleppo and its influence on the development of Jewish illuminationist thought see the work by Maimonides' great-great grandson which is translated and commented by Paul Fenton in *Deux Traités de mystique juive*, (Paris: 1987).

42 S.H. Naṣr ed., *Jashn nāmah-yi Henry Corbin*, (Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1977), 100.

43 For more information on the influence of Corbin on the young philosophers see the introduction that Christian Jambet has written to Corbin's introduction of the *ḥikmat al-ishrāq*.

6

CONCLUDING REMARKS

Before concluding this work, it is necessary to respond to the criticism of some scholars who have regarded Suhrawardi's works as having been strongly influenced by nationalistic sentiments. They have gone so far as to accuse him of belonging to the Shu'ūbiyyah,[1] a Persian nationalistic movement of the third century A.H. This intellectual movement was led by a group of Persian poets, philosophers, literary figures and scientists reacting to the Arab oppression of Persians and their sophisticated cultural sensitivities during the Abbasid dynasty. Later referred to as the Shu'ūbiyyah, this movement intended to confront Arab supremacy with the revival of the pre-Islamic Persian culture and religious values. It has been argued that Suhrawardi's *ishraqi* school represents this stream of Persian nationalism for which it provided the philosophical framework. It is true that there are those who accuse the Arabs of inability to fully appreciate speculative thought such as we find in the *al-Bayān wa'l-tabyin*[2] of Jāḥiẓ or Sa'd ibn Aḥmad, who in his book *Tabaqāt al-umam*[3] argues that philosophical thinking has never been appreciated among the Arabs. The most scathing attack comes from Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī Maqrizī, who wrote in his *al-Khatāt*[4] that while Arabs might be capable of appreciating philosophical discourse, their genius lies in other domains.

This view, which tends to attribute a relative absence of philosophical tradition among the Arabs compared to the Persians, is rejected by Ibn Khaldūn who attributes the interest or disinterest of a society in philosophical issues to its socio-political and geographical location. There are also those Persians who have defended the philosophical and cultural acumen of the Arabs. For instance, Shahrastānī, the celebrated rationalist, says in his book

al-Milal wa'l-niḥal,[5] that in fact, the Arabs possess a type of wisdom that is far superior to that of other nations. This type of wisdom manifests itself in numerous narratives, expressions, hyperbolic and metaphorical statements.

The unfortunate fact remains that despite Suhrawardi's praise for the other traditions of wisdom which we have reviewed earlier in this work, he has been accused of being a nationalist even by such famous scholars as Muhammad 'Alī Abū Rayyān, who states in his *Tārīkh al-fikr al-falsafī fi'l-Islam* that Suhrawardi has been one of the Shu'ūbiyyah.[6]

To accuse Suhrawardi of nationalism is to misunderstand him completely. The school of illumination which he advocated argues for the universality of truth to which everyone has equal access, provided they are willing to undergo the process of purification and illumination. Suhrawardi would argue that truth is not an exclusive property of Persians, nor of anyone else, and to argue as such is contrary to the spirit of the *ishraqi* school. In fact, Suhrawardi argues that *ḥikmat* originated from Hermes and through Egypt came to Persia where it became united with the other branch of wisdom of Persian origin. Suhrawardi's use of Zoroastrian symbolism, as well as the symbolism of other traditions, was intended to demonstrate how all these traditions adhere to the same underlying reality.

Suhrawardi could have argued for his philosophy of illumination within the context of Islam alone, and for that matter Zoroastrian tradition only, but he chose to include other traditions precisely to demonstrate the ecumenical and transhistorical nature of *ishraqi* wisdom. This, plus the fact that Suhrawardi wrote most of his treatises in Arabic, demonstrates that such objections are invalid and stem from a misunderstanding of Suhrawardi's philosophy.

* * *

It is difficult to write a conclusion that does justice to the vast corpus of philosophical concepts, theological arguments, mystical assertions and the profoundly esoteric and yet rationally justifiable philosophical school of Suhrawardi. Rarely has such a vast domain of ideas and concepts been synthesized into a philosophical paradigm.

Suhrawardi first discusses intricacies of the spiritual path in numerous mystical narratives in which he uses traditional Sufi symbolism as well as his own metaphors. His message is not an

exclusive theory of truth accessible only to the followers of one path or tradition, but proposes to describe that fountain of life whose origin lies within the realm of divine sapience and runs through various civilizations to benefit all those who thirst for wisdom. Suhrawardi's vast synthesis of philosophy and science, myth and ritual, as well as esoteric teachings and his integration of Hermeticism, Pythagorianism and Zoroastrianism has indeed brought about a unified theory of knowledge which has come to be known as the school of illumination. For these reasons, Suhrawardi's writings should be studied by students of comparative philosophy and religion. Not only does Suhrawardi's ontology provide ingenious and original insights for the analysis of the traditional problems of philosophy, but his mystical narratives offer a symbolic and profound view of human nature.

Suhrawardi showed how the wisdom of illumination includes discursive reasoning and asceticism but is not limited to them. He is distinguished from the Muslim thinkers who came before him by his synthesis of philosophy and mysticism, whose integration he considers provides the human condition for the attainment of truth.

Notes

1 Shu'ūbiyyah was a 3/9 movement among Persian intellectuals, poets and artists who opposed the domination of Persians by Arabs. This nationalisitc movement made an attempt to revive Persian language, culture and Zoroastrian religion, which were identified with the golden era of the Persian empire.
2 Jāḥiẓ, *Al-Bayān wa'l-tabyin*, Cairo, 1984.
3 Ṣā'id ibn Aḥmad, *Ṭabaqat al-umam*, Beirut: Dar al-Ma'ārifah, 1912.
4 Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī Maqrizī, *al-Khatāt* (N.P.).
5 Shahrastānī, *al-Milal wa'l-niḥal*, Beirut: Daral-Ma'rifah Press, 1990, 253.
6 Muḥammad 'Alī Abū Rayyān, *Tārikh al-fikr al-falsafi fi'-Islam* (N.P.), 18.

7

APPENDIX

This is the translation[1] of a treatise called *Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibrā'īl* (*A Commentary Upon the Chant of Gabriel's Wing*).[2] The commentary was written in Persian by an unknown author of Persian origin who lived in India in the 14th century.[3] The text was written by the philosopher-mystic, Suhrawardi, in the 12th century and discusses metaphorically some of the medieval philosophical themes such as the hierarchy of the intellects and its relationship with angels, the problem of emanation of multiplicity from unity, form and matter, and finally the relationship between philosophy and the spiritual path.

The present translation is significant because it presents an example of Suhrawardi's writings, in particular one of his most esoteric treatises. This treatise also provides us with an insight into the medieval cosmology, ontology and the macrocosm-microcosm correspondance upon which Suhrawardi so extensively elaborates. Second, the commentary of the author is important since it decodes some of the esoteric symbols and brings out the intricacies and the more hidden and unfamiliar symbols of this work. Thirdly, this commentary is important from a historical point of view not only because it represents a 7/13 text but it also indicates that as early as the 7/13, only two centuries after Suhrawardi's death, his works had traveled from Syria to India. This is an indication that Suhrawardi must have had followers who propagated his philosophy after his death and that his thoughts were well received by the intellectual communities of the lands in between. This may also explain the presence of so many *ishraqi* texts in the libraries of India, in particular in Petna.[4]

TRANSLATION

Commentator: Once[5] I was studying the treatise "*The Chant of Gabriel's Wing*," which is one of the Treatises of the learned discoverer, Shahāb al-Dīn, the martyr; peace be upon him. There are numerous mysteries and signs therein that not everyone can undersand. [Since] those problems were solved for me, I wanted to write a commentary so everyone may understand. May God help me.

Suhrawardi: I once flew from the women's court, and freed myself from some of the bondages of the childhood court.

Commentary: I became detached from impurities[6] of the world of forms implies a father-son relationship with this world, because this is a place of pleasure and natural desires. When he said, "I freed myself from some of the bondages of childhood," he is referring to the external senses. By saying "some of", he refers to the internal senses since the internal senses are the means of understanding and recollecting the universals through the particulars.

S: One night darkness had settled in sky and a darkness that had held the hand of the brother of non-existence had been scattered around the lower world.

C: The non-existence (*'adam*) and annihilation (*fanā*) of the sensible world can be understood by the inner eye. Disappointment came after engagement since absence of engagement is associated with night.

S: After sleep came upon me, disappointment resulted.

C: I became disillusioned with sense perception in that being asleep is indeed being drowned in the material attachments. Once awakened from that sleep, they [the senses] become conscious of the incorporeal world, discover the unseen and master the true reality. As Imam Ali, God's grace be upon him, said: "People die so they may ascend."[7] Therefore, consciousness of the incorporeal world is contingent upon dying from the world of form. The master of the worlds [Muḥammad], peace be upon him, in a famous *ḥadith* has said, "Die a true death before you die a natural death."[8]

If thou die before thy natural death.
Be content that the eternal heaven is yours.

S: I was holding a candle.

C: The candle is the intellect which is the guide and the master of mankind. [It is] the light of guidance that takes man from the depth of subsistence to the height of prosperity as is indicated in various verses of the Quran, *ḥadīth* and the sayings of Imām 'Alī that for the sake of briefness I have not mentioned.

S: I aimed towards the man's abode and searched until dusk.

C: Once I freed myself from the abode of women, which signifies worldly attachments, I then aimed at the mens court which alludes to the incorporeal and the angelic world.[9] It is here that the path towards the incorporeal world begins, since the rising of the morning sun requires divine grace and so is shining of the incorporeal light.

S: The yearning to enter into the *khānaqāh* (Sufi house) of father prevailed.

C: In this *khānaqāh* he looks for his "self" and father as the existential cause of his being, which is the intellect. After this search [he wants] to refer to the father as the cause of his existence. Through entering the *khānaqah*, he seeks esoteric knowledge and contemplates his own ego (*nafs*).

S: The *khānaqah* has two doors, one to the city and the other one to the desert. I went and closed the door that opens to the city and then aimed at the door to the desert.

C: These are the gates of soul and body, just as truth has two doors: one door in the corporeal world and the other one in the incorporeal world. The door that opens to the city represents the world of objects and that which opens to the desert belongs to the world of spirit. When it is said, "I closed the door that opens to the city and went towards the desert," he means he left the sensible world and turned to the spiritual world.

S: Once I looked, I saw ten old masters of sublime beauty sitting in the courtyard.

C: These ten old masters are the ten intellects that are incorporeal substances and free from the impurities of matter. The angels who are the companions of God and intermediaries between the Necessary Being and the human souls were disclosed to me.

S: Their charisma and greatness puzzled me and a sense of wonder came upon me such that I became speechless.

C: They were epitome of beauty and their potential perfection had actualized. By the extent of their charisma and beauty, I was perplexed.

S: With great fear I put my foot forward and went away.

C: I was not worthy yet to unite and converse with them due to the material attachments that remained a veil between us.

S: I intended to greet one master who was in the corner. Due to the humility of his character, he greeted me first and smiled at me such that his wisdom tooth appeared.

C: The old master in the corner is the "Active Intellect" and he is in the corner is because his existence and status comes at the end of all other intellects and he is called the "Final Intellect."[10] It is he who casts form unto the elements and is an intermediary between the Necessary Being and the human souls and in religion is called the "spirit of God" (*Rūh al-qudus*) or "Gabriel." His smile alludes to the discovery of knowledge, and the benefit that one derives from this knowledge is in accordance to one's talent.

S: I asked: "Tell me, where did the noble men come from?" The old master in the corner answered, "We are a group of incorporeal beings who have come from 'the nowhere but prosperous land' (*Nākojā-ābād*)."

C: They have proved their detachment from spaitiality since needing that is an attribute of objects and they are pure spirits, free from substances and heavenly elements. Therefore, "placeless" to which they have alluded, is an attribute or an accident and a category among the ten categories.[11] On "relation", it is said that this is an attribute of things because of its relationship with place.

S: I did not comprehend it and asked, "To which place does this city belong?" He said, "The place to which the index finger cannot point."

C: That which can be demonstrated by the index finger has a point of reference which then must be an object, and as we said they are incorporeal.

S: Thus it became known to me that the old master knows.

C: I came to know of their wisdom through [their knowledge of] the substance of the world.

S: I said "For God's sake, tell me how you spend your time?" He said, "Know that we are tailors and guardians of divine words and that we travel."

C: Through "tailoring," he wants to demonstrate how substances [are imposed] unto forms. It is in accordance with the potentialities of these substances [that they] clothe them as a shirt covers (the body) and the efficient cause is he [the active intellect]. It is this tailoring that brings order to the chain of beings, each one in accordance with its state. Through preserving God's word,

sciences and knowledge are emanated from the Necessary Being. It is through wondering that they [intellects] want to spread their grace to all beings.

S: I asked, "Why are those elders who are sitting on that high place, silent?" He replied, "So people like you cannot mingle with them." "I am their tongue," means your intellect is not worthy to be united with theirs. When he said "I am their tongue," he means through my mediation grace is bestowed upon you in accordance with your capacity.

S: I then saw an eleven-layered pot thrown into the desert with some water in it and in the water were some pebbles around which there were a few animals.

C: By the eleven layered pot, he alludes to the world, which has nine heavens and two elements, air and fire, and both are limited by the heavens in as much as they demand the water element. Some pebbles [refers to] the center of the earth and the four elements. He did not say a thirteen layered pot so the substance of water and the center of earth are not within that which limits them completely. And he refers to these eleven layers due to their sphericity, continuity and dominance. When he said a few animals were crawling around the pebbles, he meant the animal species which have a multiplicity of genuses over them such as man, etc. In every genus, there is a multiplicity of types such as Romans, Sudanese, etc. Every type consists of a multiplicity of individuals such as Zayd, Bakr, etc. who reside in the four corners of the earth.

S: On each level of this eleven-layered pot from the upper nine layers, a glowing ball is implanted in them except the second one in which there were many balls, luminous as the path of the Sufis. The first level had no glowing ball.

C: On each of the nine heavens there was implanted a glowing pearl except for the eighth heaven, in which there were many pearls implanted,[12] and the ninth heaven was devoid of pearls, meaning the supreme heaven. The reason they call it the first and second heaven is because it requires the eighth and ninth heaven which is the zodiac. The supreme heaven, whose understanding comes through the inner eye, is dominant over heavenly bodies. That which is the ninth heaven for us is his [the old master] first one, etc.

S: Despite this, the entity was more sphere-shaped than any sphere and on its surface there was no crack or hole.

C: The heavenly spheres were absolutely round and a straight line could not have been [drawn] between them.

S: Those eleven levels were colorless and due to their extreme fineness, what was in them could not be veiled.

C: They were colorless so their concave surface could be distinguished from convex in that there are impurities in the concavity that prohibits vision from occurring. We see all these heavens through the first heaven while they shine from the eighth heaven that is zodiac. Therefore, it became apparent that the absence of a veil among heavens is due to the fineness that exists in their substance, that is their luminosity and colorlessness.

S: The upper nine [heavens] should not be pierced and the two layers below should be peeled with ease.

C: When he said the nine should not be punched he wants no harm or damage inflicted upon the heavens. The learned men have concrete reasons for why the nature of heavenly bodies are irreparable and this short work is inadequate for this discussion. When he says "The levels below are easily worthy to being torn" he alludes to the coming together of the spheres of fire and air, for when can softness accept divisibility?

S: I asked the Master, "What is this entity?" He replied, "In the first one, whose mass is more intense than other levels, the grand Master who is sitting above all has given his order and on the second one, the second master and so on until it reaches me. These companions and nine friends have done this due to their will to create. The following two levels below (that contain) water and a piece of sand are my creation.

C: Know that the higher the level, the more superior [its corresponding] heaven is and the master above this is the first intellect, whose effect is the supreme heaven. The second level is emanated by the second intellect and so on. Therefore, from this it became apparent that these nine heavens are emanated by nine intellects and the lower heaven with water and sand is caused by the active intellect.

Treatment (*tanbīḥ*): Know that the *ḥakims* have said that pure intellect existed in the beginning and emanated from the Necessary Being and had three characteristics: First, that its essence was its substance, second, that it was a Necessary Being from a causal point of view, third, it is a contingent being from the point of view of its nature. Therefore, due to the principality of its substance, the first intellect came to be that which is called "universal intellect."

Due to its existence, which is caused, the second intellect came to be and from the point of its possibility that is due to its essence, the first heaven came to be which they call "grand heaven", "determinator of direction", "universal body", "sphere of Atlas", "mean longtitude", "nobel throne".

From the second intellect a third intellect and soul and heaven appeared and so on until it reached the last intellect. So, every intellect is the cause of three events, another intellect, soul and heaven which belongs to it except the "active intellect" which is the cause of the four elements which are the instruments of [the coming into existence] of the created order and corruptions.

S: Since their willpower is superior, their creation can not be destroyed, however, that which is my creation can be damaged.

C: The rotation of the heavens is due to their inner yearing such as the substance of the elements which is explained elsewhere.

S: I asked, "How are these masters related to you?" He said, "Know that the master whose prayer rug is on the top, is the master of the second one who is sitting next to him. The same with the second, third and fourth until myself. The ninth master has initiated me, given me the *khirqah*[13] and has taught me.

C: The master who is on the top is the "first intellect," and by referring to the second master as the teacher, he is referring to the existential cause of the second intellect and so on until it reaches the active intellect. And the one who said the ninth master initiated him is saying that the master is the existential cause of his presence.[14]

S: I asked, "Do you have children, property and so on?" He said, "We do not have wives but each of us has a child and a mill and we assigned each child to one mill so he may look after it.

C: Absence of wives is separation from matter, children are heavenly souls and the mill is the ninth heaven and the four substances. Stating that each child was assigned to a mill means each soul was placed in a heavenly body that is exclusive to it.

S: Until we build mills, we never looked at them.

C: The reason for not looking at them is their incorporeal nature.

S: Each of our children is working at a mill or a building. Each sees the mill with one eye and sees the father with another.

C: Meaning that each one influences his own work and due to their [desire] for subsistence they are the cause of themselves and this is in accord with science and their quiddity is influential in the

rotation of the heavens. This is the reason its relation to ego (*nafs*)[15] is like that of a son to a father in that intellect is the cause of the existence of the ego since its existence is contingent upon the existence of the intellect and not vice versa. As in a father, also it is the case that the existence of one is contingent upon the existence of the other one and not the reverse. In a father and son it is refelected that [the term] father can be said only when there is a son and son can only be if there is a father.

S: My mill has four levels and my children are many and although they may be intelligent they cannot be counted.

C: The four levels are referred to as the four substances[16] which are emanated from the "active Intellect." Various children represent the material forms that seek to overcome the substances through the generation and the corruption that uncovers one appearance and clothes another. There are many things such as air that disown their own appearances and accept the form of fire and vice versa or water that disowns its own form and accepts the form of air. These various faces of appearance are beyond any limit.

S: Whenever I have a child I send him to my mill and each one is given a period to be in charge of the place. Once they serve their time, they come to me and do not leave me and the new children that are attained go there.

C: These children are the appearances that are to be imposed upon the substances of the world. Limited time means the duration that these appearances remain [imposed] unto the substances. The appearance of each form of a substance from [existing] substances and its duration upon matter is determined in that its subsistence depends on its elevation beyond obstacles and the sum of its conditions. When the necessary condition disappears or a problem occurs, the duration of its life [imposition of form upon matter] comes to an end. When it was said that once their time is terminated they come to me and do not leave me [he meant] it is impossible for that which has perished to return since "that which perishes does not only perish in appearance." This means once a change occurs in a compound (*murakkab*) [substance], each simple (*basiṭ*) [substance] yearns towards its natural state and therefore that form accepts corruption and thereby [wants] to return to its origin and its return is no longer possible. With new children, new appearances follow the corrupted forms through emanation.

S: The other old masters, however, have only one child who is responsible for a mill, and who continuously affirms his mastery of that place.

C: Meaning that the souls that influence the heavens are permanent, contrary to the forms that are corruptible [and from which] new forms result.

S: One of [their] children is stronger than one of [my] children. The help [my] children receive in [their] mill is from their children.

C: That strong child is the "archetypal ego" (*nafs-i kulli*) which is caused by the "first intellect." Just as the first intellect influences other intellects, the first ego influences other egos. When he said "the aids in the mill are my children," he means the souls that are descendants of the Original Soul are effective in the creation of forms.

S: [I said] how does this birth and reproduction in accordance with being a bachelor occur? He said, "Know that my state does not change and I have no mate except a Sudani's maid whom I never look upon. No motion emanates from me except that which is focused in the center of the mill and the black maid's sight lies in the rotation of the heavens. Whenever during the rotation, the eyes of the black maid gaze upon me, from me a child is conceived in her womb without causing any change or motion [in me].[17]

C: Non-existence of his archetype is apparent here. By depicting a black Sudani's maid, [he shows] how matter is separated from form and by attributing blackness to her [he wants to] show "non-existence", meaning matter cannot exist without form. Absence of motion in the old master is necessary since motion is one of the properties of matter. And when he said that his attention was on the rotation of the mill [he] means that he expects the emanation of form from one who bestows form [upon matter] (*wāhib al-ṣuwar*). And when he said whenever in my presence a child is conceived in her womb, [he] means, whenever it [matter] becomes worthy [of receiving a form], from me the giver of form, a form will be bestowed upon that matter.

S: I said, "How is this view and worthiness conceived?" He said, "The purpose of these words is none other than worthiness and ability.

C: He means that these words are worthy of these meanings we have stated. That is, understanding of the intellect with our corporeal self is not conceivable but that such potentiality and worthiness of matter necessitates form.

S: I asked the old master, "How is it that you have descended to this state having claimed that no change or motion occurred within you?"[18] He replied, "Oh, pure hearted, the sun is always in the heavens but if a blind man does not have the consciousness to understand and experience its state, the absence of this ability does not cause the absence of the sun in its position. If the inability of a blind man vanished, he could not complain to the sun, "Why you were not present in the world before and did not benefit me?" The sun has always been moving and change has been in the blind man and not the sun. We are always in the same state; your not seeing us is not a reason that we do not exist and is not an indication that we undergo change in your state.

C: The purpose of all these words is that the grace and benefit which are spiritual essences continuously emanate upon the worthy. There is no jealousy and if one does not benefit from their grace is not because of the absence of their grace but is his inability and lack of attention to the [spiritual] world and his engagement within the world of the sensibles.

S: I asked the old master to teach me the art of tailoring. He smiled and said: "Oh, shadows and your type cannot learn and such beings as you cannot master this. However, you will be taught enough so you may make something from your cloth. And this much he taught me.

C: As I indicated in the beginning of the treatise, "tailoring" consists of imposing form upon matter, and man does not have the ability to comprehend this. By saying, "you will be taught enough so you may construct a building," he is alluding to the science of medicine and body as a theurgy or a building. He said to turn your Sufi dress into a building, and did not say sewing which is the composition of the form and matter since that is not what he can do; it was previously discussed.

S: I asked the master to teach me the word of God. He said: "It is inconceivable for you to learn much about God as long as you live in this city."

C: As long as you are in the world of sensibles you will not know the universals and the truth of all the sciences.

S: The master said, "I will teach you in accordance with your ability." He took my tablet and taught me a strange mantra such that with it I could know every secret I desired.

C: Tablet is the common sense and by "word" he means logic is relative to the world of knowledge (*ḥikmat*).[19] By saying, "I could

solve any problems I wanted," he means that any problem he encountered in science, he could resolve using logic as a criterion.

S: The master said: "Anyone who does not come to know of this secret will not know the secrets of the divine word as he [God] necessitated, and he who knows this word attains inner peace."

C: This means that anyone who has not studied logic cannot distinguish between right and wrong since knowledge requires composition of inferences and construction of analogies and inferring conclusions so the unknown becomes known, and all these are clarified through logic.

S: After that I learned the science of letters (*abjad*)[20] and my "tablet" was beautified by it such that I gained power and went beyond matter, and then from divine word many mysteries appeared to me that are beyond any limit or comparison.

C: The science of letters refers to the science of *ḥikmat* and *Abjad* stands with respect to the worldly sciences. The tablet after it has attained the secret, discovers the science and knowledge and they [the old masters] call this the science of transcendence (*ladunīyyah*) through which the hidden secrets in this science reveal themselves and this has no limit.

S: Every time a problem was posed, I offered it to the master and the problem was solved.

C: This means that every time two analogous situations arose in my mind, I relied on the intellectual world so the result of that analogy through the path of grace, from the giver of forms, would emanate upon me.

S: Often we discussed the "blowing of the spirit." The master pointed that it emanates from the holy spirit.

C: The souls of animals and illuminated beings are numerous and are emanated from the active intellect.

S: I asked the master, "How is this order?" He said, "Know that God Almighty has many supreme words and those words are illuminated and the center of some is above that of others."

C: These "words" refer to the intellects, meaning that the essences are luminous intellects which are numerous and are emanated from the Necessary Being, the most high. Some are above others in their dignity and status, though not spatially.

S: The first Light is the supreme word beyond which there is no superior one. The relation between this in luminosity and apparentness with other words is like the sun to other planets.

C: The first Light is the "first intellect", and no status amongst beings is higher than this.

S: The master said, "From the ray of this word, another word was attained."

C: This means the "first intellect" is the cause of the "second intellect" and the second [is cause of] the third and so on until a perfect number which is ten was attained. God said, "Ten is perfect."

S: The word is useless.[21]

C: This means that his grace is continuously descending upon those who are worthy of it.

S: At the end of these words is Gabriel and the soul of men from this world is the last.

C: It is clear that Gabriel is the last intellect in rank and that the souls of men belong to him and this has been illustrated.

S: [the original manuscript is not clear]

C: For instance, once the conception is complete in the womb and [fetus] becomes worthy of [receiving] a human form from the "active intellect" a soul emanates so it may be united with it.

S: I said, "Tell me of Gabriel's wing." He said, "Know that Gabriel has two wings: one is the right wing and that is pure light. That wing is its incorporeal existence and a relation [*iḍafā*] to truth. There is a wing to the left which indicates the darkness such as the dark spots on the moon. It resembles the feet of peacocks and that is the sign of its existence which is juxtaposed to the non-existent. Once you see the relation between its existence and the existence of truth, it does have the attribute of existence. If you look at the worthiness of its essence, it is worthy of non-existence. These two concepts are like two wings; the added (attributes) are due to a grace from the east, and the possibility of self subsistence from the west.

C: We have indicated before that the first Intellect contains three entities and it is because of each of them that something is emanated. Here, by saying the "wing of Gabriel", he means two characteristics. One is "necessary", meaning that if you look at its cause, you will find a necessary being due to the presence of its cause and this was what the master was alluding to when he said: "It is from pure Light and incorporeality which is its relational existence to that truth and it is this necessity that is the attribute of truth. The other attribute is possibility, meaning if you look at its essence it is contingent." The master is alluding to this when he says, "Its sign is darkness such as the dark spots on the moon and

that darkness is the sign of contingency." He attributes darkness to contingency since non-existence comes from a contingency and because of this it was said: "If you look at the worthiness of its essence, it is worthy of non-existence." It is these two concepts that are like two wings: the east [wing] is an attribute of truth which is "necessary" and the west [wing] is an attribute of himself and that is contingency and [therefore] non-existence.

S: As God almighty has stated: "The angels were sent [in sets of] twos, threes and fours."[22] The closest number to one is two, then three and four. Indeed that which has two wings is more virtuous than that which has three and four. In the science of reality and visionary discovery there is much to elaborate on this but not everyone can understand it.

C: All this means that if multiplicity would decrease, closeness to the source of unity would increase and once closeness intensifies, so does virtuosity. It is for this reason that he said, "That which has two wings is more virtuous than that which has three and four." When he said, "In the sciences and discoveries, not everyone can understand," he means that the virtuosity of that which has two wings is different than that which has three wings and that which has three wings to that which has four and so on. Indeed, not everyone can understand the truth.

S: The world of ego is the shadow of Gabriel which is emanated from his left wing, and the illuminated souls come from his right wing.

C: This means that the corporeal and corruptible worlds come from his contingent nature since they are perishable, and human souls are emanated from the aspect of its necessity because it is not perishable.

S: The realities which come to mind as it is said, "It was written within their hearts with faith, and we blow unto them from our spirit,"[23] and the voice of the angel [who said] "We called upon him, oh Ibrahim."[24] Other than these are the sound of Gabriel's wing.

C: It has become apparent that Gabriel is the intermediary between the Necessary Being and human souls and it is because of this that revealing the truth through divine voice, is his task.

S: Vengeance and the occurrence of events are also from Gabriel's voice.

C: It thus became known that it is he who influences the world of permanence and corruption and it is here that events occur. Therefore, everything is due to his influence.

S: I asked, "Finally, what does this Gabriel look like?" He said, "Oh, you ignorant one, do you not know that all these are secrets, if taken exoterically, are useless utterances?"

C: He (Gabriel) has a face and voice that cannot be identified; however, he uses [human] language so the masses may understand.

S: I was in the Sufi house when the "good day" occurred; they closed the exterior door and opened the door of the city. The merchant entered and the group of elders disappeared from my sight. Of their absence I remained wondrous.

C: Once worldly engagements prevailed over disengagement and the exterior door, which is the world of spirit, was closed, the city, which represents the material world, became dominant. The merchants who are the bodily functions, meaning the sense perceptions, took over. He alluded to them as merchants since they are the ones who plant the seeds of understanding the particulars so the result can be the universals. When he said, "The elders disappeared from my sight", he means that once drawn into the sensible world, the Intellect is turned away.

Suffering that results from the absence of the observation of the intelligible world and incorporeal essences is necessary.

Notes

1 This translation is based on the version that Mas'ūd Ghāsimī has edited. The article has appeared in: "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibra'īl" in *Ma'ārif*, no.1, (March 1985): 77–99.

2 This work represents one of the masterpieces of Suhrawardi's Persian writings. For a complete version of this mystical narrative see: Suhrawardi, *Opera* 3, 208–223.

3 Not much is known about the author's life except that he must have been affiliated with a spiritual order and has practiced the *ishraqi* doctrine. The author's commentary indicates that he was well versed in the *ishraqi* tradition and its symbolism.

4 One can find a great depository of such texts in India. For example, in Rezā library in Rampur and in Khudabakhsh library in Patna there are a great deal of *ishraqi* texts. Spreng, the German scholar who in the 19th century traveled to India had brought 1966 texts in Arabic, Persian and Hindi back to Germany, many of which are commentaries on *The Philosophy of Illumination*. *Catalogue of the Biblioetheca orientalis Sprengerianna* (Gillssun: Wilhelm Keller, 1857).

5 The treatise begins with several verses of the Quran which are not translated. The verses are: *Quran*, XI, 96–XXIV, 35; and XXXVI, 56.

6 Suhrawardi and the commentator both use the word *kidr* meaning that which does not allow light to pass through it easily.

7 Ajhalūni, in the *Kashf al-khifā'*, has attributed this saying to Imām Ali. See: V.2, 312. However, Sha'rānī in his *Ṭabaqāt* has attributed this saying to the famous Sufi, Sahl Ṭustari.

8 Ibn Ḥājar considered this *Ḥadīth* to be a saying of the Sufi masters and not the prophet himself. See: *Kashf al-khifā'*, v.2, 291.

9 For more information on Suhrawardi's angelology see: G. Webb, The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi (Ph.D. Diss., Temple Univ., 1989).

10 Suhrawardi believes that the first being God created was the "first intellect" (*al-'aql al-awwal*). His argument is partially based on the Quranic verse that states: "The first intellect then emanates the active intellect which he identifies with the 'giver of form' (*wāhib al-ṣuwar*) or 'luminous old master' (*Pīr-i rūḥānī*)."

11 By the ten categories he is referring to the Aristotelian categories. Suhrawardi reduces these categories to five, which are quantity, quality, essence, relation and motion. Adding motion to the Aristotelian categories is Suhrawardi's original contribution, which later on in Mullā Ṣadrā's philosophy became the basis of the theory of "Transsubstantial Motion" (*al-ḥarikat al-jūwhariyyah*).

12 In the text it is phrased "meaning the eighth heaven", which the editor has judged to be erroneous and should be "supreme heaven."

13 *Khirqah* or the Sufi dress is a long and white cloth often made of rough materials which the spiritual master offers to the novice at the time of initiation.

14 "Presence" is a key concept in the *ishraqi* doctrine and is used in two different contexts. First, it is used within the context of emanation

meaning the world is the result of an emanation, and second it is the theory of knowledge by presence, which lies at the heart of Suhrawardi's theory of knowledge. For more information see Mehdi Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, with a forward by S.H. Nasr (New York: SUNY Press, 1992).

15 The word *nafs* here translated as "ego" has a pejorative meaning in Islam which Suhrawardi argues is subservient to intellect in the order of creation but often rebels against it.

16 The four substances are fire, water, earth, wind, which some of the pre-Socratics argued constitute the primordial substance from which the world was created.

17 The material world for Suhrawardi represents non-existence (*'adam*). This non-existence should not be mistaken with non-existing but it should be regarded as the anti-pole to the light of lights. The female character is the world of senses that is identified with the material world. What Suhrawardi is alluding to here is that the divine essence can create the existent objects without change being introduced into his essence.

18 The relationship between change and permanence has been a central issue in Islamic philosophy. God, by nature changeless, has emanated a world that undergoes change. Suhrawardi, in the tradition of Ibn Sinā, wants to argue that presence of change does not necessitate that the cause of this change must also undergo change.

19 The commentator does not use the word *ḥikmah* in a consistant fashion, sometimes using it to mean knowledge and other times refers to a particular tradition of wisdom as opposed to the peripatetic philosophy.

20 The science of letters is based on a synthesis of Pythagorean mathematics and the belief that each letter of alphabet represents a sacred mathematical number. This field, which in Islam is referred to as *Jafr*, is also prevalent in Judaism and Medieval Christianity.

21 The word here is *ṭāmmāt* which also means a "prodigious event" or a great suffering which will come on the day of judgment. It is not clear in what context Suhrawardi used it.

22 Quran, XXXV: 1.

23 Quran, LVIII: 22.

24 Quran, XXXVII: 104.

Selected Bibliography

Aristotle. *Posterior Analytics*. New York: Random House, 1941.

Averroes. *Tahāfut al-tahāfut*. Translated by S. Van den Bergh. London: Luzac and Co., 1954.

Badā'ūnī. *Muntakhab at-tawārikh*. Vol. 1, Edited by George Ranking. Karachi: Karimsons, 1976–1978.

Bayat, Mangol. *Mysticism and Dissent*. New York: Syracuse University Press, 1982.

Brown, E.G. *A Literary History of Persia*, 4 vols. London: T. Fishter Unwin, 1902–1924; and Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Burckhardt, T. *Alchemie, Sinn und Weltbild*. Olten: Walter-Verlag, 1960.

Bylebly, Michael, "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi." Ph.D. Diss, University of Chicago, 1976.

Chittick, W.C. *Jalāl al-Din Rūmi. The Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. New York: New York State University Press, 1983.

—— "The Works of Seyyed Hossein Naṣr Through his Fortieth Birthday." University of Utah: Middle East Center, Research Monograph 6, 1977.

Corbin, H. *L'archange empourprée*. Paris: Fayand, 1976.

—— *Avicenna and the Visionary Recital*. Texas: Spring Pub., 1980.

—— *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton Press, 1969.

—— *En Islam iranien*, vol. 2. Paris: Gallinard, 1971.

—— *L'Ecole shaikhie en theologie Shi'ite*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy 1957.

—— *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*. Translated by Ruth Horine. Ipswich: Golgonooza Press 1976.

—— *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder and London: Shambala, 1978.

—— *Rawābit-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafah dar Iran-i bāstān*.

—— *Racueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: 1929.

—— *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton: Princeton Press, 1978.

Corbin, H., in collaboration with S.H. Naṣr, and O. Yaḥyā. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964.

Dānāseresht, Akbar. *Afkār-i Suhrawardi wa Mullā Ṣadrā*. Tehran: Tehran University Press, 1939.

de Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam*, Paris: P. Geuthner, 1921–1926.

Dīnānī, Ghulām Husayn. *Shua'ī andisha wa shuhūd dar falsafa-yi Suhrawardi*. Tehran: Ḥikmat Pub., 1985.

Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.

Habibi, N. *Si Risālah az shaykh-i ishrāq*. Tehran: Imperial Academy of Philosophy Press, 1975.

Ḥā'irī, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: SUNY Press, 1992.

Harawī, Aḥmad ibn. *Anwāriyyah*. Tehran: Amir Kabir Press, 1980.

Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. Translation and Introduction by A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.

Hourāni, G., ed. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: SUNY Press, 1975.

Ibn, Abi Uṣaybi'ah. *Tabaqāt al-aṭibbā'*. Edited by A. Muller. Königsberg Press, 1884.

Ibn Sīnā. *Kitāb al-ishārāt wa'l-tanbihāt*. Edited by M. Shahābī. Tehran: Tehran University Press, 1939.

—— *Manṭiq al-Mashraqiyin*. Tehran: Ja'fari Tabrizi Pub. House, 1973.

—— *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān*. Edited by Aḥmad Amin. Egypt: Dār al-Ma'ārif Pub., 1966.

Imām, Kāẓim S.M. *Falsafah dar Iran-i bāstān wa mabāni-yi ḥikmat-i ishrāq*. Tehran: Nourani Found., 1974.

Iqbal, M. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac, 1908.

Izutsi, T. "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam." In *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Mohaqheqh and H. Landolt. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1971.

Izutsu, T. Introduction to *Sharḥ-i manẓumah*, by Sabzawārī, ed. M. Mohaghegh and T. Izutsu. Tehran: 1969.

—— *Metaphysical Structure of Sabzawārī*. New York: Caravan Books, 1977.

Lāhijī, 'Abdu'l Razzāq. *Gawhar murād*. Bombay: 1923.

—— "Risālah nūriyah dar 'Alam-i mithāl." In *Majilla-yi illāhiyāt wa ma'ārif Islami*. Mashhad: Mashhad University Press, 1972.

Madkour, I. *Fi'l-falsafat al-islāmiyyah*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1947.

Marmura, M., ed. *Islamic Theology and Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1984.

Michot, J. *Dieu et la destinée de l'homme-ma'ad* chez *Avicenne*. Peetrs: Louvain Publishers, 1987.

Mir Dāmād, *Qabasāt*, Tehran: Tehran University Press, 1365 A.H.s.

Mo'in, M. *Majalla-yi āmūzish wa parwarish*. Tehran: Ministry of Education Press, 1924.

Morewedge, P., ed. *Islamic Philosophical Theology*. Albany: SUNY Press, 1979.

Naṣr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*. New York, SUNY, 1993.

—— *Cosmography in pre-Islamic and Islamic Persia*, Tehran: Cultural Committee Press (monograph), 1971.
—— *Jashn nāmay-i Henry Corbin*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
—— *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad, 1981.
—— *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, III. Tehran: Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977.
—— *Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy*. Tehran: 1978.
—— *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1987.
—— *Three Muslim Sages*. Delmar, N.Y: Caravan Books, 1969.
—— *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. ed. M. Aminrazavi, London: CURZON Press, 1996.
Perry, John. *Personal Identity*. Berkeley: University of Berkeley Press, 1975.
Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press; and London: University of London, 1968.
Plotinus. *Enneads*. Translated by Stephen Mackenna. New York: Pantheon Books, 1969.
Rahman, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
—— *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1976.
Rahman, F. *Essence and Existence in Avicenna*. Vol. 4, *Medieval and Renaissance Studies*. London: Warburg Institute, 1958.
Rizvi, Saiyid Athar Abbās. *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'is in India*, 2 vols. Australia: Ma'rifat Pub. House, 1986.
Sabzawārī. *Asrār al-ḥikam*. Tehran: Tehran University Press.
—— *Diwān-i ash'ār*. Isfahan: Saqafī Press, 1959.
—— *Sharh-i al-manẓūmah*. Nāṣirī Edition. Tehran: Tehran University Press.
Sajjādi, S.J. *Shahāb al-Dīn Suhrawardi wa sayri dar falsafah-yi ishrāq*. Tehran: Falsafah Press, 1984.
Shirāzī, Ṣadr al-Dīn. *Ḥashiyah 'alā sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Chape Sangi Tehran, 1913.
Ṣalibi, Kamāl. *Tārikh Lubnān*, Beirut: Dār al-Nahar Press, 1967.
Schimmel, Annamarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.
Schuon, F. *From the Divine to the Human*. Translated by G. Polit and D. Lambert. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986.
—— *Survey of Metaphysics and Esotercism*. Translated by G. Polit. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986.
—— *Understanding Islam*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1976.
Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. 2 vols., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963–66.
Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Nuzhat al-arwāḥ*. Istanbul: Yeni Cami, 1908.
Shirāzī, Quṭb al-Dīn. *Sharḥ-i ḥikmat al-ishraq*. Tehran: Tehran University Press, 1951.

Shayegan, D. *La Topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Edited by Dariush Shayegan. Paris: Editions de la Différence, 1990.
Suhrawardi. *Kalimat al-taṣawwuf*. In *Si risalah az shaykh-i ishrāq*, edited by Najafquli Ḥabībī. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
Suhrawardi. *Kitāb al-Lamaḥāt*. In *Si risalah az shaykh-i ishrāq*, edited by Najaf quli Ḥabibi. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
Suhrawardi. Le Livre de la sagesse orientale. Translation and notes by H. Corbin. Paris: Verdier, 1986.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 1*. Edited and Introduction by Henry Corbin. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 2*. Edited and Introduction by Henry Corbin, Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Suhrawardi. *Opera Metaphysica et Mystical 3*. Edited and Introduction by Seyyed H. Naṣr. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Husayn, *Uṣūl-i falsafah wa rawish-i ri'ālism*, Murtaḍā Muṭahhari, 5 vol., Qum 1350/1972.
Tehrāni, Kāẓim. "Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi." Ph.D. Diss., Columbia University, 1974.
Thackston, W.M. *Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*. London: Octagon Press, 1982.
Ṭūsi. *Kashf al-murād-sharḥ tajrid al-i'tiqād*, With a Commentary by Hilli. Edited and Translated by Abu'l-Ḥasan Sha'rāni. Tehran: 1351/1872.
Webb, G. *The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi*. Ph.D. Diss., Temple Univ., 1989.
Wittgenstine, *Lectures and Conversations on Aesthetic Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barratt. Berkeley: University of California, 1969.
Yazdi, Mehdi Ḥā'irī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. With a forward by S.H. Naṣr. New York: SUNY Press, 1992.
Ziā'i, H. *Knowledge and Illumination*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
—— "*Suhrawardi's Philosophy of Illumination*." Ph.D. Diss., Harvard University, 1976.

ARTICLES

Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul." *Proceedings of the British Academic* 7 (1915–1916).
Carra de Vaux. "La philosophie illuminative d'après Suhrawardi Maqtūl." *Journal Asiatique* 19 (1902): 63–94.
Corbin, H. "Rawābiṭ-i ḥikmat-i ishrāq wa falsafa-yi Iran-i bāstān." *Majillayah-yi anjuman-i Iran shināsi*, no. 3 (1946): 34ff.
Corbin, H. and Paul Kraus, "Traitée du bruissement de l'aile de Gabriel." *Journal Asiatique* (1935): 1–82.
Lloyd, A.C. "Neoplatonic Logic and Aristolian Logic." *Phronesis* 1, no. 1 (November 1955): 58–72; and in *Phronesis* 1, no. 2 (1956): 146–159.

Evans, Robert. "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology." *Hamdard Islamicus* 11, no. 1 (n.d.): 12–20.
Qāsemi. "Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibra'īl." *Ma'ārif*, no. 1 (March 1985): 77–99.
Ḥalamī, M.M. "Āthār al-Suhrawardi al-maqtūl taṣnifuhā wa khaṣā'ṣuhā al-taṣawwufiyyāt wa'l-falsafiyyāt." *Kuliyāt al-ā'dāb* 2 (1951): 145–178.
Jurjī, E.J. "The Ishraqi Revival of al-Suhrawardi." *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940): 90–94.
Naṣr, S.H. "The Illuministic Sufis." *Journal of the American Oriental Society* 57 (1973): 99–101.
—— "Mufassir-i 'ālam-i ghurbat wa shahid-i ṭariq-i ma'ārifat." *Ma'ārif-i islāmi* 10 (Nov. 1970): p. 8–19.
—— "Nukāti chand dar bāra-yi shaykh-i ishrāq." *Ma'arif-i islāmi, n.s.* 1 (Sep. 1967): 16–18.
—— "The Relationship Between Sufism and Philosophy in Persian Culture," *Hamdard Islamicus* 6, no. 4 (1983): 33–47.
—— "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period." In Vol. 4, *History of Iran*. Edited by R.N. Fry. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
—— "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi," *Islamic Quarterly* 14 (1970): 111–121.
Zia'i, H. "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination." In *Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

INDEX

a priori knowledge. *See* knowledge, *a priori*
Abbasid, 146
Abhari, Athir al-Din, 122, 123
Abraham, 18
Abū Rayyān, Muhammad 'Alī, 147
accidental: darkness. *See* darkness, accidental; intellects, 87; accidental light. *See* light, accidental
accident (s) (*lavasim*), 97, 99
Active Intellect. *See* Intellect, Active
Agathadaimons, 10
Ahmad-Abad, 138
Ahmad, Sa'd ibn, 146
Ahriman, 43
Asḥāī, Shaykh Aḥmad, 135
Ahūrmazdā, 43
Akbar, 138
Akhutas (Archytus), 9
'Alawī, Sayyid Aḥmad, 126
alchemy, 18
'Alī (Imam), 151, 152
'Alī wa'l-ḥikmat al-ilāhiyyah (*'Alī and Divine Wisdom*), 136
Alleppo, 1, 3
Āmulī, Sayyaid Ḥaydar, 123, 124
Āmulī, Shaykh Bahā' al-Dīn (Shaykh Bahā'ī), 126
analytical, 141
Anatolia, 1, 122, 139
ancient wisdom (*ḥikmat al-'atīq*), xv
angelic, 45, 85
angelic order, 46, 47, 82; latitudinal (*'araḍī*), 46, 47, 81, 82; longitudinal (*ṭūlī*), 46, 47, 81, 82
angelic world (*'ālam-i qāhriah*), 88, 152
angelology, xix, xx, 25, 43, 45–47, 81, 83, 84
angel (s), xvi, 46, 81, 86, 150, 162
annihilation (*fana*), 73, 151
annihilation of annihilation (*fana dar fana*), 73
Anwāriyyah, 138
Apprehension (*wahm*), 49
Arab, 146
Arab world, 142
Arabic: grammar, 126; poetry, 126; texts, 7; treatises, 147; works, 8, 95
Arabs, 147; domination over Persia, 4
'Archange empourprée, 7, 9
archetypal ego (*nafs-i kullī*), 158
archetypal world (*'ālam mithāl*), 60, 63, 86, 87–89. *See also Mundus Imaginalis*
archetype (s) (*al-mujarradāt*), xvi, 37, 42, 46, 83, 88, 90, 125, 158; of humanity (*rabb al-naw 'al-insān*), 82; of species (*Shahriyār*), 84; Platonic, 42, 46; Plato's, 81, 82, 88; supreme (*hurmūzd*), 82; suspending (*muthul mu'allaqah*), 88
architecture, 126, 127

Ardistānī, Mirzā Muḥammad Sādiq, 128
Aristotle, xviii, 9, 10, 44, 47, 48, 51, 59, 60, 93, 95, 100
Aristotelian, 5, 94; logic. *See* logic, Aristotelian; categories. *See* categories, Aristotelian
Arkhoun, M., 142
Asclepius, 10
Asfār, 129, 130, 131, 134
Ash'ari'te, 5, 47
Ashkiwārī, Quṭb al-Dīn, 126
Ashtiyānī, Mīrzā Mahdī, 134, 135
Ashtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn, xvii, 129, 130, 136
Aspandārmaz (love), 82. *See also* love (*mihr*)
Asrār al-ḥikam (*The Secrets of Wisdom*), 131
Assār, Sayyid Muḥammad Kāẓim, 136
Astarābādī, Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād Ḥusaynī, *see* Mīr Dāmād
astronomy, 101
Atomists, 47
'Aṭṭār, 17
Attraction (*jādhibah*), 49
attributes, 112
'ayn al-ya'qīn, 132
Avestan Amerta Spenta, 83
Ayyūbī, Ṣalāh al-Dīn (Ṣalādīn), 1, 2, 3, 4, 140

Baader, Franz Van, 142
Babylonians, 51
Bacon, Roger, 141
Badā'ūnī, 138
Badāyi' al-ḥikam (*The Wonders of Wisdom*), 134
Bahman (*al-nūr al-'aqrab*), 14, 85, 86
Bahram (victory), 84
barzakh (body), 80
al-Basṭāmī, Abū Yazīd, 5, 10, 31, 52, 60
al-Bayān wa'l-tabyīn (*The Book of Exposition and Elucidation*), 146
Be (*kun*), 88
Being (*wujūd*), 10, 103. *See also* Inner being; gradations of Being
Berger, G., 142
Bidāyat al-ḥikmah (*The Origin of Wisdom*), 136
Blark, 64
Book of Kings, 16
Brethren of Abstraction (*ikhwān al-tajrīd*), 4
Brethren of Purity (*ahl-i tajarrud*), 70
Bursī, Rajab, 124
Būstān al-qulūb (*The Garden of the Heart*), 8, 24, 71, 74

Caliph, 4
Categories, 44; Aristotelian, 44, 46; of Aristotelian logic, 9
Chant of the Gabriel's Wing, The (*Awaz-i par-i Jibra'īl*), xxi, 8, 20–21, 84, 87, 151
Chant of Simurgh, The, 21, 64, 70, 72, 73
Chittick, W., 137
Christi, 138
Christian, 140
Christianity, 3
city of the soul (*shahrastān-i jān*), 68, 87
combination (*yajma'*), 94
compound (*murakkab*), 157
compound truth (*haqā'iq murakkabah*), 97
consciousness, loss of (*fanā-i akbar*), 73
Conversations, The, see al-Mashārī' wa'l-muṭāraḥāt
Corbin, Henry, xviii, 9, 83, 87, 139, 142; on Suhrawardī's works, 7, 8
corporeal creation (*al-ḥudūth al-dahrī*), 125
corporeal darkness. *See* darkness, corporeal
corporeal world (*'ālam-i barzakh*), 86, 87, 88, 111, 162; *See also gīti*
corporeality (*barzakh*), 78, 80; dark (*ghāsiq*), 91; luminous, 91
cosmological, 47

cosmology, 14, 65, 84, 150
cosmos, 65
creation (*ḥudūth*), 15, 125
Crusaders, 3
Crusades, 140
crystal ball (*jām-i Jam*), 25

Damascus, 1
Danielou, J., 142
Dār al-tarjumah, 140
darkness (*ẓulamāt*), 80
Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr, 123
Dashtakī, Ṣadr al-Dīn, 123
David, 64
Dawānī, Jalāl al-Dīn, 137
De Anima, 48
definition (*ḥadd*), 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101
Descartes, 109
differentia, 94, 95, 96, 97
Digestion (*hādimah*), 49
discursive philosophy. *See* philosophy, discurisve
Divine: essence (*al-ḥudūth al-dhātī*), 125, 163; flashes (*bāriqa-yi ilāhī*), 79; Intellect, 18; knowledge of, 83; names (*dhikr*), 71; soul (*nafs al-qudsiyyah*), 54; substance, 62; throne, 64; Truth, xviii; Divine Wisdom (*al-Ḥikmat al-laduniyah*), 52
domain (*dahr*), 125
domination (*qahr*), 40, 46, 79
Durand, G., 142
Durrat al-Tāj, 137

Eastern, 142
ego, (*nafs*), 32, 66, 111, 152, 157. *See also* self; I
Egypt, 147
Egyptians, xv, 51
eighth domain (*iqlīm-i hashtum*), 87
eighth heaven (*aqlīm al-thāmin*), 60
emanation, 150
emanationistic, 86. *See also* ontology, emanationistic
Empedocles, 10
empiricism, 21, 100
epistemological, 5, 83, 89, 92, 103, 105, 112, 113; Islamic, 107; paradigm, 121; system, 20
epistemology, xvi, xix, 23, 36, 48, 59, 92–93, 96, 101, 102, 111, 117; illuminationist, 60; *ishrāqī*, 102; philosophical, 92, 100–102
eschatological, 132
eschatology, 49–50, 74
essence (*al-mahiyyah*), 10, 97, 125, 129; general (*jins*), 93; particular (*faṣl*), 94; Pure (*Gawhar*), 84
eternal city (*shahristān-i azal*), 69
eternity (*qidam*), 15, 125
existence (*wujūd*), 89, 91, 103, 125, 129, 161; incorporeal, 161. *See also* non-existence
experiential knowledge, 127
extent (*sudad*), 49

Fāḍl, Shaykh, 138
Faivre, A., 142
fanā-i akbar, 73
Fantasy (*khiyāl*), 49
Fārābī, 9, 10, 45, 52
Faridūn, 10, 16
Farmadī, Abū 'Alī, 20
farwahar, 83
fasting (*chillah*), 66
Feeding (*ghadhiyyah*), 49
Findiriskī, Mīr Abū'l-Qāsim, 127, 139
Firdawsī, 16, 21
first intellect. *See* intellect, first
form (*hay'ah*), 80
forms (*ṣuwar*): suspended (*ṣuwar al-mu'allaqah*), 42, 43
formula (*qawl*), 94
France, xxi, 142
Fuṣūs, 9
Fuṣūs al-ḥikam (*Bezels of Wisdom*), 128
al-Fūtūḥāt al-makkiyya (*Meccan Victories*), 127

Gabriel, 20–21, 82, 85, 86, 87, 161, 162, 163. *See also* archetype of humanity

ghāsaq (corporeal), 79
Guwhar murād, 115
Ghazzālī, Aḥmad, 5, 17, 31, 51, 127, 129
al-Ghurbat al-gharbiyyah (*The Occidental Exile*), 6, 50
Gilānī, Mullā Rafī'a, 127
Gilānī, Mullā Shamsā, 126
giti (Corporeal world), 84. *See also* Corporeal world
gnosis (*ma'rifah*), 8, 65, 113, 124, 134; Shi'a, 131; Shi'ite, 126, 127, 128
Gnostic (s), xv; 5, 21, 123, 129, Muslim gnostics, 139
God's vicegerent (Khalifat Allah). *See* Vicegerent of God
gradations of Being (*tashkik*), 129
Greater Persia, 121, 122–137
Greek philosophy. *See* philosophy, Greek
Greeks, xv, 6, 50, 51, 75, 125
Grossteste, Robert, 141
Growth (*nāmiyyah*), 49

Ḥadīth, 9, 16, 70, 132, 151, 152; Islamic, 129
Ḥā'irī Yazdī, Mehdī, xvii, 104, 106, 110, 136
ḥakim, ishrāqi. See ishrāqi, ḥakim
Ḥakims, 100, 128, 135, 137, 138
al-Ḥallāj, Manṣūr, 5, 10, 31, 60
al-Ḥamawī, Yaqūt ibn 'Abdallah, 1
ḥaqq al-yaqīn, 132
al-Harawī, Aḥmad ibn, 13, 138
Hastī az naẓar-i falsafah wa 'irfān (*Existence from a Philosophical and Gnostic View*), 129–30
Hayākil al-nūr (Luminous Bodies), 8, 15, 40, 95, 123; Dawani's commentary on, 137; Lāhijī's commentary on, 127
hay'at-i ẓulamānī, 79
Haykal, 15, 62
Ḥayy ibn Yaqẓān, 6
Healing (Shifā), 44
Hermes, 4, 10, 52, 60, 147
hermeneutics (*ta'wil*), 88, 124, 127
Hermetic, 8
Hermeticism, xviii, 6, 148
ḥikmah, xix, 51, 65, 137
ḥikmat, 1, 10, 50–54, 78, 116, 126, 127, 128, 130, 136, 147, 159, 160
Ḥikmat al-'arshiyya (*The Wisdom of the Throne*), 129
al-Ḥikmat al-muta'āliyyah fi'l-asfār al-arba'at al-'aqliyyah (*Transcendental Theosophy on The Four Intellectual Journies of the Soul*), see *Asfār*
Ḥillī, 'Allāmah, 122
Hindī, Fāḍil-i. *See* Iṣfahānī, Bahā' al-Dīn
Hinduism, 63
Hindu (s), 51, 127
holy spirit (*ruh al-qudus*), 82
hudhud (hoepoe), 72
Ḥudūth al-'alam, 127
ḥukamā', 1
Hume, 104
Hurakhsh (heavenly sun), 25, 84
Hurqalyā, 84, 88, 135. *See also* archetypal world
huwa, 103

I (*nafs nāṭiqah*), 62
I-ness (*anā'iyyah*), 103
your-self (*anā'iyyātuka*), 112
Ibn 'Arabī, 124, 127, 128, 129, 134, 139
Ibn Kammunah, 122
Ibn Khaldun, 146
Ibn Sab'in, 141
Ibn Sina, xvi, xviii, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 17, 24, 31, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 81, 85, 123, 124, 125, 126, 127, 128–29, 131, 137, 140, 142
Ibn Sinian, xviii, 5, 31, 41, 78, 80, 83, 85, 127; logic. *See* logic, Ibn Sinian; metaphysics. *See* metaphysics, Ibn Sinian
icons (*sanam*), 82
iḍāfah (relation), 80, 86, 161
ideas (*a'yān al-thābitah*), 46; innate, 100, 101
ignorance (*ashqiyā'*), 49

Iḥqāq al-ḥaqq (*Attainment of the Truth*), 139
iḥya' al-'ulūm al-Dīn (*Reconstruction of the Religious Sciences*), 127
Ilāhiyyāt, 131
Illuminated of Bavaria movement, 142
illuminated souls, 162
illumination (*ishrāq*), xviii, 62, 71, 72, 74, 114, 116, 125; school of, xv, xvi, xix, 121, 122
illuminationist: ideas, 89, 139; movements, 141; school, 122, 127, 128, 142, 147, 148
illuminationists (*ishrāqiyyūn*), xv, xvi
illuminative philosophy. *See* philosophy, illuminative
'ilm al-yaqīn, 132
imaginal, 87
imaginal world, xx, 88, 90
imaginary, 87
Imagination (*mutakhayyilah*), 49
Imāms, 122, 134
inanimate objects. *See* corporeality
incorporeal light. *See* light, incorporeal
incorporeal nature, 156
incorporeal existence. *See* existence, incorporeal
incorporeal world, (*'alam-i tajarrud*), 67, 84, 86. See also *minu*
India, xxi, 50, 121, 127, 130, 137–39, 150
Indian, 139
indigent, (*faqir*), 80
Indo-Pakistani, 139, 142
infidelity, (*kufr*), 69
initiate (*murid*), 72
inner being (*Baṭin*), 22
innate. *See* knowledge, innate
innate ideas. *See* ideas, Innate
inner peace (*sakinah*), 70
inner senses (*'ālam al-dhawq*), 67–68
Intellect (*'Aql*), 19, 24, 66, 122, 163; Active, 43, 153, 156, 157; Divine, 18; first (*al-'aql al-awwal*), 85, 156, 158, 161; last, 161; major (*'aql-i kullī*), 90; minor (*'aql-i juz'i*), 21; second, 156; universal (*'aql-i kullī*), 21, 155
intellection (*istidlal*), 90. *See also* reasoning
intellectual, 89
intelligible world, 163
An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 137
intuition (*dawq*), xviii, 51; intellectual, 2, 93
Iran, 126, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 139
Iranian, 1
'irfān, 129
Isfahan, School of, xv, xxi, 122, 123, 124–128, 131, 139
Iṣfahānī, Bahā' al-Dīn (also known as Fāḍil-i Hindī), 139
Iṣfahānī, Ibn Turkah, 124
Iṣfahānī, Muḥammad Ismā'īl, 135
Isfahbad. See Light in the body
al-Ishārāt wa'l-tanbihāt (*References and Treatments*), 6, 8, 50, 123
ishrāq (illumination), 12, 53, 131, 134, 139; school of, xv, xix, xx, 9, 26, 66, 137, 139
ishrāqī: analysis, 14, 42, 84; argument, 41; claim, 16; context, 14; doctrine, 20, 31, 34, 50, 83, 131, 136; dress, 141; elements, 7; epistemology, 102; figures, 128, 139; foundation, 102; *hakim*, 126; ideas, 11, 129, 138; implications, 33; interpreter, 125; manuscripts, 139; ontology, 43; philosophy, xviii, 60, 123, 134; reading, 10, 124; school, xvii, xix, 26, 37, 69, 89, 108, 114, 121, 123, 135, 138, 146, 147; sense, 141; style, 7; system, 32; teaching, 124; texts, 122, 137, 139; theory of knowledge, 132; theosophy, 129; thought, xxi, 121; tradition, 13, 114, 117, 123, 134, 139, 142; view, 123, 126, 135; wisdom, 11, 12, 52, 53,

147; writings, xviii, 13, 15
Ishrāq al-nayyirayn, 139
ishrāqis, 6, 15, 125, 140
Islam, xv, 3, 5, 6, 22, 63, 83, 123, 127, 129, 147; Shi'ite, 3, 6, 75, 122, 124, 127; Sunni, 3
Islamic: *ḥadīth*. *See ḥadīth*, Islamic; philosophy. *See* philosophy, Islamic; rites (*shari'ah*), 127; sciences, 126; world, 121, 142
Ismā'īlīs, 15
Ispahbad, 48
I'tiqād fi'l-ḥukamā (*On the Faith of the Theosophers*), 8
ittiḥad al-'āqil wa'l-ma'qūl (doctrine of the knower and the unknown), 131

Jābilqā, 88
Jābirsā, 88
Jāhiz, 146
Jambet, Christian, 142
James, William, xvi
Jami 'al-asrār, 124
Jazawāt, 126
Jesus, 138
Jewish: illuminationists, 141; Kabbalists, 141; mystics, 141
jihād, 69
Jili, Majd al-Din, 1
Jumhūr, Ibn A'bi, 123, 124
jurists (*'ulamā*), 128

Kalām (*theology*), 5, 6, 127, 129; and Ibn Sina, 6
Kant, Immanuel, 99, 134
Kantian, 101
Kāshānī, Mullā Muḥsin Fayḍ, 126, 127
Kashf al-ḥaqā'iq fi tahrir al-daqā'iq (*Discovery of the Secrets and Composition of Spiritual Intricacies*), 123
Kāzirūnī, Khatib Abu'l-Faḍl, 138
Kay Khūsraw, 10, 16
Kayumarth, 10
Khāju'ī, Mullā Ismā'īl, 135
khānaqāh (Sufi house), 20, 22, 65, 152
kharāb ābād (ruinous but prosperous land), 87
Kharrah (incorporeal light), 16
al-Kharraqānī, Abu'l-Ḥassan, 10, 52
al-Khaṭāṭ, 146
Khayrābādī School, 138
khirqah, 156
Khunsārī, Aqā Ḥusayn, 127
Khurdād (Mazdean angel), 46, 47, 82
Khusrawāniān (wisdom), 52
Kilīd-i bihisht (*The Key to Heaven*), 127
Kirmānī, 135
Kitab al-mujli (*The Book of Illuminator*), 123
Kitab sharḥ al-hidāyah (*Commentary on Guidance*), 129
Kiyān Kharrah, 84
kiyānī, 84
knowledge, by presence (*al-'ilm al-huduri*), xx, xxi, 14, 25, 89, 93, 102–03, 111, 113, 132; by definition, 97, 101; *a priori*, 94, 99, 100; innate (*fitriyyah*), 99
Knowledge and Presence, 35. *See also* Knowledge; Presence
Knowledge and the Sacred, 137
Kulayni, 126
Kūshki, Mullā Ismā'īl, 131

Lāhījī, 'Abd al-Razzāq, 115, 116, 117, 127
Lama'āt-i ilāhiyyah (*Divine Flashes*), 134
al-Lamaḥāt (*The Flashes of Light*), 7, 8, 9
Langarūdī, Muḥammad Ja'far, 135
language of illumination (*lisān al-ishrāq*), 12
Language of the Termites, 24, 69
last intellect. *See* intellect, last
Latin, 140
latitudinal order of angels. *See* angelic orders
Lawāmi 'al-ishrāq fi makārim al-ikhlāq (*Flashes of Illumination in Practical Virtues*), 137
letters (*abjad*), 160

liberation (*khalas*), 69
light, 90, 91, 112, 160, 161; accidental (*nūr 'aradi*), 79, 80; all-encompassing (*al-muḥit*), 80; in the body (*Isfahbad*), 84; Incorporeal (*nūr mujarrad*), 79, 80, 91; indignet (*faqir*), 80; of lights (*nūr al-anwār*), 32, 46, 92; lordly (*al-nūr al-isfahbadi*), 45, 82; nearest (*nūr al-aqrab*), 82; regent (*nur mudabbir*), 81, 82; sacred (*al-muqaddas*), 80; substantial (*nūr jawhari*), 80; supreme (*nūr al-a'ẓam*), 46, 80, 80, all-victorious (*al-qhhār*), 80
logic, xvi, xvii, xviii, xix, 7, 13, 31, 45, 52, 131, 159, 160; Aristotelian, 9; Ibn Sinian, 6; oriental, 142
logical, xvii, 105, 106
logician, xvii
longitudinal order of angels. *See* angelic orders
lordly light. *See* light, lordly
love (*mihr*), 68. *See also* Aspandarmaz; *mahabbah*
lower world (*Farvadīn*), the, 84
Lughat-i mūrān (*Language of the Termites*), 8, 24, 69
luminous world, xvi, 111
Luminous Being (*al-Nayyir al-a'ẓam*), 25
Lunbānī, Ḥasan, 128

mā bih'il-ishtirāk, 79
madrasah (s), 128, 139
Mafātiḥ al-ghayb, 131
mahabbah (love), 40. *See also* Aspandārmaz; love
al-Mahājjāt al-baydā' fi ihyā' al-ihyā', 127
Maḥbūb al-qulūb, 126
Majālis al-mu'minīn, 139
Majlisī, Mullā Muḥammad Taqī, 126
Malik Ẓāhir, 140
Mantiq al-mashraqiyyin (Logic of the Easterners), 50
Maqrizī, Taqi al-Din Aḥmad ibn 'Ali, 146
al-Maqtūl (the Martyr), 1. *See also* Shaykh al-ishrāq (the Master of Illumination)
Maraghah, 1
Mashā'ir, 130, 131
Mashāriq al-anwār, 124, 126
al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt (*The Paths and the Conversations*), 7, 8, 11, 12, 36, 44, 50, 52, 94, 95
Massignon, L., 7
masters of the species (*arbab al-anwa'*), 81
math, 101
mathematics, Suhrawardi's writings on, 7
Mathnawi, 127
Mazdean. *See Khurdād*
medicine, 159
Memory (*ḥāfiẓah*), 49
metaphysical doctrine, 81
metaphysics, xvi, xviii, 24, 83, 84, 134; Ibn Sinian, 6
al-Milal wa'l-niḥal (*On Nations and Sects*), 147
Mir Dāmād, 124, 125, 126, 139
Mir Mu'in, 137
Mir Shams al-Din, 137–38
Mishkāt al-anwār, 31
al-Mizān, 136
Morocco, 141
Moses, 16, 138
motion, 158
Muḥammad, 60, 71, 82
Muḥammadean light (*nūr Muḥammadi*), 122
Muhammadean tradition, 134
Mullā Ṣadrā, xxi, 7, 32, 114, 115, 117, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 139
Mundus Imaginalis, 87–89. *See also* archetypal world
Muntakhab al-tawarīkh, 138
al-Muqāwamāt (*The Book of Opposites*), 7, 8, 10–11, 12, 36
Murdād, 46, 82
Muslim gnostics. *See* gnostics, Muslim; scientist, 141; thinkers, 148
Muslims, 3

muta 'allihūn, 49
Mu'tazilite, theology of, 4–5
Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi, 7
mysticism, 6

Nagorī, Shaykh Mubārak, 138
nākujā ābād, (the nowhere but prosperous land), 64, 68, 85, 87, 153
nafs nāṭiqah, 62
Naṣr, Seyyed Hossein, xviii, 1, 3, 7, 8, 16, 32, 51, 123, 124, 129, 136, 137, 140, 141, 142
natural sciences, Suhrawardi's writings on, 7
Naẓam al-Dīn, Sand, 137
nearest light. *See* light, nearest
Necessary Being (*wājib al-wujūd*), 10, 32, 37–39, 80, 155, 160, 162
neo-Ibn Sīnian, xviii. *See also* Ibn Sīnian
Neoplatonic, xviii, 6, 62, 78
Neoplatonism, 6, 41
Nihāyat al-ḥikmat (*Extremity of Wisdom*), 136
non-existence (*'adam*), 78, 151, 161, 162
North Africa, 122, 142
noumena, 110
al-Nujūm al-ẓāhirah fī mulūk miṣr wa'l-qāhirah (*The Astronomy of the Observable in Egypt*), 2
Nūrī, Mullā 'Alī, 131

obscurity (*ghāsiq*), 80, 81. *See also* darkness
Occidental philosophy. *See* philosophy, Occidental
Observations (*al-Basa'ir*), 1
ontological, 32, 36, 40, 41, 42, 47, 48, 63, 64, 87, 91, 103, 125, 129, 130
ontologically, 91, 103, 111
ontology, xvi, xix, xx, 14, 43, 45, 83, 84, 114, 117, 129, 135, 148, 150; emanationistic, 85; Islamic, 63; oriental, 142
Opposites, The, see al-Muqawamat
Organon, 44, 45
oriental logic. *See* logic, oriental
oriental ontology. *See* ontology, oriental
Oriental philosopy. *See* philosophy, Oriental
Original soul, 158
Oxford, 141

Pakistan, xxi
Partaw nāmah (*Treatise on Illumination*), 8, 14–15, 39, 40, 44, 95
particulars, 163
perennial wisdom (*jāwidān khirad*), 68
perfect man, the (*al-insān al-kāmil*), 73
Peripatetic; Ibn Sīnā's interpretations, 129; style, 7; view, 45, 46, 95, 99; writings, xvii, 9, 123. *See also* philosophers, Peripatetic; philosophy, Peripatetic
Peripatetics (*mashshā'is*), xv, xix, 6, 10, 11, 12, 24, 31, 36, 43, 44, 45, 54, 60, 92, 93, 95, 96, 97, 123, 124, 125. *See also* philosophers, Peripatetic; philosophy, Peripatetic
Persia, 4, 5, 16, 21, 46, 121, 122, 123, 128, 130, 134, 142, 147
Persian: intellectual thought, 136; intellectuals, 149; language, 17, 24, 95; literature, 18, 20, 24; mythology, 16, 21; nationalistic movements, xxi, 146 (*See also* Shu'ūbiyyah); nationalism, 4; philosophers. *See* philosophers, Persian; poets, 16, 146, 149; treatises, 15; *weltanschauung*, 123; works, 7, 8, 14, 24, 95, 126, 131; writings, xviii, 20, 25, 102
Persian (s), xv, 3, 14, 51, 84, 122, 124, 146, 147
Petna, 150
phenomena, 110
philosophers, Peripatetic, 60; Persian, xv, 122; rationalistic, 59; young, 142
philosophia: perennis, 51; *universalis*, 51
philosophical: categories, 127; gnosis, 13; methodology, 113; paradigm, 113; schools, 121; sufism. *See* sufism, philosophical; synthesis, 124
philosophy, 48; discursive (*Yunānī*), 58, 111, 125; European, 134; Greek, 6; Ibn Sīnā, 6, 117; illuminative (*Yamanī*), 125; *ishrāqī*, xviii, 60, 123, 134; Islamic, xv, xvii, xix, xxi, 6, 13, 21, 43, 106, 113, 117, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 136, 142; Occidental, 125; Oriental, 125, 142; peripatetic, xviii, 3, 5, 13, 31, 52, 93, 113, 121, 123, 129, 139; rationalistic, xv, xvi, xvii, xviii, 6, 21, 58, 111, 116, 125, 127, 140, 142; scholors of, xvii; Western, 142
Philosophy of Illumination, The (*al-Ḥikmat al-ishrāq*), xvi, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13–14, 20, 32, 33, 35, 41, 42, 44, 52, 53, 58, 78, 80, 81, 88, 93, 94, 96, 98, 99, 101, 114, 117, 122, 128, 129, 137, 138, 139, 140, 141
physical, xx, 89, 92
physics, 47–48
pīr(s) (masters), 72, 84
pīr-i burnā, (glorius master), 50
Plato, xviii, 10, 60, 75, 93, 98; archetypes, 81, 82, 88, 90
Platonic: archetypes, 42, 46; forms (*muthul*), 42; ideas, 43, 101
Plotinus, 7, 10
Poetics, 44
poor (*faqīr*), 80
Portmann, A., 142
Power, of anger (*ghadhab*), 49; of desire (*nuzū'iyyah*), 49; of lust (*shahwah*), 49; of motion (*muḥarrikah*), 49
pre-Islamic, 146
Presence (*ḥuḍūr*), 91, 110
principality of essence (*aṣālat al-māhiyyah*), 33, 34, 108, 125
principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), 108
Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence, The, 106, 136
prophet (*nabī*), 75
psychology, 48–49
purgatory (*Barzakh*), 46, 79
Pythagoras, 10, 52
Pythagoreanism, 6, 148
Pythagorean (s,) xviii, 6, 9

Qabasāt, 125, 126
Qāf mountain, 21, 64, 72, 88
al-qā'im bi'l-dhāt (necessary being), 103
Qajar period, 128, 130–35
al-Qārī, Ẓahir al-Dīn, 1
Qasīdah, 127
Qazwīnī, Abu'l Hasan Rafī'i, 136
Qazwīnī, Mulla Khalīl, 126
Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah (*Story of the Occidental Exile*), 8
Qummī, Qāḍī Sa'īd, 127
Qumsha'ī, Muhammad Riḍā, 134
Qunawī, Ṣadr al-Dīn, 124
Quran, 9, 20, 24, 64, 70, 71, 86, 92, 127, 132, 152
Quranic, 15, 47

Rashtī, Shaykh Kāẓim, 135
Rasūl Allah, Abu'l-Futūḥ, 4
rational self. *See* self, rational
rationalism, 6, 21, 100, 125
rationalistic, 141
rationalistic philosophy. *See* philosophy, rationalistic
Rawḍat al-qulūb (*Garden of the Heart*), 24
Raẓavī, Mīrzā Abu'l-Ḥasan, 132
Rāzī, Fakhr al-Dīn, 6
reasoning, 65 *See also* intellection
Red Intellect (*'Aql-i surkh*), 8, 21–22, 64, 84
reductio ad absurdum, 107
Religion and the Order of Nature, 137
representation (*al-mithāl*), 103, 104, 106

Reproduction (*muwallidah*), 49
Repulsion (*dāfi'ah*), 49
Retention (*māsikah*), 49
retreat (*khalwah*), 72
revealedness (*ẓuhūr*), 91
Rhetoric, 44
rich (*ghani*), 80
Risālah fi halat al-ṭufūliyyah (*Treatise on the State of Childhood*), 8, 23–24, 67, 68
Risālah fi ḥaqiqat al-'ishq (*Treatise on the Reality of Love*), 8, 24–25, 68
Risālah fi'l-'ishq (*Treatise on Love*), 9, 24
Risālah fi'l-mi'raj (*Treatise on the Nocturnal Ascent*), 8
Risalah sana'iyyah, (*Treatise on Art*), 127
al-Risalat al-faqiriyyah, (*Treatise on Spiritual Poverty*), 141
Risalat al-harakah, (*Treatise on Motion*), 127
Risalat Hayy ibn Yaqzan, (*Treatise on Hayy ibn Yaqzan*), 50
Risālat al-ṭayr (*Treatise of the Birds*), 8, 17–20, 63
Rizvi, Sayyid Athar Abbās, 137
Romans, 154
ruler (*ra'is*), 4
Rūmī, 126, 127
Rūstam, 21
Rūzi bā jamā'at-i ṣufiyān (*A Day Among the Sufis*), 8, 22–23, 65

Sabziwārī, Ḥājjī Mullā Hādī, 32, 117, 131, 132, 134
sacred light. *See* light, sacred
sadness (*ḥuzn*), 68
Ṣadr al-Dīn Shirāzi and His Transcendental Theosophy, 137
Ṣadrian, 131, 135
Safavid period, 122, 123, 124, 127, 128, 135, 139
Safir-i simurg (*The Sound of the Griffin*), 8
Ṣalādīn. *See* Ayyūbī, Ṣalāḥ al-Dīn
salik, xix, 19, 23, 64, 65, 72, 75, 81, 85, 86, 87
samā' (dancing), 23, 68
Sanskrit, 137
al-Ṣāwī, 'Umar ibn Ṣalān, 1
Schelling, 142
Schimmel, A.M., 139
Scholem, G., 142
Science of Light (*'ilm al-ishrāq*), 10
School of Illumination. *See* illumination, school of
School of Isfahan. *See* Isfahan, School of
scientia sacra, 70
second intellect. *See* intellect, second
self (*dhāt*), 59; rational (*nafs nāṭiqah*), 79, 89. *See also* ego
self (*nafs*), 69, 75, 112. *See also* ego; I
self-knowledge, 92
Semantical, 105, 106
sense perception, 99, 100, 101, 163
sensible world, 163
sensus communis, 49, 88
separation (*tafrid*), 61
Seven Powers (*Amhsaspands*), 83
Shāh Waliallāh, 138
Shāh-nāmah (*Book of the Kings*), 21
Shahrastānī, 146
Shahrazūrī, 1, 2, 4, 9, 122, 138, 140
Shahriwar, 46, 82
Shahriyār. *See* archetype of species
Sharḥ al-hidāyah (*Treatise on Guidance*), 139
Sharḥ al-manẓumah (*Commentary on Transcendental Theosophy*), 131
Sharḥ-i āwāz-i par-i Jibrā'il (*A Commentary Upon the Chant of Gabriel's Wing*), 150
Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq (*Commentary on the Philosophy of Illumination*), 96
al-Shawāhid al-rubūbiyya (*The Divine Witnesses*), 129, 131
Shawākil al-nūr fi sharḥ-i hayākil al-nūr (*Luminous Forms in Commenting on Luminous Bodies*), 137
Shaykh al-ishrāq (the Master of Illumination), 1. *See also* al-Maqtūl (the Martyr)
Shaykh Bahā'ī. *See* Amūlī, Shaykh Bahā' al-Dīn
Shaykhis, 135
Shaykhiyyah movement, 121, 131, 135
Shifā, 139
Shi'ism, 13, 124, 125, 130. *See also* Islam, Shi'ite
Shi'ite. *See* Islam; gnostics, 137; jurisprudence, 126
Shirāzī, Muḥammad Dihdār, 139
Shirāzī, Quṭb al-Dīn, 7, 13, 96, 122, 137, 138
Shirāzī, Ṣadr al-Dīn, 129, 141
Shūstarī, Qāḍī Nurallah, 139
Shu'ūbiyyah, xxi, 146, 147, 149
simple (*basiṭ*), 157
simple truths (*ḥaqā'iq basiṭah*), 97
ṣinā'a naẓariyya (speculative art), 44
ṣinā'a qānūniyya (axiomatic art of the rules), 44
al-Ṣirāṭ al-mustaqīm (*Straight Path*), 126
Sirhindī, Shaykh Aḥmad, 138
A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shi'ism in India, 137
Socratic Method, 93
Sophia Perennis, 6, 23, 65, 103
Soul, 97
soul (*jān*), 72
soul (*rawān*), 70
Spain, 122, 140, 141
specific difference (*faṣl*), 93
speculative art. *See* art, speculative
Spinoza, 51
spirit of God (*Ruḥ al-qudus*), 153. *See also* Gabriel
spirits of man (*arwāḥ*), 86
spiritual guardian (*walī*), 75
spiritual jurist guardian (*walī-yi faqīh*), 75
Substance, 97, 111, 157
substantial light. *See* light, substantial
Sudanese, 154
Sudanī, 158
Sufi (s), xv, xvi, 5, 6, 10, 17, 23, 51, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 80, 81, 88, 91, 92, 103, 116, 127, 132, 159, 163; doctrines, 37; language, 19; literature, 14, 18, 20, 21; path, 72, 91, 92; poetry, 21, 126, 131; symbolism, 23, 147; tradition, 138; views, 9; writings, xx. *See also* Sufism
Sufi Essays, 137
Sufism, xv, xx, 5, 6, 9, 116, 121, 128, 131; philosophical, xx, 78–121, 128; *See also* Sufi (s)
Sunni. *See* Islam, Sunni
supreme, the (*al-a'ẓam*), 80
supreme archetype. *See* archetype(s), supreme
supreme light. *See* light, supreme
Surūsh (Gabriel), 84
suspended forms. *See* forms, suspended
suspending archetypes. *See* archetypes, suspending
synthesis (*tarkīb*), 94
Syria, xxi, 1, 3, 122, 139, 140, 150

Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmah Sayyid Ḥusayn, 136
Ṭabaqāt al-umam (*Categories of People*), 146
Tablets of 'Imād-al-Dīn, The (*Alwāh 'imādī*), 7, 8, 15–17, 44, 88
Tabrizi, Mullā Rajab 'Alī, 127
Tahāfut al-falāsifah (*The Incoherence of the Philosophers*), 5
Tahminah, 21
Ta'liqāt 'alā Sharḥ ḥikmat al-ishrāq, (*Glosses on the Commentary of the Philosophy of Illumination*), 129
Tāliqānī, Mir Sayyid Hasan, 128
al-Talwihāt (*The Book of Intimations*), 7, 8, 9–10, 11, 12, 36, 44, 88, 94, 122, 140, 141
Tamhīd al-qawā'id (*Introduction to the Fundamental Principles*), 124
Taqdisāt, 126
Taqhribirdī, Yūsūf ibn, 2
Taqwim al-imān (*Rectification the Faith*), 126
Tārikh al-fikr fi'l-falsafi al-Islam

(*History of Philosophical Thought in Islam*), 147
Thackston, W.M., 7
Thalāth rasa'il fi'l-ḥikmat al-islāmiyyah (*Three Treatises on Islamic Philosophy*), 136
Theologia, 10
theology, 116
theosophers, 58, 59, 100; Persian (*ḥukamā-yi Fārs*), 84; transcendental, 133
theosophia, 58
theosophical: epistemology, 20; ideas, 127; system, 20
theosophist (*ḥakim*), xviii, 24
theosophy, 16, 52, 53, 58, 59, 116; *israqi*, 129; transcendental (*al-hikmat al-muta 'aliyyah*), 128, 135, 138
theurgy (*ṭilismāt*), 82
third teacher (*mu'allim al-thālith*), 124
Three Muslim Sages, 137
Topics, 44
transcendence (*laduniyyah*), 160
treatment (*tanbīh*), 155
Ṭūbā tree, 64
Tughlug, Sulṭān Muhammad ibn, 137
Tunkābunī, Mīrzā Ṭāhir, 135
Turkey, xxi, 139
Turkish, 139 (libraries)
Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Din, 122, 123, 137
Tustari, 10, 52
twelve-Imam Shi'ite, 127

al-Ufuq al-mubin (*The Clear Horizon*), 126
'ulamā, 116
al-ummahāt (*the mothers*), 46
universal, 93
universals, 51, 163
universal body, 156
universal Intellect. *See* Intellect, universal
Urdibihisht, 46, 82
Uṣūl al-fusūl (*Principles of Distinctions*), 127
Uṣūul al-kāfī (*The Sufficient Principles*), 126, 129

veil (*ḥijāb*), 89
vicegerent of God (*khalifat Allāh*), 4, 52, 53, 75
virtue (*ḥusn*), 68
vision (*mushāhidah*), 89, 99, 132; and intellection, 90–92
Vohuman (Bahman), 46

wāhib al-ṣuwar, 158
al-Waridāt wa'l-taqdisāt (*Invocations and Prayers*), 7, 9, 25
Weishaput, Adam, 142
West, the, 122, 140
Western, 142
Western world, 140
will power (*himmah*), 65
wird (mantra), 72
witnesses (*shāhid*), 89
works. *See* texts

Yazdān shināht (*Knowledge of the Divine*), 8, 24, 50, 51, 74, 75
yearning (*mahabbah*), 79
young-old master (*pīr-i jawān*), 68
yourself (*dhātika*), 110

Zāl, 21
Zaḥḥāk, 16
Ẓāhir, Malik, 1, 2, 3, 4
Zanjan, 1
Ziā'i, H., xvii, 4, 44, 45
zodiac, 154, 155
Zoroastrian: Angelology, 25, 46, 84; angels, 25, 45; community, 137; elements, 3, 4; dualism, 43; religion, xx, 6, 47, 83; symbols, 8, 32; symbolism, 15, 21, 147; tradition, 81, 82; *weltanschauung*, 32
Zoroastrianism, 16, 148
Zunūzī, Mullā 'Alī, 134

إحياء علوم الدين

للإمام الغزالى

مع مقدمة فى التصوف الإسلامى ودراسة تحليلية لشخصية الغزالى

وفلسفته فى الإحياء

بقلم

الدكتور بدوى طبانة

الأستاذ المساعد بكلية دار العلوم

بجامعة القاهرة

فيها كتب قيمة

مكتبة محمد بن إسماعيل حزين المقدسي

From the Library of

Muhammad B. Hozien

الجزء الثانى

مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سماراغ

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ »
(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب آداب الأكل)

(وهو الأول من ربع العادات من كتاب إحياء علوم الدين)

الحمد لله الذى أحسن تدبير الكائنات ، فخلق الأرض والسموات ، وأنزل الماء الفرات من المعصرات ، فأخرج به الحب والنبات ، وقدر الأرزاق والأقوات ، وحفظ بالمأكولات قوى الحيوانات ، وأعان على الطاعات والأعمال الصالحات بأكل الطيبات ، والصلاة على محمد ذى المعجزات الباهرات ، وعلى آله وأصحابه صلاة تتوالى على ممر الأوقات ، وتتضاعف بتعاقب الساعات ، وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد : فان مقصد ذوى الألباب لقاء الله تعالى فى دار الثواب ، ولاطريق إلى الوصول للقاء الله إلا بالعلم والعمل ، ولا تمكن المواظبة عليهما إلا بسلامة البدن ولا تصفو سلامة البدن إلا بالأطعمة والأقوات ، والتناول منها بقدر الحاجة على تكرر الأوقات ، فمن هذا الوجه قال بعض السلف الصالحين إن الأكل من الدين ، وعليه نبه رب العالمين ، بقوله وهو أصدق القائلين ـ كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ـ فمن يقدم على الأكل ليستعين به على العلم والعمل ويقوى به على التقوى ، فلا ينبغى أن يترك نفسه مهملا سدى ، يسترسل فى الأكل استرسال البهائم فى المرعى ، فان ماهو ذريعة إلى الدين ووسيلة إليه ، ينبغى أن تظهر أنوار الدين عليه وإنما أنوار الدين آدابه وسننه التى يلزم العبد بزمامها ، ويلجم المتقى بلجامها ، حتى يتزن بميزان الشرع شهوة الطعام فى إقدامها وإحجامها ، فيصير بسببها مدفعة للوزر ، ومجلبة للأجر ، وإن كان فيها أوفى حظ للنفس . قال صلى الله عليه وسلم « إن الرجل ليؤجر حتى فى اللقمة يرفعها إلى فيه وإلى فى امرأته [1] » وإنما ذلك إذا رفعها بالدين وللدين مراعيا فيه آدابه ووظائفه ، وهانحن نرشد إلى وظائف الدين فى الأكل فرائضها وسننها وآدابها ومروآتها وهيئاتها فى أربعة أبواب . وفصل فى آخرها . الباب الأول : فيما لابد للآكل من مراعاته وإن انفرد بالأكل . الباب الثانى : فيما يزيد من الآداب بسبب الاجتماع على الأكل . الباب الثالث : فيما يخص تقديم الطعام إلى الاخوان الزائرين . الباب الرابع : فيما يخص الدعوة والضيافة وأشباهها .

(كتاب آداب الأكل)

(١) حديث إن الرجل ليؤجر فى اللقمة يرفعها إلى فيه وإلى فى امرأته خ من حديث لسعد بن أبى وقاص وإنك مهما أنفقت من نفقة فانها صدقة حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك .

بقية عوارف المعارف للسهروردى

[الباب التاسع فى ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم] فمن أولئك قوم يسمون نفوسهم قلندرية تارة وملامتية أخرى وقد ذكرنا حال الملامتى وأنه حال شريف ومقام عزيز وتمسك بالسنن والآثار وتحقق بالإخلاص والصدق وليس مما يزعم المفتونون بشىء فأما القلندرية فهو إشارة إلى أقوام ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى خربوا العادات وطرحوا التقييد بآداب المجالسات والمخالطات وساحوا فى ميادين طيبة قلوبهم فقلت أعمالهم من الصوم والصلاة إلا الفرائض

الباب الأول : فيما لا بد للمنفرد منه وهو ثلاثة أقسام قسم قبل الأكل وقسم مع الأكل وقسم بعد الفراغ منه

(القسم الأول في الآداب التي تتقدم على الأكل وهي سبعة)

الأول : أن يكون الطعام بعد كونه حلالا في نفسه طيبا في جهة مكسبه موافقا للسنة والورع لم يكتسب بسبب مكروه في الشرع ولا بحكم هوى ومداهنة في دين على ما سيأتي في معنى الطيب المطلق في كتاب الحلال والحرام وقد أمر الله تعالى بأكل الطيب وهو الحلال وقدم النهي عن الأكل على بالباطل القتل تفخيما لأمر الحرام وتعظيما لبركة الحلال فقال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ـ إلى قوله ـ ولا تقتلوا أنفسكم ـ الآية فالأصل في الطعام كونه طيبا وهو من الفرائض وأصول الدين الثاني : غسل اليد ، قال صلى الله عليه وسلم « الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم[1] » وفي رواية « ينفي الفقر قبل الطعام وبعده » ولأن اليد لا تخلو عن لوث في تعاطي الأعمال فغسلها أقرب إلى النظافة والنزاهة ولأن الأكل لقصد الاستعانة على الدين عبادة فهو جدير بأن يقدم عليه ما يجري منه مجرى الطهارة من الصلاة . الثالث : أن يوضع الطعام على السفرة الموضوعة على الأرض فهو أقرب إلى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من رفعه على المائدة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتي بطعام وضعه على الأرض[2] فهذا أقرب إلى التواضع فان لم يكن فعلى السفرة فانها تذكر السفر ويتذكر من السفر سفر الآخرة وحاجته إلى زاد التقوى وقال أنس بن مالك رحمه الله « ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان ولا في سكرجة[3] » . قيل فعلى ماذا كنتم تأكلون قال على السفرة وقيل أربع أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الموائد والمناخل والأشنان والشبع . واعلم أنا وإن قلنا الأكل على السفرة أولى فلسنا نقول الأكل على المائدة منهي عنه نهي كراهة أو تحريم إذ لم يثبت فيه نهي وما يقال إنه أبدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس كل ما أبدع منهيا بل المنهي بدعة تضاد سنة ثابتة وترفع أمرا من الشرع مع بقاء علته بل الابداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب وليس في المائدة إلا رفع الطعام عن الأرض لتيسير الأكل وأمثال ذلك مما لا كراهة فيه والأربع التي جمعت في أنها مبدعة ليست متساوية بل الأشنان حسن لما فيه من النظافة فان الغسل مستحب للنظافة والأشنان أتم في التنظيف وكانوا لا يستعملونه لأنه ربما كان لا يعتاد عندهم أو لا يتيسر أو كانوا مشغولين بأمور أهم من المبالغة في النظافة فقد كانوا لا يغسلون اليد أيضا وكانت مناديلهم أخمص أقدامهم وذلك لا يمنع كون الغسل مستحبا وأما المنخل فالمقصود منه تطييب الطعام وذلك مباح ما لم ينته إلى التنعم المفرط وأما المائدة فتيسير للأكل وهو أيضا مباح ما لم ينته إلى الكبر والتعاظم وأما الشبع فهو أشد هذه الأربعة فإنه يدعو إلى تهييج الشهوات وتحريك الأدواء في البدن فلتدرك التفرقة بين هذه المبدعات . الرابع : أن يحسن الجلسة على السفرة في أول جلوسه ويستديمها كذلك

(الباب الأول)

(١) حديث الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده مما ينفي اللمم وفي رواية ينفي الفقر قبل الطعام وبعده القضاعي في مسند الشهاب من رواية موسى الرضا عن آبائه متصلا باللفظ الأول وللطبراني في الأوسط من حديث ابن عباس الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر ولأبي داود و ت من حديث سلمان بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده وكلها ضعيفة (٢) حديث كان إذا أتي بطعام وضعه على الأرض أحمد في كتاب الزهد من رواية الحسن مرسلا ورواه البزار من حديث أبي هريرة نحوه وفيه مجاهد وثقه أحمد وضعفه الدارقطني (٣) حديث أنس ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان ولا في سكرجة الحديث رواه خ .

ولم يبالوا بتناول شيء من لذات الدنيا من كل ما كان مباحا برخصة الشرع وربما اقتصروا على رعاية الرخصة ولم يطلبوا حقائق العزيمة ومع ذلك هم متمسكون بترك الادخار وترك الجمع والاستكثار ولا يترسمون بمراسم المتقشفين والمتزهدين والمتعبدين وقنعوا بطيبة قلوبهم مع الله تعالى واقتصروا على ذلك وليس عندهم تطلع إلى طلب مزيد سوى ما هم عليه من طيبة القلوب والفرق بين اللامق والقلندري أن اللامق يعمل في كتم العبادات والقلندري يعمل في تخريب العادات واللامق يتمسك بكل أبواب البر والخير ويرى الفضل فيه

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ربما جثا للأكل على ركبتيه وجلس على ظهر قدميه وربما نصب رجله اليمنى وجلس على اليسرى[١] » وكان يقول « لا آكل متكئا[٢] إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد[٣] » والشرب متكئا مكروه للمعدة أيضا ويكره الأكل نائما ومتكئا إلا ما يتنقل به من الحبوب وروى عن علي كرم الله وجهه أنه أكل كعكا على ترس وهو مضطجع ويقال منبطح على بطنه والعرب قد تفعله . الخامس : أن ينوي بأكله أن يتقوى به على طاعة الله تعالى ليكون مطيعا بالأكل ولا يقصد التلذذ والتنعم بالأكل قال إبراهيم بن شيبان منذ ثمانين سنة ما أكلت شيئا لشهوتي ويعزم مع ذلك على تقليل الأكل فانه إذا أكل لأجل قوة العبادة لم تصدق نيته إلا بأكل ما دون الشبع فان الشبع يمنع من العبادة ولا يقوى عليها فمن ضرورة هذه النية كسر الشهوة وإيثار القناعة على الاتساع قال رسول الله ﷺ « ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطنه حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فان لم يفعل فثلث طعام وثلث شراب وثلث للنفس[٤] » ومن ضرورة هذه النية أن لا يمد اليد إلى الطعام إلا وهو جائع فيكون الجوع أحدما لابد من تقديمه على الأكل ثم ينبغي أن يرفع اليد قبل الشبع ومن فعل ذلك استغنى عن الطبيب وسيأتي فائدة قلة الأكل وكيفية التدريج في التقليل منه في كتاب كسر شهوة الطعام من ربع المهلكات . السادس : أن يرضى بالموجود من الرزق والحاضر من الطعام ولا يجتهد في التنعم وطلب الزيادة وانتظار الأدم بل من كرامة الخبز أن لا ينتظر به الأدم وقد ورد الأمر بإكرام الخبز[٥] فكل ما يديم الرمق ويقوى على العبادة فهو خير كثير لا ينبغي أن يستحقر بل لا ينتظر بالخبز الصلاة إن حضر وقتها إذا كان في الوقت متسع قال ﷺ « إذا حضر العشاء والعشاء فابدءوا بالعشاء[٦] » وكان ابن عمر رضي الله عنهما ربما سمع قراءة الإمام ولا يقوم من عشائه ومهما كانت النفس لا تتوق إلى الطعام ولم يكن في تأخير الطعام ضرر فالأولى تقديم الصلاة فأما إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة وكان في التأخير ما يبرد الطعام أو يشوش أمره فتقديمه أحب عند اتساع الوقت تاقت النفس أو لم تتق لعموم الخبر ولأن القلب لا يخلو عن الالتفات إلى الطعام الموضوع وإن لم يكن الجوع غالبا . السابع : أن يجتهد في تكثير الأيدي على الطعام ولو من أهله وولده قال صلى الله عليه وسلم « اجتمعوا على طعامكم يبارك لكم فيه[٧] » وقال أنس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولكن يخفي الأعمال والأحوال ويوقف نفسه موقف العوام في هيئته وملبوسه وحركاته وأمور معاشه الحال لئلا يفطن له وهو مع ذلك متطلع إلى طلب المزيد بذل مجهوده في كل ما يتقرب به العبيد والقلندري لا يتقيد بهيئة ولا يبالي بما يعرف من حاله وما لا يعرف ولا ينعطف إلا على طيبة القلوب وهو رأس ماله والصوفي يضع الأشياء مواضعها ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم يقيم الخلق مقامه ويقيم أمر الحق مقامهم ويستر ما ينبغي أن يستر ويظهر ما ينبغي أن يظهر ويأتي بالأمور في موضعها بحضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية صدق وإخلاص فقوم من المتزينين سموا أنفسهم ملامتية ولبسوا لبسة الصوفية لينسبوا بها إلى الصوفية وما هم من

(١) حديث ربما جثا للأكل على ركبتيه وجلس على ظهر قدميه وربما نصب رجله اليمنى وجلس على اليسرى د من حديث عبد الله بن بشير في أثناء حديث أتوا تلك القصعة فالتقوا عليها فلما كثروا جثا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وله و ن من حديث أنس رأيته يأكل وهو مقع من الجوع وروى أبو الحسن بن المقرى في الشمائل من حديثه كان إذا قعد على الطعام استوفز على ركبته اليسرى وأقام اليمنى ثم قال إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأفعل كما يفعل العبد وإسناده ضعيف (٢) حديث كان يقول لا آكل متكئا خ من حديث أبي جحيفة (٣) حديث إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد تقدم قبله من حديث أنس بلفظ وأفعل بدل وأجلس رواه البزار من حديث ابن عمر دون قوله وأجلس (٤) حديث ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه الحديث ت وقال حسن ن ه من حديث المقداد بن معديكرب (٥) حديث أكرموا الخبز البزار والطبراني وابن قانع من حديث عبد الله بن أم حرام باسناد ضعيف جدا وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (٦) حديث إذا حضر العشاء والعشاء فابدءوا بالعشاء تقدم في الصلاة والمعروف وأقيمت الصلاة (٧) حديث اجتمعوا على طعامكم يبارك لكم فيه د ه من حديث وحشي بن حرب باسناد حسن .

لا يأكل وحده (١) وقال صلى الله عليه وسلم « خير الطعام ما كثرت عليه الأيدى[١] ».

(القسم الثانى فى آداب حالة الأكل)

وهو أن يبدأ ببسم الله فى أوله وبالحمد لله فى آخره ولو قال مع كل لقمة بسم الله فهو حسن حتى لا يشغله الشره عن ذكر الله تعالى ويقول مع اللقمة الأولى بسم الله ومع الثانية بسم الله الرحمن ومع الثالثة بسم الله الرحمن الرحيم ويجهر به ليذكر غيره ويأكل باليمنى ويبدأ بالملح ويختم به ويصغر اللقمة ويجود مضغها ومالم يبتلعها لم يمد اليد إلى الأخرى فان ذلك عجلة فى الأكل وأن لا يذم مأكولا ، كان صلى الله عليه وسلم لا يعيب مأكولا كان إذا أعجبه أكله وإلا تركه (٢) وأن يأكل مما يليه إلا الفاكهة فان له أن يجيل يده فيها قال صلى الله عليه وسلم « كل مما يليك (٣) » ثم كان صلى الله عليه وسلم يدور على الفاكهة فقيل له فى ذلك فقال ليس هو نوعا واحدا (٤) وأن لا يأكل من دورة القصعة ولا من وسط الطعام بل يأكل من استدارة الرغيف إلا إذا قل الخبز فيكسر الخبز ولا يقطع بالسكين (٥) ولا يقطع اللحم أيضا فقد نهى عنه وقال انهشوه نهشا (٦) ولا يوضع على الخبز قصعة ولا غيرها إلا ما يؤكل به قال ﷺ « أكرموا الخبز فان الله تعالى أنزله من بركات السماء[٢] » ولا يمسح يده بالخبز وقال صلى الله عليه وسلم « إذا وقعت لقمة أحدكم فليأخذها وليمط ما كان بها من أذى ولا يدعها للشيطان ولا يمسح يده بالمنديل حتى يلعق أصابعه فانه لا يدرى فى أى طعامه البركة (٧) » ولا ينفخ فى الطعام الحار (٨) فهو منهى عنه بل يصبر إلى أن يسهل أكله ويأكل من التمر وتراسبا أو إحدى عشرة أو إحدى وعشرين أو ما اتفق ولا يجمع بين التمر والنوى فى طبق ولا يجمع فى كفه بل يضع النواة من فيه على ظهر كفه ثم يلقيها وكذا كل ما له عجم وثفل وأن لا يترك ما استرذله من الطعام ويطرحه فى القصعة بل يتركه

(١) حديث أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأكل وحده رواه الخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف (٢) حديث أنس كان لا يعيب مأكولا إن أعجبه أكله وإلا تركه متفق عليه من حديث أبى هريرة (٣) حديث كل مما يليك متفق عليه من حديث عمر بن أبى سلمة (٤) حديث كان يدور على الفاكهة وقال ليس هو نوعا واحدا ت ه من حديث عكراش بن ذؤيب وفيه وجالت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الطبق فقال يا عكراش كل من حيث شئت فانه غير لون واحد قال ت غريب ورواه حب فى الضعفاء (٥) حديث النهى عن قطع الخبز بالسكين رواه حب فى الضعفاء من حديث أبى هريرة وفيه نوح بن أبى مريم وهو كذاب ورواه البيهقى فى الشعب من حديث أم سلمة بسند ضعيف (٦) حديث النهى عن قطع اللحم بالسكين د من حديث عائشة وقال انهشوه نهشا قال ن منكر و ت ه من حديث صفوان بن أمية وانهشوا اللحم نهشا وسنده ضعيف (٧) حديث إذا وقعت لقمة أحدكم فليأخذها فليمط ما كان بها من أذى ولا يدعها للشيطان ولا يمسح يده بالمنديل حتى يلعق أصابعه فانه لا يدرى فى أى طعامه البركة م من حديث أنس وجابر (٨) حديث النهى عن النفخ فى الطعام والشراب أحمد فى مسنده من حديث ابن عباس وهو عند أبى داود و ت وصححه ابن ماجه إلا أنهم قالوا فى الإناء و ت وصححه من حديث أبى سعيد نهى عن النفخ فى الشراب .

[١] (قوله وقال صلى الله عليه وسلم خير الطعام الخ) لم يتكلم عليه العراقى لسقوطه من نسخته كما لم يذكره الشارح فليتأمل .

[٢] (قوله أكرموا الخبز الخ) لم يخرجه العراقى وقد خرجه الشارح عن الحكيم الترمذى وغيره فانظره .

الصوفية بشىء بل هم فى غرور وغلط يتسترون بلبسة الصوفية توقيتا تارة ودعوى أخرى وينتهجون مناهج أهل الاباحة ويزعمون أن ضمائرهم خلصت إلى الله تعالى ويقولون هذا هو الظفر بالمراد والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصرين الأفهام المنحصرين فى مضيق الاقتداء تقليدا وهذا هو عين الإلحاد والزندقة والابعاد فكل حقيقة ردتها الشريعة فهى زندقة وجهل هؤلاء المغرورون أن الشريعة حق العبودية والحقيقة هى حقيقة العبودية ومن صار من أهل الحقيقة تقيد بحقوق العبودية وجار مطالبا بأمور وزيادات لا يطالب بها من لم يصل إلى ذلك لا أنه يخلع عن عنقه ربقة التكليف ويخامر باطنه الزيغ

مع الثفل حتى لايلتبس على غيره فيأكله وأن لا يكثر الشرب فى أثناء الطعام إلا إذا غص بلقمة أوصدق عطشه فقد قيل إن ذلك مستحب فى الطب وأنه دباغ المعدة . وأما الشرب : فأدبه أن يأخذ الكوز بيمينه ويقول بسم الله ويشربه مصا لا عباً قال صلى الله عليه وسلم « مصوا الماء ولا تعبوه عبا فان الكباد من العب (١) » ولايشرب قائما ولامضطجعا فانه صلى الله عليه وسلم نهى عن الشرب قائما (٢) وروى أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما (٣) ولعله كان لعذر ، ويراعى أسفل الكوز حتى لايقطر عليه وينظر فى الكوز قبل الشرب ولايتجشأ ولايتنفس فى الكوز بل ينحيه عن فمه بالحمد ويرده بالتسمية وقد قال صلى الله عليه وسلم بعد الشرب « الحمد لله الذى جعله عذبا فراتا برحمته ولم يجعله ملحا أجاجا بذنوبنا (٤) » والكوز وكل مايدار على القوم يدار بيمنة « وقد شرب رسول الله صلى الله عليه وسلم لبنا وأبو بكر رضى الله عنه عن شماله وأعرابى عن يمينه وعمر ناحيته فقال عمر رضى الله عنه أعط أبابكر فناول الأعرابى وقال الأيمن فالأيمن » ويشرب فى ثلاثة أنفاس يحمد الله فى أواخرها ويسمى الله فى أوائلها ويقول فى آخر النفس الأول الحمد لله وفى الثانى يزيد رب العالمين وفى الثالث يزيد الرحمن الرحيم فهذا قريب من عشرين أدبا فى حالة الأكل والشرب دلت عليها الأخبار والآثار .

(القسم الثالث مايستحب بعد الطعام)

وهو أن يمسك قبل الشبع ويلعق أصابعه ثم يمسح بالمنديل ثم يغسلها ويلتقط فتات الطعام قال صلى الله عليه وسلم «من أكل مايسقط من المائدة عاش فى سعة وعوفى فى ولده (٥)» ويتخلل ولا يبتلع كل مايخرج من بين أسنانه بالخلال إلا مايجمع من أصول أسنانه بلسانه أما المخرج بالخلال فيرميه وليتمضمض بعد الخلال ففيه أثر عن أهل البيت عليهم السلام وأن يلعق القصعة ويشرب ماءها ويقال من لعق القصعة وغسلها وشرب ماءها كان له عتق رقبة وأن التقاط الفتات مهور الحور العين وأن يشكر الله تعالى بقلبه على ماأطعمه فيرى الطعام نعمة منه قال الله تعالى ـ كلوا من طيبات مارزقناكم واشكروا لله ـ ومهما أكل حلالا قال الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وتنزل البركات اللهم أطعمنا طيبا واستعملنا صالحا وإن أكل شبهة فليقل الحمد لله على كل حال اللهم لاتجعله قوة لنا على معصيتك ويقرأ بعد الطعام ـ قل هو الله أحد ـ و ـ لإيلاف قريش ـ ولايقوم عن المائدة حتى ترفع أولا فان أكل طعام الغير فليدع له وليقل اللهم أكثر خيره وبارك له فيما رزقته ويسر له أن يفعل فيه خيرا وقنعه بما أعطيته واجعلنا وإياه من الشاكرين وإن أفطر عند قوم فليقل أفطر عندكم الصائمون وأكل طعامكم الأبرار وصلت عليكم الملائكة وليكثر الاستغفار والحزن على ما أكل من شبهة ليطفئ بدموعه وحزنه حر النار التى تعرض لها لقوله صلى الله عليه وسلم

والتحريف . أخبرنا أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا أبو محمد الخطيب ثنا أبو بكر بن محمد بن عمر قال ثنا أبو بكر بن أبى داود قال ثنا أحمد ابن صالح قال ثنا عنبسة قال ثنا يونس بن يزيد قال قال محمد يعنى الزهرى أخبرنى حميد بن عبد الرحمن أن عبد الله ابن عتبة بن مسعود حدثه قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول إن أناسا كانوا يؤخذون بالوحى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الوحى قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر من أعمالكم فمن أظهر لنا خيرا أمناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شىء ، الله تعالى يحاسبه فى سريرته ومن أظهر لنا سوى ذلك لم نأمنه وإن قال سريرتى حسنة وعنه أيضا رضى الله

(١) حديث مصوا الماء مصا ولاتعبوه عبا أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس بالشطر الأول ولأبى داود فى المراسيل من رواية عطاء بن أبى رباح إذا شربتم فاشربوا مصا (٢) حديث النهى عن الشرب قائما م من حديث أنس وأبى سعيد وأبى هريرة (٣) حديث أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما متفق عليه من حديث ابن عباس وذلك من زمزم (٤) حديث كان يقول بعد الشرب الحمد لله الذى جعل الماء عذبا فراتا برحمته ولم يجعله ملحا أجاجا بذنوبنا الطبرانى فى الدعاء مرسلا من رواية أبى جعفر محمد بن على بن الحسين (٥) حديث من أكل ماسقط من المائدة عاش فى سعة وعوفى فى ولده أبو الشيخ فى كتاب الثواب من حديث جابر بلفظ أمن من الفقر والبرص والجذام وصرف عن ولده الحمق وله من حديث الحجاج بن علاط أعطى سعة من الرزق ووقى فى ولده وكلاهما منكر جدا .

« كل لحم نبت من حرام فالنار أولى به[1] » وليس من يأكل ويبكى كمن يأكل ويلهو وليقل إذا أكل لبنا اللهم بارك لنا فيما رزقتنا وزدنا منه [2] فان أكل غيره قال اللهم بارك لنا فيما رزقتنا وارزقنا خيرا منه فذلك الدعاء مما خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم اللبن لعموم نفعه ويستحب عقيب الطعام أن يقول الحمد لله الذى أطعمنا وسقانا وكفانا وآوانا سيدنا ومولانا يا كافى من كل شىء ولا يكفى منه شىء أطعمت من جوع وآمنت من خوف فلك الحمد آويت من يتم وهديت من ضلالة وأغنيت من عيلة فلك الحمد حمدا كثيرا دائما طيبا نافعا مباركا فيه كما أنت أهله ومستحقه اللهم أطعمتنا طيبا فاستعملنا صالحا واجعله عونا لنا على طاعتك ونعوذ بك أن نستعين به على معصيتك وأما غسل اليدين بالأشنان فكيفيته أن يجعل الأشنان فى كفه اليسرى ويغسل الأصابع الثلاث من اليد اليمنى أولا ويضرب أصابعه على الأشنان اليابس فيمسح به شفته ثم ينعم غسل الفم بأصبعه ويدلك ظاهر أسنانه وباطنها والحنك واللسان ثم يغسل أصابعه من ذلك بالماء ثم يدلك بقية الأشنان اليابس أصابعه ظهرا وبطنا ويستغنى بذلك عن إعادة الأشنان إلى الفم وإعادة غسله .

(الباب الثانى فيما يزيد بسبب الاجتماع والمشاركة فى الأكل وهى سبعة)

الأول : أن لا يبتدىء بالطعام ومعه من يستحق التقديم بكبر سن أو زيادة فضل إلا أن يكون هو المتبوع والمقتدى به فحينئذ ينبغى أن لا يطول عليهم الانتظار إذا اشرأبوا للأكل واجتمعوا له . الثانى : أن لا يسكتوا على الطعام فان ذلك من سيرة العجم ولكن يتكلمون بالمعروف ويتحدثون بحكايات الصالحين فى الأطعمة وغيرها . الثالث : أن يرفق برفيقه فى القصعة فلا يقصد أن يأكل زيادة على ما يأكله فان ذلك حرام إن لم يكن موافقا لرضا رفيقه مهما كان الطعام مشتركا بل ينبغى أن يقصد الإيثار ولا يأكل تمرتين فى دفعة إلا إذا فعلوا ذلك أو استأذنهم فان قلل رفيقه نشطه ورغبه فى الأكل وقال له كل ولا يزيد فى قوله كل على ثلاث مرات فان ذلك إلحاح وإفراط . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خوطب فى شىء ثلاثا لم يراجع بعد ثلاث[3] وكان ﷺ يكرر الكلام ثلاثا[4] فليس من الأدب الزيادة عليه فأما الحلف عليه بالأكل فممنوع قال الحسن بن على رضى الله عنهما الطعام أهون من أن يحلف عليه . الرابع : أن لا يحوج رفيقه إلى أن يقول له كل قال بعض الأدباء أحسن الآكلين أكلا من لا يحوج صاحبه إلى أن يتفقده فى الأكل وحمل عن أخيه مؤنة القول ولا ينبغى أن يدع شيئا مما يشتهيه لأجل نظر الغير إليه فان ذلك تصنع بل يجرى على المعتاد ولا ينقص من عادته شيئا فى الوحدة ولكن يعود نفسه حسن الأدب فى الوحدة حتى لا يحتاج إلى التصنع عند الاجتماع نعم لو قلل من أكله إيثارا لإخوانه ونظرا لهم عند الحاجة إلى ذلك فهو حسن وإن زاد فى الأكل على نية المساعدة وتحريك نشاط القوم فى الأكل فلا بأس به بل هو حسن وكان ابن المبارك يقدم

(١) حديث كل لحم نبت من حرام فالنار أولى به هو فى شعب الإيمان من حديث كعب بن عجرة بلفظ سحت وهو عند ت وحسنه بلفظ لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به (٢) حديث القول عند أكل اللبن اللهم بارك لنا فيما رزقتنا وزدنا منه دت وحسنه و ه من حديث ابن عباس إذا أكل أحدكم طعاما فليقل اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه ومن سقاه الله لبنا فليقل اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه .

(الباب الثانى فيما يزيد بسبب الاجتماع والمشاركة فى الأكل)

(٣) حديث كان إذا خوطب فى شىء ثلاثا لم يراجع بعد ثلاث أحمد من حديث جابر فى حديث طويل ومن حديث أبى حدرد أيضا وإسنادهما حسن (٤) حديث كان يكرر الكلمة ثلاثا خ من حديث أنس كان يعيد الكلمة ثلاثا .

عنه قال من عرض نفسه للتهم فلا يلومن من أساء به الظن فاذا رأيناه متهاونا بحدود الشرع مهملا للصلوات المفروضات لا يمتد بحلاوة التلاوة والصوم والصلاة ويدخل فى المداخل المكروهة المحرمة نرده ولا نقبله ولا نقبل دعواه أن له سريرة صالحة . أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إجازة عن عمر بن أحمد عن ابن خلف عن السلمى قال سمعت أبا بكر الرازى يقول سمعت أبا محمد الجريرى يقول سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة فقال الرجل أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى فقال الجنيد إن هذا قول قوم تكلموا باسقاط الأعمال وهذه عندى عظيمة والذى يسرق ويزنى أحسن

فاخر الرطب إلى إخوانه ويقول من أكل أكثر أعطيته بكل نواة درهما وكان يعد النوى ويعطى كل من له فضل نوى بعدده دراهم وذلك لدفع الحياء وزيادة النشاط فى الانبساط . وقال جعفر بن محمد رضى الله عنهما أحب إخوانى إلى أكثرهم أكلا وأعظمهم لقمة وأثقلهم علىّ من يحوجنى إلى تعهده فى الأكل وكل هذا إشارة إلى الجرى على المعتاد وترك التصنع وقال جعفر رحمه الله أيضا تبين جودة محبة الرجل لأخيه بجودة أكله فى منزله . الخامس : أن غسل اليد فى الطست لا بأس به وله أن يتنخم فيه إن أكل وحده وإن أكل مع غيره فلا ينبغى أن يفعل ذلك فإذا قدم الطست إليه غيره إكراما له فليقبله . اجتمع أنس بن مالك وثابت البنانى رضى الله عنهما على طعام فقدم أنس الطست إليه فامتنع ثابت فقال أنس إذا أكرمك أخوك فاقبل كرامته ولا تردها فانما يكرم الله عز وجل وروى أن هرون الرشيد دعا أبا معاوية الضرير فصب الرشيد على يده فى الطست فلما فرغ قال يا أبا معاوية تدرى من صب على يدك فقال لا قال صبه أمير المؤمنين فقال يا أمير المؤمنين إنما أكرمت العلم وأجللته فأجلك الله وأكرمك كما أجللت العلم وأهله . ولا بأس أن يجتمعوا على غسل اليد فى الطست فى حالة واحدة فهو أقرب إلى التواضع وأبعد عن طول الانتظار فان لم يفعلوه فلا ينبغى أن يصب ماء كل واحد بل يجمع الماء فى الطست قال صلى الله عليه وسلم « اجمعوا وضوءكم جمع الله شملكم[1] » قيل إن المراد به هذا. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار لا يرفع الطست من بين يدى قوم إلا مملوءة ولا تشبهوا بالعجم وقال ابن مسعود اجتمعوا على غسل اليد فى طست واحد ولا تستنوا بسنة الأعاجم والخادم الذى يصب الماء على اليد كره بعضهم أن يكون قائما وأحب أن يكون جالسا لأنه أقرب إلى التواضع وكره بعضهم جلوسه فروى أنه صب الماء على يد واحد خادم جالسا فقام المصبوب عليه فقيل له لم قمت فقال أحدنا لا بد وأن يكون قائما وهذا أولى لأنه أيسر للصب والغسل وأقرب إلى تواضع الذى يصب وإذا كان له نية فيه فتمكينه من الخدمة ليس فيه تكبر فان العادة جارية بذلك ففى الطست إذن سبعة آداب أن لا يبزق فيه وأن يقدم به المتبوع وأن يقبل الإكرام بالتقديم وأن يدار يمنة وأن يجتمع فيه جماعة وأن يجمع الماء فيه وأن يكون الخادم قائما وأن يعج الماء من فيه ويرسله من يده برفق حتى لا يرش على الفراش وعلى أصحابه وليصب صاحب المنزل بنفسه الماء على يد ضيفه هكذا فعل مالك بالشافعى رضى الله عنهما فى أول نزوله عليه وقال لا يروعك ما رأيت منى فخدمة الضيف فرض . السادس : أن لا ينظر إلى أصحابه ولا يراقب أكلهم فيستحيون بل يغض بصره عنهم ويشتغل بنفسه ولا يمسك قبل إخوانه إذا كانوا يحتشمون الأكل بعده بل يمد اليد ويقبضها ويتناول قليلا قليلا إلى أن يستوفوا فان كان قليل الأكل توقف فى الابتداء وقلل الأكل حتى إذا توسعوا فى الطعام أكل معهم أخيرا فقد فعل ذلك كثير من الصحابة رضى الله عنه فان امتنع لسبب فليعتذر إليهم دفعا للخجلة عنهم . السابع : أن لا يفعل ما يستقذره غيره فلا ينفض يده فى القصعة ولا يقدم إليها رأسه عند وضع اللقمة فى فيه وإذا أخرج شيئا من فيه صرف وجهه عن الطعام وأخذه بيساره ولا يغمس اللقمة الدسمة فى الخل ولا الخل فى الدسومة فقد يكرهه غيره واللقمة التى قطعها بسنه لا يغمس بقيتها فى المرقة والخل ولا يتكلم بما يذكر المستقذرات .

(الباب الثالث فى آداب تقديم الطعام إلى الإخوان الزائرين)

تقديم الطعام إلى الإخوان فيه فضل كثير . قال جعفر بن محمد رضى الله عنهما إذا قعدتم مع الإخوان على المائدة فأطيلوا الجلوس فانها ساعة لا تحسب عليكم من أعماركم . وقال الحسن رحمه الله كل نفقة

(١) حديث اجمعوا وضوءكم جمع الله شملكم رواه القضاعى فى مسند الشهاب من حديث أبى هريرة باسناد لا بأس به وجعل ابن طاهر مكان أبى هريرة إبراهيم وقال إنه معضل وفيه نظر .

(الباب الثالث فى تقديم الطعام إلى الإخوان الزائرين)

حالا من الذى يقول هذا وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه يرجعون فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بينى وبينها وإنها لآكد فى معرفتى وأقوى لحالى ومن جملة أولئك قوم يقولون بالحلول ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم ويحل فى أجسام يصطفيها ويسبق لأفهامهم معنى من قول النصارى فى اللاهوت والناسوت . ومنهم من يستبيح النظر إلى المستحسنات إشارة إلى هذا الوهم ويتخايل له أن من قال كلمات فى بعض غلباته كان مضمرا لشىء مما زعموه مثل قول الحلاج أنا الحق وما يحكى عن أبى يزيد من قوله سبحانى حاشا أن نعتقد فى أبى يزيد أنه يقول ذلك إلا على معنى الحكاية عن الله تعالى

ينفقها الرجل على نفسه وأبويه فمن دونهم يحاسب عليها ألبتة إلا نفقة الرجل على إخوانه فى الطعام فان الله يستحيى أن يسأله عن ذلك هذا مع ماورد من الأخبار فى الاطعام قال صلى الله عليه وسلم « لاتزال الملائكة تصلى على أحدكم مادامت مائدته موضوعة بين يديه حتى ترفع[1] » وروى عن بعض علماء خراسان أنه كان يقدم إلى إخوانه طعاما كثيرا لايقدرون على أكل جميعه وكان يقول بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الاخوان إذا رفعوا أيديهم عن الطعام لم يحاسب من أكل فضل ذلك[2] » فأنا أحب أن أستكثر مما أقدمه إليكم لنأكل فضل ذلك وفى الخبر « لا يحاسب العبد على ما يأكله مع إخوانه[3] » وكان بعضهم يكثر الأكل مع الجماعة لذلك ويقلل إذا أكل وحده وفى الخبر « ثلاثة لا يحاسب عليها العبد أكلة السحور وما أفطر عليه وما أكل مع الاخوان[4] » وقال على رضى الله عنه : لأن أجمع إخوانى على صاع من طعام أحب إلى من أن أعتق رقبة وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول من كرم المرء طيب زاده فى سفره وبذله لأصحابه وكان الصحابة رضى الله عنهم يقولون الاجتماع على الطعام من مكارم الأخلاق وكانوا رضى الله عنهم يجتمعون على قراءة القرآن ولا يتفرقون إلا عن ذواق وقيل اجتماع الاخوان على الكفاية مع الأنس والألفة ليس هو من الدنيا وفى الخبر « يقول الله تعالى للعبد يوم القيامة يا ابن آدم جعت فلم تطعمنى فيقول كيف أطعمك وأنت رب العالمين فيقول جاع أخوك المسلم فلم تطعمه ولو أطعمته كنت أطعمتنى[5] » وقال ﷺ « إذا جاءكم الزائر فأكرموه[6] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن فى الجنة غرفا يرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها هى لمن ألان الكلام وأطعم الطعام وصلى بالليل والناس نيام[7] » وقال صلى الله عليه وسلم « خيركم من أطعم الطعام[8] » وقال ﷺ « من أطعم أخاه حتى يشبعه وسقاه حتى يرويه بعده الله من النار بسبع خنادق ما بين كل خندقين مسيرة خمسمائة عام[9] » وأما آدابه : فبعضها فى الدخول وبعضها فى تقديم الطعام . أما الدخول فليس من السنة أن يقصد قوما متربصا لوقت طعامهم فيدخل عليهم وقت الأكل فان ذلك من المفاجأة وقد نهى عنه قال الله تعالى — لاتدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه — يعنى منتظرين حينه ونضجه وفى الخبر

(١) حديث لاتزال الملائكة تصلى على أحدكم مادامت مائدته موضوعة بين يديه حتى ترفع ، الطبرانى فى الأوسط من حديث عائشة بسند ضعيف (٢) حديث إن الاخوان إذا رفعوا أيديهم عن الطعام لا يحاسب من أكل من فضل ذلك الطعام ، لم أقف له على أصل (٣) حديث لا يحاسب العبد بما يأكله مع إخوانه هو فى الحديث الذى بعده بمعناه (٤) حديث ثلاثة لا يحاسب عليها العبد أكلة السحور وما أفطر عليه وما أكل مع الاخوان ، الأزدى فى الضعفاء من حديث جابر ثلاثة لا يسئلون عن النعيم: الصائم والمتسحر والرجل يأكل مع ضيفه أورده فى ترجمة سليمان بن داود الجزرى وقال فيه منكر الحديث ولأبى منصور الديلمى فى مسند الفردوس نحوه من حديث أبى هريرة (٥) حديث يقول الله للعبد يوم القيامة يا ابن آدم جعت فلم تطعمنى الحديث م من حديث أبى هريرة بلفظ استطعمتك فلم تطعمنى (٦) حديث إذا جاءكم الزائر فأكرموه ، الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث أنس وهو حديث منكر قاله ابن أبى حاتم فى العلل عن أبيه (٧) حديث إن فى الجنة غرفا يرى باطنها من ظاهرها وظاهرها من باطنها، هى لمن ألان الكلام وأطعم الطعام وصلى بالليل والناس نيام ت من حديث على وقال غريب لانعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن إسحاق وقد تكلم فيه من قبل حفظه (٨) حديث خيركم من أطعم الطعام أحمد والحاكم من حديث صهيب وقال صحيح الاسناد (٩) حديث من أطعم أخاه حتى يشبعه وسقاه حتى يرويه بعده الله من النار سبع خنادق ما بين كل خندقين مسيرة خمسمائة عام الطبرانى من حديث عبد الله بن عمر وقال ابن حبان ليس من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الذهبى غريب منكر .

وهكذا ينبغى أن يعتقد فى قول الحلاج ذلك ولو علمنا أنه ذكر ذلك القول مضمرا لشىء من الحلول رددناه كما نردّهم وقد أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم بشريعة بيضاء نقية يستقيم بها كل معوج وقد دلتنا عقولنا على ما يجوز وصف الله تعالى به وما لا يجوز والله تعالى منزه أن يحل به شىء أو يحل بشىء حتى لعلّ بعض المفتونين يكون عنده ذكاء وفطنة غريزية ويكون قد سمع كلمات تعلقت بباطنه فيتألف له فى فكره كلمات ينسبها إلى الله تعالى وأنها مكالمة الله تعالى إياه مثل أن يقول قال لى وقلت له وهذا رجل إما جاهل بنفسه وحديثها جاهل بربه وبكيفية المكالمة والمحادثة ، وإما عالم ببطلان ما يقول، يحمله

«من مشى إلى طعام لم يدع إليه مشى فاسقا وأكل حراما (١)» ولكن حق الداخل إذا لم يتربص واتفق أن صادفهم على طعام أن لا يأكل مالم يؤذن له فاذا قيل له كل نظر فان علم أنهم يقولونه على محبة لمساعدته فليساعد وإن كانوا يقولونه حياء منه فلا ينبغي أن يأكل بل ينبغي أن يتعلل أما إذا كان جائعا فقصد بعض إخوانه ليطعمه ولم يتربص به وقت أكله فلا بأس به . قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما منزل أبي الهيثم بن التيهان وأبي أيوب الأنصاري لأجل طعام يأكلونه وكانوا جياعا (٢) والدخول على مثل هذه الحالة إعانة لذلك المسلم على حيازة ثواب الإطعام وهي عادة السلف وكان عون بن عبد الله المسعودي له ثلاثمائة وستون صديقا يدور عليهم في السنة ولآخر ثلاثون يدور عليهم في الشهر ولآخر سبعة يدور عليهم في الجمعة فكان إخوانهم معلومهم بدلا عن كسبهم وكان قيام أولئك بهم على قصد التبرك عبادة لهم فان دخل ولم يجد صاحب الدار وكان واثقا بصداقته عالما بفرحه إذا أكل من طعامه فله أن يأكل بغير إذنه إذ المراد من الاذن الرضا لاسيما في الأطعمة وأمرها على السعة فربّ رجل يصرح بالاذن ويحلف وهو غير راض فأكل طعامه مكروه وربّ غائب لم يأذن وأكل طعامه محبوب وقد قال تعالى ـ أو صديقكم ـ ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دار بريرة وأكل طعامها وهي غائبة وكان الطعام من الصدقة فقال بلغت الصدقة محلها (٣) وذلك لعلمه بسرورها بذلك لذلك يجوز أن يدخل الدار بغير استئذان اكتفاء بعلمه بالاذن فان لم يعلم فلابد من الاستئذان أولا ثم الدخول وكان محمد بن واسع وأصحابه يدخلون منزل الحسن فيأكلون مايجدون بغير إذن وكان الحسن يدخل ويرى ذلك فيسرّ به ويقول هكذا كنا وروى عن الحسن رضي الله عنه أنه كان قائما يأكل من متاع بقال في السوق يأخذ من هذه الجونة تينة ومن هذه قسبة فقال له هشام مابدالك ياأباسعيد في الورع تأكل متاع الرجل بغير إذنه فقال يالكع اتل عليّ آية الأكل فتلا إلى قوله تعالى ـ أو صديقكم ـ فقال لمن الصديق ياأباسعيد قال من استروحت إليه النفس واطمأن إليه القلب ومشى قوم إلى منزل سفيان الثوري فلم يجدوه ففتحوا الباب وأنزلوا السفرة وجعلوا يأكلون فدخل الثوري وجعل يقول ذكرتموني أخلاق السلف هكذا كانوا ، وزار قوم بعض التابعين ولم يكن عنده مايقدمه إليهم فذهب إلى منزل بعض إخوانه فلم يصادفه في المنزل فدخل فنظر إلى قدر قد طبخها وإلى خبز قد خبزه وغير ذلك فحمله كله فقدمه إلى أصحابه وقال كلوا فجاء رب المنزل فلم ير شيئا فقيل له قد أخذه فلان فقال قد أحسن فلما لقيه قال ياأخي إن عادوا فعد فهذه آداب الدخول . وأما آداب التقديم : فترك التكلف أولا وتقديم ماحضر فان لم يحضره شيء ولم

(١) حديث من مشى إلى طعام لم يدع إليه مشى فاسقا وأكل حراما هق من حديث عائشة نحوه وضعفه ولأبي داود من حديث ابن عمر من دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا إسناده ضعيف

(٢) حديث قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما منزل أبي الهيثم بن التيهان وأبي أيوب الأنصاري لأجل طعام يأكلونه ، أما قصة أبي الهيثم فرواها ت من حديث أبي هريرة وقال حسن غريب صحيح والقصة عندم لكن ليس فيها ذكر لأبي الهيثم وإنما قال رجل من الأنصار ، وأما حديث قصدهم منزل أبي أيوب فرواها الطبراني في المعجم الصغير من حديث ابن عباس بسند ضعيف (٣) حديث دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دار بريرة وأكل طعامها وهي غائبة وكان من الصدقة فقال بلغت الصدقة مكانها متفق عليه من حديث عائشة أهدى لبريرة لحم فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو لها صدقة ولنا هدية ، وأما قوله بلغت محلها فقاله في الشاة التي أعطيتها نسيبة من الصدقة وهو متفق عليه أيضا من حديث أم عطية .

هواه على الدعوى بذلك ليوهم أنه ظفر بشيء وكل هذا ضلال ويكون سبب تجرئه على هذا ماسمع من كلام بعض المحققين مخاطبات وردت عليهم بعد طول معاملات لهم ظاهرة وباطنة وتمسكهم بأصول القوم من صدق التقوى وكمال الزهد في الدنيا فلما صفت أسرارهم تشكلت في سرائرهم مخاطبات موافقة للكتاب والسنة فنزلت بهم تلك المخاطبات عند استغراق السرائر ولا يكون ذلك كلاما يسمعونه بل كحديث في النفس يجدونه برؤية موافقا للكتاب والسنة مفهوما عند أهله موافقا للعلم ويكون ذلك مناجاة لسرائرهم ومناجاة سرائرهم إياهم فيثبتون لنفوسهم مقام العبودية ولمولاهم الربوبية

يملك فلا يستقرض لأجل ذلك فيشوش على نفسه وإن حضره ماهو محتاج إليه لقوته ولم تسمح نفسه بالتقديم فلا ينبغي أن يقدم . دخل بعضهم على زاهد وهو يأكل فقال لولا أني أخذته بدين لأطعمتك منه ، وقال بعض السلف في تفسير التكلف أن تطعم أخاك مالا تأكله أنت بل تقصد زيادة عليه في الجودة والقيمة وكان الفضيل يقول إنما تقاطع الناس بالتكلف يدعو أحدهم أخاه فيتكلف له فيقطعه عن الرجوع إليه وقال بعضهم ما أبالي بمن أتاني من إخواني فاني لا أتكلف له إنما أقرب ماعندي ولو تكلفت له فكرهت مجيئه وملته وقال بعضهم كنت أدخل على أخ لي فيتكلف لي فقلت له إنك لا تأكل وحدك هذا ولا أنا فما بالنا إذا اجتمعنا أكلناه فاما أن تقطع هذا التكلف أو أقطع المجيء فقطع التكلف ودام اجتماعنا بسببه ومن التكلف أن يقدم جميع ماعنده فيجحف بعياله وتؤذى قلوبهم . وروى أن رجلا دعا عليا رضى الله عنه فقال علي أجيبك على ثلاث شرائط لاتدخل من السوق شيئا ولا تدخر مافي البيت ولا تجحف بعيالك وكان بعضهم يقدم من كل مافي البيت فلا يترك نوعا إلا ويحضر شيئا منه وقال بعضهم دخلنا على جابر بن عبد الله فقدم إلينا خبزا وخلا وقال لولا أنا نهينا عن التكلف لتكلفت لكم (١) وقال بعضهم إذا قصدت للزيارة فقدم ماحضر وإن استزرت فلاتبق ولاتذر وقال سلمان أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا نتكلف للضيف ماليس عندنا وأن نقدم إليه ماحضرنا (٢) وفي حديث يونس النبي صلى الله عليه وسلم أنه زاره إخوانه فقدم إليهم كسرا وجز لهم بقلا كان يزرعه ثم قال لهم كلوا لولا أن الله لعن المتكلفين لتكلفت لكم وعن أنس بن مالك رضى الله عنه وغيره من الصحابة أنهم كانوا يقدمون ماحضر من الكسر اليابسة وحشف التمر ويقولون لاندري أيهما أعظم وزرا الذي يحتقر مايقدم إليه أو الذي يحتقر ما عنده أن يقدمه . الأدب الثاني : وهو للزائر أن لا يقترح ولا يتحكم بشيء بعينه فربما يشق على المزور إحضاره فان خيره أخوه بين طعامين فليتخير أيسرهما عليه كذلك السنة في الخبر أنه ماخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيئين إلا اختار أيسرهما (٣) وروى الأعمش عن أبي وائل أنه قال مضيت مع صاحب لي نزور سلمان فقدم إلينا خبز شعير وملحا جريشا فقال صاحبي لوكان في هذا الملح سعتر كان أطيب فخرج سلمان فرهن مطهرته وأخذ سعترا فلما أكلنا قال صاحبي الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا فقال سلمان لو قنعت بما رزقت لم تكن مطهرتي مرهونة هذا إذا توهم تعذر ذلك على أخيه أو كراهته له فان علم أنه يسر باقتراحه ويتيسر عليه ذلك فلا يكره له اقتراح فعل الشافعي رضى الله عنه ذلك مع الزعفراني إذ كان نازلا عنده ببغداد وكان الزعفراني يكتب كل يوم رقعة بما يطبخ من الألوان ويبعثها إلى الجارية فأخذ الشافعي الرقعة في بعض الأيام وألحق بها لونا آخر بخطه ، فلما رأى الزعفراني ذلك اللون

(١) حديث دخلنا على جابر بن عبد الله فقدم إلينا خبزا وخلا وقال لولا أنا نهينا عن التكلف لتكلفت لكم رواه أحمد دون قوله لولا أنا نهينا وهي من حديث سلمان الفارسي وسيأتي بعده وكلاهما ضعيف وللبخاري عن عمر بن الخطاب نهينا عن التكلف حديث (٢) حديث سلمان أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا نتكلف للضيف ماليس عندنا وأن نقدم إليه ماحضرنا الخرائطي في مكارم الأخلاق ، ولأحمد لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أو لولا أنا نهينا أن يتكلف أحدنا لصاحبه لتكلفنا لك ، وللطبراني نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتكلف للضيف ماليس عندنا (٣) حديث ماخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيئين إلا اختار أيسرهما متفق عليه من حديث عائشة وزاد مالم يكن إثما ولم يذكرها م في بعض طرقه .

فيضيفون ما يجدونه إلى نفوسهم وإلى مولاهم وهم مع ذلك عالمون بأن ذلك ليس كلام الله وإنما هو علم حادث أحدثه الله في بواطنهم فطريق الأصحاء في ذلك الفرار إلى الله تعالى من كل ماتحدث نفوسهم به حتى إذا برئت ساحتهم من الهوى ألهموا في بواطنهم شيئا ينسبونه إلى الله تعالى نسبة الحادث إلى المحدث لا نسبة الكلام إلى المتكلم لينصانوا عن الزيغ والتحريف ومن أولئك قوم يزعمون أنهم يفرقون في بحار التوحيد ولا يثبتون ويسقطون لنفوسهم حركة وفعلا يزعمون أنهم مجبورون على الأشياء وأن لا فعل لهم مع فعل الله ويسترسلون في المعاصي وكل ماتدعو النفس إليه ويركنون إلى البطالة ودوام الغفلة

أنكر وقال ما أمرت بهذا فعرضت عليه الرقعة ملحقا فيها خط الشافعي فلما وقعت عينه على خطه فرح بذلك وأعتق الجارية سرورا باقتراح الشافعي عليه . وقال أبو بكر الكتاني دخلت على السري فجاء بفتيت وأخذ يجعل نصفه في القدح فقلت له أي شيء تعمل وأنا أشربه كله في مرة واحدة فضحك وقال هذا أفضل لك من حجة ، وقال بعضهم الأكل على ثلاثة أنواع مع الفقراء بالإيثار ومع الإخوان بالانبساط ومع أبناء الدنيا بالأدب . الأدب الثالث : أن يشتهي المزور أخاه الزائر ويلتمس منه الاقتراح مهما كانت نفسه طيبة بفعل ما يقترح فذلك حسن وفيه أجر وفضل جزيل . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صادف من أخيه شهوة غفر له ومن سر أخاه المؤمن فقد سر الله تعالى (١) » وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه جابر « من لذذ أخاه بما يشتهي كتب الله له ألف ألف حسنة ومحى عنه ألف ألف سيئة ورفع له ألف ألف درجة وأطعمه الله من ثلاث جنات جنة الفردوس وجنة عدن وجنة الخلد (٢) » . الأدب الرابع : أن لا يقول له هل أقدم لك طعاما بل ينبغي أن يقدم إن كان قال الثوري إذا زارك أخوك فلا تقل له أتأكل أو أقدم إليك ولكن قدم فإن أكل وإلا فارفع وإن كان لا يريد أن يطعمهم طعاما فلا ينبغي أن يظهرهم عليه أو يصفه لهم قال الثوري إذا أردت أن لا تطعم عيالك مما تأكله فلا تحدثهم به ولا يرونه معك وقال بعض الصوفية إذا دخل عليكم الفقراء فقدموا إليهم طعاما وإذا دخل الفقهاء فسلوهم عن مسئلة فإذا دخل القراء فدلوهم على المحراب .

(الباب الرابع في آداب الضيافة)

ومظان الآداب فيها ستة الدعوة أولا ثم الإجابة ثم الحضور ثم تقديم الطعام ثم الأكل ثم الانصراف ولنقدم على شرحها إن شاء الله تعالى . فضيلة الضيافة : قال صلى الله عليه وسلم « لا تكلفوا الضيف فتبغضوه فإنه من أبغض الضيف فقد أبغض الله ومن أبغض الله أبغضه الله (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « لا خير فيمن لا يضيف (٤) » ومر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل له إبل وبقر كثيرة فلم يضيفه ومر بامرأة لها شويهات فذبحت له فقال صلى الله عليه وسلم : انظروا إليهما إنما هذه الأخلاق بيد الله فمن شاء أن يمنحه خلقا حسنا فعل (٥) » . وقال أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه نزل به صلى الله عليه وسلم ضيف فقال : قل لفلان اليهودي نزل بي ضيف فأسلفني شيئا من الدقيق إلى رجب فقال اليهودي والله ما أعلفه إلا برهن فأخبرته فقال والله إني لأمين في السماء أمين في الأرض

والاغترار بالله والخروج من الملة وترك الحدود والأحكام والحلال والحرام . وقد سئل سهل عن رجل يقول أنا كالباب لا أتحرك إلا إذا حركت قال هذا لا يقوله إلا أحد رجلين إما صديق أو زنديق لأن الصديق يقول هذا القول إشارة إلى أن قوام الأشياء بالله مع إحكام الأصول ورعاية حدود العبودية والزنديق يقول ذلك إحالة للأشياء على الله وإسقاطا للأئمة عن نفسه وانخلاعا عن الدين ورسمه فأما من كان معتقدا للحلال والحرام والحدود والأحكام معترفا بالمعصية إذا صدرت منه معتقدا وجوب التوبة منها فهو سليم صحيح وإن كان تحت القصور بما يركن إليه من البطالة ويتروح بهوى النفس إلى

(١) حديث من صادف من أخيه شهوة غفر الله له ومن سر أخاه المؤمن فقد سر الله عز وجل البزار وللطبراني من حديث أبي الدرداء من وافق من أخيه شهوة غفر له قال ابن الجوزي حديث موضوع وروى ابن حبان والعقيلي في الضعفاء من حديث أبي بكر الصديق من سر مؤمنا فإنما سر الله الحديث قال العقيلي باطل لا أصل له (٢) حديث جابر من لذذ أخاه بما يشتهي كتب الله له ألف ألف حسنة الحديث ذكره ابن الجوزي في الموضوعات من رواية محمد بن نعيم عن ابن الزبير عن جابر وقال أحمد ابن حنبل هذا باطل كذب .

(الباب الرابع في آداب الضيافة)

(٣) حديث لا تتكلفوا للضيف فتبغضوه فإنه من أبغض الضيف فقد أبغض الله ومن أبغض الله أبغضه الله ، أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث سلمان لا يتكلفن أحد لضيفه ما لا يقدر عليه وفيه محمد بن الفرج الأزرق متكلم فيه (٤) حديث لا خير فيمن لا يضيف أحمد من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن لهيعة (٥) حديث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل له إبل وبقر كثيرة فلم يضفه ومر بامرأة لها شويهات فذبحت له الحديث الخرائطي في مكارم الأخلاق من رواية أبي المنهال مرسلا

ولو أسلفني لأديته فاذهب بدرعي وارهنه عنده (١) » وكان إبراهيم الخليل صلوات الله عليه وسلامه إذا أراد أن يأكل خرج ميلا أو ميلين يلتمس من يتغدّى معه وكان يكنى أبا الضيفان ولصدق نيته فيه دامت ضيافته في مشهده إلى يومنا هذا فلا تنقضي ليلة إلا ويأكل عنده جماعة من بين ثلاثة إلى عشرة إلى مائة وقال قوّام الموضع إنه لم يخل إلى الآن ليلة عن ضيف « وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الإيمان ؟ فقال إطعام الطعام وبذل السلام (٢) » وقال ﷺ « في الكفارات والدرجات إطعام الطعام والصلاة بالليل والناس نيام (٣) » وسئل عن الحج المبرور فقال « إطعام الطعام وطيب الكلام (٤) » وقال أنس رضي الله عنه كل بيت لا يدخله ضيف لا تدخله الملائكة والأخبار الواردة في فضل الضيافة والاطعام لا تحصى فلنذكر آدابها . أما الدعوة : فينبغي للداعي أن يعمد بدعوته الأتقياء دون الفساق قال صلى الله عليه وسلم « أكل طعامك الأبرار (٥) » في دعائه لبعض من دعاه وقال صلى الله عليه وسلم « لا تأكل إلا طعام تقيّ ولا يأكل طعامك إلا تقي (٦) » ويقصد الفقراء دون الأغنياء على الخصوص . قال صلى الله عليه وسلم « شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الأغنياء دون الفقراء (٧) » وينبغي أن لا يهمل أقاربه في ضيافته فان إهمالهم إيحاش وقطع رحم وكذلك يراعي الترتيب في أصدقائه ومعارفه فان في تخصيص البعض إيحاشا لقلوب الباقين ، وينبغي أن لا يقصد بدعوته المباهاة والتفاخر بل استمالة قلوب الاخوان والتسنن بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إطعام الطعام وإدخال السرور على قلوب المؤمنين ، وينبغي أن لا يدعو من يعلم أنه يشق عليه الاجابة وإذا حضر تأذى بالحاضرين بسبب من الأسباب ، وينبغي أن لا يدعو إلا من يحب إجابته قال سفيان من دعا أحدا إلى طعام وهو يكره الاجابة فعليه خطيئة فان أجاب المدعو فعليه خطيئتان لأنه حمله على الأكل مع كراهة ولو علم ذلك لما كان يأكله وإطعام التقي إعانة على الطاعة وإطعام الفاسق تقوية على الفسق . قال رجل خياط لابن المبارك أنا أخيط ثياب السلاطين فهل تخاف أن أكون من أعوان الظلمة ؟ قال لا إنما أعوان الظلمة من يبيع منك الخيط والابرة أما أنت فمن الظلمة نفسهم . وأما الاجابة فهي سنة مؤكدة وقد قيل بوجوبها في بعض المواضع قال صلى الله عليه وسلم « لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدى إلي ذراع لقبلت (٨) » وللاجابة خمسة آداب : الأول أن لا يميز الغني بالاجابة عن الفقير فذلك هو التكبر المنهي عنه ولأجل ذلك امتنع بعضهم عن أصل الاجابة وقال : انتظار المرقة ذل ، وقال آخر إذا وضعت يدي في قصعة غيري فقد ذلت له رقبتي ومن

(١) حديث أبي رافع أنه نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم ضيف فقال قل لفلان اليهودي نزل بي ضيف فأسلفني شيئا من الدقيق إلى رجب الحديث رواه اسحاق بن راهويه في مسنده والخرائطي في مكارم الاخلاق وابن مردويه في التفسير باسناد ضعيف (٢) حديث سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الإيمان قال إطعام الطعام وبذل السلام متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو بلفظ أيّ الاسلام خير ؟ قال تطعم الطعام وتقرئ السلام على من عرفت ومن لم تعرف (٣) حديث قال صلى الله عليه وسلم في الكفارات والدرجات إطعام الطعام والصلاة بالليل والناس نيام ت وصححه وك من حديث معاذ وقد تقدم بعضه في الباب الرابع من الأذكار وهو حديث اللهم إني أسألك فعل الخيرات (٤) حديث سئل عن الحج المبرور فقال إطعام الطعام وطيب الكلام تقدم في الحج (٥) حديث أكل طعامكم الأبرار د من حديث أنس باسناد صحيح (٦) حديث لا تأكل إلا طعام تقي ولا يأكل طعامك إلا تقي تقدم في الزكاة (٧) حديث شر الطعام طعام الوليمة الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة .
(٨) حديث لو دعيت الى كراع لأجبت ولو أهدى إليّ ذراع لقبلت خ من حديث أبي هريرة .

الأسفار والتردّد في البلاد متوصلا إلى تناول اللذائذ والشهوات غير متمسك بشيخ يؤدبه ويهذبه ويبصره بعيب ماهو فيه والله الرفق .

[الباب العاشر في شرح رتبة للشيخة] ورد في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم إن أحب عباد الله تعالى إلى الله الذين يحببون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة » وهذا الذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم هو رتبة الشيخة والدعوة إلى الله تعالى لأن الشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة ويحبب عباد الله إلى الله ، ورتبة الشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوّة في الدعاء إلى الله فأما وجه كون

المتكبرين ممن يجيب الأغنياء دون الفقراء وهو خلاف السنة كان صلى الله عليه وسلم يجيب دعوة العبد ودعوة المسكين (١) ومرّ الحسن بن علىّ رضى الله عنهما بقوم من المساكين الذين يسألون الناس على قارعة الطريق وقد نشروا كسرا على الأرض فى الرمل وهم يأكلون وهو على بغلته فسلم عليهم فقالوا له هلمّ إلى الغداء يا ابن بنت رسول الله ﷺ فقال نعم إن الله لايحب المستكبرين فنزل وقعد معهم على الأرض وأكل ثم سلم عليهم وركب وقال قد أجبتكم فأجيبونى قالوا نعم فوعدهم وقتا معلوما فحضروا فقدم إليهم فأخر الطعام وجلس يأكل معهم ، وأما قول القائل إن من وضعت يدى فى قصعته فقد ذلت له رقبتى ، فقد قال بعضهم هذا خلاف السنة وليس كذلك فانه ذل إذا كان الداعى لايفرح بالاجابة ولايتقلد بهامنة وكان يرى ذلك يدا له على المدعو ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحضر لعلمه أن الداعى له يتقلد منة ويرى ذلك شرفا وذخرا لنفسه فى الدنيا والآخرة فهذا يختلف باختلاف الحال فمن ظن به أنه يستثقل الاطعام وإنما يفعل ذلك مباهاة أوتكلفا فليس من السنة إجابته (٢) بل الأولى التعلل ، ولذلك قال بعض الصوفية لاتجب إلا دعوة من يرى أنك أكلت رزقك وأنه سلم إليك وديعة كانت لك عنده ويرى لك الفضل عليه فى قبول تلك الوديعة منه وقال سرى السقطى رحمه الله آه على لقمة ليس على الله فيها تبعة ولالمخلوق فيها منة فاذا علم المدعو أنه لامنة فى ذلك فلاينبغى أن يرد وقال أبو تراب النخشبى رحمة الله عليه عرض علىّ طعام فامتنعت فابتليت بالجوع أربعة عشر يوما فعلمت أنه عقوبته وقيل لمعروف الكرخى رضى الله عنه كل من دعاك ثمّ إليه فقال أنا ضيف أنزل حيث أنزلونى . الثانى : أنه لاينبغى أن يمتنع عن الاجابة لبعد المسافة كما لايمتنع لفقر الداعى وعدم جاهه بل كل مسافة يمكن احتمالها فى العادة لاينبغى أن يمتنع لأجل ذلك يقال فى التوراة أوبعض الكتب سر ميلا عد مريضا سر ميلين شيع جنازة سر ثلاثة أميال أجب دعوة سر أربعة أميال زرأخا فى الله وإنما قدم إجابة الدعوة والزيارة لأن فيه قضاء حق الحىّ فهو أولى من الميت وقال صلى الله عليه وسلم « لودعيت إلى كراع بالغميم لأجبت(٤) » وهو موضع على أميال من المدينة أفطر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان(٣) لما بلغه وقصر عنده فى سفره(٥) . الثالث : أن لايمتنع لكونه صائما بل يحضر فان كان يسر أخاه إفطاره فليفطر وليحتسب فى إفطاره بنية إدخال السرور على قلب أخيه مايحتسب فى الصوم وأفضل وذلك فى صوم التطوع وإن لم يتحقق سرور

(١) حديث كان يجيب دعوة العبد ودعوة المسكين ت ه من حديث أنس دون ذكر المسكين وضعفه ت وصححه ك (٢) حديث ليس من السنة إجابة من يطعم مباهاة أوتكلفا د من حديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن طعام المتباريين قال د من رواه عن جرير لم يذكر فيه ابن عباس وللعقيلى فى الضعفاء نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن طعام المتباهيين والمتباريان المتعارضان بفعلهما للمباهاة والرياء قاله أبو موسى المدينى (٣) حديث لودعيت إلى كراع بالغميم لأجبت ذكر الغميم فيه ليعرف والمعروف لودعيت إلى كراع كما تقدم قبله بثلاثة أحاديث ويرد هذه الزيادة مارواه ت من حديث أنس لو أهدى إلىّ كراع لقبلت (٤) حديث إفطاره صلى الله عليه وسلم فى رمضان لما بلغ كراع الغميم رواه من حديث جابر فى عام الفتح (٥) حديث قصره صلى الله عليه وسلم فى سفره عند كراع الغميم لم أقف له على أصل والطبرانى فى الصغير من حديث ابن عمر كان يقصر الصلاة بالعقيق يريد إذا بلغه وهذا يرد الأول لأن بين العقيق وبين المدينة ثلاثة أميال أو أكثر وكراع الغميم بين مكة وعسفان والله أعلم .

الشيخ يحبب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صحّ اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى قال الله تعالى ـ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ـ ووجه كونه يحبب عباد الله تعالى إليه أنه يسلك بالمريد طريق التزكية وإذا تزكت النفس انجلت مرآة القلب وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية ولاح فيه جمال التوحيد وانجذبت أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلى فأحب العبد ربه لامحالة وذلك ميراث التزكية قال الله تعالى ـ قد أفلح من زكاها ـ وفلاحها بالظفر بمعرفة الله تعالى وأيضا مرآة القلب إذا انجلت لاحت فيها الدنيا بقبحها وحقيقتها

قلبه فليصدقه بالظاهر وليفطر وإن تحقق أنه متكلف فليتململ وقد قال صلى الله عليه وسلم لمن امتنع بعذر الصوم « تكلف لك أخوك وتقول إنى صائم[١] » وقد قال ابن عباس رضى الله عنهما من أفضل الحسنات إكرام الجلساء بالإفطار فالافطار عبادة بهذه النية وحسن خلق فثوابه فوق ثواب الصوم ومهما لم يفطر فضيافته الطيب والمجمرة والحديث الطيب وقد قيل الكحل والدهن أحد القراءين. الرابع أن يمتنع من الإجابة إن كان الطعام طعام شبهة أو الموضع أو البساط المفروش من غير حلال أو كان يقام فى الموضع منكر من فرش ديباج او إناء فضة أو تصوير حيوان على سقف أو حائط أو سماع شىء من المزامير والملاهى أو التشاغل بنوع من اللهو والعزف والهزل واللعب واستماع الغيبة والنميمة والزور والبهتان والكذب وشبه ذلك فكل ذلك مما يمنع الإجابة واستحبابها ويوجب تحريمها أو كراهيتها وكذلك إذا كان الداعى ظالما أو مبتدعا أو فاسقا أو شريرا أو متكلفا طلبا للمباهاة والفخر . الخامس أن لا يقصد بالإجابة قضاء شهوة البطن فيكون عاملا فى أبواب الدنيا بل يحسن نيته ليصير بالإجابة عاملا للآخرة وذلك بأن تكون نيته الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ فى قوله « لو دعيت إلى كراع لأجبت » وينوى الحذر من معصية الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم « من لم يجب الداعى فقد عصى الله ورسوله[٢] » وينوى إكرام أخيه المؤمن اتباعا لقوله صلى الله عليه وسلم « من أكرم أخاه المؤمن فكأنما أكرم الله[٣] » وينوى إدخال السرور على قلبه امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم « من سرّ مؤمنا فقد سرّ الله[٤] » وينوى مع ذلك زيارته ليكون من المتحابين فى الله إذ شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه التزاور والتباذل لله[٥] وقد حصل البذل من أحد الجانبين فتحصل الزيارة من جانبه أيضا وينوى صيانة نفسه عن أن يساء به الظن فى امتناعه ويطلق اللسان فيه بأن يحمل على تكبر أو سوء خلق أو استحقار أخ مسلم أو ما يجرى مجراه فهذه ست نيات تلحق إجابته بالقربات آحادها فكيف مجموعها وكان بعض السلف يقول أنا أحب أن يكون لى فى كل عمل نية حتى فى الطعام والشراب وفى مثل هذا قال ﷺ « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه[٦] » والنية إنما تؤثر فى المباحات والطاعات أما المنهيات فلا فانه لو نوى أن يسر إخوانه بمساعدتهم على شرب الخمر أو حرام آخر لم تنفع النية ولم يجز أن يقال الأعمال بالنيات بل لو قصد بالغزو الذى هو طاعة المباهاة وطلب المال انصرف عن جهة الطاعة وكذلك المباح المردد بين وجوه الخيرات وغيرها يلتحق بوجوه الخيرات بالنية فتؤثر النية فى هذين القسمين لا فى القسم الثالث . وأما الحضور فأدبه أن يدخل الدار ولا يتصدر فيأخذ أحسن الأماكن بل يتواضع

(١) حديث وقال لمن امتنع بعذر الصوم تكلف لك أخوك وتقول إنى صائم هق من حديث أبى سعيد الخدرى صنعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما وأتانى هو وأصحابه فلما وضع الطعام قال رجل من القوم إنى صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاكم أخوكم وتكلف لكم الحديث وللدارقطنى نحوه من حديث جابر (٢) حديث من لم يجب الداعى فقد عصى الله ورسوله متفق عليه من حديث أبى هريرة (٣) حديث من أكرم أخاه المؤمن فانما يكرم الله تعالى الأصفهانى فى الترغيب والترهيب من حديث جابر والعقيلى فى الضعفاء من حديث أبى بكر وإسنادهما ضعيف (٤) حديث من سر مؤمنا فقد سر الله تقدم فى الباب قبله (٥) حديث وجبت محبتى للمتزاورين فىّ والمتباذلين فىّ م من حديث أبى هريرة ولم يذكر المصنف هذا الحديث وإنما أشار إليه (٦) حديث الأعمال بالنيات متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب .

وماهيتها ولاحت الآخرة ونفائسها بكنهها وغايتها فتنكشف للبصيرة حقيقة الدارين وحاصل المنزلين فيحب العبد الباقى ويزهد فى الفانى فتظهر فائدة التزكية وجدوى المشيخة والتربية فالشيخ من جنود الله تعالى يرشد به المريدين ويهدى به الطالبين .

أخبرنا أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا أبو الفضل عبد الواحد بن على بهمذان قال أنا أبو بكر محمد بن على بن أحمد الطوسى قال ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال ثنا أبو عتبة قال ثنا بقية قال ثنا صفوان بن عمرو قال حدثنى الأزهر بن عبد الله قال قد سمعت عبد الله بن بشر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقال إذا اجتمع

ولا يطول الانتظار عليهم ولا يعجل بحيث يفاجئهم قبل تمام الاستعداد ولا يضيق المكان على الحاضرين بالزحمة بل إن أشار إليه صاحب المكان بموضع لا يخالفه ألبتة فانه قد يكون رتب فى نفسه موضع كل واحد فمخالفته تشوش عليه وإن أشار إليه بعض الضيفان بالارتفاع إكراما فليتواضع قال صلى الله عليه وسلم « إن من التواضع لله الرضا بالدون من المجلس[1] » ولا ينبغى أن يجلس فى مقابلة باب الحجرة التى للنساء وسترهم ولا يكثر النظر إلى الموضع الذى يخرج منه الطعام فانه دليل على الشره ويخص بالتحية والسؤال من يقرب منه إذا جلس وإذا دخل ضيف للمبيت فليعرفه صاحب المنزل عند الدخول القبلة وبيت الماء وموضع الوضوء كذلك فعل مالك بالشافعى رضى الله عنهما وغسل مالك يده قبل الطعام قبل القوم وقال الغسل قبل الطعام لرب البيت أولى لأنه يدعو الناس إلى كرمه وحكمه أن يتقدم بالغسل وفى آخر الطعام يتأخر بالغسل لينتظر أن يدخل من يأكل فيأكل معه وإذا دخل فرأى منكرا غيره إن قدر وإلا أنكر بلسانه وانصرف ، والمنكر فرش الديباج واستعمال أوانى الفضة والذهب والتصوير على الحيطان وسماع الملاهى والمزامير وحضور النسوة المتكشفات الوجوه وغير ذلك من المحرمات حتى قال أحمد رحمه الله إذا رأى مكحلة رأسها مفضض ينبغى أن يخرج ولم يأذن فى الجلوس إلا فى ضبة وقال إذا رأى كلة فينبغى أن يخرج فان ذلك تكلف لا فائدة فيه ولا تدفع حرا ولا بردا ولا تستر شيئا وكذلك قال يخرج إذا رأى حيطان البيت مستورة بالديباج كما تستر الكعبة وقال إذا اكترى بيتا فيه صورة أو دخل الحمام ورأى صورة فينبغى أن يحكها فان لم يقدر خرج وكل ما ذكره صحيح وإنما النظر فى الكلة وتزيين الحيطان بالديباج فان ذلك لا ينتهى إلى التحريم إذ الحرير يحرم على الرجال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « هذان حرام على ذكور أمتى حل لإناثها[2] » وما على الحائط ليس منسوبا إلى الذكور ولو حرم هذا لحرم تزيين الكعبة بل الأولى إباحته لموجب قوله تعالى ـ قل من حرم زينة الله ـ لاسيما فى وقت الزينة إذا لم يتخذ عادة للتفاخر وإن تخيل أن الرجال ينتفعون بالنظر إليه ولا يحرم على الرجال الانتفاع بالنظر إلى الديباج مهما لبسه الجوارى والنساء والحيطان فى معنى النساء إذ لسن موصوفات بالذكورة.

وأما إحضار الطعام فله آداب خمسة : الأول تعجيل الطعام فذلك من إكرام الضيف وقد قال صلى الله عليه وسلم « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه[3] » ومهما حضر الأكثرون وغاب واحد أو اثنان وتأخروا عن الوقت الموعود فحق الحاضرين فى التعجيل أولى من حق أولئك فى التأخير إلا أن يكون المتأخر فقيرا أو ينكسر قلبه بذلك فلا بأس فى التأخير وأحد المعنيين فى قوله تعالى ـ هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين ـ إنهم أكرموا بتعجيل الطعام إليهم دل عليه قوله تعالى ـ فما لبث أن جاء بعجل حنيذ ـ وقوله ـ فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين ـ والروغان الذهاب بسرعة وقيل فى خفية وقيل جاء بفخذ من لحم وإنما سمى عجلا لأنه عجله ولم يلبث قال حاتم الأصم العجلة من الشيطان إلا فى خمسة فانها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إطعام الضيف وتجهيز الميت

(١) حديث إن من التواضع لله الرضا بالدون من المجلس الخرائطى فى مكارم الأخلاق وأبو نعيم فى رياضة المتعلمين من حديث طلحة بن عبيد بسند جيد (٢) حديث هذان حرامان على ذكور أمتى د ن ه من حديث على وفيه أبو أفلح الهمدانى جهله ابن القطان و ن ت وصححه من حديث أبى موسى بنحوه . قلت الظاهر انقطاعه بين سعيد بن أبى هند وأبى موسى فأدخل أحد بينهما رجلا لم يسم (٣) حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه متفق عليه من حديث أبى سريح .

عشرون رجلا أو أكثر فان لم يكن فيهم من يهاب الله عز وجل فقد خطر الأمر فعلى المشايخ وقار الله وبهم يتأدب المريدون ظاهرا وباطنا قال الله تعالى ـ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ـ فالمشايخ لما اهتدوا أهلوا للاقتداء بهم وجعلوا أئمة المتقين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه : إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بى جعلت همته ولذته فى ذكرى فاذا جعلت همته ولذته فى ذكرى عشقنى وعشقته ورفعت الحجاب فيما بينى وبينه لا يسهو إذا سها الناس أولئك كلامهم كلام الأنبياء أولئك الأبطال حقا أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة أو عذابا ذكرتهم فيها فصرفته بهم عنهم والسر فى وصول السالك إلى رتبة المشيخة أن السالك

وتزويج البكر وقضاء الدين والتوبة من الذنب[1] ويستحب التعجيل في الوليمة ، قيل الوليمة في أول يوم سنة وفي الثاني معروف وفي الثالث رياء . الثاني : ترتيب الأطعمة بتقديم الفاكهة أولا إن كانت فذلك أوفق في الطب فانها أسرع استحالة فينبغي أن تقع في أسفل المعدة وفي القرآن تنبيه على تقديم الفاكهة في قوله تعالى ـ وفاكهة مما يتخيرون ـ ثم قال ـ ولحم طير مما يشتهون ـ ثم أفضل ما يقدم بعد الفاكهة اللحم والثريد فقد قال عليه السلام « فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام[1] » فان جمع إليه حلاوة بعده فقد جمع الطيبات ودل على حصول الإكرام باللحم قوله تعالى : في ضيف إبراهيم إذ أحضر العجل الحنيذ أي المحنوذ وهو الذي أجيد نضجه وهو أحد معنى الإكرام أعني تقديم اللحم وقال تعالى في وصف الطيبات ـ وأنزلنا عليكم المنّ والسلوى ـ المنّ العسل والسلوى اللحم سمي سلوى لأنه يتسلى به عن جميع الادام ولا يقوم غيره مقامه ولذلك قال ﷺ « سيد الادام اللحم » ثم قال بعد ذكر المنّ والسلوى ـ كلوا من طيبات ما رزقناكم ـ فاللحم والحلاوة من الطيبات قال أبو سليمان الداراني رضي الله عنه أكل الطيبات يورث الرضا عن الله وتتم هذه الطيبات بشرب الماء البارد وصب الماء الفاتر على اليد عند الغسل قال المأمون شرب الماء بثلج يخلص الشكر وقال بعض الأدباء إذا دعوت إخوانك فأطعمتهم حصرمية وبورانية وسقيتهم ماء باردا فقد أكملت الضيافة وأنفق بعضهم دراهم في ضيافة فقال بعض الحكماء لم نكن نحتاج إلى هذا إذا كان خبزك جيدا وماؤك باردا وخلك حامضا فهو كفاية وقال بعضهم الحلاوة بعد الطعام خير من كثرة الألوان والتمكن على المائدة خير من زيادة لونين ويقال إن الملائكة تحضر المائدة إذا كان عليها بقل فذلك أيضا مستحب ولما فيه من التزين بالخضرة وفي الخبر إن المائدة التي أنزلت على بني إسرائيل كان عليها من كل البقول إلا الكراث وكان عليها سمكة عند رأسها خل وعند ذنبها ملح وسبعة أرغفة على كل رغيف زيتون وحب رمان فهذا إذا اجتمع حسن للموافقة . الثالث : أن يقدم من الألوان ألطفها حتى يستوفي منها من يريد ولا يكثر الأكل بعده وعادة المترفين تقديم الغليظ ليستأنف حركة الشهوة بمصادفة اللطيف بعده وهو خلاف السنة فانه حيلة في استكثار الأكل وكان من سنة المتقدمين أن يقدموا جملة الألوان دفعة واحدة ويصففون القصاع من الطعام على المائدة ليأكل كل واحد مما يشتهي وإن لم يكن عنده إلا لون واحد ذكره ليستوفوا منه ولا ينتظروا أطيب منه . ويحكى عن بعض أصحاب المروآت أنه كان يكتب نسخة بما يستحضر من الألوان ويعرض على الضيفان وقال بعض الشيوخ قدم إلى بعض المشايخ لونا بالشام فقلت عندنا بالعراق إنما يقدم هذا آخرا فقال وكذا عندنا بالشام ولم يكن له لون غيره فخجلت منه وقال آخر كنا جماعة في ضيافة فقدم إلينا ألوان من الرءوس المشوية طبيخا وقديدا فكنا لا نأكل ننتظر بعدها لونا أو حملا فجاءنا بالطست ولم يقدم غيرها

(١) حديث حاتم الأصم العجلة من الشيطان إلا في خمسة فانها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إطعام الطعام وتجهيز الميت وتزويج البكر وقضاء الدين والتوبة من الذنب ت من حديث سهل بن سعد الأناة من الله والعجلة من الشيطان وسنده ضعيف وأما الاستثناء فروى د من حديث سعد بن أبي وقاص التؤدة في كل شيء إلا في عمل الآخرة قال الأعمش لا أعلم إلا أنه رفعه وروى المزي في التهذيب في ترجمة محمد بن موسى بن نفيع عن مشيخة من قومه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الأناة في كل شيء إلا في ثلاث إذا صبح في خيل الله وإذا نودي بالصلاة وإذا كانت الجنازة... الحديث وهذا مرسل وت من حديث علي ثلاثة لا تؤخرها الصلاة إذا أتت والجنازة إذا حضرت والأيم إذا وجدت كفؤا وسنده حسن.

[١] حديث فضل عائشة لم يخرجه العراقي وخرجه الشارح عن الترمذي في الشمائل وغيره .

مأمور بسياسة النفس مبتلى بصفاتها لا يزال يسلك بصدق المعاملة حتى تطمئن نفسه وبطمأنينتها ينزع عنها البرودة واليبوسة التي استصحبتها من أصل خلقتها وبها تستعصي على الطاعة والانقياد للعبودية فاذا زالت اليبوسة عنها ولانت بحرارة الروح الواصلة إليها وهذا اللين هو الذي ذكره الله تعالى في قوله ـ ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ـ تعالى تجيب إلى العبادة وتلين للطاعة عند ذلك وقلب العبد متوسط بين الروح والنفس ذو وجهين أحد وجهيه إلى النفس والوجه الآخر إلى الروح يستمد من الروح بوجهه الذي يليه ويمد النفس بوجهه الذي يليها حتى تطمئن النفس فاذا اطمأنت خس السالك وفرغ من سياستها

فنظر بعضنا إلى بعض فقال بعض الشيوخ وكان مزاحا إن الله تعالى يقدر أن يخلق رءوسا بلا أبدان قال وبتنا تلك الليلة جياعا نطلب فتيتا إلى السحور فلهذا يستحب أن يقدم الجميع أو يخبر بما عنده . الرابع : أن لا يبادر إلى رفع الألوان قبل تمكنهم من الاستيفاء حتى يرفعوا الأيدى عنها فلعل منهم من يكون بقية ذلك اللون أشهى عنده مما استحضروه أو بقيت فيه حاجة إلى الأكل فيتنغص عليه بالمبادرة وهى من التمكن على المائدة التى يقال إنها خير من لونين فيحتمل أن يكون المراد به قطع الاستعجال ويحتمل أن يكون أراد به سعة المكان . حكى عن السورى وكان صوفيا مزاحا فحضر عند واحد من أبناء الدنيا على مائدة فقدم إليهم حمل وكان فى صاحب المائدة بخل فلما رأى القوم مزقوا الحمل كل ممزق ضاق صدره وقال ياغلام ارفع إلى الصبيان فرفع الحمل إلى داخل الدار فقام السورى يعدو خلف الحمل فقيل له إلى أين فقال آكل مع الصبيان فاستحيا الرجل وأمر برد الحمل ومن هذا الفن أن لا يرفع صاحب المائدة يده قبل القوم فانهم يستحيون بل ينبغى أن يكون آخرهم أكلا كان بعض الكرام يخبر القوم بجميع الألوان ويتركهم يستوفون فاذا قاربوا الفراغ جثا على ركبتيه ومد يده إلى الطعام وأكل وقال بسم الله ساعدونى بارك الله فيكم وعليكم وكان السلف يستحسنون ذلك منه . الخامس : أن يقدم من الطعام قدر الكفاية فان التقليل عن الكفاية نقص فى المروءة والزيادة عليه تصنع ومراآة لاسيما إذا كانت نفسه لاتسمح بأن يأكلوا الكل إلا أن يقدم الكثير وهو طيب النفس لو أخذوا الجميع ونوى أن يتبرك بفضلة طعامهم إذ فى الحديث لايحاسب عليه . أحضر إبراهيم بن أدهم رحمه الله طعاما كثيرا على مائدته فقال سفيان ياأبا اسحاق أما تخاف أن يكون هذا سرفا فقال إبراهيم ليس فى الطعام سرف فان لم تكن هذه النية فالتكثير تكلف قال ابن مسعود رضى الله عنه نهينا أن نجيب دعوة من يباهى بطعامه وكره جماعة من الصحابة أكل طعام المباهاة ومن ذلك كان لايرفع من بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلة طعام قط لأنهم كانوا لايقدمون إلا قدر الحاجة ولا يأكلون تمام الشبع وينبغى أن يعزل أولا نصيب أهل البيت حتى لاتكون أعينهم طامحة إلى رجوع شئ منه فلعله لايرجع فتضيق صدورهم وتنطلق فى الضيفان ألسنتهم ويكون قد أطعم الضيفان مايتبعه كراهية قوم وذلك خيانة فى حقهم ومابقى من الأطعمة فليس للضيفان أخذه وهو الذى تسميه الصوفية الزلة إلا إذا صرح صاحب الطعام بالاذن فيه عن قلب راض أو علم ذلك بقرينة حاله وأنه يفرح به فان كان يظن كراهيته فلاينبغى أن يؤخذ وإذا علم رضاه فينبغى مراعاة العدل والنصفة مع الرفقاء فلاينبغى أن يأخذ الواحد إلا مايخصه أو مايرضى به رفيقه عن طوع لاعن حياء . فاما الانصراف : فله ثلاثة آداب . الأول : أن يخرج مع الضيف إلى باب الدار وهو سنة وذلك من إكرام الضيف وقد أمر باكرامه قال عليه الصلاة والسلام «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه» وقال عليه السلام «إن من سنة الضيف أن يشيع إلى باب الدار»[١] قال أبو قتادة قدم وفد النجاشى عن رسول الله ﷺ فقام يخدمهم بنفسه فقال له أصحابه نحن نكفيك يارسول الله فقال كلا إنهم كانوا لأصحابى مكرمين وأنا أحب أن أكافئهم[١] وتمام الاكرام طلاقة الوجه وطيب الحديث عند الدخول والخروج وعلى المائدة قيل للأوزاعى رضى الله عنه ما كرامة الضيف قال طلاقة الوجه وطيب الحديث وقال يزيد بن أبى زيادة مادخلت على عبد الرحمن ابن أبى ليلى إلا حدثنا حديثا حسنا وأطعمنا طعاما حسنا الثانى أن ينصرف الضيف طيب النفس وإن جرى فى حقه تقصير فذلك من حسن الخلق والتواضع قال صلى الله عليه وسلم «إن الرجل ليدرك بحسن[١]

انتهى سلوكه وتمكن من سياسة النفس وانقادت نفسه وفاءت إلى أمر الله ثم القلب يترقب إلى السياسة لما فيه من التوجه إلى النفس فتقوم نفوس للريدين والطالبين والصادقين عنده مقام نفسه لوجود الجنسية فى عين النفسية من وجه ولوجود التألف بين الشيخ والمريد من وجه التألف الإلهى قال الله تعالى ـ لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ـ فيسوس نفوس المريدين كما كان يسوس نفسه من قبل ويكون فى الشيخ حينئذ معنى التخلق بأخلاق الله تعالى من معنى قول الله تعالى : ألا طال شوق الأبرار إلى لقائى وإنى إلى لقائهم لأشد شوقا، وبما هيأ الله تعالى من حسن التأليف بين

[١] حديث إن من سنة وكذا حديث إكرام وفد النجاشى وحديث إن الرجل ليدرك لم يخرجهم العراقى .

خلقه درجة الصائم القائم » ودعى بعض السلف برسول فلم يصادفه الرسول فلما سمع حضر وكانوا قد تفرقوا وفرغوا وخرجوا فخرج إليه صاحب المنزل . وقال قد خرج القوم فقال هل بقى بقية قال لا قال فكسرة إن بقيت قال لم تبق قال فالقدر أمسحها قال قد غسلتها فانصرف يحمد الله تعالى فقيل له فى ذلك فقال قد أحسن الرجل دعانا بنية وردنا بنية فهذا هو معنى التواضع وحسن الخلق . وحكى أن أستاذ أبى القاسم الجنيد دعاه صبى إلى دعوة أبيه أربع مرات فرده الأب فى المرات الأربع وهو يرجع فى كل مرة تطييبا لقلب الصبى بالحضور ولقلب الأب بالانصراف فهذه نفوس قد ذللت بالتواضع لله تعالى واطمأنت بالتوحيد وصارت تشاهد فى كل رد وقبول عبرة فيما بينها وبين ربها فلا تنكسر بما يجرى من العباد من الإذلال كما لا تستبشر بما يجرى منهم من الإكرام بل يرون الكل من الواحد القهار ولذلك قال بعضهم أنا لا أجيب الدعوة إلا لأنى أتذكر بها طعام الجنة أى هو طعام طيب يحمل عنا كده ومؤنته وحسابه . الثالث : أن لا يخرج إلا برضا صاحب المنزل وإذنه ويراعى قلبه فى قدر الإقامة وإذا نزل ضيفا فلا يزيد على ثلاثة أيام فربما يتبرم به ويحتاج إلى إخراجه قال صلى الله عليه وسلم « الضيافة ثلاثة أيام فما زاد فصدقة [1] » نعم لو ألح رب البيت عليه عن خلوص قلب فله المقام إذ ذاك ويستحب أن يكون عنده فراش للضيف النازل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فراش للرجل وفراش للمرأة وفراش للضيف والرابع للشيطان [2] » .

(فصل يجمع آدابا ومناهى طبية وشرعية متفرقة)

الأول : حكى عن إبراهيم النخعى أنه قال الأكل فى السوق دناءة [3] وأسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإسنادة قريب وقد نقل ضده عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : كنا نأكل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نمشى ونشرب ونحن قيام [4] . ورؤى بعض المشايخ من المتصوفة المعروفين يأكل فى السوق فقيل له فى ذلك فقال ويحك أجوع فى السوق وآكل فى البيت فقيل تدخل المسجد قال أستحى أن أدخل بيته للأكل فيه ووجه الجمع أن الأكل فى السوق تواضع وترك تكلف من بعض الناس فهو حسن وخرق مروءة من بعضهم فهو مكروه وهو مختلف بعادات البلاد وأحوال الأشخاص فمن لا يليق ذلك بسائر أعماله حمل ذلك على قلة المروءة وفرط الشره ويقدح ذلك فى الشهادة ومن يليق ذلك بجميع أحواله وأعماله فى ترك التكلف كان ذلك منه تواضعا . الثانى : قال على رضى الله عنه من ابتدأ غذاءه بالملح أذهب الله عنه سبعين نوعا من البلاء ومن أكل فى يوم سبع تمرات عجوة قتلت كل دابة فى بطنه ومن أكل كل يوم إحدى وعشرين زبيبة حمراء لم ير فى جسده شيئا يكرهه واللحم ينبت اللحم والثريد طعام العرب والبقارجات تعظم البطن وترخى الأليتين ولحم البقر داء ولبنها شفاء وسمنها دواء والشحم يخرج مثله من الداء ولن تستشفى النساء بشىء أفضل من الرطب ، والسمك يذيب الجسد وقراءة القرآن والسواك يذهبان البلغم ومن أراد البقاء ولا بقاء فليباكر بالغداء

(١) حديث الضيافة ثلاثة أيام فما زاد فهو صدقة متفق عليه من حديث أبى شريح الخزاعى (٢) حديث فراش للرجل وفراش للمرأة وفراش للضيف والرابع للشيطان م من حديث جابر (٣) حديث الأكل فى السوق دناءة الطبرانى من حديث أبى أمامة وهو ضعيف ورواه ابن عدى فى الكامل من حديثه وحديث أبى هريرة (٤) حديث ابن عمر كنا نأكل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نمشى ونشرب ونحن قيام ت وصححه وحسنه

الصاحب والمصحوب يصير المريد جزء الشيخ كما أن الولد جزء الوالد فى الولادة الطبيعية وتصير هذه الولادة آنفا ولادة معنوية كما ورد عن عيسى صلوات الله عليه لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرتين فبالولادة الأولى يصير له ارتباط بعالم الملك وبهذه الولادة يصير له ارتباط بالملكوت قال الله تعالى ـ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ـ وصرف اليقين على الكمال يحصل فى هذه الولادة وبهذه الولادة يستحق ميراث الأنبياء ومن لم يصله ميراث الأنبياء ما ولد وإن كان على كمال من الفطنة والذكاء لأن الفطنة والذكاء نتيجة العقل والعقل إذا كان يابسا من نور الشرع لا يدخل الملكوت

وليكرر العشاء وليلبس الحذاء ولن يتداوى الناس بشيء مثل السمن [١] وليقل غشيان النساء وليخف الرداء وهو الدين . الثالث : قال الحجاج لبعض الأطباء صف لى صفة آخذ بها ولا أعدوها قال لاتنكح من النساء إلا فتاة ولاتأ كل من اللحم إلا فتيا ولاتأ كل المطبوخ حتى ينعم نضجه ولا تشربن دواء إلا من علة ولاتأ كل من الفاكهة إلا نضيجها ولاتأ كلن طعاما إلا أجدت مضغه وكل ما أحببت من الطعام ولاتشربن عليه فاذا شربت فلا تأ كلن عليه شيئا ولاتحبسى الغائط والبول وإذا أ كلت بالنهار فنم وإذا أ كلت بالليل فامش قبل أن تنام ولو مائة خطوة وفى معناه قول العرب تغد تمد تعش تمش يعنى تمدد كما قال الله تعالى ـ ثم ذهب إلى أهله يتمطى ـ أى يتمطط ويقال إن حبس البول يفسد الجسد كما يفسد النهر ماحوله إذا سد مجراه . الرابع : فى الخبر « قطع العروق مسقمة وترك العشاء مهرمة[1] » والعرب تقول ترك الغداء يذهب بشحم الكاذة يعنى الألية وقال بعض الحكماء لابنه يابنى لاتخرج من منزلك حتى تأخذ حلمك أى تتغذى إذ به يبقى الحلم ويزول الطيش وهو أيضا أقل لشهوته لما يرى فى السوق. وقال حكيم لسمين أرى عليك قطيفة من نسج أضراسك فم هى قال من أ كل لباب البر وصغار المعز وأدهن بجام بنفسج وألبس الكتان . الخامس : الحمية تضر بالصحيح كما يضر تركها بالمريض هكذا قيل وقال بعضهم من احتمى فهو على يقين من المكروه وعلى شك من العوافى وهذا حسن فى حال الصحة « ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم صهيبا يأ كل تمرا وإحدى عينيه رمداء فقال أتأ كل التمر وأنت رمد فقال يارسول الله إنما آ كل بالشق الآخر [2] » يعنى جانب السليمة فضحك رسول الله ﷺ . السادس : أنه يستحب أن يحمل طعام إلى أهل الميت ، ولما جاء نعى جعفر بن أبى طالب قال عليه السلام « إن آل جعفر شغلوا بميتهم عن صنع طعامهم فاحملوا إليهم ما يأ كلون[3] » فذلك سنة وإذا قدم ذلك إلى الجمع حل الأ كل منه إلا ما يهيأ للنوائح والمعينات عليه بالبكاء والجزع فلا ينبغى أن يؤ كل معهم . السابع : لاينبغى أن يحضر طعام ظالم فان أ كره فليقلل الأ كل ولا يقصد الطعام الأطيب . رد بعض المزكين شهادة من حضر طعام سلطان فقال كنت مكرها فقال رأيتك تقصد الأطيب وتكبر اللقمة وما كنت مكرها عليه وأجبر السلطان هذا المزكى على الأ كل فقال إما أن آ كل وأخلى التزكية أو أزكى ولا آ كل فلم يجدوا بدا من تزكيته فتركوه . وحكى أن ذا النون المصرى حبس ولم يأ كل أياما فى السجن فكانت له أخت فى الله فبعثت إليه طعاما من مغزلها على يد السجان فامتنع فلم يأ كل فعاتبته المرأة بعد ذلك فقال كان حلالا ولكن جاءنى على طبق ظالم وأشار به إلى يد السجان وهذا غاية الورع . الثامن : حكى عن فتح الموصلى رحمه الله أنه دخل على بشر الحافى زائرا فأخرج بشر درهما فدفعه لأحمد الجلاء خادمه وقال اشتر به طعاما جيدا وأدما طيبا ، قال فاشتريت خبزا نظيفا وقلت : لم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لشىء

(١) حديث قطع العروق مسقمة وترك العشاء مهرمة ابن عدى فى الكامل من حديث عبدالله بن جراد بالشطر الأول و ت من حديث أنس بالشطر الثانى وكلاهما ضعيف وروى ابن ماجه الشطر الثانى من حديث جابر (٢) حديث رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم صهيبا يأ كل تمرا وإحدى عينيه رمدة فقال له أتأ كل التمر وأنت رمد فقال إنما أمضغ بالشق الآخر فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ه من حديث صهيب باسناد جيد (٣) حديث لما جاء نعى جعفر بن أبى طالب قال صلى الله عليه وسلم إن آل جعفر شغلوا بميتهم عن طعامهم فاحملوا إليهم ما يأ كلون د ت ه من حديث عبدالله بن جعفر نحوه بسند حسن ولابن ماجه نحوه من حديث أسماء بنت عميس .

[١] قوله وليكرر العشاء إلى قوله السمن ليس موجودا بنسخة الشارح ولعلها الأظهر فليتأمل اه .

ولا يزال مترددا فى الملك ولهذا وقف على برهان من العلوم الرياضية لأنه تصرف فى الملك ولم يرتق إلى الملكوت والملك ظاهر الكون والملكوت باطن الكون والعقل لسان الروح والبصيرة التى منها تنبعث أشعة الهداية قلب الروح واللسان ترجمان القلب وكل ما ينطق به الترجمان معلوم عند من يترجم عنه وليس كل ما عند من يترجم عنه يبرز إلى الترجمان فلهذا المعنى حرم الواقفون مع مجرد العقول العرية عن نور الهداية الذى هو موهبة الله تعالى وعند الأنبياء وأتباعهم الصواب وأسبل دونهم الحجاب لوقوفهم مع الترجمان وحرمانهم غاية التبيان وكما أن فى الولادة الطبيعية ذرات الأولاد فى صلب الأب مودعة تنقل إلى أصلاب الأولاد

اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه[1] سوى اللبن فاشتريت اللبن واشتريت تمرا جيدا فقدمت إليه فأكل وأخذ الباقى فقال بشر أتدرون لم قلت اقتر طعاما طيبا لأن الطعام الطيب يستخرج خالص الشكر أتدرون لم يقل لى كل لأنه ليس للضيف أن يقول لصاحب الدار كل أتدرون لم حمل ما بقى لأنه إذا صح التوكل لم يضر الحمل . وحكى أبو على الروذبارى رحمه الله عز وجل أنه اتخذ ضيافة فأوقد فيها ألف سراج فقال له رجل قد أسرفت فقال له ادخل فكل ما أوقدته لغير الله فأطفئه فدخل الرجل فلم يقدر على إطفاء واحد منها فانقطع . واشترى أبو على الروذبارى أحمالا من السكر وأمر الحلاويين حتى بنوا جدارا من السكر عليه شرف ومحاريب على أعمدة منقوشة كلها من سكر ثم دعا الصوفية حتى هدموها وانتهبوها . التاسع قال الشافعى رضى الله عنه : الأكل على أربعة أنحاء الأكل باصبع من المقت وباصبعين من الكبر وبثلاث أصابع من السنة[2] وبأربع وخمس من الشره . وأربعة أشياء تقوى البدن أكل اللحم وشم الطيب وكثرة الغسل من غير جماع ولبس الكتان ، وأربعة توهن البدن كثرة الجماع وكثرة الهم وكثرة شرب الماء على الريق وكثرة أكل الحموضة ، وأربعة تقوى البصر الجلوس تجاه القبلة والكحل عند النوم والنظر إلى الخضرة وتنظيف الملبس وأربعة توهن البصر النظر إلى القذر والنظر إلى المصلوب والنظر إلى فرج المرأة والقعود فى استدبار القبلة ، وأربعة تزيد فى الجماع أكل العصافير وأكل الاطريفل الأكبر وأكل الفستق وأكل الجرجير . والنوم على أربعة أنحاء فنوم على القفا وهو نوم الأنبياء عليهم السلام يتفكرون فى خلق السموات والأرض ونوم على اليمين وهو نوم العلماء والعباد ونوم على الشمال وهو نوم الملوك ليهضم طعامهم ونوم على الوجه وهو نوم الشياطين ، وأربعة تزيد فى العقل ترك الفضول من الكلام والسواك . ومجالسة الصالحين والعلماء ، وأربعة هن من العبادة لا يخطو خطوة إلا على وضوء وكثرة السجود ولزوم المساجد وكثرة قراءة القرآن . وقال أيضا عجبت لمن يدخل الحمام على الريق ثم يؤخر الأكل بعد أن يخرج كيف لا يموت وعجبت لمن احتجم ثم يبادر الأكل كيف لا يموت وقال لم أر شيئا أنفع فى الوباء من البنفسج يدهن به ويشرب والله أعلم بالصواب .

(كتاب آداب النكاح)

(وهو الكتاب الثانى من ربع العادات من كتاب إحياء علوم الدين)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا تصادف سهام الأوهام فى عجائب صنعه مجرى ولا ترجع العقول عن أوائل بدائعها إلا والهة حيرى ولا تزال لطائف نعمه على العالمين تترى فهى تتوالى عليهم اختيارا وقهرا ومن بدائع ألطافه أن خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وسلط على الخلق شهوة اضطرهم بها إلى الحراثة جبرا واستبقى بها نسلهم إقهارا وقسرا ثم عظم أمر الأنساب وجعل لها قدرا فحرم بسببها السفاح وبالغ فى تقبيحه ردعا وزجرا وجعل اقتحامه جريمة فاحشة وأمرا إمرا وندب إلى النكاح وحث عليه استحبابا وأمرا فسبحان من كتب الموت على عباده فأذلهم به هدما وكسرا ثم بث بذور النطف فى أراضى الأرحام وأنشأ منها خلقا وجعله لكسر الموت جبرا تنبيها على أن بحار القادير فياضة على العالمين نفعا

(١) حديث اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه قاله عند شرب اللبن تقدم فى آخر الباب الأول من آداب الأكل

(٢) حديث الأكل بثلاث أصابع من السنة مسلم من حديث كعب بن مالك كان النبى ﷺ يأكل بثلاث أصابع . وروى ابن الجوزى فى العلل من حديث ابن عباس موقوفا كل بثلاث أصابع فانه من السنة .

بعدد كل ولد ذرة وهى الذرات التى خاطبها الله تعالى يوم الميثاق بألست بربكم قالوا بلى حيث مسح ظهر آدم وهو ملقى ببطن نعمان بين مكة والطائف فسالت الذرات من مسام جسده كما يسيل العرق بعدد كل ولد من ولد آدم ذرة ثم لما خوطبت وأجابت ردت إلى ظهر آدم فمن الآباء من تنفذ الذرات فى صلبه ومنهم من لم يودع فى صلبه شىء فينقطع نسله وهكذا المشايخ فمنهم من تكثر أولاده ويأخذون منه العلوم والأحوال ويودعونها غيرهم كما وصلت إليهم من النبى صلى الله عليه وسلم بواسطة الصحبة ومنهم من تقل أولاده ومنهم من ينقطع نسله وهذا النسل هو الذى رد الله على الكفار حيث قالوا محمد أبتر لا نسل له قال الله تعالى — إن

وضرا وخيرا وشرا وعسرا ويسرا وطيا ونشرا والصلاة والسلام على محمد المبعوث بالإنذار والبشرى وعلى آله وأصحابه صلاة لا يستطيع لها الحساب عدا ولا حصرا وسلم تسليما كثيرا . أما بعد : فان النكاح معين على الدين ومهين للشياطين وحصن دون عدو الله حصين وسبب للتكثير الذى به مباهاة سيد المرسلين لسائر النبيين لما أحراه بأن تتحرى أسبابه وتحفظ سننه وآدابه وتشرح مقاصده وآرابه وتفصل فصوله وأبوابه والقدر اللهم من أحكامه ينكشف فى ثلاثة أبواب . الباب الأول : فى الترغيب فيه وعنه . الباب الثانى . فى الآداب المرعية فى العقد والعاقدين . الباب الثالث : فى آداب المعاشرة بعد العقد إلى الفراق

(الباب الأول فى الترغيب فى النكاح والترغيب عنه)

اعلم أن العلماء قد اختلفوا فى فضل النكاح فبالغ بعضهم فيه حتى زعم أنه أفضل من التخلى لعبادة الله واعترف آخرون بفضله ولكن قدموا عليه التخلى لعبادة الله مهما لم تتق النفس إلى النكاح توقانا يشوش الحال ويدعو إلى الوقاع وقال آخرون الأفضل تركه فى زماننا هذا وقد كان له فضيلة من قبل إذ لم تكن الأكساب محظورة وأخلاق النساء مذمومة ولا ينكشف الحق فيه إلا بأن نقدم أولا ما ورد من الأخبار والآثار فى الترغيب فيه والترغيب عنه ثم نشرح فوائد النكاح وغوائله حتى يتضح منها فضيلة النكاح وتركه فى حق كل من سلم من غوائله أو لم يسلم منها .

(الترغيب فى النكاح)

أما من الآيات، فقد قال الله تعالى ـ وأنكحوا الأيامى منكم ـ وهذا أمر وقال تعالى ـ فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ـ وهذا منع من العضل ونهى عنه وقال تعالى فى وصف الرسل ومدحهم ـ ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية ـ فذكر ذلك فى معرض الامتنان وإظهار الفضل ومدح أولياءه بسؤال ذلك فى الدعاء فقال ـ والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين ـ الآية ويقال إن الله تعالى لم يذكر فى كتابه من الأنبياء إلا للتأهلين فقالوا إن يحيى صلى الله عليه وسلم قد تزوج ولم يجامع قيل إنما فعل ذلك لنيل الفضل واقامة السنة وقيل لغض البصر وأما عيسى عليه السلام فانه سينكح إذا نزل الأرض ويولد له . وأما الأخبار فقوله ﷺ « النكاح سنتى فمن رغب عن سنتى فقد رغب عنى » وقال صلى الله عليه وسلم « النكاح سنتى فمن أحب فطرتى فليستن بسنتى (١) » وقال أيضا صلى الله عليه وسلم « تناكحوا تكثروا فانى أباهى بكم الأمم يوم القيامة حتى بالسقط (٢) » وقال أيضا عليه السلام « من رغب عن سنتى فليس منى وإن من سنتى النكاح فمن أحبنى فليستن بسنتى (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منا (٤) »

(الباب الأول فى الترغيب فى النكاح)

(١) حديث النكاح سنتى فمن أحب فطرتى فليستن بسنتى أبو يعلى فى مسنده مع تقديم وتأخير من حديث ابن عباس بسند حسن (٢) حديث تناكحوا تكثروا فانى أباهى بكم الأمم يوم القيامة حتى بالسقط أبو بكر بن مردويه فى تفسيره من حديث ابن عمر دون قوله حتى بالسقط وإسناده ضعيف وذكره بهذه الزيادة البيهقى فى المعرفة عن الشافعى أنه بلغه (٣) حديث من رغب عن سنتى فليس منى وإن من سنتى النكاح فمن أحبنى فليستن بسنتى متفق على أوله من حديث أنس من رغب عن سنتى فليس منى وباقيه تقدم قبله بحديث (٤) حديث من ترك التزويج خوف العيلة فليس منا رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى سعيد بسند ضعيف والدارمى فى مسنده والبغوى فى معجمه وأبى داود فى المراسيل من حديث أبى نجيح من قدر على أن ينكح فلم ينكح فليس منا وأبو نجيح اختلف فى صحبته

شانئك هو الأبتر ـ والافضل رسول الله صلى الله عليه وسلم باق إلى أن تقوم الساعة وبالنسبة المعنوية يصل ميراث العلم إلى أهل العلم . أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إملاء قال أنا أبو عبد الرحمن المالينى قال أنا أبو الحسن الداودى قال أنا أبو محمد الحموى قال أنا أبو عمران السمرقندى قال أنا أبو محمد الدارمى قال أنا نصر بن على قال حدثنا عبد الله بن داود عن عاصم عن رجاء بن حيوة عن داود بن جميل عن كثير بن قيس قال كنت جالسا مع أبى الدرداء فى مسجد دمشق فأتاه رجل فقال يا أبا الدرداء إنى أتيتك من مدينة مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم لحديث بلغنى عنك أنك تحدثه عن رسول الله صلى الله

وهذا ذم لعلة الامتناع لا لأصل الترك وقال صلى الله عليه وسلم « من كان ذا طول فليتزوج [١] » وقال « من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لا فليصم فان الصوم له وجاء [٢] » وهذا يدل على أن سبب الترغيب فيه خوف الفساد فى العين والفرج والوجاء هو عبارة عن رض الخصيتين للفحل حتى تزول فحولته فهو مستعار للضعف عن الوقاع فى الصوم وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أتاكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير [٣] » وهذا أيضا تعليل الترغيب لخوف الفساد . وقال ﷺ « من نكح لله وأنكح لله استحق ولاية الله [٤] » وقال صلى الله عليه وسلم « من تزوج فقد أحرز شطر دينه فليتق الله فى الشطر الثانى [٥] » وهذا أيضا إشارة إلى أن فضيلته لأجل التحرز من المخالفة تحصنا من الفساد فكان المفسد لدين المرء فى الأغلب فرجه وبطنه وقد كفى بالتزويج أحدهما ، وقال صلى الله عليه وسلم « كل عمل ابن آدم ينقطع إلا ثلاث ولد صالح يدعو له [٦] » الحديث ولا يوصل إلى هذا إلا بالنكاح . وأما الآثار فقال عمر رضى الله عنه : لا يمنع من النكاح إلا عجز أو فجور ، فبين أن الدين غير مانع منه وحصر للمانع فى أمرين مذمومين . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : لا يتم نسك الناسك حتى يتزوج يحتمل أنه جعله من النسك وتتمة له ، ولكن الظاهر أنه أراد به أنه لا يسلم قلبه لغلبة الشهوة إلا بالتزويج ولا يتم النسك إلا بفراغ القلب ولذلك كان يجمع غلمانه لما أدركوا عكرمة وكريبا وغيرهما ويقول إن أردتم النكاح أنكحتكم فان العبد إذا زنى نزع الإيمان من قلبه ، وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول لو لم يبق من عمرى إلا عشرة أيام لأحببت أن أتزوج لكيلا ألقى الله عزبا ومات امرأتان لمعاذ بن جبل رضى الله عنه فى الطاعون وكان هو أيضا مطعونا فقال زوجونى فانى أكره أن ألقى الله عزبا وهذا منهما يدل على أنهما رأيا فى النكاح فضلا لا من حيث التحرز عن غائلة الشهوة وكان عمر رضى الله عنه يكثر النكاح ويقول ما أتزوج إلا لأجل الولد « وكان بعض الصحابة قد انقطع إلى رسول الله ﷺ يخدمه ويبيت عنده لحاجة إن طرقته فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا تتزوج ؟ فقال يا رسول الله إنى فقير لا شىء لى وأنقطع عن خدمتك فسكت ثم عاد ثانيا فأعاد الجواب ثم تفكر الصحابى وقال والله لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بما يصلحنى فى دنياى وآخرتى وما يقربنى إلى الله منى ولئن قال لى الثالثة لأفعلن فقال له الثالثة ألا تتزوج قال فقلت يا رسول الله زوجنى قال اذهب إلى بنى فلان فقل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن تزوجونى فتاتكم قال فقلت يا رسول الله لا شىء لى فقال لأصحابه اجمعوا

(١) حديث من كان ذا طول فليتزوج ه من حديث عائشة بسند ضعيف (٢) حديث من استطاع منكم الباءة فليتزوج الحديث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٣) حديث إذا أتاكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير ت من حديث أبى هريرة ونقل عن خ أنه لم يعده محفوظا وقال د إنه خطأ ورواه ت أيضا من حديث أبى حاتم المزنى وحسنه ورواه د فى المراسيل وأعله ابن القطان بإرساله وضعف رواته (٤) حديث من نكح لله وأنكح لله استحق ولاية الله عز وجل أحمد بسند ضعيف من حديث معاذ بن أنس من أعطى لله وأحب لله وأبغض لله وأنكح لله فقد استكمل إيمانه (٥) حديث من تزوج فقد أحرز شطر دينه فليتق الله فى الشطر الآخر ، ابن الجوزى فى العلل من حديث أنس بسند ضعيف وهو عند الطبرانى فى الأوسط بلفظ فقد استكمل نصف الإيمان وفى المستدرك وصحح إسناده بلفظ من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعانه على شطر دينه الحديث (٦) حديث كل عمل ابن آدم ينقطع إلا ثلاثة فذكر فيه وولد صالح يدعو له م من حديث أبى هريرة بنحوه .

عليه وسلم قال فما جاء بك تجارة قال لا قال ولا جاء بك غيره قال لا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من سلك طريقا يلتمس به علما سلك الله به طريقا من طرق الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن طالب العلم يستغفر له من فى السماء والأرض حتى الحيتان فى الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم وان العلماء هم ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما أورثوا العلم فمن أخذ به أخذ بحظه أو بحظ وافر » فأول ما أودعت الحكمة والعلم عند آدم أبى البشر عليه السلام ثم انتقل منه كما انتقل منه النسيان والعصيان وما تدعو إليه النفس والشيطان كما ورد إن الله تعالى أمر جبرائيل

لأخيكم وزن نواة من ذهب فجمعوا له فذهبوا به إلى القوم فأنكحوه فقال له أولم ولو بشاة للوليمة[1] » وهذا التكرير يدل على فضل في نفس النكاح ويحتمل أنه توسم فيه الحاجة إلى النكاح وحكى أن بعض العباد في الأمم السالفة فاق أهل زمانه في العبادة فذكر لنبي زمانه حسن عبادته فقال نعم الرجل هو لولا أنه تارك لشيء من السنة فاغتم العابد لما سمع ذلك فسأل النبي عن ذلك فقال أنت تارك للتزويج فقال لست أحرمه ولكني فقير وأنا عيال على الناس قال أنا أزوجك ابنتي فزوجه النبي عليه السلام ابنته ، وقال بشر بن الحرث : فضل علي أحمد بن حنبل بثلاث يطلب الحلال لنفسه ولغيره وأنا أطلبه لنفسي فقط ولاتساعه في النكاح وضيق عنه ولأنه نصب إماما للعامة ، ويقال إن أحمد رحمه الله تزوج في اليوم الثاني لوفاة أم ولده عبدالله وقال أكره أن أبيت عزبا ، وأما بشر فانه لما قيل له إن الناس يتكلمون فيك لتركك النكاح ويقولون هو تارك للسنة فقال قولوا لهم هو مشغول بالفرض عن السنة وعوتب مرة أخرى فقال ما يمنعني من التزويج إلا قوله تعالى ـ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ـ فذكر ذلك لأحمد فقال وأين مثل بشر إنه قعد على مثل حد السنان ومع ذلك فقد روي أنه رؤي في المنام فقيل له مافعل الله بك فقال رفعت منازلي في الجنة وأشرف بي على مقامات الأنبياء ولم أبلغ منازل المتأهلين وفي رواية قال لي ما كنت أحب أن تلقاني عزبا قال فقلنا له مافعل أبو نصر التمار فقال رفع فوقي بسبعين درجة قلنا بماذا فقد كنا نراك فوقه قال بصبره على بناته والعيال ، وقال سفيان بن عيينة : كثرة النساء ليست من الدنيا لأن عليا رضي الله عنه كان أزهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان له أربع نسوة وسبع عشرة سرية فالنكاح سنة ماضية وخلق من أخلاق الأنبياء ، وقال رجل لإبراهيم بن أدهم رحمه الله طوبى لك فقد تفرغت للعبادة بالعزوبة فقال لروعة منك بسبب العيال أفضل من جميع ما أنا فيه قال فما الذي يمنعك من النكاح فقال مالي حاجة في امرأة وما أريد أن أغر امرأة بنفسي ، وقد قيل فضل المتأهل على العزب كفضل المجاهد على القاعد وركعة من متأهل أفضل من سبعين ركعة من عزب . وأما ماجاء في الترهيب عن النكاح : فقد قال ﷺ « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لاأهل له ولا ولد[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « يأتي على الناس زمان يكون هلاك الرجل على يد زوجته وأبويه وولده يعيرونه بالفقر ويكلفونه مالا يطيق ، فيدخل المداخل التي يذهب فيها دينه فيهلك[3] » وفي الخبر « قلة العيال أحد اليسارين وكثرتهم أحد الفقرين[4] » وسئل أبو سليمان الداراني عن النكاح فقال الصبر عنهن خير من الصبر عليهن والصبر عليهن خير من الصبر على النار ، وقال أيضا الوحيد يجد من حلاوة العمل وفراغ القلب مالا يجد المتأهل ، وقال مرة مارأيت أحدا من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته الأولى .

(١) حديث كان بعض الصحابة قد انقطع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبيت عنده لحاجة إن طرقته فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا تتزوج الحديث أحمد من حديث ربيعة الأسلمي في حديث طويل وهو صاحب القصة باسناد حسن (٢) حديث خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذي لاأهل له ولا ولد أبو يعلى من حديث حذيفة ورواه الخطابي في العزلة من حديثه وحديث أبي أمامة وكلاهما ضعيف (٣) حديث يأتي على الناس زمان يكون هلاك الرجل على يد زوجته وأبويه وولده يعيرونه بالفقر ويكلفونه مالا يطيق فيدخل المداخل التي يذهب فيها دينه فيهلك الخطابي في العزلة من حديث ابن مسعود نحوه وللبيهقي في الزهد نحوه من حديث أبي هريرة وكلاهما ضعيف (٤) حديث قلة العيال أحد اليسارين وكثرتهم أحد الفقرين القضاعي في مسند الشهاب من حديث علي وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عبدالله بن عمر وابن هلال المزني كلاهما بالشطر الأول بسندين ضعيفين .

حتى أخذ قبضة من أجزاء الأرض والله تعالى نظر إلى الأجزاء الأرضية التي كونها من الجوهرة التي خلقها أولا فصار من مواقع نظر الله إليها فيها خاصية السماع من الله تعالى والجواب حيث خاطب السموات والأرضين بقوله ـ ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ـ فحملت أجزاء الأرض بهذا الخطاب خاصية ثم انتزعت هذه الخاصية منها بأخذ أجزائها لتركيب صورة آدم فركب جسد آدم من أجزاء أرضية محتوية على هذه الخاصية فمن حيث نسبة أجزاء الأرض تركب فيه الهوى حتى مد يده إلى شجرة الفناء وهي شجرة الحنطة في أكثر الأقاويل فتطرق لقالبه الفناء وبإكرام الله إياه بنفخ الروح الذي أخبر عنه بقوله ـ فإذا سويته ونفخت

وقال أيضا : ثلاث من طلبهن فقد ركن إلى الدنيا من طلب معاشا أو تزوج امرأة أو كتب الحديث . وقال الحسن رحمه الله إذا أراد الله بعبد خيرا لم يشغله بأهل ولا مال . وقال ابن أبي الحواري تناظر جماعة في هذا الحديث فاستقر رأيهم على أنه ليس معناه أن لا يكونا له بل أن يكونا له ولا يشغلانه وهو إشارة إلى قول أبي سليمان الداراني ما شغلك عن الله من أهل ومال وولد فهو عليك مشئوم ، وبالجملة لم ينقل عن أحد الترغيب عن النكاح مطلقا إلا مقرونا بشرط . وأما الترغيب في النكاح فقد ورد مطلقا ومقرونا بشرط فلنكشف الغطاء عنه بحصر آفات النكاح وفوائده .

آفات النكاح وفوائده : وفيه فوائد خمسة الولد وكثر الشهوة وتدبير المنزل وكثرة العشيرة ومجاهدة النفس بالقيام بهن . الفائدة الأولى . الولد : وهو الأصل وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلو العالم عن جنس الأنس وإنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة كالموكل بالفحل في إخراج البذر وبالأنثى في التمكين من الحرث تلطفا بهما في السياقة إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع كالتلطف بالطير في بث الحب الذي يشتهيه ليساق إلى الشبكة وكانت القدرة الأزلية غير قاصرة عن اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة وازدواج ولكن الحكمة اقتضت ترتيب المسببات على الأسباب مع الاستغناء عنها إظهارا للقدرة وإتماما لعجائب الصنعة وتحقيقا لما سبقت به المشيئة وحقت به الكلمة وجرى به القلم وفي التوصل إلى الولد قربة من أربعة أوجه هي الاصل في الترغيب فيه عند الأمن من غوائل الشهوة حتى لم يحب أحدهم أن يلقى الله عزبا . الأول موافقة محبة الله بالسعي في تحصيل الولد لابقاء جنس الانسان والثاني طلب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم في تكثير من به مباهاته . والثالث طلب التبرك بدعاء الولد الصالح بعده . والرابع طلب الشفاعة بموت الولد الصغير إذا مات قبله . أما الوجه الأول فهو أدق الوجوه وأبعدها عن أفهام الجماهير وهو أحقها وأقواها عند ذوي البصائر النافذة في عجائب صنع الله تعالى ومجاري حكمه ، وبيانه أن السيد إذا سلم إلى عبده البذر وآلات الحرث وهيأ له أرضا مهيأة للحراثة وكان العبد قادرا على الحراثة ووكل به من يتقاضاه عليها فان تكاسل وعطل آلة الحرث وترك البذر ضائعا حتى فسد ودفع الموكل عن نفسه بنوع من الحيلة كان مستحقا للمقت والعتاب من سيده والله تعالى خلق الزوجين وخلق الذكر والأنثيين وخلق النطفة في الفقار وهيأ لها في الأنثيين عروقا ومجاري وخلق الرحم قرارا ومستودعا للنطفة وسلط متقاضي الشهوة على كل واحد من الذكر والأنثى فهذه الأفعال والآلات تشهد بلسان ذلق في الاعراب عن مراد خالقها وتنادي أرباب الألباب بتعريف ما أعدت له ، هذا إن لم يصرح به الخالق تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بالمراد حيث قال « تناكحوا تناسلوا » فكيف وقد صرح بالأمر وباح بالسر فكل ممتنع عن النكاح معرض عن الحراثة مضيع للبذر معطل لما خلق الله من الآلات المعدة وجان على مقصود الفطرة والحكمة المفهومة من شواهد الخلقة المكتوبة على هذه الأعضاء بخط إلهي ليس برقم حروف وأصوات يقرؤه كل من له بصيرة ربانية نافذة في إدراك دقائق الحكمة الأزلية ولذلك عظم الشرع الأمر في القتل للأولاد وفي الوأد لأنه منع لتمام الوجود وإليه أشار من قال العزل أحد الوأدين فالناكح ساع في إتمام ما أحب الله تعالى تمامه والمعرض معطل ومضيع لما كره الله ضياعه ولأجل محبة الله تعالى لبقاء النفوس أمر بالاطعام وحث عليه وعبر عنه بعبارة القرض فقال ـ من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ـ فان قلت : قولك إن بقاء النسل والنفس محبوب يوهم أن فناءها مكروه عند الله وهو فرق بين الموت والحياة بالإضافة إلى إرادة الله تعالى ومعلوم أن الكل بمشيئة الله وأن الله غني عن العالمين فمن أين يتميز عنده موتهم عن حياتهم أو بقاؤهم عن فنائهم . فاعلم أن هذه الكلمة حق

فيه من روحي ـ قال العلم والحكمة فبالتسوية صار ذا نفس منفوسة وبنفخ الروح صار ذا روح روحاني وشرح هذا يطول فصار قلبه معدن الحكمة وقالبه معدن الهوى فانتقل منه العلم والهوى وصار ميراثه في ولده فصار من طريق الولادة أبا بواسطة الطبائع التي هي محتد الهوى ومن طريق الولادة المعنوية أبا بواسطة العلم فالولادة الظاهرة تطرق إليها الفناء والولادة المعنوية محمية من الفناء لأنها وجدت من شجرة الخلد وهي شجرة العلم لا شجرة الحنطة التي سماها إبليس شجرة الخلد فابليس يرى الشيء بضده . فتبين أن الشيخ هو الأب معنى وكثيرا كان شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب السهروردي رحمه الله يقول ولدي من سلك طريقي واهتدى بهدي فالشيخ

أريد بها باطل فان ماذكرناه لاينافى إضافة الكائنات كلها إلى إرادة الله خيرها وشرها ونفعها وضرها ولكن المحبة والكراهة يتضادان وكلاهما لايضادان الارادة فرب مراد مكروه ورب مراد محبوب فالمعاصى مكروهة وهى مع الكراهة مرادة والطاعات مرادة وهى مع كونها مرادة محبوبة ومرضية أما الكفر والشر فلا نقول إنه مرضى ومحبوب بل هو مراد وقد قال الله تعالى ـ ولا يرضى لعباده الكفر ـ فكيف يكون الفناء بالاضافة إلى محبة الله وكراهته كالبقاء فانه تعالى يقول « ماترددت فى شىء كترددى فى قبض روح عبدى المسلم هو يكره الموت وأنا أكره مساءته ولابد له من الموت [1] » فقوله لابد له من الموت إشارة إلى سبق الارادة والتقدير المذكور فى قوله تعالى ـ نحن قدرنا بينكم الموت ـ وفى قوله تعالى ـ الذى خلق الموت والحياة ـ ولامناقضة بين قوله تعالى ـ نحن قدرنا بينكم الموت ـ وبين قوله « وأنا أكره مساءته » ولكن إيضاح الحق فى هذا يستدعى تحقيق معنى الارادة والمحبة والكراهة وبيان حقائقها فان السابق إلى الأفهام منها أمور تناسب إرادة الخلق ومحبتهم وكراهتهم وهيهات فبين صفات الله تعالى وصفات الخلق من البعد مابين ذاته العزيز وذاتهم وكما أن ذوات الخلق جوهر وعرض وذات الله مقدس عنه ولايناسب ماليس بجوهر وعرض الجوهر والعرض فكذا صفاته لاتناسب صفات الخلق وهذه الحقائق داخلة فى علم المكاشفة ووراء سر القدر الذى منع من إفشائه فلنقصر عن ذكره ولنقتصر على مانبهنا عليه من الفرق بين الإقدام على النكاح والإحجام عنه فان أحدهما مضيع نسلا أدام الله وجوده من آدم ﷺ عقبا بعد عقب إلى أن انتهى إليه فالممتنع عن النكاح قد حسم الوجود المستدام من لدن وجود آدم عليه السلام على نفسه فمات أبتر لاعقب له ولو كان الباعث على النكاح مجرد دفع الشهوة لما قال معاذ فى الطاعون زوجونى لاألقى الله عزبا . فان قلت فما كان معاذ يتوقع ولدا فى ذلك الوقت فما وجه رغبته فيه . فأقول الولد يحصل بالوقاع ويحصل الوقاع بباعث الشهوة وذلك أمر لايدخل فى الاختيار إنما المعلق باختيار العبد إحضار المحرك للشهوة وذلك متوقع فى كل حال فمن عقد فقد أدى ماعليه وفعل ماإليه والباقى خارج عن اختياره ولذلك يستحب النكاح للعنين أيضا فان نهضات الشهوة خفية لايطلع عليها حتى إن الممسوح الذى لايتوقع له ولد لاينقطع الاستحباب أيضا فى حقه على الوجه الذى يستحب للأصلع إمرار الموسى على رأسه اقتداء بغيره وتشبها بالسلف الصالحين وكما يستحب الرمل والاضطباع فى الحج الآن وقد كان المراد منه أولا إظهار الجلد للكفار فصار الاقتداء والتشبه بالذين أظهروا الجلد سنة فى حق من بعدهم ويضعف هذا الاستحباب بالاضافة إلى الاستحباب فى حق القادر على الحرث وربما يزداد ضعفا بما يقابله من كراهة تعطيل المرأة وتضييعها فيما يرجع إلى قضاء الوطر فان ذلك لايخلو عن نوع من الخطر فهذا المعنى هو الذى ينبه على شدة إنكارهم لترك النكاح مع فتور الشهوة . الوجه الثانى السعى فى محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاه بتكثير مابه مباهاته إذ قد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ويدل على مراعاة أمر الولد جملة بالوجوه كلها ماروى عن عمر رضى الله عنه أنه كان ينكح كثيرا ويقول إنما أنكح للولد وماروى من الأخبار فى مذمة المرأة العقيم إذ قال عليه السلام « لحصير فى ناحية البيت خير من امرأة لاتلد [2] »

(١) حديث أنه تعالى يقول ما ترددت فى شىء كتردّدى فى قبض روح عبدى المسلم يكره الموت وأنا أكره مساءته ولابد له منه خ من حديث أبى هريرة انفرد به خالد بن مخلد القطوانى وهو متكلم فيه (٢) حديث لحصير فى ناحية البيت خير من امرأة لاتلد أبو عمر التوقانى فى كتاب معاشرة الأهلين موقوفا على عمر بن الخطاب ولم أجده مرفوعا .

الذى يكتسب بطريقه الأحوال قد يكون مأخوذا فى ابتدائه فى طريق المحبين وقد يكون مأخوذا فى طريق المحبوبين وذلك أن أمر الصالحين والسالكين ينقسم أربعة أقسام سالك مجرد ومجذوب مجرد وسالك متدارك بالجذبة ومجذوب متدارك بالسلوك فالسالك المجرد لايؤهل للمشيخة ولا يبلغها لبقاء صفات نفسه عليه فيقف عند حظه من رحمة الله تعالى فى مقام للعاملة والرياضة ولا يرتقى إلى حال يروح بها عن وهج المكابدة والمجذوب المجرد من غير سلوك يبادئه الحق بآيات اليقين ويرفع عن قلبه شيئا من الحجاب ولا يؤخذ فى طريق المعاملة والمعاملة أثر تام سوف نشرحه فى موضعه إن شاء الله تعالى وهذا أيضا لايؤهل للمشيخة ويقف

وقال « خير نسائكم الولود الودود (١) » وقال « سوداء ولود خير من حسناء لاتلد (٢) » وهذا يدل على أن طلب الولد أدخل في اقتضاء فضل النكاح من طلب دفع غائلة الشهوة لأن الحسناء أصلح للتحصين وغض البصر وقطع الشهوة . الوجه الثالث أن يبقى بعده ولدا صالحا يدعوله كما ورد في الخبر أن جميع عمل ابن آدم منقطع إلا ثلاثا فذكر الولد الصالح وفي الخبر « إن الأدعية تعرض على الموتى على أطباق من نور (٣) » وقول القائل إن الولد ربما لم يكن صالحا لايؤثر فيه فانه مؤمن والصلاح هو الغالب على أولاد ذوى الدين لاسيما إذا عزم على تربيته وحمله على الصلاح وبالجملة دعاء المؤمن لأبويه مفيد برا كان أو فاجرا فهو مثاب على دعواته وحسناته فانه من كسبه وغير مؤاخذ بسيئاته فانه لاتزر وازرة وزر أخرى ولذلك قال تعالى ـ ألحقنا بهم ذرياتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء ـ أى ماتنقصناهم من أعمالهم وجعلنا أولادهم مزيدا في إحسانهم . الوجه الرابع أن يموت الولد قبله فيكون له شفيعا فقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « إن الطفل يجر بأبويه إلى الجنة (٤) » وفي بعض الأخبار « يأخذ بثوبه كما أنا الآن آخذ بثوبك (٥) » وقال أيضا صلى الله عليه وسلم « إن المولود يقال له ادخل الجنة فيقف على باب الجنة فيظل محبنطئا » أى ممتلئا غيظا وغضبا « ويقول لاأدخل الجنة إلا وأبواى معى فيقال أدخلوا أبويه معه الجنة (٦) » وفي خبر آخر « إن الأطفال يجتمعون في موقف القيامة عند عرض الخلائق للحساب فيقال للملائكة اذهبوا بهؤلاء إلى الجنة فيقفون على باب الجنة فيقال لهم مرحبا بذرارى المسلمين ادخلوا لاحساب عليكم فيقولون فأين آباؤنا وأمهاتنا فيقول الخزنة إن آباءكم وأمهاتكم ليسوا مثلكم إنه كانت لهم ذنوب وسيئات فهم يحاسبون عليها ويطالبون قال فيتضاغون ويضجون على أبواب الجنة ضجة واحدة فيقول الله سبحانه وهو أعلم بهم ماهذه الضجة فيقولون ربنا أطفال المسلمين قالوا لا ندخل الجنة إلا مع آبائنا فيقول الله تعالى تخللوا الجمع فخذوا

(١) حديث خير نسائكم الولود الودود البيهقى من حديث ابن أبى أدية الصدفى قال البيهقى وروى بإسناد صحيح عن سعيد بن يسار مرسلا (٢) حديث سوداء ولود خير من حسناء لاتلد ابن حبان في الضعفاء من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ولايصح [١] (٣) حديث إن الأدعية تعرض على الموتى على أطباق من نور رويناه في الأربعين المشهورة من رواية أبى هدبة عن أنس في الصدقة عن الميت وأبو هدبة كذاب (٤) حديث إن الطفل يجر أبويه إلى الجنة . من حديث على وقال السقط بدل الطفل وله من حديث معاذ إن الطفل ليجر أمه بسرره إلى الجنة إذا هى احتسبته وكلاهما ضعيف (٥) حديث إنه يأخذ بثوبه كما أنا الآن آخذ بثوبك م من حديث أبى هريرة (٦) حديث إن المولود يقال له ادخل الجنة فيقف على باب الجنة فيظل محبنطئا أى ممتلئا غيظا وغضبا ويقول لاأدخل إلا وأبواى معى الحديث حب في الضعفاء من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ولايصح و ن من حديث أبى هريرة يقال لهم ادخلوا الجنة فيقولون حتى يدخل آباؤنا فيقال ادخلوا الجنة أنتم وآباؤكم وإسناده جيد .

[١] وجد بهامش العراقى بأحد النسخ المعول عليها مانصه قلت : ولأبى يعلى بسند ضعيف ذروا الحسناء العقيم وعليكم بالسوداء الولود فإنى مكاثر بكم الأمم رواه عبدالله وله من حديث أبى موسى إن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن امرأة قد أعجبتنى لا تلد أفأتزوجها ؟ قال لا فأعرض عنها ثم تتبعها نفسه فقال يارسول الله قد أعجبتنى هذه المرأة ونحرها أعجبنى دلها ونحرها أفأتزوجها ؟ قال لا امرأة سوداء ولود أحب إلى منها أما شعرت أنى مكاثر بكم الأمم سنده ضعيف .

عند حظه من الله مروّحا بحاله غير مأخوذ في طريق أعماله ماعدا الفريضة والسالك الذى تدورك بالجذبة هو الذى كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة والمعاملة بالإخلاص والوفاء بالشروط ثم أخرج من وهج المكابدة إلى روح الحال فوجد العسل بعد العلقم وتروّح بنسمات الفضل وبرز من مضيق المكابدة إلى متسع المساهلة وأونس بنفحات القرب وفتح له باب من المشاهدة فوجد دواءه وفاض وعاؤه وصدرت منه كلمات الحكمة ومالت إليه القلوب وتوالى عليه فتوح الغيب وصار ظاهره مسددا وباطنه مشاهدا وصلح للجلوة وصار له في جلوته خلوة فيغلب ولايغلب ويفترس ولا يفترس يؤهل مثل هذا للمشيخة لأنه أخذ في طريق

بأيدى آبائهم فأدخلوهم الجنة[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « من مات له اثنان من الولد فقد احتظر بحظار من النار[2] » وقال ﷺ من مات له ثلاثة لم يبلغوا الحنث أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم قيل يارسول الله واثنان قال واثنان[3] . وحكى أن بعض الصالحين كان يعرض عليه التزويج فيأبى برهة من دهره قال فانتبه من نومه ذات يوم وقال زوجونى زوجونى فزوجوه فسئل عن ذلك فقال لعل الله يرزقنى ولدا ويقبضه فيكون لى مقدمة فى الآخرة ثم قال رأيت فى المنام كأن القيامة قد قامت وكأنى فى جملة الخلائق فى الموقف وبى من العطش ما كاد أن يقطع عنقى وكذا الخلائق فى شدة العطش والكرب فنحن كذلك إذ ولدان يتخللون الجمع عليهم مناديل من نور وبأيديهم أباريق من فضة وأكواب من ذهب وهم يسقون الواحد بعد الواحد يتخللون الجمع ويتجاوزون أكثر الناس فمددت يدى إلى أحدهم وقلت اسقنى فقد أجهدنى العطش فقال ليس لك فينا ولد إنما نسقى آباءنا فقلت ومن أنتم فقالوا نحن من مات من أطفال المسلمين وأحد المعانى المذكورة فى قوله تعالى ـ فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم ـ تقديم الأطفال إلى الآخرة فقد ظهر بهذه الوجوه الأربعة أن أكثر فضل النكاح لأجل كونه سببا للولد . الفائدة الثانية : التحصن عن الشيطان وكسر التوقان ودفع غوائل الشهوة وغض البصر وحفظ الفرج وإليه الإشارة بقوله عليه السلام « من نكح فقد حصن نصف دينه فليتق الله فى الشطر الآخر » وإليه الإشارة بقوله « عليكم بالباءة فمن لم يستطع فعليه بالصوم فإن الصوم له وجاء » وأكثر ما نقلناه من الآثار والأخبار إشارة إلى هذا المعنى وهذا المعنى دون الأول لأن الشهوة موكلة بتقاضى تحصيل الولد فالنكاح كاف لشغله دافع لجعله وصارف لشر سطوته وليس من يجيب مولاه رغبة فى تحصيل رضاه كمن يجيب لطلب الخلاص عن غائلة التوكيل فالشهوة والولد مقدران وبينهما ارتباط وليس يجوز أن يقال المقصود اللذة والولد لازم منها كما يلزم مثلا قضاء الحاجة من الأكل وليس مقصودا فى ذاته بل الولد هو المقصود بالفطرة والحكمة والشهوة باعثة عليه ولعمرى فى الشهوة حكمة أخرى سوى الارهاق إلى الإيلاء وهو ما فى قضائها من اللذة التى لا توازيها لذة لو دامت فهى منبهة على اللذات الموعودة فى الجنان إذ الترغيب فى لذة لم يجد لها ذواقا لا ينفع فلو رغب العنين فى لذة الجماع أو الصبى فى لذة الملك والسلطنة لم ينفع الترغيب وإحدى فوائد لذات الدنيا الرغبة فى دوامها فى الجنة ليكون باعثا على عبادة الله فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة ثم إلى التعبية الالهية كيف عبيت تحت شهوة واحدة حياتان حياة ظاهرة وحياة باطنة فالحياة الظاهرة حياة المرء ببقاء نسله فإنه نوع من دوام الوجود والحياة الباطنة هى الحياة الأخروية فإن هذه اللذة الناقصة بسرعة الانصرام تحرك الرغبة فى اللذة الكاملة بلذة الدوام فيستحث على العبادة

(١) حديث إن الأطفال يجتمعون فى موقف القيامة عند عرض الخلائق للحساب فيقال للملائكة اذهبوا بهؤلاء إلى الجنة فيقفون على باب الجنة فيقال لهم مرحبا بذرارى المسلمين ادخلوا لا حساب عليكم فيقولون أين آباؤنا وأمهاتنا الحديث بطوله لم أجد له أصلا يعتمد عليه (٢) حديث من مات له اثنان من الولد احتظر بحظار من نار البزار والطبرانى من حديث زهير بن أبى علقمة جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله ﷺ فقالت يارسول الله إنه مات لى ابنان سوى هذا فقال لقد احتظرت من دون النار بحظار شديد ولمسلم من حديث أبى هريرة فى المرأة التى قالت دفنت ثلاثة لقد احتظرت بحظار شديد من النار (٣) حديث من مات له ثلاثة لم يبلغوا الحنث أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم قيل يارسول الله واثنان قال واثنان خ من حديث أنس دون ذكر الاثنين وهو عند أحمد بهذه الزيادة من حديث معاذ وهو متفق عليه من حديث أبى سعيد بلفظ أيما امرأة بنحو منه .

المحبين ومنح حالا من أحوال المقربين بعد ما دخل من طريق أعمال الأبرار الصالحين ويكون له أتباع ينتقل منه إليهم علوم ويظهر بطريقه بركة ولكن قد يكون محبوسا فى حاله محكما حاله فيه لا يطلق من وثاق الحال ولا يبلغ كمال النوال يقف عند حظه وهو حظ وافر سنى والذين أوتوا العلم درجات ولكن المقام الأكمل فى المشيخة القسم الرابع وهو المجذوب المتدارك بالسلوك يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين ويرفع عن قلبه الحجب ويستنير بأنوار المشاهدة وينشرح وينفسح قلبه ويتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود ويرتوى من بحر الحال ويتخلص من الأغلال والأعلال ويقول معلنا لا أعبد ربا لم أره ثم

الواصلة إليها فيستفيد العبد بشدة الرغبة فيها تيسر المواظبة على مايوصله إلى نعيم الجنان ومامن ذرة من ذرات بدن الانسان باطنا وظاهرا ذرات بل ملكوت السموات والأرض إلا وتحتها من لطائف الحكمة وعجائبها ما تحار العقول فيها ولكن إنما ينكشف للقلوب الطاهرة بقدر صفائها وبقدر رغبتها عن زهرة الدنيا وغرورها وغوائلها فالنكاح بسبب دفع غائلة الشهوة مهم فى الدين لكل من لايؤتى عن عجز وعنة وهم غالب الخلق فان الشهوة إذا غلبت ولم يقاومها قوة التقوى جرت إلى اقتحام الفواحش وإليه أشار بقوله عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى ـ إلا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير ـ وإن كان ملجما بلجام التقوى فغايته أن يكف الجوارح عن إجابة الشهوة فيغض البصر ويحفظ الفرج فأما حفظ القلب عن الوسواس والفكر فلايدخل تحت اختياره بل لاتزال النفس تجاذبه وتحدثه بأمور الوقاع ولايفتر عنه الشيطان الموسوس إليه فى أكثر الأوقات وقد يعرض له ذلك فى أثناء الصلاة حتى يجرى على خاطره من أمور الوقاع مالو صرح به بين يدى أخس الخلق لاستحيا منه والله مطلع على قلبه والقلب فى حق الله كاللسان فى حق الخلق ورأس الأمور للمريد فى سلوك طريق الآخرة قلبه والمواظبة على الصوم لاتقطع مادة الوسوسه فى حق أكثر الخلق إلا أن ينضاف إليه ضعف فى البدن وفساد فى المزاج ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما لايتم نسك الناسك إلا بالنكاح وهذه محنة عامة قل من يتخلص منها قال قتادة فى معنى قوله تعالى ـ ولاتحملنا مالا طاقة لنا به ـ هو الغلمة . وعن عكرمة ومجاهد أنهما قالا فى معنى قوله تعالى ـ وخلق الانسان ضعيفا ـ إنه لايصبر عن النساء وقال فياض بن نجيح إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله وبعضهم يقول ذهب ثلث دينه وفى نوادر التفسير عن ابن عباس رضى الله عنهما ـ ومن شر غاسق إذا وقب ـ قال قيام الذكر وهذه بلية غالبة إذا هاجت لايقاومها عقل ولادين وهى مع أنها صالحة لأن تكون باعثة على الحياتين كما سبق فهى أقوى آلة الشيطان على بنى آدم وإليه أشار عليه السلام بقوله «مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوى الألباب منكن [1]» وإنما ذلك لهيجان الشهوة وقال صلى الله عليه وسلم فى دعائه « اللهم إنى أعوذ بك من شر سمعى وبصرى وقلبى وشر منيى [2]» وقال «أسألك أن تطهر قلبى وتحفظ فرجى [3]» فما يستعيذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز التساهل فيه لغيره وكان بعض الصالحين يكثر النكاح حتى لايكاد يخلو من اثنتين وثلاث فأنكر عليه بعض الصوفية فقال هل يعرف أحد منكم أنه جلس بين يدى الله تعالى جلسة أووقف بين يديه موقفا فى معاملة فخطر على قلبه خاطر شهوة فقالوا يصيبنا من ذلك كثير فقال لو رضيت فى عمرى كله بمثل حالكم فى وقت واحد لما تزوجت لكنى ماخطر على قلبى خاطر يشغلنى عن حالى إلا نفذته فأستريح وأرجع إلى شغلى ومنذ أربعين سنة ماخطر على قلبى معصية وأنكر بعض الناس حال الصوفية فقال له بعض ذوى الدين مالذى تنكر منهم قال يأكلون كثيرا قال وأنت أيضا لو جعت كما يجوعون لأكلت كما يأكلون قال ينكحون كثيرا قال وأنت أيضا لو حفظت عينيك وفرجك كما يحفظون لنكحت كما ينكحون . وكان الجنيد يقول أحتاج إلى الجماع كما أحتاج إلى القوت فالزوجة على التحقيق قوت وسبب لطهارة القلب ولذلك أمر رسول الله

(١) حديث مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوى الألباب منكن م من حديث ابن عمر واتفقا عليه من حديث أبى سعيد ولم يسق م لفظه (٢) حديث اللهم إنى أعوذ بك من شر سمعى وبصرى وشر منى تقدم فى الدعوات (٣) حديث أسألك أن تطهر قلبى وتحفظ فرجى هق فى الدعوات من حديث أم سلمة بإسناد فيه لين .

يفيض من باطنه على ظاهره وتجرى عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء بل بلذاذة وهناء ويصير قالبه بصفة قلبه لامتلاء قلبه بحب ربه ويلين جلده كما لان قلبه وعلامة لين جلده إجابة قالبه للعمل كاجابة قلبه فيزيده الله تعالى إرادة خاصة ويرزقه محبة خاصة من محبة المحبوبين المرادين ينقطع فيواصل ويعرض عنه فيراسل يذهب عنه جمود النفس ويصطلى بحرارة الروح وتنكشف عن قلبه عروق النفس قال الله تعالى ـ الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ـ أخبر أن الجلود تلين كما أن القلوب تلين ولا يكون هذا إلا

صلى الله عليه وسلم كل من وقع نظره على امرأة فتاقت إليها نفسه أن يجامع أهله (١) ، لأن ذلك يدفع الوسواس عن النفس وروى جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى امرأة فدخل على زينب فقضى حاجته وخرج وقال صلى الله عليه وسلم : إن المرأة إذا أقبلت أقبلت بصورة شيطان فاذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله فان معها مثل الذى معها (٢) وقال عليه السلام « لاتدخلوا على المغيبات وهى التى غاب زوجها عنها فان الشيطان يجرى من أحدكم مجرى الدم قلنا ومنك قال ومنى ولكن الله أعاننى عليه فأسلم (٣) » قال سفيان بن عيينة فأسلم معناه فأسلم أنا منه هذا معناه فان الشيطان لايسلم وكذلك يحكى عن ابن عمر رضى الله عنهما وكان من زهاد الصحابة وعلمائهم أنه كان يفطر من الصوم على الجماع قبل الأكل وربما جامع قبل أن يصلى المغرب ثم يغتسل ويصلى وذلك لتفريغ القلب لعبادة الله وإخراج غدّة الشيطان منه وروى أنه جامع ثلاثا من جواريه فى شهر رمضان قبل العشاء الأخيرة وقال ابن عباس خير هذه الأمة أكثرها نساء (٤) ولما كانت الشهوة أغلب على مزاج العرب كان استكثار الصالحين منهم للنكاح أشد ولأجل فراغ القلب أبيح نكاح الأمة عند خوف العنت مع أن فيه إرقاق الولد وهو نوع إهلاك وهو محرم على كل من قدر على حرة ولكن إرقاق الولد أهون من إهلاك الدين وليس فيه إلا تنغيص الحياة على الولد مدة وفى اقتحام الفاحشة تفويت الحياة الأخروية التى تستحقر الأعمار الطويلة بالاضافة إلى يوم من أيامها وروى أنه انصرف الناس ذات يوم من مجلس ابن عباس وبقى شاب لم يبرح فقال له ابن عباس هل لك من حاجة قال نعم أردت أن أسأل مسألة فاستحييت من الناس وأنا الآن أهابك وأجلك فقال ابن عباس إن العالم بمنزلة الوالد فما كنت أفضيت به إلى أبيك فأفض إلى به فقال إنى شاب لازوجة لى وربما خشيت العنت على نفسى فربما استمنيت بيدى فهل فى ذلك معصية فأعرض عنه ابن عباس ثم قال أفّ وتفّ نكاح الأمة خير منه وهو خير من الزنا فهذا تنبيه على أن العزب المغتلم مردّد بين ثلاثة شرور أدناها نكاح الأمة وفيه إرقاق الولد وأشد منه الاستمناء باليد وأفحشه الزنا ولم يطلق ابن عباس الاباحة فى شئ منه لأنهما محذوران يفزع إليهما حذرا من الوقوع فى محذور أشد منه كما يفزع إلى تناول الميتة حذرا من هلاك النفس فليس ترجيح أهون الشرين فى معنى الاباحة المطلقة ولا فى معنى الخير المطلق وليس قطع اليد المتأكلة من الخيرات وإن كان يؤذن فيه عند إشراف النفس على الهلاك فاذن فى النكاح فضل من هذا الوجه ولكن هذا لايعم الكل بل الأكثر فرب شخص فترت شهوته لكبر سنّ أو مرض أو غيره فينعدم هذا الباعث فى حقه ويبقى ماسبق من أمر الولد فان ذلك عام إلا للممسوح وهو نادر ومن الطباع ماتغلب عليها الشهوة بحيث لاتحصنه المرأة الواحدة فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع فان يسر الله له مودة ورحمة واطمأن قلبه بهن وإلا فيستحب له الاستبدال فقد نكح على رضى الله عنه بعد وفاة فاطمة عليها السلام بسبع ليال ويقال

حال المحبوب المراد وقد ورد فى الخبر أن إبليس سأل السبيل إلى القلب فقيل له يحرم عليك ولكن السبيل لك فى مجارى العروق المشتبكة بالنفس إلى حد القلب فاذا دخلت العروق عرقت فيها من ضيق مجاريها وامتزج عرقك بماء الرحمة المترشح من جانب القلب فى مجرى واحد ويصل بذلك سلطانك إلى القلب ومن جعلته نبيا أو وليا قلعت تلك العروق من باطن قلبه فيصير القلب سليما فاذا دخلت العروق لم تصل إلى المشتبكة بالقلب فلا يصل إلى القلب سلطانك فالمحبوب المراد الذى أهل للمشيخة سلم قلبه وانشرح صدره ولان جلده فصار قلبه بطبع الروح ونفسه بطبع القلب ولانت النفس بعد أن كانت أمارة بالسوء مستحية

(١) حديث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كل من وقع بصره على امرأة فتاقت نفسه إليها أن يجامع أهله أحمد من حديث أبى كبشة الأنمارى حين مرت به امرأة فوقع فى قلبه شهوة النساء فدخل فأتى بعض أزواجه وقال فكذلك فافعلوا فانه من أماثل أفعالكم إتيان الحلال وإسناده جيد (٢) حديث جابر رأى امرأة فدخل على زينب فقضى حاجته الحديث مسلم والترمذى واللفظ له وقال حسن صحيح (٣) حديث لاتدخلوا على المغيبات فان الشيطان يجرى من أحدكم مجرى الدم الحديث ت من حديث جابر وقال غريب ولمسلم من حديث عبدالله بن عمر ولايدخل بعد يومى هذا على مغيبة إلا ومعه رجل أو اثنان (٤) حديث ابن عباس خير هذه الأمة أكثرها نساء يعنى النبى صلى الله عليه وسلم رواه خ .

إن الحسن بن على كان منكاحا حتى نكح زيادة عن مائتى امرأة وكان ربما عقد على أربع فى وقت واحد وربما طلق أربعا فى وقت واحد واستبدل بهن وقد قال عليه الصلاة والسلام « للحسن أشبهت خلقى وخلقى (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « حسن منى وحسين من على (٢) » فقيل إن كثرة نكاحه أحد ماأشبه به خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزوج المغيرة بن شعبة بثمانين امرأة وكان فى الصحابة من له الثلاث والأربع ومن كان له اثنتان لا يحصى ومهما كان الباعث معلوما فينبغى أن يكون العلاج بقدر العلة فالمراد تسكين النفس فلينظر إليه فى الكثرة والقلة . الفائدة الثالثة : ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة إراحة للقلب وتقوية له على العبادة فان النفس ملول وهى عن الحق تنفور لأنه على خلاف طبعها فلو كلفت المداومة بالإكراه على مايخالفها جمحت وثابت وإذا روحت باللذات فى بعض الأوقات قويت ونشطت وفى الاستئناس بالنساء من الاستراحة مايزيل الكرب ويروح القلب وينبغى أن يكون لنفوس المتقين استراحات بالمباحات ولذلك قال الله تعالى ـ ليسكن إليها ـ وقال على رضى الله عنه روحوا القلوب ساعة فانها إذا أكرهت عميت وفى الخبر « على العاقل أن يكون له ثلاث ساعات ساعة يناجى فيها ربه وساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يخلو فيها بمطعمه ومشربه فان فى هذه الساعة عونا على تلك الساعات (٣) » ومثله بلفظ آخر « لايكون العاقل ظاعنا إلا فى ثلاث تزود لمعاد أومرمة لمعاش أولذة فى غير محرم (٤) » وقال عليه الصلاة والسلام « لكل عامل شرة ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتى فقد اهتدى (٥) » والشرة الجد والمكابدة بحدة وقوة وذلك فى ابتداء الارادة والفترة الوقوف للاستراحة وكان أبو الدرداء يقول إنى لأستجم نفسى بشىء من اللهو لأتقوى بذلك فيما بعد على الحق وفى بعض الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال « شكوت إلى جبريل عليه السلام ضعفى عن الوقاع فدلنى على الهريسة (٦) » وهذا إن صح لايحمل له إلا الاستعداد للاستراحة ولايمكن تعليله بدفع الشهوة فانه استثارة للشهوة ومن عدم الشهوة عدم الأكثر من هذا الأنس وقال عليه الصلاة والسلام « حبب إلى من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وقرة عينى فى الصلاة (٧) » فهذه أيضا فائدة لاينكرها من جرب إتعاب نفسه فى الأفكار والأذكار وصنوف الأعمال

(١) حديث أنه قال للحسن بن على أشبهت خلقى وخلقى قلت المعروف أنه قال هذا اللفظ لجعفر بن أبى طالب كما هو متفق عليه من حديث البراء ولكن الحسن أيضا كان يشبه النبى صلى الله عليه وسلم كما هو متفق عليه من حديث أبى جحيفة وللترمذى وصححه وابن حبان من حديث أنس لم يكن أحد أشبه برسول الله صلى الله عليه وسلم من الحسن (٢) حديث حسن منى وحسين من على أحمد من حديث المقداد بن معديكرب بسند جيد (٣) حديث على العاقل أن يكون له ثلاث ساعات ساعة فيها يناجى ربه وساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يخلو فيها بمطعمه ومشربه حب من حديث أبى ذر فى حديث طويل أن ذلك فى صحف إبراهيم (٤) حديث لايكون العاقل ظاعنا إلا فى ثلاث تزود لمعاد أومرمة لمعاش أو لذة فى غير محرم حب من حديث أبى ذر الطويل أن ذلك فى صحف إبراهيم (٥) حديث لكل عامل شرة ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتى فقد اهتدى أحمد والطبرانى من حديث عبدالله بن عمرو وللترمذى نحو من هذا من حديث أبى هريرة وقال حسن صحيح (٦) حديث شكوت إلى جبريل ضعفى عن الوقاع فدلنى على الهريسة عد من حديث حذيفة وابن عباس والعقيلى من حديث معاذ وجابر بن سمرة وابن حبان فى الضعفاء من حديث حذيفة والأزدى فى الضعفاء من حديث أبى هريرة بطرق كلها ضعيفة قال ابن عدى موضوع وقال العقيلى باطل (٧) حديث حبب إلى من دنياكم الطيب والنساء وقرة عينى فى الصلاة ن ك من حديث أنس باسناد جيد وضعفه العقيلى .

ولان الجلد للبين النفس ورد إلى صورة الأعمال بعد وجدان الحال ولايزال روحه ينجذب إلى الحضرة الإلهية فيستتبع الروح القلب وتستتبع القلب النفس ويستتبع النفس القالب فامتزجت الأعمال القلبية والقالبية وانخرق الظاهر إلى الباطن والباطن إلى الظاهر والقدرة إلى الحكمة والحكمة إلى القدرة والدنيا إلى الآخرة والآخرة إلى الدنيا ويصح له أن يقول لو كشف الغطاء ماازددت يقينا فعند ذلك يطلق من وثاق الحال ويكون مسيطرا على الحال لا الحال مسيطرا عليه ويصير حرا من كل وجه والشيخ الأول الذى أخذ فى طريق المحبين حر من رق النفس ولكن ربما كان باقيا فى رق القلب وهذا

وهى خارجة عن الفائدتين السابقتين حتى إنها تطرد فى حق الممسوح ومن لا شهوة له إلا أن هذه الفائدة تجعل للنكاح فضيلة بالإضافة إلى هذه النية وقل من يقصد بالنكاح ذلك . وأما قصد الولد وقصد دفع الشهوة وأمثالها فهو مما يكثر ثم ربّ شخص يستأنس بالنظر إلى الماء الجارى والخضرة وأمثالها ولا يحتاج إلى ترويح النفس بمحادثة النساء وملاعبتهن فيختلف هذا باختلاف الأحوال والأشخاص فليتنبه له . الفائدة الرابعة : تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأوانى وتهيئة أسباب المعيشة فان الإنسان لو لم يكن له شهوة الوقاع لتعذر عليه العيش فى منزله وحده إذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل فالمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق واختلال هذه الأسباب شواغل ومشوشات للقلب ومنغصات للعيش ولذلك قال أبو سليمان الدارانى رحمه الله الزوجة الصالحة ليست من الدنيا فانها تفرغك للآخرة وإنما تفريغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعا وقال محمد بن كعب القرظى فى معنى قوله تعالى ـ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة ـ قال المرأة الصالحة وقال عليه الصلاة والسلام «ليتخذ أحدكم قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وزوجة مؤمنة صالحة تعينه على آخرته (١)» فانظر كيف جمع بينها وبين الذكر والشكر وفى بعض التفاسير فى قوله تعالى ـ فلنحيينه حياة طيبة ـ قال الزوجة الصالحة وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول ما أعطى العبد بعد الإيمان بالله خيرا من امرأة صالحة وإنّ منهن غنما لا يحذى منه ومنهنّ غلا لا يفدى منه وقوله لا يحذى أى لا يعتاض عنه بعطاء وقال عليه الصلاة والسلام «فضلت على آدم بخصلتين كانت زوجته عونا له على المعصية وأزواجى أعوان لى على الطاعة وكان شيطانه كافرا وشيطانى مسلم لا يأمر إلا بخير (٢)» فعد معاونتها على الطاعة فضيلة فهذه أيضا من الفوائد التى يقصدها الصالحون إلا أنها تخص بعض الأشخاص الذين لا كافل لهم ولا مدبر ولا تدعو إلى امرأتين بل الجمع ربما ينغص المعيشة ويضطرب به أمور المنزل ويدخل فى هذه الفائدة قصد الاستكثار بعشيرتها وما يحصل من القوّة بسبب تداخل العشائر فانّ ذلك مما يحتاج إليه فى دفع الشرور وطلب السلامة ولذلك قيل ذل من لا ناصر له ومن وجد من يدفع عنه الشرور سلم حاله وفرغ قلبه للعبادة فانّ الذل مشوّش للقلب والعزّ بالكثرة دافع للذلّ . الفائدة الخامسة : مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن واحتمال الأذى منهن والسعى فى إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين والاجتهاد فى كسب الحلال لأجلهن والقيام بتربيته لأولاده فكلّ هذه أعمال عظيمة الفضل فانها رعاية وولاية والأهل والولد رعية وفضل الرعاية عظيم وإنما يحترز منها من يحترز خيفة من القصور عن القيام بحقها والافقد قال عليه الصلاة والسلام «يوم من وال عادل أفضل من عبادة سبعين سنة ـ ثم قال ـ ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٣)» وليس من اشتغل باصلاح نفسه وغيره كمن اشتغل

الشيخ فى طريق المحبوبين حرّ من رق القلب كما هو حر من رق النفس وذلك أن النفس حجاب ظلمانى أرضى أعتق منه الأوّل والقلب حجاب نورانى سماوى أعتق منه الآخر فصار لربه لا لقلبه ولموقته لا لوقته فعبد الله حقا وآمن به صدقا ويسجد لله سواده وخياله ويؤمن به فؤاده ويقرّ به لسانه كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض سجوده ولا يتخلف عن العبودية منه شعرة وتصير عبادته مشاكلة لعبادة الملائكة ـ وله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدوّ والآصال ـ فالقوالب هى الظلال الساجدة ظلال الأرواح القربة فى عالم الشهادة الأصل كثيف والظلّ لطيف وفى عالم الغيب الأصل لطيف والظل كثيف فيسجد

(١) حديث ليتخذ أحدكم قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وزوجة مؤمنة تعينه على آخرته ت وحسنه وه واللفظ له من حديث وفيه انقطاع (٢) حديث فضلت على آدم صلى الله عليه وسلم بخصلتين كانت زوجته عونا له على المعصية وأزواجى أعوان لى على الطاعة وكان شيطانه كافرا وشيطانى مسلم لا يأمر إلا بخير رواه الخطيب فى التاريخ من حديث ابن عمر وفيه محمد بن وليد بن أبان بن القلانسى قال ابن عدى كان يضع الحديث ولمسلم من حديث ابن مسعود ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن قالوا وإياك يا رسول الله قال وأنا إلا أن الله أعاننى عليه فأسلم ولا يأمرنى إلا بخير (٣) حديث يوم من وال عادل أفضل من عبادة سبعين سنة ثم قال ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته طب وهق من حديث ابن عباس وقد تقدم بلفظ ستين سنة دون ما بعده فانه متفق عليه من حديث ابن عمر .

باصلاح نفسه فقط ولا من صبر على الأذى كمن رفه نفسه وأراحها فمقاساة الأهل والولد بمنزلة الجهاد فى سبيل الله ولذلك قال بشر فضل علىّ أحمد بن حنبل بثلاث إحداها أنه يطلب الحلال لنفسه ولغيره وقد قال عليه الصلاة والسلام «ما أنفقه الرجل على أهله فهو صدقة وان الرجل ليؤجر فى اللقمة يرفعها إلى فى امرأته[1]» وقال بعضهم لبعض العلماء من كل عمل أعطانى الله نصيبا حتى ذكر الحج والجهاد وغيرهما فقال له أين أنت من عمل الأبدال قال وما هو قال كسب الحلال والنفقة على العيال وقال ابن المبارك وهو مع إخوانه فى الغزو تعلمون عملا أفضل مما نحن فيه قالوا ما نعلم ذلك قال أنا أعلم قالوا فما هو قال رجل متعفف ذو عائلة قام من الليل فنظر إلى صبيانه نياما متكشفين فسترهم وغطاهم بثوبه فعمله أفضل مما نحن فيه وقال صلى الله عليه وسلم «من حسنت صلاته وكثر عياله وقل ماله ولم يغتب المسلمين كان معى فى الجنة كهاتين[2]» وفى حديث آخر «إن الله يحب الفقير المتعفف أبا العيال[3]» وفى الحديث «إذا كثرت ذنوب العبد ابتلاه الله بهمّ العيال ليكفرها عنه[4]» وقال بعض السلف من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الغم بالعيال وفيه أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهم بطلب المعيشة[5]» وقال ﷺ «من كان له ثلاث بنات فأنفق عليهنّ وأحسن إليهنّ حتى يغنيهنّ الله عنه أوجب الله له الجنة ألبتة إلا أن يعمل عملا لا يغفر له[6]» كان ابن عباس إذا حدث بهذا قال والله هو من غرائب الحديث وغرره وروى أن بعض المتعبدين كان يحسن القيام على زوجته إلى أن ماتت فعرض عليه التزويج فامتنع وقال الوحدة أروح لقلبى وأجمع لهمى ثم قال رأيت فى المنام بعد جمعة من وفاتها كأن أبواب السماء فتحت وكأن رجالا ينزلون ويسيرون فى الهواء يتبع بعضهم بعضا فكلما نزل واحد نظر إلىّ وقال لمن وراءه هذا هو المشئوم فيقول الآخر نعم ويقول الثالث كذلك ويقول الرابع نعم فخفت أن أسألهم هيبة من ذلك إلى أن مر بى آخرهم وكان غلاما فقلت له يا هذا من هذا المشئوم الذى تومئون إليه فقال أنت فقلت ولم ذاك قال كنا نرفع عملك فى أعمال المجاهدين فى سبيل الله فمنذ جمعة أمرنا أن نضع عملك مع الخالفين فما ندرى ما أحدثت فقال لإخوانه زوجونى زوجونى فلم يكن تفارقه زوجتان أو ثلاث وفى أخبار الأنبياء عليهم السلام أن قوما دخلوا على يونس النبى عليه السلام فأضافهم فكان يدخل ويخرج إلى منزله فتؤذيه امرأته وتستطيل عليه وهو ساكت فتعجبوا من ذلك فقال لا تعجبوا فانى سألت الله تعالى وقلت ما أنت معاقب لى به فى الآخرة فعجله لى فى الدنيا فقال إن عقوبتك بنت فلان تتزوج بها

(١) حديث ما أنفق الرجل على أهله فهو صدقة وإن الرجل ليؤجر فى رفع اللقمة إلى فى امرأته مخرج من حديث ابن مسعود إذا أنفق الرجل على أهله نفقة وهو يحتسبها كانت له صدقة ولهما من حديث سعد ابن أبى وقاص ومهما أنفقت فهو لك صدقة حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك (٢) حديث من حسنت صلاته وكثر عياله وقل ماله ولم يغتب المسلمين كان معى فى الجنة كهاتين أبو يعلى من حديث أبى سعيد الخدرى بسند ضعيف (٣) حديث إن الله يحبّ الفقير المتعفف أبا العيال ه من حديث عمران بن حصين بسند ضعيف (٤) حديث إذا كثرت ذنوب العبد ابتلاه الله بهمّ العيال ليكفرها أحمد من حديث عائشة إلا أنه قال بالحزن وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه (٥) حديث من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهم بطلب المعيشة الطبرانى فى الأوسط وأبو نعيم فى الحلية والخطيب فى التلخيص المتشابه من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف (٦) حديث من كان له ثلاث بنات فأنفق عليهنّ وأحسن إليهنّ حتى يغنيهن الله عنه أوجب الله له الجنة ألبتة إلا أن يعمل عملا لا يغفر له الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث ابن عباس بسند ضعيف وهو عنده بلفظ آخر ولأبى داود واللفظ له والترمذى من حديث أبى سعيد من عال ثلاث بنات فأدبهن وزوجهنّ وأحسن إليهن فله الجنة ورجاله ثقات وفى سنده اختلاف .

لطيف العبد وكثيفه وليس هذا لمن أخذ فى طريق المحبين لأنه يستتبع صور الأعمال ويمتلىء بما أنيل من وجدان الحال وذلك قصور فى العلم وقلة فى الحظ ولو كثر العلم رأى ارتباط الأعمال بالأحوال كارتباط الروح بالجسد رأى أن لا غنى عن الأعمال كما لا غنى فى عالم الشهادة عن القوالب فما دامت القوالب باقية فالعمل باق ومن صح فى المقام الذى وصفناه هو الشيخ المطلق والعارف المحقق والمحبوب المعتق نظره دواء وكلامه شفاء بالله ينطق وبالله يسكت كما ورد ولا يزال العبد يتقرّب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا بى ينطق وبى يبصر الحديث فالشيخ يعطى بالله ويمنع بالله فلا رغبة له فى عطاء ومنع لعينه بل

فتزوجت بها وأنا صابر على ماترون منها وفى الصبر على ذلك رياضة النفس وكسر الغضب وتحسين الخلق فان للمتفرد بنفسه أو المشارك لمن حسن خلقه لاتترشح منه خبائث النفس الباطنة ولاتنكشف بواطن عيوبه فحق على سالك طريق الآخرة أن يجرّب نفسه للتعرض لأمثال هذه الحركات واعتياد الصبر عليها لتعتدل أخلاقه وترتاض نفسه ويصفو عن الصفات الذميمة باطنه والصبر على العيال مع أنه رياضة ومجاهدة تكفل لهم وقيام بهم وعبادة فى نفسها فهذه أيضا من الفوائد ولكنه لاينتفع بها إلا أحد رجلين إما رجل قصد المجاهدة والرياضة وتهذيب الأخلاق لكونه فى بداية الطريق فلا يعد أن يرى هذا طريقا فى المجاهدة وترتاض به نفسه وإما رجل من العابدين ليس له سير بالباطن وحركة بالفكر والقلب وإنما عمله عمل الجوارح بصلاة أو حج أو غيره فعمله لأهله وأولاده بكسب الحلال لهم والقيام بتربيتهم أفضل له من العبادات اللازمة لبدنه التى لا يتعدّى خيرها إلى غيره فأما الرجل المهذب الأخلاق إما بكفاية فى أصل الخلقة أو بمجاهدة سابقة إذا كان له سير فى الباطن وحركة بفكر القلب فى العلوم والمكاشفات فلا ينبغى أن يتزوج لهذا الغرض فانّ الرياضة هو مكفى فيها وأما العبادة فى العمل بالكسب لهم فالعلم أفضل من ذلك لأنه أيضا عمل وفائدته أكثر من ذلك وأعم وأشمل لسائر الخلق من فائدة الكسب على العيال فهذه فوائد النكاح فى الدين التى بها يحكم له بالفضيلة . أما آفات النكاح فثلاث . الأولى : وهى أقواها العجز عن طلب الحلال فانّ ذلك لايتيسر لكل أحد لاسيما فى هذه الأوقات مع اضطراب المعايش فيكون النكاح سببا فى التوسع للطلب والاطعام من الحرام وفيه هلاكه وهلاك أهله والتعزب فى أمن من ذلك وأما التزوج ففى الأكثر يدخل فى مداخل السوء فيتبع هوى زوجته ويبيع آخرته بدنياه وفى الخبر « إنّ العبد ليوقف عند الميزان وله من الحسنات أمثال الجبال فيسأل عن رعاية عائلته والقيام بهم وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه حتى يستغرق بتلك المطالبات كل أعماله فلا تبقى له حسنة فتنادى الملائكة هذا الذى أكل عياله حسناته فى الدنيا وارتهن اليوم بأعماله ويقال إنّ أول ما يتعلق بالرجل فى القيامة أهله وولده فيوقفونه بين يدى الله تعالى ويقولون يارب اخذلنا بحقنا منه فانه علمنا مانجهل وكان يطعمنا الحرام ونحن لانعلم فيقتص لهم منه [1] » وقال بعض السلف إذا أراد الله بعبد شرا سلط عليه فى الدنيا أنيابا تنهشه يعنى العيال . وقال عليه الصلاة والسلام « لايلقى الله أحد بذنب أعظم من جهالة أهله [2] » فهذه آفة عامة قل من يتخلص منها إلا من له مال موروث أو مكتسب من حلال يفى به وبأهله وكان له من القناعة مايمنعه من الزيادة فان ذلك يتخلص من هذه الآفة أو من هو محترف ومقتدر على كسب حلال من المباحات باحتطاب أو اصطياد أو كان فى صناعة لاتتعلق بالسلاطين ويقدر على أن يعامل به أهل الخير ومن ظاهره السلامة وغالب ماله الحلال وقال ابن سالم رحمه الله وقد سئل عن التزويج فقال هو أفضل فى زماننا هذا لمن أدركه شبق غالب مثل الحمار يرى الأتان فلا ينتهى عنها بالضرب ولا يملك نفسه فان ملك نفسه فتركه أولى . الآفة الثانية : القصور عن القيام بحقهنّ والصبر على أخلاقهنّ واحتمال الأذى منهن وهذه دون الأولى فى العموم فانّ القدرة على هذا أيسر من القدرة على الأولى وتحسين الخلق مع النساء والقيام بحظوظهنّ أهون من طلب الحلال وفى هذا أيضا خطر لأنه راع ومسئول عن رعيته وقال عليه الصلاة والسلام « كفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول [3] »

(١) حديث إنّ العبد ليوقف عند الميزان وله من الحسنات أمثال الجبال ويسأل عن رعاية عياله والقيام بهن الحديث لم أقف له على أصل (٢) حديث لايلقى الله أحد بذنب أعظم من جهالة أهله ذكره صاحب الفردوس من حديث أبى سعيد ولم يجده ولده أبو منصور فى مسنده (٣) حديث كفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول دن بلفظ من يقوت وهو عند م بلفظ آخر .

هو مع مراد الحق والحق يعرفه مراده فيكون فى الأشياء بمراد الله تعالى لا بمراد نفسه فان علم أن الله تعالى يريد منه الدخول فى صورة محمودة دخل فيها لمراد الله تعالى لا لكون الصورة محمودة بخلاف الخادم القائم بواجب خدمة عباد الله تعالى .

[الباب الحادى عشر فى شرح حال الخادم ومن يتشبه به]

أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام وقال يا داود إذا رأيت لى طالبا فكن له خادما الخادم يدخل فى الخدمة راغبا فى الثواب وفيما أعد الله تعالى للعباد ويتصدى لإيصال الراحة ويفرغ خاطر المقبلين على الله تعالى عن مهام معاشهم ويفعل مايفعله لله تعالى بنية صالحة فالشيخ واقف مع مراد الله تعالى والخادم واقف

وروى أن الهارب من عياله بمنزلة العبد الهارب الآبق لاتقبل له صلاة ولاصيام حتى يرجع إليهم ومن يقصر عن القيام بحقهن وإن كان حاضرا فهو بمنزلة هارب فقد قال تعالى ـ قوا أنفسكم وأهليكم نارا ـ أمرنا أن نقيهم النار كما نقي أنفسنا والانسان قد يعجز عن القيام بحق نفسه وإذا تزوج تضاعف عليه الحق وانضافت إلى نفسه نفس أخرى والنفس أمارة بالسوء إن كثرت كثر الأمر بالسوء غالبا ولذلك اعتذر بعضهم من التزويج وقال أنا مبتلى بنفسي وكيف أضيف إليها نفسا أخرى كما قيل .

لن يسع الفأرة جحرها علقت المكنس في دبرها

وكذلك اعتذر إبراهيم بن أدهم رحمه الله وقال لاأغر امرأة بنفسي ولاحاجة لي فيهن أي من القيام بحقهن وتحصينهن وإمتاعهن وأنا عاجز عنه وكذلك اعتذر بشر وقال يمنعني من النكاح قوله تعالى ـ ولهن مثل الذي عليهن ـ وكان يقول لوكنت أعول دجاجة لخفت أن أصير جلادا على الجسر ورؤي سفيان بن عيينة رحمه الله على باب السلطان فقيل له ماهذا موقفك فقال وهل رأيت ذاعيال أفلح وكان سفيان يقول :

ياحبذا العزبة والفتاح ومسكن تخرقه الرياح لاصخب فيه ولاصياح

فهذه آفة عامة أيضا وإن كانت دون عموم الأولى لايسلم منها إلا حكيم عاقل حسن الأخلاق بصير بعادات النساء صبور على لسانهن وقاف عن اتباع شهواتهن حريص على الوفاء بحقهن يتغافل عن زللهن ويداري بعقله أخلاقهن والأغلب على الناس السفه والفظاظة والجدة والطيش وسوء الخلق وعدم الانصاف مع طلب تمام الانصاف ومثل هذا يزداد بالنكاح فسادا من هذا الوجه لامحالة فالوحدة أسلم له . الآفة الثالثة : وهي دون الأولى والثانية أن يكون الأهل والولد شاغلا له عن الله تعالى وجاذبا له إلى طلب الدنيا وحسن تدبير المعيشة للأولاد بكثرة جمع المال وادخاره لهم وطلب التفاخر والتكاثر بهم وكل ما شغل عن الله من أهل ومال وولد فهو مشئوم على صاحبه ولست أعني بهذا أن يدعو إلى محظور فان ذلك مما اندرج تحت الآفة الأولى والثانية بل أن يدعوه إلى التنعم بالمباح بل إلى الإغراق في ملاعبة النساء ومؤانستهن والامعان في التمتع بهن ويثور من النكاح أنواع من الشواغل من هذا الجنس تستغرق القلب فينقضي الليل والنهار ولايتفرغ المرء فيهما للتفكر في الآخرة والاستعداد لها ولذلك قال إبراهيم بن أدهم رحمه الله من تعود أفخاذ النساء لم يجئ منه شيء وقال أبوسليمان رحمه الله من تزوج فقد ركن إلى الدنيا أي يدعوه ذلك إلى الركون إلى الدنيا فهذه مجامع الآفات والفوائد فالحكم على شخص واحد بأن الأفضل له النكاح أو العزوبة مطلقا قصور عن الاحاطة بمجامع هذه الأمور بل تتخذ هذه الفوائد والآفات معتبرا ومحكا ويعرض المريد عليه نفسه فان اتفقت في حقه الآفات واجتمعت الفوائد بأن كان له مال حلال وخلق حسن وجد في الدين تام لايشغله النكاح عن الله وهو مع ذلك شاب محتاج إلى تسكين الشهوة ومنفرد يحتاج إلى تدبير المنزل والتحصن بالعشيرة فلا يمارى في أن النكاح أفضل له مع مافيه من السعي في تحصيل الولد فإن اتفقت الفوائد واجتمعت الآفات فالعزوبة أفضل له وان تقابل الأمران وهو الغالب فينبغي أن يوزن بالميزان القسط حظ تلك الفائدة في الزيادة من دينه وحظ تلك الآفات في النقصان منه فاذا غلب على الظن رجحان أحدهما حكم به وأظهر الفوائد الولد وتسكين الشهوة وأظهر الآفات الحاجة إلى كسب الحرام والاشتغال عن الله فلنفرض تقابل هذه الأمور فنقول من لم يكن في أذية من الشهوة وكانت فائدة نكاحه في السعي لتحصيل الولد وكانت الآفة الحاجة إلى كسب الحرام والاشتغال عن الله فالعزوبة له أولى فلا خير فيما يشغل عن الله ولا خير في كسب الحرام ولايفي بنقصان هذين الأمرين

مع نيته فالخادم يفعل الشيء لله تعالى والشيخ يفعل الشيء لله فالشيخ في مقام المقربين والخادم في مقام الأبرار فيختار الخادم البذل والإيثار والارتفاق من الأغيار للأغيار ووظيفة وقته تصديه لخدمة عباد الله وفيه يعرف الفضل ويرجحه على نوافله وأعماله وقد يقيم من لايعرف الخادم من الشيخ الخادم مقام الشيخ وربما جهل الخادم أيضا حال نفسه فيحسب نفسه شيخا لقلة العلم واندراس علوم القوم في هذا الزمان وقناعة كثير من الفقراء من المشايخ باللقمة دون العلم والحال فكل من كان أكثر إطعاما هو عندهم أحق بالمشيخة ولا يعلمون أنه خادم وليس بشيخ والخادم في مقام حسن وحظ صالح من الله تعالى . وقد ورد مايدل على فضل الخادم فيما

أمر الولد فان النكاح للولد سعي في طلب حياة للولد موهومة وهذا نقصان في الدين ناجز لحفظه لحياة نفسه وصونها عن الهلاك أهمّ من السعي في الولد وذلك ربح والدين رأس مال وفي فساد الدين بطلان الحياة الأخروية وذهاب رأس المال ولاتقاوم هذه الفائدة إحدى هاتين الآفتين وأما إذا انضاف إلى أمر الولد حاجة كسر الشهوة لتوقان النفس إلى النكاح نظر فان لم يقو لجام التقوى رأسه وخاف على نفسه الزنا فالنكاح له أولى لأنه متردد بين أن يقتحم الزنا أو يأكل الحرام والكسب الحرام أهون الشرين وإن كان يثق بنفسه أنه لايزني ولكن لا يقدر مع ذلك على غض البصر عن الحرام فترك النكاح أولى لأن النظر حرام والكسب من غير وجهه حرام والكسب يقع دائما وفيه عصيانه وعصيان أهله والنظر يقع أحيانا وهو يغضه وينصرم على قرب والنظر زنا العين ولكن إذا لم يصدقه الفرج فهو إلى العفو أقرب من أكل الحرام إلا أن يخاف إفضاء النظر إلى معصية الفرج فيرجع ذلك إلى خوف العنت وإذا ثبت هذا فالحالة الثالثة وهو أن يقوى على غض البصر ولكن لايقوى على دفع الأفكار الشاغلة للقلب أولى بترك النكاح لأن عمل القلب إلى العفو أقرب وإنما يراد فراغ القلب للعبادة ولاتتمّ عبادة مع الكسب الحرام وأكله وإطعامه فهكذا ينبغي أن توزن هذه الآفات بالفوائد ويحكم بحسبها ومن أحاط بهذا لم يشكل عليه شيء مما نقلنا عن السلف من ترغيب في النكاح مرة ورغبة عنه أخرى إذ ذلك بحسب الأحوال صحيح . فان قلت فمن أمن الآفات فما الأفضل له التخلي لعبادة الله أو النكاح ؟ . فأقول يجمع بينهما لأن النكاح ليس مانعا من التخلي لعبادة الله من حيث إنه عقد ولكن من حيث الحاجة إلى الكسب فان قدر على الكسب الحلال فالنكاح أيضا أفضل لأن الليل وسائر أوقات النهار يمكن التخلي فيه للعبادة والمواظبة على العبادة من غير استراحة غير ممكن فان فرض كونه مستغرقا للأوقات بالكسب حتى لايبقى له وقت سوى أوقات الكتوبة والنوم والأكل وقضاء الحاجة فان كان الرجل ممن لايسلك سبيل الآخرة إلا بالصلاة النافلة أو الحج ومايجري مجراه من الأعمال البدنية فالنكاح له أفضل لأن في كسب الحلال والقيام بالأهل والسعي في تحصيل الولد والصبر على أخلاق النساء أنواعا من العبادات لايقصر فضلها عن نوافل العبادات وإن كان عبادته بالعلم والفكر وسير الباطن والكسب يشوّش عليه ذلك فترك النكاح أفضل . فان قلت فلم ترك عيسى عليه السلام النكاح مع فضله وإن كان الأفضل التخلي لعبادة الله فلم استكثر رسولنا صلى الله عليه وسلم من الأزواج . فاعلم أن الأفضل الجمع بينهما في حق من قدر ومن قويت منته وعلت همته فلا يشغله عن الله شاغل ورسولنا عليه السلام أخذ بالقوة وجمع بين فضل العبادة والنكاح ولقد كان مع تسع من النسوة (١) متخليا لعبادة الله وكان قضاء الوطر بالنكاح في حقه غير مانع كما لايكون قضاء الحاجة في حق المشغولين بتدبيرات الدنيا مانعا لهم عن التدبير حتى يشتغلون في الظاهر بقضاء الحاجة وقلوبهم مشغوفة بهمهم غير غافلة عن مهماتهم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلوّ درجته لايمنعه أمر هذا العالم عن حضور القلب مع الله تعالى فكان ينزل عليه الوحي وهو في فراش امرأته (٢) ومتى سلم مثل هذا المنصب لغيره فلا يبعد أن يغير السواقي مالايغير البحر الخضمّ فلا ينبغي أن يقاس عليه غيره . وأما عيسى صلى الله عليه وسلم فانه أخذ بالحزم لابالقوّة واحتاط لنفسه ولعل حالته كانت حالة يؤثر فيها الاشتغال بالأهل أو يتعذر

(١) حديث جمعه صلى الله عليه وسلم بين تسع نسوة خ من حديث أنس وله من حديثه أيضا وهنّ إحدى عشرة (٢) حديث كان ينزل عليه الوحي وهو في فراش امرأته خ من حديث أنس يا أم سلمة لاتؤذيني في عائشة فانه والله مانزل علي الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها .

أخبرنا الشيخ أبو زرعة ابن الحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي عن أبيه قال أنا أبو الفضل محمد بن عبد الله المقرئ قال حدثنا أبو الحسن محمد ابن الحسين بن داود العلوي قال حدثنا أبو حامد الحافظ قال حدثنا العباس بن محمد الدوري وأبو الأزهر قالا حدثنا أبو داود قال ثنا سفيان عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بطعام وهو بمرّ الظهران فقال لأبي بكر وعمر كلا فقالا إنا صائمان فقال ارحلا لصاحبيكما اعملا لصاحبيكما ادنوا فكلا يعني أنكما ضعفتما بالصوم عن الخدمة فاحتجتما إلى من يخدمكما فكلا واخدما أنفسكما فالخادم يحرص على حيازة الفضل

معها طلب الحلال أولا يتيسر فيها الجمع بين النكاح والتخلى للعبادة فآثر التخلى للعبادة وهم أعلم بأسرار أحوالهم وأحكام أعصارهم فى طيب المكاسب وأخلاق النساء وما على الناكح من غوائل النكاح وماله فيه ، ومهما كانت الأحوال منقسمة حتى يكون النكاح فى بعضها أفضل وتركه فى بعضها أفضل فحقنا أن ننزل أفعال الأنبياء على الأفضل فى كل حال والله أعلم .

(الباب الثانى فيما يراعى حالة العقد من أحوال المرأة وشروط العقد)

أما العقد فأركانه وشروطه لينعقد ويفيد الحل أربعة : الأول إذن الولى فان لم يكن فالسلطان . الثانى رضا المرأة إن كانت ثيبا بالغا أوكانت بكرا بالغا ولكن يزوجها غير الأب والجد . الثالث حضور شاهدين ظاهرى العدالة فان كانا مستورين حكمنا بالانعقاد للحاجة . الرابع إيجاب وقبول متصل به بلفظ الإنكاح أو التزويج أو معناهما الخاص بكل لسان من شخصين مكلفين ليس فيهما امرأة سواء كان هو الزوج أو الولى أو وكيلهما . وأما آدابه فتقديم الخطبة مع الولى لا فى حال عدة المرأة بل بعد انقضائها إن كانت معتدة ولا فى حال سبق غيره بالخطبة إذ نهى عن الخطبة على الخطبة (١) ومن آدابه الخطبة قبل النكاح ومزج التحميد بالإيجاب والقبول فيقول المزوج الحمد لله والصلاة على رسول الله زوجتك ابنتى فلانة ويقول الزوج الحمد لله والصلاة على رسول الله قبلت نكاحها على هذا الصداق وليكن الصداق معلوما خفيفا والتحميد قبل الخطبة أيضا مستحب . ومن آدابه : أن يلقى أمر الزوج إلى سمع الزوجة وإن كانت بكرا فذلك أحرى وأولى بالألفة ولذلك يستحب النظر إليها قبل النكاح فانه أحرى أن يؤدم بينهما . ومن الآداب إحضار جمع من أهل الصلاح زيادة على الشاهدين اللذين هما ركنان للصحة ، ومنها أن ينوى بالنكاح إقامة السنة وغض البصر وطلب الولد وسائر الفوائد التى ذكرناها ولا يكون قصده مجرد الهوى والتمتع فيصير عمله من أعمال الدنيا ولا يمنع ذلك هذه النيات قرب حق يوافق الهوى قال عمر بن العزيز رحمه الله إذا وافق الحق الهوى فهو الزبد بالنرسيان ولا يستحيل أن يكون كل واحد من حظ النفس وحق الدين باعثا معا ويستحب أن يعقد فى المسجد وفى شهر شوال قالت عائشة رضى الله عنها تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شوال وبنى بى فى شوال (٢) . وأما المنكوحة فيعتبر فيها نوعان : أحدهما للحل . والثانى لطيب المعيشة وحصول المقاصد . النوع الأول مايعتبر فيها للحل : وهو أن تكون خالية عن موانع النكاح والموانع تسعة عشر : الأول أن تكون منكوحة للغير . الثانى أن تكون معتدة للغير سواء كانت عدة وفاة أوطلاق أووطء شبهة أوكانت فى استبراء وطء عن ملك يمين . الثالث أن تكون مرتدة عن الدين لجريان كلمة على لسانها من كلمات الكفر . الرابع أن تكون مجوسية . الخامس أن تكون وثنية أو زنديقة لا تنسب إلى نبى وكتاب ومنهن المعتقدات لمذهب الإباحة فلا يحل نكاحهن وكذلك كل معتقدة مذهبا فاسدا يحكم بكفر معتقده . السادس أن تكون كتابية قد دانت بدينهم بعد التبديل أو بعد مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فليست من نسب بنى إسرائيل فإذا عدمت كلتا الخصلتين لم يحل نكاحها وإن عدمت النسب فقط ففيه خلاف . السابع أن تكون رقيقة والناكح حرا قادرا على طول الحرة أو غير خائف من العنت . الثامن أن تكون كلها أو بعضها مملوكا للناكح ملك يمين التاسع أن تكون قريبة للزوج

(الباب الثانى فيما يراعى حالة العقد)

(١) حديث النهى عن الخطبة على الخطبة متفق عليه من حديث ابن عمر ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له (٢) حديث عائشة تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شوال وبنى بى فى شوال م .

فيتوصل بالكسب تارة وبالاسترقاق والدروزة تارة أخرى وباستجلاب الوقف إلى نفسه تارة لعلمه أنه قيم بذلك صالح لإيصاله إلى الموقوف عليهم ولا يبالى أن يدخل فى كل مدخل لا يذمه الشرع لحيازة الفضل بالخدمة ويرى الشيخ بنفوذ البصيرة وقوة العلم أن الانفاق يحتاج إلى علم تام ومعاناة تخليص النية عن شوائب النفس والشهوة الخفية ولو خلصت نيته مارغب فى ذلك لوجود مراده فيه وحاله ترك المراد وإقامة مراد الحق .

أخبرنا أبو زرعة إجازة قال أنا أبو بكر أحمد بن على بن خلف إجازة قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن الحسين بن الخشاب يقول سمعت جعفر بن محمد يقول سمعت الجنيد يقول سمعت

بأن تكون من أصوله أو فصوله أو فصول أول أصوله أو من أول فصل من كل أصل بعده أصل وأعنى بالأصول الأمهات والجدات وبفصوله الأولاد والأحفاد وبفصول أول أصوله الإخوة وأولادهم وبأول فصل من كل أصل بعده أصل العمات والخالات دون أولادهن . العاشر : أن تكون محرمة بالرضاع ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من الأصول والفصول كما سبق ولكن المحرم خمس رضعات وما دون ذلك لا يحرم . الحادى عشر : المحرم بالمصاهرة وهو أن يكون الناكح قد نكح ابنتها أو جدتها أو ملك بعقد أو شبهة عقد [١] من قبل أو وطئهن بالشبهة فى عقد أو وطئ أمها أو إحدى جداتها بعقد أو شبهة عقد فمجرد العقد على المرأة يحرم أمهاتها ولا يحرم فروعها إلا بالوطء أو يكون قد نكحها أبوه أو ابنه قبل . الثانى عشر : أن تكون المنكوحة خامسة أى يكون تحت الناكح أربع سواها إما فى نفس النكاح أو فى عدة الرجعة فان كانت فى عدة بينونة لم تمنع الخامسة . الثالث عشر : أن يكون تحت الناكح أختها أو عمتها أو خالتها فيكون بالنكاح جامعا بينهما وكل شخصين بينهما قرابة لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يجز بينهما النكاح فلا يجوز أن يجمع بينهما . الرابع عشر : أن يكون هذا الناكح قد طلقها ثلاثا فهى لا تحل له ما لم يطأها زوج غيره فى نكاح صحيح . الخامس عشر : أن يكون الناكح قد لاعنها فانها تحرم عليه أبدا بعد اللعان . السادس عشر : أن تكون محرمة بحج أو عمرة أو كان الزوج كذلك فلا ينعقد النكاح إلا بعد تمام التحلل . السابع عشر : أن تكون ثيبا صغيرة فلا يصح نكاحها إلا بعد البلوغ . الثامن عشر : أن تكون يتيمة فلا يصح نكاحها إلا بعد البلوغ : التاسع عشر : أن تكون من أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن توفى عنها أو دخل بها فانهن أمهات المؤمنين وذلك لا يوجد فى زماننا فهذه هى الموانع المحرمة . أما الخصال المطيبة للعيش التى لا بد من مراعاتها فى المرأة ليدوم العقد وتتوفر مقاصده ثمانية : الدين والخلق والحسن وخفة المهر والولادة والبكارة والنسب وأن لا تكون قرابة قريبة . الأولى أن تكون صالحة ذات دين فهذا هو الأصل وبه ينبغى أن يقع الاعتناء فانها إن كانت ضعيفة الدين فى صيانة نفسها وفى حق زوجها أزرت بزوجها وسودت بين الناس وجهه وشوشت بالغيرة قلبه وتنغص بذلك عيشه فان سلك سبيل الحمية والغيرة لم يزل فى بلاء ومحنة وإن سلك سبيل التساهل كان متهاونا بدينه وعرضه ومنسوبا إلى قلة الحمية والأنفة وإذا كانت مع الفساد جميلة كان بلاؤها أشد إذ يشق على الزوج مفارقتها فلا يصبر عنها ولا يصبر عليها ويكون كالذى جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله إن لى امرأة لا ترد يد لامس قال طلقها فقال إنى أحبها قال أمسكها (١) وإنما أمره بامساكها خوفا عليه بأنه إذا طلقها أتبعها نفسه وفسد هو أيضا معها فرأى ما فى دوام نكاحه من دفع الفساد عنه مع ضيق قلبه أولى وإن كانت فاسدة الدين باستهلاك ماله أو بوجه آخر لم يزل العيش مشوشا معه فان سكت ولم ينكره كان شريكا فى المعصية مخالفا لقوله تعالى ـ قوا أنفسكم وأهليكم نارا ـ وإن أنكر وخاصم تنغص العمر ولهذا بالغ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التحريض على ذات الدين فقال « تنكح المرأة لمالها وجمالها وحسبها

(١) حديث جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن لى امرأة لا ترد يد لامس قال طلقها الحديث د ن من حديث ابن عباس قال ن ليس بثابت والمرسل أولى بالصواب وقال أحمد حديث منكر وذكره ابن الجوزى فى الموضوعات .

[١] قوله أو ملك بعقد أو شبهة عقد ليس بنسخة الشارح وهو الصواب لأن الملك ليس من المحرمات اهـ .

السرى يقول أعرف طريقا مختصرا قصدا إلى الجنة فقلت له ما هو قال لا تسأل من أحد شيئا ولا تأخذ من أحد شيئا ولا يكن معك شىء تعطى منه أحدا شيئا والخادم يرى أن من طريق الجنة الخدمة والبذل والإيثار فيقدم الخدمة على النوافل ويرى فضلها وللخدمة فضل على النافلة التى يأتى بها العبد طالبا بها الثواب غير النافلة التى يتوخى بها صحة حاله مع الله تعالى لوجود نقد قبل وعد . ومما يدل على فضل الخدمة على النافلة ما أخبرنا أبو زرعة قال أخبرنى والدى الحافظ المقدسى قال أنا أبو بكر محمد بن أحمد السمسار بأصفهان قال أنا إبراهيم بن عبد الله ابن خرشيد قال حدثنا الحسين بن إسمعيل المحاملى قال

ودينها فعليك بذات الدين تربت يداك[1]» وفى حديث آخر «من نكح المرأة لمالها وجمالها حرم جمالها ومالها ومن نكحها لدينها رزقه الله مالها وجمالها[2]» وقال صلى الله عليه وسلم «لا تنكح المرأة لجمالها فلعل جمالها يرديها ولا لمالها فلعل مالها يطغيها وانكح المرأة لدينها[3]» وإنما بالغ فى الحث على الدين لأن مثل هذه المرأة تكون عونا على الدين فأما إذا لم تكن متدينة كانت شاغلة عن الدين ومشوشة له . الثانية حسن الخلق وذلك أصل مهم فى طلب الفراغة والاستعانة على الدين فانها إذا كانت سليطة بذية اللسان سيئة الخلق كافرة للنعم كان الضرر منها أكثر من النفع والصبر على لسان النساء مما يمتحن به الأولياء قال بعض العرب : لا تنكحوا من النساء ستة لا أنانة ولا منانة ولا خنانة ولا تنكحوا حداقة ولا براقة ولا شداقة . أما الأنانة فهى التى تكثر الأنين والتشكى وتعصب رأسها كل ساعة فنكاح المراضة أو نكاح المهارضة لا خير فيه ، والمنانة التى تمن على زوجها فتقول فعلت لأجلك كذا وكذا ، والخنانة التى تحن إلى زوج آخر أو ولدها من زوج آخر وهذا أيضا مما يجب اجتنابه ، والحداقة التى ترمى إلى كل شىء بحدقتها فتشتهيه وتكلف الزوج شراءه ؛ والبراقة تحتمل معنيين أحدهما أن تكون طول النهار فى تصقيل وجهها وتزيينه ليكون لوجهها بريق محصل بالصنع والثانى أن تغضب على الطعام فلا تأكل إلا وحدها وتستقل نصيبها من كل شىء وهذه لغة يمانية يقولون برقت المرأة وبرق الصبى الطعام إذا غضب عنده ، والشداقة للشدقة الكثيرة الكلام ومنه قوله عليه السلام « إن الله تعالى يبغض الثرثارين المتشدقين[4] » وحكى أن السائح الأزدى لقى إلياس عليه السلام فى سياحته فأمره بالتزوج ونهاه عن التبتل ثم قال لا تنكح أربعا المختلعة والمبارية والعاهرة والناشز ، فأما المختلعة فهى التى تطلب الخلع كل ساعة من غير سبب ، والمبارية المباهية بغيرها للفاخرة بأسباب الدنيا ، والعاهرة الفاسقة التى تعرف بخليل وخدن وهى التى قال الله تعالى ـ ولا متخذات أخدان ـ والناشز التى تعلو على زوجها بالفعال والمقال والنشز العالى من الأرض ، وكان على رضى الله عنه يقول : شر خصال الرجال خير خصال النساء البخل والزهو والجبن فان المرأة إذا كانت بخيلة حفظت مالها ومال زوجها وإذا كانت مزهوة استنكفت أن تكلم كل أحد بكلام لين مريب وإذا كانت جبانة فرقت من كل شىء فلم تخرج من بيتها واتقت مواضع التهمة خيفة من زوجها فهذه الحكايات ترشد إلى مجامع الأخلاق المطلوبة فى النكاح . الثالثة حسن الوجه فذلك أيضا مطلوب إذ به يحصل التحصن والطبع لا يكتفى بالدميمة غالبا كيف والغالب أن حسن الخلق والخلق لا يفترقان وما نقلناه من الحث على الدين وأن المرأة لا تنكح لجمالها ليس زاجرا عن رعاية الجمال بل هو زجر عن النكاح لأجل الجمال المحض مع الفساد فى الدين فان الجمال وحده فى غالب الأمر يرغب فى النكاح ويهون أمر الدين ويدل على الالتفات إلى

(١) حديث تنكح المرأة لمالها وجمالها وحسبها ودينها فعليك بذات الدين متفق عليه من حديث أبى هريرة (٢) حديث من نكح المرأة لمالها وجمالها حرم مالها وجمالها الحديث الطبرانى فى الأوسط من حديث أنس من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله إلا ذلا ومن تزوجها لمالها لم يزده الله إلا فقرا ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله إلا دناءة ومن تزوج امرأة لم يردها إلا أن يغض بصره ويحصن فرجه أو يصل رحمه بارك الله له فيها وبارك لها فيه ورواه حب فى الضعفاء (٣) حديث لا تنكح المرأة لجمالها فلعل جمالها يرديها ، من حديث عبد الله بن عمرو بسند ضعيف (٤) حديث إن الله يبغض الثرثارين المتشدقين ت وحسنه من حديث جابر وإن أبغضكم إلى وأبعدكم منى يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون ، ولأبى داود والترمذى وحسنه من حديث عبد الله بن عمرو إن الله يبغض البليغ من الرجال الذى يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها .

ثنا أبو السائب قال ثنا أبو معاوية قال ثنا عاصم عن مورق عن أنس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا منزلا فى يوم حار شديد الحر فمنا من يتقى الشمس بيده وأكثرنا ظلا صاحب الكساء يستظل به فنام الصائمون وقام المفطرون فضربوا الأبنية وسقوا الركاب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ذهب المفطرون اليوم بالأجر» وهذا حديث يدل على فضل الخدمة على النافلة والخادم له مقام عزيز يرغب فيه فأما من لم يعرف تخليص النية من شوائب النفس ويتشبه بالخادم ويتصدى لخدمة الفقراء ويدخل فى مداخل الخدام بحسن الارادة بطلب التأسى بالخدام فتكون

معنى الجمال أن الألف والمودة تحصل به غالبا وقد ندب الشرع إلى مراعاة أسباب الألفة ولذلك استحب النظر فقال « إذا أوقع الله فى نفس أحدكم من امرأة فلينظر إليها فانه أحرى أن يؤدم بينهما (١) » أى يؤلف بينهما من وقوع الأدمة على الأدمة وهى الجلدة الباطنة والبشرة الجلدة الظاهرة وإنما ذكر ذلك للمبالغة فى الائتلاف وقال عليه الصلاة والسلام « إن فى أعين الأنصار شيئا فاذا أراد أحدكم أن يتزوج منهن فلينظر إليهن (٢) » قيل كان فى أعينهن عمش وقيل صغر وكان بعض الورعين لاينكحون كرائمهم إلا بعد النظر احترازا من الغرور وقال الأعمش كل تزويج يقع على غير نظر فآخره هم وغم ومعلوم أن النظر لايعرف الخلق والدين والمال وإنما يعرف الجمال من القبح وروى أن رجلا تزوج على عهد عمر رضى الله عنه وكان قد خضب فنصل خضابه فاستعدى عليه أهل المرأة إلى عمر وقالوا حسبناه شابا فأوجعه عمر ضربا وقال غررت القوم وروى أن بلالا وصهيبا أتيا أهل بيت من العرب فخطبا إليهم فقيل لهما من أنتما فقال بلال أنا بلال وهذا أخى صهيب كنا ضالين فهدانا الله وكنا مملوكين فأعتقنا الله وكنا عائلين فأغنانا الله فان تزوجونا فالحمد لله وإن تردونا فسبحان الله فقالوا بل تزوجان والحمد لله فقال صهيب لبلال لو ذكرت مشاهدنا وسوابقنا مع رسول الله ﷺ فقال اسكت فقد صدقت فأنكحك الصدق ، والغرور يقع فى الجمال والخلق جميعا فيستحب إزالة الغرور فى الجمال بالنظر وفى الخلق بالوصف والاستيصاف فينبغى أن يقدم ذلك على النكاح ولايوصف فى أخلاقها وجمالها إلا من هو بصير صادق خبير بالظاهر والباطن ولايميل إليها فيفرط فى الثناء ولايحسدها فيقصر فالطباع مائلة فى مبادى النكاح ووصف المنكوحات إلى الإفراط والتفريط وقل من يصدق فيه ويقتصد بل الخداع والاغراء أغلب والاحتياط فيه مهم لمن يخشى على نفسه التشوف إلى غير زوجته . فأما من أراد من الزوجة مجرد السنة أو الولد أو تدبير المنزل فلو رغب عن الجمال فهو إلى الزهد أقرب لأنه على الجملة باب من الدنيا وإن كان قد يعين على الدين فى حق بعض الأشخاص قال أبو سليمان الدارانى الزهد فى كل شىء حق فى المرأة يتزوج الرجل العجوز إيثارا للزهد فى الدنيا وقد كان مالك بن دينار رحمه الله يقول يترك أحدكم أن يتزوج يتيمة فيؤجر فيها إن أطعمها وكساها تكون خفيفة المؤنة ترضى باليسير ويتزوج بنت فلان وفلان يعنى أبناء الدنيا فتشتهى عليه الشهوات وتقول اكسنى كذا وكذا واختار أحمد بن حنبل عوراء على أختها وكانت أختها جميلة فسأل من أعقلهما فقيل العوراء فقال زوجونى إياها فهذا دأب من لم يقصد التمتع ، فأما من لايأمن على دينه مالم يكن له مستمتع فليطلب الجمال فالتلذذ بالمباح حصن للدين . وقد قيل إذا كانت المرأة حسناء خيرة الأخلاق سوداء الحدقة والشعر كبيرة العين بيضاء اللون محبة لزوجها قاصرة الطرف عليه فهى على صورة الحور العين فان الله تعالى وصف نساء أهل الجنة بهذه الصفة فى قوله ـ خيرات حسان ـ أراد بالخيرات حسنات الأخلاق وفى قوله ـ قاصرات الطرف ـ وفى قوله ـ عربا أترابا ـ العروب هى العاشقة لزوجها المشتهية للوقاع وبه تتم اللذة والحور البياض والحوراء شديدة بياض العين شديدة سوادها فى سواد الشعر والعيناء الواسعة العين . وقال عليه الصلاة والسلام « خير نسائكم من إذا نظر إليها زوجها سرته وإذا أمرها أطاعته وإذا غاب

خدمته مشوبة منها مايصيب فيها لموضع إيمانه وحسن إرادته فى خدمة القوم ومنها مالايصيب فيها لما فيه من مزج الهوى فيضع الشىء فى غير موضعه وقد يخدم بهواه فى بعض تصاريفه ويخدم من لايستحق الخدمة فى بعض أوقاته ويحب المحمدة والثناء من الخلق مع مايجب من الثواب ورضا الله تعالى وربما خدم للثناء وربما امتنع من الخدمة لوجود هوى يخامره فى حق من يلقاه بمكروه ولايراعى واجب الخدمة فى طرفى الرضا والغضب لانحراف مزاج قلبه بوجود الهوى والخادم لايتبع الهوى فى الخدمة فى الرضا والغضب ولايأخذه فى الله لومة لائم ويضع الشىء موضعه فإذن الشخص الذى وصفناه آنفا متخادم وليس بخادم ولا يميز بين

(١) حديث إذا أوقع الله فى نفس أحدكم من امرأة فلينظر إليها فانه أحرى أن يؤدم بينهما ابن ماجه بسند ضعيف من حديث أحمد بن مسلمة دون قوله فانه أحرى وللترمذى وحسنه والنسائى وابن ماجه من حديث المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة فقال النبى صلى الله عليه وسلم انظر إليها فانه أحرى أن يؤدم بينكما (٢) حديث إن فى أعين الأنصار شيئا فاذا أراد أحدكم أن يتزوج منهن فلينظر إليهن مسلم من حديث أبى هريرة نحوه .

عنها حفظته فى نفسها وماله[١] » وإنما يسر بالنظر إليها إذا كانت محبة للزوج . الرابعة أن تكون خفيفة المهر . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير النساء أحسنهن وجوها وأرخصهن مهورا[٢] » وقد نهى عن المغالاة فى المهر[٣] تزوج رسول الله صلى الله عليه سلم بعض نسائه على عشرة دراهم وأثاث بيت وكان رحى يد وجرة ووسادة من أدم حشوها ليف[٤] ، وأولم على بعض نسائه بمدين من شعير[٥] وعلى أخرى بمدين من تمر ومدين من سويق[٦] ، وكان عمر رضى الله عنه ينهى عن المغالاة فى الصداق ويقول ماتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا زوج بناته بأكثر من أربعمائة درهم[٧] ولو كانت المغالاة بمهور النساء مكرمة لسبق إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على نواة من ذهب قيمتها خمسة دراهم[٨] وزوج سعيد بن المسيب ابنته من أبى هريرة رضى الله عنه على درهمين ثم حملها هو إليه ليلا فأدخلها هو من الباب ثم انصرف ثم جاءها بعد سبعة أيام فسلم عليها ولو تزوج على عشرة دراهم للخروج عن خلاف العلماء فلا بأس به وفى الخبر « من بركة المرأة سرعة تزويجها وسرعة رحمها » أى الولادة « ويسر مهرها[٩] » وقال أيضا « أبركهن أقلهن مهرا[١٠] » وكما تكره المغالاة فى المهر من جهة المرأة

(١) حديث خير نسائكم التى إذا نظر إليها زوجها سرته وإن أمرها أطاعته وإذا غاب عنها حفظته فى نفسها وماله النسائى من حديث أبى هريرة نحوه بسند صحيح وقال ولا تخالفه فى نفسها ولا مالها وعند أحمد فى نفسها وماله ولأبى داود نحوه من حديث ابن عباس بسند صحيح (٢) حديث خير النساء أحسنهن وجوها وأرخصهن مهورا ابن حبان من حديث ابن عباس خيرهن أيسرهن صداقا وله من حديث عائشة من يمن المرأة تسهيل أمرها وقلة صداقها وروى أبو عمر التوقانى فى كتاب معاشرة الأهلين إن أعظم النساء بركة أصبحهن وجوها وأقلهن مهرا وصححه (٣) حديث النهى عن المغالاة فى المهر أصحاب السنن الأربعة موقوفا على عمر وصححه الترمذى (٤) حديث تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه على عشرة دراهم وأثاث بيت وكان رحى يد وجرة ووسادة من أدم حشوها ليف أبو داود الطيالسى والبزار من حديث أنس تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة على متاع بيت قيمته عشرة دراهم قال البزار ورأيته فى موضع آخر تزوجها على متاع بيت ورحى قيمته أربعون درهما ورواه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى سعيد وكلاهما ضعيف ولأحمد من حديث على لما زوجه فاطمة بعث معها بخميلة ووسادة أدم حشوها ليف ورحيين وسقاء وجرتين ورواه الحاكم وصحح إسناده وابن حبان مختصرا (٥) حديث أولم على بعض نسائه بمدين من شعير البخارى من حديث عائشة (٦) حديث وأولم على أخرى بمدى تمر ومدى سويق الأربعة من حديث أنس أولم على صفية بسويق وتمر ولمسلم فجعل الرجل يجىء بفضل التمر وفضل السويق وفى الصحيحين التمر والأقط والسمن وليس فى شىء من الأصول تقييد التمر والسويق بمدين (٧) حديث كان عمر ينهى عن المغالاة ويقول ماتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا زوج بناته بأكثر من أربعمائة درهم الأربعة من حديث عمر قال الترمذى حسن صحيح (٨) حديث تزوج بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم على وزن نواة من ذهب يقال قيمتها خمسة دراهم متفق عليه من حديث أنس أن عبد الرحمن بن عوف تزوج على ذلك وتقويمها بخمسة دراهم رواه البيهقى (٩) حديث من بركة المرأة سرعة تزويجها وسرعة رحمها أى الولادة وتيسير مهرها أحمد والبيهقى من حديث عائشة من يمن المرأة أن تتيسر خطبتها وأن يتيسر صداقها وأن يتيسر رحمها قال عروة يعنى الولادة وإسناده جيد (١٠) حديث أبركهن أقلهن مهرا أبو عمر التوقانى فى معاشرة الأهلين من حديث عائشة إن أعظم النساء بركة أصبحهن وجوها وأقلهن مهرا وقد تقدم ولأحمد والبيهقى أن أعظم النساء بركة أيسرهن

الخادم والمتخادم إلا من له علم بصحة النيات وتخليصها من شوائب الهوى وللمتخادم النجيب يبلغ ثواب الخادم فى كثير من تصاريفه ولا يبلغ رتبته لتخلفه عن حاله بوجود مزج هواه وأما من أقيم لخدمة الفقراء بتسليم وقف إليه أو توفير رفق عليه وهو يخدم لمال يصيبه أو حظ عاجل يدركه فهو فى الخدمة لنفسه لا لغيره فلو انقطع رفقه ماخدم وربما استخدم من يخدم فهو مع حظ نفسه يخدم من يخدمه ويحتاج إليه فى المحافل يتكثر به ويقيم به جاه نفسه بكثرة الأتباع والأشياع فهو خادم هواه وطالب دنياه يحرص نهاره وليله فى تحصيل مايقيم به جاهه ويرضى نفسه وأهله وولده فيتسع فى الدنيا ويتزيا بغير زى الخدام والفقراء وتنتشر نفسه

فيكره السؤال عن مالها من جهة الرجل ولا ينبغى أن ينكح طمعا فى المال قال الثورى إذا تزوج وقال أى شىء للمرأة فاعلم أنه لص وإذا أهدى إليهم فلا ينبغى أن يهدى ليضطرهم إلى المقابلة بأكثر منه وكذلك إذا أهدوا إليه فنية طلب الزيادة نية فاسدة فأما التهادى فمستحب وهو سبب المودة قال عليه السلام « تهادوا تحابوا[1] » وأما طلب الزيادة فداخل فى قوله تعالى ـ ولا تمنن تستكثر ـ أى تعطى لتطلب أكثر وتحت قوله تعالى ـ وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس ـ فان الربا هو الزيادة وهذا طلب زيادة على الجملة وإن لم يكن فى الأموال الربوية فكل ذلك مكروه وبدعة فى النكاح يشبه التجارة والقمار ويفسد مقاصد النكاح . الخامسة أن تكون المرأة ولودا فان عرفت بالعقر فليمتنع عن تزوجها قال عليه السلام « عليكم بالولود الودود[2] » فان لم يكن لها زوج ولم يعرف حالها فيراعى صحتها وشبابها فانها تكون ولودا فى الغالب مع هذين الوصفين . السادسة أن تكون بكرا قال عليه السلام لجابر وقد نكح ثيبا « هلا بكرا تلاعبها وتلاعبك[3] » وفى البكارة ثلاث فوائد إحداها أن تحب الزوج وتألفه فيؤثر فى معنى الود وقد قال ﷺ « عليكم بالودود » والطباع مجبولة على الأنس بأول مألوف. وأما التى اختبرت الرجال ومارست الأحوال فربما لا ترضى بعض الأوصاف التى تخالف ما ألفته فتقلى الزوج . الثانية أن ذلك أكمل فى مودته لها فان الطبع ينفر عن التى مسها غير الزوج نفرة ما وذلك يثقل على الطبع مهما يذكر وبعض الطباع فى هذا أشد نفورا . الثالثة أنها لا تحن إلى الزوج الأول وآكد الحب ما يقع مع الحبيب الأول غالبا : السابعة أن تكون نسيبة أعنى أن تكون من أهل بيت الدين والصلاح فانها ستربى بناتها وبنيها فاذا لم تكن مؤدبة لم تحسن التأديب والتربية ولذلك قال عليه السلام « إياكم وخضراء الدمن فقيل ما خضراء الدمن قال المرأة الحسناء فى المنبت السوء[4] » وقال عليه السلام « تخيروا لنطفكم فان العرق نزاع[5] » . الثامنة أن لا تكون من القرابة القريبة فان ذلك يقلل الشهوة قال صلى الله عليه وسلم « لا تنكحوا القرابة القريبة فان الولد يخلق ضاويا[6] » أى نحيفا وذلك لتأثيره فى تضعيف الشهوة فان الشهوة إنما تنبعث بقوة الاحساس بالنظر واللمس وإنما يقوى الاحساس بالأمر الغريب الجديد فأما المعهود الذى دام النظر إليه مدة فانه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا تنبعث به الشهوة فهذه هى الخصال المرغبة فى النساء ويجب على الولى أيضا أن يراعى خصال الزوج ولينظر لكريمته فلا يزوجها ممن ساء خلقه أو خلقه أو ضعف دينه أو قصر عن القيام بحقها أو كان لا يكافئها

صداقا وإسناده جيد (١) حديث تهادوا تحابوا البخارى فى كتاب الأدب المفرد والبيهقى من حديث أبى هريرة بسند جيد (٢) حديث عليكم بالودود الولود أبو داود والنسائى من حديث معقل بن يسار تزوجوا الودود الولود وإسناده صحيح (٣) حديث قال لجابر وقد نكح ثيبا هلا بكرا تلاعبها وتلاعبك متفق عليه من حديث جابر (٤) حديث إياكم وخضراء الدمن فقيل وما خضراء الدمن قال المرأة الحسناء فى المنبت السوء الدارقطنى فى الإفراد والرامهرمزى فى الأمثال من حديث أبى سعيد الخدرى قال الدارقطنى تفرد به الواقدى وهو ضعيف (٥) حديث تخيروا لنطفكم فان العرق دساس ابن ماجه من حديث عائشة مختصرا دون قوله فان العرق وروى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس تزوجوا فى الحجر الصالح فان العرق دساس وروى أبو موسى المدينى فى كتاب تضييع العمر والأيام من حديث ابن عمر وانظر فى أى نصاب تضع ولدك فان العرق دساس وكلاهما ضعيف .
(٦) حديث لا تنكحوا القرابة فان الولد يخلق ضاويا قال ابن الصلاح لم أجد له أصلا معتمدا . قلت إنما يعرف من قول عمر إنه قال لآل السائب قد أضويتم فانكحوا فى النوابغ رواه إبراهيم الحربى فى غريب الحديث وقال معناه تزوجوا الغرائب قال ويقال اغربوا ولا تضووا .

بطلب الحظوظ ويستولى عليه حب الرياسة وكلما كثر رقه كثرت مواد هواه واستطال على الفقراء ويحوج الفقراء إلى التملق المفرط له تطلبا لرضاه وتوقيا لضيمه وميله عليهم بقطع ماينوبهم من الوقف فهذا أحسن حاله أن يسمى مستخدما فليس بخادم ولا متخادم ومع ذلك كله ربما نال بركتهم باختياره خدمتهم على خدمة غيرهم وبانتمائه إليهم وقد أوردنا الخبر المسند الذين فى سياقه « هم القوم الذى لا يشقى بهم جليسهم » والله الموفق والمعين .

[الباب الثانى عشر فى شرح خرقة المشايخ الصوفية]

لبس الخرقة ارتباط بين الشيخ وبين المريد وتحكيم من المريد للشيخ فى نفسه والتحكيم سائغ فى الشرع لمصالح دنيوية

فى نسبها قال عليه السلام « النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته [١] » والاحتياط فى حقها أهم لأنها رقيقة بالنكاح لامخلص لها والزوج قادر على الطلاق بكل حال ومهما زوج ابنته ظالما أوفاسقا أومبتدعا أوشارب خمر فقد جنى على دينه وتعرض لسخط الله لما قطع من حق الرحم وسوء الاختيار وقال رجل للحسن قد خطب ابنتى جماعة فممن أزوجها ؟ قال ممن يتقى الله فان أحبها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها وقال عليه السلام « من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها [٢] » .

الباب الثالث : فى آداب المعاشرة ومايجرى فى دوام النكاح والنظر فيما على الزواج وفيما على الزوجة .

أما : الزوج فعليه مراعاة الاعتدال والأدب فى اثنى عشر أمرا فى الوليمة والمعاشرة والدعابة والسياسة والغيرة والنفقة والتعليم والقسم والتأديب فى النشوز والوقاع والولادة والمفارقة بالطلاق . الأدب الأول الوليمة وهى مستحبة قال أنس رضى الله عنه « رأى رسول الله ﷺ على عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أثر صفرة فقال ماهذا فقال تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك أو لم ولو بشاة [٣] » وأولم رسول الله صلى الله عليه وسلم على صفية بتمر وسويق [٤] وقال صلى الله عليه وسلم « طعام أول يوم حق وطعام الثانى سنة وطعام الثالث سمعة ومن سمع سمع الله به [٥] » ولم يرفعه إلا زياد ابن عبد الله وهو غريب وتستحب تهنئته فيقول من دخل على الزوج : بارك الله لك وبارك عليك وجمع بينكما فى خير [٦] وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليه السلام أمر بذلك ويستحب إظهار النكاح قال عليه السلام « فصل مابين الحلال والحرام الدف والصوت [٧] » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فى المساجد واضربوا عليه بالدفوف [٨] » وعن الربيع بنت معوذ قالت « جاء رسول الله ﷺ فدخل على غداة بنى بى فجلس على فراشى وجويريات لنا يضربن بدفهن ويندبن من قتل من آبائى إلى أن قالت إحداهن * وفينا نبى يعلم مافى غد * فقال لها اسكتى عن هذه وقولى الذى كنت تقولين قبلها [٩] » . الأدب الثانى : حسن الخلق معهن

(١) حديث النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته رواه أبو عمر التوقانى فى معاشرة الأهلين موقوفا على عائشة وأسماء ابنتى أبى بكر . قال البيهقى وروى ذلك مرفوعا والموقوف أصح (٢) حديث من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها ابن حبان فى الضعفاء من حديث أنس ورواه فى الثقات من قول الشعبى باسناد صحيح .

(الباب الثالث فى آداب المعاشرة)

(٣) حديث أنس رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عبد الرحمن بن عوف أثر الصفرة فقال ماهذا قال تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك أو لم ولو بشاة متفق عليه (٤) حديث أولم على صفية بسويق وتمر الأربعة من حديث أنس ولمسلم نحوه وقد تقدم (٥) حديث طعام أول يوم حق وطعام الثانى سنة وطعام الثالث سمعة ومن سمع سمع الله به قال المصنف لم يرفعه إلا زياد بن عبد الله قلت هكذا قال الترمذى بعد أن أخرجه من حديث ابن مسعود وضعفه (٦) حديث أبى هريرة فى تهنئة الزوج بارك الله لك وبارك عليك وجمع بينكما فى خير أبو داود والترمذى وصححه وابن ماجه وتقدم فى الدعوات (٧) حديث فصل مابين الحلال والحرام الدف والصوت الترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث محمد بن حاطب (٨) حديث أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فى المساجد واضربوا عليه بالدف الترمذى من حديث عائشة وحسنه وضعفه البيهقى (٩) حديث الربيع بنت معوذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل علىّ غداة بنى بى فجلس على فراشى وجويريات لنا يضربن بدفوفهن الحديث رواه البخارى وقال يوم بدر وقع فى بعض نسخ الإحياء يوم بعاث وهو وهم .

فماذا ينكر المنكر لبس الخرقة على طالب صادق فى طلبه يتقصد شيخا بحسن ظن وعقيد يحكمه فى نفسه لصالح دينه يرشده ويهديه ويعرفه طريق المواجيد ويبصره بآفات النفوس وفساد الأعمال ومداخل العدو فيسلم نفسه إليه ويستسلم لرأيه واستصوابه فى جميع تصاريفه فيلبسه الخرقة إظهارا للتصرف فيه فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم ودخوله فى حكم الشيخ دخوله فى حكم الله وحكم رسوله وإحياء سنة المبايعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . أخبرنا أبو زرعة قال أخبرنى والدى الحافظ المقدسى قال أنا أبو الحسين أحمد بن محمد البزار قال أنا أحمد بن محمد أخى ميمى قال ثنا يحيى ابن محمد بن صاعد

واحتمال الأذى منهن ترحما عليهن لقصور عقلهن قال الله تعالى ـ وعاشروهن بالمعروف ـ وقال فى تعظيم حقهن ـ وأخذن منكم ميثاقا غليظا ـ وقال ـ والصاحب بالجنب ـ قيل هى المرأة «وآخر ماوصى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث كان يتكلم بهم حتى تلجلج لسانه وخفى كلامه جعل يقول: الصلاة الصلاة وماملكت أيمانكم لاتكلفوهم مالايطيقون اتقوا الله فى النساء فانهن عوان فى أيديكم يعنى أسراء أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله (١)» وقال عليه السلام «من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الأجر مثل ماأعطى أيوب على بلائه ومن صبرت على سوء خلق زوجها أعطاها الله مثل ثواب آسية امرأة فرعون (٢)» . واعلم أنه ليس حسن الخلق معها كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عند طيشها وغضبها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كانت أزواجه تراجعنه الكلام وتهجره الواحدة منهن يوما إلى الليل (٣) وراجعت امرأة عمر رضى الله عنه عمر فى الكلام فقال أتراجعينى بالكلام فقالت إن أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم يراجعنه وهو خير منك (٤) فقال عمر خابت حفصة وخسرت إن راجعته ثم قال لحفصة لاتغترى بابنة ابن أبى قحافة فانها حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخوفها من المراجعة وروى أنه دفعت إحداهن فى صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم فزبرتها أمها فقال عليه السلام دعيها فانهن يصنعن أكثر من ذلك (٥) وجرى بينه وبين عائشة كلام حتى أدخلا بينهما أبا بكر رضى الله عنه حكما واستشهده فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلمين أو أتكلم فقالت بل تكلم أنت ولا تقل إلا حقا فلطمها أبو بكر حتى دمى فوها وقال ياعدية نفسها أو يقول غير الحق فاستجارت برسول الله صلى الله عليه وسلم وقعدت خلف ظهره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم لم ندعك لهذا ولا أردنا منك هذا (٦) وقالت له مرة فى كلام غضبت عنده أنت الذى تزعم أنك نبى الله فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتمل ذلك حلما وكرما (٧)

قال ثنا عمرو بن على ابن حفظة قال سمعت عبد الوهاب الثقفى يقول سمعت يحيى ابن سعيد يقول حدثنى عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت قال أخبرنى أبى عن أبيه قال «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فى العسر واليسر والمنشط والمكره وأن لاننازع الأمر أهله وأن نقول بالحق حيث كنا ولا نخاف فى الله لومة لائم» ففى الخرقة معنى المبايعة والخرقة عتبة الدخول فى الصحبة والمقصود الكلى هو الصحبة وبالصحبة يرجى للمريد كل خير . وروى عن أبى يزيد أنه قال من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان . وحكى الأستاذ أبو القاسم القشيرى عن شيخه أبى على الدقاق أنه قال الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس

(١) حديث آخر ماأوصى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث كان يتكلم بهن حتى تلجلج لسانه وخفى كلامه جعل يقول الصلاة وماملكت أيمانكم لاتكلفوهم مالايطيقون اتقوا الله فى النساء فانهن عوان عندكم الحديث النسائى فى الكبرى وابن ماجه من حديث أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى الموت جعل يقول الصلاة وماملكت أيمانكم فما زال يقولها ومايقبض بها لسانه وأما الوصية بالنساء فالمعروف أن ذلك كان فى حجة الوداع رواه مسلم من حديث جابر الطويل وفيه فاتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله الحديث (٢) حديث من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الأجر مثل ماأعطى أيوب على بلائه الحديث لم أقف له على أصل (٣) حديث كان أزواجه صلى الله عليه وسلم يراجعنه الحديث وتهجره الواحدة منهن يوما إلى الليل متفق عليه من حديث عمر فى الحديث الطويل فى قوله تعالى ـ فان تظاهرا عليه ـ (٤) حديث وراجعت امرأة عمر عمر فى الكلام فقال أتراجعينى بالكلام قالت إن أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم يراجعنه وهو خير منك الحديث هو الحديث الذى قبله وليس فيه قوله بالكلام ولاقولها هو خير منك (٥) حديث دفعت إحداهن فى صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم فزبرتها أمها فقال صلى الله عليه وسلم دعيها فانهن يصنعن أكثر من ذلك لم أقف له على أصل (٦) حديث جرى بينه وبين عائشة كلام حتى أدخل بينهما أبا بكر حكما الحديث الطبرانى فى الأوسط والخطيب فى التاريخ من حديث عائشة بسند ضعيف (٧) حديث قالت له عائشة مرة غضبت عنده وأنت الذى تزعم أنك نبى فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو يعلى فى مسنده وأبو الشيخ فى كتاب الأمثال من حديث عائشة وفيه ابن اسحاق وقد عنعنه .

وكان يقول لها إنى لأعرف غضبك من رضاك قالت وكيف تعرفه ؟ قال إذا رضيت قلت لا وإله محمد وإذا غضبت قلت لا وإله إبراهيم قالت صدقت إنما أهجر اسمك (١) ويقال إن أول حب وقع فى الاسلام حبّ النبى صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها (٢) وكان يقول لها كنت لك كأبى زرع لأم زرع غير أنى لاأطلقك (٣) وكان يقول لنسائه « لاتؤذونى فى عائشة فانه والله ماأنزل علىّ الوحى وأنا فى لحاف امرأة منكن غيرها (٤) وقال أنس رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أرحم الناس بالنساء والصبيان (٥) . الثالث أن يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة والمزح والملاعبة فهى التى تطيب قلوب النساء وقد كان رسول الله ﷺ يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن فى الأعمال والأخلاق حتى روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يسابق عائشة فى العدو فسبقته يوما وسبقها فى بعض الأيام فقال عليه السلام هذه بتلك (٦) وفى الخبر أنه كان صلى الله عليه وسلم من أفكه الناس مع نسائه (٧) وقالت عائشة رضى الله عنها « سمعت أصوات أناس من الحبشة وغيرهم وهم يلعبون فى يوم عاشوراء فقال لى رسول الله ﷺ أتحبين أن ترى لعبهم ؟ قالت قلت نعم فأرسل إليهم فجاءوا وقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بين البابين فوضع كفه على الباب ومد يده ووضعت ذقنى على يده وجعلوا يلعبون وأنظر وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حسبك وأقول اسكت مرتين أو ثلاثا ثم قال ياعائشة حسبك فقلت نعم فأشار إليهم فانصرفوا (٨) » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وألطفهم بأهله (٩) » وقال عليه السلام « خيركم خيركم لنسائه وأنا خيركم لنسائى (١٠) »

---

(١) حديث كان يقول لعائشة إنى لأعرف غضبك من رضاك الحديث متفق عليه فى حديثها .

(٢) حديث أول حبّ وقع فى الاسلام حب النبى صلى الله عليه وسلم عائشة الشيخان من حديث عمرو بن العاص أنه قال أىّ الناس أحب إليك يارسول الله قال عائشة الحديث وأما كونه أول فرواه ابن الجوزى فى الموضوعات من حديث أنس ولعله أراد بالمدينة كما فى الحديث الآخر أن ابن الزبير أول مولود ولد فى الاسلام يريد بالمدينة وإلا فمحبة النبى صلى الله عليه وسلم لخديجة أمر معروف يشهد له الأحاديث الصحيحة (٣) حديث كان يقول لعائشة كنت لك كأبى زرع لأم زرع غير أنى لاأطلقك متفق عليه من حديث عائشة دون الاستثناء ورواه بهذه الزيادة الزبير بن بكار والخطيب (٤) حديث لا تؤذونى فى عائشة فانه والله ماأنزل علىّ الوحى وأنا فى لحاف امرأة منكن غيرها البخارى من حديث عائشة (٥) حديث أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أرحم الناس بالنساء والصبيان مسلم بلفظ ما رأيت أحدا كان أرحم بالعيال من رسول الله صلى الله عليه وسلم زاد على ابن عبد العزيز والبغوى والصبيان (٦) حديث مسابقته صلى الله عليه وسلم لعائشة فسبقته ثم سبقها وقال هذه بتلك أبوداود والنسائى من الكبرى وابن ماجه فى حديث عائشة بسند صحيح (٧) حديث كان من أفكه الناس مع نسائه الحسن بن سفيان فى مسنده من حديث أنس دون قوله مع نسائه ورواه البزار والطبرانى فى الصغير والأوسط فقالا مع صبى وفى إسناده ابن لهيعة (٨) حديث عائشة سمعت أصوات أناس من الحبشة وغيرهم وهم يلعبون يوم عاشوراء فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتحبين أن ترى لعبهم الحديث متفق عليه مع اختلاف دون ذكر يوم عاشوراء وإنما قال يوم عيد ودون قولها اسكت وفى رواية للنسائى فى الكبرى . قلت لاتعجل مرتين وفيه فقال ياحميراء وسنده صحيح (٩) حديث أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وألطفهم بأهله الترمذى والنسائى واللفظ له والحاكم وقال رواته ثقات على شرط الشيخين (١٠) حديث خياركم خيركم لنسائه وأنا خيركم لنسائى الترمذى وصححه من حديث أبى هريرة دون قوله وأنا خيركم لنسائى وله من حديث عائشة وصححه خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم.

فانها تورق ولا تثمر وهو كما قال ويجوز أنها تثمر كالأشجار التى فى الأودية والجبال ولكن لا يكون لفاكهتها طعم فاكهة البساتين والغرس إذا نقل من موضع إلى موضع آخر يكون أحسن حالا وأكثر ثمرة لدخول التصرف فيه وقد اعتبر الشرع وجود التعليم فى الكلب المعلم وأحل مايقتله بخلاف غير المعلم . وسمعت كثيرا من المشايخ يقولون من لم يرمفلحا لايفلح ولنا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقوا العلوم والآداب من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى عن بعض الصحابة « علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شىء حتى الخراءة » فالمريد الصادق إذا دخل تحت

وقال عمر رضى الله عنه مع خشونته ينبغى للرجل أن يكون فى أهله مثل الصبى فإذا التمسوا ماعنده وجد رجلا . وقال لقمان رحمه الله ينبغى للعاقل أن يكون فى أهله كالصبى وإذا كان فى القوم وجد رجلا وفى تفسير الخبر المروى « إن الله يبغض الجعظرىّ الجواظ [1] » قيل هو الشديد على أهله المتكبر فى نفسه وهو أحسد ماقيل فى معنى قوله تعالى عتلّ قيل العتل هو الفظ اللسان الغليظ القلب على أهله . وقال عليه السلام لجابر « هلا بكرا تلاعبها وتلاعبك [2] » ووصفت أعرابية زوجها وقدمات فقالت والله لقد كان ضحوكا إذا ولج سكيتا إذا خرج آكلا ماوجد غير مسائل عما فقد . الرابع : أن لايتبسط فى الدعابة وحسن الخلق والموافقة باتباع هواها إلى حد يفسد خلقها ويسقط بالكلية هيبته عندها بل يراعى الاعتدال فيه فلا يدع الهيبة والانقباض مهما رأى منكرا ولا يفتح باب المساعدة على المنكرات ألبتة بل مهما رأى مايخالف الشرع والمروءة تمعر وامتعض قال الحسن والله ما أصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا كبه الله فى النار . وقال عمر رضى الله عنه خالفوا النساء فان فى خلافهن البركة وقد قيل شاوروهن وخالفوهن وقد قال عليه السلام « تعس عبد الزوجة [3] » وإنما قال ذلك لأنه إذا أطاعها فى هواها فهو عبدها وقد تعس فان الله ملكه المرأة فملكها نفسه فقد عكس الأمر وقلب القضية وأطاع الشيطان لما قال ـ ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ـ إذ حق الرجل أن يكون متبوعا لا تابعا وقد سمى الله الرجال قوامين على النساء وسمى الزوج سيدا فقال تعالى ـ وألفيا سيدها لدى الباب ـ فإذا انقلب السيد مسخرا فقد بدل نعمة الله كفرا ونفس المرأة على مثال نفسك إن أرسلت عنانها قليلا جمحت بك طويلا وإن أرخيت عذارها فترا جذبتك ذراعا وإن كبحتها وشددت يدك عليها فى محل الشدة ملكتها . قال الشافعى رضى الله عنه : ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك المرأة والخادم والنبطى أرادبه إن محضت الإكرام ولم تمزج غلظك بلينك وفظاظتك برفقك وكانت نساء العرب يعلمن بناتهن اختبار الأزواج وكانت المرأة تقول لابنتها اختبرى زوجك قبل الإقدام والجراءة عليه انزعى زج رمحه فان سكت فقطعى اللحم على ترسه فان سكت فكسرى العظام بسيفه فان سكت فاجعلى الاكاف على ظهره وامتطيه فانما هو حمارك وعلى الجملة فبالعدل قامت السموات والأرض فكل ماجاوز حده انعكس على ضده فينبغى أن تسلك سبيل الاقتصاد فى المخالفة والموافقة وتتبع الحق فى جميع ذلك لتسلم من شرهن فان كيدهن عظيم وشرهن فاش والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل ولا يعتدل ذلك منهن إلا بنوع لطف ممزوج بسياسة . وقال عليه السلام « مثل المرأة الصالحة فى النساء كمثل الغراب الأعصم بين مائة غراب [4] » والأعصم يعنى الأبيض البطن وفى وصية لقمان لابنه يابنى اتق المرأة السوء فانها تشيبك

حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه يسرى من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج وكلام الشيخ يلقح باطن المريد ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع المقال ولا يكون هذا إلا لمريد حضر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه وفنى فى الشيخ بترك اختيار نفسه فبالتألف الإلهى يصير بين الصاحب والمصحوب امتزاج وارتباط بالنسبة الروحية والطهارة الفطرية ثم لايزال المريد مع الشيخ كذلك متأدبا بترك الاختيار حتى يرتقى من ترك الاختيار مع الشيخ إلى ترك الاختيار مع الله تعالى ويفهم من الله كما كان يفهم من الشيخ ومبدأ

(١) حديث إن الله يبغض الجعظرىّ الجواظ أبو بكر بن لال فى مكارم الأخلاق من حديث أبى هريرة بسند ضعيف وهو فى الصحيحين من حديث جارية بن وهب الخزاعى بلفظ ألا أخبركم بأهل النار كل عتلّ جواظ مستكبر ولأبى داود لايدخل الجنة الجواظ ولا الجعظرى (٢) حديث قال لجابر هلا بكرا تلاعبها وتلاعبك متفق عليه من حديثه وقد تقدم (٣) حديث تعس عبد الزوجة لم أقف له على أصل والمعروف تعس عبد الدينار وعبد الدرهم الحديث رواه البخارى من حديث أبى هريرة (٤) حديث مثل المرأة الصالحة فى النساء كمثل الغراب الأعصم من مائة غراب الطبرانى من حديث أبى أمامة بسند ضعيف ولأحمد من حديث عمرو بن العاص كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران فاذا بغربان كثيرة فيها غراب أعصم أحمر المنقار فقال لايدخل الجنة من النساء إلا مثل هذا الغراب فى هذه الغربان وإسناده صحيح وهو فى السنن الكبرى للنسائى .

قبل الشيب واتق شرار النساء فانهن لايدعون إلى خير وكن من خيارهن على حذر . وقال عليه السلام «إستعيذوا من الفواقر الثلاث[1]» وعدّ منهن المرأة السوء فانها المشيبة قبل الشيب وفى لفظ آخر «إن دخلت عليها سبتك وان غبت عنها خانتك» وقد قال عليه السلام فى خيرات النساء «انكن صواحبات يوسف[2]» يعنى إن صرفكن أبا بكر عن التقدم فى الصلاة ميل منكن عن الحق إلى الهوى وقال الله تعالى حين أفشين سرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما أى مالت وقال ذلك فى خير أزواجه [3] وقال عليه السلام «لايفلح قوم تملكهم امرأة[4]» وقد زبر عمر رضى الله عنه امرأته لما راجعته وقال ماأنت إلا لعبة فى جانب البيت ان كانت لنا إليك حاجة وإلا جلست كما أنت فاذن فيهن شرّ وفيهن ضعف فالسياسة والخشونة علاج الشر والملاطفة والرحمة علاج الضعف فالطبيب الحاذق هو الذى يقدر العلاج بقدر الداء فلينظر الرجل أولا إلى أخلاقها بالتجربة ثم ليعاملها بما يصلحها كما يقتضيه حالها . الخامس : الاعتدال فى الغيرة وهو أن لايتغافل عن مبادى الأمور التى تخشى غوائلها ولايبالغ فى إساءة الظن والتعنت وتجسس البواطن فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتبع عورات النساء [5] وفى لفظ آخر أن تبغت النساء ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سفره قال قبل دخول المدينة لاتطرقوا النساء ليلا فخالفه رجلان فسبقا فرأى كل واحد فى منزله مايكره [6] وفى الخبر المشهور « للمرأة كالضلع إن قومته كسرته فدعه تستمتع به على عوج[7]» وهذا فى تهذيب أخلاقها وقال ﷺ «إن من الغيرة غيرة يبغضها الله عز وجل وهى غيرة الرجل على أهله من غير ريبة[8]» لأن ذلك من سوء الظن الذى نهينا عنه فان بعض الظن إثم وقال على رضى الله عنه لاتكثر الغيرة على أهلك فترمى بالسوء من أجلك وأما الغيرة فى محلها فلابد منها وهى محمودة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يغار والمؤمن يغار وغيرة الله تعالى أن يأتى الرجل المؤمن ماحرم عليه[9]» وقال عليه السلام «أتعجبون من غيرة سعد أنا والله أغير منه والله أغير منى[10]»

---

(١) حديث استعيذوا من الفواقر الثلاث وعد منهن المرأة السوء فانها المشيبة قبل الشيب وفى لفظ آخر ان دخلت عليها لسنتك وإن غبت عنها خانتك أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة بسند ضعيف واللفظ الآخر رواه الطبرانى من حديث فضالة بن عبيد ثلاث من الفواقر وذكر منها وامرأة إن حضرت آذتك وإن غبت عنها خانتك وسنده حسن (٢) حديث إنكن صواحبات يوسف متفق عليه من حديث عائشة (٣) حديث نزول قوله تعالى إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما فى خير أزواجه متفق عليه من حديث عمر والمرأتان عائشة وحفصة (٤) حديث لايفلح قوم تملكهم امرأة البخارى من حديث أبى بكرة نحوه (٥) حديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتبع عورات النساء الطبرانى فى الأوسط من حديث جابر نهى أن تطلب عثرات النساء والحديث عند مسلم بلفظ نهى أن يطرق الرجل أهله ليلا يخونهم أو يطلب عثراتهم واقتصر البخارى منه على ذكر النهى عن الطروق ليلا (٦) حديث أنه قال قبل دخول المدينة لاتطرقوا أهلكم ليلا فخالفه رجلان فسعيا إلى منازلهما فرأى كل واحد فى بيته ما يكره أحمد من حديث ابن عمر بسند جيد (٧) حديث المرأة كالضلع إن أردت تقيمه كسرته الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٨) حديث غيرة يبغضها الله وهى غيرة الرجل على أهله من غير ريبة أبوداود والنسائى وابن حبان من حديث جابر ابن عتيك (٩) حديث الله يغار والمؤمن يغار وغيرة الله تعالى أن يأتى الرجل المؤمن ماحرم الله عليه متفق عليه من حديث أبى هريرة ولم يقل البخارى والمؤمن يغار (١٠) حديث أتعجبون من غيرة سعد والله لأنا أغير منه والله أغير منى الحديث متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة .

هذا الخبر كله الصحبة والملازمة للشيوخ والخرقة مقدمة ذلك ووجه لبس الخرقة من السنة ماأخبرنا الشيخ أبوزرعة عن أبيه الحافظ أبى الفضل المقدسى قال أنا أبوبكر أحمد بن على بن خلف الأديب النيسابورى قال أنا الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ قال أنا محمد بن اسحاق قال أنا أبو مسلم إبراهيم بن عبد الله المصرى قال ثنا أبو الوليد قال ثنا اسحاق بن سعيد قال ثنا أبى قال حدثتنى أم خالد بنت خالد قالت «أتى النبى عليه السلام بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال من ترون أكسو هذه ؟ فسكت القوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ائتونى بأم خالد قالت فأتى بى فألبسنيها بيده فقال أبلى وأخلقى يقولها

ولأجل غيرة الله تعالى حرم الفواحش ماظهر ومابطن ولاأحد أحب إليه العذر من الله ولذلك بعث للنذرين والمبشرين ولاأحد أحب إليه المدح من الله ولأجل ذلك وعد الجنة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأيت ليلة أسرى بى فى الجنة قصرا وبفنائه جارية فقلت لمن هذا القصر فقيل لعمر فأردت أن أنظر إليها فذكرت غيرتك ياعمر فبكى عمر وقال أعليك أغار يارسول الله [1] » وكان الحسن يقول أتدعون نساءكم ليزاحمن العلوج فى الأسواق قبح الله من لايغار ، وقال عليه الصلاة والسلام « إن من الغيرة مايحبه الله ومنها مايبغضه الله ومن الخيلاء مايحبه الله ومنها مايبغضه الله فأما الغيرة التى يحبها الله فالغيرة فى الريبة والغيرة التى يبغضها الله فالغيرة فى غير ريبة والاختيال الذى يحبه الله اختيال الرجل بنفسه عند القتال وعند الصدمة والاختيال الذى يبغضه الله الاختيال فى الباطل [2] » وقال عليه الصلاة والسلام « إنى لاغيور ومامن امرىء لايغار إلامنكوس القلب [3] » والطريق المغنى عن الغيرة أن لايدخل عليها الرجال وهى لاتخرج إلى الأسواق وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة عليها السلام « أى شىء خير للمرأة ؟ قالت أن لاترى رجلا ولايراها رجل فضمها إليه وقال ذرية بعضها من بعض [4] » فاستحسن قولها وكان أصحاب رسول الله ﷺ يسدون الكوى والثقب فى الحيطان لئلا تطلع النسوان إلى الرجال ورأى معاذ امرأته تطلع فى الكوة فضربها ورأى امرأته قد دفعت إلى غلامه تفاحة قد أكلت منها فضربها وقال عمر رضى الله عنه أعروا النساء يلزمن الحجال وإنما قال ذلك لأنهن لايرغبن فى الخروج فى الهيئة الرثة وقال عودوا نساءكم لاوكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء فى حضور المسجد [5] والصواب الآن المنع إلا العجائز بل استصوب ذلك فى زمان الصحابة حتى قالت عائشة رضى الله عنها : لو علم النبى ﷺ ماأحدثت النساء بعده لمنعهن من الخروج [6] . ولما قال ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله فقال بعض ولده بلى والله لنمنعهن فضربه وغضب عليه وقال تسمعنى أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتمنعوا فتقول بلى [7] وإنما استجرأ على المخالفة لعلمه بتغير الزمان وإنما غضب عليه

(١) حديث رأيت ليلة أسرى بى فى الجنة قصرا وبفنائه جارية فقلت لمن هذا القصر فقيل لعمر الحديث متفق عليه من حديث جابر دون ذكر ليلة أسرى بى ولم يذكر الجارية وذكر الجارية فى حديث آخر متفق عليه من حديث أبى هريرة بينما أنا نائم رأيتنى فى الجنة الحديث (٢) حديث إن من الغيرة مايحبه الله تعالى ومنها مايبغضه الله تعالى الحديث أبو داود والنسائى وابن حبان من حديث جابر بن عتيك وهو الذى تقدم قبله بأربعة أحاديث (٣) حديث إنى لغيور وما من امرىء لايغار إلامنكوس القلب تقدم أوله وأما آخره فرواه أبو عمر التوقانى فى كتاب معاشرة الأهلين من رواية عبد الله بن محمد مرسلا والظاهر أنه عبد الله بن الحنفية (٤) حديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة أى شىء خير للمرأة فقالت أن لاترى رجلا الحديث [١] البزار والدارقطنى فى الافراد من حديث على بسند ضعيف (٥) حديث الإذن للنساء فى حضور المساجد متفق عليه من حديث ابن عمر ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد (٦) حديث قالت عائشة لو علم النبى صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء بعده لمنعهن من الخروج متفق عليه قال البخارى لمنعهن من المساجد (٧) حديث ابن عمر لاتمنعوا إماء الله مساجد الله فقال بعض ولده بلى والله الحديث متفق عليه .

[١] بهامش النسخة الصحيحة : قلت وروى أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ماخير للنساء فلم ندر مانقول فصار على إلى فاطمة فأخبرها بذلك فقالت فهلا قلت له خير لهن أن لايرين الرجال ولايراهن الرجال فرجع فأخبره بذلك فقال له من علمك هذا قال فاطمة قال إنها بضعة منى .

مرتين وجعل ينظر إلى علم فى الخميصة أصفر وأحمر ويقول ياأم خالد هذا سناه . والسناه هو الحسن بلسان الحبشة ولاخفاء أن لبس الخرقة على الهيئة التى تعتمدها الشيوخ فى هذا الزمان لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الهيئة والاجتماع لها والاعتداد بها من استحسان الشيوخ وأصله من الحديث فارويناه والشاهد لذلك أيضا التحكيم الذى ذكرناه وأى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم أتم وآكد من الاقتداء به فى دعاء الخلق إلى الحق وقد ذكر الله تعالى فى كلامه القديم تحكيم الأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحكيم المريد شيخه إحياء سنة ذلك التحكيم قال الله تعالى ـ فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك

لإطلاقه اللفظ بالمخالفة ظاهرا من غير إظهار العذر وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أذن لهن فى الأعياد خاصة أن يخرجن (١) ولكن لا يخرجن إلا برضا أزواجهن والخروج الآن مباح للمرأة العفيفة برضا زوجها ولكن القعود أسلم وينبغى أن لا تخرج إلا لمهم فان الخروج للنظارات والأمور التى ليست مهمة تقدح فى المروءة وربما تفضى إلى الفساد فاذا خرجت فينبغى أن تغض بصرها عن الرجال ، ولسنا نقول إن وجه الرجل فى حقها عورة كوجه المرأة فى حقه بل هو كوجه الصبى الأمرد فى حق الرجل فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط فان لم تكن فتنة فلا إذ لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفى الوجوه والنساء يخرجن منتقبات ولو كان وجوه الرجال عورة فى حق النساء لأمروا بالتنقب أو منعن من الخروج إلا لضرورة . السادس : الاعتدال فى النفقة فلا ينبغى أن يقتر عليهن فى الانفاق ولا ينبغى أن يسرف بل يقتصد قال تعالى ـ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ـ وقال تعالى ـ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ـ وقد قال رسول الله ﷺ « خيركم خيركم لأهله(٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذى أنفقته على أهلك(٣) » وقيل كان لعلى رضى الله عنه أربع نسوة فكان يشترى لكل واحدة فى كل أربعة أيام لحما بدرهم ، وقال الحسن رضى الله عنه كانوا فى الرجال مخاصيب وفى الأثاث والثياب مجاديب وقال ابن سيرين يستحب للرجل أن يعمل لأهله فى كل جمعة فالوذجة وكأن الحلاوة وإن لم تكن من المهمات ولكن تركها بالكلية تغير فى العادة وينبغى أن يأمرها بالتصدق ببقايا الطعام وما يفسد لو ترك فهذا أقل درجات الخير وللمرأة أن تفعل ذلك بحكم الحال من غير صريح إذن من الزوج ولا ينبغى أن يستأثر عن أهله بمأكول طيب فلا يطعمهم منه فان ذلك مما يوغر الصدور ويبعد عن المعاشرة بالمعروف فان كان مزمعا على ذلك فليأكله بخفية بحيث لا يعرف أهله ولا ينبغى أن يصف عندهم طعاما ليس يريد إطعامهم إياه وإذا أكل فيقعد العيال كلهم على مائدته فقد قال سفيان رضى الله عنه بلغنا أن الله وملائكته يصلون على أهل بيت يأكلون جماعة وأهم ما يجب عليه مراعاته فى الإنفاق أن يطعمها من الحلال ولا يدخل مداخل السوء لأجلها فان ذلك جناية عليها لا مراعاة لها وقد أوردنا الأخبار الواردة فى ذلك عند ذكر آفات النكاح . السابع : أن يتعلم المتزوج من علم الحيض وأحكامه ما يحترز به الاحتراز الواجب ويعلم زوجته أحكام الصلاة وما يقضى منها فى الحيض وما لا يقضى فانه أمر بأن يقيها النار بقوله تعالى ـ قوا أنفسكم وأهليكم نارا ـ فعليه أن يلقنها اعتقاد أهل السنة ويزيل عن قلبها كل بدعة إن استمعت إليها ويخوفها فى الله إن تساهلت فى أمر الدين ويعلمها من أحكام الحيض والاستحاضة ما تحتاج إليه وعلم الاستحاضة يطول فأما الذى لا بد من إرشاد النساء إليه فى أمر الحيض بيان الصلوات التى تقضيها فانها مهما انقطع دمها قبيل المغرب بمقدار ركعة فعليها قضاء الظهر والعصر وإذا انقطع قبل الصبح بمقدار ركعة فعليها قضاء المغرب والعشاء وهذا أقل ما يراعيه النساء فان كان الرجل قائما بتعليمها فليس لها الخروج لسؤال العلماء وإن قصر علم الرجل ولكن ناب عنها فى السؤال فأخبرها بجواب المفتى فليس لها الخروج فان لم يكن ذلك فلها الخروج للسؤال بل عليها ذلك ويعصى الرجل بمنعها ومهما تعلمت ما هو من الفرائض عليها فليس لها أن تخرج إلى مجلس ذكر ولا إلى تعلم فضل إلا برضاه

(١) حديث الإذن لهن فى الخروج فى الأعياد متفق عليه من حديث أم عطية (٢) حديث خيركم خيركم لأهله الترمذى من حديث عائشة وصححه وقد تقدم (٣) حديث دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الدينار الذى أنفقته على أهلك مسلم من حديث أبى هريرة .

فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ـ وسبب نزول هذه الآية « أن الزبير بن العوام رضى الله عنه اختصم هو وآخر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شراج من الحرة والشراج مسيل الماء كانا يسقيان به النخل فقال النبى عليه الصلاة والسلام للزبير : اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك ، فغضب الرجل وقال قضى رسول الله لابن عمته » فأنزل الله تعالى هذه الآية يعلم فيها الأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرط عليهم فى الآية التسليم وهو الانقياد ظاهرا ونفى الحرج وهو الانقياد باطنا وهذا شرط المريد مع الشيخ بعد التحكيم فليس الخرقة يزيل اتهام الشيخ عن باطنه فى جميع تصاريفه ويحذر

ومهما أهملت المرأة حكما من أحكام الحيض والاستحاضة ولم يعلمها الرجل خرج الرجل معها وشاركها فى الاثم . الثامن : إذا كان له نسوة فينبغى أن يعدل بينهن ولا يميل إلى بعضهن فان خرج إلى سفر وأراد استصحاب واحدة أقرع بينهن[1] كذلك كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان ظلم امرأة بليلتها قضى لها فان القضاء واجب عليه وعند ذلك يحتاج إلى معرفة أحكام القسم وذلك يطول ذكره وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من كان له امرأتان فمال إلى إحداهما دون الأخرى وفى لفظ ولم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل[2] » وإنما عليه العدل فى العطاء والمبيت وأما فى الحب والوقاع فذلك لا يدخل تحت الاختيار قال الله تعالى ـ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ـ أى لا تعدلوا فى شهوة القلب وميل النفس ويتبع ذلك التفاوت فى الوقاع « وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعدل بينهن فى العطاء والبيتوتة فى الليالى ويقول : اللهم هذا جهدى فيما أملك ولا طاقة لى فيما تملك ولا أملك[3] » يعنى الحب وقد كانت عائشة رضى الله عنها أحب نسائه إليه[4] وسائر نسائه يعرفن ذلك « وكان يطاف به محمولا فى مرضه فى كل يوم وكل ليلة فيبيت عند كل واحدة منهن ويقول أين أنا غدا فظننت لذلك امرأة منهن فقالت إنما يسأل عن يوم عائشة فقلنا يا رسول الله قد أذنا لك أن تكون فى بيت عائشة فانه يشق عليك أن تحمل فى كل ليلة فقال وقد رضيتن بذلك فقلن نعم قال فحولونى إلى بيت عائشة[5] » ومهما وهبت واحدة ليلتها لصاحبتها ورضى الزوج بذلك ثبت الحق لها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بين نسائه فقصد أن يطلق سودة بنت زمعة لما كبرت فوهبت ليلتها لعائشة وسألته أن يقرها على الزوجية حتى تحشر فى زمرة نسائه فتركها وكان لا يقسم لها ويقسم لعائشة ليلتين ولسائر أزواجه ليلة ليلة[6] ولكنه صلى الله عليه وسلم لحسن عدله وقوته كان إذا تاقت نفسه إلى واحدة من النساء فى غير نوبتها فجامعها طاف فى يومه أو ليلته على سائر نسائه فمن ذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف على نسائه فى ليلة واحدة[7] وعن أنس أنه عليه السلام

(١) حديث القرعة بين أزواجه إذا أراد سفرا متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث من كان له امرأتان فمال إلى إحداهما دون الأخرى وفى لفظ آخر لم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل أصحاب السنن وابن حبان من حديث أبى هريرة قال أبو داود وابن حبان فمال مع إحداهما وقال الترمذى فلم يعدل بينهما (٣) حديث كان يعدل بينهن ويقول اللهم هذا جهدى فيما أملك ولا طاقة لى فيما تملك ولا أملك أصحاب السنن وابن حبان من حديث عائشة نحوه (٤) حديث كانت عائشة أحب نسائه إليه متفق عليه من حديث عمرو بن العاص أنه قال أى الناس أحب إليك يا رسول الله قال عائشة وقد تقدم (٥) حديث كان يطاف به محمولا فى مرضه كل يوم وليلة فيبيت عند كل واحدة ويقول أين أنا غدا الحديث ابن سعد فى الطبقات من رواية محمد بن على بن الحسين أن النبى ﷺ كان يحمل فى ثوب يطاف به على نسائه وهو مريض يقسم بينهن وفى مرسل آخر له لما ثقل قال أين أنا غدا قالوا عند فلانة قال فأين أنا بعد غد قالوا عند فلانة فعرف أزواجه أنه يريد عائشة الحديث وللبخارى من حديث عائشة كان يسأل فى مرضه الذى مات فيه أين أنا غدا أين أنا غدا يريد يوم عائشة فأذن له أزواجه أن يكون حيث شاء وفى الصحيحين لما ثقل استأذن أزواجه أن يمرض فى بيتى فأذن له (٦) حديث كان يقسم بين نسائه فقصد أن يطلق سودة بنت زمعة لما كبرت فوهبت ليلتها لعائشة الحديث أبو داود من حديث عائشة قالت سودة حين أسنت وفرقت أن يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله يومى لعائشة الحديث وللطبرانى فأراد أن يفارقها وهو عند البخارى بلفظ لما كبرت سودة وهبت يومها لعائشة وكان يقسم لها بيوم سودة وللبيهقى مرسلا طلق سودة فقالت أريد أن أحشر فى أزواجك الحديث (٧) حديث عائشة طاف على نسائه فى ليلة واحدة متفق عليه بلفظ كنت أطيب رسول الله

الاعتراض على الشيوخ فانه السم القاتل للمريدين وقل أن يكون المريد يعترض على الشيخ بباطنه فيفلح ويذكر المريد فى كل ما أشكل عليه من تصاريف الشيخ قصة موسى مع الخضر عليه السلام كيف كان يصدر من الخضر تصاريف ينكرها موسى ثم لما كشف له عن معناها بان لموسى وجه الصواب فى ذلك فهكذا ينبغى للمريد أن يعلم أن كل تصرف أشكل عليه صحته من الشيخ عند الشيخ فيه بيان وبرهان للصحة ويد الشيخ فى لبس الخرقة تنوب عن يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسليم المريد له تسليم لله ورسوله قال الله تعالى ـ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ـ ويأخذ

طاف على تسع نسوة فى ضحوة نهار[1] ، التاسع: فى النشوز ومهما وقع بينهما خصام ولم يلتئم أمرهما فان كان من جانبهما جميعا أو من الرجل فلا تسلط الزوجة على زوجها ولا يقدر على إصلاحها فلابد من تحكيم أحدهما من أهله والآخر من أهلها لينظرا بينهما ويصلحا أمرهما ـ إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما ـ وقد بعث عمر رضى الله عنه حكما إلى زوجين فساد ولم يصلح أمرهما فعلاه بالدرة وقال إن الله تعالى يقول ـ إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما ـ فساد الرجل وأحسن النية وتلطف بهما فأصلح بينهما وأما إذا كان النشوز من المرأة خاصة فالرجال قوامون على النساء . فله أن يؤدبها ويحملها على الطاعة قهرا وكذا إذا كانت تاركة للصلاة فله حملها على الصلاة قهرا ولكن ينبغى أن يتدرج فى تأديبها وهو أن يقدم أولا الوعظ والتحذير والتخويف فان لم ينجع ولاها ظهره فى المضجع أو انفرد عنها بالفراش وهجرها وهو فى البيت معها من ليلة إلى ثلاث ليال فان لم ينجع ذلك فيهاضربها ضربا غير مبرح بحيث يؤلمها ولا يكسر لها عظما ولا يدمى لها جسما ولا يضرب وجهها فذلك منهى عنه وقد قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم «ما حق المرأة على الرجل؟ قال يطعمها إذا طعم ويكسوها إذا اكتسى ولا يقبح الوجه ولا يضرب إلا ضربا غير مبرح ولا يهجرها إلا فى البيت[2]» وله أن يغضب عليها ويهجرها فى أمر من أمور الدين إلى عشر وإلى عشرين وإلى شهر فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أرسل إلى زينب بهدية فردتها عليه فقالت له التى هو فى بيتها لقد أقمأتك إذ ردت عليك هديتك[3] أى أذلتك واستصغرتك فقال صلى الله عليه وسلم : أنتن أهون على الله أن تقمئنى ثم غضب عليهن كلهن شهرا إلى أن عاد إليهن . العاشر : فى آداب الجماع ويستحب أن يبدأ باسم الله تعالى ويقرأ قل هو الله أحد أولا ويكبر ويهلل ويقول بسم الله العلى العظيم اللهم اجعلها ذرية طيبة إن كنت قدرت أن تخرج ذلك من صلبى وقال عليه السلام « لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال اللهم جنبنى الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فان كان بينهما ولد لم يضره الشيطان[4]» وإذا قربت من الانزال فقل فى نفسك ولا تحرك شفتيك ـ الحمد لله الذى خلق من الماء بشرا ـ الآية وكان بعض أصحاب الحديث يكبر حتى يسمع أهل الدار صوته ثم ينحرف عن القبلة ولا يستقبل القبلة بالوقاع إكراما للقبلة وليغط نفسه وأهله بثوب «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغطى رأسه ويغض صوته ويقول للمرأة : عليك بالسكينة[5]» وفى الخبر « إذا جامع أحدكم أهله فلا يتجردان تجرد العيرين[6]» أى الحمارين وليقدم التلطف بالكلام والتقبيل

صلى الله عليه وسلم فيطوف على نسائه ثم يصبح محرما ينضح طيبا (١) حديث أنس أنه طاف على تسع نسوة فى ضحوة نهار ابن عدى فى الكامل وللبخارى كان يطوف على نسائه فى ليلة واحدة وله تسع نسوة (٢) حديث قيل له ما حق المرأة على الرجل فقال يطعمها إذا طعم ويكسوها إذا اكتسى ولا يقبح الوجه ولا يضرب إلا ضربا غير مبرح ولا يهجرها إلا فى البيت أبو داود والنسائى فى الكبرى وابن ماجه من رواية معاوية بن حيدة بسند جيد وقال ولا يضرب الوجه ولا يقبح وفى رواية لأبى داود ولا تقبح الوجه ولا تضرب (٣) حديث هجره صلى الله عليه وسلم نساءه شهرا لما أرسل بهدية إلى زينب فردتها فقالت له التى فى بيتها لقد أقمأتك الحديث ذكره ابن الجوزى فى الوفاء بغير إسناد وفى الصحيحين من حديث عمر كان أقسم أن لا يدخل عليهن شهرا من شدة موجدته عليهن وفى رواية من حديث جابر ثم اعتزلهن شهرا (٤) حديث لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال اللهم جنبنا الشيطان الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس (٥) حديث كان يغطى رأسه ويغض صوته ويقول للمرأة عليك بالسكينة الخطيب من حديث أم سلمة بسند ضعيف (٦) حديث إذا جامع أحدكم امرأته فلا يتجردان تجرد العيرين ابن ماجه من حديث عتبة بن عبد بسند ضعيف .

الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة ويعرفه حقوق الخرقة فالشيخ للمريد صورة يستشف المريد من وراء هذه الصورة المطالبات الإلهية والمراضى النبوية ويعتقد المريد أن الشيخ باب فتحه الله تعالى إلى جناب كرمه منه يدخل وإليه يرجع وينزل بالشيخ سوانحه ومهامه الدينية والدنيوية ويعتقد أن الشيخ ينزل بالله الكريم ما ينزل المريد به ويرجع فى ذلك إلى الله للمريد كما يرجع المريد إليه وللشيخ باب مفتوح من المكالمة والمحادثة فى النوم واليقظة فلا يتصرف الشيخ فى المريد بهواه فهو أمانة الله عنده ويستغيث إلى الله بحوائج المريد كما يستغيث بحوائج نفسه ومهام دينه ودنياه قال الله تعالى ـ وما كان

قال صلى الله عليه وسلم «لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينهما رسول قيل وما الرسول يارسول الله قال القبلة والكلام[1]» وقال صلى الله عليه وسلم «ثلاث من العجز فى الرجل أن يلقى من يحب معرفته فيفارقه قبل أن يعلم اسمه ونسبه والثانى أن يكرمه أحد فيرد عليه كرامته والثالث أن يقارب الرجل جاريته أو زوجته فيصيبها قبل أن يحدثها ويؤانسها ويضاجعها فيقضى حاجته منها قبل أن تقضى حاجتها منه[2]» ويكره له الجماع فى ثلاث ليال من الشهر الأول والآخر والنصف يقال إن الشيطان يحضر الجماع فى هذه الليالى ويقال إن الشياطين يجامعون فيها وروى كراهة ذلك عن على ومعاوية وأبى هريرة رضى الله عنهم ومن العلماء من استحب الجماع يوم الجمعة وليلته تحقيقا لأحد التأويلين من قوله صلى الله عليه وسلم «رحم الله من غسل واغتسل[3]» الحديث ثم إذا قضى وطره فليتمهل على أهله حتى تقضى هى أيضا نهمتها فان إنزالها ربما يتأخر فيهيج شهوتها ثم القعود عنها إيذاء لها والاختلاف فى طبع الانزال يوجب التنافر مهما كان الزوج سابقا إلى الإنزال والتوافق فى وقت الإنزال ألذ عندها ليشتغل الرجل بنفسه عنها فانها ربما تستحى وينبغى أن يأتيها فى كل أربع ليال مرة فهو أعدل إذ عدد النساء أربعة فجاز التأخير إلى هذا الحد ، نعم ينبغى أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها فى التحصين فان تحصينها واجب عليه وإن كان لا يثبت المطالبة بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء بها ولا يأتيها فى الحيض ولا بعد انقضائه وقبل الغسل فهو محرم بنص الكتاب وقيل إن ذلك يورث الجذام فى الولد وله أن يستمتع بجميع بدن الحائض ولا يأتيها فى غير المأتى إذ حرم غشيان الحائض لأجل الأذى والأذى فى غير المأتى دائم فهو أشد تحريما من إتيان الحائض وقوله تعالى ـ فأتوا حرثكم أنى شئتم ـ أى أى وقت شئتم وله أن يستمتع بيديها وأن يستمتع بما تحت الازار بما يشتهى سوى الوقاع وينبغى أن تتزر المرأة بازار من حقوها إلى فوق الركبة فى حال الحيض فهذا من الأدب وله أن يؤاكل الحائض ويخالطها فى المضاجعة وغيرها وليس عليه اجتنابها وإن أراد أن يجامع ثانيا بعد أخرى فليغسل فرجه أولا وإن احتلم فلا يجامع حتى يغسل فرجه أو يبول ويكره الجماع فى أول الليل حتى لا ينام على غير طهارة فان أراد النوم أو الأكل فليتوضأ أولا وضوء الصلاة فذلك سنة قال ابن عمر «قلت للنبى صلى الله عليه وسلم : أينام أحدنا وهو جنب قال نعم إذا توضأ[4]» ولكن قد وردت فيه رخصة قالت عائشة رضى الله عنها «كان النبى ﷺ ينام جنبا لم يمس ماء[5]» ومهما عاد إلى فراشه فليمسح وجه فراشه أو لينفضه فانه لا يدرى ماحدث عليه بعده ولا ينبغى أن يحلق أو يقلم أو يستحد أو يخرج الدم أو يبين من نفسه جزءا وهو جنب إذ ترد إليه سائر أجزائه فى الآخرة فيعود جنبا ويقال إن كل شعرة تطالبه بجنابتها ومن الآداب أن لا يعزل بل لا يسرح إلا إلى محل الحرث وهو الرحم فما من نسمة قدر الله كونها إلا وهى كائنة[6] هكذا قال رسول الله ﷺ فان عزل فقد اختلف العلماء فى إباحته وكراهته على أربع مذاهب فمن مبيح

لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ـ فإرسال الرسول يختص بالأنبياء والوحى كذلك والكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف والمنام وغير ذلك للشيوخ والراسخين فى العلم . واعلم أن للمريدين مع الشيوخ أوان ارتضاع وأوان فطام وقد سبق شرح الولادة المعنوية فأوان الارتضاع أوان لزوم الصحبة والشيخ يعلم وقت ذلك فلا ينبغى للمريد أن يفارق الشيخ إلا بإذنه قال الله تعالى تأديبا للامة ـ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم ـ وأى

(١) حديث لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة الحديث أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس وهو منكر (٢) حديث ثلاث من العجز فى الرجل أن يلقى من يحب معرفته فيفارقه قبل أن يعرف اسمه الحديث أبو منصور الديلمى من حديث أخصر منه وهو بعض الحديث الذى قبله (٤) حديث رحم الله من غسل واغتسل تقدم فى الباب الخامس من الصلاة (٤) حديث ابن عمر قلت للنبى صلى الله عليه وسلم أينام أحدنا وهو جنب قال نعم إذا توضأ متفق عليه من حديثه أن عمر سأل لا أن عبد الله هو السائل (٥) حديث عائشة كان ينام جنبا لم يمس ماء أبو داود والترمذى وابن ماجه وقال يزيد بن هارون إنه وهم ونقل البيهقى عن الحفاظ الطعن فيه قال وهو صحيح من جهة الرواية (٦) حديث ما من نسمة قدر الله كونها إلا وهى كائنة متفق عليه من حديث أبى سعيد .

مطلقا بكل حال ومن محرم بكل حال ومن قائل يحل برضاها ولا يحل دون رضاها وكأن هذا القائل يحرم الإيذاء دون العزل ومن قائل يباح فى المملوكة دون الحرة والصحيح عندنا أن ذلك مباح وأما الكراهية فانها تطلق لنهى التحريم ولنهى التنزيه ولترك الفضيلة فهو مكروه بالمعنى الثالث أى فيه ترك فضيلة كما يقال يكره للقاعد فى المسجد أن يقعد فارغا لا يشتغل بذكر أو صلاة ويكره للحاضر فى مكة مقيما بها أن لا يحج كل سنة والمراد بهذه الكراهية ترك الأولى والفضيلة فقط وهذا ثابت لما بيناه من الفضيلة فى الولد ولما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن الرجل ليجامع أهله فيكتب له بجماعه أجر ولد ذكر قاتل فى سبيل الله فقتل[1] » وإنما قال ذلك لأنه لو ولد له مثل هذا الولد لكان له أجر التسبب إليه مع أن الله تعالى خالقه ومحييه ومقويه على الجهاد والذى إليه من التسبب فقد فعله وهو الوقاع وذلك عند الإمناء فى الرحم وإنما قلنا لا كراهة بمعنى التحريم والتنزيه لأن إثبات النهى إنما يمكن بنص أو قياس على منصوص ولا نص ولا أصل يقاس عليه بل ههنا أصل يقاس عليه وهو ترك النكاح أصلا أو ترك الجماع بعد النكاح أو ترك الإنزال بعد الإيلاج فكل ذلك ترك للأفضل وليس بارتكاب نهى ولا فرق إذ الولد يتكون بوقوع النطفة فى الرحم ولها أربعة أسباب النكاح ثم الوقاع ثم الصبر إلى الإنزال بعد الجماع ثم الوقوف لينصب المنى فى الرحم وبعض هذه الأسباب أقرب من بعض فالامتناع عن الرابع كالامتناع عن الثالث وكذا الثالث كالثانى والثانى كالأول وليس هذا كالإجهاض والوأد لأن ذلك جناية على موجود حاصل وله أيضا مراتب وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة فى الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية فان صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ومنتهى التفاحش فى الجناية بعد الانفصال حيا وإنما قلنا مبدأ سبب الوجود من حيث وقوع المنى فى الرحم لا من حيث الخروج من الإحليل لأن الولد لا يخلق من منى الرجل وحده بل من الزوجين جميعا إما من مائه ومائها أو من مائه ودم الحيض قال بعض أهل التشريح إن المضغة تخلق بتقدير الله من دم الحيض وإن الدم منها كاللبن من الرائب وإن النطفة من الرجل شرط فى خثور دم الحيض وانعقاده كالإنفحة للبن إذ بها ينعقد الرائب وكيفما كان فماء المرأة ركن فى الانعقاد فيجرى الآن مجرى الإيجاب والقبول فى الوجود الحكمى فى العقود فمن أوجب ثم رجع قبل القبول لا يكون جانيا على العقد بالنقض والفسخ ومهما اجتمع الإيجاب والقبول كان الرجوع بعده رفعا وفسخا وقطعا وكما أن النطفة فى الفقار لا يتخلق منها الولد فكذا بعد الخروج من الإحليل ما لم يمتزج بماء المرأة أو دمها فهذا هو القياس الجلى . فان قلت فان لم يكن العزل مكروها من حيث إنه دفع لوجود الولد فلا يبعد أن يكره لأجل النية الباعثة عليه إذ لا يبعث عليه إلا نية فاسدة فيها شىء من شوائب الشرك الخفى . فأقول النيات الباعثة عن العزل خمس : الأولى فى السرارى وهو حفظ الملك عن الهلاك باستحقاق العتاق وقصد استبقاء الملك بترك الإعتاق ودفع أسبابه ليس بمنهى عنه . الثانية استبقاء جمال المرأة وسمنها لدوام التمتع واستبقاء حياتها خوفا من خطر الطلق وهذا أيضا ليس منهيا عنه . الثالثة الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التعب فى الكسب ودخول مداخل السوء . وهذا أيضا غير منهى عنه فان قلة الحرج معين على الدين ، نعم الكمال والفضل فى التوكل والثقة بضمان الله حيث قال ـ ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضا للتوكل لا نقول إنه منهى عنه . الرابعة الخوف من الأولاد الاناث لما يعتقد فى تزويجهن من المعرة كما كانت من عادة

(١) حديث إن الرجل ليجامع أهله فيكتب له من جماعه أجر ولد ذكر يقاتل فى سبيل الله لم أجد له أصلا .

أمر جامع أعظم من أمر الدين فلا يأذن الشيخ للمريد فى المفارقة إلا بعد علمه بأن آن له أوان الفطام وأنه يقدر أن يستقل بنفسه واستقلاله بنفسه أن يفتح له باب الفهم من الله تعالى فاذا بلغ المريد رتبة إنزال الحوائج والمهام بالله والفهم من الله تعالى بتعريفاته وتنبيهاته سبحانه وتعالى لعبده السائل المحتاج فقد بلغ أوان فطامه ومتى فارق قبل أوان الفطام يناله من الإعلال فى الطريق بالرجوع إلى الدنيا ومتابعة الهوى ما ينال المفطوم لغير أوانه فى الولادة الطبيعية وهذا التلازم بصحبة المشايخ للمريد الحقيق والمريد الحقيق يلبس خرقة الإرادة . واعلم أن الخرقة خرقتان خرقة الإرادة وخرقة التبرك والأصل الذى قصده المشايخ للمريدين خرقة

العرب فى قتلهم الإناث فهذه نية فاسدة لو ترك بسببها أصل النكاح أو أصل الوقاع أثم بها لا بترك النكاح والوطء فكذا فى العزل والفساد فى اعتقاد المعرة فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أشد وينزل منزلة امرأة تركت النكاح استنكافا من أن يعلوها رجل فكانت تتشبه بالرجال ولا ترجع الكراهة إلى عين ترك النكاح . الخامسة أن تمتنع المرأة لتعززها ومبالغتها فى النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع وكان ذلك عادة نساء الخوارج لمبالغتهن فى استعمال المياه حتى كن يقضين صلوات أيام الحيض ولا يدخلن الخلاء إلا عراة فهذه بدعة تخالف السنة فهى نية فاسدة واستأذنت واحدة منهن على عائشة رضى الله عنها لما قدمت البصرة فلم تأذن لها فيكون القصد هو الفاسد دون منع الولادة . فان قلت فقد قال النبى ﷺ « من ترك النكاح مخافة العيال فليس منا ثلاثا [1] » . قلت فالعزل كترك النكاح وقوله ليس منا أى ليس موافقا لنا على سنتنا وطريقتنا وسنتنا فعل الأفضل . فان قلت فقد قال صلى الله عليه وسلم فى العزل « ذاك الوأد الخفى وقرأ وإذا الموءودة سئلت [2] » وهذا فى الصحيح قلنا وفى الصحيح أيضا أخبار صحيحة [3] فى الإباحة وقوله الوأد الخفى كقوله الشرك الخفى وذلك يوجب كراهة لا تحريما . فان قلت فقد قال ابن عباس العزل هو الوأد الأصغر فان الممنوع وجوده به هو الموءودة الصغرى . قلنا هذا قياس منه لدفع الوجود على قطعه وهو قياس ضعيف ولذلك أنكره عليه على رضى الله عنه لما سمعه قال ولا تكون موءودة إلا بعد سبع أى بعد الأخرى سبعة أطوار وتلا الآية الواردة فى أطوار الخلقة وهى قوله تعالى ـ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ـ إلى قوله ـ ثم أنشأناه خلقا آخر ـ أى نفخنا فيه الروح ، ثم تلا قوله تعالى فى الآية ـ وإذا الموءودة سئلت ـ وإذا نظرت إلى ما قدمناه فى طريق القياس والاعتبار ظهر لك تفاوت منصب على وابن عباس رضى الله عنهما فى الغوص على المعانى ودرك العلوم كيف وفى المتفق عليه فى الصحيحين عن جابر أنه قال « كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل » وفى لفظ آخر « كنا نعزل فبلغ ذلك نبى الله ﷺ فلم ينهنا [4] » وفيه أيضا عن جابر أنه قال « إن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن لى جارية هى خادمتنا وساقيتنا فى النخل وأنا أطوف عليها وأكره أن تحمل فقال عليه الصلاة والسلام اعزل عنها إن شئت فانه سيأتيها ما قدر لها فلبث الرجل ماشاء الله ثم أتاه فقال إن الجارية قد حملت فقال قد قلت سيأتيها ما قدر لها [5] » كل ذلك فى الصحيحين . الحادى عشر : فى آداب الولادة وهى خمسة : الأول أن لا يكثر فرحه بالذكر وحزنه بالأنثى فانه لا يدرى الخيرة له فى أيهما فكم من صاحب ابن يتمنى أن لا يكون له أو يتمنى أن يكون بنتا بل السلامة منهن أكثر والثواب فيهن أجزل

(١) حديث من ترك النكاح مخافة العيال فليس منا تقدم فى أوائل النكاح (٢) حديث قال صلى الله عليه وسلم فى العزل ذلك الوأد الخفى مسلم من حديث جذامة بنت وهب (٣) حديث أحاديث إباحة العزل مسلم من حديث أبى سعيد أنهم سألوه عن العزل فقال لا عليكم أن لا تفعلوه ورواه النسائى من حديث أبى صرمة وللشيخين من حديث جابر كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم زاد مسلم فبلغ ذلك نبى الله صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وللنسائى من حديث أبى هريرة سئل عن العزل فقيل اليهود تزعم أنها الموءودة الصغرى فقال كذبت يهود . قال البيهقى رواة الاباحة أكثر وأحفظ (٤) حديث جابر المتفق عليه فى الصحيحين كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا هو كما ذكر متفق عليه إلا أن قوله فلم ينهنا انفرد بها مسلم (٥) حديث جابر أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن لى جارية وهى خادمنا وساقيتنا فى النخل وأنا أطوف عليها وأكره أن تحمل فقال اعزل عنها إن شئت الحديث ذكر المصنف أنه فى الصحيحين وليس كذلك وإنما انفرد به مسلم .

الإرادة وخرقة التبرك تشبه بخرقة الإرادة فخرقة الإرادة للمريد الحقيق وخرقة التبرك للمتشبه ومن تشبه بقوم فهو منهم وسر الخرقة أن الطالب الصادق إذا دخل فى صحبة الشيخ وسلم نفسه وصار كالولد الصغير مع الوالد يربيه الشيخ بعلمه المستمد من الله تعالى بصدق الافتقار وحسن الاستقامة ويكون للشيخ بنفوذ بصيرته الإشراف على البواطن فقد يكون للمريد يلبس الخشن كثياب المتقشفين المتزهدين وله فى تلك الهيئة من الملبوس هوى كامن فى نفسه ليرى بعين الزهادة فأشد ما عليه لبس الناعم وللنفس هوى واختيار فى هيئة مخصوصة من الملبوس فى قصر الكم والذيل وطوله وخشونته ونعومته على

قال صلى الله عليه وسلم «من كان له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها وغذاها فأحسن غذاءها وأسبغ عليها من النعمة التى أسبغ الله عليه كانت له ميمنة وميسرة من النار إلى الجنة (١)» وقال ابن عباس رضى الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مامن أحد يدرك ابنتين فيحسن إليهما ماصحبتاه إلا أدخلتاه الجنة (٢)» وقال أنس قال رسول الله ﷺ «من كانت له ابنتان أو أختان فأحسن إليهما ماصحبتاه كنت أنا وهو فى الجنة كهاتين (٣)» وقال أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من خرج إلى سوق من أسواق المسلمين فاشترى شيئا فحمله إلى بيته فخصّ به الاناث دون الذكور نظر الله إليه ومن نظر الله إليه لم يعذبه (٤)» وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من حمل طرفة من السوق إلى عياله فكأنما حمل إليهم صدقة حتى يضعها فيهم وليبدأ بالاناث قبل الذكور فانه من فرّح أنثى فكأنما بكى من خشية الله ومن بكى من خشيته حرم الله بدنه على النار (٥)» وقال أبو هريرة قال صلى الله عليه وسلم «من كانت له ثلاث بنات أو أخوات فصبر على لأوائهن وضرائهن أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهن فقال رجل وثنتان يارسول الله ؟ قال وثنتان فقال رجل أو واحدة ؟ فقال وواحدة (٦)» . الأدب الثانى : أن يؤذن فى أذن الولد روى رافع عن أبيه قال «رأيت النبى ﷺ قد أذن فى أذن الحسن حين ولدته فاطمة رضى الله عنها (٧)» وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من ولد له مولود فأذن فى أذنه اليمنى وأقام فى أذنه اليسرى دفعت عنه أم الصبيان (٨)» ويستحب أن يلقنوه أول انطلاق لسانه لا إله إلا الله ليكون ذلك أول حديثه والختان فى اليوم السابع ورد به الخبر (٩) . الأدب الثالث : أن تسميه اسما حسنا فذلك من حق الولد وقال صلى الله عليه وسلم « إذا سميتم فعبدوا (١٠) » وقال عليه الصلاة والسلام

(١) حديث من كانت له ابنة فأدبها وأحسن أدبها وغذاها فأحسن غذاءها الحديث الطبرانى فى الكبير والخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث ابن مسعود بسند ضعيف (٢) حديث ابن عباس مامن أحد يدرك ابنتين فيحسن إليهما ماصحبتاه إلا أدخلتاه الجنة ابن ماجه والحاكم وقال صحيح الإسناد (٣) حديث أنس من كانت له ابنتان أو أختان فأحسن إليهما ماصحبتاه كنت أنا وهو فى الجنة كهاتين الخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف ورواه الترمذى بلفظ من عال جاريتين وقال حسن غريب (٤) حديث أنس من خرج إلى سوق من أسواق المسلمين فاشترى شيئا فحمله إلى بيته فخص به الاناث دون الذكور نظر الله إليه ومن نظر الله إليه لم يعذبه الخرائطى بسند ضعيف (٥) حديث أنس من حمل طرفة من السوق إلى عياله فكأنما حمل إليهم صدقة الخرائطى بسند ضعيف جدا وابن عدى فى الكامل وقال ابن الجوزى حديث موضوع (٦) حديث أبى هريرة من كانت له ثلاث بنات أو أخوات فصبر على لأوائهن الحديث الخرائطى واللفظ له والحاكم ولم يقل أو أخوات وقال صحيح الإسناد (٧) حديث أبى رافع رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن فى أذن الحسين حين ولدته فاطمة أحمد واللفظ له وأبو داود والترمذى وصححه إلا أنهما قالا الحسن مكبرا وضعفه ابن القطان (٨) حديث من ولد له مولود وأذن فى أذنه اليمنى وأقام فى أذنه اليسرى رفعت عنه أم الصبيان أبو يعلى الموصلى وابن السنى فى اليوم والليلة والبيهقى فى شعب الإيمان من حديث الحسين بن على بسند ضعيف (٩) حديث الختان فى اليوم السابع الطبرانى فى الصغير من حديث جابر بسند ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عقّ عن الحسن والحسين وختنهما لسبعة أيام وإسناده ضعيف واختلف فى إسناده فقيل عبد الملك بن إبراهيم بن زهير عن أبيه عن جدّه (١٠) حديث إذا سميتم فعبدوا الطبرانى من حديث عبد الملك بن أبى زهير عن أبيه معاذ وصحح إسناده والبيهقى من حديث عائشة .

قدر حسبانها وهواها فليلبس الشيخ مثل هذا الراكن لتلك الهيئة ثوبا يكسر بذلك على نفسه هواها وغرضها وقد يكون على المريد ملبوس ناعم أو هيئة فى الملبوس تشرئب النفس إلى تلك الهيئة بالعادة فيلبسه الشيخ مايخرج النفس من عادتها وهواها فتصرف الشيخ فى الملبوس كتصرفه فى المطعوم وكتصرفه فى صوم المريد وإفطاره وكتصرفه فى أمر دينه إلى مايرى له من المصلحة من دوام الذكر ودوام التنفل فى الصلاة ودوام التلاوة ودوام الخدمة وكتصرفه فيه بردّه إلى الكسب أو الفتوح أو غير ذلك فللشيخ إشراف على البواطن وتنوع الاستعدادات فيأمر كل مريد من أمر معاشه ومعاده بما يصلح له ولتنوّع الاستعدادات تنوّعت

« أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن[1] » وقال « سموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى[2] » قال العلماء كان ذلك فى عصره صلى الله عليه وسلم إذ كان ينادى ياأبا القاسم والآن فلا بأس نعم لا يجمع بين اسمه وكنيته وقد قال صلى الله عليه وسلم « لاتجمعوا بين اسمى وكنيتى[3] » وقيل إن هذا أيضا كان فى حياته وتسمى رجل أباعيسى فقال عليه السلام « إن عيسى لاأب له[4] » فيكره ذلك والسقط ينبغى أن يسمى قال عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية بلغنى أن السقط يصرخ يوم القيامة وراء أبيه فيقول أنت ضيعتنى وتركتنى لااسم لى فقال عمر بن عبد العزيز كيف وقد لا يدرى أنه غلام أو جارية فقال عبد الرحمن من الأسماء مايجمعهما كحمزة وعمارة وطلحة وعتبة وقال صلى الله عليه وسلم « إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم[5] » ومن كان له اسم يكره يستحب تبديله أبدل رسول الله صلى الله عليه وسلم اسم العاص بعبد الله[6] « وكان اسم زينب برّة فقال عليه السلام : تزكى نفسها فسماها زينب[7] » وكذلك ورد النهى فى تسمية أفلح ويسار ونافع وبركة[8] لأنه يقال أثمّ بركة فيقال : لا . الرابع العقيقة عن الذكر بشاتين وعن الأنثى بشاة ولا بأس بالشاة ذكرا كان أو أنثى وروت عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فى الغلام أن يعق بشاتين مكافئتين وفى الجارية بشاة[9] » وروى « أنه عق عن الحسن بشاة[10] » وهذا رخصة فى الاقتصار على واحدة وقال صلى الله عليه وسلم « مع الغلام عقيقته فأهريقوا عنه دما وأمطوا عنه الأذى[11] » ومن السنة أن يتصدق بوزن شعره ذهبا أو فضة فقد ورد فيه خبر « أنه عليه السلام أمر فاطمة رضى الله عنها يوم سابع حسين أن تحلق شعره وتتصدق بزنة شعره فضة[12] »

(١) حديث أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن مسلم من حديث ابن عمر (٢) حديث سموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى متفق عليه من حديث جابر وفى لفظ تسموا (٣) حديث لاتجمعوا بين اسمى وكنيتى أحمد وابن حبان من حديث أبى هريرة ولأبى داود والترمذى وحسنه وابن حبان من حديث جابر من سمى باسمى فلا يتكنى بكنيتى ومن تكنى بكنيتى فلا يتسمى باسمى .

(٤) حديث إن عيسى لاأب له أبو عمر التوقانى فى كتاب معاشرة الأهلين من حديث ابن عمر بسند ضعيف ولأبى داود أن عمر ضرب ابنا له تكنى أباعيسى وأنكر على المغيرة بن شعبة تكنيه بأبى عيسى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كنانى وإسناده صحيح (٥) حديث إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنو أسماءكم أبوداود من حديث أبى الدرداء قال النووى بإسناد جيد وقال البيهقى إنه مرسل (٦) حديث بدل رسول الله صلى الله عليه وسلم اسم العاص بعبد الله رواه البيهقى من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدى بسند صحيح (٧) حديث قال صلى الله عليه وسلم لزينب وكان اسمها برّة تزكى نفسها فسماها زينب متفق عليه من حديث أبى هريرة (٨) حديث النهى فى تسمية أفلح ويسار ونافع وبركة مسلم من حديث سمرة بن جندب إلا أنه جعل مكان بركة رباحا وله من حديث جابر أراد النبى صلى الله عليه وسلم أن ينهى أن يسمى يعلى وبركة الحديث (٩) حديث عائشة أمر فى الغلام بشاتين مكافئتين وفى الجارية بشاة الترمذى وصححه (١٠) حديث عق عن الحسن بشاة الترمذى من حديث على وقال ليس إسناده بمتصل ووصله الحاكم إلا أنه قال حسين ورواه أبو داود من حديث ابن عباس إلا أنه قال كبشا (١١) حديث مع الغلام عقيقته فأهريقوا عنه دما وأمطوا عنه الأذى البخارى من حديث سلمان ابن عامر الضبى (١٢) حديث أمر فاطمة يوم سابع حسين أن يحلق شعره ويتصدق بزنة شعره فضة الحاكم وصححه من حديث على وهو عند الترمذى منقطع بلفظ حسن وقال ليس إسناده بمتصل ورواه أحمد من حديث أبى رافع .

مراتب الدعوة قال الله تعالى ـ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ـ فالحكمة رتبة فى الدعوة والموعظة كذلك والمجادلة كذلك فمن يدعى بالحكمة لايدعى بالموعظة ومن يدعى بالموعظة لاتصلح دعوته بالحكمة فهكذا الشيخ يعلم من هو على وضع الأبرار ومن هو على وضع المقربين ومن يصلح لدوام الذكر ومن يصلح لدوام الصلاة ومن له هوى فى التخشن أو فى التنعم فيخلع المريد من عادته ويخرجه من مضيق هوى نفسه ويطعمه باختياره ويلبسه باختياره ثوبا يصلح له وهيئة تصلح له ويداوى بالخرقة المخصوصة والهيئة المخصوصة داء هواه ويتوخى بذلك تقريبه

قالت عائشة رضى الله عنها لا يكسر للعقيقة عظم . الخامس أن يحنكه بتمرة أو حلاوة وروى عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما قالت « ولدت عبد الله بن الزبير بقباء ثم أتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعته فى حجره ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل فى فيه[1] » فكان أول شىء دخل جوفه ريق رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم حنكه بتمرة ثم دعا له وبرك عليه وكان أول مولود ولد فى الإسلام ففرحوا به فرحا شديدا لأنهم قيل لهم إن اليهود قد سحرتكم فلا يولد لكم . الثانى عشر : فى الطلاق وليعلم أنه مباح ولكنه أبغض المباحات إلى الله تعالى وإنما يكون مباحا إذا لم يكن فيه إيذاء بالباطل ومهما طلقها فقد آذاها ولا يباح إيذاء الغير إلا بجناية من جانبها أو بضرورة من جانبه قال الله تعالى ـ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ـ أى لا تطلبوا حيلة للفراق وإن كرهها أبوه فليطلقها قال ابن عمر رضى الله عنهما « كان تحتى امرأة أحبها وكان أبى يكرهها ويأمرنى بطلاقها فراجعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر طلق امرأتك[2] » فهذا يدل على أن حق الوالد مقدم ولكن والده يكرهها لا لغرض فاسد مثل عمر ومهما آذت زوجها وبذت على أهله فهى جانية وكذلك مهما كانت سيئة الخلق أو فاسدة الدين قال ابن مسعود فى قوله تعالى ـ ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ـ مهما بذت على أهله وآذت زوجها فهو فاحشة وهذا أزيد به فى العدة ولكنه تنبيه على المقصود وإن كان الأذى من الزوج فلها أن تفتدى ببذل مال ويكره للرجل أن يأخذ منها أكثر مما أعطى فإن ذلك إجحاف بها وتحامل عليها وتجارة على البضع قال تعالى ـ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ـ فرد ما أخذته فما دونه لائق بالفداء فإن سألت الطلاق بغير ما بأس فهى آثمة قال صلى الله عليه وسلم « أيما امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس لم ترح رائحة الجنة[3] » وفى لفظ آخر فالجنة عليها حرام وفى لفظ آخر أنه عليه السلام قال « المختلعات هن المنافقات[4] » ثم ليراع الزوج فى الطلاق أربعة أمور . الأول أن يطلقها فى طهر لم يجامعها فيه فإن الطلاق فى الحيض أو الطهر الذى جامع فيه بدعى حرام وإن كان واقعا لما فيه من تطويل العدة عليها فإن فعل ذلك فليراجعها « طلق ابن عمر زوجته فى الحيض فقال صلى الله عليه وسلم لعمر : مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء[5] » وإنما أمره بالصبر بعد الرجعة طهرين لئلا يكون مقصود الرجعة الطلاق فقط . الثانى : أن يقتصر على طلقة واحدة فلا يجمع بين الثلاث لأن الطلقة الواحدة بعد العدة تفيد المقصود ويستفيد بها الرجعة إن ندم فى العدة وتجديد النكاح إن أراد بعد العدة وإذا طلق ثلاثا ربما ندم فيحتاج إلى أن يتزوجها محلل وإلى الصبر مدة وعقد المحلل منهى عنه ويكون هو الساعى فيه ثم يكون قلبه معلقا بزوجة الغير وتطليقه أعنى زوجة المحلل بعد أن زوج منه ثم يورث ذلك تنفيرا من الزوجة وكل ذلك ثمرة الجمع وفى الواحدة كفاية فى المقصود من غير محذور ولست

(١) حديث أسماء ولدت عبد الله بن الزبير بقباء ثم أتت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه فى حجره ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل فى فيه الحديث متفق عليه (٢) حديث ابن عمر كانت تحتى امرأة أحبها وكان أبى يكرهها فأمرنى بطلاقها الحديث أصحاب السنن قال ت حسن صحيح (٣) حديث أيما امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس لم ترح رائحة الجنة وفى لفظ فالجنة عليها حرام أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان من حديث ثوبان (٤) حديث المختلعات هن المنافقات النسائى من حديث أبى هريرة وقال لم يسمع الحسن من أبى هريرة قال ومع هذا لم أسمعه إلا من حديث أبى هريرة قلت رواه الطبرانى من حديث عقبة بن عامر بسند ضعيف (٥) حديث طلق ابن عمر زوجته فى الحيض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر مره فليراجعها الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر .

إلى رضا مولاه فالمريد الصادق الملتهب باطنه بنار الإرادة فى بدء أمره وحدة إرادته كالملسوع الحريص على من يرقيه ويداويه فإذا صادف شيخا انبعث من باطن الشيخ صدق العناية به لاطلاعه عليه وينبعث من باطن المريد صدق المحبة بتألف القلوب وتشام الأرواح وظهور سر السابقة فيهما باجتماعهما لله وفى الله وبالله فيكون القميص الذى يلبس المريد خرقة تبشر المريد بحسن عناية الشيخ به فيعمل عند المريد عمل قميص يوسف عند يعقوب عليهما السلام . وقد نقل أن إبراهيم الخليل عليه السلام حين ألقى فى النار جرد من ثيابه وقذف فى النار عريانا فأتاه جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وألبسه إياه وكان ذلك

أقول الجمع حرام لكنه مكروه بهذه المعانى وأعنى بالكراهة تركه النظر لنفسه . الثالث أن يتلطف فى التعلل بتطليقها من غير تعنيف واستخفاف وتطييب قلبها بهدية على سبيل الإمتاع والجبر لما فجعها به من أذى الفراق قال تعالى ـ ومتعوهن ـ وذلك واجب مهما لم يسم لها مهر فى أصل النكاح . كان الحسن بن على رضى الله عنهما مطلاقا ومنكاحا ووجه ذات يوم بعض أصحابه لطلاق امرأتين من نسائه وقال قل لهما اعتدا وأمره أن يدفع إلى كل واحدة عشرة آلاف درهم ففعل فلما رجع إليه قال ماذا فعلتا قال أما إحداهما فنكست رأسها وتنكست وأما الأخرى فبكت وانتحبت وسمعتها تقول متاع قليل من حبيب مفارق فأطرق الحسن وترحم لها وقال لو كنت مراجعا امرأة بعد مافارقتها لراجعتها . ودخل الحسن ذات يوم على عبد الرحمن بن الحرث بن هشام فقيه المدينة ورئيسها ولم يكن له بالمدينة نظير وبه ضربت المثل عائشة رضى الله عنها حيث قالت لو لم أسر مسيرى ذلك لكان أحب إلىّ من أن يكون لى ستة عشر ذكرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل عبد الرحمن بن الحرث بن هشام فدخل عليه الحسن فى بيته فعظمه عبد الرحمن وأجلسه فى مجلسه وقال ألا أرسلت إلىّ فكنت أجيئك فقال الحاجة لنا قال وما هى قال جئتك خاطبا ابنتك فأطرق عبد الرحمن ثم رفع رأسه وقال والله ما على وجه الأرض أحد يمشى عليها أعز علىّ منك ولكنك تعلم أن ابنتى بضعة منى يسوؤنى ما يسوؤها ويسرنى مايسرّها وأنت مطلاق فأخاف أن تطلقها وإن فعلت خشيت أن يتغير قلبى فى محبتك وأكره أن يتغير قلبى عليك فأنت بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان شرطت أن لاتطلقها زوجتك فسكت الحسن وقام وخرج وقال بعض أهل بيته سمعته وهو يمشى ويقول : ما أراد عبد الرحمن إلا أن يجعل ابنته طوقا فى عنق . وكان على رضى الله عنه يضجر من كثرة تطليقه فكان يعتذر منه على المنبر ويقول فى خطبته: إن حسنا مطلاق فلا تنكحوه حتى قام رجل من همدان فقال والله يا أمير المؤمنين لننكحنه ماشاء فان أحب أمسك وإن شاء ترك فسر ذلك عليا وقال :

لو كنت بوابا على باب جنة لقلت لهمدان ادخلى بسلام

وهذا تنبيه على أن من طعن فى حبيبه من أهل وولد بنوع حياء فلا ينبغى أن يوافق عليه فهذه الموافقة قبيحة بل الأدب المخالفة ما أمكن فان ذلك أسر لقلبه وأوفق لباطن دائه والقصد من هذا بيان أن الطلاق مباح وقد وعد الله الغنى فى الفراق والنكاح جميعا فقال ـ وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ـ وقال سبحانه وتعالى ـ وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته ـ . الرابع: أن لا يفشى سرها لا فى الطلاق ولا عند النكاح فقد ورد فى إفشاء سر النساء فى الخبر الصحيح وعيد عظيم [1] . ويروى عن بعض الصالحين أنه أراد طلاق امرأة فقيل له ما الذى يريبك فيها فقال العاقل لا يهتك ستر امرأته فلما طلقها قيل له لم طلقتها قال مالى ولامرأة غيرى فهذا بيان ما على الزوج .

(القسم الثانى من هذا الباب النظر فى حقوق الزوج عليها)

والقول الشافى فيه أن النكاح نوع رق فهى رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقا فى كل ما طلب منها فى نفسها مما لا معصية فيه وقد ورد فى تعظيم حق الزوج عليها أخبار كثيرة قال صلى الله عليه وسلم «أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة[2] » « وكان رجل قد خرج إلى سفر وعهد إلى امرأته أن لا تنزل

عند إبراهيم عليه السلام فلما مات ورثه اسحق فلما مات ورثه يعقوب فجعل يعقوب عليه السلام ذلك القميص فى تعويذ وجعله فى عنق يوسف فكان لا يفارقه لما ألقى فى البئر عريانا جاءه جبريل وكان عليه التعويذ فأخرج القميص منه وألبسه إياه . أخبرنا الشيخ العالم رضى الدين أحمد ابن اسمعيل القزوينى إجازة قال أنا أبو سعيد محمد بن أبى العباس قال أنا القاضى محمد بن سعيد قال أنا أبو اسحق أحمد بن محمد قال أخبرنى ابن فنجويه الحسين بن محمد قال ثنا مخلد بن جعفر قال ثنا الحسن بن علويه قال ثنا إسمعيل بن عيسى قال ثنا إسحق بن بشر عن ابن السدى عن أبيه عن مجاهد قال كان يوسف عليه السلام أعلم بالله تعالى

(١) حديث الوعيد فى إفشاء سر المرأة مسلم من حديث أبى سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : إن أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضى إلى امرأته وتفضى إليه ثم يفشى سرها (٢) حديث أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة الترمذى وقال حسن غريب وابن ماجه من حديث أم سلمة .

من العلو إلى السفل وكان أبوها في الأسفل فمرض فأرسلت المرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تستأذن في النزول إلى أبيها فقال ﷺ : أطيعي زوجك فمات فاستأمرته فقال أطيعي زوجك فدفن أبوها فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إليها يخبرها أن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها(١) » . وقال صلى الله عليه وسلم « إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحفظت فرجها وأطاعت زوجها دخلت جنة ربها (٢) » وأضاف طاعة الزوج إلى مباني الاسلام وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء فقال « حاملات والدات مرضعات رحيمات بأولادهن لولا ما يأتين أزواجهن دخل مصلياتهن الجنة (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « اطلعت في النار فاذا أكثر أهلها النساء ، فقلن لم يارسول الله ؟ قال يكثرن اللعن ويكفرن العشير (٤) » يعني الزوج للعاشر وفي خبر آخر « اطلعت في الجنة فاذا أقل أهلها النساء فقلت أين النساء قال شغلهن الأحمران الذهب والزعفران(٥) » يعني الحلي ومصبغات الثياب . وقالت عائشة رضي الله عنها « أتت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله إني فتاة أخطب فأكره التزويج فما حق الزوج على المرأة قال : لو كان من فرقه إلى قدمه صديد فلحسته ما أدت شكره قالت أفلا أتزوج قال بلى تزوجي فانه خير(٦) » قال ابن عباس « أتت امرأة من خثعم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إني امرأة أيم وأريد أن أتزوج فما حق الزوج ؟ قال : إن من حق الزوج على الزوجة إذا أرادها فراودها عن نفسها وهي على ظهر بعير لا تمنعه ومن حقه أن لا تعطي شيئا من بيته إلا بإذنه فان فعلت ذلك كان الوزر عليها والأجر له ومن حقه أن لا تصوم تطوعا إلا بإذنه فان فعلت جاعت وعطشت ولم يتقبل منها وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها الملائكة حتى ترجع إلى بيته أو تتوب(٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها (٨) »

(١) حديث كان رجل خرج إلى سفر وعهد إلى امرأته أن لا تنزل من العلو إلى السفل وكان أبوها في السفل فمرض الحديث الطبراني في الأوسط من حديث أنس بسند ضعيف إلا أنه قال غفر لأبيها (٢) حديث إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها الحديث ابن حبان من حديث أبي هريرة (٣) حديث ذكر النساء فقال حاملات والدات مرضعات الحديث ابن ماجه والحاكم وصححه من حديث أبي أمامة دون قوله مرضعات وهي عند الطبراني في الصغير (٤) حديث اطلعت في النار فاذا أكثر أهلها النساء الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس (٥) حديث اطلعت في الجنة فإذا أقل أهلها النساء فقلت أين النساء قال شغلهن الأحمران الذهب والزعفران أحمد من حديث أبي أمامة بسند ضعيف وقال الحرير بدل الزعفران ولمسلم من حديث عزة الأشجعية ويل للنساء من الأحمرين الذهب والزعفران وسنده ضعيف (٦) حديث عائشة أتت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يانبي الله إني فتاة أخطب وإني أكره التزويج فما حق الزوج على المرأة الحديث الحاكم وصحح إسناده من حديث أبي هريرة دون قوله بلى فتزوجي فإنه خير ولم أره من حديث عائشة (٧) حديث ابن عباس أتت امرأة من خثعم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إني امرأة أيم وأريد أن أتزوج فما حق الزوج الحديث البيهقي مقتصرا على شطر الحديث ورواه بتمامه من حديث ابن عمر وفيه ضعف (٨) حديث لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها والولد لأبيه من عظم حقهما عليهما الترمذي وابن حبان من حديث أبي هريرة دون قوله والولد لأبيه فلم أرها وكذلك رواه أبو داود من حديث قيس بن سعد وابن ماجه من حديث عائشة وابن حبان من حديث ابن أبي أوفى .

من أن لا يعلم أن قميصه لا يرد على يعقوب بصره ولكن ذلك كان قميص إبراهيم وذكر ما ذكرناه قال فأمره جبرائيل أن أرسل بقميصك فان فيه ريح الجنة لا يقع على مبتلى أو سقيم إلا صح وعوفي فتكون الخرقة عند المريد الصادق متحملة إليه عرف الجنة لما عنده من الاعتداد بالصحبة لله ويرى لبس الخرقة من عناية الله به وفضل من الله فأما خرقة التبرك فيطلبها من مقصوده بالتبرك بزي القوم ومثل هذا لا يطالب بشرائط الصحة بل يوصى بلزوم حدود الشرع ومخالطة هذه الطائفة لتعود عليه بركتهم ويتأدب بآدابهم فسوف يرقيه ذلك إلى الأهلية لخرقة الإرادة فعلى هذا خرقة التبرك مبذولة لكل طالب

وقال صلى الله عليه وسلم « أقرب ماتكون المرأة من وجه ربها إذا كانت فى قعر بيتها وإن صلاتها فى صحن دارها أفضل من صلاتها فى المسجد وصلاتها فى بيتها أفضل من صلاتها فى صحن دارها وصلاتها فى مخدعها أفضل من صلاتها فى بيتها [1] » والمخدع بيت فى بيت وذلك للستر ولذلك قال عليه السلام « المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان [2] » وقال أيضا « للمرأة عشر عورات فاذا تزوجت ستر الزوج عورة واحدة فاذا ماتت ستر القبر العشر عورات [3] » فحقوق الزوج على الزوجة كثيرة وأهمها أمران أحدهما الصيانة والستر والآخر ترك المطالبة بما وراء الحاجة والتعفف عن كسبه إذا كان حراما وهكذا كانت عادة النساء فى السلف كان الرجل إذا خرج من منزله تقول له امرأته أو ابنته إياك وكسب الحرام فانا نصبر على الجوع والضر ولا نصبر على النار . وهمّ رجل من السلف بالسفر فكره جيرانه سفره فقالوا لزوجته لم ترضين بسفره ولم يدع لك نفقة فقالت زوجى منذ عرفته عرفته أكالا وما عرفته رزاقا ولى رب رزاق يذهب الأكال ويبقى الرزاق . وخطبت رابعة بنت اسماعيل أحمد بن أبى الحوارى فكره ذلك لما كان فيه من العبادة وقال لها والله مالى همة فى النساء لشغلى بحالى فقالت إنى لأشغل بحالى منك ومالى شهوة ولكن ورثت مالا جزيلا من زوجى فأردت أن تنفقه على اخوانك وأعرف بك الصالحين فيكون لى طريقا إلى الله عز وجل فقال حتى أستأذن أستاذى فرجع إلى أبى سليمان الدارانى قال وكان ينهانى عن التزويج ويقول ماتزوج أحد من أصحابنا إلا تغير فلما سمع كلامها قال تزوج بها فانها ولية لله هذا كلام الصديقين قال فتزوجتها فكان فى منزلنا كن من جص ففى من غسل أيدى المستعجلين للخروج بعد الأكل فضلا عمن غسل بالأشنان قال وتزوجت عليها ثلاث نسوة فكانت تطعمنى الطيبات وتطيبنى وتقول اذهب بنشاطك وقوتك إلى أزواجك وكانت رابعة هذه تشبه فى أهل الشام برابعة العدوية بالبصرة . ومن الواجبات عليها أن لاتفرط فى ماله بل تحفظه عليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايحل لها أن تطعم من بيته إلا بإذنه إلا الرطب من الطعام الذى يخاف فساده فان أطعمت عن رضاه كان لها مثل أجره وإن أطعمت بغير إذنه كان له الأجر وعليها الوزر [4] » ومن حقها على الوالدين تعليمها حسن المعاشرة وآداب العشرة مع الزوج كما روى أن أسماء

(١) حديث أقرب ماتكون المرأة من ربها إذا كانت فى قعر بيتها فان صلاتها فى صحن دارها أفضل من صلاتها فى المسجد الحديث ابن حبان من حديث ابن مسعود بأول الحديث دون آخره وآخره رواه أبوداود مختصرا من حديثه دون ذكر صحن الدار ورواه البيهقى من حديث عائشة بلفظ ولأن تصلى فى الدار خير لها من أن تصلى فى المسجد وإسناده حسن ولابن حبان من حديث أم حميد نحوه (٢) حديث المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان الترمذى وقال حسن صحيح وابن حبان من حديث ابن مسعود (٣) حديث للمرأة عشر عورات فإذا تزوجت ستر الزوج عورة الحديث الحافظ أبوبكر محمد بن عمر الجعابى فى تاريخ الطالبين من حديث على بسند ضعيف وللطبرانى فى الصغير من حديث ابن عباس للمرأة ستران قيل وماهما قال الزوج والقبر (٤) حديث لايحل لها أن تطعم من بيته إلا بإذنه إلا الرطب من الطعام الحديث أبوداود الطيالسى والبيهقى من حديث ابن عمر فى حديث فيه ولاتعطى من بيته شيئا إلا بإذنه فان فعلت ذلك كان له الأجر وعليها الوزر ولأبى داود من حديث سعد قالت امرأة يارسول الله إنا كل على آبائنا وأبنائنا وأزواجنا فما يحل لنا من أموالهم قال الرطب تأكلنه وتهدينه وقد صحح الدارقطنى فى العلل أن سعدا هذا رجل من الأنصار ليس ابن أبى وقاص واختاره ابن القطان ولمسلم من حديث عائشة إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت ولزوجها أجره بما كسب .

وخرقة الإرادة ممنوعة إلا من الصادق الراغب وليس الأزرق من استحسان الشيوخ فى الخرقة فان رأى شيخ أن يلبس مريدا غير الأزرق فليس لأحد أن يعترض عليه لأن المشايخ آراؤهم فيما يفعلون بحكم الوقت وكان شيخنا يقول كان الفقير يلبس قصير الأكمام ليكون أعون على الخدمة ويجوز للشيخ أن يلبس المريد خرقا فى دفعات على قدر مايتلمح من المصلحة للمريد فى ذلك على ماأسلفناه من تداوى هواه فى الملبوس والملوّن فيختار الأزرق لأنه أرفق للفقير لكونه يحمل الوسخ ولا يحوج إلى زيادة الغسل لهذا المعنى فحسب وماعدا هذا من الوجوه التى يذكرها بعض

بنت خارجة الفزارى قالت لابنتها عند التزوج : إنك خرجت من العش الذى فيه درجت فصرت إلى فراش لم تعرفيه وقرين لم تألفيه فكونى له أرضا يكن لك سماء وكونى له مهادا يكن لك عمادا وكونى له أمة يكن لك عبدا لا تلحفى به فيقلاك ولا تباعدى عنه فينساك إن دنا منك فاقربى منه وإن نأى فابعدى عنه واحفظى أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك إلا طيبا ولا يسمع إلا حسنا ولا ينظر إلا جميلا . وقال رجل لزوجته :

خذى العفو منى تستديمى مودتى ... ولا تنطقى فى سورتى حين أغضب
ولا تنقرينى نقرك الدف مرة ... فانك لا تدرين كيف المغيب
ولا تكثرى الشكوى فتذهب بالهوى ... ويأباك قلبى والقلوب تقلب
فانى رأيت الحب فى القلب والأذى ... إذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب

فالقول الجامع فى آداب المرأة من غير تطويل أن تكون قاعدة فى قعر بيتها لازمة لمغزلها لا يكثر صعودها واطلاعها قليلة الكلام لجيرانها لا تدخل عليهم إلا فى حال يوجب الدخول تحفظ بعلها فى غيبته وتطلب مسرته فى جميع أمورها ولا تخونه فى نفسها وماله ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه فان خرجت باذنه فمختفية فى هيئة رثة تطلب المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها لا تتعرف إلى صديق بعلها فى حاجاتها بل تتنكر على من تظن أنه يعرفها أو تعرفه همها صلاح شأنها وتدبير بيتها مقبلة على صلاتها وصيامها وإذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضرا لم تستفهم ولم تعاوده فى الكلام غيرة على نفسها وبعلها وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله وتقدم حقه على حق نفسها وحق سائر أقاربها متنظفة فى نفسها مستعدة فى الأحوال كلها للتمتع بها إن شاء مشفقة على أولادها حافظة للستر عليهم قصيرة اللسان عن سب الأولاد ومراجعة الزوج وقد قال صلى الله عليه وسلم « أنا وامرأة سفعاء الخدين كهاتين فى الجنة امرأة آمت من زوجها وحبست نفسها على بناتها حتى ثابوا أو ماتوا[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « حرم الله على كل آدمى الجنة يدخلها قبلى غير أنى أنظر عن يمينى فاذا امرأة تبادرنى إلى باب الجنة فأقول مالهذا تبادرنى فيقال لى يا محمد هذه امرأة كانت حسناء جميلة وكان عندها يتامى لها فصبرت عليهن حتى بلغ أمرهن الذى بلغ فشكر الله لها ذلك[2] » . ومن آدابها أن لا تتفاخر على الزوج بجمالها ولا تزدرى زوجها لقبحه فقد روى أن الأصمعى قال دخلت البادية فاذا أنا بامرأة من أحسن الناس وجها تحت رجل من أقبح الناس وجها فقلت لها ياهذه أترضين لنفسك أن تكونى تحت مثله فقالت ياهذا اسكت فقد أسأت فى قولك لعله أحسن فيما بينه وبين خالقه فجعلنى ثوابه أو لعلى أسأت فيما بينى وبين خالقى فجعله عقوبتى أفلا أرضى بما رضى الله لى فأسكتنى . وقال الأصمعى رأيت فى البادية امرأة عليها قميص أحمر وهى مختضبة وبيدها سبحة فقلت ما أجد هذا من هذا فقالت :

ولله منى جانب لا أضيعه ... وللهو منى والبطالة جانب

فعلمت أنها امرأة صالحة لها زوج تتزين له . ومن آداب المرأة ملازمة الصلاح والانقباض فى غيبة زوجها والرجوع إلى اللعب والانبساط وأسباب اللذة فى حضور زوجها ولا ينبغى أن تؤذى زوجها بحال روى عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تؤذى امرأة زوجها فى الدنيا إلا قالت زوجته من الحور العين لا تؤذيه قاتلك الله فانما هو عندك دخيل يوشك أن يفارقك إلينا[3] »

(١) حديث أنا وامرأة سفعاء الخدين كهاتين الحديث أبو داود من حديث أبى مالك الأشجعى بسند ضعيف (٢) حديث حرم الله على كل آدمى الجنة أن يدخل قبلى غير أنى أنظر عن يمينى فاذا امرأة تبادرنى إلى باب الجنة الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٣) حديث معاذ

المتصوفة فى ذلك كلام إقناعى من كلام المتصنعين ليس من الدين والحقيقة بشىء سمعت الشيخ سديد الدين أبا الفجر الهمدانى رحمه الله قال : كنت ببغداد عند أبى بكر الشروطى فخرج إلينا فقير من زاويته عليه ثوب وسخ فقال له بعض الفقراء لم لا تغسل ثوبك فقال يا أخى ما أتفرغ فقال الشيخ أبو الفخر لا أزال أتذكر حلاوة قول الفقير ما أتفرغ لأنه كان صادقا فى ذلك فأجد لذة لقوله وبركة بتذكارى ذلك فاختاروا اللون لهذا المعنى لأنهم من رعاية وقتهم فى شغل شاغل والا فأى ثوب ألبس الشيخ المريد من أبيض وغير ذلك فللشيخ ولاية ذلك بحسن مقصده ووفور علمه وقد رأينا من المشايخ من لا يلبس

ومما يجب عليها من حقوق النكاح إذا مات عنها زوجها أن لا تحد عليه أكثر من أربعة أشهر وعشرا وتجنب الطيب والزينة في هذه المدة قالت زينب بنت أبي سلمة دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها أبو سفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفرة خلوق أو غيره فدهنت به جارية ثم مست بعارضيها ثم قالت والله ما لي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت أكثر من ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا (١) » ويلزمها لزوم مسكن النكاح إلى آخر العدة وليس لها الانتقال إلى أهلها ولا الخروج إلا لضرورة . ومن آدابها أن تقوم بكل خدمة في الدار تقدر عليها فقد روي عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما أنها قالت تزوجني الزبير وماله في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير فرسه وناضحه فكنت أعلف فرسه وأكفيه مؤنته وأسوسه وأدق النوى لناضحه وأعلفه وأستقي الماء وأخرز غربه وأعجن وكنت أنقل النوى على رأسي من ثلثي فرسخ حتى أرسل إلي أبو بكر بجارية فكفتني سياسة الفرس فكأنما أعتقني (٢) ولقيت رسول الله ﷺ يوما ومعه أصحابه والنوى على رأسي فقال صلى الله عليه وسلم أخ أخ لينيخ ناقته ويحملني خلفه فاستحييت أن أسير مع الرجال وذكرت الزبير وغيرته وكان أغير الناس فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أني قد استحييت فجئت الزبير فحكيت له ما جرى فقال والله لحملك النوى على رأسك أشد علي من ركوبك معه . تم كتاب آداب النكاح بحمد الله ومنه وصلى الله على كل عبد مصطفى .

(كتاب آداب الكسب والمعاش)

وهو الكتاب الثالث من ربع العادات من كتاب إحياء علوم الدين

(بسم الله الرحمن الرحيم)

نحمد الله حمد موحد انحق في توحيده ما سوى الواحد الحق وتلاشى . ونمجده تمجيد من يصرح بأن كل شيء ما سوى الله باطل ولا يتحاشى . وأن كل من في السموات والأرض لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ولا فراشا . ونشكره إذ رفع السماء لعباده سقفا مبنيا ومهد الأرض بساطا لهم وفراشا . وكور الليل على النهار فجعل الليل لباسا وجعل النهار معاشا . لينتشروا في ابتغاء فضله وينتعشوا به عن ضراعة الحاجات انتعاشا . ونصلي على رسوله الذي يصدر المؤمنون عن حوضه رواء بعد ورودهم عليه عطاشا . وعلى آله وأصحابه الذين لم يدعوا في نصرة دينه تشمرا وانكماشا . وسلم تسليما كثيرا .

[أما بعد] فان رب الأرباب ومسبب الأسباب . جعل الآخرة دار الثواب والعقاب والدنيا دار التمحل والاضطراب . والتشمر والاكتساب . وليس التشمر في الدنيا مقصورا على المعاد دون المعاش بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليه فالدنيا مزرعة الآخرة ومدرجة إليها . والناس ثلاثة رجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ورجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين والأقرب إلى الاعتدال هو الثالث الذي شغله معاشه لمعاده فهو من المقتصدين . ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلازم في طلب المعيشة منهج السداد ولن ينتهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة ما لم

الخرقة ويسلك بأقوام من غير لبس الخرقة ويؤخذ منه العلوم والآداب وقد كان طبقة من السلف الصالحين لا يعرفون الخرقة ولا يلبسونها للمريدين فمن يلبسها فله مقصد صحيح وأصل من السنة وشاهد من الشرع ومن لا يلبسها فله رأيه وله في ذلك مقصد صحيح وكل تصاريف المشايخ محمولة على السداد والصواب ولا تخلو عن نية صالحة فيه والله تعالى ينفع بهم وبآثارهم إن شاء الله تعالى .

[الباب الثالث عشر في فضيلة سكان الرباط]

قال الله تعالى - في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب

لا تؤذي امرأة زوجها في الدنيا إلا قالت زوجته من الحور العين لا تؤذيه الحديث الترمذي وقال حسن غريب وابن ماجه (١) حديث أم حبيبة لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت أكثر من ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا متفق عليه (٢) حديث أسماء تزوجني الزبير وماله في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير فرس وناضح فكنت أعلف فرسه الحديث متفق عليه .

يتأدب

يتأدب فى طلبها بآداب الشريعة . وهانحن نورد آداب التجارات والصناعات وضروب الاكتسابات وسننها ونشرحها فى خمسة أبواب . الباب الأول : فى فضل الكسب والحث عليه . الباب الثانى : فى علم صحيح البيع والشراء والمعاملات . الباب الثالث : فى بيان العدل فى المعاملة . الباب الرابع : فى بيان الإحسان فيها . الباب الخامس : فى شفقة التاجر على نفسه ودينه .

(الباب الأول فى فضل الكسب والحث عليه)

أما من الكتاب فقوله تعالى ـ وجعلنا النهار معاشا ـ فذكره فى معرض الامتنان ، وقال تعالى ـ وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ماتشكرون ـ فجعلها ربك نعمة وطلب الشكر عليها وقال تعالى ـ ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ـ وقال تعالى ـ وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله ـ وقال تعالى ـ فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ـ وأما الأخبار : فقد قال صلى الله عليه وسلم « من الذنوب ذنوب لايكفرها إلا الهم فى طلب المعيشة [1] » وقال عليه الصلاة والسلام « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء [2] » وقال صلى الله عليه وسلم « من طلب الدنيا حلالا وتعففا عن المسئلة وسعيا على عياله وتعطفا على جاره لقى الله ووجهه كالقمر ليلة البدر [3] » « وكان صلى الله عليه وسلم جالسا مع أصحابه ذات يوم فنظروا إلى شاب ذى جلد وقوة وقد بكر يسعى فقالوا ويح هذا لوكان شبابه وجلده فى سبيل الله فقال صلى الله عليه وسلم : لاتقولوا هذا فانه إن كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسئلة ويغنيها عن الناس فهو فى سبيل الله وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو فى سبيل الله وإن كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو فى سبيل الشيطان [4] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغنى بها عن الناس ويبغض العبد يتعلم العلم يتخذه مهنة [5] » وفى الخبر « إن الله تعالى يحب المؤمن المحترف [6] » وقال صلى الله عليه وسلم أحل ماأكل الرجل من كسبه وكل بيع مبرور [7] » وفى خبر آخر

والأبصار ـ قيل إن هذه البيوت هى المساجد وقيل بيوت المدينة وقيل بيوت النبى عليه الصلام والسلام : وقيل لما نزلت هذه الآية قام أبو بكر رضى الله عنه وقال يارسول الله هذه البيوت منها بيت على وفاطمة قال نعم أفضلها. وقال الحسن : بقاع الأرض كلها جعلت مسجدا لرسول الله عليه الصلاة والسلام فعلى هذا الاعتبار بالرجال الذاكرين لا بصور البقاع وأى بقعة حوت رجالا بهذا الوصف هى البيوت التى أذن الله أن ترفع . روى أنس ابن مالك رضى الله عنه أنه قال « مامن صباح ولا رواح إلا وبقاع الأرض ينادى بعضها بعضها هل مر بك اليوم أحد صلى عليك أو ذكر الله عليك فمن قائلة نعم ومن قائلة لا فاذا قالت نعم علمت أن لها عليها بذلك فضلا وما

(الباب الأول فى فضل الكسب والحث عليه)

(١) حديث من الذنوب ذنوب لايكفرها إلا الهم فى طلب المعيشة تقدم فى النكاح (٢) حديث التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء الترمذى والحاكم من حديث أبى سعيد قال الترمذى حسن وقال الحاكم إنه من مراسيل الحسن ولابن ماجه والحاكم نحوه من حديث ابن عمر (٣) حديث من طلب الدنيا حلالا تعففا عن المسألة وسعيا على عياله الحديث أبو الشيخ فى كتاب الثواب وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى شعب الإيمان من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٤) حديث كان صلى الله عليه وسلم جالسا مع أصحابه ذات يوم فنظر إلى شاب ذى جلد وقوة وقد بكر يسعى فقالوا ويح هذا لو كان جلده فى سبيل الله الحديث الطبرانى فى معاجمه الثلاثة من حديث كعب بن عجرة بسند ضعيف (٥) حديث إن الله يحب العبد يتخذ المهنة يستغنى بها عن الناس. الحديث لم أجده هكذا ، وروى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث على إن الله يحب أن يرى عبده تعبا فى طلب الحلال وفيه محمد بن سهل العطار قال الدارقطنى يضع الحديث (٦) حديث إن الله يحب المؤمن المحترف الطبرانى وابن عدى وضعفه من حديث ابن عمر (٧) حديث أحل ما أكل الرجل من كسبه وكل بيع مبرور أحمد من حديث رافع بن خديج قيل يارسول الله أى الكسب أطيب قال عمل الرجل بيده وكل عمل مبرور ورواه البزار والحاكم من رواية سعيد بن عمير عن عمه قال الحاكم صحيح الاسناد قال وذكر يحيى بن معين أن عم سعيد البراء بن عازب ورواه البيهقى من رواية سعيد بن عمير مرسلا وقال هذا هو المحفوظ وخطأ قول من قال عن عمه وحكاه عن البخارى ورواه أحمد والحاكم من رواية

« أحل ما أكل العبد كسب يد الصانع إذا نصح [١] » وقال عليه السلام « عليكم بالتجارة فان فيها تسعة أعشار الرزق [٢] » وروى أن عيسى عليه السلام رأى رجلا فقال ماتصنع ؟ قال أتعبد قال من يعولك ؟ قال أخى قال أخوك أعبد منك وقال نبينا صلى الله عليه وسلم « إنى لاأعلم شيئا يقرّبكم من الجنة ويبعدكم من النار إلا أمرتكم به وإنى لاأعلم شيئا يبعدكم من الجنة ويقرّبكم من النار إلا نهيتكم عنه وإنّ الروح الأمين نفث فى روعى إن نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها وإن أبطأ عنها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب » أمر بالإجمال فى الطلب ولم يقل اتركوا الطلب ثم قال فى آخره « ولا يحملنكم استبطاء شئ من الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله تعالى فان الله لاينال ماعنده بمعصيته [٣] » وقال صلى الله عليه وسلم « الأسواق موائد الله تعالى فمن أتاها أصاب منها [٤] » وقال عليه السلام « لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير من أن يأتى رجلا أعطاه الله من فضله فيسأله أعطاه أومنعه [٥] » وقال « من فتح على نفسه بابا من السؤال فتح الله عليه سبعين بابا من الفقر [٦] » . وأما الآثار : فقد قال لقمان الحكيم لابنه : يابنى استغن بالكسب الحلال عن الفقر فانه ماافتقر أحد قط إلا أصابه ثلاث خصال رقة فى دينه وضعف فى عقله وذهاب مروءته وأعظم من هذه الثلاث استخفاف الناس به . وقال عمر رضى الله عنه : لايقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقنى فقد علمتم أن السماء لاتمطر ذهبا ولافضة وكان زيد بن مسلمة يغرس فى أرضه فقال له عمر رضى الله عنه أصبت استغن عن الناس يكن أصون لدينك وأكرم لك عليهم كما قال صاحبكم أحيحة :

فلن أزال على الزوراء أغمرها ... إن الكريم على الإخوان ذو المال

وقال ابن مسعود رضى الله عنه إنى لأكره أن أرى الرجل فارغا لافى أمر دنياه ولافى أمر آخرته . وسئل إبراهيم عن التاجر الصدوق أهو أحب إليك أم المتفرغ للعبادة قال التاجر الصدوق أحب إلىّ لأنه فى جهاد يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ومن قبل الأخذ والعطاء فيجاهده وخالفه الحسن البصرى فى هذا وقال عمر رضى الله عنه : مامن موضع يأتينى الموت فيه أحب إلى من موطن أتسوق فيه لأهلى أبيع وأشترى وقال الهيثم ربما يبلغنى عن الرجل يقع فىّ فأذكر استغنائى عنه فيهون ذلك على وقال أيوب كسب فيه شئ أحب إلى من سؤال الناس وجاءت ريح

جميع بن عمير عن خاله أبى بردة وجميع ضعيف والله أعلم (١) حديث أحل ما أكل العبد كسب الصانع إذا نصح أحمد من حديث أبى هريرة خير الكسب كسب العامل إذا نصح وإسناده حسن (٢) حديث عليكم بالتجارة فان فيها تسعة أعشار الرزق إبراهيم الحربى فى غريب الحديث من حديث نعيم بن عبدالرحمن تسعة أعشار الرزق فى التجارة ورجاله ثقات ونعيم هذا قال فيه ابن منده ذكر فى الصحابة ولايصح وقال أبوحاتم الرازى وابن حبان إنه تابعى فالحديث مرسل (٣) حديث إنى لاأعلم شيئا يبعدكم من الجنة ويقربكم من النار إلا نهيتكم عنه فان الروح الأمين نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها الحديث ابن أبى الدنيا فى القناعة والحاكم من حديث ابن مسعود وذكره شاهدا لحديث أبى حميد وجابر وصححهما على شرط الشيخين وهما مختصران ورواه البيهقى فى شعب الإيمان وقال إنه منقطع (٤) حديث الأسواق موائد الله فمن أتاها أصاب منها رويناه فى الطيوريات من قول الحسن البصرى ولم أجده مرفوعا (٥) حديث لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتى رجلا الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٦) حديث من فتح على نفسه بابا من السؤال فتح الله عليه سبعين بابا من الفقر الترمذى من حديث أبى كبشة الأنمارى ولافتح عبد باب مسئلة إلا فتح الله عليه باب فقر أو كلمة نحوها وقال حسن صحيح .

من عبد ذكر الله تعالى على بقعة من الأرض أوصلى لله عليها إلا شهدت له بذلك عند ربه وبكت عليه يوم يموت » ، وقيل فى قوله تعالى ـ فما بكت عليهم السماء والأرض ـ تنبيه على فضيلة أهل الله تعالى من أهل طاعته لأن الأرض تبكى عليهم ولا تبكى على من ركن إلى الدنيا واتبع الهوى فسكان الرباط هم الرجال لأنهم ربطوا نفوسهم على طاعة الله تعالى وانقطعوا إلى الله فأقام الله لهم الدنيا خادمة . وروى عمران بن الحصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من انقطع إلى الله كفاه الله مؤنته ورزقه من حيث لايحتسب ومن انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها » وأصل الرباط مايربط فيه الخيول ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن

عاصفة فى البحر فقال أهل السفينة لإبراهيم بن أدهم رحمه الله وكان معهم فيها أما ترى هذه الشدة فقال ماهذه الشدة إنما الشدة الحاجة إلى الناس . وقال أيوب قال لى أبو قلابة الزم السوق فان الغنى من العافية يعنى الغنى عن الناس . وقيل لأحمد ماتقول فيمن جلس فى بيته أو مسجده وقال لا أعمل شيئا حتى يأتينى رزقى فقال أحمد هذا رجل جهل العلم أما سمع قول النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله جعل رزقى تحت ظل رمحى (١) » وقوله عليه السلام حين ذكر الطير فقال « تغدو خماصا وتروح بطانا(٢) » فذكر أنها تغدو فى طلب الرزق ، وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتجرون فى البر والبحر ويعملون فى نخيلهم والقدوة بهم وقال أبو قلابة لرجل لأن أراك تطلب معاشك أحب إلى من أن أراك فى زاوية المسجد . وروى أن الأوزاعى لقى إبراهيم بن أدهم رحمهم الله وعلى عنقه حزمة حطب فقال له ياأبا اسحق إلى متى هذا إخوانك يكفونك فقال دعنى عن هذا ياأبا عمرو فانه بلغنى أنه من وقف موقف مذلة فى طلب الحلال وجبت له الجنة وقال أبو سليمان الدارانى ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يقوت لك ولكن ابدأ برغيفيك فأحرزهما ثم تعبد . وقال معاذ بن جبل رضى الله عنه ينادى مناد يوم القيامة أين بغضاء الله فى أرضه فيقوم سؤال المساجد فهذه مذمة الشرع للسؤال والاتكال على كفاية الأغيار ومن ليس له مال موروث فلا ينجيه من ذلك إلا الكسب والتجارة . فان قلت فقد قال صلى الله عليه وسلم « ماأوحى إلىّ أن اجمع المال وكن من التاجرين ولكن أوحى إلىّ أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (٣) » وقيل لسلمان الفارسى أوصنا فقال من استطاع منكم أن يموت حاجا أو غازيا أو عامرا لمسجد ربه فليفعل ولا يموتن تاجرا ولا خائنا . فالجواب أن وجه الجمع بين هذه الأخبار تفصيل الأحوال فنقول لسنا نقول التجارة أفضل مطلقا من كل شىء ولكن التجارة إما أن تطلب بها الكفاية أو الثروة أو الزيادة على الكفاية فان طلب منها الزيادة على الكفاية لاستكثار المال وادخاره لا ليصرف إلى الخيرات والصدقات فهى مذمومة لأنه إقبال على الدنيا التى حبها رأس كل خطيئة فان كان مع ذلك ظالما خائنا فهو ظلم وفسق وهذا ماأراده سلمان بقوله لا تمت تاجرا ولا خائنا وأراد بالتاجر طالب الزيادة فأما إذا طلب بها الكفاية لنفسه وأولاده وكان يقدر على كفايتهم السؤال فالتجارة تعففا عن السؤال أفضل وإن كان لا يحتاج إلى السؤال وكان يعطى من غير سؤال فالكسب أفضل لأنه إنما يعطى لأنه سائل بلسان حاله ومناد بين الناس بفقره فالتعفف والتستر أولى من البطالة بل من الاشتغال بالعبادات البدنية وترك الكسب أفضل لأربعة عابد بالعبادات البدنية أو رجل له سير بالباطن وعمل بالقلب فى علوم الأحوال والمكاشفات أو عالم مشتغل بتربية علم الظاهر مما ينتفع الناس به فى دينهم كالمفتى والمفسر والمحدث وأمثالهم أو رجل مشتغل بمصالح المسلمين وقد تكفل بأمورهم كالسلطان والقاضى والشاهد فهؤلاء إذا كانوا يكفون من الأموال المرصدة للمصالح أو الأوقاف المسبلة على الفقراء أو العلماء فإقبالهم على ماهم فيه أفضل من اشتغالهم بالكسب ولهذا أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين ولم يوح إليه أن كن من التاجرين لأنه كان جامعا لهذه المعانى الأربعة إلى زيادات لا يحيط بها الوصف ولهذا أشار الصحابة على أبى بكر رضى الله عنهم بترك التجارة لما ولى الخلافة إذ كان ذلك يشغله عن المصالح وكان يأخذ كفايته من مال المصالح ورأى ذلك أولى

(١) حديث إن الله جعل رزقى تحت ظل رمحى أحمد من حديث ابن عمر جعل رزقى تحت ظل رمحى وإسناده صحيح (٢) حديث ذكر الطير قال تغدو خماصا وتروح بطانا الترمذى وابن ماجه من حديث عمر قال الترمذى حسن صحيح (٣) حديث ماأوحى إلىّ أن اجمع المال وكن من التاجرين ولكن أوحى إلى أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين ابن مردويه فى التفسير من حديث ابن مسعود بسند فيه لين.

وراءهم رباط فالمجاهد المرابط يدفع عمن وراءه والمقيم فى الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد . أخبرنا الشيخ العالم رضى الدين أبو الخير أحمد بن اسمعيل القزوينى إجازة قال أنا أبو سعيد محمد ابن أبى العباس الخليلى قال أخبرنا القاضى محمد ابن سعيد الفرخزاذى قال أنا أبو اسحق أحمد ابن محمد قال أنا الحسين ابن محمد قال ثنا أبو بكر ابن خرجة قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنى أبو حميد الحمصى قال حدثنا يحيى بن سعيد القطار[١] قال حدثنا حفص بن سليمان عن محمد بن سوقة عن وبرة بن عبد الرحمن

[١] قوله بالهامش القطار هكذا بنسخة وفى أخرى العطار ولعله القطان بالنون وليحرر .

ثم لما توفى أوصى برده إلى بيت المال ولكنه رآه فى الابتداء أولى ، ولهؤلاء الأربعة حالتان أخريان إحداها أن تكون كفايتهم عند ترك المكسب من أيدى الناس ومايتصدق بهم عليهم من زكاة أو صدقة من غير حاجة إلى سؤال فترك الكسب والاشتغال بما هم فيه أولى إذ فيه إعانة الناس على الخيرات وقبول منهم لما هو حق عليهم وأفضل لهم . الحالة الثانية الحاجة إلى السؤال وهذا فى محل النظر والتشديدات التى رويناها فى السؤال وذمه تدل ظاهرا على أن التعفف عن السؤال أولى واطلاق القول فيه من غير ملاحظة الأحوال والأشخاص عسير بل هو موكول إلى اجتهاد العبد ونظره لنفسه بأن يقابل ما يلاقى فى السؤال من المذلة وهتك المروءة والحاجة إلى التثقيل والإلحاح بما يحصل من اشتغاله بالعلم والعمل من الفائدة له ولغيره فرب شخص تكثر فائدة الخلق وفائدته فى اشتغاله بالعلم أو العمل ويهون عليه بأدنى تعريض فى السؤال تحصيل الكفاية وربما يكون بالعكس وربما يتقابل المطلوب والمحذور فينبغى أن يستفتى المريد فيه قلبه وإن أفتاه المفتون فان الفتاوى لا تحيط بتفاصيل الصور ودقائق الأحوال ولقد كان فى السلف من له ثلثمائة وستون صديقا ينزل على كل واحد منهم ليلة ومنهم من له ثلاثون وكانوا يشتغلون بالعبادة لعلمهم بأن المتكلفين بهم يتقلدون منة من قبولهم لمبراتهم فكان قبولهم لمبراتهم خيرا مضافا لهم إلى عباداتهم فينبغى أن يدقق النظر فى هذه الأمور فان أجر الآخذ كأجر المعطى مهما كان الآخذ يستعين به على الدين والمعطى يعطيه عن طيب قلب ومن اطلع على هذه المعانى أمكنه أن يتعرف حال نفسه ويستوضح من قلبه ماهو الأفضل له بالإضافة إلى حاله ووقته فهذه فضيلة المكسب وليكن العقد الذى به الاكتساب جامعا لأربعة أمور الصحة والعدل والإحسان والشفقة على الدين ونحن نعقد فى كل واحد بابا ونبتدئ بذكر أسباب الصحة فى الباب الثانى .

(الباب الثانى فى علم الكسب بطريق البيع والربا والسلم والإجارة والقراض والشركة وبيان شروط الشرع فى صحة هذه التصرفات التى هى مدار المكاسب فى الشرع)

اعلم أن تحصيل علم هذا الباب واجب على كل مسلم مكتسب لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم وإنما هو طلب العلم المحتاج إليه والمكتسب يحتاج إلى علم الكسب ومهما حصل علم هذا الباب وقف على مفسدات المعاملة فيتقيها وماشذ عنه من الفروع المشكلة فيقع على سبب إشكالها فيتوقف فيها إلى أن يسأل فانه إذا لم يعلم أسباب الفساد بعلم جملى فلا يدرى متى يجب عليه التوقف والسؤال ولو قال لا أقدم العلم ولكنى أصبر إلى أن تقع لى الواقعة فعندها أتعلم وأستفتى فيقال له وبم تعلم وقوع الواقعة مهما لم تعلم جمل مفسدات العقود فانه يستمر فى التصرفات ويظنها صحيحة مباحة فلابد له من هذا القدر من علم التجارة ليتميز له المباح عن المحظور وموضع الإشكال عن موضع الوضوح ولذلك روى عن عمر رضى الله عنه أنه كان يطوف السوق ويضرب بعض التجار بالدرة ويقول لا يبيع فى سوقنا إلا من يفقه وإلا أكل الربا شاء أم أبى ، وعلم العقود كثير ولكن هذه العقود الستة لا تنفك المكاسب عنها وهى البيع والربا والسلم والإجارة والشركة والقراض فلنشرح شروطها .

(العقد الأول البيع)

وقد أحله الله تعالى وله ثلاثة أركان العاقد والمعقود عليه واللفظ . الركن الأول : العاقد ينبغى للتاجر أن لا يعامل بالبيع أربعة الصبى والمجنون والعبد والأعمى لأن الصبى غير مكلف وكذا المجنون وبيعهما باطل فلا يصح بيع الصبى وإن أذن له فيه الولى عند الشافعى وما أخذه منهما مضمون عليه لهما وماسلمه فى المعاملة إليهما فضاع فى أيديهما فهو المضيع له . وأما العبد العاقل فلا يصح بيعه وشراؤه إلا بإذن سيده

عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى ليدفع بالمسلم الصالح عن مائة من أهل بيته ومن جيرانه البلاء » . وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « لولا عباد لله ركع وصبية رضع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صبا ثم يرض رضا » وروى جابر بن عبد الله قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى ليصلح بصلاح الرجل ولده وولد ولده وأهل دويرته ودويرات حوله ولا يزالون فى حفظ الله مادام فيهم » وروى داود بن صالح قال قال لى أبو سلمة ابن عبد الرحمن يا ابن أخى هل تدرى فى أى شىء نزلت هذه الآية ـ اصبروا وصابروا ورابطوا ـ قلت لا ، قال يا ابن أخى لم يكن فى

فصل

فعلى البقال والخباز والقصاب وغيرهم أن لا يعاملوا العبيد ما لم تأذن لهم السادة في معاملتهم وذلك بأن يسمعه صريحا أو ينتشر في البلد أنه مأذون له في الشراء لسيده وفي البيع له فيعوّل على الاستفاضة أو على قول عدل يخبره بذلك فإن عامله بغير إذن السيد فعقده باطل وما أخذه منه مضمون عليه لسيده وما سلمه إن ضاع في يد العبد لا يتعلق برقبته ولا يضمنه سيده بل ليس له إلا المطالبة إذا عتق . وأما الأعمى فإنه يبيع ويشترى ما لا يرى فلا يصح ذلك فليأمره بأن يوكل وكيلا بصيرا ليشترى له أو يبيع فيصح توكيله وصح بيع وكيله فإن عامله التاجر بنفسه فالمعاملة فاسدة وما أخذه منه مضمون عليه بقيمته وما سلمه إليه أيضا مضمون له بقيمته . وأما الكافر فتجوز معاملته لكن لا يباع منه المصحف ولا العبد المسلم ولا يباع منه السلاح إن كان من أهل الحرب فإن فعل فهي معاملات مردودة وهو عاص بها ربه . وأما الجندية من الأتراك والتركمانية والعرب والأكراد والسراق والخونة وأكلة الربا والظلمة وكل من أكثر ماله حرام فلا ينبغي أن يتملك مما في أيديهم شيئا لأجل أنها حرام إلا إذا عرف شيئا بعينه أنه حلال وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الحلال والحرام . الركن الثاني في المعقود عليه : وهو المال المقصود نقله من أحد العاقدين إلى الآخر ثمنا كان أو مثمنا فيعتبر فيه ستة شروط . الأول أن لا يكون نجسا في عينه فلا يصح بيع كلب وخنزير ولا بيع زبل وعذرة ولا بيع العاج والأواني المتخذة منه فإن العظم ينجس بالموت ولا يطهر الفيل بالذبح ولا يطهر عظمه بالتذكية ولا يجوز بيع الحمر ولا بيع الودك النجس المستخرج من الحيوانات التي لا تؤكل وإن يصلح للاستصباح أو طلاء السفن ولا بأس ببيع الدهن الطاهر في عينه الذي نجس بوقوع نجاسة أو موت فأرة فيه فإنه يجوز الانتفاع به في غير الأكل وهو في عينه ليس بنجس وكذلك لا أرى بأسا ببيع بزر القز فإنه أصل حيوان ينتفع به وتشبيهه بالبيض وهو أصل حيوان أولى من تشبيهه بالروث ويجوز بيع فأرة المسك ويقضى بطهارتها إذا انفصلت من الظبية في حالة الحياة . الثاني أن يكون منتفعا به فلا يجوز بيع الحشرات ولا الفأرة ولا الحية ولا التفات إلى انتفاع المشعبذ بالحية وكذا لا التفات إلى انتفاع أصحاب الحق باخراجها من السلة وعرضها على الناس ويجوز بيع الهرّة والنحل وبيع الفهد والأسد وما يصلح لصيد أو ينتفع بجلده ويجوز بيع الفيل لأجل الحمل ويجوز بيع الطوطى وهي الببغاء والطاوس والطيور الملبحة الصور وإن كانت لا تؤكل فإن التفرج بأصواتها والنظر إليها غرض مقصود مباح وإنما الكلب هو الذي لا يجوز أن يقتنى إعجابا بصورته لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه (١) ولا يجوز بيع العود والصنج والمزامير والملاهي فإنه لا منفعة لها شرعا وكذا بيع الصور المصنوعة من الطين كالحيوانات التي تباع في الأعياد للعب الصبيان فإن كسرها واجب شرعا وصور الأشجار متسامح بها وأما الثياب والأطباق وعليها صور الحيوانات فيصح بيعها وكذا الستور وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها « اتخذي منها نمارق (٢) » ولا يجوز استعمالها منصوبة ويجوز موضوعة وإذا جاز الانتفاع من وجه صح البيع لذلك الوجه . الثالث أن يكون المتصرف فيه مملوكا للعاقد أو مأذونا من جهة المالك ولا يجوز أن يشترى من غير المالك انتظارا للاذن من المالك بل لو رضي بعد ذلك وجب استئناف العقد ولا ينبغي أن يشترى من الزوجة مال الزوج ولا من الزوج مال الزوجة ولا من الوالد مال الولد ولا من الولد مال الوالد اعتمادا على أنه لو عرف لرضي به فإنه إذا لم يكن الرضا متقدما لم يصح البيع وأمثال ذلك مما يجري في الأسواق فواجب على العبد المتدين أن يحترز منه . الرابع أن يكون المعقود عليه مقدورا على تسليمه

(١) حديث النهي عن اقتناء الكلب متفق عليه من حديث ابن عمر من اقتنى كلبا إلا كلب ماشية أو ضاريا نقص من عمله كل يوم قيراطان (٢) حديث اتخذي منها نمارق بقوله لعائشة متفق عليه من حديثها .

زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرتبط فيه ساحل ولكنه انتظار الصلاة بعد الصلاة فالرباط لجهاد النفس والمقيم في الرباط مرابط مجاهد نفسه قال الله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده ـ قال عبد الله ابن المبارك هو مجاهدة النفس والهوى وذلك حق الجهاد وهو الجهاد الأكبر على ما روى في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين رجع من بعض غزواته « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » . وقيل : إن بعض الصالحين كتب إلى أخ له يستدعيه إلى الغزو فكتب إليه يا أخي كل الثغور مجتمعة لي في بيت واحد والباب عليّ مردود فكتب إليه أخوه لو كان الناس كلهم لزموا ما لزمته اختلت أمور

شرعا وحسا فما لا يقدر على تسليمه حسا لا يصح بيعه كالآبق والسمك فى الماء والجنين فى البطن وعسب الفحل وكذلك بيع الصوف على ظهر الحيوان واللبن فى الضرع لا يجوز فانه يتعذر تسليمه لاختلاط غير المبيع بالمبيع والمعجوز عن تسليمه شرعا كالمرهون والموقوف والمستولدة فلا يصح بيعها أيضا وكذا بيع الأم دون الولد إذا كان الولد صغيرا وكذا بيع الولد دون الأم لأن تسليمه تفريق بينهما وهو حرام فلا يصح التفريق بينهما بالبيع . الخامس : أن يكون المبيع معلوم العين والقدر والوصف أما العلم بالعين فبأن يشير إليه بعينه فلو قال بعتك شاة من هذا القطيع أى شاة أردت أو ثوبا من هذه الثياب التى بين يديك أو زراعا من هذا الكرباس وخذه من أى جانب شئت أو عشرة أذرع من هذه الأرض وخذه من أى طرف شئت فالبيع باطل وكل ذلك مما يعتاده المتساهلون فى الدين إلا أن يبيع شائعا مثل أن يبيع نصف الشئ أو عشره فان ذلك جائز . وأما العلم بالقدر فانما يحصل بالكيل أو الوزن أو النظر إليه فلو قال بعتك هذا الثوب بما باع به فلان ثوبه وهما لا يدريان ذلك فهو باطل ولو قال بعتك بزنة هذه الصنجة فهو باطل إذا لم تكن الصنجة معلومة ولو قال بعتك هذه الصبرة من الحنطة فهو باطل أو قال بعتك بهذه الصبرة من الدراهم أو بهذه القطعة من الذهب وهو يراها صح البيع وكان تخمينه بالنظر كافيا فى معرفة المقدار ، وأما العلم بالوصف فيحصل بالرؤية فى الأعيان ولا يصح بيع الغائب إلا إذا سبقت رؤيته منذ مدة لا يغلب التغير فيها والوصف لا يقوم مقام العيان هذا أحد المذهبين ولا يجوز بيع الثوب فى المنسج اعتمادا على الرقوم ولا بيع الحنطة فى سنبلها ويجوز بيع الأرز فى قشرته التى يدخر فيها وكذا بيع الجوز واللوز فى القشرة السفلى ولا يجوز فى القشرتين ويجوز بيع الباقلاء الرطب فى قشريه للحاجة ويتسامح ببيع الفقاع لجريان عادة الأولين به ولكن نجعله إباحة بعوض فان اشتراه ليبيعه فالقياس بطلانه لأنه ليس مستترا ستر خلقة ولا يبعد أن يتسامح به إذ فى إخراجه إفساده كالرمان ومايستر بستر خلقى معه . السادس : أن يكون المبيع مقبوضا إن كان قد استفاد ملكه بمعاوضة وهذا شرط خاص وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع مالم يقبض[1] ويستوى فيه العقار والمنقول فكل ما اشتراه أو باعه قبل القبض فبيعه باطل وقبض المنقول بالنقل وقبض العقار بالتخلية وقبض ما ابتاعه بشرط الكيل لا يتم إلا بأن يكتاله . وأما بيع الميراث والوصية والوديعة ومالم يكن الملك حاصلا فيه بمعاوضة فهو جائز قبل القبض . الركن الثالث : لفظ العقد فلا بد من جريان إيجاب وقبول متصل به بلفظ دال على المقصود مفهم إما صريح أو كناية فلو قال أعطيتك هذا بذاك بدل قوله بعتك فقال قبلته جاز مهما قصدا به البيع لأنه قد يحتمل الإعارة إذا كان فى ثوبين أو دابتين والنية تدفع الاحتمال والصريح أقطع للخصومة ولكن الكناية تفيد الملك والحل أيضا فيما يختاره ولا ينبغى أن يقرن بالبيع شرطا على خلاف مقتضى العقد فلو شرط أن يزيد شيئا آخر أو أن يحمل المبيع إلى داره أو اشترى الحطب بشرط النقل إلى داره كل ذلك فاسد إلا إذا أفرد استئجاره على النقل بأجرة معلومة منفردة عن الشراء للمنقول ومهما لم يجر بينهما إلا المعاطاة بالفعل دون التلفظ باللسان لم ينعقد البيع عند الشافعى أصلا وانعقد عند أبى حنيفة إن كان فى المحقرات ثم ضبط المحقرات عسير فان رد الأمر إلى العادات فقد جاوز الناس المحقرات فى المعاطاة إذ يتقدم الدلال إلى البزاز يأخذ منه ثوبا دياجا قيمته عشرة دنانير مثلا ويحمله إلى المشترى ويعود إليه بأنه ارتضاه فيقول له خذ عشرة فيأخذ من صاحبه العشرة ويحملها ويسلمها إلى البزاز فيأخذها ويتصرف فيها ومشترى الثوب يقطعه ولم يجر بينهما إيجاب وقبول أصلا وكذلك يجتمع المجهزون على حانوت

(١) حديث النهى عن بيع مالم يقبض متفق عليه من حديث ابن عباس .

المسلمين وغلب الكفار فلا بد من الغزو والجهاد فكتب إليه يا أخى لو لزم الناس ما أنا عليه وقالوا فى زواياهم على سجاداتهم الله أكبر انهدم سور قسطنطينية . وقال بعض الحكماء ارتفاع الأصوات فى بيوت العبادات بحسن النيات وصفاء الطويات يحل ما عقدته الأفلاك الدائرات فى اجتماع أهل الروابط صح على الوجه المرضوع له الربط وتحقق أهل الربط بحسن المعاملة ورعاية الأوقات وتوقى ما يفسد الأعمال واعتماد ما يصحح الأحوال عادت البركة على البلاد والعباد . وقال سرى السقطى فى قوله تعالى ـ اصبروا وصابروا ورابطوا ـ اصبروا عن الدنيا رجاء السلامة وصابروا عند القتال بالثبات والاستقامة ورابطوا أهواء النفس

البياع فيعرض متاعا قيمته مائة دينار مثلا فيمن يزيد فيقول أحدهم هذا علىّ بتسعين ويقول الآخر هذا علىّ بخمسة وتسعين ويقول الآخر هذا بمائة فيقال له زن فيزن ويسلم ويأخذ المتاع من غير إيجاب وقبول فقد استمرت به العادات وهذه من المعضلات التى ليست تقبل العلاج إذ الاحتمالات ثلاثة . إما فتح باب المعاطاة مطلقا فى الحقير والنفيس وهو محال إذ فيه نقل الملك من غير لفظ دال عليه وقد أحل الله البيع والبيع اسم للإيجاب والقبول ولم يجر ولم ينطلق اسم البيع على مجرد فعل بتسليم وتسلم فبماذا يحكم بانتقال الملك من الجانبين لاسيما فى الجوارى والعبيد والعقارات والدواب النفيسة وما يكثر التنازع فيه إذ للمسلم أن يرجع ويقول قد ندمت وما بعته إذ لم يصدر منى إلا مجرد تسليم وذلك ليس ببيع . الاحتمال الثانى أن نسد الباب بالكلية كما قال الشافعى رحمه الله من بطلان العقد وفيه إشكال من وجهين أحدهما أنه يشبه أن يكون ذلك فى المحقرات معتادا فى زمن الصحابة ولو كانوا يتكلفون الإيجاب والقبول مع البقال والخباز والقصاب لثقل عليهم فعله ولنقل ذلك نقلا منتشرا ولكان يشتهر وقت الإعراض بالكلية عن تلك العادة فإن الأعصار فى مثل هذا تتفاوت . والثانى أن الناس الآن قد انهمكوا فيه فلا يشترى الإنسان شيئا من الأطعمة وغيرها إلا ويعلم أن البائع قد ملكه بالمعاطاة فأى فائدة فى تلفظه بالعقد إذا كان الأمر كذلك . الاحتمال الثالث أن يفصل بين المحقرات وغيرها كما قال أبو حنيفة رحمه الله وعند ذلك يتعسر الضبط فى المحقرات ويشكل وجه نقل الملك من غير لفظ يدل عليه وقد ذهب ابن سريج إلى تخريج قول للشافعى رحمه الله على وفقه وهو أقرب الاحتمالات إلى الاعتدال فلا بأس لو ملنا إليه لمسيس الحاجات ولعموم ذلك بين الخلق ولما يغلب على الظن بأن ذلك كان معتادا فى الأعصار الأول . فأما الجواب عن الإشكالين فهو أن نقول أما الضبط فى الفصل بين المحقرات وغيرها فليس علينا تكلفه بالتقدير فإن ذلك غير ممكن بل له طرفان واضحان إذ لا يخفى أن شراء البقل وقليل من الفواكه والخبز واللحم من المعدود من المحقرات التى لا يعتاد فيها إلا المعاطاة وطالب الإيجاب والقبول فيه يعد مستقصيا ويستبرد تكليفه لذلك ويستثقل وينسب إلى أنه يقيم الوزن لأمر حقير ولا وجه له فهذا طرف الحقارة والطرف الثانى الدواب والعبيد والعقارات والثياب النفيسة فذلك مما لا يستبعد تكلف الإيجاب والقبول فيها وبينهما أوساط متشابهة يشك فيها هى فى محل الشبهة فحق ذى الدين أن يميل فيها إلى الاحتياط وجميع ضوابط الشرع فيما يعلم بالعادة كذلك ينقسم إلى أطراف واضحة وأوساط مشكلة وأما الثانى وهو طلب سبب لنقل الملك فهو أن يجعل الفعل باليد أخذا وتسليما سببا إذ اللفظ لم يكن سببا لعينه بل لدلالته وهذا الفعل قد دل على مقصود البيع دلالة مستمرة فى العادة وانضم إليه مسيس الحاجة وعادة الأولين واطراد جميع العادات بقبول الهدايا من غير إيجاب وقبول مع التصرف فيها ، وأى فرق بين أن يكون فيه عوض أولا يكون إذ الملك لابد من نقله فى الهبة أيضا إلا أن العادة السالفة لم تفرق فى الهدايا بين الحقير والنفيس بل كان طلب الإيجاب والقبول يستقبح فيه كيف كان وفى البيع لم يستقبح فى غير المحقرات هذا ما تراه أعدل الاحتمالات وحق الورع المتدين أن لا يدع الإيجاب والقبول للخروج عن شبهة الخلاف فلا ينبغى أن يمتنع من ذلك لأجل أن البائع قد تملكه بغير إيجاب وقبول فإن ذلك لا يعرف تحقيقا فربما اشتراه بقبول وإيجاب فإن كان حاضرا عند شرائه أو أقر البائع به فليمتنع منه وليشتر من غيره فإن كان الشىء محقرا وهو إليه محتاج فليتلفظ بالإيجاب والقبول فإنه يستفيد به قطع الخصومة فى المستقبل معه إذ الرجوع من اللفظ الصريح غير ممكن ومن الفعل ممكن . فإن قلت فإن أمكن هذا فيما يشتريه فكيف يفعل إذا حضر فى ضيافة أو على مائدة وهو يعلم أن أصحابها يكتفون بالمعاطاة فى البيع والشراء

اللوامة واتقوا ما يعقب لكم الندامة لعلكم تفلحون غدا على بساط الكرامة وقيل اصبروا على بلائى وصابروا على نعمائى ورابطوا فى دار أعدائى واتقوا محبة من سوائى لعلكم تفلحون غدا بلقائى . وهذه شرائط ساكن الرباط قطع المعاملة مع الخلق وفتح المعاملة مع الحق وترك الاكتساب اكتفاء بكفالة مسبب الأسباب وحبس النفس عن المخالطات واجتناب التبعات وعانق ليله ونهاره العبادة متعوضا بها عن كل عادة شغله حفظ الأوقات وملازمة الأوراد وانتظار الصلوات واجتناب الغفلات ليكون بذلك مرابطا مجاهدا . حدثنا شيخنا أبو النجيب السهروردى قال أنا ابن نبهان محمد الكاتب قال أنا الحسن بن شاذان قال أنا دعلج

أوسمع منهم ذلك أورآه أيجب عليه الامتناع من الأكل . فأقول : يجب عليه الامتناع من الشراء إذا كان ذلك الشيء الذى اشتروه مقدارا نفيسا ولم يكن من المحقرات . وأما الأكل فلا يجب الامتناع منه فإنى أقول إن ترددنا فى جعل الفعل دلالة على نقل الملك فلا ينبغى أن لا نجعله دلالة على الإباحة فان أمر الإباحة أوسع وأمر نقل الملك أضيق فكل مطعوم جرى فيه بيع معاطاة فتسليم البائع إذن فى الأكل يعلم ذلك بقرينة الحال كإذن الحامى فى دخول الحمام والإذن فى الإطعام لمن يريده للمشترى فينزل منزلة مالو قال أبحت لك أن تأكل هذا الطعام أو تطعم من أردت فانه يحل له ولو صرح وقال كل هذا الطعام ثم اغرم لى عوضه لحل الأكل ويلزمه الضمان بعد الأكل هذا قياس الفقه عندى ولكنه بعد المعاطاة آكل ملكه ومتلف له فعليه الضمان وذلك فى ذمته والثمن الذى سلمه إن كان مثل قيمته فقد ظفر المستحق بمثل حقه فله أن يتملكه مهما عجز عن مطالبة من عليه وإن كان قادرا على مطالبته فانه لا يتملك ماظفر به من ملكه لأنه ربما لا يرضى بتلك العين أن يصرفها إلى دينه فعليه المراجعة وأما ههنا فقد عرف رضاه بقرينة الحال عند التسليم فلا يبعد أن يجعل الفعل دلالة على الرضا بأن يستوفى دينه مما يسلم إليه فيأخذه بحقه لكن على كل الأحوال جانب البائع أغمض لأن ماأخذه قد يريد المالك ليتصرف فيه ولا يمكنه التملك إلا إذا أتلف عين طعامه فى يد المشترى ثم ربما يفتقر إلى استئناف قصد التملك ثم يكون قد تملك بمجرد رضا استفاده من الفعل دون القول . وأما جانب المشترى للطعام وهو لا يريد إلا الأكل فهين فان ذلك يباح بالإباحة المفهومة من قرينة الحال ولكن ربما يلزم من مشاورته أن الضيف يضمن ما أتلفه وإنما يسقط الضمان عنه إذا تملك البائع ما أخذه من المشترى فيسقط فيكون كالقاضى دينه والمتحمل عنه فهذا مانراه فى قاعدة المعاطاة على غموضها والعلم عند الله وهذه احتمالات وظنون رددناها ولا يمكن بناء الفتوى إلا على هذه الظنون ، وأما الورع فانه ينبغى أن يستفتى قلبه ويتقى مواضع الشبه .

(العقد الثانى عقد الربا)

وقد حرمه الله تعالى وشدد الأمر فيه ويجب الاحتراز منه على الصيارفة المتعاملين على النقدين وعلى المتعاملين على الأطعمة إذ لا ربا إلا فى نقد أو فى طعام وعلى الصيرفى أن يحترز من النسيئة والفضل . أما النسيئة فأن لا يبيع شيئا من جواهر النقدين بشىء من جواهر النقدين إلا يدا بيد وهو أن يجرى التقابض فى المجلس وهذا احتراز من النسيئة وتسليم الصيارفة الذهب إلى دار الضرب وشراء الدنانير المضروبة حرام من حيث النساء ومن حيث إن الغالب أن يجرى فيه تفاضل إذ لا يرد المضروب بمثل وزنه . وأما الفضل فيحترز منه فى ثلاثة أمور فى بيع المكسر بالصحيح فلا تجوز المعاملة فيهما إلا مع المماثلة وفى بيع الجيد بالردىء فلا ينبغى أن يشترى رديئا بجيد دونه فى الوزن أو يبيع رديئا بجيد فوقه فى الوزن أعنى إذا باع الذهب بالذهب والفضة بالفضة فان اختلف الجنسان فلا حرج فى الفضل والثالث فى المركبات من الذهب والفضة كالدنانير المخلوطة من الذهب والفضة إن كان مقدار الذهب مجهولا لم تصح المعاملة عليها أصلا إلا إذا كان ذلك نقدا جاريا فى البلد فانا نرخص فى المعاملة عليه إذا لم يقابل بالنقد وكذا الدراهم المغشوشة بالنحاس إن لم تكن رائجة فى البلد لم تصح المعاملة عليها لأن المقصود منها النقرة وهى مجهولة وإن كان نقدا رائجا فى البلد رخصنا فى المعاملة لأجل الحاجة وخروج النقرة عن أن يقصد استخراجها ولكن لا يقابل بالنقرة أصلا وكذلك كل حلىّ مركب من ذهب وفضة فلا يجوز شراؤه لا بالذهب ولا بالفضة بل ينبغى أن يشترى بمتاع آخر إن كان قدر الذهب منه معلوما إلا إذا كان مموها بالذهب تمويها لا يحصل منه ذهب مقصود عند العرض على النار فيجوز بيعها بمثلها

قال أنا البغوى عن أبى عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا صفوان عن الحرث عن سعيد ابن المسيب عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إسباغ الوضوء فى المكاره وإعمال الأقدام إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة يغسل الخطايا غسلا » . وفى رواية « ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا وترفع به الدرجات قالوا بلى يارسول الله قال إسباغ الوضوء فى المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط فذلكم الرباط »

[الباب الرابع عشر فى مشابهة أهل الرباط بأهل الصفة] قال الله تعالى ـ لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه فيه رجال يحبون

من النقرة بما أريد من غير النقرة وكذلك لا يجوز للصيرفي أن يشتري قلادة فيها خرز وذهب بذهب ولا أن يبيعه بل بالفضة يدا بيد إن لم يكن فيها فضة ولا يجوز شراء ثوب منسوج بذهب يحصل منه ذهب مقصود عند العرض على النار بذهب ويجوز بالفضة وغيرها . وأما المتعاملون على الأطعمة فعليهم التقابض في المجلس اختلف جنس الطعام المبيع والمشترى أو لم يختلف فان اتحد الجنس فعليهم التقابض ومراعاة المماثلة والمعتاد في هذا معاملة القصاب بأن يسلم إليه الغنم ويشترى بها اللحم نقدا أو نسيئة فهو حرام ومعاملة الخباز بأن يسلم إليه الحنطة ويشترى بها الخبز نسيئة أو نقدا فهو حرام ومعاملة العصار بأن يسلم إليه البزر والسمسم والزيتون ليأخذ منه الأدهان فهو حرام وكذا اللبان يعطى اللبن ليأخذ منه الجبن والسمن والزبد وسائر أجزاء اللبن فهو أيضا حرام ولا يباع الطعام بغير جنسه من الطعام إلا نقدا وبجنسه إلا نقدا ومتماثلا وكل ما يتخذ من الشيء المطعوم فلا يجوز أن يباع به متماثلا ولا متفاضلا فلا يباع بالحنطة دقيق وخبز وسويق ولا بالعنب والتمر دبس وخل وعصير ولا باللبن سمن وزبد ومخيض ومصل وجبن والمماثلة لا تفيد إذا لم يكن الطعام في حال كمال الادخار فلا يباع الرطب بالرطب والعنب بالعنب متفاضلا ومتماثلا فهذه جمل مقنعة في تعريف البيع والتنبيه على ما يشعر التاجر بمثارات الفساد حتى يستفتى فيها إذا تشكك والتبس عليه شيء منها وإذا لم يعرف هذا لم يتفطن لمواضع السؤال واقتحم الربا والحرام وهو لا يدرى .

(العقد الثالث السلم)

وليراع التاجر فيه عشرة شروط . الأول : أن يكون رأس المال معلوما على مثله حتى لو تعذر تسليم المسلم فيه أمكن الرجوع إلى قيمة رأس المال فان أسلم كفا من الدراهم جزافا في كر حنطة لم يصح في أحد القولين . الثاني : أن يسلم رأس المال في مجلس العقد قبل التفرق فلو تفرقا قبل القبض انفسخ السلم . الثالث : أن يكون المسلم فيه مما يمكن تعريف أوصافه كالحبوب والحيوانات والمعادن والقطن والصوف والإبريسم والألبان واللحوم ومتاع العطارين وأشباهها ولا يجوز في المعجونات والمركبات وما تختلف أجزاؤه كالقسي المصنوعة والنبل المعمول والخفاف والنعال المختلفة أجزاؤها وصنعتها وجلود الحيوانات ويجوز السلم في الخبز وما يتطرق إليه من اختلاف قدر الملح والماء بكثرة الطبخ وقلته يعفى عنه ويتسامح فيه . الرابع : أن يستقصى وصف هذه الأمور القابلة للوصف حتى لا يبقى وصف تتفاوت به القيمة تفاوتا لا يتغابن بمثله الناس إلا ذكره فان ذلك الوصف هو القائم مقام الرؤية في البيع . الخامس : أن يجعل الأجل معلوما إن كان مؤجلا فلا يؤجل إلى الحصاد ولا إلى إدراك الثمار بل إلى الأشهر والأيام فان الإدراك قد يتقدم وقد يتأخر . السادس : أن يكون المسلم فيه مما يقدر على تسليمه وقت المحل ويؤمن فيه وجوده غالبا فلا ينبغي أن يسلم في العنب إلى أجل لا يدرك فيه وكذا سائر الفواكه فان كان الغالب وجوده وجاء المحل وعجز عن التسليم بسبب آفة فله أن يمهله إن شاء أو يفسخ ويرجع في رأس المال إن شاء . السابع : أن يذكر مكان التسليم فيما يختلف الغرض به كي لا يثير ذلك نزاعا . الثامن : أن لا يعلقه بعين فيقول من حنطة هذا الزرع أو ثمرة هذا البستان فان ذلك يبطل كونه دينا نعم لو أضاف إلى ثمرة بلد أو قرية كبيرة لم يضر ذلك التاسع : أن لا يسلم في شيء نفيس عزيز الوجود مثل درة موصوفة يعز وجود مثلها أو جارية حسناء معها ولدها أو غير ذلك مما لا يقدر عليه غالبا . العاشر : أن لا يسلم في طعام مهما كان رأس المال طعاما سواء كان من جنسه أو لم يكن ولا يسلم في نقد إذا كان رأس المال نقدا وقد ذكرنا هذا في الربا .

أن يتطهروا والله يحب المطهرين ـ هذا وصف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لهم ماذا كنتم تصنعون حتى أثنى الله عليكم بهذا الثناء قالوا كنا نتبع الماء الحجر وهذا وأشباه هذا من الآداب وظيفة صوفية الربط يلازمونه ويتعاهدونه والرباط بيتهم ومضربهم ولكل قوم دار والرباط دارهم وقد شابهوا أهل الصفة في ذلك على ما أخبرنا أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسي قال أنا أحمد بن محمد البزازي قال أنا عيسى ابن علي الوزير قال حدثنا عبد الله البغوي قال حدثنا وهبان بن بقية قال حدثنا خالد ابن عبد الله عن داود ابن أبي هند عن أبي الحرث حرب بن أبي الأسود عن طلحة رضي الله عنه قال كان الرجل إذا قدم

(العقد الرابع الإجارة)

وله ركنان الأجرة والمنفعة فأما العاقدو اللفظ فيعتبر فيهما ذكرناه في البيع والأجرة كالثمن فينبغي أن يكون معلوما وموصوفا بكل ماشرطناه في المبيع إن كان عينا فان كان دينا فينبغي أن يكون معلوم الصفة والقدر وليحترز فيه عن أمور جرت العادة بها وذلك مثل كراء الدار بعمارتها فذلك باطل إذ قدر العمارة مجهول ولو قدر دراهم وشرط على المكتري أن يصرفها إلى العمارة لم يجز لأن عمله في الصرف إلى العمارة مجهول . ومنها استئجار السلاخ على أن يأخذ الجلد بعد السلخ واستئجار حمال الجيف بجلد الجيفة واستئجار الطحان بالنخالة أو ببعض الدقيق فهو باطل وكذلك كل مايتوقف حصوله وانفصاله على عمل الأجير فلا يجوز أن يجعل أجرة . ومنها أن يقدر في إجارة الدور والحوانيت مبلغ الأجرة فلو قال لكل شهر دينار ولم يقدر أشهر الإجارة كانت المدة مجهولة ولم تنعقد الإجارة . الركن الثاني : المنفعة المقصودة بالإجارة وهي العمل وحده إن كان عمل مباح معلوم يلحق العامل فيه كلفة ويتطوع به الغير عن الغير فيجوز الاستئجار عليه وجملة فروع الباب تندرج تحت هذه الرابطة ولكنا لانطول بشرحها فقد طولنا القول فيها في الفقهيات وإنما نشير إلى ماتعم به البلوى فليراع في العمل المستأجر عليه خمسة أمور : الأول أن يكون متقوما بأن يكون فيه كلفة وتعب فلو استأجر طعاما ليزين به الدكان أو أشجارا ليجفف عليها الثياب أو دراهم ليزين بها الدكان لم يجز فان هذه المنافع تجري مجرى حبة سمسم وحبة بر من الأعيان وذلك لايجوز بيعه وهي كالنظر في مرآة الغير والشرب من بئره والاستظلال بجداره والاقتباس من ناره ولهذا لو استأجر بياعا على أن يتكلم بكلمة يروج بها سلعته لم يجز ومايأخذه البياعون عوضا عن حشمتهم وجاههم وقبول قولهم في ترويج السلع فهو حرام إذ ليس يصدر منهم إلا كلمة لاتعب فيها ولاقيمة لها وإنما يحل لهم ذلك إذا تعبوا بكثرة التردد أو بكثرة الكلام في تأليف أمر المعاملة ثم لايستحقون إلا أجرة المثل فأما ماتواطأ عليه الباعة فهو ظلم وليس مأخوذا بالحق . الثاني : أن لاتتضمن الإجارة استيفاء عين مقصودة فلا يجوز إجارة الكرم لارتفاقه ولا إجارة للواشي للبنها ولا إجارة البساتين لثمارها ويجوز استئجار المرضعة ويكون اللبن تابعا لأن إفراده غير ممكن وكذا يتسامح بجر الوراق وخيط الخياط لأنهما لايقصدان على حيالهما. الثالث : أن يكون العمل مقدورا على تسليمه حسا وشرعا فلا يصح استئجار الضعيف على عمل لايقدر عليه ولا استئجار الأخرس على التعليم ونحوه ومايحرم فعله فالشرع يمنع من تسليمه كالاستئجار على قلع سن سليمة أو قطع عضو لايرخص الشرع في قطعه أو استئجار الحائض على كنس المسجد أو المعلم على تعليم السحر أو الفحش أو استئجار زوجة الغير على الإرضاع دون إذن زوجها أو استئجار المصور على تصوير الحيوانات أو استئجار الصائغ على صيغة الأواني من الذهب والفضة فكل ذلك باطل . الرابع : أن لايكون العمل واجبا على الأجير أو لايكون بحيث لاتجري النيابة فيه عن المستأجر فلا يجوز أخذ الأجرة على الجهاد ولا على سائر العبادات التي لانيابة فيها إذ لايقع ذلك عن المستأجر ويجوز عن الحج وغسل الميت وحفر القبور ودفن الموتى وحمل الجنائز وفي أخذ الأجرة على إمامة صلاة التراويح وعلى الأذان وعلى التصدي للتدريس وإقراء القرآن خلاف أما الاستئجار على تعليم مسئلة بعينها أو تعليم سورة بعينها لشخص معين فصحيح . الخامس : أن يكون العمل والمنفعة معلوما فالخياط يعرف عمله بالثوب والمعلم يعرف عمله بتعيين السورة ومقدارها وحمل الدواب يعرف بمقدار المحمول وبمقدار المسافة وكل مايثير خصومة في العادة فلا يجوز إهماله وتفصيل ذلك يطول وإنما ذكرنا هذا القدر ليعرف به جليات الأحكام ويتفطن به لمواضع الاشكال فيسأل فان الاستقصاء شأن المفتي لاشأن العوام .

للدينة، وكان له بها عريف ينزل على عريفه فان لم يكن له بها عريف نزل الصفة وكنت فيمن نزل الصفة فالقوم في الرباط مرابطون متفقون على قصد واحد وعزم واحد وأحوال متناسبة ووضع الربط لهذا المعنى أن يكون سكانها بوصف ماقال الله تعالى ـ ونزعنا مافي صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين ـ والمقابلة باستواء السر والعلانية ومن أضمر لأخيه غلا فليس بمقابله وإن كان وجهه إليه فأهل الصفة هكذا كانوا لأن مثار الغل والحقد وجود الدنيا وحب الدنيا رأس كل خطيئة فأهل الصفة رفضوا الدنيا وكانوا لايرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع فزالت الأحقاد والغل عن بواطنهم وهكذا أهل الربط متقابلون

(العقد الخامس القراض)

وليراع فيه ثلاثة أركان . الركن الأول : رأس المال وشرطه أن يكون نقدا معلوما مسلما إلى العامل فلا يجوز القراض على الفلوس ولا على العروض فان التجارة تضيق فيه ولا يجوز على صرة من الدراهم لأن قدر الربح لا يتبين فيه ولو شرط مالك اليد لنفسه لم يجز لأن فيه تضييق طريق التجارة : الركن الثانى : الربح وليكن معلوما بالجزئية بأن يشرط له الثلث أو النصف أو ماشاء فلو قال على أن لك من الربح مائة والباقى لى لم يجز إذ ربما لا يكون الربح أكثر من مائة فلا يجوز تقديره بمقدار معين بل بمقدار شائع . الثالث: العمل الذى على العامل . وشرطه أن يكون تجارة غير مضيقة عليه بتعيين وتأقيت فلو شرط أن يشترى بالمال ماشية ليطلب نسلها فيتقاسمان النسل أو حنطة فيخبزها ويتقاسمان الربح لم يصح لأن القراض مأذون فيه فى التجارة وهو البيع والشراء ومايقع من ضرورتهما فقط وهذه حرف أعنى الخبز ورعاية المواشى ولو ضيق عليه وشرط أن لا يشترى إلا من فلان أو لا يتجر إلا فى الخز الأحمر أو شرط مايضيق باب التجارة فسد العقد ثم مهما انعقد فالعامل وكيل فيتصرف بالغبطة تصرف الوكلاء ومهما أراد المالك الفسخ فله ذلك فإذا فسخ فى حالة والمال كله فيها نقد لم يخف وجه القسمة وإن كان عروضا ولا ربح فيه رد عليه ولم يكن للمالك تكليفه أن يرده إلى النقد لأن العقد قد انفسخ وهو لم يلتزم شيئا وإن قال العامل أبيعه وأبى المالك فالمتبوع رأى المالك إلا إذا وجد العامل زبونا يظهر بسببه ربح على رأس المال ومهما كان ربح فعلى العامل بيع مقدار رأس المال بجنس رأس المال لا بنقد آخر حتى يتميز الفاضل ربحا فيشتركان فيه وليس عليهم بيع الفاضل على رأس المال ومهما كان رأس السنة فعليهم تعرف قيمة المال لأجل الزكاة فإذا كان قد ظهر من الربح شىء فالأقيس أن زكاة نصيب العامل على العامل وأنه يملك الربح بالظهور وليس للعامل أن يسافر بمال القراض دون إذن المالك فان فعل صحت تصرفاته ولكنه إذا فعل ضمن الأعيان والأثمان جميعا لأن عدوانه بالنقل يتعدى إلى ثمن المنقول وإن سافر بالإذن جاز ونفقة النقل وحفظ المال على مال القراض كما أن نفقة الوزن والكيل والحمل الذى لا يعتاد التاجر مثله على رأس المال فأما نشر الثوب وطيه والعمل اليسير المعتاد فليس له أن يبذل عليه أجرة وعلى العامل نفقته وسكناه فى البلد وليس عليه أجرة الحانوت ومهما تجرد فى السفر لمال القراض فنفقته فى السفر على مال القراض فاذا رجع فعليه أن يرد بقايا آلات السفر من المطهرة والسفرة وغيرها .

(العقد السادس الشركة)

وهى أربعة أنواع : ثلاثة منها باطلة . الأول : شركة المفاوضة وهو أن يقولا تفاوضنا لنشترك فى كل مالنا وعلينا ومالاهما ممتازان فهى باطلة . الثانى : شركة الأبدان وهو أن يتشارطا الاشتراك فى أجرة العمل فهى باطلة . الثالث: شركة الوجوه وهو أن يكون لأحدهما حشمة وقول مقبول فيكون من جهته التنفيل ومن جهة غيره العمل فهذا أيضا باطل ، وإنما الصحيح العقد الرابع المسمى شركة العنان . وهو أن يختلط مالاهما بحيث يتعذر التمييز بينهما إلا بقسمه ويأذن كل واحد منهما لصاحبه فى التصرف ثم حكمهما توزيع الربح والخسران على قدر المالين ولا يجوز أن يغير ذلك بالشرط ثم بالعزل يمتنع التصرف عن المعزول وبالقسمة ينفصل الملك عن الملك والصحيح أنه يجوز عقد الشركة العروض المشتراة ولا يشترط النقد بخلاف القراض فهذا القدر من علم الفقه يجب تعلمه على كل مكتسب وإلا اقتحم الحرام من حيث لا يدرى . وأما معاملة القصاب والخباز والبقال فلا يستغنى عنها المكتسب وغير المكتسب والخلل فيها من ثلاثة وجوه من إهمال شروط البيع أو إهمال

بظواهرهم وبواطنهم مجتمعون على الألفة والمودة يجتمعون للكلام ويجتمعون للطعام ويتعرفون بركة الاجتماع. روى وحشى ابن حرب عن أبيه عن جده أنهم قالوا «يارسول الله إنا نأكل ولا نشبع قال لعلكم تفترقون على طعامكم اجتمعوا واذكروا الله تعالى يبارك لكم فيه» . وروى أنس بن مالك رضى الله عنه قال «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان ولا فى سكرجة ولا خبز له مرقق فقيل فعلى أى شىء كانوا يأكلون قال على السفر» فالعباد والزهاد طلبوا الانفراد لدخول الآفات عليهم بالاجتماع وكون نفوسهم تفتلق للأهوية والخوض فيما لا يعنى فرأوا السلامة فى الوحدة والصوفية لقوة عملهم وصحة حالهم نزع عنهم ذلك

شروط السلم أو الاقتصار على المعاطاة إذ العادات جارية بكتبه الخطوط على هؤلاء بحاجات كل يوم ثم المحاسبة فى كل مدة ثم التقويم بحسب مايقع عليه التراضى وذلك مما نرى القضاء بإباحته للحاجة ويحمل تسليمهم على إباحة التناول مع انتظار العوض فيحل أكله ولكن يجب الضمان بأكله وتلزم قيمته يوم الإتلاف فتجتمع فى الذمة تلك القيم فاذا وقع التراضى على مقدار ما فينبغى أن يلتمس منهم الإبراء المطلق حتى لاتبقى عليه عهدة إن تطرق إليه تفاوت فى التقويم فهذا مانحب القناعة به فان تكليف وزن الثمن لكل حاجة من الحوائج فى كل يوم وكل ساعة تكليف شطط وكذا تكليف الإيجاب والقبول وتقدير ثمن كل قدر يسير منه فيه عسر وإذا كثر كل نوع سهل تقويمه والله الموفق .

(الباب الثالث فى بيان العدل واجتناب الظلم فى المعاملة)

اعلم أن المعاملة قد تجرى على وجه يحكم المفتى بصحتها وانعقادها ولكنها تشتمل على ظلم يتعرض به العامل لسخط الله تعالى إذ ليس كل نهى يقتضى فساد العقد وهذا الظلم يعنى به ما استضر به الغير وهو منقسم إلى مايعم ضرره وإلى مايخص العامل .

(القسم الأول فيما يعم ضرره . وهو أنواع)

النوع الأول : الاحتكار فبائع الطعام يدخر الطعام ينتظر به غلاء الأسعار وهو ظلم عام وصاحبه مذموم فى الشرع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من احتكر الطعام أربعين يوما ثم تصدق به لم تكن صدقته كفارة لاحتكاره (١) » وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برئ من الله وبرئ الله منه (٢) » وقيل فكأنما قتل الناس جميعا . وعن على رضى الله عنه من احتكر الطعام أربعين يوما فساقلبه وعنه أيضا أنه أحرق طعام محتكر بالنار وروى فى فضل ترك الاحتكار عنه ﷺ « من جلب طعاما فباعه بسعر يومه فكأنه تصدق به وفى لفظ آخر فكأنما أعتق رقبة (٣) » وقيل فى قوله تعالى ـ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ـ إن الاحتكار من الظلم وداخل تحته فى الوعيد وعن بعض السلف أنه كان بواسط فجهز سفينة حنطة إلى البصرة وكتب إلى وكيله بع هذا الطعام يوم يدخل البصرة ولاتؤخره إلى غد فوافق سعة فى السعر فقال له التجار لو أخرته جمعة ربحت فيه أضعافه فأخره جمعة فربح فيه أمثاله وكتب إلى صاحبه بذلك فكتب إليه صاحب الطعام ياهذا إنا كنا قنعنا بربح يسير مع سلامة ديننا وإنك قد خالفت ومانحب أن نربح أضعافه بذهاب شىء من الدين فقد جنيت علينا جناية فإذا أتاك كتابى هذا فخذ المال كله فتصدق به على فقراء البصرة وليتنى أنجو من إثم الاحتكار كفافا لاعلى ولالى . واعلم أن النهى مطلق ويتعلق النظر به فى الوقت والجنس أما الجنس فيطرد النهى فى أجناس الأقوات أما ماليس بقوت ولاهو معين على القوت كالأدوية والعقاقير

(الباب الثالث فى بيان العدل)

(١) حديث من احتكر الطعام أربعين يوما ثم تصدق به لم تكن صدقته كفارة لاحتكاره أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث على والخطيب فى التاريخ من حديث أنس بسندين ضعيفين (٢) حديث ابن عمر من احتكر الطعام أربعين فقد برئ من الله وبرئ الله منه أحمد والحاكم بسند جيد وقال ابن عدى ليس بمحفوظ من حديث ابن عمر (٣) حديث من جلب طعاما فباعه بسعر يومه فكأنما تصدق به وفى لفظ آخر فكأنما أعتق رقبة ابن مردويه فى التفسير من حديث ابن مسعود بسند ضعيف مامن جالب يجلب طعاما إلى بلد من بلدان المسلمين فيبيعه بسعر يومه إلا كانت منزلته عند الله منزلة الشهيد وللحاكم من حديث اليسع بن المغيرة إن الجالب إلى سوقنا كالمجاهد فى سبيل الله وهو مرسل

هم او الاجتماع فى بيوت الجماعة على السجادة فسجادة كل واحد زاويته وهم كل واحد مهمه ولعل الواحد منهم لايتخطى همه سجادته ولهم فى اتخاذ السجادة وجه من السنة. وروى أبو سلمة ابن عبد الرحمن عن عائشة رضى الله عنها قالت « كنت أجعل لرسول الله صلى الله عليه وسلم حصيرا من الليف يصلى عليه من الليل » وروت ميمونة زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تبسط له الخمرة فى المسجد حتى يصلى عليها » والرباط يحتوى على شبان وشيوخ وأصحاب خدمة وأرباب خلوة فالمشايخ بالزوايا أليق نظرا إلى ماتدعو إليه النفس من النوم والراحة والاستبداد بالحركات والسكنات فللنفس

والزعفران وأمثاله فلا يتعدى النهى إليه وإن كان مطعوما وأما ما يعين على القوت كاللحم والفواكه ومايسد مسدا يغنى عن القوت فى بعض الأحوال وإن كان لا يمكن المداومة عليه فهذا فى محل النظر فمن العلماء من طرد التحريم فى السمن والعسل والشيرج والجبن والزيت ومايجرى مجراه وأما الوقت فيحتمل أيضا طرد النهى فى جميع الأوقات وعليه تدل الحكاية التى ذكرناها فى الطعام الذى صادف بالبصرة سعة فى السعر ويحتمل أن يخصص بوقت قلة الأطعمة وحاجة الناس إليه حتى يكون فى تأخير بيعه ضررا فأما إذا اتسعت الأطعمة وكثرت واستغنى الناس عنها ولم يرغبوا فيها إلا بقيمة قليلة فانتظر صاحب الطعام ذلك ولم ينتظر قحطا فليس فى هذا إضرار وإذا كان الزمان زمان قحط كان فى ادخار العسل والسمن والشيرج وأمثالها إضرار فينبغى أن يقضى بتحريمه ويعول فى نفى التحريم وإثباته على الضرار فانه مفهوم قطعا من تخصيص الطعام وإذا لم يكن ضرار فلا يخلو احتكار الأقوات عن كراهية فانه ينتظر مبادئ الضرار وهو ارتفاع الأسعار وانتظار مبادئ الضرار محذور كانتظار عين الضرار ولكنه دونه وانتظار عين الضرار أيضا هو دون الإضرار فبقدر درجات الاضرار تتفاوت درجات الكراهية والتحريم وبالجملة التجارة فى الأقوات مما لا يستحب لأنه طلب ربح والأقوات أصول خلقت قواما والربح من الزايا فينبغى أن يطلب الربح فيما خلق من جملة الزايا التى لا ضرورة للخلق إليها ولذلك أوصى بعض التابعين رجلا وقال لا تسلم ولدك فى بيعتين ولا فى صنعتين بيع الطعام وبيع الأكفان فإنه يتمنى الغلاء وموت الناس والصنعتان أن يكون جزارا فانها صنعة تقسى القلب أو صواغا فانه يزخرف الدنيا بالذهب والفضة . النوع الثانى ترويج الزيف من الدراهم فى أثناء النقد فهو ظلم إذ يستضر به المعامل إن لم يعرف وإن عرف فسيروجه على غيره فكذلك الثالث والرابع ولا يزال يتردد فى الأيدى ويعم الضرر ويتسع الفساد ويكون وزر الكل ووباله راجعا إليه فانه هو الذى فتح هذا الباب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سن سنة سيئة فعمل بها من بعده كان عليه وزرها ومثل وزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيئا (١)» وقال بعضهم إنفاق درهم زيف أشد من سرقة مائة درهم لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت وإنفاق الزيف بدعة أظهرها فى الدين وسنة سيئة يعمل بها من بعده فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مائة سنة أو مائتى سنة إلى أن يفنى ذلك الدرهم ويكون عليه مافسد من أموال الناس بسببه وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتى سنة أو أكثر يعذب بها فى قبره ويسئل عنها إلى آخر انقراضها قال تعالى ـ ونكتب ماقدموا وآثارهم ـ أى نكتب أيضا ماأخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ماقدموه وفى مثله قوله تعالى ـ ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر ـ وإنما أخر آثار أعماله من سنة سيئة عمل بها غيره . وليعلم أن فى الزيف خمسة أمور : الأول أنه إذا رد عليه شئ منه فينبغى أن يطرحه فى بئر بحيث لا تمتد إليه اليد وإياه أن يروجه فى بيع آخر وإن أفسده بحيث لا يمكن التعامل به جاز . الثانى أنه يجب على التاجر تعلم النقد لا ليستقصى لنفسه ولكن لئلا يسلم إلى مسلم زيفا وهو لا يدرى فيكون آثما بتقصيره فى تعلم ذلك العلم فالكل عمل علم به يتم نصح المسلمين فيجب تحصيله ولمثل هذا كان السلف يتعلمون علامات النقد نظرا لدينهم لا لدنياهم . الثالث أنه إن سلم وعرف المعامل أنه زيف لم يخرج عن الإثم لأنه ليس يأخذه إلا ليروجه على غيره ولا يخبره ولو لم يعزم على ذلك لكان لا يرغب فى أخذه أصلا فانما يتخلص من إثم الضرر الذى يخص معامله

(١) حديث من سن سنة سيئة فعمل بها من بعده كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شئ مسلم من حديث جرير بن عبد الله .

شوق إلى التفرد والاسترسال فى وجوه الرفق والشاب يضيق عليه مجال النفس بالقعود فى بيت الجماعة والانكشاف لنظر الأغيار لتكثر العيون عليه فيتقيد ويتأدب ولا يكون هذا إلا إذا كان جمع الرباط فى بيت الجماعة مهتمين بحفظ الأوقات وضبط الأنفاس وحراسة الحواس كما كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه ـ كان عندهم من هم الآخرة ما يشغلهم عن اشتغال البعض بالبعض وهكذا ينبغى لأهل الصدق والصوفية أن يكون اجتماعهم غير مضر بوقتهم فاذا تخلل أوقات الشبان اللغو واللغط فالأولى أن يلزم الشاب الطالب الوحدة والعزلة ويؤثر الشيخ الشاب بزاويته وموضع خلوته ليحبس

فقط . الرابع : أن يأخذ الزيف ليعمل بقوله صلى الله عليه وسلم « رحم الله امرأ سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء (١) » فهو داخل فى بركة هذا الدعاء إن عزم على طرحه فى بئر وإن كان عازما على أن يروجه فى معاملة فهذا شرّ روجه الشيطان عليه فى معرض الخير فلا يدخل تحت من تساهل فى الاقتضاء . الخامس أن الزيف نعنى به مالا نقرة فيه أصلا بل هو مموه أومالا ذهب فيه أعنى فى الدنانير أما مافيه نقرة فان كان مخلوطا بالنحاس وهو نقد البلد فقد اختلف العلماء فى المعاملة عليه وجل رأينا الرخصة فيه إذا كان ذلك نقد البلد سواء علم مقدار النقرة أو لم يعلم وإن لم يكن هو نقد البلد لم يجز إلا إذا علم قدر النقرة فان كان فى ماله قطعة نقرتها ناقصة عن نقد البلد فعليه أن يخبر به معامله وأن لايعامل به إلا من لايستحل الترويج فى جملة النقد بطريق التلبيس فأما من يستحل ذلك فتسليمه إليه تسليط له على الفساد فهو كبيع الضب ممن يعلم أنه يتخذه خمرا وذلك محظور وإعانة على الشر ومشاركة فيه وسلوك طريق الحق بمثال هذا فى التجارة أشد من المواظبة على نوافل العبادات والتخلى لها ولذلك قال بعضهم التاجر الصدوق أفضل عند الله من المتعبد وقد كان السلف يحتاطون فى مثل ذلك حتى روى عن بعض الغزاة فى سبيل الله أنه قال حملت على فرسى لأقتل علجا فقصر بى فرسى فرجعت ثم دنا منى العلج فحملت ثانية فقصر فرسى فرجعت ثم حملت الثالثة فنفر منى فرسى وكنت لاأعتاد ذلك منه فرجعت حزينا وجلست منكس الرأس منكسر القلب لما فاتنى من العلج وما ظهر لى من خلق الفرس فوضعت رأسى على عمود الفسطاط وفرسى قائم فرأيت فى النوم كأن الفرس يخاطبنى ويقول لى بالله عليك أردت أن تأخذ على العلج ثلاث مرات وأنت بالأمس اشتريت لى علفا ودفعت فى ثمنه درهما زائفا لايكون هذا أبدا قال فانتبهت فزعا فذهبت إلى العلاف وأبدلت ذلك الدرهم فهذا مثال مايعم ضرره وليقس عليه أمثاله .

(القسم الثانى مايخص ضرره العامل)

فكل مايستضر به العامل فهو ظلم وإنما العدل أن لايضر بأخيه المسلم والضابط الكلى فيه أن لايحب لأخيه إلا مايحب لنفسه فكل مالو عومل به شق عليه وثقل على قلبه فينبغى أن لايعامل غيره به بل ينبغى أن يستوى عنده درهمه ودرهم غيره قال بعضهم : من باع أخاه شيئا بدرهم وليس يصلح له لو اشتراه لنفسه إلا بخمسة دوانق فانه قد ترك النصح المأمور به فى المعاملة ولم يحب لأخيه مايحب لنفسه هذه جملته فأما تفصيله ففى أربعة أمور أن لايثنى على السلعة بما ليس فيها وأن لايكتم من عيوبها وخفايا صفاتها شيئا أصلا وأن لايكتم فى وزنها ومقدارها شيئا وأن لايكتم من سعرها مالو عرفه العامل لامتنع عنه: أما الأول فهو ترك الثناء فان وصفه للسلعة إن كان بما ليس فيها فهو كذب فان قبل المشترى ذلك فهو تلبيس وظلم مع كونه كذبا وإن لم يقبل فهو كذب وإسقاط مروءة إذ الكذب الذى يروج قد لايقدح فى ظاهر المروءة وإن أثنى على السلعة بما فيها فهو هذيان وتكلم بكلام لايعنيه وهو محاسب على كل كلمة تصدر منه أنه لم تكلم بها قال الله تعالى ـ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ـ إلا أن يثنى على السلعة بما فيها مما لايعرفه المشترى مالم يذكره كما يصفه من خفى أخلاق العبيد والجوارى والدواب فلا بأس بذكر القدر الموجود منه من غير مبالغة وإطناب وليكن قصده منه أن يعرفه أخوه المسلم فيرغب فيه وتنقضى بسببه حاجته ولاينبغى أن يحلف عليه ألبتة فانه إن كان كاذبا فقد جاء باليمين الغموس وهى من الكبائر التى تذر الديار بلاقع وإن كان صادقا فقد جعل الله تعالى عرضة لأيمانه وقد أساء فيه إذ الدنيا أخس من أن يقصد ترويجها بذكر اسم الله من غير ضرورة ،

الشاب نفسه عن دواعى الهوى والخوض فيما لايعنى ويكون الشيخ فى بيت الجماعة لقوة حاله وصبره على مدارات الناس وتخلصه من تبعات المخالطة وحضور وقاره بين الجمع فينضبط به الغير ولا يتكدر هو وأما الخدمة فشأن من دخل الرباط مبتدئا ولم يذق طعم العلم ولم يتنبه لنفائس الأحوال أن يؤمر بالخدمة لتكون عبادته خدمة ويجذب بحسن الخدمة قلوب أهل الله إليه فتشمله بركة ذلك ويعين الاخوان المشتغلين بالعبادة . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « المؤمنون إخوة يطلب بعضهم إلى بعض الحوائج فيقضى بعضهم إلى بعض الحوائج يقضى الله لهم حاجاتهم يوم القيامة » فيتحفظ بالخدمة عن البطالة التى تميت القلب والخدمة عند

(١) حديث رحم الله امرأ سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء البخارى من حديث جابر .

وفى الخبر « ويل للتاجر من بلى والله ولا والله وويل للصانع من غد وبعد غد[١] » وفى الخبر « اليمين الكاذبة منفقة للسلعة ممحقة للبركة[٢] » وروى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة عتل مستكبر ومنان بعطيته ومنفق سلعته بيمينه[٣] » فاذا كان الثناء على السلعة مع الصدق مكروها من حيث إنه فضول لا يزيد فى الرزق فلا يخفى التغليظ فى أمر اليمين وقد روى عن يونس بن عبيد وكان خزازا أنه طلب منه خز للشراء فأخرج غلامه سقط الخز ونشره ونظر إليه وقال اللهم ارزقنا الجنة فقال لغلامه رده إلى موضعه ولم يبعه وخاف أن يكون ذلك تعريضا بالثناء على السلعة فمثل هؤلاء هم الذين اتجروا فى الدنيا ولم يضيعوا دينهم فى تجاراتهم بل علموا أن ربح الآخرة أولى بالطلب من ربح الدنيا . الثانى : أن يظهر جميع عيوب المبيع خفيها وجليها ولا يكتم منها شيئا فذلك واجب فان أخفاه كان ظالما غاشا والغش حرام وكان تاركا للنصح فى المعاملة والنصح واجب ومهما أظهر أحسن وجهى الثوب وأخفى الثانى كان غاشا وكذلك إذا عرض الثياب فى المواضع المظلمة وكذلك إذا عرض أحسن فردى الخف أو النعل وأمثاله ويدل على تحريم الغش ماروى « أنه مر عليه الصلاة والسلام برجل يبيع طعاما فأعجبه فأدخل يده فيه فرأى بللا فقال ماهذا قال أصابته السماء فقال فهلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس من غشنا فليس منا[٤] » ويدل على وجوب النصح بإظهار العيوب ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بايع جريرا على الإسلام ذهب لينصرف فجذب ثوبه واشترط عليه النصح لكل مسلم[٥] فكان جرير إذا قام إلى السلعة يبيعها بصر عيوبها ثم خيره وقال إن شئت فخذ وإن شئت فاترك فقيل له إنك إذا فعلت مثل هذا لم ينفذ لك بيع فقال إنا بايعنا رسول الله ﷺ على النصح لكل مسلم وكان واثلة بن الأسقع واقفا فباع رجل ناقة له بثلثمائة درهم فغفل واثلة وقد ذهب الرجل بالناقة فسعى وراءه وجعل يصيح به ياهذا اشتريتها للحم أو للظهر فقال بل للظهر فقال إن بخفها نقبا قد رأيته وإنها لا تتابع السير فعاد فردها فنقصها البائع مائة درهم وقال لواثلة رحمك الله أفسدت على بيعى فقال إنا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح لكل مسلم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لا يحل لأحد يبيع بيعا إلا أن يبين آفته ولا يحل لمن يعلم ذلك إلا تبيينه[٦] » فقد فهموا من النصح أن لا يرضى لأخيه إلا ما يرضاه لنفسه ولم يعتقدوا أن ذلك من الفضائل وزيادة المقامات بل اعتقدوا أنه من شروط الإسلام الداخلة تحت بيعتهم وهذا أمر يشق على أكثر الخلق فلذلك يختارون التخلى للعبادة والاعتزال عن الناس لأن القيام بحقوق الله مع المخالطة والمعاملة مجاهدة لا يقوم بها إلا الصديقون ولن يتيسر ذلك على العبد إلا بأن يعتقد أمرين . أحدهما أن تلبيسه العيوب وترويجه

---

(١) حديث ويل للتاجر من بلى والله ولا والله وويل للصانع من غد وبعد غد لم أقف له على أصل وذكر صاحب مسند الفردوس من حديث أنس بغير إسناد نحوه (٢) حديث اليمين الكاذبة منفقة للسلعة ممحقة للبركة متفق عليه من حديث أبى هريرة بلفظ الحلف وهو عند البيهقى بلفظ المصنف (٣) حديث أبى هريرة ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة عائل مستكبر ومنان بعطيته ومنفق سلعته بيمينه مسلم من حديثه إلا أنه لم يذكر فيها إلا عائل مستكبر ولهما ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم رجل حلف على سلعة لقد أعطى فيها أكثر مما أعطى وهو كاذب ولمسلم من حديث أبى ذر المنان والمسبل إزاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب (٤) حديث مر برجل يبيع طعاما فأعجبه فأدخل يده فرأى بللا فقال ما هذا الحديث مسلم من حديث أبى هريرة (٥) حديث جرير بن عبد الله بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح لكل مسلم متفق عليه (٦) حديث واثلة لا يحل لأحد يبيع بيعا إلا بين مافيه ولا يحل لمن يعلم ذلك إلا بينه الحاكم وقال صحيح الإسناد والبيهقى.

القوم من جملة العمل الصالح وهى طريق من طرق المواجيد تكسبهم الأوصاف الجميلة والأحوال الحسنة ولا يرون استخدام من ليس من جنسهم ولا متطلعا إلى الاهتداء بهديهم. أخبرنا الشيخ الثقة أبو الفتح قال أنا أبو الفضل حميد ابن أحمد قال أنا الحافظ أبو نعيم قال ثنا سليمان ابن أحمد قال ثنا على ابن عبد العزيز قال ثنا أبو عبيد قال ثنا عبد الرحمن بن مهدى عن شريك عن أبى هلال الطائى عن وثيق بن الرومى قال كنت مملوكا لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فكان يقول لى أسلم فانك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين فانه لا ينبغى أن أستعين على أماناتهم بمن ليس منهم قال فأبيت فقال عمر لا إكراه فى الدين فخلنا

السلع لا يزيد في رزقه بل يمحقه ويذهب ببركته وما يجمعه من معرقات التلبيسات يهلكه الله دفعة واحدة . فقد حكي أن واحداً كان له بقرة يحلبها ويخلط بلبنها الماء ويبيعه فجاء سيل ففرق البقرة فقال بعض أولاده إن تلك المياه المتفرقة التي صببناها في اللبن اجتمعت دفعة واحدة وأخذت البقرة كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم « البيعان إذا صدقا ونصحا بورك لهما في بيعهما وإذا كتما وكذبا نزعت بركة بيعهما[1] » وفي الحديث « يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا فإذا تخاونا رفع يده عنهما[2] » فاذا لا يزيد مال من خيانة كما لا ينقص من صدقة ومن لا يعرف الزيادة والنقصان إلا بالميزان لم يصدق بهذا الحديث ومن عرف أن الدرهم الواحد قد يبارك فيه حتى يكون سببا لسعادة الإنسان في الدنيا والدين والآلاف المؤلفة قد ينزع الله البركة منها حتى تكون سببا لهلاك مالكها بحيث يتمنى الإفلاس منها ويراه أصلح له في بعض أحواله فيعرف معنى قولنا إن الخيانة لا تزيد في المال والصدقة لا تنقص منه والمعنى الثاني الذي لابد من اعتقاده ليتم له النصح ويتيسر عليه أن يعلم أن ربح الآخرة وغناها خير من ربح الدنيا وأن فوائد أموال الدنيا تنقضي بانقضاء العمر وتبقى مظالمها وأوزارها فكيف يستجيز العاقل أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير والخير كله في سلامة الدين قال رسول الله ﷺ « لا تزال لا إله إلا الله تدفع عن الخلق سخط الله ما لم يؤثروا صفقة دنياهم على آخرتهم[3] » وفي لفظ آخر « ما لم يبالوا ما نقص من دنياهم بسلامة دينهم فاذا فعلوا ذلك وقالوا لا إله إلا الله قال الله تعالى كذبتم لستم بها صادقين » وفي حديث آخر « من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة قيل وما إخلاصه قال أن يحجزه عما حرم الله[4] » وقال أيضا ما آمن بالقرآن من استحل محارمه ومن علم أن هذه الأمور قادحة في إيمانه وأن إيمانه رأس ماله في تجارته في الآخرة لم يضيع رأس ماله المعد لعمر لا آخر له بسبب ربح ينتفع به أياما معدودة . وعن بعض التابعين أنه قال لو دخلت الجامع وهو غاص بأهله وقيل لي من خير هؤلاء لقلت من أنصحهم لهم فاذا قالوا هذا قلت هو خيرهم ولو قيل لي من شرهم قلت من أغشهم لهم فاذا قيل هذا قلت هو شرهم والغش حرام في البيوع والصنائع جميعا ولا ينبغي أن يتهاون الصانع بعمله على وجه لو عامله به غيره لما ارتضاه لنفسه بل ينبغي أن يحسن الصنعة ويحكمها ثم يبين عيبها إن كان فيها عيب فبذلك يتخلص . وسأل رجل حذاء بن سالم فقال كيف لي أن أسلم في بيع النعال فقال اجعل الوجهين سواء ولا تفضل اليمنى على الأخرى وجود الحشو وليكن شيئا واحدا تاما وقارب بين الخرز ولا تطبق إحدى النعلين على الأخرى ومن هذا الفن ما سئل عنه أحمد بن حنبل رحمه الله من الرفو بحيث لا يتبين قال لا يجوز لمن يبيعه أن يخفيه وإنما يحل للرفا إذا علم أنه يظهره أو أنه لا يريده للبيع . فان قلت فلا تتم للعاملة مهما وجب على الإنسان أن يذكر عيوب المبيع . فأقول ليس كذلك إذ شرط التاجر أن لا يشتري للبيع إلا الجيد الذي يرتضيه لنفسه لو أمسكه ثم يقنع في بيعه بربح يسير فيبارك الله له فيه ولا

(١) حديث البيعان إذا صدقا ونصحا بورك لهما في بيعهما الحديث متفق عليه من حديث حكيم ابن حزام (٢) حديث يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا فاذا تخاونا رفع يده عنهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة وقال صحيح الإسناد (٣) حديث لا تزال لا إله إلا الله تدفع عن الخلق سخط الله ما لم يؤثروا صفقة دنياهم على آخراهم الحديث أبو يعلى والبيهقي في الشعب من حديث أنس بسند ضعيف وفي رواية للترمذي الحكيم في النوادر حتى إذا نزلوا بالمنزل الذي لا يبالون ما نقص من دينهم إذا سلمت لهم دنياهم الحديث وللطبراني في الأوسط نحوه من حديث عائشة وهو ضعيف أيضا (٤) حديث من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة قيل وما إخلاصها قال تحجزه عما حرم الله الطبراني من حديث زيد بن أرقم في معجمه الكبير والأوسط بإسناد حسن .

حضرته الوفاة أعتقني فقال اذهب حيث شئت فالقوم يكرهون خدمة الأغيار ويأبون مخالطتهم أيضا فان من لا يحب طريقهم ربما استضر بالنظر إليهم أكثر مما ينتفع فانهم بشر وتبدو منهم أمور بمقتضى طبع البشر وينكرها الغير لقلة علمه بمقاصدهم فيكون إيواؤهم لموضع الشفقة على الخلق لا من طريق التعزز والترفع على أحد من المسلمين والشاب الطالب إذا خدم أهل الله المشغولين بطاعته يشاركهم في الثواب وحيث لم يؤهل لأحوالهم السنية يخدم من أهل لها فخدمته لأهل القرب علامة حب الله تعالى . أخبرنا الثقة أبو الفتح محمد ابن سليمان قال أنا أبو الفضل حميد بن أحمد قال أنا الحافظ أبو نعيم قال ثنا

يحتاج إلى تلبيس وإنما تعذر هذا لأنهم لايقنعون بالربح اليسير وليس يسلم الكثير إلا بتلبيس فمن تعود هذا لم يشتر المعيب فان وقع فى يده معيب نادرا فليذكره وليقنع بقيمته باع ابن سيرين شلة فقال للمشترى أبرأ إليك من عيب فيها إنها تقلب العلف برجلها وباع الحسن بن صالح جارية فقال للمشترى إنها تنخمت مرة عندنا دما فهكذا كانت سيرة أهل الدين فمن لايقدر عليه فليترك المعاملة أو ليوطن نفسه على عذاب الآخرة . الثالث أن لا يكتم فى المقدار شيئا وذلك بتعديل الميزان والاحتياط فيه وفى الكيل فينبغى أن يكيل كما يكتال قال الله تعالى ـ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ـ ولا يخلص من هذا إلا بأن يرجح إذا أعطى وينقص إذا أخذ إذ العدل الحقيق قلما يتصور فليستظهر بظهور الزيادة والنقصان فان من استقصى حقه بكماله يوشك أن يتعداه وكان بعضهم يقول : لاأشترى الويل من الله بحبة فكان إذا أخذ نقص نصف حبة وإذا أعطى زاد حبة وكان يقول : ويل لمن باع بحبة جنة عرضها السموات والأرض وماأخسر من باع طوبى بويل وإنما بالغوا فى الاحتراز من هذا وشبهه لأنها مظالم لايمكن التوبة منها إذ لايعرف أصحاب الحبات حتى يجمعهم ويؤدى حقوقهم ولذلك لما اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قال للوزان لما كان يزن ثمنه «زن وأرجح[1]» ونظر فضيل إلى ابنه وهو يغسل دينارا يريد أن يصرفه ويزيل تكحيله وينقيه حتى لايزيد وزنه بسبب ذلك فقال يابنى فعلك هذا أفضل من حجتين وعشرين عمرة وقال بعض السلف عجبت للتاجر والبائع كيف ينجو يزن ويحلف بالنهار وينام بالليل وقال سليمان عليه السلام لابنه : يابنى كما تدخل الحبة بين الحجرين كذلك تدخل الخطيئة بين المتبايعين . وصلى بعض الصالحين على مخنث فقيل له إنه كان فاسقا فسكت فأعيد عليه فقال كأنك قلت لى كان صاحب ميزانين يعطى بأحدهما ويأخذ بالآخر أشار به إلى أن فسقه مظلمة بينه وبين الله تعالى وهذا من مظالم العباد والمسامحة والعفو فيه أبعد والتشديد فى أمر الميزان عظيم والخلاص منه بحصل بحبة ونصف حبة وفى قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ـ لاتطغوا فى الميزان وأقيموا الوزن باللسان ولاتخسروا الميزان ـ أى لسان الميزان فان النقصان والرجحان يظهر بميله وبالجملة كل من ينتصف لنفسه من غيره ولو فى كلمة ولا ينصف بمثل ماينتصف فهو داخل تحت قوله تعالى ـ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ـ الآيات فان تحريم ذلك فى الكيل ليس لكونه مكيلا بل لكونه أمرا مقصود اترك العدل والنصفة فيه فهو جار فى جميع الأعمال فصاحب الميزان فى خطر الويل وكل مكلف فهو صاحب موازين فى أفعاله وأقواله وخطراته فالويل له إن عدل عن العدل ومال عن الاستقامة ولولا تعذر هذا واستحالته لما ورد قوله تعالى ـ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ـ فلا ينفك عبد ليس معصوما عن الميل عن الاستقامة إلا أن درجات الميل تتفاوت تفاوتا عظيما فلذلك تتفاوت مدة مقامهم فى النار إلى أوان الخلاص حتى لايبقى بعضهم إلا بقدر تحلة القسم ويبقى بعضهم ألفا وألوف سنين فنسأل الله تعالى أن يقربنا من الاستقامة والعدل فان الاشتداد على متن الصراط المستقيم من غير ميل عنه غير مطموع فيه فانه أدق من الشعرة وأحد من السيف ولولاه لكان المستقيم عليه لايقدر على جواز الصراط الممدود على متن النار الذى من صفته أنه أدق من الشعرة وأحد من السيف وبقدر الاستقامة على هذا الصراط المستقيم يخف العبد يوم القيامة على الصراط وكل من خلط بالطعام ترابا أو غيره ثم كاله فهو من المطففين فى الكيل وكل قصاب وزن مع اللحم عظما لم تجر العادة بمثله فهو من المطففين فى الوزن وقس على هذا سائر التقديرات حتى فى الذرع الذى يتعاطاه البزاز

(١) حديث قال للوزان زن وأرجح أصحاب السنن والحاكم من حديث سويد بن قيس قال الترمذى حسن صحيح وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم .

أبو بكر بن خلاد قال ثنا الحرث بن أبى أسامة قال ثنا معاوية ابن عمرو قال ثنا أبو اسحاق عن حميد عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال لما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من تبوك قال حين دنا من المدينة إن بالمدينة أقواما ماسرتم من مسير ولا قطعتم واديا إلا كانوا معكم قالوا وهم فى المدينة قال «نعم حبسهم العذر» فالقائم بخدمة القوم تعوق عن بلوغ درجتهم بعذر القصور وعدم الأهلية فقام حول الحمى باذلا مجهوده فى الخدمة يتعلل بالأثر حيث منع النظر فجزاه الله على ذلك أحسن الجزاء وأناله من جزيل العطاء وهكذا كان أهل الصفة يتعاونون على البر والتقوى ويجتمعون على المصالح الدينية

فانه إذا اشترى أرسل الثوب فى وقت الذرع ولم يمده مدا وإذا باعه مده فى الذرع ليظهر تفاوتا فى القدر فكل ذلك من التطفيف المعرض صاحبه للويل . الرابع أن يصدق فى سعر الوقت ولا يخفى منه شيئا فقد نهى رسول الله ﷺ عن تلقى الركبان (١) ونهى عن النجش (٢) أما تلقى الركبان فهو أن يستقبل الرفقة ويتلقى المتاع ويكذب فى سعر البلد فقد قال صلى الله عليه وسلم « لا تتلقوا الركبان » ومن تلقاها فصاحب السلعة بالخيار بعد أن يقدم السوق وهذا الشراء منعقد ولكنه إن ظهر كذبه ثبت للبائع الخيار وإن كان صادقا فى الخبر خلاف لتعارض عموم الخبر مع زوال التلبيس ونهى أيضا أن يبيع حاضر لباد (٣) وهو أن يقدم البدوى البلد ومعه قوت يريد أن يتسارع إلى بيعه فيقول له الحضرى اتركه عندى حتى أغالى فى ثمنه وأنتظر ارتفاع سعره وهذا فى القوت محرم وفى سائر السلع خلاف والأظهر تحريمه لعموم النهى ولأنه تأخير للتضييق على الناس على الجملة من غير فائدة للفضولى المضيق ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش وهو أن يتقدم إلى البائع بين يدى الراغب المشترى ويطلب السلعة بزيادة وهو لا يريدها وإنما يريد تحريك رغبة المشترى فيها فهذا إن لم تجر مواطأة مع البائع فهو فعل حرام من صاحبه والبيع منعقد وإن جرى مواطأة ففى ثبوت الخيار خلاف والأولى إثبات الخيار لأنه تغرير بفعل يضاهى التغرير فى المصراة وتلقى الركبان فهذه المناهى تدل على أنه لا يجوز أن يلبس على البائع والمشترى فى سعر الوقت ويكتم منه أمرا لو علمه لما أقدم على العقد ففعل هذا من الغش الحرام المضاد للنصح الواجب . فقد حكى عن رجل من التابعين أنه كان بالبصرة وله غلام بالسوس يجهز إليه السكر فكتب إليه غلامه إن قصب السكر قد أصابته آفة فى هذه السنة فاشتر السكر قال فاشترى سكرا كثيرا فلما جاء وقته ربح فيه ثلاثين ألفا فانصرف إلى منزله فأفكر ليلته وقال ربحت ثلاثين ألفا وخسرت نصح رجل من المسلمين فلما أصبح غدا إلى بائع السكر فدفع إليه ثلاثين ألفا وقال بارك الله لك فيها فقال ومن أين صارت لى فقال إنى كتمتك حقيقة الحال وكان السكر قد غلا فى ذلك الوقت فقال رحمك الله قد أعلمتنى الآن وقد طيبتها لك قال فرجع بها إلى منزله وتفكر وبات ساهرا وقال ما نصحته فلعله استحيا منى فتركها لى فبكر إليه من الغد وقال عافاك الله خذ مالك إليك فهو أطيب لقلبى فأخذ منه ثلاثين ألفا فهذه الأخبار فى المناهى والحكايات تدل على أنه ليس له أن يغتنم فرصة وينتهز غفلة صاحب المتاع ويخفى من البائع غلاء السعر أو من المشترى تراجع الأسعار فان فعل ذلك كان ظالما تاركا للعدل والنصح للمسلمين ومهما باع مرابحة بأن يقول بعت بما قام على أو بما اشتريته فعليه أن يصدق ثم يجب عليه أن يخبر بما حدث بعد العقد من عيب أو نقصان ولو اشترى إلى أجل وجب ذكره ولو اشترى مسامحة من صديقه أو ولده يجب ذكره لأن المعامل يعول على عادته فى الاستقصاء أنه لا يترك النظر لنفسه فاذا تركه بسبب من الأسباب فيجب إخباره إذ الاعتماد فيه على أمانته .

(الباب الرابع فى الإحسان فى المعاملة)

وقد أمر الله تعالى بالعدل والإحسان جميعا والعدل سبب النجاة فقط وهو يجرى من التجارة مجرى رأس المال والإحسان سبب الفوز ونيل السعادة وهو يجرى من التجارة مجرى الربح ولا يعد من العقلاء من قنع فى معاملات الدنيا برأس ماله فكذا فى معاملات الآخرة فلا ينبغى للمتدين أن يقتصر على العدل

(١) حديث النهى عن تلقى الركبان متفق عليه من حديث ابن عباس وأبى هريرة (٢) حديث النهى عن النجش متفق عليه من حديث ابن عمر وأبى هريرة (٣) حديث النهى عن بيع الحاضر للبادى متفق عليه من حديث ابن عباس وأبى هريرة وأنس .

(الباب الرابع فى الاحسان فى المعاملة)

ومواساة الاخوان بالمال والبدن .

[الباب الخامس عشر فى خصائص أهل الربط والصوفية فيما يتعاهدونه ويختصون به]

أعلم أن تأسيس هذه الربط من زينة هذه الملة الهادية المهدية ولكان الربط أحوال تميزوا بها عن غيرهم من الطوائف وهم على هدى من ربهم قال الله تعالى ـ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ـ وما يرى من التقصير فى حق البعض من أهل زماننا والتخلف عن طريق سلفهم لا يقدح فى أصل أمرهم وصحة طريقهم وهذا القدر الباقى من الأثر واجتماع المتصوفة فى الربط وما هيأ الله تعالى لهم من الرفق بركة جمعية بواطن المشايخ الماضين وأثر من آثار منح الحق فى حقهم وصورة الاجتماع

واجتناب الظلم ويدع أبواب الإحسان وقد قال الله ـ وأحسن كما أحسن الله إليك ـ وقال عز وجل ـ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ـ وقال سبحانه ـ إن رحمت الله قريب من المحسنين ـ ونعنى بالإحسان فعل ماينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه ولكنه تفضل منه فان الواجب يدخل فى باب العدل وترك الظلم وقد ذكرناه وتنال رتبة الإحسان بواحد من ستة أمور : الأول فى المغابنة فينبغى أن لايغبن صاحبه بما لايتغابن به فى العادة فأما أصل المغابنة فمأذون فيه لأن البيع للربح ولا يمكن ذلك إلا بغبن ما ولكن يراعى فيه التقريب فان بذل المشترى زيادة على الربح المعتاد إما لشدة رغبته أو لشدة حاجته فى الحال إليه فينبغى أن يمتنع من قبوله فذلك من الإحسان ومهما لم يكن تلبيس لم يكن أخذ الزيادة ظلما وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الغبن بما يزيد على الثلث يوجب الخيار ولسنا نرى ذلك ولكن من الإحسان أن يحط ذلك الغبن . يروى أنه كان عند يونس بن عبيد حلل مختلفة الأثمان ضرب قيمة كل حلة منها أربعمائة وضرب كل حلة قيمتها مائتان فمر إلى الصلاة وخلف ابن أخيه فى الدكان فجاء أعرابى وطلب حلة بأربعمائة فعرض عليه من حلل المائتين فاستحسنها ورضيها فاشتراها فمضى بها وهى على يديه فاستقبله يونس فعرف حلته فقال للأعرابى بكم اشتريت فقال بأربعمائة فقال لاتساوى أكثر من مائتين فارجع حتى تردها فقال هذه تساوى فى بلدنا خمسمائة وأنا أرتضيها فقال له يونس انصرف فان النصح فى الدين خير من الدنيا بما فيها ثم رده إلى الدكان ورد عليه مائتى درهم وخاصم ابن أخيه فى ذلك وقاتله وقال أما استحييت أما اتقيت الله تربح مثل الثمن وتترك النصح للمسلمين فقال والله ما أخذها إلا وهو راض بها قال فهلا رضيت له بما ترضاه لنفسك وهذا إن كان فيه إخفاء سعر وتلبيس فهو من باب الظلم وقد سبق وفى الحديث « غبن المسترسل حرام[1] » وكان الزبير بن عدى يقول أدركت ثمانية عشر من الصحابة ما منهم أحد يحسن يشترى لحما بدرهم فغبن مثل هؤلاء المسترسلين ظلم إن كان من غير تلبيس فهو من ترك الإحسان وقلما يتم هذا إلا بنوع تلبيس وإخفاء سعر الوقت وإنما الإحسان المحض ما نقل عن السرى السقطى أنه اشترى كرّ لوز بستين دينارا وكتب فى روزنامجه ثلاثة دنانير ربحه وكأنه رأى أن يربح على العشرة نصف دينار فصار اللوز بتسعين فأتاه الدلال وطلب اللوز فقال خذه قال بكم فقال بثلاثة وستين فقال الدلال وكان من الصالحين فقد صار اللوز بتسعين فقال السرى قد عقدت عقدا لا أحله لست أبيعه إلا بثلاثة وستين فقال الدلال وأنا عقدت بينى وبين الله أن لا أغش مسلما لست آخذ منك إلا بتسعين قال فلا الدلال اشترى منه ولا السرى باعه فهذا محض الإحسان من الجانبين فانه مع العلم بحقيقة الحال . وروى عن محمد بن المنكدر أنه كان له شقق بعضها بخمسة وبعضها بعشرة فباع فى غيبته غلامه شقة من الخمسيات بعشرة فلما عرف لم يزل يطلب ذلك الأعرابى المشترى طول النهار حتى وجده فقال له إن الغلام قد غلط فباعك ما يساوى خمسة بعشرة فقال ياهذا قد رضيت فقال وإن رضيت فانا لا نرضى لك إلا ما نرضاه لأنفسنا فاختر إحدى ثلاث خصال إما أن تأخذ شقة من العشريات بدراهمك وإما أن نرد عليك خمسة وإما أن تردشقتنا وتأخذ دراهمك فقال أعطنى خمسة فرد عليه خمسة وانصرف الأعرابى يسأل ويقول من هذا الشيخ فقيل له هذا محمد بن المنكدر فقال لا إله إلا الله هذا الذى نستسقى به فى البوادى إذا قحطنا فهذا إحسان فى أن لا يربح على العشرة إلا نصفا أو واحدا على ما جرت به العادة فى مثل ذلك المتاع فى ذلك المكان ومن قنع بربح قليل كثرت معاملاته واستفاد من تكررها ربحا كثيرا وبه تظهر البركة . كان على رضى الله عنه يدور فى سوق الكوفة بالدرة ويقول معاشر التجار

(١) حديث غبن المسترسل حرام الطبرانى من حديث أبى أمامة بسند ضعيف والبيهقى من حديث جابر بسند جيد وقال ربا بدل حرام .

فى الربط الآن على طاعة الله والترسم بظاهر الآداب عكس نور الجمعية من بواطن الماضين وسلوك الخلف فى مناهج السلف فهم فى الربط كجسد واحد بقلوب متفقة وعزائم متحدة ولا يوجد هذا فى غيرهم من الطوائف قال الله تعالى فى وصف المؤمنين ـ كأنهم بنيان مرصوص ـ وبعكس ذلك وصف الأعداء فقال ـ تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ـ وروى النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إنما المؤمنون كجسد رجل واحد إذا اشتكى عضو من أعضائه اشتكى جسده أجمع وإذا اشتكى مؤمن اشتكى المؤمنون » فالصوفية وظيفتهم اللازمة من حفظ اجتماع البواطن وإزالة التفرقة بإزالة شعث البواطن لأنهم بنسبة الأرواح

خذوا الحق تسلموا لاتردوا قليل الربح فتحرموا كثيره قيل لعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ماسبب يسارك قال ثلاث ماردت ربحا قط ولاطلب منى حيوان فأخرت بيعه ولابت بنسيئة ويقال إنه باع ألف ناقة فما ربح إلا عقلها باع كل عقال بدرهم فربح فيها ألفا وربح من نفقته عليها ليومه ألفا . الثانى : فى احتمال الغبن والمشترى إن اشترى طعاما من ضعيف أوشيئا من فقير فلا بأس أن يحتمل الغبن ويتساهل ويكون به محسنا وداخلا فى قوله عليه السلام « رحم الله امرأ سهل البيع سهل الشراء » فأما إذا اشترى من غنى تاجر يطلب الربح زيادة على حاجته فاحتمال الغبن منه ليس محمودا بل هو تضييع مال من غير أجر ولأحمد قد ورد فى حديث من طريق أهل البيت « المغبون فى الشراء لامحمود ولامأجور[1] » وكان إياس بن معاوية بن قرة قاضى البصرة وكان من عقلاء التابعين يقول لست بخب والخب لايغبنى ولايغبن ابن سيرين ولكن يغبن الحسن ويغبن أبى يعنى معاوية بن قرة والكمال فى أن لايغبن ولايغبن كما وصف بعضهم عمر رضى الله عنه فقال كان أكرم من أن يخدع وأعقل من أن يخدع وكان الحسن والحسين وغيرهما من خيار السلف يستقصون فى الشراء ثم يهبون مع ذلك الجزيل من المال فقيل لبعضهم تستقصى فى شرائك على اليسير ثم تهب الكثير ولاتبالى فقال إن الواهب يعطى فضله وان المغبون يغبن عقله وقال بعضهم إنما أغبن عقلى وبصرى فلا أمكن الغابن منه وإذا وهبت أعطى لله ولا أستكثر منه شيئا . الثالث : فى استيفاء الثمن وسائر الديون والإحسان فيه مرة بالمسامحة وحط البعض ومرة بالإمهال والتأخير ومرة بالمساهلة فى طلب جودة النقد وكل ذلك مندوب إليه ومحثوث عليه قال النبى صلى الله عليه وسلم « رحم الله امرأ سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء[2] » فليغتنم دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم « اسمح يسمح لك[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « من أنظر معسرا أو ترك له حاسبه الله حسابا يسيرا » وفى لفظ آخر ، أظله الله تحت ظل عرشه يوم لاظل إلا ظله[4] » « وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا كان مسرفا على نفسه حوسب فلم يوجد له حسنة فقيل له هل عملت خيرا قط فقال لا إلا أنى كنت رجلا أداين الناس فأقول لفتيانى سامحوا الموسر وأنظروا المعسر[5] » وفى لفظ آخر « وتجاوزوا عن المعسر فقال الله تعالى نحن أحق بذلك منك فتجاوز الله عنه وغفر له » وقال صلى الله عليه وسلم « من أقرض دينارا إلى أجل فله بكل يوم صدقة إلى أجله فاذا حل الأجل فأنظره بعده فله بكل يوم مثل ذلك الدين صدقة[6] » وقد كان من السلف من لايحب أن يقضى غريمه الدين لأجل هذا الخبر حتى يكون كالمتصدق بجميعه فى كل يوم وقال صلى الله عليه وسلم « رأيت على باب

(١) حديث من طريق أهل البيت المغبون لامحمود ولا مأجور الترمذى الحكيم فى النوادر من رواية عبيد الله بن الحسن عن أبيه عن جده ورواه أبو يعلى من حديث الحسين بن على بلفظه قال الذهبى هو منكر (٢) حديث رحم الله سهل البيع سهل الشراء تقدم فى الباب قبله (٣) حديث اسمح يسمح لك الطبرانى من حديث ابن عباس ورجاله ثقات (٤) حديث من أنظر معسرا أو ترك له حاسبه الله حسابا يسيرا وفى لفظ آخر أظله الله تحت ظله يوم لاظل إلا ظله مسلم باللفظ الثانى من حديث أبى اليسر كعب بن عمرو (٥) حديث ذكر رجلا كان مسرفا على نفسه حوسب فلم يوجد له حسنة فقيل له هل عملت خيرا قط فقال لا إلا أنى كنت رجلا أداين الناس فأقول لفتيانى سامحوا الموسر الحديث مسلم من حديث أبى مسعود الأنصارى وهو متفق عليه بنحوه من حديث حذيفة (٦) حديث من أقرض دينا إلى أجل فله بكل يوم صدقة إلى أجله فاذا حل الأجل فأنظره بعده فله بكل يوم مثل ذلك الدين صدقة ابن ماجه من حديث بريدة من أنظر معسرا كان له مثله كل يوم صدقة ومن أنظره بعد أجله كان له مثله فى كل يوم صدقة وسنده ضعيف ورواه أحمد والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين .

اجتمعوا وبرابطة التأليف الإلهى اتفقوا وبمشاهدة القلوب تواطئوا ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب فى الرباط رابطوا فلابد لهم من التألف والتودد والنصح . روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « المؤمن يألف ويؤلف ولاخير فيمن لا يألف ولا يؤلف » . وأخبرنا أبو زرعة طاهر بن الحافظ أبى الفضل المقدسى عن أبيه قال ثنا أبو القاسم الفضل ابن أبى حرب قال أنا أحمد بن الحسين الحيرى قال أنا أبو سهل ابن زياد القطان قال ثنا الحسين بن مكرم قال ثنا يزيد بن هرون الواسطى قال ثنا محمد ابن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الأرواح جنود مجندة فما تعارف

الجنة مكتوبا الصدقة بعشر أمثالها والقرض بثمان عشرة [١]» فقيل فى معناه إن الصدقة تقع فى يد المحتاج وغير المحتاج ولا يحتمل ذل الاستقراض إلا محتاج « ونظر النبى صلى الله عليه وسلم إلى رجل يلازم رجلا بدين فأومأ إلى صاحب الدين بيده أن ضع الشطر ففعل فقال للمديون قم فأعطه [٢]» وكل من باع شيئا وترك ثمنه فى الحال ولم يرهق إلى طلبه فهو فى معنى المقرض . وروى أن الحسن البصرى باع بغلة له بأربعمائة درهم فلما استوجب المال قال له المشترى اسمح ياأباسعيد قال قد أسقطت عنك مائة قال له فأحسن ياأباسعيد فقال قد وهبت لك مائة أخرى فقبض من حقه مائتى درهم فقيل له ياأبا سعيد هذا نصف الثمن فقال هكذا يكون الإحسان وإلا فلا وفى الخبر « خذ حقك فى كفاف وعفاف واف أو غير واف يحاسبك الله حسابا يسيرا [٣]» . الرابع : فى توفية الدين ومن الإحسان فيه حسن القضاء وذلك بأن يمشى إلى صاحب الحق ولا يكلفه أن يمشى إليه يتقاضاه فقد قال صلى الله عليه وسلم « خيركم أحسنكم قضاء [٤]» ومهما قدر على قضاء الدين فليبادر إليه ولو قبل وقته وليسلم أجود مما شرط عليه وأحسن وإن عجز فلينو قضاءه مهما قدر قال صلى الله عليه وسلم « من ادّان دينا وهو ينوى قضاءه وكل الله به ملائكة يحفظونه ويدعون له حتى يقضيه [٥] » وكان جماعة من السلف يستقرضون من غير حاجة لهذا الخبر ومهما كلمه صاحب الحق بكلام خشن فليحتمله وليقابله باللطف اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم «إذ جاءه صاحب الدين عند حلول الأجل ولم يكن قد اتفق قضاؤه فجعل الرجل يشدد الكلام على رسول الله ﷺ فهم به أصحابه فقال : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا [٦]» ومهما دار الكلام بين المستقرض والمقرض فالإحسان أن يكون الميل الأكثر للمتوسط إلى من عليه الدين فإن المقرض يقرض عن غنى والمستقرض يستقرض عن حاجة وكذلك ينبغى أن تكون الاعانة للمشترى أكثر فان البائع راغب عن السلعة يبغى ترويجها والمشترى محتاج إليها هذا هو الأحسن الا أن يتعدى من عليه الدين حده فعند ذلك نصرته فى منعه عن تعديه وإعانة صاحبه إذ قال ﷺ « انصر أخاك ظالما أو مظلوما قيل كيف ننصره ظالما فقال منعك إياه من الظلم نصرة له [٧]» . الخامس : أن يقيل من يستقيله فانه لا يستقيل إلا متندم مستضر بالبيع ولا ينبغى أن يرضى لنفسه أن يكون سبب استضرار أخيه قال صلى الله عليه وسلم «من قال نادما صفقته أقاله الله عثرته يوم القيامة [٨]» أو كما قال . السادس: أن يقصد فى معاملته جماعة من الفقراء بالنسيئة وهو فى الحال عازم على أن لا يطالبهم إن لم تظهر لهم ميسرة فقد كان فى صالحى السلف من له دفتران للحساب أحدهما ترجمته مجهولة فيه أسماء من لا يعرفه

(١) حديث رأيت على باب الجنة مكتوبا الصدقة بعشر أمثالها والقرض بثمانى عشرة ابن ماجه من حديث أنس باسناد ضعيف (٢) حديث أومأ إلى صاحب الدين بيده ضع الشطر الحديث متفق عليه من حديث كعب بن مالك (٣) حديث خذ حقك فى عفاف الحديث ابن ماجه من حديث أبى هريرة باسناد حسن دون قوله يحاسبك الله حسابا يسيرا وله ولابن حبان والحاكم وصححه نحوه من حديث ابن عمر وعائشة (٤) حديث خيركم أحسنكم قضاء متفق عليه من حديث أبى هريرة (٥) حديث من ادّان دينا وهو ينوى قضاءه وكل به ملائكة يحفظونه ويدعون له حتى يقضيه أحمد من حديث عائشة مامن عبد كانت له نية فى أداء دينه إلا كان معه من الله عون وحافظ وفى رواية له لم يزل معه من الله حارس وفى رواية للطبرانى فى الأوسط إلا كان معه عون من الله عليه حتى يقضيه عنه (٦) حديث دعوه فان لصاحب الحق مقالا متفق عليه من حديث أبى هريرة (٧) حديث انصر أخاك ظالما أو مظلوما الحديث متفق عليه من حديث أنس (٨) حديث من أقال نادما صفقته أقال الله عثرته يوم القيامة أبو داود والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح على شرط مسلم

منها ائتلف وماتناكر منها اختلف » فهم باجتماعهم تجتمع بواطنهم وتتقيد نفوسهم لأن بعضهم عين على البعض على ماورد « المؤمن مرآة المؤمن » فأى وقت ظهر من أحدهم أثر التفرقه نافروه لأن التفرقة تظهر بظهور النفس وظهور النفس من تضييع حق الوقت فأى وقت ظهرت نفس الفقير علموا منه خروجه عن دائرة الجمعية وحكموا عليه بتضييع حكم الوقت وإهمال السياسة وحسن الرعاية فيقاد بالمنافرة إلى دائرة الجمعية . أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السهروردى إجازة قال أنا الشيخ العالم عصام الدين أبو حفص عمر بن أحمد ابن منصور الصفار قال أنا أبو بكر أحمد بن خلف الشيرازى قال أنا

من الضعفاء والفقراء وذلك أن الفقير كان يرى الطعام أو الفاكهة فيشتهيه فيقول أحتاج إلى خمسة أرطال مثلا من هذا وليس معى ثمنه فكان يقول خذه واقض ثمنه عند الميسرة ولم يكن يعد هذا من الخيار بل عدّ من الخيار من لم يكن يثبت اسمه فى الدفتر أصلا ولا يجعله دينا لكن يقول خذ ماتريد فان يسر لك فاقض وإلا فأنت فى حل منه وسعة فهذه طرق تجارات السلف وقد انبرست والقائم به محى لهذه السنة وبالجملة التجارة محك الرجال وبها تمتحن دين الرجل وورعه ولذلك قيل :

لايغرنك من المرء قميص رقعه أو إزار فوق كعب الساق منه رفعه
أو جبين لاح فيه أثر قد قلعه ولدى الدرهم فانظر غيه أو ورعه

ولذلك قيل إذا أثنى على الرجل جيرانه فى الحضر وأصحابه فى السفر ومعاملوه فى الأسواق فلا تشكوا فى صلاحه وشهد عند عمر رضى الله عنه شاهد فقال ائتنى بمن يعرفك فأتاه برجل فأثنى عليه خيرا فقال له عمر أنت جاره الأدنى الذى يعرف مدخله ومخرجه قال لا قال كنت رفيقه فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق قال لا قال فعاملته بالدينار والدرهم الذى يستبين به ورع الرجل قال لا قال أظنك رأيته قائما فى المسجد يهمهم بالقرآن يخفض رأسه طورا ويرفعه أخرى قال نعم فقال إذهب فلست تعرفه وقال للرجل اذهب فائتنى بمن يعرفك .

(الباب الخامس فى شفقة التاجر على دينه فيما يخصه ويعمّ آخرته)

ولاينبغى للتاجر أن يشغله معاشه عن معاده فيكون عمره ضائعا وصفقته خاسرة ومايفوته من الربح فى الآخرة لايفى به مايناله فى الدنيا فيكون ممن اشترى الحياة الدنيا بالآخرة بل العاقل ينبغى أن يشفق على نفسه وشفقته على نفسه بحفظ رأس ماله ورأس ماله دينه وتجارته فيه قال بعض السلف أولى الأشياء بالعاقل أحوجه إليه فى العاجل وأحوج شئ إليه فى العاجل أحمده عاقبة فى الأجل وقال معاذ بن جبل رضى الله عنه فى وصيته إنه لابد لك من نصيبك فى الدنيا وأنت إلى نصيبك من الآخرة أحوج فابدأ بنصيبك من الآخرة فخذه فانك ستمرّ على نصيبك من الدنيا فتنظمه قال الله تعالى ـ ولاتنس نصيبك من الدنيا ـ لاتنس فى الدنيا نصيبك منها للآخرة فانها مزرعة الآخرة وفيها تكتسب الحسنات وإنما تتم شفقة التاجر على دينه بمراعاة سبعة أمور . الأول : حسن النية والعقيدة فى ابتداء التجارة فلينو بها الاستعفاف عن السؤال وكف الطمع عن الناس استغناء بالحلال عنهم واستعانة بما يكسبه على الدين وقياما بكفاية العيال ليكون من جملة المجاهدين به ولينو النصح للمسلمين وأن يحب لسائر الخلق مايحب لنفسه ولينو اتباع طريق العدل والإحسان فى معاملته كما ذكرناه ولينو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل مايراه فى السوق فاذا أضمر هذه العقائد والنيات كان عاملا فى طريق الآخرة فان استفاد مالا فهو مزيد وإن خسر فى الدنيا ربح فى الآخرة . الثانى : أن يقصد القيام فى صنعته أو تجارته بفرض من فروض الكفايات فان الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعايش وهلك أكثر الخلق فانتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقى وهلكوا وعلى هذا حمل بعض الناس قوله ﷺ «اختلاف أمتى رحمة (١)» أى اختلاف همهم فى الصناعات والحرف ومن الصناعات ماهى مهمة ومنها مايستغنى عنها لرجوعها إلى طلب النعم والتزين فى الدنيا فليشتغل بصناعة مهمة ليكون فى قيامه بها كافيا عن المسلمين مهما فى الدين وليجتنب صناعة النقش والصياغة وتشييد البنيان بالجص وجميع ماتزخرف به الدنيا فكل ذلك كرهه

الشيخ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى قال سمعت محمد ابن عبد الله يقول سمعت رويما يقول لايزال الصوفية بخير ماتنافروا فاذا اصطلحوا هلكوا وهذه إشارة من رويم إلى حسن تفقد بعضهم أحوال بعض إشفاقا من ظهور النفوس يقول إذا اصطلحوا أو رفعوا المنافرة من بينهم يخاف أن تخامر البواطن المساهلة والمراءاة ومسامحة البعض البعض فى إهمال دقيق آدابهم وبذلك تظهر النفوس وتستولى وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول : رحم الله امرأ أهدى إلىّ عيوبى . وأخبرنا أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا أبو عبد الله محمد ابن عبد العزيز الهروى قال أنا عبد الرحمن بن أبى شريح قال أنا أبو القاسم البغوى قال

(الباب الخامس فى شفقة التاجر على دينه)

(١) حديث اختلاف أمتى رحمة تقدم فى العلم .

ذووالدين فأماعمل الملاهى والآلات التى يحرم استعمالها فاجتناب ذلك من قبيل ترك الظلم ومن جملة ذلك خياطة الخياط القباء من الإبريسم للرجال وصياغة الصائغ مراكب الذهب أوخواتيم الذهب للرجال فكل ذلك من المعاصى والأجرة المأخوذة عليه حرام ولذلك أوجبنا الزكاة فيها وإن كنا لانوجب الزكاة فى الحلى لأنها إذاقصدت للرجال فهى محرمة وكونها مهيأة للنساء لايلحقها بالحلى المباح مالم يقصد ذلك بها فيكتسب حكمها من القصد وقدذكرنا أن بيع الطعام وبيع الأكفان مكروه لأنه يوجب انتظار موت الناس وحاجتهم بغلاء السعر ويكره أن يكون جزارا لما فيه من قساوة القلب وأن يكون حجاما أوكناسا لمافيه من مخامرة النجاسة وكذا الدباغ ومافى معناه وكره ابن سيرين الدلالة وكره قتادة أجرة الدلال ولعلّ السبب فيه قلة استغناء الدلال عن الكذب والافراط فى الثناء على السلعة لترويجها ولأن العمل فيه لايتقدر فقد يقل وقديكثر ولا ينظر فى مقدار الأجرة إلى عمله بل إلى قدر قيمة الثوب هذاهو العادة وهوظلم بل ينبغى أن ينظر إلى قدر التعب وكرهوا شراء الحيوان للتجارة لأن المشترى يكره قضاء الله فيه وهو الموت الذى بصدده لامحالة وحلوله وقيل بيع الحيوان واشتراء الموتان وكرهوا الصرف لأن الاحتراز فيه عن دقائق الربا عسير ولأنه طلب لدقائق الصفات فيما لايقصد أعيانها وإنما يقصد رواجها وقلما يتم للصيرفى ربح إلا باعتماد جهالة معامله بدقائق النقد فقلما يسلم الصيرفى وإن احتاط ويكره للصيرفى وغيره كسر الصحيح والدنانير إلا عند الشك فى جودته أو عند ضرورة قال أحمد بن حنبل رحمه الله ورد نهى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وعن أصحابه فى الصياغة من الصحاح وأنا أكره الكسر وقال يشترى بالدنانير دراهم ثم يشترى بالدراهم ذهبا ويصوغه واستحبوا تجارة البز قال سعيد بن المسيب مامن تجارة أحب إلىّ من البز مالم يكن فيها أيمان وقد روى « خير تجارتكم البز وخير صناعتكم الخرز(٢) » وفى حديث آخر « لواتجر أهل الجنة لاتجروا فى البز ولواتجر أهل النار لاتجروا فى الصرف(٣) » وقدكان غالب أعمال الأخيار من السلف عشر صنائع الخرز والتجارة والحمل والخياطة والحذو والقصارة وعمل الخفاف وعمل الحديد وعمل المغازل ومعالجة صيد البرّ والبحر والوراقة قال عبدالوهاب الوراق قال لى أحمد بن حنبل ماصنعتك قلت الوراقة قال كسب طيب ولو كنت صانعا بيدى لصنعت صنعتك ثم قال لى لاتكتب إلا مواسطة واستبق الحواشى وظهور الأجزاء وأربعة من الصناع موسومون عندالناس بضعف الرأى الحاكة والقطانون والغازليون والمعلمون ولعلّ ذلك لأن أكثر مخالطتهم مع النساء والصبيان ومخالطة ضعفاء العقول تضعف العقل كما أن مخالطة العقلاء تزيد فى العقل وعن مجاهد أن مريم عليها السلام مرت فى طلبها لعيسى عليه السلام بحاكة فطلبت الطريق فأرشدوها غير الطريق فقالت اللهم انزع البركة من كسبهم وأمتهم فقراء وحقرهم فى أعين الناس فاستجيب دعاؤها وكره السلف أخذ الأجرة على كل ماهو من قبيل العبادات وفروض الكفايات كغسل الموتى ودفنهم وكذا الأذان وصلاة التراويح وإن حكم

(١) حديث النهى عن كسر الدينار والدرهم أبوداود والترمذى وابن ماجه والحاكم من رواية علقمة ابن عبدالله عن أبيه قال نهى سول الله صلى الله عليه وسلم أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس زاد الحاكم أن يكسر الدرهم فيجعل فضة ويكسر الدينار فيجعل ذهبا وضعفه ابن حبان (٢) حديث خير تجارتكم البز وخير صنائعكم الخرز لم أقف له على إسناد وكره صاحب الفردوس من حديث على بن أبى طالب (٣) حديث لواتجر أهل الجنة لاتجروا فى البز ولواتجر أهل النار لاتجروا فى الصرف أبومنصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى سعيد بسند ضعيف . وروى أبويعلى والعقيلى فى الضعفاء الشطر الأول من حديث أبى بكر الصديق .

حدثنا مصعب بن عبدالله الزبيرى قال حدثنى إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب أن محمد بن نعمان أخبر بأن عمر قال فى مجلس فيه المهاجرون والأنصار أرأيتم لو ترخصت فى بعض الأمور ماذا كنتم فاعلين قال فسكتنا قال فقال ذلك مرتين أو ثلاثا أرأيتم لو ترخصت فى بعض الأمور ماذا كنتم فاعلين قال بشر بن سعد لوفعلت ذلك قومناك تقويم القدح فقال عمر أنتم إذن أنتم وإذاظهرت نفس الصوفى بغضب وخصومة مع بعض الإخوان فشرط أخيه أن يقابل نفسه بالقلب فان النفس إذاقوبلت بالقلب انحسمت مادة الشر وإذا قوبلت النفس بالنفس ثارت الفتنة وذهبت العصمة قال الله تعالى ـ ادفع بالتى هى أحسن فإذا

بصحة الاستئجار عليه وكذا تعليم القرآن وتعليم علم الشرع فان هـذه أعمال حقها أن يتجر فيها للآخرة وأخذ الأجرة عليها استبدال بالدنيا عن الآخرة ولا يستحب ذلك . الثالث أن لا يغتم سوق الدنيا عن سوق الآخرة وأسواق الآخرة المساجد قال الله تعالى ـ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ـ وقال الله تعالى ـ في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ـ فينبغي أن يجعل أول النهار إلى وقت دخول السوق لآخرته فيلازم المسجد ويواظب على الأوراد كان عمر رضى الله عنه يقول للتجار اجعلوا أول نهاركم لآخرتكم وما بعده لدنياكم وكان صالحو السلف يجعلون أول النهار وآخره للآخرة والوسط للتجارة ولم يكن يبيع الهريسة والرءوس بكرة إلا الصبيان وأهل الذمة لأنهم كانوا في المساجد بعد وفي الخبر « إن الملائكة إذا صعدت بصحيفة العبد وفيها في أول النهار وفي آخره ذكر الله وخير كفر الله عنه ما بينهما من سيء الأعمال [1] » وفي الخبر « تلتقي ملائكة الليل والنهار عند طلوع الفجر وعند صلاة العصر فيقول الله تعالى وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وجئناهم وهم يصلون فيقول الله سبحانه وتعالى أشهدكم أني قد غفرت لهم [2] » ثم مهما سمع الأذان في وسط النهار للأولى والعصر فينبغي أن لا يعرج على شغل وينزعج عن مكانه ويدع كل ما كان فيه لما يفوته من فضيلة التكبيرة الأولى مع الإمام في أول الوقت لا توازيها الدنيا بما فيها ومهما لم يحضر الجماعة عصى عند بعض العلماء وقد كان السلف يبتدرون عند الأذان ويخلون الأسواق للصبيان وأهل الذمة وكانوا يستأجرون بالقراريط لحفظ الحوانيت في أوقات الصلوات وكان ذلك معيشة لهم وقد جاء في تفسير قوله تعالى ـ لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ـ إنهم كانوا حدادين وخرازين فكان أحدهم إذا رفع المطرقة أو غرز الإشفى فسمع الأذان لم يخرج الإشفى من المغرز ولم يوقع المطرقة ورمى بها وقام إلى الصلاة . الرابعة أن لا يقتصر على هذا بل يلازم ذكر الله سبحانه في السوق ويشتغل بالتهليل والتسبيح فذكر الله في السوق بين الغافلين أفضل قال صلى الله عليه وسلم « ذاكر الله في الغافلين كالمقاتل خلف الفارين وكالحي بين الأموات » وفي لفظ آخر « كالشجرة الخضراء بين الهشيم » وقال صلى الله عليه وسلم « من دخل السوق فقال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير كتب الله له ألف ألف حسنة [3] » وكان ابن عمر وسالم بن عبد الله ومحمد بن واسع وغيرهم يدخلون السوق قاصدين لنيل فضيلة هذا الذكر وقال الحسن ذاكر الله في السوق يجيء يوم القيامة له ضوء كضوء القمر وبرهان كبرهان الشمس ومن استغفر الله في السوق غفر الله له بعدد أهلها وكان عمر رضى الله عنه إذا دخل السوق قال اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفسوق ومن شر ما أحاطت به السوق اللهم إني أعوذ بك من يمين فاجرة وصفقة خاسرة وقال أبو جعفر الفرغاني كنا يوما عند الجنيد فجرى ذكر ناس يجلسون في المساجد ويتشبهون بالصوفية ويقصرون عما يجب عليهم من حق الجلوس ويعيبون من يدخل السوق فقال الجنيد كم ممن هو في السوق حكمه أن يدخل المسجد ويأخذ باذن بعض من فيه

(١) حديث إن الملائكة إذا صعدت بصحيفة العبد وفي أول النهار وآخره ذكر وخير كفر الله ما بينهما من سيء الأعمال أبو يعلى من حديث أنس بسند ضعيف بمعناه (٢) حديث تلتقي ملائكة الليل وملائكة النهار عند طلوع الفجر وعند صلاة العصر فيقول الله وهو أعلم كيف تركتم عبادي الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الغداة وصلاة العصر الحديث (٣) حديث من دخل السوق فقال لا إله إلا الله وحده شريك له الحديث تقدم في الأذكار .

الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم. وما يلقاها إلا الذين صبروا ـ ثم الشيخ أو الخادم إذا شكا إليه فقير من أخيه فله أن يعاتب أيهما شاء فيقول للمتعدي لم تعديت وللمتعدى عليه ما الذي أذنبت حتى تعدى عليك وسلط عليك وهلا قابلت نفسه بالقلب رفقا بأخيك وإعطاء للفتوة والصحبة حقها فكل منهما جان وخارج عن دائرة الجمعية فيرد إلى الدائرة بالنقار فيعود إلى الاستغفار ولا يسلك طريق الاصرار روت عائشة رضى الله عنها قالت « كان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اجعلني من الذين إذا أحسنوا استبشروا وإذا أساءوا استغفروا » فيكون الاستغفار ظاهرا مع الإخوان وباطنا مع الله تعالى ويرون الله في

فيخرجه ويجلس مكانه وإنى لأعرف رجلا يدخل السوق ورده كل يوم ثلثمائة ركعة وثلاثون ألف تسبيحة قال فسبق إلى وهمى أنه يعنى نفسه فهكذا كانت تجارة من يتجر لطلب الكفاية لاللتنعم فى الدنيا فان من يطلب الدنيا للاستعانة بها على الآخرة كيف يدع ربح الآخرة والسوق والمسجد والبيت له حكم واحد وإنما النجاة بالتقوى قال صلى الله عليه وسلم « اتق الله حيثما كنت (١) » فوظيفة التقوى لاتنقطع عن المتجردين للدين كيفما تقلبت بهم الأحوال وبه تكون حياتهم وعيشهم إذ فيه يرون تجارتهم وربحهم وقد قيل من أحب الآخرة عاش ومن أحب الدنيا طاش والأحمق يغدو ويروح فى لاش والعاقل عن عيوب نفسه فتاش . الخامس : أن لايكون شديد الحرص على السوق والتجارة وذلك بأن يكون أول داخل وآخر خارج وبأن يركب البحر فى التجارة فهما مكروهان يقال إن من ركب البحر فقد استقصى فى طلب الرزق وفى الخبر « لايركب البحر إلا لحج أو عمرة أو غزو (٢) » وكان عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما يقول لاتكن أول داخل فى السوق ولا آخر خارج منها فان بها باض الشيطان وفرخ روى عن معاذ بن جبل وعبد الله بن عمر أنّ ابليس يقول لولده زلنبور سر بكتائبك فأت أصحاب الأسواق زين لهم الكذب والحلف والخديعة والمكر والخيانة وكن مع أول داخل وآخر خارج منها وفى الخبر «شر البقاع الأسواق وشر أهلها أولهم دخولا وآخرهم خروجا (٣)» وتمام هذا الاحتراز أن يراقب وقت كفايته فاذا حصل كفاية وقته انصرف واشتغل بتجارة الآخرة هكذا كانوا صالحو السلف لقد كان منهم من إذا ربح دانقا انصرف قناعة به وكان حماد بن سلمة يبيع الخز فى سفط بين يديه فكان إذا ربح حبتين رفع سفطه وانصرف وقال إبراهيم بن بشار قلت لابراهيم بن أدهم رحمه الله أمر اليوم أعمل فى الطين فقال يابن بشار إنك طالب ومطلوب يطلبك من لاتفوته وتطلب ماقد كفيته أما رأيت حريصا محروما وضعيفا مرزوقا قلت إن لى دانقا عند البقال فقال عز على بك تملك دانقا وتطلب العمل وقد كان فيهم من ينصرف بعد الظهر ومنهم بعد العصر ومنهم من لايعمل فى الأسبوع إلا يوما أو يومين وكانوا يكتفون به . السادس : أن لايقتصر على اجتناب الحرام بل يتقى مواضع الشبهات ومظان الريب ولاينظر إلى الفتاوى بل يستفتى قلبه فاذا وجد فيه حزازة اجتنبه وإذا حمل إليه سامة رابه أمرها سأل عنها حتى يعرف وإلا أكل الشبهة « وقد حمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لبن فقال من أين لكم هذا ؟ فقالوا من الشاة فقال ومن أين لكم هذه الشاة ؟ فقيل من موضع كذا فشرب منه ثم قال : إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن لانأكل إلا طيبا ولا نعمل إلا صالحا(٤) » وقال « إن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال ـ ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم ـ (٥) » فسأل النبى صلى الله عليه وسلم عن أصل الشىء وأصل أصله ولم يزد لأن ماوراء ذلك يتعذر وسنبين فى كتاب الحلال والحرام موضع وجوب هذا السؤال فانه كان عليه السلام لايسأل

(١) حديث اتق الله حيثما كنت الترمذى من حديث أبى ذرّ وصححه (٢) حديث لاتركب البحر إلا لحجة أو عمرة أو غزو أبو داود من حديث عبد الله بن عمر وقيل إنه منقطع (٣) حديث شرّ البقاع الأسواق وشر أهلها أولهم دخولا وآخرهم خروجا تقدم صدر الحديث فى الباب السادس من العلم وروى أبو نعيم فى كتاب حرمة المساجد من حديث ابن عباس أبغض البقاع إلى الله الأسواق وأبغض أهلها إلى الله أولهم دخولا وآخرهم خروجا (٤) حديث سؤاله عن اللبن والشاة وقوله إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن لانأكل إلا طيبا ولا نعمل إلا صالحا الطبرانى من حديث أم عبد الله أخت شداد بن أوس بسند ضعيف (٥) حديث إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين الحديث مسلم من حديث أبى هريرة .

استغفارهم فلهذا المعنى يقفون فى صف النعال على أقدامهم تواضعا وانكسارا وسمعت شيخنا يقول للفقير إذا جرى بينه وبين بعض إخوانه وحشة قم واستغفر فيقول الفقير ماأرى باطنى صافيا ولا أوثر القيام للاستغفار ظاهرا من غير صفاء الباطن فيقول أنت قم فببركة سعيك وقيامك ترزق الصفاء فكان يجد ذلك ويرى أثره عند الفقير وترقّ القلوب وترتفع الوحشة وهذا من خاصية هذه الطائفة لايبيتون والبواطن منطوية على وحشة ولا يجتمعون للطعام والبواطن تضمر وحشة ولايرون الاجتماع ظاهرا فى شىء من أمورهم إلا بعد الاجتماع بالبواطن وذهاب التفرقة والشعث فاذا قام الفقير للاستغفار لايجوز ردّ استغفاره بحال . روى عبد الله

عن كل ما يحمل إليه (١) وإنما الواجب أن ينظر التاجر إلى من يعامله فكل منسوب إلى ظلم أو خيانة أو سرقة أو ربا فلا يعامله وكذا الأجناد والظلمة لا يعاملهم ألبتة ولا يعامل أصحابهم وأعوانهم لأنه معين بذلك على الظلم . وحكى عن رجل أنه تولى عمارة سور لثغر من الثغور قال فوقع في نفسي من ذلك شيء وإن كان ذلك العمل من الخيرات بل من فرائض الاسلام ولكن كان الأمير الذي تولى في محلته من الظلمة قال فسألت سفيان رضي الله عنه فقال لا تكن عونا لهم على قليل ولا كثير فقلت هذا سور في سبيل الله للمسلمين فقال نعم ولكن أقل ما يدخل عليك أن تحب بقاءهم ليوفرك أجرك فتكون قد أحببت بقاء من يعصي الله وقد جاء في الخبر « من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه (٢) » وفي الحديث « إن الله لا يغضب إذا مدح الفاسق (٣) » وفي حديث آخر « من أكرم فاسقا فقد أعان على هدم الاسلام (٤) » ودخل سفيان على المهدي وبيده درج أبيض فقال ياسفيان أعطني الدواة حتى أكتب فقال أخبرني أي شيء تكتب فان كان حقا أعطيتك وطلب بعض الأمراء من بعض العلماء المحبوسين عنده أن يناوله طينا ليختم به الكتاب فقال ناولني الكتاب أولا حتى أنظر ما فيه فهكذا كانوا يحترزون عن معاونة الظلمة ومعاملتهم أشد أنواع الاعانة فينبغي أن يجتنبها ذوو الدين ما وجدوا إليه سبيلا وبالجملة فينبغي أن ينقسم الناس عنده إلى من يعامل ومن لا يعامل وليكن من يعامله أقل ممن لا يعامله في هذا الزمان قال بعضهم أتى على الناس زمان كان الرجل يدخل السوق ويقول من ترون لي أن أعامل من الناس فيقال له عامل من شئت ثم أتى زمان آخر كانوا يقولون عامل من شئت إلا فلانا وفلانا ثم أتى زمان آخر فكان يقال لا تعامل أحدا إلا فلانا وفلانا وأخشى أن يأتي زمان يذهب هذا أيضا وكأنه قد كان الذي كان يحذر أن يكون إنا لله وإنا إليه راجعون . السابع : ينبغي أن يراقب جميع مجاري معاملته مع واحد من معامليه فانه مراقب ومحاسب فليعد الجواب ليوم الحساب والعقاب في كل فعلة وقولة إنه لم أقدم عليها ولأجل ماذا فانه يقال إنه يوقف التاجر يوم القيامة مع كل رجل كان باعه شيئا وقفة ويحاسب عن كل واحد محاسبة على عدد من عامله قال بعضهم رأيت بعض التجار في النوم فقلت ماذا فعل الله بك فقال نشر على خمسين ألف صحيفة فقلت هذه كلها ذنوب فقال هذه معاملات الناس بعدد كل انسان عاملته في الدنيا لكل انسان صحيفة مفردة فيما بيني وبينه من أول معاملته إلى آخرها فهذا ما على المكتسب في عمله من العدل والاحسان والشفقة على الدين فان اقتصر على العدل كان من الصالحين

(١) حديث كان لا يسأل عن كل ما يحمل إليه أحمد من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مروا بامرأة فذبحت لهم شاة الحديث فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لقمة فلم يستطع أن يسيغها فقال هذه شاة ذبحت بغير إذن أهلها الحديث وله من حديث أبي هريرة كان إذا أتي بطعام من غير أهله سأل عنه الحديث وإسنادهما جيد وفي هذا أنه كان لا يسأل عما أتي به من عند أهله والله أعلم (٢) حديث من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه لم أجده مرفوعا وإنما رواه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت من قول الحسن وقد ذكره المصنف هكذا على الصواب في آفات اللسان (٣) حديث إن الله ليغضب إذا مدح الفاسق ابن أبي الدنيا في الصمت وابن عدي في الكامل وأبو يعلى والبيهقي في الشعب من حديث أنس بسند ضعيف (٤) حديث من أكرم فاسقا فقد أعان على هدم الاسلام غريب بهذا اللفظ والمعروف من وقر صاحب بدعة الحديث رواه ابن عدي من حديث عائشة والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحلية من حديث عبد الله بن بسر بأسانيد ضعيفة قال ابن الجوزي كلها موضوعة

ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ارحموا ترحموا واغفروا يغفر لكم » . وللصوفية في تقبيل يد الشيخ بعد الاستغفار أصل من السنة . روى عبد الله ابن عمر قال « كنت في سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم فحاص الناس حيصة فكنت فيمن حاص فقلنا كيف نصنع وقد فررنا من الزحف وبؤنا بالغضب ثم قلنا لو دخلنا المدينة فتبنا فيها ثم قلنا لو عرضنا أنفسنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان لنا توبة وإلا ذهبنا فأتيناه قبل صلاة الغداة فخرج فقال من القوم قلنا نحن الفرارون قال لا بل أنتم العكارون أنا فئتكم أنا فئة المسلمين » يقال عكر الرجل إذا تولى ثم كر راجعا والعكار العطاف والرجاع « قال فأتيناه حتى قبلنا يده »

وإن أضاف إليه الإحسان كان من المقربين وإن راعى مع ذلك وظائف الدين كما ذكر فى الباب الخامس كان من الصديقين والله أعلم بالصواب تمّ كتاب آداب الكسب والمعيشة بحمد الله ومنه .

(كتاب الحلال والحرام)

وهو الكتاب الرابع من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الإنسان من طين لازب وصلصال ، ثم ركب صورته فى أحسن تقويم وأتمّ اعتدال ، ثم غذاه فى أول نشوه بلبن استصفاه من بين فرث ودم سائغا كالماء الزلال ، ثم حماه بما آتاه من طيبات الرزق عن دواعى الضعف والانحلال ، ثم قيد شهوته المعادية له عن السطوة والصيال ، وقهرها بما افترضه عليه من طلب القوت الحلال ، وهزم بكسرها جند الشيطان المتشمر للاضلال ، ولقد كان يجرى من ابن آدم مجرى الدم السيال ، فضيق عليه عزة الحلال المجرى والمجال ، إذا كان لا يبذرقه إلى أعماق العروق إلا الشهوة المائلة إلى الغلبة والاسترسال ، فبقى لما زمت بزمام الحلال خائبا خاسرا ماله من ناصر ولا وال . والصلاة على محمد الهادى من الضلال وعلى آله خير آل وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد . فقد قال صلى الله عليه وسلم « طلب الحلال فريضة على كل مسلم[1] » رواه ابن مسعود رضى الله عنه وهذه الفريضة من بين سائر الفرائض أعصاها على العقول فهما وأثقلها على الجوارح فعلا ولذلك اندرس بالكلية علما وعملا وصار غموض علمه سببا لاندراس عمله إذ ظن الجهال أن الحلال مفقود وأن السبيل دون الوصول إليه مسدود وأنه لم يبق من الطيبات إلا الماء الفرات والحشيش النابت فى الموات وما عداه فقد أخبثته الأيدى العادية وأفسدته المعاملات الفاسدة وإذا تعذرت القناعة بالحشيش من النبات لم يبق وجه سوى الاتساع فى المحرمات فرفضوا هذا القطب من الدين أصلا ولم يدركوا بين الأموال فرقا وفصلا وهيهات هيهات فالحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ولا تزال هذه الثلاثة مقترنات كيفما تقلبت الحالات ولما كانت هذه بدعة عمّ فى الدين ضررها واستطار فى الخلق شررها وجب كشف الغطاء عن فسادها بالإرشاد إلى مدرك الفرق بين الحلال والحرام والشبهة على وجه التحقيق والبيان ولا يخرجه التضييق عن حيز الإمكان . ونحن نوضح ذلك فى سبعة أبواب . الباب الأول : فى فضيلة طلب الحلال ومذمة الحرام ودرجات الحلال والحرام . الباب الثانى : فى مراتب الشبهات ومثاراتها وتمييزها عن الحلال والحرام . الباب الثالث : فى البحث والسؤال والهجوم والاهمال ومظانها فى الحلال والحرام . الباب الرابع : فى كيفية خروج التائب عن المظالم المالية . الباب الخامس : فى إدرارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم . الباب السادس : فى الدخول على السلاطين ومخالطتهم . الباب السابع : فى مسائل متفرقة .

(الباب الأول فى فضيلة الحلال ومذمة الحرام ، وبيان أصناف الحلال ودرجاته وأصناف الحرام ودرجات الورع فيه)

(فضيلة الحلال ومذمة الحرام)

(كتاب الحلال والحرام)

(الباب الأول فى فضيلة طلب الحلال)

(١) حديث ابن مسعود طلب الحلال فريضة على كل مسلم تقدم فى الزكاة دون قوله على كل مسلم وللطبرانى فى الأوسط من حديث أنس واجب على كل مسلم وإسناده ضعيف .

وروى أن أبا عبيدة ابن الجراح قبل يد عمر عند قدومه وروى عن أبى مرثد الغنوى أنه قال « أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت إليه وقبلت يده » فهذا رخصة فى جواز تقبيل اليد ولكن أدب الصوفى أنه متى رأى نفسه تتعزز بذلك أو تظهر بوصفها أن يمتنع من ذلك فان سلم من ذلك فلا بأس بتقبيل اليد ومعانقتهم للاخوان عقيب الاستغفار لرجوعهم إلى الألفة بعد الوحشة وقدومهم من سفر الهجرة بالتفرقة إلى أوطان الجمعية فبظهور النفس تغربوا وبعدوا وبغيبة النفس والاستغفار قدموا ورجعوا ومن استغفر إلى أخيه ولم يقبله فقد أخطأ فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك وعيد روى عنه عليه

قال الله تعالى ـ كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ـ أمر بالأكل من الطيبات قبل العمل وقيل إن المراد به الحلال وقال تعالى ـ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ـ وقال تعالى ـ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ـ الآية . وقال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ـ ثم قال ـ فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ـ ثم قال ـ وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم ـ ثم قال ـ ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ـ جعل آكل الربا أول الأمر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار والآيات الواردة في الحلال والحرام لا تحصى وروى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « طلب الحلال فريضة على كل مسلم » ولما قال صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم [1] » قال بعض العلماء أراد به طلب علم الحلال والحرام وجعل المراد بالحديثين واحدا وقال صلى الله عليه وسلم « من سعى على عياله من حله فهو كالمجاهد في سبيل الله ومن طلب الدنيا حلالا في عفاف كان في درجة الشهداء [2] » وقال صلى الله عليه وسلم « من أكل الحلال أربعين يوما نور الله قلبه وأجرى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه [3] » وفي رواية « زهده الله في الدنيا » وروى « أن سعدا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسأل الله تعالى أن يجعله مجاب الدعوة فقال له أطب طعمتك تستجب دعوتك [4] » ولما ذكر صلى الله عليه وسلم الحريص على الدنيا قال « رب أشعث أغبر مشرد في الأسفار مطعمه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام يرفع يديه فيقول يارب يارب فأنى يستجاب لذلك [5] » وفي حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن لله ملكا على بيت المقدس ينادي كل ليلة من أكل حراما لم يقبل منه صرف ولا عدل [6] » فقيل الصرف النافلة والعدل الفريضة وقال صلى الله عليه وسلم « من اشترى ثوبا بعشرة دراهم وفي ثمنه درهم حرام لم يقبل الله صلاته ما دام عليه منه شيء [7] » وقال صلى الله عليه وسلم « كل لحم نبت من حرام فالنار أولى به [8] » وقال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم تقدم في العلم (٢) حديث من سعى على عياله من حله فهو كالمجاهد في سبيل الله ومن طلب الدنيا في عفاف كان في درجة الشهداء الطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة من سعى على عياله ففي سبيل الله و لأبي منصور في مسند الفردوس من طلب مكسبة من باب حلال يكف بها وجهه عن مسألة الناس وولده وعياله جاء يوم القيامة مع النبيين والصديقين وإسنادهما ضعيف (٣) حديث من أكل الحلال أربعين يوما نور الله قلبه وأجرى ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أيوب من أخلص لله أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ولابن عدي نحوه من حديث أبي موسى . وقال حديث منكر (٤) حديث أن سعدا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يسأل الله أن يجعله مجاب الدعوة فقال له أطب طعمتك تستجب دعوتك الطبراني في الأوسط من حديث ابن عباس وفيه من لا أعرفه (٥) حديث رب أشعث مشرد في الأسفار مطعمه حرام وملبسه حرام الحديث مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر الحديث (٦) حديث ابن عباس إن لله ملكا على بيت المقدس ينادي كل ليلة من أكل حراما لم يقبل منه صرف ولا عدل لم أقف له على أصل ولأبي منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن مسعود من أكل لقمة من حرام لم تقبل منه صلاة أربعين ليلة الحديث وهو منكر (٧) حديث من اشترى ثوبا بعشرة دراهم في ثمنه درهم حرام لم يقبل الله صلاته وعليه منه شيء أحمد من حديث ابن عمر بسند ضعيف . (٨) حديث كل لحم نبت من الحرام فالنار أولى به الترمذي من حديث كعب بن عجرة وحسنه وقد تقدم

الصلاة والسلام أنه قال «من اعتذر إليه أخوه معذرة فلم يقبلها كان عليه مثل خطيئة صاحب المكوس » وروى جابر أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من تنصل إليه فلم يقبل لم يرد الحوض» ومن السنة أن يقدم للاخوان شيئا بعد الاستغفار روى أن كعب بن مالك قال للنبي صلى الله عليه وسلم : إن من توبتي أن أنخلع من مالي كله وأهجر دار قومي التي فيها أتيت الذنب. فقال له النبي عليه الصلاة والسلام « يجزيك من ذلك الثلث » فصارت سنة الصوفية للطالبة بالغرامة بعد الاستغفار والمناقرة وكل قصدهم رعاية التألف حتى تكون بواطنهم على الاجتماع كما أن ظواهرهم على الاجتماع وهذا أمر تفردوا به من بين طوائف الإسلام . ثم

«من لا يبال من أين اكتسب المال لم يبال الله من أين أدخله النار[١]» وقال صلى الله عليه وسلم «العبادة عشرة أجزاء تسعة منها فى طلب الحلال[٢]» روى هذا مرفوعا وموقوفا على بعض الصحابة أيضا وقال صلى الله عليه وسلم «من أمسى وانيا من طلب الحلال بات مغفورا له وأصبح والله عنه راض[٣]» وقال صلى الله عليه وسلم «من أصاب مالا من مأثم فوصل به رحما أو تصدق به أو أنفقه فى سبيل الله جمع الله ذلك جميعا ثم قذفه فى النار[٤]» وقال عليه السلام «خير دينكم الورع[٥]» وقال صلى الله عليه وسلم «من لقى الله ورعا أعطاه الله ثواب الاسلام كله[٦]» ويروى أن الله تعالى قال فى بعض كتبه وأما الورعون فأنا أستحى أن أحاسبهم وقال صلى الله عليه وسلم «درهم من ربا أشد عند الله من ثلاثين زنية فى الاسلام[٧]» وفى حديث أبى هريرة رضى الله عنه «المعدة حوض البدن والعروق إليها واردة فاذا صحت المعدة صدرت العروق بالصحة وإذا سقمت صدرت بالسقم[٨]» ومثل الطعمة من الدين مثل الأساس من البنيان فإذا ثبت الأساس وقوى استقام البنيان وارتفع وإذا ضعف الأساس واعوجّ انهار البنيان ووقع. وقال الله عز وجل ـ أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ـ الآية وفى الحديث «من اكتسب مالا من حرام فان تصدق به لم يقبل منه وإن تركه وراءه كان زاده إلى النار[٩]» وقد ذكرنا جملة من الأخبار فى كتاب آداب الكسب تكشف عن فضيلة الكسب الحلال. وأما الآثار: فقد ورد أن الصديق رضى الله عنه شرب لبنا من كسب عبده ثم سأل عبده فقال تكهنت لقوم فأعطونى فأدخل أصابعه فى فيه وجعل يقىء حتى ظننت أن نفسه ستخرج ثم قال اللهم إنى أعتذر إليك مما حملت العروق وخالط الأمعاء[١٠]» وفى بعض الأخبار أنه

(١) حديث من لم يبال من أين اكتسب المال لم يبال الله عز وجل من أين أدخله النار أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر قال ابن العربى فى عارضة الأحوذى شرح الترمذى إنه باطل لم يصح ولا يصح (٢) حديث العبادة عشرة أجزاء فتسعة منها فى طلب الحلال أبو منصور الديلمى من حديث أنس إلا أنه قال تسعة فى الصمت والعاشرة كسب اليد من الحلال وهو منكر (٣) حديث من أمسى وانيا من طلب الحلال بات مغفورا له وأصبح والله عنه راض الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عباس من أمسى كالا من عمل يديه أمسى مغفورا له وفيه ضعف (٤) حديث من أصاب مالا من مأثم فوصل به رحما أو تصدق به أو أنفقه فى سبيل الله جمع الله ذلك جميعا ثم قذفه فى النار أبو داود فى المراسيل من رواية القاسم بن مخيمرة مرسلا (٥) حديث خير دينكم الورع تقدم فى العلم (٦) حديث من لقى الله ورعا أعطاه ثواب الاسلام كله لم أقف له على أصل (٧) حديث درهم من ربا أشد عند الله من ثلاثين زنية فى الاسلام أحمد والدارقطنى من حديث عبد الله بن حنظلة وقال ستة وثلاثين ورجاله ثقات وقيل عن حنظلة الزاهد عن كعب مرفوعا وللطبرانى فى الصغير من حديث ابن عباس ثلاثة وثلاثين وسنده ضعيف (٨) حديث أبى هريرة المعدة حوض البدن والعروق إليها واردة الحديث الطبرانى فى الأوسط والعقيلى فى الضعفاء وقال باطل لا أصل له (٩) حديث من اكتسب مالا من حرام فان تصدق به لم يقبل منه وإن تركه وراءه كان زاده إلى النار أحمد من حديث ابن مسعود بسند ضعيف ولابن حبان من حديث أبى هريرة من جمع مالا من حرام ثم تصدق به لم يكن له فيه أجر وكان إصره عليه (١٠) حديث إن أبا بكر شرب لبنا من كسب عبده ثم سأل فقال تكهنت لقوم فأعطونى فأدخل أصبعه فى فيه وجعل يقىء وفى بعض الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم لما أخبر بذلك قال أوما علمتم أن الصديق لا يدخل جوفه إلا طيبا البخارى من حديث عائشة كان لأبى بكر غلام يخرج له الخراج وكان أبو بكر يأكل من خراجه فجاء يوما بشىء فأكل منه أبو بكر.

شرط الفقير الصادق إذا سكن الرباط وأراد أن يأكل من وقفه أو مما يطلب لسكانه بالدروزة أن يكون عنده من الشغل بالله ما لا يسعه الكسب وإلا إذا كان للبطالة والخوض فيما لا يعنى عنده مجال ولا يقوم بشروط أهل الارادة من الجد والاجتهاد فلا ينبغى له أن يأكل من مال الرباط بل يكتسب ويأكل من كسبه لأن طعام الرباط لأقوام كمل شغلهم بالله فخدمتهم الدنيا لشغلهم بخدمة مولاهم إلا أن يكون تحت سياسة شيخ عالم بالطريق ينتفع بصحبته ويهتدى بهديه فيرى الشيخ أن يطعمه من مال الرباط فلا يكون تصرف الشيخ إلا بصحة بصيرة ومن جملة ما يكون للشيخ فى ذلك من النية أن يشغله بخدمة الفقراء

صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك فقال أوما علمتم أن الصديق لايدخل جوفه إلا طيبا وكذلك شرب عمر رضى الله عنه من لبن إبل الصدقة غلطا فأدخل أصبعه وتقيأ وقالت عائشة رضى الله عنها إنكم لتغفلون عن أفضل العبادة هو الورع وقال عبدالله بن عمر رضى الله عنه لو صليتم حتى تكونوا كالحنايا وصمتم حتى تكونوا كالأوتار لم يقبل ذلك منكم إلا بورع حاجز وقال إبراهيم بن أدهم رحمه الله ماأدرك من أدرك إلا من كان يعقل مايدخل جوفه وقال الفضيل من عرف مايدخل جوفه كتبه الله صديقا فانظر عند من تفطر يامسكين وقيل لابراهيم بن أدهم رحمه الله لاتشرب من ماء زمزم فقال لو كان لى دلو شربت منه وقال سفيان الثورى رضى الله عنه من أنفق من الحرام فى طاعة الله كان كمن طهر الثوب النجس بالبول والثوب النجس لايطهره إلا الماء والذنب لا يكفره إلا الحلال وقال يحيى بن معاذ الطاعة خزانة من خزائن الله إلا أن مفتاحها الدعاء وأسنانه لقم الحلال وقال ابن عباس رضى الله عنهما لايقبل الله صلاة امرىء فى جوفه حرام وقال سهل التسترى لايبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يكون فيه أربع خصال : أداء الفرائض بالسنة وأكل الحلال بالورع واجتناب النهى من الظاهر والباطن والصبر على ذلك إلى الموت وقال من أحب أن يكاشف بآيات الصديقين فلا يأكل إلا حلالا ولا يعمل إلا فى سنة أو ضرورة ويقال من أكل الشبهة أربعين يوما أظلم قلبه وهو تأويل قوله تعالى ـ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ـ وقال ابن المبارك ردّ درهم من شبهة أحب إلىّ من أن أتصدق بمائة ألف درهم ومائة ألف ألف ألف ومائة ألف حتى بلغ إلى ستمائة ألف وقال بعض السلف إن العبد يأكل أكلة فينقلب قلبه فينغل كما ينغل الأديم ولايعود إلى حاله أبدا وقال سهل رضى الله عنه من أكل الحرام عصت جوارحه شاء أم أبى علم أو لم يعلم ومن كانت طعمته حلالا أطاعته جوارحه ووفقت للخيرات وقال بعض السلف إن أول لقمة يأكلها العبد من حلال يغفر له ماسلف من ذنوبه ومن أقام نفسه مقام ذل فى طلب الحلال تساقطت عنه ذنوبه كتساقط ورق الشجر . وروى فى آثار السلف أن الواعظ كان إذا جلس للناس قال العلماء تفقدوا منه ثلاثا فان كان معتقدا لبدعة فلا تجالسوه فانه عن لسان الشيطان ينطق وإن كان سىء الطعمة فعن الهوى ينطق فان لم يكن مكين العقل فانه يفسد بكلامه أكثر مما يصلح فلا تجالسوه وفى الأخبار المشهورة عن على عليه السلام وغيره إن الدنيا حلالها حساب وحرامها عذاب وزاد آخرون وشبهتها عتاب . وروى أن بعض الصالحين دفع طعاما إلى بعض الأبدال فلم يأكل فسأله عن ذلك فقال نحن لانأكل إلا حلالا فلذلك تستقيم قلوبنا ويدوم حالنا ونكاشف الملكوت ونشاهد الآخرة ولو أكلنا مما تأكلون ثلاثة أيام لمارجعنا إلى شىء من علم اليقين ولذهب الخوف والمشاهدة من قلوبنا فقال له الرجل فانى أصوم الدهر وأختم القرآن فى كل شهر ثلاثين مرة فقال له البدال هذه الشربة التى رأيتنى شربتها من الليل أحب إلىّ من ثلاثين ختمة فى ثلثمائة ركعة من أعمالك وكانت شربته من لبن ظبية وحشية وقد كان بين أحمد بن حنبل ويحيى بن معين صحبة طويلة فهجره أحمد إذ سمعه يقول إنى لاأسأل أحدا شيئا ولو أعطانى الشيطان شيئا لأكلته حتى اعتذر يحيى وقال كنت أمزح فقال تمزح بالدين أما علمت أن الأكل من الدين قدمه الله تعالى على العمل الصالح فقال ـ كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ـ وفى الخبر أنه مكتوب فى التوراة « من لم يبال من أين مطعمه لم يبال الله من أى أبواب النيران أدخله » وعن على رضى الله عنه أنه لم يأكل بعد قتل عثمان ونهب الدار طعاما إلا مختوما حذرا من الشبهة واجتمع الفضيل بن عياض

وقال له الغلام أتدرى ماهذا فقال وماهو قال كنت تكهنت لانسان فى الجاهلية فذكره دون المرفوع منه فلم أجده .

فيكون مايأكله فى مقابلة خدمته . روى عن أبى عمرو الزجاجى قال أقمت عند الجنيد مدة فما رآنى قط إلا وأنا مشتغل بنوع من العبادة فما كلمنى حتى كان يوم من الأيام خلا للوضع من الجماعة فقمت ونزعت ثيابى وكنست للوضع ونظفته ورششته وغسلت موضع الطهارة فرجع الشيخ ورأى علىّ أثر الغبار فدعا لى ورحب بى وقال أحسنت عليك بها ثلاث مرات ولايزال مشايخ الصوفية يندبون الشباب إلى الخدمة حفظا لهم عن البطالة وكل واحد يكون له حظ من المعاملة وحظ من الخدمة . روى أبو محذورة قال : جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا الأذان والسقاية لبنى هاشم والحجابة لبنى عبدالدار وبهذا يقتدى مشايخ

وابن عيينة وابن المبارك عند وهيب بن الورد بمكة فذكروا الرطب فقال وهيب هو من أحب الطعام إلى إلا أنى لا آكله لاختلاط رطب مكة ببساتين زبيدة وغيرها فقال له ابن المبارك إن نظرت فى مثل هذا ضاق عليك الخبز قال وما سببه قال إن أصول الضياع قد اختلطت بالصوافى فغشى على وهيب فقال سفيان قتلت الرجل فقال ابن المبارك ما أردت إلا أن أهون عليه فلما أفاق قال لله علىّ أن لا آكل خبزا أبدا حتى ألقاه قال فكان يشرب اللبن فأتته أمه بلبن فسألها فقالت هو من شاة بنى فلان فسأل عن ثمنها وأنه من أين كان لهم فذكرت فلما أدناه من فيه قال بقى أنها من أين كانت ترعى فسكتت فلم يشرب لأنها كانت ترعى من موضع فيه حق للمسلمين فقالت أمه اشرب فإن الله يغفر لك فقال ما أحب أن يغفر لى وقد شربته فأنال مغفرته بمعصيته وكان بشر الحافى رحمه الله من الورعين فقيل له من أين تأكل ؟ فقال من حيث تأكلون ولكن ليس من يأكل وهو يبكى كمن يأكل وهو يضحك وقال يد أقصر من يد ولقمة أصغر من لقمة وهكذا كانوا يحترزون من الشبهات .

(أصناف الحلال ومداخله)

اعلم أن تفصيل الحلال إنما يتولى بيانه كتب الفقه ويستغنى المريد عن تطويله بأن يكون له طعمة معينة يعرف بالفتوى حلها لا يأكل من غيرها فأما من يتوسع فى الأكل من وجوه متفرقة فيفتقر إلى علم الحلال والحرام كله كما فصلناه فى كتب الفقه ونحن الآن نشير إلى مجامعه فى سياق تقسيم وهو أن المال إنما يحرم إما لمعنى فى عينه أو لخلل فى جهة اكتسابه .

(القسم الأول)

الحرام لصفة فى عينه كالخمر والخنزير وغيرهما وتفصيله أن الأعيان المأكولة على وجه الأرض لا تعدو ثلاثة أقسام فانها إما أن تكون من المعادن كالملح والطين وغيرهما أو من النبات أو من الحيوانات . أما المعادن فهى أجزاء الأرض وجميع ما يخرج منها فلا يحرم أكله إلا من حيث إنه يضر بالآكل وفى بعضها ما يجرى مجرى السم والخبز لو كان مضرا لحرم أكله والطين الذى يعتاد أكله لا يحرم إلا من حيث الضرر وفائدة قولنا إنه لا يحرم مع أنه لا يؤكل أنه لو وقع شىء منها فى مرقة أو طعام مائع لم يضر به محرما . وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل العقل أو يزيل الحياة أو الصحة فمزيل العقل البنج والخمر وسائر المسكرات ومزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الأدوية فى غير وقتها وكأن مجموع هذا يرجع إلى الضرر إلا الخمر والمسكرات فان الذى لا يسكر منها أيضا حرام مع قلته لعينه ولصفته وهى الشدة المطربة وأما السم فاذا خرج عن كونه مضرا لقلته أو لعجنه بغيره فلا يحرم وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل وتفصيله فى كتاب الأطعمة والنظر يطول فى تفصيله لاسيما فى الطيور الغريبة وحيوانات البر والبحر وما يحل أكله منها فانما يحل إذا ذبح ذبحا شرعيا روعى فيه شروط الذابح والآلة والمذبح وذلك مذكور فى كتاب الصيد والذبائح وما لم يذبح ذبحا شرعيا أو مات فهو حرام ولا يحل إلا ميتتان السمك والجراد وفى معناهما ما يستحيل من الأطعمة كدود التفاح والخل والجبن فان الاحتراز منهما غير ممكن فأما إذا أفردت وأكلت فحكمها حكم الذباب والخنفساء والعقرب وكل ما ليس له نفس سائلة لا سبب فى تحريمها إلا الاستقذار ولو لم يكن لكان لا يكره فان وجد شخص لا يستقذره لم يلتفت إلى خصوص طبعه فانه التحق بالخبائث لعموم الاستقذار فيكره أكله كما لو جمع المخاط وشربه كره ذلك وليست الكراهة لنجاستها فان الصحيح أنها لا تنجس بالموت إذ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يغمس الذباب فى الطعام إذا وقع فيه (١) وربما يكون حارا ويكون ذلك سبب موته

(١) حديث الأمر بأن يغمس الذباب فى الطعام إذا وقع فيه البخارى من حديث أبى هريرة .

الصوفية فى تفريق الخدم على الفقراء ولا يعذر فى ترك نوع من الخدمة إلا كامل الشغل بوقته ولا نعنى بكامل الشغل شغل الجوارح ولكن نعنى به دوام الرعاية والمحاسبة والشغل بالقلب والقالب وقتا وبالقلب دون القالب وقتا وتفقد الزيادة من النقصان فان قيام الفقير بحقوق الوقت شغل تام وبذلك يؤدى شكر نعمة الفراغ ونعمة الكفاية وفى البطالة كفران نعمة الفراغ والكفاية أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر إجازة قال أنا عمر بن أحمد بن منصور قال أنا أحمد بن خلف قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن محمد ابن الحسين قال سمعت أبا الفضل بن حمدون يقول سمعت علىّ بن عبد الحميد الفضائرى يقول سمعت السرىّ

ولو تهرت نملة أو ذبابة فى قدر لم يجب إراقتها إذ المستقذر هو جرمة إذ ابقى له جرم ولم ينجس حتى يحرم بالنجاسة وهذا يدل على أن تحريمه للاستقذار ولذلك نقول لو وقع جزء من آدمى ميت فى قدر ولو وزن دانق حرم الكل لا لنجاسته فان الصحيح أن الآدمى لا ينجس بالموت ولكن لأن أكله محرم احتراما لا استقذارا وأما الحيوانات المأكولة إذا ذبحت بشرط الشرع فلا تحل جميع أجزائها بل يحرم منها الدم والفرث وكل ما يقضى بنجاسته منها بل تناول النجاسة مطلقا محرم ولكن ليس فى الأعيان شىء محرم نجس إلا من الحيوانات وأما من النبات فالمسكرات فقط دون ما يزيل العقل ولا يسكر كالبنج فان نجاسة المسكر تغليظ للزجر عنه لكونه فى مظنة التشوف ومهما وقعت قطرة من النجاسة أو جزء من نجاسة جامدة فى مرقة أو طعام أو دهن حرم أكل جميعه ولا يحرم الانتفاع به لغير الأكل فيجوز الاستصباح بالدهن النجس وكذا طلاء السفن والحيوانات وغيرها فهذه مجامع ما يحرم لصفة فى ذاته .

(القسم الثانى ما يحرم لحلال فى جهة إثبات اليد عليه)

وفيه يتسع النظر فنقول أخذ المال إما أن يكون باختيار المالك أو بغير اختياره فالذى يكون بغير اختياره كالإرث والذى يكون باختياره إما أن لا يكون من مالك كنيل المعادن أو يكون من مالك والذى أخذ من مالك فاما أن يؤخذ قهرا أو يؤخذ تراضيا والمأخوذ قهرا إما أن يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الأخذ كزكاة الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والأجرة وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا السياق ستة أقسام . الأول : ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن وإحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الأنهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذى حرمة من الآدميين فاذا انفك من الاختصاصات ملكها آخذها وتفصيل ذلك فى كتاب إحياء الموات . الثانى : المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفىء والغنيمة وسائر أموال الكفار والمحاربين وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منها الخمس وقسموها بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوها من كافر له حرمة وأمان وعهد وتفصيل هذه الشروط فى كتاب السير من كتاب الفىء والغنيمة وكتاب الجزية . الثالث . ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من وجب عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق الذى به استحقاقه واقتصر على القدر المستحق واستوفاه ممن يملك الاستيفاء من قاض أو سلطان أو مستحق وتفصيل ذلك فى كتاب تفريق الصدقات وكتاب الوقف وكتاب النفقات إذ فيها النظر فى صفة المستحقين للزكاة والوقف والنفقة وغيرها من الحقوق فاذا استوفيت شرائطها كان المأخوذ حلالا . الرابع : ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال إذا روعى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين أعنى الإيجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة وبيان ذلك فى كتاب البيع والسلم والإجارة والحوالة والضمان والقراض والشركة والمساقاة والشفعة والصلح والخلع والكتابة والصداق وسائر المعارضات . الخامس : ما يؤخذ عن رضا من غير عوض وهو حلال إذا روعى فيه شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد إلى ضرر بوارث أو غيره وذلك مذكور فى كتاب الهبات والوصايا والصدقات . السادس : ما يحصل بغير اختيار كالميراث وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة وإخراج الزكاة والحج والكفارة إن كان واجبا وذلك مذكور فى كتاب الوصايا والفرائض فهذه مجامع مداخل الحلال والحرام أومأنا إلى جملتها ليعلم المريد أنه إن كانت طعمته متفرقة لا من جهة معينة فلا يستغنى عن

يقول من لا يعرف قدر النعم سلبها من حيث لا يعلم . وقد يعذر الشيخ العاجز عن الكسب فى تناول طعام الرباط ولا يعذر الشاب هذا فى شرط طريق القوم على الاطلاق فأما من حيث فتوى الشرع فان كان شرط الوقف على المتصوفة وعلى من تزيا بزى المتصوفة ولبس خرقتهم فيجوز أكل ذلك لهم على الإطلاق فتوى وفى ذلك القناعة بالرخصة دون العزيمة التى هى شغل أهل الإرادة وإن كان شرط الوقف على من يسلك طريق الصوفية عملا وحالا فلا يجوز أكله لأهل البطالات والراكنين إلى تضييع الأوقات وطرق أهل الإرادة عند مشايخ الصوفية مشهورة . أخبرنا الشيخ الثقة أبو الفتح قال أنا أبو الفضل

علم هذه الأمور فكل ما يأكله من جهة من هذه الجهات ينبغي أن يستفتي فيه أهل العلم ولا يقدم عليه بالجهل فانه كما يقال للعالم لم خالفت علمك يقال للجاهل لم لازمت جهلك ولم تتعلم بعد أن قيل لك طلب العلم فريضة على كل مسلم .

(درجات الحلال والحرام)

اعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض والحلال كله طيب ولكن بعضه أطيب من بعض وأصفى من بعض وكما أن الطبيب يحكم على كل حلو بالحرارة ولكن يقول بعضها حار في الدرجة الأولى كالسكر وبعضها حار في الثانية كالفانيذ وبعضها حار في الثالثة كالدبس وبعضها حار في الرابعة كالعسل كذلك الحرام بعضه خبيث في الدرجة الأولى وبعضه في الثانية أو الثالثة أو الرابعة وكذا الحلال تتفاوت درجات صفاته وطيبه فلنقتد بأهل الطب في الاصطلاح على أربع درجات تقريبا وإن كان التحقيق لا يوجب هذا الحصر إذ يتطرق إلى كل درجة من الدرجات أيضا تفاوت لا ينحصر فان من السكر ماهو أشد حرارة من سكر آخر وكذا غيره فلذلك نقول الورع عن الحرام على أربع درجات : ورع العدول وهو الذي يجب الفسق باقتحامه وتسقط العدالة به ويثبت اسم العصيان والتعرض للنار بسببه وهو الورع عن كل ما تحرمه فتاوى الفقهاء . الثانية : ورع الصالحين وهو الامتناع عما يتطرق إليه احتمال التحريم ولكن المفتي يرخص في التناول بناء على الظاهر فهو من مواقع الشبهة على الجملة فلنسم التحرج عن ذلك ورع الصالحين وهو في الدرجة الثانية . الثالثة : مالا تحرمه الفتوى ولا شبهة في حله ولكن يخاف منه أداؤه إلى محرم وهو ترك ما لا بأس به مخافة مما به بأس وهذا ورع المتقين قال صلى الله عليه وسلم « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس[1] » الرابعة: مالا بأس به أصلا ولا يخاف منه أن يؤدي إلى ما به بأس ولكنه يتناول لغير الله وعلى غير نية التقوى به على عبادة الله أو تتطرق إلى أسبابه المسهلة له كراهية أو معصية والامتناع منه ورع الصديقين فهذه درجات الحلال جملة إلى أن نفصلها بالأمثلة والشواهد . وأما الحرام الذي ذكرناه في الدرجة الأولى وهو الذي يشترط التورع عنه في العدالة واطراح سمة الفسق فهو أيضا على درجات في الخبث فالمأخوذ بعقد فاسد كالمعاطاة مثلا فيما لا يجوز فيه المعاطاة حرام ولكن ليس في درجة المغصوب على سبيل القهر بل المغصوب أغلظ إذ فيه ترك طريق الشرع في الاكتساب وإيذاء الغير وليس في المعاطاة إيذاء وإنما فيه ترك طريق التعبد فقط ثم ترك طريق التعبد بالمعاطاة أهون من تركه بالربا وهذا التفاوت يدرك بتشديد الشرع ووعيده وتأكيده في بعض المناهي على ما سيأتي في كتاب التوبة عند ذكر الفرق بين الكبيرة والصغيرة بل للمأخوذ ظلما من فقير أو صالح أو من يتيم أخبث وأعظم من المأخوذ من قوي أو غني أو فاسق لأن درجات الإيذاء تختلف باختلاف درجات المؤذى فهذه دقائق في تفاصيل الخبائث لا ينبغي أن يذهل عنها فلولا اختلاف درجات العصاة لما اختلفت دركات النار وإذا عرفت مثارات التغليظ فلا حاجة إلى حصره في ثلاث درجات أو أربعة فان ذلك جار مجرى التحكم والتشهي وهو طلب حصر فيما لا حاصر له ويدلك على اختلاف درجات الحرام في الخبث ما سيأتي في تعارض المحذورات وترجيح بعضها على بعض حتى إذا اضطر إلى أكل ميتة أو أكل طعام الغير أو أكل صيد الحرم فانا نقدم بعض هذا على بعض .

(١) حديث لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع مالا بأس به مخافة ما به بأس ابن ماجه وقد تقدم .

حميد قال أنا الحافظ أبو نعيم قال حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف قال حدثنا جعفر الفريابي قال حدثنا محمد بن الحسين البلخي بسمرقند قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال حدثنا سعيد بن أبي أيوب الخزاعي قال حدثنا عبد الله بن الوليد عن أبي سليمان الليثي عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « مثل المؤمن كمثل الفرس في آخيته يجول ويرجع إلى آخيته وإن المؤمن يسهو ثم يرجع إلى الإيمان فأطعموا طعامكم الأتقياء وأولوا معروفكم المؤمنين » .

[الباب السادس عشر في ذكر اختلاف أحوال مشايخهم في السفر والمقام] اختلف أحوال مشايخ الصوفية فمنهم من سافر في

(أمثلة الدرجات الأربع فى الورع وشواهدها)

أما الدرجه الأولى : وهى ورع العدول فكل ما اقتضى الفتوى تحريمه مما يدخل فى المداخل الستة التى ذكرناها من مداخل الحرام لفقد شرط من الشروط فهو الحرام المطلق الذى ينسب مقتحمه إلى الفسق والمعصية وهو الذى نريده بالحرام المطلق ولا يحتاج إلى أمثلة وشواهد . وأما الدرجة الثانية : فأمثلتها كل شبهة لا نوجب اجتنابها ولكن يستحب اجتنابها كما سيأتى فى باب الشبهات إذ من الشبهات ما يجب اجتنابها فتلحق بالحرام ومنها ما يكره اجتنابها فالورع عنها ورع الوسوسين كمن يمتنع من الاصطياد خوفا من أن يكون الصيد قد أفلت من إنسان أخذه وملكه وهذا وسواس ومنها ما يستحب اجتنابها ولا يجب وهو الذى ينزل عليه قوله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (١) » ونحمله على نهى التنزيه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « كل ما أصميت ودع ما أنميت (٢) » والإنماء أن يجرح الصيد فيغيب عنه ثم يدركه ميتا إذ يحتمل أنه مات بسقطة أو بسبب آخر والذى نختاره كما سيأتى أن هذا ليس بحرام ولكن تركه من ورع الصالحين وقوله دع ما يريبك أمر تنزيه إذ ورد فى بعض الروايات كل منه وإن غاب عنك مالم تجد فيه أثرا غير سهمك ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم فى الكلب المعلم : وإن أكل فلا تأكل فانى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه على سبيل التنزيه لأجل الخوف إذ قال لأبى ثعلبة الخشنى « كل منه فقال وإن أكل منه فقال وإن أكل (٣) » وذلك لأن حالة أبى ثعلبة وهو فقير مكتسب لا تحتمل هذا الورع وحال عدى كان يحتمله . يحكى عن ابن سيرين أنه ترك لشريك له أربعة آلاف درهم لأنه حاك فى قلبه شئ مع اتفاق العلماء على أنه لا بأس به فأمثلة هذه الدرجة نذكرها فى التعرض لدرجات الشبهة فكل ما هو شبهة لا يجب اجتنابه فهو مثال هذه الدرجة . أما الدرجة الثالثة : وهى ورع المتقين فيشهد لها قوله ﷺ « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع مالا بأس به مخافة ما به بأس » وقال عمر رضى الله عنه كنا ندع تسعة أعشار الحلال مخافة أن نقع فى الحرام وقيل إن هذا عن ابن عباس رضى الله عنهما وقال أبو الدرداء إن من تمام التقوى أن يتقى العبد فى مثقال ذرة لحق يترك بعض ما يرى أنه حلال خشية أن يكون حراما حتى يكون حجابا بينه وبين النار ولهذا كان لبعضهم مائة درهم على إنسان فحملها إليه فأخذ تسعة وتسعين وتورع عن استيفاء الكل خيفة الزيادة وكان بعضهم يتحرز فكل ما يستوفيه يأخذه بنقصان حبة وما يعطيه يوفيه بزيادة حبة ليكون ذلك حاجزا من النار ومن هذه الدرجة الاحتراز عما يتسامح به الناس فان ذلك حلال فى الفتوى ولكن يخاف من فتح بابه أن ينجر إلى غيره وتألف النفس الاسترسال وتترك الورع فمن ذلك ما روى عن على بن معبد أنه قال كنت سا كنا فى بيت بكراء فكتبت كتابا وأردت أن آخذ من تراب الحائط لأتربه وأجففه ثم قلت الحائط ليس لى فقالت لى نفسى وما قدر تراب من حائط فأخذت من التراب حاجتى فلما نمت فاذا أنا بشخص واقف يقول ياعلى بن معبد سيعلم غدا الذى يقول وما قدر تراب من حائط ولعل معنى ذلك أنه يرى كيف يحط من منزلته فان للتقوى درجة تفوت بفوات ورع المتقين وليس المراد به أن يستحق

(١) حديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك النسائى والترمذى والحاكم وصححاه من حديث الحسن ابن على (٢) حديث كل ما أصميت ودع ما أنميت الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عباس والبيهقى موقوفا عليه وقال إن المرفوع ضعيف (٣) حديث قال لأبى ثعلبة كل منه فقال وإن أكل قال وإن أكل أبو داود من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ومن حديث أبى ثعلبة أيضا مختصرا وإسنادهما جيد والبيهقى موقوفا عليه وقال إن المرفوع ضعيف

بدايته وأقام فى نهايته ومنهم من أقام فى بدايته وسافر فى نهايته ومنهم من أقام ولم يسافر ومنهم من استدام السفر ولم يؤثر الاقامة ونشرح حال كل واحد منهم ومقصده فيما رام فأما الذى سافر فى بدايته وأقام فى نهايته فقصده بالسفر لمعان منها تعلم شئ من العلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو بالصين » وقال بعضهم لو سافر رجل من الشام إلى أقصى اليمن فى كلمة تدل على هدى ما كان سفره ضائعا . ونقل أن جابر بن عبد الله رحل من المدينة إلى مصر فى شهر لحديث بلغه أن أنسا يحدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال عليه السلام « من خرج من بيته فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع » وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ السائحون ـ

عقوبة على فعله ، ومن ذلك ماروى أن عمر رضى الله عنه وصله مسك من البحرين فقال وددت لو أن امرأة وزنت حتى أقسمه بين المسلمين فقالت امرأته عاتكة أنا أجيد الوزن فسكت عنها ثم أعاد القول فأعادت الجواب فقال لا أحببت أن تضعيه بكفة ثم تقولين فيها أثر الغبار فتمسحين بها عنقك فأصيب بذلك فضلا على المسلمين . وكان يوزن بين يدى عمر بن عبد العزيز مسك للمسلمين فأخذ بأنفه حتى لا تصيبه الرائحة وقال وهل ينتفع منه إلا بريحه لما استبعد ذلك منه « وأخذ الحسن رضى الله عنه تمرة من تمر الصدقة وكان صغيرا فقال ﷺ كخ كخ (١) » أى ألقها ، ومن ذلك ماروى بعضهم أنه كان عند محتضر فمات ليلا فقال أطفئوا السراج فقد حدث للورثة حق فى الدهن ، وروى سليمان التيمى عن نعيمة العطارة قالت كان عمر رضى الله عنه يدفع إلى امرأته طيبا من طيب المسلمين لتبيعه فباعتنى طيبا فجعلت تقوم وتزيد وتنقص وتكسر بأسنانها فتعلق بأصبعها شىء منه فقالت به هكذا بأصبعها ثم مسحت به خمارها فدخل عمر رضى الله عنه فقال ماهذه الرائحة فأخبرته فقال طيب المسلمين تأخذينه فانتزع الخمار من رأسها وأخذ جرة من الماء فجعل يصب على الخمار ثم يدلكه فى التراب ثم يشمه ثم يصب الماء ثم يدلكه فى التراب ويشمه حتى لم يبق له ريح قالت ثم أتيتها مرة أخرى فلما وزنت علق منه شىء بأصبعها فأدخلت أصبعها فى فيها ثم مسحت به التراب فهذا من عمر رضى الله عنه ورع التقوى لخوف أداء ذلك إلى غيره وإلا فغسل الخمار ما كان يعيد الطيب إلى المسلمين ولكن أتلفه عليها زجرا وردعا واتقاء من أن يتعدى الأمر إلى غيره ، ومن ذلك ماسئل أحمد بن حنبل رحمه الله عن رجل يكون فى المسجد يحمل مجمرة لبعض السلاطين ويبخر المسجد بالعود فقال ينبغى أن يخرج من المسجد فانه لا ينتفع من العود إلا برائحته وهذا قد يقارب الحرام فان القدر الذى يعبق بثوبه من رائحة الطيب قد يقصد وقد يبخل به فلا يدرى أنه يتسامح به أم لا ، وسئل أحمد بن حنبل عمن سقطت منه ورقة فيها أحاديث فهل لمن وجدها أن يكتب منها ثم يردها فقال لا بل يستأذن ثم يكتب ، وهذا أيضا قد يشك فى أن صاحبها هل يرضى به أم لا فما هو فى محل الشك والأصل تحريمه فهو حرام وتركه من الدرجة الأولى ومن ذلك التورع عن الزينة لأنه يخاف منها أن تدعو إلى غيرها وإن كانت الزينة مباحة فى نفسها ، وقد سئل أحمد بن حنبل عن النعال السبتية فقال أما أنا فلا أستعملها ولكن إن كان للطين فأرجو وأما من أراد الزينة فلا ، ومن ذلك أن عمر رضى الله عنه لما ولى الخلافة كانت له زوجة يحبها فطلقها خيفة أن تشير عليه بشفاعة فى باطل فيطيعها ويطلب رضاها وهذا من ترك مالا بأس به مخافة مما به البأس أى مخافة من أن يفضى إليه وأكثر المباحات داعية إلى المحظورات حتى استكثار الأكل واستعمال الطيب للمتعزب فانه يحرك الشهوة ثم الشهوة تدعو إلى الفكر والفكر يدعو إلى النظر والنظر يدعو إلى غيره وكذلك النظر إلى دور الأغنياء وتجملهم مباح فى نفسه ولكن يهيج الحرص ويدعو إلى طلب مثله ويلزم منه ارتكاب مالا يحل فى تحصيله وهكذا المباحات كلها إذا لم تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة مع التحرز من غوائلها بالمعرفة أولا ثم بالحذر ثانيا فقلما تخلو عاقبتها عن خطر وكذا كل ما أخذ بالشهوة فقلما يخلو عن خطر حتى كره أحمد بن حنبل تجصيص الحيطان وقال أما تجصيص الأرض فيمنع التراب وأما تجصيص الحيطان فزينة لا فائدة فيه حتى أنكر تجصيص المساجد وتزيينها واستدل بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه سئل أن يكحل المسجد فقال لا ، عريش كعريش موسى (٢) »

(١) حديث أخذ الحسن بن على تمرة من الصدقة وكان صغيرا فقال النبى صلى الله عليه وسلم كخ كخ ألقها. البخارى من حديث أبى هريرة (٢) حديث أنه سئل أن يكحل المسجد فقال لا ، عريش كعريش موسى الدارقطنى فى الإفراد من حديث أبى الدرداء وقال غريب .

أنهم طلاب العلم. حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إملاء قال أنا أبو الفتح عبد الملك الهروى قال أنا أبو نصر الترياقى قال أنا الجراحى قال أنا أبو العباس المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال حدثنا وكيع قال حدثنا أبو داود عن سفيان عن أبى هرون قال كنا نأتى أبا سعيد فيقول مرحبا بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إن النبى عليه السلام قال « إن الناس لكم تبع وإن الرجال يأتونكم من أقطار الأرض يتفقهون فى الدين فاذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرا » وقال عليه السلام « طلب العلم فريضة على كل مسلم » وروت عائشة رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن الله تعالى أوحى إلىّ إنه من

وإنما هو شيء مثل الكحل يطلى به فلم يرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وكره السلف الثوب الرقيق وقالوا من رق ثوبه رق دينه وكل ذلك خوفا من سريان اتباع الشهوات فى المباحات إلى غيرها فان المحظور والمباح تشتهيهما النفس بشهوة واحدة وإذا تعودت الشهوة للمباحة استرسلت فاقتضى خوف التقوى الورع عن هذا كله فكل حلال انفك عن مثل هذه المخالفة فهو الحلال الطيب فى الدرجة الثالثة وهو كل مالا يخاف أداؤه إلى معصية ألبتة . أما الدرجة الرابعة : وهو ورع الصديقين فالحلال عندهم كل مالا تتقدم فى أسبابه معصية ولا يستعان به على معصية ولا يقصد منه فى الحال والمآل قضاء وطر بل يتناول لله تعالى فقط والتقوى على عبادته واستبقاء الحياة لأجله وهؤلاء هم الذين يرون كل ماليس لله حراما امتثالا لقوله تعالى ـ قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ـ وهذه رتبة الموحدين المتجردين عن حظوظ أنفسهم المنفردين لله تعالى بالقصد ولا شك فى أن من يتورع عما يوصل إليه أو يستعان عليه بمعصية ليتورع عما يقترن بسبب اكتسابه معصية أو كراهية فمن ذلك ماروى عن يحيى بن كثير أنه شرب الدواء فقالت له امرأته لو تمشيت فى الدار قليلا حتى يعمل الدواء فقال هذه مشية لا أعرفها وأنا أحاسب نفسى منذ ثلاثين سنة فكأنه لم تحضره نية فى هذه المشية تتعلق بالدين فلم يجز الاقدام عليها . وعن سرى رحمه الله أنه قال انتهيت إلى حشيش فى جبل وماء يخرج منه فتناولت من الحشيش وشربت من الماء وقلت فى نفسى إن كنت قد أكلت يوما حلالا طيبا فهو هذا اليوم فهتف بى هاتف إن القوة التى أوصلتك إلى هذا الموضع من أين هى فرجعت وندمت ومن هذا ماروى عن ذى النون المصرى أنه كان جائعا محبوسا فبعثت إليه امرأة صالحة طعاما على يد السجان فلم يأكل ثم اعتذر وقال جاءنى على طبق ظالم يعنى أن القوة التى أوصلت الطعام إلىّ لم تكن طيبة وهذه الغاية القصوى فى الورع . ومن ذلك أن بشرا رحمه الله كان لا يشرب الماء من الأنهار التى حفرها الأمراء فان النهر سبب لجريان الماء ووصوله إليه وإن كان الماء مباحا فى نفسه فيكون كالمنتفع بالنهر المحفور بأعمال الأجراء وقد أعطوا الأجرة من الحرام ولذلك امتنع بعضهم من العنب الحلال من كرم حلال وقال لصاحب أفسدته إذ سقيته من الماء الذى يجرى فى النهر الذى حفرته الظلمة وهذا أبعد عن الظلم من شرب نفس الماء لأنه احتراز من استمداد العنب من ذلك الماء . وكان بعضهم إذا مر فى طريق الحج لم يشرب من المصانع التى عملتها الظلمة مع أن الماء مباح ولكنه بقى محفوظا بالمصنع الذى عمل به بمال حرام فكأنه انتفاع به وامتناع ذى النون من تناول الطعام من يد السجان أعظم من هذا كله لأن يد السجان لا توصف بأنه حرام بخلاف الطبق المغصوب إذا حمل عليه ولكنه وصل إليه بقوة اكتسبت بالغذاء الحرام ولذلك تقيأ الصديق رضى الله عنه من اللبن خيفة من أن يحدث الحرام فيه قوة مع أنه شربه عن جهل وكان لا يجب إخراجه ولكن تخلية البطن عن الخبيث من ورع الصديقين ومن ذلك التورع من كسب حلال اكتسبه خياط يخيط فى المسجد فان أحمد رحمه الله كره جلوس الخياط فى المسجد . وسئل عن المغازلى يجلس فى قبة فى المقابر فى وقت يخاف من المطر فقال إنما هى من أمر الآخرة وكره جلوسه فيها وأطفأ بعضهم سراجا أسرجه غلامه من قوم يكره مالهم وامتنع من تسجير تنور للخبز وقد بقى فيه جمر من حطب مكروه وامتنع بعضهم من أن يحكم شسع نعله فى مشعل السلطان فهذه دقائق الورع عند سالكى طريق الآخرة والتحقيق فيه أن الورع له أول وهو الامتناع مما حرمته الفتوى وهو ورع العدول وله غاية وهو ورع الصديقين وذلك هو الامتناع من كل ماليس لله مما أخذ بشهوة أو توصل إليه بمكروه أو اتصل بسببه مكروه وبينهما درجات فى الاحتياط فكلما كان العبد أشد تشديدا على نفسه كان أخف ظهرا يوم القيامة وأسرع جوازا على الصراط وأبعد عن أن

سلك مسلكا فى طلب العلم سهلت له طريقا إلى الجنة » ومن جملة مقاصدهم فى البداية لقاء المشايخ والإخوان الصادقين فللمريد بلقاء كل صادق مزيد وقد ينفعه لحظ الرجال كما ينفعه لفظ الرجال . وقد قيل من لا ينفعك لحظه لا ينفعك لفظه وهذا القول فيه وجهان أحدهما أن الرجل الصديق يكلم الصادقين بلسان فعله أكثر مما يكلمهم بلسان قوله فاذا نظر الصادق إلى تصاريفه فى مورده ومصدره وخلوته وجلوته وكلامه وسكوته ينتفع بالنظر إليه فهو نفع اللحظ ومن لا يكون حاله وأفعاله هكذا فلفظه أيضا لا ينفع لأنه يتكلم بهواه ونورانية القول على قدر نورانية القلب ونورانية القلب بحسب الاستقامة والقيام بواجب حق

ترجح كفة سيئاته على كفة حسناته وتتفاوت المنازل فى الآخرة بحسب تفاوت هذه الدرجات فى الورع كما تتفاوت درجات النار فى حق الظلمة بحسب تفاوت درجات الحرام فى الخبث ، وإذا علمت حقيقة الأمر فإليك الخيار فان شئت فاستكثر من الاحتياط وإن شئت فترخص. فلنفسك تحتاط وعلى نفسك ترخص والسلام .

(الباب الثانى فى مراتب الشبهات ومثاراتها وتمييزها عن الحلال والحرام)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه ومن وقع فى الشبهات واقع الحرام كالراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه [1] » فهذا الحديث نص فى إثبات الأقسام الثلاثة والمشكل منها القسم المتوسط الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو الشبهة فلابد من بيانها وكشف الغطاء عنها فان ما لا يعرفه الكثير فقد يعرفه القليل فنقول : الحلال المطلق هو الذى خلا عن ذاته الصفات الموجبة للتحريم فى عينه وانحل عن أسبابه ما تطرق إليه تحريم أو كراهية ومثاله الماء الذى يأخذه الانسان من المطر قبل أن يقع على ملك أحد ويكون هو واقفا عند جمعه وأخذه من الهواء فى ملك نفسه أو فى أرض مباحة والحرام المحض هو ما فيه صفة محرمة لا يشك فيها كالشدة المطربة فى الخمر والنجاسة فى البول أو حصل بسبب منهى عنه قطعا كالمحصل بالظلم والربا ونظائره فهذان طرفان ظاهران ويلتحق بالطرفين ما تحقق أمره ولكنه احتمل تغيره ولم يكن لذلك الاحتمال سبب يدل عليه فان صيد البر والبحر حلال ومن أخذ ظبية فيحتمل أن يكون قد ماسكها صياد ثم أفلتت منه وكذلك السمك يحتمل أن يكون قد تزلق من الصياد بعد وقوعه فى يده وخريطته فمثل هذا الاحتمال لا يتطرق إلى ماء المطر المختطف من الهواء ولكنه فى معنى ماء المطر والاحتراز منه وسواس ، ولنسم هذا الفن ورع الموسوسين حتى تلتحق به أمثاله وذلك لأن هذا وهم مجرد لا دلالة عليه نعم لو دل عليه دليل فان كان قاطعا كما لو وجد حلقه فى أذن السمكة أو كان محتملا كما لو وجد على الظبية جراحة يحتمل أن يكون كيا لا يقدر عليه إلا بعد الضبط ويحتمل أن يكون جرحا فهذا موضع الورع وإذا انتفت الدلالة من كل وجه فالاحتمال المعدوم دلالته كالاحتمال المعدوم فى نفسه ومن هذا الجنس من يستعير دارا فيغيب عنه المعير فيخرج ويقول لعله مات وصار الحق للوارث فهذا وسواس إذ لم يدل على موته سبب قاطع أو مشكك إذ الشبهة المحذورة ما تنشأ من الشك والشك عبارة عن اعتقادين متقابلين نشآ عن سببين فما لا سبب له لا يثبت عقده فى النفس حتى يساوى العقد المقابل له فيصير شكا ولهذا نقول : من شك أنه صلى ثلاثا أو أربعا أخذ بالثلاث إذ الأصل عدم الزيادة ولو سئل إنسان أن صلاة الظهر التى أداها قبل هذا بعشر سنين كانت ثلاثا أو أربعا لم يتحقق قطعا أنها أربعة وإذا لم يقطع جوّز أن تكون ثلاثة وهذا التجويز لا يكون شكا إذ لم يحضره سبب أوجب اعتقاد كونها ثلاثا فلتفهم حقيقة الشك حتى لا يشتبه الوهم والتجويز بغير سبب فهذا يلتحق بالحلال المطلق ويلتحق بالحرام المحض ما تحقق تحريمه وإن أمكن طريان محلل ولكن لم يدل عليه سبب كمن فى يده طعام لمورثه الذى لا وارث له سواه فغاب عنه فقال يحتمل أنه مات وقد انتقل الملك إلىّ فآكله فإقدامه عليه إقدام على حرام محض لأنه احتمال لا مستند له فلا ينبغى أن يعدّ هذا النمط من أقسام الشبهات وإنما الشبهة نعنى بها ما اشتبه علينا أمره بأن تعارض لنا فيه اعتقادان صدرا عن سببين مقتضيين للاعتقادين . ومثارات الشبهة خمسة :

(الباب الثانى فى مراتب الشبهات)

(١) حديث الحلال بين والحرام بين متفق عليه من حديث النعمان بن بشير .

العبودية وحقيقتها والوجه الثانى أن نظر العلماء الراسخين فى العلم والرجال البالغين ترياق نافع ينظر أحدهم إلى الرجل الصادق فيستكشف بنور بصيرته حسن استعداد الصادق واستهلاله لمواهب الله تعالى الخاصة فيقع فى قلبه محبة الصادق من المريدين وينظر إليه نظر محبة عن بصيرة وهم من جنود الله تعالى فيكسبون بنظرهم أحوالا سنية ويهبون آثارا مرضية وماذا ينكر المنكر من قدرة الله أن الله سبحانه وتعالى كما جعل فى بعض الأفاعى من الخاصية أنه إذا نظر إلى إنسان يهلكه بنظره أن يجعل فى نظر بعض خواص عباده أنه إذا نظر إلى طالب صادق يكسبه حالا وحياة وقد كان شيخنا رحمه الله يطوف فى مسجد الخيف بمنى

(المنار الأول الشك فى السبب المحلل والمحرم)

وذلك لايخلو إما أن يكون متعادلا أوغلب أحد الاحتمالين فان تعادل الاحتمالان كان الحكم لما عرف قبله فيستصحب ولايترك بالشك وإن غلب أحد الاحتمالين عليه بأن صدر عن دلالة معتبرة كان الحكم للغالب ولايتبين هذا إلا بالأمثال والشواهد فلنقسمه على أقسام أربعة . القسم الأول : أن يكون التحريم معلوما من قبل ثم يقع الشك فى المحلل فهذه شبهة يجب اجتنابها ويحرم الإقدام عليها . مثاله : أن يرمى إلى صيد فيجرحه ويقع فى الماء فيصادفه ميتا ولايدرى أنه مات بالغرق أو بالجرح فهذا حرام لأن الأصل التحريم إلا إذا مات بطريق معين وقد وقع الشك فى الطريق فلا يترك اليقين بالشك كما فى الأحداث والنجاسات وركعات الصلاة وغيرها وعلى هذا ينزل قوله ﷺ لعدى بن حاتم «لاتأكله فلعله قتله غير كلبك (١)» فلذلك كان صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشئ اشتبه عليه أنه صدقة أو هدية سأل عنه حتى يعلم أيهما هو (٢) وروى «أنه صلى الله عليه وسلم أرق ليلة فقال له بعض نسائه أرقت يارسول الله فقال أجل وجدت تمرة فخشيت أن تكون من الصدقة (٣)» وفى رواية «فأكلتها فخشيت أن تكون من الصدقة» ومن ذلك ماروى عن بعضهم أنه قال «كنا فى سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصابنا الجوع فنزلنا منزلا كثير الضباب فبينا القدور تغلى بها إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمة مسخت من بنى إسرائيل أخشى أن تكون هذه فأكفأنا القدور (٤)» ثم أعلمه الله بعد ذلك أنه لم يمسخ الله خلقا فجعل له نسلا (٥)» وكان امتناعه أولا لأن الأصل عدم الحل وشك فى كون الذبح محللا . القسم الثانى : أن يعرف الحل ويشك فى المحرم فالأصل الحل وله الحكم كما إذا نكح امرأتين رجلان وطار طائر فقال أحدهما إن كان هذا غرابا فامرأتى طالق وقال الآخر إن لم يكن غرابا فامرأتى طالق والتبس أمر الطائر فلا يقضى بالتحريم فى واحدة منهما ولايلزمهما اجتنابهما ولكن الورع اجتنابهما وتطليقهما حتى يحلا لسائر الأزواج وقد أمر مكحول بالاجتناب فى هذه المسئلة وأفتى الشعبى بالاجتناب فى رجلين كانا قد تنازعا فقال أحدهما للآخر أنت حسود فقال الآخر أحسدنا زوجته طالق ثلاثا فقال الآخر نعم وأشكل الأمر وهذا إن أراد به اجتناب الورع فصحيح وإن أراد التحريم المحقق فلا وجه له إذ ثبت فى المياه والنجاسات والأحداث والصلوات أن اليقين لايجب تركه بالشك وهذا فى معناه . فان قلت وأى مناسبة بين هذا وبين ذلك فاعلم أنه لايحتاج إلى المناسبة فانه لازم من غير ذلك فى بعض الصور فانه مهما تيقن طهارة الماء ثم شك فى نجاسته جاز له أن يتوضأ به فكيف لايجوز أن يشربه وإذا جوز الشرب فقد سلم أن اليقين لايزال بالشك إلا أن ههنا دقيقة وهو أن وزان الماء أن يشك فى أنه طلق زوجته أم لا فيقال الأصل أنه ماطلق

(١) حديث لاتأكله فلعله قتله غير كلبك قاله لعدى بن حاتم متفق عليه من حديثه (٢) حديث كان إذا أتى بشئ اشتبه عليه أنه صدقة أوهبة يسأل عنه البخارى من حديث أبى هريرة (٣) حديث أنه أرق ليلة فقال له بعض نسائه أرقت يارسول الله فقال أجل وجدت تمرة فأكلتها فخشيت أن تكون من الصدقة أحمد من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده باسناد حسن (٤) حديث كنا فى سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصابنا الجوع فنزلنا منزلا كثير الضباب فبينا القدور تغلى بها إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمة من بنى إسرائيل مسخت فأخاف أن تكون هذه فأكفأنا القدور ابن حبان والبيهقى من حديث عبد الرحمن وحسنه وروى أبوداود والنسائى وابن ماجه حديث ثابت بن زيد نحوه مع اختلاف قال البخارى وحديث ثابت أصح (٥) حديث أنه لم يمسخ الله خلقا فجعل له نسلا مسلم من حديث ابن مسعود .

ويتصفح وجوه الناس فقيل له فى ذلك فقال لله عباد إذا نظروا إلى شخص أكسبوه سعادة فأنا أتطلب ذلك ومن جملة المقاصد فى السفر ابتداء قطع المألوفات والانسلاخ من ركون النفس إلى معهود ومعلوم والتحامل على النفس بتجرع مرارة فرقة الإلاف والخلاف والأهل والأوطان فمن صبر على تلك المألوفات محتسبا عند الله أجرا فقد حاز فضلا عظيما .

أخبرنا أبو زرعة بن أبى الفضل الحافظ المقدسى عن أبيه قال أنا القاضى أبو منصور محمد بن أحمد الفقيه الأصفهانى . قال أنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن خرشيد قوله قال حدثنا أبو بكر عبد الله ابن محمد بن زياد النيسابورى قال حدثنا يونس بن عبد الأعلى

ووزان مسئلة الطائر أن يتحقق نجاسة أحد الإناءين ويشتبه عينه فلا يجوز أن يستعمل أحدهما بغير اجتهاد لأنه قابل يقين النجاسة بيقين الطهارة فيبطل الاستصحاب فكذلك ههنا قد وقع الطلاق على إحدى الزوجتين قطعا والتبس عين المطلقة بغير المطلقة فنقول اختلف أصحاب الشافعى فى الإناءين على ثلاثة أوجه فقال قوم يستصحب بغير اجتهاد وقال قوم بعد حصول يقين النجاسة فى مقابلة يقين الطهارة يجب الاجتناب ولا يغنى الاجتهاد وقال المقتصدون يجتهد وهو الصحيح ولكن وزانه أن تكون له زوجتان فيقول إن كان غرابا فزينب طالق وإن لم يكن فعمرة طالق فلا جرم لا يجوز له غشيانهما بالاستصحاب ولا يجوز الاجتهاد إذ لا علامة ونحرمهما عليه لأنه لو وطئهما كان مقتحما للحرام قطعا وإن وطئ إحداهما وقال أقتصر على هذه كان متحكما بتعيينها من غير ترجيح ففى هذا افترق حكم شخص واحد أوشخصين لأن التحريم على شخص واحد متحقق بخلاف الشخصين إذ كل واحد شك فى التحريم فى حق نفسه . فان قيل فلو كان الإناءان لشخصين فينبغى أن يستغنى عن الاجتهاد ويتوضأ كل واحد بإنائه لأنه تيقن طهارته وقد شك الآن فيه فنقول هذا محتمل فى الفقه والأرجح فى ظنى المنع وأن تعدد الشخصين ههنا كاتحاده لأن صحة الوضوء لا تستدعى ملكا بل وضوء الإنسان بماء غيره فى رفع الحدث كوضوئه بماء نفسه فلا يتبين لاختلاف الملك واتحاده أثر بخلاف الوطء لزوجة الغير فانه لا يحل ولأن للعلامات مدخلا فى النجاسات والاجتهاد فيه ممكن بخلاف الطلاق فوجب تقوية الاستصحاب بعلامة ليدفع بها قوة يقين النجاسة المقابلة ليقين الطهارة وأبواب الاستصحاب والترجيحات من غوامض الفقه ودقائقه وقد استقصيناه فى كتب الفقه ولسنا نقصد الآن إلا التنبيه على قواعدها . القسم الثالث : أن يكون الأصل التحريم ولكن طرأ ما أوجب تحليله بظن غالب فهو مشكوك فيه والغالب حله فهذا ينظر فيه فان استند غلبة الظن إلى سبب معتبر شرعا فالذى نختار فيه أنه يحل واجتنابه من الورع . مثاله : أن يرمى إلى صيد فيغيب ثم يدركه ميتا وليس عليه أثر سوى سهمه ولكن يحتمل أنه مات بسقطة أو بسبب آخر فان ظهر عليه أثر صدمة أو جراحة أخرى التحق بالقسم الأول وقد اختلف قول الشافعى رحمه الله فى هذا القسم والمختار أنه حلال لأن الجرح سبب ظاهر وقد تحقق والأصل أنه لم يطرأ غيره عليه فطريانه مشكوك فيه فلا يدفع اليقين بالشك . فان قيل فقد قال ابن عباس : كل ما أصميت ودع ما أنميت . وروت عائشة رضى الله عنها « أن رجلا أتى النبى ﷺ بأرنب فقال رميتى عرفت فيها سهمى فقال أصميت أو أنميت فقال بل أنميت قال إن الليل خلق من خلق الله لا يقدر قدره إلا الذى خلقه فلعله أعان على قتله شىء[1] » وكذلك قال صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم فى كلبه المعلم « وإن أكل فلا تأكل فانى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه[2] » والغالب أن الكلب المعلم لا يسىء خلقه ولا يمسك إلا على صاحبه ومع ذلك نهى عنه وهذا التحقيق وهو أن الحل إنما يتحقق إذا تحقق تمام السبب وتمام السبب بأن يفضى إلى الموت سليما من طريان غيره عليه

(١) حديث عائشة أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم بأرنب فقال رميتى عرفت فيها سهمى فقال أصميت أو أنميت قال بل أنميت قال إن الليل خلق من خلق الله لا يقدر قدره إلا الذى خلقه لعله أعان على قتله شىء ليس هذا من حديث عائشة وإنما رواه موسى بن أبى عائشة عن أبى رزين قال جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم بصيد فقال إنى رميته من الليل فأعيانى ووجدت سهمى فيه من الغد وعرفت سهمى فقال الليل خلق من خلق الله عظيم لعله أعانك عليها شىء رواه أبو داود فى المراسيل والبيهقى وقال أبو رزين اسمه مسعود والحديث مرسل قاله البخارى (٣) حديث قال لعدى فى كلبه المعلم وإن أكل فلا تأكل فانى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه متفق عليه من حديثه .

قال حدثنا بن وهب قال حدثنى يحيى بن عبدالله عن أبى عبد الرحمن عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال « مات رجل بالمدينة ممن ولد بها فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ليته مات بغير مولده قالوا ولم ذاك يارسول الله قال إن الرجل إذا مات بغير مولده قيس له من مولده إلى منقطع أثره من الجنة » ومن جملة المقاصد فى السفر استكشاف دقائق النفوس واستخراج رعوناتها ودعاويها لأنها لا تكاد تتبين حقائق ذلك بغير السفر وسمى السفر سفرا لأنه يسفر عن الأخلاق وإذا وقف على دائه يتشمر لدوائه وقد يكون أثر السفر فى نفس المبتدى كأثر النوافل من الصلاة والصوم والتهجد وغير ذلك وذلك أن المتنفل

وقد شك فيه فهو شك فى تمام السبب حتى اشتبه أن موته على الحل أو على الحرمة فلا يكون هذا فى معنى ماتحقق موته على الحل فى ساعته ثم شك فيما يطرأ عليه . فالجواب أن نهى ابن عباس ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على الورع والتنزيه بدليل ماروى فى بعض الروايات أنه قال « كل منه وإن غاب عنك مالم تجد فيه أثرا غير سهمك (١) » وهذا تنبيه على المعنى الذى ذكرناه وهو أنه إن وجد أثرا آخر فقد تعارض السببان بتعارض الظن وإن لم يجد سوى جرحه حصل غلبة الظن فيحكم به على الاستصحاب كما يحكم على الاستصحاب بخبر الواحد والقياس المظنون والعمومات المظنونة وغيرها وأما قول القائل إنه لم يتحقق موته على الحل فى ساعة فيكون شكا فى السبب فليس كذلك بل السبب قد تحقق إذ الجرح سبب للموت فطريان الغير شك فيه ويدل على صحة هذا الاجماع على أن من جرح وغاب فوجد ميتا فيجب القصاص على جارحه بل إن لم يغب يحتمل أن يكون موته بهيجان خلط فى باطنه كما يموت الإنسان فجأة فينبغى أن لا يجب القصاص إلا بحز الرقبة والجرح للذفف لأن العلل القائلة فى الباطن لاتؤمن ولأجلها يموت فجأة ولا قائل بذلك مع أن القصاص مبناه على الشبهة وكذلك جنين المذكاة حلال ولعله مات قبل ذبح الأصل لابسبب ذبحه أولم ينفخ فيه الروح وغرة الجنين تجب ولعل الروح لم ينفخ فيه أو كان قد مات قبل الجناية بسبب آخر ولكن يبنى على الأسباب الظاهرة فان الاحتمال الآخر إذا لم يستند إلى دلالة تدل عليه التحق بالوهم والوسواس كما ذكرناه فكذلك هذا وأما قوله صلى الله عليه وسلم « أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه » فللشافعى رحمه الله فى هذه الصورة قولان والذى نختاره الحكم بالتحريم لأن السبب قد تعارض إذ الكلب المعلم كالآلة والوكيل يمسك على صاحبه فيحل ولو استرسل المعلم بنفسه فأخذ لم يحل لأنه يتصور منه أن يصطاد لنفسه ومهما انبعث باشارته ثم أكل دل ابتداء انبعاثه على أنه نازل منزلة آلته وأنه يسعى فى وكالته ونيابته ودل أكله آخرا على أنه أمسك لنفسه لالصاحبه فقد تعارض السبب الدال فيتعارض الاحتمال والأصل التحريم فيستصحب ولا يزال بالشك وهو كما لو وكل رجلا بأن يشترى له جارية فاشترى جارية ومات قبل أن يبين أنه اشتراها لنفسه أو لموكله لم يحل للموكل وطؤها لأن للوكيل قدرة على الشراء لنفسه ولموكله جميعا ولا دليل مرجح والأصل التحريم فهذا يلتحق بالقسم الأول لابالقسم الثالث . القسم الرابع : أن يكون الحل معلوما ولكن يغلب على الظن طريان محرم بسبب معتبر فى غلبة الظن شرعا فيرفع الاستصحاب ويقضى بالتحريم إذ بان لنا أن الاستصحاب ضعيف ولا يبقى له حكم مع غالب الظن . ومثاله أن يؤدى اجتهاده إلى نجاسة أحد الإناءين بالاعتماد على علامة معينة توجب غلبة الظن فتوجب تحريم شربه كما أوجبت منع الوضوء به وكذا إذا قال إن قتل زيد عمرا أو قتل زيد صيدا منفردا بقتله فامرأتى طالق فجرحه وغاب عنه فوجد ميتا حرمت زوجته لأن الظاهر أنه منفرد بقتله كما سبق وقد نص الشافعى رحمه الله أن من وجد فى الغدران ماء متغيرا احتمل أن يكون تغيره بطول المكث أو بالنجاسة فيستعمله ولو رأى ظبية بالت فيه ثم وجده متغيرا واحتمل أن يكون بالبول أو بطول المكث لم يجز استعماله إذ صار البول المشاهد دلالة مغلبة لاحتمال النجاسة وهو مثال ماذكرناه وهذا فى غلبة ظن استند إلى علامة متعلقة بعين الشىء فأما غلبة الظن لامن جهة علامة تتعلق بعين الشىء فقد اختلف قول الشافعى رضى الله عنه فى أن أصل الحل هل يزال به إذا اختلف قوله فى التوضؤ من أوانى المشركين ومدمن الخمر والصلاة فى المقابر المنبوشة والصلاة مع طين الشوارع

(١) حديث كل منه وإن غاب عنك مالم تجد فيه أثر سهم غيرك متفق عليه من حديث عدى بن حاتم

سائح سائر إلى الله تعالى من أوطان الغفلات إلى محل القربات وللسافر يقطع المسافات ويتقلب فى المفاوز والفلوات بحسن النية لله تعالى سائرا إلى الله تعالى بمراغمة الهوى ومهاجرة ملاذ الدنيا . أخبرنا شيخنا إجازة قال انا عمر بن أحمد قال أنا أحمد بن محمد بن خلف قال أنا أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت عبد الواحد ابن بكر يقول سمعت على بن عبد الرحيم يقول سمعت النووى يقول التصوف ترك كل حظ النفس فاذا سافر المبتدى تاركا حظ النفس تطمئن النفس وتلين كما تلين بدوام النافلة ويكون لها بالسفر دباغ يذهب عنها الخشونة واليبوسة الجبلية والعفونة الطبيعية كالجلد يعود من هيئة الجلود إلى هيئة الثياب فتعود

أعنى المقدار الزائد على مايتعذر الاحتراز عنه وعبر الأصحاب عنه بأنه إذا تعارض الأصل والغالب فأيهما يعتبر وهذا جار فى حل الشرب من أوانى مدمن الخمر والمشركين لأن النجس لايحل شربه فإذن مأخذ النجاسة والحل واحد فالتردد فى أحدهما يوجب التردد فى الآخر والذى أختاره أن الأصل هو المعتبر وأن العلامة إذا لم تتعلق بعين المتناول لم توجب رفع الأصل وسيأتى بيان ذلك وبرهانه فى المثار الثانى للشبهة وهى شبهة الخلط فقد اتضح من هـذا حكم حلال شك فى طريان محرم عليه أوظن وحكم حرام شك فى طريان محلل عليه أوظن وبان الفرق بين ظن يستند إلى علامة فى عين الشىء وبين مالا يستند إليه وكل ماحكمنا فى هذه الأقسام الأربعة بحله فهو حلال فى الدرجة الأولى والاحتياط تركه فالمقدم عليه لايكون من زمرة المتقين والصالحين بل من زمرة العدول الذين لايقضى فى فتوى الشرع بفسقهم وعصيانهم واستحقاقهم العقوبة إلا ما ألحقناه برتبة الوسواس فان الاحتراز عنه ليس من الورع أصلا .

(المثار الثانى للشبهة شك منشؤه الاختلاط)

وذلك بأن يختلط الحرام بالحلال ويشتبه الأمر ولايتميز والخلط لايخلو إما أن يقع بعدد لايحصر من الجانبين أو من أحدهما أو بعدد محصور فان اختلط بمحصور فلا يخلو إما أن يكون اختلاط امتزاج بحيث لايتميز بالاشارة كاختلاط المائعات أويكون اختلاط استبهام مع التميز للأعيان كاختلاط الأعبد والدور والأفراس والذى يختلط بالاستبهام فلا يخلو إما أن يكون مما يقصد عينه كالعروض أولايقصد كالنقود فيخرج من هـذا التقسيم ثلاثة أقسام . القسم الأول : أن تستبهم العين بعدد محصور كما لو اختلطت الميتة بمذكاة أو بعشر مذكيات أو اختلطت رضيعة بعشر نسوة أو يتزوج إحدى الأختين ثم تلتبس فهذه شبهة يجب اجتنابها بالإجماع لأنه لامجال للاجتهاد والعلامات فى هذا وإذا اختلطت بعدد محصور صارت الجملة كالشىء الواحد فتقابل فيه يقين التحريم والتحليل ولافرق فى هذا بين أن يثبت حل فيطرأ اختلاط بمحرم كما لوأوقع الطلاق على إحدى زوجتين فى مسئلة الطائر أو يختلط قبل الاستحلال كما لو اختلطت رضيعة بأجنبية فأراد استحلال واحدة وهـذا قد يشكل فى طريان التحريم كطلاق إحدى الزوجتين لما سبق من الاستصحاب وقد نبهنا على وجه الجواب وهو أن يقين التحريم قابل يقين الحل فضعف الاستصحاب وجانب الخطر أغلب فى نظر الشرع فلذلك ترجح وهذا إذا اختلط حلال محصور بحرام محصور فان اختلط حلال محصور بحرام غير محصور فلا يخفى أن وجوب الاجتناب أولى . القسم الثانى : حرام محصور بحلال غير محصور كما لو اختلطت رضيعة أو عشر رضائع بنسوة بلد كبير فلا يلزم بهذا اجتناب نكاح نساء أهل البلد بل له أن ينكح من شاء منهن وهـذا لايجوز أن يعلل بكثرة الحلال إذ يلزم عليه أن يجوز النكاح إذا اختلطت واحـدة حرام بتسع حـلال ولاقائل به بل العلة الغلبة والحـاجة جميعا إذ كل من ضاع له رضيع أو قريب أو محرم بمصاهرة أو سبب من الأسباب فلا يمكن أن يسد عليه باب النكاح وكذلك من علم أن مال الدنيا خالطه حرام قطعا لا يلزمه ترك الشراء والأكل فان ذلك حرج ومافى الدين من حرج ويعلم هذا بأنه لما سرق فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم مجن (١) وغل واحـد فى الغنيمة عباءة (٢) لم يمتنع أحد من شراء المجان والعباء فى الدنيا وكذلك كل ماسرق وكذلك كان

(١) حديث سرقة المجن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم متفق عليه من حـديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا فى مجن قيمته ثلاثة دراهم (٢) حديث غل واحد من الغنائم عباءة البخارى من حديث عبد الله بن عمر ، واسم الغال كركرة

النفس من طبيعة الطغيان إلى طبيعة الإيمان . ومن جملة المقاصد فى السفر رؤية الآثار والعبر وتسريح النظر فى مسارح الفكر ومطالعة أجزاء الأرض والجبال ومواطئ أقدام الرجال واستماع التسبيح من ذرات الجمادات والفهم من لسان حال القطع المتجاورات فقد تتجدد اليقظة بتجدد مستودع العبر والآيات وتتوفر بمطالعة المشاهد والمواقف الشواهد والدلالات قال الله تعالى ـ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ـ وقد كان السرى يقول للصوفية : إذا خرج الشتاء ودخل أدبار وأورقت الأشجار طاب الانتشار . ومن جملة المقاصد بالسفر إثارة الخمول واطراح حظ القبول فصدق الصادق يتم على أحسن الحال

يعرف أن فى الناس من يربى فى الدراهم والدنانير وماترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا الناس الدراهم والدنانير بالكلية (١) وبالجملة إنما تنفك الدنيا عن الحرام إذا عصم الخلق كلهم عن المعاصى وهو محال وإذا لم يشترط هذا فى الدنيا لم يشترط أيضا فى بلد إلا إذا وقع بين جماعة محصورين بل اجتناب هذا من ورع الموسوسين إذ لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة ولا يتصور الوفاء به فى ملة من الملل ولا فى عصر من الأعصار . فان قلت فكل عدد محصور فى علم الله فما حد المحصور ولو أراد الانسان أن يحصر أهل بلد لقدر عليه أيضا إن تمكن منه . فاعلم أن تحديد أمثال هذه الأمور غير ممكن وإنما يضبط بالتقريب . فنقول كل عدد لو اجتمع على صعيد واحد لعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر كالألف والألفين فهو غير محصور وما سهل كالعشرة والعشرين فهو محصور وبين الطرفين أوساط متشابهة تلحق بأحد الطرفين بالظن وماوقع الشك فيه استفتى فيه القلب فان الإثم حزاز القلوب وفى مثل هذا المقام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة « استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك (٢) » وكذا الأقسام الأربعة التى ذكرناها فى المثار الأول يقع فيها أطراف متقابلة واضحة فى النفى والاثبات وأوساط متشابهة فالمفتى يفتى بالظن وعلى المستفتى أن يستفتى قلبه فان حاك فى صدره شىء فهو الآثم بينه وبين الله فلا ينجيه فى الآخرة فتوى المفتى فانه يفتى بالظاهر والله يتولى السرائر . القسم الثالث : أن يختلط حرام لا يحصر بحلال لا يحصر كحكم الأموال فى زماننا هذا فالذى يأخذ الأحكام من الصور قد يظن أن نسبة غير المحصور إلى غير المحصور كنسبة المحصور إلى المحصور وقد حكمنا ثم بالتحريم فلنحكم هنا به والذى نختاره خلاف ذلك وهو أنه لا يحرم بهذا الاختلاط أن يتناول شىء بعينه احتمل أنه حرام وأنه حلال إلا أن يقترن بتلك العين علامة تدل على أنه من الحرام فان لم يكن فى العين علامة تدل على أنه من الحرام فتركه ورع وأخذه حلال لا يفسق به آكله ومن العلامات أن يأخذه من يد سلطان ظالم إلى غير ذلك من العلامات التى سيأتى ذكرها ويدل عليه الأثر والقياس فأما الأثر فما علم فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده إذ كانت أثمان الخمور ودراهم الربا من أيدى أهل الذمة مختلطة بالأموال وكذا غلول الأموال وكذا غلول الغنيمة ومن الوقت الذى نهى صلى الله عليه وسلم عن الربا إذ قال « أول ربا أضعه ربا العباس (٣) » ماترك الناس الربا بأجمعهم كما لم يتركوا شرب الخمور وسائر المعاصى حتى روى أن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم باع الخمر فقال عمر رضى الله عنه لعن الله فلانا هو أول من سن بيع الخمر إذ لم يكن قد فهم أن تحريم الخمر تحريم لثمنها وقال صلى الله عليه وسلم « إن فلانا يجر فى النار عباءة قد غلها (٤) » وقتل رجل ففتشوا متاعه فوجدوا فيه خرزات من خرز اليهود لا تساوى درهمين قد غلها (٥) وكذا أدرك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمراء الظلمة ولم يمتنع أحد منهم عن الشراء والبيع فى السوق بسبب نهب المدينة وقد نهبها أصحاب يزيد ثلاثة أيام وكان من يمتنع من تلك الأموال مشارا إليه فى الورع والأكثرون لم يمتنعوا

(١) حديث إن فى الناس من كان يربى فى الدراهم والدنانير وماترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا الناس الدراهم بالكلية هذا معروف وسيأتى حديث جابر بعده بحديث وهو يدل على ذلك (٢) حديث استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك وأفتوك قاله لوابصة تقدم (٣) حديث أول ربا أضعه ربا العباس مسلم من حديث جابر (٤) حديث إن فلانا فى النار يجر عباءة قد غلها البخارى من حديث عبد الله بن عمر وتقدم قبله بثلاثة أحاديث (٥) حديث قتل رجل ففتشوا متاعه فوجدوا فيه خرزا من خرز اليهود لا يساوى درهمين قد غله أبو داود والنسائى وابن ماجه من حديث زيد بن خالد الجهنى .

ويرزق من الخلق حسن الاقبال وقلما يكون صادق متمسك بعروة الاخلاص ذو قلب عامر إلا ويرزق إقبال الخلق حتى سمعت بعض المشايخ يحكى عن بعضهم أنه قال : أريد إقبال الخلق علىّ لأنى أبلغ نفسى حظها من الهوى فانى لا أبالى أقبلوا أو أدبروا ولكن لكون إقبال الخلق علامة تدل على صحة الحال فاذا ابتلى المريد بذلك لا يأمن نفسه أن تدخل عليه بطريق الركون إلى الخلق وربما يفتح عليه باب من الرفق وتدخل النفس عليه من طريق السير والدخول فى الأسباب المحمودة وتريه فيه وجه المصلحة والفضيلة فى خدمة عباد الله وبذل الوجود ولا تزال النفس به والشيطان حتى يجراه إلى السكون إلى الأسباب واستجلاء

مع الاختلاط وكثرة الأموال المنهوبة فى أيام الظلمة ومن أوجب مالم يوجبه السلف الصالح وزعم أنه تفطن من الشرع مالم يتفطنوا له فهو موسوس مختل العقل ولوجاز أن يزاد عليهم فى أمثال هذا لجاز مخالفتهم فى مسائل لامستند فيها سوى اتفاقهم كقولهم إن الجدة كالأم فى التحريم وابن الإبن كالابن وشعر الخنزير وشحمه كاللحم المذكور تحريمه فى القرآن والربا جار فيما عدا الأشياء الستة وذلك محال فانهم أولى بفهم الشرع من غيرهم . وأما القياس فهو أنه لو فتح هذا الباب لانسد باب جميع التصرفات وخرب العالم إذ الفسق يغلب على الناس ويتساهلون بسببه فى شروط الشرع فى العقود ويؤدى ذلك لامحالة إلى الاختلاط . فان قيل فقد نقلتم أنه صلى الله عليه وسلم امتنع من الضب وقال « أخشى أن يكون مما مسخه الله » وهو فى اختلاط غير المحصور ؟ قلنا يحمل ذلك على التنزه والورع أو نقول الضب شكل غريب ربما يدل على أنه من المسخ فهى دلالة فى عين المتناول . فإن قيل هذا معلوم فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان الصحابة بسبب الربا والسرقة والنهب وغلول الغنيمة وغيرها ولكن كانت هى الأقل بالاضافة إلى الحلال فماذا تقول فى زماننا وقد صار الحرام أكثر مافى أيدى الناس لفساد المعاملات وإهمال شروطها وكثرة الربا وأموال السلاطين الظلمة ، فمن أخذ مالا لم يشهد عليه علامة معينة فى عينه للتحريم فهل هو حرام أم لا ؟ فأقول ليس ذلك حراما وإنما الورع تركه وهذا الورع أهم من الورع إذا كان قليلا . ولكن الجواب عن هذا أن قول القائل أكثر الأموال حرام فى زماننا غلط محض ومنشؤه الغفلة عن الفرق بين الكثير والأكثر فأكثر الناس بل أكثر الفقهاء يظنون أن ما ليس بنادر فهو الأكثر ويتوهمون أنهما قسمان متقابلان ليس بينهما ثالث وليس كذلك بل الأقسام ثلاثة قليل وهو النادر وكثير وأكثر . ومثاله أن الخنثى فيما بين الخلق نادر وإذا أضيف إليه المريض وجد كثيرا وكذا السفر حتى يقال المرض والسفر من الأعذار العامة والاستحاضة من الأعذار النادرة ، ومعلوم أن المرض ليس بنادر وليس بالأكثر أيضا بل هو كثير والفقيه إذا تساهل وقال المرض والسفر غالب وهو عذر عام أراد به أنه ليس بنادر فإن لم يرد هذا فهو غلط والصحيح والمقيم هو الأكثر والمسافر والمريض كثير والمستحاضة والخنثى نادر فإذا فهم هذا فنقول قول القائل الحرام أكثر باطل لأن مستند هذا القائل إما أن يكون كثرة الظلمة والجندية أو كثرة الربا والمعاملات الفاسدة أو كثرة الأيدى التى تكررت من أول الاسلام إلى زماننا هذا على أصول الأموال الموجودة اليوم . أما المستند الأول فباطل فإن الظالم كثير وليس هو بالأكثر فانهم الجندية إذ لا يظلم إلا ذو غلبة وشوكة وهم إذا أضيفوا إلى كل العالم لم يبلغوا عشر عشيرهم فكل سلطان يجتمع عليه من الجنود مائة ألف مثلا فيملك إقليما يجمع ألف ألف وزيادة ولعل بلدة واحدة من بلاد مملكته يزيد عددها على جميع عسكره ولو كان عدد السلاطين أكثر من عدد الرعايا لهلك الكل إذ كان يجب على كل واحد من الرعية أن يقوم بعشرة منهم مثلا مع تنعمهم فى المعيشة ولا يتصور ذلك بل كفاية الواحد منهم تجمع من ألف من الرعية وزيادة وكذا القول فى السرّاق فإن البلدة الكبيرة تشتمل منهم على قدر قليل . وأما المستند الثانى وهو كثرة الربا والمعاملات الفاسدة فهى أيضا كثيرة وليست بالأكثر إذ أكثر المسلمين يتعاملون بشروط الشرع فعدد هؤلاء أكثر والذى يعامل بالربا أو غيره فلو عددت معاملاته وحده لكان عدد الصحيح منها يزيد على الفاسد إلا أن يطلب الانسان بوهمه فى البلد مخصوصا بالمجانة والخبث وقلة الدين حتى يتصور أن يقال معاملاته الفاسدة أكثر ومثل ذلك المخصوص نادر وإن كان كثيرا فليس بالأكثر لو كان كل معاملاته فاسدة كيف ولا يخلو هو أيضا عن معاملات صحيحة تساوى الفاسدة أو تزيد عليها وهذا مقطوع به لمن تأمله وإنما غلب

قبول الخلق وربما قويا عليه فجرّاه إلى التصنع والتمحل ويتسع الخرق على الراقع . وسمعت أن بعض الصالحين قال لمريد له أنت الآن وصلت إلى مقام لا يدخل عليك الشيطان من طريق الشر ولكن يدخل عليك من طريق الخير وهذا مزلة عظيمة للأقدام فالله تعالى يدرك الصادق إذا ابتلى بشىء من ذلك ويزعجه بالعناية السابقة والمعونة اللاحقة إلى السفر فيفارق المعارف والموضع الذى فتح عليه هذا الباب فيه ويتجرد لله تعالى بالخروج إلى السفر وهذا من أحسن المقاصد فى الأسفار للصادقين فهذه جملة المقاصد المطلوبة للشايخ فى بداياتهم ماعدا الحج والغزو وزيارة بيت المقدس ، وقد نقل

هذا على النفوس الفاسدة لاستكثار النفوس الفساد واستبعادها إياه واستعظامها له وإن كان نادرا حتى ربما يظن أن الزنا وشرب الخمر قد شاع كما شاع الحرام فيتخيل أنهم الأكثرون وهو خطأ فانهم الأقلون وإن كان فيهم كثرة . وأما المستند الثالث وهو أخيلها أن يقال الأموال إنما تحصل من المعادن والنبات والحيوان والنبات والحيوان حاصلان بالتوالد فاذا نظرنا إلى شاة مثلا وهى تلد فى كل سنة فيكون عدد أصولها إلى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم قريبا من خمسمائة ولا يخلو هذا أن يتطرق إلى أصل من تلك الأصول غصب أو معاملة فاسدة فكيف يقدر أن تسلم أصولها عن تصرف باطل إلى زماننا هذا وكذا بذور الحبوب والفواكه تحتاج إلى خمسمائة أصل أو ألف أصل مثلا إلى أول الشرع ولا يكون هذا حلالا مالم يكن أصله وأصل أصله كذلك إلى أول زمان النبوة حلالا وأما المعادن فهى التى يمكن نيلها على سبيل الابتداء وهى أقل الأموال وأكثر مايستعمل منها الدراهم والدنانير ولا تخرج إلا من دار الضرب وهى فى أيدى الظلمة مثل المعادن فى أيديهم يمنعون الناس منها ويلزمون الفقراء استخراجها بالأعمال الشاقة ثم يأخذونها منهم غصبا فاذا نظر إلى هذا علم أن بقاء دينار واحد بحيث لا يتطرق إليه عقد فاسد ولا ظلم وقت النيل ولا وقت الضرب فى دار الضرب ولا بعده فى معاملات الصرف والربا بعيد نادر أو محال فلا يبقى إذن حلال إلا الصيد والحشيش فى الصحارى الموات والمفاوز والحطب المباح ثم من يحصله لا يقدر على أكله فيفتقر إلى أن يشترى به الحبوب والحيوانات التى لا تحصل إلا بالاستنبات والتوالد فيكون قد بذل حلالا فى مقابلة حرام فهذا هو أشد الطرق تخيلا . والجواب أن هذه الغلبة لم تنشأ من كثرة الحرام المخلوط بالحلال فخرج عن النمط الذى نحن فيه والتحق بما ذكرناه من قبل وهو تعارض الأصل والغالب إذ الأصل فى هذه الأموال قبولها للتصرفات وجواز التراضى عليها وقد عارضه سبب غالب يخرجه عن الصلاح له فيضاهى هذا محل القولين للشافعى رضى الله عنه فى حكم النجاسات والصحيح عندنا أنه تجوز الصلاة فى الشوارع إذا لم يجد فيها نجاسة فإن طين الشوارع طاهر وأن الوضوء من أوانى المشركين جائز وأن الصلاة فى المقابر المنبوشة جائزة فنثبت هذا أولا ثم نقيس ما نحن فيه عليه ويدل على ذلك توضؤ رسول الله صلى الله عليه وسلم من مزادة مشركة ، وتوضؤ عمر رضى الله عنه من جرة نصرانية ، مع أن مشربهم الخمر ومطعمهم الخنزير ولا يحترزون عما نجسه شرعنا ، فكيف تسلم أوانيهم من أيديهم ، بل نقول نعلم قطعا أنهم كانوا يلبسون الفراء المدبوغة والثياب المصبوغة والمقصورة ومن تأمل أحوال الدباغين والقصارين والصباغين علم أن الغالب عليهم النجاسة والطهارة فى تلك الثياب محال أو نادر ، بل نقول نعلم أنهم كانوا يأكلون خبز البر والشعير ولا يغسلونه مع أنه يداس بالبقر والحيوانات وهى تبول عليه وتروث وقلما يخلص منها ، وكانوا يركبون الدواب وهى تعرق وما كانوا يغسلون ظهورها مع كثرة تمرغها فى النجاسات بل كل دابة تخرج من بطن أمها وعليها رطوبات نجسة قد تزيلها الأمطار وقد لا تزيلها وما كان يحترز عنها ، وكانوا يمشون حفاة فى الطرق وبالنعال ويصلون معها ويجلسون على التراب ويمشون فى الطين من غير حاجة ، وكانوا لا يمشون فى البول والعذرة ولا يجلسون عليهما ويستنزهون منه ، ومتى تسلم الشوارع عن النجاسات مع كثرة الكلاب وأبوالها وكثرة الدواب وأرواثها ، ولا ينبغى أن نظن أن الأعصار أو الأمصار تختلف فى مثل هذا حتى يظن أن الشوارع كانت تغسل فى عصرهم أو كانت تحرس من الدواب هيهات فذلك معلوم استحالته بالعادة قطعا فدل على أنهم لم يحترزوا إلا من نجاسة مشاهدة أو علامة على النجاسة دالة على العين ، فأما الظن الغالب الذى يستثار من رد الدراهم إلى مجارى الأحوال فلم يعتبروه وهذا عند الشافعى رحمه الله وهو يرى أن الماء القليل ينجس من غير تغير واقع .

أن ابن عمر خرج من المدينة قاصدا إلى بيت المقدس وصلى فيه الصلوات الخمس ثم أسرع راجعا إلى المدينة من الغد . ثم إذا من الله على الصادق بإحكام أمور بدايته قلبه فى الأسفار ومنحه الحظ من الاعتبار وأخذ نصيبه من العلم قدر حاجته واستفاد من مجاورة الصالحين وانتقش فى قلبه فوائد النظر إلى حال المتقين وتعطر باطنه باستنشاق عرف معارف المقربين وتحصن بحماية نظر أهل الله وخاصته وسير أحوال النفس وأسفر السفر عن دفائن أخلاقها وشهواتها الخفية وسقط عن باطنه نظر الخلق وصار يغلب ولا يغلب كما قال الله تعالى إخبارا عن موسى ـ ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين ـ فعند ذلك

إذلم يزل الصحابة يدخلون الحمامات ويتوضؤون من الحياض وفيها المياه القليلة والأيدى المختلفة تغمس فيها على الدوام وهذا قاطع فى هذا الغرض ومهما ثبت جواز التوضؤ من جرة نصرانية ثبت جواز شربه والتحق حكم الحل بحكم النجاسة . فان قيل لا يجوز قياس الحل على النجاسة إذ كانوا يتوسعون فى أمور الطهارات ويحترزون من شبهات الحرام غاية التحرز فكيف يقاس عليها . قلنا إن أريد به أنهم صلوا مع النجاسة والصلاة معها معصية وهى عماد الدين فبئس الظن بل يجب أن نعتقد فيهم أنهم احترزوا عن كل نجاسة وجب اجتنابها وإنما تسامحوا حيث لم يجب وكان فى محل تسامحهم هذه الصورة التى تعارض فيها الأصل والغالب فبان أن الغالب الذى لا يستند إلى علامة تتعلق بعين ما فيه النظر مطرح وأما تورعهم فى الحلال فكان بطريق التقوى وهو ترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس لأن أمر الأموال مخوف والنفس تميل إليها إن لم تضبط عنها وأمر الطهارة ليس كذلك فقد امتنع طائفة منهم عن الحلال المحض خيفة أن يشغل قلبه . وقد حكى عن واحد منهم أنه احترز من الوضوء بماء البحر وهو الطهور المحض فالافتراق فى ذلك لا يقدح فى الغرض الذى أجمعنا فيه على أنا نجرى فى هذا المستند على الجواب الذى قدمناه فى المستندين السابقين ولا نسلم ما ذكروه من أن الأكثر هو الحرام لأن المال وإن كثرت أصوله فليس بواجب أن يكون فى أصوله حرام بل الأموال الموجودة اليوم مما تطرق الظلم إلى أصول بعضها دون بعض وكما أن الذى يبتدأ غصبه اليوم هو الأقل بالإضافة إلى ما لا يغصب ولا يسرق فهكذا كل مال فى كل عصر وفى كل أصل فالمغصوب من مال الدنيا والمتناول فى كل زمان بالفساد بالإضافة إلى غيره أقل ولسنا ندرى أن هذا الفرع بعينه من أى القسمين فلا نسلم أن الغالب تحريمه فانه كما يزيد المغصوب بالتوالد يزيد غير المغصوب بالتوالد فيكون فرع الأكثر لا محالة فى كل عصر وزمان أكثر بل الغالب أن الحبوب المغصوبة تغصب للأكل لا للبذر وكذا الحيوانات المغصوبة أكثرها يؤكل ولا يقتنى للتوالد فكيف يقال إن فروع الحرام أكثر ولم تزل أصول الحلال أكثر من أصول الحرام وليتفهم المسترشد من هذا طريق معرفة الأكثر فانه مزلة قدم وأكثر العلماء يغلطون فيه فكيف العوام هذا فى المتولدات من الحيوانات والحبوب فأما المعادن فانها مخلاة مسبلة يأخذها فى بلاد الترك وغيرها من شاء ولكن قد يأخذ السلاطين بعضها منهم أو يأخذون الأقل لا محالة لا الأكثر ومن حاز من السلاطين معدنا فظلمه بمنع الناس منه فأما ما يأخذه الآخذ منه فيأخذه من السلطان بأجرة والصحيح أنه يجوز الاستنابة فى إثبات اليد على المباحات والاستئجار عليها فالمستأجر على الاستقاء إذا حاز الماء دخل فى ملك المستقى له واستحق الأجرة فكذلك النيل فاذا فرغنا على هذا لم تحرم عين الذهب إلا أن يقدر ظلمه بنقصان أجرة العمل وذلك قليل بالإضافة ثم لا يوجب تحريم عين الذهب بل يكون ظالما ببقاء الأجرة فى ذمته وأما دار الضرب فليس الذهب الخارج منها من أعيان ذهب السلطان الذى غصبه وظلم به الناس بل التجار يحملون إليهم الذهب المسبوك أو النقد الردىء ويستأجرونهم على السبك والضرب ويأخذون مثل وزن ما سلموه إليهم إلا شيئا قليلا يتركونه أجرة لهم على العمل وذلك جائز وإن فرض دنانير مضروبة من دنانير السلطان فهو بالإضافة إلى مال التجار أقل لا محالة ، نعم السلطان يظلم أجراء دار الضرب بأن يأخذ منهم ضريبة لأنه خصصهم بها من بين سائر الناس حتى توفر عليهم مال بحشمة السلطان فما يأخذه السلطان عوض من حشمته وذلك من باب الظلم وهو قليل بالإضافة إلى ما يخرج من دار الضرب فلا يسلم لأهل دار الضرب والسلطان من جملة ما يخرج منه من المائة واحد وهو عشر العشير فكيف يكون هو الأكثر فهذه أغاليط سبقت إلى القلوب بالوهم وتشمر لتزيينها جماعة ممن رق دينهم حتى قبحوا الورع وسدوا بابه واستقبحوا تمييز من يميز بين مال ومال وذلك عين البدعة والضلال . فان قيل فلو قدر

يرده الحق إلى مقامه وعده بجزيل إنعامه ويجعله إماما للمتقين به يقتدى وعلما للمؤمنين به يهتدى . وأما الذى أقام فى بدايته وسافر فى نهايته يكون ذلك شخصا يسر الله له فى بداية أمره صحبة صحيحة وقيض له شيخا عالما يسلك به الطريق ويدرجه إلى منازل التحقيق فيلازم موضع إرادته ويلتزم بصحبة من يرده عن عادته وقد كان الشبلى يقول للحصرى فى ابتداء أمره إن خطر ببالك من الجمعة إلى الجمعة غير الله فحرام عليك أن تحضرنى فمن رزق مثل هذه الصحبة يحرم عليه السفر فالصحبة خير له من كل سفر وفضيلة يقصدها . أخبرنا رضى الدين أبو الخير أحمد ابن اسمعيل القزوينى إجازة قال أنا أبو المظفر عبد المنعم بن

غلبة الحرام وقد اختلط غير محصور بغير محصور فماذا تقولون فيه إذا لم يكن فى العين للتناولة علامة خاصة . فنقول الذى نراه أن تركه ورع وأن أخذه ليس بحرام لأن الأصل الحل ولا يرفع إلا بعلامة معينة كما فى طين الشوارع ونظائرها بل أزيد . وأقول : لو طبق الحرام الدنيا حتى علم يقينا أنه لم يبق فى الدنيا لكنت أقول نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا ونعفو عما سلف ونقول ما جاوز حده انعكس إلى ضده فمهما حرم الكل حل الكل ، وبرهانه أنه إذا وقعت هذه الواقعة فالاحتمالات خمسة : أحدها أن يقال يدع الناس الأكل حتى يموتوا من عند آخرهم . الثانى أن يقتصروا منها على قدر الضرورة وسد الرمق يزجون عليها أياما إلى الموت . الثالث أن يقال يتناولون قدر الحاجة كيف شاءوا سرقة وغصبا وتراضيا من غير تمييز بين مال ومال وجهة وجهة . الرابع أن يتبعوا شروط الشرع ويستأنفوا قواعده من غير اقتصار على قدر الحاجة . الخامس أن يقتصروا مع شروط الشرع على قدر الحاجة أما الأول فلا يخفى بطلانه وأما الثانى فباطل قطعا لأنه إذا اقتصر الناس على سد الرمق وزجوا أوقاتهم على الضعف فشا فيهم الموتان وبطلت الأعمال والصناعات وخربت الدنيا بالكلية وفى خراب الدنيا خراب الدين لأنها مزرعة الآخرة وأحكام الخلافة والقضاء والسياسات بل أكثر أحكام الفقه مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتم بها مصالح الدين وأما الثالث وهو الاقتصار على قدر الحاجة من غير زيادة عليه مع التسوية بين مال ومال بالغصب والسرقة والتراضى وكيفما اتفق فهو رفع لسد الشرع بين المفسدين وبين أنواع الفساد فتمتد الأيدى بالغصب والسرقة وأنواع الظلم ولا يمكن زجرهم منه إذ يقولون ليس يتميز صاحب اليد باستحقاق عنا فانه حرام عليه وعلينا وذو اليد له قدر الحاجة فقط فان كان هو محتاجا فإنا أيضا محتاجون وإن كان الذى أخذته فى حق زائدا على الحاجة فقد سرقته ممن هو زائد على حاجته يومه وإذا لم يراع حاجة اليوم والسنة فما الذى يراعى وكيف يضبط وهذا يؤدى إلى بطلان سياسة الشرع وإغراء أهل الفساد بالفساد فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع وهو أن يقال كل ذى يد على ما فى يده وهو أولى به لا يجوز أن يؤخذ منه سرقة وغصبا بل يؤخذ برضاه والتراضى هو طريق الشرع وإذا لم يجز إلا بالتراضى فللتراضى أيضا منهاج فى الشرع تتعلق به المصالح فان لم يعتبر فلم يتعين أصل التراضى وتعطل تفصيله . وأما الاحتمال الخامس وهو الاقتصار على قدر الحاجة مع الاكتساب بطريق الشرع من أصحاب الأيدى فهو الذى نراه لائقا بالورع لمن يريد سلوك طريق الآخرة ولكن لا وجه لايجابه على الكافة ولا لإدخاله فى فتوى العامة لأن أيدى الظلمة تمتد إلى الزيادة على قدر الحاجة فى أيدى الناس وكذا أيدى السراق وكل من غلب سلب وكل من وجد فرصة سرق ويقول لا حق له إلا فى قدر الحاجة وأنا محتاج ولا يبقى إلا أن يجب على السلطان أن يخرج كل زيادة على قدر الحاجة من أيدى الملاك ويستوعب بها أهل الحاجة ويدر على الكل الأموال يوما فيوما أو سنة فسنة وفيه تكليف شطط وتضييع أموال . أما تكليف الشطط فهو أن السلطان لا يقدر على القيام بهذا مع كثرة الخلق بل لا يتصور ذلك أصلا وأما التضييع فهو أن ما فضل عن الحاجة من الفواكه واللحوم والحبوب ينبغى أن يلقى فى البحر أو يترك حتى يتعفن فإن الذى خلقه الله من الفواكه والحبوب زائد على قدر توسع الخلق وترفههم فكيف على قدر حاجتهم ثم يؤدى ذلك إلى سقوط الحج والزكاة والكفارات المالية وكل عبادة نيطت بالغنى عن الناس إذا أصبح الناس لا يملكون إلا قدر حاجتهم وهو فى غاية القبح بل أقول لو ورد نبى فى مثل هذا الزمان لوجب عليه أن يستأنف الأمر ويمهد تفصيل أسباب الأملاك بالتراضى وسائر الطرق ويفعل ما يفعله لو وجد جميع الأموال حلالا من غير فرق وأعنى بقولى يجب عليه إذا كان النبى ممن بعث لمصلحة الخلق فى دينهم ودنياهم إذ لا يتم الصلاح برد الكافة إلى قدر الضرورة والحاجة إليه فان لم يبعث للصلاح لم يجب هذا ونحن نجوز أن يقدر الله سببا يهلك به الخلق عن آخرهم فيفوت دنياهم ويضلون فى دينهم فانه يضل من يشاء ويهدى من

عبد الكريم بن هوازن القشيرى عن والده الأستاذ أبى القاسم قال سمعت محمد ابن عبدالله الصوفى يقول سمعت عياش بن أبى الصخر يقول سمعت أبا بكر الزقاق يقول لا يكون المريد مريدا حتى لا يكتب عليه صاحب الشمال شيئا عشرين سنة فمن رزق صحبة من يندبه إلى مثل هذه الأحوال السنية والعزائم القوية يحرم عليه المفارقة واختيار السفر ثم إذا أحكم أمره فى الابتداء بلزوم الصحبة وحسن الاقتداء وارتوى من الأحوال وبلغ مبلغ الرجال وانبجس من قلبه عيون ماء الحياة وصارت نفسه مكسبة للسعادات يستنشق نفس الرحمن من صدور الصادقين من الإخوان فى أقطار الأرض وشاسع البلدان يشرئب إلى التلاق وينبعث

يشاء ويميت من يشاء ويحيي من يشاء ولكنا نقدر الأمر جاريا على ماألف من سنة الله تعالى فى بعثة الأنبياء لصلاح الدين والدنيا ومالى أقدر هذا وقد كان ماأقدره فلقد بعث الله نبينا صلى الله عليه وسلم على فترة من الرسل وكان شرع عيسى عليه السلام قد مضى عليه قريب من ستمائة سنة والناس منقسمون إلى مكذبين له من اليهود وعبدة الأوثان وإلى مصدقين له قد شاع الفسق فيهم كما شاع فى زماننا الآن والكفار مخاطبون بفروع الشريعة والأموال كانت فى أيدى المكذبين له والمصدقين أما المكذبون فكانوا يتعاملون بغير شرع عيسى عليه السلام وأما المصدقون فكانوا يتساهلون مع أصل التصديق كما يتساهل الآن المسلمون مع أن العهد بالنبوة أقرب فكانت الأموال كلها أو أكثرها أو كثير منها حراما وعفا ﷺ عما سلف ولم يتعرض له وخصص أصحاب الأيدى بالأموال ومهد الشرع وما ثبت تحريمه فى شرع لا ينقلب حلالا لبعثة رسول ولا ينقلب حلالا بأن يسلم الذى فى يده الحرام فانا لا نأخذ فى الجزية من أهل الذمة ما نعرفه بعينه أنه ثمن خمر أو مال ربا فقد كانت أموالهم فى ذلك الزمان كأموالنا الآن وأمر العرب كان أشد لعموم النهب والغارة فيهم فبان أن الاحتمال الرابع متعين فى الفتوى والاحتمال الخامس هو طريق الورع بل تمام الورع الاقتصار فى المباح على قدر الحاجة وترك التوسع فى الدنيا بالكلية وذلك طريق الآخرة ونحن الآن نتكلم فى الفقه المنوط بمصالح الخلق وفتوى الظاهر له حكم ومنهاج على حسب مقتضى المصالح وطريق الدين الذى لا يقدر على سلوكه إلا الآحاد ولو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم فان ذلك طلب ملك كبير فى الآخرة ولو اشتغل كل الخلق بطلب ملك الدنيا وتركوا الحرف الدنيئة والصناعات الخسيسات لبطل النظام ثم يبطل بطلانه الملك أيضا فالمحترفون إنما سخروا لينتظم الملك للملوك وكذلك المقبلون على الدنيا سخروا ليسلم طريق الدين لذوى الدين وهو ملك الآخرة ولولاه لما سلم لذوى الدين أيضا دينهم فشرط سلامة الدين لهم أن يعرض الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بأمور الدنيا وذلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية وإليه الإشارة بقوله تعالى ـ نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ـ فان قيل لا حاجة إلى تقدير عموم التحريم حتى لا يبقى حلال فان ذلك يرواقع وهو معلوم ولا شك فى أن البعض حرام وذلك البعض هو الأقل أو الأكثر فيه نظر وما ذكرتموه من أنه الأقل بالإضافة إلى الكل جلى ولكن لا بد من دليل محصل على تجويزه ليس من المصالح المرسلة وما ذكرتموه من التقسيمات كلها مصالح مرسلة فلا بد لها من شاهد معين تقاس عليه حتى يكون الدليل مقبولا بالاتفاق فان بعض العلماء لا يقبل المصالح المرسلة . فأقول إن سلم أن الحرام هو الأقل فيكفينا برهانا عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة مع وجود الربا والسرقة والغلول والنهب وإن قدر زمان يكون الأكثر هو الحرام فيحل التناول أيضا فبرهانه ثلاثة أمور . الأول : التقسيم الذى حصرناه وأبطلنا منه أربعة وأثبتنا القسم الخامس فان ذلك إذا أجرى فيما إذا كان الكل حراما كان أحرى فيما إذا كان الحرام هو الأكثر أو الأقل وقول القائل هو مصلحة مرسلة هوس فان ذلك إنما تخيل من تخيله فى أمور مظنونة وهذا مقطوع به فانا لا نشك فى أن مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون ولا شك فى أن ردكافة الناس إلى قدر الضرورة أو الحاجة أو إلى الحشيش والصيد مخرب للدنيا أولا وللدين بواسطة الدنيا ثانيا فما لا يشك فيه لا يحتاج إلى أصل يشهد له وإنما يستشهد على الخيالات المظنونة المتعلقة بآحاد الأشخاص . البرهان الثانى : أن يعلل بقياس محرر مردود إلى أصل يتفق الفقهاء الآنسون بالأقيسة الجزئية عليه وإلا كانت الجزئيات مستحقرة عند المحصلين بالإضافة إلى مثل ما ذكرناه من الأمر الكلى الذى هو ضرورة النبى لو بعث فى زمان عم التحريم فيه حتى لو حكم بغيره لخرب العالم والقياس المحرر الجزئى هو أنه قد تعارض

إلى الطواف فى الآفاق يسيره الله تعالى فى البلاد لفائدة العباد ويستخرج بمناطيس حاله خبء أهل الصدق والمتطلعين إلى من يخبر عن الحق ويبذر فى أراضى القلوب بذر الفلاح ويكثر ببركة نفسه وصحبته أهل الصلاح وهذا مثل هذه الأمة الهادية فى الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه تعود بركة البعض على البعض وتسرى الأحوال من البعض إلى البعض ويكون طريق الوراثة معمورا وعلم الإفادة منشورا . أخبرنا شيخنا قال أنا الإمام عبد الجبار البيهقى فى كتابه قال أنا أبو بكر البيهقى قال انا أبو على الروذبارى قال ثنا أبو بكر بن داسته قال ثنا أبو داود قال أنا يحيى بن أيوب قال ثنا اسماعيل بن

أصل وغالب فيما انقطعت فيه العلامات المعينة من الأمور التى ليست محصورة فيحكم بالأصل لا بالغالب قياسا على طين الشوارع وجرة النصرانية وأوانى المشركين وذلك قد أثبتناه من قبل بفعل الصحابة وقولنا انقطعت العلامات المعينة احتراز عن الأوانى التى يتطرق الاجتهاد إليها وقولنا ليست محصورة احتراز عن التباس الميتة والرضيعة بالذكية والأجنبية . فان قيل كون الماء طهورا مستيقن وهو الأصل ومن يسلم أن الأصل فى الأموال الحل بل الأصل فيها التحريم . فنقول الأمور التى لا تحرم لصفة فى عينها حرمة الخمر والخنزير خلقت على صفة تستعد لقبول المعاملات بالتراضى كما خلق الماء مستعدا للوضوء وقد وقع الشك فى بطلان هذا الاستعداد منهما فلا فرق بين الأمرين فانها تخرج عن قبول المعاملة بالتراضى بدخول الظلم عليها كما يخرج الماء عن قبول الوضوء بدخول النجاسة عليه ولا فرق بين الأمرين . والجواب الثانى أن اليد دلالة ظاهرة دالة على الملك نازلة منزلة الاستصحاب وأقوى منه بدليل أن الشرع ألحقه به إذ من ادعى عليه دين فالقول قوله لأن الأصل براءة ذمته وهذا استصحاب ومن ادعى عليه ملك فى يده فالقول أيضا قوله إقامة لليد مقام الاستصحاب فكل ما وجد فى يد إنسان فالأصل أنه ملكه ما لم يدل على خلافه علامة معينة . البرهان الثالث : هو أن كل ما دل على جنس لا يحصر ولا يدل على معين لم يعتبر وإن كان قطعا فبأن لا يعتبر إذا دل بطريق الظن أولى وبيانه أن ما علم أنه ملك زيد فحقه من التصرف فيه بغير إذنه ولو علم أن له مالكا فى العالم ولكن وقع اليأس عن الوقوف عليه وعلى وارثه فهو مال مرصد لمصالح المسلمين يجوز التصرف فيه بحكم المصلحة ولو دل على أن له مالكا محصورا فى عشرة مثلا أو عشرين امتنع التصرف فيه بحكم المصلحة فالذى يشك فى أن له مالكا سوى صاحب اليد أم لا لا يزيد على الذى يتيقن قطعا أن له مالكا ولكن لا يعرف عينه فليجز التصرف فيه بالمصلحة والمصلحة ما ذكرناه فى الأقسام الخمسة فيكون هذا الأصل شاهدا له وكيف لا وكل مال ضائع فقد مالكه يصرفه السلطان إلى المصالح ومن المصالح الفقراء وغيرهم فلو صرف إلى فقير ملكه ونفذ فيه تصرفه فلو سرقه منه سارق قطعت يده فكيف نفذ تصرفه فى ملك الغير ليس ذلك إلا لحكمنا بأن المصلحة تقتضى أن ينتقل الملك إليه ويحل له فقضينا بموجب المصلحة . فان قيل ذلك يختص بالتصرف فيه السلطان . فنقول والسلطان لم يجوز له التصرف فى ملك غيره بغير إذنه لا سبب له إلا المصلحة وهو أنه لو ترك لضاع فهو مردد بين تضييعه وصرفه إلى مهم والصرف إلى مهم أصلح من التضييع فرجع عليه والمصلحة فيما يشك فيه ولا يعلم تحريمه أن يحكم فيه بدلالة اليد ويترك على أرباب الأيدى إذا تنازعها بالشك وتكليفهم الاقتصار على الحاجة يؤدى إلى الضرر الذى ذكرناه وجهات المصلحة تختلف فان السلطان تارة يرى أن المصلحة أن يبنى بذلك المال قنطرة وتارة أن يصرفه إلى جند الإسلام وتارة إلى الفقراء ويدور مع المصلحة كيفما دارت وكذلك الفتوى فى مثل هذا تدور على المصلحة وقد خرج من هذا أن الخلق غير مأخوذين فى أعيان الأموال بظنون لا تستند إلى خصوص دلالة فى ملك الأعيان كما لم يؤاخذ السلطان والفقراء الآخذون منه بعلمهم أن المال له مالك حيث لم يتعلق العلم بعين مالك مشار إليه ولا فرق بين عين المالك وبين عين الأملاك فى هذا المعنى فهذا بيان شبهة الاختلاط ولم يبق إلا النظر فى امتزاج المائعات والدراهم والعروض فى يد مالك واحد وسيأتى بيانه فى باب تفصيل طريق الخروج من المظالم .

(المثار الثالث للشبهة أن يتصل بالسبب المحلل معصية)

إما فى قرائنه وإما فى لواحقه وإما فى سوابقه أو فى عوضه وكانت من المعاصى التى لا توجب فساد العقد وإبطال السبب المحلل . مثال المعصية فى القرائن : البيع فى وقت النداء يوم الجمعة والذبح بالسكين

جعفر قال أخبرنى العلاء ابن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من اتبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا» فأما من أقام ولم يسافر يكون ذلك شخصا رباه الحق سبحانه وتعالى وتولاه وفتح عليه أبواب الخير وجذبه بعنايته . وقد ورد جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين ثم لما علم منه الصدق ورأى حاجته إلى من ينتفع به ساق إليه بعض الصديقين حتى أيده بلطفه ولفظه وتداركه بلحظه ولفحه بقوة حاله وكفاه يسير الصحبة لكمال

للغصوبة والاحتطاب بالقدوم للغصوب والبيع على بيع الغير والسوم على سومه فكل نهى ورد فى العقود ولم يدل على فساد العقد فإن الامتناع من جميع ذلك ورع وإن لم يكن المستفاد بهذه الأساليب محكوما بتحريمه وتسمية هذا النمط شبهة فيه تسامح لأن الشبهة فى غالب الأمر تطلق لإرادة الاشتباه والجهل ولا اشتباه ههنا بل العصيان بالذبح بسكين الغير معلوم وحل الذبيحة أيضا معلوم ولكن قد تشتق الشبهة من المشابهة وتناول الحاصل من هذه الأمور مكروه والكراهة تشبه التحريم فان أريد بالشبهة هذا فتسمية هذا شبهة له وجه وإلا فينبغى أن يسمى هذا كراهة لا شبهة وإذا عرف المعنى فلا مشاحة فى الأسامى فعادة الفقهاء التسامح فى الاطلاقات. ثم اعلم أن هذه الكراهة لها ثلاث درجات : الأولى منها تقرب من الحرام والورع عنه مهم والأخيرة تنتهى إلى نوع من المبالغة تكاد تلتحق بورع الموسوسين وبينهما أوساط نازعة إلى الطرفين فالكراهة فى صيد كلب مغصوب أشد منها فى الذبيحة بسكين مغصوب أو للقنص بسهم مغصوب إذ الكلب له اختيار وقد اختلف فى أن الحاصل به لمالك الكلب أو للصياد ويليه شبهة البذر والزروع فى الأرض المغصوبة فان الزرع لمالك البذر ولكن فيه شبهة ولو أثبتنا حق الحبس لمالك الأرض فى الزرع لكان كالثمن الحرام ولكن الأقيس أن لا يثبت حق حبس كما لو طحن بطاحونة مغصوبة واقتنص بشبكة مغصوبة إذ لا يتعلق حق صاحب الشبكة فى منفعتها بالصيد ويليه الاحتطاب بالقدوم المغصوب ثم ذبحه ملك نفسه بالسكين المغصوب إذ لم يذهب أحد إلى تحريم الذبيحة ويليه البيع فى وقت النداء فإنه ضعيف التعلق بمقصود العقد وإن ذهب قوم إلى فساد العقد إذ ليس فيه إلا أنه اشتغل بالبيع عن واجب آخر كان عليه ولو أفسد البيع بمثله لأفسد بيع كل من عليه درهم زكاة أو صلاة فائتة وجوبها على الفور أو فى ذمته مظلمة دانق فان الاشتغال بالبيع مانع له عن القيام بالواجبات فليس للجمعة إلا الوجوب بعد النداء وينجر ذلك إلى أن لا يصح نكاح أولاد الظلمة وكل من فى ذمته درهم لأنه اشتغل بقوله عن الفعل الواجب عليه إلا من حيث ورد فى يوم الجمعة نهى على الخصوص ربما سبق إلى الأفهام خصوصية فيه فتكون الكراهة أشد ولا بأس بالحذر منه ولكن قد ينجر إلى الوسواس حتى يتحرج عن نكاح بنات أرباب المظالم وسائر معاملاتهم . وقد حكى عن بعضهم أنه اشترى شيئا من رجل فسمع أنه اشتراه يوم الجمعة فرده خيفة أن يكون ذلك مما اشتراه وقت النداء وهذا غاية المبالغة أنه رد بالشك ومثل هذا الوهم فى تقدير المناهى أو المفسدات لا ينقطع عن يوم السبت وسائر الأيام والورع حسن والمبالغة فيه أحسن ولكن إلى حد معلوم فقد قال ﷺ « هلك المتنطعون[1] » فليحذر من أمثال هذه المبالغات فانها وإن كانت لا تضر صاحبها ربما أوهم عند الغير أن مثل ذلك مهم ثم يعجز عما هو أيسر منه فيترك أصل الورع وهو مستند أكثر الناس فى زماننا هذا إذ ضيق عليهم الطريق فأيسوا عن القيام به فاطرحوه فكما أن الموسوس فى الطهارة قد يعجز عن الطهارة فيتركها فكذا بعض الموسوسين فى الحلال سبق إلى أوهامهم أن مال الدنيا كله حرام فتوسعوا فتركوا التمييز وهو عين الضلال . وأما مثال اللواحق : فهو كل تصرف يفضى فى سياقه إلى معصية وأعلاه بيع العنب من الخمار وبيع الغلام من المعروف بالفجور بالغلمان وبيع السيف من قطاع الطريق وقد اختلف العلماء فى صحة ذلك وفى حل الثمن المأخوذ منه والأقيس أن ذلك صحيح والمأخوذ حلال والرجل عاص بعقده كما يعصى بالذبح بالسكين المغصوب والذبيحة حلال ولكنه يعصى عصيان الاعانة على المعصية إذ لا يتعلق ذلك بعين العقد فالمأخوذ من هذا مكروه كراهية شديدة وتركه من الورع المهم وليس بحرام ويليه فى الرتبة بيع العنب ممن يشرب الخمر ولم يكن خمارا وبيع السيف ممن يغزو ويظلم أيضا

(١) حديث هلك المتنطعون مسلم من حديث ابن مسعود وتقدم فى قواعد العقائد .

الأهلية فى الصاحب والمصحوب وإجراء سنة الله تعالى فى إعطاء الأسباب حقها الاقامة رسم الحكمة يحوج إلى يسير الصحبة فيتنبه بالقليل الكثير ويغنيه اليسير من الصحبة عن اللحظ الكثير ويكتفى بوافر حظ الاستبصار عن الأسفار ويتعوض بأشعة الأنوار عن مطالعة الغير والآثار كما قال بعضهم الناس يقولون افتحوا أعينكم وأبصروا وأنا أقول غمضوا أعينكم وأبصروا . وصحت بعض الصالحين يقول لله عباد طور سيناهم ركبهم تكون رءوسهم على ركبهم وهم فى محل القرب فمن نبع له معين الحياة فى ظلمة خلوته فماذا يصنع بدخول الظلمات ومن اندرجت له أطباق السموات فى طى شهوده ماذا يصنع بتقلب طرفه فى

لأن الاحتمال قد تعارض وقد كره السلف بيع السيف فى وقت الفتنة خفية أن يشتريه ظالم فهذا ورع فوق الأول والكراهية فيه أخف ويليه ماهو مبالغة ويكاد يلتحق بالوسواس وهو قول جماعة أنه لا تجوز معاملة الفلاحين بآلات الحرث لأنهم يستعينون بها على الحراثة ويبيعون الطعام من الظلمة ولا يباع منهم البقر والفدان وآلات الحرث وهذا ورع الوسوسة إذ ينجر إلى أن لا يباع من الفلاح طعام لأنه يتقوى به على الحراثة ولا يسقى من الماء العام لذلك وينتهى هذا إلى حد التنطع المنهى عنه وكل متوجه إلى شئ على قصد خير لا بد وأن يسرف إن لم يذمه العلم المحقق وربما يقدم على ما يكون بدعة فى الدين ليستضر الناس بعده بها وهو يظن أنه مشغول بالخير ولهذا قال ﷺ «فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى (١)» والمتنطعون هم الذين يخشى عليهم أن يكونوا ممن قيل فيهم ـ الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ـ وبالجملة لا ينبغى للانسان أن يشتغل بدقائق الورع إلا بحضرة عالم متقن فانه إذ جاوز مارسم له وتصرف بذهنه من غير سماع كان مايفسده أكثر مما يصلحه وقد روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه أنه أحرق كرمه خوفا من أن يباع العنب ممن يتخذه خمرا وهذا لا أعرف له وجها إن لم يعرف هو سببا خاصا يوجب الإحراق إذ ما أحرق كرمه ونخله من كان أرفع قدرا منه من الصحابة ولو جاز هذا لجاز قطع الذكر خيفة من الزنا وقطع اللسان خيفه من الكذب إلى غير ذلك من الإتلافات . وأما المقدمات : فلتطرق المعصية إليها ثلاث درجات . الدرجة العليا التى تشتد الكراهة فيها: مابقى أثره فى المتناول كالأكل من شاة علفت بعلف مغصوب أو رعت فى مرعى حرام فإن ذلك معصية وقد كان سببا لبقائها وربما يكون الباقى من دمها ولحمها وأجزائها من ذلك العلف وهذا الورع مهم وإن لم يكن واجبا ونقل ذلك عن جماعة من السلف وكان لأبى عبد الله الطوسى التروغندى شاة يحملها على رقبته كل يوم إلى الصحراء ويرعاها وهو يصلى وكان يأكل من لبنها فغفل عنها ساعة فتناولت من ورق كرم على طرف بستان فتركها فى البستان ولم يستحل أخذها . فإن قيل فقد روى عن عبد الله بن عمر وعبيد الله أنهما اشتريا إبلا فبعثاها إلى الحمى فرعته إبلهما حتى سمنت فقال عمر رضى الله عنه أرعيتماها فى الحمى فقالا نعم فشاطرهما فهذا يدل على أنه رأى اللحم الحاصل من العلف لصاحب العلف فليوجب هذا تحريما . قلنا ليس كذلك فإن العلف يفسد بالأكل واللحم خلق جديد وليس عين العلف فلا شركة لصاحب العلف شرعا ولكن عمر غرمهما قيمة الكلأ ورأى ذلك مثل شطر الإبل فأخذ الشطر بالاجتهاد كما شاطر سعد بن أبى وقاص ماله لما أن قدم من الكوفة وكذلك شاطر أبا هريرة رضى الله عنه إذ رأى أن كل ذلك لا يستحقه العامل ورأى شطر ذلك كافيا على حق عملهم وقدره بالشطر اجتهادا . الرتبة الوسطى : ماتقل عن بشر بن الحرث من امتناعه عن الماء الساق فى نهر احتفره الظلمة لأن النهر موصل إليه وقد عصى الله بحفره وامتنع آخر عن عنب كرم يسقى بماء يجرى فى نهر حفر ظلما وهو أرفع منه وأبلغ فى الورع وامتنع آخر من الشرب من مصانع السلاطين فى الطرق وأعلى من ذلك امتناع ذى النون من طعام حلال أوصل إليه على يد سجان وقوله إنه جاءنى على يد ظالم ودرجات هذه الرتب لا تنحصر . الرتبة الثالثة : وهى قريب من الوسواس والمبالغة أن يمتنع من حلال وصل على يد رجل عصى الله بالزنا أو القذف وليس هو كالو عصى بأكل الحرام فإن الموصل قوته الحاصلة من الغذاء الحرام والزنا والقذف لا يوجب قوة يستعان بها على الحمل بل الامتناع من أخذ حلال وصل على يد كافر وسواس بخلاف أكل الحرام إذ الكفر لا يتعلق بحمل الطعام وينجر هذا إلى أن لا يؤخذ من يد من عصى الله ولو بغيبة أو كذبة وهو غاية التنطع والإسراف فليضبط ماعرف من ورع ذى النون وبشر بالمعصية فى السبب

(١) حديث فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى تقدم فى العلم .

السموات ومن جمعت أحداق بصيرته متفرقات الكائنات ماذا يستفيد من طى الفلوات ومن خلص بخاصية فطرته إلى مجمع الأرواح ماذا تفيده زيادة الأشباح . قيل أرسل ذو النون المصرى إلى أبى يزيد رجلا وقال قل له إلى متى هذا النوم والراحة وقد صارت القافلة فقال للرسول قل لأخى الرجل من ينام الليل كله ثم يصبح فى المنزل قبل القافلة فقال ذو النون هنيئا له هذا كلام لا تبلغه أحوالنا . وكان بشر يقول يامعشر القراء سيحوا تطيبوا فان الماء إذا كثر مكثه فى موضع تغير وقيل قال بعضهم عند هذا الكلام صر بحرا حتى لا تتغير فاذا أدام المريد سير الباطن يقطع مسافة النفس الأمارة بالسوء حتى قطع منازل آفاتها

الموصل كالنهر وقوة اليد المستفادة بالغذاء الحرام ولو امتنع عن الشرب بالكوز لأن صانع الفخار الذى عمل الكوز كان قد عصى الله يوما بضرب إنسان أو شتمه لكان هذا وسواسا ولو امتنع من لحم شاة ساقها آكل حرام فهذا أبعد من يد السجان لأن الطعام يسوقه قوة السجان والشاة تمشى بنفسها والسائق يمنعها عن العدول فى الطريق فقط فهذا قريب من الوسواس فانظر كيف تدرجنا فى بيان ماتتداعى إليه هذه الأمور . واعلم أن كل هذا خارج عن فتوى علماء الظاهر فإن فتوى الفقيه تختص بالدرجة الأولى التى يمكن تكليف عامة الخلق بها ولو اجتمعوا عليه لم يخرب العالم دون ماعداه من ورع المتقين والصالحين والفتوى فى هذا ماقاله ﷺ لوابصة إذ قال « استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك وأفتوك » وعرف ذلك إذ قال « الإثم حزاز القلوب [1] » وكل ماحاك فى صدر المريد من هذه الأسباب فلو أقدم عليه مع حزازة القلب استضر به وأظلم قلبه بقدر الحزازة التى يجدها بل لو أقدم على حرام فى علم الله وهو يظن أنه حلال لم يؤثر ذلك فى قساوة قلبه ولو أقدم على ماهو حلال فى فتوى علماء الظاهر ولكنه يجد حزازة فى قلبه فذلك يضره وإنما الذى ذكرناه فى النهى عن المبالغة أردنا به أن القلب الصافى المعتدل هو الذى لا يجد حزازة فى مثل تلك الأمور فان مال قلب موسوس عن الاعتدال ووجد الحزازة فأقدم مع مايجد فى قلبه فذلك يضره لأنه مأخوذ فى حق نفسه بينه وبين الله تعالى بفتوى قلبه وكذلك يشدد على الموسوس فى الطهارة ونية الصلاة فانه إذا غلب على قلبه أن الماء لم يصل إلى جميع أجزائه بثلاث مرات لغلبة الوسوسة فيجب عليه أن يستعمل الرابعة وصار ذلك حكما فى حقه وإن كان مخطئا فى نفسه أولئك قوم شددوا فشدد الله عليهم ولذلك شدد على قوم موسى عليه السلام لما استقصوا فى السؤال عن البقرة ولو أخذوا أولا بعموم لفظ البقرة وكل ماينطلق عليه الاسم لأجزأهم ذلك فلا تغفل عن هذه الدقائق التى رددناها نفيا وإثباتا فان من لا يطلع على كنه الكلام ولا يحيط بمجامعه يوشك أن يزل فى درك مقاصده . وأما المعصية فى العوض فله أيضا درجات . الدرجة العليا : التى تشتد الكراهة فيها أن يشترى شيئا فى الذمة ويقضى ثمنه من غصب أو مال حرام فينظر فان سلم إليه البائع الطعام قبل قبض الثمن بطيب قلبه فأكله قبل قضاء الثمن فهو حلال وتركه ليس بواجب بالإجماع أعنى قبل قضاء الثمن ولا هو أيضا من الورع المؤكد فان قضى الثمن بعد الأكل من الحرام فكأنه لم يقض الثمن ولو لم يقضه أصلا لكان متقلدا للمظلمة بترك ذمته مرتهنة بالدين ولا ينقلب ذلك حراما فان قضى الثمن من الحرام وأبرأه البائع مع العلم بأنه حرام فقد برئت ذمته ولم يبق عليه إلا مظلمة تصرفه فى الدراهم الحرام بصرفها إلى البائع وإن أبرأه على ظن أن الثمن حلال فلا تحصل البراءة لأنه يبرئه مما أخذه إبراء استيفاء ولا يصلح ذلك للايفاء هذا حكم المشترى والأكل منه وحكم الذمة وإن لم يسلم إليه بطيب قلب ولكن أخذه فأكله حرام سواء أكله قبل توفية الثمن من الحرام أو بعده لأن الذى تومئ الفتوى به ثبوت حق الحبس للبائع حتى يتعين ملكه بإقباض النقد كما تعين ملك المشترى وإنما يبطل حق حبسه إما بالإبراء أو الاستيفاء ولم يجر شىء منهما ولكنه أكل ملك نفسه وهو عاص به عصيان الراهن للطعام إذا أكله بغير إذن المرتهن وبينه وبين أكل طعام الغير فرق ولكن أصل التحريم شامل هذا كله إذا قبض قبل توفية الثمن إما بطيبة قلب البائع أو من غير طيبة قلبه فأما إذا وفى الثمن الحرام أولا ثم قبض فان كان البائع عالما بأن الثمن حرام ومع هذا أقبض المبيع بطل حق حبسه وبقى له الثمن فى ذمته إذ ما أخذه ليس بثمن ولا يصير أكل المبيع حراما بسبب بقاء الثمن فأما إذا لم يعلم أنه حرام وكان بحيث لو علم لما رضى به ولا أقبض المبيع فحق حبسه لا يبطل بهذا التلبيس فأكله حرام تحريم أكله المرهون إلى أن يبرئه أو يوفى من حلال

(١) حديث الإثم حزاز القلوب تقدم فى العلم .

وبدل أخلاقها المذمومة بالمحمودة وعائق الإقبال على الله تعالى بالصدق والإخلاص اجتمع له المتفرقات واستفاد فى حضره أكثر من سفره لكون السفر لا يخلو من متاعب وكلف ومشوشات وطوارق ونوازل يتجدد الضعف عن سياستها بالعلم للضعفاء ولا يقدر على تسليط العلم على متجددات السفر وطوارقه إلا الأقوياء قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه للذى زكى عنده رجلا : هل صحبته فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق قال لا قال ما أراك تعرفه فاذا حفظ الله عبده فى بداية أمره من تشويش السفر ومنعه بجمع الهم وحسن الإقبال فى الحضر وساق إليه من الرجال من اكتسب به صلاح الحال فقد

أو يرضى هو بالحرام ويبرئ فيصح إبراؤه ولا يصح رضاه بالحرام فهذا مقتضى الفقه وبيان الحكم في الدرجة الأولى من الحل والحرمة فأما الامتناع عنه فمن الورع المهم لأن المعصية إذا تمكنت من السبب الموصل إلى الشيء تشتد الكراهة فيه كما سبق وأقوى الأسباب الموصلة الثمن ولولا الثمن الحرام لما رضي البائع بتسليمه إليه فرضاه لا يخرجه عن كونه مكروها كراهية شديدة ولكن العدالة لا تنخرم به وتزول به درجة التقوى والورع ولو اشترى سلطان مثلا ثوبا أو أرضا في الذمة وقبضه برضا البائع قبل توفية الثمن وسلمه إلى فقيه أو غيره صلة أو خلعة وهو شاك في أنه سيقضي ثمنه من الحلال أو الحرام فهذا أخلف إذ وقع الشك في تطرق المعصية إلى الثمن وتفاوت خفته بتفاوت كثرة الحرام وقلته في مال ذلك السلطان وما يغلب على الظن فيه وبعضه أشد من بعض والرجوع فيه إلى ما ينقدح في القلب . الرتبة الوسطى : أن لا يكون العوض غصبا ولا حراما ولكن يتهيأ لمعصية كما لو سلم عوضا عن الثمن عنبا والآخذ شارب الخمر أو سيفا وهو قاطع طريق فهذا لا يوجب تحريما في مبيع اشتراه في الذمة ولكن يقتضي فيه كراهية دون الكراهية التي في الغصب وتتفاوت درجات هذه الرتبة أيضا بتفاوت غلبة المعصية على قابض الثمن وندوره ومهما كان العوض حراما فبذله حرام وإن احتمل تحريمه ولكن أبيح بظن فبذله مكروه وعليه ينزل عندي النهي عن كسب الحجام وكراهته (١) إذ نهى عنه عليه السلام مرات ثم أمر بأن يعلف الناضح (٢) وما سبق إلى الوهم من أن سببه مباشرة النجاسة والقذر فاسد إذ يجب طرده في الدباغ والكناس ولا قائل به وإن قيل به فلا يمكن طرده في القصاب إذ كيف يكون كسبه مكروها وهو بدل عن اللحم واللحم في نفسه غير مكروه ومخامرة القصاب النجاسة أكثر منه للحجام والفصاد فان الحجام يأخذ الدم بالمحجمة ويمسحه بالقطنة ولكن السبب أن في الحجامة والفصد تخريب بنية الحيوان واخراجا لدمه وبه قوام حياته والأصل فيه التحريم وإنما يحل بضرورة وتعلم الحاجة والضرورة بحدس واجتهاد وربما يظن نافعا ويكون ضارا فيكون حراما عند الله تعالى ولكن يحكم بحله بالظن والحدس ولذلك لا يجوز للفصاد فصد صبي وعبد ومعتوه إلا بإذن وليه وقول طبيب ولولا أنه حلال في الظاهر لما أعطى عليه السلام أجرة الحجام (٣) ولولا أنه يحتمل التحريم لما نهى عنه فلا يمكن الجمع بين إعطائه ونهيه إلا باستنباط هذا المعنى وهذا كان ينبغي أن نذكره في القرائن المقرونة بالسبب فانه أقرب إليه . الرتبة السفلى : وهي درجة الموسوسين وذلك أن يحلف إنسان على أن لا يلبس من غزل أمه فباع غزلها واشترى به ثوبا فهذا لا كراهية فيه والورع عنه وسوسة وروى عن المغيرة أنه قال في هذه الواقعة لا يجوز واستشهد بأن النبي ﷺ قال «لعن الله اليهود حرمت عليهم الخمور فباعوها وأكلوا أثمانها (٤)» وهذا غلط

(١) حديث النهي عن كسب الحجام وكراهته ابن ماجه من حديث أبي مسعود الأنصاري والنسائي من حديث أبي هريرة بإسنادين صحيحين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كسب الحجام وللبخاري من حديث أبي جحيفة نهى عن ثمن الدم ولمسلم من حديث رافع بن خديج كسب الحجام خبيث (٢) حديث نهى عنه مرات ثم أمر بأن يعلف الناضح أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث محيصة أنه استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في إجارة الحجام فنهاه عنها فلم يزل يسأل ويستأذن حتى قال أعلفه ناضحك وأطعمه رقيقك وفي رواية لأحمد أنه زجره عن كسبه فقال ألا أطعمه أيتاما لي قال لا قال أفلا أتصدق به قال لا فرخص له أن يعلفه ناضحه (٣) حديث أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرة الحجام متفق عليه من حديث ابن عباس (٤) حديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن اليهود إذ حرمت عليهم الخمور فباعوها لم أجده هكذا والمعروف أن ذلك في الشحوم ففي الصحيحين من حديث جابر قاتل الله اليهود إن الله لما حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه .

أحسن إليه . قيل في تفسير قوله تعالى - ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب - هو الرجل المنقطع إلى الله يشكل عليه شيء من أمر الدين فيبعث الله إليه من يحل إشكاله فاذا ثبت قدمه على شروط البداية رزق وهو في المقام من غير سفر ثمرات النهاية فيستقر في الحضر انتهاء وابتداء وأقيم في هذا المقام جمع من الصالحين وأما الذي أدام السفر فرأى صلاح قلبه وصحة حاله في ذلك يقول بعضهم اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد ولا تموت إلا بين منزلين . وكان من هذه الطبقة إبراهيم الخواص ما كان يقيم في بلد أكثر من أربعين يوما وكان يرى إن أقام أكثر من أربعين يوما يفسد عليه توكله فكان علم الناس

لأن بيع الخمور باطل إذ لم يبق للخمر منفعة في الشرع وثمن البيع الباطل حرام وليس هذا من ذلك بل مثال هذا أن يملك الرجل جارية هي أخته من الرضاع فتباع بجارية أجنبية فليس لأحد أن يتورع منه وتشبيه ذلك ببيع الخمر غاية السرف في هذا الطرف وقد عرفنا جميع الدرجات وكيفية التدريج فيها وإن كان تفاوت هذه الدرجات لاينحصر في ثلاث أو أربع ولافي عدد ولكن المقصود من التعديد التقريب والتفهيم . فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم «من اشترى ثوبا بعشرة دراهم فيها درهم حرام لم يقبل الله له صلاة ما كان عليه (١)» ثم أدخل ابن عمر أصبعيه في أذنيه وقال صمتا إن لم أكن سمعته منه . قلنا ذلك محمول على مالو اشترى بعشرة بعينها لافي الذمة وإذا اشترى في الذمة فقد حكمنا بالتحريم في أكثر الصور فليحمل عليها ثم كم من ملك يتوعد عليه بمنع قبول الصلاة لمعصية تطرقت إلى سببه وإن لم يدل ذلك على فساد العقد كالمشترى في وقت النداء وغيره .

(المثار الرابع الاختلاف في الأدلة)

فان ذلك كالاختلاف في السبب لأن السبب سبب لحكم الحل والحرمة والدليل سبب لمعرفة الحل والحرمة فهو سبب في حق المعرفة ومالم يثبت في معرفة الغير فلا فائدة لثبوته في نفسه وإن جرى سببه في علم الله وهو إما أن يكون لتعارض أدلة الشرع أو لتعارض العلامات الدالة أو لتعارض التشابه . القسم الأول : أن تتعارض أدلة الشرع مثل تعارض عمومين من القرآن أو السنة أو تعارض قياسين أو تعارض قياس وعموم وكل ذلك يورث الشك ويرجع فيه إلى الاستصحاب أو الأصل المعلوم قبله إن لم يكن ترجيح فإن ظهر ترجيح في جانب الحذر وجب الأخذ به وإن ظهر في جانب الحل جاز الأخذ به ولكن الورع تركه واتقاء مواضع الخلاف مهم في الورع في حق المفتي والمقلد وإن كان المقلد يجوز له أن يأخذ بما أفتى له مقلده الذي يظن أنه أفضل علماء بلده ويعرف ذلك بالتسامع كما يعرف أفضل أطباء البلد بالتسامع والقرائن وإن كان لايحسن الطب وليس للمستفتي أن ينتقد من المذاهب أوسعها عليه بل عليه أن يبحث حتى يغلب على ظنه الأفضل ثم يتبعه فلايخالفه أصلا ، نعم إن أفتى له إمامه بشيء ولإمامه فيه مخالف فالفرار من الخلاف إلى الإجماع من الورع المؤكد وكذا المجتهد إذا تعارضت عنده الأدلة ورجح جانب الحل بحدس وتخمين وظن فالورع له الاجتناب فلقد كان المفتون يفتون بمثل أشياء لايقدمون عليها قط تورعا منها وحذرا من الشبهة فيها فلنقسم هذا أيضا على ثلاث مراتب . الرتبة الأولى : مايتأكد الاستحباب في التورع عنه وهو مايقوى فيه دليل المخالف ويدق وجه ترجيح المذهب الآخر عليه فمن المهمات التورع عن فريسة الكلب المعلم إذا أكل منها وإن أفتى المفتي بأنه حلال لأن الترجيح فيه غامض وقد اخترنا أن ذلك حرام وهو أقيس قولي الشافعي رحمه الله ومهما وجد للشافعي قول جديد موافق لمذهب أبي حنيفة رحمه الله أو غيره من الأئمة كان الورع فيه مهما وإن أفتى المفتي بالقول الآخر ومن ذلك الورع عن متروك التسمية وإن لم يختلف فيه قول الشافعي رحمه الله لأن الآية ظاهرة في إيجابها والأخبار متواترة فيه فانه صلى الله عليه وسلم قال لكل من سأله عن الصيد « إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت عليه اسم الله فكل (٢) » ونقل ذلك على التكرر وقد شهر الذبح بالبسملة (٣) وكل ذلك يقوى دليل الاشتراط

(١) حديث من اشترى ثوبا بعشرة دراهم الحديث تقدم في الباب قبله (٢) حديث إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل متفق عليه من حديث عدي بن حاتم ومن حديث أبي ثعلبة الخشني (٣) حديث التسمية على الذبح متفق عليه من حديث رافع بن خديج ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر .

ومعرفتهم إياه يراه سببا ومعلوما . وحكى عنه أنه قال مكثت في البادية أحد عشر يوما لم آكل وتطلعت نفسي أن آكل من حشيش البر فرأيت الخضر مقبلا نحوي فهربت منه ثم التفت فاذا هو رجع عني فقيل لم هربت منه قال تشوفت نفسي أن يغيثني فهؤلاء الفرارون بدينهم . أخبرنا أبو زرعة طاهر ابن الحافظ أبي الفضل المقدسي عن أبيه قال أنا أبو بكر أحمد بن علي قال أنا أبو عبد الله بن يوسف بن ناموية قال ثنا أبو محمد الزهري القاضي قال ثنا محمد بن عبد الله بن أسباط قال ثنا أبو نعيم قال ثنا محمود يعني ابن مسلم عن عثمان ابن عبد الله بن أوس عن سليمان بن هرمز عن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أحب شيء إلى الله الغرباء»

ولكن لما صح قوله صلى الله عليه وسلم «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى و لم يسم[1]» واحتمل أن يكون هذا عاما موجبا لصرف الآية وسائر الأخبار عن ظواهرها ويحتمل أن يخصص هذا بالناسى ويترك الظواهر ولاتأويل وكان حمله على الناسى ممكنا تمهيدا لعذره فى ترك التسمية بالنسيان وكان تعميمه وتأويل الآية ممكنا إمكانا أقرب رجحنا ذلك ولاننكر رفع الاحتمال المقابل له فالورع عن مثل هذا مهم واقع فى الدرجة الأولى . الثانية : وهى مزاحمة لدرجة الوسواس أن يتورع الانسان عن أكل الجنين الذى يصادف فى بطن الحيوان المذبوح وعن الضب وقد صح فى الصحاح من الأخبار حديث الجنين إن ذكاته ذكاة أمه[2] صحة لايتطرق احتمال إلى متنه ولا ضعف إلى سنده وكذلك صح أنه أكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] وقد نقل ذلك فى الصحيحين وأظن أن أباحنيفة لم تبلغه هذه الأحاديث ولو بلغته لقال بها إن أنصف وإن لم ينصف منصف فيه كان خلافه غلطا لايعتد به ولايورث شبهة كما لولم يخالف وعلم الشئ بخبر الواحد . الرتبة الثالثة : أن لايشتهر فى المسئلة خلاف أصلا ولكن يكون الحل معلوما بخبر الواحد فيقول القائل قداختلف الناس فى خبر الواحد فمنهم من لايقبله فأنا أتورع فان النقلة وإن كانوا عدولا فالغلط جائز عليهم والكذب لغرض خفى جائز عليهم لأن العدل أيضا قد يكذب والوهم جائز عليه فانه قد يسبق إلى سمعهم خلاف مايقوله القائل وكذا إلى فهمهم فهذا ورع لم ينقل مثله عن الصحابة فيما كانوا يسمعونه من عدل تسكن نفوسهم إليه وأما إذا تطرقت شبهة بسبب خاص ودلالة معينة فى حق الراوى فللتوقف وجه ظاهر وإن كان عدلا . وخلاف من خالف فى أخبار الآحاد غير معتد به وهو كخلاف النظام فى أصل الإجماع وقوله إنه ليس بحجة ولو جاز مثل هذا الورع لكان من الورع أن يمتنع الانسان من أن يأخذ ميراث الجد أبى الأب ويقول ليس فى كتاب الله ذكر إلا للبنين وإلحاق ابن الابن بالابن باجماع الصحابة وهم غير معصومين والغلط عليهم جائز إذ خالف النظام فيه وهذا هوس ويتداعى إلى أن يترك ماعلم بعمومات القرآن إذ من المتكلمين من ذهب إلى أن العمومات لاصيغة لها وإنما يحتج بما فهمه الصحابة منها بالقرائن والدلالات وكل ذلك وسواس فاذن لاطرف من أطراف الشبهات إلا وفيها غلو وإسراف فليفهم ذلك ومهما أشكل أمر من هذه الأمور فليستفت فيه القلب وليدع الورع مايريبه إلى مالايريبه وليترك حزاز القلوب وحكاكات الصدور وذلك يختلف

(١) حديث المؤمن يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم قال المصنف إنه صح . قلت لايعرف بهذا اللفظ فضلا عن صحته ولأبى داود فى المراسيل من رواية الصلت مرفوعا ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر وللطبرانى فى الأوسط والدارقطنى وابن عدى والبيهقى من حديث أبى هريرة قال رجل يارسول الله الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله فقال اسم الله على كل مسلم قال ابن عدى منكر والدارقطنى والبيهقى من حديث ابن عباس المسلم يكفيه اسمه فإن نسى أن يسمى حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل فيه محمد بن سنان ضعفه الجمهور (٢) حديث ذكاة الجنين ذكاة أمه قال المصنف إنه صح لايتطرق احتمال إلى متنه ولاضعف إلى سنده وأخذ هذا من إمام الحرمين فانه كذا قال فى الأساليب والحديث رواه أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان من حديث أبى سعيد والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح الاسناد وليس كذلك وللطبرانى فى الصغير من حديث ابن عمر بسند جيد وقال عبد الحق لايحتج بأسانيدها كلها (٣) حديث أكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المصنف هو فى الصحيحين وهو كما ذكره من حديث ابن عمر وابن عباس وخالد بن الوليد .

قيل ومن الغرباء ؟ قال الفرّارون بدينهم يجتمعون إلى عيسى ابن مريم يوم القيامة» وهذه كلها أحوال اختلفت واتبع أربابها الصحة وحسن النية مع الله وحسن النية يقتضى الصدق والصدق لعينه محمود كيف تقلبت الأحوال فمن سافر ينبغى أن يتفقد حاله ويصحح نيته ولايقدر على تخليص النية من شوائب النفس إلا كثير العلم تام التقوى وافر الحظ من الزهد فى الدنيا ومن انطوى على هوى كامن ولم يستقص فى الزهد لايقدر على تصحيح النية فقد يدعوه إلى السفر نشاط جبلى نفسانى وهو يظن أن ذلك داعية الحق ولا يميز بين داعية الحق وداعية النفس ويحتاج الشخص فى علم صحة النية إلى العلم

بالأشخاص والوقائع ولكن ينبغى أن يحفظ قلبه عن دواعى الوسواس حتى لا يحكم إلا بالحق فلا ينطوى على حزازة فى مظان الوسواس ولا يخلو عن الحزازة فى مظان الكراهة وما أعز مثل هذا القلب ولذلك لم يرد عليه السلام كل أحد إلى فتوى القلب وإنما قال ذلك لوابصة لما كان قد عرف من حاله (١) . القسم الثانى : تعارض العلامات الدالة على الحل والحرمة فانه قد ينهب نوع من المتاع فى وقت ويندر وقوع مثله من غير النهب فيرى مثلا فى يد رجل من أهل الصلاح فيدل صلاحه على أنه حلال ويدل نوع المتاع وندوره من غير المنهوب على أنه حرام فيتعارض الأمران وكذلك يخبر عدل أنه حرام وآخر أنه حلال أو تتعارض شهادة فاسقين أو قول صبى وبالغ فان ظهر ترجيح حكم به والورع الاجتناب وإن لم يظهر ترجيح وجب التوقف وسيأتى تفصيله فى باب التعرف والبحث والسؤال . القسم الثالث : تعارض الأشياء فى الصفات التى تناط بها الأحكام . مثاله أن يوصى بمال للفقهاء فيعلم أن الفاضل فى الفقه داخل فيه وأن الذى ابتدأ التعلم من يوم أو شهر لا يدخل فيه وبينهما درجات لا تحصى يقع الشك فيها فالمفتى يفتى بحسب الظن والورع الاجتناب وهذا أغمض مثارات الشبهة فان فيها صورا يتحير المفتى فيها تحيرا لازما لا حيلة له فيه إذ يكون المتصف بصفة فى درجة متوسطة بين الدرجتين المتقابلتين لا يظهر له ميله إلى أحدهما وكذلك الصدقات المصروفة إلى المحتاجين فان من لا شىء له معلوم أنه محتاج ومن له مال كثير معلوم أنه غنى ويتصدى بينهما مسائل غامضة كمن له دار وأثاث وثياب وكتب فان قدر الحاجة منه لا يمنع من الصرف إليه والفاضل يمنع والحاجة ليست محدودة وإنما تدرك بالتقريب ويتعدى منه النظر فى مقدار سعة الدار وأبنيتها ومقدار قيمتها لكونها فى وسط البلد ووقوع الاكتفاء بدار دونها وكذلك فى نوع أثاث البيت إذا كان من الصفر لا من الخزف وكذلك فى عددها وكذلك فى قيمتها وكذلك فيما لا يحتاج إليه كل يوم وما يحتاج إليه كل سنة من آلات الشتاء وما لا يحتاج إليه إلا فى سنين وشىء من ذلك لا حد له والوجه فى هذا ما قاله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (٢) » وكل ذلك فى محل الريب وإن توقف المفتى فلا وجه إلا التوقف وإن أفتى المفتى بظن وتخمين فالورع التوقف وهو أهم مواقع الورع وكذلك ما يجب بقدر الكفاية من نفقة الأقارب وكسوة الزوجات وكفاية الفقهاء والعلماء على بيت المال إذ فيه طرفان يعلم أن أحدهما قاصر وأن الآخر زائد وبينهما أمور متشابهة تختلف باختلاف الشخص والحال والمطلع على الحاجات هو الله تعالى وليس للبشر وقوف على حدودها فما دون الرطل المسكى فى اليوم قاصر عن كفاية الرجل الضخم وما فوق ثلاثة أرطال زائد على الكفاية وما بينهما لا يتحقق له حد فليدع الورع ما يريبه إلى ما لا يريبه وهذا جار فى كل حكم نيط بسبب يعرف ذلك السبب بلفظ العرب إذ العرب وسائر أهل اللغات لم يقدروا متضمنات اللغات بحدود محدودة تنقطع أطرافها عن مقابلاتها كلفظ الستة فانه لا يحتمل ما دونها وما فوقها من الأعداد وسائر ألفاظ الحساب والتقديرات فليست الألفاظ اللغوية كذلك فلا لفظ فى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ويتطرق الشك إلى أوساط فى مقتضياتها تدور بين أطراف متقابلة فتعظم الحاجة إلى هذا الفن فى الوصايا والأوقاف فالوقف على الصوفية مثلا مما يصح ومن الداخل تحت موجب هذا اللفظ هذا من الغوامض فكذلك سائر الألفاظ وسنشير إلى مقتضى لفظ الصوفية على الخصوص

بمعرفة الخواطر وشرح الخواطر وعلمها يحتاج إلى باب مفرد لنفسه ونومى الآن إلى ذلك برمز يدركه من نازله شىء من ذلك فأكثر الفقراء من علم ذلك ومعرفته على بعد . اعلم أن ما ذكرناه من نشاط النفس واقع للفقير فى كثير من الأمور فقد يجد الفقير الروح بالخروج إلى بعض الصحارى والبساتين ويكون ذلك الروح مضرا به فى ثانى الحال وإن كان يتراءى له طيبة القلب فى الوقت وسبب طيبة قلبه فى الوقت أن النفس تنفسح وتتسع يبلوغ غرضها وتيسير يسير هواها بالخروج إلى الصحراء والتنزه وإذا اتسعت بعدت عن القلب وتنحت عنه متشوقة إلى متعلق هواها فيتروح القلب لا بالصحراء بل ببعد النفس منه كشخص

(١) حديث لم يرد كل أحد إلى فتوى قلبه وإنما قال ذلك لوابصة وتقدم حديث وابصة وروى الطبرانى من حديث واثلة أنه قال ذلك لواثلة أيضا وفيه العلاء بن ثعلبة مجهول .

(٢) حديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك تقدم فى الباب قبله .

ليعلم به طريق التصرف فى الألفاظ وإلا فلا مطمع فى استيفائها فهذه اشتباهات تثور من علامات متعارضة تجذب إلى طرفين متقابلين وكل ذلك من الشبهات يجب اجتنابها إذا لم يترجح جانب الحل بدلالة تغلب على الظن أو باستصحاب بموجب قوله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » وبموجب سائر الأدلة التى سبق ذكرها فهذه مثارات الشبهات وبعضها أشد من بعض ولو تظاهرت شبهات شتى على شىء واحد كان الأمر أغلظ مثل أن يأخذ طعاما مختلفا فيه عوضا عن عنب باعه من خمار بعد النداء يوم الجمعة والبائع قد خالط ماله حرام وليس هو أكثر ماله ولكنه صار مشتبها به فقد يؤدى ترادف الشبهات إلى أن يشتد الأمر فى اقتحامها فهذه مراتب عرفنا طريق الوقوف عليها وليس فى قوة البشر حصرها فما اتضح من هذا الشرح أخذ به وما التبس فليجتنب فان الإثم حزاز القلب وحيث قضينا باستفتاء القلب أردنا به حيث أباح المفتى أما حيث حرمه فيجب الامتناع ثم لا يعول على كل قلب فرب موسوس ينفر عن كل شىء ورب شره متساهل يطمئن إلى كل شىء ولا اعتبار بهذين القلبين وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق الراقب لدقائق الأحوال وهو المحك الذى يمتحن به خفايا الأمور ، وما أعز هذا القلب فى القلوب فمن لم يثق بقلب نفسه فليلتمس النور من قلب بهذه الصفة وليعرض عليه واقعته ، وجاء فى الزبور : إن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام قل لبنى إسرائيل إنى لا أنظر إلى صلاتكم ولا صيامكم ولكن أنظر إلى من شك فى شىء فتركه لأجلى فذاك الذى أنظر إليه وأؤيده بنصرى وأباهى به ملائكتى .

(الباب الثالث : فى البحث ، والسؤال ، والهجوم ، والإهمال ومظانها)

اعلم أن كل من قدم إليك طعاما أو هدية أو أردت أن تشترى منه أو تنهب فليس لك أن تفتش عنه وتسأل وتقول هذا مما لا أتحقق حله فلا آخذه بل أفتش عنه وليس لك أيضا أن تترك البحث فتأخذ كل ما لا تتيقن تحريمه بل السؤال واجب مرة وحرام مرة ومندوب مرة ومكروه مرة فلا بد من تفصيله ، والقول الشافى فيه هو أن مظنة السؤال مواقع الريبة ومنشأ الريبة ومثارها إما أمر يتعلق بالمال أو يتعلق بصاحب المال .

(المثار الأول أحوال المالك)

وله بالإضافة إلى معرفتك ثلاثة أحوال إما أن يكون مجهولا أو مشكوكا فيه أو معلوما بنوع ظن يستند إلى دلالة . الحالة الأولى : أن يكون مجهولا والمجهول هو الذى ليس معه قرينة تدل على فساده وظلمه كزى الأجناد ولا ما يدل على صلاحه كثياب أهل التصوف والتجارة والعلم وغيرها من العلامات فاذا دخلت قرية لا تعرفها فرأيت رجلا لا تعرف من حاله شيئا ولا عليه علامة تنسبه إلى أهل صلاح أو أهل فساد فهو مجهول وإذا دخلت بلدة غريبا ودخلت سوقا ووجدت رجلا خبازا أو قصابا أو غيره ولا علامة تدل على كونه مريبا أو خائنا ولا ما يدل على نفيه فهو مجهول ولا يدرى حاله ولا تقول إنه مشكوك فيه لأن الشك عبارة عن اعتقادين متقابلين لهما سببان متقابلان وأكثر الفقهاء لا يدركون الفرق بين ما لا يدرى وبين ما يشك فيه وقد عرفت مما سبق أن الورع ترك ما لا يدرى . قال يوسف بن أسباط منذ ثلاثين سنة ما حاك فى قلبى شىء إلا تركته وتكلم جماعة فى أشق الأعمال فقالوا هو الورع فقالوا لهم حسان بن أبى سنان ما شىء عندى أسهل من الورع إذا حاك فى صدرى شىء تركته فهذا شرط الورع وإنما نذكر الآن حكم الظاهر ، فنقول حكم هذه الحالة أن المجهول إن قدم إليك طعاما أو حمل إليك هدية أو أردت أن تشترى من دكانه شيئا فلا يلزمك السؤال بل يده وكونه مسلما دلالتان كافيتان

تباعد عنه قرين يستثقله ثم إذا عاد الفقير إلى زاويته واستفتح ديوان معاملته وميز دستور حاله يجد النفس مقارنة للقلب بمزيد ثقل موجب لتبرمه بها وكلما ازداد ثقلها تكدر القلب وسبب زيادة ثقلها استرسالها فى تناول هواها فيصير الخروج إلى الصحراء عين الداء ويظن الفقير أنه ترويح ودواء فلو صبر على الوحدة والخلوة ازدادت النفس ذوبانا وخفت ولطفت وصارت قرينا صالحا للقلب لا يستثقلها وعلى هذا يقاس التروح بالأسفار فللنفس وثبات إلى توهم التروحات فمن فطن لهذه الدقيقة لا يغتر بالتروحات المستعارة التى لا تحمد عاقبتها ولا تؤمن غائلتها ويتثبت عند ظهور خاطر السفر ولا يكترث بالخاطر بل يطرحه بعدم الالتفات

في الهجوم على أخذه ، وليس لك أن تقول الفساد والظلم غالب على الناس فهذه وسوسة وسوء ظن بهذا المسلم بعينه وإن بعض الظن إثم وهذا المسلم يستحق باسلامه عليك أن لاتسيء الظن به فإن أسأت الظن به في عينه لأنك رأيت فسادا من غيره فقد جنيت عليه وأثمت به في الحال نقدا من غير شك ولو أخذت المال لكان كونه حراما مشكوكا فيه ويدل عليه أنا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم في غزواتهم وأسفارهم كانوا ينزلون في القرى ولا يردون القرى ويدخلون البلاد ولا يحترزون من الأسواق وكان الحرام أيضا موجودا في زمانهم وماقل عنهم سؤال إلا عن ريبة إذ كان صلى الله عليه وسلم لايسأل عن كل مايحمل إليه بل سأل في أول قدومه إلى المدينة عما يحمل إليه أصدقة أم هدية (١) لأن قرينة الحال تدل وهو دخول المهاجرين المدينة وهم فقراء فغلب على الظن أن مايحمل إليهم بطريق الصدقة ، ثم إسلام المعطي ويده لايدلان على أنه ليس بصدقة ، وكان يدعى إلى الضيافات فيجيب ولا يسأل أصدقة أم لا (٢) إذ العادة ماجرت بالتصدق بالضيافة ، ولذلك دعته أم سليم (٣) ودعاه الخياط (٤) كما في الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه وقدم إليه طعاما فيه قرع ، ودعاه الرجل الفارسي فقال عليه الصلاة والسلام «أنا وعائشة فقال لاقال فلا ثم أجابه بعد فذهب هو وعائشة يتساوقان فقرب إليهما إهالة (٥) » ولم ينقل السؤال في شيء من ذلك ، وسأل أبو بكر رضي الله عنه عبده عن كسبه لما رابه من أمره ، وسأل عمر رضي الله عنه الذي سقاه من لبن إبل الصدقة إذ رابه وكان أعجبه طعمه ولم يكن على ماكان يألفه كل مرة وهذه أسباب الريبة وكل من وجد ضيافة عند رجل مجهول لم يكن عاصيا باجابته من غير تفتيش بل لو رأى في داره تجملا ومالا كثيرا فليس له أن يقول الحلال عزيز وهذا كثير فمن أين يجتمع هذا من الحلال بل هذا الشخص بعينه يحتمل أن يكون ورث مالا أو اكتسبه فهو بعينه يستحق إحسان الظن به ، وأزيد على هذا وأقول ليس له أن يسأله بل إن كان يتورع فلا يدخل جوفه إلا مايدري من أين هو فهو حسن فليتلطف في الترك وإن كان لابد له من أكله فليأكل بغير سؤال إذ السؤال إيذاء وهتك ستر وإيحاش وهو حرام بلاشك . فان قلت لعله لايتأذى فأقول لعله يتأذى فأنت تسأل حذرا من لعل فان قنعت فلعل ماله حلال وليس الاثم المحذور في إيذاء مسلم بأقل من الاثم في أكل الشبهة والحرام والغالب على الناس الاستيحاش بالتفتيش ولايجوز له أن يسأل من غيره من حيث يدري هو به لأن الإيذاء في ذلك أكثر وإن سأل من حيث لايدري هو ففيه إساءة ظن وهتك ستر وفيه تجسس وفيه تشبث بالغيبة وإن لم يكن ذلك صريحا وكل ذلك منهي عنه في آية واحدة قال الله تعالى ـ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولاتجسسوا ولايغتب بعضكم بعضا ـ وكم زاهد جاهل يوحش القلوب في التفتيش ويتكلم الكلام الخشن المؤذي وإنما يحسن الشيطان ذلك عنده طلبا للشهرة بأكل الحلال ولو كان باعثه محض الدين لكان خوفه على قلب مسلم أن يتأذى

(١) حديث سؤاله في أول قدومه إلى المدينة عما يحمل إليه أصدقة أم هدية أحمد والحاكم وقال صحيح الاسناد من حديث سلمان أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة أتاه سلمان بطعام فسأله عنه أصدقة أم هدية الحديث تقدم في الباب قبله من حديث أبي هريرة (٢) حديث كان يدعى إلى الضيافات فيجيب ولا يسأل أصدقة أم لا هذا معروف مشهور من ذلك في الصحيحين من حديث أبي مسعود الأنصاري في صنيع أبي شعيب طعاما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ودعاه خامس خمسة . (٣) حديث دعته أم سليم متفق عليه من حديث أنس (٤) حديث أنس أن خياطا دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم إليه طعاما فيه قرع متفق عليه (٥) حديث دعاه الرجل الفارسي فقال أنا وعائشة الحديث مسلم عن أنس.

مسيئا ظنه بالنفس وتسويلاتها ومن هذا القبيل والله أعلم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الشمس تطلع من بين قرني الشيطان» فيكون للنفس عند طلوع الشمس وثبات تستند تلك الوثبات والنهضات من النفس إلى المزاج والطبائع ويطول شرح ذلك ويعمق ومن ذلك القبيل خفة مرض المريض غدوة بخلاف العشيات فيتشكل اهتزاز النفس بنهضات القلب ويدخل على الفقير من هذا القبيل آفات كثيرة يدخل في مداخل باهتزاز نفسه ظنا منه أن ذلك حكم نهوض قلبه وربما يتراءى له أنه بالله يصول وبالله يقول وبالله يتحرك فقد ابتلي بنهضة النفس ووثو بها ولايقع هذا الاشتباه إلا لأرباب القلوب وأرباب الأحوال

أشد من خوفه على بطنه أن يدخله ما لا يدرى وهو غير مؤاخذ بما لا يدرى إذ لم يكن ثم علامة توجب الاجتناب فليعلم أن طريق الورع الترك دون التجسس وإذا لم يكن بد من الأكل فالورع الأكل وإحسان الظن هذا هو المألوف من الصحابة رضى الله عنهم ومن زاد عليهم فى الورع وهو ضال مبتدع وليس بمتبع فلن يبلغ أحد مد أحدهم ولا نصيفه ولو أنفق ما فى الأرض جميعا كيف « وقد أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم طعام بريرة فقيل إنه صدقة فقال هو لها صدقة ولنا هدية[1] » ولم يسأل على التصدق عليها فكان للتصدق مجهولا عنده ولم يمتنع . الحالة الثانية : أن يكون مشكوكا فيه بسبب دلالة أورثت ريبة فلنذكر صورة ريبة ثم حكمها . أما صورة الريبة فهو أن تدله على تحريم ما فى يده دلالة إما من خلقته أو من زيه وثيابه أو من فعله وقوله . أما الخلقة فبأن يكون على خلقة الأتراك والبوادى والمعروفين بالظلم وقطع الطريق وأن يكون طويل الشارب وأن يكون الشعر مفرقا على رأسه على دأب أهل الفساد ، وأما الثياب فالقباء والقلنسوة وزى أهل الظلم والفساد من الأجناد وغيرهم ، وأما الفعل والقول فهو أن يشاهد منه الإقدام على ما لا يحل فان ذلك يدل على أنه يتساهل أيضا فى المال ويأخذ ما لا يحل فهذه مواضع الريبة فإذا أراد أن يشترى من مثل هذا شيئا أو يأخذ منه هدية أو يجيبه إلى ضيافة وهو غريب مجهول عنده لم يظهر له منه إلا هذه العلامات فيحتمل أن يقال اليد تدل على الملك وهذه الدلالات ضعيفة فالإقدام جائز والترك من الورع ويحتمل أن يقال إن اليد دلالة ضعيفة وقد قابلها مثل هذه الدلالة فأورثت ريبة فالهجوم غير جائز وهو الذى نختاره ونفتى به لقوله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[2] » فظاهره أمر وإن كان يحتمل الاستحباب لقوله صلى الله عليه وسلم « الإثم حزاز القلوب[3] » وهذا له وقع فى القلب لا ينكر ولأن النبى صلى الله عليه وسلم سأل أصدقة هو أو هدية وسأل أبو بكر رضى الله عنه غلامه وسأل عمر رضى الله عنه وكل ذلك كان فى موضع الريبة وحمله على الورع وإن كان ممكنا ولكن لا يحمل عليه إلا بقياس حكمى والقياس ليس يشهد بتحليل هذا فان دلالة اليد والإسلام وقد عارضتها هذه الدلالات أورثت ريبة فاذا تقابلا فالاستحلال لا مستند له وإنما لا يترك حكم اليد والاستصحاب بشك لا يستند إلى علامة كما إذا وجدنا الماء متغيرا واحتمل أن يكون بطول المكث فإن رأينا ظبية بالت فيه ثم احتمل التغير به تركنا الاستصحاب وهذا قريب منه ولكن بين هذه الدلالات تفاوت فإن طول الشوارب ولبس القباء وهيئة الأجناد يدل على الظلم بالمال أما القول والفعل المخالفان للشرع إن تعلقا بظلم المال فهو أيضا دليل ظاهر كما لو سمعه يأمر بالغصب والظلم أو يعقد عقد الربا فأما إذا رآه قد شتم غيره فى غضبه أو أتبع نظره امرأة مرت به فهذه الدلالة ضعيفة فكم من إنسان يتحرج فى طلب المال ولا يكتسب إلا الحلال ومع ذلك فلا يملك نفسه عند هيجان الغضب والشهوة فليتنبه لهذا التفاوت ولا يمكن أن يضبط هذا بحد فليستفت العبد فى مثل ذلك قلبه . وأقول إن هذا إن رآه من مجهول فله حكم وإن رآه ممن عرفه بالورع فى الطهارة والصلاة وقراءة القرآن فله حكم آخر إذا تعارضت الدلالتان بالاضافة إلى المال وتساقطتا وعاد الرجل كالمجهول إذ ليست إحدى الدلالتين تناسب المال على الخصوص فكم من متحرج فى المال لا يتحرج فى غيره وكم من محسن للصلاة والوضوء والقراءة ويأكل من حيث يجد فالحكم فى هذه المواقع ما يميل إليه القلب فإن هذا أمر بين العبد وبين الله فلا يبعد أن يناط بسبب خفى لا يطلع عليه إلا هو ورب الأرباب وهو حكم حزازة القلب ثم ليتنبه لدقيقة أخرى وهو أن هذه الدلالة ينبغى أن تكون بحيث تدل على أن أكثر ماله حرام بأن يكون

وغير أرباب القلب والحال عن هذا بمعزل وهذه مزلة قدم مختصة بالخواص دون العوام فاعلم ذلك أنه عزيز عليه وأقل مراتب الفقراء فى مبادى الحركة للسفر للتصحيح وجه الحركة أن يقدموا صلاة الاستخارة وصلاة الاستخار لا تهمل وإن تبين للفقير صحة خاطره أو تبين له وجه المصلحة فى السفر بيان أوضح من الخاطر فللقوم مراتب فى التبيان من العلم بصحة الخاطر وبما فوق ذلك ففى ذلك كله لا تهمل صلاة الاستخارة اتباعا للسنة ففى ذلك البركة وهو من تعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إملاء قال أنا أبو القاسم بن عبد الرحمن فى كتابه أن أبا سعيد الكنجرودى أخبرهم

(١) حديث أكله طعام بريرة فقيل إنها صدقة فقال هو لها صدقة ولنا هدية متفق عليه من حديث أنس (٢) حديث دع ما يريبك تقدم فى البابين قبله (٣) حديث الإثم حزاز القلوب تقدم فى العلم .

جنديا أو عامل سلطان أو نائحة أو مغنية فان دل على أن فى ماله حراما قليلا لم يكن السؤال واجبا بل كان السؤال من الورع . الحالة الثالثة : أن تكون الحالة معلومة بنوع خبرة وممارسة بحيث يوجب ذلك ظنا فى حل المال أو تحريمه مثل أن يعرف صلاح الرجل وديانته وعدالته فى الظاهر وجوز أن يكون الباطن بخلافه فههنا لا يجب السؤال ولا يجوز كما فى المجهول فالأولى الإقدام والإقدام ههنا أبعد عن الشبهة من الإقدام على طعام المجهول فان ذلك بعيد عن الورع وإن لم يكن حراما وأما أكل طعام أهل الصلاح فدأب الأنبياء والأولياء قال صلى الله عليه وسلم « لا تأكل إلا طعام تقى ولا يأكل طعامك إلا تقى » (١) فأما إذا علم بالخبرة أنه جندى أو مغنى أو مرب واستغنى عن الاستدلال عليه بالهيئة والشكل والثياب فههنا السؤال واجب لا محالة كما فى موضع الريبة بل أولى .

(المثار الثانى ما يستند الشك فيه إلى سبب المال لا فى حال المالك)

وذلك بأن يختلط الحلال بالحرام كما إذا طرح فى سوق أحمال من طعام غصب واشتراها أهل السوق فليس يجب على من يشترى فى تلك البلدة وذلك السوق أن يسأل عما يشتريه إلا أن يظهر أن أكثر ما فى أيديهم حرام فعند ذلك يجب السؤال فان لم يكن هو الأكثر فالتفتيش من الورع وليس بواجب والسوق الكبير حكمه حكم بلد والدليل على أنه لا يجب السؤال والتفتيش إذا لم يكن الأغلب الحرام أن الصحابة رضى الله عنهم لم يمتنعوا من الشراء من الأسواق وفيها دراهم الربا وغلول الغنيمة وغيرها وكانوا لا يسألون فى كل عقد وإنما السؤال نقل عن آحادهم نادرا فى بعض الأحوال وهى محال الريبة فى حق ذلك الشخص المعين وكذلك كانوا يأخذون الغنائم من الكفار الذين كانوا قد قاتلوا المسلمين وربما أخذوا أموالهم واحتمل أن يكون فى تلك الغنائم شىء مما أخذوه من المسلمين وذلك لا يحل أخذه مجانا بالاتفاق بل يرد على صاحبه عند الشافعى رحمه الله وصاحبه أولى به بالثمن عند أبى حنيفة رحمه الله ولم ينقل قط التفتيش عن هذا . وكتب عمر رضى الله عنه إلى أذربيجان إنكم فى بلاد تذبح فيها الميتة فانظروا ذكيه من ميته أذن فى السؤال وأمر به ولم يأمر بالسؤال عن الدراهم التى هى أثمانها لأن أكثر دراهمهم لم تكن أثمان الجلود وإن كانت هى أيضا تباع وأكثر الجلود كان كذلك وكذلك قال ابن مسعود رضى الله عنه إنكم فى بلاد أكثر قصابيها المجوس فانظروا الذكى من الميتة فخص بالأكثر الأمر بالسؤال ولا يتضح مقصود هذا الباب إلا بذكر صور وفرض مسائل يكثر وقوعها فى العادات فلنفرضها [مسئلة] شخص معين خالط ماله الحرام مثل أن يباع على دكان طعام مغصوب أو مال منهوب ومثل أن يكون القاضى أو الرئيس أو العامل أو الفقيه الذى له إدرار على سلطان ظالم له أيضا مال موروث ودهقنة أو تجارة أو رجل تاجر يعامل بمعاملات صحيحة ويربى أيضا فان كان الأكثر من ماله حراما لا يجوز الأكل من ضيافته ولا قبول هديته ولا صدقته إلا بعد التفتيش فان ظهر أن المأخوذ من وجه حلال فذاك وإلا ترك وإن كان الحرام أقل والمأخوذ مشتبه فهذا فى محل النظر لأنه على رتبة بين الرتبتين إذ قضينا بأنه لو اشتبه ذكية بعشر ميتات مثلا وجب اجتناب الكل وهذا يشبهه من وجه من حيث إن مال الرجل الواحد كالمحصور لا سيما إذا لم يكن كثير المال مثل السلطان ويخالفه من وجه إذ الميتة يعلم وجودها فى الحال يقينا والحرام الذى خالطه ماله يحتمل أن يكون قد خرج من يده وليس موجودا فى الحال وإن كان المال قليلا وعلم قطعا أن الحرام موجود فى الحال فهو ومسئلة اختلاط الميتة واحد وإن كثر المال واحتمل أن يكون الحرام غير موجود فى الحال فهذا أخف من ذلك ويشبه من وجه الاختلاط بغير محصور كما فى الأسواق والبلاد ولكنه أغلظ منه لاختصاصه بشخص واحد ولا يشك فى

(١) حديث لا تأكل إلا طعام تقى ولا يأكل طعامك إلا تقى تقدم فى الزكاة .

قال أنا أبو عمرو بن حمدان قال حدثنا أحمد بن الحسين الصوفى قال حدثنا منصور بن أبى مزاحم قال حدثنا عبد الرحمن ابن أبى الموالى عن محمد ابن المنكدر عن جابر رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن قال : إذا هم أحدكم بالأمر أو أراد الأمر فليصل ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم إنى أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر ويسميه بعينه خير لى فى دينى ومعاشى ومعادى وعاقبة أمرى أو قال عاجل أمرى وآجله فاقدره لى ثم

أن الهجوم عليه بعيد من الورع جدا ولكن النظر في كونه فسقا مناقض للعدالة وهذا من حيث النقل أيضا غامض لتجاذب الأشياء ومن حيث النقل أيضا غامض لأن ماينقل فيه عن الصحابة من الامتناع في مثل هذا وكذا عن التابعين يمكن حمله على الورع ولا يصادف فيه نص على التحريم وما ينقل من إقدام على الأكل كأكل أبي هريرة رضي الله عنه طعام معاوية مثلا إن قدر في جملة مافي يده حرام فذلك أيضا يحمل أن يكون إقدامه بعد التفتيش واستبانة أن عين ماياكله من وجه مباح فالأفعال في هذا ضعيفة الدلالة ومذاهب العلماء المتأخرين مختلفة حتى قال بعضهم لو أعطاني السلطان شيئا لأخذته وطرد الإباحة فيما إذا كان الأكثر أيضا حراما مهما لم يعرف عين المأخوذ واحتمل أن يكون حلالا واستدل بأخذ بعض السلف جوائز السلاطين كما سيأتي في باب بيان أموال السلاطين فأما إذا كان الحرام هو الأقل واحتمل أن لا يكون موجودا في الحال لم يكن الأكل حراما وإن تحقق وجوده في الحال كما في مسئلة اشتباه الذكية بالميتة فهذا مما لا أدري ماأقول فيه وهو من المتشابهات التي يتحير المفتي فيها لأنها مترددة بين مشابهة المحصور وغير المحصور والرضيعة إذا اشتبهت بقرية فيها عشر نسوة وجب الاجتناب وإن كان يلدة فيها عشرة آلاف لم يجب وبينهما أعداد ولو سئلت عنها لكنت لا أدري ما أقول فيها ولقد توقف العلماء في مسائل هي أوضح من هذه إذ سئل أحمد بن حنبل رحمه الله عن رجل رمى صيدا فوقع في ملك غيره أيكون الصيد للرامي أو لمالك الأرض فقال لا أدري فروجع فيه مرات فقال لا أدري وكثيرا من ذلك حكيناه عن السلف في كتاب العلم فليقطع المفتي طمعه عن درك الحكم في جميع الصور وقد سأل ابن المبارك صاحبه من البصرة عن معاملته قوما يعاملون السلاطين فقال إن لم يعاملوا سوى السلطان فلا تعاملهم وإن عاملوا السلطان وغيره فعاملهم وهذا يدل على المسامحة في الأقل ويحتمل المسامحة في الأكثر أيضا وبالجملة فلم ينقل عن الصحابة أنهم كانوا يهجرون بالكلية معاملة القصاب والخباز والتاجر لتعاطيه عقدا واحدا فاسدا أو لمعاملة السلطان مرة وتقدير ذلك فيه بعد والمسئلة مشكلة في نفسها فان قيل فقد روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه رخص فيه وقال خذ مايعطيك السلطان فانما يعطيك من الحلال وما يأخذ من الحلال أكثر من الحرام وسئل ابن مسعود رضي الله عنه في ذلك فقال له السائل إن لي جارا لا أعلمه إلا خبيثا يدعونا أو نحتاج فنستسلفه فقال إذا دعاك فأجبه وإذا احتجت فاستسلفه فان لك المهنأ وعليه المأثم وأفتى سلمان بمثل ذلك وقد علل علي بالكثرة وعلل ابن مسعود رضي الله عنه بطريق الإشارة بأن عليه المأثم لأنه يعرفه ولك المهنأ أي أنت لا تعرفه . وروى أنه قال رجل لابن مسعود رضي الله عنه إن لي جارا يأكل الربا فيدعونا إلى طعامه أفنأتيه فقال نعم وروى في ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه روايات كثيرة مختلفة وأخذ الشافعي ومالك رضي الله عنهما جواز الخلفاء والسلاطين مع العلم بأنه قد خالط مالهم الحرام . قلنا أما ماروى عن علي رضي الله عنه فقد اشتهر من ورعه مايدل على خلاف ذلك فانه كان يمتنع من مال بيت المال حتى يبيع سيفه ولا يكون له إلا قميص واحد في وقت الغسل لا يجد غيره ولست أنكر أن رخصته صريح في الجواز وفعله محتمل للورع ولكنه لو صح فمال السلطان له حكم آخر فانه بحكم كثرته يكاد يلتحق بما لا يحصر وسيأتي بيان ذلك وكذا فعل الشافعي ومالك رضي الله عنهما متعلق بمال السلطان وسيأتي حكمه وإنما كلامنا في آحاد الخلق وأموالهم قريبة من الحصر وأما قول ابن مسعود رضي الله عنه فقيل إنه إنما نقله خوات التيمي وانه ضعيف الحفظ والمشهور عنه مايدل على توقي الشبهات إذ قال لا يقولن أحدكم أخاف وأرجو فان الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك وقال اجتنبوا الحسكاكات ففيها الاثم . فان قيل فلم قلتم إذا كان الأكثر حراما لم يجز الأخذ مع أن

بارك لي فيه وإن كنت تعلمه شرا لي مثل ذلك فاصرفه عني واصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان » .

[الباب السابع عشر فيما يحتاج إليه الصوفي في سفره من الفرائض والفضائل]

فأما من الفقه وإن كان هذا يذكر في كتب الفقه وهذا الكتاب غير موضوع لذلك ولكن نقول على سبيل الإيجاز تيمنا بذكر الأحكام الشرعية التي هي الأساس الذي يبنى عليه لابد للصوفي المسافر من علم التيمم والمسح على الخفين والقصر والجمع في الصلاة أما التيمم فجائز للمريض والمسافر في الجنابة والحدث عند عدم الماء أو الخوف من استعماله تلفا في النفس أو المال أو زيادة في المرض على القول الصحيح من المذهب أو عند حاجته

المأخوذ ليس فيه علامة تدل على تحريمه على الخصوص واليد علامة على الملك حتى إن من سرق مال مثل هذا الرجل قطعت يده والكثرة توجب ظنا مرسلا لايتعلق بالعين فليكن كغالب الظن في طين الشوارع وغالب الظن في الاختلاط بغير محصور إذا كان الأكثر هو الحرام ولا يجوز أن يستدل على هذا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم « دع مايريبك إلى مالايريبك » لأنه مخصوص ببعض المواضع بالاتفاق وهو أن يريبه بعلامة في عين الملك بدليل اختلاط القليل بغير المحصور فإن ذلك يوجب ريبة ومع ذلك قطعتم بأنه لايحرم . فالجواب أن اليد دلالة ضعيفة كالاستصحاب وإنما تؤثر إذا سلمت عن معارض قوي فاذا تحققنا الاختلاط وتحققنا أن الحرام الخالط موجود في الحال والمال غير خال عنه وتحققنا أن الأكثر هو الحرام وذلك في حق شخص معين يقرب ماله من الحصر ظهر وجوب الإعراض عن مقتضى اليد وإن لم يحمل عليه قوله عليه السلام « دع مايريبك إلى مالايريبك » لايبقى له محمل إذ لايمكن أن يحمل على اختلاط قليل بحلال غير محصور إذ كان ذلك موجودا في زمانه وكان لايدعه وعلى أي موضع حمل هذا كان هذا في معناه وحمله على التنزيه صرف له عن ظاهره بغير قياس فإن تحريم هذا غير بعيد عن قياس العلامات والاستصحاب وللكثرة تأثير في تحقيق الظن وكذا للحصر وقد اجتمعا حتى قال أبو حنيفة رضي الله عنه لاتجتهد في الأواني إلا إذا كان الطاهر هو الأكثر فاشترط اجتماع الاستصحاب والاجتهاد بالعلامة وقوة الكثرة ومن قال يأخذ أي آنية أراد بلا اجتهاد بناء على مجرد الاستصحاب فيجوز الشرب أيضا فيلزمه التجويز ههنا بمجرد علامة اليد ولا يجري ذلك في بول اشتبه بماء إذ لااستصحاب فيه ولا نطرده أيضا في ميتة اشتبهت بذكية إذ لااستصحاب في الميتة واليد لاتدل على أنه غير ميتة وتدل في الطعام المباح على أنه ملك فههنا أربع متعلقات استصحاب وقلة في المخلوط أو كثرة وانحصار أو اتساع في المخلوط وعلامة خاصة في عين الشيء يتعلق بها الاجتهاد فمن يغفل عن مجموع الأربعة ربما يغلط فيشبه بعض المسائل بما لايشبهه فحصل مما ذكرناه أن المختلط في ملك شخص واحد إما أن يكون الحرام أكثره أو أقله وكل واحد إما أن يعلم بيقين أو بظن عن علامة أو توهم فالسؤال يجب في موضعين وهو أن يكون الحرام أكثر يقينا أو ظنا كما لو رأى تركيا مجهولا يحتمل أن يكون كل ماله من غنيمة وإن كان الأقل معلوما باليقين فهو محل التوقف وتكاد تسير سير أكثر السلف وضرورة الأحوال إلى الميل إلى الرخصة وأما الأقسام الثلاثة الباقية فالسؤال غير واجب فيها أصلا . مسئلة : إذا حضر طعام إنسان علم أنه دخل في يده حرام من ادرار كان قد أخذه أو وجه آخر ولايدري أنه بقي إلى الآن أم لا ؟ فله الأكل ولا يلزمه التفتيش وإنما التفتيش فيه من الورع ولو علم أنه قد بقي منه شيء ولكن لم يدر أنه الأقل أو الأكثر فله أن يأخذ بأنه الأقل وقد سبق أن أمر الأقل مشكل وهذا يقرب منه . مسئلة : إذا كان في يد المتولي للخيرات أو الأوقاف أو الوصايا مالان يستحق هو أحدهما ولايستحق الثاني لأنه غير موصوف بتلك الصفة فهل له أن يأخذ مايسلمه إليه صاحب الوقف نظر، فإن كانت تلك الصفة ظاهرة يعرفها المتولي وكان المتولي ظاهر العدالة فله أن يأخذ بغير بحث لأن الظن بالمتولي أنه لايصرف إليه مايصرفه إلا من المال الذي يستحقه وإن كانت الصفة خفية وإن كان المتولي ممن عرف حاله أنه يخلط ولايبالي كيف يفعل فعليه السؤال إذ ليس ههنا يد ولااستصحاب يعول عليه وهو وزان سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة والهدية عند تردده فيهما لأن اليد لا تخصص الهدية عن الصدقة ولا الاستصحاب فلا ينجي منه إلا السؤال فإن السؤال حيث أسقطناه في المجهول أسقطناه بعلامة اليد والإسلام حتى لو لم يعلم أنه مسلم وأراد أن يأخذ من يده لحما من ذبيحته واحتمل أن يكون مجوسيا لم يجز له مالم يعرف أنه مسلم إذ اليد

إلى الماء الوجوه لعطشه أو عطش دابته أو رفيقه ففي هذه الأحوال كلها يصلي بالتيمم ولا إعادة عليه والخائف من البرد يصلي بالتيمم ويعيد الصلاة على الأصح ولا يجوز التيمم إلا بشرط الطلب للماء في مواضع الطلب ومواضع الطلب مواضع تردد المسافر في منزله للاحتطاب والاحتشاش ويكون الطلب بعد دخول الوقت والسفر القصير في ذلك كالطويل وإن صلى بالتيمم مع تيقن الماء في آخر الوقت جاز على الأصح ولا يعيد مهما صلى بالتيمم وإن كان الوقت باقيا ومهما توهم وجود الماء بطل تيممه كما إذا طلع ركب أو غير ذلك وإن رأى الماء في أثناء الصلاة لاتبطل صلاته ولا تلزمه الاعادة ويستحب له الخروج منها واستئنافها بالوضوء على الأصح ولا يتيمم

لاتدل فى الميتة ولا الصورة تدل على الإسلام إلا إذا كان أكثر أهل البلدة مسلمين فيجوز أن يظن بالذى ليس فيه علامة الكفر أنه مسلم وإن كان الخطأ ممكنا فيه فلا ينبغى أن تلتبس المواضع التى تشهد فيها اليد والحال بالتى لاتشهد . مسئلة : له أن يشترى فى البلد دارا وإن علم أنها تشتمل على دور مغصوبة لأن ذلك اختلاط بغير محصور ولكن السؤال احتياط وورع وإن كان فى سكة عشر دور مثلا إحداها مغصوب أووقف لم يجز الشراء مالم يتميز ويجب البحث عنه ومن دخل بلدة وفيها رباطات خصص بوقفها أرباب المذاهب وهو على مذهب واحد من جملة تلك المذاهب فليس له أن يسكن أيها شاء ويأكل من وقفها بغير سؤال لأن ذلك من باب اختلاط المحصور فلابد من التمييز ولايجوز الهجوم مع الإبهام لأن الرباطات والمدارس فى البلد لابد أن تكون محصورة . مسئلة : حيث جعلنا السؤال من الورع فليس له أن يسأل صاحب الطعام والمال إذا لم يأمن غضبه وإنما أوجبنا السؤال إذا تحقق أن أكثر ماله حرام وعند ذلك لايبالى بغضب مثله إذ يجب إيذاء الظالم بأكثر من ذلك والغالب أن مثل هذا لايغضب من السؤال ، نعم إن كان يأخذ من يد وكيله أو غلامه أو تلميذه أو بعض أهله ممن هو تحت رعايته فله أن يسأل مهما استراب لأنهم لايغضبون من سؤاله ولأن عليه أن يسأل ليعلمهم طريق الحلال ولذلك سأل أبو بكر رضى الله عنه غلامه وسأل عمر من سقاه من إبل الصدقة وسأل أبا هريرة رضى الله عنه أيضا لما أن قدم عليه بمال كثير فقال ويحك أكل هذا طيب من حيث إنه تعجب من كثرته وكان هو من رعيته لاسيما وقد رفق فى صيغة السؤال وكذلك قال على رضى الله عنه ليس شئ أحب إلى الله تعالى من عدل إمام ورفقه ولاشئ أبغض إليه من جوره وخرقه . مسئلة : قال الحرث المحاسبى رحمه الله لو كان له صديق أو أخ وهو يأمن غضبه لوسأله فلاينبغى أن يسأله لأجل الورع لأنه ربما يبدو له ما كان مستورا عنه فيكون قد حمله على هتك الستر ثم يؤدى ذلك إلى البغضاء وما ذكره حسن لأن السؤال إذا كان من الورع لامن الوجوب فالورع فى مثل هذه الأمور الاحتراز عن هتك الستر وإثارة البغضاء أهم وزاد على هذا فقال وإن رابه منه شئ أيضا لم يسأله ويظن به أنه يطعمه من الطيب ويجنبه الخبيث فإن كان لايطمئن قلبه إليه فيحترز متلطفا ولايهتك ستره بالسؤال قال لأنى لم أر أحدا من العلماء فعله فهذا منه مع ما اشتهر به من الزهد يدل على مسامحة فيما إذا خالط المال الحرام القليل ولكن ذلك عند التوهم لاعند التحقق لأن لفظ الريبة يدل على التوهم بدلالة تدل عليه ولايوجب اليقين فليراع هذه الدقائق بالسؤال . مسئلة : ربما يقول القائل أى فائدة فى السؤال ممن بعض ماله حرام ومن يستحل المال الحرام ربما يكذب فان وثق بأمانته فليثق بديانته فى الحلال . فأقول مهما علم مخالطة الحرام لمال إنسان وكان له غرض فى حضورك ضيافته أو قبولك هديته فلا تحصل الثقة بقوله فلافائدة للسؤال منه فينبغى أن يسأل من غيره وكذا إن كان يباعا وهو يرغب فى البيع لطلب الربح فلاتحصل الثقة بقوله إنه حلال ولافائدة فى السؤال منه وإنما يسأل من غيره. وإنما يسأل من صاحب اليد إذا لم يكن متهما كما يسأل المتولى على المال الذى يعلمه أنه من أى جهة وكما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الهدية والصدقة فان ذلك لايؤذى ولايتهم القائل فيه وكذلك إذا اتهمه بأنه ليس يدرى طريق كسب الحلال فلايتهم فى قوله إذا أخبر عن طريق صحيح وكذلك يسأل عبده وخادمه ليعرف طريق اكتسابه فههنا يفيد السؤال فإذا كان صاحب المال متهما فليسأل من غيره فاذا أخبره عدل واحد قبله وإن أخبره فاسق يعلم من قرينة حاله أنه لايكذب حيث لاغرض له فيه جاز قبوله لأن هذا أمر بينه وبين الله تعالى والمطلوب ثقة النفس وقد يحصل من الثقة بقول فاسق مالايحصل بقول عدل فى بعض الأحوال وليس كل من فسق يكذب ولا كل من

للفرض قبل دخول الوقت ويتيمم لكل فريضة ويصلى مهما شاء من النوافل بتيمم واحد ولايجوز أداء الفرض بتيمم النافلة ومن لم يجد ماء ولاترابا يصلى ويعيد عند وجود أحدهما ولكن إن كان محدثا لايمس المصحف وإن كان جنبا لايقرأ القرآن فى الصلاة بل يذكر الله تعالى عوض القراءة ولايتيمم إلا بتراب طاهر غير مخالط للرمل والجص ويجوز بالغبار على ظهر الحيوان والثوب ويسمى الله تعالى عند التيمم وينوى استباحة الصلاة قبل ضرب اليد على التراب ويضم أصابعه لضربة الوجه ويمسح جميع الوجه فلو بقى شئ من محل الفرض غير ممسوح لايصح التيمم ويضرب ضربة لليدين مبسوط الأصابع ويعم بالتراب محل الفرض

ترى العدالة فى ظاهره يصدق وإنما نيطت الشهادة بالعدالة الظاهرة لضرورة الحكم فان البواطن لايطلع عليها وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة الفاسق وكم من شخص تعرفه وتعرف أنه قد يقتحم المعاصى ثم إذا أخبرك بشىء وثقت به وكذلك إذا أخبر به صبى مميز ممن عرفته بالتثبت فقد تحصل الثقة بقوله فيحل الاعتماد عليه فأما إذا أخبر به مجهول لايدرى من حاله شىء أصلا فهذا ممن جوزنا الأكل من يده لأن يده دلالة ظاهرة على ملكه وربما يقال إسلامه دلالة ظاهرة على صدقه وهذا فيه نظر ولا يخلو قوله عن أثر مافى النفس حتى لواجتمع منهم جماعة تفيد ظنا قويا إلاأن أثر الواحد فيه فى غاية الضعف فلينظر إلى حد تأثيره فى القلب فان المفتى هو القلب فى مثل هذا الموضع وللقلب التفاتات إلى قرائن خفية يضيق عنها نطاق النطق فليتأمل فيه ويدل على وجوب الالتفات إليه ماروى عن عقبة بن الحرث « أنه جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنى تزوجت امرأة فجاءت أمة سوداء فزعمت أنها قد أرضعتنا وهى كاذبة فقال دعها فقال إنها سوداء يصغر من شأنها فقال عليه السلام فكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما لاخير لك فيها دعها عنك[1] » وفى لفظ آخر كيف وقد قيل » ومهما لم يعلم كذب المجهول ولم تظهر أمارة غرض له فيه كان له وقع فى القلب لامحالة فلذلك يتأكد الأمر بالاحتراز فان اطمأن إليه القلب كان الاحتراز حتما واجبا . مسئلة : حيث يجب السؤال فلو تعارض قول عدلين تساقطا وكذا قول فاسقين ويجوز أن يترجح فى قلبه قول أحد العدلين أو أحد الفاسقين ويجوز أن يرجح أحد الجانبين بالكثرة أو بالاختصاص بالخبرة والمعرفة وذلك مما يتشعب تصويره . مسئلة : لو نهب متاع مخصوص فصادف من ذلك النوع متاعا فى يد إنسان وأراد أن يشتريه واحتمل أن لا يكون من المغصوب فان كان ذلك الشخص ممن عرفه بالصلاح جاز الشراء وكان تركه من الورع وإن كان الرجل مجهولا لا يعرف منه شيئا فان كان يكثر نوع ذلك المتاع من غير المغصوب فله أن يشترى وإن كان لايوجد ذلك المتاع فى تلك البقعة إلا نادرا وإنما كثر بسبب النهب فليس يدل على الحل إلا اليد وقد عارضته علامة خاصة من شكل المتاع ونوعه فالامتناع عن شرائه من الورع المهم ولكن الوجوب فيه نظر فان العلامة متعارضة ولست أقدر على أن أحكم فيه بحكم إلا أن أرده إلى قلب المستفتى لينظر ما الأقوى فى نفسه فان كان الأقوى أنه مغصوب لزمه تركه وإلا حل له شراؤه وأكثر هذه الوقائع يلتبس الأمر فيها فهى من المتشابهات التى لا يعرفها كثير من الناس فمن توقاها فقد استبرأ لعرضه ودينه ومن اقتحمها فقد حام حول الحمى وخاطر بنفسه . مسئلة : لو قال قائل قد سأل رسول الله ﷺ عن لبن قدم إليه فذكر أنه من شاة فسأل عن الشاة من أين هى فذكر له فسكت عن السؤال[2] . فيجب السؤال عن أصل المال أم لا وإن وجب فمن أصل واحد أو اثنين أو ثلاثة وما الضبط فيه ؟ فأقول لاضبط فيه ولا تقدير بل ينظر إلى الريبة المقتضية للسؤال إما وجوبا أو ورعا ولا غاية للسؤال إلا حيث تنقطع الريبة المقتضية له وذلك يختلف باختلاف الأحوال فان كانت التهمة من حيث لايدرى صاحب اليد كيف طريق الكسب الحلال فان قال اشتريت انقطع بسؤال واحد وإن قال من شاتى وقع الشك فى الشاة فاذا قال اشتريت انقطع وإن كانت الريبة من الظلم وذلك مما فى أيدى العرب ويتوالد فى أيديهم المغصوب فلا تنقطع الريبة بقوله إنه من شاتى ولا بقوله إن الشاة ولدتها شاتى فان أسنده إلى الوراثة من أبيه وحالة أبيه مجهولة انقطع السؤال وإن كان يعلم أن جميع مال أبيه حرام

(١) حديث عقبة إنى تزوجت امرأة فجاءتنا أمة سوداء فزعمت أنها قد أرضعتنا وهى كاذبة البخارى من حديث عقبة بن الحارث (٢) حديث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبن قد قدم إليه الحديث تقدم فى الباب الخامس من آداب الكسب والمعاش .

وإن لم يقدر إلا بضربتين فصاعدا كيف أمكنه لابد أن يعم التراب محل الفرض ويمسح إذا فرغ إحدى الراحتين بالأخرى حتى تصيرا ممسوحتين ويمر اليد على مانزل من اللحية من غير إيصال التراب إلى النابت .

وأما المسح : فيمسح على الخف ثلاثة أيام ولياليهن فى السفر والمقيم يوما وليلة وابتداء المدة من حين الحدث بعد لبس الخف دمن حين لبس الخف ولاحاجة إلى النية عند لبس الخف بل يحتاج إلى كمال الطهارة حتى لو لبس أحد الخفين قبل غسل الرجل الأخرى لا يصح أن يمسح على الخف ويشترط فى الخف إمكان متابعة المشى عليه وستر محل الفرض ويكفى مسح يسير من أعلى الخف والأولى مسح أعلاه وأسفله

فقد ظهر التحريم وإن كان يعلم أن أكثره حرام فبكثرة التوالد وطول الزمان وتطرق الإرث إليه لايغير حكمه فلينظر فى هذه المعانى . مسئلة : سئلت عن جماعة من سكان خانقاه الصوفية وفى يد خادمهم الذى يقدم إليهم الطعام وقف على ذلك المسكن ووقف آخر على جهة أخرى غير هؤلاء وهو يخلط الكل وينفق على هؤلاء وهؤلاء فأكل طعامه حلال أو حرام أو شبهة . فقلت إن هذا يلتفت إلى سبعة أصول . الأصل الأول : أن الطعام الذى يقدم إليهم فى الغالب يشتريه بالمعاطاة والذى اخترناه صحة المعاطاة لاسيما فى الأطعمة والمستحقرات فليس فى هذا إلا شبهة الخلاف . الأصل الثانى : أن ينظر أن الخادم هل يشتريه بعين المال الحرام أو فى الذمة فان اشتراه بعين المال الحرام فهو حرام وإن لم يعرف فالغالب أنه يشترى فى الذمة ويجوز الأخذ بالغالب ولاينشأ من هذا تحريم بل شبهة احتمال بعيد وهو شراؤه بعين مال حرام . الأصل الثالث : أنه من يشتريه فان اشترى ممن أكثر ماله حرام لم يجز وإن كان أقل ماله ففيه نظر قد سبق وإذا لم يعرف جاز له الأخذ بأنه يشتريه ممن ماله حلال أو ممن لايدرى المشترى حاله يقين كالمجهول وقد سبق جواز الشراء من المجهول لأن ذلك هو الغالب فلاينشأ من هذا تحريم بل شبهة احتمال . الأصل الرابع : أن يشتريه لنفسه أو للقوم فان المتولى والخادم كالنائب وله أن يشترى له ولنفسه ولكن يكون ذلك بالنية أو صريح اللفظ وإذا كان الشراء يجرى بالمعاطاة فلا يجرى اللفظ والغالب أنه لاينوى عند المعاطاة والقصاب والخباز ومن يعامله يحول عليه ويقصد البيع منه لاممن لايحضرون فيقع عن جهته ويدخل فى ملكه وهذا الأصل ليس فيه تحريم ولاشبهة ولكن يثبت أنهم يأكلون من ملك الخادم . الأصل الخامس : أن الخادم يقدم الطعام إليهم فلا يمكن أن يجعل ضيافة وهدية بغير عوض فانه لايرضى بذلك وإنما يقدم اعتمادا على عوضه من الوقف فهو معاوضة ولكن ليس ببيع ولا إقراض لأنه لو انتهض لمطالبتهم بالثمن استبعد ذلك وقرينة الحال لاتدل عليه فأشبه أصل ينزل عليه هذه الحالة الهبة بشرط الثواب أعنى هدية لالفظ فيها من شخص تقتضى قرينة حاله أنه يطمع فى ثواب وذلك صحيح والثواب لازم وههنا ماطمع الخادم فى أن يأخذ ثوابا فيما قدمه إلا حقهم من الوقف ليقضى به دينه من الخباز والقصاب والبقال فهذا ليس فيه شبهة إذ لايشترط لفظ فى الهدية ولا فى تقديم الطعام وإن كان مع انتظار الثواب ولامبالاة بقول من لايصحح هدية فى انتظار ثواب . الأصل السادس : أن الثواب الذى يلزم فيه خلاف فقيل إنه أقل متمول وقيل قدر القيمة وقيل مايرضى به الواهب حتى له أن لايرضى بأضعاف القيمة والصحيح أنه يتبع رضاه فاذا لم يرض رد عليه وههنا الخادم قد رضى بما يأخذ من حق السكان على الوقف فان كان لهم من الحق بقدر ما أكلوه فقد تم الأمر وإن كان ناقصا ورضى به الخادم صح أيضا وإن علم أن الخادم لايرضى لولا أن فى يده الوقف الآخر الذى يأخذه بقوة هؤلاء السكان فكأنه رضى فى الثواب بمقدار بعضه حلال وبعضه حرام والحرام لم يدخل فى أيدى السكان فهذا كالحلل المتطرق إلى الثمن وقد ذكرنا حكمه من قبل وأنه متى يقتضى التحريم ومتى يقتضى الشبهة وهذا لايقتضى تحريما على مافصلناه فلاتنقلب الهدية حراما بتوصل المهدى بسبب الهدية إلى حرام . الأصل السابع : أنه يقضى دين الخباز والقصاب والبقال من ريع الواقفين فان وفى ما أخذ من حقهم بقيمة ما أطعمهم فقد صح الأمر وإن قصر عنه فرضى القصاب والخباز بأى ثمن كان حراما أو حلالا فهذا خلل تطرق إلى ثمن الطعام أيضا فليلتفت إلى ماقدمناه من الشراء فى الذمة ثم قضاء الثمن من الحرام هذا إذا علم أنه قضاه من حرام فان احتمل ذلك واحتمل غيره فالشبهة أبعد وقد خرج من هذا أن أكل هذا ليس بحرام ولكنه أكل شبهة وهو بعيد من الورع لأن هذه الأصول إذا كثرت وتطرق إلى كل واحد احتمال صار احتمال الحرام بكثرته أقوى

من غير تكرار ومتى ارتفع حكم المسح بانقضاء المدة أو ظهور شىء من محل الفرض وإن كان عليه لفافة وهو على الطهارة يغسل القدمين دون استئناف الوضوء على الأصح وللماسح فى السفر إذا أقام يمسح كالمقيم وهكذا المقيم إذا سافر يمسح كالمسافر واللبد إذا ركب جوربا ونعل يجوز المسح عليه ويجوز على المشرج إذا ستر محل الفرض ولايجوز على المنسوج وجهه الذى يستر بعض القدم به والباقى باللفافة . فأما القصر والجمع فيجمع بين الظهر والعصر فى وقت إحداهما ويقيم لكل واحدة ولايفصل بينهما بكلام وغيره وهكذا الجمع بين المغرب والعشاء ولا قصر فى المغرب والصبح بل يصليهما كهيئتهما من غير قصر وجمع . والسنن

في النفس كما أن الخبر إذا طال إسناده صار احتمال الكذب والغلط فيه أقوى مما إذا قرب إسناده فهذا حكم هذه الواقعة وهي من الفتاوى وإنما أوردناها ليعرف كيفية تخريج الوقائع الملتفة الملتبسة وأنها كيف ترد إلى الأصول فان ذلك مما يعجز عنه أكثر المفتين .

(الباب الرابع في كيفية خروج التائب عن المظالم المالية)

اعلم أن من تاب وفي يده مختلط فعليه وظيفة في تمييز الحرام وإخراجه ووظيفة أخرى في مصرف المخرج فلينظر فيهما .

(النظر الأول في كيفية التمييز والاخراج)

اعلم أن كل من تاب وفي يده ماهو حرام معلوم العين من غصب أو وديعة أو غيره فأمره سهل فعليه تمييز الحرام وإن كان ملتبسا مختلطا فلا يخلو إما أن يكون في مال هو من ذوات الأمثال كالحبوب والنقود والأدهان وإما أن يكون في أعيان متمايزة كالعبيد والدور والثياب فإن كان في المتماثلات أو كان شائعا في المال كله كمن اكتسب المال بتجارة يعلم أنه قد كذب في بعضها في المرابحة وصدق في بعضها أو من غصب دهنا وخلطه بدهن نفسه أو فعل ذلك في الحبوب أو الدراهم والدنانير فلا يخلو ذلك إما أن يكون معلوم القدر أو مجهولا فان كان معلوم القدر مثل أن يعلم أن قدر النصف من جملة ماله حرام فعليه تمييز النصف وإن كان أشكل فله طريقان أحدهما الأخذ باليقين والآخر الأخذ بغالب الظن وكلاهما قد قال به العلماء في اشتباه ركعات الصلاة ونحن لا نجوز في الصلاة إلا الأخذ باليقين فان الأصل اشتغال الذمة فيستصحب ولا يغير إلا بعلامة قوية وليس في أعداد الركعات علامات يوثق بها وأما ههنا فلا يمكن أن يقال الأصل أن ما في يده حرام بل هو مشكل فيجوز له الأخذ بغالب الظن اجتهادا ولكن الورع في الأخذ باليقين فان أراد الورع فطريق التحري والاجتهاد أن لا يستبق إلا القدر الذي يتيقن أنه حلال وإن أراد الأخذ بالظن فطريقه مثلا أن يكون في يده مال تجارة قد بعضها فيتيقن أن النصف حلال وأن الثلث مثلا حرام ويبقى سدس يشك فيه فيحكم فيه بغالب الظن وهكذا طريق التحري في كل مال وهو أن يقتطع القدر المتيقن من الجانبين في الحل والحرمة والقدر المتردد فيه إن غلب على ظنه التحريم أخرجه وإن غلب الحل جاز له الامساك والورع إخراجه وإن شك فيه جاز الامساك والورع إخراجه وهذا الورع آكد لأنه صار مشكوكا فيه وجاز إمساكه اعتمادا على أنه في يده فيكون الحل أغلب عليه وقد صار ضعيفا بعد يقين اختلاط الحرام ويحتمل أن يقال الأصل التحريم ولا يأخذ إلا ما يغلب على ظنه أنه حلال وليس أحد الجانبين بأولى من الآخر وليس يتبين لي في الحال ترجيح وهو من المشكلات . فإن قيل هب أنه أخذ باليقين لكن الذي يخرجه ليس يدري أنه عين الحرام فلعل الحرام ما بقي في يده فكيف يقدم عليه ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا اختلطت ميتة بتسع مذكاة فهي العشر فله أن يطرح واحدة أي واحدة كانت ويأخذ الباقي ويستحله ولكن يقال لعل الميتة فيما استبقاه بل لو طرح التسع واستبقى واحدة لم تحل لاحتمال أنها الحرام . فنقول هذه الموازنة كانت تصح لولا أن المال يحل بإخراج البدل لتطرق المعاوضة إليه وأما الميتة فلا تتطرق المعاوضة إليها فليكشف الغطاء عن هذا الاشكال بالفرض في درهم معين اشتبه بدرهم آخر فيمن له درهمان أحدهما حرام قد اشتبه عينه وقد سئل أحمد بن حنبل رضي الله عنه عن مثل هذا فقال يدع الكل حتى يتبين وكان قد رهن آنية فلما قضى الدين حمل إليه المرتهن آنيتين وقال لا أدري أيتهما آنيتك فتركهما فقال المرتهن هذا هو الذي لك وإنما كنت أختبرك فقضى دينه ولم يأخذ

الرواتب يصليها بالجمع بين السنتين قبل الفريضتين الظهر والعصر وبعد الفراغ من الفريضتين يصلي ما يصلي بعد الفريضة من الظهر ركعتين أو أربعا وبعد الفراغ من المغرب والعشاء يؤدي السنن الراتبة لهما ويوتر بعدها ، ولا يجوز أداء الفرض على الدابة بحال إلا عند التحام القتال للغازي ويجوز ذلك في السنن الرواتب والنوافل وتكفيه الصلاة على ظهر الدابة وفي الركوع والسجود الإيماء ويكون إيماء السجود أخفض من الركوع إلا أن يكون قادرا على التمكن مثل أن يكون في محاورة وغير ذلك ويقوم توجهه إلى الطريق مقام استقبال القبلة ولا يوجهها إلى غير الطريق إلا القبلة حق

الرهن وهذا ورع ولكنا نقول إنه غير واجب فلنفرض المسئلة فى درهم له مالك معين حاضر فنقول إذا رد أحد الدرهمين عليه ورضى به مع العلم بحقيقة الحال حل له الدرهم الآخر لأنه لا يخلو إما أن يكون المردود فى علم الله هو المأخوذ فقد حصل المقصود وإن كان غير ذلك فقد حصل لكل واحد درهم فى يد صاحبه فالاحتياط أن يتبايعا باللفظ فان لم يفعلا وقع التقاص والتبادل بمجرد المعاطاة وإن كان المغصوب منه قد فات له درهم فى يد الغاصب وعسر الوصول إلى عينه واستحق ضمانه فلما أخذ وقع عن الضمان بمجرد القبض وهذا فى جانبه واضح فان المضمون له يملك الضمان بمجرد القبض من غير لفظ والاشكال فى الجانب الآخر أنه لم يدخل فى ملكه . فنقول لأنه أيضا إن كان قد تسلم درهم نفسه فقد فات له أيضا درهم فى يد الآخر فليس يمكن الوصول إليه فهو كالغائب فيقع هذا بدلا عنه فى علم الله إن كان الأمر كذلك ويقع هذا التبادل فى علم الله كما يقع التقاص لو أتلف رجلان كل واحد منهما درهما على صاحبه بل فى عين مسئلتنا لو ألقى كل واحد ما فى يده فى البحر أو أحرقه كأن قد أتلفه ولم يكن عليه عهدة الآخر بطريق التقاص فكذا إذا لم يتلف فان القول بهذا أولى من المصير إلى أن من يأخذ درهما حراما ويطرحه فى ألف ألف درهم لرجل آخر يصير كل المال محجورا عليه لا يجوز التصرف فيه وهذا المذهب يؤدى إليه فانظر ما فى هذا من البعد وليس فيما ذكرناه إلا ترك اللفظ والمعاطاة بيع ومن لا يجعلها بيعا فحيث يتطرق إليها احتمال إذ الفعل يضعف دلالته وحيث يمكن التلفظ وههنا هذا التسليم والتسلم للمبادلة قطعا والبيع غير ممكن لأن المبيع غير مشار إليه ولا معلوم فى عينه وقد يكون مما لا يقبل البيع كالوخلط رطل دقيق بألف رطل دقيق لغيره وكذا الدبس والرطب وكل ما لا يباع البعض منه بالبعض . فإن قيل فأنتم جوزتم تسليم قدر حقه فى مثل هذه الصورة وجعلتموه بيعا . قلنا لا نجعله بيعا بل نقول هو بدل عما فات فى يده فيملكه كما يملك التلف عليه من الرطب إذا أخذ مثله هذا إذا ساعده صاحب المال فان لم يساعده وأضر به وقال لا آخذ درهما أصلا إلا عين ملكى فان استبهم فأتركه ولا أهبه وأعطل عليك مالك . فأقول على القاضى أن ينوب عنه فى القبض حتى يطيب للرجل ماله فان هذا محض التعنت والتضييق والشرع لم يرد به فان عجز عن القاضى ولم يجده فليحكم رجلا متدينا ليقبض عنه فان عجز فيتولى هو بنفسه ويفرد على نية الصرف إليه درهما ويتعين ذلك له ويطيب له الباقى وهذا فى خلط المائعات أظهر وألزم . فان قيل فينبغى أن يحل له الأخذ وينتقل الحق إلى ذمته فأى حاجة إلى الاخراج أولا ثم التصرف فى الباقى . قلنا قال قائلون يحل له أن يأخذ مادام يبقى قدر الحرام ولا يجوز أن يأخذ الكل ولو أخذ لم يجز له ذلك وقال آخرون ليس له أن يأخذ ما لم يخرج قدر الحرام بالتوبة وقصد الابدال وقال آخرون يجوز للآخذ فى التصرف أن يأخذ منه وأما هو فلا يعطى فان أعطى عصى هو دون الآخذ منه وما جوز أحد أخذ الكل وذلك لأن المالك لو ظهر فله أن يأخذ حقه من هذه الجملة إذ يقول لعل المصروف إلى يقع عين حقى وبالتعيين وإخراج حق الغير وتمييزه يندفع هذا الاحتمال فهذا المال يترجح بهذا الاحتمال على غيره وما هو أقرب إلى الحق مقدم كما يقدم المثل على القيمة والعين على المثل فكذلك ما يحتمل فيه رجوع المثل مقدم على ما يحتمل فيه رجوع القيمة وما يحتمل فيه رجوع العين يقدم على ما يحتمل فيه رجوع المثل ولو جاز لهذا أن يقول ذلك لجاز لصاحب الدرهم الآخر أن يأخذ الدرهمين ويتصرف فيهما ويقول على قضاء حقك من موضع آخر إذ الاختلاط من الجانبين وليس ملك أحدهما بأن يقدر فائتا بأولى من الآخر إلا أن ينظر إلى الأقل فيقدر أنه فائت فيه أو ينظر إلى الذى خلط فيجعل بفعله متلفا لحق غيره وكلاهما بعيدان جدا وهذا واضح فى ذوات الأمثال فإنها تقع عوضا فى الاتلافات من غير عقد فأما إذا اشتبه دار بدور أو عبد بعبد فلا سبيل إلى المصالحة والتراضى .

لو حرّف دابته عن الصوب للتوجه إليه لا إلى نحو القبلة بطلت صلاته . والماشى يتنفل فى السفر ويقنعه استقبال القبلة عند الإحرام ولا يجزئه فى الاحرام إلا الاستقبال ويقنعه الايماء للركوع والسجود وراكب الدابة لا يحتاج إلى استقبال القبلة للاحرام أيضا . وإذا أصبح المسافر مقيما ثم سافر فعليه اتمام ذلك اليوم فى الصوم وهكذا إن أصبح مسافر ثم أقام والصوم فى السفر أفضل من الفطر وفى الصلاة القصر أفضل من الإتمام . فهذا القدر كاف للصوفى أن يعلمه من حكم الشرع فى مهام سفره . فأما المندوب والمستحب فينبغى أن يطلب لنفسه رفيقا فى الطريق يعينه على أمر الدين وقد قيل الرفيق ثم الطريق ونهى رسول الله صلى الله

فان أبى أن يأخذ إلا عين حقه ولم يقدر عليه وأراد الآخر أن يعوق عليه جميع ملكه فان كانت متماثلة القيم فالطريق أن يبيع القاضى جميع الدور ويوزع عليهم الثمن بقدر النسبة وإن كانت متفاوتة أخذ من طالب البيع قيمة أخس الدور وصرف إلى الممتنع منه مقدار قيمة الأقل ويوقف قدر التفاوت إلى البيان أو الاصطلاح لأنه مشكل وإن لم يوجد القاضى فللذى يريد الخلاص وفى يده الكل أن يتولى ذلك بنفسه هذه هى المصلحة وماعداها من الاحتمالات ضعيفة لا نختارها وفيما سبق تنبيه على العلة وهذا فى الحنطة ظاهر وفى النقود دونه وفى العروض أغمض إذ لا يقع البعض بدلا عن البعض فلذلك احتيج إلى البيع ولنرسم مسائل يتم بها بيان هذا الأصل . مسئلة : إذا ورث مع جماعة وكان السلطان قد غصب ضيعة لمورثهم فرد عليه قطعة معينة فهى لجميع الورثة ولو رد من الضيعة نصفا وهو قدر حقه ساهمه الورثة فان النصف الذى له لا يتميز حتى يقال هو المردود والباقى هو المغصوب ولا يصير مميزا بنية السلطان وقصده حصر الغصب فى نصيب الآخرين . مسئلة : إذا وقع فى يده مال أخذه من سلطان ظالم ثم تاب وللمال عقار وكان قد حصل منه ارتفاع فينبغى أن يحسب أجر مثله لطول تلك المدة وكذلك كل مغصوب له منفعة أو حصل منه زيادة فلا تصح توبته ما لم يخرج أجرة المغصوب وكذلك كل زيادة حصلت منه وتقدير أجرة العبيد والثياب والأوانى وأمثال ذلك مما لا يعتاد إجارتها مما يعسر ولا يدرك ذلك إلا باجتهاد وتخمين وهكذا كل التقويمات تقع بالاجتهاد وطريق الورع الأخذ بالأقصى وما ربحه على المال المغصوب فى عقود عقدها على الذمة وقضى الثمن منه فهو ملك له ولكن فيه شبهة إذ كان ثمنه حراما كما سبق حكمه وإن كان بأعيان تلك الأموال فالعقود كانت فاسدة ، وقد قيل تنفذ باجارة المغصوب منه للمصلحة فيكون المغصوب منه أولى به والقياس أن تلك العقود تفسخ وتسترد الثمن وترد الأعواض فان عجز عنه لكثرته فهى أموال حرام حصلت فى يده فللمغصوب منه قدر رأس ماله والفضل حرام يجب إخراجه ليتصدق به ولا يحل للغاصب ولا للمغصوب منه بل حكمه حكم كل حرام يقع فى يده . مسئلة : من ورث مالا ولم يدر أن مورثه من أين اكتسبه أمن حلال أم من حرام ولم يكن ثم علامة فهو حلال باتفاق العلماء وإن علم أن فيه حراما وشك فى قدره أخرج مقدار الحرام بالتحرى فان لم يعلم ذلك ولكن علم أن مورثه كان يتولى أعمالا للسلاطين واحتمل أنه لم يكن يأخذ فى عمله شيئا أو كان قد أخذ ولم يبق فى يده منه شىء لطول المدة فهذه شبهة يحسن التورع عنها ولا يجب وإن علم أن بعض ماله كان من الظلم فيلزمه إخراج ذلك القدر بالاجتهاد . وقال بعض العلماء : لا يلزمه والاثم على المورث واستدل بما روى أن رجلا ممن ولى عمل السلطان مات فقال صحابى الآن طاب ماله أى لوارثه وهذا ضعيف لأنه لم يذكر اسم الصحابى ولعله صدر من متساهل فقد كان فى الصحابة من يتساهل ولكن لا نذكره لحرمة الصحبة وكيف يكون موت الرجل مبيحا للحرام المتيقن المختلط ومن أين يؤخذ هذا نعم إذا لم يتيقن يجوز أن يقال هو غير مأخوذ بما لا يدرى فيطيب لوارث لا يدرى أن فيه حراما يقينا .

(النظر الثانى فى المصرف)

فاذا أخرج الحرام فله ثلاثة أحوال : إما أن يكون له مالك معين فيجب الصرف إليه أو إلى وارثه وان كان غائبا فينتظر حضوره أو الإيصال إليه وإن كانت له زيادة ومنفعة فلتجمع فوائده إلى وقت حضوره وإما أن يكون لمالك غير معين وقع اليأس من الوقوف على عينه ولا يدرى أنه مات عن وارث أم لا فهذا لا يمكن الرد فيه للمالك ويوقف حتى يتضح الأمر فيه وربما لا يمكن الرد لكثرة الملاك كغلول الغنيمة فانها بعد تفرق الغزاة كيف يقدر على جمعهم وان قدر فكيف يفرق دينارا واحدا مثلا على ألف

عليه وسلم أن يسافر الرجل وحده إلا أن يكون صوفيا عالما بآفة نفسه يختار الوحدة على بصيرة من أمره فلا بأس بالوحدة وإذا كانوا جماعة ينبغى أن يكون فيهم متقدم أمير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا كنتم ثلاثة فى سفر فأمروا أحدكم » والذى يسميه الصوفية بيشر وهو الأمير وينبغى أن يكون الأمير أزهد الجماعة فى الدنيا وأوفرهم حظا من التقوى وأتمهم مروءة وسخاوة وأكثرهم شفقة . روى عبد الله ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه » نقل عن عبد الله المروزى أن أبا على الرباطى صحبه فقال على أن أكون أنا الأمير أو أنت فقال بل أنت فلم يزل يحمل

أو ألفين فهذا ينبغى أن يتصدق به وإما من مال الفىء والأموال الرصدة لمصالح المسلمين كافة فيصرف ذلك إلى القناطر والمساجد والرباطات ومصانع طريق مكة وأمثال هذه الأمور التى يشترك فى الانتفاع بها كل من يمر بها من المسلمين ليكون عاما للمسلمين وحكم القسم الأول لاشبهة فيه أما التصدق وبناء القناطر فينبغى أن يتولاه القاضى فيسلم إليه المال إن وجد قاضيا متدينا وإن كان القاضى مستحلا فهو بالتسليم إليه ضامن لو ابتدأ به فيما لا يضمنه فكيف يسقط عنه به ضمان قد استقر عليه بل يحكم من أهل البلد عالما متدينا فان التحكيم أولى من الانفراد فان عجز فليتول ذلك بنفسه فان المقصود الصرف وأما عين الصارف فانما نطلبه لمصارف دقيقة فى المصالح فلا يترك أصل الصرف بسبب العجز عن صارف هو أولى عند القدرة عليه . فان قيل ما دليل جواز التصدق بما هو حرام وكيف يتصدق بما لا يملك وقد ذهب جماعة إلى أن ذلك غير جائز لأنه حرام . وحكى عن الفضيل أنه وقع فى يده درهمان فلما علم أنهما غير وجهيهما رماهما بين الحجارة وقال لا أتصدق إلا بالطيب ولا أرضى لغيرى ما لا أرضاه لنفسى فنقول نعم ذلك له وجه واحتمال وإنما اخترنا خلافه للخبر والأثر والقياس . أما الخبر فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتصدق بالشاة المصلية التى قدمت إليه فكلمته بأنها حرام إذ قال صلى الله عليه وسلم أطعموها الأسارى (١) ولما نزل قوله تعالى ـ الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ـ كذبه المشركون وقالوا للصحابة ألا ترون ما يقول صاحبكم يزعم أن الروم ستغلب ، فخاطرهم أبو بكر رضى الله عنه بإذن رسول الله عليه الله عليه وسلم فلما حقق الله صدقه وجاء أبو بكر رضى الله عنه بما قامرهم به قال عليه الصلاة والسلام هذا سحت فتصدق به وفرح المؤمنون بنصر الله وكان قد نزل تحريم القمار بعد إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم له فى المخاطرة مع الكفار (٢) وأما الأثر فان ابن مسعود رضى الله عنه اشترى جارية لم يظفر بمالكها لينقده الثمن فطلبه كثيرا فلم يجده فتصدق بالثمن وقال اللهم هذا عنه إن رضى وإلا فالأجر لى ، وسئل الحسن رضى الله عنه عن توبة الغال وما يؤخذ منه بعد تفريق الجيش فقال يتصدق به . وروى أن رجلا سولت له نفسه فغل مائة دينار من الغنيمة ثم أتى أميره ليردها عليه فأبى أن يقبضها وقال له تفرق الناس فأتى معاوية فأبى أن يقبض فأتى بعض النساك فقال ادفع خمسها إلى معاوية وتصدق بما بقى فبلغ معاوية قوله فتلهف إذ لم يخطر له ذلك ، وقد ذهب أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وجماعة من الورعين إلى ذلك . وأما القياس فهو أن يقال إن هذا المال مردد بين أن يضيع وبين أن يصرف إلى خير إذ قد وقع اليأس من مالكه وبالضرورة يعلم أن صرفه إلى خير أولى من القائه فى البحر فانا إن رميناه فى البحر فقد فوتناه على أنفسنا وعلى المالك ولم يحصل منه فائدة وإذا رميناه فى يد فقير يدعو لمالكه حصل للمالك بركة دعائه وحصل للفقير سد حاجته وحصول الأجر للمالك بغير اختياره فى التصدق لا ينبغى أن ينكر

(١) حديث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتصدق بالشاة المصلية التى قدمت بين يديه وكلمته بأنها حرام إذ قال أطعموها الأسارى أحمد من حديث رجل من الأنصار قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جنازة فلما رجعنا لقينا راعى امرأة من قريش فقال إن فلانة تدعوك ومن معك إلى طعام الحديث وفيه فقال أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها وفيه فقال أطعموها الأسارى وإسناده جيد (٢) حديث مخاطرة أبى بكر المشركين باذنه صلى الله عليه وسلم لما نزل قوله تعالى ـ الم غلبت الروم ـ وفيه فقال صلى الله عليه وسلم هذا سحت فتصدق به البيهقى فى دلائل النبوة من حديث ابن عباس وليس فيه أن ذلك كان باذنه صلى الله عليه وسلم والحديث عند الترمذى وحسنه والحاكم وصححه دون قوله أيضا هذا سحت فتصدق به .

الزاد لنفسه ولأبى على على ظهره وأمطرت السماء ذات ليلة فقام عبد الله طول الليل على رأس رفيقه يغطيه بكسائه عن المطر وكلما قال لا تفعل يقول ألست الأمير وعليك الانقياد والطاعة فأما إن كان الأمير يصحب الفقراء لمحبة الاستتباع وطلب الرياسة والتعزز ليتسلط على الخدام فى الربط ويبلغ نفسه هواها فهذا طريق أرباب الهوى الجهال المباينين لطريق الصوفية وهو سبيل من يريد جمع الدنيا فليتخذ لنفسه رفقاء مائلين إلى الدنيا يجتمعون لتحصيل أغراض النفس والدخول على أبناء الدنيا والظلمة للتوصل إلى تحصيل مآرب النفس ولا يخلو اجتماعهم هذا عن الخوض فى الغيبة والدخول فى المداخل المكروهة والنقل فى

فان فى الخبر الصحيح « إن للزارع والغارس أجرا فى كل مايصيبه الناس والطيور من ثماره وزرعه[1] » وذلك بغير اختياره ، وأماقول القائل لاتتصدق إلا بالطيب فذلك إذا طلبنا الأجر لأنفسنا ونحن الآن نطلب الخلاص من المظلمة لاالأجر وترددنا بين التضييع وبين التصدق ورجحنا جانب التصدق على جانب التضييع ، وقول القائل لاترضى لغيرنا ما لانرضاه لأنفسنا فهو كذلك ولكنه علينا حرام لاستغنائنا عنه وللفقير حلال إذ أحله دليل الشرع وإذا اقتضت المصلحة التحليل وجب التحليل وإذا حل فقد رضينا له الحلال ونقول إن له أن يتصدق على نفسه وعياله إذا كان فقيرا . أماعياله وأهله فلا يخفى لأن الفقر لاينتفى عنهم بكونهم من عياله وأهله بل هم أولى من يتصدق عليهم وأما هو فله أن يأخذ منه قدر حاجته لأنه أيضا فقير ولو تصدق به على فقير لجاز وكذا إذا كان هو الفقير ، ولنرسم فى بيان هذا الأصل أيضا مسائل . مسئلة : إذا وقع فى يده مال من يد سلطان قال قوم يرد إلى السلطان فهو أعلم بما تولاه فيقلده ماتقلده وهو خير من أن يتصدق به واختار المحاسبى ذلك وقال كيف يتصدق به فلعل له مالكا معينا ولو جاز ذلك لجاز أن يسرق من السلطان ويتصدق به ، وقال قوم يتصدق به إذا علم أن السلطان لايرده إلى المالك لأن ذلك إعانة للظالم وتكثير لأسباب ظلمه فالرد إليه تضييع لحق المالك ، والمختار أنه إذا علم من عادة السلطان أنه لايرده إلى مالكه فيتصدق به عن مالكه فهو خير للمالك إن كان له مالك معين من أن يرد على السلطان لأنه ربما لايكون له مالك معين ويكون حق المسلمين فرده على السلطان تضييع فان كان له مالك معين فالرد على السلطان تضييع وإعانة للسلطان الظالم وتفويت لبركة دعاء الفقير على المالك وهذا ظاهر فاذا وقع فى يده من ميراث ولم يتعد هو بالأخذ من السلطان فانه شبيه باللقطة التى أيس عن معرفة صاحبها إذ لم يكن له أن يتصرف فيها بالتصدق عن المالك ولكن له أن يتملكها ثم وإن كان غنيا من حيث إنه اكتسبه من وجه مباح وهو الالتقاط وههنا لم يحصل المال من وجه مباح فيؤثر فى منعه من التملك ولايؤثر فى المنع من التصدق . مسئلة : إذا حصل فى يده مال لامالك له وجوزنا له أن يأخذ قدر حاجته لفقره ففى قدر حاجته نظر ذكرناه فى كتاب أسرار الزكاة ، فقد قال قوم يأخذ كفاية سنة لنفسه وعياله وإن قدر على شراء ضيعة أو تجارة يكتسب بها للعائلة فعل وهذا ما اختاره المحاسبى ولكنه قال الأولى أن يتصدق بالكل إن وجد من نفسه قوة التوكل وينتظر لطف الله تعالى فى الحلال فان لم يقدر فله أن يشترى ضيعة أو يتخذ رأس مال يتعيش بالمعروف منه وكل يوم وجد فيه حلالا أمسك ذلك اليوم عنه فاذا فنى عاد إليه فاذا وجد حلالا معينا تصدق بمثل ما أنفقه من قبل ويكون ذلك قرضا عنده ثم إنه يأكل الخبز ويترك اللحم إن قوى عليه وإلا أكل اللحم من غير تنعم وتوسع وما ذكره لامزيد عليه ولكن جعل ما أنفقه قرضا عنده فيه نظر ولاشك فى أن الورع أن يجعله قرضا فاذا وجد حلالا تصدق بمثله ولكن مهما لم يجب ذلك على الفقير الذى يتصدق به عليه فلا يبعد أن لايجب عليه أيضا إذا أخذه لفقره لاسيما إذا وقع فى يده من ميراث ولم يكن متعديا بغصبه وكسبه حتى يغلظ الأمر عليه فيه . مسئلة : إذا كان فى يده حلال وحرام أوشبهة وليس يفضل الكل عن حاجته فاذا كان له عيال فليخص نفسه بالحلال لأن الحجة عليه أوكد فى نفسه منه فى عبده وعياله وأولاده الصغار والكبار من الأولاد يحرسهم من الحرام إن كان لايفضى بهم إلى ماهو أشد منه فان أفضى فيطعمهم بقدر الحاجة وبالجملة كل مايحذره فى غيره فهو محذور فى نفسه وزيادة وهو أنه يتناول مع العلم والعيال ربما تعذر إذا

(١) حديث أجر الزارع والغارس فى كل مايصيب الناس والطيور البخارى من حديث أنس مامن مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه إنسان أو طير أو بهيمة إلا كان له صدقة .

الربط والاستمتاع والنزهة وكلما كثر المعلوم فى الرباط أطالوا المقام وإن تعذرت أسباب الدين وكلما قل المعلوم رحلوا وإن تيسرت أسباب الدين وليس هذا طريق الصوفية ومن المستحب أن يودع إخوانه إذا أراد السفر ويدعو لهم بدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال بعضهم صحبت عبد الله ابن عمر من مكة إلى المدينة فلما أردت مفارقته شيعنى وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال لقمان لابنه يابنى إن الله تعالى إذا استودع شيئا حفظه وإنى أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك. وروى زيد بن أرقم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا أراد أحدكم سفرا فليودع إخوانه فان الله تعالى

لم تعلم إذ لم تتول الأمر بنفسها فليبدأ بالحلال بنفسه ثم بمن يعول وإذا تردد فى حق نفسه بين مايخص قوته وكسوته وبين غيره من المؤمن كأجرة الحجام والصباغ والقصار والحمال والاطلاء بالنورة والدهن وعمارة المنزل وتعهد الدابة وتسجير التنور وثمن الحطب ودهن السراج فليخص بالحلال قوته ولباسه فان مايتعلق ببدنه ولاغنى به عنه هو أولى بأن يكون طيبا وإذا دار الأمر بين القوت واللباس فيحتمل أن يقال يخص القوت بالحلال لأنه ممتزج بلحمه ودمه وكل لحم نبت من حرام فالنار أولى به وأما الكسوة ففائدتها ستر عورته ودفع الحرّ والبرد والإبصار عن بشرته وهذا هو الأظهر عندى وقال الحرث المحاسبي يقدم اللباس لأنه يبقى عليه مدة والطعام لايبقى عليه لما روى أنه « لايقبل الله صلاة من عليه ثوب اشتراه بعشرة دراهم فيها درهم حرام (١) » وهذا محتمل ولكن أمثال هذا قد ورد فيمن فى بطنه حرام ونبت لحمه من حرام (٢) فمراعاة اللحم والعظم أن ينبته من الحلال أولى ولذلك تقيأ الصديق رضى الله عنه ماشربه مع الجهل حتى لاينبت منه لحم يثبت ويبقى . فان قيل فإذا كان الكل منصرفا إلى أغراضه فأى فرق بين نفسه وغيره وبين جهة وجهة ومامدرك هذا الفرق . قلنا : عرف ذلك بماروى أن رافع بن خديج رحمه الله مات وخلف ناضحا وعبدا حجاما فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فنهى عن كسب الحجام فروجع مرات فمنع منه فقيل إن له أيتاما فقال أعلفوه الناضح (٣) فهذا يدل على الفرق بين مايأكله هو أودابته فاذا انفتح سبيل الفرق قص عليه التفصيل الذى ذكرناه . مسئلة : الحرام الذى فى يده لو تصدق به على الفقراء فله أن يوسع عليهم وإذا أنفق على نفسه فليضيق ماقدر وما أنفق على عياله فليقتصد وليكن وسطا بين التوسيع والتضييق فيكون الأمر على ثلاث مراتب فإن أنفق على ضيف قدم عليه وهو فقير فليوسع عليه وإن كان غنيا فلا يطعمه إلا إذا كان فى برية أوقدم ليلا ولم يجد شيئا فانه فى ذلك الوقت فقير وإن كان الفقير الذى حضر ضيفا تقيا لو علم ذلك لتورع عنه فليعرض الطعام وليخبره جمعا بين حق الضيافة وترك الخداع فلا ينبغى أن يكرم أخاه بما يكره ولاينبغى أن يعول على أنه لايدرى فلا يضره فان الحرام إذا حصل فى المعدة أثر فى قساوة القلب وإن لم يعرفه صاحبه ولذلك تقيأ أبو بكر وعمر رضى الله عنهما وكانا قد شربا على جهل وهذا وإن أفتينا بأنه حلال للفقراء أحللناه بحكم الحاجة إليه فهو كالخنزير والخمر إذا أحللناها بالضرورة فلا يلتحق بالطيبات

مسئلة : إذا كان الحرام أوالشبهة فى يد أبويه فليمتنع عن مؤاكلتهما فان كانا يسخطان فلايوافقهما على الحرام المحض بل ينهاهما فلا طاعة لمخلوق فى معصية الله تعالى فان كان شبهة وكان امتناعه للورع فهذا قد عارضه أن الورع طلب رضاهما بل هو واجب فليتطلف فى الامتناع فان لم يقدر فليوافق وليقلل الأكل بأن يصغر اللقمة ويطيل المضغ ولايتوسع فان ذلك عدوان والأخ والأخت قريبان من ذلك لأن حقهما أيضا مؤكد وكذلك إذا ألبسته أمه ثوبا من شبهة وكانت تسخط برده فليقبل

(١) حديث لاتقبل صلاة من عليه ثوب اشتراه بعشرة دراهم وفيها درهم حرام أحمد من حديث ابن عمر وقد تقدم (٢) حديث الجسد نبت من حرام تقدم (٣) حديث أن رافع بن خديج مات وخلف ناضحا وعبدا حجاما الحديث وفيه أعلفوه الناضح أحمد والطبرانى من رواية عباية بن رفاعة ابن خديج أن جده حين مات ترك جارية وناضحا وغلاما حجاما الحديث وليس المراد بجده رافع ابن خديج فانه بقى إلى سنة أربع وسبعين فيحتمل أن المراد جده الأعلى وهو خديج ولم أرله ذكرا فى الصحابة وفى رواية للطبرانى عن عباية بن رفاعة عن أبيه قال مات أبى وفى رواية له عن عباية قال مات رفاعة على عهد النبى صلى الله عليه وسلم الحديث وهو مضطرب .

جاعل له فى دعائهم البركة . وروى عنه عليه السلام أيضا أنه كان إذا ودع رجلا قال « زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك للخير حيثما توجهت » وينبغى أن يعتقد إخوانه إذا دعا لهم واستودعهم الله ان الله يستجيب دعاءه فقد روى أن عمر رضى الله عنه كان يعطى الناس عطاياهم إذ جاء رجل معه ابن له فقال له عمر مارأيت أحدا أشبه بأحد من هذا بك فقال الرجل أحدثك عنه يا أمير المؤمنين إنى أردت أن أخرج إلى سفر وأمه حامل به فقالت تخرج وتدعنى على هذه الحالة فقلت أستودع الله مافى بطنك فخرجت ثم قدمت فاذا هى قد ماتت فجلسنا نتحدث فاذا نار تلوح على قبرها فقلت للقوم ماهذه النار فقالوا هذه من قبر فلانة نراها كل ليلة فقلت والله إنها

وليلبس بين يديها وليزع في غيبتها وليجتهد أن لا يصلي فيه إلا عند حضورها فيصلي فيه صلاة المضطر وعند تعارض أسباب الورع ينبغي أن يتفقد هذه الدقائق . وقد حكي عن بشر رحمه الله أنه سلمت إليه أمه رطبة وقالت بحق عليك أن تأكلها وكان يكرهه فأكل ثم صعد غرفة فصعدت أمه وراءه فرأته يتقيأ وإنما فعل ذلك لأنه أراد أن يجمع بين رضاها وبين صيانة المعدة وقد قيل لأحمد بن حنبل سئل بشر هل للوالدين طاعة في الشبهة فقال لا فقال أحمد هذا شديد فقيل له سئل محمد بن مقاتل العباداني عنها فقال بر والديك فماذا تقول فقال للسائل أحب أن تعفيني فقد سمعت ما قالا ثم قال ما أحسن أن تداريهما . مسئلة : من في يده مال حرام محض فلا حج عليه ولا يلزمه كفارة مالية لأنه مفلس ولا تجب عليه الزكاة إذ معنى الزكاة وجوب إخراج ربع العشر مثلا وهذا يجب عليه إخراج الكل إما ردا على المالك إن عرفه أو صرفا إلى الفقراء إن لم يعرف المالك وأما إذا كان مال شبهة يحتمل أنه حلال فاذا لم يخرجه من يده لزمه الحج لأن كونه حلالا ممكن ولا يسقط الحج إلا بالفقر ولم يتحقق فقره وقد قال الله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ـ وإذا وجب عليه التصدق بما يزيد على حاجته حيث يغلب على ظنه تحريمه فالزكاة أولى بالوجوب وإن لزمته كفارة فليجمع بين الصوم والاعتاق ليتخلص بيقين وقد قال قوم يلزمه الصوم دون الإطعام إذ ليس له يسار معلوم وقال المحاسبي يكفيه الإطعام والذي نختاره أن كل شبهة حكمنا بوجوب اجتنابها وألزمناه إخراجها من يده لكون احتمال الحرام أغلب على ما ذكرناه فعليه الجمع بين الصوم والإطعام أما الصوم فلأنه مفلس حكما وأما الإطعام فلأنه قد وجب عليه التصدق بالجميع ويحتمل أن يكون له فيكون اللزوم من جهة الكفارة . مسئلة : من في يده مال حرام أمسكه للحاجة فأراد أن يتطوع بالحج فان كان ماشيا فلا بأس به لأنه سيأكل هذا المال في غير عبادة فأكله في عبادة أولى وإن كان لا يقدر على أن يمشي ويحتاج إلى زيادة للمركوب فلا يجوز الأخذ لمثل هذه الحاجة في الطريق كما لا يجوز شراء المركوب في البلد وإن كان يتوقع القدرة على حلال لو أقام بحيث يستغني به عن بقية الحرام فالإقامة في انتظاره أولى من الحج ماشيا بالمال الحرام . مسئلة : من خرج لحج واجب بمال فيه شبهة فليجتهد أن يكون قوته من الطيب فان لم يقدر فمن وقت الإحرام إلى التحلل فان لم يقدر فليجتهد يوم عرفة أن لا يكون قيامه بين يدي الله ودعاؤه في وقت مطعمه حرام وملبسه حرام فليجتهد أن لا يكون في بطنه حرام ولا على ظهره حرام فإنا وإن جوزنا هذا بالحاجة فهو نوع ضرورة وما ألحقناه بالطيبات فان لم يقدر فليلازم قلبه الخوف والغم لما هو مضطر إليه من تناول ما ليس بطيب فعساه ينظر إليه بعين الرحمة ويتجاوز عنه بسبب حزنه وخوفه وكراهته . مسئلة : سئل أحمد بن حنبل رحمه الله فقال له قائل مات أبي وترك مالا وكان يعامل من تكره معاملته فقال تدع من ماله بقدر ما ربح فقال له دين وعليه دين فقال تقضي وتقتضي فقال أفترى ذلك فقال أفتدعه محتبسا بدينه وما ذكره صحيح وهو يدل على أنه رأى التحري بإخراج مقدار الحرام إذ قال يخرج قدر الربح وأنه رأى أن أعيان أمواله ملك له بدلا عما بذله في المعاوضات الفاسدة بطريق التقاص والتقابل مهما كثر التصرف وعسر الرد وعول في قضاء دينه على أنه يقين فلا يترك بسبب الشبهة .

(الباب الخامس في إدرارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم)

اعلم أن من أخذ مالا من سلطان فلا بد له من النظر في ثلاثة أمور في مدخل ذلك إلى يد السلطان من أين هو وفي صفته التي بها يستحق الأخذ وفي المقدار الذي يأخذه هل يستحقه إذا أضيف إلى حاله وحال شركائه في الاستحقاق .

كانت صوامة قوامة فأخذت المعول حتى انتهينا إلى القبر فحفرنا وإذا سراج وإذا هذا الغلام يدب فقيل إن هذا وديعتك ولو كنت استودعتنا أمه لوجدتها فقال عمر لهو أشبه بك من الغراب بالغراب . وينبغي أن يودع كل منزل يرحل عنه بركعتين ويقول: اللهم زودني التقوى واغفر لي ذنوبي ووجهني للخير أينما توجهت . وروى أنس بن مالك قال كان رسول الله عليه الصلاة والسلام لا ينزل منزلا إلا ودعه بركعتين فينبغي أن يودع كل منزل ورباط يرحل عنه بركعتين وإذا ركب الدابة فليقل ـ سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ـ بسم الله والله أكبر توكلت على الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . اللهم أنت الحامل على

(النظر الأول فى جهات الدخل للسلطان)

وكل ما يحل للسلطان سوى الإحياء وما يشترك فيه الرعية قسمان : مأخوذ من الكفار وهو الغنيمة المأخوذة بالقهر والفيء وهو الذى حصل من مالهم فى يده من غير قتال والجزية وأموال المصالحة وهى التى تؤخذ بالشروط والمعاقدة . والقسم الثانى المأخوذ من المسلمين فلا يحل منه إلا قسمان : المواريث وسائر الأمور الضائعة التى لا يتعين لها مالك والأوقاف التى لا متولى لها أما الصدقات فليست توجد فى هذا الزمان وما عدا ذلك من الخراج المضروب على المسلمين والمصادرات وأنواع الرشوة كلها حرام فإذا كتب لفقيه أو غيره إدرار أو صلة أو خلعة على جهة فلا يخلو من أحوال ثمانية : فانه إما أن يكتب له ذلك على الجزية أو على المواريث أو على الأوقاف أو على ملك أحياه السلطان أو على ملك اشتراه أو على عامل خراج المسلمين أو على بياع من جملة التجار أو على الخزانة . فالأول هو الجزية وأربعة أخماسها للمصالح وخمسها لجهات معينة فما يكتب على الخمس من تلك الجهات أو على الأخماس الأربعة لما فيه مصلحة وروعى فيه الاحتياط فى القدر فهو حلال بشرط أن لا تكون الجزية إلا مضروبة على وجه شرعى ليس فيها زيادة على دينار أو على أربعة دنانير فانه أيضا فى محل الاجتهاد وللسلطان أن يفعل ما هو فى محل الاجتهاد وبشرط أن يكون الذمى الذى تؤخذ الجزية منه مكتسبا من وجه لا يعلم تحريمه فلا يكون عامل سلطان ظالما ولا يباع خمر ولا صبيا ولا امرأة إذ لا جزية عليهما فهذه أمور تراعى فى كيفية ضرب الجزية ومقدارها وصفة من تصرف إليه ومقدار ما يصرف فيجب النظر فى جميع ذلك . الثانى المواريث والأموال الضائعة فهى للمصالح والنظر أن الذى خلفه هل كان ماله كله حراما أو أكثره أو أقله وقد سبق حكمه فان لم يكن حراما بقى النظر فى صفة من يصرف إليه بأن يكون فى الصرف إليه مصلحة ثم فى المقدار المصروف . الثالث الأوقاف وكذا يجرى النظر فيها كما يجرى فى الميراث مع زيادة أمر وهو شرط الواقف حتى يكون المأخوذ موافقا له فى جميع شرائطه . الرابع ما أحياه السلطان وهذا لا يعتبر فيه شرط إذ له أن يعطى من ملكه ما شاء لمن شاء أى قدر شاء وإنما النظر فى أن الغالب أنه أحياه باكراه الأجراء أو بأداء أجرتهم من حرام فان الإحياء يحصل بحفر القناة والأنهار وبناء الجدران وتسوية الأرض ولا يتولاه السلطان بنفسه فان كانوا مكرهين على الفعل لم يملكه السلطان وهو حرام وإن كانوا مستأجرين ثم قضيت أجورهم من الحرام فهذا يورث شبهة قد نبهنا عليها فى تعلق الكراهة بالأعواض . الخامس ما اشتراه السلطان فى الذمة من أرض أو ثياب خلعة أو فرس أو غيره فهو ملكه وله أن يتصرف فيه ولكنه سيقضى ثمنه من حرام وذلك يوجب التحريم تارة والشبهة أخرى وقد سبق تفصيله . السادس أن يكتب على عامل خراج المسلمين أو من يجمع أموال القسمة والمصادرة وهو الحرام السحت الذى لا شبهة فيه وهو أكثر الإدرارات فى هذا الزمان إلا ما على أراضى العراق فانها وقف عند الشافعى رحمه الله على مصالح المسلمين . السابع ما يكتب على بياع يعامل السلطان فان كان لا يعامل غيره فماله كمال خزانة السلطان وإن كان يعامل غير السلاطين أكثر فما يعطيه قرض على السلطان وسيأخذ بدله من الخزانة فالخلل يتطرق إلى العوض وقد سبق حكم الثمن الحرام . الثامن ما يكتب على الخزانة أو على عامل يجتمع عنده من الحلال والحرام فان لم يعرف للسلطان دخل إلا من الحرام فهو سحت محض وإن عرف يقينا أن الخزانة تشتمل على مال حلال ومال حرام واحتمل أن يكون ما يسلم إليه بعينه من الحلال احتمالا قريبا له وقع فى النفس واحتمل أن يكون من الحرام وهو الأغلب لأن أغلب أموال السلاطين حرام فى هذه الأعصار والحلال فى أيديهم معدوم أو عزيز

الظهر وأنت المستعان على الأمور والسنة وأن يرحل من المنازل بكرة ويبتدئ يوم الخميس روى كعب بن مالك قال قلما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج إلى السفر إلا يوم الخميس وكان إذا أراد أن يبعث سرية بعثها أول النهار ويستحب كلما أشرف على منزل أن يقول : اللهم رب السموات وما أظللن ورب الأرضين وما أقللن ورب الشياطين وما أضللن ورب الرياح وما ذرين ورب البحار وما جرين أسألك خير هذا المنزل وخير أهله وأعوذ بك من شر هذا المنزل وشر أهله وإذا نزل فليصل ركعتين . ومما ينبغى للمسافر أن يصحبه آلة الطهارة قيل كان إبراهيم الخواص لا يفارقه أربعة أشياء فى الحضر والسفر الركوة والحبل والإبرة

فقد اختلف الناس فى هذا فقال قوم كل مالا أتيقن أنه حرام فلى أن آخذه وقال آخرون لا يحل ان يأخذ مالم يتحقق أنه حلال فلا تحل شبهة أصلا وكلاهما إسراف والاعتدال ماقدمنا ذكره وهو الحكم بأن الأغلب إذا كان حراما حرم وإن كان الأغلب حلالا وفيه يقين حرام فهو موضع توقفنا فيه كما سبق . ولقد احتج من جوز أخذ أموال السلاطين إذا كان فيها حرام وحلال مهما لم يتحقق أن عين المأخوذ حرام بما روى عن جماعة من الصحابة أنهم أدركوا أيام الأئمة الظلمة وأخذوا الأموال منهم أبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وزيد بن ثابت وأبو أيوب الأنصارى وجرير بن عبد الله وجابر وأنس بن مالك والمسور بن مخرمة فأخذ أبو سعيد وأبو هريرة من مروان ويزيد بن عبد الملك وأخذ ابن عمر وابن عباس من الحجاج وأخذ كثير من التابعين منهم كالشعبى وإبراهيم والحسن وابن أبى ليلى وأخذ الشافعى من هرون الرشيد ألف دينار فى دفعة وأخذ مالك من الخلفاء أموالا جمة وقال على رضى الله عنه خذ ما يعطيك السلطان فانما يعطيك من الحلال وما يأخذ من الحلال أكثر وإنما ترك من ترك العطاء منهم تورعا مخافة على دينه أن يحمل على مالا يحل ألا ترى قول أبى ذر للأحنف بن قيس خذ العطاء ما كان نحلة فإذا كان أثمان دينكم فدعوه . وقال أبو هريرة رضى الله عنه إذا أعطينا قبلنا وإذا منعنا لم نسأل . وعن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رضى الله عنه كان إذا أعطاه معاوية سكت وإن منعه وقع فيه وعن الشعبى عن مسروق لا يزال العطاء بأهل العطاء حتى يدخلهم النار أى يحمله ذلك على الحرام لا أنه فى نفسه حرام وروى نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن المختار كان يبعث إليه المال فيقبله ثم يقول لا أسأل أحدا ولا أرد ما رزقنى الله وأهدى إليه ناقة فقبلها وكان يقال لها ناقة المختار ولكن هذا يعارضه ما روى أن ابن عمر رضى الله عنهما لم يرد هدية أحد إلا هدية المختار والاسناد فى رده أثبت وعن نافع أنه قال بعث ابن معمر إلى ابن عمر بستين ألفا فقسمها على الناس ثم جاءه سائل فاستقرض له من بعض من أعطاه وأعطى السائل ولما قدم الحسن بن على رضى الله عنهما على معاوية رضى الله عنه فقال لأجيزك بجائزة لم أجزها أحدا قبلك من العرب ولا أجيزها أحدا بعدك من العرب قال فأعطاه أربعمائة ألف درهم فأخذها وعن حبيب ابن أبى ثابت قال لقد رأيت جائزة المختار لابن عمر وابن عباس فقبلاها فقيل ما هى قال مال وكسوة وعن الزبير بن عدى أنه قال قال سليمان إذا كان لك صديق عامل أو تاجر يقارف الربا فدعاك إلى طعام أو نحوه أو أعطاك شيئا فاقبل فان المهنأ لك وعليه الوزر فان ثبت هذا فى المربى فالظالم فى معناه وعن جعفر عن أبيه أن الحسن والحسين عليهما السلام كانا يقبلان جوائز معاوية وقال حكيم بن جبير مررنا على سعيد ابن جبير وقد جعل عاملا على أسفل الفرات فأرسل إلى العشارين أطعمونا مما عندكم فأرسلوا بطعام فأكل وأكلنا معه وقال العلاء بن زهير الأزدى أتى إبراهيم أبى وهو عامل على حلوان فأجازه فقبل وقال إبراهيم لا بأس بجائزة العمال إن للعمال مؤنة ورزقا ويدخل بيت ماله الخبيث والطيب فما أعطاك فهو من طيب ماله فقد أخذ هؤلاء كلهم جوائز السلاطين الظلمة وكلهم طعنوا على من أطاعهم فى معصية الله تعالى وزعمت هذه الفرقة أن ما ينقل من امتناع جماعة من السلف لا يدل على التحريم بل على الورع كالخلفاء الراشدين وأبى ذر وغيرهم من الزهاد فانهم امتنعوا من الحلال المطلق زاهد ومن الحلال الذى يخاف إفضاؤه إلى محذور ورعا وتقوى فاقدام هؤلاء يدل على الجواز وامتناع أولئك لا يدل على التحريم وما نقل عن سعيد بن المسيب أنه ترك عطاءه فى بيت المال حتى اجتمع بضعة وثلاثين ألفا وما نقل عن الحسن من قوله لا أتوضأ من ماء صبر فى ولو ضاق وقت الصلاة لأنى لا أدرى أصل ماله كل ذلك ورع لا ينكر واتباعهم عليه أحسن من اتباعهم على الاتساع ولكن لا يحرم اتباعهم على الاتساع أيضا فهذه شبهة من يجوز أخذ مال السلطان الظالم . والجواب أن ما نقل من أخذ هؤلاء محصور قليل بالاضافة إلى

وخيوطها والمقراض وروت عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا سافر حمل معه خمسة أشياء المرآة والمكحلة والمدرى والسواك والمشط وفى رواية المقراض والصوفية لاتفاقهم العصا وهى أيضا من السنة . روى معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن آخذ منبرا فقد اتخذه إبراهيم وإن آخذ العصا فقد اتخذها إبراهيم وموسى » وروى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أنه قال التوكؤ على العصا من أخلاق الأنبياء كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم عصا يتوكأ عليها ويأمر بالتوكؤ على العصا وأخذ الركوة أيضا من السنة . وروى جابر بن عبد الله قال « بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ من

ما نقل من ردهم وإنكارهم وإن كان يتطرق إلى امتناعهم احتمال الورع فيتطرق إلى أخذ من أخذ ثلاثة احتمالات متفاوتة فى الدرجة بتفاوتهم فى الورع فان للورع فى حق السلاطين أربع درجات . الدرجة الأولى : أن لا يأخذ من أموالهم شيئا أصلا كما فعله الورعون منهم وكما كان يفعله الخلفاء الراشدون حتى إن أبا بكر رضى الله عنه حسب جميع ما كان أخذه من بيت المال فبلغ ستة آلاف درهم فغرمها لبيت المال وحتى إن عمر رضى الله عنه كان يقسم مال بيت المال يوما فدخلت ابنة له وأخذت درهما من المال فنهض عمر فى طلبها حتى سقطت اللحفة عن أحد منكبيه ودخلت الصبية إلى بيت أهلها تبكى وجعلت الدرهم فى فيها فأدخل عمر اصبعه فأخرجه من فيها وطرحه على الخراج وقال أيها الناس ليس لعمر ولآل عمر إلا ما للمسلمين قريبهم وبعيدهم وكنس أبو موسى الاشعرى بيت المال فوجد درهما فربى لعمر رضى الله عنه فأعطاه إياه فرأى عمر ذلك فى يد الغلام فسأله عنه فقال أعطانيه أبو موسى فقال يا أبا موسى ما كان فى أهل المدينة بيت أهون عليك من آل عمر أردت أن لا يبقى من أمة محمد ﷺ أحد إلا طلبنا بمظلمة ورد الدرهم إلى بيت المال هذا مع أن المال كان حلالا ولكن خاف أن لا يستحق هو ذلك القدر فكان يستبرئ لدينه ويقتصر على الأقل امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[1] » ولقوله « ومن تركها فقد استبرأ لعرضه ودينه[2] » ولما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم من التشديدات فى الأموال السلطانية حتى قال ﷺ حين بعث عبادة بن الصامت إلى الصدقة « اتق الله يا أبا الوليد لا تجئ يوم القيامة ببعير تحمله على رقبتك له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة لها ثؤاج فقال يا رسول الله أهكذا يكون قال نعم والذى نفسى بيده إلا من رحم الله قال فوالذى بعثك بالحق لا أعمل على شئ أبدا[3] » وقال ﷺ « إنى لا أخاف عليكم أن تشركوا بعدى إنما أخاف عليكم أن تنافسوا[4] » وإنما خاف التنافس فى المال ولذلك قال عمر رضى الله عنه فى حديث طويل يذكر فيه مال بيت المال إنى لم أجد نفسى فيه إلا كالوالى مال اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف وروى أن ابنا لطاوس افتعل كتابا عن لسانه إلى عمر بن عبد العزيز فأعطاه ثلثمائة دينار فباع طاوس ضيعة له وبعث من ثمنها إلى عمر بثلثمائة دينار هذا مع أن السلطان مثل عمر بن عبد العزيز فهذه هى الدرجة العليا فى الورع . الدرجة الثانية : هو أن يأخذ مال السلطان ولكن إنما يأخذ إذا علم أن ما يأخذه من جهة حلال فاشتمال يد السلطان على حرام آخر لا يضره وعلى هذا ينزل جميع ما نقل من الآثار أو أكثرها أو ما اختص منها بأكابر الصحابة والورعين منهم مثل ابن عمر فانه كان من المبالغين فى الورع فكيف يتوسع فى مال السلطان وقد كان من أشدهم إنكارا عليهم وأشدهم ذما لأموالهم وذلك أنهم اجتمعوا عند ابن عامر وهو فى مرضه وأشفق على نفسه من ولايته وكونه مأخوذا عند الله تعالى بها فقالوا له إنا لنرجو لك الخير حفرت الآبار وسقيت الحاج وصنعت وصنعت وابن عمر ساكت فقال ماذا تقول يا ابن عمر فقال أقول ذلك إذا طاب المكسب وزكت النفقة وسترد فترى وفى حديث آخر أنه قال إن الخبيث لا يكفر الخبيث وإنك قد وليت البصرة ولا أحسبك إلا قد أصبت منها شرا فقال له ابن عامر ألا تدعو لى فقال

ركوة إذ جهش الناس نحوه أى أسرعوا نحوه » والأصل فيه البكاء كالصبى يتلازم بالأم ويسرع إليها عند البكاء قال « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالكم قالوا يا رسول الله ما نجد ماء نشرب ولا نتوضأ به إلا ما بين يديك فوضع يده فى الركوة فنظرت وهو يفور من بين أصابعه مثل العيون قال فتوضأ القوم منه قلت كم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا كنا خمس عشرة مائة فى غزوة الحديبية » . ومن سنة الصوفية شد الوسط وهو من السنة . روى أبو سعيد قال « حج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مشاة من المدينة إلى مكة وقال اربطوا على أوساطكم بأزركم فربطنا ومشينا خلفه الهرولة » . ومن ظاهر آداب الصوفية عند

(١) حديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك تقدم فى الباب الأول من الحلال والحرام (٢) حديث من تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه متفق عليه من حديث النعمان بن بشير وقد تقدم أوله فى أول الباب الثانى من الحلال والحرام (٣) حديث قال لعبادة بن الصامت حين بعثه إلى الصدقة اتق الله يا أبا الوليد لا تجئ يوم القيامة ببعير تحمله على رقبتك الحديث الشافعى فى المسند من حديث طاوس مرسلا ولأبى يعلى فى المعجم من حديث ابن عمر مختصرا أنه قاله لسعد بن عبادة وإسناده صحيح (٤) حديث إنى لا أخاف عليكم أن تشركوا بعدى إنما أخاف عليكم أن تنافسوا متفق عليه من حديث عقبة بن عامر .

ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لايقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول[1] » وقد وليت البصرة فهذا قوله فيا صرفه إلى الخيرات وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال فى أيام الحجاج : ماشبعت من الطعام مذانتهيت الدار إلى يومى هذا . وروى عن على رضى الله عنه أنه كان له سويق فى إناء مختوم يشرب منه فقيل أتفعل هذا بالعراق مع كثرة طعامه فقال أما إنى لاأختمه بخلابه ولكن أكره أن يجعل فيه ماليس منه وأكره أن يدخل بطنى غير طيب فهذا هو المألوف منهم وكان ابن عمر لايجيبه شىء إلا خرج عنه فطلب منه نافع بثلاثين ألفا فقال إنى أخاف أن تفتننى دراهم ابن عامر وكان هو الطالب اذهب فأنت حر . وقال أبو سعيد الخدرى مامنا أحد إلا وقد مالت به الدنيا إلا ابن عمر فبهذا يتضح أنه لايظن به وبمن كان فى منصبه أنه أخذ مالا يدرى أنه حلال . الدرجة الثالثة : أن يأخذ ماأخذه من السلطان ليتصدق به على الفقراء أو يفرقه على المستحقين فان مالا يتعين مالكه هذا حكم الشرع فيه فاذا كان السلطان إن لم يأخذ منه لم يفرقه واستعان به على ظلم فقد تقول أخذه منه وتفرقته أولى من تركه فى يده ، وهذا قد رآه بعض العلماء وسيأتى وجهه ، وعلى هذا ينزل ما أخذه أكثرهم ولذلك قال ابن المبارك إن الذين يأخذون الجوائز اليوم ويحتجون بابن عمر وعائشة مايقتدون بهما لأن ابن عمر فرق ماأخذ حتى استقرض فى مجلسه بعد تفرقته ستين ألفا وعائشة فعلت مثل ذلك وجابر بن زيد جاءه مال فتصدق به وقال رأيت أن آخذه منهم وأتصدق أحب إلى من أن أدعها فى أيديهم وهكذا فعل الشافعى رحمه الله بماقبله من هرون الرشيد فانه فرقه على قرب حتى لم يمسك لنفسه حبة واحدة ، الدرجة الرابعة : أن لايتحقق أنه حلال ولا يفرق بل يستبقى ولكن يأخذ من سلطان أكثر ماله حلال وهكذا كان الخلفاء فى زمان الصحابة رضى الله عنهم والتابعين بعد الخلفاء الراشدين ولم يكن أكثر مالهم حراما ويدل عليه تعليل على رضى الله عنه حيث قال فان ما يأخذه من الحلال أكثر فهذا مما قد جوزه جماعة من العلماء تعويلا على الأكثر ونحن إنما توقفنا فيه فى حق آحاد الناس ومال السلطان أشبه بالخروج عن الحصر فلايبعد أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى جواز أخذ مالم يعلم أنه حرام اعتمادا على الأغلب وإنما منعناه إذا كان الأكثر حراما فاذا فهمت هذه الدرجات تحققت أن ادرارات الظلمة فى زماننا لاتجرى مجرى ذلك وأنها تفارقه من وجهين قاطعين : أحدهما أن أموال السلاطين فى عصرنا حرام كلها أو أكثرها وكيف لا والحلال هو الصدقات والفىء والغنيمة لا وجود لها وليس يدخل منها شىء فى يد السلطان ولم يبق إلا الجزية وأنها تؤخذ بانواع من الظلم لايحل أخذها به فانهم يجاوزون حدود الشرع فى المأخوذ والمأخوذ منه والوفاء له بالشرط ثم إذا نسبت ذلك إلى ماينصب إليهم من الخراج المضروب على المسلمين ومن المصادرات والرشا وصنوف الظلم لم يبلغ عشر معشار عشيره . والوجه الثانى أن الظلمة فى العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين كانوا مستشعرين من ظلمهم ومتشوفين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين وحريصين على قبولهم عطاياهم وجوائزهم وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال بل كانوا يتقلدون المنة بقبولهم ويفرحون به وكانوا يأخذون منهم ويفرقون ولايطيعون السلاطين فى أغراضهم ولايغشون مجالسهم ولا يكثرون جمعهم ولا يحبون بقاءهم بل يدعون عليهم ويطلقون اللسان فيهم وينكرون المنكرات منهم عليهم فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا من دنياهم ولم يكن بأخذهم بأس فأما الآن فلاتسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا فى استخدامهم والتكثر بهم والاستعانة بهم على أغراضهم والتجمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والاطراء

(١) حديث لايقبل الله صلاة بغير طهور ولاصدقة من غلول مسلم من حديث ابن عمر .

خروجهم من الربط أن يصلى ركعتين فى أول النهار يوم السفر بكرة كما ذكرنا يودع البقعة بالركعتين ويقدم الخف وينفضه ويشمر الكم اليمنى ثم اليسرى ثم يأخذ اليانيد الذى يشد به وسطه ويأخذ خريطة للداس وينفضها ويأتى الموضع الذى يريد أن يلبس الخف فيفرش السجادة طاقين ويحك نعل أحد الداسين بالآخر ويأخذ الداس باليسار والخريطة باليمين ويضع الداس فى الخريطة أعقابه إلى أسفل ويشد رأس الخريطة ويدخل الداس بيده اليسرى من كمه الأيسر ويضعه خلف ظهره ثم يقعد على السجادة ويقدم الخف بيساره وينفضه ويبتدئ باليمنى فيلبس ولايدع شيئا من الران أو المنطقة يقع على

فى حضورهم ومغيبهم فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولا وبالتردد فى الخدمة ثانيا وبالثناء والدعاء ثالثا وبالمساعدة له على أغراضه عند الاستعانة رابعا وبتكثير جمعه فى مجلسه وموكبه خامسا وباظهار الحب والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادسا وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوى أعماله سابعا لم ينعم عليه بدرهم واحد ولو كان فى فضل الشافعى رحمه الله مثلا فاذا لا يجوز أن يؤخذ منهم فى هذا الزمان ما يعلم أنه حلال لافضائه إلى هذه المعانى فكيف ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه فمن استجر أعلى أموالهم وشبه نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدادين ففى أخذ الأموال منهم حاجة إلى مخالطتهم ومراعاتهم وخدمة عمالهم واحتمال الذل منهم والثناء عليهم والتردد إلى أبوابهم وكل ذلك معصية على ما سنبين فى الباب الذى يلى هذا فاذا قد تبين مما تقدم مداخل أموالهم وما يحل منها وما لا يحل فلو تصور أن يأخذ الإنسان منها ما يحل بقدر استحقاقه وهو جالس فى بيته يساق إليه ذلك لا يحتاج فيه إلى تفقد عامل وخدمته ولا إلى الثناء عليهم وتزكيتهم ولا إلى مساعدتهم فلا يحرم الأخذ ولكن يكره لما نسنبه عليها فى الباب الذى يلى هذا.

(النظر الثانى من هذا الباب فى قدر المأخوذ وصفة الآخذ)

ولنفرض المال من أموال المصالح كأربعة أخماس الفىء والمواريث فان ما عداه مما قد تعين مستحقه إن كان من وقف أو صدقة أو خمس فىء أو خمس غنيمة وما كان من ملك السلطان مما أحياه أو اشتراه فله أن يعطى ما شاء لمن شاء وإنما النظر فى الأموال الضائعة ومال المصالح فلا يجوز صرفه إلا إلى من فيه مصلحة عامة أو هو محتاج إليه عاجز عن الكسب فأما الغنى الذى لا مصلحة فيه فلا يجوز صرف مال بيت المال إليه هذا هو الصحيح وإن كان العلماء قد اختلفوا فيه ، وفى كلام عمر رضى الله عنه ما يدل على أن لكل مسلم حقا فى بيت المال لكونه مسلما مكثرا جمع الإسلام ولكنه مع هذا ما كان يقسم المال على المسلمين كافة بل على مخصوصين بصفات فإذا ثبت هذا فكل من يتولى أمرا يقوم به تتعدى مصلحته إلى المسلمين ولو اشتغل بالكسب لتعطل عليه ما هو فيه فله فى بيت المال حق الكفاية ويدخل فيه العلماء كلهم أعنى العلوم التى تتعلق بمصالح الدين من علم الفقه والحديث والتفسير والقراءة حتى يدخل فيه المعلمون والمؤذنون ، وطلبة هذه العلوم أيضا يدخلون فيه فانهم إن لم يكفوا لم يتمكنوا من الطلب ويدخل فيه العمال وهم الذين ترتبط مصالح الدنيا بأعمالهم وهم الأجناد المرتزقة الذين يحرسون المملكة بالسيوف عن أهل العداوة وأهل البغى وأعداء الإسلام ويدخل فيه الكتاب والحساب والوكلاء وكل من يحتاج إليه فى ترتيب ديوان الخراج أعنى العمال على الأموال الحلال لا على الحرام فان هذا المال للمصالح والمصلحة إما أن تتعلق بالدين أو بالدنيا فبالعلماء حراسة الدين وبالأجناد حراسة الدنيا والدين والملك توأمان فلا يستغنى أحدهما عن الآخر والطبيب وإن كان لا يرتبط بعلمه أمر دينى ولكن يرتبط به صحة الجسد والدين يتبعه فيجوز أن يكون له ولمن يجرى مجراه فى العلوم المحتاج إليها فى مصلحة الأبدان أو مصلحة البلاد إدرار من هذه الأموال ليتفرغوا لمعالجة المسلمين أعنى من يعالج منهم بغير أجرة وليس يشترط فى هؤلاء الحاجة بل يجوز أن يعطوا مع الغنى فان الخلفاء الراشدين كانوا يعطون المهاجرين والأنصار ولم يعرفوا بالحاجة وليس يتقدر أيضا بمقدار بل هو إلى اجتهاد الإمام وله أن يوسع ويغنى وله أن يقتصر على الكفاية على ما يقتضيه الحال وسعة المال فقد أخذ الحسن عليه السلام من معاوية فى دفعة واحدة أربعمائة ألف درهم وقد كان عمر رضى الله عنه يعطى لجماعة اثنى عشر ألف درهم نقرة فى السنة ، وأثبتت عائشة رضى الله عنها فى هذه الجريدة ولجماعة عشرة آلاف ولجماعة ستة آلاف وهكذا فهذا مال هؤلاء فيوزع عليهم حتى لا يبقى منه شىء فان خص واحدا منهم بمال كثير فلا بأس وكذلك للسلطان أن يخص

الأرض ثم يغسل يديه ويمسح وجهه إلى الموضع الذى يخرج منه ويودع الحاضرين فان أخذ بعض الإخوان راويته إلى خارج الرباط لا يمنعه وهكذا العصا والابريق ويودع من شيعه ثم يشد الراوية برفع يده اليمنى ويخرج اليسرى من تحت إبطه الأيمن ويشد الراوية على الجانب الأيسر ويكون كتفه الأيمن خاليا وعقدة الراوية على الجانب الأيمن فاذا وصل فى طريقه إلى موضع شريف أو استقبله جمع من الإخوان أو شيخ من الطائفة يحل الراوية ويحطها ويستقبلهم ويسلم عليهم ثم إذا جاوزوه يشد الراوية وإذا دنا من منزل رباطا كان أو غيره يحل الراوية ويحملها تحت إبطه الأيسر وهكذا العصا والابريق يمسكه بيساره وهذه

من هـذا المال ذوى الخصائص بالخلع والجوائز فقد كان يفعل ذلك فى السلف ولـكن ينبغى أن يلتفت فيه إلى المصلحة ومهما خص عالم أو شجاع بصلة كان فيه بعث للناس وتحريض على الاشتغال والتشبه به فهذه فائدة الخلع والصلات وضروب التخصيصات وكل ذلك منوط باجتهاد السلطان وإنما النظر فى السلاطين الظلمة فى شيئين : أحـدهما أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إمامعزول أوواجب العزل فـكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان . والثانى أنه ليس يعمم بماله جميع المستحقين فـكيف يجوز للآحاد أن يأخذوا أفيجوز لهم الأخذ بقدر حصصهم أم لا يجوز أصلا أم يجوز أن يأخذ كل واحد ما أعطى . أما الأول فالذى نراه أنه لا يمنع أخذ الحق لأن السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه ووجبت الطاعة له كما تجب طاعة الأمراء إذ قد ورد فى الأمر بطاعة الأمراء (١) وللمنع من سل اليد عن مساعدتهم (٢) أوامر وزواجر فالذى نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بنى العباس رضى الله عنه وأن الولاية نافذة للسلاطين فى أقطار البلاد والمبايعين للخليفة وقد ذكرنا فى كتاب المستظهرى المستنبط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار تأليف القاضى أبى الطيب فى الرد على أصناف الروافض من الباطنية مايشير إلى وجه المصلحة فيه . والقول الوجيز أنا نراعى الصفات والشروط فى السلاطين تشوفا إلى مزايا الصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت للصالح رأسا فـكيف يفوت رأس المال فى طلب الربح بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء فى أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام وتحقيق هذا قد ذكرناه فى أحكام الامامة من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد فلسنا نطول الآن به . وأما الإشكال الآخر وهو أن السلطان إذا لم يعمم بالعطاء كل مستحق فهل يجوز للواحد أن يأخذ منه فهذا مما اختلف العلماء فيه على أربع مراتب فقلا بعضهم وقال كل مايأخذه فالمسلمون كلهم فيه شركاء ولايدرى أن حصته منه دانق أو حبة فليترك الـكل وقال قوم له أن يأخذ قدر قوت يومه فقط فان هذا القدر يستحقه لحاجته على المسلمين وقال قوم له قوت سنة فان أخذ الـكفاية كل يوم عسير وهو ذوحق فى هذا المال فـكيف يتركه وقال قوم إنه يأخذ مايعطى والمظلوم هم الباقون وهذا هو القياس لأن المال ليس مشتركا بين المسلمين كالغنيمة بين الغانمين ولا كالميراث بين الورثة لأن ذلك صار ملكا لهم وهذا لو لم يتفق قسمه حتى مات هؤلاء لم يجب التوزيع على ورثتهم بحكم الميراث بل هـذا الحق غـير متعين وإنما يتعين بالقبض بل هو كالصدقات ومهما أعطى الفقراء حصتهم من الصدقات وقع ذلك ملكا لهم ولم يمتنع بظلم المالك بقية الأصناف بمنع حقهم هـذا إذا لم يصرف إليه كل المال بل صرف إليه من المال مالو صرف إليـه بطريق الايثار والتفضيل مع تعميم الآخرين لجاز له أن يأخذه والتفضيل جائز فى العطاء . سوّى أبو بكر رضى الله عنه فراجعه عمر رضى الله عنه فقال إنما فضلهم عند الله وإنما الدنيا بلاغ وفضل

(١) حديث الأمر بطاعة الأمراء البخارى من حديث أنس اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة . ولمسلم من حديث أبى هريرة عليك بالطاعة فى منشطك ومكرهك الحديث وله من حديث أبى ذر أوصانى النبى ﷺ أن أسمع وأطيع ولو لعبد مجدع الأطراف (٢) حديث المنع من سل اليد عن مساعدتهم الشيخان من حديث ابن عباس ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية ولمسلم من حديث أبى هريرة من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية وله من حديث ابن عمر من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له .

الرسوم استحسنها فقراء خراسان والجبل ولا يتعهدها أكثر فقراء العراق والشام والمغرب ويجرى بين الفقراء مشاحنة فى رعايتها فمن لايتعهدها يقول هذه رسوم لاتلزم والالتزام بها وقوف مع الصور وغفلة عن الحقائق ومن يتعهدها يقول هـذه آداب وضعها المتقدمون وإذا رأوا من يخل بها أو بشىء منها ينظرون إليـه نظر الازدراء والحقارة ويقال هذا ليس بصوفى وكلا الطائفتين فى الانـكار يتعـدون الواجب والصحيح فى ذلك أن من يتعاهدها لاينكر عليه فليس بمنـكر فى الشرع وهو أدب حسن ومن لم يلتزم بذلك فلا ينكر عليه فليس بواجب فى الشرع ولا مندوب إليه وكثير من فقراء خراسان والجبل يبالغ

عمر رضى الله عنه فى زمانه فأعطى عائشة اثنى عشر ألفا وزينب عشرة آلاف وجويرية ستة آلاف وكذا صفية وأقطع عمر لعلى خاصة رضى الله عنهما وأقطع عثمان أيضا من السواد خمس جنات وآثر عثمان عليا رضى الله عنهما بها فقبل ذلك منه ولم ينكر وكل ذلك جائز فى محل الاجتهاد وهو من المجتهدات التى أقول فيها إن كل مجتهد مصيب وهى كل مسئلة لانص على عينها ولا على مسئلة تقرب منها فتكون فى معناها بقياس جلى كهذه المسئلة ومسئلة حد الشرب فانهم جلدوا أربعين وثمانين والكل سنة وحق وان كل واحد من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما مصيب باتفاق الصحابة رضى الله عنهم إذ للفضول مارد فى زمان عمر شيئا إلى الفاضل مما قد كان أخذه فى زمان أبى بكر ولا الفاضل امتنع من قبول الفضل فى زمان عمر واشترك فى ذلك كل الصحابة واعتقدوا أن كل واحد من الرأيين حق فليؤخذ هذا الجنس دستورا للاختلافات التى يصوب فيها كل مجتهد فأما كل مسئلة شذ عن مجتهد فيها نص أوقياس جلى بغفلة أو سوء رأى وكان فى القوة بحيث ينقض به حكم المجتهد فلا نقول فيها إن كل واحد مصيب بل المصيب من أصاب النص أومافى معنى النص وقد تحصل من مجموع هذا أن من وجد من أهل الخصوص للوصوفين بصفة تتعلق بها مصالح الدين أو الدنيا وأخذ من السلطان خلعة أوإدرارا على التركات أوالجزية لم يصر فاسقا بمجرد أخذه وإنما يفسق بخدمته لهم ومعاونته إياهم ودخوله عليهم وثنائه وإطرائه لهم إلى غير ذلك من لوازم لايسلم المال غالبا إلا بها كما سنبينه .

(الباب السادس فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم
وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم والاكرام لهم)

اعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال . الحالة الأولى : وهى شرها أن تدخل عليهم والثانية وهى دونها أن يدخلوا عليك والثانية وهو الأسلم أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولايرونك . أما الحالة الأولى : وهى الدخول عليهم فهو مذموم جدا فى الشرع وفيه تغليظات وتشديدات تواردت بها الأخبار والآثار فننقلها لتعرف ذم الشرع له ثم نتعرض لما يحرم منه ومايباح ومايكره على ماتقتضيه الفتوى فى ظاهر العلم . أما الأخبار : فإنه لما وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمراء الظلمة قال « فمن نابذهم نجا ومن اعتزلهم سلم أو كاد أن يسلم ومن وقع معهم فى دنياهم فهو منهم [1] » وذلك لأن من اعتزلهم سلم من إثمهم ولكن لم يسلم من عذاب يعمه معهم إن نزل بهم لتركه المنابذة والمنازعة وقال صلى الله عليه وسلم « سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويظلمون فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس منى ولست منه ولم يرد على الحوض [2] » وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه قال صلى الله عليه وسلم « أبغض القراء إلى الله تعالى الذين يزورون الأمراء [3] » وفى الخبر « خير الأمراء الذين يأتون العلماء وشر العلماء الذين يأتون الأمراء »

(الباب السادس فيما يحل من مخالطة السلاطين)

(١) حديث فمن نابذهم نجا ومن اعتزلهم سلم أو كاد يسلم ومن وقع معهم فى دنياهم فهو منهم الطبرانى من حديث ابن عباس بسند ضعيف وقال ومن خالطهم هلك (٢) حديث سيكون بعدى أمراء يكذبون ويظلمون فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس منى ولست منه ولم يرد على الحوض النسائى والترمذى وصححه والحاكم من حديث كعب بن عجرة (٣) حديث أبى هريرة أبغض القراء إلى الله عز وجل الذين يأتون الأمراء تقدم فى العلم .

فى رعاية هذه الرسوم إلى حد يخرج إلى الافراط وكثيرا مايخل بها قراء العراق والشام والمغاربة إلى حد يخرج إلى التفريط والأليق أن ماينكره الشرع ينكر ومالاينكره لاينكر ويحمل تصاريف الاخوان أعذار مالم يكن فيها منكر أو إخلال بمندوب إليه والله الموفق .

[الباب الثامن عشر فى القدوم من السفر ودخول الرباط والأدب فيه]

ينبغى للفقير إذا رجع من السفر أن يستعيذ بالله تعالى من آفات القدم كما يستعيذ به من وعثاء السفر . ومن الدعاء المأثور : « اللهم إنى أعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب وسوء المنظر فى الأهل والمال والولد » وإذا أشرف

وفى الخبر «العلماء أمناء الرسل على عباد الله مالم يخالطوا السلطان فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم واعتزلوهم (١)» رواه أنس رضى الله عنه . وأما الآثار : فقد قال حذيفة إياكم ومواقف الفتن قيل وماهى قال أبواب الأمراء يدخل أحدكم على الأمير فيصدقه بالكذب ويقول ماليس فيه وقال أبوذر لسلمة ياسلمة لاتغش أبواب السلاطين فانك لاتصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينك أفضل منه ، وقال سفيان فى جهنم واد لايسكنه إلا القراء الزوارون للملوك ، وقال الأوزاعى مامن شئ أبغض إلى الله من عالم يزور عاملا . وقال ميمون ماأصبح بالعالم أن يؤتى إلى مجلسه فلا يوجد فيسأل عنه فيقال عند الأمير . وكنت أسمع أنه يقال إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم حتى جربت ذلك إذ مادخلت قط على هذا السلطان إلا وحاسبت نفسى بعد الخروج فأرى عليها الدرك مع ما أواجههم به من الغلظة والمخالفة لهواهم ، وقال عبادة بن الصامت حب القارئ الناسك الأمراء نفاق وحبه الأغنياء رياء ، وقال أبوذر من كثر سواد قوم فهو منهم أى من كثر سواد الظلمة ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه إن الرجل ليدخل على السلطان ومعه دينه فيخرج ولادين له قيل له ولم قال لأنه يرضيه بسخط الله واستعمل عمر بن عبد العزيز رجلا فقيل كان عاملا للحجاج فعزله فقال الرجل إنما عملت له على شئ يسير فقال له عمر حسبك بصحبته يوما أو بعض يوم شؤما وشرا ، وقال الفضيل ماازداد رجل من ذى سلطان قربا إلا ازداد من الله بعدا . وكان سعيد بن المسيب يتجر فى الزيت ويقول إن فى هذا لغنى عن هؤلاء السلاطين ، وقال وهيب هؤلاء الذين يدخلون على الملوك لهم أضر على الأمة من القامرين ، وقال محمد بن سلمة الذباب على العذرة أحسن من قارئ على باب هؤلاء ، ولما خالط الزهرى السلطان كتب أخ له فى الدين إليه : عافانا الله وإياك أبابكر من الفتن فقد أصبحت بحال ينبغى لمن عرفك أن يدعو لك الله ويرحمك أصبحت شيخا كبيرا قد أثقلتك نعم الله لما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه محمد ﷺ وليس كذلك أخذ الله الميثاق على العلماء قال الله تعالى ـ لتبيننه للناس ولاتكتمونه ـ واعلم أن أيسر ما ارتكبت وأخف ما احتملت أنك آنست وحشة الظالم وسهلت سبيل البغى بدنوك ممن لم يؤد حقا ولم يترك باطلا حين أدناك اتخذوك قطبا تدور عليك رحى ظلمهم وجسرا يعبرون عليك إلى بلائهم وسلما يصعدون فيه إلى ضلالتهم ويدخلون بك الشك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما أيسر ماعمروا لك فى جنب ماخربوا عليك وما أكثر ماأخذوا منك فيما أفسدوا عليك من دينك لما يؤمنك أن تكون ممن قال الله تعالى فيهم ـ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ـ الآية وإنك تعامل من لايجهل ويحفظ عليك من لايغفل فداو دينك فقد دخله سقم وهيئ زادك فقد حضر سفر بعيد ـ ومايخفى على الله من شئ فى الأرض ولا فى السماء ـ والسلام ، فهذه الأخبار والآثار تدل على مافى مخالطة السلاطين من الفتن وأنواع الفساد ولكن نفصل ذلك تفصيلا فقهيا نميز فيه المحظور عن المكروه والمباح . فنقول : الداخل على السلطان متعرض لأن يعصى الله تعالى إما بفعله أو بسكوته وإما بقوله وإما باعتقاده فلا ينفك عن أحد هذه الأمور أما الفعل فالدخول عليهم فى غالب الأحوال يكون إلى دور مغصوبة وتخطيها والدخول فيها بغير إذن الملاك حرام ولا يغرنك قول القائل إن ذلك مما يتسامح به الناس كتمرة أو فتات خبز فان ذلك صحيح فى غير المغصوب أما المغصوب فلا لأنه إن قيل إن كل جلسة خفيفة لاتنقص الملك فهى فى محل التسامح وكذلك الاجتياز فيجرى هذا فى كل واحد فيجرى أيضا فى المجموع والغصب إنما تم بفعل الجميع وإنما يتسامح به

(١) حديث أنس العلماء أمناء الرسل على عباد الله مالم يخالطوا السلطان الحديث العقيلى فى الضعفاء فى ترجمة حفص الأبرى وقال حديثه غير محفوظ تقدم فى العلم .

على بلد يريد القام بها يشير بالسلام على من بها من الأحياء والأموات ويقرأ من القرآن ماتيسر ويجعله هدية للأحياء والأموات ويكبر فقد روى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا قفل من غزو أو حج يكبر على كل شرف من الأرض ثلاث مرات ويقول : لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده» ويقول إذا رأى البلد : اللهم اجعل لنا بها قرارا ورزقا حسنا ولو اغتسل كان حسنا اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث اغتسل لدخول مكة . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع من طلب الأحزاب

إذا انفرد إذ لو علم المالك به ربما لم يكرهه فأما إذا كان ذلك طريقا إلى الاستغراق بالاشتراك فحكم التحريم ينسحب على الكل فلا يجوز أن يؤخذ ملك الرجل طريقا اعتمادا على أن كل واحد من المارين إنما يخطو خطوة لاتنقص الملك لأن المجموع مفوت للملك وهو كضربة خفيفة فى التعليم تباح ولكن بشرط الانفراد فلو اجتمع جماعة بضربات توجب القتل وجب القصاص على الجميع مع أن كل واحدة من الضربات لو انفردت لكانت لاتوجب قصاصا فإن فرض كون الظالم فى موضع غير مغصوب كالموات مثلا فان كان تحت خيمة أو مظلة من ماله فهو حرام والدخول إليه غير جائز لأنه انتفاع بالحرام واستظلال به فان فرض كل ذلك حلالا فلا يعصى بالدخول من حيث انه دخول ولا بقوله السلام عليكم ولكن إن سجد أو ركع أو مثل قائما فى سلامه وخدمته كان مكرما للظالم بسبب ولايته التى هى آلة ظلمه والتواضع للظالم معصية بل من تواضع لغنى ليس بظالم لأجل غناه لالمعنى آخر اقتضى التواضع نقص ثلثا دينه فكيف إذا تواضع للظالم فلا يباح الا مجرد السلام فأما تقبيل اليد والانحناء فى الخدمة فهو معصية إلا عند الخوف أو لإمام عادل أو لعالم أو لمن يستحق ذلك بأمر دينى .

قبل أبو عبيدة بن الجراح رضى الله عنه يد على كرم الله وجهه لما أن لقيه بالشام فلم ينكر عليه وقد بالغ بعض السلف حتى امتنع عن رد جوابهم فى السلام والاعراض عنهم استحقارا لهم وعد ذلك من محاسن القربات فأما السكوت عن رد الجواب ففيه نظر لأن ذلك واجب فلا ينبغى أن يسقط بالظلم فان ترك الداخل جميع ذلك واقتصر على السلام فلا يخلو من الجلوس على بساطهم وإذا كان أغلب أموالهم حراما فلا يجوز الجلوس على فرشهم هذا من حيث الفعل . فأما السكوت فهو أنه سيرى فى مجلسهم من الفرش الحرير وأوانى الفضة والحرير الملبوس عليهم وعلى غلمانهم ماهو حرام وكل من رأى سيئة وسكت عليها فهو شريك فى تلك السيئة بل يسمع من كلامهم ماهو فحش وكذب وشتم وإيذاء والسكوت على جميع ذلك حرام بل يراهم لابسين الثياب الحرام وآكلين الطعام الحرام وجميع مافى أيديهم حرام والسكوت على ذلك غير جائز فيجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بلسانه إن لم يقدر بخطه . فان قلت : إنه يخاف على نفسه فهو معذور فى السكوت فهذا حق ولكنه مستغن عن أن يعرض نفسه لارتكاب مالايباح إلا بعذر فانه لو لم يدخل ولم يشاهد لم يتوجه عليه الخطاب بالحسبة حتى يسقط عنه بالعذر وعند هذا أقول من علم فسادا فى موضع وعلم أنه لايقدر على إزالته فلا يجوز له أن يحضر ليجرى ذلك بين يديه وهو يشاهده ويسكت بل ينبغى أن يحترز عن مشاهدته . وأما القول فهو أن يدعو للظالم أو يثنى عليه أو يصدقه فيما يقول من باطل بصريح قوله أو بتحريك رأسه أو باستبشار فى وجهه أو يظهر له الحب والموالاة والاشتياق إلى لقائه والحرص على طول عمره وبقائه فانه فى الغالب لايقتصر على السلام بل يتكلم ولا يعدو كلامه هذه الأقسام . أما الدعاء له فلا يحل إلا أن يقول أصلحك الله أو وفقك الله للخيرات أو طول الله عمرك فى طاعته أو مايجرى هذا المجرى فأما الدعاء بالحراسة وطول البقاء وإسباغ النعمة مع الخطاب بالمولى ومافى معناه فغير جائز قال صلى الله عليه وسلم «من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله فى أرضه [1]» فان جاوز الدعاء إلى الثناء فسيذكر ماليس فيه فيكون به كاذبا ومنافقا ومكرما لظالم وهذه ثلاث معاص وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن الله ليغضب إذا مدح الفاسق [2]» وفى خبر آخر « من أكرم فاسقا فقد أعان على هدم الاسلام [3] »

(١) حديث من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله فى أرضه تقدم (٢) حديث إن الله ليغضب إذا مدح الفاسق تقدم (٣) حديث من أكرم فاسقا فقد أعان على هدم الاسلام تقدم أيضا .

ونزل للدينة نزع لأمته واغتسل واستحم وإلا فليجدد الوضوء ويتنظف ويتطيب ويستعد للقاء الاخوان بذلك وينوى التبرك بمن هنالك من الأحياء والأموات ويزورهم . روى أبو هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «خرج رجل يزور أخا له فى الله فأرصد الله بمدرجته ملكا وقال أين تريد قال أزور فلانا قال لقرابة قال لا قال لنعمة له عندك تشكرها قال لا قال فبم تزوره قال إنى أحبه فى الله قال فانى رسول الله إليك بأنه يحبك بحبك إياه » . وروى أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا دعا الرجل أخاه أو زاره فى الله قال الله له طبت وطاب ممشاك وتبوأ من الجنة منزلا » وروى أن

فان جاوز ذلك إلى التصديق له فيما يقول والتزكية والثناء على ما يعمل كان عاصيا بالتصديق وبالإعانة. فان التزكية والثناء إعانة على المعصية وتحريك للرغبة فيه كما أن التكذيب والمذمة والتقبيح زجر عنه وتضعيف لدواعيه والاعانة على المعصية ولو بشطر كلمة ، ولقد سئل سفيان الثورى رضى الله عنه عن ظالم أشرف على الهلاك فى برية هل يسقى شربة ماء فقال لا دعه حتى يموت فان ذلك إعانة له وقال غيره يسقى إلى أن تثوب إليه نفسه ثم يعرض عنه فان جاوز ذلك إلى إظهار الحب والشوق إلى لقائه وطول بقائه فان كان كاذبا عصى معصية الكذب والنفاق وإن كان صادقا عصى بحبه بقاء الظالم وحقه أن يبغضه فى الله ويمقته فالبغض فى الله واجب ومحب المعصية والراضى بها عاص ومن أحب ظالما فان أحبه لظلمه فهو عاص لمحبته وإن أحبه لسبب آخر فهو عاص من حيث إنه لم يبغضه وكان الواجب عليه أن يبغضه وإن اجتمع فى شخص خير وشر وجب أن يحب لأجل ذلك الخير ويبغض لأجل ذلك الشر وسيأتى فى كتاب الإخوة والمتحابين فى الله وجه الجمع بين البغض والحب فان سلم من ذلك كله وهيهات فلا يسلم من فساد يتطرق إلى قلبه فانه ينظر إلى توسعه فى النعمة ويزدرى نعم الله عليه ويكون مقتحما نهى رسول الله ﷺ حيث قال « يامعشر المهاجرين لاتدخلوا على أهل الدنيا فانها مسخطة للرزق(٢) » وهذا مع ما فيه من اقتداء غيره به فى الدخول ومن تكثيره سواد الظلمة بنفسه وتجميله إياهم إن كان ممن يتجمل به وكل ذلك إما مكروهات أو محظورات . دعى سعيد بن المسيب إلى البيعة للوليد وسليمان ابنى عبد الملك بن مروان فقال لا أبايع اثنين ما اختلف الليل والنهار فان النبى ﷺ نهى عن بيعتين (٢) فقال ادخل من الباب واخرج من الباب الآخر فقال لا والله لا يقتدى بى أحد من الناس فجلد مائة وألبس المسوح ولا يجوز الدخول عليهم إلا بعذرين . أحدهما أن يكون من جهتهم أمر إلزام لا أمر إكرام وعلم أنه لو امتنع أوذى أو فسد عليهم طاعة الرعية واضطرب عليهم أمر السياسة فيجب عليه الإجابة لا طاعة لهم بل مراعاة لمصلحة الخلق حتى لا تضطرب الولاية . والثانى أن يدخل عليهم فى دفع ظلم عن مسلم سواه أو عن نفسه إما بطريق الحسبة أو بطريق التظلم فذلك رخصة بشرط أن لا يكذب ولا يثنى ولا يدع نصيحة يتوقع لها قبولا فهذا حكم الدخول . الحالة الثالثة أن يدخل عليك السلطان الظالم زائرا فجواب السلام لابد منه وأما القيام والاكرام له فلا يحرم مقابلته على إكرامه فانه باكرام العلم والدين مستحق للاحماد كما أنه بالظلم مستحق للابعاد فالاكرام بالاكرام والجواب بالسلام ولكن الأولى أن لا يقوم إن كان معه فى خلوة ليظهر له بذلك عز الدين وحقارة الظلم ويظهر غضبه للدين واعراضه عمن أعرض عن الله فأعرض الله تعالى عنه وإن كان الداخل عليه فى جمع فمراعاة حشمة أرباب الولايات فيما بين الرعايا مهم فلا بأس بالقيام على هذه النية وإن علم أن ذلك لا يورث فسادا فى الرعية ولا يناله أذى من غضبه فترك الاكرام بالقيام أولى ثم يجب عليه بعد أن وقع اللقاء أن ينصحه فان كان يقارف ما لا يعرف تحريمه وهو يتوقع أن يتركه إذا عرف فليعرفه فذلك واجب وأما ذكر تحريم ما يعلم تحريمه من السرف والظلم فلا فائدة فيه بل عليه أن يخوفه فيما يرتكبه من المعاصى مهما ظن أن التخويف يؤثر فيه وعليه أن يرشده إلى طريق المصلحة إن كان يعرف طريقا على وفق الشرع

(١) حديث يامعشر المهاجرين لاتدخلوا على أهل الدنيا فانها مسخطة للرزق الحاكم من حديث عبد الله بن الشخير أقلوا الدخول على الأغنياء فانه أجدر أن لا تزدروا نعم الله عز وجل وقال صحيح الاسناد (٢) حديث دعا ابن المسيب إلى البيعة للوليد وسليمان ابنى عبد الملك فقال لا أبايع اثنين ما اختلف الليل والنهار فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين أبو نعيم فى الحلية باسناد صحيح من رواية يحيى بن سعيد .

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الآخرة » فيحصل للفقير فائدة الأحياء والأموات بذلك فاذا دخل البلد يبتدئ بمسجد من المساجد يصلى فيه ركعتين فإن قصد الجامع كان أكمل وأفضل وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قدم دخل المسجد أولا وصلى ركعتين ثم دخل البيت والرباط للفقير بمنزله البيت ثم يقصد الرباط فقصده الرباط من السنة على ما رويناه عن طلحة رضى الله عنه قال : كان الرجل إذا قدم المدينة وكان له بها عريف ينزل على عريفه وإن لم يكن له بها عريف نزل الصفة فكنت ممن أنزل الصفة ، فاذا دخل الرباط يمضى إلى الموضع الذى يريد نزع الخف فيه فيحل

بحيث يحصل بها غرض الظالم من غير معصية ليصده بذلك عن الوصول إلى غرضه بالظلم فاذا يجب عليه التعريف فى محل جهله والتخويف فيما هو مستجرئ عليه والإرشاد إلى ماهو غافل عنه مما يغنيه عن الظلم فهذه ثلاثة أمور تلزمه إذا توقع للكلام فيه أثرا وذلك أيضا لازم على كل من اتفق له دخول على السلطان بعذر أو بغير عذر . وعن محمد بن صالح قال كنت عند حماد بن سلمة وإذا ليس فى البيت إلا حصير وهو جالس عليه ومصحف يقرأ فيه وجراب فيه علمه ومطهرة يتوضأ منها فبينا أنا عنده إذ دق داق الباب فاذا هو محمد بن سليمان فأذن له فدخل وجلس بين يديه ثم قال له مالى إذا رأيتك امتلأت منك رعبا قال حماد لأنه قال عليه السلام « إن العالم إذا أراد بعلمه وجه الله هابه كل شىء وإن أراد أن يكنز به الكنوز هاب من كل شىء (١) » ثم عرض عليه أربعين ألف درهم وقال تأخذها وتستعين بها قال اردها على من ظلمته بها قال والله ما أعطيتك إلا مما ورثته قال لا حاجة لى بها قال فتأخذها فتقسمها قال لعلى إن عدلت فى قسمتها أخاف أن يقول بعض من لم يرزق منها إنه لم يعدل فى قسمتها فيأثم فازوها عنى .

الحالة الثالثة : أن يعتزلهم فلا يراهم ولا يرونه وهو الواجب إذ لا سلامة إلا فيه فعليه أن يعتقد بغضهم على ظلمهم ولا يحب بقاءهم ولا يثنى عليهم ولا يستخبر عن أحوالهم ولا يتقرب إلى المتصلين بهم ولا يتأسف على ما يفوت بسبب مفارقتهم وذلك إذا خطر بباله أمرهم وإن غفل عنهم فهو الأحسن وإذا خطر بباله تنعمهم فليذكر ما قاله حاتم الأصم إنما بينى وبين الملوك يوم واحد فأما أمس فلا يجدون لذته وإنى وإياهم فى غد لعلى وجل وإنما هو اليوم وما عسى أن يكون فى اليوم ، وما قاله أبو الدرداء إذ قال أهل الأموال يأكلون ونأكل ويشربون ونشرب ويلبسون ونلبس ولهم فضول أموال ينظرون إليها وننظر معهم إليها وعليهم حسابها ونحن منها برآء وكل من أحاط علمه بظلم ظالم ومعصية عاص فينبغى أن يحط ذلك من درجته فى قلبه فهذا واجب عليه لأن من صدر منه ما يكره نقص ذلك من رتبته فى القلب لا محالة والمعصية ينبغى أن تكره فانه إما أن يغفل عنها أو يرضى بها أو يكره ولا غفلة مع العلم ولا وجه للرضا فلابد من الكراهة فليكن جناية كل أحد على حق الله كجنايته على حقك . فان قلت الكراهة لا تدخل تحت الاختيار فكيف تجب . قلنا ليس كذلك فان المحب يكره بضرورة الطبع ما هو مكروه عند محبوبه ومخالف له فان من لا يكره معصية الله لا يحب الله وإنما لا يحب الله من لا يعرفه والمعرفة واجبة والمحبة لله واجبة وإذا أحبه كره ما كرهه وأحب ما أحبه وسيأتى تحقيق ذلك فى كتاب المحبة والرضا . فان قلت فقد كان علماء السلف يدخلون على السلاطين . فأقول نعم تعلم الدخول منهم ثم ادخل كما حكى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجا إلى مكة فلما دخلها قال ائتونى برجل من الصحابة فقيل يا أمير المؤمنين قد تفانوا فقال من التابعين فأتى بطاوس اليمانى فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساطه ولم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ولكن قال السلام عليك ياهشام ولم يكنه وجلس بإزائه وقال كيف أنت ياهشام ؟ فغضب هشام غضبا شديدا حتى هم بقتله فقيل له أنت فى حرم الله وحرم رسوله ولا يمكن ذلك فقال له ياطاوس ما الذى حملك على ما صنعت قال وما الذى صنعت فازداد غضبا وغيظا قال خلعت نعليك بحاشية بساطى ولم تقبل يدى ولم تسلم علىّ بإمرة المؤمنين ولم تكننى وجلست بإزائى بغير إذنى وقلت كيف أنت ياهشام قال أما ما فعلت

وسطه وهو قائم ثم يخرج الخريطة بيساره من كمه اليسار ويحل رأس الخريطة باليمين ويخرج المداس باليسار ثم يضع المداس على الأرض ويأخذ الميانيد ويلقيها فى وسط الخريطة ثم ينزع خفه اليسار فإن كان على الوضوء يغسل قدميه بعد نزع الخف من تراب الطريق والعرق وإذا قدم على السجادة يطوى السجادة من جانب اليسار ويمسح قدميه بما انطوى ثم يستقبل القبلة ويصلى ركعتين ثم يسلم ويحفظ القدم أن يطأ بها موضع السجود من السجادة وهذه الرسوم الظاهرة التى استحسنها بعض الصوفية لا تنكر على من يتقيد بها لأنه من استحسان الشيوخ ونيتهم الظاهرة فى ذلك تقييد للمريد فى كل شىء بهيئة مخصوصة ليكون أبدا مفتقدا

(١) حديث حماد بن سلمة مرفوعا إن العالم إذا أراد بعلمه وجه الله هابه كل شىء وإذا أراد أن يكنز به الكنوز هاب من كل شىء هذا معضل وروى أبو الشيخ بن حبان فى كتاب الثواب من حديث واثلة بن الأسقع من خاف الله خوف الله منه كل شىء ومن لم يخف الله خوفه الله من كل شىء وللعقيلى فى الضعفاء نحوه من حديث أبى هريرة وكلاهما منكر .

من خلع نعلى بحاشية بساطك فانى أخلعهما بين يدى رب العزة كل يوم خمس مرات ولا يعاقبنى ولا يغضب على وأما قولك لم تقبل يدى فانى سمعت أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه يقول : لايحل لرجل أن يقبل يد أحد إلا امرأته من شهوة أو ولده من رحمة وأما قولك لم تسلم على بإمرة المؤمنين فليس كل الناس راضين بإمرتك فكرهت أن أكذب وأما قولك لم تكنى فان الله تعالى سمى أنبياءه وأولياءه فقال ياداود يايحيى ياعيسى وكنى أعداءه فقال ـ تبت يدا أبى لهب ـ وأما قولك جلست بازائى فانى سمعت أمير المؤمنين عليا رضى الله عنه يقول إذا أردت أن تنظر إلى رجل من أهل النار فانظر إلى رجل جالس وحوله قوم قيام فقال له هشام عظنى فقال سمعت من أمير المؤمنين على رضى الله عنه يقول إن فى جهنم حيات كالقلال وعقارب كالبغال تلدغ كل أمير لايعدل فى رعيته ثم قام وهرب وعن سفيان الثورى رضى الله عنه قال أدخلت على أبى جعفر المنصور بمنى فقال لى ارفع إلينا حاجتك فقلت له اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا قال فطأطأ رأسه ثم رفعه فقال ارفع إلينا حاجتك فقلت إنما أنزلت هذه المنزلة بسيوف المهاجرين والأنصار وأبناؤهم يموتون جوعا فاتق الله وأوصل إليهم حقوقهم فطأطأ رأسه ثم رفعه فقال ارفع إلينا حاجتك فقلت حج عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال لخازنه كم أنفقت ؟ قال بضعة عشر درهما وأرى ههنا أموالا لاتطيق الجمال حملها وخرج فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين إذا ألزموا وكانوا يغرّرون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ودخل ابن أبى شميلة على عبد الملك بن مروان فقال له تكلم فقال له إن الناس لاينجون فى القيامة من غصصها ومراراتها ومعاينة الردى فيها إلا من أرضى الله بسخط نفسه فبكى عبد الملك وقال لأجعلن هذه الكلمة مثالا نصب عينى ماعشت ولما استعمل عثمان بن عفان رضى الله عنه عبد الله بن عامر أتاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبطأ عنه أبو ذر وكان له صديقا فعاتبه فقال أبو ذر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن الرجل إذا ولى ولاية تباعد الله عنه (١) » ودخل مالك بن دينار على أمير البصرة فقال أيها الأمير قرأت فى بعض الكتب أن الله تعالى يقول ما أحمق من سلطان وما أجهل ممن عصانى ومن أعز ممن اعتز بى أيها الراعى السوء دفعت إليك غنما سمانا صحاحا فأكلت اللحم ولبست الصوف وتركتها عظاما تتقعقع فقال له والى البصرة أتدرى ما الذى يجرئك علينا ويجنبنا عنك قال لا قال قلة الطمع فينا وترك الامساك لما فى أيدينا . وكان عمر بن عبد العزيز واقفا مع سليمان بن عبد الملك فسمع سليمان صوت الرعد فجزع ووضع صدره على مقدمة الرحل فقال له عمر هذا صوت رحمته فكيف إذا سمعت صوت عذابه ثم نظر سليمان إلى الناس فقال ما أكثر الناس فقال عمر خصماؤك يا أمير المؤمنين فقال له سليمان ابتلاك الله بهم . وحكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينة وهو يريد مكة فأرسل إلى أبى حازم فدعاه فلما دخل عليه قال له سليمان ياأبا حازم مالنا نكره الموت فقال لأنكم خربتم آخرتكم وعمرتم دنياكم فكرهتم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب فقال ياأبا حازم كيف القدوم على الله قال ياأمير المؤمنين أما المحسن فكالغائب يقدم على أهله وأما المسىء فكالآبق يقدم على مولاه فبكى سليمان وقال ليت شعرى مالى عند الله قال أبو حازم اعرض نفسك على كتاب الله تعالى حيث قال ـ إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم ـ قال سليمان فأين رحمة الله قال قريب من المحسنين ثم قال سليمان ياأبا حازم أى عباد الله أكرم ؟ قال أهل البر والتقوى قال فأى الأعمال أفضل ؟ قال أداء الفرائض مع اجتناب المحارم قال فأىّ الكلام أسمع ؟ قال قول الحق عند من تخاف وترجو

(١) حديث أبى ذر إن الرجل إذا ولى ولاية تباعد الله عز وجل منه لم أقف له على أصل .

لحركاته غير قادم على حركة بغير قصد وعزيمة وأدب ومن أخل من الفقراء بشىء من ذلك لاينكر عليه مالم يخل بواجب أو مندوب لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتقيدوا بكثير من رسوم المتصوفة وكون الشبان يطالبون الوارد عليهم بهذه الرسوم من غير نظرهم إلى النية فى الأشياء غلط فلعل الفقير يدخل الرباط غير مشمر أكمامه وقد كان فى السفر لم يشمر الأكمام فينبه أن لايتعاطى ذلك لنظر الخلق حيث لم يخل بمندوب إليه شرعا وكون الآخر يشمر الأكمام يقيس ذلك على شد الوسط وشد الوسط من السنة كما ذكرنا من شد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أوساطهم فى سفرهم بين المدينة ومكة فتشمير الأكمام

قال فأى المؤمنين أكيس ؟ قال رجل عمل بطاعة الله ودعا الناس إليها قال فأى المؤمنين أخسر ؟ قال رجل خطا فى هوى أخيه وهو ظالم فباع آخرته بدنيا غيره قال سليمان ماتقول فيما نحن فيه ؟ قال أو تعفينى قال لابد فانها نصيحة تلقيها إلى قال ياأمير المؤمنين إن آباءك قهروا الناس بالسيف وأخذوا هذا الملك عنوة من غير مشورة من المسلمين ولا رضا منهم حتى قتلوا منهم مقتلة عظيمة وقد ارتحلوا فلو شعرت بما قالوا وماقيل لهم فقال له رجل من جلسائه بئسما قلت قال أبو حازم إن الله قد أخذ الميثاق على العلماء ليبينه للناس ولا يكتمونه قال وكيف لنا أن نصلح هذا الفساد ؟ قال أن تأخذه من حله فتضعه فى حقه فقال سليمان ومن يقدر على ذلك ؟ فقال من يطلب الجنة ويخاف من النار فقال سليمان ادع لى فقال أبو حازم : اللهم إن كان سليمان وليك فيسره لخيرى الدنيا والآخرة وإن كان عدوك فخذ بناصيته إلى ما تحب وترضى فقال سليمان أوصنى فقال أوصيك وأوجز عظم ربك ونزهه أن يراك حيث نهاك أو يفقدك حيث أمرك . وقال عمر بن عبد العزيز لأبى حازم عظنى فقال اضطجع ثم اجعل الموت عند رأسك ثم انظر إلى ماتحب أن يكون فيك تلك الساعة فخذ به الآن وما تكره أن يكون فيك تلك الساعة فدعه الآن فلعل تلك الساعة قريبة . ودخل أعرابى على سليمان بن عبد الملك فقال تكلم ياأعرابى فقال ياأمير المؤمنين إنى مكلمك بكلام فاحتمله وإن كرهته فان وراءه ماتحب إن قبلته فقال ياأعرابى إنا لنجود بسعة الاحتمال على من لانرجو نصحه ولانأمن غشه فكيف بمن نأمن غشه ونرجو نصحه فقال الأعرابى ياأمير المؤمنين إنه قد تكنفك رجال أساءوا الاختيار لأنفسهم وابتاعوا دنياهم بدينهم ورضاك بسخط ربهم خافوك فى الله تعالى ولم يخافوا الله فيك حرب الآخرة سلم الدنيا فلا تأمنهم على ما ائتمنك الله تعالى عليه فانهم لم يألوا فى الأمانة تضييعا وفى الأمة خسفا وعسفا وأنت مسئول عما اجترحوا وليسوا بمسؤلين عما اجترحت فلا تصلح دنياهم بفساد آخرتك فان أعظم الناس غبنا من باع آخرته بدنيا غيره فقال له سليمان ياأعرابى أما إنك قد سللت لسانك وهو أقطع سيفيك قال أجل ياأمير المؤمنين ولكن لك لاعليك . وحكى أن أبا بكرة دخل على معاوية فقال اتق الله يامعاوية واعلم أنك فى كل يوم يخرج عنك وفى كل ليلة تأتى عليك لاتزداد من الدنيا إلا بعدا ومن الآخرة إلا قربا وعلى أثرك طالب لاتفوته وقد نصب لك علما لاتجوزه فما أسرع ماتبلغ العلم وما أوشك مايلحق بك الطالب وإنا ومانحن فيه زائل وفى الذى نحن إليه صائرون باق إن خيرا فخير وإن شرا فشر فهكذا كان دخول أهل العلم على السلاطين أعنى علماء الآخرة فأما علماء الدنيا فيدخلون ليتقربوا إلى قلوبهم فيدلونهم على الرخص ويستنبطون لهم بدقائق الحيل طرق السعة فيما يوافق أغراضهم وإن تكلموا بمثل ماذكرناه فى معرض الوعظ لم يكن قصدهم الاصلاح بل اكتساب الجاه والقبول عندهم وفى هذا غروران يغتر بهما الحمق : أحدهما أن يظهر أن قصدى فى الدخول عليهم إصلاحهم بالوعظ وربما يلبسون على أنفسهم بذلك وإنما الباعث لهم شهوة خفيفة للشهرة وتحصيل المعرفة عندهم وعلامة الصدق فى طلب الاصلاح أنه لو تولى ذلك الوعظ غيره ممن هو من أقرانه فى العلم ووقع موقع القبول وظهر به أثر الصلاح فينبغى أن يفرح به ويشكر الله تعالى على كفايته هذا المهم كمن وجب عليه أن يعالج مريضا ضائعا فقام بمعالجته غيره فانه يعظم به فرحه فان كان يصادف فى قلبه ترجيحا لكلامه على كلام غيره فهو مغرور . الثانى أن يزعم أنى أقصد الشفاعة لمسلم فى دفع ظلامة وهذا أيضا مظنة الغرور ومعياره ماتقدم ذكره وإذا ظهر طريق الدخول عليهم فلنرسم فى الأحوال العارضة فى مخالطة السلاطين ومباشرة أموالهم مسائل . مسئلة : إذا بعث إليك السلطان مالا لتفرقه على الفقراء فان كان له مالك معين فلا يحل أخذه وإن لم يكن

فى معناه من الخفة والارتفاق به فى المشى فمن كان مشدود الوسط مشمرا يدخل الرباط كذلك ومن لم يكن فى السفر مشدود الوسط أو كان راكبا لم يشد وسطه فمن الصدق أن يدخل كذلك ولا يتعمد شد الوسط وتشمير الأكمام لنظر الخلق فانه تكلف ونظر إلى الخلق ومبنى التصوف على الصدق وسقوط نظر الخلق ومما ينكر على للتصوفة أنهم إذا دخلوا الرباط لايبتدئون بالسلام ويقول المنكر هذا خلاف المندوب ولاينبغى للمنكر أن يبادر إلى الانكار دون أن يعلم مقاصدهم فيما اعتمدوه وتركهم السلام يحتمل وجوها : أحدها أن السلام اسم من أسماء الله تعالى وقد روى عبد الله بن عمر قال مر رجل على النبى صلى الله عليه وسلم وهو

بل كان حكمه أنه يجب التصدق به على المساكين كما سبق فلك أن تأخذه وتتولى التفرقة ولا تعصى بأخذه ولكن من العلماء من امتنع عنه فعندهذا ينظر فى الأولى فنقول : الأولى أن تأخذه إن أمنت ثلاث غوائل . الغائلة الأولى: أن يظن السلطان بسبب أخذك أن ماله طيب ولولا أنه طيب لما كنت تمد يدك إليه ولا تدخله فى ضمانك فان كان كذلك فلا تأخذه فان ذلك محذور ولا يفى الخير فى مباشرتك التفرقة بما يحصل لك من الجراءة على كسب الحرام . الغائلة الثانية: أن ينظر إليك غيرك من العلماء والجهال فيعتقدون أنه حلال فيقتدون بك فى الأخذ ويستدلون به على جوازه ثم لا يفرقون فهذا أعظم من الأول فان جماعة يستدلون بأخذ الشافعى رضى الله عنه على جواز الأخذ ويغفلون عن تفرقته وأخذه على نية التفرقة فالمقتدى والمتشبه به ينبغى أن يحترز عن هذا غاية الاحتراز فانه يكون فعله سبب ضلال خلق كثير . وقد حكى وهب بن منبه أن رجلا أتى به إلى ملك بمشهد من الناس ليكرهه على أكل لحم الخنزير فلم يأكل فقدم إليه لحم غنم وأكره بالسيف فلم يأكل فقيل له فى ذلك فقال إن الناس قد اعتقدوا أنى طولبت بأكل لحم الخنزير فاذا خرجت سالما وقد أكلت فلا يعلمون ماذا أكلت فيضلون . ودخل وهب بن منبه وطاوس على محمد بن يوسف أخى الحجاج وكان عاملا وكان فى غداة باردة فى مجلس بارز فقال لغلامه هلم ذلك الطيلسان وألقه على أبى عبد الرحمن أى طاوس وكان قد قعد على كرسى فألقى عليه فلم يزل يحرك كتفيه حتى ألقى الطيلسان عنه فغضب محمد بن يوسف فقال وهب كنت غنيا عن أن تغضبه لو أخذت الطيلسان وتصدقت به قال نعم لولا أن يقول من بعدى إنه أخذه طاوس ولا يصنع به ما أصنع به إذن لفعلت . الغائلة الثالثة: أن يتحرك قلبك إلى حبه لتخصيصه إياك وإيثاره لك بما أنفده إليك فان كان كذلك فلا تقبل فان ذلك هو السم القاتل والداء الدفين أعنى ما يحبب الظلمة إليك فان من أحببته لابد أن تحرص عليه وتداهن فيه قالت عائشة رضى الله عنها : جبلت النفوس على حب من أحسن إليها وقال عليه السلام « اللهم لا تجعل لفاجر عندى يدا فيحبه قلبى (١) » بين صلى الله عليه وسلم أن القلب لا يكاد يمتنع من ذلك . وروى أن بعض الأمراء أرسل إلى مالك بن دينار بعشرة آلاف درهم فأخرجها كلها فأتاه محمد بن واسع فقال ما صنعت بما أعطاك هذا المخلوق ؟ قال سل أصحابى فقالوا أخرجه كله فقال أنشدك الله أقلبك أشد حبا له الآن أم قبل أن أرسل إليك ؟ قال لا بل الآن قال إنما كنت أخاف هذا وقد صدق فانه إذا أحبه أحب بقاءه وكره عزله ونكبته وموته وأحب اتساع ولايته وكثرة ماله وكل ذلك حب لأسباب الظلم وهو مذموم قال سلمان وابن مسعود رضى الله عنهما من رضى بأمر وإن غاب عنه كمن شهده قال تعالى ـ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا ـ قيل لا ترضوا بأعمالهم فان كنت فى القوة بحيث لا تزداد حبا لهم بذلك فلا بأس بالأخذ . وقد حكى عن بعض عباد البصرة أنه كان يأخذ أموالا ويفرقها فقيل له ألا تخاف أن تحبهم فقال لو أخذ رجل يدى وأدخلنى الجنة ثم عصى ربه ما أحبه فانى لأن الذى سخره للأخذ يدى هو الذى أبغضه لأجله شكرا له على تسخيره إياه وبهذا تبين أن أخذ المال الآن منهم وإن كان ذلك المال بعينه من وجه حلال محذور ومذموم لأنه لا ينفك عن هذه الغوائل. مسألة : إن قال قائل إذا جاز أخذ ماله وتفرقته فهل يجوز أن يسرق ماله أو تخفى وديعته وتنكر وتفرق على الناس فنقول ذلك غير جائز لأنه ربما يكون له مالك معين

(١) حديث اللهم لا تجعل لفاجر عندى يدا فيحبه قلبى ابن مردويه فى التفسير من رواية كثير بن عطية عن رجل لم يسم ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث معاذ وأبو موسى المدينى فى كتاب تضييع العمر والأيام من طريق أهل البيت مرسلا وأسانيده كلها ضعيفة .

يبول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى كاد الرجل أن يتوارى فضرب يده على الحائط ومسح بها وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح بها ذراعيه ثم رد على الرجل السلام وقال إنه لم يمنعنى أن أرد عليك السلام إلا أنى لم أكن على طهر» وروى « أنه لم يرد عليه حتى توضأ ثم اعتذر إليه وقال إنى كرهت أن أذكر الله تعالى إلا على طهر» وقد يكون جمع من الفقراء مصطحبين فى السفر وقد يتفق لأحدهم حدث فلو سلم المتوضئ وأمسك المحدث ظهر حاله فيترك السلام حتى يتوضأ من يتوضأ ويغسل قدمه من يغسل سترا للحال على من أحدث حتى يكون سلامهم على الطهارة اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد يكون بعض المقيمين أيضا على غير طهارة فيستعد لجواب

وهو على عزم أن يرده عليه وليس هـذا كما لو بعثه إليك فان العاقل لا يظن به أنه يتصدق بمال يعلم مالكه فيدل تسليمه على أنه لايعرف مالكه فان كان ممن يشكل عليه مثله فلا يجوز أن يقبل منه المال مالم يعرف ذلك ، ثم كيف يسرق ويحتمل أن يكون ملكه قد حصل له بشراء فى ذمته فان اليد دلالة على الملك فهذا لاسبيل إليه بل لو وجد لقطة وظهر أن صاحبها جندى واحتمل أن تكون له بشراء فى الذمة أوغيره وجب الرد عليه فاذا لايجوز سرقة مالهم لامنهم ولا ممن أودع عنده ولايجوز إنكار وديعتهم ويجب الحد على سارق مالهم إلا إذا ادعى السارق أنه ليس ملكا لهم فعند ذلك يسقط الحد بالدعوى . مسألة : المعاملة معهم حرام لأن أكثر مالهم حرام فما يؤخذ عوضا فهو حرام فان أدى الثمن من موضع يعلم حله فيبقى النظر فيما سلم إليهم فان علم أنهم يصون الله به كبيع الديباج منهم وهو يعلم أنهم يلبسونه فذلك حرام كبيع العنب من الخمار وإنما الخلاف فى الصحة وإن أمكن ذلك وأمكن أن يلبسها نساءه فهو شبهة مكروهة هـذا فيما يحصى فى عينه من الأموال وفى معناه بيع الفرس منهم لاسيما فى وقت ركوبهم إلى قتال المسلمين أوجباية أموالهم فان ذلك إعانة لهم بفرسه وهى محظورة فأما بيع الدراهم والدنانير منهم وما يجرى مجراها مما لايحصى فى عينه بل يتوصل بها فهو مكروه لما فيه من إعانتهم على الظلم لأنهم يستعينون على ظلمهم بالأموال والدواب وسائر الأسباب وهذه الكراهة جارية فى الاهداء إليهم وفى العمل لهم من غير أجرة حتى فى تعليمهم وتعليم أولادهم الكتابة والترسل والحساب وأما تعليم القرآن فلا يكره إلا من حيث أخذ الأجرة فان ذلك حرام إلا من وجه يعلم حله ولو انتصب وكيلا لهم يشترى لهم فى الأسواق من غير جعل أو أجرة فهو مكروه من حيث الإعانة وإن اشترى لهم ما يعلم أنهم يقصدون به المعصية كالغلام والديباج للفرش واللبس والفرس للركوب إلى الظلم والقتل فذلك حرام فيما ظهر قصد المعصية بالمبتاع حصل التحريم ومهما لم يظهر واحتمل بحكم الحال ودلالتها عليه حصلت الكراهة . مسألة : الأسواق التى بنوها بالمال الحرام تحرم التجارة فيها ولا يجوز سكناها فان سكنها تاجر واكتسب بطريق شرعى لم يحرم كسبه وكان عاصيا بسكناه وللناس أن يشتروا منهم ولكن لو وجدوا سوقا أخرى فالأولى الشراء منها فان ذلك إعانة لسكناهم وتكثير لكراء حوانيتهم وكذلك معاملة السوق التى لاخراج لهم عليها أحب من معاملة سوق لهم عليها خراج وقد بالغ قوم حتى تحرزوا من معاملة الفلاحين وأصحاب الأراضى التى لهم عليها الخراج فانهم ربما يصرفون ما يأخذون إلى الخراج فيحصل به الإعانة وهذا غلو فى الدين وحرج على المسلمين فان الخراج قد عمّ الأراضى ولا غنى بالناس عن ارتفاق الأرض ولا معنى للمنع منه ولو جاز هذا لحرم على المالك زراعة الأرض حتى لايطلب خراجها وذلك مما يطول ويتداعى إلى حسم باب المعاش . مسألة : معاملة قضاتهم وعمالهم وخدمهم حرام كمعاملتهم بل أشد أما القضاة فلأنهم يأخذون من أموالهم الحرام الصريح ويكثرون جمعهم ويغرون الخلق بزيهم فانهم على زى العلماء ويختلطون بهم ويأخذون من أموالهم والطباع مجبولة على التشبه والاقتداء بذوى الجاه والحشمة فهم سبب انقياد الخلق إليهم وأما الخدم والحشم فأكثر أموالهم من الغصب الصريح ولا يقع فى أيديهم مال مصلحة وميراث وجزية ولا وجه حلال حتى تضعف الشبهة باختلاط الحلال بمالهم قال طاوس لا أشهد عندهم وإن تحققت لأنى أخاف تعديهم على من شهدت عليه وبالجملة إنما فسدت الرعية بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء فلولا القضاة السوء والعلماء السوء لقل فساد الملوك خوفا من إنكارهم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « لاتزال هذه الأمة تحت يدى الله

السلام أيضا بالطهارة لأن السلام اسم من أسماء الله تعالى وهذا من أحسن مايذكر من الوجوه فى ذلك ومنها أنه إذا قدم يعانقه الإخوان وقد يكون معه من آثار السفر والطريق ما يكره فيستعد بالوضوء والنظافة ثم يسلم ويعانقهم ومنها أن جمع الرباط أرباب مراقبة وأحوال فلو هجم عليهم بالسلام قد ينزعج منه مراقب ويتشوش محافظ والسلام يتقدمه استئناس بدخوله واشتغاله بغسل القدم والوضوء وصلاة ركعتين فيتأهب الجمع له كما يتأهب لهم بعد مسابقة الاستئناس وقال الله تعالى ـ حتى تستأنسوا ـ واستئناس كل قوم على ما يليق بحالهم ومنها أنه لم يدخل على غير بيته ولا هو بغريب منهم بل هم إخوانه

وكنفه مالم يمالئ قراؤها أمراءها (١)» وإنما ذكر القراء لأنهم كانوا هم العلماء وإنما كان علمهم بالقرآن ومعانيه المفهومة بالسنة وماوراء ذلك من العلوم فهي محدثة بعدهم وقد قال سفيان : لاتخالط السلطان ولامن يخالطه وقال صاحب القلم وصاحب الدواة وصاحب القرطاس وصاحب الليطة بعضهم شركاء بعض وقد صدق فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن في الخمر عشرة حتى العاصر والمعتصر (٢) وقال ابن مسعود رضي الله عنه «آكل الربا وموكله وشاهداه وكاتبه ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وسلم (٣)» وكذا رواه جابر وعمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤) وقال ابن سيرين لاتحمل للسلطان كتابا حتى تعلم مافيه وامتنع سفيان رحمه الله من مناولة الخليفة في زمانه دواة بين يديه وقال حتى أعلم ماتكتب بها فكل من حواليهم من خدمهم وأتباعهم ظلمة مثلهم يحب بغضهم في الله جميعا . وروى عن عثمان بن زائدة أنه سأله رجل من الجند وقال أين الطريق فسكت وأظهر الصمم وخاف أن يكون متوجها إلى ظلم فيكون هو بارشاده إلى الطريق معينا وهذه المبالغة لم تنقل عن السلف مع الفساق من التجار والحاكة والحجامين وأهل الحمامات والصاغة والصباغين وأرباب الحرف مع غلبة الكذب والفسق عليهم بل مع الكفار من أهل الذمة وإنما هذا في الظلمة خاصة الآكلين لأموال اليتامى والمساكين والمواظبين على إيذاء المسلمين الذين تعاونوا على طمس رسوم الشريعة وشعائرها وهذا لأن المعصية تنقسم إلى لازمة ومتعدية والفسق لازم لايتعدى وكذا الكفر وهو جناية على حق الله تعالى وحسابه على الله وأما معصية الولاة بالظلم وهو متعد فانما يغلظ أمرهم لذلك وبقدر عموم الظلم وعموم التعدي يزدادون عند الله مقتا فيجب أن يزداد منهم اجتنابا ومن معاملتهم احترازا فقد قال صلى الله عليه وسلم «يقال للشرطي دع سوطك وادخل النار (٥)» وقال ﷺ «من أشراط الساعة رجال معهم سياط كأذناب البقر (٦)» فهذا حكمهم ومن عرف بذلك منهم فقد عرف ومن لم يعرف فعلامته القباء وطول الشوارب وسائر الهيئات المشهورة فمن رؤي على تلك الهيئة تعين اجتنابه ولايكون ذلك من سوء الظن لأنه الذي جنى على نفسه إذ تزيا بزيهم ومساواة الزي تدل على مساواة القلب ولايتجانس

والألفة بالنسبة المعنوية الجامعة لهم في طريق واحد والمنزل منزله والموضع موضعه فيرى البركة في استفتاح المنزل بمعاملة الله قبل معاملة الخلق وكما يمهد عذرهم في ترك السلام ينبغي لهم أن لاينكروا على من يدخل ويبتدئ بالسلام فكأن من ترك السلام له نية فالذي ابتدأ به له أيضا نية وللقوم آداب ورد بها الشرع ومنها آداب استحسنها شيوخهم فما ورد به الشرع ما ذكرنا من شد الوسط والعصا والركوة والابتداء باليمين في لبس الخف وفي نزعه باليسار . روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إذا انتعلتم فابدءوا باليمين وإذا خلعتم فابدءوا باليسار أو اخلعهما جميعا أو انعلهما جميعا» روى جابر رضي الله عنه «أن رسول الله صلى

(١) حديث لاتزال هذه الأمة تحت يد الله وكنفه مالم يمالئ قراؤها أمراءها أبو عمرو الداني في كتاب الفتن من رواية الحسن مرسلا ورواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث علي وابن عمر بلفظ مالم يعظم أبرارها فجارها ويداهن خيارها شرارها وإسنادهما ضعيف (٢) حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن في الخمر عشرة حتى العاصر والمعتصر الترمذي وابن ماجه من حديث أنس قال الترمذي حديث غريب (٣) حديث ابن مسعود آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وسلم رواه مسلم وأصحاب السنن واللفظ للنسائي دون قوله وشاهده ولأبي داود لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه قال الترمذي وصححه وابن ماجه وشاهديه (٤) حديث جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه قال هم سواء مسلم من حديثه وأما حديث عمر فأشار إليه الترمذي بقوله وفي الباب ولابن ماجه من حديثه إن آخر ما أنزلت آية الربا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة وهو من رواية ابن المسيب عنه والجمهور على أنه لم يسمع منه (٥) حديث يقال للشرطي دع سوطك وادخل النار أبو يعلى من حديث أنس بسند ضعيف (٦) حديث من أشراط الساعة رجال معهم أسياط كأذناب البقر أحمد والحاكم وقال صحيح الاسناد من حديث أبي أمامة يكون في آخر الزمان رجال معهم سياط كأنها أذناب البقر الحديث ولمسلم من حديث أبي هريرة يوشك إن طالت بك مدة أن ترى قوما في أيديهم مثل أذناب البقر وفي رواية له صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر الحديث .

إلا مجنون ولا يتشبه بالفساق إلا فاسق نعم الفاسق قد يلتبس فيتشبه بأهل الصلاح فأما الصالح فليس له أن يتشبه بأهل الفساد لأن ذلك تكثير لسوادهم وإنما نزل قوله تعالى ـ إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم ـ في قوم من المسلمين كانوا يكثرون جماعة المشركين بالمخالطة وقد روى أن الله تعالى أوحى إلى يوشع بن نون إني مهلك من قومك أربعين ألفا من خيارهم وستين ألفا من شرارهم فقال ما بال الأخيار قال إنهم لا يغضبون لغضبي فكانوا يؤاكلونهم ويشاربونهم وبهذا يتبين أن بغض الظلمة والغضب لله عليهم واجب . وروى ابن مسعود عن النبي ﷺ «إن الله لعن علماء بني إسرائيل إذ خالطوا الظالمين في معاشهم[1]». مسألة : المواضع التي بناها الظلمة كالقناطر والرباطات والمساجد والسقايات ينبغي أن يحتاط فيها وينظر أما القنطرة فيجوز العبور عليها للحاجة والورع الاحتراز ما أمكن وإن وجد معدلا تأكد الورع وإنما جوزنا العبور وإن وجد معدلا لأنه إذا لم يعرف لتلك الأعيان مالكا كان حكمها أن ترصد للخيرات وهذا خير فأما إذا عرف أن الآجر والحجر قد نقل من دار معلومة أو مقبرة أو مسجد معين فهذا لا يحل العبور عليه أصلا إلا لضرورة يحل بها مثل ذلك من مال الغير ثم يجب عليه الاستحلال من المالك الذي يعرفه وأما المسجد فإن بني في أرض مغصوبة أو بخشب مغصوب من مسجد آخر أو ملك معين فلا يجوز دخوله أصلا ولا للجمعة بل لو وقف الامام فيه فليصل هو خلف الامام وليقف خارج المسجد فإن الصلاة في الأرض المغصوبة تسقط الفرض وتنعقد في حق الاقتداء فلذلك جوزنا للمقتدي الاقتداء بمن صلى في الأرض المغصوبة وإن عصى صاحبه بالوقوف في الغصب وإن كان من مال لا يعرف مالكه فالورع العدول إلى مسجد آخر إن وجد فإن لم يجد غيره فلا يترك الجمعة والجماعة به لأنه يحتمل أن يكون من الملك الذي بناه ولو على بعد وإن لم يكن له مالك معين فهو لمصالح المسلمين ومهما كان في المسجد الكبير بناء لسلطان ظالم فلا عذر لمن يصلي فيه مع اتساع المسجد أعني في الورع قيل لأحمد بن حنبل ما حجتك في ترك الخروج إلى الصلاة في جماعة ونحن بالعسكر فقال حجتي أن الحسن وإبراهيم التيمي خافا أن يفتنهما الحجاج وأنا أخاف أن أفتن أيضا وأما الحلوق والتجصيص فلا يمنع من الدخول لأنه غير منتفع به في الصلاة وإنما هو زينة والأولى أنه لا ينظر إليه وأما البواري التي فرشوها فإن كان لها مالك معين فيحرم الجلوس عليها وإلا فبعد أن أرصدت لمصلحة عامة جاز افتراشها ولكن الورع العدول عنها فإنها محل شبهة . وأما السقاية فحكمها ما ذكرناه وليس من الورع الوضوء والشرب منها والدخول إليها إلا إذا كان يخاف فوات الصلاة فيتوضأ وكذا مصانع طريق مكة . وأما الرباطات والمدارس فإن كانت رقبة الأرض مغصوبة أو الآجر منقولا من موضع معين يمكن الرد إلى مستحقه فلا رخصة للدخول فيه وإن التبس المالك فقد أرصد لجهة من الخير والورع اجتنابه ولكن لا يلزم الفسق بدخوله وهذه الأبنية إن أرصدت من خدم السلاطين فالأمر فيها أشد إذ ليس لهم صرف الأموال الضائعة إلى المصالح ولأن الحرام أغلب على أموالهم إذ ليس لهم أخذ مال المصالح وإنما يجوز ذلك للولاة وأرباب الأمر . مسألة . الأرض المغصوبة إذا جعلت شارعا لم يجز أن يتخطى فيه ألبتة وإن لم يكن له مالك معين جاز والورع العدول إن أمكن فإن كان الشارع مباحا وفوقه ساباط جاز العبور وجاز الجلوس تحت الساباط على وجه لا يحتاج فيه إلى

(١) حديث ابن مسعود لعن الله علماء بني إسرائيل إذ خالطوا الظالمين في معايشهم أبو داود والترمذي وابن ماجه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم لفظ الترمذي وقال حسن غريب

الله عليه وسلم كان يخلع اليسرى قبل اليمنى ويلبس اليمنى قبل اليسرى » وبسط السجادة وردت به السنة وقد ذكرناه وكون أحدهم لا يقعد على سجادة الآخر مشروع ومسنون وقد ورد في حديث طويل «لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه ولا في أهله ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه » وإذا سلم على الاخوان يعانقهم ويعانقونه فقد روى جابر بن عبد الله قال « لما قدم جعفر من أرض الحبشة عانقه النبي صلى الله عليه وسلم » وإن قبلهم فلا بأس بذلك روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم جعفر قبل بين عينيه وقال ما أنا بفتح خيبر أسر مني بقدوم جعفر» ويصافح إخوانه فقد قال عليه السلام « قبلة المسلم أخاه للصافحة» وروى أنس

السقف كما يقف فى الشارع لشغل فاذا انتفع بالسقف فى دفع حر الشمس أو المطر أو غيره فهو حرام لأن السقف لا يراد إلا لذلك وهكذا حكم من يدخل مسجدا أو أرضا مباحة سقف أو حوط بغصب فانه بمجرد التخطى لا يكون منتفعا بالحيطان والسقف إلا إذا كان له فائدة فى الحيطان والسقف لحر أو برد أو تستر عن بصر أو غيره فذلك حرام لأنه انتفاع بالحرام إذ لم يحرم الجلوس على الغصب لما فيه من المماسة بل للانتفاع والأرض تراد للاستقرار عليها والسقف للاستظلال به فلا فرق بينهما .

(الباب السابع فى مسائل متفرقة يكثر مسيس الحاجة إليها وقد سئل عنها فى الفتاوى)

مسألة : سئل عن خادم الصوفية يخرج إلى السوق ويجمع طعاما أو نقدا ويشترى به طعاما فمن الذى يحل له أن يأكل منه وهل يختص بالصوفية أم لا . فقلت أما الصوفية فلا شبهة فى حقهم إذا أكلوه وأما غيرهم فيحل لهم إذا أكلوه برضا الخادم ولكن لا يخلو عن شبهة أما الحل فلأن ما يعطى خادم الصوفية إنما يعطى بسبب الصوفية ولكن هو المعطى لا الصوفية فهو كالرجل العيل يعطى بسبب عياله لأنه متكفل بهم وما يأخذه يقع ملكا له لا للعيال وله أن يطعم غير العيال إذ يبعد أن يقال لم يخرج عن ملك المعطى ولا يتسلط الخادم على الشراء به والتصرف فيه لأن ذلك مصير إلى أن المعاطاة لا تكفى وهو ضعيف ثم لا صائر إليه فى الصدقات والهدايا ويبعد أن يقال زال الملك إلى الصوفية الحاضرين الذين هم وقت سؤاله فى الخانقاه إذ لا خلاف أن له أن يطعم منه من يقدم بعدهم ولو ماتوا كلهم أو واحد منهم لا يجب صرف نصيبه إلى وارثه ولا يمكن أن يقال إنه وقع لجهة التصوف ولا يتعين له مستحق لأن إزالة الملك إلى الجهة لا توجب تسليط الآحاد على التصرف فان الداخلين فيه لا ينحصرون بل يدخل فيه من يولد إلى يوم القيامة وإنما يتصرف فيه الولاة والخادم لا يجوز له أن ينتصب نائبا عن الجهة فلا وجه إلا أن يقال هو ملكه وإنما يطعم الصوفية بوفاء شرط التصوف والمروءة فان منعهم عنه منعوه عن أن يظهر نفسه فى معرض التكفل بهم حتى ينقطع وقفه كما ينقطع عمن مات عياله . مسألة : سئل عن مال أوصى به للصوفية فمن الذى يجوز أن يصرف إليه فقلت التصوف أمر باطن لا يطلع عليه ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف فى إطلاق اسم الصوفى والضابط الكلى أن كل من هو بصفة إذا نزل فى خانقاه الصوفية لم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكرا عندهم فهو داخل فى غمارهم والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات الصلاح والفقر وزى الصوفية وأن لا يكون مشتغلا بحرفة وأن يكون مخالطا لهم بطريق المساكنة فى الخانقاه ثم بعض هذه الصفات مما يوجب زوالها زوال الاسم وبعضها ينجبر بالبعض فالفسق يمنع هذا الاستحقاق لأن الصوفى بالجملة عبارة عن رجل من أهل الصلاح بصفة مخصوصة فالذى يظهر فسقه وإن كان على زيهم لا يستحق ما أوصى به للصوفية ولسنا نعتبر فيه الصغائر . وأما الحرفة والاشتغال بالكسب يمنع هذا الاستحقاق فالدهقان والعامل والتاجر والصانع فى حانوته أو داره والأجير الذى يخدم بأجرة كل هؤلاء لا يستحقون ما أوصى به للصوفية ولا ينجبر هذا بالزى والمخالطة فأما الوراقة والخياطة وما يقرب منهما مما يليق بالصوفية تعاطيها فاذا تعاطاها لا فى حانوت ولا على جهة اكتساب وحرفة فذلك لا يمنع الاستحقاق وكان ذلك ينجبر بمساكنته إياهم مع بقية الصفات وأما القدرة على الحرف من غير مباشرة لا تمنع وأما الوعظ والتدريس فلا ينافى اسم التصوف إذا وجدت بقية الخصال من الزى والمساكنة والفقر إذ لا يتناقض أن يقال صوفى مقرئ وصوفى واعظ وصوفى عالم أو مدرس ويتناقض أن يقال صوفى دهقان وصوفى تاجر وصوفى عامل وأما الفقر فان زال بغنى مفرط ينسب الرجل إلى الثروة الظاهرة فلا يجوز معه أخذ وصية الصوفية وإن كان له مال ولا يفى دخله

ابن مالك قال « قيل يارسول الله الرجل يلقى صديقه وأخاه ينحنى له قال لا قيل يلتزمه ويقبله قال لا قيل فيصافحه قال نعم » ويستحب للفقراء المقيمين فى الرباط أن يتلقوا الفقراء بالترحيب روى عكرمة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم جئته : مرحبا بالراكب المهاجر مرتين وإن قاموا إليه فلا بأس وهو مسنون . روى عنه عليه السلام أنه قام لجعفر يوم قدومه ويستحب للخادم أن يقدم له الطعام . روى لقيط بن صبرة قال « وفدنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نصادفه فى منزله وصادفنا عائشة رضى الله عنها فأمرت لنا بالحريرة فصنعت لنا وأتينا بقناع فيه تمر والقناع الطبق فأكلنا ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال

بخرجه لم يبطل حقه وكذا إذا كان له مال قاصر عن وجوب الزكاة وإن لم يكن له خرج وهذه أمور لادليل لها إلا العادات وأما المخالطة فلهم ومساكنتهم فلها أثر ولكن من لا يخالطهم وهو في داره أو في مسجد على زيهم ومتخلق بأخلاقهم فهو شريك في سهمهم وكأن ترك المخالطة يجبرها ملازمة الزى فان لم يكن على زيهم ووجد فيه بقية الصفات فلا يستحق إلا إذا كان مساكنا لهم في الرباط فينسحب عليه حكمهم بالتبعية فالمخالطة والزى ينوب كل واحد منهما عن الآخر والفقيه الذى ليس على زيهم هذا حكمه فان كان خارجا لم يعد صوفيا وإن كان ساكنا معهم ووجدت بقية الصفات لم يبعد أن ينسحب بالتبعية عليه حكمهم . وأما لبس المرقعة من يد شيخ من مشايخهم فلا يشترط ذلك في الاستحقاق وعدمه لا يضره مع وجود الشرائط المذكورة وأما التأهل للتردد بين الرباط والمسكن فلا يخرج بذلك عن جملتهم .

. مسألة : ماوقف على رباط الصوفية وسكانه فالأمر فيه أوسع مما أوصى لهم به لأن معنى الوقف الصرف إلى مصالحهم فلغير الصوفى أن يأكل معهم برضاهم على مائدتهم مرة أو مرتين فان أمر الأطعمة مبناه على التسامح حتى جاز الانفراد بها في الغنائم المشتركة وللقوال أن يأكل معهم في دعوتهم من ذلك الوقف وكان ذلك من مصالح معايشهم وما أوصى به للصوفية لا يجوز أن يصرف إلى قوال الصوفية بخلاف الوقف وكذلك من أحضروه من العمال والتجار والقضاة والفقهاء ممن لهم غرض في استمالة قلوبهم يحل لهم الأكل برضاهم فان الواقف لا يقف إلا معتقدا فيه ماجرت به عادات الصوفية فينزل على العرف ولكن ليس هذا على الدوام فلا يجوز لمن ليس صوفيا أن يسكن معهم على الدوام ويأكل وإن رضوا به إذ ليس لهم تغيير شرط الواقف بمشاركة غير جنسهم . وأما الفقيه إذا كان على زيهم وأخلاقهم فله النزول عليهم وكونه فقيها لا ينافى كونه صوفيا والجهل ليس بشرط في التصوف عند من يعرف التصوف ولا يلتفت إلى خرافات بعض الحمقى بقولهم إن العلم حجاب فان الجهل هو الحجاب وقد ذكرنا تأويل هذه الكلمة في كتاب العلم وأن الحجاب هو العلم المذموم دون المحمود وذكرنا المحمود والمذموم وشرحهما . وأما الفقيه إذا لم يكن على زيهم وأخلاقهم فلهم منعه من النزول عليهم فان رضوا بنزوله فيحل له الأكل معهم بطريق التبعية فكان عدم الزى تجبره المساكنة ولكن برضا أهل الزى وهذه أمور تشهد لها العادات وفيها أمور متقابلة لا يخفى أطرافها في النفى والاثبات ومتشابه أوساطها فمن احترز في مواضع الاشتباه فقد استبرأ لدينه كما نبهنا عليه في أبواب الشبهات . مسألة : سئل عن الفرق بين الرشوة والهدية مع أن كل واحد منهما يصدر عن الرضا ولا يخلو عن غرض وقد حرمت إحداهما دون الأخرى . فقلت باذل المال لا يبذله قط إلا لغرض ولكن الغرض إما آجل كالثواب وإما عاجل والعاجل إما مال وإما فعل وإعانة على مقصود معين وإما تقرب إلى قلب المهدى إليه بطلب محبته إما للمحبة في عينها وإما للتوصل بالمحبة إلى غرض وراءها فالأقسام الحاصلة من هذه خمسة الأول : ماغرضه الثواب في الآخرة وذلك إما أن يكون لكون المصروف إليه محتاجا أو عالما أو منتسبا بنسب دينى أو صالحا في نفسه متدينا فما علم الآخذ أنه يعطاه لحاجته لا يحل له أخذه إن لم يكن محتاجا وما علم أنه يعطاه لشرف نسبه لا يحل له إن علم أنه كاذب في دعوى النسب ومايعطى لعلمه فلا يحل له أن يأخذه إلا أن يكون في العلم كما يعتقده المعطى فان كان خيل إليه كمالا في العلم حتى بعثه بذلك على التقرب ولم يكن كاملا لم يحل له وما يعطى لدينه وصلاحه لا يحل له أن يأخذه إن كان فاسقا في الباطن فسقا لو علمه المعطى ما أعطاه وقلما يكون الصالح بحيث لو انكشف باطنه لبقيت القلوب مائلة إليه وإنما ستر الله الجميل هو الذى يحبب الخلق إلى الخلق وكان المتورعون يوكلون في الشراء من لا يعرف أنه وكيلهم حتى لا يتسامحوا في المبيع خيفة من أن يكون ذلك أكلا بالدين فان ذلك مخطر والتقى خفى لا كالعلم

أصبتم شيئا قلنا نعم يارسول الله» ويستحب للقادم أن يقدم للفقراء شيئا لحق القدوم . ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم للمدينة نحر جزورا وكراهيتهم لقدوم القادم بعد العصر وجهه من السنة منع النبي صلى الله عليه وسلم عن طروق الليل والصوفية بعد العصر يستعدون لاستقبال الليل بالطهارة والانكباب على الأذكار والاستغفار روى جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا قدم أحدكم من سفر فلا يطرقن أهله ليلا » وروى كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يقدم من السفر إلا نهارا في الضحى فيستحبون القدوم في أول النهار فان فات من أول النهار فقد يتفق تعويق من

والنسب والفقر فينبغي أن يجتنب الأخذ بالدين ما أمكن . القسم الثاني : مايقصد به في العاجل غرض معين كالفقير يهدى إلى الغني طمعا في خاتمه فهذه هبة بشرط الثواب لا يخفى حكمها وإنما تحل عند الوفاء بالثواب المطموع فيه وعند وجود شروط العقود . الثالث : أن يكون المراد إعانة بفعل معين كالمحتاج إلى السلطان يهدى إلى وكيل السلطان وخاصته ومن له مكانة عنده فهذه هدية بشرط ثواب يعرف بقرينة الحال فلينظر في ذلك العمل الذي هو الثواب فان كان حراما كالسعي في تنجيز إدرار حرام أو ظلم إنسان أو غيره حرم الأخذ وإن كان واجبا كدفع ظلم متعين على كل من يقدر عليه أو شهادة متعينة فيحرم عليه ما يأخذه وهي الرشوة التي لا يشك في تحريمها وإن كان مباحا لا واجبا ولا حراما وكان فيه تعب بحيث لو عرف لجاز الاستئجار عليه فما يأخذه حلال مهما وفي بالغرض وهو جار مجرى الجعالة كقوله أوصل هذه القصة إلى يد فلان أو يد السلطان ولك دينار وكان بحيث يحتاج إلى تعب وعمل متقوم أو قال اقترح على فلان أن يعينني في غرض كذا أو ينعم عليّ بكذا وافتقر في تنجيز غرضه إلى كلام طويل فذلك جعل كما يأخذه الوكيل بالخصومة بين يدي القاضي فليس بحرام إذا كان لا يسعى في حرام وإن كان مقصوده يحصل بكلمة لا تعب فيها ولكن تلك الكلمة من ذي الجاه أو تلك الفعلة من ذي الجاه تفيد كقوله للبواب لا تغلق دونه باب السلطان أو كوضعه قصة بين يدي السلطان فقط فهذا حرام لأنه عوض من الجاه ولم يثبت في الشرع جواز ذلك بل ثبت ما يدل على النهي عنه كما سيأتي في هدايا الملوك وإذا كان لا يجوز العوض عن إسقاط الشفعة والرد بالعيب ودخول الأغصان في هواء الملك وجملة من الأغراض مع كونها مقصودة فكيف يؤخذ عن الجاه ويقرب من هذا أخذ الطبيب العوض على كلمة واحدة ينبه بها على دواء ينفرد بمعرفته كواحد ينفرد بالعلم بنبت يقلع البواسير أو غيره فلا يذكره إلا بعوض فإن عمله بالتلفظ به غير متقوم كحبة من سمسم فلا يجوز أخذ العوض عليه ولا على علمه إذ ليس ينتقل علمه إلى غيره وإنما يحصل لغيره مثل علمه ويبقى هو عالما به ودون هذا الحاذق في الصناعة كالصيقل مثلا الذي يزيل اعوجاج السيف أو المرآة بدقة واحدة لحسن معرفته بموضع الخلل ولحذقه باصابته فقد يزيد بدقة واحدة مال كثير في قيمة السيف والمرآة فهذا لا أرى بأسا بأخذ الأجرة عليه لأن مثل هذه الصناعات يتعب الرجل في تعلمها ليكتسب بها ويخفف عن نفسه كثرة العمل . الرابع : مايقصد به المحبة وجلبها من قبل المهدى إليه لا لغرض معين ولكن طلبا للاستئناس وتأكيدا للصحبة وتوددا إلى القلوب فذلك مقصود للعقلاء ومندوب إليه في الشرع قال صلى الله عليه وسلم «تهادوا تحابوا[1]» وعلى الجملة فلا يقصد الانسان في الغالب أيضا محبة غيره لعين المحبة بل لفائدة في محبته ولكن إذا لم تتعين تلك الفائدة ولم يتمثل في نفسه غرض معين يبعثه في الحال أو المآل سمي ذلك هدية وحل أخذها . الخامس : أن يطلب التقرب إلى قلبه وتحصيل محبته لا لمحبته ولا للأنس به من حيث إنه أنس فقط بل ليتوصل بجاهه إلى أغراض له ينحصر جنسها وإن لم ينحصر عينها وكان لولا جاهه وحشمته لكان لا يهدى إليه فان كان جاهه لأجل علم أو نسب فالأمر فيه أخف وأخذه مكروه فان فيه مشابهة الرشوة ولكنها هدية في ظاهرها فان كان جاهه بولاية تولاها من قضاء أو عمل أو ولاية صدقة أو جباية مال أو غيره من الأعمال السلطانية حتى ولاية الأوقاف مثلا وكان لولا تلك الولاية لكان لا يهدى إليه فهذه رشوة عرضت في معرض الهدية إذ القصد بها في الحال طلب التقرب واكتساب المحبة ولكن لأمر ينحصر في جنسه إذ ما يمكن التوصل إليه بالولايات لا يخفى وآية أنه لا ينبغي المحبة أنه لو ولي في الحال غيره لسلم المال إلى ذلك الغير فهذا مما اتفقوا على أن الكراهة فيه شديدة واختلفوا في كونه حراما والمعنى

(١) حديث تهادوا تحابوا البيهقي من حديث أبي هريرة وضعفه ابن عدي .

ضعف بعضهم في المشي أو غير ذلك فيعذر الفقير بقية النهار إلى العصر لاحتمال التعويق فإذا صار العصر ينسب إلى تقصيره في الاهتمام بالسنة وقدوم أول النهار فإنهم يكرهون الدخول بعد العصر والله أعلم فإذا صار العصر يؤخر القدوم إلى الغد ليكون عاملا بالسنة للقدوم ضحوة وأيضا فيه معنى آخر وهو أن الصلاة بعد العصر مكروهة. ومن الأدب أن يصلي القادم ركعتين فلذلك يكرهون القدوم بعد صلاة العصر وقد يكون من الفقراء القادمين من يكون قليل الدراية بدخول الرباط وينالـه دهشة فمن السنة التقرب إليه والتودد وطلاقة الوجه حتى ينبسط وتذهب عنه الدهشة ففي ذلك فضل كثير

فيه متعارضا فانه دائر بين الهدية المحضة وبين الرشوة المبذولة فى مقابلة جاه محض فى غرض معين وإذا تعارضت المشابهة القياسية وعضدت الأخبار والآثار أحدهما تعين الميل إليه وقد دلت الأخبار على تشديد الأمر فى ذلك قال صلى الله عليه وسلم « يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية والقتل بالموعظة يقتل البرىء لتوعظ به العامة (١) » ، وسئل ابن مسعود رضى الله عنه عن السحت فقال : يقضى الرجل الحاجة فتهدى له الهدية ولعله أراد قضاء الحاجة بكلمة لاتعب فيها أو تبرع بها لا على قصد أجرة فلا يجوز أن يأخذ بعده شيئا فى معرض العوض . شفع مسروق شفاعة فأهدى إليه المشفوع له جارية فغضب وردها وقال لو علمت مافى قلبك لما تكلمت فى حاجتك ولا أتكلم فيما بقى منها وسئل طاوس عن هدايا السلطان فقال سحت ، وأخذ عمر رضى الله عنه ربع مال القراض الذى أخذه ولداه من بيت المال وقال إنما أعطيتما لمكانكما منى إذ علم أنهما أعطيا لأجل جاه الولاية . وأهدت امرأة أبى عبيدة بن الجراح إلى خاتون ملكة الروم خلوقا فكافأتها بجوهر فأخذه عمر رضى الله عنه فباعه وأعطاها ثمن خلوقها ورد باقيه إلى بيت مال المسلمين . وقال جابر وأبوهريرة رضى الله عنهما هدايا الملوك غلول ولما رد عمر بن عبد العزيز الهدية قيل له « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية فقال كان ذلك له هدية وهو لنا رشوة (٢) » أى كان يتقرب إليه لنبوته لا لولايته ونحن إنما نعطى للولاية وأعظم من ذلك كله ماروى أبو حميد الساعدى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث واليا على صدقات الأزد فلما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسك بعض ما معه وقال هذا لكم وهذا لى هدية فقال عليه السلام ألا جلست فى بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا ثم قال مالى أستعمل الرجل منكم فيقول هذا لكم وهذا لى هدية ألا جلس فى بيت أمه ليهدى له والذى نفسى بيده لايأخذ منكم أحد شيئا بغير حقه إلا أتى الله يحمله فلا يأتين أحدكم يوم القيامة ببعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر ثم رفع يديه حتى رأيت بياض إبطيه ، ثم قال اللهم هل بلغت (٣) » وإذا ثبتت هذه التشديدات فالقاضى والوالى ينبغى أن يقدر نفسه فى بيت أمه وأبيه فما كان يعطى بعد العزل وهو فى بيت أمه يجوز له أن يأخذه فى ولايته ومايعلم أنه إنما يعطاه لولايته فحرام أخذه وما أشكل عليه فى هدايا أصدقائه أنهم هل كانوا يعطونه لو كان معزولا فهو شبهة فليجتنبه .

(تم كتاب الحلال والحرام بحمد الله ومنه وحسن توفيقه والله أعلم)

(كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق)

(وهو الكتاب الخامس من ربع العادات الثانى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى غمر صفوة عباده بلطائف التخصيص طولا وامتنانا . وألف بين قلوبهم فأصبحوا بنعمته إخوانا . ونزع الغل من صدورهم فظلوا فى الدنيا أصدقاء وأخدانا . وفى الآخرة رفقاء وخلانا والصلاة على محمد المصطفى وعلى آله وأصحابه الذين اتبعوه واقتدوا به قولا وفعلا وعدلا وإحسانا .

روى أبو رفاعة قال « أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب فقلت يارسول الله رجل غريب جاء يسأل عن دينه لايدرى مادينه قال فأقبل النبى صلى الله عليه وسلم على وترك خطبته ثم أتى بكرسى قوائمه من حديد فقعد رسول الله ثم جعل يعلمنى مما علمه الله ثم أتى خطبته وأتم آخرها » فأحسن أخلاق الفقراء الرفق بالمسلمين واحتمال المكروه من المسموع والمرئى وقد يدخل فقير بعض الربط ويخل بشىء من مراسم المتصوفة فينهر ويخرج وهذا خطأ كبير فقد يكون خلق من الصالحين والأولياء لايعرفون هذا الترسم الظاهر ويقصدون الرباط بنية صالحة فاذا استقبلوا بالمكروه يخشى أن تتشوش بواطنهم من الأذى

(١) حديث يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية والقتل بالموعظة يقتل البرىء ليوعظ به العامة لم أقف له على أصل (٢) حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية البخارى من حديث عائشة (٣) حديث أبى حميد الساعدى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث واليا إلى صدقات الأزد فلما جاء قال هذا مالكم وهذا هدية لى الحديث متفق عليه .

(كتاب آداب الصحبة)

أما بعد : فان التحاب فى الله تعالى والأخوة فى دينه من أفضل القربات . وألطف مايستفاد من الطاعات فى مجارى العادات . ولها شروط بها يلتحق المتصاحبون بالمتحابين فى الله تعالى وفيها حقوق بمراعاتها تصفو الأخوة عن شوائب الكدورات ونزغات الشيطان ، فبالقيام بحقوقها يتقرب إلى الله زلفى وبالمحافظة عليها تنال الدرجات العلى ، ونحن نبين مقاصد هذا الكتاب فى ثلاثة أبواب . الباب الأول : فى فضيلة الألفة والأخوة فى الله تعالى وشروطها ودرجاتها وفوائدها . الباب الثانى : فى حقوق الصحبة وآدابها وحقيقتها ولوازمها . الباب الثالث : فى حق المسلم والرحم والجوار والملك وكيفية المعاشرة مع من قد بلى بهذه الأسباب .

(الباب الأول فى فضيلة الألفة والأخوة وفى شروطها ودرجاتها وفوائدها)

(فضيلة الألفة والأخوة)

اعلم أن الألفة ثمرة حسن الخلق والتفرق ثمرة سوء الخلق ، فحسن الخلق يوجب التحاب والتآلف والتوافق وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابر ومهما كان الثمر محمودا كانت الثمرة محمودة وحسن الخلق لاتخفى فى الدين فضيلته وهو الذى مدح الله سبحانه به نبيه عليه السلام إذ قال ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ وقال النبى صلى الله عليه وسلم « أكثر مايدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق[1] » وقال أسامة بن شريك قلنا يارسول الله « ماخير ماأعطى الإنسان ؟ فقال خلق حسن[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتمم محاسن الأخلاق[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « أثقل مايوضع فى الميزان خلق حسن[4] » وقال ﷺ ماحسن الله خلق امرئ وخلقه فيطعمه النار[5] » وقال صلى الله عليه وسلم « ياأباهريرة عليك بحسن الخلق قال أبوهريرة رضى الله عنه وما حسن الخلق يارسول الله ؟ قال تصل من قطعك وتعفو عمن ظلمك وتعطى من حرمك[6] » ولايخفى أن ثمرة الخلق الحسن الألفة وانقطاع الوحشة ومهما طاب الثمر طابت الثمرة ، وكيف وقد ورد فى الثناء على نفس الألفة سيما إذا كانت الرابطة هى التقوى والدين وحب الله . ومن الآيات والأخبار والآثار مافيه كفاية ومقنع . قال الله تعالى مظهرا عظيم منته على الخلق بنعمة الألفة ـ لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ـ وقال ـ فأصبحتم بنعمته إخوانا ـ أى بالألفة ثم ذم التفرقة وزجر عنها فقال عز من قائل ـ واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا ـ إلى ـ لعلكم تهتدون ـ وقال ﷺ « إن أقربكم منى مجلسا أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون[7] » وقال صلى الله عليه وسلم

ويدخل على المنكر عليه ضرر فى دينه ودنياه فليحذر ذلك وينظر إلى أخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وما كان يعتمده مع الخلق من المداراة والرفق وقد صح « أن أعرابيا دخل المسجد وبال فأمر النبى عليه السلام حتى أتى بذنوب فصب على ذلك » ولم ينهر الأعرابى بل رفق به وعرفه الواجب بالرفق واللين والفظاظة والتغليظ ؟ والتسلط على المسيئين بالقول والفعل من النفوس الخبيثة وهو ضد حال المتصوفة ومن دخل الرباط ممن لايصلح للمقام به رأسا يصرف من الموضع على ألطف وجه بعد أن يقدم له طعام ويحسن له الكلام فهذا الذى يليق بسكان الرباط وما يعتمده الفقراء من تغميز القادم فخلق حسن ومعاملة صالحة وردت

(الباب الأول فى فضيلة الألفة والأخوة)

(١) حديث أول مايدخل الجنة تقوى الله وحسن الخلق الترمذى والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح الإسناد وقد تقدم (٢) حديث أسامة بن شريك يارسول الله ماخير ماأعطى الإنسان قال خلق حسن ابن ماجه بإسناد صحيح (٣) حديث بعثت لأتمم مكارم الأخلاق أحمد والبيهقى والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة (٤) حديث أثقل مايوضع فى الميزان خلق حسن أبوداود والترمذى من حديث أبى الدرداء وقال حسن صحيح (٥) حديث ماحسن الله خلق امرئ وخلقه فتطعمه النار ابن عدى والطبرانى فى مكارم الأخلاق وفى الأوسط والبيهقى فى شعب الإيمان من حديث أبى هريرة قال ابن عدى فى إسناده بعض النكرة (٦) حديث ياأبا هريرة عليك بحسن الخلق قال وماحسن الخلق قال تصل من قطعك وتعفو عمن ظلمك وتعطى من حرمك البيهقى فى الشعب من رواية الحسن عن أبى هريرة ولم يسمع منه (٧) حديث إن أقربكم منى مجلسا أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون الطبرانى فى مكارم الأخلاق من حديث جابر بسند ضعيف ،

« المؤمن إلف مألوف ولاخير فيمن لايألف ولا يؤلف[١] » وقال صلى الله عليه وسلم فى الثناء على الأخوة فى الدين « من أراد الله به خيرا رزقه خليلا صالحا إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « مثل الأخوين إذا التقيا مثل اليدين تغسل إحداهما الأخرى وما التقى مؤمنان قط إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيرا[٣] » وقال عليه السلام فى الترغيب فى الأخوة فى الله « من آخى أخا فى الله رفعه الله درجة فى الجنة لاينالها بشىء من عمله[٤] » وقال أبو إدريس الخولانى لمعاذ إنى أحبك فى الله فقال له أبشر ثم أبشر فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ينصب لطائفة من الناس كراسى حول العرش يوم القيامة وجوههم كالقمر ليلة البدر يفزع الناس وهم لايفزعون ويخاف الناس وهم لايخافون وهم أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، فقيل من هؤلاء يارسول الله ؟ فقال هم المتحابون فى الله تعالى[٥] » ورواه أبو هريرة رضى الله عنه وقال فيه « إن حول العرش منابر من نور عليها قوم لباسهم نور ووجوههم نور ليسوا بأنبياء ولاشهداء يغبطهم النبيون والشهداء فقالوا يارسول الله صفهم لنا فقال هم المتحابون فى الله والمتجالسون فى الله والمتزاورون فى الله[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماتحاب اثنان فى الله إلا كان أحبهما إلى الله أشدهما حبا لصاحبه[٧] » ويقال إن الأخوين فى الله إذا كان أحدهما أعلى مقاما من الآخر رفع الآخر معه إلى مقامه وإنه يلتحق به

بالسنة روى عمر رضى الله عنه قال : « دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وغلام له حبشى يغمز ظهره فقلت يارسول الله ماشأنك فقال إن الناقة اقتمحت بى » فقد يحسن الرضا بذلك ممن يغمز فى وقت تعبه وقدومه من السفر فأما من يتخذ ذلك عادة ويحب التغميز ويستجلب به النوم ويسا كنه حتى لايفوته فلا يليق بحال الفقراء وإن كان فى الشرع جائزا وكان بعض الفقراء إذا استرسل فى الغمز واستلذه واستدعاه يحتلم فيرى ذلك الاحتلام عقوبة استرساله فى التغميز ولأرباب العزائم أمور لايسعهم فيها الركون إلى الرخص . ومن آداب الفقير إذا استقر وقعد بعد قدومه أن لايبتدىء بالكلام دون أن يسئل ويستحب أن يمكث

(١) حديث المؤمن إلف مألوف ولاخير فيمن لايألف ولايؤلف أحمد والطبرانى من حديث سهل ابن سعد والحاكم من حديث أبى هريرة وصححه (٢) حديث من أراد الله به خيرا رزقه أخا صالحا إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه غريب بهذا اللفظ والمعروف أن ذلك فى الأمير ورواه أبو داود من حديث عائشة إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه الحديث ضعفه ابن عدى ولأبى عبد الرحمن السلمى فى آداب الصحبة من حديث على من سعادة المرء أن يكون إخوانه صالحين (٣) حديث مثل الأخوين إذا التقيا مثل اليدين تغسل إحداهما الأخرى الحديث السلمى فى آداب الصحبة وأبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس وفيه أحمد بن محمد بن غالب الباهلى كذاب وهو من قول سلمان الفارسى فى الأول من الحزبيات (٤) حديث من آخى أخا فى الله عز وجل رفعه الله درجة فى الجنة لاينالها بشىء من عمله ابن أبى الدنيا فى كتاب الإخوان من حديث أنس ما أحدث عبد أخا فى الله عز وجل إلا أحدث الله عز وجل له درجة فى الجنة وإسناده ضعيف (٥) حديث قال أبو إدريس الخولانى لمعاذ إنى أحبك فى الله فقال أبشر ثم أبشر فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تنصب لطائفة من الناس كراسى حول العرش يوم القيامة الحديث أحمد والحاكم فى حديث طويل إن أبا إدريس قال قلت والله إنى لأحبك فى الله قال فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن المتحابين بجلال الله فى ظل عرشه يوم لاظل إلا ظله قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وهو عند الترمذى من رواية أبى مسلم الخولانى عن معاذ بلفظ المتحابون فى جلالى لهم منابر من نور يغبطهم النبيون والشهداء قال حديث حسن صحيح ولأحمد من حديث أبى مالك الأشعرى إن لله عبادا ليسوا بأنبياء ولاشهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء على منازلهم وقربهم من الله الحديث وفيه تحابوا فى الله وتصافوا به يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فتجعل وجوههم نورا وثيابهم نورا يفزع الناس يوم القيامة ولايفزعون وهم أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون وفيه شهر بن حوشب مختلف فيه (٦) حديث أبى هريرة إن حول العرش منابر من نور عليها قوم لباسهم نور ووجوههم نور ليسوا بأنبياء ولاشهداء الحديث النسائى فى سننه الكبرى ورجاله ثقات (٧) حديث ماتحاب اثنان فى الله إلا كان أحبهما إلى الله أشدهما حبا لصاحبه ابن حبان والحاكم من حديث أنس وقال صحيح الاسناد.

كما تلتحق الذرية بالأبوين والأهل بعضهم ببعض لأن الاخوة إذا اكتسبت فى الله لم تكن دون أخوة الولادة . قال عز وجل ـ ألحقنا بهم ذرياتهم وما ألتناهم من عملهم من شئ ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يقول حقت محبتى للذين يتزاورون من أجلى وحقت محبتى للذين يتحابون من أجلى وحقت محبتى للذين يتباذلون من أجلى وحقت محبتى للذين يتناصرون من أجلى (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يقول يوم القيامة أين المتحابون بجلالى اليوم أظلهم فى ظلى يوم لاظل إلا ظلى (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لاظل إلا ظله إمام عادل وشاب نشأ فى عبادة الله ورجل قلبه متعلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله تعالى ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم شماله ماتنفق يمينه (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « مازار رجل رجلا فى الله شوقا إليه ورغبة فى لقائه إلا ناداه ملك من خلفه طبت وطاب ممشاك وطابت لك الجنة (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن رجلا زار أخا له فى الله فأرصد الله له ملكا فقال أين تريد قال أريد أن أزور أخى فلانا فقال لحاجة لك عنده قال لا قال لقرابة بينك وبينه قال لا قال فبنعمة له عندك قال لا قال فبم قال أحبه فى الله قال فان الله أرسلنى إليك يخبرك بأنه يحبك لحبك إياه وقد أوجب لك الجنة (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله (٦) » فلهذا يجب أن يكون للرجل أعداء يبغضهم فى الله كما يكون له أصدقاء وإخوان يحبهم فى الله . ويروى أن الله تعالى أوحى إلى نبى من الأنبياء أما زهدك فى الدنيا فقد تعجلت الراحة وأما انقطاعك إلى فقد تعززت بى ولكن هل عاديت فى عدوا أو هل واليت فى وليا . وقال ﷺ « اللهم لاتجعل لفاجر على منة فترزقه منى محبة (٧) » ويروى أن الله تعالى أوحى إلى عيسى عليه السلام « لو أنك عبدتنى بعبادة أهل السموات والأرض وحب فى الله ليس وبغض فى الله ليس ما أغنى عنك ذلك شيئا » وقال عيسى عليه السلام : تحببوا إلى الله ببغض أهل المعاصى وتقربوا إلى الله بالتباعد منهم والتمسوا رضا الله بسخطهم قالوا ياروح الله فمن نجالس قال جالسوا من تذكركم الله رؤيته ومن يزيد فى عملكم كلامه ومن يرغبكم فى الآخرة عمله . وروى فى الأخبار السالفة أن الله عز وجل أوحى على موسى عليه السلام يا ابن عمران كن يقظانا وارتد لنفسك إخوانا وكل خدن وصاحب لايوازرك على مسرتى فهو لك عدو

(١) حديث إن الله يقول حقت محبتى للذين يتزاورون من أجلى وحقت محبتى للذين يتحابون من أجلى الحديث أحمد من حديث عمرو بن عبسة وحديث عبادة بن الصامت ورواه الحاكم وصححه (٢) حديث إن الله يقول يوم القيامه أين المتحابون بجلالى اليوم أظلهم فى ظلى يوم لاظل إلا ظلى مسلم (٣) حديث أبى هريرة سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لاظل إلا ظله إمام عادل الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٤) حديث مازار رجل رجلا فى الله شوقا إليه ورغبة فى لقائه إلا ناداه ملك من خلفه طبت وطابت لك الجنة ابن عدى من حديث أنس دون قوله شوقا إليه ورغبة فى لقائه وللترمذى وابن ماجه من حديث أبى هريرة من عاد مريضا أو زار أخا فى الله ناداه مناد من السماء طبت وطاب ممشاك وتبوأت من الجنة منزلا قال الترمذى غريب (٥) حديث إن رجلا زار أخا له فى الله فأرصد الله له ملكا فقال أين تريد الحديث مسلم من حديث أبى هريرة (٦) حديث أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله أحمد من حديث البراء بن عازب وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه والخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث ابن مسعود بسند ضعيف (٧) حديث اللهم لاتجعل لفاجر على منة الحديث تقدم فى الكتاب الذى قبله .

ثلاثة أيام لايقصد زيارة أو مشهدا أو غير ذلك مما هو مقصوده من المدينة حتى يذهب عنه وعثاء السفر ويعود باطنه إلى هيئته فقد يكون بالسفر وعوارضه تغير باطنه وتكدر حتى تجتمع فى الثلاثة الأيام همته وينصلح باطنه ويستعد للقاء المشايخ والزيارات بتنوير الباطن فان باطنه إذا كان منورا يستوفى حظه من الخير من كل شيخ وأخ يزوره . وقد كنت أسمع شيخنا يوصى الأصحاب ويقول لاتكلموا أهل هذا الطريق إلا فى أصفى أوقاتكم وهذا فيه فائدة كبيرة فان نور الكلام على قدر نور القلب ونور السمع على قدر نور القلب فاذا دخل على شيخ أو أخ وزاره ينبغى أن يستأذنه إذا أراد الانصراف فقد روى عبد الله بن

وأوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام فقال : ياداود مالى أراك منبذا وحيدا قال إلهى قليت الخلق من أجلك فقال ياداود كن يقظانا وارتد لنفسك أخدانا وكل خدن لا يوافقك على مسرتى فلا تصاحبه فانه لك عدو يقسى قلبك ويباعدك منى . وفى أخبار داود عليه السلام أنه قال يارب كيف لى أن يحبنى الناس كلهم وأسلم فيما بينى وبينك قال خالق الناس بأخلاقهم وأحسن فيما بينى وبينك وفى بعضها خالق أهل الدنيا بأخلاق الدنيا وخالق أهل الآخرة بأخلاق الآخرة . وقال النبى ﷺ « إن أحبكم إلى الله الذين يألفون ويؤلفون وإن أبغضكم المشاءون بالنميمة المفرقون بين الإخوان[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن لله ملكا نصفه من النار ونصفه من الثلج يقول اللهم كما ألفت بين الثلج والنار كذلك ألف بين قلوب عبادك الصالحين[2] » وقال أيضا « ما أحدث عبد أخا فى الله إلا أحدث الله له درجة فى الجنة[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « المتحابون فى الله على عمود من ياقوتة حمراء فى رأس العمود سبعون ألف غرفة يشرفون على أهل الجنة يضىء حسنهم لأهل الجنة كما تضىء الشمس لأهل الدنيا فيقول أهل الجنة انطلقوا بنا ننظر إلى المتحابين فى الله فيضىء حسنهم لأهل الجنة كما تضىء الشمس عليهم ثياب سندس خضر مكتوب على جباههم المتحابون فى الله[4] » . الآثار : قال على رضى الله عنه عليكم بالإخوان فانهم عدة فى الدنيا والآخرة ألا تسمع إلى قول أهل النار — فما لنا من شافعين ولا صديق حميم — وقال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما والله لو صمت النهار لا أفطره وقمت الليل لا أنامه وأنفقت مالى غلقا غلقا فى سبيل الله أموت يوم أموت وليس فى قلبى حب لأهل طاعة الله وبغض لأهل معصية الله ما نفعنى ذلك شيئا . وقال ابن السماك عند موته اللهم إنك تعلم أنى إذا كنت أعصيك كنت أحب من يطيعك فاجعل ذلك قربة لى إليك . وقال الحسن على ضده يا ابن آدم لا يغرنك قول من يقول المرء مع من أحب فانك لن تلحق الأبرار إلا بأعمالهم فان اليهود والنصارى يحبون أنبياءهم وليسوا معهم وهذه إشارة إلى أن مجرد ذلك من غير موافقة فى بعض الأعمال أو كلها لا ينفع وقال الفضيل فى بعض كلامه هاه تريد أن تسكن الفردوس وتجاور الرحمن فى داره مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين بأى عمل عملته بأى شهوة تركتها بأى يقظة كظمته بأى رحم قاطع وصلتها بأى زلة لأخيك غفرتها بأى قريب باعدته فى الله بأى بعيد قاربته فى الله . ويرى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام هل عملت لى عملا قط فقال إلهى إنى صليت لك وصمت وتصدقت وزكيت فقال إن الصلاة لك برهان والصوم جنة والصدقة ظل والزكاة نور فأى عمل عملت لى ؟ قال موسى إلهى دلنى على عمل هو لك قال ياموسى هل واليت لى وليا قط وهل عاديت فى عدوا قط فعلم موسى أن أفضل الأعمال الحب فى الله والبغض فى الله . وقال ابن مسعود رضى الله عنه لو أن رجلا قام بين الركن والمقام يعبد الله سبعين سنة لبعثه الله يوم القيامة مع من يحب . وقال الحسن رضى الله عنه مصارمة الفاسق قربان إلى الله وقال رجل لمحمد بن واسع إنى لأحبك فى الله فقال أحبك الذى أحببتنى له ثم حول وجهه وقال اللهم إنى أعوذ بك أن أحب فيك وأنت لى مبغض ودخل رجل

(١) حديث إن أحبكم إلى الله الذين يألفون ويؤلفون الحديث الطبرانى فى الأوسط والصغير من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٢) حديث إن لله ملكا نصفه من النار ونصفه من الثلج يقول اللهم كما ألفت بين الثلج والنار كذلك ألف بين قلوب عبادك الصالحين أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب العظمة من حديث معاذ بن جبل والعرباض بن سارية بسند ضعيف (٣) حديث ما أحدث عبد أخا فى الله تعالى إلا أحدث الله له درجة فى الجنة ابن أبى الدنيا فى كتاب الإخوان من حديث أنس وقد تقدم (٤) حديث المتحابون فى الله على عمود من ياقوتة حمراء فى رأس العمود سبعون ألف غرفة الحديث الحكيم الترمذى فى النوادر من حديث ابن مسعود بسند ضعيف .

عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا زار أحدكم أخاه فجلس عنده فلا يقومن حتى يستأذنه » وإن نوى أن يقيم أياما وفى وقته سعة ولنفسه إلى البطالة وترك العمل لشوف يطلب خدمة يقوم بها وإن كان دائم العمل لربه فكفى بالعبادة شغلا لأن الخدمة لأهل العبادة تقوم مقام العبادة ولا يخرج من الرباط إلا باذن المقدم فيه ولا يفعل شيئا دون أن يأخذ رأيه فيه فهذه جمل أعمال يعتمدها الصوفية وأرباب الربط والله تعالى بفضله يزيدهم توفيقا وتأديبا .

[الباب التاسع عشر فى حال الصوفى المتسبب]

اختلف أحوال الصوفية فى الوقوف مع الأسباب والاعراض عن الأسباب فمنهم من كان على الفتوح لا يركن

على داود الطائى فقال له ماحاجتك ؟ فقال زيارتك فقال أما أنت فقد عملت خيرا حين زرت ولكن انظر ماذا ينزل بى أنا إذا قيل لى من أنت فتزار أمن الزهاد أنت لا والله أمن العباد أنت لا والله أمن الصالحين أنت لا والله ثم أقبل يوبخ نفسه ويقول كنت فى الشبيبة فاسقا فلما شخت صرت مرائيا والله للمرائى شر من الفاسق وقال عمر رضى الله عنه إذا أصاب أحدكم ودا من أخيه فليتمسك به فقلما يصيب ذلك وقال مجاهد المتحابون فى الله إذا التقوا فكثر بعضهم إلى بعض تتحات عنهم الخطايا كما يتحات ورق الشجر فى الشتاء إذا يبس وقال الفضيل نظر الرجل إلى وجه أخيه على المودة والرحمة عبادة .

(بيان معنى الأخوة فى الله وتمييزها من الأخوة فى الدنيا)

اعلم أن الحب فى الله والبغض فى الله غامض وينكشف الغطاء عنه بما نذكره وهو أن الصحبة تنقسم إلى مايقع بالاتفاق كالصحبة بسبب الجوار أو بسبب الاجتماع فى المكتب أو فى المدرسة أو فى السوق أو على باب السلطان أو فى الأسفار وإلى ما ينشأ اختيارا ويقصد وهو الذى نريد بيانه إذ الأخوة فى الدين واقعة فى هذا القسم لامحالة إذ لاثواب إلا على الأفعال الاختيارية ولاترغيب إلا فيها والصحبة عبارة عن المجالسة والمخالطة والمجاورة وهذه الأمور لايقصد الانسان بها غيره إلا إذا أحبه فان غير المحبوب يجتنب ويباعد ولا تقصد مخالطته والذى يحب فاما أن يحب لذاته لاليتوصل به إلى محبوب ومقصود وراءه وإما أن يحب للتوصل به إلى مقصود وذلك المقصود إما أن يكون مقصورا على الدنيا وحظوظها وإما أن يكون متعلقا بالآخرة وإما أن يكون متعلقا بالله تعالى فهذه أربعة أقسام . القسم الأول : وهو حبك الإنسان لذاته فذلك ممكن وهو أن يكون فى ذاته محبوبا عندك على معنى أنك تلتذ برؤيته ومعرفته ومشاهدة أخلاقه لاستحسانك له فان كل جميل لذيذ فى حق من أدرك جماله وكل لذيذ محبوب واللذة تتبع الاستحسان والاستحسان يتبع المناسبة والملاءمة والموافقة بين الطباع ثم ذلك المستحسن إما أن يكون هو الصورة الظاهرة أعنى حسن الخلقة وإما أن يكون هى الصورة الباطنة أعنى كمال العقل وحسن الأخلاق ويتبع حسن الأخلاق حسن الأفعال لامحالة ويتبع كمال العقل غزارة العلم وكل ذلك مستحسن عند الطبع السليم والعقل المستقيم وكل مستحسن فمستلذ به ومحبوب بل فى ائتلاف القلوب أمر أغمض من هذا فانه قد تستحكم المودة بين شخصين من غير ملاحة فى صورة ولا حسن فى خلق وخلق ولكن لمناسبة باطنة توجب الألفة والموافقة فان شبه الشىء ينجذب إليه بالطبع والأشباه الباطنة خفية ولها أسباب دقيقة ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها عبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك حيث قال « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف[1] » فالتناكر نتيجة التباين والائتلاف نتيجة التناسب الذى عبر عنه بالتعارف وفى بعض الألفاظ « الأرواح جنود مجندة تلتقى فتتشام فى الهواء[2] » وقد كنى بعض العلماء عن هذا بأن قال إن الله تعالى خلق الأرواح فخلق بعضها فلقا وأطافها حول العرش فأى روحين من فلقتين تعارفا هناك فالتقيا تواصلا فى الدنيا . وقال صلى الله عليه وسلم « إن أرواح المؤمنين ليلتقيان على مسيرة يوم ومارأى أحدهما صاحبه قط[3] » وروى « أن امرأة بمكة كانت تضحك النساء وكانت بالمدينة أخرى فنزلت المكية

(١) حديث الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف مسلم من حديث أبى هريرة والبخارى تعليقا من حديث عائشة (٢) حديث الأرواح تلتقى فتتشام فى الهواء الطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف من حديث على إن الأرواح فى الهواء جند مجندة تلتقى فتتشام الحديث .

(٣) حديث إن أرواح المؤمنين ليلتقيان على مسيرة يوم ومارأى أحدهما صاحبه قط أحمد من حديث عبدالله بن عمرو بلفظ تلتقى وقال أحدهم وفيه ابن لهيعة عن دراج .

إلى معلوم ولا يتسبب بكسب ولا سؤال ومنهم من كان يكتسب ومنهم من كان يسأل فى وقت فاقته ولهم فى كل ذلك أدب واحد يراعونه ولا يتعدونه وإذا كان الفقير يسوس نفسه بالعلم يأتيه الفهم من الله تعالى فى الذى يدخل فيه من سبب أو ترك سبب فلا ينبغى للفقير أن يسأل مهما أمكن فقد حث النبى عليه السلام على ترك السؤال بالترغيب والترهيب فأما الترغيب فما روى ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من يضمن لى واحدة أتكفل له بالجنة قال ثوبان قلت أنا قال لاتسأل الناس شيئا » فكان ثوبان تسقط علاقة سوطه فلا يأمر أحدا يناوله وينزل هو ويأخذها . وروى أبو هريرة رضى الله عنه قال : قال

على المدنية فدخلت على عائشة رضى الله عنها فأضحكتها فقالت أين نزلت فذكرت لها صاحبتها فقالت صدق الله ورسوله (١) سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « الأرواح جنود مجندة » الحديث والحق فى هذا أن المشاهدة والتجربة تشهد للائتلاف عند التناسب والتناسب فى الطباع والأخلاق باطنا وظاهرا أمر مفهوم . وأما الأسباب التى أوجبت تلك المناسبة فليس فى قوة البشر الاطلاع عليها وغاية هذيان المنجم أن يقول إذا كان طالعه على تسديس طالع غيره أو تثليثه فهذا نظر للوافقة والمودة فتقتضى التناسب والتواد وإذا كان على مقابلته أو تربيعه اقتضى التباغض والعداوة فهذا لو صدق بكونه كذلك فى مجارى سنة الله فى خلق السموات والأرض لكان الإشكال فيه أكثر من الإشكال فى أصل التناسب فلا معنى للخوض فيما لم يكشف سره للبشر لما أوتينا من العلم إلا قليلا ويكفينا فى التصديق بذلك التجربة والمشاهدة فقد ورد الخبر به قال صلى الله عليه وسلم « لو أن مؤمنا دخل إلى مجلس فيه مائة منافق ومؤمن واحد لجاء حتى يجلس إليه ولو أن منافقا دخل إلى مجلس فيه مائة مؤمن ومنافق واحد لجاء حتى يجلس إليه (٢) » وهذا يدل على أن شبه الشىء منجذب إليه بالطبع وإن كان هو لا يشعر به . وكان مالك بن دينار يقول لا يتفق اثنان فى عشرة إلا وفى أحدهما وصف من الآخر وإن أجناس الناس كأجناس الطير ولا يتفق نوعان من الطير فى الطيران إلا وبينهما مناسبة قال فرأى يوما غرابا مع حمامة فعجب من ذلك فقال اتفقا وليسا من شكل واحد ثم طارا فاذاهما أعرجان فقال من ههنا اتفقا ولذلك قال بعض الحكماء : كل إنسان يأنس إلى شكله كما أن كل طير يطير مع جنسه ، وإذا اصطحب اثنان برهة من زمان ولم يتشاكلا فى الحال فلا بد أن يفترقا ، وهذا معنى خفى تفطن له الشعراء حتى قال قائلهم :

وقائل كيف تفارقتما فقلت قولا فيه إنصاف
لم يك من شكلى ففارقته والناس أشكال وألاف

فقد ظهر من هذا أن الانسان قد يحب لذاته لا لفائدة تنال منه فى حال أو مآل بل لمجرد المجانسة والمناسبة فى الطباع الباطنة والأخلاق الخفية ويدخل فى هذا القسم الحب للجمال إذا لم يكن المقصود قضاء الشهوة فان الصور الجميلة مستلذة فى عينها وإن قدر فقد أصل الشهوة حتى يستلذ النظر إلى الفواكه والأنوار والأزهار والتفاح المشرب بالحمرة وإلى الماء الجارى والخضرة من غرض سوى عينها وهذا الحب لا يدخل فيه الحب لله بل هو حب بالطبع وشهوة النفس ويتصور ذلك ممن لا يؤمن بالله إلا أنه إن اتصل به غرض مذموم صار مذموما كحب الصورة الجميلة لقضاء الشهوة حيث لا يحل قضاؤها وإن لم يتصل به غرض مذموم فهو مباح لا يوصف بحمد ولا ذم إذ الحب إما محمود وإما مذموم وإما مباح لا يحمد ولا يذم . القسم الثانى : أن يحبه لينال من ذاته غير ذاته فيكون وسيلة إلى محبوب غيره والوسيلة إلى المحبوب محبوب وما يحب لغيره كان ذلك الغير هو المحبوب بالحقيقة ولكن الطريق إلى المحبوب محبوب ولذلك أحب الناس الذهب والفضة ولا غرض فيهما إذ لا يطعم ولا يلبس ولكنهما وسيلة إلى المحبوبات فمن الناس من يحب كما يحب الذهب والفضة من حيث

(١) حديث إن امرأة بمكة كانت تضحك النساء وكانت بالمدينة أخرى فنزلت المكية على المدنية فدخلت على عائشة فذكرت حديث الأرواح جنود مجندة الحسن بن سفيان فى مسنده بالقصة بسند حسن وحديث عائشة عند البخارى تعليقا مختصرا دونها كما تقدم (٢) حديث لو أن مؤمنا دخل إلى مجلس وفيه مائة منافق ومؤمن واحد لجاء حتى يجلس إليه الحديث البيهقى فى شعب الإيمان موقوفا على ابن مسعود وذكره صاحب الفردوس من حديث معاذ بن جبل ولم يخرجه ولده فى المسند .

رسول الله صلى الله عليه وسلم « لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب على ظهره فيأكل ويتصدق خير له من أن يأتى رجلا فيسأله أعطاه أو منعه فان اليد العليا خير من اليد السفلى » . أخبرنا الشيخ الصالح أبو زرعة طاهر بن أبى الفضل الحافظ المقدسى قال أخبرنى والدى قال أنا أبو محمد الصيرفى ببغداد قال أنا أبو القاسم عبد الله بن محمد قال ثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز قال ثنا على ابن الجعد قال ثنا شعبة عن أبى حمزة قال سمعت هلال بن حصين قال : أتيت المدينة فنزلت دار أبى سعيد فضمنى وإياه المجلس فحدث أنه أصبح ذات يوم وليس عندهم طعام فأصبح وقد عصب على بطنه حجرا من الجوع فقالت لى امرأتى ائت رسول الله صلى الله

إنه وسيلة إلى المقصود إذ يتوصل به إلى نيل جاه أو مال أوعلم كما يحب الرجل سلطانا لانتفاعه بماله أو جاهه ويحب خواصه لتحسينهم حاله عنده وتمهيدهم أمره فى قلبه فالمتوسل إليه إن كان مقصور الفائدة على الدنيا لم يكن حبه من جملة الحب فى الله وإن لم يكن مقصور الفائدة على الدنيا ولكنه ليس يقصد به إلا الدنيا كحب التلميذ لأستاذه فهو أيضا خارج عن الحب لله فانه إنما يحبه ليحصل منه العلم لنفسه فمحبوبه العلم فاذا كان لايقصد العلم للتقرب إلى الله بل لينال به الجاه والمال والقبول عند الخلق فمحبوبه الجاه والقبول والعلم وسيلة إليه والأستاذ وسيلة إلى العلم فليس فى شئ من ذلك حب لله إذ يتصور كل ذلك ممن لايؤمن بالله تعالى أصلا ثم ينقسم هذا أيضا إلى مذموم ومباح فان كان يقصد به التوصل إلى مقاصد مذمومة من قهر الأقران وحيازة أموال اليتامى وظلم الرعاة بولاية القضاء أو غيره كان الحب مذموما وإن كان يقصد به التوصل إلى مباح فهو مباح وإنما تكتسب الوسيلة الحكم والصفة من المقصد المتوصل إليه فانها تابعة له غير قائمة بنفسها . القسم الثالث : أن يحبه لالذاته بل لغيره وذلك الغير ليس راجعا إلى حظوظه فى الدنيا بل يرجع إلى حظوظه فى الآخرة فهذا أيضا ظاهر لاغموض فيه وذلك كمن يحب أستاذه وشيخه لأنه يتوصل به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل ومقصوده من العلم والعمل الفوز فى الآخرة فهذا من جملة المحبين فى الله وكذلك من يحب تلميذه لأنه يتلقف منه العلم وينال بواسطته رتبة التعليم ويرقى به إلى درجة التعظيم فى ملكوت السماء ، إذ قال عيسى صلى الله عليه وسلم : من علم وعمل وعلم فذلك يدعى عظيما فى ملكوت السماء ولايتم التعليم إلا بمتعلم فهو إذن آلة فى تحصيل هذا الكمال فان أحبه لأنه آلة له إذ جعل صدره مزرعة لحرثه الذى هو سبب ترقيه إلى رتبة التعظيم فى ملكوت السماء فهو محب فى الله بل الذى يتصدق بأمواله لله ويجمع الضيفان ويهيئ لهم الأطعمة اللذيذة الغريبة تقربا إلى الله فأحب طباخا لحسن صنعته فى الطبخ فهو من جملة المحبين فى الله وكذا لو أحب من يتولى له إيصال الصدقة إلى المستحقين فقد أحبه فى الله بل نزيد على هذا ونقول إذا أحب من يخدمه بنفسه فى غسل ثيابه وكنس بيته وطبخ طعامه ويفرغه بذلك للعلم أو العمل ومقصوده من استخدامه فى هذه الأعمال الفراغ للعبادة فهو محب فى الله بل نزيد عليه ونقول إذا أحب من ينفق عليه من ماله ويواسيه بكسوته وطعامه ومسكنه وجميع أغراضه التى يقصدها فى دنياه ومقصوده من جملة ذلك الفراغ للعلم والعمل المقرب إلى الله فهو محب فى الله فقد كان جماعة من السلف تكفل بكفايتهم جماعة من أولى الثروة وكان المواسى والمواسى جميعا من المتحابين فى الله بل نزيد عليه ونقول من نكح امرأة صالحة ليتحصن بها عن وسواس الشيطان ويصون بها دينه أو ليولد منها له ولد صالح يدعو له وأحب زوجته لأنها آلة إلى هذه المقاصد الدينية فهو محب فى الله ولذلك وردت الأخبار بوفور الأجر والثواب على الانفاق على العيال حتى اللقمة يضعها الرجل فى فى امرأته (١) بل نقول كل من اشتهر بحب الله وحب رضاه وحب لقائه فى الدار الآخرة فاذا أحب غيره كان محبا فى الله لأنه لايتصور أن يحب شيئا إلا لمناسبته لما هو محبوب عنده وهو رضا الله عز وجل بل أزيد على هذا وأقول إذا اجتمع فى قلبه محبتان محبة الله ومحبة الدنيا واجتمع فى شخص واحد المعنيان جميعا حتى صلح لأن يتوسل به إلى الله وإلى الدنيا فاذا أحبه لصلاحه للأمرين فهو من المحبين فى الله كمن يحب أستاذه الذى يعلمه الدين ويكفيه مهمات الدنيا بالمواساة فى المال فأحبه من حيث إن فى طبعه طلب الراحة فى الدنيا والسعادة فى الآخرة فهو وسيلة إليهما فهو محب فى الله وليس من شرط حب الله أن لايحب فى العاجل

(١) حديث الأجر فى الإنفاق على العيال حتى اللقمة يضعها الرجل فى فى امرأته تقدم .

عليه وسلم فقد أتاه فلان فأعطاه وأتاه فلان فأعطاه قال فأتيته وقلت التمس شيئا فذهبت أطلب فانتهيت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب ويقول «من يستعف يعفه الله ومن يستغن يغنه الله ومن سألنا شيئا فوجدناه أعطيناه وواسينا ومن استعف عنه واستغنى فهو أحب إلينا ممن سألنا» قال فرجعت وماسألته فرزقنى الله تعالى حتى ما أعلم أهل بيت من الأنصار أكثر أموالا منه وأما من حيث الترهيب والتحذير فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «لاتزال المسئلة بأحدكم حتى يلقى الله وليس فى وجهه مزعة لحم» وروى أبو هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليس المسكين الذى تردّه

حظا ألبتة إذ الدعاء الذى أمر به الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه فيه جمع بين الدنيا والآخرة ومن ذلك قولهم ـ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة ـ وقال عيسى عليه السلام فى دعائه : اللهم لاتشمت بى عدوى ولاتسؤنى صديقى ولاتجعل مصيبتى فى دينى ولا تجعل الدنيا أكبر همى فدفع شماتة الأعداء من حظوظ الدنيا ولم يقل ولاتجعل الدنيا أصلا من همى بل قال لاتجعلها أكبر همى وقال نبينا صلى الله عليه وسلم فى دعائه «اللهم إنى أسألك رحمة أنال بها شرف كرامتك فى الدنيا والآخرة (١)» وقال «اللهم عافنى من بلاء الدنيا وبلاء الآخرة (٢)» وعلى الجملة فاذا لم يكن حب السعادة فى الآخرة مناقضا لحب الله تعالى فحب السلامة والصحة والكفاية والكرامة فى الدنيا كيف يكون مناقضا لحب الله والدنيا والآخرة عبارة عن حالتين إحداهما أقرب من الأخرى فكيف يتصور أن يحب الانسان حظوظ نفسه غدا ولايحبها اليوم وإنما يحبها غدا لأن الغد سيصير حالا راهنة فالحالة الراهنة لابد أن تكون مطلوبة أيضا إلا أن الحظوظ العاجلة منقسمة إلى مايضاد حظوظ الآخرة ويمنع منها وهى التى احترز عنها الأنبياء والأولياء وأمروا بالاحتراز عنها وإلى مالايضاد وهى التى لم يمتنعوا منها كالنكاح الصحيح وأكل الحلال وغير ذلك فما يضاد حظوظ الآخرة فحق العاقل أن يكرهه ولايحبه أعنى أن يكرهه بعقله لابطبعه كما يكره التناول من طعام لذيذ لملك من الملوك يعلم أنه لو أقدم عليه لقطعت يده أو حزت رقبته لابمعنى أن الطعام اللذيذ يصير بحيث لايشتهيه بطبعه ولايستلذه لو أكله فان ذلك محال ولكن على معنى أنه يزجره عقله عن الإقدام عليه وتحصل فيه كراهة الضرر المتعلق به والمقصود من هذا أنه لو أحب أستاذه لأنه يواسيه ويعلمه أو تلميذه لأنه يتعلم منه ويخدمه وأحدهما حظ عاجل والآخر آجل لكان فى زمرة المتحابين فى الله ولكن بشرط واحد وهو أن يكون بحيث لو منعه العلم مثلا أو تعذر عليه تحصيله منه لنقص حبه بسببه فالقدر الذى ينقص بسبب فقده هو لله تعالى وله على ذلك القدر ثواب الحب فى الله وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض ترتبط لك به فان امتنع بعضها نقص حبك وإن زاد زاد الحب فليس حبك للذهب كحبك للفضة إذا تساوى مقدارهما لأن الذهب يوصل إلى أغراض هى أكثر مما توصل إليه الفضة فاذن يزيد الحب بزيادة الغرض ولايستحيل اجتماع الأغراض الدنيوية والأخروية فهو داخل فى جملة الحب لله، وحده هو أن كل حب لولا الإيمان بالله واليوم الآخر لم يتصور وجوده فهو حب فى الله وكذلك كل زيادة فى الحب لولا الإيمان بالله لم تكن تلك الزيادة فتلك الزيادة من الحب فى الله فذلك وإن دق فهو عزيز قال الجريرى تعامل الناس فى القرن الأول بالدين حتى رق الدين وتعاملوا فى القرن الثانى بالوفاء حتى ذهب الوفاء وفى الثالث بالمروءة حتى ذهبت المروءة ولم يبق إلا الرهبة والرغبة . القسم الرابع : أن يحب لله وفى الله لالينال منه علما أو عملا أو يتوسل به إلى أمر وراء ذاته وهذا أعلى الدرجات وهو أدقها وأغمضها وهذا القسم أيضا ممكن فان من آثار غلبة الحب أن يتعدى من المحبوب إلى كل من يتعلق بالمحبوب ويناسبه ولو من بعد فمن أحب إنسانا حبا شديدا أحب محب ذلك الانسان وأحب محبوبه وأحب من يخدمه وأحب من يثنى عليه محبوبه وأحب من يتسارع إلى رضا محبوبه حتى قال بقية بن الوليد إن المؤمن إذا أحب المؤمن أحب كلبه وهو كما قال ويشهد له التجربة فى أحوال العشاق ويدل عليه أشعار الشعراء ولذلك يحفظ ثوب المحبوب ويخفيه تذكرة من جهته ويحب منزله ومحلته وجيرانه حتى قال مجنون بنى عامر

الأكلة والأكلتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى لايسأل الناس ولا يفطن بمكانه فيعطى» هذا هو حال الفقير الصادق والمتصوف المحقق لايسأل الناس شيئا ومنهم من يلزم الأدب حتى يؤديه إلى حال يستحيى من الله تعالى أن يسأله شيئا من أمر الدنيا حتى إذا همت النفس بالسؤال ترده الهيبة ويرى الإقدام على السؤال جراءة فيعطيه الله تعالى عند ذلك من غير سؤال كما نقل عن إبراهيم الخليل عليه السلام : أنه جاءه جبريل وهو فى الهواء قبل أن يصل إلى النار فقال هل لك من حاجة فقال أما إليك فلا فقال له فسل ربك فقال حسبى من سؤالى علمه بحالى وقد يضعف عن مثل هذا فيسأل الله عبودية ولايرى

(١) حديث اللهم إنى أسألك رحمة أنال بها شرف كرامتك فى الدنيا والآخرة الترمذى من حديث ابن عباس فى الحديث الطويل فى دعائه صلى الله عليه وسلم بعد صلاة الليل وقد تقدم (٢) حديث اللهم عافنى من بلاء الدنيا وعذاب الآخرة ، أحمد من حديث بشر بن أبى أرطاة نحوه بسند جيد .

أمرّ على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

فإذن للمشاهدة والتجربة تدل على أن الحب يتعدى من ذات المحبوب إلى ما يحيط به ويتعلق بأسبابه ويناسبه ولو من بعد ولكن ذلك من خاصية فرط المحبة فأصل المحبة لا يكفى فيه ويكون اتساع الحب فى تعديه من المحبوب إلى ما يكتنفه ويحيط به ويتعلق بأسبابه بحسب إفراط المحبة وقوتها وكذلك حب الله سبحانه وتعالى إذا قوى وغلب على القلب واستولى عليه حتى انتهى إلى حد الاستهتار فيتعدى إلى كل موجود سواه فان كل موجود سواه أثر من آثار قدرته ومن أحب إنسانا أحب صنعته وخطه وجميع أفعاله ولذلك كان ﷺ إذا حمل إليه باكورة من الفواكه مسح بها عينيه وأكرمها وقال إنه قريب العهد بربنا(١) وحب الله تعالى تارة يكون لصدق الرجاء فى مواعيده وما يتوقع فى الآخرة من نعيمه وتارة لما سلف من أياديه وصنوف نعمته وتارة لذاته لا لأمر آخر وهو أدق ضروب المحبة وأعلاها وسيأتى تحقيقها فى كتاب المحبة من ربع المنجيات إن شاء الله تعالى وكيفما اتفق حب الله فاذا قوى تعدى إلى كل متعلق به ضربا من التعلق حتى يتعدى إلى ما هو فى نفسه مؤلم مكروه ولكن فرط الحب يضعف الإحساس بالألم والفرح بفعل المحبوب وقصده إياه بالإيلام يغمر إدراك الألم وذلك كالفرح بضرب ثمن المحبوب أو قرصة فيها نوع معاتبة فان قوة المحبة تثير فرحا يغمر إدراك الألم فيه وقد انتهت محبة الله بقوم إلى أن قالوا لا نفرق بين البلاء والنعمة فان الكل من الله ولا نفرح إلا بما فيه رضاه حتى قال بعضهم لا أريد أن أنال مغفرة الله بمعصية الله وقال سمنون :

وليس لى فى سواك حظ فكيفما شئت فاختبرنى

وسيأتى تحقيق ذلك فى كتاب المحبة والمقصود أن حب الله إذا قوى أثمر حب كل من يقوم بحق عبادة الله فى علم أو عمل وأثمر حب كل من فيه صفة مرضية عند الله من خلق حسن أو تأدب بآداب الشرع وما من مؤمن محب للآخرة ومحب لله إلا إذا أخبر عن حال رجلين أحدهما عالم عابد والآخر جاهل فاسق إلا وجد فى نفسه ميلا إلى العالم العابد ثم يضعف ذلك الميل ويقوى بحسب ضعف إيمانه وقوته وبحسب ضعف حبه لله وقوته وهذا الميل حاصل وإن كانا غائبين عنه بحيث يعلم أنه لا يصيبه منهما خير ولا شر فى الدنيا ولا فى الآخرة فذلك الميل هو حب فى الله ولله من غير حظ فانه إنما يحبه لأن الله يحبه ولأنه مرضى عند الله تعالى ولأنه يحب الله تعالى ولأنه مشغول بعبادة الله تعالى إلا أنه إذا ضعف لم يظهر أثره ولا يظهر به ثواب ولا أجر فاذا قوى حمل على الموالاة والنصرة والذبّ بالنفس والمال واللسان وتتفاوت الناس فيه بحسب تفاوتهم فى حب الله عز وجل ولو كان الحب مقصورا على حظ ينال من المحبوب فى الحال أو المآل لما تصور حب للموتى من العلماء والعباد ومن الصحابة والتابعين بل ومن الأنبياء المنقرضين صلوات الله عليهم وسلامه وحب جميعهم مكنون فى قلب كل مسلم متدين ويتبين ذلك بغضبه عند طعن أعدائهم فى واحد منهم وبفرحه عند الثناء عليهم وذكر محاسنهم وكل ذلك حب لله لأنهم خواص عباد الله ومن أحب ملكا أو شخصا جميلا أحب خواصه وخدمه وأحب من أحبه إلا أنه يمتحن الحب بالمقابلة بحظوظ النفس وقد يغلب بحيث لا يبقى للنفس حظ إلا فيما هو حظ المحبوب وعنه عبر قول من قال :

أريد وصاله ويريد هجرى فأترك ما أريد لما يريد

---

(١) حديث كان إذا حمل إليه باكورة من الفواكه مسح بها عينيه وأكرمها وقال إنها قريب عهد بربها الطبرانى فى الصغير من حديث ابن عباس ، وأبو داود فى المراسيل والبيهقى فى الدعوات من حديث أبى هريرة دون قوله وأكرمها الخ وقال إنه غير محفوظ وحديث أبى هريرة فى الباكورة عند بقية أصحاب السنن دون مسح عينيه بها وما بعده وقال الترمذى حسن صحيح .

سؤال المخلوقين فيسوق الله تعالى إليه القسم من غير سؤال مخلوق. بلغنا عن بعض الصالحين أنه كان يقول : إذا وجد الفقير نفسه مطالبة بشىء لا تخلو تلك المطالبة إما أن تكون لرزق يريد الله أن يسوقه إليه فتنبه النفس له قد تتطلع نفوس بعض الفقراء إلى ما سوف يحدث وكأنها تخبر بما يكون وإما أن يكون ذلك عقوبة لذنب وجد منه فاذا وجد الفقير ذلك وألحت النفس بالمطالبة فليقم وليسبغ الوضوء ويصل ركعتين ويقول: يارب إن كانت هذه المطالبة عقوبة ذنب فأستغفرك وأتوب إليك وإن كانت لرزق قدرته لى فعجل وصوله إلىّ فان الله تعالى يسوقه إليه إن كان رزقه وإلا فتلجب المطالبة عن باطنه

وقول من قال * وما الجرح إذا أرضاكم ألم * وقد يكون الحب بحيث يترك به بعض الحظوظ دون بعض كمن تسمح نفسه بأن يشاطر محبوبه في نصف ماله أو في ثلثه أو في عشره فمقادير الأموال موازين المحبة إذ لا تعرف درجة المحبوب إلا بمحبوب يترك في مقابلته فمن استغرق الحب جميع قلبه لم يبق له محبوب سواه فلا يمسك لنفسه شيئا مثل أبي بكر الصديق رضي الله عنه فانه لم يترك لنفسه أهلا ولا مالا فسلم ابنته التي هي قرة عينه وبذل جميع ماله ، قال ابن عمر رضي الله عنهما « بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وعنده أبو بكر وعليه عباءة قد خللها على صدره بخلال إذ نزل جبريل عليه السلام فأقرأه عن الله السلام وقال له يا رسول الله مالي أرى أبا بكر عليه عباءة قد خللها على صدره بخلال فقال أنفق ماله علي قبل الفتح قال فأقره من الله السلام وقل له يقول لك ربك أراض أنت عني في فقرك هذا أم ساخط ؟ قال فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر وقال يا أبا بكر هذا جبريل يقرئك السلام من الله ويقول أراض أنت عني في فقرك هذا أم ساخط قال فبكى أبو بكر رضي الله عنه وقال أعلى ربي أسخط أنا عن ربي راض أنا عن ربي راض[1] » . فحصل من هذا أن كل من أحب عالما أو عابدا أو أحب شخصا راغبا في علم أو في عبادة أو في خير فانما أحبه في الله ولله وله فيه من الأجر والثواب بقدر قوة حبه فهذا شرح الحب في الله ودرجاته وبهذا يتضح البغض في الله أيضا ولكن نزيده بيانا .

(بيان البغض في الله)

اعلم أن كل من يحب في الله لابد أن يبغض في الله فانك إن أحببت إنسانا لأنه مطيع لله ومحبوب عند الله فان عصاه فلابد أن تبغضه لأنه عاص لله ومقوت عند الله ومن أحب بسبب فبالضرورة يبغض لضده وهذان متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر وهو مطرد في الحب والبغض في العادات ولكن كل واحد من الحب والبغض داء دفين في القلب وإنما يترشح عند الغلبة ويترشح بظهور أفعال المحبين والمبغضين في المقاربة والمباعدة وفي المخالطة والموافقة فاذا ظهر في الفعل سمي موالاة ومعاداة ولذلك قال الله تعالى : هل واليت فيّ وليا وهل عاديت في عدوا كما نقلناه ، وهذا واضح في حق من لم يظهر لك إلا طاعاته تقدر على أن تحبه أو لم يظهر لك إلا فسقه وفجوره وأخلاقه السيئة فتقدر على أن تبغضه وإنما المشكل إذا اختلطت الطاعات بالمعاصي فانك تقول كيف أجمع بين البغض والمحبة وهما متناقضان وكذلك تتناقض ثمرتهما من الموافقة والمخالفة والموالاة والمعاداة فأقول ذلك غير متناقض في حق الله تعالى كما لا يتناقض في الحظوظ البشرية فانه مهما اجتمع في شخص واحد خصال يحب بعضها ويكره بعضها فانك تحبه من وجه وتبغضه من وجه فمن له زوجة حسناء فاجرة أو ولد ذكي خدوم ولكنه فاسق فانه يحبه من وجه ويبغضه من وجه ويكون معه على حالة بين حالتين إذ لو فرض له ثلاثة أولاد أحدهم ذكي بار والآخر بليد عاق والآخر بليد بار أو ذكي عاق فانه يصادف نفسه معهم على ثلاثة أحوال متفاوتة بحسب تفاوت خصالهم فكذلك ينبغي أن تكون حالك بالاضافة إلى من غلب عليه الفجور ومن غلبت عليه الطاعة ومن اجتمع فيه كلاهما متفاوتة على ثلاث مراتب وذلك بأن تعطي كل صفة حظها من البغض والحب والإعراض والاقبال والصحبة والقطيعة وسائر الأفعال الصادرة منه . فان قلت فكل مسلم فإسلامه طاعة منه فكيف أبغضه مع الاسلام . فأقول تحبه لاسلامه وتبغضه لمعصيته وتكون معه على حالة لو قستها بحال كافر أو فاجر أدركت تفرقة بينهما وتلك التفرقة حب الاسلام وقضاء لحقه وقدر الجناية على حق الله

(١) حديث ابن عمر بينما النبي صلى الله عليه وسلم جالس وعنده أبو بكر وعليه عباءة قد خللها على صدره بخلال فنزل جبريل فأقرأه من ربه السلام الحديث ابن حبان والعقيلي في الضعفاء قال الذهبي في الميزان هو كذب .

فشأن الفقير أن ينزل حوائجه بالحق فاما أن يرزقه الشيء أو الصبر أو يذهب ذلك عن قلبه فله سبحانه وتعالى أبواب من طريق الحكمة وأبواب من طريق القدرة فان فتح بابا من طريق الحكمة وإلا فيفتح بابا من طريق القدرة ويأتيه الشيء بخرق العادة كما كان يأتي مريم عليها السلام ـ كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله ـ حكي عن بعض الفقراء قال جئت ذات يوم وكان حالي أن لا أسأل فدخلت بعض المحال ببغداد مجتازا متعرضا لعل الله تعالى يفتح لي على يد بعض عباده شيئا فلم يقدر فنمت جائعا فأتي آت في منامي فقال لي اذهب إلى موضع كذا وعين الموضع ثم خرقة زرقاء

والطاعة له كالجناية على حقك والطاعة لك فمن وافقك على غرض وخالفك فى آخر فكن معه على حالة متوسطة بين الانقباض والاسترسال وبين الاقبال والاعراض وبين التودد إليه والتوحش عنه ولا تبالغ فى إكرامه مبالغتك فى إكرام من يوافقك على جميع أغراضك ولا تبالغ فى إهانته مبالغتك فى إهانة من خالفك فى جميع أغراضك ثم ذلك التوسط تارة يكون ميله إلى طرف الإهانة عند غلبة الجناية وتارة إلى طرف المجاملة والاكرام عند غلبة الموافقة فهكذا ينبغى أن يكون فيمن يطيع الله تعالى ويعصيه ويتعرض لرضاه مرة ولسخطه أخرى . فان قلت فبماذا يمكن إظهار البغض فأقول أما فى القول فبكف اللسان عن مكالمته ومحادثته مرة وبالاستخفاف والتغليظ فى القول أخرى وأما فى الفعل فبقطع السعى فى إعانته مرة وبالسعى فى إساءته وإفساد مآربه أخرى وبعض هذا أشد من بعض وهى بحسب درجات الفسق والمعصية الصادرة منه . أما ما يجرى مجرى الهفوة التى يعلم أنه متندم عليها ولا يصر عليها فالأولى فيه الستر والإغماض . أما ما أصر عليه من صغيرة أو كبيرة فان كان ممن تأكدت بينك وبينه مودة وصحبة وأخوة فله حكم آخر وسيأتى وفيه خلاف بين العلماء . وأما إذا لم تتأكد أخوة وصحبة فلا بد من إظهار أثر البغض إما فى الاعراض والتباعد عنه وقلة الالتفات إليه وإما فى الاستخفاف وتغليظ القول عليه وهذا أشد من الاعراض وهو بحسب غلظ المعصية وخفتها وكذلك فى الفعل أيضا رتبتان إحداهما قطع المعونة والرفق والنصرة عنه وهو أقل الدرجات والأخرى السعى فى إفساد أغراضه عليه كفعل الأعداء المبغضين وهذا لا بد منه ولكن فيما يفسد عليه طريق المعصية أما ما لا يؤثر فيه فلا ، مثاله رجل عصى الله بشرب الخمر وقد خطب امرأة لو تيسر له نكاحها لكان مغبوطا بها بالمال والجمال والجاه إلا أن ذلك لا يؤثر فى منعه من شرب الخمر ولا فى بعث وتحريض عليه فاذا قدرت على إعانته ليتم له غرضه ومقصوده وقدرت على تشويشه ليفوته غرضه فليس لك السعى فى تشويشه أما الاعانة فلو تركتها إظهارا للغضب عليه فى فسقه فلا بأس وليس يجب تركها إذ ربما يكون لك نية فى أن تتلطف باعانته وإظهار الشفقة عليه ليعتقد مودتك ويقبل نصحك فهذا حسن وإن لم يظهر لك ولكن رأيت أن تعينه على غرضه قضاء لحق إسلامه فذلك ليس بممنوع بل هو الأحسن إن كانت معصيته بالجناية على حقك أو حق من يتعلق بك وفيه نزل قوله تعالى ـ ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة ـ إلى قوله تعالى ـ ألا تحبون أن يغفر الله لكم ـ إذ تكلم مسطح بن أثاثة فى واقعة الإفك(١) فحلف أبو بكر أن يقطع عنه رفقه وقد كان يواسيه بالمال فنزلت الآية مع عظم معصية مسطح وأية معصية تزيد على التعرض لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم وإطالة اللسان فى مثل عائشة رضى الله عنها إلا أن الصديق رضى الله عنه كان كالمجنى عليه فى نفسه بتلك الواقعة والعفو عمن ظلم والاحسان إلى من أساء من أخلاق الصديقين وإنما يحسن الاحسان إلى من ظلمك فأما من ظلم غيرك وعصى الله به فلا يحسن الاحسان إليه لأن فى الاحسان إلى الظالم إساءة إلى المظلوم وحق المظلوم أولى بالمراعاة وتقوية قلبه بالاعراض عن الظالم أحب إلى الله من تقوية قلب الظالم فأما إذا كنت أنت المظلوم فالأحسن فى حقك العفو والصفح . وطرق السلف قد اختلفت فى إظهار البغض مع أهل المعاصى وكلهم اتفقوا على إظهار البغض للظلمة والمبتدعة وكل من عصى الله بمعصية متعدية منه إلى غيره فأما من عصى الله فى نفسه فمنهم من نظر بعين الرحمة إلى العصاة كلهم . ومنهم من شدد الانكار واختار المهاجرة فقد كان أحمد بن حنبل يهجر الأكابر فى أدنى كلمة حق هجر يحيى بن معين لقوله إنى لا أسأل أحدا شيئا ولو حمل السلطان إلى شيئا لأخذته ، وهجر الحرث

(١) حديث كلام مسطح فى الافك وهجر أبى بكر له حتى نزلت ولا يأتل أولوا الفضل منكم الآية متفق عليه من حديث عائشة .

فيها قطيعات أخرجها فى مصالحك فمن تجرد عن المخلوقين وتفرد بالله فقد تفرد بغنى قادر لا يعجزه شئ يفتح عليه من أبواب الحكمة والقدرة كيف شاء وأولى من سأل نفسه يسألها الصبر الجميل فان الصادق تجيبه نفسه . وحكى شيخنا رحمه الله تعالى أن ولده جاء إليه ذات يوم وقال له أريد حبة قال قلت له ما تفعل بالحبة فذكر شهوة يشتريها بالحبة ثم قال عن إذنك اذهب واستقرض الحبة قال قلت نعم استقرضها من نفسك فهى أولى من أقرض . وقد نظم بعضهم هذا المعنى فقال :

إن شئت أن تستقرض المال منفقا
على شهوات النفس فى زمن العسر
فسل نفسك الانفاق من كنز صبرها

المحاسبي فى تصنيفه فى الرد على المعتزلة وقال إنك لابد تورد أولا شبهتهم وتحمل الناس على التفكر فيها ثم ترد عليهم ، وهجر أبو ثور فى تأويله قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورته (١) » وهذا أمر يختلف باختلاف النية وتختلف النية باختلاف الحال فان كان الغالب على القلب النظر إلى اضطرار الخلق وعجزهم وأنهم مسخرون لما قدروا له أورث هذا تساهلا فى المعاداة والبغض وله وجه ولكن قد تلتبس به المداهنة فأكثر البواعث على الاغضاء عن المعاصى المداهنة ومراعاة القلوب والخوف من وحشتها ونفارها وقد يلبس الشيطان ذلك على الغبى الأحمق بأنه ينظر بعين الرحمة وحك ذلك أن ينظر إليه بعين الرحمة إن جنى على خاص حقه ويقول إنه قد سخر له والقدر لا ينفع منه الحذر وكيف لا يفعله وقد كتب عليه فمثل هذا قد تصح له نية فى الإغماض عن الجناية على حق الله وان كان يتغاظ عند الجناية على حقه ويترحم عند الجناية على حق الله فهذا مداهن مغرور بمكيدة من مكايد الشيطان فليتنبه له . فان قلت فأقل الدرجات فى إظهار البغض الهجر والاعراض وقطع الرفق والاعانة فهل يجب ذلك حتى يعصى العبد بتركه . فأقول لا يدخل ذلك فى ظاهر العلم تحت التكليف والايجاب فانا نعلم أن الذين شربوا الخمر وتعاطوا الفواحش فى زمان رسول الله ﷺ والصحابة ما كانوا يهجرون بالكلية بل كانوا منقسمين فيهم : إلى من يغلظ القول عليه ويظهر البغض له ، وإلى من يعرض عنه ولا يتعرض له ، وإلى من ينظر إليه بعين الرحمة ولا يؤثر المقاطعة والتباعد فهذه دقائق دينية تختلف فيها طرق السالكين لطريق الآخرة ويكون عمل كل واحد على ما يقتضيه حاله ووقته ومقتضى الأحوال فى هذه الأمور إما مكروهة أو مندوبة فتكون فى رتبة الفضائل ولا تنتهى إلى التحريم والايجاب فان الداخل تحت التكليف أصل المعرفة لله تعالى وأصل الحب وذلك قد لا يتعدى من المحبوب إلى غيره وإنما المتعدى إفراط الحب واستيلاؤه وذلك لا يدخل فى الفتوى وتحت ظاهر التكليف فى حق عوام الخلق أصلا .

(بيان مراتب الذين يبغضون فى الله وكيفية معاملتهم)

فان قلت إظهار البغض والعداوة بالفعل إن لم يكن واجبا فلا شك أنه مندوب إليه والعصاة والفساق على مراتب مختلفة فكيف ينال الفضل بمعاملتهم وهل يسلك بجميعهم مسلكا واحدا أم لا . فاعلم أن المخالف لأمر الله سبحانه لا يخلو إما أن يكون مخالفا فى عقده أو فى عمله والمخالف فى العقد إما مبتدع أو كافر والمبتدع إما داع إلى بدعته أو ساكت والساكت إما بعجزه أو باختياره فأقسام الفساد فى الاعتقاد ثلاثة الأول : الكفر فالكافر إن كان محاربا فهو يستحق القتل والارقاق وليس بعد هذين إهانة وأما الذمى فانه لا يجوز إيذاؤه إلا بالاعراض عنه والتحقير له بالاضطرار إلى أضيق الطرق وبترك المفاتحة بالسلام فاذا قال السلام عليك قلت وعليك والأولى الكف عن مخالطته ومعاملته ومواكلته وأما الانبساط معه والاسترسال إليه كما يسترسل إلى الاصدقاء فهو مكروه كراهة شديدة يكاد ينتهى ما يقوى منها إلى حد التحريم قال الله تعالى ـ لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم ـ الآية ، وقال ﷺ « المسلم والمشرك لا تترا آى ناراهما (٢) » وقال عز وجل ـ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ـ الآية . الثانى المبتدع الذى يدعو إلى بدعته فان كانت البدعة بحيث يكفر بها فأمره أشد من الذمى لأنه لا يقر بجزية ويسامح بعقد ذمة وان كان ممن لا يكفر به فأمره بينه وبين الله أخف من أمر الكافر لا محالة ولكن الأمر فى الانكار عليه أشد منه

(١) حديث إن الله خلق آدم على صورته مسلم من حديث أبى هريرة (٢) حديث المؤمن والمشرك لا ترا آى ناراهما أبو داود والترمذى من حديث جرير أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم ؟ قال لا ترا آى ناراهما ورواه النسائى مرسلا وقال البخارى الصحيح أنه مرسل .

عليك وإرفاقا إلى زمن اليسر
فان فعلت كنت الغنى وإن أبت
فكل منوع بعدها واسع العذر
فاذا استنفد الفقير الجهد من نفسه وأشرف على الضعف وتحققت الضرورة وسأل مولاه ولم يقدر له بشىء ووقته يضيق عن الكسب من شغله بحاله فعند ذلك يقرع باب السبب ويسأل فقد كان الصالحون يفعلون ذلك عند فاقتهم . نقل عن أبى سعيد الخراز أنه كان يمد يده عند الفاقة ويقول : ثم شىء لله . ونقل عن أبى جعفر الحداد وكان أستاذا للجنيد أنه كان يخرج بين العشاءين ويسأل من باب أو بابين ويكون ذلك معلومه على قدر الحاجة بعد يوم أو يومين . ونقل عن إبراهيم بن أدهم

على الكافر لأن شر الكافر غير متعد فان المسلمين اعتقدوا كفره فلا يلتفتون إلى قوله إذ لا يدعى لنفسه الاسلام واعتقاد الحق . أما المبتدع الذى يدعو إلى البدعة ويزعم أن مايدعو إليه حق فهو سبب لغواية الخلق فشره متعد فالاستحباب فى إظهار بغضه ومعاداته والانقطاع عنه وتحقيره والتشنيع عليه ببدعته وتنفير الناس عنه أشد وإن سلم فى خلوة فلابأس برد جوابه وإن علمت أن الاعراض عنه والسكوت عن جوابه يقبح فى نفسه بدعته ويؤثر فى زجره فترك الجواب أولى لأن جواب السلام وإن كان واجبا فيسقط بأدنى غرض فيه مصلحة حتى يسقط بكون الانسان فى الحمام أو فى قضاء حاجته وغرض الزجر أهم من هذه الأغراض وإن كان فى ملأ فترك الجواب أولى تنفيرا للناس عنه وتقبيحا لبدعته فى أعينهم وكذلك الأولى كف الاحسان إليه والاعانة له لاسيما فيما يظهر للخلق قال عليه السلام « من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا ومن أهان صاحب بدعة أمنه الله يوم الفزع الأكبر ومن ألان له وأكرمه أولقيه ببشر فقد استخف بما أنزل الله على محمد ﷺ (١) » . الثالث : المبتدع العامى الذى لايقدر على الدعوة ولا يخاف الاقتداء به فأمره أهون فالأولى أن لايقابل بالتغليظ والاهانة بل يتلطف به فى النصح فان قلوب العوام سريعة التقلب فان لم ينفع النصح وكان فى الاعراض عنه تقبيح لبدعته فى عينه تأكد الاستحباب فى الاعراض وإن علم أن ذلك لايؤثر فيه لجمود طبعه ورسوخ عقده فى قلبه فالاعراض أولى لأن البدعة إذا لم يبالغ فى تقبيحها شاعت بين الخلق وعم فسادها . وأما العاصى بفعله وعمله لاباعتقاده فلا يخلو إما أن يكون بحيث يتأذى به غيره كالظلم والغصب وشهادة الزور والغيبة والتضريب بين الناس والمشى بالنميمة وأمثالها أو كان مما لايقتصر عليه ويؤذى غيره وذلك ينقسم إلى مايدعو غيره إلى الفساد كصاحب الماخور الذى يجمع بين الرجال والنساء ويهيء أسباب الشرب والفساد لأهل الفساد أو لايدعو غيره إلى فعله كالذى يشرب ويزنى وهذا الذى لايدعو غيره إما أن يكون عصيانه بكبيرة أو بصغيرة وكل واحد فإما أن يكون مصرا عليه أو غير مصر فهذه التقسيمات يتحصل منها ثلاثة أقسام ولكل قسم منها رتبة وبعضها أشد من بعض ولانسلك بالكل مسلكا واحدا . القسم الأول : وهو أشدها مايتضرر به الناس كالظلم والغصب وشهادة الزور والغيبة والنميمة فهؤلاء الأولى الاعراض عنهم وترك مخالطتهم والانقباض عن معاملتهم لأن المعصية شديدة فما يرجع إلى إيذاء الخلق ثم هؤلاء ينقسمون إلى من يظلم فى الدماء وإلى من يظلم فى الأموال وإلى من يظلم فى الأعراض وبعضها أشد من بعض فالاستحباب فى إهانتهم والاعراض عنهم مؤكد جدا ومهما كان يتوقع من الاهانة زجرا لهم أو لغيرهم كان الأمر فيه آكد وأشد . الثانى : صاحب الماخور الذى يهيء أسباب الفساد ويسهل طرقه على الخلق فهذا لايؤذى الخلق فى دنياهم ولكن يختلس بفعله دينهم وإن كان على وفق رضاهم فهو قريب من الأول ولكنه أخف منه فان المعصية بين العبد وبين الله تعالى إلى العفو أقرب ولكن من حيث إنه متعد على الجملة إلى غيره فهو شديد وهذا أيضا يقتضى الاهانة والاعراض والمقاطعة وترك جواب السلام إذا ظن أن فيه نوعا من الزجر له أو لغيره . الثالث : الذى يفسق فى نفسه بشرب خمر أو ترك واجب أو مقارفة محظور يخصه فالأمر فيه أخف ولكنه فى وقت مباشرته ان صودف يجب منعه عما يمتنع به منه ولو بالضرب والاستخفاف فان النهى عن المنكر واجب وإذا فرغ منه وعلم أن ذلك من عادته وهو مصر عليه فإن تحقق أن نصحه يمنعه عن العود إليه وجب النصح وإن لم يتحقق ولكنه كان يرجو فالأفضل النصح والزجر بالتلطف أو بالتغليظ إن كان

(١) حديث من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا ، الحديث أبو نعيم فى الحلية والهروى فى ذم الكلام من حديث ابن عمر بسند ضعيف .

أنه كان معتكفا بجامع البصرة مدة وكان يفطر فى كل ثلاث ليال ليلة وليلة إفطاره يطلب من الأبواب ونقل عن سفيان الثورى أنه كان يسافر من الحجاز إلى صنعاء اليمن ويسأل فى الطريق وقال كنت أذكر لهم حديثا فى الضيافة فيقدم لى الطعام فأتناول حاجتى وأترك مايبقى . وقد ورد من جاع ولم يسأل فمات دخل النار ومن عنده علم وله مع الله حال لايبالى بمثل هذا بل يسأل بالعلم ويمسك عن السؤال بالعلم . وحكى بعض مشايخنا عن شخص كان مصرا على المعاصى ثم اتقبه وتاب وحسنت توبته وصار له حال مع الله تعالى قال : عزمت أن أحج مع القافلة ونويت أن لاأسأل أحدا شيئا وأكتفى بعلم الله بحالى قال فبقيت أياما فى

هو الأنفع فأما الإعراض عن جواب سلامه والكف عن مخالطته حيث يعلم أنه يضر وأن النصح ليس ينفعه فهذا فيه نظر وسير العلماء فيه مختلفة والصحيح أن ذلك يختلف باختلاف نية الرجل فعند هذا يقال الأعمال بالنيات إذ فى الرفق والنظر بعين الرحمة إلى الخلق نوع من التواضع وفى العنف والإعراض نوع من الزجر والمستفتى فيه القلب فما يراه أميل إلى هواه ومقتضى طبعه فالأولى ضده إذ قد يكون استخفافه وعنفه عن كبر وعجب والتذاذ باظهار العلو والادلال بالصلاح وقد يكون رفقه عن مداهنة واستمالة قلب للوصول به إلى غرض أو لخوف من تأثير وحشته ونفرته فى جاه أو مال بظن قريب أو بعيد وكل ذلك مردد على إشارات الشيطان وبعيد عن أعمال أهل الآخرة فكل راغب فى أعمال الدين مجتهد مع نفسه فى التفتيش عن هذه الدقائق ومراقبة هذه الأحوال والقلب هو المفتى فيه وقد يصيب الحق فى اجتهاده وقد يخطىء وقد يقدم على اتباع هواه وهو عالم به وقد يقدم وهو بحكم الغرور ظان أنه عامل لله وسالك طريق الآخرة وسيأتى بيان هذه الدقائق فى كتاب الغرور من ربع المهلكات ، ويدل على تخفيف الأمر فى الفسق القاصر الذى هو بين العبد وبين الله ماروى أن شارب خمر ضرب بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرات وهو يعود فقال واحد من الصحابة لعنه الله ما أكثر مايشرب فقال صلى الله عليه وسلم « لاتكن عونا للشيطان على أخيك (١) » أو لفظا هذا معناه وكأن هذا إشارة إلى أن الرفق أولى من العنف والتغليظ .

(بيان الصفات المشروطة فيمن تختار صحبته)

اعلم أنه لا يصلح للصحبة كل انسان قال صلى الله عليه وسلم « المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل (٢) » ولابد أن يتميز بخصال وصفات يرغب بسببها فى صحبته وتشترط تلك الخصال بحسب الفوائد المطلوبة من الصحبة إذ معنى الشرط ما لابد منه للوصول إلى المقصود فبالاضافة إلى المقصود تظهر الشروط ويطلب من الصحبة فوائد دينية ودنيوية أما الدنيوية فكالانتفاع بالمال أو الجاه أو مجرد الاستئناس بالمشاهدة والمجاورة وليس ذلك من أغراضنا . وأما الدينية فيجتمع فيها أيضا أغراض مختلفة إذ منها الاستفادة من العلم والعمل ومنها الاستفادة من الجاه تحصنا به عن إيذاء من يشوش القلب ويصد عن العبادة ومنها استفادة المال للاكتفاء به عن تضييع الأوقات فى طلب القوت ومنها الاستعانة فى المهمات فيكون عدة فى المصائب وقوة فى الأحوال ومنها التبرك بمجرد الدعاء ومنها انتظار الشفاعة فى الآخرة فقد قال بعض السلف استكثروا من الاخوان فان لكل مؤمن شفاعة فلعلك تدخل فى شفاعة أخيك وروى فى غريب التفسير فى قوله تعالى ـ ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله ـ قال يشفعهم فى إخوانهم فيدخلهم الجنة معهم ويقال إذا غفر الله للعبد شفع فى اخوانه ولذلك حث جماعة من السلف على الصحبة والألفة والمخالطة وكرهوا العزلة والانفراد فهذه فوائد تستدعى كل فائدة شروطا لاتحصل إلا بها ونحن نفصلها أما على الجملة فينبغى أن يكون فيمن تؤثر صحبته خمس خصال أن يكون عاقلا حسن الخلق غير فاسق ولامبتدع ولاحريص على الدنيا . أما العقل فهو رأس المال وهو الأصل فلا خير فى صحبة الأحمق فالى الوحشة والقطيعة ترجع عاقبتها وإن طالت قال على رضى الله عنه :

فلا تصحب أخا الجهل وإياك وإياه فكم من جاهل أردى حليما حين آخاه
يقاس المرء بالمرء إذا ما المرء ماشاه وللشىء من الشىء مقاييس وأشباه
وللقلب على القلب دليل حين يلقاه

الطريق ففتح الله على بالماء والزاد فى وقت الحاجة ثم وقف الأمر ولم يفتح الله على بشىء فجعت وعطشت حتى لم يبق لى طاقة فضعفت عن المشى وبقيت أتأخر عن القافلة قليلا قليلا حتى مرت القافلة فقلت فى نفسى هذا الآن منى إلقاء النفس إلى التهلكة وقد منع الله من ذلك وهذه مسألة الاضطرار أسأل فلما هممت بالسؤال انبعث من باطنى إنكار لهذه الحال وقلت عزيمة عقدتها مع الله لا أنقضها وهان على الموت دون نقض عزيمتى فقصدت شجرة وقعدت فى ظلها وطرحت رأسى استطراحا للموت وذهبت القافلة فبينا أنا كذلك إذ جاءنى شاب متقلد بسيف وحركنى فقمت وفى يده إداوة فيها ماء فقال لى اشرب فشربت ثم قدم لى طعاما وقال

(١) حديث إن شارب خمر ضرب بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه لاتكن عونا للشيطان على أخيك البخارى من حديث أبى هريرة (٢) حديث المرء على دين خليله الحديث أبو داود والترمذى وحسنه والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح إن شاء الله .

كيف والأحمق قد يضرك وهو يريد نفعك وإعانتك من حيث لايدرى ولذلك قال الشاعر :

إنى لآمن من عدوّ عاقل وأخاف خلا يعتريه جنون

فالعقل فن واحد وطريقه أدرى فأرصد والجنون فنون

ولذلك قيل مقاطعة الأحمق قربان إلى الله . وقال الثورى : النظر الى وجه الأحمق خطيئة مكتوبة ونعنى بالعاقل الذى يفهم الأمور هى ماهى عليه إما بنفسه وإما إذا فهم . وأما حسن الخلق فلابد منه إذ رب عاقل يدرك الأشياء على ماهى عليه ولكن إذا غلبه غضب أو شهوة أو بخل أو جبن أطاع هواه وخالف ماهو المعلوم عنده لعجزه عن قهر صفاته وتقويم أخلاقه فلا خير فى صحبته ، وأما الفاسق المصر على الفسق فلا فائدة فى صحبته لأن من يخاف الله لايصر على كبيرة ومن لايخاف الله لاتؤمن غائلته ولا يوثق بصداقته بل يتغير بتغير الأغراض وقال تعالى ـ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ـ وقال تعالى ـ فلا يصدنك عنها من لايؤمن بها واتبع هواه ـ وقال تعالى ـ فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ـ وقال ـ واتبع سبيل من أناب إلى ـ وفى مفهوم ذلك زجر عن الفاسق . وأما المبتدع ففى صحبته خطر سراية البدعة وتعدى شؤمها إليه فالمبتدع مستحق للهجر والمقاطعة فكيف تؤثر صحبته وقد قال عمر رضى الله عنه فى الحث على طلب التدين فى الصديق فيما رواه سعيد بن المسيب قال : عليك باخوان الصدق تعش فى أكنافهم فانهم زينة فى الرخاء وعدة فى البلاء وضع أمر أخيك على أحسنه حتى يجيئك مايغلبك منه واعتزل عدوك واحذر صديقك إلا الأمين من القوم ولاأمين إلا من خشى الله فلا تصحب الفاجر فتتعلم من فجوره ولاتطلعه على سرك واستشر فى أمرك الذين يخشون الله تعالى . وأما حسن الخلق فقد جمعه علقمة الوطاردى فى وصيته لابنه حين حضرته الوفاة قال : يابنى إذا عرضت لك إلى صحبة الرجال حاجة فاصحب من إذا خدمته صانك وان صحبته زانك وإن قصدت بك مؤنة مانك ، اصحب من إذا مددت يدك بخير مدها وان رأى منك حسنة عدها وإن رأى سيئة سدها ، اصحب من إذا سألته أعطاك وإن سكت ابتداك وإن نزلت بك نازلة واساك اصحب من إذا قلت صدق قولك وإن حاولتما أمرا أمرك وان تنازعتما آثرك فكأنه جمع بهذا جميع حقوق الصحبة وشرط أن يكون قائما بجميعها . قال ابن أكثم قال المأمون فأين هذا فقيل له أتدرى لم أوصاه بذلك قال لاقال لأنه أراد أن لايصحب أحدا . وقال بعض الأدباء لاتصحب من الناس إلا من يكتم سرك ويستر عيبك فيكون معك فى النوائب ويؤثرك بالرغائب وينشر حسنتك ويطوى سيئتك فان لم تجده فلا تصحب إلا نفسك ، وقال على رضى الله عنه :

إن أخاك الحق من كان معك ومن يضر نفسه لينفعك

ومن إذا ريب زمان صدعك شتت فيه شمله ليجمعك

وقال بعض العلماء : لاتصحب إلا أحد رجلين رجل تتعلم منه شيئا من أمر دينك فينفعك أو رجل تعلمه شيئا فى أمر دينه فيقبل منك والثالث فاهرب منه ، وقال بعضهم : الناس أربعة فواحد حلو كله فلا يشبع منه وآخر مرّ كله فلا يؤكل منه وآخر فيه حموضة فخذ من هذا قبل أن يأخذ منك وآخر فيه ملوحة فخذ منه وقت الحاجة فقط وقال جعفر الصادق رضى الله عنه : لاتصحب خمسة الكذاب فإنك منه على غرور وهو مثل السراب يقرب منك البعيد ويبعد منك القريب ، والأحمق فانك لست منه على شئ يريد أن ينفعك فيضرك ، والبخيل فانه يقطع بك أحوج ماتكون إليه ، والجبان فانه يسلمك ويفر عند الشدة ، والفاسق فانه يبيعك بأكلة أو أقل منها فقيل وما أقل منها قال الطمع فيها ثم لاينالها . وقال الجنيد لأن يصحبنى فاسق حسن الخلق أحب إلى من أن يصحبنى قارئ

كل فأكلت ثم قال لى أتريد القافلة فقلت من لى بالقافلة وقد عبرت فقال لى قم وأخذ بيدى ومشى معى خطوات ثم قال لى اجلس فالقافلة إليك تجئ فجلست ساعة فاذا أنا بالقافلة ورائى متوجهة الى ، هذا شأن من يعامل مولاه بالصدق وذكر الشيخ أبو طالب المكى رحمه الله أن بعض الصوفية أول قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أحل ما أكل المؤمن من كسب يده » بأنه للسألة عند الفاقة وأنكر الشيخ أبو طالب هذا التأويل من هذا الصوفى وذكر أن جعفرا الخلدى كان يحكى هذا التأويل عن شيخ من شيوخ الصوفية ووقع لى والله أعلم أن الشيخ الصوفى لم يرد بكسب اليد ما أنكر الشيخ أبو طالب منه وإنما

سيء الخلق ، وقال ابن أبي الحواري قال لي أستاذي أبو سليمان يا أحمد لا تصحب إلا أحد رجلين رجلا ترتفق به في أمر دنياك أو رجلا تزيد معه وتنتفع به في أمر آخرتك والاشتغال بغير هذين حمق كبير .

وقال سهل بن عبد الله : اجتنب صحبة ثلاثة من أصناف الناس الجبابرة الغافلين والقراء المداهنين والمتصوفة الجاهلين . واعلم أن هذه الكلمات أكثرها غير محيط بجميع أغراض الصحبة والمحيط ما ذكرناه من ملاحظة المقاصد ومراعاة الشروط بالاضافة إليها فليس ما يشترط للصحبة في مقاصد الدنيا مشروطا للصحبة في الآخرة والأخوة كما قاله بشر . الاخوان ثلاثة : أخ لآخرتك وأخ لدنياك وأخ لتأنس به . وقلما تجتمع هذه المقاصد في واحد بل تتفرق على جمع فتتفرق الشروط فيهم لا محالة ، وقد قال المأمون الاخوان ثلاثة : أحدهم مثله مثل الغذاء لا يستغنى عنه والآخر مثله مثل الدواء يحتاج إليه في وقت دون وقت والثالث مثله مثل الداء لا يحتاج إليه قط ولكن العبد قد يبتلى به وهو الذي لا أنس فيه ولا نفع ، وقد قيل مثل جملة الناس كمثل الشجر والنبات فمنها ما له ظل وليس له ثمر وهو مثل الذي ينتفع به في الدنيا دون الآخرة فان نفع الدنيا كالظل السريع الزوال ومنها ما له ثمر وليس له ظل وهو مثل الذي يصلح للآخرة دون الدنيا ومنها ما له ثمر وظل جميعا ومنها ما ليس له واحد منهما كأم غيلان تمزق الثياب ولا طعم فيها ولا شراب ومثله من الحيوانات الفأرة والعقرب كما قال تعالى ـ يدعو لمن ضره أقرب من نفعه لبئس المولى ولبئس العشير ـ وقال الشاعر :

الناس شتى إذا ما أنت ذقتهم ... لا يستوون كما لا يستوى الشجر
هـذا له ثمر حلو مذاقته ... وذاك ليس له طعم ولا ثمر

فاذا لم يجد رفيقا يؤاخيه ويستفيد به أحد هذه المقاصد فالوحدة أولى به . قال أبو ذر رضي الله عنه الوحدة خير من الجليس السوء والجليس الصالح خير من الوحدة ويروى مرفوعا . وأما الديانة وعدم الفسق فقد قال الله تعالى ـ واتبع سبيل من أناب إلي ـ ولأن مشاهدة الفسق والفساق تهون أمر المعصية على القلب وتبطل نفرة القلب عنها . قال سعيد بن المسيب : لا تنظروا إلى الظلمة فتحبط أعمالكم الصالحة بل هؤلاء لا سلامة في مخالطتهم وإنما السلامة في الانقطاع عنهم . قال الله تعالى ـ وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ـ أي سلامة والألف بدل من الهاء ومعناه إنا سلمنا من إثمكم وأنتم سلمتم من شرنا ، فهذا ما أردنا أن نذكره من معاني الاخوة وشروطها وفوائدها ، فلنرجع في ذكر حقوقها ولوازمها وطرق القيام بحقها ، وأما الحريص على الدنيا فصحبته سم قاتل لأن الطباع مجبولة على التشبه والاقتداء بل الطبع يسرق من الطبع من حيث لا يدري صاحبه ، فمجالسة الحريص على الدنيا تحرك الحرص ومجالسة الزاهد تزهد في الدنيا فلذلك تكره صحبة طلاب الدنيا ويستحب صحبة الراغبين في الآخرة . قال علي عليه السلام : أحيوا الطاعات بمجالسة من يستحيا منه . وقال أحمد بن حنبل رحمه الله ما أوقعني في بلية إلا صحبة من لا أحتشمه . وقال لقمان : يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك فان القلوب لتحيا بالحكمة كما تحيا الأرض الميتة بوابل القطر .

(الباب الثاني : في حقوق الأخوة والصحبة)

اعلم أن عقد الأخوة رابطة بين الشخصين كعقد النكاح بين الزوجين وكما يقتضي النكاح حقوقا يجب الوفاء بها قياما بحق النكاح كما سبق ذكره في كتاب آداب النكاح فكذا عقد الأخوة . فلأخيك عليك حق في المال والنفس وفي اللسان والقلب بالعفو والدعاء وبالاخلاص والوفاء وبالتخفيف وترك التكلف والتكليف وذلك يجمعه ثمانية حقوق :

أراد بكسب اليد رفعها إلى الله تعالى عند الحاجة فهو من أحل ما يأكله إذا أجاب الله سؤاله وساق إليه رزقه وقال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ـ رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير ـ قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال ذلك وان خضرة البقل تتراءى في بطنه من الهزال . وقال محمد الباقر رحمه الله قالها وإنه محتاج إلى شق تمرة وروى عن مطرف أنه قال : أما والله لو كان عند نبي الله شيء ما اتبع المرأة ولكن حمله على ذلك الجهد وذكر الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي عن النصراباذي أنه قال في قوله ـ إني لما أنزلت إلي من خير فقير ـ لم يسأل الكليم الخلق وإنما كان سؤاله من الحق ولم يسأل غداء النفس إنما أراد

الحق

(الحق الأول فى المال)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثل الأخوين مثل اليدين تغسل إحداهما الأخرى [1]» وإنما شبههما باليدين لا باليد والرجل لأنهما يتعاونان على غرض واحد فكذا الإخوان إنما تتم أخوتهما إذا ترافقا فى مقصد واحد فهما من وجه كالشخص الواحد وهذا يقتضى المساهمة فى السراء والضراء والمشاركة فى المآل والحال وارتفاع الاختصاص والاستئثار . والمواساة بالمال مع الأخوة على ثلاث مراتب أدناها أن تنزله منزلة عبدك أو خادمك فتقوم بحاجته من فضلة مالك فإذا سنحت له حاجة وكانت عندك فضلة عن حاجتك أعطيته ابتداء ولم تحوجه إلى السؤال فإن أحوجته إلى السؤال فهو غاية التقصير فى حق الأخوة . الثانية : أن تنزله منزلة نفسك وترضى بمشاركته إياك فى مالك ونزوله منزلتك حتى تسمح بمشاطرته فى المال . قال الحسن : كان أحدهم يشق إزاره بينه وبين أخيه . الثالثة : وهى العليا أن تؤثره على نفسك وتقدم حاجته على حاجتك وهذه رتبة الصديقين ومنتهى درجات المتحابين ومن ثمار هذه الرتبة الإيثار بالنفس أيضا كما روى أنه سعى بجماعة من الصوفية إلى بعض الخلفاء فأمر بضرب رقابهم وفيهم أبو الحسين النورى فبادر إلى السياف ليكون هو أول مقتول فقيل له فى ذلك فقال أحببت أن أوثر إخوانى بالحياة فى هذه اللحظة فكان ذلك سبب نجاة جميعهم فى حكاية طويلة فإن لم تصادف نفسك فى رتبة من هذه الرتب مع أخيك فاعلم أن عقد الأخوة لم ينعقد بعد فى الباطن وإنما الجارى بينكما مخالطة رسمية لا وقع لها فى العقل والدين ، فقد قال ميمون بن مهران : من رضى من الإخوان بترك الافضال فليؤاخ أهل القبور . وأما الدرجة الدنيا فليست أيضا مرضية عند ذوى الدين ، روى أن عتبة الغلام جاء إلى منزل رجل كان قد آخاه فقال أحتاج من مالك إلى أربعة آلاف فقال خذ ألفين فأعرض عنه وقال آثرت الدنيا على الله أما استحييت أن تدعى الأخوة فى الله وتقول هذا ومن كان فى الدرجة الدنيا من الأخوة ينبغى أن لا تعامله فى الدنيا . قال أبو حازم : إذا كان لك أخ فى الله فلا تعامله فى أمور دنياك وإنما أراد به من كان فى هذه الرتبة . وأما الرتبة العليا فهى التى وصف الله تعالى المؤمنين بها فى قوله ـ وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ـ أى كانوا خلطاء فى الأموال لا يميز بعضهم رحله عن بعض وكان منهم من لا يصحب من قال نعلى لأنه أضافه إلى نفسه وجاء فتح الموصلى إلى منزل لأخ له وكان غائبا فأمر أهله فأخرجت صندوقه ففتحه وأخذ حاجته فأخبرت الجارية مولاها فقال إن صدقت فأنت حرة لوجه الله سرورا بما فعل ، وجاء رجل إلى أبى هريرة رضى الله عنه وقال إنى أريد أن أواخيك فى الله فقال أتدرى ما حق الاخاء قال عرفنى قال أن لا تكون أحق بدينارك ودرهمك منى قال لم أبلغ هذه المنزلة بعد قال فاذهب عنى وقال على بن الحسين رضى الله عنهما لرجل هل يدخل أحدكم يده فى كم أخيه أو كيسه فيأخذ منه ما يريد بغير إذنه قال لا قال فلستم باخوان ودخل قوم على الحسن رضى الله عنه فقالوا يا أبا سعيد أصليت قال نعم قالوا فإن أهل السوق لم يصلوا بعد قال ومن يأخذ دينه من أهل السوق بلغنى أن أحدهم يمنع أخاه الدرهم قاله كالمتعجب منه وجاء رجل إلى إبراهيم بن أدهم رحمه الله وهو يريد بيت المقدس فقال إنى أريد أن أرافقك فقال له إبراهيم على أن أكون أملك لشيئك منك قال لا قال أعجبنى صدقك . قال فكان إبراهيم بن أدهم رحمه الله إذا رافقه رجل لم يخالفه وكان لا يصحب إلا من يوافقه ، وصحبه رجل شراك فأهدى رجل إلى إبراهيم فى بعض المنازل قصعة من ثريد ففتح جراب رفيقه وأخذ حزمة من شراك وجعلها فى القصعة وردها إلى صاحب الهدية فلما جاء رفيقه قال أين الشراك قال ذلك الثريد الذى أكلته إيش كان قال كنت تعطيه شراكين أو ثلاثة قال اصمت يسمح لك

(١) حديث مثل الأخوين مثل اليدين الحديث تقدم فى الباب قبله .

سكون القلب . وقال أبو سعيد الخراز الخلق مترددون بين مالهم وبين ما إليهم من نظر إلى ماله تكلم بلسان الفقر ومن شاهد ما إليه تكلم بلسان الخيلاء والفخر ألا ترى حال الكليم عليه السلام لما شاهد خواص ما خاطبه به الحق كيف قال : أرنى أنظر إليك . ولما نظر إلى نفسه كيف أظهر الفقر وقال : إنى لما أنزلت إلى من خير فقير . وقال ابن عطاء نظر من العبودية إلى الربوبية فخشع وخضع وتكلم بلسان الافتقار بما ورد على سره من الأنوار افتقار العبد إلى مولاه فى جميع أحواله لا افتقار سؤال وطلب . وقال الحسين : فقير لما خصصتنى من علم اليقين أن ترقينى إلى عين اليقين وحقه ووقع والله أعلم فى قوله لما أنزلت

وأعطى مرة حمارا كان لرفيقه بغير إذنه رجلا رآه راجلا فلما جاء رفيقه سكت ولم يكره ذلك قال ابن عمر رضى الله عنهما أهدى لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس شاة فقال أخى فلان أحوج منى إليه فبعث به إليه فبعثه ذلك الانسان إلى آخر فلم يزل يبعث به واحد إلى آخر حتى رجع إلى الأول بعد أن تداوله سبعة . وروى أن مسروقا ادان دينا ثقيلا وكان على أخيه خيثمة دين قال فذهب مسروق فقضى دين خيثمة وهو لا يعلم وذهب خيثمة فقضى دين مسروق وهو لا يعلم ولما آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع آثره بالمال والنفس فقال عبد الرحمن بارك الله لك فيهما(١) فآثره بما آثره به وكأنه قبله ثم آثره به وذلك مساواة والبداية إيثار والإيثار أفضل من المساواة وقال أبو سليمان الدارانى لو أن الدنيا كلها لى فجعلتها فى فم أخ من إخوانى لاستقللتها له وقال أيضا إنى لألقم اللقمة أخا من إخوانى فأجد طعمها فى حلقى . ولما كان الإنفاق على الاخوان أفضل من الصدقات على الفقراء قال على رضى الله عنه لعشرون درهما أعطيها أخى فى الله أحب إلى من أن أتصدق بمائة درهم على المساكين وقال أيضا لأن أصنع صاعا من طعام وأجمع عليه إخوانى فى الله أحب إلى من أن أعتق رقبة . واقتداء الكل فى الإيثار برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه دخل غيضة مع بعض أصحابه فاجتنى منها سواكين أحدهما معوج والآخر مستقيم فدفع المستقيم إلى صاحبه فقال له يارسول الله كنت والله أحق بالمستقيم منى فقال «مامن صاحب يصحب صاحبا ولو ساعة من النهار إلا سئل عن صحبته هل أقام فيها حق الله أم أضاعه (٢)» فأشار بهذا إلى أن الإيثار هو القيام بحق الله فى الصحبة ، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بئر يغتسل عندها فأمسك حذيفة بن اليمان الثوب وقام يستر رسول الله ﷺ حتى اغتسل ثم جلس حذيفة ليغتسل فتناول رسول الله صلى الله عليه وسلم الثوب وقام يستر حذيفة عن الناس فأبى حذيفة وقال بأبى أنت وأمى يارسول الله لاتفعل فأبى عليه السلام إلا أن يستره بالثوب حتى اغتسل (٣) وقال صلى الله عليه وسلم « ما اصطحب اثنان قط إلا كان أحبهما إلى الله أرفقهما بصاحبه (٤) » وروى أن مالك بن دينار ومحمد بن واسع دخلا منزل الحسن وكان غائبا فأخرج محمد بن واسع سلة فيها طعام من تحت سرير الحسن فجعل يأكل فقال له مالك كف يدك حتى يجىء صاحب البيت فلم يلتفت محمد إلى قوله وأقبل على الأكل وكان مالك أبسط منه وأحسن خلقا فدخل الحسن وقال يامويلك هكذا كنا لايحتشم بعضنا بعضا حتى ظهرت أنت وأصحابك وأشار بهذا إلى أن الانبساط فى بيوت الاخوان من الصفاء فى الأخوة كيف وقد قال الله تعالى ـ أو صديقكم ـ وقال ـ أو ما ملكتم مفاتحه ـ إذ كان الأخ يدفع مفاتيح بيته إلى أخيه ويفوض التصرف كما يريد وكان أخوه يتحرج عن الأكل بحكم التقوى حتى أنزل الله تعالى هذه الآية وأذن لهم فى الانبساط فى طعام الاخوان والاصدقاء .

(الحق الثانى فى الاعانة بالنفس فى قضاء الحاجات
والقيام بها قبل السؤال وتقديمها على الحاجات الخاصة)

(١) حديث لما آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع آثره بالمال والنفس فقال عبد الرحمن بارك الله لك فيهما رواه البخارى من حديث أنس (٢) حديث أنه دخل غيضة مع بعض أصحابه فاجتنى منها سواكين أحدهما معوج والآخر مستقيم فدفع للمستقيم إلى صاحبه الحديث لم أقف له على أصل (٣) حديث ستر حذيفة للنبى صلى الله عليه وسلم بثوب حتى اغتسل ثم ستره صلى الله عليه وسلم لحذيفة حتى اغتسل لم أجده أيضا (٤) حديث ما اصطحب اثنان قط إلا كان أحبهما إلى الله أرفقهما بصاحبه تقدم فى الباب قبله بلفظ أشدهما حبا لصاحبه .

إلى من خير فقير . أن الانزال مشعر بعد رتبته عن حقيقة القرب فيكون الانزال عين الفقر فما قنع بالمنزل وأراد قرب المنزل ومن صح فقره ففقره فى أمر آخرته كفقره فى أمر دنياه ورجوعه إليه فى الدارين وإياه يسأل حوائج المنزلين وتتساوى عنده الحاجتان فماله مع غير الله شغل فى الدارين .

[الباب العشرون فى ذكر من يأكل من الفتوح]

إذا كمل شغل الصوفى بالله وكمل زهده لكمال تقواه بحكم الوقت عليه يترك التسبب وينكشف له صريح التوحيد وصحة الكفالة من الله الكريم فيزول عن باطنه الاهتمام بالأقسام ويكون مقدمة هذا أن يفتح الله له بابا من التعريف بطريق المقابلة على كل فعل يصدر منه حتى لو جزى

وهذه أيضا لها درجات كما للمواساة بالمال فأدناها القيام بالحاجة عند السؤال والقدرة ولكن مع البشاشة والاستبشار وإظهار الفرح وقبول المنة وقال بعضهم إذا استقضيت أخاك حاجة فلم يقضها فذكره ثانية فلعله أن يكون قد نسى فان لم يقضها فكبر عليه واقرأ هذه الآية ـ والموتى يبعثهم الله ـ وقضى ابن شبرمة حاجة لبعض إخوانه كبيرة فجاء بهدية فقال ماهذا قال لما أسديته إلى قال خذ مالك عافاك الله إذا سألت أخاك حاجة فلم يجهد نفسه فى قضائها فتوضأ للصلاة وكبر عليه أربع تكبيرات وعده فى الموتى قال جعفر بن محمد إنى لأتسارع إلى قضاء حوائج أعدائى مخافة أن أردهم فيستغنوا عنى هذا فى الأعداء فكيف فى الأصدقاء وكان فى السلف من يتفقد عيال أخيه وأولاده بعد موته أربعين سنة يقوم بحاجتهم ويتردد كل يوم إليهم ويمونهم من ماله فكانوا لايفقدون من أبيهم إلا عينه بل كانوا يرون منه مالم يروا من أبيهم فى حياته وكان الواحد منهم يتردد إلى باب دار أخيه ويسأل ويقول هل لكم زيت هل لكم ملح هل لكم حاجة وكان يقوم بها من حيث لايعرفه أخوه وبهذا تظهر الشفقة والأخوة فاذا لم تثمر الشفقة حتى يشفق على أخيه كما يشفق على نفسه فلا خير فيها قال ميمون بن مهران من لم تنتفع بصداقته لم تضرك عداوته وقال صلى الله عليه وسلم « ألا وإن لله أوانى فى أرضه وهى القلوب فأحب الأوانى إلى الله تعالى أصفاها وأصلبها وأرقها أصفاها من الذنوب وأصلبها فى الدين وأرقها على الإخوان (١) » وبالجملة فينبغى أن تكون حاجة أخيك مثل حاجتك أو أهم من حاجتك وأن تكون متفقدا لأوقات الحاجة غير غافل عن أحواله كما لاتغفل عن أحوال نفسك وتغنيه عن السؤال وإظهار الحاجة إلى الاستعانة بل تقوم بحاجته كأنك لاتدرى أنك قمت بها ولاترى لنفسك حقا بسبب قيامك بها بل تتقلد منة بقبوله سعيك فى حقه وقيامك بأمره ولاينبغى أن تقتصر على قضاء الحاجة بل تجتهد فى البداية بالاكرام والزيادة والإيثار والتقديم على الأقارب والولد كان الحسن يقول إخواننا أحب إلينا من أهلنا وأولادنا لأن أهلنا يذكروننا بالدنيا وإخواننا يذكروننا بالآخرة وقال الحسن من شيع أخاه فى الله بعث الله ملائكة من تحت عرشه يوم القيامة يشيعونه إلى الجنة وفى الأثر مازار رجل أخا فى الله شوقا إلى لقائه إلا ناداه ملك من خلفه طبت وطابت لك الجنة (٢) وقال عطاء تفقدوا إخوانكم بعد ثلاث فان كانوا مرضى فعودوهم أو مشاغيل فأعينوهم أو كانوا نسوا فذكروهم وروى «أن ابن عمر كان يلتفت يمينا وشمالا بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال أحببت رجلا فأنا أطلبه ولا أراه فقال : إذا أحببت أحدا فسله عن اسمه واسم أبيه وعن منزله فان كان مريضا عدته وإن كان مشغولا أعنته (٣) » وفى رواية وعن اسم جده وعشيرته . وقال الشعبى فى الرجل يجالس الرجل فيقول أعرف وجهه ولا أعرف اسمه تلك معرفة النوكى . وقيل لابن عباس من أحب الناس إليك قال جليسى وقال ما اختلف رجل إلى مجلسى ثلاثا من غير حاجة له إلى فعلمت ما مكافأته من الدنيا وقال سعيد ابن العاص لجليسى على ثلاث إذا دنا رحبت به وإذا حدث أقبلت عليه وإذا جلس أوسعت له وقد قال تعالى ـ رحماء بينهم ـ إشارة إلى الشفقة والاكرام ومن تمام الشفقة أن لاينفرد بطعام لذيذ

(١) حديث إن لله أوانى فى أرضه وهى القلوب فأحب الأوانى إلى الله أصفاها وأصلبها الطبرانى من حديث أبى عتبة الخولانى إلا أنه قال ألينها وأرقها وإسناده جيد (٢) حديث مازار رجل أخا فى الله الحديث تقدم فى الباب قبله (٣) حديث ابن عمر إذا أحببت أحدا فاسأله عن اسمه واسم أبيه ومنزله وعشيرته الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق والبيهقى فى شعب الإيمان بسند ضعيف ورواه الترمذى من حديث يزيد بن نعامة وقال غريب ولايعرف ليزيد بن نعامة سماع من النبى صلى الله عليه وسلم .

عليه يسير من ذنب بحسب حاله أو الذنب مطلقا مما هو منهى عنه فى الشرع يجد غب ذلك فى وقته أو يومه كان يقول بعضهم : إنى لأعرف ذنبى فى سوء خلق غلامى وقيل إن بعض الصوفية قرض الفأر خفه فلما رآه تألم وقال :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلى
بنو اللقيطة من ذهل ابن شيبانا

إشارة منه إلى أن الداخل عليه مقابلة له على شئ استوجب به ذلك فلا تزال به المقابلات متضمنة للتعريفات الإلهية حتى يتحصن بصدق المحاسبة وصفاء المراقبة عن تضييع حقوق العبودية ومخالفة حكم الوقت ويتجرد له حكم فعل الله وتتمحى عنه أفعال غير الله فيرى المعطى والمانع هو الله سبحانه ذوقا وحالا

أو بحضور فى مسرة دونه بل يتنغص لفراقه ويستوحش بانفراده عن أخيه .

﴿ الحق الثالث ﴾

(فى اللسان بالسكوت مرة وبالنطق أخرى) : أما السكوت فهو أن يسكت عن ذكر عيوبه فى غيبته وحضرته بل يتجاهل عنه ويسكت عن الرد عليه فيما يتكلم به ولا يماريه ولا يناقشه وأن يسكت عن التجسس والسؤال عن أحواله وإذا رآه فى طريق أو حاجة لم يفاتحه بذكر غرضه من مصدره وموردة ولا يسأله عنه فربما يثقل عليه ذكره أو يحتاج إلى أن يكذب فيه وليسكت عن أسراره التى بثها إليه ولا يبثها إلى غيره ألبتة ولا إلى أخص أصدقائه ولا يكشف شيئا منها ولو بعد القطيعة والوحشة فان ذلك من لؤم الطبع وخبث الباطن وأن يسكت عن القدح فى أحبابه وأهله وولده وأن يسكت عن حكاية قدح غيره فيه فان الذى سبك من بلغك وقال أنس « كان صلى الله عليه وسلم لا يواجه أحدا بشىء يكرهه (١) » والتأذى يحصل أولا من المبلغ ثم من القائل ثم لا ينبغى أن يخفى ما يسمع من الثناء عليه فان السرور به أولا يحصل من المبلغ للمدح ثم من القائل وإخفاء ذلك من الحسد وبالجملة فليسكت عن كل كلام يكرهه جملة وتفصيلا إلا إذا وجب عليه النطق فى أمر بمعروف أو نهى عن منكر ولم يجد رخصة فى السكوت فاذ ذاك لا يبالى بكراهته فان ذلك إحسان إليه فى التحقيق وإن كان يظن أنها إساءة فى الظاهر . أما ذكر مساويه وعيوبه ومساوى أهله فهو من الغيبة وذلك حرام فى حق كل مسلم ويزجرك عنه أمران : أحدهما أن تطالع أحوال نفسك فإن وجدت فيها شيئا واحدا مذموما فهون على نفسك ما تراه من أخيك وقدر أنه عاجز عن قهر نفسه فى تلك الخصلة الواحدة كما أنك عاجز عما أنت مبتلى به ولا تستثقله بخصلة واحدة مذمومة فأى الرجال المهذب وكل ما لا تصادفه من نفسك فى حق الله فلا تنتظره من أخيك فى حق نفسك فليس حقك عليه بأكثر من حق الله عليك . والأمر الثانى أنك تعلم أنك لو طلبت منزها عن كل عيب اعتزلت عن الخلق كافة ولن تجد من تصاحبه أصلا فما من أحد من الناس إلا وله محاسن ومساو فاذا غلبت المحاسن المساوى فهو الغاية والمنتهى فالمؤمن الكريم أبدا يحضر فى نفسه محاسن أخيه لينبعث من قلبه التوقير والود والاحترام . وأما المنافق اللئيم فانه أبدا يلاحظ المساوى والعيوب قال ابن المبارك المؤمن يطلب المعاذير والمنافق يطلب العثرات وقال الفضيل الفتوة العفو عن زلات الاخوان ولذلك قال عليه السلام « استعيذوا بالله من جار السوء الذى إن رأى خيرا ستره وإن رأى شرا أظهره (٢) » وما من شخص إلا ويمكن تحسين حاله بخصال فيه ويمكن تقبيحه أيضا روى « أن رجلا أثنى على رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان من الغد ذمه فقال عليه السلام : أنت بالأمس تثنى عليه واليوم تذمه فقال والله لقد صدقت عليه بالأمس وما كذبت عليه اليوم إنه أرضانى بالأمس فقلت أحسن ما علمت فيه وأغضبنى اليوم فقلت أقبح ما علمت فيه فقال عليه السلام : إن من البيان لسحرا (٣) » وكأنه كره ذلك فشبهه بالسحر ولذلك قال فى خبر آخر

(١) حديث أنس كان لا يواجه أحدا بشىء يكرهه أبو داود والترمذى فى الشمائل والنسائى فى اليوم والليلة بسند ضعيف (٢) حديث استعيذوا بالله من جار السوء الذى إن رأى خيرا ستره وإن رأى شرا أظهره البخارى فى التاريخ من حديث أبى هريرة بسند ضعيف والنسائى من حديث أبى هريرة وأبى سعيد بسند صحيح : تعوذوا بالله من جار السوء فى دار المقام (٣) حديث أن رجلا أثنى على رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان من الغد ذمه الحديث وفيه فقال صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحرا الطبرانى فى الأوسط والحاكم فى المستدرك من حديث أبى بكرة إلا أنه ذكر المدح والذم فى مجلس واحد لا يومين ورواه الحاكم من حديث ابن عباس أطول منه بسند ضعيف أيضا .

لا علما وإيمانا ثم يتدراكه الحق تعالى بالمعونة ويوفقه على صريح التوحيد وتجريد فعل الله تعالى كما حكى عن بعضهم أنه خطر له خاطر الاهتمام بالرزق فخرج إلى بعض الصحارى فرأى قنبرة عمياء عرجاء ضعيفة فوقف متعجبا منها متفكرا فيما تأكل مع عجزها عن الطيران والمشى والرؤية فبينا هو كذلك إذ انشقت الأرض وخرجت سكرجتان فى إحداهما سمسم نقى وفى الأخرى ماء صاف فأكلت من السمسم وشربت من الماء ثم انشقت الأرض وغابت السكرجتان قال فلما رأيت ذلك سقط عن قلبى الاهتمام بالرزق فاذا أوقف الحق عبده فى هذا المقام يزيل عن باطنه الاهتمام بالأقسام ويرى الدخول فى التسبب والتكسب بالسؤال وغيره رتبة

« البذاء والبيان شعبتان من النفاق[1] » وفي الحديث الآخر «إن الله يكره لكم البيان كل البيان» وكذلك قال الشافعي رحمه الله ما أحد من المسلمين يطيع الله ولا يعصيه ولا أحد يعصي الله ولا يطيعه فمن كانت طاعته أغلب من معاصيه فهو عدل وإذا جعل مثل هذا عدلا في حق الله فبأن تراه عدلا في حق نفسك ومقتضى أخوتك أولى . وكما يجب عليك السكوت بلسانك عن مساويه يجب عليك السكوت بقلبك وذلك بترك إساءة الظن فسوء الظن غيبة بالقلب وهو منهي عنه أيضا وحده أن لا تحمل فعله على وجه فاسد ما أمكن أن تحمله على وجه حسن ، فأما ما انكشف بيقين ومشاهدة فلا يمكنك أن لا تعلمه وعليك أن تحمل ما تشاهد على سهو ونسيان إن أمكن وهذا الظن ينقسم إلى ما يسمى تفرسا وهو الذي يستند إلى علامة فان ذلك يحرك الظن تحريكا ضروريا لا يقدر على دفعه وإلى ما منشؤه سوء اعتقادك فيه حتى يصدر منه فعل له وجهان فيحملك سوء الاعتقاد فيه على أن تنزله على الوجه الأرد أمن غير علامة تخصه به وذلك جناية عليه بالباطن وذلك حرام في حق كل مؤمن إذ قال صلى الله عليه وسلم « إن الله قد حرم على المؤمن من المؤمن دمه وماله وعرضه وأن يظن به ظن السوء[2] » وقال صلى الله عليه وسلم «إياكم والظن فان الظن أكذب الحديث[3]» وسوء الظن يدعو إلى التجسس والتحسس ، وقد قال ﷺ «لا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا[4]» والتجسس في تطلع الأخبار والتحسس بالمراقبة بالعين فستر العيوب والتجاهل والتغافل عنها شيمة أهل الدين ويكفيك تنبيها على كمال الرتبة في ستر القبيح وإظهار الجميل أن الله تعالى وصف به في الدعاء فقيل يامن أظهر الجميل وستر القبيح والمرضي عند الله من تخلق بأخلاقه فانه ستار العيوب وغفار الذنوب ومتجاوز عن العبيد فكيف لا تتجاوز أنت عمن هو مثلك أو فوقك وما هو بكل حال عبدك ولا مخلوقك ، وقد قال عيسى عليه السلام للحواريين : كيف تصنعون إذا رأيتم أخاكم نائما وقد كشف الريح ثوبه عنه قالوا نستره ونغطيه قال بل تكشفون عورته قالوا سبحان الله من يفعل هذا فقال أحدكم يسمع بالكلمة في أخيه فيزيد عليها ويشيعها بأعظم منها . واعلم أنه لا يتم إيمان المرء ما لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأقل درجات الأخوة أن يعامل أخاه بما يحب أن يعامله به ولا شك أنه ينتظر منه ستر العورة والسكوت على المساوي والعيوب ولو ظهر له منه نقيض ما ينتظره اشتد عليه غيظه وغضبه لما أبعده إذا كان ينتظر منه ما لا يضمره له ولا يعزم عليه لأجله وويل له في نص كتاب الله تعالى حيث قال ـ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ـ وكل من يلتمس من الانصاف أكثر مما تسمح به نفسه فهو داخل تحت مقتضى هذه الآية ومنشأ التقصير في ستر العورة أو السعي في كشفها الداء الدفين في الباطن وهو الحقد والحسد فان الحقود الحسود يملأ باطنه بالخبث ولكن يحبسه في باطنه ويخفيه ولا يبديه مهما

(١) حديث البذاء والبيان شعبتان من النفاق الترمذي وقال حسن غريب والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين من حديث أبي أمامة بسند ضعيف (٢) حديث إن الله حرم من المؤمن دمه وماله وعرضه وأن يظن به ظن السوء الحاكم في التاريخ من حديث ابن عباس دون قوله وعرضه ورجاله ثقات إلا أن أبا علي النيسابوري قال ليس هذا عندي من كلام النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو عندي من كلام ابن عباس ولابن ماجه نحوه من حديث ابن عمر ولمسلم من حديث أبي هريرة كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه (٣) حديث إياكم والظن فان الظن أكذب الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة (٤) حديث لا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا ، متفق عليه من حديث أبي هريرة وهو بعض الحديث الذي قبله .

العوام ويصير مسلوب الاختيار غير متطلع إلى الأغيار ناظرا إلى فعل الله تعالى منتظرا لأمر الله فتساق إليه الأقسام ويفتح عليه باب الانعام ويكون بدوام ملاحظته لفعل الله وترصده ما يحدث من أمر الله تعالى مكاشفا له تجليات من الله تعالى بطريق الأفعال والتجلي بطريق الأفعال رتبة من القرب ومنه يترقى إلى التجلي بطريق الصفات ومن ذلك يترقى إلى تجلي الذات والاشارة في هذه التجليات إلى رتب في اليقين ومقامات في التوحيد شيء فوق شيء وشيء أصفى من شيء فالتجلي بطريق الأفعال يحدث صفو الرضا والتسليم والتجلي بطريق الصفات يكسب الهيبة والأنس والتجلي بالذات يكسب الفناء والبقاء وقد

لم يجد له مجالا وإذا وجد فرصة انحلت الرابطة وارتفع الحياء وترشح الباطن بخبثه الدفين ومهما انطوى الباطن على حقد وحسد فالانقطاع أولى قال بعض الحكماء ظاهر العتاب خير من مكنون الحقد ولا يزيد لطف الحقود إلا وحشة منه ومن في قلبه سخيمة على مسلم فإيمانه ضعيف وأمره مخطر وقلبه خبيث لا يصلح للقاء الله . وقد روى عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه أنه قال كنت باليمن ولي جار يهودي يخبرني عن التوراة فقدم علي اليهودي من سفر فقلت إن الله قد بعث فينا نبيا فدعانا إلى الاسلام فأسلمنا وقد أنزل علينا كتابا مصدقا للتوراة فقال اليهودي صدقت ولكنكم لا تستطيعون أن تقوموا بما جاءكم به إنا نجد نعته ونعت أمته في التوراة إنه لا يحل لامرئ أن يخرج من عتبة بابه وفي قلبه سخيمة على أخيه المسلم ، ومن ذلك أن يسكت عن إفشاء سره الذي استودعه وله أن ينكره وإن كان كاذبا فليس الصدق واجبا في كل مقام فإنه كما يجوز للرجل أن يخفي عيوب نفسه وأسراره وإن احتاج إلى الكذب فله أن يفعل ذلك في حق أخيه فإن أخاه نازل منزلته وهما كشخص واحد لا يختلفان إلا بالبدن هذه حقيقة الأخوة وكذلك لا يكون بالعمل بين يديه مرائيا وخارجا عن أعمال السر إلى أعمال العلانية فإن معرفة أخيه بعمله كمعرفته بنفسه من غير فرق وقد قال عليه السلام « من ستر عورة أخيه ستره الله تعالى في الدنيا والآخرة (١) » وفي خبر آخر « فكأنما أحيا موءودة (٢) » وقال عليه السلام « إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهو أمانة (٣) » وقال « المجالس بالأمانة إلا ثلاثة مجالس مجلس يسفك فيه دم حرام ومجلس يستحل فيه فرج حرام ومجلس يستحل فيه مال من غير حله (٤) » وقال ﷺ « إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة ولا يحل لأحدهما أن يفشي على صاحبه ما يكره (٥) » قيل لبعض الأدباء كيف حفظك للسر قال أنا قبره وقد قيل صدور الأحرار قبور الأسرار وقيل إن قلب الأحمق في فيه ولسان العاقل في قلبه أي لا يستطيع الأحمق إخفاء ما في نفسه فيبديه من حيث لا يدري به فمن هذا يجب مقاطعة الحمق والتوقي عن صحبتهم بل عن مشاهدتهم وقد قيل لآخر كيف تحفظ السر قال أجحد الخبر وأحلف للمستخبر . وقال آخر أستره وأستر أني أستره وعبر عنه ابن المعتز فقال :

ومستودعي سرا تبوأت كتمه ... فأودعته صدري فصار له قبرا

وقال آخر وأراد الزيادة عليه :

وما السر في صدري كثاو بقبره ... لأني أرى القبور ينتظر النشرا
ولكنني أنساه حتى كأنني ... بما كان منه لم أحط ساعة خبرا
ولو جاز كتم السر بيني وبينه ... عن السر والأحشاء لم تعلم السرا

(١) حديث من ستر عورة أخيه ستره الله في الدنيا والآخرة ابن ماجه من حديث ابن عباس وقال يوم القيامة ولم يقل في الدنيا ولمسلم من حديث أبي هريرة من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة وللشيخين من حديث ابن عمر من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة (٢) حديث فكأنما أحيا موءودة من قبرها أبو داود والنسائي والحاكم من حديث عقبة بن عامر من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موءودة زاد الحاكم من قبرها وقال صحيح الاسناد (٣) حديث إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهي أمانة أبو داود والترمذي من حديث جابر وقال حسن (٤) حديث المجالس بالأمانة إلا ثلاثة مجالس الحديث أبو داود من حديث جابر من رواية ابن أخيه غير مسمى عنه (٥) حديث إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة لا يحل لأحدهما أن يفشي على صاحبه ما يكره أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث ابن مسعود باسناد ضعيف ورواه ابن المبارك في الزهد من رواية أبي بكر بن حزم مرسلا والحاكم وصححه من حديث ابن عباس إنكم تجالسون بينكم بالأمانة .

يسمى ترك الاختيار والوقوف مع فعل الله فناء يعنون به فناء الارادة والهوى والارادة ألطف أقسام الهوى وهذا الفناء هو الفناء الظاهر فأما الفناء الباطن وهو محو آثار الوجود عند لمعان نور الشهود يكون في تجلي الذات وهو أكمل أقسام اليقين في الدنيا فأما تجلي حكم الذات فلا يكون إلا في الآخرة وهو المقام الذي حظي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ومنع عنه موسى بلن تراني فليعلم أن قولنا في التجلي إشارة إلى رتب الحظ من اليقين ورؤية البصيرة فإذا وصل العبد إلى مبادي أقسام التجلي وهو مطالعة الفعل الإلهي مجردا عن فعل سواه يكون تناوله الأقسام من الفتوح . روى عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم أنه قال «من وجه إليه شيء من هذا الرزق من غير مسئلة ولا إشراف فليأخذه وليوسع به في رزقه فان كان عنده غنى فليدفعه إلى من هو أحوج منه» وفي هذا دلالة ظاهرة على أن العبد يجوز أن يأخذ زيادة على حاجته بنية صرفه إلى غيره وكيف لا يأخذ وهو يرى فعل الله تعالى ثم إذا أخذ فمنهم من يخرجه إلى المحتاج ومنهم من يقف في الاخراج أيضا حتى يرد عليه من الله علم خاص ليكون أخذه بالحق وإخراجه بالحق أخبرنا الشيخ أبو زرعة طاهر قال أنا والدي الحافظ أبو الفضل المقدسي قال أنا أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد الحبال قال أنا محمد بن عبد الرحمن ابن سعيد قال أنا أبو طاهر أحمد بن محمد

وأفشى بعضهم سرا له إلى أخيه ثم قال له حفظت فقال بل نسيت وكان أبو سعيد الثوري يقول إذا أردت أن تواخي رجلا فأغضبه ثم دس عليه من يسأله عنك وعن أسرارك فان قال خيرا وكتم سرك فاصحبه وقيل لأبي يزيد من تصحب من الناس قال من يعلم منك ما يعلم الله ثم يستر عليك كما يستره الله وقال ذو النون لا خير في صحبة من لا يحب أن يراك إلا معصوما ومن أفشى السر عند الغضب فهو اللئيم لأن إخفاءه عند الرضا تقتضيه الطباع السليمة كلها وقد قال بعض الحكماء لا تصحب من يتغير عليك عند أربع: عند غضبه ورضاه وعند طمعه وهواه بل ينبغي أن يكون صدق الأخوة ثابتا على اختلاف هذه الأحوال ولذلك قيل:

وترى الكريم إذا تصرم وصله ... يخفي القبيح ويظهر الاحسانا
وترى اللئيم إذا تقضى وصله ... يخفي الجميل ويظهر البهتانا

وقال العباس لابنه عبد الله إني أرى هذا الرجل يعني عمر رضي الله عنه يقدمك على الأشياخ فاحفظ عني خمسا لا تفشين له سرا ولا تغتابن عنده أحدا ولا تجربن عليه كذبا ولا تعصين له أمرا ولا يطلعن منك على خيانة فقال الشعبي كل كلمة من هذه الخمس خير من ألف ومن ذلك السكوت عن المماراة والمدافعة في كل ما يتكلم به أخوك قال ابن عباس لا تمار سفيها فيؤذيك ولا حليما فيقليك وقد قال صلى الله عليه وسلم «من ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة ومن ترك المراء وهو محق بني له بيت في أعلى الجنة (١)» هذا مع أن تركه مبطلا واجب وقد جعل ثواب النفل أعظم لأن السكوت عن الحق أشد على النفس من السكوت على الباطل وإنما الأجر على قدر النصب وأشد الأسباب لإثارة نار الحقد بين الاخوان المماراة والمنافسة فانها عين التدابر والتقاطع فان التقاطع يقع أولا بالآراء ثم بالأقوال ثم بالأبدان وقال عليه السلام «لا تدابروا ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحرمه ولا يخذله بحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم (٢)» وأشد الاحتقار المماراة فان من رد على غيره كلامه فقد نسبه إلى الجهل والحمق أو إلى الغفلة والسهو عن فهم الشيء على ما هو عليه وكل ذلك استحقار وإيغار للصدر وإيحاش وفي حديث أبي أمامة الباهلي قال «خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتمارى فغضب وقال: ذروا المراء لقلة خيره وذروا المراء فان نفعه قليل وإنه يهيج العداوة بين الاخوان (٣)» وقال بعض السلف من لاحى الاخوان ومار اهم قلت مروءته وذهبت كرامته وقال عبد الله بن الحسن إياك ومماراة الرجال فانك لن تعدم مكر حليم أو مفاجأة لئيم وقال بعض السلف أعجز الناس من قصر في طلب الاخوان وأعجز منه من ضيع من ظفر به منهم وكثرة المماراة توجب التضييع والقطيعة وتورث العداوة وقد قال الحسن لا تشتر عداوة رجل بمودة ألف رجل وعلى الجملة فلا باعث على المماراة إلا إظهار التميز بمزيد العقل والفضل واحتقار المردود عليه باظهار جهله وهذا يشتمل على التكبر والاحتقار والايذاء والشتم بالحمق والجهل ولا معنى للمعاداة إلا هذا فكيف تضامنه الأخوة والمصافاة فقد روى ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث من ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة الحديث تقدم في العلم (٢) حديث لا تدابروا ولا تباغضوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم الحديث مسلم من حديث أبي هريرة وأوله متفق عليه من حديثه وحديث أنس وقد تقدم بعضه قبل هذا بسبعة أحاديث (٣) حديث أبي أمامة خرج علينا رسول الله صلى عليه وسلم ونحن نتمارى فغضب وقال ذروا المراء لقلة خيره فان نفعه قليل فانه يهيج العداوة بين الاخوان الطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة وأبي الدرداء وواثلة وأنس دون ما بعد قوله لقلة خيره ومن هنا إلى آخر الحديث رواه أبو منصور والديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي أمامة فقط وإسنادهما ضعيف.

أنه قال لا تمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدا فتخلفه (١)» وقد قال عليه السلام «إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن ليسعهم منكم بسط وجه وحسن خلق (٢)» والمماراة مضادة لحسن الخلق وقد انتهى السلف في الحذر عن المماراة والحض على المساعدة إلى حد لم يروا السؤال أصلا وقالوا إذا قلت لأخيك قم فقال إلى أين فلا تصحبه بل قالوا ينبغي أن يقوم ولا يسأل وقال أبو سليمان الداراني كان لي أخ بالعراق فكنت أجيئه في النوائب فأقول أعطني من مالك شيئا فكان يلقي إلي كيسه فآخذ منه ما أريد فجئته ذات يوم فقلت أحتاج إلى شيء فقال كم تريد فخرجت حلاوة إخائه من قلبي وقال آخر إذا طلبت من أخيك مالا فقال ماذا تصنع به فقد ترك حق الاخاء . واعلم أن قوام الأخوة بالموافقة في الكلام والفعل والشفقة قال أبو عثمان الحيري موافقة الاخوان خير من الشفقة عليهم وهو كما قال .

(الحق الرابع على اللسان بالنطق)

فان الأخوة كما تقتضي السكوت عن المكاره تقتضي أيضا النطق بالمحاب بل هو أخص بالأخوة لأن من قنع بالسكوت صحب أهل القبور وإنما تراد الاخوان ليستفاد منهم لا ليتخلص عن أذاهم والسكوت معناه كف الأذى فعليه أن يتودد إليه بلسانه ويتفقده في أحواله التي يحب أن يتفقد فيها كالسؤال عن عارض إن عرض وإظهار شغل القلب بسببه واستبطاء العافية عنه وكذا جملة أحواله التي يكرهها ينبغي أن يظهر بلسانه وأفعاله كراهتها وجملة أحواله التي يسر بها ينبغي أن يظهر بلسانه مشاركته له في السرور بها فمعنى الأخوة المساهمة في السراء والضراء وقد قال عليه السلام «إذا أحب أحدكم أخاه فليخبره (٣)» وإنما أمر بالاخبار لأن ذلك يوجب زيادة حب فان عرف أنك تحبه أحبك بالطبع لا محالة فاذا عرفت أنه أيضا يحبك زاد حبك لا محالة فلا يزال الحب يتزايد من الجانبين ويتضاعف والتحاب بين المؤمنين مطلوب في الشرع ومحبوب في الدين ولذلك علم فيه الطريق فقال «تهادوا تحابوا (٤)» ومن ذلك أن تدعوه بأحب أسمائه إليه في غيبته وحضوره قال عمر رضي الله عنه ثلاث يصفين لك ود أخيك أن تسلم عليه إذا لقيته أولا وتوسع له في المجلس وتدعوه بأحب أسمائه إليه ومن ذلك أن تثني عليه بما تعرف من محاسن أحواله عند من يؤثر هو الثناء عنده فان ذلك من أعظم الأسباب في جلب المحبة وكذلك الثناء على أولاده وأهله وصنعته وفعله حتى على عقله وخلقه وهيئته وخطه وشعره وتصنيفه وجميع ما يفرح به وذلك من غير كذب وإفراط ولكن تحسين ما يقبل التحسين لا بدمنه وآكد من ذلك أن تبلغه ثناء من أثنى عليه مع إظهار الفرح فان إخفاء ذلك محض الحسد ومن ذلك أن تشكره على صنيعه في حقك بل على نيته وإن لم يتم ذلك قال علي رضي الله عنه من لم يحمد أخاه على حسن النية لم يحمده على حسن الصنيعة وأعظم من ذلك تأثيرا في جلب المحبة الذب عنه في غيبته مهما قصد بسوء أو تعرض لعرضه بكلام صريح أو تعريض فحق الأخوة التشمير في الحماية والنصرة وتبكيت المتعنت وتغليظ القول عليه

(١) حديث ابن عباس لا تمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدا فتخلفه الترمذي وقال غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه يعني من حديث ليث بن أبي سليم وضعفه الجمهور (٢) حديث إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق أبو يعلى الموصلي والطبراني في مكارم الأخلاق وابن عدي في الكامل وضعفه والحاكم وصححه والبيهقي في الشعب من حديث أبي هريرة (٣) حديث إذا أحب أحدكم أخاه فليخبره أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح والحاكم من حديث المقدام بن معدي كرب (٤) حديث تهادوا تحابوا البيهقي من حديث أبي هريرة وقد تقدم غير مرة .

ابن عمر وقال أنا يونس ابن عبد الأعلى قال حدثنا ابن وهب قال ثنا عمرو بن الحرث عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد عن حويطب بن عبد العزى عن عبيد الله السعدي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيني العطاء فأقول له أعطه يا رسول الله من هو أفقر مني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «خذه فتموله أو تصدق به وما جاءك من هذا المال وأنت غير متشرف ولا سائل فخذه وما لا فلا تتبعه نفسك» قال سالم فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحدا شيئا ولا يرد شيئا أعطيه درج رسول الله صلى الله عليه وسلم الأصحاب بأوامره إلى رؤية فضل الله تعالى والخروج

والسكوت عن ذلك موغر للصدر ومنفر للقلب وتقصير فى حق الأخوة وإنما شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخوين باليدين تغسل إحداهما الأخرى لينصر أحدهما الآخر وينوب عنه[1] وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه[2]» وهذا من الاسلام والخذلان فان إهماله لتمزيق عرضه كإهماله لتمزيق لحمه فأخسس بأخ يراك والكلاب تفترسك وتمزق لحومك وهو ساكت لا تحركه الشفقة والحمية للدفع عنك وتمزيق الأعراض أشد على النفوس من تمزيق اللحوم ولذلك شبهه الله تعالى بأكل لحوم الميتة فقال ـ أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا ـ والملك الذى يمثل فى المنام ماتطالعه الروح من اللوح المحفوظ بالأمثلة المحسوسة يمثل الغيبة بأكل لحوم الميتة حتى إن من يرى أنه يأكل لحم ميتة فانه يغتاب الناس لأن ذلك الملك فى تمثيله يراعى المشاركة والمناسبة بين الشئ وبين مثاله للمعنى الذى يجرى من المثال مجرى الروح لا فى ظاهر الصور فاذن حماية الأخوة بدفع ذم الأعداء وتعنت المتعنتين واجب فى عقد الأخوة وقد قال مجاهد لاتذكر أخاك فى غيبته إلا كما تحب أن يذكرك فى غيبتك فاذن لك فيه معياران أحدهما أن تقدر أن الذى قيل فيه لو قيل فيك وكان أخوك حاضرا ما الذى كنت تحب أن يقوله أخوك فيك فينبغى أن تعامل المتعرض لعرضه به والثانى أن تقدر أنه حاضر من وراء جدار يسمع قولك ويظن أنك لاتعرف حضوره فما كان يتحرك فى قلبك من النصرة له بمسمع منه ومرأى فينبغى أن يكون فى مغيبه كذلك فقد قال بعضهم ماذكر أخ لى بغيب إلا تصورته جالسا فقلت فيه مايحب أن يسمعه لو حضر وقال آخر ماذكر أخ لى إلا تصورت نفسى فى صورته فقلت فيه مثل ما أحب أن يقال فىّ وهذا من صدق الاسلام وهو أن لا يرى لأخيه إلا مايراه لنفسه وقد نظر أبو الدرداء إلى ثورين يحرثان فى فدان فوقف أحدهما يحك جسمه فوقف الآخر فبكى وقال هكذا الاخوان فى الله يعملان لله فإذا وقف أحدهما وافقه الآخر وبالموافقة يتم الاخلاص ومن لم يكن مخلصا فى إخائه فهو منافق والاخلاص استواء الغيب والشهادة واللسان والقلب والسر والعلانية والجماعة والخلوة والاختلاف والتفاوت فى شئ من ذلك مماذقة فى المودة وهو دخل فى الدين ووليجة فى طريق المؤمنين ومن لا يقدر من نفسه على هذا فالانقطاع والعزلة أولى به من المؤاخاة والمصاحبة فان حق الصحبة ثقيل لا يطيقه إلا محقق فلاجرم أجره جزيل لا يناله إلا موفق ولذلك قال عليه السلام «أباهر أحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما وأحسن مصاحبة من صاحبك تكن مؤمنا[3]» فانظر كيف جعل الإيمان جزاء الصحبة والاسلام جزاء الجوار فالفرق بين فضل الإيمان وفضل الاسلام على حد الفرق بين المشقة فى القيام بحق الجوار والقيام بحق الصحبة فان الصحبة تقتضى حقوقا كثيرة فى أحوال متقاربة مترادفة على الدوام والجوار لا يقتضى إلا حقوقا قريبة فى أوقات متباعدة لاتدوم ومن ذلك التعليم والنصيحة فليس حاجة أخيك إلى العلم بأقل من حاجته إلى المال فان كنت غنيا بالعلم فعليك مواساته من فضلك وإرشاده إلى كل ماينفعه فى الدين والدنيا فان علمته وأرشدته ولم يعمل بمقتضى العلم فعليك النصيحة وذلك بأن تذكر آفات ذلك الفعل وفوائد تركه وتخوفه بما يكرهه فى الدنيا والآخرة لينزجر عنه وتنبهه على عيوبه وتقبح القبيح فى عينه وتحسن الحسن ولكن ينبغى أن يكون ذلك فى سر لا يطلع

(٢) حديث تشبيه الأخوين باليدين تقدم فى الباب قبله (٢) حديث المسلم أخو المسلم تقدم فى أثناء حديث قبله بسبعة أحاديث (٣) حديث أحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما وأحسن مصاحبة من صاحبك تكن مؤمنا الترمذى وابن ماجه واللفظ له من حديث أبى هريرة بالشطر الأول فقط وقال الترمذى مؤمنا قال وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلما وقال ابن ماجه مؤمنا قال الدارقطنى والحديث ثابت ورواه القضاعى فى مسند الشهاب بلفظ المصنف .

من تدبير النفس إلى حسن تدبير الله تعالى . سئل سهل بن عبدالله التسترى عن علم الحال قال هو ترك التدبير ولو كان هذا فى واحد لكان من أوتاد الأرض . وروى زيد ابن خالد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من جاءه معروف من أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله فانما هو شئ من رزق الله تعالى ساقه الله إليه» وهذا العبد الواقف مع الله تعالى فى قبول ماساق الحق آمن مايخشى عليه إنما يخشى على من رد لأن من رد لا يأمن من دخول النفس عليه أن يرى بعين الزهد فى أخذه إسقاط نظر الخلق تحققا بالصدق والاخلاص وفى إخراجه إلى الغير إثبات حقيقته فلا يزال فى كلا الحالين زاهدا

عليه أحد فما كان على الملأ فهو توبيخ وفضيحة وما كان في السر فهو شفقة ونصيحة إذ قال صلى الله عليه وسلم « المؤمن مرآة المؤمن [1] » أي يرى منه مالا يرى من نفسه فيستفيد المرء بأخيه معرفة عيوب نفسه ولو انفرد لم يستفد كما يستفيد بالمرآة الوقوف على عيوب صورته الظاهرة وقال الشافعي رضي الله عنه من وعظ أخاه سرا فقد نصحه وزانه ومن وعظه علانية فقد فضحه وشانه وقيل لمسعر أتحب من يخبرك بعيوبك فقال إن نصحني فيما بيني وبينه فنعم وإن قرّعني بين الملأ فلا وقد صدق فان النصح على الملأ فضيحة والله تعالى يعاتب المؤمن يوم القيامة تحت كنفه في ظل ستره فيوقفه على ذنوبه سرا وقد يدفع كتاب عمله مختوما إلى الملائكة الذين يحفون به إلى الجنة فاذا قاربوا باب الجنة أعطوه الكتاب مختوما ليقرأه وأما أهل المقت فينادون على رءوس الأشهاد وتستنطق جوارحهم بفضائحهم فيزدادون بذلك خزيا وافتضاحا ونعوذ بالله من الخزي يوم العرض الأكبر فالفرق بين التوبيخ والنصيحة بالاسرار والاعلان كما أن الفرق بين المداراة والمداهنة بالغرض الباعث على الاغضاء فان أغضيت لسلامة دينك ولما ترى من إصلاح أخيك بالاغضاء فأنت مدار وإن أغضيت لحظ نفسك واجتلاب شهواتك وسلامة جاهك فأنت مداهن وقال ذو النون لا تصحب مع الله إلا بالموافقة ولا مع الخلق إلا بالمناصحة ولا مع النفس إلا بالمخالفة ولا مع الشيطان إلا بالعداوة.. فان قلت فاذا كان في النصح ذكر العيوب ففيه إيحاش القلب فكيف يكون ذلك من حق الأخوة فاعلم أن الايحاش إنما يحصل بذكر عيب يعلمه أخوك من نفسه فأما تنبيهه على مالا يعلمه فهو عين الشفقة وهو استمالة القلوب أعني قلوب العقلاء وأما الحمق فلا يلتفت إليهم فان من ينبهك على فعل مذموم تعاطيته أو صفة مذمومة اتصفت بها لتزكي نفسك عنها كان كمن ينبهك على حية أو عقرب تحت ذيلك وقد همت بإهلاكك فان كنت تكره ذلك فما أشد حمقك والصفات الذميمة عقارب وحيات وهي في الآخرة مهلكات فانها تلدغ القلوب والأرواح وألمها أشد مما يلدغ الظواهر والأجساد وهي مخلوقة من نار الله الموقدة ولذلك كان عمر رضي الله عنه يستهدي ذلك من إخوانه ويقول رحم الله امرأ أهدى إلى أخيه عيوبه ولذلك قال عمر لسلمان وقد قدم عليه ما الذي بلغك عني مما تكره فاستعفى فألح عليه فقال بلغني أن لك حلتين تلبس إحداهما بالنهار والأخرى بالليل وبلغني أنك تجمع بين إدامين على مائدة واحدة فقال عمر رضي الله عنه أما هذان فقد كفيتهما فهل بلغك غيرهما فقال لا وكتب حذيفة المرعشي إلى يوسف بن أسباط بلغني أنك بعت دينك بحبتين وقفت على صاحب لبن فقلت بكم هذا فقال بسدس فقلت له لا بثمن فقال هو لك وكان يعرفك اكشف عن رأسك قناع الغافلين وانتبه عن رقدة الموتى واعلم أن من قرأ القرآن ولم يستغن وآثر الدنيا لم آمن أن يكون بآيات الله من المستهزئين وقد وصف الله تعالى الكاذبين ببغضهم للناصحين إذ قال ـ ولكن لا تحبون الناصحين ـ وهذا في عيب هو غافل عنه فأما ما علمت أنه يعلمه من نفسه فانما هو مقهور عليه من طبعه فلا ينبغي أن يكشف فيه ستره إن كان يخفيه وإن كان يظهره فلابد من التلطف في النصح بالتعريض مرة وبالتصريح أخرى إلى حد لا يؤدي إلى الايحاش فان علمت أن النصح غير مؤثر فيه وأنه مضطر من طبعه إلى الاصرار عليه فالسكوت عنه أولى وهذا كله فيما يتعلق بمصالح أخيك في دينه أو دنياه أما ما يتعلق بتقصيره في حقك فالواجب فيه الاحتمال والعفو والصفح والتعامي عنه والتعرض لذلك ليس من النصح في شيء ، نعم إن كان بحيث يؤدي استمراره عليه إلى القطيعة فالعتاب في السر خير من القطيعة والتعريض به خير من التصريح والمكاتبة خير من المشافهة والاحتمال خير من الكل إذ ينبغي أن يكون قصدك من أخيك إصلاح نفسك بمراعاتك إياه وقيامك بحقه واحتمالك تقصيره لا الاستعانة به

(١) حديث المؤمن مرآة المؤمن أبو داود من حديث أبي هريرة باسناد حسن .

يراه الغير بعين الرغبة لقلة العلم بحاله وفي هذا المقام يتحقق الزهد في الزهد ومن أهل الفتوح من يعلم دخول الفتوح عليه ومنهم من لا يعلم دخول الفتوح عليه فمنهم من لا يتناول من الفتوح إلا إذا تقدمه علم بتعريف من الله إياه ومنهم من يأخذ غير متطلع إلى تقدم العلم حيث تجرد له الفعل ومن لا ينتظر تقدمة العلم فوق من ينتظر تقدمة العلم لتمام صحبته مع الله وانسلاخه من إرادته وعلم حاله في ترك الاختيار ومنهم من يدخل الفتوح عليه لا بتقدمة العلم ولا رؤية تجرد الفعل من الله ولكن يرزق شربا من المحبة بطريق رؤية النعمة وقد يتكدر شرب هذا بتغير معهود النعمة وهذا حال

والاسترقاق

والاسترقاق منه قال أبو بكر الكتانى صحبنى رجل وكان على قلبى ثقيلا فوهبت له يوما شيئا على أن يزول مافى قلبى فلم يزل فأخذت بيده يوما إلى البيت وقلت له ضع رجلك على خدى فأبى فقلت لابد ففعل فزال ذلك من قلبى ، وقال أبو على الرباطى صحبت عبدالله الرازى وكان يدخل البادية فقال على أن تكون أنت الأمير أوأنا فقلت بل أنت فقال وعليك الطاعة فقلت نعم فأخذ مخلاة ووضع فيها الزاد وحملها على ظهره فإذا قلت له أعطنى قال ألست قلت أنت الأمير فعليك الطاعة فأخذنا المطر ليلة فوقف على رأسى إلى الصباح وعليه كساء وأنا جالس يمنع عنى المطر فكنت أقول مع نفسى ليتنى مت ولم أقل أنت الأمير .

(الحق الخامس العفو عن الزلات والهفوات)

وهفوة الصديق لاتخلو إما أن تكون فى دينه بارتكاب معصية أوفى حقك بتقصيره فى الاخوة أما ما يكون فى الدين من ارتكاب معصية والإصرار عليها فعليك التلطف فى نصحه بما يقوم أوده ويجمع شمله ويعيد إلى الصلاح والورع حاله فان لم تقدر وبقى مصرا فقد اختلفت طرق الصحابة والتابعين فى إدامة حق مودته أو مقاطعته فذهب أبو ذر رضى الله عنه إلى الانقطاع وقال إذا انقلب أخوك عما كان عليه فأبغضه من حيث أحببته ورأى ذلك من مقتضى الحب فى الله والبغض فى الله وأما أبو الدرداء وجماعة من الصحابة فذهبوا إلى خلافه فقال أبو الدرداء إذا تغير أخوك وحال عما كان عليه فلاتدعه لأجل ذلك فان أخاك يعوج مرة ويستقيم أخرى ، وقال إبراهيم النخعى لاتقطع أخاك ولا تهجره عند الذنب يذنبه فانه يرتكبه اليوم ويتركه غدا ، وقال أيضا لاتحدثوا الناس بزلة العالم فان العالم يزل الزلة ثم يتركها وفى الخبر « اتقوا زلة العالم ولاتقطعوه وانتظروا فيئته[1] » وفى حديث عمر وقد سأل عن أخ كان آخاه فخرج إلى الشام فسأل عنه بعض من قدم عليه وقال مافعل أخى قال ذلك أخو الشيطان قال مه قال إنه قارف الكبائر حتى وقع فى الخمر قال إذا أردت الخروج فآذنى فكتب عند خروجه إليه بسم الله الرحمن الرحيم ـ حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ـ الآية ثم عاتبه تحت ذلك وعذله فلما قرأ الكتاب بكى وقال صدق الله ونصح لى عمر فتاب ورجع . وحكى أن أخوين ابتلى أحدهما بهوى فأظهر عليه أخاه وقال إنى قد اعتللت فان شئت أن لاتعقد على صحبتى لله فافعل فقال ما كنت لأحل عقد أخوتك لأجل خطيئتك أبدا ثم عقد أخوه بينه وبين الله أن لايأكل ولايشرب حتى يعافى الله أخاه من هواه فطوى أربعين يوما فى كلها يسأله عن هواه فكان يقول القلب مقيم على حاله وما زال هو يتحلل من الغم والجوع حتى زال الهوى عن قلب أخيه بعد الأربعين فأخبره بذلك فأكل وشرب بعد أن كاد يتلف هزالا وضرا . وكذلك حكى عن أخوين من السلف انقلب أحدهما عن الاستقامة فقيل لأخيه ألا تقطعه وتهجره فقال أحوج ما كان إلى فى هذا الوقت لما وقع فى عثرته أن آخذ بيده وأتلطف له فى العاتبة وأدعوله بالعود إلى ما كان عليه . وروى فى الاسرائيليات أن أخوين عابدين كانا فى جبل نزل أحدهما ليشترى من المصر لحما بدرهم فرأى بغيا عند اللحام فرمقها وعشقها واجتذبها إلى خلوة وواقعها ثم أقام عندها ثلاثا واستحيا أن يرجع إلى أخيه حياء من جنايته قال فافتقده أخوه واهتم بشأنه فنزل إلى المدينة فلم يزل يسأل عنه حتى دل عليه فدخل إليه وهو جالس معها فاعتنقه وجعل يقبله ويلتزمه وأنكر الآخر أنه يعرفه قط لفرط استحيائه منه فقال قم يا أخى فقد علمت شأنك

(١) حديث اتقوا زلة العالم ولاتقطعوه وانتظروا فيئته البغوى فى المعجم وابن عدى فى الكامل من حديث عمرو بن عوف المزنى وضعفاه .

ضعيف بالإضافة إلى الحالين الأولين لأنه علة فى المحبة ووليجة فى الصدق عند الصديقين وقد ينتظر صاحب الفتوح العلم فى الإخراج أيضا كما ينتظر فى الأخذ لأن النفس تظهر فى الاخراج كما تظهر فى الأخذ وأتم من هذا من يكون فى إخراجه مختارا وفى أخذه مختارا بعد تحققه بصحة التصرف فان انتظار العلم إنما كان لموضع اتهام النفس وهو بقية هوى موجود فاذا زال الاتهام بوجود صريح العلم يأخذ غير محتاج إلى علم متجدد ويخرج كذلك وهذه حال من تحقق بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه « فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وبى يبصر وبى ينطق » الحديث فلما صح تعرفه صح تصرفه وهذا أعز فى الأحوال

وقصتك وما كنت قط أحب إلى ولا أعز من ساعتك هذه فلما رأى أن ذلك لم يسقطه من عينه قام فانصرف معه فهذه طريقة قوم وهي ألطف وأفقه من طريقة أبي ذر رضي الله عنه وطريقته أحسن وأسلم . فإن قلت ولم قلت هذا ألطف وأفقه ومقارف هذه المعصية لا تجوز مؤاخاته ابتداء فتجب مقاطعته انتهاء لأن الحكم إذا ثبت بعلة فالقياس أن يزول بزوالها وعلة عقد الأخوة التعاون في الدين ولا يستمر ذلك مع مقارفة المعصية . فأقول أما كونه ألطف فلما فيه من الرفق والاستمالة والتعطف المفضي إلى الرجوع والتوبة لاستمرار الحياء عند دوام الصحبة ومهما قوطع وانقطع طمعه عن الصحبة أصر واستمر وأما كونه أفقه فمن حيث إن الأخوة عقد ينزل منزلة القرابة فاذا انعقدت تأكد الحق ووجب الوفاء بموجب العقد ومن الوفاء به أن لا يهمل أيام حاجته وفقره وفقر الدين أشد من فقر المال وقد أصابته جائحة وألمت به آفة افتقر بسببها في دينه فينبغي أن يراقب ويراعي ولا يهمل بل لا يزال يتلطف به ليعان على الخلاص من تلك الوقعة التي ألمت به فالاخوة عدة للنائبات وحوادث الزمان وهذا من أشد النوائب والفاجر إذا صحب تقيا وهو ينظر إلى خوفه ومداومته فسيرجع على قرب ويستحي من الاصرار بل الكسلان يصحب الحريص في العمل فيحرص حياء منه . قال جعفر بن سليمان مهما فترت في العمل نظرت إلى محمد بن واسع وإقباله على الطاعة فيرجع إلي نشاطي في العبادة وفارقني الكسل وعملت عليه أسبوعا وهذا التحقيق وهو أن الصداقة لحمة كلحمة النسب والقريب لا يجوز أن يهجر بالمعصية ولذلك قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم في عشيرته ـ فان عصوك فقل إني بريء مما تعملون ـ ولم يقل إني بريء منكم مراعاة لحق القرابة ولحمة النسب وإلى هذا أشار أبو الدرداء لما قيل له ألا تبغض أخاك وقد فعل كذا فقال إنما أبغض عمله وإلا فهو أخي وأخوة الدين أوكد من أخوة القرابة ولذلك قيل لحكيم أيما أحب إليك أخوك أو صديقك فقال إنما أحب أخي إذا كان صديقا لي وكان الحسن يقول كم من أخ لم تلده أمك ولذلك قيل القرابة تحتاج إلى مودة والمودة لا تحتاج إلى قرابة وقال جعفر الصادق رضي الله عنه مودة يوم صلة ومودة شهر قرابة ومودة سنة رحم مائية من قطعها قطعه الله فاذن الوفاء بعقد الأخوة إذا سبق انعقادها واجب وهذا جوابنا عن ابتداء المؤاخاة مع الفاسق فانه لم يتقدم له حق فان تقدمت له قرابة فلا جرم لا ينبغي أن يقاطع بل يجامل والدليل عليه أن ترك المؤاخاة والصحبة ابتداء ليس مذموما ولا مكروها بل قال قائلون الانفراد أولى فأما قطع الأخوة عن دوامها فمنهي عنه ومذموم في نفسه ونسبته إلى تركها ابتداء كنسبة الطلاق إلى ترك النكاح والطلاق أبغض إلى الله تعالى من ترك النكاح قال صلى الله عليه وسلم « شرار عباد الله المشاءون بالنميمة المفرقون بين الأحبة [1] » وقال بعض السلف في سر زلات الاخوان ود الشيطان أن يلقى على أخيكم مثل هذا حتى تهجروه وتقطعوه فماذا انتقيتم من محبة عدوكم وهذا لأن التفريق بين الأحباب من محاب الشيطان كما أن مقارفة العصيان من محابه فاذا حصل للشيطان أحد غرضيه فلا ينبغي أن يضاف إليه الثاني وإلى هذا أشار عليه السلام في الذي شتم الرجل الذي أتى فاحشة إذ قال مه وزبره وقال « لا تكونوا عونا للشيطان على أخيكم [2] » فبهذا كله يتبين الفرق بين الدوام والابتداء لأن مخالطة الفساق محذورة ومفارقة الأحباب والاخوان أيضا محذورة وليس من سلم عن معارضة غيره كالذي لم يسلم وفي الابتداء قد سلم فرأينا أن المهاجرة والتباعد هو الأولى وفي الدوام تعارضا فكان الوفاء بحق الأخوة أولى هذا كله في زلته في دينه أما زلته في حقه بما يوجب إيحاشه فلا خلاف في أن الأولى العفو والاحتمال بل كل ما يحتمل تنزيله على وجه حسن ويتصور تمهيد

(١) حديث شرار عباد الله المشاءون بالنميمة المفرقون بين الأحبة أحمد من حديث أسماء بنت يزيد بسند ضعيف
(٢) حديث لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيكم . البخاري من حديث أبي هريرة وتقدم في الباب قبله .

من الكبريت الأحمر وكان شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردي رحمه الله يحكي عن الشيخ حماد الدباس أنه كان يقول أنا لا آكل إلا من طعام الفضل فكان يرى الشخص في المنام أن يحمل إليه شيئا وقد كان يعين للرائي في المنام أن احمل إلى حماد كذا وكذا وقيل إنه بقي زمانا يرى هو في واقعته أو منامه إنك أحلت على فلان بكذا وكذا ، وحكي عنه أنه كان يقول كل جسم تربى بطعام الفضل لا يتسلط عليه البلاء ويعني بطعام الفضل ما شهد له صحة الحال من فتوح الحق ومن كانت هذه حالته فهو غني بالله . قال الواسطي الافتقار الى الله أعلى درجة المريدين والاستغناء بالله أعلى درجة الصديقين وقال أبو سعيد الخراز

عذر فيه قريب أو بعيد فهو واجب بحق الأخوة فقد قيل ينبغى أن تستنبط لزلة أخيك سبعين عذرا فان لم يقبله قلبك فرد اللوم على نفسك فتقول لقلبك ما أقساك يعتذر إليك أخوك سبعين عذرا فلا تقبله فأنت المعيب لا أخوك فان ظهر بحيث لم يقبل التحسين فينبغى أن لا تغضب إن قدرت ولكن ذلك لا يمكن وقد قال الشافعى رحمه الله من استغضب فلم يغضب فهو حمار ومن استرضى فلم يرض فهو شيطان فلا تكن حمارا ولا شيطانا واسترض قلبك بنفسك نيابة عن أخيك واحترز أن تكون شيطانا إن لم تقبل قال الأحنف حق الصديق أن تحتمل منه ثلاثا ظلم الغضب وظلم الدالة وظلم الهفوة. وقال آخر ماشتمت أحدا قط لأنه إن شتمنى كريم فأنا أحق من غفرها له أو لئيم فلا أجعل عرضى له غرضا ثم تمثل وقال :

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللئيم تكرما

وقد قيل : خذ من خليلك ماصفا ودع الذى فيه الكدر

فالعمر أقصر من معا تبة الخليل على الغير

ومهما اعتذر إليك أخوك كاذبا كان أو صادقا فاقبل عذره قال عليه السلام « من اعتذر إليه أخوه فلم يقبل عذره فعليه مثل إثم صاحب المكس[1] » وقال عليه السلام « المؤمن سريع الغضب سريع الرضا[2] » فلم يصفه بأنه لا يغضب وكذلك قال الله تعالى ـ والكاظمين الغيظ ـ ولم يقل والفاقدين الغيظ وهذا لأن العادة لا تنتهى إلى أن يجرح الانسان فلا يتألم بل تنتهى إلى أن يصبر عليه ويحتمل وكما أن التألم بالجرح مقتضى طبع البدن فالتألم بأسباب الغضب طبع القلب ولا يمكن قلعه ولكن يمكن ضبطه وكظمه والعمل بخلاف مقتضاه فانه يقتضى التشفى والانتقام والمكافأة وترك العمل بمقتضاه ممكن وقد قال الشاعر :

ولست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أى الرجال المهذب

قال أبو سليمان الدارانى لأحمد بن أبى الحوارى إذا واخيت أحدا فى هذا الزمان فلا تعاتبه على ماتكرهه فانك لا تأمن من أن ترى فى جوابك ماهو شر من الأول قال فجربته فوجدته كذلك وقال بعضهم الصبر على مضض الأخ خير من معاتبته والمعاتبة خير من القطيعة والقطيعة خير من الوقيعة وينبغى أن لا يبالغ فى البغضة عند الوقيعة قال تعالى ـ عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة ـ وقال عليه السلام « أحبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوما ما وابغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوما ما[3] » وقال عمر رضى الله عنه لا يكن حبك كلفا ولا بغضك تلفا وهو أن تحب تلف صاحبك مع هلاكك .

﴿ الحق السادس ﴾

(الدعاء للأخ فى حياته وبعد مماته بكل مايحبه لنفسه ولأهله وكل متعلق به فتدعو له كما تدعو لنفسك)

---

(١) حديث من اعتذر إليه أخوه فلم يقبل عذره فعليه مثل صاحب مكس ابن ماجه وأبو داود فى المراسيل من حديث جودان واختلف فى صحبته وجهله أبو حاتم وباقى رجاله ثقات ورواه الطبرانى فى الأوسط من حديث جابر بسند ضعيف (٢) حديث المؤمن سريع الغضب سريع الرضا لم أجده هكذا والترمذى وحسنه من حديث أبى سعيد الخدرى ألا إن بنى آدم خلقوا على طبقات شتى الحديث وفيه ومنهم سريع الغضب سريع الفىء فتلك بتلك (٣) حديث أحبب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوما ما الحديث الترمذى من حديث أبى هريرة وقال غريب قلت رجاله ثقات رجال مسلم لكن الراوى تردد فى رفعه .

العارف تدبيره فنى فى تدبير الحق فالواقف مع الفتوح واقف مع الله ناظر إلى الله وأحسن ماحكى فى هذا أن بعضهم رأى النورى يمد يده ويسأل الناس قال فاستعظمت ذلك منه واستقبحته له فأتيت الجنيد وأخبرته فقال لى لا يعظم هذا عليك فان النورى لم يسأل الناس إلا ليعطيهم سؤلهم فى الآخرة فيؤجرون من حيث لا يضره وقول الجنيد ليعطيهم كقول بعضهم اليد العليا يد الآخذ لأنه يعطى الثواب قال ثم قال الجنيد هات الميزان فوزن مائة درهم ثم قبض قبضة فألقاها على المائة ثم قال احملها إليه فقلت فى نفسى إنما يزن ليعرف مقدارها فكيف خلط المجهول بالموزون وهو رجل حكيم واستحييت أن أسأله فذهبت بالصرة

ولا تفرق بين نفسك وبينه فان دعاءك لدعاء لنفسك على التحقيق فقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا دعا الرجل لأخيه فى ظهر الغيب قال الملك ولك مثل ذلك[1] » وفى لفظ آخر « يقول الله تعالى بك أبدأ ياعبدى[2] » وفى الحديث « يستجاب للرجل فى أخيه مالا يستجاب له فى نفسه[3] » وفى الحديث « دعوة الرجل لأخيه فى ظهر الغيب لاترد[4] » وكان أبو الدرداء يقول إنى لأدعو لسبعين من إخوانى فى سجودى أسميهم بأسمائهم وكان محمد بن يوسف الأصفهانى يقول وأين مثل الأخ الصالح أهلك يقتسمون ميراثك ويتنعمون بماخلفت وهو منفرد بحزنك مهتم بما قدمت وماصرت إليه يدعو لك فى ظلمة الليل وأنت تحت أطباق الثرى وكان الأخ الصالح يقتدى بالملائكة إذجاء فى الخبر « إذامات العبد قال الناس ماخلف وقالت الملائكة ماقدم[5] » يفرحون له بما قدم ويسألون عنه ويشفقون عليه ويقال من بلغه موت أخيه فترحم عليه واستغفر له كتب له كأنه شهد جنازته وصلى عليه . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « مثل الميت فى قبره مثل الغريق يتعلق بكل شىء ينتظر دعوة من ولد أو والد أو أخ أو قريب[6] » وإنه ليدخل على قبور الأموات من دعاء الأحياء من الأنوار مثل الجبال وقال بعض السلف الدعاء للأموات بمنزلة الهدايا للأحياء فيدخل الملك على الميت ومعه طبق من نور عليه منديل من نور فيقول هذه هدية لك من عند أخيك فلان من عند قريبك فلان قال فيفرح بذلك كما يفرح الحى بالهدية .

(الحق السابع الوفاء والإخلاص)

ومعنى الوفاء الثبات على الحب وإدامته إلى الموت معه وبعد الموت مع أولاده وأصدقائه فان الحب إنما يراد للآخرة فان انقطع قبل الموت حبط العمل وضاع السعى ولذلك قال عليه السلام « فى السبعة الذين يظلهم الله فى ظله ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه[7] » وقال بعضهم قليل الوفاء بعد الوفاة خير من كثيره فى حال الحياة ولذلك روى أنه ﷺ « أكرم عجوزا دخلت عليه فقيل له فى ذلك فقال إنها كانت تأتينا أيام خديجة وإن كرم العهد من الدين[8] » فمن الوفاء للأخ مراعاة جميع أصدقائه وأقاربه والمتعلقين به ومراعاتهم أوقع فى قلب الصديق من مراعاة الأخ فى نفسه فان فرحه بتفقد من يتعلق به أكثر إذ لايدل على قوة الشفقة والحب إلا تعديهما من المحبوب إلى كل من يتعلق به حتى الكلب الذى على باب داره ينبغى أن يميز فى القلب عن سائر الكلاب ومهما انقطع الوفاء بدوام المحبة شمت به الشيطان فانه لايحسد متعاونين على بر كما يحسد متواخيين فى الله ومتحابين

(١) حديث إذا دعا الرجل لأخيه بظهر الغيب قال الملك ولك بمثل ذلك مسلم من حديث أبى الدرداء (٢) حديث الدعاء للأخ بظهر الغيب وفيه يقول الله بك أبدأ عبدى لم أجد هذا اللفظ (٣) حديث يستجاب للرجل فى أخيه ما لا يستجاب له فى نفسه لم أجده بهذا اللفظ ولأبى داود والترمذى وضعفه من حديث عبد الله بن عمرو إن أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب (٤) حديث دعوة الأخ لأخيه فى الغيب لاترد الدارقطنى فى العلل من حديث أبى الدرداء وهو عند مسلم إلا أنه قال مستجابة مكان لاترد (٥) حديث إذا مات العبد قال الناس ماخلف وقالت الملائكة ماقدم البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٦) حديث مثل الميت فى قبره مثل الغريق يتعلق بكل شىء ينتظر دعوة ولد أو والد الحديث أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة قال الذهبى فى الميزان إنه خبر منكر جدا (٧) حديث سبعة يظلهم الله فى ظله الحديث تقدم غير مرة (٨) حديث إكرامه صلى الله عليه وسلم لعجوز دخلت عليه وقوله إنها كانت تأتينا أيام خديجة وإن حسن العهد من الإيمان الحاكم من حديث عائشة وقال صحيح على شرط الشيخين وليس له علة .

إلى النورى فقال هات الميزان فوزن مائة درهم وقال بردها وقل له أنا لا أقبل منك شيئا وأخذ مازاد على المائة قال فزاد تعجبى فسألته على ذلك فقال الجنيد رجل حكيم يريد أن يأخذ الحبل بطرفيه وزن المائة لنفسه طلبا للثواب وطرح عليها قبضة بلا وزن لله أخذت ما كان لله ورددت ماجعله لنفسه قال فرددتها على الجنيد فبكى وقال أخذ ماله ورد مالنا . ومن لطائف ماسمعت من أصحاب شيخنا أنه قال ذات يوم لأصحابه نحن محتاجون إلى شىء من العلوم فارجعوا إلى خلواتكم واسألوا الله تعالى وما يفتح الله تعالى لكم ائتونى به ففعلوا ثم جاءه من بينهم شخص يعرف باسمعيل البطائحى ومعه كاغد عليه ثلاثون دائرة وقال هذا الذى فتح

فيه فانه يجهد نفسه لافساد ما بينهما قال الله تعالى ـ وقل لعبادى يقولوا التى هى أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم ـ وقال مخبرا عن يوسف ـ من بعد أن نزغ الشيطان بينى وبين إخوتى ـ ويقال ما تواخى اثنان فى الله فتفرق بينهما إلا بذنب يرتكبه أحدهما وكان بشر يقول إذا قصر العبد فى طاعة الله سلبه الله من يؤنسه وذلك لأن الاخوان مسلاة للهموم وعون على الدين ولذلك قال ابن المبارك ألذ الأشياء مجالسة الاخوان والانقلاب إلى كفاية والمودة الدائمة هى التى تكون فى الله وما يكون لغرض يزول بزوال ذلك الغرض ومن ثمرات المودة فى الله أن لا تكون مع حسد فى دين ودنيا وكيف يحسده وكل ما هو لأخيه فإليه ترجع فائدته وبه وصف الله تعالى المحبين فى الله تعالى فقال ـ ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ـ ووجود الحاجة هو الحسد ومن الوفاء أن لا يتغير حاله فى التواضع مع أخيه وإن ارتفع شأنه واتسعت ولايته وعظم جاهه فالترفع على الاخوان بما يتجدد من الأحوال لؤم قال الشاعر :

إن الكرام إذا ما أيسروا ذكروا من كان يألفهم فى المنزل الخشن

وأوصى بعض السلف ابنه فقال يابنى لا تصحب من الناس إلا من إذا افتقرت إليه قرب منك وإن استغنيت عنه لم يطمع فيك وإن علت مرتبته لم يرتفع عليك وقال بعض الحكماء إذا ولى أخوك ولاية فثبت على نصف مودته لك فهو كثير . وحكى الربيع أن الشافعى رحمه الله آخى رجلا ببغداد ثم إن أخاه ولى السيبين فتغير له عما كان عليه فكتب إليه الشافعى بهذه الأبيات :

اذهب فودك من فؤادى طالق أبدا وليس طلاق ذات البين
فان ارعويت فانها تطليقة ويدوم ودك لى على ثنتين
وإن امتنعت شفعتها بمثالها فتكون تطليقين فى حيضين
وإذا الثلاث أتتك منى بتة لم تغن عنك ولاية السيبين

واعلم أنه ليس من الوفاء موافقة الأخ فيما يخالف الحق فى أمر يتعلق بالدين بل من الوفاء له المخالفة فقد كان الشافعى رضى الله عنه آخى محمد بن عبد الحكم وكان يقربه ويقبل عليه ويقول ما يقيمنى بمصر غيره فاعتل محمد فعاده الشافعى رحمه الله تعالى فقال :

مرض الحبيب فعدته فمرضت من حذرى عليه
وأتى الحبيب يعودنى فبرئت من نظرى إليه

وظن الناس لصدق مودتهما أنه يفوض أمر حلقته إليه بعد وفاته فقيل للشافعى فى علته التى مات فيها رضى الله عنه إلى من نجلس بعدك ياأبا عبد الله فاستشرف له محمد بن عبد الحكم وهو عند رأسه ليومئ إليه فقال الشافعى سبحان الله أيشك فى هذا أبو يعقوب البويطى فانكسر لها محمد ومال أصحابه إلى البويطى مع أن محمدا كان قد حمل عنه مذهبه كله لكن كان البويطى أفضل وأقرب إلى الزهد والورع فنصح الشافعى لله وللمسلمين وترك المداهنة ولم يؤثر رضا الخلق على رضا الله تعالى فلما توفى انقلب محمد ابن عبد الحكم عن مذهبه ورجع إلى مذهب أبيه ودرس كتب مالك رحمه الله وهو من كبار أصحاب مالك رحمه الله وآثر البويطى الزهد والخمول ولم يعجبه الجمع والجلوس فى الحلقة واشتغل بالعبادة وصنف كتاب الأم الذى ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ويعرف به وإنما صنفه البويطى ولكن لم يذكر نفسه فيه ولم ينسبه إلى نفسه فزاد الربيع فيه وتصرف وأظهره والمقصود أن الوفاء بالمحبة من تمامها النصح لله قال الأحنف الإخاء جوهرة رقيقة إن لم تحرسها كانت معرضة للآفات فاحرسها بالكظم حتى تعتذر إلى من ظلمك وبالرضا حتى لا تستكثر من نفسك الفضل ولا من أخيك التقصير ومن آثار الصدق والاخلاص وتمام الوفاء أن تكون شديد الجزع من المفارقة نفور الطبع عن أسبابها كما قيل :

الله لى فى واقعى فأخذ الشيخ الكاغد فلم يكن إلا ساعة فاذا بشخص دخل ومعه ذهب فقدمه بين يدى الشيخ ففتح القرطاس وإذا هو ثلاثون صحيحة فترك كل صحيح على دائرة وقال هذا فتوح الشيخ اسماعيل أو كلاما هذا معناه . وسمعت أن الشيخ عبد القادر رحمه الله بعث إلى شخص وقال لفلان طعام وذهب اثنى من ذلك بكذا ذهبا وكذا طعاما فقال الرجل كيف أتصرف فى وديعة عندى ولو استفتيتك ما أفتيتنى بالتصرف فألزمه الشيخ بذلك فأحسن الظن بالشيخ وجاء إليه بالذى طلب فلما وقع التصرف منه جاءه مكتوب من صاحب الوديعة وهو غائب فى بعض نواحى العراق أن احمل إلى الشيخ عبد القادر

وجدت مصيبات الزمان جميعها سوى فرقة الأحباب هينة الخطب.

وأنشد ابن عيينة هذا البيت وقال لقد عهدت أقواما فارقتهم منذ ثلاثين سنة مايخيل إلى أن حسرتهم ذهبت من قلبي ومن الوفاء أن لايسمع بلاغات الناس على صديقه لاسيما من يظهر أولا أنه محب لصديقه كيلايتهم ثم يلقى الكلام عرضا وينقل عن الصديق مايوغر القلب فذلك من دقائق الحيل فى التضريب ومن لم يحترز منه لم تدم مودته أصلا قال واحد لحكيم قد جئت خاطبا لمودتك قال إن جعلت مهرها ثلاثا فعلت قال وماهى قال لاتسمع علىّ بلاغة ولاتخالفنى فى أمر ولاتوطئنى عشوة ومن الوفاء أن لايصادق عدو صديقه قال الشافعى رحمه الله إذا أطاع صديقك عدوك فقد اشتركا فى عداوتك .

(الحق الثامن التخفيف وترك التكلف والتكليف)

وذلك بأن لايكلف أخاه مايشق عليه بل يروح سره من مهماته وحاجاته ويرفهه عن أن يحمله شيئا من أعبائه فلا يستمد منه من جاه ومال ولايكلفه التواضع له والتفقد لأحواله والقيام بحقوقه بل لايقصد بمحبته إلا الله تعالى تبركا بدعائه واستئناسا بلقائه واستعانة به على دينه وتقربا إلى الله تعالى بالقيام بحقوقه وتحمل مؤنته قال بعضهم من اقتضى من إخوانه مالا يقتضونه فقد ظلمهم ومن اقتضى منهم مثل مايقتضونه فقد أتعبهم ومن لم يقتض فهو المتفضل عليهم وقال بعض الحكماء من جعل نفسه عند الاخوان فوق قدره أثم وأثموا ومن جعل نفسه فى قدره تعب وأتعبهم ومن جعلها دون قدره سلم وسلموا وتمام التخفيف بطىّ بساط التكليف حتى لايستحى منه فيما لايستحى من نفسه وقال الجنيد ماتواخى اثنان فى الله فاستوحش أحدهما من صاحبه أو احتشم إلا لعلة فى أحدهما وقال على عليه السلام شر الأصدقاء من تكلف لك ومن أحوجك إلى مداراة وألجأك إلى اعتذار وقال الفضيل إنما تقاطع الناس بالتكلف يزور أحدهم أخاه فيتكلف له فيقطعه ذلك عنه وقالت عائشة رضى الله عنها المؤمن أخو المؤمن لايغتنمه ولايحتشمه وقال الجنيد صحبت أربع طبقات من هذه الطائفة كل طبقة ثلاثون رجلا حارثا المحاسبى وطبقته وحسنا المسوحى وطبقته وسريا السقطى وطبقته وابن الكريبى وطبقته فما تواخى اثنان من الله واحتشم أحدهما من صاحبه أو استوحش إلا لعلة فى أحدهما وقيل لبعضهم من نصحب قال من يرفع عنك ثقل التكلف وتسقط بينك وبينه مؤنة التحفظ وقال جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنهما يقول أثقل إخوانى على من يتكلف لى وأتحفظ منه وأخفهم على قلبى من أكون معه كما أكون وحدى وقال بعض الصوفية لاتعاشر من الناس إلا من لاتزيد عنده برّ ولاتنقص عنده إثم يكون ذلك لك وعليك وأنت عنده سواء وإنما قال هذا لأن به يتخلص عن التكلف والتحفظ وإلا فالطبع يحمله على أن يتحفظ منه إذا علم أن ذلك ينقصه عنده وقال بعضهم كن مع أبناء الدنيا بالأدب ومع أبناء الآخرة بالعلم ومع العارفين كيف شئت وقال آخر لاتصحب إلا من يتوب عنك إذا أذنبت ويعتذر إليك إذا أسأت ويحمل عنك مؤنة نفسك ويكفيك مؤنة نفسه وقائل هذا قد ضيق طريق الأخوة على الناس وليس الأمر كذلك بل ينبغى أن يواخى كل متدين عاقل ويعزم على أن يقوم بهذه الشرائط ولايكلف غيره هذه الشروط حتى تكثر إخوانه إذ به يكون مواخيا فى الله وإلا كانت مواخاته لحظوظ نفسه فقط ولذلك قال رجل للجنيد قد عز الاخوان فى هذا الزمان أين أخى فى الله فأعرض الجنيد حتى أعاده ثلاثا فلما أكثر قال له الجنيد إن أردت أخا يكفيك مؤنتك ويتحمل أذاك فهذا لعمرى قليل وإن أردت أخا فى الله تحمل أنت مؤنته وتصبر على أذاه فعندى جماعة أعرفهم لك فسكت الرجل . واعلم أن الناس ثلاثة رجل تنتفع بصحبته ورجل تقدر على أن تنفعه ولا تتضرر به ولكن

كذا وكذا وهو القدر الذى عينه الشيخ عبد القادر فعاتبه الشيخ بعد ذلك على توقفه وقال ظننت بالفقراء أن إشاراتهم تكون على غير صحة وعلم فالعبد إذا صح مع الله تعالى وأفنى هواه متطلبا رضا الله تعالى يرفع الله عن باطنه هموم الدنيا ويجعل الغنى فى قلبه ويفتح عليه أبواب الرفق وكل الهموم للتسلطة على بعض الفقراء لكون قلوبهم ما استكملت التخلى بالله والاهتمام برعاية حقائق العبودية فعلى قدر ماخلت من الهمّ بالله ابتليت بهم الدنيا ولو امتلأت من همّ الله ماعذبت بهموم الدنيا وقنعت وارتقت. روى أن عوف بن عبدالله المسعودى كان له ثلثمائة وستون صديقا وكان يكون عند كل واحد يوما وآخر كان له ثلاثون

لاتنتفع به ورجل لاتقدر أيضا على أن تنفعه وتتضرر به وهو الأحمق أو السيء الخلق فهذا الثالث ينبغي أن تتجنبه فأما الثاني فلا تجتنبه لأنك تنتفع في الآخرة بشفاعته وبدعائه وبثوابك على القيام به وقد أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام إن أطعتني فما أكثر إخوانك أي إن واسيتهم واحتملت منهم ولم تحسدهم وقد قال بعضهم صحبت الناس خمسين سنة فما وقع بيني وبينهم خلاف فاني كنت معهم على نفسي ومن كانت هذه شيمته كثر إخوانه . ومن التخفيف وترك التكلف أن لايعترض في نوافل العبادات . كان طائفة من الصوفية يصطحبون على شرط المساواة بين أربع معان إن أكل أحدهم النهار كله لم يقل له صاحبه صم وإن صام الدهر كله لم يقل له أفطر وإن نام الليل كله لم يقل له قم وإن صلى الليل كله لم يقل له نم وتستوي حالاته عنده بلا مزيد ولا نقصان لأن ذلك إن تفاوت حرك الطبع إلى الرياء والتحفظ لا محالة وقد قيل من سقطت كلفته دامت ألفته ومن خفت مؤنته دامت مودته وقال بعض الصحابة إن الله لعن المتكلفين وقال صلى الله عليه وسلم « أنا والأتقياء من أمتي برآء من التكلف[1] » وقال بعضهم إذا عمل الرجل في بيت أخيه أربع خصال فقد تم أنسه به[2] إذا أكل عنده ودخل الخلاء وصلى ونام فذكر ذلك لبعض المشايخ فقال بقيت خامسة وهو أن يحضر مع الأهل في بيت أخيه ويجامعها لأن البيت يتخذ للاستخفاء في هذه الأمور الخمس وإلا فالمساجد أروح لقلوب المتعبدين فإذا فعل هذه الخمس فقد تم الاخاء وارتفعت الحشمة وتأكد الانبساط وقول العرب في تسليمهم يشير إلى ذلك إذ يقول أحدهم لصاحبه مرحبا وأهلا وسهلا أي لك عندنا مرحب وهو السعة في القلب والمكان ولك عندنا أهل تأنس بهم بلا وحشة لك منا ولك عندنا سهولة في ذلك كله أي لايشتد علينا شيء مما تريد ولايتم التخفيف وترك التكلف إلا بأن يرى نفسه دون إخوانه ويحسن الظن بهم ويسيء الظن بنفسه فاذا رآهم خيرا من نفسه فعند ذلك يكون هو خيرا منهم وقال أبو معاوية الأسود إخواني كلهم خير مني قيل وكيف ذلك ؟ قال كلهم يرى لي الفضل عليه ومن فضلني على نفسه فهو خير مني وقد قال صلى الله عليه وسلم « المرء على دين خليله ولاخير في صحبة من لايرى لك مثل ماترى له[3] » فهذه أقل الدرجات وهو النظر بعين المساواة والكمال في رؤية الفضل للأخ ولذلك قال سفيان إذا قيل لك ياشر الناس فغضبت فأنت شر الناس أي ينبغي أن تكون معتقدا ذلك في نفسك أبدا وسيأتي وجه ذلك في كتاب الكبر والعجب وقد قيل في معنى التواضع ورؤية الفضل للاخوان أبيات :

تذلل لمن إن تذللت له ... يرى ذاك للفضل لا للبله
وجانب صداقة من لايزال ... على الأصدقاء يرى الفضل له

وقال آخر : كم صديق عرفته بصديق ... صار أحظى من الصديق العتيق
ورفيق رأيته في طريق ... صار عندي هو الصديق الحقيق

ومهما رأى الفضل لنفسه فقد احتقر أخاه وهذا في عموم المسلمين مذموم قال صلى الله عليه وسلم « بحسب المؤمن من الشر أن يحقر أخاه المسلم[4] » ومن تتمة الانبساط وترك التكلف أن يشاور

(١) حديث أنا وأمتي برآء من التكلف الدارقطني في الأفراد من حديث الزبير بن العوام ألا إني بريء من التكلف وصالحوا أمتي وإسناده ضعيف (٢) حديث إذا صنع الرجل في بيت أخيه أربع خصال فقد تم أنسه به الحديث لم أجد له أصلا (٣) حديث المرء على دين خليله ولا خير في صحبة من لايرى لك مثل ماترى له تقدم الشطر الأول منه في الباب قبله وأما الشطر الثاني فرواه ابن عدي في الكامل من حديث أنس بسند ضعيف (٤) حديث حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم . مسلم

صديقا يكون عند كل واحد يوما وآخر كان له سبعة إخوان يكون كل يوم من الأسبوع عند واحد فكان إخوانهم معلومهم والمعلوم إذا أقامه الحق للناظر إلى الله الكامل توحيده يكون نعمة هنيئة . جاء رجل إلى الشيخ أبي السعود رحمه الله وكان من أرباب الأحوال السنية والواقفين في الأشياء مع فعل الله تعالى متمكنا من حاله تاركا لاختياره ولعله سبق كثيرا من المتقدمين في تحقيق ترك الاختيار رأينا منه وشاهدنا أحوالا صحيحة عن قوة وتمكين فقال له الرجل أريد أن أعين لك شيئا كل يوم من الخبز أحمله إليك ولكني قلت الصوفية يقولون المعلوم شؤم قال الشيخ نحن ماتقول المعلوم شؤم فإن الحق يصفي لنا وقته نرى فكل مايقسم لنا

إخوانه فى كل مايقصده ويقبل إشاراتهم فقد قال تعالى ـ وشاورهم فى الأمر ـ وينبغى أن لا يخفى عنهم شيئا من أسراره كما روى أن يعقوب ابن أخى معروف قال جاء أسود بن سالم إلى عمى معروف وكان مواخيا له فقال إن بشر بن الحرث يحب مؤاخاتك وهو يستحى أن يشافهك بذلك وقد أرسلنى إليك يسألك أن تعقد له فيما بينك وبينه أخوة يحتسبها ويعتد بها إلا أنه يشترط فيها شروطا لا يحب أن يشتهر بذلك ولا يكون بينك وبينه مزاورة ولا ملاقاة فانه يكره كثرة الالتقاء فقال معروف أما أنا لو آخيت أحدا لم أحب مفارقته ليلا ولا نهارا ولزرته فى كل وقت وآثرته على نفسى فى كل حال ثم ذكر من فضل الأخوة والحب فى الله أحاديث كثيرة ثم قال فيها وقد آخى رسول الله ﷺ عليا فشاركه فى العلم (١) وقاسمه فى البدن (٢) وأنكحه أفضل بناته وأحبهن إليه وخصه بذلك لمؤاخاته (٣) وأنا أشهدك أنى قد عقدت له أخوة بينى وبينه وعقدت إخاءه فى الله لرسالتك ولمسألته على أن لا يزورنى إن كره ذلك ولكنى أزوره متى أحببت ومره أن يلقانى فى مواضع نلتقى بها ومره أن لا يخفى على شيئا من شأنه وأن يطلعنى على جميع أحواله فأخبر ابن سالم بشرا بذلك فرضى وسر به فهذا جامع حقوق الصحبة وقد أجملناه مرة وفصلناه أخرى ولا يتم ذلك إلا بأن تكون على نفسك للاخوان ولا تكون لنفسك عليهم وأن تنزل نفسك منزلة الخادم لهم فتقيد بحقوقهم جميع جوارحك . أما البصر فبأن تنظر إليهم نظر مودة يعرفونها منك وتنظر إلى محاسنهم وتتعامى عن عيوبهم ولا تصرف بصرك عنهم فى وقت إقبالهم عليك وكلامهم معك روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يعطى كل من جلس إليه نصيبا من وجهه وما استصغاه أحد إلا ظن أنه أكرم الناس عليه حتى كان مجلسه وسمعه وحديثه ولطيف مسألته وتوجهه للجالس إليه (٤)

من حديث أبى هريرة وتقدم فى أثناء حديث لا تدابروا فى هذا الباب (١) حديث آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا وشاركه فى العلم النسائى فى الخصائص من سننه الكبرى من حديث على قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى عبد المطلب الحديث وفيه فأيكم يبايعنى على أن يكون أخى وصاحبى ووارثى فلم يقم إليه أحد فقمت إليه وفيه حتى إذا كان فى الثالثة ضرب بيده على يدى وله وللحاكم من حديث ابن عباس أن عليا كان يقول فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم والله إنى لأخوه ووليه ووارث علمه الحديث وكل ما ورد فى أخوته فضعيف لا يصح منه شىء وللترمذى من حديث ابن عمر وأنت أخى فى الدنيا والآخرة وللحاكم من حديث ابن عباس أنا مدينة العلم وعلى بابها وقال صحيح الإسناد وقال ابن حبان لا أصل له وقال ابن طاهر إنه موضوع وللترمذى من حديث على أنا دار الحكمة وعلى بابها وقال غريب (٢) حديث مقاسمته عليا للبدن مسلم فى حديث جابر الطويل ثم أعطى عليا فنحر ما غبر وأشركه فى هديه (٣) حديث أنه أنكح عليا أفضل بناته وأحبهن إليه هذا معلوم مشهور فى الصحيحين من حديث على لما أردت أن أبتنى بفاطمة بنت النبى صلى الله عليه وسلم واعدت رجلا صواغا الحديث وللحاكم من حديث أم أيمن زوج صلى الله عليه وسلم ابنته فاطمة عليا الحديث وقال صحيح الإسناد وفى الصحيحين من حديث عائشة عن فاطمة يا فاطمة أما ترضين أن تكونى سيدة نساء المؤمنين الحديث (٤) حديث كان يعطى كل من جلس إليه نصيبه من وجهه الحديث الترمذى فى الشمائل من حديث على فى أثناء حديث فيه يعطى كل جلسائه نصيبه لا يحسب جليسه أن أحدا أكرم عليه ممن جالسه ومن سأله حاجة لم يرده إلا بها أو بميسور من القول ثم قال مجلسه مجلس حلم وحياء وصبر وأمانة وفيه يضحك مما يضحكون ويتعجب مما يتعجبون منه وللترمذى من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ما رأيت أحدا أكثر تبسما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال غريب

نراه مباركا ولا نراه شؤما. أخبرنا أبو زرعة إجازة قال أنبأنا أبو بكر ابن أحمد بن خلف الشيرازى إجازة قال أنا أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت أبا بكر بن شاذان قال سمعت أبا بكر الكتانى قال كنت أنا وعمرو المكى وعياش ابن المهدى نصطحب ثلاثين سنة نصلى الغداة على طهر العصر وكنا قعودا بمكة على التجريد مالنا على الأرض ما يساوى فلسا وربما كان يصحبنا الجوع يوما ويومين وثلاثة وأربعة وخمسة ولا نسأل أحدا فان ظهر لنا شىء وعرفنا وجهه من غير سؤال ولا تعريض قبلناه وأكلناه وإلا طوينا فاذا اشتد بنا الأمر وخفنا على أنفسنا النقصان فى الفرائض قصدنا أبا سعيد الخراز فيتخذلنا ألوانا من الطعام ولا نقصد غيره

وكان مجلسه مجلس حياء وتواضع وأمانة وكان عليه السلام أكثر الناس تبسما وضحكا في وجوه أصحابه وتعجبا مما يحدثونه به وكان ضحك أصحابه عنده التبسم اقتداء منهم بفعله وتوقيرا له عليه السلام .

وأما السمع فبأن تسمع كلامه متلذذا بسماعه ومصدقا به ومظهرا الاستبشار به ولا تقطع حديثهم عليهم بمرادة ولا منازعة ومداخلة واعتراض فان أرهقك عارض اعتذرت إليهم وتحرس سمعك عن سماع ما يكرهون . وأما اللسان فقد ذكرنا حقوقه فان القول فيه يطول ومن ذلك أن لا يرفع صوته عليهم ولا يخاطبهم إلا بما يفقهون . وأما اليدان فأن لا يقبضهما عن معاونتهم في كل ما يتعاطى باليد . وأما الرجلان فأن يمشي بهما وراءهم مشي الأتباع لا مشي المتبوعين ولا يتقدمهم إلا بقدر ما يقدمونه ولا يقرب منهم إلا بقدر ما يقربونه ويقوم لهم إذا أقبلوا ولا يقعد إلا بقعودهم ويقعد متواضعا حيث يقعد ومهما تم الاتحاد خف حمله من هذه الحقوق مثل القيام والاعتذار والثناء فانها من حقوق الصحبة وفي ضمنها نوع من الأجنبية والتكلف فاذا تم الاتحاد انطوى بساط التكلف بالكلية فلا يسلك به إلا مسلك نفسه لأن هذه الآداب الظاهرة عنوان آداب الباطن وصفاء القلب ومهما صفت القلوب استغنى عن تكلف إظهار ما فيها ومن كان نظره إلى صحبة الخلق فتارة يعوج وتارة يستقيم ومن كان نظره إلى الخالق لزم الاستقامة ظاهرا وباطنا وزين باطنه بالحب لله ولخلقه وزين ظاهره بالعبادة لله والخدمة لعباده فانها أعلى أنواع الخدمة لله إذ لا وصول إليها إلا بحسن الخلق ويدرك العبد بحسن خلقه درجة القائم الصائم وزيادة.

[خاتمة لهذا الباب] نذكر فيها جملة من آداب العشرة والمجالسة مع أصناف الخلق ملتقطة من كلام بعض الحكماء . إن أردت حسن العشرة فالق صديقك وعدوك بوجه الرضا من غير ذلة لهم ولا هيبة منهم وتوقير من غير كبر وتواضع في غير مذلة وكن في جميع أمورك في أوسطها فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ولا تنظر في عطفيك ولا تكثر الالتفات ولا تقف على الجماعات وإذا جلست فلا تستوفز وتحفظ من تشبيك أصابعك والعبث بلحيتك وخاتمك وتخليل أسنانك وادخال أصبعك في أنفك وكثرة بصاقك وتنخمك وطرد الذباب من وجهك وكثرة التمطي والتثاؤب في وجوه الناس وفي الصلاة وغيرها وليكن مجلسك هاديا وحديثك منظوما مرتبا واصغ إلى الكلام الحسن ممن حدثك من غير إظهار تعجب مفرط ولا تسأله إعادته واسكت عن المضاحك والحكايات ولا تحدث عن إعجابك بولدك ولا جاريتك ولا شعرك ولا تصنيفك وسائر ما يخصك ولا تتصنع تصنع المرأة في التزين ولا تتبذل تبذل العبد وتوق كثرة الكحل والاسراف في الدهن ولا تلح في الحاجات ولا تشجع أحدا على الظلم ولا تعلم أهلك وولدك فضلا عن غيرهم مقدار مالك فانهم إن رأوه قليلا هنت عندهم وان كان كثيرا لم تبلغ قدر ضاهم وخوفهم من غير عنف ولن لهم من غير ضعف ولا تهازل أمتك ولا عبدك فيسقط وقارك واذا خاصمت فتوقر وتحفظ من جهلك وتجنب عجلتك وتفكر في حجتك ولا تكثر الاشارة بيديك ولا تكثر الالتفات إلى من وراءك ولا تجث على ركبتيك وإذا هدأ غيظك فتكلم وان قربك سلطان فكن منه على مثل حد السنان فان استرسل إليك فلا تأمن انقلابه عليك وارفق به رفقك بالصبي وكلمه بما يشتهيه مالم يكن معصية ولا يحملنك لطفه بك أن تدخل بينه وبين أهله وولده وحشمه وان كنت لذلك مستحقا عنده فان سقطة الداخل بين الملك وبين أهله سقطة لا تنعش وزلة لا تقال وإياك وصديق العافية فانه أعدى الأعداء ولا تجعل مالك أكرم من عرضك وإذا دخلت مجلسا فالأدب فيه البداية بالتسليم وترك التخطي لمن سبق والجلوس حيث اتسع وحيث يكون أقرب الى التواضع وأن تحيي بالسلام من قرب منك عند الجلوس ولا تجلس على الطريق فان جلست فأدبه غض البصر ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف وعون الضعيف وإرشاد الضال ورد السلام وإعطاء السائل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والارتياد لموضع البصاق ولا تبصق في جهة القبلة ولا عن

ولا تبسط إلا إليه لما نعرف من تقواه وورعه . وقيل لأبي يزيد ما نراك تشتغل بكسب فمن أين معاشك فقال مولاي يرزق الكلب والخنزير تراه لا يرزق أبا يزيد . قال السلمي سمعت أبا عبد الله الرازي يقول سمعت مظفرا القرميسني يقول الفقير الذي لا يكون له إلى الله حاجة . وقيل لبعضهم ما الفقر قال وقوف الحاجة على القلب ومحوها من كل أحد سوى الرب . وقال بعضهم أخذ الفقير الصدقة ممن يعطيه لا ممن تصل إليه على يده ومن قبل من الوسائط فهو المترسم بالفقر مع دناءة همته .

أنبأنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردي قال أنا عصام الدين أبو حفص عمر بن أحمد ابن منصور الصفار قال أنا أبو بكر أحمد بن

يمينك ولكن عن يسارك وتحت قدمك اليسرى ولا تجالس الملوك فان فعلت فأدبه ترك الغيبة ومجانبة الكذب وصيانة السر وقلة الحوائج وتهذيب الألفاظ والاعراب فى الخطاب والمذاكرة بأخلاق الملوك وقلة المداعبة وكثرة الحذر منهم وإن ظهرت لك المودة وأن لا تتجشأ بحضرتهم ولا تتخلل بعد الأكل عنده وعلى الملك أن يحتمل كل شئ إلا إفشاء السر والقدح فى الملك والتعرض للحرم ولا تجالس العامة فان فعلت فأدبه ترك الخوض فى حديثهم وقلة الاصغاء إلى أراجيفهم والتغافل عما يجرى من سوء ألفاظهم وقلة اللقاء لهم مع الحاجة إليهم وإياك أن تمازح لبيبا أو غير لبيب فان اللبيب يحقد عليك والسفيه يجترىء عليك لأن المزاح يخرق الهيبة ويسقط ماء الوجه ويعقب الحقد ويذهب بحلاوة الود ويشين فقه الفقيه ويجرىء السفيه ويسقط المنزلة عند الحكيم ويمقته المتقون وهو يميت القلب ويباعد عن الرب تعالى ويكسب الغفلة ويورث الذلة وبه تظلم السرائر وتموت الخواطر وبه تكثر العيوب وتبين الذنوب وقد قيل لا يكون المزاح إلا من سخف أو بطر ومن بلى فى مجلس بمزاح أو لغط فليذكر الله عند قيامه قال النبى صلى الله عليه وسلم « من جلس فى مجلس فكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك إلا غفر له ما كان فى مجلسه ذلك [1] » .

(الباب الثالث فى حق المسلم والرحم والجوار والملك وكيفية المعاشرة مع من يدلى بهذه الأسباب)

اعلم أن الانسان إما أن يكون وحده أو مع غيره وإذا تعذر عيش الإنسان إلا بمخالطة من هو من جنسه لم يكن له بد من تعلم آداب المخالطة وكل مخالط ففى مخالطته أدب والأدب على قدر حقه وحقه على قدر رابطته التى بها وقعت المخالطة والرابطة إما القرابة وهى أخصها أو أخوة الاسلام وهى أعمها وينطوى فى معنى الأخوة الصداقة والصحبة وإما الجوار وإما صحبة السفر والمكتب والدرس وإما الصداقة أو الأخوة ولكل واحد من هذه الروابط درجات فالقرابة لها حق ولكن حق الرحم المحرم آكد وللمحرم حق ولكن حق الوالدين آكد وكذلك حق الجار ولكن يختلف بحسب قربه من الدار وبعده ويظهر التفاوت عند النسبة حتى إن البلدى فى بلاد الغربة يجرى مجرى القريب فى الوطن لاختصاصه بحق الجوار فى البلد وكذلك حق المسلم يتأكد بتأكد المعرفة وللمعارف درجات فليس حق الذى عرف بالمشاهدة كحق الذى عرف بالسماع بل آكد منه والمعرفة بعد وقوعها تتأكد بالاختلاط وكذلك الصحبة تتفاوت درجاتها فحق الصحبة فى الدرس والمكتب آكد من حق صحبة السفر وكذلك الصداقة تتفاوت فانها إذا قويت صارت أخوة فان ازدادت صارت محبة فان ازدادت صارت خلة والخليل أقرب من الحبيب فالمحبة ما تتمكن من حبة القلب والخلة ما تتخلل سر القلب فكل خليل حبيب وليس كل حبيب خليلا وتفاوت درجات الصداقة لا يخفى بحكم المشاهدة والتجربة فأما كون الخلة فوق الأخوة فمعناه أن لفظ الخلة عبارة عن حالة هى أتم من الأخوة وتعرفه من قوله صلى الله عليه وسلم « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن صاحبكم خليل الله [2] » إذ الخليل هو الذى يتخلل الحب جميع أجزاء قلبه ظاهرا وباطنا ويستوعبه ولم يستوعب قلبه عليه السلام سوى حب الله وقد منعته الخلة عن الاشتراك فيه مع أنه اتخذ عليا رضى الله عنه أخا فقال « على منى بمنزلة هرون من موسى إلا النبوة [3] »

(١) حديث من جلس فى مجلس فكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك الحديث الترمذى من حديث أبى هريرة وصححه .

(الباب الثالث فى حقوق المسلم والرحم والجوار)

(٢) حديث لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا الحديث متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى

(٣) حديث على منى بمنزلة هارون من موسى إلا النبوة متفق عليه من حديث سعد بن أبى وقاص .

خلف الشيرازى قال أنا أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت أحمد ابن على بن جعفر يقول سمعت أن أبا سليمان الدارانى كان يقول آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين . روى أن بعض العارفين زهد فبلغ من زهده أن فارق الناس وخرج من الأمصار وقال لا أسأل أحدا شيئا حتى يأتينى رزقى فأخذ يسيح فأقام فى سفح جبل سبعا لم يأته شئ حتى كاد أن يتلف فقال يارب إن أحببتنى فأتنى برزقى الذى قسمت لى وإلا فاقبضنى إليك فألهمه الله تعالى فى قلبه وعزتى وجلالى لأرزقك حتى تدخل الأمصار وتقيم بين الناس فدخل المدينة وأقام بين ظهرانى الناس فجاءه هذا بطعام وهذا بشراب فأكل وشرب فأوجس فى نفسه من ذلك

فعدل بعلى عن النبوة كما عدل بأبى بكر عن الخلة فشارك أبو بكر عليا رضى الله عنهما فى الأخوة وزاد عليه بمقاربة الخلة وأهليته لها لوكان للشركة فى الخلة مجال فانه نبه عليه بقوله لاتخذت أبا بكر خليلا وكان صلى الله عليه وسلم حبيب الله وخليله وقد روى أنه صعد المنبر يوما مستبشرا فرحا فقال «إن الله قد اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا فأنا حبيب الله وأنا خليل الله تعالى [1]» فاذن ليس قبل المعرفة رابطة ولا بعد الخلة درجة وما سواهما من الدرجات بينهما وقد ذكرنا حق الصحبة والأخوة ويدخل فيهما ماوراءهما من المحبة والخلة وإنما تتفاوت الرتب فى تلك الحقوق كما سبق بحسب تفاوت المحبة والأخوة حتى ينتهى أقصاها إلى أن يوجب الايثار بالنفس والمال كما آثر أبو بكر رضى الله عنه نبينا صلى الله عليه وسلم وكما آثره طلحة ببدنه إذ جعل نفسه وقاية لشخصه العزيز صلى الله عليه وسلم ونحن الآن نريد أن نذكر حق أخوة الاسلام وحق الرحم وحق الوالدين وحق الجوار وحق الملك أعنى ملك اليمين فان ملك النكاح قد ذكرنا حقوقه فى كتاب آداب النكاح .

﴿ حقوق المسلم ﴾

(هى أن تسلم عليه إذا لقيته وتجيبه إذا دعاك وتشمته إذا عطس وتعوده إذا مرض وتشهد جنازته إذا مات) وتبر قسمه إذا أقسم عليك وتنصح له إذا استنصحك وتحفظه بظهر الغيب إذا غاب عنك وتحب له ما تحب لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك [2] ورد جميع ذلك فى أخبار وآثار وقد روى أنس رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « أربع من حق المسلمين عليك أن تعين محسنهم وأن تستغفر لمذنبهم وأن تدعو لمدبرهم وأن تحب تائبهم [3] » وقال ابن عباس رضى الله عنهما فى معنى قوله تعالى ـ رحماء بينهم ـ قال يدعو صالحهم لطالحهم وطالحهم لصالحهم فاذا نظر الطالح إلى الصالح من أمة محمد صلى الله عليه وسلم قال اللهم بارك له فيما قسمت له من الخير وثبته عليه وانفعنا به وإذا نظر الصالح إلى الطالح قال اللهم اهده وتب عليه واغفر له عثرته . ومنها أن يحب للمؤمنين ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لنفسه قال النعمان بن بشير : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائره بالحمى والسهر [4] » وروى أبو موسى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا [5] » ومنها أن لايؤذى أحدا من المسلمين بفعل ولاقول قال ﷺ « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده [6] »

---

(١) حديث إن الله اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا الحديث الطبرانى من حديث أبى أمامة بسند ضعيف دون قوله فأنا حبيب الله وأنا خليل الله .

(الأخبار الواردة فى حقوق المسلم على المسلم)

(٢) هو أن يسلم عليه إذا لقيه فذكر عشر خصال الشيخان من حديث أبى هريرة حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز وإجابة الدعوة وتشميت العاطس وفى رواية لمسلم حق المسلم على المسلم ست إذا لقيته تسلم عليه وزاد وإذا استنصحك فانصح له وللترمذى وابن ماجه من حديث على للمسلم على المسلم ست فذكر منها ويحب له ما يحب لنفسه وقال وينصح له إذا غاب أو شهد ولأحمد من حديث معاذ وأن تحب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وفى الصحيحين من حديث البراء أمرنا رسول الله ﷺ بسبع فذكر منها وإبرار القسم ونصر المظلوم (٣) حديث أنس أربع من حقوق المسلمين عليك أن تعين محسنهم وأن تستغفر لمذنبهم وأن تدعو لمدبرهم وأن تحب تائبهم ذكره صاحب الفردوس ولم أجد له إسنادا (٤) حديث النعمان بن بشير مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الحديث متفق عليه (٥) حديث أبى موسى المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا متفق عليه (٦) حديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو .

فسمع هاتفا أردت أن تبطل حكمته بزهدك فى الدنيا أما علمت أن رزق العباد بأيدى العباد أحب إليه من أن يرزقهم بأيدى القدرة فالواقف مع الفتوح استوى عنده أيدى الآدميين وأيدى الملائكة واستوى عنده القدرة والحكمة وطلب القفار والتوصل إلى قطع الأسباب من الارتهان برؤية الأسباب وإذا صح التوحيد تلاشت الأسباب فى عين الانسان . أخبرنا شيخنا قال أنا أبو حفص عمر قال أنا أحمد ابن خلف قال أنا أبو عبد الرحمن قال أنا محمد بن أحمد بن حمدان العكبرى قال سمعت أحمد بن محمود ابن اليسرى يقول سمعت محمدا الإسكاف يقول سمعت يحيى بن معاذ الرازى يقول من استفتح باب المعاش

وقال صلى الله عليه وسلم فى حديث طويل يأمر فيه بالفضائل «فان لم تقدر فدع الناس من الشر فإنها صدقة تصدقت بها على نفسك(٢)» وقال أيضا «أفضل المسلمين من سلم المسلمون من لسانه ويده (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «أتدرون من المسلم قالوا الله ورسوله أعلم قال المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده قالوا فمن المؤمن قال من أمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم قالوا فمن المهاجر قال من هجر السوء واجتنبه (٣)» وقال رجل يارسول الله ما الاسلام قال «أن يسلم قلبك لله ويسلم المسلمون من لسانك ويدك» وقال مجاهد يسلط على أهل النار الجرب فيحتكون حتى يبدو عظم أحدهم من جلده فينادى يافلان هل يؤذيك هذا فيقول نعم فيقول هذا بما كنت تؤذى المؤمنين وقال صلى الله عليه وسلم «لقد رأيت رجلا يتقلب فى الجنة فى شجرة قطعها عن ظهر الطريق كانت تؤذى المسلمين(٤)» وقال أبو هريرة رضى الله عنه «يارسول الله علمنى شيئا أنتفع به قال اعزل الأذى عن طريق المسلمين (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم «من زحزح عن طريق المسلمين شيئا يؤذيهم كتب الله له به حسنة ومن كتب الله له حسنة أوجب له بها الجنة (٦)» وقال ﷺ «لا يحل لمسلم أن يشير إلى أخيه بنظرة تؤذيه» وقال «لا يحل لمسلم أن يروع مسلما (٧)» وقال صلى الله عليه وسلم «إن الله يكره أذى المؤمنين (٨)» وقال الربيع بن خثيم الناس رجلان مؤمن فلا تؤذه وجاهل فلا تجاهله . ومنها أن يتواضع لكل مسلم ولا يتكبر عليه فان الله لا يحب كل مختال فخور قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله تعالى أوحى إلىّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد(٩)» ثم إن تفاخر عليه غيره فليحتمل قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ وعن ابن أبى أوفى «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتواضع لكل مسلم ولا يأنف ولا يتكبر أن يمشى مع الأرملة والمسكين فيقضى حاجته (١٠)»

(١) حديث فان لم تقدر فدع الناس من الشر فانها صدقة تصدقت بها على نفسك متفق عليه من حديث أبى ذر (٢) حديث أفضل المسلمين من سلم المسلمون من لسانه ويده متفق عليه من حديث أبى موسى (٣) حديث أتدرون من المسلم قالوا الله ورسوله أعلم قال المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده الطبرانى والحاكم وصححه من حديث فضالة بن عبيد ألا أخبركم بالمؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمجاهد من جاهد نفسه فى طاعة الله والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب رواه ابن ماجه مقتصرا على المؤمن والمهاجر وللحاكم من حديث أنس وقال على شرط مسلم والمهاجر من هجر السوء ولأحمد باسناد صحيح من حديث عمر بن عبسة قال رجل يارسول الله ما الاسلام قال أن تسلم قلبك لله ويسلم المسلمون من لسانك ويدك (٤) حديث لقد رأيت رجلا فى الجنة يتقلب فى شجرة قطعها عن ظهر الطريق كانت تؤذى المسلمين مسلم من حديث أبى هريرة (٥) حديث أبى هريرة يارسول الله علمنى شيئا أنتفع به قال اعزل الأذى عن طريق المسلمين مسلم من حديث أبى برزة قال قلت يانبى الله فذكره (٦) حديث من زحزح عن طريق المسلمين شيئا يؤذيهم كتب الله له بها حسنة ومن كتب له بها حسنة أوجب له بها الجنة أحمد من حديث أبى الدرداء بسند ضعيف (٧) حديث لا يحل لمسلم أن ينظر إلى أخيه بنظر يؤذيه ابن المبارك فى الزهد من رواية حمزة بن عبيد مرسلا بسند ضعيف وفى البر والصلة له من زيادات الحسين المروزى حمزة بن عبد الله بن أبى سمى وهو الصواب (٨) حديث إن الله تعالى يكره أذى المؤمنين ابن المبارك فى الزهد من رواية عكرمة بن خالد مرسلا باسناد جيد (٩) حديث إن الله أوحى إلىّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد أبو داود وابن ماجه واللفظ له من حديث عياض بن حماز ورجاله رجال الصحيح (١٠) حديث ابن أبى أوفى كان لا يأنف ولا يستكبر أن يمشى مع الأرملة والمسكين فيقضى حاجته النسائى بسند صحيح والحاكم وقال على شرط الشيخين .

بغير مفاتيح الأقدار وكل إلى المخلوقين . قال بعض المنقطعين كنت ذا صنعة جليلة فأريد منى تركها فحاك فى صدرى من أين المعاش فهتف بى هاتف لا أراه تنقطع إلىّ وتهمنى فى رزقك على أن أخدمك وليا من أوليائى أو أسخر لك منافقا من أعدائى فلما صح حال الصوفى وانقطعت أطماعه وسكنت عن كل تشوف وتطلع خدمته الدنيا وصلحت له الدنيا خادمة وما رضيها مخدومة فصاحب الفتوح يرى حركة النفس بالتشوف جناية وذنبا . روى أن أحمد بن حنبل خرج ذات يوم إلى شارع باب الشام فاشترى دقيقا ولم يكن فى ذلك الموضع من يحمله فوافى أيوب الحمال فحمله ودفع إليه أحمد أجرته فلما دخل الدار بعد إذنه له اتفق

ومنها

ومنها أن لايسمع بلاغات الناس بعضهم على بعض ولا يبلغ بعضهم مايسمع من بعض . قال صلى الله عليه وسلم « لايدخل الجنة قتات[١] » وقال الخليل بن أحمد من نمّ لك نم عليك ومن أخبرك بخبر غيرك أخبر غيرك بخبرك . ومنها أن لايزيد فى الهجر لمن يعرفه على ثلاثة أيام مهما غضب عليه . قال أبو أيوب الأنصارى قال صلى الله عليه وسلم « لايحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذى يبدأ بالسلام[٢] » وقد قال صلى الله عليه وسلم « من أقال مسلما عثرته أقاله الله يوم القيامة[٣] » قال عكرمة قال الله تعالى ليوسف بن يعقوب بعفوك عن إخوتك رفعت ذكرك فى الدارين . قالت عائشة رضى الله عنها « ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه قط إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله[٤] » وقال ابن عباس رضى الله عنهما ماعفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزاً . وقال صلى الله عليه وسلم « مانقص مال من صدقة وما زاد الله رجلا بعفو إلا عزا وما من أحد تواضع لله إلا رفعه الله[٥] » ومنها أن يحسن إلى كل من قدر عليه منهم ما استطاع لايميز بين الأهل وغير الأهل ، روى على بن الحسين عن أبيه عن جده رضى الله عنهم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اصنع المعروف فى أهله وفى غير أهله فان أصبت أهله فهو أهله وإن لم تصب أهله فأنت من أهله[٦] » وعنه باسناده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأس العقل بعد الدين التودد إلى الناس واصطناع المعروف إلى كل بر وفاجر[٧] » قال أبو هريرة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأخذ أحد بيده فينزع يده حتى يكون الرجل هو الذى يرسله ولم تكن ترى ركبته خارجة عن ركبة جليسه ولم يكن أحد يكلمه إلا أقبل عليه بوجهه ثم لم يصرفه عنه حتى يفرغ من كلامه[٨] » ومنها أن لايدخل على أحد منهم إلا بإذنه بل يستأذن ثلاثا فان لم يؤذن له انصرف . قال أبو هريرة رضى الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الاستئذان ثلاث فالأولى يستنصتون والثانية يستصلحون والثالثة يأذنون أو يردون[٩] » ومنها أن يخالق الجميع بخلق حسن ويعاملهم بحسب طريقته فانه إن أراد لقاء الجاهل بالعلم والأمى بالفقه والعى بالبيان آذى وتأذى . ومنها أن

---

(١) حديث لايدخل الجنة قتات متفق عليه من حديث حذيفة (٢) حديث أبى أيوب لايحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث الحديث متفق عليه (٣) حديث من أقال مسلما عثرته أقاله الله يوم القيامة أبو داود والحاكم وقد تقدم (٤) حديث عائشة ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه قط إلا أن تصاب حرمة الله فينتقم لله متفق عليه بلفظ إلا أن تنتهك (٥) حديث مانقص مال من صدقة ومازاد الله رجلا بعفو إلا عزا وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله مسلم من حديث أبى هريرة (٦) حديث علىّ بن الحسين عن أبيه عن جده اصنع المعروف إلى أهله فان لم تصب أهله فأنت أهله ذكره الدارقطنى فى العلل وهو ضعيف ورواه القضاعى فى مسند الشهاب من رواية جعفر بن محمد عن أبيه عن جده مرسلا بسند ضعيف (٧) حديث على بن الحسين عن أبيه عن جده رأس العقل بعد الإيمان التودد إلى الناس واصطناع المعروف إلى كل بر وفاجر الطبرانى فى الأوسط والخطابى فى تاريخ الطالبيين وعنه أبو نعيم فى الحلية دون قوله واصطناع إلى آخره وقال الطبرانى التحبب .

(٨) حديث أبى هريرة كان لايأخذ أحد بيده فينزع يده حتى يكون الرجل هو الذى يرسلها الحديث الطبرانى فى الأوسط باسناد حسن ولأبى داود والترمذى وابن ماجه نحوه من حديث أنس بسند ضعيف (٩) حديث أبى هريرة الاستئذان ثلاث فالأولى يستنصتون والثانية يستصلحون والثالثة يأذنون أو يردون الدارقطنى فى الافراد بسند ضعيف وفى الصحيحين من حديث أبى موسى الاستئذان ثلاث فان أذن لك وإلا فارجع .

أن أهل الدار قد خبزوا ما كان عندهم من الدقيق وتركوا الخبز على السرير ينشف فرآه أيوب وكان يصوم الدهر فقال أحمد لابنه صالح ادفع إلى أيوب من الخبز فدفع له رغيفين فردهما قال أحمد ضعهما ثم صبر قليلا ثم قال خذهما فألحقه بهما فلحقه فأخذهما فرجع صالح متعجبا فقال له أحمد عجبت من رده وأخذه قال نعم قال هذا رجل صالح فرأى الخبز فاستشرفت نفسه إليه فلما أعطيناه مع الاستشراف رده ثم أيس فرددناه إليه بعد الإياس فقبل . هذا حال أرباب الصدق إن سألوا سألوا بعلم وإن أمسكوا عن السؤال أمسكوا بحال وإن قبلوا قبلوا بعلم فمن لم يرزق حال الفتوح فله حال السؤال والكسب بشرط العلم فأما السائل

يوقر المشايخ ويرحم الصبيان . قال جابر رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا[١] » قال ﷺ « من إجلال الله إكرام ذى الشيبة المسلم[٢] » ومن تمام توقير المشايخ أن لا يتكلم بين أيديهم إلا بالإذن ، وقال جابر « قدم وفد جهينة على النبى صلى الله عليه وسلم فقام غلام ليتكلم فقال صلى الله عليه وسلم مه فأين الكبير[٣] » وفى الخبر « ماوقر شاب شيخا إلا قيض الله له فى سنه من يوقره[٤] » وهذه بشارة بدوام الحياة فليتنبه لها فلا يوفق لتوقير المشايخ إلا من قضى الله له بطول العمر ، وقال ﷺ « لا تقوم الساعة حتى يكون الولد غيظا والمطر قيظا وتفيض اللئام فيضا وتغيض الكرام غيضا ويجترئ الصغير على الكبير واللئيم على الكريم[٥] » « والتلطف بالصبيان من عادة رسول الله ﷺ[٦] » . « كان صلى الله عليه وسلم يقدم من السفر فيتلقاه الصبيان فيقف عليهم ثم يأمر بهم فيرفعون إليه فيرفع منهم بين يديه ومن خلفه ويأمر أصحابه أن يحملوا بعضهم[٧] » فربما تفاخر الصبيان بعد ذلك فيقول بعضهم لبعض حملنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه وحملك أنت وراءه ويقول بعضهم أمر أصحابه أن يحملوك وراءهم « وكان يؤتى بالصبى الصغير ليدعو له بالبركة وليسميه فيأخذه فيضعه فى حجره فربما بال الصبى فيصيح به بعض من يراه فيقول : لا تزرموا الصبى بوله فيدعه حتى يقضى بوله ثم يفرغ من دعائه له وتسميته ويبلغ سرور أهله فيه لئلا يروا أنه تأذى ببوله فاذا انصرفوا غسل ثوبه بعده[٨] » ومنها أن يكون

(١) حديث جابر ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا الطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف وهو عند أبى داود والبخارى فى الأدب من حديث عبد الله بن عمرو بسند حسن (٢) حديث من إجلال الله إكرام ذى الشيبة المسلم أبو داود من حديث أبى موسى الأشعرى باسناد حسن (٣) حديث جابر قدم وفد جهينة على النبى صلى الله عليه وسلم فقام غلام ليتكلم فقال صلى الله عليه وسلم مه فأين الكبير الحاكم وصححه (٤) حديث ماوقر شاب شيخا لسنه إلا قيض الله له فى سنه من يوقره الترمذى من حديث أنس بلفظ ما أكرم ومن يكرمه وقال حديث غريب وفى بعض النسخ حسن وفيه أبو الرحال وهو ضعيف (٥) حديث لا تقوم الساعة حتى يكون الولد غيظا والمطر قيظا الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث عائشة والطبرانى من حديث ابن مسعود وإسنادهما ضعيف (٦) حديث التلطف بالصبيان البزار من حديث أنس كان من أفكه الناس مع صبى وقد تقدم فى النكاح وفى الصحيحين يا أبا عمير مافعل النغير وغير ذلك (٧) حديث كان يقدم من السفر فتتلقاه الصبيان فيقف عليهم ثم يأمر بهم فيرفعون إليه الحديث مسلم من حديث عبد الله بن جعفر كان إذا قدم من سفر تلقى بنا قال فيلقى بى وبالحسن وقال فحمل أحدنا بين يديه والآخر خلفه وفى رواية تلقى بصبيان أهل بيته وأنه قدم من سفر فسبق بى إليه فحملنى بين يديه ثم جىء بأحد ابنى فاطمة فأردفه خلفه وفى الصحيحين أن عبد الله ابن جعفر قال لابن الزبير أتذكر إذ تلقينا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأنت وابن عباس قال نعم فحملنا وتركك لفظ مسلم وقال البخارى إن ابن الزبير قال لابن جعفر فالله أعلم (٨) حديث كان يؤتى بالصبى الصغير ليدعو له بالبركة ويسميه فيأخذه ويضعه فى حجره فربما بال الصبى فيصيح به بعض من رآه الحديث مسلم من حديث عائشة كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم فأتى بصبى فبال عليه فدعا بماء فأتبعه بوله ولم يغسله وأصله متفق عليه وفى رواية لأحمد فيدعو لهم وفيه صبوا عليه الماء صبا وللدارقطنى بال ابن الزبير على النبى صلى الله عليه وسلم فأخذ به أخذا عنيفا الحديث وفيه الحجاج بن أرطاة ضعيف ولأحمد بن منيع من حديث حسن بن على عن امرأة منهم بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا على ظهره يلاعب صبيا إذ بال فقامت لتأخذه وتضربه فقال دعيه ائتونى بكوز

مستكثرا فوق الحاجة لا فى وقت الضرورة فليس من الصوفية بشىء . سمع عمر رضى الله عنه سائلا يسأل فقال لمن عنده ألم أقل لك عش السائل فقال قد عشيته فنظر عمر فاذا تحت إبطه عكلة مملوءة خبزا فقال عمر ألك عيال فقال لا فقال عمر لست بسائل ولكنك تاجر ثم نثر عكلته بين يدى أهل الصدقة وضربه بالدرة وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال إن لله تعالى فى خلقه مثوبات فقر وعقوبات فقر فمن علامة الفقر إذا كان مثوبة أن يحسن خلقه ويطيع ربه ولا يشكو حاله ويشكر الله تعالى على فقره ومن علامة الفقر إذا كان عقوبة أن يسوء خلقه ويعصى ربه ويكثر الشكاية ويتسخط القضاء فحال الصوفية حسن الأدب

مع كافة الخلق مستبشرا طلق الوجه رفيقا . قال صلى الله عليه وسلم « أتدرون على من حرمت النار قالوا الله ورسوله أعلم قال على اللين الهين السهل القريب (١) » وقال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب السهل الطلق الوجه (٢) » وقال بعضهم : يارسول الله دلنى على عمل يدخلنى الجنة . فقال « إن من موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام (٣) » وقال عبد الله بن عمر إن البر شئ هين وجه طليق وكلام لين وقال ﷺ « اتقوا النار ولو بشق تمرة فمن لم يجد فبكلمة طيبة (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن فى الجنة لغرفا يرى ظهورها من بطونها وبطونها من ظهورها : فقال أعرابى لمن هى يارسول الله ؟ قال « لمن أطاب الكلام وأطعم الطعام وصلى بالليل والناس نيام (٥) » وقال معاذ بن جبل قال لى رسول الله صلى عليه وسلم « أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث ووفاء العهد وأداء الأمانة وترك الخيانة وحفظ الجار ورحمة اليتيم ولين الكلام وبذل السلام وخفض الجناح (٦) » وقال أنس رضى الله عنه « عرضت لنبى الله صلى الله عليه وسلم امرأة وقالت : لى معك حاجة وكان معه ناس من أصحابه فقال اجلسى فى أى نواحى السكك شئت أجلس إليك فجلست فجلس إليها حتى قضت حاجتها (٧) » وقال وهب بن منبه إن رجلا من بنى إسرائيل صام سبعين سنة يفطر فى كل سبعة أيام فسأل الله تعالى أنه يريه كيف ينوى الشيطان الناس فلما طال عليه ذلك ولم يجب قال لو اطلعت على خطيئتى وذنبى بينى وبين ربى لكان خيرا لى من هذا الأمر الذى طلبته فأرسل الله إليه ملكا فقال له إن الله أرسلنى إليك وهو يقول لك إن كلامك هذا الذى تكلمت به أحب إلى مما مضى من عبادتك وقد فتح الله بصرك فانظر فنظر فاذا جنود إبليس قد أحاطت بالأرض وإذا ليس أحد من الناس إلا والشياطين حوله كالذئاب فقال أى رب من ينجو من هذا قال الورع اللين . ومنها أن لا يعد مسلما بوعد إلا ويفى به قال ﷺ « العدة عطية (٨) » وقال « العدة دين (٩) » وقال « ثلاث فى المنافق إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان (١٠) » وقال « ثلاث من كن فيه فهو منافق وان صام وصلى (١١) » وذكر ذلك

من ماء الحديث وإسناده صحيح (١) حديث أتدرون على من حرمت النار قالوا الله ورسوله أعلم قال الهين اللين السهل القريب الترمذى من حديث ابن مسعود ولم يقل اللين وذكرها الخرائطى من رواية محمد بن أبى معيقيب عن أمه قال الترمذى حسن غريب (٢) حديث أبى هريرة إن الله يحب السهل الطلق البيهقى فى شعب الايمان بسند ضعيف ورواه من رواية مورق العجلى مرسلا (٣) حديث إن من موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام ابن أبى شيبة فى مصنفه والطبرانى والخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ والبيهقى فى شعب الايمان من حديث هانىء بن يزيد باسناد جيد (٤) حديث اتقوا النار ولو بشق تمرة الحديث متفق عليه من حديث عدى بن حاتم وتقدم فى الزكاة (٥) حديث إن فى الجنة غرفا يرى ظهورها من بطونها وبطونها من ظهورها الحديث الترمذى من حديث على وقال حديث غريب . قلت وهو ضعيف (٦) حديث معاذ أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق والبيهقى فى كتاب الزهد وأبو نعيم فى الحلية ولم يقل البيهقى وخفض الجناح وإسناده ضعيف (٧) حديث أنس عرضت لرسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة وقالت لى معك حاجة فقال اجلسى فى أى نواحى السكك شئت أجلس إليك الحديث رواه مسلم (٨) حديث العدة عطية الطبرانى فى الأوسط من حديث قباث بن أشيم بسند ضعيف (٩) حديث العدة دين الطبرانى فى معجميه الأوسط والأصغر من حديث على وابن مسعود بسند فيه جهالة ورواه أبو داود فى المراسيل (١٠) حديث ثلاث فى المنافق إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان متفق عليه من حديث أبى هريرة نحوه (١١) حديث ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى البخارى من حديث أبى هريرة

[الباب الحادى والعشرون فى شرح حال المتجرد والمتأهل من الصوفية وصحة مقاصدهم]

الصوفى يتزوج لله كما يتجرد لله فلتجرده مقصد وأوان ولتأهله مقصد وأوان والصادق يعلم أوان التجرد والتأهل لأن الطبع الجموح للصوفى ملجم بلجام العلم مهما يصلح له التجرد لا يستعجله الطبع إلى التزوج ولا يقدم على التزوج إلا إذا انصلحت النفس واستحقت إدخال الرفق عليها وذلك إذا صارت منقادة مطواعة مجيبة إلى ما يراد منها بمثابة الطفل الذى يتعاهد بما يروق له ويمنع عما يضره فاذا صارت النفس محكومة مطواعة فقد فاءت إلى أمر الله وتنصلت عن مشاحة

فى السؤال والفتوح والصدق مع الله على كل حال كيف تقلب

ومنها أن ينصف الناس من نفسه ولا يأتى إليهم إلا بما يحب أن يؤتى إليه قال صلى الله عليه وسلم « لا يستكمل العبد الإيمان حتى يكون فيه ثلاث خصال : الانفاق من الاقتار والانصاف من نفسه وبذل السلام (١) » وقال عليه السلام « من سره أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وليؤت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « يا أبا الدرداء أحسن مجاورة من جاورك تكن مؤمنا وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلما (٣) » قال الحسن : أوحى الله تعالى إلى آدم صلى الله عليه وسلم بأربع خصال وقال فيهن : جماع الأمر لك ولولدك واحدة لى وواحدة لك وواحدة بينى وبينك وواحدة بينك وبين الخلق فأما التى لى تعبدنى ولا تشرك بى شيئا وأما التى لك فعملك أجزيك به أفقر ما تكون إليه وأما التى بينى وبينك فعليك الدعاء وعلى الاجابة وأما التى بينك وبين الناس فتصحبهم بالذى تحب أن يصحبوك به وسأل موسى عليه السلام الله تعالى فقال أى رب أى عبادك أعدل قال من أنصف من نفسه .

ومنها أن يزيد فى توقير من تدل هيئته وثيابه على علو منزلته فينزل الناس منازلهم روى أن عائشة رضى الله عنها كانت فى سفر فنزلت منزلا فوضعت طعامها فجاء سائل فقالت عائشة ناولوا هذا المسكين قرصا ثم مر رجل على دابة فقالت ادعوه إلى الطعام فقيل لها تعطين المسكين وتدعين هذا الغنى فقالت إن الله تعالى أنزل الناس منازل لابدّ لنا من أن ننزلهم تلك المنازل هذا المسكين يرضى بقرص وقبيح بنا أن نعطى هذا الغنى على هذه الهيئة قرصا وروى أنه صلى الله عليه وسلم دخل بعض بيوته فدخل عليه أصحابه حتى غصّ المجلس وامتلأ فجاء جرير بن عبد الله البجلى فلم يجد مكانا فقعد على الباب فلف رسول الله صلى الله عليه وسلم رداءه فألقاه إليه وقال له اجلس على هذا فأخذه جرير ووضعه على وجهه وجعل يقبله ويبكى ثم لفه ورمى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال ما كنت لأجلس على ثوبك أكرمك الله كما أكرمتنى فنظر النبى صلى عليه وسلم يمينا وشمالا ثم قال « إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه (٤) » وكذلك كل من له عليه حق قديم فليكرمه ، روى « أن ظئر رسول الله صلى الله عليه وسلم التى أرضعته جاءت إليه فبسط لها رداءه ثم قال لها مرحبا بأمى ثم أجلسها على الرداء ثم قال لها اشفعى تشفعى وسلى تعطى فقالت قومى فقال أما حق وحق بنى هاشم فهو لك فقام الناس من كل ناحية وقالوا وحقنا يا رسول الله ثم وصلها بعد وأخدمها ووهب لها سهمانه بحنين (٥) » فبيع ذلك من عثمان بن عفان رضى الله عنه بمائة ألف درهم « ولربما آتاه من يأتيه وهو على وسادة

القلب فيصلح بينهما بالعدل وينظر فى أمرها بالقسط ومن صبر من الصوفية على العزوبة هذا الصبر إلى حين بلوغ الكتاب أجله ينتخب له الزوجة انتخابا ويهيىء الله له أعوانا وأسبابا وينعم برفيق يدخل عليه ورزق يساق إليه ومتى استعجل المريد واستفزه الطبع وخامره الجهل بثوران دخان الشهوة المطفئة لشعاع العلم وانحط من أوج العزيمة الذى هو قضية حاله وموجب إرادته وشريطة صدق طلبه إلى حضيض الرخصة التى هى رحمة من الله تعالى لعامة خلقه يحكم عليه بالنقصان ويشهد له بالخسران ومثل هذا الاستعجال هو حضيض الرجال قال سهل بن عبد الله التسترى إذا كان للمريد مال يتوقع به زيادة فدخل عليه الابتلاء فرجوعه فى الابتلاء

وأصله متفق عليه ولفظ مسلم وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم وهذا ليس فى البخارى (١) حديث لا يستكمل العبد الإيمان حتى يكون فيه ثلاث خصال الانفاق من الاقتار والانصاف من نفسه وبذل السلام الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث عمار بن ياسر ووقفه البخارى عليه (٢) حديث من سره أن يزحزح عن النار فلتأته منيته وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وليأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص نحوه والخرائطى فى مكارم الأخلاق بلفظه (٣) حديث يا أبا الدرداء أحسن مجاورة من جاورك تكن مؤمنا وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلما الخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف والمعروف أنه قاله لأبى هريرة وقد تقدم (٤) حديث إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه وفى أوله قصة فى قدوم جرير بن عبد الله الحاكم من حديث جابر وقال صحيح الاسناد وتقدم فى الزكاة مختصرا (٥) حديث إن ظئر رسول الله صلى الله عليه وسلم التى أرضعته جاءت إليه فبسط لها رداءه الحديث أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبى الطفيل مختصرا فى بسط ردائه لها دون ما بعده .

جالس ولا يكون فيها سعة يجلس معه فينزعها ويضعها تحت الذى يجلس إليه فان أبى عزم عليه حتى يفعل(١) » . ومنها أن يصلح ذات البين بين المسلمين مهما وجد إليه سبيلا قال صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة قالوا بلى قال اصلاح ذات البين وفساد ذات البين هى الحالقة (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « أفضل الصدقة اصلاح ذات البين (٣) » وعن النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه أنس رضى الله عنه قال « بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ ضحك حتى بدت ثناياه فقال عمر رضى الله عنه يارسول الله بأبى أنت وأمى ما الذى أضحكك قال رجلان من أمتى جثيا بين يدى رب العزة فقال أحدهما يارب خذلى مظلمتى من هذا قال الله تعالى رد على أخيك مظلمته فقال يارب لم يبق لى من حسناتى شىء فقال الله تعالى للطالب كيف تصنع بأخيك ولم يبق له من حسناته شىء قال يارب فليحمل عنى من أوزارى ثم فاضت عينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبكاء فقال إن ذلك ليوم عظيم يوم يحتاج الناس فيه إلى أن يحمل عنهم من أوزارهم قال فيقول الله تعالى أى للمتظلم ارفع بصرك فانظر فى الجنان فقال يارب أرى مدائن من فضة وقصور من ذهب مكللة باللؤلؤ لأى نبى هذا أولأى صديق أولأى شهيد قال الله تعالى هذا لمن أعطى الثمن قال يارب ومن يملك ذلك قال أنت تملكه قال بماذا يارب قال بعفوك عن أخيك قال يارب قد عفوت عنه فيقول الله تعالى خذ بيد أخيك فأدخله الجنة ثم قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم فان الله تعالى يصلح بين المؤمنين يوم القيامة (٤) » وقد قال صلى الله عليه وسلم « ليس بكذاب من أصلح بين اثنين فقال خيرا (٥) » وهذا يدل على وجوب الاصلاح بين الناس لأن ترك الكذب واجب ولا يسقط الواجب إلا بواجب آكد منه قال صلى الله عليه وسلم « كل الكذب مكتوب إلا أن يكذب الرجل فى الحرب فان الحرب خدعة أو يكذب بين اثنين فيصلح بينهما أو يكذب لامرأته ليرضيها(٦) » . ومنها أن تستر عورات المسلمين كلهم قال صلى الله عليه وسلم « من ستر على مسلم ستره الله تعالى فى الدنيا والآخرة (٧) » وقال « لا يستر عبد عبدا إلا ستره الله يوم القيامة (٨) »

---

(١) حديث نزعه صلى الله عليه وسلم وسادته ووضعها تحت الذى يجلس إليه أحمد من حديث ابن عمرو أنه دخل عليه صلى الله عليه وسلم فألقى إليه وسادة من أدم حشوها ليف الحديث وإسناده صحيح وللطبرانى من حديث سلمان دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو متكىء على وسادة فألقاه إلى الحديث وسنده ضعيف قال صاحب الميزان هذا خبر ساقط (٢) حديث ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا بلى قال اصلاح ذات البين وفساد ذات البين الحالقة أبو داود والترمذى وصححه من حديث أبى الدرداء (٣) حديث أفضل الصدقة اصلاح ذات البين الطبرانى فى الكبير والخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث عبد الله بن عمرو وفيه عبد الرحمن بن زياد الافريقى ضعفه الجمهور (٤) حديث أنس بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ ضحك حتى بدت ثناياه فقال عمر يارسول الله بأبى وأمى ما الذى أضحكك قال رجلان من أمتى جثيا بين يدى الله عز وجل فقال أحدهما يارب خذ لى مظلمتى من هذا الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق والحاكم وقال صحيح الاسناد وكذا أبو يعلى الموصلى خرجه بطول وضعفه البخارى وابن حبان (٥) حديث ليس بكذاب من أصلح بين اثنين فقال خيرا أو نمى خيرا متفق عليه من حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبى معيط (٦) حديث كل الكذب مكتوب إلا أن يكذب الرجل فى الحرب الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث النواس ابن سمعان وفيه انقطاع وضعف ولمسلم نحوه من حديث أم كلثوم بنت عقبة (٧) حديث من ستر على مسلم ستره الله فى الدنيا والآخرة مسلم من حديث أبى هريرة وللشيخين من حديث ابن عمر من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة (٨) حديث لا يستر عبد عبدا إلا ستره الله يوم القيامة مسلم من حديث أبى هريرة أيضا .

إلى حال دون ذلك نقصان وحدث وسمعت بعض الفقراء وقد قيل له لم لا تتزوج فقال المرأة لا تصلح إلا للرجال وأنا ما بلغت مبلغ الرجال فكيف أتزوج فالصادقون لهم أوان بلوغ عنده يتزوجون وقد تعارضت الأخبار وتماثلت الآثار فى فضيلة التجريد والتزويج وتنوع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك لتنوع الأحوال فمنهم من فضيلته فى التجريد ومنهم من فضيلته فى التأهل وكل هذا التعارض فى حق من نار توقانه برد وسلام لكمال تقواه وقهره هواه وإلا ففى غير هذا الرجل الذى يخاف عليه الفتنة يجب النكاح فى حال التوقان المفرط ويكون الخلاف بين الأئمة فى غير التائق فالصوفى إذا صار متأهلا يتعين على الاخوان معاونته

وقال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم «لا يرى المؤمن من أخيه عورة فيسترها عليه إلا دخل الجنة (١)» وقال ﷺ لماعز لما أخبره «لو سترته بثوبك كان خيرا لك (٢)» فإذن على المسلم أن يستر عورة نفسه لحق إسلامه واجب عليه كحق إسلام غيره قال أبو بكر رضي الله عنه لو وجدت شاربا لأحببت أن يستره الله ولو وجدت سارقا لأحببت أن يستره الله وروى أن عمر رضي الله عنه كان يعس بالمدينة ذات ليلة فرأى رجلا وامرأة على فاحشة فلما أصبح قال للناس أرأيتم لو أن إماما رأى رجلا وامرأة على فاحشة فأقام عليهما الحد ما كنتم فاعلين قالوا إنما أنت إمام فقال علي رضي الله عنه ليس ذلك لك إذا يقام عليك الحد إن الله لم يأمن على هذا الأمر أقل من أربعة شهود ثم تركهم ماشاء الله أن يتركهم ثم سألهم فقال القوم مثل مقالتهم الأولى فقال علي رضي الله عنه مثل مقالته الأولى وهذا يشير إلى أن عمر رضي الله عنه كان مترددا في أن الوالي هل له أن يقضي بعلمه في حدود الله فلذلك راجعهم في معرض التقدير لا في معرض الإخبار خيفة من أن لا يكون له ذلك فيكون قاذفا باخباره ومال رأي علي إلى أنه ليس له ذلك وهذا من أعظم الأدلة على طلب الشرع لستر الفواحش فإن أفحشها الزنا وقد نيط بأربعة من العدول يشاهدون ذلك منه في ذلك منها كالمرود في المكحلة وهذا قطعا لا يتفق وإن علمه القاضي تحقيقا لم يكن له أن يكشف عنه فانظر إلى الحكمة في حسم باب الفاحشة بإيجاب الرجم الذي هو أعظم العقوبات ثم انظر إلى كشف ستر الله كيف أسبله على العصاة من خلقه بتضييق الطريق في كشفه فترجو أن لا تحرم هذا الكرم يوم تبلى السرائر ففي الحديث «إن الله إذا ستر على عبد عورته في الدنيا فهو أكرم من أن يكشفها في الآخرة وإن كشفها في الدنيا فهو أكرم من أن يكشفها مرة أخرى (٣)» وعن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال خرجت مع عمر رضي الله عنه ليلة في المدينة فبينا نحن نمشي إذ ظهر لنا سراج فانطلقنا نؤمه فلما دنونا منه إذا باب مغلق على قوم لهم أصوات ولغط فأخذ عمر بيدي وقال أتدري بيت من هذا ؟ قلت لا قال هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف وهم الآن شرب فما ترى ؟ قلت : أرى أنا قد أتينا ما نهانا الله عنه قال الله تعالى - ولا تجسسوا - فرجع عمر رضي الله عنه وتركهم وهذا يدل على وجوب الستر وترك التتبع وقد قال صلى الله عليه وسلم لمعاوية «إنك إن تتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم (٤)» وقال صلى الله عليه وسلم «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه ولو كان في جوف بيته (٥)» وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لو رأيت أحدا على حد من حدود الله تعالى

(١) حديث أبي سعيد الخدري لا يرى امرؤ من أخيه عورة فيسترها عليه إلا دخل الجنة الطبراني في الأوسط والصغير والخرائطي في مكارم الأخلاق واللفظ له بسند ضعيف (٢) حديث لو سترته بثوبك كان خيرا لك أبو داود والنسائي من حديث نعيم بن هزال والحاكم من حديث هزال نفسه وقال صحيح الاسناد ونعيم مختلف في صحبته (٣) حديث إن الله إذا ستر على عبده عورة في الدنيا فهو أكرم من أن يكشفه في الآخرة الحديث الترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث علي من أذنب ذنبا في الدنيا فستره الله عليه وعفا عنه فالله أكرم من أن يرجع في شيء قد عفا عنه ومن أذنب ذنبا في الدنيا فعوقب عليه فالله أعدل من أن يثني العقوبة على عبده لفظ الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولمسلم من حديث أبي هريرة لا ستر الله على عبد في الدنيا إلا ستره يوم القيامة (٤) حديث إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم قاله لمعاوية أبو داود باسناد صحيح من حديث معاوية (٥) حديث يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم الحديث أبو داود من حديث أبي برزة باسناد جيد والترمذي نحوه من حديث ابن عمرو وحسنه .

بالإيثار ومسامحته في الاستكثار إذا رؤي ضعيف الحال قاصرا عن رتبة الرجال كما وصفنا من صبر من صبر حتى ظفر لما بلغ الكتاب أجله. أخبرنا أبو زرعة عن والده أبي الفضل المقدسي الحافظ قال أنا أبو محمد عبد الله بن محمد الخطيب قال أنا أبو الحسين محمد بن عبيد الله ابن أخي ميمي قال أنا أبو القاسم عبيد الله ابن محمد بن عبد العزيز قال حدثنا محمد ابن هرون قال أنبأنا أبو المغيرة قال حدثنا صفوان بن عمرو قال حدثنا عبد الرحمن ابن جبير عن أبيه عن عوف بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاءه فيء قسمه في يومه فأعطى المتأهل حظين والعزب حظا واحدا فدعينا وكنت أدعى قبل عمار بن ياسر

ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معى غيرى وقال بعضهم كنت قاعدا مع عبدالله بن مسعود رضى الله عنه إذ جاءه رجل بآخر فقال هذا نشوان فقال عبد الله بن مسعود استنكهوه فاستنكهوه فوجده نشوانا فحبسه حتى ذهب سكره ثم دعا بسوط فكسر ثم قال للجلاد اجلد وارفع يدك وأعط كل عضو حقه فجلده وعليه قباء أومرط فلما فرغ قال للذى جاء به ما أنت منه قال عمه قال عبد الله ما أدبت فأحسنت الأدب ولاسترت الحرمة إنه ينبغى للامام إذا انتهى إليه حد أن يقيمه وإن الله عفو يحب العفو ثم قرأ ـ وليعفوا وليصفحوا ـ ثم قال « إنى لأذكر أول رجل قطعه النبى ﷺ أتى بسارق قطعه فكأنما أسف وجهه فقالوا يارسول الله كأنك كرهت قطعه فقال ومايمنعنى لاتكونوا عونا للشياطين على أخيكم فقالوا ألاعفوت عنه فقال إنه ينبغى للسلطان إذا انتهى إليه حد أن يقيمه إن الله عفو يحب العفو وقرأ ـ وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم ـ[1] » وفى رواية فكأنما سفى فى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم رماد لشدة تغيره وروى أن عمر رضى الله عنه كان يعس بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل فى بيت يتغنى فتسور عليه فوجد عنده امرأة وعنده خمر فقال ياعدو الله أظننت أن الله يسترك وأنت على معصيته فقال وأنت يا أمير المؤمنين فلاتعجل فان كنت قد عصيت الله واحدة فقد عصيت الله فى ثلاثا قال الله تعالى ـ ولا تجسسوا ـ وقد تجسست وقال الله تعالى ـ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ـ وقد تسورت على وقد قال الله تعالى ـ لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم ـ الآية وقد دخلت بيتى بغير إذن ولاسلام فقال عمر رضى الله عنه هل عندك من خير إن عفوت عنك قال نعم والله يا أمير المؤمنين لئن عفوت عنى لأعود إلى مثلها أبدا فعفا عنه وخرج وتركه وقال رجل لعبدالله بن عمر ياأبا عبدالرحمن كيف سمعت رسول الله ﷺ يقول فى النجوى يوم القيامة قال سمعته يقول « إن الله ليدنى منه المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره من الناس فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم يارب حتى إذا قرره بذنوبه فرأى فى نفسه أنه قد هلك قال له ياعبدى إنى سترتها عليك فى الدنيا وأنا أريد أن أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكافرون والمنافقون فيقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين[2] » وقد قال صلى الله عليه وسلم « كل أمتى معافى إلا المجاهرين[3] » وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل السوء سرا ثم يخبر به وقال صلى الله عليه وسلم « من استمع خبر قوم وهم له كارهون صب فى أذنه الآنك يوم القيامة[4] » ومنها أن يتقى مواضع التهم صيانة لقلوب الناس عن سوء الظن ولألسنتهم عن الغيبة فانهم إذا عصوا الله بذكره وكان هو السبب فيه كان شريكا قال الله تعالى ـ ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ـ وقال صلى الله عليه وسلم « كيف ترون من يسب أبويه فقالوا وهل من أحد يسب أبويه ؟ فقال نعم يسب أبوى غيره فيسبون أبويه[5] » وقد روى عن أنس بن مالك رضى الله عنه

(١) حديث ابن مسعود إنى لأذكر أول رجل قطعه النبى صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطعه فكأنما أسف وجه رسول الله ﷺ الحديث رواه الحاكم وقال صحيح الإسناد والخرائطى فى مكارم الأخلاق فكأنما سفى فى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم رماد الحديث (٢) حديث ابن عمر إن الله عز وجل ليدنى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره من الناس فيقول أتعرف ذنب كذا الحديث متفق عليه (٣) حديث كل أمتى معافى إلا المجاهرين الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث من استمع من قوم وهم له كارهون صب فى أذنيه الآنك يوم القيامة البخارى من حديث ابن عباس مرفوعا وموقوفا عليه وعلى أبى هريرة أيضا (٥) حديث كيف ترون من سب أبويه قالوا وهل من أحد يسب أبويه الحديث متفق عليه من حديث عبدالله بن عمرو نحوه .

فأعطانى حظين وأعطاه حظا واحدا فسخط حتى عرف ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجهه ومن حضره فبقيت معه سلسلة من ذهب فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعها بطرف عصاه وتسقط وهو يقول كيف أنتم يوم يكثر لكم من هذا فلم يجبه أحد فقال عمار وددنا يارسول الله لو قد أكثرنا من هذا فالتجرد عن الأزواج والأولاد أعون على الوقت للفقير وأجمع لهمه وألذ لعيشه ويصلح للفقير فى ابتداء أمره قطع العلائق ومحو العوائق والتنقل فى الأسفار وركوب الأخطار والتجرد عن الأسباب والخروج عن كل ما يكون حجابا والتزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص ورجوع من التروح إلى النفس وتقيد

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلم إحدى نسائه فمرّ به رجل فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يافلان هذه زوجتي صفية فقال يارسول الله من كنت أظن فيه فانى لم أكن أظن فيك فقال إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم (١) » وزاد فى رواية « إنى خشيت أن يقذف فى قلوبكما شيئا وكانا رجلين فقال على رسلكما إنها صفية (٢) » الحديث وكانت قد زارته فى العشر الأواخر من رمضان وقال عمر رضى الله عنه من أقام نفسه مقام التهم فلا يلومن من أساء به الظن ومر برجل يكلم امرأة على ظهر الطريق فعلاه بالدرة فقال يا أمير المؤمنين : إنها امرأتى فقال هلا حيث لا يراك أحد من الناس ؟ . ومنها أن يشفع لكل من له حاجة من المسلمين إلى من له عنده منزلة ويسعى فى قضاء حاجته بما يقدر عليه قال صلى الله عليه وسلم « إنى أوتى وأسأل وتطلب إلىّ الحاجة وأنتم عندى فاشفعوا لتؤجروا ويقضى الله على يدى نبيه ما أحب (٣) » وقال معاوية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اشفعوا إلىّ تؤجروا إنى أريد الأمر وأؤخره كى تشفعوا إلى فتؤجروا [١] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما من صدقة أفضل من صدقة اللسان قيل وكيف ذلك ؟ قال الشفاعة يحقن بها الدم وتجر بها المنفعة إلى آخر ويدفع بها المكروه عن آخر (٤) » وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن زوج بريرة كان عبدا يقال له مغيث كأنى أنظر إليه خلفها وهو يبكى ودموعه تسيل على لحيته فقال صلى الله عليه وسلم للعباس ألا تعجب من شدة حب مغيث لبريرة وشدة بغضها له فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو راجعتيه فانه أبو ولدك فقالت يارسول الله أتأمرنى فأفعل فقال لا إنما أنا شافع (٥) » ومنها أن يبدأ كل مسلم منهم بالسلام قبل الكلام ويصافحه عند السلام قال صلى الله عليه وسلم « من بدأ بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه حتى يبدأ بالسلام (٦) » وقال بعضهم « دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم أسلم ولم أستأذن فقال النبى صلى الله عليه وسلم ارجع فقل السلام عليكم وادخل (٧) » وروى جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إذا دخلتم بيوتكم فسلموا على أهلها فان الشيطان إذا سلم أحدكم لم يدخل بيته (٨) » وقال أنس رضى عنه « خدمت النبى صلى الله عليه وسلم ثمان حجج فقال لى يا أنس أسبغ الوضوء يزد فى عمرك وسلم على

(١) حديث أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلم إحدى نسائه فمر به رجل فدعاه فقال يافلان هذه زوجتى فلانة الحديث وفيه إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم رواه مسلم (٢) حديث إنى خشيت أن يقذف فى قلوبكما شرا وقال على رسلكما إنها صفية متفق عليه من حديث صفية (٣) حديث إنى أوتى وأسأل وتطلب إلىّ الحاجة وأنتم عندى فاشفعوا لتؤجروا الحديث متفق عليه من حديث أبى موسى نحوه (٤) حديث ما من صدقة أفضل من صدقة اللسان الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له والطبرانى فى الكبير من حديث سمرة بن جندب بسند ضعيف (٥) حديث عكرمة عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبدا يقال له مغيث كأنى أنظر إليه خلفها يبكى الحديث رواه البخارى .

(٦) حديث من بدأ بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه الحديث الطبرانى فى الأوسط وأبو نعيم فى اليوم والليلة واللفظ له من حديث ابن عمر بسند فيه لين (٧) حديث دخلت على رسول الله ﷺ ولم أسلم ولم أستأذن فقال ﷺ ارجع فقل السلام عليكم أأدخل أبو داود والترمذى وحسنه من حديث كلدة بن الحنبل وهو صاحب القصة (٨) حديث جابر إذا دخلتم بيوتكم فسلموا على أهلها فان الشيطان إذا سلم أحدكم لم يدخل بيته الخرائطى فى مكارم الأخلاق وفيه ضعف .

[١] هذا الحديث ساقط عند العراقى وهو من رواية أبى داود والنسائى وابن عساكر من طريق همام بن منبه عن معاوية كما فى الشارح اهـ .

بالأولاد والأزواج ودوران حول مظان الاعوجاج والتفات إلى الدنيا بعد الزهادة وانعطاف على الهوى بمقتضى الطبيعة والعادة . قال أبو سليمان الدارانى ثلاث من طلبهن فقد ركن إلى الدنيا من طلب معاشا أو تزوج امرأة أو كتب الحديث . وقال ما رأيت أحدا من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته . أخبرنا الشيخ طاهر قال أنا والدى أبو الفضل قال أنا محمد بن اسمعيل القرى قال أنا أحمد بن الحسن قال أنا حاجب الطوسى قال حدثنا عبد الرحيم قال حدثنا الفزارى عن سليمان التيمى عن أبى عثمان النهدى عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما تركت بعدى فتنة أضر على

من لقيته من أمتى تكثر حسناتك وإذا دخلت منزلك فسلم على أهل بيتك يكثر خير بيتك (١) » وقال أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا التقى المؤمنان فتصافحا قسمت بينهما سبعون مغفرة تسع وستون لأحسنهما بشرا » وقال تعالى ـ وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ـ وقال عليه السلام « والذى نفسى بيده لاتدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا أفلا أدلكم على عمل إذا عملتموه تحاببتم قالوا بلى يارسول الله ؟ قال أفشوا السلام بينكم (٢) » وقال أيضا « إذا سلم المسلم على المسلم فرد عليه صلت عليه الملائكة سبعين مرة (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الملائكة تعجب من المسلم يمر على المسلم ولا يسلم عليه (٤) » وقال عليه السلام « يسلم الراكب على الماشى وإذا سلم من القوم واحد أجزأ عنهم (٥) » وقال قتادة كانت تحية من كان قبلكم السجود فأعطى الله تعالى هذه الأمة السلام وهى تحية أهل الجنة وكان أبو مسلم الخولانى يمر على قوم فلا يسلم عليهم ويقول ما يمنعنى إلا أنى أخشى أن لا يردوا فتلعنهم الملائكة والمصافحة أيضا سنة مع السلام « وجاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال السلام عليكم فقال عليه السلام عشر حسنات فجاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فقال عشرون حسنة فجاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فقال ثلاثون (٦) » وكان أنس رضى الله عنه يمر على الصبيان فيسلم عليهم (٧) ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك . وروى عبد الحميد بن بهرام « أنه صلى الله عليه وسلم مر فى المسجد يوما وعصبة من الناس قعود فأومأ بيده بالسلام وأشار عبد الحميد بيده إلى الحكاية (٨) » فقال عليه السلام « لاتبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام وإذا لقيتم أحدهم فى الطريق فاضطروه إلى أضيقه (٩) » وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث أنس خدمت النبى صلى الله عليه وسلم ثمانى حجج فقال لى ياأنس أسبغ الوضوء يزد فى عمرك وسلم على من لقيته من أمتى تكثر حسناتك وإذا دخلت بيتك فسلم على أهل بيتك يكثر خير بيتك الخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له والبيهقى فى الشعب وإسناده ضعيف وللترمذى وصححه إذا دخلت على أهلك فسلم يكون بركة عليك وعلى أهل بيتك (٢) حديث والذى نفسى بيده لاتدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا الحديث مسلم من حديث أبى هريرة (٣) حديث إذا سلم المسلم على المسلم فرد عليه صلت عليه الملائكة سبعين مرة ذكره صاحب الفردوس من حديث أبى هريرة ولم يسنده ولده فى المسند (٤) حديث الملائكة تعجب من المسلم يمر على المسلم فلا يسلم عليه لم أقف له على أصل (٥) حديث يسلم الراكب على الماشى وإذا سلم من القوم أحد أجزأ عنهم ومالك فى الموطأ عن زيد بن أسلم مرسلا ولأبى داود من حديث على يجزى عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم ويجزى عن الجلوس أن يرد أحدهم وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة يسلم الراكب على الماشى الحديث وسيأتى فى بقية الباب (٦) حديث جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال سلام عليك فقال صلى الله عليه وسلم عشر حسنات الحديث أبو داود والترمذى من حديث عمران بن حصين قال الترمذى حسن غريب وقال البيهقى فى الشعب إسناده حسن (٧) حديث أنس كان يمر على الصبيان فيسلم عليهم ورفعه متفق عليه (٨) حديث عبد الحميد بن بهرام أنه صلى الله عليه وسلم مر فى المسجد يوما وعصبة من الناس قعود فألوى بيده بالتسليم وأشار عبد الحميد بيده الترمذى من رواية عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد وقال حسن وابن ماجه من رواية ابن أبى حسين عن شهر ورواه أبو داود وقال أحمد لا بأس به (٩) حديث لاتبدءوا اليهود والنصارى بالسلام الحديث مسلم من حديث أبى هريرة .

الرجال من النساء » وروى رجاء بن حيوة عن معاذ بن جبل قال « ابتلينا بالضراء فصبرنا وابتلينا بالسراء فلم نصبر وإن أخوف ما أخاف عليكم فتنة النساء إذا تسورن بالذهب ولبسن ريط الشام وعصب اليمن وأتعبن الغنى وكلفن الفقير مالا يجد » وقال بعض الحكماء معالجة العزوبة خير من معالجة النساء . وسئل سهل بن عبد الله عن النساء فقال الصبر عنهن خير من الصبر عليهن والصبر عليهن خير من الصبر على النار . وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ خلق الانسان ضعيفا ـ لأنه لا يصبر عن النساء وقيل فى قوله تعالى ـ ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ـ الغلمة فان قدر الفقير على مقاومة النفس ورزق العلم الوافر بحسن المعاملة فى معالجة

« لاتصافحوا أهل الذمة ولاتبدءوهم بالسلام فاذا لقيتموهم فى الطريق فاضطروهم إلى أضيق الطرق » قالت عائشة رضى الله عنها « إن رهطا من اليهود دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا السام عليك فقال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم قالت عائشة رضى الله عنها فقلت بل عليكم السام واللعنة فقال عليه السلام ياعائشة إن الله يحب الرفق فى كل شئ قالت عائشة ألم تسمع ماقالوا قال قد قلت عليكم (١) » وقال عليه السلام « يسلم الراكب على الماشى والماشى على القاعد والقليل على الكثير والصغير على الكبير (٢) » وقال عليه السلام « لاتشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود بالاشارة بالأصابع وتسليم النصارى بالاشارة بالأكف (٣) » قال أبو عيسى إسناده ضعيف وقال عليه السلام « إذا انتهى أحدكم إلى مجلس فليسلم فان بدا له أن يجلس فليجلس ثم إذا قام فليسلم فليست الأولى بأحق من الأخيرة (٤) » وقال أنس رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ « إذا التقى المؤمنان فتصافحا قسمت بينهما سبعون مغفرة تسعة وستون لأحسنهما بشرا (٥) » وقال عمر رضى الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول « إذا التقى المسلمان وسلم كل واحد منهما على صاحبه وتصافحا نزلت بينهما مائة رحمة للبادئ تسعون وللمصافح عشرة (٦) » وقال الحسن المصافحة تزيد فى الود وقال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تمام تحياتكم بينكم المصافحة (٧) » وقال عليه السلام « قبلة المسلم أخاه المصافحة (٨) » ولا بأس بقبلة يد المعظم فى الدين تبركا به وتوقيرا له وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قبلنا يد النبي صلى الله عليه وسلم (٩) وعن كعب بن مالك قال لما نزلت توبتى أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقبلت يده (١٠) وروى أن أعرابيا قال يارسول الله ائذن لى فأقبل رأسك ويدك قال فأذن له ففعل (١١) ولقى أبو عبيدة

(١) حديث عائشة إن رهطا من اليهود دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا السام عليك الحديث متفق عليه (٢) حديث يسلم الراكب على الماشى والماشى على القاعد والقليل على الكثير والصغير على الكبير متفق عليه من حديث أبى هريرة ولم يقل مسلم والصغير على الكبير (٣) حديث لاتشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالأصابع وتسليم النصارى الاشارة بالأكف الترمذى من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وقال إسناده ضعيف (٤) حديث إذا انتهى أحدكم إلى مجلس فليسلم فان بدا له أن يجلس فليجلس ثم إذا قام فليسلم فليست الأولى بأحق من الأخيرة أبو داود والترمذى وحسنه من حديث أبى هريرة (٥) حديث أنس إذا التقى المسلمان فتصافحا قسمت بينهما سبعون رحمة الحديث الخرائطى بسند ضعيف وللطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة مائة رحمة تسعة وتسعون لأبشهما وأطلقهما وأبرهما وأحسنهما مسالة لأخيه وفيه الحسن بن كثير بن يحيى بن أبى كثير مجهول (٦) حديث عمر بن الخطاب إذا التقى المسلمان فسلم كل واحد على صاحبه وتصافحا نزلت بينهما مائة رحمة الحديث البزار فى مسنده والخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له والبيهقى فى الشعب وفى إسناده نظر (٧) حديث أبى هريرة تمام تحياتكم بينكم المصافحة الخرائطى فى مكارم الأخلاق وهو عند الترمذى من حديث أبى أمامة وضعفه (٨) حديث قبلة المسلم أخاه المصافحة الخرائطى وابن عدى من حديث أنس وقال غير محفوظ (٩) حديث ابن عمر قبلنا يد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو داود بسند حسن (١٠) حديث كعب ابن مالك لما نزلت توبتى أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقبلت يده أبو بكر بن المقرى فى كتاب الرخصة فى تقبيل اليد بسند ضعيف (١١) حديث أن أعرابيا قال يارسول الله ائذن لى فأقبل رأسك ويدك فأذن له ففعل الحاكم من حديث بريدة إلا أنه قال رجليك موضع يدك وقال صحيح الاسناد.

النفس وصبر عنهن فقد حاز الفضل واستعمل العقل واهتدى إلى الأمر السهل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خيركم بعد المائتين رجل خفيف الحاذ قيل يارسول الله وما خفيف الحاذ؟ قال الذى لاأهل له ولاولد » وقال بعض الفقراء لما قيل له تزوج أنا إلى أن أطلق نفسى أحوج منى إلى التزوج وقيل لبشر بن الحرث إن الناس يتكلمون فيك فقال مايقولون قيل يقولون إنه تارك للسنة يعنى النكاح فقال قولوا لهم أنا مشغول بالفرض عن السنة . وكان يقول لو كنت أعول دجاجة خفت أن أكون جلادا على الجسر والصوفى مبتلى بالنفس ومطالبتها وهو فى شغل شاغل عن نفسه فاذا انضاف إلى مطالبات نفسه مطالبات زوجته

عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فصافحه وقبل يده وتنحيا يبكيان وعن البراء بن عازب رضى الله عنه «أنه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد حتى فرغ من وضوئه فرد عليه ومد يده إليه فصافحه فقال يارسول الله ما كنت أرى هذا إلا من أخلاق الأعاجم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المسلمين إذا التقيا فتصافحا تحاتت ذنوبهما (١) » وعن النبى ﷺ قال « إذا مر الرجل بالقوم فسلم عليهم فردوا عليه كان له عليهم فضل درجة لأنه ذكرهم السلام وإن لم يردوا عليه رد عليه ملأ خير منهم وأطيب ، أو قال وأفضل (٢) » والانحناء عند السلام منهى عنه قال أنس رضى الله عنه «قلنا يارسول الله أينحنى بعضنا لبعض ؟ قال لا قال فيقبل بعضنا بعضا ؟ قال لا قال فيصافح بعضنا بعضا ؟ قال نعم (٣) » والالتزام والتقبيل قد ورد به الخبر عند القدوم من السفر (٤) وقال أبو ذر رضى الله عنه مالقيته صلى الله عليه وسلم إلا صافحنى وطلبنى يوما فلم أكن فى البيت فلما أخبرت جئت وهو على سرير فالتزمنى فكانت أجود وأجود (٥) والأخذ بالركاب فى توقير العلماء ورد به الأثر فعل ابن عباس ذلك بركاب زيد بن ثابت (٦) وأخذ عمر بغرز زيد حتى رفعه وقال هكذا فافعلوا بزيد وأصحاب زيد . والقيام مكروه على سبيل الاعظام لا على سبيل الاكرام قال أنس ماكان شخص أحب إلينا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك (٧) وروى أنه عليه السلام قال مرة « إذا رأيتمونى فلا تقوموا كما تصنع الأعاجم (٨) » وقال عليه السلام « من سره أن يمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار (٩) » وقال عليه السلام « لايقم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن توسعوا وتفسحوا (١٠) » وكانوا يحترزون عن ذلك لهذا النهى وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أخذ القوم مجالسهم فان دعا أحد أخاه فأوسع له فليأته فانما هى كرامة أكرمه بها أخوه

(١) حديث البراء بن عازب أنه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه حتى فرغ من وضوئه ومد يده إليه فصافحه الحديث رواه الخرائطى بسند ضعيف وهو عند أبى داود والترمذى وابن ماجه مختصرا مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا قال الترمذى حسن غريب من حديث أبى اسحاق عن البراء (٢) حديث إذا مر الرجل بالقوم فسلم عليهم فردوا عليه كان له عليهم فضل درجة لأنه ذكرهم السلام وإن لم يردوا عليه رد عليه ملأ خير منهم وأطيب الخرائطى والبيهقى فى الشعب من حديث ابن مسعود مرفوعا وضعف البيهقى المرفوع ورواه موقوفا عليه بسند صحيح (٣) حديث أنس قلنا يارسول الله أينحنى بعضنا لبعض قال لا الحديث الترمذى وحسنه وابن ماجه وضعفه أحمد والبيهقى (٤) حديث الالتزام والتقبيل عند القدوم من السفر الترمذى من حديث عائشة قالت قدم زيد بن حارثة الحديث وفيه فاعتنقه وقبله وقال حسن غريب (٥) حديث أبى ذر مالقيته صلى الله عليه وسلم إلا صافحنى الحديث أبو داود وفيه رجل من عزة لم يسم وسماه البيهقى فى الشعب عبد الله (٦) حديث أخذ ابن عباس بركاب زيد بن ثابت تقدم فى العلم (٧) حديث أنس ماكان شخص أحب إليهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك الترمذى وقال حسن صحيح (٨) حديث إذا رأيتمونى فلا تقوموا كما يصنع الأعاجم أبو داود وابن ماجه من حديث أبى أمامة وقال كما يقوم الأعاجم وفيه أبو العديس مجهول (٩) حديث من سره أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار أبو داود والترمذى من حديث معاوية وقال حسن (١٠) حديث لايقم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن توسعوا وتفسحوا متفق عليه من حديث ابن عمر .

يضعف طلبه وتكل إرادته وتفتر عزيمته والنفس إذا أطمعت طمعت وإذا أقنعت قنعت فيستعين الشاب الطالب على حسم مواد خاطر النكاح بادامة الصوم فان للصوم أثرا ظاهرا فى قمع النفس وقهرها وقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بجماعة من الشبان وهم يرفعون الحجارة فقال «يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فليصم فان الصوم له وجاء » أصل الوجاء رض الخصيتين كانت العرب تجأ الفحل من الغنم لتذهب فحولته ويسمن ومنه الحديث ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين أملحين موجوءين وقد قيل هى النفس إن لم تشغلها شغلتك فاذا أدام الشاب المريد العمل وأذاب نفسه فى

فان لم يوسع له فلينظر إلى أوسع مكان يجده فيجلس فيه [١]» وروى أنه سلم رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يجب[٢] فيكره السلام على من يقضى حاجته ويكره أن يقول ابتداء عليك السلام فانه قاله رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام « إن عليك السلام تحية الموتى قالها ثلاثا ، ثم قال : إذا لقى أحدكم أخاه فليقل السلام عليكم ورحمة الله [٣]» ويستحب للداخل إذا سلم ولم يجد مجلسا أن لا ينصرف بل يقعد وراء الصف « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا فى المسجد إذ أقبل ثلاثة نفر فأقبل اثنان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما أحدهما فوجد فرجة فجلس فيها وأما الثانى فجلس خلفهم وأما الثالث فأدبر ذاهبا فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله وأما الثانى فاستحيا فاستحيا الله منه وأما الثالث فأعرض فأعرض الله عنه [٤]» وقال صلى الله عليه وسلم « مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا [٥] . وسلمت أم هانئ على النبى صلى الله عليه وسلم فقال من هذه فقيل له أم هانئ فقال عليه السلام مرحبا بأم هانئ [٦]» . ومنها أن يصون عرض أخيه المسلم ونفسه وماله عن ظلم غيره مهما قدر ويرد عنه ويناضل دونه وينصره فان ذلك يجب عليه بمقتضى أخوة الاسلام . روى أبو الدرداء « أن رجلا نال من رجل عند رسول الله ﷺ فرد عنه رجل فقال النبى صلى الله عليه وسلم : من رد عن عرض أخيه كان له حجابا من النار [٧]» وقال صلى الله عليه وسلم « مامن امرئ مسلم يرد عن عرض أخيه إلا كان حقا على الله أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة [٨]» وعن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال « من ذكر عنده أخوه المسلم وهو يستطيع نصره فلم ينصره أدركه الله بها فى الدنيا والآخرة ومن ذكر عنده أخوه المسلم فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا والآخرة [٩]»

---

(١) حديث إذا أخذ القوم مجالسهم فان دعا رجل أخاه فأوسع يعنى له فليجلس فانه كرامة من الله عز وجل الحديث البغوى فى معجم الصحابة من حديث ابن شيبة ورجاله ثقات وابن شيبة هذا ذكره أبو موسى المدينى فى ذيله فى الصحابة وقد رواه الطبرانى فى الكبير من رواية مصعب بن شيبة عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم أخصر منه وشيبة بن جبير والد منصور ليست له صحبة (٢) حديث أن رجلا سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يجب مسلم من حديث ابن عمر بلفظ فلم يرد عله (٣) حديث قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليك السلام فقال إن عليك السلام تحية الميت الحديث أبو داود والترمذى والنسائى فى اليوم والليلة من حديث ابن جرى الهجيمى وهو صاحب القصة قال الترمذى حسن صحيح (٤) حديث كان صلى الله عليه وسلم جالسا فى المسجد إذ أقبل ثلاثة نفر فأقبل اثنان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما أحدهما فوجد فرجة فجلس فيها الحديث متفق عليه من حديث أبى واقد الليثى (٥) حديث مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث البراء بن عازب (٦) حديث سلمت أم هانئ عليه فقال مرحبا بأم هانئ مسلم من حديث أم هانئ (٧) حديث أبى الدرداء من رد عن عرض أخيه كان له حجابا من النار الترمذى وحسنه (٨) حديث مامن امرئ مسلم يرد عن عرض أخيه إلا كان حقا على الله أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة أحمد من حديث أسماء بنت يزيد بنحوه والخرائطى فى مكارم الأخلاق وهو عند الطبرانى بهذا اللفظ من حديث أبى الدرداء وفيهما شهر بن حوشب (٩) حديث أنس من ذكر عنده أخوه المسلم وهو يستطيع نصره فلم ينصره ولو بكلمة أذله الله عزوجل بها فى الدنيا والآخرة الحديث ابن أبى الدنيا .

العبادة تقل عليه خواطر النفس وأيضا شغله بالعبادة يثمر له حلاوة المعاملة ومحبة الاكثار منه ويفتح عليه باب السهولة والعيش فى العمل فيغار على حاله ووقته أن يتكدر بهم الزوجة . ومن حسن أدب المريد فى عزوبته أن لا يمكن خواطر النساء من باطنه وكلما خطر له خاطر النساء والشهوة يفر إلى الله تعالى بحسن الانابة فيتداركه الله تعالى حينئذ بقوة العزيمة ويؤيده بمراغمة النفس بل ينعكس على نفسه نور قلبه ثوابا لحسن إنابته فتسكن النفس عن المطالبة ثم يعرض على نفسه مايدخل عليه بالنكاح من الدخول فى المداخل المذمومة المؤدية إلى الذل والهوان وأخذ الشئ من غير وجهه وما يتوقع من القواطع

وقال عليه السلام « من حمى عن عرض أخيه المسلم فى الدنيا بعث الله تعالى له ملكا يحميه يوم القيامة من النار (١) » وقال جابر وأبوطلحة سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن امرئ مسلم ينصر مسلما فى موضع ينتهك فيه عرضه ويستحل حرمته إلا نصره الله فى موطن يحب فيه نصره وما من امرئ خذل مسلما فى موطن ينتهك فيه حرمته إلا خذله الله فى موضع يحب فيه نصرته (٢) » . ومنها تشميت العاطس قال عليه الصلاة والسلام فى العاطس يقول « الحمد لله على كل حال ويقول الذى يشمته يرحمك الله ويرد عليه العاطس فيقول يهديكم الله ويصلح بالكم (٣) » . وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا يقول « إذا عطس أحدكم فليقل الحمد لله رب العالمين فإذا قال ذلك فليقل من عنده يرحمك الله فاذا قالوا ذلك فليقل يغفر الله لى ولكم (٤) » . وشمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عاطسا ولم يشمت آخر فسأله عن ذلك فقال إنه حمد الله وأنت سكت (٥) » وقال ﷺ « يشمت العاطس المسلم إذا عطس ثلاثا فان زاد فهو زكام (٦) » . وروى أنه شمت عاطسا ثلاثا فعطس أخرى فقال إنك مزكوم (٧) وقال أبو هريرة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عطس غض صوته واستتر بثوبه أو يده (٨) » . وروى خمر وجهه وقال أبو موسى الأشعرى « كان اليهود يتعاطسون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم رجاء أن يقول يرحمكم الله فكان يقول : يهديكم الله (٩) » . وروى عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه « أن رجلا عطس خلف النبى ﷺ فى الصلاة فقال الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يرضى ربنا ويعد مايرضى والحمد لله على كل حال فلما سلم النبى صلى الله عليه وسلم قال من صاحب الكلمات فقال أنا يارسول الله ماأردت بهن إلا خيرا فقال لقد رأيت اثنى عشر ملكا كلهم يبتدرونها أيهم يكتبها (١٠) »

فى الصمت مقتصرا على ما ذكر منه وإسناده ضعيف (١) حديث من حمى عرض أخيه المسلم فى الدنيا بعث الله له ملكا يحميه يوم القيامة من النار أبو داود من حديث معاذ بن أنس نحوه بسند ضعيف (٢) حديث جابر وأبى طلحة مامن امرئ ينصر مسلما فى موضع ينتهك فيه من عرضه ويستحل حرمته الحديث أبوداود مع تقديم وتأخير واختلاف فى إسناده (٣) حديث يقول العاطس الحمد لله على كل حال ويقول الذى يشمته يرحمك الله ويقول هو يهديكم الله ويصلح بالكم البخارى وأبو داود من حديث أبى هريرة ولم يقل البخارى على كل حال (٤) حديث ابن مسعود إذا عطس أحدكم فليقل الحمد لله رب العالمين الحديث النسائى فى اليوم والليلة وقال حديث منكر ورواه أيضا أبو داود والترمذى من حديث سالم بن عبدالله واختلف فى إسناده (٥) حديث شمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عاطسا ولم يشمت آخر فسأله عن ذلك فقال إنه حمد الله وأنت سكت متفق عليه من حديث أنس (٦) حديث شمتوا المسلم إذا عطس ثلاثا فان زاد فهو زكام أبوداود من حديث أبى هريرة شمت أخاك ثلاثا الحديث وإسناده جيد (٧) حديث أنه شمت عاطسا فعطس أخرى فقال إنك مزكوم مسلم من حديث سلمة بن الأكوع (٨) حديث أبى هريرة كان إذا عطس غض صوته وستر بثوبه أو يده أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفى رواية لأبى نعيم فى اليوم والليلة خمر وجهه وفاه (٩) حديث أبى موسى كان اليهود يتعاطسون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم رجاء أن يقول يرحمكم الله فكان يقول يهديكم الله أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح (١٠) حديث عبدالله بن عامر بن ربيعة أن رجلا عطس خلف النبى صلى الله عليه وسلم فى الصلاة فقال الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه الحديث أبو داود من حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه وإسناده جيد

بسبب التفات الخاطر إلى ضبط المرأة وحراستها والكلف التى لا تنحصر . وقد سئل عبد الله بن عمر عن جهد البلاء فقال : كثرة العيال وقلة المال ، وقد قيل كثرة العيال أحد الفقرين وقلة العيال أحد اليسارين . وكان إبراهيم بن أدهم يقول : من تعود أفخاذ النساء لايفلح ولا شك أن المرأة تدعو إلى الرفاهية والدعة وتمنع عن كثرة الاشتغال بالله وقيام الليل وصيام النهار ويتسلط على الباطن خوف الفقر ومحبة الادخار وكل هذا بعيد عن التجرد وقد ورد « إذا كان بعد المائتين أبيحت العزوبة لأمتى » فان توالت على الفقير خواطر النكاح وزاحمت باطنه سيما فى الصلاة والأذكار والتلاوة فليستعن بالله أولا ثم

وقال صلى الله عليه وسلم « من عطس عنده فسبق إلى الحمد لم يشتك خاصرته[١] » وقال عليه السلام « العطاس من الله والتثاؤب من الشيطان فاذا تثاءب أحدكم فليضع يده على فيه فاذا قال هاها فان الشيطان يضحك من جوفه[٢] » وقال إبراهيم النخعى إذا عطس فى قضاء الحاجة فلا بأس بأن يذكر الله وقال الحسن يحمد الله فى نفسه ، وقال كعب قال موسى عليه السلام يارب أقريب أنت فأناجيك أم بعيد فأناديك فقال أنا جليس من ذكرنى فقال فانا نكون على حال نجلك أن نذكرك عليها كالجنابة والغائط فقال اذكرنى على كل حال . ومنها أنه إذا بلى بذى شر فينبغى أن يتحمله ويتقيه قال بعضهم خالص المؤمن مخالصة وخالق الفاجر مخالقة فان الفاجر يرضى بالخلق الحسن فى الظاهر . وقال أبو الدرداء إنا لنبش فى وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم وهذا معنى المداراة وهى مع من يخاف شره قال الله تعالى ـ ادفع بالتى هى أحسن السيئة ـ قال ابن عباس فى معنى قوله ـ ويدرءون بالحسنة السيئة ـ أى الفحش والأذى بالسلام والمداراة وقال فى قوله تعالى ـ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ـ قال بالرغبة والرهبة والحياء والمداراة وقالت عائشة رضى الله عنها « استأذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ائذنوا له فبئس رجل العشيرة هو فلما دخل ألان له القول حتى ظننت أن له عنده منزلة فلما خرج قلت له لما دخل قلت الذى قلت ثم ألنت له القول فقال ياعائشة إن شر الناس منزلة عند الله يوم القيامة من تركه الناس اتقاء فحشه[٣] » وفى الخبر « ماوقى الرجل به عرضه فهو له صدقة[٤] » وفى الأثر : خالطوا الناس بأعمالكم وزايلوهم بالقلوب . وقال محمد بن الحنفية رضى الله عنه : ليس بحكيم من لم يعاشر بالمعروف من لا يجد من معاشرته بدا حتى يجعل الله له منه فرجا . ومنها أن يجتنب مخالطة الأغنياء ويختلط بالمساكين ويحسن إلى الأيتام كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول « اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين[٥] » وقال كعب الأحبار كان سليمان عليه السلام فى ملكه إذا دخل المسجد فرأى مسكينا جلس إليه وقال مسكين جالس مسكينا . وقيل ما كان من كلمة تقال لعيسى عليه السلام أحب إليه من أن يقال له يامسكين وقال كعب الأحبار مافى القرآن من يا أيها الذين آمنوا فهو فى التوراة يا أيها المساكين وقال عبادة ابن الصامت إن للنار سبعة أبواب ثلاثة للأغنياء وثلاثة للنساء وواحد للفقراء والمساكين وقال الفضيل بلغنى أن نبيا من الأنبياء قال : يارب كيف لى أن أعلم رضاك عنى فقال انظر كيف رضا المساكين عنك ، وقال عليه الصلاة والسلام « إياكم ومجالسة الموتى ، قيل ومن الموتى يارسول الله ؟ قال الأغنياء[٦] » وقال موسى إلهى أين أبغيك قال عند المنكسرة قلوبهم ، وقال صلى الله عليه وسلم

بالمشايخ والإخوان ويشرح الحال لهم ويسألهم مسألة الله له فى حسن الاختيار ويطوف على الأحياء والأموات والمساجد والمشاهد ويستعظم الأمر ولا يدخل فيه بقلة الاكتراث فانه باب فتنة كبيرة وخطر عظيم وقد قال الله تعالى ـ إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم ـ ويكثر الضراعة إلى الله تعالى ويكثر البكاء بين يديه فى الخلوات ويكرر الاستخارة وإن رزق القوة والصبر حتى يستبين له من فضل الله الخيرة فى ذلك فهو الكمال والتمام فقد يكشف الله تعالى للصادق ذلك منعا أو إطلاقا فى منامه أو يقظته أو على لسان من يثق إلى دينه وحاله أنه إذا أشار لا يشير إلا على بصيرة وإذا حكم لا يحكم إلا بحق فعند

(١) حديث من عطس عنده فسبق إلى الحمد لم يشتك خاصرته الطبرانى فى الأوسط وفى الدعاء من حديث على بسند ضعيف (٢) حديث العطاس من الله والتثاؤب من الشيطان الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة دون قوله العطاس من الله فرواه الترمذى وحسنه والنسائى فى اليوم والليلة وقال البخارى إن الله يحب العطاس ويكره التثاؤب الحديث (٣) حديث عائشة استأذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ائذنوا له فبئس رجل العشيرة الحديث متفق عليه (٤) حديث ماوقى المرء به عرضه فهو له صدقة أبو يعلى وابن عدى من حديث جابر وضعفه (٥) حديث اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين ابن ماجه والحاكم وصححه من حديث أبى سعيد والترمذى من حديث عائشة وقال غريب (٦) حديث إياكم ومجالسة الموتى قيل وما الموتى قال الأغنياء الترمذى وضعفه والحاكم وصحح إسناده من حديث عائشة إياك ومجالسة الأغنياء .

«لاتغبطن فاجرا بنعمة فانك لاتدرى إلى مايصير بعد الموت فان من ورائه طالبا حثيثا (١)» وأما اليتيم فقال صلى الله عليه وسلم «من ضم يتيما من أبوين مسلمين حتى يستغنى فقد وجبت له الجنة ألبتة (٢)» وقال عليه السلام «أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين وهو يشير بأصبعيه (٣)» وقال صلى الله عليه وسلم «من وضع يده على رأس يتيم ترحما كانت له بكل شعرة تمر عليها يده حسنة (٤)» وقال ﷺ «خير بيت من المسلمين بيت فيه يتيم يحسن إليه وشر بيت من المسلمين بيت فيه يتيم يساء إليه (٥)». ومنها النصيحة لكل مسلم والجهد فى إدخال السرور على قلبه قال صلى الله عليه وسلم «المؤمن يحب للمؤمن كما يحب لنفسه (٦)» وقال ﷺ «لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه» وقال صلى الله عليه وسلم «إن أحدكم مرآة أخيه فاذا رأى فيه شيئا فليمطه عنه (٧)» وقال صلى الله عليه وسلم «من قضى حاجة لأخيه فكأنما خدم الله عمره (٨)» وقال صلى الله عليه وسلم «من أقر عين مؤمن أقر الله عينه يوم القيامة [١]» وقال صلى الله عليه وسلم «من مشى فى حاجة أخيه ساعة من ليل أو نهار قضاها أو لم يقضها كان خيرا له من اعتكاف شهرين (٩)» وقال عليه السلام «من فرج عن مؤمن مغموم أو أعان مظلوما غفر الله له ثلاثا وسبعين مغفرة (١٠)» وقال صلى الله عليه وسلم «انصر أخاك ظالما أو مظلوما. فقيل كيف ينصره ظالما قال يمنعه من الظلم (١١)» وقال عليه السلام

(١) حديث لاتغبطن فاجرا بنعمة الحديث البخارى فى التاريخ والطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٢) حديث من ضم يتيما من أبوين مسلمين حتى يستغنى فقد وجبت له الجنة ألبتة أحمد والطبرانى من حديث مالك بن عمر وفيه على بن زيد بن جدعان متكلم فيه (٣) حديث أنا وكافل اليتيم كهاتين فى الجنة البخارى من حديث سهل بن سعد ومسلم من حديث أبى هريرة (٤) حديث من وضع يده على رأس يتيم ترحما كانت له بكل شعرة تمر عليها يده حسنة أحمد والطبرانى بإسناد ضعيف من حديث أبى أمامة دون قوله ترحما ولابن حبان فى الضعفاء من حديث ابن أبى أوفى من مسح يده على رأس يتيم رحمة له الحديث (٥) حديث خير بيت من المسلمين بيت فيه يتيم يحسن إليه وشر بيت من المسلمين بيت فيه يتيم يساء إليه ابن ماجه من حديث أبى هريرة وفيه ضعف (٦) حديث المؤمن يحب للمؤمن مايحب لنفسه تقدم بلفظ لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه ولم أره بهذا اللفظ (٧) حديث إن أحدكم مرآة أخيه الحديث رواه أبو داود والترمذى وقد تقدم (٨) حديث من قضى لأخيه حاجة فكأنما خدم الله عمره البخارى فى التاريخ والطبرانى والخرائطى كلاهما فى مكارم الأخلاق من حديث أنس بسند ضعيف مرسلا (٩) حديث من مشى فى حاجة أخيه ساعة من ليل أو نهار قضاها أو لم يقضها كان خيرا له من اعتكاف شهرين الحاكم وصححه من حديث ابن عباس لأن يمشى أحدكم مع أخيه فى قضاء حاجته وأشار بأصبعه أفضل من أن يعتكف فى مسجدى هذا شهرين وللطبرانى فى الأوسط من مشى فى حاجة أخيه كان خيرا له من اعتكافه عشر سنين وكلاهما ضعيف (١٠) حديث من فرج عن مغموم أو أعان مظلوما غفر الله له ثلاثا وسبعين مغفرة الخرائطى فى مكارم الأخلاق وابن حبان فى الضعفاء وابن عدى من حديث أنس بلفظ من أغاث ملهوفا (١١) حديث انصر أخاك ظالما أو مظلوما الحديث متفق عليه من حديث أنس وقد تقدم.

حديث من أقر عين مؤمن لم نجد له تخريجا فى نسختنا ووجدنا الشارح نقل عن العراقى أنه رواه ابن المبارك فى الزهد والرقائق بإسناد ضعيف مرسلا.

ذلك يكون تزوجه مدبرا معانا فيه. وسمعنا أن الشيخ عبد القادر الجيلى قال له بعض الصالحين لم تزوجت؟ فقال ما تزوجت حتى قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج فقال له ذلك الرجل الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر بالرخص وطريق القوم التلزم بالعزيمة فلا أعلم ما قال الشيخ فى جوابه ولكنى أقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالرخصة وأمره على لسان الشرع فأما من التجأ إلى الله تعالى وافتقر إليه واستخاره فيكاشفه الله بتنبيهه إياه فى منامه وأمره هذا لايكون أمر رخصة بل هو أمر يتبعه أرباب العزيمة لأنه من علم الحال لامن علم الحكم ويدل على صحة ماوقع لى مانقل عنه أنه قال كنت أريد

«إن من أحب الأعمال إلى الله إدخال السرور على قلب المؤمن أو أن يفرج عنه غما أو يقضى عنه دينا أو يطعمه من جوع (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «من حمى مؤمنا من منافق يغتابه بعث الله إليه ملكا يوم القيامة يحمى لحمه من نار جهنم [١]» وقال صلى الله عليه وسلم «خصلتان ليس فوقهما شئ من الشر الشرك بالله والضر لعباد الله وخصلتان ليس فوقهما شئ من البر الإيمان بالله والنفع لعباد الله (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «من لم يهتم للمسلمين فليس منهم (٣)» وقال معروف الكرخى من قال كل يوم : اللهم ارحم أمة محمد كتبه الله من الأبدال وفى رواية أخرى اللهم أصلح أمة محمد اللهم فرج عن أمة محمد كل يوم ثلاث مرات كتبه الله من الأبدال . وبكى على بن الفضيل يوما فقيل له ما يبكيك ؟ قال أبكى على من ظلمنى إذا وقف غدا بين يدى الله تعالى وسئل عن ظلمه ولم تكن له حجة . ومنها أن يعود مرضاهم فالمعرفة والاسلام كافيان فى اثبات هذا الحق ونيل فضله وأدب العائد خفة الجلسة وقلة السؤال وإظهار الرقة والدعاء بالعافية وغض البصر عن عورات الموضع وعند الاستئذان لا يقابل الباب ويدق برفق ولا يقول أنا إذا قيل له من ؟ ولا يقول يا غلام ولكن يحمد ويسبح وقال صلى الله عليه وسلم « تمام عيادة المريض أن يضع أحدكم يده على جبهته أو على يده ويسأله كيف هو وتمام تحياتكم المصافحة » وقال ﷺ « من عاد مريضا قعد فى مخارف الجنة حتى إذا قام وكل به سبعون ألف ملك يصلون عليه حتى الليل (٤)» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا عاد الرجل المريض خاض فى الرحمة فإذا قعد عنده قرت فيه (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم « إذا عاد المسلم أخاه أو زاره قال الله تعالى طبت وطاب ممشاك وتبوأت منزلا فى الجنة (٦) » وقال عليه السلام « إذا مرض العبد بعث الله تبارك وتعالى إليه ملكين فقال انظرا ماذا يقول لعوّاده فان هو إذا جاءوه حمد الله وأثنى عليه رفعا ذلك إلى الله وهو أعلم فيقول لعبدى علىّ إن توفيته أن أدخله الجنة وإن أنا شفيته أن أبدل له لحما خيرا من لحمه ودما خيرا من دمه وأن أكفر عنه سيئاته (٧)» وقال رسول الله صلى الله

الزوجة مدة من الزمان ولا أجترئ على التزوج خوفا من تكدير الوقت فلما صبرت إلى أن بلغ الكتاب أجله ساق الله لى أربع زوجات ما فيهن إلا من تتفق على إرادة ورغبة فهذه ثمرة الصبر الجميل الكامل فاذا صبر الفقير وطلب الفرج من الله يأتيه الفرج والمخرج — ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب — فاذا تزوج الفقير بعد الاستقصاء والإكثار من الضراعة والدعاء وورد عليه وارد من الله تعالى بإذن فيه فهو الغاية والنهاية وإن عجز عن الصبر إلى ورود الاذن واستنفد جهده فى الدعاء والضراعة فقد يكون ذلك حظه من الله تعالى ويعان عليه لحسن نيته وصدق مقصده وحسن رجائه واعتماده على ربه وقد

(١) حديث إن من أحب الأعمال إلى الله إدخال السرور على المؤمن الحديث الطبرانى فى الصغير والأوسط من حديث ابن عمر بسند ضعيف (٢) حديث خصلتان ليس فوقهما شئ من الشر الشرك بالله والضر بعباد الله الحديث ذكره صاحب الفردوس من حديث على ولم يسنده ولده فى مسنده (٣) حديث من لم يهتم للمسلمين فليس منهم الحاكم من حديث حذيفة والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى ذر وكلاهما ضعيف (٤) حديث من عاد مريضا قعد فى مخارف الجنة الحديث أصحاب السنن والحاكم من حديث على من أتى أخاه المسلم عائدا مشى فى خرافة الجنة حتى يجلس فإذا جلس غمرته الرحمة فان كان غدوة صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يمسى وإن كان مساء الحديث لفظ ابن ماجه وصححه الحاكم وحسنه الترمذى ولمسلم من حديث ثوبان من عاد مريضا لم يزل فى خرفة الجنة (٥) حديث إذا عاد الرجل المريض خاض فى الرحمة فاذا قعد عنده قرت فيه الحاكم والبيهقى من حديث جابر وقال انغمس فيها قال الحاكم صحيح على شرط مسلم وكذا صححه ابن عبد البر وذكره مالك فى الموطأ بلاغا بلفظ قرت فيه ورواه الواقدى بلفظ استقر فيها وللطبرانى فى الصغير من حديث أنس فاذا قعد عنده غمرته الرحمة وله فى الأوسط من حديث كعب بن مالك وعمرو بن حزم استنقع فيها (٦) حديث إذا عاد المسلم أخاه أو زاره قال الله تعالى طبت وطاب ممشاك وتبوأت منزلا فى الجنة الترمذى وابن ماجه من حديث أبى هريرة إلا أنه قال ناداه مناد قال الترمذى غريب قلت فيه عيسى بن سنان القسملى ضعفه الجمهور (٧) حديث إذا مرض العبد بعث الله تعالى

[١] حديث من حمى مؤمنا قال الشارح لم يذكره العراقى ورواه ابن المبارك وأحمد وأبو داود وابن أبى الدنيا فى ذم الغيبة والطبرانى عن سهل بن معاذ بن أنس الجهنى عن أبيه .

عليه وسلم « من يرد الله به خيرا يصب منه[١] » وقال عثمان رضى الله عنه مرضت فعادنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « بسم الله الرحمن الرحيم أعيذك بالله الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد من شر ما تجد قالها مرارا [٢] » ودخل ﷺ على علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه وهو مريض فقال له « قل اللهم إنى أسألك تعجيل عافيتك أو صبرا على بليتك أو خروجا من الدنيا إلى رحمتك فانك ستعطى إحداهن [٣] » ويستحب للعليل أيضا أن يقول أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر . وقال علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه إذا شكا أحدكم بطنه فليسأل امرأته شيئا من صداقها ويشترى به عسلا ويشربه بماء السماء فيجتمع له الهنىء والمرىء والشفاء والمبارك . وقال صلى الله عليه وسلم « يا أبا هريرة ألا أخبرك بأمر هو حق من تكلم به فى أول مضجعه من مرضه نجاه الله من النار قلت بلى يا رسول الله قال يقول لا إله إلا الله يحيى ويميت وهو حى لا يموت سبحان الله رب العباد والبلاد والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه على كل حال الله أكبر كبيرا إن كبرياء ربنا وجلاله وقدرته بكل مكان اللهم إن أنت أمرضتنى لتقبض روحى فى مرضى هذا فاجعل روحى فى أرواح من سبقت لهم منك الحسنى وباعدنى من النار كما باعدت أولياءك الذين سبقت لهم منك الحسنى [٤] » وروى أنه قال عليه السلام « عيادة المريض بعد ثلاث فواق ناقة [٥] » وقال طاوس أفضل العيادة أخفها وقال ابن عباس رضى الله عنهما عيادة المريض مرة سنة فما ازدادت فنافلة ، وقال بعضهم عيادة المريض بعد ثلاث ، وقال عليه السلام « أغبوا فى العيادة وأربعوا فيها [٦] » وجملة أدب المريض حسن الصبر وقلة الشكوى والضجر والفزع إلى الدعاء والتوكل بعد الدواء على خالق الدواء . ومنها أن يشيع جنائزهم قال صلى الله عليه وسلم « من شيع جنازة فله قيراط من الأجر فان وقف حتى تدفن فله قيراطان [٧] » وفى الخبر « القيراط مثل أحد [٨] » ولما روى أبو هريرة هذا الحديث وسمعه ابن عمر

نقل عن عبد الله بن عباس أنه قال لا يتم نسك الشاب حتى يتزوّج ونقل عن شيخ من مشايخ خراسان أنه كان يكثر التزوّج حتى لم يكن يخلو عن زوجتين أو ثلاث فعوتب فى ذلك فقال هل يعرف أحد منكم أنه جلس بين يدى الله تعالى جلسة أو وقف وقفة فى معاملته فخطر على قلبه خاطر شهوة فقالوا قد يصيبنا ذلك فقال لو رضيت فى عمرى كله بمثل حالكم فى وقت واحد ما تزوجت قط ولكنى ما خطر على قلبى خاطر شهوة قط شغلنى عن حالى إلا نفذته لأستريح منه وأرجع إلى شغلى ثم قال منذ أربعين سنة ما خطر على قلبى خاطر معصية فالصادقون ما دخلوا فى النكاح إلا على بصيرة وقصدوا حسم مواد النفس وقد يكون للأقوياء والعلماء

ملكين فقال انظرا ما يقوله لعوّاده الحديث مالك فى الموطأ مرسلا من حديث عطاء بن يسار ووصله ابن عبد البر فى التمهيد من روايته عن أبى سعيد الخدرى وفيه عباد بن كثير الثقفى ضعيف الحديث وللبيهقى من حديث أبى هريرة قال الله تعالى إذا ابتليت عبدى المؤمن فلم يشكنى إلى عوّاده أطلقته من إسارى ثم أبدله لحما خيرا من لحمه ودما خيرا من دمه ثم يستأنف العمل وإسناده جيد (١) حديث من يرد الله به خيرا يصب منه البخارى من حديث أبى هريرة (٢) حديث عثمان مرضت فعادنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : بسم الله الرحمن الرحيم أعيذك بالله الأحد الصمد الحديث ابن السنى فى اليوم والليلة والطبرانى والبيهقى فى الأدعية من حديث عثمان بن عفان باسناد حسن . (٣) حديث دخل على علىّ وهو مريض فقال قل اللهم إنى أسألك تعجيل عافيتك الحديث ابن أبى الدنيا فى كتاب المرض من حديث أنس بسند ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على رجل وهو يشتكى ولم يسم عليا وروى البيهقى فى الدعوات من حديث عائشة أن جبريل علمها للنبى صلى الله عليه وسلم وقال إن الله يأمرك أن تدعو بهؤلاء الكلمات (٤) حديث أبى هريرة ألا أخبرك بأمر هو حق من تكلم به فى أول مضجعه من مرضه نجاه الله من النار ابن أبى الدنيا فى الدعاء وفى المرض والكفارات (٥) حديث عيادة المريض فواق ناقة ابن أبى الدنيا فى كتاب المرض من حديث أنس باسناد فيه جهالة (٦) حديث أغبوا فى العيادة وأربعوا ابن أبى الدنيا وفيه أبو يعلى من حديث جابر وزاد إلا أن يكون مغلوبا وإسناده ضعيف (٧) حديث من تبع جنازة فله قيراط من الأجر فان وقف حتى تدفن فله قيراطان الشيخان من حديث أبى هريرة (٨) حديث القيراط مثل جبل أحد مسلم من حديث ثوبان وأبى هريرة وأصله متفق عليه .

قال لقد فرطنا إلى الآن فى قراريط كثيرة والقصد من التشييع قضاء حق المسلمين والاعتبار وكان مكحول الدمشقى إذا رأى جنازة قال اغدوا فإنا رأيتمون موعظة بليغة وغفلة سريعة يذهب الأول والآخر لاعقل له ، وخرج مالك بن دينار خلف جنازة أخيه وهو يبكى ويقول والله لاتقر عينى حتى أعلم إلى ماصرت ولا والله لاأعلم مادمت حيا . وقال الأعمش كنا نشهد الجنائز فلاندرى لمن نعزى لحزن القوم كلهم ونظر إبراهيم الزيات إلى قوم يترحمون على ميت فقال لو ترحمون أنفسكم لكان أولى إنه نجا من أهوال ثلاث وجه ملك الموت قد رأى ومرارة الموت قد ذاق وخوف الخاتمة قد أمن ، وقال صلى الله عليه وسلم « يتبع الميت ثلاث فيرجع اثنان ويبقى واحد يتبعه أهله وماله وعمله فيرجع أهله وماله ويبقى عمله (١) » ومنها أن يزور قبورهم والمقصود من ذلك الدعاء والاعتبار وترقيق القلب قال ﷺ « مارأيت منظرا إلا والقبر أفظع منه (٢) » وقال عمر رضى الله عنه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى المقابر فجلس إلى قبر وكنت أدنى القوم منه فبكى وبكينا فقال مايبكيكم قلنا بكينا لبكائك قال هذا قبر آمنة بنت وهب استأذنت ربى فى زيارتها فأذن لى واستأذنته فى أن أستغفر لها فأبى على فأدركنى ما يدرك الولد من الرقة (٣) » وكان عمر رضى الله عنه إذا وقف على قبر بكى حتى تبل لحيته ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن القبر أول منازل الآخرة فان نجا منه صاحبه فما بعده أيسر وإن لم ينج منه فما بعده أشد (٤) » وقال مجاهد أول مايكلم ابن آدم حفرته فتقول انا بيت الدود وبيت الوحدة وبيت الغربة وبيت الظلمة فهذا ماأعددت لك فما أعددت لى ؟ وقال أبو ذر ألا أخبركم بيوم فقرى يوم أوضع فى قبرى ، وكان أبو الدرداء يقعد إلى القبور فقيل له فى ذلك فقال أجلس إلى قوم يذكروننى معادى وإن قمت عنهم لم يغتابونى وقال حاتم الأصم من مر بالمقابر فلم يتفكر لنفسه ولم يدع لهم فقد خان نفسه وخانهم وقال صلى الله عليه وسلم « مامن ليلة إلا وينادى مناد ياأهل القبور من تغبطون قالوا تغبط أهل المساجد لأنهم يصومون ولانصوم ويصلون ولانصلى ويذكرون الله ولانذكره (٥) » وقال سفيان من أكثر ذكر القبر وجده روضة من رياض الجنة ومن غفل عن ذكره وجده حفرة من حفر النار وكان الربيع بن خيثم قد حفر فى داره قبرا فكان إذا وجد فى قلبه قساوة دخل فيه فاضطجع فيه ومكث ساعة ثم قال ـ رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت ـ ثم يقول يا ربيع قد أرجعت فاعمل الآن قبل أن لاترجع وقال ميمون بن مهران خرجت مع عمر بن عبد العزيز إلى المقبرة فلما نظر إلى القبور بكى وقال ياميمون هذه قبور آبائى بنى أمية كأنهم لم يشاركوا أهل الدنيا فى لذاتهم أما تراهم صرعى قد خلت بهم المثلات وأصاب الهوام من أبدانهم ثم بكى وقال والله ماأعلم أحدا أنعم ممن صار إلى هذه القبور وقد أمن عذاب الله . وآداب المعزى خفض الجناح وإظهار الحزن وقلة الحديث وترك التبسم . وآداب تشييع الجنازة لزوم الخشوع وترك الحديث وملاحظة الميت والتفكر فى الموت والاستعداد له

(١) حديث يتبع الميت ثلاثة فيرجع اثنان ويبقى واحد مسلم من حديث أنس (٢) حديث مارأيت منظرا إلا والقبر أفظع منه الترمذى وابن ماجه والحاكم من حديث عثمان وقال صحيح الاسناد وقال الترمذى حسن غريب (٣) حديث عمر خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى المقابر فجلس إلى قبر الحديث فى زيارته قبر أمه مسلم من حديث أبى هريرة مختصرا وأحمد من حديث بريدة وفيه فقام عمر ففداه بالأب والأم يقول يا رسول مالك الحديث (٤) حديث عثمان بن عفان إن القبر أول منازل الآخرة الحديث الترمذى وحسنه وابن ماجه والحاكم وصحح إسناده (٥) حديث مامن ليلة إلا ينادى مناد أهل القبور من تغبطون فيقولون نغبط أهل المساجد الحديث لم أجد له أصلا .

الراسخين فى العلم أحوال فى دخولهم فى النكاح تختص بهم وذلك أنهم بعد طول المجاهدات والمراقبات والرياضات تطمئن نفوسهم وتقبل قلوبهم وللقلوب إقبال وإدبار يقول بعضهم : إن للقلوب إقبالا وإدبارا فاذا أدبرت روحت بالارفاق وإذا أقبلت ردت إلى الميثاق فتبقى قلوبهم دائمة الاقبال إلا اليسير ولا يدوم إقبالها إلا لطمأنينة النفوس وكفها عن المنازعة وترك التشبث فى القلوب فاذا اطمأنت النفوس واستقرت عن طيشها ونفورها وشراستها توفرت عليها حقوقها وربما يصير من حقوقها حظوظها لأن فى أداء الحق إقناعا وفى أخذ الحظ اتساعا وهذا من دقيق علم الصوفية فانهم يتسمون بالنكاح المباح إيصالا إلى النفس حظوظها لأنها مازالت

وأن

وأن يمشى أمام الجنازة بقربها والاسراع بالجنازة سنة (١) فهذه جمل آداب تنبه على آداب المعاشرة مع عموم الخلق ، والجملة الجامعة فيه أن لاتستصغر منهم أحدا حيا كان أوميتا فتهلك لأنك لاتدرى لعله خير منك فانه وإن كان فاسقا فلعله يختم لك بمثل حاله ويختم له بالصلاح ولاتنظر إليهم بعين التعظيم لهم فى حال دنياهم فان الدنيا صغيرة عند الله صغير مافيها ومهما عظم أهل الدنيا فى نفسك فقد عظمت الدنيا فتسقط من عين الله ولاتبذل لهم دينك لتنال من دنياهم فتصغر فى أعينهم ثم تحرم دنياهم فان لم تحرم كنت قد استبدلت الذى هو أدنى بالذى هو خير ولاتعادهم بحيث تظهر العداوة فيطول الأمر عليك فى المعاداة ويذهب دينك ودنياك فيهم ويذهب دينهم فيك إلا إذا رأيت منكرا فى الدين فتعادى أفعالهم القبيحة وتنظر إليهم بعين الرحمة لهم لتعرضهم لمقت الله وعقوبته بعصيانهم فحسبهم جهنم يصلونها فمالك تحقد عليهم ولاتسكن إليهم فى مودتهم لك وثنائهم عليك فى وجهك وحسن بشرهم لك فإنك إن طلبت حقيقة ذلك لم تجد فى المائة إلا واحدا وربما لاتجده ولاتشك إليهم أحوالك فيكلك الله إليهم ولاتطمع أن يكونوا لك فى الغيب والسر كما فى العلانية فذلك طمع كاذب وأنى تظفر به ولاتطمع فيما فى أيديهم فتستعجل الذل ولاتنال الغرض ولاتعل عليهم تكبرا لاستغنائك عنهم فإن الله يلجئك إليهم عقوبة على التكبر باظهار الاستغناء وإذا سألت أخا منهم حاجة فقضاها فهو أخ مستفاد وإن لم يقض فلا تعانيه فيصير عدوا تطول عليك مقاساته ولا تشتغل بوعظ من لاترى فيه مخايل القبول فلا يسمع منك ويعاديك وليكن وعظك عرضا واسترسالا من غير تصيص على الشخص ومهما رأيت منهم كرامة وخيرا فاشكر الله الذى سخرهم لك واستعذ بالله أن يكلك إليهم وإذا بلغك عنهم غيبة أورأيت منهم شرا أوأصابك منهم مايسوؤك فكل أمرهم إلى الله واستعذ بالله من شرهم ولاتشغل نفسك بالمكافأة فيزيد الضرر ويضيع العمر بشغله ولا تقل لهم لم تعرفوا موضعى ، واعتقد أنك لو استحقيت ذلك لجعل الله لك موضعا فى قلوبهم فالله المحبب والمبغض إلى القلوب وكن فيهم سميعا لحقهم أصم عن باطلهم نطوقا بحقهم صموتا عن باطلهم واحذر صحبة أكثر الناس فانهم لايقيلون عثرة ولايغفرون زلة ولايسترون عورة ويحاسبون على النقير والقطمير ويحسدون على القليل والكثير ينتصفون ولا ينصفون ويؤاخذون على الخطأ والنسيان ولا يعفون يغرون الاخوان على الاخوان بالنميمة والبهتان فصحبة أكثرهم خسران وقطيعتهم رجحان إن رضوا فظاهرهم الملق وإن سخطوا فباطنهم الحنق لايؤمنون فى حنقهم ولايرجون فى ملقهم ظاهرهم ثياب وباطنهم ذئاب يقطعون بالظنون ويتغامزون وراءك بالعيون ويتربصون بصديقهم من الحسد ريب المنون يحصون عليك العثرات فى صحبتهم ليواجهوك بها فى غضبهم ووحشتهم ولاتعول على مودة من لم تخبره حق الخبرة بأن تصحبه مدة فى دار أوموضع واحد فتجربه فى عزله وولايته وغناه وفقره أوتسافر معه أوتعامله فى الدينار والدرهم أوتقع فى شدة فتحتاج إليه فان رضيته فى هذه الأحوال فاتخذه أبا لك إن كان كبيرا أو ابنا لك إن كان صغيرا أو أخاك إن كان مثلك ، فهذه جملة آداب المعاشرة مع أصناف الخلق .

(حقوق الجوار)

اعلم أن الجوار يقتضى حقا وراء ماتقتضيه أخوة الإسلام فيستحق الجار المسلم مايستحقه كل مسلم وزيادة إذ قال النبى صلى الله عليه وسلم « الجيران ثلاثة جار له حق واحد وجار له حقان وجار له ثلاثة حقوق ، فالجار الذى له ثلاثة حقوق الجار المسلم ذو الرحم فله حق الجوار وحق الاسلام وحق الرحم

(١) حديث الاسراع بالجنازة متفق عليه من حديث أبى هريرة اسرعوا بالجنازة الحديث .

تخالف هواها حتى صار داؤها دواءها وصارت الشهوات المباحة واللذات المشروعة لاتضرها ولاتفتر عليها عزائمها بل كلما وصلت النفوس الزكية إلى حظوظها ازداد القلب انشراحا وانفساحا ويصير بين القلب والنفس موافقة يعطف أحدهما على الآخر ويزداد كل واحد منهما بما يدخل على الآخر من الحظ كلما أخذ القلب حظه من الله خلع على النفس خلع الطمأنينة فيكون مزيد السكينة للقلب مزيد الطمأنينة للنفس وينشد :

إن السماء إذا اكتست
كست الثرى
حللا يدبجها الغمام
الراهم
وكلما أخذت النفس
حظها تروح القلب
تروح الجار المشفق
براحة الجار . سمعت
بعض الفقراء يقول :
النفس تقول للقلب كن

وأما الذى له حقان فالجار المسلم له حق الجوار وحق الاسلام ، وأما الذى له حق واحد فالجار المشرك (١) » فانظر كيف أثبت للمشرك حقا بمجرد الجوار ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « أحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما (٢) » وقال النبي ﷺ « مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن عبد حتى يأمن جاره بوائقه (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « أول خصمين يوم القيامة جاران (٦) » وقال عليه الصلاة والسلام « إذا أنت رميت كلب جارك فقد آذيته (٧) » ويروى أن رجلا جاء إلى ابن مسعود رضى الله عنه فقال له : إن لى جارا يؤذينى ويشتمنى ويضيق علىّ فقال له اذهب فان هو عصى الله فيك فأطع الله فيه ، وقيل لرسول الله ﷺ « إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وتؤذى جيرانها فقال صلى الله عليه وسلم هى فى النار (٨) » . « وجاء رجل إليه عليه السلام يشكو جاره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اصبر ثم قال له فى الثالثة أو الرابعة اطرح متاعك فى الطريق قال فجعل الناس يمرون به ويقولون مالك فيقال آذاه جاره قال فجعلوا يقولون لعنه الله فجاءه جاره فقال له رد متاعك فوالله لا أعود (٩) » وروى الزهرى « أن رجل أتى النبي عليه السلام فجعل يشكو جاره فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن ينادى على باب المسجد ألا إن أربعين دارا جار (١٠) » قال الزهرى أربعون هكذا وأربعون هكذا وأربعون هكذا وأومأ إلى أربع جهات وقال عليه السلام « اليمن والشؤم فى المرأة والمسكن والفرس فيمن للمرأة خفة مهرها ويسر نكاحها وحسن خلقها وشؤمها غلاء مهرها وعسر نكاحها وسوء خلقها ويمن المسكن سعته وحسن جوار أهله وشؤمه ضيقه وسوء جوار أهله ويمن الفرس ذله وحسن خلقه وشؤمه صعوبته وسوء خلقه (١١) » .

---

(١) حديث الجيران ثلاثة جار له حق وجار له حقان وجار له ثلاثة حقوق الحديث الحسن بن سفيان والبزار فى مسنديهما وأبو الشيخ فى كتاب الثواب وأبو نعيم فى الحلية من حديث جابر وابن عدى من حديث عبد الله بن عمر وكلاهما ضعيف (٢) حديث أحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما تقدم (٣) حديث مازال جبريل يوصينى بالجار حتى ظننت أنه سيورثه متفق عليه من حديث عائشة وابن عمر (٤) حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره متفق عليه من حديث أبى شريح (٥) حديث لا يؤمن عبد حتى يأمن جاره بوائقه البخارى من حديث أبى شريح أيضا (٦) حديث أول خصمين يوم القيامة جاران أحمد والطبرانى من حديث عقبة بن عامر بسند ضعيف (٧) حديث إذا أنت رميت كلب جارك فقد آذيته لم أجد له أصلا (٨) حديث إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وتؤذى جيرانها فقال هى فى النار ، أحمد والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح الاسناد (٨) حديث جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشكو جاره فقال اصبر ثم قال له فى الثالثة أو الرابعة اطرح متاعك على الطريق الحديث أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث أبى هريرة وقال صحيح على شرط مسلم (١٠) حديث الزهرى ألا إن أربعين دارا جار أبو داود فى المراسيل ووصله الطبرانى من رواية الزهرى عن ابن كعب بن مالك عن أبيه ورواه أبو يعلى من حديث أبى هريرة وقال أربعون ذراعا وكلاهما ضعيف (١١) حديث اليمن والشؤم فى المرأة والمسكن والفرس فيمن المرأة خفة مهرها الحديث مسلم من حديث ابن عمر الشؤم فى الدار والمرأة والفرس وفى رواية له إن يك من الشؤم شىء حقا وله من حديث سهل بن سعد إن كان ففى الفرس والمرأة والمسكن وللترمذى من حديث حكيم ابن معاوية لشؤم وقد يكون اليمن فى الدار والمرأة والفرس ورواه ابن ماجه فسماه محمد بن معاوية وللطبرانى من حديث أسماء بنت عميس قالت يارسول الله ماسوء الدار قال ضيق ساحتها وخبث جيرانها .

معى فى الطعام أكن معك فى الصلاة وهذا من الأحوال العزيزة لا تصلح إلا لعالم ربانى وكم من مدع يهلك بتوهمه هذا فى نفسه ومثل هذا العبد يزداد بالنكاح ولا ينقص والعبد إذا كمل علمه يأخذ من الأشياء ولا تأخذ الأشياء منه وقد كان الجنيد يقول : أنا أحتاج إلى الزوجة كما أحتاج إلى الطعام وسمع بعض العلماء بعض الناس يطعن فى الصوفية فقال ياهذا ما الذى ينقصهم عندك فقال يأكلون كثيرا فقال وأنت أيضا لو جعت كما يجوعون أكلت كما يأكلون ثم قال : ويتزوجون كثيرا قال وأنت أيضا لو حفظت فرجك كما يحفظون تزوجت كما يتزوجون قال وأى شىء أيضا قال يسمعون القول قال وأنت أيضا لو نظرت كما ينظرون سمعت كما

واعلم أنه ليس حق الجوار كف الأذى فقط بل احتمال الأذى فان الجار أيضا قد كف أذاه فليس في ذلك قضاء حق ولا يكفي احتمال الأذى بل لابد من الرفق وإسداء الخير والمعروف إذ يقال إن الجار الفقير يتعلق بجاره الغني يوم القيامة فيقول يارب سل هذا لم منعني معروفه وسد بابه دوني وبلغ ابن المنكدر أن جارا له يبيع داره في دين ركبه وكان يجلس في ظل داره فقال مالمت إذا بحرمة ظل داره إن باعها معدما فدفع إليه ثمن الدار وقال لاتبعها ، وشكا بعضهم كثرة الفأر في داره فقيل له لو اقتنيت هرا فقال أخشى أن يسمع الفأر صوت الهر فيهرب إلى دور الجيران فأكون قد أحببت لهم مالا أحب لنفسي ، وجملة حق الجار أن يبدأه بالسلام ولا يطيل معه الكلام ولا يكثر عن حاله السؤال ويعوده في المرض ويعزيه في المصيبة ويقوم معه في العزاء ويهنئه في الفرح ويظهر الشركة في السرور معه ويصفح عن زلاته ولا يتطلع من السطح إلى عوراته ولا يضايقه في وضع الجذع على جداره ولا في مصب الماء في ميزابه ولا في مطرح التراب في فنائه ولا يضيق طريقه إلى الدار ولا يتبعه النظر فيما يحمله إلى داره ويستر ماينكشف له من عوراته وينعشه من صرعته إذا نابته نائبة ولا يغفل عن ملاحظة داره عند غيبته ولا يسمع عليه كلاما ويغض بصره عن حرمته ولا يديم النظر إلى خادمته ويتلطف بولده في كلمته ويرشده إلى مايجهله من أمر دينه ودنياه ، هذا إلى جملة الحقوق التي ذكرناها لعامة المسلمين ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « أتدرون ماحق الجار إن استعان بك أعنته وإن استنصرك نصرته وإن استقرضك أقرضته وإن افتقر عدت عليه وإن مرض عدته وإن مات تبعت جنازته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابته مصيبة عزيته ولا تستعل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا باذنه ولا تؤذه وإذا اشتريت فاكهة فأهد له فان لم تفعل فأدخلها سرا ولا يخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده ولا تؤذه بقتار قدرك إلا أن تغرف له منها ، ثم قال أتدرون ما حق الجار ؟ والذي نفسي بيده لايبلغ حق الجار إلا من رحمه الله[1] » هكذا رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال مجاهد « كنت عند عبد الله بن عمر وغلام له يسلخ شاة فقال ياغلام إذا سلخت فابدأ بجارنا اليهودي حتى قال ذلك مرارا فقال له كم تقول هذا فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يوصينا بالجار حتى خشينا أنه سيورثه[2] » وقال هشام : كان الحسن لايرى بأسا أن تطعم الجار اليهودي والنصراني من أضحيتك ، وقال أبو ذر رضي الله عنه أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم وقال « إذا طبخت قدرا فأكثر ماءها ثم انظر بعض أهل بيت في جيرانك فاغرف لهم منها[3] » وقالت عائشة رضي الله عنها قلت يارسول الله إن لي جارين أحدهما مقبل علي ببابه والآخر ناء

قيل فما سوء الدابة ؟ قال منعها ظهرها وسوء خلقها ، قيل فما سوء المرأة ؟ قال عقم رحمها وسوء خلقها وكلاهما ضعيف وروينا في كتاب الخيل للدمياطي من رواية سالم بن عبد الله مرسلا إذا كان الفرس ضروبا فهو مشؤم وإذا كانت المرأة قد عرفت زوجا قبل زوجها فحنت إلى الزوج الأول فهي مشئومة وإذا كانت الدار بعيدة من المسجد لايسمع فيها الأذان والاقامة فهي مشئومة وإسناده ضعيف ووصله صاحب مسند الفردوس بذكر ابن عمر فيه (١) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أتدرون ماحق الجار إن استعان بك أعنته وإن استقرضك أقرضته الحديث الخرائطي في مكارم الأخلاق وابن عدي في الكامل وهو ضعيف (٢) حديث مجاهد كنت عند عبد الله بن عمر وغلام له يسلخ شاة فقال ياغلام إذا سلخت فابدأ بجارنا اليهودي الحديث أبو داود والترمذي وقال حسن غريب (٣) حديث أبي ذر أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم إذا طبخت فأكثر المرق ثم انظر بعض أهل بيت من جيرانك فاغرف لهم منها رواه مسلم .

يسمعون . وكان سفيان ابن عيينة يقول كثرة النساء ليست من الدنيا لأن عليا رضي الله عنه كان أزهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان له أربع نسوة وسبع عشرة سرية وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول خير هذه الأمة أكثرها نساء وقد ذكر في أخبار الأنبياء أن عابدا تبتل للعبادة حتى فاق أهل زمانه فذكر لنبي ذلك الزمان فقال نعم الرجل لولا أنه تارك لشيء من السنة فنمى ذلك إلى العابد فأهمه فقال ماتنفعني عبادتي وأنا تارك السنة فجاء إلى النبي عليه السلام فسأله فقال نعم إنك تارك التزوج فقال ماتركته لأني أحرمه ومامنعني منه إلا أني فقير لاشيء لي وأنا عيال على الناس يطعمني هذا مرة وهذا مرة فأكره أن أتزوج

بامرأة أعضلها أو أرهقها جهدا فقال له النبي عليه الصلاة والسلام وما يمنعك إلا هذا قال نعم فقال أنا أزوجك ابنتي فزوجه النبي عليه السلام ابنته وكان عبد الله بن مسعود يقول لو لم يبق من عمري إلا عشرة أيام أحببت أن أتزوج ولا ألقى الله عزبا وما ذكر الله تعالى في القرآن من الأنبياء إلا المتأهلين. وقيل إن يحيى بن زكريا عليهما السلام تزوج لأجل السنة ولم يكن يقربها وقيل إن عيسى عليه السلام سينكح إذا نزل إلى الأرض ويولد له . وقيل إن ركعة من متأهل خير من سبعين ركعة من عزب أخبرنا الشيخ طاهر بن أبي الفضل قال أنا أبو منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومي القزويني قال أنا أبو طلحة القاسم

يابه عني وربما كان الذي عندي لا يسمعهما فأيهما أعظم حقا فقال المقبل عليك يابه (١) ورأى الصديق والده عبد الرحمن وهو يناصي جارا له فقال لا تناص جارك فإن هذا يبقى والناس يذهبون . وقال الحسن بن عيسى النيسابوري : سألت عبد الله بن المبارك فقلت الرجل المجاور يأتيني فيشكو غلامي أنه آتى إليه أمرا والغلام ينكره فأكره أن أضربه ولعله بريء وأكره أن أدعه فيجد علي جاري فكيف أصنع ؟ قال إن غلامك لعله أن يحدث حدثا يستوجب فيه الأدب فاحفظه عليه فإذا شكاه جارك فأدبه على ذلك الحدث فتكون قد أرضيت جارك وأدبته على ذلك الحدث وهذا تلطف في الجمع بين الحقين . وقالت عائشة رضي الله عنها خلال للمكارم عشر تكون في الرجل ولا تكون في أبيه وتكون في العبد ولا تكون في سيده يقسمها الله تعالى لمن أحب : صدق الحديث وصدق الناس وإعطاء السائل والمكافأة بالصنائع وصلة الرحم وحفظ الأمانة والتذمم للجار والتذمم للصاحب وقرى الضيف ورأسهن الحياء . وقال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يامعشر المسلمات لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن من سعادة المرء المسلم المسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنيء (٣) » وقال عبد الله قال رجل يارسول الله « كيف لي أن أعلم إذا أحسنت أو أسأت قال إذا سمعت جيرانك يقولون قد أحسنت فقد أحسنت وإذا سمعتهم يقولون قد أسأت فقد أسأت (٤) » وقال جابر رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم « من كان له جار في حائط أو شريك فلا يبعه حتى يعرضه عليه (٥) » وقال أبو هريرة رضي الله عنه « قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الجار يضع جذعه في حائط جاره شاء أم أبى (٦) » وقال ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يمنعن أحدكم جاره أن يضع خشبه في جداره » وكان أبو هريرة رضي الله عنه يقول مالي أراكم عنها معرضين والله لأرمينها بين أكتافكم وقد ذهب بعض العلماء إلى وجوب ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « من أراد الله به خيرا عسله قيل وما عسله قال يحببه إلى جيرانه (٧) » .

(١) حديث عائشة قلت يارسول الله إن لي جارين الحديث رواه البخاري (٢) حديث أبي هريرة يانساء المسلمين لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة رواه البخاري (٣) حديث إن من سعادة المرء المسلم المسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنيء أحمد من حديث نافع بن عبد الحارث وسعد بن أبي وقاص وحديث نافع أخرجه الحاكم وقال صحيح الإسناد (٤) حديث عبد الله قال رجل يارسول الله كيف لي أن أعلم إذا أحسنت أو أسأت قال إذا سمعت جيرانك يقولون قد أحسنت فقد أحسنت أحمد والطبراني وعبد الله هو ابن مسعود وإسناده جيد (٥) حديث جابر من كان له جار في حائط أو شريك فلا يبعه حتى يعرضه عليه ابن ماجه والحاكم دون ذكر الجار وقال صحيح الإسناد وهو عند الخرائطي في مكارم الأخلاق بلفظ المصنف ولابن ماجه من حديث ابن عباس من كانت له أرض فأراد بيعها فليعرضها على جاره ورجاله رجال الصحيح (٦) حديث أبي هريرة قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الجار يضع جذعه في حائط جاره شاء أم أبى الخرائطي في مكارم الأخلاق هكذا وهو متفق عليه بلفظ لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبه في حائطه رواه ابن ماجه بإسناد ضعيف واتفق عليه الشيخان من حديث أبي هريرة (٧) حديث من أراد الله به خيرا عسله أحمد من حديث أبي عتبة الخولاني ورواه الخرائطي في مكارم الأخلاق والبيهقي في الزهد من حديث عمرو بن الحمق زاد الخرائطي قيل وما عسله قال حببه إلى جيرانه وقال البيهقي يفتح له عملا صالحا قبل موته حتى يرضى عنه من حوله وإسناده جيد .

(حقوق الأقارب والرحم)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى أنا الرحمن وهذه الرحم شققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته [١] » وقال صلى الله عليه وسلم « من سره أن ينسأ له فى أثره ويوسع عليه فى رزقه فليصل رحمه [٢] » وفى رواية أخرى « من سره أن يمد له فى عمره ويوسع له فى رزقه فليتق الله وليصل رحمه » وقيل لرسول الله ﷺ أى الناس أفضل « قال أتقاهم لله وأوصلهم لرحمه وآمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر [٣] » وقال أبو ذر رضى الله عنه « أوصانى خليلى عليه السلام بصلة الرحم وإن أدبرت وأمرنى أن أقول الحق وإن كان مرا [٤] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الرحم معلقة بالعرش وليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذى إذا انقطعت رحمه وصلها [٥] » وقال عليه السلام « إن أعجل الطاعة ثوابا صلة الرحم حتى إن أهل البيت ليكونون فجارا فتنمو أموالهم ويكثر عددهم إذا وصلوا أرحامهم [٦] » وقال زيد بن أسلم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة عرض له رجل فقال إن كنت تريد النساء البيض والنوق الأدم فعليك ببنى مدلج فقال عليه السلام « إن الله قد منعنى من بنى مدلج بصلتهم الرحم [٧] » وقالت أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما قدمت على أمى فقلت يارسول الله إن أمى قدمت على وهى مشركة أفأصلها ؟ قال نعم [٨] » وفى رواية أفأعطيها قال نعم صليها وقال عليه السلام « الصدقة على المساكين صدقة وعلى ذى الرحم ثنتان [٩] » ولما أراد أبو طلحة أن يتصدق بحائط كان له يعجبه عملا بقوله تعالى ـ لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ـ [١٠] قال يارسول الله هو فى سبيل الله وللفقراء والمساكين فقال عليه السلام « وجب أجرك على الله فاقسمه فى أقاربك » وقال عليه السلام « أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح [١١] »

---

(١) حديث يقول الله أنا الرحمن وهذه الرحم الحديث متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث من سره أن ينسأ له فى أثره ويوسع له فى رزقه فليتق الله وليصل رحمه متفق عليه من حديث أنس دون قوله فليتق الله وهو بهذه الزيادة عند أحمد والحاكم من حديث على باسناد جيد (٣) حديث أى الناس أفضل فقال أتقاهم لله وأوصلهم للرحم أحمد والطبرانى من حديث درة بنت أبى لهب باسناد حسن (٤) حديث أبى ذر أوصانى خليلى صلى الله عليه وسلم بصلة الرحم وإن أدبرت وأمرنى أن أقول الحق وإن كان مرا ، أحمد وابن حبان وصححه (٥) حديث إن الرحم معلقة بالعرش وليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذى إذا قطعت رحمه وصلها الطبرانى والبيهقى من حديث عبد الله بن عمرو وهو عند البخارى دون قوله الرحم معلقة بالعرش فرواها مسلم من حديث عائشة (٦) حديث أعجل الطاعات ثوابا صلة الرحم الحديث ابن حبان من حديث أبى بكرة والخرائطى فى مكارم الأخلاق والبيهقى فى الشعب من حديث عبد الرحمن بن عوف بسند ضعيف (٧) حديث زيد بن أسلم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة عرض له رجل فقال إن كنت تريد النساء البيض والنوق الأدم فعليك ببنى مدلج فقال إن الله منعنى من بنى مدلج بصلتهم الرحم الخرائطى فى مكارم الأخلاق وزاد وطعنهم فى لبات الإبل وهو مرسل صحيح الاسناد (٨) حديث أسماء بنت أبى بكر قدمت على أمى فقلت يارسول الله قدمت على أمى وهى مشركة أفأصلها قال نعم صليها متفق عليه (٩) حديث الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذى الرحم صدقة وصلة الترمذى وحسنه والنسائى وابن ماجه من حديث سلمان بن عامر الضبى (١٠) حديث لما أراد أبو طلحة أن يتصدق بحائط له كان يعجبه عملا بقوله تعالى ـ لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ـ الحديث أخرجه البخارى وقد تقدم (١١) حديث أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح أحمد والطبرانى من حديث أبى أيوب وفيه الحجاج

ابن أبى البدر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على ابن إبراهيم بن سلمة القطان قال ثنا أبو عبد الله بن محمد يزيد بن ماجه قال ثنا أحمد بن الأزهر قال حدثنا آدم قال حدثنا عيسى بن ميمون عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « النكاح سنتى فمن لم يعمل بسنتى فليس منى فتزوجوا فإنى مكاثر بكم الأمم ومن كان ذا طول فلينكح ومن لم يجد فعليه بالصيام فان الصوم له وجاء » ومما ينبغى للمتأهل أن يحذر من الافراط فى المخالطة والمعاشرة مع الزوجة إلى حد ينقطع عن أوراده وسياسة أوقاته فان الافراط فى ذلك يقوى النفس وجنودها ويفتر ناهض الهمة . وللمتأهل بسبب الزوجة فتنتان فتنة لعموم حاله وفتنة

وهو فى معنى قوله «أفضل الفضائل أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتصفح عمن ظلمك [١]» وروى أن عمر رضى الله عنه كتب إلى عماله مروا الأقارب أن يتزاوروا ولا يتجاوروا وإنما قال ذلك لأن التجاور يورث التزاحم على الحقوق وربما يورث الوحشة وقطيعة الرحم .

(حقوق الوالدين والولد)

لا يخفى أنه إذا تأكد حق القرابة والرحم فأخص الأرحام وأمسها الولادة فيتضاعف تأكد الحق فيها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه [٢]» وقد قال صلى الله عليه وسلم «برّ الوالدين أفضل من الصلاة والصدقة والصوم والحج والعمرة والجهاد فى سبيل الله [٣]» وقد قال ﷺ « من أصبح مرضيا لأبويه أصبح له بابان مفتوحان إلى الجنة ومن أمسى فمثل ذلك وإن كان واحدا فواحدا وإن ظلما وإن ظلما ومن أصبح مسخطا لأبويه أصبح له بابان مفتوحان إلى النار وإن أمسى مثل ذلك وإن كان واحدا فواحدا وإن ظلما وإن ظلما وإن ظلما [٤]» وقال صلى الله عليه وسلم « إن الجنة يوجد ريحها من مسيرة خمسمائة عام ولا يجد ريحها عاق ولا قاطع رحم [٥]» وقال ﷺ « برّ أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك فأدناك [٦]» ويروى أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام ياموسى إنه من برّ والديه وعقى كتبته بارا ومن برنى وعق والديه كتبته عاقا ، وقيل لما دخل يعقوب على يوسف عليهما السلام لم يقم له فأوحى الله إليه أتتعاظم أن تقوم لأبيك وعزتى وجلالى لأخرجت من صلبك نبيا وقال صلى الله عليه وسلم «ما على أحد إذا أراد أن يتصدق بصدقة أن يجعلها لوالديه إذا كانا مسلمين فيكون لوالديه أجرها ويكون له مثل أجورهما من غير أن ينقص من أجورهما شئ [٧]» وقال مالك بن ربيعة بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابن أرطاة ورواه البيهقى من حديث أم كلثوم بنت عقبة (١) حديث أفضل الفضائل أن تصل من قطعك الحديث أحمد من حديث معاذ بن أنس بسند ضعيف وللطبرانى نحوه من حديث أبى أمامة وقد تقدم (٢) حديث لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه مسلم من حديث أبى هريرة (٣) حديث برّ الوالدين أفضل من الصلاة والصوم والحج والعمرة والجهاد لم أجده هكذا وروى أبو يعلى والطبرانى فى الصغير والأوسط من حديث أنس أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنى أشتهى الجهاد ولا أقدر عليه قال هل بقى من والديك أحد ، قال أمى قال قابل الله فى برها فاذا فعلت ذلك فأنت حاج ومعتمر ومجاهد وإسناده حسن (٤) حديث من أصبح مرضيا لأبويه أصبح له بابان مفتوحان إلى الجنة الحديث البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس ولا يصح (٥) حديث إن الجنة يوجد ريحها من مسيرة خمسمائة عام ولا يجد ريحها عاق ولا قاطع رحم الطبرانى فى الصغير من حديث أبى هريرة دون ذكر القاطع وهى فى الأوسط من حديث جابر إلا أنه قال من مسيرة ألف عام وإسنادهما ضعيف (٦) حديث برّ أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك أدناك النسائى من حديث طارق المحاربى وأحمد والحاكم من حديث أبى رمثة ولأبى داود نحوه من حديث كليب بن منفعة عن جده وله وللترمذى والحاكم وصححه من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده : من أبر قال أمك ثم أمك ثم أمك ثم أباك ثم الأقرب فالأقرب وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة قال رجل من أحق الناس بحسن الصحبة قال أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك لفظ مسلم (٧) حديث ما على أحد إذا أراد أن يتصدق بصدقة أن يجعلها لوالديه إذا كانا مسلمين الحديث الطبرانى فى الأوسط من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسند ضعيف دون قوله إذا كانا مسلمين .

لخصوص حاله فتنة عموم حاله الافراط فى الاهتمام بأسباب المعيشة . كان الحسن يقول : والله ما أصبح اليوم رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا أكبه الله على وجهه فى النار . وفى الخبر «يأتى على الناس زمان يكون هلاك الرجل على يد زوجته وأبويه وولده يعيرونه بالفقر ويكلفونه ما لا يطيق فيدخل فى المداخل التى يذهب فيها دينه فيهلك». وروى أن قوما دخلوا على يونس عليه السلام فأضافهم وكان يدخل ويخرج إلى منزله فتؤذيه امرأته وتستطيل عليه وهو ساكت فعجبوا من ذلك وهابوه أن يسألوه فقال لا تعجبوا من هذا فإنى سألت الله فقلت يارب ما كنت معاقبى به فى الآخرة فعجله لى فى الدنيا فقال إن عقوبتك بنت فلان تزوج بها

إذ جاءه رجل من بنى سلمة فقال يا رسول الله هل بقى على من بر أبوىّ شىء أبرهما به بعد وفاتهما ؟ قال نعم الصلاة عليهما والاستغفار لهما وإنفاذ عهدهما وإكرام صديقهما وصلة الرحم التى لا توصل إلا بهما (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن من أبر البر أن يصل الرجل أهل ودّ أبيه بعد أن يولى الأب (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « بر الوالدة على الولد ضعفان (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « دعوة الوالدة أسرع إجابة قيل يارسول الله ولم ذاك قال هى أرحم من الأب ودعوة الرحم لا تسقط (٤) » . « وسأله رجل فقال : يارسول الله من أبر ؟ فقال بر والديك فقال ليس لى والدان فقال بر ولدك كما أن لوالديك عليك حقا كذلك لولدك عليك حق (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « رحم الله والدا أعان ولده على بره (٦) » أى لم يحمله على العقوق بسوء عمله . وقال صلى الله عليه وسلم « ساووا بين أولادكم فى العطية » وقد قيل ولدك ريحانتك تشمها سبعا وخادمك سبعا ثم هو عدوك أو شريكك . وقال أنس رضى الله عنه قال النبى صلى الله عليه وسلم « الغلام يعق عنه يوم السابع ويسمى ويماط عنه الأذى فاذا بلغ ست سنين أدب فاذا بلغ تسع سنين عزل فراشه فاذا بلغ ثلاث عشرة سنة ضرب على الصلاة فاذا بلغ ست عشرة سنة زوجه أبوه ثم أخذ بيده وقال قد أدبتك وعلمتك وأنكحتك أعوذ بالله من فتنتك فى الدنيا وعذابك فى الآخرة (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « من حق الوالد على الولد أن يحسن أدبه ويحسن اسمه (٨) » وقال عليه الصلاة والسلام « كل غلام رهين أو رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه (٩) » وقال قتادة إذا ذبحت العقيقة أخذت صوفة منها فاستقبلت بها أوداجها ثم توضع على يافوخ الصبى حتى يسيل عنه مثل الخيط ثم يغسل رأسه ويحلق بعد وجاء رجل إلى عبد الله بن المبارك فشكا إليه بعض ولده فقال هل دعوت عليه قال نعم قال أنت

فتزوّجت بها وأنا صابر على ما ترون فاذا أفرط الفقير فى المداراة ربما تعدّى حد الاعتدال فى وجوه المعيشة متطلبا رضا الزوجة فهذا فتنة عموم حاله . وفتنة خصوص حاله الافراط فى المجالسة والمخالطة فتنطلق النفس عن قيد الاعتدال وتسترق الغرض بطول الاسترسال فيستولى على القلب بسبب ذلك السهو والغفلة ويستجلس مقار المهلة فيقل الوارد لقلة الأوراد ويتكدر الحال لاهمال شروط الأعمال وألطف من هذين الفتنتين فتنة أخرى تختص بأهل القرب والحضور وذلك أن للنفوس امتزاجا وبرابطة الامتزاج تعتضد وتشتد وتتطرى طبيعتها الجامدة وتلتهب نارها الخامدة فدواء هذه الفتنة أن يكون للمتأهل

(١) حديث مالك بن ربيعة بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل من بنى سلمة فقال هل بقى علىّ من بر أبوىّ شىء الحديث أبو داود وابن ماجه وابن حبان والحاكم وقال صحيح الاسناد (٢) حديث إن من أبر البر أن يصل الرجل أهل ودّ أبيه مسلم من حديث ابن عمر (٣) حديث بر الوالدة على الولد ضعفان غريب بهذا اللفظ وقد تقدم قبل هذا بثلاثة أحاديث من حديث بهز بن حكيم وحديث أبى هريرة وهو معنى هذا الحديث (٤) حديث الوالدة أسرع إجابة الحديث لم أقف له على أصل (٥) حديث قال رجل يارسول الله من أبر ؟ قال بر والديك فقال ليس لى والدان فقال ولدك فكما أن لوالديك عليك حقا كذلك لولدك عليك حق أبو عمر التوقانى فى كتاب معاشرة الأهلين من حديث عثمان بن عفان دون قوله فكما أن لوالديك الخ وهذه القطعة رواها الطبرانى من حديث ابن عمر قال الدار قطنى فى العلل إن الأصح وقفه على ابن عمر (٦) حديث رحم الله والدا أعان ولده على بره أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الثواب من حديث على بن أبى طالب وابن عمر بسند ضعيف ورواه التوقانى من رواية الشعبى مرسلا (٧) حديث أنس الغلام يعق عنه يوم السابع ويسمى ويماط عنه الأذى فاذا بلغ ست سنين أدب فاذا بلغ سبع سنين عزل فراشه فاذا بلغ ثلاثة عشر ضرب على الصلاة والصوم فاذا بلغ ستة عشر زوّجه أبوه ثم أخذ بيده وقال قد أدبتك وعلمتك وأنكحتك أعوذ بالله من فتنتك فى الدنيا وعذابك فى الآخرة أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الضحايا والعقيقة إلا أنه قال وأدبوه لسبع وزوجوه لسبع عشرة ولم يذكر الصوم وفى إسناده من لم يسم (٨) حديث من حق الولد على الوالد أن يحسن أدبه ويحسن اسمه البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس وحديث عائشة وضعفهما (٩) حديث كل غلام رهين أو رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه أصحاب السنن من حديث سمرة قال الترمذى حسن صحيح .

أفسدته ويستحب الرفق بالولد . رأى الأقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقبل ولده الحسن فقال إن لى عشرة من الولد ما قبلت واحدا منهم فقال عليه الصلاة والسلام « إن من لا يرحم لا يرحم (١) » وقالت عائشة رضى الله عنها « قال لى رسول الله ﷺ يوما اغسلى وجه أسامة فجعلت أغسله وأنا أنفة فضرب يدى ثم أخذه فغسل وجهه ثم قبله ثم قال : قد أحسن بنا إذ لم يكن جارية (٢) » وتعثر الحسن والنبي صلى الله عليه وسلم على منبره فنزل فحمله وقرأ قوله تعالى ـ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ـ (٣) وقال عبد الله بن شداد « بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس إذ جاءه الحسين فركب عنقه وهو ساجد فأطال السجود بالناس حتى ظنوا أنه قد حدث أمر فلما قضى صلاته قالوا قد أطلت السجود يارسول الله حتى ظننا أنه قد حدث أمر فقال : إن ابنى قد ارتحلنى فكرهت أن أعجله حتى يقضى حاجته (٤) » وفى ذلك فوائد إحداها القرب من الله تعالى فان العبد أقرب ما يكون من الله تعالى إذا كان ساجدا وفيه الرفق بالولد والبر وتعليم لأمته . وقال ﷺ « ريح الولد من ريح الجنة (٥) » وقال يزيد بن معاوية أرسل أبى إلى الأحنف بن قيس فلما وصل إليه قال : يا أبا بحر ماتقول فى الولد ؟ قال يا أمير المؤمنين ثمار قلوبنا وعماد ظهورنا ونحن لهم أرض ذليلة وسماء ظليلة وبهم نصول على كل جليلة فان طلبوا فأعطهم وإن غضبوا فأرضهم يمنحوك ودهم ويحبوك جهدهم ولاتكن عليهم ثقلا ثقيلا فيملوا حياتك ويودوا وفاتك ويكرهوا قربك فقال له معاوية لله أنت ياأحنف لقد دخلت على وأنا مملوء غضبا وغيظا على يزيد فلما خرج الأحنف من عنده رضى عن يزيد وبعث إليه بمائتى ألف درهم ومائتى ثوب فأرسل يزيد إلى الأحنف بمائة ألف درهم ومائة ثوب فقاسمه إياها على الشطر فهذه هى الأخبار الدالة على تأكد حق الوالدين وكيفية القيام بحقهما تعرف مما ذكرناه فى حق الأخوة فان هذه الرابطة آكد من الأخوة بل يزيد ههنا أمران : أحدهما أن أكثر العلماء على أن طاعة الأبوين واجبة فى الشبهات وإن لم تجب فى الحرام المحض حتى إذا كانا يتنغصان بانفرادك عنهما بالطعام فعليك أن تأكل معهما لأن ترك الشبهة ورع ورضا الوالدين حتم وكذلك ليس لك أن تسافر فى مباح أو نافلة إلا باذنهما والمبادرة إلى الحج الذى هو فرض الاسلام قبل لأنه على التأخير والخروج لطلب العلم قبل إلا إذا كنت تطلب علم الفرض من الصلاة والصوم ولم يكن فى بلدك من يعلمك وذلك كمن يسلم ابتداء فى بلد ليس فيها من يعلمه شرع الاسلام فعليه الهجرة ولا يتقيد بحق

عند المجالسة عينان باطنان ينظر بهما إلى مولاه وعينان ظاهران يستعملهما فى طريق هواه. وقد قالت رابعة فى معنى هذا نظما :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى
وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس
وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى .

وألطف من هذا فتنة أخرى يخشاها المتأهل وهو أن يصير للروح استرواح إلى لطف الجمال ويكون ذلك الاسترواح موقوفا على الروح ويصير ذلك وليجة فى حب الروح المخصوص بالتعلق بالحضرة الالهية فتبلد الروح وينسد باب المزيد من الفتوح وهذه البلادة فى الروح يعز الشعور بها فلتحذر ومن هذا القبيل دخلت الفتنة على طائفة

(١) حديث رأى الأقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقبل ولده الحسن فقال إن لى عشرة من الولد ماقبلت واحدا منهم فقال من لا يرحم لا يرحم البخارى من حديث أبى هريرة (٢) حديث عائشة قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما اغسلى وجه أسامة فجعلت أغسله وأنا أنفة فضرب يدى ثم أخذه فغسل وجهه ثم قبله ثم قال قد أحسن بنا إذ لم يكن جارية لم أجده هكذا ولأحمد من حديث عائشة أن أسامة عثر بعتبة الباب فدمى فجعل النبى صلى الله عليه وسلم يمصه ويقول لو كان أسامة جارية لحليتها ولكسوتها حتى أنفقها وإسناده صحيح (٣) حديث عثر الحسن وهو على منبره ﷺ فنزل فحمله وقرأ قوله تعالى ـ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ـ أصحاب السنن من حديث بريدة فى الحسن والحسين معا يمشيان ويعثران قال الترمذى حسن غريب (٤) حديث عبد الله بن شداد بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس إذ جاء الحسن فركب عنقه النسائى من رواية عبد الله بن شداد عن أبيه وقال فيه الحسن أو الحسين على الشك ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين (٥) حديث ريح الولد من ريح الجنة الطبرانى فى الصغير والأوسط وابن حبان فى الضعفاء من حديث ابن عباس وفيه مندل بن على ضعيف .

الوالدين قال أبو سعيد الخدرى «هاجر رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن وأراد الجهاد فقال عليه السلام هل باليمن أبواك قال نعم قال هل أذنا لك ؟ قال لا فقال عليه السلام فارجع إلى أبويك فاستأذنهما فان فعلا فجاهد وإلا فبرهما ما استطعت فان ذلك خير ما تلقى الله به بعد التوحيد[1]». «وجاء آخر إليه صلى الله عليه وسلم ليستشيره فى الغزو فقال ألك والدة قال نعم قال فالزمها فان الجنة عند رجليها[2]». «وجاء آخر يطلب البيعة على الهجرة وقال ماجئتك حتى أبكيت والدىّ فقال ارجع إليهما فأضحكهما كما أبكيتهما[3]» وقال ﷺ «حق كبير الاخوة على صغيرهم كحق الوالد على ولده[4]» وقال عليه السلام «إذا استصعبت على أحدكم دابته أو ساء خلق زوجته أو أحد من أهل بيته فليؤذن فى أذنه[5]»

(حقوق المملوك)

اعلم أن ملك النكاح قد سبقت حقوقه فى آداب النكاح فأما ملك اليمين فهو أيضا يقتضى حقوقا فى المعاشرة لابد من مراعاتها فقد كان من آخر ما أوصى به رسول الله ﷺ أن قال «اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم أطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم من العمل مالا يطيقون فما أحببتم فأمسكوا وما كرهتم فبيعوا ولا تعذبوا خلق الله فان الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم[6]» وقال صلى الله عليه وسلم «للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف ولا يكلف من العمل ما لا يطيق[7]» وقال عليه السلام «لا يدخل الجنة خب ولا متكبر ولا خائن ولا سيء الملكة[8]» وقال

(١) حديث أبى سعيد الخدرى هاجر رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن وأراد الجهاد فقال صلى الله عليه وسلم باليمن أبواك ؟ قال نعم الحديث أحمد وابن حبان دون قوله ما استطعت الخ (٢) حديث جاء آخر إلى النبى ﷺ يستشيره فى الغزو فقال ألك والدة فقال نعم قال فالزمها فان الجنة تحت قدمها النسائى وابن ماجه والحاكم من حديث معاوية بن جاهمة أن جاهمة أتى النبى صلى الله عليه وسلم قال الحاكم صحيح الإسناد (٣) حديث جاء آخر فقال ماجئتك حتى أبكيت والدىّ فقال ارجع إليهما فأضحكهما كما أبكيتهما أبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم من حديث عبد الله بن عمرو وقال صحيح الإسناد (٤) حديث حق كبير الإخوة على صغيرهم كحق الوالد على ولده أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الثواب من حديث أبى هريرة ورواه أبو داود فى المراسيل من رواية سعيد بن عمرو بن العاص مرسلا ووصله صاحب مسند الفردوس فقال عن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه عن جده سعيد ابن العاص وإسناده ضعيف (٥) حديث إذا استصعب على أحدكم دابته أو ساء خلق زوجته أو أحد من أهل بيته فليؤذن فى أذنه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث الحسين بن علىّ بن أبى طالب بسند ضعيف نحوه (٦) حديث كان من آخر ما أوصى به رسول الله ﷺ أن قال اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم أطعموهم مما تأكلون الحديث الخ وهو مفرق فى عدة أحاديث فروى أبو داود من حديث علىّ كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة الصلاة اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم وفى الصحيحين من حديث أنس كان آخر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضره الموت الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم ولهما من حديث أبى ذر أطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم فان كلفتموهم فأعينوهم لفظ رواية مسلم وفى رواية لأبى داود من لايمكم من مملوكيكم فأطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون ومن لايلايمكم منهم فبيعوه ولا تعذبوا خلق الله تعالى وإسناده صحيح (٧) حديث للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف ولا يكلف من العمل مالا يطيق مسلم من حديث أبى هريرة (٨) حديث لايدخل الجنة خب ولا متكبر ولا خائن ولا سيء الملكة أحمد مجموعا والترمذى مفرقا وابن ماجه مقتصرا على سيء الملكة من حديث أبى بكر وليس

قالوا بالمشاهدة وإذا كان فى باب الحلال وليجة فى الحب يتولد منها بلادة الروح فى القيام بوظائف حب الحضرة الإلهية لما ظنك فيمن يدعى ذلك فى باب غير مشروع يغره سكون النفس فيظن أنه لو كان من قبيل الهوى ماسكنت النفس والنفس لاتسكن فى ذلك دائما بل تسلب من الروح ذلك الوصف وتأخذه إليها على أنى استبحثت عما يبتلى به المفتونون بالمشاهدة فوجدت المحمى من ذلك من صورة الفسق عنده رغوة شراب الشهوة إذ لو ذهب علة الشراب ما بقيت الرغوة فليحذر ذلك جدا ولا يسمع ممن يدعى فيه حالا وصحة فانه كذاب مدع ولهذا المعنى قال الأطباء الجماع يسكن هيجان العشق وإن كان من غير

عبدالله بن عمر رضى الله عنهما «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله كم نعفو عن الخادم فصمت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال اعف عنه فى كل يوم سبعين مرة (١)» وكان عمر رضى الله عنه يذهب إلى العوالى فى كل يوم سبت فاذا وجد عبدا فى عمل لايطيقه وضع عنه منه . ويروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه رأى رجلا على دابته وغلامه يسعى خلفه فقال له ياعبدالله احمله خلفك فانما هو أخوك روحه مثل روحك فحمله ثم قال لايزال العبد يزداد من الله بعدا مامشى خلفه . وقالت جارية لأبى الدرداء إنى سمعتك منذ سنة لما عمل فيك شيئا قال لم فعلت ذلك فقالت أردت الراحة منك فقال اذهبى عنى فأنت حرة لوجه الله وقال الزهرى من قلت للمملوك أخزاك الله فهو حر . وقيل للأحنف بن قيس ممن تعلمت الحلم ؟ قال من قيس بن عاصم، قيل فما بلغ من حلمه ؟ قال بينما هو جالس فى داره إذ أتته خادمة له بسفود عليه شواء فسقط السفود من يدها على ابن له فقتله فمات فدهشت الجارية فقال ليس يسكن روع هذه الجارية إلا العتق فقال لها أنت حرة لا بأس عليك وكان عون بن عبدالله إذا عصاه غلامه قال ماأشبهك بمولاك مولاك يعصى مولاه وأنت تعصى مولاك فأغضبه يوما فقال إنما تريد أن أضربك اذهب فأنت حر وكان عند ميمون بن مهران ضيف فاستعجل على جاريته بالعشاء فجاءت مسرعة ومعها قصعة مملوءة فعثرت وأراقتها على رأس سيدها ميمون فقال ياجارية أحرقتنى قالت يامعلم الخير ومؤدب الناس ارجع إلى ماقال الله تعالى قال وماقال الله تعالى قالت قال ـ والكاظمين الغيظ ـ قال قد كظمت غيظى قالت ـ والعافين عن الناس ـ قال قد عفوت عنك قالت زد فان الله تعالى يقول ـ والله يحب المحسنين ـ قال أنت حرة لوجه الله تعالى . وقال ابن المنكدر «إن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب عبدا له فجعل العبد يقول أسألك بالله أسألك بوجه الله فلم يعفه فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم صياح العبد فانطلق إليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسك يده فقال رسول الله سألك بوجه الله فلم تعفه فلما رأيتنى أمسكت يدك قال فانه حر لوجه الله يارسول الله فقال لولم تفعل لسفعت وجهك النار (٢)» وقال ﷺ «العبد إذا نصح لسيده وأحسن عبادة الله فله أجره مرتين (٣)» ولما أعتق أبو رافع بكى وقال كان لى أجران فذهب أحدهما وقال صلى الله عليه وسلم «عرض على أول ثلاثة يدخلون الجنة وأول ثلاثة يدخلون النار فأما أول ثلاثة يدخلون الجنة فالشهيد وعبد مملوك أحسن عبادة ربه ونصح لسيده وعفيف متعفف ذو عيال وأول ثلاثة يدخلون النار أمير مسلط وذو ثروة لايعطى حق الله وفقير فخور (٤)» وعن أبى

للمشوق فليعلم أن مستنده الشهوة ويكذب من يدعى فيه حالا وهذه فتن للتأهل وفتنة العزب مرور النساء بخاطره وتصورهن فى متخيله ومن أعطى الطهارة فى باطنه لايدنس باطنه بخواطر الشهوة وإذا سنح الخاطر يمحوه بحسن الانابة واللياذ بالهرب ومتى سامر الفكر كثف الخاطر وخرج من القلب إلى الصدر وعند ذلك يحذر حساس العضو بالخاطر فيصير ذلك عملا خفيا وما أقبح مثل هذا بالصادق المتطلع إلى الحضور واليقظة فيكون ذلك فاحشة الحال وقد قيل مرور الفاحشة بقلب العارفين كفعل الفاعلين لها والله أعلم.

[الباب الثانى والعشرون فى القول فى السماع قبولا وإيثارا]

قال الله تعالى ـ فبشر

عند أحد منهم متكبر وزاد أحمد والترمذى البخيل والمنان وهو ضعيف وحسن الترمذى أحد طريقيه

(١) حديث ابن عمر جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله كم نعفو عن الخادم فصمت ثم قال اعف عنه كل يوم سبعين مرة أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٢) حديث ابن المنكدر أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب عبدا له فجعل العبد يقول أسألك بالله أسألك بوجه الله فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم صياح العبد الحديث ابن المبارك فى الزهد مرسلا وفى رواية لمسلم فى حديث أبى مسعود الآتى ذكره فجعل يقول أعوذ بالله قال فجعل يضربه فقال أعوذ برسول الله فتركه وفى رواية له فقلت هو حر لوجه الله فقال أما إنك لولم تفعل للفحتك النار أو لمستك النار (٣) حديث إذا نصح العبد لسيده وأحسن عبادة الله فله أجره مرتين متفق عليه من حديث ابن عمر (٤) حديث عرض على أول ثلاثة يدخلون الجنة وأول ثلاثة يدخلون النار فأول ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد مملوك أحسن عبادة ربه ونصح لسيده

مسعود الأنصاري قال «بينا أنا أضرب غلاما لي إذ سمعت صوتا من خلفي اعلم يا أبا مسعود مرتين فالتفت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فألقيت السوط من يدي فقال : والله لله أقدر عليك منك على هذا (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «إذا ابتاع أحدكم الخادم فليكن أول شيء يطعمه الحلو فانه أطيب لنفسه (٢)» رواه معاذ . وقال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه فليجلسه وليأكل معه فان لم يفعل فليناوله لقمة (٣)» وفي رواية «إذا كفى أحدكم مملوكه صنعة طعامه فكفاه حره ومؤنته وقرّبه إليه فليجلسه وليأكل معه فان لم يفعل فليناوله أو ليأخذ أكلة فليروغها وأشار بيده وليضعها في يده وليقل كل هذه». ودخل على سلمان رجل وهو يعجن فقال يا أبا عبد الله ماهذا فقال بعثنا الخادم في شغل فكرهنا أن نجمع عليه عملين وقال صلى الله عليه وسلم «من كانت عنده جارية فصانها وأحسن إليها ثم أعتقها وتزوجها فذلك له أجران (٤)» وقد قال صلى الله عليه وسلم «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٥)» فجملة حق المملوك أن يشركه في طعمته وكسوته ولا يكلفه فوق طاقته ولا ينظر إليه بعين الكبر والازدراء وأن يعفو عن زلته ويتفكر عند غضبه عليه بهفوته أو بجنايته في معاصيه وجنايته على حق الله تعالى وتقصيره في طاعته مع أن قدرة الله عليه فوق قدرته وروى فضالة بن عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ثلاثة لا يسئل عنهم رجل فارق الجماعة ورجل عصى إمامه فمات عاصيا فلا يسأل عنهما وامرأة غاب عنها زوجها وقد كفاها مؤنة الدنيا فتبرجت بعده فلا يسأل عنها وثلاثة لا يسأل عنهم رجل ينازع الله رداءه ورداؤه الكبرياء وإزاره العز ورجل في شك من الله وقنوط من رحمة الله (٦)» تم كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق.

(كتاب آداب العزلة)

(وهو الكتاب السادس من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي أعظم النعمة على خيرة خلقه وصفوته بأن صرف هممهم إلى مؤانسته وأجزل حظهم من التلذذ بمشاهدة آلائه وعظمته وروّح أسرارهم بمناجاته وملاطفته وحقر في قلوبهم النظر إلى متاع الدنيا وزهرتها حتى اغتبط بعزلته كل من طويت الحجب عن مجاري فكرته فاستأنس بمطالعة سبحات وجهه تعالى في خلوته واستوحش بذلك عن الأنس بالإنس وإن كان من أخصّ خاصته

الحديث الترمذي وقال حسن وابن حبان من حديث أبي هريرة .

(١) حديث أبي مسعود الأنصاري بينا أنا أضرب غلاما لي سمعت صوتا من خلفي اعلم أبا مسعود مرتين الحديث رواه مسلم (٢) حديث معاذ إذا ابتاع أحدكم الخادم فليكن أول شيء يطعمه الحلو فانه أطيب لنفسه الطبراني في الأوسط والخرائطي في مكارم الأخلاق بسند ضعيف (٣) حديث أبي هريرة وليأكل معه فإن أبى فليناوله وفي رواية إذا كفى أحدكم مملوكه صنعة طعامه الحديث متفق عليه مع اختلاف لفظ وهو في مكارم الأخلاق للخرائطي باللفظين اللذين ذكرهما المصنف غير أنه لم يذكر علاجه وهذه اللفظة عند البخاري (٥) حديث من كانت عنده جارية فعالها وأحسن إليها ثم أعتقها وتزوجها فذلك له أجران متفق عليه من حديث أبي موسى (٥) حديث كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته متفق عليه من حديث ابن عمر وقد تقدم (٦) حديث فضالة بن عبيد ثلاثة لا يسأل عنهم رجل فارق الجماعة وعصى إمامه ومات عاصيا الحديث الطبراني والحاكم وصححه .

(كتاب العزلة)

(الباب الأول في نقل المذاهب والحجج فيها)

عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ـ قيل أحسنه أي أهداه وأرشده وقال عز وجل ـ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ـ هذا السماع هو السماع الحق الذي لا يختلف فيه اثنان من أهل الإيمان محكوم لصاحبه بالهداية واللبّ وهذا سماع تردحرارته على برد اليقين فتفيض العين بالدمع لأنه تارة يثير حزنا والحزن حار وتارة يثير شوقا والشوق حارّ وتارة يثير ندما والندم حار فاذا آثار السماع هذه الصفات من صاحب قلب مملوء ببرد اليقين أبكى وأدمع لأن الحرارة والبرودة إذا اصطدما عصرا ماء فاذا ألم السماع بالقلب تارة خفّ إلمامه فيظهر

والصلاة على سيدنا محمد سيد أنبيائه وخيرته وعلى آله وصحابته سادة الحق وأئمته .

[أما بعد] فان للناس اختلافا كثيرا فى العزلة والمخالطة وتفضيل إحداهما على الأخرى مع أن كل واحدة منهما لاتنفك عن غوائل تنفر عنها وفوائد تدعو إليها وميل أكثر العباد والزهاد إلى اختيار العزلة وتفضيلها على المخالطة وما ذكرناه فى كتاب الصحبة من فضيلة المخالطة والمؤاخاة والمؤالفة يكاد يناقض ما مال إليه الأكثرون من اختيار الاستيحاش والخلوة فكشف الغطاء عن الحق فى ذلك مهمّ ويحصل ذلك برسم بابين . الباب الأول : فى نقل المذاهب والحجج فيها . الباب الثانى : فى كشف الغطاء عن الحق بحصر الفوائد والغوائل .

(الباب الأول فى نقل المذاهب والأقاويل وذكر حجج الفريقين فى ذلك)

أما المذاهب فقد اختلف الناس فيها وظهر هذا الاختلاف بين التابعين فذهب إلى اختيار العزلة وتفضيلها على المخالطة سفيان الثورى وإبراهيم بن أدهم وداود الطائى وفضيل بن عياض وسليمان الخواص ويوسف بن أسباط وحذيفة المرعشى وبشر الحافى وقال أكثر التابعين باستحباب المخالطة واستكثار المعارف والإخوان والتألف والتحبب إلى المؤمنين والاستعانة بهم فى الدين تعاونا على البر والتقوى ومال إلى هذا سعيد بن المسيب والشعبى وابن أبى ليلى وهشام بن عروة وابن شبرمة وشريح وشريك ابن عبد الله وابن عيينة وابن المبارك والشافعى وأحمد بن حنبل وجماعة ، والمأثور عن العلماء من الكلمات ينقسم إلى كلمات مطلقة تدل على الميل إلى أحد الرأيين وإلى كلمات مقرونة بما يشير إلى علة الميل فلننقل الآن مطلقات تلك الكلمات لنبين المذاهب فيها وما هو مقرون بذكر العلة نورده عند التعرض للغوائل والفوائد فنقول قد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال خذوا بحظكم من العزلة وقال ابن سيرين العزلة عبادة وقال الفضيل كفى بالله محبا وبالقرآن مؤنسا وبالموت واعظا وقيل اتخذ الله صاحبا ودع الناس جانبا . وقال أبو الربيع الزاهد لداود الطائى عظنى قال صم عن الدنيا واجعل فطرك الآخرة وفر من الناس فرارك من الأسد وقال الحسن رحمه الله كلمات أحفظهن من التوراة قنع ابن آدم فاستغنى اعتزل الناس فسلم ترك الشهوات فصار حرا ترك الحسد فظهرت مروءته صبر قليلا فتمتع طويلا وقال وهيب بن الورد بلغنا أن الحكمة عشرة أجزاء تسعة منها فى الصمت والعاشر فى عزلة الناس وقال يوسف بن مسلم لعلى بن بكار ما أصبرك على الوحدة وقد كان لزم البيت فقال كنت وأنا شاب أصبر على أكثر من هذا كنت أجالس الناس ولا أكلمهم وقال سفيان الثورى هذا وقت السكوت وملازمة البيوت وقال بعضهم كنت فى سفينة ومعنا شاب من العلوية فسكت معنا سبعا لانسمع له كلاما فقلنا له ياهذا قد جمعنا الله وإياك منذ سبع ولا نراك تخالطنا ولا تكلمنا فأنشأ يقول :

قليل الهمّ لاولد يموت ولا أمر يحاذره يفوت
قضى وطر الصبا وأفاد علما فغايته التفرد والسكوت

وقال إبراهيم النخعى لرجل تفقه ثم اعتزل وكذا قال الربيع بن خثيم وقيل كان مالك بن أنس يشهد الجنائز ويعود المرضى ويعطى الإخوان حقوقهم فترك ذلك واحدا واحدا حتى تركها كلها وكان يقول لاينبغى للمرء أن يخبر كل عذر له وقيل لعمر بن عبد العزيز لو تفرغت لنا فقال ذهب الفراغ فلا فراغ إلا عند الله تعالى وقال الفضيل إنى لأجد للرجل عندى يدا إذا لقينى أن لايسلم علىّ وإذا مرضت أن لايعودنى وقال أبو سليمان الدارانى بينما الربيع بن خثيم جالس على باب داره إذ جاءه حجر فصك جبهته فشجه فجعل يمسح الدم ويقول لقد وعظت يا ربيع فقام ودخل داره فما جلس بعد ذلك على باب داره حتى أخرجت جنازته . وكان سعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد لزما بيوتهما بالعقيق فلم يكونا يأتيان المدينة لجمعة ولا غيرها حتى ماتا بالعقيق وقال يوسف بن أسباط سمعت سفيان الثورى يقول : والله الذى لا إله إلا هو لقد حلت العزلة

أثره فى الجسد ويقشعر منه الجلد قال الله تعالى ـ تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم ـ وتارة يعظم وقعه ويتصوب أثره إلى فوق نحو الدماغ كالمخبر للعقل فيعظم وقع للتجدد الحادث فتندفق منه العين بالدمع وتارة يتصوب أثره إلى الروح فتموج منه الروح موجا يكاد تضيق عنه نطاق القالب فيكون من ذلك الصياح والاضطراب وهذه كلها أحوال يجدها أربابها من أصحاب الحال وقد يحكيها بدلائل هوى النفس أرباب المجال . روى أن عمر رضى الله عنه كان ربما مر بآية فى ورده فتخنقه العبرة ويسقط ويلزم البيت اليوم واليومين حتى يعاد ويحسب مريضا فالسماع يستجلب الرحمة من الله الكريم . روى زيد بن أسلم قال

وقال بشر بن عبد الله أقل من معرفة الناس فانك لاتدرى ما يكون يوم القيامة فان تكن فضيحة كان من يعرفك قليلا ودخل بعض الأمراء على حاتم الأصم فقال له ألك حاجة ؟ قال نعم قال وماهى ؟ قال أن لاترانى ولاأراك ولاتعرفنى وقال رجل لسهل أريد أن أصحبك فقال إذا مات أحدنا فمن يصحب الآخر قال الله قال فليصحبه الآن وقيل للفضيل إن عليا ابنك يقول لوددت أنى فى مكان أرى الناس ولايرونى فبكى الفضيل وقال ياويح علىّ أفلا أعمها فقال لاأراهم ولايرونى وقال الفضيل أيضا من سخافة عقل الرجل كثرة معارفه وقال ابن عباس رضى الله عنهما أفضل المجالس مجلس فى قعر بيتك لاترى ولاترى فهذه أقاويل المائلين إلى العزلة .

(ذكر حجج المائلين إلى المخالطة ووجه ضعفها)

احتج هؤلاء بقوله تعالى ـ ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ـ الآية وبقوله تعالى ـ فألف بين قلوبكم ـ امتن على الناس بالسبب المؤلف وهذا ضعيف لأن المراد به تفرق الآراء واختلاف المذاهب فى معانى كتاب الله وأصول الشريعة والمراد بالألفة نزع الغوائل من الصدور وهى الأسباب المثيرة للفتن المحركة للخصومات والعزلة لاتنافى ذلك واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم «المؤمن إلف مألوف ولاخير فيمن لايألف ولايؤلف[1] » وهذا أيضا ضعيف لأنه إشارة إلى مذمة سوء الخلق التى تمتنع بسببه المؤالفة ولايدخل تحته الحسن الخلق الذى إن خالط ألف وألف ولكنه ترك المخالطة اشتغالا بنفسه وطلبا للسلامة من غيره واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « من فارق الجماعة شبرا خلع ربقة الاسلام من عنقه » وقال « من فارق الجماعة فمات فميتته جاهلية[2] » وبقوله صلى الله عليه وسلم « من شق عصا المسلمين والمسلمون فى إسلام دامج فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه[3] » وهذا ضعيف لأن المراد به الجماعة التى اتفقت آراؤهم على إمام بعقد البيعة فالخروج عليهم بغى وذلك مخالفة بالرأى وخروج عليهم وذلك محظور لاضطرار الخلق إلى إمام مطاع يجمع رأيهم ولايكون ذلك إلا بالبيعة من الأكثر فالمخالفة فيها تشويش مثير للفتنة فليس فى هذا تعرض للعزلة . واحتجوا بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الهجر فوق ثلاث إذ قال « من هجر أخاه فوق ثلاث فمات دخل النار[4] » وقال عليه السلام « لايحل لامرئ مسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث والسابق يدخل الجنة[5] » وقال «من هجر أخاه سنة فهو كسافك دمه[6] » قالوا والعزلة هجره بالكلية وهذا ضعيف لأن المراد به الغضب على الناس واللجاج فيه بقطع الكلام والسلام والمخالطة المعتادة فلا يدخل فيه ترك المخالطة أصلا من غير غضب مع أن الهجر فوق ثلاث جائز فى موضعين : أحدهما أن يرى فيه إصلاحا للمهجور فى الزيادة . والثانى أن يرى لنفسه سلامة فيه والنهى وإن كان عاما فهو محمول على ماوراء الموضعين المخصوصين بدليل ماروى عن عائشة رضى الله عنها « أن النبى صلى الله عليه وسلم هجرها ذا الحجة

(١) حديث المؤمن إلف مألوف الحديث تقدم فى الباب الأول من آداب الصحبة (٢) حديث من ترك الجماعة فمات فميتته جاهلية مسلم من حديث أبى هريرة وقد تقدم فى الباب الخامس من كتاب الحلال والحرام (٣) حديث من شق عصا المسلمين والمسلمون فى إسلام دامج فقد خلع ربقة الاسلام الطبرانى والخطابى فى العزلة من حديث ابن عباس بسند جيد (٤) حديث من هجر أخاه فوق ثلاث فمات دخل النار أبو داود من حديث أبى هريرة باسناد صحيح (٥) حديث لايحل لامرئ أن يهجر أخاه فوق ثلاث والسابق بالصلح يدخل الجنه متفق عليه من حديث أنس دون قوله والسابق بالصلح زاد فيه الطبرانى والذى يبدأ بالصلح يسبق إلى الجنة (٦) حديث من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه أبو داود من حديث أبى خراش السلمى واسمه حدرد بن أبى حدرد وإسناده صحيح .

قرأ أبى بن كعب عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اغتنموا الدعاء عند الرقة فإنها رحمة من الله تعالى » وروت أم كلثوم قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا اقشعر جلد العبد من خشية الله تحاتت عنه الذنوب كما تحات عن الشجرة اليابسة ورقها » وورد أيضا « إذا اقشعر الجلد من خشية الله حرمه الله تعالى على النار » وهذه جملة لاتنكر ولا اختلاف فيها إنما الاختلاف فى استماع الأشعار بالألحان وقد كثرت الأقوال فى ذلك وتباينت الأحوال فمن منكر يلحقه بالفسق ومن مولع به يشهد بأنه واضح الحق ويتجاذبان فى طرفى الافراط والتفريط . قيل لأبى الحسن بن سالم كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد وسرى

والمحرم وبعض صفر [١]» وروى عن عمر «أنه صلى الله عليه وسلم اعتزل نساءه وآلى منهن شهرا وصعد إلى غرفة له وهى خزانته فلبث تسعا وعشرين يوما فلما نزل قيل له إنك كنت فيها تسعا وعشرين فقال الشهر قد يكون تسعا وعشرين [٢]» وروت عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام إلا أن يكون ممن لا تؤمن بوائقه [٣]» فهذا صريح فى التخصيص وعلى هذا ينزل قول الحسن رحمه الله حيث قال : هجران الأحمق قربة إلى الله فإن ذلك يدوم إلى الموت إذ الحماقة لا ينتظر علاجها وذكر عند محمد بن عمر الواقدى رجل هجر رجلا حتى مات فقال هذا شئ قد تقدم فيه قوم: سعد بن أبى وقاص كان مهاجرا لعمار بن ياسر حتى مات وعثمان بن عفان كان مهاجر لعبد الرحمن بن عوف وعائشة كانت مهاجرة لحفصة وكان طاوس مهاجرا لوهب بن منبه حتى ماتا وكل ذلك يحمل على رؤيتهم سلامتهم فى المهاجرة . واحتجوا بما روى « أن رجلا أتى الجبل ليتعبد فيه فجئ به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تفعل أنت ولا أحد منكم لصبر أحدكم فى بعض مواطن الاسلام خير له من عبادة أحدكم وحده أربعين عاما [٤]» والظاهر أن هذا إنما كان لما فيه من ترك الجهاد مع شدة وجوبه فى ابتداء الاسلام بدليل ماروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال «غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمررنا بشعب فيه عيينة طيبة الماء فقال واحد من القوم لو اعتزلت الناس فى هذا الشعب ولن أفعل ذلك حتى أذكره لرسول الله ﷺ فقال صلى الله عليه وسلم : لا تفعل فإن مقام أحدكم فى سبيل الله خير من صلاته فى أهله ستين عاما ألا تحبون أن يغفر الله لكم وتدخلوا الجنة اغزوا فى سبيل الله فانه من قاتل فى سبيل الله فواق ناقة أدخله الله الجنة [٥]» واحتجوا بما روى معاذ بن جبل أنه ﷺ قال «إن الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم يأخذ القاصية والناحية والشاردة وإياكم والشعاب وعليكم بالعامة والجماعة والمساجد [٦]» وهذا إنما أراد به من اعتزل قبل تمام العلم وسيأتى بيان ذلك وأن ذلك ينهى عنه إلا لضرورة .

(ذكر حجج المائلين إلى تفضيل العزلة)

احتجوا بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ـ وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربى ـ الآية ثم قال تعالى ـ فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا ـ إشارة إلى أن ذلك ببركة العزلة وهذا ضعيف لأن مخالطة الكفار لا فائدة فيها إلا دعوتهم إلى الدين وعند اليأس من إجابتهم فلا وجه إلا هجرهم وإنما الكلام فى مخالطة المسلمين وما فيها من البركة

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم هجر عائشة ذا الحجة والمحرم وبعض صفر . قلت : إنما هجر زينب هذه المدة كما رواه أبو داود من حديث عائشة وسكت عليه فهو عنده صالح (٢) حديث عمر أنه صلى الله عليه وسلم اعتزل نساءه وآلى منهن شهرا الحديث متفق عليه (٣) حديث عائشة لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث إلا أن يكون ممن لا يأمن بوائقه ابن عدى وقال غريب المتن والاسناد وحديث عائشة عند أبى داود دون الاستثناء باسناد صحيح (٤) حديث أن رجلا أتى الجبل ليتعبد فيه فجئ به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تفعل الحديث البيهقى من حديث عسعس بن سلامة قال ابن عبد البر يقولون إن حديثه مرسل وكذا ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين (٥) حديث أبى هريرة غزونا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمررنا بشعب فيه عيينة طيبة الماء غزيرة فقال واحد من القوم لو اعتزلت الناس فى هذا الشعب الحديث الترمذى وقال حسن صحيح والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم إلا أن الترمذى قال سبعين عاما (٦) حديث معاذ بن جبل الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم يأخذ القاصية أحمد والطبرانى ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعا .

السقطى وذو النون يسمعون فقال كيف أنكر السماع وقد أجازه وسمعه من هو خير منى فقد كان جعفر الطيار يسمع وإنما المنكر اللهو واللعب فى السماع وهذا قول صحيح . أخبرنا الشيخ طاهر بن أبى الفضل عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا أبو القاسم الحسين بن محمد بن الحسن الحوافى قال أنا أبو محمد عبد الله ابن يوسف قال ثنا أبو بكر بن وثاب وقال ثنا عمرو بن الحرث قال ثنا الأوزاعى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها « أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضربان بدفين ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى بثوبه فانتهرهما أبو بكر فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن وجهه وقال : دعهما يا أبا بكر فانها أيام عيد»

لما روى أنه قيل « يارسول الله الوضوء من جر مخمر أحب إليك أو من هذه المطاهر التي يتطهر منها الناس فقال بل من هذه المطاهر التماسا لبركة أيدي المسلمين (١) » وروى « أنه صلى الله عليه وسلم لما طاف بالبيت عدل إلى زمزم ليشرب منها فاذا التمر المنقع في حياض الأدم وقد مغثه الناس بأيديهم وهم يتناولون منه ويشربون فاستسقى منه وقال اسقوني فقال العباس إن هذا النبيذ شراب قد مغث وخيض بالأيدي أفلا آتيك بشراب أنظف من هذا من جر مخمر في البيت فقال اسقوني من هذا الذي يشرب منه الناس ألتمس بركة أيدي المسلمين فشرب منه (٢) » فإذن كيف يستدل باعتزال الكفار والأصنام على اعتزال المسلمين مع كثرة البركة فيهم واحتجوا أيضا بقول موسى عليه السلام ـ وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون ـ وأنه فزع إلى العزلة عند اليأس منهم وقال تعالى في أصحاب الكهف ـ وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ـ أمرهم بالعزلة « وقد اعتزل نبينا صلى الله عليه وسلم قريشا لما آذوه وجفوه ودخل الشعب وأمر أصحابه باعتزالهم والهجرة إلى أرض الحبشة (٣) » ثم تلاحقوا به إلى المدينة بعد أن أعلى الله كلمته وهذا أيضا اعتزال عن الكفار بعد اليأس منهم فانه صلى الله عليه وسلم لم يعتزل المسلمين ولا من توقع إسلامه من الكفار وأهل الكهف لم يعتزل بعضهم بعضا وهم مؤمنون وإنما اعتزلوا الكفار وإنما النظر في العزلة من المسلمين واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عامر الجهني لما قال « يارسول الله ما النجاة ؟ قال ليسعك بيتك وأمسك عليك لسانك وابك على خطيئتك (٤) » وروى أنه قيل له صلى الله عليه وسلم « أي الناس أفضل ؟ قال مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله تعالى قيل ثم من ؟ قال رجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه ويدع الناس من شره (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب العبد التقي النقي الخفي (٦) » وفي الاحتجاج بهذه الأحاديث نظر فأما قوله لعبد الله بن عامر

(١) حديث قيل له صلى الله عليه وسلم الوضوء من جر مخمر أحب إليك أو من هذه المطاهر التي يطهر منها الناس فقال بل من هذه المطاهر الحديث الطبراني في الأوسط من حديث ابن عمر وفيه ضعف (٢) حديث لما طاف بالبيت عدل إلى زمزم يشرب منها فاذا التمر منقع في حياض الأدم قد مغثه الناس بأيديهم الحديث وفيه فقال اسقوني من هذا الذي يشرب منه الناس رواه الأزرقي في تاريخ مكة من حديث ابن عباس بسند ضعيف ومن رواية طاوس مرسلا نحوه (٣) حديث اعتزاله صلى الله عليه وسلم قريشا لما آذوه وجفوه ودخل الشعب وأمر أصحابه باعتزالهم والهجرة إلى الحبشة الحديث رواه موسى بن عقبة في المغازي ومن طريقه البيهقي في الدلائل عن ابن شهاب مرسلا ورواه ابن سعد في الطبقات من رواية ابن شهاب علي بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام مرسلا أيضا ووصله من رواية أبي سلمة الحضرمي عن ابن عباس إلا أن ابن سعد ذكر أن المشركين حصروا بني هاشم في الشعب وذكر موسى بن عقبة أن أبا طالب جمع بني عبد المطلب وأمرهم أن يدخلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم شعبهم ومغازي موسى بن عقبة أصح المغازي وذكر موسى بن عقبة أيضا أنه أمر أصحابه حين دخل الشعب بالخروج إلى أرض الحبشة ولأبي داود من حديث أبي موسى أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نخرج إلى أرض النجاشي قال البيهقي وإسناده صحيح ولأحمد من حديث ابن مسعود بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى النجاشي وروى ابن اسحق باسناد جيد ومن طريقه البيهقي في الدلائل من حديث أم سلمة إن بأرض الحبشة ملكا لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده الحديث (٤) حديث سأل عقبة بن عامر يارسول الله ما النجاة؟ فقال ليسعك بيتك الحديث الترمذي من حديث عقبة وقال حسن (٥) حديث أي الناس أفضل فقال مؤمن يجاهد بنفسه وماله في سبيل الله قيل ثم من قال رجل معتزل الحديث متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري (٦) حديث إن الله يحب العبد التقي النقي الخفي مسلم

وقالت عائشة رضي الله عنها « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا أسأم » قد ذكر الشيخ أبو طالب المكي رحمه الله ما يدل على تجويزه ونقل عن كثير من السلف صحابي وتابعي وغيرهم وقول الشيخ أبي طالب المكي يعتبر لوفور علمه وكمال حاله وعلمه بأحوال السلف ومكان ورعه وتقواه وتحريه الأصواب والأولى وقال في السماع حرام وحلال وشبهة فمن سمعه بنفس مشاهدة شهوة وهوى فهو حرام ومن سمعه بعقوله على صفة مباح من جارية أو زوجة كان شبهة لدخول اللهو فيه ومن سمعه بقلب يشاهد معاني تدله على الدليل ويشده طرفات الجليل فهو مباح وهذا

فلا يمكن تنزيله إلا على ماعرفه صلى الله عليه وسلم بنور النبوّة من حاله وأن لزوم البيت كان أليق به وأسلم له من المخالطة فانه لم يأمر جميع الصحابة بذلك وربّ شخص تكون سلامته فى العزلة لا فى المخالطة كما قد تكون سلامته فى القعود فى البيت وأن لا يخرج إلى الجهاد وذلك لا يدل على أن ترك الجهاد أفضل وفى مخالطة الناس مجاهدة ومقاساة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم (١) » وعلى هذا ينزل قوله عليه السلام « رجل معتزل يعبد ربه ويدع الناس من شره » فهذا إشارة إلى شرّ بطبعه تتأذى الناس بمخالطته وقوله « إن الله يحب التقى الخفى » إشارة إلى إيثار الخمول وتوقى الشهرة ، وذلك لا يتعلق بالعزلة فكم من راهب معتزل تعرفه كافة الناس وكم من مخالط خامل لا ذكر له ولا شهرة فهذا تعرض لأمر لا يتعلق بالعزلة ، واحتجوا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه « ألا أنبئكم بخير الناس قالوا بلى يارسول الله فأشار بيده نحو المغرب وقال رجل آخذ بعنان فرسه فى سبيل الله ينتظر أن يغير أو يغار عليه ألا أنبئكم بخير الناس بعده وأشار بيده نحو الحجاز وقال رجل فى غنمه يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويعلم حق الله فى ماله اعتزل شرور الناس (٢) » فاذا ظهر أن هذه الأدلة لاشفاء فيها من الجانبين فلابد من كشف الغطاء بالتصريح بفوائد العزلة وغوائلها ومقايسة بعضها بالبعض ليتبين الحق فيها .

(الباب الثانى : فى فوائد العزلة وغوائلها وكشف الحق فى فضلها)

اعلم أن اختلاف الناس فى هذا يضاهى اختلافهم فى فضيلة النكاح والعزوبة ، وقد ذكرنا أن ذلك يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص بحسب مافصلناه من آفات النكاح وفوائده فكذلك القول فيما نحن فيه فلنذكر أولا فوائد العزلة وهى تنقسم إلى فوائد دينية ودنيوية والدينية تنقسم إلى مايمكن من تحصيل الطاعات فى الخلوة والمواظبة على العبادة والفكر وتربية العلم وإلى تخلص من ارتكاب المناهى التى يتعرّض الانسان لها بالمخالطة كالرياء والغيبة والسكوت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومسارقة الطبع من الأخلاق الرديئة والأعمال الخبيثة من جلساء السوء . وأما الدنيوية فتنقسم إلى مايمكن من التحصيل بالخلوة كتمكن المحترف فى خلوته إلى مايخلص من محذورات يتعرض لها بالمخالطة كالنظر إلى زهرة الدنيا وإقبال الخلق عليها وطمعه فى الناس وطمع الناس فيه وانكشاف ستر مروءته بالمخالطة والتأذى بسوء خلق الجليس فى مرائه أو سوء ظنه أو نميمته أو محاسدته أو التأذى بثقله وتشويه خلقته وإلى هذا ترجع مجامع فوائد العزلة فلنحصرها فى ست فوائد :

(الفائدة الأولى)

التفرّغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض فان ذلك يستدعى فراغا ولا فراغ مع المخالطة فالعزلة وسيلة اليه ، ولهذا قال بعض الحكماء لا يتمكن أحد من الخلوة إلا بالتمسك بكتاب الله

قول الشيخ أبى طالب المكى وهو الصحيح فإذن لا يطلق القول بمنعه وتحريمه والانكار على من يسمع كفعل القراء للمتزهدين المبالغين فى الانكار ولا يفسح فيه على الاطلاق كفعل بعض المشتهرين به المهملين شروطه وآدابه المقيمين على الإصرار ونفصل الأمر فيه تفصيلا ونوضح الماهية فيه تحريما وتحليلا فأما الدفّ والشبابة وان كان فيهما فى مذهب الشافعى فسحة فالأولى تركهما والأخذ بالأحوط والخروج من الخلاف وأما غير ذلك فان كان من القصائد فى ذكر الجنة والنار والتشويق إلى دار القرار ووصف نعم الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب فى الخيرات فلا سبيل الى الانكار ومن ذلك القبيل قصائد الغزاة

من حديث سعد بن أبى وقاص (١) حديث الذى يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر ولم يسم الترمذى الصحابى قال شيخ من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والطريق واحد (٢) حديث ألا أنبئكم بخير الناس قالوا بلى قال فأشار بيده نحو المغرب وقال رجل أخذ بعنان فرسه فى سبيل الله ينتظر أن يغير أو يغار عليه الحديث الطبرانى من حديث أم مبشر إلا أنه قال نحو المشرق بدل المغرب وفيه ابن اسحق رواه بالعنعنة وللترمذى والنسائى نحوه مختصرا من حديث ابن عباس قال الترمذى حديث حسن .

تعالى والمتمسكون بكتاب الله تعالى هم الذين استراحوا من الدنيا بذكر الله الذاكرون الله بالله عاشوا بذكر الله وماتوا بذكر الله ولقوا الله بذكر الله ، ولاشك فى أن هؤلاء تمنعهم المخالطة عن الفكر والذكر فالعزلة أولى بهم ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم فى ابتداء أمره يتبتل فى جبل حراء وينعزل إليه حتى قوى فيه نور النبوة (١) فكان الخلق لايحجبونه عن الله فكان بيدنه مع الخلق وبقلبه مقبلا على الله تعالى حتى كان الناس يظنون أن أبا بكر خليله ، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن استغراق همه بالله فقال «لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن صاحبكم خليل الله(٢)» ولن يسع الجمع بين مخالطة الناس ظاهرا والاقبال على الله سرا إلا قوة النبوة فلا ينبغى أن يغتر كل ضعيف بنفسه فيطمع فى ذلك ولا يعد أن تنتهى درجة بعض الأولياء إليه ، فقد نقل عن الجنيد أنه قال أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة والناس يظنون أنى أكلمهم وهذا إنما يتيسر للمستغرق بحب الله استغراقا لايبقى لغيره فيه متسع وذلك غير منكر فى المشتهرين بحب الخلق من يخالط الناس بيدنه وهو لا يدرى مايقول ولا مايقال له لفرط عشقه لمحبوبه بل الذى دهاه ملم يشوش عليه أمرا من أمور دنياه فقد يستغرقه الهم بحيث يخالط الناس ولايحس بهم ولايسمع أصواتهم لشدة استغراقه وأمر الآخرة أعظم عند العقلاء فلا يستحيل ذلك فيه ولكن الأولى بالأكثرين الاستعانة بالعزلة ، ولذلك قيل لبعض الحكماء ما الذى أرادوا بالخلوة واختيار العزلة فقال يستدعون بذلك دوام الفكرة وتثبت العلوم فى قلوبهم ليحيوا حياة طيبة ويذوقوا حلاوة المعرفة وقيل لبعض الرهبان ما أصبرك على الوحدة فقال ما أنا وحدى أنا جليس الله تعالى إذا شئت أن يناجينى قرأت كتابه وإذا شئت أن أناجيه صليت وقيل لبعض الحكماء إلى أى شئ أفضى بكم الزهد والخلوة فقال إلى الأنس بالله وقال سفيان بن عيينة لقيت إبراهيم ابن أدهم رحمه الله فى بلاد الشام فقلت له يا إبراهيم تركت خراسان فقال ماتهنأت بالعيش إلا ههنا أفر بدينى من شاهق إلى شاهق فمن يرانى يقول موسوس أو حمل أو ملاح وقيل لغزوان الرقاشى هبك لاتضحك فما يمنعك من مجالسة إخوانك قال إنى أصيب راحة قلبى فى مجالسة من عنده حاجتى وقيل للحسن يا أبا سعيد ههنا رجل لم نره قط جالسا إلا وحده خلف سارية فقال الحسن إذا رأيتموه فأخبرونى به فنظروا إليه ذات يوم فقالوا للحسن هذا الرجل الذى أخبرناك به وأشاروا إليه فمضى إليه الحسن وقال له يا عبد الله أراك قد حببت إليك العزلة فما يمنعك من مجالسة الناس فقال أمر شغلنى عن الناس قال فما يمنعك أن تأتى هذا الرجل الذى يقال له الحسن فتجلس إليه فقال أمر شغلنى عن الناس وعن الحسن فقال له الحسن وماذاك الشغل يرحمك الله فقال إنى أصبح وأمسى بين نعمة وذنب فرأيت أن أشغل نفسى بشكر الله تعالى على النعمة والاستغفار من الذنب فقال له الحسن أنت يا عبد الله أفقه عندى من الحسن فالزم ما أنت عليه وقيل بينما أويس القرنى جالس إذ أتاه هرم بن حيان فقال له أويس ماجاء بك قال جئت لآنس بك فقال أويس ما كنت أرى أن أحدا يعرف ربه فيأنس بغيره وقال الفضيل إذا رأيت الليل مقبلا فرحت به وقلت أخلو بربى وإذا رأيت الصبح أدركنى استرجعت كراهية لقاء الناس وأن يجيئنى من يشغلنى عن ربى وقال عبد الله بن زيد طوبى لمن عاش فى الدنيا وعاش فى الآخرة قيل له وكيف ذلك قال يناجى الله فى الدنيا ويجاوره فى الآخرة وقال ذو النون المصرى سرور المؤمن ولذته فى الخلوة بمناجاة ربه وقال مالك بن دينار من لم يأنس بمحادثة الله عز وجل عن محادثة المخلوقين

والحجاج فى وصف الغزو والحج مما يثير كامن العزم من الغازى وساكن الشوق من الحاج وأما ما كان من ذكر القدود والخدود ووصف النساء فلايليق بأهل الديانات الاجتماع لمثل ذلك وأما ما كان من ذكر الهجر والوصل والقطيعة والصد مما يقرب حمله على أمور الحق سبحانه وتعالى من تلون أحوال المريدين ودخول الآفات على الطالبين فمن سمع ذلك وحدث عنده ندم على مافات أو تجدد عنده عزم لما هو آت فكيف يكون سماعه وقد قيل إن بعض الواجدين يقتات بالسماع ويتقوى به على الطى والوصال ويثير عنده من الشوق مايذهب عنه لهب الجوع فاذا استمع العبد إلى بيت من الشعر وقلبه حاضر فيه كأن يسمع الحادى

(١) حديث كان صلى الله عليه وسلم فى أول أمره يتبتل فى جبل حراء وينعزل إليه متفق عليه من حديث عائشة نحوه فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه الحديث (٢) حديث لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن صاحبكم خليل الله مسلم من حديث ابن مسعود وقد تقدم .

فقد ذل علمه وعمى قلبه وضيع عمره . وقال ابن المبارك ما أحسن حال من انقطع إلى الله تعالى ويروى عن بعض الصالحين أنه قال بينما أنا أسير فى بعض بلاد الشام إذا أنا بعابد خارج من بعض تلك الجبال فلما نظر إلى تنحى إلى أصل شجرة وتستر بها فقلت سبحان الله تبخل على بالنظر إليك فقال ياهذا إنى أقمت فى هذا الجبل دهرا طويلا أعالج قلبى فى الصبر عن الدنيا وأهلها فطال فى ذلك تعبى وفنى فيه عمرى فسألت الله تعالى أن لا يجعل حظى من أيامى فى مجاهدة قلبى فسكنه الله عن الاضطراب وألفه الوحدة والانفراد فلما نظرت إليك خفت أن أقع فى الأمر الأول فاليك عنى فانى أعوذ من شرك برب العارفين وحبيب القانتين ثم صاح واغماه من طول المكث فى الدنيا ثم حول وجهه عنى ثم نفض يديه وقال إليك عنى يادنيا لغيرى فتزينى وأهلك فغرى ثم قال سبحان من أذاق قلوب العارفين من لذة الخدمة وحلاوة الانطقاع إليه ما ألهى قلوبهم عن ذكر الجنان وعن الحور الحسان وجمع همهم فى ذكره فلا شىء ألذ عندهم من مناجاته ثم مضى وهو يقول قدوس قدوس فإذا فى الخلوة أنس بذكر الله واستكثار من معرفة الله وفى مثل ذلك قيل :

وإنى لأستحشى ومابى غشوة لعل خيالا منك يلقى خياليا
وأخرج من بين الجلوس لعلنى أحدث عنك النفس بالسر خاليا

ولذلك قال بعض الحكماء إنما يستوحش الانسان من نفسه لخلو ذاته عن الفضيلة فيكثر حينئذ ملاقاة الناس ويطرد الوحشة عن نفسه بالسكون معهم فإذا كانت ذاته فاضلة طلب الوحدة ليستعين بها على الفكرة ويستخرج العلم والحكمة . وقد قيل الاستئناس بالناس من علامات الافلاس فإذا هذه فائدة جزيلة ولكن فى حق بعض الخواص ومن يتيسر له بدوام الذكر الأنس بالله أو بدوام الفكر التحقق فى معرفة الله فالتجرد له أفضل من كل مايتعلق بالمخالطة فإن غاية العبادات وثمرة للعاملات أن يموت الانسان محبا لله عارفا بالله ولا محبة إلا بالأنس الحاصل بدوام الذكر ولا معرفة إلا بدوام الفكر وفراغ القلب شرط فى كل واحد منهما ولا فراغ مع المخالطة .

(الفائدة الثانية)

التخلص بالعزلة عن المعاصى التى يتعرض الانسان لها غالبا بالمخالطة ويسلم منها فى الخلوة وهى أربعة الغيبة والنميمة والرياء والسكوت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومسارقة الطبع من الأخلاق الرديئة والأعمال الخبيثة التى يوجبها الحرص على الدنيا . أما الغيبة فإذا عرفت من كتاب آفات اللسان من ربع المهلكات وجوهها عرفت أن التحرز عنها مع المخالطة عظيم لاينجو منها إلا الصديقون فان عادة الناس كافة التضمض بأعراض الناس والتفكه بها والتنقل بحلاوتها وهى طعمتهم ولذتهم وإليها يستروحون من وحشتهم فى الخلوة فان خالطتهم ووافقتهم أثمت وتعرضت لسخط الله تعالى وان سكت كنت شريكا والمستمع أحد المغتابين وإن أنكرت أبغضوك وتركوا ذلك المغتاب واغتابوك فازدادوا غيبة إلى غيبة وربما زادوا على الغيبة وانتهوا إلى الاستخفاف والشتم . وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو من أصول الدين وهو واجب كما سيأتى بيانه فى آخر هذا الربع ومن خالط الناس فلا يخلو عن مشاهدة المنكرات فان سكت عصى الله به وإن أنكر تعرض لأنواع من الضرر إذ ربما يجره طلب الخلاص منها إلى معاص هى أكبر مما نهى عنه ابتداء وفى العزلة خلاص من هذا فإن الأمر فى إهماله شديد والقيام به شاق . وقد قام أبو بكر رضى الله عنه خطيبا وقال «أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية ـ ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم ـ وإنكم تضعونها فى غير موضعها وانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه .

أوشك

أتوب إليك يارحمن انى أسأت وقد تضاعفت الذنوب

فامامن هوى ليلى وحبى زيارتها فانى لاأتوب

فطاب قلبه لما يجده من قوة عزمه على الثبات فى أمر الحق إلى الممات يكون فى سماعه هذا ذاكرا لله تعالى . قال بعض أصحابنا كنا نعرف مواجيد أصحابنا فى ثلاثة أشياء عند المسائل وعند الغضب وعند السماع . وقال الجنيد تنزل الرحمة على هذه الطائفة فى ثلاثة مواضع عند الأكل لأنهم يأكلون عن فاقة وعند المذاكرة لأنهم يتحاورون فى مقامات الصديقين وأحوال النبيين وعند السماع لأنهم يسمعون بوجد ويشهدون حقا وسئل رويم عن وجد الصوفية عند السماع فقال يتنبهون للمعانى التى تعزب عن غيرهم

أوشك أن يعمهم الله بعقاب (١) » وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن الله ليسأل العبد حتى يقول له مامنعك إذا رأيت المنكر فى الدنيا أن تنكره فاذا لقن الله العبد حجته قال يارب رجوتك وخفت الناس (٢) » وهذا إذا خاف من ضرب أو أمر لايطاق ومعرفة حدود ذلك مشكلة وفيه خطر وفى العزلة خلاص وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إثارة الخصومات وتحريك لغوائل الصدور كما قيل :

وكم سقت فى آثاركم من نصيحة وقد يستفيد البغضة المتنصح

ومن جرب الأمر بالمعروف ندم عليه غالبا فانه كجدار مائل يريد الانسان أن يقيمه فيوشك أن يسقط عليه فاذا سقط عليه يقول ياليتنى تركته مائلا نعم لو وجد أعوانا أمسكوا الحائط حتى يحكمه بدعامة لاستقام وأنت اليوم لاتجد الأعوان فدعهم وانج بنفسك . وأما الرياء فهو الداء العضال الذى يصر على الأبدال والأوتاد الاحتراز عنه وكل من خالط الناس داراهم ومن داراهم راءاهم ومن راءاهم وقع فيما وقعوا فيه وهلك كما هلكوا وأقل مايلزم فيه النفاق فانك إن خالطت متعاديين ولم تلق كل واحد منهما بوجه يوافقه صرت بغيضا إليهما جميعا وإن جاملتهما كنت من شرار الناس . وقال ﷺ « تجدون من شرار الناس ذا الوجهين يأتى هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه (٣) » وقال عليه السلام « إن من شر الناس ذا الوجهين يأتى هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه (٤) » وأقل مايجب فى مخالطة الناس إظهار الشوق والمبالغة فيه ولا يخلو ذلك عن كذب إما فى الأصل وإما فى الزيادة وإظهار الشفقة بالسؤال عن الأحوال بقولك كيف أنت وكيف أهلك وأنت فى الباطن فارغ القلب من همومه وهذا نفاق محض قال سرى لو دخل على أخ لى فسويت لحيتى بيدى لدخوله لخشيت أن أكتب فى جريدة المنافقين وكان الفضيل جالسا وحده فى المسجد الحرام فجاء إليه أخ له فقال له ماجاء بك قال للؤانسة يا أبا على فقال هى والله بالمواحشة أشبه هل تريد إلا أن تتزين لى وأتزين لك وتكذب لى وأكذب لك إما أن تقوم عنى أو أقوم عنك . وقال بعض العلماء ماأحب الله عبدا إلا أحب أن لايشعر به ودخل طاوس على الخليفة هشام فقال كيف أنت ياهشام فغضب عليه وقال لم لم تخاطبنى بأمير المؤمنين فقال لأن جميع المسلمين ما اتفقوا على خلافتك فخشيت أن أكون كاذبا فمن أمكنه أن يحترز هذا الاحتراز فليخالط الناس وإلا فليرض باثبات اسمه فى جريدة المنافقين فقد كان السلف يتلاقون ويحترزون فى قولهم كيف أصبحت وكيف أمسيت وكيف أنت وكيف حالك وفى الجواب عنه فكان سؤالهم عن أحوال الدين لاعن أحوال الدنيا قال حاتم الأصم لحامد اللفاف كيف أنت فى نفسك قال سالم معافى فكره حاتم جوابه وقال ياحامد السلامة من وراء الصراط والعافية فى الجنة وكان إذا قيل لعيسى صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت قال أصبحت لاأملك تقديم ماأرجو ولاأستطيع دفع ما أحاذر وأصبحت مرتهنا بعملى والخير كله فى يد غيرى ولافقير أفقر منى وكان الربيع بن خثيم إذا قيل له كيف أصبحت قال أصبحت من ضعفاء مذنبين نستوفى أرزاقنا وننتظر آجالنا وكان أبو الدرداء إذا قيل له كيف أصبحت قال أصبحت بخير إن نجوت من النار وكان سفيان الثورى إذا قيل له كيف أصبحت يقول أصبحت أشكر ذا إلى ذا وأذم ذا إلى ذا وأفر من ذا إلى ذا وقيل لأويس القرنى كيف

(١) حديث أبى بكر إنكم تقرءون هذه الآيه ـ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم ـ وإنكم لتضعونها فى غير موضعها الحديث أصحاب السنن قال الترمذى حسن صحيح (٢) حديث إن الله يسأل العبد حتى يقول مامنعك إذا رأيت المنكر فى الدنيا أن تنكره الحديث ابن ماجه من حديث أبى سعيد الخدرى باسناد جيد (٣) حديث تجدون من شرار الناس ذا الوجهين متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث إن من شر الناس ذا الوجهين مسلم من حديث أبى هريرة وهو الذى قبله .

فيشير إليهم إلىّ إلىّ فيتنعمون بذلك من الفرح ويقع الحجاب للوقت فيعود ذلك الفرح بكاء فمنهم من يمزق ثيابه ومنهم من يبكى ومنهم من يصيح . أخبرنا أبو زرعة إجازة عن ابن خلف إجازة عن السلمى قال سمعت أبا سهل محمد بن سليمان يقول للمستمع بين استتار وتجلّ فالاستتار يورث التلهب والتجلى يورث المزيد فالاستتار يتولد منه حركات المريدين وهو محلّ الضعف والعجز والتجلى يتولد منه السكون للواصلين وهو محل الاستقامة والتمكين وكذلك محل الحضرة ليس فيه إلا الذبول تحت موارد الهيبة قال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى . سمعت جدى يقول المستمع ينبغى أن يستمع بقلب ونفس ميتة ومن كان قلبه ميتا ونفسه حية لايحل

أصبحت قال كيف يصبح رجل إذا أمسى لا يدرى أنه يصبح وإذا أصبح لا يدرى أنه يمسى . وقيل لمالك ابن دينار كيف أصبحت قال أصبحت فى عمر ينقص وذنوب تزيد . وقيل لبعض الحكماء كيف أصبحت قال أصبحت لا أرضى حياتى لمماتى ولا نفسى لربى . وقيل لحكيم كيف أصبحت قال أصبحت آكل رزق ربى وأطيع عدوه إبليس . وقيل لمحمد بن واسع كيف أصبحت قال ماظنك برجل يرتحل كل يوم إلى الآخرة مرحلة . وقيل لحامد اللفاف كيف أصبحت قال أصبحت أشتهى عافية يوم إلى الليل فقيل له ألست فى عافية فى كل الأيام فقال العافية يوم لا أعصى الله تعالى فيه . وقيل لرجل وهو يجود بنفسه ماحالك فقال وماحال من يريد سفرا بعيدا بلا زاد ويدخل قبرا موحشا بلا مؤنس وينطلق إلى ملك عدل بلا حجة . وقيل لحسان بن أبى سنان ماحالك قال ماحال من يموت ثم يبعث ثم يحاسب . وقال ابن سيرين لرجل كيف حالك فقال وماحال من عليه خمسمائة درهم دينا وهو معيل فدخل ابن سيرين منزله فأخرج له ألف درهم فدفعها إليه وقال خمسمائة اقض بها دينك وخمسمائة عد بها على نفسك وعيالك ولم يكن عنده غيرها ثم قال والله لا أسأل أحدا عن حاله أبدا وإنما فعل ذلك لأنه خشى أن يكون سؤاله من غير اهتمام بأمره فيكون بذلك مرائيا منافقا فقد كان سؤالهم عن أمور الدين وأحوال القلب فى معاملة الله وإن سألوا عن أمور الدنيا فمن اهتمام وعزم على القيام بما يظهر لهم من الحاجة وقال بعضهم إنى لأعرف أقواما كانوا لا يتلاقون ولو حكم أحدهم على صاحبه بجميع ما يملكه لم يمنعه وأرى الآن أقواما يتلاقون ويتساءلون حتى عن الدجاجة فى البيت ولو انبسط أحدهم لحبة من مال صاحبه لمنعه فهل هذا إلا مجرد الرياء والنفاق وآية ذلك أنك ترى هذا يقول كيف أنت ويقول الآخر كيف أنت فالسائل لا ينتظر الجواب والمسئول يشتغل بالسؤال ولا يجيب وذلك لمعرفتهم بأن ذلك عن رياء وتكلف ولعل القلوب لا تخلو عن ضغائن وأحقاد والألسنة تنطق بالسؤال . قال الحسن إنما كانوا يقولون السلام عليكم إذا سلمت والله القلوب وأما الآن فكيف أصبحت عافاك الله كيف أنت أصلحك الله فان أخذنا بقولهم كانت بدعة لا كرامة فان شاءوا غضبوا علينا وإن شاؤا لا وإنما قال ذلك لأن البداية بقولك كيف أصبحت بدعة وقال رجل لأبى بكر بن عياش كيف أصبحت فما أجابه وقال دعونا من هذه البدعة وقال إنما حدث هذا فى زمان الطاعون الذى كان يدعى طاعون عمواس بالشام من الموت الذريع كان الرجل يلقاه أخوه غدوة فيقول كيف أصبحت من الطاعون ويلقاه عشية فيقول كيف أمسيت والمقصود أن الالتقاء فى غالب العادات ليس يخلو عن أنواع من التصنع والرياء والنفاق وكل ذلك مذموم بعضه محظور وبعضه مكروه وفى العزلة الخلاص من ذلك فان من لقى الخلق ولم يخالقهم بأخلاقهم مقتوه واستثقلوه واغتابوه وتشمروا لإيذائه فيذهب دينهم فيه ويذهب دينه ودنياه فى الانتقام منهم . وأما مسارقة الطبع مما يشاهده من أخلاق الناس وأعمالهم فهو داء دفين قلما يتنبه له العقلاء فضلا عن الغافلين فلا يجالس الانسان فاسقا مدة مع كونه منكرا عليه فى باطنه إلا ولو قاس نفسه إلى ماقبل مجالسته لأدرك بينهما تفرقة فى النفرة عن الفساد واستثقاله إذ يصير الفساد بكثرة المشاهدة هينا على الطبع فيسقط وقعه واستعظامه له وإنما الوازع عنه شدة وقعه فى القلب فاذا صار مستصغرا بطول المشاهدة أوشك أن تنحل القوة الوازعة ويذعن الطبع للميل إليه أو لما دونه ومهما طالت مشاهدته للكبائر من غيره استحقر الصغائر من نفسه ولذلك يزدرى الناظر إلى الأغنياء نعمة الله عليه فتؤثر مجالستهم فى أن يستصغر ماعنده وتؤثر مجالسة الفقراء فى استعظام ماأتيح له من النعم وكذلك النظر إلى المطيعين والعصاة هذا تأثيره فى الطبع فمن يقصر نظره على ملاحظة أحوال الصحابة والتابعين فى العبادة والتنزه عن الدنيا فلا يزال ينظر إلى نفسه بعين الاستصغار وإلى عبادته بعين الاستحقار ومادام يرى نفسه

له السماع وقيل فى قوله تعالى ـ يزيد فى الخلق مايشاء ـ الصوت الحسن وقال عليه السلام « قد أشد أذنا بالرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب قينة إلى قينته » نقل عن الجنيد قال : رأيت إبليس فى النوم فقلت له هل تظفر من أصحابنا بشىء أو تنال منهم شيئا فقال إنه يعسر علىّ شأنهم ويعظم على أن أصيب منهم شيئا إلا فى وقتين قلت أى وقت قال وقت السماع وعند النظر فانى أسترق منهم فيه وأدخل عليهم به قال فحكيت رؤياى لبعض المشايخ فقال لو رأيته قلت له يا أحمق من سمع منه إذا سمع ونظر إليه إذا نظر أتربح أنت عليه شيئا أو تظفر بشىء منه فقلت صدقت . وروت عائشة رضى الله عنها قالت « كانت عندى

مقصرا فلا يخلو عن داعية الاجتهاد رغبة فى الاستكمال واستتماما للاقتداء ومن نظر إلى الأحوال الغالبة على أهل الزمان وإعراضهم عن الله وإقبالهم على الدنيا واعتيادهم المعاصى استعظم أمر نفسه بأدنى رغبة فى الخير يصادفها فى قلبه وذلك هو الهلاك ويكفى فى تغير الطبع مجرد سماع الخير والشر فضلا عن مشاهدته وبهذه الدقيقة يعرف سر قوله ﷺ « عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة (١) » وإنما الرحمة دخول الجنة ولقاء الله وليس ينزل عند الذكر عين ذلك ولكن سببه وهو انبعاث الرغبة من القلب وحركة الحرص على الاقتداء بهم والاستنكاف عما هو ملابس له من القصور والتقصير ومبدأ الرحمة فعل الخير ومبدأ فعل الخير الرغبة ومبدأ الرغبة ذكر أحوال الصالحين فهذا معنى نزول الرحمة والمفهوم من فحوى هذا الكلام عند الفطن كالمفهوم من عكسه وهو أن عند ذكر الفاسقين تنزل اللعنة لأن كثرة ذكرهم تهون على الطبع أمر المعاصى واللعنة هى البعد ومبدأ البعد من الله هو المعاصى والإعراض عن الله بالاقبال على الحظوظ العاجلة والشهوات الحاضرة لا على الوجه المشروع ومبدأ المعاصى سقوط ثقلها وتفاحشها عن القلب ومبدأ سقوط الثقل وقوع الأنس بها بكثرة السماع وإذا كان هذا حال ذكر الصالحين والفاسقين فما ظنك بمشاهدتهم بل قد صرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال « مثل الجليس السوء كمثل الكير إن لم يحرقك بشرره علق بك من ريحه (٢) » فكما أن الريح يعلق بالثوب ولا يشعر به فكذلك يسهل الفساد على القلب وهو لا يشعر به وقال مثل الجليس الصالح مثل صاحب المسك إن لم يهب لك منه تجد ريحه ولهذا أقول من عرف من عالم زلة حرم عليه حكايتها لعلتين : إحداهما أنها غيبة والثانية وهى أعظمهما أن حكايتها تهون على المستمعين أمر تلك الزلة ويسقط من قلوبهم استعظامهم الإقدام عليها فيكون ذلك سببا لتهوين تلك المعصية فانه مهما وقع فيها فاستنكر ذلك دفع الاستنكار وقال كيف يستبعد هـذا منا وكلنا مضطرون إلى مثله حق العلماء والعباد ولو اعتقد أن مثل ذلك لا يقدم عليه عالم ولا يتعاطاه موفق معتبر لشق عليه الاقدام فكم من شخص يتكالب على الدنيا ويحرص على جمعها ويتهالك على حب الرياسة وتزيينها ويهوّن على نفسه قبحها ويزعم أن الصحابة رضى الله عنهم لم ينزهوا أنفسهم عن حب الرياسة وربما يستشهد عليه بقتال على ومعاوية ويخمن فى نفسه أن ذلك لم يكن لطلب الحق بل لطلب الرياسة فهذا الاعتقاد خطأ يهون عليه أمر الرياسة ولوازمها من المعاصى والطبع اللئيم يميل إلى اتباع الهفوات والإعراض عن الحسنات بل إلى تقدير الهفوة فيما لا هفوة فيه بالتنزيل على مقتضى الشهوة ليتعلل به وهو من دقائق مكايد الشيطان ولذلك وصف الله المراغمين للشيطان فيها بقوله ـ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ـ وضرب ﷺ لذلك مثلا وقال « مثل الذى يجلس يستمع الحكمة ثم لا يعمل إلا بشر ما يستمع كمثل رجل أتى راعيا فقال له يا راعى اجرر لى شاة من غنمك فقال اذهب فخذ خير شاة فيها فذهب فأخذ بأذن كلب الغنم (٣) » وكل من ينقل هفوات الأئمة فهذا مثاله أيضا ومما يدل على سقوط وقع الشىء عن القلب بسبب تكرره ومشاهدته أن أكثر الناس إذا رأوا مسلما أفطر فى نهار رمضان استبعدوا ذلك منه استبعادا يكاد يفضى إلى اعتقادهم كفره وقد يشاهدون

(١) حديث عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة ليس له أصل فى الحديث المرفوع وإنما هو قول سفيان ابن عيينة كذا رواه ابن الجوزى فى مقدمة صفوة الصفوة (٢) حديث مثل الجليس السوء كمثل الكير الحديث متفق عليه من حديث أبى موسى (٣) حديث مثل الذى يسمع الحكمة ثم لا يعمل منها إلا شر ما يسمع كمثل رجل أتى راعيا فقال يا راعى اجرر لى شاة من غنمك الحديث ابن ماجه من حديث أبى هريرة بسند ضعيف .

جارية تسمعنى فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى على حالها ثم دخل عمر ففرت فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر ما يضحكك يا رسول الله ؟ فحدثه حديث الجارية فقال لا أبرح حتى أسمع ما سمع رسول الله فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسمعته » وذكر الشيخ أبو طالب المكى قال كان لعطاء جاريتان تلحنان وكان إخوانه يجتمعون إليهما وقال أدركنا أبا مروان القاضى وله جوار يسمعن التلحين أعدهن للصوفية وهذا القول نقلته من قول الشيخ أبى طالب فقال وعندى اجتناب ذلك هو الصواب وهو لا يسلم إلا بشرط طهارة القلب وغض البصر والوفاء بشرط قوله تعالى :

من يخرج الصلوات عن أوقاتها ولا تنفر عنه طباعهم كنفرتهم عن تأخير الصوم مع أن صلاة واحدة يقتضى تركها الكفر عند قوم وحز الرقبة عند قوم وترك صوم رمضان كله لا يقتضيه ولا سبب له إلا أن الصلاة تتكرر والتساهل فيها مما يكثر فيسقط وقعها بالمشاهدة عن القلب ولذلك لو لبس الفقيه ثوبا من حرير أو خاتما من ذهب أو شرب من إناء فضة استبعدته النفس واشتد انكارها وقد يشاهد فى مجلس طويل لا يتكلم إلا بما هو اغتياب للناس ولا يستبعد منه ذلك والغيبة أشد من الزنا فكيف لا تكون أشد من لبس الحرير ولكن كثرة سماع الغيبة ومشاهدة للغتابين أسقط وقعها عن القلوب وهون على النفس أمرها فتفطن لهذه الدقائق وفر من الناس فرارك من الأسد لأنك لا تشاهد منهم إلا ما يزيد فى حرصك على الدنيا وغفلتك عن الآخرة ويهون عليك المعصية ويضعف رغبتك فى الطاعة فان وجدت جليسا يذكرك الله رؤيته وسيرته فالزمه ولا تفارقه واغتنمه ولا تستحقره فانها غنيمة العاقل وضالة المؤمن وتحقق أن الجليس الصالح خير من الوحدة وأن الوحدة خير من الجليس السوء ومهما فهمت هذه المعانى ولاحظت طبعك والتفت إلى حال من أردت مخالطته لم يخف عليك أن الأولى التباعد عنه بالعزلة أو التقرب إليه بالخلطة وإياك أن تحكم مطلقا على العزلة أو على الخلطة بأن إحداهما أولى إذ كل مفصل فاطلاق القول فيه بلا أو نعم خلف من القول محض ولا حق فى المفصل إلا التفصيل .

(الفائدة الثالثة)

(الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لأخطارها)

وقلما تخلو البلاد عن تعصبات وفتن وخصومات فالمعتزل عنهم فى سلامة منها قال عبدالله بن عمرو ابن العاص لما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الفتن ووصفها وقال « إذا رأيت الناس مرجت عهودهم وخفت أماناتهم وكانوا هكذا وشبك بين أصابعه قلت فما تأمرنى فقال الزم بيتك واملك عليك لسانك وخذ ما تعرف ودع ما تنكر وعليك بأمر الخاصة ودع عنك أمر العامة[1] » وروى أبو سعيد الخدرى أنه صلى الله عليه وسلم قال « يوشك أن يكون خير مال المسلم غنما يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن من شاهق إلى شاهق[2] » وروى عبدالله بن مسعود أنه صلى الله عليه سلم قال « سيأتى على الناس زمان لا يسلم لذى دين دينه إلا من فر بدينه من قرية إلى قرية ومن شاهق إلى شاهق ومن جحر إلى جحر كالثعلب الذى يروغ قيل له ومتى ذلك يارسول الله قال إذا لم تنل المعيشة إلا بمعاصى الله تعالى فاذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة قالوا وكيف ذلك يارسول الله وقد أمرتنا بالتزويج قال إذا كان ذلك الزمان كان هلاك الرجل على يد أبويه فان لم يكن له أبوان فعلى يدى زوجته وولده فان لم يكن فعلى يدى قرابته قالوا وكيف ذلك يارسول الله قال يعيرونه بضيق اليد فيتكلف ما لا يطيق حتى يورده ذلك موارد الهلكة[3] » وهذا الحديث وإن كان فى العزوبة فالعزلة مفهومة منه إذ لا يستغنى المتأهل عن المعيشة والمخالطة ثم لا ينال المعيشة إلا بمعصية الله تعالى ولست

(١) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص إذا رأيت الناس مرجت عهودهم وخفت أماناتهم الحديث أبو داود والنسائى فى اليوم والليلة باسناد حسن (٢) حديث أبى سعيد الخدرى يوشك أن يكون خير مال المسلم غنما يتبع بها شعاف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن رواه البخارى .
(٣) حديث ابن مسعود سيأتى على الناس زمان لا يسلم لذى دين دينه إلا من فر بدينه من قرية إلى قرية ومن شاهق إلى شاهق تقدم فى النكاح .

ـ يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ـ وما هذا القول من الشيخ أبى طالب المكى إلا مستغرب عجيب والتنزه عن مثل ذلك هو الصحيح . وفى الحديث فى مدح داود عليه السلام أنه « كان حسن الصوت بالنياحة على نفسه وبتلاوة الزبور حتى كان يجتمع الإنس والجن والطير لسماع صوته وكان يحمل من مجلسه آلاف من الجنائز . وقال عليه السلام فى مدح أبى موسى الأشعرى « لقد أعطى مزمارا من مزامير آل داود » . وروى عنه عليه السلام أنه قال « إن من الشعر لحكمة » « ودخل رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده قوم يقرءون القرآن وقوم ينشدون الشعر فقال يارسول الله قرآن وشعر فقال من

أقول هذا أوان ذلك الزمان فلقد كان هذا بأعصار قبل هذا العصر ولأجله قال سفيان والله لقد حلت العزلة . وقال ابن مسعود رضى الله عنه « ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الفتنة وأيام الهرج قلت وما الهرج قال حين لايأمن الرجل جليسه قلت فبم تأمرنى إن أدركت ذلك الزمان قال كف نفسك ويدك وادخل دارك قال قلت يارسول الله أرأيت إن دخل علىّ دارى قال فادخل بيتك قلت فإن دخل علىّ بيتى قال فادخل مسجدك واصنع هكذا وقبض على الكوع وقل ربى الله حتى تموت (١) » وقال سعد لما دعى إلى الخروج أيام معاوية لا إلا أن تعطونى سيفا له عينان بصيرتان ولسان ينطق بالكافر فأقتله وبالمؤمن فأكف عنه وقال مثلنا ومثلكم كمثل قوم كانوا على محجة بيضاء فبينماهم كذلك يسيرون إذ هاجت ريح عجاجة فضلوا الطريق فالتبس عليهم فقال بعضهم الطريق ذات اليمين فأخذوا فيها فتاهوا وضلوا . وقال بعضهم ذات الشمال فأخذوا فيها فتاهوا وضلوا وأناخ آخرون وتوقفوا حتى ذهبت الريح وتبينت الطريق فسافروا فاعتزل سعد وجماعة معه فارقوا الفتن ولم يخالطوا إلا بعد زوال الفتن . وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه لما بلغه أن الحسين رضى الله عنه توجه إلى العراق تبعه فلحقه على مسيرة ثلاثة أيام فقال له أين تريد فقال العراق فإذا معه طوامير وكتب فقال هذه كتبهم وبيعتهم فقال لاتنظر إلى كتبهم ولاتأتهم فأبى فقال إنى أحدثك حديثا إن جبريل أتى النبى صلى الله عليه وسلم فخيره بين الدنيا والآخرة فاختار الآخرة على الدنيا وإنك بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لايليها أحد منكم أبدا وماصرفها عنكم إلا للذى هو خير لكم فأبى أن يرجع فاعتنقه ابن عمر وبكى وقال أستودعك الله من قتيل أو أسير (٢) وكان فى الصحابة عشرة آلاف لما خف أيام الفتنة أكثر من أربعين رجلا وجلس طاوس فى بيته فقيل له فى ذلك فقال فساد الزمان وحيف الأئمة ولما بنى عروة قصره بالعقيق ولزمه قيل له لزمت القصر وتركت مسجد رسول الله ﷺ فقال رأيت مساجدكم لاهية وأسواقكم لاغية والفاحشة فى فجاجكم عالية وفيما هناك عما أنتم فيه عافية فإذن الحذر من الخصومات ومثارات الفتن إحدى فوائد العزلة.

(الفائدة الرابعة الخلاص من شر الناس)

فانهم يؤذونك مرة بالغيبة ومرة بسوء الظن والتهمة ومرة بالاقتراحات والأطماع الكاذبة التى يعسر الوفاء بها وتارة بالنميمة أو الكذب فربما يرون منك من الأعمال أو الأقوال مالاتبلغ عقولهم كنهه فيتخذون ذلك ذخيرة عندهم يدخرونها لوقت تظهر فيه فرصة للشر فإذا اعتزلتهم استغنيت من التحفظ عن جميع ذلك ، ولذلك قال بعض الحكماء لغيره أعلمك بيتين خير من عشرة آلاف درهم قال ماهما قال :

اخفض الصوت إن نطقت بليل والتفت بالنهار قبل المقال
ليس للقول رجعة حين يبدو بقبيح يكون أو بجمال

ولاشك أن من اختلط بالناس وشاركهم فى أعمالهم لاينفك من حاسد وعدو يسىء الظن به ويتوهم أنه يستعد لمعاداته ونصب المكيدة عليه وتدسيس غائلة وراءه فالناس مهما اشتد حرصهم على أمر يحسبون كل

هذا مرة ومن هذا مرة وأنشد النابغة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبياته التى فيها :
ولاخير فى حلم اذا لم يكن له بوادر تحمى صفوه أن يكدرا
ولاخير فى أمر إذا لم يكن له حكيم إذا ماأورد الأمر أصدرا
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « أحسنت يا أبا ليلى لايفضض الله فاك » فعاش أكثر من مائة سنة وكان أحسن الناس ثغرا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع لحسان منبرا فى المسجد فيقوم على المنبر قائما يهجو الذين كانوا يهجون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول النبى صلى الله عليه وسلم « إن روح القدس مع حسان مادام ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » ورأى بعض الصالحين أبا

(١) حديث ابن مسعود ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الفتنة وأيام الهرج قلت وما الهرج قال حين لايأمن الرجل جليسه الحديث أبو داود مختصرا والخطابى فى العزلة بتمامه وفى إسناده عند الخطابى انقطاع ووصله أبو داود بزيادة رجل اسمه سالم يحتاج إلى معرفته (٢) حديث ابن عمر أنه لما بلغه أن الحسين توجه إلى العراق لحقه على مسيرة ثلاثة أيام الحديث وفيه أنه صلى الله عليه وسلم خير بين الدنيا والآخرة فاختار الآخرة الطبرانى مقتصرا على المرفوع رواه فى الأوسط بذكر قصة الحسين مختصرة ولم يقل على مسيرة ثلاثة أيام وكذا رواه البزار بنحوه وإسنادهما حسن .

صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم وقد اشتد حرصهم على الدنيا فلا يظنون بغيرهم إلا الحرص عليها قال المتنبي:

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدق مايعتاده من توهم
وعادى محبيه بقول عداته فأصبح في ليل من الشك مظلم

وقد قيل معاشرة الأشرار تورث سوء الظن بالأبرار وأنواع الشر الذي يلقاه الانسان من معارفه وممن يختلط به كثيرة ولسنا نطول بتفصيلها ففيما ذكرناه إشارة إلى مجامعها وفي العزلة خلاص من جميعها وإلى هذا أشار الأكثر ممن اختار العزلة فقال أبو الدرداء اخبر تفله يروى مرفوعا وقال الشاعر :

من حمد الناس ولم يبلهم ثم بلاهم ذم من يحمد
وصار بالوحدة مستأنسا يوحشه الأقرب والأبعد

وقال عمر رضي الله عنه في العزلة راحة من القرين السوء . وقيل لعبدالله بن الزبير ألا تأتي المدينة فقال مابقي فيها إلا حاسد نعمة أو فرح بنقمة . وقال ابن السماك كتب صاحب لنا أما بعد فان الناس كانوا دواء يتداوى به فصاروا داء لادواء له ففر منهم فرارك من الأسد وكان بعض الأعراب يلازم شجرا ويقول هو نديم فيه ثلاث خصال إن سمع مني لم ينم علي وإن تفلت في وجهه احتمل مني وإن عربدت عليه لم يغضب فسمع الرشيد ذلك فقال زهدني في الندماء ، وكان بعضهم قد لازم الدفاتر والمقابر فقيل له في ذلك فقال لم أر أسلم من وحدة ولا أوعظ من قبر ولا جليسا أمتع من دفتر . وقال الحسن رضي الله عنه أردت الحج فسمع ثابت البناني بذلك وكان أيضا من أولياء الله فقال بلغني أنك تريد الحج فأحببت أن أصحبك فقال له الحسن ويحك دعنا نتعاشر بستر الله علينا إني أخاف أن نصطحب فيرى بعضنا من بعض ماتمقت عليه وهذه إشارة إلى فائدة أخرى في العزلة وهو بقاء الستر على الدين والمروءة والأخلاق والفقر وسائر العورات وقد مدح الله سبحانه المتسترين فقال ـ يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ـ وقال الشاعر :

ولا عار إن زالت عن الحر نعمة ولكن عارا أن يزول التجمل

ولا يخلو الانسان في دينه ودنياه وأخلاقه وأفعاله عن عورات الأولى في الدين والدنيا سترها ولا تبقى السلامة مع انكشافها . وقال أبو الدرداء كان الناس ورقا لاشوك فيه فالناس اليوم شوك لاورق فيه وإذا كان هذا حكم زمانه وهو في أواخر القرن الأول فلا ينبغي أن يشك في أن الأخير شر . وقال سفيان بن عيينة قال لي سفيان الثوري في اليقظة في حياته وفي المنام بعد وفاته أقلل من معرفة الناس فإن التخلص منهم شديد ولا أحسب أني رأيت ما أكره إلا ممن عرفت . وقال بعضهم جئت إلى مالك ابن دينار وهو قاعد وحده وإذا كلب قد وضع حنكه على ركبته فذهبت أطرده فقال دعه ياهذا هذا لايضر ولا يؤذي وهو خير من الجليس السوء وقيل لبعضهم ماحملك على أن تعتزل الناس قال خشيت أن أساب ديني ولا أشعر وهذه إشارة إلى مسارقة الطبع من أخلاق القرين السوء وقال أبو الدرداء اتقوا الله واحذروا الناس فانهم ماركبوا ظهر بعير إلا أدبروه ولا ظهر جواد إلا عقروه ولا قلب مؤمن إلا خربوه ، وقال بعضهم أقلل المعارف فانه أسلم لدينك وقلبك وأخف لسقوط الحقوق عنك لأنه كلما كثرت المعارف كثرت الحقوق وعسر القيام بالجميع . وقال بعضهم أنكر من تعرف ولا تتعرف إلى من لا تعرف .

(الفائدة الخامسة)

أن ينقطع طمع الناس عنك وينقطع طمعك عن الناس فأما انقطاع طمع الناس عنك ففيه فوائد فإن رضا الناس غاية لاتدرك فاشتغال المرء باصلاح نفسه أولى ومن أهون الحقوق وأيسرها حضور الجنازة وعيادة المريض وحضور الولائم والاملاكات وفيها تضييع الأوقات وتعرض للآفات ثم قد تعوق عن بعضها العوائق وتستقبل فيها المعاذير ولا يمكن اظهار كل الاعذار فيقولون له قمت بحق .

العباس الخضر قال قلت له ماتقول في السماع الذي يختلف فيه أصحابنا ؟ فقال هو الصفا الزلال لايثبت عليه إلا أقدام العلماء . ونقل عن ممشاد الدينوري قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يارسول الله هل تنكر من هذا السماع شيئا ؟ فقال ما أنكره ولكن قل لهم يفتتحون قبله بقراءة القرآن ويختمون بعده بالقرآن فقلت يارسول الله إنهم يؤذوني وينبسطون فقال احتملهم يا أبا علي هم أصحابك فكان ممشاد يفتخر ويقول كناني رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما وجه الانكار فيه فهو أن يرى جماعة من المريدين دخلوا في مبادئ الارادة ونفوسهم ماغرنت على صدق المجاهدة حتى يحدث عندهم علم بظهور

فلان وقصرت فى حقنا ويصير ذلك سبب عداوة فقد قيل من لم يعد مريضا فى وقت العيادة اشتهى موته خيفة من تعجيله إذا صح على تقصيره ومن عمم الناس كلهم بالحرمان رضوا عنه كلهم ولو خصص استوحشوا وتعميمهم بجميع الحقوق لايقدر عليه المتجرد له طول الليل والنهار فكيف من له مهم يشغله فى دين أودنيا . قال عمرو بن العاص كثرة الأصدقاء كثرة الغرماء وقال ابن الرومى :

عدوّك من صديقك مستفاد فلا تستكثرن من الصحاب
فان الداء أكثر ما تراه يكون من الطعام أو الشراب

وقال الشافعى رحمه الله أصل كل عداوة اصطناع المعروف إلى اللئام وأما انقطاع طمعك عنهم فهو أيضا فائدة جزيلة فان من نظر إلى زهرة الدنيا وزينتها تحرك حرصه وانبعث بقوّة الحرص طمعه ولا يرى إلا الخيبة فى أكثر الأحوال فيتأذى بذلك ومهما اعتزل لم يشاهد وإذا لم يشاهد لم يشته ولم يطمع ولذلك قال الله تعالى ـ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ـ وقال صلى الله عليه وسلم « انظروا إلى من هو دونكم ولاتنظروا إلى من هو فوقكم فانه أجدر أن لاتزدروا نعمة الله عليكم (١) » وقال عون بن عبد الله كنت أجالس الأغنياء فلم أزل مغموما كنت أرى ثوبا أحسن من ثوبى ودابة أفره من دابتى فجالست الفقراء فاسترحت . وحكى أن المزنى رحمه الله خرج من باب جامع الفسطاط وقد أقبل ابن عبد الحكم فى موكبه فبهره مارأى من حسن حاله وحسن هيئته فتلا قوله تعالى ـ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ـ ثم قال بلى أصبر وأرضى وكان فقيرا مقلا فالذى هو فى بيته لا يبتلى بمثل هذه الفتن فان من شاهد زينة الدنيا فإما أن يقوى دينه ويقينه فيصبر فيحتاج إلى أن يتجرع مرارة الصبر وهو أمرّ من الصبر أو تنبعث رغبته فيحتال فى طلب الدنيا فيهلك هلاكا مؤبدا أما فى الدنيا فبالطمع الذى يخيب فى أكثر الأوقات فليس كل من يطلب الدنيا تتيسر له وأما فى الآخرة فبإيثاره متاع الدنيا على ذكر الله تعالى والتقرب إليه ولذلك قال ابن الأعرابى :

إذا كان باب الذل من جانب الغنى سموت إلى العلياء من جانب الفقر

أشار إلى أن الطمع يوجب فى الحال ذلا .

(الفائدة السادسة)

الخلاص من مشاهدة الثقلاء والحمق ومقاساة حمقهم وأخلاقهم فان رؤية الثقيل هى العمى الأصغر قيل للأعمش مم عمشت عيناك قال من النظر إلى الثقلاء . ويحكى أنه دخل عليه أبو حنيفة فقال فى الخبر « إن من سلب الله كريمتيه عوضه الله عنهما ماهو خير منهما (٢) » فما الذى عوضك فقال فى معرض المطايبة عوضنى الله منهما أنه كفانى رؤية الثقلاء وأنت منهم . وقال ابن سيرين سمعت رجلا يقول نظرت إلى ثقيل مرة فغشى على وقال جالينوس لكل شئ حمى وحمى الروح النظر إلى الثقلاء . وقال الشافعى رحمه الله ماجالست ثقيلا إلا وجدت الجانب الذى يليه من بدنى كأنه أثقل علىّ من الجانب الآخر . وهذه الفوائد ماسوى الأولين متعلقة بالمقاصد الدنيوية الحاضرة ولكنها أيضا تتعلق بالدين فان الانسان مهما تأذى برؤية ثقيل لم يأمن أن يغتابه وأن يستنكر ماهو صنع الله فاذا تأذى من غيره بغيبة أو سوء ظن أو محاسدة أو نميمة أو غير ذلك لم يصبر عن مكافأته وكل ذلك يجر إلى فساد الدين وفى العزلة سلامة عن جميع ذلك فليفهم .

(١) حديث انظروا إلى من هو دونكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فانه أجدر أن لاتزدروا نعمة الله عليكم متفق من حديث أبى هريرة (٢) حديث من سلب الله كريمتيه عوضه عنهما ماهو خير منهما الطبرانى باسناد ضعيف من حديث جرير من سلب كريمتيه عوضته عنهما الجنة وله ولأحمد نحوه من حديث أبى أمامة بسند حسن وللبخارى من حديث أنس يقول الله تبارك وتعالى إذا ابتليت عبدى بحبيبتيه ثم صبر عوضته منهما الجنة يريد عينيه .

صفات النفس وأحوال القلب حتى تنضبط حركاتهم بقانون العلم ويعلمون مالهم وعليهم مشتغلين به حكى أن ذا النون لما دخل بغداد دخل عليه جماعة ومعهم قوّال فاستأذنوه أن يقول شيئا فأذن له فأنشد القوال :

صغير هواك عذبنى فكيف به إذا احتنكا
وأنت جمعت من قلبى هوى قد كان مشتركا
ماترثى لمكتئب إذا ضحك الخلىّ بكى

فطاب قلبه وقام وتواجد وسقط على جبهته والدم يقطر من جبهته ولا يقع على الأرض ثم قام واحد منهم فنظر إليه ذو النون فقال اتق الذى يراك حين تقوم فجلس الرجل وكان جلوسه لموضع صدقه وعلمه أنه غير كامل الحال غير صالح للقيام متواجدا فيقوم أحدهم من غير تدبر وعلم فى

(آفات العزلة)

اعلم أن من المقاصد الدينية والدنيوية مايستفاد بالاستعانة بالغير ولا يحصل ذلك إلا بالمخالطة فكل مايستفاد من المخالطة يفوت بالعزلة وفواته من آفات العزلة فانظر إلى فوائد المخالطة والدواعى إليها ماهى وهى التعليم والتعلم والنفع والانتفاع والتأديب والتأدب والاستئناس والايناس ونيل الثواب وإنالته فى القيام بالحقوق واعتياد التواضع واستفادة التجارب من مشاهدة الأحوال والاعتبار بها فلنفصل ذلك فانها من فوائد المخالطة وهى سبع :

(الفائدة الأولى : التعليم والتعلم)

وقد ذكرنا فضلهما فى كتاب العلم وهما أعظم العبادات فى الدنيا ولا يتصور ذلك إلا بالمخالطة إلا أن العلوم كثيرة وعن بعضها مندوحة وبعضها ضرورى فى الدنيا فالمحتاج إلى التعلم لما هو فرض عليه عاص بالعزلة وان تعلم الفرض وكان لا يتأتى منه الخوض فى العلوم ورأى الاشتغال بالعبادة فليعتزل وان كان يقدر على التبرز فى علوم الشرع والعقل فالعزلة فى حقه قبل التعلم غاية الخسران ولهذا قال النخعى وغيره تفقه ثم اعتزل ومن اعتزل قبل التعلم فهو فى الأكثر مضيع أوقاته بنوم أو فكر فى هوس وغايته أن يستغرق الأوقات بأوراد يستوعبها ولا ينفك فى أعماله بالبدن والقلب عن أنواع من الغرور يخيب سعيه ويبطل عمله بحيث لا يدرى ولا ينفك اعتقاده فى الله وصفاته عن أوهام يتوهمها ويأنس بها وعن خواطر فاسدة تعتريه فيها فيكون فى أكثر أحواله ضحكة للشيطان وهو يرى نفسه من العباد فالعلم هو أصل الدين فلا خير فى عزلة العوام والجهال أعنى من لا يحسن العبادة فى الخلوة ولا يعرف جميع مايلزمه فيها فمثال النفس مثال مريض يحتاج إلى طبيب متلطف يعالجه فالمريض الجاهل إذا خلا بنفسه عن الطبيب قبل أن يتعلم الطب تضاعف لا محالة مرضه فلا تليق العزلة إلا بالعالم وأما التعليم ففيه ثواب عظيم مهما صحت نية المعلم والمتعلم ومهما كان القصد إقامة الجاه والاستكثار بالأصحاب والأتباع فهو هلاك الدين وقد ذكرنا وجه ذلك فى كتاب العلم وحكم العالم فى هذا الزمان أن يعتزل إن أراد سلامة دينه فانه لا يرى مستفيدا يطلب فائدة لدينه بل لا طالب إلا الكلام مزخرف يستميل به العوام فى معرض الوعظ أو الجدل معقد يتوصل به إلى إفحام الأقران ويتقرب به إلى السلطان ويستعمل فى معرض المنافسة والمباهاة وأقرب علم مرغوب فيه المذهب ولا يطلب غالبا إلا للتوصل إلى التقدم على الأمثال وتولى الولايات واجتلاب الأموال فهؤلاء كلهم يقتضى الدين والحزم الاعتزال عنهم فان صودف طالب لله ومتقرب بالعلم إلى الله فأكبر الكبائر الاعتزال عنه وكتمان العلم منه وهذا لا يصادف فى بلدة كبيرة أكثر من واحد أو اثنين إن صودف ولا ينبغى أن يغتر الانسان بقول سفيان تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله فان الفقهاء يتعلمون لغير الله ثم يرجعون إلى الله وانظر إلى أواخر أعمار الأكثرين منهم واعتبرهم أنهم ماتوا وهم هلكى على طلب الدنيا ومتكالبون عليها أو راغبون عنها وزاهدون فيها وليس الخبر كالمعاينة . واعلم أن العلم الذى أشار إليه سفيان هو علم الحديث وتفسير القرآن ومعرفة سير الأنبياء والصحابة فان فيها التخويف والتحذير وهو سبب لإثارة الخوف من الله فان لم يؤثر فى الحال أثر فى المآل ، وأما الكلام والفقه المجرد الذى يتعلق بفتاوى المعاملات وفصل الخصومات المذهب منه والخلاف لا يرد الراغب فيه للدنيا إلى الله بل لا يزال متماديا فى حرصه إلى آخر عمره ولعل ما أودعناه هذا الكتاب إن تعلمه المتعلم رغبة فى الدنيا فيجوز أن يرخص فيه إذ يرجى أن ينزجر به فى آخر عمره فانه مشحون بالتخويف بالله والترغيب فى الآخرة والتحذير من الدنيا وذلك مما يصادف فى الأحاديث وتفسير القرآن ولا يصادف فى كلام ولا فى خلاف ولا فى مذهب فلا ينبغى أن يخادع الانسان نفسه فان القصر العالم

قيامه وذلك إذا سمع إيقاعا موزونا بسمع يؤدى ماسمعه إلى طبع موزون فيتحرك بالطبع الموزون للصوت الموزون والايقاع الموزون وينسبل حجاب نفسه المنبسط بانبساط الطبع على وجه القلب ويستفزه النشاط المنبعث من الطبع فيقوم يرقص موزونا ممزوجا بتصنع وهو محرم عند أهل الحق ويحسب ذلك طيبة للقلب وما رأى وجه القلب وطيبته لله تعالى ولعمرى هو طيبة القلب ولكن قلب ملون بلون النفس ميال إلى الهوى موافق للردى لا يهتدى إلى حسن النية فى الحركات ولا يعرف شروط صحة الارادات ولمثل هذا الراقص قيل الرقص نقص لأنه رقص مصدره الطبع غير مقترن بنية صالحة لاسيما إذا انضاف

بتقصيره أسعد حالا من الجاهل المغرور أو المتجاهل المغبون وكل عالم اشتد حرصه على التعليم يوشك أن يكون غرضه القبول والجاه وحظه تلذذ النفس في الحال باستشعار الادلال على الجهال والتكبر عليهم فآفة العلم الخيلاء(١) كما قال صلى الله عليه وسلم ، ولذلك حكى عن بشر أنه دفن سبعة عشر قمطرا من كتب الأحاديث التي سمعها وكان لا يحدث ويقول إني أشتهي أن أحدث فلذلك لا أحدث ولو اشتهيت أن لا أحدث لحدثت ولذلك قال حدثنا باب من أبواب الدنيا وإذا قال الرجل حدثنا فانما يقول أوسعوا لي . وقالت رابعة العدوية لسفيان الثوري ، نعم الرجل أنت لولا رغبتك في الدنيا قال وفماذا رغبت ؟ قالت : في الحديث ، ولذلك قال أبو سليمان الداراني من تزوج أو طلب الحديث أو اشتغل بالسفر فقد ركن إلى الدنيا فهذه آفات قد نبهنا عليها في كتاب العلم والحزم والاحتراز بالعزلة وترك الاستكثار من الأصحاب ما أمكن بل الذي يطلب الدنيا بتدريسه وتعليمه فالصواب له إن كان عاقلا في مثل هذا الزمان أن يتركه فلقد صدق أبو سليمان الخطابي حيث قال دع الراغبين في صحبتك والتعلم منك فليس لك منهم مال ولا جمال إخوان العلانية أعداء السر إذا لقوك تملقوك وإذا غبت عنهم سلقوك من أتاك منهم كان عليك رقيبا وإذا خرج كان عليك خطيبا أهل نفاق ونميمة وغل وخديعة فلا تغتر باجتماعهم عليك فما غرضهم العلم بل الجاه والمال وأن يتخذوك سلما إلى أوطارهم وأغراضهم وحمارا في حاجاتهم إن قصرت في غرض من أغراضهم كانوا أشد أعدائك ثم يعدون ترددهم إليك دالة عليك ويرونه حقا واجبا لديك ويفرضون عليك أن تبذل عرضك وجاهك ودينك لهم فتعادي عدوهم وتنصر قريبهم وخادمهم ووليهم وتنتهض لهم سفيها وقد كنت فقيها وتكون لهم تابعا خسيسا بعد أن كنت متبوعا رئيسا ولذلك قيل اعتزال العامة مروءة تامة فهذا معنى كلامه وإن خالف بعض ألفاظه وهو حق وصدق فانك ترى المدرسين في رق دائم وتحت حق لازم ومنة ثقيلة ممن يتردد إليهم فكأنه يهدي تحفة إليهم ويرى حقه واجبا عليهم وربما لا يختلف إليه ما لم يتكفل برزق له على الإدرار ثم إن المدرس المسكين قد يعجز عن القيام بذلك من ماله فلا يزال مترددا إلى أبواب السلاطين ويقاسي الذل والشدائد مقاساة الذليل المهين حتى يكتب له على بعض وجوه السحت مال حرام ثم لا يزال العامل يسترقه ويستخدمه ويمتهنه ويستذله إلى أن يسلم إليه ما يقدره نعمة مستأنفة من عنده عليه ثم يبقى في مقاساة القسمة على أصحابه إن سوى بينهم مقته المميزون ونسبوه إلى الحمق وقلة التمييز والقصور عن درك مصارفات الفضل والقيام مقادير الحقوق بالعدل وإن فاوت بينهم سلقه السفهاء بألسنة حداد وثاروا عليه ثوران الأساود والآساد فلا يزال في مقاساتهم في الدنيا وفي مطالبة ما يأخذه ويفرقه عليهم في العقبى والعجب انه مع هذا البلاء كله يمني نفسه بالأباطيل ويدليها بحبل الغرور ويقول لها لا تفترى عن صنيعك فانما أنت بما تفعلينه مريدة وجه الله تعالى ومذيعة شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم وناشرة علم دين الله وقائمة بكفاية طلاب العلم من عباد الله وأموال السلاطين لا مالك لها وهي مرصدة للمصالح وأي مصلحة أكبر من تكثير أهل العلم فبهم يظهر الدين وبتقوى أهله ولو لم يكن ضحكة للشيطان لعلم بأدنى تأمل أن فساد الزمان لا سبب له إلا كثرة أمثال أولئك الفقهاء الذين يأكلون ما يجدون ولا يميزون بين الحلال والحرام فتلحظهم أعين الجهال ويستجرئون على المعاصي باستجرائهم اقتداء بهم واقتفاء لآثارهم ولذلك قيل ما فسدت الرعية إلا بفساد الملوك وما فسدت الملوك إلا بفساد العلماء فنعوذ بالله من الغرور والعمى فانه الداء الذي ليس له دواء .

(١) حديث آفة العلم الخيلاء المعروف ما رواه مطين في مسنده من حديث علي بن أبي طالب بسند ضعيف آفة العلم النسيان وآفة الجمال الخيلاء .

إلى ذلك شوب حركاته بصريح النفاق بالتودد والتقرب إلى بعض الحاضرين من غير نية بل بدلالة نشاط النفس من العانقة وتقبيل اليد والقدم وغير ذلك من الحركات التي لا يعتمدها من المتصوفة إلا من ليس له من التصوف إلا مجرد زي وصورة أو يكون القوال أمرد تنجذب النفوس إلى النظر إليه وتستلذ ذلك وتضمر خواطر السوء أو يكون للنساء إشراف على الجمع وتراسل البواطن الملوءة من الهوى بسفارة الحركات والرقص وإظهار التواجد فيكون ذلك عين الفسق المجمع على تحريمه فأهل المواخير حينئذ أرجى حالا ممن يكون هذا ضميره وحركاته لأنهم يرون فسقهم وهذا لا يراه ويريه عبادة لمن لا يعلم ذلك أفترى أحدا من

(الفائدة الثانية النفع والانتفاع)

أما الانتفاع بالناس فبالكسب والمعاملة وذلك لا يتأتى إلا بالمخالطة والمحتاج إليه مضطر إلى ترك العزلة فيقع في جهاد من المخالطة إن طلب موافقة الشرع فيه كما ذكرناه في كتاب الكسب فان كان معه مال لو اكتفى به قانعا لأقنعه فالعزلة أفضل له إذا انسدت طرق المكاسب في الأكثر إلا من المعاصي إلا أن يكون غرضه الكسب للصدقة فاذا اكتسب من وجهه وتصدق به فهو أفضل من العزلة للاشتغال بالنافلة وليس بأفضل من العزلة للاشتغال بالتحقق في معرفة الله ومعرفة علوم الشرع ولا من الاقبال بكنه الهمة على الله تعالى والتجرد بها لذكر الله أعني من حصل له أنس بمناجاة الله عن كشف وبصيرة لا عن أوهام وخيالات فاسدة . وأما النفع فهو أن ينفع الناس إما بماله أو ببدنه فيقوم بحاجاتهم على سبيل الحسبة ففي النهوض بقضاء حوائج المسلمين ثواب وذلك لا ينال إلا بالمخالطة ومن قدر عليها مع القيام بحدود الشرع فهي أفضل له من العزلة إن كان لا يشتغل في عزلته إلا بنوافل الصلوات والأعمال البدنية وإن كان ممن انفتح له طريق العمل بالقلب بدوام ذكر أو فكر فذلك لا يعدل به غيره البتة .

(الفائدة الثالثة التأديب والتأدب)

ونعني به الارتياض بمقاساة الناس والمجاهدة في تحمل أذاهم كسرا للنفس وقهرا للشهوات وهي من الفوائد التي تستفاد بالمخالطة وهي أفضل من العزلة في حق من لم تتهذب أخلاقه ولم تذعن لحدود الشرع شهواته ولهذا انتدب خدام الصوفية في الرباطات فيخالطون الناس بخدمتهم وأهل السوق للسؤال منهم كسرا لرعونة النفس واستمدادا من بركة دعاء الصوفية المنصرفين بهممهم إلى الله سبحانه وكان هذا هو المبدأ في الأعصار الخالية والآن قد خالطته الأغراض الفاسدة ومال ذلك عن القانون كما مالت سائر شعائر الدين فصار يطلب من التواضع بالخدمة التكثير بالاستتباع والتذرّع إلى جمع المال والاستظهار بكثرة الأتباع فان كانت النية هذه فالعزلة خير من ذلك ولو إلى القبر وإن كانت النية رياضة النفس فهي خير من العزلة في حق المحتاج إلى الرياضة وذلك مما يحتاج إليه في بداية الإرادة فبعد حصول الارتياض ينبغي أن يفهم أن الدابة لا يطلب من رياضتها عين رياضتها بل المراد منها أن تتخذ مركبا يقع به المراحل ويطوى على ظهره الطريق والبدن مطية للقلب يركبها ليسلك بها طريق الآخرة وفيها شهوات إن لم يكسرها جمحت به في الطريق فمن اشتغل طول العمر بالرياضة كان كمن اشتغل طول عمره الدابة برياضتها ولم يركبها فلا يستفيد منها إلا الخلاص في الحال من عضها ورفسها ورمحها وهي لعمري فائدة مقصودة ولكن مثلها حاصل من البهيمة الميتة وإنما تراد الدابة لفائدة تحصل من حياتها فكذلك الخلاص من ألم الشهوات في الحال يحصل بالنوم والموت ولا ينبغي أن يقنع به كالراهب الذي قيل له يا راهب فقال ما أنا راهب إنما أنا كلب عقور حبست نفسي حتى لا أعقر الناس وهذا حسن بالإضافة إلى من يعقر الناس ولكن لا ينبغي أن يقتصر عليه فان من قتل نفسه أيضا لم يعقر الناس بل ينبغي أن يتشوف إلى الغاية المقصودة بها ومن فهم ذلك واهتدى إلى الطريق وقدر على السلوك استبان له أن العزلة أعون له من المخالطة فالأفضل لمثل هذا الشخص المخالطة أولا والعزلة آخرا . وأما التأديب فانما نعني به أن يروض غيره وهو حال شيخ الصوفية معهم فانه لا يقدر على تهذيبهم إلا بمخالطتهم وحاله حال المعلم وحكمه حكمه ويتطرّق إليه من دقائق الآفات والرياء ما يتطرّق إلى نشر العلم إلا أن مخايل طلب الدنيا من المريدين الطالبين للارتياض أبعد منها من طلبة العلم ولذلك يرى فيهم قلة وفي طلبة العلم كثرة فينبغي أن يقيس ما تيسر له من الخلوة بما تيسر له من المخالطة وتهذيب القوم وإقابل أحدهما بالآخر والمؤثر الأفضل وذلك يدرك بدقيق

أهل الديانات يرضى بهذا ولا ينكره فمن هذا الوجه توجه للمنكر الانكار وكان حقيقا بالاعتذار فكم من حركات موجبة للمقت وكم من نهضات تذهب رونق الوقت فيكون إنكار المنكر على المريد الطالب يمنعه عن مثل هذه الحركات ويحذره من مثل هذه المجالس وهذا إنكار صحيح وقد يرقص بعض الصادقين بإيقاع ووزن من غير إظهار وجد وحال ووجه نيته في ذلك أنه ربما يوافق بعض الفقراء في الحركة فيتحرك بحركة موزونة غير مدع بها حالا ووجدا يجعل حركته في طرف الباطل لأنها وإن لم تكن محرمة في حكم الشرع ولكنها غير محللة بحكم الحال لما فيها من اللهو فتصير حركاته ورقصه من قبيل المباحات التي تجري عليه من الضحك

الاجتهاد ويختلف بالأحوال والأشخاص فلا يمكن الحكم عليه مطلقا بنفي ولا إثبات .

(الفائدة الرابعة : الاستئناس والإيناس)

وهو غرض من يحضر الولائم والدعوات ومواضع المعاشرة والأنس وهذا يرجع إلى حظ النفس في الحال وقد يكون ذلك على وجه حرام بمؤانسة من لا تجوز مؤانسته أو على وجه مباح وقد يستحب ذلك لأمر الدين وذلك فيمن يستأنس بمشاهدة أحواله وأقواله في الدين كالأنس بالمشايخ الملازمين لسمت التقوى وقد يتعلق بحظ النفس ويستحب إذا كان الغرض منه ترويح القلب لتهييج دواعي النشاط في العبادة فان القلوب إذا أكرهت عميت ومهما كان في الوحدة وحشة وفي المجالسة أنس يروّح القلب فهي أولى إذ الرفق في العبادة من حزم العبادة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إن الله لا يمل حتى تملوا (١) » وهذا أمر لا يستغنى عنه فان النفس لا تألف الحق على الدوام ما لم تروّح وفي تكليفها الملازمة داعية للفترة وهذا عنى بقوله عليه السلام « إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق » والايغال فيه برفق دأب المستبصرين ولذلك قال ابن عباس لولا مخافة الوسواس لم أجالس الناس ، وقال مرّة لدخلت بلادا لا أنيس بها وهل يفسد الناس إلا الناس فلا يستغني المعتزل إذا عن رفيق يستأنس بمشاهدته ومحادثته في اليوم والليلة ساعة فليجتهد في طلب من لا يفسد عليه في ساعته تلك سائر ساعاته فقد قال صلى الله عليه وسلم « المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل (٢) » وليحرص أن يكون حديثه عند اللقاء في أمور الدين وحكاية أحوال القلب وشكواه وقصوره عن الثبات على الحق والاهتداء إلى الرشد ففي ذلك متنفس ومتروّح للنفس وفيه مجال رحب لكل مشغول باصلاح نفسه فانه لا تنقطع شكواه ولو عمر أعمارا طويلة والراضي عن نفسه مغرور قطعا فهذا النوع من الاستئناس في بعض أوقات النهار ربما يكون أفضل من العزلة في حق بعض الأشخاص فليتفقد أحوال القلب وأحوال الجليس أوّلا ثم ليجالس .

(الفائدة الخامسة : في نيل الثواب وإنالته)

أما النيل فبحضور الجنائز وعيادة المرضى وحضور العيدين ، وأما حضور الجمعة فلابدّ منه وحضور الجماعة في سائر الصلوات أيضا لا رخصة في تركه إلا لخوف ضرر ظاهر يقام ما يفوت من فضيلة الجماعة ويزيد عليه وذلك لا يتفق إلا نادرا وكذلك في حضور الاملاكات والدعوات ثواب من حيث إنه إدخال سرور على قلب مسلم . وأما إنالته فهو أن يفتح الباب لتعوده الناس أو ليعزوه في المصائب أو يهنوه على النعم فانهم ينالون بذلك ثوابا وكذلك إذا كان من العلماء وأذن لهم في الزيارة نالوا ثواب الزيارة وكان هو بالتمكين سببا فيه فينبغي أن يزن ثواب هذه المخالطات بآفاتها التي ذكرناها وعند ذلك قد ترجح العزلة وقد ترجح المخالطة . فقد حكي عن جماعة من السلف مثل مالك وغيره ترك إجابة الدعوات وعيادة المرضى وحضور الجنائز بل كانوا أحلاس بيوتهم لا يخرجون إلا إلى الجمعة أو زيارة القبور وبعضهم فارق الأمصار وانحاز إلى قلل الجبال تفرغا للعبادة وفرارا من الشواغل .

(الفائدة السادسة)

من المخالطة التواضع فانه من أفضل المقامات ولا يقدر عليه في الوحدة وقد يكون الكبر سببا في اختيار العزلة فقد روي في الاسرائيليات أن حكيما من الحكماء صنف ثلثمائة وستين مصحفا في الحكمة حتى ظنّ أنه قد نال عند الله منزلة فأوحى الله إلى نبيه قل لفلان إنك قد ملأت الأرض نفاقا وإني لا أقبل من نفاقك شيئا قال فتخلى وانفرد في سرب تحت الأرض وقال الآن قد بلغت رضا ربي

والمداعبة وملاعبة الأهل والولد ويدخل ذلك في باب الترويح للقلب وربما صار ذلك عبادة بحسن النية إذا نوى به استجمام النفس كما نقل عن أبي الدرداء أنه قال إني لأستجم نفسي بشيء من الباطل ليكون ذلك عونا إلى على الحق ولموضع الترويح كرهت الصلاة في أوقات ليستريح عمال الله وترتفق النفوس ببعض ما تحبها من ترك العمل وتستطيب أوطان المهل والآدمي بتركيبه المختلف وترتيب خلقه المتنوّع بتنوّع أصول خلقته وقد سبق شرحه في غير هذا الباب لا تقوى قواه بالصبر على الحق الصرف فيكون التفسح في أمثال ما ذكرناه من المباح الذي ينزع إلى لهو ما باطلا يستعان به على الحق فان المباح وإن لم يكن باطلا في حقيقة

(١) حديث إن الله لا يملّ حتى تملوا تقدم (٢) حديث المرء على دين خليله تقدم في آداب الصحبة .

فأوحى الله إلى نبية قل له إنك لن تبلغ رضاى حتى تخالط الناس وتصبر على أذاهم فخرج فدخل الأسواق وخالط الناس وجالسهم وواكلهم وأكل الطعام بينهم ومشى فى الأسواق معهم فأوحى الله تعالى إلى نبيه الآن قد بلغ رضاى فكم من معتزل فى بيته وباعثه الكبر ومانعه عن المحافل أن لايوقر أولايقدم أويرى الترفع عن مخالطتهم أرفع لمحله وأبقى لطراوة ذكره بين الناس وقد يعتزل خيفة من أن تظهر مقابحه لوخالط فلايعتقدفيه الزهد والاشتغال بالعبادة فيتخذ البيت سترا على مقابحه إبقاء على اعتقاد الناس فى زهده وتعبده من غير استغراق وقت فى الخلوة بذكر أوفكر وعلامة هؤلاء أنهم يحبون أن يزاروا ولا يحبون أن يزوروا ويفرحون بتقرب العوام والسلاطين إليهم واجتماعهم على بابهم وطرقهم وتقبيلهم أيديهم على سبيل التبرك ولو كان الاشتغال بنفسه هو الذى يبغض إليه المخالطة وزيارة الناس لبغض إليه زياراتهم له كما حكيناه عن الفضيل حيث قال وهل جئتنى إلا لأتزين لك وتتزين لى . وعن حاتم الأصم أنه قال للأمير الذى زاره حاجتى أن لاأراك ولاتراانى فمن ليس مشغولا مع نفسه بذكر الله فاعتزاله عن الناس سببه شدة اشتغاله بالناس . لأن قلبه متجرد للالتفات إلى نظرهم إليه بعين الوقار والاحترام والعزلة بهذا السبب جهل من وجوه : أحدها أن التواضع والمخالطة لاتنقص من منصب من هو متكبر بعلمه أودينه إذ كان على رضى الله عنه يحمل التمر والملح فى ثوبه ويده ويقول :

لاينقص الكامل من كماله ماجرّ من نفع إلى عياله

وكان أبو هريرة وحذيفة وأبى وابن مسعود رضى الله عنهم يحملون حزم الحطب وجرب الدقيق على أكتافهم . وكان أبوهريرة رضى الله عنه يقول وهو والى المدينة والحطب على رأسه طرّقوا لأميركم « وكان سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم يشترى الشئ فيحمله إلى بيته بنفسه فيقول له صاحبه أعطنى أحمله فيقول صاحب الشئ أحق بحمله (١) » وكان الحسن بن على رضى الله عنهما يمر بالسؤال وبين أيديهم كسر فيقولون : هلم إلى الغداء يا ابن رسول الله فكان ينزل ويجلس على الطريق ويأكل معهم ويركب ويقول ـ إن الله لا يحب المستكبرين ـ الوجه الثانى أن الذى شغل نفسه بطلب رضا الناس عنه وتحسين اعتقادهم فيه مغرور لأنه لو عرف الله حق المعرفة علم أن الخلق لا يغنون عنه من الله شيئا وأن ضرره ونفعه بيد الله ولا نافع ولا ضارّ سواه وأن من طلب رضا الناس ومحبتهم بسخط الله سخط الله عليه وأسخط عليه الناس بل رضا الناس غاية لاتنال فرضا الله أولى بالطلب ولذلك قال الشافعى ليونس بن عبد الأعلى والله ما أقول لك إلا نصحا إنه ليس إلى السلامة من الناس من سبيل فانظر ماذا يصلحك فافعله ولذلك قيل :

من راقب الناس مات غما وفاز باللذة الجسور

ونظر سهل إلى رجل من أصحابه فقال له : اعمل كذا وكذا لشئ أمره به فقال يا أستاذ لا أقدر عليه لأجل الناس فالتفت إلى أصحابه وقال لا ينال عبد حقيقة من هذا الأمر حتى يكون بأحد وصفين : عبد تسقط الناس من عينه فلا يرى فى الدنيا إلا خالقه وإن أحدا لايقدر على أن يضره ولا ينفعه وعبد سقطت نفسه عن قلبه فلا يبالى بأى حال يرونه . وقال الشافعى رحمه الله ليس من أحد إلا وله محب ومبغض فاذا كان هكذا فكن مع أهل طاعة الله . وقيل للحسن يا أبا سعيد إن قوما يحضرون مجالسك ليس بغيتهم إلا تتبع سقطات كلامك وتعنيتك بالسؤال فتبسم وقال للقائل هون على نفسك فانى حدثت نفسى بسكنى الجنان ومجاورة الرحمن فطمعت وحدثت نفسى بالسلامة من الناس لأنى قد

(١) حديث كان يشترى الشئ ويحمله إلى بيته بنفسه فيقول له صاحبه أعطنى أحمله فيقول صاحب المتاع أحق بحمله أبو يعلى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف فى حمله السراويل الذى اشتراه .

الشرع لأن حدّ المباح ما استوى طرفاه واعتدل جانباه ولكنه باطل بالنسبة إلى الأحوال ورأيت فى بعض كلام سهل بن عبدالله يقول فى وصفه للصادق الصادق يكون جهله مزيدا لعلمه وباطله مزيدا لحقه ودنياه مزيدا لآخرته ولهذا المعنى حبب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ليكون ذلك حظ نفسه الشريفة الموهوب لها حظوظها الموفر عليها حقوقها لموضع طهارتها وقدسها فيكون ماهو نصيب الباطل الصرف فى حق الغير من المباحات المقبولة برخصة الشرع المردودة بعزيمة الحال فى حقه صلى الله عليه وسلم متسما بسمة العبادات وقد ورد فى فضيلة النكاح مايدل على أنه عبادة ومن ذلك

علمت أن خالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم لم يسلم منهم . وقال موسى صلى الله عليه سلم : يارب احبس عنى ألسنة الناس فقال ياموسى هـذا شيء لم أصطفه لنفسى فكيف أفعله بك وأوحى الله سبحانه وتعالى إلى عزير إن لم تطب نفسا بأنى أجعلك علما فى أفواه الناس فلن أكتبك عندى من المتواضعين فاذن من حبس نفسه فى البيت ليحسن اعتقادات الناس وأقوالهم فيه فهو فى عناء حاضر فى الدنيا ـ ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ـ فاذن لا تستحب العزلة إلا لمستغرق الأوقات بربه ذكرا وفكرا وعبادة وعلما بحيث لو خالطه الناس لضاعت أوقاته وكثرت آفاته ولتشوشت عليه عباداته فهذه غوائل خفية فى اختيار العزلة ينبغى أن تتقى فانها مهلكات فى صور منجيات .

(الفائدة السابعة التجارب)

فانها تستفاد من المخالطة للخلق ومجارى أحوالهم والعقل الغريزى ليس كافيا فى فهم مصالح الدين والدنيا وإنما تفيدها التجربة والممارسة ولا خير فى عزلة من لم تحنكه التجارب فالصبى إذا اعتزل بقى غمرا جاهلا بل ينبغى أن يشتغل بالتعلم ويحصل له فى مدة التعلم ما يحتاج إليه من التجارب ويكفيه ذلك ويحصل بقية التجارب بسماع الأحوال ولا يحتاج إلى المخالطة ومن أهم التجارب أن يجرب نفسه وأخلاقه وصفات باطنه وذلك لا يقدر عليه فى الخلوة فان كل مجرب فى الخلاء يسر وكل غضوب أو حقود أو حسود إذا خلا بنفسه لم يترشح منه خبثه وهذه الصفات مهلكات فى أنفسها يجب إماطتها وقهرها ولا يكفى تسكينها بالتباعد عما يحركها فمثال القلب المشحون بهذه الخبائث مثال دمل ممتلئ بالصديد والمدة وقد لا يحس صاحبه بألمه مالم يتحرك أو يمسه غيره فان لم يكن له يد تمسه أو عين تبصر صورته ولم يكن معه من يحركه ربما ظن بنفسه السلامة ولم يشعر بالدمل فى نفسه واعتقد فقده ولكن لو حركه محرك أو أصابه مشرط حجام لانفجر منه الصديد وفار فوران الشيء المختنق إذا حبس عن الاسترسال فكذلك القلب المشحون بالحقد والبخل والحسد والغضب وسائر الأخلاق الذميمة إنما تنفجر منه خباثته إذا حرك وعن هذا كان السالكون لطريق الآخرة الطالبون لتزكية القلوب يجربون أنفسهم فمن كان يستشعر فى نفسه كبرا سعى فى إماطته حتى كان بعضهم يحمل قربة ماء على ظهره بين الناس أو حزمة حطب على رأسه ويتردد فى الأسواق ليجرب نفسه بذلك فان غوائل النفس ومكايد الشيطان خفية قل من يتفطن لها ، ولذلك حكى عن بعضهم أنه قال أعدت صلاة ثلاثين سنة مع أنى كنت أصليها فى الصف الأول ولكن تخلفت يوما بعذر فما وجدت موضعا فى الصف الأول فوقفت فى الصف الثانى فوجدت نفسى تستشعر خجلة من نظر الناس إلى وقد سبقت إلى الصف الأول فعلمت أن جميع صلواتى التى كنت أصليها كانت مشوبة بالرياء ممزوجة بلذة نظر الناس إلى ورؤيتهم إياى فى زمرة السابقين إلى الخير فالمخالطة لها فائدة ظاهرة عظيمة فى استخراج الخبائث وإظهارها ولذلك قيل السفر يسفر عن الأخلاق فانه نوع من المخالطة الدائمة وستأتى غوائل هذه المعانى ودقائقها فى ربع المهلكات فان بالجهل بها يحبط العمل الكثير وبالعلم بها يزكو العمل القليل ولولا ذلك ما فضل العلم على العمل إذ يستحيل أن يكون العلم بالصلاة ولا يراد إلا الصلاة أفضل من الصلاة فانا نعلم أن ما يراد لغيره فان ذلك الغير أشرف منه وقد قضى الشرع بتفضيل العالم على العابد حتى قال صلى الله عليه وسلم « فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى[1] » فمعنى تفضيل العلم يرجع إلى ثلاثة أوجه : أحدها ما ذكرناه والثانى عموم النفع لتعدى فائدته والعمل لا تتعدى فائدته والثالث أن يراد به العلم بالله وصفاته وأفعاله فذلك أفضل من كل عمل بل مقصود الأعمال صرف القلوب عن الخلق إلى الخالق لتنبعث

(١) حديث فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى تقدم فى العلم .

من طريق القياس اشتماله على المصالح الدينية والدنيوية على ما أطنب فى شرحه الفقهاء فى مسئلة التخلى لنوافل العبادات فاذا يخرج هـذا الراقص بهذه النية المتبرئ من دعوى الحال فى ذلك من إنكار المنكر فيكون رقصه لا عليه ولا له وربما كان بحسن النية فى الترويح يصير عبادة سيما إن أضمر فى نفسه فرحا بربه ونظر إلى شمول رحمته وعطفه ولكن لا يليق الرقص بالشيوخ ومن يقتدى به لما فيه من مشابهة اللهو واللهو لا يليق بمنصبهم ويباين حال التمكن مثل ذلك وأما وجه منع الإنكار فى السماع فهو أن المنكر للسماع على الاطلاق من غير تفصيل لا يخلو من أحد أمور ثلاثة إما

بعد الانصراف إليه لمعرفته ومحبته فالعمل وعلم العمل مراد أن لهذا العلم وهـذا العلم غاية المريدين والعمل كالشرط له وإليه الإشارة بقوله تعالى ـ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ـ فالكلم الطيب هو هذا العلم والعمل كالحال الرافع له إلى مقصده فيكون المرفوع أفضل من الرافع وهذا كلام معترض لا يليق بهذا الكلام . فلنرجع إلى المقصود فنقول : إذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت أن الحكم عليها مطلقا بالتفضيل نفيا وإثباتا خطأ بل ينبغي أن ينظر إلى الشخص وحاله وإلى الخليط وحاله وإلى الباعث على مخالطته وإلى الفائت بسبب مخالطته من هذه الفوائد المذكورة ويقاس الفائت بالحاصل فعند ذلك يتبين الحق ويتضح الأفضل وكلام الشافعي رحمه الله هو فصل الخطاب إذ قال يا يونس الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة والانبساط إليهم مجلبة لقرناء السوء فكن بين المنقبض والمنبسط فلذلك يجب الاعتدال في المخالطة والعزلة ويختلف ذلك بالأحوال وبملاحظة الفوائد والآفات يتبين الأفضل هذا هو الحق الصراح وكل ما ذكر سوى هذا فهو قاصر وإنما هو إخبار كل واحد عن حالة خاصة هو فيها ولا يجوز أن يحكم بها على غيره المخالف له في الحال والفرق بين العالم والصوفي في ظاهر العلم يرجع إلى هذا وهو أن الصوفي لا يتكلم إلا عن حاله فلا جرم تختلف أجوبتهم في المسائل والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو عليه ولا ينظر إلى حال نفسه فيكشف الحق فيه وذلك مما لا يختلف فيه فان الحق واحد أبدا والقاصر عن الحق كثير لا يحصى ولذلك سئل الصوفية عن الفقر فما من واحد إلا وأجاب بجواب غير جواب الآخر وكل ذلك حق بالإضافة إلى حاله وليس بحق في نفسه إذ الحق لا يكون إلا واحدا ولذلك قال أبو عبد الله الجلاء ، وقد سئل عن الفقر فقال اضرب بكميك الحائط وقل ربي الله فهو الفقر . وقال الجنيد الفقير هو الذي لا يسأل أحدا ولا يعارض وإن عورض سكت وقال سهل بن عبد الله الفقير الذي لا يسأل ولا يدخر وقال آخر هو أن لا يكون لك فان كان لك فلا يكون لك من حيث لم يكن لك وقال إبراهيم الخواص هو ترك الشكوى وإظهار أثر البلوى والمقصود أنه لو سئل منهم مائة لسمع منهم مائة جواب مختلفة قلما يتفق منها اثنان وذلك كله حق من وجه فانه خبر كل واحد عن حاله وما غلب على قلبه ولذلك لا ترى اثنين منهم يثبت أحدهما لصاحبه قدما في التصوف أو يثني عليه بل كل واحد منهم يدعي أنه الواصل إلى الحق والواقف عليه لأن أكثر ترددهم على مقتضى الأحوال التي تعرض لقلوبهم فلا يشتغلون إلا بأنفسهم ولا يلتفتون إلى غيرهم ونور العلم إذا أشرق أحاط بالكل وكشف الغطاء ورفع الاختلاف ومثال نظر هؤلاء ما رأيت من نظر قوم في أدلة الزوال بالنظر في الظل فقال بعضهم هو في الصيف قدمان . وحكى عن آخر أنه نصف قدم وآخر يرد عليه وأنه في الشتاء سبعة أقدام . وحكى عن آخر أنه خمسة أقدام وآخر يرد عليه فهذا يشبه أجوبة الصوفية واختلافهم فان كل واحد من هؤلاء أخبر عن الظل الذي رآه ببلد نفسه فصدق في قوله وأخطأ في تخطئة صاحبه إذ ظن أن العالم كله بلده أو هو مثل بلده كما أن الصوفي لا يحكم على العالم إلا بما هو حال نفسه والعالم بالزوال هو الذي يعرف علة طول الظل وقصره وعلة اختلافه بالبلاد فيخبر بأحكام مختلفة في بلاد مختلفة ويقول في بعضها لا يبقى ظل وفي بعضها يطول وفي بعضها يقصر فهذا ما أردنا أن نذكره من فضيلة العزلة والمخالطة . فان قلت فمن آثر العزلة ورآها أفضل له وأسلم فما آدابه في العزلة فنقول إنما يطول النظر في آداب المخالطة وقد ذكرناها في كتاب آداب الصحبة وأما آداب العزلة فلا تطول فينبغي للمعتزل أن ينوي بعزلته كف شر نفسه عن الناس أولا ثم طلب السلامة من شر الأشرار ثانيا ثم الخلاص من آفة القصور عن القيام بحقوق المسلمين ثالثا ثم التجرد بكنه الهمة لعبادة الله رابعا فهذه آداب نيته ثم ليكن في خلوته مواظبا على العلم والعمل والذكر والفكر

جاهل بالسنن والآثار وإما مغتر بما أتيح له من أعمال الأخيار وإما جامد الطبع لا ذوق له فيصر على الإنكار وكل واحد من هؤلاء الثلاثة يقابل بما سوف يقبل ، أما الجاهل بالسنن والآثار فيعرف بما أسلفناه من حديث عائشة رضي الله عنها وبالأخبار والآثار الواردة في ذلك وفي حركة بعض المتحركين تعرف رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم للحبشة في الرقص ونظر عائشة رضي الله عنها إليهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا إذا سلمت الحركة من المكاره التي ذكرناها وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي رضي الله عنه « أنت مني وأنا منك فحجل وقال لجعفر أشبهت

ليجتنى ثمرة العزلة وليمنع الناس عن أن يكثروا غشيانه وزيارته فيشوش أكثر وقته وليكف عن السؤال عن أخبارهم وعن الإصغاء إلى أراجيف البلد وما الناس مشغولون به فان كل ذلك ينغرس فى القلب حتى ينبعث فى أثناء الصلاة أو الفكر من حيث لا يحتسب فوقوع الأخبار فى السمع كوقوع البذر فى الأرض فلابد أن ينبت وتتفرع عروقه وأغصانه ويتداعى بعضها إلى بعض وأحد مهمات المعتزل قطع الوساوس الصارفة عن ذكر الله والأخبار ينابيع الوساوس وأصولها وليقنع باليسير من المعيشة وإلا اضطره التوسع إلى الناس واحتاج إلى مخالطتهم وليكن صبورا على مايلقاه من أذى الجيران وليسد سمعه عن الإصغاء إلى مايقال فيه من ثناء عليه بالعزلة أو قدح فيه بترك الخلطة فإن كل ذلك يؤثر فى القلب ولو مدة يسيرة وحال اشتغال القلب به لابد أن يكون واقفا عن سيره إلى طريق الآخرة فان السير إما بالمواظبة على ورد وذكر مع حضور قلب وإما بالفكر فى جلال الله وصفاته وأفعاله وملكوت سمواته وأرضه وإما بالتأمل فى دقائق الأعمال ومفسدات القلوب وطلب طرق التحصن منها وكل ذلك يستدعى الفراغ والإصغاء إلى جميع ذلك مما يشوش القلب فى الحال وقد يتجدد ذكره فى دوام الذكر من حيث لا ينتظر وليكن له أهل صالحة أو جليس صالح لتستريح نفسه إليه فى اليوم ساعة من كد المواظبة ففيه عون على بقية الساعات ولا يتم له الصبر فى العزلة إلا بقطع الطمع عن الدنيا وما الناس منهمكون فيه ولا ينقطع طمعه إلا بقصر الأمل بأن لا يقدر لنفسه عمرا طويلا بل يصبح على أنه لا يمسى ويمسى على أنه لا يصبح فيسهل عليه صبر يوم ولا يسهل عليه العزم على الصبر عشرين سنة لو قدر تراخى الأجل وليكن كثير الذكر للموت ووحدة القبر مهما ضاق قلبه من الوحدة وليتحقق أن من لم يحصل فى قلبه من ذكر الله ومعرفته ما يأنس به فلا يطيق وحشة الوحدة بعد الموت وأن من أنس بذكر الله ومعرفته فلا يزيل الموت أنسه إذ لا يهدم الموت محل الأنس والمعرفة بل يبقى حيا بمعرفته وأنسه فرحا بفضل الله عليه ورحمته كما قال الله تعالى فى الشهداء ـ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ـ وكل متجرد لله فى جهاد نفسه فهو شهيد مهما أدركه الموت مقبلا غير مدبر « فالمجاهد من جاهد نفسه وهواه [1] » كما صرح به رسول الله صلى الله عليه وسلم والجهاد الأكبر جهاد النفس كما قال بعض الصحابة رضى الله عنهم رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر يعنون جهاد النفس .

تم كتاب العزلة ويتلوه كتاب آداب السفر والحمد لله وحده .

﴿ كتاب آداب السفر ﴾

وهو الكتاب السابع من ربع العادات من كتب إحياء العلوم

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى فتح بصائر أوليائه بالحكم والعبر واستخلص هممهم لمشاهدة عجائب صنعه فى الحضر والسفر فأصبحوا راضين بمجارى القدر منزهين قلوبهم عن التلفت إلى متنزهات البصر إلا على سبيل الاعتبار بما يسح فى مسارح النظر ومجارى الفكر فاستوى عندهم البر والبحر والسهل والوعر والبدو والحضر . والصلاة على محمد خير البشر وعلى آله وصحبه المقتفين لآثاره فى الأخلاق والسير وسلم كثيرا .

---

(١) حديث المجاهد من جاهد نفسه وهواه الحاكم من حديث فضالة بن عبيد وصححه دون قوله وهواه وقد تقدم فى الباب الثالث من آداب الصحبة .

(كتاب آداب السفر)

خلق وخلق فجعل وقال لزيد أنت أخونا ومولانا فجعل » وكان حجل جعفر فى قصة ابنه حمزة لما اختصم فيها على وجعفر وزيد . وأما المنكر المغرور بما أتيح له من أعمال الأخيار فيقال تقربك إلى الله بالعبادة لشغل جوارحك بها ولولا نية قلبك ما كان لعمل جوارحك قدر فانما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى والنية لنظرك إلى ربك خوفا أو رجاء فالسامع من الشعر بيتا يأخذ منه معنى يذكره ربه إما فرحا أو حزنا أو انكسارا أو افتقارا كيف يقلب قلبه فى أنواع ذلك ذاكرا لربه ولو سمع صوت طائر طاب له ذلك الصوت وتفكر فى قدرة الله تعالى وتسويته حنجرة الطائر وتسخيره حلقه ومنشأ الصوت وتأديته إلى الأسماع

[أما بعد] فإن السفر وسيلة إلى الخلاص عن مهروب عنه أو الوصول إلى مطلوب ومرغوب فيه والسفر سفران سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن إلى الصحارى والفلوات وسفر بسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات وأشرف السفرين السفر الباطن فإن الواقف على الحالة التى نشأ عليها عقيب الولادة الجامد على ما تلقفه بالتقليد من الآباء والأجداد لازم درجة القصور وقانع بمرتبة النقص ومستبدل بمتسع فضاء ـ جنة عرضها السموات والأرض ـ ظلمة السجن وضيق الحبس ولقد صدق القائل :

ولم أر فى عيوب الناس عيبا كنقص القادرين على التمام

إلا أن هذا السفر لما كان مقتحمه فى خطب خطير لم يستغن فيه عن دليل وخفير فاقتضى غموض السبيل وفقد الخفير والدليل وقناعة السالكين عن الحظ الجزيل بالنصيب النازل القليل اندرس مسالكه فانقطع فيه الرفاق وخلا عن الطائفين متنزهات الأنفس والملكوت والآفاق وإليه دعا الله سبحانه بقوله ـ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ـ وبقوله تعالى ـ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ـ وعلى القعود عن هذا السفر وقع الانكار بقوله تعالى ـ وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل أفلا تعقلون ـ وبقوله سبحانه ـ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ـ فمن يسر له هذا السفر لم يزل فى سيره متنزها فى جنة عرضها السموات والأرض وهو ساكن بالبدن مستقر فى الوطن وهو السفر الذى لا تضيق فيه المناهل والموارد ولا يضر فيه التزاحم والتوارد بل تزيد بكثرة المسافرين غنائمه وتتضاعف ثمراته وفوائده فغنائمه دائمة غير ممنوعة وثمراته متزايدة غير مقطوعة إلا إذا بدا للمسافر فترة فى سفره ووقفة فى حركته فإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما الله بظلام للعبيد ولكنهم يظلمون أنفسهم ومن لم يؤهل للجولان فى هذا الميدان والتطواف فى متنزهات هذا البستان ربما سافر بظاهر بدنه فى مدة مديدة فراسخ معدودة مغتنما بها تجارة للدنيا أو ذخيرة للآخرة فإن كان مطلبه العلم والدين أو الكفاية للاستعانة على الدين كان من سالكى سبيل الآخرة وكان له فى سفره شروط وآداب إن أهملها كان من عمال الدنيا وأتباع الشيطان وإن واظب عليها لم يخل سفره عن فوائد تلحقه بعمال الآخرة ونحن نذكر آدابه وشروطه فى بابين إن شاء الله تعالى . الباب الأول : فى الآداب من أول النهوض إلى آخر الرجوع وفى نية السفر وفائدته وفيه فصلان . الباب الثانى : فيما لا بد للمسافر من تعلمه من رخص السفر وأدلة القبلة والأوقات .

(الباب الأول فى الآداب من أول النهوض إلى آخر الرجوع وفى نية السفر وفائدته وفيه فصلان:

الفصل الأول فى فوائد السفر وفضله ونيته)

اعلم أن السفر نوع حركة ومخالطة وفيه فوائد وله آفات كما ذكرناه فى كتاب الصحبة والعزلة والفوائد الباعثة على السفر لا تخلو من هرب أو طلب فإن المسافر إما أن يكون له مزعج عن مقامه ولولاه لما كان له مقصد يسافر إليه وإما أن يكون له مقصد ومطلب والمهروب عنه إما أمر له نكاية فى الأمور الدنيوية كالطاعون والوباء إذا ظهر ببلد أو خوف سببه فتنة أو خصومة أو غلاء سعر وهو إما عام كما ذكرناه أو خاص كمن يقصد بأذية فى بلدة فيهرب منها وإما أمر له نكاية فى الدين كمن ابتلى فى بلده بجاه ومال واتساع أسباب تصده عن التجرد لله فيؤثر الغربة والخمول ويجتنب السعة والجاه أو كمن يدعى إلى بدعة قهرا أو إلى ولاية عمل لا تحل مباشرته فيطلب الفرار منه وأما المطلوب فهو إما دنيوى كالمال والجاه أو دينى والدينى إما علم وإما عمل والعلم إما علم من العلوم الدينية وإما علم بأخلاق

كان فى جميع ذلك الفكر مسبحا مقدسا فإذا سمع صوت آدمى وحضره مثل ذلك الفكر وامتلأ باطنه ذكرا وفكرا كيف ينكر ذلك . حكى بعض الصالحين قال كنت معتكفا فى جامع جدة على البحر فرأيت يوما طائفة يقولون فى جانب منه شيئا فأنكرت ذلك بقلبى وقلت فى بيت من بيوت الله تعالى يقولون الشعر فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام تلك الليلة وهو جالس فى تلك الناحية وإلى جنبه أبو بكر وإذا أبو بكر يقول شيئا من القول والنبى صلى الله عليه وسلم يستمع إليه ويضع يده على صدره كالواجد بذلك فقلت فى نفسى: ما كان ينبغى لى أن أنكر على أولئك الذين كانوا يسمعون وهذا رسول الله

(الباب الأول فى الآداب من أول النهوض إلى آخر الرجوع)

نفسه وصفاته على سبيل التجربة وإما علم بآيات الأرض وعجائبها كسفر ذى القرنين وطوافه فى نواحى الأرض والعمل إما عبادة وإما زيارة والعبادة هو الحج والعمرة والجهاد والزيارة أيضا من القربات وقد يقصد بها مكان كمكة والمدينة وبيت المقدس والثغور فإن الرباط بها قربة وقد يقصدها الأولياء والعلماء وهم إما موتى فتزار قبورهم وإما أحياء فيتبرك بمشاهدتهم ويستفاد من النظر إلى أحوالهم قوة الرغبة فى الاقتداء بهم فهذه هى أقسام الأسفار ويخرج من هذه القسمة أقسام . القسم الأول : السفر فى طلب العلم وهو إما واجب وإما نفل وذلك بحسب كون العلم واجبا أو نفلا وذلك العلم إما علم بأمور دينه أو بأخلاقه فى نفسه أو بآيات الله فى أرضه وقد قال عليه السلام « من خرج من بيته فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع (١) » وفى خبر آخر « من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة (٢) » وكان سعيد بن المسيب يسافر الأيام فى طلب الحديث الواحد . وقال الشعبى لو سافر رجل من الشام إلى أقصى اليمن فى كلمة تدله على هدى أو ترده عن ردى ما كان سفره ضائعا ورحل جابر بن عبد الله من المدينة إلى مصر مع عشرة من الصحابة فساروا شهرا فى حديث بلغهم عن عبد الله بن أنيس الأنصارى يحدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى سمعوه (٣) وكل مذكور فى العلم يحصل له من زمان الصحابة إلى زماننا هذا لم يحصل العلم إلا بالسفر وسافر لأجله وأما علمه بنفسه وأخلاقه فذلك أيضا مهم فإن طريق الآخرة لا يمكن سلوكها إلا بتحسين الخلق وتهذيبه ومن لا يطلع على أسرار باطنه وخبائث صفاته لا يقدر على تطهير القلب منها وإنما السفر هو الذى يسفر عن أخلاق الرجال وبه يخرج الله الخبء فى السموات والأرض وإنما سمى السفر سفرا لأنه يسفر عن الأخلاق ولذلك قال عمر رضى الله عنه للذى زكى عنده بعض الشهود هل صحبته فى السفر الذى يستدل به على مكارم أخلاقه فقال لا فقال ما أراك تعرفه . وكان بشر يقول يامعشر القراء سيحوا تطيبوا فإن الماء إذا ساح طاب وإذا طال مقامه فى موضع تغير . وبالجملة فان النفس فى الوطن مع مواتاة الأسباب لا تظهر خبائث أخلاقها لاستئناسها بما يوافق طبعها من المألوفات المعهودة فاذا حملت وعناء السفر وصرفت عن مألوفاتها المعتادة وامتحنت بمشاق الغربة انكشفت غوائلها ووقع الوقوف على عيوبها فيمكن الاشتغال بعلاجها وقد ذكرنا فى كتاب العزلة فوائد المخالطة والسفر مخالطة مع زيادة اشتغال واحتمال مشاق . وأما آيات الله فى أرضه ففى مشاهدتها فوائد للمستبصر فيها قطع متجاورات وفيها الجبال والبرارى والبحار وأنواع الحيوان والنبات وما من شىء منها إلا وهو شاهد لله بالوحدانية ومسبح له بلسان ذلق لا يدركه إلا من ألقى السمع وهو شهيد وأما الجاحدون والغافلون والمغترون بلامع السراب من زهرة الدنيا فانهم لا يبصرون ولا يسمعون لأنهم عن السمع معزولون وعن آيات ربهم محجوبون ـ يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ـ وما أريد بالسمع السمع الظاهر فان الذين أريدوا به ما كانوا معزولين عنه وإنما أريد به السمع الباطن ولا يدرك بالسمع الظاهر إلا الأصوات ويشارك الانسان فيه

صلى الله عليه وسلم يسمع وأبو بكر إلى جنبه يقول فالتفت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول هذا حق بحق أو حق من حق بلى إذا كان ذلك الصوت من أمرد يخشى بالنظر إليه الفتنة أو من امرأة غير محرم وإن وجد من الأذكار والأفكار ما ذكرنا يحرم سماعه لخوف الفتنة لا لمجرد الصوت ولكن يجعل سماع الصوت حريم الفتنة ولكل حرام حريم ينسحب عليه حكم المنع لوجه المصلحة كالقبلة للشاب الصائم حيث جعلت حريم حرام الوقاع وكالخلوة بالأجنبية وغير ذلك فعلى هذا قد تقتضى المصلحة المنع من السماع إذا علم حال السامع وما يؤديه إليه سماعه فيجعل المنع حريم الحرام هكذا وقد ينكر السماع جامد

(١) حديث من خرج من بيته فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع الترمذى من حديث أنس وقال حسن غريب (٢) حديث من سلك طريقا يلتمس فيه علما الحديث رواه مسلم وتقدم فى العلم (٣) حديث رحل جابر بن عبد الله من المدينة إلى مسيرة شهر فى حديث بلغه عن عبد الله ابن أنيس الخطيب فى كتاب الرحلة باسناد حسن ولم يسم الصحابى وقال البخارى فى صحيحه رحل جابر بن عبدالله مسيرة شهر إلى عبدالله بن أنيس فى حديث واحد ورواه أحمد إلا أنه قال إلى الشام وإسناده حسن ولأحمد أن أبا أيوب ركب إلى عقبة بن عامر إلى مصر فى حديث وله أن عقبة بن عامر

سائر الحيوانات فأما السمع الباطن فيدرك به لسان الحال الذى هو نطق وراء نطق المقال يشبه قول القائل حكاية لكلام الوتد والحائط قال الجدار للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى ولم يتركنى ورائى الحجر الذى ورائى ومامن ذرة فى السموات والأرض إلا ولها أنواع شاهدات لله تعالى بالوحدانية هى توحيدها وأنواع شاهدات لسانها بالتقدس هى تسبيحها ـ ولكن لايفقهون تسبيحها ـ لأنهم لم يسافروا من مضيق سمع الظاهر إلى فضاء سمع الباطن ومن ركاكة لسان المقال إلى فصاحة لسان الحال ولو قدر كل عاجز على مثل هذا السير لما كان سليمان عليه السلام مختصا بفهم منطق الطير ولما كان موسى عليه السلام مختصا بسماع كلام الله تعالى الذى يجب تقديسه عن مشابهة الحروف والأصوات ومن يسافر ليستقرئ هذه الشهادات من الأسطر المكتوبة بالخطوط الإلهية على صفحات الجمادات لم يطل سفره بالبدن بل يستقر فى موضع ويفرغ قلبه للتمتع بسماع نغمات التسبيحات من آحاد الذرات فماله وللتردد فى الفلوات وله غنية فى ملكوت السموات فالشمس والقمر والنجوم بأمره مسخرات وهى إلى أبصار ذوى البصائر مسافرات فى الشهر والسنة مرات بل هى دائبة فى الحركة على توالى الأوقات فمن الغرائب أن يدأب فى الطواف بآحاد المساجد من أمرت الكعبة أن تطوف به ومن الغرائب أن يطوف فى أكناف الأرض من تطوف به أقطار السماء ثم مادام المسافر مفتقرا إلى أن يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعد فى المنزل الأول من منازل السائرين إلى الله والمسافرين إلى حضرته وكأنه معتكف على باب الوطن لم يفض به السير إلى متسع الفضاء ولاسبب لطول المقام فى هذا المنزل إلا الجبن والقصور ولذلك قال بعض أرباب القلوب إن الناس ليقولون افتحوا أعينكم حتى تبصروا وأنا أقول غمضوا أعينكم حتى تبصروا وكل واحد من القولين حق إلا أن الأول خبر عن المنزل الأول القريب من الوطن والثانى خبر عما بعده من المنازل البعيدة عن الوطن التى لايطؤها إلا مخاطر بنفسه والمجاوز إليها ربما يتيه فيها سنين وربما يأخذ التوفيق بيده فيرشده إلى سواء السبيل والهالكون فى التيه هم الأكثرون من ركاب هذه الطريق ولكن السائحون بنور التوفيق فازوا بالنعيم والملك المقيم وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى واعتبر هذا الملك بملك الدنيا فانه يقل بالاضافة إلى كثرة الخلق طلابه ومهما عظم المطلوب قل المساعد ثم الذى يهلك أكثر من الذى يملك ولا يتصدى لطلب الملك العاجز الجبان لعظيم الخطر وطول التعب:

وإذا كانت النفوس كبارا تعبت فى مرادها الأجسام

وما أودع الله العز والملك فى الدين والدنيا إلا فى حيز الخطر وقد يسمى الجبان الجبن والقصور باسم الحزم والحذر كما قيل :

ترى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم

فهذا حكم السفر الظاهر إذا أريد به السفر الباطن بمطالعة آيات الله فى الأرض . فلنرجع إلى الغرض الذى كنا نقصده ولنبين القسم الثانى : وهو أن يسافر لأجل العبادة إما لحج أو جهاد وقد ذكرنا فضل ذلك وآدابه وأعماله الظاهرة والباطنة فى كتاب أسرار الحج ويدخل فى جملته زيارة قبور الأنبياء عليهم السلام وزيارة قبور الصحابة والتابعين وسائر العلماء والأولياء وكل من يتبرك بمشاهدته فى حياته يتبرك بزيارته بعد وفاته ويجوز شد الرحال لهذا الغرض ولايمنع من هذا قوله عليه السلام «لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدى هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى(٩)» لأن ذلك فى المساجد فانها متماثلة بعد هذه المساجد وإلا فلا فرق بين زيارة قبور الأنبياء والأولياء والعلماء

الطبع عديم الذوق فيقال له : العنين لايعلم لذة الوقاع والمكفوف ليس له بالجمال البارع استمتاع وغير المصاب لايتكلم بالاسترجاع فماذا ينكره من محب تربى باطنه بالشوق والمحبة ويرى انحباس روحه الطيارة فى مضيق قفص النفس الأمارة يمر بروحه نسيم أنس الأوطان وتلوح له طوالع جنود العرفان وهو بوجود النفس فى دار الغربة يتجرع كأس الهجران يئن تحت أعباء المجاهدة ولاتحمل عنه سوانح المشاهدة وكلما قطع منازل النفس بكثرة الأعمال لايقرب من كعبة الوصول ولا يكشف له المسبل من الحجاب فيتروح بنفس الصعداء ويرتاح باللائح من شدة البرحاء ويقول مخاطبا للنفس والشيطان وهما المانعان: أياجبلى نعمان باقه خليا

آتى سلمة بن مخلد وهو أمير مصر فى حديث آخر وكلاهما منقطع (١) حديث لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد الحديث تقدم فى الحج .

في أصل الفضل وإن كان يتفاوت في الدرجات تفاوتا عظيما بحسب اختلاف درجاتهم عند الله . وبالجملة زيارة الأحياء أولى من زيارة الأموات والفائدة من زيارة الأحياء طلب بركة الدعاء وبركة النظر إليهم فان النظر إلى وجوه العلماء والصلحاء عبادة وفيه أيضا حركة للرغبة في الاقتداء بهم والتخلق بأخلاقهم وآدابهم هذا سوى ما ينتظر من الفوائد العلمية المستفادة من أنفاسهم وأفعالهم كيف وبمجرد زيارة الإخوان في الله فيه فضل كما ذكرناه في كتاب الصحبة وفي التوراة : سر أربعة أميال زر أخا في الله . وأما البقاع فلا معنى لزيارتها سوى المساجد الثلاثة وسوى الثغور للرباط بها فالحديث ظاهر في أنه لا تشد الرحال لطلب بركة البقاع إلا إلى المساجد الثلاثة وقد ذكرنا فضائل الحرمين في كتاب الحج ، وبيت المقدس أيضا له فضل كبير خرج ابن عمر من المدينة قاصدا بيت المقدس حتى صلى فيه الصلوات الخمس ثم كر راجعا من الغد إلى المدينة وقد سأل سليمان عليه السلام ربه عز وجل أن من قصد هذا المسجد لا يعنيه إلا الصلاة فيه أن لا تصرف نظرك عنه مادام مقيما فيه حتى يخرج منه أن تخرجه من ذنوبه كيوم ولدته أمه فأعطاه الله ذلك . القسم الثالث : أن يكون السفر للهرب من سبب مشوش للدين وذلك أيضا حسن فالفرار مما لا يطاق من سنن الأنبياء والمرسلين . ومما يجب الهرب منه الولاية والجاه وكثرة العلائق والأسباب فان كل ذلك يشوش فراغ القلب والدين لا يتم إلا بقلب فارغ عن غير الله فان لم يتم فراغه فبقدر فراغه يتصور أن يشتغل بالدين ولا يتصور فراغ القلب في الدنيا عن مهمات الدنيا والحاجات الضرورية ولكن يتصور تخفيفها وتثقيلها وقد نجا المخفون وهلك المثقلون والحمد لله الذي لم يعلق النجاة بالفراغ المطلق عن جميع الأوزار والأعباء بل قبل المخف بفضله وشمله بسعة رحمته والمخف هو الذي ليست الدنيا أكبر همه وذلك لا يتيسر في الوطن لمن اتسع جاهه وكثرت علائقه فلا يتم مقصوده إلا بالغربة والخمول وقطع العلائق التي لا بد عنها حتى يروض نفسه مدة مديدة ثم ربما يمده الله بمعونته فينعم عليه بما يقوى به يقينه ويطمئن به قلبه فيستوي عنده الحضر والسفر ويتقارب عنده وجود الأسباب والعلائق وعدمها فلا يصده شيء منها عما هو بصدده من ذكر الله وذلك مما يعز وجوده جدا بل الغالب على القلوب الضعف والقصور عن الاتساع للخلق والخالق وإنما يسعد بهذه القوة الأنبياء والأولياء والوصول إليها بالكسب شديد وإن كان للاجتهاد والكسب فيها مدخل أيضا ومثال تفاوت القوة الباطنة فيه كتفاوت القوة الظاهرة في الأعضاء فرب رجل قوي ذي مرة سوي شديد الأعصاب محكم البنية يستقل بحمل ما وزنه ألف رطل مثلا فلو أراد الضعيف المريض أن ينال رتبته بممارسة الحمل والتدريج فيه قليلا قليلا لم يقدر عليه ولكن الممارسة والجهد يزيد في قوته زيادة ما وإن كان ذلك لا يبلغه درجته فلا ينبغي أن يترك الجهد عند اليأس عن الرتبة العليا فان ذلك غاية الجهل ونهاية الضلال وقد كان من عادة السلف رضي الله عنهم مفارقة الوطن خيفة من الفتن وقال سفيان الثوري هذا زمان سوء لا يؤمن فيه على الخامل فكيف على المشتهرين هذا زمان رجل ينتقل من بلد إلى بلد كلما عرف في موضع تحول إلى غيره وقال أبو نعيم رأيت سفيان الثوري وقد علق قلته بيده ووضع جرابه على ظهره فقلت إلى أين يا أبا عبد الله قال بلغني عن قرية فيها رخص أريد أن أقيم بها فقلت له وتفعل هذا قال نعم إذا بلغك أن قرية فيها رخص فأقم بها فانه أسلم لدينك وأقل لهمك وهذا هرب من غلاء السعر وكان سري السقطي يقول للصوفية إذا خرج الشتاء فقد خرج أذار وأورقت الأشجار وطاب الانتشار فانتشروا وقد كان الخواص لا يقيم ببلد أكثر من أربعين يوما وكان من المتوكلين ويرى الإقامة اعتمادا على الأسباب قادحا في التوكل وسيأتي أسرار الاعتماد على الأسباب في كتاب التوكل إن شاء الله تعالى . القسم الرابع : السفر هربا مما يقدح في البدن كالطاعون أو في المال كغلاء السعر

نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها
فان الصبا ريح إذا ما تنسمت
على قلب محزون تجلت همومها
أجد بردها أو تشف مني حرارة
على كبد لم يبق إلا صميمها
ألا إن أدوائي بليلى قديمة
وأقتل داء العاشقين قديمها
ولعل المنكر يقول هل المحبة إلا امتثال الأمر وهل يعرف غير هذا وهل هناك إلا الخوف من الله وينكر المحبة الخاصة التي تختص بالعلماء الراسخين والأبدال المقربين ولما تقرر في فهمه القاصر أن المحبة تستدعي مثالا وخيالا وأجناسا وأشكالا أنكر محبة القوم ولم يعلم أن القوم بلغوا في رتب الإيمان إلى أتم من المحسوس وجادوا من فرط

أو ما يجرى مجراه ولا حرج فى ذلك بل ربما يجب الفرار فى بعض المواضع وربما يستحب فى بعض بحسب وجوب ما يترتب عليه من الفوائد واستحبابه ولكن يستثنى منه الطاعون فلا ينبغى أن يفرّ منه لورود النهى فيه قال أسامة بن زيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن هذا الوجع أو السقم رجز عذب به بعض الأمم قبلكم ، ثم بقى بعد فى الأرض فيذهب المرة ويأتى الأخرى فمن سمع به فى أرض فلا يقدمن عليه ومن وقع بأرض وهو بها فلا يخرجنه الفرار منه(١) » وقالت عائشة رضى الله عنها قال رسول الله ﷺ « إن فناء أمتى بالطعن والطاعون فقلت هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال غدة كغدة البعير تأخذهم فى مراقهم المسلم الميت منه شهيد والمقيم عليه المحتسب كالمرابط فى سبيل الله والفارّ منه كالفار من الزحف(٢) » وعن مكحول عن أم أيمن قالت « أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه لا تشرك بالله شيئا وإن عذبت أو حرقت وأطع والديك وإن أمراك أن تخرج من كل شىء هواك فاخرج منه ولا تترك الصلاة عمدا فان من ترك الصلاة عمدا فقد برئت ذمة الله منه وإياك والخمر فانها مفتاح كل شر وإياك والمعصية فانها تسخط الله ولا تفرّ من الزحف وإن أصاب الناس موتان وأنت فيهم فاثبت فيهم أنفق من طولك على أهل بيتك ولا ترفع عصاك عنهم أخفهم بالله(٣) » فهذه الأحاديث تدل على أن الفرار من الطاعون منهى عنه وكذلك القدوم عليه وسيأتى شرح ذلك فى كتاب التوكل فهذه أقسام الأسفار وقد خرج منه أن السفر ينقسم إلى مذموم وإلى محمود وإلى مباح والمذموم ينقسم إلى حرام كإباق العبد وسفر العاق وإلى مكروه كالخروج من بلد الطاعون والمحمود ينقسم إلى واجب كالحج وطلب العلم الذى هو فريضة على كل مسلم وإلى مندوب إليه كزيارة العلماء وزيارة مشاهدهم ومن هذه الأسباب تتبين النية فى السفر فان معنى النية الانبعاث للسبب الباعث والانتهاض لإجابة الداعية ولتكن نيته الآخرة فى جميع أسفاره وذلك ظاهر فى الواجب والمندوب ومحال فى المكروه والمحظور . وأما المباح فمرجعه إلى النية فمهما كان قصده بطلب المال مثلا التعفف عن السؤال ورعاية ستر المروءة على الأهل والعيال والتصدق بما يفضل عن مبلغ الحاجة صار هذا المباح بهذه النية من أعمال الآخرة ولو خرج إلى الحج وباعثه الرياء والسمعة لخرج عن كونه من أعمال الآخرة لقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات (٤) » فقوله صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات عام فى الواجبات والمندوبات والمباحات دون المحظورات فان النية لا تؤثر فى إخراجها عن كونها من المحظورات وقد قال بعض السلف : إن الله تعالى قد وكل بالمسافرين ملائكة ينظرون إلى مقاصدهم فيعطى كل واحد على قدر نيته فمن كانت نيته الدنيا أعطى منها ونقص من آخرته أضعافه وفرق عليه همه وكثر بالحرص والرغبة شغله ومن كانت نيته الآخرة أعطى من البصيرة والحكمة والفطنة وفتح له من التذكرة والعبرة بقدر نيته وجمع له همه ودعت له الملائكة واستغفرت له . وأما النظر فى أن السفر هو الأفضل أو الاقامة فذلك يضاهى النظر فى أن الأفضل هو العزلة أو المخالطة وقد ذكرنا منهاجه فى كتاب العزلة فليفهم هذا منه فان السفر نوع مخالطة مع زيادة تعب ومشقة تفرق الهم وتشتت القلب فى حق الأكثرين والأفضل فى هذا ما هو الأعون على الدين ونهاية ثمرة الدين فى الدنيا تحصيل معرفة الله تعالى

(١) حديث أسامة بن زيد إن هذا الوجع أو السقم رجز عذب به بعض الأمم قبلكم الحديث متفق عليه واللفظ لمسلم (٢) حديث عائشة إن فناء أمتى بالطعن والطاعون الحديث رواه أحمد وابن عبد البر فى التمهيد باسناد جيد (٣) حديث أم أيمن أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أهله لا تشرك بالله شيئا وإن حرقت بالنار البيهقى وقال فيه إرسال (٤) حديث الأعمال بالنيات متفق عليه من حديث عمر وقد تقدم .

الكشف والبيان بالأرواح والنفوس . روى أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه ذكر غلاما كان فى بنى إسرائيل على جبل فقال لأمه من خلق السماء قالت الله قال من خلق الأرض قالت الله قال من خلق الجبال قالت الله قال من خلق الغنم قالت الله فقال إنى أسمع لله شأنا ورمى بنفسه من الجبل فتقطع » فالجمال الأزلى الإلهى منكشف للأرواح غير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم لأن العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدى من الله سبحانه إلا إلى مجرد الوجود ولا يتطرق إلى حريم الشهود المتجلى فى طىّ الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب وهذه رتبة من مطالعة الجمال رتبة خاصة وأعم منها من رتب المحبة الخاصة

وتحصيل الأنس بذكر الله تعالى والأنس يحصل بدوام الذكر والمعرفة تحصل بدوام الفكر ومن لم يتعلم طريق الفكر والذكر لم يتمكن منهما والسفر هو المعين على التعلم في الابتداء والاقامة هي المعينة على العمل بالعلم في الانتهاء وأما السياحة في الأرض على الدوام فمن المشوشات للقلب إلا في حق الأقوياء فان المسافر وماله لعلى قلق إلا ماوقى الله فلا يزال المسافر مشغول القلب تارة بالخوف على نفسه وماله وتارة بمفارقة ما ألفه واعتاده في إقامته وإن لم يكن معه مال يخاف عليه فلا يخلو عن الطمع والاستشراف إلى الخلق فتارة يضعف قلبه بسبب الفقر وتارة يقوى باستحكام أسباب الطمع ثم الشغل بالحط والترحال مشوش لجميع الأحوال ، فلا ينبغي أن يسافر المريد إلا في طلب علم أو مشاهدة شيخ يقتدي به في سيرته وتستفاد الرغبة في الخير من مشاهدته فان اشتغل بنفسه واستبصر وانفتح له طريق الفكر أو العمل فالسكون أولى به إلا أن أكثر متصوفة هذه الأعصار لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره في الخلوة وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل واستوعروا طريق الكسب واستلانوا جانب السؤال والكدية واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد واستسخروا الخدم المتصبين للقيام بخدمة القوم واستخفوا عقولهم وأديانهم من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال بطريق السؤال تعللا بكثرة الأتباع فلم يكن لهم في الخانقاهات حكم نافذ ولا تأديب للمريدين نافع ولا حجر عليهم قاهر فلبسوا المرقعات واتخذوا في الخانقاهات متنزهات وربما تلقفوا ألفاظا مزخرفة من أهل الطامات فينظرون إلى أنفسهم وقد تشبهوا بالقوم في خرقتهم وفي سياحتهم وفي لفظهم وعبارتهم وفي آداب ظاهرة من سيرتهم فيظنون بأنفسهم خيرا ويحسبون أنهم يحسنون صنعا ويعتقدون أن كل سوداء تمرة ويتوهمون أن المشاركة في الظاهر توجب المساهمة في الحقائق وهيهات فما أغزر حماقة من لا يميز بين الشحم والورم فهؤلاء بغضاء الله فان الله تعالى يبغض الشاب الفارغ ولم يحملهم على السياحة إلا الشباب والفراغ إلا من سافر لحج أو عمرة في غير رياء ولا سمعة أو سافر لمشاهدة شيخ يقتدي به في علمه وسيرته وقد خلت البلاد عنه الآن والأمور الدينية كلها قد فسدت وضعفت إلا التصوف فانه قد انمحق بالكلية وبطل لأن العلوم لم تندرس بعد والعالم وإن كان عالما سوء فانما فساده في سيرته لا في علمه فيبقى عالما غير عامل بعلمه والعمل غير العلم وأما التصوف فهو عبارة عن تجرد القلب لله تعالى واستحقار ماسوى الله وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح ومهما فسد العمل فات الأصل وفي أسفار هؤلاء نظر للفقهاء من حيث إنه إتعاب للنفس بلا فائدة وقد يقال إن ذلك ممنوع ولكن الصواب عندنا أن نحكم بالإباحة فان حظوظهم التفرج عن كرب البطالة بمشاهدة البلاد المختلفة وهذه الحظوظ وإن كانت خسيسة فنفوس المتحركين لهذه الحظوظ أيضا خسيسة ولا بأس باتعاب حيوان خسيس لحظ خسيس يليق به ويعود إليه فهو التأذي والتلذذ والفتوى تقتضي تشتيت العوام في المباحات التي لا نفع فيها ولا ضرر فالسائحون في غير مهم في الدين والدنيا بل لمحض التفرج في البلاد كالبهائم المترددة في الصحارى فلا بأس بسياحتهم ما كفوا عن الناس شرهم ولم يلبسوا على الخلق حالهم وإنما عصيانهم في التلبيس والسؤال على اسم التصوف والأكل من الأوقاف التي وقفت على الصوفية لأن الصوفي عبارة عن رجل صالح عدل في دينه مع صفات أخر وراء الصلاح ومن أقل صفات أحوال هؤلاء أكلهم أموال السلاطين وأكل الحرام من الكبائر فلا تبقى معه العدالة والصلاح ولو تصور صوفي فاسق لتصور صوفي كافر وفقيه يهودي وكما أن الفقيه عبارة عن مسلم مخصوص فالصوفي عبارة عن عدل مخصوص لا يقتصر في دينه على القدر الذي يحصل به العدالة ، وكذلك من نظر إلى ظواهرهم ولم يعرف بواطنهم .

دون العامة مطالعة جمال الكمال من الكبرياء والجلال والاستقلال بالمنح والنوال والصفات المنقسمة إلى ما ظهر منها في الآباد ولازم الذات في الآزال فللكمال جمال لا يدرك بالحواس ولا يستنبط بالقياس وفي مطالعة ذلك الجمال أخذ طائفة من المحبين خصوا بتجلي الصفات ولهم بحسب ذلك ذوق وشوق ووجد وسماع والأولون منحوا قسطا من تجلي الذات فكان وجدهم على قدر الوجود وسماعهم على حد الشهود . وحكى بعض المشايخ قال رأينا جماعة ممن يمشي على الماء والهواء يسمعون السماع ويجدون به ويتولهون عنده . وقال بعضهم كنا على الساحل فسمع بعض إخواننا فجعل يتقلب على الماء يمر ويجيء حتى رجع إلى مكانه .

وأعطاهم من ماله على سبيل التقرب إلى الله تعالى حرم عليهم الأخذ وكان ما أكلوه سحتا وأعنى به إذا كان المعطى بحيث لوعرف بواطن أحوالهم ما أعطاهم فأخذ المال باظهار التصوف من غير اتصاف بحقيقته كأخذه باظهار نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الدعوى ، ومن زعم أنه علوى وهو كاذب وأعطاه مسلم مالا لحبه أهل البيت ولوعلم أنه كاذب لم يعطه شيئا فأخذه على ذلك حرام وكذلك الصوفى ولهذا احترز المحتاطون عن الأكل بالدين فإن المبالغ فى الاحتياط لدينه لاينفك فى باطنه عن عورات لوانكشفت للراغب فى مواساته لفترت رغبته عن المواساة فلا جرم كانوا لايشترون شيئا بأنفسهم مخافة أن يسامحوا لأجل دينهم فيكونوا قد أكلوا بالدين وكانوا يوكلون من يشترى لهم ويشترطون على الوكيل أن لايظهر أنه لمن يشترى نعم إنما يحل أخذ مايعطى لأجل الدين إذا كان الآخذ بحيث لوعلم المعطى من باطنه ما يعلمه الله تعالى لم يقتض ذلك فتورا فى رأيه فيه والعاقل المنصف يعلم من نفسه أن ذلك ممتنع أو عزيز والمغرور الجاهل بنفسه أحرى بأن يكون جاهلا بأمر دينه فإن أقرب الأشياء إلى قالبه قلبه فإذا التبس عليه أمر قلبه فكيف ينكشف له غيره ومن عرف هذه الحقيقة لزمه لامحالة أن لايأكل إلا من كسبه ليأمن من هذه الغائلة أو لايأكل إلا من مال من يعلم قطعا أنه لوانكشف له عورات باطنه لم يمنعه ذلك عن مواساته فان اضطر طالب الحلال ومريد طريق الآخرة إلى أخذ مال غيره فليصرح له وليقل إنك إن كنت تعطينى لما تعتقده فىّ من الدين فلست مستحقا لذلك ولوكشف الله تعالى سترى لم ترنى بعين التوقير بل اعتقدت أنى شر الخلق أومن شرارهم فإن أعطاه مع ذلك فليأخذ فانه ربما يرضى منه هذه الخصلة وهو اعترافه على نفسه بركاكة الدين وعدم استحقاقه لما يأخذه ولكن ههنا مكيدة للنفس بينة ومخادعة فليتفطن لها وهو أنه قد يقول ذلك مظهرا أنه متشبه بالصالحين فى ذمهم نفوسهم واستحقارهم لها ونظرهم إليها بعين المقت والازدراء فتكون صورة الكلام صورة القدح والازدراء وباطنه وروحه هو عين المدح والاطراء ، فكم من ذام نفسه وهو لها مادح بعين ذمه فذم النفس فى الخلوة مع النفس هو المحمود وأما الذم فى الملأ فهو عين الرياء إلا إذا أورده إيرادا يحصل للمستمع يقينا بأنه مقترف للذنوب ومعترف بها وذلك مما يمكن تفهيمه بقرائن الأحوال ويمكن تلبيسه بقرائن الأحوال والصادق بينه وبين الله تعالى يعلم أن مخادعته لله عز وجل أو مخادعته لنفسه محال فلا يتعذر عليه الاحتراز عن أمثال ذلك فهذا هو القول فى أقسام السفر ونية المسافر وفضيلته .

(الفصل الثانى فى آداب المسافر من أول نهوضه إلى آخر رجوعه وهى أحد عشر أدبا)

الأول أن يبدأ برد المظالم وقضاء الديون وإعداد النفقة لمن تلزمه نفقته وبرد الودائع إن كانت عنده ولا يأخذ زاده إلا الحلال الطيب وليأخذ قدرا يوسع به على رفقائه . قال ابن عمر رضى الله عنهما من كرم الرجل طيب زاده فى سفره ولابد فى السفر من طيب الكلام وإطعام الطعام وإظهار مكارم الأخلاق فى السفر فانه يخرج خبايا الباطن ومن صلح لصحبة السفر صلح لصحبة الحضر وقد يصلح فى الحضر من لايصلح فى السفر ولذلك قيل إذا أثنى على الرجل معاملوه فى الحضر ورفقاؤه فى السفر فلا تشكوا فى صلاحه والسفر من أسباب الضجر ومن أحسن خلقه فى الضجر فهو الحسن الخلق وإلا فعند مساعدة الأمور على وفق الغرض قلما يظهر سوء الخلق . وقد قيل ثلاثة لايلامون على الضجر : الصائم والمريض والمسافر . وتمام حسن خلق المسافر الإحسان إلى المكارى ومعاونة الرفقة بكل ممكن والرفق بكل منقطع بأن لايجاوزه إلا بالاعانة بمركوب أوزاد أوتوقف لأجله وتمام ذلك مع الرفقاء بمزاح ومطايبة فى بعض الأوقات من غير فحش ولامعصية ليكون ذلك شفاء لضجر السفر ومشاقه . الثانى : أن يختار رفيقا .

ونقل أن بعضهم كان يتقلب على النار عند السماع ولا يحس بها . ونقل أن بعض الصوفية ظهر منه وجد عند السماع فأخذ شمعة فجعلها فى عينه قال الناقل قربت من عينه أنظر فرأيت نارا أو نورا يخرج من عينه يرد نار الشمعة . وحكى عن بعضهم أنه كان إذا وجد عند السماع ارتفع من الأرض فى الهواء أذرعا يمر ويجىء فيه . وقال الشيخ أبو طالب المكى رحمه الله فى كتابه إن أنكرنا السماع مجملا مطلقا غير مقيد مفصل يكون إنكارا على سبعين صديقا وإن كنا نعلم أن الانكار أقرب إلى قلوب القراء والمتعبدين إلا أنا لانفعل ذلك لأنا نعلم مالايعلمون وسمعنا عن السلف من الأصحاب والتابعين مالايسمعون وهذا قول الشيخ عن

ولا يخرج وحده فالرفيق ثم الطريق وليكن رفيقه ممن يعينه على الدين فيذكره إذا نسى ويعينه ويساعده إذا ذكر فإن المرء على دين خليله ولا يعرف الرجل إلا برفيقه وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن أن يسافر الرجل وحده (١) وقال الثلاثة نفر (٢) وقال أيضا إذا كنتم ثلاثة في السفر فأمروا أحدكم (٣) وكانوا يفعلون ذلك ويقولون هذا أمير نا أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤) وليؤمروا أحسنهم أخلاقا وأرفقهم بالأصحاب وأسرعهم إلى الايثار وطلب الموافقة وإنما يحتاج إلى الأمير لأن الآراء تختلف في تعيين المنازل والطرق ومصالح السفر ولا نظام إلا في الوحدة ولا فساد إلا في الكثرة وإنما انتظم أمر العالم لأن مدبر الكل واحد لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ومهما كان المدبر واحدا انتظم أمر التدبير وإذا كثر المدبرون فسدت الأمور في الحضر والسفر إلا أن مواطن الاقامة لا تخلو عن أمير عام كأمير البلد وأمير خاص كرب الدار وأما السفر فلا يتعين له أمير إلا بالتأمير فلهذا وجب التأمير ليجتمع شتات الآراء ثم على الأمير أن لا ينظر إلا لمصلحة القوم وأن يجعل نفسه وقاية لهم كما نقل عن عبد الله المروزي أنه صحبه أبو علي الرباطي فقال علي أن تكون أنت الأمير أو أنا فقال بل أنت فلم يزل يحمل الزاد لنفسه ولأبي علي على ظهره فأمطرت السماء ذات ليلة فقام عبد الله طول الليل على رأس رفيقه وفي يده كساء يمنع عنه المطر فكلما قال له عبد الله لا تفعل يقول ألم تقل إن الامارة مسلمة لي فلا تتحكم علي ولا ترجع عن قولك حتى قال أبو علي وددت أني مت ولم أقل له أنت الأمير ، فهكذا ينبغي أن يكون الأمير وقد قال صلى الله عليه وسلم « خير الأصحاب أربعة (٥) » وتخصيص الأربعة من بين سائر الأعداد لا بد أن يكون له فائدة والذي ينقدح فيه أن المسافر لا يخلو عن رحل يحتاج إلى حفظه وعن حاجة يحتاج إلى التردد فيها ولو كانوا ثلاثة لكان المتردد في الحاجة واحدا فيتردد في السفر بلا رفيق فلا يخلو عن خطر وعن ضيق قلب لفقد أنس الرفيق ولو تردد في الحاجة اثنان لكان الحافظ للرحل واحدا فلا يخلو أيضا عن الخطر وعن ضيق الصدر فاذن ما دون الأربعة لا يفي بالمقصود وما فوق الأربعة يزيد فلا تجمعهم رابطة واحدة فلا ينعقد بينهم الترافق لأن الخامس زيادة بعد الحاجة ومن يستغنى عنه لا تنصرف الهمة إليه فلا تتم المرافقة معه نعم في كثرة الرفقاء فائدة للأمن من المخاوف ولكن الأربعة خير للرفاقة الخاصة لا للرفاقة العامة وكم من رفيق في الطريق عند كثرة الرفاق لا يكلم ولا يخالط إلى آخر الطريق للاستغناء عنه . الثالث : أن يودع رفقاء الحضر والأهل والأصدقاء وليدع عند الوداع بدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بعضهم صحبت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من مكة إلى المدينة حرسها الله فلما أردت أن أفارقه شيعني وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « قال لقمان إن الله تعالى إذا استودع شيئا حفظه وإني أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (٦) » وروى زيد بن أرقم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث النهي عن أن يسافر الرجل وحده أحمد من حديث ابن عمر بسند صحيح وهو عند البخاري بلفظ لو يعلم الناس ما في الوحدة ما سار راكب بليل وحده (٢) حديث الثلاثة نفر روينا من حديث علي في وصيته المشهورة وهو حديث موضوع والمعروف الثلاثة ركب رواه أبو داود والترمذي وحسنه النسائي من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٣) حديث إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم الطبراني من حديث ابن مسعود باسناد حسن (٤) حديث كانوا يفعلون ذلك ويقولون هو أمير أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم البزار والحاكم عن عمر أنه قال إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكم ذا أمير أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين (٥) حديث خير الأصحاب أربعة أبو داود والترمذي والحاكم من حديث ابن عباس قال الترمذي حسن غريب وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين (٦) حديث ابن عمر قال لقمان إن الله إذا

علمه الوافر بالسنن والآثار مع اجتهاده وتحريه الصواب ولكن نبسط لأهل الانكار لسان الاعتذار ونوضح لهم الفرق بين سماع يؤثر وبين سماع ينكر وسمع الشبلي قائلا يقول :

أسائل عن سلمى فهل من مخبر
يكون له علم بها أين تنزل

فزعق الشبلي وقال لا والله ما في الدارين عنه مخبر . وقيل الوجد سر صفات الباطن كما أن الطاعة سر صفات الظاهر وصفات الظاهر الحركة والسكون وصفات الباطن الأحوال والأخلاق . وقال أبو نصر السراج أهل السماع على ثلاث طبقات قوم يرجعون في سماعهم إلى مخاطبات الحق لهم فيما يسمعون وقوم يرجعون فيما يسمعون إلى مخاطبات أحوالهم ومقاماتهم وأوقاتهم فهم

أنه قال « إذا أراد أحدكم سفرا فليودع إخوانه فان الله تعالى جاعل له فى دعائهم البركة (١) » وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا ودع رجلا قال « زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك إلى الخير حيث توجهت (٢) » فهذا دعاء المقيم للمودع وقال موسى بن وردان أتيت أبا هريرة رضى الله عنه أودعه لسفر أردته فقال ألا أعلمك يا ابن أخى شيئا علمنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الوداع فقلت بلى قال قل « أستودعك الله الذى لا تضيع ودائعه (٣) » وعن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال « إنى أريد سفرا فأوصنى فقال له فى حفظ الله وفى كنفه زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك للخير حيث كنت أو أينما كنت (٤) » شك فيه الراوى . وينبغى إذا استودع الله تعالى ما يخلفه أن يستودع الجمع ولا يخصص فقد روى أن عمر رضى الله عنه كان يعطى الناس عطاياهم إذ جاءه رجل معه ابن له فقال له عمر : ما رأيت أحدا أشبه بأحد من هذا بك فقال له الرجل أحدثك عنه يا أمير المؤمنين بأمره إنى أردت أن أخرج إلى سفر وأمه حامل به فقالت تخرج وتدعنى على هذه الحالة فقلت أستودع الله ما فى بطنك فخرجت ثم قدمت فاذا هى قد ماتت فجلسنا نتحدث فاذا نار على قبرها فقلت للقوم ما هذه النار فقالوا هذه النار من قبر فلانة نراها كل ليلة فقلت والله إنها كانت لصوامة قوامة فأخذت المعول حتى انتهينا إلى القبر فحفرنا فاذا سراج وإذا هذا الغلام يدب فقيل لى إن هذه وديعتك ولو كنت استودعت أمه لوجدتها فقال عمر رضى الله عنه : لهو أشبه بك من الغراب بالغراب . الرابع : أن يصلى قبل سفره صلاة الاستخارة كما وصفناها فى كتاب الصلاة ووقت الخروج يصلى لأجل السفر فقد روى أنس بن مالك رضى الله عنه أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال « إنى نذرت سفرا وقد كتبت وصيتى فالى أى الثلاثة أدفعها إلى ابنى أم أخى أم أبى فقال النبى ﷺ ما استخلف عبد فى أهله من خليفة أحب إلى الله من أربع ركعات يصليهن فى بيته إذا شد عليه ثياب سفره يقرأ فيهن بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد ثم يقول اللهم إنى أتقرب بهن إليك فاخلفنى بهن فى أهلى ومالى فهى خليفته فى أهله وماله وحرز حول داره حتى يرجع إلى أهله (٥) » الخامس : إذا حصل على باب الدار فليقل باسم الله توكلت على الله ولا حول ولا قوة إلا بالله رب أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على فاذا مشى قال اللهم بك انتشرت وعليك توكلت وبك اعتصمت وإليك توجهت اللهم أنت ثقتى وأنت رجائى فاكفنى ما أهمنى وما لا أهتم به وما أنت أعلم به منى عز جارك وجل ثناؤك ولا إله غيرك اللهم زودنى التقوى واغفر لى ذنبى ووجهنى للخير أينما توجهت ، وليدع بهذا الدعاء فى كل منزل يرحل عنه فاذا ركب الدابة فليقل باسم الله وبالله

استودع شيئا حفظه وانى أستودع الله دينك وأماناتك وخواتيم عملك النسائى فى اليوم والليلة ورواه أبو داود مختصرا وإسناده جيد (١) حديث زيد بن أرقم إذا أراد أحدكم سفرا فليودع إخوانه فان الله جاعل له فى دعائهم البركة الخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف (٢) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كان إذا ودع رجلا قال زودك الله التقوى الخرائطى فى مكارم الأخلاق والمحاملى فى الدعاء وفيه ابن لهيعة (٣) حديث أبى هريرة أستودعك الله الذى لا تضيع ودائعه ابن ماجه والنسائى فى اليوم و الليلة باسناد حسن (٤) حديث أنس فى حفظ الله وفى كنفه زودك الله التقوى الحديث تقدم فى الحج فى الباب الثانى (٥) حديث أنس أن رجلا قال إنى نذرت سفرا وقد كتبت وصيتى فالى أى الثلاثة أدفعها إلى أبى أم أخى أم امرأتى فقال ما استخلف عبد فى أهله من خليفة أحب إلى الله من أربع ركعات الحديث الخرائطى فى مكارم الأخلاق وفيه من لا يعرف .

مرتبطون بالعلم ومطالبون بالصدق فيما يشيرون به من ذلك وقوم هم الفقراء المجردون الذين قطعوا العلائق ولم تتلوث قلوبهم بمحبة الدنيا والجمع والمنع فهم يسمعون لطيبة قلوبهم ويليق بهم السماع فهم أقرب الناس إلى السلامة وأسلمهم من الفتنة وكل قلب ملوث بحب الدنيا فسماعه سماع طبع وتكلف وسئل بعضهم عن التكلف فى السماع فقال هو على ضربين : تكلف فى المستمع لطلب جاه أو منفعة دنيوية وذلك تلبيس وخيانة وتكلف فيه لطلب الحقيقة كمن يطلب الوجد بالتواجد وهو بمنزلة التباكى المندوب إليه وقول القائل إن هذه الهيئة من الاجتماع بدعة يقال له إنما البدعة المحذورة الممنوع منها

والله أكبر توكلت على الله ولاحول ولاقوة إلابالله العلى العظيم ماشاءالله كان ومالم يشأ لم يكن سبحان الذى سخرلنا هذا وما كناله مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون فإذا استوت الدابة تحته فليقل ـ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ـ اللهم أنت الحامل على الظهر وأنت المستعان على الأمور . السادس : أن يرحل عن المنزل بكرة . روى جابر « أن النبى صلى الله عليه وسلم رحل يوم الخميس وهو يريد تبوك وقال « اللهم بارك لأمتى فى بكورها (١) » ويستحب أن يبتدئ بالخروج يوم الخميس ، فقد روى عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه قال قلما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج إلى سفر إلا يوم الخميس(٢) . وروى أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم بارك لأمتى فى بكورها يوم السبت » وكان ﷺ إذا بعث سرية بعثها أول النهار(٣) . وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم بارك لأمتى فى بكورها يوم خميسها(٤) » وقال عبد الله بن عباس: إذا كان لك إلى رجل حاجة فاطلبها منه نهارا ولاتطلبها ليلا واطلبها بكرة فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اللهم بارك لأمتى فى بكورها(٥) » ولاينبغى أن يسافر بعد طلوع الفجر من يوم الجمعة فيكون عاصيا بترك الجمعة واليوم منسوب إليها فكان أوله من أسباب وجوبها والتشييع للوداع مستحب وهو سنة قال صلى الله عليه وسلم « لأن أشيع مجاهدا فى سبيل الله فأكتنفه على رحله غدوة أو روحة أحب إلىّ من الدنيا ومافيها(٦) » . السابع : أن لاينزل حتى يحمى النهار فهى السنة ويكون أكثر سيره بالليل قال ﷺ « عليكم بالدلجة فان الأرض تطوى بالليل مالاتطوى بالنهار (٧) » ومهما أشرف على المنزل فليقل اللهم رب السموات السبع وماأظللن ورب الأرضين السبع وما أقللن ورب الشياطين وماأضللن ورب الرياح وماذرين ورب البحار وماجرين أسألك خير هذا المنزل وخير أهله وأعوذ بك من شر هذا المنزل وشر مافيه اصرف عنى شرارهم فاذا نزل المنزل فليصلّ فيه ركعتين ثم ليقل اللهم إنى أعوذ بكلمات الله التامات التى لايجاوزهن بر ولافاجر من شر ماخلق فاذاجن عليه الليل فليقل يا أرض ربى وربك الله أعوذ بالله من شرك ومن شر مافيك وشر مادب عليك أعوذ بالله من شر كل أسد وأسود وحية وعقرب ومن شر ساكنى البلد ووالد وماولد وله ماسكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم ومهما علا شرفا من الأرض فى وقت السير فينبغى أن يقول : اللهم لك الشرف على كل شرف ولك الحمد على كل حال ومهما هبط سبح ومهما خاف الوحشة فى سفره قال سبحان الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السموات بالعزة والجبروت . الثامن : أن يحتاط بالنهار فلا يمشى

(١) حديث جابر أنه صلى الله عليه وسلم رحل يوم الخميس يريد تبوك وقال اللهم بارك لأمتى فى بكورها رواه الخرائطى ، وفى السنن الأربعة من حديث صخر العامرى اللهم بارك لأمتى فى بكورها قال الترمذى حديث حسن (٢) حديث كعب بن مالك قلما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج إلى سفر إلا يوم الخميس والسبت البزار مقتصرا على يوم خميسها والخرائطى مقتصرا على يوم السبت وكلاهما ضعيف (٣) حديث كان إذا بعث سرية بعثها أول النهار الأربعة من حديث صخر العامرى وحسنه الترمذى (٤) حديث أبى هريرة اللهم بارك لأمتى فى بكورها يوم خميسها ابن ماجه والخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له وقال ابن ماجه يوم الخميس وكلا الإسنادين ضعيف (٥) حديث ابن عباس إذا كانت لك إلى رجل حاجة فاطلبها إليه نهارا الحديث البزار والطبرانى فى الكبير والخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له وإسناده ضعيف (٦) حديث لأن أشيع مجاهدا فى سبيل الله فأكتنفه على رحله غدوة أو روحة أحب إلى من الدنيا ومافيها ابن ماجه بسند ضعيف من حديث معاذ بن أنس (٧) حديث عليكم بالدلجة الحديث تقدم فى الباب الثانى من الحج .

بدعة تزاحم سنة مأمورا بها ومالم يكن هكذا فلا بأس به وهذا كالقيام للداخل لم يكن فكان فى عادة العرب ترك ذلك حتى نقل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل ولا يقام له وفى البلاد التى فيها هذا القيام لهم عادة إذا اعتمد ذلك لتطييب القلوب والمداراة لا بأس به لأن تركه يوحش القلوب ويوغر الصدور فيكون ذلك من قبيل العشرة وحسن الصحبة ويكون بدعة لا بأس بها لأنها لم تزاحم سنة مأثورة .

[الباب الثالث والعشرون فى القول فى السماع ردا وإنكارا]

قد ذكرنا وجه صحة السماع وما يليق منه بأهل الصدق وحيث كثرت الفتنة بطريقه وزالت العصمة فيه وتصدى للحرص عليه أقوام قلت أعمالهم

منفردا خارج القافلة لأنه ربما يغتال أو ينقطع ويكون بالليل متحفظا عند النوم كان صلى الله عليه وسلم إذا نام فى ابتداء الليل فى السفر افترش ذراعيه وإن نام فى آخر الليل نصب ذراعيه نصبا وجعل رأسه فى كفه[1] والغرض من ذلك أن لا يستثقل فى النوم فتطلع الشمس وهو نائم لا يدرى فيكون مايفوته من الصلاة أفضل مما يطلبه بسفره ، والمستحب بالليل أن يتناوب الرفقاء فى الحراسة فاذا نام واحد حرس آخر[2] فهذه السنة ومهما قصده عدو أو سبع فى ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسى وشهد الله وسورة الإخلاص والمعوذتين وليقل باسم الله ماشاء الله لاقوة إلا بالله حسبى الله توكلت على الله ماشاء الله لايأتى بالخيرات إلا الله ماشاء الله لايصرف السوء إلا الله حسبى الله وكفى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله منتهى ولادون الله ملجأ ـ كتب الله لأغلبن أنا ورسلى إن الله قوى عزيز ـ تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحى القيوم الذى لايموت اللهم احرسنا بعينك التى لاتنام واكنفنا بركنك الذى لايرام اللهم ارحمنا بقدرتك علينا فلا نهلك وأنت ثقتنا ورجاؤنا اللهم اعطف علينا قلوب عبادك وإمائك برأفة ورحمة إنك أنت أرحم الراحمين . التاسع : أن يرفق بالدابة إن كان راكبا فلا يحملها مالاتطيق ولا يضربها فى وجهها فانه منهى عنه ولاينام عليها فانه يثقل بالنوم وتتأذى به الدابة كان أهل الورع لاينامون على الدواب إلا غفوة ، وقال صلى الله عليه وسلم « لاتتخذوا ظهور دوابكم كراسى[3] » ويستحب أن ينزل عن الدابة غدوة وعشية يروحها بذلك[4] فهو سنة وفيه آثار عن السلف وكان بعض السلف يكترى بشرط أن لاينزل ويوفى الأجرة ثم كان ينزل ليكون بذلك محسنا إلى الدابة فيوضع فى ميزان حسناته لافى ميزان حسنات المكارى ومن آذى بهيمة بضرب أو حمل مالا تطيق طولب به يوم القيامة إذ فى كل كبد حراء أجر . قال أبو الدرداء رضى الله عنه لبعير له عند الموت : أيها البعير لاتخاصمنى إلى ربك فانى لم أك أحملك فوق طاقتك وفى النزول ساعة صدقتان : إحداهما ترويح الدابة والثانية إدخال السرور على قلب المكارى وفيه فائدة أخرى وهى رياضة البدن وتحريك الرجلين والحذر من خدر الأعضاء بطول الركوب وينبغى أن يقرر مع المكارى مايحمله عليها شيئا شيئا ويعرضه عليه ويستأجر الدابة بعقد صحيح لئلا يثور بينهما نزاع يؤذى القلب ويحمل على الزيادة فى الكلام فما يلفظ العبد من قول إلا لديه رقيب عتيد فليحترز عن كثرة الكلام واللجاج مع المكارى فلا ينبغى أن يحمل فوق المشروط شيئا وإن خف فان القليل يجر الكثير ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه . قال رجل لابن المبارك وهو على دابة احمل لى هذه الرقعة إلى فلان فقال حتى أستأذن المكارى فانى لم أشارطه على هذه الرقعة فانظر كيف لم يلتفت إلى قول الفقهاء إن هذا مما يتسامح فيه ولكن سلك طريق الورع . العاشر : ينبغى أن يستصحب ستة أشياء قالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله ﷺ « إذا سافر حمل معه خمسة أشياء : المرآة والمكحلة والمقراض والسواك والمشط[5] » وفى رواية أخرى عنها ستة أشياء : المرآة والقارورة والمقراض والسواك والمكحلة والمشط وقالت أم سعد الأنصارية كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايفارقه فى السفر المرآة والمكحلة[6] وقال صهيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وفسدت أحوالهم وأكثروا الاجتماع للسماع وربما يتخذ للاجتماع طعام تطلب النفوس الاجتماع لذلك لارغبة للقلوب فى السماع كما كان من سير الصادقين فيصير السماع معلولا تركن إليه النفوس طلبا للشهوات واستحلاء لمواطن اللهو والغفلات ويقطع ذلك على المريد طلب المزيد ويكون بطريقه تضييع الأوقات وقلة الحظ من العبادات وتكون الرغبة فى الاجتماع طلبا لتناول الشهوة واستراحا لأولى الطرب واللهو والعشرة ولايخفى أن هذا الاجتماع مردود عند أهل الصدق . وكان يقال لايصح السماع إلا لعارف مكين ولا يباح لمريد مبتدئ . وقال الجنيد رحمه الله تعالى إذا رأيت المريد يطلب السماع فاعلم أن

(١) حديث كان إذا نام فى ابتداء الليل فى السفر افترش ذراعيه الحديث تقدم فى الحج (٢) حديث تناوب الرفقاء فى الحراسة تقدم فى الحج فى الباب الثانى (٣) حديث لاتتخذوا ظهور دوابكم كراسى تقدم فى الباب الثالث من الحج (٤) حديث النزول عن الدابة غدوة وعشية تقدم فيه (٥) حديث عائشة كان إذا سافر حمل معه خمسة أشياء المرآة والمكحلة والمدرى والسواك والمشط وفى رواية ستة أشياء الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى سننه والخرائطى فى مكارم الأخلاق واللفظ له وطرقه كلها ضعيفة (٦) حديث أم سعد الأنصارية كان لايفارقه فى السفر المرآة والمكحلة رواه الخرائطى وإسناده ضعيف

«عليكم بالأثمد عند مضجعكم فانه مما يزيد فى البصر وينبت الشعر [١]» وروى أنه كان يكتحل ثلاثا ثلاثا وفى رواية أنه اكتحل لليمنى ثلاثا ولليسرى ثنتين [٢] وقد زاد الصوفية الركوة والحبل وقال بعض الصوفية إذا لم يكن مع الفقير ركوة وحبل دل على نقصان دينه وإنما رددوا هذا لما رأوه من الاحتياط فى طهارة الماء وغسل الثياب فالركوة لحفظ الماء الطاهر والحبل لتجفيف الثوب المغسول ولنزع الماء من الآبار وكان الأولون يكتفون بالتيمم ويغنون أنفسهم عن نقل الماء ولا يبالون بالوضوء من الغدران ومن المياه كلها مالم يتيقنوا نجاستها حتى توضأ عمر رضى الله عنه من ماء فى جرة نصرانية وكانوا يكتفون بالأرض والجبال عن الحبل فيفرشون الثياب المغسولة عليها فهذه بدعة إلا أنها بدعة حسنة وإنما البدعة المذمومة ماتضاد السنن الثابتة وأما مايعين على الاحتياط فى الدين فمستحسن وقد ذكرنا أحكام المبالغة فى الطهارات فى كتاب الطهارة وأن المتجرد لأمر الدين لاينبغى أن يؤثر طريق الرخصة بل يحتاط فى الطهارة مالم يمنعه ذلك عن عمل أفضل منه . وقيل كان الخواص من المتوكلين وكان لايفارقه أربعة أشياء فى السفر والحضر الركوة والحبل والابرة بخيوطها والمقراض وكان يقول هذه ليست من الدنيا . الحادى عشر : فى آداب الرجوع من السفر «كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا قفل من غزو أوحج أوعمرة أوغيره يكبر على كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ويقول لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده [٣]» وإذا أشرف على مدينته فليقل اللهم اجعل لنا بها قرارا ورزقا حسنا ثم ليرسل إلى أهله من يبشرهم بقدومه كيلا يقدم عليهم بغتة فيرى مايكرهه ولا ينبغى له أن يطرقهم ليلا [٤] فقد ورد النهى عنه ، وكان ﷺ إذا قدم دخل المسجد أولا وصلى ركعتين ثم دخل البيت [٥] وإذا دخل قال «توبا توبا لربنا أوبا لايغادر علينا حوبا [٦]» وينبغى أن يحمل لأهل بيته وأقاربه تحفة من مطعوم أوغيره على قدر امكانه فهو سنة فقد روى أنه إن لم يجد شيئا فليضع فى مخلاته حجرا [٧] وكأن هذا مبالغة فى الاستحثاث على هذه المكرمة لأن الأعين تمتد إلى القادم من السفر والقلوب تفرح به فيتأكد الاستحباب فى تأكيد فرحهم وإظهار التفات القلب فى السفر إلى ذكرهم بما يستصحبه فى الطريق لهم فهذه جملة من الآداب الظاهرة . وأما الآداب الباطنة ففى الفصل الأول بيان جملة منها وجملته أن لايسافر إلا إذا كان زيادة دينه فى السفر ومهما وجد قلبه متغيرا إلى نقصان فليقف ولينصرف ولاينبغى أن يجاوز همه منزله بل ينزل حيث ينزل قلبه وينوى فى دخول كل بلدة أن يرى شيوخها ويجتهد أن يستفيد من كل واحد منهم أدبا أو كلمة لينتفع بها لاليحكى ذلك ويظهر أنه لقى المشايخ ولايقيم ببلدة أكثر من أسبوع أوعشرة أيام إلا أن يأمره الشيخ المقصود بذلك ولا يجالس فى مدة الاقامة إلا الفقراء الصادقين وإن كان قصده زيارة أخ فلا يزيد على ثلاثة أيام فهو حد الضيافة

(١) حديث صهيب عليكم بالأثمد عند مضجعكم فانه يزيد فى البصر وينبت الشعر الخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف وهو عند الترمذى وصححه ابن خزيمة وابن حبان من حديث ابن عباس وصححه ابن عبد البر وقال الخطابى صحيح الاسناد (٢) حديث كان يكتحل لليمنى ثلاثا ولليسرى ثنتين الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عمر بسند لين (٣) حديث كان إذا قفل من حج أوغزو أوغيره يكبر الحديث تقدم فى الحج (٤) حديث النهى عن طروق الأهل ليلا تقدم (٥) حديث كان إذا قدم من سفر دخل المسجد أولا وصلى ركعتين تقدم (٦) حديث كان إذا دخل قال توبا توبا لربنا أوبا لايغادر حوبا ابن السنى فى اليوم والليلة والحاكم من حديث ابن عباس وقال صحيح على شرط الشيخين (٧) حديث اطراق أهله عند القدوم ولو بحجر الدارقطنى من حديث عائشة باسناد ضعيف .

فيه بقية البطالة . وقيل إن الجنيد ترك السماع فقيل له كنت تستمع فقال مع من قيل له تسمع لنفسك فقال ممن لأنهم كانوا لايسمعون إلا من أهل مع أهل فلما فقد الاخوان ترك لما اختاروا السماع حيث اختاروه إلا بشروط وقيود وآداب يذكرون به الآخرة ويرغبون فى الجنة ويحذرون من النار ويزداد به طلبهم وتحسن به أحوالهم ويتفق لهم ذلك اتفاقا فى بعض الأحايين لاأن يجعلوه دأبا وديدنا حتى يتركوا لأجله الأوراد. وقد نقل عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال فى كتاب القضاء الغناء لهو مكروه يشبه الباطل وقال من استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته . واتفق أصحاب الشافعى أن المرأة غير المحرم

إلا إذا شق على أخيه مفارقته وإذا قصد زيارة شيخ فلا يقيم عنده أكثر من يوم وليلة ولا يشغل نفسه بالعشرة فان ذلك يقطع بركة سفره وكلما دخل بلدا لا يشتغل بشئ سوى زيارة الشيخ بزيارة منزله فان كان فى بيته فلا يدق عليه بابه ولا يستأذن عليه إلى أن يخرج فاذا خرج تقدم إليه بأدب فسلم عليه ولا يتكلم بين يديه إلا أن يسأله فان سأله أجاب بقدر السؤال ولا يسأله عن مسألة مالم يستأذن أولا وإذا كان فى السفر فلا يكثر ذكر أطعمة البلدان وأسخيائها ولا ذكر أصدقائه فيها وليذكر مشايخها وفقراءها ولا يهمل فى سفره زيارة قبور الصالحين بل يتفقدها فى كل قرية وبلدة ولا يظهر حاجته إلا بقدر الضرورة ومع من يقدر على إزالتها ويلازم فى الطريق الذكر وقراءة القرآن بحيث لا يسمع غيره وإذا كله إنسان فليترك الذكر وليجبه مادام يحدثه ثم ليرجع إلى ما كان عليه فان تبرمت نفسه بالسفر أو بالاقامة فليخالفها فالبركة فى مخالفة النفس وإذا تيسرت له خدمة قوم صالحين فلا ينبغى له أن يسافر تبرما بالخدمة فذلك كفران نعمة ومهما وجد نفسه فى نقصان عما كان عليه فى الحضر فليعلم أن سفره معلول وليرجع إذ لو كان لحق لظهر أثره . قال رجل لأبى عثمان المغربى خرج فلان مسافرا فقال السفر غربة والغربة ذلة وليس للمؤمن أن يذل نفسه وأشار به إلى أن من ليس له فى السفر زيادة دين فقد أذل نفسه وإلا فعز الدين لا ينال إلا بذلة الغربة فليكن سفر المريد من وطن هواه ومراده وطبعه حتى يعز فى هذه الغربة ولا يذل فان من اتبع هواه فى سفره ذل لا محالة إما عاجلا وإما آجلا .

(الباب الثانى فيما لابد للمسافر من تعلمه من رخص السفر وأدلة القبلة والأوقات)

اعلم أن المسافر يحتاج فى أول سفره إلى أن يتزود لدنياه ولآخرته أما زاد الدنيا فالطعام والشراب وما يحتاج إليه من نفقة فان خرج متوكلا من غير زاد فلا بأس به إذا كان سفره فى قافلة أو بين قرى متصلة وإن ركب البادية وحده أو مع قوم لا طعام معهم ولا شراب فان كان ممن يصبر على الجوع أسبوعا أو عشرا مثلا أو يقدر على أن يكتفى بالحشيش فله ذلك وإن لم يكن له قوة الصبر على الجوع ولا القدرة على الاجتزاء بالحشيش فخروجه من غير زاد معصية فانه ألقى نفسه بيده إلى التهلكة ولهذا سر سيأتى فى كتاب التوكل وليس معنى التوكل التباعد عن الأسباب بالكلية ولو كان كذلك لبطل التوكل بطلب الدلو والحبل ونزع الماء من البئر ولوجب أن يصبر حتى يسخر الله له ملكا أو شخصا آخر حتى يصب الماء فى فيه فان كان حفظ الدلو والحبل لا يقدح فى التوكل وهو آلة الوصول إلى المشروب فحمل عين المطعوم والمشروب حيث لا ينتظر له وجود أولى بأن لا يقدح فيه وستأتى حقيقة التوكل فى موضعها فانه يلتبس إلا على المحققين من علماء الدين وأما زاد الآخرة فهو العلم الذى يحتاج إليه فى طهارته وصومه وصلاته وعباداته فلا بد وأن يتزود منه إذ السفر تارة يخفف عنه أمورا فيحتاج إلى معرفة القدر الذى يخففه السفر كالقصر والجمع والفطر وتارة يشدد عليه أمورا كان مستغنيا عنها فى الحضر كالعلم بالقبلة وأوقات الصلوات فانه فى البلد يكتفى بغيره من محاريب المساجد وأذان المؤذنين وفى السفر قد يحتاج إلى أن يتعرف بنفسه فإذن ما يفتقر إلى تعلمه ينقسم إلى قسمين :

(القسم الأول العلم برخص السفر)

والسفر يفيد فى الطهارة رخصتين مسح الخفين والتيمم وفى صلاة الفرض رخصتين القصر والجمع وفى النفل رخصتين أداؤه على الراحلة وأداؤه ماشيا وفى الصوم رخصة واحدة وهى الفطر فهذه سبع

لا يجوز الاستماع إليها سواء كانت حرة أو مملوكة أو مكشوفة الوجه أو من وراء حجاب . ونقل عن الشافعى رضى الله عنه أنه كان يكره الطقطقة بالقضيب ويقول وضعه الزنادقة ليشغلوا به عن القرآن وقال لا بأس بالقراءة بالألحان وتحسين الصوت بها بأى وجه كان . وعند مالك رضى الله عنه إذا اشترى جارية فوجدها مغنية فله أن يردها بهذا العيب وهو مذهب سائر أهل المدينة وهكذا مذهب الإمام أبى حنيفه رضى الله عنه وسماع الغناء من الذنوب وما أباحه إلا نفر قليل من الفقهاء ومن أباحه من الفقهاء أيضا لم ير إعلانه فى المساجد والبقاع الشريفة . وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ ومن الناس

رخص . الرخصة الأولى : المسح على الخفين قال صفوان بن عسال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا مسافرين أو سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن (١) فكل من لبس الخف على طهارة مبيحة للصلاة ثم أحدث فله أن يمسح على خفه من وقت حدثه ثلاثة أيام ولياليهن إن كان مسافرا أو يوما وليلة إن كان مقيما ولكن بخمسة شروط : الأول أن يكون اللبس بعد كمال الطهارة فلو غسل الرجل اليمنى وأدخلها في الخف ثم غسل اليسرى فأدخلها في الخف لم يجز له المسح عند الشافعي رحمه الله حتى ينزع اليمنى ويعيد لبسه . الثاني : أن يكون الخف قويا يمكن المشي فيه ويجوز المسح على الخف وإن لم يكن منعلا إذ العادة جارية بالتردد فيه في المنازل لأن فيه قوة على الجملة بخلاف جورب الصوفية فانه لا يجوز المسح عليه وكذا الجرموق الضعيف . الثالث : أن لا يكون في موضع فرض الغسل خرق فان تخرق بحيث انكشف محل الفرض لم يجز المسح عليه وللشافعي قول قديم إنه يجوز مادام يستمسك على الرجل وهو مذهب مالك رضي الله عنه ولا بأس به لمسيس الحاجة إليه وتعذر الحرز في السفر في كل وقت والمداس المنسوج يجوز المسح عليه مهما كان ساترا لا تبدو بشرة القدم من خلاله وكذا المشقوق الذي يرد على محل الشق بشرج لأن الحاجة تمس إلى جميع ذلك فلا يعتبر إلا أن يكون ساترا إلى ما فوق الكعبين كيفما كان فأما إذا ستر بعض ظهر القدم وستر الباقي باللفافة لم يجز المسح عليه . الرابع : أن لا ينزع الخف بعد المسح عليه فان نزع فالأولى له استئناف الوضوء فان اقتصر على غسل القدمين جاز . الخامس : أن يمسح على الموضع المحاذي لمحل فرض الغسل لا على الساق وأقله ما يسمى مسحا على ظهر القدم من الخف وإذا مسح بثلاث أصابع أجزأه والأولى أن يخرج من شبهة الخلاف وأكمله أن يمسح أعلاه وأسفله دفعة واحدة من غير تكرار (٢) كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصفه أن يبل اليدين ويضع رءوس أصابع اليمنى من يده على رءوس أصابع اليمنى من رجله ويمسحه بأن يجر أصابعه إلى جهة نفسه ويضع رءوس أصابع يده اليسرى على عقبه من أسفل الخف ويمرها إلى رأس القدم . ومهما مسح مقيما ثم سافر أو مسافرا ثم أقام غلب حكم الإقامة فليقتصر على يوم وليلة وعدد الأيام الثلاثة محسوب من وقت حدثه بعد المسح على الخف فلو لبس الخف في الحضر ومسح في الحضر ثم خرج وأحدث في السفر وقت الزوال مثلا مسح ثلاثة أيام ولياليهن من وقت الزوال إلى الزوال من اليوم الرابع فاذا زالت الشمس من اليوم الرابع لم يكن له أن يصلي إلا بعد غسل الرجلين فيغسل رجليه ويعيد لبس الخف ويراعي وقت الحدث ويستأنف الحساب من وقت الحدث ولو أحدث بعد لبس الخف في الحضر ثم خرج بعد الحدث فله أن يمسح ثلاثة أيام لأن العادة قد تقتضي اللبس قبل الخروج ثم لا يمكن الاحتراز من الحدث فأما إذا مسح في الحضر ثم سافر اقتصر على مدة المقيمين ويستحب لكل من يريد لبس الخف في حضر أو سفر أن ينكس الخف وينفض ما فيه حذرا من حية أو عقرب أو شوكة فقد روي عن أبي أمامة أنه قال دعا رسول الله ﷺ بخفيه فلبس أحدهما فجاء غراب فاحتمل الآخر ثم رمى به فخرجت منه حية فقال صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس خفيه حتى ينفضهما (٣) .

---

(١) حديث صفوان بن عسال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا مسافرين أو سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن الترمذي وصححه وابن ماجه والنسائي في الكبرى وابن خزيمة وابن حبان (٢) حديث مسحه صلى الله عليه وسلم على الخف وأسفله أبو داود والترمذي وضعفه وابن ماجه من حديث المغيرة وهكذا ضعفه البخاري وأبو زرعة (٣) حديث أبي أمامة من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس خفيه حتى ينفضهما رواه الطبراني وفيه من لا يعرف .

من يشتري لهو الحديث ـ قال عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه هو الغناء والاستماع إليه . وقيل في قوله تعالى ـ وأنتم سامدون ـ أي مغنون رواه عكرمة عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما وهو الغناء بلغة حمير يقول أهل اليمن سمد فلان إذا تغنى وقوله تعالى ـ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ـ قال مجاهد الغناء والمزامير . وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « كان إبليس أول من ناح وأول من تغنى » وروى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إني نهيت عن صوتين فاجرين صوت عند نعمة وصوت عند مصيبة » وقد روي عن عثمان رضي الله عنه أنه

الرخصة الثانية : التيمم بالتراب بدلا عن الماء عند العذر وإنما يتعذر الماء بأن يكون بعيدا عن المنزل بعدا لومشى إليه لم يلحقه غوث القافلة إن صاح أواستغاث وهو البعد الذى لايعتاد أهل المنزل فى ترددهم لقضاء الحاجة التردد إليه وكذا إن نزل على الماء عدوّ أوسبع فيجوز التيمم وإن كان الماء قريبا وكذا ان احتاج إليه لعطشه فى يومه أو بعد يومه لفقد الماء بين يديه فله التيمم وكذا ان احتاج إليه لعطش أحد رفقائه فلا يجوز الوضوء ويلزمه بذله إما بثمن أو بغير ثمن ولو كان يحتاج إليه لطبخ مرقة أو لحم أو لبلّ فتيت يجمعه به لم يجز له التيمم بل عليه أن يجتزى بالفتيت اليابس ويترك تناول المرقة ومهما وهب له الماء وجب قبوله وإن وهب له ثمنه لم يجب قبوله لما فيه من المنة وإن بيع بثمن المثل لزمه الشراء وإن بيع بغبن لم يلزمه فاذا لم يكن معه ماء وأراد أن يتيمم فأول مايلزمه طلب الماء مهما جوّز الوصول إليه بالطلب وذلك بالتردد حوالى المنزل وتفتيش الرحل وطلب البقايا من الأوانى والمطاهر فان نسى الماء فى رحله أونسى بئرا بالقرب منه لزمه إعادة الصلاة لتقصيره فى الطلب وإن علم أنه سيجد الماء فى آخر الوقت فالأولى أن يصلى بالتيمم فى أول الوقت فان العمر لا يوثق به وأول الوقت رضوان الله . تيمم ابن عمر رضى عنهما فقيل له أتتيمم وجدران المدينة تنظر إليك ؟ فقال أوأبقى إلى أن أدخلها ومهما وجد الماء بعد الشروع فى الصلاة لم تبطل صلاته ولم يلزمه الوضوء وإذا وجده قبل الشروع فى الصلاة لزمه الوضوء ومهما طلب فلم يجد فليقصد صعيدا طيبا عليه تراب يثور منه غبار وليضرب عليه كفيه بعد ضم أصابعهما ضربة فيمسح بهما وجهه ويضرب ضربة أخرى بعد نزع الخاتم ويفرج الأصابع ويمسح بها يديه إلى مرفقيه فان لم يستوعب بضربة واحدة جميع يديه ضرب ضربة أخرى وكيفية التلطف فيه ماذكرناه فى كتاب الطهارة فلا نعيده ثم إذا صلى به فريضة واحدة فله أن يتنفل ماشاء بذلك التيمم وإن أراد الجمع بين فريضتين فعليه أن يعيد التيمم للصلاة الثانية فلا يصلى فريضتين إلا بتيممين ولا ينبغى أن يتيمم لصلاة قبل دخول وقتها فان فعل وجب عليه إعادة التيمم ولينو عند مسح الوجه استباحة الصلاة ولو وجد من الماء ما يكفيه لبعض طهارته فليستعمله ثم ليتيمم بعده تيمما تاما . الرخصة الثالثة فى الصلاة المفروضة القصر وله أن يقتصر فى كل واحدة من الظهر والعصر والعشاء على ركعتين ولكن بشروط ثلاثة : الأول : أن يؤديها فى أوقاتها فلو صارت قضاء فالأظهر لزوم الإتمام . الثانى : أن ينوى القصر فلو نوى الإتمام لزمه الاتمام ولو شك فى أنه نوى القصر أو الاتمام لزمه الاتمام . الثالث : أن لايقتدى بمقيم ولا بمسافر متم فان فعل لزمه الاتمام بل إن شك فى أن إمامه مقيم أو مسافر لزمه الاتمام وإن تيقن بعده أنه مسافر لأن شعار المسافر لاتخفى فليكن متحققا عند النية وإن شك فى أن إمامه هل نوى القصر أم لا بعد أن عرف أنه مسافر لم يضره ذلك لأن النيات لايطلع عليها وهذا كله إذا كان فى سفر طويل مباح وحدّ السفر من جهة البداية والنهاية فيه إشكال فلابدّ من معرفته والسفر هو الانتقال من موضع الاقامة مع ربط القصد بمقصد معلوم فالهائم وراكب التعاسيف ليس له الترخص وهو الذى لايقصد موضعا معينا ولا يصير مسافرا مالم يفارق عمران البلد ولا يشترط أن يجاوز خراب البلدة وبساتينها التى يخرج أهل البلدة إليها للتنزه وأما القرية فالمسافر منها ينبغى أن يجاوز البساتين المحوطة دون التى ليست بمحوطة ولو رجع المسافر إلى البلد لأخذ شئ نسيه لم يترخص ان كان ذلك وطنه مالم يجاوز العمران وان لم يكن ذلك هو الوطن فله الترخص إذ صار مسافرا بالانزعاج والخروج منه . وأما نهاية السفر فبأحد أمور ثلاثة : الأول : الوصول إلى العمران من البلد الذى عزم على الاقامة به . الثانى : العزم على الاقامة ثلاثة أيام فصاعدا إما فى بلد أو فى صحراء . الثالث : صورة الاقامة وان

قال ماغنيت ولاتمنيت ولا مسست ذكرى يمينى منذ بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال الغناء ينبت النفاق فى القلب وروى أن ابن عمر رضى الله عنه مرّ عليه قوم وهم محرمون وفيهم رجل يتغنى فقال ألا لا سمع الله لكم ألا لا سمع الله لكم وروى أن إنسانا سأل القاسم بن محمد عن الغناء فقال أنهاك عنه وأكرهه لك قال أحرام هو ؟ قال انظر يابن أخى إذا ميز الله الحق والباطل فى أيهما يجعل الغناء . وقال الفضيل بن عياض الغناء رقية الزنا . وعن الضحاك الغناء مفسدة للقلب مسخطة للرب وقال بعضهم : إياكم والغناء فانه يزيد الشهوة ويهدم المروءة وإنه لينوب عن الخمر

لم يعزم كما إذا أقام على موضع واحد ثلاثة أيام سوى يوم الدخول لم يكن له الترخص بعده وإن لم يعزم على الإقامة وكان له شغل وهو يتوقع كل يوم إنجازه ولكنه يتعوق عليه ويتأخر فله أن يترخص وإن طالت المدة على أقيس القولين لأنه منزعج بقلبه ومسافر عن الوطن بصورته ولا مبالاة بصورة الثبوت على موضع واحد مع انزعاج القلب ولا فرق بين أن يكون هذا الشغل قتالا أو غيره ولا بين أن تطول المدة أو تقصر ولا بين أن يتأخر الخروج لمطر لا يعلم بقاؤه ثلاثة أيام أو لغيره إذ ترخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصر فى بعض الغزوات ثمانية عشر يوما على موضع واحد (١) وظاهر الأمر أنه لو تمادى القتال لتمادى ترخصه إذ لا معنى للتقدير بثمانية عشر يوما والظاهر أن قصره كان لكونه مسافرا لا لكونه غازيا مقاتلا هذا معنى القصر ، وأما معنى التطويل فهو أن يكون مرحلتين كل مرحلة ثمانية فراسخ وكل فرسخ ثلاثة أميال وكل ميل أربعة آلاف خطوة وكل خطوة ثلاثة أقدام ومعنى المباح أن لا يكون عاقا لوالديه هاربا منهما ولا هاربا من مالكه ولا تكون المرأة هاربة من زوجها ولا أن يكون من عليه الدين هاربا من المستحق مع اليسار ولا يكون متوجها فى قطع طريق أو قتل إنسان أو طلب إدرار حرام من سلطان ظالم أو سعى بالفساد بين المسلمين . وبالجملة فلا يسافر الإنسان إلا فى غرض والغرض هو المحرك فان كان تحصيل ذلك الغرض حراما ولولا ذلك الغرض لكان لا ينبعث لسفره فسفره معصية ولا يجوز فيه الترخص وأما الفسق فى السفر بشرب الخمر وغيره فلا يمنع الرخصة بل كل سفر ينهى الشرع عنه فلا يعين عليه بالرخصة ولو كان له باعثان أحدهما مباح والآخر محظور وكان بحيث لو لم يكن الباعث له المحظور لكان المباح مستقلا بتحريكه ولكان لا محالة يسافر لأجله فله الترخص والمتصوفة الطوافون فى البلاد من غير غرض صحيح سوى التفرج لمشاهدة البقاع المختلفة فى ترخصهم خلاف والمختار أن لهم الترخص . الرخصة الرابعة : الجمع بين الظهر والعصر فى وقتيهما وبين المغرب والعشاء فى وقتيهما : فذلك أيضا جائز فى كل سفر طويل مباح وفى جوازه فى السفر القصير قولان ، ثم إن قدم العصر إلى الظهر فلينو الجمع بين الظهر والعصر فى وقتيهما قبل الفراغ من الظهر وليؤذن للظهر وليقم وعند الفراغ يقيم للعصر ويجدد التيمم أولا ان كان فرضه التيمم ولا يفرق بينهما بأكثر من تيمم وإقامة فان قدم العصر لم يجز وإن نوى الجمع عند التحرم بصلاة العصر جاز عند المزنى وله وجه فى القياس إذ لا مستند لإيجاب تقديم النية بل الشرع جوز الجمع وهذا جمع وإنما الرخصة فى العصر فتكفى النية فيها وأما الظهر فجار على القانون ثم إذا فرغ من الصلاتين فينبغى أن يجمع بين سنن الصلاتين أما العصر فلا سنة بعدها ولكن السنة التى بعد الظهر يصليها بعد الفراغ من العصر إما راكبا أو مقيما لأنه لو صلى راتبة الظهر قبل العصر لانقطعت الموالاة وهى واجبة على وجه ولو أراد أن يقيم الأربع المسنونة قبل الظهر والأربع المسنونة قبل العصر فليجمع بينهن قبل الفريضتين فيصلى سنة الظهر أولا ثم سنة العصر ثم فريضة الظهر ثم فريضة العصر ثم سنة الظهر الركعتان اللتان هما بعد الفرض ولا ينبغى أن يهمل النوافل فى السفر فما يفوته من ثوابها أكثر مما يناله من الربح لاسيما وقد خفف الشرع عليه وجوز له أداءها على الراحلة كى لا يتعوق عن الرفقة بسببها وإن أخر الظهر إلى العصر فيجرى على هذا الترتيب ولا يبالى بوقوع راتبة الظهر

(١) حديث قصره صلى الله عليه وسلم فى بعض الغزوات ثمانية عشر يوما على موضع واحد أبو داود من حديث عمران بن حصين فى قصة الفتح فأقام بمكة ثمانى عشرة ليلة لا يصلى إلا ركعتين وللبخارى من حديث ابن عباس أقام بمكة تسعة عشر يوما يقصر الصلاة ولأبى داود سبعة عشر بتقديم السين وفى رواية له خمسة عشر .

ويفعل ما يفعل السكر وهذا الذى ذكره هذا القائل صحيح لأن الطبع الموزون يفيق بالغناء والأوزان ويستحسن صاحب الطبع عند السماع ما لم يكن يستحسنه من الفرقعة بالأصابع والتصفيق والرقص وتصدر منه أفعال تدل على سخافة العقل . وروى عن الحسن أنه قال : ليس الدف من سنة المسلمين . والذى نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمع الشعر لا يدل على إباحة الغناء فان الشعر كلام منظوم وغيره كلام منثور فحسنه حسن وقبيحه قبيح وإنما يصير غناء بالألحان وإن أنصف المنصف وتفكر فى اجتماع أهل الزمان وقعود المغنى بدفه والمشبب بشبابته وتصور فى نفسه هل وقع مثل

بعد العصر فى الوقت المكروه لأن ماله سبب لا يكره فى هذا الوقت وكذلك يفعل فى المغرب والعشاء والوتر وإذا قدم أو أخر فبعد الفراغ من الفرض يشتغل بجميع الرواتب ويختم الجميع بالوتر وإن خطر له ذكر الظهر قبل خروج وقته فليعزم على أدائه مع العصر جمعا فهو نية الجمع لأنه إنما يخلو عن هذه النية إما بنية الترك أو بنية التأخير عن وقت العصر وذلك حرام والعزم عليه حرام وإن لم يتذكر الظهر حتى خرج وقته إما لنوم أو لشغل فله أن يؤدى الظهر مع العصر ولا يكون عاصيا لأن السفر كما يشغل عن فعل الصلاة فقد يشغل عن ذكرها ويحتمل أن يقال إن الظهر إنما تقع أداء إذا عزم على فعلها قبل خروج وقتها ولكن الأظهر أن وقت الظهر والعصر صار مشتركا فى السفر بين الصلاتين ولذلك يجب على الحائض قضاء الظهر إذا طهرت قبل الغروب ولذلك ينقدح أن لا تشترط الموالاة ولا الترتيب بين الظهر والعصر عند تأخير الظهر أما إذا قدم العصر على الظهر لم يجز لأن ما بعد الفراغ من الظهر هو الذى جعل وقتا للعصر إذ يبعد أن يشتغل بالعصر من هو عازم على ترك الظهر أو على تأخيره وعذر المطر مجوز للجمع كعذر السفر وترك الجمعة أيضا من رخص السفر وهى متعلقة أيضا بفرائض الصلوات ولو نوى الإقامة بعد أن صلى العصر فأدرك وقت العصر فى الحضر فعليه أداء العصر وما مضى إنما كان مجزئا بشرط أن يبقى العذر إلى خروج وقت العصر . الرخصة الخامسة : التنفل راكبا « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على راحلته أينما توجهت به دابته[1] » وأوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الراحلة وليس على المتنفل الراكب فى الركوع والسجود إلا الإيماء وينبغى أن يجعل سجوده أخفض من ركوعه ولا يلزمه الانحناء إلى حد يتعرض به لخطر بسبب الدابة فان كان فى مرقد فليتم الركوع والسجود فانه قادر عليه . وأما استقبال القبلة فلا يجب لا فى ابتداء الصلاة ولا فى دوامها ولكن صوب الطريق بدل عن القبلة فليكن فى جميع صلاته إما مستقبلا للقبلة أو متوجها فى صوب الطريق لتكون له جهة يثبت فيها فلو حرف دابته عن الطريق قصدا بطلت صلاته إلا إذا حرفها إلى القبلة ولو حرفها ناسيا وقصر الزمان لم تبطل صلاته وإن طال ففيه خلاف وإن جمحت به الدابة فانحرفت لم تبطل صلاته لأن ذلك مما يكثر وقوعه وليس عليه سجود سهو إذ الجماح غير منسوب إليه بخلاف ما لو حرف ناسيا فانه يسجد للسهو بالإيماء . الرخصة السادسة : التنفل للماشى جائز فى السفر ويومىء بالركوع والسجود ولا يقعد للتشهد لأن ذلك يبطل فائدة الرخصة وحكمه حكم الراكب لكن ينبغى أن يتحرم بالصلاة مستقبلا للقبلة لأن الانحراف فى لحظة لا عسر عليه فيه بخلاف الراكب فان فى تحريف الدابة وإن كان العنان بيده نوع عسر وربما تكثر الصلاة فيطول عليه ذلك ولا ينبغى أن يمشى فى نجاسة رطبة عمدا فان فعل بطلت صلاته بخلاف ما لو وطئت دابة الراكب نجاسة وليس عليه أن يشوش المشى على نفسه بالاحتراز من النجاسات التى لا تخلو الطريق عنها غالبا وكل هارب من عدو أو سيل أو سبع فله أن يصلى الفريضة راكبا أو ماشيا كما ذكرناه فى التنفل . الرخصة السابعة : الفطر وهو فى الصوم فللمسافر أن يفطر إلا إذا أصبح مقيما ثم سافر فعليه إتمام ذلك اليوم وإن أصبح مسافرا صائما . ثم أقام فعليه الإتمام وإن أقام مفطرا فليس عليه الإمساك بقية النهار وإن أصبح مسافرا على عزم الصوم لم يلزمه بل له أن يفطر إذا أراد والصوم أفضل من الفطر والقصر أفضل من الإتمام للخروج عن شبهة الخلاف ولأنه ليس فى عهدة القضاء بخلاف المفطر فانه فى عهدة القضاء وربما يتعذر عليه ذلك بعائق فيبقى فى ذمته إلا إذا كان الصوم يضره به فالإفطار أفضل . فهذه سبع رخص تتعلق ثلاث منها بالسفر الطويل وهى القصر والفطر والمسح ثلاثة أيام وتتعلق اثنتان منها بالسفر طويلا كان أو قصيرا

(١) حديث كان يصلى على راحلته أينما توجهت به دابته وأوتر على الراحلة متفق عليه من حديث ابن عمر .

هذا الجلوس والهيئة بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل استحضروا قوالا وقصدوا مجتمعين لاستماعه لاشك بأنه ينكر ذلك من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ولو كان فى ذلك فضيلة تطلب ما أهملوها فمن يشير بأنه فضيلة تطلب ويجتمع لها لم يحظ بذوق معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين واستروح إلى استحسان بعض المتأخرين ذلك وكثيرا ما يغلط الناس فى هذا وكلما احتج عليهم بالسلف الماضين يحتجون بالمتأخرين وكان السلف أقرب إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهديهم أشبه بهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثير من الفقراء يتسمع عند قراء القرآن

وهما سقوط الجمعة وسقوط القضاء عند أداء الصلاة بالتيمم وأما صلاة النافلة ماشيا وراكبا ففيه خلاف والأصح جوازه فى القصير والجمع بين الصلاتين فيه خلاف والأظهر اختصاصه بالطويل وأما صلاة الفرض راكبا وماشيا للخوف فلا تتعلق بالسفر وكذا أكل الميتة وكذا أداء الصلاة فى الحال بالتيمم عند فقد الماء بل يشترك فيها الحضر والسفر مهما وجدت أسبابها . فان قلت فالعلم بهذه الرخص هل يجب على المسافر تعلمه قبل السفر أم يستحب له ذلك . فاعلم أنه إن كان عازما على ترك المسح والقصر والجمع والفطر وترك التنفل راكبا وماشيا لم يلزمه علم شروط الترخص فى ذلك لأن الترخص ليس بواجب عليه ، وأما علم رخصة التيمم فيلزمه لأن فقد الماء ليس إليه إلا أن يسافر على شاطئ نهر يوثق ببقاء مائه أو يكون معه فى الطريق عالم يقدر على استفتائه عند الحاجة فله أن يؤخر إلى وقت الحاجة أما إذا كان يظن عدم الماء ولم يكن معه عالم فيلزمه التعلم لا محالة . فان قلت : التيمم يحتاج إليه لصلاة لم يدخل بعد وقتها فكيف يجب علم الطهارة لصلاة بعد لم تجب وربما لا تجب . فأقول : من بينه وبين الكعبة مسافة لا تقطع إلا فى سنة فيلزمه قبل أشهر الحج ابتداء السفر ويلزمه تعلم المناسك لا محالة إذا كان يظن أنه لا يجد فى الطريق من يتعلم منه لأن الأصل الحياة واستمرارها وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب وكل ما يتوقع وجوبه توقعا ظاهرا غالبا على الظن وله شرط لا يتوصل إليه إلا بتقديم ذلك الشرط على وقت الوجوب فيجب تقديم تعلم الشرط لا محالة كعلم المناسك قبل وقت الحج وقبل مباشرته فلا يحل إذن للمسافر أن ينشئ السفر ما لم يتعلم هذا القدر من علم التيمم وإن كان عازما على سائر الرخص فعليه أن يتعلم أيضا القدر الذى ذكرناه من علم التيمم وسائر الرخص فانه إذا لم يعلم القدر الجائز لرخصة السفر لم يمكنه الاقتصار عليه . فإن قلت إنه إن لم يتعلم كيفية التنفل راكبا وماشيا ماذا يضره وغايته إن صلى أن تكون صلاته فاسدة وهى غير واجبة فكيف يكون علمها واجبا . فأقول من الواجب أن لا يصلى النفل على نعت الفساد فالتنفل مع الحدث والنجاسة وإلى غير القبلة ومن غير إتمام شروط الصلاة وأركانها حرام فعليه أن يتعلم ما يحترز به عن النافلة الفاسدة حذرا عن الوقوع فى المحظور فهذا بيان علم ما خفف عن المسافر فى سفره .

(القسم الثانى مايتجدد من الوظيفة بسبب السفر)

وهو علم القبلة والأوقات وذلك أيضا واجب فى الحضر ولكن فى الحضر من يكفيه من محراب متفق عليه يغنيه عن طلب القبلة ومؤذن يراعى الوقت فيغنيه عن طلب علم الوقت والمسافر قد تشتبه عليه القبلة وقد يلتبس عليه الوقت فلابد له من العلم بأدلة القبلة والمواقيت أما أدلة القبلة فهى ثلاثة أقسام : أرضية كالاستدلال بالجبال والقرى والأنهار وهوائية كالاستدلال بالرياح شمالها وجنوبها وصباها ودبورها وسماوية وهى النجوم فأما الأرضية والهوائية فتختلف باختلاف البلاد فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو ورائه أو قدامه فليعلم ذلك وليفهمه وكذلك الرياح قد تدل فى بعض البلاد فليفهم ذلك ولسنا نقدر على استقصاء ذلك إذ لكل بلد وإقليم حكم آخر وأما السماوية فأدلتها تنقسم إلى نهارية وإلى ليلية أما النهارية فالشمس فلا بد أن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أين تقع منه أهى بين الحاجبين أو على العين اليمنى أو اليسرى أو تميل إلى الجبين ميلا أكثر من ذلك فإن الشمس لا تعدو فى البلاد الشمالية هذه المواقع فاذا حفظ ذلك فمهما عرف الزوال بدليله الذى سنذكره عرف القبلة به وكذلك يراعى مواقع الشمس منه وقت العصر فانه فى هذين الوقتين يحتاج إلى القبلة بالضرورة وهذا أيضا لما كان يختلف بالبلاد فليس يمكن استقصاؤه وأما القبلة وقت المغرب فانها تدرك بموضع الغروب وذلك بأن يحفظ أن الشمس تغرب عن يمين المستقبل أو هى مائلة إلى وجهه أو قفاه وبالشفق أيضا تعرف القبلة للعشاء الأخيرة وبمشرق الشمس تعرف القبلة .

بأشياء من غير غلبة قال عبد الله بن عروة ابن الزبير قلت لجدتى أسماء بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنهما كيف كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلون إذا قرئ عليهم القرآن قالت كانوا كما وصفهم الله تعالى تدمع أعينهم وتقشعر جلودهم قال قلت إن ناسا اليوم إذا قرئ عليهم القرآن خر أحدهم مغشيا عليه قالت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم . وروى أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما مر برجل من أهل العراق يتساقط قال مالهذا ؟ قالوا إنه إذا قرئ عليه القرآن وسمع ذكر الله تعالى سقط فقال ابن عمر رضى الله عنهما إنا لنخشى الله وما نسقط إن الشيطان يدخل فى جوف أحدهم ماهكذا كان يصنع

لصلاة الصبح فكأن الشمس تدل على القبلة فى الصلوات الخمس ولكن يختلف ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وإن كانت محصورة فى جهتين فلابد من تعلم ذلك أيضا ولكن قد يصلى المغرب والعشاء بعد غيبوبة الشفق فلا يمكنه أن يستدل على القبلة به فعليه أن يراعى موضع القطب وهو الكوكب الذى يقال له الجدى فانه كوكب كالثابت لاتظهر حركته عن موضعه وذلك إما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الأيمن من ظهره أو منكبه الأيسر فى البلاد الشمالية من مكة وفى البلاد الجنوبية كاليمن وما والاها فيقع فى مقابلة المستقبل فيتعلم ذلك وما عرفه فى بلده فليعول عليه فى الطريق كله إلا إذ طال السفر فان المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب إلا أن ينتهى فى أثناء سفره إلى بلاد فينبغى أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعول عليها فان بان له أنه أخطأ من جهة القبلة إلى جهة أخرى من الجهات الأربع فينبغى أن يقضى وإن انحرف عن حقيقة محاذاة القبلة ولكن لم يخرج عن جهتها لم يلزمه القضاء وقد أورد الفقهاء خلافا فى أن المطلوب جهة الكعبة أو عينها وأشكل معنى ذلك على قوم إذ قالوا إن قلنا إن المطلوب العين فمتى يتصور هذا مع بعد الديار وإن قلنا إن المطلوب الجهة فالواقف فى المسجد إن استقبل جهة الكعبة وهو خارج ببدنه عن موازاة الكعبة لاخلاف فى أنه لا تصح صلاته وقد طولوا فى تأويل معنى الخلاف فى الجهة والعين ولابد أولا من فهم معنى مقابلة العين ومقابلة الجهة فمعنى مقابلة العين أن يقف موقفا لو خرج خط مستقيم من بين عينيه إلى جدار الكعبة لاتصل به وحصل من جانبى الخط زاويتان متساويتان وهذه صورته والخط الخارج من موقف المصلى يقدر أنه خارج من بين عينيه فهذه صورة مقابلة العين :

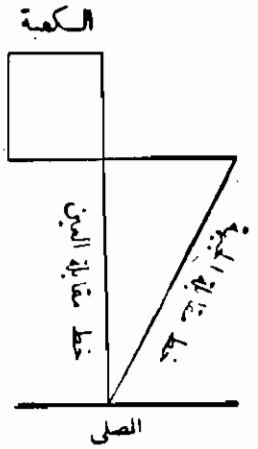

وأما مقابلة الجهة فيجوز فيها أن يتصل طرف الخط الخارجى من بين العينين إلى الكعبة من غير أن يتساوى الزاويتان عن جهتى الخط بل لايتساوى الزاويتان إلا إذا انتهى الخط إلى نقطة معينة هى واحدة فلو مد هذا الخط على الاستقامة إلى سائر النقط من يمينها أو شمالها كانت إحدى الزاويتين أضيق فيخرج عن مقابلة العين ولكن لايخرج عن مقابلة الجهة كالخط الذى كتبنا عليه مقابلة الجهة فانه لو قدر الكعبة على طرف ذلك الخط لكان الواقف مستقبلا لجهة الكعبة لالعينها وحد تلك الجهة مايقع بين خطين يتوهمهما الواقف مستقبلا لجهة خارجين من العينين فيلتقى طرفاهما فى داخل الرأس

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذكر عند ابن سيرين الذين يصرعون إذا قرئ القرآن فقال بيننا وبينهم أن يقعد واحد منهم على ظهر بيت باسطا رجليه ثم يقرأ عليه القرآن من أوله إلى آخره فان رمى بنفسه فهو صادق وليس هذا القول منهم إنكارا على الاطلاق إذ يتفق ذلك لبعض الصادقين ولكن للتصنع المتوهم فى حق الأكثرين فقد يكون ذلك من البعض تصنعا ورياء ويكون من البعض لقصور علم ومخامرة جهل ممزوج بهوى يلم بأحدهم يسير من الوجد فيتبعه بزيادات يجهل أن ذلك يضر بدينه وقد لايجهل أن ذلك من النفس ولكن النفس تسترق السمع استراقا خفيا تخرج الوجد عن الحد الذى

بين العينين على زاوية قائمة فما يقع بين الخطين الخارجين من العينين فهو داخل فى الجهة وسعة مابين الخطين تتزايد بطول الخطين وبالبعد عن الكعبة وهذه صورته :

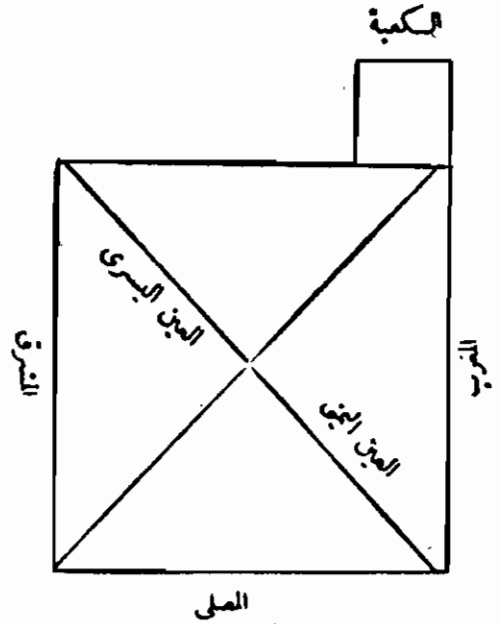

فاذا فهم معنى العين والجهة فأقول الذى يصح عندنا فى الفتوى أن المطلوب العين إن كانت الكعبة مما يمكن رؤيتها وإن كان يحتاج إلى الاستدلال عليها لتعذر رؤيتها فيكفى استقبال الجهة . فأما طلب العين عند المشاهدة فمجمع عليه وأما الاكتفاء بالجهة عند تعذر المعاينة فيدلّ عليه الكتاب والسنة وفعل الصحابة رضى الله عنهم والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى ـ وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ـ أى نحوه ومن قابل جهة الكعبة يقال قد ولى وجهه شطرها . وأما السنة فما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لأهل المدينة « مابين المغرب والمشرق قبلة (١) » والمغرب يقع على يمين أهل المدينة والمشرق على يسارهم فجعل رسول الله ﷺ جميع مايقع بينهما قبلة ومساحة الكعبة لاتفى بما بين المشرق والمغرب وإنما يفى بذلك جهتها ، وروى هذا اللفظ أيضا عن عمر وابنه رضى الله عنهما . وأما فعل الصحابة رضى الله عنهم فما روى: أن أهل مسجد قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين الكعبة لأن المدينة بينهما ، فقيل لهم الآن قد حوّلت القبلة إلى الكعبة فاستداروا فى أثناء الصلاة من غير طلب دلالة (٢) ولم ينكر عليهم وسمى مسجدهم ذا القبلتين ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لاتعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوا ذلك على البديهة فى أثناء الصلاة وفى ظلمة الليل ، ويدلّ أيضا من فعلهم أنهم بنوا المساجد حوالى مكة وفى سائر بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحاريب ، ومقابلة العين لاتدرك إلا بدقيق النظر الهندسى . وأما القياس فهو أن الحاجة تمسّ إلى الاستقبال وبناء المساجد فى جميع أقطار الأرض ولا يمكن مقابلة العين إلا بعلوم هندسية لم يرد الشرع بالنظر فيها بل ربما يزجر عن التعمق فى علمها

(١) حديث مابين المشرق والمغرب قبلة الترمذى وصححه والنسائى وقال منكر وابن ماجه من حديث أبى هريرة (٢) حديث إن أهل قبا كانوا فى صلاة الصبح مستقبلين لبيت المقدس فقيل لهم ألا إن القبلة قد حوّلت إلى الكعبة فاستداروا الحديث مسلم من حديث أنس واتفقا عليه من حديث ابن عمر مع اختلاف .

ينبغى أن يقف عليه وهذا يبين الصدق . نقل أن موسى عليه السلام وعظ قومه فشق رجل منهم قميصه فقيل لموسى عليه السلام قل لصاحب القميص لايشق قميصه ويشرح قلبه . وأما إذا انضاف إلى السماع أن يسمع من أمرد فقد توجهت الفتنة وتعين على أهل الديانات انكار ذلك . قال بقية ابن الوليد كانوا يكرهون النظر إلى الغلام الأمرد الجميل . وقال عطاء كل نظرة يهواها القلب فلا خير فيها وقال بعض التابعين ماأنا أخوف على الشاب التائب من السبع الضارى خوفى عليه من الغلام الأمرد يقعد إليه . وقال بعض التابعين أيضا اللوطية على ثلاثة أصناف صنف ينظرون وصنف يصافحون وصنف يعملون ذلك العمل

فكيف ينبغى أمر الشرع عليها فيجب الاكتفاء بالجهة للضرورة . وأما دليل صحة الصورة التى صورناها وهو حصر جهات العالم فى أربع جهات فقوله عليه السلام فى آداب قضاء الحاجة « لا تستقبلوا بها القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا [1] » وقال هذا بالمدينة والمشرق على يسار المستقبل بها والمغرب على يمينه فنهى عن جهتين ورخص فى جهتين ومجموع ذلك أربع جهات ولم يخطر ببال أحد أن جهات العالم يمكن أن تفرض فى ست أو سبع أو عشر وكيفما كان لها حكم الباقى بل الجهات تثبت فى الاعتقادات بناء على خلقة الانسان وليس له إلا أربع جهات قدام وخلف ويمين وشمال فكانت الجهات بالاضافة إلى الانسان فى ظاهر النظر أربعا والشرع لا يبنى إلا على مثل هذه الاعتقادات فظهر أن المطلوب الجهة وذلك يسهل أمر الاجتهاد فيها وتعلم به أدلة القبلة فأما مقابلة العين فانها تعرف بمعرفة مقدار عرض مكة عن خط الاستواء ومقدار درجات طولها وهو بعدها عن أول عمارة فى المشرق ثم يعرف ذلك أيضا فى موقف المصلى ثم يقابل أحدهما بالآخر ويحتاج فيه إلى آلات وأسباب طويلة والشرع غير مبنى عليها قطعا فاذن القدر الذى لا بد من تعلمه من أدلة القبلة موقع المشرق والمغرب فى الزوال وموقع الشمس وقت العصر فبهذا يسقط الوجوب . فان قلت فلو خرج المسافر من غير تعلم ذلك هل يعصى . فأقول إن كان طريقه على قرى متصلة فيها محاريب أو كان معه فى الطريق بصير بأدلة القبلة موثوق بعدالته وبصيرته ويقدر على تقليده فلا يعصى وإن لم يكن معه شئ من ذلك عصى لأنه سيتعرض لوجوب الاستقبال ولم يكن قد حصل علمه فصار ذلك كعلم التيمم وغيره فان تعلم هذه الأدلة واستبهم عليه الأمر بغيم مظلم أو ترك التعلم ولم يجد فى الطريق من يقلده فعليه أن يصلى فى الوقت على حسب حاله ثم عليه القضاء سواء أصاب أم أخطأ والأعمى ليس له إلا التقليد فليقلد من يوثق بدينه وبصيرته إن كان مقلده مجتهدا فى القبلة وإن كانت القبلة ظاهرة فله اعتماد قول كل عدل يخبره بذلك فى حضر أو سفر وليس للأعمى ولا للجاهل أن يسافر فى قافلة ليس فيها من يعرف أدلة القبلة حيث يحتاج إلى الاستدلال كما ليس للعامى أن يقيم ببلدة ليس فيها فقيه عالم بتفصيل الشرع بل يلزمه الهجرة إلى حيث يجد من يعلمه دينه وكذا إن لم يكن فى البلد إلا فقيه فاسق فعليه الهجرة أيضا إذ لا يجوز له اعتماد فتوى الفاسق بل العدالة شرط لجواز قبول الفتوى كما فى الرواية وإن كان معروفا بالفقه مستور الحال فى العدالة والفسق فله القبول مهما لم يجد من له عدالة ظاهرة لأن المسافر فى البلاد لا يقدر أن يبحث عن عدالة المفتين فان رآه لابسا للحرير أو ما يغلب عليه الابريسم أو راكبا لفرس عليه مركب ذهب فقد ظهر فسقه وامتنع عليه قبول قوله فليطلب غيره وكذلك إذا رآه يأكل على مائدة سلطان أغلب ماله حرام أو يأخذ منه إدرارا أو صلة من غير أن يعلم أن الذى يأخذه من وجه حلال فكل ذلك فسق يقدح فى العدالة ويمنع من قبول الفتوى والرواية والشهادة . وأما معرفة أوقات الصلوات الخمس فلا بد منها . فوقت الظهر يدخل بالزوال فان كل شخص لا بد أن يقع له فى ابتداء النهار ظل مستطيل فى جانب المغرب ثم لا يزال ينقص إلى وقت الزوال ثم يأخذ فى الزيادة فى جهة المشرق ولا يزال يزيد إلى الغروب فليقم المسافر فى موضع أو لينصب عودا مستقيما وليعلم على رأس الظل ثم لينظر بعد ساعة فان رآه فى النقصان فلم يدخل بعد وقت الظهر . وطريقه فى معرفة ذلك أن ينظر فى البلد وقت أذان المؤذن المعتمد ظل قامته فان كان مثلا ثلاثة أقدام بقدمه فهما صار كذلك فى السفر وأخذ فى الزيادة صلى فان زاد عليه ستة أقدام ونصفا بقدمه دخل وقت العصر إذ ظل كل شخص بقدمه ستة أقدام ونصف بالتقريب ثم ظل الزوال يزيد كل يوم إن كان سفره من أول الصيف وإن كان أول الشتاء فينقص كل يوم وأحسن ما يعرف به ظل الزوال والميزان فليستصحبه المسافر وليتعلم اختلاف

(١) حديث لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا متفق عليه من حديث أبى أيوب.

قد تعين على طائفة الصوفية اجتناب مثل هذه الجماعات واتقاء مواضع التهم فان التصوف صدق كله وجد كله. يقول بعضهم التصوف كله جد فلا تخلطوه بشئ من الهزل فهذه الآثار دلت على اجتناب السماع وأخذ الحذر منه والباب الأول بما فيه دل على جوازه بشروطه وتنزيهه عن المكاره التى ذكرناها وقد فصلنا القول وفرقنا بين القصائد والغناء وغير ذلك . وكان جماعة من الصالحين لا يسمعون ومع ذلك لا ينكرون على من يسمع بنية حسنة ويراعى الأدب فيه .

[الباب الرابع والعشرون فى القول فى السماع ترفعا واستغناء]

اعلم أن الوجد يشعر بسابقة فقد فمن لم يفقد لم يجد وإنما كان الفقد لمزاحمة وجود العبد بوجود صفاته وبقاياه فلو تمحض عبدا

الطل به فى كل وقت وإن عرف موقع الشمس من مستقبل القبلة وقت الزوال وكان فى السفر فى موضع ظهرت القبلة فيه بدليل آخر فيمكنه أن يعرف الوقت بالشمس بأن تصير بين عينيه مثلا إن كانت كذلك فى البلد . وأما وقت المغرب فيدخل بالغروب ولكن قد تحجب الجبال المغرب عنه فينبغى أن ينظر إلى جانب المشرق فمهما ظهر سواد فى الأفق مرتفع من الأرض قدر رمح فقد دخل وقت المغرب . وأما العشاء فيعرف بغيبوبة الشفق وهو الحمرة فان كانت محجوبة عنه بجبال فيعرفه بظهور الكواكب الصغار وكثرتها فان ذلك يكون بعد غيبوبة الحمرة . وأما الصبح فيبدو فى الأول مستطيلا كذنب السرحان فلا يحكم به إلى أن ينقضى زمان ثم يظهر بياض معترض لا يعسر إدراكه بالعين لظهوره فهذا أول الوقت قال ﷺ « ليس الصبح هكذا وجمع بين كفيه وإنما الصبح هكذا ووضع إحدى سبابتيه على الأخرى وفتحهما[1] » وأشار به إلى أنه معترض وقد يستدل عليه بالمنازل وذلك تقريب لا تحقيق فيه بل الاعتماد على مشاهدة انتشار البياض عرضا لأن قوما ظنوا أن الصبح يطلع قبل الشمس بأربع منازل وهذا خطأ لأن ذلك هو الفجر الكاذب والذى ذكره المحققون أنه يتقدم على الشمس بمنزلتين وهذا تقريب ولكن لا اعتماد عليه فان بعض المنازل تطلع معترضة منحرفة فيقصر زمان طلوعها وبعضها منتصبة فيطول زمان طلوعها ويختلف ذلك فى البلاد اختلافا يطول ذكره نعم تصلح المنازل لأن يعلم بها قرب وقت الصبح وبعده فأما حقيقة أول الصبح فلا يمكن ضبطه بمنزلتين أصلا وعلى الجملة فاذا بقيت أربع منازل إلى طلوع قرن الشمس بمقدار منزلة يتيقن أنه الصبح الكاذب وإذا بقى قريب من منزلتين يتحقق طلوع الصبح الصادق ويبقى بين الصبحين قدر ثلثى منزلة بالتقريب يشك فيه أنه من وقت الصبح الصادق أو الكاذب وهو مبدأ ظهور البياض وانتشاره قبل اتساع عرضه فمن وقت الشك ينبغى أن يترك الصائم السحور ويقدم القائم الوتر عليه ولا يصلى صلاة الصبح حتى تنقضى مدة الشك فاذا تحقق صلى ولو أراد مريد أن يقدّر على التحقيق وقتا معينا يشرب فيه متسحرا ويقوم عقيبه ويصلى الصبح متصلا به لم يقدر على ذلك فليس معرفة ذلك فى قوة البشر أصلا بل لا بد من مهلة للتوقف والشك ولا اعتماد إلا على العيان ولا اعتماد فى العيان إلا على أن يصير الضوء منتشرا فى العرض حتى تبدو مبادى الصفرة وقد غلط فى هذا جمع من الناس كثير يصلون قبل الوقت ويدل عليه ما روى أبو عيسى الترمذى فى جامعه باسناده عن طلق بن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كلوا واشربوا ولا يهيننكم الساطع المصعد وكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر[2] » وهذا صريح فى رعاية الحمرة قال أبو عيسى وفى الباب عن عدى بن حاتم وأبى ذرّ وسمرة بن جندب وهو حديث حسن غريب والعمل على هذا عند أهل العلم وقال ابن عباس رضى الله عنهما كلوا واشربوا مادام الضوء ساطعا قال صاحب الغريبين أى مستطيلا فاذا لا ينبغى أن يعول إلا على ظهور الصفرة وكأنها مبادى الحمرة وإنما يحتاج المسافر إلى معرفة الأوقات لأنه قد يبادر بالصلاة قبل الرحيل حتى لا يشق عليه النزول أو قبل النوم حتى يستريح فان وطن نفسه على تأخير الصلاة إلى أن يتيقن فتسمح نفسه بفوات

(١) حديث ليس الصبح هكذا وجمع كفه إنما الصبح هكذا ووضع إحدى سبابتيه على الأخرى وفتحهما وأشار به إلى أنه معترض ابن ماجه من حديث ابن مسعود باسناد صحيح مختصر دون الإشارة بالكف والسبابتين ولأحمد من حديث طلق بن على : ليس الفجر المستطيل فى الأفق لكنه المعترض الأحمر وإسناده حسن (٢) حديث طلق بن على كلوا واشربوا ولا يهيننكم الساطع المصعد وكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر قال المصنف رواه أبو عيسى الترمذى فى جامعه وقال حسن غريب وهو كما ذكر ورواه أبو داود أيضا .

لتمحض حرا ومن تمحض حرا أفلت من شرك الوجد فشرك الوجد يصطاد البقايا ووجود البقايا لتخلف شىء من العطايا . قال الحصرى رحمه الله ما أدون حال من يحتاج إلى مزعج يزعجه فالوجد بالسماع فى حق المحق كالوجد بالسماع فى حق المبطل من حيث النظر إلى انزعاجه وتأثير الباطن به وظهور أثره على الظاهر وتغييره للعبد من حال إلى حال وإنما يختلف الحال بين المحق والمبطل أن المبطل يجد لوجود هوى النفس والمحق يجد لوجود إرادة القلب ولهذا قيل السماع لا يحدث فى القلب شيئا وإنما يحرك ما فى القلب فمن متعلق باطنه بغير الله يحركه السماع فيجد بالهوى ومن متعلق باطنه بمحبة الله يجد بالإرادة إرادة القلب

فضيلة أول الوقت ويتجشم كلفة النزول وكلفة تأخير النوم إلى التيقن استغنى عن تعلم علم الأوقات فان المشكل أوائل الأوقات لا أوساطها .

﴿ كتاب آداب السماع والوجد ﴾

(وهو الكتاب الثامن من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى أحرق قلوب أوليائه بنار محبته . واسترق همهم وأرواحهم بالشوق إلى لقائه ومشاهدته . ووقف أبصارهم وبصائرهم على ملاحظة جمال حضرته . حتى أصبحوا من تنسم روح الوصال سكرى . وأصبحت قلوبهم من ملاحظة سبحات الجلال والهة حيرى . فلم يروا فى الكونين شيئا سواه . ولم يذكروا فى الدارين إلا إياه . إن صنحت لأبصارهم صورة عبرت إلى المصور بصائرهم . وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت إلى المحبوب سرائرهم . وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مقلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق أو مهيج لم يكن انزعاجهم إلا إليه . ولا طربهم إلا به ولا قلقهم إلا عليه . ولا حزنهم إلا فيه ولا شوقهم إلا إلى ما لديه . ولا انبعاثهم إلا له ولا ترددهم إلا حواليه . فمنه سماعهم . وإليه استماعهم . فقد أقفل عن غيره أبصارهم وأسماعهم . أولئك الذين اصطفاهم الله لولايته . واستخلصهم من بين أصفيائه وخاصته . والصلاة على محمد المبعوث برسالته وعلى آله وأصحابه أئمة الحق وقادته . وسلم كثيرا .

[أما بعد] فان القلوب والسرائر . خزائن الأسرار ومعادن الجواهر . وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار فى الحديد والحجر . وأخفيت كما خفى الماء تحت التراب والمدر . ولا سبيل إلى استثارة خفاياها إلا بقوادح السماع . ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع . فالنغمات الموزونة المستلذة تخرج ما فيها . وتظهر محاسنها أو مساويها . فلا يظهر من القلب عند التحريك إلا ما يحويه . كما لا يرشح الإناء إلا بما فيه . فالسماع للقلب محك صادق . ومعيار ناطق . فلا يصل نفس السماع إليه . إلا وقد تحرك فيه ما هو الغالب عليه وإذا كانت القلوب بالطباع مطيعة للأسماع حتى أبدت بوارداتها مكامنها . وكشفت بها عن مساويها وأظهرت محاسنها . وجب شرح القول فى السماع والوجد وبيان ما فيهما من الفوائد والآفات . وما يستحب فيهما من الآداب والهيئات . وما يتطرق إليهما من خلاف العلماء فى أنهما من المحظورات أو المباحات . ونحن نوضح ذلك فى بابين . الباب الأول : فى إباحة السماع . الباب الثانى : فى آداب السماع وآثاره فى القلب بالوجد وفى الجوارح بالرقص والزعق وتمزيق الثياب .

(الباب الأول فى ذكر اختلاف العلماء فى إباحة السماع وكشف الحق فيه)

(بيان أقاويل العلماء والمتصوفة فى تحليله وتحريمه)

اعلم أن السماع هو أول الأمر ويثمر السماع حالة فى القلب تسمى الوجد ويثمر الوجد تحريك الأطراف إما بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب وإما موزونة فتسمى التصفيق والرقص فلنبدأ بحكم السماع وهو الأول وننقل فيه الأقاويل المعربة عن المذاهب فيه ثم نذكر الدليل على إباحته ثم نردفه بالجواب عما تمسك به القائلون بتحريمه ، فأما نقل المذاهب فقد حكى القاضى أبو الطيب الطبرى عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة وسفيان وجماعة من العلماء ألفاظا يستدل بها على أنهم رأوا تحريمه وقال الشافعى رحمه الله

فالمبطل محجوب بحجاب النفس والحق محجوب بحجاب القلب وحجاب النفس حجاب أرضى ظلمانى وحجاب القلب حجاب سماوى نورانى ومن لم يفقد بدوام التحقق بالشهود ولا يتعثر بأذيال الوجود فلا يسمع ولا يجد ومن هذه المطالعة قال بعضهم الوجد نار دم كلى لا ينفذ فى قول ومر محمد الدينورى رحمه الله بقوم فيهم قوال فلما رأوه أمسكوا فقال ارجعوا إلى ما كنتم فيه فوالله لو جمعت ملاهى الدنيا فى أذنى ما شغل همى ولا شفى بعض ما بى فالوجد صراخ الروح المبتلى بالنفس تارة فى حق المبطل وبالقلب تارة فى حق المحق فمثار الوجد الروح الروحانى فى حق المحق والمبطل ويكون الوجد تارة من فهم المعانى يظهر وتارة من مجرد النغمات

ف

فى كتاب آداب القضاء إن الغناء لهو مكروه يشبه الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته وقال القاضى أبو الطيب استماعه من المرأة التى ليست بمحرم له لا يجوز عند أصحاب الشافعى رحمه الله بحال سواء كانت مكشوفة أو من وراء حجاب وسواء كانت حرة أو مملوكة وقال قال الشافعى رضى الله عنه صاحب الجارية إذا جمع الناس لسماعها فهو سفيه ترد شهادته وقال وحكى عن الشافعى أنه كان يكره الطقطقة بالقضيب ويقول وضعته الزنادقة ليشتغلوا به عن القرآن وقال الشافعى رحمه الله ويكره من جهة الخبر اللعب بالنرد أكثر مما يكره اللعب بشىء من الملاهى ولا أحب اللعب بالشطرنج وأكره كل ما يلعب به الناس لأن اللعب ليس من صنعة أهل الدين ولا المروءة . وأما مالك رحمه الله فقد نهى عن الغناء وقال إذا اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها وهو مذهب سائر أهل المدينة إلا إبراهيم ابن سعد وحده . وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فانه كان يكره ذلك ويجعل سماع الغناء من الذنوب وكذلك سائر أهل الكوفة : سفيان الثورى وحماد وإبراهيم والشعبى وغيرهم . فهذا كله نقله القاضى أبو الطيب الطبرى ونقل أبو طالب المكى إباحة السماع عن جماعة فقال سمع من الصحابة عبد الله بن جعفر وعبدالله بن الزبير والمغيرة بن شعبة ومعاوية وغيرهم وقال قد فعل ذلك كثير من السلف الصالح صحابى وتابعى بإحسان وقال لم يزل الحجازيون عندنا بمكة يسمعون السماع فى أفضل أيام السنة وهى الأيام المعدودات التى أمر الله عباده فيها بذكره كأيام التشريق ولم يزل أهل المدينة مواظبين كأهل مكة على السماع إلى زماننا هذا فأدركنا أبا مروان القاضى وله جوار يسمعن الناس التلحين قد أعدهن للصوفية قال وكان لعطاء جاريتان يلحنان فكان إخوانه يستمعون إليهما قال وقيل لأبى الحسن بن سالم كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد وسرى السقطى وذو النون يستمعون قال وكيف أنكر السماع وقد أجازه وسمعه من هو خير منى فقد كان عبد الله بن جعفر الطيار يسمع وإنما أنكر اللهو واللعب فى السماع وروى عن يحيى بن معاذ أنه قال فقدنا ثلاثة أشياء فما نراها ولا أراها تزداد إلا قلة حسن الوجه مع الصيانة وحسن القول مع الديانة وحسن الإخاء مع الوفاء ورأيت فى بعض الكتب هذا محكيا بعينه عن الحرث المحاسبى وفيه ما يدل على تجويزه السماع مع زهده وتصاونه وجده فى الدين وتشميره قال وكان ابن مجاهد لا يجيب دعوة إلا أن يكون فيه سماع وحكى غير واحد أنه قال اجتمعنا فى دعوة ومعنا أبو القاسم ابن بنت منيع وأبو بكر بن داود وابن مجاهد فى نظرائهم فحضر سماع فجعل ابن مجاهد يحرض ابن بنت منيع على ابن داود فى أن يسمع فقال ابن داود حدثنى أبى عن أحمد بن حنبل أنه كره السماع وكان أبى يكرهه وأنا على مذهب أبى فقال أبو القاسم ابن بنت منيع أما جدى أحمد ابن بنت منيع فحدثنى عن صالح بن أحمد أن أباه كان يسمع قول ابن الخبازة فقال ابن مجاهد لابن داود دعنى أنت من أبيك وقال لابن بنت منيع دعنى أنت من جدك أى شىء تقول يا أبا بكر فيمن أنشد بيت شعر أهو حرام فقال ابن داود لا قال فان كان حسن الصوت حرم عليه إنشاده قال لا قال فان أنشده وطوله وقصر منه الممدود ومد منه المقصور أيحرم عليه قال أنا لم أقو لشيطان واحد فكيف أقوى لشيطانين قال وكان أبو الحسن العسقلانى الأسود من الأولياء يسمع ويوله عند السماع وصنف فيه كتابا ورد فيه على منكريه وكذلك جماعة منهم صنفوا فى الرد على منكريه . وحكى عن بعض الشيوخ أنه قال رأيت أبا العباس الخضر عليه السلام فقلت له ما تقول فى هذا السماع الذى اختلف فيه أصحابنا فقال هو الصفو الزلال الذى لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء . وحكى عن ممشاد الدينورى أنه قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم فقلت يا رسول الله هل تنكر من هذا السماع شيئا فقال ما أنكر منه شيئا ولكن قل لهم يفتتحون قبله بالقرآن ويختمون بعده بالقرآن . وحكى عن طاهر بن بلال

والألحان لما كان من قبيل المعانى تشارك النفس الروح فى السماع فى حق المبطل ويشارك القلب فى حق المحق وما كان من قبيل مجرد النغمات تتجرد الروح للسماع ولكن فى حق المبطل تسترق النفس السمع وفى حق المحق يسترق القلب السمع ووجه استلذاذ الروح النغمات أن العالم الروحانى مجمع الحسن والجمال ووجود التناسب فى الأكوان مستحسن قولا وفعلا ووجود التناسب فى الهياكل والصور ميراث الروحانية فمتى سمع الروح النغمات اللذيذة والألحان المتناسبة تأثر به لوجود الجنسية ثم يتقيد ذلك بالشرع بمصالح عالم الحكمة ورعاية الحدود للعبد عين المصلحة عاجلا وآجلا . ووجه آخر إنما يستلذ الروح النغمات لأن النغمات بها

الهمدانى الوراق وكان من أهل العلم أنه قال كنت معتكفا فى جامع جدة على البحر فرأيت يوما طائفة يقولون فى جانب منه قولا ويستمعون فأنكرت ذلك بقلبى وقلت فى بيت من بيوت الله يقولون الشعر قال فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم تلك الليلة وهو جالس فى تلك الناحية وإلى جنبه أبو بكر الصديق رضى الله عنه وإذا أبو بكر يقول شيئا من القول والنبى ﷺ يستمع إليه ويضع يده على صدره كالواجد بذلك فقلت فى نفسى ما كان ينبغى لى أن أنكر على أولئك الذين كانو يستمعون وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع وأبو بكر يقول فالتفت إلىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هذا حق بحق أو قال حق من حق أنا أشك فيه وقال الجنيد تنزل الرحمة على هذه الطائفة فى ثلاثة مواضع عند الأكل لأنهم لا يأكلون إلا عن فاقة وعند المذاكرة لأنهم لا يتحاورون إلا فى مقامات الصديقين وعند السماع لأنهم يسمعون بوجد ويشهدون حقا وعن ابن جريج أنه كان يرخص فى السماع فقيل له أن يؤتى يوم القيامة فى جملة حسناتك أو سيئاتك فقال لا فى الحسنات ولا فى السيئات لأنه شبيه باللغو وقال الله تعالى ـ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ـ هذا ما نقل من الأقاويل ومن طلب الحق فى التقليد فمهما استقصى تعارضت عنده هذه الأقاويل فيبقى متحيرا أو مائلا إلى بعض الأقاويل بالتشهى وكل ذلك قصور بل ينبغى أن يطلب الحق بطريقه وذلك بالبحث عن مدراك الحظر والاباحة كما سنذكره.

(بيان الدليل على إباحة السماع)

اعلم أن قول القائل السماع حرام معناه أن الله تعالى يعاقب عليه وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل بل بالسمع ومعرفة الشرعيات محصورة فى النص أو القياس على المنصوص وأعنى بالنص ما أظهره صلى الله عليه وسلم بقوله أو فعله وبالقياس المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله فان لم يكن فيه نص ولم يستقم فيه قياس على منصوص بطل القول بتحريمه وبقى فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس ويتضح ذلك فى جوابنا عن أدلة المائلين إلى التحريم ومهما تم الجواب عن أدلتهم كان ذلك مسلكا كافيا فى إثبات هذا الغرض لكن لنستفتح ونقول قد دل النص والقياس جميعا على إباحته . أما القياس فهو أن الغناء اجتمعت فيه معان ينبغى أن يبحث عن أفرادها ثم عن مجموعها فإن فيه سماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى محرك للقلب فالوصف الأعم أنه صوت طيب ثم الطيب ينقسم إلى الموزون وغيره والموزون ينقسم إلى المفهوم كالأشعار وإلى غير المفهوم كأصوات الجمادات وسائر الحيوانات أما سماع الصوت الطيب من حيث إنه طيب فلا ينبغى أن يحرم بل هو حلال بالنص والقياس أما القياس فهو أنه يرجع إلى تلذذ حاسة السمع بادراك ما هو مخصوص به وللانسان عقل وخمس حواس ولكل حاسة إدراك وفى مدركات تلك الحاسة ما يستلذ فلذة النظر فى المبصرات الجميلة كالخضرة والماء الجارى والوجه الحسن وبالجملة سائر الألوان الجميلة وهى فى مقابلة ما يكره من الألوان الكدرة القبيحة وللشم الروائح الطيبة وهى فى مقابلة الأنتان المستكرهة وللذوق الطعوم اللذيذة كالدسومة والحلاوة والحموضة وهى فى مقابلة المرارة المستبشعة وللمس لذة اللين والنعومة والملاسة وهى فى مقابلة الخشونة والضراسة وللعقل لذة العلم والمعرفة وهى فى مقابلة الجهل والبلادة فكذلك الأصوات المدركة بالسمع تنقسم إلى مستلذة كصوت العنادل والمزامير ومستكرهة كنهيق الحمير وغيرها فما أظهر قياس هذه الحاسة ولذتها على سائر الحواس ولذاتها . وأما النص فيدل على إباحة سماع الصوت الحسن امتنان الله تعالى على عباده به إذ قال ـ يزيد فى الخلق ما يشاء ـ فقيل هو الصوت الحسن وفى الحديث « ما بعث الله نبيا إلا حسن الصوت (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « لله أشد أذنا للرجل

نطق النفس مع الروح بالإيمان الحق إشارة ورمزا بين المتعاشقين وبين النفوس والأرواح تعاشق أصلى ينزع ذلك إلى أنوثة النفس وذكورة الروح والميل والتعاشق بين الذكر والأنثى بالطبيعة واقع قال الله تعالى ـ وجعل منها زوجها ليسكن إليها ـ وفى قوله سبحانه منها إشعار بتلازم وتلاصق موجب للائتلاف والتعاشق والنغمات يستلذها الروح لأنها مناغاة بين المتعاشقين وكما أن فى عالم الحكمة كونت حواء من آدم ففى عالم القدرة كونت النفس من الروح الروحانى فهذا التألف من هذا الأصل وذلك أن النفس روح حيوانى تجنس بالقرب من الروح الروحانى وتجنسها بأن امتازت من أرواح جنس الحيوان بشرف

(١) حديث ما بعث الله نبيا إلا حسن الصوت الترمذى فى الشمائل عن قتادة وزاد قوله وكان نبيكم

الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة لقينته (١) » وفى الحديث فى معرض المدح لداود عليه السلام « أنه كان حسن الصوت فى النياحة على نفسه وفى تلاوة الزبور حتى كان يجتمع الانس والجن والوحوش والطير لسماع صوته وكان يحمل فى مجلسه أربعمائة جنازة ومايقرب منها فى الأوقات (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم فى مدح أبى موسى الأشعرى « لقد أعطى مزمارا من مزامير آل داود (٣) » وقول الله تعالى ـ إن أنكر الأصوات لصوت الحمير ـ يدل بمفهومه على مدح الصوت الحسن ولو جاز أن يقال إنما أبيح ذلك بشرط أن يكون فى القرآن للزمه أن يحرم سماع صوت العندليب لأنه ليس من القرآن وإذا جاز سماع صوت غفل لامعنى له فلم لايجوز سماع صوت يفهم منه الحكمة والمعانى الصحيحة وإن من الشعر لحكمة فهذا نظر فى الصوت من حيث إنه طيب حسن . الدرجة الثانية النظر فى الصوت الطيب الموزون فان الوزن وراء الحسن فكم من صوت حسن خارج عن الوزن وكم من صوت موزون غير مستطاب والأصوات الموزونة باعتبار مخارجها ثلاثة فانها إما أن تخرج من جماد كصوت المزامير والأوتار وضرب القضيب والطبل وغيره وإما أن تخرج من حنجرة حيوان وذلك الحيوان إما إنسان أو غيره كصوت العنادل والقمارى وذات السجع من الطيور فهى مع طيبها موزونة متناسبة للطالع والقاطع فلذلك يستلذ سماعها والأصل فى الأصوات حناجر الحيوانات وإنما وضعت المزامير على أصوات الحناجر وهو تشبيه للصنعة بالخلقة وما من شئ توصل أهل الصناعات بصناعتهم إلى تصويره إلا وله مثال فى الخلقة التى استأثر الله تعالى باختراعها فمنه تعلم الصناع وبه قصدوا الاقتداء وشرح ذلك يطول فسماع هذه الأصوات يستحيل أن يحرم لكونها طيبة أو موزونة فلا ذاهب إلى تحريم صوت العندليب وسائر الطيور ولا فرق بين حنجرة وحنجرة ولا بين جماد وحيوان فينبغى أن يقاس على صوت العندليب الأصوات الخارجة من سائر الأجسام باختيار الآدمى كالذى يخرج من حلقه أو من القضيب والطبل والدف وغيره ولا يستثنى من هذه إلا اللاهى والأوتار والمزامير التى ورد الشرع بالمنع منها (٤) لا للذتها إذ لو كان للذة لقيس عليها كل مايلتذ به الانسان ولكن حرمت الخمور واقتضت ضراوة الناس بها المبالغة فى الفطام عنها حتى انتهى الأمر فى الابتداء إلى كسر الدنان فحرم معها ماهو شعار أهل الشرب وهى الأوتار والمزامير فقط وكان تحريمها من

حسن الوجه حسن الصوت ورويناه متصلا فى الغيلانيات من رواية قتادة عن أنس والصواب الأول قاله الدارقطنى ورواه ابن مردويه فى التفسير من حديث علىّ بن أبى طالب وطرقه كلها ضعيفة

(١) حديث فله أشد أذنا للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته تقدم فى كتاب تلاوة القرآن (٢) حديث كان داود حسن الصوت فى النياحة على نفسه وفى تلاوة الزبور الحديث لم أجد له أصلا (٣) حديث لقد أوتى مزمارا من مزامير آل داود قاله فى مدح أبى موسى تقدم فى تلاوة القرآن (٤) حديث المنع من الملاهى والأوتار والمزامير البخارى من حديث أبى عامر أو أبى مالك الأشعرى ليكونن فى أمتى أقوام يستحلون الحزّ والحرير والمعازف صورته عند البخارى صورة التعليق ولذلك ضعفه ابن حزم ووصله أبو داود والاسماعيلى . والمعازف الملاهى قاله الجوهرى ولأحمد من حديث أبى أمامة إن الله أمرنى أن أمحق المزامير والكبارات يعنى البرابط والمعازف وله من حديث قيس بن سعد بن عبادة إن ربى حرم علىّ الخمر والكوبة والقنين وله فى حديث لأبى أمامة باستحلالهم الخمور وضربهم بالدفوف وكلها ضعيفة ولأبى الشيخ من حديث مكحول مرسلا الاستماع إلى الملاهى معصية الحديث ولأبى داود من حديث ابن عمر سمع مزمارا فوضع أصبعيه على أذنيه قال أبو داود وهو منكر .

القرب من الروح الروحانى فصارت نفسا فاذا تكوّن النفس من الروح الروحانى فى عالم القدرة كتكوّن حواء من آدم فى عالم الحكمة فهذا التآلف والتعاشق ونسبة الأنوثة والذكورة من ههنا ظهر وبهذا الطريق استطابت الروح النغمات لأنها مراسلات بين المتعاشقين ومكالمة بينهما وقد قال القائل :

تكلم منا فى الوجود عيوننا
فنحن سكوت والهوى يتكلم

فاذا استلذ الروح النغمة وجدت النفس للعلولة بالهوى وتحركت بما فيها لحدوث العارض ووجد القلب للعلول بالارادة وتحرك بما فيه لوجود العارض فى الروح :

شربنا وأهرقنا على الأرض جرعة
وللأرض من كأس الكرام نصيب

قبل الاتباع كما حرمت الخلوة بالأجنبية لأنها مقدمة الجماع وحرّم النظر إلى الفخذ لاتصاله بالسوأتين وحرم قليل الخمر وإن كان لايسكر لأنه يدعو إلى السكر ومامن حرام إلا وله حريم يطيف به وحكم الحرمة ينسحب على حريمه ليكون حمى للحرام ووقاية له وحظارا مانعا حوله كما قال صلى الله عليه وسلم « إن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه [1] » فهي محرمة تبعا لتحريم الخمر لثلاث علل : إحداها أنها تدعو إلى شرب الخمر فان اللذة الحاصلة بها إنما تتم بالخمر ولمثل هذه العلة حرم قليل الخمر . الثانية أنها في حق قريب العهد بشرب الخمر تذكر مجالس الأنس بالشرب فهي سبب الذكر والذكر سبب انبعاث الشوق وانبعاث الشوق إذا قوى فهو سبب الإقدام ولهذه العلة « نهى عن الانتباذ في الزفت والحنتم والنقير [2] » وهي الأواني التي كانت مخصوصة بها فمعنى هذا أن مشاهدة صورتها تذكرها وهذه العلة تفارق الأولى إذ ليس فيها اعتبار لذة في الذكر إذ لالذة في رؤية القنينة وأواني الشرب لكن من حيث التذكر بها فان كان السماع يذكر الشرب تذكيرا يشوق إلى الخمر عند من ألف ذلك مع الشرب فهو منهيّ عن السماع لخصوص هذه العلة فيه . الثالثة الاجتماع عليها لما أن صار من عادة أهل الفسق فيمنع من التشبه بهم لأن من تشبه بقوم فهو منهم وبهذه العلة نقول بترك السنة مهما صارت شعارا لأهل البدعة خوفا من التشبه بهم وبهذه العلة يحرم ضرب الكوبة وهو طبل مستطيل دقيق الوسط واسع الطرفين وضربها عادة المخنثين ولولا مافيه من التشبه لكان مثل طبل الحجيج والغزو وبهذه العلة نقول لو اجتمع جماعة وزينوا مجلسا وأحضروا آلات الشرب وأقداحه وصبوا فيها السكنجبين ونصبوا ساقيا يدور عليهم ويسقيهم فيأخذون من الساقي ويشربون ويحيي بعضهم بعضا بكلماتهم المعتادة بينهم حرم ذلك عليهم وإن كان للشروب مباحا في نفسه لأن في هذا تشبها بأهل الفساد بل لهذا ينهى عن لبس القباء وعن ترك الشعر على الرأس قزعا في بلاد صار القباء فيها من لباس أهل الفساد ولا ينهى عن ذلك فيما وراء النهر لاعتياد أهل الصلاح ذلك فيهم فبهذه المعاني حرم الزمار العراقي والأوتار كلها كالعود والصنج والرباب والبربط وغيرها وماعدا ذلك فليس في معناها كشاهين الرعاة والحجيج وشاهين الطبالين وكالطبل والقضيب وكل آلة يستخرج منها صوت مستطاب موزون سوى مايعتاده أهل الشرب لأن كل ذلك لايتعلق بالخمر ولا يذكر بها ولا يشوّق إليها ولايوجب التشبه بأربابها فلم يكن في معناها فبقي على أصل الاباحة قياسا على أصوات الطيور وغيرها بل أقول سماع الأوتار ممن يضربها على غير وزن متناسب مستلذ حرام أيضا وبهذا يتبين أنه ليست العلة في تحريمها مجرد اللذة الطيبة بل القياس تحليل الطيبات كلها إلا مافي تحليله فساد قال الله تعالى ـ قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ـ فهذه الأصوات لاتحرم من حيث إنها أصوات موزونة وإنما تحرم بعارض آخر كما سيأتي في العوارض المحرّمة . الدرجة الثالثة : الموزون والمفهوم وهو الشعر وذلك لايخرج إلا من حنجرة الانسان فيقطع بإباحة ذلك لأنه مازاد إلا كونه مفهوما والكلام المفهوم غير حرام والصوت الطيب الموزون غير حرام فاذا لم يحرم الآحاد فمن أين يحرم المجموع نعم ينظر فيما يفهم منه فان كان فيه أمر محظور حرم نثره ونظمه وحرم النطق به سواء كان بألحان أو لم يكن والحق فيه ماقاله الشافعي رحمه الله إذ قال الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح ومهما جاز إنشاد الشعر بغير صوت وألحان جاز إنشاده مع الألحان فان أفراد المباحات إذا اجتمعت كان ذلك المجموع مباحا

(١) حديث إن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه تقدم في كتاب الحلال والحرام .

(٢) حديث النهي عن الانتباذ في الحنتم والزفت والنقير متفق عليه من حديث ابن عباس .

فنفس للبطل أرض لسماء قلبه وقلب المحق أرض لسماء روحه فالبالغ مبلغ الرجال والمتجوهر المتجرد من أعراض الأحوال خلع نعلي النفس والقلب بالوادي المقدّس وفي مقعد صدق عند مليك مقتدر استقرّ وعرس وأحرق بنور العيان أجرام الألحان ولم تصغ روحه إلى مناغاة عاشقه لشغله بمطالعة آثار محبوبه فالهائم المشتاق لايسعه كشف ظلامة العشاق ومن هذا حاله لايحركه السماع رأسا وإذا كانت الألحان لاتلحق هذا الروح مع لطافة مناجاتها وخفيّ لطف مناغاتها كيف يلحقه السماع بطريق فهم المعاني وهو أكثف ومن يضعف عن حمل لطيف الاشارات كيف يتحمل ثقل أعباء العبارات وأقرب من هذا عبارة تقرب إلى

ومهما انضم مباح لم يحرم إلا إذا تضمن المجموع محظورا لاتضمنه الآحاد ولا محظور ههنا وكيف ينكر إنشاد الشعر وقد أنشد بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وقال عليه السلام « إن من الشعر لحكمة (٢) » وأنشدت عائشة رضى الله عنها :

ذهب الذين يعاش فى أكنافهم وبقيت فى خلف كجلد الأجرب

وروى فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وعك أبو بكر وبلال رضى الله عنهما وكان بها وباء قلت يا أبت كيف تجدك ويا بلال كيف تجدك ؟ فكان أبو بكر رضى الله عنه إذا أخذته الحمى يقول :

كل امرئ مصبح فى أهله والموت أدنى من شراك نعله

وكان بلال إذا أقلعت عنه الحمى يرفع عقيرته ويقول :

ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة بواد وحولى إذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة وهل يبدون لى شامة وطفيل

قالت عائشة رضى الله عنها فأخبرت بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد (٣) » وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينقل اللبن مع القوم فى بناء المسجد وهو يقول : هذا الحمال لا حمال خيبر هذا أبر ربنا وأطهر

وقال أيضا صلى الله عليه وسلم مرة أخرى :

لاهم إن العيش عيش الآخره فارحم الأنصار والمهاجره (٤)

---

(١) حديث إنشاد الشعر بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم متفق عليه من حديث أبى هريرة أن عمر مر بحسان وهو ينشد الشعر فى المسجد فلحظ إليه فقال قد كنت أنشد وفيه من هو خير منك الحديث ، ولمسلم من حديث عائشة إنشاد حسان :

هجوت محمدا فأجبت عنه وعند الله فى ذاك الجزاء القصيدة

وإنشاد حسان أيضا :

وإن سنام المجد من آل هاشم بنو بنت مخزوم ووالدك العبد

وللبخارى إنشاد ابن رواحة :

وفينا رسول الله يتلو كتابه إذا انشق معروف من الفجر ساطع الأبيات

(٢) حديث إن من الشعر لحكمة البخارى من حديث أبى بن كعب وتقدم فى العلم

(٣) حديث عائشة فى الصحيحين لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وعك أبو بكر وبلال الحديث وفيه إنشاد أبى بكر :

كل امرئ مصبح فى أهله والموت أدنى من شراك نعله

وإنشاد بلال : ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة بواد وحولى إذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة وهل يبدون لى شامة وطفيل

قلت : هو فى الصحيحين كما ذكر المصنف لكن أصل الحديث والشعر عند البخارى فقط ليس عند مسلم (٤) حديث كان صلى الله عليه وسلم ينقل اللبن مع القوم فى بناء المسجد وهو يقول :

هذا الحمال لا حمال خيبر هذا أبر ربنا وأطهر

وقال صلى الله عليه وسلم مرة أخرى :

اللهم إن العيش عيش الآخرة فارحم الأنصار والمهاجره

الأفهام : الوجد وارد يرد من الحق سبحانه وتعالى ومن يريد الله لا يقنع بما من عند الله ومن صار فى محل القرب متحققا به لا يلهيه ولا يحركه ما ورد من عند الله فالوارد من عند الله مشعر ببعد والقريب واجد فما يصنع بالوارد والوجد نار والقلب للواجد ربه نور والنور ألطف من النار والكثيف غير مسيطر على اللطيف فما دام الرجل البالغ مستمرا على جادة استقامته غير منحرف عن وجه معهوده بنوازع وجوده لا يدركه الوجد بالسماع فان دخل عليه فتور أو عاقه قصور بدخول الابتلاء عليه من البلى المحسن يتألف المحن من تفاريق صور الابتلاء أى يدخل عليه وجود يدركه الواجد لعود العبد عند الابتلاء إلى حجاب

وهذه فى الصحيحين وكان النبي صلى الله عليه وسلم « يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه قائما يفاخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ينافح ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما نافح أوفاخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] » ولما أنشده النابغة شعره قال له صلى الله عليه وسلم « لايفضض الله فاك[2] » وقالت عائشة رضى الله عنها « كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتناشدون عنده الأشعار وهو يتبسم[3] » وعن عمرو بن الشريد عن أبيه قال « أنشدت رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة قافية من قول أمية بن أبى الصلت كل ذلك يقول هيه هيه ثم قال إن كاد فى شعره ليسلم[4] » وعن أنس رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدى له فى السفر وان أنجشة كان يحدو بالنساء والبراء بن مالك كان يحدو بالرجال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أنجشة رويدك سوقك بالقوارير[5] » ولم يزل الحداء وراء الجمال من عادة العرب فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان الصحابة رضى الله عنهم وماهو إلا أشعار تؤدى بأصوات طيبة وألحان موزونة ولم ينقل عن أحد من الصحابة إنكاره بل ربما كانوا يلتمسون ذلك تارة لتحريك الجمال وتارة للاستلذاذ فلا يجوز أن يحرم من حيث إنه كلام مفهوم مستلذ مؤدى

قال المصنف والبيتان فى الصحيحين . قلت البيت الأول انفرد به البخارى فى قصة الهجرة من رواية عروة مرسلا وفيه البيت الثانى أيضا إلا أنه قال الأجر بدل العيش تمثل بشعر رجل من المسلمين لم يسم لى قال ابن شهاب ولم يبلغنا فى الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تمثل ببيت شعر تام غير هذا البيت والبيت الثانى فى الصحيحين من حديث أنس يرتجزون ورسول الله صلى الله عليه وسلم معهم يقولون :

اللهم لاخير إلا خير الآخره فانصر الأنصار والمهاجره

وليس البيت الثانى موزونا وفى الصحيحين أيضا أنه قال فى حفر الخندق بلفظ : فبارك فى الأنصار والمهاجره. وفى رواية فاغفر وفى رواية لمسلم فأكرم ولهما من حديث سهل بن سعد فاغفر للمهاجرين والأنصار (١) حديث كان يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه قائما يفاخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ينافح الحديث البخارى تعليقا وأبو داود والترمذى والحاكم متصلا من حديث عائشة قال الترمذى حسن صحيح وقال الحاكم صحيح الاسناد وفى الصحيحين أنها قالت إنه كان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) حديث أنه قال للنابغة لما أنشده شعرا لايفضض الله فاك البغوى فى معجم الصحابة وابن عبد البر فى الاستيعاب باسناد ضعيف من حديث النابغة واسمه قيس بن عبد الله قال أنشدت النبي ﷺ :

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا الأبيات

ورواه البزار بلفظ : علونا العباد عفة وتكرما . الأبيات وفيه فقال أحسنت يا أبا ليلى لايفضض الله فاك وللحاكم من حديث خزيم بن أوس سمعت العباس يقول يارسول الله إنى أريد أن أمتدحك فقال قل لايفضض الله فاك فقال العباس :

من قبلها طبت فى الظلال وفى مستودع حيث يخصف الورق الأبيات

(٣) حديث عائشة كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتناشدون الأشعار وهو يتبسم الترمذى من حديث جابر بن سمرة وصححه ولم أقف عليه من حديث عائشة (٤) حديث الشريد أنشدت النبي صلى الله عليه وسلم مائة قافية من قول أمية بن أبى الصلت كل ذلك يقول هيه هيه الحديث رواه مسلم (٥) حديث أنس كان يحدى له فى السفر وإن أنجشة كان يحدو بالنساء وكان البراء بن مالك يحدو بالرجال الحديث أبو داود الطيالسى واتفق الشيخان منه على قصة أنجشة دون ذكر البراء بن مالك

القلب فمن هو مع الحق إذا زل وقع على القلب ومن هو مع القلب إذا زل وقع على النفس سمعت بعض مشايخنا يحكى عن بعضهم أنه وجد من السماع فقيل له أين حالك من هذا فقال دخل على داخل أوردنى هذا المورد . قال بعض أصحاب سهل صحبت سهلا سنين مارأيته تغير عند شىء كان يسمعه من الذكر والقرآن فلما كان فى آخر عمره قرئ عنده ـ فاليوم لايؤخذ منكم فدية ـ فارتعد وكاد يسقط فسألته عن ذلك قال نعم لحقنى ضعف وسمع مرة الملك يومئذ الحق للرحمن ـ فاضطرب فسأله ابن سالم وكان صاحبه قال قد ضعفت فقيل له إن كان هذا من الضعف فما القوة قال القوة أن الكامل لايرد عليه وارد إلا

بأصوات طيبة وألحان موزونة . الدرجة الرابعة : النظر فيه من حيث إنه محرك للقلب ومهيج لما هو الغالب عليه فأقول قد تعالى سر فى مناسبة بالنغمات الموزونة للأرواح حتى إنها لتؤثر فيها تأثيرا عجيبا فمن الأصوات مايفرح ومنها مايحزن ومنها ماينوم ومنها مايضحك ويطرب ومنها مايستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس ولا ينبغى أن يظن أن ذلك لفهم معانى الشعر بل هذا جار فى الأوتار حتى قيل من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره فهو فاسد المزاج ليس له علاج وكيف يكون ذلك لفهم المعنى وتأثيره مشاهد فى الصبى فى مهده فانه يسكته الصوت الطيب عن بكائه وتنصرف نفسه عما يبكيه إلى الاصغاء إليه والجمل مع بلادة طبعه يتأثر بالحداء تأثرا يستخف معه الأحمال الثقيلة ويستقصر لقوة نشاطه فى سماعه المسافات الطويلة وينبعث فيه من النشاط مايسكره ويولهه فتراها إذا طالت عليها البوادى واعتراها الإعياء والكلال تحت الحامل والأحمال إذا سمعت منادى الحداء تمد أعناقها وتصغى إلى الحادى ناصبة آذانها وتسرع فى سيرها حتى تنزعزع عليها أحمالها ومحاملها وربما تتلف أنفسها من شدة السير وثقل الحمل وهى لاتشعر به لنشاطها فقد حكى أبو بكر محمد بن داود الدينورى المعروف بالرقى رضى الله عنه قال كنت بالبادية فوافيت قبيلة من قبائل العرب فأضافنى رجل منهم وأدخلنى خباءه فرأيت فى الخباء عبدا أسود مقيدا بقيد ورأيت جمالا قد ماتت بين يدى البيت وقد بقى منها جمل وهو ناحل ذابل كأنه ينزع روحه فقال لى الغلام أنت ضيف ولك حق فتشفع فى إلى مولاى فانه مكرم لضيفه فلا يرد شفاعتك فى هذا القدر فعساه يحل القيد عنى قال فلما أحضروا الطعام امتنعت وقلت لا آكل مالم أشفع فى هذا العبد فقال إن هذا العبد قد أفقرنى وأهلك جميع مالى فقلت ماذا فعل فقال إن له صوتا طيبا وإنى كنت أعيش من ظهور هذه الجمال فحملها أحمالا ثقالا وكان يحدو بها حتى قطعت مسيرة ثلاثة أيام فى ليلة واحدة من طيب نغمته فلما حطت أحمالها ماتت كلها إلا هذا الجمل الواحد ولكن أنت ضيفى فلكرامتك قد وهبته لك قال فأحببت أن أسمع صوته فلما أصبحنا أمره أن يحدو على جمل يستقى الماء من بئر هناك فلما رفع صوته هام ذلك الجمل وقطع حباله ووقعت أنا على وجهى فما أظن أنى سمعت قط صوتا أطيب منه فاذن تأثير السماع فى القلب محسوس ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية زائد فى غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور بل على جميع البهائم فان جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة ولذلك كانت الطيور تقف على رأس داود عليه السلام لاستماع صوته ومهما كان النظر فى السماع باعتبار تأثيره فى القلب لم يجز أن يحكم فيه مطلقا بإباحة ولا تحريم بل يختلف ذلك بالأحوال والأشخاص واختلاف طرق النغمات فحكمه حكم مافى القلب قال أبو سليمان السماع لا يجعل فى القلب ماليس فيه ولكن يحرك ماهو فيه فالترنم بالكلمات المسجعة الموزونة معتاد فى مواضع لأغراض مخصوصة ترتبط بها آثار فى القلب وهى سبعة مواضع . الأول : غناء الحجيج فانهم أولا يدورون فى البلاد بالطبل والشاهين والغناء وذلك مباح لأنها أشعار نظمت فى وصف الكعبة والمقام والحطيم وزمزم وسائر المشاعر ووصف البادية وغيرها وأثر ذلك يهيج الشوق إلى حج بيت الله تعالى واشتعال نيرانه إن كان ثم شوق حاصل أو استثارة الشوق واجتلابه إن لم يكن حاصلا وإذا كان الحج قربة والشوق إليه محمودا كان التشويق إليه بكل مايشوق محمودا وكما يجوز للواعظ أن ينظم كلامه فى الوعظ ويزينه بالسجع ويشوق الناس إلى الحج بوصف البيت والمشاعر ووصف الثواب عليه جاز لغيره ذلك على نظم الشعر فإن الوزن إذا انضاف إلى السجع صار الكلام أوقع فى القلب فاذا أضيف إليه صوت طيب ونغمات موزونة زاد وقعه فإن أضيف إليه الطبل والشاهين وحركات الإيقاع زاد التأثير وكل ذلك جائز مالم

يبتلعه بقوة حاله فلا يغيره الوارد . ومن هذا القبيل قول أبى بكر رضى الله عنه هكذا كنا حتى قست القلوب لما رأى الباكى يبكى عند قراءة القرآن وقوله قست أى تصلبت وأدمنت سماع القرآن وألفت أنواره فما استغربته حتى تغير والواجد كالمستغرب ولهذا قال بعضهم حالى قبل الصلاة كحالى فى الصلاة إشارة منه إلى استمرار حال الشهود فهكذا فى السماع كقبل السماع . وقد قال الجنيد لايضر نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد . وبلغنا عن الشيخ حماد رحمه الله أنه كان يقول البكاء من بقية الوجود وكل هذا يقرب البعض من البعض فى المعنى لمن عرف الاشارة فيه وفهم وهو عزيز الفهم عزيز الوجود . واعلم أن

يدخل فيه المزامير والأوتار التي هي من شعار الأشرار ، نعم إن قصد به تشويق من لا يجوز له الخروج إلى الحج كالذي أسقط الفرض عن نفسه ولم يأذن له أبواه في الخروج فهذا يحرم عليه الخروج فيحرم تشويقه إلى الحج بالسماع وبكل كلام يشوّق إلى الخروج فان التشويق إلى الحرام حرام وكذلك إن كانت الطريق غير آمنة وكان الهلاك غالبا لم يجز تحريك القلوب ومعالجتها بالتشويق . الثاني : مايعتاده الغزاة لتحريض الناس على الغزو وذلك أيضا مباح كما للحاج ولكن ينبغي أن تخالف أشعارهم وطرق ألحانهم أشعار الحاج وطرق ألحانهم لأن استثارة داعية الغزو بالتشجيع وتحريك الغيظ والغضب فيه على الكفار وتحسين الشجاعة واستحقار النفس والمال بالاضافة إليه بالأشعار المشجعة مثل قول المتنبي :

فان لا تمت تحت السيوف مكرما تمت وتقاس الذل غير مكرم

وقوله أيضا :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم

وأمثال ذلك وطرق الأوزان المشجعة تخالف الطرق المشوقة وهذا أيضا مباح في وقت يباح فيه الغزو ومندوب إليه في وقت يستحب فيه الغزو ولكن في حق من يجوز له الخروج إلى الغزو . الثالث : الرجزيات التي يستعملها الشجعان في وقت اللقاء والغرض منها التشجيع للنفس وللأنصار وتحريك النشاط فيهم للقتال وفيه التمدح بالشجاعة والنجدة وذلك إذا كان بلفظ رشيق وصوت طيب كان أوقع في النفس وذلك مباح في كل قتال مباح ومندوب في كل قتال مندوب ومحظور في قتال المسلمين وأهل الذمة وكل قتال محظور لأن تحريك الدواعي إلى المحظور محظور وذلك منقول عن شجعان الصحابة رضي الله عنهم كعلي وخالد رضي الله عنهما وغيرهما ولذلك نقول ينبغي أن يمنع من الضرب بالشاهين في معسكر الغزاة فان صوته مرقق محزن يحلل عقدة الشجاعة ويضعف صرامة النفس ويشوق إلى الأهل والوطن ويورث الفتور في القتال وكذا سائر الأصوات والألحان المرققة للقلب فالألحان المرققة المحزنة تباين الألحان المحركة المشجعة فمن فعل ذلك على قصد تغيير القلوب وتفتير الآراء عن القتال الواجب فهو عاص ومن فعله على قصد التفتير عن القتال المحظور فهو ذلك مطيع . الرابع : أصوات النياحة ونغماتها وتأثيرها في تهييج الحزن والبكاء وملازمة الكآبة والحزن قسمان : محمود ومذموم فأما المذموم فكالحزن على مافات قال الله تعالى ـ لكيلا تأسوا على مافاتكم ـ والحزن على الأموات من هذا القبيل فانه تسخط لقضاء الله تعالى وتأسف على مالا تدارك له فهذا الحزن لما كان مذموما تحريكه بالنياحة مذموما فلذلك ورد النهي الصريح عن النياحة (١) وأما الحزن المحمود فهو حزن الانسان على تقصيره في أمر دينه ، وبكاؤه على خطاياه والبكاء والتباكي والحزن والتحازن على ذلك محمود وعليه بكاء آدم عليه السلام وتحريك هذا الحزن وتقويته محمود لأنه يبعث على التشمير للتدارك ولذلك كانت نياحة داود عليه السلام محمودة إذ كان ذلك مع دوام الحزن وطول البكاء بسبب الخطايا والذنوب فقد كان عليه السلام يبكي ويبكي ويحزن حتى كانت الجنائز ترفع من مجالس نياحته وكان يفعل ذلك بألفاظه وألحانه وذلك محمود لأن المفضي إلى المحمود محمود وعلى هذا لا يحرم على الواعظ الطيب الصوت أن ينشد على المنبر بألحانه الأشعار المحزنة المرققة للقلب ولا أن يبكي ويتباكى ليتوصل به إلى تبكية غيره وإثارة حزنه . الخامس : السماع في أوقات السرور تأكيدا للسرور وتهييجا له وهو مباح إن كان ذلك السرور مباحا كالغناء في أيام العيد

الباكين عند السماع مواجيد مختلفة فمنهم من يبكي خوفا ومنهم من يبكي شوقا ومنهم من يبكي فرحا كما قال القائل :

طفح السرور علي حتى إنني من عظم ماقد سرني أبكاني

قال الشيخ أبو بكر الكتاني رحمه الله سماع العوام على متابعة الطبع وسماع المريدين رغبة ورهبة وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء وسماع العارفين على المشاهدة وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام . وقال أيضا للوارد ترد فتصادف شكلا أو موافقا فأي وارد صادف شكلا مازجه وأي وارد صادف موافقا ساكنه وهذه كلها مواجيد أهل السماع وماذكرناه حال من

(١) حديث النهي عن النياحه متفق عليه من حديث أم عطيه أخذ علينا النبي صلى الله عليه وسلم في البيعة أن لا ننوح .

وفى العرس وفى وقت قدوم الغائب وفى وقت الوليمة والعقيقة وعند ولادة المولود وعندختانه وعند حفظه القرآن العزيز وكل ذلك مباح لأجل إظهار السرور به ووجه جوازه أن من الألحان مايثير الفرح والسرور والطرب فكل ماجاز السرور به جاز إثارة السرور فيه ويدل على هذا من النقل إنشاد النساء على السطوح بالدف والألحان عند قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

فهذا إظهار السرور لقدومه صلى الله عليه وسلم وهو سرور محمود فاظهاره بالشعر والنغمات والرقص والحركات أيضا محمود فقد نقل عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم أنهم حجلوا فى سرور أصابهم (٢) كما سيأتى فى أحكام الرقص وهو جائز فى قدوم كل قادم يجوز الفرح به وفى كل سبب مباح من أسباب السرور ويدل على هذا ماروى فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « لقد رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يسترنى بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون فى المسجد حتى أكون أنا الذى أسأمه (٣) » فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو إشارة إلى طول مدة وقوفها. وروى البخارى ومسلم أيضا فى صحيحهما حديث عقيل عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها « أن أبا بكر رضى الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان فى أيام منى تدففان وتضربان والنبى صلى الله عليه وسلم متغش بثوبه فانتهرهما أبو بكر رضى الله عنه فكشف النبى صلى الله عليه وسلم عن وجهه وقال : دعهما يا أبا بكر فانها أيام عيد » وقالت عائشة رضى الله عنها « رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يسترنى بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة وهم يلعبون فى المسجد فزجرهم عمر رضى الله عنه فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أمنا يابنى أرفدة (٤) » يعنى من الأمن ومن حديث عمرو بن الحرث عن ابن شهاب نحوه وفيه تغنيان وتضربان (٥) وفى حديث أبى طاهر عن ابن وهب والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقوم على باب حجرتى والحبشة يلعبون بحرابهم فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسترنى بثوبه أو بردائه لكى أنظر إلى لعبهم ثم يقوم من أجلى حتى أكون أنا الذى أنصرف (٦) »

---

(١) حديث إنشاد النساء عند قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

البيهقى فى دلائل النبوة من حديث عائشة معضلا وليس فيه ذكر للدف والألحان (٢) حديث حجل جماعة من الصحابة فى سرور أصابهم أبو داود من حديث على وسيأتى فى الباب الثانى (٣) حديث عائشة رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم سترنى بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون فى المسجد الحديث هو كما ذكره المصنف أيضا فى الصحيحين لكن قوله إنه فيهما من رواية عقيل عن الزهرى ليس كما ذكر بل هو عند البخارى كما ذكر وعند مسلم من رواية عمرو بن الحرث عنه (٤) حديث عائشة رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يسترنى بثوبه وأنا أنظر إلى الحبشة وهم يلعبون فى المسجد فزجرهم عمر فقال النبى صلى الله عليه وسلم أمنا يابنى أرفدة تقدم قبله بحديث دون زجر عمر لهم إلى آخره فرواه مسلم من حديث أبى هريرة دون قوله أمنا يابنى أرفدة بل قال دعهم ياعمر زاد النسائى فانما هم بنو أرفدة ولهما من حديث عائشة دونكم يابنى أرفدة وقد ذكره المصنف بعد هذا (٥) حديث عمرو بن الحارث عن ابن شهاب نحوه وفيه يغنيان ويضربان رواه مسلم وهو عند البخارى من رواية الأوزاعى عن ابن شهاب (٦) حديث أبى طاهر عن ابن وهب والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على باب حجرتى والحبشة يلعبون بحرابهم الحديث رواه مسلم أيضا .

ارتفع عن السماع وهذا الاختلاف منزل على اختلاف أقسام البكاء التى ذكرناها من الخوف والشوق والفرح وأعلاها بكاء الفرح بمثابة قادم يقدم على أهله بعد طول غربته فعند رؤية الأهل يبكى من قوة الفرح وكثرته وفى البكاء رتبة أخرى أعز من هذه يعز ذكرها ويكبر نشرها لقصور الافهام عن إدراكها فربما يقابل ذكرها بالانكار ويخفى بالاستكبار ولكن يعرفها من وجدها قدما ووصولا أو فهمها نظرا كثيرا ومثولا وهو بكاء الوجدان غير بكاء الفرح وحدوث ذلك فى بعض مواطن حق اليقين ومن حق اليقين فى الدنيا إلمامات يسيرة فيوجد البكاء فى بعض مواطنه

وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت كنت ألعب بالبنات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت وكان يأتينى صواحب لى فكنّ يتقنعن من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرّ لحيئهن إلىّ فيلعبن معى (١) وفى رواية أن النبى ﷺ قال لها يوما « ماهذا قالت بناتى قال لها هذا الذى أرى فى وسطهن قالت فرس قال ماهذا الذى أعليه قالت جناحان قال فرس له جناحان قالت أوما سمعت أنه كان لسليمان بن داود عليه السلام خيل لها أجنحة قالت فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه » والحديث محمول عندنا على عادة الصبيان فى اتخاذ الصور من الخزف والرقاع من غير تكميل صورته بدليل ماروى فى بعض الروايات أن الفرس كان له جناحان من رقاع وقالت عائشة رضى الله عنها « دخل علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندى جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه فدخل أبو بكر رضى الله عنه فانتهرنى وقال مزمار الشيطان عند رسول الله ﷺ فأقبل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا (٢) » وكان يوم عيد يلعب فيه السودان بالدرق والحراب فإما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم وإما قال تشتهين تنظرين فقلت نعم فأقامنى وراءه وخدّى على خدّه ويقول دونكم يابنى أرفدة حتى إذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبى . وفى صحيح مسلم فوضعت رأسى على منكبه فجعلت أنظر إلى لعبهم حتى كنت أنا الذى انصرفت فهذه الأحاديث كلها فى الصحيحين وهو نص صريح فى أن الغناء واللعب ليس بحرام وفيها دلالة على أنواع الرخص . الأول : اللعب ولا يخفى عادة الحبشة فى الرقص واللعب . والثانى فعل ذلك فى المسجد . والثالث قوله صلى الله عليه وسلم « دونكم يابنى أرفدة » وهذا أمر باللعب والتماس له فكيف يقدر كونه حراما . والرابع منعه لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما عن الانكار والتغيير وتعليله بأنه يوم عيد أى هو وقت سرور وهذا من أسباب السرور . والخامس : وقوفه طويلا فى مشاهدة ذلك وسماعه لموافقة عائشة رضى الله عنها وفيه دليل على أن حسن الخلق فى تطييب قلوب النساء والصبيان بمشاهدة اللعب أحسن من خشونة الزهد والتقشف فى الامتناع والمنع منه . والسادس : قوله صلى الله عليه وسلم ابتداء لعائشة « أتشتهين أن تنظرى » ولم يكن ذلك عن اضطرار إلى مساعدة الأهل خوفا من غضب أو وحشة فان الالتماس إذا سبق ربما كان الرد سبب وحشة وهو محذور فيقدم محذور على محذور فأما ابتداء السؤال فلا حاجة فيه . والسابع : الرخصة فى الغناء والضرب بالدف من الجاريتين مع أنه شبه ذلك بمزمار الشيطان وفيه بيان أن المزمار المحرم غير ذلك . والثامن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرع سمعه صوت الجاريتين وهو مضطجع ولو كان يضرب بالأوتار فى موضع لما جوّز الجلوس ثم لقرع صوت الأوتار سمعه فيدل هذا على أن صوت النساء غير محرم تحريم صوت المزامير بل إنما يحرم عند خوف الفتنة فهذه المقاييس والنصوص تدل على إباحة الغناء والرقص والضرب بالدف واللعب بالدرق والحراب والنظر إلى رقص الحبشة والزنوج فى أوقات السرور كلها قياسا على يوم العيد فانه وقت سرور وفى معناه يوم العرس والوليمة والعقيقة والختان ويوم القدوم من السفر

(١) حديث عائشة كنت ألعب بالبنات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وهو فى الصحيحين كما ذكر المصنف لكن مختصر إلى قولها فيلعبن معى . وأما الرواية المطولة التى ذكرها المصنف بقوله وفى رواية فليست من الصحيحين إنما رواها أبو داود باسناد صحيح (٢) حديث عائشة دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندى جاريتان تغنيان بغناء بعاث الحديث هو فى الصحيحين كما ذكر المصنف والرواية التى عزاها لمسلم انفرد بها مسلم كما ذكر .

لوجود تفاوت وتباين بين المحدث والقديم فيكون البكاء رشحا هو من وصف الجدثان لوهج سطوة عظمة الرحمن ويقرب من ذلك مثلا فى الشاهد قطر الغمام بتلاقى مختلف الأجرام وهذا وإن عز مشعر ببقية تقدح فى صرف الفناء ، نعم قد يتحقق العبد فى الفناء متجردا عن الآثار منغمسا فى الأنوار ثم يرتقى منه إلى مقام البقاء ويرد إليه الوجود مطهرا فتعود إليه أقسام البكاء خوفا وشوقا وفرحا ووجدانا بمشاكلة صورها ومباينة حقائقها بفرق لطيف يدركه أربابه وعند ذلك يعود عليه من السماع أيضا قسم وذلك القسم مقدور له مقهور معه يأخذه إذا أراد ويرده إذا أراد ويكون هذا السماع من

وسائر أسباب الفرح وهو كل ما يجوز به الفرح شرعا ويجوز الفرح بزيارة الاخوان ولقائهم واجتماعهم فى موضع واحد على طعام أو كلام فهو أيضا مظنة السماع . السادس : سماع العشاق تحريكا للشوق وتهييجا للعشق وتسلية للنفس فان كان فى مشاهدة المعشوق فالغرض تأكيد اللذة وإن كان مع المفارقة فالغرض تهييج الشوق والشوق وإن كان ألما ففيه نوع لذة إذا انضاف إليه رجاء الوصال فان الرجاء لذيذ واليأس مؤلم وقوة لذة الرجاء بحسب قوة الشوق والحب للشيء المرجو ففى هذا السماع تهييج العشق وتحريك الشوق وتحصيل لذة الرجاء المقدر فى الوصال مع الاطناب فى وصف حسن المحبوب وهذا حلال إن كان المشتاق إليه ممن يباح وصاله كمن يعشق زوجته أو سريته فيصغى إلى غنائها لتضاعف لذته فى لقائها فيحظى بالمشاهدة البصر وبالسماع الأذن ويفهم لطائف معانى الوصال والفراق القلب فتترادف أسباب اللذة فهذه أنواع تمتع من جملة مباحات الدنيا ومتاعها وما الحياة إلا لهو ولعب وهذا منه وكذلك إن غضبت منه جارية أو حيل بينه وبينها بسبب من الأسباب فله أن يحرك بالسماع شوقه وأن يستثير به لذة رجاء الوصال فان باعها أو طلقها حرم عليه ذلك بعده إذ لا يجوز تحريك الشوق حيث لا يجوز تحقيقه بالوصال واللقاء وأما من يتمثل فى نفسه صورة صبى أو امرأة لا يحل له النظر إليها وكان ينزل ما يسمع على ما تمثل فى نفسه فهذا حرام لأنه محرك للفكر فى الأفعال المحظورة ومهيج للداعية إلى ما لا يباح الوصول إليه وأكثر العشاق والسفهاء من الشباب فى وقت هيجان الشهوة لا ينفكون عن إضمار شيء من ذلك وذلك ممنوع فى حقهم لما فيه من الداء الدفين لا الأمر يرجع إلى نفس السماع ولذلك سئل حكيم عن العشق فقال دخان يصعد إلى دماغ الانسان يزيله الجماع ويهيجه السماع . السابع : سماع من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه سبحانه ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه فالسماع فى حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ومور زناد قلبه ومستخرج منه أحوالا من المكاشفات واللاطفات لا يحيط الوصف بها يعرفها من ذاقها وينكرها من كل حسه عن ذوقها وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية وجدا مأخوذ من الوجود والمصادفة أى صادف من نفسه أحوالا لم يكن يصادفها قبل السماع ثم تكون تلك الأحوال أسبابا لروادف وتوابع لها تحرق القلب بنيرانها وتنقيه من الكدرات كما تنقى النار الجواهر المعروضة عليها من الخبث ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات وهى غاية مطالب المحبين لله تعالى ونهاية ثمرة القربات كلها فالمفضى إليها من جملة الكربات لا من جملة المعاصى والمباحات وحصول هذه الأحوال للقلب بالسماع سببه سر الله تعالى فى مناسبة النغمات الموزونة للأرواح وتسخير الأرواح لها وتأثرها بها شوقا وفرحا وحزنا وانبساطا وانقباضا ومعرفة السبب فى تأثر الأرواح بالأصوات من دقائق علوم المكاشفات والبليد الجامد القاسى القلب المحروم عن لذة السماع يتعجب من التذاذ المستمع ووجده واضطراب حاله وتغير لونه تعجب البهيمة من لذة اللوزينج وتعجب العنين من لذة المباشرة وتعجب الصبى من لذة الرياسة واتساع أسباب الجاه وتعجب الجاهل من لذة معرفة الله تعالى ومعرفة جلاله وعظمته وعجائب صنعه ولكل ذلك سبب واحد وهو أن اللذة نوع إدراك والادراك يستدعى مدركا ويستدعى قوة مدركة فمن لم تكمل قوة إدراكه لم يتصور منه التلذذ فكيف يدرك لذة الطعوم من فقد الذوق وكيف يدرك لذة الألحان من فقد السمع ولذة المعقولات من فقد العقل وكذلك ذوق السماع بالقلب بعد وصول الصوت إلى السمع يدرك بحاسة باطنة فى القلب فمن فقدها عدم لا محالة لذته ولعلك تقول كيف يتصور العشق فى حق الله تعالى حتى يكون السماع محركا له . فاعلم أن من عرف الله أحبه لا محالة ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته والمحبة إذا تأكدت سميت عشقا فلا معنى للعشق إلا محبة مؤكدة مفرطة ولذلك قالت العرب إن محمدا قد عشق ربه لما رأوه يتخلى

المتمكن بنفس اطمأنت واستنارت وباينت طبيعتها واكتسبت طمأنينتها وأكسبها الروح معنى منه فيكون سماعه نوع تمتع للنفس كتمتعها بمباحات اللذات والشهوات لأن يأخذ السماع منه أو يزيد به أو يظهر عليه منه أثر فتكون النفس فى ذلك بمثابة الطفل فى حجر الوالد يفرحه فى بعض الأوقات ببعض مآربه ومن هذا القبيل ما نقل أن أبا محمد الراشى كان يشغل أصحابه بالسماع وينعزل عنهم ناحية يصلى فقد تطرق هذه النغمات مثل هذا المصلى فتتدلى إليها النفس متنعمة بذلك فيزداد مورد الروح من الأنس صفاء عند ذلك لبعد النفس عن الروح فى تمتعها فانها مع طمأنينتها بوصف من الأجنبية بوضعها وجبلتها وفى بعدها توفر

للعبادة فى جبل حراء . واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال والله تعالى جميل يحب الجمال ولكن الجمال إن كان بتناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنة أدرك بحاسة القلب ولفظ الجمال قد يستعار أيضا لها فيقال إن فلانا حسن وجميل ولا تراد صورته وإنما يعنى به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة حتى قد يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشقا وكم من الغلاة فى حب أرباب المذاهب كالشافعى ومالك وأبى حنيفة رضى الله عنهم حتى يبذلوا أموالهم وأرواحهم فى نصرتهم وموالاتهم ويزيدوا على كل عاشق فى الغلو والمبالغة ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته أجميل هو أم قبيح وهو الآن ميت ولكن لجمال صورته الباطنة وسيرته المرضية والخيرات الحاصلة من عمله لأهل الدين وغير ذلك من الخصال ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه بل على التحقيق من لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده بل كل حسن وجمال فى العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدا العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته فليت شعرى كيف لا يعقل حب من هذا وصفه وكيف لا يتأكد عند العارفين بأوصافه حبه حتى يجاوز حدا يكون إطلاق اسم العشق عليه ظلما فى حقه لقصوره عن الأنباء عن فرط محبته فسبحان من احتجب عن الظهور بشدة ظهوره واستتر عن الأبصار باشراق نوره ولولا احتجابه بسبعين حجابا من نوره لأحرقت سبحات وجهه أبصار الملاحظين لجمال حضرته ولولا أن ظهوره سبب خفائه لبهتت العقول ودهشت القلوب وتخاذلت القوى وتنافرت الأعضاء ولو ركبت القلوب من الحجارة والحديد لأصبحت تحت مبادى أنوار تجليه دكا دكا فأنى تطيق كنه نور الشمس أبصار الخفافيش وسيأتى تحقيق هذه الاشارة فى كتاب المحبة ويتضح أن محبة غير الله تعالى قصور وجهل بل للتحقق بالمعرفة لا يعرف غير الله تعالى إذ ليس فى الوجود تحقيقا إلا الله وأفعاله ومن عرف الأفعال من حيث إنها أفعال لم يجاوز معرفة الفاعل إلى غيره فمن عرف الشافعى مثلا رحمه الله وعلمه وتصنيفه من حيث إنه تصنيفه لا من حيث إنه بياض وجلد وحبر وورق وكلام منظوم ولغة عربية فلقد عرفه ولم يجاوز معرفة الشافعى إلى غيره ولا جاوزت محبته إلى غيره فكل موجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله تعالى وفعله وبديع أفعاله فمن عرفها من حيث هى صنع الله تعالى فرأى من الصنع صفات الصانع كما يرى من حسن التصنيف فضل المصنف وجلالة قدره كانت معرفته ومحبته مقصورة على الله تعالى غير مجاوزة إلى سواه ومن حد هذا العشق أنه لا يقبل الشركة وكل ما سوى هذا العشق فهو قابل للشركة إذ كل محبوب سواه يتصور له نظير إما فى الوجود وإما فى الامكان فأما هذا الجمال فلا يتصور له ثان لا فى الامكان ولا فى الوجود فكان اسم العشق على حب غيره مجازا محضا لا حقيقة ، نعم الناقص القريب فى نقصانه من البهيمة قد لا يدرك من لفظة العشق إلا طلب الوصال الذى هو عبارة عن تماس ظواهر الأجسام وقضاء شهوة الوقاع فمثل هذا الحمار ينبغى أن لا يستعمل معه لفظة العشق والشوق والوصال والأنس بل يجنب هذه الألفاظ والمعانى كما تجنب البهيمة النرجس والريحان وتخصص بالقت والحشيش وأوراق القضبان فان الألفاظ إنما يجوز إطلاقها فى حق الله تعالى إذا لم تكن موهمة معنى يجب تقديس الله تعالى عنه والأوهام تختلف باختلاف الأفهام فليتنبه لهذه الدقيقة فى أمثال هذه الألفاظ بل لا يبعد أن ينشأ من مجرد السماع لصفات الله تعالى وجد غالب ينقطع بسببه نياط القلب فقد روى أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

أقسام الروح من الفتوح ويكون طروق الألحان سمعه فى الصلاة غير محيل بينه وبين حقيقة المناجاة وفهم تنزيل الكلمات وتصل الأقسام إلى محالها غير مزاحمة ولا مزاحمة وذلك كله لسعة شرح الصدر بالإيمان والله المحسن المنان ولهذا قيل السماع لقوم كالدواء ولقوم كالغذاء ولقوم كالمروحة ومن عود أقسام البكاء ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبى «اقرأ فقال أقرأ عليك وعليك أنزل فقال أحب أن أسمعه من غيرى فافتتح سورة النساء حتى بلغ قوله تعالى ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ـ فاذا عيناه تهملان» . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر واستلمه ثم وضع

«أنه ذكر غلاما كان فى بنى إسرائيل على جبل فقال لأمه من خلق السماء قالت الله عز وجل قال فمن خلق الأرض قالت الله عز وجل قال فمن خلق الجبال قالت الله عز وجل قال فمن خلق الغيم قالت الله عز وجل قال إنى لأسمع له شأنا ثم رمى بنفسه من الجبل فتقطع (١)» وهكذا كأنه سمع مادل على جلال الله تعالى وتمام قدرته فطرب لذلك ووجد فرمى بنفسه من الوجد وما أنزلت الكتب إلا ليطربوا بذكر الله تعالى قال بعضهم رأيت مكتوبا فى الانجيل غنينا لكم فلم تطربوا وزمرنا لكم فلم ترقصوا أى شوقناكم بذكر الله تعالى فلم تشتاقوا فهذا ما أردنا أن نذكره من أقسام السماع وبواعثه ومقتضياته وقد ظهر على القطع إباحته فى بعض المواضع والندب إليه فى بعض المواضع . فان قلت فهل له حالة يحرم فيها . فأقول إنه يحرم بخمسة عوارض عارض فى المسمع وعارض فى آلة الإسماع وعارض فى نظم الصوت وعارض فى نفس المستمع أو فى مواظبته وعارض فى كون الشخص من عوام الخلق لأن أركان السماع هى المسمع والمستمع وآلة الإسماع العارض الأول أن يكون المسمع امرأة لا يحل النظر إليها وتخشى الفتنة من سماعها وفى معناها الصبى الأمرد الذى تخشى فتنته وهذا حرام لما فيه من خوف الفتنة وليس ذلك لأجل الغناء بل لو كانت المرأة بحيث يفتتن بصوتها فى المحاورة من غير ألحان فلا يجوز محاورتها ومحادثتها ولا سماع صوتها فى القرآن أيضا وكذلك الصبى الذى تخاف فتنته . فان قلت فهل تقول إن ذلك حرام بكل حال حسما للباب أو لا يحرم إلى حيث تخاف الفتنة فى حق من يخاف الفتنة . فأقول هذه مسألة محتملة من حيث الفقه يتجاذبها أصلان أحدهما أن الخلوة بالأجنبية والنظر إلى وجهها حرام سواء خيفت الفتنة أو لم تخف لأنها مظنة الفتنة على الجملة فقضى الشرع بحسم الباب من غير التفات إلى الصور . والثانى أن النظر إلى الصبيان مباح إلا عند خوف الفتنة فلا يلحق الصبيان بالنساء فى عموم الجسم بل يتبع فيه الحال وصوت المرأة دائر بين هذين الأصلين فان قسناه على النظر إليها وجب حسم الباب وهو قياس قريب ولكن بينهما فرق إذ الشهوة تدعو إلى النظر فى أول هيجانها ولا تدعو إلى سماع الصوت وليس تحريك النظر لشهوة المماسة كتحريك السماع بل هو أشد وصوت المرأة فى غير الغناء ليس بعورة فلم تزل النساء فى زمن الصحابة رضى الله عنهم يكلمن الرجال فى السلام والاستفتاء والسؤال والمشاورة وغير ذلك ولكن للغناء مزيد أثر فى تحريك الشهوة فقياس هذا على النظر إلى الصبيان أولى لأنهم لم يؤمروا بالاحتجاب كما لم تؤمر النساء بستر الأصوات فينبغى أن يتبع مثار الفتن ويقصر التحريم عليه هذا هو الأقيس عندى ويتأيد بحديث الجاريتين المغنيتين فى بيت عائشة رضى الله عنها إذ يعلم أنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع أصواتهما ولم يحترز منه ولكن لم تكن الفتنة مخوفة عليه فلذلك لم يحترز فاذن يختلف هذا بأحوال المرأة وأحوال الرجل فى كونه شابا وشيخا ولا يبعد أن يختلف الأمر فى مثل هذا بالأحوال فانا نقول للشيخ أن يقبل زوجته وهو صائم وليس للشاب ذلك لأن القبلة تدعو إلى الوقاع فى الصوم وهو محظور والسماع يدعو إلى النظر والمقاربة وهو حرام فيختلف ذلك أيضا بالأشخاص . العارض الثانى فى الآلة بأن تكون من شعار أهل الشرب أو المخنثين وهى المزامير والأوتار وطبل الكوبة فهذه ثلاثة أنواع ممنوعة وماعدا ذلك يبقى على أصل الاباحة كالدف وإن كان فيه الجلاجل وكالطبل والشاهين والضرب بالقضيب وسائر الآلات . العارض الثالث فى نظم الصوت وهو الشعر فان كان فيه شئ من الخنا والفحش والهجو أو ماهو كذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم أو على الصحابة رضى الله عنهم كما رتبه الروافض فى هجاء الصحابة وغيرهم فسماع ذلك حرام بألحان

(١) حديث أبى هريرة إن غلاما كان فى بنى إسرائيل على جبل فقال لأمه من خلق السماء فقالت الله الحديث وفيه ثم رمى نفسه من الجبل فتقطع رواه ابن حبان .

شفتيه عليه طويلا يبكى وقال ياعمر ههنا تسكب العبرات وللتمكن تعود إليه أقسام البكاء وفى ذلك فضيلة سألها النبى صلى الله عليه وسلم فقال « اللهم ارزقنى عينين هطالتين » ويكون البكاء فى الله فيكون لله ويكون بالله هو الأتم لعوده إليه بوجود مستأنف موهوب له من الكريم المنان فى مقام البقاء .

[الباب الخامس والعشرون فى القول فى السماع تأدبا واعتناء]

ويتضمن هذا الباب آداب السماع وحكم التخريق وإشارات المشايخ فى ذلك ومافى ذلك من المأثور والمحذور . مبنى التصوف على الصدق فى سائر الأحوال وهو جد كله لاينبغى لصادق أن يتعمد الحضور فى مجمع يكون فيه سماع إلا بعد أن

وغير ألحان وللمستمع شريك للقائل وكذلك مافيه وصف امرأة بعينها فانه لايجوز وصف المرأة بين يدى الرجال ، وأماهجاء الكفار وأهل البدع فذلك جائز ، فقد كان حسان بن ثابت رضى الله عنه ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويهاجى الكفار وأمره صلى الله عليه وسلم بذلك(١) فأما النسيب وهو التشبيه بوصف الخدود والأصداغ وحسن القد والقامة وسائر أوصاف النساء فهذا فيه نظر ، والصحيح أنه لايحرم نظمه وإنشاده بلحن وغير لحن وعلى المستمع أن لاينزله على امرأة معينة فان نزله فلينزله على من يحل له من زوجته وجاريته فان نزله على أجنبية فهو العاصى بالتنزيل وإحالة الفكر فيه ومن هذا وصفه فينبغى أن يجتنب السماع رأسا فإن من غلب عليه عشق نزل كل مايسمعه عليه سواء كان اللفظ مناسبا له أولم يكن إذ ما من لفظ إلا ويمكن تنزيله على معان بطريق الاستعارة فالذى يغلب على قلبه حب الله تعالى يتذكر بسواد الصدغ مثلا ظلمة الكفر وبنضارة الخد نور الإيمان وبذكر الوصال لقاء الله تعالى وبذكر الفراق الحجاب عن الله تعالى فى زمرة المردودين وبذكر الرقيب المشوش لروح الوصال عوائق الدنيا وآفاتها المشوشة لدوام الأنس بالله تعالى ولايحتاج فى تنزيل ذلك عليه إلى استنباط وتفكر ومهلة بل تسبق المعانى الغالبة على القلب إلى فهمه مع اللفظ كما روى عن بعض الشيوخ أنه مرّ فى السوق فسمع واحدا يقول الخيار عشرة بحبة فغلبه الوجد فسئل عن ذلك فقال إذا كان الخيار عشرة بحبة فما قيمة الأشرار واجتاز بعضهم فى السوق فسمع قائلا يقول ياسترى فغلبه الوجد فقيل له على ماذا كان وجدك فقال سمعته كأنه يقول اسع تر برى حتى إن العجمى قد يغلب عليه الوجد على الأبيات المنظومة بلغة العرب فان بعض حروفها يوازن الحروف العجمية فيفهم منها معان أخر أنشد بعضهم: ● ومازارنى فى الليل إلا خياله ● فتواجد عليه رجل أعجمى فسئل عن سبب وجده فقال إنه يقول مازاريم وهو كما يقول فان لفظ زار يدل فى العجمية على المشرف على الهلاك فتوهم أنه يقول كلنا مشرفون على الهلاك فاستشعر عند ذلك خطر هلاك الآخرة والمحترق فى حب الله تعالى وجده بحسب فهمه وفهمه بحسب تخيله وليس من شرط تخيره أن يوافق مراد الشاعر ولغته فهذا الوجد حق وصدق ومن استشعر خطر هلاك الآخرة جدير بأن يتشوش عليه عقله وتضطرب عليه أعضاؤه فاذن ليس فى تغيير أعيان الألفاظ كبير فائدة بل الذى غلب عليه عشق مخلوق ينبغى أن يحترز من السماع بأى لفظ كان والذى غلب عليه حب الله تعالى فلا تضره الألفاظ ولاتمنعه عن فهم المعانى اللطيفة المتعلقة بمجارى همته الشريفة . العارض الرابع فى المستمع : وهو أن تكون الشهوة غالبة عليه وكان فى غرة الشباب وكانت هذه الصفة أغلب عليه من غيرها فالسماع حرام عليه سواء غلب على قلبه حب شخص معين أولم يغلب فانه كيفما كان فلا يسمع وصف الصدغ والخد والفراق والوصال إلا ويحرك ذلك شهوته وينزله على صورة معينة ينفخ الشيطان بها فى قلبه فتشتعل فيه نار الشهوة وتحتد بواعث الشر وذلك هو النصرة لحزب الشيطان والتخذيل للعقل المانع منه الذى هو حزب الله تعالى والقتال فى القلب دائم بين جنود الشيطان وهى الشهوات وبين حزب الله تعالى وهو نور العقل إلا فى قلب قد فتحه أحد الجندين واستولى عليه بالكلية وغالب القلوب الآن قد فتحها جند الشيطان وغلب عليها فتحتاج حينئذ إلى أن تستأنف أسباب القتال لإزعاجها فكيف يجوز تكثير أسلحتها وتشحيذ سيوفها وأسنتها والسماع مشحذ لأسلحة جند الشيطان فى حق مثل هذا الشخص فليخرج مثل هذا عن مجمع السماع فانه يستضر به . العارض الخامس أن يكون الشخص من عوام الخلق ولم

يخلص النية لله تعالى ويتوقع به مزيدا فى إرادته وطلبه ويحذر من ميل النفس لشىء من هواها ثم يقدم الاستخارة للحضور ويسأل الله تعالى إذا عزم البركة فيه وإذا حضر يلزم الصدق والوقار بسكون الأطراف قال أبو بكر الكتانى رحمه الله المستمع يجب أن يكون فى سماعه غير مستروح إليه يهيج منه السماع وجدا أوشوقا أوغلبة أوواردا والوارد عليه يغنيه عن كل حركة وسكون ويتقى الصادق استدعاء الوجد ويجتنب الحركة فيه مهما أمكن سيما بحضرة الشيوخ . حكى أن شابا كان يصحب الجنيد رحمه الله وكلما سمع شيئا زعق وتغير فقال له يوما إن ظهر منك شىء بعد هذا فلا تصحبنى فكان بعد ذلك يضبط نفسه وربما كان من

(١) حديث أمره صلى الله عليه وسلم حسان بن ثابت بهجاء المشركين متفق عليه من حديث البراء أنه صلى الله عليه وسلم قال لحسان اهجهم أوهاجهم وجبريل معك .

يغلب عليه حب الله تعالى فيكون السماع له محبوبا ولا غلبت عليه شهوة فيكون فى حقه محظورا ولكنه أبيح فى حقه كسائر أنواع اللذات المباحة إلا أنه إذا اتخذه ديدنه وهجيراه وقصر عليه أكثر أوقاته فهذا هو السفه الذى ترد شهادته فان المواظبة على اللهو جناية وكما أن الصغيرة بالاصرار والمداومة تصير كبيرة فكذلك بعض المباحات بالمداومة يصير صغيرة وهو كالمواظبة على متابعة الزنوج والحبشة والنظر إلى لعبهم على الدوام فانه ممنوع وإن لم يكن أصله ممنوعا إذ فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هذا القبيل اللعب بالشطرنج فانه مباح ولكن المواظبة عليه مكروهة كراهة شديدة ومهما كان الغرض اللعب والتلذذ باللهو فذلك إنما يباح لما فيه من ترويح القلب إذ راحة القلب معالجة له فى بعض الأوقات لتنبعث دواعيه فتشتغل فى سائر الأوقات بالجد فى الدنيا كالكسب والتجارة أو فى الدين كالصلاة والقراءة واستحسان ذلك فيما بين تضاعيف الجد كاستحسان الخال على الخد ولو استوعبت الخيلان الوجه لشوهته فما أقبح ذلك فيعود الحسن قبحا بسبب الكثرة فما كل حسن يحسن كثيره ولا كل مباح يباح كثيره بل الخبز مباح والاستكثار منه حرام فهذا المباح كسائر المباحات . فان قلت فقد أدى مساق هذا الكلام إلى أنه مباح فى بعض الأحوال دون بعض فلم أطلقت القول أولا بالاباحة إذ إطلاق القول فى المفصل بلا أو بنعم خلف وخطأ . فاعلم أن هذا غلط لأن الاطلاق إنما يمتنع لتفصيل ينشأ من عين ما فيه النظر فأما ما ينشأ من الأحوال العارضة المتصلة به من خارج فلا يمنع الاطلاق ألا ترى أنا إذا سئلنا عن العسل أهو حلال أم لا قلنا إنه حلال على الاطلاق مع أنه حرام على المحرور الذى يستضر به وإذا سئلنا عن الخمر قلنا إنها حرام مع أنها تحل لمن غص بلقمة أن يشربها مهما لم يجد غيرها ولكن هى من حيث إنها خمر حرام وإنما أبيحت لعارض الحاجة والعسل من حيث إنه عسل حلال وإنما حرم لعارض الضرر وما يكون لعارض فلا يلتفت إليه فان البيع حلال ويحرم بعارض الوقوع فى وقت النداء يوم الجمعة ونحوه من العوارض والسماع من جملة المباحات من حيث إنه سماع صوت طيب موزون مفهوم وإنما تحريمه لعارض خارج عن حقيقة ذاته فاذا انكشف الغطاء عن دليل الاباحة فلا نبالى بمن يخالف بعد ظهور الدليل وأما الشافعى رضى الله عنه فليس تحريم الغناء من مذهبه أصلا وقد نص الشافعى وقال فى الرجل يتخذه صناعة لا تجوز شهادته وذلك لأنه من اللهو المكروه الذى يشبه الباطل ومن اتخذه صنعة كان منسوبا إلى السفاهة وسقوط المروءة وان لم يكن محرما بين التحريم فان كان لا ينسب نفسه إلى الغناء ولا يؤتى لذلك ولا يأتى لأجله وإنما يعرف بأنه قد يطرب فى الحال فيترنم بها لم يسقط هذا مروءته ولم يبطل شهادته واستدل بحديث الجاريتين اللتين كانتا تغنيان فى بيت عائشة رضى الله عنها وقال يونس ابن عبد الأعلى سألت الشافعى رحمه الله عن إباحة أهل المدينة للسماع فقال الشافعى لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان منه فى الأوصاف فأما الحداء وذكر الأطلال والمراثى وتحسين الصوت بألحان الأشعار فمباح وحيث قال إنه لهو مكروه يشبه الباطل فقوله لهو صحيح ولكن اللهو من حيث إنه لهو ليس بحرام فلعب الحبشة ورقصهم لهو وقد كان ﷺ ينظر إليه ولا يكرهه بل اللهو واللغو لا يؤاخذ الله تعالى به إن عنى به أنه فعل ما لا فائدة فيه فان الانسان لو وظف على نفسه أن يضع يده على رأسه فى اليوم مائة مرة فهذا عبث لا فائدة له ولا يحرم قال الله تعالى ـ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ـ فاذا كان ذكر اسم الله تعالى على الشىء على طريق القسم من غير عقد عليه ولا تصميم والمخالفة فيه مع أنه لا فائدة فيه لا يؤاخذ به فكيف يؤاخذ بالشعر والرقص . وأما قوله يشبه الباطل فهذا لا يدل على اعتقاد تحريمه بل لو قال هو باطل صريحا لما دل على التحريم وإنما يدل على خلوه عن الفائدة فالباطل ما لا فائدة فيه فقول الرجل لامرأته مثلا بعت نفسى منك وقولها اشتريت عقد باطل مهما كان القصد اللعب والمطايبة وليس

كل شعرة منه تقطر قطرة عرق فما كان يوما من الأيام زعق زعقة فخرج روحه فليس من الصدق إظهار الوجد من غير وجد نازل أو ادعاء الحال من غير حال حاصل وذلك عين النفاق . قيل كان النصراباذى رحمه الله كثير الولع بالسماع فعوتب فى ذلك فقال نعم هو خير من أن تعمد وتغتاب فقال له أبو عمرو ابن نجيد وغيره من إخوانه هيهات يا أبا القاسم زلة فى السماع شر من كذا كذا سنة تغتاب الناس وذلك أن زلة السماع إشارة إلى الله تعالى وترويح للحال بصريح المحال وفى ذلك ذنوب متعددة منها أنه يكذب على الله تعالى أنه وهب له شيئا وما وهب له والكذب على الله من أقبح الزلات. ومنها أن يغر بعض الحاضرين فيحسن به الظن

بحرام إلا إذا قصد به التمليك المحقق الذى منع الشرع منه . وأماقوله مكروه فينزل على بعض المواضع التى ذكرتها لك أو ينزل على التنزيه فانه نص على إباحة لعب الشطرنج وذكر أنى أكره كل لعب وتعليله يدل عليه فانه قال ليس ذلك من عادة ذوى الدين والمروءة فهذا يدل على التنزيه ورده الشهادة بالمواظبة عليه لايدل على تحريمه أيضا بل قدترد الشهادة بالأكل فى السوق ومايحرم للمروءة بل الحياكة مباحة وليست من صنائع ذوى المروءة وقدترد شهادة المحترف بالحرفة الخسيسة فتعليله يدل على أنه أراد بالكراهة التنزيه وهذا هو الظن أيضا بغير ممن كبار الأئمة وإن أرادوا التحريم فما ذكرناه حجة عليهم.

(بيان حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها)

احتجوا بقوله تعالى ـ ومن الناس من يشترى لهو الحديث ـ قال ابن مسعود والحسن البصرى والنخعى رضى الله عنهم إن لهو الحديث هو الغناء وروت عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال « إن الله تعالى حرم القينة وبيعها وثمنها وتعليمها[1] » فنقول أما القينة فالمراد بها الجارية التى تغنى للرجال فى مجلس الشرب وقد ذكرنا أن غناء الأجنبية للفساق ومن يخاف عليهم الفتنة حرام وهم لايقصدون بالفتنة إلا ماهو محظور فأما غناء الجارية لمالكها فلا يفهم تحريمه من هذا الحديث بل لغير مالكها سماعها عند عدم الفتنة بدليل ماروى فى الصحيحين من غناء الجاريتين فى بيت عائشة رضى الله عنها وأما شراء لهو الحديث بالدين استبدالا به ليضل به عن سبيل الله فهو حرام مذموم وليس النزاع فيه وليس كل غناء بدلا عن الدين مشترى به ومضلا عن سبيل الله تعالى وهو المراد فى الآية ولو قرأ القرآن ليضل به عن سبيل الله لكان حراما . حكى عن بعض المنافقين أنه كان يؤم الناس ولايقرأ إلا سورة عبس لما فيها من العتاب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم عمر بقتله ورأى فعله حراما لما فيه من الاضلال فالاضلال بالشعر والغناء أولى بالتحريم . واحتجوا بقوله تعالى ـ أفمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولاتبكون وأنتم سامدون ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما هو الغناء بلغة حمير يعنى السمد فنقول ينبغى أن يحرم الضحك وعدم البكاء أيضا لأن الآية تشتمل عليه فان قيل إن ذلك مخصوص بالضحك على المسلمين لاسلامهم فهذا أيضا مخصوص بأشعارهم وغنائهم فى معرض الاستهزاء بالمسلمين كما قال تعالى ـ والشعراء يتبعهم الغاوون ـ وأراد به شعراء الكفار ولم يدل ذلك على تحريم نظم الشعر فى نفسه . واحتجوا بما روى جابر رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « كان إبليس أول من ناح وأول من تغنى[2] » فقد جمع بين النياحة والغناء . قلنا لاجرم كما استثنى منه نياحة داود عليه السلام ونياحة المذنبين على خطاياهم فكذلك يستثنى الغناء الذى يراد به تحريك السرور والحزن والشوق حيث يباح تحريكه بل كما استثنى غناء الجاريتين يوم العيد فى بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وغناؤهن عند قدومه عليه السلام بقولهن :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع

واحتجوا بما روى أبو أمامة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « مارفع أحد صوته بغناء إلا بعث الله له شيطانين على منكبيه يضربان بأعقابهما على صدره حتى يمسك[3] » قلنا هو منزل على بعض أنواع الغناء الذى قدمناه وهو الذى يحرك من القلب ماهو مراد الشيطان من الشهوة وعشق

(١) حديث عائشة إن الله حرم القينة وبيعها وثمنها وتعليمها الطبرانى فى الأوسط باسناد ضعيف قال البيهقى ليس بمحفوظ (٢) حديث جابر كان إبليس أول من ناح وأول من تغنى لم أجد له أصلا من حديث جابر وذكره صاحب الفردوس من حديث على بن أبى طالب ولم يخرجه ولده فى مسنده (٣) حديث أبى أمامة مارفع أحد عقيرته بغناء إلا بعث الله له شيطانين على منكبيه يضربان بأعقابهما على صدره حتى يمسك ابن أبى الدنيا فى ذم الملاهى والطبرانى فى الكبير وهو ضعيف .

والاغرار خيانة قال عليه السلام « من غشنا فليس منا » ومنها أنه إذا كان مبطلا ويرى بين الصلاح فسوف يظهر منه بعد ذلك مايفسد عقيدة المعتقد فيه فيفسد عقيدته فى غيره ممن يظن به الخير من أمثاله فيكون سببا إلى فساد العقيدة فى أهل الصلاح ويدخل بذلك ضرر على الرجل الحسن الظن مع فساد عقيدته فينقطع عنه مدد الصالحين ويتشعب من هذا آفات كثيرة يعثر عليها من يبحث عنها ومن أنه يحوج الحاضرين إلى موافقته فى قيامه وقعوده فيكون متكلفا مكلفا للناس يباطله ويكون فى الجمع من يرى بنور الفراسة أنه مبطل ويحمل على نفسه الموافقة للجمع مداريا ويكثر شرح الذنوب فى ذلك فليتق الله ربه ولا يتحرك إلا إذا

المخلوقين فأما مايحرك الشوق إلى الله أو السرور بالعيد أو حدوث الولد أو قدوم الغائب فهذا كله يضاد مراد الشيطان بدليل قصة الجاريتين والحبشة والأخبار التى نقلناها من الصحاح فالتجويز فى موضع واحد نصّ فى الإباحة والمنع فى ألف موضع محتمل للتأويل ومحتمل للتنزيل أما الفعل فلا تأويل له إذ ماحرم فعله إنما يحل بعارض الإكراه فقط وما أبيح فعله يحرم بعوارض كثيرة حتى النيات والقصود . واحتجوا بما روى عقبة بن عامر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « كل شىء يلهو به الرجل فهو باطل إلا تأديبه فرسه ورميه بقوسه وملاعبته لامرأته (١) » قلنا فقوله باطل لايدل على التحريم بل يدل على عدم الفائدة وقد يسلم ذلك على أن التلهى بالنظر إلى الحبشة خارج عن هذه الثلاثة وليس بحرام بل يلحق بالمحصور غير المحصور قياسا كقوله صلى الله عليه وسلم « لايحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث فانه يلحق به رابع وخامس (٢) » فكذلك ملاعبة امرأته لافائدة له إلا التلذذ وفى هذا دليل على أن التفرّج فى البساتين وسماع أصوات الطيور وأنواع المداعبات مما يلهو به الرجل لايحرم عليه شىء منها وإن جاز وصفه بأنه باطل . واحتجوا بقول عثمان رضى الله عنه : ماتغنيت ولاتمنيت ولامسست ذكرى بيمينى مذ بايعت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فليكن التمنى ومس الذكر باليمنى حراما إن كان هـذا دليل تحريم الغناء فمن أين يثبت أن عثمان رضى الله عنه كان لايترك إلا الحرام . واحتجوا بقول ابن مسعود رضى الله عنه الغناء ينبت فى القلب النفاق وزاد بعضهم كما ينبت الماء البقل (٣) ورفعه بعضهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غير صحيح قالوا ومرّ على ابن عمر رضى الله عنهما قوم محرمون وفيهم رجل يتغنى فقال ألا لاأسمع الله لكم ألا لاأسمع الله لكم وعن نافع أنه قال كنت مع ابن عمر رضى الله عنهما فى طريق فسمع زمارة راع فوضع أصبعيه فى أذنيه ثم عدل عن الطريق فلم يزل يقول يانافع أتسمع ذلك حتى قلت لا فأخرج أصبعيه وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع (٤) وقال الفضيل بن عياض رحمه الله الغناء رقية الزنا وقال بعضهم الغناء رائد من رواد الفجور وقال يزيد بن الوليد إياكم والغناء فانه ينقص الحياء ويزيد الشهوة ويهدم المروءة وإنه لينوب عن الخمر ويفعل مايفعله السكر فان كنتم لابد فاعلين فجنبوه النساء فان الغناء داعية الزنا فنقول قول ابن مسعود رضى الله عنه ينبت النفاق أراد به فى حق المغنى فانه فى حقه ينبت النفاق إذ غرضه كله أن يعرض نفسه على غيره ويروج صوته عليه ولا يزال ينافق ويتودد إلى الناس ليرغبوا فى غنائه وذلك أيضا لايوجب تحريما فان لبس الثياب الجميلة وركوب الخيل المهملجة وسائر أنواع الزينة والتفاخر بالحرث والأنعام والزرع وغير ذلك ينبت فى القلب النفاق والرياء ولا يطلق القول بتحريم ذلك كله فليس السبب فى ظهور النفاق فى القلب المعاصى فقط بل المباحات التى هى مواقع نظر الخلق أكثر تأثيرا ولذلك نزل عمر رضى الله عنه عن فرس هملج تحته وقطع ذنبه لأنه استشعر فى نفسه الخيلاء لحسن مطيته فهذا النفاق من المباحات وأما قول ابن عمر رضى الله عنهما ألا لاأسمع الله لكم فلا يدل على التحريم من

(١) حديث عقبة بن عامر كل شىء يلهو به الرجل فهو باطل إلا تأديبه فرسه ورميه بقوسه وملاعبته زوجته أصحاب السنن الأربعة وفيه اضطراب (٢) حديث لايحل دم امرىء إلا باحدى ثلاث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٣) حديث ابن مسعود الغناء ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل قال المصنف والمرفوع غير صحيح لأن فى إسناده من لم يسمّ رواه أبوداود وهو فى رواية ابن العبد ليس فى رواية اللؤلؤى ورواه البيهقى مرفوعا وموقوفا (٤) حديث نافع كنت وابن عمر فى طريق فسمع زمارة راع فوضع أصبعه فى أذنيه الحديث ورفعه أبوداود وقال هذا حديث منكر.

صارت حركته حركة المرتعش الذى لايجد سبيلا إلى الامساك وكالعاطس الذى لايقدر أن يرد العطسة وتكون حركته بمثابة النفس الذى يدعوه إليه داعية الطبع قهرا. قال السرى: شرط الواجد فى زعقته أن يبلغ إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لايشعر فيه بوجع وقد يقع هذا لبعض الواجدين نادرا وقد لايبلغ الواجد هذه الرتبة من الغيبة ولكن زعقته تخرج كالتنفس بنوع إرادة ممزوجة بالاضطرار فهذا الضبط من رعاية الحركات ورد الزعقات وهو فى تمزيق الثياب آكد فان ذلك يكون إتلاف المال وإنفاق المحال وهكذا رمى الخرقة إلى الحادى لاينبغى أن يفعل إلا إذا حضرته نية يجتنب فيها التكلف والمراءاة

حيث إنه غناء بل كانوا محرمين ولا يليق بهم الرفث وظهر له من مخايلهم أن سماعهم لم يكن لوجد وشوق إلى زيارة بيت الله تعالى بل لمجرد اللهو فأنكر ذلك عليهم لكونه منكرا بالاضافة إلى حالهم وحال الإحرام وحكايات الأحوال تكثر فيها وجوه الاحتمال وأما وضعه أصبعيه فى أذنيه فيعارضه أنه لم يأمر نافعا بذلك ولا أنكر عليه سماعه وإنما فعل ذلك هو لأنه رأى أن ينزه سمعه فى الحال وقلبه عن صوت ربما يحرك اللهو ويمنعه عن فكر كان فيه أو ذكر هو أولى منه وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يمنع ابن عمر لا يدل أيضا على التحريم بل يدل على أن الأولى تركه ونحن نرى أن الأولى تركه فى أكثر الأحوال بل أكثر مباحات الدنيا الأولى تركها إذا علم أن ذلك يؤثر فى القلب فقد خلع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من الصلاة ثوب أبى جهم إذ كانت عليه أعلام شغلت قلبه (١) أفترى أن ذلك يدل على تحريم الأعلام على الثوب فلعله صلى الله عليه وسلم كان فى حالة كان صوت زمارة الراعى يشغله عن تلك الحالة كما شغله العلم عن الصلاة بل الحاجة إلى استثارة الأحوال الشريفة من القلب بحيلة السماع قصور بالإضافة إلى من هو دائم الشهود للحق وإن كان كمالا بالإضافة إلى غيره ولذلك قال الحصرى ماذا أعمل بسماع ينقطع إذا مات من يسمع منه إشارة إلى أن السماع من الله تعالى هو الدائم فالأنبياء عليهم السلام على الدوام فى لذة السمع والشهود فلا يحتاجون إلى التحريك بالحيلة . وأما قول الفضيل هو رقية الزنا وكذلك ما عداه من الأقاويل القريبة منه فهو منزل على سماع الفساق والمغتلمين من الشبان ولو كان ذلك عاما لما سمع من الجاريتين فى بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما القياس فغاية ما يذكر فيه أن يقاس على الأوتار وقد سبق الفرق أو يقال هو لهو ولعب وهو كذلك ولكن الدنيا كلها لهو ولعب . قال عمر رضى الله عنه لزوجته إنما أنت لعبة فى زاوية البيت وجميع الملاعبة مع النساء لهو إلا الحراثة التى هى سبب وجود الولد وكذلك المزح الذى لا فحش فيه حلال نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة كما سيأتى تفصيله فى كتاب آفات اللسان إن شاء الله (٢) وأى لهو يزيد على لهو الحبشة والزنوج فى لعبهم وقد ثبت بالنص إباحته على أنى أقول اللهو مروح للقلب ومخفف عنه أعباء الفكر والقلوب إذا أكرهت عميت وترويحها إعانة لها على الجد فالمواظب على التفقة مثلا ينبغى أن يتعطل يوم الجمعة لأن عطلة يوم تبعث على النشاط فى سائر الأيام والمواظب على نوافل الصلوات فى سائر الأوقات ينبغى أن يتعطل فى بعض الأوقات ولأجله كرهت الصلاة فى بعض الأوقات فالعطلة معونة على العمل واللهو معين على الجد ولا يصبر على الجد المحض والحق المرّ إلا نفوس الأنبياء عليهم السلام فاللهو دواء القلب من داء الإعياء والملال فينبغى أن يكون مباحا ولكن لا ينبغى أن يستكثر منه كما لا يستكثر من الدواء فاذا اللهو على هذه النية يصير قربة هذا فى حق من لا يحرك السماع من قلبه صفة محمودة يطلب تحريكها بل ليس له إلا اللذة والاستراحة المحضة فينبغى أن يستحب له ذلك ليتوصل به إلى المقصود الذى ذكرناه نعم هذا يدل على نقصان عن ذروة الكمال فان الكامل هو الذى لا يحتاج أن يروح نفسه بغير الحق ولكن حسنات الأبرار سيئات المقربين ومن أحاط بعلم علاج القلوب ووجوه التلطف بها لسياقها إلى الحق علم قطعا أن ترويحها بأمثال هذه الأمور دواء نافع لا غنى عنه .

(الباب الثانى فى آثار السماع وآدابه)

---

(١) حديث خلع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من الصلاة ثوب أبى جهم إذ كان عليه أعلام شغلت قلبه تقدم فى الصلاة (٢) حديث مزاحه صلى الله عليه وسلم يأتى فى آفات اللسان كما قال المصنف.

(الباب الثانى فى آداب السماع وآثاره)

وإذا حسنت النية فلا بأس بالقاء الخرقة إلى الحادى فقد روى عن كعب بن زهير أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وأنشده أبياتا التى أولها :

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول

حتى انتهى إلى قوله فيها :

إن الرسول لسيف يستضاء به
مهند من سيوف الله مسلول

فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنت فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله أنا كعب بن زهير فرمى رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه بردة كانت عليه فلما كان زمن معاوية بعث إلى كعب بن زهير بعنا بردة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة آلاف فوجه إليه

اعلم أن أول درجة السماع فهم المسموع وتنزيله على معنى يقع للمستمع ثم يثمر الفهم الوجد ويثمر الوجد الحركة بالجوارح فلينظر في هذه المقامات الثلاثة . المقام الأول : في الفهم وهو يختلف باختلاف أحوال المستمع ، وللمستمع أربعة أحوال : إحداها أن يكون سماع مجرد الطبع أي لا حظ له في السماع إلا استلذاذ الألحان والنغمات وهذا مباح وهو أخس رتب السماع إذ الإبل شريكة له فيه وكذا سائر البهائم بل لا يستدعي هذا الذوق إلا الحياة فلكل حيوان نوع تلذذ بالأصوات الطيبة . الحالة الثانية أن يسمع بفهم ولكن ينزله على صورة مخلوق إما معينا وإما غير معين وهو سماع الشباب وأرباب الشهوات ويكون تنزيلهم للمسموع على حسب شهواتهم ومقتضى أحوالهم وهذه الحالة أخس من أن نتكلم فيها إلا ببيان خستها والنهي عنها . الحالة الثالثة أن ينزل ما يسمعه على أحوال نفسه في معاملته لله تعالى وتقلب أحواله في التمكن مرة والتعذر أخرى وهذا سماع المريدين لاسيما المبتدئين فان المريد لا محالة مراده هو مقصده ومقصده معرفة الله سبحانه ولقاؤه والوصول إليه بطريق المشاهدة بالسر وكشف الغطاء وله في مقصده طريق هو سالكه ومعاملات هو مثابر عليها وحالات تستقبله في معاملاته فاذا سمع ذكر عتاب أو خطاب أو قبول أو رد أو وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تلهف على فائت أو تعطش إلى منتظر أو شوق إلى وارد أو طمع أو يأس أو وحشة أو استئناس أو وفاء بالوعد أو نقض للعهد أو خوف فراق أو فرح بوصول أو ذكر ملاحظة الحبيب ومدافعة الرقيب أو هموم العبرات أو ترادف الحسرات أو طول الفراق أو عدة الوصال أو غير ذلك مما يشتمل عليه وصفه الأشعار فلابد أن يوافق بعضها حال المريد في طلبه فيجري ذلك مجرى القدح الذي يوري زناد قلبه فتشتعل به نيرانه ويقوى به انبعاث الشوق وهيجانه ويهجم عليه بسببه أحوال مخالفة لعادته ويكون له مجال رحب في تنزيل الألفاظ على أحواله وليس على المستمع مراعاة مراد الشاعر من كلامه بل لكل كلام وجوه ولكل ذي فهم في اقتباس المعنى منه حظوظ ولنضرب لهذه التنزيلات والفهوم أمثلة كي لا يظن الجاهل أن المستمع لأبيات فيها ذكر الفم والخد والصدغ إنما يفهم منها ظواهرها ولا حاجة بنا إلى ذكر كيفية فهم المعاني من الأبيات ففي حكايات أهل السماع ما يكشف عن ذلك فقد حكي أن بعضهم سمع قائلا يقول :

قال الرسول غدا تزو ... ر فقلت تعقل ما تقول

فاستفزه اللحن والقول وتواجد وجعل يكرر ذلك ويجعل مكان التاء نونا فيقول: قال الرسول غدا نزور . حتى غشي عليه من شدة الفرح واللذة والسرور فلما أفاق سئل عن وجده م كان ؟ فقال ذكرت قول الرسول صلى الله عليه وسلم « إن أهل الجنة يزورون ربهم في كل يوم جمعة مرة (١) » . وحكي الرقي عن ابن الدراج أنه قال : كنت أنا وابن الفوطي مارين على دجلة بين البصرة والأبلة فاذا بقصر حسن له منظرة وعليه رجل بين يديه جارية تغني وتقول :

كل يوم تتلون ... غير هذا بك أحسن

فاذا شاب حسن تحت المنظرة وبيده ركوة وعليه مرقعة يستمع فقال يا جارية بالله وبحياة مولاك إلا أعدت علي هذا البيت فأعادت فكان الشاب يقول هذا والله تلوني مع الحق في حالي فشهق شهقة ومات. قال: فقلنا قد استقبلنا فرض فوقفنا فقال صاحب القصر للجارية أنت حرة لوجه الله تعالى

(١) حديث إن أهل الجنة يزورون ربهم في كل جمعة الترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة وفيه عبد الحميد بن حبيب بن أبي العشرين مختلف فيه وقال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه قال وقد روى سويد بن عمرو عن الأوزاعي شيئا من هذا .

ما كنت لأوثر بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا فلما مات كسب بعث معاوية إلى أولاده بعشرين ألفا وأخذ البردة وهي البردة الباقية عند الامام الناصر لدين الله اليوم عادت بركتها على أيامه الزاهرة. وللتصوفة آداب يتعاهدونها ورعايتها حسن الأدب في الصحبة والمعاشرة وكثير من السلف لم يكونوا يعتمدون ذلك ولكن كل شيء استحسنوه وتواطئوا عليه ولا ينكره الشرع لا وجه للانكار فيه فمن ذلك أن أحدهم إذا تحرك في السماع فوقعت منه خرقة أو نازله وجد ورمى عمامته إلى الحادي فالمستحسن عندهم موافقة الحاضرين له في كشف الرأس إذا كان ذلك من متقدم وشيخ وإن كان ذلك من الشبان في حضرة

قال ثم إن أهل البصرة خرجوا فصلوا عليه فلما فرغوا من دفنه قال صاحب القصر أشهدكم أن كل شيء لي في سبيل الله وكل جواري أحرار وهذا القصر للسبيل قال ثم رمى بثيابه واتزر بإزار وارتدى بآخر ومرّ على وجهه والناس ينظرون إليه حتى غاب عن أعينهم وهم يبكون فلم يسمع له بعد خبر والمقصود أن هذا الشخص كان مستغرق الوقت بحاله مع الله تعالى ومعرفة عجزه عن الثبوت على حسن الأدب في المعاملة وتأسفه على تقلب قلبه وميله عن سنن الحق فلما قرع سمعه ما يوافق حاله سمعه من الله تعالى كأنه يخاطبه ويقول له :

كل يوم تتلوّن غير هذا بك أحسن

ومن كان سماعه من الله تعالى وعلى الله وفيه فينبغي أن يكون قد أحكم قانون العلم في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وإلا خطر له من السماع في حق الله تعالى ما يستحيل عليه ويكفر به ففي سماع المريد المبتدي خطر إلا إذا لم ينزل ما يسمع إلا على حاله من حيث لا يتعلق بوصف الله تعالى . ومثال الخطأ فيه هذا البيت بعينه فلو سمعه في نفسه وهو يخاطب به ربه عز وجل فيضيف التلوّن إلى الله تعالى فيكفر وهذا قد يقع عن جهل محض مطلق غير ممزوج بتحقيق وقد يكون عن جهل ساقه إليه نوع من التحقيق وهو أن يرى تقلب أحوال قلبه بل تقلب أحوال سائر العالم من الله وهو حق فانه تارة يبسط قلبه وتارة يقبضه وتارة ينوّره وتارة يظلمه وتارة يقسيه وتارة يلينه وتارة يثبته على طاعته ويقويه عليها وتارة يسلط الشيطان عليه ليصرفه عن سنن الحق وهذا كله من الله تعالى ومن يصدر منه أحوال مختلفة في أوقات متقاربة فقد يقال له في العادة إنه ذو بداوات وإنه متلون ولعل الشاعر لم يرد به إلا نسبة محبوبه إلى التلون في قبوله ورده وتقريبه وإبعاده وهذا هو المعنى فسماع هذا كذلك في حق الله تعالى كفر محض بل ينبغي أن يعلم أنه سبحانه وتعالى يلون ولا يتلوّن ويغير ولا يتغير بخلاف عباده وذلك العلم يحصل للمريد باعتقاد تقليدي إيماني ويحصل للعارف البصير يقين كشفي حقيقي وذلك من أعاجيب أوصاف الربوبية وهو المغير من غير تغير ولا يتصور ذلك إلا في حق الله تعالى بل كل مغير سواه فلا يغيره مالم يتغير ومن أرباب الوجد من يغلب عليه حال مثل السكر المدهش فيطلق لسانه بالعتاب مع الله تعالى ويستنكر اقتهاره للقلوب وقسمته للأحوال الشريفة على تفاوت فانه المستصفي لقلوب الصديقين والمبعد لقلوب الجاحدين والمغرورين فلا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع ولم يقطع التوفيق عن الكفار لجناية متقدمة ولا أمد الأنبياء عليهم السلام بتوفيقه ونور هدايته لوسيلة سامة ولكنه قال ـ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ـ وقال عز وجل ـ ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ـ وقال تعالى ـ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ـ فان خطر ببالك أنه لم اختلفت السابقة وهم في ربقة العبودية مشتركون نوديت من سرادقات الجلال لا تجاوز حد الأدب ـ فانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ـ ولعمري تأدب اللسان والظاهر مما يقدر عليه الأكثرون فأما تأدب السر عن إضمار الاستبعاد بهذا الاختلاف الظاهر في التقريب والإبعاد والإشقاء والإسعاد مع بقاء السعادة والشقاوة أبد الآباد فلا يقوى عليه إلا العلماء الراسخون في العلم ولهذا قال الخضر عليه السلام لما سئل عن السماع في المنام إنه الصفو الزلال الذي لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء لأنه محرك لأسرار القلوب ومكامنها ومشوّش لها تشويش السكر المدهش الذي يكاد يحل عقدة الأدب عن السر إلا ممن عصمه الله تعالى بنور هدايته ولطيف عصمته ولذلك قال بعضهم ليتنا نجونا من هذا السماع رأسا برأس ففي هذا الفن من السماع خطر يزيد على خطر السماع المحرك للشهوة فان غاية ذلك معصية وغاية الخطأ ههنا كفر .

الشيوخ فليس على الشيوخ موافقة الشبان في ذلك وينسحب حكم الشيوخ على بقية الحاضرين في ترك الموافقة للشبان فاذا سكتوا عن السماع ردّ الواجد إلى خرقته ويوافقه الحاضرون برفع العمائم ثم ردّها على الرءوس في الحال للموافقة والخرقة إذا رميت إلى الحادي هي للحادي إذا قصد إعطاءه إياها وإن لم يقصد إعطاءها للحادي فقيل هي للحادي لأنّ المحرّك هو ومنه صدر الموجب لرمي الخرقة . وقال بعضهم هي للجمع والحادي واحد منهم لأنّ المحرّك قول الحادي مع بركة الجمع في إحداث الوجد وإحداث الوجد لا يتقاصر عن قول القائد فيكون الحادي واحدا منهما في ذلك . روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

واعلم

واعلم أن الفهم قد يختلف بأحوال المستمع فيغلب الوجد على مستمعين لبيت واحد وأحدهما مصيب فى الفهم والآخر مخطىء أوكلاهما مصيبان وقد فهما معنيين مختلفين متضادين ولكنه بالاضافة إلى اختلاف أحوالهما لايتناقض كما حكى عن عتبة الغلام أنه سمع رجلا يقول :

سبحان جبار السما إن الحبّ لفى عنا

فقال صدقت وسمعه رجل آخر فقال كذبت فقال بعض ذوى البصائر أصابا جميعا وهو الحق فالتصديق كلام محبّ غير ممكن من المراد بل مصدود متعب بالصدّ والهجر ، والتكذيب كلام مستأنس بالحبّ مستلذ لما يقاسيه بسبب فرط حبه غير متأثر به أو كلام محبّ غير مصدود عن مراده فى الحال ولا مستشعر بخطر الصدّ فى المآل وذلك لاستيلاء الرجاء وحسن الظن على قلبه فباختلاف هذه الأحوال يختلف الفهم . وحكى عن أبى القاسم بن مروان ، وكان قد صحب أباسعيد الخراز رحمه الله وترك حضور السماع سنين كثيرة فحضر دعوة وفيها إنسان يقول :

واقف فى الماء عطشا ن ولكن ليس يسقى

فقام القوم وتواجدوا فلما سكنوا سألهم عن معنى ماوقع لهم من معنى البيت فأشاروا إلى التعطش إلى الأحوال الشريفة والحرمان منها مع حضور أسبابها فلم يقنعه ذلك فقالوا له فماذا عندك فيه فقال أن يكون فى وسط الأحوال ويكرم بالكرامات ولا يعطى منها ذرّة وهذه إشارة إلى إثبات حقيقة وراء الأحوال والكرامات والأحوال سوابقها والكرامات تسنح فى مباديها والحقيقة بعد لم يقع الوصول إليها ولا فرق بين المعنى الذى فهمه وبين ماذكروه إلا فى تفاوت رتبة للتعطش إليه فان المحروم عن الأحوال الشريفة أولا يتعطش إليها فان مكن منها تعطش إلى ماوراءها فليس بين المعنيين اختلاف فى الفهم بل الاختلاف بين الرتبتين . وكان الشبلى رحمه الله كثيرا مايتواجد على هذا البيت :

ودادكم هجر وحبكم قلى ووصلكم صرم وسلمكم حرب

وهذا البيت يمكن سماعه على وجوه مختلفة بعضها حق وبعضها باطل وأظهرها أن يفهم هذا فى الخلق بل فى الدنيا بأسرها بل فى كل ما سوى الله تعالى فان الدنيا مكارة خداعة قتالة لأربابها معادية لهم فى الباطن ومظهرة صورة الود « لما امتلأت منها دار حبرة إلا امتلأت عبرة[1] » كما ورد فى الخبر وكما قال الثعلبى فى وصف الدنيا :

تنح عن الدنيا فلا تخطبنها ولا تخطبن قتالة من تناكح
فليس بفى مرجوها بمخوفها ومكروهها إما تأملت راجح
لقد قال فيها الواصفون فأكثروا وعندى لها وصف لعمرى صالح
سلاف قصاراها زعاف ومركب شهى إذا استذللته فهو جامح
وشخص جميل يؤثر الناس حسنه ولكن له أسرار سوء قبائح

والمعنى الثانى : أن ينزله على نفسه فى حق الله تعالى فانه إذا تفكر فى معرفته جهل إذ ماقدروا الله حق قدره وطاعته رياء إذ لايتقى الله حق تقاته وحبه معلول إذ لايدع شهوة من شهواته فى حبه ومن أراد الله به خيرا بصره بعيوب نفسه فيرى مصداق هذا البيت فى نفسه وإن كان على المرتبة بالاضافة إلى الغافلين ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك[2] » وقال عليه الصلاة والسلام « إنى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة[3] » وإنما كان استغفاره عن أحوال

(١) حديث ماامتلأت دار منها حبرة إلا امتلأت عبرة ابن المبارك عن عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبى كثير مرسلا (٢) حديث لاأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك رواه مسلم وقد تقدم (٣) حديث إنى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة تقدم فى الباب الثانى من الأذكار .

يوم بدر « من وقف بمكان كذا فله كذا ومن قتل فله كذا ومن أسر فله كذا » فتسارع الشبان وأقام الشيوخ والوجوه عند الرايات فلما فتح الله على المسلمين طلب الشبان أن يجعل ذلك لهم فقال الشيوخ كنا ظهرا لكم وردءا فلا تذهبوا بالغنائم دوننا فأنزل الله تعالى ـ يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول ـ فقسم النبى صلى الله عليه وسلم بينهم بالسوية . وقيل إذا كان القوّال من القوم يجعل كواحد منهم وإذا لم يكن من القوم فما كان له قيمة يؤثر به وما كان من خرق الفقراء يقسم بينهم . وقيل إذا كان القوال أجيرا فليس له منها شىء وإن كان متبرعا يؤثر بذلك وكل هذا إذا لم يكن هناك شيخ يحكم فأما إذا كان هناك شيخ يهاب

هي درجات بعد بالإضافة إلى مابعدها وإن كانت قربا بالإضافة إلى ماقبلها فلا قرب إلا ويبقى وراءه قرب لانهاية له إذ سبيل السلوك إلى الله تعالى غير متناه والوصول إلى أقصى درجات القرب محال وللمعنى الثالث أن ينظر فى مبادى أحواله فيرتضيها ثم ينظر فى عواقبها فيزدريها لاطلاعه على خفايا الغرور فيها فيرى ذلك من الله تعالى فيستمع البيت فى حق الله تعالى شكاية من القضاء والقدر وهذا كفر كما سبق بيانه وما من بيت إلا ويمكن تنزيله على معان وذلك بقدر غزارة علم المستمع وصفاء قلبه .

الحالة الرابعة : سماع من جاوز الأحوال والمقامات فعزب عن فهم ماسوى الله تعالى حتى عزب عن نفسه وأحوالها ومعاملاتها وكان كالمدهوش الغائص فى بحر عين الشهود الذى يضاهى حاله حال النسوة اللاتى قطعن أيديهن فى مشاهدة جمال يوسف عليه السلام حتى دهشن وسقط إحساسهن وعن مثل هذه الحالة تعبر الصوفيه بأنه قدفنى عن نفسه ومهما فنى عن نفسه فهو عن غيره أفنى فكأنه فنى عن كل شىء إلا عن الواحد المشهود وفنى أيضا عن الشهود فان القلب أيضا إذا التفت إلى الشهود وإلى نفسه بأنه مشاهد فقد غفل عن المشهود فالمستهتر بالمرئى لا التفات له فى حال استغراقه إلى رؤيته ولا إلى عينه التى بها رؤيته ولا إلى قلبه الذى به لذته فالسكران لاخبر له من سكره والتلذذ لاخبر له من التذاذه وإنما خبره من التلذذ به فقط ومثاله العلم بالشىء فانه مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء فالعالم بالشىء مهما ورد عليه العلم بالعلم بالشىء كان معرضا عن الشىء ومثل هذه الحاله قد تطرأ فى حق المخلوق وتطرأ أيضا فى حق الخالق ولكنها فى الغالب تكون كالبرق الخاطف الذى لايثبت ولايدوم وإن دام لم تطقه القوة البشرية فربما اضطرب تحت أعبائه اضطرابا تهلك به نفسه كما روى عن أبى الحسن النورى أنه حضر مجلسا فسمع هذا البيت :

مازلت أنزل من ودادك منزلا تتحير الألباب عند نزوله

فقام وتواجد وهام على وجهه فوقع فى أجمة قصب قد قطع وبقيت أصوله مثل السيوف فصار يعدو فيها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماه وساقاه وعاش بعد ذلك أياما ومات رحمه الله فهذه درجة الصديقين فى الفهم والوجد فهى أعلى الدرجات لأن السماع على الأحوال نازل عن درجات الكمال وهى ممتزجة بصفات البشرية وهو نوع قصور وإنما الكمال أن يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله أعنى أنه ينساها فلا يبقى له التفات إليها كما لم يكن للنسوة التفات إلى الأيدى والسكاكين فيسمع لله وبالله وفى الله ومن الله وهذه رتبة من خاض لجة الحقائق وعبر ساحل الأحوال والأعمال واتحد بصفاء التوحيد وتحقق بمحض الاخلاص فلم يبق فيه منه شىء أصلا بل خمدت بالكلية بشريته وفنى التفاته إلى صفات البشرية رأسا ولست أعنى بفنائه فناء جسده بل فناء قلبه ولست أعنى بالقلب اللحم والدم بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذى هو من أمر الله عز وجل عرفها من عرفها وجهلها من جهلها ولذلك السر وجود وصورة ذلك الوجود مايحضر فيه فاذا حضر فيه غيره فكأنه لاوجود إلا للحاضر ومثاله المرآة المجلوة إذ ليس لها لون فى نفسها بل لونها لون الحاضر فيها وكذلك الزجاجة فانها تحكى لون قرارها ولونها لون الحاضر فيها وليس لها فى نفسها صورة بل صورتها قبول الصور ولونها هو هيئة الاستعداد لقبول الألوان ويعرب عن هذه الحقيقة أعنى سر القلب بالإضافة إلى مايحضر فيه قول الشاعر :

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد ، وقال أنا الحق

ويمتثل أمره فالشيخ يحكم فى ذلك بما يرى فقد تختلف الأحوال فى ذلك وللشيخ اجتهاد فيفعل ما يرى فلا اعتراض لأحد عليه وإن فداها بعض المحبين أو بعض الحاضرين فرضى القوال والقوم بما رضوا به وعاد كل واحد منهم إلى خرقته فلا بأس بذلك وإذا أصر واحد على الإيثار بما خرج منه لنية له فى ذلك يؤثر بخرقته الحادى وأما تمزيق الخرقة المجروحة التى مزقها واجد صادق عن غلبة سلبت اختياره كغلبة النفس فمن يتعمد إمساكه فيتهم فى تفرقتها وتمزيقها التبرك بالخرقة لأن الوجد أثر من آثار فضل الحق وتمزيق الخرقة أثر من آثار الوجد فصارت الخرقة متأثرة بأثر ربانى من حقها أن تفدى بالنفوس

وحوله يدندن كلام النصارى فى دعوى اتحاد اللاهوت بالناسوت أو تدرعها بها أو حلولها فيها على ما اختلف فيهم عباراتهم وهو غلط محض يضاهى غلط من يحكم على المرآة بصورة الحمرة إذ ظهر فيها لون الحمرة من مقابلها وإذا كان هذا غير لائق بعلم المعاملة فلنرجع إلى الغرض فقد ذكرنا تفاوت الدرجات فى فهم المسموعات . المقام الثانى : بعد الفهم والتنزيل الوجد . وللناس كلام طويل فى حقيقة الوجد أعنى الصوفية والحكماء الناظرين فى وجه مناسبة السماع للأرواح فلننقل من أقوالهم ألفاظا ثم لنكشف عن الحقيقة فيه أما الصوفية فقد قال ذو النون المصرى رحمه الله فى السماع إنه وارد حق جاء يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق فكأنه عبر عن الوجد بانزعاج القلوب إلى الحق وهو الذى يجده عند ورود وارد السماع إذ سمى السماع وارد حق . وقال أبو الحسين الدراج مخبرا عما وجده فى السماع الوجد عبارة عما يوجد عند السماع وقال جال بى السماع فى ميادين البهاء فأوجدنى وجود الحق عند العطاء فسقانى بكأس الصفاء فأدركت به منازل الرضاء وأخرجنى إلى رياض التنزه والفضاء . وقال الشبلى رحمه الله : السماع ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الاشارة حل له استماع العبارة وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية وقال بعضهم السماع غذاء الأرواح لأهل المعرفة لأنه وصف يدق عن سائر الأعمال ويدرك برقة الطبع لرقته وبصفاء السر لصفائه ولطفه عند أهله وقال عمرو بن عثمان المكى لا يقع على كيفية الوجد عبارة لأنه سر الله عند عباده المؤمنين الموقنين وقال بعضهم الوجد مكاشفات من الحق وقال أبو سعيد بن الأعرابى الوجد رفع الحجاب ومشاهدة الرقيب وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر وإيناس للفقود وهو فناؤك من حيث أنت وقال أيضا الوجد أول درجات الخصوص وهو ميراث التصديق بالغيب فلما ذاقوه وسطع فى قلوبهم نوره زال عنهم كل شك وريب وقال أيضا الذى يحجب عن الوجد رؤية آثار النفس والتعلق بالعلائق والأسباب لأن النفس محجوبة بأسبابها فاذا انقطعت الأسباب وخلص الذكر وصحا القلب ورق وصفا ونجعت الموعظة فيه وحل من المناجات فى محل قريب وخوطب وسمع الخطاب بأذن واعية وقلب شاهد وسر ظاهر فشاهد ما كان منه خاليا فذلك هو الوجد لأنه قد وجد ما كان معدوما عنده وقال أيضا الوجد ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطيفة أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة بسر وهو مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك مما سبق للسعى فيه فيكتب ذلك لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم وذكر بلا ذكر إذ كان هو المبتدئ بالنعم والمتولى وإليه يرجع الأمر كله فهذا ظاهر علم الوجد وأقوال الصوفية من هذا الجنس فى الوجد كثيرة . وأما الحكماء فقال بعضهم فى القلب فضيلة شريفة لم تقدر قوة النطق على اخراجها باللفظ فأخرجتها النفس بالألحان فلما ظهرت سرت وطربت إليها فاستمعوا من النفس وناجوها ودعوا مناجاة الظواهر وقال بعضهم نتائج السماع استنهاض العاجز من الرأى واستجلاب العازب من الأفكار وحدة الكال من الأفهام والآراء حتى يثوب ما عزب وينهض ما عجز ويصفو ما كدر ويمرح فى كل رأى ونية فيصيب ولا يخطئ ويأتى ولا يبطئ وقال آخر كما أن الفكر يطرق العلم إلى المعلوم فالسماع يطرق القلب إلى العالم الروحانى . وقال بعضهم وقد سئل عن سبب حركة الأطراف بالطبع على وزن الألحان والايقاعات فقال ذلك عشق عقلى والعاشق العقلى لا يحتاج إلى أن يناغى معشوقه بالمنطق الجرمى بل يناغيه ويناجيه بالتبسم واللحظ والحركة اللطيفة بالحاجب والجفن والاشارة وهذه نواطق أجمع إلا أنها روحانية وأما العاشق البهيمى فانه يستعمل النطق الجرمى ليعبر به

وتترك على الرءوس إكراما واعتزازا : تضوع أرواح نجد من ثيابهم يوم القدوم لقرب العهد بالدار

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستقبل الغيث ويتبرك به ويقول حديث عهد بربه فالخرقة الممزقة حديثة العهد لحكم المجروحة أن تفرق على الحاضرين وحكم ما يتبعها من الخرق الصحاح أن يحكم فيها الشيخ إن خصص بشىء منها بعض الفقراء فله ذلك وإن خرقها خرقا فله ذلك ولا يقال هذا تفريط وسرف فان الخرقة الصغيرة ينتفع بها فى موضعها عند الحاجات كالكبيرة . وروى عن أمير المؤمنين على ابن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال « أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حلة حرير

عن ثمرة ظاهر شوقه الضعيف وعشقه الزائف . وقال آخر من حزن فليسمع الألحان فان النفس إذا دخلها الحزن خمد نورها وإذا فرحت اشتعل نورها وظهر فرحها فيظهر الحنين بقدر قبول القابل وذلك بقدر صفائه ونقائه من الغش والدنس . والأقاويل المقررة فى السماع والوجد كثيرة ولا معنى الاستكثار من ايرادها فلنشتغل بتفهيم المعنى الذى الوجد عبارة عنه فنقول إنه عبارة عن حالة يثمرها السماع وهو وارد حق جديد عقيب السماع يجده المستمع من نفسه وتلك الحالة لاتخلو عن قسمين فانها إما أن ترجع إلى مكاشفات ومشاهدات هى من قبيل العلوم والتنبيهات وإما أن ترجع إلى تغيرات وأحوال ليست من العلوم بل هى كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور والأسف والندم والبسط والقبض وهذه الأحوال يهيجها السماع ويقويها فان ضعف بحيث لم يؤثر فى تحريك الظاهر أو تسكينه أو تغيير حاله حتى يتحرك على خلاف عادته أو يطرق أو يسكن عن النظر والنطق والحركة على خلاف عادته لم يسم وجدا وإن ظهر على الظاهر سمى وجدا إما ضعيفا وإما قويا بحسب ظهوره وتغييره للظاهر وتحريكه بحسب قوة وروده وحفظ الظاهر عن التغير بحسب قوة الواجد وقدرته على ضبط جوارحه فقد يقوى الوجد فى الباطن ولا يتغير الظاهر لقوة صاحبه وقد لا يظهر لضعف الوارد وقصوره عن التحريك وحل عقد التماسك وإلى معنى الأول أشار أبو سعيد بن الأعرابى حيث قال فى الوجد إنه مشاهدة الرقيب وحضور الفهم وملاحظة الغيب ولا يبعد أن يكون السماع سببا لكشف مالم يكن مكشوفا قبله فإن الكشف يحصل بأسباب منها التنبيه والسماع منبه ومنها تغير الأحوال ومشاهدتها وادراكها فان إدراكها نوع علم يفيد إيضاح أمور لم تكن معلومة قبل الورود ومنها صفاء القلب والسماع يؤثر فى تصفية القلب والصفاء يسبب الكشف ومنها انبعاث نشاط القلب بقوة السماع فيقوى به على مشاهدة ما كان تقصر عنه قبل ذلك قوته كما يقوى البعير على حمل ما كان لا يقوى عليه قبله وعمل القلب الاستكشاف وملاحظة أسرار الملكوت كما أن عمل البعير حمل الأثقال فبواسطة هذه الأسباب يكون سببا للكشف بل القلب إذا صفا ربما يمثل له الحق فى صورة مشاهدة أو فى لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف إذا كان فى اليقظة وبالرؤيا إذا كان فى المنام وذلك جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة وعلم تحقيق ذلك خارج عن علم المعاملة وذلك كما روى عن محمد ابن مسروق البغدادى أنه قال خرجت ليلة فى أيام جهالتى وأنا نشوان وكنت أغنى هذا البيت :

بطور سيناء كرم ماسرت به ... إلا تعجبت ممن يشرب الماء

فسمعت قائلا يقول :

وفى جهنم ماء ما تجرعه ... خاق فأبقى له فى الجوف أمعاء

قال فكان ذلك سبب توبتى واشتغالى بالعلم والعبادة ، فانظر كيف أثر الغناء فى تصفية قلبه حتى تمثل له حقيقة الحق فى صفة جهنم فى لفظ مفهوم موزون وقرع ذلك سمعه الظاهر . وروى عن مسلم العبادانى أنه قال قدم علينا مرة صالح المرى وعتبة الغلام وعبد الواحد بن زيد ومسلم الأسوارى فنزلوا على الساحل قال فهيأت لهم ذات ليلة طعاما فدعوتهم إليه فجاءوا فلما وضعت الطعام بين أيديهم إذا بقائل يقول رافعا صوته هذا البيت :

وتلهيك عن دار الخلود مطاعم ... ولذة نفس غيها غير نافع

قال فصاح عتبة الغلام صيحة وخرّ مغشيا عليه وبقى القوم فرفعت الطعام وماذاقوا والله منه لقمة ، وكما يسمع صوت الهاتف عند صفاء القلب فيشاهد أيضا بالبصر صورة الخضر عليه السلام فانه يتمثل لأرباب القلوب بصور مختلفة وفى مثل هذه الحالة تتمثل الملائكة للأنبياء عليهم السلام إما على حقيقة صورتها

فأرسل بها إلى فخرجت فيها فقال لى ما كنت لأكره لنفسى شيئا أرضاه لك فشققها بين النساء خمرا ، وفى رواية أتيته فقلت ما أصنع بها ألبسها قال ولكن اجعلها خمرا بين الفواطم أراد فاطمة بنت أسد وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة بنت حمزة وفى هذه الرواية أن الهدية كانت حلة مكفوفة بحرير وهذا وجه فى السنة لتمزيق الثوب وجعله خرقا . حكى أن الفقهاء والصوفية بنيسابور اجتمعوا فى دعوة فوقعت الخرقة وكان شيخ الفقهاء الشيخ أبو محمد الجوينى وشيخ الصوفية الشيخ أبا القاسم القشيرى فقسمت الخرقة على عادتهم فالتفت الشيخ أبو محمد إلى بعض الفقهاء وقال سرا هذا سرف وإضاعة للمال فسمع أبو القاسم

وإما على مثال يحاكى صورتها بعض المحاكاة وقد رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام مرتين فى صورته وأخبر عنه بأنه سد الأفق (١) وهو المراد بقوله تعالى ـ علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى ـ إلى آخر هذه الآيات وفى مثل هذه الأحوال من الصفاء يقع الاطلاع على ضمائر القلوب وقد يعبر عن ذلك الاطلاع بالتفرس ولذلك قال ﷺ « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله (٢) » وقد حكى أن رجلا من المجوس كان يدور على المسلمين ويقول ما معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم « اتقوا فراسة المؤمن » فكان يذكر له تفسيره فلا يقنعه ذلك حتى انتهى إلى بعض المشايخ من الصوفية فسأله فقال له معناه أن تقطع الزنار الذى على وسطك تحت ثوبك فقال صدقت هذا معناه وأسلم وقال الآن عرفت أنك مؤمن وأن إيمانك حق . وكما حكى عن إبراهيم الخواص قال كنت ببغداد فى جماعة من الفقراء فى الجامع فأقبل شاب طيب الرائحة حسن الوجه فقلت لأصحابى يقع لى أنه يهودى فكلهم كرهوا ذلك فخرجت وخرج الشاب ثم رجع إليهم وقال أى شىء قال الشيخ فى فاحتشموه فألح عليهم فقالوا له قال إنك يهودى قال فجاءنى وأكب على يدى وقبل رأسى وأسلم وقال نجد فى كتبنا أن الصديق لا تخطىء فراسته فقلت أمتحن المسلمين فتأملتهم فقلت إن كان فيهم صديق ففى هذه الطائفة لأنهم يقولون حديثه سبحانه ويقرءون كلامه فلبست عليكم فلما اطلع على الشيخ وتفرس فى علمت أنه صديق قال وصار الشاب من كبار الصوفية وإلى مثل هذا الكشف الاشارة بقوله عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء (٣) » وإنما تحوم الشياطين على القلوب إذا كانت مشحونة بالصفات المذمومة فانها مرعى الشيطان وجنده ومن خلص قلبه من تلك الصفات وصفاه لم يطف الشيطان حول قلبه وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ إلا عبادك منهم المخلصين ـ وبقوله تعالى ـ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ـ والسماع سبب لصفاء القلب وهو شبكة للحق بواسطة الصفاء وعلى هذا يدل ما روى أن ذا النون المصرى رحمه الله دخل بغداد فاجتمع إليه قوم من الصوفية ومعهم قوال فاستأذنوه فى أن يقول لهم شيئا فأذن لهم فى ذلك فأنشأ يقول :

صغير هواك عذبنى فكيف به إذا احتنكا وأنت جمعت فى قلبى
هوى قد كان مشتركا أما ترثى لمكتئب إذا ضحك الخلى بكى

فقام ذو النون وسقط على وجهه ، ثم قام رجل آخر فقال ذو النون الذى يراك حين تقوم فجلس ذلك الرجل وكان ذلك اطلاعا من ذى النون على قلبه أنه متكلف متواجد فعرفه أن الذى يراه حين يقوم هو الخصم فى قيامه لغير الله تعالى ولو كان الرجل صادقا لما جلس ، فاذا قد رجع حاصل الوجد إلى مكاشفات وإلى حالات . واعلم أن كل واحد منهما ينقسم إلى ما يمكن التعبير عنه عند الافاقة منه وإلى ما لا تمكن العبارة عنه أصلا ولعلك تستبعد حالة أو علما لا تعلم حقيقته ولا يمكن التعبير عنه عن حقيقته فلا تستبعد ذلك فانك تجد فى أحوالك القريبة لذلك شواهد . أما العلم فكم من فقيه تعرض عليه مسئلتان متشابهتان فى الصورة ويدرك الفقيه بذوقه أن بينهما فرقا فى الحكم وإذا كلف ذكر وجه الفرق لم يساعده اللسان على التعبير وإن كان من أفصح الناس فيدرك بذوقه الفرق ولا يمكنه التعبير عنه وإدراكه الفرق علم يصادفه فى قلبه بالذوق ولا يشك فى أن لوقوعه فى قلبه سببا وله عند الله تعالى حقيقة ولا يمكنه الاخبار عنه لا لقصور فى لسانه بل لدقة المعنى فى نفسه عن أن تناله العبارة وهذا مما قد تفطن له

(١) حديث رأى جبريل عليه السلام مرتين فى صورته فأخبر أنه سد الأفق متفق عليه من حديث عائشة
(٢) حديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى الترمذى من حديث أبى سعيد وقال حديث غريب (٣) حديث لولا أن الشياطين يحومون على بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء تقدم فى الصوم .

القشيرى ولم يقل شيئا حتى فرغت القسمة ثم استدعى الخادم وقال انظر فى الجمع من معه سجادة خرق ائتنى بها فجاءه بسجادة ثم أحضر رجلا من أهل الخبرة فقال هذه السجادة بكم تشترى فى المزاد؟ قال بدينار قال ولو كانت قطعة واحدة كم تساوى قال نصف دينار ثم التفت إلى الشيخ أبى محمد وقال هذا لا يسمى اضاعة للمال والخرقة للمزقة تقسم على جميع الحاضرين من كان من الجنس أو من غير الجنس إذا كان حسن الظن بالقوم معتقدا للتبرك بالخرقة . روى طارق بن شهاب أن أهل البصرة غزوا نهاوند وأمدهم أهل الكوفة وعلى أهل الكوفة عمار بن ياسر فظهروا وأراد أهل البصرة أن لا يقسموا لأهل

المواظبون على النظر فى المشكلات . وأما الحال فكم من إنسان يدرك فى قلبه فى الوقت الذى يصبح فيه قبضا أو بسطا ولا يعلم سببه وقد يتفكر إنسان فى شئ فيؤثر فى نفسه أثرا فينسى ذلك السبب ويبقى الأثر فى نفسه وهو يحس به وقد تكون الحالة التى يحسها سرورا ثبت فى نفسه بتفكره فى سبب موجب للسرور أو حزنا فينسى التفكر فيه ويحس بالأثر عقيبه وقد تكون تلك الحالة حالة غريبة لا يعرب عنها لفظ السرور والحزن ولا يصادف لها عبارة مطابقة مفصحة عن المقصود بل ذوق الشعر الموزون والفرق بينه وبين غير الموزون يختص به بعض الناس دون بعض وهى حالة يدركها صاحب الذوق بحيث لا يشك فيها أعنى التفرقة بين الموزون والمنزحف فلا يمكنه التعبير عنها بما يتضح مقصوده به لمن لا ذوق له وفى النفس أحوال غريبة هذا وصفها بل المعانى المشهورة من الخوف والحزن والسرور إنما تحصل فى السماع عن غناء مفهوم ، وأما الأوتار وسائر النغمات التى ليست مفهومة فانها تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا ولا يمكن التعبير عن عجائب تلك الآثار وقد يعبر عنها بالشوق ولكن شوقه لا يعرف صاحبه المشتاق إليه فهو عجيب والذى اضطرب قلبه بسماع الأوتار أو الشاهين وما أشبهه ليس يدرى إلى ماذا يشتاق ويجد فى نفسه حالة كأنها تتقاضى أمرا ليس يدرى ماهو حتى يقع ذلك للعوام ومن لا يغلب على قلبه لاحب آدمى ولاحب الله تعالى وهذا له سر وهو أن كل شوق فله ركنان : أحدهما صفة المشتاق وهو نوع مناسبة مع المشتاق إليه . والثانى معرفة المشتاق إليه ومعرفة صورة الوصول إليه فان وجدت الصفة التى بها الشوق ووجد العلم بصورة المشتاق إليه كان الأمر ظاهرا وإن لم يوجد العلم بالمشتاق ووجدت الصفة المشوقة وحركت قلبك الصفة واشتعلت نارها أورث ذلك دهشة وحيرة لا محالة ولو نشأ آدمى وحده بحيث لم ير صورة النساء ولا عرف صورة الوقاع ثم راهق الحلم وغلبت عليه الشهوة لكان يحس من نفسه بنار الشهوة ولكن لا يدرى أنه يشتاق إلى الوقاع لأنه ليس يدرى صورة الوقاع ولا يعرف صورة النساء فكذلك فى نفس الآدمى مناسبة مع العالم الأعلى واللذات التى وعد بها فى سدرة المنتهى والفراديس العلا إلا أنه لم يتخيل من هذه الأمور إلا الصفات والأسماء كالذى سمع لفظ الوقاع واسم النساء ولم يشاهد صورة امرأة قط ولا صورة رجل ولا صورة نفسه فى المرآة ليعرف بالمقايسة فالسماع يحرك منه الشوق والجهل المفرط والاشتغال بالدنيا قد أنساه نفسه وأنساه ربه وأنساه مستقره الذى إليه حنينه واشتياقه بالطبع فيتقاضاه قلبه أمرا ليس يدرى ماهو فيدهش ويتحير ويضطرب ويكون كالمختنق الذى لا يعرف طريق الخلاص فهذا وأمثاله من الأحوال التى لا يدرك تمام حقائقها ولا يمكن التصف بها أن يعبر عنها فقد ظهر انقسام الوجد إلى ما يمكن إظهاره وإلى ما لا يمكن إظهاره . واعلم أيضا أن الوجد ينقسم إلى هاجم وإلى متكلف ويسمى التواجد وهذا التواجد المتكلف فمنه مذموم وهو الذى يقصد به الرياء وإظهار الأحوال الشريفة مع الافلاس منها ومنه ماهو محمود وهو التوصل إلى استدعاء الأحوال الشريفة واكتسابها واجتلابها بالحيلة فان للكسب مدخلا فى جلب الأحوال الشريفة ولذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يحضره البكاء فى قراءة القرآن أن يتباكى ويتحازن (١) فان هذه الأحوال قد تتكلف مباديها ثم تتحقق أواخرها وكيف لا يكون التكلف سببا فى أن يصير المتكلف فى الآخرة طبعا وكل من يتعلم القرآن أو لا يحفظه تكلفا ويقرؤه تكلفا مع تمام التأمل وإحضار الذهن ثم يصير ذلك ديدنا للسان مطردا حتى يجرى به لسانه فى الصلاة وغيرها وهو غافل فيقرأ تمام السورة وتثوب نفسه إليه بعد انتهائه إلى آخرها ويعلم أنه قرأها فى حال غفلته وكذلك الكاتب يكتب فى الابتداء بجهد شديد ثم

الكوفة من الغنيمة شيئا فقال رجل من بنى تميم لعمار أيها الأجدع تريد أن تشاركنا فى غنائمنا فكتب إلى عمر بذلك فكتب عمر رضى الله عنه أن الغنيمة لمن شهد الوقعة وذهب بعضهم إلى أن المجروح من الحرق يقسم على الجمع وما كان من ذلك صحيحا يعطى للقوال . واستدل بما روى عن أبى قتادة قال لما وضعت الحرب أوزارها يوم حنين وفرغنا من القوم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قتل قتيلا فله سلبه » وهذا له وجه فى الحرقة الصحيحة فأما المجروحة فحكمها اسهام الحاضرين والقسمة لهم ولو دخل على الجمع وقت القسمة من لم يكن حاضرا قسم له . روى أبو موسى الأشعرى رضى الله

(١) حديث البكاء عند قراءة القرآن فان لم تبكوا فتباكوا ، تقدم فى تلاوة القرآن فى الباب الثانى .

تتمرن على الكتابة يده فيصير الكتب له طبعا فيكتب أوراقا كثيرة وهو مستغرق القلب بفكر آخر فجميع ما تحتمله النفس والجوارح من الصفات لاسبيل إلى اكتسابه إلا بالتكلف والتصنع أولا ثم يصير بالعادة طبعا وهو المراد بقول بعضهم : العادة طبيعة خامسة. فكذلك الأحوال الشريفة لاينبغى أن يقع اليأس منها عند فقدها بل ينبغى أن يتكلف اجتلابها بالسماع وغيره فلقد شوهد فى العادات من اشتهى أن يعشق شخصا ولم يكن يعشقه فلم يزل يردد ذكره على نفسه ويديم النظر إليه ويقرر على نفسه الأوصاف المحبوبة والأخلاق المحمودة فيه حتى عشقه ورسخ ذلك فى قلبه رسوخا خرج عن حد اختياره فاشتهى بعد ذلك الخلاص منه فلم يتخلص فكذلك حب الله تعالى والشوق إلى لقائه والخوف من سخطه وغير ذلك من الأحوال الشريفة إذا فقدها الانسان فينبغى أن يتكلف اجتلابها بمجالسة الموصوفين بها ومشاهدة أحوالهم وتحسين صفاتهم فى النفس وبالجلوس معهم فى السماع وبالدعاء والتضرع إلى الله تعالى فى أن يرزقه تلك الحالة بأن ييسر له أسبابها . ومن أسبابها السماع ومجالسة الصالحين والخائفين والمحسنين والمشتاقين والخاشعين فمن جالس شخصا سرت إليه صفاته من حيث لايدرى ويدل على إمكان تحصيل الحب وغيره من الأحوال بالأسباب قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعائه « اللهم ارزقنى حبك ، حب من أحبك وحب من يقربنى إلى حبك[1] » فقد فزع عليه السلام إلى الدعاء فى طلب الحب فهذا بيان انقسام الوجد إلى مكاشفات وإلى أحوال وانقسامه إلى ما يمكن الافصاح عنه وإلى ما لايمكن وانقسامه إلى المتكلف وإلى المطبوع . فان قلت : فما بال هؤلاء لايظهر وجدهم عند سماع القرآن وهو كلام الله ويظهر عند الغناء وهو كلام الشعراء فلو كان ذلك حقا من لطف الله تعالى ولم يكن باطلا من غرور الشيطان لكان القرآن أولى به من الغناء فنقول : الوجد الحق هو ما ينشأ من فرط حب الله تعالى وصدق إرادته والشوق إلى لقائه وذلك يهيج بسماع القرآن أيضا وإنما الذى لايهيج بسماع القرآن حب الخالق وعشق المخلوق ويدل على ذلك قوله تعالى ـ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ـ وقوله تعالى ـ مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ـ وكل ما يوجد عقيب السماع بسبب السماع فى النفس فهو وجد فالطمأنينة والاقشعرار والخشية ولين القلب كل ذلك وجد وقد قال الله تعالى ـ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ـ وقال تعالى ـ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ـ فالوجل والخشوع وجد من قبيل الأحوال وإن لم يكن من قبيل المكاشفات ولكن قد يصير سببا للمكاشفات والتنبيهات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم[2] » وقال لأبى موسى الأشعرى « لقد أوتى مزمارا من مزامير آل داود عليه السلام[3] » . وأما الحكايات الدالة على أن أرباب القلوب ظهر عليهم الوجد عند سماع القرآن فكثيرة فقوله صلى الله عليه وسلم « شيبتنى هود وأخواتها[4] » خبر عن الوجد فان الشيب يحصل من الحزن والخوف وذلك وجد . وروى أن ابن مسعود رضى الله عنه قرأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة النساء فلما انتهى إلى قوله تعالى ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد

(١) حديث اللهم ارزقنى حبك وحب من أحبك الحديث تقدم فى الدعوات (٢) حديث زينوا القرآن بأصواتكم تقدم فى تلاوة القرآن (٣) حديث لقد أوتى مزمارا من مزامير آل داود قاله لأبى موسى تقدم فيه (٤) حديث شيبتنى هود وأخواتها الترمذى من حديث أبى جحيفة وله وللحاكم من حديث ابن عباس نحوه قال الترمذى حسن وقال الحاكم صحيح على شرط البخارى

تعالى عنه قال لما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خيبر بثلاث فأسهم لنا ولم يسهم لأحد لم يشهد الفتح غيرنا ويكره للقوم حضور غير الجنس عندهم فى السماع كمتزهد لا ذوق له من ذلك فينكر ما لا ينكر أو صاحب دنيا يحوج إلى المداراة والتكلف أو متكلف للوجد يشوش الوقت على الحاضرين بتواجده أخبرنا أبو زرعة طاهر عن والده أبى الفضل الحافظ المقدسى قال أخبرنا أبو منصور محمد ابن عبد الملك المظفرى بسرخس قال أخبرنا أبو على الفضل بن منصور بن نصر الكاغدى السمرقندى إجازة قال حدثنا الهيثم ابن كليب قال أخبرنا أبو بكر عمار بن اسحق قال ثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن

وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ـ قال حسبك وكانت عيناه تذرفان بالدموع (١) وفى رواية أنه عليه السلام قرأ هذه الآية أوترىء عنده ـ إن لدينا أنكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذاباً أليما ـ فصعق (٢) وفى رواية أنه صلى الله عليه وسلم قرأ ـ إن تعذبهم فإنهم عبادك ـ فبكى (٣) وكان عليه السلام إذا مرّ بآية رحمة دعا واستبشر (٤) والاستبشار وجد وقد أثنى الله تعالى على أهل الوجد بالقرآن فقال تعالى ـ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ـ وروى أن رسول صلى الله عليه وسلم كان يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل (٥) وأما ماقل من الوجد بالقرآن عن الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فكثير : فمنهم من صعق ومنهم من بكى ومنهم من غشى عليه ومنهم من مات فى غشيته وروى أن زرارة بن أوفى وكان من التابعين كان يؤم الناس بالرقة فقرأ ـ فاذا نقر فى الناقور ـ فصعق ومات فى محرابه رحمه الله وسمع عمر رضى الله عنه رجلا يقرأ ـ إن عذاب ربك لواقع ماله من دافع ـ فصاح صيحة وخرّ مغشيا عليه فحمل إلى بيته فلم يزل مريضا فى بيته شهرا وأبو جرير من التابعين قرأ عليه صالح المرى فشهق ومات وسمع الشافعى رحمه الله قارئا يقرأ ـ هذا يوم لاينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ـ فغشى عليه وسمع على ابن الفضيل قارئا يقرأ ـ يوم يقوم الناس لربّ العالمين ـ فسقط مغشيا عليه فقال الفضيل شكر الله لك ما قد علمه منك وكذلك نقل عن جماعة منهم وكذلك الصوفية فقد كان الشبلى فى مسجده ليلة من رمضان وهو يصلى خلف إمام له فقرأ الإمام ـ ولئن شئنا لنذهبنّ بالذى أوحينا إليك ـ فزعق الشبلى زعقة ظن الناس أنه قد طارت روحه واحمر وجهه وارتعدت فرائصه وكان يقوم بمثل هذا يخاطب الأحباب بردد ذلك مرارا . وقال الجنيد دخلت على سرى السقطى فرأيت بين يديه رجلا قد غشى عليه فقال لى هذا رجل قد سمع آية من القرآن فغشى عليه فقلت اقرءوا عليه تلك الآية بعينها فقرئت فأفاق فقال من أين قلت هذا فقلت رأيت يعقوب عليه السلام كان عماه من أجل مخلوق فبمخلوق أبصر ولو كان عماه من أجل الحق ما أبصر بمخلوق فاستحسن ذلك ويشير إلى ماقاله الجنيد قول الشاعر:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وقال بعض الصوفية كنت أقرأ ليلة هذه الآية ـ كل نفس ذائقة الموت ـ فجعلت أرددها فاذا هاتف يهتف بى كم تردد هذه الآية فقد قتلت أربعة من الجن مارفعوا رءوسهم إلى السماء منذ خلقوا . وقال أبو على المغازلى للشبلى : ربما تطرق سمعى آية من كتاب الله تعالى فتجذبنى إلى الإعراض عن الدنيا ثم أرجع إلى أحوالى وإلى الناس فلا أبقى على ذلك فقال ماطرق سمعك من القرآن فاجتذبك به إليه فذلك عطف منه عليك ولطف منه بك وإذا ردك إلى نفسك فهو شفقة منه عليك فانه لا يصلح لك إلا التبرى من الحول والقوة فى التوجه إليه . وسمع رجل من أهل التصوف قارئا يقرأ ـ يا أيتها النفس

(١) حديث إن ابن مسعود قرأ عليه فلما انتهى إلى قوله ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ـ قال حسبك الحديث متفق عليه من حديثه (٢) حديث أنه قرىء عنده ـ إن لدينا أنكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا أليما ـ فصعق ، ابن عدى فى الكامل والبيهقى فى الشعب من طريقه من حديث أبى حرب بن أبى الأسود مرسلا (٣) حديث انه قرأ ـ إن تعذبهم فانهم عبادك ـ فبكى ، مسلم من حديث عبد الله بن عمرو (٤) حديث كان إذا مر بآية رحمة دعا واستبشر تقدم فى تلاوة القرآن دون قوله واستبشر (٥) حديث أنه كان يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل أبو داود والنسائى والترمذى فى الشمائل من حديث عبد الله ابن الشخير وقد تقدم .

عبد العزيز بن صهيب عن أنس قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نزل عليه جبريل عليه السلام فقال يارسول الله إن فقراء أمتك يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل فيكم من ينشدنا فقال بدوى نعم يارسول الله فقال هات فأنشأ الأعرابى :

قد لسعت حية الهوى كبدى
فلا طبيب لها ولا راقى
إلا الحبيب الذى شغفت به
فعنده رقيتى وترياقى

فتواجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتواجد الأصحاب معه حتى سقط رداؤه عن منكبه فلما فرغوا أوى كل واحد منهم إلى مكانه قال معاوية بن أبى سفيان ما أحسن

المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ـ فاستعادها من القارئ وقال كم أقول لها ارجعي وليست ترجع وتواجد وزعق زعقة فخرجت روحه وسمع بكر بن معاذ قارئا يقرأ ـ وأنذرهم يوم الآزفة ـ الآية فاضطرب ثم صاح ارحم من أنذرته ولم يقبل إليك بعد الانذار بطاعتك ثم غشي عليه وكان إبراهيم ابن أدهم رحمه الله إذا سمع أحدا يقرأ ـ إذا السماء انشقت ـ اضطربت أوصاله حتى كان يرتعد وعن محمد بن صبيح قال كان رجل يغتسل في الفرات فمر به رجل على الشاطئ يقرأ ـ وامتازوا اليوم أيها المجرمون ـ فلم يزل الرجل يضطرب حتى غرق ومات . وذكر أن سلمان الفارسي أبصر شابا يقرأ فأتى على آية فاقشعر جلده فأحبه سلمان وفقده فسأل عنه فقيل له إنه مريض فأتاه يعوده فإذا هو في الموت فقال ياعبد الله : أرأيت تلك القشعريرة التي كانت بي فانها أتتني في أحسن صورة فأخبرتني أن الله قد غفر لي بها كل ذنب . وبالجملة لايخلو صاحب القلب عن وجد عند سماع القرآن فإن كان القرآن لايؤثر فيه أصلا فـ مثله كمثل الذي ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لايعقلون ـ بل صاحب القلب تؤثر فيه الكلمة من الحكمة يسمعها قال جعفر الخلدي دخل رجل من أهل خراسان على الجنيد وعنده جماعة فقال للجنيد متى يستوي عند العبد حامده وذامه فقال بعض الشيوخ إذا دخل البيمارستان وقيد بقيدين فقال الجنيد ليس هذا من شأنك ثم أقبل على الرجل وقال إذا تحقق أنه مخلوق فشهق الرجل شهقة ومات . فان قلت فان كان سماع القرآن مفيدا للوجد فما بالهم يجتمعون على سماع الغناء من القوالين دون القارئين فكان ينبغي أن يكون اجتماعهم وتواجدهم في حلق القراء لاحلق المغنين وكان ينبغي أن يطلب عند كل اجتماع في كل دعوة قارئ لاقوال فإن كلام الله تعالى أفضل من الغناء لامحالة . فاعلم أن الغناء أشد تهييجا للوجد من القرآن من سبعة أوجه . الوجه الأول : أن جميع آيات القرآن لاتناسب حال المستمع ولاتصلح لفهمه وتنزيله على ماهو ملابس له فمن استولى عليه حزن أوشوق أوندم فمن أين يناسب حاله قوله تعالى ـ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ـ وقوله تعالى ـ والذين يرمون المحصنات ـ وكذلك جميع الآيات التي فيها بيان أحكام الميراث والطلاق والحدود وغيرها وإنما المحرك لما في القلب ماينا سبه والأبيات إنما يضعها الشعراء إعرابا بها عن أحوال القلب فلا يحتاج في فهم الحال منها إلى تكلف نعم من يستولي عليه حالة غالبة قاهرة لم تبق فيه متسعا لغيرها ومعه تيقظ وذكاء ثاقب يتفطن به للمعاني البعيدة من الألفاظ فقد يخرج وجده على كل مسموع كمن يخطر له عند ذكر قوله تعالى ـ يوصيكم الله في أولادكم ـ حالة الموت المحوج إلى الوصية وأن كل إنسان لابد أن يخلف ماله وولده وهما محبوباه من الدنيا فيترك أحد المحبوبين للثاني ويهجرهما جميعا فيغلب عليه الخوف والجزع أو يسمع ذكر الله في قوله ـ يوصيكم الله في أولادكم ـ فيدهش بمجرد الاسم عما قبله وبعده أو يخطر له رحمة الله على عباده وشفقته بأن تولى قسم مواريثهم بنفسه نظرا لهم في حياتهم وموتهم فيقول إذا نظر لأولادنا بعدموتنا فلانشك بأنه ينظر لنا فيهيج منه حال الرجاء ويورثه ذلك استبشارا وسرورا أويخطر له من قوله تعالى ـ للذكر مثل حظ الأنثيين ـ تفضيل الذكر بكونه رجلا على الأنثى وأن الفضل في الآخرة لرجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله ، وأن من ألهاه غير الله تعالى عن الله تعالى فهو من الإناث لامن الرجال تحقيقا فيخشى أن يحجب أو يؤخر في نعيم الآخرة كما أخرت الأنثى في أموال الدنيا فأمثال هذا قد يحرك الوجد ولكن لمن فيه وصفان : أحدهما حالة غالبة مستغرقة قاهرة والآخر تفطن بليغ وتيقظ بالغ كامل للتنبيه بالأمور القريبة على المعاني البعيدة وذلك مما يعز فلأجل ذلك يفزع إلى الغناء الذي هو ألفاظ مناسبة للأحوال حتى يتسارع هيجانها . وروي أن أبا الحسين النوري كان مع جماعة

لبيكم يارسول الله فقال مه يامعاوية ليس بكريم من لم يهتز عند سماع ذكر الحبيب ثم قسم رداءه رسول الله صلى الله عليه وسلم على من حاضرهم بأربعمائة قطعة فهذا الحديث أوردناه مسندا كما سمعناه ووجدناه وقد تكلم في صحته أصحاب الحديث وما وجدنا شيئا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاكل وجد أهل الزمان وسماعهم واجتماعهم وهيئتهم إلا هذا وما أحسنه من حجة للصوفية وأهل الزمان في سماعهم وتمزيقهم الخرق وقسمتها أن لوصح والله أعلم ويخالج سري أنه غير صحيح ولم أجد فيه ذوق اجتماع النبي صلى الله عليه وسلم مع أصحابه وما كانوا يعتمدونه على مابلغنا في هذا الحديث ويأبى القلب قبوله والله أعلم بذلك .

[الباب السادس والعشرون فى خاصية الأربعينية التى يتعاهدها الصوفية]

ليس مطلوب القوم من الأربعين شيئا مخصوصا لايطلبونه فى غيرها ولكن لما طرقهم مخالفات حكم الأوقات أحبوا تقييد الوقت بالأربعين رجاء أن ينسحب حكم الأربعين على جميع زمانهم فيكونوا فى جميع أوقاتهم كهيئتهم فى الأربعين على أن الأربعين خصت بالذكر فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » وقد خص الله تعالى الأربعين بالذكر فى قصة موسى عليه السلام وأمره بتخصيص الأربعين بمزيد تبتل قال الله تعالى ـ وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم

فى دعوى لجرى بينهم مسألة فى العلم وأ والحسين ساكت ثم رفع رأسه وأنشدهم :

رب ورقاء هتوف فى الضحى ذات شجو صدحت فى فنن
ذكرت إلفا ودهرا صالحا وبكت حزنا فهاجت حزنى
فبكائى ربما أرقها وبكاها ربما أرقنى
ولقد أشكو لها أفهمها ولقد تشكو لها تفهمنى
غير أنى بالجوى أعرفها وهى أيضا بالجوى تعرفنى

قال فما بقى أحد من القوم إلا قام وتواجدوا ولم يحصل لهم هذا الوجد من العلم الذى خاضوا فيه وإن كان العلم جدا وحقا . الوجه الثانى : أن القرآن محفوظ للأكثرين ومتكرر على الأسماع والقلوب وكلما سمع أولا عظم أثره فى القلوب وفى الكرة الثانية يضعف أثره وفى الثالثة يكاد يسقط أثره ولو كلف صاحب الوجد الغالب أن يحضر وجده على بيت واحد على الدوام فى مرات متقاربة فى الزمان فى يوم أو أسبوع لم يمكنه ذلك ولو أبدل ببيت آخر لتجدد له أثر فى قلبه وإن كان معربا عن عين ذلك المعنى ولكن كون النظم واللفظ غريبا بالاضافة إلى الأول يحرك النفس وان كان المعنى واحدا وليس يقدر القارئ على أن يقرأ قرآنا غريبا فى كل وقت ودعوة فان القرآن محصور لايمكن الزيادة عليه وكله محفوظ متكرر وإلى ماذكرناه أشار الصديق رضى الله عنه حيث رأى الأعراب يقدمون فيسمعون القرآن ويبكون فقال كنا كما كنتم ولكن قست قلوبنا ولاتظنن أن قلب الصديق رضى الله عنه كان أقسى من قلوب الأجلاف من العرب وأنه كان أخلى عن حب الله تعالى وحب كلامه من قلوبهم ولكن التكرار على قلبه اقتضى المرون عليه وقلة التأثر به لما حصل له من الأنس بكثرة استماعه إذ محال فى العادات أن يسمع السامع آية لم يسمعها قبل فيبكى ثم يدوم على بكائه عليها عشرين سنة ثم يرددها ويبكى ولايفارق الأول الآخر إلا فى كونه غريبا جديدا ولكل جديد لذة ولكل طارئ صدمة ومع كل مألوف أنس يناقض الصدمة ولذا هم عمر رضى الله عنه أن يمنع الناس من كثرة الطواف وقال قد خشيت أن يتهاون الناس بهذا البيت أى يأنسوا به ومن قدم حاجا فرأى البيت أولا بكى وزعق وربما غشى عليه إذ وقع عليه بصره وقد يقيم بمكة شهرا ولايحس من ذلك فى نفسه بأثر فاذا المغنى يقدر على الأبيات الغريبة فى كل وقت ولايقدر فى كل وقت على آية غريبة . الوجه الثالث : أن لوزن الكلام بذوق الشعر تأثيرا فى النفس فليس الصوت الموزون الطيب كالصوت الطيب الذى ليس بموزون وإنما يوجد الوزن فى الشعر دون الآيات ولو زحف المغنى البيت الذى ينشده أو لحن فيه أو مال على حد تلك الطريقة فى اللحن لاضطرب قلب المستمع وبطل وجده وسماعه ونفر طبعه لعدم المناسبة وإذا نفر الطبع اضطرب القلب وتشوش فالوزن إذن مؤثر فلذلك طاب الشعر . الوجه الرابع : أن الشعر الموزون يختلف تأثيره فى النفس بالألحان التى تسمى الطرق والدستانات وإنما اختلاف تلك الطرق بمد المقصور وقصر الممدود والوقف فى أثناء الكلمات والقطع والوصل فى بعضها وهذا التصرف جائز فى الشعر ولايجوز فى القرآن إلا التلاوة كما أنزل فقصره ومده والوقف والوصل والقطع فيه على خلاف ماتقتضيه التلاوة حرام أو مكروه وإذا رتل القرآن كما أنزل سقط عنه الأثر الذى سببه وزن الألحان وهو سبب مستقل بالتأثير وان لم يكن مفهوما كما فى الأوتار والمزمار والشاهين وسائر الأصوات التى لاتفهم . الوجه الخامس : أن الألحان الموزونة تعضد وتؤكد بايقاعات وأصوات أخر موزونة خارج الحلق كالضرب بالقضيب والدف وغيره لأن الوجد الضعيف لايستثار إلا بسبب قوى وإنما يقوى بمجموع هذه الأسباب ولكل واحد منها حظ فى التأثير وواجب أن يصان القرآن عن مثل هذه القرائن لأن صورتها عند عامة الخلق

صورة اللهو واللعب والقرآن جد كله عند كافة الخلق فلا يجوز أن يمزج بالحق المحض ماهو لهو عند العامة وصورته صورة اللهو عند الخاصة وإن كانوا لاينظرون إليها من حيث إنها لهو بل ينبغي أن يوقر القرآن فلا يقرأ على شوارع الطرق بل في مجلس ساكن ولا في حال الجنابة ولا على غير طهارة ولا يقدر على الوفاء بحق حرمة القرآن في كل حال إلا المراقبون لأحوالهم فيعدل إلى الغناء الذي لا يستحق هذه المراقبة والمراعاة ولذلك لا يجوز الضرب بالدف مع قراءة القرآن ليلة العرس وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بضرب الدف في العرس فقال « أظهروا النكاح ولو بضرب الغربال (١) » أو بلفظ هذا معناه وذلك جائز مع الشعر دون القرآن ولذلك لما دخل رسول الله ﷺ بيت الربيع بنت معوذ وعندها جوار يغنين فسمع إحداهن تقول وفينا نبي يعلم ما في غد . على وجه الغناء فقال صلى الله عليه وسلم « دعي هذا وقولي ما كنت تقولين (٢) » وهذه شهادة بالنبوة فزجرها عنها وردها إلى الغناء الذي هو لهو لأن هذا جد محض فلا يقرن بصورة اللهو فإذا يتعذر بسببه تقوية الأسباب التي بها يصير السماع محركا للقلب فواجب في الاحترام العدول إلى الغناء عن القرآن كما وجب على تلك الجارية العدول عن شهادة النبوة إلى الغناء . الوجه السادس : أن المغني قد يغني ببيت لا يوافق حال السامع فيكرهه وينهاه عنه ويستدعي غيره فليس كل كلام موافقا لكل حال فلو اجتمعوا في الدعوات على القارئ فربما يقرأ آية لا توافق حالهم إذ القرآن شفاء للناس كلهم على اختلاف الأحوال ، فآيات الرحمة شفاء الخائف وآيات العذاب شفاء المغرور الآمن وتفصيل ذلك مما يطول فإذا لا يؤمن أن لا يوافق المقروء الحال وتكرهه النفس فيتعرض به لخطر كراهة كلام الله تعالى من حيث لا يجد سبيلا إلى دفعه فالاحتراز عن خطر ذلك حزم بالغ وحتم واجب إذ لا يجد الخلاص عنه إلا بتنزيله على وفق حاله ولا يجوز تنزيل كلام الله تعالى إلا على ما أراد الله تعالى . وأما قول الشاعر فيجوز تنزيله على غير مراده ففيه خطر الكراهة أو خطر التأويل الخطأ لموافقة الحال فيجب توقير كلام الله وصيانته عن ذلك ، وهذا ما ينقدح لي في علل انصراف الشيوخ إلى سماع الغناء عن سماع القرآن . وههنا وجه سابع ذكره أبو نصر السراج الطوسي في الاعتذار عن ذلك فقال : القرآن كلام الله وصفة من صفاته وهو حق لا تطيقه البشرية لأنه غير مخلوق فلا تطيقه الصفات المخلوقة ولو كشف للقلوب ذرة من معناه وهيبته لتصدعت ودهشت وتحيرت والألحان الطيبة مناسبة للطباع ونسبتها نسبة الحظوظ لا نسبة الحقوق والشعر نسبته نسبة الحظوظ فإذا علقت الألحان والأصوات بما في الأبيات من الاشارات واللطائف شاكل بعضها بعضا كان أقرب إلى الحظوظ وأخف على القلوب لمشاكلة المخلوق المخلوق فما دامت البشرية باقية ونحن بصفاتنا وحظوظنا نتنعم بالنغمات الشجية والأصوات الطيبة فانبساطنا لمشاهدة بقاء هذه الحظوظ إلى القصائد أولى من انبساطنا إلى كلام الله تعالى الذي هو صفته وكلامه الذي منه بدأ وإليه يعود هذا حاصل المقصود من كلامه واعتذاره . وقد حكي عن أبي الحسن الدراج أنه قال : قصدت يوسف بن الحسين الرازي من بغداد للزيارة والسلام عليه فلما دخلت الري كنت أسأل عنه فكل من سألته عنه قال أيش تعمل بذلك الزنديق فضيقوا صدري حتى عزمت على الانصراف ثم قلت في نفسي قد جبت هذا الطريق كله فلا أقل من أن أراه فلم أزل أسأل عنه حتى دخلت عليه في مسجد وهو قاعد في المحراب وبين يديه رجل وبيده مصحف وهو يقرأ فإذا هو شيخ بهي حسن الوجه واللحية فسلمت عليه فأقبل علي وقال

ميقات ربه أربعين ليلة ـ وذلك أن موسى عليه السلام وعد بني إسرائيل وهم بمصر أن الله تعالى إذا أهلك عدوهم واستنقذهم من أيديهم يأتيهم بكتاب من عند الله تعالى فيه تبيان الحلال والحرام والحدود والأحكام فلما فعل الله ذلك وأهلك فرعون ، سأل موسى ربه الكتاب فأمره الله تعالى أن يصوم ثلاثين يوما وهو ذو القعدة فلما تمت الثلاثون ليلة أنكر خلوف فمه فتسوك بعود خرنوب فقالت له الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فأفسدته بالسواك فأمره الله تعالى أن يصوم عشرة أيام من ذي الحجة وقال له أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك ولم يكن صوم موسى عليه السلام ترك الطعام

(١) حديث الأمر بضرب الدف في العرس تقدم في النكاح (٢) حديث دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت الربيع بنت معوذ وعندها جوار يغنين الحديث البخاري من حديثها وقد تقدم في النكاح .

من أين أقبلت فقلت من بغداد فقال وما الذى جاء بك فقلت قصدتك للسلام عليك فقال لو أن فى بعض هذه البلدان قال لك إنسان أقم عندنا حتى نشترى لك دارا أو جارية أكان يقعدك ذلك عن المجىء فقلت ما امتحنى الله بشىء من ذلك ولو امتحنى ما كنت أدرى كيف أكون ثم قال لى أتحسن أن تقول شيئا فقلت نعم فقال هات فأنشأت أقول :

رأيتك تبنى دائما فى قطيعتى ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبنى
كأنى بكم والليت أفضل قولكم ألا ليتنا كنا إذ الليت لا يغنى

قال فأطبق المصحف ولم يزل يبكى حتى ابتلت لحيته وابتل ثوبه حتى رحمته من كثرة بكائه ثم قال يا بنى تلوم أهل الرى يقولون يوسف زنديق هذا أنا من صلاة الغداة أقرأ فى المصحف لم تقطر من عينى قطرة وقد قامت القيامة على هذين البيتين فاذا القلوب وإن كانت محترقة فى حب الله تعالى فان البيت الغريب يهيج منها مالا تهيج تلاوة القرآن ، وذلك لوزن الشعر ومشاكلته للطباع ولكونه مشاكلا للطبع اقتدر البشر على نظم الشعر ، وأما القرآن فنظمه خارج عن أساليب الكلام ومناهجه وهو لذلك معجز لا يدخل فى قوة البشر لعدم مشاكلته لطبعه . وروى أن إسرافيل أستاذ ذى النون المصرى دخل عليه رجل فرآه وهو ينكت فى الأرض بأصبعه ويترنم ببيت فقال هل تحسن أن تترنم بشىء قال لا قال فأنت بلا قلب اشارة إلى أن من له قلب وعرف طباعه علم أنه تحركه الأبيات والنغمات تحريكا لا يصادف فى غيرها فيتكلف طريق التحريك إما بصوت نفسه أو بغيره وقد ذكرنا حكم المقام الأول فى فهم المسموع وتنزيله وحكم المقام الثانى فى الوجد الذى يصادف فى القلب ، فلنذكر الآن أثر الوجد أعنى ما يترشح منه إلى الظاهر من صعقة وبكاء وحركة وتمزيق ثوب وغيره فنقول :

(المقام الثالث من السماع)

نذكر فيه آداب السماع ظاهرا وباطنا وما يحمد من آثار الوجد وما يذم ، فأما الآداب فهى خمس جمل الأول : مراعاة الزمان والمكان والاخوان . قال الجنيد : السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء وإلا فلا تسمع الزمان والمكان والاخوان ومعناه أن الاشتغال به فى وقت حضور طعام أو خصام أو صلاة أو صارف من الصوارف مع اضطراب القلب لا فائدة فيه فهذا معنى مراعاة الزمان فيراعى حالة فراغ القلب له . وأما المكان فقد يكون شارعا مطروقا أو موضعا كريه الصورة أو فيه سبب يشغل القلب فيجتنب ذلك . وأما الاخوان فسببه أنه إذا حضر غير الجنس من منكر السماع متزهد الظاهر مفلس من لطائف القلوب كان مستثقلا فى المجلس واشتغل القلب به وكذلك إذا حضر متكبر من أهل الدنيا يحتاج إلى مراقبته وإلى مراعاته أو متكلف متواجد من أهل التصوف يرائى بالوجد والرقص وتمزيق الثياب فكل ذلك مشوشات فترك السماع عند فقد هذه الشروط أولى ففى هذه الشروط نظر للمستمع . الأدب الثانى : هو نظر الحاضرين أن الشيخ إذا كان حوله مريدون يضرهم السماع فلا ينبغى أن يسمع فى حضورهم فان سمع فليشغلهم بشغل آخر والمريد الذى يستضر بالسماع أحد ثلاثة أقلهم درجة هو الذى لم يدرك من الطريق إلا الأعمال الظاهرة ولم يكن له ذوق السماع فاشتغاله بالسماع اشتغال بما لا يعنيه فانه ليس من أهل اللهو فيلهو ولا من أهل الذوق فيتنعم بذوق السماع ، فليشتغل بذكر أو خدمة وإلا فهو تضييع لزمانه . الثانى : هو الذى له ذوق السماع ولكن فيه بقية من الحظوظ والالتفات إلى الشهوات والصفات البشرية ولم ينكسر بعد انكسارا تؤمن غوائله فربما يهيج السماع منه داعية اللهو والشهوة فيقطع عليه طريقه ويصده عن الاستكمال . الثالث : أن يكون قد انكسرت شهوته وأمنت غائلته وانفتحت بصيرته واستولى على قلبه حب الله تعالى ولكنه لم يحكم

بالنهار وأكله بالليل بل طوى الأربعين من غير أكل فدل على أن خلو المعدة من الطعام أصل كبير فى الباب حتى احتاج موسى إلى ذلك مستمد لمكالمة الله تعالى والعلوم اللدنية فى قلوب المتقطعين إلى الله تعالى ضرب من المكالمة ومن انقطع إلى الله أربعين يوما مخلصا متعاهدا نفسه بخفة المعدة يفتح الله عليه العلوم اللدنية كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك غير أن تعيين الأربعين من المدة فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى أمر الله تعالى موسى عليه السلام بذلك والتحديد والتقييد بالأربعين لحكمة فيه ولا يطلع أحد على حقيقة ذلك إلا الأنبياء إذا عرفهم الحق ذلك أو من يخصه الله تعالى بتعريف ذلك من غير

ظاهر العلم ولم يعرف أسماء الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل فاذا فتح له باب السماع نزل المسموع في حق الله تعالى على ما يجوز وما لا يجوز فيكون ضرره من تلك الخواطر التي هي كفر أعظم من نفع السماع . قال سهل رحمه الله : كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل فلا يصلح السماع لمثل هذا ولا لمن قلبه بعد ملوث بحب الدنيا وحب المحمدة والثناء ولا لمن يسمع لأجل التلذذ والاستطابة بالطبع فيصير ذلك عادة له ويشغله ذلك عن عبادته ومراعاة قلبه وينقطع عليه طريقه فالسماع مزلة قدم يجب حفظ الضعفاء عنه قال الجنيد : رأيت إبليس في النوم فقلت له هل تظفر من أصحابنا بشيء قال نعم في وقتين وقت السماع ووقت النظر فاني أدخل عليهم به فقال بعض الشيوخ لو رأيته أنا لقلت له ما أحمقك من سمع منه إذا سمع ونظر إليه إذا نظر كيف تظفر به فقال الجنيد صدقت . الأدب الثالث : أن يكون مصغيا إلى ما يقول القائل حاضر القلب قليل الالتفات إلى الجوانب متحرزا عن النظر إلى وجوه المستمعين وما يظهر عليهم من أحوال الوجد مشتغلا بنفسه ومراعاة قلبه ومراقبة ما يفتح الله تعالى له من رحمته في سره متحفظا عن حركة تشوش على أصحابه قلوبهم بل يكون ساكن الظاهر هادئ الأطراف متحفظا عن التنحنح والتثاؤب ويجلس مطرقا رأسه كجلوسه في فكر مستغرق لقلبه متماسكا عن التصفيق والرقص وسائر الحركات على وجه التصنع والتكلف والمراءاة ساكتا عن النطق في أثناء القول بكل ما عنه بد فان غلبه الوجد وحركه بغير اختيار فهو فيه معذور غير ملوم ومهما رجع إليه الاختيار فليعد إلى هدوئه وسكونه ولا ينبغي أن يستدعيه حياء من أن يقال انقطع وجده على القرب ولا أن يتواجد خوفا من أن يقال هو قاسي القلب عديم الصفاء والرقة . حكي أن شابا كان يصحب الجنيد فكان إذا سمع شيئا من الذكر يزعق فقال له الجنيد يوما إن فعلت ذلك مرة أخرى لم تصحبني فكان بعد ذلك يضبط نفسه حتى يقطر من كل شعرة منه قطرة ماء ولا يزعق فحكي أنه اختنق يوما لشدة ضبطه لنفسه فشهق شهقة فانشق قلبه وتلفت نفسه . وروى أن موسى عليه السلام قص في بني إسرائيل فمزق واحد منهم ثوبه أو قميصه فأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام قل له مزق لي قلبك ولا تمزق ثوبك قال أبو القاسم النصراباذي لأبي عمرو بن عبيد أنا أقول إذا اجتمع القوم فيكون معهم قوال يقول خيرا لهم من أن يغتابوا فقال أبو عمرو الرياء في السماع وهو أن ترى من نفسك حالا ليست فيك شر من أن تغتاب ثلاثين سنة أو نحو ذلك . فان قلت الأفضل هو الذي لا يحركه السماع ولا يؤثر في ظاهره أو الذي يظهر عليه ، فاعلم أن عدم الظهور تارة يكون لضعف الوارد من الوجد فهو نقصان وتارة يكون مع قوة الوجد في الباطن ولكن لا يظهر لكمال القوة على ضبط الجوارح فهو كمال وتارة يكون لكون حال الوجد ملازما ومصاحبا في الأحوال كلها فلا يتبين للسماع مزيد تأثير وهو غاية الكمال فان صاحب الوجد في غالب الأحوال لا يدوم وجده فمن هو في وجد دائم فهو المرابط للحق والملازم لعين الشهود فهذا لا تغيره طوارق الأحوال ولا يبعد أن تكون الإشارة بقول الصديق رضي الله عنه كنا كما كنتم ثم قست قلوبنا معناه قويت قلوبنا واشتدت فصارت تطيق ملازمة الوجد في كل الأحوال فنحن في سماع معاني القرآن على الدوام فلا يكون القرآن جديدا في حقنا طارئا علينا حتى نتأثر به فاذا قوة الوجد تحرك قوة العقل والتماسك نضبط الظاهر وقد يغلب أحدهما الآخر إما لشدة قوته وإما لضعف ما يقابله ويكون النقصان والكمال بحسب ذلك فلا تظنن أن الذي يضطرب بنفسه على الأرض أتم وجدا من الساكن باضطرابه بل رب ساكن أتم وجدا من المضطرب فقد كان الجنيد يتحرك في السماع في بدايته ثم صار لا يتحرك فقيل له في ذلك فقال ـ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء ـ إشارة إلى أن القلب مضطرب جائل في الملكوت

الأنبياء ويلوح في سر ذلك معنى والله أعلم وذلك أن الله تعالى لما أراد تكوين آدم من تراب قدر التخمير بهذا القدر من العدد كما ورد خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا فكأن آدم لما كان مستصلحا لعمارة الدارين وأراد الله تعالى منه عمارة الدنيا كما أراد منه عمارة الجنة كونه من التراب تركيبا يناسب عالم الحكمة والشهادة وهذه الدار الدنيا وما كانت عمارة الدنيا تأتي منه وهو غير مخلوق من أجزاء أرضية سفلية بحسب قانون الحكمة فمن التراب كونه وأربعين صباحا خمر طينته ليبعد بالتخمير أربعين صباحا بأربعين حجابا من الحضرة الإلهية كل حجاب هو معنى مودع فيه يصلح به لعمارة الدنيا ويتعوق به عن الحضرة الإلهية

والجوارح متأدبة فى الظاهر ساكنة . وقال أبو الحسن محمد بن أحمد وكان بالبصرة : صحبت سهل ابن عبد الله ستين سنة فما رأيته تغير عند شىء كان يسمعه من الذكر أو القرآن فلما كان فى آخر عمره قرأ رجل بين يديه ـ فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ـ الآية فرأيته قد ارتعد وكاد يسقط فلما عاد إلى حاله سألته عن ذلك فقال نعم يا حبيبى قد ضعفنا وكذلك سمع مرة قوله تعالى ـ الملك يومئذ الحق للرحمن ـ فاضطرب فسأله ابن سالم وكان من أصحابه فقال قد ضعفت فقيل له فان كان هذا من الضعف فما قوة الحال فقال أن لا يرد عليه وارد إلا وهو يلتقيه بقوة حاله فلا تغيره الواردات وإن كانت قوية وسبب القدرة على ضبط الظاهر مع وجود الوجد استواء الأحوال بملازمة الشهود كما حكى عن سهل رحمه الله تعالى أنه قال حالى قبل الصلاة وبعدها واحدة لأنه كان مراعيا للقلب حاضر الذكر مع الله تعالى فى كل حال فكذلك يكون قبل السماع وبعده إذ يكون وجده دائما وعطشه متصلا وشربه مستمرا بحيث لا يؤثر السماع فى زيادته كما روى أن محمد الدينورى أشرف على جماعة فيهم قوال فسكتوا فقال ارجعوا إلى ما كنتم فيه فلو جمعت ملاهى الدنيا فى أذنى ما شغل همى ولا شفى بعض ما بى . وقال الجنيد رحمه الله تعالى لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد فان قلت فمثل هذا لم يحضر السماع فاعلم أن من هؤلاء من ترك السماع فى كبره وكان لا يحضر إلا نادرا لمساعدة أخ من الإخوان وإدخالا للسرور على قلبه وربما حضر ليعرف القوم كمال قوته فيعلمون أنه ليس الكمال بالوجد الظاهر فيتعلمون منه ضبط الظاهر عن التكلف وإن لم يقدروا على الاقتداء به فى صيرورته طبعا لهم وإن اتفق حضورهم مع غير أبناء جنسهم فيكونون معهم بأبدانهم نائين عنهم بقلوبهم وبواطنهم كما يجلسون من غير سماع مع غير جنسهم بأسباب عارضة تقتضى الجلوس معهم وبعضهم نقل عنه ترك السماع ويظن أنه كان سبب تركه استغناءه عن السماع بما ذكرناه وبعضهم كان من الزهاد ولم يكن له حظ روحانى فى السماع ولا كان من أهل اللهو فتركه لئلا يكون مشغولا بما لا يعنيه وبعضهم تركه لفقد الإخوان . قيل لبعضهم لم لا تسمع فقال ممن ومع من . الأدب الرابع : أن لا يقوم ولا يرفع صوته بالبكاء وهو يقدر على ضبط نفسه ولكن إن رقص أو تباكى فهو مباح إذا لم يقصد به للراءاة لأن التباكى استجلاب للحزن والرقص سبب فى تحريك السرور والنشاط فكل سرور مباح فيجوز تحريكه ولو كان ذلك حراما لما نظرت عائشة رضى الله عنها إلى الحبشة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يزفنون[1] هذا لفظ عائشة رضى الله عنها فى بعض الروايات وقد روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم أنهم حجلوا لما ورد عليهم سرور أوجب ذلك وذلك فى قصة ابنة حمزة لما اختصم فيها علىّ بن أبى طالب وأخوه جعفر وزيد بن حارثة رضى الله عنهم فتشاحوا فى تربيتها فقال صلى الله عليه وسلم لعلى « أنت منى وأنا منك فحجل على وقال لجعفر أشبهت خلقى وخلقى فحجل وراء حجل على وقال لزيد أنت أخونا ومولانا فحجل زيد وراء حجل جعفر ثم قال عليه السلام هى لجعفر لأن خالتها تحته والخالة والدة[2] » وفى رواية أنه قال لعائشة رضى الله عنها « أتحبين أن تنظرى إلى زفن الحبشة » والزفن والحجل هو الرقص وذلك يكون لفرح أو شوق فحكمه حكم مهيجه إن كان فرحه محمودا والرقص يزيده ويؤكده فهو محمود وإن كان مباحا فهو مباح وإن كان مذموما فهو مذموم نعم لا يليق اعتياد ذلك بمناصب الأكابر وأهل القدوة لأنه

(١) حديث نظرت عائشة إلى رقص الحبشة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يزفنون تقدم فى الباب قبله (٢) حديث اختصم علىّ وجعفر وزيد بن حارثة فى ابنة حمزة فقال لعلى أنت منى وأنا منك فحجل وقال لجعفر أشبهت خلقى وخلقى فحجل وقال لزيد أنت أخونا ومولانا فحجل الحديث أبو داود من حديث على باسناد حسن وهو عند البخارى دون فحجل .

ومواطن القرب إذ لو لم يتعوق بهذا الحجاب ما عمرت الدنيا فتأصل البعد عن مقام القرب فيه لعمارة عالم الحكمة وخلافة الله تعالى فى الأرض فالتبتل لطاعة الله تعالى والاقبال عليه والانتزاع عن التوجه إلى أمر المعاش بكل يوم يخرج عن حجاب هو معنى فيه مودع وعلى قدر زوال كل حجاب ينجذب ويتخذ منزلا فى القرب من الحضرة الإلهية التى هى مجمع العلوم ومصدرها فاذا تمت الأربعون زالت الحجب وانصبت إليه العلوم والمعارف انصبابا ثم العلوم والمعارف هى أعيان انقلبت أنوارا باتصال اكسير نور العظمة الإلهية بها فانقلبت أعيان حديث النفس علوما إلهامية وتصدت أجرام حديث النفس لقبول أنوار العظمة فلولا وجود

فى الأكثر يكون عن لهو ولعب وماله صورة اللعب واللهو فى أعين الناس فينبغى أن يجتنبه المقتدى به لئلا يصغر فى أعين الناس فيترك الاقتداء به . وأما تمزيق الثياب فلا رخصة فيه إلا عند خروج الأمر عن الاختيار ولا يبعد أن يغلب الوجد بحيث يمزق ثوبه وهو لا يدرى لغلبة سكر الوجد عليه أو يدرى ولكن يكون كالمضطر الذى لا يقدر على ضبط نفسه وتكون صورته صورة المكره إذ يكون له فى الحركة أو التمزيق متنفس فيضطر إليه اضطرار المريض إلى الأنين ولو كلف الصبر عنه لم يقدر عليه مع أنه فعل اختيارى فليس كل فعل حصوله بالارادة يقدر الانسان على تركه فالتنفس فعل يحصل بالارادة ولو كلف الانسان أن يمسك النفس ساعة لاضطر من باطنه إلى أن يختار التنفس فكذلك الزعقة وتمزيق الثياب قد يكون كذلك فهذا لا يوصف بالتحريم فقد ذكر عند السرى حديث الوجد الحاد الغالب فقال نعم يضرب وجهه بالسيف وهو لا يدرى فروجع فيه واستبعد أن ينتهى إلى هذا الحد فأصر عليه ولم يرجع ومعناه أنه فى بعض الأحوال قد ينتهى إلى هذا الحد فى بعض الأشخاص . فان قلت فما تقول فى تمزيق الصوفية الثياب الجديدة بعد سكون الوجد والفراغ من السماع فانهم يمزقونها قطعا صغارا ويفرقونها على القوم ويسمونها الخرقة . فاعلم أن ذلك مباح إذا قطع قطعا مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات فان الكرباس يمزق حتى يخاط منه القميص ولا يكون ذلك تضييعا لأنه تمزيق لغرض وكذلك ترقيع الثياب لا يمكن إلا بالقطع الصغار وذلك مقصود والتفرقة على الجميع ليعم ذلك الخير مقصود مباح ولكل مالك أن يقطع كرباسه مائة قطعة ويعطيها لمائة مسكين ولكن ينبغى أن تكون القطع بحيث يمكن أن ينتفع بها فى الرقاع وإنما منعنا فى السماع التمزيق المفسد للثوب الذى يهلك بعضه بحيث لا يبقى منتفعا به فهو تضييع محض لا يجوز بالاختيار . الأدب الخامس : موافقة القوم فى القيام إذا قام واحد منهم فى وجد صادق من غير رياء وتكلف أو قام باختيار من غير إظهار وجد وقامت له الجماعة فلا بد من الموافقة فذلك من آداب الصحبة وكذلك إن جرت عادة طائفة بتنحية العمامة على موافقة صاحب الوجد إذا سقطت عمامته أو خلع الثياب إذا سقط عنه ثوبه بالتمزيق فالموافقة فى هذه الأمور من حسن الصحبة والعشرة إذ المخالفة موحشة ولكل قوم رسم ولا بد من مخالفة الناس بأخلاقهم (١) كما ورد فى الخبر لاسيما إذا كانت أخلاقا فيها حسن العشرة والمجاملة وتطييب القلب بالمساعدة وقول القائل إن ذلك بدعة لم يكن فى الصحابة فليس كل ما يحكم بإباحته منقولا عن الصحابة رضى الله عنهم وإنما المحذور ارتكاب بدعة تراغم سنة مأثورة ولم ينقل النهى عن شىء من هذا والقيام عند الدخول للداخل لم يكن من عادة العرب بل كان الصحابة رضى الله عنهم لا يقومون لرسول الله ﷺ فى بعض الأحوال (٢) كما رواه أنس رضى الله عنه ولكن إذا لم يثبت فيه نهى عام فلا نرى به بأسا فى البلاد التى جرت العادة فيها باكرام الداخل بالقيام فإن المقصود منه الاحترام والاكرام وتطييب القلب به وكذلك سائر أنواع المساعدات إذا قصد بها تطييب القلب واصطلح عليها جماعة فلا بأس بمساعدتهم عليها بل الأحسن المساعدة إلا فيما ورد فيه نهى لا يقبل التأويل ومن الأدب أن لا يقوم للرقص مع القوم إن كان يستثقل رقصه ولا يشوش عليهم أحوالهم إذ الرقص من غير إظهار التواجد مباح والتواجد هو الذى يلوح للجمع منه أثر التكلف ومن يقوم عن صدق لا تستثقله الطباع فقلوب الحاضرين إذا كانوا من أرباب القلوب محك للصدق والتكلف . سئل بعضهم عن الوجد الصحيح فقال صحته قبول قلوب الحاضرين له إذا كانوا

(١) حديث مخالقة الناس بأخلاقهم الحاكم من حديث أبى ذر خالقوا الناس بأخلاقهم الحديث قال صحيح على شرط الشيخين (٢) حديث كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الأحوال كما رواه أنس تقدم فى آداب الصحبة .

النفس وحديثها ماظهرت العلوم الالهية لأن حديث النفس وعاء وجودى لقبول الأنوار وما للقلب فى ذاته لقبول العلم شىء وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» أشار إلى القلب باعتبار أن للقلب وجها إلى النفس باعتبار توجهه إلى عالم الشهادة وله وجه إلى الروح باعتبار توجهه إلى عالم الغيب فيستمد القلب العلوم المكونة فى النفس ويخرجها إلى اللسان الذى هو ترجمانه فظهور العلوم من القلب لأنها متأصلة فيه فللقلب والروح مراتب من قرب الملهم سبحانه وتعالى فوق رتب الالهام فالعبد بانقطاعه إلى الله تعالى واعتزال الناس يقطع مسافات وجوده ويستنبط من معدن نفسه جواهر العلوم

أشكالا غير أضداد . فإن قلت فما بال الطباع تنفر عن الرقص ويسبق إلى الأوهام أنه باطل ولهو ومخالف للدين فلا يراه ذو جد فى الدين إلا وينكره . فاعلم أن الجد لا يزيد على جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رأى الحبشة يزفنون فى المسجد وما أنكره لما كان فى وقت لائق به وهو العيد ومن شخص لائق به وهم الحبشة نعم نفرة الطباع عنه لأنه يرى غالبا مقرونا باللهو واللعب واللهو واللعب مباح ولكن للعوام من الزنوج والحبشة ومن أشبههم وهو مكروه لذوى المناصب لأنه لا يليق بهم وما كره لكونه غير لائق بمنصب ذى المنصب فلا يجوز أن يوصف بالتحريم فمن سأل فقيرا شيئا فأعطاه رغيفا كان ذلك طاعة مستحسنة ولو سأل ملكا فأعطاه رغيفا أو رغيفين لكان ذلك منكرا عند الناس كافة ومكتوبا فى تواريخ الأخبار من جملة مساويه ويعير به أعقابه وأشياعه ومع هذا فلا يجوز أن يقال مافعله حرام لأنه من حيث إنه أعطى خبزا للفقير حسن ومن حيث إنه بالاضافة إلى منصبه كالمنع بالاضافة إلى الفقير مستقبح فكذلك الرقص ومايجرى مجراه من المباحات ومباحات العوام سيئات الأبرار وحسنات الأبرار سيئات المقربين ولكن هذا من حيث الالتفات إلى المناصب وأما إذا نظر إليه فى نفسه وجب الحكم بأنه هو فى نفسه لا تحريم فيه والله أعلم فقد خرج من جملة التفصيل السابق أن السماع قد يكون حراما محضا وقد يكون مباحا وقد يكون مكروها وقد يكون مستحبا أما الحرام فهو لأكثر الناس من الشبان ومن غلبت عليهم شهوة الدنيا فلا يحرك السماع منهم إلا ماهو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة وأما المكروه فهو لمن ينزله على صورة المخلوقين ولكنه يتخذه عادة له فى أكثر الأوقات على سبيل اللهو وأما المباح فهو لمن لاحظ له منه إلا التلذذ بالصوت الحسن وأما المستحب فهو لمن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله .

﴿ كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴾

وهو الكتاب التاسع من ربع العادات الثانى من كتب إحياء علوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا تستفتح الكتب إلا بحمده . ولا تستمنح النعم إلا بواسطة كرمه ورفده . والصلاة على سيد الأنبياء محمد رسوله وعبده . وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين من بعده .

[أما بعد] فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين . وهو المهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين . ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفترة وفشت الضلالة وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد . وهلك العباد . ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد . وقد كان الذى خفنا أن يكون . فإنا لله وإنا إليه راجعون . إذ قد اندرس من هذا القطب عمله وعلمه . وانمحق بالكلية حقيقته ورسمه . فاستولت على القلوب مداهنة الخلق وانمحت عنها مراقبة الخالق واسترسل الناس فى اتباع الهوى والشهوات استرسال البهائم . وعز على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه فى الله لومة لائم . فمن سعى فى تلافى هذه الفترة وسد هذه الثلمة إما متكفلا بعملها أو متقلدا لتنفيذها مجددا لهذه السنة الدائرة ناهضا بأعبائها ومتشمرا فى إحيائها كان مستأثرا من بين الخلق باحياء سنة أفضى الزمان إلى إماتتها . ومستبدا بقربة تتضاءل درجات القرب دون ذروتها . وهأنحن نشرح علمه فى أربعة أبواب . الباب الأول : فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفضيلته . الباب الثانى : فى أركانه وشروطه . الباب الثالث : فى مجاريه وبيان

وقد ورد فى الخبر «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام إذا فقهوا» ففى كل يوم باخلاصه فى العمل لله يكشف طبقة من الطباق الترابية الجبلية المبعدة عن الله تعالى إلى أن يكشف باستكمال الأربعين أربعين طبقة فى كل يوم طبقة من أطباق حجابه وآية صحة هذا العبد وعلامة تأثره بالأربعين ووفائه بشروط الاخلاص أن يزهد بعد الأربعين فى الدنيا ويتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود لأن الزهد فى الدنيا من ضرورة ظهور الحكمة ومن لم يزهد فى الدنيا ماظفر بالحكمة ومن لم يظفر بالحكمة بعد الأربعين تبين أنه قد أخل بالشروط ولم يخلص لله تعالى ومن لم يخلص لله ما عبد

المنكرات

المنكرات المألوفة فى العادات . الباب الرابع : فى أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر .

(الباب الأول : فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفضيلته والمذمة فى إهماله وإضاعته)

ويدل على ذلك بعد إجماع الأمة عليه واشارات العقول السليمة إليه الآيات والأخبار والآثار. أما الآيات: فقوله تعالى ـ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ـ ففى الآية بيان الايجاب فان قوله تعالى ولتكن أمر وظاهر الأمر الايجاب وفيها بيان أن الفلاح منوط به إذ حصر وقال وأولئك هم المفلحون وفيها بيان أنه فرض كفاية لا فرض عين وأنه إذا قام به أمة سقط الفرض عن الآخرين إذ لم يقل كونوا كلكم آمرين بالمعروف بل قال ولتكن منكم أمة فاذا مهما قام به واحد أو جماعة سقط الحرج عن الآخرين واختص الفلاح بالقائمين به المباشرين وإن تقاعد عنه الخلق أجمعون عم الحرج كافة القادرين عليه لا محالة وقال تعالى ـ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين ـ فلم يشهد لهم بالصلاح بمجرد الايمان بالله واليوم الآخر حتى أضاف إليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقال تعالى ـ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ـ فقد نعت المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فالذى هجر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خارج عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين فى هذه الآية ، وقال تعالى ـ لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ـ وهذا غاية التشديد إذ علل استحقاقهم للعنة بتركهم النهى عن المنكر وقال عز وجل ـ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ـ وهذا يدل على فضيلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إذ بين أنهم كانوا به خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى ـ فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ـ فبين أنهم استفادوا النجاة بالنهى عن السوء ويدل ذلك على الوجوب أيضا . وقال تعالى ـ الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ـ فقرن ذلك بالصلاة والزكاة فى نعت الصالحين والمؤمنين وقال تعالى ـ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ـ وهو أمر جزم ومعنى التعاون الحث عليه وتسهيل طرق الخير وسد سبل الشر والعدوان بحسب الامكان وقال تعالى ـ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون ـ فبين أنهم أثموا بترك النهى وقال تعالى ـ فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الأرض ـ الآية فبين أنه أهلك جميعهم إلا قليلا منهم كانوا ينهون عن الفساد وقال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ـ وذلك هو الأمر بالمعروف للوالدين والأقربين وقال تعالى ـ لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما ـ وقال تعالى ـ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ـ الآية والإصلاح نهى عن البغى وإعادة إلى الطاعة فان لم يفعل فقد أمر الله تعالى بقتاله فقال ـ فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ـ وذلك هو النهى عن المنكر . وأما الأخبار : فمنها ما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال فى خطبة خطبها :

الله لأن الله تعالى أمرنا بالاخلاص كما أمرنا بالعمل فقال تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ـ أخبرنا الشيخ طاهر بن أبى الفضل إجازة قال أنا أبو بكر أحمد بن خلف إجازة قال أنا أبو عبد الرحمن السلمى قال أنا أبو منصور الضبى قال ثنا محمد بن أشرس قال ثنا حفص بن عبد الله قال ثنا إبراهيم ابن طهمان عن عاصم عن زر عن صفوان ابن عسال رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا كان يوم القيامة يجىء الإخلاص والشرك يجثوان بين يدى الرب عز وجل ، فيقول الرب للإخلاص انطلق أنت وأهلك إلى الجنة ويقول للشرك انطلق أنت وأهلك إلى النار » وبهذا الاسناد قال السلمى سمعت على بن

أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتؤولونها على خلاف تأويلها ـ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم (١) لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ـ وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من قوم عملوا بالمعاصى وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده » وروى عن أبى ثعلبة الخشنى « أنه سأل رسول الله ﷺ عن تفسير قوله تعالى ـ لا يضركم من ضل إذا اهتديتم (٢) ـ فقال يا أبا ثعلبة مر بالمعروف وانه عن المنكر فاذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ودع عنك العوام إن من ورائكم فتنا كقطع الليل المظلم للتمسك فيها بمثل الذى أنتم عليه أجر خمسين منكم قيل بل منهم يا رسول الله قال لا بل منكم لأنكم تجدون على الخير أعوانا ولا يجدون عليه أعوانا » وسئل ابن مسعود رضى الله عنه عن تفسير هذه الآية فقال إن هذا ليس زمانها إنها اليوم مقبولة ولكن قد أوشك أن يأتى زمانها تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا وتقولون فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم (٣) » معناه تسقط مهابتهم من أعين الأشرار فلا يخافونهم . وقال صلى الله عليه وسلم « يا أيها الناس إن الله يقول لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « ما أعمال البر عند الجهاد فى سبيل الله إلا كنفثة فى بحر لجى ، وما جميع أعمال البر والجهاد فى سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا كنفثة فى بحر لجى (٥) » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام « إن الله تعالى ليسأل العبد ما منعك إذ رأيت المنكر أن تنكره فاذا لقن الله العبد حجته قال رب وثقت بك وفرقت من الناس (٦) » وقال ﷺ « إياكم والجلوس على الطرقات قالوا مالنا بد إنما هى مجالسنا نتحدث فيها قال فاذا أبيتم إلا ذلك فأعطوا الطريق حقها قالوا وما حق الطريق قال غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر أو ذكر الله تعالى (٨) »

---

(١) حديث أبى بكر أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتؤولونها على خلاف تأويلها ـ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ـ الحديث أصحاب السنن وتقدم فى العزلة (٢) حديث أبى ثعلبة أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تفسير قوله تعالى ـ لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ـ الحديث أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه (٣) حديث لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم البزار من حديث عمر بن الخطاب والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة وكلاهما ضعيف وللترمذى من حديث حذيفة نحوه إلا أنه قال أو ليوشكن الله يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم قال هذا حديث حسن (٤) حديث يا أيها الناس إن الله سبحانه يقول لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم أحمد والبيهقى من حديث عائشة بلفظ مروا وانهوا وهو عند ابن ماجه دون عزوه إلى كلام الله تعالى وفى إسناده لين (٥) حديث ما أعمال البر عند الجهاد فى سبيل الله إلا كنفثة فى بحر لجى ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس مقتصرا على الشطر الأول من حديث جابر بسند ضعيف وأما الشطر الأخير فرواه على ابن معبد فى كتاب الطاعة والمعصية من رواية يحيى بن عطاء مرسلا أو معضلا ولا أدرى من يحيى ابن عطاء (٦) حديث إن الله تعالى ليسأل العبد ما منعك إذ رأيت المنكر أن تنكره الحديث ابن ماجه وقد تقدم (٧) حديث إياكم والجلوس على الطرقات الحديث متفق عليه من حديث أبى سعيد (٨) حديث كل كلام ابن آدم عليه لا له إلا أمرا بمعروف الحديث تقدم فى العلم .

سعيد وسألته عن الاخلاص ماهو قال سمعت إبراهيم الشقيق وسألته عن الاخلاص ماهو قال سمعت محمد ابن جعفر الخصاف وسألته عن الاخلاص ماهو قال سألت أحمد ابن بشار عن الاخلاص ماهو قال سألت أبا يعقوب الشروطى عن الاخلاص ماهو قال سألت أحمد بن غسان عن الاخلاص ماهو قال سألت أحمد بن على الهجيمى عن الاخلاص ما هو قال سألت عبد الواحد بن زيد عن الاخلاص ماهو قال سألت الحسن عن الاخلاص ما هو قال سألت حذيفة عن الاخلاص ما هو قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن الاخلاص ماهو قال سألت جبريل عليه السلام عن الاخلاص ماهو قال سألت رب العزة عن الاخلاص

وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه[1] » وروى أبو أمامة الباهلى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « كيف أنتم إذا طغى نساؤكم وفسق شبابكم وتركتم جهادكم قالوا وإن ذلك لكائن يارسول الله قال نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون قالوا وما أشد منه يارسول الله قال كيف أنتم إذا لم تأمروا بمعروف ولم تنهوا عن منكر قالوا وكائن ذلك يارسول الله قال نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون قالوا وما أشد منه قال كيف أنتم إذا رأيتم المعروف منكرا والمنكر معروفا قالوا وكائن ذلك يارسول الله قال نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون قالوا وما أشد منه قال كيف أنتم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف قالوا وكائن ذلك يارسول الله قال نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون يقول الله تعالى بى حلفت لأتيحن لهم فتنة يصير الحليم فيها حيران[2] » وعن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ « لا تقفن عند رجل يقتل مظلوما فان اللعنة تنزل على من حضره ولم يدفع عنه ولا تقفن عند رجل يضرب مظلوما فان اللعنة تنزل على من حضره ولم يدفع عنه[3] » قال : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينبغى لامرئ شهد مقاما فيه حق إلا تكلم به فانه لن يقدم أجله ولن يحرمه رزقا هو له[4] » وهذا الحديث يدل على أنه لا يجوز دخول دور الظلمة والفسقة ولا حضور المواضع التى يشاهد المنكر فيها ولا يقدر على تغييره فانه قال اللعنة تنزل على من حضر ولا يجوز له مشاهدة المنكر من غير حاجة اعتذارا بأنه عاجز ولهذا اختار جماعة من السلف العزلة لمشاهدتهم للمنكرات فى الأسواق والأعياد والمجامع وعجزهم عن التغيير وهذا يقتضى لزوم الهجر للخلق ولهذا قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله ما ساح السواح وخلوا دورهم وأولادهم إلا بمثل ما نزل بنا حين رأوا الشر قد ظهر والخير قد اندرس ورأوا أنه لا يقبل ممن تكلم ورأوا الفتن ولم يأمنوا أن تعتريهم وأن ينزل العذاب بأولئك القوم فلا يسلمون منه فرأوا أن مجاورة السباع وأكل البقول خير من مجاورة هؤلاء فى نعيمهم ثم قرأ ـ فقروا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين ـ قال فقر قوم فلولا ما جعل الله جل ثناؤه فى النبوة من السر لقلنا ما هم بأفضل من هؤلاء فيما بلغنا ان الملائكة عليهم السلام لتلقاهم وتصافحهم والسحاب والسباع تمر بأحدهم فيناديها فتجيبه ويسألها أين أمرت فتخبره وليس بنبى . وقال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حضر معصية فكرهها فكأنه غاب عنها

(١) حديث إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يروا المنكر الحديث أحمد من حديث عدى ابن عميرة وفيه من لم يسم والطبرانى من حديث أخيه العرس بن عميرة وفيه من لم أعرفه (٢) حديث أبى أمامة كيف بكم إذا طغى نساؤكم وفسق شبابكم وتركتم جهادكم قالوا وإن ذلك كائن يارسول الله قال نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون قالوا وما أشد منه قال كيف أنتم إذا لم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر الحديث ابن أبى الدنيا باسناد ضعيف دون قوله كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف ورواه أبو يعلى من حديث أبى هريرة مقتصرا على الأسئلة الثلاثة الأول وأجوبتها دون الأخيرين وإسناده ضعيف (٣) حديث عكرمة عن ابن عباس لا تقفن عند رجل يقتل مظلوما فان اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه الطبرانى بسند ضعيف والبيهقى فى شعب الإيمان بسند حسن (٤) حديث لا ينبغى لامرئ شهد مقاما فيه حق إلا تكلم به فانه لن يقدم أجله ولن يحرمه رزقا هو له البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس بسند الحديث الذى قبله وروى الترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث أبى سعيد لا يمنعن رجلا هيبة الناس أن يقول الحق إذا علمه .

ما هو ؟ قال هو سر من سرى أودعته قلب من أحببت من عبادى فمن الناس من يدخل الخلوة على مراغمة النفس إذ النفس بطبعها كارهة للخلوة ميالة إلى مخالطة الخلق فاذا أزعجها عن مقار عادتها وحبسها على طاعة الله تعالى يعقب كل مرارة تدخل عليها حلاوة فى القلب . قال ذو النون رحمه الله : لم أر شيئا أبعث على الاخلاص من الخلوة ، ومن أحب الخلوة ، فقد استمسك بعمود الاخلاص وظفر بركن من أركان الصدق . وقال الشبلى رحمه الله لرجل استوصاه الزم الوحدة وامح اسمك عن القوم واستقبل الجدار حتى تموت . وقال يحيى ابن معاذ رحمه الله الوحدة منية الصديقين ومن الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة

ومن غاب عنها فأحبها فكأنه حضرها[1] » ومعنى الحديث أن يحضر لحاجة أو يتفق جريان ذلك بين يديه فأما الحضور قصدا فممنوع بدليل الحديث الأول . وقال ابن مسعود رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مابعث الله عز وجل نبيا إلا وله حوارى فيمكث النبى بين أظهرهم ماشاء الله تعالى يعمل فيهم بكتاب الله وبأمره حتى إذا قبض الله نبيه مكث الحواريون يعملون بكتاب الله وبأمره وبسنة نبيهم فاذا انقرضوا كان من بعدهم قوم يركبون رءوس المنابر يقولون ما يعرفون ويعملون ماينكرون فاذا رأيتم ذلك فحق على كل مؤمن جهادهم بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك إسلام[2] » وقال ابن مسعود رضى الله عنه كان أهل قرية يعملون بالمعاصى وكان فيهم أربعة فرينكرون مايعملون فقام أحدهم فقال إنكم تعملون كذا وكذا فجعل ينهاهم ويخبرهم بقبيح مايصنعون فجعلوا يردون عليه ولايرعوون عن أعمالهم فسبهم فسبوه وقاتلهم فغلبوه فاعتزل ثم قال اللهم إنى قد نهيتهم فلم يطيعونى وشبيتهم فسبونى وقاتلتهم فغلبونى ثم ذهب ثم قام الآخر فنهاهم فلم يطيعوه فسبهم فسبوه فاعتزل ثم قال اللهم إنى قد نهيتهم فلم يطيعونى وسبيتهم فسبونى ولو قاتلتهم لغلبونى ثم ذهب ثم قام الثالث فنهاهم فلم يطيعوه فاعتزل ثم قال اللهم إنى قد نهيتهم فلم يطيعونى ولو سبيتهم لسبونى ولو قاتلتهم لغلبونى ثم ذهب ثم قام الرابع فقال اللهم إنى لو نهيتهم لعصونى ولو سبيتهم لسبونى ولو قاتلتهم لغلبونى ثم ذهب قال ابن مسعود رضى الله عنه كان الرابع أدناهم منزلة وقليل فيكم مثله ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما « قيل يارسول الله أتهلك القرية وفيها الصالحون ؟ قال : نعم قيل بم يارسول الله قال بتهاونهم وسكوتهم على معاصى الله تعالى[3] » وقال جابر ابن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أوحى الله تبارك وتعالى إلى ملك من الملائكة أن اقلب مدينة كذا وكذا على أهلها فقال يارب إن فيهم عبدك فلانا لم يعصك طرفة عين قال اقلبها عليه وعليهم فان وجهه لم يتمعر فى ساعة قط[4] » وقالت عائشة رضى الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « عذب أهل قرية فيها ثمانية عشر ألفا عملهم عمل الأنبياء قالوا يارسول الله كيف قال لم يكونوا يغضبون لله ولا يأمرون بالمعروف ولاينهون عن المنكر[5] » وعن عروة عن أبيه قال : قال موسى صلى الله عليه وسلم : يارب أى عبادك أحب إليك قال الذى يتسرع إلى هواى كما يتسرع النسر إلى هواه والذى يكلف بعبادى الصالحين كما يكلف الصبى بالثدى والذى يغضب إذا أتيت محارمى كما يغضب النمر لنفسه فان النمر إذا غضب لنفسه لم يبال قل الناس أم كثروا وهذا يدل على فضيلة الحسبة مع شدة الخوف وقال أبو ذر الغفارى

وتنجذب النفس إلى ذلك وهذا أتم وأكمل وأدل على كمال الاستعداد . وقد روى من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم مايدل على ذلك فيما حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب املاء قال أخبرنا الحافظ أبو القاسم اسمعيل ابن أحمد المقرى قال أنا جعفر بن الحكاك المكى قال أنا أبو عبد الله الصنعانى قال أنا أبو عبد الله البغوى قال أنا اسحق الديرى قال أنا عبد الرزاق عن معمر قال أخبرنى الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت « أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم فكان لايرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء فكان

(١) حديث أبى هريرة من حضر معصية فكرهها فكأنه غاب عنها ومن غاب عنها فأحبها فكأنه حضرها رواه ابن عدى وفيه يحيى بن أبى سليمان قال البخارى منكر الحديث (٢) حديث ابن مسعود مابعث الله عز وجل نبيا إلا وله حوارى الحديث روى مسلم نحوه (٣) حديث ابن عباس قيل يارسول الله أتهلك القرية وفيها الصالحون قال نعم قيل بم يارسول الله قال بتهاونهم وسكوتهم عن معاصى الله البزار والطبرانى بسند ضعيف (٤) حديث جابر أوحى الله إلى ملك من الملائكة أن اقلب مدينة كذا وكذا على أهلها قال فقال يارب إن فيهم عبدك فلانا الحديث الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب وضعفه وقال المحفوظ من قول مالك بن دينار (٥) حديث عائشة عذب أهل قرية فيها ثمانية عشر ألفا عملهم عمل الأنبياء لم أقف عليه مرفوعا وروى ابن أبى الدنيا وأبو الشيخ عن إبراهيم بن عمر الصنعانى أوحى الله إلى يوشع بن نون إنى مهلك من قومك أربعين ألفا من خيارهم وستين ألفا من شرارهم قال يارب هؤلاء الأشرار فما بال الأخيار قال إنهم لم يغضبوا لغضبى فكانوا يؤاكلونهم ويشاربونهم

قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه « يارسول الله هل من جهاد غير قتال المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم يا أبا بكر إن لله تعالى مجاهدين في الأرض أفضل من الشهداء أحياء مرزوقين يمشون على الأرض يباهي الله بهم ملائكة السماء وتزين لهم الجنة كما تزينت أم سلمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر رضي الله عنه يارسول الله ومن هم ؟ قال الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والمحبون في الله والمبغضون في الله ثم قال والذي نفسي بيده إن العبد منهم ليكون في الغرفة فوق الغرفات فوق غرف الشهداء للغرفة منها ثلثمائة ألف باب من الياقوت والزمرد الأخضر على كل باب نور وان الرجل منهم ليزوج بثلثمائة ألف حوراء قاصرات الطرف عين كلما التفت إلى واحدة منهن فنظر إليها تقول له أتذكر يوم كذا وكذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر كلما نظر إلى واحدة منهن ذكرت له مقاما أمر فيه بمعروف ونهى فيه عن منكر (١) » وقال أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه قلت «يارسول الله أي الشهداء أكرم على الله عزوجل قال رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله فان لم يقتله فان القلم لايجرى عليه بعد ذلك وإن عاش ماعاش (٢) » وقال الحسن البصري رحمه الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك فذلك الشهيد منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر (٣) » وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « بئس القوم قوم لايأمرون بالقسط وبئس القوم قوم لايأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (٤) » . أما الآثار : فقد قال أبو الدرداء رضي الله عنه : لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم سلطانا ظالما لايجل كبيركم ولايرحم صغيركم ويدعو عليه خياركم فلا يستجاب لهم وتستنصرون فلا تنصرون وتستغفرون فلايغفر لكم . وسئل حذيفة رضي الله عنه عن ميت الأحياء فقال الذي لاينكر المنكر بيده ولا بلسانه ولا بقلبه . وقال مالك بن دينار كان حبر من أحبار بني إسرائيل يغشى الرجال والنساء منزله يعظهم ويذكرهم بأيام الله عزوجل فرأى بعض بنيه يوما وقد غمز بعض النساء فقال مهلا يابني مهلا وسقط من سريره فانقطع نخاعه وأسقطت امرأته وقتل بنوه في الجيش فأوحى الله تعالى إلى نبي زمانه أن أخبر فلانا الحبر أني لاأخرج من صلبك صديقا أبدا أما كان من غضبك لي إلا أن قلت مهلا يابني مهلا وقال حذيفة يأتي على الناس زمان لأن تكون فيهم جيفة حمار أحب إليهم من مؤمن يأمرهم

(١) حديث أبي ذر قال أبو بكر يارسول الله هل من جهاد غير قتال المشركين قال نعم ياأبا بكر إن لله تعالى مجاهدين في الأرض أفضل من الشهداء فذكر الحديث وفيه فقال هم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر الحديث بطوله لم أقف له على أصل وهو منكر (٢) حديث أبي عبيدة قلت يارسول الله أي الشهداء أكرم على الله قال رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله الحديث البزار مقتصرا على هذا دون قوله فان لم يقتله إلى آخره وهذه الزيادة منكرة وفيه أبو الحسن غير مشهور لايعرف (٣) حديث الحسن البصري مرسلا أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك فذلك الشهيد منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر لم أره من حديث الحسن وللحاكم في المستدرك وصحح إسناده من حديث جابر سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله (٤) حديث عمر بئس القوم قوم لايأمرون بالقسط وبئس القوم قوم لايأمرون بالمعروف ولاينهون عن المنكر رواه أبو الشيخ ابن حبان من حديث جابر بسند ضعيف وأما حديث عمر فأشار إليه أبو منصور الديلمي بقوله وفي الباب ورواه علي ابن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلا .

يأتي حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فيه فقال اقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنا بقارئ فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق حتى بلغ مالم يعلم فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ترجف بوادره حتى دخل على خديجة فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة مالي وأخبرها الخبر فقال

وينهاهم وأوحى الله تعالى إلى يوشع بن نون عليه السلام إني مهلك من قومك أربعين ألفا من خيارهم وستين ألفا من شرارهم فقال يارب هؤلاء الأشرار فما بال الأخيار قال إنهم لم يغضبوا لغضبي وواكلوهم وشاربوهم وقال بلال بن سعد : إن المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها فإذا أعلنت ولم تغير أضرت بالعامة ، وقال كعب الأحبار لأبي مسلم الخولاني كيف منزلتك من قومك ؟ قال حسنة . قال كعب إن التوراة لتقول غير ذلك . قال وماتقول ؟ قال تقول إن الرجل إذا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ساءت منزلته عند قومه فقال صدقت التوراة وكذب أبو مسلم ، وكان عبدالله بن عمر رضى الله عنهما يأتى العمال ثم قعد عنهم فقيل له لو أتيتهم فلعلهم يجدون فى أنفسهم فقال أرهب إن تكلمت أن يروا أن الذى بى غير الذى بى وإن سكت رهبت أن آثم وهذا يدل على أن من عجز عن الأمر بالمعروف فعليه أن يبعد عن ذلك الموضع ويستتر عنه حتى لا يجرى بمشهد منه ، وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه أول ماتغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم ثم الجهاد بألسنتكم ثم الجهاد بقلوبكم فاذا لم يعرف القلب المعروف ولم ينكر المنكر نكس فجعل أعلاه أسفله . وقال سهل بن عبد الله رحمه الله أيما عبد عمل فى شىء من دينه بما أمر به أو نهى عنه وتعلق به عند فساد الأمور وتنكرها وتشوش الزمان فهو ممن قد قام لله فى زمانه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، معناه أنه إذا لم يقدر إلا على نفسه فقام بها وأنكر أحوال الغير بقلبه فقد جاء بما هو الغاية فى حقه ، وقيل للفضيل ألا تأمر وتنهى ؟ فقال ان قوما أمروا ونهوا فكفروا وذلك أنهم لم يصبروا على ما أصيبوا ، وقيل للثورى ألا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فقال إذا انبثق البحر فمن يقدر أن يسكره فقد ظهر بهذه الأدلة أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب وأن فرضه لا يسقط مع القدرة إلا بقيام قائم به فلنذكر الآن شروطه وشروط وجوبه .

(الباب الثانى فى أركان الأمر بالمعروف وشروطه)

اعلم أن الأركان فى الحسبة التى هى عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أربعة المحتسب والمحتسب عليه والمحتسب فيه ونفس الاحتساب فهذه أربعة أركان ولكل واحد منها شروط .

(الركن الأول المحتسب)

وله شروط وهو أن يكون مكلفا مسلما قادرا فيخرج منه المجنون والصبى والكافر والعاجز ويدخل فيه آحاد الرعايا وإن لم يكونوا مأذونين ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة ، فلنذكر وجه اشتراط ما اشترطناه ووجه اطراح ما اطرحناه . أما الشرط الأول : وهو التكليف فلا يخفى وجه اشتراطه فان غير المكلف لا يلزمه أمر وما ذكرناه أردنا به شرط الوجوب فأما إمكان الفعل وجوازه فلا يستدعى إلا العقل حتى إن الصبى المراهق للبلوغ المميز وإن لم يكن مكلفا فله إنكار المنكر وله أن يريق الخمر ويكسر الملاهى وإذا فعل ذلك نال به ثوابا ولم يكن لأحد منعه من حيث إنه ليس بمكلف فان هذه قربة وهو من أهلها كالصلاة والامامة وسائر القربات وليس حكمه حكم الولايات حتى يشترط فيه التكليف ولذلك أثبتناه للعبد وآحاد الرعية نعم فى المنع بالفعل وإبطال المنكر نوع ولاية وسلطنة ولكنها تستفاد بمجرد الإيمان كقتل المشرك وإبطال أسبابه وسلب أسلحته فان للصبى أن يفعل ذلك حيث لا يستضر به فالمنع من الفسق كالمنع من الكفر . وأما الشرط الثانى : وهو الإيمان فلا يخفى وجه اشتراطه لأن هذا نصرة للدين فكيف يكون من أهله من هو جاحد لأصل الدين وعدو له . وأما الشرط الثالث : وهو العدالة فقد اعتبرها قوم وقالوا ليس للفاسق أن يحتسب ، وربما استدلوا فيه بالنكير الوارد على من يأمر بما لا يفعله مثل قوله تعالى ـ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ـ

قد خشيت على عقلى فقالت كلا أبشر فوالله ما يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق ثم انطلقت به خديجة رضى الله عنها حتى أتت به ورقة بن نوفل وكان امرأ تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب من الانجيل بالعبرانية ماشاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمى فقالت له خديجة ياعم اسمع من ابن أخيك فقال ورقة يا ابن أخى ماذا ترى فأخبره الخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هذا هو الناموس الذى أنزل على موسى ياليتنى فيها جذعا ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك فقال رسول الله

وقوله

وقوله تعالى ـ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ـ وبما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « مررت ليلة أسرى بى بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت من أنتم فقالوا كنا نأمر بالخير ولا نأتيه وننهى عن الشر ونأتيه (١) » وبما روى أن الله تعالى أوحى إلى عيسى صلى الله عليه وسلم عظ نفسك فان اتعظت فعظ الناس وإلا فاستحى منى ، وربما استدلوا من طريق القياس بأن هداية الغير فرع للاهتداء وكذلك تقويم الغير فرع للاستقامة والاصلاح زكاة عن نصاب الصلاح فمن ليس بصالح فى نفسه فكيف يصلح غيره ومتى يستقيم الظل والعود أعوج وكل ماذكروه خيالات وإنما الحق أن للفاسق أن يحتسب وبرهانه هو أن نقول هل يشترط فى الاحتساب أن يكون متعاطيه معصوما عن المعاصى كلها فان شرط ذلك فهو خرق للاجماع ثم حسم لباب الاحتساب إذ لا عصمة للصحابة فضلا عمن دونهم والأنبياء عليهم السلام قد اختلف فى عصمتهم عن الخطايا والقرآن العزيز دال على نسبة آدم عليه السلام إلى المعصية وكذا جماعة من الأنبياء ، ولهذا قال سعيد بن جبير : إن لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر إلا من لا يكون فيه شىء لم يأمر أحد بشىء فأعجب مالكا ذلك من سعيد ابن جبير وإن زعموا أن ذلك لا يشترط عن الصغائر حتى يجوز للابس الحرير أن يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول : وهل لشارب الخمر أن يغزو الكفار ويحتسب عليهم بالمنع من الكفر فان قالوا لا ، خرقوا الاجماع إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على البر والفاجر وشارب الخمر وظالم الأيتام ولم يمنعوا من الغزو لا فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بعده فان قالوا نعم فنقول : شارب الخمر هل له المنع من القتل أم لا فان قالوا لا قلنا فما الفرق بينه وبين لابس الحرير إذ جاز له المنع من الخمر والقتل كبيرة بالنسبة إلى الشرب كالشرب بالنسبة إلى لبس الحرير فلا فرق ، وإن قالوا نعم وفصلوا الأمر فيه بأن كل مقدم على شىء فلا يمنع عن مثله ولا عما دونه وإنما يمنع عما فوقه فهذا تحكم فانه كما لا يبعد أن يمنع الشارب من الزنا والقتل فمن أين يبعد أن يمنع الزانى من الشرب بل من أين يبعد أن يشرب ويمنع غلمانه وخدمه من الشرب ويقول يجب على الانتهاء والنهى فمن أين يلزمنى من العصيان بأحدهما أن أعصى الله تعالى بالثانى وإذا كان النهى واجبا على فمن أين يسقط وجوبه باقدامى إذ يستحيل أن يقال يجب النهى عن شرب الخمر عليه مالم يشرب فاذا شرب سقط عنه النهى . فان قيل فيلزم على هذا أن يقول القائل الواجب على الوضوء والصلاة فأنا أتوضأ وإن لم أصل وأتسحر وإن لم أصم لأن المستحب لى السحور والصوم جميعا ولكن يقال أحدهما مرتب على الآخر فكذلك تقويم الغير مرتب على تقويمه نفسه فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول . والجواب أن التسحر يراد للصوم ولولا الصوم لما كان التسحر مستحبا وما يراد لغيره لا ينفك عن ذلك الغير وإصلاح الغير لا يراد لإصلاح النفس ولا إصلاح النفس لإصلاح الغير فالقول بترتب أحدهما على الآخر تحكم ، وأما الوضوء والصلاة فهو لازم فلا جرم أن من توضأ ولم يصل كان مؤديا أمر الوضوء وكان عقابه أقل من عقاب من ترك الصلاة والوضوء جميعا فليكن من ترك النهى والانتهاء أكثر عقابا ممن نهى ولم ينته كيف والوضوء شرط لا يراد لنفسه بل للصلاة فلا حكم له دون الصلاة . وأما الحسبة فليست شرطا فى الانتهاء والائتمار فلا مشابهة بينهما . فان قيل فيلزم على هذا أن يقال إذا زنى الرجل بامرأة وهى مكرهة مستورة الوجه فكشفت وجهها باختيارها فأخذ الرجل يحتسب فى أثناء الزنا ويقول أنت مكرهة فى الزنا ومختارة فى كشف الوجه لغير محرم وها أنا غير محرم لك فاسترى وجهك فهذا احتساب شنيع يستنكره قلب كل عاقل ويستشنعه كل طبع سليم . فالجواب أن الحق قد يكون شنيعا وأن الباطل قد يكون مستحسنا بالطباع والتبع

(١) حديث مررت ليلة أسرى بى بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار الحديث تقدم فى العلم .

صلى الله عليه وسلم أو مخرجى هم قال ورقة نعم إنه لم يأت أحد قط بما جئت به إلا عودى وأوذى وإن يدركنى يومك أنصرك نصرا مؤزرا » وحدث جابر ابن عبد الله رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحى فقال فى حديثه « فبينما أنا أمشى سمعت صوتا من السماء فرفعت رأسى فاذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى بين السماء والأرض فجئثت منه رعبا فرجعت فقلت زملونى زملونى فدثرونى فأنزل الله تعالى ـ يا أيها المدثر قم فأنذر ـ إلى ـ والرجز فاهجر ـ » وقد نقل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب مرارا كى يردى نفسه من شواهق الجبال فكلما وافى ذروة جبل لكى يلقى نفسه منه تبدى له

الدليل دون ثمرة الأوهام والخيالات فانا نقول قوله لها فى تلك الحالة لا تكشفى وجهك واجب أو مباح أو حرام فان قلتم إنه واجب فهو الغرض لأن الكشف معصية والنهى عن المعصية حق وان قلتم إنه مباح فإذن له أن يقول ما هو مباح فما معنى قولكم ليس للفاسق الحسبة وإن قلتم إنه حرام فنقول كان هذا واجبا فمن أين حرم باقدامه على الزنا ومن الغريب أن يصير الواجب حراما بسبب ارتكاب حرام آخر وأما نفرة الطباع عنه واستنكارها له فهو لسببين : أحدهما أنه ترك الأهم واشتغل بما هو مهم وكما أن الطباع تنفر عن ترك المهم إلى ما لا يعنى فتنفر عن ترك الأهم والاشتغال بالمهم كما تنفر عمن يتحرج عن تناول طعام منصوب وهو مواظب على الربا وكما تنفر عمن يتصاون عن الغيبة ويشهد بالزور لأن الشهادة بالزور أفحش وأشد من الغيبة التى هى إخبار عن كائن يصدق فيه المخبر وهذا الاستبعاد فى النفوس لا يدل على أن ترك الغيبة ليس بواجب وأنه لو اغتاب أو أكل لقمة من حرام لم تزد بذلك عقوبته فكذلك ضرره فى الآخرة من معصيته أكثر من ضرر من معصية غيره فاشتغاله عن الأقل بالأكثر مستنكر فى الطبع من حيث إنه ترك الأكثر لا من حيث إنه أتى بالأقل فمن غصب فرسه ولجام فرسه فاشتغل بطلب اللجام وترك الفرس نفرت عنه الطباع ويرى مسيئا إذ قد صدر منه طلب اللجام وهو غير منكر ولكن المنكر تركه لطلب الفرس بطلب اللجام فاشتد الانكار عليه لتركه الأهم بما دونه فكذلك حسبة الفاسق تستبعد من هذا الوجه وهذا لا يدل على أن حسبته من حيث إنها حسبة مستنكرة . الثانى أن الحسبة تارة تكون بالنهى بالوعظ وتارة بالقهر ولا ينجع وعظ من لا يتعظ أولا ونحن نقول من علم أن قوله لا يقبل فى الحسبة لعلم الناس بفسقه فليس عليه الحسبة بالوعظ إذ لا فائدة فى وعظه فالفسق يؤثر فى اسقاط فائدة كلامه ثم إذا سقطت فائدة كلامه سقط وجوب الكلام فأما إذا كانت الحسبة بالمنع فالمراد منه القهر وتمام القهر أن يكون بالفعل والحجة جميعا وإذا كان فاسقا فان قهر بالفعل فقد قهر بالحجة إذ يتوجه عليه أن يقال له فأنت لم تقدم عليه فتنفر الطباع عن قهره بالفعل مع كونه مقهورا بالحجة وذلك لا يخرج الفعل عن كونه حقا كما أن من يذب الظالم عن آحاد المسلمين ويهمل أباه وهو مظلوم معهم تنفر الطباع عنه ولا يخرج دفعه عن المسلم عن كونه حقا فخرج من هذا أن الفاسق ليس عليه الحسبة بالوعظ على من يعرف فسقه لأنه لا يتعظ وإذا لم يكن عليه ذلك وعلم أنه يفضى إلى تطويل اللسان فى عرضه بالانكار فنقول ليس له ذلك أيضا فرجع الكلام إلى أن أحد نوعى الاحتساب وهو الوعظ قد بطل بالفسق وصارت العدالة مشروطة فيه وأما الحسبة القهرية فلا يشترط فيها ذلك فلا حرج على الفاسق فى إراقة الخمور وكسر الملاهى وغيرها إذا قدر وهذا غاية الانصاف والكشف فى المسئلة وأما الآيات التى استدلوا بها فهو انكار عليهم من حيث تركهم المعروف لا من حيث أمرهم ولكن أمرهم دل على قوة علمهم وعقاب العالم أشد لأنه لا عذر له مع قوة علمه وقوله تعالى ـ لم تقولون ما لا تفعلون ـ المراد به الوعد الكاذب وقوله عز وجل ـ وتنسون أنفسكم ـ إنكار من حيث إنهم نسوا أنفسهم لا من حيث إنهم أمروا غيرهم ولكن ذكر أمر الغير استدلالا به على علمهم وتأكيدا للحجة عليهم وقوله يا ابن مريم عظ نفسك الحديث هو فى الحسبة بالوعظ وقد علمنا أن وعظ الفاسق ساقط الجدوى عند من يعرف فسقه ثم قوله فاستحى منى لا يدل على تحريم وعظ الغير بل معناه استحى منى فلا تترك الأهم وتشتغل بالمهم كما يقال احفظ أباك ثم جارك وإلا فاستحى . فان قيل فليجز للكافر الذمى أن يحتسب على المسلم إذا رآه يزنى لأن قوله لا تزن حق فى نفسه فمحال أن يكون حراما عليه بل ينبغى أن يكون مباحا

جبرائيل عليه السلام فقال يا محمد إنك لرسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه وإذا طالت عليه فترة الوحى عاد لمثل ذلك فيتبدى له جبريل فيقول له مثل ذلك فهذه الأخبار المنبئة عن بدء أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم هى الأصل فى إيثار المشايخ الخلوة للمريدين والطالبين فانهم إذا أخلصوا لله تعالى فى خلواتهم يفتح الله عليهم ما يؤنسهم فى خلوتهم تعويضا من الله إياهم عما تركوا لأجله ثم خلوة القوم مستمرة وإنما الأربعون واستكمالها له أثر ظاهر فى ظهور مبادى بشائر الحق سبحانه وتعالى وسنوح مواهبه السنية .

[الباب السابع والعشرون فى ذكر فتوح الأربعينية]

وقد غلط فى طريق الخلوة والأربعينية

أو واجبا . قلنا الكافر إن منع المسلم بفعله فهو تسلط عليه فيمنع من حيث إنه تسلط وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا . وأما مجرد قوله لاتزن فليس بمحرم عليه من حيث إنه نهى عن الزنا ولكن من حيث إنه إظهار دالة الاحتكام على المسلم وفيه إذلال للمحتكم عليه والفاسق يستحق الاذلال ولكن لامن الكافر الذى هو أولى بالذل منه فهذا وجه منعنا إياه من الحسبة وإلا فلسنا نقول إن الكافر يعاقب بسبب قوله لاتزن من حيث إنه نهى بل نقول إنه إذا لم يقل لاتزن يعاقب عليه إن رأينا خطاب الكافر بفروع الدين وفيه نظر استوفيناه فى الفقهيات ولا يليق بغرضنا الآن . الشرط الرابع : كونه مأذونا من جهة الإمام والوالى فقد شرط قوم هذا الشرط ولم يثبتوا للآحاد من الرعية الحسبة وهذا الاشتراط فاسد فان الآيات والأخبار التى أوردناها تدل على أن كل من رأى منكرا فسكت عليه عصى إذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكم لاأصل له والعجب أن الروافض زادوا على هذا فقالوا لايجوز الأمر بالمعروف مالم يخرج الإمام المعصوم وهو الإمام الحق عندهم وهؤلاء أخس رتبة من أن يكلموا بل جوابهم أن يقال لهم إذا جاءوا إلى القضاء طالبين لحقوقهم فى دمائهم وأموالهم إن نصرتكم أمر بالمعروف واستخراج حقوقكم من أيدى من ظلمكم نهى عن المنكر وطلبكم لحقكم من جملة المعروف وما هذا زمان النهى عن الظلم وطلب الحقوق لأن الإمام الحق بعد لم يخرج . فان قيل فى الأمر بالمعروف إثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه ولذلك لم يثبت للكافر على المسلم مع كونه حقا فينبغى أن لايثبت لآحاد الرعية إلا بتفويض من الولى وصاحب الأمر . فنقول أما الكافر فممنوع لما فيه من السلطنة وعز الاحتكام والكافر ذليل فلا يستحق أن ينال عز التحكم على المسلم وأما آحاد المسلمين فيستحقون هذا العز بالدين والمعرفة وما فيه من عز السلطنة والاحتكام لايحوج إلى تفويض كعز التعليم والتعريف إذ لا خلاف فى أن تعريف التحريم والإيجاب لمن هو جاهل ومقدم على المنكر بجهله لايحتاج إلى إذن الوالى وفيه عز الإرشاد وعلى المعرف ذل التجهيل وذلك يكفى فيه مجرد الدين وكذلك النهى . وشرح القول فى هذا أن الحسبة لها خمس مراتب كما سيأتى أولها التعريف . والثانى الوعظ بالكلام اللطيف . والثالث السب والتعنيف ولست أعنى بالسب الفحش بل أن يقول ياجاهل ياأحمق ألا تخاف الله ومايجرى هذا المجرى . والرابع المنع بالقهر بطريق المباشرة ككسر الملاهى وإراقة الخمر واختطاف الثوب الحرير من لابسه واستلاب الثوب المغصوب منه ورده على صاحبه . والخامس التخويف والتهديد بالضرب ومباشرة الضرب له حتى يمنع عما هو عليه كالمواظب على الغيبة والقذف فان سلب لسانه غير ممكن ولكن يحمل على اختيار السكوت بالضرب وهذا قد يحوج إلى استعانة وجمع أعوان من الجانبين ويجر ذلك إلى قتال وسائر المراتب لايخفى وجه استغنائها عن إذن الإمام إلا المرتبة الخامسة فان فيها نظرا سيأتى أما التعريف والوعظ فكيف يحتاج إلى إذن الإمام . وأما التجهيل والتحميق والنسبة إلى الفسق وقلة الخوف من الله ومايجرى مجراه فهو كلام صدق والصدق مستحق بل أفضل الدرجات كلمة حق عند إمام جائر[1] كما ورد فى الحديث فاذا جاز الحكم على الإمام على مراغمته فكيف يحتاج إلى إذنه وكذلك كسر الملاهى وإراقة الخمور فانه تعاطى مايعرف كونه حقا من غير اجتهاد فلم يفتقر إلى الإمام وأما جمع الأعوان وشهر الأسلحة فذلك قد يجر إلى فتنة عامة ففيه نظر سيأتى واستمرار عادات السلف على الحسبة على الولاة

(١) حديث أفضل الجهاد كلمة حق عند إمام جائر أبوداود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث أبى سعيد الخدرى .

قوم وحرفوا الكلم عن مواضعه ودخل عليهم الشيطان وفتح عليهم بابا من الغرور ودخلوا الخلوة على غير أصل مستقيم من تأدية حق الخلوة بالاخلاص وسمعوا أن المشايخ والصوفية كانت لهم خلوات وظهرت لهم وقائع وكوشفوا بغرائب وعجائب فدخلوا الخلوة لطلب ذلك وهذا عين الاعتلال ومحض الضلال وإنما القوم اختاروا الخلوة والوحدة لسلامة الدين وتفقد أحوال النفس وإخلاص العمل لله تعالى . نقل عن أبى عمرو الأنماطى أنه قال لن يصفو للعاقل فهم الأخير إلا بإحكامه مايجب عليه من إصلاح الحال الأول والمواطن التى ينبغى أن يعرف منها أمزداد هو أم منتقص فعليه أن يطلب مواضع الخلوة

قاطع باجماعهم على الاستغناء عن التفويض بل كل من أمر بمعروف فان كان الوالى راضيا به فذاك وإن كان ساخطا له فسخطه له منكر يجب الانكار عليه فكيف يحتاج إلى إذنه فى الانكار عليه ويدل على ذلك عادة السلف فى الانكار على الأئمة كما روى أن مروان بن الحكم خطب قبل صلاة العيد فقال له رجل إنما الخطبة بعد الصلاة فقال له مروان اترك ذلك يافلان فقال أبو سعيد أما هذا فقد قضى ماعليه قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكرا فلينكره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان (١) » فلقد كانوا فهموا من هذه العمومات دخول السلاطين تحتها فكيف يحتاج إلى إذنهم وروى أن المهدى لما قدم مكة لبث بها ماشاء الله فلما أخذ فى الطواف نحى الناس عن البيت فوثب عبد الله بن مرزوق فلببه بردائه ثم هزه وقال له انظر ماتصنع من جعلك بهذا البيت أحق ممن أتاه من البعد حتى إذا صار عنده حلت بينه وبينه وقد قال الله تعالى ـ سواء العاكف فيه والباد ـ من جعل لك هذا فنظر فى وجهه وكان يعرفه لأنه من مواليهم فقال أعبد الله بن مرزوق ؟ قال نعم فأخذ فجيء به إلى بغداد فكره أن يعاقبه عقوبة يشنع بها عليه فى العامة فجعله فى إصطبل الدواب ليسوس الدواب وضموا إليه فرسا عضوضا سيء الخلق ليعقره الفرس فلين الله تعالى له الفرس قال ثم صيروه إلى بيت وأغلق عليه وأخذ المهدى المفتاح عنده فاذا هو قد خرج بعد ثلاث إلى البستان يأكل البقل فأوذن به المهدى فقال له من أخرجك فقال الذى حبسنى فضج المهدى وصاح وقال ماتخاف أن أقتلك فرفع عبد الله إليه رأسه يضحك وهو يقول لو كنت تملك حياة أو موتا فما زال محبوسا حتى مات المهدى ثم خلوا عنه فرجع إلى مكة قال وكان قد جعل على نفسه نذرا إن خلصه الله من أيديهم أن ينحر مائة بدنة فكان يعمل فى ذلك حتى نحرها . وروى عن حبان بن عبد الله قال تنزه هرون الرشيد بالدوين ومعه رجل من بنى هاشم وهو سليمان بن أبى جعفر فقال له هرون قد كانت لك جارية تغنى فتحسن فجئنا بها قال فجاءت فغنت فلم يحمد غناءها فقال لها ماشأنك فقالت ليس هذا عودى فقال للخادم جئنا بعودها قال فجاء بالعود فوافق شيخا يلقط النوى فقال الطريق ياشيخ فرفع الشيخ رأسه فرأى العود فأخذه من الخادم فضرب به الأرض فأخذه الخادم وذهب به إلى صاحب الربع فقال احتفظ بهذا فانه طلبة أمير المؤمنين فقال له صاحب الربع ليس ببغداد أعبد من هذا فكيف يكون طلبة أمير المؤمنين فقال له اسمع ما أقول لك ثم دخل على هرون فقال إنى مررت على شيخ يلقط النوى فقلت له الطريق فرفع رأسه فرأى العود فأخذه فضرب به الأرض فكسره فاستشاط هرون وغضب واحمرت عيناه فقال له سليمان بن أبى جعفر ماهذا الغضب يا أمير المؤمنين ابعث إلى صاحب الربع يضرب عنقه ويرم به فى الدجلة فقال لا ولكن نبعث إليه ونناظره أولا فجاء الرسول فقال أجب أمير المؤمنين فقال نعم قال اركب قال لا فجاء يمشى حتى وقف على باب القصر فقيل لهرون قد جاء الشيخ فقال للندماء أى شىء ترون نرفع ماقدامنا من المنكر حتى يدخل هذا الشيخ أو نقوم إلى مجلس آخر ليس فيه منكر فقالوا له نقوم إلى مجلس آخر ليس فيه منكر أصلح فقاموا إلى مجلس ليس فيه منكر ثم أمر بالشيخ فأدخل وفى كمه الكيس الذى فيه النوى فقال له الخادم أخرج هذا من كمك وادخل على أمير المؤمنين فقال من هذا عشائى الليلة قال نحن نعشيك قال لاحاجة لى فى عشائكم فقال هرون للخادم أى شىء تريد منه قال فى كمه نوى قلت له اطرحه وادخل على أمير المؤمنين

(١) حديث إن مروان خطب قبل الصلاة فى العيد الحديث وفيه حديث أبى سعيد مرفوعا من رأى منكرا الحديث رواه مسلم .

لكى لايعارضه شاغل فيفسد عليه مايريده . أنبأنا طاهر بن أبى الفضل إجازة عن أبى بكر بن خلف إجازة قال أنبأنا أبو عبد الرحمن قال سمعت أبا تميم المغربى يقول من اختار الخلوة على الصحبة فينبغى أن يكون خاليا من جميع الأفكار إلا ذكر ربه عز وجل وخاليا من جميع المرادات إلا مراد ربه وخاليا من مطالبة النفس من جميع الأسباب فان لم يكن بهذه الصفة فان خلوته توقعه فى فتنة أو بلية . أخبرنا أبو زرعة إجازة قال أنا أبو بكر إجازة قال أنا أبو عبد الرحمن قال سمعت منصورا يقول سمعت محمد بن حامد يقول جاء رجل إلى زيارة أبى بكر الوراق وقال له أوصنى فقال وجدت خير الدنيا والآخرة فى الخلوة والقلة ووجدت شرهما فى الكثرة والاختلاط

فقال دعه لايطرحه قال فدخل وسلم وجلس فقال له هرون ياشيخ ماحملك على ماصنعت قال وأى شئ صنعت وجعل هرون يستحى أن يقول كسرت عودى فلما أكثر عليه قال إنى سمعت أباك وأجدادك يقرءون هذه الآية على المنبر ـ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ـ وأنا رأيت منكرا فغيرته فقال فغيره فوالله ماقال إلاهذا فلماخرج أعطى الخليفة رجلا بدرة وقال اتبع الشيخ فان رأيته يقول قلت لأمير المؤمنين وقال لى فلا تعطه شيئا وإن رأيته لايكلم أحدا فاعطه البدرة ، فلماخرج من القصر إذاهو بنواة فى الأرض قدغاصت فجعل يعالجها ولم يكلم أحدا فقال له يقول لك أمير المؤمنين خذهذه البدرة فقال قل لأمير المؤمنين ردهامن حيث أخذها . ويروى أنه أقبل بعد فراغه من كلامه على النواة التى يعالج قلعها من الأرض وهو يقول :

أرى الدنيا لمن هى فى يديه ... همـوما كلما كثرت لديه
تهين المكرمين لها بصغر ... وتكرم كل من هانت عليه
إذا استغنيت عن شئ فدعه ... وخذ ماأنت محتاج إليه

وعن سفيان الثورى رحمه الله قال حج المهدى سنة ست وستين ومائة فرأيته يرمى جمرة العقبة والناس يخطبون يمينا وشمالا بالسياط فوقفت فقلت ياحسن الوجه حدثنا أيمن عن وائل عن قدامة ابن عبد الله الكلابى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة يوم النحر على جمل لاضرب ولاطرد ولا جلد ولا إليك إليك (١) وها أنت يخبط الناس بين يديك يمينا وشمالا فقال لرجل من هذا قال سفيان الثورى فقال ياسفيان لو كان المنصور ما احتملك على هذا فقال لو أخبرك المنصور بما لقى لقصرت عما أنت فيه قال فقيل له إنه قال لك ياحسن الوجه ولم يقل لك ياأمير المؤمنين فقال اطلبوه فطلب سفيان فاختفى . وقدروى عن المأمون أنه بلغه أن رجلا محتسبا يمشى فى الناس يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولم يكن مأمورا من عنده بذلك فأمر بأن يدخل عليه فلما صار بين يديه قال له إنه بلغنى أنك رأيت نفسك أهلا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من غير أن نأمرك وكان المأمون جالسا على كرسى ينظر فى كتاب أوقصة فأغفله فوقع منه فصار تحت قدمه من حيث لم يشعر به فقال له المحتسب ارفع قدمك عن أسماء الله تعالى ثم قل ماشئت فلم يفهم المأمون مراده فقال ماذا تقول حتى أعاده ثلاثا فلم يفهم فقال إما رفعت أوأذنت لى حتى أرفع فنظر المأمون تحت قدمه فرأى الكتاب فأخذه وقبله وخجل ثم عاد وقال لم تأمر بالمعروف وقدجعل الله ذلك إلينا أهل البيت ونحن الذين قال الله تعالى فيهم ـ الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ـ فقال صدقت يا أمير المؤمنين أنت كماوصفت نفسك من السلطان والتمكن غيرأنا أعوانك وأولياؤك فيه ولاينكر ذلك إلامن جهل كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى ـ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ـ الآية ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا (٢)» وقد مكنت فى الأرض وهذا كتاب الله وسنة رسوله فان أنفذت لهما شكرت لمن أعانك لحرمتهما وإن استكبرت عنهما ولم تنفذ لما لزمك منهما

(١) حديث قدامة بن عبد الله رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة يوم النحر على جمل لاضرب ولاطرد ولاجلد ولاإليك إليك الترمذى وقال حسن صحيح والنسائى وابن ماجه وأما قوله فى أوله إن الثورى قال حج المهدى سنة ست وستين فليس بصحيح فان الثورى توفى سنة إحدى وستين (٢) حديث المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا متفق عليه من حديث أبى موسى وقد تقدم فى الباب الثالث من آداب الصحبة .

فمن دخل الخلوة معتلا فى دخوله دخل عليه الشيطان وسول له أنواع الطغيان وامتلأ من الغرور والمحال فظن أنه على حسن الحال فقد دخلت الفتنة على قوم دخلوا الخلوة بغير شروطها وأقبلوا على ذكر من الأذكار واستجموا نفوسهم بالعزلة عن الخلوة ومنعوا الشواغل من الحواس كفعل الرهابين والبراهمة والفلاسفة والوحدة فى جمع الهم لها تأثير فى صفاء الباطن مطلقا فما كان من ذلك بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنتج تنوير القلب والزهد فى الدنيا وحلاوة الذكر والمعاملة لله بالاخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك وماكان من ذلك من غير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله صلى الله

فان الذى إليه أمرك ويده عزك وذلك قد شرط أنه لا يضيع أجر من أحسن عملا فقل الآن ماشئت فأعجب المأمون بكلامه وسربه وقال مثلك يجوز له أن يأمر بالمعروف فامض على ما كنت عليه بأمرنا وعن رأينا فاستمر الرجل على ذلك ففى سياق هذه الحكايات بيان الدليل على الاستغناء عن الاذن. فان قيل أفتثبت ولاية الحسبة للوالد على الوالد والعبد على المولى والزوجة على الزوج والتلميذ على الأستاذ والرعية على الوالى مطلقا كما يثبت للوالد على الولد والسيد على العبد والزوج على الزوجة والأستاذ على التلميذ والسلطان على الرعية أو بينهما فرق . فاعلم أن الذى نراه أنه يثبت أصل الولاية ولكن بينهما فرق فى التفصيل ولنفرض ذلك فى الولد مع الوالد فنقول قد رتبنا للحسبة خمس مراتب وللوالد الحسبة بالرتبتين الأوليين وهما التعريف ثم الوعظ والنصح باللطف وليس له الحسبة بالسب والتعنيف والتهديد ولا بمباشرة الضرب وهما الرتبتان الأخريان وهل له الحسبة بالرتبة الثالثة حيث تؤدى إلى أذى الوالد وسخطه هذا فيه نظر وهو بأن يكسر مثلا عوده ويريق خمره ويحل الخيوط عن ثيابه المنسوجة من الحرير ويرد إلى الملاك ما يجده فى بيته من المال الحرام الذى غصبه أو سرقه أو أخذه عن إدرار رزق من ضريبة المسلمين إذا كان صاحبه معينا ويبطل الصور المنقوشة على حيطانه والمنقورة فى خشب بيته ويكسر أوانى الذهب والفضة فان فعله فى هذه الأمور ليس يتعلق بذات الأب بخلاف الضرب والسب ولكن الوالد يتأذى به ويسخط بسببه إلا أن فعل الولد حق وسخط الأب منشؤه حبه للباطل والحرام والأظهر فى القياس أنه يثبت للولد ذلك بل يلزمه أن يفعل ذلك ولا يبعد أن ينظر فيه إلى قبح المنكر وإلى مقدار الأذى والسخط فان كان المنكر فاحشا وسخطه عليه قريبا كاراقة خمر من لا يشتد غضبه فذلك ظاهر وإن كان المنكر قريبا والسخط شديدا كما لو كانت له آنية من بلور أو زجاج على صورة حيوان وفى كسرها خسران مال كثير فهذا مما يشتد فيه الغضب وليس تجرى هذه المعصية مجرى الخمر وغيره فهذا كله مجال النظر . فان قيل ومن أين قلتم ليس له الحسبة بالتعنيف والضرب والارهاق إلى ترك الباطل والأمر بالمعروف فى الكتاب والسنة ورد عاما من غير تخصيص وأما النهى عن التأفيف والايذاء فقد ورد وهو خاص فيما لا يتعلق بارتكاب المنكرات فنقول قد ورد فى حق الأب على الخصوص ما يوجب الاستثناء من العموم إذ لا خلاف فى أن الجلاد ليس له أن يقتل أباه فى الزنا حدا ولا له أن يباشر إقامة الحد عليه بل لا يباشر قتل أبيه الكافر بل لو قطع يده لم يلزمه قصاص ولم يكن له أن يؤذيه فى مقابلته . وقد ورد فى ذلك أخبار وثبت بعضها بالاجماع[1] فاذا لم يجز له إيذاؤه بعقوبة هى حق على جناية سابقة فلا يجوز له إيذاؤه بعقوبة هى منع عن جناية مستقبلة متوقعة بل أولى وهذا الترتيب أيضا ينبغى أن يجرى فى العبد والزوجة مع السيد والزوج فهما قريبان من الولد فى لزوم الحق وإن كان ملك اليمين آكد من ملك النكاح ولكن فى الخبر أنه «لو جاز السجود لمخلوق لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها[2]» وهذا يدل على تأكيد الحق أيضا وأما الرعية مع السلطان فالأمر فيها أشد من الولد فليس لها معه إلا التعريف والنصح فأما الرتبة الثالثة ففيها نظر من حيث إن الهجوم على أخذ الأموال من خزانته وردها إلى الملاك وعلى تحليل الخيوط من ثيابه الحرير وكسر آنية الخمور فى بيته يكاد يفضى إلى خرق هيبته وإسقاط حشمته وذلك محظور ورد النهى عنه كما ورد النهى عن السكوت على المنكر[3] فقد تعارض فيه أيضا محذوران والأمر فيه موكول

(١) الأخبار الواردة فى أن الجلاد ليس له أن يجلد أباه فى الزنا ولا أن يباشر إقامة الحد عليه ولا يباشر قتل أبيه الكافر وأنه لو قطع يده لم يلزم القصاص ثم قال وثبت بعضها بالاجماع . قلت: لم أجد فيه إلا حديث لا يقاد الوالد بالولد رواه الترمذى وابن ماجه من حديث عمر قال الترمذى فيه اضطراب (٢) حديث لو جاز السجود لمخلوق لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها تقدم فى النكاح (٣) حديث النهى عن الانكار

عليه وسلم ينتج صفاء فى النفس يستعان به على اكتساب علوم الرياضة مما يعتنى به الفلاسفة والدهريون خذلهم الله تعالى وكلما أكثر من ذلك بعد عن الله ولا يزال المقبل على ذلك يستغويه الشيطان بما يكتسب من العلوم الرياضية . أو بما قد يتراءى له من صدق الخاطر وغير ذلك حتى يركن إليه الركون التام ويظن أنه فاز بالمقصود ولا يعلم أن هذا الفن من الفائدة غير ممنوع من النصارى والبراهمة وليس هو المقصود من الخلوة بقول بعضهم إن الحق يريد منك الاستقامة وأنت تطلب الكرامة وقد يفتح على الصادقين شئ من خوارق العادات وصدق الفراسة ويتبين ما سيحدث فى المستقبل وقد لا يفتح عليهم ذلك ولا يقدح

إلى اجتهاد منشؤه النظر فى تفاحش المنكر ومقدار مايسقط من حشمته بسبب الهجوم عليه وذلك مما لا يمكن ضبطه وأما التلميذ والأستاذ فالأمر فيما بينهما أخف لأن المحترم هو الأستاذ المفيد للعلم من حيث الدين ولا حرمة لعالم لا يعمل بعلمه فله أن يعامله بموجب علمه الذى تعلمه منه . وروى أنه سئل الحسن عن الولد كيف يحتسب على والده فقال يعظه مالم يغضب فان غضب سكت عنه . الشرط الخامس : كونه قادرا ولا يخفى أن العاجز ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها . وقال ابن مسعود رضى الله عنه جاهدوا الكفار بأيديكم فان لم تستطيعوا إلا أن تكفهروا فى وجوههم فافعلوا . واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز الحسى بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروها يناله فذلك فى معنى العجز وكذلك إذا لم يخف مكروها ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليلتفت إلى معنيين : أحدهما عدم إفادة الانكار امتناعا والآخر خوف مكروه . ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة أحوال أحدها أن يجتمع المعنيان بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويضرب إن تكلم فلا تجب عليه الحسبة بل ربما تحرم فى بعض المواضع نعم يلزمه أن لا يحضر مواضع المنكر ويعتزل فى بيته حتى لا يشاهد ولا يخرج إلا لحاجة مهمة أو واجب ولا يلزمه مقارنة تلك البلدة والهجرة إلا إذا كان يرهق إلى الفساد أو يحمل على مساعدة السلاطين فى الظلم والمنكرات فتلزمه الهجرة إن قدر عليها فان الاكراه لا يكون عذرا فى حق من يقدر على الهرب من الاكراه . الحالة الثانية أن ينتفى المعنيان جميعا بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ولا يقدر له على مكروه فيجب عليه الانكار وهذه هى القدرة المطلقة . الحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره لكنه لا يخاف مكروها فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ولكن تستحب لاظهار شعائر الاسلام وتذكير الناس بأمر الدين . الحالة الرابعة عكس هذه وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه ولكن يبطل المنكر بفعله كما يقدر على أن يرمى زجاجة الفاسق بحجر فيكسرها ويريق الخمر أو يضرب العود الذى فى يده ضربة مختطفة فيكسره فى الحال ويتعطل عليه هذا المنكر ولكن يعلم أنه يرجع إليه فيضرب رأسه فهذا ليس بواجب وليس بحرام بل هو مستحب ويدلّ عليه الخبر الذى أوردناه فى فضل كلمة حق عند إمام جائر ولا شك فى أن ذلك مظنة الخوف . ويدل عليه أيضا ماروى عن أبى سليمان الدارانى رحمه الله تعالى أنه قال سمعت من بعض الخلفاء كلاما فأردت أن أنكر عليه وعلمت أنى أقتل ولم يمنعنى القتل ولكن كان فى ملأ من الناس فخشيت أن يعترينى التزين للخلق فأقتل من غير إخلاص فى الفعل . فان قيل فما معنى قوله تعالى ـ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ـ قلنا لا خلاف فى أن المسلم الواحد له أن يهجم على صف الكفار ويقاتل وإن علم أنه يقتل وهذا ربما يظن أنه مخالف لموجب الآية وليس كذلك فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما ليس التهلكة ذلك بل ترك النفقة فى طاعة الله تعالى أى من لم يفعل ذلك فقد أهلك نفسه . وقال البراء بن عازب التهلكة هو أن يذنب الذنب ثم يقول لا يتاب على ، وقال أبو عبيدة هو أن يذنب ثم لا يعمل بعده خيرا حتى يهلك وإذا جاز أن يقاتل الكفار حتى يقتل جاز أيضا له ذلك فى الحسبة ولكن لو علم أنه لا نكاية لهجومه على الكفار كالأعمى يطرح نفسه على الصف أو العاجز فذلك حرام وداخل تحت عموم آية التهلكة وإنما جاز له الاقدام إذا علم أنه يقاتل إلى أن يقتل أو علم أنه يكسر قلوب الكفار بمشاهدتهم جراءته واعتقادهم فى سائر المسلمين قلة المبالاة وحبهم للشهادة فى سبيل الله فتنكسر بذلك شوكتهم فكذلك يجوز

على السلطان جهرة بحيث يؤدى إلى خرق هيبته الحاكم فى المستدرك من حديث عياض بن غنم الأشعرى من كانت عنده نصيحة لدى سلطان فلا يكلمه بها علانية وليأخذه بيده فليخل به فان قبلها قبلها وإلا كان قد أدى الذى عليه والذى له قال صحيح الاسناد وللترمذى وحسنه من حديث أبى بكرة من أهان سلطان الله فى الأرض أهانه الله فى الأرض .

فى حالهم عدم ذلك وإنما يقدح فى حالهم الانحراف عن حد الاستقامة فما يفتح من ذلك على الصادقين يصير سببا لمزيد إيقانهم والداعى لهم إلى صدق المجاهدة والمعاملة والزهد فى الدنيا والتخلق بالأخلاق الحميدة وما يفتح من ذلك على من ليس تحت سياسة الشرع يصير سببا لمزيد بعده وغروره وحماقته واستطالته على الناس وازدرائه بالخلق ولا يزال به حتى يخلع ربقة الاسلام عن عنقه وينكر الحدود والأحكام والحلال والحرام ويظن أن المقصود من العبادات ذكر الله تعالى ويترك متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتدرج من ذلك إلى تلحد وتزندق نعوذ بالله من الضلال وقد يلوح لأقوام خيالات

للمحتسب بل يستحب له أن يعرض نفسه للضرب والقتل إذا كان لحسبته تأثير فى رفع المنكر أو فى كسر جاه الفاسق أو فى تقوية قلوب أهل الدين وأما إن رأى فاسقا متغلبا وعنده سيف وبيده قدح وعلم أنه لو أنكر عليه لشرب القدح وضرب رقبته فهذا مما لا أرى للحسبة فيه وجها وهو عين الهلاك فان المطلوب أن يؤثر فى الدين أثرا ويفديه بنفسه فأما تعريض النفس للهلاك من غير أثر فلا وجه له بل ينبغى أن يكون حراما وإنما يستحب له الانكار إذا قدر على إبطال المنكر أو ظهر لفعله فائدة وذلك بشرط أن يقتصر للمكروه عليه فان علم أنه يضرب معه غيره من أصحابه أو أقاربه أو رفقائه فلا تجوز له الحسبة بل تحرم لأنه عجز عن دفع المنكر إلا بأن يفضى ذلك إلى منكر آخر وليس ذلك من القدرة فى شىء بل لو علم أنه لو احتسب لبطل ذلك المنكر ولكن كان ذلك سببا لمنكر آخر يتعاطاه غير المحتسب عليه فلا يحل له الانكار على الأظهر لأن المقصود عدم منا كير الشرع مطلقا لا من زيد أو عمرو وذلك بأن يكون مثلا مع الانسان شراب حلال نجس بسبب وقوع نجاسة فيه وعلم أنه لو أراقه لشرب صاحبه الخمر أو تشرب أولاده الخمر لإعوازهم الشراب الحلال فلا معنى لاراقة ذلك ويحتمل أن يقال إنه يريق ذلك فيكون هو مبطلا لمنكر وأما شرب الخمر فهو الملوم فيه والمحتسب غير قادر على منعه من ذلك المنكر وقد ذهب إلى هذا ذاهبون وليس ببعيد فان هذه مسائل فقهية لا يمكن فيها الحكم إلا بظن ولا يبعد أن يفرق بين درجات المنكر المغير والمنكر الذى تفضى إليه الحسبة والتغيير فانه إذا كان يذبح شاة لغيره ليأكلها وعلم أنه لو منعه من ذلك لذبح إنسانا وأكله فلا معنى لهذه الحسبة نعم لو كان منعه عن ذبح إنسان أو قطع طرفه يحمله على أخذ ماله فذلك له وجه فهذه دقائق واقعة فى محل الاجتهاد وعلى المحتسب اتباع اجتهاده فى ذلك كله ولهذه الدقائق نقول : العامى ينبغى له أن لا يحتسب إلا فى الجليات المعلومة كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة فأما ما يعلم كونه معصية بالاضافة إلى ما يطيف به من الأفعال ويفتقر فيه إلى اجتهاد فالعامى إن خاض فيه كان ما يفسده أكثر مما يصلحه وعن هذا يتأكد ظن من لا يثبت ولاية الحسبة إلا بتعيين الوالى إذ ربما ينتدب لها من ليس أهلا لها لقصور معرفته أو قصور ديانته فيؤدى ذلك إلى وجوه من الخلل وسيأتى كشف الغطاء عن ذلك إن شاء الله فان قيل وحيث أطلقتم العلم بأن يصيبه مكروه أو أنه لا تفيد حسبته فلو كان بدل العلم ظن فما حكمه . قلنا : الظن الغالب فى هذه الأبواب فى معنى العلم وإنما يظهر الفرق عند تعارض الظن والعلم إذ يرجح العلم اليقينى على الظن ويفرق بين العلم والظن فى مواضع أخر وهو أنه يسقط وجوب الحسبة عنه حيث علم قطعا أنه لا يفيد فان كان غالب ظنه أنه لا يفيد ولكن يحتمل أن يفيد وهو مع ذلك لا يتوقع مكروها فقد اختلفوا فى وجوبه والأظهر وجوبه إذ لا ضرر فيه وجدواه متوقعة وعموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يقتضى الوجوب بكل حال ونحن إنما نستثنى عنه بطريق التخصيص ما إذا علم أنه لا فائدة فيه إما بالاجماع أو بقياس ظاهر وهو أن الأمر ليس يراد لعينه بل للمأمور فاذا علم اليأس عنه فلا فائدة فيه فأما إذا لم يكن يأس فينبغى أن لا يسقط الوجوب فان قيل فالمكروه الذى تتوقع إصابته إن لم يكن متيقنا ولا معلوما بغالب الظن ولكن كان مشكوكا فيه أو كان غالب ظنه أنه لا يصاب بمكروه ولكن احتمل أن يصاب بمكروه فهذا الاحتمال هل يسقط الوجوب حتى لا يجب إلا عند اليقين بأنه لا يصيبه مكروه أم يجب فى كل حال إلا إذا غلب على ظنه أنه يصاب بمكروه قلنا إن غلب على الظن أنه يصاب لم يجب وإن غلب أنه لا يصاب وجب ومجرد التجويز لا يسقط الوجوب فان ذلك ممكن فى كل حسبة وإن شك فيه من غير رجحان فهذا محل النظر فيحتمل أن يقال الأصل الوجوب بحكم العمومات وإنما يسقط بمكروه والمكروه هو الذى يظن أو يعلم حتى يكون متوقعا وهذا هو الأظهر ويحتمل أن يقال إنه إنما يجب عليه إذا علم أنه لا ضرر فيه عليه أو ظن أنه لا ضرر عليه

يظنونها وقائع ويشبهونها بوقائع الشايخ من غير علم بحقيقة ذلك فمن أراد تحقيق ذلك فليعلم أن العبد إذا أخلص لله وأحسن نيته وقصد فى الخلوة أربعين يوما أو أكثر فمنهم من يباشر باطنه صفو اليقين ويرفع الحجاب عن قلبه ويصير كما قال قائلهم : رأى قلبى ربى ، وقد يصل إلى هذا المقام تارة باحياء الأوقات بالصالحات وكف الجوارح وبوزيع الأوراد من الصلاة والتلاوة والذكر على الأوقات وتارة يبادئه الحق لموضع صدقه وقوة استعداده مبادأة من غير عمل وجد منه وتارة يجد ذلك بملازمة ذكر واحد من الأذكار لأنه لا يزال يردد ذلك الذكر ويقوله وتكون عبادته الصلوات

والأول أصح نظرا إلى قضية العمومات الموجبة للأمر بالمعروف فان قيل فالمتوقع للمكروه يختلف بالجبن والجراءة فالجبان الضعيف القلب يرى البعيد قريبا حتى كأنه يشاهده ويرتاع منه والمتهور الشجاع يبعد وقوع المكروه به بحكم ماجبل عليه من حسن الأمل حتى إنه لايصدق به إلا بعد وقوعه فعلى ماذا التعويل . قلنا التعويل على اعتدال الطبع وسلامة العقل والمزاج فان الجبن مرض وهو ضعف فى القلب سببه قصور فى القوة وتفريط والتهور إفراط فى القوة وخروج عن الاعتدال بالزيادة وكلاهما نقصان وإنما الكمال فى الاعتدال الذى يعبر عنه بالشجاعة وكل واحد من الجبن والتهور يصدر تارة عن نقصان العقل وتارة عن خلل فى المزاج بتفريط أو إفراط فان من اعتدل مزاجه فى صفة الجبن والجراءة فقد لايتفطن لمدارك الشر فيكون سبب جراءته جهله وقد لايتفطن لمدارك دفع الشر فيكون سبب جبنه جهله وقد يكون عالما بحكم التجربة والممارسة بمداخل الشر ودوافعه ولكن يعمل الشر البعيد فى تخذيله وتحليل قوته فى الاقدام بسبب ضعف قلبه مايفعله الشر القريب فى حق الشجاع المعتدل الطبع فلا التفات إلى الطرفين وعلى الجبان أن يتكلف إزالة الجبن بإزالة علته وعلته جهل أو ضعف ويزول الجهل بالتجربة ويزول الضعف بممارسة الفعل المخوف منه تكلفا حتى يصير معتادا إذ المبتدئ فى المناظرة والوعظ مثلا قد يجبن عنه طبعه لضعفه فاذا مارس واعتاد فارقه الضعف فان صار ذلك ضروريا غير قابل للزوال بحكم استيلاء الضعف على القلب فحكم ذلك الضعيف يتبع حاله فيعذر كما يعذر المريض فى التقاعد عن بعض الواجبات ولذلك قد نقول على رأى لايجب ركوب البحر لأجل حجة الاسلام على من يغلب عليه الجبن فى ركوب البحر ويجب على من لايعظم خوفه منه فكذلك الأمر فى وجوب الحسبة . فان قيل فالمكروه المتوقع ماحده فان الانسان قد يكره كلمة وقد يكره ضربة وقد يكره طول لسان المحتسب عليه فى حقه بالغيبة ومامن شخص يؤمر بالمعروف إلا ويتوقع منه نوع من الأذى وقد يكون منه أن يسعى به إلى سلطان أو يقدح فيه فى مجلس يتضرر بقدحه فيه فما حد المكروه الذى يسقط الوجوب به . قلنا هذا أيضا فيه نظر غامض وصورته منتشرة ومجاريه كثيرة ولكنا نجتهد فى ضم نشره وحصر أقسامه فنقول المكروه نقيض المطلوب ومطالب الخلق فى الدنيا ترجع إلى أربعة أمور : أما فى النفس فالعلم . وأما فى البدن فالصحة والسلامة . وأما فى المال فالثروة . وأما فى قلوب الناس فقيام الجاه ، فاذا المطلوب العلم والصحة والثروة والجاه ومعنى الجاه ملك قلوب الناس كما أن معنى الثروة ملك الدراهم لأن قلوب الناس وسيلة إلى الأغراض كما أن ملك الدراهم وسيلة إلى بلوغ الأغراض وسيأتى تحقيق معنى الجاه وسبب ميل الطبع إليه فى ربع المهلكات وكل واحدة من هذه الأربعة يطلبها الانسان لنفسه ولأقاربه والمختصين به ويكره فى هذه الأربعة أمران أحدهما زوال ما هو حاصل موجود والآخر امتناع ماهو منتظر مفقود أعنى اندفاع مايتوقع وجوده فلا ضرر إلا فى فوات حاصل وزواله أو تعويق منتظر فان المنتظر عبارة عن الممكن حصوله والممكن حصوله كأنه حاصل وفوات إمكانه كأنه فوات حصوله فرجع المكروه إلى قسمين أحدهما خوف امتناع المنتظر وهذا لاينبغى أن يكون مرخصا فى ترك الأمر بالمعروف أصلا . ولنذكر مثاله فى المطالب الأربعة . أما العلم فمثاله تركه الحسبة على من يختص بأستاذه خوفا من أن يقبح حاله عنده فيمتنع من تعليمه . وأما الصحة فتركه الانكار على الطبيب الذى يدخل عليه مثلا وهو لابس حريرا خوفا من أن يتأخر عنه فتمتنع بسببه صحته المنتظرة . وأما المال فتركه الحسبة على السلطان وأصحابه وعلى من يواسيه من ماله خيفة من أن يقطع إدراره فى المستقبل ويترك مواساته . وأما الجاه فتركه الحسبة على من يتوقع منه نصرة وجاها فى المستقبل خيفة من أن لا يحصل له الجاه أو خيفة من أن يقبح حاله

الخمس بستها الراتبة فحسب وسائر أوقاته مشغولة بالذكر الواحد لايتخللها فتور ولا يوجد منه قصور ولا يزال يردد ذلك الذكر ملتزما به حتى فى طريق الوضوء وساعة الأكل لايفتر عنه . واختار جماعة من المشايخ من الذكر كلمة لا إله إلا الله وهذه الكلمة لها خاصية فى تنوير الباطن وجمع الهم إذا داوم عليها صادق مخلص وهى من مواهب الحق لهذه الأمة وفيها خاصية لهذه الأمة فيما حدثنا شيخنا ضياء الدين إملاء قال أنا أبو القاسم الدمشقى الحافظ قال أنا عبد الكريم بن الحسين قال أنا عبد الوهاب الدمشقى قال أنا محمد بن خريم قال ثنا هشام بن عمار قال ثنا الوليد ابن مسلم قال أنا عبد الرحمن بن زيد

عند السلطان الذى يتوقع منه ولاية وهذا كله لايسقط وجوب الحسبة لأن هذه زيادات امتنعت وتسمية امتناع حصول الزيادات ضررا مجاز وإنما الضرر الحقيقى فوات حاصل ولا يستثنى من هذا شىء إلا ماتدعو إليه الحاجة ويكون فى فواته محذور يزيد على محذور السكوت على المنكر كما إذا كان محتاجا إلى الطبيب لمرض ناجز والصحة منتظرة من معالجة الطبيب ويعلم أن فى تأخر مشدة الضنى به وطول المرض وقد يفضى إلى الموت وأعنى بالعلم الظن الذى يجوز بمثله ترك استعمال الماء والعدول إلى التيمم فاذا انتهى إلى هذا الحد لم يبعد أن يرخص فى ترك الحسبة وأما فى العلم فمثل أن يكون جاهلا بمهمات دينه ولم يجد إلا معلما واحدا ولا قدرة له على الرحلة إلى غيره وعلم أن المحتسب عليه قادر على أن يسد عليه طريق الوصول إليه لكون العالم مطيعا له أو مستمعا لقوله ، فاذا الصبر على الجهل بمهمات الدين محذور والسكوت على المنكر محذور ولا يبعد أن يرجح أحدهما ويختلف ذلك بتفاحش المنكر وبشدة الحاجة إلى العلم لتعلقه بمهمات الدين وأما فى المال فكمن يعجز عن الكسب والسؤال وليس هو قوى النفس فى التوكل ولا منفق عليه سوى شخص واحد ولو احتسب عليه قطع رزقه وافتقر فى تحصيله إلى طلب ادرار حرام أو مات جوعا فهذا أيضا إذا اشتد الأمر فيه لم يبعد أن يرخص له فى السكوت . وأما الجاه فهو أن يؤذيه شرير ولا يجد سبيلا إلى دفع شره إلا بجاه يكتسبه من سلطان ولا يقدر على التوصل إليه إلا بواسطة شخص يلبس الحرير أو يشرب الخمر ولو احتسب عليه لم يكن واسطة ووسيلة له فيمتنع عليه حصول الجاه ويدوم بسببه أذى الشرير فهذه الأمور كلها إذا ظهرت وقويت لم يبعد استثناؤها ولكن الأمر فيها منوط باجتهاد المحتسب حتى يستفتى فيها قلبه ويزن أحد المحذورين بالآخر ويرجح بنظر الدين لا بموجب الهوى والطبع فان رجح بموجب الدين سمى سكوته مداراة وإن رجح بموجب الهوى سمى سكوته مداهنة وهذا أمر باطن لا يطلع عليه إلا بنظر دقيق ولكن الناقد بصير فحق على كل متدين فيه أن يراقب قلبه ويعلم أن الله مطلع على باعثه وصارفه أنه الدين أو الهوى وستجد كل نفس ماعملت من سوء أو خير محضرا عند الله ولو فى فلتة خاطر أو فلتة ناظر من غير ظلم وجور لما الله بظلام للعبيد .

وأما القسم الثانى وهو فوات الحاصل فهو مكروه ومعتبر فى جواز السكوت فى الأمور الأربعة إلا العلم فان فواته غير مخوف إلا بتقصير منه وإلا فلا يقدر أحد على سلب العلم من غيره وإن قدر على سلب الصحة والسلامة والثروة والمال وهذا أحد أسباب شرف العلم فانه يدوم فى الدنيا ويدوم ثوابه فى الآخرة فلا انقطاع له أبد الآباد . وأما الصحة والسلامة ففواتهما بالضرب فكل من علم أنه يضرب ضربا مؤلما يتأذى به فى الحسبة لم تلزمه الحسبة وإن كان يحتسب له ذلك كما سبق وإذا فهم هذا فى الإيلام بالضرب فهو فى الجرح والقطع والقتل أظهر . وأما الثروة فهو بأن يعلم أنه تنهب داره ويخرب بيته وتسلب ثيابه فهذا أيضا يسقط عنه الوجوب ويبقى الاستحباب إذ لا بأس بأن يفدى دينه بدنياه ولكل واحد من الضرب والنهب حد فى القلة لا يكترث به كالحبة فى المال واللطمة الخفيف ألمها فى الضرب وحد فى الكثرة يتعين اعتباره ووسط يقع فى محل الاشتباه والاجتهاد وعلى المتدين أن يجتهد فى ذلك ويرجح جانب الدين ما أمكن . وأما الجاه ففواته بأن يضرب ضربا غير مؤلم أو يسب على ملأ من الناس أو يطرح منديله فى رقبته ويدار به فى البلد أو يسود وجهه ويطاف به وكل ذلك من غير ضرب مؤلم للبدن وهو قادح فى الجاه ومؤلم للقلب وهذا له درجات فالصواب أن يقسم إلى ما يعبر عنه بسقوط المروءة كالطواف به فى البلد حاسرا حافيا فهذا يرخص له فى السكوت لأن المروءة مأمور بحفظها فى الشرع وهذا مؤلم للقلب ألما يزيد على ألم ضربات متعددة وعلى فوات دريهمات قليلة فهذه درجة . الثانية ما يعبر عنه بالجاه المحض وعلو الرتبة فان الخروج فى ثياب فاخرة تجمل وكذلك الركوب الخيول

عن أبيه أن عيسى ابن مريم عليه السلام قال : رب أنبئنى عن هذه الأمة المرحومة قال أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء أخفياء أتقياء حلماء أصفياء حكماء كأنهم أنبياء يرضون منى بالقليل من العطاء وأرضى منهم باليسير من العمل وأدخلهم الجنة بلا إله إلا الله يا عيسى هم أكثر سكان الجنة لأنهم لم تذل ألسن قوم قط بلا إله إلا الله كما ذلت ألسنتهم ولم تذل رقاب قوم قط بالسجود كما ذلت رقابهم . وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال إن هذه الآية مكتوبة فى التوراة يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وحرزا للمؤمنين وكنزا للأميين أنت عبدى ورسولى سميتك المتوكل ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب فى الأسواق

فلو علم أنه لو احتسب لكلف المشى فى السوق فى ثياب لا يعتاد هو مثلها أو كلف المشى راجلا وعادته الركوب فهذا من جملة المزايا وليست المواظبة على حفظها محمودة وحفظ المروءة محمود فلا ينبغى أن يسقط وجوب الحسبة بمثل هذا القدر وفى معنى هذا ما لو خاف أن يتعرض له باللسان إما فى حضرته بالتجهيل والتحميق والنسبة إلى الرياء والبهتان وإما فى غيبته بأنواع الغيبة فهذا لا يسقط الوجوب إذ ليس فيه إلا زوال فضلات الجاه التى ليس إليها كبير حاجة ولو تركت الحسبة بلوم لائم أو باغتياب فاسق أو شتمه وتعنيفه أو سقوط المنزلة عن قلبه وقلب أمثاله لم يكن للحسبة وجوب أصلا إذ لا تنفك الحسبة عنه إلا إذا كان المنكر هو الغيبة وعلم أنه لو أنكر لم يسكت عن المغتاب ولكن أضافه إليه وأدخله معه فى الغيبة فتحرم هذه الحسبة لأنها سبب زيادة المعصية وإن علم أنه يترك تلك الغيبة ويقتصر على غيبته فلا تجب عليه الحسبة لأن غيبته أيضا معصية فى حق المغتاب ولكن يستحب له ذلك ليفدى عرض المذكور بعرض نفسه على سبيل الإيثار وقد دلت العمومات على تأكد وجوب الحسبة وعظم الخطر فى السكوت عنها فلا يقابله إلا ما عظم فى الدين خطره والمال والنفس والمروءة قد ظهر فى الشرع خطرها فأما مزايا الجاه والحشمة ودرجات التجمل وطلب ثناء الخلق فكل ذلك لا خطر له . وأما امتناعه لخوف شىء من هذه المكاره فى حق أولاده وأقاربه فهو فى حقه دونه لأن تأذيه بأمر نفسه أشد من تأذيه بأمر غيره ومن وجه الدين هو فوقه لأن له أن يسامح فى حقوق نفسه وليس له المسامحة فى حق غيره فاذا ينبغى أن يمتنع فانه إن كان ما يفوت من حقوقهم يفوت على طريق المعصية كالضرب والنهب فليس له هذه الحسبة لأنه دفع منكر يفضى إلى منكر وإن كان يفوت لا بطريق المعصية فهو إيذاء للمسلم أيضا وليس له ذلك إلا برضاهم فاذا كان يؤدى ذلك إلى أذى قومه فليتركه وذلك كالزاهد الذى له أقارب أغنياء فانه لا يخاف على ماله إن احتسب على السلطان ولكنه يقصد أقاربه انتقاما منه بواسطتهم فاذا كان يتعدى الأذى من حسبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركها فان إيذاء المسلمين محذور كما أن السكوت على المنكر محذور نعم إن كان لا ينالهم أذى فى مال أو نفس ولكن ينالهم الأذى بالشتم والسب فهذا فيه نظر ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات فى تفاحشها ودرجات الكلام المحذور فى نكايته فى القلب وقدحه فى العرض .

فان قيل فلو قصد الانسان قطع طرف من نفسه وكان لا يمتنع عنه إلا بقتال ربما يؤدى إلى قتله فهل يقاتل عليه فان قلتم يقاتل فهو محال لأنه اهلاك نفس خوفا من اهلاك طرف وفى اهلاك النفس اهلاك الطرف أيضا . قلنا يمنعه عنه ويقاتله إذ ليس غرضنا حفظ نفسه وطرفه بل الغرض حسم سبيل المنكر والمعصية وقتله فى الحسبة ليس بمعصية وقطع طرف نفسه معصية وذلك كدفع الصائل على مال مسلم بما يأتى على قتله فانه جائز لا على معنى أنا نفدى درهما من مال مسلم بروح مسلم فان ذلك محال ولكن قصده لأخذ مال المسلمين معصية وقتله فى الدفع عن المعصية ليس بمعصية وإنما المقصود دفع المعاصى . فان قيل فلو علمنا أنه لو خلا بنفسه لقطع طرف نفسه فينبغى أن نقتله فى الحال حسما لباب المعصية . قلنا ذلك لا يعلم يقينا ولا يجوز سفك دمه بتوهم معصية ولكنا إذا رأيناه فى حال مباشرة القطع دفعناه فان قاتلنا قاتلناه ولم نبال بما يأتى على روحه فاذا المعصية لها ثلاثة أحوال : إحداها أن تكون متصرمة فالعقوبة على ما تصرم منها حد أو تعزير وهو إلى الولاة لا إلى الآحاد . الثانية أن تكون المعصية راهنة وصاحبها مباشر لها كلبسه الحرير وامساكه العود والخمر فابطال هذه المعصية واجب بكل ما يمكن مالم تؤد إلى معصية أفحش منها أو مثلها وذلك يثبت للآحاد والرعية الثالثة أن يكون المنكر متوقعا كالذى يستعد بكنس المجلس وتزيينه وجمع الرياحين لشرب الخمر وبعد لم يحضر الخمر فهذا مشكوك فيه إذ ربما يعوق عنه عائق فلا يثبت للآحاد سلطنة على العازم على الشرب

ولا يجزى بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويصفح ولن أقبضه حتى تقام به الملة المعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله ويفتحوا أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا فلا يزال العبد فى خلوته يردد هذه الكلمة على لسانه مع مواطأة القلب حتى تصير الكلمة متأصلة فى القلب مزيلة لحديث النفس ينوب معناها فى القلب عن حديث النفس فاذا استولت الكلمة وسهلت على اللسان يتشربها القلب فلو سكت اللسان لم يسكت القلب ثم تتجوهر فى القلب وبتجوهرها يستكن نور اليقين فى القلب حتى إذا ذهبت صورة الكلمة من اللسان والقلب لا يزال نورها متجوهرا ويتخذ الذكر مع رؤية عظمة المذكور سبحانه وتعالى ويصير الذكر حينئذ ذكر الذات

إلا بطريق الوعظ والنصح فأما بالتعنيف والضرب فلا يجوز للآحاد ولا للسلطان إلا إذا كانت تلك المعصية علمت منه بالعادة المستمرة وقد أقدم على السبب المؤدى إليها ولم يبق لحصول المعصية إلا ماليس له فيه إلا الانتظار وذلك كوقوف الأحداث على أبواب حمامات النساء للنظر إليهن عند الدخول والخروج فانهم وان لم يضيقوا الطريق لسعته فتجوز الحسبة عليهم باقامتهم من الموضع ومنعهم عن الوقوف بالتعنيف والضرب وكان تحقيق هذا إذا بحث عنه يرجع إلى أن هذا الوقوف فى نفسه معصية وان كان مقصد العاصى وراءه كما أن الخلوة بالأجنبية فى نفسها معصية لأنها مظنة وقوع المعصية وتحصيل مظنة المعصية معصية ونعنى بالمظنة مايتعرض الانسان به لوقوع المعصية غالبا بحيث لايقدر على الانكفاف عنها فاذا هو على التحقيق حسبة على معصية راهنة لاعلى معصية منتظرة .

(الركن الثانى للحسبة مافيه الحسبة)

وهو كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلوم كونه منكرا بغير اجتهاد فهذه أربعة شروط فلنبحث عنها . الأول : كونه منكرا ونعنى به أن يكون محذور الوقوع فى الشرع وعدلنا عن لفظ المعصية إلى هذا لأن المنكر أعمّ من المعصية إذ من رأى صبيا أو مجنونا يشرب الخمر فعليه أن يريق خمره ويمنعه وكذا إن رأى مجنونا يزنى بمجنونة أو بهيمة فعليه أن يمنعه منه وليس ذلك لتفاحش صورة الفعل وظهوره بين الناس بل لو صادف هذا المنكر فى خلوة لوجب المنع منه وهذا لايسمى معصية فى حق المجنون إذ معصية لاعاصى بها محال فلفظ المنكر أدل عليه وأعمّ من لفظ المعصية وقد أدرجنا فى عموم هذا الصغيرة والكبيرة فلا تختص الحسبة بالكبائر بل كشف العورة فى الحمام والخلوة بالأجنبية واتباع النظر للنسوة الأجنبيات كل ذلك من الصغائر ويجب النهى عنها وفى الفرق بين الصغيرة والكبيرة نظر سيأتى فى كتاب التوبة . الشرط الثانى : أن يكون موجودا فى الحال وهو احتراز أيضا عن الحسبة على من فرغ من شرب الخمر فان ذلك ليس إلى الآحاد وقد انقرض المنكر واحتراز عما سيوجد فى ثانى الحال كمن يعلم بقرينة حاله أنه عازم على الشرب فى ليلته فلا حسبة عليه إلا بالوعظ وإن أنكر عزمه عليه لم يجز وعظه أيضا فان فيه اساءة ظن بالمسلم وربما صدق فى قوله وربما لايقدم على ماعزم عليه لعائق وليتنبه للدقيقة التى ذكرناها وهو أن الخلوة بالأجنبية معصية ناجزة وكذا الوقوف على باب حمام النساء ومايجرى مجراه . الشرط الثالث : أن يكون المنكر ظاهرا للمحتسب بغير تجسس : فكل من ستر معصية فى داره وأغلق بابه لايجوز أن يتجسس عليه وقد نهى الله تعالى عنه وقصة عمر وعبد الرحمن بن عوف فيه مشهورة وقد أوردناها فى كتاب آداب الصحبة وكذلك ماروى أن عمر رضى الله عنه تسلق دار رجل فرآه على حالة مكروهة فأنكر عليه فقال ياأمير المؤمنين ان كنت أنا قد عصيت الله من وجه واحد فأنت قد عصيته من ثلاثة أوجه فقال وماهى ؟ فقال قد قال الله تعالى ـ ولا تجسسوا ـ وقد تجسست . وقال تعالى ـ وأتوا البيوت من أبوابها ـ وقد تسورت من السطح . وقال ـ لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ـ وماسلمت فتركه عمر وشرط عليه التوبة ولذلك شاور عمر الصحابة رضى الله عنهم وهو على المنبر وسألهم عن الإمام إذا شاهد بنفسه منكرا فهل له إقامة الحد فيه ؟ فأشار علىّ رضى الله عنه بأن ذلك منوط بعدلين فلا يكفى فيه واحد وقد أوردنا هذه الأخبار فى بيان حق المسلم من كتاب آداب الصحبة فلا نعيدها فان قلت فما حدّ الظهور والاستتار . فاعلم أن من أغلق باب داره وتستر بحيطانه فلا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية إلا أن يظهر فى الدار ظهورا يعرفه من هو خارج الدار كأصوات المزامير والأوتار إذا ارتفعت بحيث جاوز ذلك حيطان الدار فمن سمع ذلك فله دخول الدار وكسر الملاهى وكذا

وهذا الذكر هو المشاهدة والمكاشفة والمعاينة أعنى ذكر الذات بتجوهر نور الذكر وهذا هو المقصد الأقصى من الخلوة وقد يحصل هذا من الخلوة لا بذكر الكلمة بل بتلاوة القرآن إذا أكثر من التلاوة واجتهد فى مواطأة القلب مع اللسان حتى تجرى التلاوة على اللسان ويقوم معنى الكلام مقام حديث النفس فيدخل على العبد سهولة فى التلاوة والصلاة ويتنور الباطن بتلك السهولة فى التلاوة والصلاة ويتجوهر نور الكلام فى القلب ويكون منه أيضا ذكر الذات ويجتمع نور الكلام

إذا ارتفعت أصوات السكارى بالكلمات المألوفة بينهم بحيث يسمعها أهل الشوارع فهذا إظهار موجب للحسبة فاذن إنما يدرك مع تخلل الحيطان صوت أو رائحة فاذا فاحت روائح الخمر فان احتمل أن يكون ذلك من الخمور المحترمة فلا يجوز قصدها بالإراقة وان علم بقرينة الحال انها فاحت لتعاطيهم الشرب فهذا محتمل والظاهر جواز الحسبة وقد تستر قارورة الخمر فى الكم وتحت الذيل وكذلك الملاهى فاذا رؤى فاسق وتحت ذيله شىء لم يجز أن يكشف عنه مالم يظهر بعلامة خاصة فان فسقها لا يدل على أن الذى معه خمر إذ الفاسق محتاج أيضا إلى الخل وغيره فلا يجوز أن يستدل باخفائه وأنه لو كان حلالا لما أخفاه لأن الأغراض فى الإخفاء مما تكثر وان كانت الرائحة فائحة فهذا محل النظر والظاهر أن له الاحتساب لأن هذه علامة تفيد الظن والظن كالعلم فى أمثال هذه الأمور وكذلك العود ربما يعرف بشكله إذا كان الثوب الساتر له رقيقا فدلالة الشكل كدلالة الرائحة والصوت وماظهرت دلالته فهو غير مستور بل هو مكشوف وقد أمرنا بأن نستر ماستر الله وننكر على من أبدى لنا صفحته والإبداء له درجات فتارة يبدو لنا بحاسة السمع وتارة بحاسة الشم وتارة بحاسة البصر وتارة بحاسة اللمس ولا يمكن أن نخصص ذلك بحاسة البصر بل للمراد العلم وهذه الحواس أيضا تفيد العلم فاذن إنما يجوز أن يكسر ماتحت الثوب إذا علم أنه خمر وليس له أن يقول أرنى لأعلم مافيه فان هذا تجسس ومعنى التجسس طلب الأمارات للمعرفة فالأمارة للمعرفة إن حصلت وأورثت المعرفة جاز العمل بمقتضاها فأما طلب الأماره المعرفة فلا رخصة فيه أصلا . الشرط الرابع أن يكون كونه منكرا معلوما بغير اجتهاد فكل ماهو فى محل الاجتهاد فلا حسبة فيه فليس للحنفى أن ينكر على الشافعى أكله الضب والضبع ومتروك التسمية ولا للشافعى أن ينكر على الحنفى شربه النبيذ الذى ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوى الأرحام وجلوسه فى دار أخذها بشفعة الجوار إلى غير ذلك من مجارى الاجتهاد نعم لو رأى الشافعى شافعيا يشرب النبيذ وينكح بلا ولى ويطأ زوجته فهذا فى محل النظر والأظهر أن له الحسبة والانكار إذ لم يذهب أحد من المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره ولا أن الذى أدى اجتهاده فى التقليد إلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن يأخذ بمذهب غيره فينتقد من المذاهب أطيبها عنده بل على كل مقلد اتباع مقلده فى كل تفصيل فاذن مخالفته للمقلد متفق على كونه منكرا بين المحصلين وهو عاص بالمخالفة إلا أنه يلزم من هذا أمر أغمض منه وهو أنه يجوز للحنفى أن يعترض على الشافعى إذا نكح بغير ولى بأن يقول له الفعل فى نفسه حق ولكن لا فى حقك فأنت مبطل بالاقدام عليه مع اعتقادك أن الصواب مذهب الشافعى ومخالفة ماهو صواب عندك معصية فى حقك وإن كانت صوابا عند الله وكذلك الشافعى يحتسب على الحنفى إذا شاركه فى أكل الضب ومتروك التسمية وغيره ويقول له إما أن تعتقد أن الشافعى أولى بالاتباع ثم تقدم عليه أو لا تعتقد ذلك فلا تقدم عليه لأنه على خلاف معتقدك ثم ينجر هذا إلى أمر آخر من المحسوسات وهو أن يجامع الأصم مثلا امرأة على قصد الزنا وعلم المحتسب أن هذه امرأته زوجه أبوه إياها فى صغره ولكنه ليس يدرى وعجز عن تعريفه ذلك لصممه أو لكونه غير عارف بلغته فهو فى الاقدام مع اعتقاده أنها أجنبية عاص ومعاقب عليه فى الدار الآخرة فينبغى أن يمنعها عنه مع أنها زوجته وهو بعيد من حيث إنه حلال فى علم الله قريب من حيث إنه حرام عليه بحكم غلطه وجهله ولا شك فى أنه لو علق طلاق زوجته على صفة فى قلب المحتسب مثلا من مشيئة أو غضب أو غيره وقد وجدت الصفة فى قلبه وعجز عن تعريف الزوجين ذلك ولكن علم وقوع الطلاق فى الباطن فاذا رآه يجامعها فعليه المنع أعنى باللسان لأن ذلك زنا إلا أن الزانى غير عالم به والمحتسب عالم بأنها طلقت منه ثلاثا وكونهما غير عاصيين لجهلهما بوجود الصفة لا يخرج الفعل عن كونه منكرا ولا يتقاعد ذلك عن زنا المجنون

فى القلب مع مطالعة عظمة المتكلم سبحانه وتعالى ودون هذه الموهبة ما يفتح على العبد من العلوم الالهامية اللدنية وإلى حين بلوغ العبد هذا المبلغ من حقيقة الذكر والتلاوة إذا صفا باطنه قد يغيب فى الذكر من كمال أنسه وحلاوة ذكره حتى يلتحق فى غيبته فى الذكر بالنائم وقد تتجلى له الحقائق فى لبسة الخيال أولا كما تنكشف الحقائق للنائم فى لبسة الخيال كمن رأى فى المنام أنه قتل حية فيقول له المعبر تظفر بالعدو فظفره بالعدو هو كشف كاشفه الحق تعالى به وهذا الظفر روح مجرد صاغ ملك الرؤيا له جسدا لهذا الروح

وقد بينا أنه يمنع منه فاذا كان يمنع مما هو منكر عند الله وإن لم يكن منكرا عند الفاعل ولا هو عاص به لعذر الجهل فيلزم من عكس هذا أن يقال ما ليس بمنكر عند الله إنما هو منكر عند الفاعل لجهله لا يمنع منه وهذا هو الأظهر والعلم عند الله ، فتحصل من هذا أن الحنفى لا يعترض على الشافعى فى النكاح بلا ولى وأن الشافعى يعترض على الشافعى فيه لكون المعترض عليه منكرا باتفاق المحتسب والمحتسب عليه وهذه مسائل فقهية دقيقة والاحتمالات فيها متعارضة وإنما أفتينا فيها بحسب ما ترجح عندنا فى الحال ولسنا نقطع بخطأ ترجيح المخالف فيها إن رأى أنه لا يجرى الاحتساب إلا فى معلوم على القطع وقد ذهب إليه ذاهبون وقالوا لا حسبة إلا فى مثل الخمر والخنزير وما يقطع بكونه حراما ولكن الأشبه عندنا أن الاجتهاد يؤثر فى حق المجتهد إذ يعد غاية البعد أن يجتهد فى القبلة ويعترف بظهور القبلة عنده فى جهة بالدلالات الظنية ثم يستدبرها ولا يمنع منه لأجل ظن غيره لأن الاستدبار هو الصواب ورأى من يرى أنه يجوز لكل مقلد أن يختار من المذاهب ما أراد غير معتد به ولعله لا يصح ذهاب ذاهب إليه أصلا فهذا مذهب لا يثبت وإن ثبت فلا يعتد به . فان قلت إذا كان لا يعترض على الحنفى فى النكاح بلا ولى لأنه يرى أنه حق فينبغى أن لا يعترض على المعتزلى فى قوله إن الله لا يرى وقوله وإن الخير من الله والشر ليس من الله وقوله كلام الله مخلوق ولا على الحشوى فى قوله إن الله تعالى جسم وله صورة وإنه مستقر على العرش بل لا ينبغى أن يعترض على الفلسفى فى قوله الأجساد لا تبعث وإنما تبعث النفوس لأن هؤلاء أيضا أدى اجتهادهم إلى ما قالوه وهم يظنون أن ذلك هو الحق . فان قلت بطلان مذهب هؤلاء ظاهر فبطلان مذهب من يخالف نص الحديث الصحيح أيضا ظاهر وكما ثبت بظواهر النصوص أن الله تعالى يرى والمعتزلى ينكرها بالتأويل فكذلك ثبت بظواهر النصوص مسائل خالف فيها الحنفى كمسئلة النكاح بلا ولى ومسئلة شفعة الجوار ونظائرها . فاعلم أن المسائل تنقسم إلى ما يتصور أن يقال فيه كل مجتهد مصيب وهى أحكام الأفعال فى الحل والحرمة وذلك هو الذى لا يعترض على المجتهدين فيه إذ لم يعلم خطؤهم قطعا بل ظنا وإلى ما لا يتصور أن يكون المصيب فيه إلا واحد كمسئلة الرؤية والقدر وقدم الكلام ونفى الصورة والجسمية والاستقرار عن الله تعالى فهذا مما يعلم خطأ المخطئ فيه قطعا ولا يبقى لخطئه الذى هو جهل محض وجه فاذن البدع كلها ينبغى أن تحسم أبوابها وتنكر على المبتدعين بدعهم وإن اعتقدوا أنها الحق كما يرد على اليهود والنصارى كفرهم وإن كانوا يعتقدون أن ذلك حق لأن خطأهم معلوم على القطع بخلاف الخطأ فى مظان الاجتهاد . فان قلت فهما اعترضت على القدرى فى قوله الشر ليس من الله اعترض عليك القدرى أيضا فى قولك الشر من الله وكذلك فى قولك : إن الله يرى وفى سائر المسائل إذ المبتدع محق عند نفسه والمحق مبتدع عند المبتدع وكل يدعى أنه محق وينكر كونه مبتدعا فكيف يتم الاحتساب . فاعلم أنا لأجل هذا التعارض نقول ينظر إلى البلدة التى فيها أظهرت تلك البدعة فان كانت البدعة غريبة والناس كلهم على السنة فلهم الحسبة عليه بغير إذن السلطان وإن انقسم أهل البلد إلى أهل البدعة وأهل السنة وكان فى الاعتراض تحريك فتنة بالمقاتلة فليس للآحاد الحسبة فى المذاهب إلا بنصب السلطان فاذا رأى السلطان الرأى الحق ونصره وأذن لواحد أن يزجر المبتدعة عن إظهار البدعة كان له ذلك وليس لغيره فان ما يكون باذن السلطان لا يتقابل وما يكون من جهة الآحاد فيتقابل الأمر فيه وعلى الجملة فالحسبة فى البدعة أهم من الحسبة فى كل المنكرات ولكن ينبغى أن يراعى فيها هذا التفصيل الذى ذكرناه كيلا يتقابل الأمر فيها ولا ينجر إلى تحريك الفتنة بل لو أذن السلطان مطلقا فى منع كل من يصرح بأن القرآن مخلوق أو أن الله لا يرى أو أنه مستقر على العرش مماس له أو غير ذلك من البدع لتسلط الآحاد على المنع منه ولم يتقابل الأمر فيه وإنما يتقابل عند عدم إذن السلطان فقط .

من خيال الحية فالروح الذى هو كشف الظفر أخبار الحق ولبسة الخيال الذى هو بمثابة الجسد مثال انبعث من نفس الرائى فى النام من استصحاب القوة الوهمية والخيالية من اليقظة فيتألف روح كشف الظفر مع جسد مثال الحية فافتقر إلى التعبير إذ لو كشف بالحقيقة التى هى روح الظفر من غير هذا المثال الذى هو بمثابة الجسد ما احتاج إلى التعبير فكان يرى الظفر ويصح الظفر وقد يتجرد الخيال باستصحاب الخيال والوهم من اليقظة فى النام من غير حقيقة فيكون النام أضغاث أحلام لا يعبر وقد يتجرد

(الركن الثالث : المحتسب عليه)

وشرطه أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه فى حقه منكرا وأقل ما يكفى فى ذلك أن يكون إنسانا ولا يشترط كونه مكلفا إذ بينا أن الصبى لو شرب الخمر منع منه واحتسب عليه وإركان قبل البلوغ ولا يشترط كونه مميزا إذ بينا أن المجنون لو كان يزنى بمجنونة أو يأتى بهيمة لوجب منعه منه نعم من الأفعال ما لا يكون منكرا فى حق المجنون كترك الصلاة والصوم وغيره ولكنا لسنا نلتفت إلى اختلاف التفاصيل فان ذلك أيضا مما يختلف فيه المقيم والمسافر والمريض والصحيح وغرضنا الإشارة إلى الصفة التى بها يتهيأ توجه أصل الانكار عليه لا ما بها يتهيأ للتفاصيل . فان قلت فاكتف بكونه حيوانا ولا تشترط كونه إنسانا فان البهيمة لو كانت تفسد زرعا لانسان لكنا نمنعها منه كما نمنع المجنون من الزنا وإتيان البهيمة . فاعلم أن تسمية ذلك حسبة لا وجه لها إذ الحسبة عبارة عن المنع عن منكر لحق الله صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر ومنع المجنون عن الزنا وإتيان البهيمة لحق الله وكذا منع الصبى عن شرب الخمر والانسان إذا أتلف زرع غيره منع منه لحقين : أحدهما حق الله تعالى فان فعله معصية والثانى حق المتلف عليه فهما علتان تنفصل إحداهما عن الأخرى فلو قطع طرف غيره باذنه فقد وجدت المعصية وسقط حق المجنى عليه باذنه فتثبت الحسبة والمنع بإحدى العلتين والبهيمة إذا أتلفت فقد عدمت المعصية ولكن يثبت المنع باحدى العلتين ولكن فيه دقيقة وهو أنا لسنا نقصد باخراج البهيمة منع البهيمة بل حفظ مال المسلم إذ البهيمة لو أكلت ميتة أو شربت من إناء فيه خمر أو ماء مشوب بخمر لم نمنعها منه بل يجوز إطعام كلاب الصيد الجيف والميتات ولكن مال المسلم إذا تعرض للضياع وقدرنا على حفظه بغير تعب وجب ذلك علينا حفظا للمال بل لو وقعت جرة لانسان من علو وتحتها قارورة لغيره فتدفع الجرة لحفظ القارورة لا لمنع الجرة من السقوط فانا لا نقصد منع الجرة وحراستها من أن تصير كاسرة للقرورة ونمنع المجنون من الزنا وإتيان البهيمة وشرب الخمر وكذا الصبى لا صيانة للبهيمة المأتية أو الخمر المشروب بل صيانة للمجنون عن شرب الخمر وتنزيها له من حيث إنه إنسان محترم فهذه لطائف دقيقة لا يتفطن لها إلا المحققون فلا ينبغى أن يغفل عنها ثم فيما يجب تنزيه الصبى والمجنون عنه نظر إذ قد يتردد فى منعهما من لبس الحرير وغير ذلك وسنتعرض لما نشير إليه فى الباب الثالث . فان قلت فكل من رأى بهائم قد استرسلت فى زرع إنسان فهل يجب عليه إخراجها وكل من رأى مالا لمسلم أشرف على الضياع هل يجب عليه حفظه . فان قلتم إن ذلك واجب فهذا تكليف شطط يؤدى إلى أن يصير الانسان مسخرا لغيره طول عمره وإن قلتم لا يجب فلم يجب الاحتساب على من يغصب مال غيره وليس له سبب سوى مراعاة مال الغير . فنقول : هذا بحث دقيق غامض والقول الوجيز فيه أن نقول مهما قدر على حفظه من الضياع من غير أن يناله تعب فى بدنه أو خسران فى ماله أو نقصان فى جاهه وجب عليه ذلك فذلك القدر واجب فى حقوق المسلم بل هو أقل درجات الحقوق والأدلة الموجبة لحقوق المسلمين كثيرة وهذا أقل درجاتها وهو أولى بالإيجاب من رد السلام فان الأذى فى هذا أكثر من الأذى فى ترك رد السلام بل لا خلاف فى أن مال الانسان إذا كان يضيع بظلم ظالم وكان عنده شهادة لو تكلم بها لرجع الحق إليه وجب عليه ذلك وعصى بكتمان الشهادة ففى معنى ترك الشهادة ترك كل دفع لا ضرر على الدافع فيه فأما إن كان عليه تعب أو ضرر فى مال أو جاه لم يلزمه ذلك لأن حقه مرعى فى منفعة بدنه وفى ماله وجاهه كحق غيره فلا يلزمه أن يفدى غيره بنفسه نعم الإيثار مستحب وتجشم المصاعب لأجل المسلمين قربة فأما إيجابها فلا فاذن إن كان يتعب باخراج البهائم عن الزرع يلزمه السعى فى ذلك ولكن إذا كان لا يتعب بتنبيه صاحب الزرع من نومه أو باعلامه يلزمه ذلك فاهمال تعريفه وتنبيهه كاهماله تعريف القاضى بالشهادة وذلك لا رخصة فيه ولا يمكن أن يراعى فيه الأقل والأكثر حتى يقال

لصاحب الخلوة الخيال المنبعث من ذاته من غير أن يكون وعاء لحقيقة فلا يبنى على ذلك ولا يلتفت إليه فليس ذلك واقعة وإنما هو خيال فأما إذا غاب الصادق فيه ذكر الله تعالى حتى يغيب عن المحسوس بحيث لو دخل عليه داخل من الناس لا يعلم به لغيبته فى الذكر فعند ذلك قد ينبعث فى الابتداء من نفسه مثال وخيال ينفخ فيه روح الكشف فاذا عاد من غيبته فإما يأتيه تفسيره من باطنه موهبة من الله تعالى وإما يفسره له شيخه كما يعبر للعبر النام ويكون ذلك واقعة لأنه كشف حقيقة فى لبسة مثال وشرط صحة الواقعة

إن كان لايضيع من منفعته فى مدة اشتغاله باخراج البهائم إلاقدر درهم مثلا وصاحب الزرع يفوته مال كثير فيترجح جانبه لأن الدرهم الذى له هو يستحق حفظه كما يستحق صاحب الألف حفظ الألف ولاسبيل للمصير إلى ذلك فأما إذا كان فوات المال بطريق هو معصية كالغصب أوقتل عبد مملوك للغير فهذا يجب المنع منه وإن كان فيه تعب ما لأن المقصود حق الشرع والغرض دفع المعصية وعلى الإنسان أن يتعب نفسه فى دفع المعاصى كما عليه أن يتعب نفسه فى ترك المعاصى والمعاصى كلها فى تركها تعب وإنما الطاعة كلها ترجع إلى مخالفة النفس وهى غاية التعب ثم لايلزمه احتمال كل ضرر بل التفصيل فيه كما ذكرناه من درجات المحذورات التى يخافها المحتسب وقد اختلف الفقهاء فى مسئلتين تقربان من غرضنا : إحداهما أن الالتقاط هل هو واجب واللقطة ضائعة والملتقط مانع من الضياع وساع فى الحفظ والحق فيه عندنا أن يفصل ويقال إن كانت اللقطة فى مواضع لو تركها فيه لم تضع بل يلتقطها من يعرفها أو تترك كما لو كان فى مسجد أو رباط يتعين من يدخله وكلهم أمناء فلا يلزمه الالتقاط وإن كانت فى مضيعة نظر فان كان عليه تعب فى حفظها كما لو كانت بهيمة وتحتاج إلى علف وإصطبل فلا يلزمه ذلك لأنه إنما يجب الالتقاط لحق المالك وحقه بسبب كونه إنسانا محترما والملتقط أيضا إنسان وله حق فى أن لايتعب لأجل غيره كما لايتعب غيره لأجله فان كانت ذهبا أوثوبا أو شيئا لاضرر عليه فيه إلا مجرد تعب التعريف فهذا ينبغى ان يكون فى محل الوجهين فقائل يقول التعريف والقيام بشرطه فيه تعب فلا سبيل إلى إلزامه ذلك إلا أن يتبرع فيلتزم طلبا للثواب وقائل يقول : إن هذا القدر من التعب مستصغر بالإضافة إلى مراعاة حقوق المسلمين فينزل هذا منزلة تعب الشاهد فى حضور مجلس الحكم فانه لايلزمه السفر إلى بلدة أخرى إلا أن يتبرع به فاذا كان مجلس القاضى فى جواره لزمه الحضور وكان التعب بهذه الخطوات لايعد تعبا فى غرض إقامة الشهادة وأداء الأمانة وإن كان فى الطرف الآخر من البلد وأحوج إلى الحضور فى الهاجرة وشدة الحر فهذا قد يقع فى محل الاجتهاد والنظر فان الضرر الذى يبال الساعى فى حفظ حق الغير له طرف فى القلة لا يشك فى أنه لايبالى به وطرف فى الكثرة لايشك فى أنه لايلزم احتماله ووسط يتجاذبه الطرفان ويكون أبدا فى محل الشبهة والنظر وهى من الشبهات المزمنة التى ليس فى مقدور البشر إزالتها إذ لاعلة تفرق بين أجزائها المتقاربة ولكن المتقى ينظر فيها لنفسه ويدع مايريبه إلى ما لايريبه ، فهذا نهاية الكشف عن هذا الأصل .

(الركن الرابع : نفس الاحتساب)

وله درجات وآداب أما الدرجات فأولها التعرف ثم التعريف ثم النهى ثم الوعظ والنصح ثم السب والتعنيف ثم التغيير باليد ثم التهديد بالضرب ثم إيقاع الضرب وتحقيقه ثم شهر السلاح ثم الاستظهار فيه بالأعوان وجمع الجنود . أما الدرجة الأولى وهى التعرف ونعنى به طلب المعرفة بجريان المنكر وذلك منهى عنه وهو التجسس الذى ذكرناه فلاينبغى أن يترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر ولا أن يمس مافى ثوبه ليعرف شكل المزمار ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجرى فى داره نعم لو أخبره عدلان إبتداء من غير استخبار بأن فلانا يشرب الخمر فى داره أو بأن فى داره خمرا أعده للشرب فله إذ ذاك أن يدخل داره ولايلزمه الاستئذان ويكون تخطى ملكه بالدخول للتوصل إلى دفع المنكر ككسر رأسه بالضرب للمنع مهما احتاج إليه وإن أخبره عدلان أو عدل واحد وبالجملة كل من تقبل روايته لاشهادته ففى جواز الهجوم على داره بقولهم فيه نظر واحتمال والأولى أن يمتنع لأن له حقا فى أن لايتخطى داره بغير إذنه ولايسقط حق المسلم عما ثبت عليه حقه إلا بشاهدين فهذا أولى ما يجعل مردا فيه . وقد قيل إنه كان نقش خاتم لقمان الستر لما عاينت أحسن من إذاعة ما ظننت .

الإخلاص فى الذكر أولا ثم الاستغراق فى الذكر ثانيا وعلامة ذلك الزهد فى الدنيا وملازمة التقوى لأن الله جعله عما يكاشف به فى واقعة مورد الحكمة والحكمة تحكم بالزهد والتقوى وقد يتجرد للذاكر الحقائق من غير لبسة المثال فيكون ذلك كشفا وإخبارا من الله تعالى إياه ويكون ذلك تارة بالرؤية وتارة بالسماع وقد يسمع من باطنه وقد يطرق ذلك من الهواء لامن باطنه كالهواتف يعلم بذلك أمرا يريد الله إحداثه له أو لغيره فيكون إخبار الله إياه بذلك مزيدا ليقينه أو يرى فى المنام حقيقة الشىء . نقل عن بعضهم أنه أتى بشراب فى قدح

الدرجة الثانية : التعريف فان المنكر قد يقدم عليه المقدم بجهله وإذا عرف أنه منكر تركه كالسوادى يصلى ولا يحسن الركوع والسجود فيعلم أن ذلك لجهله بأن هذه ليست بصلاة ولو رضى بأن لا يكون مصليا لترك أصل الصلاة فيجب تعريفه باللطف من غير عنف وذلك لأن ضمن التعريف نسبة إلى الجهل والحمق والتجهيل إيذاء وقلما يرضى الانسان بأن ينسب إلى الجهل بالأمور لاسيما بالشرع ولذلك ترى الذى يغلب عليه الغضب كيف يغضب إذا نبه على الخطأ والجهل وكيف يجتهد فى مجاحدة الحق بعد معرفته خيفة من أن تنكشف عورة جهله والطباع أحرص على ستر عورة الجهل منها على ستر العورة الحقيقية ، لأن الجهل قبح فى صورة النفس وسواد فى وجهه وصاحبه ملوم عليه وقبح السوأتين يرجع إلى صورة البدن والنفس أشرف من البدن وقبحها أشد من قبح البدن ثم هو غير ملوم عليه لأنه خلقة لم يدخل تحت اختياره حصوله ولا فى اختياره إزالته وتحسينه والجهل قبح يمكن إزالته وتبديله بحسن العلم فلذلك يعظم تألم الانسان بظهور جهله ويعظم ابتهاجه فى نفسه بعلمه ثم لذته عند ظهور جمال علمه لغيره وإذا كان التعريف كشفا للعورة مؤذيا للقلب فلابد وأن يعالج دفع أذاه بلطف الرفق فنقول له إن الانسان لا يولد عالما ولقد كنا أيضا جاهلين بأمور الصلاة فعلمنا العلماء ولعل قريتك خالية عن أهل العلم أو عالمها مقصر فى شرح الصلاة وإيضاحها إنما شرط الصلاة الطمأنينة فى الركوع والسجود وهكذا يتلطف به ليحصل التعريف من غير إيذاء فان إيذاء المسلم حرام محذور كما أن تقريره على المنكر محذور وليس من العقلاء من يغسل الدم بالدم أو بالبول ومن اجتنب محذور السكوت على المنكر واستبدل عنه محذور الإيذاء للمسلم من الاستغناء عنه فقد غسل الدم بالبول على التحقيق ، وأما إذا وقفت على خطأ فى غير أمر الدين فلا ينبغى أن ترده عليه فانه يستفيد منك علما ويصير لك عدوا إلا إذا علمت أنه يغتنم العلم وذلك عزيز جدا . الدرجة الثالثة : النهى بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى وذلك فيمن يقدم على الأمر وهو عالم بكونه منكرا أو فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكرا كالذى يواظب على الشرب أو على الظلم أو على اغتياب المسلمين أو ما يجرى مجراه فينبغى أن يوعظ ويخوف بالله تعالى وتورد عليه الأخبار الوارة بالوعيد فى ذلك وتحكى له سيرة السلف وعبادة المتقين وكل ذلك بشفقة ولطف من غير عنف وغضب بل ينظر إليه نظر المترحم عليه ويرى إقدامه على المعصية مصيبة على نفسه إذ المسلمون كنفس واحدة ، وههنا آفة عظيمة ينبغى أن يتوقاها فانها مهلكة ، وهى أن العالم يرى عند التعريف عز نفسه بالعلم وذل غيره بالجهل فربما يقصد بالتعريف الإذلال وإظهار التميز بشرف العلم وإذلال صاحبه بالنسبة إلى خسة الجهل فان كان الباعث هذا فهذا المنكر أقبح فى نفسه من المنكر الذى يعترض عليه ، ومثال هذا المحتسب مثال من يخلص غيره من النار باحراق نفسه وهو غاية الجهل ، وهذه مذلة عظيمة وغائلة هائلة وغرور للشيطان يتدلى بحبله كل إنسان إلا من عرفه الله عيوب نفسه وفتح بصيرته بنور هدايته فان فى الاحتكام على الغير لذة للنفس عظيمة من وجهين : أحدهما من جهة دالة العلم والآخر من جهة دالة الاحتكام والسلطنة وذلك يرجع إلى الرياء وطلب الجاه وهو الشهوة الخفية الداعية إلى الشرك الخفى وله محك ومعيار ينبغى أن يمتحن المحتسب به نفسه وهو أن يكون امتناع ذلك الانسان عن المنكر بنفسه أو باحتساب غيره أحب إليه من امتناعه باحتسابه فان كانت الحسبة شاقة عليه ثقيلة على نفسه وهو يود أن يكفى بغيره فليحتسب فان باعثه هو الدين وإن كان اتعاظ ذلك العاصى بوعظه وانزجاره بزجره أحب إليه من اتعاظه بوعظ غيره فما هو إلا متبع هوى نفسه ومتوسل إلى إظهار جاه نفسه بواسطة حسبته فليتق الله تعالى وليحتسب أولا على نفسه وعند هذا يقال ما قيل لعيسى عليه السلام فوضعه من يده وقال قد حدث فى العالم حدث ولا أشرب هذا دون أن أعلم ما هو فانكشف له أن قوما دخلوا مكة وقالوا فيها. وحكى عن أبى سليمان الخواص قال كنت راكبا حمارا لى يوما وكان يؤذيه الذباب فيطأطئ رأسه فكنت أضرب رأسه بخشبة كانت فى يدى فرفع الحمار رأسه إلىّ وقال اضرب فانك على رأسك تضرب قيل له يا أبا سليمان وقع لك ذلك أو سمعته فقال سمعته يقول كما سمعتنى. وحكى عن أحمد بن عطاء الروذبارى قال كان لى مذهب فى أمر الطهارة فكنت ليلة من الليالى أستنجى إلى أن مضى ثلث الليل

يا ابن مريم عظ نفسك فان اتعظت فعظ الناس وإلا فاستحى منى ، وقيل لداود الطائى رحمه الله : أرأيت رجلا دخل على هؤلاء الأمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر فقال أخاف عليه السوط قال إنه يقوى عليه قال أخاف عليه السيف قال إنه يقوى عليه قال أخاف عليه الداء الدفين وهو العجب .

الدرجة الرابعة : السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن وذلك يعدل إليه عند العجز عن المنع باللطف وظهور مبادى الإصرار والاستهزاء بالوعظ والنصح وذلك مثل قول إبراهيم عليه السلام ـ أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون ـ ولسنا نعنى بالسب الفحش بما فيه نسبة إلى الزنا ومقدماته ولا الكذب بل أن يخاطبه بما فيه مما لا يعد من جملة الفحش كقوله يافاسق يا أحمق ياجاهل ألا تخاف الله وكقوله ياسوادى ياغبى ومايجرى هذا المجرى فان كل فاسق فهو أحمق وجاهل ولولا حمقه لما عصى الله تعالى بل كل من ليس بكيس فهو أحمق والكيس من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكياسة حيث قال « الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله (١) » ولهذه الرتبة أدبان : أحدهما أن لا يقدم عليها إلا عند الضرورة والعجز عن اللطف . والثانى أن لا ينطق إلا بالصدق ولا يسترسل فيه فيطلق لسانه الطويل بما لا يحتاج إليه بل يقتصر على قدر الحاجة فان علم أن خطابه بهذه الكلمات الزاجرة ليست تزجره فلا ينبغى أن يطلقه بل يقتصر على إظهار الغضب والاستحقار له والازدراء بمحله لأجل معصيته وإن علم أنه لو تكلم ضرب ولوا كفهر وأظهر الكراهة بوجهه لم يضرب لزمه ولم يكفه الانكار بالقلب بل يلزمه أن يقطب وجهه ويظهر الانكار له . الدرجة الخامسة : التغيير باليد وذلك ككسر الملاهى وإراقة الخمر وخلع الحرير من رأسه وعن بدنه ومنعه من الجلوس عليه ودفعه عن الجلوس على مال الغير وإخراجه من الدار المغصوبة بالجر برجله وإخراجه من المسجد إذا كان جالسا وهو جنب ومايجرى مجراه ويتصور ذلك فى بعض المعاصى دون بعض ، فأما معاصى اللسان والقلب فلا يقدر على مباشرة تغييرها وكذلك كل معصية تقتصر على نفس العاصى وجوارحه الباطنة ، وفى هذه الدرجة أدبان : أحدهما أن لا يباشر بيده التغيير مالم يعجز عن تكليف المحتسب عليه ذلك فاذا أمكنه أن يكلفه المشى فى الخروج عن الأرض المغصوبة والمسجد فلا ينبغى أن يدفعه أو يجره واذا قدر عن أن يكلفه إراقة الخمر وكسر الملاهى وحل دروز ثوب الحرير فلا ينبغى أن يباشر ذلك بنفسه فان فى الوقوف على حد الكسر نوع عسر فاذا لم يتعاط بنفسه ذلك كفى الاجتهاد فيه وتولاه من لا حجر عليه فى فعله . الثانى أن يقتصر فى طريق التغيير على القدر المحتاج إليه وهو أن لا يأخذ بلحيته فى الاخراج ولا برجله إذا قدر على جره بيده فان زيادة الأذى فيه مستغنى عنه وأن لا يمزق ثوب الحرير بل يحل دروزه فقط ولا يحرق الملاهى والصليب الذى أظهره النصارى بل يبطل صلاحيتها للفساد بالكسر وحد الكسر أن يصير إلى حالة تحتاج فى استئناف إصلاحه إلى تعب يساوى تعب الاستئناف من الخشب ابتداء وفى إراقة الخمور يتوقى كسر الأوانى إن وجد إليه سبيلا فان لم يقدر عليها إلا بأن يرمى ظروفها بحجر فله ذلك وسقطت قيمة الظرف وتقومه بسبب الخمر إذ صار حائلا بينه وبين الوصول إلى إراقة الخمر ولو ستر الخمر ببدنه لكنا نقصد بدنه بالجرح والضرب لنتوصل إلى إراقة الخمر فاذن لا تزيد حرمة ملكه فى الظروف على حرمة نفسه ولو كان الخمر فى قوارير ضيقة الرءوس ولو اشتغل باراقتها طال الزمان وأدركه الفساق ومنعوه فله كسرها فهذا عذر وإن كان لا يعذر ظفر الفساق به ومنعهم ولكن كان يضيع فى زمانه وتتعطل عليه أشغاله فله أن يكسرها فليس عليه أن يضيع منفعة بدنه وغرضه من أشغاله

(١) حديث الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت الحديث الترمذى وقال حسن وابن ماجه من حديث شداد بن أوس .

ولم يطب قلبى فتضجرت فبكيت وقلت يارب العفو فسمعت صوتا ولم أر أحدا يقول ياأبا عبد الله العفو فى العلم وقد يكاشف الله تعالى عبده بآيات وكرامات تربية للعبد وتقوية ليقينه وإيمانه قيل كان عند جعفر الخلدى رحمه الله فص له قيمة وكان يوما من الأيام راكبا فى السمارية فى دجلة فهم أن يعطى الملاح قطعة وحل الخرقة فوقع الفص فى الدجلة وكان عنده دعاء للضالة مجرب وكان يدعو به فوجد الفص فى وسط أوراق كان يتصفحها والدعاء هو أن يقول ياجامع الناس ليوم لاريب فيه اجمع علىّ ضالتى . وسمعت شيخنا بهمذان حكى له

لأجل ظروف الخمر وحيث كانت الاراقة متيسرة بلا كسر فكسره لزمه الضمان . فان قلت فهلا جاز الكسر لأجل الزجر وهلا جاز الجر بالرجل فى الاخراج عن الأرض المغصوبة ليكون ذلك أبلغ فى الزجر . فاعلم أن الزجر إنما يكون عن المستقبل والعقوبة تكون على الماضى والدفع على الحاضر الراهن وليس إلى آحاد الرعية إلا الدفع وهو إعدام المنكر فما زاد على قدر الاعدام فهو إما عقوبة على جريمة سابقة أو زجر عن لاحق وذلك إلى الولاة لا إلى الرعية . نعم الوالى له أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه . وأقول له أن يأمر بكسر الظروف التى فيها الخمور زجرا وقد فعل ذلك فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تأكيدا للزجر(١) ولم يثبت نسخه ولكن كانت الحاجة إلى الزجر والفطام شديدة فاذا رأى الوالى باجتهاده مثل تلك الحاجة جاز له مثل ذلك وإذا كان هذا منوطا بنوع اجتهاد دقيق لم يكن ذلك لآحاد الرعية . فان قلت : فليجز للسلطان زجر الناس عن المعاصى باتلاف أموالهم وتخريب دورهم التى فيها يشربون ويعصون وإحراق أموالهم التى بها يتوصلون إلى المعاصى . فاعلم أن ذلك لو ورد الشرع به لم يكن خارجا عن سنن المصالح ولكنا لا نبتدع المصالح بل نتبع فيها وكسر ظروف الخمر قد ثبت عند شدة الحاجة وتركه بعد ذلك لعدم شدة الحاجة لا يكون نسخا بل الحكم يزول بزوال العلة ويعود بعودها وإنما جوزنا ذلك للامام بحكم الاتباع ومنعنا آحاد الرعية منه لخفاء وجه الاجتهاد فيه بل نقول لو أريقت الخمور أولا فلا يجوز كسر الأوانى بعدها وإنما جاز كسرها تبعا للخمر فاذا خلت عنها فهو إتلاف مال إلا أن تكون ضارية بالخمر لا تصلح إلا لها فكان الفعل المنقول عن العصر الأول كان مقرونا بمعنيين : أحدهما شدة الحاجة إلى الزجر والآخر تبعية الظروف للخمر التى هى مشغولة بها وهما معنيان مؤثران لا سبيل إلى حذفهما ومعنى ثالث وهو صدوره عن رأى صاحب الأمر لعلمه بشدة الحاجة إلى الزجر وهو أيضا مؤثر فلا سبيل إلى إلغائه فهذه تصرفات دقيقة فقهية يحتاج المحتسب لا محالة إلى معرفتها . الدرجة السادسة التهديد والتخويف كقوله دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك أو لأضربن رقبتك أو لآمرن بك وما أشبهه وهذا ينبغى أن يقدم على تحقيق الضرب إذا أمكن تقديمه والأدب فى هذه الرتبة أن لا يهدده بوعيد لا يجوز له تحقيقه كقوله لأنهبن دارك أو لأضربن ولدك أو لأسبين زوجتك وما يجرى مجراه بل ذلك إن قاله عن عزم فهو حرام وإن قاله من غير عزم فهو كذب نعم إذا تعرض لوعيده بالضرب والاستخفاف فله العزم عليه إلى حد معلوم يقتضيه الحال وله أن يزيد فى الوعيد على ما هو فى عزمه الباطن إذا علم أن ذلك يقمعه ويردعه وليس ذلك من الكذب المحذور بل المبالغة فى مثل ذلك معتادة وهو معنى مبالغة الرجل فى إصلاحه بين شخصين وتأليفه بين الضرتين وذلك مما قد رخص فيه للحاجة وهذا فى معناه فان القصد به إصلاح ذلك الشخص وإلى هذا المعنى أشار بعض الناس أنه لا يقبح من الله أن يتوعد بما لا يفعل لأن الخلف فى الوعيد كرم وإنما يقبح أن يعد بما لا يفعل وهذا غير مرضى عندنا فان الكلام القديم لا يتطرق إليه الخلف وعدا كان أو وعيدا وإنما يتصور هذا فى حق العباد وهو كذلك إذ الخلف فى الوعيد ليس بحرام . الدرجة السابعة : مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه شهر سلاح وذلك جائز للآحاد بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة فى الدفع فاذا اندفع المنكر فينبغى أن يكف والقاضى قد يرهق من ثبت عليه الحق إلى الأداء بالحبس فان أصر المحبوس وعلم القاضى قدرته

(١) حديث تكسير الظروف التى فيها الخمور فى زمنه صلى الله عليه وسلم الترمذى من حديث أبى طلحة أنه قال : يا نبى الله إنى اشتريت خمرا لأيتام فى حجرى قال اهرق الخمر واكسر الدنان وفيه ليث بن أبى سليم والأصح رواية السدى عن يحيى بن عباد عن أنس أن أبا طلحة كان عندى قاله الترمذى .

شخص أنه كوشف فى بعض خلواته بولد له فى جيحون كاد يسقط فى الماء من السفينة قال فزجرته فلم يسقط وكان هذا الشخص بنواحى همذان وولده بجيحون فلما قدم الولد أخبر أنه كاد يسقط فى الماء فسمع صوت والده فلم يسقط . وقال عمر رضى الله عنه ياسارية الجبل على المنبر بالمدينة وسارية بنهاوند فأخذ سارية نحو الجبل وظفر بالعدو فقيل لسارية كيف علمت ذلك فقال سمعت صوت عمر وهو يقول ياسارية الجبل . سئل ابن سالم وكان قد قال للإيمان أربعة أركان ركن منه الإيمان بالقدرة وركن منه الإيمان بالحكمة وركن منه التبرى من

على أداء الحق وكونه معاندا فله أن يلزمه الأداء بالضرب على التدريج كما يحتاج إليه وكذلك المحتسب يرعى التدريج فان احتاج إلى شهر سلاح وكان يقدر على دفع المنكر بشهر السلاح وبالجرح فله أن يتعاطى ذلك مالم تثر فتنة كما لو قبض فاسق مثلا على امرأة أو كان يضرب بمزمار معه وبينه وبين المحتسب نهر حائل أوجدار مانع فيأخذ قوسه ويقول له خلّ عنها أولأرمينك فان لم يخلّ عنها فله أن يرمى وينبغى أن لايقصد القتل بل الساق والفخذوما أشبهه ويراعى فيه التدريج وكذلك يسلّ سيفه ويقول اترك هذا المنكر أولأضربنك فكل ذلك دفع للمنكر ودفعه واجب بكل ممكن ولا فرق فى ذلك بين ما يتعلق بخاص حق الله وما يتعلق بالآدميين. وقالت المعتزلة مالا يتعلق بالآدميين فلا حسبة فيه إلا بالكلام أو بالضرب ولكن للامام لاللآحاد . الدرجة الثامنه : أن لايقدر عليه بنفسه ويحتاج فيه إلى أعوان يشهرون السلاح وربما يستمدّ الفاسق أيضا بأعوانه ويؤدّى ذلك إلى أن يتقابل الصفان ويتقاتلا فهذا قد ظهر الاختلاف فى احتياجه إلى اذن الامام فقال قائلون لايستقلّ آحاد الرعية بذلك لأنه يؤدى إلى تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد .وقال آخرون لايحتاج إلى الاذن وهو الأقيس لأنه إذا جاز للآحاد الأمر بالمعروف وأوائل درجاته تجر إلى ثوان والثوانى إلى ثوالث وقد ينتهى لامحالة إلى التضارب والتضارب يدعو إلى التعاون فلاينبغى أن يبالى بلوازم الأمر بالمعروف ومنتهاه تجنيد الجنود فى رضا الله ودفع معاصيه ونحن نجوز للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعا لأهل الكفر فكذلك قمع أهل الفساد جائز لأن الكافر لابأس بقتله والمسلم إن قتل فهو شهيد فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لابأس بقتله والمحتسب المحق إن قتل مظلوما فهو شهيد. وعلى الجملة فانتهاء الأمر إلى هذا من النوادر فى الحسبة فلا يغير به قانون القياس بل يقال كل من قدر على دفع منكر فله أن يدفع ذلك بيده وبسلاحه وبنفسه وبأعوانه فالمسئلة إذن محتملة كما ذكرناه فهذه درجات الحسبة فلنذكر آدابها والله الموفق .

(باب آداب المحتسب)

قد ذكرنا تفاصيل الآداب فى آحاد الدرجات ونذكر الآن جملها ومصادرها فنقول جميع آداب المحتسب مصدرها ثلاث صفات فى المحتسب: العلم والورع وحسن الخلق . أما العلم فليعلم مواقع الحسبة وحدودها ومجاريها وموانعها ليقتصر على حد الشرع فيه . والورع ليردعه عن مخالفة معلومه فما كل من علم عمل بعلمه بل ربما يعلم أنه مسرف فى الحسبة وزائد على الحد المأذون فيه شرعا ولكن يحمله عليه غرض من الأغراض وليكن كلامه ووعظه مقبولا فان الفاسق يهزأ به إذا احتسب ويورث ذلك جراءة عليه . وأما حسن الخلق فليتمكن به من اللطف والرفق وهو أصل الباب وأسبابه والعلم والورع لايكفيان فيه فان الغضب إذا هاج لم يكف مجرد العلم والورع فى قمعه مالم يكن فى الطبع قبوله بحسن الخلق وعلى التحقيق فلا يتم الورع إلا مع حسن الخلق والقدرة على ضبط الشهوة والغضب وبه يصبر المحتسب على ما أصابه فى دين الله وإلا فاذا أصيب عرضه أو ماله أو نفسه بشتم أو ضرب نسى الحسبة وغفل عن دين الله واشتغل بنفسه بل ربما يقدم عليه ابتداء لطلب الجاه والاسم فهذه الصفات الثلاث بها تصير الحسبة من القربات وبها تندفع المنكرات وإن فقدت لم يندفع المنكر بل ربما كانت الحسبة أيضا منكرة لمجاوزة حد الشرع فيها ودل على هذه الآداب قوله صلى الله عليه وسلم «لايأمر بالمعروف ولاينهى عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به رفيق فيما ينهى عنه حليم فيما يأمر به حليم فيما ينهى عنه فقيه فيما يأمر به فقيه فيما ينهى عنه [1] » وهذا يدل على أنه لا يشترط

الحول والقوة وركن منه الاستعانة بالله عز وجل فى جميع الأشياء قيل له مامعنى قولك الايمان بالقدرة فقال هو أن تؤمن ولاتنكر أن يكون لله عبد بالمشرق قائما على يمينه ويكون من كرامة الله له أن يعطيه من القوة ماينقلب من يمينه على يساره فيكون بالمغرب تؤمن بجواز ذلك وكونه، وحكى لى فقير أنه كان بمكة وأرجف على شخص ببغداد أنه قد مات فكاشفه الله بالرجل وهو راكب يمشى فى سوق بغداد فأخبر إخوانه أن الشخص لم يمت وكان كذلك حتى ذكر لى هذا الشخص أنه فى تلك الحالة التى كوشف بالشخص راكبا قال

(١) حديث لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به رفيق فيما ينهى عنه الحديث

أن يكون فقيها مطلقا بل فيما يأمر به وينهى عنه وكذا الحلم . قال الحسن البصرى رحمه الله تعالى : إذا كنت ممن يأمر بالمعروف فكن من آخذ الناس به وإلا هلكت . وقد قيل :

لا تلم المرء على فعله وأنت منسوب إلى مثله
من ذم شيئا وأتى مثله فإنما يزرى على عقله

ولسنا نعنى بهذا أن الأمر بالمعروف يصير ممنوعا بالفسق ولكن يسقط أثره عن القلوب بظهور فسقه للناس . فقد روى عن أنس رضى الله عنه قال « قلنا يارسول الله لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله ولا ننهى عن المنكر حتى نجتنبه كله فقال صلى الله عليه وسلم بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله (١) » وأوصى بعض السلف بنيه فقال إن أراد أحدكم أن يأمر بالمعروف فليوطن نفسه على الصبر وليثق بالثواب من الله فمن وثق بالثواب من الله لم يجد مس الأذى ، فاذن من آداب الحسبة توطين النفس على الصبر ولذلك قرن الله تعالى الصبر بالأمر بالمعروف فقال حاكيا عن لقمان ـ يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ـ . ومن الآداب تقليل العلائق حتى لا يكثر خوفه وقطع الطمع عن الخلائق حتى تزول عنه المداهنة . فقد روى عن بعض المشايخ أنه كان له سنور وكان يأخذ من قصاب فى جواره كل يوم شيئا من الغدد لسنوره فرأى على القصاب منكرا فدخل الدار أولا وأخرج السنور ثم جاء واحتسب على القصاب فقال له القصاب لا أعطيك بعد هذا شيئا لسنورك فقال ما احتسبت عليك إلا بعد إخراج السنور وقطع الطمع منك وهو كما قال فمن لم يقطع الطمع من الخلق لم يقدر على الحسبة ومن طمع فى أن تكون قلوب الناس عليه طيبة وألسنتهم بالثناء عليه مطلقة لم تتيسر له الحسبة . قال كعب الأحبار لأبى مسلم الخولانى : كيف منزلتك بين قومك ؟ قال حسنة قال إن التوراة تقول : إن الرجل إذا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ساءت منزلته عند قومه فقال أبو مسلم : صدقت التوراة وكذب أبو مسلم . ويدل على وجوب الرفق ما استدل به المأمون إذ وعظه واعظ وعنف له فى القول فقال يارجل ارفق فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر منى وأمره بالرفق فقال تعالى ـ فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ـ فليكن اقتداء المحتسب فى الرفق بالأنبياء صلوات الله عليهم . فقد روى أبو أمامة « أن غلاما شابا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يانبى الله أتأذن لى فى الزنا فصاح الناس به فقال النبى صلى الله عليه وسلم قربوه ادن فدنا حتى جلس بين يديه فقال النبى عليه الصلاة والسلام أتحبه لأمك ؟ فقال لا ، جعلنى الله فداك قال كذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم أتحبه لابنتك ؟ قال لا ، جعلنى الله فداك قال كذلك الناس لا يحبونه لبناتهم أتحبه لأختك (٢) » وزاد ابن عوف حتى ذكر العمة والخالة وهو يقول فى كل واحد ، لا جعلنى الله فداك وهو صلى الله عليه وسلم يقول كذلك الناس لا يحبونه وقالا جميعا فى حديثهما أعنى ابن عوف والراوى الآخر فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال « اللهم طهر قلبه واغفر ذنبه وحصن فرجه » فلم يكن شىء أبغض إليه منه يعنى من الزنا وقيل للفضيل بن عياض رحمه الله : إن سفيان بن عيينة قبل جوائز السلطان فقال الفضيل

رأيته فى السوق وأنا أسمع بأذنى صوت للطرقة من الحداد فى سوق بغداد وكل هذه مواهب الله تعالى وقد يكاشف بها قوم وتعطى وقد يكون فوق هؤلاء من لا يكون له شىء من هذا الأن هذه كلها تقوية اليقين ومن منح صرف اليقين لا حاجة له إلى شىء من هذا فكل هذه الكرامات دون ماذكرناه من تجوهر الذكر فى القلب ووجوده ذكر الذات فان تلك الحكمة فيها تقوية للمريدين وتربية للسالكين ليزدادوا بها يقينا يجذبون به إلى مراغمة النفوس والسلو عن ملاذ الدنيا ويستنهض منهم بذلك ساكن عزمهم

لم أجده هكذا وللبيهقى فى الشعب من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده من أمر بمعروف فليكن أمره بمعروف (١) حديث أنس قلنا يارسول الله لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله ولا ننهى عن المنكر حتى نجتنبه كله فقال صلى الله عليه وسلم بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله الطبرانى فى المعجم الصغير والأوسط وفيه عبد القدوس بن حبيب أجمعوا على تركه .

(٢) حديث أبى أمامة أن شابا قال يارسول الله ائذن لى فى الزنا فصاح الناس به الحديث رواه أحمد باسناد جيد

ماأخذمنهم إلا دون حقه ثم خلابه وعذله ووبخه فقال سفيان ياأبا علىّ إن لم نكن من الصالحين فانا لنحب الصالحين . وقال حماد بن سلمة : إنّ صلة بن أشيم مرّ عليه رجل قد أسبل إزاره فهمّ أصحابه أن يأخذوه بشدّة فقال دعونى أنا أكفيكم فقال ياابن أخى إن لى إليك حاجة قال وماحاجتك ياعم ؟ قال أحب أن ترفع من إزارك فقال نعم وكرامة فرفع إزاره فقال لأصحابه لو أخذتموه بشدّة لقال لا ولا كرامة وشتمكم . وقال محمد بن زكريا الغلابى : شهدت عبد الله بن محمد بن عائشة ليلة وقد خرج من المسجد بعد المغرب يريد منزله وإذا فى طريقه غلام من قريش سكران وقدقبض على امرأة فجذبها فاستغاثت فاجتمع الناس يضربونه فنظر إليه ابن عائشة فعرفه فقال للناس تنحوا عن ابن أخى ثم قال إلىّ ياابن أخى فاستحى الغلام فجاء إليه فضمه إلى نفسه ثم قال له امض معى فمضى معه حتى صار إلى منزله فأدخله الدار وقال لبعض غلمانه بيته عندك فاذا أفاق من سكره فأعلمه بما كان منه ولا تدعه ينصرف حتى تأتينى به فلما أفاق ذكر له ماجرى فاستحيا منه وبكى وهمّ بالانصراف فقال الغلام قد أمر أن تأتيه فأدخله عليه فقال له أما استحييت لنفسك أما استحييت لشرفك أماترى من ولدك ؟ فاتق الله وانزع عما أنت فيه فبكى الغلام منكسا رأسه ثم رفع رأسه وقال عاهدت الله تعالى عهدا يسألنى عنه يوم القيامة أنى لاأعود لشرب النبيذ ولاشىء مما كنت فيه وأنا تائب فقال ادن منى فقبل رأسه وقال أحسنت يابنىّ فكان الغلام بعد ذلك يلزمه ويكتب عنه الحديث وكان ذلك بركة رفقه ثم قال : إن الناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويكون معروفهم منكرا فعليكم بالرفق فى جميع أموركم تنالون به ماتطلبون . وعن الفتح بن شخرف قال : تعلق رجل بامرأة وتعرّض لها وبيده سكين لايدنو منه أحد إلا عقره وكان الرجل شديدالبدن فبينا الناس كذلك والمرأة تصيح فى يده إذ مر بشر بن الحرث فدنا منه وحكّ كتفه بكتف الرجل فوقع الرجل على الأرض ومشى بشر فدنوا من الرجل وهو يترشح عرقا كثيرا ومضت المرأة لحالها فسألوه ماحالك ؟ فقال ماأدرى ولكن حاكنى شيخ وقال لى إن الله عز وجل ناظر إليك وإلى ماتعمل فضعفت لقوله قدماى وهبته هيبة شديدة ولا أدرى من ذلك الرجل ؟ فقالوا له هو بشر بن الحرث فقال واسوأتاه كيف ينظر إلىّ بعد اليوم وحمّ الرجل من يومه ومات يوم السابع ، فهكذا كانت عادة أهل الدين فى الحسبة وقد نقلنا فيها آثارا وأخبارا فى باب البغض فى الله والحب فى الله من كتاب آداب الصحبة فلا نطوّل بالاعادة فهذا تمام النظر فى درجات الحسبة وآدابها والله الموفق بكرمه والحمد لله على جميع نعمه .

(الباب الثالث فى المنكرات المألوفة فى العادات)

فنشير إلى جمل منها ليستدلّ بها على أمثالها إذ لامطمع فى حصرها واستقصائها . فمن ذلك :

(منكرات المساجد)

اعلم أنّ المنكرات تنقسم إلى مكروهة وإلى محظورة فاذا قلنا هذا منكر مكروه فاعلم أنّ المنع منه مستحب والسكوت عليه مكروه وليس بحرام إلا إذا لم يعلم الفاعل أنه مكروه فيجب ذكره له لأنّ الكراهة حكم فى الشرع يجب تبليغه إلى من لايعرفه وإذا قلنا منكر محظور أو قلنا منكر مطلقا فنريد به المحظور ويكون السكوت عليه مع القدرة محظورا . فمما يشاهد كثيرا فى المساجد إساءة الصلاة بترك الطمأنينة فى الركوع والسجود وهو منكر مبطل للصلاة بنصّ الحديث فيجب النهى عنه إلا عند الحنفى الذى يعتقد أن ذلك لايمنع صحة الصلاة إذ لا ينفع النهى معه ومن رأى مسيئا فى صلاته فسكت عليه فهو شريكه هكذا ورد به الأثر وفى الخبر مايدلّ عليه إذ ورد فى الغيبة أنّ المستمع شريك القائل (١)

لعمارتهم الأوقات بالقربات فيتروحون بذلك ويروقون لطريقة من كوشف بصرف اليقين من ذلك لكان أن نفسه أسرع إجابة وأسهل انقيادا وأتم استعدادا والأولون استلين بذلك منهم ماستوعروا واستكشف منهم ماستر وقد لايمنع صور ذلك الرهابين والبراهمة ممن هو غير منتهج سبل الهدى وراكب طريق الردى ليكون ذلك فى حقهم مكرا واستدراجا ليستحسنوا حالهم ويستقروا فى مقارّ الطرد والبعد إبقاء لهم فيما أراد الله منهم من العمى والضلال والردى والوبال حتى لايغتر السالك بيسير شىء يفتح له ويعلم أنه

رجاله رجال الصحيح . (الباب الثالث فى المنكرات المألوفة)

(١) حديث المغتاب والمستمع شريكان فى الإثم تقدّم فى الصوم .

وكذلك كل ما يقدح فى صحة الصلاة من نجاسة على ثوبه لا يراها أو انحراف عن القبلة بسبب ظلام أو عمى فكل ذلك يجب الحسبة فيه . ومنها قراءة القرآن باللحن يجب النهى عنه ويجب تلقين الصحيح فان كان المعتكف فى المسجد يضيع أكثر أوقاته فى أمثال ذلك ويشتغل به عن التطوع والذكر فليشتغل به فان هذا أفضل له من ذكره وتطوعه لأن هذا فرض وهى قربة تتعدى فائدتها فهى أفضل من نافلة تقتصر عليه فائدتها وإن كان ذلك يمنعه عن الوراقة مثلا أو عن الكسب الذى هو طعمته فان كان معه مقدار كفايته لزمه الاشتغال بذلك ولم يجز له ترك الحسبة لطلب زيادة الدنيا وإن احتاج إلى الكسب لقوت يومه فهو عذر له فيسقط الوجوب عنه لعجزه والذى يكثر اللحن فى القرآن إن كان قادرا على التعلم فليمتنع من القراءة قبل التعلم فانه عاص به وإن كان لا يطاوعه اللسان فان كان أكثر ما يقرؤه لحنا فليتركه وليجتهد فى تعلم الفاتحة وتصحيحها وإن كان الأكثر صحيحا وليس يقدر على التسوية فلا بأس له أن يقرأ ولكن ينبغى أن يخفض به الصوت حتى لا يسمع غيره ولمنعه سرا منه أيضا وجه ولكن إذا كان ذلك منتهى قدرته وكان له أنس بالقراءة وحرص عليها فلست أرى به بأسا والله أعلم . ومنها تراسل المؤذنين فى الأذان وتطويلهم بعد كلماته وانحرافهم عن صوب القبلة بجميع الصدر فى الحيعلتين أو لانفراد كل واحد منهم بأذان ولكن من غير توقف إلى انقطاع أذان الآخر بحيث يضطرب على الحاضرين جواب الأذان لتداخل الأصوات فكل ذلك منكرات مكروهة يجب تعريفها فان صدرت عن معرفة فيستحب المنع منها والحسبة فيها وكذلك إذا كان للمسجد مؤذن واحد وهو يؤذن قبل الصبح فينبغى أن يمنع من الأذان بعد الصبح فذلك مشوش للصوم والصلاة على الناس إلا إذا عرف أنه يؤذن قبل الصبح حتى لا يعول على أذانه فى صلاة وترك سحور أو كان معه مؤذن آخر معروف الصوت يؤذن مع الصبح . ومن المكروهات أيضا تكثير الأذان مرة بعد أخرى بعد طلوع الفجر فى مسجد واحد فى أوقات متعاقبة متقاربة إما من واحد أو جماعة فانه لا فائدة فيه إذ لم يبق فى المسجد نائم ولم يكن الصوت مما يخرج عن المسجد حتى ينبه غيره فكل ذلك من المكروهات المخالفة لسنة الصحابة والسلف . ومنها أن يكون الخطيب لابسا لثوب أسود يغلب عليه الإبريسم أو ممسكا لسيف مذهب فهو فاسق والانكار عليه واجب وأما مجرد السواد فليس بمكروه لكنه ليس بمحبوب إذ أحب الثياب إلى الله تعالى البيض ومن قال إنه مكروه وبدعة أراد به أنه لم يكن معهودا فى العصر الأول لكن إذا لم يرد فيه نهى فلا ينبغى أن يسمى بدعة ومكروها ولكنه ترك للأحب . ومنها كلام القصاص والوعاظ الذين يمزجون بكلامهم البدعة فالقاص إن كان يكذب فى أخباره فهو فاسق والانكار عليه واجب وكذا الواعظ المبتدع يجب منعه ولا يجوز حضور مجلسه إلا على قصد إظهار الرد عليه إما للكافة إن قدر عليه أو لبعض الحاضرين حواليه فان لم يقدر فلا يجوز سماع البدعة قال الله تعالى لنبيه ـ فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره ـ ومهما كان كلامه مائلا إلى الارجاء وتجرئة الناس على المعاصى ، وكان الناس يزدادون بكلامه جراءة وبعفو الله وبرحمته وثوقا يزيد بسببه رجاؤهم على خوفهم فهو منكر ويجب منعه عنه لأن فساد ذلك عظيم بل لو رجح خوفهم على رجائهم فذلك أليق وأقرب بطباع الخلق فانهم إلى الخوف أحوج وإنما العدل تعديل الخوف والرجاء كما قال عمر رضى الله عنه لو نادى مناد يوم القيامة ليدخل النار كل الناس إلا رجلا واحدا لرجوت أن أكون أنا ذلك الرجل ولو نادى مناد ليدخل الجنة كل الناس إلا رجلا واحدا لخفت أن أكون أنا ذلك الرجل ومهما كان الواعظ شابا مزينا للنساء فى ثيابه وهيئته كثير الأشعار والاشارات والحركات وقد حضرت مجلسه النساء فهذا منكر يجب المنع منه فان الفساد فيه أكثر من الصلاح ويتبين ذلك منه بمرائى أحواله

لو مشى على الماء والهواء لا ينفعه ذلك حتى يؤدى حق التقوى والزهد فأما من تعوق بخيال أو قنع بمحال ولم يحكم أساس خلوته بالاخلاص يدخل الخلوة بالزور ويدخل بالغرور فيرفض العبادات ويستحقرها ويسلبه الله تعالى لذة المعاملة وتذهب عن قلبه هيبة الشريعة ويفتضح فى الدنيا والآخرة فليعلم الصادق أن المقصود من الخلوة التقرب إلى الله تعالى بعمارة الأوقات وكف الجوارح عن المكروهات فيصلح لقوم من أرباب الخلوة إدامة الأوراد وتوزيعها على الأوقات ويصلح لقوم ملازمة ذكر واحد

بل لا ينبغي أن يسلم الوعظ إلا لمن ظاهره الورع وهيئته السكينة والوقار وزيه زي الصالحين وإلا فلا يزداد الناس به إلا تماديا في الضلال ويجب أن يضرب بين الرجال والنساء حائل يمنع من النظر فان ذلك أيضا مظنة الفساد والعادات تشهد لهذه المنكرات ويجب منع النساء من حضور المساجد للصلوات ومجالس الذكر إذا خيفت الفتنة بهن فقد منعهن عائشة رضي الله عنها فقيل لها : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعهن من الجماعات فقالت لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثن بعده لمنعهن(١) وأما اجتياز المرأة في المسجد مستترة فلا نمنع منه إلا أن الأولى أن لا تتخذ المسجد مجازا أصلا وقراءة القراء بين يدي الوعاظ مع التمديد والألحان على وجه يغير نظم القرآن ويجاوز حد التنزيل منكر مكروه شديد الكراهة أنكره جماعة من السلف . ومنها الحلق يوم الجمعة لبيع الأدوية والأطعمة والتعويذات وكقيام السؤال وقراءتهم القرآن وإنشادهم الأشعار وما يجري مجراه فهذه الأشياء منها ما هو محرم لكونه تلبيسا وكذبا كالكذابين من طرقية الأطباء وكأهل الشعبذة والتلبيسات وكذا أرباب التعويذات في الأغلب يتوصلون إلى بيعها بتلبيسات على الصبيان والسوادية فهذا حرام في المسجد وخارج المسجد ويجب المنع منه بل كل بيع فيه كذب وتلبيس وإخفاء عيب على المشتري فهو حرام . ومنها ما هو مباح خارج المسجد كالخياطة وبيع الأدوية والكتب والأطعمة فهذا في المسجد أيضا لا يحرم إلا بعارض وهو أن يضيق المحل على المصلين ويشوش عليهم صلاتهم فان لم يكن شيء من ذلك فليس بحرام والأولى تركه ولكن شرط إباحته أن يجري في أوقات نادرة وأيام معدودة فان اتخاذ المسجد دكانا على الدوام حرم ذلك ومنع منه فمن المباحات ما يباح بشرط القلة فان كثر صار صغيرة كما أن من الذنوب ما يكون صغيرة بشرط عدم الإصرار فان كان القليل من هذا لو فتح بابه لخيف منه أن يجر إلى الكثير فليمنع منه وليكن هذا المنع إلى الوالي أو إلى القيم بمصالح المسجد من قبل الوالي لأنه لا يدرك ذلك بالاجتهاد وليس للآحاد المنع مما هو مباح في نفسه لخوفه أن ذلك يكثر . ومنها دخول المجانين والصبيان والسكارى في المسجد ولا بأس بدخول الصبي المسجد إذا لم يلعب ولا يحرم عليه اللعب في المسجد ولا السكوت على لعبه إلا إذا اتخذ المسجد ملعبا وصار ذلك معتادا فيجب المنع منه فهذا مما يحل قليله دون كثيره ، ودليل حل قليله ما روي في الصحيحين « أن رسول الله ﷺ وقف لأجل عائشة رضي الله عنها حتى نظرت إلى الحبشة يزفون ويلعبون بالدرق والحراب يوم العيد في المسجد » ولا شك في أن الحبشة لو اتخذوا المسجد ملعبا لمنعوا منه ولم ير ذلك على الندرة والقلة منكرا حتى نظر إليه بل أمرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم لتبصرهم عائشة تطييبا لقلبها إذ قال « دونكم يا بني أرفدة » كما نقلناه في كتاب السماع . وأما المجانين فلا بأس بدخولهم المسجد إلا أن يخشى تلويثهم له أو شتمهم أو نطقهم بما هو فحش أو تعاطيهم لما هو منكر في صورته ككشف العورة وغيره . وأما المجنون الهادئ الساكن الذي قد علم بالعادة سكونه وسكوته فلا يجب إخراجه من المسجد والسكران في معنى المجنون فان خيف منه القذف أعني القيء أو الايذاء باللسان وجب إخراجه وكذا لو كان مضطرب العقل فانه يخاف ذلك منه وإن كان قد شرب ولم يسكر والرائحة منه تفوح فهو منكر مكروه شديد الكراهة وكيف لا ، ومن أكل الثوم والبصل(٢) فقد نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حضور المساجد ولكن يحمل ذلك على الكراهة والأمر في الخمر أشد . فان قال قائل ينبغي أن يضرب السكران ويخرج من المسجد زجرا . قلنا لا ، بل ينبغي أن يلزم القعود في المسجد ويدعى إليه ويؤمر بترك الشرب مهما كان في الحال عاقلا

(١) حديث عائشة لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثن أي النساء من بعده لمنعهن المساجد متفق عليه (٢) هذا الحديث لم يخرجه العراقي وقد خرجه الشارح عن البخاري ومسلم وغيرهما .

ويصلح لقوم دوام المراقبة ويصلح لقوم الانتقال من الذكر إلى الأوراد ولقوم الانتقال من الأوراد إلى الذكر ومعرفة مقادير ذلك يعلمه الصحوب الشيخ المطلع على اختلاف الأوضاع وتنوعها مع نصحه للأمة وشفقته على الكافة يريد المريد لله لا لنفسه غير مبتلى بهوى نفسه محبا للاستتباع ومن كان محبا للاستتباع فما يفسده مثل هذا أكثر مما يصلحه .

﴿ الباب الثامن والعشرون في كيفية الدخول في الأربعينية ﴾

روى أن داود عليه السلام لما ابتلي بالخطيئة خر لله ساجدا أربعين يوما وليلة حتى أتاه

فأما ضربه للزجر فليس ذلك إلى الآحاد بل هو إلى الولاة وذلك عند إقراره أو شهادة شاهدين فأما لمجرد الرائحة فلا ، نعم إذا كان يمشى بين الناس متمايلا بحيث يعرف سكره فيجوز ضربه فى المسجد وغير المسجد منعا له عن إظهار أثر السكر فان إظهار أثر الفاحشة فاحشة والمعاصى يجب تركها وبعد الفعل يجب سترها وستر آثارها فان كان مستترا مخفيا لأثره فلا يجوز أن يتجسس عليه والرائحة قد تفوح من غير شرب بالجلوس فى موضع الخمر وبوصوله إلى الفم دون الابتلاع فلا ينبغى أن يعول عليه .

(منكرات الأسواق)

من المنكرات المعتادة فى الأسواق الكذب فى الرابحة وإخفاء العيب فمن قال اشتريت هذه السلعة مثلا بعشرة وأربح فيها كذا وكان كاذبا فهو فاسق وعلى من عرف ذلك أن يخبر المشترى بكذبه فان سكت مراعاة لقلب البائع كان شريكا له فى الخيانة وعصى بسكوته وكذا إذا علم به عيبا فيلزمه أن ينبه المشترى عليه وإلا كان راضيا بضياع مال أخيه المسلم وهو حرام وكذا التفاوت فى الذراع والمكيال والميزان يجب على كل من عرفه تغييره بنفسه أو رفعه إلى الوالى حتى يغيره . ومنها ترك الإيجاب والقبول والاكتفاء بالمعاطاة ولكن ذلك فى محل الاجتهاد فلا ينكر إلا على من اعتقد وجوبه وكذا فى الشروط الفاسدة المعتادة بين الناس يجب الانكار فيها فانها مفسدة للعقود وكذا فى الربويات كلها وهى غالبة وكذا سائر التصرفات الفاسدة . ومنها بيع الملاهى وبيع أشكال الحيوانات المصورة فى أيام العيد لأجل الصبيان فتلك يجب كسرها والمنع من بيعها كالملاهى وكذلك بيع الأوانى المتخذة من الذهب والفضة وكذلك بيع ثياب الحرير وقلانس الذهب والحرير أعنى التى لا تصلح إلا للرجال أو يعلم بعادة البلد أنه لا يلبسه إلا الرجال فكل ذلك منكر محظور وكذلك من يعتاد بيع الثياب المبتذلة المقصورة التى يلبس على الناس بقصارتها وابتذالها ويزعم أنها جديدة فهذا الفعل حرام والمنع منه واجب وكذلك تلبيس انخراق الثياب بالرفو وما يؤدى إلى الالتباس وكذلك جميع أنواع العقود المؤدية إلى التلبيسات وذلك يطول إحصاؤه . فليقس بما ذكرناه مالم نذكره .

(منكرات الشوارع)

فمن المنكرات المعتادة فيها وضع الاسطوانات وبناء الدكات المتصلة بالأبنية المملوكة وغرس الأشجار وإخراج الرواشن والأجنحة ووضع الخشب وأحمال الحبوب والأطعمة على الطرق فكل ذلك منكر إن كان يؤدى إلى تضييق الطرق واستضرار المارة وإن لم يؤد إلى ضرر أصلا لسعة الطريق فلا يمنع منه نعم يجوز وضع الحطب وأحمال الأطعمة فى الطريق فى القدر الذى ينقل إلى البيوت فان ذلك يشترك فى الحاجة إليه الكافة ولا يمكن المنع منه وكذلك ربط الدواب على الطريق بحيث يضيق الطريق وينجس المجتازين منكر يجب المنع منه إلا بقدر حاجة النزول والركوب وهذا لأن الشوارع مشتركة المنفعة وليس لأحد أن يختص بها إلا بقدر الحاجة والمرعى هو الحاجة التى تراد الشوارع لأجلها فى العادة دون سائر الحاجات . ومنها سوق الدواب وعليها الشوك بحيث يمزق ثياب الناس فذلك منكر إن أمكن شدها وضمها بحيث لا تمزق أو أمكن العدول بها إلى موضع واسع وإلا فلا منع إذ حاجة أهل البلد تمس إلى ذلك نعم لا تترك ملفاة على الشوارع إلا بقدر مدة النقل ، وكذلك تحميل الدواب من الأحمال ما لا تطيقه منكر يجب منع الملاك منه . وكذلك ذبح القصاب إذا كان يذبح فى الطريق حذاء باب الحانوت ويلوث الطريق بالدم فانه منكر يمنع منه بل حقه أن يتخذ فى دكانه مذبحا فان فى ذلك تضييقا بالطريق وإضرارا بالناس بسبب ترشيش النجاسة وبسبب استقدار الطباع للقاذورات وكذلك طرح القمامة

الغفران من ربه وقد تقرر أن الوحدة والعزلة ملاك الأمر ومتمسك أرباب الصدق فمن استمرت أوقاته على ذلك فجميع عمره خلوة وهو الأسلم لدينه فان لم يتيسر له ذلك وكان مبتلى بنفسه أولا ثم بالأهل والأولاد ثانيا فليجعل لنفسه من ذلك نصيبا . نقل عن سفيان الثورى فيما روى أحمد ابن حرب عن خالد بن زيد عنه أنه قال كان يقال ما أخلص عبد لله أربعين صباحا إلا أنبت الله سبحانه الحكمة فى قلبه وزهده الله فى الدنيا ورغبه فى الآخرة وبصره داء الدنيا ودواءها فيتعاهد العبد نفسه فى كل سنة

على جواد الطرق وتبديد قشور البطيخ أو رش الماء بحيث يخشى منه التزلق والتعثر كل ذلك من المنكرات وكذلك إرسال الماء من الميازيب المخرجة من الحائط فى الطريق الضيقة فان ذلك ينجس الثياب أو يضيق الطريق فلا يمنع منه فى الطرق الواسعة إذا العدول عنه ممكن فأما ترك مياه المطر والأوحال والثلوج فى الطرق من غير كسح فذلك منكر ولكن ليس يختص به شخص معين إلا الثلج الذى يختص بطرحه على الطريق واحد والماء الذى يجتمع على الطريق من ميزاب معين فعلى صاحبه على الخصوص كسح الطريق وإن كان من المطر فذلك حسبة عامة فعلى الولاة تكليف الناس القيام بها وليس للآحاد فيها إلا الوعظ فقط وكذلك إذا كان له كلب عقور على باب داره يؤذى الناس فيجب منعه منه وإن كان لا يؤذى إلا بتنجيس الطريق وكان يمكن الاحتراز عن نجاسته لم يمنع منه وإن كان يضيق الطريق ببسط ذراعيه فيمنع منه بل يمنع صاحبه من أن ينام على الطريق أو يقعد قعودا يضيق الطريق فكلبه أولى بالمنع .

(منكرات الحمامات)

منها الصور التى تكون على باب الحمام أو داخل الحمام يجب إزالتها على كل من يدخلها إن قدر فان كان الموضع مرتفعا لا تصل إليه يده فلا يجوز له الدخول إلا لضرورة فليعدل إلى حمام آخر فان مشاهدة المنكر غير جائزة ويكفيه أن يشوه وجهها ويبطل به صورتها ولا يمنع من صور الأشجار وسائر النقوش سوى صورة الحيوان . ومنها كشف العورات والنظر إليها ومن جملتها كشف الدلاك عن الفخذ وما تحت السرة لتنحية الوسخ بل من جملتها ادخال اليد تحت الإزار فان مس عورة الغير حرام كالنظر إليها . ومنها الانبطاح على الوجه بين يدى الدلاك لتغميز الأفخاذ والأعجاز فهذا مكروه إن كان مع حائل ولكن لا يكون محظورا إذا لم يخش من حركة الشهوة وكذلك كشف العورة للحجام الذمى من الفواحش فان المرأة لا يجوز لها أن تكشف بدنها للذمية فى الحمام فكيف يجوز لها كشف العورات للرجال . ومنها غمس اليد والأوانى النجسة فى المياه القليلة وغسل الإزار والطاس النجس فى الحوض وماؤه قليل فانه منجس للماء إلا على مذهب مالك فلا يجوز الانكار فيه على المالكية ويجوز على الحنفية والشافعية وإن اجتمع مالكى وشافعى فى الحمام فليس للشافعى منع المالكى من ذلك إلا بطريق الالتماس واللطف وهو أن يقول له إنا نحتاج أن نغسل اليد أولا ثم نغمسها فى الماء وأما أنت فمستغن عن إيذائى وتفويت الطهارة على وما يجرى مجرى هذا فان مظان الاجتهاد لا يمكن الحسبة فيها بالقهر . ومنها أن يكون فى مداخل بيوت الحمام ومجارى مياهها حجارة ملساء مزلقة يزلق عليها الغافلون فهذا منكر ويجب قلعه وإزالته وينكر على الحمامى إهماله فانه يفضى إلى السقطة وقد تؤدى السقطة إلى انكسار عضو أو انخلاعه وكذلك ترك السدر والصابون الزلق على أرض الحمام منكر ومن فعل ذلك وخرج وتركه فزلق به إنسان وانكسر عضو من أعضائه وكان ذلك فى موضع لا يظهر فيه بحيث يتعذر الاحتراز عنه فالضمان متردد بين الذى تركه وبين الحمامى إذ حقه تنظيف الحمام والوجه إيجاب الضمان على تاركه فى اليوم الأول وعلى الحمامى فى اليوم الثانى إذ عادة تنظيف الحمام كل يوم معتادة والرجوع فى مواقيت إعادة التنظيف إلى العادات فليعتبر بها وفى الحمام أمور أخر مكروهة ذكرناها فى كتاب الطهارة فلتنظر هناك .

(منكرات الضيافة)

فمنها فرش الحرير للرجال فهو حرام وكذلك تبخير البخور فى مجمرة فضة أو ذهب أو الشراب أو استعمال ماء الورد فى أوانى الفضة أو ما رؤوسها من فضة . ومنها إسدال الستور وعليها الصور . ومنها سماع الأوتار أو سماع القينات . ومنها اجتماع النساء على السطوح للنظر إلى الرجال مهما كان فى الرجال

مرة وأما المريد الطالب إذا أراد أن يدخل الخلوة فأكمل الأمر فى ذلك أن يتجرد من الدنيا ويخرج كل ما يملكه ويغتسل غسلا كاملا بعد الاحتياط للثوب والمصلى بالنظافة والطهارة ويصلى الركعتين ويتوب إلى الله تعالى من ذنوبه بكاء وتضرع واستكانة وتخشع ويسوى بين السريرة العلانية ولا ينطوى على غل وغش وحقد وحسد وخيانة ثم يقعد فى موضع خلوته ولا يخرج إلا لصلاة الجمعة وصلاة الجماعة فترك المحافظة على صلاة الجماعة غلط وخطأ فان وجد تفرقة فى خروجه يكون له شخص يصلى معه جماعة

شباب يخاف الفتنة منهم فكل ذلك محظور منكر يجب تغييره ومن عجز عن تغييره لزمه الخروج ومن لم يجز له الجلوس فلا رخصة له في الجلوس في مشاهدة المنكرات وأما الصور التي على النمارق والزرابي المفروشة فليس منكرا وكذلك على الأطباق والقصاع لا الأواني المتخذة على شكل الصور فقد تكون رؤوس بعض المجامر على شكل طير فذلك حرام يجب كسر مقدار الصورة منه وفي المكحلة الصغيرة من الفضة خلاف وقد خرج أحمد بن حنبل عن الضيافة بسببها ومهما كان الطعام حراما أو كان الموضع مغصوبا أو كانت الثياب المفروشة حراما فهو من أشد المنكرات فان كان فيها من يتعاطى شرب الخمر وحده فلا يجوز الحضور إذ لا يحل حضور مجالس الشرب وإن كان مع ترك الشرب ولا يجوز مجالسة الفاسق في حالة مباشرته للفسق وإنما النظر في مجالسته بعد ذلك وأنه هل يجب بغضه في الله ومقاطعته كما ذكرناه في باب الحب والبغض في الله وكذلك إن كان فيهم من يلبس الحرير أو خاتم الذهب فهو فاسق لا يجوز الجلوس معه من غير ضرورة فان كان الثوب على صبي غير بالغ فهذا في محل النظر والصحيح أن ذلك منكر ويجب نزعه عنه إن كان مميزا لعموم قوله عليه السلام «هذان حرام على ذكور أمتي[1]» وكما يجب منع الصبي من شراب الخمر لا لكونه مكلفا ولكن لأنه يأنس به فإذا بلغ عسر عليه الصبر عنه فكذلك شهوة التزين بالحرير تغلب عليه إذا اعتاده فيكون ذلك بذرا للفساد يبذر في صدره فتنبت منه شجرة من الشهوة راسخة يعسر قلعها بعد البلوغ أما الصبي الذي لا يميز فيضعف معنى التحريم في حقه ولا يخلو عن احتمال والعلم عند الله فيه والمجنون في معنى الصبي الذي لا يميز نعم يحل التزين بالذهب والحرير للنساء من غير إسراف ولا أرى رخصة في تثقيب أذن الصبية لأجل تعليق حلق الذهب فيها فان هذا جرح مؤلم ومثله موجب للقصاص فلا يجوز إلا لحاجة مهمة كالفصد والحجامة والختان والتزين بالحلق غير مهم بل في التفريط بتعليقه على الأذن وفي المخانق والأسورة كفاية عنه فهذا وإن كان معتادا فهو حرام والمنع منه واجب والاستئجار عليه غير صحيح والأجرة المأخوذة عليه حرام إلا أن يثبت من جهة النقل فيه رخصة ولم يبلغنا إلى الآن فيه رخصة . ومنها أن يكون في الضيافة مبتدع يتكلم في بدعته فيجوز الحضور لمن يقدر على الرد عليه على عزم الرد فان كان لا يقدر عليه لم يجز فان كان المبتدع لا يتكلم ببدعته فيجوز الحضور مع إظهار الكراهة عليه والإعراض عنه كما ذكرناه في باب البغض في الله وإن كان فيها مضحك بالحكايات وأنواع النوادر فان كان يضحك بالفحش والكذب لم يجز الحضور وعند الحضور يجب الانكار عليه وإن كان ذلك بمزح لا كذب فيه ولا فحش فهو مباح أعني ما يقل منه فأما اتخاذه صنعة وعادة فليس بمباح وكل كذب لا يخفى أنه كذب ولا يقصد به التلبيس فليس من جملة المنكرات كقول الانسان مثلا طلبتك اليوم مائة مرة وأعدت عليك الكلام ألف مرة وما يجري مجراه مما يعلم أنه ليس يقصد به التحقيق فذلك لا يقدح في العدالة ولا ترد الشهادة به وسيأتي حد المزاح المباح والكذب المباح في كتاب آفات اللسان من ربع المهلكات . ومنها الاسراف في الطعام والبناء فهو منكر بل في المال منكران : أحدهما الاضاعة والآخر الاسراف فالاضاعة تفويت مال بلا فائدة يعتد بها كاحراق الثوب وتمزيقه وهدم البناء من غير غرض والقاء المال في البحر وفي معناه صرف المال إلى النائحة والمطرب وفي أنواع الفساد لأنها فوائد محرمة شرعا فصارت كالمعدومة وأما الاسراف فقد يطلق لارادة صرف المال إلى النائحة والمطرب والمنكرات وقد يطلق على الصرف إلى المباحات في جنسها ولكن مع المبالغة والمبالغة تختلف بالاضافة إلى الأحوال فنقول من لم يملك إلا مائة دينار مثلا ومعه عياله وأولاده

(١) حديث هذان حرامان على ذكور أمتي أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث علي وقد تقدم في الباب الرابع من آداب الأكل .

في خلوته ولا ينبغي أن يرضى بالصلاة منفردا ألبتة فيترك الجماعة يخشى عليه آفات وقد رأينا من يتشوش عقله في خلوته ولعل ذلك بشؤم إصراره على ترك صلاة الجماعة غير أنه ينبغي أن يخرج من خلوته لصلاة الجماعة وهو ذكر لا يفتر عن الذكر ولا يكثر إرسال الطرف إلى ما يرى ولا يصغي إلى ما يسمع لأن القوة الحافظة والمتخيلة كلوح ينتقش بكل مرئي ومسموع فيكثر بذلك الوسواس وحديث النفس والخيال ويجتهد أن يحضر الجماعة بحيث يدرك مع الامام تكبيرة الاحرام فاذا سلم الامام وانصرف ينصرف إلى خلوته ويتقي في خروجه

ولا معيشة لهم سواه فأنفق الجميع في وليمة فهو مسرف يجب منعه منه قال تعالى ـ ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ـ نزل هذا في رجل بالمدينة قسم جميع ماله ولم يبق شيئا لعياله فطولب بالنفقة فلم يقدر على شيء وقال تعالى ـ ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ـ وكذلك قال عز وجل ـ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ـ فمن يسرف هذا الاسراف ينكر عليه ويجب على القاضي أن يحجر عليه إلا إذا كان الرجل وحده وكان له قوة في التوكل صادقة فله أن ينفق جميع ماله في أبواب البر ومن له عيال أو كان عاجزا عن التوكل فليس له أن يتصدق بجميع ماله وكذلك لو صرف جميع ماله إلى نقوش حيطانه وتزيين بنيانه فهو أيضا إسراف محرم وفعل ذلك ممن له مال كثير ليس بحرام لأن التزيين من الأغراض الصحيحة ولم تزل المساجد تزين وتنقش أبوابها وسقوفها مع أن نقش الباب والسقف لا فائدة فيه إلا مجرد الزينة فكذا الدور وكذلك القول في التجمل بالثياب والأطعمة فذلك مباح في جنسه ويصير إسرافا باعتبار حال الرجل وثروته وأمثال هذه المنكرات كثيرة لا يمكن حصرها فقس بهذه المنكرات المجامع ومجالس القضاة ودواوين السلاطين ومدارس الفقهاء ورباطات الصوفية وخانات الأسواق فلا تخلو بقعة عن منكر مكروه أو محذور . واستقصاء جميع المنكرات يستدعي استيعاب جميع تفاصيل الشرع أصولها وفروعها فلنقتصر على هذا القدر منها.

(المنكرات العامة)

اعلم أن كل قاعد في بيته أينما كان فليس خاليا في هذا الزمان عن منكر من حيث التقاعد عن ارشاد الناس وتعليمهم وحملهم على المعروف فأكثر الناس جاهلون بالشرع في شروط الصلاة في البلاد فكيف في القرى والبوادي ومنهم الأعراب والأكراد والتركمانية وسائر أصناف الخلق وواجب أن يكون في كل مسجد ومحلة من البلد فقيه يعلم الناس دينهم وكذا في كل قرية وواجب على كل فقيه فرغ من فرض عينه وتفرغ لفرض الكفاية أن يخرج إلى من يجاور بلده من أهل السواد ومن العرب والأكراد وغيرهم ويعلمهم دينهم وفرائض شرعهم ويستصحب مع نفسه زادا يأكله ولا يأكل من أطعمتهم فان أكثرها مغصوب فان قام بهذا الأمر واحد سقط الحرج عن الآخرين وإلا عم الحرج الكافة أجمعين أما العالم فلتقصيره في الخروج وأما الجاهل فلتقصيره في ترك التعلم وكل عامي عرف شروط الصلاة فعليه أن يعرف غيره وإلا فهو شريك في الاثم ومعلوم أن الانسان لا يولد عالما بالشرع وإنما يجب التبليغ على أهل العلم فكل من تعلم مسئلة واحدة فهو من أهل العلم بها ولعمري الاثم على الفقهاء أشد لأن قدرتهم فيه أظهر وهو بصناعتهم أليق ، لأن المحترفين لو تركوا حرفتهم لبطلت المعايش فهم قد تقلدوا أمرا لا بد منه في صلاح الخلق وشأن الفقيه وحرفته تبليغ ما بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان العلماء هم ورثة الأنبياء وليس للانسان أن يقعد في بيته ولا يخرج إلى المسجد لأنه يرى الناس لا يحسنون الصلاة بل إذا علم ذلك وجب عليه الخروج للتعليم والنهي وكذا كل من تيقن أن في السوق منكرا يجري على الدوام أو في وقت بعينه وهو قادر على تغييره فلا يجوز له أن يسقط ذلك عن نفسه بالقعود في البيت بل يلزمه الخروج فان كان لا يقدر على تغيير الجميع وهو محترز عن مشاهدته ويقدر على البعض لزمه الخروج لأن خروجه إذا كان لأجل تغيير ما يقدر عليه فلا يضره مشاهدة ما لا يقدر عليه وإنما يمنع الحضور لمشاهدة المنكر من غير عرض صحيح فحق على كل مسلم أن يبدأ بنفسه فيصلحها بالمواظبة على الفرائض وترك المحرمات ثم يعلم ذلك أهل بيته ثم يتعدى بعد الفراغ منهم إلى جيرانه ثم إلى أهل محلته ثم إلى أهل بلده ثم إلى أهل السواد المكتنف ببلده ثم إلى أهل البوادي من الأكراد والعرب وغيرهم وهكذا إلى أقصى العالم فان قام به الأدنى سقط عن الأبعد وإلا حرج به على كل قادر عليه قريبا

استجلاء نظر الخلق إليه وعلمهم بجلوسه في خلوته فقد قيل لا تطمع في المنزلة عند الله وأنت تريد المنزلة عند الناس وهذا أصل ينفسد به كثير من الأعمال إذا أهمل وينصلح به كثير من الأحوال إذا اعتبر ويكون في خلوته جاعلا وقته شيئا واحدا موهوبا لله بادامة فعل الرضا إما تلاوة أو ذكرا أو صلاة أو مراقبة وأي وقت فتر عن هذه الأقسام ينام فان أراد تعيين أعداد من الركعات ومن التلاوة والذكر آتى بذلك شيئا فشيئا وإن أراد أن يكون بحكم الوقت يعتمد أخف ما على قلبه من هذه الأقسام فاذا فتر عن ذلك ينام وإن

كان أو بعيدا ولا يسقط الحرج مادام يبقى على وجه الأرض جاهل بفرض من فروض دينه وهو قادر على أن يسعى إليه بنفسه أو بغيره فيعلمه فرضه وهذا شغل شاغل لمن يهمه أمر دينه يشغله عن تجزئة الأوقات فى التفريعات النادرة والتعمق فى دقائق العلوم التى هى من فروض الكفايات ولا يتقدم على هذا إلا فرض عين أو فرض كفاية هو أهم منه .

(الباب الرابع فى أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر)

قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف وأن أوله التعريف وثانيه الوعظ وثالثه التخشين فى القول ورابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب والقوة والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون مايتولد منه من المحذور أكثر ، وأما التخشين فى القول كقوله : ياظالما يامن لا يخاف الله وما يجرى مجراه فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز بل مندوب إليه فلقد كان من عادة السلف التعرض للأخطار والتصريح بالإنكار من غير مبالاة بهلاك المهجة والتعرض لأنواع العذاب لعلمهم بأن ذلك شهادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى إمام فأمره ونهاه فى ذات الله تعالى فقتله على ذلك [1] » وقال ﷺ « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر [2] » ووصف النبى صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال « قرن من حديد لا تأخذه فى الله لومة لائم وتركه قوله الحق ماله من صديق [3] » ولما علم المتصلبون فى الدين أن أفضل الكلام كلمة حق عند سلطان جائر وأن صاحب ذلك إذا قتل فهو شهيد كما وردت به الأخبار قدموا على ذلك موطنين أنفسهم على الهلاك ومحتملين أنواع العذاب وصابرين عليه فى ذات الله تعالى ومحتسبين لما يبذلونه من مهجهم عند الله وطريق وعظ السلاطين وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ماقتل علماء السلف . وقد أوردنا جملة من ذلك فى باب الدخول على السلاطين فى كتاب الحلال والحرام ونقتصر الآن على حكايات تعرف وجه الوعظ وكيفية الإنكار عليهم . فمنها ماروى من إنكار أبى بكر الصديق رضى الله عنه على أكابر قريش حين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسوء وذلك ماروى عن عروة رضى الله عنه قال « قلت لعبد الله بن عمرو ما أكثر مارأيت قريشا نالت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كانت تظهر من عداوته فقال حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم يوما فى الحجر فذكروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ما رأينا مثل ماصبرنا عليه من هذا الرجل سفه أحلامنا وشتم آباءنا وعاب ديننا وفرق جماعتنا وسب آلهتنا ولقد صبرنا منه على أمر عظيم أو كما قالوا فبينما هم فى ذلك إذ طلع عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقبل يمشى حتى استلم الركن ثم مر بهم طائفا بالبيت فلما مر بهم غمزوه ببعض القول

أراد أن يبقى فى سجود واحد أو ركوع واحد أو ركعة واحدة أو ركعتين ساعة أو ساعتين فعل ويلازم فى خلوته إدامة الوضوء ولا ينام إلا عن غلبة بعد أن يدفع النوم عن نفسه مرات فيكون هذا شغله ليله ونهاره وإذا كان ذاكرا لكلمة لا إله إلا الله وسئمت النفس الذكر باللسان يقولها بقلبه من غير حركة اللسان ، وقد قال سهل ابن عبد الله : إذا قلت لا إله إلا الله فعند الكلمة وانظر إلى قدم الحق فأثبته وأبطل ماسواه وليعلم أن الأمر كالسلسلة يتداعى حلقة حلقة فليكن دائم التلزم بفعل الرضا . وأما قوت من فى الأربعينية

(الباب الرابع فى أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر)

(١) حديث خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى رجل فأمره ونهاه فى ذات الله فقتله على ذلك الحاكم من حديث جابر وقال صحيح الاسناد وتقدم فى الباب قبله (٢) حديث أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر تقدم (٣) حديث وصفه صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب بأنه قرن من حديد لا تأخذه فى الله لومة لائم تركه الحق ماله من صديق الترمذى بسند ضعيف مقتصرا على آخر الحديث من حديث على رحم الله عمر يقول الحق وإن كان مرا تركه الحق وماله من صديق وأما أول الحديث فرواه الطبرانى إن عمر قال لكعب الأحبار كيف تجد نعتى ، قال أجد نعتك قرنا من حديد قال وما قرن من حديد قال أمير شديد لا تأخذه فى الله لومة لائم .

قال فعرفت ذلك فى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مضى فلما مرّ بهم الثانية غمزوه بمثلها فعرفت ذلك فى وجهه عليه السلام ثم مضى فمر بهم الثالثة فغمزوه بمثلها حتى وقف ثم قال أتسمعون يامعشر قريش : أما والذى نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح قال فأطرق القوم حتى مامنهم رجل إلا كأنما على رأسه طائر واقع حتى إنّ أشدّهم فيه وطأة قبل ذلك ليرفؤه بأحسن ما يجد من القول حتى إنه ليقول انصرف ياأبا القاسم راشدا فوالله ما كنت جهولا قال فانصرف رسول الله ﷺ حتى إذا كان من الغد اجتمعوا فى الحجر وأنا معهم فقال بعضهم لبعض ذكرتم مابلغ منكم وما بلغكم عنه حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه فبينماهم فى ذلك إذ طلع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوثبوا إليه وثبة رجل واحد فأحاطوا به يقولون : أنت الذى تقول كذا أنت الذى تقول كذا لما كان قد بلغهم من عيب آلهتهم ودينهم قال فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم أنا الذى أقول ذلك قال فلقد رأيت رجلا منهم أخذ بمجامع ردائه قال وقام أبو بكر الصدّيق رضى الله عنه دونه يقول وهو يبكى ويلكم أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله قال ثم انصرفوا عنه وإن ذلك لأشدّ مارأيت قريشا بلغت منه (١) » وفى رواية أخرى عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال « بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بفناء الكعبة إذ أقبل عقبة بن أبى معيط فأخذ بمنكب رسول الله ﷺ فلف ثوبه فى عنقه فخنقه خنقا شديدا فجاء أبو بكر فأخذ بمنكبه ودفعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم (٢) » وروى أنّ معاوية رضى الله عنه حبس العطاء فقام إليه أبو مسلم الخولانى فقال له يامعاوية إنه ليس من كدّك ولا من كدّ أبيك ولا من كد أمك قال فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال لهم مكانكم ، وغاب عن أعينهم ساعة ثم خرج عليهم وقد اغتسل فقال إنّ أبامسلم كلمنى بكلام أغضبنى وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « الغضب من الشيطان والشيطان خلق من النار وإنما تطفأ النار بالماء فاذا غضب أحدكم فليغتسل (٣) » وإنى دخلت فاغتسلت وصدق أبو مسلم أنه ليس من كدّى ولا من كد أبى فهلموا إلى عطائكم . وروى عن ضبة بن محصن العنزى قال كان علينا أبو موسى الأشعرى أميرا بالبصرة فكان إذا خطبنا حمد الله وأثنى عليه وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم وأنشأ يدعو لعمر رضى الله عنه قال فغاظنى ذلك منه فقمت إليه فقلت له أين أنت من صاحبه تفضله علينا فصنع ذلك جمعا ثم كتب إلى عمر يشكونى يقول إن ضبة بن محصن العنزى يتعرض لى فى خطبتى فكتب إليه عمر أن أشخصه إلى قال فأشخصنى إليه فقدمت فضربت عليه الباب فخرج إلى فقال من أنت فقلت أنا ضبة فقال لى لامرحبا ولا أهلا قلت أما المرحب فمن الله وأما الأهل فلا أهل لى ولا مال فماذا استحللت ياعمر إشخاصى من مصرى بلا ذنب أذنبته ولا شىء أتيته فقال ما الذى شجر بينك وبين عاملى قال قلت الآن أخبرك به إنه كان إذا خطبنا حمد الله وأثنى عليه وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم أنشأ يدعو لك فغاظنى ذلك منه فقمت إليه فقلت له أين أنت من صاحبه تفضله علينا فصنع ذلك جمعا ثم كتب إليك يشكونى قال فاندفع عمر رضى الله عنه باكيا وهو يقول أنت والله أوفق منه وأرشد فهل أنت غافر لى ذنبى يغفر الله لك قال قلت غفر الله لك ياأمير المؤمنين قال

والخلوة فالأولى أن يقتنع بالخبز والملح ويتناول كل ليلة رطلا واحدا بالبغدادى يتناوله بعد العشاء الآخرة وإن قسمه نصفين يأكل أول الليل نصف رطل وآخر الليل نصف رطل فيكون ذلك أخفّ للمعدة وأعون على قيام الليل وإحيائه بالذكر والصلاة وإن أراد تأخير فطوره إلى السحر فليفعل وإن لم يصبر على ترك الادام يتناول الادام وإن كان الإدام شيئا يقوم مقام الخبز ينقص من الخبز بقدر ذلك وإن أراد التقلل من هذا القدر أيضا ينقص كل ليلة دون اللقمة بحيث ينتهى قلله فى العشر الأخير من الأربعين

(١) حديث عروة قلت لعبد الله بن عمرو ما أكثر مارأيت قريشا نالت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كانت تظهر من عداوته الحديث بطوله البخارى مختصرا وابن حبان بتمامه (٢) حديث عبد الله بن عمرو بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بفناء الكعبة إذ أقبل عقبة بن أبى معيط فأخذ بمنكب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث رواه البخارى (٣) حديث معاوية الغضب من الشيطان الحديث وفى أوله قصة أبو نعيم فى الحلية وفيه من لا أعرفه .

ثم اندفع باكيا وهو يقول والله لليلة من أبي بكر ويوم خير من عمر وآل عمر فهل لك أن أحدثك بليلته ويومه قلت نعم قال أما الليلة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج من مكة هاربا من المشركين خرج ليلا فتبعه أبو بكر فجعل يمشي مرة أمامه ومرة خلفه ومرة عن يمينه ومرة عن يساره فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهذا يا أبا بكر ما أعرف هذا من أفعالك فقال يارسول الله أذكر الرصد فأكون أمامك وأذكر الطلب فأكون خلفك ومرة عن يمينك ومرة عن يسارك لا آمن عليك قال فمشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلته على أطراف أصابعه حتى حفيت فلما رأى أبو بكر أنها قد حفيت حمله على عاتقه وجعل يشتد به حتى أتى فم الغار فأنزله ، ثم قال والذي بعثك بالحق لاتدخله حتى أدخله فان كان فيه شيء نزل بي قبلك قال فدخل فلم ير فيه شيئا فحمله فأدخله وكان في الغار خرق فيه حيات وأفاع فألقمه أبو بكر قدمه مخافة أن يخرج منه شيء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيؤذيه وجعلن يضربن أبا بكر في قدمه وجعلت دموعه تنحدر على خديه من ألم ما يجد ورسول الله ﷺ يقول يا أبا بكر لاتحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينته عليه والطمأنينة لأبي بكر فهذه ليلته ، وأما يومه فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب فقال بعضهم نصلي ولا نزكي فأتيته لا آلوه نصحاً فقلت ياخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم تألف الناس وارفق بهم فقال لي أجبار في الجاهلية خوار في الإسلام فماذا أتألفهم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتفع الوحي فوالله لو منعوني عقالا كانوا يعطونه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه قال فقاتلنا عليه فكان والله رشيد الأمر فهذا يومه ثم كتب إلى أبي موسى يلومه(١) . وعن الأصمعي قال دخل عطاء بن أبي رباح على عبد الملك بن مروان وهو جالس على سريره وحواليه الأشراف من كل بطن وذلك بمكة في وقت حجه في خلافته فلما بصر به قام إليه وأجلسه معه على السرير وقعد بين يديه وقال له يا أبا محمد ماحاجتك ؟ فقال ياأمير المؤمنين اتق الله في حرم الله وحرم رسوله فتعاهده بالعمارة واتق الله في أولاد المهاجرين والأنصار فانك بهم جلست هذا المجلس واتق الله في أهل الثغور فانهم حصن المسلمين وتفقد أمور المسلمين فانك وحدك المسئول عنهم واتق الله فيمن على بابك فلا تغفل عنهم ولا تغلق بابك دونهم فقال له أجل أفعل ثم نهض وقام فقبض عليه عبد الملك فقال ياأبا محمد إنما سألتنا حاجة لغيرك وقد قضيناها فما حاجتك أنت ؟ فقال مالي إلى مخلوق حاجة ثم خرج فقال عبد الملك : هذا وأبيك الشرف . وقد روى أن الوليد بن عبد الملك قال لحاجبه يوما قف على الباب فاذا مر بك رجل فأدخله عليّ ليحدثني فوقف الحاجب على الباب مدة فمر به عطاء بن أبي رباح وهو لايعرفه فقال له ياشيخ ادخل إلى أمير المؤمنين فانه أمر بذلك فدخل عطاء على الوليد وعنده عمر بن عبد العزيز فلما دنا عطاء من الوليد قال السلام عليك ياوليد قال فغضب الوليد على حاجبه وقال له ويلك أمرتك أن تدخل إلى رجلا يحدثني ويسامرني فأدخلت إلى رجلا لم يرض أن يسميني بالاسم الذي اختاره لي الله فقال له حاجبه مامر بي

(١) حديث ضبة بن محصن كان علينا أبو موسى الأشعري أميرا بالبصرة وفيه عن عمر أنه قال والله لليلة من أبي بكر ويوم خير من عمر وآل عمر فهل لك أن أحدثك بيومه وليلته فذكر ليلة الهجرة ويوم الردة بطوله رواه البيهقي في دلائل النبوة باسناد ضعيف هكذا وقصة الهجرة رواها البخاري من حديث عائشة بغير هذا السياق واتفق عليها الشيخان من حديث أبي بكر بلفظ آخر ولهما من حديثه قال قلت يارسول الله لو أن أحدهم نظر إلى قدميه أبصرنا تحت قدميه فقال ياأبا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما وأما قتاله لأهل الردة ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر لأبي بكر كيف تقاتل الناس الحديث.

إلى نصف رطل وإن قوي فتسع النفس بنصف رطل من أول الأربعين وتنقص يسيرا كل ليلة بالتدريج حتى يعود فطوره إلى ربع رطل في العشر الأخير . وقد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام والاعتزال عن الناس وقد جعل للجوع وقتان : أحدهما آخر الأربع والعشرين ساعة فيكون من الرطل لكل ساعتين أوقية بأكلة واحدة يجعلها بعد العشاء الآخرة أو يقسمها أكلتين كما ذكرنا والوقت الآخر على رأس اثنتين وسبعين ساعة فيكون الطي

أحد غيره ثم قال لعطاء اجلس ثم أقبل عليه يحدثه فكان فيما حدثه به عطاء أن قال له بلغنا أن في جهنم واديا يقال له هبهب أعده الله لكل إمام جائر في حكمه فصعق الوليد من قوله وكان جالسا بين يدي عتبة باب المجلس فوقع على قفاه إلى جوف المجلس مغشيا عليه فقال عمر لعطاء قتلت أمير المؤمنين فقبض عطاء على ذراع عمر بن عبد العزيز فغمزه غمزة شديدة وقال له يا عمر إن الأمر جد فجد ثم قام عطاء وانصرف فبلغنا عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه قال مكثت سنة أجد ألم غمزته في ذراعي . وكان ابن أبي شميلة يوصف بالعقل والأدب فدخل على عبد الملك بن مروان فقال له عبد الملك تكلم قال بم أتكلم وقد علمت أن كل كلام تكلم به المتكلم عليه وبال إلا ما كان لله فبكى عبد الملك ثم قال يرحمك الله لم يزل الناس يتواعظون ويتواصون فقال الرجل يا أمير المؤمنين إن الناس في القيامة لا ينجون من غصص مرارتها ومعاينة الردى فيها إلا من أرضى الله بسخط نفسه فبكى عبد الملك ثم قال لأجرم لأجعلن هذه الكلمات مثالا نصب عيني ما عشت ، ويروى عن ابن عائشة أن الحجاج دعا بفقهاء البصرة وفقهاء الكوفة فدخلنا عليه ودخل الحسن البصري رحمه الله آخر من دخل فقال الحجاج مرحبا بأبي سعيد إليّ إليّ ثم دعا بكرسي فوضع إلى جنب سريره فقعد عليه فجعل الحجاج يذاكرنا ويسألنا إذ ذكر عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه فنال منه ونلنا منه مقاربة له وفرقا من شره والحسن ساكت عاض على إبهامه فقال يا أبا سعيد مالي أراك ساكتا قال ما عسيت أن أقول قال أخبرني برأيك في أبي تراب قال سمعت الله جل ذكره يقول ـ وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم ـ فعليّ ممن هدى الله من أهل الإيمان فأقول ابن عم النبي عليه السلام وختنه على ابنته وأحب الناس إليه وصاحب سوابق مباركات سبقت له من الله لن تستطيع أنت ولا أحد من الناس أن يحظرها عليه ولا يحول بينه وبينها وأقول إن كانت لعليّ هناة فالله حسيبه والله ما أجد فيه قولا أعدل من هذا فبسر وجه الحجاج وتغير وقام عن السرير مغضبا فدخل بيتا خلفه وخرجنا . قال عامر الشعبي فأخذت بيد الحسن فقلت يا أبا سعيد أغضبت الأمير وأوغرت صدره فقال إليك عني يا عامر يقول الناس عامر الشعبي عالم أهل الكوفة أتيت شيطانا من شياطين الإنس تكلمه بهواه وتقاربه في رأيه ويحك يا عامر هلا اتقيت إن سئلت فصدقت أو سكت فسلمت قال عامر يا أبا سعيد قد قلتها وأنا أعلم ما فيها قال الحسن فذاك أعظم في الحجة عليك وأشد في التبعة قال وبعث الحجاج إلى الحسن فلما دخل عليه قال أنت الذي تقول قاتلهم الله قتلوا عباد الله على الدينار والدرهم قال نعم قال ما حملك على هذا قال ما أخذ الله على العلماء من المواثيق ـ ليبيننه للناس ولا يكتمونه ـ قال يا حسن أمسك عليك لسانك وإياك أن يبلغني عنك ما أكره فأفرق بين رأسك وجسدك . وحكي أن حطيطا الزيات جيء به إلى الحجاج فلما دخل عليه قال أنت حطيط قال نعم قال سل عما بدا لك فإني عاهدت الله عند المقام على ثلاث خصال إن سئلت لأصدقن وإن ابتليت لأصبرن وإن عوفيت لأشكرن قال فما تقول فيّ قال أقول إنك من أعداء الله في الأرض تنتهك المحارم وتقتل بالظنة قال فما تقول في أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان قال أقول إنه أعظم جرما منك وإنما أنت خطيئة من خطاياه قال فقال الحجاج ضعوا عليه العذاب قال فانتهى به العذاب إلى أن شقق له القصب ثم جعلوه على لحمه وشدوه بالحبال ثم جعلوا يمدون قصبة قصبة حتى انتحلوا لحمه فما سمعوه يقول شيئا قال فقيل للحجاج إنه في آخر رمق فقال أخرجوه فارموا به في السوق قال جعفر فأتيته أنا وصاحب له فقلنا له حطيط ألك حاجة قال شربة ماء فأتوه بشربة ثم مات وكان ابن ثمان عشرة سنة رحمة الله عليه . وروي أن عمر بن هبيرة دعا بفقهاء أهل البصرة وأهل الكوفة وأهل

ليلتين والافطار في الليلة الثالثة ويكون لكل يوم وليلة ثلث رطل وبين هذين الوقتين وقت وهو أن يفطر من كل ليلتين ليلة ويكون لكل يوم وليلة نصف رطل وهذا ينبغي أن يفعله إذا لم ينتج ذلك عليه سآمة وضجرا وقلة انشراح في الذكر والمعاملة فاذا وجد شيئا من ذلك فليفطر كل ليلة ويأكل الرطل في الوقتين أو الوقت الواحد فالنفس إذا أخذت بالإفطار من كل ليلتين ليلة ثم ردت إلى الإفطار كل ليلة تقنع وإن سومحت بالإفطار كل ليلة لا تقنع بالرطل وتطلب الادام والشهوات وقس على هذا فهي إن أطمعت

المدينة وأهل الشام وقراءها فجعل يسألهم وجعل يكلم عامر الشعبي فجعل لا يسأله عن شيء إلا وجد عنده منه علما ثم أقبل على الحسن البصري فسأله ثم قال هما هذان هذا رجل أهل الكوفة يعني الشعبي وهذا رجل أهل البصرة يعني الحسن فأمر الحاجب فأخرج الناس وخلا بالشعبي والحسن فأقبل على الشعبي فقال يا أبا عمرو إني أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها ورجل مأمور على الطاعة ابتليت بالرعية ولزمني حقهم فأنا أحب حفظهم وتعهد ما يصلحهم مع النصيحة لهم وقد بلغني عن العصابة من أهل الديار الأمر أجد عليهم فيه فأقبض طائفة من عطائهم فأضعه في بيت المال ومن نبئ أن أرده عليهم فيبلغ أمير المؤمنين أني قد قبضته على ذلك النحو فيكتب إلي أن لا ترده فلا أستطيع رد أمره ولا إنفاذ كتابه وإنما أنا رجل مأمور على الطاعة فهل علي في هذا تبعة وفي أشباهه من الأمور والنية فيها على ما ذكرت قال الشعبي : فقلت أصلح الله الأمير إنما السلطان والد مخطئ ومصيب قال فسر بقولي وأعجب به ورأيت البشر في وجهه وقال فقه الحمد ثم أقبل على الحسن فقال ما تقول يا أبا سعيد قال قد سمعت قول الأمير يقول إنه أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها ورجل مأمور على الطاعة ابتليت بالرعية ولزمني حقهم والنصيحة لهم والتعهد لما يصلحهم وحق الرعية لازم لك وحق عليك أن تحوطهم بالنصيحة وإني سمعت عبد الرحمن بن سمرة القرشي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من استرعى رعية فلم يحطها بالنصيحة حرم الله عليه الجنة (١)» ويقول إني ربما قبضت من عطائهم إرادة صلاحهم واستصلاحهم وأن يرجعوا إلى طاعتهم فيبلغ أمير المؤمنين أني قبضتها على ذلك النحو فيكتب إلي أن لا ترده فلا أستطيع رد أمره ولا إنفاذ كتابه وحق الله ألزم من حق أمير المؤمنين والله أحق أن يطاع ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فاعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله عز وجل فإن وجدته موافقا لكتاب الله فخذ به وإن وجدته مخالفا لكتاب الله فانبذه يا ابن هبيرة اتق الله فإنه يوشك أن يأتيك رسول من رب العالمين يزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك فتدع سلطانك ودنياك خلف ظهرك وتقدم على ربك وتنزل على عملك يا ابن هبيرة إن الله ليمنعك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله وإن أمر الله فوق كل أمر وإنه لا طاعة في معصية الله وإني أحذرك بأسه الذي لا يرد عن القوم المجرمين ، فقال ابن هبيرة إربع على ظلعك أيها الشيخ وأعرض عن ذكر أمير المؤمنين فإن أمير المؤمنين صاحب العلم وصاحب الحكم وصاحب الفضل وإنما ولاه الله تعالى ما ولاه من أمر هذه الأمة لعلمه به وما يعلمه من فضله ونيته فقال الحسن يا ابن هبيرة الحساب من ورائك سوط بسوط وغضب بغضب والله بالمرصاد يا ابن هبيرة إنك أن تلق من ينصح لك في دينك ويحملك على أمر آخرتك خير من أن تلق رجلا يغرك ويمنيك فقام ابن هبيرة وقد بسر وجهه وتغير لونه وقال الشعبي فقلت يا أبا سعيد أغضبت الأمير وأوغرت صدره وحرمتنا معروفه وصلته فقال إليك عني يا عامر قال فخرجت إلى الحسن التحف والطرف وكانت له للنزلة واستخف بنا وجفينا فكان أهلا لما أدى إليه وكنا أهلا أن يفعل ذلك بنا فما رأيت مثل الحسن فيمن رأيت من العلماء إلا مثل الفرس العربي بين المقارف وما شهدنا مشهدا إلا برز علينا وقال لله عز وجل وقلنا مقاربة لهم قال عامر الشعبي وأنا أعاهد الله أن لا أشهد سلطانا بعد هذا المجلس فأحابيه . ودخل محمد ابن واسع على بلال بن أبي بردة فقال له ما تقول في القدر ؟ فقال جيرانك أهل القبور فتفكر فيهم

(١) حديث الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة من استرعى رعية فلم يحطها بالنصيحة حرم الله عليه الجنة رواه البغوي في معجم الصحابة بإسناد لين وقد اتفق عليه الشيخان بنحوه من رواية الحسن عن معقل بن يسار .

طمعت وإن أقنعت قنعت. وقد كان بعضهم ينقص كل ليلة حتى يرد النفس إلى أقل قوتها ومن الصالحين من كان يعبر القوت بنوى التمر وينقص كل ليلة نواة ومنهم من كان يعبر بعود رطب وينقص كل ليلة بقدر نشاف العود . ومنهم من كان ينقص كل ليلة ربع سبع الرغيف حتى يفنى الرغيف في شهر ومنهم من كان يؤخر الأكل ولا يعمل في تقليل القوت ولكن يعمل في تأخيره بالتدريج حتى تندرج ليلة في ليلة وقد فعل ذلك طائفة حتى انتهى طيهم إلى سبعة أيام وعشرة أيام وخمسة عشر يوما إلى الأربعين وقد قيل لسهل بن

فان فيهم شغلا عن القدر . وعن الشافعي رضي الله عنه قال حدثني عمي محمد بن علي قال إني لحاضر مجلس أمير المؤمنين أبي جعفر المنصور وفيه ابن أبي ذؤيب وكان والي المدينة الحسن بن زيد قال فأتى الغفاريون فشكوا إلى أبي جعفر شيئا من أمر الحسن بن زيد فقال الحسن ياأمير المؤمنين سل عنهم ابن أبي ذؤيب قال فسأله فقال ما تقول فيهم ياابن أبي ذؤيب فقال أشهد أنهم أهل تحطم في أعراض الناس كثير والأذى لهم ، فقال أبو جعفر : قد سمعتم فقال الغفاريون ياأمير المؤمنين سله عن الحسن بن زيد فقال ياابن أبي ذؤيب ماتقول في الحسن بن زيد فقال أشهد عليه أنه يحكم بغير الحق ويتبع هواه فقال قد سمعت ياحسن ماقال فيك ابن أبي ذؤيب وهو الشيخ الصالح ، فقال ياأمير المؤمنين اسأله عن نفسك فقال ماتقول في قال تعفيني ياأمير المؤمنين قال أسألك بالله الا أخبرتني قال تسألني بالله كأنك لاتعرف نفسك قال والله لتخبرني قال أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه فجعلته في غير أهله وأشهد أن الظلم يابك فاش قال فجاء أبو جعفر من موضعه حتى وضع يده في قفا ابن أبي ذؤيب فقبض عليه ثم قال له أما والله لولا أني جالس ههنا لأخذت فارس والروم والديلم والترك بهذا المكان منك قال فقال ابن أبي ذؤيب ياأمير المؤمنين قد ولي أبو بكر وعمر فأخذا الحق وقسما بالسوية وأخذا بأقفاء فارس والروم وأصغرا آنافهم قال فخلى أبو جعفر قفاه وخلى سبيله وقال والله لولا أني أعلم أنك صادق لقتلتك ، فقال ابن أبي ذؤيب والله ياأمير المؤمنين إني لأنصح لك من ابنك المهدي قال فبلغنا أن ابن أبي ذؤيب لما انصرف من مجلس المنصور لقيه سفيان الثوري فقال له ياأبا الحرث لقد سرني ماخاطبت به هذا الجبار ولكن ساءني قولك له ابنك المهدي فقال يغفر الله لك ياأبا عبد الله كلنا مهدي كلنا كان في المهد . وعن الأوزاعي عبد الرحمن بن عمرو قال بعث إلي أبو جعفر المنصور أمير المؤمنين وأنا بالساحل فأتيته فلما وصلت إليه وسلمت عليه بالخلافة رد علي واستجلسني ثم قال لي ما الذي أبطأ بك عنا ياأوزاعي قال قلت وما الذي تريد ياأمير المؤمنين قال أريد الأخذ عنكم والاقتباس منكم قال فقلت فانظر ياأمير المؤمنين أن لاتجهل شيئا مما أقول لك قال وكيف أجهله وأنا أسألك عنه وفيه وجهت إليك وأقدمتك له قال قلت أخاف أن تسمعه ثم لاتعمل به قال فصاح بي الربيع وأهوى بيده إلى السيف فانتهره المنصور وقال هذا مجلس مثوبة لامجلس عقوبة (١) فطابت نفسي وانبسطت في الكلام ، فقلت ياأمير المؤمنين حدثني مكحول عن عطية بن بشر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أيما عبد جاءته موعظة من الله في دينه فانها نعمة من الله سيقت إليه فان قبلها بشكر وإلا كانت حجة من الله عليه ليزداد بها إثما ويزداد الله بها سخطا عليه (٢) » ياأمير المؤمنين حدثني مكحول عن عطية بن ياسر قال: قال رسول الله ﷺ « أيما وال مات غاشا لرعيته حرم الله عليه الجنة (٣) » ياأمير المؤمنين من كره الحق فقد كره الله إن الله هو الحق المبين إن الذي لين قلوب أمتكم لكم حين ولاكم أمورهم لقرابتكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كان بهم

(١) حديث الأوزاعي مع المنصور وموعظته له وذكر فيها عشرة أحاديث مرفوعة والقصة بجملتها رواها ابن أبي الدنيا في كتاب مواعظ الخلفاء وروياها في مشيخة يوسف بن كامل الخفاف ومشيخة ابن طبرزد وفي إسنادها أحمد بن عبيد بن ناصح قال ابن عدي يحدث بمناكير وهو عندي من أهل الصدق وقد رأيت سرد الأحاديث المذكورة في الموعظة لنذكر هل لبعضها طريق غير هذا الطريق وليعرف صحابي كل حديث أو كونه مرسلا فاولها (٢) حديث عطية بن بشر أيما عبد جاءته موعظة من الله في دينه فانها نعمة من الله الحديث ابن أبي الدنيا في مواعظ الخلفاء (٣) حديث عطية بن ياسر أيما وال بات غاشا لرعيته حرم الله عليه الجنة ابن أبي الدنيا فيه وابن عدي في الكامل في ترجمة أحمد بن عبيد

عبد الله هذا الذي يأكل في كل أربعين وأكثر أكلة أين يذهب لهب الجوع عنه قال يطفئه النور . وقد سألت بعض الصالحين عن ذلك فذكر لي كلاما بعبارة دلت على أنه يجد فرحا به ينطفئ معه لهب الجوع وهذا في الخلق واقع أن الشخص يطرقه فرح وقد كان جائعا فيذهب عنه الجوع وهكذا في طرق الخوف يقع ذلك ومن فعل ذلك ودرج نفسه في شيء من هذه الأقسام التي ذكرناها لايؤثر ذلك في نقصان عقله واضطراب جسمه إذا كان في حماية الصدق والاخلاص وإنما يخشى في ذلك وفي دوام الذكر على من لايخلص لله تعالى.

رءوفا رحيما مواسيا لهم بنفسه فى ذات يده محمودا عند الله وعند الناس فحقيق بك أن تقوم له فيهم بالحق وأن تكون بالقسط له فيهم قائما ولعوراتهم ساترا لاتغلق عليك دونهم الأبواب ولا تقيم دونهم الحجاب تبتهج بالنعمة عندهم وتبتئس بما أصابهم من سوء يا أمير المؤمنين قد كنت فى شغل شاغل من خاصة نفسك عن عامة الناس الذين أصبحت تملكهم أحمرهم وأسودهم مسلمهم وكافرهم وكل له عليك نصيب من العدل فكيف بك إذا انبعث منهم فئام وراء فئام وليس منهم أحد إلا وهو يشكو بلية أدخلتها عليه أو ظلامة سقتها إليه يا أمير المؤمنين حدثنى مكحول عن عروة بن رويم قال «كانت بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم جريدة يستاك بها ويروع بها المنافقين فأتاه جبرائيل عليه السلام فقال له يا محمد ماهذه الجريدة التى كسرت بها قلوب أمتك وملأت قلوبهم رعبا[1]» فكيف بمن شقق أستارهم وسفك دماءهم وخرب ديارهم وأجلاهم عن بلادهم وغيبهم الخوف منه يا أمير المؤمنين حدثنى مكحول عن زياد عن حارثة عن حبيب بن مسلمة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا إلى القصاص من نفسه فى خدش خدشه أعرابيا لم يتعمده فأتاه جبريل عليه السلام فقال يا محمد إن الله لم يبعثك جبارا ولا متكبرا فدعا النبى صلى الله عليه وسلم الأعرابى فقال اقتص منى فقال الأعرابى قد أحللتك بأبى أنت وأمى وما كنت لأفعل ذلك أبدا ولو أتيت على نفسى فدعا له بخير[2]» يا أمير المؤمنين رض نفسك لنفسك وخذلها الأمان من ربك وارغب فى جنة عرضها السموات والأرض التى يقول فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم « لقيد قوس أحدكم من الجنة خير له من الدنيا ومافيها[3] » يا أمير المؤمنين إن الملك لو بقى لمن قبلك لم يصل إليك وكذا لا يبقى لك كما لم يبق لغيرك يا أمير المؤمنين أتدرى ماجاء فى تأويل هذه الآية عن جدك ـ مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ـ قال الصغيرة التبسم والكبيرة الضحك فكيف بما عملته الأيدى وحصدته الألسن يا أمير المؤمنين بلغنى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لوماتت سخلة على شاطىء الفرات ضيعة لخشيت أن أسأل عنها فكيف بمن حرم عدلك وهو على بساطك يا أمير المؤمنين أتدرى ماجاء فى تأويل هذه الآية عن جدك ـ ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ـ قال الله تعالى فى الزبور : ياداود إذا فعد الخصمان بين يديك فكان لك فى أحدهما هوى فلا تتمنين فى نفسك أن يكون الحق له فيفلح على صاحبه فأمحوك عن نبوتى ثم لا تكون خليفتى ولا كرامة ياداود إنما جعلت رسلى إلى عبادى رعاء كرعاء الابل لعلمهم بالرعاية ورفقهم بالسياسة ليجبروا الكسير ويدلوا الهزيل على الكلأ والماء . يا أمير المؤمنين إنك قد بليت بأمر لو عرض على السموات

وقد قيل حد الجوع أن لا يميز بين الخبز وغيره مما يؤكل ومتى عيبت النفس الخبز فليس بجائع وهذا المعنى قد يوجد فى آخر الحدين بعد ثلاثة أيام وهذا جوع الصديقين وطلب الغذاء عند ذلك يكون ضرورة لقوام الجسد والقيام بفرائض العبودية ويكون هذا حد الضرورة لمن لا يجتهد فى التقليل بالتدريج فأما من درج نفسه فى ذلك فقد يصبر على أكثر من ذلك إلى الأربعين كما ذكرنا وقد قال بعضهم حد الجوع أن يبزق فاذا لم يقع الذباب على بزاقه يدل هذا على خلو المعدة من الدسومة وصفاء البزاق كالماء الذى لا يقصده الذباب. روى أن سفيان

(١) حديث عروة بن رويم كانت بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم جريدة يستاك بها ويروع بها المنافقين الحديث ابن أبى الدنيا فيه وهو مرسل وعروة ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين

(٢) حديث حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا إلى القصاص من نفسه فى خدش خدشه أعرابيا لم يتعمده الحديث ابن أبى الدنيا فيه ، وروى أبو داود والنسائى من حديث عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أقص من نفسه وللحاكم من رواية عبد الرحمن بن أبى ليلى عن أبيه طعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خاصرة أسيد بن حضير ، فقال أوجعتنى قال اقتص الحديث قال صحيح الاسناد (٣) حديث لقيد قوس أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما فيها ابن أبى الدنيا من رواية الأوزاعى معضلا لم يذكر اسناده ورواه البخارى من حديث أنس بلفظ لقاب .

والأرض والجبال لأبين أن يحملنه وأشفقن منه يا أمير المؤمنين حدثني يزيد بن جابر عن عبد الرحمن ابن عميرة الأنصاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استعمل رجلا من الأنصار على الصدقة فرآه بعد أيام مقبلا فقال له : ما منعك من الخروج إلى عملك ؟ أما علمت أن لك مثل أجر المجاهد في سبيل الله قال لا قال وكيف ذلك ؟ قال إنه بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما من وال يلي شيئا من أمور الناس إلا أتى به يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه لا يفكها إلا عدله فيوقف على جسر من النار ينتفض به ذلك الجسر انتفاضة تزيل كل عضو منه عن موضعه ثم يعاد فيحاسب فإن كان محسنا نجا بإحسانه وإن كان مسيئا انخرق به ذلك الجسر فيهوى به في النار سبعين خريفا (١) » فقال له عمر رضي الله عنه عمن سمعت هذا ؟ قال من أبي ذر وسلمان فأرسل إليهما عمر فسألهما فقالا نعم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر وا حسرتاه من يتولاها بما فيها فقال أبو ذر رضي الله عنه من سلمت له أمته وألصق خده بالأرض ، قال فأخذ المنديل فوضعه على وجهه ثم بكى وانتحب حتى أبكاني ثم قلت يا أمير المؤمنين قد سأل جدك العباس النبي صلى الله عليه وسلم إمارة مكة أو الطائف أو اليمن فقال له النبي عليه السلام « يا عباس يا عم النبي نفس تحييها خير من إمارة لا تحصيها (٢) » نصيحة منه لعمه وشفقة عليه وأخبره أنه لا يغني عنه من الله شيئا إذ أوحى الله إليه وأنذر عشيرتك الأقربين ـ فقال « يا عباس ويا صفية عمة النبي ويا فاطمة بنت محمد إني لست أغني عنكم من الله شيئا إن لي عملي ولكم عملكم (٣) » وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقيم أمر الناس إلا خصيف العقل أريب الفقد لا يطلع منه على عورة ولا يخاف منه على حرة ولا تأخذه في الله لومة لائم . وقال الأمراء أربعة : فأمير قوي ظلف نفسه وعماله فذلك كالمجاهد في سبيل الله يد الله باسطة عليه بالرحمة ، وأمير فيه ضعف ظلف نفسه وأرتع عماله لضعفه فهو على شفا هلاك إلا أن يرحمه الله ، وأمير ظلف عماله وأرتع نفسه فذلك الحطمة الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم « شر الرعاة الحطمة فهو الهالك وحده (٤) » وأمير أرتع نفسه وعماله فهلكوا جميعا وقد بلغني يا أمير المؤمنين أن جبرائيل عليه السلام أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال « أتيتك حين أمر الله بمنافخ النار فوضعت على النار تسعر ليوم القيامة فقال له يا جبريل صف لي النار فقال إن الله تعالى أمر بها فأوقد عليها ألف عام حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف عام حتى اصفرت ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودت فهي سوداء مظلمة لا يضيء جمرها ولا يطفأ لهبها والذي بعثك بالحق لو أن ثوبا من ثياب أهل النار أظهر لأهل الأرض لماتوا جميعا ولو أن ذنوبا من شرابها صب في مياه الأرض جميعا لقتل من ذاقه

(١) حديث عبد الرحمن بن عمر أن عمر استعمل رجلا من الأنصار على الصدقة الحديث وفيه مرفوعا ما من وال يلي شيئا من أمور الناس إلا أتى الله يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه الحديث ابن أبي الدنيا فيه من هذا الوجه ورواه الطبراني من رواية سويد بن عبد العزيز عن يسار بن أبي الحكم عن أبي وائل أن عمر استعمل بشر بن عاصم فذكر أخصر منه وأن بشرا سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه سلمان (٢) حديث يا عباس يا عم النبي نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها ابن أبي الدنيا هكذا معضلا بغير إسناد ورواه البيهقي من حديث جابر متصلا ومن رواية ابن المنكدر مرسلا وقال هذا هو المحفوظ مرسلا (٣) حديث يا عباس ويا صفية ويا فاطمة لا أغني عنكم من الله شيئا لي عملي ولكم عملكم ابن أبي الدنيا هكذا معضلا دون إسناد ورواه البخاري من حديث أبي هريرة متصلا دون قوله لي عملي ولكم عملكم (٤) حديث شر الرعاة الحطمة رواه مسلم من حديث عائذ ابن عمر المزني متصلا وهو عند ابن أبي الدنيا عن الأوزاعي معضلا كما ذكره المصنف.

الثوري وإبراهيم بن أدهم رضي الله عنهما كانا يطويان ثلاثا ثلاثا . وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يطوي ستا . وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يطوي سبعة أيام . واشتهر حال جدنا محمد ابن عبد الله المعروف بسمويه رحمه الله وكان صاحب أحمد الأسود الدينوري أنه كان يطوي أربعين يوما وأقصى ما بلغ في هذا المعنى من الطي رجل أدركنا زمانه وما رأيته كان في أبهر يقال له الزاهد خليفة كان يأكل في كل شهر لوزة . ولم نسمع أنه بلغ في هذه الأمة أحد بالطي والتدريج إلى هذا الحد وكان في أول أمره على ما حكي ينقص القوت

ولو أن ذراعا من السلسلة التي ذكرها الله وضع على جبال الأرض جميعا لذابت وما استقلت ولو أن رجلا أدخل النار ثم أخرج منها لمات أهل الأرض من نتن ريحه وتشويه خلقه وعظمه فبكى النبي صلى الله عليه وسلم وبكى جبريل عليه السلام لبكائه فقال أتبكي يا محمد وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال أفلا أكون عبدا شكورا ولم بكيت يا جبريل وأنت الروح الأمين أمين الله على وحيه ؟ قال أخاف أن أبتلى بما ابتلي به هاروت وماروت فهو الذي منعني من اتكالي على منزلتي عند ربي فأكون قد أمنت مكره فلم يزالا يبكيان حتى نوديا من السماء يا جبريل ويا محمد إن الله قد آمنكما أن تعصياه فيعذبكما وفضل محمد على سائر الأنبياء كفضل جبريل على سائر الملائكة(١) » وقد بلغني يا أمير المؤمنين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : اللهم إن كنت تعلم أني أبالي إذا قعد الخصمان بين يدي على من مال الحق من قريب أو بعيد فلا تمهلني طرفة عين يا أمير المؤمنين إن أشد الشدة القيام لله بحقه وإن أكرم الكرم عند الله التقوى وإنه من طلب العز بطاعة الله رفعه الله وأعزه ومن طلبه بمعصية الله أذله الله ووضعه ، فهذه نصيحتي إليك والسلام عليك . ثم نهضت فقال لي إلى أين ؟ فقلت إلى الولد والوطن بإذن أمير المؤمنين إن شاء فقال قد أذنت لك وشكرت لك نصيحتك وقبلتها والله الموفق للخير والمعين عليه وبه أستعين وعليه أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل فلا تخلني من مطالعتك إياي بمثل هذا فإنك للقبول القول غير المتهم في النصيحة . قلت أفعل إن شاء الله . قال محمد بن مصعب : فأمر له بمال يستعين به على خروجه فلم يقبله وقال أنا في غنى عنه وما كنت لأبيع نصيحتي بعرض من الدنيا وعرف المنصور مذهبه فلم يجد عليه في ذلك . وعن ابن المهاجر قال قدم أمير المؤمنين المنصور مكة شرفها الله حاجا فكان يخرج من دار الندوة إلى الطواف في آخر الليل يطوف ويصلي ولا يعلم به فإذا طلع الفجر رجع إلى دار الندوة وجاء المؤذنون فسلموا عليه وأقيمت الصلاة فيصلي بالناس فخرج ذات ليلة حين أسحر فبينا هو يطوف إذ سمع رجلا عند الملتزم وهو يقول : اللهم إني أشكو إليك ظهور البغي والفساد في الأرض وما يحول بين الحق وأهله من الظلم والطمع فأسرع المنصور في مشيه حتى ملأ مسامعه من قوله ثم خرج فجلس ناحية من المسجد وأرسل إليه فدعاه فأتاه الرسول وقال له أجب أمير المؤمنين فصلى ركعتين واستلم الركن وأقبل مع الرسول فسلم عليه فقال له المنصور ما هذا الذي سمعتك تقوله من ظهور البغي والفساد في الأرض وما يحول بين الحق وأهله من الطمع والظلم فوالله لقد حشوت مسامعي ما أمرضني وأقلقني ؟ فقال يا أمير المؤمنين إن أمنتني على نفسي أنبأتك بالأمور من أصولها وإلا اقتصرت على نفسي ففيها لي شغل شاغل فقال له أنت آمن على نفسك فقال الذي دخله الطمع حتى حال بينه وبين الحق وإصلاح ما ظهر من البغي والفساد في الأرض أنت فقال ويحك وكيف يدخلني الطمع والصفراء والبيضاء في يدي والحلو والحامض في قبضتي قال وهل دخل أحدا من الطمع ما دخلك يا أمير المؤمنين إن الله تعالى استرعاك أمور المسلمين وأموالهم فأغفلت أمورهم واهتممت بجمع أموالهم وجعلت بينك وبينهم حجابا من الجص والآجر وأبوابا من الحديد وحجبة معهم السلاح ثم سجنت نفسك فيها منهم وبعثت عمالك في جمع الأموال وجبايتها واتخذت وزراء وأعوانا ظلمة إن نسيت لم يذكروك وإن ذكرت لم يعينوك وقويتهم على ظلم الناس بالأموال والكراع والسلاح وأمرت بأن لا يدخل عليك من الناس إلا فلان وفلان نفر سميتهم ولم تأمر بإيصال المظلوم ولا للملهوف ولا الجائع ولا العاري ولا الضعيف ولا الفقير ولا أحد إلا وله في هذا المال حق

(١) حديث بلغني أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أتيتك حين أمر الله بمنافيخ النار وضعت على النار تسعر ليوم القيامة الحديث بطوله ابن أبي الدنيا فيه هكذا معضلا بغير إسناد .

بنشاف العود ثم طوى حتى انتهى إلى اللوزة في الأربعين ثم إنه قد يسلك هذا الطريق جمع من الصادقين وقد يسلك غير الصادق هذا لوجود هوى مستكن في باطنه يهون عليه ترك الأكل إذا كان له استحلاء لنظر الخلق وهذا عين النفاق نعوذ بالله من ذلك والصادق ربما يقدر على الطي إذا لم يعلم بحاله أحد وربما تضعف عزيمته في ذلك إذا علم بأنه يطوى فإن صدقه في الطي ونظره إلى من يطوى لأجله يهون عليه الطي فإذا علم به أحد تضعف عزيمته في ذلك وهذا علامة الصادق فمهما أحس في نفسه أنه يحب أن يرى بعين التقلل

فلما رآك هؤلاء النفر الذين استخلصتهم لنفسك وآثرتهم على رعيتك وأمرت أن لا يحجبوا عنك تجبى الأموال ولا تقسمها قالوا هذا قد خان الله فما لنا لا نخونه وقد سخر لنا فائتمروا على أن لا يصل إليك من علم أخبار الناس شيء إلا ما أرادوا وأن لا يخرج لك عامل فيخالف لهم أمرا إلا أقصوه حتى تسقط منزلته ويصغر قدره فلما انتشر ذلك عنك وعنهم أعظمهم الناس وهابوهم وكان أول من صانعهم عمالك بالهدايا والأموال ليتقووا بهم على ظلم رعيتك ثم فعل ذلك ذوو القدرة والثروة من رعيتك لينالوا ظلم من دونهم من الرعية فامتلأت بلاد الله بالطمع بغيا وفسادا وصار هؤلاء القوم شركاءك فى سلطانك وأنت غافل فان جاء متظلم حيل بينه وبين الدخول إليك وإن أراد رفع صوته أوقصته إليك عند ظهورك وجدك قد نهيت عن ذلك ووقفت للناس رجلا ينظر فى مظالمهم فان جاء ذلك الرجل فبلغ بطانتك سألوا صاحب المظالم أن لا يرفع مظلمته وإن كانت للمتظلم به حرمة وإجابة لم يمكنه مما يريد خوفا منهم فلا يزال المظلوم يختلف إليه ويلوذ به ويشكو ويستغيث وهو يدفعه ويعتل عليه فاذا جهدوا خرج وظهرت صرخ بين يديك فيضرب ضربا مبرحا ليكون نكالا لغيره وأنت تنظر ولا تنكر ولا تغير فما بقاء الاسلام وأهله على هذا ولقد كانت بنو أمية وكانت العرب لا ينتهى إليهم المظلوم إلا رفعت ظلامته إليهم فينصف ولقد كان الرجل يأتى من أقصى البلاد حتى يبلغ باب سلطانهم فينادى يا أهل الإسلام فيبتدرونه مالك مالك فيرفعون مظلمته إلى سلطانهم فينتصف ولقد كنت يا أمير المؤمنين أسافر إلى أرض الصين وبها ملك قد قدمتها مرة وقد ذهب سمع ملكهم فجعل يبكى فقال له وزراؤه مالك تبكى لا بكت عيناك فقال أما إنى لست أبكى على المصيبة التى نزلت بى ولكن أبكى لمظلوم يصرخ بالباب فلا أسمع صوته ثم قال أما إن كان قد ذهب سمعى فان بصرى لم يذهب نادوا فى الناس ألا لا يلبس ثوبا أحمر إلا مظلوم فكان يركب الفيل ويطوف طرفى النهار هل يرى مظلوما فينصفه هذا يا أمير المؤمنين مشرك بالله قد غلبت رأفته بالمشركين ورقته على شح نفسه فى ملكه وأنت مؤمن بالله وابن عم نبى الله لا تغلبك رأفتك بالمسلمين ورقتك على شح نفسك فانك لا تجمع الأموال إلا لواحد من ثلاثة إن قلت أجمعها لولدى فقد أراك الله عبرا فى الطفل الصغير يسقط من بطن أمه وماله على الأرض مال ومامن مال إلا ودونه يد شحيحة تحويه فما يزال الله تعالى يلطف بذلك الطفل حتى تعظم رغبة الناس إليه ولست الذى تعطى بل الله يعطى من يشاء وإن قلت أجمع المال لأشيد سلطانى فقد أراك الله عبرا فيمن كان قبلك ما أغنى عنهم ما جمعوه من الذهب والفضة وما أعدوا من الرجال والسلاح والكراع وما ضرز وولد أبيك ما كنتم فيه من قلة الجدة والضعف حين أراد الله بكم ما أراد وإن قلت أجمع المال لطلب غاية هى أجسم من الغاية التى أنت فيها فوالله ما فوق ما أنت فيه إلا منزلة لا تدرك إلا بالعمل الصالح يا أمير المؤمنين هل تعاقب من عصاك من رعيتك بأشد من القتل قال لا، قال فكيف تصنع بالملك الذى خولك الله وما أنت عليه من ملك الدنيا وهو تعالى لا يعاقب من عصاه بالقتل ولكن يعاقب من عصاه بالخلود فى العذاب الأليم وهو الذى يرى منك ما عقد عليه قلبك وأضمرته جوارحك فماذا تقول إذا انتزع الملك الحق المبين ملك الدنيا من يدك ودعاك إلى الحساب هل يغنى عنك عنده شيء مما كنت فيه مما شححت عليه من ملك الدنيا فبكى المنصور بكاء شديدا حتى نحب وارتفع صوته ثم قال يا ليتنى لم أخلق ولم أك شيئا ثم قال كيف احتيالى فيما حولت فيه ولم ار من الناس إلا خائنا قال يا أمير المؤمنين عليك بالأئمة الأعلام المرشدين قال ومن هم ؟ قال العلماء قال ودفروا منى قال هربوا منك مخافة أن تحملهم على ما ظهر من طريقتك من قبل عمالك ولكن افتح الأبواب وسهل الحجاب وانتصر للمظلوم من الظالم وامنع المظالم وخذ الشيء مما حل وطاب

فلينهم نفسه فان فيه شائبة النفاق ومن يطوى لله يعوضه الله تعالى فرحا فى باطنه ينسيه الطعام وقد لا ينسى الطعام ولكن امتلاء قلبه بالأنوار يقوى جاذب الروح الروحانى فيجذبه إلى مركزه ومستقره من العالم الروحانى وينفر بذلك عن أرض الشهوة النفسانية وأما أثر جاذب الروح إذا تخلف عنه جاذب النفس عند كمال طمأنينتها وانعكاس أنوار الروح عليها بواسطة القلب المستنير فأجل من جذب المغناطيس للحديد إذ المغناطيس يجذب الحديد لروح فى الحديد مشاكل للمغناطيس فيجذبه بنسبة الجنسية

واقسمه

واقسمه بالحق والعدل وأنا ضامن على أن من هرب منك أن يأتيك فيعاونك على صلاح أمرك ورعيتك فقال المنصور : اللهم وفقني أن أعمل بما قال هذا الرجل وجاء المؤذنون فصلوا عليه وأقيمت الصلاة فخرج فصلى بهم ثم قال للحرسي عليك بالرجل إن لم تأتني به لأضربن عنقك واغتاظ عليه غيظا شديدا فخرج الحرسي يطلب الرجل فبينا هو يطوف فاذا هو بالرجل يصلي في بعض الشعاب فقعد حتى صلى ثم قال ياذا الرجل أما تتقي الله قال بلى قال أما تعرفه قال بلى قال فانطلق معي إلى الأمير فقد آلى أن يقتلني إن لم آته بك قال ليس لي إلى ذلك من سبيل قال يقتلني قال لا قال كيف قال تحسن تقرأ قال لا فأخرج من مزود كان معه رقا مكتوبا فيه شيء فقال خذه فاجعله في جيبك فان فيه دعاء الفرج قال وما دعاء الفرج قال لا يرزقه إلا الشهداء قلت رحمك الله قد أحسنت إلي فان رأيت أن تخبرني ما هذا الدعاء وما فضله قال من دعا به مساء وصباحا هدمت ذنوبه ودام سروره ومحيت خطاياه واستجيب دعاؤه وبسط له في رزقه وأعطي أمله وأعين على عدوه وكتب عند الله صديقا ولا يموت إلا شهيدا تقول اللهم كما لطفت في عظمتك دون اللطفاء وعلوت بعظمتك على العظماء وعلمت ما تحت أرضك كعلمك بما فوق عرشك وكانت وساوس الصدور كالعلانية عندك وعلانية القول كالسر في علمك وانقاد كل شيء لعظمتك وخضع كل ذي سلطان لسلطانك وصار أمر الدنيا والآخرة كله بيدك اجعل لي من كل هم أمسيت فيه فرجا ومخرجا اللهم إن عفوك عن ذنوبي وتجاوزك عن خطيئتي وسترك على قبيح عملي أطمعني أن أسألك ما لا أستوجبه مما قصرت فيه أدعوك آمنا وأسألك مستأنسا وإنك المحسن إلي وأنا المسيء إلى نفسي فيما بيني وبينك تتودد إلي بنعمتك وأتبغض إليك بالمعاصي ولكن الثقة بك حملتني على الجراءة عليك فعد بفضلك وإحسانك علي إنك أنت التواب الرحيم قال فأخذته فصيرته في جيبي ثم لم يكن لي هم غير أمير المؤمنين فدخلت فسلمت عليه فرفع رأسه فنظر إلي وتبسم ثم قال ويلك وتحسن السحر فقلت لا والله يا أمير المؤمنين ثم قصصت عليه أمري مع الشيخ فقال هات الرق الذي أعطاك ثم جعل يبكي وقال قد نجوت وأمر بنسخه وأعطاني عشرة آلاف درهم ثم قال أتعرفه قلت لا قال ذلك الخضر عليه السلام .

وعن أبي عمران الجوني قال لما ولي هرون الرشيد الخلافة زاره العلماء فهنوه بما صار إليه من أمر الخلافة ففتح بيوت الأموال وأقبل يجيزهم بالجوائز السنية وكان قبل ذلك يجالس العلماء والزهاد وكان يظهر التنسك والتقشف وكان مؤاخيا لسفيان بن سعيد بن المنذر الثوري قديما فهجره سفيان ولم يزره فاشتاق هرون إلى زيارته ليخلو به ويحدثه فلم يزره ولم يعبأ بموضعه ولا بما صار إليه فاشتد ذلك على هرون فكتب إليه كتابا يقول فيه : بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله هرون الرشيد أمير المؤمنين إلى أخيه سفيان بن سعيد بن المنذر أما بعد يا أخي قد علمت أن الله تبارك وتعالى واخى بين المؤمنين وجعل ذلك فيه وله واعلم أني قد واخيتك مواخاة لم أصرم بها حبلك ولم أقطع منها ودك وإني منطوك على أفضل المحبة والارادة ولولا هذه القلادة التي قلدنيها الله لأتيتك ولوجبوا لما أجدك في قلبي من المحبة واعلم يا أبا عبد الله أنه ما بقي من إخواني وإخوانك أحد إلا وقد زارني وهناني بما صرت إليه وقد فتحت بيوت الأموال وأعطيتهم من الجوائز السنية ما فرحت به نفسي وقرت به عيني وإني استبطأتك فلم تأتني وقد كتبت إليك كتابا شوقا مني إليك شديدا وقد علمت يا أبا عبد الله ما جاء في فضل المؤمن وزيارته ومواصلته فاذا ورد عليك كتابي فالعجل العجل ، فلما كتب الكتاب التفت إلى من عنده فاذا كلهم يعرفون سفيان الثوري وخشونته فقال علي برجل من الباب فأدخل عليه رجل يقال له عباد الطالقاني فقال يا عباد خذ كتابي هذا فانطلق به إلى الكوفة فاذا دخلتها فسل عن قبيلة بني ثور ثم سل عن سفيان الثوري فاذا رأيته فالق كتابي هذا إليه وع بسمعك وقلبك جميع ما يقول

الخاصة فاذا تجنست النفس بعكس نور الروح الواصل إليها بواسطة القلب يصير في النفس روح استمدها القلب من الروح وأداها إلى النفس فتجذب الروح النفس بجنسية الروح الحادثة فيها فيزدري الأطعمة الدنيوية والشهوات الحيوانية ويتحقق عنده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » ولا يقدر على ما وصفناه إلا عبد تصير أعماله وأقواله وسائر أحواله ضرورة فيتناول من الطعام أيضا ضرورة ولو تكلم مثلا بكلمة من غير ضرورة التهب فيه نار الجوع

فأحص عليه دقيق أمره وجليله لتخبرني به فأخذ عباد الكتاب وانطلق به حتى ورد الكوفة فسأل عن القبيلة فأرشد إليها ثم سأل عن سفيان فقيل له هو في المسجد قال عباد فأقبلت إلى المسجد فلما رآني قام قائما وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وأعوذ بك اللهم من طارق يطرق إلا بخير قال عباد فوقعت الكلمة في قلبي فخرجت فلما رآني نزلت بباب المسجد لم يصل ولم يكن وقت صلاة فربطت فرسي بباب المسجد ودخلت فاذا جلساؤه قعود قد نكسوا رءوسهم كأنهم لصوص قد ورد عليهم السلطان فهم خائفون من عقوبته فسلمت فما رفع أحد إلى رأسه وردوا السلام على رءوس الأصابع فبقيت واقفا فما منهم أحد يعرض على الجلوس وقد علاني من هيبتهم الرعدة ومددت عيني إليهم فقلت إن المصلى هو سفيان فرميت بالكتاب إليه فلما رأى الكتاب ارتعد وتباعد منه كأنه حية عرضت له في محرابه فركع وسجد وسلم وأدخل يده في كمه ولفها بعباءته وأخذه فقلبه بيده ثم رماه إلى من كان خلفه وقال يأخذه بعضكم بقرؤه فاني أستغفر الله أن أمس شيئا مسه ظالم بيده قال عباد فأخذه بعضهم فكأنه خائف من فم حية تنهشه ثم فضه وقرأه وأقبل سفيان يتبسم تبسم المتعجب فلما فرغ من قراءته قال اقلبوه واكتبوا إلى الظالم في ظهر كتابه فقيل له يا أبا عبد الله إنه خليفة فلو كتبت إليه في قرطاس نقي فقال اكتبوا إلى الظالم في ظهر كتابه فان كان اكتسبه من حلال فسوف يجزى به وإن كان اكتسبه من حرام فسوف يصلى به ولا يبقى شيء مسه ظالم عندنا فيفسد علينا ديننا فقيل له ما نكتب فقال اكتبوا : بسم الله الرحمن الرحيم من العبد المذنب سفيان بن سعيد بن المنذر الثوري إلى العبد المغرور بالآمال هرون الرشيد الذي سلب حلاوة الإيمان . أما بعد فاني قد كتبت إليك أعرفك أني قد صرمت حبلك وقطعت ودك وقليت موضعك فانك قد جعلتني شاهدا عليك باقرارك على نفسك في كتابك بما هجمت به على بيت مال المسلمين فأنفقته في غير حقه وأنفذته في غير حكمه ثم لم ترض بما فعلته وأنت ناء عني حتى كتبت إلى تشهدني على نفسك أما إني قد شهدت عليك أنا وإخواني الذين شهدوا قراءة كتابك وسنؤدي الشهادة عليك غدا بين يدي الله تعالى يا هرون هجمت على بيت مال المسلمين بغير رضاهم هل رضيت بفعلك المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها في أرض الله تعالى والمجاهدون في سبيل الله وابن السبيل أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم والأرامل والأيتام أم هل رضي بذلك خلق من رعيتك فشد يا هرون مئزرك وأعد للمسئلة جوابا وللبلاء جلبابا واعلم أنك ستقف بين يدي الحكم العدل فقد رزئت في نفسك إذ سلبت حلاوة العلم والزهد ولذيذ القرآن ومجالسة الأخيار ورضيت لنفسك أن تكون ظالما وللظالمين إماما يا هرون قعدت على السرير ولبست الحرير وأسبلت سترا دون بابك وتشبهت بالحجبة برب العالمين ثم أقصيت أجنادك الظلمة دون بابك وسترك يظلمون الناس ولا ينصفون يشربون الخمور ويضربون من يشربها ويزنون ويحدون الزاني ويسرقون ويقطعون السارق أفلا كانت هذه الأحكام عليك وعليهم قبل أن تحكم بها على الناس فكيف بك يا هرون غدا إذا نادى المنادي من قبل الله تعالى احشروا الذين ظلموا وأزواجهم أين الظلمة وأعوان الظلمة فقدمت بين يدي الله تعالى ويداك مغلولتان إلى عنقك لا يفكهما إلا عدلك وإنصافك والظالمون حولك وأنت لهم سابق وإمام إلى النار ، كأني بك يا هرون وقد أخذت بضيق الخناق ووردت المساق وأنت ترى حسناتك في ميزان غيرك وسيئات غيرك في ميزانك زيادة عن سيئاتك بلاء على بلاء وظلمة فوق ظلمة فاحتفظ بوصيتي واتعظ بموعظتي وعظتك بها . واعلم أني قد نصحتك وما أبقيت لك في النصح غاية فاتق الله يا هرون في رعيتك واحفظ محمدا صلى الله عليه وسلم في أمته وأحسن الخلافة عليهم واعلم أن هذا الأمر لو بقي لغيرك لم يصل إليك وهو صائر إلى غيرك وكذا الدنيا تنتقل

التهاب الخلفاء بالنار لأن النفس الراقدة تستيقظ بكل ما يوقظها وإذا استيقظت نزعت إلى هواها فالعبد المراد بهذا إذا فطن لسياسة النفس ورزق العلم سهل عليه الطي وتداركته المعونة من الله تعالى لاسيما إن كوشف بشيء من المنح الالهية . وقد حكي لي فقير أنه اشتد به الجوع وكان لا يطلب ولا يتسبب قال فلما اشتد جوعي إلى الغاية بعد أيام فتح الله علي بتفاحة قال فتناولت التفاحة وقصدت أكلها فلما كسرتها كوشفت بحوراء نظرت إليها عقيب كسرها فحدث عندي من الفرح بذلك ما استغنيت

بأهلها واحدا بعد واحد فمنهم من تزود زادا نفعه ومنهم من خسر دنياه وآخرته وإني أحسبك يا هرون ممن خسر دنياه وآخرته فاياك إياك أن تكتب لي كتابا بعد هذا فلا أجيبك عنه والسلام. قال عبد فألقى إلي الكتاب منشورا غير مطوي ولا مختوم فأخذته وأقبلت إلى سوق الكوفة وقد وقعت الموعظة من قلبي فناديت يا أهل الكوفة فأجابوني فقلت لهم يا قوم من يشتري رجلا هرب من الله إلى الله فأقبلوا إلي بالدنانير والدراهم فقلت لا حاجة لي في المال ولكن جبة صوف خشنة وعباءة قطوانية قال فأتيت بذلك ونزعت ما كان علي من اللباس الذي كنت ألبسه مع أمير المؤمنين وأقبلت أتودا البرذون وعليه السلاح الذي كنت أحمله حتى أتيت باب أمير المؤمنين هرون حافيا راجلا فهزأ بي من كان على باب الخليفة ثم استؤذن لي فلما دخلت عليه وبصر بي على تلك الحالة قام وقعد ثم قام قائما وجعل يلطم رأسه ووجهه ويدعو بالويل والحزن ويقول انتفع الرسول وخاب المرسل مالي وللدنيا مالي وللملك يزول عني سريعا ثم ألقيت الكتاب إليه منشورا كما دفع إلي فأقبل هرون يقرؤه ودموعه تنحدر من عينيه ويقرأ ويشهق فقال بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين لقد اجترأ عليك سفيان فلو وجهت إليه فأثقلته بالحديد وضيقت عليه السجن كنت تجعله عبرة لغيره فقال هرون: اتركونا يا عبيد الدنيا المغرورين من غررتموه والشقي من أهلكتموه وإن سفيان أمة وحده فاتركوا سفيان وشأنه ثم لم يزل كتاب سفيان إلى جنب هرون يقرؤه عند كل صلاة حتى توفي رحمه الله فرحم الله عبدا نظر لنفسه واتقى الله فيما يقدم عليه غدا من عمله فانه عليه يحاسب وبه يجازى والله ولي التوفيق. وعن عبد الله بن مهران قال حج الرشيد فوافى الكوفة فأقام بها أياما ثم ضرب بالرحيل فخرج الناس وخرج بهلول المجنون فيمن خرج بالكناسة والصبيان يؤذونه ويولعون به إذ أقبلت هوادج هرون فكف الصبيان عن الولوع به فلما جاء هرون نادى بأعلى صوته يا أمير المؤمنين فكشف هرون السجاف بيده عن وجهه فقال لبيك يا بهلول فقال يا أمير المؤمنين: حدثنا أيمن بن نائل عن قدامة بن عبد الله العامري قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم منصرفا من عرفة على ناقة له صهباء لاضرب ولا طرد ولا إليك إليك(١) وتواضعك في سفرك هذا يا أمير المؤمنين خير لك من تكبرك وتجبرك قال فبكى هرون حتى سقطت دموعه على الأرض ثم قال يا بهلول زدنا رحمك الله قال نعم يا أمير المؤمنين رجل آتاه الله مالا وجمالا فأنفق من ماله وعف في جماله كتب في خالص ديوان الله تعالى مع الأبرار قال أحسنت يا بهلول ودفع له جائزة. فقال اردد الجائزة إلي من أخذتها منه فلا حاجة لي فيها قال يا بهلول فان كان عليك دين قضيناه قال يا أمير المؤمنين هؤلاء أهل العلم بالكوفة متوافرون قد اجتمعت آراؤهم أن قضاء الدين بالدين لا يجوز قال يا بهلول فتجري عليك ما يقوتك أو يقيمك قال فرفع بهلول رأسه إلى السماء ثم قال يا أمير المؤمنين أنا وأنت من عيال الله فمحال أن يذكرك وينساني قال فأسبل هرون السجاف ومضى. وعن أبي العباس الهاشمي عن صالح ابن المأمون قال دخلت على الحرث المحاسبي رحمه الله فقلت له: يا أبا عبد الله هل حاسبت نفسك؟ فقال كان هذا مرة قلت له فاليوم قال أكاتم حالي إني لأقرأ آية من كتاب الله تعالى فأضن بها أن تسمعها نفسي ولولا أن يغلبني فيها فرح ما أعلنت بها ولقد كنت ليلة قاعدا في محرابي فاذا أنا بفتى حسن الوجه طيب الرائحة فسلم علي ثم قعد بين يدي فقلت له من أنت فقال أنا واحد من السياحين أقصد المتعبدين في محاريبهم ولا أرى لك اجتهادا فأي شيء عملك قال قلت له كتمان المصائب واستجلاب الفوائد قال

عن الطعام أياما وذكر لي أن الحوراء خرجت من وسط التفاحة والايمان بالقدرة ركن من أركان الايمان فسلم ولا تنكر. وقال سهل بن عبد الله رحمه الله من طوى أربعين يوما ظهرت له القدرة من الملكوت وكان يقال: لا يزهد العبد حقيقة الزهد الذي لا مشوبة فيه إلا بمشاهدة قدرة من الملكوت. وقال الشيخ أبو طالب المكي رحمه الله: عرفنا من طوى أربعين يوما برياضة النفس في تأخير القوت وكان يؤخر فطره كل ليلة إلى نصف سبع الليل حتى يطوى ليلة

(١) حديث قدامة بن عبد الله العامري رأيت النبي صلى الله عليه وسلم منصرفا عن عرفة على ناقة له صهباء لاضرب ولا طرد ولا إليك إليك الترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه دون قوله منصرفا من عرفة وإنما قالوا رمى الجمرة وهو الصواب وقد تقدم في الباب الثاني.

فصاح وقال ماعلمت أن أحدا بين جنبي المشرق والمغرب هذه صفته قال الحرث فأردت أن أزيد عليه فقلت له أما علمت أن أهل القلوب يخفون أحوالهم ويكتمون أسرارهم ويسألون الله كتمان ذلك عليهم فمن أين تعرفهم قال فصاح صيحة غشي عليه منها فمكث عندي يومين لا يعقل ثم أفاق وقد أحدث في ثيابه فعلمت إزالة عقله فأخرجت له ثوبا جديدا وقلت له هذا كفني قد آثرتك به فاغتسل وأعد صلاتك فقال هات الماء فاغتسل وصلى ثم التحف بالثوب وخرج فقلت له أين تريد فقال لي قم معي فلم يزل يمشي حتى دخل على المأمون فسلم عليه وقال ياظالم أنا ظالم إن لم أقل لك ياظالم أستغفر الله من تقصيري فيك أما تتقي الله تعالى فيما قد ملكك وتكلم بكلام كثير ثم أقبل يريد الخروج وأنا جالس بالباب فأقبل عليه المامون وقال من أنت قال أنا رجل من السياحين فكرت فيما عمل الصديقون قبلي فلم أجد لنفسي فيه حظا فتعلقت بموعظتك لعلي ألحقهم قال فأمر بضرب عنقه فأخرج وأنا قاعد على الباب ملفوفا في ذلك الثوب ومناد ينادي من ولي هذا فليأخذه قال الحرث فاختبأت عنه فاخذه أقوام غرباء فدفنوه وكنت معهم لا أعلمهم بحاله فاقمت في مسجد بالمقابر محزونا على الفتى فغلبتني عيناي فاذا هو بين وصائف لم أر أحسن منهن وهو يقول ياحارث أنت والله من الكاتمين الذين يخفون أحوالهم ويطيعون ربهم قلت وما فعلوا قال الساعة يلقونك فنظرت إلى جماعة ركبان فقلت من أنتم قالوا الكاتمون أحوالهم حرك هذا الفتى كلامك له فلم يكن في قلبه مما وصفت شيء فخرج للأمر والنهي وأن الله تعالى أنزله معنا وغضب لعبده . وعن أحمد بن إبراهيم المقري قال كان أبو الحسين النوري رجلا قليل الفضول لا يسأل عما لا يعنيه ولا يفتش عما لا يحتاج إليه وكان إذا رأى منكرا غيره ولو كان فيه تلفه فنزل ذات يوم إلى مشرعة تعرف بمشرعة الفحامين يتطهر للصلاة إذ رأى زورقا فيه ثلاثون دنا مكتوب عليها بالقار لطف فقرأه وانكره لانه لم يعرف في التجارات ولا في البيوع شيئا يعبر عنه بلطف فقال للملاح إيش في هذه الدنان قال وإيش عليك امض في شغلك فلما سمع النوري من الملاح هذا القول ازداد تعطشا إلى معرفته فقال أحب أن تخبرني إيش في هذه الدنان قال وإيش عليك أنت والله صوفي فضولي هذا خمر للمعتضد يريد أن يتمم به مجلسه فقال النوري وهذا خمر قال نعم فقال أحب أن تعطيني ذلك المدري فاغتاظ الملاح عليه وقال لغلامه أعطه حتى أنظر مايصنع فلما صارت المدري في يده صعد إلى الزورق ولم يزل يكسرها دنا دنا حتى أتى على آخرها إلا دنا واحدا والملاح يستغيث إلى أن ركب صاحب الجسر وهو يومئذ ابن بشر أفلح فقبض على النوري وأشخصه إلى حضرة المعتضد وكان المعتضد سيفه قبل كلامه ولم يشك الناس في أنه سيقتله قال أبو الحسين فأدخلت عليه وهو جالس على كرسي حديد وبيده عمود يقلبه فلما رآني قال من أنت قلت محتسب قال ومن ولاك الحسبة قلت الذي ولاك الامامة ولاني الحسبة ياأمير المؤمنين قال فأطرق إلى الأرض ساعة ثم رفع رأسه إليّ وقال ما الذي حملك على ما صنعت؟ فقلت شفقة مني عليك إذ بسطت يدي إلى صرف مكروه عنك فقصرت عنه قال فأطرق مفكرا في كلامي ثم رفع رأسه إليّ وقال كيف تخلص هذا الدن الواحد من جملة الدنان فقلت في تخلصه علة أخبر بها أمير المؤمنين إن أذن فقال هات خبرني فقلت ياأمير المومنين إني أقبلت على الدنان بمطالبة الحق سبحانه لي بذلك وغمر قلبي شاهد الاجلال للحق وخوف المطالبة فغابت هيبة الخلق عني فأقدمت عليها بهذه الحال إلى أن صرت إلى هذا الدن فاستشعرت نفسي كبرا على أني أقدمت على مثلك فمنعت ولو أقدمت عليه بالحال الأول وكانت ملء الدنيا دنان لكسرتها ولم أبال فقال المعتضد اذهب فقد أطلقنا يدك غير ما أحببت أن تغيره من المنكر . قال أبو الحسين فقلت ياأمير المؤمنين بغض إلي التغيير لأني كنت أغير عن الله تعالى وأنا الآن أغير عن شرطي فقال المعتضد ما حاجتك فقلت ياأمير المؤمنين تأمر باخراجي سالما

في نصف شهر فيطوي الأربعين في سنة وأربعة أشهر فتندرج الأيام والليالي حتى يكون الأربعين بمنزلة يوم واحد . وذكر لي أن الذي فعل ذلك ظهرت له آيات من الملكوت وكوشف بمعاني قدرة من الجبروت تجلى الله بهاله كيف شاء . واعلم أن هذا المعنى من الطي والتقلل لو أنه عين الفضيلة مافات أحدا من الأنبياء ولكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبلغ من ذلك إلى أقصى غاياته ولا شك أن لذلك فضيلة لا تنكر ولكن لا تنحصر مواهب الحق تعالى في ذلك فقد يكون من يأكل كل يوم أفضل ممن يطوي أربعين

فأمره بذلك وخرج إلى البصرة فكان أكثر أيامه بها خوفا من أن يسأله أحد حاجة يسألها المعتضد فأقام بالبصرة إلى أن توفى المعتضد ثم رجع إلى بغداد فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين لكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم فى القلوب القاسية فلينها وأزال قساوتها وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا فسفساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر والله المستعان على كل حال .

﴿ كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة ﴾

(وهو الكتاب العاشر من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى خلق كل شىء فأحسن خلقه وترتيبه، وأدب نبيه محمدا ﷺ فأحسن تأديبه ، وزكى أوصافه وأخلاقه ثم اتخذه صفيه وحبيبه ، ووفق للاقتداء به من أراد تهذيبه ؟ وحرم عن التخلق بأخلاقه من أراد تخبيبه . وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم كثيرا .

أما بعد : فان آداب الظواهر عنوان آداب البواطن وحركات الجوارح ثمرات الخواطر والأعمال نتيجة الأخلاق والآداب رشح المعارف وسرائر القلوب هى مغارس الأفعال ومنابعها وأنوار السرائر هى التى تشرق على الظواهر فتزينها وتجليها وتبدل المحاسن مكارهها ومساويها ومن لم يخشع قلبه لم تخشع جوارحه ومن لم يكن صدره مشكاة الأنوار الإلهية لم يفض على ظاهره جمال الآداب النبوية ولقد كنت عزمت أن أختم ربع العادات من هذا الكتاب بكتاب جامع لآداب المعيشة لئلا يشق على طالبها استخراجها من جميع هذه الكتب ثم رأيت كل كتاب من ربع العادات قد أتى على جملة من الآداب فاستثقلت تكريرها وإعادتها فان طلب الإعادة ثقيل والنفوس مجبولة على معاداة المعادات فرأيت أن أقتصر فى هذا الكتاب على ذكر آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخلاقه المأثورة عنه بالإسناد فأسردها مجموعة فصلا فصلا محذوفة الأسانيد ليجتمع فيه مع جميع الآداب تجديد الإيمان وتأكيده بمشاهدة أخلاقه الكريمة التى شهد آحادها على القطع بأنه أكرم خلق الله تعالى وأعلاهم رتبة وأجلهم قدرا فكيف مجموعها ثم أضيف إلى ذكر أخلاقه ذكر خلقته ثم ذكر معجزاته التى صحت بها الأخبار ليكون ذلك معربا عن مكارم الأخلاق والشيم ومنتزعا عن آذان الجاحدين لنبوته صمام الصمم والله تعالى ولى التوفيق للاقتداء بسيد المرسلين فى الأخلاق والأحوال وسائر معالم الدين فانه دليل المتحيرين ومجيب دعوة المضطرين ولنذكر فيه أولا بيان تأديب الله تعالى إياه بالقرآن ثم بيان جوامع من محاسن أخلاقه ثم بيان جملة من آدابه وأخلاقه ثم بيان كلامه وضحكه ثم بيان أخلاقه وآدابه فى الطعام ثم بيان أخلاقه وآدابه فى اللباس ثم بيان عفوه مع القدرة ثم بيان إغضائه عما كان يكره ثم بيان سخاوته وجوده ثم بيان شجاعته وبأسه ثم بيان تواضعه ثم بيان صورته وخلقته ثم بيان جوامع معجزاته وآياته صلى الله عليه وسلم .

يوما وقد يكون من لا يكاشف بشىء من معانى القدرة أفضل ممن يكاشف بها إذا كاشفه الله بصرف المعرفة فالقدرة أثر من القادر. ومن أهل لقرب القادر لا يستغرب ولا يستنكر شيئا من القدرة ويرى القدرة تتجلى له من سجف أجزاء علم الحكمة فاذا أخلص العبد لله تعالى أربعين يوما واجتهد فى ضبط أحواله بشىء من الأنواع التى ذكرنا من العمل والذكر والقوت وغير ذلك تعود بركة تلك الأربعين على جميع أوقاته وساعاته وهو طريق حسن اعتمده طائفة من الصالحين وكان جماعة من الصالحين يختارون

للأربعين ذا القعدة وعشر ذي الحجة وهي أربعون موسى عليه السلام . أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب إجازة قال أنا أبو منصور محمد ابن عبد الملك بن خيرون إجازة قال أنا أبو محمد الحسن بن علي الجوهري إجازة قال أنا أبو عمر محمد بن العباس قال ثنا أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد قال ثنا الحسين بن الحسن المروزي قال ثنا عبد الله بن المبارك قال ثنا أبو معاوية الضرير قال ثنا الحجاج عن مكحول قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أخلص لله تعالى العبادة أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » .

(بيان تأديب الله تعالى حبيبه وصفيه محمدا صلى الله عليه وسلم بالقرآن)

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير الضراعة والابتهال دائم السؤال من الله تعالى أن يزينه بمحاسن الآداب ومكارم الأخلاق فكان يقول في دعائه « اللهم حسن خلقي وخلقي (١) » ويقول « اللهم جنبني منكرات الأخلاق (٢) » فاستجاب الله تعالى دعاءه وفاه بقوله عز وجل ـ ادعوني أستجب لكم ـ فأنزل عليه القرآن وأدبه به فكان خلقه القرآن . قال سعد بن هشام دخلت على عائشة رضي الله عنها وعن أبيها فسألتها عن أخلاق رسول الله ﷺ فقالت أما تقرأ القرآن قلت بلى قالت كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن (٣) وإنما أدبه القرآن بمثل قوله تعالى ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ وقوله ـ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ـ وقوله ـ واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ـ وقوله ـ ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور ـ وقوله ـ فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين ـ وقوله ـ وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم ـ وقوله ـ ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ـ وقوله ـ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ـ وقوله ـ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ـ ولما كسرت رباعيته وشج يوم أحد فجعل الدم يسيل على وجهه وهو يمسح الدم ويقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم (٤) فأنزل الله تعالى ـ ليس لك من الأمر شيء ـ تأديبا له على ذلك وأمثال هذه التأديبات في القرآن لا تحصر وهو عليه السلام المقصود الأول بالتأديب والتهذيب ثم منه يشرق النور على كافة الخلق فانه أدب بالقرآن وأدب الخلق به ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (٥) » ثم رغب الخلق في محاسن الأخلاق بما أوردناه في كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق فلا نعيده ثم لما أكمل الله تعالى خلقه أثنى عليه فقال تعالى ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ فسبحان ما أعظم شأنه وأتم امتنانه ثم انظر إلى عميم لطفه وعظيم فضله كيف أعطى ثم أثنى فهو الذي زينه بالخلق الكريم ثم أضاف إليه ذلك فقال ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم للخلق أن الله يحب مكارم الأخلاق ويبغض سفسافها (٦) قال علي رضي الله عنه ياعجبا لرجل مسلم يجيئه أخوه المسلم في حاجة فلا يرى نفسه للخير أهلا فلو كان لا يرجو ثوابا ولا يخشى عقابا لقد كان ينبغي له أن يسارع إلى مكارم الأخلاق فانها مما تدل على سبيل النجاة فقال له رجل أسمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم وما هو خير منه لما أتي بسبايا طيء وقفت جارية في السبي فقالت يا محمد

(١) حديث كان يقول في دعائه اللهم حسن خلقي وخلقي أحمد من حديث ابن مسعود ومن حديث عائشة ولفظهما اللهم أحسنت خلقي فأحسن خلقي وإسنادهما جيد وحديث ابن مسعود رواه حب (٢) حديث اللهم جنبني منكرات الأخلاق ت وحسنه و ك وصححه واللفظ له من حديث قطبة ابن مالك وقال ت اللهم إني أعوذ بك (٣) حديث سعد بن هشام دخلت على عائشة فسألتها عن أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان خلقه القرآن رواه مسلم ووهم الحاكم في قوله إنهما لم يخرجاه (٤) حديث كسرت رباعيته صلى الله عليه وسلم يوم أحد الحديث في نزول ـ ليس لك من الأمر شيء ـ من حديث أنس وذكره خ تعليقا (٥) حديث بعثت لأتمم مكارم الأخلاق أحمد و ك هق من حديث أبي هريرة قال الحاكم صحيح على شرط م وقد تقدم في آداب الصحبة (٦) حديث إن الله يحب معالي الأخلاق ويبغض سفسافها هق من حديث سهل بن سعد متصلا ومن رواية طلحة ابن عبيد الله بن كريز مرسلا ورجالهما ثقات .

إن رأيت أن تخلى عنى ولا تشمت بى أحياء العرب فانى بنت سيد قومى وإن أبى كان يحمى الذمار ويفك العانى ويشبع الجائع ويطعم الطعام ويفشى السلام ولم يرد طالب حاجة قط أنا ابنة حاتم الطائى فقال صلى الله عليه وسلم ياجارية هذه صفة المؤمنين حقا لوكان أبوك مسلما لترحمنا عليه خلوا عنها فان أباها كان يحب مكارم الأخلاق وإن الله يحب مكارم الأخلاق فقام أبو بردة بن نيار فقال يارسول الله، الله يحب مكارم الأخلاق فقال والذى نفسى بيده لايدخل الجنة إلا حسن الأخلاق (١)» وعن معاذ بن جبل عن النبى ﷺ قال « إن الله حف الاسلام بمكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال (٢) » ومن ذلك حسن المعاشرة وكرم الصنيعة ولين الجانب وبذل المعروف وإطعام الطعام وإفشاء السلام وعيادة المريض المسلم برا كان أوفاجرا وتشييع جنازة المسلم وحسن الجوار لمن جاورت مسلما كان أو كافرا وتوقير ذى الشيبة المسلم وإجابة الطعام والدعاء عليه والعفو والاصلاح بين الناس والجود والكرم والسماحة والابتداء بالسلام وكظم الغيظ والعفو عن الناس واجتناب ماحرمه الاسلام من اللهو والباطل والغناء والمعازف كلها وكل ذى وتر وكل ذى دخل والغيبة والكذب والبخل والشح والجفاء والمكر والخديعة والنميمة وسوء ذات البين وقطيعة الأرحام وسوء الخلق والتكبر والفخر والاختيال والاستطالة والبذخ والفحش والتفحش والحقد والحسد والطيرة والبغى والعدوان والظلم.

قال أنس رضى الله عنه فلم يدع نصيحة جميلة إلا وقد دعانا إليها وأمرنا بها ولم يدع غشا أوقال عيبا أو قال شيئا إلا حذرناه ونهانا عنه (٣) ويكفى من ذلك كله هذه الآية ـ إن الله يأمر بالعدل والاحسان ـ وقال معاذ أوصانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « يامعاذ أوصيك باتقاء الله وصدق الحديث والوفاء بالعهد وأداء الأمانة وترك الخيانة وحفظ الجار ورحمة اليتيم ولين الكلام وبذل السلام وحسن العمل وقصر الأمل ولزوم الإيمان والتفقه فى القرآن وحب الآخرة والجزع من الحساب وخفض الجناح وأنهاك أن تسب حكيما أو تكذب صادقا أو تطيع آثما أو تعصى إماما عادلا أو تفسد أرضا وأوصيك باتقاء الله عند كل حجر وشجر ومدر وأن تحدث لكل ذنب توبة السر بالسر والعلانية بالعلانية (٤) » فهكذا أدب عباد الله ودعاهم إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الآداب.

(بيان جملة من محاسن أخلاقه التى جمعها بعض العلماء والتقطها من الأخبار)

فقال كان صلى الله عليه وسلم أحلم الناس (٥)

---

(١) حديث على قوله واعجبا لرجل مسلم يجيئه أخوه المسلم فى حاجة فلا يرى نفسه للخير أهلا الحديث وفيه مرفوعا لما أتى بسبايا طيء وقفت جارية فى السبى فقالت يامحمد إن رأيت أن تخلى عنى الحديث ت الحكيم فى نوادر الأصول باسناد فيه ضعف (٢) حديث معاذ حف الاسلام بمكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال الحديث بطوله لم أقف له على أصل ويغنى عنه حديث معاذ الآتى بعده بحديث (٣) حديث أنس لم يدع صلى الله عليه وسلم نصيحة جميلة إلا وقد دعانا إليها وأمرنا بها لم أقف له على إسناد وهو صحيح من حيث الواقع (٤) حديث يامعاذ أوصيك باتقاء الله وصدق الحديث أبو نعيم فى الحلية وهق فى الزهد وقد تقدم فى آداب الصحبة (٥) حديث كان صلى الله عليه وسلم أحلم الناس أبو الشيخ فى كتاب أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية عبد الرحمن بن أبزى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحلم الناس الحديث وهو مرسل. وروى أبو حاتم بن حبان من حديث عبد الله بن سلام فى قصة إسلام زيد بن شعنة من أحبار اليهود وقول زيد لعمر بن الخطاب ياعمر كل علامات النبوة قد عرفتها فى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين نظرت إليه إلا اثنتين لم أخبرهما منه يسبق حلمه جهله ولا تزيده شدة الجهل عليه إلا حلما فقد اختبرتهما الحديث.

[الباب التاسع والعشرون فى أخلاق الصوفية وشرح الخلق]

الصوفية أوفر الناس حظا فى الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم من حسن الاقتداء وإحياء سنته على ما أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين شيخ الاسلام أبو أحمد عبد الوهاب ابن على قال أنا أبو الفتح عبد الملك بن أبى القاسم الهروى قال أنا أبو نصر عبد العزيز ابن محمد الترياقى قال أنا أبو محمد عبد الجبار ابن محمد الجراحى قال أنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبى قال أنا أبو عيسى محمد بن

وأشجع الناس (١) وأعدل الناس (٢) وأعطف الناس لم تمس يده قط يد امرأة لا يملك رقها أو عصمة نكاحها أو تكون ذات محرم منه (٣) وكان أسخى الناس (٤) لا يبيت عنده دينار ولا درهم وإن فضل شيء ولم يجد من يعطيه وفجأه الليل لم يأو إلى منزله حتى يتبرأ منه إلى من يحتاج إليه (٥) لا يأخذ مما آتاه الله إلى قوت عامه فقط من أيسر ما يجد من التمر والشعير ويضع سائر ذلك في سبيل الله (٦) لا يسئل شيئا إلا أعطاه (٧) ثم يعود على قوت عامه فيؤثر منه حتى إنه ربما احتاج قبل انقضاء العام إن لم يأته شيء (٨) وكان يخصف النعل ويرقع الثوب ويخدم في مهنة أهله (٩)

---

(١) حديث أنه كان أشجع الناس متفق عليه من حديث أنس (٢) حديث كان أعدل الناس ت في الشمائل من حديث علي بن أبي طالب في الحديث الطويل في صفته صلى الله عليه وسلم لا يقصر عن الحق ولا يجاوزه وفيه قد وسع الناس بسطه وخلقه فصار لهم أبا وصاروا عنده في الحق سواء الحديث وفيه من لم يسم (٣) حديث كان أعف الناس لم تمس يده قط يد امرأة لا يملك رقها أو عصمة نكاحها أو تكون ذات محرم له الشيخان من حديث عائشة ما مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم يد امرأة إلا امرأة يملكها (٤) حديث كان ﷺ أسخى الناس الطبراني في الأوسط من حديث أنس فضلت على الناس بأربع بالسخاء والشجاعة الحديث ورجاله ثقات وقال صاحب الميزان إنه منكر وفي الصحيحين من حديثه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس واتفقا عليه من حديث ابن عباس وتقدم في الزكاة (٥) حديث كان لا يبيت عنده دينار ولا درهم قط وإن فضل ولم يجد من يعطيه وفجأه الليل لم يأو إلى منزله حتى يبرأ منه إلى من يحتاج إليه د من حديث بلال في حديث طويل فيه أهدى صاحب فدك لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركائب عليهن كسوة وطعام وبيع بلال لذلك ووفاء دينه ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد في المسجد وحده وفيه قال فضل شيء قلت نعم ديناران قال انظر أن تريحني منهما فلست بداخل على أحد من أهلي حتى تريحني منهما فلم يأتنا أحد فبات في المسجد حتى أصبح وظل في المسجد اليوم الثاني حتى إذا كان في آخر النهار جاء راكبان فانطلقت بهما فكسوتهما وأطعمتهما حتى إذا صلى العتمة دعاني فقال ما فعل الذي قبلك قلت قد أراحك الله منه فكبر وحمد الله شفقا من أن يدركه الموت وعنده ذلك ثم اتبعته حتى جاء أزواجه الحديث وللبخاري من حديث عقبة ابن الحارث ذكرت وأنا في الصلاة فكرهت أن يمسي ويبيت عندنا فأمرت بقسمته ولأبي عبيد في غريبه من حديث الحسن بن محمد مرسلا كان لا يقبل مالا عنده ولا يبيته (٦) حديث كان لا يأخذ مما آتاه الله إلا قوت عامه فقط من أيسر ما يجد من التمر والشعير ويضع سائر ذلك في سبيل الله متفق عليه بنحوه من حديث عمر بن الخطاب وقد تقدم في الزكاة (٧) حديث كان لا يسئل شيئا إلا أعطاه الطيالسي والدارمي من حديث سهل بن سعد وللبخاري من حديثه في الرجل الذي سأله الشملة فقيل له سألته إياها وقد علمت أنه لا يرد سائلا الحديث ولمسلم من حديث أنس ما سئل على الاسلام شيئا إلا أعطاه وفي الصحيحين من حديث جابر ما سئل شيئا قط فقال لا (٨) حديث أنه كان يؤثر مما ادخر لعياله حتى ربما احتاج قبل انقضاء العام هذا معلوم ويدل عليه ما رواه ت ن ه من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم توفي ودرعه مرهونة بعشرين صاعا من طعام أخذه لأهله وقال ه بثلاثين صاعا من شعير وإسناده جيد وخ من حديث عائشة توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين وفي رواية هق بثلاثين صاعا من شعير (٩) حديث وكان صلى الله عليه وسلم يخصف النعل ويرقع الثوب ويخدم في مهنة أهله أحمد من حديث عائشة كان يخصف نعله ويخيط ثوبه ويعمل في بيته كما يعمل أحدكم في بيته ورجاله رجال الصحيح ورواه أبو الشيخ بلفظ ويرقع الثوب وللبخاري من حديث عائشة كان

عيسى بن سورة الترمذي قال ثنا مسلم ابن حاتم الأنصاري البصري قال ثنا محمد ابن عبد الله الأنصاري عن أبيه عن علي ابن زيد عن سعيد بن المسيب قال قال أنس ابن مالك رضي الله عنه قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا بني إن قدرت أن تصبح وتمسي وليس في قلبك غش لأحد فافعل . ثم قال : يا بني وذلك من سنتي ومن أحيا سنتي فقد أحياني ومن أحياني كان معي في الجنة » فالصوفية أحيوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم وقفوا في بداياتهم لرعاية أقواله وفي وسط حالهم اقتدوا بأعماله فأثمر لهم ذلك أن تحققوا

ويقطع اللحم معهن (١) وكان أشدّ الناس حياء لا يثبت بصره فى وجه أحد (٢) ويجيب دعوة العبد والحرّ (٣) ويقبل الهدية ولو أنها جرعة لبن أو فخذ أرنب ويكافئ عليها (٤) ويأكلها ولا يأكل الصدقة (٥) ولا يستكبر عن إجابة الأمة والمسكين (٦) يغضب لربه ولا يغضب لنفسه (٧) وينفذ الحق وإن عاد ذلك عليه بالضرر أو على أصحابه عرض عليه الانتصار بالمشركين على المشركين وهو فى قلة وحاجة إلى إنسان واحد يزيده فى عدد من معه فأبى وقال : أنا لا أنتصر بمشرك (٨) ووجد من فضلاء أصحابه وخيارهم قتيلا بين اليهود فلم يحف عليهم ولا زاد على مرّ الحقّ بل وداه بمائة ناقة وإن باصحابه لحاجة إلى بعير واحد يتقوون به (٩) وكان يعصب الحجر على بطنه

يكون فى مهنة أهله (١) حديث أنه كان يقطع اللحم أحمد من حديث عائشة أرسل إلينا آل أبى بكر بقائمة شاة ليلا فامسكت وقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم أوقالت فامسك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقطعت وفى الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن أبى بكر فى أثناء حديث وايم الله مامن الثلاثين ومائة إلا حزله رسول الله صلى الله عليه وسلم من سواد بطنها (٢) حديث كان من أشدّ الناس حياء لا يثبت بصره فى وجه أحد الشيخان من حديث أبى سعيد الخدرى قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أشدّ حياء من العذراء فى خدرها (٣) حديث كان يجيب دعوة العبد والحرت هـ ك من حديث أنس كان يجيب دعوة المملوك قال ك صحيح الاسناد . قلت بل ضعيف وللدار قطنى فى غرائب مالك وضعفه والخطيب فى أسماء من روى عن مالك من حديث أبى هريرة كان يجيب دعوة العبد إلى أىّ طعام دعى ويقول لودعيت إلى كراع لأجبت وهذا بعمومه دال على إجابة دعوة الحرّ وهذه القطعة الأخيرة عند خ من حديث أبى هريرة وقد تقدّم وروى ابن سعد من رواية حمزة بن عبد الله بن عتبة كان لايدعوه أحمر ولا أسود من الناس إلا أجابه الحديث وهو مرسل (٤) حديث كان يقبل الهدية ولو أنها جرعة لبن أو فخذ أرنب ويكافئ عليها خ من حديث عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويثيب عليها ، وأما ذكر جرعة اللبن وفخذ الأرنب ففى الصحيحين من حديث أم الفضل أنها أرسلت بقدح لبن إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو واقف بعرفة فشربه ولأحمد من حديث عائشة أهدت أم سلمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لبنا الحديث وفى الصحيحين من حديث أنس أن أبا طلحة بعث بورك أرنب أو فخذها إلى رسول الله ﷺ فقبله (٥) حديث كان يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٦) حديث كان لا يستكبر أن يمشى مع المسكين ذك من حديث عبد الله بن أبى أوفى بسند صحيح وقد تقدّم فى الباب الثانى من آداب الصحبة ورواه أيضا من حديث أبى سعيد الخدرى وقال صحيح على شرط الشيخين (٧) حديث كان يغضب لربه ولا يغضب لنفسه ت فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة وفيه وكان لا تغضبه الدنيا وما كان منها فاذا تعدى الحقّ لم يقم لغضبه شئ حتى ينتصر له ولا يغضب لنفسه ولا ينتصر لها وفيه من لم يسم . (٨) حديث وينفذ الحق وإن عاد ذلك بالضرر عليه وعلى أصحابه عرض عليه الانتصار بالمشركين على المشركين وهو فى قلة وحاجة إلى إنسان واحد يزيد فى عدد من معه فأبى وقال أنا لا أستنصر بمشرك من حديث عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان بحرة الوبرة ادركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح به اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين راوه فلما ادركه قال جئت لأتبعك واصيب معك فقال له اتؤمن بالله ورسوله قال لا قال فارجع فلن استعين بمشرك الحديث (٩) حديث وجد من فضلاء اصحابه وخيارهم قتيلا بين اليهود فلم يحف عليهم فوداه بمائة ناقة الحديث متفق عليه من حديث سهل بن ابى حثمة ورافع بن خديج والرجل الذى وجد مقتولا هو عبد الله بن سهل الأنصارى.

فى نهاياتهم بأخلاقه وتحسين الأخلاق لا يأتى إلا بعد تزكية النفس وطريق التزكية بالإذعان لسياسة الشرع وقد قال الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ لما كان أشرف الناس وأزكاهم نفسا كان أحسنهم خلقا قال مجاهد على خلق عظيم أى على دين عظيم والدين مجموع الأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة . سئلت عائشة رضى الله عنها عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان خلقه القرآن قال قتادة هو ما كان يأتمر به من أمر الله تعالى وينتهى عما نهى الله عنه وفى قول عائشة كان خلقه القرآن سر

مرّة من الجوع (١) ومرة يأكل ماحضر ولا يرد ماوجد ولا يتورع عن مطعم حلال وان وجد تمرا دون خبز أكله (٢) وان وجد شواء أكله وان وجد خبز برّ أو شعيرا أكله وان وجد حلوا أو عسلا أكله وان وجد لبنا دون خبز اكتفى به وان وجد بطيخا أو رطبا أكله ، لا يأكل متكئا (٣) ولا على خوان (٤) منديله باطن قدميه (٥) لم يشبع من خبز برّ ثلاثة أيام متوالية (٦) حتى لقى الله تعالى إيثارا على نفسه لا فقرا ولا بخلا (٧) يجيب الوليمة ويعود المرضى (٨) ويشهد الجنائز ويمشى وحده بين أعدائه بلا حارس (٩)

كبير وعلم غامض مانطقت بذلك إلا بما خصها الله تعالى به من بركة الوحى السماوى وصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخصيصه إياها بكلمة خذوا شطر دينكم من هذه الحميراء وذلك أن النفوس مجبولة على غرائز وطبائع هى من لوازمها وضرورتها خلقت من تراب ولها بحسب ذلك طبع وخلقت من ماء ولها بحسب ذلك طبع وهكذا من حمأ مسنون ومن صلصال كالفخار وبحسب تلك الأصول التى هى مبادى تكوّنها استفادت صفات من البهيمية والسبعية والشيطانية وإلى صفة الشيطنة فى الانسان إشارة بقوله تعالى ـ من

(١) حديث كان يعصب الحجر على بطنه من الجوع متفق عليه من حديث جابر فى قصة حفر الخندق وفيه فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم شدّ على بطنه حجرا وأغرب حب فقال فى صحيحه إنما هو الحجز بضم الحاء وآخره زاى جمع حجزة وليس بمتابع على ذلك ويرد على ذلك مارواه ت من حديث أبى طلحة شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حجرين ورجاله كلهم ثقات (٢) حديث كان يأكل ماحضر ولا يرد ماوجد ولا يتورع من مطعم حلال إن وجد تمرا دون خبز أكله وإن وجد خبز برّ أو شعير أكله وإن وجد حلوا أو عسلا أكله وإن وجد لبنا دون خبز اكتفى به وإن وجد بطيخا أو رطبا أكله انتهى . هذا كله معروف من أخلاقه ففى ت من حديث أم هانئ دخل علىّ النبى صلى الله عليه وسلم فقال أعندك شئ ؟ قلت لا إلا خبز يابس وخلّ فقال هات الحديث ، وقال حسن غريب وفى كتاب الشمائل لأبى الحسن بن الضحاك بن المقرى من رواية الأوزاعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماأبالى ماردت به الجوع وهذا معضل ولمسلم من حديث جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل أهله الأدم فقالوا ماعندنا إلا خلّ فدعا به الحديث وله من حديث أنس رأيته مقعيا يأكل تمرات وت وصححه من حديث ام سلمة أنها قربت إليه جنبا مشويا فأكل منه الحديث وللشيخين من حديث عائشة ماشبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام تباعا خبز بر حتى مضى لسبيله لفظم وفى رواية له ماشبع من خبز شعير يومين متتابعين و ت وصححه و ه من حديث ابن عباس كان أكثر خبزهم الشعير وللشيخين من حديث عائشة كان يحب الحلواء والعسل ولهما من حديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم شرب لبنا فدعا بماء فمضمض و ن من حديث عائشه كان يأكل الرطب بالبطيخ واسناده صحيح (٣) حديث أنه كان لا يأكل متكئا تقدم فى آداب الأكل فى الباب الأول (٤) حديث أنه كان لا يأكل على خوان تقدم فى الباب المذكور (٥) حديث كان منديله باطن قدمه لا أعرفه من فعله وإنما المعروف فيه مارواه ه من حديث جابر كنا زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم قليلا مانجد الطعام فاذا وجدناه لم يكن لنا مناديل إلا أكفنا وسواعدنا وقد تقدم فى الطهارة (٦) حديث لم يشبع من خبز بر ثلاثة أيام متوالية حتى لقى الله تقدم فى جملة الأحاديث التى قبله بثلاثة أحاديث (٧) حديث كان يجيب الوليمة هذا معروف وتقدم قوله لو دعيت إلى كراع لأجبت وفى الأوسط للطبرانى من حديث ابن عباس أنه كان الرجل من أهل العوالى ليدعو رسول الله صلى الله عليه وسلم بنصف الليل على خبز الشعير فيجيب واسناده ضعيف (٨) حديث كان يعود المريض ويشهد الجنازة ت وضعفه و ه ك وصححه من حديث أنس ورواه ك من حديث سهل بن حنيف ، وقال صحيح الاسناد وفى الصحيحين عدة أحاديث من عيادته للمرضى وشهوده للجنائز (٩) حديث كان يمشى وحده بين أعدائه بلا حارس ت ك من حديث عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرس حتى نزلت هذه الآية ـ والله يعصمك من الناس ـ فاخرج رأسه من القبة فقال انصرفوا فقد عصمنى الله قال ت غريب وقال ك صحيح الاسناد .

أشد الناس تواضعا وأسكنهم فى غير كبر (١) وأبلغهم فى غير تطويل (٢) وأحسنهم بشرا (٣) لا يهوله شىء من أمور الدنيا (٤) ويلبس ماوجد لمرة شملة ومرة بردحبرة يمانيا ومرة جبة صوف ماوجد من المباح لبس (٥) وخاتمه فضة (٦) يلبسه فى خنصره الأيمن (٧) والأيسر (٨) يردف خلفه عبده أو غيره (٩) يركب ما أمكنه مرة فرسا ومرة بعيرا ومرة بغلة شهباء ومرة حمارا ومرة يمشى

(١) حديث كان أشد الناس تواضعا وأسكنهم من غير كبر أبو الحسن بن الضحاك فى الشمائل من حديث أبى سعيد الخدرى فى صفته صلى الله عليه وسلم هين المؤنة لين الخلق كريم الطبيعة جميل المعاشرة طليق الوجه إلى أن قال متواضع فى غير ذلة وفيه دائب الاطراق واسناده ضعيف وفى الأحاديث الصحيحة الدالة على شدة تواضعه غنية عنه منها عند ن من حديث ابن أبى أوفى كان لا يأنف ولا يستكبر أن يمشى مع الأرملة والمسكين الحديث وقد تقدم وعند أبى داود من حديث البراء فجلس وجلسنا كأن على رءوسنا الطير الحديث ولأصحاب السنن من حديث أسامة بن شريك أتيت النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كأنما على رءوسهم الطير (٢) حديث كان أبلغ الناس من غير تطويل خ م من حديث عائشة كان يحدث حديثا لو عده العاد لأحصاه ولهما من حديثها لم يكن يسرد الحديث كسردكم علقه خ ووصله م زادت ولكنه كان يتكلم بكلام يبينه فصل يحفظه من جلس إليه وله فى الشمائل من حديث ابن أبى هالة يتكلم بجوامع الكلم فصل لا فضول ولا تقصير (٣) حديث كان أحسنهم بشرا ت فى الشمائل من حديث على بن أبى طالب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائم البشر سهل الخلق الحديث وله فى الجامع من حديث عبد الله بن الحارث بن جزء ما رأيت أحدا كان أكثر تبسما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال غريب قلت وفيه ابن لهيعة (٤) حديث كان لا يهوله شىء من أمور الدنيا أحمد من حديث عائشة ما أعجب رسول الله صلى الله عليه وسلم شىء من الدنيا وما أعجبه أحد قط إلا ذوتق وفى لفظ له ما أعجب النبى صلى الله عليه وسلم شىء من الدنيا إلا أن يكون فيها ذوتقى وفيه ابن لهيعة (٥) حديث كان يلبس ما وجد لمرة شملة ومرة حبرة ومرة جبة صوف ما وجد من المباح لبس خ من حديث سهل بن سعد جاءت امرأة ببردة . قال سهل هل تدرون ما البردة هى الشملة منسوج فى حاشيتها وفيه فخرج إلينا وانها لإزاره الحديث ولابن ماجه من حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى فى شملة قد عقد عليها فيه الأحوص بن حكيم مختلف فيه وللشيخين من حديث أنس كان أحب الثياب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يلبسها الحبرة ولهما من حديث المغيرة بن شعبة وعليه جبة من صوف (٦) حديث خاتمه فضة متفق عليه من حديث أنس اتخذ خاتما من فضة (٧) حديث لبسه الخاتم فى خنصره الأيمن م من حديث أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس خاتم فضة فى يمينه وللبخارى من حديثه فانى لأرى بريقه فى خنصره (٨) حديث تختمه فى الأيسر م من حديث أنس كان خاتم النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه وأشار إلى الخنصر من يده اليسرى (٩) حديث إردافه خلفه عبده أو غيره أردف صلى عليه وسلم أسامة بن زيد من عرفة كما ثبت فى الصحيحين من حديث ابن عباس ومن حديث أسامة وأردفه مرة أخرى على حمار وهو فى الصحيحين أيضا من حديث أسامة وهو مولاه وابن مولاه وأردف الفضل بن عباس من المزدلفة وهو فى الصحيحين أيضا من حديث أسامة ومن حديث ابن عباس والفضل بن عباس وأردف معاذ بن جبل وابن عمر وغيرهم من الصحابة .

صلصال كالفخار لدخول النار فى الفخار وقد قال الله تعالى ـ وخلق الجان من مارج من نار ـ والله تعالى بخفى لطفه وعظيم عنايته نزع نصيب الشيطان من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ماورد فى حديث حليمة ابنة الحرث أنها قالت فى حديث طويل فبينا نحن خلف بيوتنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم مع أخ له من الرضاعة فى بهم لنا جاءنا أخوه يشتد فقال ذاك أخى القرشى قد جاءه رجلان عليهما ثياب بياض فأضجعاه فشقا بطنه فخرجت أنا وأبوه نشتد نحوه فنجده قائما منتقعا لونه فاعتنقه أبوه ، وقال أى بنى ماشأنك ؟ قال

راجلا حافيا بلارداء ولا عمامة ولاقلنسوة يعود المرضى فى أقصى المدينة(١) يحب الطيب ويكره الرائحة الرديئة (٢) ويجالس الفقراء (٣) ويؤاكل المساكين (٤) ويكرم أهل الفضل فى أخلاقهم ويتألف أهل الشرف بالبر لهم (٥) يصل ذوى رحمه من غير أن يؤثرهم على من هو أفضل منهم(٦) لا يجفو على أحد(٧)

(١) حديث كان يركب ما أمكنه مرة فرسا ومرة بعيرا ومرة بغلة شهباء ومرة حمارا ومرة راجلا ومرة حافيا بلارداء ولاعمامة ولاقلنسوة يعود المرضى فى أقصى المدينة ففى الصحيحين من حديث أنس ركوبه صلى الله عليه وسلم فرسا لأبى طلحة ولمسلم من حديث جابر بن سمرة ركوبه الفرس عريا حين انصرف من جنازة ابن الدحداح ولمسلم من حديث سهل بن سعد كان للنبى ﷺ فرس يقال له : اللحيف ولهما من حديث ابن عباس طاف النبى صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع على بعير ولهما من حديث البراء رأيت النبى صلى الله عليه وسلم على بغلته البيضاء يوم حنين ولهما من حديث أسامة أنه صلى الله عليه وسلم ركب على حمار على إكاف الحديث ولهما من حديث ابن عمر كان يأتى قبا راكبا وماشيا ولمسلم من حديثه فى عيادته صلى الله عليه وسلم لسعد بن عبادة فقام وقمنا معه ونحن بضعة عشر ماعلينا نعال ولا خفاف ولاقلانس ولاقمص نمشى فى السباخ الحديث (٢) حديث كان يحب الطيب والرائحة الطيبة ويكره الروائح الرديئة من حديث أنس حبب إلى النساء والطيب وذلك من حديث عائشة أنها صنعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم جبة من صوف فلبسها فلما عرق وجد ريح الصوف فخلعها وكان يعجبه الريح الطيبة لفظك وقال صحيح على شرط الشيخين ولابن عدى من حديث عائشة كان يكره أن يوجد منه إلا ريح طيبة(٣) حديث كان يجالس الفقراء د من حديث أبى سعيد جلست فى عصابة من ضعفاء المهاجرين وإن بعضهم ليستر بعضا من العرى الحديث وفيه فجلس رسول الله ﷺ وسطنا ليعدل بنفسه فينا الحديث وه من حديث خباب وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس معنا الحديث فى نزول قوله تعالى ـ ولا تطرد الذين يدعون ربهم ـ إسنادهما حسن (٤) حديث مؤاكلته للمساكين خ من حديث أبى هريرة قال وأهل الصفة أضياف الاسلام لا يأوون إلى أهل ولا مال ولا على أحد إذا أتته صدقة بعث بها إليهم ولم يتناول منها وإذا أتته هدية أرسل إليهم وأصاب منها وأشركهم فيها (٥) حديث كان يكرم أهل الفضل فى أخلاقهم ويتألف أهل الشرف بالبر لهم ت فى الشمائل من حديث على الطويل فى صفته صلى الله عليه وسلم وكان من سيرته إيثار أهل الفضل باذنه وقسمه على قدر فضلهم فى الدين وفيه ويؤلفهم ولا ينفرهم ويكرم كريم كل قوم ويوليه عليهم الحديث وللطبرانى من حديث جرير فى قصة إسلامه فألقى إلى كساءه ثم أقبل على أصحابه ثم قال إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه وإسناده جيد ورواه ك من حديث معبد بن خالد الأنصارى عن أبيه نحوه وقال صحيح الاسناد (٦) حديث كان يصل ذوى رحمه من غير أن يؤثرهم على من هو أفضل منهم ك من حديث ابن عباس كان يجل العباس إجلال الوالد والوالدة وله من حديث سعد بن أبى وقاص أنه أخرج عمه العباس وغيره من المسجد فقال له العباس تخرجنا ونحن عصبتك وعمومتك وتسكن عليا فقال ماأنا أخرجكم وأسكنه ولكن الله أخرجكم وأسكنه قال فى الأول صحيح الاسناد وسكت عن الثانى وفيه مسلم الملائى ضعيف فآثر عليا لفضله بتقدم إسلامه وشهوده بدرا والله أعلم وفى الصحيحين من حديث أبى سعيد لا يبقين فى المسجد باب إلا سد إلا باب أبى بكر (٧) حديث كان لا يجفو على أحد د ت فى الشمائل و ن فى اليوم والليلة من حديث أنس كان قلما يواجه رجلا بشئ يكرهه وفيه ضعف وللشيخين من حديث أبى هريرة أن رجلا استأذن عليه صلى الله عليه وسلم فقال بئس أخو العشيرة فلما دخل ألان له القول الحديث .

جاءنى رجلان عليهما ثياب بياض فأضجعانى فشقا بطنى ثم استخرجا منه شيئا فطرحاه ثم رداه كما كان فرجعنا به معنا فقال أبوه ياحليمة لقد خشيت أن يكون ابنى هذا قد أصيب انطلقى بنا فلنرده إلى أهله قبل أن يظهر به ماتخوف قالت فاحتملناه فلم ترع أمه إلا وقد قدمنا به عليها قالت ماردكما قد كنتما عليه حريصين قلنا لا والله لاضير إلا أن الله عز وجل قد أدى عنا وقضينا الذى كان علينا وقلنا نخشى الأتلاف والأحداث نرده إلى أهله فقالت ماذاك بكما فاصدقانى شأنكما فلم تدعنا حتى أخبرناها خبره فقالت خشيتما عليه الشيطان

يقبل معذرة المعتذر إليه (١) يمزح ولا يقول إلا حقا (٢) يضحك من غير قهقهة (٣) يرى اللعب المباح فلا ينكره (٤) يسابق أهله (٥) وترفع الأصوات عليه فيصبر (٦) وكان له لقاح وغنم يتقوت هو وأهله من ألبانها (٧) وكان له عبيد وإماء لا يرتفع عليهم فى مأكل ولا ملبس (٨) ولا يمضى له وقت فى غير عمل لله تعالى أو فيما لابد منه من صلاح نفسه (٩) يخرج إلى بساتين أصحابه (١٠)

(١) حديث يقبل معذرة المعتذر إليه متفق عليه من حديث كعب بن مالك فى قصة الثلاثة الذين خلفوا وفيه طفق المخلفون يعتذرون إليه فقبل منهم علانيتهم الحديث (٢) حديث يمزح ولا يقول إلا حقا أحمد من حديث أبى هريرة وهو عند ت بلفظ قالوا إنك تداعبنا قال إى ولا أقول إلا حقا وقال حسن (٣) حديث ضحكه من غير قهقهة الشيخان من حديث عائشة مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مستجمعا ضاحكا حتى أرى لهواته إنما كان يتبسم و ت من حديث عبد الله بن الحارث ابن جزء ماكان ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تبسما قال صحيح غريب وله فى الشمائل فى حديث هند بن أبى هالة جل ضحكه التبسم (٤) حديث يرى اللعب المباح ولا يكرهه الشيخان من حديث عائشة فى لعب الحبشة بين يديه فى المسجد وقال لهم دونكم يابنى أرفدة وقد تقدم فى كتاب السماع (٥) حديث مسابقته صلى الله عليه وسلم أهله د ن فى الكبرى و ه من حديث عائشة فى مسابقته لها وتقدم فى الباب الثالث من النكاح (٦) حديث ترفع الأصوات عنده فيصبر خ من حديث عبد الله بن الزبير قدم ركب من بنى تميم على النبى صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر أمر القعقاع بن معبد وقال عمر بل أمر الأقرع بن حابس فقال أبو بكر ما أردت إلا خلافى وقال عمر ما أردت خلافك فتماريا حتى ارتفعت أصواتهما فنزلت ـ يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله ـ (٧) حديث وكان له لقاح وغنم يتقوت هو وأهله من ألبانها محمد بن سعد فى الطبقات من حديث أم سلمة كان عيشنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اللبن أوقالت أكثر عيشنا كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاح بالغابة الحديث وفى رواية له كانت لنا أعنز سبع فكان الراعى يبلغ بهن مرة الحمى ومرة أحدا ويروح بهن علينا وكانت لقاح بذى الجدل فيؤب إلينا ألبانها بالليل الحديث وفى إسناده محمد بن عمر الواقدى ضعيف فى الحديث وفى الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع كانت لقاح رسول الله ﷺ ترعى بذى قرد الحديث ولأبى داود من حديث لقيط بن صبرة لنا غنم مائة لانريد أن تزيد فاذا ولد الراعى بهمة ذبحنا مكانها شاة الحديث (٨) حديث كان له عبيد وإماء فلا يرتفع عليهم فى مأكل ولا ملبس محمد بن سعد فى الطبقات من حديث سلمى قالت كان خدم النبى صلى الله عليه وسلم أنا وخضرة ورضوى وميمونة بنت سعد أعتقهن كلهن وإسناده ضعيف وروى أيضا أن أبا بكر بن حزم كتب إلى عمر بن عبد العزيز بأسماء خدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر بركة أم أيمن وزيد بن حارثة وأبا كبشة وأنسة وشقران وسفينة وثوبان ورباحا ويسارا وأبا رافع وأبا مويهبة ورافعا أعتقهم كلهم وفضالة ومدعما وكركرة وروى أبو بكر بن الضحاك فى الشمائل من حديث أبى سعيد الخدرى باسناد ضعيف كان صلى الله عليه وسلم يأكل مع خادمه و م من حديث أبى اليسر أطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون الحديث (٩) حديث لا يمضى له وقت فى غير عمل لله تعالى أو فيما لابد منه من صلاح نفسه ت فى الشمائل من حديث على بن أبى طالب كان إذا أوى إلى منزله جزأ دخوله ثلاثة أجزاء جزءا لله وجزءا لأهله وجزءا لنفسه ثم جزأ جزأه بينه وبين الناس فرد ذلك بالخاصة على العامة الحديث (١٠) حديث يخرج إلى بساتين أصحابه تقدم فى الباب الثالث من آداب الأكل خرج صلى الله عليه وسلم إلى بستان أبى الهيثم بن التيهان وأبى أيوب الأنصارى وغيرهما.

كلا والله ما للشيطان عليه سبيل وإنه لكائن لابنى هذا شأن ألا أخبركما بخبره قلنا بلى قالت حملت به فما حملت حملا قط أخف منه قالت فرأيت فى النوم حين حملت به كأنه خرج منى نور قد أضاءت به قصور الشام ثم وقع حين ولدته وقوعا لم يقعه المولود معتمدا على يديه رافعا رأسه إلى السماء فدعاه عنكما فبعد أن طهر الله رسوله من نصيب الشيطان بقيت النفس الزكية النبوية على حد نفوس البشر لها ظهور بصفات وأخلاق مبقاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمة للخلق لوجود أمهات تلك الصفات فى نفوس الأمة بمزيد من الظلمة

لا يحتقر مسكينا لفقره وزمانته ولا يهاب ملكا لملكه يدعو هذا وهذا إلى الله دعاء مستويا (١) قد جمع الله تعالى له السيرة الفاضلة والسياسة التامة وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب نشأ في بلاد الجهل والصحارى في قفر وفي رعاية الغنم يتيما لا أب له ولا أم فعلمه الله تعالى جميع محاسن الأخلاق والطرق الحميدة وأخبار الأولين والآخرين وما فيه النجاة والفوز في الآخرة والغبطة والخلاص في الدنيا ولزوم الواجب وترك الفضول (٢) . وفقنا الله لطاعته في أمره والتأسي به في فعله آمين يارب العالمين .

(بيان جملة أخرى من آدابه وأخلاقه)

مما رواه أبو البختري قالوا ما شتم رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا من المؤمنين بشتيمة إلا جعل لها كفارة ورحمة (٣) وما لعن امرأة قط ولا خادما بلعنة (٤) وقيل له وهو في القتال لو لعنتهم يارسول الله

تفاوت حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وحال الأمة فاستمدت تلك الصفات للبقاة بظهورها في رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنزيل الآيات المحكمات بإزائها لقمعها تأديبا من الله لنبيه رحمة خاصة له وعامة للأمة موزعة بنزول الآيات على الآناء والأوقات عند ظهور الصفات قال الله تعالى ـ وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا ـ وتثبيت الفؤاد بعد اضطرابه بحركة النفس بظهور الصفات لارتباط بين القلب والنفس وعند كل اضطراب آية متضمنة لخلق صالح سني إما

---

(١) حديث لا يحتقر مسكينا لفقره وزمانته ولا يهاب ملكا لملكه يدعو هذا وهذا إلى الله دعاء واحدا خ من حديث سهل بن سعد مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ماتقولون في هذا ؟ قالوا حري إن خطب أن ينكح الحديث وفيه فمر رجل من فقراء المسلمين فقال ماتقولون في هذا ؟ قالوا حري إن خطب أن لا ينكح الحديث وفيه هذا خير من ملء الأرض مثل هذا وم من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى كسرى وقيصر والنجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله عز وجل (٢) حديث قد جمع الله له السيرة الفاضلة والسياسة التامة وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب نشأ في بلاد الجهل والصحارى وفي قفر وفي رعاية الغنم لا أب له ولا أم فعلمه الله جميع محاسن الأخلاق والطرق الحميدة وأخبار الأولين والآخرين وما فيه النجاة والفوز في الآخرة والغبطة والخلاص في الدنيا ولزوم الواجب وترك الفضول هذا كله معروف معلوم فروى ت في الشمائل من حديث علي ابن أبي طالب في حديثه الطويل في صفته وكان من سيرته في جزء الأمة إيثار أهل الفضل بإذنه وقسمه الحديث وفيه فسألته عن سيرته في جلسائه فقال كان دائم البشر سهل الخلق لين الجانب الحديث وفيه كان يخزن لسانه إلا فيما يعنيه وفيه قد ترك نفسه من ثلاث من المراء والإكثار وما لا يعنيه الحديث وقد تقدم بعضه وروى ابن مردوية من حديث ابن عباس في قوله ـ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ـ قال كان نبي الله صلى الله عليه وسلم أميا لا يقرأ ولا يكتب وقد تقدم في العلم وللبخاري من حديث ابن عباس قال إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرأ مافوق الثلاثين ومائة في سورة الأنعام ـ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم ـ وحم وحب من حديث أم سلمة في قصة هجرة الحبشة أن جعفرا قال للنجاشي أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة الحديث ولأحمد من حديث أبي بن كعب إني لفي صحراء ابن عشر سنين وأشهر فإذا كلام فوق رأسي الحديث وخ من حديث أبي هريرة كنت أرعاها أي الغنم على قراريط لأهل مكة ولأبي يعلى وحب من حديث حليمة إنما نرجوا كرامة الرضاعة من والد المولود وكان بقيا الحديث وتقدم حديث بعثت بمكارم الأخلاق (٣) حديث ماشتم أحدا من المؤمنين إلا جعلها الله كفارة ورحمة متفق عليه من حديث أبي هريرة في أثناء حديث فيه فأي المؤمنين لعنته شتمته جلدته فاجعلها له صلاة وزكاة وقربة . وفي رواية فاجعلها زكاة ورحمة وفي رواية فاجعلها له كفارة وقربة وفي رواية فاجعل ذلك كفارة له يوم القيامة (٤) حديث ما لعن امرأة ولا خادما قط المعروف ماضرب مكان لعن كما هو متفق عليه من حديث عائشة وللبخاري من حديث أنس لم يكن فحاشا ولا لعانا وسيأتي الحديث الذي بعده فيه هذا المعنى .

فقال « إنما بعثت رحمة ولم أبعث لعانا[١] » وكان إذا سئل أن يدعو على أحد مسلم أو كافر عام أو خاص عدل عن الدعاء عليه إلى الدعاء له [٢] وما ضرب بيده أحدا قط إلا أن يضرب بها في سبيل الله تعالى وما انتقم من شيء صنع إليه قط إلا أن تنتهك حرمة الله وما خير بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما إلا أن يكون فيه إثم أو قطيعة رحم فيكون أبعد الناس من ذلك [٣] وما كان يأتيه أحد حر أو عبد أو أمة إلا قام معه في حاجته [٤] وقال أنس رضي الله عنه والذي بعثه بالحق ما قال لي في شيء قط كرهه لم فعلته ولا لامني نساؤه إلا قال دعوه إنما كان هذا بكتاب وقدر [٥] قالوا وما عاب رسول الله ﷺ مضجعا إن فرشوا له اضطجع وإن لم يفرش له اضطجع على الأرض[٦] وقد وصفه الله تعالى في التوراة قبل أن يبعثه في السطر الأول فقال محمد رسول الله عبدي المختار لا فظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويصفح ، مولده بمكة وهجرته بطابة وملكه بالشام يأتزر على وسطه هو ومن معه دعاه للقرآن والعلم يتوضأ على أطرافه وكذلك نعته في الانجيل وكان خلقه أن يبدأ من لقيه بالسلام[٧] ومن قاومه لحاجة صابره حتى يكون هو المنصرف [٨] وما أخذ أحد بيده فيرسل يده حتى يرسلها الآخر [٩]

---

(١) حديث إنما بعثت رحمة ولم أبعث لعانا م من حديث أبي هريرة (٢) حديث كان إذا سئل أن يدعو على أحد مسلم أو كافر عام أو خاص عدل عن الدعاء عليه ودعا له الشيخان من حديث أبي هريرة قالوا يارسول الله إن دوسا قد كفرت وأبت فادع عليهم فقيل هلكت دوس فقال اللهم اهد دوسا وائت بهم (٣) حديث ما ضرب بيده أحدا قط إلا أن يضرب في سبيل الله وما انتقم في شيء صنع إليه إلا أن تنتهك حرمة الله الحديث متفق عليه من حديث عائشة مع اختلاف وقد تقدم في الباب الثالث من آداب الصحبة (٤) حديث ما كان يأتيه احد حر أو عبد أو أمة إلا قام معه في حاجته خ تعليقا من حديث أنس إن كانت الأمة من إماء أهل المدينة لتأخذ بيد رسول الله ﷺ فتنطلق به حيث شاءت ووصله ه وقال فما ينزع يده من يدها حتى تذهب به حيث شاءت من المدينة في حاجتها وقد تقدم وتقدم أيضا من حديث ابن أبي أوفى ولا يأنف ولا يستكبر أن يمشي مع الأرملة والمسكين حتى يقضي لهما حاجتهما (٥) حديث أنس والذي بعثه بالحق ما قال في شيء قط كرهه لم فعلته ولا لامني أحد من أهله إلا قال دعوه إنما كان هذا بكتاب وقدر الشيخان من حديث أنس ما قال لشيء صنعته لم صنعته ولا لشيء تركته لم تركته وروى أبو الشيخ في كتاب أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث له فيه ولا أمرني بأمر فتوانيت فيه فعاتبني عليه فان عاتبني أحد من أهله قال دعوه فلو قدر شيء كان وفي رواية له كذا قضي (٦) حديث ما عاب مضجعا إن فرشوا له اضطجع وإن لم يفرشوا له اضطجع على الأرض، لم أجده بهذا اللفظ والمعروف ما عاب طعاما ويؤخذ من عموم حديث علي بن أبي طالب ليس بفظ إلى أن قال ولا عياب رواه ت في الشمائل والطبراني وأبو نعيم في دلائل النبوة، وروى ابن أبي عاصم في كتاب السنة من حديث أنس ما أعلمه عاب شيئا قط وفي الصحيحين من حديث عمر اضطجاعه على حصير وت وصححه من حديث ابن مسعود نام على حصير فقام وقد أثر في جنبه الحديث (٧) حديث كان من خلقه أن يبدأ من لقيه بالسلام ت في الشمائل من حديث هند بن أبي هالة (٨) حديث ومن قاومه لحاجة صابره حتى يكون هو المنصرف الطبراني ومن طريقه أبو نعيم في دلائل النبوة من حديث علي بن أبي طالب وهو من حديث انس كان إذا لقي الرجل يكلمه لم يصرف وجهه حتى يكون هو المنصرف ورواه ت نحوه وقال غريب (٩) حديث وما اخذ احد بيده فيرسل يده حتى يرسلها الآخر ب ه من حديث انس الذي قبله كان إذا استقبل الرجل فصافحه لا ينزع يده من يده حتى يكون الرجل ينزع لفظ ت وقال غريب .

تصريحا أو تعريضا كما تحركت النفس الشريفة النبوية لما كسرت رباعيته وصار الدم يسيل على الوجه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمسحه ويقول: كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم فأنزل الله تعالى ـ ليس لك من الأمر شيء ـ فاكتسى القلب النبوي لباس الاصطبار وفاء بعد الاضطراب إلى القرار فلما توزعت الآيات على ظهور الصفات في مختلف الأوقات صفت الأخلاق النبوية بالقرآن ليكون خلقه القرآن ويكون في إبقاء تلك الصفات في نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكان إذا لقى أحدا من أصحابه بدأه بالمصافحة ثم أخذ بيده فشابكه ثم شد قبضته عليها[١] وكان لا يقوم ولا يجلس إلا على ذكر الله [٢] وكان لا يجلس إليه أحد وهو يصلى إلا خفف صلاته وأقبل عليه فقال ألك حاجة ؟ فاذا فرغ من حاجته عاد إلى صلاته [٣] وكان أكثر جلوسه أن ينصب ساقيه جميعا ويمسك بيديه عليهما شبه الحبوة [٤] ولم يكن يعرف مجلسه من مجلس أصحابه [٥] لأنه كان حيث انتهى به المجلس جلس [٦] وما رؤى قط مادًّا رجليه بين أصحابه حتى لا يضيق بهما على أحد إلا أن يكون للمكان واسعا لا ضيق فيه وكان أكثر ما يجلس مستقبل القبلة [٧] وكان يكرم من يدخل عليه حتى ربما بسط ثوبه لمن ليست بينه وبينه قرابة ولا رضاع يجلسه عليه [٨] وكان يؤثر الداخل عليه بالوسادة التى تحته فان أبى أن يقبلها عزم عليه حتى يفعل [٩] وما استصفاه أحد إلا ظن أنه أكرم الناس عليه [١٠] حتى يعطى كل من جلس إليه نصيبه من وجهه حتى كان مجلسه وسمعه وحديثه ولطيف محاسنه وتوجهه للجالس إليه ومجلسه مع ذلك مجلس حياء وتواضع وأمانة

(١) حديث كان إذا لقى أحدا من أصحابه بدأه بالمصافحة ثم أخذ بيده فشابكه ثم شد قبضته دمن حديث أبى ذرّ وسأله رجل من عنزة هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصافحكم إذا لقيتموه قال ما لقيته قط إلا صافحنى الحديث ، وفيه الرجل الذى من عنزة ولم يسم وسماه البيهقى فى الأدب عبدالله وروينا فى علوم الحديث للحاكم من حديث أبى هريرة قال شبك بيدى أبو القاسم صلى الله عليه وسلم وهو عند م بلفظ أخذ رسول الله ﷺ بيدى (٢) حديث كان لا يقوم ولا يجلس إلا على ذكر الله عز وجل ت فى الشمائل من حديث على فى حديثه الطويل فى صفته وقال على ذكر بالتنوين (٣) حديث كان لا يجلس إليه أحد وهو يصلى إلا خفف صلاته وأقبل عليه فقال ألك حاجة فاذا فرغ من حاجته عاد إلى صلاته لم أجد له أصلا (٤) حديث كان أكثر جلوسه أن ينصب ساقيه جميعا ويمسك بيديه عليهما شبه الحبوة د ت فى الشمائل من حديث أبى سعيد الخدرى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس فى المجلس احتبى بيديه وإسناده ضعيف والبخارى من حديث ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بفناء الكعبة محتبيا بيديه (٥) حديث إنه لم يكن يعرف مجلسه من مجالس أصحابه د ن من حديث أبى هريرة وأبى ذر قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهرانى أصحابه فيجىء الغريب فلا يدرى أيهم هو حتى يسأل الحديث (٦) حديث إنه حيثما انتهى به المجلس جلس ت فى الشمائل فى حديث على الطويل (٧) حديث ما رؤى قط مادا رجليه بين أصحابه حتى يضيق بهما على أحد إلا أن يكون المكان واسعا لا ضيق فيه الدار قطنى فى غرائب مالك من حديث أنس وقال باطل وتوهم مقدما ركبتيه بين يدى جليس له زاد ابن ماجه قط وسنده ضعيف (٨) حديث كان يكرم من يدخل عليه حتى ربما بسط ثوبه لمن ليست بينه وبينه قرابة ولا رضاع يجلسه عليه ك وصحح إسناده من حديث أنس . دخل جرير بن عبد الله على النبى صلى الله عليه وسلم وفيه فأخذ بردته فألقاها عليه فقال اجلس عليها ياجرير الحديث وفيه فاذا أتاكم كريم قوم فأكرموه وقد تقدم فى الباب الثالث من آداب الصحبة وللطبرانى فى الكبير من حديث جرير فألقى إلى كساء ولأبى نعيم فى الحلية فبسط إلى رداءه (٩) حديث كان يؤثر الداخل بالوسادة التى تكون تحته الحديث تقدم فى الباب الثالث من آداب الصحبة (١٠) حديث ما استصفاه أحد إلا ظن أنه أكرم الناس عليه حتى يعطى كل من جلس إليه نصيبه من وجهه حتى كان مجلسه وسمعه وحديثه وتوجهه للجالس إليه ومجلسه مع ذلك مجلس حياء وتواضع وأمانة ت فى الشمائل من حديث على الطويل وفيه ويعطى كل جلسائه نصيبه لا يحسب جليسه أن أحدا أكرم عليه منه وفيه مجالسه مجلس حلم وحياء وصبر وأمانة.

معنى قوله عليه السلام « إنما أنسى لأسنّ » فظهور صفات نفسه الشريفة وقت استنزال الآيات لتأديب نفوس الأمة وتهذيبها رحمة فى حقهم حتى تتزكى نفوسهم وتشرف أخلاقهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الأخلاق مخزونة عند الله تعالى فاذا أراد الله تعالى بعبد خيرا منحه منها خلقا » وقال صلى الله عليه وسلم « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . وروى عنه صلى الله عليه وسلم « إنّ لله تعالى مائة وبضعة عشر

قال الله تعالى ـ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ـ ولقد كان يدعو أصحابه بكناهم إكراما لهم واستمالة لقلوبهم (١) ويكنى من لم تكن له كنية فكان يدعى بما كناه به (٢) ويكنى أيضا النساء اللاتى لهن الأولاد واللاتى لم يلدن يبتدئ لهن الكنى (٣) ويكنى الصبيان فيستلين به (٤) قلوبهم وكان أبعد الناس غضبا وأسرعهم رضا (٥) وكان أرأف الناس بالناس وخير الناس للناس وأنفع الناس للناس (٦) ولم تكن ترفع فى مجلسه الأصوات (٧) وكان إذا قام من مجلسه قال سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك ثم يقول علمنيهن جبريل عليه السلام (٨) .

(بيان كلامه وضحكه صلى الله عليه وسلم)

كان صلى الله عليه وسلم أفصح الناس منطقا وأحلاهم كلاما ويقول (٩) :

خلقا من آتاه واحدا منها دخل الجنة » فتقديرها وتحديدها لا يكون إلا بوحى سماوى لمرسل ونبى والله تعالى أبرز إلى الخلق أسماءه منبئة عن صفاته سبحانه وتعالى وما أظهرها لهم إلا ليدعوهم إليها ولولا أن الله تعالى أودع فى القوى البشرية التخلق بهذه الأخلاق ما أبرزها لهم دعوة لهم إليها يختص برحمته من يشاء ولا يعد والله أعلم أن قول عائشة رضى الله عنها كان خلقه القرآن فيه رمز فامض وإيماء

---

(١) حديث كان يدعو أصحابه بكناهم إكراما لهم واستمالة لقلوبهم فى الصحيحين فى قصة الغار من حديث أبى بكر ياأبا بكر ماظنك باثنين الله ثالثهما وللحاكم من حديث ابن عباس أنه قال لعمر ياأبا حفص أبصرت وجه عم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر إنه لأول يوم كنانى فيه بأبى حفص وقال صحيح على شرط م وفى الصحيحين أنه قال لعلى قم ياأبا تراب وللحاكم من حديث رفاعة بن مالك أن أباحسن وجد مغضبا فى بطنه فتخلفت عليه يريد عليا ولأبى يعلى الموصلى من حديث سعد ابن أبى وقاص فقال من هذا أبو إسحاق فقلت نعم وللحاكم من حديث ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم كناه أبا عبد الرحمن ولم يولد له (٢) حديث كان يكنى من لم يكن له كنية وكان يدعى بما كناه به ت من حديث أنس قال كنانى النبى صلى الله عليه وسلم ببقلة كنت أختلبها يعنى أبا حمزة قال حديث غريب و هـ أن عمر قال لصهيب بن مالك تكتنى وليس لك ولد قال كنانى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى يحيى وللطبرانى من حديث أبى بكرة تدليت ببكرة من الطائف فقال لى النبى صلى الله عليه وسلم فأنت أبو بكرة (٣) حديث كان يكنى النساء اللاتى لهن الأولاد واللاتى لم يلدن يبتدئ لهن الكنى ك من حديث أم أيمن فى قصة شربها بول النبى صلى الله عليه وسلم فقال ياأم أيمن قومى إلى تلك الفخارة الحديث وهـ من حديث عائشة أنها قالت للنبى ﷺ كل أزواجك كنيته غيرى قال فأنت أم عبد الله و خ من حديث أم خالد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لها ياأم خالد هذا سناه وكانت صغيرة وفيه مولى للزبير لم يسم ولأبى داود باسناد صحيح أنها قالت يارسول الله كل صواحبى لهن كنى قال فاكتنى بابنك عبد الله بن الزبير (٤) حديث كان يكنى الصبيان ففى الصحيحين من حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأخ له صغير ياأبا عمير مافعل النغير (٥) حديث كان أبعد الناس غضبا وأسرعهم رضا هذا من المعلوم ويدل عليه إخباره صلى الله عليه وسلم أن بنى آدم خيرهم بطىء الغضب سريع الفىء رواه ت من حديث أبى سعيد الخدرى وقال حديث حسن وهو صلى الله عليه وسلم خير بنى آدم وسيدهم وكان ﷺ لا يغضب لنفسه ولا ينتصر لها رواه ت فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة (٦) حديث كان أرأف الناس بالناس وخير الناس للناس وأنفع الناس للناس هذا من المعلوم وروينا فى الجزء الأول من فوائد أبى الدحداح من حديث على فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم كان أرحم الناس بالناس الحديث بطوله (٧) حديث لم تكن ترفع فى مجلسه الأصوات ت فى الشمائل من حديث على الطويل (٨) حديث كان إذا قام من مجلسه قال سبحانك اللهم وبحمدك الحديث أخرجه النسائى فى اليوم والليلة وك فى المستدرك من حديث رافع بن خديج وتقدم فى الأذكار والدعوات (٩) حديث كان أفصح الناس منطقا وأحلاهم كلاما أبو الحسن بن الضحاك فى كتاب الشمائل وابن الجوزى

أنا أفصح العرب (١) وإن أهل الجنة يتكلمون فيها بلغة محمد صلى الله عليه وسلم (٢) وكان نزر الكلام سمح المقالة إذا نطق ليس بهذار وكان كلامه كخرزات نظمن (٣) قالت عائشة رضى الله عنها كان لايسرد الكلام كسردكم هذا كان كلامه نزرا وأنتم تنثرون الكلام نثرا (٤) قالوا وكان أوجز الناس كلاما وبذلك جاءه جبريل وكان مع الإيجاز يجمع كل ما أراد (٥) وكان يتكلم بجوامع الكلم لافضول ولاتقصير كأنه يتبع بعضه بعضا بين كلامه توقف يحفظه سامعه ويعيه (٦) وكان جهير الصوت أحسن الناس نغمة (٧) وكان طويل السكوت لايتكلم فى غير حاجة (٨)

فى الوفاء باسناد ضعيف من حديث بريدة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أفصح العرب وكان يتكلم بالكلام لايدرون ماهو حتى يخبرهم (١) حديث أنا أفصح العرب الطبرانى فى الكبير من حديث أبى سعيد الخدرى أنا أعرب العرب وإسناده ضعيف و ك من حديث عمر قال قلت يارسول الله مابالك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا الحديث . وفى كتاب الرعد والمطر لابن أبى الدنيا فى حديث مرسل أن أعرابيا قال للنبى صلى الله عليه وسلم مارأيت أفصح منك (٢) حديث إن أهل الجنة يتكلمون بلغة محمد صلى الله عليه وسلم ك من حديث ابن عباس وصححه كلام أهل الجنة عربى (٣) حديث كان نزر الكلام سمح المقالة إذا نطق ليس بهذار وكأن كلامه خرزات النظم الطبرانى من حديث أم معبد وكأن منطقه خرزات نظم يتحدرن حلو المنطق لانزر ولاهذر وقد تقدم وسيأتى من حديث عائشة بعده كان إذا تكلم تكلم نزرا وفى الصحيحين من حديث عائشة كان يحدثنا حديثا لوعده العاد لأحصاه (٤) حديث عائشة كان لايسرد كسردكم هذا كان كلامه نزرا وأنتم تنثرونه نثرا اتفق الشيخان على أول الحديث وأما الجملتان الأخيرتان فرواه الخلعى فى فوائده باسناد منقطع (٥) حديث كان أوجز الناس كلاما وبذلك جاءه جبريل وكان مع الإيجاز يجمع كل ما أراد عبد بن حميد من حديث عمر بسند منقطع والدارقطنى من حديث ابن عباس باسناد جيد أعطيت جوامع الكلم واختصر لى الحديث اختصارا وشطره الأول متفق عليه كما سيأتى قال خ بلغنى فى جوامع الكلم أن الله جمع له الأمور الكثيرة فى الأمر الواحد والأمرين ونحو ذلك وللحاكم من حديث عمر المتقدم كانت لغة اسماعيل قد درست فجاء بها جبريل فحفظنيها (٦) حديث كان يتكلم بجوامع الكلم لافضول ولاتقصير كلام يتبع بعضه بعضا بين كلامه توقف يحفظه سامعه ويعيه ت فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة بعثت بجوامع الكلم ولأبى داود من حديث جابر كان فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم ترتيل أو ترسيل وفيه شيخ لم يسم وله وللترمذى من حديث عائشة كان كلام النبى صلى الله عليه وسلم كلاما فصلا يفهمه كل من سمعه وقال ت يحفظه من جلس إليه وقال ت فى اليوم والليلة يحفظه من سمعه وإسناده حسن (٧) حديث كان جهير الصوت أحسن الناس نغمة ت ن فى الكبرى من حديث صفوان بن عسال قال كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر بينا نحن عنده إذ ناداه أعرابى بصوت له جهورى يامحمد فأجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو من صوته هاؤم الحديث . وقال أحمد فى مسنده وأجابه نحوا مما تكلم به الحديث وقد يؤخذ من هذا أنه صلى الله عليه وسلم كان جهورى الصوت ولم يكن يرفعه دائما وقد يقال لم يكن جهورى الصوت وإنما رفع صوته رفقا بالأعرابى حتى لا يكون صوته أرفع من صوته وهو الظاهر وللشيخين من حديث البراء ماسمعت أحدا أحسن صوتا منه (٨) حديث كان طويل السكوت لايتكلم فى غير حاجة ت فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة .

خفى إلى الأخلاق الربانية فاحتشمت من الحضرة الإلهية أن تقول متخلقا بأخلاق الله تعالى فعبرت عن المعنى بقولها كان خلقه القرآن استحياء من سبحات الجلال وسترا للحال بلطف المقال وهذا من وفور علمها وكمال أدبها وبين قوله تعالى ـ ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم ـ وبين قوله ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ مناسبة مشعرة بقول عائشة رضى الله عنها كان خلقه القرآن . قال الجنيد رحمه الله

ولا يقول المنكر ولا يقول فى الرضا والغضب إلا الحق (١) ويعرض عمن تكلم بغير جميل (٢) ويكنى عما اضطره الكلام إليه مما يكره (٣) وكان إذا سكت تكلم جلساؤه ولا يتنازع عنده (٤) فى الحديث ويعظ بالجد والنصيحة (٥) ويقول لا تضربوا القرآن بعضه ببعض فانه أنزل على وجوه (٦) وكان أكثر الناس تبسما وضحكا فى وجوه أصحابه وتعجبا مما تحدثوا به وخلطا لنفسه بهم (٧) ولربما ضحك حتى تبدو نواجذه (٨) وكان ضحك أصحابه عنده التبسم اقتداء به وتوقيرا له (٩) قالوا ولقد جاءه أعرابى يوما وهو عليه السلام متغير اللون ينكره أصحابه فأراد أن يسأله فقالوا لا تفعل يا أعرابى فانا ننكر لونه فقال دعونى فوالذى بعثه بالحق نبيا لا أدعه حتى يتبسم فقال يارسول الله بلغنا أن المسيح يعنى الدجال يأتى الناس بالثريد وقد هلكوا جوعا أفترى لى بأبى أنت وأمى أن أكف عن ثريده تعففا وتنزها حتى أهلك هزالا أم أضرب فى ثريده حتى إذا تضلعت شبعا آمنت بالله وكفرت به قالوا فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ثم قال لا بل يغنيك الله بما يغنى به المؤمنين (١٠) قالوا وكان

(١) حديث لا يقول المنكر ولا يقول فى الرضا والغضب إلا الحق د من حديث عبد الله بن عمرو قال كنت أكتب كل شئ أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه فنهتنى قريش وقالوا تكتب كل شئ ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم فى الغضب والرضا فأمسكت عن الكتاب ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال اكتب فوالذى نفسى بيده ما يخرج منه إلا حق رواه ك وصححه (٢) حديث يعرض عمن تكلم بغير جميل ت فى الشمائل من حديث على الطويل يتغافل عما لا يشتهى الحديث (٣) حديث يكنى عما اضطره الكلام مما يكره فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لامرأة رفاعة حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك رواه خ من حديث عائشة ومن ذلك ما اتفقا عليه من حديثها فى المرأة التى سألته عن الاغتسال من الحيض خذى فرصة ممسكة فتطهرى بها الحديث (٤) حديث كان إذا سكت تكلم جلساؤه ولا يتنازع عنده فى الحديث ت فى الشمائل فى حديث على الطويل (٥) حديث يعظ بالجد والنصيحة م من حديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش يقول صبحكم ومساكم الحديث (٦) حديث لا تضربوا القرآن بعضه ببعض وأنه أنزل على وجوه الطبرانى من حديث عبد الله بن عمرو باسناد حسن إن القرآن يصدق بعضه بعضا فلا تكذبوا بعضه ببعض وفى رواية للهروى فى ذم الكلام إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض وفى رواية له أبهذا أمرتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض وفى الصحيحين من حديث عمر بن الخطاب إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف (٧) حديث كان أكثر الناس تبسما وضحكا فى وجوه أصحابه وتعجبا مما تحدثوا به وخلطا لنفسه بهم ت من حديث عبد الله بن الحارث بن جزء ما رأيت أحدا أكثر تبسما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الصحيحين من حديث جرير ولا رآنى إلا تبسم و ت فى الشمائل من حديث على يضحك مما تضحكون منه ويتعجب مما تعجبون منه و م من حديث جابر بن سمرة كانوا يتحدثون فى أمر الجاهلية فيضحكون ويتبسم (٨) حديث ولربما ضحك حتى تبدو نواجذه متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود فى قصة آخر من يخرج من النار وفى قصة الحبر الذى قال إن الله يضع السموات على أصبع ومن حديث أبى هريرة فى قصة المجامع فى رمضان وغير ذلك (٩) حديث كان ضحك أصحابه عنده التبسم اقتداء به وتوقيرا له ت فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة فى أثناء حديثه الطويل جل ضحكه التبسم (١٠) حديث جاءه أعرابى يوما وهو متغير ينكره أصحابه فأراد أن يسأله فقالوا لا تفعل يا أعرابى فانا ننكر لونه فقال دعونى والذى بعثه بالحق نبيا لا أدعه حتى يتبسم فقال

كان خلقه عظيما لأنه لم يكن له همة سوى الله تعالى وقال الواسطى رحمه الله لأنه جاد بالكونين عوضا عن الحق وقيل لأنه عليه السلام عاشر الخلق بخلقه وباينهم بقلبه وهذا ما قاله بعضهم فى معنى التصوف: التصوف الخلق مع الخلق والصدق مع الحق وقيل عظم خلقه حيث صغرت الأكوان فى عينه بمشاهدة مكونها وقيل سمى خلقه عظيما لاجتماع مكارم الأخلاق فيه . وقد ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته إلى

من أكثر الناس تبسما وأطيبهم نفسا مالم ينزل عليه قرآن أو يذكر الساعة أو يخطب بخطبة عظة (١) وكان إذا سر ورضى فهو أحسن الناس رضا فان وعظ وعظ بجد وإن غضب وليس يغضب إلا لله لم يقم لغضبه شيء وكذلك كان فى أموره كلها (٢) وكان إذا نزل به الأمر فوض الأمر إلى الله وتبرأ من الحول والقوة واستنزل الهدى فيقول : اللهم أرنى الحق حقا فأتبعه وأرنى المنكر منكرا وارزقنى اجتنابه وأعذنى من أن يشتبه علىّ فأتبع هواى بغير هدى منك واجعل هواى تبعا لطاعتك وخذ رضا نفسك من نفسى فى عافية واهدنى لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم (٣) .

(بيان أخلاقه وآدابه فى الطعام)

كان صلى الله عليه وسلم يأكل ماوجد (٤) وكان أحب الطعام إليه ماكان على ضفف (٥) والضفف

يارسول الله بلغنا أن المسيح الدجال يأتى الناس بالثريد وقد هلكوا جوعا الحديث وهو حديث منكر لم أقف له على أصل ويرده قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث المغيرة بن شعبة المتفق عليه حين سأله أنهم يقولون إن معه جبل خبز ونهر ماء قال هو أهون على الله من ذلك وفى رواية لمسلم أنهم يقولون إن معه جبالا من خبز ولحم الحديث نعم فى حديث حذيفة وأبى مسعود المتفق عليهما إن معه ماء ونارا الحديث (١) حديث كان من أكثر الناس تبسما وأطيبهم نفسا مالم ينزل عليه القرآن أو يذكر الساعة أو يخطب بخطبة عظة تقدم حديث عبد الله بن الحارث مارأيت أحدا أكثر تبسما منه وللطبرانى فى مكارم الأخلاق من حديث جابر كان إذا نزل عليه الوحى قلت نذير قوم فاذا سرى عنه فأكثر الناس ضحكا الحديث ولأحمد من حديث على أو الزبير كان يخطب فيذكر بأيام الله حتى يعرف ذلك فى وجهه وكأنه نذير قوم يصبحهم الأمر غدوة وكان إذا كان حديث عهد بجبريل لم يتبسم ضاحكا حتى يرتفع عنه ورواه أبو يعلى من حديث الزبير من غير شك وللحاكم من حديث جابر كان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه واشتد غضبه وهو عند مسلم بلفظ كان إذا خطب (٢) حديث كان إذا سر ورضى فهو أحسن الناس رضا وإن وعظ وعظ بجد وإن غضب ولا يغضب إلا لله لم يقم لغضبه شيء وكذلك كان فى أموره كلها أبو الشيخ بن حبان فى كتاب أخلاق النبى ﷺ من حديث ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف غضبه ورضاه بوجهه كان إذا رضى فكأنما تلاحك الجدر وجهه وإسناده ضعيف والمراد به المرآة توضع فى الشمس فيرى ضوءها على الجدار وللشيخين من حديث كعب بن مالك قال وهو يبرق وجهه من السرور وفيه وكان إذا سر استنار وجهه حتى كأنه قطعة قمر وكنا نعرف ذلك منه الحديث وم كان إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه الحديث وقد تقدم و ت فى الشمائل فى حديث هند بن أبى هالة لاتغضبه الدنيا وما كان منها فاذا تعدى الحق لم يقم لغضبه شيء حتى ينتصر له ولا يغضب لنفسه ولا ينتصر لها وقد تقدم (٣) حديث كان يقول اللهم أرنى الحق حقا فأتبعه وأرنى المنكر منكرا وارزقنى اجتنابه وأعذنى من أن يشتبه على فأتبع هواى بغير هدى منك واجعل هواى تبعا لطاعتك وخذ رضا نفسك من نفسى فى عافية واهدنى لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم لم أقف لأوله على أصل ، وروى المستغفرى فى الدعوات من حديث أبى هريرة كان النبى صلى الله عليه وسلم يدعو فيقول : اللهم إنك سألتنا من أنفسنا ما لا نملكه إلا بك فأعطنا منها مايرضيك عنا و م من حديث عائشة فيما كان يفتتح به صلاته من الليل اهدنى لما اختلف فيه إلى آخر الحديث .

(بيان أخلاقه وآدابه فى الطعام)

(٤) حديث كان يأكل ماوجد تقدم (٥) حديث كان أحب الطعام إليه ماكان على ضفف

حسن الخلق فى حديث أخبرنا به الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن على قال أنا الفتح الهروى قال أنا أبو نصر الترياقى قال أنا أبو محمد الجراحى قال أنا أبو العباس المحبوبى قال أنا أبو عيسى الحافظ الترمذى قال حدثنا أحمد بن الحسين ابن خراش قال حدثنا حبان بن هلال قال حدثنا مبارك بن فضالة قال حدثنى عبد الله ابن سعيد عن محمد بن المنكدر عن جابر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن

ما كثرت عليه الأيدى ، وكان إذا وضعت المائدة قال : باسم الله اللهم اجعلها نعمة مشكورة تصل بها نعمة الجنة (١) وكان كثيرا إذا جلس يأكل يجمع بين ركبتيه وبين قدميه كما يجلس المصلى إلا أن الركبة تكون فوق الركبة والقدم فوق القدم ويقول : إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد (٢) وكان لا يأكل الحار ويقول : إنه غير ذى بركة وإن الله لم يطعمنا نارا فأبردوه (٣) وكان يأكل مما يليه (٤) ويأكل بأصابعه الثلاث (٥) وربما استعان بالرابعة (٦) ولم يأكل بأصبعين ويقول إن ذلك أكلة الشيطان (٧) وجاءه عثمان بن عفان رضى الله عنه بفالوذج فأكل منه وقال ماهذا ياأبا عبد الله قال بأبى أنت وأمى نجعل السمن والعسل فى البرمة ونضعها على النار ثم نغليه ثم

أى كثرت عليه الأيدى أبو يعلى والطبرانى فى الأوسط وابن عدى فى الكامل من حديث جابر بسند حسن أحب الطعام إلى الله ما كثرت عليه الأيدى ولأبى يعلى من حديث أنس لم يجتمع له غداء وعشاء خبز ولحم إلا على ضغف وإسناده ضعيف (١) حديث كان إذا وضعت المائدة قال باسم الله اللهم اجعلها نعمة مشكورة تصل بها نعمة الجنة . أما التسمية فرواها ن من رواية من خدم النبى صلى الله عليه وسلم ثمان سنين أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرب إليه طعاما يقول باسم الله الحديث وإسناده صحيح وأما بقية الحديث فلم أجده (٢) حديث كان كثيرا إذا جلس يأكل يجمع بين ركبتيه وقدميه كما يفعل المصلى إلا أن الركبة تكون فوق الركبة والقدم فوق القدم ويقول إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد . عبد الرزاق فى المصنف من رواية أيوب معضلا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا أكل احتفز وقال آكل كما يأكل العبد الحديث وروى ابن الضحاك فى الشمائل من حديث أنس بسند ضعيف كان إذا قعد على الطعام استوفز على ركبته اليسرى وأقام اليمنى ثم قال إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأفعل كما يفعل العبد روى أبو الشيخ فى أخلاق النبى صلى الله عليه وسلم بسند حسن من حديث أبى بن كعب أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجثو على ركبتيه وكان لا يتكىء أورده فى صفة أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وللبزار من حديث ابن عمر إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد ولأبى يعلى من حديث عائشة آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد وسندهما ضعيف (٣) حديث كان لا يأكل الحار ويقول إنه غير ذى بركة وإن الله لم يطعمنا نارا البيهقى من حديث أبى هريرة باسناد صحيح أتى النبى صلى الله عليه وسلم يوما بطعام سخن فقال مادخل بطنى طعام سخن منذ كذا وكذا قبل اليوم ولأحمد باسناد جيد والطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث حولة بنت قيس وقدمت له حريرة فوضع يده فيها فوجد حرها فقبضها لفظ الطبرانى والبيهقى وقال أحمد فأحرقت أصابعه فقال حس وللطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة أبردوا الطعام فان الطعام الحار غير ذى بركة وله فيه وفى الصغير من حديثه أتى بصحفة تفور فرفع يده منها وقال إن الله لم يطعمنا نارا وكلاهما ضعيف (٤) حديث كان يأكل مما يليه أبو الشيخ بن حبان من حديث عائشة وفى إسناده رجل لم يسم وسماه فى رواية له وكذلك البيهقى فى روايته فى الشعب عبيد بن القاسم نسيب سفيان الثورى وقال البيهقى تفرد به عبيد هذا وقد رماه ابن معين بالكذب ولأبى الشيخ من حديث عبد الله بن جعفر نحوه (٥) حديث أكله باصابعه الثلاث م من حديث كعب بن مالك (٦) حديث استعانته بالرابعة رويناه فى الغيلانيات من حديث عامر بن ربيعة وفيه القاسم بن عبد الله العمرى هالك وفى مصنف ابن أبى شيبة من رواية الزهرى مرسلا كان النبى صلى الله عليه وسلم يأكل بالخمس (٧) حديث لم يأكل باصبعين ويقول إن ذلك أكلة الشيطان الدار قطنى فى الافراد من حديث ابن عباس باسناد ضعيف لا تأكل باصبع فانه أكل الملوك ولا تأكل باصبعين فانه أكل الشياطين الحديث .

من أحبكم إلى وأقربكم منى مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا وإن أبغضكم إلىّ وأبعدكم منى مجلسا يوم القيامة الثرثارون المتشدقون المتفيهقون قالوا يارسول الله علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون ؟ قال المتكبرون والثرثار هو المكثار من الحديث والمتشدق المتطاول على الناس فى الكلام» قال الواسطى رحمه الله الخلق العظيم أن لا يخاصم ولا يخاصم وقال أيضا وإنك لعلى خلق عظيم لو جدانك حلاوة المطالعة على

ناخذ مخ الحنطة إذا طحنت فنقليه على السمن والعسل فى البرمة ثم نسوطه حتى ينضج فيأتى كأترى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا الطعام طيب (١) وكان يأكل خبز الشعير غير منخول (٢) وكان يأكل القثاء بالرطب (٣) وبالملح (٤) وكان أحب الفواكه الرطبة إليه البطيخ والعنب (٥) وكان يأكل البطيخ بالخبز وبالسكر (٦) وربما أكله بالرطب (٧) ويستعين باليدين جميعا وأكل يوما الرطب فى يمينه وكان يحفظ النوى فى يساره فمرّت شاة فأشار إليها بالنوى فجعلت تأكل من كفه اليسرى وهو يأكل بيمينه حتى فرغ وانصرفت الشاة (٨) وكان ربما أكل العنب

(١) حديث جاءه عثمان بن عفان بفالوذج الحديث قلت المعروف أن الذى صنعه عثمان الخبيص رواه البيهقى فى الشعب من حديث ليث بن أبى سليم قال إن أوّل من خبص الخبيص عثمان بن عفان قدمت عليه عير تحمل النق والعسل، الحديث. وقال هذا منقطع وروى الطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث عبد الله بن سلام أقبل عثمان ومعه راحلة عليها غرارتان وفيه فاذا دقيق وسمن وعسل وفيه ثم قال لأصحابه كلوا هذا الذى تسميه فارس الخبيص وأما خبر الفالوذج فرواه ه باسناد ضعيف من حديث ابن عباس قال أوّل ماسمعنا بالفالوذج أن جبريل أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن أمتك تفتح عليهم الأرض ويفاض عليهم من الدنيا حتى إنهم ليأكلون الفالوذج قال النبى صلى الله عليه وسلم وما الفالوذج قال يخلطون السمن والعسل جميعا قال ابن الجوزى فى الموضوعات هذا حديث باطل لا أصل له (٢) حديث كان يأكل خبز الشعير غير منخول البخارى من حديث سهل بن سعد (٣) حديث كان يأكل القثاء بالرطب متفق عليه من حديث عبد الله بن جعفر (٤) حديث كان يأكل القثاء بالملح أبو الشيخ من حديث عائشة وفيه يحيى بن هاشم كذبه ابن معين وغيره ورواه ابن عدى وفيه عباد ابن كثير متروك (٥) حديث كان أحب الفاكهة الرطبة إليه البطيخ والعنب أبو نعيم فى الطب النبوى من رواية أمية بن زيد العبسى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب من الفاكهة العنب والبطيخ وروى أبو الشيخ وابن عدى فى الكامل والطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب من حديث أنس كان يأخذ الرطب بيمينه والبطيخ بيساره ويأكل الرطب بالبطيخ وكان أحب الفاكهة إليه، فيه يوسف ابن عطية الصفار مجمع على ضعفه وروى ابن عدى من حديث عائشة كان أحب الفاكهة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرطب والبطيخ وله من حديث آخر لها فان خير الفاكهة العنب وكلاهما ضعيف (٦) حديث كان يأكل البطيخ بالخبز والسكر أما أكل البطيخ بالخبز فلم أره وإنما وجدت أكل العنب بالخبز فيما رواه ابن عدى من حديث عائشة مرفوعا عليكم بالمرازمة قيل يارسول الله وما المرازمة قال أكل الخبز مع العنب فان خير الفاكهة العنب وخير الطعام الخبز وإسناده ضعيف وأما أكل البطيخ بالسكر فان أريد بالسكر نوع من التمر والرطب مشهور فهو الحديث الآتى بعده وإن أريد به السكر الذى هو الطبرزد فلم أر له أصلا إلا فى حديث منكر معضل رواه أبو عمر النوقانى فى كتاب البطيخ من رواية محمد بن على بن الحسين أن النبى صلى الله عليه وسلم أكل بطيخا بسكر وفيه موسى بن إبراهيم المروزى كذبه يحيى بن معين (٧) حديث أكل البطيخ بالرطب ت ن من حديث عائشة وحسنه ت وه من حديث سهل بن سعد كان يأكل الرطب بالبطيخ وهو عند الدارمى بلفظ البطيخ بالرطب (٨) حديث استعانته باليدين جميعا فأكل يوما الرطب فى يمينه وكان يحفظ النوى فى يساره فمرت شاة فاشار إليها بالنوى فجعلت تأكل من كفه اليسرى وهو يأكل بيمينه حتى فرغ وانصرفت الشاة أما استعانته بيديه جميعا فرواه أحمد من حديث عبد الله بن جعفر قال آخر مارأيت من رسول الله ﷺ فى إحدى يديه رطبات وفى الأخرى قثاء يأكل من هذه وبعض من هذه وتقدم حديث أنس فى أكله بيديه قبل

سرك وقال أيضا لأنك قبلت فنون ماأسديت إليك من نعمى أحسن مما قبله غيرك من الأنبياء والرسل. وقال الحسين لأنه لم يؤثر فيك جفاء الخلق مع مطالعة الحق وقيل الخلق العظيم لباس التقوى والتخلق بأخلاق الله تعالى إذلم يبق للأعواض عنده خطر . وقال بعضهم قوله تعالى ـ ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ـ آثم لأنه حيث قال وانك أحضره وإذا أحضره أغفله وحجبه وقوله لأخذنا آثم لأن فيه فناء فى قول هذا القائل

خرطا

خرطا يرى زؤانه على لحيته تكرز اللؤلؤ (١) وكان أكثر طعامه الماء والتمر (٢) وكان يجمع اللبن بالتمر ويسميهما الأطيبين (٣) وكان أحب الطعام إليه اللحم ويقول هو يزيد فى السمع وهو سيد الطعام فى الدنيا والآخرة ولو سألت ربى أن يطعمنيه كل يوم لفعل (٤) وكان يأكل الثريد باللحم والقرع (٥) وكان يحب القرع ويقول إنها شجرة أخى يونس عليه السلام (٦) قالت عائشة رضى الله عنها وكان يقول «ياعائشة إذا طبختم قدرا فأكثروا فيها من الدباء فانه يشد قلب الحزين» (٧) وكان يأكل لحم الطير الذى يصاد (٨) وكان لايتبعه ولايصيده ويحب أن يصاد له ويؤتى به فيأكله (٩) وكان إذا أكل اللحم لم يطأطئ رأسه إليه ويرفعه إلى فيه رفعا ثم ينتهشه انتهاشا (١٠) وكان يأكل الخبز والسمن (١١)

هذا بثلاثة أحاديث وأما قصته مع الشاة فرويناها فى فوائد أبى بكر الشافعى من حديث أنس باسناد ضعيف (١) حديث ربما أكل العنب خرطا الحديث ابن عدى فى الكامل من حديث العباس والعقيلى فى الضعفاء من حديث ابن عباس هكذا مختصرا وكلاهما ضعيف (٢) حديث كان أكثر طعامه الماء والتمر خ من حديث عائشة توفى رسول الله ﷺ وقد شبعنا من الأسودين التمر والماء (٣) حديث كان يجمع اللبن بالتمر ويسميهما الأطيبين أحمد من رواية إسماعيل بن أبى خالد عن أبيه قال دخلت على رجل وهو يجمع لبنا بتمر وقال ادن فان رسول الله صلى الله عليه وسلم سماها الأطيبين ورجاله ثقات وإبهامه لايضر (٤) حديث كان أحب الطعام إليه اللحم ويقول هو يزيد فى السمع وهو سيد الطعام فى الدنيا والآخرة ولو سألت ربى أن يطعمنيه كل يوم لفعل أبو الشيخ من رواية ابن سمعان قال سمعت من علمائنا يقولون كان أحب الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم اللحم الحديث وت فى الشمائل من حديث جابر أتانا النبى صلى الله عليه وسلم فى منزلنا فذبحنا له شاة فقال كأنهم علموا أنا نحب اللحم وإسناده صحيح و ه من حديث أبى الدرداء باسناد ضعيف سيد طعام أهل الدنيا وأهل الجنة اللحم (٥) حديث كان يأكل الثريد باللحم والقرع م من حديث أنس (٦) حديث كان يحب القرع ويقول إنها شجرة أخى يونس ن ه من حديث أنس كان النبى صلى الله عليه وسلم يحب القرع وقال ن الدباء وهو عند م بلفظ تعجبه وروى ابن مردوية فى تفسيره من حديث أبى هريرة فى قصة يونس فلفظته فى أصل شجرة وهى الدباء (٧) حديث ياعائشة إذا طبختم قدرا فأكثروا فيها من الدباء فانها تشد قلب الحزين رويناه فى فوائد أبى بكر الشافعى (٨) حديث كان يأكل لحم الطير الذى يصاد ت من حديث أنس قال كان عند النبى صلى الله عليه وسلم طير فقال اللهم ائتنى بأحب الخلق إليك يأكل معى هذا الطير فجاء على فأكل معه قال حديث غريب قلت وله طرق كلها ضعيفة ، وروى د ت واستغربه من حديث سفينة قال أكلت مع النبى صلى الله عليه وسلم لحم حبارى (٩) حديث كان لايتبعه ولايصيده ويحب أن يصاد له فيؤتى به فيأكله قلت هذا هو الظاهر من أحواله فقد قال من تبع الصيد غفل رواه د ن ت من حديث ابن عباس وقال حسن غريب وأما حديث صفوان بن أمية عند الطبرانى قد كانت قبلى لله رسل كلهم يصطاد ويطلب الصيد فهو ضعيف جدا (١٠) حديث كان إذا أكل اللحم لم يطأطئ رأسه إليه ورفعه إلى فيه رفعا ثم نهشه د من حديث صفوان بن أمية قال كنت آكل مع النبى صلى الله عليه وسلم فآخذ اللحم من العظم فقال أدن اللحم من فيك فانه أهنى وأمرأ و ت من حديثه انهش اللحم نهشا فانه أهنى وأمرأ وهو منقطع والذى قبله منقطع أيضا وللشيخين من حديث أبى هريرة فتناول الذراع فنهش منها نهشة الحديث (١١) حديث كان يأكل الخبز والسمن متفق عليه من حديث أنس فى قصة طويلة فيها فأتت بذلك الخبز فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ففت وعصرت أم سليم عكة فآدمته الحديث وفيه ثم أكل النبى صلى الله عليه وسلم وفى رواية ه فصنعت فيها شيئا من سمن ولا يصح و د ه من

نظر فهلا قال إن كان فى ذلك فناء ففى قوله وإنك بقاء وهو بقاء بعد فناء والبقاء أتم من الفناء وهذا أليق بمنصب الرسالة لأن الفناء إنما عز لمزاحمة وجود مذموم فاذا نزع المذموم من الوجود وتبدلت النعوت فأى عزة تبقى فى الفناء فيكون حضوره بالله لا بنفسه فأى حجبة تبقى هنالك . وقيل من أوتى الخلق العظيم فقد أوتى أعظم المقامات لأن للمقامات ارتباطا عاما والخلق ارتبط بالنعوت والصفات . وقال الجنيد اجتمع

وكان يحب من الشاة الذراع والكتف ، ومن القدر الدباء ومن الصباغ الخل ومن التمر العجوة (١) ودعا في العجوة بالبركة وقال هي من الجنة وشفاء من السم والسحر (٢) وكان يحب من البقول الهندباء والباذروج والبقلة الحمقاء التي يقال لها الرجلة (٣) وكان يكره الكليتين لمكانهما من البول (٤) وكان لا يأكل من الشاة سبعا : الذكر والأنثيين والمثانة والمرارة والغدد والحيا والدم، ويكره ذلك (٥) وكان لا يأكل الثوم ولا البصل ولا الكراث (٦) وماذم طعاما قط لكن إن أعجبه أكله وإن كرهه تركه وإن عافه لم يغضه إلى غيره (٧) وكان يعاف الضب والطحال ولا يحرمهما (٨)

حديث ابن عمر وددت أن عندي خبزة بيضاء من بر سمراء ملبقة بسمن الحديث قال د منكر .

(١) حديث كان يحب من الشاة الذراع والكتف ومن القدر الدباء ومن الصباغ الخل ومن التمر العجوة وروى الشيخان من حديث أبي هريرة قال وضعت بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم قصعة من ثريد ولحم فتناول الذراع وكانت أحب الشاة إليه الحديث . وروى أبو الشيخ من حديث ابن عباس كان أحب اللحم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتف وإسناده ضعيف ومن حديث أبي هريرة ولم يكن يعجبه من الشاة إلا الكتف وتقدم حديث أنس كان يحب الدباء قبل هذا بستة أحاديث ولأبي الشيخ من حديث أنس كان أحب الطعام إليه الدباء وله من حديث ابن عباس باسناد ضعيف كان أحب الصباغ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخل وله بالاسناد المذكور كان أحب التمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العجوة (٢) حديث دعا في العجوة بالبركة وقال هي من الجنة وشفاء من السم والسحر البزار والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن الأسود قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفد سدوس فأهدينا له تمرا وفيه حتى ذكرنا تمر أهلنا هذا الجذامي فقال بارك الله في الجذامي وفي حديقة خرج هذا منها الحديث قال أبو موسى المديني قيل هو تمر أحمر و ت ن ه من حديث أبي هريرة العجوة من الجنة وهي شفاء من السم وفي الصحيحين من حديث سعد بن أبي وقاص من تصبح سبع تمرات من عجوة لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر (٣) حديث كان يحب من البقول الهندباء والباذروج والبقلة الحمقاء التي يقال لها الرجلة أبو نعيم في الطب النبوي من حديث ابن عباس عليكم بالهندباء فانه مايوم إلا ويقطر عليه قطرة من قطر الجنة وله من حديث الحسن بن علي وأنس بن مالك نحوه وكلها ضعيفة وأما الباذروج فلم أجد فيه حديثا وأما الرجلة فروى أبو نعيم من رواية ثور قال مر النبي صلى الله عليه وسلم بالرجلة وفي رجله قرحة فداواها بها فبرئت فقال رسول الله ﷺ بارك الله فيك أنبتي حيث شئت فأنت شفاء من سبعين داء أدناه الصداع وهذا مرسل ضعيف (٤) حديث كان يكره الكليتين لمكانهما من البول رويناه في جزء من حديث أبي بكر محمد بن عبيد الله بن الشخير من حديث ابن عباس باسناد ضعيف فيه أبو سعيد الحسن بن علي العدوي أحد الكذابين (٥) حديث كان لا يأكل من الشاة : الذكر والأنثيين والمثانة والمرارة والغدة والحيا والدم، ابن عدي ومن طريقه البيهقي من حديث ابن عباس باسناد ضعيف ورواه البيهقي من رواية مجاهد مرسلا (٦) حديث كان لا يأكل الثوم ولا البصل ولا الكراث مالك في الموطأ عن الزهري عن سليمان بن يسار مرسلا ووصله الدارقطني في غرائب مالك عن الزهري عن أنس وفي الصحيحين من حديث جابر أتي بقدر فيه خضرات من بقول فوجد لها ريحا الحديث وفيه قال فاني أناجي من لا تناجي ولمسلم من حديث أبي أيوب في قصة بعثه إليه بطعام فيه ثوم فلم يأكل منه وقال إني أكرهه من أجل ريحه (٧) حديث مادم طعاما قط لكن إن أعجبه أكله وإن كرهه تركه وإن عافه لم يغضه إلى غيره تقدم أول الحديث وفي الصحيحين من حديث ابن عمر في قصة الضب فقال كلوا فانه ليس بحرام ولا بأس به ولكنه ليس من طعام قومي (٨) حديث كان يعاف الضب والطحال ولا يحرمهما

فيه أربعة أشياء : السخاء والألفة والنصيحة والشفقة . وقال ابن عطاء : الخلق العظيم أن لا يكون له اختيار ويكون تحت الحكم مع فناء النفس وفناء للألوفات. وقال أبو سعيد القرشي : العظيم هو الله ومن أخلاقه الجود والكرم والصفح والعفو والاحسان ألا ترى إلى قوله عليه السلام «إن لله مائة وبضعة عشر خلقا من أتى بواحد منها دخل الجنة» فلما تخلق بأخلاق الله تعالى وجد الثناء عليه بقوله ـ وإنك لعلى

وكان يلعق بأصابعه الصحفة ويقول آخر الطعام أكثر بركة (١) وكان يلعق أصابعه من الطعام حتى تحمر (٢) وكان لا يمسح يده بالمنديل حتى يلعق أصابعه واحدة واحدة ويقول إنه لا يدرى فى أى الطعام البركة (٣) وإذا فرغ قال الحمد لله اللهم لك الحمد أطعمت فأشبعت وسقيت فأرويت لك الحمد غير مكفور ولا مودع ولا مستغنى عنه (٤) وكان إذا أكل الخبز واللحم خاصة غسل يديه غسلا جيدا ثم يمسح بفضل الماء على وجهه (٥) وكان يشرب فى ثلاث دفعات وله فيها ثلاث تسميات وفى أواخرها ثلاث تحميدات (٦) وكان يمص الماء مصا ولا يعب عبا (٧) وكان يدفع فضل سؤره إلى من على يمينه (٨) فان كان من على يساره أجل رتبة قال للذى على يمينه السنة أن تعطى فان أحببت آثرتهم (٩) وربما كان يشرب بنفس واحد حتى يفرغ (١٠) وكان لا يتنفس فى الإناء بل ينحرف عنه (١١) وأتى بإناء فيه

أما الضب فى الصحيحين عن ابن عباس لم يكن بأرض قومى فأجدنى أعافه ولهما من حديث ابن عمر أحلت لنا ميتتان ودمان وفيه أما الدمان فالكبد والطحال وللبيهقى موقوفا على زيد بن ثابت إنى لآكل الطحال ومابى إليه حاجة إلا ليعلم أهلى أنه لا بأس به (١) حديث كان يلعق الصحفة ويقول آخر الطعام أكثر بركة البيهقى فى شعب الإيمان من حديث جابر فى حديث قال فيه ولا ترفع القصعة حتى تلعقها أو تلعقها فان آخر الطعام فيه البركة وم من حديث أنس أمرنا أن نسلت الصحفة وقال إن أحدكم لا يدرى أى طعامه يبارك له فيه (٢) حديث كان يلعق أصابعه من الطعام حتى تحمر م من حديث كعب بن مالك دون قوله حتى تحمر فلم أقف له على أصل (٣) حديث كان لا يمسح يده بالمنديل حتى يلعق أصابعه واحدة واحدة ويقول إنه لا يدرى فى أى أصابعه البركة م من حديث كعب بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يمسح يده حتى يلعقها وله من حديث جابر فاذا فرغ فيلعق أصابعه فانه لا يدرى فى أى طعامه تكون البركة وللبيهقى فى الشعب من حديثه لا يمسح أحدكم يده بالمنديل حتى يلعق يده فان الرجل لا يدرى فى أى طعامه يبارك له فيه (٤) حديث وإذا فرغ قال اللهم لك الحمد أطعمت وأشبعت وسقيت وأرويت لك الحمد غير مكفور ولا مودع ولا مستغنى عنه الطبرانى من حديث الحرث بن الحارث بسند ضعيف وللبخارى من حديث أبى أمامة كان إذا فرغ من طعامه قال الحمد لله الذى كفانا وآوانا غير مكفى ولا مكفور وقال مرة الحمد لله ربنا غير مكفى ولا مودع ولا مستغنى عنه ربنا (٥) حديث كان إذا أكل الخبز واللحم خاصة غسل يديه غسلا جيدا ثم يمسح بفضل الماء على وجهه أبو يعلى من حديث ابن عمر باسناد ضعيف من أكل من هذه اللحوم شيئا فليغسل يده من ريح وضره لا يؤذى من حذاءه (٦) حديث كان يشرب فى ثلاث دفعات له فيها ثلاث تسميات وفى آخرها ثلاث تحميدات الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة ورجاله ثقات وم من حديث أنس كان إذا شرب تنفس ثلاثا (٧) حديث كان يمص الماء مصا ولا يعبه عبا البغوى والطبرانى وابن عدى وابن قانع وابن منده وأبو نعيم فى الصحابة من حديث بهز كان يستاك عرضا ويشرب مصا وللطبرانى من حديث أم سلمة كان لا يعب ولأبى الشيخ من حديث ميمونة لا يعب ولا يلهث وكلها ضعيفة (٨) حديث كان يدفع فضل سؤره إلى من عن يمينه متفق عليه من حديث أنس (٩) حديث استئذانه من على يمينه إذا كان على يساره أجل رتبة متفق عليه من حديث سهل بن سعد (١٠) حديث شربه بنفس واحد أبو الشيخ من حديث زيد بن أرقم باسناد ضعيف وللحاكم من حديث أبى قتادة وصححه إذا شرب أحدكم فليشرب بنفس واحد ولعل تاويل هذين الحديثين على ترك التنفس فى الإناء والله أعلم (١١) حديث كان لا يتنفس فى الإناء حتى ينحرف عنه ك من حديث أبى هريرة ولا يتنفس أحدكم فى الإناء إذا شرب منه ولكن إذا أراد أن يتنفس فليؤخره عنه ثم ليتنفس

خلق عظيم ـ وقيل عظم خلقك لأنك لم ترض بالأخلاق وسرت ولم تسكن إلى النعوت حتى وصلت إلى الذات . وقيل لما بعث محمد عليه الصلاة والسلام إلى الحجاز حجزه بها عن اللذات والشهوات وألقاه فى الغربة والجفوة فلما صفا بذلك عن دنس الأخلاق قال له ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ . وأخبرنا الشيخ الصالح أبو زرعة ابن الحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى عن أبيه قال أنا أبو عمر المليحى قال أنا أبو محمد

عسل ولبن فأبى أن يشربه وقال شربتان في شربة وإدامان في إناء واحد (١) ثم قال صلى الله عليه وسلم « لا أحرمه ولكني أكره الفخر والحساب بفضول الدنيا غدا وأحب التواضع فإن من تواضع لله رفعه الله » وكان في بيته أشد حياء من العاتق لا يسألهم طعاما ولا يتشهاه عليهم إن أطعموه أكل وما أعطوه قبل وما سقوه شرب (٢) وكان ربما قام فأخذ ماءا كل بنفسه أو يشرب (٣) .

(بيان آدابه وأخلاقه في اللباس)

كان صلى الله عليه وسلم يلبس من الثياب ما وجد من إزار أو رداء أو قميص أو جبة أو غير ذلك (٤) وكان يعجبه الثياب الخضر (٥) وكان أكثر لباسه البياض ويقول ألبسوها أحياءكم وكفنوا فيها موتاكم

وقال حديث صحيح الاسناد (١) حديث أتى بإناء فيه عسل وماء فأبى أن يشربه وقال شربتان في شربة وإدامان في إناء واحد الحديث البزار من حديث طلحة بن عبيد الله دون قوله شربتان في شربة إلى آخره وسنده ضعيف (٢) حديث كان في بيته أشد حياء من العاتق لا يسألهم طعاما ولا يتشهاه عليهم إن أطعموه أكل وما أطعموه قبل وما سقوه شرب الشيخان من حديث أبي سعيد كان أشد حياء من العذراء في خدرها الحديث وقد تقدم وأما كونه كان لا يسألهم طعاما فانه أراد أي طعام بعينه من حديث عائشة أنه قال ذات يوم يا عائشة هل عندكم شيء ؟ قالت فقلت ما عندنا شيء الحديث وفيه فلما رجع قلت أهديت لنا هدية قال ما هو قلت حيس قال هاتيه وفي رواية قريبه وفي رواية للنسائي أصبح عندكم شيء تطعميني ولأبي داود هل عندكم طعام و ت أعندك غداء وفي الصحيحين من حديث عائشة فدعا بطعام فأتي بخبز وأدم من أدم البيت فقال ألم أر برمة على النار فيها لحم الحديث وفي رواية لمسلم لو صنعتم لنا من هذا اللحم الحديث فليس في قصة بريرة إلا الاستفهام والرضا والحكمة فيه بيان الحكم لا التشهي والله أعلم . وللشيخين من حديث أم الفضل أنها أرسلت إليه بقدح لبن وهو واقف على بعيره فشربه ولأبي داود من حديث أم هانيء فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فتناوله فشرب منه وإسناده حسن (٣) حديث وكان ربما قام فأخذ ماءا كل أو يشرب بنفسه د من حديث أم المنذر بنت قيس دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب ومعه علي ـ وعلي ناقه ـ ولنا دوال معلقة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكل منها الحديث وإسناده حسن وللترمذي وصححه وابن ماجه من حديث كبشة دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب من في قربة معلقة قائما الحديث .

(بيان أخلاقه وآدابه في اللباس)

(٤) حديث كان يلبس من الثياب ما وجد من إزار أو رداء أو قميص أو جبة أو غير ذلك الشيخان من حديث عائشة أنها أخرجت إزارا مما يصنع باليمن وكساء من هذه الملبدة فقالت في هذا قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي رواية إزارا غليظا ولهما من حديث أنس كنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه رداء نجراني غليظ الحاشية الحديث لفظ مسلم وقال خ برد نجراني و ه بسند ضعيف من حديث ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس قميصا قصير اليدين والطول ودت وحسنه و ن من حديث أم سلمة كان أحب الثياب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم القميص ولأبي داود من حديث أسماء بنت يزيد كانت يد قميص رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرسغ وفيه شهر بن حوشب مختلف فيه وتقدم قبل هذا الحديث الجبة والشملة والحبرة (٥) حديث كان أكثر لباسه البياض ويقول ألبسوها أحياءكم وكفنوا فيها موتاكم ه ك من حديث ابن عباس خيرثيابكم البياض فألبسوها أحياءكم وكفنوا فيها موتاكم قال ك صحيح الاسناد وله ولأصحاب السنن من حديث سمرة عليكم بهذه الثياب البياض فليلبسها

عبد الله بن يوسف قال أنا أبو سعيد بن الأعرابي قال ثنا جعفر بن الحجاج الرقي قال أنا أيوب بن محمد الوزان قال حدثني الوليد قال حدثني ثابت عن يزيد عن الأوزاعي عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول « مكارم الأخلاق عشرة تكون في الرجل ولا تكون في ابنه وتكون في الابن ولا تكون في أبيه وتكون في العبد ولا تكون في سيده يقسمها الله تعالى لمن

وكان يلبس القباء المحشو للحرب وغير الحرب (١) وكان له قباء سندس فيلبسه فتحسن خضرته على بياض لونه (٢) وكانت ثيابه كلها مشمرة فوق الكعبين ويكون الإزار فوق ذلك إلى نصف الساق (٣) وكان قميصه مشدود الأزرار وربما حل الأزرار فى الصلاة وغيرها (٤) وكانت له ملحفة مصبوغة بالزعفران وربما صلى بالناس فيها وحدها (٥) وربما لبس الكساء وحده ما عليه غيره (٦) وكان له كساء ملبد يلبسه ويقول إنما أنا عبد ألبس كما يلبس العبد (٧)

أحياؤكم وكفنوا فيها موتاكم لفظ الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين وقال ت حسن صحيح (١) حديث كان يلبس القباء المحشو للحرب وغير المحشو الشيخان من حديث المسور بن مخرمة أن النبى صلى الله عليه وسلم قدمت عليه أقبية من ديباج مزرر بالذهب الحديث وليس فى طرق الحديث لبسها إلا فى طريق علقها خ قال فخرج وعليه قباء من ديباج مزرر بالذهب الحديث وم من حديث جابر لبس النبى صلى الله عليه وسلم يوما قباء من ديباج أهدى له ثم نزعه الحديث (٢) حديث كان له قباء سندس فيلبسه الحديث أحمد من حديث أنس أن أكيدر دومة أهدى إلى النبى صلى الله عليه وسلم جبة سندس أو ديباج قبل أن ينهى عن الحرير فلبسها والحديث فى الصحيحين وليس فيه أنه لبسها وقال فيه وكان ينهى عن الحرير وعند ت وصححه ن أنه لبسها ولكنه قال بجبة ديباج منسوجة فيها الذهب (٣) حديث كان ثيابه كلها مشمرة فوق الكعبين ويكون الإزار فوق ذلك إلى نصف الساق أبو الفضل محمد بن طاهر فى كتاب صفوة التصوف من حديث عبد الله بن بسر كانت ثياب رسول الله صلى الله عليه وسلم إزاره فوق الكعبين وقميصه فوق ذلك ورداؤه فوق ذلك وإسناده ضعيف و ك وصححه من حديث ابن عباس كان يلبس قميصا فوق الكعبين الحديث وهو عنده بلفظ قميصا قصير اليدين والطول وعندهما و ت فى الشمائل من رواية الأشعث قال سمعت عمتى تحدث عن عمها فذكر النبى صلى الله عليه وسلم وفيه فاذا إزاره إلى نصف ساقه ورواه ن وسمى الصحابى عبيد بن خالد واسم عمه الأشعث وهم بيت الأسود ولا يعرف (٤) حديث كان قميصه مشدود الأزرار وربما حل الأزرار فى الصلاة وغيرها د هـ ت فى الشمائل من رواية معاوية بن قرة بن إياس عن أبيه قال أتيت النبى ﷺ فى رهط من مزينة وبايعناه وإن قميصه لمطلق الأزرار وللبيهقى من رواية زيد بن أسلم قال رأيت ابن عمر يصلى محلولة أزراره فسألته عن ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله وفى العلل للترمذى أنه سأل خ عن هذا الحديث فقال أنا ألقى هذا الشيخ كأن حديثه موضوع يعنى زهير بن محمد راويه عن زيد بن أسلم قلت تابعه عليه الوليد بن مسلم عن زيد رواه ابن خزيمة فى صحيحه وللطبرانى من حديث ابن عباس باسناد ضعيف دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلى محتبيا محلل الأزرار (٥) حديث كان له ملحفة مصبوغة بالزعفران وربما صلى بالناس فيها د ت من حديث قيلة بنت مخرمة قالت رأيت النبى ﷺ وعليه أسمال ملاءتين كانتا بزعفران قال ت لا نعرفه إلا من عبد الله بن حسان قلت ورواته موثقون و د من حديث قيس بن سعد فاغتسل ثم ناوله أبى سعد ملحفة مصبوغة بزعفران أو ورس فاشتمل بها الحديث ورجاله ثقات (٦) حديث ربما لبس الكساء وحده ليس عليه غيره هـ وابن خزيمة من حديث ثابت بن الصامت أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى بنى عبد الأشهل وعليه كساء متلفف به الحديث وفى رواية البزار فى كساء (٧) حديث كان له كساء ملبد يلبسه ويقول أنا عبد ألبس كما يلبس العبد الشيخان من رواية أبى بردة قال أخرجت إلينا عائشة كساء ملبدا وإزارا غليظا فقالت فى هذين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وللبخارى من حديث عمر إنما أنا عبد ولعبد الرزاق فى المصنف من رواية أيوب السختيانى مرفوعا معضلا إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد وتقدم من حديث أنس وابن عمر وعائشة متصلا .

أراد به السعادة : صدق الحديث وصدق اليأس وأن لا يشبع وجاره وصاحبه جائعان وإعطاء السائل والمكافأة بالصنائع وحفظ الأمانة وصلة الرحم والتذمم للصاحب وإقراء الضيف ورأسهن الحياء » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكثر ما يدخل الناس الجنة قال « تقوى الله وحسن الخلق » وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال : الغم والفرج يكون هذا الغم غم فوات الحظوظ العاجلة لأن ذلك

وكان له ثوبان لجمعته خاصة سوى ثيابه فى غير الجمعة (١) وربما لبس الإزار الواحد ليس عليه غيره ويعقد طرفيه بين كتفيه (٢) وربما أمّ به الناس على الجنائز (٣) وربما صلى فى بيته فى الازار الواحد ملتحفا به مخالفا بين طرفيه ويكون ذلك الازار الذى جامع فيه يومئذ (٤) وكان ربما صلى بالليل فى الازار ويرتدى ببعض الثوب مما يلى هدبه ويلقى البقية على بعض نسائه فيصلى كذلك (٥) ولقد كان له كساء أسود فوهبه فقالت له أم سلمة بأبى أنت وأمى مافعل ذلك الكساء الأسود فقال كسوته مارأيت شيئا قط كان أحسن من بياضك على سواده (٦) وقال أنس وربما رأيته يصلى بنا الظهر فى شملة عاقدا بين طرفيه (٧) وكان يتختم (٨) وربما خرج وفى خاتمه الخيط المربوط يتذكر به الشىء (٩)

---

(١) حديث كان له ثوبان لجمعته خاصة الحديث الطبرانى فى الصغير والأوسط من حديث عائشة بسند ضعيف زاد فاذا انصرف طويناهما إلى مثله ورده حديث عائشة عند ابن ماجه مارأيته يسب أحدا ولايطوى له ثوب (٢) حديث ربما لبس الإزار الواحد ليس عليه غيره فعقد طرفيه بين كتفيه الشيخان من حديث عمر فى حديث اعتزاله أهله فاذا عليه إزاره وليس عليه غيره وللبخارى من رواية محمد بن المنكدر صلى بنا جابر فى إزار قدعقده من قبل قفاه وثيابه موضوعة على المشجب وفى رواية له وهو يصلى فى ثوب ملتحفا به ورداؤه موضوع وفيه رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يصلى هكذا (٣) حديث ربما امّ به الناس على الجنائز لم أقف عليه (٤) حديث ربما صلى فى بيته فى الإزار الواحد ملتحفا به مخالفا بين طرفيه ويكون ذلك الإزار الذى جامع فيه يومئذ أبو يعلى باسناد حسن من حديث معاوية قال دخلت على أم حبيبة زوج النبى صلى الله عليه وسلم فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى ثوب واحد فقلت ياأم حبيبة أيصلى النبى صلى الله عليه وسلم فى الثوب الواحد قالت نعم وهو الذى كان فيه ماكان تعنى الجماع ورواه الطبرانى فى الأوسط (٥) حديث ربما كان يصلى بالليل ويرتدى ببعض الثوب مما يلى هدبه ويلقى البقية على بعض نسائه د من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى ثوب بعضه علىّ ولمسلم كان يصلى من الليل وأنا إلى جنبه وأنا حائض وعلىّ مرط بعضه على رسول الله صلى الله عليه وسلم وللطبرانى فى الأوسط من حديث أبى عبد الرحمن حاضن عائشة رأيت النبى صلى الله عليه وسلم وعائشة يصليان فى ثوب واحد نصفه على النبى صلى الله عليه وسلم ونصفه على عائشة وسنده ضعيف (٦) حديث كان له كساء أسود فوهبه فقالت له أم سلمة بأبى أنت وأمى مافعل ذلك الكساء الحديث لم أقف عليه من حديث أم سلمة ولمسلم من حديث عائشة خرج النبى صلى الله عليه وسلم وعليه مرط مرحل أسود ولأبى داود و ن صنعت للنبى صلى الله عليه وسلم بردة سوداء من صوف فلبسها الحديث وزاد فيه ابن سعد فى الطبقات فذكرت بياض النبى صلى الله عليه وسلم وسوادها ورواه ك بلفظ جبة وقال صحيح على شرط الشيخين (٧) حديث أنس ربما رأيته يصلى بنا الظهر فى شملة عاقدا بين طرفيها البزار وأبو يعلى بلفظ صلى بثوب واحد وقد خالف بين طرفيه وللبزار خرج فى مرضه الذى مات فيه مرتديا بثوب قطن فصلى بالناس وإسناده صحيح و ه من حديث عبادة بن الصامت صلى فى شملة قد عقد عليها وفى كامل ابن عدى قد عقد عليها هكذا وأشار سفيان إلى قفاه وفى جزء الفطريف فعقدها فى عنقه ماعليه غيرها وإسناده ضعيف (٨) حديث كان يتختم الشيخان من حديث ابن عمر وأنس (٩) حديث ربما خرج وفى خاتمه خيط مربوط يتذكر به الشىء عد من حديث واثلة بسند ضعيف كان إذا أراد الحاجة أوثق فى خاتمه خيطا وزاد الحارث ابن أبى أسامة فى مسنده من حديث ابن عمر ليذكره به وسنده ضعيف .

يتضمن التسخط والتضجر وفيه الاعتراض على الله تعالى وعدم الرضا بالقضاء ويكون الفرح المشار إليه الفرح بالحظوظ العاجلة الممنوع منه بقوله تعالى ـ لكيلا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما آتاكم ـ وهو الفرح الذى قال الله تعالى ـ إذ قال له قومه لاتفرح إن الله لايحب الفرحين ـ لما رأى مفاتحه تنوء بالعصبة أولى القوة فأما الفرح بالأقسام الأخروية فمحمود ينافس فيه قال الله تعالى ـ قل

وكان يختم به على الكتب ويقول الخاتم على الكتاب خير من التهمة (١) وكان يلبس القلانس تحت العمائم وبغير عمامة وربما نزع قلنسوته من رأسه فجعلها سترة بين يديه ثم يصلى إليها (٢) وربما لم تكن العمامة فيشد العصابة على رأسه وعلى جبهته (٣) وكانت له عمامة تسمى السحاب فوهبها من علىّ فربما طلع على فيها فيقول صلى الله عليه وسلم أتاكم على فى السحاب(٤) وكان إذا لبس ثوبا لبسه من قبل ميامنه (٥) ويقول الحمد لله الذى كسانى ما أوارى به عورتى وأتجمل به فى الناس (٦) وإذا نزع ثوبه أخرجه من مياسره (٧) وكان إذا لبس جديدا أعطى خلق ثيابه مسكينا ثم يقول مامن مسلم يكسو مسلما من سمل ثيابه لايكسوه إلا لله إلا كان فى ضمان الله وحرزه وخيره ماوارى حيا وميتا(٨)

---

(١) حديث كان يختم به على الكتب ويقول الخاتم على الكتاب خير من التهمة الشيخان من حديث أنس لما أراد النبى صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم قالوا إنهم لايقرءون إلا كتابا مختوما فاتخذ خاتما من فضة الحديث و ن ت فى الشمائل من حديث ابن عمر اتخذ خاتما من فضة كان يختم به ولا يلبسه وسنده صحيح وأما قوله الخاتم على الكتاب خير من التهمة فلم أقف له على أصل (٢) حديث كان يلبس القلانس تحت العمائم وبغير عمامة وربما نزع قلنسوته من رأسه فجعلها سترة بين يديه ثم يصلى إليها الطبرانى وأبو الشيخ والبيهقى فى شعب الإيمان من حديث عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس قلنسوة بيضاء ولأبى الشيخ من حديث ابن عباس كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة قلانس: قلنسوة بيضاء مضربة وقلنسوة بردحبرة وقلنسوة ذات آذان يلبسها فى السفر فربما وضعها بين يديه إذا صلى وإسنادها ضعيف ولأبى داود و ت من حديث ركانة فرق مابيننا وبين المشركين العمائم على القلانس قال ت غريب وليس إسناده بالقائم (٣) حديث ربما لم تكن العمامة فيشد العصابة على رأسه وعلى جبهته خ من حديث ابن عباس صعد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وقد عصب رأسه بعصابة دسماء الحديث (٤) حديث كانت له عمامة تسمى السحاب فوهبها من علىّ فربما طلع على فيها فيقول صلى الله عليه وسلم أتاكم على فى السحاب ابن عدى وأبو الشيخ من حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن جده وهو مرسل ضعيف جدا ولابن نعيم فى دلائل النبوة من حديث عمر فى أثناء حديث عمامته السحاب الحديث (٥) حديث كان إذا لبس ثوبا يلبسه من قبل ميامنه ت من حديث أبى هريرة ورجاله رجال الصحيح وقد اختلف فى رفعه (٦) حديث الحمد لله الذى كسانى ما أوارى به عورتى وأتجمل به فى الناس ت وقال غريب و هـ ك وصححه من حديث عمر بن الخطاب (٧) حديث كان إذا نزع ثوبه خرج من مياسره أبو الشيخ من حديث ابن عمر كان إذا لبس شيئا من الثياب بدأ بالأيمن وإذا نزع بدأ بالأيسر وله من حديث أنس كان إذا ارتدى أو ترجل أو انتعل بدأ بيمينه وإذا خلع بدأ بيساره وسندها ضعيف وهو فى الانتعال فى الصحيحين من حديث أبى هريرة من قوله لا من فعله [١] حديث كان له ثوب لجمعته خاصة الحديث تقدم قريبا بلفظ ثوبين (٨) حديث كان إذا لبس جديدا أعطى خلق ثيابه مسكينا ثم يقول مامن مسلم يكسو مسلما الحديث ك فى المستدرك والبيهقى فى الشعب من حديث عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه سلم دعا بثيابه فلبسها فلما بلغ تراقيه قال الحمد لله الذى كسانى ما أتجمل به فى حياتى وأوارى به عورتى ثم قال مامن مسلم يلبس ثوبا جديدا الحديث دون ذكر تصدقه صلى الله عليه وسلم بثيابه وهو عند ت هـ دون ذكر لبس النبى صلى الله عليه وسلم لثيابه وهو أصح وقد تقدم قال البيهقى وهو غير قوى .

---

[١] قول العراقى: حديث كان له ثوب الخ، ليس هذا الحديث بنسختنا فلعله بنسخة العراقى .

بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ـ وفسر عبد الله بن المبارك حسن الخلق فقال هو بسط الوجه وبذل المعروف وكف الأذى فالصوفية راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق وكم من نفس تجيب إلى الاعمال ولا تجيب إلى الأخلاق فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون البعض ونفوس الصوفية أجابت إلى

وكان له فراش من أدم حشوه ليف طوله ذراعان أو نحوه وعرضه ذراع وشبر أو نحوه (١) وكانت له عباءة تفرش له حيثما تنقل ثنى طاقين تحته (٢) وكان ينام على الحصير ليس تحته شئ غيره (٣) وكان من خلقه تسمية دوابه وسلاحه ومتاعه وكان اسم رايته العقاب واسم سيفه الذى يشهد به الحروب ذو الفقار وكان له سيف يقال له المخذم وآخر يقال له الرسوب وآخر يقال له القضيب وكانت قبضة سيفه محلاة بالفضة (٤) وكان يلبس المنطقة من الأدم فيها ثلاث حلق من فضة (٥) وكان اسم قوسه الكتوم وجعبته الكافور (٦) وكان اسم ناقته القصواء وهى التى يقال لها العضباء واسم بغلته الدلدل

(١) حديث كان له فراش من أدم حشوه ليف الحديث متفق عليه من حديث عائشة مقتصرا على هذا دون ذكر عرضه وطوله ولأبى الشيخ من حديث أم سلمة كان فراش النبى صلى الله عليه وسلم نحو ما يوضع الانسان فى قبره وفيه من لم يسم (٢) حديث كانت له عباءة تفرش له حيثما تنقل تفرش طاقين تحته ابن سعد فى الطبقات وأبو الشيخ من حديث عائشة دخلت علىّ امرأة من الأنصار فرأت فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم عباءة مثنية الحديث ولأبى سعيد عنها أنها كانت تفرش للنبى صلى الله عليه وسلم عباءة باثنين الحديث وكلاهما لا يصح و ت فى الشمائل من حديث حفصة وسئلت ما كان فراشه قالت مسح ثنيه ثنتين فينام عليه الحديث وهو منقطع (٣) حديث كان ينام على الحصير ليس تحته شئ غيره متفق عليه من حديث عمر فى قصة اعتزال النبى صلى الله عليه وسلم نساءه (٤) حديث كان من خلقه تسمية دوابه وسلاحه ومتاعه وكان اسم رايته العقاب واسم سيفه الذى يشهد به الحروب ذو الفقار وكان له سيف يقال له المخذم وآخر يقال له الرسوب وآخر يقال له القضيب وكان قبضة سيفه محلاة بالفضة الطبرانى من حديث ابن عباس كان لرسول الله ﷺ سيف قائمته من فضة وقبيعته من فضة وكان يسمى ذا الفقار وكانت له قوس تسمى السداد وكانت له كنانة تسمى الجمع وكانت له درع موشحة بنحاس تسمى ذات الفضول وكانت له حربة تسمى النبعة وكانت له مجن تسمى الدفن وكان له ترس أبيض يسمى موجزا وكان له فرس أدهم يسمى السكب وكان له سرج يسمى الداج المؤخر وكان له بغلة شهباء يقال لها الدلدل وكانت له ناقة تسمى القصواء وكان له حمار يسمى يعفور وكان له بساط يسمى الكر وكانت له عنزة تسمى النمر وكانت له ركوة تسمى الصادر وكانت له مرآة تسمى المرآة وكان له مقراض يسمى الجامع وكان له قصب شوحط يسمى المشوق وفيه على بن غررة الدمشقى نسب إلى وضع الحديث ورواه ابن عدى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف كانت راية رسول الله صلى الله عليه وسلم سوداء تسمى العقاب ورواه أبو الشيخ من حديث الحسن مرسلا وله من حديث على بن أبى طالب كان اسم سيف رسول الله ﷺ ذا الفقار ت ه من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم تنفل سيفه ذا الفقار يوم بدر و ك من حديث على فى أثناء حديث وسيفه ذو الفقار وهو ضعيف ولابن سعد فى الطبقات من رواية مروان بن أبى سعيد بن المعلى مرسلا قال أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلاح بنى قينقاع ثلاثة أسياف: سيف قلعى وسيف يدعى بتارا وسيف يدعى الحتف وكان عنده بعد ذلك المخذم ورسوب أصابهما من القلس وفى سنده الواقدى وذكر ابن أبى خيثمة فى تاريخه أنه يقال إنه ﷺ قدم المدينة ومعه سيفان يقال لأحدهما العضب شهد به بدرا ولأبى داود وت وقال حسن ون وقال منكر من حديث أنس كانت قبيعة سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم فضة (٥) حديث كان يلبس المنطقة من الأدم فيها ثلاث حلق من فضة لم أقف له على أصل ولابن سعد فى الطبقات وأبى الشيخ من رواية محمد بن على بن الحسين مرسلا كان فى درع النبى صلى الله عليه وسلم حلقتان من فضة (٦) حديث كان اسم قوسه الكتوم وجعبته الكافور لم أجد

الأخلاق الكريمة كلها أخبرنا الشيخ أبو زرعة إجازة عن أبى بكر ابن خلف إجازة عن السلمى قال سمعت حسين بن أحمد بن جعفر يقول سمعت أبا بكر الكتانى يقول التصوف خلق فمن زاد عليك بالخلق زاد عليك بالتصوف فالعباد أجابت نفوسهم إلى الأعمال لأنهم سلكون بنور الاسلام والزهاد أجابت نفوسهم إلى بعض الأخلاق لكونهم سلكوا بنور الإيمان والصوفية أهل القرب سلكوا بنور الاحسان فلما باشر بواطن أهل

وكان اسم حماره يعفور واسم شاته التى يشرب لبنها عينة (١) وكان له مطهرة من خفار يتوضأ فيها ويشرب منها (٢) فيرسل الناس أولادهم الصغار الذين قد عقلوا فيدخلون على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يدفعون عنه فاذا وجدوا فى المطهرة ماء شربوا منه ومسحوا على وجوههم وأجسادهم ويبتغون بذلك البركة .

(بيان عفوه صلى الله عليه وسلم مع القدرة)

كان صلى الله عليه وسلم أحلم الناس (٣) وأرغبهم فى العفو مع القدرة حتى أتى بقلائد من ذهب وفضة فقسمها بين أصحابه فقام رجل من أهل البادية فقال « يا محمد والله لئن أمرك الله أن تعدل فما أراك تعدل فقال ويحك فمن يعدل عليك بعدى فلما ولى قال ردوه على رويدا (٤) » روى جابر « أنه صلى الله عليه وسلم كان يقبض للناس يوم خيبر من فضة فى ثوب بلال فقال له رجل يارسول الله اعدل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويحك فمن يعدل إذا لم أعدل فقد خبت إذن وخسرت إن كنت لا أعدل فقام عمر فقال ألا أضرب عنقه فانه منافق فقال معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابى (٥) » « وكان رسول الله ﷺ فى حرب فرأوا من المسلمين غرة فجاء رجل حتى قام على رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيف فقال من يمنعك منى فقال الله قال فسقط السيف من يده فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم السيف وقال من يمنعك منى فقال كن خير آخذ قال قل أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فقال لا غير أنى لا أقاتلك ولا أكون معك ولا أكون مع قوم يقاتلونك فخلى سبيله فجاء أصحابه فقال جئتكم من عند خير الناس (٦) » وروى أنس « أن يهودية أتت النبى صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة ليأكل منها فجيء بها إلى النبى صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك فقالت أردت قتلك فقال

القرب والصوفية نور اليقين وتأصل فى بواطنهم ذلك انصلح القلب بكل أرجائه وجوانبه لأن القلب يبيض بعضه بنور الاسلام وبعضه بنور الايمان وكله بنور الاحسان والايقان فاذا ابيض القلب وتنور انعكس نوره على النفس والقلب وجه إلى النفس ووجه إلى الروح والنفس وجه إلى القلب ووجه إلى الطبع والغريزة والقلب إذ لم يبيض كله لم يتوجه إلى الروح بكله ويكون ذا وجهين وجه إلى الروح ووجه

له أصلا وقد تقدم فى حديث ابن عباس أنه كانت له قوس تسمى السداد وكانت له كنانة تسمى الجمع وقال ابن أبى خيثمة فى تاريخه : أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد من سلاح بنى قينقاع ثلاثة قسى: قوس اسمها الروحاء وقوس شوحط تدعى البيضاء وقوس صفراء تدعى الصفراء من سبع (١) حديث كان اسم ناقته القصواء وهى التى يقال لها العضباء واسم بغلته الدلدل واسم حماره يعفور واسم شاته التى يشرب لبنها عينة تقدم بعضه من حديث ابن عباس عند الطبرانى وللبخارى من حديث أنس كان للنبى صلى الله عليه وسلم ناقة يقال لها العضباء ولمسلم من حديث جابر فى حجة الوداع ثم ركب القصواء و ك من حديث على : ناقته القصواء وبغلته دلدل وحماره عفير الحديث ورويناه فى فوائد ابن الدحداح فقال حماره يعفور وفيه شاته بركة و خ من حديث معاذ كنت ردف النبى صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير ولابن سعد فى الطبقات من رواية إبراهيم بن عبد الله من ولد عتبة بن غزوان كانت منائح رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنم سبعا: عجورة وزمزم وسقيا وبركة ورشة واهلال وأطراف وفى سنده الواقدى وله من رواية مكحول مرسلا كانت له شاة تسمى قمر (٢) حديث كانت له مطهرة من خفار يتوضأ فيها ويشرب منها الحديث لم أقف له على أصل .

(بيان عفوه مع القدرة)

(٣) حديث كان أحلم الناس تقدم (٤) حديث أتى بقلائد من ذهب وفضة فقسمه بين أصحابه الحديث أبو الشيخ من حديث ابن عمر باسناد جيد (٥) حديث جابر أنه كان يقبض للناس يوم حنين من فضة فى ثوب بلال فقال له رجل يانبى الله اعدل الحديث رواه م (٦) حديث كان فى حرب فرؤى فى المسلمين غرة فجاء رجل حتى قام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيف الحديث متفق عليه من حديث جابر بنحوه وهو فى مسند أحمد أقرب إلى لفظ المصنف وسمى الرجل غورث بن الحارث .

ما كان الله ليسلطك على ذلك قالوا أفلا نقتلها فقال لا (١)» وسحر رجل من اليهود فأخبره جبريل عليه أفضل الصلاة والسلام بذلك حتى استخرجه وحلّ العقد فوجد لذلك خفة وماذكر ذلك لليهودي ولا أظهره عليه قط (٢) وقال عليّ رضي الله عنه « بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد فقال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فان بها ظعينة معها كتاب فخذوه منها فانطلقنا حتى أتينا روضة خاخ فقلنا أخرجي الكتاب فقالت ما معي من كتاب فقلنا لتخرجنّ الكتاب أو لتنزعنّ الثياب فأخرجته من عقاصها فأتينا به النبي صلى الله عليه وسلم فاذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين بمكة يخبرهم أمرا من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا حاطب ماهذا قال يارسول الله لاتعجل عليّ إني كنت امرأ ملصقا في قومي وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون أهلهم فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب منهم أن أتخذ فيهم يدا يحمون بها قرابتي ولم أفعل ذلك كفرا ولا رضا بالكفر بعد الاسلام ولا ارتدادا عن ديني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه صدقكم فقال عمر رضي الله عنه دعني أضرب عنق هذا المنافق فقال صلى الله عليه وسلم إنه شهد بدرا وما يدريك لعلّ الله عز وجل قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم (٣)». وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسمة فقال رجل من الأنصار هذه قسمة ماأريد بها وجه الله فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فاحمر وجهه وقال: « رحم الله أخي موسى قد أوذي بأكثر من هذا فصبر (٤)» وكان صلى الله عليه وسلم يقول « لايبلغني أحد منكم عن أحد من أصحابي شيئا فاني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر (٥)».

(بيان إغضائه صلى الله عليه وسلم عما كان يكرهه)

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رقيق البشرة لطيف الظاهر والباطن يعرف في وجهه غضبه ورضاه (٦) وكان إذا اشتد وجده أكثر من مس لحيته الكريمة (٧) وكان لايشافه أحدا بما يكرهه دخل عليه رجل وعليه صفرة فكرهها فلم يقل له شيئا حتى خرج فقال لبعض القوم لوقلتم لهذا أن يدع هذه (٨) يعني الصفرة ، وبال أعرابي في المسجد بحضرته فهم به الصحابة فقال صلى الله عليه وسلم

---

(١) حديث أنس أن يهودية أتت النبي صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة الحديث رواه م وهو عند خ من حديث أبي هريرة (٢) حديث سحره رجل من اليهود فأخبره جبريل بذلك حتى استخرجه الحديث ن باسناد صحيح من حديث زيد بن أرقم وقصة سحره في الصحيحين من حديث عائشة بلفظ آخر (٣) حديث علي بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد وقال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ الحديث متفق عليه (٤) حديث قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسمة فقال رجل من الأنصار هذه قسمة ماأريد بها وجه الله الحديث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٥) حديث لايبلغني أحد منكم عن أحد من أصحابي شيئا فاني أحب أن أخرج اليكم وأنا سليم الصدر د ت من حديث ابن مسعود وقال غريب من هذا الوجه .

(بيان إغضائه صلى الله عليه وسلم عما يكرهه)

(٦) حديث كان رقيق البشرة لطيف الظاهر والباطن يعرف في وجهه غضبه أبو الشيخ من حديث ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف رضاه وغضبه بوجهه الحديث وقد تقدم .

(٧) حديث كان إذا اشتد وجده أكثر من مس لحيته الكريمة الحديث وقد تقدم أبو الشيخ من حديث عائشة باسناد حسن (٨) حديث كان لايشافه أحدا بما يكرهه دخل عليه رجل وعليه صفرة فكرهه فلم يقل شيئا حتى خرج فقال لبعض القوم لوقلتم لهذا أن يدع هذه يعني الصفرة د ت في الشمائل و ن في اليوم والليلة من حديث أنس وإسناده ضعيف .

إلى النفس فاذا ابيض كله توجه إلى الروح بكله فيتداركه مدد الروح ويزداد إشراقا وتنوّرا وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفس إلى القلب وكلما انجذبت توجهت إلى القلب بوجهها الذي يليه وتنور النفس لتوجهها إلى القلب بوجهها الذي يلي القلب وعلامة تنورها طمأنينتها قال الله تعالى ـ يا أيتها

«لا تزرموه» أى لاتقطعوا عليه البول ثم قال له «إن هذه المساجد لاتصلح لشئ من القذر والبول والخلاء (١)» وفى رواية قربوا ولاتنفروا «وجاءه أعرابى يوما يطلب منه شيئا فأعطاه صلى الله عليه وسلم ثم قال له أحسنت إليك قال الأعرابى لا ولا أجملت قال فغضب المسلمون وقاموا إليه فأشار إليهم أن كفوا ثم قام ودخل منزله وأرسل إلى الأعرابى وزاده شيئا ثم قال أحسنت إليك قال نعم فجزاك الله من أهل وعشيرة خيرا فقال له النبى صلى الله عليه وسلم إنك قلت ماقلت وفى نفس أصحابى شئ من ذلك فان أحببت فقل بين أيديهم ماقلت بين يدى حتى يذهب من صدورهم مافيها عليك قال نعم فلما كان الغد أو العشى جاء فقال النبى صلى الله عليه وسلم إن هذا الأعرابى قال ماقال فزدناه فزعم أنه رضى أكذلك فقال الأعرابى نعم فجزاك الله من أهل وعشيرة خيرا فقال صلى الله عليه وسلم: إن مثلى ومثل هـذا الأعرابى كمثل رجل كانت له ناقة شردت عليه فاتبعها الناس فلم يزيدوها إلا نفورا فناداهم صاحب الناقة خلوا بينى وبين ناقتى فانى أرفق بها وأعلم فتوجه لها صاحب الناقة بين يديها فأخذ لها من قمام الأرض فردها هونا هونا حتى جاءت واستناخت وشد عليها رحلها واستوى عليها وإنى لو تركتكم حيث قال الرجل ماقال فقتلتموه دخل النار (٢)»

(بيان سخاوته وجوده صلى الله عليه وسلم)

كان صلى الله عليه وسلم أجود الناس وأسخاهم وكان فى شهر رمضان كالريح المرسلة لا يمسك شيئا (٣) وكان على رضى الله عنه إذا وصف النبى صلى الله عليه وسلم قال كان أجود الناس كفا وأوسع الناس صدرا وأصدق الناس لهجة وأوفاهم ذمة وألينهم عريكة وأكرمهم عشيرة من رآه بديهة هابه ومن خالطه معرفة أحبه ، يقول ناعته لم أر قبله ولا بعده مثله (٤) وما سئل عن شئ قط على الاسلام إلا أعطاه (٥) وان رجلا أتاه فسأله فأعطاه غنما سدت مابين جبلين فرجع إلى قومه وقال أسلموا فان محمدا يعطى عطاء من لايخشى الفاقة ومامثل شيئا قط فقال لا (٦) وحمل إليه تسعون ألف درهم فوضعها على حصير ثم قام إليها فقسمها فما رد سائلا حتى فرغ منها (٧) وجاءه رجل فسأله

---

(١) حديث بال أعرابى فى المسجد بحضرته فقال صلى الله عليه وسلم لاتزرموه الحديث متفق عليه من حديث أنس (٢) حديث جاء أعرابى يوما يطلب منه شيئا فأعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال أحسنت إليك فقال الأعرابى لا ولا أجملت الحديث بطوله البزار وأبو الشيخ من حديث أبى هريرة بسند ضعيف .

(بيان سخائه وجوده صلى الله عليه وسلم)

(٣) حديث كان أجود الناس وأسخاهم فى شهر رمضان كالريح المرسلة الشيخان من حديث أنس كان رسول الله ﷺ أحسن الناس وأجود الناس ولهما من حديث ابن عباس كان أجود الناس بالخير وكان أجود ما يكون فى شهر رمضان وفيه فاذا لقيه جبريل كان أجود بالخير من الريح المرسلة (٤) حديث كان على إذا وصف النبى صلى الله عليه وسلم قال كان أجود الناس كفا وأجرأ الناس صدرا الحديث رواه ت وقال ليس إسناده بمتصل (٥) حديث ماسئل شيئا قط على الاسلام إلا أعطاه الحديث متفق عليه من حديث أنس (٦) حديث ماسئل شيئا قط فقال لا متفق عليه من حديث جابر (٧) حديث حمل إليه تسعون ألف درهم فوضعها على حصير ثم قال إليها يقسمها فما رد سائلا حتى فرغ منها أبو الحسن ابن الضحاك فى الشمائل من حديث الحسن مرسلا أن رسول الله ﷺ قدم عليه مال من البحرين ثمانون ألفا لم يقدم عليه مال أكثر منه لم يسأله يومئذ أحد إلا أعطاه ولم يمنع سائلا ولم يعط ساكتا فقال له العباس الحديث وللبخارى تعليقا من حديث أنس أتى النبى صلى الله عليه وسلم بمال من البحرين وكان أكثر مال أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه فما كان يرى أحدا إلا أعطاه

النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية ـ وتنور وجهها الذى يلى القلب بمثابة نورانية أحد وجهى الصدف لاكتساب النورانية من اللؤلؤ وبقاء شئ من الظلمة على النفس لنسبة وجهها الذى يلى الغريزة والطبع كبقاء ظاهر الصدف على ضرب من الكدر والنقصان عما لها لنورانية باطنه وإذا

فقال ماعندى شئ ولكن ابتع على فاذا جاءنا شئ قضيناه فقال عمر يارسول الله ما كلفك الله ما لا تقدر عليه فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال الرجل أنفق ولا تخش من ذى العرش إقلالا فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف السرور فى وجهه (١) ولما قفل من حنين جاءت الأعراب يسألونه حتى اضطروه إلى شجرة فخطفت رداءه فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أعطونى ردائى لو كان لى عدد هذه العضاه نعما لقسمتها بينكم ثم لا تجدونى بخيلا ولا كذابا ولا جبانا (٢)

(بيان شجاعته صلى الله عليه وسلم)

كان صلى الله عليه وسلم أنجد الناس وأشجعهم (٣) قال على رضى الله عنه لقد رأيتنى يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو أقربنا إلى العدو وكان من أشد الناس يومئذ بأسا (٤) وقال أيضا كنا إذا احمر البأس ولقى القوم القوم اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه (٥) قيل وكان صلى الله عليه وسلم قليل الكلام قليل الحديث فاذا أمر الناس بالقتال تشمر وكان من أشد الناس بأسا (٦) وكان الشجاع هو الذى يقرب منه فى الحرب لقربه من العدو (٧) وقال عمران بن حصين مالقى رسول الله صلى الله عليه وسلم كتيبة إلا كان أول من يضرب (٨) وقالوا كان قوى البطش (٩) ولما غشيه المشركون نزل عن بغلته فجعل يقول :

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب فما رؤى يومئذ أحد كان أشد منه (١٠)

إذ جاءه العباس الحديث ووصله عمر بن محمد البحرى فى صحيحه (١) حديث جاءه رجل فسأله فقال ماعندى شئ ولكن ابتع على فاذا جاءنا شئ قضيناه فقال عمر يارسول الله ما كلفك الله الحديث ت فى الشمائل من حديث عمر وفيه موسى بن علقمة القروى لم يروه غير ابنه هرون (٢) حديث لما قفل من حنين جاءت الأعراب يسألونه حتى اضطروه إلى شجرة فخطفت رداءه الحديث خ من حديث جبير بن مطعم .

(بيان شجاعته صلى الله عليه وسلم)

(٣) حديث كان أنجد الناس وأشجعهم الدارمى من حديث ابن عمر بسند صحيح مارأيت أنجد ولا أجود ولا أشجع ولا أرمى من رسول الله صلى الله عليه وسلم وللشيخين من حديث أنس كان أشجع الناس وأحسن الناس الحديث (٤) حديث على لقد رأيتنى يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي صلى الله عليه وسلم الحديث أبو الشيخ فى أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم باسناد جيد (٥) حديث على أيضا كنا إذا حمى البأس ولقى القوم القوم اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث باسناد صحيح ولمسلم نحوه من حديث البراء (٦) حديث كان قليل الكلام قليل الحديث فاذا أمر بالقتال تشمر الحديث أبو الشيخ من حديث سعد بن عياض الثمالى مرسلا (٧) حديث كان الشجاع هو الذى يقرب منه فى الحرب الحديث م من حديث البراء والله إذا حمى الوطيس نتقى به وإن الشجاع منا الذى يحاذى به (٨) حديث عمران بن حصين مالقى كتيبة إلا كان أول من يضرب أبو الشيخ أيضا وفيه من لم أعرفه (٩) حديث كان قوى البطش أبو الشيخ أيضا من رواية أبى جعفر معضلا والطبرانى فى الأوسط من حديث عبد الله بن عمرو أعطيت قوة أربعين فى البطش والجماع وسنده ضعيف (١٠) حديث لما غشيه المشركون نزل فجعل يقول : أنا النبي لا كذب . الحديث متفق عليه من حديث البراء دون قوله فما رؤى أحد يومئذ أشد منه وهذه الزيادة لأبى الشيخ وله من حديث على فى قصة بدر وكان من أشد الناس يومئذ بأسا

تنور أحد وجهى النفس لجأت إلى تحسين الأخلاق وتبديل النعوت ولذلك سمى الأبدال أبدالا والسر الأكبر فى ذلك أن قلب الصوفى بدوام الإقبال على الله ودوام الذكر بالقلب واللسان يرتقى إلى ذكر الذات ويصير حينئذ بمثابة العرش فالعرش قلب الكائنات فى عالم الخلق والحكمة والقلب عرش فى عالم الأمر والقدرة . قال

(بيان تواضعه صلى الله عليه وسلم)

كان صلى الله عليه وسلم أشد الناس تواضعا فى علو منصبه (١) قال ابن عامر رأيته يرمى الجمرة على ناقة شهباء لا ضرب ولا طرد ولا إليك إليك (٢) وكان يركب الحمار موكفا عليه قطيفة وكان مع ذلك يستردف (٣) وكان يعود المريض ويتبع الجنازة ويجيب دعوة المملوك (٤) ويخصف النعل ويرقع الثوب وكان يصنع فى بيته مع أهله فى حاجتهم (٥) وكان أصحابه لا يقومون له لما عرفوا من كراهته لذلك (٦) وكان يمرّ على الصبيان فيسلم عليهم (٧) وأتى صلى الله عليه وسلم برجل فأرعد من هيبته فقال له هون عليك فلست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد (٨) وكان يجلس بين أصحابه مختلطا بهم كأنه أحدهم فيأتى الغريب فلا يدرى أيهم هو حتى يسأل عنه حتى طلبوا إليه أن يجلس مجلسا يعرفه الغريب فبنوا له دكانا من طين فكان يجلس عليه (٩) وقالت له عائشة رضى الله عنها كل جعلنى الله فداك متكئا فانه أهون عليك قال فأصغى رأسه حتى كاد أن تصيب جبهته الأرض ثم قال بل آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد (١٠) وكان لا يأكل على خوان ولا فى سكرجة حتى لحق بالله تعالى (١١) وكان لا يدعوه أحد من أصحابه وغيرهم إلا قال لبيك (١٢) وكان إذا جلس مع الناس إن تكلموا فى معنى الآخرة أخذ معهم وإن تحدثوا فى طعام أو شراب تحدّث معهم وإن تكلموا فى الدنيا تحدث معهم رفقا بهم وتواضعا لهم (١٣) وكانوا يتناشدون الشعر بين يديه

سهل بن عبد الله التسترى القلب كالعرش والصدر كالكرسى وقد ورد عن الله تعالى « لا يسعنى أرضى ولا سمائى ويسعنى قلب عبدى المؤمن » فاذا اكتحل القلب بنور ذكر الذات وصار بحرا موّاجا من نسمات القرب جرى فى جداول أخلاق النفس صفاء النعوت والصفات وتحقق التخلق بأخلاق الله تعالى . حكى عن

(بيان تواضعه صلى الله عليه وسلم)

(١) حديث كان أشد الناس تواضعا فى علو منصبه أبو الحسن بن الضحاك فى الشمائل من حديث أبى سعيد الخدرى فى حديث طويل فى صفته قال فيه متواضع فى غير مذلة وإسناده ضعيف (٢) حديث قال ابن عامر رأيته يرمى الجمرة على ناقة شهباء لا ضرب ولا طرد ولا إليك إليك ت ن ه من حديث قدامة ابن عبد الله بن عمار قال ت حسن صحيح وفى كتاب أبى الشيخ قدامة بن عبد الله بن عامر كما ذكره المصنف (٣) حديث كان يركب الحمار موكفا عليه قطيفة وكان مع ذلك يستردف متفق عليه من حديث أسامة بن زيد (٤) حديث كان يعود المريض ويتبع الجنازة ويجيب دعوة المملوك ت وضعفه و ك وصحح إسناده من حديث أنس وتقدم منقطعا (٥) حديث كان يخصف النعل ويرقع الثوب ويصنع فى بيته مع أهله فى حاجته هو فى المسند من حديث عائشة وقد تقدم فى أوائل آداب المعيشة (٦) حديث كان أصحابه لا يقومون له لما يعلمون من كراهته لذلك هو عند ت من حديث أنس وصححه وتقدم فى آداب الصحبة (٧) حديث كان يمر على الصبيان فيسلم عليهم متفق عليه من حديث أنس وتقدم فى آداب الصحبة (٨) حديث أتى برجل فأرعد من هيبته فقال هون الله عليك فلست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد ك من حديث جرير وقال صحيح على شرط الشيخين (٩) حديث كان يجلس مع أصحابه مختلطا بهم كأنه أحدهم فيأتى الغريب فلا يدرى أيهم هو الحديث د ن من حديث أبى هريرة وأبى ذر وقد تقدم (١٠) حديث قالت عائشة كل جعلنى الله فداك متكئا فانه أهون عليك الحديث أبو الشيخ من رواية عبد الله بن عبيد بن عمير عنها بسند ضعيف (١١) حديث كان صلى الله عليه وسلم لا يأكل على خوان ولا فى سكرجة حتى لقى الله خ من حديث أنس وتقدم فى آداب الأكل (١٢) حديث وكان ﷺ لا يدعوه أحد من أصحابه ولا من غيرهم إلا قال لبيك أبو نعيم فى دلائل النبوة من حديث عائشة وفيه حسين بن علوان متهم بالكذب وللطبرانى فى الكبير باسناد جيد من حديث محمد بن حاطب فى أثناء حديث أن أمة قالت يارسول الله فقال لبيك وسعديك الحديث (١٣) حديث كان صلى الله عليه وسلم إذا جلس مع الناس إن تكلموا فى معنى

أحيانا ويذكرون أشياء من أمر الجاهلية ويضحكون فيتبسم هو إذا ضحكوا ولا يزجرهم إلا عن حرام (١).

(بيان صورته وخلقته صلى الله عليه وسلم)

كان من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد بل كان ينسب إلى الربعة إذا مشى وحده ، ومع ذلك فلم يكن يماشيه أحد من الناس ينسب إلى الطول إلا طاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولربما اكتنفه الرجلان الطويلان فيطولهما فاذا فارقاه نسبا إلى الطول ونسب هو عليه السلام إلى الربعة ويقول صلى الله عليه وسلم « جعل الخير كله فى الربعة (٢) » وأما لونه فقد كان أزهر اللون ولم يكن بالآدم ولا بالشديد البياض والأزهر هو الأبيض الناصع الذى لا تشوبه صفرة ولا حمرة ولا شىء من الألوان ، ونعته عمه أبو طالب فقال :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل (٣)

ونعته بعضهم بأنه مشرب بحمرة فقالوا إنما كان المشرب منه بالحمرة ماظهر للشمس والرياح كالوجه والرقبة والأزهر الصافى عن الحمرة ماتحت الثياب منه وكان عرقه ﷺ فى وجهه كاللؤلؤ أطيب من المسك الأذفر وأما شعره فقد كان رجل الشعر حسنه ليس بالسبط ولا الجعد القطط وكان إذا مشطه بالمشط يأتى كأنه حبك الرمل وقيل كان شعره يضرب منكبيه وأكثر الرواية أنه كان إلى شحمة أذنيه وربما جعله غدائر أربعا تخرج كل أذن من بين غديرتين وربما جعل شعره على أذنيه فتبدو سوالفه تتلألأ وكان شيبه فى الرأس واللحية سبع عشرة شعرة مازاد على ذلك وكان صلى الله عليه وسلم أحسن الناس

أمر الآخرة أخذ معهم وإن تحدثوا فى طعام أو شراب تحدث معهم الحديث ت فى الشمائل من حديث زيد بن ثابت دون ذكر الشراب وفيه سليمان بن خارجة تفرد عنه الوليد بن أبى الوليد وذكره ابن حبان فى الثقات (١) حديث كانوا يتناشدون الشعر بين يديه أحيانا ويذكرون أشياء من أمر الجاهلية الحديث م من حديث جابر بن سمرة دون قوله ولا يزجرهم إلا عن حرام .

(بيان صورته صلى الله عليه وسلم)

(٢) حديث كان من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد الحديث بطوله أبو نعيم فى دلائل النبوة من حديث عائشة بزيادة ونقصان دون شعر أبى طالب الآتى ودون قوله وربما جعل شعره على أذنيه فتبدو سوالفه تتلألأ ودون قوله وربما كان واسع الجبهة إلى قوله وكان سهل الخدين وفيه صبيح بن عبد الله الفرغانى منكر الحديث قاله الخطيب فى الصحيحين من حديث البراء له شعر يبلغ شحمة أذنيه و د ت وحسنه و هـ من حديث أم هانىء قدم إلى مكة وله أربع غدائر و ت من حديث على فى صفته صلى الله عليه وسلم أدعج العينين أهدب الأشفار الحديث وقال ليس إسناده بمتصل وله فى الشمائل من حديث ابن أبى هالة أزهر اللون واسع الجبين أزج الحواجب سوابغ فى غير قرن بينهما عرق يدره الغضب أقنى العرنين له نور يعلوه يحسبه من لم يتأمله أشم كث اللحية سهل الخدين ضليع الفم مفلج الأسنان الحديث (٣) حديث نعته عمه أبو طالب فقال :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

ذكره ابن إسحاق فى السيرة وفى المسند عن عائشة أنها تمثلت بهذا البيت وأبو بكر يقضى فقال أبو بكر ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه على بن زيد بن جدعان مختلف فيه و خ تعليقا من حديث ابن عمر ربما ذكرت قول الشاعر وأنا أنظر إلى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستسقى فما ينزل حتى يجيش كل ميزاب فأنشده وقد وصله باسناد صحيح

الشيخ أبى على الفارمزى أنه حكى عن شيخه أبى القاسم الكركانى أنه قال إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد فى السلوك غير واصل ويكون الشيخ عنى بهذا أن العبد يأخذ من كل اسم وصفا يلائم ضعف حال البشر وقصوره مثل أن يأخذ من اسم الله تعالى الرحيم معنى من الرحمة

وجها وأنورهم لم يصفه واصف إلا شبهه بالقمر ليلة البدر وكان يرى رضاه وغضبه في وجهه لصفاء بشرته وكانوا يقولون هو كما وصفه صاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث يقول :

أمين مصطفى للخير يدعو كضوء البدر زايله الظلام

وكان صلى الله عليه وسلم واسع الجبهة أزج الحاجبين سابغهما وكان أبلج ما بين الحاجبين كأن ما بينهما الفضة الخلصة وكانت عيناه نجلاوين أدعجهما وكان في عينيه تمزج من حمرة وكان أهدب الأشفار حتى تكاد تلتبس من كثرتها وكان أقنى العرنين : أي مستوى الأنف وكان مفلج الأسنان : أي متفرقها وكان إذا اقتر ضاحكا اقتر عن مثل سنا البرق إذا تلألأ وكان من أحسن عباد الله شفتين وألطفهم ختم فم ، وكان سهل الخدين صلبهما ليس بالطويل الوجه ولا المكلثم كث اللحية وكان يعفي لحيته ويأخذ من شاربه وكان أحسن عباد الله عنقا لا ينسب إلى الطول ولا إلى القصر ماظهر من عنقه للشمس والرياح فكأنه إبريق فضة مشرب ذهبا يتلألأ في بياض الفضة وفي حمرة الذهب ، وكان صلى الله عليه وسلم عريض الصدر لا يعدو لحم بعض بدنه بعضا كالمرآة في استوائها وكالقمر في بياضه موصول ما بين لبته وسرته بشعر منقاد كالقضيب لم يكن في صدره ولا بطنه شعر غيره وكانت له عكن ثلاث يغطي الازار منها واحدة ويظهر اثنتان ، وكان عظيم المنكبين أشعرهما ضخم الكراديس : أي رءوس العظام من المنكبين والرقبتين والوركين وكان واسع الظهر ما بين كتفيه خاتم النبوة وهو مما يلي منكبه الأيمن فيه شامة سوداء تضرب إلى الصفرة حولها شعرات متواليات كأنها من عرف فرس وكان عبل العضدين والذراعين طويل الزندين رحب الراحتين سائل الأطراف كأن أصابعه قضبان الفضة كفه ألين من الخز كأن كفه كف عطار طيبا مسها بطيب أو لم يمسها يصافحه المصافح فيظل يومه يجد ريحها ويضع يده على رأس الصبي فيعرف من بين الصبيان بريحها على رأسه وكان عبل ما تحت الازار من الفخذين والساق وكان معتدل الخلق في السمن بدن في آخر زمانه وكان لحمه متماسكا يكاد يكون على الخلق الأول لم يضره السمن . وأما مشيه صلى الله عليه وسلم فكان يمشي كأنما ينقلع من صخر وينحدر من صبب يخطو تكفيا ويمشي الهوينى بغير تبختر والهوينى تقارب الخطا وكان عليه الصلاة والسلام يقول « أنا أشبه الناس بآدم صلى الله عليه وسلم وكان أبي إبراهيم صلى الله عليه وسلم أشبه الناس بي خلقا وخلقا » وكان يقول « إن لي عند ربي عشرة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا العاقب الذي ليس بعده أحد وأنا الحاشر يحشر الله العباد على قدمي وأنا رسول الرحمة ورسول التوبة ورسول الملاحم والمقفي قفيت الناس جميعا وأنا قثم (١) » قال أبو البحتري : والقثم الكامل الجامع ، والله أعلم .

على قدر قصور البشر وكل إشارات الشارع في الأسماء والصفات التي هي أعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول تزندق وألحد وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا بوصية جامعة لمحاسن الأخلاق فقال له « يا معاذ أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث والوفاء بالعهد وأداء الأمانة

---

(١) حديث إن لي عند ربي عشرة أسماء الحديث ابن عدي من حديث علي وجابر وأسامة بن زيد وابن عباس وعائشة بإسناد ضعيف وله ولأبي نعيم في الدلائل من حديث أبي الطفيل لي عند ربي عشرة أسماء قال أبو الطفيل حفظت منها ثمانية فذكرها بزيادة ونقص وذكر سيف بن وهب أن أبا جعفر قال إن الاسمين طه ويس وإسناده ضعيف وفي الصحيحين من حديث جبير بن مطعم لي أسماء أنا أحمد وأنا محمد وأنا الحاشر وأنا الماحي وأنا العاقب ولمسلم من حديث أبي موسى والمقفي ونبي التوبة ونبي الرحمة ولأحمد من حديث حذيفة ونبي الملاحم وسنده صحيح .

(بيان معجزاته وآياته الدالة على صدقه)

اعلم أن من شاهد أحواله صلى الله عليه وسلم وأصغى إلى سماع أخباره المشتملة على أخلاقه وأفعاله وأحواله وعادته وسجاياه وسياسته لأصناف الخلق وهدايته إلى ضبطهم وتألفه أصناف الخلق وقوده إياهم إلى طاعته مع ما يحكى من عجائب أجوبته فى مضايق الأسئلة وبدائع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن إشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع الذى يعجز الفقهاء والعقلاء عن إدراك أوائل دقائقها فى طول أعمارهم لم يبق له ريب ولا شك فى أن ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك إلا بالاستمداد من تأييد سماوى وقوة الهية وأن ذلك كله لا يتصور لكذاب ولا ملبس بل كانت شمائله وأحواله شواهد قاطعة بصدقه حتى إن العربى القح كان يراه فيقول : والله ما هذا وجه كذاب فكان يشهد له بالصدق بمجرد شمائله فكيف من شاهد أخلاقه ومارس أحواله فى جميع مصادره وموارده وإنما أوردنا بعض أخلاقه لتعرف محاسن الأخلاق وليتنبه لصدقه عليه الصلاة والسلام وعلو منصبه ومكانته العظيمة عند الله إذ آتاه الله جميع ذلك وهو رجل أمى لم يمارس العلم ولم يطالع الكتب ولم يسافر قط فى طلب عالم ولم يزل بين أظهر الجبال من الأعراب يتيما ضعيفا مستضعفا فمن أين حصل له محاسن الأخلاق والآداب ومعرفة مصالح الفقه مثلا فقط دون غيره من العلوم فضلا عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه وغير ذلك من خواص النبوة لولا صريح الوحى ومن أين لقوة البشر الاستقلال بذلك فلو لم يكن له إلا هذه الأمور الظاهرة لكان فيه كفاية وقد ظهر من آياته ومعجزاته ما لا يستريب فيه محصل ، فلنذكر من جملتها ما استفاضت به الأخبار واشتملت عليه الكتب الصحيحة إشارة إلى مجامعها من غير تطويل بحكاية التفصيل فقد خرق الله العادة على يده غير مرة ، إذ شق له القمر بمكة لما سألته قريش آية (١) وأطعم النفر الكثير فى منزل جابر (٢) وفى منزل أبى طلحة ويوم الخندق (٣) ومرة أطعم ثمانين من أربعة أمداد شعير وعناق (٤) وهو من أولاد المعز فوق العتود ومرة أكثر من ثمانين رجلا من أقراص شعير حملها أنس فى يده (٥) ومرة أهل الجيش من تمر يسير ساقته بنت بشير فى يدها فأكلوا كلهم حتى شبعوا من ذلك وفضل لهم (٦) ونبع الماء من بين أصابعه عليه السلام فشرب أهل العسكر كلهم وهم عطاش وتوضئوا من قدح صغير ضاق عن أن يبسط عليه السلام يده فيه (٧)

وترك الخيانة وحفظ الجوار ورحمة اليتيم ولين الكلام وبذل السلام وحسن العمل وقصر الأمل ولزوم الإيمان والتفقه فى القرآن وحب الآخرة والجزع من الحساب وخفض الجناح وإياك أن تسب حليما أو تكذب صادقا أو تطيع آثما أو تعصى إماما عادلا أو تفسد أرضا أوصيك باتقاء الله عند كل حجر وشجر ومدر

(بيان معجزاته)

(١) حديث انشقاق القمر متفق عليه من حديث ابن مسعود وابن عباس وأنس (٢) حديث إطعام النفر الكثير فى منزل جابر متفق عليه من حديثه (٣) حديث إطعامه النفر الكثير فى منزل أبى طلحة متفق عليه من حديث أنس (٤) حديث إطعامه ثمانين من أربعة أمداد شعير وعناق الإسماعيلى فى صحيحه ومن طريقه البيهقى فى دلائل النبوة من حديث جابر وفيه أنهم كانوا ثمانمائة أو ثلاثمائة وهو عند خ دون ذكر العدد وفى رواية أبى نعيم فى دلائل النبوة وهم ألف (٥) حديث إطعامه أكثر من ثمانين رجلا من أقراص شعير حملها أنس فى يده م من حديث أنس وفيه حتى فعل ذلك بثمانين رجلا ثم أكل النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك وأهل البيت وتركوا سؤرا وفى رواية لأبى نعيم فى الدلائل حتى أكل منه بضع وثمانون رجلا وهو متفق عليه بلفظ والقوم سبعون أو ثمانون رجلا (٦) حديث إطعامه أهل الجيش من تمر يسير ساقته بنت بشير فى يدها الحديث البيهقى فى دلائل النبوة من طريق ابن إسحاق: حدثنا سعيد بن ميناء عن ابنة بشير بن سعد وإسناده جيد (٧) حديث نبع الماء من بين أصابعه فشرب أهل العسكر وهم عطاش وتوضئوا الحديث متفق عليه

وأهراق عليه السلام وضوءه فى عين تبوك ولا ماء فيها ، ومرّة أخرى فى بئر الحديبية فجاشتا بالماء فشرب من عين تبوك أهل الجيش وهم ألوف حتى رووا وشرب من بئر الحديبية ألف وخمسمائة ولم يكن فيها قبل ذلك ماء (١) وأمر عليه السلام عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يزوّد أربعمائة راكب من تمر كان فى اجتماعه كربضة البعير وهو موضع بروكه فزوّدهم كلهم منه وبقى منه فحبسه (٢) ورمى الجيش بقبضة من تراب فعميت عيونهم ونزل بذلك القرآن فى قوله تعالى ـ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ـ (٣) وأبطل الله تعالى الكهانة بمبعثه ﷺ فعدمت وكانت ظاهرة موجودة (٤) وحنّ الجذع الذى كان يخطب إليه لما عمل له المنبر حتى سمع منه جميع أصحابه مثل صوت الابل فضمه إليه فسكن (٥) ودعا اليهود إلى تمنى الموت وأخبرهم بأنهم لا يتمنونه فحيل بينهم وبين النطق بذلك وعجزوا عنه (٦) وهذا مذكور فى سورة يقرأ بها فى جميع جوامع الاسلام من شرق الأرض إلى غربها يوم الجمعة جهرا تعظيما للآية التى فيها وأخبر عليه السلام بالغيوب وأنذر عثمان بأن تصيبه بلوى بعدها الجنة (٧) وبأن عمارا تقتله الفئة الباغية (٨) وأن الحسن يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عظيمتين (٩)

وأن تحدث لكل ذنب توبة السرّ بالسرّ والعلانية بالعلانية بذلك أدب الله عباده ودعاهم إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الآداب . وروى معاذ أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حفّ الاسلام بمكارم الأخلاق ومحاسن الآداب. أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب بن على باسناده المتقدم إلى

من حديث أنس فى ذكر الوضوء فقط ولأبى نعيم من حديثه خرج إلى قبا فأتى من بعض بيوتهم بقدح صغير وفيه ثم قال هلم إلى الشرب قال أنس بصر عينى نبع الماء من بين أصابعه ولم يرد القدح حتى رووا منه وإسناده جيد وللبزار واللفظ له والطبرانى فى الكبير من حديث ابن عباس كان فى سفر فشكا أصحابه العطش فقال ائتونى بماء فأتوه باناء فيه ماء فوضع يده فى الماء فجعل الماء ينبع من بين أصابعه الحديث (١) حديث إهراقه وضوءه فى عين تبوك ولا ماء فيها ومرة أخرى فى بئر الحديبية فجاشتا بالماء الحديث م من حديث معاذ بقصة عين تبوك ومن حديث سلمة بن الأكوع بقصة عين الحديبية وفيه فاما دعا وإما بصق فيها فجاشتا الحديث وللبخارى من حديث البراء أنه توضأ وصبه فيها وفى الحديثين معا أنهم كانوا أربعة عشر مائة وكذا عند خ من حديث البراء وكذلك عندهما من حديث جابر ، وقال البيهقى إنه الأصح ولهما من حديثه أيضا ألف وخمسمائة ولمسلم من حديث ابن أبى أوفى ألف وثلثمائة (٢) حديث أمر عمر أن يزوّد أربعمائة راكب من تمر كان كربضة البعير الحديث أحمد من حديث النعمان بن مقرن وحديث دكين بن سعيد باسنادين صحيحين وأصل حديث دكين عند أبى داود مختصرا من غير بيان لعددهم (٣) حديث رميه الجيش بقبضة من تراب فعميت عيونهم الحديث م من حديث سلمة بن الأكوع دون ذكر نزول الآية فرواه ابن مردويه فى تفسيره من حديث جابر وابن عباس (٤) حديث إبطال الكهانة بمبعثه الخرائطى من حديث مرداس بن قيس الدوسى قال حضرت النبى صلى الله عليه وسلم وذكرت عنده الكهانة وما كان من تغييرها عند مخرجه الحديث ولأبى نعيم فى الدلائل من حديث ابن عباس فى استراق الجن السمع فيلقونه على أوليائهم فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم دحروا بالنجوم وأصله عند خ بغير هذا السياق (٥) حديث حنين الجذع خ من حديث جابر وسهل بن سعد (٦) حديث دعا اليهود إلى تمنى الموت وأخبرهم بأنهم لا يتمنونه الحديث خ من حديث ابن عباس لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا الحديث وللبيهقى فى الدلائل من حديث ابن عباس لا يقولها رجل منكم إلا غص بريقه فمات مكانه فأبوا أن يعملوا الحديث وإسناده ضعيف (٧) حديث إخباره بأن عثمان تصيبه بلوى بعدها الجنة متفق عليه من حديث أبى موسى الأشعرى (٨) حديث إخباره بأن عمارا تقتله الفئة الباغية م من حديث أبى قتادة وأم سلمة و خ من حديث أبى سعيد (٩) حديث إخباره أن الحسن يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عظيمتين خ من حديث أبى بكرة .

وأخبر عليه السلام عن رجل قاتل في سبيل الله أنه من أهل النار (١) فظهر ذلك بأن ذلك الرجل قتل نفسه وهذه كلها أشياء إلهية لا تعرف ألبتة بشيء من وجوه تقدمت المعرفة بها لا بنجوم ولا بكشف ولا بخط ولا بزجر لكن باعلام الله تعالى له ووحيه إليه ، واتبعه سراقة بن مالك فساخت قدما فرسه في الأرض وأتبعه دخان حتى استغاثه فدعا له فانطلق الفرس وأنذره بأن سيوضع في ذراعيه سوارا كسرى (٢) فكان كذلك وأخبر بمقتل الأسود العنسي الكذاب ليلة قتله وهو بصنعاء اليمن وأخبر بمن قتله (٣) وخرج على مائة من قريش ينتظرونه فوضع التراب على رءوسهم ولم يروه (٤) وشكا إليه البعير بحضرة أصحابه وتذلل له (٥) وقال لنفر من أصحابه مجتمعين أحدكم في النار ضرسه مثل أحد فماتوا كلهم على استقامة وارتد منهم واحد فقتل مرتدا (٦) وقال لآخرين منهم آخركم موتا في النار فسقط آخرهم موتا في النار فاحترق فيها فمات (٧) ودعا شجرتين فأتتاه واجتمعتا ثم أمرهما فافترقتا وكان عليه السلام نحو الربعة فاذا مشى مع الطوال طالهم (٨) ودعا عليه السلام النصارى إلى المباهلة فامتنعوا فعرفهم صلى الله عليه وسلم أنهم إن فعلوا ذلك هلكوا فعلموا صحة قوله فامتنعوا (٩) وأتاه عامر بن الطفيل بن مالك وأربد بن قيس وهما فارسا العرب وفاتكاهم عازمين على قتله عليه السلام فحيل بينهما وبين ذلك ودعا عليهما فهلك عامر بغدة وهلك أربد بصاعقة أحرقته (١٠) وأخبر عليه السلام

الترمذي رحمه الله قال أنا أبو كريب قال حدثنا قبيصة بن الليث عن مطرف عن عطاء عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال: سمعت النبي عليه السلام يقول « ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق وإن صاحب حسن الخلق ليبلغ به درجة صاحب الصوم والصلاة » وقد كان من

---

(١) حديث إخباره عن رجل قاتل في سبيل الله أنه من أهل النار متفق عليه من حديث أبي هريرة وسهل بن سعد (٢) حديث اتباع سراقة بن مالك له في قصة الهجرة فساخت قدما فرسه في الأرض الحديث متفق عليه من حديث أبي بكر الصديق (٣) حديث إخباره بمقتل الأسود العنسي ليلة قتل وهو بصنعاء اليمن ومن قتله وهو مذكور في السير والذي قتله فيروز الديلمي وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة بينا أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فأهمني شأنهما فأوحي إلي في المنام أن انفخهما فنفختهما فطارا فتأولتهما كذابين يخرجان بعدي فكان أحدهما العنسي صاحب صنعاء الحديث (٤) حديث خرج على مائة من قريش ينتظرونه فوضع التراب على رءوسهم ولم يروه ابن مردويه بسند ضعيف من حديث ابن عباس وليس فيه أنهم كانوا مائة وكذلك رواه ابن اسحاق من حديث محمد بن كعب القرظي مرسلا (٥) حديث شكا إليه البعير وتذلل له د من حديث عبد الله بن جعفر في أثناء حديث وفيه فانه شكا إلي إنك تجيعه وتدئبه وأول الحديث عند م دون ذكر قصة البعير (٦) حديث قال لنفر من أصحابه أحدكم ضرسه في النار مثل أحد الحديث ذكره الدارقطني في المؤتلف والمختلف من حديث أبي هريرة بغير اسناد في ترجمة الرجال ابن عنفرة وهو الذي رتدوهو بالجيم وذكره عبد الغني بالمهملة وسبقه إلى ذلك الواقدي والمدائني والأول أصح وأكثر كما ذكره الدارقطني وابن ماكولا ووصله الطبراني من حديث رافع بن خديج بلفظ أحد هؤلاء النفر في النار وفيه الواقدي عن عبد الله ابن نوح متروك (٧) حديث قال لآخرين منهم آخركم موتا في النار فسقط آخرهم موتا في النار فاحترق فيها فمات الطبراني والبيهقي في الدلائل من حديث ابن محذورة وفي رواية البيهقي أن آخرهم موتا سمرة بن جندب لم يذكر أنه احترق ورواه البيهقي من حديث أبي هريرة نحوه ورواته ثقات وقال ابن عبد البر إنه سقط في قدر مملوءة ماء حارا فمات وروى ذلك باسناد متصل إلا أن فيه داود بن المحبر وقد ضعفه الجمهور (٨) حديث دعا شجرتين فأتتاه فاجتمعتا ثم أمرهما فافترقتا أحمد من حديث علي بن مرة بسند صحيح (٩) حديث دعا النصارى إلى المباهلة وأخبر إن فعلوا ذلك هلكوا فامتنعوا خ من حديث ابن عباس في أثناء حديث ولو خرج الذين يباهلون رسول الله ﷺ لرجعوا لا يجدون مالا ولا أهلا (١٠) حديث أتاه عامر بن الطفيل بن مالك وأربد بن قيس وهما فارسا العرب وفاتكاهم عازمين على قتله

أنه يقتل أبيّ بن خلف الجمحي فخدشه يوم أحد خدشا لطيفا فكانت منيته فيه (١) وأطعم عليه الصلاة والسلام السم فمات الذي أكله معه وعاش هو صلى الله عليه وسلم بعده أربع سنين وكله الذراع المسموم (٢) وأخبر عليه السلام يوم بدر بمصارع صناديد قريش ووقفهم على مصارعهم رجلا رجلا فلم يتعد واحد منهم ذلك الموضع (٣) وأنذر عليه السلام بأن طوائف من أمته يغزون في البحر فكان كذلك (٤) وزويت له الأرض فأرى مشارقها ومغاربها وأخبر بأن ملك أمته سيبلغ مازوي له منها فكان كذلك فقد بلغ ملكهم من أول المشرق من بلاد الترك إلى آخر المغرب من بحر الأندلس وبلاد البربر ولم يتسعوا في الجنوب ولا في الشمال كما أخبر صلى الله عليه وسلم سواء بسواء (٥) وأخبر فاطمة ابنته رضي الله عنها بأنها أول أهله لحاقا به (٦) فكان كذلك وأخبر نساءه بأن أطولهنّ يدا أسرعهنّ لحاقا به فكانت زينب بنت جحش الأسدية أطولهنّ يدا بالصدقة أولهنّ لحوقا به رضي الله عنها (٧) ومسح ضرع شاة حائل لا لبن لها فدرت (٨) وكان ذلك سبب إسلام ابن مسعود رضي الله عنه وفعل ذلك مرة أخرى في خيمة أم معبد الخزاعية وندرت عين بعض أصحابه فسقطت فردها عليه السلام بيده فكانت أصح عينيه وأحسنهما (٩) وتفل في عين علي رضي الله عنه وهو أرمد يوم خيبر فصح من وقته وبعثه بالراية (١٠) وكانوا يسمعون تسبيح الطعام بين يديه صلى الله عليه وسلم (١١) وأصيبت رجل بعض أصحابه صلى الله عليه وسلم فمسحها بيده فبرأت من حينها (١٢) وقلّ زاد جيش كان معه عليه السلام فدعا بجميع مابقي فاجتمع شيء يسير جدا فدعا فيه بالبركة ثم أمرهم فأخذوا فلم يبق وعاء

فحيل بينهما وبين ذلك الحديث طب في الأوسط والأكبر من حديث ابن عباس بطوله بسندين (١) حديث إخباره أنه يقتل أبي بن خلف الجمحي فخدشه يوم أحد خدشا لطيفا فكانت منيته البيهقي في دلائل النبوة من رواية سعيد بن المسيب ومن رواية عروة بن الزبير مرسلا (٢) حديث إنه أطعم السم فمات الذي أكله معه وعاش هو بعده أربع سنين وكله الذراع المسموم د من حديث جابر في رواية له مرسلة أن الذي مات بشر بن البراء وفي الصحيحين من حديث أنس أن يهودية أتت النبي صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة فأكل منها الحديث وفيه فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) حديث إخباره صلى الله عليه وسلم يوم بدر بمصارع صناديد قريش الحديث م من حديث عمر بن الخطاب (٤) حديث إخباره بأن طوائف من أمته يغزون في البحر فكان كذلك متفق عليه من حديث أم حرام (٥) حديث زويت له الأرض مشارقها ومغاربها وأخبر بأن ملك أمته سيبلغ مازوي له منها الحديث م من حديث عائشة وفاطمة أيضا (٦) حديث اخباره فاطمة أنها أول أهله لحاقا به متفق عليه من حديث عائشة وفاطمة أيضا (٧) حديث أخبر نساءه أن أطولهنّ يدا أسرعهنّ لحاقا به فكانت زينب الحديث م من حديث عائشة وفي الصحيحين أن سودة كانت أولهن لحوقا به قال ابن الجوزي وهذا غلط من بعض الرواة بلا شك (٨) حديث مسح ضرع شاة حائل لا لبن لها فدرت فكان ذلك سبب إسلام ابن مسعود أحمد من حديث ابن مسعود باسناد جيد (٩) حديث ندرت عين بعض أصحابه فسقطت فردها فكانت أصح عينيه وأحسنهما أبو نعيم والبيهقي كلاهما في دلائل النبوة من حديث قتادة بن النعمان وهو الذي سقطت عينه ففي رواية للبيهقي أنه كان ببدر وفي رواية أبي نعيم أنه كان بأحد وفي إسناده اضطراب وكذا رواه البيهقي فيه من حديث أبي سعيد الخدري (١٠) حديث تفل في عين علي وهو أرمد يوم خيبر فصح من وقته وبعثه بالراية متفق عليه من حديث علي ومن حديث سهل بن سعد أيضا (١١) حديث كانوا يسمعون تسبيح الطعام بين يديه خ من حديث ابن مسعود (١٢) حديث أصيبت رجل بعض أصحابه فمسحها بيده فبرأت من حينها خ في قصة قتل أبي رافع .

أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان أسخى الناس لا يبيت عنده دينار ولا درهم وإن فضل ولم يجد من يعطيه ، ويأتيه الليل لا يأوي إلى منزله حتى يبرأ منه ولا ينال من الدنيا وأكثر قوت عامه من أيسر ما يجد من التمر والشعير ويضع ماعدا ذلك في سبيل الله لا يسئل شيئا إلا يعطي

في العسكر إلا ملء من ذلك(١) وحكى الحكم بن العاص بن وائل [١] مشيته عليه السلام مستهزئا فقال صلى الله عليه وسلم كذلك فكن فلم يزل يرتعش حتى مات(٢) وخطب عليه السلام امرأة فقال له أبوها إن بها برصا امتناعا من خطبته واعتذارا ولم يكن بها برص فقال عليه السلام فلتكن كذلك(٣) فبرصت وهي أم شبيب بن البرصاء الشاعر إلى غير ذلك من آياته ومعجزاته صلى الله عليه وسلم وإنما اقتصرنا على المستفيض ومن يستريب في انخراق العادة على يده ويزعم أن آحاد هذه الوقائع لم تنقل تواترا بل المتواتر هو القرآن فقط كمن يستريب في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم الطائي ومعلوم أن آحاد وقائعهم غير متواترة ولكن مجموع الوقائع يورث علما ضروريا لا يتمارى في تواتر القرآن وهي المعجزة الكبرى الباقية بين الخلق وليس لنبي معجزة باقية سواه ﷺ إذ تحدى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغاء الخلق وفصحاء العرب وجزيرة العرب حينئذ مملوءة بآلاف منهم والفصاحة صنعتهم وبها منافستهم ومباهاتهم وكان ينادي بين أظهرهم أن يأتوا بمثله أو بعشر سور مثله أو بسورة من مثله إن شكوا فيه وقاله لهم ـ قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ـ وقال ذلك تعجيزا لهم فعجزوا عن ذلك وصرفوا عنه حتى عرضوا أنفسهم للقتل ونساءهم وذراريهم للسبي وما استطاعوا أن يعارضوا ولا أن يقدحوا في جزالته وحسنه ثم انتشر ذلك بعده في أقطار العالم شرقا وغربا قرنا بعد قرن وعصرا بعد عصر وقد انقرض اليوم قريب من خمسمائة سنة فلم يقدر أحد على معارضته فأعظم بجباوة من ينظر في أحواله ثم في أقواله ثم في أفعاله ثم في أخلاقه ثم في معجزاته ثم في استمرار شرعه إلى الآن ثم في انتشاره في أقطار العالم ثم في إذعان ملوك الأرض له في عصره وبعد عصره مع ضعفه ويتمه يتمارى بعد ذلك في صدقه وما أعظم توفيق من آمن به وصدقه واتبعه في كل ماورد وصدر فنسأل الله تعالى أن يوفقنا للاقتداء به في الأخلاق والأفعال والأحوال والأقوال عنه وسعة جوده . تم كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة بحمد الله وعونه ومنه وكرمه ، ويتلوه كتاب شرح عجائب القلب من ربع المهلكات إن شاء الله تعالى .

ثم يعود إلى قوت عامه فيؤثر منه حتى وبما احتاج قبل انقضاء العام . وكان يخصف النعل ويرقع الثوب ويخدم في مهنة أهله ويقطع اللحم معهن . وكان أشد الناس حياء وأكثرهم تواضعا فصلوات الرحمن عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين .

---

(١) حديث قل زاد جيش كان معه فدعا بما بقي فاجتمع شيء يسير فدعا فيه بالبركة الحديث متفق عليه من حديث سلمة بن الأكوع (٢) حديث حكى الحكم بن العاص مشيته مستهزئا به فقال فكذلك كن الحديث البيهقي في الدلائل من حديث هند بن خديج صححه بإسناد جيد وللحاكم في المستدرك من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر نحوه ولم يسم الحكم وقال صحيح الاسناد . [٢] حديث يد طلحة لما أزال ما كان بها من شلل أصابها يوم أحد حين مسحها بيده ن من حديث جابر لما كان يوم أحد وفيه فقاتل طلحة قتال الأحد عشر حتى ضربت يده فقطعت أصابعه فقال حس وليس فيه أنه مسحها وللبخاري من حديث قيس رأيت يد طلحة شلاء وقى بها النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد (٣) حديث خطب امرأة فقال أبوها إن بها برصا امتناعا من خطبته واعتذارا ولم يكن بها برص فقال فلتكن كذلك فبرصت المرأة ذكرها ابن الجوزي في التلقيح وسماها جمرة بنت الحرث ابن عوف المزني وتبعه على ذلك الدمياطي في جزء له في نساء النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصح ذلك .

---

[١] قوله الحكم بن العاص بن وائل هكذا في النسخ وصوابه كما في الشارح الحكم بن العاص بن أمية بن عبد شمس [٢] قول العراقي حديث يد طلحة الخ لم يكن بنسختنا ولا بنسخة الشارح وأثبتناه تبعا للأصل فلينظر .

[قد تم بعون الله وحسن توفيقه طبع : الجزء الثاني من كتاب إحياء علوم الدين
ويليه : الجزء الثالث إن شاء الله تعالى . وأوله كتاب شرح عجائب القلب]

فهـــرس

الجزء الثانى

من كتاب إحياء علوم الدين لحجة الإسلام الإمام الغزالى

صفحة

٢ ﴿ كتاب آداب الأكل ﴾
وهو الأول من ربع العادات
٣ (الباب الأول فيما لا بد للمنفرد منه وهو ثلاثة أقسام: قسم قبل الأكل، وقسم مع الأكل، وقسم بعد الفراغ منه
القسم الأول فى الآداب التى تتقدم على الأكل وهى سبعة
٥ القسم الثانى فى آداب حالة الأكل
٦ القسم الثالث مايستحب بعد الطعام
٧ (الباب الثانى فيما يزيد بسبب الاجتماع والمشاركة فى الأكل وهى سبعة)
٨ (الباب الثالث فى آداب تقديم الطعام إلى الإخوان الزائرين)
١٢ (الباب الرابع فى آداب الضيافة)
١٩ فصل يجمع آدابا ومناهى طبية وشرعية متفرقة
٢١ ﴿ كتاب آداب النكاح ﴾
وهو الكتاب الثانى من ربع العادات
٢٢ (الباب الأول فى الترغيب فى النكاح والترغيب عنه)
الترغيب فى النكاح
٢٤ ماجاء فى الترهيب عن النكاح
٢٥ آفات النكاح وفوائده
٣٧ (الباب الثانى فيما يراعى حالة العقد من أحوال المرأة وشروط العقد)
٤٣ (الباب الثالث فى آداب المعاشرة ومايجرى فى دوام النكاح والنظر فيما على الزوج وفيما على الزوجة)
٥٨ القسم الثانى من هذا الباب النظر فى حقوق الزوج عليها

صفحة

٦٢ ﴿ كتاب آداب الكسب والمعاش ﴾
وهو الكتاب الثالث من ربع العادات
٦٣ (الباب الأول فى فضل الكسب والحث عليه)
٦٦ (الباب الثانى فى علم الكسب بطريق البيع الخ وبيان شروط الشرع فى صحة هذه التصرفات التى هى مدار المكاسب فى الشرع)
(العقد) الأول البيع
٧٠ (العقد) الثانى عقد الربا
٧١ (العقد) الثالث السلم
٧٢ (العقد) الرابع الإجارة
٧٣ (العقد) الخامس القراض
(العقد) السادس الشركة
٧٤ (الباب الثالث فى بيان العدل واجتناب الظلم فى المعاملة)
القسم الأول فيما يعم ضرره وهو أنواع
٧٦ القسم الثانى مايخص ضرره العامل
٨٠ (الباب الرابع فى الاحسان فى المعاملة)
٨٤ (الباب الخامس فى شفقة التاجر على دينه فيما يخص ويعم آخرته)
٨٩ ﴿ كتاب الحلال والحرام ﴾
وهو الكتاب الرابع من ربع العادات
(الباب الأول فى فضيلة الحلال ومذمة الحرام وبيان أصناف الحلال ودرجاته وأصناف الحرام ودرجات الورع فيه)
فضيلة الحلال ومذمة الحرام
٩٣ أصناف الحلال ومداخله
القسم الأول الحرام لصفة فى عينه الخ
٩٤ القسم الثانى مايحرم الحلل فى جهة إثبات اليد عليه

صفحة

٩٥ درجات الحلال والحرام
٩٦ أمثلة الدرجات الأربع فى الورع وشواهدها
٩٩ (الباب الثانى فى مراتب الشبهات ومثاراتها وتمييزها عن الحلال والحرام)
١٠٠ المثار الأول الشك فى السبب المحلل والمحرم
١٠٣ المثار الثانى للشبهة شك منشؤه الاختلاط
١١٠ المثار الثالث للشبهة أن يتصل بالسبب المحلل معصية
١١٥ المثار الرابع الاختلاف فى الأدلة
١١٨ (الباب الثالث فى البحث والسؤال والهجوم والإهمال ومظانها)
المثار الأول أحوال المالك
١٢١ المثار الثانى مايستند الشك فيه إلى سبب المال لا فى حال المالك
١٢٧ (الباب الرابع فى كيفية خروج التائب عن المظالم المالية وفيه نظران)
النظر الأول فى كيفية التمييز والاخراج
١٢٩ النظر الثانى فى المصرف
١٣٣ (الباب الخامس فى إدرارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم وفيه نظران)
١٣٤ النظر الأول فى جهات الدخل للسلطان
١٣٨ النظر الثانى من هذا الباب فى قدر المأخوذ وصفة الآخذ
١٤٠ (الباب السادس فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم والإكرام لهم)
١٥١ (الباب السابع فى مسائل متفرقة يكثر مسيس الحاجة إليها وقد سئل عنها فى الفتاوى)
١٥٤ ﴿كتاب آداب الألفة والأخوة﴾
والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق وهو الكتاب الخامس من ربع العادات الثانى وفيه ثلاثة أبواب

صفحة

١٥٥ (الباب الأول فى فضيلة الألفة والأخوة وفى شروطها ودرجاتها وفوائدها)
فضيلة الألفة والأخوة
١٥٩ بيان معنى الأخوة فى الله وتمييزها من الأخوة فى الدنيا
١٦٤ بيان البغض فى الله
١٦٦ بيان مراتب الذين يبغضون فى الله وكيفية معاملتهم
١٦٨ بيان الصفات المشروطة فيمن نختار صحبته
١٧٠ (الباب الثانى فى حقوق الأخوة والصحبة)
١٧١ الحق الأول فى المال
١٧٢ الحق الثانى فى الاعانة بالنفس الخ
١٧٤ الحق الثالث فى اللسان بالسكوت الخ
١٧٨ الحق الرابع على اللسان بالنطق
١٨١ الحق الخامس العفو عن الزلات والهفوات
١٨٣ الحق السادس الدعاء للأخ فى حياته الخ
١٨٤ الحق السابع الوفاء والاخلاص
١٨٦ الحق الثامن التخفيف وترك التكلف الخ
١٨٩ (خاتمة) لهذا الباب نذكر فيها جملة الخ
١٩٠ (الباب الثالث فى حق المسلم والرحم والجوار والملك وكيفية المعاشرة مع من يدلى بهذه الأسباب)
١٩١ حقوق المسلم
٢١١ حقوق الجوار
٢١٥ حقوق الأقارب والرحم
٢١٦ حقوق الوالدين والولد
٢١٩ حقوق المملوك
٢٢١ ﴿كتاب آداب العزلة﴾
وهو الكتاب السادس من ربع العادات وفيه بابان
٢٢٢ (الباب الأول فى نقل المذاهب والأقاويل وذكر حجج الفريقين فى ذلك)
٢٢٣ ذكر حجج المائلين إلى المخالطة ووجه ضعفها
٢٢٤ ذكر حجج المائلين إلى تفضيل العزلة

صفحة

٢٢٦ (الباب الثانى فى فوائد العزلة وغوائلها وكشف الحق فى فضلها)
الفائدة الأولى التفرغ للعبادة والفكر الخ
٢٢٨ الفائدة الثانية التخلص بالعزلة عن المعاصى التى يتعرض الانسان لها الخ
٢٣٢ الفائدة الثالثة الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس الخ
٢٣٣ الفائدة الرابعة الخلاص من شر الناس
٢٣٤ الفائدة الخامسة أن ينقطع طمع الناس عنك وينقطع طمعك عن الناس
٢٣٥ الفائدة السادسة الخلاص من مشاهدة الثقلاء والحمق ومقاساة حمقهم وأخلاقهم الخ
٢٣٦ آفات العزلة المبنية على فوات فوائد المخالطة السبعة الآتية
الفائدة الأولى التعليم والتعلم
٢٣٨ الفائدة الثانية النفع والانتفاع
الفائدة الثالثة التأديب والتأدب
٢٣٩ الفائدة الرابعة الاستئناس والإيناس
الفائدة الخامسة فى فضل الثواب وإنالته
الفائدة السادسة من فوائد المخالطة التواضع
٢٤١ الفائدة السابعة التجارب
٢٤٣ ﴿ كتاب آداب السفر ﴾
وهو الكتاب السابع من ربع العادات وفيه بابان
٢٤٤ (الباب الأول فى الآداب من أول النهوض إلى آخر الرجوع وفى نية السفر وفائدته وفيه فصلان)
الفصل الأول فى فوائد السفر وفضله ونيته
٢٥٠ الفصل الثانى فى آداب المسافر من أول نهوضه إلى آخر رجوعه وهى أحد عشر أدبا
٢٥٦ (الباب الثانى فيما لا بد للمسافر من تعلمه من رخص السفر وأدلة القبلة والأوقات الخ)
القسم الأول العلم برخص السفر
٢٦١ القسم الثانى مايتجدد من الوظيفة الخ

صفحة

٢٦٦ ﴿ كتاب آداب السماع والوجد ﴾
وهو الكتاب الثامن من ربع العادات وفيه بابان : الباب الأول فى ذكر اختلاف العلماء فى إباحة السماع وكشف الحق فيه . بيان أقاويل العلماء والمتصوفة فى تحليله وتحريمه
٢٦٨ بيان الدليل على إباحة السماع
٢٨٢ بيان حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها
٢٨٤ (الباب الثانى فى آثار السماع وآدابه وفيه مقامات ثلاث)
٢٨٥ المقام الأول فى الفهم
٢٨٩ المقام الثانى بعد الفهم والتنزيل الوجد
٢٩٨ المقام الثالث من السماع نذكر فيه آداب السماع ظاهرا وباطنا الخ
٣٠٢ ﴿ كتاب الأمر بالمعروف ﴾
والنهى عن المنكر وهو الكتاب التاسع من ربع العادات الثانى وفيه أربعة أبواب
٣٠٣ (الباب الأول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفضيلته والمذمة فى إهماله وإضاعته)
٣٠٨ (الباب الثانى فى أركان الأمر بالمعروف وشروطه ، وأركانه أربعة)
الركن الأول المحتسب
٣٢٠ الركن الثانى للحسبة ما فيه الحسبة
٣٢٣ الركن الثالث المحتسب عليه
٣٢٤ الركن الرابع نفس الاحتساب
(باب آداب المحتسب)
٣٣٠ (الباب الثالث فى المنكرات المألوفة فى العادات)
منكرات المساجد
٣٣٣ منكرات الأسواق
منكرات الشوارع

صفحة

٣٣٤ منكرات الحمامات
منكرات الضيافة
٣٣٦ للنكرات العامة
٣٣٧ (الباب الرابع: فى أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر)
٣٥١ ﴿ كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة ﴾
وهو الكتاب العاشر من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين
٣٥٢ بيان تأديب الله تعالى حبيبه وصفيه محمدا صلى الله عليه وسلم بالقرآن
٣٥٣ بيان جملة من محاسن أخلاقه التى جمعها بعض العلماء والتقطها من الأخبار

صفحة

٣٦٠ بيان جملة أخرى من آدابه وأخلاقه
٣٦٣ بيان كلامه وضحكه صلى الله عليه وسلم
٣٦٦ بيان أخلاقه وآدابه فى الطعام
٣٧٢ بيان أخلاقه وآدابه فى اللباس
٣٧٧ بيان عفوه صلى الله عليه وسلم مع القدرة
٣٧٨ بيان إغضائه صلى الله عليه وسلم عما كان يكرهه
٣٧٩ بيان سخاوته وجوده صلى الله عليه وسلم
٣٨٠ بيان شجاعته صلى الله عليه وسلم
٣٨١ بيان تواضعه صلى الله عليه وسلم
٣٨٢ بيان صورته وخلقته صلى الله عليه وسلم
٣٨٤ بيان معجزاته وآياته الدالة على صدقه

فهرس بقية عوارف المعارف للسهروردى الذى بالهامش

صفحة

٢ (الباب التاسع فى ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم)
١٣ (الباب العاشر فى شرح رتبة المشيخة)
٣٤ (الباب الحادى عشر فى شرح حال الخادم ومن يتشبه به)
٤٢ (الباب الثانى عشر فى شرح خرقة الصوفية)
٦٢ (الباب الثالث عشر فى فضيلة سكان الرباط)
٧٠ (الباب الرابع عشر فى مشابهة أهل الرباط بأهل الصفة)
٨٠ (الباب الخامس عشر فى خصائص أهل الربط والصوفية فيما يتعاهدونه ويختصون به)
٩٥ (الباب السادس عشر فى ذكر اختلاف أحوال مشايخهم فى السفر والمقام)
١٢٢ (الباب السابع عشر فيما يحتاج إليه الصوفى فى سفره من الفرائض والفضائل)
١٤٠ (الباب الثامن عشر فى القدوم من السفر ودخول الرباط والأدب فيه)
١٥٨ (الباب التاسع عشر فى حال الصوفى المتسبب)

صفحة

١٧٢ (الباب العشرون فى ذكر من يأكل من الفتوح)
١٩٥ (الباب الحادى والعشرون فى شرح حال المتجرد وللتأهل من الصوفية وصحة مقاصدهم)
٢٢٠ (الباب الثانى والعشرون فى القول فى السماع)
٢٥٣ (الباب الثالث والعشرون فى القول فى السماع ردّا وإنكارا)
٢٦٤ (الباب الرابع والعشرون فى القول فى السماع ترفعا واستغناء)
٢٧٩ (الباب الخامس والعشرون فى القول فى السماع تأدبا واعتناء)
٢٩٦ (الباب السادس والعشرون فى خاصية الأربعينية التى يتعاهدها الصوفية)
٣١٠ (الباب السابع والعشرون فى ذكر فتوح الأربعينية)
٣٣٢ (الباب الثامن والعشرون فى كيفية الدخول فى الأربعينية)
٣٥٣ (الباب التاسع والعشرون فى أخلاق الصوفية)

77-32,719

SKELLIE, Walter James, 1899-
THE RELIGIOUS PSYCHOLOGY OF AL-GHAZZĀLĪ:
A TRANSLATION OF HIS BOOK OF THE IḤYĀ' ON
THE EXPLANATION OF THE WONDERS OF THE HEART
WITH INTRODUCTION AND NOTES.

The Hartford Seminary Foundation, Ph.D., 1938
Religion, history

University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan 48106

© 1977

WALTER JAMES SKELLIE

ALL RIGHTS RESERVED

THE RELIGIOUS PSYCHOLOGY OF AL-GHAZZÂLÎ

A Translation of His Book of the IḤYÂ' on

THE EXPLANATION OF THE WONDERS OF THE HEART

with Introduction and Notes

A THESIS

Submitted to the Faculty

of the

KENNEDY SCHOOL OF MISSIONS

HARTFORD SEMINARY FOUNDATION

In Partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Walter James Skellie

April 1938

VITA.

Walter James Skellie was born in Argyle, New York, on Dec. 20, 1899, the son of Archibald Gow and Elizabeth Harsha Skellie. He attended country school, and graduated from Argyle High School in 1916. His college was Westminster College, New Wilmington, Pa., where he graduated with honor in 1921. He entered Pittsburgh Theological Seminary that fall and received the degree of Th. B. with honor in 1924 and was awarded the Jamieson Scholarship for that year.

In the Church in which he had been reared he was ordained to the ministry of the Gospel for Foreign Missionary service by the Argyle Presbytery of the United Presbyterian Church in May 1924. He has served the Egyptian Mission under the Board of Foreign Missions of that Church from October 1924 until the present time. From 1924 until 1926 he was located in Cairo for language study, and then he was sent to Alexandria to assist in the work of that city and district.

His first furlough in America was spent at the Kennedy School of Missions in Hartford, where he received the M.A. degree in Islamics in 1930.

Returning to Egypt in September 1930 he was located in Luxor for evangelistic work in that district, with supervision of some schools in the district. This service has been rendered in close cooperation with the Egyptian Evangelical Church.

In 1931 he registered with the Kennedy School of Missions for advanced study, and has been working on this book of al-Ghazzâlî's and related subjects since that time. He spent the school year 1937 - 38 in residence in Hartford for the completion of this work.

TABLE OF CONTENTS.

Table of Contents . . . . . page i.

Introduction . . . . . .

A. A Biographical Sketch of Al-Ghazzâlî . . . iii.

B. A Sketch of Al-Ghazzâlî's Psychology . . . xiv.

C. Texts Used in Translation . . . . . liii.

D. A Summary of the Translation . . . . . liv.

Translation . . . . .

Introduction . . . . . 1.

Chapter I. The Meaning of 'Heart', 'Spirit' 'Soul' and 'Intelligence'. . . . 5.

Chapter II. The Armies of the Heart . . . 13.

Chapter III. The Similitudes of the Heart with its Internal Armies . . . . 19.

Chapter IV. The Special Properties of the Heart of Man . . . . . 25.

Chapter V. The Qualities and Similitudes of the Heart . . . . . 36.

Chapter VI. The Heart as Related to the Special Sciences . . . . . 46.

Chapter VII. The Heart as Related to the Divisions of the Sciences . . . . 61.

Chapter VIII. The Difference between the Way of the Ṣûfî and that of the Speculative Philosophers . . . . . 70.

Chapter IX. A Tangible Example of the Difference in Rank of the Two Positions . . 78.

Chapter X. The Validity of the Experiential Knowledge of the Mystic . . . . . 90.

Chapter XI. Satan's Domination over the Heart through Evil Promptings . . . . . 102.

Chapter XII. The Ways by which Satan Enters the Heart . . . . . 124.

Chapter XIII. That for which Man is Held Accountable, and that for which He is Forgiven . . . . . 160.

Chapter XIV. Are Evil Promptings Entirely Cut Off by Devotional Exercises? . . . 170.

Chapter XV. The Rapidity of the Heart's Changes 178.

Notes . . . . . 190.

Bibliography . . . . . 229.

INTRODUCTION.

A. A Biographical Sketch of Al-Ghazzâlî.

Abû Ḥâmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Ghazzâlî al-Ṭûsî was born in Ṭûs, Persia in the year 450 A.H. (1058-9 A.D.) and died in 505/1111. His biography has been thoroughly studied and sympathetically written by competent authorities,[a] and an understanding of his life is indispensible

- -

a) These biographical sources are: D. B. Macdonald, The Life of Al-Ghazzâlî, Journal of the American Oriental Society, xx, 1899, pp. 71-132, and his article in the Encyclopaedia of Islam, ii. pp. 146 ff; S. M. Zwemer, A Moslem Seeker after God, Revell, New York, 1920; W. R. W. Gardner, Al-Ghazâlî, in The Islam Series, of the Christian Literature Society for India, Madras, 1919. To these should be added two articles by Macdonald in Isis, May 1936, pp. 9-15, and May 1937, pp. 9-10, which make another needed clarification of the misapprehension of some Western medieval scholars regarding al-Ghazzâlî's purpose in his maqâṣid al-falâsifah; also a modern Muslim appreciation by S. M. Rahman, Al-Ghazzâlî, in Islamic Culture, July 1927, pp. 406 ff. For readers of Arabic mention should be made of the following recent works: Abû Ḥâmid al-Ghazzâlî by Muḥammad Riḍâ, Cairo 1343/1924; al-akhlâq 'ind ?

for any adequate understanding of his principles of religious psychology as found in this book from his great work, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. Only a brief summary of the principal events of his life can be given here.

Al-Ghazzâlî's father died when his son who was to achieve such fame was but a small boy. Before his death the father gave his two sons into the charge of a Ṣûfî friend who faithfully cared for them and began their training. Al-Ghazzâlî studied in a *madrasah* in Ṭûs, and later in Jurjân and Nishapur. In this last place his teacher was a famous and devout Ṣûfî, Abû l-Ma'âlî 'Abd al-Malik al-Juwainî, better known as Imâm al-Ḥaramain. Al-Ghazzâlî remained with him as his pupil and probably also his assistant until the death of the Imâm. He was a faithful student and acquired a broad knowledge of many branches of learning. By

- -

al-Ghazzâlî, by Zakî Mubârak, Cairo 1343/1924; *Safwat ihyâ' al-Ghazzâlî*, by Maḥmûd 'Alî Qirâ'ah, Cairo 1353/1935. For a list of the writings of al-Ghazzâlî see *Ency. of Islam*, op.cit.; *Brockelmann*, i. pp. 421 ff. & Supp. i, pp. 744 ff.; also the books mentioned above by Zwemer and Muḥammad Riḍâ. A list of thirty-eight of his best known and most easily obtainable writings is given in the appendix of Gardner's *Al-Ghazâlî*, pp. 105 ff.

his diligent application and constant study he probably did a lasting injury to his health at this period of his life.

After the death of the Imâm al-Ḥaramain, al-Ghazzâlî went to the court of the great vizier, Niẓâm al-Mulk, where he won fame and praise for his learning. He was later appointed to teach in the great school at Baghdâd, and there he lectured to some three hundred students, and gave legal opinions of great importance. He preached to large and appreciative crowds in the mosque, and he prospered in material things.

But although he was outwardly successful, he had no peace of heart. He was experiencing a deep and lasting change in his life. In all his study and learning he had not found reality, and he was now plunged into the depths of skepticism. He sought the answer to the doubts of his soul in scholastic theology, in the teaching of the Ta'limites who said that one must follow an infallible living teacher, and in the study of philosophy, but the result was not satisfying. He turned to the study of Ṣûfism, and then realized that what he needed was not so much religious instruction as religious experience. He saw that his own life was so full of sham and covetousness that if he continued thus he could not possibly find rest or reality. His mental state so affected his physical condition that it was impossible for him to continue teaching.

So in the year 488 he suddenly forsook position, wealth,

and fame and withdrew from the world. The brilliant teacher who had gloried in worldly success and royal favor now turned his back upon it all and became a wandering dervish ascetic. He had been given divine grace to renounce all for an experiential knowledge of Allah. He lived in retirement in Damascus, visited Jerusalem and Hebron, made the pilgrimage to Mecca and Medina. Finally, drawn by the ties of family affection and recognizing the propriety of such relationships, he returned to Baghdâd. This period of retirement and wandering was filled with the practice of devotional exercises, and the study and writing of books. Early in this period he wrote his masterpiece, ihyâ' 'ulûm al-dîn, and he taught it in Damascus and Baghdâd. It is quite possible that he revised this work at a later period in his life.

Al-Ghazzâlî's return to public life came in 499 when he was appointed to teach in the school at Nishapur; but only for a short time did he remain there. He desired the life of retirement and meditation on spiritual things, and so removed to his native city of Ṭûs where he established a Ṣûfî school and khanqâh. There he spent his time in study and meditation until his end came quietly in the year 505/1111.

From his own day up to the present time al-Ghazzâlî has held a secure position of leadership in Islam. With him the religious philosophy and experience of Islam reached its zenith,

and the system of ethics which he produced has become the final authority for orthodox Islam. His was a warming and revitalizing influence upon Islam in his own day, and it has continued to be such in a potent way for eight and a quarter centuries. The vitality of his experience, the breadth of his learning, the high plane on which he lived his own transformed life, and the depth of his desire to serve Allah and his fellowmen in complete and self-denying devotion made him the man whose influence is considered by many to have been second to none among the leaders of Islam, save that of Muḥammad himself.

Al-Sayyid al-Murtaḍâ al-Zabîdî, in his commentary on the Iḥyâ' called ithâf al-sâdah al-muttaqîn, has a lengthy treatise on the life and influence of al-Ghazzâlî. In it he shows how many Muslim writers have used al-Ghazzâlî's books and ideas as a basis for their own thinking and writing. The fact that new books on al-Ghazzâlî are still being written by modern Muslim writers and by Western orientalists is conclusive evidence of his high place in the world of Muslim thought. Jabrân Khalîl Jabrân, well-known as a writer both in English and Arabic, wrote of al-Ghazzâlî in his book al-badâ'i' wa l ṭarâ'if, Cairo 1923, pp. 116-118, as follows:

"Al-Ghazzâlî holds a very high place in the minds of Western orientalists and scholars. They place him along with

Ibn Sîna and Ibn Rushd in the first rank of oriental philosophers. The spiritually minded among them consider him to represent the noblest and highest thought which has appeared in Islam. Strange to say, I saw on the walls of a church in Florence, Italy, built in the fifteenth century, a picture of al-Ghazzâlî among the pictures of other philosophers, saints, and theologians whom the leaders of the Church in the middle ages considered as the pillars and columns in the temple of Absolute Spirit.

"But stranger than this is the fact that the people of the West know more about al-Ghazzâlî than do the people of the East. They translate his works and investigate his teachings and search out carefully his philosophic contentions and mystic aims. But we, who still speak and write Arabic, seldom mention al-Ghazzâlî or discuss him. We are still busied with the shells, as though shells were all that come out from the sea of life to the shores of days and nights."

Another quotation will be given from a book used in Egyptian secondary and teacher training schools in the study of the history of Arabic literature. It is al-wasîṭ fî l 'âdâb al-'arabî wa târîkhihi , by Shaikh Aḥmad al-Iskandarî and Shaikh Muṣṭafâ 'Annânî, Cairo 1925, as follows:

"There is a real soul bond between al-Ghazzâlî and St.

Augustine. They are two similar appearances of one principle, in spite of the sectarian and social differences existing between their times and environments. This principle is an instinctive inclination within the soul which leads its possessor on step by step from things seen and their external appearances to the things of reason, philosophy, and divinity.

"Al-Ghazzâlî separated himself from the world and from the luxury and high position which he had in it, and lived the lonely solitary life of a mystic, penetrating deeply into the search for those fine threads which join the utmost limits of science to the beginnings of religion; and searching diligently for that hidden vessel in which men's perceptions and experiences are mingled with their feelings and dreams.

"Augustine had done this five centuries before him. Whoever reads his book 'Confessions' will find that he took the earth and everything derived therefrom as a ladder on which to mount up to the secret thought of the Supreme Being.

"However I have found al-Ghazzâlî to be nearer to the real essence of things and their secrets than St. Augustine was. Perhaps the reason for this lies in the difference between the Arab and Greek scientific theories which preceded his time to which the former fell heir, and the theology which occupied the fathers of the Church in the second and

third centuries A.D., which the latter inherited. By inheritance I mean the thing which is passed on with the age from one mind to another, just as certain physical attainments are constant in the external appearance of peoples from age to age.

"I found in al-Ghazzâlî that which makes him a golden link joining the mystics of India who had preceded him with the seekers for the divine who followed him. For in the attainments of Buddhist thought there is something akin to al-Ghazzâlî; and likewise in what Spinoza and William Blake have written in modern times there is something of his feelings.

"Al-Ghazzâlî is considered as a supporter of the Ash'arî sect called the people of the Sunnah, and as one of the greatest of Shâfi'î imams. He is reckoned as the best of those who spoke on asceticism, being unlike to the Ṣûfî sects which went beyond the ordinary experience of the human reason. His book, Ihyâ' 'ulûm al-dîn, is one of the finest books on asceticism, ethics, and exposition of the wisdom of the Qur'ân and the Sharî'ah. His writings on these subjects are most eloquent, and his style of writing is aimed at by scholars in this field and by other reformers even up to the present time."

As a writer al-Ghazzâlî was not original in the use of

the material which he incorporated in his many books. This was only natural in the light of his experience of study and search for truth from so many different sources. He was influenced by all the systems which he studied, and appropriated for his own teaching what he deemed to be the truth wherever he found it. He followed the teaching of the proverb he quoted, (p. 151), "Eat the vegetable wherever it comes from, and do not ask where the garden is." He took much from his study of the philosophy of al-Fârâbî and Ibn Sîna, especially the latter. He constantly quotes from the qût al-qulûb of Abû Ṭâlib al-Makkî and al-risâlah al-qushairiyyah; and he shows the influence of al-Ḥârith al-Muḥâsibî, Abû Yazîd al-Bisṭâmî, al-Shiblî, and others whose works he studied.[a]

In summing up an article on al-Ghazzâlî's debt to al-Muḥâsibî, Dr. Margaret Smith writes,[b] "These examples . . . . show clearly al-Ghazzâlî's indebtedness to his great predecessor, both for the main trend of his ascetical, devotional, and mystical teaching and for many of the ideas and illustrations of which he makes use in his rule for the religious life." . . "The foundations of that great system of orthodox Islamic mysticism which al-Ghazzâlî made it his business to bring to completion, had already been well and truly laid."

- -

a) The Confessions of al-Ghazzâlî, Field, London 1909, p. 41.

b) The Forerunner of al-Ghazâlî, JRAS, 1936, pp. 65-78.

But al-Ghazzâlî did more than merely cite quotations from these sources; he wove them into a harmonious system based upon his own experience of gaining and realizing reality. His whole moral philosophy was a synthesis, and a practical expression of the golden mean. He took the rigid framework of the scholastic theologian and clothed it with the warm personal faith of the mystic. To the knowledge of the philosopher which is gained through the processes of study, reasoning, and deduction he added the inner knowledge of the Ṣûfî who sees with the light of certainty, and experiences direct revelations and unveilings of the Divine Reality. He was careful, however, to avoid the extreme vagaries of Ṣûfism and especially its tendencies to antinomianism and pantheism. He united the best results of philosophic speculation with orthodox Islam, and, while denying the materialism of the philosophers, he nevertheless used their methods to develop his own thought, and to refute them where they differed with the teachings of orthodox Islam.

Al-Ghazzâlî was well acquainted with the technical language of all of these different groups and used it to express his own ideas, but he often quoted it quite loosely. Similar to this was his inaccurate use of tradition for which he has been criticized by both his friends and his foes. He quoted traditions carelessly and often inexactly. But even more serious was his

uncritical selection of traditions, many of which were very poorly attested or even quite unfounded, according to the best authorities. Perhaps the explanation of this strange inexactness in such a learned man lies in the fact that al-Ghazzâlî, with all his learning, was less a theologian, a philosopher, a traditionist, or even a Ṣûfî mystic, than he was a preacher and teacher whose great end and aim was to move men's lives and to turn their hearts to seek Allah. In his spiritual enthusiasm to gain this end he was often careless in the formulation of the statements and quotations which he used as a means of attaining it.

Al-Ghazzâlî put great emphasis upon man's need for spiritual leaders, and his Ihyâ' gives the ethical teachings of a kindly pastor who cares for his flock. He was considerate and humane in his dealings with men in general, and, although reviled by others, he was slow to condemn those who disagreed with him. Even when he did condemn the philosophers his chief concern was to point out the errors of their system of thought and teaching, rather than to denounce them personally.

B. A Sketch of Al-Ghazzâlî's Psychology.

Introduction.

In taking up a somewhat systematic study of the psychology of al-Ghazzâlî it will be observed that many of his ideas follow closely those of the philosophers whose heretical doctrines he opposed so strongly. But, no matter how much may be said about his borrowings from the Greeks and their successors, we must take care not to consider him as a mere eclectic philosopher who took what he chose from his predecessors, for he was first of all a Muslim teacher and preacher. He weighed all of the teachings of the philosophers in the balance of the Islamic faith, and incorporated into his system only those principles which measured up to that standard. In so far as he did follow the philosophers he adapted and modified their teachings so as to make them conform to the orthodox Muslim religion.

The psychology of al-Ghazzâlî was Platonic in many of its ideas, but it included much of the Aristotelian development in its analysis. Neoplatonic thought which had so strongly influenced al-Fârâbî and Ibn Sîna was inevitably present in the thinking of al-Ghazzâlî also, and it colored many of his philosophical and psychological concepts.

The fact that al-Ghazzâlî uses the term 'heart'

instead of soul in the title of this book is an indication of the primal position this word had in the vocabulary of Muslim religious teachers, and also in that of the philosophers. The term was used in Islam for the seat of intellectual and emotional life even as it had already been used by Judaism and Christianity. Among the Greeks and Romans the heart took the place of the liver as the seat of life, soul, intellect, and emotion.[a] Aristotle gave the heart the place of honor as the seat of the noblest emotions.[b]

Although al-Ghazzâlî uses the term 'secrets' of the heart as a synonym for its 'wonders', it apparently does not connote any special mystical signification, although it has such a meaning in Ṣûfî usage. The heart is the seat of secrets.[c]

Al-Ghazzâlî limits the discussion of the subject largely to the field of practical religious philosophy (<u>ʿilm al-muʿâmalah</u>). His aim is ethical, and, although he does at times inevitably deal with questions of metaphysics, it is nevertheless with ethics that he is primarily concerned. He would not go as far as Zeno and reduce all virtues to practical wisdom (φρόνησις),[d] yet that was

- -

a) Hastings, <u>Ency. of Religion and Ethics</u>, vi. p. 557.

b) Brett, <u>A History of Psychology</u>, i. p. 106; Ross, <u>Aristotle</u>, p. 143, n. 1.

c) <u>Dict. of Tech. Terms</u>, p. 653.

d) Ueberweg, <u>A History of Philosophy</u>, i. p. 200.

for him the important way of achieving his desired end, - the good life.[a] He agreed with Aristotle that understanding included both wisdom (σοφία) and practical sense (φρόνησις);[b] but what he stressed was the latter, which they both held to be "practical ability, under rational direction, in the choice of things good and avoidance of things which are evil for man."[c] This practical end was kept ever in view by al-Ghazzâlî as the logical outcome of man's knowledge and experience.

1. The Nature of the Soul.

In order to understand clearly al-Ghazzâlî's concept of the nature of the heart, or soul, it is necessary to discuss four terms which are applied to it. They are: 'heart' (qalb), 'spirit' (rûh); 'soul' (nafs); and 'intelligence' (ʿaql). Each of these terms has two meanings, but the second meaning of each term is the same as the second meaning of each of the other three terms.

The term 'heart' means the heart of flesh in the body of a man or animal, whether living or dead; but it also means that subtile tenuous substance, spiritual in nature, which is the knowing

- -

a) Mure, Aristotle, p. 129.

b) Brett, op. cit. i. p. 144.

c) Ueberweg, op. cit. i. p. 176.

and perceiving essence of man. There is some connection between the physical heart and this spiritual 'heart', but practical wisdom and prophetic precedent do not demand nor warrant the explanation of this relationship.

'Spirit' means that refined material substance which is produced by the blood in the left cavity of the heart and which rises up to the brain and passes to all parts of the body through the blood vessels carrying the animal powers of life and sense perception.[a] This resembles Aristotle's theory of the πνεῦμα as a "sentient organism of a subtle nature spread through the body and acting as the universal medium of sensation."[b] 'Spirit' also means the above mentioned subtile spiritual substance which is the second meaning of 'heart'.

The third term is 'soul' (nafs). This may mean the life-giving soul whose seat is in the heart.[c] Jurjânî defines nafs as "that refined vaporous substance (jawhar) which bears the powers of life, sense perception, and voluntary motion", and says that al-Ḥakîm (Ibn Sîna) called it the animal spirit (al-rûḥ al-ḥayawâniyyah). Al-Ghazzâlî and other Ṣûfî writers commonly

- -

a) Ithâf, vii. p. 203; note 20, p. 192.

b) Brett, i. p. 119.

c) Ency. of Religion and Ethics, i. p. 679 b.

bring the word nafs, which is the ordinary Arabic equivalent for the ψυχή of Greek philosophy, down to the appetitive soul (ἐπιθυμία) in which are united man's blameworthy qualities. This is the ψυχή of Pauline theology and the nephesh of Hebrew. It is not clear from this book of the Ihyâ', nor from his ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs, or al-risâlah al-ladunniyyah, or kîmiyâ' al-sa'âdah, whether or not al-Ghazzâlî held that the 'soul' in this sense was material or immaterial in its nature. Some hints of a material soul are found, for example in kîmiyâ' al-sa'âdah[a] where he speaks of the nafs as the vehicle (markab) of the heart, a term usually applied to the body; and again in al-risâlah al-ladunniyyah[b] where he says that Ṣûfîs call the animal spirit (al-rûḥ al-ḥayawânî) a nafs. The clearest hint is perhaps that in mîzân al-'amal[c] where he speaks of the two meanings of the soul as the animal soul (al-nafs al-ḥayawâniyyah) and the human soul (al-nafs al-insâniyyah). It is clear that there was in Islam the concept of a material nafs.[d] But al-Ghazzâlî does not stress the nature of this appetitive soul as regards its

- -

a) Cairo 1343, pp. 8, 10.

b) Cairo 1343, p. 27.

c) Cairo 1342, pp. 18, 20.

d) Macdonald, The Development of the Idea of Spirit in Islam; Jurjânî; Dict. of Tech. Terms, pp. 1396 ff.

materiality or immateriality, but rather as regards its characteristic of uniting the blameworthy qualities of man. These blameworthy qualities are the animal powers in man which are opposed to his rational powers.[a] It is thus, like Plato's irrational soul, made up of anger (ghadab, θυμός) and appetence (shahwah, ἐπιθυμία).

The second meaning of nafs is that subtile spiritual substance which is the real essence of man.

The fourth term is 'intelligence' or 'reason' ('aql). This word is commonly used to translate the Greek νοῦς. 'Aql is applied to man's knowledge of the true nature of things, and also to his power to perceive and know. This latter meaning is that same subtile spiritual substance of which Aristotle said, "Reason, more than anything else, is man."[b]

It is this second meaning, common to all four terms, of which al-Ghazzâlî writes in the volume before us. Thus his concept of 'heart', or 'soul', may be defined as that subtile tenuous substance, spiritual in nature, which is the perceiving and knowing essence of man, and in reality is man. Its seat is the physical heart. It is immaterial and immortal. It is created directly by

- -

a) ma'ârij al quds, Cairo 1346/1927, p. 11.

b) Nicomachean Ethics, 1177 b 26-78 a 7, in Mure, Aristotle, p.165.

Allah, capable of knowing Him, and is morally responsible to Him.

Al-Ghazzâlî, following Ibn Sîna and other Arab philosophers, conceived of the human soul as being between the lower realm of the animal and the higher realm of the divine, and as partaking of the characteristics of each of these realms.[a] In the elaboration of their doctrine of the soul they combined the ideas of Plato and Aristotle, and joined to them additional ideas from Neoplatonic sources. Perhaps the most systematic statement of the resulting doctrine of the soul is that given by Ibn Sîna which may be summarized in the following scheme which is adapted from Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, ii. pp.274 f.[b]

```
                (Vegetative Soul
                (
Soul ------- (Animal Soul
                (
                (Human (Rational) Soul
```

Each one of these divisions is further subdivided as follows:

```
                        (Powers of nutrition
                        (
Vegetative Soul ---- (  "     "  growth
                        (
                        (  "     "  reproduction
```

- -

a) Brett, ii. p. 48; Plotinus, Enneads, III, ii, 8.

b) Cf. Brett, ii. pp. 54 ff.; Islamic Culture, April 1935, pp. 341 ff.

```
                                                  (attractive power
                                                  (  (concupiscence)
                                 (Appetitive ------(
                                 (  power          (
                                 (                 (repulsive power
            (Motive    -----(                     (  (irascibility
            (faculties       (                     (    and passion)
            (                (Efficient
            (                (  power     in    motor nerves
            (                                     and muscles
            (
Animal Soul-(
            (
            (                                     (sight
            (                                     (hearing
            (                (external --------   (smell
            (                (                    (taste
            (                (                    (touch
            (Perceptive----(
            (faculties       (
                             (                    (common sense
                             (                    (formative faculty
                             (internal --------   (cogitative  "
                                                  (estimative  "
                                                  (memory


            (Active Intelligence
            (  (practical reason)
Human or    (
Rational ---(                                     (material intellect or
Soul        (                                     (potentiality of knowledge
            (                                     (
            (Speculative Intelligence             (intellect of possession
            (  (theoretical reason)               (  recognizes axiomatic
                                 perceives -----  (     knowledge
                                 ideas by         (perfected intellect
                                                  (   lays hold on
                                                  (     intelligibles
```

This system was adopted in large part by al-Ghazzâlî, and it formed the framework of his intellectual philosophy.

In analyzing the above scheme as developed by al-Ghazzâlî

in this book we find ideas corresponding closely to the Platonic thought of the rational and irrational souls.[a] The rational soul, according to Plato was created by God and placed in the head, but the irrational part was the creation of the demiourgoi. Its nobler part is anger, or the spirited, irascible nature (θυμός), and has its seat in the heart or thorax; while the base part which is appetence, or the concupiscible nature (ἐπιθυμία), has its seat in the abdominal cavity.

For al-Ghazzâlî, of course, Allah is the Creator of all that man is and does, and he follows Aristotle in holding that the heart is the seat of the rational soul. But, in spite of these differences, the Platonic division is an important part of the thinking of al-Ghazzâlî.[b] Plato's 'rational soul' is al-Ghazzâlî's 'soul' or 'heart' or 'intellect', depending on the illustrations he uses. The irrational soul of Plato includes the powers of appetence and anger which, for him and for al-Ghazzâlî too, must be held in check by the rational soul or intellect. When the intellect dominates these lower powers justice is established for both soul and body, but when the lower powers dominate the intellect it becomes their slave. The excellence or virtue of the rational

- -

a) Brett, i. p. 68; Timaeus 44 E, 69 E, 70 B D E. Cf. Aristotle, De Anima, I.i; III,ix; Plotinus, Enneads, IV, viii, 5-8.

b) Cf. note 23, p.193.

soul is wisdom, that of anger is courage, and that of appetence is temperance.[a)]

Even more clearly do we see the Aristotelian analysis in al-Ghazzâlî's psychology with its vegetative, animal, and human 'souls'.[b)] Aristotle tried to explain accurately the phenomena of psychic life, approaching it from the side of metaphysics.[c)] All known things are included in an ascending scale from pure matter to pure form. The body alone is matter, and the soul alone is form. The sphere of psychology is the relationship of the two (τὸ ἐμψυχον). Soul and body must be defined in relation to each other. The soul is the true essence of that which we call body, and is man in reality. It is the first actualization (entelechy) of the body, and represents a possibility of psychic activity. The second entelechy is the actual realization of this possibility. This is illustrated in the eye which has the power to see even when that power is inactive, as in sleep; and the eye which is actually seeing. Al-Ghazzâlî holds quite a similar position, and gives the same illustration of powers potential and

- -

a) Brett, i. p. 97.

b) De Anima, II, i; III, ix; Mure, Aristotle, pp. 95 ff. Cf. Plotinus, Ennead, III, iv, 2. Note 56, p. 197.

c) Brett, i. pp. 100 ff.

actual.

Man's power of reaction is three-fold: He absorbs nourishment and reproduces, as does the plant. He has sense perceptions, powers of discrimination, and voluntary movement like the animal. He differs from them both in possessing rational power, and is capable of that higher knowledge which includes the knowledge of Allah. By virtue of this quality of experiential knowledge man occupies a place between the animals and the angels. "There are in him the desires of the beast united with a reason that is godlike."[a] By neglecting the rational soul he can sink toward the level of the animal, and by cultivating it he can strive toward the level of the angels.

2. The Soul's Knowledge and the Means by which it is acquired.

According to the Neoplatonic idea of man, "Knowledge is always an activity of the soul."[b] Through this activity man gains a firm and lasting grasp of reality. Al-Ghazzâlî held that man's peculiar glory is the aptitude which he has for that highest of all kinds of knowledge, the knowledge of Allah. In this knowledge is man's joy and happiness. The seat of this knowledge is the

- -

a) Brett, i. p. 137.

b) Brett, i. p. 305.

heart, which was created to know Him just as the eye was created to see objective forms. The physical members are used by the heart to attain the end of knowledge even as the craftsman uses his tool to accomplish his purposes. Man's potential capacity for knowledge is practically unlimited, that is, save by infinity itself.

Although knowledge may to a certain degree be the result of man's activity, yet it requires a cause outside of man himself to bestow true wisdom. Plato found this outside cause in the world of Ideas. Aristotle said that intelligence (Νοῦς) comes into man "from without as something divine and immortal".[a] Intelligence is not a mere function of the natural body. "Knowledge seemed to the Arab to be an eternal and abiding reality, . . . which for a time reproduced itself in the individual."[b]

Man is potentially capable of knowledge because of the principle that like can know like.[c] The old Greek idea of man as a microcosm[d] is accepted by al-Ghazzâlî, who said, (p. 81), ".... were it not that He has placed an image of the whole world within

- -

a) Ueberweg, i. p. 168. Cf. Brett, i. pp. 153 f.

b) Brett, ii. p. 51.

c) Plato, Timaeus, 37 B C; Introd. p. 10 (Loeb Classical Library).

d) See note 127, p. 207.

your very being you would have no knowledge of that which is apart from yourself." He further develops this idea in kîmiyâ' al-sa'âdah.[a] "Know that man is an epitomy (mukhtasarah) of the world in which there is a trace of every form in the world. For these bones are like the mountains, his flesh as the dust, his hair as the plants, his head as heaven, his senses as the planets, ...The power in the stomach is like the cook, that in the liver like the baker, that in the intestines like the fuller, and that which makes milk white and blood red is like the dyer." In man there are many worlds represented, all of which serve him tirelessly although he does not know of them nor give thanks to Him who bestowed them upon him.

Al-Ghazzâlî also uses the Platonic idea of man being the copy of the archetype.[b] He connects this with the Muslim doctrine of the Preserved Tablet (al-lawh al-mahfûz).[c] The Archetype of the world was written on the Tablet. The real nature of things is made known to man by disclosure to him of what is there written through the reflection of these truths in the mirror of the heart.

---

a) Cairo 1343, p. 19.

b) Timaeus, 37 D E; translation, p. 79. Cf. Plotinus, Enneads, III, viii, 10; V, i, 4; VI, vii, 15.

c) See note 111, p. 205.

This introduces us to the example of the mirror[a] which is a favorite of al-Ghazzâlî's. Man's heart, as a mirror, is potentially capable of having reflected in it the real essence of all things, and thus of coming to know them. In this knowledge there are three factors: (1) The intellect, or heart, in which exists the image of the specific natures of things, is like the mirror. (2) The intelligible, or specific nature of the known thing, is like the object reflected in the mirror. (3) The intelligence, or the representation of the known thing in the heart, is like the representation of the image in the mirror.

The reflection of knowledge in the heart may be prevented by one or more of five causes: (1) The heart of a youth is in a crude unformed condition and is incapable of knowledge, just as a crude unpolished piece of metal is incapable of reflecting objects. (2) Disobedient acts tarnish and corrode the mirror of the heart so that the reflection of reality therein is dimmed or destroyed. (3) Man may not know Allah because his heart is not turned towards Him, even as the mirror does not reflect the desired object unless it is turned towards it. (4) The heart may be veiled to true knowledge by blindly accepting dogmatic teaching without understanding or thought. (5) The heart may not even know in which direction to

- -

a) Cf. Plotinus, Enneads, I, i. 8.

turn in order to have reality reflected in it.

Man can polish and burnish the mirror of his heart by means of acts of obedience so that it will reflect the image of true reality. He thus gains knowledge by making it possible for the image of the archetype to be reflected in his heart.

The sum-total of man's knowledge is thus rooted in his knowledge of himself. He knows only himself in the proper sense, and knows other things only through himself. This is true also of man's highest attainment of knowledge, the knowledge of Allah; for the quality of the Divine Being is reflected in the human soul. "He who knows himself knows his Lord" is the true statement of tradition. Every heart is thus a microcosm and a mirror, and being thus constituted is capable of knowing self and the divine.[a)]

The heart of man has two kinds of knowledge: intellectual and religious.[b)] Intellectual knowledge may be the intuitive knowledge of axioms, or acquired knowledge which is the result of study. Acquired knowledge may deal with the things of this world, such as medicine, geometry, astronomy, and the various professions and trades; or it may be concerned with the things of the world to come, such as the doctrines of religion. Speculative theologians stress

- -

a) Cf. development of microcosm and macrocosm in Windelband, A History of Philosophy, trans. by Tufts, New York, 1907, pp. 366 ff.

b) Cf. tables on p. lxi.

this sort of acquired knowledge as being most important.

Religious knowledge is the knowledge of Allah, His attributes, and His acts. It is accepted on authority by the common people as dogma in a blind and unreasoning fashion which has in it nothing of direct inspiration. To people of deep religious experience, however, this knowledge is given directly. Saints and mystics receive it through general inspiration (ilhâm), while it is received by prophets directly from the angel through prophetic inspiration (wahy).

Both intellectual and religious knowledge are needed and neither one is sufficient without the other. This is true in spite of the fact that each tends to exclude the other except in the case of unusual men who are both learned and saintly. Intellectual knowledge may be compared to food, and religious knowledge to medicine. Both are needed for the preservation of health.

Even as there are two kinds of knowledge which enter the heart, so also the heart has two doors by which this knowledge comes into it.[a] There is an outer door to the knowledge of material things which is sense perception. The inner door is that of divine inspiration and mystical revelation.[b] Here again the principle obtains that like knows like, for the senses belong to this present

- -

a) Dict. of Tech. Terms, p. 371; Asín, Algazel, pp. 79 f.

b) Cf. Plotinus, Enneads, V, i, 12; III, viii, 9.

world for which they were created, while the heart belongs also to the invisible world of the spirit (al-malakût).

The external senses of sight, hearing, smell, taste, and touch act through the bodily members: the eye, ear, nose, tongue, and fingers. Sense perceptions reach the individual by means of these external senses, but they are perceived and understood only by means of the five inner senses which are (1) common sense or sensus communis (hiss mushtarak), (2) retentive imagination, (khayâl, takhayyul), (3) reflection (tafakkur), (4) recollection (tadhakkur), and (5) memory (hifz). These are internal powers and their seats are internal.

Here al-Ghazzâlî follows loosely Ibn Sîna's development of Aristotle's views on these inner senses.[a] The common sense is that power which receives the impressions which come through the different external senses and unites them into a harmonious and unified whole. Retentive imagination is that power which takes from the common sense the physical sensation and transforms it into a psychic possession. This power is located in the front part of the brain. Reflection is the pondering, cogitative faculty of the heart. Recollection is the power to recall the mental images of

- -

a) Cf. Avicenna's Offering to the Prince, Van Dyck, Verona 1906, pp. 65 ff. and other references in notes 37 & 38, p. 195.

past sensations which have been forgotten for a time. Memory is the storehouse for the meanings of sensible objects formerly perceived. Its seat is in the back part of the brain.

This list of the internal senses differs from some other classifications of them by al-Ghazzâlî. Five other lists will be presented in tabular form. In this book al-Ghazzâlî deals with practical and ethical ends, and perhaps did not feel that it was necessary to be scientifically accurate in his statement. It will be noted that the classifications given in the first four of the books as tabulated below are definite attempts to present the subject systematically. It would be of added interest if we could know for certain the chronological order of these books. It appears to be quite safe to put the maqâsid and tahâfut first. Mîzân al-ʿamal is placed third because it seems logically nearer to the first two than does maʿârij al-quds fî madârij maʿrifat al-nafs, (also known as maʿârij al-sâlikîn).[a] The analyses given in the mîzân and maʿârij are particularly worthy of note as being systematic and detailed in form, and as coming from the later period of al-Ghazzâlî's life. The list from kîmiyâʾ al-saʿâdah is given as an interesting parallel to that in this book of the Ihyâʾ.

- -

a) Brockelmann, Supplement, i, p. 751.

	maqâsid	*tahâfut*	*mîzân*
1.	Common sense	common sense; imagination	common sense; imagination
	hiss mushtarak	*hiss mushtarak*; *khayâliyyah*	*hiss mushtarak*; *khayâliyyah*
			anterior ventricle of brain
2.	Retentive imagination; Conservation	retentive imagination	retentive imagination
	mutaṣawwirah; *hâfiẓah*	*hâfiẓah*	*hâfiẓah*
	anterior ventricle		anterior ventricle
3.	Estimation	Estimation	Estimation
	wahmiyyah	*wahmiyyah*	*wahmiyyah*
	posterior ventricle	posterior ventricle	end of middle ventricle
4.	Compositive animal & human imagination	compositive animal & human imagination	compositive animal & human imagination
	mutakhayyilah *mufakkirah*	*mutakhayyilah* *mufakkirah*	*mutakhayyilah* *mufakkirah*
	middle ventricle	middle ventricle	middle ventricle
5.	Memory	memory	memory
	dhâkirah	*dhâkirah*	*dhâkirah*
	posterior ventricle	posterior ventricle	posterior ventricle

	ma'ârij	*kîmiyâ'*	*ihyâ'*, iii. 1.
1.	Common sense; phantasia; tablet	imagination	common sense
	hiss mushtarak; *bintâsyâ*; *lawh*	*khayâl*	*hiss mushtarak*
	front of anterior ventricle		
2.	Retentive imagination	estimation	retentive imagination
	khayâl; *khayâliyyah musawwirah*	*wahm*	*khayâl*; *takhayyul*
	back of anterior ventricle		anterior ventricle
3.	Estimation	reflection	reflection
	wahmiyyah	*tafakkur*	*tafakkur*
	whole of brain, but especially back of middle ventricle		
4.	Compositive imagination, animal & human	recollection	recollection
	takhayyul; *mutakhayyilah*; *mufakkirah*	*tadhakkur*	*tadhakkur*
	front of middle ventricle		
5.	Memory	memory	memory
	hâfizah; *dhâkirah*	*hifz*	*hifz*
	posterior ventricle		posterior ventricle

Another interesting parallel is found in al-risâlah al-ladunniyyah[a] where al-Ghazzâlî speaks of the soul's activities as recollection (tadhakkur), memorizing (tahaffuz), reflection (tafakkur), discrimination (tamyîz), and deliberation (rawiyyah). But it is evident that this also is not an attempt at a systematic analysis.

Al-Ghazzâlî in his ma'ârij[b] gives a suggestion regarding the inner senses which enables us to understand more clearly their varying names and functions. He says that they include: (1) that which perceives but does not conserve; (2) that which conserves but does not reason; and (3) that which perceives (understands) and deals with perceptions. These three powers in their relation to the forms of sense impressions and to their ideal meanings place before us the entire range of the internal senses. These relationships are shown in the following tables.

That which perceives al-mudrik	(the form received through sense impression lil-sûrah	is	common sense hiss mushtarak
	(the ideal meaning lil-ma'nâ	is	the estimative faculty wahm; wahmiyyah

- -

a) Cairo 1343, p. 27.

b) Cairo 1346/1927, p. 46.

That which conserves ---- al-hâfiz	(the form received through sense impression lil-sûrah	is	retentive imagination al-khayâl; al-hâfizah
	(the ideal meaning lil-ma'nâ	is	memory; recollection al-hâfizah; al-dhâkirah

That which deals with ---- al-mutasarrif fî	(the form received through sense impression al-sûrah	----is--	(compositive imagination-	(of human intellect mufakkirah
	(the ideal meaning al-ma'nâ			(of animal powers mutakhayyilah

From this arrangement it is also easy to see how these functions are sometimes combined and at other times separated in the different classifications, and also how the terms may easily vary in their meanings in the different books.

From the foregoing discussion we see that al-Ghazzâlî followed the lead of Aristotle, Galen, and the later philosophers of the Aristotelian school in his ideas of the body and sense perceptions both outer and inner. We shall now see that in the realm of intuition, mystic revelation, and ecstasy there is a more pronounced Neoplatonic trend in his thought which involves also elements from Eastern sources.[a]

- -

a) Cf. Brett, i, pp. 200 ff.; ii, p. 48.

Turning then to the inner door of the heart we find al-Ghazzâlî's second source of knowledge in divine inspiration and mystical revelation. The experience of this sort of knowledge is given to only a few people, but all men are obligated to believe in its reality. It is attested by the Qur'ân, by tradition, and by many experiences and stories of the saints. Revelation does not differ from acquisition as regards the knowledge itself, its seat, and its cause, but only in the removal of the veil which does not come about by man's volition. Mystical revelation comes to him whose heart is prepared to receive it, either through the medium of dream-vision during sleep, or, more rarely, in a vision seen during waking hours.[a)]

In the case of the prophets inspiration (wahy) is accompanied by a vision of the angel who imparts the knowledge. The inspiration (ilhâm) of saints differs from it in that there is no such vision of the angel which brings the knowledge. Al-Ghazzâlî is not quite consistent in his statements of the part which the angel plays in imparting the knowledge given through revelation. His position seems to be that general inspiration (ilhâm) is always the result of angelic activity, even though the angel does not appear to the recipient of the revelation. He

- -

a) Cf. The Hebrew Tradition, Brett, i. pp. 233 f.

goes so far as to say that "our hearts attain knowledge only by means of the angels."[a] But in another place he speaks of directly given divine knowledge (<u>'ilm ladunnî</u>) apart from the usual means from without.[a] In <u>al-risâlah al-ladunniyyah</u>[b] he says that <u>'ilm ladunnî</u> is from the Creator directly with no mediating agent. This inconsistency is probably explained by his ideas about involuntary suggestions (<u>khawâtir</u>) which will be dealt with later. The mediated knowledge corresponds to the suggestion of the angel (<u>al-khâtir al-malakî</u>), while the immediate and direct knowledge corresponds to the suggestion of the Lord (<u>al-khâtir al-rabbânî</u>).

Through divine inspiration the true nature of reality is revealed to the heart of man. The veils of sense are drawn aside by divine power, and man's heart can perceive, even if it is but for a moment, the truth of the Eternal reflected from the Preserved Tablet which is in the world of the unseen. At death the veils of sense are removed entirely and reality is clearly seen by the heart.

Man must prepare his heart to receive this gift of divine revelation. He can do this by cutting off all earthly ties and making the thought of Allah not only supreme in every part of

- -

a) Translation, p. 72 & p. 94.

b) p. 42.

his being, but the sole idea which occupies his heart and mind. This is done by withdrawing from the world and engaging in the devotional exercise of the dhikr in addition to the prescribed worship. He keeps on repeating the name of Allah, with his mind fixed on Him, until the motion of the tongue ceases and the word seems to be flowing over it. He continues until every trace of the word and of its form and letters and appearance is effaced from his heart and nothing remains save its ideal meaning. All dualism is removed. The heart loses all consciousness of anything other than Allah, and in its contemplation of Him reaches the highest possible state.[a] Man is then prepared to receive the gift of divine revelation. He has done all that he can do for he has reached the state of ecstasy. Allah then bestows such gifts as He pleases.

Such are the two ways that man receives knowledge and the two types of knowledge that he may have. Both intellectual and religious knowledge were important to al-Ghazzâlî. Both acquired and revealed knowledge played a large part in his scheme of life. He himself was a learned man, and he could never cease to give learning a place of honor and to account it a factor of great importance in human life and experience. But learning had failed

- -

a) Cf. Brett, i. p. 310; ii, p. 43; Plotinus, Enneads, VI, vii, 34.

him and had led him into skepticism at the important crisis of his life, while in the experience of mystical revelation he had found certainty and peace. The two factors are strangely intermingled in his writings. At one moment he seems almost to despise the common man because he does not have the intellectual power to comprehend knowledge; and at another time we find him bestowing high praise upon an almost illiterate saint because of the miraculous gifts (karâmât) and divinely revealed knowledge which have been bestowed upon him. Intellectual knowledge is great, but even it must bow before that which is manifestly a divine bestowment. This al-Ghazzâlî knew from experience.

3. The Relation of Soul to Body and of Thought to Act.

The relation of the soul to the body has already been touched upon in the discussion of the nature of the soul. Plato said that the soul was imprisoned in the body, while Aristotle made it an entelechy or actualization. Both of these ideas find a place in al-Ghazzâlî's thought. But the metaphor which al-Ghazzâlî chooses to express this relationship comes from Plato's Timaeus,[a] where the body is spoken of as the vehicle of the soul. Plato's word is ὄχημα ; al-Ghazzâlî's is markab.

- -

a) 44 E; 69 C.

For al-Ghazzâlî, as for Ibn Sîna, the soul is " a separate independent reality, which is only united to the body accidentally, that is to say, without any relation which affects its essence."[a] Both the vegetable and animal powers "are made possible by the union of the soul with the body: but if we go beyond these we come to other activities which belong to the soul itself."[a] Such soul activity is first of all potential, then nascent, then developed. This is illustrated by a youth who is at first potentially capable of learning to write. Then he comes to know inkstand, pen, and the letters in their separate forms. And finally he becomes skilled in writing and composition.

The heart is the center for both the psychic and physical actions of man and thus in it are to be found the threads which bind thought to act.[b] The question of moral qualities and responsibilities as related to the soul's activity and the resultant physical action will be dealt with in the following section of this sketch. The first link in the chain connecting the psychic and the physical is the involuntary suggestion (khâtir) which comes to the heart. This is of such importance in al-Ghazzâlî's scheme that it must be examined in some detail.

- -

a) Brett, ii, p. 57.

b) Brett, i, pp. 141 f.

The khâṭir (plu. khawâṭir), (also khaṭrah, plu. khaṭarât), is an opinion, idea, or object of thought bestirring itself in the mind.[a] It is the allocution or suggestion which comes to the heart of man, with whose coming man himself has nothing to do.[b] This term is used largely in Ṣûfî writings, and especially by al-Ghazzâlî.

There are various divisions of the khawâṭir, the most common being a four-fold one: (1). The suggestion of the Lord, (of the Absolute Reality), (al-khâṭir al-rabbânî; al-haqqânî). It is that which is cast directly into the hearts of mystics who dwell, as it were, in His Presence. Nothing can oppose it, but the other sorts of khawâṭir fade away and disappear before it. To deny it vexes the soul. It is a warning and a sign for guidance. (2) The suggestion of the angel (al-khâṭir al-malakî) exhorts to obedience and good acts, and warns against acts of disobedience and things which are disapproved. It blames man for committing acts contrary to divine law and for being slow in doing that which is in agreement therewith. (3) The suggestion of the self (al-khâṭir al-nafsî) demands the pleasant favors of this swiftly passing world, and sets forth its invitations to vanity. It is not cut off by the light of the devotional practice of the

- -

a) Lane, Lexicon, p. 765.

b) Cf. Jurjânî, kitâb al-taʿrîfât, p. 101.

remembrance of Allah but continues to demand its desire, unless it comes to enjoy divinely given success (tawfîq) in which case its demands are uprooted. (4) The suggestion of the demon (al-khâtir al-shaitânî). This is the suggestion of the enemy who summons to acts of disobedience and to things which are forbidden and disapproved.

Some say that all khawâtir are from the angel, and may be approved or disapproved by the individual. An exception to this is the suggestion of Absolute Reality with which man never disagrees. By the light of the Divine Unity (al-tawhîd) man receives the suggestion of Allah, and by the light of experiential knowledge the suggestion of the angel. By the light of faith an end is put to the suggestion of the self, and by the light of Islam it is restored to obedience.

All types of suggestions come ultimately from Allah, but some come directly, and others indirectly. Those which come from Him directly, and those which come through the angel, are good. The commentator on al-risâlah al-qushairiyyah says that the suggestion of the Lord is equivalent to true insight (firâsah) and is a miraculous gift (karâmah). The suggestions which come from the self may be either good or evil, although the latter is to be expected. The suggestion which comes from the demon is always evil. Some have added to the foregoing division the following: the suggestion of the spirit (khâtir al-rûh); the suggestion of

the shaikh (khâṭir al-shaikh); the suggestion of the intellect (khâṭir al-ʿaql); and the suggestion of certainty (khâṭir al-yaqîn). But all of these can be properly placed under the fourfold division already given.

The correct differentiation of these suggestions and their sources can be made only when the mirror of the heart is carefully cleared of all the fleshly and natural desires by means of asceticism, piety, and remembrance; and then the true nature of the suggestions will be manifest. He who has not reached this stage in the ascetic life should weigh the suggestion in the balances of the divine law to determine its nature. If it is an obligation or a virtue he should do it; but if it is a thing forbidden or disapproved he should put it away from himself. If it is something permitted and rather inclines toward disagreeing with the self, then he should do it; for most of the suggestions of the self are base. Some of the demands of the self are its just rights to things which are necessary, and these must be satisfied. Other demands of the self are for fortune's favors, and these should be denied. He who succeeds in properly recognizing and dealing with these suggestions enters into the way of abundant life and mystic vision, where the suggestions which seek for fortune's favors pass away and trouble man no more.

Sayyid Murtaḍâ al-Zabîdî, the commentator on the Ihyâ',[a] says that the novice must put away the suggestions of the self, the angel, and the demon, and give the primary place to the suggestion of the Absolute Reality. Al-Ghazzâlî makes the suggestion of the angel equivalent to general inspiration (ilhâm), and that of the demon the same as evil prompting (wiswâs). Sometimes he speaks as though there were but this two-fold division, and he refers to these two as 'visitations' (lammatân).

The sorts of khawâṭir found in qût al-qulûb by Abû Ṭâlib al-Makkî which was one of al-Ghazzâlî's principal source-books, are found in a list given by Z.[b] They are: (1) General inspiration (ilhâm). (2) Evil prompting (wiswâs). (3) Dread ('îjâs). (4) Intention (niyyah). (5) Hope and desire ('amal; 'umniyah). (6) Recollection and reflection (tadhakkur; tafakkur). (7) Mystic vision (mushâhadah). (8) Anxious desire (hamm). (9) Seizure of madness (lamam).

Z. mentions the six-fold division, adding intellect ('aql) and certainty (yaqîn) to the usual four, but denies that the intellect has a khâṭir.[c]

- -

a) Hereafter Z. b) Ithâf, vii, p. 266; qût, i. pp. 187 f.

c) Sources of above are: Dict. of Tech. Terms, pp. 415-417; Ithâf, vii. pp. 199, 249, 266, 301 f.; sharḥ al-risâlah al-qushairiyyah, Cairo, 1290, ii. p. 96; jâmi' al-usûl, Cairo 1328, p. 100. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, p. 212.

The other states of the heart which lead up to physical action are dealt with quite summarily by al-Ghazzâlî. For when a man once gives heed to the suggestion in his heart the other stages follow almost automatically. Thus the suggestion stirs up the inherent inclination of the nature (mayl al-tabʿ) to do the thing suggested. Inclination of the nature leads to a conviction (iʿtiqâd), or a reasoned judgment that the thing must be done. This conviction leads to a definite decision (hamm) to do it. Thereupon the physical members act in obedience to the decision and command of the heart, and the act is done.

Al-Ghazzâlî illustrates the various kinds of suggestions (khawâtir) by many traditions and stories. All of the different stages between suggestion and action are made clear by an illustration of which a brief summary is here given. The suggestion comes into the mind of a man that there is a woman behind him in the way, and that, if he were to turn around, he would see her. The inclination of his nature is then to turn and see her. But his inhibitions of modesty and fear must first be removed before he reaches the stage of conviction that he must turn and look. Next he determines and decides finally to look and see her. This state of the heart is followed by the act of turning and looking unless some new influence is brought to bear upon the man to prevent the act.

4. The Soul's Experience of Good and Evil.

It has already been stated that al-Ghazzâlî's purpose in the Ihyâ' is primarily ethical. His aim is the enlightenment of the soul in order that it may attain its perfection in the full and immediate knowledge of Allah. There are potent forces which help man toward that end. But there are also evil tendencies which appeal to his lower nature and constantly drag him down and prevent him from reaching the desired goal. The soul is constantly swaying backwards and forwards between these forces for good and evil. Sometimes the good prevails, and again the evil influence predominates.

If we ask about the source of these good and evil influences which act upon the soul we find that Allah is the First Cause of all. Here al-Ghazzâlî is the orthodox theologian. "There is no doer (fâ'il) save Allah. Every existing thing, whether creature or provision, gift or prohibition, life or death, wealth or poverty, or whatever is called by a name, has been created by Allah alone."[a] He creates men and what they do.

But although Allah is the ultimate cause of all suggestions and acts, both good and evil, there are also secondary causes. These are angels and demons. Here again we see the

- -

a) Ithâf, ix. p. 400.

Neoplatonic influence at work providing a parallel in the realm of morals to what the Neoplatonic chain does in metaphysics in putting the Absolute Cause far away from the individual. There are a great many angels[a] and a corresponding host of demons. Each type of good or evil act is the result of the soul's acceptance of the suggestion of a particular angel or demon. A number of demons are mentioned by name and their specific fields of activity mentioned. Thabr is the demon who stirs up strife and affliction. Al-'Afwar incites to adultery, and Miswat to lying. Dâsim stirs up troubls between a man and his family. Zalanbûr leads to dishonesty in the marketplace. Khinzib interrupts a man during the ritual prayer, and al-Walhân interferes with ceremonial purification.

In this development we find suggestions of Eastern influences, especially Persian and Hebrew, in the angelology and demonology, as well as in the apparent dualism.[b] In certain passages al-Ghazzâlî seems to say that each individual has a demon and an angel which accompany him in life. This suggests the 'daemon' of Socrates and Plutarch.[c]

The heart has many doors through which the demons enter

- -

a) Cf. the further development in Ihyâ', iv. pp. 104 f.

b) Cf. Brett, i. p. 221.

c) Cf. Brett, i. pp. 62, 258.

in order to lead it astray. All of these are connected with the qualities of the irrational soul. Man must know these doors which are: anger and appetence; envy and greed; overeating; love of adornment; striving to gain the favor of men; haste; love of money; stinginess; sectarianism; the study of theology by the common people; thinking evil of Muslims.

There is but one door, however, by which the angels may gain access to the heart. Al-Ghazzâlî does not explicitly define this door, but it is clear that he is speaking of the rational soul as illuminated by inner piety and outer conformity to the teachings of the Çur'ân and the Sunnah.

Al-Ghazzâlî is careful also to show that, although good and evil are both inevitably present in man's experience, yet every individual is responsible for the development of his character. Man must discipline his soul. The book of the Ihyâ' which immediately follows this one deals with the subject of this discipline. But in this book we find the subject constantly stressed. The rational soul must be made and kept the master, while anger and appetence must be kept in the position of servants. The demands of the appetent and spirited natures must be balanced over against each other so that desire and will may all be harmoniously developed into a complete character.[a] But when man habitually

- -

a) Cf. Brett's discussion of Aristotle, i. pp. 142 f.

yields to the demands of his lower nature his intellect becomes the slave of his passions, and is entirely occupied with schemes to attain the ends of his lower desires. The master has become enslaved, and the soul is overcome by confusion, immorality and sin.

The discipline of the soul is accomplished through ascetic and devotional practices. This present world and the desire for the things of the world must be denied, and the entrances of Satan may thus be stopped up. There must be complete dependance upon Allah and submission to Him. As long as man desires any of the things of this world, be it but a stone to use for a pillow, just so long will Satan find in his desire a way to approach his heart and lead it astray.

Al-Ghazzâlî uses another figure to express the same idea. Satan's food is man's appetence or desire. It therefore becomes man's duty to empty his heart of all desire for worldly things, and thus remove that upon which Satan feeds.

The dhikr, or the devotional practice of the remembrance of Allah and the repeated mention of His name, is the best way to fix the heart's desire upon Him, and so to ward off the attacks of Satan. Tradition says that the dhikr causes Satan to slink away and hide himself. It is therefore the best means of defense against the evil promptings which Satan suggests to the human

heart. It is conceivable that some of Satan's evil promptings may thus be cut off entirely, but for the most part there is no complete victory over Satan in this life. Man may triumph over him for a moment or for an hour by means of pious practices, but he returns to man again and again. Only the prophets, who are preserved from sin (ma'sûmûn), are able to baffle Satan indefinitely. It is therefore essential that man shall maintain a constant life-long struggle against Satan, for only thus can he develop his character as he ought to do.

In dealing with man's moral responsibility for his own good and evil acts, al-Ghazzâlî lays down one clear rule. Man is held accountable for his own voluntary choices. He will be judged in accordance with the purpose (qasd) on which he has fixed his heart, his determination ('azm), his intention (niyyah), and his decision (hamm). When two men engage in a sword fight both slayer and slain will be condemned to the fire, because each one intended to kill the other.

On the other hand man is not held accountable for the involuntary suggestion (khâtir) which occurs to his mind, nor for the inclination of his nature (mayl-al-tab'), since there is no element of volition on his part in either of them. In regard to man's conviction (i'tiqâd) that he must do a certain thing, al-Ghazzâlî says that this may have been reached involuntarily

through circumstances beyond his control, and in such a case the man is not accountable. But when the conviction has been reached as the result of voluntary deliberation, then he is held morally responsible for it.

Al-Ghazzâlî deals with the subject of the soul's destiny in a rather disappointing way. Because of the fact that he was able to accept so many of the positions of the Aristotelian philosophers and to find a harmony between their teachings and those of orthodox Islam, we naturally expect him to say, with Ibn Sîna, that the rational soul, prepared by the practice of the virtues, attains perfection after death.[a] In fact al-Ghazzâlî does make almost that same statement. But he does it quite incidentally when he says that at death the veils of sense are removed, and the soul sees clearly and knows fully the true nature of reality.

But in the closing portion of this book al-Ghazzâlî does not stress the philosophical position. Indeed he seems almost to lose sight of it altogether as he turns to the inflexible fatalism of Islam. The general and particular decrees (qadâ' wa qadr) of Allah determine inevitably and inexorably the fate of the soul. Some hearts are built up by means of piety and purified through discipline. Others are burdened by passion and utterly corrupted by foul actions so that they have no place for good. The hearts

- -

a) Hastings, Ency. of Religion and Ethics, ii. p. 276 a.

of most men are swaying between the good and the evil, the angel and the demon, until the dominant factor obtains the victory. But this factor has been caused to predominate by the predestination of Allah. Because of the divine decree obedience has been made easy for some, and disobedience for others. Allah guides aright and leads astray. Some are destined for the Garden, and others for the fire, but He does not care.

Why did al-Ghazzâlî close his book in this stern fashion? He was a Ṣûfî saint who had experienced the joys of spiritual ecstasy and had seen the wonders of divine revelation. He found his own spiritual needs satisfied only in the immediate experience of reality. But he was also an orthodox Muslim, and the Ash'arite dogmatic theology of Islam was unyielding. It may be that he felt it necessary to close on a strictly orthodox note in order to maintain his position in Islam and thus accomplish his purpose in harmonizing Ṣûfism and orthodoxy. It may be that he did not fully realize the paradox of his own life as a mystic and as an orthodox theologian.

Succeeding generations did see this paradox. Some have been logical in their orthodoxy and have scorned his mysticism. Others have been logical in their mysticism, and have gone all the way into pantheism. But all, whether friends or foes, have united in paying their respects to al-Ghazzâlî's sincere efforts to guide the heart of man into larger and fuller life.

C. Texts Used in Translation.

The translation is made from the text in Ithâf al-Sâdah al-Muttaqîn, which is the commentary on the Ihyâ' by Sayyid Murtaḍâ al-Zabîdî.[a] This commentator is hereafter referred to as Z.

References are also made to other texts, as follows:

(1) Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, published by al-Ḥalabî, Cairo, 1346, which is hereafter referred to as Cairo text.

(2) The text in the margin of the Ithâf.

(3) A Manuscript in the Princeton University Library, probably from the fifteenth century. It is no. 1481, and is described in A Descriptive Catalog of the Garrett Manuscripts Deposited in the Princeton University Library, Princeton University Press, 1938, p. 448. It is referred to as MS or Princeton MS.

(4) A recently acquired manuscript called mahajjat al-baidâ' fî ihyâ' al-ihyâ', which is a text with occasional comment. It is referred to as Cairo MS. Where both manuscripts agree they are indicated by MSS. Cairo MS is dated 1047 A.H.

- -

a) Brockelmann, i. p.422; ii. pp. 287 f. See also biographical note in Calverley, Worship in Islam, Madras, 1925, pp.38 f. note.

D. A SUMMARY OF THE TRANSLATION.

Introduction.

Man has been given an aptitude for knowing Allah. It is this characteristic which gives him his position of honor, and distinguishes him from all other creatures. This capacity has its seat in the heart which alone can know Allah. The heart is morally responsible to Allah, joyfully drawing near to Him if obedient, but being punished when neglected or corrupted. He who knows his heart knows his Lord. Such knowledge is thus the root of religion, and the basis of the mystic way to Allah.

The secret wonders of the heart will now be explained and illustrated so that the dull minds of men may see something of them.

Chapter One.

Very few men have an accurate understanding of the terms 'heart', 'spirit', 'soul', and 'intelligence', so we shall make a partial explanation of them.

The term 'heart' may mean the organ of flesh which is in the chest of man and animal both when living and when dead. It is the heart which physicians study and treat. Another meaning,

which is the one intended in this book, is that subtile tenuous substance, spiritual in nature, which is the knowing and perceiving essence of man, and in reality is man. There is a connection between the physical and spiritual 'hearts', the explanation of which is not demanded by practical religion nor warranted by prophetic precedent.

'Spirit' may mean that refined material substance which carries life and sense perception from the heart throughout the physical body. With this 'spirit' doctors deal. The other meaning of 'spirit' is the subtile tenuous substance mentioned above.

'Soul' is applied, especially by Ṣûfîs, to the powers of anger and appetence in man. A second meaning is that subtile tenuous substance which is man in reality. This soul is referred to in the Qur'ân as 'at rest', 'upbraiding', and 'commanding to evil', depending upon its state in relation to Allah.

'Intelligence' may be used to mean knowledge; or it may be applied to that subtile tenuous substance which perceives and knows.

These four terms then, in addition to denoting the corporeal heart, the corporeal spirit, the appetent soul, and intelligences, share in a common meaning which is this subtile tenuous substance.

Chapter Two.

The heart has two armies. The one is external, being made up of the bodily members which perform their functions at the heart's behest. The other is internal, being made up of ideas and perceptions. For example, the appetite which is internal needs the hand which is external to supply it with food.

Of these armies there are three classes: The will points out the desired ends. Power moves the members to attain those ends. Knowledge and perception furnish information gathered through the five external senses of hearing, sight, smell, taste, and touch; and the five internal senses which are common sense, imagination, reflection, recollection, and memory.

The next chapter will cite examples to make clear the meaning of these armies.

Chapter Three.

The armies of appetence and anger are sometimes obedient to the heart and sometimes rebellious against it. The aid of the army of knowledge which is from Allah should be gained in order to direct those of appetence and anger which might otherwise join the party of Satan.

The body is the kingdom of the soul. The intellect is the king's wise minister whose advice should be followed rather

than that of the slave which is appetence. Anger, as chief of police, is directed by the minister to discipline this slave.

The body is like a city whose king is the mind. The enemy is anger and appetence, and the defending army of reason must strive to protect the city.

The intellect is like a horseman who has gone hunting. His horse is appetence and his dog anger. As long as he is the skillful master and they are well trained, he succeeds, but otherwise he fails.

Chapter Four.

Animals have appetence, anger, and sense perception, but man has the special gift of reason by which he can draw near to Allah. Knowledge and the will to act upon it are properties peculiar to man.

Reason is potential in youth. Later it is made actual as man gains for himself, first, the knowledge of axioms and first principles, and afterward, experiential knowledge. This knowledge is gained by some through learning and instruction, and by others through direct revelation and mystical unveiling. Advancement in knowledge is almost unlimited; and in it man draws near to Allah. The prophet has the highest rank through immediately revealed knowledge. Man can prepare his heart for divine inspiration by

purifying it from evil, and in such inspiration is his perfection.

The human soul includes the faculties of the vegetative and animal souls, but experiential knowledge gives man a place between the animals and the angels. He may sink to the level of the one, or strive toward the other.

Each one of the bodily members and sense perceptions may be used by the heart as a help toward Allah. Thus man can successfully complete his journey through this present world to the eternal abode. But if the heart is negligent man will fail to reach Him.

Chapter Five.

Within man's heart there is a mixture of four qualities; lordly, demonic, beastly, and brutish. The brutish quality of appetence may be likened to a pig, the beastly quality of anger to a dog, and the lordly quality of the intellect to a sage. The demon urges on both pig and dog to their natural evil desires.

If the intellect as master sets anger and appetence over against each other, justice is established, and lordly and noble qualities appear in the heart. But if the intellect fails in this it is enslaved to their service. Such servitude causes a destructive stain and corrosion to be heaped up upon the heart through the many evil qualities which are produced by their domination.

The heart is a mirror which is polished by praiseworthy action, especially the devotional practice of remembrance, so that the divine will is clearly reflected therein; but it is tarnished and rusted by blameworthy action so that good is not perceived.

Chapter Six.

The heart, or intellect, as the seat of knowledge, is like a mirror which reflects the specific natures of things. The form which is reflected corresponds to the intelligible, or the thing known, while its actual reflection in the mirror is like intelligence.

Man's heart is of a lordly nature, and it alone of Allah's creatures is potentially capable of knowing all realities through their reflection in it. Such complete knowledge is prevented by one or more of the following causes: (1) The heart of a youth, for instance, is imperfect like an unfinished metal mirror, and so incapable of reflecting reality. (2) Acts of disobedience so tarnish the heart that the reflection of reality is dimmed or destroyed. Acts of obedience correspondingly cleanse and polish it. (3) The heart may not be turned toward Allah, the Absolute Reality, but toward some detail of daily living which alone is reflected in it. (4) The blind acceptance of dogma acts as a veil between the heart and reality. (5) Ignorance of the

direction of reality and of the sources of knowledge prevents intelligent perception.

A man's eye can see the back of his neck by the use of two mirrors. Similarly the heart can perceive the truth by the proper correlation of two items of knowledge from which a third is derived as in the syllogism.

The purpose of obedience is the purification of the heart so that it may receive divine illumination. This illumination and the corresponding knowledge in the heart has three degrees: (1) The faith of those who accept dogma on authority is like believing that Zaid is in the house because a trustworthy person said so. (2) The faith of the theologians has an element of proof, like hearing Zaid's voice from within the house, and so believing that he is there. (3) The faith of prophets and saints is like the knowledge of one who enters the house and sees Zaid face to face.

Chapter Seven.

The knowledge of the heart is of two sorts: intellectual, and religious. These are subdivided according to the following table:

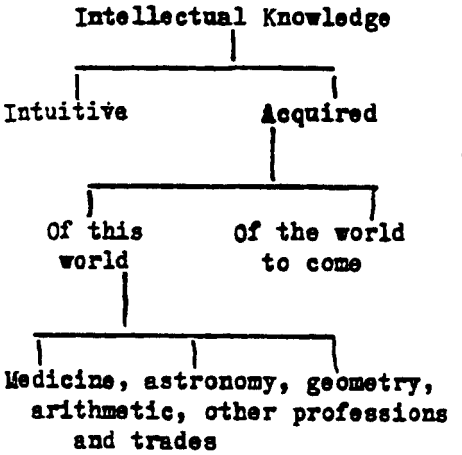

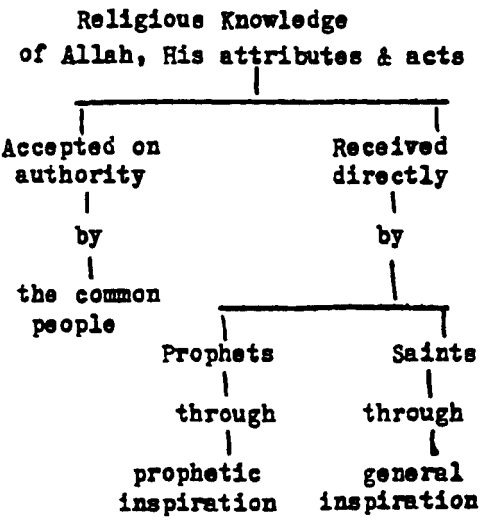

It is evident that in the field of intellectual knowledge it is necessary for man to have the acquired knowledge which is gained through insight in order to supplement his natural endowment of intuitive knowledge.

Intellectual sciences are like foods. But food alone will not give health to the soul, and so religious sciences, which are like medicines, are also needed. Some people have thought that the two types of knowledge are incompatible and so have forsaken religion. There is, however, an inner harmony between them.

It is very seldom that one individual can combine a thorough understanding of intellectual and religious knowledge in his own experience, for the emphasis of the one usually obscures the other. So it is not valid for a man whose knowledge is predominantly of the one sort to deny the soundness of another man's

knowledge which differs in kind. For he who walks the Eastern path cannot know what is in the West. The prophets, aided by the Holy Spirit have both types of knowledge in abundant measure.

Chapter Eight.

There are two different ways by which the heart may receive such knowledge as lies beyond the realm of the intuitive. The learned gain knowledge through mental activity; saints and prophets gain it through inspiration. The inspiration of saints is of a general sort, while that of the prophets is specific prophetic inspiration given through an angel.

The heart as a mirror is capable of having true reality revealed in it by means of reflection from the Preserved Tablet. The five aforementioned hindrances are as a veil between the heart and the Tablet. The veil may be drawn aside by man's volition, or by direct divine unveiling. The latter may come in sleep or during waking hours. The resulting revelation of knowledge comes as a dazzling flash, or, in rare instances, it may be continuous up to a certain point.

Ṣûfîs seek knowledge through inspiration. They say that to attain it one must cut off all earthly ties, purify his heart of all evil traits, and set his whole heart upon seeking the vision of Allah alone. While in a solitary place of devotion the

Ṣûfî must concentrate on repeating the name of Allah until only the ideal meaning of that name occupies his whole being. It is within his power to progress thus far by his own volition, but he must then wait for the gift of Allah who reveals what He wills.

Speculative theologians admit that such revelation is possible and that it has been the experience of prophets and saints, but they think that it is extremely unlikely for the ordinary seeker to enjoy it. They say that for a man to give up his study in the hope of experiencing such a divine revelation is like a farmer who gives up tilling the soil to hunt for hidden treasure. Such an effort might be successful, but is rarely experienced.

Chapter Nine.

Two tangible examples are given to illustrate these two ways of gaining knowledge.

1. The heart can gather knowledge through the outer door of the senses even as a pond may be filled with water from streams whose channels are turned into it. It may also gain knowledge from within through the inner door which opens upon the unseen world, even as the water supply of the pond may be secured by digging down to the subterranean springs.

There are four degrees of existence in the world:

(1) archetypal existence in the Preserved Tablet; (2) real existence; (3) the existence of the form within the imagination; (4) the existence of the form within the heart.

Man is a microcosm and is capable therefore of understanding the macrocosm. There is a difference between the knowledge of the philosophers and the learned and that of saints and prophets, for the former gain it through the outer door, but the latter through the inner door.

2. One side of a portico was once decorated by Byzantine workmen, and the other side, which was concealed by a veil, was decorated by Chinese. The Byzantines used all sorts of paints and colors in their artistry, while the Chinese merely polished their side until it was a perfect mirror in which the handiwork of the Byzantines was reflected with added brilliance. The learned, with their use of external means, are like the Byzantines, while the mystics are like the Chinese.

The heart and its mystical knowledge are both immortal. This knowledge aids it in its journey toward Allah. He who has a large endowment of it is rich in this world and in the next, even though he may be ignorant of philosophical speculations and theories.

Chapter Ten.

The experiential knowledge of the mystics is given only

to a few, but the fact of such knowledge must be believed by all. It is directly given divine knowledge, and it is made known through inspiration to those who by doctrinal and ascetic practices have prepared their hearts to receive it.

Witness to such knowledge is borne by: (1) The Qur'ân; for example, "But those who strive for us we will surely guide into our way " (29:69). (2) Tradition; for example, "Beware of the natural insight (physiognomy) of the believer, for he sees with the light of Allah." (3) The experience of Companions, Followers, and those who succeeded them, as shown in many tales of miraculous gifts, mental telepathy, seeing al-Khidr, hearing the voice of an unseen bodiless speaker, etc.

The experience of true dream-vision, in sleep or while awake, is indubitable. So also is the fact that Muhammad was able to predict future events unknown to others. Such knowledge is possible for other prophets and saints.

Chapter Eleven.

The heart is constantly influenced by the senses, both external and internal, and tempted through them. Thus its state is always changing from one moment to another. Involuntary suggestions are the most important of these influences. They stir up desire which leads first to resolution, then to intention, and then to the overt act.

There are two classes of involuntary suggestions: (1) inspiration from the angel which leads to good; (2) evil prompting from the demon which leads to evil. The heart is prepared by divine succor to receive the former, and by desertion to accept the latter.

The heart is between the angel and the demon, and Allah causes both of them to influence it. To follow desire is to give the demon his opportunity; but to strive against it is to strengthen the angel's influence. The heart is thus the scene of attack and counter-attack on the part of the two powers.

Evil prompting is removed by the remembrance of Allah. Man should not speculate about Satan's nature, but rather strive to ward off his attacks. Especially is this true when Satan portrays evil in the form of good, as when he exhorts a person to preach for men's guidance, only that he may thereby stir up pride in the heart of the preacher.

It is obligatory, for every person, to learn the ways by which Satan deceives. The pious can find the safe path by a life of self-control, careful self-denial, and the study of the Qur'ân and the Sunnah.

Chapter Twelve.

It is man's duty to keep the fortress of his heart secure, and so he must know the ways by which Satan would enter

it. The most important of these ways are the following: (1) Anger and appetence; for when these dominate man, his intellect cannot cope with Satan's attacks. (2) Envy and greed which make the heart blind and deaf to the truth. (3) Satiety of food which makes prayer a burden. (4) Love of adornment in apparel, furnishings, and house; this alone is sufficient to preoccupy a man throughout his whole life. (5) Covetous desire towards men and striving to gain their favors. (6) Haste, which is from Satan; and forsaking Allah's gift of leisurely action. (7) Dirhems and dinars which only call for more constantly and lead away from Allah. (8) Stinginess and the fear of poverty which prevent almsgiving. (9) Sectarian and partisan prejudices which lead to strife and division, and make men blind to the moral life and the religious practice of those leaders whom they profess to follow. (10) Inciting the common people to the study of theology which is beyond their intelligence, and which leads them to innovation or unbelief. (11) Thinking evil of Muslims, which leads to false accusations against which all should be on guard.

Satan's attacks can be warded off if these entrances are blocked up by purifying the heart. When this is done he still passes through the heart, but does not find opportunity to share in its life. The remembrance of Allah is like medicine for the sick heart; and a life of piety is like abstinence which gives the

medicine effective opportunity to do its work.

The ritual prayer is the highest point of worship,and Satan's evil promptings are strongest at the time of prayer. When one gives heed to demonic suggestions prayer is of no avail.

There are great numbers of demons, and each one of them summons to a specific type of evil. Similarly there are hosts of angels, and each one has his own specific good work to do.

For the most part the spirit-being, whether angel or demon, appears to mystics by unveiling to them an image of his being, rather than his true form. The demon thus appears as a dog, a frog, a pig, etc., The angel appears as a beautiful form, even as Jibrîl used to appear to Muḥammad in the likeness of the well-favored Diḥyah. On rare occasions, however, the mystic does see these beings in their true forms.

Chapter Thirteen.

It is not easy to know to what extent man is held accountable for the heart's experiences of evil suggestions, decisions, thoughts, and purposes. There are Qur'ânic texts and also traditions which appear to affirm accountability, and others which seem to deny it. Here the matter of intention plays an important part.

The stages between thought and act are four: (1) the

involuntary suggestion; (2) the inclination of the nature; (3) a reasoned judgment, or conviction; (4) determination.

Man is held accountable only for voluntary thoughts, intentions and acts. Thus the first two of the above-named classes involve no moral responsibility. Tradition says, "My people are pardoned the suggestions of the self." If conviction is brought about by compulsion, man is not accountable; but if voluntary, he is accountable. Man is always held accountable for his decision to evil, unless, after making it, he, through fear of Allah, gives it up again. Such change of decision would be accounted to him as a good deed. "People will be judged according to their intentions alone", as tradition asserts. If two Muslims fight, both slayer and slain will be in the fire, because each one desired and intended to kill the other.

Allah could hold man responsible for involuntary thoughts, but has given the assurance that He "will not require of the soul save its capacity " (2:286).

Chapter Fourteen.

Can the evil promptings of Satan be cut off entirely by devotional exercises? The reply depends upon the nature of the evil suggestion. The sort which is clothed with a degree of truth, such as the suggestion of pride in man's service of Allah, can be

cut off by the mystic when he remembers that his bodily members and their acts are Allah's creation, and therefore no reason for pride.

The suggestion that stirs up appetence does not entirely cease, but it is effectively warded off by remembrance when the latter is the heart's chief concern.

Another type is an involuntary thought or recollection, such as thinking of some other subject during the time of prayer. This may be warded off momentarily, but it returns at once. It is conceivable that it might be kept off for some little time, as is suggested in the tradition, "Whoever prays a two-cycle prayer, without experiencing any suggestions of the self about this present world during the prayer, will have all his former sins forgiven."

Salvation from Satan for a moment or for an hour is possible, but not for a lifetime. Even Muhammad did not escape Satan's evil suggestions, but was distracted during prayer by his gold ring and embroidered garment which reminded him of the attractive things of this present world.

Chapter Fifteen.

The heart of man is quick to change, being susceptible to the different influences which are constantly brought to bear upon it. These entice it to all sorts of good and evil. It is

always turning about like a sparrow; boiling up like the contents of a cooking-pot; and being blown about like a feather in the desert.

One type of heart is built up by piety, purified by discipline, and thus cleared of all evil characteristics and fixed on good. It is constantly aided by angels, and Satan tries in vain to deceive it. It is filled with saving qualities and has found rest.

Another sort of heart is that which is burdened by passion, corrupted by foul actions, and stained by evil characteristics. Demons work their evil will therein, but angels are barred from it. Some hearts are in this state, being fixed on evil in all their desires; others in specific desires only, as for instance, love of money, or uncontrollable anger.

The third sort of heart, which is that of most men, is constantly swaying between the suggestion of the angel and that of the demon, between intellect and passion. Such hearts join, now to the one party, and again to the other, until finally their state is determined by the characteristics, which, in accord with Allah's predetermined decree, are predominant in them. Allah guides aright and leads astray. He has destined some for the Garden, and others for the Fire. He is King of all, and none may question Him about what He does.

INTRODUCTION.

In the name of Allah the Merciful, the Compassionate.[1] Praise belongs to Allah[2] whose majesty doth perplex the hearts and thoughts of those who seek in vain to comprehend it;[3] whose shining light at its beginning is such as to bewilder eye and sight; who is acquainted with all hidden secrets; who knoweth all that conscience doth conceal; who hath no need of counselor or helper in ruling of His kingdom; the Overturner of hearts and the Forgiver of offenses; the Concealer of faults; the Deliverer from anxieties. And may blessing and peace rest in abundance upon the chief of the messengers, the uniter of religion, the exterminator of heretics, and upon his descendants, good and pure.

The honor and excellence of man in which he surpasses all other sorts of creatures is his aptitude for knowing Allah, whose is the praise. This knowledge is man's beauty and perfection and glory in the present world, and his provision and store for the world to come. He is prepared for this knowledge only through his heart, and not by means of any of his members. For it is the heart which knows Allah, and works for Allah, and strives toward Allah, and draws near to Him, and reveals that which is in the presence of Allah. The mem-

bers of the body, on the other hand, are merely followers, slaves, and instruments which the heart uses and employs as the king uses his slave, as the shepherd makes use of his flock, or as the craftsman uses his tool.

For it is the heart which is accepted with Allah when it is free from all save Him, but veiled from Allah when it becomes wholly occupied with anything other than Him. It is the heart upon which claims are made, with which conversations are carried on, and with which remonstrance is made, and which is punished. It rejoices in nearness to Allah and prospers if kept true, and is undone and miserable if debased and corrupted.# It is that which in reality is obedient to Allah, and the acts of devotion which are manifest in the members of the body are but its light.## It is that also which is disobedient and rebellious against Allah, and the acts of turpitude which course through the members are but its effects. By its darkening and its enlightening there appear the good and evil qualities of its external appearance, since "every vessel drips that which it contains."[4] The heart is that which, if a man knows it, he knows himself, and if he knows himself he

- -

Cf. Qur'ân, 91:9-10.

Following Cairo and MS texts.

knows his Lord.[5] It is that which, if a man knows it not, he knows not himself, and if he knows not himself he knows not his Lord. He who knows not his own heart is still more ignorant of everything else, since the majority of mankind know not their own hearts and their own selves, for intervention has been made between them and their own selves. For "Allah interveneth between a man and his own heart" (8:24). His intervention consists in preventing man from observing it (i.e. his heart), and watching over it, and becoming acquainted with its qualities, and perceiving how it is turned between two of the fingers of the Merciful,[6] and how at one time it lusts for the lowest of the low and is brought down to the plane of the demons; and at another time, it mounts up to the highest of the high, and advances to the world of the angels who are drawn near to Allah (al-malâ'ikah al-muqarrabûn).[7] He who knows not his heart to watch over it and be mindful of it, and to observe what shines on it and in it of the treasures of the unseen world of spirits (al-malakût),[8] he is one of those of whom Allah has said,[#] "they forget Allah, so He hath therefore caused them to forget themselves. They are the evil doers" (59:19). Thus the knowledge of the heart and of the real nature of its qual-

- -

Following Cairo and MS texts.

ities is the root of religion and the foundation of the mystic traveler's way.

Since we have completed the first part of this book[9] which deals with those acts of worship and customs which are carried on by the external bodily members, which is external knowledge, and since we have promised [11] to explain in the second part those destroying and saving qualities which come upon the heart, which is inner knowledge, we must preface this part with two books. One book will deal with the explanation of the heart's qualities and characteristics, and the second with the manner of disciplining the heart and improving its characteristics.[10] After that we will launch forth into a detailed discussion of the things which destroy and save. So we shall now mention that which can be most readily understood of the exposition of the wonders of the heart by means of examples. Most intelligences are too dull to comprehend a plain statement of its wonders, and of its secrets which pertain to the realm of the unseen world of spirits.

---

[11] See Iḥyaʾ text in Ithâf al-Sâdah, vol.i, p. 63.

CHAPTER ONE.

An Exposition of the Meaning of 'Soul', 'Spirit', 'Heart', and 'Intelligence', and of the Purport of these Names.

Know that these are four names which are used in these chapters. But few of the leading savants have a comprehensive knowledge of these names and their different meanings, and of the definitions of the things named. Most of the mistakes regarding them originate in ignorance of the meaning of these names, and of the way in which they are applied to different objects. We will explain as much of the meaning of these names as pertains to our purpose.

One of these is the term 'heart' (qalb), and it is used with two meanings. One of them is the cone-shaped organ of flesh which is located at the left side of the chest. It is flesh of a particular sort within which there is a cavity, and in this cavity there is black blood which is the source (manba') and seat (ma'dan) of the spirit (rûḥ).[11] We do not now propose to explain its shape nor its mode of operation since religious ends have no connection therewith, but only the aim of physicians.[12] Animals and even the dead have this heart of flesh. Whenever we use the term 'heart' in this book, we do not mean this sort of heart, for it is but an impotent bit of

flesh, belonging to the visible material world (ʿâlam al-mulk wal-shahâdah), and is perceived by the sense of sight, by animals as well as by mankind.

The second meaning of the 'heart' is a subtile tenuous substance[13] of an ethereal spiritual sort (laṭîfah rabbâniyah rûḥâniyah), which is connected with the physical heart. This subtile tenuous substance is the real essence of man. The heart is the part of man which perceives and knows and experiences; it is addressed and held responsible and rebuked, and it has some connection with the physical heart. The majority of men have been mentally bewildered when they tried to perceive the nature of this connection. Its connection therewith resembles the connection of accidents with substances, of qualities with the things they qualify, of the user of a tool with the tool, or of that which occupies a place with the place. We will guard against trying to explain this for two reasons: firstly, because it deals with mystical sciences (ʿulûm al-mukâshafah)[14], and our aim in this book includes only the science of practical religion (ʿilm al muʿâmalah); and secondly, because to ascertain it calls for a disclosing of the secret of the spirit (rûḥ), concerning which the Apostle[15] of Allah, on whom be the blessings and peace of Allah,[16] did not speak, and therefore no one else should speak.[17] Our aim then is this:

whenever we use the term 'heart' (qalb) in this book we mean by it this subtile tenuous substance. And what we propose is to mention its characteristics (awṣâf) and states (aḥwâl),[18] not its real nature (ḥaqîqah)[19] in itself, for the science of practical religion does not require the mention of its real nature.

The second term is the 'spirit' (rûḥ), and it is also used with two meanings relevant to our purpose. One of these is a subtile body whose source is the cavity of the physical heart, and which spreads by means of the pulsative arteries to all the other parts of the body.[20] Its circulation in the body and the overflowing from it of the light of life, sense perception, sight, hearing, and smelling to the members of the body resemble the flood of light from a lamp which is moved about throughout a house. Whenever the lamp is brought to any part of the house it is lighted by it. Life is like the light which falls upon the walls; the spirit is like the lamp; the circulation of the spirit and its movement within correspond to the movement of the lamp throughout the house by the moving of him who moves it. Whenever physicians use the term 'spirit' they have in mind this meaning, which is a subtile vapour produced by the heat of the heart. It is not our purpose to explain this usage of the term since its connections are within the scope of physicians who treat the body. The purpose of physi-

cians of religion who treat the heart that it may be led near to the Lord of the worlds, has no connection at all with the explanation of this 'spirit'.

The second meaning is that subtile tenuous substance in man which knows and perceives, which we have already explained in one of the meanings of the 'heart'. It is the meaning intended by Allah in His statement, "They will ask thee of the spirit. Say: 'the spirit is my Lord's affair '", (17:87). It is a strange and lordly affair,[21] the real and ultimate nature of which most intelligences (ʿuqûl) and understandings (afhâm) are unable to grasp.

The third term --'soul' (nafs)[22] partakes of many meanings, two of which pertain to our purpose. By one is denoted that meaning which includes both the faculty of anger (ghaḍab) and of appetence (shahwah)[23] in man, which we will explain later. This meaning predominates among Sûfîs, for they mean by the 'soul' that principle in man which includes his blameworthy qualities (ṣifât madhmûmah). So they say, "The soul must be striven against and broken." This is alluded to by the Prophet in his statement, "Thy soul which is between thy two sides is thy worst enemy."[24]

The second meaning is that subtile tenuous substance which we have mentioned, which is man in reality. It is the

soul of man and his essence. But it is described by different descriptives according as its states differ. When it is at rest under His command, and agitation has left it on account of its opposition to the fleshly appetites, it is called 'the soul at rest' (al-nafs al-muṭma'innah). Of such a soul did Allah say, "Oh, thou soul which art at rest, return to thy Lord, pleased, and pleasing Him" (89:27-28). The soul according to the first definition, cannot be conceived of as returning to Allah for it is far removed from Allah and belongs to the party of Satan. But when the soul is not completely at rest, but is striving to drive off and oppose the appetent soul, it is called 'the upbraiding soul' (al-nafs al-lawwâmah); for it upbraids its possessor whenever he falls short in the worship of his Master. Allah said, "I swear by the upbraiding soul" (75:2). But if the soul leaves off its opposition and becomes submissive and obedient to the demands of the fleshly appetites and the invitations of Satan, it is called 'the soul that commands to evil' (al-nafs al-ammârah bil-sû'). Allah said#, "And I do not acquit myself, for verily the soul commands to evil" (12:53). Yet it may sometimes be said, "By the 'soul

- -

Cairo text inserts, "relating the words of Joseph or the wife of the prince, . . "

that commands to evil', is meant the soul according to the first definition," for that 'soul' is most blameworthy. But the soul according to the second definition is praiseworthy, for it is man's very self, or his essence and real nature, which knows Allah and all other knowable things.[25]

The fourth term, which is intelligence ('aql),[26] also partakes of various meanings which we have mentioned in the Book of Knowledge.[27] Of these two pertain to our purpose. 'Intelligence' may be used with the force of knowledge ('ilm) of the real nature of things, and is thus an expression for the quality of knowledge whose seat is the heart. Secondly, 'intelligence' may be used to denote that which perceives knowledge, or the heart in the sense of the subtile tenuous substance. And we know that every knower has within himself an entity (wujûd) which is a self-existing principle (aṣl qâ'im bi-nafsihi), and knowledge is a quality (ṣifah) residing in it, and the quality is other than the thing qualified. So 'intelligence' may be used as meaning the quality of the knower, and it may be used to mean the seat of perception, the mind which perceives. The latter meaning is that referred to in the Prophet's saying, "The first thing Allah created was intelligence."[28] For knowledge is an accident which cannot be conceived as the first created thing; indeed its seat must needs have

been created before it or along with it, and because one cannot converse with it (i.e. knowledge ʿilm). Tradition also relates that He said to intelligence, "Draw near", and it drew near. Then He said, "Retreat", and it retreated.

So it is now made clear to you that there exist the following meanings of these names: the corporeal heart, the corporeal spirit, the appetent soul, and intelligences. These are four meanings which are denoted by four terms.# There is also a fifth meaning which is that subtile tenuous substance in man which knows and perceives, and all four of these names are successively applied to it. There are then five meanings and four terms, and each term is used with two meanings.

Most of the learned (ʿulamâʾ) are confused in distinguishing between these terms, and in regard to their successive use. So you find them talking about involuntary suggestions (khawâṭir)[29], and saying, "This is the suggestion of the intelligence, this is the suggestion of the spirit, this is the suggestion of the heart, and this is the suggestion of the soul", and the observer does not understand the distinction in the meanings of these names. So for the sake of uncovering this matter we have put here at the beginning an ex-

- -

Following Cairo & MS texts.

planation of these names. Wherever the expression 'heart' occurs in the Qur'ân and in the Sunnah its intended meaning is that in man which discerns and comes to know the real nature of things. This may be alluded to by metonymy as the heart which is in the breast, because between that subtile tenuous substance and the physical heart there is a special connection.[30] For although this subtile tenuous substance is connected with and used by the rest of the body as well, yet this connection is by means of the heart, so therefore its primary connection is with the heart. It is as though the heart were its seat, its kingdom, its world, and its mount. Therefore Sahl al-Tustarî[31] has likened the heart to the throne and the breast to the seat. He said, "The heart is the throne ('arsh) and the breast is the seat (kursî)." But it must not be supposed that he meant that it is the throne of Allah and His seat, for that is impossible. But he meant that the heart is its (i.e. the subtile tenuous substance's) kingdom and the primary channel for its planning and activity. These then (i.e. the physical heart and the breast) stand in the same relationship to the heart (the subtile tenuous substance) as do the throne and seat to Allah.[32] This metaphor is appropriate only in certain respects. The explanation of this is not vital to our purpose and so let us pass it by.

CHAPTER TWO

An Exposition of the Armies of the Heart.

Allah has said, "And none knoweth the armies of thy Lord save Himself" (74:34). For in hearts and spirits and in other worlds Allah has "armies levied"[33], whose nature and the details of whose number none knows save He. We will now refer to some of the armies of the heart such as pertain to our purpose.

The heart has two armies: an army seen with the eyes, and an army seen only by insight. The heart is as king, and the armies are as servants and helpers, and this is the meaning of 'army' (jund). Now its army which is visible to the eye includes the hand, the foot, the eye, the ear, the tongue, and the rest of the members both outer and inner. These all serve the heart and are in subjection thereto, and it has the disposition of them, and repels for them. They were created with an inherent disposition to obey it, and cannot disobey it nor rebel against it. For if it orders the eye to be opened, it is opened; if it orders the foot to move, it moves; if it orders the tongue to speak and is fully determined in the matter, it speaks; and so also for the rest of the members. The

subjection of the members and the senses to the heart resembles, from one point of view, the subjection of the angels to Allah; for they were created with an inherent disposition to obedience, and they cannot disobey Him. "They disobey not Allah in what He bids them, but they do what they are bidden" (66:6). There is however this one difference that the angels know their own obedience and conformity, whereas the eyelids obey the heart in opening and closing because they are in subjection to it, and they have no knowledge of themselves nor of their obedience to the heart.

The heart needs these armies because of its need for a vehicle, and for provision for that journey for which it was created, the journey to Allah, and for passing through its stages (manâzil) until He is met face to face. For this cause were hearts created as Allah has said, "I have not created the jinn and mankind save that they may worship me" (51:56). The vehicle of the heart is the body alone; its provision is knowledge alone; and the means of attaining the provision for the journey and supplying one's self therewith lie only in righteous acts.

It is impossible for the creature to reach Allah except by dwelling in the body and passing through this present world (al-dunyâ)[34], for the nearest stage must be passed

through in order that the most distant stage may be attained. This present world is the seed-bed (mazra'ah) of the world to come (al-'âkhirah)[35], and it is one of the stages of right guidance (hudâ). It is called 'nearer' (dunyâ) only because it is the nearer of the two abodes. The heart must therefore get its supply of provision from this world. The body is its vehicle by which it comes into contact with this world. Thus the body needs to be cared for and preserved, and it is preserved only by procuring for it such food and other things as are suitable for it, and by warding off from it the causes of destruction which are repugnant to it and destroy it.

The heart thus needs two armies in order to procure food: an internal army which is the appetite, and an external which is the hand and the members which procure food. So the needed appetites are created in the heart, and the members of the body are created which are the instruments of the appetites.

Likewise the heart needs two armies to drive off the things which destroy: an internal army of anger (ghaḍab) by which it drives off things which destroy and takes revenge upon its enemies, and an external which is the hand and the foot by which it carries out the dictates of anger. This is completed by means of things outside of the body, such as weapons, etc.

Then, too, the appetite for food and the means of securing it are of no profit to him who needs food as long as he has no knowledge of food. So in order to gain this knowledge the heart needs two armies: an internal army, which is the perception of sight, taste, smelling, hearing, and touch; and an external, which is the eye, ear, nose, etc. A detailed account of the need for these and the wisdom in them would be very long, and many volumes would not contain it. We have referred to a small portion of it in the Book of Thanksgiving,[36] and this will suffice.

All the armies of the heart are limited to three classes. One class incites and instigates either to the obtaining of that which is profitable and suitable, as, for example, appetence (shahwah); or to the warding off of that which is harmful and destructive, as, for example, anger (ghaḍab). This impulse may be called the will (irâdah). The second class is that which moves the members to the attainment of these desired ends, and it is called power (qudrah). These are armies which are diffused throughout the rest of the members, especially the muscles and sinews. The third class is that which perceives and gathers information[//] as spies.

- -

[//] Following Cairo and MS texts.

These include the power of sight, hearing, smell, taste, etc., which are divided among certain appointed members. This is called knowledge (ʿilm) and perception (idrâk).

Corresponding to each of these internal armies there are external armies which are the physical members. These are made up of flesh, fat, nerve, blood, and bone, which are prepared as the instruments of these armies. Thus the power to seize lies only in the fingers, the power to see only in the eye,# and so on for the other powers. We are not now speaking of the external armies, I mean the physical members, for they belong to the visible material world, but rather of those unseen armies by which the heart is helped. This third class, which alone of this group perceives, is divided into that which is lodged in the outer abodes, or the five senses, I mean Hearing, sight, smell, taste, and touch; and that which has been lodged in inner abodes, or the ventricles of the brain which are also five. Thus a man after seeing an object closes his eye and perceives its image (ṣûrah) within himself. This is the retentive imagination (khayâl). This image then remains with him by reason of something which preserves it, which is the army of memory (al-jund al-ḥâfiẓ). He then

- -

Following Cairo text.

thinks about what he has remembered and combines part with part, after which he recalls what he had forgotten and it comes back to him again. Then he gathers together in his retentive imagination all the meanings of his sense impressions by means of the common sense (ḥiss mushtarak).[37] For there are within man common sense, imagination (takhayyul), reflection (tafakkur), recollection (tadhakkur), and memory (ḥifẓ).[38] Were it not that Allah created the powers of memory, thought, recollection, and imagination, the brain would be devoid of them even as is the hand and the foot. Thus these powers are internal armies and their seats are internal.

Such then are the armies of the heart. It would take a long time to explain this by citing examples# so that the understanding of the weak could comprehend it, while our purpose in such a book as this is that the strong and superior from among the learned shall be profited thereby. Yet we will strive to make the weak understand by the citation of examples so that this may be brought within the range of their understanding.

- -

Following Cairo text.

CHAPTER THREE.

An Exposition of the Similitudes of the Heart with its Internal Armies.

Know that the two armies of anger and appetence are sometimes perfectly obedient to the heart, which helps it along the path it journeys, and their companionship on the journey which lies before it is desirable. But these two also disobey the heart at times, in trespass and revolt, until they gain the mastery over it and bring it into subjection. This results in destroying it and cutting it off from its journey by which it might reach eternal happiness.

The heart has another army which is knowledge, wisdom (ḥikmah), and reflection, the explanation of which will follow. It should gain the assistance of this army, for it is the party of Allah,[39] against the other two armies, for they may join themselves to the party of Satan. If it neglects this help and gives the army of anger and appetence dominion over itself, it will surely perish and suffer a manifest loss. This is the state of the majority of people, for their intellects have been forced by their appetence to labor at devising stratagems to satisfy the appetence, whereas appetence

should be forced by their intellects to labor at that which the mind has need of. We will make this clearer to your understanding[#] by means of three examples.

Example One.[40] We may say that the soul (I mean by the soul the aforementioned subtile tenuous substance)[##] is like a ruler in his city and his kingdom, for the body is the kingdom of the soul, its world, its abode, its city. The powers and members of the body occupy the place of craftsmen and laborers. The intelligent reflective power is like the sincere advisor and intelligent minister. Appetence is like an evil slave who brings food and provisions to the city. Anger and ardor (ḥamiyyah) are like the chief of police. The slave who brings the provisions is a liar, a deceiver, an impostor, and a malicious person who plays the part of a sincere advisor, while beneath his advice there is dreadful evil and deadly poison. It is his wont and his custom to contend against every plan which the wise minister makes, so that not even for an hour does he cease his contention and opposition to his opinions. When the ruler in his kingdom seeks the advice of his minister and shuns the counsel of this vile slave, inferring

- -

Following Cairo text; Z. & MS read 'heart'.

Following Cairo & MS texts.

indeed from his counsel that the right course is that which is contradictory to his opinion; and the chief of police disciplines him and brings him under the authority[#] of the minister and causes him to be under his orders, empowering him on his part over this vile slave and his followers and helpers, so that the slave is under authority and not the possessor of it, and so that he is subject to orders and directions and not one who gives orders and directs; then the rule of his state is upright and justice[#] is ordered because of him.

Thus when the soul seeks the aid of the intellect and is disciplined by the ardor of anger which it empowers over appetence, seeking the aid of one of the two against the other; sometimes through lessening the degree and excess of anger by making an ally of appetence and gradually modifying it; sometimes through subduing and overcoming the appetence by giving anger and ardor power over it and by disapproving of its demands; then its powers are made harmonious and its character comely. Whoever turns aside from this path is like unto him of whom Allah has said, "Hast thou seen him who takes his lusts for his god, and Allah leads him astray wittingly" (45:22). He also said, "... and followed his lust and his likeness was as the likeness of a dog..." (7:175). Again He

- -

[#] Following Cairo and MS texts.

said about him who restrains his soul from lust, "But[#] as for him who feared the dignity of his Lord, and restrained his soul from lust, verily he shall have the Garden as his dwelling place" (79:40-41). The way in which these armies strive, and the way in which some of them are given power over others will be told, if Allah so wills, in the Book of the Discipline of the Soul.

Example Two. The body is like a city and the mind ('aql), I mean the perceptive power in man, is like a king who rules over it. Its perceptive powers of the senses both external and internal are like to its armies and helpers. Its members are like the people of the city. 'The soul which commands to evil',[##] which is appetence and anger, is like the enemy who opposes him in his kingdom and strives to destroy his people. His body thus becomes as it were a frontier outpost, and his soul the place in which guards are stationed. So if he is one who strives against the enemy and routs him and conquers him as he ought, then will his deeds be praised in the day when he returns to the Presence (i.e. of Allah). As saith the Most High, "....and those who strive in Allah's

- -

[#] Following Cairo text; Z omits the first clause of verse.

[##] Cf. Qur'ân, 12:53.

way with their wealth and their persons, Allah hath preferred those who strive with their wealth and their persons above those who sit still" (4:97). But if he loses the frontier and neglects his people, his deeds will be blamed and vengeance will be taken against him when he meets Allah. Tradition says, "It will be said to him on the day of resurrection, 'O evil shepherd, thou didst eat meat and drink milk and didst not bring back the lost nor restore the broken; today will I be revenged against thee.'"[41] It is also to this struggle that reference is made in the saying of the Prophet, "We have returned from the lesser religious warfare (jihâd) to the greater."[42]

Example Three. The intellect is like a horseman who has gone hunting. His appetence is his horse and his anger is his dog. When the horseman is skilled and his horse well broken and his dog trained and taught, then he is able to succeed. But when he is himself clumsy, his horse ungovernable, and his dog vicious, then his horse is neither guided under him, nor does his dog go forth in obedience to his signs. So he himself deserves to perish rather than to gain that which he seeks. The clumsiness of the horseman is like the ignorance of a man, his paucity of wisdom, and his dim insight. The restiveness of the horse is like the victory

of appetence, and especially the appetite for food and for sexual indulgence. The viciousness of the dog is like the victory of anger and its domination.#

- -

Cairo text adds: "We ask Allah in His grace to grant us success."[43]

CHAPTER FOUR.

An Exposition of the Special Properties of the Heart of Man.

Know that Allah has bestowed on all animals other than man all of these things which we have mentioned. For animals have appetence and anger, and the senses both outer and inner. Thus the sheep sees the wolf with her eye and knows in her heart its enmity, and so flees from it. That is an inner perception.

We will now mention that which peculiarly characterizes the heart of man, and because of which he has been given great honor and is qualified to draw near to Allah. This special characteristic has its basis in knowledge and will. By 'knowledge' is meant that knowledge which deals with the things of this world # and the world to come, and with intellectual realities (ḥaqâ'iq 'aqliyyah). These things are beyond the objects of sense perception, and animals do not share with man in them. Nay rather, knowledge of axioms and universals (al-'ulûm al-kulliyyah al-ḍarûriyyah) is a peculiar property of the reason. Thus a man judges that a single

- -

Following Cairo text; Z & MS read 'of religion.'

horse# cannot be imagined to be in two places at one time. This is his judgment for every horse, although it is well known that he has only observed some horses by his sense perception. So his judgment passed on all horses goes beyond that which sense has perceived. If you understand this in regard to this obvious axiomatic knowledge, it is even more obvious in the rest of the theoretical sciences (naẓariyyât).

Now regarding the will, when a man perceives by his intellect the consequences of an act and the good way to deal with it, there is aroused within his essential self (dhât) a desire for the advantageous way, a desire to exert himself in the means to attain it, and also the will to this end. This differs from the will of appetence and the will power that animals have, indeed it is quite the opposite of appetence. For appetence shuns bleeding and cupping[44], while the intelligent man wants them, seeks them, and freely spends money for them. The appetite inclines to savory foods in time of sickness, while the intelligent man finds within himself that which causes him to abstain from them. This abstinence does not come from appetence. Had Allah created the intellect which gives information regarding the consequences of things,

- -

Cairo text reads 'individual', etc. throughout this illustration.

and not created this cause which moves the members to carry out the mandates of the intellect, then the judgment of the intellect would in reality be lost. Thus the heart of man has the special properties of knowledge and will, which separate it from the other animals, nay rather, which separate it from the youth in his original constitution,[45] for this comes to him only with maturity.

Now appetence, anger, and the external and internal senses exist potentially in youth, but in attaining them the youth must pass through two stages. One stage is that his heart must comprehend the knowledge of axioms and first principles,# such as the knowledge of the impossibility of impossible things, and the possibility of things manifestly possible. But in this stage he has not as yet attained to the speculative sciences, save that they have become possible and within easy reach of attainment. His status in relation to knowledge is like that of the writer whose knowledge of writing consists merely in knowing inkstand, pen, and the letters as they are written separately but not in their combining forms, for such a person is well on the way to writing but has not as yet achieved it.

- -

Following Cairo & MS texts.

The second stage is that he shall gain that knowledge which is acquired by experiment and thought, so that it is stored up in him and he can return to it whenever he wills. His status is like that of a man skilled in writing who, on account of his ability therein, is called a writer, even when he is not actually engaged in writing. This is the highest stage of humanity, but in this stage there are innumerable degrees of contrast among men in the abundance or paucity of knowledge, in the dignity of knowledge or its sordidness, and in the way of attaining it. This knowledge comes to some hearts through divine revelation (ilhâm ilâhî)[46] by way of immediate disclosure (mubâda'ah) and unveiling (mukâshafah), and for some it is a thing to be learned and acquired. Sometimes it is gained quickly and sometimes slowly. In this stage are seen the varying degrees of the learned ('ulamâ'), the wise (ḥukamâ')[47], saints (awliyâ')[48], and prophets (anbiyâ')[49].

The degrees of advancement in knowledge are unlimited inasmuch as Allah's knowledge is infinite. The highest rank is that of the prophet to whom is revealed all realities, or most of them, not by a process of acquisition nor after difficulty, but by a divine unveiling in the shortest possible time. In this happiness man draws near to Allah in idea (ma'nâ), reality, and quality, not in respect to place and distance.

The stepping stones up to these various degrees are the stages (manâzil) reached by those journeying toward Allah, and there is no limitation to these stages. Each traveller knows only his own stage to which he has attained on his journey. He knows it and he knows also those stages which are behind him. He does not know the real nature of that which is just ahead of him, but he may believe in it as he believes in the unseen. Even as we believe in prophecy and the prophet and accept his existence as true, while no one but a prophet knows the real nature of prophecy; and even as the embryo knows not the state of the babe, nor the babe the state of the discerning child and what has been opened up to him of axiomatic knowledge; nor the discerning child the state of the intelligent man and what he has acquired of speculative knowledge; so also the intelligent man knows not what attainments of the grace and mercy of Allah have been revealed to His saints and prophets. "The mercy which Allah openeth to men none can withhold"(35:2). This mercy is generously bestowed by reason of the goodness and generosity of Allah who does not grudge it to anyone, but it only appears in those hearts which are exposed to the gifts of Allah. The Prophet said, "Verily your Lord in the days of your generation has gifts; will ye then not expose yourselves to them?"[50] This exposing of one's self to them is done through

cleansing and purifying the heart from evil and from the turbidness which comes from blameworthy character, as will be set forth later. This liberality is that which is referred to in the statement of the Prophet, "Allah descends every night to the lowest heaven and says, 'Is there anyone who asks, that I may grant his request?'"[51] Again the Prophet said, quoting the statement of his Lord, "Great indeed is the longing of the righteous to meet me, and I long even more to meet them."[52] There is also the saying of the Most High,# "Whoever draws nearer to me by a span, I approach him by a cubit."[53]

All of this is an indication that the light of knowledge is not veiled from men's hearts by any stinginess or prohibition on the part of the Giver, who is far removed from such acts, but rather is it veiled by wickedness, uncleanness and anxiety within the heart. For hearts are like vessels; as long as they are filled with water air cannot enter them. So the knowledge of the majesty of Allah cannot enter into hearts which are occupied with anything else apart from Him. It is to this that reference is made in the Prophet's saying, "The sons of Adam would look unto the Kingdom of Heaven were it not that the demons hover over their hearts."[54]

- -

Following Cairo & MS texts. Z says a tradition of Muḥammad.

From all of this it is clear that the special characteristic peculiar to man is knowledge and wisdom,[55] and that the noblest kind of knowledge is the knowledge of Allah, His attributes, and His deeds. By this comes man's perfection, and in his perfection is his happiness and worthiness to live near to the divine majesty and perfection. The body then is a vehicle for the soul (nafs), and the soul is the seat of knowledge. Knowledge is the end destined for man and his special characteristic for which he was created.

The horse shares with the donkey the power to carry burdens and is distinguished from it by its own special characteristics of charging and fleeing, and beauty of form, and therefore the horse was created for the sake of these special characteristics the removal of which from it would bring it down to the low rank of the donkey. Likewise man shares in some things with the donkey and the horse, and differs from them in others which are his own special characteristics. These distinguishing characteristics are among the qualities of the angels who are drawn near to Allah.

Man has a rank between the brutes and the angels. Man, in that he takes nourishment and reproduces, is a plant; and in that he has sense perceptions and moves by his own free will, he is an animal; and as regards his figure and his

stature, he is like the figure sculptured on the wall; but his distinguishing characteristic is his experiential knowledge (ma'rifah) of the real nature of things.[56] Whoever makes use of all of his members and powers in such a way as to seek their aid in attaining unto knowledge and work, has become like unto the angels and is worthy to be joined to them, and deserves to be called an angel and a lordly being (rabbânî). Thus Allah has declared,[#] "This is no mortal; this can be no other than an honorable angel" (12:31). But whoever spends his energy in following after bodily pleasures and eats as do the animals is brought down to the low depths of the brutes. So he becomes ignorant as an ox, gluttinous as a hog, greedy as a dog,[##] malevolent as a camel, vain as a leopard, or sly as a fox. Or he may unite all of these and become a rebellious demon (shaiṭân marîd).

There is not a single one of the bodily members nor a single sense perception which may not be a help along the path that leads to Allah, as will be set forth in part in the Book of Thanksgiving. Whoever uses them therein wins the victory, but whoever turns aside therefrom loses and is disap-

- -

Cairo text adds: 'by the mouths of the women who beheld Joseph.'

Cairo text adds: 'or a cat.'

pointed. The totality of man's happiness therein lies in making the meeting with Allah his aim, the abode of the world to come his dwelling place, this present world his temporary stopping place,# the body his vehicle, and its members his servants.

So the perceptive part of man dwells in the heart, as a king in the midst of his kingdom. The imaginative faculty whose seat is in the front of the brain[57] acts as the master of his couriers, for the reports of sense perceptions (maḥsûsât) are gathered therein. The faculty of retentive memory (ḥâfiẓah), whose seat is the back of the brain, acts as his keeper of stores. The tongue is his interpreter and the active members of his body his scribes. The five senses act as his spies, and he makes each one of them responsible in a certain domain. Thus he sets the eye over the world of colors, hearing over the world of sounds, smell over the world of odors, and so on for the others. These are the bearers of tidings which they collect from their different worlds and transmit to the imaginative faculty which is like the master of the couriers. The latter in turn delivers them to the keeper of the stores, which is memory. The keeper of the stores sets them

- -

Following Cairo and MS texts. Z reads 'path.'

forth before the king who selects therefrom that which he has need of in managing his kingdom, in completing the journey ahead of him, in subjugating his enemy by whom he is afflicted, and in warding off from himself those who cut off his path. If the king does this he is successful, happy, and thankful for the blessings of Allah. But if he neglects all of these things, or uses them for the welfare of his enemies which are appetence, anger, and other swiftly passing pleasures, and in the building of his path instead of his abode,-- for this present world is his path through which he must pass, while his own country and his permanent abode is the world to come, -- then he is forsaken, wretched, ungrateful for the blessings of Allah, being one who makes ill use of the armies of Allah and forsakes His path. So he deserves hatred and exile in the day of overturn and return. May Allah protect us from such!

Ka'b al-Aḥbâr[58] referred to this example which we have given when he said, "I went to 'Â'ishah[59] and said to her, 'Man's eyes are a guide, his ears a funnel, his tongue an interpreter, his hands wings, his feet couriers, and the heart is his king. If the king enjoys good health, so also do his armies.'" She said, "Thus have I heard the Apostle of Allah speak."[60]

'Alî[61] also, in illustrating the heart of man, said, "Verily Allah in His earth has vessels, and they are the hearts

of men. Those most beloved by Him are the gentlest, the clearest, and the most robust.[62] Then he explained, saying, "The most robust in religion, the clearest in certainty, and the gentlest to the brethren." This is a reference to the statement of the Most High, "...vehement against the misbelievers, compassionate among themselves;" (48:29), and also, "His light is as a niche in which is a lamp " (24:35). 'Ubai bin Ka'b[63] said, "This means 'as the light of a believer and his heart.'" Again there is the statement of the Most High, "Or like darkness on a deep sea," (24:40), which is an illustration of the heart of the hypocrite. Zaid bin Aslam[64] said of the statement of Allah, "in a preserved tablet" (85:22), "It is the heart of the believer." Sahl said, "The heart and the breast are like the throne and the seat." These then are the examples of the heart.

CHAPTER FIVE.

An Exposition Summarizing the Qualities and Similitudes of the Heart.

Know that there are four mingled factors which dwell together in man's nature and make-up, and therefore four kinds of qualities are united against him. These are the qualities (ṣifât) of the beasts of prey (sabu'iyyah), brutish qualities (bahîmiyyah), demonic qualities (shaiṭâniyyah), and lordly qualities (rabbâniyyah).

In so far as anger rules over him he is addicted to the deeds of a beast of prey, such as enmity, detestation, and attacking[#] people by beating and cursing them. In so far as appetence rules him he is addicted to brutish acts of gluttony, greed, carnal desire, and so on. In so far as there is within his soul something lordly, as Allah has said, "The Spirit is my Lord's affair" (17:87), he claims lordship for himself and loves mastery, superiority, exclusiveness, and despotism in all things; and to be the sole ruler, and to slip away from the noose of servitude and humility. He longs to study all the sciences, nay rather he claims for himself science

- -

[#] Following Cairo and MS texts.

and knowledge and the comprehension of the real nature of things. He rejoices when knowledge is attributed to him, and is grieved when accused of ignorance. The comprehension of all realities, and seeking to rule by force over all creatures are among the lordly qualities, and man is greedy for them. In so far as he differs from the brutes in having the faculty of discernment, although sharing with them in anger(ghaḍab) and appetence (shahwah), he attains to demonic qualities. Thus he becomes wicked and uses his discernment in the discovery of ways of evil. He seeks to attain his ends by guile, deceit, and cunning, and sets forth evil as though it were good. These are the characteristics of demons (shayâṭîn).

Every man has within him a mixture of these four qualities, i.e., lordly, demonic, beastly, and brutish; and all of these are gathered together in the heart. So there are gathered inside of a man's skin, as it were, a pig, a dog, a demon, and a sage. The pig is appetence, for the pig is not blamed for his color, his shape or appearance, but for his covetousness, his voracity, and his greed,

The dog is anger, for the carniverous beast and the savage dog are not dog and beast from the standpoint of their appearance or color or shape, but because the spirit and meaning of this bestial quality is savageness and enmity and

slaughter. Now within man there is the savageness and anger of the beast, and the greed and voluptuousness of the pig. Thus the pig through gluttony invites man to excess and abomination, and the wild beast by means of anger calls him to oppression and harmful acts.

The demon continues to stir up the appetite of the pig and the wrath of the wild beast, and to incite the one by means of the other; and he makes their inborn dispositions to appear good to them.

The sage, who represents the intellect, is in duty bound to ward off the plotting and guile of the demon by revealing his dissembling by means of his (i.e. the sage's) penetrating insight and evident clear illumination; and to destroy the gluttony of this pig by setting the dog over him, for by means of anger he breaks down the assault of appetence. He wards off the savageness of the dog by setting the pig over him and bringing the dog in subjection under his rule. If he does this successfully his affairs are set right, equity is manifest in the kingdom of the body, and all goes in the straight path.

But if he is unable to overcome them they overcome him and bring him into servitude, and so he continues to search out crafty tricks and careful plans to satisfy his pig and please his dog. Thus he is constantly in servitude to a dog or a pig.

This is the condition of the majority of mankind whenever their primary concern is for the belly, sexual indulgence, and vieing with the enemy. The strange thing is that he disapproves of idolaters worshipping stones, whereas if the veil were removed and his true state were disclosed and his true condition set before him as it is set before mystics (al-mukâshafûn), either in sleep or when awake, he would see himself standing before a pig, now prostrating himself before him and again kneeling, awaiting his signal and his command. So whenever the pig is roused up to seek the satisfying of any of his appetites, the man is sent forth at once to serve him and to bring that for which he lusts. Or else the man would see himself standing before a savage dog worshipping him, obeying # his demands and requests, and carefully planning schemes to render obedience to him. Thus he endeavors to please his demon, for he it is who stirs up the pig and arouses the dog and sends them forth to bring the man into subjection. In this way he worships the demon in his worship of these two.

So let every man watch over his times of activity and of inactivity, his silence and his speech, his rising up and his sitting down, and let him look to them with careful insight,

- -

Cairo text inserts, 'him and giving ear to.'

and he will find, if he is honest with himself, nothing but an effort all day long to serve these base impulses. This is the acme of oppression for it makes the possessor to be possessed, the lord to be lorded over, the master a slave, and the conqueror to be conquered, in that man forces the mind which is worthy of lordship, conquest and rule to serve these low impulses. And undoubtedly from obedience to these three there are spread to the heart qualities which are heaped up thereupon so that they become a dirty stain and a rust which is destructive and deadly to the heart.[65]

From obedience to the pig of appetence there result the following characteristics: shamelessness, wickedness, wastefulness, avarice, hypocrisy, defamation, wantonness,# nonsense, greed, covetousness, flattery, envy,## rejoicing at another's evil, etc. As for obedience to the dog of anger there are spread thereby into the heart the qualities of rashness, squandering, haughtiness, boasting, hot temper, pride, conceit, sneering, disregard, despising of creatures, the will to evil, the lust of oppression, etc. In regard to obedience to the demon through obedience to appetence and anger, there results from it the

- -

Following Cairo and MS texts.

Cairo text inserts 'rancour.'

qualities of guile, deceit, craftiness, cunning, deception[#], dissembling, violence, fraud, mischief, obscenity, and such like.

But if the matter is reversed and man overcomes all these, bringing them under the rule of the lordly element within him, then his heart becomes the abode of such lordly qualities as knowledge, wisdom,[##] the comprehension of the real nature of things, the knowledge of things as they really are, the subjugation of all by the power of knowledge and insight, and worthiness to advance beyond all creatures because of the completeness and majesty of his knowledge. Then too he dispenses with the worship of appetence and anger, and, through holding in check the pig of appetence and placing him back again within his proper limits, he acquires such honorable qualities as chastity, contentment, quietness, abstemiousness, godliness, piety, happiness, goodly aspect, modesty, sagacity, helpfulness, and such like. By holding in check the power of anger and conquering it, and putting it back within its proper limits, man attains to the qualities of courage, generosity, gallantry, self-control, patience, gentleness, endurance, pardoning, steadfastness,

- -

[#] Cairo text has 'audacity.' The rest of this list is from the Cairo text and is omitted in Z.

[##] Cairo text inserts 'certainty.'

nobility, valor#, dignity, and others.

The heart is as a mirror which is surrounded by these factors which exert their influence upon it. These influences reach the heart in uninterrupted succession. The praiseworthy influences which we have mentioned add to the clearness, shining, illumination, and brightness of the mirror so that the clear statement of the Real[66] (jalliyyatu 'l-ḥaqq) shines therein, and there is revealed in it the real nature of the thing sought in religion. To such a heart as this is the reference of the Prophet in his saying, "Whenever Allah wills good for a man He causes his heart to exhort him"[67]; and in his saying, "The man whose heart is his exhorter has a protector from Allah over him."[68] This is the heart in which there abides the remembrance (dhikr) of Allah. Allah said, "Shall not the hearts be comforted by the remembrance of Allah?" (13:28).

The blameworthy influences are like a darkening smoke which rises up over the mirror of the heart and is heaped up upon it time after time until it becomes black and gloomy and entirely veiled from Allah. This is corrosion and rust. Allah said, "Nay, but that which they have gained has rusted their hearts" (83:14). He also said, "..did we please, we would smite

- -

Following Cairo & MS texts. Z omits the last two of the list.

them in their sins, and we would corrode their hearts, and then they would not hear " (7:98). Here He connected their lack of hearing with their being corroded by sins, even as He connected hearing with godly fear. He said, "..but let them fear Allah and listen " (5:107), and "..fear Allah, for Allah teaches you " (2:282). Whenever sins are heaped up the heart is corroded, and thereupon it is blinded to the perception of reality and the goodness of religion. It scorns the world to come and magnifies this present world, feeling concern for it alone. So if anything concerning the world to come and the dangers therein knocks at its ear gate, it goes into one ear and out the other. It does not find an abiding-place in the heart nor stir it to repentance and making amends. These are they who despair of the world to come even as the infidels despair of those who are in their graves.# This is the meaning of the blackening of the heart by sins according to the statement of the Qur'ân and the Sunnah.[69] ##

Maimûn bin Mahrân[70] said, "Whenever a man commits a sin he makes a black spot upon his heart, and whenever he turns away

- -

Cf. Qur'ân, 60:13.

Z. says in Qur'ân in 83:14; in Sunnah in what follows.

from it and repents,# the spot is polished away, and if he returns to sin it increases until it covers the heart." This is rust. The Prophet said, "The heart of the believer is stripped clean and a lamp shines therein, but the heart of the unbeliever is black and upside down."[71] Obedience to Allah by striving against the appetites polishes the heart, but disobedience to Him blackens it. So whoever engages in acts of disobedience blackens his heart; and whoever does a good deed after he has done an evil one, and thereby removes its effect, does not have his heart blackened, but its light is lessened. It is like a mirror which is breathed upon and then wiped off, and then breathed upon again and wiped off, which is not without a certain cloudiness.

The Prophet said, "There are four kinds of hearts:[72] a heart which is stripped clean in which a lamp shines; and this is the believer's heart; a heart which is black and upside down, which is the heart of the unbeliever; a hardened heart bound in its sheath of evil, which is the heart of the hypocrite; and a broad heart in which there is both belief and hypocrisy. Its belief is like green herbage which pure water causes to abound, and its hypocrisy is like an ulcer which purulent matter and

- -

Following Cairo and MS texts.

pus cause to spread. This heart is judged to belong to whichever of the two gains the mastery." Another reading is, ".. is carried away by whichever..."

Allah said, "Verily, those who fear Allah, if a wraith from Satan touch, mention Him, and lo! they see " (7:200). Thus He stated that the clearness of the heart and its perspicacity are attained by the practice of remembrance (dhikr),[73] and none achieve this except those who fear Him. For the fear of Allah is the door to remembrance of Him; remembrance is the door to mystical unveiling (kashf);[74] and mystical unveiling is the door to the greatest success (fawz) which is the success of meeting (liqâ') Allah.

CHAPTER SIX.

An Exposition of the Similitudes of the Heart as Related to the Special Sciences.

Know that the seat (maḥall) of knowledge (ʿilm) is the heart, by which I mean the subtile tenuous substance (laṭîfah) which rules all the parts of the body and is obeyed and served by all its members. In its relationship to the real nature of intelligibles (maʿlûmât) it is like a mirror in its relationship to the forms (ṣuwar) of changing appearances (mutalawwinât). For even as that which changes has a form, and the image (mithâl) of that form is reflected in the mirror and represented therein, so also every intelligible has its specific nature, and this specific nature has a form which is reflected and made manifest in the mirror of the heart. Even as the mirror is one thing, the forms of individuals another, and the representation of their image in the mirror another, being thus three things in all, so here too there are three things: the heart, the specific natures of things, and the representation and presence of these in the heart. The 'intellect' (al-ʿâlim) is an expression for the heart in which there exists the image of the specific natures of things. The 'intelligible' (al-maʿlûm) is an expres-

sion for the specific natures of things. 'Intelligence' (al-'ilm) is an expression for the representation of the image in the mirror.

Even as the act of grasping, for example, requires that which grasps, such as the hand, and that which is grasped, such as the sword, and an act bringing together the sword and the hand by placing the sword in the hand which is called the act of grasping, so also the coming of the image of the intelligible into the heart is called intelligence. The reality was in existence and so also the heart, but there was no intelligence present, for intelligence is an expression for the coming of the reality into the heart. Similarly the sword was in existence and also the hand, but there was nothing named 'the act of grasping and taking' present because the sword had not actually come into the hand. It is true that 'grasping' is an expression for the presence of the sword itself in the hand, while the intelligible itself does not actually come into the heart. For fire itself does not actually come into the heart of one who knows fire, but that which is actually present is its definition and its real nature which corresponds to its form. So the comparison of the heart with the mirror is the better, for man himself is not really present in the mirror, but there is present merely an image which corresponds to him,

and thus the presence of an image in the heart corresponding to the real nature of the intelligible is called intelligence.[75]

The mirror may not reflect the forms for five reasons: first, a defect in its formation, as, for example, a piece of crude iron before it is turned and shaped and polished; second, because of its dirt and rust and dullness, even though it is perfect in formation; third, because it is turned away from the direction of the object toward something else, as, for example, if the object were behind the mirror; fourth, because of a veil placed between the mirror and the object; and fifth, because of ignorance of the direction of the object desired, so that it is impossible to place it in front of the position and direction of the object.

Thus too is the heart a mirror ready to have reflected in it the true nature of reality in all things. Hearts are destitute of the knowledge which they lack only because of the following five reasons. The first reason is an imperfection in its own nature, such as the heart of a youth which does not reflect intelligibles because of its imperfection.

The second reason is because of the dullness due to acts of disobedience, and the filth from many lusts which is heaped up upon the face of the heart, for these prevent the purity and cleanness of heart. Reality ceases to be manifest

therein in proportion to its darkness and the filth heaped up upon it. To this the Prophet referred in his statement, "When a man commits a sin something of his intelligence forsakes him and does not return to him again."[76] That is to say, there comes over his heart a dullness whose influence abides forever, even when his purpose is to follow it with a good deed which will erase it. But if he had done the good deed without the preceding evil deed, then the illumination of the heart would unquestionably have increased. However when the evil deed preceded, the value of the good deed was lost, although the heart was restored by it to its state previous to the evil deed, but its light was not increased thereby. This is an evident[#] loss and an inescapable defect. The mirror which has been stained and then wiped off with a polishing cloth is not like that which has been wiped with the polisher to increase its clearness without any previous stain. So undertaking obedience to Allah and opposing the demands of the appetites is that which brightens the heart and purifies it. Therefore Allah said, "But those who exert themselves for us we will surely guide into our ways" (29:69). The Prophet said, "Allah causes him who does the best he knows to become the heir to knowledge

- -

Following Cairo text.

which he knows not."[77]

The third reason is that the heart may be turned away from the direction of reality which is sought. For the heart of the good and obedient man, although it is bright#, does not have the clear statement of the Real revealed in it, for he does not seek the Real and does not have his mirror opposite to the direction of the thing sought. Perhaps all of his attention is taken up by the details of bodily submission or arranging the means of his livelihood, and his thought is not free to contemplate the Lordly Presence and the hidden divine realities. So there is revealed to him only that which he thinks about, whether it is the minute defects of his religious works or the hidden faults# of the soul if it is these which occupy his mind, or the interests of gaining a livelihood if he thinks of them. Now if limiting one's attention to works and the details of acts of obedience prevents the revelation of the clearness of the Real, what is your estimation (ẓann)[78] of one who expends his energies in the lusts and pleasures of this present world and the things connected therewith? And how should true revelation not be denied to such a man?

The fourth reason is the veil. The obedient man who

- -

Following Cairo and MS texts.

has overcome his appetites and devotes himself exclusively to a certain specific reality may not have this revealed to him because it is veiled from him by some belief which he has held from his youth, and which he has blindly followed and accepted in good faith. This belief walls him off from the true nature of the Real and prevents there being revealed to his heart anything contrary to the strict interpretation of the doctrines which he has blindly accepted. This too is a great veil which overshadows most Muslim theologians (mutakallimûn)[79] and those who are fanatical followers of the schools (madhâhib),[80] may indeed most righteous men who think upon the kingdom of the heavens and the earth; for they are veiled by their blindly followed dogmas which are hardened in their souls and firmly fixed in their hearts, and have become a veil between them and the perception of realities.

The fifth reason is ignorance of the direction from which the knowledge of the thing sought must be obtained. For the seeker after knowledge cannot obtain knowledge of that which is unknown except by recalling the sciences which are related to what he desires, so that when he recalls them and arranges them within himself in a special order to which the learned give the name of 'process of deduction' (ṭarîq al-i'tibâr), he will then have found the direction of the thing sought, and its true

nature will be clearly revealed to his heart. For the things which are not instinctive which one desires to know cannot be caught save in the net of acquired knowledge; indeed no item of knowledge is acquired except from two preceding items of knowledge which are related and combined in a special way, and from their combination a third item of knowledge is gained.[81] This is like the result of the union of a stallion and a mare. Here even as he who wishes to produce a mare cannot do so from donkey, cow, nor man, but from a special source, from male and female horses, and this if there takes place a special union; so also every item of knowledge has two special sources and a way for their combination, and from this combination there is gained the derived item of knowledge which is sought. Ignorance of these sources and of the manner of combining them is what prevents understanding. An example of this already mentioned is the ignorance of the direction in which the object is.

Another example is that of a man who desires to see the back of his neck in a mirror. If he holds up the mirror in front of his face he does not have it placed opposite to the position of the back of the neck, and the back of his neck does not appear in it. If he holds it behind the back of his neck and facing it, he has turned the mirror away from his eyes and so cannot see either the mirror or the reflection of the

back of his neck in it. So he needs another mirror to place behind the back of his neck, with the first mirror facing it in such a way that he can see it; and he must observe the proper relationship between the placing of the two mirrors so that the image of the back of his neck is reflected in the mirror opposite to it, and the image of this mirror is reflected in the other mirror which faces the eye. Then the eye perceives the image of the back of his neck. So in the hunt for knowledge there are strange ways in which there are devious turnings and oblique shiftings, stranger than those we have mentioned concerning the mirror; and rare indeed upon the face of the earth is he who is guided to the way of clearly seeing through those devious ways.

These are the reasons which prevent the heart from coming to know the real nature of things . Otherwise every heart is constitutionally fitted to come to know realities, for it is a lordly and noble thing, differing from other substances in the world by this special property and noble quality. To it is the reference in the statement of Him who is Mighty and Majestic, "Verily we offered the trust to the heavens and the earth and the mountains, but they refused to bear it, but man bore it "(33:71). This refers to his possession of a special characteristic which distinguishes him

from the heavens, the earth, and the mountains, by which he is enabled to bear the trust of Allah. This trust is experiential knowledge and the divine unity (tawḥîd).[82]

The heart of every human being is, in its original constitution, fitted for and capable of bearing this trust, but the causes which we have mentioned prevent it from carrying this burden and arriving at the realization of the trust. In this connection the Prophet said, "Every child is born with a natural conformity to religious truth (i.e., of Islam), and it is only his parents who make him a Jew or a Christian or a Magian."[83] The Apostle of Allah also said, "Were it not that the demons hover over the hearts of the children of Adam they would turn their eyes toward the Heavenly Kingdom." This is a reference to some of these hindrances which are the veil between the heart and the Kingdom.

To this also is the reference in the tradition which has come down from Ibn 'Umar.[84] He said, "The Prophet was asked, 'O Apostle of Allah, where is Allah in the earth?'[#] He replied, 'In the hearts of His believing creatures.'"[85] There is also a tradition that Allah said, "My earth cannot contain me, neither my heaven, but the tender and calm heart of my servant."[86]

- -

Cairo text adds, 'or in heaven.'

Another tradition says that the Apostle of Allah was asked, "Who are the best of men?" He replied, "Every believer whose heart is cleansed." They asked, "What is the cleansed heart?" He answered, "It is the godfearing, pure heart in which there is no fraud, nor iniquity, nor treachery, nor rancour, nor envy."[87] On that account 'Umar[88] said, "My heart saw my Lord when, because of godly fear, He raised the veil." For whomsoever the veil is lifted between himself and his heart[#], the form of the material world (al-mulk) and of the unseen world of spirits (al-malakût) is clearly manifest in his heart, and he sees a Garden the breadth of but a part of which is that of the heavens and the earth. Its total expanse is greater than the heavens and the earth, for 'the heavens and the earth' is only an expression for the visible material world, which, although broad in extent and far-reaching in compass, is yet but a part of the whole. But the unseen world of spirits is boundless, consisting of those secrets hidden from the sight of the eyes and perceived only by insight. It is true that only a part of it appears to the heart, but in itself and in its relation to the knowledge of Allah it is infinite. The material world and the unseen world of spirits taken together under one classification are called the Lordly

- -

Cairo text reads, 'between himself and Allah.'

Presence (al-ḥaḍrah al-rabûbiyyah)[89], for the Lordly Presence encompasses all existing things. For there exists nothing except Allah, His works, and His Kingdom; and His servants are a part of His works.[90] What appears of this to the heart is, according to some, the Garden[91] itself, and according to the people of reality (ahl al-ḥaqq)[92], it is the means of meriting the Garden. The extent of his possession in the Garden is in proportion to[#] the extent of his knowledge and the measure to which Allah and His attributes and works have been revealed to him.

The intent of all of these acts of obedience and actions of the members is the purification, improvement, and enlightenment of the heart. "Prosperous is he who purifies it "(91:9). The purpose of improvement is to achieve the illumination of faith in it; I mean the shining of the light of knowledge (of Allah). That is the point in the statement of the Most High, "Whomsoever Allah wishes to guide, He expands his breast to Islam " (6:125); and in His statement, "Is he whose breast Allah has expanded for Islam, and who is in light from his Lord " (39:23). This illumination and this faith have indeed three degrees. The first degree is the faith of the rank and file which is purely blind imitation (taqlîd)[93]. The second is the

- -

[#] Following Cairo & MS texts; Z. reads, 'because of.'

faith of the theologians which is mingled with a sort of logical reasoning.# The third degree is the faith of the mystics (ʿârifûn), which is seeing clearly with the light of certainty.[94]

We will make this plain to you by the example of your accepting it as true that Zayd, for instance, is in the house. This has three degrees. The first is that someone has told you, someone whom you have experienced to be truthful, and never known to lie and never doubted his word. Your heart by the mere hearing calmly receives his report and is satisfied with it. This is the belief by mere blind acceptance, and of such nature is the faith of the rank and file. For when they reached the age of discrimination they heard from their fathers and mothers of the existence of Allah, of His knowledge, will, and power, and the rest of His attributes; also of the sending of the Apostle##, his veracity, and his message. They received even as they heard and became established therein and satisfied therewith; and it never occurred to their minds to disagree with what their fathers and mothers and teachers told them because of the high esteem in which they held them. This faith

- -

Cairo text adds, 'but its degree is nearly the same as that of the faith of the rank and file.'

Cairo text reads, 'the apostles, their veracity..." etc.

is the efficient cause of salvation in the world to come, and those who embrace it are in the first (i.e. lowest) ranks of the people of the right hand[#], but not among those who are drawn near to Allah. For this faith has in it no mystical unveiling, nor insight, nor enlargement of the breast by the light of certainty, since it is possible for there to be an error in what is heard from individuals, nay indeed from groups, in that which pertains to doctrine. The hearts of Jews and Christians are also satisfied with what they hear from their fathers[##], only their belief is a mistaken one because an error has been passed on to them. Muslims believe the truth, not because they have studied it, but because the word of truth has been passed on to them.

The second degree of belief is that you hear the words and voice of Zayd from within the house, but from behind a wall, and you deduce from this the fact of his being in the house. Then your belief, your acceptance as true, and your certainty that he is in the house are stronger than your belief through hearsay alone. For if you are told, "He is in the house," and then hear his voice, you become more certain of it, for the

- -

[#] Cf. Qur'ân, 56:26.

[##] Cairo text adds, 'and mothers.'

voice indicates shape and form to him who hears it on condition of seeing the form. So his heart judges this to be the voice of that person. This is belief mingled with proof. It is also possible for error to follow because one voice might resemble another. Also pretense is possible by means of imitating the voice. This might not occur to the mind of the hearer, for he had no thought of any such accusation, or that anyone had a purpose in such dissembling and imitation.

The third degree of belief is to enter the house and look at him with your own eye and see him. This is real experiential knowledge and sure observation. It is like the knowledge of those who are drawn near to Allah and of the veracious (ṣiddîqûn), for their belief is based on eye-witness. This belief includes that of the rank and file and that of the theologians; and they have this very evident additional advantage that the possibility of error is taken away. It is true that believers of this class differ in rank according to their attainments in knowledge, and the degrees of unveiling. An example of the difference in degrees of knowledge# is that one man sees Zayd in the house when he is near at hand in the court-yard and while the sun is shining, and so he sees him perfectly; while another sees

- -

Following Cairo text.

him in a room, or at a distance, or in the evening, so that his form is sufficiently plain that he can be sure that it is he, but the minute details and hidden features of his form are not made clear to him. The variance in degree in seeing divine things is of this sort. Regarding the difference in the attainments of knowledge, it is as though one sees Zayd, 'Amr, Bakr, and others in the house, while another sees Zayd only. The knowledge of the former is unquestionably greater than that of the latter because of the abundance of things known.

This is the state of the heart in relation to the sciences.#

- -

Cairo text adds, 'and Allah knows best that which is right.'

CHAPTER SEVEN.

An Exposition of the Condition of the Heart as Related to the Divisions of the Sciences: Intellectual, Religious, Pertaining to this World, and Pertaining to the World to Come.

Know that the heart is innately prepared to apprehend the real nature of ideas as has been stated previously. But the kinds of knowledge which exist in it may be divided into that which pertains to the intellect, and that which pertains to divine law. Intellectual knowledge (ʿulûm ʿaqliyyah) is subdivided into axiomatic (ḍarûriyyah) and acquired (muktasabah). Acquired knowledge is further divided into that which deals with this present world, and with the world to come. By intellectual knowledge we mean that by which the innate intellect makes its judgments and which does not come into existence through blind imitation and instruction. It is divided into axiomatic and acquired. No one knows whence or how the axiomatic is attained. Such is a man's knowledge that one person cannot be in two places, and that one thing cannot be both created and eternal, existent and non-existent at the same time. For man finds this knowledge to be a natural endowment of his soul from his youth, and does not know when or whence he attained it, I mean that

he does not know any proximate cause for it. Otherwise it would not be hidden from him that it is Allah who has created him.# Acquired knowledge is that which is gained by learning and deduction. Both of these are sometimes called intellectual. 'Alî said, "I beheld the intellect as though it were two-fold: innately endowed, and developed through instruction. That which is developed through instruction is of no avail apart from the innate endowment, even as the sun is of no avail apart from a seeing eye."[95]

The first of these is referred to in the saying of the Prophet##, "Allah certainly has not created anything more honorable to Him than the intellect."[96] The second is referred to in his statement to 'Alî, "When men draw near to Allah by different kinds of good deeds, you draw near by your intellect."[97] For it is not possible to draw near by innate constitutional endowment, nor by axiomatic knowledge, but by that which is acquired. In 'Alî's case he was able to draw near by using his intellect to acquire the knowledge for which close proximity to the Lord of the worlds is bestowed. The heart is like the eye, and the innate intelligence in it is like the potentiality of

- -

Cairo text adds, 'and guided him aright.'

Cairo text adds, 'to 'Alî.

sight in the eye. The potentiality of sight is a subtlety which is lost in blindness, but which is present in sight, even though a man may have closed his eyes, or the darkness of night may have enfolded him. The knowledge attained thereby in the heart is like the potentiality of perception of sight in the eye[#], and its vision of the essences of things. The fact that knowledge is held back from the eye of the intellect during youth until the age of discretion and maturity is like the holding back of the vision from the sight until the time when the sun shines with its flood of light upon the objects of the sight.

The pen with which Allah has written knowledge upon the pages of the heart is like the disk of the sun. Knowledge is not achieved within the heart of the youth before the age of discretion only because the tablet of his heart is not yet prepared to receive the engraving of knowledge. The pen (al-qalam)[98] is a term for one of the creations of Allah which He has made a cause for achieving the engraving of knowledge upon the hearts of men. Allah said, "Who taught with the pen, taught man what he did not know " (96:4-5). The pen of Allah does not resemble the pen of His creatures, even as His description does not resemble the characterization of His creation. Thus His pen is

- -

Following Cairo text.

not made from a reed nor from a piece of wood, even as He Himself is not made up of substance (jawhar)[99] nor of accident ('arad).[100]

So the comparison between the inner insight and the outer vision is valid from these points of view, save that there is no comparison between them in honor. For the inner insight is the very soul itself which is the subtlety which perceives. This is like the rider, and the body like his mount; and blindness in the rider is more dangerous to the rider than blindness in his mount. Indeed there is no relation between the one affliction and the other, nor any comparison of the inner insight with the outer vision. Allah has called it by its name for He said, "The heart belies not what he saw " (53:11), thus calling the perception of the mind a vision (ru'yah). Like this is the statement of the Most High, "Thus did we show Abraham the kingdom of the heavens and the earth " (6:75). In this He did not mean the outer vision of the eye, for that was not granted exclusively to Abraham that it should be set forth as having been a special favor. Therefore the non-perception is called blindness. The Most High said, "For it is not their eyes which are blind, but blind are the hearts which are within their breasts " (22:45). And again, "But he who in this life is blind shall be blind in the next too, and err farther from the way " (17:74). This is the exposition of intellectual science.

Now as regards the religious sciences, they are taken by way of acceptance on authority (taqlîd) from the prophets (anbiyâ'), on whom be the blessings of Allah. This is acquired by learning the Book of Allah and the Sunnah of the Apostle of Allah, and understanding their meaning after having heard them. In this is the heart made perfect in quality and safe from illness and disease. For the intellectual sciences, although needed by the heart, are not sufficient for its safety; just as the intellect is not sufficient to make continuous the causes of physical health, but needs also to gain the experiential knowledge of the properties of medicines and herbs by learning them from the doctors (aṭibbâ')[101] and not by reading in books, since the intellect alone cannot find this knowledge. But after it is heard it cannot be understood except by means of the intellect. Thus the intellect cannot dispense with instruction (lit. hearing), nor can instruction dispense with the intellect.

So he who is a proponent of mere blind imitation and of setting the intellect entirely aside is ignorant; and he who is satisfied with the intellect alone, without the light of the Qur'ân and the Sunnah, is deluded. Take care that thou be not in either of these two groups, but be one who unites the two sources. For the intellectual sciences are like foods, and the sciences of religious law are as medicines. The sick person is

harmed by food whenever he neglects the medicine. Thus the diseases of the heart can be treated only by the medicines derived from the religious law (sharī'ah),[102] which are the offices of the rites of worship and the works which the prophets set in order for the reformation of hearts. So he who does not treat his sick heart by the use of ritual worship, but is content to use the intellectual sciences alone, is harmed thereby, even as the sick man is harmed by food.

The supposition of those who think that the intellectual sciences are opposed to the sciences of religious law and that it is impossible to bring them together in harmony, is a supposition which arises from blindness in the eye of insight. We take refuge in Allah from it. But often such a man finds some of the sciences of religious law contradictory to others and is unable to harmonize them; so he supposes that there is a contradiction in our religion and is perplexed thereby, and he withdraws from religion as a hair is withdrawn from dough. This is only because his own impotence has caused him to imagine an inconsistency in our religion! How far that is from the truth! He is indeed like a blind man who entered a house and there stumbled over some of the vessels of the house and said, "What are these vessels doing in the path; why are they not put in their place?" They answered him, "Those vessels

are in their place, but you did not find the way because of your blindness. How strange it is of you not to blame your stumbling on your blindness, but rather to blame it upon the negligence of someone else." This is the relationship between religious and intellectual sciences.

The intellectual sciences are divided into those of the present world and those of the world to come. Those of this present world are such sciences as medicine, arithmetic, geometry, astronomy, and the other professions and trades. Those of the world to come are such as the knowledge of the states of the heart, of defects in religious works, and of the knowledge of Allah and His attributes and His acts, as we have explained in the Book of Knowledge. These are two incompatible sciences, by which I mean that whoever applies himself to one of them and goes deeply into it has his insight into the other lessened for the most part.

'Alī has given three similies of this present world and the world to come. He said, "They are like the two scales of the balance; and like the East and the West; and like a man's two wives, for when he makes the one content he makes the other angry." So you see those who are wise in the affairs of the present world, in medicine, arithmetic, geometry, and philosophy, are ignorant in the matters of the world to come.

Similarly those who are wise in the minutiae of the sciences of the world to come are ignorant, for the most part, of the sciences of this present world; for the power of the intellect cannot accomplish the two things together, as a general thing. Thus one of them prevents the perfection of the second. The Prophet said, "Most of the inhabitants of the Garden are simpletons (bulh).[103]" That is, they are simpletons in the things of this present world. Al-Ḥasan said[104] #, "We perceived a group, which if you saw them, you would say that they are mad; and if they saw you, they would say that you are demons."

So whenever you hear about a strange thing in the field of religion which people wise in the sciences deny, do not let their denial delude you so that you do not accept it; for it is impossible for him who walks the Eastern path to get possession of that which exists in the West. So also is the case with this present world and that which is to come. The Most High said, "Verily those who hope not for our meeting, and are content with the life of this world, and are comforted thereby ..." (10:7). Again, "They know the outward appearance of the life of this present world, but of the world to come they are heedless " (30:6). And again, "But turn aside from him who turns his back

- -

Cairo text adds, 'in one of his sermons.'

upon our warning and desires naught but the life of this present world. This is their sum of knowledge " (53:30-31). So to combine a complete attentive observance of the affairs of this present world and of religion is rarely easy, save to those whom Allah has firmly established for the direction of His servants in their livelihood and their return (to Allah). Such are the prophets who are helped by the Holy Spirit,[105] who receive divine power sufficient for all things, nor does it fall short at all. But when the hearts of creatures are given over completely to that which pertains to this present world, they turn aside from the world to come and fall short of coming to perfection therein.

CHAPTER EIGHT.

An Exposition of the Difference between General Inspiration (ilhâm) and Learning (ta'allum); and the Difference between the Ṣûfî[106] Way of Seeking the Unveiling of Reality and the Way of the Speculative Philosophers (nuẓẓâr).

Know that the sciences which are not axiometic but which come into the heart at certain times, differ in their manner of attainment. Sometimes they come upon the heart as though something were flung into it from a source it knows not.[107] At other times they are gained through deduction (istidlâl) and study. That which is not attained by way of acquisition nor through the cunning of proof is called general inspiration (ilhâm), and that which is attained through inference is called reflection (i'tibâr) and mental perception (istibṣâr). Furthermore that which exists in the heart apart from some expedient or cunning or effort on the part of man is subdivided into two classes. In the first the man is not aware how he achieved it, nor whence; in the second he is acquainted with the secondary cause (sabab)[108] from which he has derived that knowledge, which is the vision of the angel who casts it into his heart. The former is called general inspiration, and inbreathing into the heart

(nafth fî l-raw'). The latter is called prophetic inspiration (waḥy)[109], and it is an exclusive characteristic of the prophets (anbiyâ'), whereas the former is given only to the saints (awliyâ') and the pure (aṣfiyâ'). The preceding type which is gained through deduction is that given to the learned ('ulamâ')[110].

The true doctrine is that the heart has the capacity to have revealed in it the true nature of reality in all things. But this is prevented by the intervention of the five aforementioned causes. These are as a veil which hangs down between the mirror of the heart and the Preserved Tablet (al-lawḥ al-maḥfûẓ)[111], which is engraved with all that Allah has decreed until the day of resurrection. The reflection of the real nature of knowledge from the mirror of the Tablet upon the mirror of the heart is like the reflection of an image from one mirror to another mirror opposite it. The veil between the two mirrors is sometimes removed by the hand, and at other times by a gust of wind which moves it. Thus the winds of divine favor sometimes blow and the veils are drawn aside from the eyes of hearts so that there is reflected in them something of that which is written upon the Preserved Tablet. Sometimes this takes place during sleep, and thereby there is revealed that which will come into being in the future. The veil is completely lifted by death when the covering is withdrawn. At other times revelation is

made during waking hours and the veil is lifted by a secret favor from Allah, and some of the marvels of knowledge glisten in the heart from behind the curtain of the unknown. This may be like a dazzling flash of lightning, or it may be continuous up to a certain point, but its continuance is most rare. Revelation then does not differ from acquiring as regards the knowledge itself, its seat, and its cause, but it differs only in the removal of the veil for this is not accomplished by man's volition. General inspiration does not differ from prophetic inspiration in any of these respects, but only in the matter of the vision of the angel who imparts the knowledge; for our hearts attain knowledge only by means of the angels.[112] To this the Most High refers in the statement, "It is not for any mortal that Allah should speak to him, except by inspiration, or from behind a veil; or by sending a messenger who reveals, by His permission, what He pleases " (42:50-51).

If you have come to know this, know also that the inclination of the Ṣûfîs is toward the knowledge gained through inspiration, and not to that gained through instruction. Therefore they do not covet the study of knowledge, nor the acquiring of that which authors have written, nor discussion about the statement of doctrines and proofs which have been mentioned. But they say, "The way of knowledge is to put foremost spiritual

striving, to abolish blameworthy traits, to cut all ties, and to advance toward Allah with utmost concern." Whenever this takes place Allah becomes the ruler over the heart of His creature and the surety for his illumination with the light of knowledge. When Allah becomes the ruler of the heart He floods it with mercy and sheds His light upon it, and the breast is opened and there is revealed to it the secret of the unseen world of spirits (malakût)[113], and by a gift of mercy there is cleared away from the surface of the heart the veil of whiteness[114] which blinds its eye, and there shines in it the real nature of divine things.

The novice (murîd)[115] has only to make himself ready by a thorough purifying, by summoning intention along with a sincere desire, by utter thirsting, and by watching with constant expectation for the mercy which Allah may grant to him. For prophets and saints have had divine things revealed to them, and the light has flooded their breasts, not by learning and study[#] of books, but by asceticism (zuhd)[116] in this present world, by cutting self off from all of its ties, by emptying the heart of all of its busying affairs, and by advancing with the utmost concern toward Allah; for, whoever belongs to Allah, Allah belongs to him.

- -

Cairo text inserts, 'and the writing.'

The Ṣûfîs assert that the way to this is, first of all, by cutting off entirely all ties with this present world and by emptying the heart of them, by taking away concern for family, possessions, children, native land, knowledge, rule, and rank. Nay rather he must bring his heart into that state in which the existence of all these is the same as their non-existence.[117] Then he must withdraw alone into a place of private devotion apart (zâwiyah),[118] and limit himself to the prescribed religious duties (farâ'iḍ)[119] and the supererogatory prayers (rawâtib).[120] He must sit with empty heart and concentrated purpose. He must not divide his thought by reciting the Qur'ân, nor the contemplation of its exposition, nor by books of tradition, nor anything else. But he must strive that nothing save Allah shall come into his mind. Then after he has seated himself in a place apart he shall keep saying continuously with his tongue, "Allah, Allah," and his heart shall be fixed on it too, until he comes finally to a state in which the motion of the tongue will cease and it will seem as though the word is flowing over his tongue. He must continue patiently in this until every trace[#] of the word is effaced from the tongue and he finds his heart persevering in this devotional exercise (dhikr). Still he shall persevere

- -

[#] Following Cairo and MS texts for two sentences.

until the form and letters of the expression and the very appearance of the word is effaced from the heart and there remains present in it naught save the ideal meaning which is, as it were, adhering to and inseparable from the heart.

To attain to this point is a matter of his choice; so too is the prolonging of this condition by warding off the suggestions of Satan. Not by his choice, however, can he procure Allah's gift of mercy. By what he has done thus far he has exposed himself to the breezes of Allah's mercy, and it only remains for him to wait for such mercy as Allah may grant to him, even as He has in this way given His mercy to the prophets and saints. Upon doing this, if his desire is sincere, his intention pure, and his perseverance good, and if his lusts do not draw him aside nor the suggestions of the self (ḥadîth al-nafs)[121] engross him with the ties of this present world, there will shine forth the gleams of reality into his heart. In its beginning this will be like a blinding flash of lightning. It is not continuous but it returns, although it may delay. If it returns it may continue, and it may be but a flash. If it continues it may be for a longer or shorter time. These different types may appear, the one succeeding the other, or they may be limited to one sort only. The stages (manâzil) of the saints of Allah in this are unlimited, even as the superiority of their nature and moral characteristics

is not to be reckoned. So this way goes back to an absolute purifying and clarifying and brightening of the heart on your part, and then only to make ready and wait in expectation.

The speculative theologians and those whose opinions deserve consideration have not denied the fact that this way does exist, that it is a possibility, and that it does, in rare instances, lead to the desired end. Indeed this way has been that of most prophets and saints. But they consider it a difficult way, and think it slow in bringing results, and feel that the fulfilling of all of its conditions is very improbable. They claim that to blot out all ties to this extent is practically impossible. If it does happen for a moment its continuation is even more difficult, since the slightest evil prompting or involuntary suggestion disturbs the heart.

The Prophet said, "The heart of the believer is more unsteady than a cooking pot as it boils."[122] He also said, "The heart of the believer is between two of the fingers of the Merciful." During such strenuous effort the physical constitution may be disordered, the intellect confused, and the body diseased. If progress in the discipline and improvement of the soul is not made by means of the realities of the sciences, then the heart is ensnared with corrupt imaginings in which the soul trusts for a long time before they come to an end; and one may live out his

appointed time without succeeding. Many a Ṣûfî has travelled this way and still has continued to hold a certain fancy for twenty years, whereas if he had studied science thoroughly beforehand, the point of confusion in his fancy (khayâl) would have been opened up to him at once. So to busy one's self in the path of learning is a surer and easier means of attaining the aim. They claim that it is as though a man left off the study of jurisprudence (fiqh)[123], asserting, "The Prophet did not study it, and he became one who understood the divine law by means of prophetic and general inspiration without any repetition or application, and perhaps discipline of the soul[#] will bring me finally to that goal." Whoever thinks this wrongs himself and wastes his life. Nay rather, he is like one who gives up the way of gain through farming, hoping to chance upon some treasure. The latter is indeed possible, but extremely unlikely. So too in the matter of gaining knowledge. They say, "It is first of all necessary to attain to that which the learned have achieved and to understand what they said. Then after that there is no harm in expectantly waiting for that which has not been disclosed to the other learned men, and it may be that this will be disclosed afterwards through strenuous effort."

- -

[#] Cairo text adds, 'and steadfastness.'

CHAPTER NINE.

An Exposition of the Difference in Rank between the Two Positions by a Tangible Example.

Know that the wonders of the heart are outside the realm of things perceived through the senses (mudrakât al-ḥawâss)[124], for the heart is also beyond sense perception. The understandings are too weak to grasp, except by means of a tangible example, that which is not perceived through the senses. So we shall explain this to people of weak understanding by means of two examples.

For the first illustration let us suppose a reservoir dug in the earth, into which the water can be conducted from the surface above through streams which empty into it. The bed of the reservoir may also be dug up and the dirt removed from it until the fountain of pure water is reached, and then the water bursts forth from the bottom of the reservoir. This water is purer and more constant, and perhaps more copious and abundant. The heart then is like the reservoir and knowledge like the water. The five external senses are like the streams. Knowledge may possibly be conducted to the heart by means of the streams of the senses and the consideration of things observed until it is

thus filled with knowledge. It is also possible to stop up these streams from it by solitude and retirement and averting the eyes from seeing, and then to resolve in the depths of the heart upon purifying it and taking away from it the layers of coverings until the fountain of knowledge bursts forth from within it.

But if you say, "How can knowledge burst forth from the heart itself while it is destitute of it?" Know that this is one of the wonders of the heart's secrets. It is not permissible to deal with it in the science of practical philosophy ('ilm al-mu'âmalah). This much however, can be mentioned, that the real natures of things are written down in the Preserved Tablet (al-lawḥ al-maḥfûẓ), and indeed in the hearts of the angels who are brought near (to Allah).

For just as an architect draws plans for buildings on blank paper and then brings them into actuality in accordance with that archetype; thus the Creator of the heavens and the earth wrote an archetype of the world from beginning to end upon the Preserved Tablet, and then brought it into actuality in accordance with that archetype.

From the world which has been brought into actuality in the image of the archetype there is transmitted to the external senses and the retentive imagination (khayâl)[125] still another image. For whoever looks at the sky and the earth and then

closes his eyes, sees in his imagination the image of the sky and the earth, so that it is as though he were looking at them; and were the sky and the earth annihilated and he himself remained, he would find within himself the image of the sky and the earth as though he were beholding them and looking at them.

Then from his imagination an effect is transmitted to the heart, so that there is represented in it the real natures of things which have entered into sensation and imagination. The representation in the heart corresponds to the world which is represented in the imagination, which in turn corresponds to the world as it exists in itself external to the imagination and heart of man. This existing world corresponds to the archetype existing in the Preserved Tablet.

Thus the world has four degrees of existence.[126] There is existence in the Preserved Tablet which is prior to its corporeal (jismânî) existence. Its real (ḥaqîqî) existence follows this, and it is followed in turn by its imaginative existence, I mean the existence of its image in the imagination. Its imaginative existence is followed by its intellectual existence, I mean the existence of its image within the heart. Some of these orders of being are immaterial (rûḥâniyyah) and some of corporeal character. Of the immaterial some are more immaterial in their order of being than others. This is a kindness (luṭf)

coming from the divine wisdom; for Allah has made the pupil of your eye in such a way that, in spite of its smallness, there is pictured within it the image of the world, the heavens and the earth, with all their widespreading extent. Then it goes on from existence in the realm of sensation to existence in the imagination, and from it to existence in the heart. For you can never apprehend anything save that which has reached you; and were it not that He has placed an image[#127] of the whole world within your very being you would have no knowledge of that which is apart from yourself. Glory belongs unto Him who has ordered these wonders in heart and eye, and then blinded heart and eye to the perception of them so that the hearts of the majority of creatures have become ignorant of themselves and their wonders."

Let us now go back to the purpose in view and say, "It is conceivable that the real nature of the world might be represented in the heart, its mental image coming now from the senses and again from the Preserved Tablet; even as it is conceivable that the image of the sun should be represented in the eye, coming now from looking directly at it, and again from looking at the water on which the sun shines which reproduces its image." So whenever the veils are lifted between the heart and the Pre-

- -

Following Cairo and MS texts.

served Tablet, the heart sees the things which are therein, and knowledge bursts forth into it therefrom, so that it does not have to acquire its knowledge through the avenues of the senses. This is like the bursting forth of water from the depths of the earth. Whenever the heart becomes occupied with things in the imagination derived from sensibles, this veils it from examining the Preserved Tablet, just as when water is collected from streams into a reservoir it is thereby prevented from bursting forth from the earth; or just as he who looks into the water which reproduces the image of the sun is not looking at the sun itself.

Thus the heart has two doors.[128] One door opens toward the unseen world of spirits which is the Preserved Tablet and the world of the angelic. The other door opens toward the five external senses which lay hold on the visible material world. This visible world also resembles the unseen world of spirits to a certain extent. Now the fact that the door of the heart is opened to the acquisition of knowledge through the senses is a thing you understand. But regarding its door which opens to the invisible world of spirits and the examining of the Preserved Tablet, you have certain knowledge through meditating upon the wonders of dream-visions (ru'yâ) and the heart's observation in sleep of what will be in the future or what was in the past,

without any acquisition on the part of the senses.

That door however is opened only to him who devotes himself exclusively to the remembrance of Allah. The Prophet said, "Men of a single thought have taken the lead." He was asked, "Who are they?" He answered, "Those who are infatuated with the remembrance of Allah, for this devotional exercise of theirs has put away from them their load of sin and they come to the resurrection unburdened."[129] Then[#] he described them by relating the statement of Allah, "Then I shall draw near with my face toward them. Do you think that anyone knows what thing I desire to bestow upon him toward whom I turn my face?" Then He said, "The first thing I give them is that I cast something of my light into their hearts and they give tidings of me even as I give tidings of them."[130] The entrance for these tidings is the inner door.

So then there is this difference between the knowledge of the prophets and saints and that of the learned and the philosophers: the knowledge of the former comes from within the heart through the door which is opened toward the unseen world of spirits, whereas the knowledge of the philosophers comes through the doors of the senses which open to the material world. The

- -

Following Cairo text.

wonders of the world of the heart and its wavering between the visible and invisible worlds cannot be fully dealt with in the science of practical philosophy. But this is an example which will teach you the difference in the place of entrance of the two kinds of knowledge.

The second example will cause you to know the difference between the two types of action, I mean the action of the learned and that of the saints. The learned work to acquire knowledge itself and gather it into the heart, but the saints among the Şûfîs labor only to the end of polishing, cleansing, clarifying, and furbishing the heart.

The story is told that once the Chinese[131] and the Byzantine Greeks vied with one another before a certain king as to the beauty of their workmanship in decorating and painting. So the king decided to give over to them a portico so that the Chinese might decorate one side of it and the Byzantine Greeks the other side; and to let a curtain hang down between them so as to prevent either group from looking at the other. And he did so. The Byzantines gathered together numberless strange colors, but the Chinese entered without any color at all and began to polish their side and to furbish it. When the Byzantines had finished the Chinese claimed that they had finished also. The king was astonished at their statement and the way in which

they had finished the decorating without any color at all. So they were asked, "How have you finished the work without any color?" They replied, "You are not responsible for us; lift the veil." So they lifted it, and behold on their side there shone forth the wonders of the Byzantine skill with added illumination and dazzling brilliance, since that side had become like unto a polished mirror by reason of much furbishing. Thus the beauty of their side was increased by its added clearness.

The care of the saints in cleansing, polishing, purifying, and clarifying the heart until the true nature of the Real shines forth clearly therein with utmost illumination is like the work of the Chinese. The care of the learned and the philosophers in acquiring and adorning knowledge, and the representation of this adornment in the heart is like the work of the Byzantines.

But, however this matter is, the heart of the believer does not die, nor is its knowledge[132] erased at death nor its clearness beclouded. To this al-Ḥasan referred in his saying, "Dust will not consume the seat of faith." This knowledge is a means of access which brings him near to Allah. But what the heart has attained of knowledge itself, or what it has attained of purity and capacity to receive what knowledge writes upon the heart, does not enable it to dispense with more knowledge. There is no happiness for anyone apart from learning and mystical know-

ledge, (and some degrees of happiness are more noble than others), just as there is no wealth without money. For he who has a dirhem is wealthy and he who has storehouses crammed full is wealthy. The contrast between the different degrees of the happy is in accordance with their contrast in mystical knowledge and faith, just as the contrast between the different degrees of men of wealth is in accordance with the scarcity or abundance of their money.

The varieties of mystical knowledge are lights, and believers do not run to meet Allah save by their lights. Allah said, "..their light runs on before them and on their right hand" (57:12). Tradition relates, "Some of them are given a light the size of a mountain and some smaller. The last of them will be a man who is given a light on his big toe, which sometimes shines and again goes out. Whenever it shines he puts his foot forward and walks, and when it goes out he stands still. Their crossing al-Ṣirâṭ is in accordance with their light. Some of them cross in the twinkling of an eye, some as a flash of lightning, some as the passing of a cloud, some as a falling star, and some as a charging horse. He who was given a light on his big toe crawls along on his face and hands and feet. One hand slips off but he holds on with the other, and one foot slips off but the other holds. The fire reaches his sides, but he keeps on in this way

until he is saved."[133] Thus the distinction in the faith of men is shown. Were the faith of Abû Bakr[134] to be placed on one side of the balances, and on the other side that of all men except prophets and messengers, the first would tip the scale. This resembles the statement of him who said,"Were the light of the sun to be placed in the balances over against that of all lamps it would preponderate." For the light of the faith of individuals among the common people is like the light of a lamp, and with some it is as the light of a candle. But the faith of the righteous gives light comparable to that of the moon and stars, and the faith of the prophets is as the light of the sun. For even as the form of the entire horizon with all its broad expanse is revealed in the light of the sun, while only a narrow corner of the house is revealed in the light of a lamp, thus also is there a distinction in the expansion of the breast by mystical knowledge, and in the unveiling of the breadth of the unseen world of spirits to the mystics.

So tradition tells us, "On the day of resurrection the command will be given, 'Remove from the fire whoever has a mithqâl[135] of faith, or half a mithqâl, or a quarter of a mithqâl, or a grain, or an atom'[136] ". All of this goes to show the distinction in the degrees of faith, and that these quantities of faith do not prevent entering the fire. It is also understood from

this that whoever has more than a mithqâl of faith will not enter the fire. For if he entered orders would be given for removing him first of all. Again whoever has an atom's weight of faith in his heart does not deserve to abide forever in the fire even though he entered it.

So also is the Prophet's statement, "There is nothing which is better than a thousand like it except a man, that is a believer,"[137] referring to the superiority of the heart of a believing mystic, for it is better than a thousand hearts of the common folk. The Most High said, " Ye shall be the highest if ye but be believers " (3:133), thus giving preference to believers over Muslims[#]. The one referred to is the believing mystic and not the blind imitator.

He who is Exalted said, "Allah will raise all you who believe, as well as those who are given knowledge, many degrees " (58:12). By 'those who believe' here He means those who give assent apart from learning, and has thus discriminated between them and 'those who are given knowledge.' This indicates that the name 'believer' is applied to the blind imitator even though his giving assent does not result from insight nor mystical revelation. Ibn ʿAbbâs[138] in commenting on 'those who are given know-

- -

[#] Following Cairo and MS texts.

ledge' said, "The learned man is exalted above the believer by seven hundred degrees, between each two of which there is a distance equal to that between heaven and earth." The Prophet said, "Most of the people of the Garden are simpletons, but the Seventh Heaven[139] is for men of understanding." He also said, "The learned man is as far superior to the ordinary worshipper as I am superior to the least man of my Companions."[140] Another reading has it, "..as the moon is superior to the rest of the stars."

So by these evidences it is clear that the distinction in rank among the people of the Garden is in accordance with the distinction in their hearts and their mystical knowledge. Therefore the day of resurrection is 'a day of cheating'[#] since he who is deprived of the mercy of Allah is badly cheated and suffers a great loss. For he who is thus deprived sees high ranks above his own station, and he looks to them in the same way that a rich man who owns ten dirhems looks to the rich man who owns the earth from East to West. Each of them is rich, but how great is the difference between the two! So how greatly has he been cheated who has lost the favor of Allah! "In the next life are greater degrees and greater preference." (17:22).

- -

[#] Cf. Qur'ân 64:9.

CHAPTER TEN.

An Exposition of the Testimony of Divine Law to the Validity of the Method of the Mystics in Gaining Experiential Knowledge, not through Instruction nor in the Ordinary Way.

Know that whosoever has had even a small thing revealed to him through general inspiration (ilhâm), and a coming into his heart from whence he knows not, has learned by experience the truth of this way. He who has never apprehended this must nevertheless believe in it, for the rank of mystical knowledge therein is very rarely attained. It is attested by the proof texts of divine law, experiences, and stories.

Beginning with the proof texts there is His statement, "But those who strive for us we will surely guide into our way " (29:69). All wisdom that appears in the heart through steadfastness in worship apart from instruction comes by way of mystical unveiling and general inspiration. The Prophet said, "Allah causes him who does what he knows to inherit the knowledge of that which he knows not,[141] and aids him in what he does so that he comes to deserve the Garden. But he who does not do what he knows goes astray in that which he knows, and is not aided in what he does so that he comes to deserve the fire."

Allah said, "And whoso feareth Allah, to him will He grant a prosperous issue, and will provide for him from whence he reckoned not " (65:2). This is interpreted, 'He will grant a prosperous issue from all difficulties and doubts, and He will cause Him to know without instruction and # to be sagacious without experiment.' Allah said, "O ye who believe, if ye fear Allah He will make for you a distinction " (8:29). This is said to be a light which distinguishes between reality and vanity (bâṭil), and by which one finds a way out of uncertainties. Therefore the Prophet used to pray much for light. He said, "Allah give me light and increase light unto me; grant me light in my heart and ## light in my hearing." ### He even said, "..in my hair, my skin, my flesh, and my bones."[142] The Prophet was asked about the statement of Allah, "Is he whose breast Allah has expanded for Islam, and who is in light from his Lord " (39:23), what this 'expanding' was. He replied, "It is enlarging, for, when the light is cast into the heart, the chest is enlarged and expanded for it."[143] He also said to Ibn 'Abbâs, "O Allah give him discernment in religion and teach him interpretation."[144] 'Alî said,

- -

Following Cairo and MS texts.

Cairo text adds, 'light in my grave and '.

Cairo text adds, 'and light in my seeing.'

"I have nothing which the Prophet divulged to me save that Allah gives a servant understanding in His book."[145] This was not by instruction. In commenting on the Most High's statement, "He bringeth wisdom unto whom He will " (2:272), it is said that 'wisdom' is understanding in the Book of Allah. Allah said, "And this we gave Solomon to understand " (21:79), referring especially to what was revealed to him under the name 'understanding'. Abû l-Dardâ'[146] used to say, "The believer sees with the light of Allah from behind a thin veil." And by Allah that is the truth. Allah casts it into their hearts and makes it to move upon their tongues. Some of the fathers (al-salaf)[147] have said, "The estimation (ẓann) of the believer is divination."

The Prophet said, "Beware of the natural insight (firâsah)[148] of the believer, for he sees with the light of Allah."[149] It is to this that reference is made in the statements of the Most High, "Verily, in that there are signs for those who read them aright " (15:75); and "We have made manifest the signs unto a people that are sure " (2:112). Al-Ḥasan quotes a tradition from the Apostle of Allah, "Knowledge is two-fold -- there is an inner[#] knowledge within the heart and it is the profitable knowledge."[150] One of the learned was asked about what this inner

- -

[#] Following Cairo and MS texts.

knowledge was, and replied, "It is one of the secrets of Allah which He casts into the hearts of His beloved (aḥibbâ'), and with which He has acquainted no angel nor human being."

The Prophet said, "Verily there are in my nation relaters of traditions (muḥaddithûn)# and theologians, and 'Umar is one of them."[151] Ibn 'Abbâs recited, "We have not sent any apostle before thee"[152] (21:25), nor any prophet, nor any relater of traditions, that is, any who were trustworthy.[153] The relater of traditions is he who has been inspired (mulham), and he who has been inspired is one in whose heart an unveiling has been made from within, and not from the direction of external sensibles. The Qur'ân plainly states that godly fear (taqwâ) is the key## to right guidance (hidâyah) and mystical revelation. This is knowledge without instruction. Allah said, "And in what Allah has created in the heavens and the earth are signs unto a people who do fear" (10:6), given especially to them. He said, "This is an explanation unto men, and a guidance and a warning to those who fear" (3:132).

Abû Yazîd and others used to say,[154] "The learned man is not he who learns something by heart out of a book,## for if he

- -

Cairo text inserts, 'and teachers.'

Following Cairo and MS texts.

forgets what he has memorized he becomes ignorant. But the learned man is he who takes his knowledge directly from his Lord whensoever he wishes without any memorizing or study." Such a man is a learned divine, and to him is reference made in the statement of the Most High, "We taught him knowledge from our presence " (18:64). Although all knowledge is from His presence (min ladunhi), yet some of it comes through the means used in teaching mankind, and this is not called directly given divine knowledge ('ilm ladunnî).[155] This latter however, is the knowledge which is opened in the secret of the heart without any usual means from without.

These are the traditional evidences, and were all of the existing evidence of this sort to be gathered together -- verses, traditions, and recorded sayings[156] -- it would be boundless.

The witness of experience to this is also boundless. This appears from the Companions,[157] the Followers,[158] and those who came after them.

Abû Bakr the Great Believer (al-ṣiddîq) said to 'Â'ishah just before his death, "They are your two sisters." His wife at the time was pregnant and later bore a daughter, and he knew before her birth that she was a girl. 'Umar said during his sermon one Friday,[159] "O Sâriyah,[160] the mountain! "; since it had

been disclosed to him that the enemy was upon them, so he, since he knew it, warned them. The fact that his voice reached them was one of the many miraculous gifts (karamât)[161] of the saints.

Anas bin Mâlik[162] said, "I entered into the presence of 'Uthmân,[163] and on my way there I had come across a woman and looked at her out of the corner of my eye and reflected on her charms. As I entered 'Uthmân said, 'One of you comes into my presence with the marks of adultery showing in his eyes. Know you not that adultery of the eyes is the look? So repent or I shall punish you.' I said, 'Is there inspiration (waḥy) after the Prophet?' He replied, 'No, but mental perception, inference, and true natural insight.'"

Abû Sa'îd al-Kharrâz[164] said, "I entered into the sacred mosque and saw a poor man wearing two tattered cloaks and said to myself, 'This man and his ilk are a burden upon mankind.' But he called me to him and said, 'Allah knows what is in your hearts, so beware of Him ' (2:236). Then I asked forgiveness of Allah secretly, at which he again called me and said, 'He it is who accepts repentance from His servants ' (9:105). Then he disappeared from me and I did not see him again."

Zakariyâ bin Da'ûd[165] said that Abû l-'Abbâs bin Masrûq[166] went in to see Abû l-Faḍl al-Hâshimî[167] when he was sick; now he had children but was without known means of a livelihood.

Abû l-ʿAbbâs said, "When I got up I said to myself, 'Where does this man get anything to eat from?' But he shouted at me, 'O Abû l-ʿAbbâs, put away this sordid anxiety, for Allah has hidden kindnesses.'"

Aḥmad al-Naqîb[168] said, "I went into the presence of al-Shiblî[169] who said, 'Tried, Aḥmad.' I said, 'What do you mean?' He said, 'As I was sitting there came over me the thought 'you are miserly.'' I said,'I am not miserly', but my thought continued to reproach me saying, 'but you are miserly.' So I said, 'Whatever the day brings to me, I shall give to the first poor man who meets me.' Hardly had I finished the thought when there came to me a companion of Muʾnis al-Khâdim[170] who brought fifty dinars and said, 'Use this for your own expenses.' When he had said this I rose up and took it and went out, and behold, a poor blind man sitting in front of a barber who was shaving his head. So I approached him and gave him the dinars. He said, 'Give them to the barber.' I said, 'But their sum is such and such.' He replied, 'Did we not tell you that you are miserly?' When he said this I gave them to the barber, who said, 'When this poor man sat down before me I agreed that I should take no fee from him.' So I cast them into the Tigris and said, 'No one magnifieth thee but Allah humbleth him.'"

Ḥamzah bin ʿAbdallah al-ʿAlawî[171] said, "I went into the

presence of Abû l-Khair al-Tînânî,[172] thinking in my heart that I would greet him but not eat food in his house. After I left his house he soon caught up with me, and he was carrying a platter of food. He said, 'Eat, O youth, for you have now passed out from the limits set by your former resolution.'" This man Abû l-Khair al-Tînânî was famous for his miraculous gifts. Ibrâhîm al-Raqqî[173] said, "I went to see him to greet him, but arrived at the time of the sunset prayer, and he had not recited the Fâtiḥah correctly. So I said to myself that my trip was in vain. When he had finished I went outside to perform my ablutions and a lion came at me, so I went back to Abû l-Khair and told him that a lion had come at me. Then he went and shouted at it, 'Did I not tell you not to attack my guests?' Thereupon the lion turned aside and I performed my ablutions. When I returned he said to me, 'You have labored to make right that which is external (al-ẓâhir) and were afraid of the lion, while we have labored to make right that which is within (al-bâṭin) and the lion was afraid of us.'"

The stories of the insight of the Shaikhs and of how they have been able to tell the thoughts and intents of men are numberless. Indeed the stories told of their seeing al-Khiḍr[174] and asking questions of him, of hearing the voice of an unseen speaker (hâtif),[175] and of various kinds of miraculous gifts are

without number. A story is of no value to him who denies as long as he does not see it with his own eyes, and he who denies the basic idea denies also the details.

The absolute proof which no one can deny consists of two things. One of them is in the wonders of true dream-vision, for by it the unknown is unveiled. If this is permissible in sleep, it is also not impossible during waking hours; for sleep does not differ from waking save that the senses are stilled and not busied in the things perceived by them. How many a waking man is there so deep in thought that he neither hears nor sees because of his preoccupation with himself.

The second is that the Apostle of Allah was able to speak accurately about the unknown and things in the future, as is set forth in the Qur'ân. If that is permissible in the case of the Prophet it is also permissible for others. For a prophet is merely a person to whom the true nature of things has been disclosed, and who works for the reformation of mankind. So it is not impossible that there should exist a person to whom the true nature of things has been disclosed, but who does not work for the reformation of mankind. Such a man is not called a prophet, but a saint (walî). So whoever believes in the prophets and considers true dream-vision as trustworthy must unquestionably assert that the heart has two

doors: a door to the outer world which is the external senses; and a door to the unseen world of spirits from within the heart, which is the door of both general and prophetic inspiration and inbreathing within the heart. If he asserts his belief in both of these he cannot limit knowledge to what is gained by learning and the ordinary direct methods, but striving (mujâhadah)[176] is also another way for him. This illustrates the fact which we have mentioned of the strange swaying back and forth of the heart between the material world and the unseen world of spirits.

Now regarding for the unveiling of a thing in sleep by means of an example which needs interpretation, and likewise the appearance of angels to prophets and saints in different forms, these are among the secrets of the wonders of the heart, and only that knowledge which comes through mystic revelation befits them. So let us limit ourselves to what we have mentioned, for it is sufficient to stir up to striving and to seeking unveiling therein.

One of those to whom secrets are unveiled said, "There appeared unto me an angel who asked me to dictate to him something of what I had seen of theology (tawhîd) in my secret devotions. He said, 'What deed shall we write down to your account? We wish to take up (i.e., to Allah) for you a deed by which we shall draw near to Allah.' I said, 'Do not you two write down

the practice of the divine ordinances (farâ'id)?' They answered, 'Surely.' I said, 'That will suffice you.'" This is an indication that the noble recording angels are not acquainted with the secrets of the heart, but only with deeds which are manifest.

One of the mystics said, "I asked one of the Substitutes (abdâl)[177] concerning the perception of certitude (yaqîn). He turned to his left and said, 'What do you say, (Allah's mercy be upon you)?' Then he turned to his right and said, 'What do you say?' Then he smote upon his breast and said, 'What do you say?' Thereupon he answered me with the strangest reply I have ever heard. So I asked him about his turning and he replied, 'I did not have any ready answer in that matter; so I asked the angel on the left and he said, 'I do not know'; then I asked the angel on the right who is more learned than he, and he also said, 'I do not know'; then I looked into my heart and asked it, and it told me the answer which I gave you, so therefore it is more learned than both of them.'"

This was the meaning of the Prophet's saying, "Verily there are in my nation relaters of traditions, and 'Umar is one of them."

There is a late tradition (athar) that Allah says, "Whenever I examine the heart of a man and find persistent re-

membrance of me preponderant therein, I assume control over him and become his companion; I converse with him and become his familiar friend."[178] Abû Sulaimân al-Dârânî said, "The heart is like a pavilion which has been pitched, around which are closed doors, and whatever door is opened into it influences it."

So it appears that the opening of one of the doors of the heart is toward the world of unseen spirits and the highest beings. This door is opened by means of striving, scrupulous abstinence (war'), and shunning the lusts of this present world. For this reason 'Umar wrote to the commanders of the troops, "Remember what you hear from those who are obedient (i.e. to Allah) for they have revelations which are true." Some of the learned have said, "The hand of Allah is on the mouth of the sages (ḥukamâ'), and they only speak of that reality which Allah has prepared for them." Another said, "You can say, if you will, that Allah acquaints the lowly (khâshi'ûn) with some of His secrets."

CHAPTER ELEVEN.

An Exposition of the Domination of Satan over the Heart through Evil Promptings; the Meaning of such Suggestion, and the Means of Overcoming it.

Know that the heart, as we have mentioned, is like a pavilion which has been pitched, to which there are doors, and influences and their resultant effects pour into it from each door. It is also like a target into which arrows are shot from every direction. Or it is like a mirror which is set up, across which there pass various different images; so there appears in it one image after another, some image being always present. Or it is like a basin into which different streams of water empty from channels opening into it.

The entrances of these influences which are constantly being renewed in the heart are either from without: i.e. the five external senses; or from within: i.e. imagination, appetence, anger, and characteristics which are made up of the temperament of the man. For if he apprehends a thing by means of the senses it has an effect upon the heart. Likewise when lust is aroused, for example that which is caused by hearty eating and a strong constitution, it leaves its mark upon the heart.

Even if the effect upon the senses ceases, there remain the imaginative images which have been formed in the soul. The imagination shifts from one thing to another, and in accordance with the shifting of the imagination, the heart shifts from one state to another. We mean that the heart is constantly in a state of change and of being influenced by these secondary causes. The most important of these influences which come into the heart are involuntary suggestions (khawâṭir). By involuntary suggestions I mean the ideas (afkâr) and recollections (adhkâr) which take place therein. By these I mean its perceptions of knowledge, either by way of renewal or recollection; for these are called involuntary suggestions since they come into the mind while the heart has been unmindful of them.

These involuntary suggestions are what move wills. Intention, resolution, and will are all unquestionably subsequent to the suggestion of the thing intended to the mind. Thus the basis of action is involuntary suggestions. Then the suggestion stirs up desire (raghbah); desire stirs up resolution;# resolution stirs up intention; and intention stirs up the members of the body.

The involuntary suggestions which stir up desire are

- -

Following Cairo text.

divided into two classes: that which leads to evil, I mean that which has a harmful result; and that which leads to good, I mean that which is profitable in the next world. These are two different suggestions and need two different names. The praiseworthy suggestion is called 'general inspiration' (ilhâm), and the blameworthy suggestion, I mean that leading to evil, is called 'prompting to evil' (wiswâs).[179]

Moreover you know that these suggestions are created (ḥâdithah), and also that every created thing must have a creator (muḥdith)[*]. Whenever the created things differ this indicates a difference in the secondary causes (asbâb). This is what is known from the Sunnah of Allah regarding the relationship between effects and causes.

Whenever the walls of a house are lighted by the light of the fire and its ceiling is blackened by the smoke, you know that the cause of the blackening differs from that of the lighting. Similarly the light of the heart and its darkness have two distinct secondary causes. The cause of the suggestion which leads to good is called an angel (malak), and the cause[**] of the suggestion which leads to evil is called a demon (shaiṭân).

- -

[*] MSS texts read, 'a secondary cause' (sabab).

[**] Following Cairo and MS texts.

The divine favor by which the heart is prepared to receive the inspiration of the angel[#] is called 'divine succor' (tawfîq); while that by which it is prepared to receive the evil prompting of the demon is called 'deception' (ighwâ') and "desertion' (khidhlân).[180] For these different meanings need different names.

'Angel' is a term for a creature whom Allah has created whose business it is to bestow benefits, to serve knowledge, to reveal the real, true and right, to promise good, and to command to good; and Allah has created him and constrained him to do these things.

'Demon' is a term for a creature whose business is the opposite of all this, viz., to promise evil, to command to excess, to threaten with poverty whenever one intends to do good.[##] Thus prompting to evil stands over against inspiration; the demon over against the angel; and divine succor over against forsaking. To this is reference made in the divine statement, "And of everything have we created pairs " (51:49). For all existing things have opposites, being in pairs, save only Allah who is unique and has none over against Him. Indeed He is the One, the Real, the Creator of all these pairs.

- -

[#] Following MSS texts. Cairo & Z. texts have, 'of good.'

[##] Cf. Qur'ân, 2:271.

The heart, being between the demon and the angel, is attracted by each of them. The Prophet said, "The heart has two visitations (lammatân). The one is from the angel and it is a promise of good and belief in the Divine Reality; and # whoever finds this let him know that it is from Allah, and let him give praise to Allah. The other visitation is from the enemy and it is a promise of evil, a denial of the Divine Reality, and forbidding of good; and # whoever finds it let him take refuge with Allah from Satan the Stoned."[181] After that he repeated the statement of the Most High which begins, "Satan promises you poverty and bids you sin ...." (2:271).

Al-Ḥasan said, "There are two anxieties which revolve in the heart: an anxiety from Allah, and another from the enemy. Allah has mercy on the creature who pays attention to that which gives him concern, executing that which has its source in Allah, and struggling against that which has its source in His enemy." In regard to the attraction of the heart toward these two ruling forces,## the Apostle of Allah said, "The heart of the believer is between two of the fingers of the Merciful." Allah is too highly exalted to have a finger made up of flesh, bone, and blood,

- -

Following Cairo text and Cairo MS. Other texts shortened.

MSS texts read, 'two visitations.'

and[‡] divided by joints. But the meaning of a finger is swiftness in turning and ability to move and change objects; for you do not want your finger for its own sake, but for what it will do in turning and replacing things, even as you ordinarily do your work with your fingers.

Allah does what He does by constraining the angel and the demon, the two of them being forced by His power to turn hearts, even as, for example, your fingers are forced by you to turn objects. The heart in its original innate condition is fitted for receiving the influences of angel and demon alike, with no preponderance of the one over the other. The preponderance of the one side over the other is, however, brought about by following desire (hawâ) and giving one's self over to the appetites, or by turning from and opposing them.

When a man follows the dictates of anger and appetence the domination of Satan through desire appears, and the heart becomes the nest of Satan and his seat. Desire is the pasturage of Satan and his abundant provision. But when a man strives against the appetites and does not give them the rule over him, and imitates the moral character of the angels, then his heart becomes the habitation and resting place of the angels.

- -

‡ Cairo text inserts, 'nerve, and '.

Since no heart is devoid of appetence, anger, miserliness, covetousness, hope of long life, and other similar human qualities which originate in desire, without doubt there is no heart in which Satan does not roam about prompting to evil. In regard to this the Prophet said, "There is not one of you but has a demon."[182] They asked, "And you, O Apostle of Allah?" He answered, "And I also, save that Allah helped me to gain the victory over him and he became a Muslim, and commands only good." This is because the demon works only through appetence. So when Allah has given anyone the victory over appetence so that it extends only in proper directions and within proper limits, then appetence does not invite to evil and the demon which is armed thereby commands naught but good.

Whenever the thought of this present world predominates in the heart because of the demands of desire, then the demon finds an opportunity and prompts to evil. But when the heart is devoted exclusively to the thought of Allah, the demon leaves it and his field is straitened, and the angel draws near and inspires.[#]

In the battle of the heart there are constant attacks and counter-attacks between the forces of the angels and demons

- -

Following Cairo and MSS texts.

until it is conquered by one of them which takes up its residence and abode therein. When the second enters he takes it by a trick. Most hearts have been conquered and occupied by the forces of demons, and so filled with promptings to evil which call for the preference of the swiftly passing world and the casting aside of the world to come. The starting point for their taking possession is the following of the appetites and desire. After this takes place the heart cannot be reconquered except by emptying it of the demon's food which is desire and the appetites, and building it up by means of remembrance of Allah which is the place of angelic influence.

Jarîr bin 'Ubaidah al-'Adawî[183] said, "I complained to al-'Alâ' bin Ziyâd[184], 'I do not find any promptings to evil in my breast.' He said, 'This is like a house which thieves pass by; if there is anything in it they take it; otherwise they pass on and leave it.'" That is to say the demon does not enter the heart which is devoid of desire. Regarding this Allah said, "Verily thou hast no authority over my servants." (17:67).

But whosoever follows desire is the servant of desire, not a servant of Allah; therefore Allah gives the demon power over him. Allah said, "Dost thou see him who takes his desire as his god?" (25:45). That is, his desire is his god and the object of his worship, and so he is a servant of Satan, not a

servant of Allah.

'Uthmân bin Abû l-'Âṣ[185] # said to the Prophet, "O Apostle of Allah, a demon has kept me from my prayer and reciting (the Qur'ân)." He replied, "That demon is called Khinzib,[186] so whenever you are conscious of his presence take refuge from him with Allah, and spit three times to your left." He said, "I did so, and Allah sent him away from me." Tradition says that ceremonial purification (wuḍû') has a demon called al-Walhân,[187] so take refuge from him with Allah.

The evil prompting of Satan is not removed from the heart save by the remembrance of that which is other than what he suggests. For if there is suggested to the heart the thought of anything, what has been in it previously is annihilated. Everything other than Allah and what is connected with Him may possibly become a field for Satan's activity. The remembrance of Allah is the safe side, for it is known that there is no room for Satan there. A thing is treated only by its opposite, and the opposite of all the evil promptings of Satan is the remembrance of Allah by taking refuge with Him and disclaiming strength and power. This is what you mean when you say, "I take refuge with Allah from Satan the Stoned",[188] and, "There is no

- -

Following Cairo MS text & L. Com. Cairo & Z. texts read 'Amr bin al-'Âṣ in error.

strength nor power save in Allah the High the Mighty."[189] This can be done only by the pious in whom the remembrance of Allah predominates, and Satan only approaches them as by a sly trick at the times of their blunders (falatât). Allah said, "Verily if a wraith from Satan touch those who fear Allah, they remember Him, and then they see " (7:200). In regard to the meaning of Allah's statement, "...from the whisperer who slinks off " (114:4), Mujâhid[190] said, "He (i.e., Satan) stretches out his authority over the heart; if Allah is remembered he slinks away and crouches down, but if this is carelessly overlooked he stretches out his authority over the heart." The mutual hostility (taṭârud) existing between the remembrance of Allah and the evil prompting of Satan is like the mutual hostility between light[//] and darkness and night and day. Of their mutual opposition Allah said, "Satan hath overcome them and made them forget the remembrance of Allah." (58:20).

Anas quotes the Apostle of Allah as having said, "Satan places his snout on the heart of the son of Adam. If he remembers Allah, Satan slinks away, but if he forgets Allah, Satan gobbles up his heart."[191]

Ibn Waḍḍâḥ[192] in one of his traditions said, "When a man

- -

[//] Following Cairo and MSS texts.

becomes forty years old without repenting, Satan rubs his hand over the man's face and says, 'By my father it is the face of one who will not succeed.'"[193]

Just as the appetites are mingled with the flesh and blood of the son of Adam, so the authority of Satan courses through this flesh and blood and surrounds the heart on all sides. Thus the Prophet said, "Verily Satan courses through the son of Adam just like the circulation of his blood,[194] so make his coursings difficult by means of hunger." For hunger breaks down appetence, and Satan's course is in the appetites. Because of the fact that the appetites surround the heart on all sides, Allah has revealed the words of Iblîs, "I will lie in wait for them in thy straight path; then I will surely come to them from before and behind, on their right hand and on their left " (7:16-17).

The Prophet said, "Verily Satan lies in wait for the son of Adam in all his ways." He lay in wait in the path of Islam and said, 'Will you become a Muslim and leave your religion and the religion of your fathers?' But he disobeyed him and became a Muslim. Then he lay in wait for him in the path of emigration (hijrah)[195] and said, 'Will you emigrate; will you leave your land and your sky?' But he disobeyed him and emigrated. Then he lay in wait for him in the path of the holy war (jihâd)[196]

saying, 'Will you engage in war which is the destruction of self and property, and kill and be killed, and your wives be remarried and your property divided?' But he disobeyed him and fought in the holy war." The Apostle of Allah said, "Whoever does this and dies, it is incumbent upon Allah to bring him into the Garden."[197]

Thus the Apostle of Allah mentioned the meaning of evil prompting which is these involuntary suggestions which occur to the mind of the warrior: that he will be killed and his wives remarried, and similar thoughts which would keep him from the holy war. These suggestions are known, and so the evil prompting is known by observation. Every involuntary suggestion has a secondary cause which requires a name to define it, and the name[ǁ] of this cause is the demon. It is not to be imagined that any human being will be released from him. People differ only in that they disobey him or follow after him. Therefore the Prophet said, "There is no one but has a demon."

From this sort of investigation there is made clear the meaning of 'prompting to evil', 'general inspiration', 'angel', 'demon', 'divine succor', and 'desertion'.

In addition to this some have speculated about the

- -

ǁ Following Cairo and MSS texts.

essence of Satan: whether he is a refined body, or incorporeal; and how, if he is a body, that which is a body can enter into the body of a man. But this is not now needed in the science of practical philosophy. He who seeks after this is like the man into whose clothing a snake has crawled. What he needs is to remove it and get rid of its harm, but he occupies himself with investigating its color, form, length, and breadth, which is absolute ignorance. The way in which these involuntary suggestions which incite to evil strike the soul is known. This indicates undoubtedly that a cause lies behind it. It is known that he who invites to the evil against which warning has been given for the future is an enemy. Undoubtedly[7] also, man knows through experience who the enemy is, so he ought to busy himself in struggling against him. Allah has made known his enmity in many passages of His Book that men might believe in his existence and guard against him. The Most High said, "Satan is a foe to you, so take him as a foe. But he only calls his party that they may become the people of the fire " (35:6). Again, "Did I not enjoin on you, O children of Adam, that ye should not serve Satan? Verily he is an open foe to you " (36:60).

So man must work to ward off the enemy from himself,

- -

[7] Following Cairo text.

not by asking about his origin, his relationships, and his dwelling-place. It is true that he must ask about his weapons so that he may ward them off from himself. The weapons of Satan are desire and the appetites. This is sufficient for the intelligent. But in regard to the knowledge of the quality of his essence, his real nature, and the real nature of the angels, this is the field of the mystics who have penetrated deeply into the science of mystical revelations, and it is not required in the science of practical philosophy that one should know it. One must indeed know that involuntary suggestions are divided into the following: what is known certainly to invite to evil, which is manifestly evil prompting; what is known to invite to good, which is undoubtedly general inspiration; and what one is uncertain about, for he does not know whether it is from the visitation of the angel or the demon.

Indeed it is one of the tricks of Satan to set forth evil as though it were good. To make correct distinctions in this matter is a subtle[#] problem and the majority of men perish therein. Satan cannot invite them to open evil, so he portrays evil in the form of good. Thus he will say to the man who is learned in the art of preaching, "Wilt thou not look at mankind[198]

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

dead through ignorance, lost through heedlessness, and about to enter the fire? Hast thou no mercy on the creatures of Allah to rescue them from the dangerous places by thy counsel and preaching? Allah has blessed you with a perspicacious heart, an eloquent tongue, and an acceptable manner of speaking; so how can you deny the grace of Allah and expose yourself to His wrath by abstaining from spreading knowledge abroad and calling mankind unto the straight path?" He continues to confirm this idea within the man's soul # and to draw him on by agreeable tricks until he engages in preaching to the people for a time. After that Satan invites him to adorn himself for them, and to affect a more beautiful style of utterance and a show of good, saying to him, "If you do not do this your discourse will make no impression upon their hearts, and they will not be guided to the Truth." Satan keeps on confirming this to him, at the same time fastening on him unmistakably the stains of hypocrisy, popularity with the crowd, delight in high rank, pride in the power given by many followers and much learning, and a contemptuous attitude toward mankind. Thus with his advice he leads on the poor man gradually to destruction, for he speaks, supposing that his purpose is good, whereas it is actually to attain high

- -

Following Cairo and Cairo MS texts.

rank and popularity. By reason of this he perishes, supposing that he has a high standing in the sight of Allah. He is one of those of whom the Apostle of Allah said, "Verily, Allah aids this religion by a group for which there is no share of happiness"[199], and again, "Verily, Allah establishes this religion by means of the impious man."[200]

It is related that Iblîs appeared to 'Îsâ[201] and said to him, "Say, 'There is no god save Allah'". He answered, "That is a true word, but I do not say it because of your saying." So, underneath the good, Satan has dissemblings, and his dissemblings of this sort are endless. By them are destroyed learned men, godly worshippers, ascetics, the poor and the rich, and all types of men who hate evident evil, and will not permit themselves to enter into open acts of disobedience.

We shall give a summary of the tricks of Satan in the Book of Things that Deceive in the latter part of this Quarter.[202] It is our purpose if time permit to write a special book on the subject which we shall call 'The Dissembling of Iblîs' (talbîs Iblîs). His dissembling is now spread abroad among lands and peoples, especially among the sects and creeds, so that of good things only a trace remains. All of this is in submission to the dissemblings of Satan and his tricks. So it is the duty of man to pause at every intent which is suggested to him so that

he may know whether it is from the visitation of the angel or of the demon, and to ponder over it as he looks into it with true insight, not with the desire of nature. He should not consider it save in the light of piety, insight, and abundant knowledge, as the Most High said, "Verily, if a wraith from Satan touches those who fear Allah, they remember Him ", i.e., return to the light of knowledge, " and lo they see ", i.e., the forms are revealed to them. (7:200).

But he who has not disciplined his soul through godly fear, and whose nature is inclined to submit to the dissembling of Satan through following after desire, makes many mistakes thereby, and his destruction is, unknown to him, hastened through it. He who is praised and exalted said of such, "..but there shall appear to them from Allah that which they had not reckoned on " (39:48). It is said that this refers to deeds which they supposed to be good deeds, and behold they are evil deeds.

The most obscure type of the sciences of practical philosophy to understand is the deceit of the soul and the wiles of Satan. This is the individual obligation (fard 'ain) of every creature, but men have neglected it and busied themselves with sciences which bring evil promptings to them and give Satan authority over them, and cause them to forget his enmity

and the way to guard against him. Nothing can deliver from an abundance of evil promptings save closing the doors of the involuntary suggestions. These doors are the five external senses, and the inner doors are the appetites and the affections of this present world. Solitude in a dark house will close the door of the senses, and disentangling one's self from kin and money lessens the entrances for evil promptings from within. There remain, however, inner entrances in the imaginings which course in the heart, and these cannot be warded off save by exercising the heart in the remembrance of Allah. But still Satan continues to contend and struggle with the heart, and to divert it from meditating on Allah. So there is no escape from struggling against him, and this struggle has no end but death, since no one, as long as he lives, is safe from Satan.[203]

It is true that one may become strong so that he is not led astray by him, and he may ward off his evil from himself by means of struggle, but he can never dispense with struggle and defense as long as the blood courses through his body. For as long as he is alive the gates of evil are open to his heart and cannot be closed. They are appetence, anger, envy, covetousness, greed, and others which will be explained later. So whenever the gate is open and the enemy not careless, he cannot be warded off except by watchfulness and struggle.

A man said to al-Ḥasan, "O Abû Saʿîd, does Satan sleep?" He smiled and answered, "If he slept we should rest." Therefore the believer has no escape from him. It is true that he does have a way of warding him off and weakening his power. The Prophet said, "The believer can exhaust his demon just as one of you exhausts his camel on his journey."[204] Ibn Masʿûd said,[205] "The demon of the believer is emaciated." Qais bin al-Ḥajjâj[206] said, "My demon said to me, 'When I entered into you I was like a camel fit to be slaughtered, and now I am like a sparrow.' I asked him, 'Why is that?' He answered, 'You cause me to melt away by your remembrance of Allah.'"

Thus it is not impossible for pious people to stop up the doors of Satan and to keep them by being on guard; I mean the obvious doors and the clear paths which lead to overt acts of disobedience. But they stumble in his obscure paths, for they are not clearly guided to them so as to guard them, as we indicated in 'The Deceiving of the Learned and the Preachers.'

The difficulty is that the doors to the heart which are opened to Satan are many, while there is but a single door for the angels, and that one door is likely to be confused with all the others. Man before them is like a traveler in a desert of many paths and obscure roads on a dark night, where he can hardly know the way except by the eye of insight or the rising

of a shining sun. The eye of insight here is the heart which has been purified by piety; and the shining sun is that abundant knowledge derived from the Book of Allah and the Sunnah of His Apostle. By these two he is rightly guided regarding Satan's obscure ways; otherwise, his paths are many and obscure.

'Abdallah bin Mas'ûd said, "The Apostle of Allah one day drew a line for us and said, 'This is the way of Allah.' Then he drew other lines to the right and left of that line and said, 'These are ways on every one of which there is a demon inviting (men) to him.' Then he repeated, '"This way of mine is straight so follow it, but follow not the ways " (6:154) of those other lines.'"[207] Thus the Prophet showed the abundance of Satan's ways.

We have mentioned an example of one of his obscure ways which is that by which he deceives the learned and the worshipful ('ubbâd) who have control over their appetites and abstain from overt acts of disobedience. Let us now mention an example of his plain ways by which it is evident that the child of Adam must pass. This is contained in the following story which is attributed to the Prophet.

There was once an ascetic (râhib)[208] of the children of Israel. Satan entered into a maid and caused her to have a fit, and put it into the hearts of her folk that she could be cured

by the ascetic. So they brought her to him, but he refused to receive her. They continued asking him until he finally took her in. When she was with him for treatment, Satan came to him and made being near to her seem very attractive, and he kept on tempting him until he ensnared her and she became pregnant by him. Then he whispered to him and said, "Now you will be disgraced openly. Her folk will come to you; so kill her, and if they ask you, say that she died." So he killed her and buried her. But Satan went to her folk and whispered to them, and put in their hearts the thought that he had seduced her and then killed and buried her. Her folk then came to him and asked him about her and he told them that she had died. They took him to kill him in revenge for her. Then Satan came to him and said, "I am he who caused her to have the fit, and I put the thought in the hearts of her folk. Now obey me and you will be rescued. Prostrate yourself before me twice." So he prostrated himself twice. He (Satan) it is of whom Allah said, "Like unto Satan when he said to man, 'Disbelieve.' But when he disbelieved, he said, 'Verily I am clear of thee.' " (59:16).[209]

So look at his tricks and the way in which he compelled the ascetic to commit these great sins (kabâ'ir)[210], and all of this because he obeyed him in taking in the maid for treatment. This in itself was an insignificant matter, and perhaps he who

did it considered it a good and charitable act, and he approved of it in his heart because of a hidden desire. So he went ahead with it as one desirous of doing good, and thereafter the matter went beyond the sphere of his choice, one thing leading him on to another, until he found no escape. We take refuge with Allah from the loss of the beginnings of things. To this is the reference in the Prophet's saying, "He who hovers about a forbidden thing is in danger of falling into it."[211]

CHAPTER TWELVE.

A Detailed Exposition of the Ways by which Satan Enters the Heart.

Know that the heart is like a fortress, and Satan is an enemy who wishes to enter the fortress, to take possession of it, and to rule over it. The fortress cannot be kept secure from the enemy except by guarding its doors and entrances, and the breaches in its walls. He who does not know its doors cannot guard them. The protection of the heart from the evil prompting of Satan is a prescribed duty and an individual obligation upon every morally responsible creature (ʿabd mukallaf).[212] That which is indispensibly connected with fulfilling duty is itself also obligatory. The warding off of Satan cannot be achieved save by a knowledge of his ways of entering, and so the knowledge of his entrances becomes an obligation. The entrances of Satan and his doors are the qualities (ṣifât) of the creature, and they are many. But we shall refer to the great doors which are like the large street gates, which are not too narrow for the many forces of Satan.

One of his great gates is anger and appetence. Anger is the ogre of the intellect. If the forces of the intellect

grow weak the forces of Satan attack, and whenever man becomes angry Satan plays with him just as a lad plays with a ball.

It is related that Iblîs found Mûsâ[213] and said, "O Mûsâ, thou art he whom Allah chose to bring His message and to whom He spoke directly, and I am one of the creatures of Allah. I have sinned and desire to repent. So intercede with my Lord on my behalf that He may forgive me." Mûsâ said, "Very well."[#] So Mûsâ called upon his Lord. Then Allah revealed to Mûsâ, "O Mûsâ, you have fulfilled your duty; order him to prostrate himself before the grave of Adam in order that he may be forgiven." Then Mûsâ met Iblîs and said to him, "[##] You are commanded to prostrate yourself before the grave of Adam in order to be forgiven." But he became angry and proud and said, "I would not prostrate myself to him when he was alive,[###] and shall I do it now that he is dead?" Then he said, "O Mûsâ, you have made me indebted to you in that you have interceded with your Lord on my behalf. So remember me on these three occasions and

- -

[#] Cairo text instead of following short sentence reads, "So Mûsâ went up into the mountain and spoke with his Lord, and wanted to descend, when his Lord said to him, "Be faithful in that which was intrusted to you." Mûsâ said, "O Lord, thy creature Iblîs desires that you forgive him."

[##] Cairo text inserts, 'I have fulfilled your request.'

[###] Cf. Qur'ân, 2:32.

I shall not destroy you: (1) Remember me when you are angry, for then my spirit is in your heart and my eye in yours, and I am coursing through you even as the circulation of your blood.[#] (2) Remember me when you encounter the army of the enemy, for I come to a man who meets the army of the enemy and remind him of his wife, his children, and his people, so that he will turn back. (3) See to it that you do not sit by a woman who is unrelated to you,[213] for I am her apostle to you and yours to her."[##]

By this he referred to appetence and anger and greed. Fleeing from the army is greed for this present world. His refusal to prostrate himself to Adam after he was dead was envy, which is the greatest of his entrances.

It is related that one of the saints said to Iblîs, "Show me how you overcome a son of Adam." He replied, "I take him while in anger or desire." The story is told that Iblîs appeared to an ascetic who asked him, "What characteristics of the sons of Adam are most helpful to you?" He answered, "Hastiness of temper; for if a man is sharp-tempered we can turn him upside down even as youths toss a ball."

- -

[#] Cairo text adds, 'Remember me when you are angry, for when a man is angry I breathe into his nose and he does not know what he is doing.'

[##] Cairo text adds, 'I keep on until I cause you to be enamoured of her and her of you.'

There is a reputed saying of Satan like this, "How can the son of Adam overcome me, for if he is content I come so that I may be in his heart, and if he gets angry I fly so that I may be in his head."

Among the great doors for his entrance is that of envy (ḥasad) and greed (ḥirṣ). For whenever a man is greedy for anything his greed makes him blind and deaf, as the Prophet said, "Your love for the thing blinds and deafens."[215] The light of insight is that which makes known the entrances of Satan, but if envy and greed cover it up man cannot see and then Satan finds his opportunity. He makes everything which will help to the attainment of his desire appear good to the greedy one, even though it be disapproved and immoral.

It is related that Nûḥ[216] when he entered the ark took into it a pair of every sort as Allah commanded him. He saw in the ark an old man whom he did not recognize. So Nûḥ said to him, "What brought you here?" He said, "I came to seize the hearts of your friends, so that their hearts would be with me and their bodies with you."[217] So Nûḥ said to him, "Go out from here, O Enemy of Allah, for you are accursed." Iblîs said to him, "By means of five things I destroy mankind, and I shall tell you about three of them, but I shall not tell you about the other two." Allah then revealed to Nûḥ, "You have no

need of the three; let him tell you of the two." Nûḥ said to Iblîs, "What are the two?" He replied, "They are the two which never play me false nor disobey me, and by them I destroy man: they are greed and envy. Through envy I was cursed and made a stoned Satan; and as for greed, the whole garden was permitted to Adam, save[#] only the tree, but I obtained my desire over him through greed."

One of his great doors is a satiety (shaba') of food, even though it be lawful and pure. Satiety strengthens the lusts, and lusts are weapons of Satan. It is related that Iblîs appeared to Yaḥyâ bin Zakariyâ[218] who saw on him (i.e.Iblîs) hooks of every sort. So he said to him, "O Iblîs, what are these hooks?" He replied these are the lusts by which I overcome the son of Adam." He (Yaḥyâ) asked, "Do I have any of these?" He answered, "Perhaps you became surfeited with food and thus we made ritual prayer (ṣalâh)[219] and devotional exercises (dhikr) a burden to you." He asked, "Is there anything else?" He answered, "No." So he said, "By Allah I shall never fill my stomach with food again." Iblîs replied, "And, by Allah, I shall never give advice to a Muslim again."

- -

Following Cairo text.

It is said that in eating abundantly there are six blameworthy qualities: First, it drives the fear of Allah from his heart. Second, it drives from his heart compassion toward mankind, for he supposes that they are all satiated. Third, it makes obedience a burden. Fourth, if he hears wise speech he finds nothing elegant in it. Fifth, if he speaks in admonition and wisdom it makes no impression on the hearts of men. Sixth, it stirs up disease within him.

Another of his great doors is the love of adornment in furnishings, apparel, and house. When Satan sees this quality dominant in the heart of man he lays eggs in that heart and hatches them,[220] and keeps on bidding him to make the house habitable, to adorn its ceiling and walls, and to enlarge its buildings. He invites him also to adorn his apparel and his riding animals, and seeks to enslave him therein his whole life long. If he overcomes him in this he has no need to return to him again. For one phase of this leads on to another and continues to take him on from one thing to another until his fixed term is brought to him, and he dies while he is in the way of Satan and of the followers of desire. Evil consequences are to be feared therefrom in infidelity; we take refuge with Allah from it.

- -

[220] This whole paragraph is found only in the Cairo text.

Another of his great doors is covetous desire (ṭamʿ) towards men. For if such desire predominates in the heart of a man, Satan constantly makes it seem good to him to use craftiness and flattery towards him on whom he has fixed his desire, using all sorts of hypocrisy and deception so that he who is the object of his desire becomes, as it were, the object of his worship. So the man keeps on thinking of a scheme for attracting his love and affection, and tries every means possible to attain this end. The very least he does is to praise him for something he does not possess, and to treat him with blandishment by not commanding him to do beneficial deeds (al-ʾamr bil-maʿrûf)[221] nor forbidding him that which is disapproved (al-nahy ʿan al-munkar).[221]

Ṣafwân bin Salîm[222] has told how Satan appeared to ʿAbdallah bin Ḥanẓalah[223] and said to him, "O Ibn Ḥanẓalah learn from me a thing which I shall teach you." He answered, "I have no need of it." He said, "Look, and if it is good, take it, if bad, give it back. O Ibn Ḥanẓalah, do not ask for anything you desire of any save Allah; and look how you will be if you get angry."[‡]

Another of his great doors is haste, and giving up

- -

‡ Cairo text adds, 'For I take possession of you if you become angry.'

steadfastness in affairs. The Prophet said, "Haste is from Satan and deliberate action from Allah."[224] The Most High said, "Man is created of haste " (21:38), and again, "And man was ever hasty " (17:12). He said to His Prophet, "Hasten not the Qur'ân until its inspiration is completed for thee " (20:113). This is because actions should follow clear understanding (tabṣirah) and experiential knowledge. Clear understanding requires reflection (ta'ammul) and leisurely action (tamahhul), but haste prevents this. For when a man seeks to make haste Satan readily dispenses to him his own evil from whence the man knows not.

It is related that when 'Îsâ was born the demons came to Iblîs and said, "All of the idols have bowed their heads this morning." He answered, "This is some new event that has taken place; keep your places." So he flew over the earth until he came from East to West, but he found nothing. Then he found 'Îsâ who had been born, and behold the angels were surrounding him. So Satan returned to them and said, "A prophet was born last night. No female ever conceived or brought forth save when I was present except this one. So despair of idols being worshipped after this night, but approach the sons of Adam through haste and agility."[225]

Another of his great doors lies in dirhems and dinars,

and the other types of possessions, such as goods and beasts and estates; for whatsoever exceeds the bounds of daily sustenance and need is the abiding-place of Satan. For he who has his daily provision supplied has an empty heart;[226] but if he found a hundred dinars, for example, on the road, ten desires would be stirred up in his heart, each one of which would require another hundred dinars. So what he found would not satisfy him, but he would need nine hundred more. Before he found the hundred he had been self-sufficient, and now when he has found the hundred he thinks that through them he has become rich. But he has come to be in need of nine hundred in order to buy a house in which to dwell, to buy a servant girl, household effects, and rich clothing. Each one of these things calls for something else to go with it, and that for something else ad infinitum, until he falls into a pit the bottom of which is Jahannam,[227] for it has no other end.

Thâbit al-Banânî[228] relates that when the Apostle of Allah was sent forth on his mission, Iblîs said to his demons, "Something has happened, so go and see what it is." They dispersed in their search until they were weary, and then they came back and said, "We do not know." He said, "I shall bring you the news." So he went, and returned saying, "Allah has sent forth Muhammad." He (Thâbit) went on to say, "So Iblîs began

sending his demons to the Companions of the Prophet, but they returned frustrated, saying, "We never associated with such folk as these. We no sooner smite some of them than they rise up for their prayers and it is all cancelled." Iblîs said to them, "Take your time with them; perhaps Allah will give them some of this present world's goods, and then we shall seize those of whom we have need."[229]

It is related that ʿîsâ one day took a stone for a pillow and Iblîs passed by him and said, "O ʿîsâ, you have desired something in this present world." So ʿîsâ took it and threw it away from beneath his head and said, "You may have this along with this present world." And in reality he who owns a stone to use for a pillow during sleep possesses of the things of this world that which may be a tool of Satan against him. Take for example a man who rises by night for prayer. Whenever there is near him a stone which he can use for a pillow it keeps on calling him to sleep, and to use it as a pillow. Were it not for this he would not think of doing such a thing, nor would his desire for sleep be aroused. This being true for a stone, what is the state of him who possesses downy pillows and a soft bed and goodly recreation places? When will such a man rouse himself to the worship of Allah?

Another of his great entrances is stinginess and the

fear of poverty. This is what prevents him from spending and giving alms, and summons to storing up goods, to laying up treasures, and to that painful punishment which is promised to those who vie with one another in possessions, even as the Qur'ân says.# Khaythamah bin 'Abd al-Raḥmân[230] quotes Satan as saying, "No son of Adam has overcome me, nor will any overcome me in three things when I command him: taking money wrongfully, spending it wrongfully, and withholding it from its proper use." Sufyân[231] said, "Satan has no weapon like the fear of poverty, and if man accepts this from him he begins deeds of vanity, withholding the right, talking passionately, and supposing evil of his Lord."

One of the evils of stinginess is a greedy frequenting of markets to gather money, for marketplaces are the nesting-places of demons. Abû Umâmah[232] quoted the Apostle of Allah as saying, "When Iblîs descended to the earth he said, 'O Lord, Thou hast cast me down to the earth and caused me to become a stoned one, so appoint for me a house.' The Lord answered, 'The bath.' Then he said, 'Appoint for me a place to sit.' He answered, 'The marketplaces and the intersections of the streets.' He said, 'Appoint food for me.' He answered, 'That over which the name of Allah has not been mentioned.' He said, 'Appoint

- -

Cf. Qur'ân, 9:34.

drink for me.' He answered, 'Everything intoxicating.' He said, 'Appoint for me an announcer.' He answered, 'Musical instruments.' He said, 'Appoint a qur'ân for me.' He answered, 'Poetry.' He said, 'Appoint for me a kind of writing.' He answered, 'Tattooing.' He said, 'Appoint a tradition for me.' He answered, 'Falsehood.' He said, 'Appoint snares# for me.' He answered, 'Women.'"[233]

Another of his great doors is sectarian and partisan prejudices (al-ta'aṣṣub lil-madhâhib wal-'ahwâ'),[234] and secret hatred of opponents and looking upon them contemptuously and disdainfully. This is one of the things which destroy both pious and profligate together. For one of the savage characteristics in nature is an inborn disposition to calumniate, and to busy one's self with men's shortcomings. So when Satan makes this appear to a man as the truth and it is agreeable to his nature, its sweetness overcomes his heart, and he goes to work at it with all enthusiasm. He is glad and happy in it, and thinks that he is striving in the field of religion when he is really endeavoring to follow Satan. Thus you will see one who is a devoted partisan of Abû Bakr al-Ṣiddîq, and at the same time a partaker of that which is unlawful, giving free rein to his tongue as a busybody and in falsehood, being

- -

Following Cairo & MSS texts.

addicted to all manner of corruption. Were it possible for Abû Bakr to see him. would be his foremost enemy; for the follower of Abû Bakr is he who chooses his way and walks in his mode of life, and guards his mouth. It was a habit of Abû Bakr to put pebbles in his mouth so that his tongue might be silent about what did not concern him. So how can such a busybody pretend loyalty to him and love for him ?#

Then you will see another individual who goes beyond all bounds in his partiality for 'Alî. Now 'Alî was so much an ascetic in his manner of life that he wore, while he was Caliph, a garment which he bought for three dirhems,and he cut off the end of the sleeve up to the back of the hand. But you see the profligate wearing silk garments and adorned with wealth gained unlawfully, while he quarrels over love to 'Alî and pretends such love, when in fact 'Alî will be his foremost opponent in the day of resurrection. What would you say of a person who took a man's son, dear to him, his consolation and his heart's life, and began to beat him and tear him, to pluck out his hair and cut it off with shears, and at the same time pretend to love the boy's father and be loyal to him? What would the father think of such a man? Now it is a known fact

- -

Cairo text adds,'while he does not walk in his way of life?'

that religion and religious law were more loved by Abû Bakr[#] and 'Alî and the rest of the Companions than family or son, nay rather, more than their own selves. Those who rush blindly into disobedience to the law are they who rend the law and cut it off with the shears of lusts, and thereby show their love for Iblîs, the enemy of Allah and of His saints. What then do you suppose will be their condition on the day of resurrection in the presence of the Companions of the Prophet and the saints of Allah? Nay rather, if the lid were removed so that these might know what the Companions desire in the people of Allah's Apostle, they would be ashamed to mention them with their tongues because of the turpitude of their acts.

Satan also makes them imagine that if anyone dies a devotee of Abû Bakr and 'Umar the fire will not come near to him. He makes another imagine that if he dies a devotee of 'Alî there is no fear for him. This is what the Apostle of Allah also said to Fâtimah,[235] who was a part of himself,[236] "Do righteously, for I cannot take your place in anything Allah requires."[237]

We have cited as an example this one of all the partisan loyalties. Such also is the predicament of the partisans

- -

[#] Cairo and MS texts insert "'Umar and 'Uthmân."

of Al-Shâf'î[238], Abû Ḥanîfah[239], Mâlik[240], and Aḥmad[241], and other imâms. For if anyone pretends to belong to the sect of an imâm and does not walk according to his manner of life, that imâm will be his opponent in the day of resurrection when he will say to him, "My belief is to do, and not merely to talk with the tongue; and talking with the tongue is to the end of doing, not raving. So why have you disobeyed me in the practise and manner of life which are my belief, and my walk by which I advanced, and in which I departed to Allah,# and then afterward pretended falsely to belong to my sect?"

This is one of the great entrances of Satan and by it he has destroyed most of the world. The schools## (madâris) have been given over to a group in which there is but little of the fear of Allah, whose insight into religion has grown weak, whose desire for this present world has become intense, and whose greed to gain followers has grown strong. They have not been able to gain a following and attain influence save through their partisanship. So they have veiled this fact within their own breasts, and have not reminded their followers of the wiles of Satan therein, but indeed they have acted as the agents of

- -

Following Cairo and MSS texts.

MSS texts read, 'pulpits ' (manâbir).

Satan in carrying out his wiles against them. So men have continued in partisanship and have forgotten the principal truths (ummahât)[242] of their religion. Thus they have perished and caused others to perish. May Allah forgive us and them.

Al-Ḥasan relates that Iblîs said, "I enticed the people of Muḥammad to disobedience, but they overcame me by seeking forgiveness. Then I enticed them to sins for which they would not seek forgiveness: these are partisan prejudices." In this the Accursed One told the truth, for they do not know that these are the causes which lead to acts of disobedience, so how should they seek forgiveness for them?

One of the great devices of Satan is to turn men's attention away from himself by causing them to become busied with the disputes and contentions which arise between people in the matter of sects. 'Abdallah bin Mas'ûd said, "A group of people were seated at a dhikr and Satan came to cause them to abandon their assembly and to cause divisions among them, but he could not. So he came to another company who were conversing on worldly affairs, and stirred up strife among them so that they began to fight with one another. But it was not they on whom he had set his purpose. Then they who were engaged in the dhikr rose up and busied themselves in deciding between those who were fighting, and so were scattered from their assembly,

and this was the thing that Satan was aiming to accomplish with them."

Another of his great doors is to induce the common people,[243] who are not experienced in the science of theology and have not gone deeply into it, to set themselves to thinking about the essential nature and attributes of Allah, and about subjects to which their limited intelligence cannot attain, until he causes them to doubt the basis of their religion or to indulge in vain imaginings unworthy of Allah. By this a man becomes an unbeliever (kâfir)[244] or an innovator (mubtadi'[245]), while at the same time he is happy, joyful, and rejoicing at that which has come into his heart. He supposes it to be mystical knowledge and insight, and that this has been revealed to him because of his own perspicacity and greater intelligence. The most foolish of men are those who believe most strongly in their own intelligence; and the men of most stable intelligence are those most suspicious of themselves and most ready to ask of the learned.

'Â'ishah quoted the Apostle of Allah as having said, "Verily Satan will come to one of you and say, 'Who created you?' He will reply, 'Allah who is blessed and exalted.' Then Satan will say, 'But who created Allah?' Therefore if one of you has this experience let him say, 'I believe in Allah and

His Apostle,' and Satan will go away from him."[246]

The Prophet did not order any investigation of a way of treating this evil prompting because it affects the common people rather than the learned. The common people should content themselves with believing, submission, and occupying themselves with their worship and their means of gaining a living, and leave learning to the learned. Were the common men to commit adultery and steal, it would be better for him than to talk about the science of theology. For he who speaks about Allah and His religion without sure learning falls into unbelief in a way which he knows not, and is like one who rides the fathomless sea without knowing how to swim. The devices of Satan which have to do with creeds and sects are unnumbered, and we have only mentioned these by way of example.

Another of the doors by which Satan enters the heart is thinking evil of Muslims (sû' al-ẓann bil-muslimîn). Allah has said, "O ye who believe, shun much supposition, for verily (there is a) certain (sort of) supposition (that) is sin " (49:12). For if anyone passes an evil judgment on another through conjecture, he is sent by Satan to slander him by means of backbiting, andhe shall perish. Satan may induce him to give the other less than his just rights, or to be remiss in honoring him, or to look at him with the eye of disdain, con-

sidering himself much better than the other. These all are among the things that destroy. Divine law has therefore forbidden man to give himself to accusations.

The Prophet said, "Beware of places of accusations."[247] He himself guarded against exposing himself to accusation. A tradition coming down from 'Alî bin Ḥusain[248] says that Ṣafiyyah bint Ḥayy[249] told him, "The Prophet[#] was spending a time of retreat in the mosque, and I came to him and began to converse with him. When I bade him good evening and was leaving, he arose and walked with me. There passed by him two of the Helpers (anṣâr)[250] who greeted him and withdrew. But he called to them and said, 'She is Ṣafiyyah bint Ḥayy.' They replied, 'O Apostle of Allah, we suppose naught but good concerning you.' He said, 'Satan courses through the son of Adam even as the circulation of the blood in his body, and I feared lest he might enter into you.'"[251] Observe how the Prophet was anxious about their religion and guarded them, and how he felt anxiety for his nation and taught them how to guard themselves against accusation. Thus the godly learned man who is known for his religion should not think lightly about his affairs and say in self-admiration, "No one would suppose aught but good of a man

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

like me." For all men do not look at even the most godly and pious and benevolent people in the same way. Some look upon them with the eye of approval, but others with the eye of displeasure. "The eye of approbation is dulled to every fault, but the eye of disapproval reveals the defects."[252]

So one must guard against supposing evil of another, and against accusing evil men. Wicked men think naught but evil of all men; so whenever you see a person thinking evil of men and looking for faults, know that he is a corrupt person in his own heart. His wickedness is his thinking evil of others, and this fairly oozes out of him. He thinks of others only from his own standpoint. The believer looks for excuses; the hypocrite for faults. The believer is sound-hearted in his attitude toward all creatures.

These are some of the entrances of Satan into the heart. If I desired to compass all of them I should be unable to do so. But this number will point to others. There is no blameworthy characteristic in man that is not an instrument of Satan, and one of his entrances into the heart.

Now you may ask, "What then is the remedy and the way to ward off Satan?" And, "Is it not enough to remember Allah and for a man to say, 'There is no might nor power save with Allah'?" Know that the remedy for the heart in this matter is

to stop up these entrances by purifying the heart of these blameworthy characteristics. This is something that would take a long time to mention. Our aim in this quarter of the book is to set forth the remedy for the characteristics which destroy, and every characteristic needs a separate book, as will be explained later.

It is true that if you were to cut out of the heart the roots of these characteristics, Satan would still be able to pass through it and make suggestions to it, but it would not be an abiding-place for him. Remembrance of Allah prevents him from passing through it. The true nature of remembrance does not dominate the heart until after it has been built up in piety and cleansed of all blameworthy qualities. Otherwise remembrance is merely a suggestion of the self which has no power over the heart and does not ward off the power of Satan. Therefore Allah said, "Verily those who fear Allah, if a wraith from Satan touch them, mention Him, and lo they see " (7:200). He thereby made this a special characteristic of the godfearing men.

Satan is like a hungry dog which comes to you. If you have neither bread nor meat in your hands it is driven back by your saying 'go away', the voice alone sufficing to ward it off. But if you have some meat in your hands and the dog is hungry, it will rush at the meat and will not be driven away by mere

talk. Thus Satan can be driven away from the heart which is devoid of his food by merely remembering Allah. But if appetence overcomes the heart it drives the true nature of remembrance of Allah to the marginal regions of the heart so that it does not gain the mastery over its core. This core is thus the abiding-place of Satan.

But Satan tempts the hearts of those who fear Allah, which are devoid of passion and blameworthy characteristics, not to lusts, but to emptiness through neglect of remembrance. When one begins the exercise of remembrance again Satan draws back. The proof of this is the statement of the Most High, "So ask refuge with Allah from Satan the pelted one " (16:100), and also the other traditions and verses on the subject of remembrance.

Abû Hurairah[253] related that the demon of the believer met the demon of the unbeliever. The demon of the unbeliever was sleek, fat, and well clothed,[1] while the demon of the believer was emaciated, dishevelled, dust-colored, and naked. The unbeliever's demon asked that of the believer, "What is the matter with you that you are so emaciated?" He replied, "I am with a man who names the name of Allah when he eats, and so I

- -

[1] Following Cairo and MS texts.

remain hungry. He repeats the name when he drinks, so I stay thirsty. He says the name when he dresses, and I continue naked; and when he anoints himself he repeats the name and I remain dishevelled." The other said, "I dwell with a man who does nothing of all this, so I share with him in his food, his drink, and his clothing."[254]

Muḥammad bin Wâsi' used to say every day after the morning prayer, "O Allah, thou hast given power over us to an enemy who has insight into our faults, and who with his cohorts sees us as we cannot see them. O Allah, cause him to despair of us even as thou hast caused him to despair of thy mercy. Make him abandon hope of us as thou hast made him abandon hope of thy pardon. Remove him far from us as thou hast removed him far from thy mercy, for thou art able to do all things." One day as he was on his way to the mosque Iblîs appeared to him and said, "O Ibn Wâsi', do you recognize me?" He replied, "Who art thou?" He said, "I am Iblîs." He asked, "What do you want?" He said, "I desire that you will not teach anyone this formula for seeking protection[#]." He answered, "By Allah, I shall not keep it from anyone who desires it, and you may do what you will."[255]

'Abd al-Raḥmân bin Abû Lailâ said, "There was a demon[256]

- -

Cairo text adds, 'and I shall never oppose you.'

who used to come to the Prophet with a firebrand in his hand and stand before him as he prayed. The Prophet would recite and take refuge in Allah, but the demon would not go away. Then Jibrîl,[257] on whom be peace, came and said to the Prophet, "Say, 'I take refuge in the complete words of Allah, which neither pious nor impious creature may cross, from the evil which persists in the earth and from what goes forth from it; from what comes down from heaven and what ascends up into it; from the temptations of the night and the misfortunes of the day, except that which brings good, O Merciful One.'" So he said this and the demon's firebrand was extinguished and he fell on his face.[258]

Al-Ḥasan said, "I was informed that Jibrîl came to the Prophet and said, 'Verily an ʿifrît[259] of the jinn[260] is plotting against you, so when you retire to your bed recite the Throne Verse.'"[261]

The Prophet said, "A demon came to me and contended with me and contended with me again, so I seized him by the throat. By Him who sent me forth a messenger of truth, I did not release the demon until I found the cold saliva from his tongue on my hand; and had it not been for the summons of my brother Sulaimân,[262] he (i.e., the demon) would have been left prostrate in the mosque.[263] The Prophet also said, "ʿUmar never

travelled a path but that Satan took a different course from his."[264] ‡

This is because the hearts of these (aforementioned prophets and saints) had been cleansed of that on which Satan pastures and feeds, namely the appetites. So however much you desire that Satan be warded off from you by mere remembrance of Allah, as he was warded off from 'Umar, you will find it impossible. You will be like a man who takes medicine before he abstains from food, whose stomach is burdened with heavy foods, and yet he hopes that the medicine will benefit him, even as it benefits one who has taken it after abstinence and emptying his stomach. Remembrance of Allah is the medicine, and piety is abstinence which frees the heart from the appetites. So when remembrance comes into a heart empty of all else save the thought of Allah, Satan is warded off, even as illness is repelled when the medicine enters a stomach empty of all foods.

Allah said, "Verily in that is a warning to him who has a heart " (50:36). He also said, "...it is decreed that whoso takes him for a patron, verily, he will lead him astray, and will guide him to the torment of the blaze " (22:4).

Whoever helps Satan by his work is a follower of his, even though he makes mention of Allah with his tongue. If you

- -

‡ Following Cairo text.

say that the tradition is absolute that remembrance of Allah drives out Satan, and do not understand that most general statements of the divine law are limited in their particular application by conditions laid down by those learned in religion, then look to your own self, for hearing a statement is not like seeing with the eye. Consider that the highest point of your remembrance of Allah and of your worship is the ritual prayer. So watch your heart when you are at prayer and see how Satan attracts it to the markets, to the reckoning of dealers, and to answering those who contend. Observe how he causes you to pass through the valleys of this present world and its places of destruction, so that you do not recall the unnecessary things of this world which you had forgotten, except during your prayer. Satan does not press upon your heart save while you pray. Thus prayer is the touchstone of hearts by which its good qualities and vile qualities both are made manifest. Ritual prayer which comes from hearts laden with lusts is not accepted. It is no wonder then that Satan is not driven away from you; nay rather,[#] his evil promptings to you may increase, just as the medicine taken before abstaining from food may do you increased harm. So, if you seek deliverance, begin with abstinence through piety,

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

and then follow it with the medicine of remembrance and Satan will flee from you as he fled from the shadow of 'Umar.

Regarding this Wahb bin Munabbih[265] said, "Fear Allah, and do not curse Satan openly while in secret you are his friend ", i.e., while you are obedient to him. Another said, "How strange it is that a man, knowing the Benefactor's goodness, will disobey Him; and knowing likewise the Accursed One's rebellion, will yet obey him." As Allah said, "Call upon me, I will answer you " (40:62), and you call and He does not answer; so also you practise remembrance of Allah, and Satan does not flee from you because of your failure to observe the conditions of remembrance and supplication (du'â')[266].

Ibrâhîm bin Adhem[267] was asked, "Why is it that we ask and our petitions are not granted, although the Most High has said, 'Call upon me, I will answer you'?" He answered, "Because your hearts are dead." He was asked, "What killed them?" He answered, "Eight bad habits: (1) You have known Allah's right (over you) but have not done your duty towards Him. (2) You have read the Qur'ân but have not acted according to the limitations it has imposed. (3) You have said, 'We love the Apostle of Allah' but you have not followed his law. (4) You have said, 'We fear death' but you have not prepared for it. (5) Allah has said, 'Verily Satan is to you a foe, so take him

as a foe' (35:6), but you have agreed with him upon acts of disobedience. (6) You have said, 'We fear the fire', and constrained your bodies to enter it. (7) You have said, 'We love the Garden', but have not labored to gain it. (8) When you have risen from your beds you have cast your faults behind your backs and spread the faults of other men before your faces. You have angered your Lord, so how can He answer your prayers?"

If you ask whether he who invites to the different acts of disobedience is a single demon or different demons, know that in practice you have no need to know about this matter. Busy yourself in warding off the enemy, and do not ask about his characteristics. "Eat the vegetable wherever it comes from, and do not ask where the garden is."[268] However in the light of investigation and the testimony of tradition it appears evident that the demons are "armies set in array"[269], and that every type of disobedient act has its own demon, appointed to it and inviting to it. But the path of investigation is a long one, and what we have mentioned will suffice you, namely, that different effects indicate different causes. This is what we have mentioned regarding the light of the fire and the blackness of smoke.

As for tradition, Mujâhid said,"Iblîs has five sons and has appointed to each one of them the charge over a certain

matter. They are Thabr[#], al-'A'war, Miswaṭ, Dâsim, and Zalanbûr. Thabr is the master of afflictions who commands destruction, splitting of pockets, smiting of cheeks, and the claim of the days of ignorance (al-jâhiliyyah).[271] Al-'A'war is the master of adultery who commands thereto and makes it appear beautiful. Miswaṭ is the master of lying. Dâsim enters into the relations between a man and his people, accusing them of faults to him and making him angry at them. Zalanbûr is the master of the market-place, and by reason of him those in the market continue to be unjust to one another." The demon of the ritual prayer is called Khinzib, and the demon of ceremonial ablution is al-Walhân. Many traditions have been handed down on this subject.

Even as the demons are a host so also there are a host of angels. In the Book of Thanksgiving[272] we have mentioned the secret of the multitude of angels, and that each one of them is appointed for a special work uniquely his own.

Abû Umâmah al-Bâhilî quoted the Apostle of Allah as saying, "One hundred and sixty angels have been given charge over the believer to drive away from him that which he cannot ward off. Of these seven are for sight and they drive away

- -

[#] Following order and form of names given in Cairo & MSS texts.

(evil) from it even as flies are driven away from a plate of honey on a summer day. They drive away also those whom, were they to appear to you, you would see on every plain and mountain, each one with outstretched hand and open mouth; and that which if the believer were given charge of himself therein for a single instant, the demons would snatch him away."[273]

Aiyûb bin Yazîd[274] said that the report had come to him that there are born children to the jinn along with the children of mankind, and these grow up together. Jâbir bin 'Abdallah[275] said that when Adam was cast down to the earth he said, "O Lord, thou hast placed enmity between this creature and myself, so wilt thou not give me help against him so that I shall be able to overcome him?" Allah answered, "There shall not be a child born to you but he will be given to the keeping of an angel." He said,"O my Lord, give me more." He answered, "I shall recompense an evil deed with an evil deed and a good deed with ten save when I increase their number."# He said, "O Lord, give me more." He answered, "The door of repentance is open as long as the spirit is in the body." Then Iblîs said, "O Lord, wilt thou not give me help against this creature whom thou hast honored above me, so that I may be able to overcome him?"

- -

Cairo text & Cairo MS read, 'or as many more as I please.'

He answered, "No son shall be born to him but there shall be one born to you also." He said, "O Lord, give me more." He answered, "Thou shalt course through them as the circulation of their blood, and thou shalt take their breasts as dwelling-places." He said,"O Lord, give me more." He answered, "...bear down upon them with thy horse and with thy foot, and share with them in their wealth and their children; and make them promises, - but Satan promises them naught but deceit " (17:66).

A tradition from Abû Dardâ' relates that the Prophet said, "Allah has created the jinn of three sorts. One sort is snakes, scorpions and creeping insects of the earth. Another is like the wind blowing through the atmosphere. The third sort is subject to reward and punishment. Allah has also created three kinds of men. One kind is like the brutes, as the Most High said, "They have hearts and they discern not therewith; they have eyes and they see not therewith; they have ears and they hear not therewith; they are like cattle, nay, they go more astray." (7:178). Another kind has bodies which are those of human beings and spirits which are those of demons. A third sort are those who will be in the shadow of Allah on the

- -

Cairo text inserts, 'the day of resurrection.'

day when there is no other shadow save his alone."[276]

Wahîb bin al-Ward[277] relates the following tradition: "Iblis appeared to Yaḥyâ bin Zakariyâ, peace be upon them both, and said, 'I want to give you some advice.' He answered, 'I do not need your advice, but tell me about the sons of Adam.' He said, 'From our point of view they are of three sorts. The first sort which is the strongest of them all against us, is such that, when we come to one of them to tempt him and gain control over him, he in fear betakes himself for protection to seeking forgiveness and to repentance. Thus he destroys every advantage we may have gained over him. We return to him again and he repeats the same thing. Thus we neither despair of him, nor do we achieve our purpose in him, so we are in distress regarding him. Another kind consists of those who are in our hands just like a ball in the hands of your children, and we catch them as we will, for # we can cope with their souls. The other kind are those who, like yourself, are preserved from sin (ma'ṣûmûn)[278], and we can do nothing with them."

You may say, "But how can Satan appear to some men and not to others? If one sees his form, is it his real form, or # is it an image in which Satan appears to him? If it is his

- -

Following Cairo and MSS texts.

real form, how is it that he is seen in different forms? How can he be seen in two places and in two forms at the same time in such a way that two people see him in two different forms?" Know that the angel and demon each have two forms which are their real forms. These[#] are not perceived by natural sight, save only by the illumination of the prophetic office. The Prophet only saw Jibrîl in his true form on two occasions.[279] Once the Prophet asked him to show himself to him in his real form, and[##] Jibrîl appointed for him a place full of the roots of various trees.[###] He appeared to him and filled the whole horizon from East to West. He saw him again in his true form the night of the Heavenly Journey (al-mi'râj) at the lote tree of the boundary.[####] But for the most part he saw him in the form of a man. He used to see him in the form of Dihyah al-Kalbî[280] who was a man of a goodly countenance.[281]

For the most part he (the spiritual being: angel or demon) unveils an image of his form to mystics and possessors

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

[##] MSS texts read, '. he promised this to him at Ḥirâ'[282]. And Jibrîl appeared to him and filled....'

[###] Cairo text inserts 'at Ḥirâ'.'

[####] Cf. Qur'ân, 53:1-13.

of hearts[283]; and thus he appears to one of them while he is awake, and this man will see him with his eye and hear his speech with his ear. This will take the place of his real form. In like manner he is revealed to a majority of good men during sleep. Revelation during waking hours is made only to one who has attained such a high rank that the occupation of his senses with the things of this world does not prevent the revelation which comes in sleep, so he sees while awake what another sees during sleep.

It is also related on the authority of 'Umar bin 'Abd al-'Azîz[284] that a man asked his Lord to show him the place Satan occupies in relation to the heart of a man. He saw in his sleep the body of a man which was like crystal, and the inside of it was visible from without. He saw Satan in the form of a frog sitting on the left shoulder, between the shoulder and the ear, and he had a long and thin proboscis which he had put in through the left shoulder into the heart in order to make evil promptings to it. Whenever the man made mention of Allah, Satan withdrew. This very same thing is sometimes seen in waking hours, for some of the mystics have seen Satan in the form of a dog reclining on a carcass and inviting men to it. The carcass represents this present world.

This is like observing his real form. For of

necessity reality must appear in the heart from that side of it which is turned toward the unseen world of spirits. Then its influence shines upon the side which is turned toward the visible material world, for the two sides are connected, the one with the other. We have already explained that the heart has two sides. One of them is turned toward the world of the unseen which is the place of entrance of inspiration both general and prophetic. Another side is turned toward the world of sense; and that which appears of this world in the side turned toward the world of sense is only an imaged form, for the world of sense is entirely subject to imaginative reproduction. Sometimes the image comes from looking by means of the sense (of sight) at the exterior of the visible world. Thus it is possible that the form may not correspond to the ideal reality. You may see a person with a beautiful external appearance, while he is abominable in his heart and hideous in his inner life, because the world of sense abounds in deception (talbîs).

But the form produced in the imagination by the illuminating effect of the unseen world of spirits upon the inner secret hearts cannot but reflect accurately their qualities and correspond to them. For the form in the unseen world of spirits follows the true characteristic and corresponds to it. So it is not strange that the hideous reality is not seen save in a

hideous form. Thus Satan is seen in the form of a dog, a frog, a pig, etc. The angel is seen in a beautiful form, and this form is an indication of the ideal realities and a true reflection of them. Therefore the monkey or pig seen in sleep indicates some hideous likeness, while a sheep indicates a man of integrity.

Thus it is with all the categories of dreams and their interpretation. These are strange mysteries, and they belong to the wonders of the heart. It is not fitting to mention them in the science of practical philosophy. But the intent is that you shall believe that Satan is revealed to possessors of hearts, and so also the angel, sometimes by means of a representation and reflection such as takes place in sleep, and sometimes in reality. For the most part revelation is representation by a form that reflects the ideal reality, not the ideal reality itself. The latter is however seen by the eye in very truth. Only the mystic has this direct sight, not others around him, as for instance a man asleep.

CHAPTER THIRTEEN.

An Exposition of that for which Man is Held Accountable and that for which He is Pardoned and Unpunished in the Field of Evil Promptings to Hearts, their Decisions, Involuntary Suggestions, and Purposes.

Know that this is an obscure matter and that there have appeared traditions and verses regarding it which contradict each other. It is confusing for all save discriminating scholars of the law (sharʿ) to find a way of harmonizing these statements.

It is related that the Prophet said, "My people are pardoned the suggestions of the self."[285] Abû Hurairah also quotes the Apostle of Allah as saying, "Verily Allah says to the recording angels (al-ḥafaẓah), 'If a servant of mine intends to do an evil deed, do not write it down; but if he does it then write it down as an evil deed. If he intends to do a good deed record it as a good deed, and if he does it write it

- -

Following Cairo and Cairo MS texts.

Cairo text and Z. in Commentary add the rest of the tradition, 'so long as they do not utter them nor do them.'

as ten.'" Both Muslim and Al-Bukhârî publish this tradition in their volumes.[286] This points to pardon for the action of the heart and its intention to do an evil deed. Another reading says, "He who intends to do a good deed but does not do it has the intent reckoned to him as a good deed; and he who intends a good deed and does it has it reckoned to him up to seven hundred fold. He who intends an evil deed but does not do it does not have it reckoned against him, but if he does it it is written down." Another reading is, "If he contemplates doing an evil deed, I will forgive him this, so long as he does not do it." All of this points to pardon.

Regarding that which indicates punishment, we have the statement of the Most High, "If ye show what is in your souls, or hide it, Allah will call you to account, and He forgives whom He will, and punishes whom He will." (2:284). Again, "And do not pursue that of which thou hast no knowledge; verily the hearing, the sight, and the heart, all of these shall be enquired of " (17:38). This indicates that the deed of the heart is like that of the hearing or sight and is not pardoned. He also said, "And conceal not testimony, for he who conceals it, verily, sinful is his heart " (2:283); and again, "Allah will not hold you accountable for a casual word in your oaths, but He will hold you accountable for what your hearts

have earned " (2:225).[287]

One cannot become well acquainted with the true nature of this matter, as it seems to us, until he comprehends the details of the heart's actions from the time they begin to appear until the act is committed by the members of the body.[288] Thus we say that the first thing that comes to the heart is the involuntary suggestion (khâṭir). For example, the thought of the form of a woman may be suggested to a man, and that she is behind him in the road so that if he were to turn around he would see her. The second is the stirring up of his desire to look, which is the moving of appetence which is in human nature. This is generated by the first involuntary suggestion and we call it natural inclination (mayl al-ṭabʿ), while the first is called the suggestion of the self (ḥadîth al-nafs). The third is the judgment of the heart that the thing must be done, i.e., that he must look at her. For when there exists a natural inclination there is still no decision (himmah) nor intention (niyyah)[289] until the inhibitions (ṣawârif) are put away. Thus modesty or fear may prevent him from looking. The nullification of these inhibitions may come through reflection (taʾammul), but in any case it is a judgment of the reason and is called a conviction (iʿtiqâd). This is subsequent to the involuntary suggestion and natural inclination. The fourth stage is to fix his determin-

ation (ʿazm) upon looking, andto make it his definite intent. This we call a decision (hamm) to act and intent and purpose (qaṣd). This decision may have a weak beginning, but if the heart gives heed to the first involuntary suggestion until its attraction to the self is prolonged, this decision becomes inevitable, and it becomes a determination of the will.# Then when the will is determined the man may repent after determination and give up the action. Perhaps he may neglect it because of some happening and neither do it nor give heed to it.# Or again, perhaps some hindrance may come along to prevent him from the action.

Here then are four states of the heart before the bodily member acts: involuntary suggestion, which is the suggestion of the self; then inclination; then conviction, then decision.

Now regarding the involuntary suggestion we say that one is not held accountable for it because it is not included in voluntary choices. Such also is the case with inclination and the stirring up of appetence, for they too are involuntary. These are what the Prophet intended in his statement, "My people are pardoned the suggestions of the self." The sug-

- -

Following Cairo and MSS texts.

gestion of the self is thus an expression to denote the involuntary suggestion which suddenly comes into the mind, but is not followed by any determination to carry it out.

Determination and decision are not however, called suggestions of the self. The tradition regarding 'Uthmân bin Maẓ'ûn[290] illustrates the suggestion of the self. He said to the Prophet,# "O Apostle of Allah, my heart tells me that I ought to divorce Khawlah."[291] The Prophet answered, "Go slowly; my usage includes marriage."[292] He said again, "My heart tells me to emasculate myself." The Prophet answered, "Go slowly; castration in my nation is persistent fasting."[293] He said, "My heart tells me to become a religious devotee." The Prophet answered, "Go slowly; the asceticism of my people is warfare (jihâd)[294] and the pilgrimage (ḥajj).[295]" He said, "My heart tells me to give up meat." The Prophet answered, "Go slowly, for I like it. If I should find it I would eat it; and if I were to ask Allah for it He would feed me therewith." These were involuntary suggestions, unaccompanied by a determination to carry them out, and they were the suggestions of the self. Therefore he consulted with the Apostle of Allah since he had made no determination nor decision to act.

- -

Following Cairo text.

The third stage is conviction (i'tiqâd), and the judgment of the heart that the thing must be done. There is an element of uncertainty in this, in that it may be compulsory or voluntary, and the states differ accordingly. One is held accountable for that which is voluntary, but not for that which is compulsory.

The fourth of these stages is a decision to act, and one is held accountable for it. But if it is not carried out the case is to be considered. If the man has given it up through fear of Allah and contrition for his decision, then this is reckoned to him as a good deed. His decision was evil, but his abstaining from it and struggle with himself against it were good. A decision in accord with nature does not indicate a complete heedlessness of Allah, but abstinence through struggle against the nature requires great power. So his effort in going contrary to nature, which is a work done for Allah, is stronger than his effort to agree with Satan through agreeing with his own nature. Thus it is reckoned to him as a good deed, because his effort in abstaining and his decision thereto outweighed his decision to do the deed. But if the act is stopped by some hindrance, or if he gave it up for any reason other than the fear of Allah, it is reckoned to him as an evil deed. His decision is a voluntary act of the heart.

The proof of this detailed statement is found in a passage in Al-Ṣaḥîḥ explaining the words of the following tradition: The Apostle of Allah said, "The angels said, 'O Lord, that servant of thine desires to do an evil deed'[296], although He perceived (that) better (than they). He said, 'Keep watch of him, and if he does it, write it down as it is; but if he gives it up write it down for him as a good deed, for he has given it up only for my sake.'" When He said, 'If he does not do it', He meant the forsaking of it for Allah's sake.

But if a man has determined on an act of turpitude which is made impossible for him by some cause or neglect, how can this be reckoned to him as a good deed? The Prophet said, "People will be judged according to their intentions alone."[297] We know that he who determines at night to get up the next morning and kill a Muslim or commit adultery with a woman, and then dies that night, dies with his mind made up and will be judged according to his intention, having decided upon an evil deed and not carried it out.

The decisive proof of this is in the tradition of the Apostle of Allah, "If two Muslims meet in a sword fight, both the slayer and the slain will be in the fire."[298] Someone said to him, "This one was a murderer, but why include the slain man also?" He replied, "Because he desired to slay his fellow."

This is an authoritative statement which shows that by mere desire he became one of the people of the Fire even though he himself was unjustly slain.

How can anyone suppose that Allah will not punish for intention and decision, when man is punished for everything that comes within the scope of voluntary action, save as he atones for it by a good deed? Destroying the determination by contrition is a good deed, and it is therefore reckoned to him as a good deed. But to miss the thing desired because of some hindrance is not a good deed.

But involuntary suggestion, the suggestion of the self, and the stirring up of desire are all outside the realm of voluntary acts. So to consider them as worthy of punishment would be to make man responsible for what is beyond his power. So when there was revealed the statement of the Most High, "..and if ye show what is in your souls or hide it, Allah will call you to account " (2:284), some of the Companions came to the Apostle of Allah and said, "A responsibility has been put upon us which we cannot bear. One of us experiences a suggestion of the self about something which he does not want to remain in his heart, and then he is judged for it!" The Prophet said, "Perhaps you will say as the Jews said, 'We hear and disobey.' Say, 'We hear and obey.'" So Allah sent down that which dis-

pelled their anxiety[#] in His statement, "Allah will not require of the soul save its capacity "(2:286).[299] From this it appears that man is not held accountable for the deeds of the heart which are not within his power.[300]

Here then is an uncovering of this ambiguity. Whoever supposes that every action of the heart is called a suggestion of the self and does not differentiate between these three classes must inevitably err. For how could it be that man would go unpunished for the acts of his heart, such as pride, conceit, hypocrisy, dissimulation, envy, and all the malicious acts of the heart? Nay rather, "...the hearing, the sight, and the heart, all of these shall be enquired of " (17:38), i.e., as much as is included in voluntary action. If the eye of a man were to fall involuntarily upon a woman other than a near relative whom he could not lawfully marry, he would not be blameworthy for it; but if he followed it with a second look he would be punishable, for it would be done voluntarily. In like manner the involuntary suggestions of the heart follow the same course. Indeed the heart is more deserving of blame since it is fundamental.

The Apostle of Allah said, "Piety is here",[301] pointing

- -

[#] Cairo text adds, 'after a year.'

toward his heart. Allah said, "Their flesh will never reach to Allah, nor yet their blood; but piety on your part will reach to Him " (22:38).[‡] The Prophet said, "Sin is the allurement (ḥawwâz)[‡‡] of the heart."[302] He also said, "Righteousness (birr) is that in which the heart quietly trusts, even though men may give you legal decision after legal decision."[303] So we can say that if the heart of a muftî gives a decision making anything obligatory, even though it errs therein, this becomes a meritorious act. Indeed, if a man thinks that he is ceremonially purified and must pray, and then prays, but afterwards remembers[‡‡‡] that he had not performed the necessary ablutions, he still has the reward for doing it. But if he remembers[‡‡‡] and then neglects it he is punished.[304] If a man finds a woman in his bed and supposes her to be his wife, he commits no act of disobedience by lying with her, even though she is a stranger. But if he thinks that she is a stranger and then lies with her, he becomes disobedient even though she is his wife. All of this is so because the heart is what is considered, not the bodily members.

- -

‡ MSS add, 'and piety is in the heart.'

‡‡ Other readings: (ḥazzâz), grief or scall; (ḥawâzz), perplexity. (jawâz), permission. True reading uncertain.

‡‡‡ Following Cairo text.

CHAPTER FOURTEEN.

An Exposition of whether or not Evil Promptings Can be Conceived of as Entirely Cut Off During Devotional Exercises.

Know that the learned, who have observed the heart of man and investigated its characteristics and its wonders, disagree on this question, holding five different opinions.

One group says that evil suggestion is cut off by remembrance of Allah. They quote the saying of the Prophet, "Whenever Allah is remembered, he (i.e. Satan) hides himself."[305] To hide one's self is to keep still, so it is as though he keeps silent.

A group says that the source of evil suggestion does not entirely cease to exist, but continues to move in the heart. It has no effect, however, for the heart, since it is entirely immersed in remembrance is veiled from the effect of evil suggestion. The heart is like a man so engrossed in his chief concern that, if he were spoken to, he would not understand, even though the voice reaches his hearing.

Another group says that neither the evil suggestion nor its effects are cut off entirely, but its domination over the heart is cut off. It is as though Satan whispered at a

distance and weakly.

A group says that evil suggestion ceases to exist for a moment at the remembrance of Allah, and that remembrance is also annihilated for a moment. These two states follow each other at such close intervals that they seem, because of their closeness, to be pressing against each other. They are like a ball which has several separate dots on it, for if you roll it rapidly you will see the dots as though they were circles, because of the speed with which the motion brings them together. This group says that (Satan's) hiding is mentioned (i.e. in the tradition), while we observe evil suggestion along with remembrance, and that there is no other explanation for it than this.

A group says that evil suggestion and remembrance crowd upon each other constantly within the heart in a struggle which is unending. Just as a man may see two things at the same time, so also the heart may be the channel for two things. The Apostle of Allah said, "Every man has four eyes. Two are in his head and through them he sees what pertains to his relationships to this present world. The other two are in his heart, and through them he sees what pertains to his religion."[306] Al-Muḥâsibî[307] held this view.

But in fact, as we see it, all of these groups are correct. Each one fails to include all the species of evil

suggestions, and looks only at one species of evil suggestion and tells of it.

Evil suggestions are of different sorts. The first is clothed with truth to a degree, for Satan may be garbed with truth. Thus he will say to a man, "Do not give up the enjoyment of pleasures; life is long and resisting your desires throughout your whole life causes great suffering." But if the man remembers at this time the greatness of Allah's right (over him) and His great rewards and punishments, he will say to himself, "Resisting the desires is hard, but it is still more difficult to endure the Fire,and one of the two is inevitable." So if the man remembers the promise and threat of Allah and renews his faith and certainty, then Satan hides himself and flees away. For he cannot say that the Fire is easier to bear than resisting acts of disobedience, nor can he say that disobedience does not lead to the Fire, because his faith in the Book of Allah prevents him from that, and thus his evil whisperings are cut off. So also he will suggest that one should be proud of his own deeds, saying, "What creature knows Allah as thou knowest Him, or serves Him as thou servest? How great then is thy place with Allah!" But then the man remembers that his knowledge, his heart, and his members with which he works, and his work itself are all of them created by Allah, so how can he be proud of them?

Then Satan hides himself, for he cannot say, "This is not from Allah", because his knowledge and faith compel him. This is a sort of whispering that can be cut off entirely from those who have mystical knowledge and are enlightened[#] by the light of faith and knowledge.

The second species of evil suggestion is that which moves and stirs up appetence. This is divided into that which man knows assuredly to be an act of disobedience, and that of which he is strongly suspicious. If he knows it assuredly Satan withdraws from the stirring up which results in moving appetence, but does not withdraw from stirring up per se. But if it is of the suspected sort it may continue to exert its influence in such a way as to call for a struggle in warding it off. Thus the evil suggestion exists, but is warded off and does not gain the victory.

The third type of evil suggestion is that which comes only from involuntary thoughts and recollecting past states; for example, thinking about something other than prayer.[##] So when the man begins the practice of remembrance, conceivably it is warded off and returns again and again. Remembrance and evil

- -

[#] Following Cairo text.

[##] Cairo MS adds, 'while praying.'

suggestion thus keep alternating. It is conceivable that they press so closely upon one another that the understanding will include an understanding of the meaning of the thing recited, and also of those involuntary suggestions, as though the two were in two different places in the heart. That this sort of evil suggestion should be entirely warded off so as not to recur is very unlikely, but it is not impossible since the Prophet said, "Whoever prays a two-cycle prayer without experiencing any suggestions of the self about this present world during the prayer will have all his former sins forgiven."[308] If this were not conceivable he would not have mentioned it. This cannot be conceived, however, save of a heart over which love has so gained the mastery that it has become as one infatuated. Thus we sometimes see a man whose heart is so wholly occupied with an enemy who has injured him that he may think about contending with his enemy for the space of two prayers and many more, and no other thought save that of his enemy will cross his mind. So too one deeply in love may think in his heart about conversing with his beloved and be so deeply submerged in this thought that nothing else save conversing with his beloved ever occurs to him. If someone else were to speak to him he would not hear, and if one should pass in front of him he would be as one unseeing. If this is conceivable in the case of fearing an

enemy and coveting reputation and money, why should it be inconceivable in the case of fearing the Fire and coveting the Garden? But this is rare because of the weakness of faith in Allah and the last day.

If you consider all of these classifications and types of evil suggestions you will understand that each one of these groups has its own point which applies under particular circumstances. To summarize: Salvation (khalâṣ) from Satan for a moment or for an hour is not an unlikely thing, but safety from him for a long lifetime is very remote indeed and impossible of attainment. If anyone could have escaped from the evil suggestions which Satan makes by means of involuntary thoughts and the rousing of desire, the Apostle of Allah surely would have escaped. It is related of him that he looked at the ornamented border of his robe during prayer, and when he had finished the prayer he threw the robe away, saying, "It distracted me from prayer.[309] # He said, "Take it to Abû Jahm[310] and bring me his coarse garment (anbijâniyyah)." Another time he had a gold ring on his finger, and he looked at it while he was in the pulpit. Then he flung it away, saying, "One look at it and one at you."[311] This was due to the evil suggestion of Satan by

- -

Following Cairo text. Z. & MS omit the sentence.

arousing the pleasure of looking at the gold ring and the ornamented border of the garment. This took place before gold was forbidden, and therefore he wore it and then threw it away.

The evil suggestions of this world's things of show and its money are cut off only by casting them away, and separating one's self from them. For as long as a man owns anything beyond his actual need, be it but a single dinar, Satan will not allow him during prayer to be free from the thought of his dinar. How will he keep it? For what will he spend it? How can he hide it so that no one will know about it? How shall he show it so as to boast of it, etc.? Whoever fixes his clutches on this present world and then desires to get rid of Satan is like a man dipped in honey who thinks that the flies will not light on him. This is impossible, for this present world is a great entrance for the evil suggestions of Satan. Indeed there is not one entrance only, but many.

One of the wise men said, "Satan approaches the son of Adam from the direction of his acts of disobedience. If he abstains from them, Satan comes to him by way of giving advice, in order to cause him to fall into some innovation (bid'ah). If he refuses this he commands a life of narrowness and abstinence so that he considers as unlawful that which is lawful. If he refuses this, Satan makes him doubt regarding his

ceremonial ablution and prayer so that he may not have certain knowledge (about the performance of them). If he abstains from this, Satan makes righteous acts easy for him so that men may see him as patient and pure, and their hearts be turned to him. Than he becomes proud of himself, and by this he (i.e. Satan) destroys him. At this point man is in great need, for this is the extreme degree of temptation, and Satan knows that if man passes by it he has escaped from him into the Garden.

CHAPTER FIFTEEN.

An Exposition of the Rapidity of the Heart's Changes; and of the Way Hearts are Classified in Respect to Change and Stability.

Know that the heart, as we have mentioned, is surrounded by the qualities which we have spoken of, and that various effects and states are poured into it from the entrances which we have described. So it is, as it were, a target which is being hit constantly from every direction. Whenever a thing hits the heart by which it is influenced, it is also hit from another direction by an opposing influence so that its character is changed. If a demon comes to the heart and calls it to desire, there comes also an angel to drive it away. If a demon entices it to one evil, another demon entices it to another. If an angel attracts it to one sort of good, another angel attracts it to some other good. So at one time it is torn between two angels, at another between two demons, and at another between an angel and a demon. It is never left alone at all.

To this is the reference of the Most High's statement, "We will overturn their hearts and their eyesights " (6:110). The Apostle of Allah, because of his wide observation of the strange doings of Allah in the wonders of the heart and

its constant changes, used to swear by it and say, "No, by Him who overturns hearts."[312] He often used to say, "O Thou who overturnest hearts, establish my heart firmly upon thy religion."[313] They said, "Dost thou fear, O Apostle of Allah?" He answered, "What is there to make me sure since the heart is between two of the fingers of the Merciful, who turns them about even as He wills?" Or according to another version, "..if He wills to establish it He causes it to stand, and if He wills to cause it to go astray He does so."[314]

The Prophet used three similes of the heart: (1) "The heart is like a sparrow, turning about every hour."[315] (2) "The heart in its constant changes is like a pot all boiling up together."[316] (3) "The heart is like a feather in a desert which the winds blow along over and over."[317] These changes and the wonders of the dealings of Allah in causing them, which cannot be sought out, are known only by those who watch and ponder over their own condition in relation to Allah.

Hearts are divided into three classes from the standpoint of being fixed on good, on evil, or alternating between the two of them.

There is a heart which is built up by means of piety, purified by means of discipline, and cleared of all evil characteristics. Into it are poured involuntary suggestions of

of good from the storehouses of the unseen and the entrances to the heavenly kingdom. The intellect is then wholly occupied with thinking about that which has been suggested to it so as to know the minute details of good therein and understand the secrets of its benefits. Thus its purpose is revealed to the intellect by the light of insight, and so it decided that this thing must needs be done. It then urges the heart and calls it to do the act. The angel looks to this heart and finds it good in its substance (jawhar), pure because of its piety, enlightened by the light of reason, furnished with the light of experiential knowledge, and he sees that it is worthy to be his place of abode and alighting. Thereupon he supplies it with an unseen host, and guides it into other blessings , so that good is thus led on to greater good unceasingly. His help in causing it to desire good and making it easy of attainment does not cease. To such a heart is reference made in the statement of the Most High, "But as for him who gives alms and fears Allah and believes in the best, we will make easy his path to happiness " (92:5-7). In such a heart there shines the light of the lamp from the niche of lordship, so that there is no secret polytheism (shirk)[318] concealed therein, for such is more hidden than the creeping of a black ant on a dark night. No hidden thing is concealed from this light, nor do any of the wiles of

Satan get the start of a heart like this. Indeed Satan stands and speaks alluring words striving to deceive, but the heart will not turn to him. This heart, after being purified from the things which destroy (al-muhlikât), soon becomes filled with the things which save (al-munajjiyyât). We shall mention these: thanksgiving, patience, fear, hope, poverty, asceticism, love, satisfaction, longing, trust, meditation, examination of conscience, etc. This is the heart to which Allah turns His face. It is the heart at rest referred to in His statement, "Do not hearts find rest in remembrance of Allah?" (13:28); and again, "O thou soul which art at rest " (89:27).

The second heart is forsaken, burdened by passion, corrupted by foul actions, stained by blameworthy characteristics. Its doors for demons are open, and its doors to angels closed. The starting point of evil in it is an involuntary suggestion of passion which is cast into it and speaks therein. Then the heart turns to the intellect as judge to get its decision and learn the right course therein. But the intellect has become accustomed to serve passion, and familiar with it, and continues to invent tricks to agree with passion and assist it until they entice the soul and help on the passion. Thus the breast rejoices in passion whose darkness covers it because of the withdrawal of the forces of the intellect from the defense

of the heart. Accordingly the power of Satan grows because of the breadth of his field due to the spread of passion. Satan then approaches the heart with allurement and seduction and anticipations, speaking alluring words to deceive. The power of faith in (Allah's) promise and threat grows weak and the light of certainty regarding fear of the world to come is extinguished. For there rises up from passion a dark smoke over the heart which fills it entirely so that its lights are extinguished. Then the intellect becomes like an eye whose lids are full of smoke so that it is not able to see. This is what the victory of appetence does to the heart, so that there is no possibility left for the heart to stop and look. If a warner should try to make it see and hear what the truth is, it would blind itself to understanding and close its ears against hearing. Appetence is roused up in it and Satan overpowers it. The bodily members move in accordance with the desires of passion, and the act of disobedience appears in the physical material world from the world of the unseen in accordance with the general and particular decree (qaḍâ' wa qadr)[319] of Allah. To such a heart is reference made in His statement, "Dost thou consider him who takes his lusts for his god? Wilt thou then be in charge over him? Or dost thou reckon that most of them will hear or understand? They are only like the cattle; nay, they stray further from the

way " (25:45-46). Again, "Most of them deserve the sentence, for they will not believe " (36:6). And again, "It is all the same to them if thou dost warn them or dost warn them not; they will not believe " (36:9).

Many a heart is in this condition as regards all desires; and many a heart is in this state as regards certain desires, like a man who abstains from some things, but if he sees a pretty face he cannot control his eye and heart. Or it may be like a man who cannot control himself in anything having to do with high rank, leadership, and pride. He has no grip to hold himself firm when the occasion appears. It may be like one who cannot control himself in anger, no matter how much he may despise it and recall its faults. Or it may be like a man who cannot control himself when he is able to get a dirhem or a dinar, but he covets it as one bereft and disordered, forgetting therein manly virtue and piety. All of this is because of the rising of the smoke of passion over the heart so that the light of modesty, manly virtue, and faith is extinguished, and he strives to secure what Satan desires.

The third heart is that in which there appears

- -

The first clause is from MSS texts; the rest of the paragraph from Cairo and MSS texts. Z. omits the whole paragraph.

suggestions of passion which summon it to evil. But there follows them a suggestion of faith which summons it to good. The soul with its lusts hastens to the aid of the evil suggestion, the lust grows stronger, and enjoyment and delight seem good. But the intellect hastens to the aid of the good suggestion, repels the idea of the lust, and makes the doing of it appear abominable, attributing it to ignorance and likening it to a brute or a lion in rushing blindly into evil and showing little concern for consequences. The soul then inclines toward the advice of the intellect. The demon in turn attacks the intellect and makes the call of passion louder, saying, "What is this cold narrow aloofness? Why do you abstain from your passions and torment yourself? Do you see any of your contemporaries going contrary to his passions, or giving up his aim? Will you thus leave the pleasures of this present world for them to enjoy, anddeprive yourself of them until you are avoided, miserable, and worn out, and become the laughing-stock of modern folk? Do you want to attain a higher rank than so-and-so and so-and-so? They have done what you have longed to do and have not abstained. Don't you see the learned man so-and-so? He does not guard against doing this, and if it were evil he would abstain from it." Thus the soul inclines to the demon and is turned to him.

Then the angel attacks the demon and says, "Has anyone

ever perished save he who followed the pleasure of the moment, forgetting the consequences? Will you be contented with a trifling pleasure and forsake the pleasure of the Garden and its blessedness forever? Or do you think that the pain of resisting your lust is too great a burden, but do not think the pain of the Fire grievous? Will you be deceived by men's neglect of themselves, their following their own passions, and their taking sides with Satan, in spite of the fact that the torment of the Fire will not be made easier for you to bear because of the disobedience of another? Now if it were summer[#] and all the people were standing in the sun, but you had a cool house, would you stay with the people, or would you seek safety for yourself? How could you disagree with men through the fear of the sun's heat and not disagree with them through fear of the Fire?" Thereupon the soul inclines to the saying of the angel.

The heart continues to sway between the two forces, being attracted by each of the two parties, until there overcomes it that which is dominant therein. For if the characteristics of the heart are predominantly the satanic qualities which we have mentioned, then Satan is victorious and the heart inclines to its own sort among the parties of demons, turning

- -

[#] Cairo text says, 'a very hot summer day.'

away from the party of Allah and His saints, and taking sides with the party of Satan and its own enemies. Because of predestination (sâbiq al-qadr) its members have done that which is the reason for its remoteness from Allah.

If the angelic characteristics are the dominant element in the heart it will not give heed to the allurement of Satan, nor his urging the claim of the swiftly passing world, nor his making light of the world to come. But it inclines to the party of Allah, and its obedience appears in its members in accordance with what has previously been decreed.

"The heart of the believer is between two of the fingers of the Merciful"[#], i.e., between the attraction of these two parties. This is the case with most men; I mean the turning and shifting from one party to another. But perpetual constancy in the party of the angels or that of the demons is rare in both cases.

These acts of obedience and of disobedience appear, coming from the storehouses of the unseen into the physical material world, by means of the storehouse of the heart; for it is one of the storehouses of the unseen world of the spirit. When these appear they are signs which teach possessors of hearts

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

the fact of the predetermined decree (sâbiq al-qaḍâ'). For him who is created for the Garden the means of obedience are made easy, and for him who is created for the fire the means of disobedience are made easy. Evil companions have been empowered over him, and the wise sayings of Satan have been cast into his heart. For by varieties of wise sayings he (i.e. Satan) deceives the foolish. Examples of these sayings are: "Truly Allah is merciful, so do not worry. Men do not all fear Allah, so do not differ from them. Life is long, so wait and repent tomorrow."

"He makes them promises, and stirs up desires within them, but Satan promises only to deceive " (4:119). He promises them repentance[#] and stirs up within them a desire for forgiveness, but he destroys them, by[#] the permission of Allah, through these tricks and the like. He opens a man's heart to receive the deception, but contracts it against the reception of truth. All of this is because of the general and particular decrees of Allah. "Whomsoever Allah wishes to guide, He expands his breast to Islam; but whomsoever He wishes to lead astray, He makes his breast straight and narrow, as though he would mount up into heaven "(6:125). "If Allah helps you there is none can overcome you; but if He leaves you in the lurch, who is he that can

- -

[#] Following Cairo and MSS texts.

help you after Him?" (3:154).

He is the One who guides aright and leads astray. He does as He wills and judges as He desires. There is none to avert His judgment, nor is there any who can avert His decree. He has created the Garden and created a people for it, and He engages them in obedience. He has also created the fire and created a people for it, and He engages them in disobedience. He has taught mankind the sign of the people of the Garden and of the people of the fire. He said, "Surely the righteous are in bliss, and, verily, the wicked are in hell " (82:13-14). Then He said, in a tradition related by our Prophet, "These are in the Garden and I care not, and these are in the fire and I care not."[320] So Allah, the King, the Real, is exalted; "He shall not be questioned concerning what He does, but they shall be questioned " (21:23).

Let us then limit ourselves to this brief amount in mentioning the wonders of the heart, for to carry it out completely is not suitable for the science of practical philosophy. But we have mentioned what is needed in order to know the depths and secrets of the science of practical philosophy, in order that he may be profited thereby who is not satisfied with things external, nor content to take the shell instead of the kernel, but longs to have a detailed knowledge of the true nature of

causes. In what we have mentioned he will find that which, if Allah wills, will both suffice and convince. Allah[#] is Lord of success.

The Book of the Wonders of the Heart is ended, and to Allah be praise and gratitude. It is followed by the Book of the Discipline of the Soul and the Training of Character. Praise be to Allah alone, and may His blessing be upon every chosen servant.

- -

[#] Following Cairo text to the end. Z. omits all that follows; MSS have slightly varying endings.

NOTES.

1. A pious phrase known as the basmala. It possesses magical powers, and is used at the beginning of formal writings as well as in many other connections touching all phases of Muslim life. Ency. of Islam, i. p. 672.

2. The hamdala is an ascription of praise to Allah; it is used as one of the fixed introductory phrases to every formal writing. Ency. of Islam, ii. p. 245.

3. Z. in Commentary says that the mystics' knowledge of Allah is in the fact that they come experientially to know that they can never know Him in the sense of having a complete experiential knowledge of His being and attributes. This knowledge is His alone.

4. An Arabic proverb, poetic in form according to MSS texts, quoted in Freytag, Arabum Proverbia, Bonn, 1839, ii. p. 371, no. 179. Majma' al-amthâl lil-Maidanî, ii. p. 73. Cairo 1310.

5. This is a proverb often quoted by Muslim writers of all shades of belief. It had its origin in the 'know thyself' of Socrates and other early Greek philosophers. To this was added the idea that man's soul is an inbreathing of divine life, Qur'ân 32:8. Baiḍâwî in his comment on this verse quotes this proverb. Philosophical Muslims of different groups, including the Ikhwân al-Ṣafa and Ibn Sîna use this proverb. Ibn al-'Arabî and al-Ghazzâlî

among other mystics use the phrase repeatedly, sometimes speaking of it as a tradition from the Prophet. See Kîmiyâ' al-sa'âdah, Sa'âdah Press, Cairo, 1343, p. 4. Z. says that this is reported to be a saying of Yaḥyâ bin Mu'âdh al-Râzî (d. 258), a famous preacher. (Ibn Khallikân's Biographical Dictionary, iv. pp. 51 ff.)

6. A much quoted tradition. Ibn Qutaibah, Mukhtalif al-ḥadîth, p. 263. Muslim also relates it from 'Abdallah bin 'Amr.

7. Al-malâ'ikah al-muqarrabûn; see Ency. of Islam, iii. pp. 189 ff. esp. p. 190 a. Also Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, p. 198.

8. For a treatment of mulk and malakût see Macdonald, Life of al-Ghazzâlî, pp. 116 ff.; his Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, pp. 234 f.; Ency. of Islam, art. Ghaib, ii. p. 135; art. Djabarût, i. p. 986; art. 'Âlam. Supp. pp. 16-17; On the Relation between Ghazâlî's Cosmology and his Mysticism, by Wensinck, reprint, Amsterdam, 1933.

9. i.e. the first half of the Iḥyâ'.

10. The Book of the Discipline of the Soul and the Development of Character and the Treatment of the Ills of the Heart is the second book of the third quarter, and follows this book immediately.

11. Art. nafs see Ency. of Islam, iii. pp. 827 ff.; Macdonald, Religious Attitude, pp. 72 ff. Cf. "The blood round the heart is the thought of men." H. Diels; Die Fragmente der Vorsokratiker,

p. 105, quoted in Brett, A History of Psychology, London 1912, i. p. 359.

12. For the early ideas of Arabian physiology see E. G. Browne, Arabian Medicine, Cambridge 1921, pp 121 ff. Cf. Brett, op. cit. i. pp. 283 ff.

13. This concept has been expressed by the word 'subtlety', following the usage of the older philosophy. See Macdonald, Religious Attitude, pp. 221, 229ff. The nearest parallel in modern psychology to the refined nature of this 'subtile tenuous substance' is probably found in the ectoplasm or teleplasm of psychical research.

14. For the different kinds of science and knowledge see ʿilm, Ency. of Islam, i. pp 469 f. and the references there given.

15. See Rasûl, Ency. of Islam, iii. pp. 1127 f.

16. The eulogistic phrases are translated at their first occurrence and then generally omitted.

17. A tradition given by al-Bukhari and Muslim from Ibn Masʿûd.

18. See Ency of Islam, i. p. 227.

19. See Ency of Islam, i. pp. 223 f.

20. The commentator Z. says that this 'spirit' is a very refined substance, the animal life principle. The arteries are made doubly strong so as to be able to carry the subtile body (jism laṭîf) which is the spirit. Z. quotes al-Suhrawardi's al-ʿawârif on the spirit. Animals have it. It gives the power of sense per-

ception. It is strengthened by nourishment. Z. says further that the learned say that this spirit is a tenuous vaporous body produced from the blood which comes to its left chamber. Its value lies in that it bears the physical powers so that they are circulated in the body.

21. Z. says that about nothing have thinkers and writers differed so much as about the true nature of the spirit (rûḥ).

22. The nafs is the appetitive soul or self, the 'flesh' of Pauline usage. Ency. of Islam, iii. pp. 827-830. Macdonald, Religious Attitude, pp. 228-230.

23. The two-fold division of the irrational soul according to Plato was: (1) θυμός, anger or the irascible faculty, including courage, energy, and ambition. This is the higher of the two and its seat is the heart. (2) τὸ ἐπιθυμία, the appetence or the concupiscible faculty, including the appetites. It is the lower part and its seat is in the abdominal cavity. This idea with slight variation is a basic factor in the psychology of al-Ghazzâlî.

24. A tradition quoted by al-Baihaqî from Ibn ʿAbbâs.

25. Z. gives an additional list of types of souls: (1) the concealing soul; Qur. 91:10, al-nafs al-dassâsah; (2) the bought soul; Qur. 9:112, al-nafs al-mushtarâh; (3) the soul which makes evil seem inconsequential, which conceals and slays; al-nafs

al-sawwâlah al-dassâsah al-qattâlah; (4) the purifying soul; Qur. 91:9, al-nafs al-zâkiyah; (5) the remembering soul; Qur. 7: 204, al-nafs al-dhâkirah; (6) the controlled (possessed) soul; Qur. 5:28, al-nafs al-mamlûkah; (7) the scientific (ideal) soul; al-nafs al-'ilmiyyah.

26. See Ency. of Islam, i. pp. 241 f. for discussion and bibliography.

27. The Book of Knowledge is the first book of the Iḥyâ'. The discussion referred to is in Ithaf, i. pp. 458 ff.

28. A poorly attested tradition with many variations, discussed at length in Z. i. pp. 453 ff. Z. here gives one fuller form of it as follows: When Allah created the intelligence He said to it, "Draw near", and it drew near. Then He said, "Retreat", and it retreated. Then He said, "I have created nothing which I love more than thee; by thee I take and by thee I give."

The idea to which al-Ghazzâlî refers in this passage is probably related to the Neoplatonic concept of the intellect being the first emanation from the Absolute. See n.23. Cf. also the Active Intellect of al-Fârâbî and Ibn Sîna, Ueberweg, History of Philosophy, New York 1901, i. pp. 412 f.; Brett, op. cit. ii. p. 53.

29. Khawâṭir, see introduction, pp. xl - xliv.

30. Al-Ghazzâlî gives the heart the place of honor; it is the

seat of the noblest functions, the brain being given an inferior position. For this concept as it was held in the Aristotelian psychology see Brett, op cit. i. p. 106.

31. Sahl al-Tustarî, Abû Muḥammad Sahl bin ʿAbdallah bin Yûnus, 203-283 A.H., was a Sunnî theologian, a mystic, and a strict ascetic. He held that in interpreting the Qurʾân it was necessary to seek four meanings: literal, allegorical, moral, and analogical. See Ency. of Islam, iv. p. 63.

32. See Ency. of Islam, art. kursî, ii. p. 1156.

33. An allusion to the well known tradition quoted by al-Bukhârî and Muslim, "Spirits are armies levied (set in array)". See Wensinck, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Leiden, i. p. 385. Mishkât al Masâbîh, Dihli, 1327, p. 263.

34. See Ency. of Islam, i. pp. 1081 f.

35. See Ency. of Islam, i. p. 231.

36. The second book of the fourth quarter of the Iḥyâʾ.

37. Sensus communis. See Brett, op.cit. i. pp. 120 ff.; ii. p. 55; Warren, Dictionary of Psychology, Cambridge, Mass., 1934, p. 51; The Thousand and One Nights, Night 449.

38. For a discussion of these internal senses see Wolfson, The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts, Harvard Theological Review, xxviii, No. 2, pp. 69-133. See also Brett, op.cit. ii. pp. 55 ff.

39. Cf. Qur. 5:61; 58:20. Ency. of Islam, ii. pp. 322 f.

40. Cf. The Psychology of Ibn-i-Sina, Islamic Culture, ix, No. 2, April 1935, p. 355.

41. A poorly attested tradition, not found in the well known collections. Al-ʿIrâqî (725-800 A.H.), the famous Egyptian traditionist who wrote on the traditions of al-Ghazzâlî, says that he finds no authority for it.

42. A doubtful tradition, says al-ʿIrâqî. See Scherer, O Youth, Beirut 1933, p. 62 n. 2.

43. Tawfîq is the divine favor by which success is attained. Theologians differed in explaining it. The Ashʿarite position was that it was the creation of the power needed for obedience. See Dictionary of Technical Terms, Calcutta 1862, p. 1501; Asín, Algazel, Dogmática, Moral, Ascética, Zaragoza 1901, pp. 447ff.

44. See Browne, Arabian Medicine, pp. 12, 43.

45. Fiṭrah - Ency. of Islam, ii. pp. 115 f.

46. Ilhâm is the general inspiration given to saints. See Ency. of Islam, ii. pp. 467 f.

47. Ḥukamâʾ - Ency. of Islam, ii. p. 224.

48. Awliyâʾ - Ency. of Islam, iv. pp. 1109 ff.

49. Anbiyâʾ - Ency. of Islam, iii. pp. 802 f.

50. A semi-reliable tradition, quoted also in Iḥyâʾ i. p. 167.

51. A well attested tradition given by many authorities.

. Wensinck, Concordance, ii. p. 152 b.; Muḥammad al-Madanî, al-ithâfât al-saniyyah fîl-ahâdîth al-qudsiyyah, Haidarabad 1323, Nos. 422, 796, 844-850; Ibn Qutaibah, mukhtalif al-ḥadîth, p. 243. It is quoted also in Ithâf, iii. p. 3.

52. A very poorly attested tradition.

53. A good tradition given by al-Bukhârî from Abû Hurairah, and accepted by all. Wensinck, Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leiden 1927, p. 18 b.; Ibn Qutaibah, op.cit. p. 284.

54. A tradition quoted by Aḥmad bin Ḥanbal from Abû Hurairah. Previously quoted in Ihyâ' i. pp. 208, 255.

55. This was one of the teachings of the Aristotelian system; see Windelband, A History of Philosophy, translated by Tufts, Macmillan New York 1907, p. 154.

56. For the Aristotelian development of the vegetative soul, the animal soul, and the rational soul which is the basis of this section, see Windelband, op.cit. pp. 149-154; Brett, op.cit. i. pp. 128 ff.; ii. pp.54 ff.; For the Muslim development of this thought before al-Ghazzâlî see Islamic Culture, April 1935, pp. 335-358.

57. This localization of the seat of the imaginative power was an older idea of Greek philosophers and was given new life by Ibn Sîna. Brett, op.cit. ii. p.56.

58. Ka'b al-Aḥbâr, Abû Ishaq bin Matî' bin Haisû', was a Yamanite Jew, converted to Islam in the caliphate of Abû Bakr or 'Umar. He was the oldest authority for Jewish-Muslim traditions. Ency. of Islam, ii. pp 582 f.

59. 'Â'ishah bint Abû Bakr, the favorite wife of Muḥammad, Ency. of Islam, i. p. 216.

60. An uncertain tradition.

61. 'Alî bin Abû Ṭâlib, the cousin of the Prophet and his son-in-law, was the fourth caliph. Ency. of Islam, i. pp. 283 ff.

62. A poorly attested tradition quoted from qût al-qulûb.

63. 'Ubai bin Ka'b, a Helper, died A.H. 22 or 30. He wrote down some of the prophetic revelation for Muḥammad. Ibn Ḥajar, A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammed, Calcutta 1856, i. pp. 30 ff. Ibn Qutaibah, Handbuch der Geschichte, Wüstenfeld, Göttingen 1854, p. 133.

64. Zaid bin Aslam al-'Adawî (d. 36) was a freedman of the Caliph 'Umar and a reliable traditionist. Ibn Ḥajar, ii. p. 39; Flügel, kitâb al-fihrist, Leipzig 1871-72, pp. 23, 225.

65. Cf. Qur. 9:88,94; 83:14.

66. Al-Ḥaqq, Allah as the Absolute Reality.

67. A well attested tradition says al-'Irâqî.

68. A very doubtful tradition according to al-'Irâqî.

69. Sunnah, usage or way of life. Ency. of Islam, iv. pp.555 ff.

70. Maimûn bin Mahrân, Abû 'Amr bin Mahrân al-Jazarî, (d.115 or 117), a Follower. He was a cloth merchant and tax collector under 'Umar bin 'Abd al-'Azîz. Ibn Qutaibah, p. 228; Ibn Taghri Bardii Annals, i. pp. 291, 308.

71. A part of the following tradition, see 72.

72. A tradition given by Aḥmad from Abû Sa'îd al-Khudarî. Wensinck, Handbook, p. 95 a. Previously quoted Ihyâ' i. p. 109. Cf. Massignon, Essai sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris 1922, p. 138.

73. Dhikr, often written zikr, includes the remembrance of the heart and the act of making mention with the tongue. See Ency. of Islam, i. p. 958.

74. Kashf, mystic unveiling. Ency. of Islam, ii. pp. 787 f.

75. Cf. the separated form or intellectus agens of Ibn Sîna's doctrine of the intellect. Brett, op.cit. ii. pp. 57 f.

76. An unsupported tradition, says al-'Irâqî.

77. A rather poorly attested tradition quoted from qût al-qulûb; it precedes in Ihya', i. p. 63.

78. See Wolfson's Internal Senses, op.cit. p. 93 n.; also Waliur Rahman, The Psychology of Ibn-i-Sina, Islamic Culture, ix, No. 2, April 1935, p. 354.

79. Mutakallimûn, theologians. Ency. of Islam, ii. pp. 672 ff.

80. Madhâhib, sects or schools, generally the four orthodox schools

of Mâlik, al-Shâfiʿî, Abû Ḥanîfah, and Aḥmad bin Ḥanbal. Ency. of Islam, ii. p. 104 f; cf. also iv. p. 252.

81. The reference is to the syllogism.

82. Tawḥîd. Jurjânî, kitâb al-taʿrîfât, p. 73, says that tawḥîd consists in: experientially knowing Allah's lordship; declaring His unity; and denying that there is any other like Him. The term is thus practically synonomous with Muslim 'theology' in the narrower sense of that term. Ency. of Islam, i. p. 306; ii. p. 704.

83. Lane, Lexicon, p. 2416, says. "Every infant is born in a state of conformity to the natural constitution with which he is created in his mother's womb, either prosperous or unprosperous (in relation to the soul)." See also note 45. This is a tradition from Abû Hurairah related by all. Wensinck, Handbook, p. 43 a. Cf. Tertullian's "Anima naturaliter Christiana."

84. Ibn ʿUmar, ʿAbdallah bin ʿUmar bin al-Khaṭṭâb, a Companion and the son of the second caliph, d. 73. Ency. of Islam, i. p.28 f.

85. A very uncertain tradition, possibly confused with that mentioned in n. 62, says al-ʿIrâqî.

86. A tradition given in qût al-qulûb and al-risâlah al-qushairiyyah with no basis of authority, says al-ʿIrâqî.

87. A well attested tradition given by Ibn Mâjah from ʿAbdallah bin ʿUmar. Wensinck, Concordance, ii. p. 78 b.

88. 'Umar bin al-Khaṭṭâb was the second caliph; died 23 A.H. Ency. of Islam, iii. pp. 982 ff.

89. Ḥadrah - see Ency. of Islam, ii. p. 207.

90. Z. in Commentary gives another reading: "and His Kingdom is made up of His servants and His works." This passage is an assertion of the unity of Allah, the Self-existent One, which also guards against the possibility of there being anything in the universe which owes its existence to other than Him.

91. See art. Djanna, Ency. of Islam, i. p. 1014 f.

92. Ahl al-ḥaqq, a general term for Muḥammadan mystics, 'the followers of reality', according to the usage here by al-Ghazzâlî. See Nicholson, The Mystics of Islam, G. Bell & Sons, London 1914, p.1.

93. Taqlîd, faith based on blind acceptance of custom and authority. Ency. of Islam, iv. pp. 630 f.

94. Z. gives a further analysis of these degrees of faith which is taken from other writings of al-Ghazzâlî. The first two are from Iljâm al-'awâmm, and the third from Mishkât al-anwâr. The first degree of faith, or that of the rank and file, is blind imitation. It comes through: (1) hearing the doctrine from someone who is an authority worthy of trust, as a child trusts a parent or teacher; (2) hearing in convincing circumstances something known about previously; (3) hearing a doctrine that appeals to the nature of the individual, which is the weakest of all types of faith. The faith

of the theologians is the second degree, and it is mingled with some logical reasoning. It may be: (1) belief resting on complete proof which has been worked out step by step, which is the highest rank of this sort; or (2) belief resting on the well known stock arguments of leading teachers; or (3) belief resting on written proofs, such as those used in debates and correspondence. The third degree of faith, which is that of mystics, is seeing with the light of certainty. (1) It is belief that all other than Allah has no essential existence, but only contingent and figurative existence. Man therefore is the absolute possession of the One Unique Ruler who has no partner. (2) This is followed by advancement from the level of the figurative to an ascent to the summit of reality, until a clear vision is experienced that the face of Allah is the One Existence, and all else is eternally perishing. Cf. Qur. 28:88. (3) After attaining the heaven of reality there is no existence seen save Allah and the believer is devoid of all feeling of self or of other than Allah, and is lost in contemplation of Him. This state, in which a 'passing away' (fanâ') takes place is figuratively called 'union' (ittiḥâd), but is in reality an experience of the Divine Unity (tawḥîd). See also Macdonald, Religious Attitude, pp. 245 ff.

95. This quotation is in poetic form and might be reproduced approximately as follows:

Man's mind a two-fold intellect appears:
The one instinctive; the other what he hears.
That which is heard avails naught, save when joined
To that which is instinctive in the mind.
Just as the sun which shineth in the sky
Is of no worth without a seeing eye.

96. A tradition quoted by Tirmidhî, but not well attested. For Z's discussion of this and the following tradition see Itḥâf, i. pp. 461 f.

97. A poorly attested tradition.

98. Qalam, pen. See Ency of Islam, ii. pp. 675 f. (Ḳalam).

99. Jawhar, substance in the philosophic sense. Ency. of Islam, i. pp. 1027 f.; Wolfson, The Philosophy of Spinoza, Harvard University Press, 1934, i. p. 64 n.2.

100. 'Araḍ, accident which exists in a substance. Ency. of Islam, i. p. 417.

101. Aṭibbâ', doctors of medicine. Ency. of Islam, art. Ṭibb, iv. pp. 740 f.

102. Shari'ah - Ency. of Islam, iv. pp. 320 ff.

103. A weak and generally denied tradition, says Z.

104. Al-Ḥasan bin Abû al-Ḥasan al-Baṣrî, a very prominent and learned traditionist and pious ascetic. Ency. of Islam, ii. p.273. He lived A.H. 21-110.

105. This is apparently an extension of the teaching in the Qur'ân about the supernatural aid given to 'Îsâ (2:81, 254; 5:109), so as

to include all the prophets. The meaning of the term 'Holy Spirit' here is probably explained by the words which follow, 'divine power sufficient for all things'. Baiḍâwî on the above passages gives this as one meaning of the 'Holy Spirit', another of course, being Jibrîl. See also n.11.

106. Ṣûfî, a Muslim mystic. Ency. of Islam, art. Taṣawwuf, iv. pp. 681 ff.; Wilson, Remarks of Sufiism and its Relation to Pantheism and Islam, Islamic Culture v. No.1, Jan.1931, pp.142 ff.

107. For a close and interesting parallel see the statement of Philo quoted in Brett, op.cit. i. p. 249, here given in part.

> "..and sometimes when I come to my work empty, I have suddenly become full, ideas being in an invisible manner showered upon me and implanted in me from on high; so that through the influence of Divine Inspiration I have become greatly excited, and have known neither the place in which I was nor those who were present, nor myself, nor what I was saying, nor what I was writing."

108. Sabab, secondary cause. Ency. of Islam, Supp. p. 191 f.

109. Waḥy, prophetic inspiration. Ency. of Islam, iv. pp. 1091 ff. Z. gives six varieties of waḥy, as follows: (1) that which comes as the ringing of a bell; (2) that in which an angel appears and addresses man; (3) visions in sleep; (4) that which comes, being cast into the heart; (5) Jibrîl comes (to the Prophet) in his true form, having six hundred wings, each one of which fills the horizon; (6) Allah speaks to him directly as He did the night of the heavenly journey. This is the highest sort.

110. 'Ulamâ', the learned. See Ency. of Islam, iv. p. 994. Z. says in commenting on this that there are three kinds of 'ilm mentioned by Ibn 'Arabî, as follows: (1) intellectual knowledge, whether axiomatic or rationally proven; (2) knowledge of states, which is learned only through experience; (3) knowledge of secrets, which is above the intellect, and is received only through the in-breathing of the Holy Spirit.

111. The Preserved Tablet, Ency. of Islam, iii. pp. 19 f; also Wensinck, On the Relation between Ghazâlî's Cosmology and his Mysticism, pp. 16 ff.

112. Z. says that knowledge is gained in the following ways: (1) through intuitive intelligence and sense contact; (2) through sight, based on intellectual or sensible premises; (3) through the report of others, hearing, or reading; (4) through general inspiration (waḥy), (A) through the tongue of an angel who can be seen, (B) through hearing the voice of an angel without seeing him, or (C) through a casting into the heart, either during waking hours or when asleep.

113. Z. says that this elevation above the world of sense is the first ascent (al-mi'râj al-awwal) of the traveller on the mystic's path.

114. Ghurrah - whiteness. Probably the reference is to the white leucoma which so often causes loss of sight in Eastern lands.

115. Murîd, novice or neophyte. Ency. of Islam, iii. p. 735.

116. Zuhd, asceticism. Ency. of Islam, iv. p. 1239.

117. Z. says that this is the first stage or the true beginning of the mystic's path.

118. Zâwiyah. See Ency. of Islam, iv. pp. 1220 f.

119. Farâ'iḍ. See Farḍ, Ency. of Islam, ii. p. 61; Ithâf, i.p.144.

120. Rawâtib, superrogatory performances of worship which precede and follow the prescribed prayers. See also Calverley, Worship in Islam, Madras 1925, pp. 21, 186 ff.; Ency. of Islam, iii. p. 1129.

121. The ḥadîth al-nafs is equivalent to al-khâṭir al-nafsî (q.v. Introd. p. xli). See al-risâlah al-qushairiyyah, Cairo 1290, i. p. 182; iii. p. 180; Baiḍâwî on Qur. 50:15. It is the lightest type of sin, and according to some, is not even to be reckoned as sin on the day of judgment. Ency. of Islam, ii. p. 927 a. See also translation, p. 160.

122. An accepted tradition quoted by Aḥmad from Ibn al-Aswad.

123. Fiqh. See Ency. of Islam, ii. pp. 101 ff.

124. Ḥawâss, external senses. See Islamic Culture, ix, No. 2, April 1935, pp. 344-351.

125. Khayâl, the power to preserve the forms of sensibles perceived by the common sense after the objects themselves have been removed. It is a storehouse for the common sense, placed in the back part of the front ventricle of the brain, Jurjânî, p. 107.

See also Wolfson on the Internal Senses, op. cit. p. 100 n.; Islamic Culture, ix. No.2, April 1935, p. 353.

126. Cf. Ibn Sîna's three modes of existence. Things are ante res; in the mind of Allah; in rebus, natural existence together with its accidents; and post res, as conceived by the human intellect. Ueberweg, op.cit. i. p. 413. Al-Ghazzâlî has merely subdivided this third division, post res, into imaginative and intellectual existence. In this chain of modes of existence we see some of the influence of Neoplatonism on the Arabian philosophic thinkers.

127. Cf. the Aristotelian idea of the human soul as a microcosm, uniting in itself all the faculties of the other orders of animate existence and distinguished by νοῦς . Ueberweg, op.cit. i. p. 168.

128. Man's potential intelligence is made actual from two directions; divine inspiration, and reasoning and argumentation. This was taught by Ibn Sîna, (Islamic Culture, op.cit. pp.356 ff.; Ueberweg, op. cit. i. pp 412 f.; Brett, op.cit. ii. pp. 51, 57), and further developed by al-Ghazzâlî who added Ṣûfî elements as we find here. The soul of man, or his heart, is between sense perception and divine illumination and is influenced by them both, in the sense that both are sources of knowledge. This is similar to what al-Ghazzâlî has already told us of man's being between the angel and the demon, in the sense of being influenced

by them both in the sphere of conduct.

129. The first part is a well attested tradition given by al-Bukhârî and Muslim from Abû Hurairah. The latter part which begins 'for this devotional exercise' etc. is a poorly attested later addition. Wensinck, Handbook, p. 97 a.

130. A hadîth qudsî (Ency. of Islam, ii. p. 190 b.; iv. p.336 a); I do not find its source.

131. Z. gives a proverb which says that wisdom descended (in special power) upon three bodily members: the brain of the Greek, the hand of the Chinese, and the tongue of the Arab.

132. Z. says that the knowledge here referred to is the believer's experiential knowledge of Allah.

133. A tradition from Ibn Mas'ûd related by al-Bukhârî and Muslim. Cf. ahâdîth qudsiyyah. . . Nos. 49, 258.

134. Abû Bakr al-Ṣiddîq, the first caliph, Ency. of Islam, i. pp 80 ff.; iv. pp. 402 f.

135. Mithqâl, here apparently a standard weight, although the passage has some textual variants. Equivalent to one and one half dirhems or twenty carats, says Lane.

136. A generally accepted tradition from Abû Sa'îd. See Wensinck, Concordance, ii. p. 22 b.

137. A good tradition from Ibn 'Umar.

138. Ibn 'Abbâs, 'Abdallah, a cousin of the Prophet and a cele-

brated traditionist and commentator, d. 68 or 69 or 70. Ency. of Islam, i. pp. 19 f.

139. The first part of this tradition has preceded, n. 103. Al-'Irâqî says that he finds no authority for the addition. The word 'illiyyûn, Seventh Heaven, comes from the Hebrew 'elyôn. Cf. Qur. 83:18-19; Genesis 14:18. Ency. of Islam, ii. p. 469 b.

140. A tradition quoted by al-Tirmidhî from Abû Umâmah; see also Ihyâ', i. p. 6 and ii. p. 215. Wensinck, Concordance, ii. p. 151 a.

141. The tradition proper probably ends here, the rest being a quotation from the qût, says Z. This is also evidenced by the statement of al-'Irâqî that the first part is a tradition of Anas given by Abû Na'îm, but that he finds no source in tradition for the rest of the quotation. The first part is also quoted in the Ihyâ', i. p. 63, and by al-Baiḍâwî in his comment on the preceding Qur'ânic quotation, 29:69.

142. A well known tradition from Ibn 'Abbâs.

143. An accepted tradition from Ibn Mas'ûd; also Ihyâ', i. p. 68.

144. A tradition related by Aḥmad and others from Ibn 'Abbâs; also Ihyâ', i. p. 33.

145. An accepted tradition, varying considerably in form. In Ihyâ', i. p. 254 it is given as follows: "The Prophet did not disclose to me anything which he concealed from the people save that Allah gives a servant understanding in His Book."

146. Abû l-Dardâ' al-Khazrajî al-Anṣârî, a great Qur'ân scholar and Qâḍî in Damascus where he died in 31 A.H. Ency. of Islam, i. p. 82.

147. Salaf, the Fathers, i.e. Companions, Successors, Followers, heads of Schools, etc. Dict. of Tech. Terms, p. 676 f.; Hughes, Dictionary, p. 560 a.

148. Firâsah, divinely given intuition. Ency. of Islam, ii.p.108b.

149. A tradition quoted by al-Tirmidhî from Abû Sa'îd; also Ihyâ', ii. p. 259.

150. An accepted tradition of al-Ḥasan al-Baṣrî quoted by al-Tirmidhî. In Ihyâ', i. p. 52 it is given, "Knowledge is two-fold; a knowledge on the tongue, which is Allah's argument (ḥujjah) against His creatures; and a knowledge in the heart, which is the profitable knowledge."

151. Al-Bukhârî quotes a similar tradition from Abû Hurairah, and Muslim from 'Â'ishah.

152. The meaning apparently given to this quotation here is quite different from that of the Qur'ânic context.

153. Siddîqûn, those who accept and assert the truth of Allah and His Apostle. See Qur'ân 4:71 and 57:18 with Baiḍâwî's comment on the latter verse. For the early usage of the term see Massignon, Essai, p. 193. Cf. the use of al-ṣiddîq, the great believer, with the name of Abû Bakr, Ency. of Islam, iv. p. 402 b.

154. (add) Cf. Margaret Smith, Studies in Early Mysticism, Macmillan, New York, 1931, by index; JRAS, 1913, p. 56.

154. Abû Yazîd al-Bistâmî, also known as Bâyazîd (d. 261 or 264), a Persian pantheistic Ṣûfî, the grandson of a Magian, probably the first to introduce the doctrine of fanâ', self-annihilation. Ency. of Islam, i. p. 686 & Supp. p. 42; Massignon, Essai, p. 247 ff.

155. 'Ilm ladunnî, the meaning here seems to be knowledge learned directly from Allah by a spoken word or a vision without the mediation of prophet or angel. The term is also used of a direct certain knowledge of Allah's essence and attributes. Dict. of Tech. Terms, p. 1066; Massignon, Essai, p. 111.

156. Al-Ghazzâlî uses akhbâr for traditions which go back to Muḥammad, and 'âthâr for traditional sayings which go back to the Companions. See Ency. of Islam, art. Khabar, ii. p. 859.

157. Ṣaḥâbah, the Companions of the Prophet. See Ency. of Islam, art. Aṣḥâb, i. pp. 477 f.

158. Tâbi'ûn, the Followers who came after the Companions. Ency. of Islam, iv. p. 583.

159. Khuṭbah, the regular Friday sermon in the mosque. Ency. of Islam, ii. pp. 980 ff.

160. Sâriyah, an expedition which travels at night, here personified in direct address.

161. Karâmât, Ency. of Islam, ii. p. 744.

162. Anas bin Mâlik, Abû Ḥamzah, (d. 91 or 93), one of the most prolific traditionists. Ency. of Islam, i. p. 345.

163. 'Uthmân, Abû 'Amr 'Uthmân bin 'Affân, the third caliph, d. 35. Ency. of Islam, iii. pp. 1008 ff.

164. Abû Sa'îd Aḥmad bin 'Îsâ (Muḥammad) al-Kharrâz al-Baghdâdî, a famous mystic and companion of Dhû'l-Nûn and others, d. 277 or 286. Al-Qushairî, al-risâlah, Cairo 1304 , pp. 28 f.

165. Zakariyâ bin Da'ûd. I cannot identify him.

166. Abû l-'Abbâs Aḥmad bin Muḥammad bin Masrûq al-Ṭusî, a mystic and pupil of al-Muḥâsibî, d. 295 or 298. Al-Qushairî, p. 29; Massignon, Essai, pp. 209, 223.

167. Abû l-Faḍl al-Ḥâshimî. I am not sure of the identification, but he may be the mystic who studied Indian mysticism and brought it into Islam. See Massignon, Essai, pp. 68, 70, 78.

168. Aḥmad al-Naqîb. I cannot identify him.

169. Al-Shibli, Abû Bakr, (247-334), a famous Sunnî mystic. Ency. of Islam, iv. p. 360 f.

170. Mu'nis al-Khâdim (al-Muẓaffar), a famous 'Abbâsid general, d. 321. Ency. of Islam, iii. pp 723 f.

171. Ḥamzah bin 'Abdallah al-'Alawî, a traditionist. Annales at-Tabari, Series iii. vol.1, p. 254, l 4, p. 258, l 12.

172. Abû l-Khair al-Tînânî al-Aqṭa', a mystic noted for karâmât and firâsah, d. 340-349. Al-Qushairî, p. 34; Al-Sha'rânî, al-ṭabaqât al-kubrâ, p. 87.

173. Abû Isḥâq Ibrâhîm bin Da'ûd al-Raqqî, d. 326, a leading shaikh among Damascus mystics. Al-Qushairî, p. 34.

174. Al-Khidr (al-Khaḍir), a popular figure of uncertain identity often referred to in legend and story. Ency. of Islam, ii. pp. 861 ff.; Islamic Culture, April 1929, p. 317; Massignon, Essai, pp. 111 f.

175. Hâtif, Ency. of Islam, ii. p. 289.

176. Mujâhadah, the struggle against the desires of the lower nature by compelling it to conform to the demands of the religious law. Jurjânî, op.cit. pp. 216, 290.

177. Abdâl, Substitutes, persons who are spiritual pillars by whom Allah continues the world in existence. No one can identify them. For the Ṣûfî hierarchy and further definition see, Hughes, Dictionary; Lane, Lexicon; Sell, The Religious Orders of Islam, 1908, p. 24 f.; Ency. of Islam, Supp. p. 35; Massignon, Essai, pp. 112 f. The term here seems to be used non-technically for a Muslim saint.

178. Abû Sulaimân al-Darânî (d. 205 or 215), a mystic who developed the doctrine of gnosis in Ṣûfism. Ibn Khallikân, ii. p.88; Hitti, History of the Arabs, p. 434; Massignon, Essai, pp.197 ff.

179. Wiswâs, cf. al-khâṭir al-shaiṭânî, Introd. p. xlii.

180. Khidhlân, desertion. See Wensinck, The Muslim Creed, pp. 143 and 213.

181. A tradition from Ibn Mas'ûd quoted by al-Tirmidhî and al-Nasâ'î. Wensinck, Concordance, ii. p. 98 a.

182. A tradition given by Muslim. Z. gives a number of variants of this tradition. See Ency. of Islam, art. Shaiṭân, iv. pp. 286 f.

183. Jarîr bin 'Ubaidah al-'Adawî (Cairo text has Jâbir) . I cannot identify him.

184. Al-'Alâ' bin Ziyâd bin Maṭar al-'Adawî al-Baṣrî (d. 194), a Follower and traditionist. Al-Sha'rânî, op.cit. p. 28; al-Nawawî, kitâb tahdhîb al-asmâ', Wüstenfeld, Göttingen 1849, p. 540.

185. 'Uthmân bin Abû l-'Âṣ al-Thaqafî (d. 51 or 55), one time governor of Ṭâ'if and Baḥrain. Ibn Ḥajar, ii. p. 1098 f.; Ibn Qutaibah, p. 137.

186. Khinzib, according to Z.; Hughes, Dictionary, and Muhît al-Muhît, Beirut 1870, give khanzab; Tâj al-'Arûs and Lisân al-'Arab give both vowellings and also khunzub. The word means a piece of decayed meat, and is applied to the demon who interferes with the ritual prayer. The Tâj says that Ibn al-Athîr quotes the tradition about khinzib among the traditions on ritual prayer.

187. Al-Walhân, also al-Walahân. The name signifies grief or distraction of mind. This demon deceives by calling for an abundance of water for the ritual ablution. Muhît al-Muhît p. 2287; see also Mishkât, ii. ch. 7.

This tradition is quoted by al-Tirmidhî and Ibn Mâjah from Ubai bin Ka'b.

188. Ta'awwudh. Hughes, Dictionary, p. 624 a.

189. See Wensinck, Concordance, i. p. 532 a.

190. Mujâhid bin Jabr al-Makkî (d. 101-4 or 111), Successor. Ibn Khallikân, i. p. 568; Al-Nawawî, p. 540; Massignon, Essai, pp. 142 f.

191. A poorly attested tradition given by Ibn Abû l-Dunyâ and others.

192. Ibn Waddâḥ, Muḥammad, (d. 287), a traditionist and ascetic, and a freedman of 'Abd al-Raḥmân bin Mu'âwiyah al-Amawî in Spain. Wüstenfeld, Dahabî, Liber Classicum Virorum, Göttingen 1834, ii. p. 61, No. 15; Biblioteca Araho-Sicula, M. Amari, Torino e Roma 1881, ii. pp. 495, 702; Ibn Khallikân, iii. p. 85.

193. A baseless tradition, says al-'Irâqî.

194. A universally accepted tradition, except for the last clause. See also Ihyâ', i. p. 208; Wensinck, Concordance, i. p. 342 a.

195. Hijrah, Ency. of Islam, ii. p. 302.

196. Jihâd, Ency. of Islam, i. pp. 1041 f.

197. A well attested tradition given by al-Nasâ'î, says al-'Irâqî.

198. This passage is undoubtedly autobiographical.

199. A tradition quoted by al-Nasâ'î from Anas, says al-'Irâqî. Given as a verse missing from the Qur'ân in an article by Arthur Jeffery, Abû 'Ubaid on the Verses Missing from the Qur'ân, The Moslem World, xxviii, No.1, Jan. 1938, p. 64.

200. A tradition accepted by all, from Abû Hurairah. See also

Ihyâ', i. p. 43; Wensinck, Concordance, i, p. 139 a.

201. 'Îsâ, the Jesus of the Bible. Ency. of Islam, ii. pp.524 ff.

202. The last book of the third quarter; Ihyâ', iii. p.326.

203. Z. quotes a tradition from Abû Sa'îd related by Aḥmad and others that Satan said, "By thy power, O Lord, I shall not leave off leading thy servants astray as long as their breath is in their bodies." The Lord answered, "By my power and majesty, I shall forgive them when they seek forgiveness of me." Cf. Qur. 38:83-84.

204. Aḥmad quotes this tradition from Abû Hurairah.

205. 'Abdallah bin Mas'ûd bin Ghâfil, Companion, d. 32 or 33. Ency. of Islam, ii. p. 403.

206. Qais bin al-Ḥajjâj al-Kalâ'î al-Miṣrî, a traditionist, d. 229. Biographien des Ibn Ishâq ad-Dahabî, Fischer, Leiden 1890, p. 14.

207. Al-Nasâ'î quotes this tradition which is well attested.

208. Râhib, Ency. of Islam, iii. p. 1103 b.

209. An accepted tradition. Z. gives several forms of it with their narrators. A much longer form is given in Ibn Jawzî, talbîs iblîs, pp.26 ff.

210. Kabâ'ir. The great sins here referred to are adultery, murder, and worship of another beside Allah. Muslim theologians divide sins into two classes: great sins (kabîrah, plu. kabâ'ir), and little sins (saghîrah, plu. saghâ'ir). This division is based

on Qur. 53:33 and similar verses. The lesser sins are faults and imperfections inherent in human nature. The greater sins include the three here mentioned and theft, etc. Great sins have a specific punishment. Christian influence is seen early in Muslim tradition bringing in the seven mortal sins. Wensinck, Handbook, p. 215 b. Thus the two-fold division corresponds in general with the Christian categories of mortal and venial sins. For discussion and bibliography see Hastings, Dictionary of Religion and Ethics, xi. pp. 567 ff.; and Ency. of Islam, art. Khaṭî'a, ii. pp. 925 ff.

211. An accepted tradition quoted by al-Bukhârî, says al-'Irâqî.

212. Mukallaf. Every sane human adult is responsible for his acts and will be judged for them in accordance with the provisions of the divine law. Angels and jinn are also said to be mukallafûn in relation to the Prophet Muḥammad. But angels are given an inborn disposition to obedience. Hâshiyat al-Baijûrî on Faḍâlî, p.14; Ency. of Islam, art. Taklîf, iv. p. 631; Dict. of Tech. Terms, p. 1255; Dozy, Supplement, ii. p. 485.

213. Mûsâ, the Biblical Moses. Ency. of Islam, iii. pp. 738 f.

214. i.e. one who is not dhât maḥram, or a woman so closely related that a man could not marry her. Lane, Lexicon, p. 556.

215. A fairly well attested tradition the authenticity of which is discussed by Z. at length. Wensinck, Concordance, i. p. 409 a.

216. Nûḥ, the Biblical Noah. Ency. of Islam, iii. pp. 948 f.

217. For this meaning of *'asâba* see Lichtenstâdter, *Women in the Aiyâm al-'Arab*, Royal Asiatic Society, London 1935, pp. 31 ff.

218. Yaḥyâ bin Zakariyâ, the Biblical John the Baptist. *Ency. of Islam*, iv. pp. 1148 f.

219. Ṣalâh, also Ṣalât, *Ency. of Islam*, iv. pp. 96 f.; Calverley, *Worship in Islam*, introduction.

220. i.e., he stays there a long time, says Z.

221. These are two technical phrases often used. Cf. Qur. 22:42; *Ihyâ'*, iv. book 9.

222. Ṣafwân bin Salîm, Abû 'Abdallah al-Madanî, Follower, d. 132 or 133, a traditionist and ascetic. Wüstenfeld, Dahabi, *Liber Classicum Virorum*, i. pp. 24 f.; *Al-Sha'rânî*, *al-tabaqât al-kubrâ*, p. 30.

223. 'Abdallah bin Ḥanẓalah bin Abû 'Âmir al-Râhib al-Anṣârî, a traditionist, d. 173. *Ibn Ḥajar*, ii. p. 731.

224. A fairly well attested tradition given by al-Tirmidhî. Wensinck, *Concordance*, i. p. 129 a.

225. A well attested tradition somewhat expanded. The tradition is from Abû Hurairah and is given in most of the large collections.

Professor Asín, in *Algazel*, p. 460 n., says that this tradition seems to have arisen from the following sources: (1) The story of the Apocryphal Gospels of the idols in Egypt falling down when Jesus went there. (2) Luke 2:13. (3) A very curious idea of

St. Ignatius, quoted by St. Jerome (In Evangelium secundum Mattheum, Liber i, cap. 1.): Quare non de simplici virgine sed de desponsata concipitur? Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam cur a desponsata conceptus sit: ut partus, inquit, ejus celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum.

226. i.e., a care-free heart, with no worries about a means of gaining a livelihood.

227. Jahannam, the Muslim hell. Ency. of Islam, i. pp. 998 f.

228. Thâbit al-Banânî, Abû Muḥammad al-Baṣrî, a Quraishite traditionist, d. 21-29. Ibn Qutaibah, p. 241.

229. A fairly reliable tradition. Z. gives various readings and their authorities.

230. Khaythamah bin ʿAbd al-Raḥmân, a traditionist, the son and grandson of Companions, d. 86. Dahabi, Liber Classicum Virorum, i. p.8.

231. Sufyân, Abû ʿAbdallah Sufyân bin Saʿîd bin Masrûq al-Thawrî al-Kûfî, a celebrated theologian and ascetic and reliable traditionist, 97-161. Ency. of Islam, iv. pp. 500 ff.

232. Abû Umâmah (Imâmah) al-Bâhilî, Companion, d. 81 or 86. Ibn Qutaibah, p. 157 f.; Massignon, Essai, p. 127.

233. A poorly attested tradition, says al-ʿIrâqî. See aḥâdîth qudsiyyah, Nos. 452, 636-7. Ency. of Islam, iv. p. 286.

234. Cf. ahl al-ahwâ', Ency. of Islam, i. p. 183.

235. Fâṭimah, the daughter of Muḥammad and wife of 'Alî, d. 11. Ency. of Islam, ii. pp. 85 ff.

236. A tradition accepted by all. Wensinck, Concordance, i.p.187 b.

237. A tradition from Abû Hurairah, accepted by all.

238. Al-Shâfi'î, al-Imâm Abû 'Abdallah Muḥammad bin Idrîs, 150-204, the founder of the school of law which bears his name. Ency. of Islam, iv. pp. 252 ff.

239. Abû Ḥanîfah, Muslim jurist and founder of the Ḥanifite school, (c.80-150). Ency. of Islam, i. pp. 90 f. & Supp. p. 6.

240. Abû 'Abdallah Mâlik bin Anas bin Mâlik, jurist and founder of the Mâlikite school, (c.94-179). Ency. of Islam, iii.pp. 205 ff.

241. Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, a celebrated theologian for whom one of the four schools of canon law is named, (d. 241). Ency. of Islam, i. p. 188; Ithâf, i. pp. 214 f.

242. Cf. Qur. 3:5 umm ul-kitâb, with Baiḍâwî's comment.

243. Cf. Al-Ghazzâlî's book iljâm al 'awâmm 'an 'ilm al-kalâm, of which a brief abstract is here given. This tract was written to show that the common people should not study theology because of the danger of a wrong idea of Allah and His attributes through literal interpretation of terms applied to Him, such as: form, hand, foot, descent, movement, sitting on the throne, etc. Those who hold these literal interpretations think that they are following

the belief of the Muslim fathers (salaf). So al-Ghazzâlî writes first to explain the true doctrines of the fathers, i.e., the Companions and the Followers. This is that whenever one of the common people hears any such statements he is obligated to do seven things: (1) To believe that Allah is far above a corporeal nature or any of its concomitants. (2) To believe that what the Prophet taught was true in the way he said it and intended it. (3) To confess his inability to grasp the subject and that it is not his province. (4) Not to seek its meaning which would be innovation, nor to delve into it which would be dangerous for his faith and likely to lead to unbelief. (5) To quote such language only as it is revealed without grammatical variation or change. (6) To honestly cease investigating it and pondering over it. (7) Not to think that because it is hidden from him that it is hidden from the Apostle of Allah, or the prophets, the trustworthy, and the saints. Al-Ghazzâlî then goes on in the second part to prove that this doctrine of the fathers is the only true teaching, and that whoever diverges from it is an innovator. In the third part of the book he answers objections raised against his position and questions regarding it. He concludes that the happiness of mankind lies in a fixed belief in things as they are: in Allah, His attributes, His books, His apostles, and the last day, even though this belief is not by means of a formulated proof. Allah

does not require more than this of them.

244. Kâfir, Ency. of Islam, ii. pp. 618 ff.

245. Muhtadi', Ency. of Islam, art. Bid'a, i. pp. 712 f.

246. A well attested tradition quoted by all. Z. mentions some slight variations.

247. A tradition for which al-'Irâqî finds no basis. Z. gives two variations of it with sources, but poorly attested.

248. 'Alî bin Ḥusain bin 'Alî bin Abû Ṭâlib al-Ḥâshimî, Zain al-'Âbidîn, one of the twelve Shi'ite imams, d. 93 or 94. Ency. of Islam, i. p. 288.

249. Ṣafiyyah bint Ḥayy bin Akhṭab, a Jewess who became the eleventh wife of Muḥammad after Khaibar, d. 50 or 52. Ency. of Islam, iv. p. 57.

250. Anṣâr, Ency. of Islam, i. pp. 357 f.

251. A well attested tradition given by nearly all authorities. Wensinck, Handbook, p. 211 a.

252. A quotation from a poem which might be rendered,

> Favor's eye to every fault is dull
> But anger's eye is quick to set forth ill.

253. Abû Hurairah, a Companion and the most prolific traditionist, d. 57 or 58. Ency. of Islam, i. pp. 93 f.

254. Z. quotes a number of traditions which parallel this story at certain points.

255. Muḥammad bin Wâsi' bin Jâbir al-Baṣrî, a pious ascetic, d. 120. Flügel, Fihrist, p. 183; De Goeje, Annales de Tabari, ii. 1326.

256. 'Abd al-Raḥmân bin Abû Lailâ al-Anṣârî, a Follower, d. 81 or 83. Ibn Khallikân, ii. p. 84; Ibn Ḥajar, ii. p. 1008.

257. Jibrîl, Ency. of Islam, i. pp. 990 f.

258. A tradition quoted by Ibn Abû l-Dunyâ, says al-'Irâqî.

259. 'Ifrît, Ency. of Islam, ii. p. 455 a.

260. Jinn, Ency. of Islam, i. pp 1045 f.

261. A tradition given by Ibn Abû l-Dunyâ.

262. Sulaimân, the Biblical Solomon, Ency. of Islam, iv. pp 519 ff.

263. A tradition quoted with variations by various authorities. Wensinck, Concordance, ii. p. 87 a. gives it from Aḥmad.

264. One form of this tradition which shows how Satan avoided 'Umar is noted in Wensinck, Handbook, p. 234 b.

265. Wahb bin Munabbih, a Follower and famous South Arabian traditionist and ascetic, d. 110. Ency. of Islam, iv. pp. 1084 f. See also article by J. Horovitz, Islamic Culture, i. No.4, Oct. 1927, pp. 553-559; and article by F. Krenkow, Islamic Culture, ii. No. 1, Jan. 1928, pp. 55 ff.

266. Du'â', Ency. of Islam, i. p. 1077 b.

267. Ibrahîm bin Adham bin Manṣûr bin Yazîd bin Jâbir al-Tamîmî al-'Ijlî, a famous ascetic of Balkh, d. 160-168. Ency. of Islam, ii. pp. 432 ff.

268. Z. says that this is a proverb. The MSS. indicate that it is in poetic form.

269. Cf. note 33.

270. For the names of these demons see Tâj, Lisân, Muhît al-Muhît, Ibn Jawzî, talbîs iblîs, Cairo 1928, pp. 32 f.; Ad-Damiri, Hayât al-Hayawân, trans. by Jayakar, Bombay 1906, p. 465. The following information may be added to that given here by al-Ghazzâlî. Thabr is also written thubar (Princeton MS), bathr (Ad-Damiri, op.cit.), and al-abtar, (Tâj iii. p. 24; Lisân v. p. 99). This latter is described as a short-tailed snake called al-shaitân. Whoever sees it flees from it, and if a pregnant woman sees it she miscarries. Miswat, so named from the stick used to stir up the contents of a cooking pot, and thus he stirs up trouble, (Lisân ix. p.198). Ad-Damiri gives other names of sons of Satan: lâkîs, al-haffâf, mutawwas, al-ahnas. Cf. also reference to Satan's seed, Qur.18;48.

271. The 'call' of the jâhiliyyah was prohibited. See al-Bukhârî in Wensinck, Handbook, p. 41 a.

272. See Ihyâ', iv. 104 f.

273. A weak tradition, says al-'Irâqî.

274. Aiyûb bin Yazîd, an unknown man who related traditions from the Followers, says Z.

275. Jâbir bin 'Abdallah bin 'Amr, a Helper, d. 74 or 78. Ibn Qutaibah, p. 156; Haji-Khalfae Lexicon, ii. pp. 332, 334.

276. A rather poorly attested tradition quoted in varying forms by al-Tirmidhî and others.

277. Wahîb bin al-Ward al-Makkî (also Wuhaib ; 'Abd al-Wahhâb), a pious traditionist, d. 153. Al-Nawawî, p. 620; Massignon, Essai, p. 146.

278. Ma'mûmûn, Ency. of Islam, art. 'Isma, ii. p. 543.

279. A tradition related by al-Bukhârî and Muslim from 'Â'ishah. Wensinck, Handbook, p. 59 a.

280. Diḥyah bin Khalîfah bin Farwah bin Fuḍâlah al-Kalbî, a Companion, died in the caliphate of Mu'âwiyah. Ency. of Islam, i. p. 973; iv. p. 57.

281. A tradition quoted by al-Bukhârî and Muslim. Wensinck, Handbook, p. 59 a.

282. Ḥirâ'; in a cave in this place Muḥammad used to spend considerable time and receive revelations. Ency. of Islam, ii. p.315.

283. Possessors of hearts. Macdonald, Emotional Religion in Islam, JRAS, 1901, p. 725 n. says that al-Ghazzâlî means by this expression "those who are of an emotional nature and can be affected through the heart."

284. 'Umar bin 'Abd al-'Azîz al-Amawî, the eighth 'Umayyad Caliph. Ency. of Islam, iii. pp. 977.ff. His dates were 63-101.

285. A well attested tradition, quoted by all from Abû Hurairah.

286. For this tradition see Wensinck, Handbook, p. 111; aḥâdîth qudsiyyah, Nos. 120, 127, 202.

287. Cf. Qur. 24:13 and 49:12.

288. For a parallel to the development which follows here, and a probable contributing source, see Margaret Smith, The Forerunner of Al-Ghazâlî, JRAS, 1936, p. 67 with references there given.

289. Niyyah, intention, an important principle in all religious life and activity in Islam. Ency. of Islam, iii. p. 930.

290. 'Uthmân bin Maẓ'ûn bin Ḥabîb bin Wahb al-Jamḥî, one of the earliest Companions and the thirteenth man to adopt Islam, d.3 or 4. He showed the ascetic tendency in primitive Islam. Ency. of Islam, iii. p. 1011.

291. Khawlah bint Ḥakîm bin 'Umayyah al-Silmî was the wife of 'Uthmân bin Maẓ'ûn, and disagreed with his ascetic practices. She gave herself to Muḥammad as did others. Wensinck, Handbook, p. 159 a.

292. A tradition given by al-Tirmidhî and denied by Aḥmad, says al-'Irâqî.

293. Muslim quotes this tradition.

294. Rahbâniyyah, asceticism. Lane, Lexicon, p. 1168; Ency. of Islam, iii. p. 1103; Massignon, Essai, p. 124; Wensinck, Concordance, i. p. 388 b.

295. Ḥajj, Ency. of Islam, ii. pp.196 ff.

296. A tradition from Abû Hurairah given by Muslim. Wensinck, Handbook, p. 111. Cf. also note 286.

297. Al-'Irâqî gives several versions of this well attested tradition which is quoted by Muslim and others. Wensinck, Concordance, i. p. 194 b.

298. A well attested tradition given by many authorities. Wensinck, Handbook, p. 172 a.

299. A tradition given by Muslim from Abû Hurairah.

300. Cf. note 212.

301. A tradition given by Muslim from Abû Hurairah.

302. A tradition which seems to be fairly well attested in spite of its varying readings. Z. discusses it at length in Ithâf, i. p. 159.

303. A tradition given by al-Ṭabarânî, says al-'Irâqî. Aḥmad gives a very similar tradition. Wensinck, Concordance, i. p.160 b; Ihyâ', ii. p. 93.

304. Cf. the tradition given by Ibn Mâjâh and Aḥmad, Wensinck, Handbook, p. 192 b.

305. Cf. note 191.

306. A tradition which is untrue and harmful, says al-'Irâqî.

307. Al-Muḥâsibî, Abû 'Abdallah al-Ḥârith bin Asad, a highly trained Sunnî mystic and a prolific writer, d. 243. His chief work was ri'âyah li huqûq Allah which held a high place in Islamic mysticism and was one of al-Ghazzâlî's source-books. Ency. of Islam, iii. p. 699. See reference in note 288.

308. A well attested tradition given by al-Bukhârî and Muslim. Wensinck, Concordance, i. p. 434 a; Ihyâ', i. p. 134.

309. An accepted tradition from 'Â'ishah quoted by all. Ihyâ', i. p. 59; Wensinck, Handbook, p. 189.

310. Abû Jahm. Ibn Hajar, iv. pp. 62 f.; al-Nawawî, pp. 686 f. Al-Bukhârî quotes this tradition in kitâb al-libâs.

311. An accepted tradition from Ibn 'Umar. Ihyâ', i. p. 59. Cf. many similar versions, Wensinck, Concordance, ii. pp.9-10.

312. A tradition quoted from Ibn 'Umar by al-Bukhârî.

313. A tradition quoted by al-Tirmidhî and Ibn Mâjah, Wensinck, Concordance, i. p. 287 b.

314. An accepted tradition quoted by many. Wensinck, Concordance, i. p. 287 b.

315. A tradition quoted by Muslim and others.

316. A tradition quoted by al-Bukhârî and others

317. A tradition quoted by Ibn Mâjah and others, Wensinck, Handbook, p. 95 a.

318. Shirk, Ency. of Islam, iv. pp. 378 ff.

319. Qadâ' and qadar, Ency. of Islam, ii. pp. 603-605.

320. A tradition from Aḥmad and others. Cf. ahâdîth qudsiyyah, Nos. 259-261.

BIBLIOGRAPHY.

I. ENCYCLOPAEDIAS.

Encyclopaedia of Islam, ed. Houtsma et al, Leiden 1913-1937.

Hughes: Dictionary of Islam, London, 1885.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. Hastings, New York 1908-1927.

Brockelmann: Geschichte der Arabischer Litteratur, Weimar, 1898, 1902; Supplementband, 1936-37.

II. DICTIONARIES AND LEXICONS.

Arabic-English Lexicon, E. W. Lane, London, 1863-1893.

Arabic-English Dictionary, Hava, Beirut, 1921.

Supplément aux Dictionnaires Arabes, Dozy, Leiden, 1881.

Dictionary of the Technical Terms, used in the Sciences of the Musulmans, ed. Sprenger & Lees, Calcutta, 1862.

Bosquejo de un Diccionario Técnico de Filosofía y Teología Musulmanas, M. Asín Palacios, reprint, Zaragoza, 1903.

Ad-Damiri's Hayât al-Hayawân, trans. by Jayakar, Bombay, 1906.

Lisân al-'Arab

Tâj al-'Arûs, Sayyid Murtaḍâ al-Zabîdî, Cairo, 1306.

Muhît al-Muhît, Beirut, 1870.

Kitâb al-Ta'rîfât, Jurjânî, ed. Flügel, Lipsiae, 1845.

Jâmi' al-'Usûl fîl-Awliyâ', Aḥmad Ḍiyâ' al-Dîn al-Kamshakhânlî, Cairo, 1328.

III. QUR'ÂN AND COMMENTARIES.

Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl, al-Baiḍâwî, ed. Fleischer, 2 vols., Lipsiae, 1846.

Concordantiae Corani Arabicae, ed. Flügel, Lipsiae, 1875.

The Koran, trans. by Palmer, London, 1928.

The Koran, trans. by Rodwell, London, 1924.

IV. BIOGRAPHICAL SOURCES.

Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, trans. by De Slane, 4 vols., Paris, 1842-1871.

Kitâb al-Fihrist, ed. Flügel, Leipzig, 1871-1872.

A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammed, Ibn Hajar, 4 vols. Calcutta, 1856.

Abû l-Maḥâsin Ibn Taghri Bardii Annales, ed. Juynboll & Matthes 1855-1861.

Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum, Haji Khalfa, ed. Flügel, 7 vols., Leipzig, London, 1835-1858.

Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1854.

Annales at-Tabari, ed. De Goeje, Ludg. Bat. , 1879-1904.

Liber Classicum Virorum (Kitâb Tabaqât al-Ḥuffâẓ), Dahabi, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1834.

Biographien von Gewährsmannern des Ibn Ishaq ad-Dahabi, ed. Fischer, Leiden, 1890.

Al-Nawawi, Kitâb Tahdhîb al-Asmâ', ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1849.

Al-Qushairî, Al-Risâlah, Cairo, 1290, 1304.

Al-Sha'rânî, Al-Ṭabaqât al-Kubrâ, Cairo, 1316.

Biblioteca Arabo-Sicula, M. Amari, Torino e Roma, 1881.

V. HANDBOOKS OF TRADITION.

A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Wensinck, Leiden, 1927.

Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Wensinck, Leiden, 1933-1937.

Al-Ithâfât al-Saniyyah fîl-Ahâdîth al-Qudsiyyah, Muḥammad al-Madanî, Haidarabad, 1323.

Mukhtalif al-Ḥadîth, Ibn Qutaibah, Cairo, 1326.

VI. PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY.

A History of Philosophy, Ueberweg, Scribners, New York, 1901.

A History of Philosophy, Windelband, trans. by Tufts, Macmillan, New York 1907.

A History of Psychology, Brett, Allen & Unwin, London, 1912, 1921.

Dictionary of Psychology, Warren, Cambridge, 1934.

Plato, Timaeus, trans. by Bury, Loeb Classical Library, London, 1929.

Aristotle, De Anima, trans. by Hett, London, 1935.

Aristotle, Ross, London, 1923.

Aristotle, Mure, New York, 1932.

The Essence of Plotinus, Turnbull, New York, 1934.

The Religious Life and Attitude in Islam, Macdonald, Chicago, 1912.

Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, Macdonald, New York, 1926.

The Philosophy of Spinoza, Wolfson, Harvard Univ. Press, 1934.

Avicenna's Offering to the Prince, trans. by Van Dyck, Verona, 1906.

Theologie des Islam, Horten, Leipzig, 1912.

VII. AL-GHAZZÂLÎ.

The Life of al-Ghazzâlî, Macdonald, Journal of the American Oriental Society, vol. xx, 1899.

Algazel, Dogmática, Moral, Ascética, M. Asín Palacios, Zaragoza, 1901.

Al-Ghazali, Gardner, Madras, 1919.

A Moslem Seeker after God, Zwemer, New York, 1920.

Un Faqîh Siciliano, Contradictor de al-Gazzâlî (Abû 'Abd Allah de Mazara), M. Asín Palacios in Centenario della Nascita di Michele Amari, vol. ii, Palermo, 1910.

Abû Hâmid al-Ghazzâlî, Muḥammad Riḍâ, Cairo 1343/1924.

Al-Akhlâq 'ind al-Ghazzâlî, Zakî Mubârak, Cairo 1343/1924.

Ṣafwat Iḥyâ' al-Ghazzâlî, Maḥmûd 'Alî Qirâ'ah, Cairo 1353/1935.

On the Relation between Ghazâlî's Cosmology and his Mysticism, Wensinck, reprint, Amsterdam, 1933.

Emotional Religion in Islam, Macdonald, Journal of the Royal Asiatic Society, 1901-1902.

Worship in Islam, Calverley, Madras, 1925.

The Alchemy of Happiness, trans. by Holmes, Albany, 1873.

The Confessions of Al-Ghazzali, trans, by Field, London, 1909.

Mîzân al-'Amal, Cairo 1342.

Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat al-Nafs, Cairo 1346/1927.

Kîmiyâ' al-Sa'âdah and Al-Risâlah al-Ladunniyyah, Cairo 1343.

Tahafot al-Falasifat, ed. Maurice Bouyges, Beyrouth, 1927.

Iljâm al-'Awâmm 'an 'Ilm al-Kalâm, Cairo 1309.

VIII. GENERAL.

Arabian Medicine, E. G. Browne, Cambridge, 1921.

Arabum Proverbia, Freytag, Bonn, 1839.

History of the Arabs, Hitti, London, 1937.

Women in the Aiyam al-'Arab, Lichtenstadter, London, 1935.

Essai sur les Origenes du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Massignon, Paris, 1922.

The Mystics of Islam, Nicholson, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Nicholson, Cambridge Univ. Press, 1921.

The Religious Orders of Islam, Sell, London, 1908.

The Muslim Creed, Wensinck, Cambridge Univ. Press, 1932.

Majma' al-Amthâl, al-Maidanî, Cairo, 1310.

Talbîs Iblîs, Ibn Jawzî, Cairo, 1928.

IX. PERIODICALS.

Al-Ghazzali, S. M. Rahman, Islamic Culture, i, July 1927.

The Forerunner of Al-Ghazâlî, Margaret Smith, Journal of the Royal Asiatic Society, Jan. 1936.

Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem, Gairdner, Der Islam, vol. v, 1914.

The Development of the Idea of Spirit in Islam, Macdonald, Acta Orientalia, ix, 1931; reprinted in The Moslem World, xxii, 1932.

Wahm in Arabic and its Cognates, Macdonald, Journal of the Royal Asiatic Society, Oct. 1922.

The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts, Wolfson, The Harvard Theological Review, xxviii, April 1935.

The Psychology of Ibn-i-Sina, Mu'tazid Haliur-Rahman, Islamic Culture, ix, April 1935.

Remarks on Sufiism and its Relation to Pantheism and Islam, Wilson, Islamic Culture, v, January 1931.

Abû 'Ubaid on the Verses Missing from the Cur'ân, Arthur Jeffery, The Moslem World, xxviii, January 1938.

The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors, J. Horovitz, Islamic Culture, i, October 1927.

The Two Oldest Books on Arabic Folklore, F. Krenkow, Islamic Culture, ii, January 1928.

إحياء علوم الدين

للإمام الغزالي

مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي

وفلسفته في الإحياء

بقلم

الدكتور بدوي طبانة

الأستاذ المساعد بكلية دار العلوم

بجامعة القاهرة

فيها كتب قيمة

مكتبة محمد بن إسماعيل حزين المقدسي

From the Library of

Muhammad I. Hozien

الجزء الثالث

مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سماراغ

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ »
(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب شرح عجائب القلب)

وهو الأول من ربع المهلكات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تتحير دون إدراك جلاله القلوب والخواطر ، وتدهش فى مبادى إشراق أنواره الأحداق والنواظر ، المطلع على خفيات السرائر ، العالم بمكنونات الضمائر ، المستغنى فى تدبير مملكته عن المشاور والموازر ، مقلب القلوب وغفار الذنوب ، وستار العيوب ، ومفرج الكروب . والصلاة على سيد المرسلين ، وجامع شمل الدين ، وقاطع دابر الملحدين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وسلم كثيرا .

أما بعد : فشرف الانسان وفضيلته التى فاق بها جملة من أصناف الخلق باستعداده لمعرفة الله سبحانه التى هى فى الدنيا جماله وكماله وفخره وفى الآخرة عدته وذخره وإنما استعداده لمعرفة بقلبه لا بجارحة من جوارحه ، فالقلب هو العالم بالله وهو المتقرب إلى الله وهو العامل لله وهو الساعى إلى الله وهو المكاشف بما عند الله ولديه ، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات يستخدمها القلب ويستعملها استعمال المالك للعبد واستخدام الراعى للرعية والصانع للآلة فالقلب هو المقبول عند الله إذا سلم من غير الله وهو المحجوب عن الله إذا صار مستغرقا بغير الله وهو الطالب وهو المخاطب وهو المعاتب وهو الذى يسعد بالقرب من الله فيفلح إذا زكاه وهو الذى يخيب ويشقى إذا دنسه ودساه وهو المطيع بالحقيقة لله تعالى وإنما الذى ينتشر على الجوارح من العبادات أنواره ، وهو العاصى المتمرد على الله تعالى وإنما الساري إلى الأعضاء من الفواحش آثاره ، وباظلامه واستنارته تظهر محاسن الظاهر ومساويه إذ كل إناء ينضح بما فيه ، وهو الذى إذا عرفه الانسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه وهو الذى إذا جهله الانسان فقد جهل نفسه وإذا جهل نفسه فقد جهل ربه ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل إذ أكثر الخلق جاهلون بقلوبهم وأنفسهم وقد حيل بينهم وبين أنفسهم فان الله يحول بين المرء وقلبه وحيلولته بأن يمنعه عن مشاهدته ومراقبته ومعرفة صفاته وكيفية تقلبه بين أصبعين من أصابع الرحمن وأنه كيف يهوى مرة إلى أسفل السافلين وينخفض إلى أفق الشياطين وكيف يرتفع أخرى إلى أعلى عليين ويرتقى إلى عالم الملائكة المقربين ومن لم يعرف قلبه ليراقبه ويراعيه ويترصد لما يلوح من خزائن الملكوت عليه وفيه فهو ممن قال الله تعالى فيه ـ نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون ـ فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين وأساس طريق السالكين . وإذ فرغنا

[الباب الثلاثون فى تفاصيل أخلاق الصوفية]

من أحسن أخلاق الصوفية التواضع ولا يلبس العبدلية أفضل من التواضع ومن ظفر بكنز التواضع والحكمة يقيم نفسه عند كل أحد مقدارا يعلم أنه يقيمه ويقيم كل أحد على ماعنده من نفسه ومن رزق هذا فقد استراح وأراح وما يعقلها إلا العالمون .

أخبرنا أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا عثمان بن عبدالله قال أنا عبد الرحمن ابن إبراهيم قال ثنا عبدالرحمن بن حمدان قال ثنا أبو حاتم الرازى

من

من الشطر الأول من هذا الكتاب من النظر فيما يجرى على الجوارح من العبادات والعادات وهو العلم الظاهر ووعدنا أن نشرح فى الشطر الثانى ما يجرى على القلب من الصفات المهلكات والمنجيات وهو العلم الباطن فلابد أن نقدم عليه كتابين كتابا فى شرح عجائب صفات القلب وأخلاقه وكتابا فى كيفية رياضة القلب وتهذيب أخلاقه ثم نتدفع بعد ذلك فى تفصيل المهلكات والمنجيات فلنذكر الآن من شرح عجائب القلب بطريق ضرب الأمثال ما يقرب من الأفهام فان التصريح بعجائبه وأسراره الداخلة فى جملة عالم الملكوت مما يكل عن دركه أكثر الأفهام .

(بيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ، وماهو المراد بهذه الأسامى)

اعلم أن هذه الأسماء الأربعة تستعمل فى هذه الأبواب ، ويقل فى فحول العلماء من يحيط بهذه الأسامى واختلاف معانيها وحدودها ومسمياتها ، وأكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسامى واشتراكها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح فى معنى هذه الأسامى ما يتعلق بغرضنا . اللفظ الأول : لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين : أحدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف وفى ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه ، ولسنا نقصد الآن شرح شكله وكيفيته إذ يتعلق به غرض الأطباء ولا يتعلق به الأغراض الدينية وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت ونحن إذا أطلقنا لفظ القلب فى هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لاقدر له وهو من عالم الملك والشهادة إذ تدركه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الآدميين . والمعنى الثانى هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب ولها علاقة مع القلب الجسمانى وقد تحيرت عقول أكثر الخلق فى إدراك وجه علاقته فان تعلقه به يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك مما تتوقاه لمعنيين : أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا من هذا الكتاب إلا علوم المعاملة . والثانى أن تحقيقه يستدعى إفشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) فليس لغيره أن يتكلم فيه ، والمقصود أنا إذا أطلقنا لفظ القلب فى هذا الكتاب أردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقتها فى ذاتها وعلم المعاملة يفتقر الى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها . اللفظ الثانى : الروح وهو أيضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين : أحدهما جنس لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى فينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وجريانه فى البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهى فيضان النور من السراج الذى يدار فى زوايا البيت فانه لا ينتهى إلى جزء من البيت إلا ويستنير به والحياة مثالها النور الحاصل فى الحيطان والروح مثالها السراج وسريان الروح وحركته فى الباطن مثال حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أرادوا به هذا المعنى وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب وليس شرحه من غرضنا إذ المتعلق به غرض الأطباء الذين يعالجون الأبدان ، فأما غرض أطباء الدين المعالجين للقلب حتى ينساق إلى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذه الروح أصلا . المعنى الثانى هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان وهو الذى

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فى الروح متفق عليه من حديث ابن مسعود فى سؤال اليهود عن الروح وفيه فأمسك النبى صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم فعلمت أنه يوحى إليه الحديث وقد تقدم .

قال ثنا النضر بن عبدالجبار قال أنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن سنان بن سعد عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تعالى أوحى إلىّ أن تواضعوا ولا يبغى بعضكم على بعض » وقال عليه السلام فى قوله تعالى ـ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى ـ قال على البر والتقوى والرهبة وذلة النفس ، وكان من تواضع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجيب دعوة الحر والعبد ويقبل الهدية ولو أنها جرعة لبن أو خذأرنب ويكافئ عليها ويأكلها

شرحناه فى أحد معانى القلب وهو الذى أراده الله تعالى بقوله ـ قل الروح من أمر ربى ـ وهو أمر عجيب ربانى تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته . اللفظ الثالث : النفس وهو أيضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنيان : أحدهما أنه يرادبه المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانسان على ماسيأتى شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه الاشارة بقوله عليه السلام « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك (١) » . المعنى الثانى هى اللطيفة التى ذكرناها التى هى الانسان بالحقيقة وهى نفس الانسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فاذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى فى مثلها ـ ياأيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية ـ والنفس بالمعنى الأول لايتصور رجوعها إلى الله تعالى فانها مبعدة عن الله وهى حزب الشيطان وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره فى عبادة مولاه قال الله تعالى ـ ولاأقسم بالنفس اللوامة ـ وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء قال الله تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام أوامرأة العزيز ـ وماأبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء ـ وقد يجوز أن يقال المراد بالأمارة بالسوء هى النفس بالمعنى الأول فاذن النفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثانى محمودة لأنها نفس الانسان أى ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات . اللفظ الرابع : العقل وهو أيضا مشترك لمعان مختلفة ذكرناها فى كتاب العلم ، والمتعلق بغرضنا من جملتها معنيان : أحدهما أنه قد يطلق ويرادبه العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب . والثانى أنه قد يطلق ويرادبه المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة ، ونحن نعلم أن كل عالم فله فى نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه والعلم صفة حالة فيه والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويرادبه صفة العالم وقد يطلق ويرادبه محل الادراك أعنى المدرك وهو المراد بقوله ﷺ « أول ماخلق الله العقل (٢) » فان العلم عرض لايتصور أن يكون أول مخلوق بل لابد وأن يكون المحل مخلوقا قبله أو معه ولأنه لايمكن الخطاب معه وفى الخبر أنه قال له تعالى أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر الحديث فاذن قد انكشف لك أن معانى هذه الأسماء موجودة وهى القلب الجسمانى والروح الجسمانى والنفس الشهوانية والعلوم فهذه أربعة معان يطلق عليها الألفاظ الأربعة ومعنى خامس : وهى اللطيفة العالمة المدركة من الانسان والألفاظ الأربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والألفاظ أربعة وكل لفظ أطلق لمعنيين وأكثر العلماء قد التبس عليهم اختلاف هذه الألفاظ وتواردها فتراهم يتكلمون فى الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب وهذا خاطر النفس وليس يدرى الناظر اختلاف معانى هذه الأسماء ولأجل كشف الغطاء عن ذلك قدمنا شرح هذه الأسامى وحيث ورد فى القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الأشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذى فى الصدر لأن بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الأول بالقلب وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك شبه سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسى فقال القلب هو العرش

(١) حديث أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك البيهقى فى كتاب الزهد من حديث ابن عباس وفيه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان أحد الوضاعين (٢) حديث أول ماخلق الله العقل وفى الخبر أنه قال له أقبل فأقبل وقال أدبر فأدبر الحديث تقدم فى العلم .

ولايستكبر عن إجابة لأمة والمسكين وأخبرنا أبو زرعة إجازة عن ابن خلف إجازة عن السلمى قال أنا أحمد بن على المقرى قال أنا محمد ابن المنهال قال حدثنى أبى عن محمد بن جابر اليمانى عن سليمان بن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن من رأس التواضع أن تبدأ بالسلام على من لقيت وترد على من سلم عليك وأن ترضى بالدون من المجلس وأن لاتحب المدحة والتزكية والبر » وورد أيضا عنه عليه السلام « طوبى لمن تواضع من غير

والصدر هو الكرسي ولا يظن به أنه يرى أنه عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل أراد به أنه مملكته والمجرى الأول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة إليه كالعرش والكرسي بالنسبة إلى الله تعالى ولا يستقيم هذا التشبيه أيضا إلا من بعض الوجوه وشرح ذلك أيضا لا يليق بغرضنا فلنجاوزه .

(بيان جنود القلب)

قال الله تعالى ـ وما يعلم جنود ربك إلا هو ـ فلله سبحانه في القلوب والأرواح وغيرها من العوالم جنود مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها إلا هو ونحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب فهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالأبصار وجند لا يرى إلا بالبصائر وهو في حكم الملك والجنود في حكم الخدم والأعوان فهذا معنى الجند فأما جنده المشاهد بالعين فهو اليد والرجل والعين والأذن واللسان وسائر الأعضاء الظاهرة والباطنة فان جميعها خادمة للقلب ومسخرة له فهو المتصرف فيها والمردد لها وقد خلقت مجبولة على طاعته لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا فاذا أمر العين بالانفتاح انفتحت وإذا أمر الرجل بالحركة تحركت وإذا أمر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا سائر الأعضاء وتسخير الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى فانهم مجبولون على الطاعة لا يستطيعون له خلافا بل لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وإنما يفترقان في شيء وهو أن الملائكة عليهم السلام عالمة بطاعتها وامتثالها والأجفان تطيع القلب في الانفتاح والانطباق على سبيل التسخير ولا خبر لها من نفسها ومن طاعتها للقلب وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الذي لأجله خلق وهو السفر إلى الله سبحانه وقطع المنازل إلى لقائه فلأجله خلقت القلوب قال الله تعالى ـ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ـ وإنما مركبه البدن وزاده العلم وإنما الأسباب التي توصله إلى الزاد وتمكنه من التزود منه هو العمل الصالح وليس يمكن العبد أن يصل إلى الله سبحانه ما لم يسكن البدن ولم يجاوز الدنيا فان المنزل الأدنى لا بد من قطعه للوصول إلى المنزل الأقصى فالدنيا مزرعة الآخرة وهي منزل من منازل الهدى وإنما سميت دنيا لأنها أدنى المنزلتين فاضطر إلى أن يتزود من هذا العالم فالبدن مركبه الذي يصل به إلى هذا العالم فافتقر إلى تعهد البدن وحفظه وإنما يحفظ البدن بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وأن يدفع عنه ما ينافيه من أسباب الهلاك فافتقر لأجل جلب الغذاء إلى جندين باطن وهو الشهوة وظاهر وهو اليد والأعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب من الشهوات ما احتاج إليه وخلقت الأعضاء التي هي آلات الشهوات فافتقر لأجل دفع المهلكات إلى جندين باطن وهو الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الأعداء وظاهر وهو اليد والرجل الذي بهما يعمل بمقتضى الغضب وكل ذلك بأمور خارجة فالجوارح من البدن كالأسلحة وغيرها ثم المحتاج إلى الغذاء ما لم يعرف الغذاء لم تنفعه شهوة الغذاء وإلفه فافتقر للمعرفة إلى جندين باطن وهو إدراك السمع والبصر والشم واللمس والذوق وظاهر وهو العين والأذن والأنف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة إليها ووجه الحكمة فيها يطول ولا تحويه مجلدات كثيرة وقد أشرنا إلى طرف يسير منها في كتاب الشكر فليقتنع به فجملة جنود القلب تحصرها ثلاثة أصناف صنف باعث ومستحث إما إلى جلب النافع الموافق كالشهوة وإما إلى دفع الضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء لا سيما العضلات منها والأوتار والثالث هو المدرك المتعرف للأشياء كالجواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس وهي مبثوثة في أعضاء معينة ويعبر عن هذا بالعلم والادراك ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة وهي الأعضاء المركبة من الشحم واللحم والعصب

منقصة وذل في نفسه من غير مسكنة، سئل الجنيد عن التواضع فقال خفض الجناح ولين الجانب . وسئل الفضيل عن التواضع فقال تخضع للحق وتنقاد له وتقبله ممن قاله وتسمع منه. وقال أيضا من رأى لنفسه قيمة فليس له في التواضع نصيب وقال وهب بن منبه مكتوب في كتب الله إني أخرجت الدر من صلب آدم فلم أجد قلبا أشد تواضعا إلى من قلب موسى عليه السلام فلذلك اصطفيته وكلمته ، وقيل من عرف كوامن نفسه لم يطمع في العلو

والدم والعظم التي أعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش إنما هي بالأصابع وقوة البصر إنما هي بالعين وكذا سائر القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة أعني الأعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وإنما نتكلم الآن فيما أيدت به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث وهو للدرك من هذه الجملة ينقسم إلى ماقد أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس أعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس وإلى ماأسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي أيضا خمسة فان الانسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض ثم يتذكر ماقد نسيه ويعود إليه ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات ففي الباطن حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ ولولا خلق الله قوة الحفظ والفكر والذكر والتخيل لكان الدماغ يخلو عنه كما تخلو اليد والرجل عنه فتلك القوى أيضا جنود باطنة وأماكنها أيضا باطنة فهذه هي أقسام جنود القلب وشرح ذلك بحيث يدركه فهم الضعفاء بضرب الأمثلة يطول ومقصود مثل هذا الكتاب أن ينتفع به الأقوياء والفحول من العلماء ولكننا نجتهد في تفهيم الضعفاء بضرب الأمثلة ليقرب ذلك من أفهامهم .

(بيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة)

اعلم أن جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينه ذلك على طريقه الذي يسلكه وتحسن مرافقتهما في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكاه ويستبداه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر كما سيأتي شرحه وحقه أن يستعين بهذا الجند فانه حزب الله تعالى على الجندين الآخرين فانهما قد يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة وسلط على نفسه جند الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حالة أكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة وكان ينبغي أن تكون الشهوة مسخرة لعقولهم فيما يفتقر العقل إليه ونحن نقرب ذلك إلى فهمك بثلاثة أمثلة . المثال الأول : أن تقول مثل نفس الانسان في بدنه أعني بالنفس اللطيفة المذكورة كمثل ملك في مدينته ومملكته فان البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها وجوارحها وقواها بمنزلة الصناع والعملة والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل والشهوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة والغضب والحمية له كصاحب الشرطة والعبد الجالب للميرة كذاب مكار خداع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح في آرائه وتدبيراته حتى إنه لا يخلو من منازعته ومعارضته ساعة كما أن الوالي في مملكته إذا كان مستغنيا في تدبيراته بوزيره ومستشيره ومعرضا عن إشارة هذا العبد الخبيث مستدلا باشارته في أن الصواب في نقيض رأيه أدبه صاحب شرطته وساسه لوزيره وجعله مؤتمرا له مسلطا من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره حتى يكون العبد مسوسا لا سائسا ومأمورا مدبرا لا أميرا مدبرا استقام أمر بلده وانتظم العدل بسببه فكذا النفس متى استعانت بالعقل وأدبت بحمية الغضب وسلطتها على الشهوة واستعانت باحداهما على الأخرى تارة بأن تقلل مرتبة الغضب وحلوائه بمخالفة الشهوة واستدراجها وتارة بقمع الشهوة وقهرها بتسليط الغضب والحمية عليها وتقبيح مقتضياتها اعتدلت قواها وحسنت أخلاقها ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله تعالى فيه ـ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ـ وقال تعالى ـ واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ـ وقال عز وجل فيمن نهى النفس عن الهوى

والشرف ويسلك سبيل التواضع فلا يخاصم من يذمه ويشكر الله لمن يحمده وقال أبو حفص من أحب أن يتواضع قلبه فليصحب الصالحين وليلتزم بحرمتهم فمن شدة تواضعهم في أنفسهم يقتدى بهم ولا يتكبر. وقال لقمان عليه السلام لكل شيء مطية ومطية العمل التواضع. وقال النوري خمسة أنفس أعز الخلق في الدنيا عالم زاهد وفقيه صوفي وغني متواضع وفقير شاكر وشريف سني. وقال الجلاء لولا شرف التواضع كنا إذا مشينا نخطر وقال يوسف بن أسباط وقد سئل ما غاية التواضع قال أن تخرج

ـ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ـ وسيأتى كيفية مجاهدة هذه الجنود وتسليط بعضها على بعض فى كتاب رياضة النفس إن شاء الله تعالى . المثال الثانى : اعلم أن البدن كالمدينة والعقل أعنى المدرك من الانسان كملك مدبرلها وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده وأعوانه وأعضاؤه كرعيته والنفس الأمارة بالسوء التى هى الشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ويسعى فى إهلاك رعيته فصار بدنه كرباط وثغر وغضه كمقيم فيه مرابط فان هو جاهد عدوه وهزمه وقهره على ما يحب حمد أثره إذا عاد إلى الحضرة كما قال الله تعالى ـ والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ـ وإن ضيع ثغره وأهمل رعيته ذم أثره فانتقم منه عند الله تعالى فيقال له يوم القيامة يا راعى السوء أكلت اللحم وشربت اللبن ولم تأو الضالة ولم تجبر الكسير اليوم أنتقم منك[1] كما ورد فى الخبر وإلى هذه المجاهدة الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر[2]» المثال الثالث : مثل العقل مثال فارس متصيد وشهوته كفرسه وغضبه ككلبه فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مروضا وكلبه مؤدبا معلما كان جديرا بالنجاح ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس جموحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته منقادا ولا كلبه يسترسل باشارته مطيعا فهو خليق بأن يعطب فضلا عن أن ينال ما طلب وإنما خرق الفارس مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكلال بصيرته وجماح الفرس مثل غلبة الشهوة خصوصا شهوة البطن والفرج وعقر الكلب مثل غلبة الغضب واستيلائه . نسأل الله حسن التوفيق بلطفه .

(بيان خاصية قلب الانسان)

اعلم أن جملة ما ذكرناه قد أنعم الله به على سائر الحيوانات سوى الآدمى إذ للحيوان الشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أيضا حتى إن الشاة ترى الذئب بعينها فتعلم عداوته بقلبها فتهرب منه فذلك هو الادراك الباطن فلنذكر ما يختص به قلب الانسان ولأجله عظم شرفه واستأهل القرب من الله تعالى وهو راجع إلى علم وإرادة أما العلم فهو العلم بالأمور الدنيوية والأخروية والحقائق العقلية فان هذه أمور وراء المحسوسات ولا يشاركه فيها الحيوانات بل العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل إذ يحكم الانسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون فى مكانين فى حالة واحدة وهذا حكم منه على كل شخص ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس وإذا فهمت هذا فى العلم الظاهر الضرورى فهو فى سائر النظريات أظهر وأما الارادة فانه إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة وإلى تعاطى أسبابها والارادة لها وذلك غير إرادة الشهوة وإرادة الحيوانات بل يكون على ضد الشهوة فان الشهوة تنفر عن الفصد والحجامة والعقل يريدها ويطلبها ويبذل المال فيها والشهوة تميل إلى لذائذ الأطعمة فى حين المرض والعاقل يجد فى نفسه زاجرا عنها وليس ذلك زاجر الشهوة ولو خلق الله العقل للعرف بعواقب الأمور ولم يخلق هذا الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل لكان حكم العقل ضائعا على التحقيق فاذن قلب الانسان اختص بعلم وإرادة ينفك عنها سائر الحيوان بل ينفك عنها الصبى فى أول الفطرة وإنما يحدث ذلك فيه بعد البلوغ وأما الشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة فانها موجودة فى حق الصبى ثم الصبى فى حصول هذه العلوم فيه له درجتان : إحداهما أن يشتمل قلبه

---

(١) حديث يقال يوم القيامة يا راعى السوء أكلت اللحم وشربت اللبن ولم ترد الضالة الخبر لم أجد له أصلا (٢) حديث رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر البيهقى فى الزهد من حديث جابر وقال هذا إسناد فيه ضعف .

من بيتك فلا تلقى أحدا إلا رأيته خيرا منك ورأيت شيخنا ضياء الدين أبا النجيب وكنت معه فى سفره إلى الشام وقد بعث بعض أبناء الدنيا له طعاما على رءوس الأسارى من الافرنج وهم فى قيودهم فلما مدت السفرة والأسارى ينتظرون الأوانى حتى تفرغ قال للخادم أحضر الأسارى حتى يقعدوا على السفرة مع الفقراء فجاء بهم وأقعدهم على السفرة صفا واحدا وقام الشيخ من سجادته ومشى إليهم وقعد بينهم كالواحد منهم فأكل وأكلوا وظهر لنا على وجهه ما نازل باطنه

على سائر العلوم الضرورية الأولية كالعلم باستحالة المستحيلات وجواز الجائزات الظاهرة فتكون العلوم النظرية فيها غير حاصلة إلا أنها صارت ممكنة قريبة الامكان والحصول ويكون حاله بالاضافة إلى العلوم كحال الكاتب الذى لايعرف من الكتابة إلا الدواة والقلم والحروف المفردة دون المركبة فانه قد قارب الكتابة ولم يبلغها بعد . الثانية أن تحصل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر فتكون كالمخزونة عنده فاذا شاء رجع إليها وحاله حال الحاذق بالكتابة إذ يقال له كاتب وإن لم يكن مباشرا للكتابة بقدرته عليها وهذه هى غاية درجة الانسانية ولكن فى هذه الدرجة مراتب لاتحصى يتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها إذ تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهى على سبيل المبادأة والمكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطىء الحصول وفى هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء والأولياء فدرجات الترقى فيه غير محصورة إذ معلومات الله سبحانه لانهاية لها وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف إلهى فى أسرع وقت وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قربا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة ومراقى هذه الدرجات هى منازل السائرين إلى الله تعالى ولاحصر لتلك المنازل وإنما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ماخلفه من المنازل فأما مابين يديه فلا يحيط بحقيقته علما لكن قد يصدق به إيمانا بالغيب كما أنا نؤمن بالنبوة والنبى ونصدق بوجوده ولكن لايعرف حقيقة النبوة إلا النبى وكما لايعرف الجنين حال الطفل ولا الطفل حال المميز ومايفتح له من العلوم الضرورية ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية فكذلك لايعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته ـ مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ـ وهذه الرحمة مبذولة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى غير مضنون بها على أحد ولكن إنما تظهر فى القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله تعالى كما قال صلى الله عليه وسلم « إن لربكم فى أيام دهركم لنفحات ألا فتعرضوا لها [1] » والتعرض لها بتطهير القلب وتزكيته من الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة كما سيأتى بيانه وإلى هذا الجود الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول هل من داع فأستجيب له » وبقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه عز وجل « لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى وأنا إلى لقائهم أشد شوقا [2] » وبقوله تعالى « من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا [3] » كل ذلك إشارة إلى أن أنوار العلوم لم تحتجب عن القلوب لبخل ومنع من جهة المنعم ، تعالى عن البخل والمنع علوا كبيرا ولكن حجبت لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب فان القلوب كالأوانى فمادامت ممتلئة بالماء لايدخلها الهواء فالقلوب المشغولة بغير الله لاتدخلها المعرفة بجلال الله تعالى وإليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء [4] » ومن هذه الجملة يتبين أن خاصية الانسان العلم والحكمة

من التواضع لله والانكسار فى نفسه وانسلاخه من التكبر عليهم بايمانه وعلمه وعمله. أخبرنا أبو زرعة إجازة عن أبى بكر بن خلف إجازة عن السلمى قال سمعت أبا الحسين الفارسى يقول سمعت الجريرى يقول صح عند أهل المعرفة أن للدين رأس مال خمسة فى الظاهر وخمسة فى الباطن فأما اللواتى فى الظاهر فصدق فى اللسان وسخاوة فى الملك وتواضع فى الأبدان وكف الأذى واحتمال بلا إباء . وأما اللواتى فى الباطن فحب وجود سيده خوف الفراق من سيده ورجاء الوصول إلى سيده

(١) حديث إن لربكم فى أيام دهركم نفحات الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وأبى سعيد وقد تقدم (٢) حديث يقول الله عز وجل لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى الحديث لم أجد له أصلا إلا أن صاحب الفردوس خرجه من حديث أبى الدرداء ولم يذكر له ولده فى مسند الفردوس إسنادا (٣) حديث يقول الله من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم الحديث أحمد من حديث أبى هريرة بنحوه وقد تقدم فى الصيام .

وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله فيه كمال الانسان وفى كماله سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال فالبدن مركب للنفس والنفس محل للعلم والعلم هو مقصود الانسان وخاصيته التى لأجله خلق وكما أن الفرس يشارك الحمار فى قوة الحمل ويختص عنه بخاصية الكر والفر وحسن الهيئة فيكون الفرس مخلوقا لأجل تلك الخاصية فان تعطلت منه نزل إلى حضيض رتبة الحمار وكذلك الانسان يشارك الحمار والفرس فى أمور ويفارقهما فى أمور هى خاصيته وتلك الخاصية من صفات الملائكة المقربين من رب العالمين والانسان على رتبة بين البهائم والملائكة فان الانسان من حيث يتغذى وينمو فنبات ومن حيث يحس ويتحرك بالاختيار فحيوان ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة على الحائط وإنما خاصيته معرفة حقائق الأشياء فمن استعمل جميع أعضائه وقواه على وجه الاستعانة بها على العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة فحقيق بأن يلحق بهم وجدير بأن يسمى ملكا وربانيا كما أخبر الله تعالى عن صواحبات يوسف عليه السلام بقوله ـ ماهذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم ـ ومن صرف همته إلى اتباع اللذات البدنية يأكل كما تأكل الأنعام فقد انحط إلى حضيض أفق البهائم فيصير إما غمرا كثور وإما شرها كخنزير وإما ضريا ككلب أو سنور أو حقودا كجمل أو متكبرا كنمر أو ذا روغان كثعلب أو يجمع ذلك كله كشيطان مريد ومامن عضو من الأعضاء ولا حاسة من الحواس إلا ويمكن الاستعانة به على طريق الوصول إلى الله تعالى كما سيأتى بيان طرف منه فى كتاب الشكر فمن استعمله فيه فقد فاز ومن عدل عنه فقد خسر وخاب وجملة السعادة فى ذلك أن يجعل لقاء الله تعالى مقصده والدار الآخرة مستقره والدنيا منزله والبدن مركبه والأعضاء خدمه فيستقر هو أعنى المدرك من الانسان فى القلب الذى هو وسط مملكته كالملك ويجرى القوة الخيالية المودعة فى مقدم الدماغ مجرى صاحب بريده إذ تجتمع أخبار المحسوسات عنده ويجرى القوة الحافظة التى مسكنها مؤخر الدماغ مجرى خازنه ويجرى اللسان مجرى ترجمانه ويجرى الأعضاء المتحركة مجرى كتابه ويجرى الحواس الخمس مجرى جواسيسه فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع فيوكل العين بعالم الألوان والسمع بعالم الأصوات والشم بعالم الروائح وكذلك سائرها فانها أصحاب أخبار يلتقطونها من هذه العوالم ويؤدونها إلى القوة الخيالية التى هى كصاحب البريد ويسلمها صاحب البريد إلى الخازن وهى الحافظة ويعرضها الخازن على الملك فيقتبس الملك منها مايحتاج إليه فى تدبير مملكته وإتمام سفره الذى هو بصدده وقمع عدوه الذى هو مبتلى به ودفع قواطع الطريق عليه فاذا فعل ذلك كان موفقا سعيدا شاكرا نعمة الله وإذا عطل هذه الجملة أو استعملها لكن فى مراعاة أعدائه وهى الشهوة والغضب وسائر الحظوظ العاجلة أو فى عمارة طريقه دون منزله إذ الدنيا طريقه التى عليها عبوره ووطنه ومستقره الآخرة كان مخذولا شقيا كافرا بنعمة الله تعالى مضيعا لجنود الله تعالى ناصرا لأعداء الله مخذلا لحزب الله فيستحق المقت والابعاد فى المنقلب والمعاد نعوذ بالله من ذلك وإلى المثال الذى ضربناه أشار كعب الأحبار حيث قال دخلت على عائشة رضى الله عنها فقلت الانسان عيناه هاد وأذناه قمع ولسانه ترجمان ويداه جناحان ورجلاه بريد والقلب منه ملك (١) فاذا طاب الملك طابت جنوده فقالت هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول . وقال على رضى الله عنه فى تمثيل القلوب : إن لله تعالى فى أرضه آنية وهى القلوب فأحبها

والندم على فعله والحياء من ربه وقال يحيى بن معاذ التواضع فى الخلق حسن ولكن فى الأغنياء أحسن والتكبر صحيح فى الخلق ولكن فى الفقراء أصح . وقال ذو النون ثلاثة من علامات التواضع تصغير النفس معرفة بالعيب وتعظيم الناس حرمة للتوحيد وقبول الحق والنصيحة من كل واحد . وقيل لأبى يزيد متى يكون الرجل متواضعا قال إذا لم يرى لنفسه حقا ما ولا حالا من علمه بشرها وازدرائها ولا يرى أن فى الخلق شرا منه . قال بعض الحكماء وجدنا التواضع مع الجهل والبخل أحمد

(١) حديث عائشة الانسان عيناه هاد وأذناه قمع ولسانه ترجمان الحديث أبو نعيم فى الطب النبوى والطبرانى فى مسند الشاميين والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة نحوه وله ولأحمد من حديث أبى ذر أما الأذن فقمع وأما العين فمقرة لما يوعى القلب ولا يصح منها شىء .

إليه تعالى وأرقها وأصفاها وأصلبها ثم فسره فقال أصلبها فى الدين وأصفاها فى اليقين وأرقها على الاخوان وهو إشارة إلى قوله تعالى ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وقوله تعالى ـ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ـ قال أبى بن كعب رضى الله عنه معناه مثل نور المؤمن وقلبه وقوله تعالى ـ أوكظلمات فى بحر لجى ـ مثل قلب المنافق وقال زيد بن أسلم فى قوله تعالى ـ فى لوح محفوظ ـ وهو قلب المؤمن وقال سهل مثل القلب والصدر مثل العرش والكرسى فهذه أمثلة القلب .

(بيان مجامع أوصاف القلب وأمثلته)

اعلم أن الانسان قد اصطحب فى خلقته وتركيبه أربع شوائب فلذلك اجتمع عليه أربعة أنواع من الأوصاف وهى الصفات السبعية والبهيمية والشيطانية والربانية فهو من حيث سلط عليه الغضب يتعاطى أفعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم ومن حيث سلطت عليه الشهوة يتعاطى أفعال البهائم من الشره والحرص والشبق وغيره ومن حيث إنه فى نفسه أمر ربانى كما قال الله تعالى ـ قل الروح من أمر ربى ـ فانه يدعى لنفسه الربوبية ويحب الاستلاء والاستعلاء والتخصص والاستبداد بالأمور كلها والتفرد بالرياسة والانسلال عن ربقة العبودية والتواضع ويشتهى الاطلاع على العلوم كلها بل يدعى لنفسه العلم والمعرفة والاحاطة بحقائق الأمور ويفرح إذا نسب إلى العلم ويحزن إذا نسب إلى الجهل والاحاطة بجميع الحقائق والاستيلاء بالقهر على جميع الخلائق من أوصاف الربوبية وفى الانسان حرص على ذلك ومن حيث يختص من البهائم بالتميز مع مشاركته لها فى الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية فصار شريرا يستعمل التميز فى استنباط وجوه الشر ويتوصل إلى الأغراض بالمكر والحيلة والخداع ويظهر الشر فى معرض الخير وهذه أخلاق الشياطين وكل إنسان فيه شوب من هذه الأصول الأربعة أعنى الربانية والشيطانية والسبعية والبهيمية وكل ذلك مجموع فى القلب فكأن المجموع فى إهاب الانسان خنزير وكلب وشيطان وحكيم فالخنزير هو الشهوة فانه لم يكن الخنزير مذموما للونه وشكله وصورته بل لجشعه وكلبه وحرصه والكلب هو الغضب فان السبع الضارى والكلب العقور ليس كلبا وسبعا باعتبار الصورة واللون والشكل بل روح معنى السبعية الضراوة والعدوان والعقر وفى باطن الانسان ضراوة السبع وغضبه وحرص الخنزير وشبقه فالخنزير يدعو بالشره إلى الفحشاء والمنكر والسبع يدعو بالغضب إلى الظلم والإيذاء والشيطان لايزال يهيج شهوة الخنزير وغيظ السبع ويغرى أحدهما بالآخر ويحسن لهما ماهما مجبولان عليه والحكيم الذى هو مثال العقل مأمور بأن يدفع كيد الشيطان ومكره بأن يكشف عن تلبيسه ببصيرته النافذة ونوره المشرق الواضح وأن يكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه إذ بالغضب يكسر سورة الشهوة ويدفع ضراوة الكلب بتسليط الخنزير عليه ويجعل الكلب مقهورا تحت سياسته فإن فعل ذلك وقدر عليه اعتدل الأمر وظهر العدل فى مملكة البدن وجرى الكل على الصراط المستقيم وإن عجز عن قهرها قهروه واستخدموه فلا يزال فى استنباط الحيل وتدقيق الفكر ليشبع الخنزير ويرضى الكلب فيكون دائما فى عبادة كلب وخنزير وهذا حال أكثر الناس مهما كان أكثر همتهم البطن والفرج ومنافسة الأعداء والعجب منه أنه ينكر على عبدة الأصنام عبادتهم للحجارة ولو كشف الغطاء عنه وكوشف بحقيقة حاله ومثل له حقيقة حاله كما يمثل للمكاشفين إما فى النوم أو فى اليقظة لرأى نفسه ماثلا بين يدى خنزير ساجدا له مرة وراكعا أخرى ومنتظرا لإشارته وأمره فمهما هاج الخنزير لطلب شىء من شهواته انبعث على الفور فى خدمته وإحضار شهوته أو رأى نفسه ماثلا بين يدى كلب عقور عابدا له مطيعا ساعيا لما يقتضيه ويلتمسه مدققا

من الكبر مع الأدب والسخاء وقيل لبعض الحكماء هل تعرف نعمة لا يحسد عليها وبلاء لايرحم صاحبه عليه قال نعم أما النعمة فالتواضع وأما البلاء فالكبر . والكشف عن حقيقة التواضع أن التواضع رعاية الاعتدال بين الكبر والضعة فالكبر رفع الانسان نفسه فوق قدره والضعة وضع الانسان نفسه مكانا يزرى به ويفضى إلى تضييع حقه وقد اتضح من كثير من إشارات المشايخ فى شرح التواضع أشياء إلى حد أقاموا التواضع فيه مقام الضعة ويلوح فيه الهوى من أوج

بالفكر فى حيل الوصول إلى طاعته وهو بذلك ساع فى مسرة شيطانه فانه الذى يهيج الخنزير ويثير الكلب ويبعثهما على استخدامه فهو من هذا الوجه يعبد الشيطان بعبادتهما فليراقب كل عبد حركاته وسكناته وسكوته ونطقه وقيامه وقعوده ولينظر بعين البصيرة فلا يرى إن أنصف نفسه إلا ساعيا طول النهار فى عبادة هؤلاء وهذا غاية الظلم إذ جعل المالك مملوكا والرب مربوبا والسيد عبدا والقاهر مقهورا إذ العقل هو المستحق للسيادة والقهر والاستيلاء وقد سخره لخدمة هؤلاء الثلاثة فلا جرم ينتشر إلى قلبه من طاعة هؤلاء الثلاثة صفات تتراكم عليه حتى يصير طابعا ورينا مهلكا للقلب وميتا له أما طاعة خنزير الشهوة فيصدر منها صفة الوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والحرص والجشع والملق والحسد والحقد والشماتة وغيرها وأما طاعة كلب الغضب فتنتشر منها إلى القلب صفة التهور والبذالة والبذخ والصلف والاستشاطة والتكبر والعجب والاستهزاء والاستخفاف وتحقير الخلق وإرادة الشر وشهوة الظلم وغيرها وأما طاعة الشيطان بطاعة الشهوة والغضب فيحصل منها صفة المكر والخداع والحيلة والدهاء والجراءة والتلبيس والتضريب والغش والخب والخنا وأمثالها ولو عكس الأمر وقهر الجميع تحت سياسة الصفة الربانية لاستقر فى القلب من الصفات الربانية العلم والحكمة واليقين والاحاطة بحقائق الأشياء ومعرفة الأمور على ماهى عليه والاستيلاء على الكل بقوة العلم والبصيرة واستحقاق التقدم على الخلق لكمال العلم وجلاله ولاستغنى عن عبادة الشهوة والغضب ولانتشر إليه من ضبط خنزير الشهوة ورده إلى حد الاعتدال صفات شريفة مثل العفة والقناعة والهدو والزهد والورع والتقوى والانبساط وحسن الهيئة والحياء والظرف والمساعدة وأمثالها ويحصل فيه من ضبط قوة الغضب وقهرها وردها إلى حد الواجب صفة الشجاعة والكرم والنجدة وضبط النفس والصبر والحلم والاحتمال والعفو والثبات والنبل والشهامة والوقار وغيرها فالقلب فى حكم مرآة قد اكتنفته هذه الأمور المؤثرة فيه وهذه الآثار على التواصل واصلة إلى القلب أما الآثار المحمودة التى ذكرناها فانها تزيد مرآة القلب جلاء وإشراقا ونورا وضياء حتى يتلألأ فيه جلية الحق وينكشف فيه حقيقة الأمر المطلوب فى الدين وإلى مثل هذا القلب الاشارة بقوله ﷺ «إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قلبه (١)» وبقوله صلى الله عليه وسلم «من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ (٢)» وهذا القلب هو الذى يستقر فيه الذكر قال الله تعالى ـ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ـ وأما الآثار المذمومة فانها مثل دخان مظلم يتصاعد إلى مرآة القلب ولا يزال يتراكم عليه مرة بعد أخرى إلى أن يسود ويظلم ويصير بالكلية محجوبا عن الله تعالى وهو الطبع وهو الرين قال الله تعالى ـ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ـ وقال عز وجل ـ أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون ـ فربط عدم السماع بالطبع بالذنوب كما ربط السماع بالتقوى فقال تعالى ـ واتقوا الله واسمعوا ـ. واتقوا الله ويعلمكم الله ـ ومهما تراكمت الذنوب طبع على القلوب وعند ذلك يعمى القلب عن إدراك الحق وصلاح الدين ويستهين بأمر الآخرة ويستعظم أمر الدنيا ويصير مقصور الهم عليها فاذا قرع سمعه أمر الآخرة وما فيها من الأخطار دخل من أذن وخرج من أذن ولم يستقر فى القلب ولم يحركه إلى التوبة والتدارك أولئك الذين ـ يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور ـ وهذا هو معنى اسوداد القلب بالذنوب كما نطق به القرآن والسنة قال ميمون بن مهران : إذا أذنب العبد ذنبا نكت فى قلبه نكتة سوداء

الافراط إلى حضيض التفريط ويوهم انحرافا عن حد الاعتدال ويكون قصدهم فى ذلك المبالغة فى قمع نفوس المريدين خوفا عليهم من العجب والكبر فقل أن ينفك مريد فى مبادى ظهور سلطان الحال من العجب حتى لقد نقل عن جمع من الكبار كلمات مؤذنة بالاعجاب وكل ما نقل من ذلك القبيل من المشايخ لبقايا المكر عندهم وانحصارهم فى مضيق سكر الحال وعدم الخروج إلى فضاء الصحو فى ابتداء أمرهم وذلك إذا حدق صاحب البصيرة نظره يعلم أنه من استراق

(١) حديث إذا أراد الله بعبده خيرا جعل له واعظا من قلبه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أم سلمة وإسناده جيد (٢) حديث من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ لم أجد له أصلا .

فاذا هو نزع وتاب صقل وإن عاد زيد فيها حتى يعلو قلبه فهو الران وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن أجرد فيه سراج يزهر وقلب الكافر أسود منكوس[1] » فطاعة الله سبحانه بمخالفة الشهوات مصقلة للقلب ومعاصيه مسودات له فمن أقبل على المعاصي اسود قلبه ومن أتبع السيئة الحسنة ومحا أثرها لم يظلم قلبه ولكن ينقص نوره كالمرآة التي يتنفس فيها ثم تمسح ويتنفس ثم تمسح فانها لاتخلو عن كدورة وقد قال صلى الله عليه وسلم « القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب أغلف مربوط على غلافه فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق[2] » فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأي المادتين غلبت عليه حكم له بها وفي رواية ذهبت به قال الله تعالى ـ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون ـ فأخبر أن جلاء القلب وإبصاره يحصل بالذكر وأنه لايتمكن منه إلا الذين اتقوا فالتقوى باب الذكر والذكر باب الكشف والكشف باب الفوز الأكبر وهو الفوز بلقاء الله تعالى .

(بيان مثل القلب بالاضافة إلى العلوم خاصة)

اعلم أن محل العلم هو القلب أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح وهي الطاعة المخدومة من جميع الأعضاء وهي بالاضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة إلى صور المتلونات فكما أن للمتلون صورة ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها كذلك لكل معلوم حقيقة ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها وكما أن المرآة غير وصور الأشخاص غير وحصول مثالها في المرآة غير فهي ثلاثة أمور فكذلك ههنا ثلاثة أمور القلب وحقائق الأشياء وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة وكما أن القبض مثلا يستدعي قابضا كاليد ومقبوضا كالسيف ووصولا بين السيف واليد بحصول السيف في اليد ويسمى قبضا فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يسمى علما وقد كانت الحقيقة موجودة والقلب موجودا ولم يكن العلم حاصلا لأن العلم عبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب كما أن السيف موجود واليد موجودة ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلا لعدم وقوع السيف في اليد ، نعم القبض عبارة عن حصول السيف بعينه في اليد والمعلوم بعينه لايحصل في القلب فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها فتمثيله بالمرآة أولى لأن عين الانسان لاتحصل في المرآة وإنما يحصل مثال مطابق له وكذا حصول مثال مطابق لحقيقة العلوم في القلب يسمى علما وكما أن المرآة لاتنكشف فيها الصورة لخمسة أمور : أحدها نقصان صورتها كجوهر الحديد قبل أن يدور ويشكل ويصقل : والثاني لخبثه وصدئه وكدورته وإن كان تام الشكل . والثالث لكونه معدولا به عن جهة الصورة إلى غيرها كما إذا كانت الصورة وراء المرآة . والرابع لحجاب مرسل بين المرآة والصورة . والخامس للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة أولها نقصان في ذاته كقلب الصبي فانه لاينجلي له المعلومات لنقصانه . والثاني

النفس السمع عند نزول الوارد على القلب والنفس إذا استرقت السمع عند ظهور الوارد على القلب ظهرت بصفتها على وجه لايخفو على الوقت وصلافة الحال فيكون من ذلك كلمات مؤذنة بالعجب كقول بعضهم من تحت خضراء السماء مثلي وقول بعضهم قدمي على رقبة جميع الأولياء وكقول بعضهم أسرجت وألجمت وطفت في أقطار الأرض وقلت هل من مبارز فلم يخرج إليّ أحد إشارة منه في ذلك إلى تفرده في وقته ومن أشكل عليه ذلك ولم يعلم أنه من

(١) حديث قلب المؤمن أجرد فيه سراج يزهر الحديث أحمد والطبراني في الصغير من حديث أبي سعيد وهو بعض الحديث الذي يليه (٢) حديث القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر الحديث أحمد والطبراني في الصغير من حديث أبي سعيد الخدري وقد تقدم .

لكدورة للعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه وإليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم «من فارق ذنبا فارقه عقل لا يعود إليه أبدا (١)» أي حصل في قلبه كدورة لا يزال أثرها إذ غايته أن يتبعه بحسنة يمحوه بها فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة لازداد لامحالة إشراق القلب فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة لكن عاد القلب بها إلى ما كان قبل السيئة ولم يزدد بها نورا فهذا خسران مبين ونقصان لاحيلة له فليست المرآة التي تدنس ثم تمسح بالمصقلة كالتي تمسح بالمصقلة لزيادة جلائها من غير دنس سابق فالاقبال على طاعة الله والاعراض عن مقتضى الشهوات هو الذي يجلو القلب ويصفيه ولذلك قال الله تعالى ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ـ وقال صلى الله عليه وسلم «من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم (٢)». الثالث أن يكون معدولا به عن جهة الحقيقة المطلوبة فان قلب المطيع الصالح وإن كان صافيا فانه ليس يتضح فيه جلية الحق لأنه ليس يطلب الحق وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية أو بتهيئة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الخفية الإلهية فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس إن كان متفكرا فيها أو مصالح المعيشة إن كان متفكرا فيها وإذا كان تقييد الهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقي. الرابع الحجاب فان المطيع القاهر لشهواته المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق إليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن فان ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد وهذا أيضا حجاب عظيم به حجب أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق. الخامس الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب فان طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطرق الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه فان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة بل كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والأنثى ثم كما أن من أراد أن يستنتج مكلما يمكنه ذلك من حمار وبعير وإنسان بل من أصل مخصوص من الخيل الذكر والأنثى وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص فكذلك كل علم فله أصلان مخصوصان وبينهما طريق في الازدواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب فالجهل بتلك الأصول وبكيفية الازدواج هو المانع من العلم ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها بل مثاله أن يريد الانسان أن يرى قفاه مثلا بالمرآة فانه إذا رفع المرآة بازاء وجهه لم يكن قد حاذى بها شطر القفا فلا يظهر فيها القفا وإن رفعها وراء القفا وحاذاه كان قد عدل بالمرآة عن عينه فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا وهذه في مقابلتها بحيث يبصرها ويرعى مناسبة بين وضع المرآتين حتى تنطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة

(١) حديث من فارق ذنبا فارقه عقل لا يعود إليه أبدا لم أر له أصلا (٢) حديث من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وقد تقدم في العلم.

استراق النفس السمع فليزن ذلك بميزان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتواضعهم واجتنابهم أمثال هذه الكلمات واستبعادهم أن يجوز للعبد التظاهر بشيء من ذلك ولكن يحمل لكلام الصادقين وجه في الصحة ويقال إن ذلك طفح عليهم في سكر الحال وكلام السكارى يحمل فالمشايخ أرباب التمكين لما علموا في النفوس هذا الداء الدفين بالغوا في شرح التواضع إلى حد ألحقوه بالضعة تدا وبالمريدين والاعتدال في التواضع أن يرضى الانسان بمنزلة دون ما يستحقه ولو أمن الشخص جموح النفس لأوقفها

هذه المرآة فى المرآة الأخرى التى فى مقابلة العين ثم تدرك العين صورة القفا فكذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها ازورارات وتعريفات أعجب مما ذكرناه فى المرآة يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الحيلة فى تلك الازورارات فهذه هى الأسباب المانعة للقلوب من معرفة حقائق الأمور وإلا فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق لأنه أمر ربانى شريف فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف وإليه الاشارة بقوله عز وجل ـ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ـ إشارة إلى أن له خاصية تميز بها عن السموت والأرض والجبال بها صار مطيقا لحمل أمانة الله تعالى وتلك الأمانة هى المعرفة والتوحيد وقلب كل آدمى مستعد لحمل الأمانة ومطيق لها فى الأصل ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها والوصول إلى تحقيقها الأسباب التى ذكرناها ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه[1] » وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء [2] » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التى هى الحجاب بين القلب وبين الملكوت وإليه الاشارة بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قيل لرسول الله « يارسول الله أين الله فى الأرض أو فى السماء ؟ قال فى قلوب عباده المؤمنين[3] » وفى الخبر « قال الله تعالى : لم يسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن اللين الوادع [4] » وفى الخبر « أنه قيل يارسول الله من خير الناس فقال كل مؤمن مخموم القلب فقيل وما مخموم القلب فقال هو التقى النقى الذى لاغش فيه ولا بغى ولا غدر ولا غل ولا حسد [5] » ولذلك قال عمر رضى الله عنه رأى قلبى ربى إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه فيرى جنة عرض بعضها السموات والأرض أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض لأن السموات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو وإن كان واسع الأطراف متباعد الأكناف فهو متناه على الجملة وأما عالم الملكوت وهى الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بادراك البصائر فلا نهاية له ، نعم الذى يلوح للقلب منه مقدار متناه ولكنه فى نفسه وبالاضافة إلى علم الله لا نهاية له وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ويكون سعة ملكه فى الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه قد أفلح من زكاها ومراد تزكيته حصول أنوار الايمان فيه أعنى إشراق نور المعرفة وهو المراد بقوله تعالى ـ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ـ وبقوله ـ أفمن شرح الله

على حد يستحقه من غير زيادة ولا نقصان ولكن لما كان الجموح فى جبلة النفس لكونها مخلوقة من صلصال كالفخار فيها نسبة النارية وطلب الاستعلاء بطبعها إلى مركز النار احتاجت للتداوى بالتواضع وإيقافها دون ما تستحقه لئلا يتطرق إليها الكبر فالكبر ظن الانسان أنه أكبر من غيره والتكبر إظهاره ذلك وهذه صفة لا يستحقها إلا الله تعالى ومن ادعاها من المخلوقين يكون كاذبا والكبر يتولد من الإعجاب والإعجاب من الجهل بحقيقة المحاسن والجهل الانسلاخ من الانسانية حقيقة وقد

(١) حديث كل مولود يولد على الفطرة الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٢) حديث لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم الحديث تقدم (٣) حديث ابن عمر أين الله قال فى قلوب عباده المؤمنين لم أجده بهذا اللفظ وللطبرانى من حديث أبى عتبة الخولانى يرفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم قال إن لله آنية من أهل الأرض وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين الحديث فيه بقية بن الوليد وهو مدلس لكنه صرح فيه بالتحديث (٤) حديث قال الله ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن اللين الوادع لم أره أصلا وفى حديث أبى عتبة قبله عند الطبرانى بعد قوله وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين وأحبها إليه ألينها وأرقها (٥) حديث قيل من خير الناس قال كل مؤمن مخموم القلب الحديث ه من حديث عبد الله بن عمر باسناد صحيح .

صدره للاسلام فهو على نور من ربه ـ نعم هذا التجلى وهذا الإيمان له ثلاث مراتب . المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض . والثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام . والثالثة : إيمان العارفين وهو للشاهد بنور اليقين ونبين لك هذه المراتب بمثال وهو أن تصديقك بكون زيد مثلا فى الدار له ثلاث درجات . الأولى : أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته فى القول فان قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام فانهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعثة الرسل وصدقهم وماجاءوا به وكما سمعوا به قبلوه وثبتوا عليه واطمأنوا إليه ولم يخطر بالهم خلاف ماقالوه لهم لحسن ظنهم بآبائهم وأمهاتهم ومعلميهم وهذا الإيمان سبب النجاة فى الآخرة وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانشراح صدر بنور اليقين إذ الخطأ ممكن فيما سمع من الآحاد بل من الأعداد فيما يتعلق بالاعتقادات فقلوب اليهود والنصارى أيضا مطمئنة بما يسمعونه من آبائهم وأمهاتهم إلا أنهم اعتقدوا ما اعتقدوه خطأ لأنهم ألقى إليهم الخطأ والمسلمون اعتقدوا الحق لا لاطلاعهم عليه ولكن ألقى إليهم كلمة الحق . المرتبة الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه فى الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه فى الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع فانك إذا قيل لك إنه فى الدار ثم سمعت صوته ازددت به يقينا لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت فى حال مشاهدة الصورة فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص وهذا إيمان ممزوج بدليل والخطأ أيضا ممكن أن يتطرق إليه إذ الصوت قد يشبه الصوت وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع لأنه ليس يجعل للتهمة موضعا ولا يقدر فى هذا التلبيس والمحاكاة غرضا . المرتبة الثالثة . أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده وهذه هى المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية وهى تشبه معرفة المقربين والصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوى فى إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ نعم وهم أيضا يتفاوتون بمقادير العلوم وبدرجات الكشف، أما درجات العلوم فمثاله أن يبصر زيدا فى الدار عن قرب وفى صحن الدار فى وقت إشراق الشمس فيكمل له إدراكه والآخر يدركه فى بيت أو من بعد أو فى وقت عشية فيتمثل له فى صورته مايستيقن معه أنه هو ولكن لا يتمثل فى نفسه الدقائق والخفايا من صورته ومثل هذا متصور فى تفاوت المشاهدة للأمور الالهية وأما مقادير العلوم فهو بأن يرى فى الدار زيدا وعمرا وبكرا غير ذلك وآخر لا يرى إلا زيدا فمعرفة ذلك تزيد بكثرة المعلومات لا محالة فهذا حال القلب بالاضافة إلى العلوم والله تعالى أعلم بالصواب .

(بيان حال القلب بالإضافة إلى أقسام العلوم العقلية والدينية والدنيوية والأخروية)

اعلم أن القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات كما سبق ولكن العلوم التى تحل فيه تنقسم إلى عقلية وإلى شرعية والعقلية تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسبة إلى دنيوية وأخروية أما العقلية فنعنى بها ماتقضى بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع وهى تنقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت كعلم الانسان بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما معا فان هذه علوم يجد الانسان نفسه منذ الصبا مفطورا عليها ولا يدرى متى حصل له هذا العلم ولا من أين حصل له أعنى أنه لا يدرى له سببا قريبا وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذى خلقه وهداه وإلى علوم مكتسبة وهى المستفادة بالتعلم والاستدلال وكلا القسمين قد يسمى عقلا قال على رضى الله عنه:

عظم الله تعالى شأن الكبر بقوله تعالى ـ إنه لا يحب المستكبرين ـ وقال تعالى ـ أليس فى جهنم مثوى للمتكبرين ـ وقد ورد « يقول الله تعالى: الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى واحدا منهما قصمته » وفى رواية فذفته فى نار جهنم . وقال عز وجل ردا للانسان فى طغيانه إلى حده : ـ ولا تمش فى الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ـ وقال تعالى ـ فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ـ وأبلغ من هذا قوله تعالى ـ قتل الانسان ما أكفره من أى شىء خلقه من نطفة خلقه

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع
إذا لم يك مطبوع كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

والأول هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لعلى «ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل (١)» والثانى هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه «إذا تقرب الناس إلى الله تعالى بأنواع البر فتقرب أنت بعقلك (٢)» إذ لا يمكن التقرب بالغريزة الفطرية ولا بالعلوم الضرورية بل بالمكتسبة ولكن مثل على رضى الله عنه هو الذى يقدر على التقرب باستعمال العقل فى اقتناص العلوم التى بها ينال القرب من رب العالمين فالقلب جار مجرى العين وغريزة العقل فيه جارية مجرى قوة البصر فى العين وقوة الإبصار لطيفة تفقد فى العمى وتوجد فى البصر وإن كان قد غمض عينيه أو جن عليه الليل والعلم الحاصل منه فى القلب جار مجرى قوة إدراك البصر فى العين ورؤيته لأعيان الأشياء وتأخر العلوم عن عين العقل فى مدة الصبا إلى أوان التمييز أو البلوغ يضاهى تأخر الرؤية عن البصر إلى أوان إشراق الشمس وفيضان نورها على المبصرات والقلم الذى سطر الله به العلوم على صفحات القلوب يجرى مجرى قرص الشمس وإنما لم يحصل العلم فى قلب الصبى قبل التمييز لأن لوح قلبه لم يتهيأ بعد لقبول نقش العلم والقلم عبارة عن خلق من خلق الله تعالى جعله سببا لحصول نقش العلوم فى قلوب البشر قال الله تعالى ـ الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم ـ وقلم الله تعالى لا يشبه قلم خلقه كما لا يشبه وصفه وصف خلقه فليس قلمه من قصب ولا خشب كما أنه تعالى ليس من جوهر ولا عرض فالموازنة بين البصيرة الباطنة والبصر الظاهر صحيحة من هذه الوجوه إلا أنه لا مناسبة بينهما فى الشرف فان البصيرة الباطنة هى عين النفس التى هى اللطيفة المدركة وهى كالفارس والبدن كالفرس وعمى الفارس أضر على الفارس من عمى الفرس بل لا نسبة لأحد الضررين إلى الآخر ولموازنة البصيرة الباطنة للبصر الظاهر سماه الله تعالى باسمه فقال ـ ما كذب الفؤاد مارأى ـ سمى إدراك الفؤاد رؤية وكذلك قوله تعالى ـ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ـ وما أراد به الرؤية الظاهرة فان ذلك غير مخصوص بإبراهيم عليه السلام حتى يعرض فى معرض الامتنان ولذلك سمى ضد إدراكه عمى فقال تعالى ـ فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور وقال تعالى ـ ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا ـ فهذا بيان العلم العقلى . أما العلوم الدينية فهى المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وفهم معانيها بعد السماع وبه كمال صفة القلب وسلامته عن الأدواء والأمراض فالعلوم العقلية غير كافية فى سلامة القلب وإن كان محتاجا إليها كما أن العقل غير كاف فى استدامة صحة أسباب البدن بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطريق التعلم من الأطباء إذ مجرد العقل لا يهتدى إليه ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل فلاغنى بالعقل عن السماع ولاغنى بالسماع عن العقل فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين فان العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة وهى وظائف العبادات والأعمال التى ركبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب فمن لا يداوى قلبه

(١) حديث ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل ت الحكيم فى نوادر الأصول باسناد ضعيف وقد تقدم فى العلم (٢) حديث إذا تقرب الناس إلى الله بأنواع البرّ فتقرب أنت بعقلك أبو نعيم من حديث على باسناد ضعيف .

قدر مـ وقد قال بعضهم لبعض المتكبرين أوّلك نطفة مذرة وآخرك جيفة قذرة وأنت فيما بين ذلك حامل العذرة وقد نظم الشاعر هذا المعنى :

كيف يزهو من رجيعه
أبد الدهر ضجيعه
وإذا ارتحل التواضع
من القلب وسكن
الكبر انتشر أثره فى
بعض الجوارح وترشح
الاناء بما فيه فتارة
يظهر أثره فى العنق
بالتمايل وتارة فى الخد
بالتصعير قال الله تعالى
ـ ولا تصعر خدك
للناس ـ وتارة يظهر
فى الرأس عند استعصاء
النفس قال الله تعالى
ـ لوّوا رءوسهم
ورأيتهم يصدون وهم

المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضرّ بها كما يستضر المريض بالغذاء وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض في الدين فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقضا في الدين وهيهات وإنما مثاله مثال الأعمى الذي دخل دار قوم فتعثر فيها بأواني الدار فقال لهم مابال هذه الأواني تركت على الطريق لم لا ترد إلى مواضعها فقالوا له تلك الأواني في مواضعها وإنما أنت لست تهتدي للطريق لعماك فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على عماك وإنما تحيلها على تقصير غيرك فهذه نسبة العلوم الدينية إلى العلوم العقلية. والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال والعلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله كما فصلناه في كتاب العلم وهما علمان متنافيان أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر ولذلك ضرب علي رضي الله عنه للدنيا والآخرة ثلاثة أمثلة فقال هما ككفتي الميزان وكالمشرق والمغرب وكالضرتين إذا أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة جهالا في أمور الآخرة والأكياس في دقائق علوم الآخرة جهالا في أكثر علوم الدنيا لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعا في الغالب فيكون أحدهما مانعا من الكمال في الثاني ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إن أكثر أهل الجنة البله (١) » أي البله في أمور الدنيا. وقال الحسن في بعض مواعظه لقد أدركنا أقواما لو رأيتموهم لقلتم مجانين ولو أدركوكم لقالوا شياطين فهما سمعت أمرا غريبا من أمور الدين جحده أهل الكياسة في سائر العلوم فلا يغرنك جحودهم عن قبوله إذ من المحال أن يظفر سالك طريق المشرق بما يوجد في المغرب فكذلك يجري أمر الدنيا والآخرة ولذلك قال تعالى ـ إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها ـ الآية وقال تعالى ـ يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ـ وقال عز وجل ـ فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ـ فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده في معاشهم ومعادهم وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس المستمدون من القوة الالهية التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق عنها فأما قلوب سائر الخلق فانها إذا استقلت بأمر الدنيا انصرفت عن الآخرة وقصرت عن الاستكمال فيها.

(بيان الفرق بين الالهام والتعلم والفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظار)

اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب والأول يسمى إلهاما ونفثا في الروع. والثاني يسمى وحيا وتختص به الأنبياء والأول يختص به الأولياء والأصفياء والذي قبله المكتسب وهو بطريق الاستدلال يختص به

(١) حديث أكثر أهل الجنة البله، البزار من حديث أنس وضعفه وصححه القرطبي في التذكرة وليس كذلك فقد قال ابن عدي إنه منكر.

مستكبرون ـ وكما أن الكبر له انقسام على الجوارح والأعضاء تتشعب منه شعب فكذلك بعضها أكثف من البعض كالتيه والزهو والعزة وغير ذلك إلا أن العزة تشتبه بالكبر من حيث الصورة وتختلف من حيث الحقيقة كاشتباه التواضع بالضعة والتواضع محمود والضعة مذمومة والكبر مذموم والعزة محمودة قال الله تعالى ـ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ـ والعزة غير الكبر ولا يحل لمؤمن أن يذل نفسه فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه وإكرامها أن لا يضعها لأغراض

العلماء وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تنجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها وإنما حيل بينه وبينها بالأسباب الخمسة التى سبق ذكرها فهى كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذى هو منقوش بجميع ماقضى الله به إلى يوم القيامة وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح فى مرآة القلب يضاهى انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى فيها بعض ماهو مسطور فى اللوح المحفوظ ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون فى المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب بالموت فيه ينكشف الغطاء وينكشف أيضا فى اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى فيلمع فى القلوب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالى إلى حد ما ودوامه فى غاية الندور فلم يفارق الالهام الاكتساب فى نفس العلم ولا فى محله ولا فى سببه ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب فان ذلك ليس باختيار العبد ولم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلك بل فى مشاهدة الملك المفيد للعلم فان العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء ـ فاذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ماصنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى فمن كان لله كان الله له وزعموا أن الطريق فى ذلك أولا بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شىء وعدمه ثم يخلو بنفسه فى زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ويجلس فارغ القلب مجموع الهم ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ولا بالتأمل فى تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره بل يجتهد أن لا يخطر بباله شىء سوى الله تعالى فلا يزال بعد جلوسه فى الخلوة قائلا بلسانه الله الله على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهى إلى حالة يترك تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظبا على الذكر ثم يواظب عليه إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ويبقى معنى الكلمة مجردا فى قلبه حاضرا فيه كأنه لازم له لا يفارقه وله اختيار إلى أن ينتهى إلى هذا الحد واختيار فى استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس وليس له اختيار فى استجلاب رحمة الله تعالى بل هو بما فعله صار متعرضا لنفحات رحمة الله فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق وعند ذلك إذا صدقت إرادته وصفت همته وحسنت مواظبته فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا تلمع لوامع الحق فى قلبه ويكون فى ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر وإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفا وإن ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق وقد يقتصر على دفعة واحدة ومنازل أولياء الله تعالى

فيه

حاجة دنيوية كما أن الكبر جهل الانسان بنفسه وإنزالها فوق منزلتها . قال بعضهم للحسن ما أعظمك فى نفسك قال لست بعظيم ولكنى عزيز ولما كانت العزة غير مذمومة وفيها مشاكلة بالكبر قال الله تعالى ـ تستكبرون فى الأرض بغير الحق ـ فيه إشارة خفية لإثبات العزة بالحق فالوقوف على حد التواضع من غير انحراف إلى الضعة وقوف على صراط العزة المنصوب على متن نار الكبر ولا يؤيد فى ذلك ولا يثبت عليه إلا أقدام العلماء الراسخين والسادة المقربين ورؤساء الابدال والصديقين .

فيه لا تحصر كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط ، وأما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى هذا القصد على الندور فانه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطؤا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر وإن حصل فى حال فثباته أبعد منه إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن أشد تقلبا من القدر فى غليانها (١)» وقال عليه أفضل الصلاة والسلام «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (٢)» وفى أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضى العمر قبل النجاح فيها فكم من صوفى سلك هذا الطريق ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ، وزعموا أن ذلك يضاهى ما لو ترك الانسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحى والالهام من غير تكرير وتعليق وأنا أيضا ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز فان ذلك ممكن ولكنه بعيد جدا ، فكذلك هذا . وقالوا لابد أولا من تحصيل ماحصله العلماء وفهم ماقالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة .

(بيان الفرق بين القامين بمثال محسوس)

اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضا خارج عن إدراك الحس وماليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين : أحدهما أنه لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثال الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فان قلت فكيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه . فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ولا يسمح بذكره فى علم المعاملة بل القدر الذى يمكن ذكره أن حقائق الأشياء مسطورة فى اللوح المحفوظ بل فى قلوب الملائكة المقربين ، فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة والعالم الذى خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال فان من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغض بصره يرى صورة السماء والأرض فى خياله حتى كأنه ينظر إليها ولو انعدمت السماء والأرض وبقى هو فى نفسه لوجد صورة السماء والأرض فى نفسه كأنه يشاهدها وينظر إليهما ثم يتأدى من خياله أثر إلى القلب

قال بعضهم من تكبر فقد أخبر عن نذالة نفسه ومن تواضع فقد أظهر كرم طبعه . وقال الترمذى التواضع على ضربين : الأول أن يتواضع العبد لأمر الله ونهيه فان النفس لطلب الراحة تلهى عن أمره والشهوة التى فيها تهوى فى نهيه فاذا وضع نفسه لأمره ونهيه فهو تواضع . والثانى أن يضع نفسه لعظمة الله فان اشتهت نفسه شيئا مما أطلق له من كل نوع من الأنواع منعها ذلك وجملة ذلك أن يترك مشيئته لمشيئة الله تعالى . واعلم أن العبد لا يبلغ حقيقة التواضع إلا عند لمعان نور المشاهدة فى قلبه فعند ذلك تذوب

(١) حديث قلب المؤمن أشد تقلبا من القدر فى غليانها ، أحمد و ك وصححه من حديث المقداد بن الأسود (٢) حديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن م من حديث عبد الله بن عمر .

فيحصل فيه حقائق الأشياء التى دخلت فى الحس والخيال والحاصل فى القلب موافق للعالم الحاصل فى الخيال والحاصل فى الخيال موافق للعالم الموجود فى نفسه خارجا من خيال الانسان وقلبه والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة فى اللوح المحفوظ فكأن للعالم أربع درجات فى الوجود : وجود فى اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسمانى ويتبعه وجوده الحقيقى ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى أعنى وجود صورته فى الخيال ويتبع وجوده الخيالى وجوده العقلى أعنى وجود صورته فى القلب وبعض هذه الموجودات روحانية وبعضها جسمانية والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض وهذا اللطف من الحكمة الإلهية ، إذ جعل حدقتك على صغر حجمها بحيث تنطبع صورة العالم والسموات والأرض على اتساع أكنافها فيها ثم يسرى من وجودها فى الحس وجود إلى الخيال ثم منه وجود فى القلب فانك أبدا لاتدرك إلا ماهو واصل إليك فلو لم يجعل للعالم كله مثالا فى ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك فسبحان من دبر هذه العجائب فى القلوب والأبصار ثم أعمى عن دركها القلوب والأبصار حتى صارت قلوب أكثر الخلق جاهلة بأنفسها وبعجائبها . ولترجع إلى الغرض المقصود فنقول : القلب قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها وتارة من النظر إلى الماء الذى يقابل الشمس ويحكى صورتها فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض ، ومهما أقبل على الخيلات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما أن الماء إذا اجتمع فى الأنهار منع ذلك من التفجر فى الأرض وكما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس لا يكون ناظرا إلى نفس الشمس ، فاذن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة وعالم الشهادة والملك أيضا يحاكى عالم الملكوت نوعا من المحاكاة فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينيا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع القلب فى النوم على ماسيكون فى المستقبل أو كان فى الماضى من غير اقتباس من جهة الحواس وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى وقال ﷺ «سبق المفردون قيل ومن هم المفردون يارسول الله ؟ قال المتنزهون بذكر الله تعالى وضع الذكر عنهم أوزارهم فوردوا القيامة خفافا ثم قال فى وصفهم إخبارا عن الله تعالى ثم أقبل بوجهى عليهم أترى من واجهته بوجهى يعلم أحد أى شىء أريد أن أعطيه ثم قال تعالى أول ما أعطيهم أن أقذف النور فى قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم[1]» ومدخل هذه الأخبار هو الباب الباطن فاذا الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء هذا وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك وعجائب عالم القلب وتردده بين عالمى الشهادة والغيب لايمكن أن يستقصى فى علم المعاملة فهذا مثال يعلمك الفرق بين مدخل العالمين .

(١) حديث سبق المفردون قيل ومن هم قال المستهترون بذكر الله الحديث م من حديث أبى هريرة مقتصرا على أول الحديث وقال فيه وما المفردون قال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات ورواه ك بلفظ قال الذين يستهترون بذكر الله وقال صحيح على شرط الشيخين وزاد فيه البيهقى فى الشعب يضع الذكر عنهم اثقالهم ويأتون يوم القيامة خفافا ورواه هكذا الطبرانى فى المعجم الكبير من حديث أبى الدرداء دون الزيادة التى ذكرها المصنف فى آخره وكلاهما ضعيف .

النفس وفى ذوبانها صفاؤها من غش الكبر والعجب فتلين وتطيع للحق والخلق لمحو آثارها وسكون وهجها وغبارها وكان الحظ الأوفر من التواضع لنبينا عليه السلام فى أوطان القرب كما روى عن عائشة رضى الله عنها فى الحديث الطويل قالت «فقدت رسول صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فأخذنى ما يأخذ النساء من الغيرة ظنا منى أنه عند بعض أزواجه فطلبته فى حجر نسائه فلم أجده فوجدته فى المسجد ساجدا كالثوب الخلق وهو يقول فى سجوده سجد لك سوادى وخيالى وآمن بك

المثال الثانى يعرفك الفرق بين العملين : أعنى عمل العلماء وعمل الأولياء فان العلماء يعملون فى اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون فى جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط ، فقد حكى أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدى بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور فاستقر رأى الملك على أن يسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها جانبا وأهل الروم جانبا ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ففعل ذلك فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة مالا ينحصر ودخل أهل الصين من غير صبغ وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه فلما فرغ أهل الروم ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضا فعجب الملك من قولهم وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ فقيل وكيف فرغتم من غير صبغ فقالوا ما عليكم ارفعوا الحجاب فرفعوا وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل ؛ فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الاشراق كفعل أهل الصين وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب ونقش العلوم وتحصيل نقشها فى القلب كفعل أهل الروم . فكيفما كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت وعلمه عند الموت لا يمحى وصفاؤه لا يتكدر وإليه أشار الحسن رحمة الله عليه بقوله التراب لا يأكل محل الإيمان بل يكون وسيلة وقربة إلى الله تعالى ، وأما ما حصله من نفس العلم وما حصله من الصفاء والاستعداد لقبول نفس العلم فلا غنى به عنه ولا سعادة لأحد إلا بالعلم والمعرفة وبعض السعادات أشرف من بعض كما أنه لا غنى إلا بالمال فصاحب الدرهم غنى وصاحب الخزائن المترعة غنى وتفاوت درجات السعداء بحسب تفاوت المعرفة والايمان كما تتفاوت درجات الأغنياء بحسب قلة المال وكثرته فالمعارف أنوار ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله تعالى إلا بأنوارهم قال الله تعالى ـ يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم ـ وقد روى فى الخبر « إن بعضهم يعطى نورا مثل الجبل وبعضهم أصغر حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على إبهام قدميه فيضىء مرة وينطفىء أخرى فاذا أضاء قدم قدميه فمشى وإذا أطفىء قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ومنهم من يمر كالبرق ومنهم من يمر كالسحاب ومنهم من يمر كانقضاض الكواكب ومنهم من يمر كالفرس إذا اشتد فى ميدانه ، والذى أعطى نورا على إبهام قدمه يحبو حبوا على وجهه ويديه ورجليه يجر يدا ويعلق أخرى ويصيب جوانبه النار فلا يزال كذلك حتى يخلص [1] » الحديث فبهذا يظهر تفاوت الناس فى الايمان ولو وزن إيمان أبى بكر بايمان العالمين سوى النبيين والمرسلين لرجح ، فهذا أيضا يضاهى قول القائل : لو وزن نور الشمس بنور السرج كلها لرجح ، فإيمان آحاد العوام نوره مثل نور السراج وبعضهم نوره كنور الشمع وإيمان الصديقين نوره كنور القمر والنجوم وإيمان الأنبياء كالشمس ، وكما ينكشف فى نور الشمس صورة الآفاق مع اتساع أقطارها ولا ينكشف فى نور السراج إلا زاوية ضيقة من البيت فكذلك تفاوت انشراح الصدر بالمعارف وانكشاف سعة الملكوت لقلوب العارفين ، ولذلك جاء فى الخبر « أنه يقال يوم القيامة أخرجوا من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ونصف مثقال وربع مثقال وشعيرة وذرة [2] » كل ذلك تنبيه على تفاوت درجات الايمان وأن هذه المقادير من الايمان لا تمنع دخول النار ، وفى

(١) حديث إن بعضهم يعطى نورا مثل الجبل حتى يكون أصغرهم رجل يعطى نوره على إبهام قدمه الحديث الطبرانى ولك من حديث ابن مسعود قال لك صحيح على شرط الشيخين (٢) حديث يقال يوم القيامة أخرجوا من النار من فى قلبه ربع مثقال من إيمان الحديث متفق عليه من حديث أبى سعيد وليس فيه قوله ربع مثقال

فؤادى وأقربك لسانى وها أنا ذا بين يديك ياعظيم ياغافر الذنب العظيم » وقوله عليه السلام « سجد لك سوادى وخيالى » استقصاء فى التواضع بمحو آثار الوجود حيث لم تتخلف ذرة منه عن السجود ظاهرا وباطنا ومتى لم يكن للصوفى حظ من التواضع الخاص على بساط القرب لا يتوفر حظه فى التواضع للخلق وهذه سعادات إن أقبلت جاءت بكليتها والتواضع من أشرف أخلاق الصوفية . ومن أخلاق الصوفية : المداراة واحتمال الأذى من الخلق وبلغ من مداراة

مفهومه أن من إيمانه يزيد على مثقال فانه لا يدخل النار إذ لو دخل لأمر باخراجه أولا وأن من في قلبه مثقال ذرة لا يستحق الخلود في النار وإن دخلها وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «ليس شيء خيرا من ألف مثله إلا الانسان المؤمن [1]» إشارة إلى تفضيل قلب العارف بالله تعالى للموقن فانه خير من ألف قلب من العوام وقد قال تعالى ـ وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ـ تفضيلا للمؤمنين على المسلمين والمراد به المؤمن العارف دون المقلد . وقال عز وجل ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ فأراد ههنا بالذين آمنوا الذين صدقوا من غير علم وميزهم عن الذين أوتوا العلم ويدل ذلك على أن اسم المؤمن يقع على المقلد وإن لم يكن تصديقه عن بصيرة وكشف . وفسر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى ـ والذين أوتوا العلم درجات ـ فقال يرفع الله العالم فوق المؤمن بسبعمائة درجة بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، وقال ﷺ «أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوي الألباب [2]» وقال صلى الله عليه وسلم «فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي [3]» وفي رواية «كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب» فبهذه الشواهد يتضح لك تفاوت درجات أهل الجنة بحسب تفاوت قلوبهم ومعارفهم ، ولهذا كان يوم القيامة يوم التغابن إذ المحروم من رحمة الله عظيم الغبن والخسران والمحروم يرى فوق درجته درجات عظيمة فيكون نظره اليها كنظر الغني الذي يملك عشرة دراهم إلى الغني الذي يملك الأرض من المشرق إلى المغرب وكل واحد منهما غني ولكن ما أعظم الفرق بينهما وما أعظم الغبن على من يخسر حظه من ذلك ـ وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا ـ .

(بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد)

اعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفا بصحة الطريق ومن لم يدرك نفسه قط فينبغي أن يؤمن به فان درجة المعرفة فيه عزيزة جدا ، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات : أما الشواهد فقوله تعالى ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ـ فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام ، وقال صلى الله عليه وسلم «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار [4]» وقال الله تعالى ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ـ من الإشكالات والشبه ـ ويرزقه من حيث لا يحتسب ـ يعلمه علما من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة وقال الله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ـ قيل نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان ﷺ يكثر في دعائه من سؤال النور فقال عليه الصلاة والسلام «اللهم أعطني نورا وزدني نورا واجعل لي في قلبي نورا وفي قبري نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا حتى قال في شعري وفي بشري وفي لحمي ودمي وعظامي [5]» و«سئل

رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وجد قتيلا من أصحابه بين اليهود فلم يحف عليهم ولم يزد على مر الحق بل وداه بمائة ناقة من قبله وإن بأصحابه لحاجة إلى بعير واحد يتقوون به . وكان من حسن مداراته أن لا يذم طعاما ولا ينهر خادما.

أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن علي قال أنا أبو الفتح الكرخي قال أنا أبو نصر الترياقي قال أنا الجراحي قال أنا أبو العباس المحبوبي قال أنا أبو عيسى الترمذي قال حدثنا قتيبة قال ثنا جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس قال خدمت

(١) حديث ليس شيء خيرا من ألف مثله إلا الإنسان أو المؤمن، الطبراني من حديث سلمان بلفظ الانسان ولأحمد من حديث ابن عمر لا تعلم شيئا خيرا من مائة مثله إلا الرجل المؤمن وإسنادهما حسن (٢) حديث أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوي الألباب تقدم دون هذه الزيادة ولم أجد لهذه الزيادة أصلا (٣) حديث فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي ت من حديث أبي أمامة وصححه وقد تقدم في العلم وكذلك الرواية الثانية (٤) حديث من عمل بما علم الحديث تقدم في العلم دون قوله ووفقه فيما يعمل فلم أرها (٥) حديث اللهم أعطني نورا وزدني نورا الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس .

صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى ـ أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ـ ماهذا الشرح فقال هو التوسعة إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح (١) » وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل (٢)» وقال على رضى الله عنه ماعندنا شىء أسره النبى صلى الله عليه وسلم إلينا إلا أن يؤتى الله تعالى عبدا فهما فى كتابه وليس هذا بالتعلم (٣) وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ يؤتى الحكمة من يشاء ـ إنه الفهم فى كتاب الله تعالى وقال تعالى ـ ففهمناها سليمان ـ خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول للمؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق والله إنه للحق يقذفه الله فى قلوبهم ويجريه على ألسنتهم ، وقال بعض السلف ظن المؤمن كهانة ، وقال صلى الله عليه وسلم « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى (٤)» وإليه يشير قوله تعالى ـ إن فى ذلك لآيات للمتوسمين ـ وقوله تعالى ـ قد بينا الآيات لقوم يوقنون ـ وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «العلم علمان فعلم باطن فى القلب فذلك هو العلم النافع (٥)» وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ماهو فقال هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى فى قلوب أحبابه لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا وقد قال ﷺ «إن من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين وإن عمر منهم (٦)» وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما ـ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا محدث ـ يعنى الصديقين والمحدث هو الملهم والملهم هو الذى انكشف له من باطن قلبه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجة والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف وذلك علم من غير تعلم ، وقال الله تعالى ـ وما خلق الله فى السموات والأرض لآيات لقوم يتقون ـ خصصها بهم وقال تعالى ـ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ـ وكان أبو يزيد وغيره يقول ليس العالم الذى يحفظ من كتاب فاذا نسى ماحفظه صار جاهلا إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العلم الربانى وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ وعلمناه من لدنا علما ـ مع أن كل علم من لدنه ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علما لدنيا بل اللدنى الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج فهذه شواهد النقل ولو جمع كل ماورد فيه من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر . وأما مشاهدة ذلك بالتجارب فذلك أيضا خارج عن الحصر وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك وكانت زوجته حاملا فولدت بنتا فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت ، وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته ياسارية الجبل الجبل ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه فحذره لمعرفته ذلك ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة ، وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دخلت على عثمان رضى الله عنه وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى فنظرت إليها شزرا وتأملت محاسنها فقال عثمان رضى الله عنه لما دخلت يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه أما علمت أن زنا العينين

رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لى أف قط وما قال لشىء صنعته لم صنعته ولا لشىء تركته لم تركته وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحسن الناس خلقا وما مسست خزا قط ولا حريرا ولا شيئا كان ألين من كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شممت مسكا قط ولا عطرا كان أطيب من عرق رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمداراة مع كل أحد من الأهل والأولاد والجيران والأصحاب والخلق كافة من أخلاق الصوفية وباحتمال الأذى يظهر جوهر النفس وقد قيل

(١) حديث سئل عن قوله تعالى ـ أفمن شرح الله صدره للاسلام ـ الحديث وفى المستدرك من حديث ابن مسعود وقد تقدم فى العلم (٢) حديث اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل قاله لابن عباس متفق عليه من حديث ابن عباس دون قوله وعلمه التأويل فأخرجه بهذه الزيادة أحمد وحب و ك وصححه وقد تقدم فى العلم (٣) حديث على ماعندنا شىء أسره إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يؤتى الله عبدا فهما فى كتابه تقدم فى آداب تلاوة القرآن (٤) حديث اتقوا فراسة المؤمن الحديث ت من حديث أبى سعيد وقد تقدم (٥) حديث العلم علمان الحديث تقدم فى العلم (٦) حديث إن من أمتى محدثين ومكلمين وإن عمر منهم خ من حديث أبى هريرة لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فان يك فى أمتى أحد فانه عمر رواه م من حديث عائشة .

النظر لتتوبن أولأعزرنك فقلت أوحي بعد النبي ؟ فقال لا ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة . وعن أبي سعيد الخراز قال دخلت المسجد الحرام فرأيت فقيرا عليه خرقتان فقلت في نفسي هذا وأشباهه كل على الناس فناداني وقال ـ والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ـ فاستغفرت الله في سري فناداني وقال ـ وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ـ ثم غاب عني ولم أره . وقال زكريا بن داود دخل أبو العباس بن مسروق على أبي الفضل الهاشمي وهو عليل وكان ذا عيال ولم يعرف له سبب يعيش به قال فلما قمت قلت في نفسي من أين يأكل هذا الرجل قال فصاح بي يا أبا العباس رد هذه الهمة الدنية فان لله تعالى ألطافا خفية . وقال أحمد النقيب دخلت على الشبلي فقال مفتونا يا أحمد فقلت ما الخبر ؟ قال كنت جالسا فجرى بخاطري أنك بخيل فقلت ما أنا بخيل فعاد مني خاطري وقال بل أنت بخيل فقلت ما فتح اليوم على بشيء إلا دفعته إلى أول فقير يلقاني قال فما استتم الخاطر حتى دخل على صاحب المؤنس الخادم ومعه خمسون دينارا فقال اجعلها في مصالحك قال وقمت فأخذتها وخرجت وإذا بفقير مكفوف بين يدي مزين يحلق رأسه فتقدمت إليه وناولته الدنانير فقال أعطها للمزين فقلت إن جملتها كذا وكذا قال أوليس قد قلنا لك إنك بخيل قال فناولتها للمزين فقال المزين قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجرا قال فرميت بها في دجلة وقلت ما أعزك أحد إلا أذله الله عز وجل . وقال حمزة بن عبد الله العلوي دخلت على أبي الخير التيناني واعتقدت في نفسي أن أسلم عليه ولا آكل في داره طعاما فلما خرجت من عنده إذا به قد لحقني وقد حمل طبقا فيه طعام وقال يا فتى كل فقد خرجت الساعة من اعتقادك وكان أبو الخير التيناني هذا مشهورا بالكرامات . وقال إبراهيم الرقي قصدته مسلما عليه فحضرت صلاة المغرب فلم يكد يقرأ الفاتحة مستويا فقلت في نفسي ضاعت سفرتي فلما سلم خرجت إلى الطهارة فقصدني سبع فعدت إلى أبي الخير وقلت قصدني سبع فخرج وصاح به وقال ألم أقل لك لا تتعرض لضيفاني فتنحى الأسد فتطهرت فلما رجعت قال لي اشتغلتم بتقويم الظاهر فخفتم الأسد واشتغلنا بتقويم البواطن فخافنا الأسد . وما حكي من تفرس المشايخ وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر بل ما حكي عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام والسؤال منه ومن سماع صوت الهاتف ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر والحكاية لا تنفع الجاحد ما لم يشاهد ذلك من نفسه ومن أنكر لأصل أنكر التفصيل . والدليل القاطع الذي لا يقدر أحد على جحده أمران : أحدهما عجائب الرؤيا الصادقة فانه ينكشف بها الغيب وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضا في اليقظة فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه . الثاني إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور في المستقبل كما اشتمل عليه القرآن وإذا جاز ذلك للنبي ﷺ جاز لغيره إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل باصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق وهذا لا يسمى نبيا بل يسمى وليا فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان باب إلى خارج وهو الحواس وباب إلى الملكوت من داخل القلب وهو باب الالهام والنفث في الروع والوحي فاذا أقربهما جميعا لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ومباشرة الأسباب المألوفة بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلا إليه فهذا ما ينبه على حقيقة ما ذكرناه من عجيب تردد القلب بين عالم الشهادة وعالم الملكوت وأما السبب في انكشاف الأمر في المنام بالمثال المحوج إلى التعبير وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصور مختلفة فذلك أيضا من أسرار عجائب القلب ولا يليق ذلك إلا بعلم المكاشفة فلنقتصر على ما ذكرناه فانه كاف للاستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف منها فقد قال بعض المكاشفين ظهر لي الملك فسألني أن أملي عليه شيئا من ذكري الحق عن مشاهدتي

لكل شيء جوهر وجوهر الانسان العقل وجوهر العقل الصبر . أخبرنا أبو زرعة طاهر عن أبيه الحافظ المقدسي قال أنا أبو محمد الصريفيني قال أنا أبو القاسم عبيد الله ابن حبابة قال أنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز قال حدثنا علي بن الجعد قال أنا شعبة عن الأعمش عن يحيى بن وثاب عن شيخ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت من هو قال ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « المؤمن الذي يعاشر الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالطهم

من التوحيد وقال ما نكتب لك عملا ونحن نحب أن نصعدك بعمل تتقرب به إلى الله عز وجل فقلت ألستما تكتبان الفرائض قالا بلى قلت فيكفيكما ذلك وهذه إشارة إلى أن الكرام الكاتبين لا يطلعون على أسرار القلب وإنما يطلعون على الأعمال الظاهرة . وقال بعض العارفين سألت بعض الأبدال عن مسألة من مشاهدة اليقين فالتفت إلى شماله فقال ماتقول رحمك الله ثم التفت إلى يمينه فقال ماتقول رحمك الله ثم أطرق إلى صدره وقال ماتقول رحمك الله ؟ ثم أجاب بأغرب جواب سمعته فسألته عن التفاته فقال لم يكن عندى فى المسألة جواب عتيد فسألت صاحب الشمال فقال لاأدرى فسألت صاحب اليمين وهو أعلم منه فقال لاأدرى فنظرت إلى قلبى وسألته فحدثنى بما أجبتك فاذا هو أعلم منهما وكأن هذا هو معنى قوله عليه السلام « إن فى أمتى محدثين وإن عمر منهم » وفى الأثر : إن الله تعالى يقول أيما عبد اطلعت على قلبه فرأيت الغالب عليه التمسك بذكرى توليت سياسته وكنت جليسه ومحادثه وأنيسه . وقال أبو سليمان الدارانى رحمة الله عليه القلب بمنزلة القبة المضروبة حولها أبواب مغلقة فأى باب فتح له عمل فيه فقد ظهر افتتاح باب من أبواب القلب إلى جهة الملكوت والملأ الأعلى وينفتح ذلك الباب بالمجاهدة والورع والاعراض عن شهوات الدنيا ولذلك كتب عمر رضى الله عنه إلى أمراء الأجناد احفظوا ما تسمعون من المطيعين فانهم ينجلى لهم أمور صادقة . وقال بعض العلماء يد الله على أفواه الحكماء لاينطقون إلا بما هيأ الله لهم من الحق . وقال آخر لو شئت لقلت إن الله تعالى يطلع الخاشعين على بعض سره .

(بيان تسلط الشيطان على القلب بالوسواس ومعنى الوسوسة وسبب غلبتها)

اعلم أن القلب كما ذكرناه مثال قبة مضروبة لها أبواب تنصب إليه الأحوال من كل باب ومثاله أيضا مثال هدف تنصب إليه السهام من الجوانب أو هو مثال مرآة منصوبة تحتاز عليها أصناف الصور المختلفة فتتراءى فيها صورة بعد صورة ولا تخلو عنها أو مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة إليه وإنما مداخل هذه الآثار المتجددة فى القلب فى كل حال أما من الظاهر فالحواس الخمس وأما من الباطن فالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة من مزاج الانسان فانه إذا أدرك بالحواس شيئا حصل منه أثر فى القلب وكذلك إذا هاجت الشهوة مثلا بسبب كثرة الأكل وبسبب قوة فى المزاج حصل منها فى القلب أثر وإن كف عن الاحساس فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى وينتقل الخيال من شىء إلى شىء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال آخر والمقصود أن القلب فى التغير والتأثر دائما من هذه الأسباب وأخص الآثار الحاصلة فى القلب هو الخواطر وأعنى بالخواطر ما يحصل فيه من الأفكار والأذكار وأعنى به إدراكاته علوما إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر فانها تسمى خواطر من حيث إنها تخطر بعد أن كان القلب غافلا عنها والخواطر هى المحركات للارادات فان النية والعزم والارادة إنما تكون بعد خطور المنوى بالبال لامحالة فمبدأ الأفعال الخواطر ثم الخاطر يحرك الرغبة والرغبة تحرك العزم والعزم يحرك النية والنية تحرك الأعضاء والخواطر المحركة للرغبة تنقسم إلى مايدعو إلى الشر أعنى إلى مايضر فى العاقبة وإلى مايدعو إلى الخير أعنى إلى ماينفع فى الدار الآخرة فهما خاطران مختلفان فافتقرا إلى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى إلهاما والخاطر المذموم أعنى الداعى إلى الشر يسمى وسواسا ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر حادثة ثم إن كل حادث فلا بد له من محدث ومهما اختلفت الحوادث دل ذلك على اختلاف الأسباب هذا ماعرف من سنة الله تعالى فى ترتيب المسببات على الأسباب فمهما استنارت حيطان البيت بنور النار وأظلم سقفه واسود بالدخان علمت أن سبب السواد غير سبب الاستنارة وكذلك لأنوار القلب وظلمته سببان مختلفان فسبب الخاطر الداعى إلى الخير يسمى ملكا وسبب الخاطر الداعى إلى الشر يسمى شيطانا

ولا يصبر على أذاهم » وفى الخبر « أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم قيل ماذا كان يصنع أبو ضمضم قال كان إذا أصبح قال اللهم إنى تصدقت اليوم بعرضى على من ظلمنى فمن ضربنى لا أضربه ومن شتمنى لا أشتمه ومن ظلمنى لا أظلمه » . وأخبرنا ضياء الدين عبد الوهاب قال أنا أبو الفتح الهروى قال حدثنا الترياقى قال أنا الجراحى قال أنا المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال ثنا ابن أبى عمر قال ثنا سفيان عن محمد بن المنكدر عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت

واللطف الذى يتهيأ به القلب لقبول إلهام الخير يسمى توفيقا والذى به يتهيأ لقبول وسواس الشيطان يسمى إغواء وخذلانا فان المعانى المختلفة تفتقر إلى أسامى مختلفة والملك عبارة عن خلق خلقه الله تعالى شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحق والوعد بالخير والأمر بالمعروف وقد خلقه وسخره لذلك والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك وهو الوعد بالشر والأمر بالفحشاء والتخويف عند الهم الخير بالفقر فالوسوسة فى مقابلة الإلهام والشيطان فى مقابلة الملك والتوفيق فى مقابلة الخذلان وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ ومن كل شىء خلقنا زوجين ـ فان الموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلا الله تعالى فانه فرد لامقابل له بل هو الواحد الحق الخالق للأزواج كلها فالقلب متجاذب بين الشيطان والملك وقد قال صلى الله عليه وسلم « فى القلب لمتان لمة من الملك إيعاد بالخير وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله سبحانه وليحمد الله ولمة من العدو إيعاد بالشر وتكذيب بالحق ونهى عن الخير فمن وجد ذلك فليستعذ بالله من الشيطان الرجيم ثم تلا قوله تعالى ـ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء ـ[1] » الآية وقال الحسن إنما هما همان يجولان فى القلب هم من الله تعالى وهم من العدو فرحم الله عبدا وقف عند همه فما كان من الله تعالى أمضاه وما كان من عدوه جاهده ولتجاذب القلب بين هذين المسلطين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن[2] » فالله تعالى عن أن يكون له أصبع مركبة من لحم وعظم ودم وعصب منقسمة بالأنامل ولكن روح الأصبع سرعة التقلب والقدرة على التحريك والتغيير فانك لاتريد أصبعك لشخصه بل لفعله فى التقليب والترديد كما أنك تتعاطى الأفعال بأصابعك والله تعالى يفعل مايفعل باستسخار الملك والشيطان وهما مسخران بقدرته فى تقليب القلوب كما أن أصابعك مسخرة لك فى تقليب الأجسام مثلا والقلب بأصل الفطرة صالح لقبول آثار الملك ولقبول آثار الشيطان صلاحا متساويا ليس يترجح أحدهما على الآخر وإنما يترجح أحد الجانبين باتباع الهوى والإكباب على الشهوات أو الإعراض عنها ومخالفتها فان اتبع الانسان مقتضى الغضب والشهوة ظهر تسلط الشيطان بواسطة الهوى وصار القلب عش الشيطان ومعدنه لأن الهوى هو مرعى الشيطان ومرتعه وإن جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وتشبه بأخلاق الملائكة عليهم السلام صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطهم ولما كان لايخلو قلب عن شهوة وغضب وحرص وطمع وطول أمل إلى غير ذلك من صفات البشرية المتشعبة عن الهوى لاجرم لم يخل قلب عن أن يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « مامنكم من أحد إلا وله شيطان قالوا وأنت يارسول الله قال وأنا إلا أن الله أعاننى عليه فأسلم فلا يأمرنى إلا بخير[3] » وإنما كان هذا لأن الشيطان لايتصرف إلا بواسطة الشهوة فمن أعانه الله على شهوته حتى صارت لاتنبسط إلا حيث ينبغى وإلى الحد الذى ينبغى فشهوته لاتدعو إلى الشر فالشيطان التدرع بها لا يأمر إلا بالخير ومهما غلب على القلب ذكر الدنيا بمقتضيات الهوى وجد الشيطان مجالا فوسوس ومهما انصرف القلب إلى ذكر الله تعالى ارتحل الشيطان وضاق مجاله وأقبل الملك وألهم والتطارد بين جندى الملائكة والشياطين فى معركة القلب دائم إلى أن ينفتح القلب لأحدهما فيستوطن ويستمكن ويكون اجتياز الثانى اختلاسا وأكثر القلوب قد فتحتها جنود الشياطين وتملكتها فامتلأت بالوسواس الداعية إلى إيثار العاجلة واطراح الآخرة ومبدأ استيلائها اتباع الشهوات والهوى ولا يمكن فتحها بعد ذلك إلا بتخلية القلب عن قوت الشيطان وهو الهوى

« استأذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا عنده فقال بئس ابن العشيرة أو أخو العشيرة ثم أذن له فألان له القول فلما خرج قلت يارسول الله قلت له ما قلت ثم ألنت له القول قال ياعائشة إن من شر الناس من يتركه الناس أو يدعه الناس اتقاء فحشه » وروى أبو ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن » فما شىء يستدل به على قوة عقل الشخص ووفور علمه وحلمه كحسن المداراة ، والنفس

(١) حديث فى القلب لمتان لمة من الملك إيعاد بالخير الحديث ت وحسنه و ن فى الكبرى من حديث ابن مسعود (٢) حديث المؤمن بين أصبعين الحديث تقدم (٣) حديث مامنكم من أحد إلا وله شيطان الحديث م من حديث ابن مسعود

والشهوات وعمارته بذكر الله تعالى الذى هو مطرح أثر الملائكة . وقال جابر بن عبيدة العدوى شكوت إلى العلاء بن زياد ما أجد فى صدرى من الوسوسة فقال : إنما مثل ذلك مثل البيت الذى يمر به اللصوص فان كان فيه شىء عالجوه وإلا مضوا وتركوه يعنى أن القلب الخالى عن الهوى لا يدخله الشيطان ولذلك قال الله تعالى ـ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ـ فكل من اتبع الهوى فهو عبد الهوى لا عبد الله ولذلك سلط الله عليه الشيطان وقال تعالى ـ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ـ وهو إشارة إلى أن من الهوى إلهه ومعبوده فهو عبد الهوى لا عبد الله ولذلك قال عمرو بن العاص[١] للنبى صلى الله عليه وسلم «يارسول الله حال الشيطان بينى وبين صلاتى وقراءتى فقال ذلك شيطان يقال له خنزب فاذا أحسسته فتعوذ بالله منه واتفل على يسارك ثلاثا قال ففعلت ذلك فأذهبه الله عنى (١)» وفى الخبر « إن للوضوء شيطانا يقال له الولهان فاستعيذوا بالله منه (٢)» ولا يمحو وسوسة الشيطان من القلب إلا ذكر ماسوى مايوسوس به لأنه إذا خطر فى القلب ذكر شىء انعدم منه ما كان فيه من قبل ولكن كل شىء سوى الله تعالى وسوى مايتعلق به فيجوز أيضا أن يكون مجالا للشيطان وذكر الله هو الذى يؤمن جانبه ويعلم أنه ليس للشيطان فيه مجال ولا يعالج الشىء إلا بضده وضد جميع وساوس الشيطان ذكر الله بالاستعاذة والتبرى عن الحول والقوة وهو معنى قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وذلك لا يقدر عليه إلا المتقون الغالب عليهم ذكر الله تعالى وإنما الشيطان يطوف عليهم فى أوقات الفلتات على سبيل الخلسة قال الله تعالى ـ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون ـ وقال مجاهد فى معنى قول الله تعالى ـ من شر الوسواس الخناس ـ قال هو منبسط على القلب فاذا ذكر الله تعالى خنس وانقبض وإذا غفل انبسط على قلبه فالتطارد بين ذكر الله تعالى ووسوسة الشيطان كالتطارد بين النور والظلام وبين الليل والنهار ولتضادهما قال الله تعالى ـ استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله ـ وقال أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الشيطان واضع خرطومه على قلب ابن آدم فان هو ذكر الله تعالى خنس وإن نسى الله تعالى التقم قلبه (٣) » وقال ابن وضاح فى حديث ذكره : إذا بلغ الرجل أربعين سنة ولم يتب مسح الشيطان وجهه بيده وقال بأبى وجه من لا يفلح(٤) وكما أن الشهوات ممتزجة بلحم ابن آدم ودمه فسلطنة الشيطان أيضا سارية فى لحمه ودمه ومحيطة بالقلب من جوانبه ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع (٥)» وذلك لأن الجوع يكسر الشهوة ومجرى الشيطان الشهوات ولأجل اكتناف الشهوات للقلب من جوانبه قال الله تعالى إخبارا عن إبليس ـ لأقعدن لهم صراطك المستقيم

لا تزال تشمئز ممن يعكس مرادها ويستفزها الغيظ والغضب وبالمداراة قطع حمة النفس وردطيشها ونفورها . وقد ورد «من كظم غيظا وهو يستطيع أن ينفذه دعاه الله يوم القيامة على رءوس الخلائق حتى يخيره فى أى الحول شاء » . وروى جابر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ألا أخبركم على من تحرم النار ؟ على كل هين لين سهل قريب » . وروى أبو مسعود الأنصارى رضى الله عنه قال أتى النبى عليه السلام برجل فكلمه فأرعد فقال هون عليك فانى لست

(١) حديث ابن أبى العاص إن الشيطان حال بينى وبين صلاتى الحديث م من حديث ابن أبى العاص
(٢) حديث إن للوضوء شيطانا يقال له الولهان الحديث ه ت من حديث أبى بن كعب وقال غريب وليس إسناده بالقوى عند أهل الحديث (٣) حديث أنس إن الشيطان واضع خطمه على قلب ابن آدم الحديث ابن أبى الدنيا فى كتاب مكايد الشيطان وأبو يعلى الموصلى وابن عدى فى الكامل وضعفه (٤) حديث ابن وضاح إذا بلغ الرجل أربعين سنة ولم يتب مسح الشيطان بيده وجهه وقال بأبى وجه من لا يفلح لم أجد له أصلا (٥) حديث إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم تقدم

[١] قوله عمرو بن العاص كذا فى النسخ قال الشارح والصواب عثمان بن أبى العاص، وفى العراقى مايشير لذلك اهـ .

ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إن الشيطان قعد لابن آدم بطرق فقعد له بطريق الاسلام فقال أتسلم وتترك دينك ودين آبائك فعصاه وأسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال أتهاجر أتدع أرضك وسماءك فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال أتجاهد وهو تلف النفس والمال فتقاتل فتقتل فتنكح نساؤك ويقسم مالك فعصاه وجاهد (١) » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فمن فعل ذلك فمات كان حقا على الله أن يدخله الجنة » فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى الوسوسة وهى هذه الخواطر التى تخطر للمجاهد أنه يقتل وتنكح نساؤه وغير ذلك مما يصرفه عن الجهاد وهذه الخواطر معلومة ، فاذا الوسواس معلوم بالمشاهدة وكل خاطر فله سبب ويفتقر إلى اسم يعرفه فاسم سببه الشيطان ولا يتصور أن ينفك عنه آدمى وإنما يختلفون بعصيانه ومتابعته ولذلك قال عليه السلام « مامن أحد إلا وله شيطان (٢) » فقد اتضح بهذا النوع من الاستبصار معنى الوسوسة والإلهام والملك والشيطان والتوفيق والخذلان فبعد هذا نظر من ينظر فى ذات الشيطان أنه جسم لطيف أو ليس بجسم وإن كان جسما فكيف يدخل بدن الانسان ماهو جسم فهذا الآن غير محتاج إليه فى علم المعاملة بل مثال الباحث عن هذا مثال من دخلت فى ثيابه حية وهو محتاج إلى إزالتها ودفع ضررها فاشتغل بالبحث عن لونها وشكلها وطولها وعرضها وذلك عن الجهل لمصادمة الخواطر الباعثة على الشر قد علمت ودل ذلك على أنه عن سبب لامحالة وعلم أن الداعى إلى الشر المحذور فى المستقبل عدوّ فقد عرف العدوّ لامحالة ، فينبغى أن يشتغل بمجاهدته وقد عرف الله سبحانه عداوته فى مواضع كثيرة من كتابه ليؤمن به ويحترز عنه فقال تعالى ـ إن الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدوّا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير ـ وقال تعالى ـ ألم أعهد إليكم يابنى آدم أن لاتعبدوا الشيطان إنه لكم عدوّ مبين ـ فينبغى للعبد أن يشتغل بدفع العدوّ عن نفسه لابالسؤال عن أصله ونسبه ومسكنه ، نعم ينبغى أن يسأل عن سلاحه ليدفعه عن نفسه وسلاح الشيطان الهوى والشهوات وذلك كاف للعالمين ، فأما معرفة ذاته وصفاته وحقيقته نعوذ بالله منه وحقيقة الملائكة فذلك ميدان العارفين المتغلغلين فى علوم المكاشفات فلا يحتاج فى علم المعاملة إلى معرفته ، نعم ينبغى أن يعلم أن الخواطر تنقسم إلى مايعلم قطعا أنه داع إلى الشر فلا يخفى كونه وسوسة وإلى مايعلم أنه داع إلى الخير فلا يشك فى كونه إلهاما وإلى مايتردد فيه فلا يدرى أنه من لمة الملك أو من لمة الشيطان فان من مكايد الشيطان أن يعرض الشر فى معرض الخير والتمييز فى ذلك غامض وأكثر العباد به يهلكون فان الشيطان لايقدر على دعائهم إلى الشر الصريح فيصور الشر بصورة الخير كما يقول للعالم بطريق الوعظ أما تنظر إلى الخلق وهم موتى من الجهل هلكى من الغفلة قد أشرفوا على النار أما لك رحمة على عباد الله تنقذهم من المعاطب بنصحك ووعظك وقد أنعم الله عليك بقلب بصير ولسان ذلق ولهجة مقبولة فكيف تكفر نعمة الله تعالى وتتعرض لسخطه وتسكت عن إشاعة العلم ودعوة الخلق إلى الصراط المستقيم ؟ ولايزال يقرر ذلك فى نفسه ويستجره بلطيف الحيل إلى أن يشتغل بوعظ الناس ثم يدعوه بعد ذلك إلى أن يتزين لهم ويتصنع بتحسين اللفظ وإظهار الخير ويقول له إن لم تفعل ذلك سقط وقع كلامك من قلوبهم ولم يهتدوا إلى الحق ولايزال يقرر ذلك عنده وهو فى أثنائه يؤكد فيه شوائب الرياء وقبول الخلق ولذة الجاه والتعزز بكثرة الأتباع والعلم والنظر إلى الخلق بعين الاحتقار فيستدرج

(١) حديث إن الشيطان قعد لابن آدم بأطرقه الحديث ن من حديث سبرة بن أبى فاكه باسناد صحيح (٢) حديث مامن أحد إلا له شيطان الحديث تقدم .

بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد » وعن بعضهم فى معنى لين جانب الصوفية :

هينون لينون أيسار بنو يسر
سواس مكرمة أبناء أيسار
لاينطقون عن الفحشاء إن نطقوا
ولايمارون إن ماروا بإكثار
من تلق منهم تقل لاقيت سيدهم
مثل النجوم التى يسرى بها الساري

وروى أبو الدرداء عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من أعطى حظه من الرفق فقد أعطى حظه من الخير ومن حرم حظه من الرفق

للمسكين بالنصح إلى الهلاك فيتكلم وهو يظن أن قصده الخير وإنما قصده الجاه والقبول فيهلك بسببه وهو يظن أنه عند الله بمكان وهو من الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله ليؤيد هذا الدين بقوم لاخلاق لهم (١) » . و« إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر (٢) » ولذلك روى أن إبليس لعنه الله تمثل لعيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم فقال له قل لا إله إلا الله فقال كلمة حق ولا أقولها بقولك لأن له أيضا تحت الخير تلبيسات وتلبيسات الشيطان من هذا الجنس لا تتناهى وبها يهلك العلماء والعباد والزهاد والفقراء والأغنياء وأصناف الخلق ممن يكرهون ظاهر الشر ولا يرضون لأنفسهم الخوض فى المعاصى المكشوفة ، وسنذكر جملة من مكايد الشيطان فى كتاب الغرور فى آخر هذا الربع ولعلنا إن أمهل الزمان صنفنا فيه كتابا على الخصوص نسميه [تلبيس إبليس] فانه قد انتشر الآن تلبيسه فى البلاد والعباد لا سيما فى المذاهب والاعتقادات حتى لم يبق من الخيرات إلا رسمها كل ذلك إذعانا لتلبيسات الشيطان ومكايده فحق على العبد أن يقف عند كل هم يخطر له ليعلم أنه من لمة الملك أو لمة الشيطان وأن يمعن النظر فيه بعين البصيرة لا بهوى من الطبع ولا يطلع عليه إلا بنور التقوى والبصيرة وغزارة العلم كما قال تعالى ـ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا ـ أى رجعوا إلى نور العلم ـ فاذا هم مبصرون ـ أى ينكشف لهم الإشكال فأما من لم يرض نفسه بالتقوى فيميل طبعه إلى الإذعان بتلبيسه بمتابعة الهوى فيكثر فيه غلطه ويتعجل فيه هلاكه وهو يشعر وفى مثلهم قال سبحانه وتعالى ـ وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون ـ قيل هى أعمال ظنوها حسنات فاذا هى سيئات ، وأغمض أنواع علوم المعاملة الوقوف على خدع النفس ومكايد الشيطان وذلك فرض عين على كل عبد وقد أهمله الخلق واشتغلوا بعلوم تستجر إليهم الوسواس وتسلط عليهم الشيطان وتنسيهم عداوته وطريق الاحتراز عنه ولا ينجى من كثرة الوسواس إلا سد أبواب الخواطر وأبوابها الحواس الخمس وأبوابها من داخل الشهوات وعلائق الدنيا والخلوة فى بيت مظلم تسد باب الحواس والتجرد عن الأهل والمال يقلل مداخل الوسواس من الباطن ويبقى مع ذلك مداخل باطنه فى التخيلات الجارية فى القلب وذلك لايدفع إلا بشغل القلب بذكر الله تعالى ثم إنه لايزال يجاذب القلب وينازعه ويلهيه عن ذكر الله تعالى فلا بد من مجاهدته وهذه مجاهدة لا آخر لها إلا الموت إذ لايتخلص أحد من الشيطان مادام حيا ، نعم قد يقوى بحيث لاينقاد له ويدفع عن نفسه شره بالجهاد ولكن لايستغنى قط عن الجهاد والمدافعة مادام الدم يجرى فى بدنه فانه مادام حيا فأبواب الشيطان مفتوحة إلى قلبه لاتنغلق وهى الشهوة والغضب والحسد والطمع والشره وغيرها كما سيأتى شرحها ، ومهما كان الباب مفتوحا والعدو غير غافل لم يدفع إلا بالحراسة والمجاهدة . قال رجل للحسن ياأبا سعيد أينام الشيطان فتبسم وقال لو نام لاسترحنا فاذن لاخلاص للمؤمن منه ، نعم له سبيل إلى دفعه وتضعيف قوته . قال صلى الله عليه وسلم « إن المؤمن ينضى شيطانه كما ينضى أحدكم بعيره فى سفره (٣) » وقال ابن مسعود شيطان المؤمن مهزول ، وقال قيس بن الحجاج قال لى شيطانى دخلت فيك وأنا مثل الجزور وأنا الآن مثل العصفور قلت ولم ذاك ؟ قال تذيبنى بذكر الله تعالى فأهل التقوى لايتعذر عليهم سد أبواب الشيطان وحفظها بالحراسة أعنى الأبواب الظاهرة والطرق الجلية التى تفضى إلى المعاصى الظاهرة وإنما يتعثرون فى طرقه الغامضة فانهم لايهتدون إليها

(١) حديث إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم ن من حديث أنس باسناد جيد (٢) حديث إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم فى العلم (٣) حديث إن المؤمن ينضى شيطانه الحديث أحمد من حديث أبى هريرة وفيه ابن لهيعة.

قد حرم حظه من الخير » حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب إمـلاء قال ثنا أبو عبد الرحمن محمد بن أبى عبد الله المالينى قال أنا أبو الحسين عبد الرحمن بن أبى طلحة الداودى قال أنا أبو محمد عبد الله الحموى السرخسى قال أنا أبو عمران عيسى بن عمر السمرقندى قال أنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى قال أنا محمد بن أحمد بن أبى خلف قال ثنا عبد الرحمن بن محمد عن محمد بن إسحق قال حدثنى عبد الله بن أبى بكر عن رجل من العرب قال زحمت رسول الله صلى الله عليه وسلم

فيحرسونها كما أشرنا إليه فى غرور العلماء والوعاظ . والمشكل أن الأبواب المفتوحة إلى القلب للشيطان كثيرة وباب الملائكة باب واحد وقد التبس ذلك الباب الواحد بهذه الأبواب الكثيرة فالعبد فيها كالمسافر الذى يبقى فى بادية كثيرة الطرق غامضة المسالك فى ليلة مظلمة فلا يكاد يعلم الطريق إلا بعين بصيرة وطلوع شمس مشرقة والعين البصيرة ههنا هى القلب المصفى بالتقوى والشمس المشرقة هو العلم الغزير المستفاد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم مما يهدى إلى غوامض طرقه وإلا فطرقه كثيرة وغامضة . قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه « خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطا وقال هذا سبيل الله ثم خط خطوطا عن يمين الخط وعن شماله ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه ثم تلا ـ وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ـ لتلك الخطوط (١) » فبين صلى الله عليه وسلم كثرة طرقه وقد ذكرنا مثالا للطريق الغامض من طرقه وهو الذى يخدع به العلماء والعباد المالكين لشهواتهم الكافين عن المعاصى الظاهرة، فلنذكر مثالا لطريقه الواضح الذى لا يخفى إلا أن يضطر الآدمى إلى سلوكه وذلك كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « كان راهب فى بنى إسرائيل فعمد الشيطان إلى جارية فخنقها وألقى فى قلوب أهلها أن دواءها عند الراهب فأتوا بها إليه فأبى أن يقبلها فلم يزالوا به حتى قبلها فلما كانت عنده ليعالجها أتاه الشيطان فزين له مقاربتها ولم يزل به حتى واقعها فحملت منه فوسوس إليه وقال الآن تفتضح يأتيك أهلها فاقتلها فان سألوك فقل ماتت فقتلها ودفنها فأتى الشيطان أهلها فوسوس إليهم وألقى فى قلوبهم أنه أحبلها ثم قتلها ودفنها فأتاه أهلها فسألوه عنها فقال ماتت فأخذوه ليقتلوه بها فأتاه الشيطان فقال أنا الذى خنقتها وأنا الذى ألقيت فى قلوب أهلها فأطعنى تنج وأخلصك منهم قال بماذا ؟ قال اسجد لى سجدتين فسجد له سجدتين فقال له الشيطان إنى برىء منك ، فهو الذى قال الله تعالى فيه ـ كمثل الشيطان إذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال إنى برىء منك ـ (٢) » فانظر الآن إلى حيله واضطراره الراهب إلى هذه الكبائر وكل ذلك لطاعته له فى قبول الجارية للمعالجة وهو أمر هين وربما يظن صاحبه أنه خير وحسنة فيحسن ذلك فى قلبه بخفى الهوى فيقدم عليه كالراغب فى الخير فيخرج الأمر بعد ذلك عن اختياره ويجره البعض إلى البعض بحيث لا يجد محيصا فنعوذ بالله من تضييع أوائل الأمور وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه (٣) »

(بيان تفصيل مداخل الشيطان إلى القلب)

اعلم أن مثال القلب مثال حصن والشيطان عدو يريد أن يدخل الحصن فيملكه ويستولى عليه ولا يقدر على حفظ الحصن من العدو إلا بحراسة أبواب الحصن ومداخله ومواضع ثلمه ولا يقدر على حراسة أبوابه من لا يدرى أبوابه فحماية القلب من وسواس الشيطان واجبة وهو فرض عين على كل عبد مكلف ومالا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو أيضا واجب ولا يتوصل إلى دفع الشيطان إلا بمعرفة

يوم حنين وفى رجلى نعل كثيفة فوطئت بها على رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنفحنى نفحة بسوط فى يده وقال باسم الله أوجعتنى قال فبت لنفسى لائما أقول أوجعت رسول الله قال فبت بليلة كما يعلم الله فلما أصبحنا إذا رجل يقول أين فلان قلت هذا والله الذى كان منى بالأمس قال فانطلقت وأنا متخوف فقال لى إنك وطئت بنعلك على رجلى بالأمس فأوجعتنى فنفحتك نفحة بالسوط فهذه ثمانون نعجة فخذها بها . ومن أخلاق الصوفية الإيثار والمواساة ويحملهم على ذلك فرط الشفقة

(١) حديث ابن مسعود خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا فقال هذا سبيل الله الحديث ن فى الكبرى و ك وقال صحيح الاسناد (٢) حديث كان راهب فى بنى اسرائيل فأخذ الشيطان جارية فخنقها وألقى فى قلوب أهلها أن دواءها عند الراهب الحديث بطوله فى قوله تعالى ـ كمثل الشيطان إذ قال للانسان اكفر ـ ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان وابن مردويه فى تفسيره فى حديث عبيد بن أبى رفاعة مرسلا وللحاكم نحوه موقوفا على على بن أبى طالب وقال صحيح الاسناد ووصله بطين فى مسنده من حديث على (٣) حديث من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه متفق عليه من حديث النعمان بن بشير من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه لفظ ع .

مداخله فصارت معرفة مداخله واجبة ومداخل الشيطان وأبوابه صفات العبد وهي كثيرة ولكنا نشير إلى الأبواب العظيمة الجارية مجرى الدروب التي لا تضيق عن كثرة جنود الشيطان . فمن أبوابه العظيمة الغضب والشهوة فان الغضب هو غول العقل وإذا ضعف جند العقل هجم جند الشيطان ومهما غضب الانسان لعب الشيطان به كما يلعب الصبي بالكرة ، فقد روى أن موسى عليه السلام لقيه إبليس فقال له ياموسى أنت الذي اصطفاك الله برسالته وكلمك تكليما وأنا خلق من خلق الله أذنبت وأريد أن أتوب فاشفع لي إلى ربي أن يتوب عليّ فقال موسى نعم فلما صعد موسى الجبل وكلم ربه عزوجل وأراد النزول قال له ربه أدّ الأمانة فقال موسى يارب عبدك إبليس يريد أن تتوب عليه فأوحى الله تعالى إلى موسى ياموسى قد قضيت حاجتك مره أن يسجد لقبر آدم حتى يتاب عليه فأتى موسى إبليس فقال له قد قضيت حاجتك أمرت أن تسجد لقبر آدم حتى يتاب عليك فغضب واستكبر وقال لم أسجد له حيا أأسجد له ميتا ثم قال له ياموسى إن لك عليّ حقا بما شفعت لي إلى ربك فاذكرني عند ثلاث لا أهلكك فيهن : اذكرني حين تغضب فان روحي في قلبك وعيني في عينك وأجري منك مجرى الدم ، اذكرني إذا غضبت فانه إذا غضب الانسان نفخت في أنفه فما يدري مايصنع واذكرني حين تلقى الزحف فاني آتي ابن آدم حين يلقى الزحف فأذكره زوجته وولده وأهله حتى يولي وإياك أن تجلس إلى امرأة ليست بذات محرم فاني رسولها إليك وسولك إليها فلا أزال حتى أفتنك بها وأفتنها بك. فقد أشار بهذا إلى الشهوة والغضب والحرص فان الفرار من الزحف حرص على الدنيا وامتناعه من السجود لآدم ميتا هو الحسد وهو أعظم مداخله وقد ذكر أن بعض الأولياء قال لإبليس أرني كيف تغلب ابن آدم فقال أخذه عند الغضب وعند الهوى ، فقد حكي أن إبليس ظهر لراهب فقال له الراهب أي أخلاق بني آدم أعون لك قال الحدة فان العبد إذا كان حديدا قلبناه كما يقلب الصبيان الكرة ، وقيل إن الشيطان يقول كيف يغلبني ابن آدم وإذا رضي جئت حتى أكون في قلبه وإذا غضب طرت حتى أكون في رأسه ومن أبوابه العظيمة الحسد والحرص فمهما كان العبد حريصا على كل شيء أعماه حرصه وأصمه إذ قال صلى الله عليه وسلم « حبك للشيء يعمي ويصم [1] » ونور البصيرة هو الذي يعرف مداخل الشيطان فاذا غطاه الحسد والحرص لم يبصر فحينئذ يجد الشيطان فرصة فيحسن عند الحريص كل مايوصله إلى شهوته وإن كان منكرا وفاحشا فقد روى أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة حمل فيها من كل زوجين اثنين كما أمره الله تعالى فرأى في السفينة شيخا لم يعرفه فقال له نوح ماأدخلك فقال دخلت لأصيب قلوب أصحابك فتكون قلوبهم معي وأبدانهم معك فقال له نوح اخرج منها ياعدو الله فانك لعين فقال له إبليس: خمس أهلك بهن الناس وسأحدثك منهن بثلاث ولا أحدثك باثنتين فأوحى الله تعالى إلى نوح أنه لا حاجة لك بالثلاث فليحدثك بالاثنتين فقال له نوح ما الاثنتان فقال هما اللتان لا تكذباني هما اللتان لا تخافاني بهما أهلك الناس: الحرص والحسد، فبالحسد لعنت وجعلت شيطانا رجيما وأما الحرص فانه أبيح لآدم الجنة كلها إلا الشجرة فأصبت حاجتي منه بالحرص . ومن أبوابه العظيمة الشبع من الطعام وإن كان حلالا صافيا فان الشبع يقوي الشهوات والشهوات أسلحة الشيطان ، فقد روى أن إبليس ظهر ليحيى بن زكريا عليهما السلام فرأى عليه معاليق من كل شيء فقال له ياإبليس ماهذا المعاليق ؟ قال هذه الشهوات التي أصبت بها ابن آدم فقال فهل فيها من شيء ؟ قال ربما شبعت فثقلناك عن الصلاة وعن الذكر قال فهل غير ذلك ؟ قال لا قال لله عليّ أن لا أملأ بطني من الطعام أبدا فقال له إبليس ولله عليّ أن لا أنصح مسلما أبدا . ويقال في كثرة

(١) حديث حبك الشيء يعمي ويصم أبو داود من حديث أبي الدرداء باسناد ضعيف .

والرحمة طبعا وقوة اليقين شرعا يؤثرون بالموجود ويصبرون على للفقود . قال أبو يزيد البسطامي ما غلبني أحد ماغلبني شاب من أهل بلخ قدم علينا حاجا فقال لي ياأبا يزيد ماحد الزهد عندكم قلت إذا وجدنا أكلنا وإذا فقدنا صبرنا فقال هكذا عندنا كلاب بلخ فقلت له وماحد الزهد عندكم ، قال إذا فقدنا شكرنا وإذا وجدنا آثرنا . وقاله ذو النون من علامة الزاهد المشروح صدره ثلاث: تفريق المجموع وترك طلب للفقود والايثار بالقوت. روى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال

الأكل ست خصال مذمومة : أولها أن يذهب خوف الله من قلبه . الثانى أن يذهب رحمة الخلق من قلبه لأنه يظن أنهم كلهم شباع . والثالث أنه يثقل عن الطاعة . والرابع أنه إذا سمع كلام الحكمة لا يجد له رقة . والخامس أنه إذا تكلم بالموعظة والحكمة لا يقع فى قلوب الناس . والسادس أن يهيج فيه الأمراض . ومن أبوابه حب التزين من الأثاث والثياب والدار فان الشيطان إذا رأى ذلك غالبا على قلب الانسان باض فيه وفرخ فلا يزال يدعوه إلى عمارة الدار وتزيين سقوفها وحيطانها وتوسيع أبنيتها ويدعوه إلى التزين بالثياب والدواب ويستسخره فيها طول عمره وإذا أوقعه فى ذلك فقد استغنى أن يعود إليه ثانية فان بعض ذلك يجره إلى البعض فلا يزال يؤديه من شئ إلى شئ إلى أن يساق إليه أجله فيموت وهو فى سبيل الشيطان واتباع الهوى ويخشى من ذلك سوء العاقبة بالكفر نعوذ بالله منه . ومن أبوابه العظيمة الطمع فى الناس لأنه إذا غلب الطمع على القلب لم يزل الشيطان يحبب إليه التصنع والتزين لمن طمع فيه بأنواع الرياء والتلبيس حتى يصير المطموع فيه كأنه معبوده فلا يزال يتفكر فى حيلة التودد والتحبب إليه ويدخل كل مدخل للوصول إلى ذلك ، وأقل أحواله الثناء عليه بما ليس فيه والمداهنة له بترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد روى صفوان بن سليم أن إبليس تمثل لعبد الله بن حنظلة فقال له يا ابن حنظلة احفظ عنى شيئا أعلمك به فقال لا حاجة لى به قال انظر فان كان خيرا أخذت وإن كان شرا رددت يا ابن حنظلة لا تسأل أحدا غير الله سؤال رغبة وانظر كيف تكون إذا غضبت فانى أملكك إذا غضبت . ومن أبوابه العظيمة العجلة وترك التثبت فى الأمور وقال صلى الله عليه وسلم « العجلة من الشيطان والتأنى من الله تعالى [1] » وقال عز وجل ـ خلق الانسان من عجل ـ وقال تعالى ـ وكان الانسان عجولا ـ وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم ـ ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه ـ وهذا لأن الأعمال ينبغى أن تكون بعد التبصرة والمعرفة والتبصرة تحتاج إلى تأمل وتمهل والعجلة تمنع من ذلك وعند الاستعجال يروج الشيطان شره على الانسان من حيث لا يدرى ، فقد روى أنه لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام أتت الشياطين إبليس فقالوا أصبحت الأصنام قد نكست رءوسها فقال هذا حادث قد حدث مكانكم فطار حتى أتى خافقى الأرض فلم يجد شيئا ثم وجد عيسى عليه السلام قد ولد وإذا الملائكة حافين به فرجع إليهم فقال إن نبيا قد ولد البارحة ما حملت أنثى قط ولا وضعت إلا وأنا حاضرها إلا هذا فأيسوا من أن تعبد الأصنام بعد هذه الليلة ولكن اتئدوا بنى آدم من قبل العجلة والخفة. ومن أبوابه العظيمة الدراهم والدنانير وسائر أصناف الأموال من العروض والدواب والعقار فان كل ما يزيد على قدر القوت والحاجة فهو مستقر الشيطان فان من معه قوته فهو فارغ القلب فلو وجد مائة دينار مثلا على طريق انبعث من قلبه عشر شهوات تحتاج كل شهوة منها إلى مائة دينار أخرى فلا يكفيه ما وجد بل يحتاج إلى تسعمائة أخرى وقد كان قبل وجود المائة مستغنيا فالآن لما وجد مائة ظن أنه صار بها غنيا وقد صار محتاجا إلى تسعمائة ليشترى دارا يعمرها وليشترى جارية وليشترى أثاث البيت ويشترى الثياب الفاخرة وكل شئ من ذلك يستدعى شيئا آخر يليق به وذلك لا آخر له فيقع فى هاوية آخرها عمق جهنم فلا آخر لها سواه . قال ثابت البنانى [2] لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إبليس لشياطينه لقد حدث أمر فانظروا ما هو فانطلقوا حتى أعيوا ثم جاءوا وقالوا ما ندرى قال أنا آتيكم بالخبر فذهب ثم جاء وقال قد بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم قال فجعل يرسل شياطينه إلى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فينصرفون خائبين ويقولون ما صحبنا قوما قط مثل هؤلاء نصيب منهم ثم يقومون إلى صلاتهم فيمحى ذلك فقال إبليس رويدا بهم عسى الله أن يفتح لهم الدنيا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النضير للأنصار « إن شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم وتشاركونهم فى هذه الغنيمة وإن شئتم كانت لكم دياركم وأموالكم ولم تقسم لكم شيئا من الغنيمة ، فقالت الأنصار بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا ونؤثرهم بالغنيمة ولا نشاركهم فيها ، فأنزل الله تعالى ـ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ـ وروى أبو هريرة رضى الله عنه قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أصابه جهد فقال يا رسول الله إنى جائع فأطعمنى فبعث النبى صلى الله عليه وسلم إلى

(١) حديث العجلة من الشيطان والتأنى من الله ت من حديث سهل بن سعد بلفظ الأناة وقال حسن

فنصيب منهم حاجتنا (١) . وروى أن عيسى عليه السلام توسد يوما حجرا فمر به إبليس فقال ياعيسى رغبت فى الدنيا فأخذه عيسى صلى الله عليه وسلم فرمى به من تحت رأسه وقال هذا لك مع الدنيا وهى الحقيقة من يملك حجرا يتوسد به عند النوم فقد ملك من الدنيا ما يمكن أن يكون عدة الشيطان عليه فان القائم بالليل مثلا للصلاة مهما كان بالقرب منه حجر يمكن أن يتوسده فلا يزال يدعوه إلى النوم وإلى أن يتوسده ولو لم يكن ذلك لكان لا يخطر له ذلك ببال ولا تتحرك رغبته إلى النوم هذا فى حجر فكيف بمن يملك المهاد الوثير والفرش الوطيئة والمتنزهات الطيبة فمتى ينشط لعبادة الله تعالى ؟ . ومن أبوابه العظيمة البخل وخوف الفقر فان ذلك هو الذى يمنع من الانفاق والتصدق ويدعو إلى الادخار والكنز والعذاب الأليم وهو الموعود للمكاثرين كما نطق به القرآن العزيز . قال خيثمة بن عبد الرحمن إن الشيطان يقول ماغلبنى ابن آدم غلبة فلن يغلبنى على ثلاث أن آمره أن يأخذ المال من غير حقه وإنفاقه فى غير حقه ومنعه من حقه . وقال سفيان ليس للشيطان سلاح مثل خوف الفقر فاذا قبل ذلك منه أخذ فى الباطل ومنع من الحق وتكلم بالهوى وظن بربه ظن السوء . ومن آفات البخل الحرص على ملازمة الأسواق لجمع المال والأسواق هى معشش الشياطين . وقال أبو أمامة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن إبليس لما نزل إلى الأرض قال يارب أنزلتنى إلى الأرض وجعلتنى رجيما فاجعل لى بيتا قال الحمام قال اجعل لى مجلسا قال الأسواق ومجامع الطرق قال اجعل لى طعاما قال طعامك مالم يذكر اسم الله عليه قال اجعل لى شرابا قال كل مسكر قال اجعل لى مؤذنا قال المزامير قال اجعل لى قرآنا قال الشعر قال اجعل لى كتابا قال الوشم قال اجعل لى حديثا قال الكذب قال اجعل لى مصايد قال النساء (٢) » ومن أبوابه العظيمة التوصل: التعصب للمذاهب والأهواء والحقد على الخصوم والنظر إليهم بعين الازدراء والاستحقار وذلك مما يهلك العباد والفساق جميعا فان الطعن فى الناس والاشتغال بذكر نقصهم صفة مجبولة فى الطبع من الصفات السبعية فاذا خيل إليه الشيطان أن ذلك هو الحق وكان موافقا لطبعه غلبت حلاوته على قلبه فاشتغل به بكل همته وهو بذلك فرحان مسرور يظن أنه يسعى فى الدين وهو ساع فى اتباع الشياطين فترى الواحد منهم يتعصب لأبى بكر الصديق رضى الله عنه وهو آكل الحرام ومطلق اللسان بالفضول والكذب ومتعاط لأنواع الفساد ولو رآه أبو بكر لكان أول عدو له إذ موالى أبى بكر من أخذ سبيله وسار بسيرته وحفظ مابين لحييه . وكان من سيرته رضى الله عنه أن يضع حصاة فى فمه ليكف لسانه عن الكلام فيما لا يعنيه فأتى لهذا الفضولى أن يدعى ولاءه وحبه ولا يسير بسيرته وترى فضوليا آخر يتعصب لعلى رضى الله عنه وكان من زهد على وسيرته أنه لبس فى خلافته ثوبا اشتراه بثلاثة دراهم وقطع رأس الكمين إلى الرسغ وترى الفاسق لابسا ثياب الحرير ومتجملا بأموال اكتسبها من حرام وهو يتعاطى حب على رضى الله عنه ويدعيه وهو أول خصمائه يوم القيامة وليت شعرى من أخذ ولدا عزيزا لانسان هو قرة عينه وحياة قلبه فأخذ يضربه ويمزقه وينتف شعره ويقطعه بالمقراض وهو مع ذلك يدعى حب أبيه وولاءه فكيف يكون حاله عنده ومعلوم أن الدين والشرع كانا أحب إلى أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وسائر الصحابة رضى الله عنهم من الأهل والولد بل من أنفسهم

أزواجه هل عندكن شىء فكلهن قلن والذى بعثك بالحق نبيا ماعندنا إلا الماء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماعندنا مانطعمك هذه الليلة ثم قال من يضيف هذا هذه الليلة رحمه الله فقام رجل من الأنصار فقال أنا يارسول الله فأتى به منزله فقال لأهله هذا ضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكرميه ولا تدخرى عنه شيئا فقالت ماعندنا إلا قوت الصبية فقال فقومى عليهم عن قوتهم حتى يناموا ولا يطعمون شيئا ثم أسرجى فاذا أخذ الضيف ليأكل قومى كأنك تصلحين السراج فأطفئيه

(١) حديث ثابت لما بعث صلى الله عليه وسلم قال إبليس لشياطينه لقد حدث أمر الحديث ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان هكذا مرسلا (٢) حديث أبى أمامة إن إبليس لما نزل إلى الأرض قال يارب أنزلتنى إلى الأرض وجعلتنى رجيما فاجعل لى بيتا قال الحمام الحديث الطبرانى فى الكبير واسناده ضعيف جدا ورواه بنحوه من حديث ابن عباس باسناد ضعيف أيضا .

والمقتحمون لمعاصى الشرع هم الذين يمزقون الشرع ويقطعونه بمقاريض الشهوات ويتوددون به إلى عدو الله إبليس وعدو أوليائه فترى كيف يكون حالهم يوم القيامة عند الصحابة وعند أولياء الله تعالى لا بل لو كشف الغطاء وعرف هؤلاء ما تحبه الصحابة فى أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاستحيوا أن يجروا على اللسان ذكرهم مع قبح أفعالهم ثم إن الشيطان يخيل إليهم أن من مات محبا لأبى بكر وعمر فالنار لا تحوم حوله ويخيل إلى الآخر أنه إذا مات محبا لعلى لم يكن عليه خوف وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لفاطمة رضى الله عنها وهى بضعة منه[1] «اعملى فانى لا أغنى عنك من الله شيئا[2]» وهذا مثال أوردناه من جملة الأهواء ، وهكذا حكم المتعصبين للشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم من الأئمة فكل من ادعى مذهب إمام وهو ليس يسير بسيرته فذلك الامام هو خصمه يوم القيامة إذ يقول له كان مذهبى العمل دون الحديث باللسان وكان الحديث باللسان لأجل العمل لا لأجل الهذيان فما بالك خالفتنى فى العمل والسيرة التى هى مذهبى ومسلكى الذى سلكته وذهبت فيه إلى الله تعالى ثم ادعيت مذهبى كاذبا وهذا مدخل عظيم من مداخل الشيطان قد أهلك به أكثر العالم وقد سلمت المدارس لأقوام قل من الله خوفهم وضعفت فى الدين بصيرتهم وقويت فى الدنيا رغبتهم واشتد على الاستتباع حرصهم ولم يتمكنوا من الاستتباع وإقامة الجاه إلا بالتعصب فحبسوا ذلك فى صدورهم ولم ينبهوهم على مكايد الشيطان فيه بل نابوا عن الشيطان فى تنفيذ مكيدته فاستمر الناس عليه ونسوا أمهات دينهم فقد هلكوا وأهلكوا فالله تعالى يتوب علينا وعليهم وقال الحسن بلغنا أن إبليس قال سولت لأمة محمد ﷺ المعاصى فقصموا ظهرى بالاستغفار فسولت لهم ذنوبا لا يستغفرون الله تعالى منها وهى الأهواء وقد صدق اللعون فانهم لا يعلمون أن ذلك من الأسباب التى تجر إلى المعاصى فكيف يستغفرون منها . ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الانسان عن نفسه بالاختلافات الواقعة بين الناس فى المذاهب والخصومات قال عبد الله بن مسعود جلس قوم يذكرون الله تعالى فأتاهم الشيطان ليقيمهم عن مجلسهم ويفرق بينهم فلم يستطع فأتى رفقة أخرى يتحدثون بحديث الدنيا فأفسد بينهم فقاموا يقتتلون وليس إياهم يريد ، فقام الذين يذكرون الله تعالى فاشتغلوا بهم يفصلون بينهم فتفرقوا عن مجلسهم وذلك مراد الشيطان منهم . ومن أبوابه حمل العوام الذين لم يمارسوا العلم ولم يتبحروا فيه على التفكر فى ذات الله تعالى وصفاته وفى أمور لا يبلغها حد عقولهم حتى يشككهم فى أصل الدين أو يخيل إليهم فى الله تعالى خيالات يتعالى الله عنها يصير بها كافرا أو مبتدعا وهو به فرح مسرور مبتهج بما وقع فى صدره يظن ذلك هو المعرفة والبصيرة وأنه انكشف له ذلك بذكائه وزيادة عقله فأشد الناس حماقة أقواهم اعتقادا فى عقل نفسه وأثبت الناس عقلا أشدهم اتهاما لنفسه وأكثرهم سؤالا من العلماء . قالت عائشة رضى الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الشيطان يأتى أحدكم فيقول من خلقك فيقول الله تبارك وتعالى فيقول فمن خلق الله فاذا وجد أحدكم ذلك فليقل آمنت بالله ورسوله فان ذلك يذهب عنه[3]» والنبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالبحث فى علاج هذا الوسواس فان هذا وسواس يجده عوام الناس دون العلماء وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ويتركوا العلم للعلماء فالعامى لو يزنى ويسرق كان خيرا له من أن يتكلم فى العلم فانه من تكلم فى الله وفى دينه من غير إتقان العلم وقع فى الكفر من حيث لا يدرى

(١) حديث فاطمة بضعة منى متفق عليه من حديث المسور بن مخرمة (٢) حديث إنى لا أغنى عنك من الله شيئا قاله لفاطمة متفق عليه من حديث أبى هريرة (٣) حديث عائشة إن الشيطان يأتى أحدكم فيقول من خلقك فيقول الله الحديث أحمد والبزار وأبو يعلى فى مسانيدهم ورجاله ثقات وهو متفق عليه من حديث أبى هريرة .

وتعالى تمضغ ألسنتنا لضيف رسول الله حتى يشبع ضيف رسول الله فقامت إلى الصبية فعللتهم حتى ناموا عن قوتهم ولم يطعموا شيئا ثم قامت فأثردت وأسرجت فلما أخذ الضيف ليأكل قامت كأنها تصلح السراج فأطفأته فجعلا يمضغان ألسنتهما لضيف رسول الله وظن الضيف أنهما يأكلان معه حتى شبع الضيف وباتا طاويين فلما أصبحوا غدوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما نظر إليهما تبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال لقد عجب الله من فلان وفلانة هذه الليلة وأنزل الله تعالى - ويؤثرون على أنفسهم

كمن يركب لجة البحر وهو لايعرف السباحة ومكايد الشيطان فيما يتعلق بالعقائد والمذاهب لاتحصر وإنما أردنا بما أوردناه المثال . ومن أبوابه سوء الظن بالمسلمين قال الله تعالى ـ ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ـ فمن يحكم بشر على غيره بالظن بعثه الشيطان على أن يطول فيه اللسان بالغيبة فيهلك أويقصر فى القيام بحقوقه أويتوانى فى إكرامه وينظر إليه بعين الاحتقار ويرى نفسه خيرا منه وكل ذلك من المهلكات ولأجل ذلك منع الشرع من التعرض للتهم فقال صلى الله عليه وسلم «اتقوا مواضع التهم (١)» حتى احترزهو ﷺ من ذلك روى عن ابن حسين أن صفية بنت حيي بن أخطب أخبرته « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معتكفا فى المسجد قالت فأتيته فتحدثت عنده فلما أمسيت انصرفت فقام يمشى معى فمر به رجلان من الأنصار فسلما ثم انصرفا فناداهما وقال إنها صفية بنت حيي فقالا يارسول الله مانظن بك إلاخيرا فقال إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم من الجسد وإنى خشيت أن يدخل عليكما (٢)» فانظر كيف أشفق ﷺ على دينهما فحرسهما وكيف أشفق على أمته فعلمهم طريق الاحتراز من التهمة حتى لايتساهل العالم الورع المعروف بالدين فى أحواله فيقول مثلى لايظن به إلا الخير إعجابا منه بنفسه فان أورع الناس وأتقاهم وأعلمهم لاينظر الناس كلهم إليه بعين واحدة بل بعين الرضا بعضهم وبعين السخط بعضهم ولذلك قال الشاعر :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

فيجب الاحتراز عن ظن السوء وعن تهمة الأشرار فان الأشرار لايظنون بالناس كلهم إلا الشر فمهما رأيت إنسانا يسيء الظن بالناس طالبا للعيوب فاعلم أنه خبيث فى الباطن وأن ذلك خبثه يترشح منه وإنما رأى غيره من حيث هو فان المؤمن يطلب المعاذير والمنافق يطلب العيوب والمؤمن سليم الصدر فى حق كافة الخلق فهذه بعض مداخل الشيطان إلى القلب ولوأردت استقصاء جميعها لم أقدر عليه وفى هذا القدر ماينبه على غيره فليس فى الآدمى صفة مذمومة إلا وهى سلاح الشيطان ومدخل من مداخله. فان قلت فما العلاج فى دفع الشيطان وهل يكفى فى ذلك ذكر الله تعالى وقول الانسان لاحول ولاقوة إلا بالله . فاعلم أن علاج القلب فى ذلك سد هذه المداخل بتطهير القلب من هذه الصفات المذمومة وذلك مما يطول ذكره وغرضنا فى هذا الربع من الكتاب بيان علاج الصفات المهلكات وتحتاج كل صفة إلى كتاب منفرد على ماسيأتى شرحه ، نعم إذا قطعت من القلب أصول هذه الصفات كان الشيطان بالقلب اجتيازات وخطرات ولم يكن له استقرار ويمنعه من الاجتياز ذكر الله تعالى لأن حقيقة الذكر لاتتمكن من القلب إلا بعد عمارة القلب بالتقوى وتطهيره من الصفات المذمومة وإلافيكون الذكر حديث نفس لاسلطان له على القلب فلا يدفع سلطان الشيطان ولذلك قال الله تعالى ـ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون ـ خصص بذلك المتقى فمثل الشيطان كمثل كلب جائع يقرب منك فان لم يكن بين يديك خبز أولحم فانه ينزجر بأن تقول له اخسأ فمجرد الصوت يدفعه فان كان بين يديك لحم وهو جائع فانه يهجم على اللحم ولايندفع بمجرد الكلام فالقلب الخالى عن قوت الشيطان ينزجر عنه بمجرد الذكر فأما الشهوة إذا غلبت على القلب دفعت حقيقة الذكر إلى حواشى القلب فلم يتمكن من سويدائه فيستقر الشيطان فى سويداء القلب وأما قلوب المتقين الخالية من الهوى والصفات المذمومة فانه يطرقها الشيطان لاللشهوات بل لخلوها بالغفلة عن الذكر فاذا عاد إلى الذكر خنس الشيطان ودليل ذلك قوله تعالى ـ فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ـ وسائر الأخبار والآيات

ولوكان بهم خصاصة ـ وقال أنس رضى الله عنه أهدى لبعض أصحابه رأس شاة مشوى وكان مجهودا فوجه به إلى جار له فتداوله سبعة أنفس ثم عاد إلى الأول فأنزلت الآية لذلك. وروى أن أبا الحسن الأنطاكى اجتمع عنده نيف وثلاثون رجلا بقرية بقرى الرى وله أرغفة معدودة لم تشبع خمسة منهم فكسروا الرغفان وأطفؤا السراج وجلسوا للطعام فلما رفعوا الطعام فاذا هو بحاله لم يأكل أحد منهم إيثارا منه على نفسه . وحكى عن حذيفة العدوى قال انطلقت يوم اليرموك لطلب ابن عم لى

(١) حديث اتقوا مواضع التهم لم أجد له أصلا (٢) حديث صفية بنت حيي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معتكفا فأتيته فتحدثت عنده الحديث وفيه إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم متفق عليه .

الواردة فى الذكر . قال أبو هريرة التقى شيطان المؤمن وشيطان الكافر فاذا شيطان الكافر دهين سمين كاس وشيطان المؤمن مهزول أشعث أغبر عار فقال شيطان الكافر لشيطان المؤمن مالك مهزول قال أنا مع رجل إذا أكل سمى الله فأظل جائعا وإذا شرب سمى الله فأظل عطشانا وإذا لبس سمى الله فأظل عريانا وإذا ادهن سمى الله فأظل شعثا فقال لكنى مع رجل لا يفعل شيئا من ذلك فأنا أشاركه فى طعامه وشرابه ولباسه . وكان محمد بن واسع يقول كل يوم بعد صلاة الصبح : اللهم إنك سلطت علينا عدوا بصيرا بعيوبنا يرانا هو وقبيله من حيث لا نراهم اللهم فآيسه منا كما آيسته من رحمتك وقنطه منا كما قنطته من عفوك وباعد بيننا وبينه كما باعدت بينه وبين رحمتك إنك على كل شئ قدير قال فتمثل له إبليس يوما فى طريق المسجد فقال له يا ابن واسع هل تعرفنى قال ومن أنت قال أنا إبليس فقال وما تريد قال أريد أن لا تعلم أحدا هذه الاستعاذة ولا أتعرض لك قال والله لا أمنعها ممن أرادها فاصنع ماشئت . وعن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال كان شيطان يأتى النبى ﷺ بيده شعلة من نار فيقوم بين يديه وهو يصلى فيقرأ ويتعوذ فلا يذهب فأتاه جبرائيل عليه السلام فقال له قل أعوذ بكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر مايلج فى الأرض ومايخرج منها وما ينزل من السماء ومايعرج فيها ومن فتن الليل والنهار ومن طوارق الليل والنهار إلا طارقا يطرق بخير يارحمن فقال ذلك فطفئت شعلته وخر على وجهه (١) وقال الحسن « نبئت أن جبرائيل عليه السلام أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن عفريتا من الجن يكيدك فاذا أويت إلى فراشك اقرأ آية الكرسى (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « لقد أتانى الشيطان فنازعنى ثم نازعنى فأخذت بحلقه فوالذى بعثنى بالحق ما أرسلته حتى وجدت برد ماء لسانه على يدى ولولا دعوة أخى سليمان عليه السلام لأصبح طريحا فى المسجد (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « ماسلك عمر فجا إلا سلك الشيطان فجا غير الذى سلكه عمر (٤) » وهذا لأن القلوب كانت مطهرة عن مرعى الشيطان وقوته وهى الشهوات فمهما طمعت فى أن يندفع الشيطان عنك بمجرد الذكر كما اندفع عن عمر رضى الله عنه كان محالا وكنت كمن يطمع أن يشرب دواء قبل الاحتماء والمعدة مشغولة بغليظ الأطعمة ويطمع أن ينفعه كما نفع الذى شربه بعد الاحتماء وتخلية للمعدة والذكر الدواء والتقوى احتماء وهى تخلى القلب عن الشهوات فاذا نزل الذكر قلبا فارغا عن غير الذكر اندفع الشيطان كما تندفع العلة بنزول الدواء فى المعدة الخالية عن الأطعمة قال الله تعالى ـ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ـ وقال تعالى ـ كتب

ومعى شئ من ماء وأنا أقول إن كان به رمق سقيته ومسحت وجهه فاذا أنا به فقلت أسقيك فأشار إلى أن نعم فاذا رجل يقول آه فقال ابن عمى انطلق به إليه فجئت إليه فاذا هو هشام بن العاص فقلت أسقيك فسمع هشام آخر يقول آه فقال انطلق به إليه فجئت إليه فاذا هو قد مات ثم رجعت إلى هشام فاذا هو أيضا قد مات ثم رجعت إلى ابن عمى فاذا هو أيضا قد مات . وسئل أبو الحسين البوشنجى عن الفتوة فقال الفتوة عندى ماوصف الله تعالى به الأنصار فى قوله ـ والذين تبوءوا الدار والإيمان ـ قال ابن

(١) حديث عبد الرحمن بن أبى ليلى كان الشيطان يأتى النبى صلى الله عليه وسلم بيده شعلة من نار الحديث ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان هكذا مرسلا ولمالك فى الموطأ نحوه عن يحيى بن سعيد مرسلا ووصله ابن عبدالبر فى التمهيد من رواية يحيى بن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن عياش الشامى عن ابن مسعود . ورواه أحمد والبزاز من حديث عبدالرحمن بن حبيش وقيل له كيف صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة كادته الشياطين فذكر نحوه (٢) حديث الحسن نبئت أن جبريل أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن عفريتا من الجن يكيدك الحديث ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان هكذا مرسلا (٣) حديث أتانى شيطان فنازعنى ثم نازعنى فأخذت بحلقه الحديث ابن أبى الدنيا من رواية الشعبى مرسلا هكذا وللبخارى من حديث أبى هريرة أن عفريتا من الجن تفلت على البارحة أو كلمة نحوها ليقطع على صلاتى فأمكننى الله منه الحديث و ن فى الكبرى من حديث عائشة كان يصلى فأتاه الشيطان فأخذه فصرعه فخنقه قال حتى وجدت برد لسانه على يدى الحديث وإسناده ضعيف (٤) حديث ماسلك عمر فجا إلا سلك الشيطان فجا غير فجه متفق عليه من حديث سعد بن أبى وقاص بلفظ يا ابن الخطاب مالقيك الشيطان سالكا فجا .

عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير ـ ومن ساعد الشيطان بعمله فهو مواليه وإن ذكر الله بلسانه وإن كنت تقول الحديث قد ورد مطلقا بأن الذكر يطرد الشيطان (١) ولم تفهم أن أكثر عمومات الشرع مخصوصة بشروط نقلها علماء الدين إلى نفسك فليس الخبر كالعيان وتأمل أن منتهى ذكرك وعبادتك الصلاة فراقب قلبك إذا كنت فى صلاتك كيف يجاذبه الشيطان إلى الأسواق وحساب العالمين وجواب المعاندين وكيف يمر بك فى أودية الدنيا ومهالكها حتى إنك لاتذكر ماقد نسيته من فضول الدنيا إلا فى صلاتك ولا يزدحم الشيطان على قلبك إلا إذا صليت فالصلاة محك القلوب فيها يظهر محاسنها ومساويها فالصلاة لاتقبل من القلوب المشحونة بشهوات الدنيا فلاجرم لاينطرد عنك الشيطان بل ربما يزيد عليك الوسواس كما أن الدواء قبل الاحتمال ربما يزيد عليك الضرر فان أردت الخلاص من الشيطان فقدم الاحتماء بالتقوى ثم أردفه بدواء الذكر يفر الشيطان منك كما فر من عمر رضى الله عنه ، ولذلك قال وهب بن منبه : اتق الله ولا تسب الشيطان فى العلانية وأنت صديقه فى السر أى أنت مطيع له . وقال بعضهم ياعجبا لمن يعصى المحسن بعد معرفته باحسانه ويطيع اللعين بعد معرفته بطغيانه ، وكما أن الله تعالى قال ـ ادعونى أستجب لكم ـ وأنت تدعوه ولا يستجيب لك فكذلك تذكر الله ولا يهرب الشيطان منك لفقد شروط الذكر والدعاء ، قيل لابراهيم ابن أدهم مابالنا ندعو فلا يستجاب لنا وقد قال تعالى ـ ادعونى أستجب لكم ـ ؟ قال لأن قلوبكم ميتة قيل وما الذى أماتها ؟ قال ثمان خصال : عرفتم حق الله ولم تقوموا بحقه وقرأتم القرآن ولم تعملوا بحدوده وقلتم نحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تعملوا بسنته وقلتم نخشى الموت ولم تستعدوا له وقال تعالى ـ إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ـ فواطأتموه على المعاصى وقلتم نخاف النار وأرهقتم أبدانكم فيها وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها وإذا قمتم من فرشكم رميتم عيوبكم وراء ظهوركم وافترشتم عيوب الناس أمامكم فأسخطتم ربكم فكيف يستجيب لكم . فان قلت فالداعى إلى المعاصى المختلفة شيطان واحد أو شياطين مختلفون ؟ فاعلم أنه لاحاجة لك إلى معرفة ذلك فى المعاملة فاشتغل بدفع العدو ولا تسأل عن صفته كل البقل من حيث يؤتى ولا تسأل عن البقلة ولكن الذى يتضح بنور الاستبصار فى شواهد الأخبار : أنهم جنود مجندة وأن لكل نوع من المعاصى شيطانا يخصه ويدعو إليه فأما طريق الاستبصار فذكره يطول ويكفيك القدر الذى ذكرناه وهو أن اختلاف المسببات يدل على اختلاف الأسباب كما ذكرناه فى نور النار وسواد الدخان . وأما الأخبار فقد قال مجاهد لإبليس خمسة من الأولاد قد جعل كل واحد منهم على شىء من أمره : ثبر والأعور ومبسوط وداسم وزلنبور ، فأما ثبر فهو صاحب المصائب الذى يأمر بالثبور وشق الجيوب ولطم الخدود ودعوى الجاهلية وأما الأعور فانه صاحب الزنا يأمر به ويزينه وأما مبسوط فهو صاحب الكذب وأما داسم فانه يدخل مع الرجل إلى أهله يرميهم بالعيب عنده ويغضبه عليهم وأما زلنبور فهو صاحب السوق فبسببه لايزالون متظالمين وشيطان الصلاة يسمى خنزب (٢) وشيطان الوضوء يسمى الولهان (٣) وقد ورد فى ذلك أخبار كثيرة ، وكما أن الشياطين فيهم كثرة فكذلك فى الملائكة كثرة ، وقد ذكرنا فى كتاب الشكر السر فى كثرة الملائكة واختصاص كل واحد منهم بعمل منفرد به ، وقد قال أبو أمامة الباهلى : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكل بالمؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه

(١) الحديث الوارد بأن الذكر ياعمر يطرد الشيطان تقدم (٢) حديث إن شيطان الصلاة يسمى خنزب م من حديث عثمان بن أبى العاص وقد تقدم أول الحديث (٣) حديث إن شيطان الوضوء يسمى الولهان تقدم وهو عند ت من حديث أبى .

عطاء يؤثرون على أنفسهم جودا وكرما ولو كان بهم خصاصة يعنى جوعا وفقرا . قال أبو حفص الإيثار هو أن يقدم حظوظ الاخوان على حظوظه فى أمر الدنيا والآخرة وقال بعضهم الايثار لايكون عن اختيار إنما الايثار أن تقدم حقوق الخلق أجمع على حقك ولا تميز فى ذلك بين أخ وصاحب وذى معرفة . وقال يوسف ابن الحسين من رأى لنفسه ملكا لايصح منها الايثار لأنه يرى نفسه أحق بالشىء برؤية ملكه إنما الايثار ممن يرى الأشياء كلها للحق فمن وصل إليه فهو أحق به فاذا وصل شىء من ذلك

مالم يقدر عليه من ذلك للبصر سبعة أملاك يذبون عنه كما يذب الذباب عن قصعة العسل فى اليوم الصائف وما لو بدا لكم لرأيتموه على كل سهل وجبل كل باسط يده فاغرفاه ولو وكل العبد إلى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين (١) » وقال أيوب بن يونس بن يزيد : بلغنا أنه يولد مع أبناء الإنس من أبناء الجن ثم ينشئون معهم . وروى جابر بن عبد الله أن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض قال يارب هذا الذى جعلت بينى وبينه عداوة إن لم تعنى عليه لاأقوى عليه قال لايولد لك ولد إلا وكل به ملك قال يارب زدنى قال أجزى بالسيئة سيئة وبالحسنة عشرا إلى ماأريد قال رب زدنى قال باب التوبة مفتوح مادام فى الجسد الروح قال إبليس يارب هذا العبد الذى كرمته على إن لاتعنى عليه لاأقوى عليه قال لايولد له ولد إلا ولد لك ولد قال يارب زدنى قال تجرى منهم مجرى الدم وتتخذون صدورهم بيوتا قال رب زدنى قال أجلب عليهم بخيلك ورجلك إلى قوله غرورا ، وعن أبى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خلق الله الجن ثلاثة أصناف : صنف حيات وعقارب وخشاش الأرض وصنف كالريح فى الهواء وصنف عليهم الثواب والعقاب وخلق الله تعالى الانس ثلاثة أصناف : صنف كالبهائم كما قال تعالى ـ لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل ـ وصنف أجسامهم أجسام بنى آدم وأرواحهم أرواح الشياطين وصنف فى ظل الله تعالى يوم القيامة يوم لاظل إلا ظله (٢) » وقال وهيب بن الورد بلغنا أن إبليس تمثل ليحيى بن زكريا عليهما السلام وقال إنى أريد أن أنصحك قال لاحاجة لى فى نصحك ولكن أخبرنى عن بنى آدم قال هم عندنا ثلاثة أصناف : أما صنف منهم وهم أشد الأصناف علينا تقبل على أحدهم حتى نفتنه ونتمكن منه فيفزع إلى الاستغفار والتوبة فيفسد علينا كل شىء أدركنا منه ثم نعود عليه فيعود فلا نحن نيأس منه ولانحن ندرك منه حاجتنا فنحن منه فى عناء وأما الصنف الآخر فهم فى أيدينا بمنزلة الكرة فى أيدى صبيانكم نقلبهم كيف شئنا قد كفونا أنفسهم وأما الصنف الثالث فهم مثلك معصومون لانقدر منهم على شىء . فان قلت فكيف يتمثل الشيطان لبعض الناس دون البعض وإذا رأى صورة فهل هى صورته الحقيقية أو هو مثال يمثل له به فان كان على صورته الحقيقية فكيف يرى بصور مختلفة وكيف يرى فى وقت واحد فى مكانين وعلى صورتين حتى يراه شخصان بصورتين مختلفتين . فاعلم أن الملك والشيطان لهما صورتان هى حقيقة صورتهما ولاتدرك حقيقة صورتهما بالمشاهدة إلا بأنوار النبوة فما رأى النبى ﷺ جبرائيل عليه أفضل الصلاة والسلام فى صورته إلا مرتين (٣) وذلك أنه سأله أن يريه نفسه على صورته فواعده بالبقيع وظهر له بحراء فسد الأفق من المشرق إلى المغرب ورآه مرة أخرى على صورته ليلة المعراج عند سدرة المنتهى وإنما كان يراه فى صورة الآدمى غالبا (٤)

---

(١) حديث أبى أمامة وكل بالمؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه الحديث ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان وطب فى المعجم الكبير باسناد ضعيف (٢) حديث أبى الدرداء خلق الله الجن ثلاثة أصناف صنف حيات وعقارب الحديث ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان وحب فى الضعفاء فى ترجمة يزيد بن سنان وضعفه وله نحوه مختصرا فى الجن فقط ثلاثة أصناف من حديث أبى ثعلبة الخشنى وقال صحيح الاسناد (٣) حديث أنه صلى الله عليه وسلم مارأى جبريل فى صورته إلا مرتين الشيخان من حديث عائشة وسئلت هل رأى محمد ربه وفيه ولكنه رأى جبريل فى صورته مرتين (٤) حديث أنه كان يرى جبريل فى صورة الآدمى غالبا الشيخان من حديث عائشة وسئلت فأين قوله: فدنا فتدلى ، قالت ذاك جبريل كان يأتيه فى صورة الرجل الحديث .

إليه يرى نفسه ويده فيه يد أمانة يوصلها إلى صاحبها أو يؤديها إليه . وقال بعضهم حقيقة الايثار أن تؤثر بحظ آخرتك على إخوانك فان الدنيا أقل خطرا من أن يكون لإيثارها محل أو ذكر ومن هذا المعنى مانقل أن بعضهم رأى أخا له فلم يظهر البشر الكثير فى وجهه فأنكر أخوه ذلك منه فقال ياأخى سمعت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا التقى المسلمان ينزل عليهما مائة رحمة : تسعون لأكثرهما بشرا وعشرة لأقلهما بشرا » فأردت أن أكون أقل بشرا منك ليكون لك الأكثر

فكان يراه فى صورة دحية الكلبى[1] وكان رجلا حسن الوجه والأكثر أنه يكاشف أهل المكاشفة من أرباب القلوب بمثال صورته فيتمثل الشيطان له فى اليقظة فيراه بعينه ويسمع كلامه بأذنه فيقوم ذلك مقام حقيقة صورته كما ينكشف فى النام لأكثر الصالحين وإنما المكاشف فى اليقظة هو الذى انتهى إلى رتبة لا يمنعه اشتغال الحواس بالدنيا عن المكاشفة التى تكون فى النام فيرى فى اليقظة مايراه غيره فى النام كما روى عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أن رجلا سأل ربه أن يريه موضع الشيطان من قلب ابن آدم فرأى فى النوم جسد رجل شبه البلور يرى داخله من خارجه ورأى الشيطان فى صورة ضفدع قاعد على منكبه الأيسر بين منكبه وأذنه له خرطوم دقيق قد أدخله من منكبه الأيسر إلى قلبه يوسوس إليه فاذا ذكر الله تعالى خنس ، ومثل هذا قد يشاهد بعينه فى اليقظة فقد رآه بعض المكاشفين فى صورة كلب جاثم على جيفة يدعو الناس إليها وكانت الجيفة مثال الدنيا ، وهذا يجرى مجرى مشاهدة صورته الحقيقية فان القلب لابد وأن تظهر فيه حقيقة من الوجه الذى يقابل عالم الملكوت وعند ذلك يشرق أثره على وجهه الذى يقابل عالم الملك والشهادة لأن أحدهما متصل بالآخر وقد بينا أن القلب له وجهان وجه إلى عالم الغيب وهو مدخل الالهام والوحى ووجه إلى عالم الشهادة فالذى يظهر منه فى الوجه الذى يلى جانب عالم الشهادة لايكون إلا صورة متخيلة لأن عالم الشهادة كله متخيلات إلا أن الخيال تارة يحصل من النظر إلى ظاهر عالم الشهادة بالحس فيجوز أن لاتكون الصورة على وفق المعنى حتى يرى شخصا جميل الصورة وهو خبيث الباطن قبيح السر لأن عالم الشهادة عالم كثير التلبيس . أما الصورة التى تحصل فى الخيال من إشراق عالم الملكوت على باطن سر القلوب فلاتكون إلا محاكية للصفة وموافقة لها لأن الصورة فى عالم الملكوت تابعة للصفة وموافقة لها فلاجرم لايرى المعنى القبيح إلا بصورة قبيحة فيرى الشيطان فى صورة كلب وضفدع وخنزير وغيرها ويرى الملك فى صورة جميلة فتكون تلك الصورة عنوان المعانى ومحاكية لها بالصدق ولذلك يدل القرد والخنزير فى النوم على إنسان خبيث وتدل الشاة على إنسان سليم الصدر وهكذا جميع أبواب الرؤيا والتعبير وهذه أسرار عجيبة وهى من أسرار عجائب القلب ولايليق ذكرها بعلم المعاملة وإنما المقصود أن تصدق بأن الشيطان ينكشف لأرباب القلوب وكذلك الملك تارة بطريق التمثيل والمحاكاة كما يكون ذلك فى النوم وتارة بطريق الحقيقة والأكثر هو التمثيل بصورة محاكية للمعنى هو مثال المعنى لاعين المعنى إلا أنه يشاهد بالعين مشاهدة محققة وينفرد بمشاهدته المكاشف دون من حوله كالنائم .

(بيان مايؤاخذ به العبد من وساوس القلوب وهمها وخواطرها وقصودها وما يعفى عنه ولا يؤاخذ به)

اعلم أن هذا أمر غامض ، وقد وردت فيه آيات وأخبار متعارضة يلتبس طريق الجمع بينها إلا على مباشرة العلماء بالشرع فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « عفى عن أمتى ماحدثت به نفوسها مالم تتكلم به أو تعمل به[2] » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يقول للحفظة إذا هم عبدى بسيئة فلاتكتبوها فان عملها فاكتبوها سيئة وإذا هم بحسنة لم يعملها فاكتبوها حسنة فان عملها فاكتبوها عشرا[3] » وقد خرجه البخارى ومسلم فى الصحيحين وهو

أخبرنا الشيخ ضياء الدين أبو النجم إجازة قال أنا أبو حفص عمر ابن الصفار النيسابورى قال أنا أبو بكر أحمد ابن خلف الشيرازى قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت أبا القاسم الرازى يقول سمعت أبا بكر بن أبى سعدان يقول : من صحب الصوفية فليصحبهم بلا نفس ولا قلب ولا ملك فمن نظر إلى شىء من أسبابه قطعه ذلك عن بلوغ مقصده . وقال سهل بن عبد الله الصوفى من يرى دمه هدرا وملكه مباحا وقال رويم التصوف مبنى على ثلاث خصال التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل

(١) حديث أنه كان يرى جبريل فى صورة دحية الكلبى الشيخان من حديث أسامة بن زيد أن جبريل أتى النبى صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة فجعل يحدث ثم قام قال النبى صلى الله عليه وسلم لأم سلمة من هذا قالت دحية الحديث (٢) حديث عفى لأمتى عما حدثت به نفوسها متفق عليه من حديث أبى هريرة إن الله تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها الحديث (٣) حديث أبى هريرة يقول الله إذا هم عبدى بسيئة

دليل على العفو عن عمل القلب وهمه بالسيئة وفى لفظ آخر «من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بحسنة فعملها كتبت له إلى سبعمائة ضعف ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه وإن عملها كتبت» وفى لفظ آخر « وإذا تحدث بأن يعمل سيئة فأنا أغفرها له مالم يعملها » وكل ذلك يدل على العفو فأما مايدل على المؤاخذة فقوله سبحانه ـ إن تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ـ وقوله تعالى ـ ولاتقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ـ فدل على أن عمل الفؤاد كعمل السمع والبصر فلا يعفى عنه وقوله تعالى ـ ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه ـ وقوله تعالى ـ لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ـ والحق عندنا فى هذه المسألة لايوقف عليه مالم تقع الاحاطة بتفصيل أعمال القلوب من مبدأ ظهورها إلى أن يظهر العمل على الجوارح . فنقول : أول مايرد على القلب الخاطر كالوخطر له مثلا صورة امرأة وأنها وراء ظهره فى الطريق لو التفت إليها لرآها . والثانى هيجان الرغبة إلى النظر وهو حركة الشهوة التى فى الطبع وهذا يتولد من الخاطر الأول ونسميه ميل الطبع ويسمى الأول حديث النفس . والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغى أن يفعل أى ينبغى أن ينظر إليها فان الطبع إذا مال لم تنبعث الهمة والنية مالم تندفع الصوارف فانه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات وعدم هذه الصوارف ربما يكون بتأمل وهو على كل حال حكم من جهة العقل ويسمى هذا اعتقادا وهو يتبع الخاطر والميل . الرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النية فيه وهذا نسميه هما بالفعل ونية وقصدا وهذا الهمّ قد يكون له مبدأ ضعيف ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت مجاذبته للنفس تأكد هذا الهم وصار إرادة مجزومة فاذا انجزمت الارادة فربما يندم بعد الجزم فيترك العمل وربما يغفل بعارض فلا يعمل به ولا يلتفت إليه وربما يعوقه عائق فيتعذر عليه العمل فههنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالجارحة : الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم . فنقول : أما الخاطر فلا يؤاخذ به لأنه لايدخل تحت الاختيار وكذلك الميل وهيجان الشهوة لأنهما لايدخلان أيضا تحت الاختيار وهما المرادان بقوله ﷺ « عفى عن أمتى ماحدثت به نفوسها» فحديث النفس عبارة عن الخواطر التى تهجس فى النفس ولايتبعها عزم على الفعل ، فأما الهم والعزم فلا يسمى حديث النفس بل حديث النفس كما روى عن عثمان بن مظعون حيث قال للنبى صلى الله عليه وسلم « يارسول الله نفسى تحدثنى أن أطلق خولة . قال مهلا إن من سنتى النكاح . قال نفسى تحدثنى أن أجب نفسى . قال مهلا خصاء أمتى دؤب الصيام . قال نفسى تحدثنى أن أترهب . قال مهلا رهبانية أمتى الجهاد والحج قال نفسى تحدثنى أن أترك اللحم . قال مهلا فانى أحبه ولو أصبته لأكلته ولو سألت الله لأطعمنيه (١) »

والإيثار وترك التعرض والاختيار. قيل لماسمى بالصوفية وتميز الجنيد بالفقه وقبض على الشحام والرقام والنورى وبسط النطع لضرب رقابهم تقدم النورى فقيل له إلى ماذا تبادر ؟ فقال أوثر إخوانى بفضل حياة ساعة ، وقيل دخل الروذبارى دار بعض أصحابه فوجده غائبا وباب بيته مغلق فقال صوفى وله باب مغلق اكسروا الباب فكسروه وأمر بجميع ماوجدوا فى البيت أن يباع فأنفذوه إلى السوق واتخذوا رفقا من الثمن وقعدوا فى الدار فدخل صاحب المنزل ولم يقل شيئا ودخلت امرأته وعليها

فلاتكتبوها عليه الحديث قال المصنف أخرجه م خ فى الصحيحين قلت هو كما قال واللفظ لمسلم فلهذا والله أعلم قدمه فى الذكر (١) حديث إن عثمان بن مظعون قال يارسول الله نفسى تحدثنى أن أطلق خولة قال مهلا إن من سنتى النكاح الحديث ت الحكيم فى نوادر الأصول من رواية على بن زيد عن سعيد بن المسيب مرسلا نحوه وفيه القاسم بن عبيد الله العمرى كذبه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وللدارمى من حديث سعد بن أبى وقاص لما كان من أمر عثمان بن مظعون الذى كان من ترك النساء بعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياعثمان إنى لم أومر بالرهبانية الحديث وفيه من رغب عن سنتى فليس منى وهو عند م بلفظ ردّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتل ولو أذن له لاختصينا والبغوى والطبرانى فى معجمى الصحابة باسناد حسن من حديث عثمان بن مظعون أنه قال يارسول الله إنى رجل تشق على هذه العزوبة فى المغازى فتأذن لى يارسول الله فى الخصاء فأختصى قال لا

فهذه الخواطر التي ليس معها عزم على الفعل هي حديث النفس ولذلك شاور رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لم يكن معه عزم وهمّ بالفعل . وأما الثالث وهو الاعتقاد وحكم القلب بأنه ينبغي أن يفعل فهذا تردد بين أن يكون اضطرارا أو اختيارا والأحوال تختلف فيه فالاختياري منه يؤاخذ به والاضطراري لايؤاخذ به . وأما الرابع وهو الهمّ بالفعل فانه مؤاخذ به إلا أنه إن لم يفعل نظر فان كان قد تركه خوفا من الله تعالى وندما على همه كتبت له حسنة لأن همه سيئة وامتناعه ومجاهدته نفسه حسنة والهم على وفق الطبع مما يدل على تمام الغفلة عن الله تعالى والامتناع بالمجاهدة على خلاف الطبع يحتاج إلى قوة عظيمة فجده في مخالفة الطبع هو العمل لله تعالى والعمل لله تعالى أشد من جده في موافقة الشيطان بموافقة الطبع فكتب له حسنة لأنه رجح جده في الامتناع وهمه به على همه بالفعل وإن تعوق الفعل بعائق أو تركه بعذر لاخوفا من الله تعالى كتبت عليه سيئة فان همه فعل من القلب اختياري . والدليل على هذا التفصيل ماروى في الصحيح مفصلا في لفظ الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قالت الملائكة عليهم السلام رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة وهو أبصر به فقال ارقبوه فان هو عملها فاكتبوها له بمثلها وإن تركها فاكتبوها له حسنة إنما تركها من جرائي[1] » وحيث قال فان لم يعملها أراد به تركها لله فأما إذا عزم على فاحشة فتعذرت عليه بسبب أو غفلة فكيف تكتب له حسنة وقد قال صلى الله عليه وسلم « إنما يحشر الناس على نياتهم[2] » ونحن نعلم أن من عزم ليلا على أن يصبح ليقتل مسلما أو يزني بامرأة فمات تلك الليلة مات مصرا ويحشر على نيته وقد همّ بسيئة ولم يعملها . والدليل القاطع فيه ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار فقيل يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه[3] » وهذا نص في أنه صار بمجرد الارادة من أهل النار مع أنه قتل مظلوما فكيف يظن أن الله لايؤاخذ بالنية والهم بل كل هم دخل تحت اختيار العبد فهو مؤاخذ به إلا أن يكفره بحسنة وتقض العزم بالندم حسنة فلذلك كتبت له حسنة فأما فوت المراد بعائق فليس بحسنة وأما الخواطر وحديث النفس وهيجان الرغبة فكل ذلك لايدخل تحت اختيار فالمؤاخذة به تكليف ما لا يطاق ولذلك لما نزل قوله تعالى ـ وإن تبدوا

ولكن عليك يابن مظعون بالصيام فانه مجفرة ولأحمد والطبراني باسناد جيد من حديث عبد الله ابن عمرو خصاء أمتي الصيام والقيام وله من حديث سعيد بن العاص باسناد فيه ضعف إن عثمان بن مظعون قال يارسول الله ائذن لي في الاختصاء فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله قد أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة والتكبير على كل شرف الحديث و ه بسند ضعيف من حديث عائشة النكاح من سنتي ولأحمد وأبي يعلى من حديث أنس لكل نبي وقال أبو يعلى لكل أمة رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله وفيه زيد العمي وهو ضعيف ولأبي داود من حديث أبي أمامة إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله وإسناده جيد (١) حديث قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة وهو أبصر الحديث قال المصنف إنه في الصحيح وهو كما قال في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة (٢) حديث إنما يحشر الناس على نياتهم ه من حديث جابر دون قوله إنما وله من حديث أبي هريرة إنما يبعث الناس على نياتهم وإسنادها حسن و م من حديث عائشة يبعثهم الله على نياتهم وله من حديث أم سلمة يبعثون على نياتهم (٣) حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار الحديث متفق عليه من حديث أبي بكرة .

كساء فدخلت بيتا فرمت بالكساء وقالت هذا أيضا من بقية المتاع فبيعوه فقال الزوج لها لم تكلفت هذا باختيارك قالت اسكت مثل الشيخ يباسطنا ويحكم علينا ويبقى لنا شيء ندخره عنه . وقيل مرض قيس بن سعد فاستبطأ إخوانه في عيادته فسأل عنهم فقالوا إنهم يستحيون بما لك عليهم من الدين فقال أخزى الله مالا يمنع الاخوان عن الزيارة ثم أمر مناديا ينادي من كان لقيس عليه مال فهو منه في حل فكسرت عتبة داره بالعشي لكثرة عواده . وقيل أتى رجل صديقا له ودقّ عليه الباب فلما خرج قال لماذا

مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ـ «جاء ناس من الصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا كلفنا مالانطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لايحب أن يثبت فى قلبه ثم يحاسب بذلك فقال ﷺ : لعلكم تقولون كما قالت اليهود سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا فقالوا سمعنا وأطعنا (١)» فأنزل الله الفرج بعد سنة بقوله ـ لايكلف الله نفسا إلا وسعها ـ فظهر به أن كل مالايدخل تحت الوسع من أعمال القلب هو الذى لايؤاخذ به فهذا هو كشف الغطاء عن هذا الالتباس وكل من يظن أن كل مايجرى على القلب يسمى حديث النفس ولم يفرق بين هذه الأقسام الثلاثة فلابد وأن يغلط وكيف لايؤاخذ بأعمال القلب من الكبر والعجب والرياء والنفاق والحسد وجملة الخبائث من أعمال القلب بل السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا أى مايدخل تحت الاختيار فلو وقع البصر بغير اختيار على غير ذى محرم لم يؤاخذ به فان أتبعها نظرة ثانية كان مؤاخذا به لأنه مختار فكذا خواطر القلب تجرى هذا المجرى بل القلب أولى بمؤاخذته لأنه الأصل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «التقوى ههنا وأشار إلى القلب (٢)» وقال الله تعالى ـ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ـ وقال صلى الله عليه وسلم « الإثم حواز القلوب (٣)» وقال « البرّ ما اطمأن إليه القلب وإن أفتوك وأفتوك (٤)» حتى إنا نقول إذا حكم القلب المفتى بإيجاب شىء وكان مخطئا فيه صار مثابا عليه بل من قد ظن أنه تطهر فعليه أن يصلى فان صلى ثم تذكر أنه لم يتوضأ كان له ثواب بفعله فان تذكر ثم تركه كان معاقبا عليه ومن وجد على فراشه امرأة فظن أنها زوجته لم يعص بوطئها وإن كانت أجنبية فان ظن أنها أجنبية ثم وطئها عصى بوطئها وإن كانت زوجته وكل ذلك نظر إلى القلب دون الجوارح .

(بيان أن الوسواس هل يتصور أن ينقطع بالكلية عند الذكر أم لا)

اعلم أن العلماء المراقبين للقلوب الناظرين فى صفاتها وعجائبها اختلفوا فى هذه المسألة على خمس فرق : فقالت فرقة الوسوسة تنقطع بذكر الله عز وجل لأنه عليه السلام قال « فاذا ذكر الله خنس (٥)» والخنس هو السكوت فكأنه يسكت . وقالت فرقة لاينعدم أصله ولكن يجرى فى القلب ولايكون له أثر لأن القلب إذا صار مستوعبا بالذكر كان محجوبا عن التأثر بالوسوسة كالمشغول بهمه فانه قد يكلم ولايفهم وإن كان الصوت يمر على سمعه . وقالت فرقة لاتسقط الوسوسة ولا أثرها أيضا ولكن تسقط غلبتها للقلب فكأنه يوسوس من بعد وعلى ضعف . وقالت فرقة ينعدم عند الذكر فى لحظة وينعدم الذكر فى لحظة ويتعاقبان فى أزمنة متقاربة يظن لتقاربها أنها متساوقة وهى كالكرة التى عليها نقط متفرقة فانك إذا أردتها بسرعة رأيت النقط دوائر بسرعة تواصلها بالحركة واستدل هؤلاء بأن الخنس قد ورد ونحن نشاهد الوسوسة مع الذكر ولاوجه له إلا هذا . وقالت فرقة الوسوسة والذكر يتساوقان فى الدوام على القلب تساوقا لاينقطع وكما أن الانسان قد يرى بعينيه شيئين فى حالة واحدة فكذلك

(١) حديث لما نزل قوله تعالى ـ وإن تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ـ جاء ناس من الصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا كلفنا ما لانطيق الحديث م من حديث أبى هريرة وابن عباس نحوه (٢) حديث التقوى ههنا وأشار إلى القلب م من حديث أبى هريرة وقال إلى صدره (٣) حديث الإثم حواز القلوب تقدم فى العلم (٤) حديث البر ما اطمأن إليه القلب وإن أفتوك وأفتوك الطبرانى من حديث أبى ثعلبة ولأحمد نحوه من حديث وابصة وفيه وإن أفتاك الناس وأفتوك وقد تقدما (٥) حديث وإذا ذكر الله خنس ابن أبى الدنيا وابن عدى من حديث أنس فى أثناء حديث إن الشيطان واضع خطمه على قلب ابن آدم الحديث وقد تقدم قريبا .

جئتنى ؟ قال لأربعمائة درهم دين على فدخل الدار ووزن أربعمائة درهم وأخرجها إليه ودخل الدار باكيا فقالت امرأته هلا تعللت حين شق عليك الاجابة فقال إنما أبكى لأنى لم أتفقد حاله حتى أحتاج أن يفاتحنى . وأخبرنا الشيخ أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدسى قال أنا محمد بن محمد إمام جامع أصفهان قال ثنا أبو عبد الله الجرجانى قال أنا أبو طاهر محمد بن الحسن المحمد أباذى قال ثنا أبو البحترى قال ثنا أبو أسامة قال ثنا زيد بن أبى بردة عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الأشعريين إذا أرملوا

القلب قد يكون مجرى لشيئين فقد قال صلى الله عليه وسلم « مامن عبد إلا وله أربعة أعين عينان فى رأسه يبصر بهما أمر دنياه وعينان فى قلبه يبصر بهما أمر دينه (١) » وإلى هذا ذهب المحاسبى والصحيح عندنا أن كل هذه المذاهب صحيحة ولكن كلها قاصرة عن الاحاطة بأصناف الوسواس وإنما نظر كل واحد منهم إلى صنف واحد من الوسواس فأخبر عنه . والوسواس أصناف: الأول أن يكون من جهة التلبيس بالحق فان الشيطان قد يلبس بالحق فيقول للانسان ترك التنعم باللذات فان العمر طويل والصبر عن الشهوات طول العمر ألمه عظيم فعند هذا إذا ذكر العبد عظيم حق الله تعالى وعظيم ثوابه وعقابه وقال لنفسه الصبر عن الشهوات شديد ولكن الصبر على النار أشد منه ولابد من أحدهما فاذا ذكر العبد وعد الله تعالى ووعيده وجدد إيمانه ويقينه خنس الشيطان وهرب إذ لايستطيع أن يقول له النار أيسر من الصبر على المعاصى ولا يمكنه أن يقول المعصية لاتفضى إلى النار فان إيمانه بكتاب الله عز وجل يدفعه عن ذلك فينقطع وسواسه وكذلك يوسوس إليه بالعجب بعمله فيقول أى عبد يعرف الله كما تعرفه ويعبده كما تعبده فما أعظم مكانك عند الله تعالى فيتذكر العبد حينئذ أن معرفته وقلبه وأعضاءه التى بها عمله وعلمه كل ذلك من خلق الله تعالى فمن أين يعجب به فيخنس الشيطان إذ لايمكنه أن يقول ليس هذا من الله فان المعرفة والإيمان يدفعه فهذا نوع من الوسواس ينقطع بالكلية عن العارفين المستبصرين بنور الإيمان والمعرفة . الصنف الثانى : أن يكون وسواسه بتحريك الشهوة وهيجانها وهذا ينقسم إلى مايعلم العبد يقينا أنه معصية وإلى مايظنه بغالب الظن فان علمه يقينا خنس الشيطان عن تهييج يؤثر فى تحريك الشهوة ولم يخنس عن التهييج وإن كان مظنونا فربما يبقى مؤثرا بحيث يحتاج إلى مجاهدة فى دفعه فتكون الوسوسة موجودة ولكنها مدفوعة غير غالبة . الصنف الثالث : أن تكون وسوسة بمجرد الخواطر وتذكر الأحوال الغالبة والتفكر فى غير الصلاة مثلا فاذا أقبل على الذكر تصور أن يندفع ساعة ويعود ويندفع ويعود فيتعاقب الذكر والوسوسة ويتصور أن يتساوقا جميعا حتى يكون الفهم مشتملا على فهم معنى القراءة وعلى تلك الخواطر كأنهما فى موضعين من القلب وبعيد جدا أن يندفع هذا الخنس بالكلية بحيث لايخطر ولكنه ليس محالا إذ قال عليه السلام « من صلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشىء من أمر الدنيا غفر له ماتقدم من ذنبه (٢) » فلولا أنه متصور لما ذكره إلا أنه لا يتصور ذلك إلا فى قلب استولى عليه الحب حتى صار كالمستهتر فإنا قد نرى المستوعب القلب بعدو تأذى به قد يتفكر بمقدار ركعتين وركعات فى مجادلة عدوه بحيث لايخطر بباله غير حديث عدوه وكذلك المستغرق فى الحب قد يتفكر فى محادثة محبوبه بقلبه ويغوص فى فكره بحيث لايخطر بباله غير حديث محبوبه ولو كلمه غيره لم يسمع ولو اجتاز بين يديه أحد لكان كأنه لايراه وإذا تصور هذا فى خوف من عدو وعند الحرص على مال وجاه فكيف لايتصور من خوف النار والحرص على الجنة ولكن ذلك عزيز لضعف الايمان بالله تعالى واليوم الآخر وإذا تأملت جملة هذه الأقسام وأصناف الوسواس علمت أن لكل مذهب من المذاهب وجها ولكن فى محل مخصوص . وبالجملة فالخلاص من الشيطان فى لحظة أو ساعة غير بعيد ولكن الخلاص منه عمرا طويلا بعيد جدا ومحال

(١) حديث مامن عبد إلا وله أربعة أعين عينان فى رأسه يبصر بهما أمر دنياه وعينان فى قلبه يبصر بهما أمر دينه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث معاذ بلفظ الآخرة مكان دينه وفيه الحسين بن أحمد بن محمد الهروى السماخى الحافظ كذبه ك والآفة منه (٢) حديث من صلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشىء من الدنيا تقدم فى الصلاة .

فى الغزو وقل طعام عيالهم جمعوا ماكان عندهم فى ثوب واحد ثم اقتسموا فى إناء واحد بالسوية فهم منى وأنا منهم » . وحدث جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه إذا أراد أن يغزو قال : يامعشر المهاجرين والأنصار إن من إخوانكم قوما ليس لهم مال ولاعدة فليضم أحدكم إليه الرجل والرجلين والثلاثة فما لأحدكم من ظهر جمله إلا عقبة كعقبة أحدهم » قال فضممت إلى اثنين أو ثلاثة مالى إلا عقبة كعقبة أحدهم من جمله . وروى أنس قال لما قدم عبد الرحمن بن عوف المدينة آخى النبى عليه السلام بينه وبين سعد

فى الوجود ولو تخلص أحد من وساوس الشيطان بالخواطر وتهييج الرغبة لتخلص رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى « أنه نظر إلى علم ثوبه فى الصلاة فلما سلم رمى بذلك الثوب وقال شغلنى عن الصلاة وقال اذهبوا به إلى أبى جهم وائتونى بأنبجانيته[1] ». « وكان فى يده خاتم من ذهب فنظر إليه وهو على المنبر ثم رمى به وقال نظرة إليه ونظرة إليكم[2] » وكان ذلك لوسوسة الشيطان بتحريك لذة النظر إلى خاتم الذهب وعلم الثوب وكان ذلك قبل تحريم الذهب فلذلك لبسه ثم رمى به فلا تنقطع وسوسة عروض الدنيا وتعدها إلا بالرمى والمفارقة فما دام عليك شيئا وراء حاجته ولو دينارا واحدا لا يدعه الشيطان فى صلاته من الوسوسة فى الفكر فى دينارك وأنه كيف يحفظه وفيماذا ينفقه وكيف يخفيه حتى لا يعلم به أحد وكيف يظهره حتى يتباهى به إلى غير ذلك من الوساوس فمن أنشب مخالبه فى الدنيا وطمع فى أن يتخلص من الشيطان كان كمن انغمس فى العسل وظن أن الذباب لا يقع عليه فهو محال فالدنيا باب عظيم لوسوسة الشيطان وليس له باب واحد بل أبواب كثيرة قال حكيم من الحكماء الشيطان يأتى ابن آدم من قبل المعاصى فان امتنع أتاه من وجه النصيحة حتى يلقيه فى بدعة فان أبى أمره بالتحرج والشدة حتى يحرم ما ليس بحرام فان أبى شككه فى وضوئه وصلاته حتى يخرجه عن العلم فان أبى خفف عليه أعمال البر حتى يراه الناس صابرا عفيفا فتميل قلوبهم إليه فيعجب بنفسه وبه يهلكه وعند ذلك تشتد الحاجة فانها آخر درجة ويعلم أنه لو جاوزها أفلت منه إلى الجنة .

(بيان سرعة تقلب القلب وانقسام القلوب فى التغير والثبات)

اعلم أن القلب كما ذكرناه تكتنفه الصفات التى ذكرناها وتنصب إليه الآثار والأحوال من الأبواب التى وصفناها فكأنه هدف يصاب على الدوام من كل جانب فاذا أصابه شىء يتأثر به أصابه من جانب آخر ما يضاده فتتغير صفته فان نزل به الشيطان فدعاه إلى الهوى نزل به الملك وصرفه عنه وإن جذبه شيطان إلى شر جذبه شيطان آخر إلى غيره وإن جذبه ملك إلى خير جذبه آخر إلى غيره فتارة يكون متنازعا بين ملكين وتارة بين شيطانين وتارة بين ملك وشيطان لا يكون قط مهملا وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم ـ ولا طلاع رسول الله صلى الله عليه وسلم على عجيب صنع الله تعالى فى عجائب القلب وتقلبه كان يحلف به فيقول « لا ومقلب القلوب[3] » وكان كثيرا ما يقول « يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك قالوا أو تخاف يا رسول الله قال وما يؤمننى والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء[4] » وفى لفظ آخر « إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه » وضرب له صلى الله عليه وسلم ثلاثة أمثلة فقال « مثل القلب مثل العصفور يتقلب فى كل ساعة »[5] وقال عليه السلام

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم نظر إلى علم فى ثوبه فى الصلاة الحديث تقدم فيه (٢) حديث كان فى يده خاتم من ذهب فنظر إليه على المنبر فرماه فقال نظرة إليه ونظرة إليكم ن من حديث ابن عباس وتقدم فى الصلاة (٣) حديث لا ومقلب القلوب خ من حديث ابن عمر (٤) حديث يا مثبت القلوب ثبت قلبى على دينك الحديث ت من حديث أنس وحسنه و ك من حديث جابر وقال ابن أبى الدنيا صحيح على شرط م ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك و ن فى الكبرى ه ك وصححه على شرط خ م من حديث النواس بن سمعان ما من قلب إلا بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه و ن فى الكبرى باسناد جيد نحوه من حديث عائشة (٥) حديث مثل القلب مثل العصفور يتقلب فى كل ساعة ك فى المستدرك وقال صحيح على شرط م والبيهقى فى الشعب من حديث أبى عبيدة بن الجراح . قلت رواه البغوى فى معجمه من حديث أبى عبيد غير منسوب وقال لا أدرى له صحبة أم لا .

ابن الربيع فقال له أقاسمك مالى نصفين ولى امرأتان فأطلق إحداهما فاذا انقضت عدتها فتزوجها فقال له عبد الرحمن بارك الله لك فى أهلك ومالك فما حمل الصوفى على الايثار إلا طهارة نفسه وشرف غريزته وما جعله الله تعالى صوفيا إلا بعد أن سوى غريزته لذلك وكل من كانت غريزته السخاء والسخى يوشك أن يصير صوفيا لأن السخاء صفة الغريزة وفى مقابلته الشح والشح من لوازم صفة النفس قال الله تعالى ـ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ـ حكم بالفلاح لمن يوقى الشح وحكم بالفلاح

«مثل القلب فى تقلبه كالقدر إذا استجمعت غليانا [1]» وقال «مثل القلب كمثل ريشة فى أرض فلاة تقلبها الرياح ظهرا لبطن [2]» وهذه التقلبات وعجائب صنع الله تعالى فى تقليبها من حيث لا تهتدى إليه المعرفة لا يعرفها إلا المراقبون والراعون لأحوالهم مع الله تعالى . والقلوب فى الثبات على الخير والشر والتردد بينهما ثلاثة : قلب عمر بالتقوى وزكا بالرياضة وطهر عن خبائث الأخلاق تتفتح فيه خواطر الخير من خزائن الغيب ومداخل الملكوت فينصرف العقل إلى التفكر فيما خطر له ليعرف دقائق الخير فيه ويطلع على أسرار فوائده فينكشف له بنور البصيرة وجهه فيحكم بأنه لابد من فعله فيستحثه عليه ويدعوه إلى العمل به وينظر الملك إلى القلب فيجده طيبا فى جوهره طاهرا بتقواه مستنيرا بضياء العقل معمورا بأنوار المعرفة فيراه صالحا لأن يكون له مستقرا ومهبطا فعند ذلك يمده بجنود لا ترى ويهديه إلى خيرات أخرى حتى ينجر الخير إلى الخير وكذلك على الدوام ولا يتناهى إمداده بالترغيب بالخير وتيسير الأمر عليه وإليه الإشارة بقوله تعالى ـ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ـ وفى مثل هذا القلب يشرق نور المصباح من مشكاة الربوبية حتى لا يخفى فيه الشرك الخفى الذى هو أخفى من دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء فلا يخفى على هذا النور خافية ولا يروج عليه شىء من مكايد الشيطان بل يقف الشيطان ويوحى زخرف القول غرورا فلا يلتفت إليه وهذا القلب بعد طهارته من المهلكات يصير على القرب معمورا بالمنجيات التى سنذكرها من الشكر والصبر والخوف والرجاء والفقر والزهد والمحبة والرضا والشوق والتوكل والتفكر والمحاسبة وغير ذلك وهو القلب الذى أقبل الله عز وجل بوجهه عليه وهو القلب المطمئن المراد بقوله تعالى ـ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ـ وبقوله عز وجل ـ يا أيتها النفس المطمئنة ـ . القلب الثانى : القلب المخذول المشحون بالهوى المدنس بالأخلاق المذمومة والخبائث المفتوح فيه أبواب الشياطين المسدود عنه أبواب الملائكة ومبدأ الشر فيه أن ينقدح فيه خاطر من الهوى ويهجس فيه فينظر القلب إلى حاكم العقل ليستفتى منه ويستكشف وجه الصواب فيه فيكون العقل قد ألف خدمة الهوى وأنس به واستمر على انبساط الحيل له وعلى مساعدة الهوى فتستولى النفس وتساعد عليه فينشرح الصدر بالهوى وتنبسط فيه ظلماته لانحباس جند العقل عن مدافعته فيقوى سلطان الشيطان لاتساع مكانه بسبب انتشار الهوى فيقبل عليه بالتزيين والغرور والأمانى ويوحى بذلك زخرفا من القول غرورا فيضعف سلطان الإيمان بالوعد والوعيد ويخبو نور اليقين لخوف الآخرة إذ يتصاعد عن الهوى دخان مظلم إلى القلب يملأ جوانبه حتى تنطفئ أنواره فيصير العقل كالعين التى ملأ الدخان أجفانها فلا يقدر على أن ينظر وهكذا تفعل غلبة الشهوة بالقلب حتى لا يبقى للقلب إمكان التوقف والاستبصار ولو بصره واعظ وأسمعه ماهو الحق فيه عمى عن الفهم وصم عن السمع وهاجت الشهوة فيه وسطا الشيطان وتحركت الجوارح على وفق الهوى فظهرت المعصية إلى عالم الشهادة من عالم الغيب بقضاء من الله تعالى وقدره وإلى مثل هذا القلب الاشارة بقوله تعالى ـ أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا . ـ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ـ وبقوله عز وجل ـ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ـ وبقوله تعالى ـ سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ـ ورب قلب هذا حاله بالاضافة إلى بعض الشهوات كالذى يتورع عن بعض الأشياء ولكنه إذا رأى

لمن أنفق وبذل فقال ـ ومما رزقناهم ينفقون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ـ والفلاح أجمع اسم لسعادة الدارين والنبى عليه السلام نبه بقوله ثلاث مهلكات ، وثلاث منجيات فجعل إحدى المهلكات شحا مطاعا ولم يقل مجرد الشح يكون مهلكا بل يكون مهلكا إذا كان مطاعا فأما كونه موجودا فى النفس غير مطاع فانه لا ينكر ذلك لأنه من لوازم النفس مستمدا من أصل جبلتها التراب وفى التراب قبض وإمساك وليس ذلك بالعجب من الآدمى وهو جبلى فيه وإنما العجب وجود السخاء

(١) حديث مثل القلب فى تقلبه كالقدر إذا استجمعت غليانا أحمد و ك وقال صحيح على شرط خ من حديث المقداد بن الأسود (٢) حديث مثل القلب كمثل ريشة بأرض فلاة الحديث الطبرانى فى الكبير والبيهقى فى الشعب من حديث أبى موسى الأشعرى باسناد حسن والبزار نحوه من حديث أنس باسناد ضعيف .

وجها حسنا لم يملك عينه وقلبه وطاش عقله وسقط مسك قلبه أو كالذى لا يملك نفسه فيما فيه الجاه والرياسة والكبر ولا يبقى معه مسكة للتثبت عند ظهور أسبابه أو كالذى لا يملك نفسه عند الغضب مهما استحقر وذكر عيب من عيوبه أو كالذى لا يملك نفسه عند القدرة على أخذ درهم أو دينار بل يتهالك عليه تهالك الوالهِ المستهتر فينسى فيه المروءة والتقوى فكل ذلك تصاعد دخان الهوى إلى القلب حتى يظلم وتنطفئ منه أنواره فينطفئ نور الحياء والمروءة والإيمان ويسعى فى تحصيل مراد الشيطان . القلب الثالث قلب تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير فتنبعث النفس بشهوتها إلى نصرة خاطر الشر فتقوى الشهوة وتحسن التمتع والتنعم فينبعث العقل إلى خاطر الخير ويدفع فى وجه الشهوة ويقبح فعلها وينسبها إلى الجهل ويشبهها بالبهيمة والسبع فى تهجمها على الشر وقلة اكتراثها بالعواقب فتميل النفس إلى نصح العقل فيحمل الشيطان حملة على العقل فيقوى داعى الهوى ويقول ما هذا التحرج البارد ولم تمتنع عن هواك فتؤذى نفسك وهل ترى أحدا من أهل عصرك يخالف هواه أو يترك غرضه أفترك لهم ملاذ الدنيا يتمتعون بها وتحجر على نفسك حتى تبقى محروما شقيا متعوبا يضحك عليك أهل الزمان أتريد أن يزيد منصبك على فلان وفلان وقد فعلوا مثل ما اشتهيت ولم يمتنعوا أما ترى العالم الفلانى ليس يحترز من مثل ذلك ولو كان ذلك شرا لامتنع منه فتميل النفس إلى الشيطان وتنقلب إليه فيحمل الملك حملة على الشيطان ويقول هل هلك إلا من اتبع لذة الحال ونسى العاقبة أفتقنع بلذة يسيرة وتترك لذة الجنة ونعيمها أبد الآباد أم تستثقل ألم الصبر عن شهوتك ولا تستثقل ألم النار أتغتر بغفلة الناس عن أنفسهم واتباعهم هواهم ومساعدتهم الشيطان مع أن عذاب النار لا يخففه عنك معصية غيرك أرأيت لو كنت فى يوم صائف شديد الحر ووقف الناس كلهم فى الشمس وكان لك بيت بارد أكنت تساعد الناس أو تطلب لنفسك الخلاص فكيف تخالف الناس خوفا من حر الشمس ولا تخالفهم خوفا من حر النار فعند ذلك تمتثل النفس إلى قول الملك فلا يزال يتردد بين الجندين متجاذبا بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به فإن كانت الصفات التى فى القلب الغالب عليها الصفات الشيطانية التى ذكرناها غلب الشيطان ومال القلب إلى جنسه من أحزاب الشيطان معرضا عن حزب الله تعالى وأوليائه ومساعدا لحزب الشيطان وأعدائه وجرى على جوارحه بسابق القدر ما هو سبب بعده عن الله تعالى وإن كان الأغلب على القلب الصفات الملكية لم يصغ القلب إلى إغواء الشيطان وتحريضه إياه على العاجلة وتهوينه أمر الآخرة بل مال إلى حزب الله تعالى وظهرت الطاعة بموجب ما سبق من القضاء على جوارحه فقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن أى بين تجاذب هذين الجندين وهو الغالب أعنى التقلب والانتقال من حزب إلى حزب أما الثبات على الدوام مع حزب الملائكة أو مع حزب الشيطان فنادر من الجانبين وهذه الطاعات والمعاصى تظهر من خزائن الغيب إلى عالم الشهادة بواسطة خزانة القلب فانه من خزائن الملكوت وهى أيضا إذا ظهرت كانت علامات تعرف أرباب القلوب سابق القضاء لمن خلق للجنة يسرت له أسباب الطاعات ومن خلق للنار يسرت له أسباب المعاصى وسلط عليه أقران السوء وألقى فى قلبه حكم الشيطان فانه بأنواع الحكم يغر الحق بقوله إن الله رحيم فلا تبال وإن الناس كلهم ما يخافون الله فلا تخالفهم وإن العمر طويل فاصبر حتى تتوب غدا ـ يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا ـ يعدهم التوبة ويمنيهم المغفرة فيهلكهم باذن الله تعالى بهذه الحيل وما يجرى مجراها فيوسع قلبه لقبول الغرور ويضيقه عن قبول الحق وكل ذلك بقضاء من الله وقدر لمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء . ـ إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده ـ فهو الهادى

فى الغريزة وهو لنفوس الصوفية الداعى لهم إلى البذل والايثار والسخاء أتم وأكمل من الجود ففى مقابلة الجود البخل وفى مقابلة السخاء الشح والجود والبخل يتطرق إليهما الاكتساب بطريق العادة بخلاف الشح والسخاء إذا كان من ضرورة الغريزة وكل سخى جواد وليس كل جواد سخيا والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالسخاء لأن السخاء من نتيجة الغرائز والله تعالى منزه عن الغريزة والجود يتطرق إليه الرياء ويأتى به الانسان متطلعا إلى عوض من الخلق أو الحق بمقابل ما من

والمضل يفعل مايشاء ويحكم مايريد لاراد لحكمه ولامعقب لقضائه خلق الجنة وخلق لها أهلا فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها أهلا فاستعملهم بالمعاصى وعرف الخلق علامة أهل الجنة وأهل النار فقال ـ إن الأبرر لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم ـ ثم قال تعالى فيما روى عن نبيه صلى الله عليه وسلم « هؤلاء فى الجنة ولا أبالى وهؤلاء فى النار ولا أبالى[1] » فتعالى الله الملك الحق لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولنقتصر على هذا القدر اليسير من ذكر عجائب القلب فان استقصاءه لا يليق بعلم المعاملة وإنما ذكرنا منه مايحتاج إليه لمعرفة أغوار علوم المعاملة وأسرارها لينتفع بها من لا يقنع بالظواهر ولا يجتزى بالقشر عن اللباب بل يتشوق إلى معرفة دقائق حقائق الأسباب وفيما ذكرناه كفاية له ومقنع إن شاء الله تعالى والله ولى التوفيق . تم كتاب عجائب القلب ولله الحمد والمنة ، ويتلوه كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، والحمد لله وحده وصلى الله على كل عبد مصطفى .

﴿ كتاب رياضة النفس ﴾

(وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب ، وهو الكتاب الثانى من ربع المهلكات)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى صرف الأمور بتدبيره وعدل تركيب الخلق فأحسن فى تصويره وزين صورة الانسان بحسن تقويمه وتقديره وحرسه من الزيادة والنقصان فى شكله ومقاديره وفوض تحسين الأخلاق إلى اجتهاد العبد وتشميره واستحثه على تهذيبها بتخويفه وتحذيره وسهل على خواص عباده تهذيب الأخلاق بتوفيقه وتيسيره وامتن عليهم بتسهيل صعبه وعسيره . والصلاة والسلام على محمد عبد الله ونبيه وحبيبه وصفيه وبشيره ونذيره الذى كان يلوح أنوار النبوة من بين أساريره ويستشرف حقيقة الحق من مخايله وتباشيره وعلى آله وأصحابه الذين طهروا وجه الاسلام من ظلمة الكفر ودياجيره وحسموا مادة الباطل فلم يتدنسوا بقليله ولا بكثيره .

أما بعد : فالخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين ورياضة المتعبدين والأخلاق السيئة هى السموم القاتلة والمهلكات الدامغة والمخازى الفاضحة والرذائل الواضحة والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين المنخرطة بصاحبها فى سلك الشياطين وهى الأبواب المفتوحة إلى نار الله تعالى الموقدة التى تطلع على الأفئدة كما أن الأخلاق الجميلة هى الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجوار الرحمن والأخلاق الخبيثة أمراض القلوب وأسقام النفوس إلا أنه مرض يفوت حياة الأبد . وأين منه المرض الذى لا يفوت إلا حياة الجسد . ومهما اشتدت عناية الأطباء بضبط قوانين العلاج للأبدان وليس فى مرضها إلا فوت الحياة الفانية فالعناية بضبط قوانين العلاج لأمراض القلوب وفى مرضها فوت حياة باقية أولى وهذا النوع من الطب واجب تعلمه على كل ذى لب إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت فيحتاج العبد إلى تأنق فى معرفة علمها وأسبابها ثم إلى تشمير فى علاجها وإصلاحها فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى ـ قد أفلح من زكاها ـ وإهمالها هو المراد بقوله ـ وقد خاب من دساها ـ ونحن نشير فى هذا الكتاب إلى جمل من أمراض القلوب وكيفية القول فى معالجتها على الجملة من غير تفصيل

الثناء وغيره من الخلق والثواب من الله تعالى والسخاء لايتطرق إليه الرياء لأنه ينبع من النفس الزكية المرتفعة عن الأعواض دنيا وآخرة لأن طلب العوض مشعر بالبخل لكونه معلولا بطلب العوض لما تمحض سخاء فالسخاء لأهل الصفاء والايثار لأهل الأنوار ويجوز أن يكون قوله تعالى ـ إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ـ أنه نفى فى الآية الإطعام لطلب الأعواض حيث قال لا نريد بعد قوله لوجه الله فما كان لله لا يشعر بطلب العوض بل الغريزة لطهارتها تنجذب إلى مراد الحق

(١) حديث قال الله عز وجل: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالى وهؤلاء إلى النار ولا أبالى. أحمد وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن قتادة السلمى وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب إنه مضطرب الاسناد .

لعلاج خصوص الأمراض فان ذلك يأتى فى بقية الكتب من هذا الربع وغرضنا الآن النظر الكلى فى تهذيب الأخلاق وتمهيد مناهجها ونحن نذكر ذلك ونجعل علاج البدن مثالا له ليقرب من الأفهام دركه ويتضح ذلك ببيان فضيلة حسن الخلق ثم بيان حقيقة حسن الخلق ثم بيان قبول الأخلاق للتغير بالرياضة ثم بيان السبب الذى به ينال حسن الخلق ثم بيان الطرق التى بها يعرف تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس ثم بيان العلامات التى بها يعرف مرض القلب ثم بيان الطرق التى بها يعرف الانسان عيوب نفسه ثم بيان شواهد النقل على أن طريق المعالجة للقلوب بترك الشهوات لاغير ثم بيان علامات حسن الخلق ثم بيان الطريق فى رياضة الصبيان فى أول النشو ثم بيان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة فهى أحد عشر فصلا يجمع مقاصدها هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

(بيان فضيلة حسن الخلق ومذمة سوء الخلق)

قال الله تعالى لنبيه وحبيبه مثنيا عليه ومظهرا نعمته لديه ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ وقالت عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقه القرآن (١) » وسأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حسن الخلق فتلا قوله تعالى ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ ثم قال صلى الله عليه وسلم : هو أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (٣) وقال ﷺ « أثقل ما يوضع فى الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق (٤) » وجاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين يديه فقال « يارسول الله ما الدين قال حسن الخلق فأتاه من قبل يمينه فقال يارسول الله ما الدين قال حسن الخلق ثم أتاه من قبل شماله فقال ما الدين فقال حسن الخلق ثم أتاه من ورائه فقال يارسول الله ما الدين فالتفت إليه وقال أما تفقه هو أن لاتغضب (٥) » وقيل « يارسول الله ما الشؤم قال سوء الخلق (٦) » وقال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوصنى فقال « اتق الله حيث كنت قال زدنى قال أتبع السيئة الحسنة تمحها قال زدنى قال خالق الناس بخلق حسن (٧) » وسئل عليه السلام « أى الأعمال أفضل قال خلق حسن » وقال صلى الله عليه وسلم « ما حسن الله خلق عبد وخلقه فيطعمه النار (٨) » وقال الفضيل [١] قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وهى سيئة الخلق تؤذى جيرانها بلسانها قال لاخير فيها هى من أهل النار » وقال أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « أول ما يوضع فى الميزان حسن الخلق والسخاء ولما خلق الله الايمان

(١) حديث عائشة كان خلقه القرآن تقدم وهو عند م (٢) حديث تأويل قوله تعالى ـ خذ العفو ـ الآية هو أن تصل من قطعك الحديث ابن مردويه من حديث جابر وقيس بن سعد بن عبادة وأنس بأسانيد حسان (٣) حديث بعثت لأتمم مكارم الأخلاق أحمد و ك والبيهقى من حديث أبى هريرة وتقدم فى آداب الصحبة (٤) حديث أثقل ما يوضع فى الميزان خلق حسن د ت وصححه من حديث أبى الدرداء (٥) حديث جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم من بين يديه فقال ما الدين قال حسن الخلق الحديث محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة من رواية أبى العلاء بن الشخير مرسلا (٦) حديث ما الشؤم قال سوء الخلق أحمد من حديث عائشة الشؤم سوء الخلق ولأبى داود من حديث رافع بن مكيث سوء الخلق شؤم وكلاهما لايصح (٧) حديث قال رجل أوصنى قال اتق الله حيثما كنت الحديث ت من حديث أبى ذر وقال حسن صحيح (٨) حديث ما حسن الله خلق امرىء وخلقه فتطعمه النار تقدم فى آداب الصحبة .

[١] قوله وقال الفضيل الخ لم يخرجه العراقى ولم ينبه عليه وقد تقدم فى باب الصحبة فليتأمل .

لاعوض وذلك أكمل السخاء من أطهر الغرائز. روت أسماء بنت أبى بكر قالت : قلت يارسول الله ليس لى من شىء إلا ما أدخل على الزبير فأعطى، قال نعم لاتوكى فيوكى عليك . ومن أخلاق الصوفية التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة . قال سفيان الاحسان أن تحسن إلى من أساء إليك فان الاحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق خذ شيئا وهات شيئا وقال المحسن الاحسان أن تعم ولاتخص كالشمس والريح والغيث . وروى أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «رأيت قصورا مشرفة

قل اللهم قونى فقواه بحسن الخلق والسخاء ولما خلق الله الكفر قال اللهم قونى فقواه بالبخل وسوء الخلق [١]» وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله استخلص هذا الدين لنفسه ولا يصلح لدينكم إلا السخاء وحسن الخلق ألا فزينوا دينكم بهما [٢]» وقال عليه السلام «حسن الخلق خلق الله الأعظم [٣]» وقيل «يارسول الله أى المؤمنين أفضل إيمانا قال أحسنهم خلقا [٤]» وقال صلى الله عليه وسلم «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم ببسط الوجه وحسن الخلق [٥]» وقال أيضا صلى الله عليه وسلم «سوء الخلق يفسد العمل كما يفسد الخل العسل [٦]» وعن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنك امرؤ قد حسن الله خلقك فحسن خلقك [٧]» وعن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس وجها وأحسنهم خلقا [٨]» وعن أبى مسعود البدرى قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه « اللهم حسنت خلقى فحسن خلقى [٩] » وعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر الدعاء فيقول « اللهم إنى أسألك الصحة والعافية وحسن الخلق [١٠]» وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « كرم المؤمن دينه وحسبه حسن خلقه ومروءته عقله [١١]» وعن أسامة بن شريك قال «شهدت الأعاريب يسألون النبى صلى الله عليه وسلم يقولون ماخير ما أعطى العبد قال : خلق حسن [١٢] »

على الجنة فقلت ياجبريل لمن هذه قال للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس» روى أبو هريرة رضى الله عنه « أن أبا بكر رضى الله عنه كان مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مجلس فجاء رجل فوقع فى أبى بكر وهو ساكت والنبى عليه السلام يتبسم ثم رد أبو بكر عليه بعض الذى قال فغضب النبى وقام فلحقه أبو بكر فقال يارسول الله شتمنى وأنت تتبسم ثم رددت عليه بعض ما قال فغضبت وقمت فقال إنك حيث كنت ساكتا كان معك ملك يرد عليه فلما تكلمت وقع الشيطان

(١) حديث أبى الدرداء أول مايوضع فى الميزان حسن الخلق الحديث لم أقف له على أصل هكذا ولأبى داود و ت من حديث أبى الدرداء مامن شئ فى الميزان أثقل من حسن الخلق وقال غريب وقال فى بعض طرقه حسن صحيح (٢) حديث إن الله استخلص هذا الدين لنفسه الحديث الدارقطنى فى كتاب المستجاد والخرايطى فى مكارم الأخلاق من حديث أبى سعيد الخدرى باسناد فيه لين (٣) حديث حسن الخلق خلق الله الأعظم الطبرانى فى الأوسط من حديث عمار بن ياسر بسند ضعيف (٤) حديث قيل يارسول الله أى المؤمنين أفضلهم إيمانا قال أحسنهم خلقا د ت ن ك من حديث أبى هريرة وتقدم فى النكاح بلفظ أكمل المؤمنين وللطبرانى من حديث أبى أمامة أفضلكم إيمانا أحسنكم خلقا (٥) حديث إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم ببسط الوجه وحسن الخلق البزار وأبو يعلى والطبرانى فى مكارم الأخلاق من حديث أبى هريرة وبعض طرق البزار رجاله ثقات (٦) حديث سوء الخلق يفسد العمل كما يفسد الخل العسل ابن حبان فى الضعفاء من حديث أبى هريرة والبيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس وأبى هريرة أيضا وضعفهما ابن جرير (٧) حديث إنك امرؤ قد حسن الله خلقك فأحسن خلقك الخرايطى فى مكارم الأخلاق وأبو العباس الدغولى فى كتاب الآداب وفيه ضعف (٨) حديث البراء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس وجها وأحسنهم خلقا الخرايطى فى مكارم الأخلاق بسند حسن (٩) حديث أبى مسعود البدرى اللهم كما حسنت خلقى فحسن خلقى الخرايطى فى مكارم الأخلاق هكذا من رواية عبد الله بن أبى الهذيل عن أبى مسعود البدرى وإنما هو ابن مسعود أى عبد الله هكذا رواه ابن حبان فى صحيحه ورواه أحمد من حديث عائشة (١٠) حديث عبد الله بن عمرو اللهم إنى أسألك الصحة والعافية وحسن الخلق الخرايطى فى مكارم الأخلاق باسناد فيه لين (١١) حديث أبى هريرة كرم المرء دينه ومروءته عقله وحسن خلقه حب و ك وصححه على شرط م والبيهقى . قلت فيه مسلم بن خالد الزنجى وقد تكلم فيه قال البيهقى وروى من وجهين آخرين ضعيفين ثم رواه موقوفا على عمر وقال إسناده صحيح (١٢) حديث أسامة بن شريك شهدت الأعاريب يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخير ما أعطى العبد قال خلق حسن ه وتقدم فى آداب الصحبة .

وقال صلى الله عليه وسلم «إن أحبكم إلىّ وأقربكم منى مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا (١)» وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاث من لم تكن فيه أو واحدة منهن فلا تعتدوا بشىء من عمله: تقوى تحجزه عن معاصى الله أو حلم يكف به السفيه أو خلق يعيش به بين الناس (٢)» وكان من دعائه صلى الله عليه وسلم فى افتتاح الصلاة «اللهم اهدنى لأحسن الأخلاق لا يهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها لا يصرف عنى سيئها إلا أنت (٣)» وقال أنس بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما إذ قال «إن حسن الخلق ليذيب الخطيئة كما تذيب الشمس الجليد (٤)» وقال عليه السلام «من سعادة المرء حسن الخلق (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم «اليمن حسن الخلق (٦)» وقال عليه السلام لأبى ذر «يا أبا ذر لا عقل كالتدبير ولا حسب كحسن الخلق (٧)» وعن أنس قال «قالت أم حبيبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت المرأة يكون لها زوجان فى الدنيا فتموت ويموتان ويدخلون الجنة لأيهما هى تكون، قال لأحسنهما خلقا كان عندها فى الدنيا يا أم حبيبة ذهب حسن الخلق بخيرى الدنيا والآخرة (٨)» وقال صلى الله عليه وسلم «إن المسلم المسدد ليدرك درجة الصائم القائم بحسن خلقه وكرم مرتبته (٩)» وفى رواية «درجة الظمآن فى الهواجر» وقال عبد الرحمن بن سمرة كنا عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال «إنى رأيت البارحة عجبا رأيت رجلا من أمتى جاثيا على ركبتيه وبينه وبين الله حجاب فجاء حسن خلقه فأدخله على الله تعالى (١٠)» وقال أنس قال النبى صلى الله عليه وسلم «إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة وشرف المنازل وإنه لضعيف فى العبادة (١١)» وروى «أن عمر رضى الله عنه استأذن على النبى صلى الله عليه وسلم وعنده نساء من نساء قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن على صوته

(١) حديث إن أحبكم إلى الله وأقربكم منى مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا طص طس من حديث أبى هريرة إن أحبكم إلى الله أحاسنكم أخلاقا وللطبرانى فى مكارم الأخلاق من حديث جابر إن أقربكم منى مجلسا أحاسنكم أخلاقا وقد تقدم الحديثان فى آداب الصحبة (٢) حديث ابن عباس ثلاث من لم يكن فيه واحدة منهن فلا يعتد بشىء من عمله الحديث الخرايطى فى مكارم الأخلاق باسناد ضعيف ورواه الطبرانى فى الكبير وفى مكارم الأخلاق من حديث أم سلمة (٣) حديث اللهم اهدنى لأحسن الأخلاق الحديث م من حديث على (٤) حديث أنس إن حسن الخلق ليذيب الخطيئة كما يذيب الشمس الجليد الخرايطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف ورواه طب وطس والبيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس وضعفه وكذا رواه من حديث أبى هريرة وضعفه أيضا (٥) حديث من سعادة المرء حسن الخلق الخرايطى فى مكارم الأخلاق والبيهقى فى الشعب من حديث جابر بسند ضعيف (٦) حديث اليمن حسن الخلق الخرايطى فى مكارم الأخلاق من حديث على باسناد ضعيف (٧) حديث يا أباذر لا عقل كالتدبير ولا حسب كحسن الخلق هـ حب من حديث أبى ذر (٨) حديث أنس قالت أم حبيبة يارسول الله أرأيت المرأة يكون لها زوجان البزار والطبرانى فى الكبير والخرايطى فى مكارم الأخلاق باسناد ضعيف (٩) حديث إن المسلم المسدد ليدرك درجة الصائم القائم بحسن خلقه الحديث أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بالرواية الأولى ومن حديث أبى هريرة بالرواية الثانية وفيهما ابن لهيعة (١٠) حديث عبد الرحمن بن سمرة إنى رأيت البارحة عجبا الحديث الخرايطى فى مكارم الأخلاق بسند ضعيف (١١) حديث إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة الحديث طب والخرايطى فى مكارم الأخلاق وأبو الشيخ فى كتاب مكارم الأخلاق وأبو الشيخ فى كتاب طبقات الأصبهانيين من حديث أنس باسناد جيد

فلم أكن لأقعد فى مقعد فيه الشيطان يا أبا بكر ثلاث كلهن حق ليس عبد يظلم بمظلمة فيعفو عنها إلا أعز الله نصره وليس عبد يفتح باب مسئلة يريد بها كثرة إلا زاده الله قلة وليس عبد يفتح باب عطية أو صلة يبتغى بها وجه الله إلا زاده الله بها كثرة». أخبرنا ضياء الدين عبد الوهاب بن على قال أنا السكرخى قال أنا الترياقى قال أنا الجراحى قال أنا المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال ثنا أبو هشام الرفاعى قال ثنا محمد ابن فضيل عن الوليد ابن عبد الله بن جميع عن أبى الطفيل عن

فلما استأذن عمر رضى الله عنه تبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك فقال عمر رضى الله عنه مم تضحك بأبى أنت وأمى يارسول الله فقال عجبت لهؤلاء اللاتى كن عندى لما سمعن صوتك تبادرن الحجاب فقال عمر أنت كنت أحق أن يهبنك يارسول الله ثم أقبل عليهن عمر فقال ياعدوات أنفسهن أتهبننى ولا تهبن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن نعم أنت أغلظ وأفظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم إيها يا ابن الخطاب والذى نفسى بيدى مالقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك[1]» وقال صلى الله عليه وسلم «سوء الخلق ذنب لا يغفر وسوء الظن خطيئة تفوح[2]» وقال عليه السلام «إن العبد ليبلغ من سوء خلقه أسفل درك جهنم[3]»

الآثار : قال ابن لقمان الحكيم لأبيه يا أبت أى الخصال من الانسان خير قال الدين قال فاذا كانت اثنتين قال الدين والمال قال فاذا كانت ثلاثا قال الدين والمال والحياء قال فاذا كانت أربعا قال الدين والمال والحياء وحسن الخلق قال فاذا كانت خمسا قال الدين والمال والحياء وحسن الخلق والسخاء قال فاذا كانت ستا قال يابنى إذا اجتمعت فيه الخمس خصال فهو تقى لله ولى ومن الشيطان برى وقال الحسن : من ساء خلقه عذب نفسه ، وقال أنس بن مالك : إن العبد ليبلغ بحسن خلقه أعلى درجة فى الجنة وهو غير عابد ويبلغ بسوء خلقه أسفل درك فى جهنم وهو عابد ، وقال يحيى بن معاذ فى سعة الأخلاق كنوز الأرزاق ، وقال وهب بن منبه : مثل السيء الخلق كمثل الفخارة المكسورة لاترقع ولاتعاد طينا ، وقال الفضيل : لأن يصحبنى فاجر حسن الخلق أحب إلى من أن يصحبنى عابد سيء الخلق . وصحب ابن المبارك رجلا سيء الخلق فى سفر فكان يحتمل منه ويداريه فلما فارقه بكى فقيل له فى ذلك فقال بكيته رحمة له فارقته وخلقه معه لم يفارقه . وقال الجنيد : أربع ترفع العبد إلى أعلى الدرجات وإن قل عمله وعلمه: الحلم والتواضع والسخاء وحسن الخلق وهو كمال الإيمان ، وقال السكتانى التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى التصوف . وقال عمر رضى الله عنه خالطوا الناس بالأخلاق وزايلوهم بالأعمال ، وقال يحيى بن معاذ سوء الخلق سيئة لاتنفع معها كثرة الحسنات وحسن الخلق حسنة لاتضر معها كثرة السيئات ، وسئل ابن عباس ما الكرم فقال هو مابين الله فى كتابه العزيز ـ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ـ قيل فما الحسب قال أحسنكم خلقا أفضلكم حسبا ، وقال لكل بنيان أساس وأساس الاسلام حسن الخلق ، وقال عطاء : ما ارتفع من ارتفع إلا بالخلق الحسن ولم ينل أحد كماله إلا المصطفى صلى الله عليه وسلم فأقرب الخلق إلى الله عز وجل السالكون آثاره بحسن الخلق .

(بيان حقيقة حسن الخلق وسوء الخلق)

اعلم أن الناس قد تكلموا فى حقيقة حسن الخلق وأنه ماهو وماتعرضوا لحقيقته وإنما تعرضوا لثمرته ثم لم يستوعبوا جميع ثمراته بل ذكر كل واحد من ثمراته ماخطر له وماكان حاضرا فى ذهنه ولم يصرفوا العناية إلى ذكر حده وحقيقته المحيطة بجميع ثمراته على التفصيل والاستيعاب وذلك كقول

حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاتكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلاتظلموا » وقال بعض الصحابة « يارسول الله الرجل أمر به فلا يقرينى ولا يضيفنى فيمر بى أفأجزيه قال لا اقره » وقال الفضيل الفتوة الصفح عن عثرات الاخوان وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليس الواصل المكافىء ولكن الواصل الذى إذا قطعت رحمه وصلها» وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من مكارم الأخلاق

(١) حديث إن عمر استأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه الحديث متفق عليه (٢) حديث سوء الخلق ذنب لايغفر الحديث طص من حديث عائشة مامن شيء إلا له توبة إلا صاحب سوء الخلق فانه لايتوب من ذنب إلا عاد فى شر منه واسناده ضعيف (٣) حديث إن العبد ليبلغ من سوء خلقه أسفل من درك جهنم الطبرانى والخرايطى فى مكارم الأخلاق وأبو الشيخ فى طبقات الأصبهانيين من حديث أنس باسناد جيد وهو بعض الحديث الذى قبله بحديثين .

الحسن : حسن الخلق بسط الوجه وبذل الندى وكف الأذى . وقال الواسطى هو أن لا يخاصم ولا يخاصم من شدة معرفته بالله تعالى ، وقال شاه الكرمانى : هو كف الأذى واحتمال المؤمن . وقال بعضهم هو أن يكون من الناس قريبا وفيما بينهم غريبا وقال الواسطى مرة هو إرضاء الخلق فى السراء والضراء وقال أبو عثمان هو الرضا عن الله تعالى ، وسئل سهل التسترى عن حسن الخلق فقال أدناه الاحتمال وترك المكافأة والرحمة للظالم والاستغفار له والشفقة عليه ، وقال مرة أن لا يتهم الحق فى الرزق ويثق به ويسكن إلى الوفاء بما ضمن فيطيعه ولا يعصيه فى جميع الأمور فيما بينه وبينه وفيما بينه وبين الناس . وقال على رضى الله عنه حسن الخلق فى ثلاث خصال اجتناب المحارم وطلب الحلال والتوسعة على العيال ، وقال الحسين بن منصور هو أن لا يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك للحق ، وقال أبو سعيد الخراز هو أن لا يكون لك هم غير الله تعالى فهذا وأمثاله كثير وهو تعرض لثمرات حسن الخلق لا لنفسه ثم ليس هو محيطا بجميع الثمرات أيضا وكشف الغطاء عن الحقيقة أولى من نقل الأقاويل المختلفة فنقول الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معا يقال فلان حسن الخلق والخلق أى حسن الباطن والظاهر فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة ، وذلك لأن الانسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة ، ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة فالنفس المدركة بالبصيرة أعظم قدرا من الجسد المدرك بالبصر ولذلك عظم الله أمره باضافته إليه إذا قال تعالى ـ إنى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ـ فنبه على أن الجسد منسوب إلى الطين والروح إلى رب العالمين ، والمراد بالروح والنفس فى هذا المقام واحد فالخلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا وإنما قلنا إنها هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء مالم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم ، فههنا أربعة أمور : أحدها فعل الجميل والقبيح . والثانى القدرة عليهما . والثالث المعرفة بهما . والرابع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ويتيسر عليها أحد الأمرين إما الحسن وإما القبيح وليس الخلق عبارة عن الفعل فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل إما لباعث أو لرياء وليس هو عبارة عن القوة لأن نسبة القوة إلى الامساك والاعطاء بل إلى الضدين واحد وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الاعطاء والامساك وذلك لا يوجب خلق البخل ولا خلق السخاء وليس هو عبارة عن المعرفة فان المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد بل هو عبارة عن المعنى الرابع وهو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الامساك أو البذل فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة وكما أن حسن الصورة الظاهر مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك فى الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق فاذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث . أما قوة العلم فحسنها وصلاحها فى أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال وبين الحق والباطل فى الاعتقادات وبين الجميل والقبيح فى الأفعال فاذا

أن تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتعطى من حرمك» ومن أخلاق الصوفية البشر وطلاقة الوجه. الصوفى بكاؤه فى خلوته وبشره وطلاقة وجهه مع الناس فالبشر على وجهه من آثار أنوار قلبه وقد تنازل باطن الصوفى منازلات إلهية ومواهب قدسية يرتوى منها القلب ويمتلئ فرحا وسرورا ـ قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ـ والسرور إذا تمكن من القلب فاض على الوجه آثاره قال الله تعالى ـ وجوه يومئذ مسفرة ـ أى مضيئة مشرقة مستبشرة أى فرحة قيل أشرقت من طول ما اغبرت فى سبيل

صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة والحكمة رأس الأخلاق الحسنة وهى التى قال الله فيها ـ ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ـ وأما قوة الغضب فحسنها فى أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ماتقتضيه الحكمة وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها فى أن تكون تحت إشارة الحكمة أعنى إشارة العقل والشرع . وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع فالعقل مثاله مثال الناصح المشير وقوة العدل هى القدرة ومثالها مثال المنفذ الممضى لاشارة العقل والغضب هو الذى تنفذ فيه الاشارة ومثاله مثال كلب الصيد فانه يحتاج إلى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الاشارة لابحسب هيجان شهوة النفس والشهوة مثالها مثال الفرس الذى يركب فى طلب الصيد فانه تارة يكون مروضا مؤدبا وتارة يكون جموحا فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقا ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالاضافة إلى ذلك المعنى خاصة كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة فان مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنا وخورا وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان والعدل إذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور . وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا وجربزة ويسمى تفريطها بلها والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة فاذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ، ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها ، ونعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها إذ من اعتدال قوة العقل يحصل حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأى وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النفوس ومن إفراطها تصدر الجربزة والمكر والخداع والدهاء ومن تفريطها يصدر البله والغمارة والحمق والجنون ، وأعنى بالغمارة قلة التجربة فى الأمور مع سلامة التخيل فقد يكون الانسان غمرا الى شىء دون شىء والفرق بين الحمق والجنون أن الأحمق مقصوده صحيح ولكن سلوكه الطريق فاسد فلا تكون له روية صحيحة فى سلوك الطريق الموصل إلى الغرض . وأما المجنون فانه يختار مالا ينبغى أن يختار فيكون أصل اختياره وإيثاره فاسدا . وأما خلق الشجاعة فيصدر منه الكرم والنجدة والشهامة وكسر النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد وأمثالها وهى أخلاق محمودة وأما إفراطها وهو التهور فيصدر منه الصلف والبذخ والاستشاطة والتكبر والعجب . وأما تفريطها فيصدر منه المهانة والذلة والجزع والخساسة وصغر النفس والانقباض عن تناول الحق الواجب . وأما خلق العفة فيصدر منه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع ، وأما ميلها إلى الافراط أو التفريط فيحصل منه الحرص والشره والوقاحة والخبث والتبذير والتقصير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق والحسد والشماتة والتذلل للأغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك فأمهات محاسن الأخلاق هذه الفضائل الأربعة وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والباقى فروعها ولم يبلغ كمال الاعتدال فى هذه الأربع إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس بعده متفاوتون فى القرب والبعد منه فكل من قرب منه فى هذه الأخلاق فهو قريب من الله تعالى بقدر قربه من

الله ومثال فيض النور على الوجه من القلب كفيضان نور السراج على الزجاج والمشكاة فالوجه مشكاة والقلب زجاج والروح مصباح فاذا تنعم القلب بلذيذ المسامرة ظهر البشر على الوجه قال الله تعالى ـ تعرف فى وجوههم نضرة النعيم ـ أى نضارته وبريقه قال أنضر النبات إذا أزهر ونور ـ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـ فلما نظرت نضرت فأرباب المشاهدة من الصوفية تنورت بصائرهم بنور المشاهدة وانصقلت مرآة قلوبهم وانعكس فيها نور الجمال الأزلى وإذا شرقت الشمس على المرآة المصقولة استنارت

رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل من جمع كمال هذه الأخلاق استحق أن يكون بين الخلق ملكا مطاعا يرجع الخلق كلهم إليه ويقتدون به فى جميع الأفعال ، ومن اتفق عن هذه الأخلاق كلها واتصف بأضدادها استحق أن يخرج من بين البلاد والعباد فانه قد قرب من الشيطان اللعين المبعد فينبغى أن يبعد كما أن الأول قريب من الملك المقرب فينبغى أن يقتدى به ويتقرب إليه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبعث إلا ليتمم مكارم الأخلاق كما قال(١) وقد أشار القرآن إلى هذه الأخلاق فى أوصاف المؤمنين فقال تعالى ـ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون ـ فالايمان بالله وبرسوله من غير ارتياب هو قوة اليقين وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة والمجاهدة بالمال هو السخاء الذى يرجع إلى ضبط قوة الشهوة والمجاهدة بالنفس هى الشجاعة التى ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل وحد الاعتدال فقد وصف الله تعالى الصحابة فقال ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ إشارة إلى أن للشدة موضعا وللرحمة موضعا فليس الكمال فى الشدة بكل حال ولا فى الرحمة بكل حال فهذا بيان معنى الخلق وحسنه وقبحه وبيان أركانه وثمراته وفروعه.

(بيان قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة)

اعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فان الطباع لا تتغير واستدل فيه بأمرين : أحدهما أن الخلق هو صورة الباطن كما أن الخلق هو صورة الظاهر فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرا ولا القبيح يقدر على تحسين صورته فكذلك القبح الباطن يجرى هذا المجرى والثانى أنهم قالوا حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب ، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع فانه قط لا ينقطع عن الآدمى فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة فان المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده. فنقول لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ولما قال رسول الله ﷺ «حسنوا أخلاقكم(٢)» وكيف ينكر هذا فى حق الآدمى وتغيير خلق البهيمة ممكن إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس والكلب من شره الأكل إلى التأدب والامساك والتخلية والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق . والقول الكاشف للغطاء عن ذلك أن نقول الموجودات منقسمة إلى ما لا مدخل للآدمى واختياره فى أصله وتفصيله كالسماء والكواكب بل أعضاء البدن داخلا وخارجا وسائر أجزاء الحيوانات وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغ من وجوده وكماله وإلى ما وجد وجودا ناقصا وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجد شرطه وشرطه قد يرتبط باختيار العبد بأن النواة ليست بتفاح ولا نخل إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة إذا انضاف التربية إليها ولا تصير تفاحا أصلا ولا بالتربية فاذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى. ثم الجبلات مختلفة بعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول ولاختلافها سببان : أحدهما قوة الغريزة فى أصل الجبلة وامتداده مدة الوجود فان قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة فى الانسان ولكن أصعبها أمرا وأعصاها

الجدران قال الله تعالى ـ سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ـ وإذا تأثر الوجه بسجود الظلال وهى القوالب فى قول الله تعالى ـ وظلالهم بالغدو والآصال ـ كيف لا يتأثر بشهود الجمال. أخبرنا ضياء الدين عبد الوهاب ابن على قال أنا الكرخى قال أنا التريقى قال أنا الجراحى قال أنا المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال ثنا قتيبة قال ثنا المنكدر بن محمد بن المنكدر عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كل معروف صدقة وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق وأن تفرغ من

(١) حديث بعثت لأتمم مكارم الأخلاق تقدم فى آداب الصحبة (٢) حديث حسنوا أخلاقكم أبو بكر ابن لال فى مكارم الأخلاق من حديث معاذ يامعاذ حسن خلقك للناس منقطع ورجاله ثقات

على التغيير قوة الشهوة فانها أقدم وجودا إذ الصبي في مبدإ الفطرة تخلق له الشهوة ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب وبعد ذلك يخلق له قوة التمييز والسبب الثاني أن الخلق قد يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له وباعتقاد كونه حسنا ومرضيا والناس فيه على أربع مراتب : الأولى وهو الانسان الغفل الذي لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح بل بقي كما فطر عليه خاليا عن جميع الاعتقادات ولم تستتم شهوته أيضا باتباع اللذات فهذا سريع القبول للعلاج جدا فلا يحتاج إلا إلى معلم ومرشد وإلى باعث من نفسه يحمله على المجاهدة فيحسن خلقه في أقرب زمان . والثانية أن يكون قد عرف قبح القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقيادا لشهواته وإعراضا عن صواب رأيه لاستيلاء الشهوة عليه ولكن علم تقصيره في عمله فأمره أصعب من الأول إذ قد تضاعفت الوظيفة عليه إذ عليه قلع ما رسخ في نفسه أولا من كثرة الاعتياد للفساد والآخر أن يغرس في نفسه صفة الاعتياد للصلاح ولكنه بالجملة محل قابل للرياضة إن انتهض لها بجد وتشمير وحزم . والثالثة أن يعتقد في الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة وأنها حق وجميل وتربى عليها فهذا يكاد تمتنع معالجته ولا يرجى صلاحه إلا على الندور وذلك لتضاعف أسباب الضلال . والرابعة أن يكون مع نشئه على الرأي الفاسد وتربيته على العمل به يرى الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس ويباهي به ويظن أن ذلك يرفع قدره وهذا هو أصعب المراتب وفي مثله قيل ومن العناء رياضة الهرم ومن التعذيب تهذيب الديب والأول من هؤلاء جاهل فقط والثاني جاهل وضال والثالث جاهل وضال وفاسق والرابع جاهل وضال وفاسق وشرير ، وأما الخيال الآخر الذي استدلوا به وهو قولهم إن الآدمي مادام حيا فلا تنقطع عنه الشهوة والغضب وحب الدنيا وسائر هذه الأخلاق فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها وهيهات فان الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجبلة فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الانسان ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الانسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك ومهما بقي أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذي يوصله إلى الشهوة حتى يحمله ذلك على إمساك المال وليس المطلوب إماطة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط والمطلوب في صفة الغضب حسن الحمية وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الجبن جميعا وبالجملة أن يكون في نفسه قويا ومع قوته منقادا للعقل ولذلك قال الله تعالى ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وصفهم بالشدة وإنما تصدر الشدة عن الغضب ولو بطل الغضب لبطل الجهاد وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك إذ قال صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر (١)» . «وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه يغضب حتى تحمر وجنتاه ولكن لا يقول إلا حقا فكان عليه السلام لا يخرجه غضبه عن الحق (٢)» وقال تعالى ـ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ـ ولم يقل والفاقدين الغيظ فرد الغضب والشهوة إلى حد الاعتدال بحيث لا يقهر واحد منهما العقل ولا يغلبه بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما

(١) حديث إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر م من حديث أنس وله من حديث أبي هريرة إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر (٢) حديث أنه كان يتكلم بين يديه بما يكرهه فيغضب حتى تحمر وجنتاه ولكن لا يقول إلا حقا فكان الغضب لا يخرجه عن الحق الشيخان من حديث عبد الله بن الزبير في قصة شراج الحرة فقال لأن كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهما من حديث أبي سعيد الخدري وكان إذا كره شيئا عرفناه في وجهه لهما من حديث عائشة وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله ولمسلم ما نال منه شيء قط فينتقم من صاحبه الحديث .

دلوك في إناء أخيك» وقال سعد بن عبد الرحمن الزبيدي يعجبني من القراء كل سهل طلق مضحاك . فأما من تلقاه بالبشر ويلقاك بالعبوس كأنه يمن عليك فلا أكثر الله في القراء مثله ومن أخلاق الصوفية السهولة ولين الجانب والنزول مع الناس إلى أخلاقهم وطباعهم وترك التعسف والتكلف وقد روي في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبار وأخلاق الصوفية تحاكي أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يقول عليه الصلاة والسلام «أما إني أمزح ولا أقول إلا حقا» روي «أن رجلا يقال له زاهر

ممكن وهو المراد بتغيير الخلق فانه ربما تستولى الشهوة على الانسان بحيث لايقوى عقله على دفعها على الانبساط إلى الفواحش وبالرياضة تعود إلى حدّ الاعتدال فدل أن ذلك ممكن والتجربة والمشاهدة تدل على ذلك دلالة لاشك فيها والذى يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين أن السخاء خلق محمود شرعا وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير وقد أثنى الله تعالى عليه فقال ـ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ـ وقال تعالى ـ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ـ وكذلك المطلوب فى شهوة الطعام الاعتدال دون الشره والجمود قال الله تعالى ـ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ـ وقال فى الغضب ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وقال ﷺ «خير الأمور أوسطها[1]» وهذا له سر وتحقيق وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب عن عوارض هذا العالم قال الله تعالى ـ إلا من أتى الله بقلب سليم ـ والبخل من عوارض الدنيا والتبذير أيضا من عوارض الدنيا وشرط القلب أن يكون سليما منهما أى لا يكون ملتفتا إلى المال ولا يكون حريصا على إنفاقه ولا على إمساكه فان الحريص على الانفاق مصروف القلب إلى الانفاق كما أن الحريص على الامساك مصروف القلب إلى الامساك فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفين جميعا وإذا لم يكن ذلك فى الدنيا طلبنا ماهو الأشبه لعدم الوصفين وأبعد عن الطرفين وهو الوسط فان الفاتر لاحار ولابارد بل هو وسط بينهما فكأنه خال عن الوصفين فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير والشجاعة بين الجبن والتهور والعفة بين الشره والجمود وكذلك سائر الأخلاق فكلا طرفى الأمور ذميم هذا هو المطلوب وهو ممكن ، نعم يجب على الشيخ المرشد للمريد أن يقبح عنده الغضب رأسا ويذم إمساك المال رأسا ولا يرخص له فى شىء منه لأنه لو رخص له فى أدنى شىء اتخذ ذلك عذرا فى استبقاء بخله وغضبه وظن أن القدر المرخص فيه فاذا قصد قطع الأصل وبالغ فيه ولم يتيسر له إلا كسر سورته بحيث يعود إلى الاعتدال فالصواب له أن يقصد قلع الأصل حتى يتيسر له القدر المقصود فلا يكشف هذا السر للمريد فانه موضع غرور الحمق إذ يظن بنفسه أن غضبه بحق وأن إمساكه بحق .

(بيان السبب الذى به ينال حسن الخلق على الجملة)

قد عرف أن حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضا وهذا الاعتدال يحصل على وجهين : أحدهما بجود إلهى وكمال فطرى بحيث يخلق الانسان ويولد كامل العقل حسن الخلق قد كفى سلطان الشهوة والغضب بل خلقتا معتدلتين منقادتين للعقل والشرع فيصير عالما بغير تعليم ومؤدبا بغير تأديب كعيسى بن مريم ويحيى بن زكريا عليهما السلام وكذا سائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولا يبعد أن يكون فى الطبع والفطرة ماقد ينال بالاكتساب فربصبى خلق صادق اللهجة سخيا جريا وربما يخلق بخلافه فيحصل ذلك فيه بالاعتياد ومخالطة المتخلقين بهذه الأخلاق وربما يحصل بالتعلم والوجه الثانى اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة وأعنى به حمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب فمن أراد مثلا أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجواد وهو بذل المال فلا يزال يطالب نفسه ويواظب عليه تكلفا مجاهدا نفسه فيه حتى يصير ذلك طبعا له ويتيسر عليه فيصير به جوادا وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة وهو فيها مجاهد نفسه ومتكلف إلى أن يصير ذلك خلقا له وطبعا فيتيسر عليه وجميع الأخلاق المحمودة شرعا تحصل بهذا الطريق وغايته أن يصير الفعل الصادر منه لذيذا فالسخى هو الذى يستلذ بذل المال الذى يبذله دون الذى يبذله عن كراهة والمتواضع هو الذى يستلذ التواضع ولن ترسخ

ابن حرام وكان بدويا وكان لا يأتى إلى رسول الله إلا جاء بطرفة يهديها إلى رسول الله فجاء يوما من الأيام فوجده رسول الله فى سوق المدينة يبيع سلعة له ولم يكن أتاه ذلك اليوم فاحتضنه النبى عليه السلام من ورائه بكفيه فالتفت فأبصر النبىّ عليه السلام فقبل كفيه فقال النبى عليه السلام من يشترى العبد فقال إذن تجدنى كاسدا يارسول الله فقال ولكن عند الله ربيح ثم قال عليه السلام لكلّ أهل حضر بادية وبادية آل محمد زاهر بن حرام ». وأخبرنا أبو زرعة طاهر بن الحافظ المقدسى عن أبيه قال

(١) حديث خير الأمور أوسطها البيهقى فى شعب الإيمان من رواية مطرف بن عبد الله معضلا .

الأخلاق الدينية فى النفس مالم تتعود النفس جميع العادات الحسنة ومالم تترك جميع الأفعال السيئة ومالم تواظب عليها مواظبة من يشتاق إلى الأفعال الجميلة ويتنعم بها ويكره الأفعال القبيحة ويتألم بها كما قال صلى الله عليه وسلم « وجعلت قرة عينى فى الصلاة[1] » ومهما كانت العبادات وترك المحظورات مع كراهة واستثقال فهو النقصان ولا ينال كمال السعادة به ، نعم المواظبة عليها بالمجاهدة خير ولكن بالاضافة إلى تركها لا بالاضافة إلى فعلها عن طوع ولذلك قال الله تعالى ـ وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ـ وقال صلى الله عليه وسلم « اعبد الله فى الرضا فان لم تستطع ففى الصبر على ما تكره خير كثير[2] » ثم لا يكفى فى نيل السعادة الموعودة على حسن الخلق استلذاذ الطاعة واستكراه المعصية فى زمان دون زمان بل ينبغى أن يكون ذلك على الدوام وفى جملة العمر وكلما كان العمر أطول كانت الفضيلة أرسخ وأكمل ولذلك « لما سئل صلى الله عليه وسلم عن السعادة فقال : طول العمر فى طاعة الله تعالى[3] » ولذلك كره الأنبياء والأولياء الموت فان الدنيا مزرعة الآخرة وكلما كانت العبادات أكثر بطول العمر كان الثواب أجزل والنفس أزكى وأطهر والأخلاق أقوى وأرسخ وإنما مقصود العبادات تأثيرها فى القلب وإنما يتأكد تأثيرها بكثرة المواظبة على العبادات وغاية هذه الأخلاق أن ينقطع عن النفس حب الدنيا ويرسخ فيها حب الله تعالى فلا يكون شىء أحب إليه من لقاء الله تعالى عز وجل فلا يستعمل جميع ماله إلا على الوجه الذى يوصله إليه وغضبه وشهوته من المسخرات له فلا يستعملهما إلا على الوجه الذى يوصله إلى الله تعالى وذلك بأن يكون موزونا بميزان الشرع والعقل ثم يكون بعد ذلك فرحا به مستلذا له ولا ينبغى أن يستبعد مصير الصلاة إلى حد تصير هى قرة العين ومصير العبادات لذيذة فان العادة تقتضى فى النفس عجائب أغرب من ذلك فانا قد نرى الملوك والمنعمين فى أحزان دائمة ونرى المقامر المفلس قد يغلب عليه من الفرح واللذة بقماره وما هو فيه ما يستثقل معه فرح الناس بغير قمار مع أن القمار بما سلبه ماله وخرب بيته وتركه مفلسا ومع ذلك فهو يحبه ويلتذ به وذلك لطول إلفه له وصرف نفسه إليه مدة وكذلك اللاعب بالحمام قد يقف طول النهار فى حر الشمس قائما رجليه وهو يحس بألمها لفرحه بالطيور وحركاتها وطيرانها وتحليقها فى جو السماء بل نرى الفاجر العيار يفتخر بما يلقاه من الضرب والقطع والصبر على السياط وعلى أن يتقدم به للصلب وهو مع ذلك متبجح بنفسه وبقوته فى الصبر على ذلك حتى يرى ذلك فخرا لنفسه ويقطع الواحد منهم إربا إربا على أن يقر بما تعاطاه أو تعاطاه غيره فيصر على الانكار ولا يبالى بالعقوبات فرحا بما يعتقده كمالا وشجاعة ورجولية فقد صارت أحواله مع ما فيها من النكال قرة عينه وسبب افتخاره بل لا حالة أخس وأقبح من حال المخنث فى تشبهه بالاناث فى نتف الشعر ووشم الوجه ومخالطة النساء فترى المخنث فى فرح بحاله وافتخار بكماله فى تخنثه يتباهى به مع المخنثين حتى يجرى بين الحجامين والكناسين التفاخر والمباهاة كما يجرى بين الملوك والعلماء فكل ذلك نتيجة العادة والمواظبة على نمط واحد على الدوام مدة مديدة ومشاهدة ذلك فى المخالطين والمعارف فاذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى القبائح فكيف لا تستلذ الحق لو وردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع يضاهى الميل إلى أكل الطين فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة ،

(١) حديث وجعلت قرة عينى فى الصلاة ن من حديث أنس وقد تقدم (٢) حديث اعبد الله فى الرضا فان لم تستطع ففى الصبر على ما تكره خير كثير طب (٣) حديث سئل عن السعادة فقال طول العمر فى عبادة الله رواه القضاعى فى مسند الشهاب وأبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر باسناد ضعيف وللترمذى من حديث أبى بكرة وصححه أى الناس خير قال من طال عمره وحسن عمله.

أنا المطهر بن محمد الفقيه قال أنا أبو الحسن قال أنا أبو عمرو ابن حكيم قال أنا أبو أمية قال حدثنا عبيد بن اسحق العطار قال ثنا سنان بن هرون عن حميد عن أنس قال « جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله احملنى على جمل فقال أحملك على ابن الناقة قال أقول لك احملنى على جمل وتقول أحملك على ابن الناقة فقال عليه السلام فالجمل ابن الناقة » وروى صهيب قال « أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين يديه تمر يأكل فقال أصب من هذا الطعام فجعلت آكل

فأما ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب فانه مقتضى طبع القلب فانه أمر ربانى وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب من ذاته وعارض على طبعه وإنما غذاء القلب الحكمة والمعرفة وحب الله عز وجل ولكن انصرف عن مقتضى طبعه لمرض قد حل به كما قد يحل المرض بالمعدة فلا تشتهى الطعام والشراب وهما سببان لحياتها فكل قلب مال إلى حب شىء سوى الله تعالى فلا ينفك عن مرض بقدر ميله إلا إذا كان أحب ذلك الشىء لكونه معينا له على حب الله تعالى وعلى دينه فعند ذلك لا يدل ذلك على المرض فاذن قد عرفت بهذا قطعا أن هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة وهى تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعا انتهاء وهذا من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح أعنى النفس والبدن فان كل صفة تظهر فى القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة وكل فعل يجرى على الجوارح فانه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور ويعرف ذلك بمثال وهو أن من أراد أن يصير الحذق فى الكتابة له صفة نفسية حتى يصير كاتبا بالطبع فلا طريق له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق ويواظب عليه مدة طويلة يحاكى الخط الحسن فان فعل الكاتب هو الخط الحسن فيتشبه بالكاتب تكلفا ثم لا يزال يواظب عليه حتى يصير صفة راسخة فى نفسه فيصدر منه فى الآخر الخط الحسن طبعا كما كان يصدر منه فى الابتداء تكلفا فكان الخط الحسن هو الذى جعل خطه حسنا ولكن الأول بتكلف إلا أنه ارتفع منه أثر إلى القلب ثم انخفض من القلب إلى الجارحة فصار يكتب الخط الحسن بالطبع وكذلك من أراد أن يصير فقيه النفس فلا طريق له إلا أن يتعاطى أفعال الفقهاء وهو التكرار للفقه حتى تنعطف منه على قلبه صفة الفقه فيصير فقيه النفس وكذلك من أراد أن يصير سخيا عفيف النفس حليما متواضعا فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفا حتى يصير ذلك طبعا له فلا علاج له إلا ذلك وكما أن طالب فقه النفس لا ييأس من نيل هذه الرتبة بتعطيل ليلة ولا ينالها بتكرار ليلة فكذلك طالب تزكية النفس وتكميلها وتحليتها بالأعمال الحسنة لا ينالها بعبادة يوم ولا يحرم عنها بعصيان يوم وهو معنى قولنا إن الكبيرة الواحدة لا توجب الشقاء المؤبد ولكن العطلة فى يوم واحد تدعو إلى مثلها ثم تتداعى قليلا قليلا حتى تأنس النفس بالكسل وتهجر التحصيل رأسا فيفوتها فضيلة الفقه وكذلك صغائر المعاصى يجر بعضها إلى بعض حتى يفوت أصل السعادة بهدم أصل الايمان عند الخاتمة وكما أن تكرار ليلة لا يحس تأثيره فى فقه النفس بل يظهر فقه النفس شيئا فشيئا على التدريج مثل نمو البدن وارتفاع القامة فكذلك الطاعة الواحدة لا يحس تأثيرها فى تزكية النفس وتطهيرها فى الحال ولكن لا ينبغى أن يستهان بقليل الطاعة فان الجملة الكثيرة منها مؤثرة وإنما اجتمعت الجملة من الآحاد فلكل واحد منها تأثير فما من طاعة إلا ولها أثر وإن خفى فله ثواب لا محالة فان الثواب بازاء الأثر وكذلك المعصية وكم من فقيه يستهين بتعطيل يوم وليلة وهكذا على التوالى يسوف نفسه يوما فيوما إلى أن يخرج طبعه عن قبول الفقه فكذا من يستهين صغائر المعاصى ويسوف نفسه بالتوبة على التوالى إلى أن يختطفه الموت بغتة أو تتراكم ظلمة الذنوب على قلبه وتتعذر عليه التوبة إذ القليل يدعو إلى الكثير فيصير القلب مقيدا بسلاسل شهوات لا يمكن تخليصه من غالبها وهو المعنى بانسداد باب التوبة وهو المراد بقوله تعالى ـ وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا ـ الآية ولذلك قال على رضى الله عنه : إن الايمان ليبدو فى القلب نكتة بيضاء كلما ازداد الايمان ازداد ذلك البياض فاذا استكمل العبد الايمان ابيض القلب كله وان النفاق ليبدو فى القلب نكتة سوداء كلما ازداد النفاق ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله فاذا عرفت أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة

من التمر فقال أتأكل وأنت رمد فقلت إذن أمضغ من الجانب الآخر فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم » وروى أنس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ذات يوم : يا ذا الأذنين » . وسئلت عائشة رضى الله عنها « كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خلا فى البيت قالت كان ألين الناس بساما ضحاكا » وروت أيضا « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سابقها فسبقته ثم سابقها بعد ذلك فسبقها فقال هذه بتلك » . وأخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب بن على قال أنا أبو الفتح الهروى قال أنا أبو نصر

ومصاحبتهم

ومصاحبتهم وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح إذ الطبع يسرق من الطبع الشر والخير جميعا فمن تظاهرت فى حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعا واعتيادا وتعلما فهو فى غاية الفضيلة ومن كان رذلا بالطبع واتفق له قرناء السوء فتعلم منهم وتيسرت له أسباب الشر حتى اعتادها فهو فى غاية البعد من الله عز وجل وبين الرتبتين من اختلفت فيه من هـذه الجهات ولـكل درجة فى القرب والبعد بحسب ماتقتضيه صفته وحالته ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ـ وماظلمهم الله ولـكن كانوا أنفسهم يظلمون ـ .

(بيان تفصيل الطريق إلى تهذيب الأخلاق)

قد عرفت من قبل أن الاعتدال فى الأخلاق هو صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها كما أن الاعتدال فى مزاج البدن هو صحة له والميل عن الاعتدال مرض فيه فلنتخذ البدن مثالا . فنقول مثال النفس فى علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها مثال البدن فى علاجه بمحو العلل عنه وكسب الصحة له وجلبها إليه وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال وإنما تعترى العلة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال فـكذلك كل مولود يولد معتدلا صحيح الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه أى بالاعتياد والتعليم تـكتسب الرذائل وكما أن البدن فى الابتداء لايخلق كاملا وإنما يكمل ويقوى بالنشو والتربية بالغذاء فـكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم وكما أن البدن إن كان صحيحا فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة وإن كان مريضا فشأنه جلب الصحة إليه فـكذلك النفس منك إن كانت زكية طاهرة مهذبة فينبغى أن تسعى لحفظها وجلب مزيد قوة إليها واكتساب زيادة صفائها وإن كانت عديمة الكمال والصفاء فينبغى أن تسعى لجلب ذلك إليها وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لاتعالج إلا بضدها فان كانت من حرارة فبالبرودة وإن كانت من برودة فبالحرارة فـكذلك الرذيلة التى هى مرض القلب علاجها بضدها فيعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالتسخى ومرض الـكبر بالتواضع ومرض الشره بالـكف عن المشتهى تكلفا وكما أنه لابد من الاحتمال لمرارة الدواء وشدة الصبر عن المشتهيات لعلاج الأبدان المريضة فـكذلك لابد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلب بل أولى فان مرض البدن يخلص منه بالموت ومرض القلب والعياذ بالله تعالى مرض يدوم بعد الموت أبد الآباد وكما أن كل مبرد لايصلح لعلة سببها الحرارة إلا إذا كان على حد مخصوص ويختلف ذلك بالشدة والضعف والدوام وعدمه بالـكثرة والقلة ولابد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه فانه إن لم يحفظ معياره زاد الفساد فـكذلك النقائص التى تعالج بها الأخلاق لابد لها من معيار وكما أن معيار الدواء مأخوذ من عيار العلة حتى إن الطبيب لايعالج مالم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة فان كانت من حرارة فيعرف درجتها أهى ضعيفة أم قوية فاذا عرف ذلك التفت إلى أحوال البدن وأحوال الزمان وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله ثم يعالج بحسبها فـكذلك الشيخ المتبوع الذى يطبب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى أن لايهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص وفى طريق مخصوص مالم يعرف أخلاقهم وأمراضهم وكما أن الطبيب لوعالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم فـكذلك الشيخ لوأشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلـكهم وأمات قلوبهم بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد وفى حاله وسنه ومزاجه وماتحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته فان كان المريد مبتدئا جاهلا بحدود الشرع فيعلمه أولا الطهارة والصلاة وظواهر العبادات وإن كان مشغولا بمال حرام أو مقارفا لمعصية فيأمره أولا بتركها

التريانى قال أنا أبو محمد الجراحى قال أنا أبو العباس المحبوبى قال أنا أبو عيسى الحافظ الترمذى قال ثنا عبد الله بن الوضاح الـكوفى قال ثنا عبد الله بن إدريس عن شعبة عن أبى التياح عن أنس رضى الله عنه قال « إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليخاطبنا حتى إنه كان يقول لأخ لى صغير يا أبا عمير مافعل النغير » والنغير عصفور صغير . وروى أن عمر سابق زبيرا رضى الله عنهما فسبقه الزبير فقال : سبقتك ورب الـكعبة ثم سابقه مرة أخرى فسبقه عمر فقال عمر : سبقتك

فاذا تزين ظاهره بالعبادات وطهر عن المعاصى الظاهرة جوارحه نظر بقرائن الأحوال إلى باطنه ليتفطن لأخلاقه وأمراض قلبه فان رأى معه مالا فاضلا عن قدر ضرورته أخذه منه وصرفه إلى الخيرات وفرغ قلبه منه حتى لا يلتفت إليه وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال فان عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ولا ذل أعظم من ذل السؤال فيكلفه المواظبة على ذلك مدة حتى ينكسر كبره وعز نفسه فان الكبر من الأمراض المهلكة وكذلك الرعونة وإن رأى الغالب عليه النظافة فى البدن والثياب ورأى قلبه مائلا إلى ذلك فرحا به ملتفتا إليه استخدمه فى تعهد بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة وملازمة المطبخ ومواضع الدخان حتى تتشوش عليه رعونته فى النظافة فان الذين ينظفون ثيابهم ويزينونها ويطلبون للرقعات النظيفة والسجادات الملونة لا فرق بينهم وبين العروس التى تزين نفسها طول النهار فلا فرق بين أن يعبد الانسان نفسه أو يعبد صنما فهما عبد غير الله تعالى فقد حجب عن الله ومن راعى فى ثوبه شيئا سوى كونه حلالا وطاهرا مراعاة يلتفت إليها قلبه فهو مشغول بنفسه ومن لطائف الرياضة إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رأسا أو بترك صفة أخرى ولم يسمح بضدها دفعة فينبغى أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه كالذى يغسل الدم بالبول ثم يغسل البول بالماء إذا كان الماء لا يزيل الدم كما يرغب الصبى فى المكتب باللعب بالكرة والصولجان وما أشبهه ثم ينقل من اللعب إلى الزينة وفاخر الثياب ثم ينقل من ذلك بالترغيب فى الرياسة وطلب الجاه ثم ينقل من الجاه بالترغيب فى الآخرة فكذلك من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة فلينقل إلى جاه أخف منه وكذلك سائر الصفات وكذلك إذا رأى شره الطعام غالبا عليه ألزمه الصوم وتقليل الطعام ثم يكلفه أن يهيء الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره وهو لا يأكل منها حتى يقوى بذلك نفسه فيتعود الصبر وينكسر شرهه وكذلك إذا رآه شابا متشوقا إلى النكاح وهو عاجز عن الطول فيأمره بالصوم وربما لا تسكن شهوته بذلك فيأمره أن يفطر ليلة على الماء دون الخبز وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم والأدم رأسا حتى تذل نفسه وتنكسر شهوته فلا علاج فى مبدإ الارادة أنفع من الجوع وإن رأى الغضب غالبا عليه ألزمه الحلم والسكوت وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء خلق ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال معه كما حكى عن بعضهم أنه كان يعود نفسه الحلم ويزيل عن نفسه شدة الغضب فكان يستأجر من يشتمه على ملأ من الناس ويكلف نفسه الصبر ويكظم غيظه حتى صار الحلم عادة له بحيث كان يضرب به المثل وبعضهم كان يستشعر فى نفسه الجبن وضعف القلب فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة فكان يركب البحر فى الشتاء عند اضطراب الأمواج ، وعباد الهند يعالجون الكسل عن العبادة بالقيام طول الليل على نصبة واحدة وبعض الشيوخ فى ابتداء إرادته كان يكسل عن القيام فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل ليسمح بالقيام على الرجل عن طوع وعالج بعضهم حب المال بأن باع جميع ماله ورمى به فى البحر إذ خاف من تفرقته على الناس رعونة الجود والرياء بالبذل فهذه الأمثلة تعرفك طريق معالجة القلوب وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض فان ذلك سيأتى فى بقية الكتب وإنما غرضنا الآن التنبيه على أن الطريق الكلى فيه سلوك مسلك المضادة لكل ما تهواه النفس وتميل إليه وقد جمع الله ذلك كله فى كتابه العزيز فى كلمة واحدة فقال تعالى ـ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ـ والأصل المهم فى المجاهدة الوفاء بالعزم فاذا عزم على ترك شهوة فقد تيسرت أسبابها ويكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واختبارا فينبغى أن يصبر ويستمر فانه إن عود نفسه ترك العزم ألفت ذلك فسدت وإذا اتفق منه نقض عزم

ورب الكعبة وروى عبد الله بن عباس قال قال لى عمر تعال أنافسك فى الماء أينا أطول نفسا ونحن محرمون . وروى بكر بن عبد الله قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمازحون حتى يتبادحون بالبطيخ فاذا كانت الحقائق كانوا هم الرجال يقال بدح يبدح إذا رمى أى يترامون بالبطيخ وأخبرنا أبو زرعة عن أبيه قال أنا الحسن ابن أحمد الكرخى قال ثنا أبو طالب محمد بن محمد بن إبراهيم قال ثنا أبو بكر محمد بن محمد ابن عبد الله قال حدثنى إسحاق الحربى قال ثنا

فينبغى أن يلزم نفسه عقوبة عليه كما ذكرناه فى معاقبة النفس فى كتاب المحاسبة والمراقبة وإذا لم يخوف النفس بعقوبة غلبته وحسنت عنده تناول الشهوة فتفسد بها الرياضة بالكلية .

(بيان علامات أمراض القلوب وعلامات عودها إلى الصحة)

اعلم أن كل عضو من أعضاء البدن خلق لفعل خاص به وإنما مرضه أن يتعذر عليه فعله الذى خلق له حتى لا يصدر منه أصلا أو يصدر منه مع نوع من الاضطراب فمرض اليد أن يتعذر عليها البطش ومرض العين أن يتعذر عليها الابصار وكذلك مرض القلب أن يتعذر عليه فعله الخاص به الذى خلق لأجله وهو العلم والحكمة والمعرفة وحب الله تعالى وعبادته والتلذذ بذكره وإيثاره ذلك على كل شهوة سواه والاستعانة بجميع الشهوات والأعضاء عليه قال الله تعالى ـ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ـ ففى كل عضو فائدة وفائدة القلب الحكمة والمعرفة وخاصية النفس التى للآدمى ما يتميز بها عن البهائم فانه لم يتميز عنها بالقوة على الأكل والوقاع والإبصار أو غيرها بل بمعرفة الأشياء على ماهى عليه وأصل الأشياء وموجدها ومخترعها هو الله عز وجل الذى جعلها أشياء فلو عرف كل شىء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئا وعلامة المعرفة المحبة فمن عرف الله تعالى أحبه وعلامة المحبة أن لا يؤثر عليه الدنيا ولا غيرها من المحبوبات كما قال الله تعالى ـ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم ـ إلى قوله ـ أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ـ فمن عنده شىء أحب إليه من الله فقلبه مريض كما أن كل معدة صار الطين أحب إليها من الخبز والماء أو سقطت شهوتها عن الخبز والماء فهى مريضة فهذه علامات المرض وبهذا يعرف أن القلوب كلها مريضة إلا ماشاء الله إلا أن من الأمراض مالا يعرفها صاحبها ومرض القلب مما لا يعرفه صاحبه فلذلك يغفل عنه وإن عرفه صعب عليه الصبر على مرارة دوائه فان دواءه مخالفة الشهوات وهو نزع الروح فان وجد من نفسه قوة الصبر عليه لم يجد طبيبا حاذقا يعالجه فان الأطباء هم العلماء وقد استولى عليهم المرض فالطبيب للمريض قلما يلتفت إلى علاجه فلهذا صار الداء عضالا والمرض مزمنا واندرس هذا العلم وأنكر بالكلية طب القلوب وأنكر مرضها وأقبل الخلق على حب الدنيا وعلى أعمال ظاهرها عبادات وباطنها عادات ومرا آت فهذه علامات أصول الأمراض وأما علامات عودها إلى الصحة بعد المعالجة فهو أن ينظر فى العلة التى يعالجها فان كان يعالج داء البخل فهو المهلك المبعد عن الله عز وجل وإنما علاجه ببذل المال وإنفاقه ولكنه قد يبذل المال إلى حد يصير به مبذرا فيكون التبذير أيضا داء فكان كمن يعالج البرودة بالحرارة حتى تغلب الحرارة فهو أيضا داء بل المطلوب الاعتدال بين الحرارة والبرودة وكذلك المطلوب الاعتدال بين التبذير والتقتير حتى يكون على الوسط وفى غاية البعد عن الطرفين فان أردت أن تعرف الوسط فانظر إلى الفعل الذى يوجبه الخلق المحذور فان كان أسهل عليك وألذ من الذى يضاده فالغالب عليك ذلك الخلق الموجب له مثل أن يكون إمساك المال وجمعه ألذ عندك وأيسر عليك من بذله لمستحقه فاعلم أن الغالب عليك خلق البخل فزد فى المواظبة على البذل فان صار البذل على غير المستحق ألذ عندك وأخف عليك من الامساك بالحق فقد غلب عليك التبذير فارجع إلى المواظبة على الامساك فلا تزال تراقب نفسك وتستدل على خلقك بتسيير الأفعال وتسييرها حتى تنقطع علاقة قلبك عن الالتفات إلى المال فلا تميل إلى بذله ولا إلى إمساكه بل يصير عندك كالماء فلا تطلب فيه إلا إمساكه لحاجة محتاج أو بذله لحاجة محتاج ولا يترجح عندك البذل على الامساك فكل قلب صار كذلك فقد آتى الله سليما عن هذا المقام خاصة ويجب أن يكون سليما عن سائر الأخلاق حتى لا يكون له علاقة بشىء مما يتعلق

أبو سلمة قال ثنا حماد ابن خالد قال أنا محمد بن عمرو بن علقمة قال ثنا أبو الحسن بن محيصن الليثى عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ابن أبى بلتعة قال إن عائشة رضى الله عنها قالت «أتيت النبى صلى الله عليه وسلم بحريرة طبختها له وقلت لسودة والنبى صلى الله عليه وسلم بينى وبينها كلى فأبت فقلت لها كلى فأبت فقلت لتأكلن أو لألطخن بها وجهك فأبت فوضعت يدى فى الحريرة فلطخت بها وجهها فضحك النبى صلى الله عليه وسلم فوضع خده وقال لسودة الطخى وجهها فلطخت بها وجهى فضحك النبى صلى الله

بالدنيا حتى ترتحل النفس عن الدنيا منقطعة العلائق منها غير ملتفتة إليها ولا متشوقة إلى أسبابها فعند ذلك ترجع إلى ربها رجوع النفس المطمئنة راضية مرضية داخلة فى زمرة عباد الله المقربين من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا . ولما كان الوسط الحقيقى بين الطرفين فى غاية الغموض بل هو أدق من الشعر وأحد من السيف فلا جرم ،ومن استوى على هذا الصراط المستقيم فى الدنيا جاز على مثل هذا الصراط فى الآخرة وقلما ينفك العبد عن ميل عن الصراط المستقيم أعنى الوسط حتى لايميل إلى أحد الجانبين فيكون قلبه متعلقا بالجانب الذى مال إليه ولذلك لاينفك عن عذاب ما واجتياز على النار وإن كان مثل البرق قال الله تعالى ـ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا . ثم ننجى الذين اتقوا ـ أى الذين كان قربهم إلى الصراط المستقيم أكثر من بعدهم عنه ولأجل عسر الاستقامة وجب على كل عبد أن يدعو الله تعالى فى كل يوم سبع عشرة مرة فى قوله ـ اهدنا الصراط المستقيم ـ إذ وجب قراءة الفاتحة فى كل ركعة فقد روى أن بعضهم رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال قد قلت يارسول الله شيبتنى هود فلم قلت ذلك ؟ فقال عليه السلام لقوله تعالى ـ فاستقم كما أمرت ـ فالاستقامة على سواء السبيل فى غاية الغموض ولكن ينبغى أن يجتهد الانسان فى القرب من الاستقامة إن لم يقدر على حقيقتها فكل من أراد النجاة فلا نجاة له إلا بالعمل الصالح ولا تصدر الأعمال الصالحة إلاعن الأخلاق الحسنة فليتفقد كل عبد صفاته وأخلاقه وليعددها وليشتغل بعلاج واحد واحدفيها على الترتيب . فنسأل الله الكريم أن يجعلنا من المتقين .

(بيان الطريق الذى يعرف به الانسان عيوب نفسه)

اعلم أن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيرا بصره بعيوب نفسه فمن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه فاذا عرف العيوب أمكنه العلاج ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم يرى أحدهم القذى فى عين أخيه ولا يرى الجذع فى عين نفسه فمن أراد أن يعرف عيوب نفسه فله أربعة طرق: الأول أن يجلس بين يدى شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ويحكمه فى نفسه ويتبع إشارته فى مجاهدته وهذا شأن المريد مع شيخه والتلميذ مع أستاذه فيعرفه أستاذه وشيخه عيوب نفسه ويعرفه طريق علاجه وهذا قد عز فى هذا الزمان وجوده . الثانى أن يطلب صديقا صدوقا بصيرا متدينا فينصبه رقيبا على نفسه ليلاحظ أحواله وأفعاله فما كره من أخلاقه وأفعاله وعيوبه الباطنة والظاهرة ينبهه عليه فهكذا كان يفعل الأكياس والأكابر من أئمة الدين . كان عمر رضى الله عنه يقول : رحم الله امرأ أهدى إلى عيوبى وكان يسأل سلمان عن عيوبه فلما قدم عليه قال له ماالذى بلغك عنى مما تكرهه فاستعفى فألح عليه فقال بلغنى أنك جمعت بين إدامين على مائدة وأن لك حلتين حلة بالنهار وحلة بالليل قال وهل بلغك غير هذا ؟ قال لا فقال أما هذان فقد كفيتهما وكان يسأل حذيفة ويقول له أنت صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنافقين فهل ترى على شيئا من آثار النفاق فهو على جلالة قدره وعلو منصبه هكذا كانت تهمته لنفسه رضى الله عنه فكل من كان أوفر عقلا وأعلى منصبا كان أقل إعجابا وأعظم اتهاما لنفسه إلا أن هذا أيضا قد عز فقل فى الأصدقاء من يترك المداهنة فيخبر بالعيب أو يترك الحسد فلا يزيد على قدر الواجب فلا تخلو فى أصدقائك عن حسود أو صاحب غرض يرى ما ليس بعيب عيبا أو عن مداهن يخفى عنك بعض عيوبك ولهذا كان داود الطائى قد اعتزل الناس فقيل له لم لا تخلط الناس ؟ فقال وماذا أصنع بأقوام يخفون عنى عيوبى فكانت شهوة دوى الدين أن يتنبهوا لعيوبهم بتنبيه غيرهم

عليه وسلم فمر عمر رضى الله عنه على الباب فنادى ياعبد الله ياعبد الله فظن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سيدخل فقال قوما فاغسلا وجهكما فقالت عائشة رضى الله عنها فما زلت أهاب عمر لهيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه » ووصف بعضهم ابن طاوس فقال كان مع الصبى صبيا ومع الكهل كهلا وكان فيه مزاحة إذا خلا . وروى معاوية بن عبد الكريم قال كنا نتذاكر الشعر عند محمد بن سيرين وكان يقول ونمزح عنده ويمازحنا وكنا نخرج من عنده ونحن نضحك وكنا إذا دخلنا

وقد آل الأمر فى أمثالنا إلى أن أبغض الخلق إلينا من ينصحنا ويعرفنا عيوبنا ويكاد هـذا أن يكون مفصحا عن ضعف الإيمان فان الأخلاق السيئة حيات وعقارب لداغة فلو نبهنا منبه على أن تحت ثوبنا عقربا لتقلدنا منه منة وفرحنا به واشتغلنا بازالة العقرب وإبعادها وقتلها وإنما نكايتها على البدن ويدوم ألمها يوما فما دونه ونكاية الأخلاق الرديئة على صميم القلب أخشى أن تدوم بعد الموت أبدا أو آلافا من السنين ثم إنا لانفرح بمن ينبهنا عليها ولانشتغل بازالتها بل نشتغل بمقابلة الناصح بمثل مقالته فنقول له وأنت أيضا تصنع كيت وكيت وتشغلنا العداوة معه عن الانتفاع بنصحه ويشبه أن يكون ذلك من قساوة القلب التى أثمرتها كثرة الذنوب وأصل كل ذلك ضعف الإيمان فنسأل الله عز وجل أن يلهمنا رشدنا ويبصرنا بعيوبنا ويشغلنا بمداواتها ويوفقنا للقيام بشكر من يطلعنا على مساوينا بمنه وفضله . الطريق الثالث : أن يستفيد معرفة عيوب نفسه من ألسنة أعدائه فان عين السخط تبدى المساويا ، ولعل انتفاع الانسان بعدو مشاحن يذكره عيوبه أكثر من انتفاعه بصديق مداهن يثنى عليه ويمدحه ويخفى عنه عيوبه إلا أن الطبع مجبول على تكذيب العدو وحمل مايقوله على الحسد ولكن البصير لايخلو عن الانتفاع بقول أعدائه فان مساويه لابد وأن تنتشر على ألسنتهم . الطريق الرابع : أن يخالط الناس فكل مارآه مذموما فيما بين الخلق فليطالب نفسه به وينسبها إليه فان للمؤمن مرآة المؤمن فيرى من عيوب غيره عيوب نفسه ويعلم أن الطباع متقاربة فى اتباع الهوى فما يتصف به واحد من الأقران لاينفك القرن الآخر عن أصله أو عن أعظم منه أو عن شئ منه فليتفقد نفسه ويطهرها من كل مايذمه من غيره وناهيك بهذا تأديبا فلو ترك الناس كلهم مايكرهونه من غيرهم لاستغنوا عن المؤدب . قيل لعيسى عليه السلام من أدبك ؟ قال ما أدبنى أحد رأيت جهل الجاهل شينا فاجتنبته وهذا كله حيل من فقد شيخا عارفا ذكيا بصيرا بعيوب النفس مشفقا ناصحا فى الدين فارغا من تهذيب نفسه مشتغلا بتهذيب عباد الله تعالى ناصحا لهم فمن وجد ذلك فقد وجد الطبيب فليلازمه فهو الذى يخلصه من مرضه وينجيه من الهلاك الذى هو بصدده .

(بيان شواهد النقل من أرباب البصائر وشواهد الشرع على أن الطريق فى معالجة أمراض القلوب ترك الشهوات وأن مادة أمراضها هى اتباع الشهوات)

اعلم أن ما ذكرناه إن تأملته بعين الاعتبار انفتحت بصيرتك وانكشفت لك علل القلوب وأمراضها وأدويتها بنور العلم واليقين فان عجزت عن ذلك فلا ينبغى أن يفوتك التصديق والإيمان على سبيل التلقى والتقليد لمن يستحق التقليد فان للايمان درجة كما أن للعلم درجة والعلم يحصل بعد الإيمان وهو وراءه قال الله تعالى ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ فمن صدق بأن مخالفة الشهوات هى الطريق إلى الله عز وجل ولم يطلع على سببه وسره فهو من الذين آمنوا وإذا اطلع على ما ذكرناه من أعوان الشهوات فهو من الذين أوتوا العلم وكلا وعد الله الحسنى والذى يقتضى الإيمان بهذا الأمر فى القرآن والسنة وأقاويل العلماء أكثر من أن يحصر قال الله تعالى ـ ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ـ وقال تعالى ـ أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى ـ قيل نزع منها محبة الشهوات وقال صلى الله عليه وسلم «المؤمن بين خمس شدائد : مؤمن يحسده ومنافق يبغضه وكافر يقاتله وشيطان يضله ونفس تنازعه [1]» فبين أن النفس عدو منازع يجب عليه مجاهدتها .

على الحسن تخرج من عنده ونحن نكاد نبكى فهذه الأخبار والآثار دالة على حسن لين الجانب وصحة حال الصوفية وحسن أخلاقهم فيما يعتمدونه من المداعبة فى الربط وينزلون مع الناس على حسب طباعهم لنظرهم إلى سعة رحمة الله فاذا خلوا وقفوا موقف الرجال واكتسوا ملابس الأعمال والأحوال ولا يقف فى هذا المعنى على حد الاعتدال إلا صوفى قاهر للنفس عالم بأخلاقها وطباعها سائس لها بوفور العلم حتى يقف فى ذلك على صراط الاعتدال بين الإفراط والتفريط

(١) حديث المؤمن بين خمس شدائد : مؤمن يحسده ومنافق يبغضه الحديث أبو بكر بن لال فى مكارم الأخلاق من حديث أنس بسند ضعيف .

ويروى أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يا داود حذر وأنذر أصحابك أكل الشهوات فان القلوب المتعلقة بشهوات الدنيا عقولها عنى محجوبة وقال عيسى عليه السلام طوبى لمن ترك شهوة حاضرة لموعود غائب لم يره وقال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد «مرحبا بكم قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قيل يارسول الله وما الجهاد الأكبر قال جهاد النفس (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «المجاهد من جاهد نفسه فى طاعة الله عز وجل (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «كف أذاك عن نفسك ولا تتابع هواها فى معصية الله تعالى إذن تخاصمك يوم القيامة فيلعن بعضك بعضا إلا أن يغفر الله تعالى ويستر (٣)» وقال سفيان الثورى ماعالجت شيئا أشد على من نفسى مرة لى ومرة على وكان أبو العباس الموصلى يقول لنفسه يانفس لا فى الدنيا مع أبناء الملوك تتنعمين ولا فى طلب الآخرة مع العباد تجتهدين كأنى بك بين الجنة والنار تحبسين يانفس ألا تستحين وقال الحسن ماالدابه الجموح بأحوج إلى اللجام الشديد من نفسك وقال يحيى بن معاذ الرازى جاهد نفسك بأسياف الرياضة والرياضة على أربعة أوجه القوت من الطعام والغمض من المنام والحاجة من الكلام وحمل الأذى من جميع الأنام فيتولد من قلة الطعام موت الشهوات ومن قلة المنام صفو الارادات ومن قلة الكلام السلامة من الآفات ومن احتمال الأذى البلوغ إلى الغايات وليس على العبد شىء أشد من الحلم عند الجفاء والصبر على الأذى وإذا تحركت من النفس إرادة الشهوات والآثام وهاجت منها حلاوة فضول الكلام جردت عليها سيوف قلة الطعام من غمد التهجد وقلة المنام وضربتها بأيدى الخمول وقلة الكلام حتى تنقطع عن الظلم والانتقام فتأمن من بوائقها من بين سائر الأنام وتصفيها من ظلمة شهواتها فتنجو من عوائل آفاتها فتصير عند ذلك نظيفة ونورية خفيفة روحانية فتجول فى ميدان الخيرات وتسير فى مسالك الطاعات كالفرس الفاره فى الميدان وكالملك المتنزه فى البستان وقال أيضا أعداء الانسان ثلاثة دنياه وشيطانه ونفسه فاحترس من الدنيا بالزهد فيها ومن الشيطان بمخالفته ومن النفس بترك الشهوات وقال بعض الحكماء من استولت عليه النفس صار أسيرا فى حب شهواتها محصورا فى سجن هواها مقهورا مغلولا زمامه فى يدها تجره حيث شاءت فتمنع قلبه من الفوائد وقال جعفر بن حميد أجمعت العلماء والحكماء على أن النعيم لايدرك إلا بترك النعيم قال أبو يحيى الوراق من أرضى الجوارح بالشهوات فقد غرس فى قلبه شجر الندامات وقال وهيب بن الورد ما زاد على الخبز فهو شهوة وقال أيضا من أحب شهوات الدنيا فليتهيأ للذل . ويروى أن امرأة العزيز قالت ليوسف عليه السلام بعد أن ملك خزائن الأرض وقعدت له على راية الطريق فى يوم موكبه وكان يركب فى زهاء اثنى عشر ألفا من عظماء مملكته سبحان من جعل الملوك عبيدا بالمعصية وجعل العبيد ملوكا بطاعتهم له إن الحرص والشهوة صيرا الملوك عبيدا وذلك جزاء المفسدين وإن الصبر والتقوى صيرا العبيد ملوكا فقال يوسف كما أخبر الله تعالى عنه ـ إنه من يتق ويصبر فان الله لايضيع أجر المحسنين ـ وقال الجنيد أرقت ليلة فقمت إلى وردى فلم أجد الحلاوة التى كنت أجدها فأردت أن أنام فلم أقدر فجلست فلم أطق الجلوس فخرجت فاذا رجل ملتف فى عباءة مطروح على الطريق فلما أحس بى قال ياأبا القاسم إلى الساعة فقلت ياسيدى من غير موعد فقال بلى سألت الله عز وجل أن يحرك لى قلبك فقلت قد فعل فما حاجتك قال فمتى يصير داء النفس دواءها فقلت إذا خالفت النفس

ولا يصلح الاكثار من ذلك للمريدين المبتدئين لقلة علمهم ومعرفتهم بالنفس وتعديهم حد الاعتدال فللنفس فى هذه المواطن نهضات ووثبات تجر إلى الفساد وتجنح إلى العناد فالنزول إلى طباع الناس يحسن بمن صعد عنهم وترقى لعلو حاله ومقامه فينزل إليهم وإلى طباعهم حين ينزل بالعلم فأما من لم يصعد بصفاء حاله عنهم وفيه بقية مزح من طباعهم ونفوسهم الجامحة الأمارة بالسوء إذا دخلت فى هذه المداخل أخذت النفس حظها واغتنمت مآربها واستروحت إلى الرخصة والنزول إلى الرخصة يحسن لمن يركب

(١) حديث مرحبا بكم قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر البيهقى فى الزهد وقد تقدم فى شرح عجائب القلب (٢) حديث المجاهد من جاهد نفسه ت فى أثناء حديث وصححه و ه من حديث فضالة بن عبيد (٣) حديث كف أذاك عن نفسك ولاتتابع هواها فى معصية الله الحديث لم أجده بهذا السياق .

هواها فأقبل على نفسه فقال اسمعى فقد أجبتك بهذا سبع مرات فأبيت أن تسمعيه إلا من الجنيد ها قد سمعتيه ثم انصرف وما عرفته . وقال يزيد الرقاشى إليكم عنى الماء البارد فى الدنيا لعلى لا أحرمه فى الآخرة . وقال رجل لعمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى متى أتكلم قال إذا اشتهيت الصمت قال متى أصمت قال إذا اشتهيت الكلام . وقال على رضى الله عنه من اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات فى الدنيا . وكان مالك بن دينار يطوف فى السوق فاذا رأى الشىء يشتهيه قال لنفسه اصبرى فوالله ما أمنعك إلا من كرامتك علىّ ، فاذن قد اتفق العلماء والحكماء على أن لا طريق إلى سعادة الآخرة إلا بنهى النفس عن الهوى ومخالفة الشهوات فالإيمان بهذا واجب . وأما علم تفصيل ما يترك من الشهوات وما لا يترك لا يدرك إلا بما قدمناه . وحاصل الرياضة وسرها أن لا تتمتع النفس بشىء مما لا يوجد فى القبر إلا بقدر الضرورة فيكون مقتصرا من الأكل والنكاح واللباس والمسكن وكل ما هو مضطر إليه على قدر الحاجة والضرورة فانه لو تمتع بشىء منه أنس به وألفه فاذا مات تمنى الرجوع إلى الدنيا بسببه ولا يتمنى الرجوع إلى الدنيا إلا من لاحظ له فى الآخرة بحال ولا خلاص منه إلا بأن يكون القلب مشغولا بمعرفة الله وحبه والتفكر فيه والانقطاع إليه ولا قوة على ذلك إلا بالله ويقتصر من الدنيا على ما يدفع عوائق الذكر والفكر فقط لمن لم يقدر على حقيقة ذلك فليقرب منه والناس فيه أربعة : رجل مستغرق قلبه بذكر الله فلا يلتفت إلى الدنيا إلا فى ضرورات المعيشة فهو من الصديقين ولا ينتهى إلى هذه الرتبة إلا بالرياضة الطويلة والصبر عن الشهوات مدة مديدة . الثانى رجل استغرقت الدنيا قلبه ولم يبق لله تعالى ذكر فى قلبه إلا من حيث حديث النفس حيث يذكره باللسان لا بالقلب فهذا من الهالكين . والثالث رجل اشتغل بالدنيا والدين ولكن الغالب على قلبه هو الدين فهذا لا بد له من ورود النار إلا أنه ينجو منها سريعا بقدر غلبة ذكر الله تعالى على قلبه . والرابع رجل اشتغل بهما جميعا لكن الدنيا أغلب على قلبه فهذا يطول مقامه فى النار لكن يخرج منها لا محالة لقوة ذكر الله تعالى فى قلبه وتمكنه من صميم فؤاده وإن كان ذكر الدنيا أغلب على قلبه ، اللهم إنا نعوذ بك من خزيك فانك أنت الملاذ وربما يقول القائل إن التنعم بالمباح مباح فكيف يكون التنعم سبب البعد من الله عز وجل وهذا خيال ضعيف بل حب الدنيا رأس كل خطيئة وسبب إحباط كل حسنة والمباح الخارج عن قدر الحاجة أيضا من الدنيا وهو سبب البعد وسيأتى ذلك فى كتاب ذم الدنيا . وقد قال إبراهيم الخواص كنت مرة فى جبل اللكام فرأيت رمانا فاشتهيته فأخذت منه واحدة فشققتها فوجدتها حامضة فمضيت وتركتها فرأيت رمانا مطروحا وقد اجتمعت عليه الزنابير فقلت السلام عليك فقال وعليك السلام يا إبراهيم فقلت كيف عرفتنى فقال من عرف الله عز وجل لم يخف عليه شىء فقلت أرى لك حالا مع الله عز وجل فلو سألته أن يحميك من هذه الزنابير فقال وأرى لك حالا مع الله تعالى فلو سألته أن يحميك من شهوة الرمان فان لدغ الرمان يجد الانسان ألمه فى الآخرة ولدغ الزنابير يجد ألمه فى الدنيا فتركته ومضيت . وقال السرى أنا منذ أربعين سنة تطالبنى نفسى أن أغمس خبزة فى دبس فما أطعمتها فاذن لا يمكن إصلاح القلب لسلوك طريق الآخرة ما لم يمنع نفسه عن التنعم بالمباح فان النفس إذا لم تمنع بعض المباحات طمعت فى المحظورات فمن أراد حفظ لسانه عن الغيبة والفضول فحقه أن يلزمه السكوت إلا عن ذكر الله وإلا عن المهمات فى الدين حتى تموت منه شهوة الكلام فلا يتكلم إلا بحق فيكون سكوته عبادة وكلامه عبادة ومهما اعتادت العين رمى البصر إلى كل شىء جميل لم تتحفظ عن النظر إلى ما لا يحل وكذلك سائر الشهوات لأن الذى يشتهى به الحلال هو بعينه الذى يشتهى الحرام فالشهوة واحدة وقد وجب على العبد منعها من الحرام فان لم يعودها الاقتصار على قدر الضرورة من الشهوات غلبته ، فهذه إحدى آفات المباحات

العزيمة غالب أوقاته وليس ذلك شأن المبتدىء فللصوفية العلماء فيما ذكرناه تروح يطلبون حاجة القلب إلى ذلك والشىء إذا وضع للحاجة يتقدر بقدر الحاجة ومعيار مقدار الحاجة فى ذلك علم غامض لا يسلم لكل أحد قال سعيد بن العاص لابنه اقتصد فى مزاحك فالافراط فيه يذهب بالبهاء ويجرىء عليك السفهاء وتركه يغيظ المؤانسين ويوحش المخالطين قال بعضهم المزاح مسلبة للبهاء مقطعة للاخاء وكما يصعب معرفة الاعتدال فى ذلك يصعب معرفة الاعتدال فى الضحك والضحك من خصائص الانسان

ووراءها آفات عظيمة أعظم من هذه وهو أن النفس تفرح بالتنعم فى الدنيا وتركن إليها وتطمئن إليها أشرا وبطرا حتى تصير ثملة كالسكران الذى لايفيق من سكره وذلك الفرح بالدنيا سمّ قاتل يسرى فى العروق فيخرج من القلب الخوف والحزن وذكر الموت وأهوال يوم القيامة وهذا هو موت القلب قال الله تعالى ـ ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها ـ وقال تعالى ـ وما الحياة الدنيا فى الآخرة إلا متاع ـ وقال تعالى ـ اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ـ الآية وكل ذلك ذم لها فنسأل الله السلامه فأولو الحزم من أرباب القلوب جربوا قلوبهم فى حال الفرح بمؤاتاة الدنيا فوجدوها قاسية نفرة بعيدة التأثر عن ذكر الله واليوم الآخر وجربوها فى حالة الحزن فوجدوها لينة رقيقة صافية قابلة لأثر الذكر فعلموا أن النجاة فى الحزن الدائم والتباعد من أسباب الفرح والبطر فقطعوها عن ملاذها وعودوها الصبر عن شهواتها حلالها وحرامها وعلموا أن حلالها حساب وحرامها عقاب ومتشابهها عتاب وهو نوع عذاب فمن نوقش الحساب فى عرصات القيامه فقد عذب فخلصوا أنفسهم من عذابها وتوصلوا إلى الحرية والملك الدائم فى الدنيا والآخرة بالخلاص من أسر الشهوات ورقها والأنس بذكر الله عزوجل والاشتغال بطاعته وفعلوا بها مايفعل بالبازى إذ قصد تأديبه ونقله من التوثب والاستيحاش إلى الانقياد والتأديب فانه يحبس أولا فى بيت مظلم وتخاط عيناه حتى يحصل به الفطام عن الطيران فى جو الهواء وينسى ماقد كان ألفه من طبع الاسترسال ثم يرفق به باللحم حتى يأنس بصاحبه ويألفه إلفا إذا دعاه أجابه ومهما سمع صوته رجع إليه فكذلك النفس لاتألف ربها ولاتأنس بذكره إلا إذا فطمت عن عادتها بالخلوة والعزلة أولا ليحفظ السمع والبصر عن المألوفات ثم عودت الثناء والذكر والدعاء ثانيا فى الخلوة حتى يغلب عليها الأنس بذكر الله عز وجل عوضا عن الأنس بالدنيا وسائر الشهوات وذلك يثقل على المريد فى البداية ثم يتنعم به فى النهاية كالصبى يفطم عن الثدى وهو شديد عليه إذ كان لايصبر عنه ساعة فلذلك يشتد بكاؤه وجزعه عند الفطام ويشتد نفوره عن الطعام الذى يقدم إليه بدلا عن اللبن ولكنه إذا منع اللبن رأسا يوما فيوما وعظم تعبه فى الصبر عليه وغلبه الجوع تناول الطعام تكلفا ثم يصير له طبعا فلو رد بعد ذلك إلى الثدى لم يرجع إليه فيهجر الثدى ويعاف اللبن ويألف الطعام وكذلك الدابة فى الابتداء تنفر عن السرج واللجام والركوب فتحمل على ذلك قهرا وتمنع عن السرج الذى ألفته بالسلاسل والقيود أولا ثم تأنس به بحيث تترك فى موضعها فتقف فيه من غير قيد فكذلك تؤدب النفس كما يؤدب الطير والدواب وتأديبها بأن تمنع من النظر والأنس والفرح بنعيم الدنيا بل بكل مايزايلها بالموت إذ قيل له أحبب ما أحببت فانك مفارقه فاذا علم أنه من أحب شيئا يلزمه فراقه ويشقى لاحالة لفراقه شغل قلبه بحب ما لايفارقه وهو ذكر الله تعالى فان ذلك يصحبه فى القبر ولايفارقه وكل ذلك يتم بالصبر أولا أياما قلائل فان العمر قليل بالاضافة إلى مدة حياة الآخرة ومامن عاقل إلا وهو راض باحتمال المشقه فى سفر وتعلم صناعة وغيرها شهرا ليتنعم به سنة أودهرا وكل العمر بالاضافة إلى الأبد أقل من الشهر بالاضافة إلى عمر الدنيا فلابد من الصبر والمجاهدة فعند الصباح يحمد القوم السرى وتذهب عنهم عمايات السكرى كما قاله على رضى الله عنه . وطريق المجاهدة والرياضة لكل إنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله والأصل فيه أن يترك كل واحد مابه فرحه من أسباب الدنيا فالذى يفرح بالمال أو بالجاه أو بالقبول فى الوعظ أو بالعز فى القضاء والولاية ،أو بكثرة الأتباع فى التدريس والافادة فينبغى أن يترك أولا مابه فرحه فانه إن منع عن شئ من ذلك وقيل له ثوابك فى الآخرة لم ينقص بالمنع فكره ذلك وتألم به فهو ممن فرح بالحياة الدنيا واطمأن بها وذلك مهلك فى حقه ثم إذا ترك أسباب الفرح

ويميزه عن جنس الحيوان ولا يكون الضحك إلا عن سابقة تعجب والتعجب يستدعى الفكر والفكر شرف الانسان وخاصيته ومعرفة الاعتدال فيه أيضا شأن من ترسخ قدمه فى العلم ولهذا قيل إياك وكثرة الضحك فانه يميت القلب وقيل وكثرة الضحك من الرعونة . وروى عن عيسى عليه السلام أنه قال: إن الله تعالى يبغض الضحاك من غير عجب للشاء فى غير أرب وذكر فرق بين المداعبة والمزاح فقيل المداعبة ما لايغضب جده والمزاح ما يغضب جده وقد جعل أبو حنيفة رحمه الله القهقهة فى الصلاة

فليعتزل الناس ولينفرد بنفسه وليراقب قلبه حتى لا يشتغل إلا بذكر الله تعالى والفكر فيه وليترصد لما يبدو فى نفسه من شهوة ووسواس حتى يقمع مادته مهما ظهر فان لكل وسوسة سببا ولا تزول إلا بقطع ذلك السبب والعلاقة وليلازم ذلك بقية العمر فليس للجهاد آخر إلا بالموت .

(بيان علامات حسن الخلق)

اعلم أن كل إنسان جاهل بعيوب نفسه فاذا جاهد نفسه أدنى مجاهدة حتى ترك فواحش المعاصى ربما يظن بنفسه أنه قد هذب نفسه وحسن خلقه واستغنى عن المجاهدة فلا بد من إيضاح علامة حسن الخلق فان حسن الخلق هو الايمان وسوء الخلق هو النفاق وقد ذكر الله تعالى صفات المؤمنين والمنافقين فى كتابه وهى بجملتها ثمرة حسن الخلق وسوء الخلق فلنورد جملة من ذلك لنعلم آية حسن الخلق. قال الله تعالى ـ قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون ـ إلى قوله ـ أولئك هم الوارثون ـ وقال عز وجل ـ التائبون العابدون الحامدون ـ إلى قوله ـ وبشر المؤمنين ـ وقال عز وجل ـ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ـ إلى قوله ـ أولئك هم المؤمنون حقا ـ وقال تعالى ـ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ـ إلى آخر السورة، فمن أشكل عليه حاله فليعرض نفسه على هذه الآيات فوجود جميع هذه الصفات علامة حسن الخلق وفقد جميعها علامة سوء الخلق ووجود بعضها دون بعض يدل على البعض دون البعض فليشتغل بتحصيل ما فقده وحفظ ما وجده وقد وصف رسول الله ﷺ المؤمن بصفات كثيرة وأشار بجميعها إلى محاسن الأخلاق فقال « المؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١) » وقال عليه السلام « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره (٣) » وقال « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت (٤) » وذكر أن صفات المؤمنين هى حسن الخلق فقال صلى الله عليه وسلم « أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقا (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم المؤمن صموتا وقورا فادنوا منه فانه يلقن الحكمة (٦) » وقال « من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن (٧) » وقال « لا يحل لمؤمن أن يشير إلى أخيه بنظرة تؤذيه (٨) » وقال عليه السلام « لا يحل لمسلم أن يروع مسلما (٩) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنما يتجالس المتجالسان بأمانة الله عز وجل فلا يحل لأحدهما أن يفشى على أخيه ما يكرهه (١٠) » وجمع بعضهم علامات حسن الخلق فقال: هو أن يكون

من الذنب وحكم ببطلان الوضوء بها وقال يقوم الاثم مقام خروج الخارج فالاعتدال فى المزاح والضحك لا يتأتى إلا إذا خلص وخرج من مضيق الخوف والقبض والهيبة فانه يتقوم بكل مضيق من هذه المضايق بعض التقويم فيعتدل الحال فيه ويستقيم فالبسط والرجاء ينشئان المزاح والضحك والخوف والقبض يحكمان فيه بالعدل . ومن أخلاق الصوفية ترك التكلف وذلك أن التكلف تصنع وتعمل وتمايل على النفس لأجل الناس وذلك يباين حال الصوفية وفى بعضه خفى منازعة للأقدار وعدم

(١) حديث المؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه الشيخان من حديث أنس لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (٢) حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه متفق عليه من حديث أبى شريح الخزاعى ومن حديث أبى هريرة (٣) حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره متفق عليه من حديثهما وهو بعض الحديث الذى قبله (٤) حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت متفق عليه أيضا من حديثهما وهو بعض الذى قبله (٥) حديث أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا تقدم غير مرة (٦) حديث إذا رأيتم المؤمن صموتا وقورا فادنوا منه فانه يلقن الحكمة ه من حديث أبى خلاد بلفظ إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهدا فى الدنيا وقلة منطق فاقربوا منه فانه يلقن الحكمة (٧) حديث من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن أحمد والطبرانى وك وصححه على شرطهما من حديث أبى موسى ورواه طب ك وصححه على شرط الشيخين من حديث أبى أمامة (٨) حديث لا يحل لمسلم أن يشير إلى أخيه بنظر يؤذيه ابن المبارك فى الزهد والرقائق وفى البر والصلة مرسلا وقد تقدم (٩) حديث لا يحل لمسلم أن يروع مسلما طب طس من حديث النعمان بن بشير والبزار من حديث ابن عمر وإسناده ضعيف (١٠) حديث إنما يتجالس المتجالسان بأمانة الله

كثير الحياء قليل الأذى كثير الصلاح صدوق اللسان قليل الكلام كثير العمل قليل الزلل قليل الفضول برا وصولا وقورا صبورا شكورا رضيا حليما رفيقا عفيفا شفيقا لا لعانا ولا سبابا ولا نماما ولا مغتابا ولا عجولا ولا حقودا ولا بخيلا ولا حسودا بشاشا هشاشا يحب فى الله ويبغض فى الله ويرضى فى الله ويغضب فى الله فهذا هو حسن الخلق . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن علامة المؤمن والمنافق فقال « إن المؤمن همته فى الصلاة والصيام والعبادة والمنافق همته فى الطعام والشراب كالبهيمة (١) » وقال حاتم الأصم المؤمن مشغول بالفكر والعبر والمنافق مشغول بالحرص والأمل والمؤمن آيس من كل أحد إلا من الله والمنافق راج كل أحد إلا الله والمؤمن آمن من كل أحد إلا من الله والمنافق خائف من كل أحد إلا من الله والمؤمن يقدم ماله دون دينه والمنافق يقدم دينه دون ماله والمؤمن يحسن ويبكى والمنافق يسىء ويضحك والمؤمن يحب الخلوة والوحدة والمنافق يحب الخلطة والملأ والمؤمن يزرع ويخشى الفساد والمنافق يقلع ويرجو الحصاد والمؤمن يأمر وينهى للسياسة فيصلح والمنافق يأمر وينهى للرياسة فيفسد وأولى ما يمتحن به حسن الخلق الصبر على الأذى واحتمال الجفاء ومن شكا من سوء خلق غيره دل ذلك على سوء خلقه فان حسن الخلق احتمال الأذى . فقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان يوما يمشى ومعه أنس فأدركه أعرابى فجذبه جذبا شديدا وكان عليه برد نجرانى غليظ الحاشية قال أنس رضى الله عنه حتى نظرت إلى عنق رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أثرت فيه حاشية البرد من شدة جذبه فقال يا محمد هب لى من مال الله الذى عندك فالتفت إليه رسول الله ﷺ وضحك ثم أمر باعطائه (٢) » ولما أكثرت قريش إيذاءه وضربه قال « اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون (٣) » قيل إن هذا يوم أحد فلذلك أنزل الله تعالى فيه ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ ويحكى أن إبراهيم بن أدهم خرج يوما إلى بعض البرارى فاستقبله رجل جندى فقال أنت عبد قال نعم فقال له أين العمران فأشار إلى المقبرة فقال الجندى إنما أردت العمران فقال هو المقبرة فغاظه ذلك فضرب رأسه بالسوط فشجه ورده إلى البلد فاستقبله أصحابه فقالوا ما الخبر فأخبرهم الجندى ما قال له فقالوا هذا إبراهيم بن أدهم فنزل الجندى عن فرسه وقبل يديه ورجليه وجعل يعتذر إليه فقيل بعد ذلك له لم قلت له أنا عبد فقال إنه لم يسألنى عبد من أنت بل قال أنت عبد فقلت نعم لأنى عبد الله فلما ضرب رأسى سألت الله له الجنة قيل كيف وقد ظلمك فقال علمت أننى أوجر على ما نالنى منه فلم أرد أن يكون نصيبى منه الخير ونصيبه منى الشر . ودعى أبو عثمان الحيرى إلى دعوة وكان الداعى قد أراد تجربته فلما بلغ منزله قال له ليس لى وجه فرجع أبو عثمان فلما ذهب غير بعيد دعاه ثانيا فقال له يا أستاذ ارجع فرجع أبو عثمان فقال له مثل مقالته الأولى فرجع ثم دعاه الثالثة وقال ارجع على ما يوجب الوقت فرجع فلما بلغ الباب قال له مثل مقالته الأولى فرجع أبو عثمان ثم جاءه الرابعة فرده حتى عامله بذلك مرات وأبو عثمان لا يتغير من ذلك فأكب على رجليه وقال يا أستاذ إنما أردت أن أختبرك فما أحسن خلقك فقال إن الذى رأيت منى هو خلق الكلب إن الكلب إذا دعى أجاب وإذا زجر انزجر . وروى عنه أيضا أنه اجتاز يوما فى سكة فطرحت عليه إجانة رماد فنزل عن دابته فسجد سجدة الشكر ثم جعل ينفض الرماد عن ثيابه ولم يقل شيئا فقيل ألا زبرتهم فقال إن من استحق النار فصولح على الرماد لم يجز له

الرضا بما قسم الجبار ويقال التصوف ترك التكلف ويقال التكلف تخلف وهو تخلف عن شأو الصادقين . روى أنس ابن مالك قال شهدت وليمة لرسول الله ما فيها خبز ولا لحم وروى عن جابر أنه أتاه ناس من أصحابه فأتاهم بخبز وخل وقال كلوا فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « نعم الادام الخل » وعن سفيان بن سلمة قال دخلت على سلمان الفارسى فأخرج إلى خبزا وملحا وقال كل لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن يتكلف أحد لأحد لتكلفت لكم والتكلف مذموم فى جميع

الحديث تقدم فى آداب الصحبة (١) حديث سئل عن علامة المؤمن والمنافق فقال إن المؤمن همه فى الصلاة والصيام الحديث لم أجد له أصلا (٢) حديث كان يمشى فأدركه أعرابى فجذبه جذبا شديدا وكان عليه برد نجرانى غليظ الحاشية الحديث متفق عليه من حديث أنس (٣) حديث اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون حب والبيهقى فى دلائل النبوة من حديث سهل بن سعد وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود أنه حكاه صلى الله عليه وسلم عن نبى من الأنبياء ضربه قومه .

أن يغضب ، وروى أن علىّ بن موسى الرضا رحمة الله عليه كان لونه يميل إلى السواد إذ كانت أمه سوداء وكان بنيسابور حمام على باب داره وكان إذا أراد دخول الحمام فرغه له الحمامى فدخل ذات يوم فأغلق الحمامى الباب ومضى فى بعض حوائجه فتقدم رجل رستاق إلى باب الحمام ففتحه ودخل فنزع ثيابه ودخل فرأى علىّ بن موسى الرضا فظن أنه بعض خدام الحمام فقال له قم واحمل إلىّ الماء فقام علىّ بن موسى وامتثل جميع ما كان يأمره به فرجع الحمامى فرأى ثياب الرستاق وسمع كلامه مع على ابن موسى الرضا فخاف وهرب وخلاهما فلما خرج علىّ بن موسى سأل عن الحمامى فقيل له إنه خاف مما جرى فهرب قال لا ينبغى له أن يهرب إنما الذنب لمن وضع ماءه عند أمة سوداء ، وروى أن أبا عبدالله الخياط كان يجلس على دكانه وكان له حريف مجوسى يستعمله فى الخياطة فكان إذا خاط له شيئا حمل إليه دراهم زائفة فكان أبو عبدالله يأخذها منه ولا يخبره بذلك ولا يردها عليه فاتفق يوما أن أبا عبدالله قام لبعض حاجته فأتى المجوسى فلم يجده فدفع إلى تلميذه الأجرة واسترجع ما قد خاطه فكان درهما زائفا فلما نظر إليه التلميذ عرف أنه زائف فرده عليه فلما عاد أبو عبدالله أخبره بذلك فقال بئس ما عملت هذا المجوسى يعاملنى بهذه المعاملة منذ سنة وأنا أصبر عليه وآخذ الدراهم منه وألقيها فى البئر لئلا يغر بها مسلما . وقال يوسف بن أسباط علامة حسن الخلق عشر خصال : قلة الخلاف وحسن الانصاف وترك طلب العثرات وتحسين ما يبدو من السيئات والتماس المعذرة واحتمال الأذى والرجوع بالملامة على النفس والتفرد بمعرفة عيوب نفسه دون عيوب غيره وطلاقة الوجه للصغير والكبير ولطف الكلام لمن دونه ولمن فوقه . وسئل سهل عن حسن الخلق فقال : أدناه احتمال الأذى وترك المكافأة والرحمة للظالم والاستغفار له والشفقة عليه ، وقيل للأحنف بن قيس ممن تعلمت الحلم فقال من قيس بن عاصم قيل وما بلغ من حلمه قال بينما هو جالس فى داره إذ أتته جارية له بسفود عليه شواء فسقط من يدها فوقع على ابن له صغير فمات فدهشت الجارية فقال لها لا روع عليك أنت حرة لوجه الله تعالى . وقيل إن أويسا القرنى كان إذا رآه الصبيان يرمونه بالحجارة فكان يقول لهم يا إخوتاه إن كان ولا بد فارمونى بالصغار حتى لا تدموا ساقى فتمنعونى عن الصلاة ، وشتم رجل الأحنف بن قيس وهو لا يجيبه وكان يتبعه فلما قرب من الحى وقف وقال إن كان قد بقى فى نفسك شىء فقله كى لا يسمعك بعض سفهاء الحى فيؤذوك . وروى أن عليا كرم الله وجهه دعا غلاما فلم يجبه فدعاه ثانيا وثالثا فلم يجبه فقام إليه فرآه مضطجعا فقال أما تسمع يا غلام قال بلى قال فما حملك على ترك إجابتى قال أمنت عقوبتك فتكاسلت فقال امض فأنت حر لوجه الله تعالى ، وقالت امرأة لمالك بن دينار رحمه الله يا مرائى فقال يا هذه وجدت اسمى الذى أصله أهل البصرة ، وكان ليحيى بن زياد الحارثى غلام سوء فقيل له لم تمسكه فقال لأتعلم الحلم عليه فهذه نفوس قد ذللت بالرياضة فاعتدلت أخلاقها ونقيت من الغش والغل والحقد بواطنها فأثمرت الرضا بكل ما قدره الله تعالى وهو منتهى حسن الخلق فان من يكره فعل الله تعالى ولا يرضى به فهو غاية سوء خلقه ، فهؤلاء ظهرت العلامات على ظواهرهم كما ذكرنا . فمن لم يصادف من نفسه هذه العلامات فلا ينبغى أن يغتر بنفسه فيظن بها حسن الخلق بل ينبغى أن يشتغل بالرياضة والمجاهدة إلى أن يبلغ درجة حسن الخلق فانها درجة رفيعة لا ينالها إلا المقربون والصديقون .

(بيان الطريق فى رياضة الصبيان فى أول نشوهم ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم)

اعلم أن الطريق فى رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها والصبى أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال به

الأشياء كالتكلف بالملبوس للناس من غير نية فيه والتكلف فى الكلام وزيادة التملق الذى صار دأب أهل الزمان فما يكاد يسلم من ذلك إلا آحاد وأفراد وكم من متملق لا يعرف أنه تملق ولا يفطن له فقد يتملق الشخص إلى حد يخرجه إلى صريح النفاق وهو مباين لحال الصوفى. أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبدالوهاب بن على قال أنا أبو الفتح الهروى قال أنا أبو نصر الترياقى قال أنا أبو محمد الجراحى قال أنا أبو العباس المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال ثنا أحمد بن منيع قال ثنا يزيد بن هرون عن

إليه دون عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة وشاركه فى ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك وكان الوزر فى رقبة القيم عليه والوالى له وقد قال الله عز وجل ـ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا ـ ومهما كان الأدب يصونه عن نار الدنيا فبأن يصونه عن نار الآخرة أولى وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ويحفظه من القرناء السوء ولا يعوده التنعم ولا يحبب إليه الزينة وأسباب الرفاهية فيضيع عمره فى طلبها إذا كبر فيهلك هلاك الأبد بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره فلا يستعمل فى حضانته وإرضاعه الا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه فاذا وقع عليه نشو الصبى انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث ومهما رأى فيه مخايل التميز فينبغى أن يحسن مراقبته وأول ذلك ظهور أوائل الحياء فانه إذا كان يحتشم ويستحى ويترك بعض الأفعال فليس ذلك إلا لاشراق نور العقل عليه حتى يرى بعض الأشياء قبيحا ومخالفا للبعض فصار يستحى من شئ دون شئ وهذه هدية من الله تعالى إليه وبشارة تدل على اعتدال الأخلاق وصفاء القلب وهو مبشر بكمال العقل عند البلوغ فالصبى المستحى لا ينبغى أن يهمل بل يستعان على تأديبه بحيائه أو تميزه وأول ما يغلب عليه من الصفات شره الطعام فينبغى أن يؤدب فيه مثل أن لا يأخذ الطعام إلا بيمينه وأن يقول عليه باسم الله عند أخذه وأن يأكل مما يليه وأن لا يبادر إلى الطعام قبل غيره وأن لا يحدق النظر إليه ولا إلى من يأكل وأن لا يسرع فى الأكل وأن يجيد المضغ وأن لا يوالى بين اللقم ولا يلطخ يده ولا ثوبه وأن يعود الخبز القفار فى بعض الأوقات حتى لا يصير بحيث يرى الأدم حتما ويقبح عنده كثرة الأكل بأن يشبه كل من يكثر الأكل بالبهائم وبأن يذم بين يديه الصبى الذى يكثر الأكل ويمدح عنده الصبى المتأدب القليل الأكل وأن يحبب إليه الايثار بالطعام وقلة المبالاة به والقناعة بالطعام الخشن أى طعام كان وأن يحبب إليه من الثياب البيض دون الملوّن والابريسم ويقرر عنده أن ذلك شأن النساء والمخنثين وأن الرجال يستنكفون منه ويكرر ذلك عليه ومهما رأى على صبى ثوبا من إبريسم أو ملون فينبغى أن يستنكره ويذمه ويحفظ الصبى عن الصبيان الذين عودوا التنعم والرفاهية ولبس الثياب الفاخرة وعن مخالفة كل من يسمعه ما يرغبه فيه فان الصبى مهما أهمل فى ابتداء نشوه خرج فى الأغلب ردئ الأخلاق كذابا حسودا سروقا نماما لحوحا ذا فضول وضحك وكياد ومجانة وإنما يحفظ عن جميع ذلك بحسن التأديب ثم يشغل فى المكتب فيتعلم القرآن وأحاديث الأخبار وحكايات الأبرار وأحوالهم لينغرس فى نفسه حب الصالحين ويحفظ من الأشعار التى فيها ذكر العشق وأهله ويحفظ من مخالطة الأدباء الذين يزعمون أن ذلك من الظرف ورقة الطبع فان ذلك يغرس فى قلوب الصبيان بذر الفساد ثم مهما ظهر من الصبى خلق جميل وفعل محمود فينبغى أن يكرم عليه ويجازى عليه بما يفرح به ويمدح بين أظهر الناس فان خالف ذلك فى بعض الأحوال مرة واحدة فينبغى أن يتغافل عنه ويهتك ستره ولا يكاشفه ولا يظهر له أنه يتصور أن يتجاسر أحد على مثله ولا سيما إذا ستره الصبى واجتهد فى إخفائه فان إظهار ذلك عليه ربما يفيده جسارة حتى لا يبالى بالمكاشفة فعند ذلك إن عاد ثانيا فينبغى أن يعاتب سرا ويعظم الأمر فيه ويقال له إياك أن تعود بعد ذلك لمثل هذا وأن يطلع عليك فى مثل هذا فتفتضح بين الناس ولا تكثر القول عليه بالعتاب فى كل حين فانه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه وليكن الأب حافظا هيبة الكلام معه فلا يوبخه إلا أحيانا والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح وينبغى أن يمنع عن النوم نهارا فانه يورث الكسل ولا يمنع منه ليلا ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه ولا يسمن بدنه فلا يصبر عن التنعم بل يعود الخشونة فى الفرش

محمد بن مطرف عن حسان بن عطية عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «الحياء والعى شعبتان من الإيمان والبذاء والبيان شعبتان من النفاق» البذاء الفحش وأراد بالبيان ههنا كثرة الكلام والتكلف للناس بزيادة تملق وثناء عليهم وإظهار التفصح وذلك ليس من شأن أهل الصدق وحكى عن أبى وائل قال مضيت مع صاحب لى نزور سلمان فقدم إلينا خبز شعير وملحا جريشا فقال صاحبى لو كان فى هذا الملح سعتر كان أطيب فخرج سلمان ورهن مطهرته وأخذ سعترا فلما أكلنا قال صاحبى الحمد لله

والملبس والمطعم وينبغى أن يمنع من كل مايفعله فى خفية فانه لايخفيه إلا وهو يعتقد أنه قبيح فاذا ترك تعود فعل القبيح ويعود فى بعض النهار للمشى والحركة والرياضة حتى لايغلب عليه الكسل ويعود أن لايكشف أطرافه ولا يسرع المشى ولا يرخى يديه بل يضمهما إلى صدره ويمنع من أن يفتخر على أقرانه بشىء مما يملكه والداه أو بشىء من مطاعمه وملابسه أو لوحه ودواته بل يعود التواضع والاكرام لكل من عاشره والتلطف فى الكلام معهم ويمنع من أن يأخذ من الصبيان شيئا بدا له حشمة إن كان من أولاد المحتشمين بل يعلم أن الرفعة فى الاعطاء لا فى الأخذ وأن الأخذ لؤم وخسة ودناءة وإن كان من أولاد الفقراء فليعلم أن الطمع والأخذ مهانة وذلة وأن ذلك من دأب الكلب فانه يصبص فى انتظار لقمة والطمع فيها . وبالجملة يقبح إلى الصبيان حب الذهب والفضة والطمع فيهما ويحذر منهما أكثر مما يحذر من الحيات والعقارب فان آفة حب الذهب والفضة والطمع فيهما أضر من آفة السموم على الصبيان بل على الأكابر أيضا وينبغى أن يعود أن لايبصق فى مجلسه ولا يتخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ولا يستدبر غيره ولا يضع رجلا على رجل ولا يضع كفه تحت ذقنه ولا يعمد رأسه بساعده فان ذلك دليل الكسل ويعلم كيفية الجلوس ويمنع كثرة الكلام ويبين له أن ذلك يدل على الوقاحة وأنه فعل أبناء اللئام ويمنع اليمين رأسا صادقا كان أو كاذبا حتى لايعتاد ذلك فى الصغر ويمنع أن يبتدىء بالكلام ويعود أن لايتكلم إلا جوابا وبقدر السؤال وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سنا وأن يقوم لمن فوقه ويوسع له المكان ويجلس بين يديه ويمنع من لغو الكلام وفحشه ومن اللعن والسب ومن مخالطة من يجرى على لسانه شىء من ذلك فان ذلك يسرى لا محالة من القرناء السوء وأصل تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء وينبغى إذا ضربه المعلم أن لايكثر الصراخ والشغب ولا يستشفع بأحد بل يصبر ويذكر له أن ذلك دأب الشجعان والرجال وأن كثرة الصراخ دأب المماليك والنسوان وينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح إليه من تعب المكتب بحيث لايتعب فى اللعب فان منع الصبى من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاءه وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة فى الخلاص منه رأسا ، وينبغى أن يعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه وكل من هو أكبر منه سنا من قريب وأجنبى وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم وأن يترك اللعب بين أيديهم ومهما بلغ سن التميز ، فينبغى أن لا يسامح فى ترك الطهارة والصلاة ويؤمر بالصوم فى بعض أيام رمضان ويجنب لبس الديباج والحرير والذهب ويعلم كل ما يحتاج إليه من حدود الشرع ، ويخوف من السرقة وأكل الحرام ومن الخيانة والكذب والفحش وكل مايغلب على الصبيان فاذا وقع نشوه كذلك فى الصبا فمهما قارب البلوغ أمكن أن يعرف أسرار هذه الأمور ، فيذكر له أن الأطعمة أدوية وإنما المقصود منها أن يقوى الإنسان بها على طاعة الله عز وجل ، وأن الدنيا كلها لاأصل لها إذ لابقاء لها ، وأن الموت يقطع نعيمها ، وأنها دار ممر لادار مقر ، وأن الآخرة دار مقر لادار ممر ، وأن للموت منتظر فى كل ساعة وأن الكيس العاقل من تزود من الدنيا للآخرة حتى تعظم درجته عند الله تعالى ويتسع نعيمه فى الجنان فاذا كان النشو صالحا كان هذا الكلام عند البلوغ واقعا مؤثرا ناجعا يثبت فى قلبه كما يثبت النقش فى الحجر ، وإن وقع النشو بخلاف ذلك حتى ألف الصبى اللعب والفحش والوقاحة وشره الطعام واللباس والتزين والتفاخر نبا قلبه عن قبول الحق نبوة الحائط عن التراب اليابس فأوائل الأمور هى التى ينبغى أن تراعى فان الصبى بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين . قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة وإنما

الذى قنعنا بما رزقنا فقال سلمان لو قنعت بما رزقك لم تكن مطهرتى مرهونة وفى هذا من سلمان ترك التكلف قولا وفعلا وفى حديث يونس النبى عليه السلام أنه زاره إخوانه فقدم إليهم كسرا من خبز شعير وجز لهم بقلا كان يزرعه ثم قال لولا أن الله لعن للمتكلفين لتكلفت لكم قال بعضهم إذا قصدت للزيارة فقدم ماحضر وإذا استزرت فلاتبق ولا تذر. وروى الزبير ابن العوام قال نادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما « اللهم اغفر للذين يدعون

أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه (١) » قال سهل بن عبد الله التسترى كنت وأنا ابن ثلاث سنين أقوم بالليل فأنظر إلى صلاة خالى محمد بن سوار فقال لى يوما ألا تذكر الله الذى خلقك فقلت كيف أذكره قال قل بقلبك عند تقلبك فى ثيابك ثلاث مرات من غير أن تحرك به لسانك الله معى الله ناظر إلى الله شاهد فقلت ذلك ليالى ثم أعلمته فقال قل فى كل ليلة سبع مرات فقلت ذلك ثم أعلمته فقال قل ذلك كل ليلة إحدى عشر مرة فقلته فوقع فى قلبى حلاوته فلما كان بعد سنة قال لى خالى احفظ ماعلمتك ودم عليه إلى أن تدخل القبر فانه ينفعك فى الدنيا والآخرة فلم أزل على ذلك سنين فوجدت لذلك حلاوة فى سرى ثم قال لى خالى يوما ياسهل من كان الله معه وناظرا إليه وشاهده أيعصيه إياك والمعصية فكنت أخلو بنفسى فبعثوا بى إلى المكتب فقلت إنى لأخشى أن يتفرق على همى ولكن شارطوا المعلم أنى أذهب إليه ساعة فأتعلم ثم أرجع فمضيت إلى الكتاب فتعلمت القرآن وحفظته وأنا ابن ست سنين أو سبع سنين وكنت أصوم الدهر وقوتى من خبز الشعير اثنتى عشرة سنة فوقعت لى مسئلة وأنا ابن ثلاث عشرة سنة فسألت أهلى أن يبعثونى إلى أهل البصرة لأسأل عنها فأتيت البصرة فسألت علماءها فلم يشف أحد عنى شيئا فخرجت إلى عبادان إلى رجل يعرف بأبى حبيب حمزة بن أبى عبد الله العبادانى فسألته عنها فأجابنى فأقمت عنده مدة أنتفع بكلامه وأتأدب بآدابه ثم رجعت إلى تستر فجعلت قوتى اقتصادا على أن يشترى لى بدرهم من الشعير الفرق فيطحن ويخبز لى فأفطر عند السحر على أوقية كل ليلة بحتا بغير ملح ولا أدم فكان يكفينى ذلك الدرهم سنة ثم عزمت على أن أطوى ثلاث ليال ثم أفطر ليلة ثم خمسا ثم سبعا ثم خمسا وعشرين ليلة فكنت على ذلك عشرين سنة ثم خرجت أسيح فى الأرض سنين ثم رجعت إلى تستر وكنت أقوم الليل كله ماشاء الله تعالى قال أحمد فما رأيته أكل الملح حتى لقى الله تعالى .

(بيان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة وتدريج المريد فى سلوك سبيل الرياضة)

واعلم أن من شاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقين أصبح بالضرورة مريدا حرث الآخرة مشتاقا إليها سالكا سبلها مستهينا بنعيم الدنيا ولذاتها فان من كانت عنده خرزة فرأى جوهرة نفيسة لم يبق له رغبة فى الخرزة وقويت إرادته فى بيعها بالجوهرة ومن ليس مريدا حرث الآخرة ولا طالبا للقاء الله تعالى فهو لعدم إيمانه بالله واليوم الآخر ولست أعنى بالايمان حديث النفس وحركة اللسان بكلمتى الشهادة من غير صدق وإخلاص فان ذلك يضاهى قول من صدق بأن الجوهرة خير من الخرزة إلا أنه لايدرى من الجوهرة إلا لفظها وأما حقيقتها فلا ومثل هذا المصدق إذا ألف الخرزة قد لايتركها ولا يعظم اشتياقه إلى الجوهرة فاذن المانع من الوصول عدم السلوك والمانع من السلوك عدم الارادة والمانع من الارادة عدم الايمان وسبب عدم الايمان عدم الهداة والمذكرين والعلماء بالله تعالى الهادين إلى طريقه والمنبهين على حقارة الدنيا وانقراضها وعظم أمر الآخرة ودوامها فالخلق غافلون قد انهمكوا فى شهواتهم وغاصوا فى رقدتهم وليس فى علماء الدين من ينبههم فان تنبه منهم متنبه عجز عن سلوك الطريق لجهله فان طلب الطريق من العلماء وجدهم مائلين إلى الهوى عادلين عن نهج الطريق فصار ضعف الارادة والجهل بالطريق ونطق العلماء بالهوى سببا لخلو طريق الله تعالى عن السالكين فيه ومهما كان المطلوب محجوبا والدليل مفقودا والهوى غالبا والطالب غافلا امتنع الوصول وتعطلت الطرق لامحالة فان تنبه متنبه من نفسه أو من تنبيه غيره وانبعث له إرادة فى حرث الآخرة وتجارتها فينبغى أن يعلم أن له شروطا لابد من تقديمها فى بداية الارادة وله معتصم

(١) حديث كل مولود يولد على الفطرة الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة .

لأموات أمتى ولا يتكلفون ألا إنى برىء من التكلف وصالحو أمتى » وروى أن عمر رضى الله عنه قرأ قوله تعالى ـ فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا ـ ثم قال هذا كله قد عرفناه فما الأب قال ويد عمر عصاه فضرب بها الأرض ثم قال هذا لعمر الله هو التكلف فخذوا أيها الناس مابين لكم منه فما عرفتم اعملوا به ومن لم تعرفوا فكلوا علمه إلى الله . ومن أخلاق الصوفية الانفاق من غير إقتار وترك الادخار وذلك أن العبد فى يرى خزائن فضل الحق فهو بمثابة

لابد

لابد من التمسك به وله حصن لابدمن التحصن به ليأمن من الأعداء القطاع لطريقه وعليه وظائف لابدمن ملازمتها فى وقت سلوك الطريق. أما الشروط التى لابد من تقديمها فى الارادة فهى رفع السد والحجاب الذى بينه وبين الحق فان حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق قال الله تعالى ـ وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لايبصرون ـ والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال والجاه والتقليد والمعصية وإنما يرفع حجاب المال بخروجه عن ملكه حتى لايبقى له إلا قدر الضرورة فما دام يبقى له درهم يلتفت إليه قلبه فهو مقيد به محجوب عن الله عز وجل وإنما يرتفع حجاب الجاه بالبعد عن موضع الجاه بالتواضع وإيثار الخمول والهرب من أسباب الذكر وتعاطى أعمال تنفر قلوب الخلق عنه وإنما يرتفع حجاب التقليد بأن يترك التعصب للمذاهب وأن يصدق بمعنى قوله لاإله إلا الله محمد رسول الله تصديق إيمان ويحرص فى تحقيق صدقه بأن يرفع كل معبود له سوى الله تعالى وأعظم معبود له الهوى حتى إذا فعل ذلك انكشف له حقيقة الأمر فى معنى اعتقاده الذى تلقفه تقليدا فينبغى أن يطلب كشف ذلك من المجاهدة لامن المجادلة فان غلب عليه التعصب لمعتقده ولم يبق فى نفسه متسع لغيره صار ذلك قيدا له وحجابا إذ ليس من شرط المريد الانتماء إلى مذهب معين أصلا وأما المعصية فهى حجاب ولايرفعها إلا التوبة والخروج من المظالم وتصميم العزم على ترك العود وتحقيق الندم على مامضى ورد المظالم وإرضاء الخصوم فان من لم يصحح التوبة ولم يهجر المعاصى الظاهرة وأراد أن يقف على أسرار الدين بالمكاشفة كان كمن يريد أن يقف على أسرار القرآن وتفسيره وهو بعد لم يتعلم لغة العرب فان ترجمة عربية القرآن لابدمن تقديمها أولا ثم الترقى منها إلى أسرار معانيه فكذلك لابدمن تصحيح ظاهر الشريعة أولا وآخرا ثم الترقى إلى أغوارها وأسرارها فاذا قدم هذه الشروط الأربعة وتجرد عن المال والجاه كان كمن تطهر وتوضأ ورفع الحدث وصار صالحا للصلاة فيحتاج إلى إمام يقتدى به فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدى به لامحالة ليهديه إلى سواء السبيل فان سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه لامحالة فمن سلك سبل البوادى المهلكة بغير خفير فقد خاطر بنفسه وأهلكها ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التى تنبت بنفسها فانها تجف على القرب وإن بقيت مدة وأورقت لم تثمر فمعتصم المريد بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض أمره إليه بالكلية ولايخالفه فى ورده ولاصدره ولايبقى فى متابعته شيئا ولايذر وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو أصاب فاذا وجد مثل هذا المعتصم وجب على معتصمه أن يحميه ويعصمه بحصن حصين يدفع عنه قواطع الطريق وهو أربعة أمور : الخلوة والصمت والجوع والسهر وهذا تحصن من القواطع فان مقصود المريد إصلاح قلبه ليشاهد به ربه ويصلح لقربه أما الجوع فانه ينقص دم القلب ويبيضه وفى بياضه نوره ويذيب شحم الفؤاد وفى ذوبانه رقته ، ورقته مفتاح المكاشفة كما أن قساوته سبب الحجاب ومهما نقص دم القلب ضاق مسلك العدو فان مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات وقال عيسى عليه السلام يامعشر الحواريين جوّعوا بطونكم لعل قلوبكم ترى ربكم وقال سهل بن عبدالله التسترى ماصار الأبدال أبدالا إلا بأربع خصال : بإخماص البطون ، والسهر ، والصمت ، والاعتزال عن الناس ففائدة الجوع فى تنوير القلب أمر ظاهر يشهد له التجربة وسيأتى بيان وجه التدريج فيه فى كتاب كسر الشهوتين . وأما السهر فانه يجلو القلب ويصفيه وينوره فيضاف ذلك إلى الصفاء الذى حصل من الجوع فيصير القلب كالكوكب الدرى والمرآة المجلوة فيلوح فيه جمال

من هو مقيم على شاطئ بحر والمقيم على شاطئ البحر لايدخر الماء فى قربته وراويته . روى أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « مامن يوم إلا له ملكان ينادیان فيقول أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا » وروى أنس قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايدخر شيئا لغد » . وروى أنه « أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث طوائر فأطعم خادمه طيرا فلما كان الغد أتاه به فقال رسول الله ألم أنهك أن تخبأ شيئا لغد فان الله تعالى يأتى

الحق ويشاهد فيه رفيع الدرجات فى الآخرة وحقارة الدنيا وآفاتها فتتمّ بذلك رغبته عن الدنيا وإقباله على الآخرة والسهر أيضا نتيجة الجوع فان السهر مع الشبع غير ممكن والنوم يقسى القلب ويميته إلا إذا كان بقدر الضرورة فيكون سبب للمكاشفة لأسرار الغيب فقد قيل فى صفة الأبدال إن أكلهم فاقة ونومهم غلبة وكلامهم ضرورة وقال إبراهيم الخواص رحمه الله أجمع رأى سبعين صديقا على أن كثرة النوم من كثرة شرب الماء . وأما الصمت فانه تسهله العزلة ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره فينبغى أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة فان الكلام يشغل القلب وشره القلوب إلى الكلام عظيم فانه يستروح إليه ويستثقل التجرّد للذكر والفكر فيسترح إليه فالصمت يلقح العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى . وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر فانهما دهليز القلب والقلب فى حكم حوض تنصب إليه مياه كريهة كدرة قذرة من أنهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من تلك المياه ومن الطين الحاصل منها لينفجر أصل الحوض فيخرج منه الماء النظيف الطاهر وكيف يصح له أن ينزح الماء من الحوض والأنهار مفتوحة إليه فيتجدد فى كل حال أكثر مما ينقص فلابد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة وليس يتم ذلك إلا بالخلوة فى بيت مظلم وإن لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه فى جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار ففى مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية أما ترى أن نداء رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له يا أيها المزمل يا أيها المدثر (١) فهذه الأربعة جنة وحصن بها تدفع عنه القواطع وتمنع العوارض القاطعة للطريق فاذا فعل ذلك اشتغل بعده بسلوك الطريق وإنما سلوكه بقطع العقبات ولا عقبة على طريق الله تعالى إلا صفات القلب التى سببها الالتفات إلى الدنيا وبعض تلك العقبات أعظم من بعض والترتيب فى قطعها أن يشتغل بالأسهل فالأسهل وهى تلك الصفات أعنى أسرار العلائق التى قطعها فى أول الارادة وآثارها أعنى المال والجاه وحب الدنيا والالتفات إلى الخلق والتشوف إلى المعاصى فلابد أن يخلى الباطن عن آثارها كما أخلى الظاهر عن أسبابها الظاهرة وفيه تطول المجاهدة ويختلف ذلك باختلاف الأحوال فرب شخص قد كفى أكثر الصفات فلا تطول عليه المجاهدة وقد ذكرنا أن طريق المجاهدة مضادّة الشهوات ومخالفة الهوى فى كل صفة غالبة على نفس المريد كما سبق ذكره فاذا كفى ذلك أو ضعف بالمجاهدة ولم يبق فى قلبه علاقة شغله بعد ذلك بذكر يلزم قلبه على الدوام ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة بل يقتصر على الفرائض والرواتب ويكون ورده وردا واحدا وهو لباب الأوراد وثمرتها أعنى ملازمة القلب لذكر الله تعالى بعد الخلو من ذكر غيره ولا يشغله به مادام قلبه ملتفتا إلى علائقه قال الشبلى للحصرى إن كان يخطر بقلبك من الجمعة التى تأتينى فيها إلى الجمعة الأخرى شئ عسير الله تعالى فحرام عليك أن تأتينى وهذا التجرد لا يحصل إلا مع صدق الإرادة واستيلاء حب الله تعالى على القلب حتى يكون فى صورة العاشق المستهتر الذى ليس له إلا هم واحد فاذا كان كذلك ألزمه الشيخ زاوية ينفرد بها ويوكل به من

برزق كل غد » . وروى أبو هريرة رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بلال وعنده صبرة من تمر فقال ماهذا يابلال قال أدخر يارسول الله قال أما تخشى أنفق بلالا ولا تخش من ذى العرش إقلالا » . وروى أن عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم كان يأكل الشجر ويلبس الشعر ويبيت حيث أمسى ولم يكن له ولد يموت ولا بيت يخرب ولا يخبأ شيئا لغد . فالصوفى كل خباياه فى خزائن الله لصدق توكله وثقته بربه فالدنيا للصوفى كدار الغربة ليس له فيها ادخار ولا له منها

(١) حديث بدئ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مدثر فقيل له يا أيها المزمل يا أيها المدثر متفق عليه من حديث جابر جاورت بحراء فلما قضيت جوارى هبطت فنوديت فنظرت عن يمينى الحديث وفيه فأتيت خديجة فقلت دثرونى وصبوا علىّ الماء باردا فدثرونى وصبوا علىّ ماء باردا قال فنزلت يا أيها المدثر وفى رواية فقلت زملونى زملونى ولهما من حديث عائشة فقال زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروع .

يقوم له بقدر يسير من القوت الحلال فان أصل طريق الدين القوت الحلال وعند ذلك يلقنه ذكرا من الأذكار حتى يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول مثلا الله الله أو سبحان الله سبحان الله أو ما يراه الشيخ من الكلمات فلا يزال يواظب عليه حتى تسقط حركة اللسان وتكون الكلمة كأنها جارية على اللسان من غير تحريك ثم لا يزال يواظب عليه حتى يسقط الأثر عن اللسان وتبقى صورة اللفظ فى القلب ثم لا يزال كذلك حتى يمحى عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقى حقيقة معناه لازمة للقلب حاضرة معه غالبة عليه قد فرغ عن كل ما سواه لأن القلب إذا شغل بشىء خلا عن غيره أى شىء كان فاذا اشتغل بذكر الله تعالى وهو المقصود خلا لامحالة عن غيره وعند ذلك يلزمه أن يراقب وساوس القلب والخواطر التى تتعلق بالدنيا وما يتذكر فيه مما قد مضى من أحواله وأحوال غيره فانه مهما اشتغل بشىء منه ولو فى لحظة خلا قلبه عن الذكر فى تلك اللحظة وكان أيضا نقصانا فليجتهد فى دفع ذلك ومهما دفع الوساوس كلها ورد النفس إلى هذه الكلمة جاءته الوساوس من هذه الكلمة وأنها ما هى وما معنى قولنا الله ولأى معنى كان إلها وكان معبودا ويعتريه عند ذلك خواطر تفتح عليه باب الفكر وربما يرد عليه من وساوس الشيطان ما هو كفر وبدعة ومهما كان كارها لذلك ومتشمرا لإماطته عن القلب لم يضره ذلك وهى منقسمة إلى ما يعلم قطعا أن الله تعالى منزه عنه ولكن الشيطان يلقى ذلك فى قلبه ويجريه على خاطره فشرطه أن لا يبالى به ويفزع إلى ذكر الله تعالى ويبتهل إليه ليدفعه عنه كما قال تعالى ـ وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم ـ وقال تعالى ـ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ـ وإلى ما يشك فيه فينبغى أن يعرض ذلك على شيخه بل كل ما يجد فى قلبه من الأحوال من فترة أو نشاط أو التفات إلى عقله أو صدق فى إرادة فينبغى أن يظهر ذلك لشيخه وأن يستره عن غيره فلا يطلع عليه أحدا ثم إن شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى ذكائه وكياسته فلو علم أنه لو تركه وأمره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغى أن يحيله على الفكر ويأمره بملازمته حتى يقذف فى قلبه من النور ما يكشف له حقيقته وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله رده إلى الاعتقاد القاطع بما يحمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه وينبغى أن يتأنق الشيخ ويتلطف به فان هذه مهالك الطريق ومواضع أخطارها فكم من مريد اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فانقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة وسلك طريق الاباحة وذلك هو الهلاك العظيم ومن تجرد للذكر ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه لم يخل عن أمثال هذه الأفكار فانه قد ركب سفينة الخطر فان سلم كان من ملوك الدين وإن أخطأ كان من الهالكين ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بدين العجائز (١)» وهو تلقى أصل الإيمان وظاهر الاعتقاد بطريق التقليد والاشتغال بأعمال الخير فان الخطر فى العدول عن ذلك كثير ولذلك قيل يجب على الشيخ أن يتفرس فى المريد فان لم يكن ذكيا فطنا متمكنا من اعتقاد الظاهر لم يشغله بالذكر والفكر بل يرده إلى الأعمال الظاهرة والأوراد المتواترة أو يشغله بخدمة المتجردين للفكر لتشمله بركتهم فان العاجز عن الجهاد فى صف القتال ينبغى أن يسقى القوم ويتعهد دوابهم ليحشر يوم القيامة فى زمرتهم وتعمه بركتهم وإن كان

استكثار قال عليه السلام «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا» أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب قال أنا أبو عبد الرحمن محمد بن أبى عبد الله المالينى قال أنا أبو الحسن عبد الرحمن الداودى قال أنا أبو محمد عبد الله السرخسى قال أنا أبو عمران السمرقندى قال أنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى قال أنا محمد ابن يوسف عن سفيان عن ابن المنكدر عن جابر قال ما سئل النبى صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا قال ابن عيينة إذا لم يكن عنده وعد وبالاسناد

(١) حديث عليكم بدين العجائز قال ابن طاهر فى كتاب التذكرة هذا اللفظ تداوله العامة ولم أقف له على أصل يرجع إليه من رواية صحيحة ولا سقيمة حتى رأيت حديثا لمحمد بن عبد الرحمن بن السلمانى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم إذا كان فى آخر الزمان واختلف الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء وابن السلمانى له عن أبيه عن ابن عمر نسخة كان يتهم بوضعها انتهى ، وهذا اللفظ من هذا الوجه رواه حب فى الضعفاء فى ترجمة ابن السلمانى والله أعلم .

لايبلغ درجتهم ثم المريد المتجرد للذكر والفكر قد يقطعه قواطع كثيرة من العجب والرياء والفرح بما ينكشف له من الأحوال ومايبدومن أوائل الكرامات ومهما التفت إلى شئ من ذلك وشغلت به نفسه كان ذلك فتورا فى طريقه ووقوفا بل ينبغى أن يلازم حاله جملة عمره ملازمة العطشان الذى لاترويه البحار ولوأفيضت عليه ويدوم على ذلك ورأس ماله الانقطاع عن الخلق إلى الحق والخلوة قال بعض السياحين قلت لبعض الأبدال المنقطعين عن الخلق كيف الطريق إلى التحقيق فقال أن تكون فى الدنيا كأنك عابر طريق وقال مرة قلت له دلنى على عمل أجد قلبى فيه مع الله تعالى على الدوام فقال لى لاتنظر إلى الخلق فان النظر إليهم ظلمة قلت لا بد لى من ذلك قال فلاتسمع كلامهم فان كلامهم قسوة قلت لابد لى من ذلك قال فلاتعاملهم فان معاملتهم وحشة قلت أنا بين أظهرهم لابد لى من معاملتهم قال فلا تسكن إليهم فان السكون إليهم هلكة قلت هذا لعلة قال ياهذا أتنظر إلى الغافلين وتسمع كلام الجاهلين وتعامل البطالين وتريد أن تجد قلبك مع الله تعالى على الدوام ؟ هذا مالا يكون أبدا فاذا منتهى الرياضة أن يجد قلبه مع الله تعالى على الدوام ولا يمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيره ولا يخلو عن غيره إلا بطول المجاهدة فاذا حصل قلبه مع الله تعالى انكشف له جلال الحضرة الربوبية وتجلى له الحق وظهر له من لطائف الله تعالى مالايجوز أن يوصف بل لايحيط به الوصف أصلا وإذا انكشف للمريد شئ من ذلك فأعظم القواطع عليه أن يتكلم به وعظا ونصحا ويتصدى للتذكير فتجد النفس فيه لذة ليس وراءها لذة فتدعوه تلك اللذة إلى أن يتفكر فى كيفية إيراد تلك المعانى وتحسين الألفاظ المعبرة عنها وترتيب ذكرها وتزيينها بالحكايات وشواهد القرآن والأخبار وتحسين صنعة الكلام لتميل إليه القلوب والأسماع فربما يخيل إليه الشيطان أن هذا إحياء منك لقلوب الموتى الغافلين عن الله تعالى وإنما أنت واسطة بين الله تعالى وبين الخلق تدعو عباده إليه ومالك فيه نصيب ولا لنفسك فيه لذة ويتضح كيد الشيطان بأن يظهر فى أقرانه من يكون أحسن كلاما منه وأجزل لفظا وأقدر على استجلاب قلوب العوام فانه يتحرك فى باطنه عقرب الحسد لامحالة إن كان محركه كيد القبول وإن كان محركه هو الحق حرصا على دعوة عباد الله تعالى إلى صراطه المستقيم فيعظم به فرحه ويقول الحمد لله الذى عضدنى وأيدنى بمن وازرنى على إصلاح عباده كالذى وجب عليه مثلا أن يحمل ميتا ليدفنه إذ وجده ضائعا وتعين عليه ذلك شرعا فجاء من أعانه عليه فانه يفرح به ولايحسد من يعينه والغافلون موتى القلوب والوعاظ هم المنبهون والمحيون لهم ففى كثرتهم استرواح وتناصر فينبغى أن يعظم الفرح بذلك وهذا عزيز الوجود جدا فينبغى أن يكون المريد على حذر منه فانه أعظم حبائل الشيطان فى قطع الطريق على من انفتحت له أوائل الطريق فان إيثار الحياة الدنيا طبع غالب على الانسان ولذلك قال الله تعالى ـ بل تؤثرون الحياة الدنيا ـ ثم بين أن الشر قديم فى الطباع وأن ذلك مذكور فى الكتب السالفة فقال ـ إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى ـ فهذا منهاج رياضة المريد وتربيته فى التدريج إلى لقاء الله تعالى . فأما تفصيل الرياضة فى كل صفة فسيأتى فان أغلب الصفات على الانسان بطنه وفرجه ولسانه أعنى به الشهوات المتعلقة بها ثم الغضب الذى هو كالجند لحماية الشهوات ثم مهما أحب الانسان شهوة البطن والفرج وأنس بهما أحب الدنيا ولم يتمكن منها إلا بالمال والجاه وإذا طلب المال والجاه حدث فيه الكبر والعجب والرياسة وإذا ظهر ذلك لم تسمح نفسه بترك الدنيا رأسا وتمسك من الدين بما فيه الرياسة وغلب عليه الغرور فلهذا وجب علينا بعد تقديم هذين الكتابين أن نستكمل ربع المهلكات بثمانية كتب إن شاء الله تعالى : كتاب فى كسر شهوة البطن والفرج وكتاب فى آفات اللسان وكتاب فى كسر الغضب والحقد والحسد وكتاب فى ذم الدنيا

عن الدارى قال أنا يعقوب بن حميد قال أنا عبد العزيز بن محمد عن ابن أخى الزهرى قال إن جبريل عليه السلام قال مافى الأرض أهل عشيرة من أبيات إلا قلبتهم فما وجدت أحدا أشد إنفاقا لهذا المال من رسول الله صلى الله عليه وسلم [ومن أخلاق الصوفية القناعة باليسير من الدنيا] . قال ذو النون المصرى : من قنع استراح من أهل زمانه واستطال على أقرانه وقال بشر ابن الحرث لو لم يكن فى القناعة إلا التمتع بالعز لكفى صاحبه وقال بنان الحمال : الحر عبد ماطمع والعبد حر ماقنع

وتفصيل خدعها وكتاب فى كسر حب المال وذم البخل وكتاب فى ذم الرياء وحب الجاه وكتاب فى ذم الكبر والعجب وكتاب فى مواقع الغرور وبذكر هذه المهلكات وتعليم طرق المعالجة فيها يتم غرضنا من ربع المهلكات إن شاء الله تعالى فان ماذكرناه فى الكتاب الأول هو شرح لصفات القلب الذى هو معدن المهلكات والمنجيات وما ذكرناه فى الكتاب الثانى هو إشارة كلية إلى طريق تهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلوب أما تفصيلها فانه يأتى فى هذه الكتب إن شاء الله تعالى.

تم كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب كسر الشهوتين والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

﴿ كتاب كسر الشهوتين ﴾

(وهو الكتاب الثالث من ربع المهلكات)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنفرد بالجلال فى كبريائه وتعاليه المستحق للتحميد والتقديس والتسبيح والتنزيه القائم بالعدل فيما يبرمه ويقضيه المتطول بالفضل فيما ينعم به ويسديه المتكفل بحفظ عبده فى جميع موارده ومجاريه المنعم عليه بما يزيد على مهمات مقاصده بل بما يفى بأمانيه فهو الذى يرشده ويهديه وهو الذى يميته ويحييه وإذا مرض فهو يشفيه وإذا ضعف فهو يقويه وهو الذى يوفقه للطاعة ويرتضيه وهو الذى يطعمه ويسقيه ويحفظه من الهلاك ويحميه ويحرسه بالطعام والشراب عما يهلكه ويرديه ويمكنه من القناعة بقليل القوت ويقربه حتى تضيق به مجارى الشيطان الذى يناويه ويكسر به شهوة النفس التى تعاديه فيدفع شرها ثم يعبد ربه ويتقيه هذا بعد أن يوسع عليه ما يلتذ به ويشتهيه ويكثر عليه مايهيج بواعثه ويؤكد دواعيه كل ذلك يمتحنه به ويبتليه فينظر كيف يؤثره على مايهواه وينتحيه وكيف يحفظ أوامره وينتهى عن نواهيه ويواظب على طاعته وينزجر عن معاصيه والصلاة على محمد عبده النبيه وسوله الوجيه صلاة تزلفه وتحظيه وترفع منزلته وتعليه وعلى الأبرار من عترته وأقربيه والأخيار من صحابته وتابعيه .

[أما بعد] فأعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن فبها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار إذ نهيا عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها فبدت لهما سوآتهما والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدواء والآفات إذ يتبعها شهوة الفرج وشدة الشبق إلى المنكوحات ثم تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة فى الجاه والمال اللذين هما وسيلة إلى التوسع فى المنكوحات والمطعومات ثم يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات ثم يتولد بينهما آفة الرياء وغائلة التفاخر والتكاثر والكبرياء ثم يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء ثم يفضى ذلك بصاحبه إلى اقتحام البغى والمنكر والفحشاء وكل ذلك ثمرة إهمال المعدة ومايتولد منها من بطر الشبع والامتلاء ولو ذلل العبد نفسه بالجوع وضيق به مجارى الشيطان لأذعنت لطاعة الله عز وجل ولم تسلك سبيل البطر والطغيان ولم ينجر به ذلك إلى الانهماك فى الدنيا وإيثار العاجلة على العقبى ولم يتكالب كل هذا التكالب على الدنيا وإذا عظمت آفة شهوة البطن إلى هذا الحد وجب شرح غوائلها وآفاتها تحذيرا منها ووجب إيضاح طريق المجاهدة لها والتنبيه على فضلها ترغيبا

وقال بعضهم انتقم من حرصك بالقناعة كما تنتقم من عدوك بالقصاص . وقال أبو بكر المراغى العاقل من دبر أمر الدنيا بالقناعة والتسويف ودبر أمر الآخرة بالحرص والتعجيل . وقال يحيى بن معاذ من قنع بالرزق فقد ذهب بالآخرة وطاب عيشه . وقال أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه القناعة سيف لاينبو. أخبرنا أبو زرعة عن أبيه أبى الفضل قال أنا أبو القاسم عبد الله بن الحسن الحلال ببغداد قال أنا أبو حفص عمر بن إبراهيم قال حدثنا أبو القاسم البغوى قال

فيها وكذلك شرح شهوة الفرج فانها تابعة لها ونحن نوضح ذلك بعون الله تعالى فى فصول يجمعها بيان فضيلة الجوع ثم فوائده ثم طريق الرياضة فى كسر شهوة البطن بالتقليل من الطعام والتأخير ثم بيان اختلاف حكم الجوع وفضيلته باختلاف أحوال الناس ثم بيان الرياضة فى ترك الشهوة ثم القول فى شهوة الفرج ثم بيان ما على المريد فى ترك التزويج وفعله ثم بيان فضيلة من يخالف شهوة البطن والفرج والعين .

(بيان فضيلة الجوع وذم الشبع)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الأجر فى ذلك كأجر المجاهد فى سبيل الله وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش[1] » وقال ابن عباس قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه[2] » وقيل يارسول الله أى الناس أفضل قال « من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته[3] » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « سيد الأعمال الجوع وذل النفس لباس الصوف[4] » وقال أبو سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « البسوا وكلوا واشربوا فى أنصاف البطون فانه جزء من النبوة[5] » وقال الحسن قال النبى ﷺ « الفكر نصف العبادة وقلة الطعام هى العبادة[6] » وقال الحسن أيضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعا وتفكرا فى الله سبحانه وأبغضكم عند الله عز وجل يوم القيامة كل نؤوم أكول شروب[7] » وفى الخبر « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجوع من غير عوز[8] » أى مختارا لذلك وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يباهى للملائكة بمن قل مطعمه ومشربه فى الدنيا يقول الله تعالى انظروا إلى عبدى ابتليته بالطعام والشراب فى الدنيا فصبر وتركهما اشهدوا يا ملائكتى ما من أكلة يدعها إلا أبدلته بها درجات فى الجنة[9] » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء[10] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه وإن كان لا بد فاعلا فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه[11] » وفى حديث أسامة بن زيد وحديث أبى هريرة الطويل ذكر فضيلة الجوع إذ قال فيه « إن أقرب الناس من الله عز وجل يوم القيامة من طال جوعه وعطشه وحزنه فى الدنيا الأخفياء الأتقياء الذين إن شهدوا لم يعرفوا وإن غابوا لم يفتقدوا تعرفهم بقاع الأرض وتحف بهم ملائكة السماء نعم الناس بالدنيا ونعموا بطاعة الله عز وجل افترش الناس الفرش الوثيرة وافترشوا الجباه والركب ضيع الناس فعل النبيين وأخلاقهم وحفظوها هم تبكى الأرض إذا فقدتهم ويسخط الجبار على كل

حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا أبو سعيد عن صدقة بن الربيع عن عمارة بن عزية عن عبد الرحمن بن أبى سعيد عن أبيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على الأعواد يقول « ما قل وكفى خير مما كثر وألهى » وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « قد أفلح من أسلم وكان رزقه كفافا ثم صبر عليه » وروى أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا وقال « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا » وروى جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « القناعة مال

(١) حديث جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش لم أجد له أصلا (٢) حديث ابن عباس لا يدخل ملكوت السموات من ملأ بطنه لم أجده أيضا (٣) حديث أى الناس أفضل قال من قل طعمه وضحكه ورضى بما يستر عورته يأتى الكلام عليه وعلى ما بعده من الأحاديث (٤) حديث سيد الأعمال الجوع وذل النفس لباس الصوف (٥) حديث أبى سعيد الخدرى البسوا وكلوا واشربوا فى أنصاف البطون (٦) حديث الفكر نصف العبادة وقلة الطعام هى العبادة (٧) حديث الحسن أفضلكم عند الله أطولكم جوعا وتفكرا الحديث لم أجد لهذه الأحاديث المتقدمة أصلا (٨) حديث كان يجوع من غير عوز أى مختارا لذلك البيهقى فى شعب الايمان من حديث عائشة قالت لو شئنا أن نشبع لشبعنا ولكن محمدا ﷺ كان يؤثر على نفسه وإسناده معضل (٩) حديث إن الله يباهى الملائكة بمن قل طعمه فى الدنيا الحديث ابن عدى فى الكامل وقد تقدم فى الصيام (١٠) حديث لا تميتوا القلب بكثرة الطعام والشراب الحديث لم أقف له على أصل (١١) حديث ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه الحديث ت من حديث المقدام وقد تقدم.

بلدة ليس فيها منهم أحد لم يتكالبوا على الدنيا تكالب الكلاب على الجيف أكلوا العلق ولبسوا الخرق شعثا غبرا يراهم الناس فيظنون أن بهم داء وما بهم داء ويقال قد خولطوا فذهبت عقولهم وماذهبت عقولهم ولكن نظر القوم بقلوبهم إلى أمر الله الذى أذهب عنهم الدنيا فهم عند أهل الدنيا يمشون بلا عقول عقلوا حين ذهبت عقول الناس لهم الشرف فى الآخرة يا أسامة إذا رأيتهم فى بلدة فاعلم أنهم أمان لأهل تلك البلدة ولا يعذب الله قوما هم فيهم. الأرض بهم فرحة والجبار عنهم راض اتخذهم لنفسك إخوانا عسى أن تنجو بهم وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فافعل فانك تدرك بذلك شرف المنازل وتحل مع النبيين وتفرح بقدوم روحك الملائكة ويصلى عليك الجبار (١)».

روى الحسن على أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «البسوا الصوف وشمروا وكلوا فى أنصاف البطون تدخلوا فى ملكوت السماء (٢)» وقال عيسى عليه السلام: يامعشر الحواريين أجيعوا أكبادكم وأعروا أجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عز وجل (٣) وروى ذلك أيضا عن نبينا صلى الله عليه وسلم رواه طاوس وقيل مكتوب فى التوراة إن الله ليبغض الحبر السمين لأن السمن يدل على الغفلة وكثرة الأكل وذلك قبيح خصوصا بالحبر ولأجل ذلك قال ابن مسعود رضى الله عنه: إن الله تعالى يبغض القارئ السمين وفى خبر مرسل «إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش (٤)» وفى الخبر «إن الأكل على الشبع يورث البرص (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم «المؤمن يأكل فى معى واحد والمنافق يأكل فى سبعة أمعاء (٦)» أى يأكل سبعة أضعاف ما يأكل المؤمن أو تكون شهوته سبعة أضعاف شهوته وذكر المعى كناية عن الشهوة لأن الشهوة هى التى تقبل الطعام وتأخذه كما يأخذ المعى وليس للمعى زيادة عدد معى للمنافق على معى المؤمن. وروى الحسن عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول «أديموا قرع باب الجنة يفتح لكم فقلت كيف نديم قرع باب الجنة قال بالجوع والظمأ (٧)» وروى «أن أبا جحيفة تجشأ فى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أقصر من جشائك فان أطول الناس جوعا يوم القيامة أكثرهم شبعا فى الدنيا (٨)»

---

(١) حديث أسامة بن زيد وأبى هريرة أقرب الناس من الله يوم القيامة من طال جوعه وعطشه الحديث بطوله الخطيب فى الزهد من حديث سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقبل على أسامة بن زيد فذكره مع تقديم وتأخير ومن طريقه رواه ابن الجوزى فى الموضوعات وفيه حباب بن عبد الله بن جبلة أحد الكذابين وفيه من لا يعرف وهو منقطع أيضا وراوه الحارث بن أبى أسامة من هذا الوجه (٢) حديث الحسن عن أبى هريرة البسوا الصوف وشمروا وكلوا فى أنصاف البطون تدخلوا فى ملكوت السماء أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف (٣) حديث طاوس مرسلا أجيعوا أكبادكم الحديث لم أجده أيضا (٤) حديث إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم الحديث تقدم فى الصيام دون الزيادة التى فى آخره وذكر المصنف هنا أنه مرسل والمرسل رواه ابن أبى الدنيا فى مكايد الشيطان من حديث على بن الحسين دون الزيادة أيضا (٥) حديث إن الأكل على الشبع يورث البرص لم أجد له أصلا (٦) حديث المؤمن يأكل فى معى واحد والكافر يأكل فى سبعة أمعاء متفق عليه من حديث عمر وحديث أبى هريرة (٧) حديث الحسن عن عائشة أديموا قرع باب الجنة الحديث لم أجده أيضا (٨) حديث إن أبا جحيفة تجشأ فى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أقصر من جشائك فان أطول الناس جوعا يوم القيامة أكثرهم شبعا فى الدنيا البيهقى فى الشعب من حديث أبى جحيفة وأصله عند ت وحسنه و ه من حديث ابن عمر تجشأ رجل الحديث لم يذكر أبا جحيفة.

لا ينفد» وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال كونوا أوعية الكتاب وينابيع الحكمة وعدوا أنفسكم فى الموتى واسألوا الله تعالى الرزق يوما بيوم ولا يضركم أن لا يكثر لكم. وأخبرنا أبو زرعة طاهر عن أبى الفضل والده قال أنا أبو القاسم إسماعيل بن عبد الله الشاوى قال أنا أحمد بن على الحافظ قال أنا أبو عمرو بن حمدان قال حدثنا الحسن بن سفيان قال حدثنا عمرو ابن مالك البصرى قال حدثنا مروان بن معاوية قال حدثنا عبد الرحمن بن أبى سلمة الأنصارى قال أخبرنى سلمة بن عبد الله بن محصن

وكانت عائشة رضى الله عنها تقول «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمتلئ قط شبعا وربما بكيت رحمة مما أرى به من الجوع فأمسح بطنه بيدى وأقول نفسى لك الفداء لو بلغت من الدنيا بقدر مايقويك ويمنعك من الجوع فيقول ياعائشة إخوانى من أولى العزم من الرسل قد صبروا على ماهو أشد من هذا فمضوا على حالهم فقدموا على ربهم فأكرم مآبهم وأجزل ثوابهم فأجدنى أستحى إن ترفهت فى معيشتى أن يقصر بى غدا دونهم فالصبر أياما يسيرة أحب إلىّ من أن ينقص حظى غدا فى الآخرة وما من شئ أحب إلىّ من اللحوق بأصحابى وإخوانى قالت عائشة فوالله ما استكمل بعد ذلك جمعة حتى قبضه الله إليه (١)» وعن أنس قال «جاءت فاطمة رضوان الله عليها بكسرة خبز إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ماهذا الكسرة قالت قرص خبزته ولم تطب نفسى حتى أتيتك منه بهذه الكسرة فقال رسول الله ﷺ أما إنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام (٢)» وقال أبو هريرة «ماأشبع النبى صلى الله عليه وسلم أهله ثلاثة أيام تباعا من خبز الحنطة حتى فارق الدنيا (٣)» وقال صلى الله عليه وسلم «إن أهل الجوع فى الدنيا هم أهل الشبع فى الآخرة وإن أبغض الناس إلى الله المتخمون الملأى وماترك عبد أكلة يشتهيها إلا كانت له درجة فى الجنة (٤)» . وأما الآثار فقد قال عمر رضى الله عنه إياكم والبطنة فانها تقل فى الحياة نتن فى الممات وقال شقيق البلخى العبادة حرفة حانوتها الخلوة وآلتها المجاعة وقال لقمان لابنه يابنى إذا امتلأت المعدة نامت الفكرة وخرست الحكمة وقعدت الأعضاء عن العبادة وكان الفضيل بن عياض يقول لنفسه أى شئ تخافين آتخافين أن تجوعى لاتخافى ذلك أنت أهون على الله من ذلك إنما يجوع محمد ﷺ وأصحابه وكان كهمس يقول إلهى أجعتنى وأعريتنى وفى ظلم الليالى بلامصباح أجلستنى فبأى وسيلة بلغتنى مابلغتنى وكان فتح الموصلى إذا اشتد مرضه وجوعه يقول إلهى ابتليتنى بالمرض والجوع وكذلك تفعل بأوليائك فبأى عمل أؤدى شكر ما أنعمت به على وقال مالك ابن دينار قلت لمحمد بن واسع يا أبا عبد الله طوبى لمن كانت له غليلة تقوته وتغنيه عن الناس فقال لى يا أبا يحيى طوبى لمن أمسى وأصبح جائعا وهو عن الله راض وكان الفضيل بن عياض يقول إلهى أجعتنى وأجعت عيالى وتركتنى فى ظلم الليالى بلامصباح وإنما تفعل ذلك بأوليائك فبأى منزلة نلت هذا منك وقال يحيى بن معاذ جوع الراغبين منبهة وجوع التائبين تجربة وجوع المجتهدين كرامة وجوع الصابرين سياسة وجوع الزاهدين حكمة وفى التوراة اتق الله وإذا شبعت فاذكر الجياع وقال أبو سليمان لأن أترك لقمة من عشائى أحب إلىّ من قيام ليلة إلى الصبح وقال أيضا الجوع عند الله فى خزائنه لايعطيه إلا من أحبه وكان سهل بن عبد الله التسترى يطوى نيفا وعشرين يوما لايأكل وكان يكفيه لطعامه فى السنة درهم وكان يعظم الجوع ويبالغ فيه حتى قال لايوافى القيامة عمل برّ أفضل من ترك فضول الطعام اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فى أكله وقال لم ير الأكياس شيئا أنفع من الجوع للدين والدنيا وقال لاأعلم شيئا أضر على طلاب الآخرة من الأكل وقال وضعت الحكمة والعلم فى الجوع ووضعت

(١) حديث عائشة أنه صلى الله عليه وسلم لم يمتلئ شبعا قط وربما بكيت رحمة له لما أرى به من الجوع الحديث لم أجده أيضا[١] (٢) حديث أنس جاءت فاطمة بكسرة خبز لرسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث الحارث بن أبى أسامة فى مسنده بسند ضعيف (٣) حديث أبى هريرة ماشبع النبى صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام تباعا من خبز الحنطة حتى فارق الدنيا أخرجه م وقد تقدم (٤) حديث إن أهل الجوع فى الدنيا هم أهل الشبع فى الآخرة طب وأبو نعيم فى الحلية من حديث ابن عباس باسناد ضعيف

[١] وجد بهامش العراقى مايأتى ، قلت : بل له أصل أخرجه أبو موسى المدينى مطولا فى كتاب استحلاء الموت وأورد منه عياض فى الشفاء اهـ .

عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أصبح آمنا فى سربه معافى فى بدنه عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا» وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ فلنحيينه حياة طيبة ـ هى القناعة فالصوفى قوام على نفسه بالقسط عالم بطبائع النفس وجدوى القناعة والتوصل إلى استخراج ذلك من النفس لعلمه بدائها ودوائها . وقال أبو سليمان الدارانى القناعة من الرضا كما أن الورع من الزهد . ومن أخلاق الصوفية ترك المراء والمجادلة والغضب إلا بحق واعتماد الرفق والحلم وذلك أن النفوس تثب وتظهر

المعصية والجهل فى الشبع وقال ماعبد الله بشىء أفضل من مخالفة الهوى فى ترك الحلال وقدجاء فى الحديث « ثلث للطعام فمن زاد عليه فانما يأكل من حسناته[1] » وسئل عن الزيادة فقال لا يجد الزيادة حتى يكون الترك أحب إليه من الأكل ويكون إذا جاع ليلة سأل الله أن يجعلها ليلتين فاذا كان ذلك وجد الزيادة وقال ما صار الأبدال أبدالا إلا باخماص البطون والسهر والصمت والخلوة وقال رأس كل بر نزل من السماء إلى الأرض الجوع ورأس كل فجور بينهما الشبع وقال من جوع نفسه انقطعت عنه الوساوس وقال إقبال الله عز وجل على العبد بالجوع والسقم والبلاء إلا من شاء الله وقال اعلموا أن هذا زمان لا ينال أحد فيه النجاة إلا بذبح نفسه وقتلها بالجوع والسهر والجهد وقال مامر على وجه الأرض أحد شرب من هذا الماء حتى روى فسلم من المعصية وإن شكر الله تعالى فكيف الشبع من الطعام. وسئل حكيم بأى قيد أقيد نفسى قال قيدها بالجوع والعطش وذللها باخمال الذكر وترك العز وصغرها بوضعها تحت أرجل أبناء الآخرة واكسرها بترك زى القراء عن ظاهرها وانجها من آفاتها بدوام سوء الظن بها واصحبها بخلاف هواها . وكان عبد الواحد بن زيد يقسم بالله تعالى إن الله تعالى ماصافى أحدا إلا بالجوع ولا مشوا على الماء إلا به ولا طويت لهم الأرض إلا بالجوع ولا تولاهم الله تعالى إلا بالجوع وقال أبو طالب المكى مثل البطن مثل الزهر وهو العود المجوف ذو الأوتار إنما حسن صوته لخفته ورقته ولأنه أجوف غير ممتلىء وكذلك الجوف إذا خلا كان أعذب للتلاوة وأدوم للقيام وأقل للمنام. وقال أبو بكر بن عبد الله المزنى ثلاثة يحبهم الله تعالى رجل قليل النوم قليل الأكل قليل الراحة . وروى أن عيسى عليه السلام مكث يناجى ربه ستين صباحا لم يأكل فخطر بباله الخبز فانقطع عن المناجاة فاذا رغيف موضوع بين يديه فجلس يبكى على فقد المناجاة وإذا شيخ قد أظله فقال له عيسى بارك الله فيك ياولى الله ادع الله تعالى لى فانى كنت فى حالة فخطر ببالى الخبز فانقطعت عنى فقال الشيخ اللهم إن كنت تعلم أن الخبز خطر ببالى منذ عرفتك فلا تغفر لى بل كان إذا حضر لى شىء أكلته من غير فكر وخاطر . وروى أن موسى عليه السلام لما قربه الله عز وجل نجيا كان قد ترك الأكل أربعين يوما ثلاثين ثم عشرا على ماورد به القرآن لأنه أمسك بغير تبييت يوما فزيد عشرة لأجل ذلك.

(بيان فوائد الجوع وآفات الشبع)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الأجر فى ذلك »[1] ولعلك تقول هذا الفضل العظيم للجوع من أين هو وما سببه وليس فيه إلا إيلام المعدة ومقاساة الأذى فان كان كذلك فينبغى أن يعظم الأجر فى كل مايتأذى به الانسان من ضربه لنفسه وقطعه للحمه وتناوله الأشياء المكروهة وما يجرى مجراه فاعلم أن هذا يضاهى قول من شرب دواء فانتفع به وظن أن منفعته لكراهة الدواء ومرارته فأخذ يتناول كل ما يكرهه من المذاق وهو غلط بل نفعه فى خاصية فى الدواء وليس لكونه مرا وإنما يقف على تلك الخاصية الأطباء فكذلك لا يقف على علة نفع الجوع إلا سماسرة العلماء ومن جوع نفسه مصدقا لما جاء فى الشرع من مدح الجوع انتفع به وإن لم يعرف علة المنفعة كما أن من شرب الدواء انتفع به وإن لم يعلم وجه كونه نافعا ولكنا نشرح لك ذلك إن أردت أن ترتقى من درجة الايمان إلى درجة العلم قال الله تعالى إ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ فنقول فى الجوع عشر فوائد : الفائدة الأولى صفاء القلب وإيقاد القريحة وإنفاذ البصيرة فان الشبع يورث البلادة ويحمى القلب ويكثر البخار فى الدماغ شبه السكر حتى يحتوى على معادن الفكر فيثقل القلب بسببه عن

فى المارين والصوفى كلما رأى نفس صاحبه ظاهرة قابلها بالقلب وإذا قوبلت النفس بالقلب ذهبت الوحشة وانطفأت الفتنة قال الله تعالى تعليما لعباده ـ ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ـ ولا ينزع المراء إلا من نفوس زكية انتزع منها الغل ووجود الغل فى النفوس مراء الباطن وإذا انتزع المراء من الباطن ذهب من الظاهر أيضا وقد يكون الغل فى النفس مع من يشاكله ويماثله لوجود المنافسة ومن استقصى فى تذويب النفس بنار الزهادة فى الدنيا ينمحى الغل من باطنه ولا تبقى عنده منافسة دنيوية

(١) حديث ثلث للطعام تقدم .

[١] حديث جاهدوا أنفسكم لم يخرجه العراقى .

الجريان فى الأفكار وعن سرعة الادراك بل الصبي إذا أكثر الأكل بطل حفظه وفسد ذهنه وصار بطىء الفهم والإدراك . وقال أبو سليمان الدارانى عليك بالجوع فانه مذلة للنفس ورقة للقلب وهو يورث العلم السماوى وقال صلى الله عليه وسلم « أحيوا قلوبكم بقلة الضحك وقلة الشبع وطهروها بالجوع تصفو وترق (١) » ويقال مثل الجوع مثل الرعد ومثل القناعة مثل السحاب والحكمة كالمطر وقال النبي صلى الله عليه وسلم « من أجاع بطنه عظمت فكرته وفطن قلبه (٢) » وقال ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم « من شبع ونام قسا قلبه ثم قال لكل شىء زكاة وزكاة البدن الجوع (٣) » وقال الشبلى ماجعت لله يوما إلا رأيت فى قلبي بابا مفتوحا من الحكمة والعبرة مارأيته قط وليس يخفى أن غاية المقصود من العبادات الفكر الموصل إلى المعرفة والاستبصار بحقائق الحق والشبع يمنع منه والجوع يفتح بابه والمعرفة باب من أبواب الجنة فبالحرى أن تكون ملازمة الجوع قرعا لباب الجنة ولهذا قال لقمان لابنه يابنى إذا امتلأت المعدة نامت الفكرة وخرست الحكمة وقعدت الأعضاء عن العبادة وقال أبو يزيد البسطامى الجوع سحاب فاذا جاع العبد أمطر القلب الحكمة وقال النبي صلى الله عليه وسلم « نور الحكمة الجوع والتباعد من الله عز وجل الشبع والقربة إلى الله عز وجل حب المساكين والدنو منهم . لاتشبعوا فتطفئوا نور الحكمة من قلوبكم ومن بات فى خفة من الطعام بات الحور حوله حتى يصبح (٤) » الفائدة الثانية : رقة القلب وصفاؤه الذى به يتهيأ لادراك لذة المناجاة والتأثر بالذكر فكم من ذكر يجرى على اللسان مع حضور القلب ولكن القلب لايلتذ به ولا يتأثر حتى كأن بينه وبينه حجابا من قسوة القلب وقد يرق فى بعض الأحوال فيعظم تأثره بالذكر وتلذذه بالمناجاة وخلو المعدة هو السبب الأظهر فيه. وقال أبو سليمان الدرانى أحلى ماتكون إلى العبادة إذا التصق ظهرى ببطنى . وقال الجنيد يجعل أحدهم بينه وبين صدره مخلاة من الطعام ويريد أن يجد حلاوة المناجاة . وقال أبو سليمان إذا جاع القلب وعطش صبا ورق وإذا شبع عمى وغلظ فاذا تأثر القلب بلذة المناجاة أمر وراء تيسير الفكر واقتناص المعرفة فهى فائدة ثانية . الفائدة الثالثة : الانكسار والذل وزوال البطر والفرح والأشر الذى هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى فلا تنكسر النفس ولا تذل بشىء كما تذل بالجوع فعنده تسكن لربها وتخشع له وتقف على عجزها وذلها إذ ضعفت منتها وضاقت حيلتها بلقيمة طعام فاتتها وأظلمت عليها الدنيا لشربة ماء تأخرت عنها وما لم يشاهد الانسان ذل نفسه وعجزه لايرى عزة مولاه ولا قهره وإنما سعادته فى أن يكون دائما مشاهدا نفسه بعين الذل والعجز ومولاه بعين العز والقدرة والقهر فليكن دائما جائعا مضطرا إلى مولاه مشاهدا للاضطرار بالذوق ولأجل ذلك لما عرضت الدنيا وخزائنها على النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا بل أجوع يوما وأشبع يوما فاذا جعت صبرت وتضرعت وإذا شبعت شكرت (٥) » أو كما قال فالبطن والفرج باب من أبواب النار وأصله الشبع والذل

(١) حديث أحيوا قلوبكم بقلة الضحك وطهروها بالجوع تصفو وترق لم أجد له أصلا (٢) حديث من أجاع بطنه عظمت فكرته وفطن قلبه كذلك لم أجد له أصلا (٣) حديث من شبع ونام قسا قلبه ثم قال إن لكل شىء زكاة وإن زكاة الجسد الجوع ، من حديث أبى هريرة لكل شىء زكاة وزكاة الجسد الصوم وإسناده ضعيف (٤) حديث نور الحكمة الجوع والتباعد من الله عز وجل الشبع الحديث ، ذكره أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة وكتب عليه إنه مسند ومى علامة مارواه باسناده (٥) حديث أجوع يوما وأشبع يوما الحديث تقدم وهو عند ت .

فى حظوظ عاجلة من جاه ومال قال الله تعالى فى وصف أهل الجنة المتقين ـ ونزعنا مافى صدورهم من غل ـ قال أبو حفص كيف يبقى الغل فى قلوب ائتلفت بالله واتفقت على محبته واجتمعت على مودته وأنست بذكره فان تلك قلوب صافية من هواجس النفوس وظلمات الطبائع بل كحلت بنور التوفيق فصارت إخوانا فهكذا قلوب أهل التصوف والمجتمعين على الكلمة الواحدة ومن التزم شروط الطريق والانكباب على الظفر بالتحقيق . والناس رجلان : رجل طالب ماعند الله تعالى ويدعو إلى ماعند الله

والانكسار باب من أبواب الجنة وأصله الجوع ومن أغلق بابا من أبواب النار فقد فتح بابا من أبواب الجنة بالضرورة لأنهما متقابلان كالمشرق والمغرب فالقرب من أحدهما بعد من الآخر . الفائدة الرابعة : أن لاينسى بلاء الله وعذابه ولاينسى أهل البلاء فان الشبعان ينسى الجائع وينسى الجوع والعبد الفطن لايشاهد بلاء من غيره إلا ويتذكر بلاء الآخرة فيذكر من عطشه عطش الخلق فى عرصات القيامة ومن جوعه جوع أهل النار حتى إنهم ليجوعون فيطعمون الضريع والزقوم ويسقون الغساق والمهل فلا ينبغى أن يغيب عن العبد عذاب الآخرة وآلامها فانه هو الذى يهيج الخوف فمن لم يكن فى ذلة ولاعلة ولاقلة ولابلاء نسى عذاب الآخرة ولم يتمثل فى نفسه ولم يغلب على قلبه فينبغى أن يكون العبد فى مقاساة بلاء أومشاهدة بلاء وأولى مايقاسيه من البلاء الجوع فان فيه فوائد جمة سوى تذكر عذاب الآخرة وهذا أحد الأسباب الذى اقتضى اختصاص البلاء بالأنبياء والأولياء والأمثل فالأمثل ولذلك قيل ليوسف عليه السلام لم تجوع وفى يدك خزائن الأرض فقال أخاف أن أشبع فأنسى الجائع فذكر الجائعين والمحتاجين إحدى فوائد الجوع فان ذلك يدعو إلى الرحمة والإطعام والشفقة على خلق الله عز وجل والشبعان فى غفلة عن ألم الجائع . الفائدة الخامسة : وهى من أكبر الفوائد كسر شهوات المعاصى كلها والاستيلاء على النفس الأمارة بالسوء فان منشأ المعاصى كلها الشهوات والقوى ومادة القوى والشهوات لامحالة الأطعمة فتقليلها يضعف كل شهوة وقوة وإنما السعادة كلها فى أن يملك الرجل نفسه والشقاوة فى أن تملكه نفسه وكما أنك لا تملك الدابة الجموح إلا بضعف الجوع فاذا شبعت قويت وشردت وجمحت فكذلك النفس كما قيل لبعض مابالك مع كبرك لاتتعهد بدنك وقد انهد فقال لأنه سريع المرح فاحش الأشر فأخاف أن يجمح بى فيورطنى فلأن أحمله على الشدائد أحب إلى من أن يحملنى على الفواحش . وقال ذوالنون ماشبعت قط إلا عصيت أوهممت بمعصية . وقالت عائشة رضى الله عنها أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشبع إن القوم لما شبعت بطونهم جمحت بهم نفوسهم إلى هذه الدنيا وهذه ليست فائدة واحدة بل هى خزائن الفوائد ولذلك قيل الجوع خزانة من خزائن الله تعالى وأقل مايندفع بالجوع شهوة الفرج وشهوة الكلام فان الجائع لايتحرك عليه شهوة فضول الكلام فيتخلص به من آفات اللسان كالغيبة والفحش والكذب والنميمة وغيرها فيمنعه الجوع من كل ذلك وإذا شبع افتقر إلى فاكهة فيتفكه لامحالة بأعراض الناس ولا يكب الناس فى النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم . وأما شهوة الفرج : فلا تخفى غائلتها والجوع يكفى شرها وإذا شبع الرجل لم يملك فرجه وإن منعته التقوى فلا يملك عينه فالعين تزنى كما أن الفرج يزنى فان ملك عينه بغض الطرف فلا يملك فكره فيخطر له من الأفكار الرديئة وحديث النفس بأسباب الشهوة ومايتشوش به مناجاته وربما عرض له ذلك فى أثناء الصلاة وإنما ذكرنا آفة اللسان والفرج مثالا وإلا فجميع معاصى الأعضاء السبعة سببها القوة الحاصلة بالشبع قال حكيم كل مريد صبر على السياسة فيصبر على الخبر البحت سنة لايخلط به شيئا من الشهوات ويأكل فى نصف بطنه رفع الله عنه مؤنة النساء . الفائدة السادسة : دفع النوم ودوام السهر فان من شبع شرب كثيرا ومن كثر شربه كثر نومه ولأجل ذلك كان بعض الشيوخ يقول عند حضور الطعام معاشر المريدين لا تأكلوا كثيرا فتشربوا كثيرا فترقدوا كثيرا فتخسروا كثيرا وأجمع رأى سبعين صديقا على أن كثرة النوم من كثرة الشرب وفى كثرة النوم ضياع العمر وفوت التهجد وبلادة الطبع وقساوة القلب والعمر أنفس الجواهر وهو رأس مال العبد فيه يتجر والنوم موت فتكثيره ينقص العمر ثم فضيلة التهجد لاتخفى وفى النوم فواتها ومهما

نفسه وغيره فالمحقق الصوفى مع هذا منافسة ومراء وغل فان هذا معه فى طريق واحد ووجهة واحدة واخوه ومعينه والمؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضا ورجل مفتتن بشىء من محبة الجاه والمال والرياسة ونظر الخلق فما للصوفى مع هذا منافسة لأنه زهد فيما فيه رغب فمن شأن الصوفى أن ينظر إلى مثل هذا نظر رحمة وشفقة حيث يراه محجوبا مفتتنا فلا ينطوى له على غل ولا يماريه فى الظاهر على شىء لعلمه بظهور نفسه الأمارة بالسوء فى المراء والمجادلة . أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب بن على

غلب النوم فان تهجد لم يجد حلاوة العبادة ثم المتعزب إذا نام على الشبع احتلم ويمنعه ذلك أيضا من التهجد ويحوجه إلى الغسل إما بالماء البارد فيتأذى به أو يحتاج إلى الحمام وربما لايقدر عليه بالليل فيفوته الوتر إن كان قد أخره إلى التهجد ثم يحتاج إلى مؤنة الحمام وربما تقع عينه على عورة فى دخول الحمام فان فيه أخطارا ذكرناها فى كتاب الطهارة وكل ذلك أثر الشبع . وقد قال أبو سليمان الدارانى الاحتلام عقوبة وإنما قال ذلك لأنه يمنع من عبادات كثيرة لتعذر الغسل فى كل حال فالنوم منبع الآفات والشبع مجلبة له والجوع مقطعة له . الفائدة السابعة : تيسير المواظبة على العبادة فان لأكل يمنع من كثرة العبادات لأنه يحتاج إلى زمان يشتغل فيه بالأكل وربما يحتاج إلى زمان فى شراء الطعام وطبخه ثم يحتاج إلى غسل اليد والخلال ثم يكثر تردده إلى بيت الماء لكثرة شربه والأوقات المصروفة إلى هذا لو صرفها إلى الذكر والمناجاة وسائر العبادات لكثر ربحه . قال السرى رأيت مع على الجرجانى سويقا يستف منه فقلت ماحملك على هذا قال إنى حسبت مابين المضغ إلى الاستفاف سبعين تسبيحة فما مضغت الخبز منذ أربعين سنة فانظر كيف أشفق على وقته ولم يضيعه فى المضغ وكل نفس من العمر جوهرة نفيسة لاقيمة لها فينبغى أن يستوفى منه خزانة باقية فى الآخرة لا آخر لها وذلك بصرفه إلى ذكر الله وطاعته . ومن جملة مايتعذر بكثرة الأكل الدوام على الطهارة وملازمة المسجد فانه يحتاج إلى الخروج لكثرة شرب الماء وإراقته ومن جملته الصوم فانه يتيسر لمن تعود الجوع فالصوم ودوام الاعتكاف ودوام الطهارة وصرف أوقات شغله بالأكل وأسبابه إلى العبادة أرباح كثيرة وإنما يستحقرها الغافلون الذين لم يعرفوا قدر الدين لكن رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها ـ يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ـ وقد أشار أبو سليمان الدارانى إلى ست آفات من الشبع فقال : من شبع دخل عليه ست آفات فقد حلاوة المناجاة وتعذر حفظ الحكمة وحرمان الشفقة على الخلق لأنه إذا شبع ظن أن الخلق كلهم شباع وثقل العبادة وزيادة الشهوات وأن سائر المؤمنين يدورون حول المساجد والشباع يدورون حول المزابل . الفائدة الثامنة : يستفيد من قلة الأكل صحة البدن ودفع الأمراض فان سببها كثرة الأكل وحصول فضلة الأخلاط فى المعدة والعروق ثم المرض يمنع من العبادات ويشوش القلب ويمنع من الذكر والفكر وينغص العيش ويحوج إلى الفصد والحجامة والدواء والطبيب وكل ذلك يحتاج إلى مؤن ونفقات لايخلو الانسان منها بعد التعب عن أنواع من المعاصى واقتحام الشهوات وفى الجوع مايمنع ذلك كله . حكى أن الرشيد جمع أربعة أطباء هندى وروى وعراقى وسوادى وقال ليصف كل واحد منكم الدواء الذى لاداء فيه فقال الهندى الدواء الذى لاداء فيه عندى هو الإهليلج الأسود وقال العراقى هو حب الرشاد الأبيض وقال الرومى هو عندى الماء الحار وقال السوادى وكان أعلمهم الإهليلج يغص المعدة وهذا داء وحب الرشاد يزلق المعدة وهذا داء والماء الحار يرخى المعدة وهذا داء قالوا فما عندك فقال الدواء الذى لاداء معه عندى أن لاتأكل الطعام حتى تشتهيه وأن ترفع يدك عنه وأنت تشتهيه فقالوا صدقت . وذكر لبعض الفلاسفة من أطباء أهل الكتاب قول النبى صلى الله عليه وسلم « ثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس [1] » فتعجب منه وقال ماسمعت كلاما فى قلة الطعام أحكم من هذا وإنه لكلام حكيم وقال صلى الله عليه وسلم « البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء وعودوا كل جسم ما اعتاد [2] » وأظن تعجب الطبيب جرى من هذا الخبر لامن ذاك وقال ابن سالم :

(١) حديث ثلث للطعام تقدم أيضا (٢) حديث البطنه أصل الداء والحمية أصل الدواء وعودوا

قال أنا أبو الفتح الهروى قال أنا أبو نصر الترياقى قال أنا أبو محمد الجراحى قال أنا أبو العباس المحبوبى قال أنا أبو عيسى الترمذى قال حدثنا زياد بن أيوب قال حدثنا المحاربى عن ليث عن عبد الملك عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لاتعار أخاك ولا تعده موعدا فتخلفه » وفى الخبر « من ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة ومن ترك المراء وهو محق بنى له فى وسطها ومن حسن خلقه بنى له فى أعلاها » . وأخبرنا شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب قال أنا

من أكل خبز الحنطة بحتا بأدب لم يعتل إلا علة الموت قيل وما الأدب قال تأكل بعد الجوع وترفع قبل الشبع . وقال بعض أفاضل الأطباء فى ذم الاستكثار إن أنفع ما أدخل الرجل بطنه الرمان وأضر ما أدخل معدته المالح ولأن يقلل من المالح خير له من أن يستكثر من الرمان وفى الحديث « صوموا تصحوا (١) » ففى الصوم والجوع وتقليل الطعام صحة الأجسام من الأسقام وصحة القلوب من سقم الطغيان والبطر وغيرهما . الفائدة التاسعة : خفة المؤنة فان من تعود قلة الأكل كفاه من المال قدر يسير والذى تعود الشبع صار بطنه غريما ملازما له آخذا بحنقه فى كل يوم فيقول ماذا تأكل اليوم فيحتاج إلى أن يدخل الداخل فيكتسب من الحرام فيعصى أو من الحلال فيذل وربما يحتاج إلى أن يمد أعين الطمع إلى الناس وهو غاية الذل والقماءة والمؤمن خفيف المؤنة . وقال بعض الحكماء إنى لأقضى عامة حوائجى بالترك فيكون ذلك أروح لقلبى . وقال آخر إذا أردت أن أستقرض من غيرى لشهوة أو زيادة استقرضت من نفسى فتركت الشهوة فهى خير غريم لى وكان إبراهيم بن أدهم رحمه الله يسأل أصحابه عن سعر المأكولات فيقال إنها غالية فيقول أرخصوها بالترك . وقال سهل رحمه الله الأكول مذموم فى ثلاثة أحوال : إن كان من أهل العبادة فيكسل وإن كان مكتسبا فلا يسلم من الآفات وإن كان ممن يدخل عليه شىء فلا ينصف الله تعالى من نفسه . وبالجملة سبب هلاك الناس حرصهم على الدنيا وسبب حرصهم على الدنيا البطن والفرج وسبب شهوة الفرج شهوة البطن وفى تقليل الأكل ما يحسم هذه الأحوال كلها وهى أبواب النار وفى حسمها فتح أبواب الجنة كما قال صلى الله عليه وسلم « أدعوا قرع باب الجنة بالجوع » فمن قنع برغيف فى كل يوم قنع فى سائر الشهوات أيضا وصار حرا واستغنى عن الناس واستراح من التعب وتخلى لعبادة الله عز وجل وتجارة الآخرة فيكون من الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإنما لا تلهيهم لاستغنائهم عنها بالقناعة وأما المحتاج فتلهيه لا محالة . الفائدة العاشرة : أن يتمكن من الإيثار والتصدق بما فضل من الأطعمة على اليتامى والمساكين فيكون يوم القيامة فى ظل صدقته (٢) كما ورد به الخبر فما يأكله كان خزانته الكنيف وما يتصدق به كان خزانته فضل الله تعالى فليس للعبد من ماله إلا ما تصدق فأبقى أو أكل فأفنى أو لبس فأبلى فالتصدق بفضلات الطعام أولى من التخمة والشبع . وكان الحسن رحمة الله عليه إذا تلا قوله تعالى ـ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ـ قال عرضها على السموات السبع الطباق والطرائق التى زينها بالنجوم وحملة العرش العظيم فقال لها سبحانه وتعالى هل تحملين الأمانة بما فيها قالت وما فيها ؟ قال إن أحسنت جوزيت وإن أسأت عوقبت فقالت لا ، ثم عرضها كذلك على الأرض فأبت ثم عرضها على الجبال الشم الشوامخ الصلاب الصعاب فقال لها هل تحملين الأمانة بما فيها قالت وما فيها ؟ فذكر الجزاء والعقوبة فقالت لا ، ثم عرضها على الانسان فحملها إنه كان ظلوما لنفسه جهولا بأمر ربه فقد رأيناهم والله اشتروا الأمانة بأموالهم فأصابوا آلافا فاذا صنعوا فيها وسعوا بها دورهم وضيقوا بها قبورهم وأمعنوا براذينهم وأهزلوا دينهم وأتعبوا أنفسهم بالغدو والرواح إلى باب السلطان يتعرضون

أبو عبد الرحمن السهروردى محمد بن أبى عبد الله المالينى قال أنا أبو الحسن عبد الرحمن الداودى قال أنا أبو محمد عبد الله ابن أحمد الحموى قال أنا أبو عمران عيسى السمرقندى قال أنا أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى قال حدثنا يحيى بن بسطام عن يحيى ابن حمزة قال حدثنا النعمان ابن مكحول عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من طلب العلم ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يريد أن يقبل بوجوه الناس إليه أدخله الله تعالى جهنم » انظر كيف

كل بدن بما اعتاد لم أجد له أصلا (١) حديث صوموا تصحوا الطبرانى فى الأوسط وأبو نعيم فى الطب النبوى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٢) حديث كل امرىء فى ظل صدقته ك من حديث عقبة بن عامر وقد تقدم .

للبلاء وهم من الله فى عافية يقول أحدهم تبيعنى أرض كذا وكذا وأزيدك كذا وكذا يتكئ على شماله ويأكل من غير ماله حديثه سخرة وماله حرام حتى إذا أخذته الكظة ونزلت به البطنة قال ياغلام ائتنى بشئ أهضم به طعامى بالكع أطعامك تهضم إنما دينك تهضم أين الفقير أين الأرملة أين المسكين أين اليتيم الذى أمرك الله تعالى بهم فهذه إشارة إلى هذه الفائدة وهو صرف فاضل الطعام إلى الفقير ليدخر به الأجر فذلك خير له من أن يأكله حتى يتضاعف الوزر عليه « ونظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل سمين البطن فأومأ إلى بطنه بأصبعه وقال : لوكان هذا فى غير هذا لكان خيرا لك[1] » أى لو قدمته لآخرتك وآثرت به غيرك . وعن الحسن قال والله لقد أدركت أقواما كان الرجل منهم يمسى وعنده من الطعام ما يكفيه ولوشاء لأكله فيقول والله لاأجعل هذا كله لبطنى حتى أجعل بعضه لله فهذه عشر فوائد للجوع ينشعب من كل فائدة فوائد لاينحصر عددها ولاتتناهى فوائدها فالجوع خزانة عظيمة لفوائد الآخرة ولأجل هذا قال بعض السلف الجوع مفتاح الآخرة وباب الزهد والشبع مفتاح الدنيا وباب الرغبة بل ذلك صريح فى الأخبار التى رويناها وبالوقوف على تفصيل هذه الفوائد تدرك معانى تلك الأخبار إدراك علم وبصيرة فاذا لم تعرف هذا وصدقت بفضل الجوع كانت لك رتبة المقلدين فى الإيمان والله أعلم بالصواب .

(بيان طريق الرياضة فى كسر شهوة البطن)

اعلم أن على المريد فى بطنه ومأكوله أربع وظائف : الأولى أن لايأكل إلا حلالا فان العبادة مع أكل الحرام كالبناء على أمواج البحار وقد ذكرنا ماتجب مراعاته من درجات الورع فى كتاب الحلال والحرام وتبقى ثلاث وظائف خاصة بالأكل وهو تقدير قدر الطعام فى القلة والكثرة وتقدير وقته فى الإبطاء والسرعة وتعيين الجنس المأكول فى تناول المشتهيات وتركها . أما الوظيفة الأولى : فى تقليل الطعام فسبيل الرياضة فيه التدريج فمن اعتاد الأكل الكثير وانتقل دفعة واحدة إلى القليل لم يحتمله مزاجه وضعف وعظمت مشقته فينبغى أن يتدرج إليه قليلا قليلا وذلك بأن ينقص قليلا قليلا من طعامه المعتاد فان كان يأكل رغيفين مثلا وأراد أن يرد نفسه إلى رغيف واحد فينقص كل يوم ربع سبع رغيف وهو أن ينقص جزءا من ثمانية وعشرين جزءا أو جزءا من ثلاثين جزءا فيرجع إلى رغيف فى شهر ولايستضر به ولايظهر أثره فان شاء فعل فى ذلك بالوزن وإن شاء بالمشاهدة فيترك كل يوم مقدار لقمة وينقصه عما أكله بالأمس ثم هذا فيه أربع درجات أقصاها أن يرد نفسه إلى قدر القوام الذى لايبقى دونه وهو عادة الصديقين وهو اختيار سهل التسترى رحمة الله عليه إذ قال إن الله استعبد الخلق بثلاث : بالحياة والعقل والقوة فان خاف العبد على اثنين منها وهى الحياة والعقل أكل وأفطر إن كان صائما وتكلف الطلب إن كان فقيرا وإن لم يخف عليهما بل على القوة قال فينبغى أن لايبالى ولوضعف حتى صلى قاعدا ورأى أن صلاته قاعدا مع ضعف الجوع أفضل من صلاته قائما مع كثرة الأكل . وسئل سهل عن بدايته وما كان يقتات به فقال كان قوتى فى كل سنة ثلاثة دراهم كنت آخذ بدرهم دبسا وبدرهم دقيق الأرز . وبدرهم سمنا وأخلط الجميع وأسوى منه ثلثمائة وستين أكرة آخذ فى كل ليلة أكرة أفطر عليها فقيل له فالساعة كيف تأكل قال بغير حد ولاتوقيت . ويحكى عن الرهابين أنهم قد يردون أنفسهم إلى مقدار درهم من الطعام . الدرجة الثانية أن يرد نفسه بالرياضة فى اليوم والليلة إلى نصف مد وهو رغيف وشئ مما يكون الأربعة منه منا

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم المماراة مع السفهاء سببا لدخول النار وذلك بظهور نفوسهم فى طلب القهر والغلبة والقهر والغلبة من صفات الشيطنة فى الآدمى . قال بعضهم : المجادل للمارى يضع فى نفسه عنه الخوض فى الجدال أن لايقنع بشئ ومن لايقنع إلا أن لايقنع فما إلى قناعته سبيل فنفس الصوفى تبدلت صفاتها وذهب عنه صفة الشيطنة والسبعية وتبدل باللين والرفق والسهولة والطمأنينة روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «والذى نفسى بيده لايسلم عبد

(١) حديث نظر إلى رجل سمين البطن فأومأ إلى بطنه بأصبعه وقال لوكان هذا فى غير هذا لكان خيرا لك أحمد و ك فى المستدرك والبيهقى فى الشعب من حديث جعدة الجشمى وإسناده جيد .

ويشبه أن يكون هـذا مقدار ثلث البطن فى حق الأكثرين كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم وهو فوق اللقيمات لأن هـذه الصيغة فى الجمع للقلة فهو لما دون العشرة وقد كان ذلك عادة عمر رضى الله عنه إذ كان يأكل سبع لقم أو تسع لقم . الدرجة الثالثة : أن يردها إلى مقدار المدوهو رغيفان ونصف وهذا يزيد على ثلث البطن فى حق الأكثرين ويكاد ينتهى إلى ثلثى البطن ويبقى ثلث للشراب ولا يبقى شيء للذكر وفى بعض الألفاظ ثلث للذكر بدل قوله للنفس. الدرجة الرابعة: أن يزيد على المد إلى المن ويشبه أن يكون ماوراء المن إسرافا مخالفا لقوله تعالى ـ ولا تسرفوا ـ أعنى فى حق الأكثرين فان مقدار الحاجة إلى الطعام يختلف بالسن والشخص والعمل الذى يشتغل به وههنا طريق خامس لاتقدير فيه ولكنه موضع غلط وهو أن يأكل إذا صدق جوعه ويقبض يده وهو على شهوة صادقة بعد ولكن الأغلب أن من لم يقدر لنفسه رغيفاأو رغيفين فلا يتبين له حد الجوع الصادق ويشتبه عليه ذلك بالشهوة الكاذبة وقد ذكر للجوع الصادق علامات : إحداهاأن لا تطلب النفس الأدم بل تأكل الخبز وحده بشهوة أى خبز كان فمهما طلبت نفسه خبزا بعينه أو طلبت أدما فليس ذلك بالجوع الصادق وقد قيل من علامته أن يبصق فلا يقع الذباب عليه أى لم يبق فيه دهنية ولا دسومة فيدل ذلك على خلو المعدة ومعرفة ذلك غامض فالصواب للمريد أن يقدر مع نفسه القدر الذى لايضعفه عن العبادة التى هو بصددها فاذا انتهى إليه وقف وإن بقيت شهوته وعلى الجملة فتقدير الطعام لايمكن لأنه يختلف بالأحوال والأشخاص، نعم قد كان قوت جماعة من الصحابة صاعا من حنطة فى كل جمعة فاذا أكلوا التمر اقتاتوا منه صاعا ونصفا وصاع الحنطة أربعة أمداد فيكون كل يوم قريبا من نصف مد وهو ماذكرناه أنه قدر ثلث البطن واحتيج فى التمر إلى زيادة لسقوط النوى منه وقد كان أبو ذر رضى الله عنه يقول طعامى فى كل جمعة صاع من شعير على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لا أزيد عليه شيئا حتى ألقاه فانى سمعته يقول « أقربكم منى مجلسا يوم القيامة وأحبكم إلى من مات على ماهو عليه اليوم[1] » وكان يقول فى إنكاره على بعض الصحابة قد غيرتم ينخل لكم الشعير ولم يكن ينخل وخبزتم المرقق وجمعتم بين إدامين واختلف عليكم ألوان الطعام وغدا أحدكم فى ثوب وراح فى آخر ولم تكونوا هكذا على عهد رسول الله ﷺ وكان قوت أهل الصفة مدا من تمر بين اثنين فى كل يوم[2] والمد رطل وثلث ويسقط منه النوى . وكان الحسن رحمة الله عليه يقول المؤمن مثل العنزة يكفيه الكف من الحشف والقبضة من السويق والجرعة من الماء والمنافق مثل السبع الضارى بلعا بلعا وسرطا سرطا لايطوى بطنه لجاره ولا يؤثر أخاه بفضله وجهوا هذه الفضول أمامكم . وقال سهل لو كانت الدنيا دما عبيطا لكان قوت المؤمن منها حلالا لأن أكل المؤمن عند الضرورة بقدر القوام فقط . الوظيفة الثانية: فى وقت الأكل ومقدار تأخيره وفيه أيضا أربع درجات : الدرجة العليا أن يطوى ثلاثة أيام فما فوقها وفى المريدين من رد الرياضة إلى الطى لا إلى المقدار حتى انتهى بعضهم إلى ثلاثين يوما وأربعين يوما وانتهى إليه جماعة من العلماء يكثر عددهم منهم محمد بن عمرو القرنى وعبد الرحمن بن إبراهيم ورحيم وإبراهيم التيمى وحجاج بن فرافصة وحفص العابد الصيصى والمسلم ابن سعيد وزهير وسليمان الخواص وسهل بن عبد الله التسترى وإبراهيم بن أحمد الخواص وقد كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه يطوى ستة أيام وكان عبد الله بن الزبير يطوى سبعة أيام

حتى يسلم قلبه ولسانه ولا يؤمن حتى يأمن جاره بوائقه » انظر كيف جعل النبى صلى الله عليه وسلم من شرط الاسلام سلامة القلب واللسان وروى عنه عليه السلام أنه مر بقوم وهم يحدون حجرا قال ماهذا قالوا هذا حجر الأشداء قال ألا أخبركم بأشد من هـذا رجل كان بينه وبين أخيه غضب فأتاه فغلب شيطانه وشيطان أخيه فكلمه وروى أنه جاء غلام لأبى ذر وقد كسر رجل شاة فقال أبو ذر من كسر رجل هذه الشاة فقال أنا قال ولم فعلت ذلك قال عمدا فعلت قال ولم قال أغيظك فتضربنى

(١) حديث أبى ذر أقربكم منى مجلسا يوم القيامة وأحبكم إلى من مات على ما هو عليه اليوم أحمد فى كتاب الزهد ومن طريقه أبو نعيم فى الحلية دون قوله وأحبكم إلى وهو منقطع (٢) حديث كان قوت أهل الصفة مدا من تمر بين اثنين فى كل يوم ك وصحح إسناده من حديث طلحة البصرى .

وكان أبو الجوزاء صاحب ابن عباس يطوى سبعا . وروى أن الثورى وإبراهيم بن أدهم كانا يطويان ثلاثا ثلاثا كل ذلك كانوا يستعينون بالجوع على طريق الآخرة . قال بعض العلماء من طوى لله أربعين يوما ظهرت له قدرة من الملكوت أى كوشف ببعض الأسرار الإلهية . وقد حكى أن بعض أهل هذه الطائفة مر براهب فذاكره بحاله وطمع فى إسلامه وترك ماهو عليه من الغرور فكلمه فى ذلك كلاما كثيرا إلى أن قال له الراهب إن المسيح كان يطوى أربعين يوما وإن ذلك معجزة لاتكون إلا لنبى أوصديق فقال له الصوفى فان طويت خمسين يوما تترك ماأنت عليه وتدخل فى دين الاسلام وتعلم أنه حق وأنك على باطل ؟ قال نعم فجلس لايبرح إلا حيث يراه حتى طوى خمسين يوما ثم قال وأزيدك أيضا فطوى إلى تمام الستين فتعجب الراهب منه وقال ما كنت أظن أن أحدا يجاوز المسيح فكان ذلك سبب إسلامه وهذه درجة عظيمة قل من يبلغها إلا مكاشف مجهول شغل بمشاهدة ما قطعه عن طبعه وعادته واستوفى نفسه فى لذته وأنساه جوعته وحاجته . الدرجة الثانية: أن يطوى يومين إلى ثلاثة وليس ذلك خارجا عن العادة بل هو قريب يمكن الوصول إليه بالجد والمجاهدة. الدرجة الثالثة : وهى أدناها أن يقتصر فى اليوم والليلة على أكلة واحدة وهذا هو الأقل وماجاوز ذلك إسراف ومداومة للشبع حتى لا يكون له حالة جوع وذلك فعل المترفين وهو بعيد من السنة فقد روى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا تغدى لم يتعش وإذا تعشى لم يتغد (١) وكان السلف يأكلون فى كل يوم أكلة وقال النبى ﷺ لعائشة «إياك والسرف فان أكلتين فى يوم من السرف وأكلة واحدة فى كل يومين إقتار وأكلة فى كل يوم قوام بين ذلك (٢)» وهو المحمود فى كتاب الله عز وجل ومن اقتصر فى اليوم على أكلة واحدة فيستحب له أن يأكلها سحرا قبل طلوع الفجر فيكون أكله بعد التهجد وقبل الصبح فيحصل له جوع النهار للصيام وجوع الليل للقيام وخلو القلب لفراغ المعدة ورقة الفكر واجتماع الهم وسكون النفس إلى المعلوم فلا تنازعه قبل وقته. وفى حديث عاصم بن كليب عن أبيه عن أبى هريرة قال ماقام رسول الله صلى الله عليه وسلم قيامكم هذا قط وإن كان ليقوم حتى تورم قدماه وماواصل وصالكم هذا قط غير أنه قد أخر الفطر إلى السحر (٣) وفى حديث عائشة رضى الله عنها قالت كان النبى ﷺ يواصل إلى السحر (٤) فان كان يلتفت قلب الصائم بعد المغرب إلى الطعام وكان ذلك يشغله عن حضور القلب فى التهجد فالأولى أن يقسم طعامه نصفين فان كان رغيفين مثلا أكل رغيفا عند الفطر ورغيفا عند السحر لتسكن نفسه ويخف بدنه عند التهجد ولا يشتد بالنهار جوعه لأجل التسحر فيستعين بالرغيف الأول على التهجد وبالثانى على الصوم ومن كان يصوم يوما ويفطر يوما فلا بأس أن يأكل كل يوم فطره وقت الظهر ويوم صومه وقت السحر فهذه الطرق فى مواقيت الأكل وتباعده وتقاربه . الوظيفة الثالثة : فى نوع الطعام وترك الادام وأعلى الطعام مخ البر فان نخل فهو غاية الترفه وأوسطه شعير منخول وأدناه شعير لم ينخل وأعلى الأدم اللحم والحلاوة وأدناه الملح

(١) حديث أبى سعيد الخدرى كان إذا تغدى لم يتعش وإذا تعشى لم يتغد لم أجد له أصلا (٢) حديث قال لعائشة إياك والاسراف فان أكلتين فى يوم من السرف البيهقى فى الشعب من حديث عائشة وقال فى اسناده ضعف (٣) حديث عاصم بن كليب عن أبيه عن أبى هريرة ماقام رسول صلى الله عليه وسلم قيامكم هذا قط وإن كان ليقوم حتى تزلع قدماه رواه من مختصرا كان يصلى حتى تزلع قدماه واسناده جيد (٤) حديث عائشة كان يواصل إلى السحر لم أجده من فعله وإنما هو من قوله فأيكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر رواه خ من حديث أبى سعيد وأما هو فكان يواصل وهو من خصائصه

فتأثم فقال أبو ذر لأغيظن من حضك على غيظى فأعتقه . وروى الأصمعى عن أعرابى قال إذا أشكل عليك أمران لاتدرى أيهما أرشد فخالف أقربهما إلى هواك فان أكثر ما يكون الخطأ مع متابعة الهوى . أخبرنا أبو زرعة عن أبيه أبى الفضل قال أنا أبو بكر محمد بن أحمد بن على قال أنا خورشيد قال ثنا إبراهيم بن عبدالله قال ثنا أحمد بن محمد ابن سليم قال ثنا الزبير ابن بكار قال ثنا سعيد ابن سعد عن أخيه عن جده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

والخل وأوسطه للزورات بالأدهان من غير لحم وعادة سالكى طريق الآخرة الامتناع من الإدام على الدوام بل الامتناع عن الشهوات فان كل لذيذ يشتهيه الانسان وأكله اقتضى ذلك بطرا فى نفسه وقسوة فى قلبه وأنسا له بلذات الدنيا حتى يألفها ويكره الموت ولقاء الله تعالى وتصير الدنيا جنة فى حقه ويكون الموت سجنا له وإذا منع نفسه عن شهواتها وضيق عليها وحرمها لذاتها صارت الدنيا سجنا عليه ومضيقا له فاشتهت نفسه الافلات منها فيكون الموت إطلاقها وإليه الاشارة بقول يحيى ابن معاذ حيث قال معاشر الصديقين جوّعوا أنفسكم لوليمة الفردوس فان شهوة الطعام على قدر تجويع النفس فكل ماذكرناه من آفات الشبع فانه يجرى فى كل الشهوات وتناول اللذات فلا نطول باعادته فلذلك يعظم الثواب فى ترك الشهوات من المباحات ويعظم الخطر فى تناولها حتى قال صلى الله عليه وسلم « شرار أمتى الذين يأكلون مخ الحنطة [1] » وهذا ليس بتحريم بل هو مباح على معنى أن من أكله مرة أو مرتين لم يعص ومن داوم عليه أيضا فلا يعصى بتناوله ولكن تتربى نفسه بالنعيم فتأنس بالدنيا وتألف اللذات وتسعى فى طلبها فيجرها ذلك إلى المعاصى فهم شرار الأمة لأن مخ الحنطة يقودهم إلى اقتحام أمور تلك الأمور معاص وقال صلى الله عليه وسلم « شرار أمتى الذين غذوا بالنعيم ونبتت عليه أجسامهم [2] » وإنما همتهم ألوان الطعام وأنواع اللباس ويتشدقون فى الكلام وأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام اذكر أنك ساكن القبر فان ذلك يمنعك من كثير الشهوات وقد اشتد خوف السلف من تناول لذيذ الأطعمة وتمرين النفس عليها ورأوا أن ذلك علامة الشقاوة ورأوا منع الله تعالى منه غاية السعادة حتى روى أن وهب بن منبه قال التقى ملكان فى السماء الرابعة فقال أحدهما للآخر من أين ؟ قال أمرت بسوق حوت من البحر اشتهاه فلان اليهودى لعنه الله وقال الآخر أمرت باهراق زيت اشتهاه فلان العابد فهذا تنبيه على أن تيسير أسباب الشهوات ليس من علامات الخير ولهذا امتنع عمر رضى الله عنه عن شربة ماء بارد بعسل وقال اعزلوا عنى حسابها فلا عبادة لله تعالى أعظم من مخالفة النفس فى الشهوات وترك اللذات كما أوردناه فى كتاب رياضة النفس وقد روى نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما كان مريضا فاشتهى سمكة طرية فالتمست له بالمدينة فلم توجد ثم وجدت بعد كذا وكذا فاشتريت له بدرهم ونصف فشويت وحملت إليه على رغيف فقام سائل على الباب فقال للغلام لفها برغيفها وادفعها إليه فقال له الغلام أصلحك الله قد اشتهيتها منذ كذا وكذا فلم نجدها فلما وجدتها اشتريتها بدرهم ونصف فنحن نعطيه ثمنها فقال لفها وادفعها إليه ثم قال الغلام للسائل هل لك أن تأخذ درهما وتتركها قال نعم فأعطاه درهما وأخذها وأتى بها فوضعها بين يديه وقال قد أعطيته درهما وأخذتها منه فقال لفها وادفعها إليه ولا تأخذ منه الدرهم فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « أيما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته وآثر بها على نفسه غفر الله له [3] » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا سددت كلب الجوع برغيف وكوز من الماء

« ثلاث منجيات وثلاث مهلكات فأما المنجيات فخشية الله فى السر والعلانية والحكم بالحق عند الغضب والرضا والاقتصاد عند الفقر والغنى وأما المهلكات فشح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه » فالحكم بالحق عند الغضب والرضا لا يصح إلا من عالم ربانى أمير على نفسه يصرفها بعقل حاضر وقلب يقظان ونظر إلى الله بحسن الاحتساب . نقل أنهم كانوا يتوضأون عن إيذاء المسلم يقول بعضهم لأن أتوضأ من كلمة خبيثة أحب إلىّ من أن أتوضأ من طعام طيب . وقال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما الحدث

(١) حديث شرار أمتى الذين يأكلون مخ الحنطة لم أجد له أصلا (٢) حديث شرار أمتى الذين غذوا بالنعيم الحديث ابن عدى فى الكامل ومن طريقه البيهقى فى شعب الإيمان من حديث فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى من حديث فاطمة بنت الحسين مرسلا قال الدارقطنى فى العلل إنه أشبه بالصواب ورواه أبو نعيم فى الحلية من حديث عائشة باسناد لا بأس به (٣) حديث نافع أن ابن عمر كان مريضا فاشتهى سمكة الحديث وفيه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أيما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته وآثر بها على نفسه غفر الله له أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الثواب باسناد ضعيف جدا ورواه ابن الجوزى فى الموضوعات

القراح فعلى الدنيا وأهلها الدمار[1]» أشار إلى أن المقصود ردّ ألم الجوع والعطش ودفع ضررهما دون التنعم بلذات الدنيا ، وبلغ عمر رضى الله عنه أن يزيد بن أبى سفيان يأكل أنواع الطعام فقال عمر لمولى له إذا علمت أنه قد حضر عشاؤه فأعلمنى فأعلمه فدخل عليه فقرب عشاؤه فأتوه بثريد لحم فأكل معه عمر ثم قرب الشواء وبسط يزيد يده وكف عمر يده وقال الله الله يا يزيد بن أبى سفيان أطعام بعد طعام والذى نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم ، وعن يسار بن عمير قال ما نخلت لعمر دقيقا قط إلا وأنا له عاص ، وروى أن عتبة الغلام كان يعجن دقيقه ويجففه فى الشمس ثم يأكله ويقول كسرة وملح حتى يتهيأ فى الآخرة الشواء والطعام الطيب وكان يأخذ الكوز فيغرف به من حب كان فى الشمس نهاره فتقول مولاة له ياعتبة لو أعطيتنى دقيقك فخبزته لك وبردت لك الماء فيقول لها يا أم فلان قد شردت عنى كلب الجوع . قال شقيق بن إبراهيم : لقيت إبراهيم ابن أدهم بمكة فى سوق الليل عند مولد النبى صلى الله عليه وسلم يبكى وهو جالس بناحية من الطريق فعدلت إليه وقعدت عنده وقلت إيش هذا البكاء يا أبا إسحاق فقال خير فعاودته مرة واثنتين وثلاثا فقال ياشقيق استر علىّ فقلت يا أخى قل ماشئت فقال لى اشتهت نفسى منذ ثلاثين سنة سكباجا فمنعتها جهدى حتى إذا كان البارحة كنت جالسا وقد غلبنى النعاس إذ أنا بفتى شاب بيده قدح أخضر يعلو منه بخار ورائحة سكباج قال فاجتمعت بهمتى عنه فقربه وقال يا إبراهيم كل فقلت ما آكل قد تركته لله عز وجل فقال لى قد أطعمك الله كل فما كان لى جواب إلا أنى بكيت فقال لى كل رحمك الله فقلت قد أمرنا أن لا نطرح فى وعائنا إلا من حيث نعلم فقال كل عافاك الله فانما أعطيته فقيل لى ياخضر اذهب بهذا وأطعمه نفس إبراهيم بن أدهم فقد رحمها الله من طول صبرها على مايحملها من منعها . اعلم يا إبراهيم أنى سمعت الملائكة يقولون من أعطى فلم يأخذ طلب فلم يعط فقلت إن كان كذلك فها أنا بين يديك لأجل العقد مع الله تعالى ثم التفت فاذا أنا بفتى آخر ناوله شيئا وقال ياخضر لقمه أنت فلم يزل يلقمنى حتى نعست فانتبهت وحلاوته فى فمى ، قال شقيق فقلت أرنى كفك فأخذت بكفه فقبلتها وقلت يامن يطعم الجياع الشهوات إذا صحوا المنع يامن يقدح فى الضمير اليقين يامن يشفى قلوبهم من محبته أرنى لشقيق عندك حالا ثم رفعت يد إبراهيم إلى السماء وقلت بقدر هذا الكف عندك وبقدر صاحبه وبالجود الذى وجد منك جد على عبدك الفقير إلى فضلك وإحسانك ورحمتك وإن لم يستحق ذلك قال فقام إبراهيم ومشى حتى أدركنا البيت . وروى عن مالك بن دينار أنه بقى أربعين سنة يشتهى لبنا فلم يأكله وأهدى إليه يوما رطب فقال لأصحابه كلوا فما ذقته منذ أربعين سنة . وقال أحمد بن أبى الحوارى : اشتهى أبو سليمان الدارانى رغيفا حارا بملح فجئت به إليه فعض منه عضة ثم طرحه وأقبل يبكى وقال عجلت إلى شهوتى بعد إطالة جهدى واشتوقى قد عزمت على التوبة فأقلنى قال أحمد فما رأيته أكل الملح حتى لقى الله تعالى ، وقال مالك بن ضيغم مررت بالبصرة فى السوق فنظرت إلى البقل فقالت لى نفسى لو أطعمتنى الليلة من هذا فأقسمت أن لا أطعمها إياه أربعين ليلة ، ومكث مالك بن دينار بالبصرة خمسين سنة ما أكل رطبة لأهل البصرة ولا بسرة قط وقال يا أهل البصرة عشت فيكم خمسين سنة ما أكلت لكم رطبة ولا بسرة فما زاد فيكم ما نقص منى ولا نقص منى ما زاد فيكم وقال طلقت الدنيا منذ خمسين سنة اشتهت نفسى لبنا منذ أربعين سنة فوالله لا أطعمها حتى ألحق بالله تعالى وقال حماد بن أبى حنيفة أتيت داود الطائى والباب مغلق عليه فسمعته يقول نفسى اشتهيت جزرا فأطعمتك جزرا ثم

حدثان حدث من فرجك وحدث من فيك فلا يحل حبوة الوقار والحلم إلا الغضب ويخرج عن حدّ العدل إلى العدوان بتجاوز الحد فبالغضب يثور دم القلب فان كان الغضب على من فوقه مما يعجز عن إنفاذ الغضب فيه ذهب الدم من ظاهر الجلد واجتمع فى القلب ويصير منه الهم والحزن والانكماد ولا ينطوى الصوفى على مثل هذا لأنه يرى الحوادث والإعراض من الله تعالى فلا ينكمد ولا يغتم والصوفى صاحب الرضا صاحب الروح والراحة والنبى عليه السلام أخبر أن الهم والحزن فى الشك والسخط . سئل عبد الله بن

(١) حديث إذا سددت كلب الجوع برغيف وكوز من الماء القراح فعلى الدنيا وأهلها الدمار أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف .

اشتهيت تمرا فآليت أن لاتأكليه أبدا فسلمت ودخلت فاذا هو وحده ومرّ أبو حازم يوما فى السوق فرأى الفاكهة فاشتهاها فقال لابنه اشترلنا من هذه الفاكهة المقطوعة الممنوعة لعلنا نذهب إلى الفاكهة التى لامقطوعة ولاممنوعة فلما اشتراها وأتى بها إليه قال لنفسه قد خدعتينى حتى نظرت واشتهيت وغلبتينى حتى اشتريت والله لاذقتيه فبعث بها إلى يتامى من الفقراء ، وعن موسى الأشج أنه قال نفسى تشتهى ملحا جريشا منذ عشرين سنة ، وعن أحمد بن خليفة قال نفسى تشتهى منذ عشرين سنة ماطلبت منى إلا الماء حتى تروى فما أرويتها ، وروى أن عتبة الغلام اشتهى لحما سبع سنين فلما كان بعد ذلك قال استحييت من نفسى أن أدافعها منذ سبع سنين سنة بعد سنة فاشتريت قطعة لحم على خبز وشويتها وتركتها على رغيف فلقيت صبيا فقلت ألست أنت ابن فلان وقد مات أبوك قال بلى فناولته إياها قالوا وأقبل يبكى ويقرأ ـ ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ـ ثم لم يذقه بعد ذلك ومكث يشتهى تمرا سنين فلما كان ذات يوم اشترى تمرا بقيراط ورفعه إلى الليل ليفطر عليه قال فهبت ريح شديدة حتى أظلمت الدنيا ففزع الناس فأقبل عتبة على نفسه يقول هذا لجراءتى عليك وشرائى التمر بالقيراط ثم قال لنفسه ما أظن أخذ الناس إلا بذنبك على أن لاتذوقيه . واشترى داود الطائى بنصف فلس بقلا وبفلس خلا وأقبل ليلته كلها يقول لنفسه ويلك ياداود ما أطول حسابك يوم القيامة ثم لم يأكل بعده إلا تفارا وقال عتبة الغلام يوما لعبد الواحد بن زيد إن فلانا يصف من نفسه منزلة ما أعرفها من نفسى فقال لأنك تأكل مع خبزك تمرا وهو لايزيد على الخبز شيئا قال فان أنا تركت أكل التمر عرفت تلك المنزلة قال نعم وغيرها فأخذ يبكى فقال له بعض أصحابه لاأبكى الله عينك أعلى التمر تبكى فقال عبد الواحد دعه فان نفسه قد عرفت صدق عزمه فى الترك وهو إذا ترك شيئا لم يعاوده . وقال جعفر بن نصر أمرنى الجنيد أن أشترى له التين الوزيرى فلما اشتريته أخذ واحدة عند الفطور فوضعها فى فمه ثم ألقاها وجعل يبكى ثم قال احمله فقلت له فى ذلك فقال هتف بى هاتف أما تستحى تركته من أجلى ثم تعود إليه ، وقال صالح المرى قلت لعطاء السلمى إنى متكلف لك شيئا فلا ترد على كرامتى فقال افعل ماتريد قال فبعثت إليه مع ابنى شربة من سويق قد لتته بسمن وعسل فقلت لاتبرح حتى يشربها فلما كان من الغد جعلت له نحوها فردها ولم يشربها فعاتبته ولمته على ذلك وقلت سبحان الله رددت على كرامتى فلما رأى وجدى لذلك قال لايسوؤك هذا إنى قد شربتها أول مرة وقد راودت نفسى فى المرة الثانية على شربها فلم أقدر على ذلك كلما أردت ذلك ذكرت قوله تعالى ـ يتجرّعه ولايكاد يسيغه ـ الآية . قال صالح فبكيت وقلت فى نفسى أنا فى واد وأنت فى واد آخر ، وقال السرى السقطى نفسى منذ ثلاثين سنة تطالبنى أن أغمس جزرة فى دبس فما أطعمتها . وقال أبو بكر الجلاء أعرف رجلا تقول له نفسه أنا أصبر لك على طىّ عشرة أيام واطعمنى بعد ذلك شهوة أشتهيها فيقول لها لاأريد أن تطوى عشرة أيام ولكن اتركى هذه الشهوة . وروى أن عابدا دعا بعض إخوانه فقرّب إليه رغفانا فجعل أخوه يقلب الأرغفة ليختار أجودها فقال له العابد مه أىّ شىء تصنع أما علمت أن فى الرغيف الذى رغبت عنه كذا وكذا حكمة وعمل فيه كذا وكذا صانعا حتى استدار من السحاب الذى يحمل الماء والماء الذى يسقى الأرض والرياح والبهائم وبنى آدم حتى صار إليك ثم أنت بعد هذا تقلبه ولاترضى به وفى الخبر « لايستدير الرغيف ويوضع بين يديك حتى يعمل فيه ثلثمائة وستون صانعا أولهم ميكائيل عليه السلام الذى يكيل الماء من خزائن الرحمة ثم للملائكة التى تزجى السحاب والشمس والقمر والأفلاك وملائكة الهواء ودواب الأرض وآخرهم الخباز ـ وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها ـ [1] »

(١) حديث لايستدير الرغيف ويوضع بين يديك حتى يعمل فيه ثلثمائة وستون صانعا أولهم ميكائيل

عباس رضى الله عنهما عن الغم والغضب قال مخرجهما واحد واللفظ يختلف فمن نازع من يقوى عليه أظهره غضبا ومن نازع من لايقوى عليه كتمه حزنا والحرد غضب أيضا ولكن يستعمل إذا قصد المغضوب عليه وإن كان الغضب على من يشاكله ويماثله ممن يتردد فى الانتقام منه يتردد القلب بين الانقباض والانبساط فيتولد منه الغل والحقد ولايأوى مثل هذا إلى قلب الصوفى قال الله تعالى ـ ونزعنا مافى صدورهم من غلّ ـ وسلامة قلب الصوفى وحاله يقذف زبد الغل والحقد كما يقذف البحر الزبد لما فيه من تلاطم

وقال بعضهم أتيت قاسما الجرعى فسألته عن الزهد أى شئ هو فقال أى شئ سمعت فيه فعددت أقوالا فسكت فقلت وأى شئ تقول أنت فقال : اعلم أن البطن دنيا العبد فبقدر مايملك من بطنه يملك من الزهد وبقدر مايملكه بطنه تملكه الدنيا ، وكان بشر بن الحرث قد اعتل مرة فأتى عبد الرحمن الطبيب يسأله عن شئ يوافقه من المأكولات فقال تسألنى فاذا وصفت لك لم تقبل منى قال صف لى حتى أسمع قال تشرب سكنجبينا وتمص سفرجلا وتأكل بعد ذلك اسفيذباجا فقال له بشر هل تعلم شيئا أقل من السكنجبين يقوم مقامه قال لا قال أنا أعرف قال ماهو قال الهندبا بالخل ثم قال أتعرف شيئا أقل من السفرجل يقوم مقامه قال لا قال أنا أعرف قال ماهو قال الخرنوب الشامى قال فتعرف شيئا أقل من الاسفيذباج يقوم مقامه قال لا قال أنا أعرف ماء الحمص بسمن البقر فى معناه فقال له عبد الرحمن أنت أعلم منى بالطب فلم تسألنى ، فقد عرفت بهذا أن هؤلاء امتنعوا من الشهوات ومن الشبع من الأقوات وكان امتناعهم للفوائد التى ذكرناها وفى بعض الأوقات لأنهم كانوا لا يصفو لهم الحلال فلم يرخصوا لأنفسهم إلا فى قدر الضرورة والشهوات ليست من الضرورات حتى قال أبو سليمان الملح شهوة لأنه زيادة على الخبز وماوراء الخبز شهوة وهذا هو النهاية ، فمن لم يقدر على ذلك فينبغى أن لا يغفل عن نفسه ولا ينهمك فى الشهوات فكفى بالمرء إسرافا أن يأكل كل مايشتهيه ويفعل كل مايهواه فينبغى أن لا يواظب على أكل اللحم . قال على كرم الله وجهه من ترك اللحم أربعين يوما ساء خلقه ومن دوام عليه أربعين يوما قساقلبه ، وقيل إن المداومة على اللحم ضراوة كضراوة الخمر ومهما كان جائعا وتاقت نفسه إلى الجماع فلا ينبغى أن يأكل ويجامع فيعطى نفسه شهوتين فتقوى عليه وربما طلبت النفس الأكل لينشط فى الجماع ، ويستحب أن لا ينام على الشبع فيجمع بين غفلتين فيعتاد الفتور ويقسو قلبه لذلك ولكن ليصل أو ليجلس فيذكر الله تعالى فانه أقرب إلى الشكر ، وفى الحديث « أذيبوا طعامكم بالذكر والصلاة ولا تناموا عليه فتقسو قلوبكم [1] » وأقل ذلك أن يصلى أربع ركعات أو يسبح مائة تسبيحة أو يقرأ جزءا من القرآن عقيب أكله ، فقد كان سفيان الثورى إذا شبع ليلة أحياها وإذا شبع فى يوم واصله بالصلاة والذكر وكان يقول أشبع الزنجى وكده ومرة يقول أشبع الحمار وكده ومهما اشتهى شيئا من الطعام وطيبات الفواكه فينبغى أن يترك الخبز ويأكلها بدلا منه لتكون قوتا ولا تكون تفكها لئلا يجمع للنفس بين عادة وشهوة . نظر سهل إلى ابن سالم وفى يده خبز وتمر فقال له ابدأ بالتمر فان قامت كفايتك به وإلا أخذت من الخبز بعده بقدر حاجتك ومهما وجد طعاما لطيفا وغليظا فليقدم اللطيف فانه لا يشتهى الغليظ بعده ولو قدم الغليظ لأكل اللطيف أيضا للطافته وكان بعضهم يقول لأصحابه لا تأكلوا الشهوات فان أكلتموها فلا تطلبوها فان طلبتموها فلا تحبوها وطاب بعض أنواع الخبز شهوة قال عبد الله بن عمر رحمة الله عليهما ماتأتينا من العراق فاكهة أحب إلينا من الخبز فرأى ذلك الخبز فاكهة ، وعلى الجملة لا سبيل إلى إهمال النفس فى الشهوات المباحات واتباعها بكل حال فبقدر مايستوفى العبد من شهوته يخشى أن يقال له يوم القيامة ـ أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها ـ وبقدر مايجاهد نفسه ويترك شهوته يتمتع فى الدار الآخرة بشهواته قال بعض أهل البصرة نازعتنى نفسى خبز أرز وسمكا فمنعتها فقويت مطالبتها واشتدت مجاهدتى لها عشرين سنة فلما مات قال بعضهم رأيته فى المنام فقلت ماذا فعل الله بك قال لا أحسن أن أصف ماتلقانى به ربى من النعم والكرامات وكان أول شئ استقبلنى به خبز أرز وسمكا وقال كل اليوم شهوتك هنيئا بغير حساب وقد قال تعالى ـ كلوا واشربوا هنيئا

أمواج الأنس والهيبة وإن كان الغضب على من دونه ممن يقدر على الانتقام منه ثار دم القلب والقلب إذا ثار دمه يحمر ويقسو ويتصلب وتذهب عنه الرقة والبياض ومنه تحمر الوجنتان لأن الدم فى القلب ثار وطلب الاستعلاء وانتفخت منه العروق فظهر عكسه وأثره على الخد فيتعدى الحدود حينئذ بالضرب والشتم ولا يكون هذا فى الصوفى إلا عند هتك الحرمات والغضب لله تعالى فأما فى غير ذلك فينظر الصوفى عند الغضب إلى الله تعالى ثم تقواه تحمله على أن يزن حركته وقوله

الحديث لم أجد له أصلا (١) حديث أذيبوا طعامكم بالصلاة والذكر ولا تناموا عليه فتقسو قلوبكم طس وابن السنى فى اليوم والليلة من حديث عائشة بسند ضعيف .

بما أسلفتم فى الأيام الخالية ـ وكانوا قد أسلفوا ترك الشهوات ولذلك قال أبو سليمان ترك شهوة من الشهوات أنفع للقلب من صيام سنة وقيامها وفقنا الله لما يرضيه .

(بيان اختلاف حكم الجوع وفضيلته واختلاف أحوال الناس فيه)

اعلم أن المطلوب الأقصى فى جميع الأمور والأخلاق الوسط إذ خير الأمور أوساطها وكلا طرفى قصد الأمور ذميم وما أردناه فى فضائل الجوع ربما يومئ إلى أن الافراط فيه مطلوب وهيهات ولكن من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الاقصى وكان فيه فساد جاء الشرع بالمبالغة فى المنع منه على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة مايقضيه الطبع بغاية الامكان والعالم يدرك أن المقصود الوسط لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغى أن يمدح غاية الجوع حتى يكون الطبع باعثا والشرع مانعا فيتقاومان ويحصل الاعتدال فان من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد فيعلم أنه لاينتهى إلى الغاية فانه إن أسرف مسرف فى مضادة الطبع كان فى الشرع أيضا مايدل على إساءته كما أن الشرع بالغ فى الثناء على قيام الليل وصيام النهار ثم لما علم النبى صلى الله عليه وسلم من حال بعضهم أنه يصوم الدهر كله ويقوم الليل كله نهى عنه[1] فاذا عرفت هذا فاعلم أن الأفضل بالاضافة إلى الطبع المعتدل أن يأكل بحيث لايحس بثقل المعدة ولا يحس بألم الجوع بل ينسى بطنه فلا يؤثر فيه الجوع أصلا فان مقصود الأكل بقاء الحياة وقوة العبادة وثقل المعدة يمنع من العبادة وألم الجوع أيضا يشغل القلب ويمنع منها فالمقصود أن يأكل أكلا لايبقى للمأكول فيه أثر ليكون متشبها بالملائكة فإنهم مقدسون عن ثقل الطعام وألم الجوع وغاية الانسان الاقتداء بهم وإذا لم يكن للانسان خلاص من الشبع والجوع فأبعد الأحوال عن الطرفين الوسط وهو الاعتدال ومثال طلب الآدمى البعد عن هذه الأطراف المتقابلة بالرجوع إلى الوسط مثال نملة ألقيت فى وسط حلقة محمية على النار مطروحة على الأرض فان النملة تهرب من حرارة الحلقة وهى محيطة بها لاتقدر على الخروج منها فلا تزال تهرب حتى تستقر على المركز الذى هو الوسط فلو ماتت ماتت على الوسط لأن الوسط هو أبعد المواضع عن الحرارة التى فى الحلقة المحيطة فكذلك الشهوات محيطة بالانسان إحاطة تلك الحلقة بالنملة والملائكة خارجون عن تلك الحلقة ولا مطمع للانسان فى الخروج وهو يريد أن يتشبه بالملائكة فى الخلاص فأشبه أحواله بهم البعد وأبعد المواضع عن الأطراف الوسط فصار الوسط مطلوبا فى جميع هذه الأحوال المتقابلة وعنه عبر بقوله صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوساطها[2] » وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ـ ومهما لم يحس الانسان بجوع ولا شبع تيسرت له العبادة والفكر وخف فى نفسه وقوى على العمل مع خفته ولكن هذا بعد اعتدال الطبع أما فى بداية الأمر إذا كانت النفس جموحا متشوقة إلى الشهوات مائلة إلى الافراط فالاعتدال لا ينفعها بل لابد من المبالغة فى إيلامها بالجوع كما يبالغ فى إيلام الدابة التى ليست مروضة بالجوع والضرب وغيره إلى أن تعتدل فاذا ارتاضت واستوت ورجعت إلى الاعتدال ترك تعذيبها وإيلامها ولأجل هذا السر يأمر الشيخ مريده بما لايتعاطاه هو فى نفسه فيأمره بالجوع وهو لايجوع ويمنعه الفواكه والشهوات وقد لايمتنع هو منها لأنه قد فرغ من تأديب نفسه فاستغنى عن التعذيب ولما كان أغلب أحوال النفس الشره والشهوة والجماح والامتناع عن العبادة كان الأصلح لها الجوع الذى تحس بألمه فى أكثر الأحوال لتنكسر نفسه والمقصود أن تنكسر حتى تعتدل فترد بعد ذلك فى الغذاء أيضا إلى الاعتدال وإنما

بميزان الشرع والعدل ويتهم النفس بعدم الرضا بالقضاء ، قيل لبعضهم : من أقهر الناس لنفسه قال أرضاهم بالمقدور وقال بعضهم أصبحت ومالى سرور إلا مواقع القضاء وإذا اتهم الصوفى النفس عند الغضب تداركه العلم وإذا لاح علم العلم قوى القلب وسكنت النفس وعاد دم القلب إلى موضعه ومقره واعتدل الحال وغاضت حمرة الخد وبانت فضيلة العلم قال عليه السلام « السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءا من النبوة » . وروى حارثة بن قدامة قال

(١) حديث النهى عن صوم الدهر كله وقيام الليل كله تقدم (٢) حديث خير الأمور أوساطها البيهقى فى الشعب مرسلا وقد تقدم .

يمتنع من ملازمة الجوع من سالكي طريق الآخرة إما صديق وإما مغرور أحمق أما الصديق فلاستقامة نفسه على الصراط المستقيم واستغنائه عن أن يساق بسياط الجوع إلى الحق وأما المغرور فلظنه بنفسه أنه الصديق المستغنى عن تأديب نفسه الظان بها خيرا وهذا غرور عظيم وهو الأغلب فان النفس قلما تتأدب تأدبا كاملا وكثيرا ماتغتر فتنظر إلى الصديق ومسامحته نفسه في ذلك فيسامح نفسه كالمريض ينظر إلى من قد صح من مرضه فيتناول مايتناوله ويظن بنفسه الصحة فيهلك والذي يدل على أن تقدير الطعام بمقدار يسير في وقت مخصوص ونوع مخصوص ليس مقصودا في نفسه وإنما هو مجاهدة نفس متنائية عن الحق غير بالغة رتبة الكمال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له تقدير وتوقيت لطعامه قالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم حتى تقول لايفطر ويفطر حتى تقول لايصوم (١) وكان يدخل على أهله فيقول « هل عندكم من شيء فان قالوا نعم أكل وإن قالوا لاقال إني إذن صائم (٢) » وكان يقدم إليه الشيء فيقول « أما إني قد كنت أردت الصوم ثم يأكل (٣) » وخرج ﷺ يوما وقال « إني صائم فقال له عائشة رضي الله عنها قد أهدي إلينا حيس فقال كنت أردت الصوم ولكن قربيه (٤) » ولذلك حكي عن سهل أنه قيل له كيف كنت في بدايتك فأخبر بضروب من الرياضات منها أنه كان يقتات ورق النبق مدة ومنها أنه أكل دقاق التين مدة ثلاث سنين ثم ذكر أنه اقتات بثلاثة دراهم في ثلاث سنين فقيل له فكيف أنت في وقتك هذا فقال آكل بلا حد ولا توقيت وليس المراد بقوله بلا حد ولا توقيت أني آكل كثيرا بل أني لاأقدر بمقدار واحد ما آكله وقد كان معروف الكرخي يهدى إليه طيبات الطعام فيأكل فقيل له إن أخاك بشرا لايأكل مثل هذا فقال إن أخي بشرا قبضه الورع وأنا بسطتني المعرفة ثم قال إنما أنا ضيف في دار مولاي فاذا أطعمني أكلت وإذا جوعني صبرت مالي والاعتراض والتمييز ودفع إبراهيم بن أدهم إلى بعض إخوانه دراهم وقال خذ لنا بهذه الدراهم زبدا وعسلا وخبزا حواريا فقيل ياأبا إسحق بهذا كله قال ويحك إذا وجدنا أكلنا أكل الرجال وإذا عدمنا صبرنا صبر الرجال وأصلح ذات يوم طعاما كثيرا ودعا إليه نفرا يسيرا فيهم الأوزاعي والثوري فقال له الثوري ياأبا إسحق أما تخاف أن يكون هذا إسرافا فقال ليس في الطعام إسراف إنما الاسراف في اللباس والأثاث فالذي أخذ العلم من السماع والنقل تقليدا يرى هذا من إبراهيم بن أدهم ويسمع عن مالك بن دينار أنه قال مادخل بيتي الملح منذ عشرين سنة . وعن سري السقطي أنه منذ أربعين سنة يشتهي أن يغمس جزرة في دبس فما فعل فيراه متناقضا فيتحير أو يقطع بأن أحدهما مخطيء والبصير بأسرار القول يعلم أن كل ذلك حق ولكن بالاضافة إلى اختلاف الأحوال ثم هذه الأحوال المختلفة يسمعها فطن محتاط أو غبي مغرور فيقول المحتاط ما أنا من جملة العارفين حتى أسامح نفسي فليس نفسي أطوع من نفس سري السقطي ومالك بن دينار وهؤلاء من المتنعين عن الشهوات فيقتدي بهم والمغرور يقول مانفسي بأعصى على من نفس معروف

(١) حديث عائشة كان يصوم حتى تقول لايفطر ويفطر حتى تقول لايصوم متفق عليه (٢) حديث كان يدخل على أهله فيقول هل عندكم من شيء فان قالوا نعم أكل وإن قالوا لاقال إني صائم رواه وحسنه ون من حديث عائشة وهو عند م بنحوه كما سيأتي (٣) حديث كان يقدم إليه الشيء فيقول أما إني كنت أريد الصوم البيهقي من حديث عائشة بلفظ وإن كنت قد فرضت الصوم وقال إسناده صحيح وعند م قد كنت أصبحت صائما (٤) حديث خرج وقال إني صائم فقالت عائشة يارسول الله قد أهدي إلينا حيس فقال كنت أردت الصوم ولكن قربيه م بلفظ قد كنت أصبحت صائما وفي رواية له أدنيه فلقد أصبحت صائما فأكل وفي لفظ للبيهقي إني كنت أريد الصوم ولكن قربيه .

قلت يارسول الله أوصني وأقلل لعلي أعيه قال لاتغضب فأعاد عليه كل ذلك يقول لاتغضب قال عليه السلام « إن الغضب جمرة من النار ألم تنظروا حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه من وجد ذلك منكم فان كان قائما فليجلس وإن كان جالسا فليضطجع » . أخبرنا ضياء الدين عبد الوهاب ابن علي قال أنا أبو الفتح الهروي قال أنا أبو نصر الترياقي قال أنا الجراحي قال أنا المحبوبي قال أنا أبو عيسى الترمذي قال حدثنا محمد بن عبد الله قال حدثنا بشر بن المفضل عن قرة بن خالد عن أبي حمزة عن ابن عباس رضي الله

الكرخي وإبراهيم بن أدهم فاقتدى بهم وأرفع التقدير في مأكولي فأنا أيضا ضيف في دار مولاي فما لي وللاعتراض ثم إنه لو قصر أحد في حقه وتوقيره أو في ماله وجاهه بطريقة واحدة قامت القيامة عليه واشتغل بالاعتراض وهذا مجال رحب للشيطان مع الحمق بل رفع التقدير في الطعام والصيام وأكل الشهوات لا يسلم إلا لمن ينظر من مشكاة الولاية والنبوة فيكون بينه وبين الله علامة في استرساله وانقباضه ولا يكون ذلك إلا بعد خروج النفس عن طاعة الهوى والعادة بالكلية حتى يكون أكله إذا أكل على نية كما يكون إمساكه بنية فيكون عاملا لله في أكله وإفطاره فينبغي أن يتعلم الحزم من عمر رضي الله عنه فانه كان يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب العسل ويأكله (١) ثم لم يقس نفسه عليه بل لما عرضت عليه شربة باردة ممزوجة بعسل جعل يدير الاناء في يده ويقول أشربها وتذهب حلاوتها وتبقى تبعتها اعزلوا عني حسابها وتركها وهذه الأسرار لا يجوز لشيخ أن يكاشف بها مريده بل يقتصر على مدح الجوع فقط ولا يدعوه إلى الاعتدال فانه يقصر لا محالة عما يدعوه إليه فينبغي أن يدعوه إلى غاية الجوع حتى يتيسر له الاعتدال ولا يذكر له أن العارف الكامل يستغني عن الرياضة فان الشيطان يجد متعلقا من قلبه فيلقي إليه كل ساعة إنك عارف كامل وما الذي فاتك من المعرفة والكمال بل كان من عادة إبراهيم الخواص أن يخوض مع المريد في كل رياضة كان يأمره بها كيلا يخطر بباله أن الشيخ لم يأمره بما لم يفعل فينفره ذلك من رياضته والقوى إذا اشتغل بالرياضة وإصلاح الغير لزمه النزول إلى حد الضعفاء تشبها بهم وتلطفا في سياقتهم إلى السعادة وهذا ابتلاء عظيم للأنبياء والأولياء وإذا كان حد الاعتدال خفيا في حق كل شخص فالحزم والاحتياط ينبغي أن لا يترك في كل حال ولذلك أدب عمر رضي الله عنه ولده عبد الله إذ دخل عليه فوجده يأكل لحما مأدوما بسمن فعلاه بالدرة وقال لا أم لك كل يوما خبزا ولحما ويوما خبزا ولبنا ويوما خبزا وسمنا ويوما خبزا وزيتا ويوما خبزا وملحا ويوما خبزا قفارا وهذا هو الاعتدال فأما المواظبة على اللحم والشهوات فافراط وإسراف ومهاجرة اللحم بالكلية إقتار وهذا قوام بين ذلك والله تعالى أعلم .

(بيان آفة الرياء المتطرق إلى من ترك أكل الشهوات وقلل الطعام)

اعلم أنه يدخل على تارك الشهوات آفتان عظيمتان هما أعظم من أكل الشهوات : إحداهما أن لا تقدر النفس على ترك بعض الشهوات فتشتهيها ولكن لا يريد أن يعرف بأنه يشتهيها فيخفي الشهوة ويأكل في الخلوة ما لا يأكل مع الجماعة وهذا هو الشرك الخفي . سئل بعض العلماء عن بعض الزهاد فسكت عنه فقيل له هل تعلم به بأسا قال يأكل في الخلوة ما لا يأكل مع الجماعة وهذه آفة عظيمة بل حق العبد إذا ابتلي بالشهوات وحبها أن يظهرها فان هذا صدق الحال وهو بدل عن فوات المجاهدات بالأعمال فان إخفاء النقص وإظهار ضده من الكمال هو نقصانان متضاعفان والكذب مع الاخفاء كذبان فيكون مستحقا لمقتين ولا يرضى منه إلا بتوبتين صادقتين ولذلك شدد أمر المنافقين فقال تعالى ـ إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ـ لأن الكافر كفر وأظهر وهذا كفر وستر فكان ستره لكفره كفرا آخر لأنه استخف بنظر الله سبحانه وتعالى إلى قلبه وعظم نظر المخلوقين فمحا الكفر عن ظاهره والعارفون يبتلون بالشهوات بل بالمعاصي ولا يبتلون بالرياء والغش والاخفاء بل كمال العارف أن يترك الشهوات لله تعالى ويظهر من نفسه الشهوة إسقاطا لمنزلته من قلوب الخلق وكان بعضهم يشتري الشهوات ويعلقها في البيت وهو فيها من الزاهدين وإنما يقصد به تلبيس حاله ليصرف

عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأشج عبد القيس « إن فيك خصلتين يحبهما الله تعالى الحلم والأناة » ومن أخلاق الصوفية التودد والتألف والموافقة مع الاخوان وترك المخالفة قال الله تعالى في وصف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وقال الله تعالى ـ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ـ والتودد والتألف من ائتلاف الأرواح على ما ورد في الخبر الذي أوردناه فما تعارف منها ائتلف قال الله تعالى ـ فأصبحتم بنعمته

(١) حديث كان يحب العسل ويأكله متفق عليه من حديث عائشة كان يحب الحلواء والعسل الحديث وفيه قصة شربه العسل عند بعض نسائه .

عن نفسه قلوب الغافلين حتى لا يشوشون عليه حاله فنهاية الزهد : الزهد فى الزهد باظهار ضده وهذا عمل الصديقين فانه جمع بين صدقين كما أن الأول جمع بين كذبين وهذا قد حمل على النفس ثقلين وجرعها كأس الصبر مرتين مرة بشربه ومرة برميه فلا جرم أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وهذا يضاهى طريق من يعطى جهرا فيأخذ ويرد سرا ليكسر نفسه بالذل جهرا وبالفقر سرا فمن فاته هذا فلا ينبغى أن يفوته إظهار شهوته ونقصانه والصدق فيه ولا ينبغى أن يغره قول الشيطان إنك إذا أظهرت اقتدى بك غيرك فاستره اصلاحا لغيرك فانه لو قصد إصلاح غيره لكان إصلاح نفسه أهم عليه من غيره فهذا إنما يقصد الرياء المجرد ويروجه الشيطان عليه فى معرض إصلاح غيره فلذلك ثقل عليه ظهور ذلك منه وان علم أن من اطلع عليه ليس يقتدى به فى الفعل أو لا ينزجر باعتقاده أنه تارك للشهوات .

الآفة الثانية: أن لا يقدر على ترك الشهوات لكنه يفرح أن يعرف به فيشتهر بالتعفف عن الشهوات فقد خالف شهوة ضعيفة وهى شهوة الأكل وأطاع شهوة هى شر منها وهى شهوة الجاه وتلك هى الشهوة الخفية فمهما أحس بذلك من نفسه فكسر هذه الشهوة آكد من كسر شهوة الطعام فليأكل فهو أولى له قال أبو سليمان إذا قدمت إليك شهوة وقد كنت تاركا لها فأصب منها شيئا يسيرا ولا تعط نفسك مناها فتكون قد أسقطت عن نفسك الشهوة وتكون قد نغصت عليها إذ لم تعطها شهوتها وقال جعفر بن محمد الصادق إذا قدمت إلىّ شهوة نظرت إلى نفسى فان هى أظهرت شهوتها أطعمتها منها وكان ذلك أفضل من منعها وإن أخفت شهوتها وأظهرت العزوب عنها عاقبتها بالترك ولم أنلها منها شيئا وهذا طريق فى عقوبة النفس على هذه الشهوة الخفية وبالجملة من ترك شهوة الطعام ووقع فى شهوة الرياء كان كمن هرب من عقرب وفزع إلى حية لأن شهوة الرياء أضر كثيرا من شهوة الطعام والله ولىّ التوفيق .

(القول فى شهوة الفرج)

اعلم أن شهوة الوقاع سلطت على الانسان لفائدتين : إحداهما أن يدرك لذته فيقيس به لذات الآخرة فان لذة الوقاع لو دامت لكانت أقوى لذات الأجساد كما أن النار وآلامها أعظم آلام الجسد والترغيب والترهيب يسوق الناس إلى سعادتهم وليس ذلك إلا بألم محسوس ولذة محسوسة مدركة فان ما لا يدرك بالذوق لا يعظم إليه الشوق . الفائدة الثانية : بقاء النسل ودوام الوجود فهذه فائدتها ولكن فيها من الآفات ما يهلك الدين والدنيا إن لم تضبط ولم تقهر ولم ترد إلى حد الاعتدال وقد قيل فى تأويل قوله تعالى ـ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ـ معناه شدة الغلمة . وعن ابن عباس «فى قوله تعالى ـ ومن شر غاسق إذا وقب ـ قال هو قيام الذكر » وقد أسنده بعض الرواة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنه قال فى تفسيره «الذكر إذا دخل وقد قيل إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله (١)» وكان صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه «أعوذ بك من شر سمعى وبصرى وقلبى وهنى ومنى (٢)» وقال عليه السلام « النساء حبائل الشيطان ولولا هذه الشهوة لما كان للنساء سلطنة على الرجال (٣)» روى أن موسى عليه السلام كان جالسا فى بعض مجالسه إذ أقبل إليه إبليس وعليه برنس يتلون فيه ألوانا فلما دنا منه خلع البرنس فوضعه ثم أتاه فقال السلام عليك يا موسى فقال له موسى من أنت فقال أنا إبليس فقال لا حياك الله ما جاء بك قال جئت لأسلم عليك لمنزلتك من الله ومكانتك منه قال فما الذى رأيت عليك قال برنس أختطف به قلوب بنى آدم قال فما

(١) حديث ابن عباس موقوفا ومسندا فى قوله تعالى ـ ومن شر غاسق إذا وقب ـ قال هو قيام الذكر وقال الذى أسنده الذكر إذا دخل هذا حديث لا أصل له (٢) حديث اللهم إنى أعوذ بك من شر سمعى وبصرى وقلبى ودينى تقدم فى الدعوات (٣) حديث النساء حبائل الشيطان الأصفهانى فى الترغيب والترهيب من حديث خالد بن زيد الجهنى باسناد فيه جهالة .

إخوانا ـ وقال سبحانه وتعالى ـ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ـ وقال عليه السلام « المؤمن آلف مألوف لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف » وقال عليه السلام «مثل المؤمنين إذا التقيا مثل اليدين تغسل إحداهما الأخرى وما التقى مؤمنان إلا استفاد أحدهما من صاحبه خيرا » وقال أبو إدريس الخولانى لمعاذ إنى أحبك فى الله فقال أبشر ثم أبشر فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ينصب لطائفة من الناس كراسى حول العرش يوم القيامة وجوههم كالقمر ليلة البدر يفزع الناس

الذى إذا صنعه الانسان استحوذت عليه قال إذا أعجبته نفسه واستكثر عمله ونسى ذنوبه وأحذرك ثلاثا لا تخل بامرأة لا تحل لك فانه ماخلا رجل بامرأة لا تحل له إلا كنت صاحبه دون أصحابى حتى أفتنه بها وأفتنها به ولا تعاهد الله عهدا إلا وفيت به ولا تخرجن صدقة إلا أمضيتها فانه ما أخرج رجل صدقة فلم يمضها إلا كنت صاحبه دون أصحابى حتى أحول بينه وبين الوفاء بها ثم ولى وهو يقول ياويلتاه علم موسى ما يحذر به بنى آدم . وعن سعيد بن المسيب قال مابعث الله نبيا فيما خلا إلا لم ييأس إبليس أن يهلكه بالنساء ولا شىء أخوف عندى منهن وما بالمدينة بيت أدخله إلا بيتى وبيت ابنتى أغتسل فيه يوم الجمعة ثم أروح وقال بعضهم إن الشيطان يقول للمرأة أنت نصف جندى وأنت سهمى الذى أرمى به فلا أخطىء وأنت موضع سرى وأنت رسولى فى حاجتى فنصف جنده الشهوة ونصف جنده الغضب وأعظم الشهوات شهوة النساء وهذه الشهوة أيضا لها إفراط وتفريط واعتدال فالافراط مايقهر العقل حتى يصرف همة الرجال إلى الاستمتاع بالنساء والجوارى فيحرم عن سلوك طريق الآخرة أو يقهر الدين حتى يجر إلى اقتحام الفواحش وقد ينتهى إفراطها بطائفة إلى أمرين شنيعين : أحدهما أن يتناولوا ما يقوى شهواتهم على الاستكثار من الوقاع كما قد يتناول بعض الناس أدوية تقوى المعدة لتعظم شهوة الطعام ومامثال ذلك إلا كمن ابتلى بسباع ضارية وحيات عادية فتنام عنه فى بعض الأوقات فيحتال لإثارتها وتهييجها ثم يشتغل باصلاحها وعلاجها فان شهوة الطعام والوقاع على التحقيق آلام يريد الانسان الخلاص منها فيدرك لذة بسبب الخلاص . فان قلت فقد روى فى غريب الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «شكوت إلى جبرائيل ضعف الوقاع فأمرنى بأكل الهريسة (١)» فاعلم أنه صلى الله عليه وسلم كان تحته تسع نسوة ووجب عليه تحصينهن بالامتناع وحرم على غيره نكاحهن وإن طلقهن فكان طلبه القوة لهذا لا للتمتع. والأمر الثانى أنه قد تنتهى هذه الشهوة ببعض الضلال إلى العشق وهو غاية الجهل بما وضع له الوقاع وهو مجاوزة فى البهيمية لحد البهائم لأن المتعشق ليس يقنع باراقة شهوة الوقاع وهى أقبح الشهوات وأجدرها أن يستحيا منه حتى اعتقد أن الشهوة لا تنقضى إلا من محل واحد والبهيمة تقضى الشهوة أين اتفق فتكتفى به وهذا لا يكتفى إلا بشخص واحد معين حتى يزداد به ذلا إلى ذل وعبودية إلى عبودية وحتى يستسخر العقل لخدمة الشهوة وقد خلق ليكون مطاعا لا ليكون خادما للشهوة ومحتالا لأجلها وما العشق إلا سعة إفراط الشهوة وهو مرض قلب فارغ لاهم له وإنما يجب الاحتراز من أوائله بترك معاودة النظر والفكر وإلا فاذا استحكم عسر دفعه فكذلك عشق المال والجاه والعقار والأولاد حتى حب اللعب بالطيور والنرد والشطرنج فان هذه الأمور قد تستولى على طائفة بحيث تنغص عليهم الدين والدنيا ولا يصبرون عنها ألبتة . ومثال من يكثر سورة العشق فى أول انبعاثه مثال من يصرف عنان الدابة عند توجهها إلى باب لتدخله وما أهون منعها بصرف عنانها ومثال من يعالجها بعد استحكامها مثال من يترك الدابة حتى تدخل وتجاوز الباب ثم يأخذ بذنبها ويجرها إلى ورائها وما أعظم التفاوت بين الأمرين فى اليسر والعسر فليكن الاحتياط فى بدايات الأمور فأما فى أواخرها فلا تقبل العلاج إلا بجهد جهيد يكاد يؤدى إلى نزع الروح فاذن إفراط الشهوة أن يغلب العقل إلى هذا الحد وهو مذموم جدا وتفريطها بالعنة أو بالضعف عن امتاع المنكوحة وهو أيضا مذموم وإنما المحمود أن تكون معتدلة ومطيعة للعقل والشرع فى انقباضها وانبساطها ومهما أفرطت فكسرها بالجوع والنكاح قال

(١) حديث شكوت إلى جبريل ضعف الوقاع فأمرنى بأكل الهريسة العقيلى فى الضعفاء طس من حديث حذيفة وقد تقدم وهو موضوع .

وهم لا يفزعون ويخاف الناس وهم لا يخافون وهم أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون قيل من هؤلاء يارسول الله . قال المتحابون فى الله . وقيل لو تحاب الناس وتعاطوا أسباب المحبة لاستغنوا بها عن العدالة . وقيل العدالة حليفة المحبة تستعمل حيث لا توجد المحبة وقيل طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة فان طاعة المحبة من داخل وطاعة الرهبة من خارج ولهذا المعنى كانت محبة الصوفية مؤثرة من البعض فى البعض لأنهم لما تحابوا فى الله تواصوا بمحاسن الأخلاق ووقع القبول بينهم لوجود المحبة فانتفع لذلك المريد

صلى الله عليه وسلم « معاشر الشباب عليكم بالباءة فمن لم يستطع فعليه بالصوم فالصوم له وجاء[١] ».

(بيان ماعلى المريد فى ترك التزويج وفضله)

اعلم أن المريد فى ابتداء أمره ينبغى أن لايشغل نفسه بالتزويج فان ذلك شغل شاغل يمنعه من السلوك ويستجره إلى الأنس بالزوجة ومن أنس بغير الله تعالى شغل عن الله ولايغرنه كثرة نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان لايشغل قلبه جميع مافى الدنيا عن الله تعالى[٢] فلا تقاس الملائكة بالحدادين ولذلك قال أبو سليمان الدارانى من تزوج فقد ركن إلى الدنيا وقال مارأيت مريدا تزوج فثبت على حاله الأول وقيل له مرة ما أحوجك إلى امرأة تأنس بها فقال لا آنسنى الله بها أى إن الأنس بها يمنع الأنس بالله تعالى وقال أيضا كل ماشغلك عن الله من أهل ومال وولد فهو عليك مشئوم فكيف يقاس غير رسول الله صلى الله عليه وسلم به وقد كان استغراقه بحب الله تعالى بحيث كان يجد احتراقه فيه إلى حد كان يخشى منه فى بعض الأحوال أن يسرى ذلك إلى قالبه فيهدمه فلذلك كان يضرب بيده على فخذ عائشة أحيانا ويقول كلمينى ياعائشة لتشغله بكلامها عن عظيم ماهو فيه لقصور طاقة قالبه عنه[٣] فقد كان طبعه الأنس بالله عز وجل وكان أنسه بالخلق عارضا رفقا ببدنه ثم إنه كان لايطيق الصبر مع الخلق إذا جالسهم فاذا ضاق صدره قال أرحنا بها يابلال[٤] حتى يعود إلى ماهو قرة عينه[٥] فالضعيف إذا لاحظ أحواله فى مثل هذه الأمور فهو مغرور لأن الأفهام تقصر عن الوقوف على أسرار أفعاله صلى الله عليه وسلم فشرط المريد العزبة فى الابتداء إلى أن يقوى فى المعرفة هذا إذا لم تغلبه الشهوة فان غلبته الشهوة فليكسرها بالجوع الطويل والصوم الدائم فان لم تنقمع الشهوة بذلك وكان بحيث لايقدر على حفظ العين مثلا وإن قدر على حفظ الفرج فالنكاح له أولى لتسكن الشهوة وإلا فهما لم يحفظ عينه لم يحفظ عليه فكره ويتفرق عليه همه وربما وقع فى بلية لايطيقها وزنا العين من كبار الصغائر وهو يؤدى على القرب إلى الكبيرة الفاحشة وهى زنا الفرج ومن لم يقدر على غض بصره لم يقدر على حفظ فرجه قال عيسى عليه السلام إياكم والنظرة فانها تزرع فى القلب شهوة وكفى بها فتنة. وقال سعيد بن جبير إنما جاءت الفتنة لداود عليه السلام من قبل النظرة ولذلك قال لابنه عليه السلام يا بنى امش خلف الأسد والأسود ولا تمش خلف المرأة وقيل ليحيى عليه السلام مابدء الزنا قال النظر والتمنى . وقال الفضيل يقول إبليس هو قوسى القديمة وسهمى الذى لا أخطىء به يعنى النظر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « النظرة سهم مسموم من سهام إبليس فمن تركها خوفا من الله تعالى أعطاه الله تعالى إيمانا يجد حلاوته فى قلبه[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماتركت بعدى فتنة أضر على الرجال من النساء[٧] » وقال صلى الله عليه وسلم « اتقوا فتنة الدنيا وفتنة النساء فان أول فتنة بنى إسرائيل كانت من قبل النساء[٨] » وقال تعالى ـ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ـ الآية وقال عليه السلام « لكل ابن آدم حظ من الزنا فالعينان

بالشيخ والأخ بالأخ ولهذا المعنى أمر الله تعالى باجتماع الناس فى كل يوم خمس مرات فى المساجد أهل كل درب وكل محلة وفى الجامع فى الأسبوع مرة أهل كل بلد وانضمام أهل السواد إلى البلدان فى الأعياد فى جميع السنة مرتين وأهل الأقطار من البلدان المتفرقة فى العمر مرة للحج كل ذلك لحكم بالغة منها تأكيد الألفة والمودة بين المؤمنين وقال عليه السلام « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » أخبرنا أبو زرعة قال أنا والدى أبو الفضل قال أنا أبو نصر محمد بن سلمان العدل قال أنا أبو طاهر محمد بن محمد ابن محمش الزيادى قال

(١) حديث معاشر الشباب من استطاع منكم النكاح فليتزوج الحديث تقدم فى النكاح (٢) حديث كان لايشغل قلبه عن الله تعالى جميع مافى الدنيا تقدم (٣) حديث كان يضرب يده على فخذ عائشة أحيانا ويقول كلمينى ياعائشة لم أجد له أصلا (٤) حديث أرحنا بها يابلال تقدم فى الصلاة (٥) حديث إن الصلاة كانت قرة عينه تقدم أيضا (٦) حديث النظرة سهم مسموم من سهام إبليس الحديث تقدم أيضا (٧) حديث ماتركت بعدى فتنة أضر على الرجال من النساء متفق عليه من حديث أسامة ابن زيد (٨) حديث اتقوا فتنة الدنيا وفتنة النساء فان أول فتنة بنى اسرائيل كانت فى النساء م من حديث أبى سعيد الخدرى .

تزنيان وزناها النظر واليدان تزنيان وزناها البطش والرجلان تزنيان وزناها المشى والفم يزنى وزناه القبلة والقلب يهم أو يتمنى ويصدق ذلك الفرج أو يكذبه (١)» وقالت أم سلمة «استأذن ابن أم مكتوم الأعمى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا وميمونة جالستان فقال عليه السلام احتجبا فقلنا أوليس بأعمى لا يبصرنا فقال وأنتما لا تبصرانه ؟ (٢)» وهذا يدل على أنه لا يجوز للنساء مجالسة العميان كما جرت به العادة فى المآتم والولائم فيحرم على الأعمى الخلوة بالنساء ويحرم على المرأة مجالسة الأعمى وتحديق النظر إليه لغير حاجة وإنما جوز للنساء محادثة الرجال والنظر إليهم لأجل عموم الحاجة وإن قدر على حفظ عينه عن النساء ولم يقدر على حفظها عن الصبيان فالنكاح أولى به فان الشر فى الصبيان أكثر فانه لو مال قلبه إلى امرأة أمكنه الوصول إلى استباحتها بالنكاح والنظر إلى وجه الصبى بالشهوة حرام بل كل من يتأثر قلبه بجمال صورة الأمرد بحيث يدرك التفرقة بينه وبين الملتحى لم يحل له النظر إليه . فان قلت كل ذى حس يدرك التفرقة بين الجميل والقبيح لا محالة ولم تزل وجوه الصبيان مكشوفة . فأقول لست أعنى تفرقة العين فقط بل ينبغى أن يكون إدراكه التفرقة كإدراكه التفرقة بين شجرة خضراء وأخرى يابسة وبين ماء صاف وماء كدر وبين شجرة عليها أزهارها وأنوارها وشجرة تساقطت أوراقها فانه يميل إلى إحداهما بعينه وطبعه ولكن ميلا خاليا عن الشهوة ولأجل ذلك لا يشتهى ملامسة الأزهار والأنوار وتقبيلها ولا تقبيل الماء الصافى وكذلك الشيبة الحسنة قد تميل العين إليها وتدرك التفرقة بينها وبين الوجه القبيح ولكنها تفرقة لا شهوة فيها ويعرف ذلك بميل النفس إلى القرب والملامسة فهما وجد ذلك الميل فى قلبه وأدرك تفرقة بين الوجه الجميل وبين النبات الحسن والأثواب المنقشة والسقوف المذهبة فنظره نظر شهوة فهو حرام وهذا مما يتهاون به الناس ويجرهم ذلك إلى المعاطب وهم لا يشعرون . قال بعض التابعين ما أنا بأخوف من السبع الضارى على الشاب الناسك من غلام أمرد يجلس إليه . وقال سفيان لو أن رجلا عبث بغلام بين أصبعين من أصابع رجله يريد الشهوة لكان لواطا . وعن بعض السلف قال سيكون فى هذه الأمة ثلاثة أصناف لوطيون : صنف ينظرون وصنف يصافحون وصنف يعملون فاذن آفة النظر إلى الأحداث عظيمة فمهما عجز المريد عن غض بصره وضبط فكره فالصواب له أن يكسر شهوته بالنكاح فرب نفس لا يسكن توقانها بالجوع . وقال بعضهم : غلبت على شهوتى فى بدء إرادتى بما لم أطق فأكثرت الضجيج إلى الله تعالى فرأيت شخصا فى المنام فقال مالك فشكوت إليه فقال تقدم إلىّ فتقدمت إليه فوضع يده على صدرى فوجدت بردها فى فؤادى وجميع جسدى فأصبحت وقد زال مابى فبقيت معافى سنة ثم عاودنى ذلك فأكثرت الاستغاثة فأتانى شخص فى المنام فقال لى أتحب أن يذهب ماتجده وأضرب عنقك قلت نعم فقال مد رقبتك فمددتها فجرد سيفا من نور فضرب به عنقى فأصبحت وقد زال مابى فبقيت معافى سنة ثم عاودنى ذلك أو أشد منه فرأيت كأن شخصا فيما بين جنبى وصدرى يخاطبنى ويقول ويحك كم تسأل الله تعالى رفع مالا يحب رفعه قال فتزوجت فانقطع ذلك عنى وولد لى ومهما احتاج المريد إلى النكاح فلا ينبغى أن يترك شرط الارادة فى ابتداء النكاح ودوامه أما فى ابتدائه فبالنية الحسنة وفى دوامه بحسن الخلق وسداد السيرة والقيام بالحقوق الواجبة كما فصلنا جميع ذلك فى كتاب آداب النكاح فلا نطول بإعادته وعلامة صدق إرادته أن ينكح فقيرة متدينة ولا يطلب

أنا أبو العباس عبد الله ابن يعقوب الكرمانى قال حدثنا يحيى الكرمانى قال حدثنا حماد بن زيد عن مجالد ابن سعد عن الشعبى عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ألا إن مثل المؤمنين فى توادهم وتحابهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائره بالسهر والحمى» والتآلف والتودد يؤكدان أسباب الصحبة والصحبة مع الأخيار مؤثرة جدا . وقد قيل لقاء الإخوان لقاح ولا شك أن البواطن تلقح ويتقوى البعض بالبعض بل مجرد النظر إلى أهل الصلاح يؤثر

(١) حديث لكل ابن آدم حظه من الزنا فالعينان تزنيان الحديث م هق واللفظ له من حديث أبى هريرة واتفق عليه الشيخان من حديث ابن عباس نحوه (٢) حديث أم سلمة استأذن ابن أم مكتوم الأعمى وأنا وميمونة جالستان فقال احتجبا الحديث د ن ت وقال حسن صحيح .

الغنية . قال بعضهم : من تزوج غنية كان له منها خمس خصال : مغالاة الصداق وتسويف الزفاف وفوت الخدمة وكثرة النفقة وإذا أراد طلاقها لم يقدر خوفا على ذهاب مالها والفقيرة بخلاف ذلك . وقال بعضهم ينبغى أن تكون المرأة دون الرجل بأربع وإلا استحقرته بالسن والطول والمال والحسب وأن تكون فوقه بأربع بالجمال والأدب والورع والخلق وعلامة صدق الارادة فى دوام النكاح الخلق . تزوج بعض المريدين بامرأة فلم يزل يخدمها حتى استحيت المرأة وشكت ذلك إلى أبيها وقالت قد تحيرت فى هذا الرجل أنا فى منزله منذ سنين ماذهبت إلى الخلاء قط إلا وحمل الماء قبلى إليه . وتزوج بعضهم امرأة ذات جمال فلما قرب زفافها أصابها الجدرى فاشتد حزن أهلها لذلك خوفا من أن يستقبحها فأراهم الرجل أنه قد أصابه رمد ثم أراهم أن بصره قد ذهب حتى زفت إليه فزال عنهم الحزن فبقيت عنده عشرين سنة ثم توفيت ففتح عينيه حين ذلك فقيل له فى ذلك فقال تعمدته لأجل أهلها حتى لا يحزنوا فقيل له قد سبقت إخوانك بهذا الخلق . وتزوج بعض الصوفية امرأة سيئة الخلق فكان يصبر عليها فقيل له لم لا تطلقها فقال أخشى أن يتزوجها من لا يصبر عليها فيتأذى بها فان تزوج المريد فهكذا ينبغى أن يكون وإن قدر على الترك فهو أولى له إذا لم يمكنه الجمع بين فضل النكاح وسلوك الطريق وعلم أن ذلك يشغله عن حاله كما روى أن محمد بن سليمان الهاشمى كان يملك من غلة الدنيا ثمانين ألف درهم فى كل يوم فكتب إلى أهل البصرة وعلمائها فى امرأة يتزوجها فأجمعوا كلهم على رابعة العدوية رحمها الله تعالى فكتب إليها: بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد فان الله تعالى قد ملكنى من غلة الدنيا ثمانين ألف درهم فى كل يوم وليس تمضى الأيام والليالى حتى أتمها مائة ألف وأنا أصيرك مثلها ومثلها فأجيبينى فكتبت إليه : بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فان الزهد فى الدنيا راحة القلب والبدن والرغبة فيها تورث الهم والحزن فاذا أتاك كتابى هذا فهيء زادك وقدم لمعادك وكن وصى نفسك ولا تجعل الرجال أوصياءك فيقتسموا تراثك فصم الدهر وليكن فطرك الموت وأما أنا فلو أن الله تعالى خولنى أمثال الذى خولك وأضعافه ماسرنى أن أشتغل عن الله طرفة عين . وهذه إشارة إلى أن كل مايشغل عن الله تعالى فهو نقصان فلينظر المريد إلى حاله وقلبه فان وجده فى العزوبة فهو الأقرب وإن عجز عن ذلك فالنكاح أولى به ودواء هذه العلة ثلاثة أمور : الجوع وغض البصر والاشتغال بشغل يستولى على القلب فان لم تنفع هذه الثلاثة فالنكاح هو الذى يستأصل مادتها فقط ولهذا كان السلف يبادرون إلى النكاح وإلى تزويج البنات قال سعيد بن المسيب ما أيس إبليس من أحد إلا وأتاه من قبل النساء . وقال سعيد أيضا وهو ابن أربع وثمانين سنة وقد ذهبت إحدى عينيه وهو يعشو بالأخرى ماشيء أخوف عندى من النساء . وعن عبد الله بن أبى وداعة قال كنت أجالس سعيد بن المسيب فتفقدنى أياما فلما أتيته قال أين كنت ؟ قلت توفيت أهلى فاشتغلت بها فقال هلا أخبرتنا فشهدناها قال ثم أردت أن أقوم فقال هل استحدثت امرأة فقلت يرحمك الله تعالى ومن يزوجنى وما أملك إلا درهمين أو ثلاثة فقال أنا فقلت وتفعل ؟ قال نعم ، فحمد الله تعالى وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم وزوجنى على درهمين أو قال ثلاثة قال فقمت وما أدرى ما أصنع من الفرح فصرت إلى منزلى وجعلت أفكر ممن آخذ وممن أستدين فصليت المغرب وانصرفت إلى منزلى فأسرجت وكنت صائما فقدمت عشائى لأفطر وكان خبزا وزيتا وإذا بابى يقرع فقلت من هذا ؟ قال سعيد قال فأفكرت فى كل إنسان اسمه سعيد إلا سعيد بن المسيب وذلك أنه لم ير أربعين سنة إلا بين داره والمسجد قال فخرجت إليه فاذا به سعيد بن المسيب فظننت أنه قد بدا له فقلت يا أبا محمد لو أرسلت إلىّ لأتيتك فقال لا أنت أحق أن تؤتى قلت لما تأمر قال إنك كنت رجلا عزبا فتزوجت فكرهت أن أبيتك الليلة وحدك وهذه امرأتك وإذا هى قائمة خلفه فى طوله ثم أخذ بيدها

فدفعها

صلاحا والنظر فى الصور يؤثر أخلاقا مناسبة لخلق المنظور إليه كدوام النظر إلى المحزون يحزن ودوام النظر إلى المسرور يسر . وقد قيل من لا ينفعك لحظه لا ينفعك لفظه والجمل الشرود يصير ذلولا بمقارنة الجمل الذلول فالمقارنة لها تأثير فى الحيوان والنبات والجماد والماء والهواء يفسدان بمقارنة الجيف والزروع تنقى عن أنواع العروق فى الأرض والنبات لموضع الافساد بالمقارنة وإذا كانت المقارنة مؤثرة فى هذه الأشياء ففى النفوس الشريفة البشرية أكثر تأثيرا وسمى الانسان إنسانا لأنه يأنس بما يراه من خير

فدفعها فى الباب ورده فسقطت المرأة من الحياء فاستوثقت من الباب ثم تقدمت إلى القصعة التى فيها الخبز والزيت فوضعتها فى ظل السراج لكيلا تراه ثم صعدت السطح فرميت الجيران فجاءونى وقالوا ماشأنك قلت ويحكم زوجنى سعيد بن المسيب ابنته اليوم وقد جاء بها الليلة على غفلة فقالوا أوسعيد زوجك ؟ قلت نعم قالوا وهى فى الدار ؟ قلت نعم فنزلوا إليها وبلغ ذلك أمى فجاءت وقالت وجهى من وجهك حرام إن مسستها قبل أن أصلحها إلى ثلاثة أيام قال فأقمت ثلاثا ثم دخلت بها فاذا هى من أجمل النساء وأحفظ الناس لكتاب الله تعالى وأعلمهم بسنة رسول الله ﷺ وأعرفهم بحق الزوج قال فمكثت شهرا لا يأتينى سعيد ولا آتيه فلما كان بعد الشهر أتيته وهو فى حلقته فسلمت عليه فرد على السلام ولم يكلمنى حتى تفرق الناس من المجلس فقال ماحال ذلك الانسان فقلت بخير يا أبا محمد على ما يحب الصديق ويكره العدوّ قال إن رابك منه أمر فدونك والعصا فانصرفت إلى منزلى فوجه إلى بعشرين ألف درهم قال عبد الله بن سليمان وكانت بنت سعيد بن المسيب هذه قد خطبها منه عبد الملك بن مروان لابنه الوليد حين ولاه العهد فأبى سعيد أن يزوجه فلم يزل عبد الملك يحتال على سعيد حتى ضربه مائة سوط فى يوم بارد وصب عليه جرة ماء وألبسه جبة صوف فاستعجال سعيد فى الزفاف تلك الليلة يعرفك غائلة الشهوة ووجوب المبادرة فى الدين إلى تطفئة نارها بالنكاح رضى الله تعالى عنه ورحمه.

(بيان فضيلة من يخالف شهوة الفرج والعين)

اعلم أن هذه الشهوة هى أغلب الشهوات على الانسان وأعصاها عند الهيجان على العقل إلا أن مقتضاها قبيح يستحيا منه ويخشى من اقتحامه وامتناع أكثر الناس عن مقتضاها إما لعجز أو لخوف أو لحياء أو لمحافظة على جسمه وليس فى شىء من ذلك ثواب فانه إيثار حظ من حظوظ النفس على حظ آخره ، نعم من العصمة أن لا يقدر ففى هذه العوائق فائدة وهى دفع الاثم فان من ترك الزنا اندفع عنه إثمه بأى سبب كان تركه وإنما الفضل والثواب الجزيل فى تركه خوفا من الله تعالى مع القدرة وارتفاع الموانع وتيسر الأسباب لاسيما عند صدق الشهوة وهذه درجة الصديقين ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد (١) » وقال عليه السلام « سبعة يظلهم الله يوم القيامة فى ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله وعدّ منهم رجل دعته امرأة ذات جمال وحسب إلى نفسها فقال إنى أخاف الله رب العالمين (٢) » وقصة يوسف عليه السلام وامتناعه من زليخا مع القدرة ومع رغبتها معروفة وقد أثنى الله تعالى عليه بذلك فى كتابه العزيز وهو إمام لكل من وفق لمجاهدة الشيطان فى هذه الشهوة العظيمة . وروى أن سليمان بن يسار كان من أحسن الناس وجها فدخلت عليه امرأة فسألته نفسه فامتنع عليها وخرج هاربا من منزله وتركها فيه قال سليمان فرأيت تلك الليلة فى المنام يوسف عليه السلام وكأنى أقول له أنت يوسف قال نعم أنا يوسف الذى هممت وأنت سليمان الذى لم تهم أشار إلى قوله تعالى ـ ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه ـ وعنه أيضا ماهو أعجب من هذا وذلك أنه خرج من المدينة حاجا ومعه رفيق له حتى نزلا بالأبواء فقام رفيقه وأخذ السفرة وانطلق إلى السوق ليبتاع شيئا وجلس سليمان فى الخيمة وكان من أجمل الناس وجها وأورعهم فبصرت به أعرابية من قلة الجبل وانحدرت إليه حتى وقفت بين يديه وعليها البرقع والقفازان فأسفرت عن وجهها كأنه فلقة قمر وقالت

(١) حديث من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد ك فى التاريخ من حديث ابن عباس وقال أنكر على سويد بن سعيد ثم قال يقال إن يحيى لما ذكر له هذا الحديث قال لو كان لى فرس ورمح غزوت سويدا ورواه الخرائطى من غير طريق سويد بسند فيه نظر (٢) حديث سبعة يظلهم الله فى ظله الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم .

وشر والتآلف والتودد مستجلب للمزيد وإنما العزلة والوحدة تحمد بالنسبة إلى أراذل الناس وأهل الشر فأما أهل العلم والصفاء والوفاء والأخلاق الحميدة فيغتنم مقارنتهم والاستئناس بهم استئناس بالله تعالى كما أن محبتهم محبة الله والجامع معهم رابطة الحق ومع غيرهم رابطة الطبع فالصوفى مع غير الجنس كائن بائن ومع الجنس كائن مغاين والمؤمن مرآة المؤمن إذا نظر إلى أخيه يستشف من وراء أقواله وأعماله وأحواله تجليات إلهيه وتعريفات وتلويحات من الله الكريم خفية غابت عن الأغيار وأدركها

أهنئني فظن أنها تريد طعاما فقام إلى فضلة السفرة ليعطيها فقالت لست أريد هذا إنما أريد ما يكون من الرجل إلى أهله فقال جهزك إلى إبليس ثم وضع رأسه بين ركبتيه وأخذ في النحيب فلم يزل يبكي فلما رأت منه ذلك سدلت البرقع على وجهها وانصرفت راجعة حتى بلغت أهلها وجاء رفيقه فرآه وقد انتفخت عيناه من البكاء وانقطع حلقه فقال مايبكيك ؟ قال خير ذكرت صبيتي قال لا والله إلا أن لك قصة إنما عهدك بصبيتك منذ ثلاث أو نحوها فلم يزل به حتى أخبره خبر الأعرابية فوضع رفيقه السفرة وجعل يبكي بكاء شديدا فقال سليمان وأنت مايبكيك ؟ قال أنا أحق بالبكاء منك لأني أخشى أن لو كنت مكانك لما صبرت عنها فلم يزالا يبكيان فلما انتهى سليمان إلى مكة فسعى وطاف ثم أتى الحجر فاحتبى بثوبه فأخذته عينه فنام وإذا رجل وسيم طوال له شارة حسنة ورائحة طيبة فقال له سليمان رحمك الله من أنت ؟ قال له أنا يوسف قال يوسف الصديق قال نعم قال إن في شأنك وشأن امرأة العزيز لعجبا فقال له يوسف شأنك وشأن صاحبة الأبواء أعجب . وروى عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فدخلوا فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار فقالوا إنه لاينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعو الله تعالى بصالح أعمالكم فقال رجل منهم : اللهم إنك تعلم أنه كان لي أبوان شيخان كبيران وكنت لا أغبق قبلهما أهلا ولا مالا فنأى بي طلب الشجر يوما فلم أرح عليهما حتى ناما فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين فكرهت أن أغبق قبلهما أهلا ومالا فلبثت والقدح في يدي أنتظر استيقاظهما حتى طلع الفجر والصبية يتضاغون حول قدمي فاستيقظا فشربا غبوقهما اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا مانحن فيه من هذه الصخرة فانفرجت شيئا لايستطيعون الخروج منه وقال الآخر: اللهم إنك تعلم أنه كان لي ابنة عم من أحب الناس إلى فراودتها عن نفسها فامتنعت مني حتى ألمت بها سنة من السنين فجاءتني فأعطيتها مائة وعشرين دينارا على أن تخلي بيني وبين نفسها ففعلت حتى إذا قدرت عليها قالت اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه فتحرجت من الوقوع عليها فانصرفت عنها وهي من أحب الناس إلي وتركت الذهب الذي أعطيتها اللهم إن كنت فعلته ابتغاء وجهك ففرج عنا مانحن فيه فانفرجت الصخرة عنهم غير أنهم لايستطيعون الخروج منها وقال الثالث : اللهم إني استأجرت أجراء وأعطيتهم أجورهم غير رجل واحد فانه ترك الأجر الذي له وذهب فنميت له أجره حتى كثرت منه الأموال فجاءني بعد حين فقال ياعبد الله أعطني أجري فقلت كل ماترى من أجرك من الإبل والبقر والغنم والرقيق فقال ياعبد الله أتهزأ بي فقلت لا أستهزىء بك فخذه فاستاقه وأخذه كله ولم يترك منه شيئا اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا مانحن فيه فانفرجت الصخرة فخرجوا يمشون[1] » فهذا فضل من تمكن من قضاء هذه الشهوة فعف وقريب منه من تمكن من قضاء شهوة العين فان العين مبدأ الزنا فحفظها مهم وهو عسر من حيث إنه قد يستهان به ولا يعظم الخوف منه والآفات كلها منه تنشأ والنظرة الأولى إذا لم تقصد لا يؤاخذ بها والمعاودة يؤاخذ بها قال ﷺ « لك الأولى وعليك الثانية[2] » أي النظرة. وقال العلاء بن زياد لاتتبع بصرك رداء المرأة فان النظر يزرع في القلب شهوة وقلما يخلو الانسان في ترداده عن وقوع البصر على النساء والصبيان فهما تخايل إليه الحسن يقاضي الطبع المعاودة وعنده ينبغي أن يقرر في نفسه أن هذه المعاودة عين الجهل فانه إن حقق النظر فاستحسن ثارت الشهوة وعجز عن الوصول فلا يحصل له

أهل الأنوار . ومن أخلاق الصوفية شكر المحسن على الاحسان والدعاء له وذلك منهم مع كمال توكلهم على ربهم وصفاء توحيدهم وقطعهم النظر إلى الأغيار ورؤيتهم النعم من المنعم الجبار ولكن يفعلون ذلك اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم على ماورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال « مامن الناس أحد أمن علينا في صحبته وذات يده من ابن أبي قحافة ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا » وقال « مانفعني مال كمال أبي بكر » فالخلق حجبوا عن الله بالخلق في المنع والعطاء فالصوفي في

(١) حديث ابن عمر انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فذكر الحديث بطوله رواه خ (٢) حديث لك الأولى وليست لك الثانية أي النظرة د ت من حديث بريدة قاله لعلي قال ت حديث غريب .

إلا التحسر وإن استقبح لم يلتذ وتألم لأنه قصد الالتذاذ فقد فعل ما آلمه فلا يخلو فى كلتا حالتيه عن معصية وعن تألم وعن تحسر ومهما حفظ العين بهذا الطريق اندفع عن قلبه كثير من الآفات فان اخطأت عينه وحفظ الفرج مع التمكن فذلك يستدعى غاية القوة ونهاية التوفيق فقد روى عن أبى بكر بن عبد الله المزنى أن قصابا أولع بجارية لبعض جيرانه فأرسلها أهلها فى حاجة لهم إلى قرية أخرى فتبعها وراودها عن نفسها فقالت له لاتفعل لأنا أشد حبا لك منك لى ولكنى أخاف الله قال فأنت تخافينه وأنا لاأخافه فرجع تائبا فأصابه العطش حتى كاد يهلك فاذا هو برسول لبعض أنبياء بنى إسرائيل فسأله فقال مالك قال العطش قال تعال حتى ندعو الله بأن تظلنا سحابة حتى ندخل القرية قال مالى من عمل صالح فأدعو فادع أنت قال أنا أدعو وأمن أنت على دعائى فدعا الرسول وأمن هو فأظلتهما سحابة حتى انتهيا إلى القرية فأخذ القصاب إلى مكانه فمالت السحابة معه فقال له الرسول زعمت أن ليس لك عمل صالح وأنا الذى دعوت وأنت الذى أمنت فأظلتنا سحابة ثم تبعتك لتخبرنى بأمرك فأخبره فقال الرسول إن التائب عند الله تعالى بمكان ليس أحد من الناس بمكانه . وعن أحمد بن سعيد العابد عن أبيه قال كان عندنا بالكوفة شاب متعبد لازم للمسجد الجامع لايكاد يفارقه وكان حسن الوجه حسن القامة حسن السمت فنظرت إليه امرأة ذات جمال وعقل فشغفت به وطال عليها ذلك فلما كان ذات يوم وقفت له على الطريق وهو يريد المسجد فقالت له يافتى اسمع منى كلمات أكلمك بها ثم اعمل ماشئت فمضى ولم يكلمها ثم وقفت له بعد ذلك على طريقه وهو يريد منزله فقالت له يافتى اسمع منى كلمات أكلمك بها فأطرق مليا وقال لها هذا موقف تهمة وأنا أكره أن أكون للتهمة موضعا فقالت له والله ماوقفت موقفى هذا جهالة منى بأمرك ولكن معاذ الله أن يتشوف العباد إلى مثل هذا منى والذى حملنى على أن لقيتك فى مثل هذا الأمر بنفسى لمعرفتى أن القليل من هذا عند الناس كثير وأنتم معاشر العباد على مثال القوارير أدنى شئ يعيبها وجملة ما أقول لك إن جوارحى كلها مشغولة بك فالله الله فى أمرى وأمرك قال فمضى الشاب إلى منزله وأراد أن يصلى فلم يعقل كيف يصلى فأخذ قرطاسا وكتب كتابا ثم خرج من منزله وإذا بالمرأة واقفة فى موضعها فألقى الكتاب إليها ورجع إلى منزله وكان فيه بسم الله الرحمن الرحيم اعلمى أيتها المرأة أن الله عز وجل إذا عصاه العبد حلم فاذا عاد إلى المعصية مرة أخرى ستره فاذا لبس لها ملابسها غضب الله تعالى لنفسه غضبة تضيق منها السموات والأرض والجبال والشجر والدواب فمن ذا يطيق غضبه فان كان ماذكرت باطلا فانى أذكرك يوما تكون السماء فيه كالمهل وتصير الجبال كالعهن وتجثو الأمم لصولة الجبار العظيم وإنى والله قد ضعفت عن إصلاح نفسى فكيف باصلاح غيرى وإن كان ماذكرت حقا فانى أدلك على طبيب هدى يداوى الكلوم الممرضة والأوجاع المرمضة ذلك الله رب العالمين فاقصديه بصدق المسألة فانى مشغول عنك بقوله تعالى ـ وأنذرهم يوم الآزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع . يعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور ـ فأين المهرب من هذه الآية ثم جاءت بعد ذلك بأيام فوقفت له على الطريق فلما رآها من بعيد أراد الرجوع إلى منزله كيلا يراها فقالت يافتى لاترجع فلا كان الملتقى بعد هذا اليوم أبدا إلا غدا بين يدى الله تعالى ثم بكت بكاء شديدا وقالت أسألك الله الذى بيده مقاليد قلبك أن يسهل ماقد عسر من أمرك ثم إنها تبعته وقالت امنن على بموعظة أحملها عنك وأوصى بوصية أعمل عليها فقال لها أوصيك بحفظ نفسك من نفسك وأذكرك قوله تعالى ـ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنار ـ قال فأطرقت وبكت بكاء شديدا أشد من بكائها الأول ثم إنها أفاقت ولزمت بيتها وأخذت فى العبادة فلم تزل على

الابتداء يغنى عن الخلق ويرى الأشياء من الله حيث طالع ناصيته التوحيد وخرق الحجاب الذى منع الخلق عن صرف التوحيد فلا يثبت للخلق منعا ولا عطاء ويحجبه الحق عن الخلق فاذا ارتقى إلى ذروة التوحيد يشكر الخلق بعد شكر الحق ويثبت لهم وجودا فى المنع والعطاء بعد أن يرى المسبب أولا ولذلك لسعة علمه وقوة معرفته يثبت الوسائط فلا يحجبه الخلق عن الحق كعامة المسلمين ولا يحجبه الحق عن الخلق كأرباب الارادة والمبتدئين فيكون شكره للحق لأنه المنعم والمعطى والمسبب

ذلك حتى ماتت كمدا فكان الفتى يذكرها بعد موتها ثم يبكى فيقال له م بكاؤك وأنت قد أيأستها من نفسك ؟ فيقول إنى قد ذبحت طمعها فى أول أمرها وجعلت تطيبتها ذخيرة لى عند الله تعالى فأنا أستحيى منه أن أسترد ذخيرة ادخرتها عنده تعالى . تم كتاب كسر الشهوتين بحمد الله تعالى وكرمه . يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب آفات اللسان . والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلاته على سيدنا محمد خير خلقه وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وسلم تسليما كثيرا .

(كتاب آفات اللسان)

(وهو الكتاب الرابع من ربع المهلكات من كتاب إحياء علوم الدين)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أحسن خلق الانسان وعدله وألهمه نور الايمان فزينه به وجمله وعلمه البيان فقدمه به وفضله وأفاض على قلبه خزائن العلوم فأكمله ثم أرسل عليه سترا من رحمته وأسبله ثم أمده بلسان يترجم به عما حواه القلب وعقله ويكشف عنه ستره الذى أرسله وأطلق بالحق مقوله وأفصح بالشكر عما أولاه وخوله من علم حصله ونطق سهله وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله الذى أكرمه وبجله ونبيه الذى أرسله بكتاب أنزله وأسمى فضله وبين سبله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن قبله ما كبر الله عبد وهلله .

[أما بعد] فان اللسان من نعم الله العظيمة ولطائف صنعه الغريبة فانه صغير جرمه عظيم طاعته وجرمه إذ لا يستبين الكفر والإيمان إلا بشهادة اللسان وهما غاية الطاعة والعصيان ثم إنه ما من موجود أو معدوم خالق أو مخلوق متخيل أو معلوم مظنون أو موهوم إلا واللسان يتناوله ويتعرض له باثبات أو نفى فان كل ما يتناوله العلم يعرب عنه اللسان إما بحق أو باطل ولا شئ إلا والعلم متناول له وهذه خاصية لا توجد فى سائر الأعضاء فان العين لا تصل إلى غير الألوان والصور والآذان لا تصل إلى غير الأصوات واليد لا تصل إلى غير الأجسام وكذا سائر الأعضاء واللسان رحب الميدان ليس له مرد ولا لمجاله منتهى وحد ، له فى الخير مجال رحب وله فى الشر ذيل سحب فمن أطلق عذبة اللسان وأهمله مرخى العنان سلك به الشيطان فى كل ميدان وساقه إلى شفا جرف هار إلى أن يضطره إلى البوار ولا يكب الناس فى النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم ولا ينجو من شر اللسان إلا من قيده بلجام الشرع فلا يطلقه إلا فيما ينفعه فى الدنيا والآخرة ويكفه عن كل ما يخشى غائلته فى عاجله وآجله وعلم ما يحمد فيه إطلاق اللسان أو يذم فامض عزيز والعمل بمقتضاه على من عرفه ثقيل عسير وأعصى الأعضاء على الانسان اللسان فانه لا تعب فى إطلاقه ولا مؤنة فى تحريكه وقد تساهل الخلق فى الاحتراز عن آفاته وغوائله والحذر من مصائده وحبائله وإنه أعظم آلة الشيطان فى استغواء الانسان ونحن بتوفيق الله وحسن تدبيره نفصل مجامع آفات اللسان ونذكرها واحدة واحدة بحدودها وأسبابها وغوائلها ونعرف طريق الاحتراز عنها ونورد ما ورد من الأخبار والآثار فى ذمها فنذكر أولا فضل الصمت ونردفه بذكر آفة الكلام فيما لا يعنى ثم آفة فضول الكلام ثم آفة الخوض فى الباطل ثم آفة المراء والجدال ثم آفة الخصومة ثم آفة التقعر فى الكلام بالتشدق وتكلف السجع والفصاحة والتصنع فيه وغير ذلك مما جرت به عادة المتفاصحين المدعين للخطابة ثم آفة الفحش والسب وبذاءة اللسان ثم آفة اللعن إما لحيوان أو جماد أو إنسان ثم آفة الغناء بالشعر وقد ذكرنا فى كتاب السماع ما يحرم من الغناء

ويشكر الخلق لأنهم واسطة وسبب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أول ما يدعى إلى الجنة الحامدون الذين يحمدون الله تعالى فى السراء والضراء» وقال عليه السلام «من عطس أو تجشأ فقال الحمد لله على كل حال دفع الله تعالى بها عنه سبعين داء أهونها الجذام». وروى جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما من عبد ينعم عليه بنعمة فحمد الله إلا كان الحمد أفضل منها» فقوله عليه السلام كان الحمد أفضل منها يحتمل أن يرضى الحق بها شكرا ويحتمل أن الحمد أفضل منها لنعمة

وما

وما يحل فلا نعيده ثم آفة المزاح ثم آفة السخرية والاستهزاء ثم آفة إفشاء السر ثم آفة الوعد الكاذب ثم آفة الكذب في القول واليمين ثم بيان التعاريض في الكذب ثم آفة الغيبة ثم آفة النميمة ثم آفة ذي اللسانين الذي يتردد بين المتعاديين فيكلم كل واحد بكلام يوافقه ثم آفة المدح ثم آفة الغفلة عن دقائق الخطأ في فحوى الكلام لاسيما فيما يتعلق بالله وصفاته ويرتبط بأصول الدين ثم آفة سؤال العوام عن صفات الله عز وجل وعن كلامه وعن الحروف أهي قديمة أو محدثة وهي آخر الآفات وما يتعلق بذلك وجملتها عشرون آفة ونسأل الله حسن التوفيق بمنه وكرمه .

(بيان عظيم خطر اللسان وفضيلة الصمت)

اعلم أن خطر اللسان عظيم ولا نجاة من خطر إلا بالصمت فلذلك مدح الشرع الصمت وحث عليه فقال صلى الله عليه وسلم « من صمت نجا (١) » وقال عليه السلام « الصمت حكم وقليل فاعله (٢) » أي حكمة وحزم . وروى عبد الله بن سفيان عن أبيه قال « قلت يارسول الله أخبرني عن الاسلام بأمر لا أسأل عنه أحدا بعدك قال قل آمنت بالله ثم استقم قال قلت فما أتقى فأومأ بيده إلى لسانه (٣) » وقال عقبة بن عامر « قلت يارسول الله ما النجاة قال أمسك عليك لسانك وليسعك بيتك وابك على خطيئتك (٤) » وقال سهل بن سعد الساعدي قال رسول الله ﷺ « من يتكفل لي بما بين لحييه ورجليه أتكفل له بالجنة (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « من وقى شر قبقبه وذبذبه ولقلقه فقد وقى الشر كله (٦) » القبقب هو البطن والذبذب الفرج واللقلق اللسان فهذه الشهوات الثلاث بها يهلك أكثر الخلق ولذلك اشتغلنا بذكر آفات اللسان لما فرغنا من ذكر آفة الشهوتين البطن والفرج « وقد سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة فقال تقوى الله وحسن الخلق وسئل عن أكثر ما يدخل النار فقال الأجوفان الفم والفرج (٧) » فيحتمل أن يكون المراد بالفم آفات اللسان لأنه محله ويحتمل أن يكون المراد به البطن لأنه منفذه فقد قال معاذ بن جبل قلت « يارسول الله أنؤاخذ بما نقول فقال ثكلتك أمك يا ابن جبل وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم (٨) » وقال عبد الله الثقفي قلت « يارسول الله حدثني بأمر أعتصم به فقال قل ربي الله ثم استقم قلت يارسول الله ما أخوف ما تخاف علي فأخذ بلسانه وقال هذا (٩) » وروى أن معاذا قال « يارسول الله أي الأعمال أفضل فأخرج رسول الله

فتكون نعمة الحمد أفضل من النعمة التي حمد عليها فاذا شكروا النعم الأول يشكرون الواسطة للنعم من الناس ويدعون له . روى أنس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أفطر عند قوم قال « أفطر عندكم الصائمون وأكل طعامكم الأبرار ونزلت عليكم السكينة » . أخبرنا أبو زرعة عن أبيه قال أنا أحمد بن محمد ابن أحمد البزار قال أنا أبو حفص عمر بن إبراهيم قال حدثنا عبد الله بن محمد البغوي قال أنا عمرو ابن زرارة قال ثنا عيينة ابن يونس عن موسى ابن عبيدة عن محمد بن

---

(١) حديث من صمت نجا ت من حديث عبد الله بن عمرو بسند ضعيف وقال غريب وهو عند الطبراني بسند جيد (٢) حديث الصمت حكمة وقليل فاعله أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر بسند ضعيف والبيهقي في الشعب من حديث أنس بلفظ حكم بدل حكمة وقال غلط فيه عثمان بن سعد والصحيح رواية ثابت قال والصحيح عن أنس أن لقمان قال ورواه كذلك هو وابن حبان في كتاب روضة العقلاء بسند صحيح إلى أنس (٣) حديث سفيان الثقفي أخبرني عن الاسلام بأمر لا أسأل عنه أحدا بعدك الحديث ت وصححه و ن ه وهو عند م دون آخر الحديث الذي فيه ذكر اللسان (٤) حديث عقبة بن عامر قلت يارسول الله ما النجاة قال املك عليك لسانك الحديث ت وقال حسن (٥) حديث سهل بن سعد من يتوكل لي بما بين لحييه ورجليه أتوكل له بالجنة رواه خ (٦) حديث من وقى شر قبقبه وذبذبه ولقلقه الحديث أبو منصور الديلمي من حديث أنس بسند ضعيف بلفظ فقد وجبت له الجنة (٧) حديث سئل عن أكثر ما يدخل الجنة الحديث ت وصححه و ه من حديث أبي هريرة (٨) حديث معاذ قلت يارسول الله أنؤاخذ بما نقول فقال ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم ت وصححه و ه ك وقال صحيح على شرط الشيخين (٩) حديث عبد الله الثقفي قلت يارسول الله حدثني بأمر أعتصم به الحديث رواه ن قال ابن عساكر

صلى الله عليه وسلم لسانه ثم وضع عليه أصبعه [١]» وقال أنس بن مالك قال صلى الله عليه وسلم «لا يستقيم إيمان العبد حتى يستقيم قلبه ولايستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه ولايدخل الجنة رجل لايأمن جاره بوائقه [٢]» وقال ﷺ «من سره أن يسلم فليلزم الصمت [٣]» وعن سعيد بن جبير مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا أصبح ابن آدم أصبحت الأعضاء كلها تذكر اللسان أى تقول اتق الله فينا فانك إن استقمت استقمنا وإن اعوججت اعوججنا [٤]» وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه رأى أبا بكر الصديق رضى الله عنه وهو يمد لسانه بيده فقال له ماتصنع ياخليفة رسول الله ؟ قال هذا أوردنى الوارد إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «ليس شئ من الجسد إلا يشكو إلى الله اللسان على حدته [٥]» وعن ابن مسعود أنه كان على الصفا يلبى ويقول ياللسان قل خيرا تغنم واسكت عن شر تسلم من قبل أن تندم فقيل له يا أبا عبد الرحمن أهذا شئ تقوله أو شئ سمعته ؟ فقال لا بل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إن أكثر خطايا ابن آدم فى لسانه [٦]» وقال ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من كف لسانه ستر الله عورته ومن ملك غضبه وقاه الله عذابه ومن اعتذر إلى الله قبل الله عذره [٧]» وروى أن معاذ بن جبل قال «يارسول الله أوصنى ، قال : اعبد الله كأنك تراه وعد نفسك فى الموتى وإن شئت أنبأتك بما هو أملك لك من هذا كله وأشار بيده إلى لسانه [٨]» وعن صفوان بن سليم قال: قال رسول الله ﷺ «ألا أخبركم بأيسر العبادة وأهونها على البدن الصمت وحسن الخلق [٩]» وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل

ثابت عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من قال لأخيه جزاك الله خيرا فقد أبلغ فى الثناء» ومن أخلاق الصوفية بذل الجاه للاخوان والمسلمين كافة فاذا كان الرجل وافر العلم بصيرا بعيوب النفس وآفاتها وشهواتها فليتوصل إلى قضاء حوائج المسلمين ببذل الجاه والمعاونة فى إصلاح ذات البين وفى هذا المعنى يحتاج إلى مزيد علم لأنها أمور تتعلق بالخلق ومخالطتهم ومعاشرتهم ولايصلح ذلك إلا لصوفى تام الحال عالم ربانى . روى عن زيد بن أسلم أنه قال كان نبى من

وهو خطأ والصواب سفيان بن عبد الله الثقفى كما رواه ت وصححه ، وقد تقدم قبل هذا بخمسة أحاديث (١) حديث إن معاذا قال يارسول الله أى الأعمال أفضل فأخرج لسانه ثم وضع يده عليه الطبرانى وابن أبى الدنيا فى الصمت قال أصبعه مكان يده (٢) حديث أنس لايستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه ولايستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه الحديث ابن أبى الدنيا فى الصمت والخرائطى فى مكارم الأخلاق بسند فيه ضعف (٣) حديث من سره أن يسلم فليلزم الصمت ابن أبى الدنيا فى الصمت وأبو الشيخ فى فضائل الأعمال والبيهقى فى الشعب من حديث أنس باسناد ضعيف (٤) حديث إذا أصبح ابن آدم أصبحت الأعضاء كلها تذكر اللسان الحديث ت من حديث أبى سعيد الخدرى رفعه ووقع فى الإحياء عن سعيد بن جبير مرفوعا وإنما هو عن سعيد بن جبير عن أبى سعيد رفعه ورواه ت موقوفا على عمار بن زيد وقال هذا أصح (٥) حديث إن عمر اطلع على أبى بكر وهو يمد لسانه فقال ماتصنع ياخليفة رسول الله قال إن هذا أوردنى الوارد إن رسول الله ﷺ قال ليس شئ من الجسد إلا يشكو إلى الله عز وجل اللسان على حدته ابن أبى الدنيا فى الصمت وأبو يعلى فى مسنده والدارقطنى فى العلل والبيهقى فى الشعب من رواية أسلم مولى عمر وقال الدارقطنى إن المرفوع وهم على الدراوردى قال وروى هذا الحديث عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر ولا علة له (٦) حديث ابن مسعود أنه كان على الصفا يلبى ويقول ياللسان قل خيرا تغنم وفيه مرفوعا إن أكثر خطايا بنى آدم فى لسانه الطبرانى وابن أبى الدنيا فى الصمت والبيهقى فى الشعب بسند حسن (٧) حديث ابن عمر من كف لسانه ستر الله عورته الحديث ابن أبى الدنيا فى الصمت بسند حسن (٨) حديث إن معاذا قال أوصنى قال اعبد الله كأنك تراه الحديث ابن أبى الدنيا فى الصمت وطب ورجاله ثقات وفيه انقطاع (٩) حديث صفوان بن سليم مرفوعا ألا أخبركم بأيسر العبادة وأهونها على البدن الصمت وحسن الخلق ابن أبى الدنيا هكذا مرسلا ورجاله ثقات ورواه أبو الشيخ فى طبقات المحدثين من حديث أبى ذر وأبى الدرداء أيضا مرفوعا .

خيرا أو ليسكت (١) » وقال الحسن ذكر لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « رحم الله عبدا تكلم فغنم أو سكت فسلم (٢) » وقيل لعيسى عليه السلام دلنا على عمل ندخل به الجنة قال : لا تنطقوا أبدا قالوا لا نستطيع ذلك فقال فلا تنطقوا إلا بخير ، وقال سليمان بن داود عليهما السلام إن كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب ، وعن البراء بن عازب قال « جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : دلني على عمل يدخلني الجنة ، قال أطعم الجائع واسق الظمآن وأمر بالمعروف وانه عن المنكر فان لم تطق فكف لسانك إلا من خير (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « اخزن لسانك إلا من خير فانك بذلك تغلب الشيطان (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله عند لسان كل قائل فليتق الله امرؤ علم مايقول » وقال عليه السلام « إذا رأيتم المؤمن صموتا وقورا فادنوا منه فانه يلقن الحكمة (٥) » وقال ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس ثلاثة غانم وسالم وشاحب فالغانم الذي يذكر الله تعالى والسالم الساكت والشاحب الذي يخوض في الباطل (٦) » وقال عليه السلام « إن لسان المؤمن وراء قلبه فاذا أراد أن يتكلم بشيء تدبره بقلبه ثم أمضاه بلسانه وإن لسان المنافق أمام قلبه فاذا هم بشيء أمضاه بلسانه ولم يتدبره بقلبه (٧) » وقال عيسى عليه السلام العبادة عشرة أجزاء تسعة منها في الصمت وجزء في الفرار من الناس . وقال نبينا صلى الله عليه وسلم « من كثر كلامه كثر سقطه ومن كثر سقطه كثرت ذنوبه ومن كثرت ذنوبه كانت النار أولى به (٨) » .

الآثار : كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يضع حصاة في فيه يمنع بها نفسه عن الكلام وكان يشير إلى لسانه ويقول هذا الذي أوردني للوارد ، وقال عبد الله بن مسعود : والله الذي لا إله إلا هو ماشيء أحوج إلى طول سجن من لسان ، وقال طاوس لساني سبع إن أرسلته أكلني ، وقال وهب بن منبه في حكمة آل داود حق على العاقل أن يكون عارفا بزمانه حافظا للسانه مقبلا على شأنه . وقال الحسن ماعقل دينه من لم يحفظ لسانه . وقال الأوزاعي كتب إلينا عمر بن عبد العزيز رحمه الله . أما بعد : فان من أكثر ذكر الموت رضي من الدنيا باليسير ومن عد كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه . وقال بعضهم الصمت يجمع للرجل فضيلتين السلامة في دينه والفهم عن صاحبه . وقال محمد بن واسع

الأنبياء يأخذ بركاب الملك يتألفه بذلك لقضاء حوائج الناس . وقال عطاء لأن يرائي الرجل سنين فيكتسب جاها يعيش فيه مؤمن أتم له من أن يخلص العمل لنجاة نفسه وهذا باب غامض لا يؤمن أن يفتتن به خلق من الجهال المدعين ولا يصلح هذا إلا لعبد اطلع الله على باطنه فعلم منه أن لا رغبة له في شيء من الجاه والمال ولو أن ملوك الأرض وقفوا في خدمته ماطغى ولا استطال ولو دخل إلى أتون يوقد ما ظهرت نفسه بصريح الانكار لهذا الحال وهذا لا يصلح إلا لآحاد من الخلق وأفراد من

(١) حديث أبي هريرة من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليسكت متفق عليه .

(٢) حديث الحسن ذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحم الله عبدا تكلم فغنم أو سكت فسلم ابن أبي الدنيا في الصمت والبيهقي في الشعب من حديث أنس بسند فيه ضعف فانه من رواية إسماعيل بن عياش عن الحجازيين (٣) حديث البراء جاء أعرابي فقال دلني على عمل يدخلني الجنة قال أطعم الجائع الحديث ابن أبي الدنيا باسناد جيد (٤) حديث اخزن لسانك إلا من خير الحديث طص من حديث أبي سعيد وله في المعجم الكبير ولا بن حبان في صحيحه نحوه من حديث أبي ذر (٥) حديث إذا رأيتم المؤمن صموتا وقورا فادنو منه فانه يلقن الحكمة ، من حديث أبي خلاد بلفظ إذا رأيتم الرجل قد أعطي زهدا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه فانه يلقى الحكمة وقد تقدم .

(٦) حديث ابن مسعود الناس ثلاثة غانم وسالم وشاحب الحديث الطبراني وأبو يعلى من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ المجالس وضعفه ابن عدي ولم أجده ثلاثة من حديث ابن مسعود (٧) حديث إن لسان المؤمن وراء قلبه فاذا أراد أن يتكلم بشيء تدبره بقلبه الحديث لم أجده مرفوعا وإنما رواه الخرائطي في مكارم الأخلاق من رواية الحسن البصري قال كانوا يقولون (٨) حديث من كثر كلامه كثر سقطه الحديث أبو نعيم في الحلية من حديث ابن عمر بسند ضعيف وقد رواه أبو حاتم بن حبان في روضة العقلاء والبيهقي في الشعب موقوفا على عمر بن الخطاب .

لمالك بن دينار ياأبا يحيى حفظ اللسان أشد على الناس من حفظ الدينار والدرهم. وقال يونس بن عبيد مامن الناس أحد يكون منه لسانه على بال إلا رأيت صلاح ذلك فى سائر عمله. وقال الحسن تكلم قوم عند معاوية رحمه الله والأحنف بن قيس ساكت فقال له مالك ياأبا بحر لا تتكلم فقال له أخشى الله إن كذبت وأخشاك إن صدقت . وقال أبو بكر بن عياش اجتمع أربعة ملوك ملك الهند وملك الصين وكسرى وقيصر ، فقال أحدهم أنا أندم على ماقلت ولا أندم على مالم أقل، وقال الآخر إنى إذا تكلمت بكلمة ملكتنى ولم أملكها وإذا لم أتكلم بها ملكتها ولم تملكنى، وقال الثالث عجبت للمتكلم إن رجعت عليه كلمته ضرته وإن ترجع لم تنفعه . وقال الرابع أنا على رد مالم أقل أقدر منى على رد ماقلت ، وقيل أقام المنصور بن المعتز لم يتكلم بكلمة بعد العشاء الآخرة أربعين سنة، وقيل ماتكلم الربيع بن خيثم بكلام الدنيا عشرين سنة وكان إذا أصبح وضع دواة وقرطاسا وقلما فكل ماتكلم به كتبه ثم يحاسب نفسه عند المساء . فان قلت فهذا الفضل الكبير للصمت ماسببه ؟ فاعلم أن سببه كثرة آفات اللسان من الخطأ والكذب والغيبة والنميمة والرياء والنفاق والفحش والمراء وتزكية النفس والخوض فى الباطل والخصومة والفضول والتحريف والزيادة والنقصان وإيذاء الخلق وهتك العورات فهذه آفات كثيرة وهى سياقة إلى اللسان لاتثقل عليه ولها حلاوة فى القلب وعليها بواعث من الطبع ومن الشيطان والخائض فيها قلما يقدر أن يمسك اللسان فيطلقه بما يجب ويكفه عما لا يجب فان ذلك من غوامض العلم كما سيأتى تفصيله ففى الخوض خطر وفى الصمت سلامة فلذلك عظمت فضيلته، هذا مع مافيه من جمع الهم ودوام الوقار والفراغ للفكر والذكر والعبادة والسلامة من تبعات القول فى الدنيا ومن حسابه فى الآخرة فقد قال الله تعالى ـ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ـ ويدلك على فضل لزوم الصمت أمر وهو أن الكلام أربعة أقسام : قسم هو ضرر محض ، وقسم هو نفع محض، وقسم فيه ضرر ومنفعة ، وقسم ليس فيه ضرر ولا منفعة . أما الذى هو ضرر محض فلا بد من السكوت عنه وكذلك مافيه ضرر ومنفعة لاتفى بالضرر . وأما مالا منفعة فيه ولا ضرر فهو فضول والاشتغال به تضييع زمان وهو عين الخسران فلا يبقى إلا القسم الرابع فقد سقط ثلاثة أرباع الكلام وبقى ربع وهذا الربع فيه خطر إذ يمتزج بما فيه إثم من دقائق الرياء والتصنع والغيبة وتزكية النفس وفضول الكلام امتزاجا يخفى دركه فيكون الانسان به مخاطرا ، ومن عرف دقائق آفات اللسان على ماسنذكره علم قطعا أن ما ذكره صلى الله عليه وسلم هو فصل الخطاب حيث قال « من صمت نجا (١) » فلقد أوتى والله جواهر الحكم قطعا وجوامع الكلم (٢) ولا يعرف ماتحت آحاد كلماته من بحار المعانى إلا خواص العلماء وفيما سنذكره من الآفات وعسر الاحتراز عنها ما يعرفك حقيقة ذلك إن شاء الله تعالى ونحن الآن نعد آفات اللسان ونبتدىء بأخفها ونترقى إلى الأغلظ قليلا ونؤخر الكلام فى الغيبة والنميمة والكذب فان النظر فيها أطول وهى عشرون آفة فاعلم ذلك ترشد بعون الله تعالى .

(الآفة الأولى : الكلام فيما لا يعنيك)

اعلم أن أحسن أحوالك أن تحفظ ألفاظك من جميع الآفات التى ذكرناها من الغيبة والنميمة والكذب والمراء والجدال وغيرها وتتكلم فيما هو مباح لاضرر عليك فيه ولا على مسلم أصلا إلا أنك تتكلم بما أنت مستغن عنه ولا حاجة بك إليه فانك مضيع به زمانك ومحاسب على عمل لسانك

الصادقين يغسلخون عن إرادتهم واختيارهم ويكاشفهم الله تعالى بمراده منهم فيدخلون فى الأشياء بمراد الله تعالى فاذا علموا أن الحق يريد منهم المخالطة وبذل الجاه يدخلون فى ذلك بنية صفات النفس وهذا لأقوام ماتوا ثم حشروا وأحكموا مقام الفناء ثم رقوا إلى مقام البقاء فيكون لهم فى كل مدخل ومخرج برهان وبيان وإذن من الله تعالى فهم على بصيرة من ربهم وهذا ليس فيهم ارتياب لصاحب قلب مكاشف بصريح المراد فى خفى الخطاب فيأخذ وقته أبدا من الأشياء ولم تأخذ الأشياء من وقته

(١) حديث من صمت نجا تقدم (٢) حديث أنه صلى الله عليه وسلم أوتى جوامع الكلم م من حديث أبى هريرة وقد تقدم .

وتستبدل

وتستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير ، لأنك لو صرفت زمان الكلام إلى الفكر ربما كان ينفتح لك من نفحات رحمة الله عند الفكر ما يعظم جدواه ولو هللت الله سبحانه وذكرته وسبحته لكان خيرا لك فكم من كلمة يبنى بها قصر فى الجنة ومن قدر على أن يأخذ كنزا من الكنوز فأخذ مكانه مدرة لا ينتفع بها كان خاسرا خسرانا مبينا وهذا مثال من ترك ذكر الله تعالى واشتغل بمباح لا يعنيه فانه وإن لم يأثم فقد خسر حيث فاته الربح العظيم بذكر الله تعالى فان المؤمن لا يكون صمته إلا فكرا ونظره إلا عبرة ونطقه إلا ذكرا (١) هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم ، بل رأس مال العبد أوقاته ومهما صرفها إلى ما لا يعنيه ولم يدخر بها ثوابا فى الآخرة فقد ضيع رأس ماله . ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (٢)» بل ورد ما هو أشد من هذا قال أنس «استشهد غلام منا يوم أحد فوجدنا على بطنه حجرا مربوطا من الجوع فمسحت أمه عن وجهه التراب وقالت هنيئا لك الجنة يا بنى فقال صلى الله عليه وسلم وما يدريك لعله كان يتكلم فيما لا يعنيه ويمنع ما لا يضره (٣)» وفى حديث آخر «أن النبى صلى الله عليه وسلم فقد كعبا فسأل عنه فقالوا مريض فخرج يمشى حتى أتاه فلما دخل عليه قال أبشر يا كعب فقالت أمه هنيئا لك الجنة يا كعب فقال صلى الله عليه وسلم من هذه المتألية على الله ؟ قال هى أمى يا رسول الله قال وما يدريك يا أم كعب لعل كعبا قال ما لا يعنيه أو منع ما لا يغنيه (٤)» ومعناه أنه إنما تتهيأ الجنة لمن لا يحاسب ومن تكلم فيما لا يعنيه حوسب عليه وإن كان كلامه فى مباح فلا تتهيأ الجنة مع المناقشة فى الحساب فانه نوع من العذاب وعن محمد بن كعب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن أول من يدخل من هذا الباب رجل من أهل الجنة فدخل عبد الله بن سلام فقام إليه ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه بذلك وقالوا أخبرنا بأوثق عمل فى نفسك ترجو به فقال إنى لضعيف وإن أوثق ما أرجو به الله سلامة الصدر وترك ما لا يعنينى (٥)» وقال أبو ذر قال لى رسول الله ﷺ «ألا أعلمك بعمل خفيف على البدن ثقيل فى الميزان ؟ قلت بلى يا رسول الله قال هو الصمت وحسن الخلق وترك ما لا يعنيك (٦)» وقال مجاهد سمعت ابن عباس يقول خمس لهن أحب إلى من الدهم الموقوفة لا تتكلم فيما لا يعنيك فانه فضل ولا آمن عليك الوزر ولا تتكلم فيما يعنيك حتى تجد له موضعا فانه رب متكلم فى أمر يعنيه

ولا يكون فى قطر من الأقطار إلا واحد متحقق بهذا الحال . قال أبو عثمان الحيرى لا يكمل الرجل حتى يستوى قلبه فى أربعة أشياء المنع والعطاء والعز والذل ولمثل هذا الرجل يصلح بذل الجاه والدخول فيما ذكرناه . قال سهل ابن عبد الله لا يستحق الانسان الرياسة حتى تجتمع فيه ثلاث خصال : يصرف جهله عن الناس ويحتمل جهل الناس ويترك ما فى أيديهم ويبذل ما فى يده لهم وهذه الرياسة ليست عين الرياسة التى زهد فيها وتعين الزهد فيها لضرورة صدقه وسلوكه وإنما هذه

---

(١) حديث المؤمن لا يكون صمته إلا فكرا ونظره إلا عبرة ونطقه إلا ذكرا لم أجد له أصلا وروى محمد بن زكريا العلائى أحد الضعفاء عن ابن عائشة عن أبيه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن الله أمرنى أن يكون نطق ذكرا وصمتى فكرا ونظرى عبرة (٢) حديث من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ت وقال غريب و ه من حديث أبى هريرة (٣) حديث استشهد منا غلام يوم أحد فوجد على بطنه صخرة مربوطة من الجوع الحديث وفيه لعله كان يتكلم بما لا يعنيه ويمنع ما لا يضره ت من حديث أنس مختصرا وقال غريب ورواه ابن أبى الدنيا فى الصمت بلفظ المصنف بسند ضعيف (٤) حديث إن النبى صلى الله عليه وسلم فقد كعبا فسأل عنه فقالوا مريض الحديث وفيه لعل كعبا قال ما لا يعنيه أو منع ما لا يغنيه ابن أبى الدنيا من حديث كعب بن عجرة باسناد جيد إلا أن الظاهر انقطاعه بين الصحابى وبين الراوى عنه (٥) حديث محمد بن كعب إن أول من يدخل من هذا الباب رجل من أهل الجنة فدخل عبد الله بن سلام الحديث وفيه إن أوثق ما أرجوه سلامة الصدر وترك ما لا يعنينى ابن أبى الدنيا هكذا مرسلا وفيه أبو نجيح اختلف فيه (٦) حديث أبى ذر ألا أعلمك بعمل خفيف على البدن الحديث وفيه هو الصمت وحسن الخلق وترك ما لا يعنيك ابن أبى الدنيا بسند منقطع .

قدوضعه فى غير موضعه فعنت ولا تعار حلما ولا سفيها فان الحليم يقليك والسفيه يؤذيك واذكر أخاك إذا غاب عنك بما تحب أن يذكرك به وأعفه مما تحب أن يعفيك منه وعامل أخاك بما تحب أن يعاملك به واعمل عمل رجل يعلم أنه مجازى بالاحسان مأخوذ بالاجترام . وقيل للقمان الحكيم ماحكمتك قال لاأسأل عما كفيت ولاأتكلف ما لايعنينى. وقال مورق العجلى : أمرأنا فى طلبه منذ عشرين سنة لم أقدر عليه ولست بتارك طلبه قالوا وماهو ؟ قال السكوت عما لايعنينى . وقال عمر رضى الله عنه لاتتعرض لما لايعنيك واعتزل عدوك واحذر صديقك من القوم إلا الأمين ولا أمين إلا من خشى الله تعالى ولاتصحب الفاجر فتتعلم من فجوره ولاتطلعه على سرك واستشر فى أمرك الذين يخشون الله تعالى . وحد الكلام فيما لايعنيك أن تتكلم بكلام لوسكت عنه لم تأثم ولم تستضر به فى حال ولامال . مثاله أن تجلس مع قوم فتذكر لهم أسفارك ومارأيت فيها من جبال وأنهار وماوقع لك من الوقائع وما استحسنته من الأطعمة والثياب وماتعجبت منه من مشايخ البلاد ووقائعهم فهذه أمور لوسكت عنها لم تأثم ولم تستضر وإذا بالغت فى الجهاد حتى لم يمتزج بحكايتك زيادة ولانقصان ولا تزكية نفس من حيث التفاخر بمشاهدة الأحوال العظيمة ولااغتياب لشخص ولامذمة لشىء مما خلقه الله تعالى فأنت مع ذلك كله مضيع زمانك وأنى تسلم من الآفات التى ذكرناها ومن جملتها أن تسأل غيرك عما لايعنيك فأنت بالسؤال مضيع وقتك وقد ألجأت صاحبك أيضا بالجواب إلى التضييع هذا إذا كان الشىء مما لايتطرق إلى السؤال عنه آفة وأكثر الأسئلة فيها آفات فانك تسأل غيرك عن عبادته مثلا فتقول له هل أنت صائم فان قال نعم كان مظهرا لعبادته فيدخل عليه الرياء وإن لم يدخل سقطت عبادته من ديوان السر وعبادة السر تفضل عبادة الجهر بدرجات وإن قال لا كان كاذبا وإن سكت كان مستحقرا لك وتأذيت به وإن احتال لمدافعة الجواب افتقر إلى جهد وتعب فيه فقد عرضته بالسؤال إما للرياء أوللكذب أوللاستحقار أوللتعب فى حيلة الدفع وكذلك سؤالك عن سائر عباداته وكذلك سؤالك عن المعاصى وعن كل مايخفيه ويستحى منه وسؤالك عما حدث به غيرك فتقول له ماذا تقول وفيم أنت وكذلك ترى إنسانا فى الطريق فتقول من أين فربما يمنعه مانع من ذكره فان ذكره تأذى به واستحيا وإن لم يصدق وقع فى الكذب وكنت السبب فيه وكذلك تسأل عن مسألة لاحاجة بك إليها والمسئول ربما لم تسمح نفسه بأن يقول لاأدرى فيجيب عن غير بصيرة ولست أعنى بالتكلم فيما لايعنى هذه الأجناس فان هذا يتطرق إليه إثم أوضرر وإنما مثال ما لايعنى ماروى أن لقمان الحكيم دخل على داود عليه السلام وهو يسرد درعا ولم يكن رآها قبل ذلك اليوم فجعل يتعجب مما رأى فأراد أن يسأله عن ذلك فمنعته حكمته فأمسك نفسه ولم يسأله فلما فرغ قام داود ولبسه ثم قال نعم الدرع للحرب فقال لقمان الصمت حكم وقليل فاعله أى حصل العلم به من غير سؤال فاستغنى عن السؤال وقيل إنه كان يتردد إليه سنة وهو يريد أن يعلم ذلك من غير سؤال فهذا وأمثاله من الأسئلة إذا لم يكن فيه ضرر وهتك ستر وتوريط فى رياء وكذب وهو مما لايعنى وتركه من حسن الاسلام فهذا حده . وأماسببه الباعث عليه فالحرص على معرفة ما لاحاجة به إليه أوالمباسطة بالكلام على سبيل التودد أو تزجية الأوقات بحكايات أحوال لافائدة فيها . وعلاج ذلك كله أن يعلم أن الموت بين يديه وأنه مسئول عن كل كلمة وأن أنفاسه رأس ماله وأن لسانه شبكة يقدر على أن يقتنص بها الحور العين فاهماله ذلك وتضييعه خسران مبين هذا علاجه من حيث العلم وأما من حيث العمل فالعزلة أوأن يضع حصاة فى فيه وأن يلزم نفسه السكوت بها عن بعض مايعنيه حتى يعتاد اللسان ترك ما لا يعنيه وضبط اللسان فى هذا على غير العزلة شديد جدا .

رياسة أقامها الحق لصلاح خلقه فهو فيها بالله يقوم بواجب حقها وشكر نعمتها لله تعالى .

[الباب الحادى والثلاثون فى ذكر الأدب ومكانه من التصوف]

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » فالأدب تهذيب الظاهر والباطن فاذا تهذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيا أديبا وإنما سميت المأدبة مأدبة لاجتماعها على أشياء ولايتكامل الأدب فى العبد إلا بتكامل مكارم الأخلاق ومكارم الأخلاق مجموعها من تحسين الخلق فالخلق

(الآفة الثانية : فضول الكلام)

وهو أيضا مذموم وهذا يتناول الخوض فيما لايعنى والزيادة فيما يعنى على قدر الحاجة فان من يعنيه أمر يمكنه أن يذكره بكلام مختصر ويمكنه أن يجسمه ويقرره ويكرره ومهما تأدى مقصوده بكلمة واحدة فذكر كلمتين فالثانية فضول أى فضل عن الحاجة وهو أيضا مذموم لما سبق وإن لم يكن فيه إثم ولاضرر . قال عطاء بن أبى رباح إن من كان قبلكم كانوا يكرهون فضول الكلام وكانوا يعدون فضول الكلام ماعدا كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أمرا بمعروف أونهيا عن منكر أو أن تنطق بحاجتك فى معيشتك التى لابد لك منها أتتكرون أن عليكم حافظين كراما كاتبين. عن اليمين وعن الشمال قعيد مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، أما يستحى أحدكم إذا نشرت صحيفته التى أملاها صدر نهاره كان أكثر مافيها ليس من أمر دينه ولادنياه . وعن بعض الصحابة قال إن الرجل ليكلمنى بالكلام لجوابه أشهى إلىّ من الماء البارد إلى الظمآن فأترك جوابه خيفة أن يكون فضولا . وقال مطرف ليعظم جلال الله فى قلوبكم فلا تذكروه عند مثل قول أحدكم للكلب والحمار اللهم اخزه وما أشبه ذلك . واعلم أن فضول الكلام لاينحصر بل المهم محصور فى كتاب الله تعالى قال الله عز وجل ـ لاخير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ـ وقال صلى الله عليه وسلم «طوبى لمن أمسك الفضل من لسانه وأنفق الفضل من ماله [1]» فانظر كيف قلب الناس الأمر فى ذلك فأمسكوا فضل المال وأطلقوا فضل اللسان . وعن مطرف بن عبد الله عن أبيه قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من بنى عامر فقالوا أنت والدنا وأنت سيدنا وأنت أفضلنا علينا فضلا وأنت أطولنا علينا طولا وأنت الجفنة الغرّاء وأنت وأنت فقال قولوا قولكم ولايستهوينكم الشيطان [2] إشارة إلى أن اللسان إذا أطلق بالثناء ولو بالصدق فيخشى أن يستهويه الشيطان إلى الزيادة المستغنى عنها . وقال ابن مسعود أنذركم فضول كلامكم حسب امرئ من الكلام مابلغ به حاجته . وقال مجاهد إن الكلام ليكتب حتى إن الرجل ليسكت ابنه فيقول أبتاع لك كذا وكذا فيكتب كذابا . وقال الحسن يا ابن آدم بسطت لك صحيفة ووكل بها ملكان كريمان يكتبان أعمالك فاعمل ماشئت وأكثر أو أقل وروى أن سليمان عليه السلام بعث بعض عفاريته وبعث نفرا ينظرون مايقول ويخبرونه فأخبروه بأنه مرّ فى السوق فرفع رأسه إلى السماء ثم نظر إلى الناس وهز رأسه فسأله سليمان عن ذلك فقال عجبت من الملائكة على رءوس الناس ما أسرع مايكتبون ومن الذين أسفل منهم ما أسرع ما يمحون وقال إبراهيم التيمى إذا أراد المؤمن أن يتكلم نظر فان كان له تكلم وإلا أمسك والفاجر إنما لسانه رسلا رسلا . وقال الحسن من كثر كلامه كثر كذبه ومن كثر ماله كثرت ذنوبه ومن ساء خلقه عذب نفسه وقال عمرو بن دينار تكلم رجل عند النبى صلى الله عليه وسلم فأكثر فقال له صلى الله عليه وسلم

(الآفة الثانية : فضول الكلام)

(١) حديث طوبى لمن أمسك الفضل من لسانه وأنفق الفضل من ماله البغوى وابن قانع فى معجمى الصحابة والبيهقى من حديث ركب المصرى وقال ابن عبد البر إنه حديث حسن وقال البغوى لاأدرى سمع من النبى صلى الله عليه وسلم أم لا وقال ابن منده مجهول لانعرف له صحبة ورواه البزار من حديث أنس بسند ضعيف (٢) حديث مطرف بن عبد الله عن أبيه قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من بنى عامر فقالوا أنت والدنا وأنت سيدنا الحديث د ن فى اليوم والليلة بلفظ آخر ورواه ابن أبى الدنيا بلفظ المصنف

صورة الانسان والخلق معناه فقال بعضهم الخلق لاسبيل إلى تغييره كالخلق وقد ورد « فرغ ربكم من الخلق والخلق والرزق والأجل » وقد قال تعالى ـ لاتبديل لخلق الله ـ والأصح أن تبديل الأخلاق ممكن مقدور عليه بخلاف الخلق وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « حسنوا أخلاقكم » وذلك أن الله تعالى خلق الانسان وهيأه لقبول الصلاح والفساد وجعله أهلا للأدب ومكارم الأخلاق ووجود الأهلية فيه كوجود النار فى الزناد ووجود النخل فى النوى ثم إن الله تعالى بقدرته ألهم الانسان ومكنه

«كم دون لسانك من حجاب فقال شفتاى وأسنانى قال ألفا كان لك فى ذلك مايرد كلامك (١)» وفى رواية أنه قال ذلك فى رجل أثنى عليه فاستهتر فى الكلام ثم قال ما أوتى رجل شرا من فضل فى لسانه وقال عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه إنه ليمنعنى من كثير من الكلام خوف المباهاة . وقال بعض الحكماء إذا كان الرجل فى مجلس فأعجبه الحديث فليسكت وإن كان ساكتا فأعجبه السكوت فليتكلم وقال يزيد بن أبى حبيب من فتنة العالم أن يكون الكلام أحب إليه من الاستماع فان وجد من يكفيه فان فى الاستماع سلامة وفى الكلام تزيين وزيادة ونقصان . وقال ابن عمر إن أحق ماطهر الرجل لسانه ورأى أبو الدرداء امرأة سليطة فقال لو كانت هذه خرساء كان خيرا لها . وقال إبراهيم يهلك الناس خلتان فضول المال وفضول الكلام فهذه مذمة فضول الكلام وكثرته وسببه الباعث عليه وعلاجه ماسبق فى الكلام فيما لايعنى .

(الآفة الثالثة : الخوض فى الباطل)

وهو الكلام فى المعاصى كحكاية أحوال النساء ومجالس الخمر ومقامات الفساق وتنعم الأغنياء وتجبر الملوك ومراسمهم المذمومة وأحوالهم المكروهة فان كل ذلك مما لايحل الخوض فيه وهو حرام وأما الكلام فيما لايعنى أو أكثر مما يعنى فهو ترك الأولى ولاتحريم فيه نعم من يكثر الكلام فيما لايعنى لايؤمن عليه الخوض فى الباطل وأكثر الناس يتجالسون للتفرج بالحديث ولايعدو كلامهم التفكه بأعراض الناس أو الخوض فى الباطل وأنواع الباطل لايمكن حصرها لكثرتها وتفننها فلذلك لامخلص منها إلا بالاقتصار على مايعنى من مهمات الدين والدنيا وفى هذا الجنس تقع كلمات يهلك بها صاحبها وهو يستحقرها فقد قال بلال بن الحرث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما يظن أن تبلغ به مابلغت فيكتب الله بها رضوانه إلى يوم القيامة وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله مايظن أن تبلغ به مابلغت فيكتب الله عليه بها سخطه إلى يوم القيامة (٢)» وكان علقمة يقول كم من كلام منعنيه حديث بلال بن الحرث وقال النبى صلى الله عليه وسلم «إن الرجل ليتكلم بالكلمة يضحك بها جلساءه يهوى بها أبعد من الثريا (٣)» وقال أبو هريرة : إن الرجل ليتكلم بالكلمة مايلقى لها بالا يهوى بها فى جهنم وإن الرجل ليتكلم بالكلمة مايلقى لها بالا يرفعه الله بها فى أعلى الجنة . وقال صلى الله عليه وسلم «أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا فى الباطل (٤)» وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ وكنا نخوض مع الخائضين ـ وبقوله تعالى ـ فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره إنكم إذا مثلهم ـ وقال سلمان أكثر الناس ذنوبا يوم القيامة أكثرهم كلاما فى معصية الله . وقال ابن سيرين كان رجل من الأنصار يمر بمجلس لهم فيقول لهم توضئوا فان بعض ماتقولون شر من الحدث فهذا هو الخوض فى الباطل وهو

من إصلاحه بالتربية إلى أن يصير النوى نخلا والزناد بالعلاج حتى تخرج منه نار وكما جعل فى نفس الانسان صلاحية الخير جعل فيها صلاحية الشر حال الاصلاح والإفساد فقال سبحانه وتعالى ـ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ـ فتسويتها بصلاحيتها للشيئين جميعا ثم قال عز وجل ـ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ـ فاذا تزكت النفس تدربت بالعقل واستقامت أحوالها الظاهرة والباطنة وتهذبت الأخلاق وتكونت الآداب فالأدب استخراج مافى القوة إلى الفعل وهذا

(١) حديث عمرو بن دينار تكلم رجل عند النبى صلى الله عليه وسلم فأكثر فقال كم دون لسانك من باب الحديث ابن أبى الدنيا هكذا مرسلا ورجاله ثقات .

(الآفة الثالثة : الخوض فى الباطل)

(٢) حديث بلال بن الحارث إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله الحديث ه ت وقال حسن صحيح (٣) حديث إن الرجل ليتكلم بالكلمة يضحك بها جلساءه يهوى بها أبعد من الثريا ابن أبى الدنيا من حديث أبى هريرة بسند حسن وللشيخين و ت إن الرجل ليتكلم بالكلمة لايرى بها بأسا يهوى بها سبعين خريفا فى النار لفظ ت وقال حسن غريب (٤) حديث أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا فى الباطل ابن أبى الدنيا من حديث قتادة مرسلا ورجاله ثقات ورواه هو والطبرانى موقوفا على ابن مسعود بسند صحيح .

وراء ماسيأتى من الغيبة والنميمة والفحش وغيرها بل هو الخوض فى ذكر محظورات سبق وجودها أو تدبر للتوصل إليها من غير حاجة دينية إلى ذكرها ويدخل فيه أيضا الخوض فى حكاية البدع والمذاهب الفاسدة وحكاية ماجرى من قتال الصحابة على وجه يوهم الطعن فى بعضهم وكل ذلك باطل والخوض فيه خوض فى الباطل نسأل الله حسن العون بلطفه وكرمه .

(الآفة الرابعة المراء والجدال)

وذلك منهى عنه قال صلى الله عليه وسلم « لاتمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدا فتخلفه[1] » وقال عليه السلام « ذروا المراء فانه لاتفهم حكمته ولا تؤمن فتنته[2] » وقال صلى الله عليه وسلم من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة[3] » وعن أم سلمة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أول ماعهد إلىّ ربى ونهانى عنه بعد عبادة الأوثان وشرب الخمر ملاحاة الرجال[4] » وقال أيضا « ماضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل[5] » وقال أيضا « لايستكمل عبد حقيقة الايمان حتى يدع المراء وإن كان محقا[6] » وقال أيضا « ست من كنّ فيه بلغ حقيقة الايمان الصيام فى الصيف وضرب أعداء الله بالسيف وتعجيل الصلاة فى اليوم الدجن والصبر على المصيبات وإسباغ الوضوء على المكاره وترك المراء وهو صادق[7] » وقال الزبير لابنه لاتجادل الناس بالقرآن فانك لاتستطيعهم ولكن عليك بالسنة . وقال عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه من جعل دينه عرضة للخصومات أكثر التنقل . وقال مسلم بن يسار إياكم والمراء فانه ساعة جهل العالم وعندها يبتغى الشيطان زلته . وقيل ماضل قوم بعد إذ هداهم الله إلا بالجدل . وقال مالك بن أنس رحمة الله عليه ليس هذا الجدال من الدين فى شىء . وقال أيضا المراء يقسى القلوب ويورث الضغائن . وقال لقمان لابنه يابنى لاتجادل العلماء فيمقتوك وقال بلال بن سعد إذا رأيت الرجل لجوجا ممارياً معجبا برأيه فقد تمت خسارته وقال سفيان لو خالفت أخى فى رمانة فقال حلوة وقلت حامضة لسعى بى إلى السلطان وقال أيضا صاف من شئت ثم أغضبه بالمراء فليرمينك بداهية تمنعك العيش وقال ابن أبى ليلى لا أمارى صاحبى فإما أن أكذبه وإما أن أغضبه . وقال أبو الدرداء كفى بك إثما أن لا تزال ممارياً

يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه والسجية فعل الحق لاقدرة للبشر على تكوينها كتكون النار فى الزناد إذ هو فعل الله المحض واستخراجه بكسب الآدمى فهكذا الآداب منبعها السجايا الصالحة والمنح الإلهية ولما هيأ الله تعالى بواطن الصوفية بتكميل السجايا فيها تواصلوا بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما فى النفوس وهو مركوز بخلق الله تعالى إلى الفعل فصاروا مؤدبين مهذبين والآداب تقع فى حق بعض الأشخاص من غير زيادة ممارسة ورياضة القوة ماأودع الله تعالى فى غرائزهم كما

(الآفة الرابعة المراء والمجادلة)

(١) حديث لاتمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدا فتخلفه ت من حديث ابن عباس وقد تقدم (٢) حديث ذروا المراء فانه لاتفهم حكمته ولا تؤمن فتنته طب من حديث أبى الدرداء وأبى أمامة وأنس بن مالك وواثلة بن الأسقع باسناد ضعيف دون قوله لاتفهم حكمته ورواه بهذه الزيادة ابن أبى الدنيا موقوفا على ابن مسعود (٣) حديث من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة الحديث تقدم فى العلم (٤) حديث أم سلمة إن أول ماعهد إلى ربى ونهانى عنه بعد عبادة الأوثان وشرب الخمر ملاحاة الرجال ابن أبى الدنيا فى الصمت والطبرانى والبيهقى بسند ضعيف وقد رواه ابن أبى الدنيا فى المراسيل من حديث عروة بن رويم (٥) حديث ماضل قوم إلا أوتوا الجدل ت من حديث أبى أمامة وصححه وزاد بعد هدى كانوا عليه وتقدم فى العلم وهو عند ابن أبى الدنيا دون هذه الزيادة كما ذكره المصنف (٦) حديث لايستكمل عبد حقيقة الايمان حتى يذر المراء وإن كان محقا ابن أبى الدنيا من حديث أبى هريرة بسند ضعيف وهو عند أحمد بلفظ لايؤمن العبد حتى يترك الكذب فى المزاحة والمراء وإن كان صادقا (٧) حديث ست من كن فيه بلغ حقيقة الايمان الحديث وفيه ترك المراء وهو صادق أبو منصور الديلمى من حديث أبى مالك الأشعرى بسند ضعيف بلفظ ست خصال من الخير الحديث .

وقال صلى الله عليه وسلم « تكفير كل لحاء ركعتان [1] » وقال عمر رضى الله عنه لا تتعلم العلم لثلاث ولا تتركه لثلاث لا تتعلمه لتمارى به ولا لتباهى به ولا لترائى به ولا تتركه حياء من طلبه ولا زهادة فيه ولا رضا بالجهل منه . وقال عيسى عليه السلام من كثر كذبه ذهب جماله ومن لاحى الرجال سقطت مروءته ومن كثر همه سقم جسمه ومن ساء خلقه عذب نفسه . وقيل لميمون بن مهران مالك لا تترك أخاك عن قلى قال لأنى لا أشاريه ولا أماريه وما ورد فى ذم المراء والجدال أكثر من أن يحصى . وحد المراء هو كل اعتراض على كلام الغير باظهار خلل فيه إما فى اللفظ وإما فى المعنى وإما فى قصد المتكلم وترك المراء بترك الانكار والاعتراض فكل كلام سمعته فان كان حقا فصدق به وإن كان باطلا أو كذبا ولم يكن متعلقا بأمور الدين فاسكت عنه والطعن فى كلام الغير تارة يكون فى لفظه باظهار خلل فيه من جهة النحو أو من جهة اللغة أو من جهة العربية أو من جهة النظم والترتيب بسوء تقديم أو تأخير وذلك يكون تارة من قصور المعرفة وتارة يكون بطغيان اللسان وكيفما كان فلا وجه لاظهار خلله وأما فى المعنى فبأن يقول ليس كما تقول وقد أخطأت فيه من وجه كذا وكذا وأما فى قصده فمثل أن يقول هذا الكلام حق ولكن ليس قصدك منه الحق وإنما أنت فيه صاحب غرض وما يجرى مجراه وهذا الجنس إن جرى فى مسألة علمية ربما خص باسم الجدل وهو أيضا مذموم بل الواجب السكوت أو السؤال فى معرض الاستفادة لا على وجه العناد والنكارة أو التلطف فى التعريف لا فى معرض الطعن وأما المجادلة فعبارة عن قصد إفحام الغير وتعجيزه وتنقيصه بالقدح فى كلامه ونسبته إلى القصور والجهل فيه وآية ذلك أن يكون تنبيهه للحق من جهة أخرى مكروها عند المجادل يحب أن يكون هو المظهر له خطأ ليبين به فضل نفسه ونقص صاحبه ولا نجاة من هذا إلا بالسكوت عن كل ما لا يأثم به لو سكت عنه وأما الباعث على هذا فهو الترفع باظهار العلم والفضل والتهجم على الغير باظهار نقصه وهما شهوتان باطنتان للنفس قويتان لها أما إظهار الفضل فهو من قبيل تزكية النفس وهى من مقتضى ما فى العبد من طغيان دعوى العلو والكبرياء وهى من صفات الربوبية وأما تنقيص الآخر فهو من مقتضى طبع السبعية فانه يقتضى أن يمزق غيره ويقصمه ويصدمه ويؤذيه وهاتان صفتان مذمومتان مهلكتان وإنما قوتهما المراء والجدال فالمواظب على المراء والجدال مقو لهذه الصفات المهلكة وهذا مجاوز حد الكراهة بل هو معصية مهما حصل فيه إيذاء الغير ولا تنفك المماراة عن الايذاء وتهييج الغضب وحمل المعترض عليه على أن يعود فينصر كلامه بما يمكنه من حق أو باطل ويقدح فى قائله بكل ما يتصور له فيثور الشجار بين المتماريين كما يثور الهراش بين الكلبين يقصد كل واحد منهما أن يعض صاحبه بما هو أعلم نكاية وأقوى فى إفحامه وإلجامه وأما علاجه فهو بأن يكسر الكبر الباعث له على إظهار فضله والسبعية الباعث له على تنقيص غيره كما سيأتى ذلك فى كتاب ذم الكبر والعجب وكتاب ذم الغضب فان علاج كل علة باماطة سببها وسبب المراء والجدال ما ذكرناه ثم المواظبة عليه تجعله عادة وطبعا حتى يتمكن من النفس ويعسر الصبر عنه . روى أن أبا حنيفة رحمة الله عليه قال لداود الطائى لم آثرت الانزواء قال لأجاهد نفسى بترك الجدال فقال احضر المجالس واستمع ما يقال ولا تتكلم قال ففعلت ذلك فما رأيت مجاهدة أشد على منها وهو كما قال لأن من سمع الخطأ من غيره وهو قادر على كشفه تعسر عليه الصبر عند ذلك جدا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « من ترك المراء وهو محق بنى الله له بيتا فى أعلى الجنة » لشدة ذلك على النفس وأكثر ما يغلب ذلك فى المذاهب والعقائد فان للمراء طبع فاذا ظن أن له عليه ثوابا اشتد عليه حرصه وتعاون الطبع والشرع عليه وذلك خطأ محض بل ينبغى للانسان أن يكف لسانه عن أهل القبلة وإذا رأى مبتدعا تلطف

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » وفى بعض الناس من يحتاج إلى طول الممارسة لنقصان قوى أصولها فى الغريزة فلهذا احتاج المريدون إلى صحبة المشايخ لتكون الصحبة والتعلم عونا على استخراج ما فى الطبيعة إلى الفعل قال الله تعالى ـ قوا أنفسكم وأهليكم نارا ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما فقهوهم وأدبوهم وفى لفظ آخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أدبنى ربى فأحسن تأديبى ثم أمرنى بمكارم الأخلاق فقال ـ خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين ـ » . قال يوسف بن الحسين

(١) حديث تكفير كل لحاء ركعتان الطبرانى من حديث أبى أمامة بسند ضعيف .

فى نصحه فى خلوة لا بطريق الجدال فان الجدال يخيل إليه أنها حيلة منه فى التلبيس وأن ذلك صنعة يقدر الجادلون من أهل مذهبه على أمثالها لو أرادوا فتستمر البدعة فى قلبه بالجدل وتتأكد فاذا عرف أن النصح لاينفع اشتغل بنفسه وتركه وقال صلى الله عليه وسلم «رحم الله من كف لسانه عن أهل القبلة إلا بأحسن مايقدر عليه (١)» وقال هشام بن عروة كان عليه السلام يردد قوله هذا سبع مرات وكل من اعتاد المجادلة مدة وأثنى الناس عليه ووجد لنفسه بسببه عزا وقبولا قويت فيه هذه المهلكات ولايستطيع عنها نزوعا إذا اجتمع عليه سلطان الغضب والكبر والرياء وحب الجاه والتعزز بالفضل وآحاد هذه الصفات يشق مجاهدتها فكيف بمجموعها .

(الآفة الخامسة : الخصومة)

وهى أيضا مذمومة وهى وراء الجدال والمراء فالمراء طعن فى كلام الغير باظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير وإظهار مزية الكياسة. والجدال عبارة عن أمر يتعلق باظهار المذاهب وتقريرها والخصومة لجاج فى الكلام ليستوفى به مال أو حق مقصود وذلك تارة يكون ابتداء وتارة يكون اعتراضا والمراء لايكون إلا باعتراض على كلام سبق فقد قالت عائشة رضى الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم (٢)» وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من جادل فى خصومة بغير علم لم يزل فى سخط الله حتى ينزع (٣)» وقال بعضهم إياك والخصومة فانها تمحق الدين ويقال ماخاصم ورع قط فى الدين وقال ابن قتيبة مر بى بشر بن عبد الله ابن أبى بكرة فقال مايجلسك ههنا قلت خصومة بينى وبين ابن عم لى فقال إن لأبيك عندى يدا وإنى أريد أن أجزيك بها وإنى والله مارأيت شيئا أذهب للدين ولا أنقص للمروءة ولا أضيع للذة ولا أشغل للقلب من الخصومة قال فقمت لأنصرف فقال لى خصمى مالك قلت لا أخاصمك قال إنك عرفت أن الحق لى قلت لا ولكن أكرم نفسى عن هذا قال فانى لا أطلب منك شيئا هو لك . فان قلت فاذا كان للانسان حق فلابد له من الخصومة فى طلبه أو فى حفظه مهما ظلم فكيف يكون حكمه وكيف تذم خصومته ، فاعلم أن هذا الذم يتناول الذى يخاصم بالباطل والذى يخاصم بغير علم مثل وكيل القاضى فانه قبل أن يتعرف أن الحق فى أى جانب هو يتوكل فى الخصومة من أى جانب كان فيخاصم بغير علم ويتناول الذى يطلب حقه ولكنه لايقتصر على قدر الحاجة بل يظهر اللدد فى الخصومة على قصد التسلط أو على قصد الايذاء ويتناول الذى يمزح بالخصومة كلمات مؤذية ليس يحتاج إليها فى نصرة الحجة وإظهار الحق ويتناول الذى يحمله على الخصومة محض العناد لقهر الخصم وكسره مع أنه قد يستحقر ذلك القدر من المال وفى الناس من يصرح به ويقول إنما قصدى عناده وكسر عرضه وإنى إن أخذت منه هذا المال ربما رميت به فى بئر ولا أبالى وهذا مقصوده اللدد والخصومة واللجاج وهو مذموم جدا فأما المظلوم الذى ينصر حجته بطريق الشرع من غير لدد وإسراف وزيادة لجاج على قدر الحاجة ومن غير قصد عناد

بالأدب يفهم العلم وبالعلم يصح العمل وبالعمل تنال الحكمة وبالحكمة يقام الزهد وبالزهد تترك الدنيا وبترك الدنيا يرغب فى الآخرة وبالرغبة فى الآخرة تنال الرتبة عند الله تعالى . قيل لما ورد أبو حفص العراق جاء إليه الجنيد فرأى أصحاب أبى حفص وقوفا على رأسه يأتمرون لأمره لا يخطئ أحد منهم فقال يا أبا حفص أدبت أصحابك أدب الملوك فقال لا يا أبا القاسم ولكن حسن الأدب فى الظاهر عنوان الأدب فى الباطن قال أبو الحسين النورى ليس لله فى عبده مقام ولا حال ولا معرفة تسقط معها

---

(١) حديث رحم الله من كف لسانه عن أهل القبلة إلا بأحسن مايقدر عليه ابن أبى الدنيا باسناد ضعيف من حديث هشام بن عروة عن النبى ﷺ مرسلا ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من رواية هشام عن عائشة بلفظ رحم الله امرأ كف لسانه عن أعراض المسلمين وهو منقطع وضعيف جدا .

(الآفة الخامسة : الخصومة)

(٢) حديث عائشة إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم خ وقد تقدم (٣) حديث أبى هريرة من جادل فى خصومة بغير علم لم يزل فى سخط الله حتى ينزع ابن أبى الدنيا والأصفهانى فى الترغيب والترهيب وفيه رجاء أبو يحيى ضعفه الجمهور .

وإيذاء فعله ليس بحرام ولكن الأولى تركه ماوجد إليه سبيلا فان ضبط اللسان فى الخصومة على حد الاعتدال متعذر والخصومة توغر الصدر وتهيج الغضب وإذا هاج الغضب نسى للتنازع فيه وبقى الحقد بين المتخاصمين حتى يفرح كل واحد بمساءة صاحبه ويحزن بمسرته ويطلق اللسان فى عرضه فمن بدأ بالخصومة فقد تعرض لهذه المحذورات وأقل مافيه تشويش خاطره حتى إنه فى صلاته يشتغل بمحاجة خصمه فلايبقى الأمر على حد الواجب فالخصومة مبدأ كل شر وكذا المراء والجدال فينبغى أن لايفتح بابه إلا لضرورة وعند الضرورة ينبغى أن يحفظ اللسان والقلب عن تبعات الخصومة وذلك متعذر جدا فمن اقتصر على الواجب فى خصومته سلم من الاثم ولاتذم خصومته إلا أنه إن كان مستغنيا عن الخصومة فيا خاصم فيه لأن عنده ما يكفيه فيكون تاركا للأولى ولايكون آثما ، نعم أقل مايفوته فى الخصومة والمراء والجدال طيب الكلام وماورد فيه من الثواب إذ أقل درجات طيب الكلام إظهار الموافقة ولا خشونة فى الكلام أعظم من الطعن والاعتراض الذى حاصله إما تجهيل وإما تكذيب فان من جادل غيره أو ماراه أو خاصمه فقد جهله أو كذبه فيفوت به طيب الكلام وقد قال صلى الله عليه وسلم «يمكنكم من الجنة طيب الكلام وإطعام الطعام [1]» وقد قال الله تعالى ـ وقولوا للناس حسنا ـ وقال ابن عباس رضى الله عنهما من سلم عليك من خلق الله فاردد عليه السلام وإن كان مجوسيا إن الله تعالى يقول ـ وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها ـ وقال ابن عباس أيضا لو قال لى فرعون خيرا لرددت عليه وقال أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن فى الجنة لغرفا يرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها أعدها الله تعالى لمن أطعم الطعام وألان الكلام [2]» وروى أن عيسى عليه السلام مرّ به خنزير فقال مر بسلام فقيل ياروح الله أتقول هذا لخنزير فقال أكره أن أعود لسانى الشر وقال نبينا عليه السلام «الكلمة الطيبة صدقة [3]» وقال « اتقوا النار ولو بشق تمرة فان لم تجدوا فبكلمة طيبة [4]» وقال عمر رضى الله عنه البر شىء هين وجه طليق وكلام لين . وقال بعض الحكماء الكلام اللين يغسل الضغائن المستكنة فى الجوارح . وقال بعض الحكماء كل كلام لايسخط ربك إلا أنك ترضى به جليسك فلا تبخل به عليه بخيلا فانه لعله يعوضك منه ثواب المحسنين وهذا كله فى فضل الكلام الطيب وتضاده الخصومة والمراء والجدال واللجاج فانه الكلام المستكره الموحش المؤذى للقلب المنغص للعيش المهيج للغضب الموغر للصدر نسأل الله حسن التوفيق بمنه وكرمه .

(الآفة السادسة)

التقعر فى الكلام بالتشدق وتكلف السجع والفصاحة والتصنع فيه بالتشبيبات والمقدمات وماجرت به عادة المتفاصحين المدعين للخطابة وكل ذلك من التصنع المذموم ومن التكلف الممقوت الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا وأتقياء أمتى برآء من التكلف» وقال صلى الله عليه وسلم «إن أبغضكم إلىّ وأبعدكم منى مجلسا الثرثارون المتفيهقون المتشدقون فى الكلام [5]» وقالت فاطمة رضى الله عنها

آداب الشريعة وآداب الشريعة حلية الظاهر والله تعالى لايبيح تعطيل الجوارح من التحلى بمحاسن الآداب قال عبد الله بن المبارك أدب الخدمة أعز من الخدمة . حكى عن أبى عبيد القاسم بن سلام قال دخلت مكة فكنت ربما أقعد بحذاء الكعبة وربما كنت أستلقى وأمدّ رجلى فجاءتنى عائشة المكية فقالت لى يا أبا عبيد يقال إنك من أهل العلم اقبل منى كلمة لاتجالسه إلا بأدب وإلا فيمحى اسمك من ديوان القرب قال أبو عبيد وكانت من العارفات . وقال ابن عطاء : النفس مجبولة

(١) حديث يمكنكم من الجنة طيب الكلام وإطعام الطعام الطبرانى من حديث جابر وفيه من لاأعرفه وله من حديث هانىء أبى شريح باسناد جيد يوجب الجنة إطعام الطعام وحسن الكلام (٢) حديث أنس إن فى الجنة لغرفا يرى ظاهرها من باطنها الحديث ت وقد تقدم (٣) حديث الكلمة الطيبة صدقة م من حديث أبى هريرة (٤) حديث اتقوا النار ولو بشق تمرة الحديث متفق عليه من حديث عدى بن حاتم وقد تقدم .

(الآفة السادسة : التقعر فى الكلام والتشدق)

(٥) حديث إن أبغضكم إلى الله وأبعدكم منى مجلسا الثرثارون المتفيهقون المتشدقون أحمد من حديث

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «شرار أمتي الذين غذوا بالنعيم يأكلون ألوان الطعام ويلبسون ألوان الثياب ويتشدقون في الكلام (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «ألا هلك المتنطعون ثلاث مرات (٢)» والتنطع هو التعمق والاستقصاء. وقال عمر رضي الله عنه: إن شقاشق الكلام من شقاشق الشيطان وجاء عمر بن سعد بن أبي وقاص إلى أبيه سعد يسأله حاجة فتكلم بين يدي حاجته بكلام فقال له سعد ما كنت من حاجتك بأبعد منك اليوم إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «يأتي على الناس زمان يتخللون الكلام بألسنتهم كما تتخلل البقرة الكلأ بألسنتها (٣)» وكأنه أنكر عليه ماقدمه على الكلام من التشبيب والمقدمة المصنوعة للتكلفة، وهذا أيضا من آفات اللسان ويدخل فيه كل سجع متكلف وكذلك التفاصيح الخارج عن حد العادة وكذلك التكلف بالسجع في المحاورات «إذ قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة في الجنين فقال بعض قوم الجاني: كيف ندي من لاشرب ولاأكل ولاصاح ولااستهل ومثل ذلك بطل فقال أسجعا كسجع الأعراب (٤)» وأنكر ذلك لأن أثر التكلف والتصنع بين عليه، بل ينبغي أن يقتصر في كل شيء على مقصوده ومقصود الكلام التفهيم للغرض وما وراء ذلك تصنع مذموم ولايدخل في هذه تحسين ألفاظ الخطابة والتذكير من غير إفراط وإغراب فان المقصود منها تحريك القلوب وتشويقها وقبضها وبسطها، فلرشاقة اللفظ تأثير فيه فهو لائق به، فأما المحاورات التي تجري لقضاء الحاجات فلا يليق بها السجع والتشدق والاشتغال به من التكلف المذموم ولاباعث عليه إلا الرياء وإظهار الفصاحة والتميز بالبراعة وكل ذلك مذموم يكرهه الشرع ويزجر عنه.

(الآفة السابعة: الفحش والسب وبذاءة اللسان)

وهو مذموم ومنهي عنه ومصدره الخبث واللؤم. قال صلى الله عليه وسلم «إياكم والفحش فان الله تعالى لايحب الفحش ولاالتفحش (٥)» ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن تسب قتلى بدر من المشركين فقال «لاتسبوا هؤلاء فانه لايخلص إليهم شيء مما تقولون وتؤذون الأحياء ألا إن البذاء لؤم (٦)» وقال صلى الله عليه وسلم «ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولاالفاحش ولاالبذي (٧)» وقال صلى الله عليه وسلم «الجنة حرام على كل فاحش أن يدخلها (٨)» وقال صلى الله عليه وسلم

أبي ثعلبة وهو عند ت من حديث جابر وحسنه بلفظ إن أبغضكم إليّ (١) حديث فاطمة شرار أمتي الذين غذوا بالنعيم الحديث وفيه ويتشدقون ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب (٢) حديث ألا هلك المتنطعون م من حديث ابن مسعود (٣) حديث سعد يأتي على الناس زمان يتخللون الكلام بألسنتهم كما تتخلل البقرة الكلأ بلسانها رواه أحمد (٤) حديث كيف ندي من لاشرب ولاأكل الحديث م من حديث المغيرة بن شعبة وأبي هريرة وأصلهما عند خ أيضا.

(الآفة السابعة: الفحش والسب وبذاءة اللسان)

(٥) حديث إياكم والفحش الحديث ن في الكبرى في التفسير والحاكم وصححه من حديث عبد الله ابن عمرو ورواه ابن حبان من حديث أبي هريرة (٦) حديث النهي عن سب قتلى بدر من المشركين الحديث ابن أبي الدنيا من حديث محمد بن علي الباقر مرسلا ورجاله ثقات وللنسائي من حديث ابن عباس باسناد صحيح إن رجلا وقع في أب للعباس كان في الجاهلية فلطمه الحديث وفيه لاتسبوا أمواتنا فتؤذوا أحيانا (٧) حديث ليس المؤمن بالطعان ولااللعان ولاالفاحش ولاالبذي ت باسناد صحيح من حديث ابن مسعود وقال حسن غريب والحاكم وصححه وروى موقوفا قال الدارقطني في العلل والموقوف أصح (٨) حديث الجنة حرام على كل فاحش أن يدخلها ابن أبي الدنيا وأبو نعيم في الحلية

على سوء الأدب والعبد مأمور بملازمة الأدب والنفس تجري بطباعها في ميدان المخالفة والعبد يردها بجهده إلى حسن المطالبة فمن أعرض عن الجهد فقد أطلق عنان النفس وغفل عن الرعاية ومهما أعانها فهو شريكها وقال الجنيد من أعان نفسه على هواها فقد أشرك في قتل نفسه لأن العبودية ملازمة الأدب والطغيان سوء الأدب أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن علي قال أنا أبو الفتح الهروي قال أنا أبو النصر الترياقي قال أنا أبو محمد الجراحي قال أنا أبو العباس المحبوبي قال أنا أبو عيسى الترمذي

« أربعة يؤذون أهل النار فى النار على مابهم من الأذى يسعون بين الحميم والجحيم يدعون بالويل والثبور : رجل يسيل فوه قيحا ودما فيقال له مابال الأبعد قد آذانا على مابنا من الأذى فيقول إن الأبعد كان ينظر إلى كل كلمة قذعة خبيثة فيستلذها كما يستلذ الرفث (١) » وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة « ياعائشة لوكان الفحش رجلا لكان رجل سوء (٢) » وقال ﷺ « البذاء والبيان شعبتان من شعب النفاق (٣) » فيحتمل أن يراد بالبيان كشف ما لايجوز كشفه ويحتمل أيضا المبالغة فى الإيضاح حتى ينتهى إلى حد التكلف ويحتمل أيضا البيان فى أمور الدين وفى صفات الله تعالى فان إلقاء ذلك مجملا إلى أسماع العوام أولى من المبالغة فى بيانه إذ قد يثور من غاية البيان فيه شكوك ووساوس فاذا أجملت بادرت القلوب إلى القبول ولم تضطرب ولكن ذكره مقرونا بالبذاء يشبه أن يكون للرادبه المجاهرة بما يستحيى الانسان من بيانه فان الأولى فى مثله الإغماض والتغافل دون الكشف والبيان وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله لايحب الفاحش المتفحش الصياح فى الأسواق (٤) » وقال جابر بن سمرة « كنت جالسا عند النبى صلى الله عليه وسلم وأبى أمامى فقال صلى الله عليه وسلم إن الفحش والتفاحش ليسا من الاسلام فى شىء وإن أحسن الناس إسلاما أحاسنهم أخلاقا (٥) » وقال إبراهيم بن ميسرة يقال يؤتى بالفاحش المتفحش يوم القيامة فى صورة كلب أوفى جوف كلب . وقال الأحنف ابن قيس ألا أخبركم بأدوإ الداء اللسان البذى والخلق الدنى ، فهذه مذمة الفحش فأما حده وحقيقته فهو التعبير عن الأمور المستقبحة بالعبارات الصريحة وأكثر ذلك يجرى فى ألفاظ الوقاع ومايتعلق به فان لأهل الفساد عبارات صريحة فاحشة يستعملونها فيه وأهل الصلاح يتحاشون عنها بل يكنون عنها ويدلون عليها بالرموز فيذكرون مايقاربها ويتعلق بها ، وقال ابن عباس : إن الله حيى كريم يعفو ويكنو كنى باللمس عن الجماع فالمسيس واللمس والدخول والصحبة كنايات عن الوقاع وليست بفاحشة وهناك عبارات فاحشة يستقبح ذكرها ويستعمل أكثرها فى الشتم والتعيير وهذه العبارات متفاوتة فى الفحش وبعضها أفحش من بعض ، وربما اختلف ذلك بعادة البلاد وأوائلها مكروهة وأواخرها محظورة وبينهما درجات يتردد فيها وليس يختص هذا بالوقاع بل بالكناية بقضاء الحاجة عن البول والغائط أولى من لفظ التغوط والخراء وغيرهما فان هذا أيضا مما يخفى وكل مايخفى يستحيا منه فلا ينبغى أن يذكر ألفاظه الصريحة فانه فحش وكذلك يستحسن فى العادة الكناية عن النساء فلايقال قالت زوجتك كذا بل يقال قيل فى الحجرة أومن وراء الستر أوقالت أم الأولاد فالتلطف فى هذه الألفاظ محمود والتصريح فيها يفضى إلى الفحش وكذلك من به عيوب يستحيا منها فلا ينبغى أن يعبر عنها بصريح لفظها كالبرص والقرع والبواسير بل يقال العارض الذى يشكوه ومايجرى

قال ثنا قتيبة قال ثنا يحيى بن يعلى عن ناصح عن سماك عن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لأن يؤدب الرجل ولده خير له من أن يتصدق بصاع » وروى أيضا أنه قال عليه السلام « ما نحل والد ولدا من نحلة أفضل من أدب حسن » وروت عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن موضعه ويحسن أدبه » وقال أبو على الدقاق العبد يصل بطاعته إلى الجنة وبأدبه فى طاعته إلى الله تعالى. قال أبو القاسم القشيرى رحمه الله كان

من حيث عبد الله بن عمرو (١) حديث أربعة يؤذون أهل النار على مابهم من الأذى الحديث وفيه إن الأبعد كان ينظر إلى كل كلمة خبيثة فيستلذها كما يستلذ الرفث ابن أبى الدنيا من حديث شفى بن مانع واختلف فى صحبته فذكره أبو نعيم فى الصحابة وذكره ع حب فى التابعين (٢) حديث ياعائشة لوكان الفحش رجلا لكان رجل سوء ابن أبى الدنيا من رواية ابن لهيعة عن أبى النضر عن أبى سلمة عنها (٣) حديث البذاء والبيان شعبتان من النفاق ت وحسنه و ك وصححه على شرطهما من حديث أبى أمامة وقد تقدم (٤) حديث إن الله لايحب الفاحش ولا المتفحش الصياح فى الأسواق ابن أبى الدنيا من حديث جابر بسند ضعيف وله وللطبرانى من حديث أسامة بن زيد إن الله لايحب الفاحش المتفحش وإسناده جيد (٥) حديث جابر بن سمرة إن الفحش والتفحش ليسا من الاسلام فى شىء الحديث أحمد وابن أبى الدنيا باسناد صحيح .

مجراه فالتصريح بذلك داخل فى الفحش وجميع ذلك من آفات اللسان . قال العلاء بن هرون: كان عمر بن عبد العزيز يتحفظ فى منطقه فخرج تحت إبطه خراج فأتيناه نسأله لنرى مايقول فقلنا من أين خرج فقال من باطن اليد ، والباعث على الفحش إما قصد الايذاء وإما الاعتياد الحاصل من مخالطة الفساق وأهل الخبث واللؤم ومن عادتهم السب ، وقال أعرابى لرسول الله صلى الله عليه وسلم «أوصنى فقال عليك بتقوى الله وإن امرؤ عيرك بشىء يعلمه فيك فلا تعيره بشىء تعلمه فيه يكن وباله عليه وأجره لك ولا تسبن شيئا قال فما سببت شيئا بعده (١) » وقال عياض بن حمار «قلت يارسول الله إن الرجل من قومى يسبنى وهو دونى هل على من بأس أن أنتصر منه فقال المتسابان شيطانان يتعاويان ويتهارجان (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « للمستبان ماقالا فعلى البادىء منهما حتى يعتدى المظلوم (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم «ملعون من سب والديه (٥) » وفى رواية « من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه قالوا يارسول الله كيف يسب الرجل والديه قال يسب أبا الرجل فيسب الآخر أباه » .

(الآفة الثامنة اللعن)

إما لحيوان أو جماد أو إنسان وكل ذلك مذموم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «المؤمن ليس بلعان (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « لاتلاعنوا بلعنة الله ولا بغضبه ولا بجهنم (٧) » وقال حذيفة ما تلاعن قوم قط إلا حق عليهم القول ، وقال عمران بن حصين « بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض أسفاره إذ امرأة من الأنصار على ناقة لها فضجرت منها فلعنتها فقال صلى الله عليه وسلم خذوا ماعليها وأعروها فانها ملعونة (٨) » قال فكأنى أنظر إلى تلك الناقة تمشى بين الناس لايتعرض لها أحد . وقال أبو الدرداء : مالعن أحد الأرض إلا قالت لعن الله أعصانا لله . وقالت عائشة رضى الله عنها « سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر وهو يلعن بعض رقيقه فالتفت إليه وقال ياأبابكر أصديقين ولعانين كلا ورب الكعبة مرتين أو ثلاثا (٩) » فأعتق أبو بكر يومئذ رقيقه وأتى النبى

(١) حديث قال أعرابى أوصنى فقال عليك بتقوى الله وإن امرؤ عيرك بشىء يعلمه فيك فلا تعيره بشىء تعلمه فيه الحديث أحمد والطبرانى باسناد جيد من حديث أبى جرى الهجيمى قيل اسمه جابر بن سليم وقيل سليم بن جابر (٢) حديث عياض بن حمار قلت يارسول الله الرجل من قومى يسبنى وهو دونى هل على من بأس أن أنتصر منه فقال المستبان شيطانان يتكاذبان ويتهاتران د الطيالسى وأصله عند أحمد (٣) حديث سباب المسلم فسوق وقتاله كفر متفق عليه من حديث ابن مسعود (٤) حديث المستبان ماقالا فعلى البادىء حتى يعتدى المظلوم ، م من حديث أبى هريرة وقال مالم يعتد (٥) حديث ملعون من سب والديه وفى رواية من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه الحديث أحمد وأبو يعلى والطبرانى من حديث ابن عباس باللفظ الأول باسناد جيد واتفق الشيخان على اللفظ الثانى من حديث عبد الله بن عمرو

(الآفة الثامنة اللعن)

(٦) حديث المؤمن ليس بلعان تقدم حديث ابن مسعود ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان الحديث قبل هذا بأحد عشر حديثا وللترمذى وحسنه من حديث ابن عمر لا يكون المؤمن لعانا (٧) حديث لاتلاعنوا بلعنة الله الحديث ت د من حديث سمرة بن جندب قال ت حسن صحيح (٨) حديث عمران بن حصين بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض أسفاره إذ امرأة من الأنصار على ناقة لها فضجرت منها فلعنتها الحديث رواه م (٩) حديث عائشة سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أبابكر رضى الله عنه وهو يلعن بعض رقيقه فالتفت إليه فقال ياأبا بكر لعانين وصديقين الحديث ابن أبى الدنيا فى الصمت وشيخه بشار بن موسى الخفاف ضعفه الجمهور وكان أحمد حسن الرأى فيه .

الأستاذ أبو على لا يستند إلى شىء فكان يوما فى مجمع فأردت أن أضع وسادة خلف ظهره لأنى رأيته غير مستند فتنحى عن الوسادة قليلا فتوهمت أنه توقى الوسادة لأنه لم يكن عليها خرقة أو سجادة فقال لاأريد الاستناد فتأملت بعد ذلك فعلمت أنه لا يستند إلى شىء أبدا. وقال الجلال البصرى التوحيد يوجب الايمان فمن لا إيمان له لاتوحيد له والإيمان يوجب الشريعة فمن لاشريعة له لاإيمان له ولاتوحيد له والشريعة توجب الأدب فمن لا أدب له لاشريعة له ولاإيمان له ولا توحيد له. وقال بعضهم الزم الأدب

صلى الله عليه وسلم وقال لاأعود وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن اللعانين لا يكونون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة (١) » وقال أنس كان رجل يسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعير فلعن بعيره فقال صلى الله عليه وسلم « ياعبد الله لاتسر معنا على بعير ملعون (٢) » وقال ذلك إنكارا عليه واللعن عبارة عن الطرد والإبعاد من الله تعالى وذلك غير جائز إلا على من اتصف بصفة تبعده من الله عز وجل وهو الكفر والظلم بأن يقول لعنة الله على الظالمين وعلى الكافرين وينبغى أن يتبع فيه لفظ الشرع فان فى اللعنة خطرا لأنه حكم على الله عز وجل بأنه قد أبعد الملعون وذلك غيب لايطلع عليه غير الله تعالى ويطلع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أطلعه الله عليه والصفات المقتضية للعن ثلاثة الكفر والبدعة والفسق واللعن فى كل واحدة ثلاث مراتب : الأولى اللعن بالوصف الأعم كقولك لعنة الله على الكافر والمبتدعين والفسقة. الثانية اللعن بأوصاف أخص منه كقولك لعنة الله على اليهود والنصارى والمجوس وعلى القدرية والخوارج والروافض أو على الزناة والظلمة وآكلى الربا وكل ذلك جائز ولكن فى لعن أوصاف المبتدعة خطر لأن معرفة البدعة غامضة ولم يرد فيه لفظ مأثور فينبغى أن يمنع منه العوام لأن ذلك يستدعى المعارضة بمثله ويثير نزاعا بين الناس وفسادا . الثالثة اللعن للشخص المعين وهذا فيه خطر كقولك زيد لعنه الله وهو كافر أو فاسق أو مبتدع والتفصيل فيه أن كل شخص ثبتت لعنته شرعا فتجوز لعنته كقولك فرعون لعنه الله وأبو جهل لعنه الله لأنه قد ثبت أن هؤلاء ماتوا على الكفر وعرف ذلك شرعا أما شخص بعينه فى زماننا كقولك زيد لعنه الله وهو يهودى مثلا فهذا فيه خطر فانه ربما يسلم فيموت مقربا عند الله فكيف يحكم بكونه ملعونا . فان قلت يلعن لكونه كافرا فى الحال كما يقال للمسلم رحمه الله لكونه مسلما فى الحال وإن كان يتصور أن يرتد . فاعلم أن معنى قولنا رحمه الله أى ثبته الله على الاسلام الذى هو سبب الرحمة وعلى الطاعة ولا يمكن أن يقال ثبت الله الكافر على ماهو سبب اللعنة فان هذا سؤال للكفر وهو فى نفسه كفر بل الجائز أن يقال لعنه الله إن مات على الكفر ولا لعنه الله إن مات على الاسلام وذلك غيب لايدرى والمطلق متردد بين الجهتين ففيه خطر وليس فى ترك اللعن خطر وإذا عرفت هذا فى الكافر فهو فى زيد الفاسق أو زيد المبتدع أولى فلعن الأعيان فيه خطر لأن الأعيان تتقلب فى الأحوال إلا من أعلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يجوز أن يعلم من يموت على الكفر ولذلك عين قوما باللعن فكان يقول فى دعائه على قريش « اللهم عليك بأبى جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة (٣) » وذكر جماعة قتلوا على الكفر ببدر حتى إن من لم يعلم عاقبته كان يلعنه فنهى عنه إذ روى « أنه كان يلعن الذين قتلوا أصحاب بئر معونة فى قنوته شهرا فنزل قوله تعالى ـ ليس لك من الأمر شىء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون (٤) ـ يعنى أنهم ربما يسلمون فمن أين تعلم أنهم ملعونون

ظاهرا وباطنا فما أساء أحد الأدب ظاهرا إلا عوقب ظاهرا وما أساء أحد الأدب باطنا إلا عوقب باطنا . قال بعضهم هو غلام الدقاق نظرت إلى غلام أمرد فنظر إلىّ الدقاق وأنا أنظر إليه فقال لتجدن غبها ولو بعد سنين قال فوجدت غبها بعد عشرين سنة أن أنسيت القرآن . وقال سرى صليت وردى ليلة من الليالى ومددت رجلى فى المحراب فنوديت ياسرى هكذا تجالس الملوك فضممت رجلى ثم قلت وعزتك لامددت رجلى أبدا وقال الجنيد فبقى ستين سنة مامد رجله ليلا ولا نهارا . قال عبد الله ابن المبارك من تهاون

(١) حديث إن اللعانين لا يكونون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة م من حديث أبى الدرداء (٢) حديث أنس كان رجل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعير فلعن بعيره فقال ياعبد الله لاتسر معنا على بعير ملعون ابن أبى الدنيا باسناد جيد (٣) حديث اللهم عليك بأبى جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة وذكر جماعة متفق عليه من حديث ابن مسعود (٤) حديث إنه كان يلعن الذين قتلوا أصحاب بئر معونة فى قنوته شهرا فنزل قوله تعالى ـ ليس لك من الأمر شىء ـ الشيخان من حديث أنس دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذين قتلوا أصحاب بئر معونة ثلاثين صباحا الحديث وفى رواية لهما قنت شهرا يدعو على رعل وذكوان الحديث ولهما من حديث أبى هريرة وكان يقول حين يفرغ من صلاة الفجر من القراءة ويكبر ويرفع رأسه الحديث وفيه اللهم العن لحيان ورعلا الحديث

وكذلك من بان لنا موته على الكفر جاز لعنه وجاز ذمه ان لم يكن فيه أذى على مسلم فان كان لم يجز كما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « سأل أبا بكر رضى الله عنه عن قبر مر به وهو يريد الطائف فقال هـذا قبر رجل كان عاتيا على الله ورسوله وهو سعيد بن العاص فغضب ابنه عمرو ابن سعيد وقال يارسول الله هذا قبر رجل كان أطعم للطعام وأضرب للهام من أبى قحافة فقال أبو بكر يكلمنى هذا يارسول الله بمثل هذا الكلام فقال صلى الله عليه وسلم اكفف عن أبى بكر فانصرف ثم أقبل على أبى بكر فقال يا أبا بكر إذا ذكرتم الكفار فعمموا فانكم إذا خصصتم غضب الأبناء للآباء فكف الناس عن ذلك (١) » وشرب نعيمان الخمر فحد مرات فى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض الصحابة لعنه الله ما أكثر مايؤتى به فقال صلى الله عليه وسلم « لاتكن عونا للشيطان على أخيك (٢) » وفى رواية لاتقل هذا فانه يحب الله ورسوله فنهاه عن ذلك وهذا يدل على أن لعن فاسق بعينه غير جائز وعلى الجملة ففى لعن الأشخاص خطر فليجتنب ولاخطر فى السكوت عن لعن إبليس مثلا فضلا عن غيره . فان قيل هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو آمر به . قلنا هذا لم يثبت أصلا فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به مالم يثبت فضلا عن اللعنة لأنه لاتجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق ، نعم يجوز أن يقال قتل ابن ملجم عليا وقتل أبو لؤلؤة عمر رضى الله عنهما فان ذلك ثبت متواترا فلا يجوز أن يرمى مسلم بفسق أو كفر من غير تحقيق قال صلى الله عليه وسلم « لايرمى رجل رجلا بالكفر ولا يرميه بالفسق إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك (٣) » وقال ﷺ « ماشهد رجل على رجل بالكفر إلا باء به أحدهما إن كان كافرا فهو كما قال وإن لم يكن كافرا فقد كفر بتكفيره إياه (٤) » وهذا معناه أن يكفره وهو يعلم أنه مسلم فان ظن أنه كافر ببدعة أو غيرها كان مخطئا لا كافرا وقال معاذ

بالأدب عوقب بحرمان السنن ومن تهاون بالسنن عوقب بحرمان الفرائض ومن تهاون بالفرائض عوقب بحرمان المعرفة . وسئل السرى عن مسئلة فى الصبر فجعل يتكلم فيها فدب على رجله عقرب فجعلت تضربه بابرتها فقيل له ألا تدفعها عن نفسك قال أستحى من الله أن أتكلم فى حال ثم أخالف ما أعلم فيه وقيل من أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « زويت لى الأرض فأريت مشارقها ومغاربها » ولم يقل رأيت . وقال أنس ابن مالك الأدب فى العمل علامة قبول

وفيه ثم بلغنا أنه ترك ذلك لما أنزل الله ـ ليس لك من الأمر شىء ـ لفظ م (١) حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل أبا بكر عن قبر مر به وهو يريد الطائف فقال هذا قبر رجل كان عاتيا على الله وعلى رسوله وهو سعيد بن العاص فغضب ابنه الحديث د فى المراسيل من رواية على بن ربيعة قال لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة توجه من فوره ذلك إلى الطائف ومعه أبو بكر ومعه ابنا سعيد بن العاص فقال أبو بكر لمن هذا القبر قالوا قبر سعيد بن العاص فقال أبو بكر لعن الله صاحب هذا القبر فانه كان يجاهد الله ورسوله الحديث وفيه فاذا سبيتم المشركين فسبوهم جميعا (٢) حديث شرب نعيمان الخمر فحد مرات فى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض الصحابة لعنه الله ما أكثر مايؤتى به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتكن عونا للشيطان على أخيك وفى رواية لاتقل هذا فانه يحب الله ورسوله ابن عبد البر فى الاستيعاب من طريق الزبير بن بكار من رواية محمد بن عمرو بن حزم مرسلا ومحمد هذا ولد فى حياته صلى الله عليه وسلم وسماه محمدا وكناه عبد الملك وللبخارى من حديث عمر أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد جلده فى الشراب فأتى به يوما فأمر به فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر مايؤتى به فقال النبى صلى الله عليه وسلم لاتلعنوه فوالله ماعلمت إلا أنه يحب الله ورسوله من حديث أبى هريرة فى رجل شرب ولم يسم وفيه لاتعينوا عليه الشيطان وفى رواية لاتكونوا عون الشيطان على أخيكم (٣) حديث لايرمى رجل رجلا بالكفر ولا يرميه بالفسق إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك متفق عليه والسياق للبخارى من حديث أبى ذر مع تقديم ذكر الفسق (٤) حديث ماشهد رجل على رجل بالكفر إلا آب أحدهما إن كان كافرا فهو كما قال وإن لم يكن كافرا فقد كفر بتكفيره إياه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى سعيد بسند ضعيف .

قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنهاك أن تشتم مسلما أو تعصى إماما عادلا والتعرض للاموات أشد (١)» قال مسروق دخلت على عائشة رضى الله عنها فقالت مافعل فلان لعنه الله قلت توفى قالت رحمه الله قلت وكيف هذا قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لاتسبوا الأموات فانهم قد أفضوا إلى ماقدموا (٢)» وقال عليه السلام «لاتسبوا الأموات فتؤذوا به الأحياء (٣)» وقال عليه السلام «أيها الناس احفظونى فى أصحابى وإخوانى وأصهارى ولاتسبوهم أيها الناس إذا مات الميت فاذكروا منه خيرا (٤)» فان قيل فهل يجوز أن يقال قاتل الحسين لعنه الله أو الآمر بقتله لعنه الله ؟ قلنا الصواب أن يقال قاتل الحسين إن مات قبل التوبة لعنه الله لأنه يحتمل أن يموت بعد التوبة فانّ وحشيا قاتل حمزة عم رسول الله ﷺ قتله وهو كافر ثم تاب عن الكفر والقتل جميعا ولايجوز أن يلعن والقتل كبيرة ولاتنتهى إلى رتبة الكفر فاذا لم يقيد بالتوبة وأطلق كان فيه خطر وليس فى السكوت خطر فهو أولى وإنما أوردنا هذا لتهاون الناس باللعنة وإطلاق اللسان بها والمؤمن ليس بلعان فلا ينبغى أن يطلق اللسان باللعنة إلا على من مات على الكفر أو على الأجناس المعروفين بأوصافهم دون الأشخاص المعينين فالاشتغال بذكر الله أولى فان لم يكن ففى السكوت سلامة قال مكى بن إبراهيم كنا عند ابن عون فذكروا بلال بن أبى بردة فجعلوا يلعنونه ويقعون فيه وابن عون ساكت فقالوا يا ابن عون إنما نذكره لما ارتكب منك فقال إنما هما كلمتان تخرجان من صحيفتى يوم القيامة لاإله إلا الله ولعن الله فلانا فلأن يخرج من صحيفتى لاإله إلا الله أحب إلى من أن يخرج منها لعن الله فلانا . وقال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوصنى فقال «أوصيك أن لا تكون لعانا (٥)» وقال ابن عمر : إن أبغض الناس إلى الله كل طعان لعان . وقال بعضهم لعن المؤمن يعدل قتله وقال حماد بن زيد بعد أن روى هذا لو قلت إنه مرفوع لم أبال وعن أبى قتادة قال كان يقال «من لعن مؤمنا فهو مثل أن يقتله (٦)» وقد نقل ذلك حديثا مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويقرب من اللعن الدعاء على الانسان بالشر حتى الدعاء على الظالم كقول الانسان مثلا لاصح الله جسمه ولاسلمه الله ومايجرى مجراه فان ذلك مذموم وفى الخبر « إن المظلوم ليدعو على الظالم حتى يكافئه ثم يبقى للظالم عنده فضلة يوم القيامة (٧)» .

(١) حديث معاذ أنهاك أن تشتم مسلما أو تعصى إماما عادلا أبو نعيم فى الحلية فى أثناء حديث له طويل (٢) حديث عائشة لاتسبوا الأموات فانهم قد أفضوا إلى ماقدموا خ وذكر المصنف فى أوله قصة لعائشة وهو عند ابن المبارك فى زهد و لرقائق مع القصة (٣) حديث لاتسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء الترمذى من حديث المغيرة بن شعبة ورجاله ثقات إلا أن بعضهم أدخل بين المغيرة وبين زياد بن علاقة رجلا لم يسم (٤) حديث أيها الناس احفظونى فى أصحابى وإخوانى وأصهارى ولا تسبوهم أيها الناس إذا مات الميت فاذكروا منه خيرا أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث عياض الأنصارى احفظونى فى أصحابى وأصهارى وإسناده ضعيف وللشيخين من حديث أبى سعيد وأبى هريرة لاتسبوا أصحابى ولأبى داود والترمذى وقال غريب من حديث ابن عمر اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم وللنسائى من حديث عائشة لاتذكروا موتاكم إلا بخير وإسناده جيد (٥) حديث قال رجل أوصنى قال أوصيك أن لاتكون لعانا أحمد والطبرانى وابن أبى عاصم فى الآحاد والثانى من حديث جرموز الهجيمى وفيه رجل لم يسم أسقط ذكره ابن أبى عاصم (٦) حديث لعن المؤمن كقتله متفق عليه من حديث ثابت بن الضحاك (٧) حديث إن المظلوم ليدعو على الظالم حتى يكافئه ثم يبقى للظالم عنده فضلة يوم القيامة لم أقف له على أصل وللترمذى من حديث عائشة بسند ضعيف من دعا على من ظلمه فقد انتصر .

العمل . وقال ابن عطاء الأدب الوقوف مع المستحسنات قيل مامعناه قال أن تعامل الله سرا وعلنا بالأدب فاذا كنت كذلك كنت أديبا وإن كنت أعجميا ثم أنشد :

إذا نطقت جاءت بكل مليحة
وإن سكتت جاءت بكل مليح

وقال الجريرى منذ عشرين سنة مامددت رجلى فى الخلوة فان حسن الأدب مع الله أحسن وأولى . وقال أبو على ترك الأدب موجب للطرد فمن أساء الأدب على البساط رد إلى الباب ومن أساء الأدب على الباب ردّ

(الآفة التاسعة الغناء والشعر)

وقد ذكرنا فى كتاب السماع مايحرم من الغناء ومايحل فلا نعيده وأما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح إلا أن التجرد له مذموم قال رسول الله ﷺ « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعرا (١) » وعن مسروق أنه سئل عن بيت من الشعر فكرهه فقيل له فى ذلك فقال أنا أكره أن يوجد فى صحيفتى شعر وسئل بعضهم عن شىء من الشعر فقال اجعل مكان هذا ذكرا فان ذكر الله خير من الشعر . وعلى الجملة فانشاد الشعر ونظمه ليس بحرام إذا لم يكن فيه كلام مستكره قال صلى الله عليه وسلم « إن من الشعر لحكمة (٢) » نعم مقصود الشعر المدح والذم والتشبيب وقد يدخله الكذب وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم حسان بن ثابت الأنصارى بهجاء الكفار والتوسع فى المدح (٣) فانه وإن كان كذبا فانه لايلحق فى التحريم بالكذب كقول الشاعر :

ولو لم يكن فى كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله سائله

فان هذا عبارة عن الوصف بنهاية السخاء فان لم يكن صاحبه سخيا كان كاذبا وإن كان سخيا فالمبالغة من صنعة الشعر فلا يقصد منه أن يعتقد صورته وقد أنشدت أبيات بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تتبعت لوجد فيها مثل ذلك فلم يمنع منه قالت عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصف نعله وكنت جالسة أغزل فنظرت إليه فجعل جبينه يعرق وجعل عرقه يتولد نورا قالت فبهت فنظر إلى فقال مالك بهت فقلت يارسول الله نظرت إليك فجعل جبينك يعرق وجعل عرقك يتولد نورا ولو رآك أبو كبير الهذلى لعلم أنك أحق بشعره قال وما يقول ياعائشه أبو كبير الهذلى قلت يقول هذين البيتين :

ومبرأ من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل
وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل

قال فوضع صلى الله عليه وسلم ما كان بيده وقام إلى وقبل مابين عينى وقال جزاك الله خيرا ياعائشة ماسررت منى كسرورى منك (٤) » . ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنائم يوم حنين أمر للعباس بن مرداس بأربع قلائص فاندفع يشكو فى شعر له وفى آخره :

وما كان بدر ولا حابس يسودان مرداس فى مجمع
وما كنت دون امرىء منهما ومن تضع اليوم لا يرفع

فقال صلى الله عليه وسلم اقطعوا عنى لسانه فذهب به أبو بكر الصديق رضى الله عنه حتى اختار مائة

(الآفة التاسعة الغناء والشعر)

(١) حديث لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلىء شعرا مسلم من حديث سعد ابن أبى وقاص واتفق عليه الشيخان من حديث أبى هريرة نحوه والبخارى من حديث ابن عمر، ومسلم من حديث أبى سعيد (٢) حديث إن من الشعر لحكمة تقدم فى العلم وفى آداب السماع (٣) حديث أمره حسانا أن يهجو المشركين متفق عليه من حديث البراء أنه ﷺ قال لحسان اهجهم وجبريل معك (٤) حديث عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصف نعله وكنت أغزل قالت فنظرت إليه فجعل جبينه يعرق وجعل عرقه يتولد نورا الحديث وفيه إنشاد عائشة لشعر أبى كبير الهذلى :

ومبرأ من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل
فاذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل

إلى آخر الحديث رواه البيهقى فى دلائل النبوة .

إلى سياسة الدواب .

[الباب الثانى والثلاثون فى آداب الحضرة الالهية لأهل القرب]

كل الآداب تتلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام مجمع الآداب ظاهرا وباطنا وأخبر الله تعالى عن حسن أدبه فى الحضرة بقوله تعالى ـ مازاغ البصر وما طغى ـ وهذه غامضة من غوامض الآداب اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر الله تعالى عن اعتدال قلبه المقدس فى الاعراض والاقبال أعرض عما سوى الله وتوجه إلى الله وترك وراء ظهره الأرضين

من الابل ثم رجع وهو من أرضى الناس فقال له صلى الله عليه وسلم أتقول فىّ الشعر فجعل يعتذر إليه ويقول بأبى أنت وأمى إنى لأجد الشعر دبيبا على لسانى كدبيب النمل ثم يقرصنى كما يقرص النمل فلا أجد بدا من قول الشعر فتبسم صلى الله عليه وسلم وقال لاتدع العرب الشعر حتى تدع الابل الحنين(١) ».

(الآفة العاشرة المزاح)

وأصله مذموم منهى عنه إلا قدر ايسير ايستثنى منه قال صلى الله عليه وسلم « لاتمار أخاك ولا تمازحه(٢) » فان قلت المماراة فيها إيذاء لأن فيها تكذيبا للأخ والصديق أو تجهيلا له ، وأما المزاح فمطاية وفيه انبساط وطيب قلب فلم ينهى عنه ؟ فاعلم أن المنهى عنه الإفراط فيه أو المداومة عليه أما المداومة فلأنه اشتغال باللعب والهزل فيه واللعب مباح ولكن المواظبة عليه مذمومة وأما الإفراط فيه فانه يورث كثرة الضحك وكثرة الضحك تميت القلب وتورث الضغينة فى بعض الأحوال وتسقط الهابة والوقار فما يخلو عن هذه الأمور فلا يذم كما روى النبى ﷺ أنه قال « إنى لأمزح ولا أقول إلا حقا(٣) » إلا أن مثله يقدر على أن يمزح ولا يقول إلا حقا وأما غيره إذا فتح باب المزاح كان غرضه أن يضحك الناس كيفما كان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الرجل ليتكلم بالكلمة يضحك بها جلساءه يهوى فى النار أبعد من الثريا(٤) » وقال عمر رضى الله عنه : من كثر ضحكه قلت هيبته ومن مزح استخف به ومن أكثر من شىء عرف به ومن كثر كلامه كثر سقطه ومن كثر سقطه قل حياؤه ومن قل حياؤه قل ورعه ومن قل ورعه مات قلبه ولأن الضحك يدل على الغفلة عن الآخرة قال صلى الله عليه وسلم « لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا(٥) » وقال رجل لأخيه يا أخى هل أتاك أنك وارد النار قال نعم قال فهل أتاك أنك خارج منها قال لا قال ففيم الضحك ؟ قيل فما رؤى ضاحكا حتى مات . وقال يوسف ابن أسباط أقام الحسن ثلاثين سنة لم يضحك وقيل أقام عطاء السلمى أربعين سنة لم يضحك ونظر وهيب ابن الورد إلى قوم يضحكون فى عيد فطر فقال إن كان هؤلاء قد غفر لهم فما هذا فعل الشاكرين وإن كان لم يغفر لهم فما هذا فعل الخائفين . وكان عبد الله بن أبى يحيى يقول أتضحك ولعل أكفانك

والدار العاجلة بحظوظها والسموات والدار الآخرة بحظوظها فما التفت إلى ما أعرض عنه ولا لحقه الأسف على الغائب فى إعراضه قال الله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم فهذا الخطاب للعموم وما زاغ البصر إخبار عن حال النبى عليه السلام بوصف خاص من معنى ما خاطب به العموم فكان ما زاغ البصر حاله فى طرف الاعراض وفى طرف الاقبال تلقى ما ورد عليه فى مقام قاب قوسين بالروح والقلب ثم فر من الله تعالى حياء منه وهيبة وإجلالا وطوى نفسه بغراره فى مطاوى انكساره وافتقاره

---

(١) حديث لما قسم الغنائم أمر للعباس بن مرداس بأربع قلائص وفى آخره شعره :

وما كان بدر ولا حابس يسودان مرداس فى مجمع
وما كنت دون امرئ منهما ومن تضع اليوم لا يرفع

فقال صلى الله عليه وسلم اقطعوا عنى لسانه الحديث مسلم من حديث رافع بن خديج أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا سفيان بن حرب وصفوان بن أمية وعيينه بن حصن والأقرع بن حابس كل إنسان منهم مائة من الابل وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك فقال عباس بن مرداس :

أتجعل نهبى ونهب العبيـ ـد بين عيينة والأقرع
وما كان بدر ولا حابس يفوقان مرداس فى مجمع
وما كنت دون امرئ منهما ومن تضع اليوم لا يرفع

قال فأتم له رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة وزاد فى رواية أعطى علقمة بن علاثة مائة وأما زيادة إقطعوا عنى لسانه فليست فى شئ من الكتب المشهورة .

(الآفة العاشرة المزاح)

(٢) حديث لا تمار أخاك ولا تمازحه الترمذى وقد تقدم (٣) حديث إنى أمزح ولا أقول إلا حقا تقدم (٤) حديث إن الرجل ليتكلم بالكلمة يضحك بها جلساءه يهوى بها أبعد من الثريا تقدم.
(٥) حديث لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا متفق عليه من حديث أنس وعائشة .

قد خرجت من عند القصار وقال ابن عباس من أذنب ذنبا وهو يضحك دخل النار وهو يبكى وقال محمد بن واسع إذا رأيت فى الجنة رجلا يبكى ألست تعجب من بكائه ؟ قيل بلى قال فالذى يضحك فى الدنيا ولا يدرى إلى ماذا يصير هو أعجب منه فهذه آفة الضحك والمذموم منه أن يستغرق ضحكا والمحمود منه التبسم الذى ينكشف فيه السن ولا يسمع له صوت وكذلك كان ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) قال القاسم مولى معاوية أقبل أعرابى إلى النبى ﷺ على قلوص له صعب فسلم فجعل كلما دنا من النبى صلى الله عليه وسلم ليسأله يفر به فجعل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحكون منه ففعل ذلك مرارا ثم وقصه فقتله فقيل يارسول الله إن الأعرابى قد صرعه قلوصه وقد هلك فقال نعم وأفواهكم ملأى من دمه (٢) وأما أداء المزاح إلى سقوط الوقار فقد قال عمر رضى الله عنه من مزح استخف به وقال محمد بن المنكدر قالت لى أمى يابنى لا تمازح الصبيان فتهون عندهم وقال سعيد بن العاص لابنه يابنى لا تمازح الشريف فيحقد عليك ولا الدنىء فيجترىء عليك وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى اتقوا الله وإياكم والمزاح فانه يورث الضغينة ويجر إلى القبيح تحدثوا بالقرآن وتجالسوا به فان ثقل عليكم فحديث حسن من حديث الرجال وقال عمر رضى الله عنه أتدرون لم سمى المزاح مزاحا ؟ قالوا لا قال لأنه أزاح صاحبه عن الحق وقيل لكل شىء بذور وبذور العداوة المزاح ويقال المزاح مسلبة للنهى مقطعة للأصدقاء . فان قلت قد نقل المزاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فكيف ينهى عنه . فأقول إن قدرت على ماقدر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهو أن تمزح ولا تقول إلا حقا ولا تؤذى قلبا ولا تفرط فيه وتقتصر عليه أحيانا على الندور فلا حرج عليك فيه ولكن من الغلط العظيم أن يتخذ الانسان المزاح حرفة يواظب عليه ويفرط فيه ثم يتمسك بفعل الرسول ﷺ وهو كمن يدور نهاره مع الزنوج ينظر إليهم وإلى رقصهم ويتمسك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لعائشة فى النظر إلى رقص الزنوج فى يوم عيد وهو خطأ إذ من الصغائر مايصير كبيرة بالاصرار ومن المباحات مايصير صغيرة بالاصرار فلا ينبغى أن يغفل عن هذا (٣) نعم روى أبو هريرة أنهم قالوا «يارسول الله إنك تداعبنا فقال إنى وإن داعبتكم لا أقول إلا حقا (٤)» وقال عطاء إن رجلا سأل ابن عباس أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح ؟ فقال نعم قال فما كان مزاحه ؟ قال كان مزاحه أنه صلى الله عليه وسلم كسا ذات يوم امرأة من نسائه ثوبا واسعا فقال لها البسيه واحمدى وجرى منه ذيلا كذيل العروس (٥) وقال أنس إن النبى صلى الله عليه وسلم كان من أفكه الناس مع نسائه (٦) وروى أنه كان كثير التبسم (٧) وعن الحسن قال أتت عجوز إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال لها صلى الله عليه وسلم «لا يدخل الجنة عجوز فبكت فقال إنك لست بعجوز يومئذ قال الله تعالى ـ إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا ـ (٨)» وقال زيد بن أسلم إن امرأة يقال لها

لكيلا تنبسط النفس فتطغى فان الطغيان عند الاستغناء وصف النفس قال الله تعالى ـ كلا إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى ـ والنفس عند المواهب الواردة على الروح والقلب تسترق السمع ومتى نالت قسطا من المنح استغنت وطغت والطغيان يظهر منه فرط البسط والإفراط فى البسط يسد باب المزيد وطغيان النفس لضيق وعائها عن المواهب فموسى عليه السلام صح له فى الحضرة أحد طرفى مازاغ البصر وما التفت إلى مافاته وما طغى متأسفا لحسن أدبه ولكن امتلأ من المنح واسترقت النفس السمع

(١) حديث كان ضحكه التبسم تقدم (٢) حديث القاسم مولى معاوية أقبل أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم على قلوص له صعب فسلم فجعل كلما دنا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليسأله يفر به وجعل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يضحكون منه ففعل ذلك ثلاث مرات ثم وقصه فقتله فقيل يارسول الله إن الأعرابى قد صرعه قلوصه فهلك قال نعم وأفواهكم ملأى من دمه ابن المبارك فى الزهد والرقائق وهو مفصل (٣) حديث إذنه لعائشة فى النظر إلى رقص الزنوج فى يوم عيد تقدم (٤) حديث أبى هريرة قالوا إنك تداعبنا قال إنى وإن داعبتكم فلا أقول إلا حقا الترمذى وحسنه (٥) حديث عطاء إن رجلا سأل ابن عباس أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح فقال ابن عباس نعم الحديث فذكر منه قوله لامرأة من نسائه البسيه واحمدى وجرى منه ذيلا كذيل العروس لم أقف عليه (٦) حديث أنس قال من أفكه الناس تقدم (٧) حديث أنه كان كثير التبسم تقدم (٨) حديث الحسن لا يدخل الجنة عجوز

أم أيمن جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم «فقالت إن زوجي يدعوك قال ومن هو أهو الذي بعينه بياض قالت والله ما بعينه بياض فقال بلى إن بعينه بياضا فقالت لا والله فقال صلى الله عليه وسلم : ما من أحد إلا وبعينه بياض وأراد به البياض المحيط بالحدقة (١)» وجاءت امرأة أخرى فقالت «يا رسول الله احملني على بعير فقال بل نحملك على ابن البعير فقالت ما أصنع به إنه لا يحملني فقال ﷺ : ما من بعير إلا وهو ابن بعير (٢)» فكان يمزح به وقال أنس كان لأبي طلحة ابن يقال له أبو عمير وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيهم ويقول «يا أبا عمير ما فعل النغير (٣)» لنغير كان يلعب به وهو فرخ العصفور وقالت عائشة رضي الله عنها «خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر قال تعالى حتى أسابقك فشددت درعي على بطني ثم خططنا خطا فقمنا عليه واستبقنا فسبقني وقال هذه مكان ذي المجاز (٤)» وذلك أنه جاء يوما ونحن بذي المجاز وأنا جارية قد بعثني أبي بشيء فقال أعطينيه فأبيت وسعيت وسعى في أثري فلم يدركني وقالت أيضا «سابقني رسول الله ﷺ فسبقته فلما حملت اللحم سابقني فسبقني وقال هذه بتلك (٥)» وقالت أيضا رضي الله عنها « كان عندي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسودة بنت زمعة فصنعت حريرة وجئت به فقلت لسودة كلي فقالت لا أحبه فقلت والله لتأكلن أو لألطخن به وجهك فقالت ما أنا بذائقته فأخذت بيدي من الصحفة شيئا منه فلطخت به وجهها ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس بيني وبينها فخفض لها رسول الله ركبتيه لتستقيد مني فتناولت من الصحفة شيئا فمسحت به وجهي وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك (٥)» وروى «أن الضحاك بن سفيان الكلابي كان رجلا دميما قبيحا فلما بايعه النبي صلى الله عليه وسلم قال إن عندي امرأتين أحسن من هذه الحمراء وذلك قبل أن تنزل آية الحجاب أفلا أنزل لك عن إحداهما فتزوجها وعائشة جالسة تسمع فقالت أهي أحسن أم أنت فقال بل أنا أحسن منها وأكرم فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم من سؤالها إياه لأنه كان دميما (٧)» . وروى علقمة عن أبي سلمة أنه كان صلى الله عليه وسلم يدلع لسانه للحسن ابن علي عليهما السلام فيرى الصبي لسانه فيهش له فقال له عيينة بن بدر الفزاري والله ليكونن

الترمذي في الشمائل هكذا مرسلا وأسنده ابن الجوزي في الوفاء من حديث أنس بسند ضعيف (١) حديث زيد بن أسلم في قوله لامرأة يقال لها أم أيمن قالت إن زوجي يدعوك أهو الذي بعينه بياض الحديث الزبير بن بكار في كتاب الفكاهة والمزاح ورواه ابن أبي الدنيا من حديث عبدة بن سهم الفهري مع اختلاف (٢) حديث قوله لامرأة استحملته نحملك على ابن البعير الحديث أبو داود والترمذي وصححه من حديث أنس بلفظ أنا حاملك على ولد الناقة (٣) حديث أنس أبا عمير ما فعل النغير متفق عليه وتقدم في أخلاق النبوة (٤) حديث عائشة في مسابقته صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر فسبقها وقال هذه مكان ذي المجاز لم أجد له أصلا ولم تكن عائشة معه في غزوة بدر (٥) حديث عائشة سابقني فسبقته النسائي وابن ماجه وقد تقدم في النكاح (٦) حديث عائشة في لطخ وجه سودة بحريرة ولطخ سودة وجه عائشة فجعل صلى الله عليه وسلم يضحك الزبير بن بكار في كتاب الفكاهة وأبو يعلى بإسناد جيد (٧) حديث إن الضحاك بن سفيان الكلابي قال عندي امرأتان أحسن من هذه الحمراء أفلا أنزل لك عن إحداهما فتزوجها وعائشة جالسة قبل أن يضرب الحجاب فقالت أهي أحسن أم أنت فقال بل أنا أحسن منها وأكرم فضحك النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان دميما الزبير بن بكار في الفكاهة من رواية عبد الله بن حسن مرسلا أو معضلا وللدارقطني نحو هذه القصة مع عيينة بن حصن الفزاري بعد نزول الحجاب من حديث أبي هريرة .

ونطلعت إلى القسط والحظ فلما حظيت النفس استغنت وطفح عليها ما وصل إليها وضاق نطاقها فتجاوز الحد من فرط البسط وقال أرني أنظر إليك فمنع ولم يطلق في قضاء المزيد وظهر الفرق بين الحبيب والكليم عليهما السلام وهذه دقيقة لأرباب القرب والأحوال السنية فكل قبض يوجب عقوبة لأن كل قبض سد في وجه باب الفتوح والعقوبة بالقبض أوجبت الإفراط في البسط ولو حصل الاعتدال في البسط ما وجبت العقوبة بالقبض والاعتدال في البسط بإيقاف النازل من المنح على الروح

لى الابن قد زوح وبقل وجهه وماقبلته قط فقال صلى الله عليه وسلم « إن من لا يرحم لا يرحم (١) » فأكثر هذه المطايبات منقولة مع النساء والصبيان وكان ذلك منه صلى الله عليه وسلم معالجة لضعف قلوبهم من غير ميل إلى هزل وقال صلى الله عليه وسلم مرة لصهيب وبه رمد وهو يأكل تمرا « أتأكل التمر وأنت رمد فقال إنما آكل بالشق الآخر يارسول الله فتبسم صلى الله عليه وسلم (٢) » قال بعض الرواة حتى نظرت إلى نواجزه . وروى « أن خوات بن جبير الأنصارى كان جالسا إلى نسوة من بنى كعب بطريق مكة فطلع عليه رسول الله ﷺ فقال يا أبا عبدالله مالك مع النسوة فقال يفتلن ضفيرا لجمل لى شرود قال فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجته ثم عاد فقال يا أبا عبدالله أما ترك ذلك الجمل الشراد بعد قال فسكت واستحييت وكنت بعد ذلك أتفرر منه كلما رأيته حياء منه حتى قدمت المدينة وبعد ماقدمت المدينة قال فرآنى فى المسجد يوما أصلى فجلس إلىّ فطولت فقال لاتطول فانى أنتظرك فلما سلمت قال يا أبا عبدالله أما ترك ذلك الجمل الشراد بعد قال فسكت واستحييت فقام وكنت بعد ذلك أتفرر منه حتى لحقنى يوما وهو على حمار وقد جعل رجليه فى شق واحد فقال أبا عبد الله أما ترك ذلك الجمل الشراد بعد فقلت والذى بعثك بالحق ماشرد منذ أسلمت فقال الله أكبر الله أكبر اللهم اهد أبا عبدالله قال فحسن إسلامه وهداه الله (٣) » وكان نعيمان الأنصارى رجلا مزاحا فكان يشرب الخمر فى المدينة فيؤتى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيضربه بنعله ويأمر أصحابه فيضربونه بنعالهم فلما كثر ذلك منه قال له رجل من الصحابة لعنك الله فقال له النبى صلى الله عليه وسلم لاتفعل فانه يحب الله ورسوله وكان لايدخل المدينة رسل ولا طرفة إلا اشترى منها ثم أتى بها النبى ﷺ فيقول يارسول الله هذا قد اشتريته لك وأهديته لك فاذا جاء صاحبها يتقاضاه بالثمن جاء به إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله أعطه ثمن متاعه فيقول له صلى الله عليه وسلم أولم نهده لنا فيقول يارسول الله إنه لم يكن عندى ثمنه وأحببت أن تأكل منه فيضحك النبى صلى الله عليه وسلم ويأمر لصاحبه بثمنه (٤) فهذه مطايبات

والقلب والإيقاف على الروح والقلب بما ذكرناه من حال النبى عليه السلام من تغييب النفس فى مطاوى الانكسار فذلك الفرار من الله إلى الله وهو غاية الأدب حظى به رسول الله عليه الصلاة والسلام فما قوبل بالقبض فدام مريده وكان قاب قوسين أو أدنى ويشاكل الشرح الذى شرحناه قول أبى العباس بن عطاء فى قوله تعالى ـ مازاغ البصر وما طغى ـ قال لم يره بطغيان يميل بل رآه على شرط اعتدال القوى وقال سهل بن عبدالله التسترى لم يرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شاهد نفسه

(١) حديث أبى سلمة عن أبى هريرة أنه صلى الله عليه وسلم كان يدلع لسانه للحسن بن علىّ فيرى الصبى لسانه فيرش إليه فقال عيينة بن بدر الفزارى والله ليكون لى الابن رجلا قد خرج وجهه وماقبلته قط فقال إن من لايرحم لايرحم أبو يعلى من هذا الوجه دون مافى آخره من قول عيينة ابن بدر وهو عيينة بن حصن بن بدر ونسب إلى جده وحكى الخطيب فى المبهمات قولين فى قائل ذلك أحدهما أنه عيينة بن حصن والثانى أنه الأقرع بن حابس وعند مسلم من رواية الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة أن الأقرع بن حابس أبصر النبى صلى الله عليه وسلم يقبل الحسن فقال إن لى عشرة من الولد ماقبلت واحدا منهم فقال رسول الله ﷺ من لايرحم لايرحم (٢) حديث قال لصهيب وبه رمد أتأكل التمر وأنت رمد فقال إنما آكل على الشق الآخر فتبسم النبى صلى الله عليه وسلم ابن ماجه والحاكم من حديث صهيب ورجاله ثقات (٣) حديث إن خوات بن جبير كان جالسا إلى نسوة من بنى كعب بطريق مكة فطلع عليه النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا أبا عبد الله مالك مع النسوة فقال يفتلن ضفيرا لجمل لى شرود الحديث الطبرانى فى الكبير من رواية زيد بن أسلم عن خوات بن جبير مع اختلاف ورجاله ثقات وأدخل بعضهم بين زيد وبين خوات ربيعة ابن عمرو (٤) حديث كان نعيمان رجلا مزاحا وكان يشرب الخمر فيؤتى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيضربه الحديث وفيه أنه كان يشترى الشئ ويهديه إلى النبى صلى الله عليه وسلم ثم يجئ صاحبه فيقول أعطه ثمن متاعه الحديث الزبير بن بكار فى الفكاهة ومن طريقه ابن عبد البر من رواية محمد بن عمرو بن حزم مرسلا وقد تقدم أوله .

يباح مثلها على الندور لا على الدوام والمواظبة عليها هزل مذموم وسبب للضحك المميت للقلب .

(الآفة الحادية عشرة السخرية والاستهزاء)

وهذا محرم مهما كان مؤذيا كما قال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ـ ومعنى السخرية الاستهانة والتحقير والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول وقد يكون بالاشارة والايماء وإذا كان بحضرة المستهزأ به لم يسم ذلك غيبة وفيه معنى الغيبة قالت عائشة رضى الله عنها حاكيت إنسانا فقال لى النبي صلى الله عليه وسلم « والله ما أحب أنى حاكيت إنسانا ولى كذا وكذا[1] » وقال ابن عباس في قوله تعالى ـ يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ـ إن الصغيرة التبسم بالاستهزاء بالمؤمن والكبيرة القهقهة بذلك وهذا إشارة إلى أن الضحك على الناس من جملة الذنوب والكبائر . وعن عبد الله بن زمعة أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب فوعظهم في ضحكهم من الضرطة فقال علام يضحك أحدكم مما يفعل[2] وقال صلى الله عليه وسلم « إن المستهزئين بالناس يفتح لأحدهم باب من الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا أتاه أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك حتى إن الرجل ليفتح له الباب فيقال له هلم هلم فلا يأتيه[3] » وقال معاذ بن جبل قال النبي صلى الله عليه وسلم « من عير أخاه بذنب قد تاب منه لم يمت حتى يعمله[4] » وكل هذا يرجع إلى استحقار الغير والضحك عليه استهانة به واستصغارا له وعليه نبه قوله تعالى ـ عسى أن يكونوا خيرا منهم ـ أى لا تستحقره استصغارا فلعله خير منك وهذا إنما يحرم في حق من يتأذى به فأما من جعل نفسه مسخرة وربما فرح من أن يسخر به كانت السخرية في حقه من جملة المزاح وقد سبق ما يذم منه وما يمدح وإنما المحرم استصغار يتأذى به المستهزأ به لما فيه من التحقير والتهاون وذلك تارة بأن يضحك على كلامه إذا تخبط فيه ولم ينتظم أو على أفعاله إذا كانت مشوشة كالضحك على خطه وعلى صنعته أو على صورته وخلقته إذا كان قصيرا أو ناقصا لعيبا من العيوب فالضحك من جميع ذلك داخل في السخرية المنهى عنها .

(الآفة الثانية عشرة إفشاء السر)

وهو منهى عنه لما فيه من الايذاء والتهاون بحق المعارف والأصدقاء قال النبي صلى الله عليه وسلم

(الآفة الحادية عشرة السخرية والاستهزاء)

(١) حديث عائشة حكيت إنسانا فقال لى النبي صلى الله عليه وسلم ما يسرنى أنى حاكيت إنسانا ولى كذا وكذا أبو داود والترمذى وصححه (٢) حديث عبد الله بن زمعة وعظهم في الضحك من الضرطة وقال علام يضحك أحدكم مما يفعل متفق عليه (٣) حديث إن المستهزئين بالناس يفتح لأحدهم باب من الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا جاء أغلق دونه الحديث ابن أبى الدنيا في الصمت من حديث الحسن مرسلا ورويناه في ثمانيات النجيب من رواية أبى هدبة أحد الهالكين عن أنس (٤) حديث معاذ بن جبل من عير أخاه بذنب قد تاب منه لم يمت حتى يعمله الترمذى دون قوله قد تاب منه وقال حسن غريب وليس إسناده بمتصل قال الترمذى قال أحمد بن منيع قالوا من ذنب قد تاب منه .

(الآفة الثانية عشرة إفشاء السر)

ولا إلى مشاهدتها وإنما كان مشاهدا بكليته لربه يشاهد ما يظهر عليه من الصفات التى أوجبت الثبوت فى ذلك المحل وهذا الكلام لمن اعتبر موافق لما شرحناه برمز فى ذلك عن سهل بن عبد الله ويؤيد ذلك أيضا ما أخبرنا به شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إجازة قال أنا الشيخ العالم عصام الدين أبو حفص عمر بن محمد بن منصور الصفار النيسابورى قال أنا أبو بكر أحمد ابن خلف الشيرازى قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت أبا نصر ابن عبد الله بن على

« إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة[١] » وقال مطلقا « الحديث بينكم أمانة[٢] » وقال الحسن إن من الخيانة أن تحدث بسر أخيك . ويروى أن معاوية رضى الله عنه أسر إلى الوليد بن عتبة حديثا فقال لأبيه يا أبت إن أمير المؤمنين أسر إلى حديثا وما أراه يطوى عنك ما بسطه إلى غيرك قال فلا تحدثني به فان من كتم سره كان الخيار إليه ومن أفشاه كان الخيار عليه قال فقلت يا أبت وإن هذا ليدخل بين الرجل وبين ابنه فقال لا والله يابني ولكن أحب أن لا تذلل لسانك بأحاديث السر قال فأتيت معاوية فأخبرته فقال ياوليد أعتقك أبوك من رق الخطأ فإفشاء السر خيانة وهو حرام إذا كان فيه إضرار، ولؤم إن لم يكن فيه إضرار، وقد ذكرنا ما يتعلق بكتمان السر في كتاب آداب الصحبة فأغنى عن الإعادة.

(الآفة الثالثة عشرة الوعد الكاذب)

فان اللسان سباق إلى الوعد ثم النفس ربما لا تسمح بالوفاء فيصير الوعد خلفا وذلك من أمارات النفاق قال الله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ـ وقال صلى الله عليه وسلم « العدة عطية[٣] » وقال صلى الله عليه وسلم « الرأى مثل الدين أو أفضل[٤] » والرأى الوعد وقد أثنى الله تعالى على نبيه اسمعيل عليه السلام في كتابه العزيز فقال ـ إنه كان صادق الوعد ـ قيل إنه وعد إنسانا في موضع فلم يرجع إليه ذلك الانسان بل نسى فبقى اسمعيل اثنين وعشرين يوما في انتظاره . ولما حضرت عبد الله بن عمر الوفاة قال إنه كان خطب إلى ابنتى رجل من قريش وقد كان منى إليه شبه الوعد فوالله لا ألقى الله بثلث النفاق أشهدكم أنى قد زوجته ابنتى وعن عبد الله بن أبى الحمساء قال « بايعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يبعث وبقيت له بقية فواعدته أن آتيه بها في مكانه ذلك فنسيت يومى والغد فأتيته اليوم الثالث وهو في مكانه فقال يافتى لقد شققت على أنا ههنا منذ ثلاث أنتظرك[٥] » وقيل لإبراهيم: الرجل يواعد الرجل الميعاد فلا يجيء قال ينتظره إلى أن يدخل وقت الصلاة التى تجيء وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وعد وعدا قال عسى[٦] وكان ابن مسعود لا يعد وعدا إلا ويقول إن شاء الله وهو الأولى ثم إذا فهم مع ذلك الجزم في الوعد فلا بد من الوفاء إلا أن يتعذر فان كان عند الوعد عازما على أن لا يفى فهذا هو النفاق . وقال أبو هريرة قال النبي صلى الله عليه وسلم « ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان[٧] » وقال عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أربع من كن فيه كان منافقا

(١) حديث إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهى أمانة أبو داود والترمذى وحسنه من حديث جابر (٢) حديث الحديث بينكم أمانة ابن أبى الدنيا من حديث ابن شهاب مرسلا .

(الآفة الثالثة عشرة الوعد الكاذب)

(٣) حديث العدة عطية الطبرانى في الأوسط من حديث قباث بن أشيم بسند ضعيف وأبو نعيم في الحلية من حديث ابن مسعود ورواه ابن أبى الدنيا في الصمت والخرائطى في مكارم الأخلاق من حديث الحسن مرسلا (٤) حديث الرأى مثل الدين أو أفضل ابن أبى الدنيا في الصمت من رواية ابن لهيعة مرسلا وقال الرأى يعنى الوعد ورواه أبو منصور الديلمى في مسند الفردوس من حديث على بسند ضعيف (٥) حديث عبد الله بن أبى الحمساء بايعت النبي صلى الله عليه وسلم فوعدته أن آتيه بها في مكانه ذلك فنسيت يومى والغد فأتيته اليوم الثالث وهو في مكانه فقال يابنى قد شققت على أنا ههنا منذ ثلاث أنتظرك رواه أبو داود واختلف في إسناده وقال ابن مهدى ما أظن إبراهيم بن طهمان إلا أخطأ فيه (٦) حديث كان إذا وعد وعدا قال عسى لم أجد له أصلا (٧) حديث أبى هريرة ثلاث من كن فيه فهو منافق الحديث وفيه إذا وعد أخلف متفق عليه وقد تقدم

السراج قال أنا أبو الطيب المكى عن أبى محمد الجريرى قال التسرع إلى استدراك علم الانقطاع وسيلة والوقوف على حد الأعسار نجاة واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة واستقباح ترك الجواب ذخيرة والاعتصام من قبول دواعى استماع الخطاب تكلف وخوف فوت علم ما انطوى من فصاحة الفهم في حيز الإقبال مساءة والإصغاء إلى تلقى ما ينفصل عن معدته بعد والاستسلام عند التلاقى جراءة والانبساط في محل الأنس غرة وهذه الكلمات كلها من آداب الحضرة لأربابها وفي قوله تعالى ـ ما زاغ

ومن كانت فيه خلة منهن كان فيه خلة من النفاق حتى يدعها إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر (١) » وهذا يزل على من وعد وهو على عزم الخلف أو ترك الوفاء من غير عذر فأما من عزم على الوفاء فعن له عذر منعه من الوفاء لم يكن منافقا وإن جرى عليه ماهو صورة النفاق ولكن ينبغى أن يحترز من صورة النفاق أيضا كما يحترز من حقيقته ولا ينبغى أن يجعل نفسه معذورا من غير ضرورة حاجزة فقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان وعد أبا الهيثم بن التيهان خادما فأتى بثلاثة من السبى فأعطى اثنين وبقى واحد فأتت فاطمة رضى الله عنها تطلب منه خادما وتقول ألا ترى أثر الرحى بيدى فذكر موعده لأبى الهيثم فجعل يقول كيف بموعدى لأبى الهيثم (٢) » فآثره به على فاطمة لما كان قد سبق من موعده له مع أنها كانت تدير الرحى بيدها الضعيفة ولقد كان صلى الله عليه وسلم جالسا يقسم غنائم هوازن بحنين فوقف عليه رجل من الناس فقال إن لى عندك موعدا يارسول الله قال صدقت فاحتكم ماشئت فقال أحتكم ثمانين ضائنة وراعيها قال هى لك وقال احتكمت يسيرا (٣) ولصاحبة موسى عليه السلام التى دلته على عظام يوسف كانت أحزم منك وأجزل حكما منك حين حكمها موسى عليه السلام فقالت : حكمى أن تردنى شابة وأدخل معك الجنة . قيل فكان الناس يضعفون مااحتكم به حتى جعل مثلا قيل أشح من صاحب الثمانين والراعى وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس الخلف أن يعد الرجل الرجل وفى نيته أن يفى (٤) » وفى لفظ آخر « إذا وعد الرجل أخاه وفى نيته أن يفى فلم يجد فلا إثم عليه ».

(الآفة الرابعة عشرة الكذب فى القول واليمين)

وهو من قبائح الذنوب وفواحش العيوب قال اسمعيل بن واسط سمعت أبا بكر الصديق رضى الله عنه يخطب بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقامى هذا عام أول ثم بكى وقال إياكم والكذب فانه مع الفجور وهما فى النار (٥) » وقال أبو أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الكذب باب من أبواب النفاق (٦) » وقال الحسن كان يقال إن من النفاق اختلاف السر والعلانية والقول والعمل والمدخل والمخرج وإن الأصل الذى بنى عليه

البصر وما طغى — وجه آخر ألطف مما سبق : مازاغ البصر حيث لم يتخلف عن البصيرة ولم يتقاصر وماطغى لم يسبق البصر البصيرة فيتجاوز حده ويتعدى مقامه بل استقام البصر مع البصيرة والظاهر مع الباطن والقلب مع القالب والنظر مع القدم ففى تقدم النظر على القدم طغيان والمعنى بالنظر علم وبالقدم حال القالب فلم يتقدم النظر على القدم فيكون طغيانا ولم يتخلف القدم عن النظر فيكون تقصيرا فلما اعتدلت الأحوال وصار قلبه كقالبه وقالبه كقلبه وظاهره كباطنه وباطنه كظاهره وبصره كبصيرته وبصيرته

(١) حديث عبد الله بن عمرو أربع من كن فيه كان منافقا الحديث متفق عليه (٢) حديث كان وعد أبا الهيثم بن التيهان خادما فأتى بثلاثة من السبى فأعطى اثنين وبقى واحد فجاءت فاطمة تطلب منه الحديث وفيه فجعل يقول كيف بموعدى لأبى الهيثم فآثره به على فاطمة تقدم ذكر قصة أبى الهيثم فى آداب الأكل وهى عند الترمذى من حديث أبى هريرة وليس فيها ذكر لفاطمة (٣) حديث أنه كان جالسا يقسم غنائم هوازن بحنين فوقف عليه رجل فقال إن لى عندك موعدا قال صدقت فاحتكم ماشئت الحديث وفيه لصاحبة موسى التى دلته على عظام يوسف كانت أحزم منك الحديث ابن حبان والحاكم فى المستدرك من حديث أبى موسى مع اختلاف قال الحاكم صحيح الاسناد وفيه نظر (٤) حديث ليس الخلف أن يعد الرجل الرجل ومن نيته أن يفى وفى لفظ آخر إذا وعد الرجل أخاه وفى نيته أن يفى فلم يجد فلا إثم عليه أبو داود والترمذى وضعفه من حديث زيد بن أرقم باللفظ الثانى إلا أنهما قالا فلم يف .

(الآفة الرابعة عشرة الكذب فى القول واليمين)

(٥) حديث أبى بكر الصديق قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقامى هذا عام أول ثم بكى وقال إياكم والكذب الحديث ابن ماجه والنسائى فى اليوم والليلة وجعله المصنف من رواية اسماعيل بن أوسط عن أبى بكر وإنما هو أوسط بن اسماعيل بن أوسط وإسناده حسن (٦) حديث أبى أمامة إن الكذب باب من أبواب النفاق ابن عدى فى الكامل بسند ضعيف وفيه عمر بن موسى

النفاق الكذب وقال عليه السلام « كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق و نت له به كاذب[١] » وقال ابن مسعود قال النبي صلى الله عليه وسلم « لايزال العبد يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا[٢] » . « ومر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجلين يتبايعان شاة ويتحالفان يقول أحدهما والله لأنقصك من كذا وكذا ويقول الآخر والله لأزيدك على كذا وكذا فمر بالشاة وقد اشتراها أحدهما فقال أوجب أحدهما بالاثم والكفارة[٣] » وقال عليه السلام « الكذب ينقص الرزق[٤] » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن التجار هم الفجار فقيل يارسول الله أليس قد أحل الله البيع ؟ قال نعم ولكنهم يحلفون فيأثمون ويحدثون فيكذبون[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاثة نفر لايكلمهم الله يوم القيامة ولاينظر إليهم : المنان بعطيته والمنفق سلعته بالحلف الفاجر والمسبل إزاره[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماحلف حالف بالله فأدخل فيها مثل جناح بعوضة إلا كانت نكتة فى قلبه إلى يوم القيامة[٧] » وقال أبو ذر قال رسول الله ﷺ « ثلاثة يحبهم الله رجل كان فى فئة فنصب نحره حتى يقتل أو يفتح الله عليه وعلى أصحابه ورجل كان له جار سوء يؤذيه فصبر على أذاه حتى يفرق بينهما موت أو ظعن ورجل كان معه قوم فى سفر أو سرية فأطالوا السرى حتى أعجبهم أن يعسوا الأرض فنزلوا فتنحى يصلى حتى يوقظ أصحابه للرحيل وثلاثة يشنؤهم الله التاجر أو البياع الحلاف والفقير المختال والبخيل المنان[٨] » وقال صلى الله عليه وسلم « ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له[٩] » وقال صلى الله عليه وسلم « رأيت كأن رجلا جاءنى فقال لى قم فقمت معه فاذا أنا برجلين أحدهما قائم والآخر جالس بيد القائم كلوب من حديد يلقمه فى شدق الجالس فيجذبه حتى يبلغ كاهله

الوجيهى ضعيف جدا ويغنى عنه قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من كن فيه فهو منافق وحديث أربع من كن فيه كان منافقا قال فى كل منهما وإذا حدث كذب وهما فى الصحيحين وقد تقدما فى الآفة التى قبلها (١) حديث كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق وأنت له كاذب البخارى فى كتاب الأدب المفرد وأبو داود من حديث سفيان بن أسيد وضعفه ابن عدى ورواه أحمد والطبرانى من حديث النواس بن سمعان باسناد جيد (٢) حديث ابن مسعود لايزال العبد يكذب حتى يكتب عند الله كذابا متفق عليه (٣) حديث مر برجلين يتبايعان شاة ويتحالفان الحديث وفيه فقال أوجب أحدهما بالاثم والكفارة أبو الفتح الأزدى فى كتاب الأسماء المفردة من حديث ناسخ الحضرمى وهكذا رويناها فى أمالى ابن سمعون وناسخ ذكره البخارى هكذا فى التاريخ وقال أبو حاتم هو عبد الله بن ناسخ (٤) حديث الكذب ينقص الرزق أبو الشيخ فى طبقات الأصبهانيين من حديث أبى هريرة ورويناه كذلك فى مشيخة القاضى أبى بكر وإسناده ضعيف (٥) حديث إن التجار هم الفجار الحديث وفيه ويحدثون فيكذبون أحمد والحاكم وقال صحيح الاسناد والبيهقى من حديث عبد الرحمن بن شبل (٦) حديث ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولاينظر إليهم المنان بعطيته والمنفق سلعته بالحلف الكاذب والمسبل إزاره مسلم من حديث أبى ذر (٧) حديث ماحلف حالف بالله فأدخل فيها مثل جناح بعوضة إلا كانت نكتة فى قلبه إلى يوم القيامة الترمذى والحاكم وصحح إسناده من حديث عبد الله ابن أنيس (٨) حديث أبى ذر ثلاثة يحبهم الله الحديث وفيه وثلاثة يشنؤهم الله التاجر أو البائع الحلاف أحمد واللفظ له وفيه ابن الأحمس ولايعرف حاله ورواه هو والنسائى بلفظ آخر باسناد جيد وللنسائى من حديث أبى هريرة أربعة يبغضهم الله البياع الحلاف الحديث وإسناده جيد (٩) حديث ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى فى الكبرى من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده .

كبصره حيث انتهى نظره وعلمه قارنه قدمه وحاله ولهذا المعنى انعكس حكم معناه ونوره على ظاهره وأتى البراق ينتهى خطوه حيث ينتهى نظره لايتخلف قدم البراق عن موضع نظره كما جاء فى حديث المعراج فكان البراق بقالبه مشاكلا لمعناه ومتصفا بصفته لقوة حاله ومعناه وأشار فى حديث المعراج إلى مقامات الأنبياء ورأى فى كل سماء بعض الأنبياء إشارة إلى تعويقهم وتخلفهم عن شأوه ودرجته ورأى موسى فى بعض السموات فمن هو فى بعض السموات يكون قوله أرنى أنظر إليك تجاوزا للنظر عن حد

ثم يجذبه فيلقمه الجانب الآخر فيمده فاذا مده رجع الآخر كما كان فقلت للذى أقامنى ماهذا ؟ فقال هذا رجل كذاب يعذب فى قبره إلى يوم القيامة (١) » وعن عبد الله بن جراد قال «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله هل يزنى المؤمن ؟ قال قد يكون ذلك قال يانبى الله هل يكذب المؤمن ؟ قال لا ثم أتبعها صلى الله عليه وسلم بقول الله تعالى ـ إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ـ (٢) » وقال أبو سعيد الخدرى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو فيقول فى دعائه « اللهم طهر قلبى من النفاق وفرجى من الزنا ولسانى من الكذب (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر (٤) » وقال عبد الله بن عامر « جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيتنا وأنا صبى صغير فذهبت لألعب فقالت أمى ياعبد الله تعال حتى أعطيك فقال صلى الله عليه وسلم وما أردت أن تعطيه قالت تمرا فقال أما إنك لو لم تفعلى لكتبت عليك كذبة (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « لو أفاء الله على نعما عدد هذا الحصى لقسمتها بينكم ثم لا تجدونى بخيلا ولا كذابا ولا جبانا (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم وكان متكئا « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين ثم قعد وقال: ألا وقول الزور (٧) » وقال ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد ليكذب الكذبة فيتباعد الملك عنه مسيرة ميل من نتن ماجاء به (٨) » وقال أنس قال النبى صلى الله عليه وسلم « تقبلوا إلى بست أتقبل لكم بالجنة فقالوا وما هن ؟ قال إذا حدث أحدكم فلا يكذب وإذا وعد فلا يخلف وإذا ائتمن فلا يخن وغضوا أبصاركم واحفظوا فروجكم وكفوا أيديكم (٩) » وقال صلى الله عليه وسلم

القدم وتخلفا للقدم عن النظر وهذا هو الاخلال بأحد الوصفين من قوله تعالى ـ مازاغ البصر وما طغى ـ فرسول الله حمل مقترنا قدمه ونظره فى حجال الحياء والتواضع ناظرا إلى قدمه قادما على نظره ولو خرج عن حجال الحياء والتواضع وتطاول بالنظر متعديا حد القدم تعوق فى بعض السموات كتعوق غيره من الأنبياء فلم يزل صلى الله عليه وسلم متجلس حجاله فى خفارة أدب حاله حتى خرق حجب السموات فانصبت إليه أقسام القرب انصبابا وانقشعت عنه سحائب الحجب حجابا حجابا حتى استقام على

(١) حديث رأيت كأن رجلا جاءنى فقال لى قم فقمت معه فاذا أنا برجلين أحدهما قائم والآخر جالس بيد القائم كلوب من حديد يلقمه فى شدق الجالس الحديث البخارى من حديث سمرة بن جندب فى حديث طويل (٢) حديث عبد الله بن جراد أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم هل يزنى المؤمن قال قد يكون من ذلك قال هل يكذب قال لا الحديث ابن عبد البر فى التمهيد بسند ضعيف ورواه ابن أبى الدنيا فى الصمت مقتصرا على الكذب وجعل السائل أبا الدرداء (٣) حديث أبى سعيد اللهم طهر قلبى من النفاق وفرجى من الزنا ولسانى من الكذب هكذا وقع فى نسخ الإحياء عن ابن سعيد وإنما هو عن أم معبد كذا رواه الخطيب فى التاريخ دون قوله وفرجى من الزنا وزاد وعملى من الرياء وعينى من الخيانة وإسناده ضعيف (٤) حديث ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم الحديث وفيه والإمام الكذاب مسلم من حديث أبى هريرة (٥) حديث عبد الله بن عامر جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيتنا وأنا صبى صغير فذهبت لألعب فقالت أمى ياعبد الله تعال أعطيك فقال وما أردت أن تعطيه قالت تمرا فقال إن لم تفعلى كتبت عليك كذبة رواه أبو داود وفيه من لم يسم وقال الحاكم إن عبد الله بن عامر ولد فى حياته صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه . قلت وله شاهد من حديث أبى هريرة وابن مسعود ورجالهما ثقات إلا أن الزهرى لم يسمع من أبى هريرة (٦) حديث لو أفاء الله على نعما عدد هذا الحصى لقسمتها بينكم ثم لا تجدونى بخيلا ولا كذابا ولا جبانا رواه مسلم وتقدم فى أخلاق النبوة (٧) حديث ألا أنبئكم بأكبر الكبائر الحديث وفيه ألا وقول الزور متفق عليه من حديث أبى بكرة (٨) حديث ابن عمر إن العبد ليكذب الكذبة فيتباعد الملك عنه مسيرة ميل من نتن ماجاء به الترمذى وقال حسن غريب (٩) حديث أنس تقبلوا إلى بست أتقبل لكم بالجنة إذا حدث أحدكم فلا يكذب الحديث الحاكم فى المستدرك والخرائطى فى مكارم الأخلاق وفيه سعد بن سنان ضعفه أحمد والنسائى ووثقه ابن معين ورواه الحاكم بنحوه من حديث عبادة بن الصامت وقال

« إن للشيطان كحلا ولعوقا ونشوقا أما لعوقه فالكذب وأما نشوقه فالغضب وأما كحله فالنوم[١] »
وخطب عمر رضى الله عنه يوما فقال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كقيامى هذا فيكم فقال
« أحسنوا إلى أصحابى ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل على اليمين ولم يستحلف
ويشهد ولم يستشهد [٢] » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « من حدث عنى بحديث وهو يرى أنه كذب
فهو أحد الكاذبين [٣] » وقال صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين بإثم ليقتطع بها مال امرىء
مسلم بغير حق لقى الله عز وجل وهو عليه غضبان [٤] » وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه
ردّ شهادة رجل فى كذبة كذبها [٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « كل خصلة يطبع أو يطوى عليها
المسلم إلا الخيانة والكذب [٦] » وقالت عائشة رضى الله عنها « ما كان من خلق أشد على أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكذب ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلع على الرجل
من أصحابه على الكذب فما ينجلى من صدره حتى يعلم أنه قد أحدث توبة لله عز وجل منها[٧] ».
وقال موسى عليه السلام : يارب أىّ عبادك خير لك عملا ؟ قال من لا يكذب لسانه ولا يفجر قلبه
ولا يزنى فرجه ، وقال لقمان لابنه : يابنىّ إياك والكذب فانه شهىّ كلحم العصفور عما قليل يقلاه
صاحبه ، وقال عليه السلام فى مدح الصدق « أربع إذا كنّ فيك لا يضرّك ما فاتك من الدنيا
صدق الحديث وحفظ الأمانة وحسن الخلق وعفة طعمه [٨] » وقال أبو بكر رضى الله عنه فى خطبة
بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم : قام فينا رسول الله ﷺ مثل مقامى هذا عام أوّل ثم بكى
وقال « عليكم بالصدق فانه مع البرّ وهما فى الجنة [٩] » وقال معاذ قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم
« أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث وأداء الأمانة والوفاء بالعهد وبذل السلام وخفض الجناح[١٠] »

صحيح الإسناد (١) حديث إن للشيطان كحلا ولعوقا الحديث الطبرانى وأبو نعيم من حديث أنس بسند ضعيف وقد تقدّم (٢) حديث خطب عمر بالجابية الحديث وفيه ثم يفشو الكذب الترمذى وصححه والنسائى فى الكبرى من رواية ابن عمر عن عمر (٣) حديث من حدث بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين مسلم فى مقدمة صحيحه من حديث سمرة بن جندب (٤) حديث من حلف على يمين مأثم ليقتطع بها مال امرىء مسلم الحديث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٥) حديث أنه ردّ شهادة رجل فى كذبة كذبها ابن أبى الدنيا فى الصمت من رواية موسى بن شيبة مرسلا وموسى روى معمر عنه مناكير قاله أحمد بن حنبل (٦) حديث على : كل خصلة يطبع أو يطوى عليها المؤمن إلا الخيانة والكذب ابن أبى شيبة فى المصنف من حديث أبى أمامة ورواه ابن عدى فى مقدمة الكامل من حديث سعد بن أبى وقاص وابن عمر أيضا وأبى أمامة أيضا ورواه ابن أبى الدنيا فى الصمت من حديث سعد مرفوعا وموقوفا والموقوف أشبه بالصواب قاله الدار قطنى فى العلل (٧) حديث ما كان من خلق الله شىء أشدّ عند أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكذب ولقد كان يطلع على الرجل من أصحابه على الكذب فما ينحل من صدره حتى يعلم أنه قد أحدث لله منها توبة أحمد من حديث عائشة ورجاله ثقات إلا أنه قال عن ابن أبى مليكة أو غيره وقد رواه أبو الشيخ فى الطبقات فقال ابن أبى مليكة ولم يشك وهو صحيح (٨) حديث أربع إذا كنّ فيك فلا يضرّك ما فاتك من الدنيا صدق الحديث ، الحديث الحاكم والخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث عبد الله بن عمرو وفيه ابن لهيعة (٩) حديث أبى بكر عليكم بالصدق فانه مع البر وهما فى الجنة ابن ماجه والنسائى فى اليوم والليلة وقد تقدم بعضه فى أول هذا النوع (١٠) حديث معاذ أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث أبو نعيم فى الحلية وقد تقدم .

صراط ـ ما زاغ البصر وما طغى ـ فمر كالبرق الخاطف إلى مخدع الوصل واللطائف وهذا غاية فى الأدب ونهاية فى الأرب . قال أبو محمد ابن رويم حين سئل عن أدب المسافر فقال لا يجاوز همه قدمه حيث وقف قلبه يكون مقره أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب إجازة قال أنا عمر بن أحمد قال أنا أبو بكر بن خلف قال أنا أبو عبد الرحمن السلمى قال ثنا القاضى أبو محمد يحيى بن منصور قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن على الترمذى قال حدثنا محمد بن رزام الأيلى قال حدثنا محمد بن عطاء الهجيمى قال حدثنا محمد بن نصير عن عطاء

وأما الآثار : فقد قال علىّ رضى الله عنه : أعظم الخطايا عند الله اللسان الكذوب وشرّ الندامة ندامة يوم القيامة ، وقال عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه ما كذبت كذبة منذ شددت على إزارى، وقال عمر رضى الله عنه : أحبكم إلينا مالم نركم أحسنكم اسما فاذا رأيناكم فأحبكم إلينا أحسنكم خلقا فاذا اختبرناكم فأحبكم إلينا أصدقكم حديثا وأعظمكم أمانة ، وعن ميمون بن أبى شبيب قال جلست أكتب كتابا فأتيت على حرف إن أنا كتبته زينت الكتاب وكنت قد كذبت فعزمت على تركه فنوديت من جانب البيت ـ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ـ وقال الشعبى : ماأدرى أيهما أبعد غورا فى النار الكذاب أو البخيل وقال ابن السماك ماأرانى أوجر على ترك الكذب لأنى إنما أدعه أنفة ، وقيل لخالد بن صبيح أيسمى الرجل كاذبا بكذبة واحدة قال نعم وقال مالك بن دينار : قرأت فى بعض الكتب مامن خطيب إلا وتعرض خطبته على عمله فان كان صادقا صدق وإن كان كاذبا قرضت شفتاه بمقاريض من نار كلما قرضتا نبتتا . وقال مالك بن دينار: الصدق والكذب يعتركان فى القلب حتى يخرج أحدهما صاحبه وكلم عمر بن عبد العزيز الوليد بن عبد الملك فى شىء فقال له كذبت فقال عمر والله ما كذبت منذ علمت أن الكذب يشين صاحبه.

(بيان مارخص فيه من الكذب)

اعلم أن الكذب ليس حراما لعينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره فان أقلّ درجاته أن يعتقد المخبر الشىء على خلاف ماهو عليه فيكون جاهلا وقد يتعلق به ضرر غيره ورب جهل فيه منفعة ومصلحة فالكذب محصل لذلك الجهل فيكون مأذونا فيه وربما كان واجبا. قال ميمون بن مهران الكذب فى بعض المواطن خير من الصدق أرأيت لو أن رجلا سعى خلف إنسان بالسيف ليقتله فدخل دارا فانتهى إليك فقال أرأيت فلانا ما كنت قائلا ألست تقول لم أره وما تصدق به وهذا الكذب واجب . فنقول الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحا وواجب إن كان المقصود واجبا كما أن عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان فى الصدق سفك دم امرىء مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو إصلاح ذات البين أو استمالة قلب المجنى عليه إلا بكذب فالكذب مباح إلا أنه ينبغى أن يحترز منه ما أمكن لأنه إذا فتح باب الكذب على نفسه فيخشى أن يتداعى إلى مايستغنى عنه وإلى مالا يقتصر على حد الضرورة فيكون الكذب حراما فى الأصل إلا لضرورة . والذى يدل على الاستثناء ماروى عن أم كلثوم قالت « ماسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرخص فى شىء من الكذب إلا فى ثلاث الرجل يقول القول يريد به الاصلاح والرجل يقول القول فى الحرب والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها (١) » وقالت أيضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس بكذاب من أصلح بين اثنين فقال خيرا أو نمى خيرا (٢) » وقالت أسماء بنت يزيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل الكذب يكتب على ابن آدم إلا رجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما (٣) » وروى عن أبى كاهل قال « وقع بين اثنين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كلام حتى تصارما فلقيت أحدهما فقلت مالك ولفلان فقد

ابن أبى رباح عن ابن عباس قال « تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ـ رب أرنى أنظر إليك ـ قال : قال ياموسى إنه لا يرانى حى إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق إنما يرانى أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم » . ومن آداب الحضرة ما قال الشبلى الانبساط بالقول مع الحق ترك الأدب وهذا يختص ببعض الأحوال والأشياء دون البعض ليس هو على الاطلاق لأن الله تعالى أمر بالدعاء وإنما الامساك عن القول كما أمسك موسى عن الانبساط فى طلب للمآرب

(١) حديث أم كلثوم ما سمعته يرخص فى شىء من الكذب إلا فى ثلاث مسلم وقد تقدم (٢) حديث أم كلثوم أيضا ليس بكذاب من أصلح بين الناس الحديث متفق عليه وقد تقدم والذى قبله عند مسلم بعض هذا (٣) حديث أسماء بنت يزيد كل الكذب يكتب على ابن آدم إلا رجل كذب بين رجلين يصلح بينهما أحمد بزيادة فيه وهو عند الترمذى مختصرا وحسنه .

سمعته يحسن عليه الثناء ثم اتيت الآخر فقلت له مثل ذلك حتى اصطلحا ثم قلت أهلكت نفسي وأصلحت بين هذين فأخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ياأبا كاهل أصلح بين الناس(١) » أي ولو بالكذب وقال عطاء بن يسار قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم « أكذب على أهلي قال لاخير في الكذب قال أعدها وأقول لها قال لاجناح عليك (٢) » وروى أن ابن أبي عذرة الدؤلي وكان في خلافة عمر رضي الله عنه كان يخلع النساء اللاتي يتزوج بهن فطارت له في الناس من ذلك أحدوثة يكرهها فلما علم بذلك أخذ بيد عبد الله بن الأرقم حتى أتى به إلى منزله ثم قال لامرأته أنشدك بالله هل تبغضيني قالت لاتنشدني قال فاني أنشدك الله قالت نعم فقال لابن الأرقم أتسمع ثم انطلقا حتى أتيا عمر رضي الله عنه فقال إنكم لتحدثون أني أظلم النساء وأخلعهن فاسأل ابن الأرقم فسأله فأخبره فأرسل إلى امرأة ابن أبي عذرة فجاءت هي وعمتها فقال أنت التي تحدثين لزوجك أنك تبغضينه فقالت إني أول من تاب وراجع أمر الله تعالى إنه ناشدني فتحرجت أن أكذب أفأكذب ياأمير المؤمنين ؟ قال نعم فاكذبي فان كانت إحداكن لاتحب أحدنا فلا تحدثه بذلك فان أقل البيوت الذي يبنى على الحب ولكن الناس يتعاشرون بالاسلام والأحساب ، وعن النواس بن سمعان الكلابي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مالي أراكم تهافتون في الكذب تهافت الفراش في النار كل الكذب يكتب على ابن آدم لامحالة إلا أن يكذب الرجل في الحرب فان الحرب خدعة أو يكون بين الرجلين شحناء فيصلح بينهما أو يحدث امرأته يرضيها (٣) » وقال ثوبان الكذب كله إثم إلا مانفع به مسلما أو دفع عنه ضررا وقال علي رضي الله عنه : إذا حدثتكم عن النبي صلى الله عليه وسلم فلأن أخر من السماء أحب إلي من أن أكذب عليه وإذا حدثتكم فيما بيني وبينكم فالحرب خدعة فهذه الثلاث ورد فيها صريح الاستثناء وفي معناها ماعداها إذا ارتبط به مقصود صحيح له أو لغيره . أما ماله فمثل أن يأخذه ظالم ويسأله عن ماله فله أن ينكره أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة بينه وبين الله تعالى ارتكبها فله أن ينكر ذلك فيقول مازنيت وما سرقت ، وقال صلى الله عليه وسلم « من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله (٤) » وذلك أن إظهار الفاحشة فاحشة أخرى فللرجل أن يحفظ دمه وماله الذي يؤخذ ظلما وعرضه بلسانه وإن كان كاذبا . وأما عرض غيره فبأن يسأل عن سر أخيه فله أن ينكره وأن يصلح بين اثنين وأن يصلح بين الضرات من نسائه بأن يظهر لكل واحدة أنها أحب إليه وإن كانت امرأته لاتطاوعه إلا بوعد لايقدر عليه فيعدها في الحال تطييبا لقلبها أو يعتذر إلى إنسان وكان لايطيب قلبه إلا بإنكار ذنب وزيادة تودد فلا بأس به ولكن الحد فيه أن الكذب محذور ولو صدق في هذه المواضع تولد منه محذور فينبغي أن يقابل أحدهما بالآخر ويزن بالميزان القسط فاذا علم أن المحذور الذي يحصل

(١) حديث أبي كاهل وقع بين رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلام الحديث وفيه ياأبا كاهل أصلح بين الناس رواه الطبراني ولم يصح (٢) حديث عطاء بن يسار قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم أكذب على أهلي قال لاخير في الكذب قال أعدها وأقول لها قال لاجناح عليك ابن عبد البر في التمهيد من رواية صفوان بن سليم عن عطاء بن يسار مرسلا وهو في الموطأ عن صفوان ابن سليم معضلا من غير ذكر عطاء بن يسار (٣) حديث النواس بن سمعان مالي أراكم تهافتون في الكذب تهافت الفراش في النار كل الكذب مكتوب الحديث أبو بكر بن بلال في مكارم الأخلاق بلفظ تتابعون إلى قوله في النار دون مابعده فرواه الطبراني وفيهما شهر بن حوشب (٤) حديث من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله وإسناده حسن .

والحاجات الدنيوية حتى رفعه الحق مقاما في القرب وأذن له في الانبساط وقال اطلب مني ولو ملحا لعجينك فلما بسط انبسط وقال ـ رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير ـ لأنه كان يسأل حوائج الآخرة ويستعظم الحضرة أن يسأل حوائج الدنيا لحقارتها وهو في حجاب الحشمة عن سؤال المحقرات ولهذا مثال في الشاهد فان الملك المعظم يسأل المعظمات ويحتشم في طلب المحقرات فلما رفع بساط حجاب الحشمة صار في مقام خاص من القرب يسأل الحقير كما يسأل الخطير قال ذو النون المصري أدب العارف فوق كل أدب

بالصدق أشد وقعا فى الشرع من الكذب فله الكذب وإن كان ذلك المقصود أهون من مقصود الصدق فيجب الصدق وقد يتقابل الأمران بحيث يتردد فيهما وعند ذلك الميل إلى الصدق أولى لأن الكذب يباح لضرورة أو حاجة مهمة فان شك فى كون الحاجة مهمة فالأصل التحريم فيرجع إليه ولأجل غموض إدراك مراتب المقاصد ينبغى أن يحترز الانسان من الكذب ما أمكنه وكذلك مهما كانت الحاجة له فيستحب له أن يترك أغراضه ويهجر الكذب فأما إذا تعلق بغرض غيره فلا تجوز المسامحة لحق الغير والاضرار به وأكثر كذب الناس إنما هو لحظوظ أنفسهم ثم هو لزيادات المال والجاه ولأمور ليس فواتها محذورا حتى إن المرأة لتحكى عن زوجها ما تفخر به وتكذب لأجل مراغمة الضرات وذلك حرام وقالت أسماء « سمعت امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت إن لى ضرة وإنى أتكثر من زوجى بما لم يفعل أضارها بذلك فهل على شىء فيه فقال صلى الله عليه وسلم: المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « من تطعم بما لا يطعم أو قال لى وليس له أو أعطيت ولم يعط فهو كلابس ثوبى زور يوم القيامة ويدخل فى هذا فتوى العالم بما لا يتحققه (٢) » ورواية الحديث الذى لا يتثبته إذ غرضه أن يظهر فضل نفسه فهو لذلك يستنكف من أن يقول لا أدرى وهذا حرام ومما يلتحق بالنساء الصبيان فان الصبى إذا كان لا يرغب فى الكتب إلا بوعد أو وعيد أو تخويف كاذب كان ذلك مباحا ، نعم روينا فى الأخبار أن ذلك يكتب كذبا ولكن الكذب المباح أيضا قد يكتب ويحاسب عليه ويطالب بتصحيح قصده فيه ثم يعفى عنه لأنه إنما أبيح بقصد الاصلاح ويتطرق إليه غرور كبير فانه قد يكون الباعث له حظه وغرضه الذى هو مستغن عنه وإنما يتعلل ظاهرا بالإصلاح فلهذا يكتب وكل من أتى بكذبة فقد وقع فى خطر الاجتهاد ليعلم أن المقصود الذى كذب لأجله هل هو أهم فى الشرع من الصدق أم لا وذلك غامض جدا والحزم تركه إلا أن يصير واجبا بحيث لا يجوز تركه كما لو أدى إلى سفك دم أو ارتكاب معصية كيف كان وقد ظن ظانون أنه يجوز وضع الأحاديث فى فضائل الأعمال وفى التشديد فى المعاصى وزعموا أن القصد منه صحيح وهو خطأ محض إذ قال صلى الله عليه وسلم « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (٣) » وهذا لا يرتكب إلا لضرورة ولا ضرورة إذ فى الصدق مندوحة عن الكذب ففيما ورد من الآيات والأخبار كفاية عن غيرها وقول القائل إن ذلك قد تكرر على الأسماع وسقط وقعه وما هو جديد فوقعه أعظم فهذا هوس إذ ليس هذا من الأغراض التى تقاوم محذور الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الله تعالى ويؤدى فتح بابه إلى أمور تشوش الشريعة فلا يقاوم خير هذا شره أصلا والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكبائر التى لا يقاومها شىء . نسأل الله العفو عنا وعن جميع المسلمين .

(بيان الحذر من الكذب بالمعاريض)

قد نقل عن السلف أن فى المعاريض مندوحة عن الكذب قال عمر رضى الله عنه أما فى المعاريض ما يكفى الرجل عن الكذب . وروى ذلك عن ابن عباس وغيره وإنما أرادوا بذلك اذا اضطر الانسان إلى الكذب فأما إذا لم تكن حاجة وضرورة فلا يجوز التعريض ولا التصريح جميعا ولكن التعريض أهون ومثال التعريض ما روى أن مطرفا دخل على زياد فاستبطأه فتعلل بمرض وقال ما رفعت جنبى مذ فارقت

لأن معروفه مؤدب قلبه . وقال بعضهم يقول الحق سبحانه وتعالى : من ألزمته القيام مع أسمائى وصفاتى ألزمته الأدب ومن كشف له عن حقيقة ذاتى ألزمته العطب . فاختر أيهما شئت الأدب أو العطب وقول القائل هذا يشير إلى أن الأسماء والصفات تستقل بوجوب محتاج إلى الأدب لبقاء رسوم البشرية وحظوظ النفس مع لمعان نور عظمة الذات تتلاشى الآثار بالأنوار ويكون معنى العطب التحقق بالفناء وفى ذلك العطب نهاية الأرب . وقال أبو على الدقاق فى قوله تعالى ـ وأيوب

(١) حديث أسماء قالت امرأة إن لى ضرة وإنى أتكثر من زوجى بما لم يفعل الحديث متفق عليه وهى أسماء بنت أبى بكر الصديق (٢) حديث من تطعم بما لا يطعم وقال لى وليس له وأعطيت ولم يعط كان كلابس ثوبى زور يوم القيامة لم أجده بهذا اللفظ (٣) حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار متفق عليه من طرق وقد تقدم فى العلم .

الأمير إلا مارفعني الله وقال إبراهيم إذا بلغ الرجل عنك شيء فكرهت أن تكذب فقل إن الله تعالى ليعلم ماقلت من ذلك من شيء فيكون قوله ماحرف نفي عند المستمع وعنده للابهام. وكان معاذ بن جبل عاملا لعمر رضي الله عنه فلما رجع قالت له امرأته ماجئت به مما يأتي به العمال إلى أهلهم وما كان قد أتاها بشيء فقال كان عندي ضاغط قالت كنت أمينا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبي بكر رضي الله عنه فبعث عمر معك ضاغطا وقامت بذلك بين نسائها واشتكت عمر فلما بلغه ذلك دعا معاذا وقال بعثت معك ضاغطا قال لم أجد ما أعتذر به إليها إلا ذلك فضحك عمر رضي الله عنه وأعطاه شيئا فقال أرضها به ومعنى قوله ضاغطا يعني رقيبا وأراد به الله تعالى وكان النخعي لا يقول لابنته أشترى لك سكرا بل يقول أرأيت لو اشتريت لك سكرا فانه ربما لا يتفق له ذلك. وكان إبراهيم إذا طلبه من يكره أن يخرج إليه وهو في الدار قال للجارية قولي له اطلبه في المسجد ولا تقولي ليس ههنا كيلا يكون كذبا وكان الشعبي إذا طلب في المنزل وهو يكرهه خط دائرة وقال للجارية ضعي الأصبع فيها وقولي ليس ههنا وهذا كله في موضع الحاجة فأما في غير موضع الحاجة فلا لأن هذا تفهيم الكذب وإن لم يكن اللفظ كذبا فهو مكروه على الجملة كما روى عبد الله بن عتبة قال دخلت مع أبي على عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه فخرجت وعلي ثوب فجعل الناس يقولون هذا كساكه أمير المؤمنين فكنت أقول جزى الله أمير المؤمنين خيرا فقال لي أبي يابني اتق الكذب وما أشبهه فنهاه عن ذلك لأن فيه تقريرا لهم على ظن كاذب لأجل غرض الفاخرة وهذا غرض باطل لافائدة فيه، نعم المعاريض تباح لغرض خفيف كتطييب قلب الغير بالمزاح كقوله صلى الله عليه وسلم «لا يدخل الجنة عجوز[1]» وقوله للأخرى «الذي في عين زوجك بياض» وللأخرى «نحملك على ولد البعير» وما أشبهه وأما الكذب الصريح كما فعله نعيمان الأنصاري مع عثمان في قصة الضرير إذ قال له إنه نعيمان وكما يعتاده الناس من ملاعبة الحمق بتغريرهم بأن امرأة قد رغبت في تزويجك فان كان فيه ضرر يؤدي إلى إيذاء قلب فهو حرام وإن لم يكن إلا لمطايبته فلا يوصف صاحبها بالفسق ولكن ينقص ذلك من درجة إيمانه قال صلى الله عليه وسلم «لا يكمل المرء الايمان حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه وحتى يجتنب الكذب في مزاحه[2]» وأما قوله عليه السلام «إن الرجل ليتكلم بالكلمة ليضحك بها الناس يهوى بها في النار أبعد من الثريا[3]» أراد به ما فيه غيبة مسلم أو إيذاء قلب دون محض المزاح. ومن الكذب الذي لا يوجب الفسق ماجرت به العادة في المبالغة كقوله طلبتك كذا وكذا مرة وقلت لك كذا مائة مرة فانه لا يريد به تفهيم المرات بعددها بل تفهيم المبالغة فان لم يكن طلبه إلا مرة واحدة كان كاذبا وإن كان طلبه مرات لا يعتاد مثلها في الكثرة لا يأثم وإن لم تبلغ مائة وبينهما درجات يتعرض مطلق اللسان بالمبالغة فيها لخطر الكذب ومما يعتاد الكذب فيه ويتساهل به أن يقال كل الطعام فيقول لا أشتهيه وذلك منهي عنه وهو حرام وإن لم يكن فيه غرض صحيح قال مجاهد قالت أسماء بنت عميس «كنت صاحبة عائشة في الليلة التي هيأتها وأدخلتها على رسول الله

(١) حديث لايدخل الجنة عجوز وحديث في عين زوجك بياض وحديث نحملك على ولد البعير تقدمت الثلاثة في الآفة العاشرة (٢) حديث لا يستكمل المؤمن إيمانه حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه وحتى يجتنب الكذب في مزاحه ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب من حديث أبي مليكة الدماري وقال فيه نظر وللشيخين من حديث أنس لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه وللدارقطني في المؤتلف والمختلف من حديث أبي هريرة لا يؤمن عبد الايمان كله حتى يترك الكذب في مزاحه قال أحمد بن حنبل منكر (٣) حديث إن الرجل ليتكلم بالكلمة يضحك بها الناس يهوى بها أبعد من الثريا تقدم في الآفة الثالثة.

إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين لم يقل ارحمني لأنه حفظ أدب الخطاب وقال عيسى عليه السلام إن كنت قلته فقد علمته ولم يقل لم أقل رعاية لأدب الحضرة. وقال أبو نصر السراج أدب أهل الخصوصية من أهل الدين في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر والعوارض والبوادي والعوائق واستواء السر والعلانية وحسن الأدب في مواقف الطلب ومقامات القرب وأوقات الحضور. والأدب أدبان أدب قول وأدب فعل فمن

صلى الله عليه وسلم ومعى نسوة قالت فوالله ماوجدنا عنده قرى إلا قدحا من لبن فشرب ثم ناوله عائشة قالت فاستحيت الجارية فقلت لاتردى يد رسول الله صلى الله عليه وسلم خذى منه قالت فأخذت منه على حياء فشربت منه ثم قال ناولى صواحبك فقلن لا نشتهيه فقال لاتجمعن جوعا وكذبا قالت فقلت يارسول الله إن قالت إحداناشىء تشتهيه لاأشتهيه أيعد ذلك كذبا قال : إن الكذب ليكتب كذبا حتى تكتب الكذيبة كذيبة (١) » وقد كان أهل الورع يحترزون عن التسامح بمثل هذا الكذب قال الليث بن سعد كانت عينا سعيد بن المسيب ترمص حتى يبلغ الرمص خارج عينيه فيقال له لو مسحت عينيك فيقول وأين قول الطبيب لاتمس عينيك فأقول لاأفعل وهذه مراقبة أهل الورع ومن تركه انسل لسانه فى الكذب عن حد اختياره فيكذب ولا يشعر . وعن خوات التيمى قال جاءت أخت الربيع بن خيثم عائدة لابن له فانكبت عليه فقالت كيف أنت يابنى فجلس الربيع وقال أرضعتيه قالت لاقال ماعليك لوقلت ياابن أخى فصدقت ومن العادة أن يقول يعلم الله فيما لايعلمه قال عيسى عليه السلام : إن من أعظم الذنوب عند الله أن يقول العبد إن الله يعلم لما لا يعلم وربما يكذب فى حكاية المنام والاثم فيه عظيم إذ قال عليه السلام « إن من أعظم الفرية أن يدعى الرجل إلى غير أبيه أو يرى عينيه فى المنام مالم ير أو يقول على مالم أقل (٢) » وقال عليه السلام « من كذب فى حلم كلف يوم القيامة أن يعقد بين شعيرتين وليس بعاقد بينهما أبدا (٣) » .

(الآفة الخامسة عشرة الغيبة)

والنظر فيها طويل فلنذكر أولا مذمة الغيبة وما ورد فيها من شواهد الشرع وقد نص الله سبحانه على ذمها فى كتابه وشبه صاحبها بآكل لحم الميتة فقال تعالى ـ ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه ـ وقال عليه السلام « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه (٤) » والغيبة تتناول العرض وقد جمع الله بينه وبين المال والدم وقال أبو برزة قال عليه السلام « لاتحاسدوا ولا تباغضوا ولا تناجشوا ولا تدابروا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله إخوانا (٥) » وعن جابر وأبى سعيد قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إياكم والغيبة فان الغيبة أشد من الزنا فان الرجل قد يزنى ويتوب فيتوب الله سبحانه عليه وإن صاحب الغيبة لايغفر له حتى يغفر له صاحبه (٦) »

---

(١) حديث مجاهد عن أسماء بنت عميس كنت صاحبة عائشة التى هيأتها وأدخلتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال لاتجمعن جوعا وكذبا ابن أبى الدنيا فى الصمت والطبرانى فى الكبير وله نحوه من رواية شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد وهو الصواب فان أسماء بنت عميس كانت إذ ذاك بالحبشة لكن فى طبقات الأصبهانيين لأبى الشيخ من رواية عطاء بن أبى رباح عن أسماء بنت عميس زففنا إلى النبى صلى الله عليه وسلم بعض نسائه الحديث فاذا كانت غير عائشة ممن تزوجها بعد خير فلا مانع من ذلك (٢) حديث إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه أو يرى عينيه فى المنام مالم تريا أو يقول على مالم أقل البخارى من حديث واثلة بن الأسقع وله من حديث ابن عمر من أفرى الفرى أن يرى عينيه مالم تريا (٣) حديث من كذب فى حلمه كلف يوم القيامة أن يعقد بين شعيرة البخارى من حديث ابن عباس .

(الآفة الخامسة عشرة الغيبة)

(٤) حديث كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه مسلم من حديث أبى هريرة (٥) حديث أبى هريرة لاتحاسدوا ولا تباغضوا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله إخوانا متفق عليه من حديث أبى هريرة وأنس دون قوله ولا يغتب بعضكم بعضا وقد تقدم فى آداب الصحبة (٦) حديث جابر وأبى سعيد إياكم والغيبة فان الغيبة أشد من الزنا الحديث ابن أبى الدنيا فى الصمت وابن حبان فى الضعفاء وابن مردويه فى التفسير .

تقرب إلى الله تعالى بأدب فعل منحه محبة القلوب . قال ابن المبارك نحن إلى قليل من الأدب أحوج منا إلى كثير من العلم وقال أيضا الأدب للعارف بمنزلة التوبة للمستأنف وقال النورى من لم يتأدب للوقت فوقته مقت وقال ذو النون إذا خرج المريد عن حد استعمال الأدب فانه يرجع من حيث جاء وقال ابن المبارك أيضا قد أكثر الناس فى الأدب ونحن نقول هو معرفة النفس وهذه إشارة منه إلى أن النفس هى منبع الجهالات وترك الأدب من مخامرة الجهل فاذا عرف النفس صادف نور العرفان على ماورد

وقال أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مررت ليلة أسرى بى على أقوام يخمشون وجوههم بأظافيرهم فقلت ياجبريل من هؤلاء ؟ قال هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون فى أعراضهم(١) » وقال سليم بن جابر « أتيت النبي عليه الصلاة والسلام فقلت علمنى خيرا أنتفع به فقال لاتحقرن من المعروف شيئا ولو أن تصبّ من دلوك فى إناء المستقى وأن تلقى أخاك ببشر حسن وإن أدبر فلا تغتابنه(٢) » وقال البراء « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أسمع العواتق فى بيوتهن فقال: يامعشر من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لاتغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فانه من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه فى جوف بيته (٣) » وقيل أوحى الله إلى موسى عليه السلام: من مات تائبا من الغيبة فهو آخر من يدخل الجنة ومن مات مصرا عليها فهو أوّل من يدخل النار. وقال أنس « أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بصوم يوم فقال لايفطرنّ أحد حتى آذن له فصام الناس حتى إذا أمسوا جعل الرجل يجىء فيقول يارسول الله ظللت صائما فائذن لى لأفطر فيأذن له والرجل والرجل حتى جاء رجل فقال يارسول الله فتاتان من أهلك ظلتا صائمتين وإنهما يستحيان أن يأتياك فائذن لهما أن يفطرا فأعرض عنه ﷺ ثم عاوده فأعرض عنه ثم عاوده فقال إنهما لم يصوما وكيف يصوم من ظل نهاره يأكل لحم الناس اذهب فمرهما إن كانتا صائمتين أن تستقيئا فرجع إليهما فأخبرهما فاستقاءتا فقاءت كل واحدة منهما علقة من دم فرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال والذى نفسى بيده لو بقيتا فى بطونهما لأكلتهما النار (٤) » وفى رواية « أنه لما أعرض عنه جاء بعد ذلك وقال يارسول الله والله إنهما قد ماتتا أو كادتا أن تموتا فقال صلى الله عليه وسلم ائتونى بهما فجاءتا فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح فقال لإحداهما قيئى فقاءت من قيح ودم وصديد حتى ملأت القدح وقال للأخرى قيئى فقاءت كذلك فقال إن هاتين صامتا عما أحلّ الله لهما وأفطرتا على ماحرم الله عليهما جلست إحداهما إلى الأخرى فجعلتا تأكلان لحوم الناس (٥) » وقال أنس « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الربا وعظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله فى الخطيئة من ست وثلاثين زنية يزنيها الرجل وأربى الربا عرض المسلم (٦) » وقال جابر « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسير فأتى على قبرين يعذب صاحباهما فقال إنهما يعذّبان وما يعذبان فى كبير أما أحدهما فكان يغتاب الناس وأما الآخر فكان لايستنزه من بوله فدعا بجريدة رطبة أو جريدتين

(١) حديث أنس مررت ليلة أسرى بى على قوم يخمشون وجوههم بأظفارهم الحديث أبو داود مسندا ومرسلا والمسند أصح (٢) حديث سليم بن جابر أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت علمنى خيرا ينفعنى الله به الحديث أحمد فى المسند وابن أبى الدنيا فى الصمت واللفظ له ولم يقل فيه أحمد وإذا أدبر فلا يغتابه وفى إسنادهما ضعف (٣) حديث البراء يامعشر من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لاتغتابوا المسلمين الحديث ابن أبى الدنيا هكذا ورواه أبو داود من حديث أبى برزة باسناد جيد (٤) حديث أنس أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بصوم وقال لايفطرنّ أحد حتى آذن له فصام الناس الحديث فى ذكر المرأتين اللتين اغتابتا فى صيامهما فقاءت كلّ واحدة منهما علقة من دم ابن أبى الدنيا فى الصمت وابن مردويه فى التفسير من رواية يزيد الرقاشى عنه ويزيد ضعيف (٥) حديث المرأتين المذكورتين وقال فيه إن هاتين صامتا عما أحلّ الله لهما وأفطرتا على ماحرّم الله عليهما الحديث أحمد من حديث عبيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه رجل لم يسم ورواه أبو يعلى فى مسنده فأسقط منه ذكر رجل المبهم (٦) حديث أنس خطبنا فذكر الربا وعظم شأنه الحديث وفيه وأربى الربا عرض الرجل المسلم ابن أبى الدنيا بسند ضعيف .

« من عرف نفسه فقد عرف ربه » ولهذا النور لاتظهر النفس بجهالة إلا ويقمعها بصريح العلم وحينئذ يتأدب ومن قام بآداب الحضرة فهو بغيرها أقوم وعليها أقدر .

[الباب الثالث والثلاثون فى آداب الطهارة ومقدماتها]

قال الله تعالى فى وصف أصحاب الصفة ـ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحبّ المطهرين ـ قيل فى التفسير يحبون أن يتطهروا من الأحداث والجنابات والنجاسات بالماء . قال الكلبى هو غسل الأدبار بالماء وقال عطاء كانوا يستنجون بالماء ولا ينامون بالليل على

فكسرها ثم أمر بكل كسرة فغرست على قبر وقال أما إنه سيهون من عذابهما ما كانتا رطبتين أو مالم ييبسا (١) » . « ولما رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ماعزا في الزنا قال رجل لصاحبه هذا أقعص كما يقعص الكلب فمر صلى الله عليه وسلم وهما معه بجيفة فقال انهشا منها فقالا يارسول الله ننهش جيفة فقال ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه (٢) » وكان الصحابة رضى الله عنهم يتلاقون بالبشر ولا يغتابون عند الغيبة ويرون ذلك أفضل الأعمال ويرون خلافه عادة المنافقين وقال أبو هريرة: من أكل لحم أخيه في الدنيا قرب إليه لحمه في الآخرة وقيل له كله ميتا كما أكلته حيا فيأكله فينضج ويكلح (٣) وروى مرفوعا كذلك . وروى أن رجلين كانا قاعدين عند باب من أبواب المسجد فمر بهما رجل كان مخنثا فترك ذلك فقالا لقد بقي فيه من شيء وأقيمت الصلاة فدخلا فصليا مع الناس فحاك في أنفسهما ما قالا فأتيا عطاء فسألاه فأمرهما أن يعيد الوضوء والصلاة وأمرهما أن يقضيا الصيام إن كانا صائمين . وعن مجاهد أنه قال في ـ ويل لكل همزة لمزة ـ الهمزة الطعان في الناس واللمزة الذي يأكل لحوم الناس . وقال قتادة ذكر لنا أن عذاب القبر ثلاثة أثلاث ثلث من الغيبة وثلث من النميمة وثلث من البول وقال الحسن والله للغيبة أسرع في دين الرجل المؤمن من الأكلة في الجسد وقال بعضهم أدركنا السلف وهم لا يرون العبادة في الصوم ولا في الصلاة ولكن في الكف عن أعراض الناس وقال ابن عباس إذا أردت أن تذكر عيوب صاحبك فاذكر عيوبك . وقال أبو هريرة يبصر أحدكم القذى في عين أخيه ولا يبصر الجذع في عين نفسه . وكان الحسن يقول ابن آدم إنك لن تصيب حقيقة الايمان حتى لاتعيب الناس بعيب هو فيك وحتى تبدأ بصلاح ذلك العيب فتصلحه من نفسك فاذا فعلت ذلك كان شغلك في خاصة نفسك وأحب العباد إلى الله من كان هكذا . وقال مالك بن دينار مر عيسى عليه السلام ومعه الحواريون بجيفة كلب فقال الحواريون : ماأنتن ريح هذا الكلب فقال عليه الصلاة والسلام : ما أشد بياض أسنانه كأنه صلى الله عليه وسلم نهاهم عن غيبة الكلب ونبههم على أنه لا يذكر من شيء من خلق الله إلا أحسنه . وسمع علي بن الحسين رضى الله عنهما رجلا يغتاب آخر فقال له إياك والغيبة فانها إدام كلاب الناس . وقال عمر رضى الله عنه عليكم بذكر الله تعالى فانه شفاء وإياكم وذكر الناس فانه داء نسأل الله حسن التوفيق لطاعته .

(بيان معنى الغيبة وحدودها)

اعلم أن حد الغيبة أن تذكر أخاك بمايكرهه لو بلغه سواء ذكرته بنقص في بدنه أو نسبه أو في خلقه أو في فعله أو في قوله أو في دينه أو في دنياه حتى في ثوبه ودابته ودارته . أما البدن فكذكرك العمش والحول والقرع والقصر والطول والسواد والصفرة وجميع مايتصور أن يوصف به مما يكرهه كيفما كان.

الجنابة . روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأهل قباء لما نزلت هذه الآية « إن الله تعالى قد أثنى عليكم في الطهور فما هو ؟ قالوا إنا نستنجي بالماء وكان قبل ذلك قال لهم رسول الله إذا أتى أحدكم الخلاء فليستنج بثلاثة أحجار » وهكذا كان الاستنجاء في الابتداء حتى نزلت الآية في أهل قباء . قيل لسلمان قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة فقال سلمان أجل نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول أو نستنجي باليمين أو يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار أو نستنجي برجيع أو

(١) حديث جابر كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسير فأتى على قبرين يعذب صاحباهما فقال أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان يغتاب الناس الحديث ابن أبي الدنيا في الصمت وأبو العباس الدغولي في كتاب الآداب باسناد جيد وهو في الصحيحين من حديث ابن عباس إلا أنه ذكر فيه النميمة بدل الغيبة . وللطيالسي فيه أما أحدهما فكان يأكل لحوم الناس ولأحمد والطبراني من حديث أبي بكرة نحوه باسناد جيد (٢) حديث قوله للرجل الذي قال لصاحبه في حق المرجوم هذا أقعص كما يقعص الكلب فمر بجيفة فقال انهشا منها الحديث أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة نحوه باسناد جيد (٣) حديث أبي هريرة من أكل لحم أخيه في الدنيا قرب إليه لحمه في الآخرة فيقال له كله ميتا كما أكلته حيا الحديث ابن مردوية في التفسير مرفوعا وموقوفا وفيه محمد بن إسحاق رواه بالعنعنة .

وأما النسب فبأن تقول أبوه نبطي أو هندي أو فاسق أو خسيس أو إسكاف أو زبال أو شيء مما يكرهه كيفما كان . وأما الخلق فبأن تقول هو سيء الخلق بخيل متكبر مراء شديد الغضب جبان عاجز ضعيف القلب متهور ومايجري مجراه . وأما في أفعاله المتعلقة بالدين فكقولك هو سارق أو كذاب أو شارب خمر أو خائن أو ظالم أو متهاون بالصلاة أو الزكاة أو لا يحسن الركوع أو السجود أو لا يحترز من النجاسات أو ليس بارا بوالديه أو لا يضع الزكاة موضعها أو لا يحسن قسمتها أو لا يحرس صومه عن الرفث والغيبة والتعرض لأعراض الناس . وأما فعله المتعلق بالدنيا فكقولك إنه قليل الأدب متهاون بالناس أو لا يرى لأحد على نفسه حقا أو يرى لنفسه الحق على الناس أو أنه كثير الكلام كثير الأكل نئوم ينام في غير وقت النوم ويجلس في غير موضعه . وأما في ثوبه فكقولك إنه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب وقال قوم لاغيبة في الدين لأنه ذم ماذمه الله تعالى فذكره بالمعاصي وذمه بها يجوز بدليل ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت له امرأة وكثرة صلاحها وصومها ولكنها تؤذي جيرانها بلسانها فقال « هي في النار (١) » وذكرت عنده امرأة أخرى بأنها بخيلة فقال « فما خيرها إذن (٢) » فهذا فاسد لأنهم كانوا يذكرون ذلك لحاجتهم إلى تعرف الأحكام بالسؤال ولم يكن غرضهم التنقيص ولا يحتاج إليه في غير مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم والدليل عليه إجماع الأمة على أن من ذكر غيره بما يكرهه فهو مغتاب لأنه داخل فيما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم في حد الغيبة وكل هذا وإن كان صادقا فيه فهو به مغتاب عاص لربه وآكل لحم أخيه بدليل ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله أعلم قال ذكرك أخاك بما يكرهه قيل أرأيت إن كان في أخي ما أقوله قال إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه فقد بهته (٣) » وقال معاذ بن جبل ذكر رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ما أعجزه فقال صلى الله عليه وسلم «اغتبتم أخاكم قالوا يارسول الله قلنا مافيه قال إن قلتم ماليس فيه فقد بهتموه (٤) » وعن حذيفة عن عائشة رضي الله عنها أنها ذكرت عند رسول الله ﷺ امرأة فقالت إنها قصيرة فقال صلى الله عليه وسلم « اغتبتيها (٥) » وقال الحسن ذكر الغير ثلاثة الغيبة والبهتان والإفك وكل في كتاب الله عز وجل فالغيبة أن تقول مافيه والبهتان أن تقول ماليس فيه والإفك أن تقول مابلغك وذكر ابن سيرين رجلا فقال ذاك الرجل الأسود ثم قال أستغفر الله إني أراني قد اغتبته وذكر ابن سيرين إبراهيم النخعي فوضع يده على عينه ولم يقل الأعور وقالت عائشة لايغتابن أحدكم أحدا فاني قلت لامرأة مرة وأنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إن هذه لطويلة الذيل فقال لي « الفظي الفظي فلفظت مضغة لحم (٦) »

---

(١) حديث ذكر له امرأة وكثرة صومها وصلاتها لكن تؤذي جيرانها فقال هي في النار ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة (٢) حديث ذكر امرأة أخرى بأنها بخيلة قال فما خيرها إذن الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث أبي جعفر محمد بن علي مرسلا ورويناه في أمالي ابن شمعون هكذا (٣) حديث هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله أعلم قال ذكرك أخاك بما يكره الحديث مسلم من حديث أبي هريرة (٤) حديث معاذ ذكر رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ما أعجزه الحديث الطبراني بسند ضعيف (٥) حديث عائشة أنها ذكرت امرأة فقالت إنها قصيرة فقال اغتبتيها رواه أحمد وأصله عند أبي داود والترمذي وصححه بلفظ آخر ووقع عند المصنف عن حذيفة عن عائشة وكذا هو في الصمت لابن أبي الدنيا والصواب عن أبي حذيفة كما عند أحمد وأبي داود والترمذي واسم أبي حذيفة سلمة بن صهيب (٦) حديث عائشة قلت لامرأة إن هذه طويلة الذيل فقال صلى الله عليه وسلم الفظي فلفظت بضعة من لحم ابن أبي الدنيا وابن مردوية في التفسير وفي إسناده امرأة لاأعرفها .

عظم . حدثنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب إمـــلاء قال أنا أبو منصور الحريمي قال أنا أبو بكر الخطيب قال أنا أبو عمرو الهاشمي قال أنا أبو علي اللؤلؤي قال أنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا ابن المبارك عن ابن عجلان عن القعقاع عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا لكم بمنزلة الوالد أعلمكم فاذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطيب بيمينه » وكان يأمر بثلاثة أحجار وينهى عن الروث والرمة . والفرض في

(بيان أن الغيبة لاتقتصر على اللسان)

اعلم أن الذكر باللسان إنما حرم لأن فيه تفهيم الغير نقصان أخيك وتعريفه بما يكرهه فالتعريض به كالتصريح والفعل فيه كالقول والإشارة والإيماء والغمز والهمز والكتابة والحركة وكل مايفهم المقصود فهو داخل فى الغيبة وهو حرام فمن ذلك قول عائشة رضى الله عنها دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدى أنها قصيرة فقال عليه السلام « اغتبتيها (١) » ومن ذلك المحاكاة كأن يمشى متعارجا أو كما يمشى فهو غيبة بل هو أشد من الغيبة لأنه أعظم فى التصوير والتفهيم ولما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة حاكت امرأة قال « مايسرنى أنى حاكيت إنسانا ولى كذا وكذا (٢) » وكذلك الغيبة بالكتابة فان القلم أحد اللسانين وذكر المصنف شخصا معينا وتهجين كلامه فى الكتاب غيبة إلا أن يقترن به شىء من الأعذار المحوجة إلى ذكره كما سيأتى بيانه وأما قوله قال قوم كذا فليس ذلك غيبة إنما الغيبة التعرض لشخص معين إماحىّ وإماميت ومن الغيبة أن تقول بعض من مربنا اليوم أو بعض من رأيناه إذا كان المخاطب يفهم منه شخصا معينا لأن المحذور تفهيمه دون مابه التفهيم فأما إذا لم يفهم عينه جاز . كان رسول الله ﷺ إذا كره من إنسان شيئا قال « مابال أقوام يفعلون كذا وكذا (٣) » فكان لايعين وقولك بعض من قدم من السفر أو بعض من يدعى العلم إن كان معه قرينة تفهم عين الشخص فهى غيبة وأخبث أنواع الغيبة غيبة القراء المرائين فانهم يفهمون المقصود على صيغة أهل الصلاح ليظهروا من أنفسهم التعفف عن الغيبة ويفهمون المقصود ولايدرون بجهلهم أنهم جمعوا بين فاحشتين الغيبة والرياء وذلك مثل أن يذكر عنده إنسان فيقول الحمد لله الذى لم يبتلنا بالدخول على السلطان والتبذل فى طلب الحطام أو يقول نعوذ بالله من قلة الحياء نسأل الله أن يعصمنا منها وإنما قصده أن يفهم عيب الغير فيذكره بصيغة الدعاء وكذلك قد يقدم مدح من يريد غيبته فيقول ما أحسن أحوال فلان ما كان يقصر فى العبادات ولكن قد اعتراه فتور وابتلى بما يبتلى به كلنا وهو قلة الصبر فيذكر نفسه ومقصوده أن يذم غيره فى ضمن ذلك ويمدح نفسه بالتشبه بالصالحين بأن يذم نفسه فيكون مغتابا ومرائيا ومزكيا نفسه فيجمع بين ثلاث فواحش وهو بجهله يظن أنه من الصالحين المتعففين عن الغيبة ولذلك يلعب الشيطان بأهل الجهل إذا اشتغلوا بالعبادة من غير علم فانه يتبعهم ويحيط بمكايده عملهم ويضحك عليهم ويسخر منهم ومن ذلك أن يذكر عيب إنسان فلا يتنبه له بعض الحاضرين فيقول سبحان الله ما أعجب هذا حتى يصغى إليه ويعلم ما يقول فيذكر الله تعالى ويستعمل اسم آلة له فى تحقيق خبثه وهو يمتن على الله عز وجل بذكره جهلا منه وغرورا وكذلك يقول ساءنى ماجرى على صديقنا من الاستخفاف به نسأل الله أن يروح نفسه فيكون كاذبا فى دعوى الاغتمام وفى إظهار الدعاء له بل لو قصد الدعاء لأخفاه فى خلوته عقيب صلاته ولو كان يغتم به لاغتم أيضا باظهار مايكرهه وكذلك يقول ذلك المسكين قد بلى بآفة عظيمة تاب الله علينا وعليه فهو فى كل ذلك يظهر الدعاء والله مطلع على خبث ضميره وخفى قصده وهو لجهله لايدرى أنه قد تعرض لمقت أعظم مما تعرض له الجهال إذا جاهروا . ومن ذلك الإصغاء إلى الغيبة على سبيل التعجب فانه إنما يظهر التعجب ليزيد نشاط المغتاب

الاستنجاء شيئان إزالة الخبث وطهارة المزيل وهو أن لايكون رجيعا وهو الروث ولا مستعملا مرة أخرى ولا رمة وهى عظم الميتة ووتر الاستنجاء سنة فإما ثلاثة أحجار أو خمس أو سبع واستعمال الماء بعد الحجر سنة وقد قيل فى الآية ـ يحبون أن يتطهروا ـ ولما سئلوا عن ذلك قالوا كنا نتبع الماء الحجر والاستنجاء بالشمال سنة ومسح اليد بالتراب بعد الاستنجاء سنة وهكذا يكون فى الصحراء إذا كانت أرضا طاهرة وترابا طاهرا . وكيفية الاستنجاء أن يأخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المخرج قبل

(١) حديث عائشة دخلت علينا امرأة فأومأت بيدى أى قصيرة فقال النبى صلى الله عليه وسلم قد اغتبتيها ابن أبى الدنيا وابن مردوية من رواية حسان بن مخارق عنها وحسان وثقه ابن حبان وباقيهم ثقات (٢) حديث مايسرنى أنى حكيت ولى كذا وكذا تقدم فى الآفة الحادية عشرة (٣) حديث كان إذا كره من إنسان شيئا قال مابال أقوام يفعلون كذا وكذا الحديث أبو داود من حديث عائشة دون قوله وكان لايعيره ورجاله رجال الصحيح .

فى الغيبة فيندفع فيها وكأنه يستخرج الغيبة منه بهذا الطريق فيقول عجب ما علمت أنه كذلك ما عرفته إلى الآن إلا بالخير وكنت أحسب فيه غير هذا عافانا الله من بلائه فان كل ذلك تصديق للمغتاب والتصديق بالغيبة غيبة بل الساكت شريك المغتاب قال صلى الله عليه وسلم « المستمع أحد المغتابين (١) » وقد روى عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أن أحدهما قال لصاحبه إن فلانا لئوم ثم إنهما طلبا أدما من رسول الله ﷺ ليأكلا به الخبز فقال صلى الله عليه وسلم « قد ائتدمتما؟ فقالا مانعلمه قال بلى إنكما أكلتما من لحم أخيكما (٢) » فانظر كيف جمعهما وكان القائل أحدهما والآخر مستمعا وقال للرجلين اللذين قال أحدهما أقعص الرجل كما يقعص الكلب « انهشا من هذه الجيفة (٣) » فجمع بينهما فالمستمع لا يخرج من إثم الغيبة إلا أن ينكر بلسانه أو بقلبه إن خاف وإن قدر على القيام أو قطع الكلام بكلام آخر فلم يفعل لزمه وإن قال بلسانه اسكت وهو مشته لذلك بقلبه فذلك نفاق ولا يخرجه من الإثم مالم يكرهه بقلبه ولا يكفى فى ذلك أن يشير باليد أى اسكت أو يشير بحاجبه وجبينه فان ذلك استحقار للمذكور بل ينبغى أن يعظم ذلك فيذبّ عنه صريحا وقال صلى الله عليه وسلم « من أذلّ عنده مؤمن فلم ينصره وهو يقدر على نصره أذله الله يوم القيامة على رءوس الخلائق (٤) » وقال أبو الدرداء قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من ردّ عن عرض أخيه بالغيب كان حقا على الله أن يردّ عن عرضه يوم القيامة (٥) » وقال أيضا « من ذبّ عن عرض أخيه بالغيب كان حقا على الله أن يعتقه من النار (٦) » وقد ورد فى نصرة المسلم فى الغيبة وفى فضل ذلك أخبار كثيرة أوردناها فى كتاب آداب الصحبة وحقوق المسلمين فلا نطول بإعادتها .

(بيان الأسباب الباعثة على الغيبة)

اعلم أن البواعث على الغيبة كثيرة ولكن يجمعها أحد عشر سببا ثمانية منها تطرد فى حق العامة وثلاثة تختص بأهل الدين والخاصة . أما الثمانية : فالأوّل أن يشفى الغيظ وذلك إذا جرى سبب غضب به عليه فانه إذا هاج غضبه يشتفى بذكر مساويه فيسبق اللسان إليه بالطبع إن لم يكن ثم دين وازع وقد يمتنع تشفى الغيظ عند الغضب فيحتقن الغضب فى الباطن فيصير حقدا ثابتا فيكون سببا دائما لذكر المساوى فالحقد والغضب من البواعث العظيمة على الغيبة . الثانى موافقة الأقران ومجاملة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام فانهم إذا كانوا يتفكهون بذكر الأعراض فيرى أنه لو أنكر عليهم أو قطع المجلس استثقلوه ونفروا عنه فيساعدهم ويرى ذلك من حسن المعاشرة ويظن أنه

ملاقاة النجاسة ويمره بالمسح ويدير الحجر فى مره حتى لا ينقل النجاسة من موضع إلى موضع يفعل ذلك إلى أن ينتهى إلى مؤخر المخرج ويأخذ الثانى ويضعه على المؤخر كذلك ويمسح إلى المقدمة ويأخذ الثالث ويديره حول السربة وإن استجمر بحجر ذى ثلاث شعب جاز وأما الاستبراء إذا انقطع البول فيمد ذكره من أصله ثلاثا إلى الحشفة بالرفق لئلا يندفق بقية البول ثم ينثره ثلاثا ويحتاط فى الاستبراء بالاستنقاء وهو أن يتنحنح ثلاثا لأن العروق ممتدة من الحلق إلى الذكر وبالتنحنح تتحرك

(١) حديث المستمع أحد المغتابين الطبرانى من حديث ابن عمر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيبة وعن الاستماع إلى الغيبة وهو ضعيف (٢) حديث أن أبا بكر وعمر قال أحدهما لصاحبه إن فلانا لئوم ثم طلبا أدما من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد ائتدمتما ؟ فقالا مانعلم فقال بلى ماأكلتما من لحم صاحبكما أبو العباس الدغولى فى الآداب من رواية عبد الرحمن بن أبى ليلى مرسلا نحوه (٣) حديث انهشا من هذه الميتة قاله للرجلين اللذين قال أحدهما أقعص كما يقعص الكلب تقدم قبل هذا باثنى عشر حديثا (٤) حديث من أذل عنده مؤمن وهو قادر على أن ينصره فلم ينصره أذله الله يوم القيامة على رءوس الخلائق الطبرانى من حديث سهل بن حنيف وفيه ابن لهيعة (٥) حديث أبى الدرداء من رد عن عرض أخيه بالغيب كان حقا على الله أن يرد عن عرضه يوم القيامة ابن أبى الدنيا فى الصمت وفيه شهر بن حوشب وهو عند الطبرانى من وجه آخر بلفظ رد الله عن وجهه النار يوم القيامة وفى رواية له كان له حجابا من النار وكلاهما ضعيف (٦) حديث من ذبّ عن عرض أخيه بالغيب كان حقا على الله أن يعتقه من النار أحمد والطبرانى من رواية شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد .

مجاملة فى الصحبة وقد يغضب رفقاؤه فيحتاج إلى أن يغضب لغضبهم إظهارا للمساهمة فى السراء والضراء فيخوض معهم فى ذكر العيوب والمساوى . الثالث أن يستشعر من إنسان أنه سيقصده ويطول لسانه عليه أو يقبح حاله عند محتشم أو يشهد عليه بشهادة فيبادره قبل أن يقبح هو حاله ويطعن فيه ليسقط أثر شهادته أو يبتدئ بذكر مافيه صادقا ليكذب عليه بعده فيروج كذبه بالصدق الأول ويستشهد ويقول مامن عادتى الكذب فانى أخبرتكم بكذا وكذا من أحواله فكان كما قلت . الرابع أن ينسب إلى شىء فيريد أن يتبرأ منه فيذكر الذى فعله وكان من حقه أن يبرىء نفسه ولا يذكر الذى فعل فلا ينسب غيره إليه أو يذكر غيره بأنه كان مشاركا له فى الفعل ليمهد بذلك عذر نفسه فى فعله . الخامس إرادة التصنع والمباهاة وهو أن يرفع نفسه بتنقيص غيره فيقول فلان جاهل وفهمه ركيك وكلامه ضعيف وغرضه أن يثبت فى ضمن ذلك فضل نفسه ويريهم أنه أعلم منه أو يحذر أن يعظم مثل تعظيمه فيقدح فيه لذلك . السادس الحسد وهو أنه ربما يحسد من يثنى الناس عليه ويحبونه ويكرمونه فيريد زوال تلك النعمة عنه فلا يجد سبيلا إليه إلا بالقدح فيه فيريد أن يسقط ماء وجهه عند الناس حتى يكفوا عن كرامته والثناء عليه لأنه يثقل عليه أن يسمع كلام الناس وثناءهم عليه وإكرامهم له وهذا هو عين الحسد وهو غير الغضب والحقد فان ذلك يستدعى جناية من المغضوب عليه والحسد قد يكون مع الصديق المحسن والرفيق الموافق . السابع اللعب والهزل والمطايبة وتزكية الوقت بالضحك فيذكر عيوب غيره بما يضحك الناس على سبيل المحاكاة ومنشؤه التكبر والعجب . الثامن السخرية والاستهزاء استحقارا له فان ذلك قد يجرى فى الحضور ويجرى أيضا فى الغيبة ومنشؤه التكبر واستصغار المستهزأ به . وأما الأسباب الثلاثة التى هى فى الخاصة فهى أغمضها وأدقها لأنها شرور خبأها الشيطان فى معرض الخيرات وفيها خير ولكن شاب الشيطان بها الشر . الأول أن تنبعث من الدين داعية التعجب فى إنكار المنكر والخطأ فى الدين فيقول ماأعجب مارأيت من فلان فانه قد يكون به صادقا ويكون تعجبه من المنكر ولكن كان حقه أن يتعجب ولا يذكر اسمه فيسهل الشيطان عليه ذكر اسمه فى إظهار تعجبه فصار به مغتابا وآثما من حيث لايدرى ومن ذلك قول الرجل تعجبت من فلان كيف يحب جاريته وهى قبيحة وكيف يجلس بين يدى فلان وهو جاهل . الثانى الرحمة وهو أن يغتم بسبب مايبتلى به فيقول مسكين فلان قد عمى أمره وما ابتلى به فيكون صادقا فى دعوى الاغتمام ويلهيه الغم عن الحذر من ذكر اسمه فيذكره فيصير به مغتابا فيكون غمه ورحمته خيرا وكذا تعجبه ولكن ساقه الشيطان إلى شر من حيث لايدرى والترحم والاغتمام ممكن دون ذكر اسمه فيهيجه الشيطان على ذكر اسمه ليبطل به ثواب اغتمامه وترحمه . الثالث الغضب لله تعالى فانه قد يغضب على منكر قارفه إنسان إذا رآه أو سمعه فيظهر غضبه ويذكر اسمه وكان الواجب أن يظهر غضبه عليه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يظهره على غيره أو يستر اسمه ولا يذكره بالسوء فهذه الثلاثة مما يغمض دركها على العلماء فضلا عن العوام فانهم يظنون أن التعجب والرحمة والغضب إذا كان لله تعالى كان عذرا فى ذكر الاسم وهو خطأ بل المرخص فى الغيبة حاجات مخصوصة لا مندوحة فيها عن ذكر الاسم كما سيأتى ذكره . روى عن عامر بن واثلة « أن رجلا مر على قوم فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم عليهم فردوا عليه السلام فلما جاوزهم قال رجل منهم إنى لأبغض هذا فى الله تعالى فقال أهل المجلس لبئس ماقلت والله لننبئنه ثم قالوا يافلان لرجل منهم قم فأدركه وأخبره بما قال فأدركه رسولهم فأخبره فأتى الرجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكى له ما قال وسأله أن يدعوه له فدعاه وسأله فقال قد قلت ذلك

وتقذف مافى مجرى البول فان مشى خطوات وزاد فى التنحنح فلا بأس ولكن يراعى حد العلم ولا يجعل للشيطان عليه سبيلا بالوسوسة فيضيع الوقت ثم يمسح الذكر ثلاث مسحات أو أكثر إلى أن لا يرى الرطوبة. وشبه بعضهم الذكر بالضرع وقال لايزال تظهر منه الرطوبة مادام يمد فيراعى الحد فى ذلك ويراعى الوتر فى ذلك أيضا وللمسحات تكون على الأرض الطاهرة أو حجر طاهر وإن احتاج إلى أخذ الحجر لصغره فليأخذ الحجر باليمين والذكر باليسار ويمسح على الحجر وتكون الحركة

فقال صلى الله عليه وسلم لم تبغضه ؟ فقال أناجاره وأنا به خابر والله مارأيته يصلى صلاة قط إلا هذه المكتوبة قال فاسأله يارسول الله هل رآنى أخرتها عن وقتها أو أسأت الوضوء لها أو الركوع أو السجود فيها فسأله فقال لا فقال والله مارأيته يصوم شهرا قط إلا هذا الشهر الذى يصومه البرّ والفاجر قال فاسأله يارسول الله هل رآنى قط أفطرت فيه أو نقصت من حقه شيئا فسأله عنه فقال والله مارأيته يعطى سائلا ولا مسكينا قط ولا رأيته ينفق شيئا من ماله فى سبيل الله إلا هذه الزكاة التى يؤديها البرّ والفاجر قال فاسأله يارسول الله هل رآنى نقصت منها أو ما كست فيها طالبها الذى يسألها فسأله فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم للرجل قم فلعله خير منك (١) » .

(بيان العلاج الذى به يمنع اللسان عن الغيبة)

اعلم أن مساوى الأخلاق كلها إنما تعالج بمعجون العلم والعمل وإنما علاج كل علة بمضادة سببها ، فلنفحص عن سببها . وعلاج كف اللسان عن الغيبة على وجهين : أحدهما على الجملة والآخر على التفصيل. أما على الجملة فهو أن يعلم تعرضه لسخط الله تعالى بغيبته بهذه الأخبار التى رويناها وأن يعلم أنها محبطة لحسناته يوم القيامة فانها تنقل حسناته يوم القيامة إلى من اغتابه بدلا عما استباحه من عرضه فان لم تكن له حسنات نقل إليه من سيئات خصمه وهو مع ذلك متعرض لمقت الله عز وجل ومشبه عنده بآكل الميتة بل العبد يدخل النار بأن ترجح كفة سيئاته على كفة حسناته وربما تنقل إليه سيئة واحدة ممن اغتابه فيحصل بها الرجحان ويدخل بها النار وإنما أقل الدرجات أن تنقص من ثواب أعماله وذلك بعد المخاصمة والمطالبة والسؤال والجواب والحساب قال صلى الله عليه وسلم « ما النار فى اليبس بأسرع من الغيبة فى حسنات العبد (٢) » وروى أن رجلا قال للحسن : بلغنى أنك تغتابنى فقال مابلغ من قدرك عندى أنى أحكمك فى حسناتى فهما آمن العبد بما ورد من الأخبار فى الغيبة لم يطلق لسانه بها خوفا من ذلك وينفعه أيضا أن يتدبر فى نفسه فان وجد فيها عيبا اشتغل بعيب نفسه وذكر قوله صلى الله عليه وسلم « طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس (٣) » ومهما وجد عيبا فينبغى أن يستحيى من أن يترك ذم نفسه ويذم غيره بل ينبغى أن يتحقق أن عجز غيره عن نفسه فى التنزه عن ذلك العيب كعجزه وهذا إن كان ذلك عيبا يتعلق بفعله واختياره وإن كان أمرا خلقيا فالذم له ذم للخالق فان من ذم صنعة فقد ذم صانعها . قال رجل لحكيم ياقبيح الوجه : قال ما كان خلق وجهى إلى فأحسنه وإذا لم يجد العبد عيبا فى نفسه فليشكر الله تعالى ولا يلوثنّ نفسه بأعظم العيوب فان ثلب الناس وأكل لحم الميتة من أعظم العيوب بل لو أنصف لعلم أن ظنه بنفسه أنه برىء من كل عيب جهل بنفسه وهو من أعظم العيوب وينفعه أن يعلم أن تألم غيره بغيبته كتألمه بغيبة غيره له فاذا كان لا يرضى لنفسه أن يغتاب فينبغى أن لا يرضى لغيره مالا يرضاه لنفسه فهذه معالجات جملية . أما التفصيل فهو أن ينظر فى السبب الباعث له على الغيبة فان علاج العلة بقطع سببها . وقد قدمنا الأسباب . أما الغضب فيعالجه بما سيأتى فى كتاب آفات الغضب وهو أن يقول : إنى إذا أمضيت غضبى عليه فلعل الله تعالى يمضى غضبه على بسبب الغيبة إذ نهانى عنها فاجترأت على نهيه واستخففت

بالیسار لا بالیمین لئلا یکون مستنجیا بالیمین وإذا أراد استعمال الماء انتقل إلى موضع آخر ويقنع الحجر مالم ينتشر البول على الحشفة وفى ترك الاستنقاء فى الاستبراء وعيد ورد فيما رواه عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال إنهما ليعذبان ومايعذبان فى كبير أما هذا فكان لايستبرىء أولا يستنزه من البول وأما هذا فكان يمشى بالنميمة ثم دعا بعسيب رطب فشقه اثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا وقال لعله يخفف عنهما مالم ييبسا » والعسيب الجريد وإذا

(١) حديث عامر بن واثلة أن رجلا مر على قوم فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم عليهم فردّوا عليه السلام فلما جاوزهم قال رجل منهم إنى لأبغض هذا فى الله الحديث بطوله وفيه فقال قم فلعله خير منك أحمد باسناد صحيح (٢) حديث ما النار فى اليبس بأسرع من الغيبة فى حسنات العبد لم أجد له أصلا (٣) حديث طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس البزار من حديث أنس بسند ضعيف .

بزجره وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن لجهنم بابا لايدخل منه إلا من شفى غيظه بمعصية الله تعالى (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من كظم غيظا وهو يقدر على أن يمضيه دعاه الله تعالى يوم القيامة على رءوس الخلائق حتى يخيره فى أى الحور شاء (٣) » وفى بعض الكتب المنزلة على بعض النبيين : يا ابن آدم اذكرنى حين تغضب أذكرك حين أغضب فلا أمحقك فيمن أمحق . وأما الواقفة فبأن تعلم أن الله تعالى يغضب عليك إذا طلبت سخطه فى رضا المخلوقين فكيف ترضى لنفسك أن توقر غيرك وتحقر مولاك فتترك رضاه لرضاهم إلا أن يكون غضبك لله تعالى وذلك لايوجب أن تذكر للمغضوب عليه بسوء بل ينبغى أن تغضب لله أيضا على رفقائك إذا ذكروه بالسوء فانهم عصوا ربك بأفحش الذنوب وهى الغيبة . وأما تنزيه النفس بنسبة الغير إلى الخيانة حيث يستغنى عن ذكر الغير فتعالجه بأن تعرف أن التعرض لمقت الخالق أشد من التعرض لمقت المخلوقين وأنت بالغيبة متعرض لسخط الله يقينا ولاتدرى أنك تتخلص من سخط الناس أم لا فتخاص نفسك فى الدنيا بالتوهم وتهلك فى الآخرة وتخسر حسناتك بالحقيقة ويحصل لك ذم الله تعالى نقدا وتنتظر دفع ذم الخلق نسيئة وهذا غاية الجهل والخذلان . وأما عذرك كقولك إن أكلت الحرام فلان يأكله وإن قبلت مال السلطان ففلان يقبله فهذا جهل لأنك تعتذر بالاقتداء بمن لايجوز الاقتداء به فان من خالف أمر الله تعالى لايقتدى به كائنا من كان ولو دخل غيرك النار وأنت تقدر على أن لاتدخلها لم توافقه ولو وافقته لسفه عقلك ففيما ذكرته غيبة وزيادة معصية أضفتها إلى ما اعتذرت عنه وسجلت مع الجمع بين المعصيتين على جهلك وغباوتك وكنت كالشاة تنظر إلى المعزى تردى نفسها من قلة الجبل فهى أيضا تردى نفسها ولو كان لها لسان ناطق بالعذر وصرحت بالعذر وقالت المعز أكيس منى وقد أهلكت نفسها فكذلك أنا أفعل لكنت تضحك من جهلها وحالك مثل حالها ثم لاتعجب ولاتضحك من نفسك . وأما قصدك المباهاة وتزكية النفس بزيادة الفضل بأن تقدح فى غيرك فينبغى أن تعلم أنك بما ذكرته به أبطلت فضلك عند الله وأنت من اعتقاد الناس فضلك على خطر وربما نقص اعتقادهم فيك إذا عرفوك بثلب الناس فتكون قد بعت ماعند الخالق يقينا بما عند المخلوقين وهما ولو حصل لك من المخلوقين اعتقاد الفضل لكانوا لايغنون عنك من الله شيئا . وأما الغيبة لأجل الحسد فهو جمع بين عذابين لأنك حسدته على نعمة الدنيا وكنت فى الدنيا معذبا بالحسد فما قنعت بذلك حتى أضفت إليه عذاب الآخرة فكنت خاسرا نفسك فى الدنيا فصرت أيضا خاسرا فى الآخرة لتجمع بين النكالين فقد قصدت محسودك فأصبت نفسك وأهديت إليه حسناتك فاذا أنت صديقه وعدو نفسك إذ لاتضره غيبتك وتضرك وتنفعه إذ تنقل إليه حسناتك أو تنقل إليك سيئاته ولاتنفعك وقد جمعت إلى خبث الحسد جهل الحماقة وربما يكون حسدك وقدحك سبب انتشار فضل محسودك كما قيل :

وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسود

وأما الاستهزاء فمقصودك منه إخزاء غيرك عند الناس بإخزاء نفسك عند الله تعالى وعند الملائكة

كان فى الصحراء يبعد عن العيون . روى جابر رضى الله عنه « أن النبى عليه السلام كان إذا أراد البراز انطلق حتى لايراه أحد » وروى للمغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : « كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر فأتى النبى عليه السلام حاجته فأبعد فى المذهب » وروى « أن النبى عليه السلام كان يتبوأ لحاجته كما يتبوأ الرجل المنزل ، وكان يستتر بحائط أو نشز من الأرض أو كوم من الحجارة » ويجوز أن يستتر الرجل براحلته فى الصحراء أو بذيله إذا حفظ الثوب من الرشاش ويستحب البول فى أرض دمثة أو على تراب

(١) حديث إن لجهنم بابا لايدخله إلا من شفى غيظه بمعصية الله البزار وابن أبى الدنيا وابن عدى والبيهقى والنسائى من حديث ابن عباس بسند ضعيف (٢) حديث من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردس من حديث سهل بن سعد بسند ضعيف ورويناه فى الأربعين البلدانية للسلفى (٣) حديث من كظم غيظه وهو قادر على أن ينفذه الحديث أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث معاذ بن أنس .

والنبيين عليهم الصلاة والسلام فلو تفكرت فى حسرتك وجنايتك وخجلتك وخزيك يوم القيامة يوم تحمل سيئات من استهزأت به وتساق إلى النار لأدهشك ذلك عن إخزاء صاحبك ولو عرفت حالك لكنت أولى أن تضحك منك فانك سخرت به عند نفر قليل وعرضت نفسك لأن يأخذ يوم القيامة بيدك على ملإ من الناس ويسوقك تحت سيئاته كما يساق الحمار إلى النار مستهزئا بك وفرحا بخزيك ومسرورا بنصرة الله تعالى إياه عليك وتسلطه على الانتقام منك . وأما الرحمة له على إثمه فهو حسن ولكن حسدك إبليس فأضلك واستنطقك بما ينقل من حسناتك إليه ماهو أكثر من رحمتك فيكون جبرا لإثم المرحوم فيخرج عن كونه مرحوما وتنقلب أنت مستحقا لأن تكون مرحوما إذ حبط أجرك ونقصت من حسناتك وكذلك الغضب لله تعالى لايوجب الغيبة وإنما الشيطان حبب إليك الغيبة ليحبط أجر غضبك وتصير معرّضا لمقت الله عز وجل بالغيبة . وأما التعجب إذا أخرجك إلى الغيبة فتعجب من نفسك أنت كيف أهلكت نفسك ودينك بدين غيرك أو بدنياه وأنت مع ذلك لاتأمن عقوبة الدنيا وهو أن يهتك الله سترك كما هتكت بالتعجب ستر أخيك فاذن علاج جميع ذلك المعرفة فقط والتحقق بهذه الأمور التى هى من أبواب الايمان فمن قوى إيمانه بجميع ذلك انكف لسانه عن الغيبة لامحالة .

(بيان تحريم الغيبة بالقلب)

اعلم أن سوء الظن حرام مثل سوء القول فكما يحرم عليك أن تحدّث غيرك بلسانك بمساوى الغير فليس لك أن تحدث نفسك وتسىء الظن بأخيك ولست أعنى به إلاعقد القلب وحكمه على غيره بالسوء ، فأما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه بل الشك أيضا معفو عنه ولكن المنهى عنه أن يظن والظن عبارة عما تركن إليه النفس ويميل إليه القلب فقد قال الله تعالى ـ ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ـ وسبب تحريمه أن أسرار القلوب لايعلمها إلا علام الغيوب فليس لك أن تعتقد فى غيرك سوءا إلاإذا انكشف لك بعيان لايقبل التأويل فعند ذلك لايمكنك إلا أن تعتقد ماعلمته وشاهدته ومالم تشاهده بعينك ولم تسمعه بأذنك ثم وقع فى قلبك فانما الشيطان يلقيه إليك فينبغى أن تكذبه فانه أفسق الفساق وقد قال الله تعالى ـ ياأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ـ فلايجوز تصديق إبليس وإن كان ثم مخيلة تدل على فساد واحتمل خلافه لم يجز أن تصدق به لأن الفاسق يتصور أن يصدق فى خبره ولكن لايجوز لك أن تصدق به حتى إنّ من استنكه فوجد منه رائحة الخمر لايجوز أن يحدّ إذ يقال يمكن أن يكون قد تمضمض بالخمر ومجها وما شربها أو حمل عليه قهرا فكل ذلك لامحالة دلالة محتملة فلايجوز تصديقها بالقلب وإساءة الظن بالمسلم بها وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن الله حرم من المسلم دمه وماله وأن يظن به ظن السوء [1] » فلايستباح ظن السوء إلا بما يستباح به المال وهو نفس مشاهدته أو بينة عادلة فاذا لم يكن كذلك وخطر لك وسواس سوء الظن فينبغى أن تدفعه عن نفسك وتقرر عليها أن حاله عندك مستور كما كان وأن مارأيته منه يحتمل الخير والشر . فان قلت فبماذا يعرف عقد الظن والشكوك تختلج والنفس تحدث . فنقول : أمارة عقد سوء الظن أن يتغير القلب معه عما كان فينفر عنه نفورا ما ويستثقله ويفتر عن مراعاته وتفقده وإكرامه والاغتمام بسببه فهذه أمارات عقد الظن وتحقيقه وقد قال

(١) حديث إن الله حرم من المسلم دمه وماله وأن يظن به ظن السوء البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس بسند ضعيف ولابن ماجه نحوه من حديث ابن عمر .

مهيل قال أبوموسى: «كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأراد أن يبول فأتى دمثا فى أصل جدار فبال ثم قال : إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتد لبوله » وينبغى أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستقبل الشمس والقمر ولايكره استقبال القبلة فى البنيان والأولى اجتنابه لذهاب بعض الفقهاء إلى كراهية ذلك فى البنيان أيضا ولا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض ويتجنب مهابّ الريح احترازا من الرشاش قال رجل لبعض الصحابة من الأعراب وقد خاصمه لاأحسبك تحسن الخراءة فقال

صلى الله عليه وسلم «ثلاث فى المؤمن وله منهن مخرج فمخرجه من سوء الظن أن لا يحققه[1]» أى لا يحققه فى نفسه بعقد ولا فعل لا فى القلب ولا فى الجوارح، أما فى القلب فبتغيره إلى النفرة والكراهة، وأما فى الجوارح فبالعمل بموجبه والشيطان قد يقرر على القلب بأدنى مخيلة مساءة الناس ويلقى إليه أن هذا من فطنتك وسرعة فهمك وذكائك وأن المؤمن ينظر بنور الله تعالى وهو على التحقيق ناظر بغرور الشيطان وظلمته . وأما إذا أخبرك به عدل فمال ظنك إلى تصديقه كنت معذورا لأنك لو كذبته لكنت جانيا على هذا العدل إذ ظننت به الكذب وذلك أيضا من سوء الظن فلا ينبغى أن تحسن الظن بواحد وتسىء بالآخر نعم ينبغى أن تبحث هل بينهما عداوة ومحاسدة وتحنث فتتطرق التهمة بسببه فقد رد الشرع شهادة الأب العدل للولد للتهمة ورد شهادة العدو[2] فلك عند ذلك أن تتوقف وإن كان عدلا فلا تصدقه ولا تكذبه ولكن تقول فى نفسك المذكور حاله كان عندى فى ستر الله تعالى وكان أمره محجوبا عنى وقد بقى كما كان لم ينكشف لى شىء من أمره وقد يكون الرجل ظاهره العدالة ولا محاسدة بينه وبين المذكور ولكن قد يكون من عادته التعرض للناس وذكر مساويهم فهذا قد يظن أنه عدل وليس بعدل فان المغتاب فاسق وإن كان ذلك من عادته ردت شهادته إلا أن الناس لكثرة الاعتياد تساهلوا فى أمر الغيبة ولم يكترثوا بتناول أعراض الخلق ومهما خطر لك خاطر بسوء على مسلم فينبغى أن تزيد فى مراعاته وتدعو له بالخير فان ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك فلا يلقى إليك الخاطر السوء خيفة من اشتغالك بالدعاء والمراعاة ومهما عرفت هفوة مسلم بحجة فانصحه فى السر ولا يخدعنك الشيطان فيدعوك إلى اغتيابه وإذا وعظته فلا تعظه وأنت مسرور باطلاعك على نقصه لينظر إليك بعين التعظيم وتنظر إليه بعين الاستحقار وتترفع عليه بابداء الوعظ وليكن قصدك تخليصه من الاثم وأنت حزين كما تحزن على نفسك إذا دخل عليك نقصان فى دينك وينبغى أن يكون تركك لذلك من غير نصحك أحب إليك من تركه بالنصيحة فاذا أنت فعلت ذلك كنت قد جمعت بين أجر الوعظ وأجر الغم بمصيبته وأجر الاعانة له على دينه ، ومن ثمرات سوء الظن التجسس فان القلب لا يقنع بالظن ويطلب التحقيق فيشتغل بالتجسس وهو أيضا منهى عنه قال الله تعالى ـ ولا تجسسوا ـ فالغيبة وسوء الظن والتجسس منهى عنه فى آية واحدة ومعنى التجسس أن لا يترك عباد الله تحت ستر الله فيتوصل إلى الاطلاع وهتك الستر حتى ينكشف له ما لو كان مستورا عنه كان أسلم لقلبه ودينه وقد ذكرنا فى كتاب الأمر بالمعروف حكم التجسس وحقيقته .

(بيان الأعذار المرخصة فى الغيبة)

اعلم أن المرخص فى ذكر مساوى الغير هو غرض صحيح فى الشرع لا يمكن التوصل إليه إلا به فيدفع ذلك إثم الغيبة وهى ستة أمور : الأول التظلم فان من ذكر قاضيا بالظلم والخيانة وأخذ الرشوة كان مغتابا عاصيا إن لم يكن مظلوما ، أما المظلوم من جهة القاضى فله أن يتظلم إلى السلطان وينسبه إلى الظلم إذ لا يمكنه استيفاء حقه إلا به قال صلى الله عليه وسلم «إن لصاحب الحق مقالا[3]» وقال عليه السلام

بلى وأبيك إنى بها لحاذق قال فصفها لى فقال أبعد البشر وأعد للدرو أستقبل الشيح وأستدبر الريح وأقعى إقعاء الظبى وأجفل إجفال النعام يعنى أستقبل أصول النبات من الشيح وغيره وأستدبر الريح احترازا من الرشاش والإقعاء ههنا أن يستوفز على صدور قدميه والاجفال أن يرفع عجزه. ويقول عند الفراغ من الاستنجاء : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وطهر قلبى من الرياء وحصن فرجى من الفواحش ويكره أن يبول الرجل فى المغتسل. روى عبد الله ابن مغفل أن النبى عليه السلام : «نهى أن

(١) حديث ثلاث فى المؤمن وله منهن مخرج الطبرانى من حديث حارثة بن النعمان بسند ضعيف (٢) حديث رد الشرع شهادة الولد العدل وشهادة العدو الترمذى من حديث عائشة، وضعفه لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حدا ولا ذى غمر لأخيه وفيه ولا ظنين فى ولاء ولا قرابة ولأبى داود وابن ماجه باسناد جيد من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة وذى الغمر على أخيه (٣) حديث لصاحب الحق مقال متفق عليه من حديث أبى هريرة .

« مطل الغنى ظلم [١] » وقال عليه السلام « ليّ الواجد يحل عقوبته وعرضه [٢] » الثانى الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصى إلى منهج الصلاح كما روى أن عمر رضى الله عنه مرّ على عثمان وقيل على طلحة رضى الله عنه فسلم عليه فلم يرد السلام فذهبت إلى أبى بكر رضى الله عنه فذكر له ذلك فجاء أبو بكر إليه ليصلح ذلك ولم يكن ذلك غيبة عندهم وكذلك لما بلغ عمر رضى الله عنه أن أبا جندل قد عاقر الخمر بالشام كتب إليه ـ بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ـ الآية فتاب ولم ير ذلك عمر ممن أبلغه غيبة إذ كان قصده أن ينكر عليه ذلك فينفعه نصحه ما لا ينفعه نصح غيره وإنما إباحة هذا بالقصد الصحيح فان لم يكن ذلك هو المقصود كان حراما . الثالث الاستفتاء كما يقول للمفتى ظلمنى أبى أو زوجتى أو أخى فكيف طريقى فى الخلاص والأسلم التعريض بأن يقول : ماقولك فى رجل ظلمه أبوه أو أخوه أو زوجته ولكن التعيين مباح بهذا القدر لما روى عن هند بنت عتبة أنها قالت للنبى صلى الله عليه وسلم « إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى أنا وولدى أفآخذ من غير علمه فقال : خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف [٣] » فذكرت الشح والظلم لها ولولدها ولم يزجرها صلى الله عليه وسلم إذ كان قصدها الاستفتاء . الرابع تحذير المسلم من الشر فاذا رأيت فقيها يتردد إلى مبتدع أو فاسق وخفت أن تتعدى إليه بدعته وفسقه فلك أن تكشف له بدعته وفسقه مهما كان الباعث لك الخوف عليه من سراية البدعة والفسق لاغيره وذلك موضع الغرور إذ قد يكون الحسد هو الباعث ويلبس الشيطان ذلك باظهار الشفقة على الخلق وكذلك من اشترى مملوكا وقد عرفت المملوك بالسرقة أو بالفسق أو بعيب آخر فلك أن تذكر ذلك فان فى سكوتك ضرر المشترى وفى ذكرك ضرر العبد والمشترى أولى بمراعاة جانبه وكذلك المزكى إذا سئل عن الشاهد فله الطعن فيه إن علم مطعنا وكذلك المستشار فى التزويج وإيداع الأمانة له أن يذكر ما يعرفه على قصد النصح للمستشير لا على قصد الوقيعة فان علم أنه يترك التزويج بمجرد قوله لاتصلح لك فهو الواجب وفيه الكفاية وإن علم أنه لاينزجر إلا بالتصريح بعيبه فله أن يصرح به إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « آرعون عن ذكر الفاجر اهتكوه حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه حتى يحذره الناس [٤] » وكانوا يقولون ثلاثة لاغيبة لهم : الامام الجائر والمبتدع والمجاهر بفسقه الخامس أن يكون الانسان معروفا بلقب يعرب عن عيبه كالأعرج والأعمش فلا إثم على من يقول روى أبو الزناد عن الأعرج وسلمان عن الأعمش وما يجرى مجراه فقد فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف ولأن ذلك قد صار بحيث لايكرهه صاحبه لو علمه بعد أن قد صار مشهورا به ، نعم إن وجد عنه معدلا وأمكنه التعريف بعبارة أخرى فهو أولى ولذلك يقال للأعمى البصير عدولا عن اسم النقص . السادس أن يكون مجاهرا بالفسق كالمخنث وصاحب الماخور والمجاهر بشرب الخمر ومصادرة الناس وكان ممن يتظاهر به بحيث لايستنكف من أن يذكر له ولا يكره أن يذكر به فاذا ذكرت فيه ما يتظاهر به فلا إثم عليك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث مطل الغنى ظلم متفق عليه من حديثه (٢) حديث ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته أبو داود والنسائى وابن ماجه من حديث الشريد باسناد صحيح (٣) حديث إن هندا قالت إن أبا سفيان رجل شحيح متفق عليه من حديث عائشة (٤) حديث آرعون عن ذكر الفاجر اهتكوه حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس الطبرانى وابن حبان فى الضعفاء وابن عدى من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده دون قوله حتى يعرفه الناس ورواه بهذه الزيادة ابن أبى الدنيا فى الصمت .

يبول الرجل فى مستحمه وقال : إن عامة الوسواس منه » وقال ابن المبارك : يوسع فى البول فى المستحم إذا جرى فيه الماء وإذا كان فى البنيان يقدم رجله اليسرى لدخول الخلاء ويقول قبل الدخول : باسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث . حدثنا شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب السهروردى قال أنا أبو منصور المقرى قال أنا أبو بكر الخطيب قال أنا أبو عمرو الهاشمى قال أنا أبو على اللؤلؤى قال أنا أبو داود قال حدثنا عمر وهو ابن مرزوق البصرى قال حدثنا شعبة عن قتادة عن النضر ابن أنس عن زيد

« من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له [١] » وقال عمر رضى الله عنه ليس لفاجر حرمة وأراد به المجاهر بفسقه دون المستتر إذ المستتر لابد من مراعاة حرمته . وقال الصلت بن طريف قلت للحسن الرجل الفاسق المعلن بفجوره ذكرى له بما فيه غيبة له؟ قال لا ولا كرامة. وقال الحسن ثلاثة لا غيبة لهم صاحب الهوى والفاسق المعلن بفسقه والامام الجائر فهؤلاء الثلاثة يجمعهم أنهم يتظاهرون به وربما يتفاخرون به فكيف يكرهون ذلك وهم يقصدون إظهاره، نعم لو ذكره بغير ما يتظاهر به أثم. وقال عوف دخلت على ابن سيرين فتناولت عنده الحجاج فقال إن الله حكم عدل ينتقم للحجاج ممن اغتابه كما ينتقم من الحجاج لمن ظلمه وإنك إذا لقيت الله تعالى غدا كان أصغر ذنب أصبته أشد عليك من أعظم ذنب أصابه الحجاج.

(بيان كفارة الغيبة)

اعلم أن الواجب على المغتاب أن يندم ويتوب ويتأسف على ما فعله ليخرج به من حق الله سبحانه ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج من مظلمته وينبغى أن يستحله وهو حزين متأسف نادم على فعله إذ المرائى قد يستحل ليظهر من نفسه الورع وفى الباطن لا يكون نادما فيكون قد قارف معصية أخرى. وقال الحسن يكفيه الاستغفار دون الاستحلال وربما استدل فى ذلك بما روى أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كفارة من اغتبته أن تستغفر له [٢] » وقال مجاهد كفارة أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه وتدعو له بخير . وسئل عطاء بن أبى رباح عن التوبة من الغيبة قال أن تمشى إلى صاحبك فتقول له كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت فان شئت أخذت بحقك وإن شئت عفوت وهذا هو الأصح ، وقول القائل العرض لا عوض له فلا يجب الاستحلال منه بخلاف المال كلام ضعيف إذ قد وجب فى العرض حد القذف وتثبت المطالبة به . بل فى الحديث الصحيح ما روى أنه ﷺ قال « من كانت لأخيه عنده مظلمة فى عرض أو مال فليستحللها منه من قبل أن يأتى يوم ليس هناك دينار ولا درهم إنما يؤخذ من حسناته فان لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فزيدت على سيئاته [٣] » وقالت عائشة رضى الله عنها لامرأة قالت لأخرى إنها طويلة الذيل قد اغتبتيها فاستحليها فاذن لابد من الاستحلال إن قدر عليه فان كان غائبا أو ميتا فينبغى أن يكثر له الاستغفار والدعاء ويكثر من الحسنات. فان قلت فالتحليل هل يجب؟ فأقول لا لأنه تبرع والتبرع فضل وليس بواجب ولكنه مستحسن وسبيل المعتذر أن يبالغ فى الثناء عليه والتودد إليه ويلازم ذلك حتى يطيب قلبه فان لم يطب قلبه كان اعتذاره وتودده حسنة محسوبة له يقابل بها سيئة الغيبة فى القيامة . وكان بعض السلف لا يحلل . قال سعيد بن المسيب لا أحلل من ظلمنى وقال ابن سيرين إنى لم أحرمها عليه فأحللها له إن الله حرم الغيبة عليه وما كنت لأحلل ما حرم الله أبدا. فان قلت فما معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم ينبغى أن يستحلها وتحليل ما حرمه الله تعالى غير ممكن . فنقول المراد به العفو عن المظلمة لا أن ينقلب الحرام حلالا وما قاله ابن سيرين حسن فى التحليل قبل الغيبة فانه لا يجوز له أن يحلل لغيره الغيبة. فان قلت فما معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم كان إذا خرج من بيته قال اللهم إنى قد تصدقت بعرضى على الناس [٤] »

ابن أرقم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والخبائث » وأراد بالحشوش الكنف وأصل الحش جماعة النخل الكثيف كانوا يقضون حوائجهم إليها قبل أن تتخذ الكنف فى البيوت وقوله محتضرة أى يحضرها الشياطين وفى الجلوس للحاجة يعتمد على الرجل اليسرى ولا يتولع بيده ولا يخط فى الأرض والحائط وقت قعوده ولا يكثر النظر إلى عورته إلا للحاجة إلى ذلك ولا يتكلم فقد ورد أن رسول الله صلى الله

(١) حديث من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له ابن عدى وأبو الشيخ فى كتاب ثواب الأعمال من حديث أنس بسند ضعيف وقد تقدم (٢) حديث كفارة من اغتبته أن تستغفر له ابن أبى الدنيا فى الصمت والحارث بن أبى أسامة فى مسنده من حديث أنس بسند ضعيف (٣) حديث من كانت له عند أخيه مظلمة من عرض او مال فليتحلله الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم كان إذا خرج من بيته قال اللهم إنى تصدقت بعرضى على الناس البزار وابن السنى فى اليوم والليلة والعقيلى فى الضعفاء من حديث أنس بسند ضعيف وذكره

فكيف يتصدق بالعرض ومن تصدق به فهل يباح تناوله فان كان لا تنفذ صدقته فما معنى الحث عليه فنقول معناه إنى لا أطلب مظلمة فى القيامة منه ولا أخاصمه وإلا فلا تصير الغيبة حلالا به ولا تسقط المظلمة عنه لأنه عفو قبل الوجوب إلا أنه وعد وله العزم على الوفاء بأن لا يخاصم فان رجع وخاصم كان القياس كسائر الحقوق أن له ذلك بل صرح الفقهاء أن من أباح القذف لم يسقط حقه من حد القاذف ومظلمة الآخرة مثل مظلمة الدنيا ، وعلى الجملة فالعفو أفضل . قال الحسن إذا جثت الأمم بين يدى الله عز وجل يوم القيامة نودوا ليقم من كان له أجر على الله فلا يقوم إلا العافون عن الناس فى الدنيا وقد قال الله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ فقال النبى صلى الله عليه وسلم « ياجبريل ماهذا العفو فقال إن الله تعالى يأمرك أن تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتعطى من حرمك [1] » . وروى عن الحسن أن رجلا قال له إن فلانا قد اغتابك فبعث إليه رطبا على طبق وقال قد بلغنى أنك أهديت إلى من حسناتك فأردت أن أكافئك عليها فاعذرنى فانى لا أقدر أن أكافئك على التمام .

(الآفة السادسة عشرة النميمة)

قال الله تعالى ـ هماز مشاء بنميم ـ ثم قال ـ عتل بعد ذلك زنيم ـ قال عبد الله بن المبارك الزنيم ولد الزنا الذى لا يكتم الحديث وأشار به إلى أن كل من لم يكتم الحديث ومشى بالنميمة دل على أنه ولد زنا استنباطا من قوله عز وجل ـ عتل بعد ذلك زنيم ـ والزنيم هو الدعى ، وقال تعالى ـ ويل لكل همزة لمزة ـ قيل الهمزة النمام وقال تعالى ـ حمالة الحطب ـ قيل إنها كانت نمامة حمالة للحديث وقال تعالى ـ فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا ـ قيل كانت امرأة لوط تخبر بالضيفان وامرأة نوح تخبر أنه مجنون وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يدخل الجنة نمام [2] » وفى حديث آخر « لا يدخل الجنة قتات » والقتات هو النمام وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أحبكم إلى الله أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون وإن أبغضكم إلى الله المشاءون بالنميمة المفرقون بين الاخوان الملتمسون للبرآء العثرات [3] » وقال صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بشراركم قالوا بلى قال المشاءون بالنميمة المفسدون بين الأحبة الباغون للبرآء العيب [4] » وقال أبو ذر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أشاع على مسلم كلمة ليشينه بها بغير حق شانه الله بها فى النار يوم القيامة [5] » وقال أبو الدرداء قال رسول الله ﷺ « أيما رجل أشاع على رجل كلمة وهو منها برىء ليشينه بها فى الدنيا كان حقا على الله أن يذيبه بها يوم القيامة فى النار [6] » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر من حديث ثابت مرسلا عند ذكر أبى ضمضم فى الصحابة قلت وإنما هو رجل ممن كان قبلنا كما عند البزار والعقيلى (١) حديث نزول ـ خذ العفو ـ الآية فقال ياجبريل ماهذا فقال إن الله يأمرك أن تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتعطى من حرمك تقدم فى رياضة النفس .

(الآفة السادسة عشرة النميمة)

(٢) حديث لا يدخل الجنة نمام وفى حديث آخر قتات متفق عليه من حديث حذيفة وقد تقدم (٣) حديث أبى هريرة وأحبكم إلى الله أحسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الطبرانى فى الأوسط الصغير وتقدم فى آداب الصحبة (٤) حديث ألا أخبركم بشراركم قالوا بلى قال المشاءون بالنميمة الحديث أحمد من حديث أبى مالك الأشعرى وقد تقدم (٥) حديث أبى ذر من أشاع على مسلم كلمة ليشينه بها بغير حق شانه الله بها فى النار يوم القيامة ابن أبى الدنيا فى الصمت والطبرانى فى مكارم الأخلاق وفيه عبد الله بن ميمون فان يكن القداح فهو متروك الحديث (٦) حديث أبى الدرداء أيما رجل أشاع على رجل كلمة هو منها برىء ليشينه بها فى الدنيا كان حقا على الله أن يذيبه بها يوم القيامة فى النار ابن أبى الدنيا موقوفا على أبى الدرداء ،

عليه وسلم قال « لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عورتهما يتحدثان فان الله تعالى يمقت على ذلك » ويقول عند خروجه غفرانك الحمد لله الذى أذهب عنى مايؤذينى وأبقى علىّ ماينفعنى ولا يستصحب معه شيئا عليه اسم الله من ذهب وخاتم وغيره ولا يدخل حاسر الرأس روت عائشة رضى الله عنها عن أبيها أبى بكر رضى الله عنه أنه قال: استحيوا من الله فانى لأدخل الكنيف فألزق ظهرى وأغطى رأسى استحياء من ربى عز وجل .

[الباب الرابع والثلاثون فى آداب الوضوء وأسراره]

إذا أراد الوضوء

« من شهد على مسلم بشهادة ليس لها بأهل فليتبوأ مقعده من النار [١] » ويقال: إن ثلث عذاب القبر من النميمة . وعن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله لما خلق الجنة قال لها تكلمى فقالت سعد من دخلنى قال الجبار جل جلاله وعزتى وجلالى لا يسكن فيك ثمانية نفر من الناس: لا يسكنك مدمن خمر ولا مصر على الزنا ولا قتات وهو النمام ولا ديوث ولا شرطى ولا مخنث ولا قاطع رحم ولا الذى يقول على عهد الله إن لم أفعل كذا وكذا ثم لم يف به [٢] » وروى كعب الأحبار أن بنى إسرائيل أصابهم قحط فاستسقى موسى عليه السلام مرات فما سقوا فأوحى الله تعالى إليه: إنى لا أستجيب لك ولمن معك وفيكم نمام قد أصر على النميمة فقال موسى يارب من هو دلنى عليه حتى أخرجه من بيننا ياموسى أنهاكم عن النميمة وأكون نماما فتابوا جميعا فسقوا . ويقال اتبع رجل حكيما سبعمائة فرسخ فى سبع كلمات فلما قدم عليه قال : إنى جئتك للذى آتاك الله تعالى من العلم أخبرنى عن السماء وما أثقل منها وعن الأرض وما أوسع منها وعن الصخر وما أقسى منه وعن النار وما أحر منها وعن الزمهرير وما أبرد منه وعن البحر وما أغنى منه وعن اليتيم وما أذل منه فقال له الحكيم: البهتان على البرىء أثقل من السموات والحق أوسع من الأرض والقلب القانع أغنى من البحر والحرص والحسد أحر من النار والحاجة إلى القريب إذا لم تنجح أبرد من الزمهرير وقلب الكافر أقسى من الحجر والنمام إذا بان أمره أذل من اليتيم .

(بيان حد النميمة وما يجب فى ردها)

اعلم أن اسم النميمة إنما يطلق فى الأكثر على من ينم قول الغير إلى المقول فيه كما تقول فلان كان يتكلم فيك بكذا وكذا وليست النميمة مختصة به بل حدها كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو بالرمز أو بالإيماء وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأقوال وسواء كان ذلك عيبا ونقصا فى المنقول عنه أو لم يكن بل حقيقة النميمة إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه بل كل ما رآه الإنسان من أحوال الناس مما يكره فينبغى أن يسكت عنه إلا ما فى حكايته فائدة لمسلم أو دفع لمعصية كما إذا رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به مراعاة لحق المشهود له فأما إذا رآه يخفى مالا لنفسه فذكره فهو نميمة وإفشاء للسر فإن كان ما ينم به نقصا وعيبا فى المحكى عنه كان قد جمع بين الغيبة والنميمة فالباعث على النميمة إما إرادة السوء للمحكى عنه أو إظهار الحب للمحكى له أو التفرج بالحديث والخوض فى الفضول والباطل وكل من حملت إليه النميمة وقيل له إن فلانا قال فيك كذا أو فعل فى حقك كذا أو هو يدبر فى إفساد أمرك أو فى إمالة عدوك أو تقبيح حالك أو ما يجرى مجراه فعليه ستة أمور: الأول أن لا يصدقه لأن النمام فاسق وهو مردود الشهادة قال الله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ـ الثانى أن ينهاه عن ذلك وينصح له ويقبح عليه فعله قال الله تعالى ـ وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ـ الثالث أن يبغضه فى الله تعالى فانه بغيض عند الله تعالى ويجب بغض من يبغضه الله تعالى . الرابع أن لا تظن بأخيك الغائب السوء لقول الله تعالى ـ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ـ الخامس أن لا يحملك ما حكى لك على التجسس والبحث لتتحقق اتباعا لقوله تعالى ـ ولا تجسسوا ـ السادس أن لا ترضى لنفسك ما نهيت النمام عنه ولا تحكى نميمته فتقول فلان قد حكى لى كذا وكذا فتكون به نماما ومغتابا وقد تكون

يبتدئ بالسواك . حدثنا شيخنا أبو النجيب قال أنا أبو عبد الله الطائى قال أنا الحافظ الفراء قال أنا عبد الواحد بن أحمد المليحى قال أنا أبو منصور محمد بن أحمد قال أنا أبو جعفر محمد بن أحمد بن عبد الجبار قال ثنا حميد بن زنجويه قال ثنا يعلى ابن عبيد قال ثنا محمد بن إسحق عن محمد بن إبراهيم عن أبى سلمة ابن عبد الرحمن عن زيد بن خالد الجهنى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء إلى ثلث الليل وأمرتهم بالسواك عند كل مكتوبة »

ورواه الطبرانى بلفظ آخر مرفوعا من حديثه وقد تقدم (١) حديث أبى هريرة من شهد على مسلم شهادة ليس لها بأهل فليتبوأ مقعده من النار أحمد وابن أبى الدنيا وفى رواية أحمد رجل لم يسم أسقطه ابن أبى الدنيا من الإسناد (٢) حديث ابن عمر إن الله لما خلق الجنة قال لها تكلمى

قد أتيت ماعنه نهيت . وقد روى عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه دخل عليه رجل فذكر له عن رجل شيئا فقال له عمر إن شئت نظرنا فى أمرك فان كنت كاذبا فأنت من أهل هذه الآية ـ إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ـ وإن كنت صادقا فأنت من أهل هذه الآية ـ هماز مشاء بنميم ـ وإن شئت عفونا عنك فقال العفو ياأمير المؤمنين لاأعود إليه أبدا . وذكر أن حكيما من الحكماء زاره بعض إخوانه فأخبره بخبر عن بعض أصدقائه فقال له الحكيم قد أبطأت فى الزيارة وأتيت بثلاث جنايات بغضت أخى إلىّ وشغلت قلبى الفارغ واتهمت نفسك الأمينة . وروى أن سليمان بن عبد الملك كان جالسا وعنده الزهرى فجاءه رجل فقال له سليمان بلغنى أنك وقعت فىّ وقلت كذا وكذا فقال الرجل مافعلت ولاقلت فقال سليمان إن الذى أخبرنى صادق فقال له الزهرى لايكون النمام صادقا فقال سليمان صدقت ثم قال للرجل اذهب بسلام وقال الحسن من نمّ إليك نمّ عليك وهذا إشارة إلى أن النمام ينبغى أن يبغض ولا يوثق بقوله ولا بصداقته وكيف لايبغض وهو لاينفك عن الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغل والحسد والنفاق ولإفساد بين الناس والخديعة وهو ممن يسعون فى قطع ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض وقال تعالى ـ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق ـ والنمام منهم، وقال صلى الله عليه وسلم «إن من شرار الناس من اتقاه الناس لشره (١)» والنمام منهم وقال «لايدخل الجنة قاطع ، قيل وما القاطع ؟ قال قاطع بين الناس(٢)» وهو النمام وقيل قاطع الرحم وروى عن علىّ رضى الله عنه أن رجلا سعى إليه برجل فقال له ياهذا نحن نسأل عما قلت فان كنت صادقا مقتناك وإن كنت كاذبا عاقبناك وإن شئت أن نقيلك أقلناك فقال أقلنى ياأمير المؤمنين . وقيل لمحمد بن كعب القرظى أىّ خصال المؤمن أوضع له ؟ فقال كثرة الكلام وإفشاء السر وقبول قول كل أحد وقال رجل لعبد الله بن عامر وكان أميرا بلغنى أن فلانا أعلم الأمير أنى ذكرته بسوء قال قد كان ذلك قال فأخبرنى بما قال لك حتى أظهر كذبه عندك قال ماأحب أن أشتم نفسى بلسانى وحسبى أنى لم أصدقه فيما قال ولاأقطع عنك الوصال وذكرت السعاية عند بعض الصالحين فقال ماظنكم بقوم يحمد الصدق من كل طائفة من الناس إلا منهم وقال مصعب بن الزبير نحن نرى أن قبول السعاية شر من السعاية لأن السعاية دلالة والقبول إجازة وليس من دل على شىء فأخبر به كمن قبله وأجازه فاتقوا الساعى فلو كان صادقا فى قوله لكان لئيما فى صدقه حيث لم يحفظ الحرمة ولم يستر العورة والسعاية هى النميمة إلا أنها إذا كانت إلى من يخاف جانبه سميت سعاية وقد قال صلى الله عليه وسلم «الساعى بالناس إلى الناس لغير رشدة(٣)»

وروت عائشة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب» وعن حذيفة قال «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك» والشوص : الدلك ويستحب السواك عند كل صلاة وعند كل وضوء وكلما تغير الفم من أزم وغيره وأصل الأزم إمساك الأسنان بعضها على بعض وقيل للسكوت أزم لأن الأسنان تنطبق وبذلك يتغير الفم ويكره للصائم بعد الزوال ويستحب له قبل الزوال وأكثر استحبابه مع غسل الجمعة وعند القيام من الليل ويندى

قالت سعد من دخلنى قال الجبار وعزتى وجلالى لايسكن فيك ثمانية فذكر منها ولاقتات وهو النمام لم جده هكذا بتمامه ولأحمد لايدخل الجنة عاق لوالديه ولاديوث وللنسائى من حديث عبد الله بن عمرو لايدخل الجنة منان ولاعاق ولامدمن خمر وللشيخين من حديث حذيفة لايدخل الجنة قتات ولهما من حديث جبير بن مطعم لايدخل الجنة قاطع وذكر صاحب الفردوس من حديث ابن عباس لما خلق الله الجنة قال لها تكلمى تزينى فتزينت فقالت طوبى لمن دخلنى ورضى عنه إلهى فقال الله عزّ وجل لاسكنك مخنث ولا نائحة (١) حديث إن من شر الناس من اتقاه الناس لشره متفق عليه من حديث عائشة نحوه (٢) حديث لايدخل الجنة قاطع متفق عليه من حديث جبير بن مطعم (٣) حديث الساعى بالناس إلى الناس لغير رشدة الحاكم من حديث أبى موسى من سعى بالناس فهو لغير رشدة أو فيه شىء منها وقال له أسانيد هذا أمثلها قلت فيه سهل بن عطية قال فيه ابن طاهر فى التذكرة منكر الرواية قال والحديث لاأصل له وقد ذكر ابن حبان فى الثقات سهل بن عطية ورواه الطبرانى بلفظ لايسعى على الناس إلا ولد بغىّ وإلا من فيه عرق منه وزاد بين سهل وبين بلال بن أبى بردة أبا الوليد القرشى.

يعنى ليس بولد حلال ، ودخل رجل على سليمان بن عبد الملك فاستأذنه فى الكلام وقال إنى مكلمك يأمير المؤمنين بكلام فاحتمله وان كرهته فان وراءه ماتحبّ إن قبلته فقال قل فقال يأمير المؤمنين إنه قد اكتنفك رجال ابتاعوا دنياك بدينهم ورضاك بسخط ربهم خافوك فى الله ولم يخافوا الله فيك فلا تأمنهم على مااتتمنك الله عليه ولاتصغ إليهم فيما استحفظك الله إياه فانهم لن يألوا فى الأمة خسفا وفى الأمانة تضييعا والأعراض قطعا وانتهاكا أعلى قربهم البغى والنميمة وأجلّ وسائلهم الغيبة والوقيعة وأنت مسئول عما أجرموا وليسوا المسئولين عما أجرمت فلاتصلح دنياهم بفساد آخرتك فان أعظم الناس غبنا من باع آخرته بدنيا غيره ، وسعى رجل بزياد الأعجم إلى سليمان بن عبد الملك فجمع بينهما للموافقة فأقبل زياد على الرجل وقال :

فأنت امرؤ إما ائتمنتك خاليا ... فخنت وإما قلت قولا بلا علم

فأنت من الأمر الذى كان بيننا ... بمنزلة بين الخيانة والاثم

وقال رجل لعمرو بن عبيد إن الأسوارى مايزال يذكرك فى قصصه بشرّ فقال له عمرو ياهذا مارعيت حق مجالسة الرجل حيث نقلت إلينا حديثه ولاأدّيت حق حين أعلمتنى عن أخى ماأكره ولكن أعلمه أن الموت يعمنا والقبر يضمنا والقيامة تجمعنا والله تعالى يحكم بيننا وهو خير الحاكمين ورفع بعض السعاة إلى الصاحب بن عباد رقعة نبه فيها على مال يتيم يحمله على أخذه لكثرته فوقع على ظهرها السعاية قبيحة وإن كانت صحيحة فان كنت أجريتها مجرى النصح فخسرانك فيها أفضل من الربح ومعاذ الله أن نقبل مهتوكا فى مستور ولولا أنك فى خفارة شيبتك لقابلناك بما يقتضيه فعلك فى مثلك فتوقّ ياملعون العيب فان الله أعلم بالغيب ، الميت رحمه الله واليتيم جبره الله والمال ثمره الله والساعى لعنه الله .وقال لقمان لابنه يابنى أوصيك بخلال إن تمسكت بهنّ لم تزل سيدا ابسط خلقك للقريب والبعيد وأمسك جهلك عن الكريم واللئيم واحفظ إخوانك وصل أقاربك وآمنهم من قبول قول ساع أوسماع باغ يريد فسادك ويروم خداعك وليكن إخوانك من إذا فارقتهم وفارقوك لم تعبهم ولم يعيبوك . وقال بعضهم النميمة مبنية على الكذب والحسد والنفاق وهى أثافى الذل وقال بعضهم لوصح مانقله النمام إليك لكان هو المجترئ بالشتم عليك والمنقول عنه أولى بحلمك لأنه لم يقابلك بشتمك وعلى الجملة فشرّ النمام عظيم ينبغى أن يتوقى قال حماد بن سلمة باع رجل عبدا وقال للمشترى مافيه عيب إلا النميمة قال قد رضيت فاشتراه فمكث الغلام أياما ثم قال لزوجة مولاه إن سيدى لايحبك وهو يريد أن يتسرى عليك فخذى الموسى واحلقى من شعر قفاه عند نومه شعرات حتى أسحره عليها فيحبك ثم قال للزوج إن امرأتك اتخذت خليلا وتريد أن تقتلك فتناوم لها حتى تعرف ذلك فتناوم لها فجاءت المرأة بالموسى فظن أنها تريد قتله فقام إليها فقتلها فجاء أهل المرأة فقتلوا الزوج ووقع القتال بين القبيلتين ، فنسأل الله حسن التوفيق .

(الآفة السابعة عشرة)

كلام ذى اللسانين الذى يتردد بين المتعاديين ويكلم كل واحد منهما بكلام يوافقه وقلما يخلو عنه من يشاهد متعاديين وذلك عين النفاق قال عمار بن ياسر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من كان له وجهان فى الدنيا كان له لسانان من نار يوم القيامة (١)» وقال أبو هريرة قال رسول الله

(الآفة السابعة عشرة : كلام ذى اللسانين)

(١) حديث عمار بن ياسر : من كان له وجهان فى الدنيا كان له لسانان من نار يوم القيامة ، البخارى فى كتاب الأدب المفرد وأبو داود بسند حسن

السواك اليابس بالماء ويستاك عرضا وطولا فان اقتصر فعرضا فاذا فرغ من السواك يغسله ويجلس للوضوء والأولى أن يكون مستقبل القبلة ويبتدىء بسم الله الرحمن الرحيم ويقول رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ويقول عند غسل اليد : اللهم إنى أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة ويقول عند المضمضة : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأعنى على تلاوة كتابك وكثرة الذكر لك ويقول عند الاستنشاق : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأرحنى رائحة

صلى الله عليه وسلم « تجدون من شر عباد الله يوم القيامة ذا الوجهين الذى يأتى هؤلاء بحديث وهؤلاء بحديث (١) » وفى لفظ آخر « الذى يأتى هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه » وقال أبو هريرة لا ينبغى لذى الوجهين أن يكون أمينا عند الله ، وقال مالك بن دينار قرأت فى التوراة بطلت الأمانة والرجل مع صاحبه بشفتين مختلفتين يهلك الله تعالى يوم القيامة كل شفتين مختلفتين وقال صلى الله عليه وسلم « أبغض خليقة الله إلى الله يوم القيامة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم فى صدورهم فاذا لقوهم تملقوا لهم والذين إذا دعوا إلى الله ورسوله كانوا بطآء وإذا دعوا إلى الشيطان وأمره كانوا سراعا (٢) » وقال ابن مسعود لا يكونن أحدكم إمعة قالوا وما الإمعة ؟ قال الذى يجرى مع كل ريح واتفقوا على أن ملاقاة الاثنين بوجهين نفاق وللنفاق علامات كثيرة وهذه من جملتها وقد روى أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مات فلم يصل عليه حذيفة فقال له عمر : يموت رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تصل عليه فقال ياأمير المؤمنين إنه منهم فقال نشدتك الله أنا منهم أم لا ؟ قال اللهم لا ولا أؤمن منها أحدا بعدك . فان قلت بماذا يصير الرجل ذا لسانين وما حد ذلك ؟ فأقول إذا دخل على متعاديين وجامل كل واحد منهما وكان صادقا فيه لم يكن منافقا ولا ذا لسانين فان الواحد قد يصادق متعاديين ولكن صداقة ضعيفة لاتنتهى إلى حد الاخوة إذ لو تحققت الصداقة لاقتضت معاداة الأعداء كما ذكرنا فى كتاب آداب الصحبة والأخوة، نعم لو نقل كلام كل واحد منهما إلى الآخر فهو ذو لسانين وهو شر من النميمة إذ يصير نماما بأن ينقل من أحد الجانبين فقط فاذا نقل من الجانبين فهو شر من النمام وإن لم ينقل كلاما ولكن حسن لكل واحد منهما ماهو عليه من المداراة مع صاحبه فهذا ذو لسانين وكذلك إذا وعد كل واحد منهما بأن ينصره وكذلك إذا أثنى على كل واحد منهما فى معاداته وكذلك إذا أثنى على أحدهما وكان إذا خرج من عنده يذمه فهو ذو لسانين بل ينبغى أن يسكت أو يثنى على المحق من المتعاديين ويثنى عليه فى غيبته وفى حضوره وبين يدى عدوه ، قيل لابن عمر رضى الله عنهما : إنا ندخل على أمرائنا فنقول القول فاذا خرجنا قلنا غيره ، فقال كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) وهذا نفاق مهما كان مستغنيا عن الدخول على الأمير وعن الثناء عليه فلو استغنى عن الدخول ولكن إذا دخل يخاف إن لم يثن فهو نفاق لأنه الذى أحوج نفسه إلى ذلك فان كان مستغنيا عن الدخول لو قنع بالقليل وترك المال والجاه فدخل لضرورة الجاه والغنى وأثنى فهو منافق وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم « حب المال والجاه ينبتان النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل (٤) » لأنه يحوج إلى الأمراء وإلى مراعاتهم ومراآتهم فأما إذا ابتلى به لضرورة وخاف إن لم يثن فهو معذور فان اتقاء الشر جائز قال أبو الدرداء رضى الله عنه إنا لنكشر فى وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم

(١) حديث أبى هريرة : تجدون من شر عباد الله يوم القيامة ذا الوجهين الحديث متفق عليه بلفظ تجد من شر الناس لفظ البخارى وهو عند ابن أبى الدنيا بلفظ المصنف (٢) حديث أبغض خليقة الله إلى الله يوم القيامة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم فى صدورهم فاذا لقوهم تملقوا لهم الحديث لم أقف له على أصل (٣) حديث قيل لابن عمر إنا ندخل على أمرائنا . فنقول القول فاذا خرجنا قلنا غيره قال كنا نعد ذلك نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الطبرانى من طرق (٤) حديث حب الجاه والمال ينبتان النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة بسند ضعيف إلا أنه قال حب الغناء وقال العشب مكان البقل .

الجنة وأنت عنى راض ويقول عند الاستنثار : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأعوذ بك من روائح النار وسوء الدار ، ويقول عند غسل الوجه : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبيض وجهى يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهى يوم تسود وجوه أعدائك ، وعند غسل اليمين : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وآتنى كتابى بيمينى وحاسبنى حسابا يسيرا ، وعند غسل الشمال : اللهم إنى أعوذ بك أن تؤتينى كتابى بشمالى أو من وراء ظهرى ، وعند مسح الرأس : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد

وقالت عائشة رضى الله عنها « استأذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ائذنوا له فبئس رجل العشيرة هو ثم لما دخل ألان له القول فلما خرج قلت يارسول الله قلت فيه ما قلت ثم ألنت له القول فقال ياعائشة إن شر الناس الذى يكرم اتقاء شره (١) » ولكن هذا ورد فى الإقبال وفى الكشر والتبسم فأما الثناء فهو كذب صراح ولا يجوز إلا لضرورة أو إكراه يباح الكذب بمثله كما ذكرناه فى آفة الكذب بل لايجوز الثناء ولا التصديق ولا تحريك الرأس فى معرض التقرير على كل كلام باطل فان فعل ذلك فهو منافق بل ينبغى أن ينكر فان لم يقدر فيسكت بلسانه وينكر بقلبه.

(الآفة الثامنة عشرة المدح)

وهو منهى عنه فى بعض المواضع ، أما الذم فهو الغيبة والوقيعة وقد ذكرنا حكمها. والمدح يدخله ست آفات أربع فى المادح واثنتان فى الممدوح . فأما المادح : فالأولى أنه قد يفرط فينتهى به إلى الكذب قال خالد بن معدان من مدح إماما أو أحدا بما ليس فيه على رءوس الأشهاد بعثه الله يوم القيامة يتعثر بلسانه . الثانية أنه قد يدخله الرياء فانه بالمدح مظهر للحب وقد لايكون مضمرا له ولا معتقدا لجميع مايقوله فيصير به مرائيا منافقا . الثالثة أنه قد يقول ما لا يتحققه ولا سبيل له إلى الاطلاع عليه ، روى « أن رجلا مدح رجلا عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال له عليه السلام: ويحك قطعت عنق صاحبك لو سمعها ما أفلح ثم قال إن كان أحدكم لابد مادحا أخاه فليقل أحسب فلانا ولا أزكى على الله أحدا حسيبه الله إن كان يرى أنه كذلك (٢) » وهذه الآفة تتطرق إلى المدح بالأوصاف المطلقة التى تعرف بالأدلة كقوله إنه متق وورع وزاهد وخير وما يجرى مجراه فأما إذا قال رأيته يصلى بالليل ويتصدق ويحج فهذه أمور مستيقنة ومن ذلك قوله إنه عدل رضا فان ذلك خفى فلا ينبغى أن يجزم القول فيه إلا بعد خبرة باطنة . سمع عمر رضى الله عنه رجلا يثنى على رجل فقال أسافرت معه قال لا ، قال أخالطته فى المبايعة والمعاملة قال لا ، قال فأنت جاره صباحه ومساءه قال لا ، فقال والله الذى لا إله إلا هو لاأراك تعرفه . الرابعة أنه قد يفرح الممدوح وهو ظالم أو فاسق وذلك غير جائز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى يغضب إذا مدح الفاسق (٣) » وقال الحسن من دعا لظالم بطول البقاء فقد أحب أن يعصى الله تعالى فى أرضه والظالم الفاسق ينبغى أن يذم ليغتم ولا يمدح ليفرح . وأما الممدوح فيضره من وجهين : أحدهما أنه يحدث فيه كبرا وإعجابا وهما مهلكان قال الحسن رضى الله عنه : كان عمر رضى الله عنه جالسا ومعه الدرة والناس حوله إذ أقبل الجارود ابن المنذر فقال رجل هذا سيد ربيعة فسمعها عمر ومن حوله وسمعها الجارود فلما دنا منه خفقه بالدرة فقال مالى ولك ياأمير المؤمنين قال مالى ولك أما لقد سمعتها قال سمعتها لمه قال خشيت أن يخالط قلبك منها شىء فأحببت أن أطأطىء منك . الثانى هو أنه إذا أثنى عليه بالخير فرح به وفتر ورضى عن نفسه

وغشنى برحمتك وأنزل علىّ من بركاتك وأظلنى تحت ظل عرشك يوم لاظل إلا ظل عرشك ويقول عند مسح الأذنين : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واجعلنى ممن يسمع القول فيتبع أحسنه اللهم أسمعنى منادى الجنة مع الأبرار ويقول فى مسح العنق : اللهم فك رقبتى من النار وأعوذ بك من السلاسل والأغلال ويقول عند غسل قدمه اليمنى : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وثبت قدمى على الصراط مع أقدام المؤمنين ، ويقول عند اليسرى: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأعوذ بك أن تزل

---

(١) حديث عائشة استأذن رجل على رسول الله صلى عليه وسلم فقال ائذنوا له فبئس رجل العشيرة الحديث ، وفيه إن شر الناس الذى يكرم اتقاء لشره متفق عليه وقد تقدم فى الآفة التى قبلها.

(الآفة الثامنة عشرة المدح)

(٢) حديث إن رجلا مدح رجلا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ويحك قطعت عنق صاحبك متفق عليه من حديث أبى بكرة بنحوه وهو فى الصمت لابن أبى الدنيا بلفظ المصنف

(٣) حديث إن الله يغضب إذا مدح الفاسق ابن أبى الدنيا فى الصمت والبيهقى فى الشعب من حديث أنس وفيه أبو خلف خادم أنس ضعيف ورواه أبو يعلى الموصلى وابن عدى بلفظ إذا مدح الفاسق غضب الرب واهتز العرش قال الذهبى فى الميزان منكر وقد تقدم فى آداب الكسب .

ومن أعجب بنفسه قلّ تشمره وإنما يتشمر للعمل من يرى نفسه مقصرا فأما إذا انطلقت الألسن بالثناء عليه ظن أنه قد أدرك ولهذا قال عليه السلام « قطعت عنق صاحبك لو سمعها ما أفلح » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا مدحت أخاك فى وجهه فكأنما أمررت على حلقه موسى وميضا (١) » وقال أيضا لمن مدح رجلا « عقرت الرجل عقرك الله (٢) » وقال مطرف ماسمعت قط ثناء ولا مدحة إلا تصاغرت إلى نفسى وقال زياد بن أبى مسلم ليس أحد يسمع ثناء عليه أو مدحة إلا تراءى له الشيطان ولكن المؤمن يراجع فقال ابن المبارك لقد صدق كلاهما أما ماذكره زياد فذلك قلب العوام وأما ماذكره مطرف فذلك قلب الخواص وقال صلى الله عليه وسلم « لو مشى رجل إلى رجل بسكين مرهف كان خيرا له من أن يثنى عليه فى وجهه (٣) » وقال عمر رضى الله عنه المدح هو الذبح وذلك لأن المذبوح هو الذى يفتر عن العمل والمدح يوجب الفتور أو لأن المدح يورث العجب والكبر وهما مهلكان كالذبح فلذلك شبهه به فان سلم المدح من هذه الآفات فى حق المادح والممدوح لم يكن به بأس بل ربما كان مندوبا إليه ولذلك أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصحابة فقال « لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان العالم لرجح (٤) » وقال فى عمر « لو لم أبعث لبعثت ياعمر (٥) » وأى ثناء يزيد على هذا ولكنه صلى الله عليه وسلم قال عن صدق وبصيرة وكانوا رضى الله عنهم أجل رتبة من أن يورثهم ذلك كبرا وعجبا وفتورا بل مدح الرجل نفسه قبيح لما فيه من الكبر والتفاخر إذ قال صلى الله عليه وسلم « أنا سيد ولد آدم ولا فخر (٦) » أى لست أقول هذا تفاخرا كما يقصده الناس بالثناء على أنفسهم وذلك لأن افتخاره صلى الله عليه وسلم كان بالله وبالقرب من الله لا بولد آدم وتقدمه عليهم كما أن المقبول عند الملك قبولا عظيما إنما يفتخر بقبوله إياه وبه يفرح لا بتقدمه على بعض رعاياه وبتفصيل هذه الآفات تقدر على الجمع بين ذمّ المدح وبين الحث عليه قال صلى الله عليه وسلم « وجبت (٧) » لما أثنوا على بعض الموتى وقال مجاهد إن لبنى آدم جلساء من الملائكة فاذا ذكر الرجل المسلم أخاه المسلم بخير قالت الملائكة ولك بمثله وإذا ذكره بسوء قالت الملائكة يابن آدم المستور عورتك اربع على نفسك واحمد الله الذى ستر عورتك فهذه آفات المدح .

(بيان ماعلى الممدوح)

اعلم أن على الممدوح أن يكون شديد الاحتراز عن آفة الكبر والعجب وآفة الفتور ولا ينجو منه إلا بأن يعرف نفسه ويتأمل مافى خطر الخاتمة ودقائق الرياء وآفات الأعمال فانه يعرف من نفسه مالا يعرفه المادح ولو انكشف له جميع أسراره ومايجرى على خواطره لكف المادح عن مدحه وعليه

(١) حديث إذا مدحت أخاك فى وجهه فكأنما أمررت على حلقه موسى وميضا ابن المبارك فى الزهد والرقائق من رواية يحيى بن جابر مرسلا (٢) حديث عقرت الرجل عقرك الله قاله لمن مدح رجلا لم أجد له أصلا (٣) حديث لو مشى رجل إلى رجل بسكين مرهف كان خيرا له من أن يثنى عليه فى وجهه لم أجده أيضا (٤) حديث لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان العالمين لرجح تقدم فى العلم (٥) حديث لو لم أبعث لبعثت ياعمر أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى هريرة وهو منكر والمعروف من حديث عقبة بن عامر لو كان بعدى نبى لكان عمر بن الخطاب رواه الترمذى وحسنه (٦) حديث أنا سيد ولد آدم ولا فخر ، الترمذى وابن ماجه من حديث أبى سعيد الخدرى والحاكم من حديث جابر وقال صحيح الاسناد وله من حديث عبادة بن الصامت : أنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر ، ولمسلم من حديث أبى هريرة : أنا سيد ولد آدم يوم القيامة (٧) حديث وجبت ، قاله لما أثنوا على بعض الموتى متفق عليه من حديث أنس .

قدمى عن الصراط يوم تزل فيه أقدام المنافقين . وإذا فرغ من الوضوء يرفع رأسه إلى السماء ويقول : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءا وظلمت نفسى أستغفرك وأتوب إليك فاغفرلى وتب علىّ إنك أنت التوّاب الرحيم ؛ اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد واجعلنى من التوّابين واجعلنى من المطهرين واجعلنى صبورا شكورا واجعلنى أذكرك كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا . وفرائض الوضوء : النية عند غسل الوجه . وغسل الوجه

أن يظهر كراهة للمدح باذلال المادح قال صلى الله عليه وسلم « احثوا التراب فى وجوه المادحين[١] » وقال سفيان بن عيينة لا يضرّ المدح من عرف نفسه وأثنى على رجل من الصالحين فقال اللهم إنّ هؤلاء لا يعرفونى وأنت تعرفنى ، وقال آخر لما أثنى عليه اللهم إن عبدك هذا تقرب إلى بمقتك وأنا أشهدك على مقته . وقال على رضى الله عنه لما أثنى عليه اللهم اغفر لى ما لا يعلمون ولا تؤاخذنى بما يقولون واجعلنى خيرا مما يظنون . وأثنى رجل على عمر رضى الله عنه فقال أتهلكنى وتهلك نفسك وأثنى رجل على علىّ كرم الله وجهه فى وجهه وكان قد بلغه أنه يقع فيه فقال أنا دون ما قلت وفوق ما فى نفسك.

(الآفة التاسعة عشرة)

النفلة عن دقائق الخطأ فى لحوى الكلام لاسيما فيما يتعلق بالله وصفاته ويرتبط بأمور الدين فلا يقدر على تقويم اللفظ فى أمور الدين إلا العلماء الفصحاء فمن قصر فى علم أو فصاحة لم يخل كلامه عن الزلل لكن الله تعالى يعفو عنه لجهله ، مثاله ما قال حذيفة قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا يقل أحدكم ما شاء الله وشئت ولكن ليقل ما شاء الله ثم شئت[٢] » وذلك لأن فى العطف للمطلق تشريكا وتسوية وهو على خلاف الاحترام وقال ابن عباس رضى الله عنهما « جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يكلمه فى بعض الأمر فقال ما شاء الله وشئت فقال صلى الله عليه وسلم أجعلتنى لله عديلا بل ما شاء الله وحده[٣] ». « وخطب رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال قل : ومن يعص الله ورسوله فقد غوى[٤] » فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ومن يعصهما لأنه تسوية وجمع وكان إبراهيم يكره أن يقول الرجل أعوذ بالله وبك ويجوز أن يقول أعوذ بالله ثم بك وأن يقول لولا الله ثم فلان ولا يقول لولا الله وفلان وكره بعضهم أن يقال اللهم أعتقنا من النار وكان يقول العتق يكون بعد الورود وكانوا يستجيرون من النار ويتعوذون من النار وقال رجل اللهم اجعلنى ممن تصيبه شفاعة محمد ﷺ فقال حذيفة إن الله يغنى المؤمنين عن شفاعة محمد وتكون شفاعته للمذنبين من المسلمين وقال إبراهيم إذا قال الرجل للرجل يا حمار يا خنزير قيل له يوم القيامة حمارا رأيتنى خلقته ، خنزيرا رأيتنى خلقته وعن ابن عباس رضى الله عنهما: إن أحدكم ليشرك حتى يشرك بكلبه فيقول لولاه لسرقنا الليلة ، وقال عمر رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت[٥] » قال عمر رضى الله عنه فو الله ما حلفت بها منذ سمعتها ، وقال صلى الله عليه وسلم « لا تسموا العنب كرما إنما الكرم الرجل المسلم[٦] » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يقولن أحدكم عبدى ولا أمتى كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله وليقل غلامى وجاريتى وفتاى وفتاتى ولا يقول المملوك ربى . ولا ربتى وليقل سيدى وسيدتى فكلكم عبيد الله والرب الله سبحانه وتعالى »

---

(١) حديث احثوا فى وجوه المداحين التراب مسلم من حديث المقداد .

(الآفة التاسعة عشرة فى النفلة عن دقائق الخطأ)

(٢) حديث حذيفة لا يقل أحدكم ما شاء الله وشئت الحديث أبو داود والنسائى فى الكبرى بسند صحيح

(٣) حديث ابن عباس جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فكلمه فى بعض الأمر فقال ما شاء الله وشئت فقال أجعلتنى لله عدلا قل ما شاء الله وحده. النسائى فى الكبرى باسناد حسن وابن ماجه (٤) حديث خطب رجل عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله وسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى الحديث مسلم من حديث عدى بن حاتم (٥) حديث عمر إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم متفق عليه

(٦) حديث لا تسموا العنب الكرم إنما الكرم الرجل المسلم متفق عليه من حديث أبى هريرة

وحد الوجه من مبتدأ تسطيح الوجه إلى منتهى الذقن وما ظهر من اللحية وما استرسل منها ومن الأذن إلى الأذن عرضا ويدخل فى الغسل البياض الذى بين الأذنين واللحية وموضع الصلع وما انحسر عنه الشعر وهما النزعتان من الرأس ويستحب غسلهما مع الوجه ويوصل الماء إلى شعر التحذيف وهو القدر الذى يزيله النساء من الوجه ويوصل الماء إلى العنفقة والشارب والحاجب والعذار وما عدا ذلك لا يجب ثم اللحية إن كانت خفيفة يجب إيصال الماء إلى البشرة وحد الخفيف أن ترى البشرة من تحته وإن

وقال صلى الله عليه وسلم «لاتقولوا للفاسق سيدنا فانه إن يكن سيدكم فقد أسخطتم ربكم (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «من قال أنا بريء من الاسلام فان كان صادقا فهو كما قال وإن كان كاذبا فلن يرجع إلى الاسلام سالما (٢)» فهذا وأمثاله مما يدخل فى الكلام ولايمكن حصره ، ومن تأمل جميع ما أوردناه من آفات اللسان علم أنه إذا أطلق لسانه لم يسلم وعند ذلك يعرف سرّ قوله صلى الله عليه وسلم « من صمت نجا (٣)» لأن هذه الآفات كلها مهالك ومعاطب وهى على طريق المتكلم فان سكت سلم من الكل وإن نطق وتكلم خاطر بنفسه إلا أن يوافقه لسان فصيح وعلم غزير وورع حافظ ومراقبة لازمة ويقلل من الكلام فعساه يسلم عند ذلك وهو مع جميع ذلك لاينفك عن الخطر فان كنت لاتقدر على أن تكون ممن تكلم فغنم فكن ممن سكت فسلم فالسلامة إحدى الغنيمتين .

(الآفة العشرون)

سؤال العوام عن صفات الله تعالى وعن كلامه وعن الحروف وأنها قديمة أو محدثة ومن حقهم الاشتغال بالعمل بما فى القرآن إلا أن ذلك ثقيل على النفوس والفضول خفيف على القلب والعامى يفرح بالخوض فى العلم إذ الشيطان يخيل إليه أنك من العلماء وأهل الفضل ولايزال يحبب إليه ذلك حتى يتكلم فى العلم بما هو كفر وهو لايدرى وكل كبيرة يرتكبها العامى فهى أسلم له من أن يتكلم فى العلم لاسيما فيما يتعلق بالله وصفاته وإنما شأن العوام الاشتغال بالعبادات والايمان بما ورد به القرآن والتسليم لما جاء به الرسل من غير بحث وسؤالهم عن غيرما يتعلق بالعبادات سوء أدب منهم يستحقون به المقت من الله عز وجل ويتعرّضون لخطر الكفر وهو كسؤال ساسة الدواب عن أسرار الملوك وهو موجب للعقوبة وكل من سأل عن علم غامض ولم يبلغ فهمه تلك الدرجة فهو مذموم فانه بالاضافة إليه عامى ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «ذرونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ماتهيتكم عنه فاجتنبوه وماأمرتكم به فأتوا منه مااستطعتم (٤)» وقال أنس «سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فأكثروا عليه وأغضبوه فصعد المنبر وقال سلونى ولاتسألونى عن شئ إلا أنبأتكم به فقام إليه رجل فقال يارسول الله من أبى فقال أبوك حذافة فقام إليه شابان أخوان فقالا يارسول الله من أبونا فقال أبوكما الذى تدعيان إليه ثم قام إليه رجل آخر فقال يارسول الله أفى الجنة أنا أم فى النار فقال لابل فى النار فلما رأى الناس غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسكوا فقام إليه عمر رضى الله عنه فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا فقال اجلس ياعمر رحمك الله إنك ماعلمت لموفق (٥)» وفى الحديث «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القيل والقال وإضاعة المال وكثرة السؤال (٦)» وقال صلى الله عليه وسلم «يوشك

(١) حديث لاتقولوا للمنافق سيدنا الحديث أبوداود من حديث بريدة بسند صحيح (٢) حديث من قال أنا برىء من الاسلام فان كان صادقا فهو كما قال، الحديث النسائى وابن ماجه من حديث بريدة باسناد صحيح (٣) حديث من صمت نجا الترمذى وقد تقدّم فى أوّل آفات اللسان .

(الآفة العشرون سؤال العوام عن صفات الله تعالى)

(٤) حديث ذرونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بسؤالهم الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٥) حديث سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما حتى أكثروا عليه وأغضبوه فصعد المنبر فقال سلونى فلا تسألونى عن شىء إلا أنبأتكم به الحديث متفق عليه مقتصرا على سؤال عبد الله ابن حذافة وقول عمر ، ولمسلم من حديث أبى موسى فقام آخر فقال من أبى فقال أبوك سالم مولى شيبة.
(٦) حديث النهى عن قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة .

كانت كثيفة فلايجب ويجتهد فى تنقية مجتمع الكحل من مقدّم العين. الواجب الثالث: غسل اليدين إلى المرفقين ويجب إدخال المرفقين فى الغسل ويستحب غسلهما إلى أنصاف العضدين ، وان طالت الأظافر حتى خرجت من رءوس الأصابع يجب غسل ماتحتها على الأصحّ . الواجب الرابع: مسح الرأس ويكفى مايطلق عليه اسم المسح واستيعاب الرأس بالمسح سنة وهو أن يلصق رأس أصابع اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدم الرأس ويمدّهما إلى القفا ثم يردّهما إلى الموضع الذى بدأ منه وينصف

الناس يتساءلون حتى يقولوا قد خلق الله الخلق فمن خلق الله فاذا قالوا ذلك فقولوا ـ قل هو الله أحد الله الصمد ـ حتى تختموا السورة ثم ليتفل أحدكم عن يساره ثلاثا وليستعذ بالله من الشيطان الرجيم (١)» وقال جابر: مانزلت آية للتلاعنين إلا لكثرة السؤال (٢). وفى قصة موسى والخضر عليهما السلام تنبيه على المنع من السؤال قبل أوان استحقاقه إذ قال ـ فان اتبعتنى فلاتسألنى عن شئ حتى أحدث لك منه ذكرا ـ فلما سأل عن السفينة أنكر عليه حتى اعتذر وقال ـ لاتؤاخذنى بما نسيت ولا ترهقنى من أمرى عسرا ـ فلما لم يصبر حتى سأل ثلاثا قال ـ هذا فراق بينى وبينك ـ وفارقه فسؤال العوام عن غوامض الدين من أعظم الآفات وهو من المثيرات للفتن فيجب قمعهم ومنعهم من ذلك وخوضهم فى حروف القرآن يضاهى حال من كتب الملك إليه كتابا ورسم له فيه أمورا فلم يشتغل بشئ منها وضيع زمانه فى أن قرطاس الكتاب عتيق أم حديث فاستحق بذلك العقوبة لامحالة فكذلك تضييع العامى حدود القرآن واشتغاله بحروفه أهى قديمة أم حديثة وكذلك سائر صفات الله سبحانه وتعالى ، والله تعالى أعلم .

﴿ كتاب ذم الغضب والحقد والحسد ﴾

(وهو الكتاب الخامس من ربع المهلكات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى لايتكل على عفوه ورحمته إلا الراجون ، ولايحذر سوء غضبه وسطوته إلا الخائفون ، الذى استدرج عباده من حيث لايعلمون ، وسلط عليهم الشهوات وأمرهم بترك مايشتهون ، وابتلاهم بالغضب وكلفهم كظم الغيظ فيما يغضبون ، ثم حفهم بالمكاره واللذات وأملى لهم لينظر كيف يعملون ، وامتحن به حبهم ليعلم صدقهم فيما يدعون ، وعرفهم أنه لايخفى عليه شئ مما يسرون ومايعلنون ، وحذرهم أن يأخذهم بغتة وهم لايشعرون ، فقال ـ ماينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون فلايستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون ـ والصلاة والسلام على محمد رسوله الذى يسير تحت لوائه النبيون ، وعلى آله وأصحابه الأئمة المهديين ، والسادة المرضيين ، صلاة يوازى عددها عددما كان من خلق الله وماسيكون ، ويحظى ببركتها الأولون والآخرون ، وسلم تسليما كثيرا .

[أما بعد] فان الغضب شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة ، وإنها لمستكنة فى طى الفؤاد ، استكنان الجمر تحت الرماد ، ويستخرجها الكبر الدفين فى قلب كل جبار عنيد كاستخراج الحجر النار من الحديد ، وقد انكشف للناظرين بنور اليقين ، أن الانسان ينزع منه عرق إلى الشيطان اللعين ، فمن استفزته نار الغضب فقد قويت فيه قرابة الشيطان حيث قال ـ خلقتنى من نار وخلقته من طين ـ فان شأن الطين السكون والوقار وشأن النار التلظى والاستعار ، والحركة والاضطراب ، ومن نتائج الغضب الحقد والحسد ، وبهما هلك من هلك وفسد من فسد ومغيضهما مضغة إذا صلحت صلح معها سائر الجسد وإذا كان الحقد والحسد والغضب ، مما يسوق العبد إلى مواطن العطب ، فما أحوجه إلى معرفة معاطبه ومساويه ليحذر ذلك ويتقيه ، ويميطه عن القلب إن كان وينفيه ، ويعالجه إن رسخ فى قلبه ويداويه ، فان

بلل الكفين مستقبلا ومستدبرا . والواجب الخامس: غسل القدمين ويجب إدخال الكعبين فى الغسل ويستحب غسلهما إلى أنصاف الساقين ويمنع غسل القدمين من الكعبين ويجب تخليل الأصابع الملتفة فيخلل بخنصر يده اليسرى من باطن القدم ويبدأ بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر اليسرى وإن كان فى الرجل شقوق يجب إيصال الماء إلى باطنها وإن ترك فيها عجينا أوشحما يجب إزالة عين ذلك الشئ . الواجب . السادس : الترتيب على النسق المذكور فى كلام الله تعالى . الواجب السابع: التتابع فى القول القديم

(١) حديث يوشك الناس يتساءلون بينهم حتى يقولوا قد خلق الله الخلق الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٢) حديث جابر مانزلت آية التلاعن إلا لكثرة السؤال رواه البزار باسناد جيد

من

من لايعرف الشرّ يقع فيه . ومن عرفه فالمعرفة لاتكفيه . مالم يعرف الطريق الذى به يدفع الشر ويقصيه . ونحن نذكر ذم الغضب وآفات الحقد والحسد فى هذا الكتاب ويجمعها بيان ذم الغضب ثم بيان حقيقة الغضب ثم بيان أن الغضب هل يمكن إزالة أصله بالرياضة أم لا ثم بيان الأسباب المهيجة للغضب ثم بيان علاج الغضب بعد هيجانه ثم بيان فضيلة كظم الغيظ ثم بيان فضيلة الحلم ثم بيان القدر الذى يجوز الانتصار والتشفى به من الكلام ثم القول فى معنى الحقد وثمراته وفضيلة العفو والرفق ثم القول فى ذم الحسد وفى حقيقته وأسبابه ومعالجته وغاية الواجب فى إزالته ثم بيان السبب فى كثرة الحسد بين الأمثال والأقران والإخوة وبنى العم والأقارب وتأكده وقلته فى غيرهم وضعفه ثم بيان الدواء الذى به ينفى مرض الحسد عن القلب ثم بيان القدر الواجب فى نفى الحسد عن القلب وبالله التوفيق .

(بيان ذم الغضب)

قال الله تعالى ـ إذ جعل الذين كفروا فى قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ـ الآية . ذم الكفار بما تظاهروا به من الحمية الصادرة عن الغضب بالباطل ومدح المؤمنين بما أنزل الله عليهم من السكينة وروى أبو هريرة أن رجلا قال « يارسول الله مرنى بعمل وأقلل قال لاتغضب ثم أعاد عليه فقال لاتغضب [1] » وقال ابن عمر « قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم قل لى قولا وأقلله لعلى أعقله فقال لاتغضب فأعدت عليه مرتين كل ذلك يرجع إلى لاتغضب [2] » وعن عبد الله ابن عمرو « أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ماذا ينقذنى من غضب الله قال لاتغضب [3] » وقال ابن مسعود قال النبى ﷺ « ماتعدون الصرعة فيكم قلنا الذى لاتصرعه الرجال قال ليس ذلك ولكن الذى يملك نفسه عند الغضب [4] » وقال أبو هريرة قال النبى صلى الله عليه وسلم « ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب [5] » وقال ابن عمر قال النبى صلى الله عليه وسلم « من كف غضبه ستر الله عورته [6] » وقال سليمان بن داود عليهما السلام : يابنى إياك وكثرة الغضب فان كثرة الغضب تستخف فؤاد الرجل الحليم . وعن عكرمة فى قوله تعالى ـ وسيدا وحصورا ـ قال السيد الذى لايغلبه الغضب . وقال أبو الدرداء « قلت يارسول الله دلنى على عمل يدخلنى الجنة قال لاتغضب [7] » وقال يحيى لعيسى عليهما السلام لاتغضب قال لاأستطيع أن لاأغضب إنما أنا بشر قال : لاتقتن مالا قال هذا عسى وقال صلى الله عليه وسلم « الغضب يفسد الإيمان كما يفسد الصبر العسل [8] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماغضب أحد إلا أشفى على جهنم [9] » وقال له رجل « أى شىء أشد

عند الشافعى رحمه الله تعالى وحد التفريق الذى يقطع التتابع نشف العضو مع اعتدال الهواء .

[وسنن الوضوء ثلاثة عشر]

التسمية فى أول الطهارة . وغسل اليدين إلى الكوعين والمضمضة والاستنشاق والمبالغة فيهما فيغرغر فى المضمضة حتى يرد الماء إلى الغاصمة ويستمد فى الاستنشاق الماء بالنفس إلى الخياشيم ويرفق فى ذلك إن كان صائما وتخليل اللحية الكثة وتخليل الأصابع المنفرجة والبداءة بالميامن وإطالة الغرة واستيعاب الرأس بالمسح ومسح الأذنين

(١) حديث أبى هريرة إن رجلا قال يارسول الله مرنى بعمل وأقلل قال لاتغضب ثم أعاد عليه فقال لاتغضب رواه البخارى (٢) حديث ابن عمر قلت لرسول الله ﷺ قل لى قولا وأقلل الحديث نحوه أبو يعلى باسناد حسن (٣) حديث عبد الله بن عمرو سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم مايبعدنى من غضب الله قال لاتغضب الطبرانى فى مكارم الأخلاق وابن عبد البر فى التمهيد باسناد حسن وهو عند أحمد وأن عبد الله بن عمرو هو السائل (٤) حديث ابن مسعود ماتعدون الصرعة الحديث رواه مسلم (٥) حديث أبى هريرة وليس الشديد بالصرعة الحديث متفق عليه (٦) حديث ابن عمر من كف غضبه ستر الله عورته ابن أبى الدنيا فى كتاب العفو وذم الغضب وفى الصمت وتقدم فى آفات اللسان (٧) حديث أبى الدرداء دلنى على عمل يدخلنى الجنة قال لاتغضب ابن أبى الدنيا والطبرانى فى الكبير والأوسط باسناد حسن (٨) حديث الغضب يفسد الايمان كما يفسد الصبر العسل الطبرانى فى الكبير والبيهقى فى الشعب من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده بسند ضعيف (٩) حديث ماغضب أحد إلا أشفى على جهنم البزار وابن عدى من حديث ابن عباس للنار باب لايدخله إلا من شفى غيظه بمعصية

قال غضب الله قال فما يبعدنى عن غضب الله قال لاتغضب (١) » . الآثار : قال الحسن: يا ابن آدم كلما غضبت وثبت ويوشك أن تثب وثبة فتقع فى النار وعن ذى القرنين أنه لقى ملكا من الملائكة فقال علمنى علما أزداد به إيمانا ويقينا قال لاتغضب فان الشيطان أقدر مايكون على ابن آدم حين يغضب فرد الغضب بالكظم وسكنه بالتؤدة وإياك والعجلة فانك إذا عجلت أخطأت حظك وكن سهلا لينا للقريب والبعيد ولا تكن جبارا عنيدا وعن وهب بن منبه أن راهبا كان فى صومعته فأراد الشيطان أن يضله فلم يستطع فجاءه حتى ناداه فقال له افتح فلم يجبه فقال افتح فانى إن ذهبت ندمت فلم يلتفت إليه فقال إنى أنا المسيح قال الراهب وإن كنت المسيح فما أصنع بك أليس قد أمرتنا بالعبادة والاجتهاد ووعدتنا القيامة فلو جئتنا اليوم بغيره لم نقبله منك فقال إنى الشيطان وقد أردت أن أضلك فلم أستطع فجئتك لتسألنى عما شئت فأخبرك فقال ماأريد أن أسألك عن شىء قال فولى مدبرا فقال الراهب ألا تسمع قال بلى قال أخبرنى أى أخلاق بنى آدم أعون لك عليهم قال الحدة إن الرجل إذا كان حديدا قلبناه كما يقلب الصبيان الكرة وقال خيثمة الشيطان يقول كيف يغلبنى ابن آدم وإذا رضى جئت حتى أكون فى قلبه وإذا غضب طرت حتى أكون فى رأسه وقال جعفر بن محمد الغضب مفتاح كل شر وقال بعض الأنصار رأس الحمق الحدة وقائده الغضب ومن رضى بالجهل استغنى عن الحلم والحلم زين ومنفعة والجهل شين ومضرة والسكوت عن جواب الأحمق جوابه . وقال مجاهد قال إبليس ماأعجزنى بنو آدم فان يعجزونى فى ثلاث: إذا سكر أحدهم أخذنا بخزامته فقدناه حيث شئنا وعمل لنا بما أحببنا وإذا غضب قال بما لا يعلم وعمل بما يندم ونبخله بما فى يديه وتمنيه بما لا يقدر عليه وقيل لحكيم ماأملك فلانا لنفسه قال إذا لاتذله الشهوة ولا يصرعه الهوى ولا يغلبه الغضب وقال بعضهم إياك والغضب فانه يصيرك إلى ذلة الاعتذار وقيل اتقوا الغضب فانه يفسد الإيمان كما يفسد الصبر العسل . وقال عبد الله بن مسعود انظروا إلى حلم الرجل عند غضبه وأمانته عند طمعه وماعلمك بحلمه إذا لم يغضب وما علمك بأمانته إذا لم يطمع وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله أن لا تعاقب عند غضبك وإذا غضبت على رجل فاحبسه فاذا سكن غضبك فأخرجه فعاقبه على قدر ذنبه ولا تجاوز به خمسة عشر سوطا وقال على بن زيد أغلظ رجل من قريش لعمر بن عبد العزيز القول فأطرق عمر زمانا طويلا ثم قال أردت أن يستفزنى الشيطان بعز السلطان فأنال منك اليوم ماتناله منى غدا وقال بعضهم لابنه يابنى لا يثبت العقل عند الغضب كما لا تثبت روح الحى فى التنانير المسجورة فأقل الناس غضبا أعقلهم فان كان للدنيا كان دهاء ومكرا وإن كان للآخرة كان حلما وعلما فقد قيل الغضب عدو العقل والغضب غول العقل وكان عمر رضى الله عنه إذا خطب قال فى خطبته أفلح منكم من حفظ من الطمع والهوى والغضب وقال بعضهم من أطاع شهوته وغضبه قاداه إلى النار وقال الحسن من علامات المسلم قوة فى دين وحزم فى لين وإيمان فى يقين وعلم فى حلم وكيس فى رفق وإعطاء فى حق وقصد فى غنى وتجمل فى فاقة وإحسان فى قدرة وتحمل فى رفاقة وصبر فى شدة لايغلبه الغضب ولا تجمح به الحمية ولا تغلبه شهوة ولا تفضحه بطنه ولا يستخفه حرصه ولا تقتصر به نيته فينصر المظلوم و يرحم الضعيف ولا يبخل ولا يبذر ولا يسرف ولا يقتر يغفر إذا ظلم ويعفو عن الجاهل نفسه منه فى عناء والناس منه فى رخاء وقيل لعبد الله بن المبارك أجمل لنا حسن الخلق فى كلمة فقال ترك الغضب وقال نبى من الأنبياء لمن تبعه من يتكفل لى أن لا يغضب فيكون

والتثليث ، وفى القول الجديد التتابع ويجتنب أن يزيد على الثلاث ولا ينفض اليد ولا يتكلم فى أثناء الوضوء ولا يلطم وجهه بالماء لطما ، وتجديد الوضوء مستحب بشرط أن يصلى بالوضوء ماتيسر وإلا فمكروه .

[الباب الخامس والثلاثون فى آداب أهل الخصوص والصوفية فى الوضوء]

آداب الصوفية بعد القيام بمعرفة الأحكام أدبهم فى الوضوء حضور القلب فى غسل الأعضاء . سمعت بعض الصالحين يقول إذا حضر القلب فى الوضوء يحضر فى الصلاة وإذا دخل السهو فيه دخلت

الله وإسناده ضعيف وتقدم فى آفات اللسان (١) حديث قال رجل أى شىء أشد على قال غضب الله قال فما يبعدنى من غضب الله قال لاتغضب أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بالشطر الأخير منه وقد تقدم قبله بست أحاديث .

سمى فى درجتى ويكون بعدى خليفتى فقال شاب من القوم أنا ثم أعاد عليه فقال الشاب أنا أوفى به فلما مات كان فى منزلته بعده وهو ذوالكفل سمى به لأنه تكفل بالغضب ووفى به وقال وهب بن منبه للكفر أربعة أركان : الغضب ، والشهوة والحرق ، والطمع .

(بيان حقيقة الغضب)

اعلم أن الله تعالى لما خلق الحيوان معرّضا للفساد والموتان بأسباب فى داخل بدنه وأسباب خارجة عنه أنعم عليه بما يحميه عن الفساد ويدفع عنه الهلاك إلى أجل معلوم سماه فى كتابه . أما السبب الداخل فهو أنه ركبه من الحرارة والرطوبة وجعل بين الحرارة والرطوبة عداوة ومضادة فلا تزال الحرارة تحلل الرطوبة وتجففها وتبخرها حتى تصير أجزاؤها بخارا يتصاعد منها فلو لم يتصل بالرطوبة مدد من الغذاء يجبر ما انحل وتبخر من أجزائها لفسد الحيوان فخلق الله الغذاء الموافق لبدن الحيوان وخلق فى الحيوان شهوة تبعثه على تناول الغذاء كالموكل به فى خير ما انكسر وسد ما انثلم ليكون ذلك حافظا له من الهلاك بهذا السبب . وأما الأسباب الخارجة التى يتعرض لها الانسان فكالسيف والسنان وسائر المهلكات التى يقصد بها فافتقر إلى قوة وحمية تثور من باطنه فتدفع المهلكات عنه فخلق الله طبيعة الغضب من النار وغرزها فى الانسان وعجنها بطينته فمهما صدّ عن غرض من أغراضه ومقصود من مقاصده اشتعلت نار الغضب وثارت ثورانا يغلى به دم القلب وينتشر فى العروق ويرتفع إلى أعالى البدن كما ترتفع النار وكما يرتفع الماء الذى يغلى فى القدر فلذلك ينصبّ إلى الوجه فيحمرّ الوجه والعين والبشرة لصفائها تحكى لون ماوراءها من حمرة الدم كما تحكى الزجاجة لون ما فيها وإنما ينبسط الدم إذا غضب على من دونه واستشعر القدرة عليه فان صدر الغضب على من فوقه وكان معه يأس من الانتقام تولد منه انقباض الدم من ظاهر الجلد إلى جوف القلب وصار حزنا ولذلك يصفرّ اللون وإن كان الغضب على نظير يشك فيه تردد الدم بين انقباض وانبساط فيحمر ويصفر ويضطرب وبالجملة فقوّة الغضب محلها القلب ومعناها غليان دم القلب بطلب الانتقام وإنما تتوجه هذه القوة عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها وإلى التشفى والانتقام بعد وقوعها والانتقام قوت هذه القوة وشهوتها وفيه لذتها ولا تسكن إلا به ثم إن الناس فى هذه القوة على درجات ثلاث فى أول الفطرة من التفريط والافراط والاعتدال . أما التفريط فبفقد هذه القوة أو ضعفها وذلك مذموم وهو الذى يقال فيه إنه لا حمية له ولذلك قال الشافعى رحمه الله من استغضب فلم يغضب فهو حمار فمن فقد قوة الغضب والحمية أصلا فهو ناقص جدا وقد وصف الله سبحانه أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بالشدة والحمية فقال ـ أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم ـ جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ـ الآية وإنما الغلظة والشدة من آثار قوة الحمية وهو الغضب . وأما الإفراط فهو أن تغلب هذه الصفة حتى تخرج عن سياسة العقل والدين وطاعته ولا يبقى للمرء معها بصيرة ونظر وفكرة ولا اختيار بل يصير فى صورة المضطر وسبب غلبته أمور غريزية وأمور اعتيادية فرب انسان هو بالفطرة مستعد لسرعة الغضب حتى كأن صورته فى الفطرة صورة غضبان ويعين على ذلك حرارة مزاج القلب لأن الغضب من النار[1] كما قال صلى الله عليه وسلم وإنما برودة المزاج تطفئه وتكسر سورته . وأما الأسباب الاعتيادية فهو أن يخالط قوما يتبجحون بتشفى الغيظ وطاعة الغضب ويسمون ذلك شجاعة ورجولية فيقول الواحد منهم أنا الذى لا أصبر على المكر والمحال ولا أحتمل من أحد أمرا ومعناه لا عقل فىّ ولا حلم ثم يذكره

(١) حديث الغضب من النار الترمذى من حديث أبى سعيد بسند ضعيف الغضب جمرة فى قلب ابن آدم ولأبى داود من حديث عطية السعدى أن الغضب من الشيطان وإن الشيطان خلق من النار.

الوسوسة فى الصلاة ومن آدابهم استدامة الوضوء والوضوء سلاح المؤمن والجوارح إذا كانت فى حماية الوضوء الذى هو أثر شرعى يقل طروق الشيطان عليها. قال عدى بن حاتم ما أقيمت صلاة منذ أسلمت إلا وأنا على وضوء . وقال أنس ابن مالك « قدم النبى عليه الصلاة والسلام المدينة وأنا يومئذ ابن ثمان سنين فقال لى : يا بنى إن استطعت أن لا تزال على الطهارة فافعل فانه من أتاه الموت وهو على الوضوء أعطى الشهادة » فشأن العاقل أن يكون أبدا مستعدا للموت ومن الاستعداد لزوم الطهارة وحكى عن الحصرى

في معرض الفخر بجهله فمن سمعه رسخ في نفسه حسن الغضب وحب التشبه بالقوم فيقوى به الغضب ومهما اشتدت نار الغضب وقوى اضطرامها أعمت صاحبها وأصمته عن كل موعظة فاذا وعظ لم يسمع بل زاده ذلك غضبا وإذا استضاء بنور عقله وراجع نفسه لم يقدر إذ ينطفئ نور العقل وينمحي في الحال بدخان الغضب فان معدن الفكر الدماغ ويتصاعد عند شدة الغضب من غليان دم القلب دخان مظلم إلى الدماغ يستولى على معادن الفكر وربما يتعدّى إلى معادن الحسن فتظلم عينه حتى لا يرى بعينه وتسود عليه الدنيا بأسرها ويكون دماغه على مثال كهف اضطرمت فيه نار فاسود جوّه وحمي مستقره وامتلأ بالدخان جوانبه وكان فيه سراج ضعيف فانمحى أو انطفأ نوره فلا تثبت فيه قدم ولا يسمع فيه كلام ولا يرى فيه صورة ولا يقدر على إطفائه لا من داخل ولا من خارج بل ينبغي أن يصبر إلى أن يحترق جميع ما يقبل الاحتراق فكذلك يفعل الغضب بالقلب والدماغ وربما تقوى نار الغضب فتفنى الرطوبة التي بها حياة القلب فيموت صاحبه غيظا كما تقوى النار في الكهف فينشق وتنهدّ أعاليه على أسفله وذلك لابطال النار ما في جوانبه من القوة الممسكة الجامعة لأجزائه فهكذا حال القلب عند الغضب وبالحقيقة فالسفينة في ملتطم الأمواج عند اضطراب الرياح في لجة البحر أحسن حالا وأرجى سلامة من النفس المضطربة غيظا إذ في السفينة من يحتال لتسكينها وتدبيرها وينظرها ويسوسها وأما القلب فهو صاحب السفينة وقد سقطت حيلته إذ أعماه الغضب وأصمه ومن آثار هذا الغضب في الظاهر تغير اللون وشدة الرعدة في الأطراف وخروج الأفعال عن الترتيب والنظام واضطراب الحركة والكلام حتى يظهر الزبد على الأشداق وتحمر الأحداق وتنقلب المناخر وتستحيل الخلقة ولو رأى الغضبان في حالة غضبه قبح صورته لسكن غضبه حياء من قبح صورته واستحالة خلقته وقبح باطنه أعظم من قبح ظاهره فان الظاهر عنوان الباطن وإنما قبحت صورة الباطن أوّلا ثم انتشر قبحها إلى الظاهر ثانيا فتغير الظاهر ثمرة تغير الباطن فقس الثمرة بالشجرة فهذا أثره في الجسد. وأما أثره في اللسان فانطلاقه بالشتم والفحش من الكلام الذي يستحي منه ذو العقل ويستحي منه قائله عند فتور الغضب وذلك مع تخبط النظم واضطراب اللفظ وأما أثره على الأعضاء فالضرب والتهجم والتمزيق والقتل والجرح عند التمكن من غير مبالاة فان هرب منه المغضوب عليه أو فاته بسبب وعجز عن التشفي رجع الغضب على صاحبه فمزق ثوب نفسه ويلطم نفسه وقد يضرب بيده على الأرض ويعدو عدو الواله السكران والمدهوش المتحير وربما يسقط سريعا لا يطيق العدو والنهوض بسبب شدة الغضب ويعتريه مثل الغشية وربما يضرب الجمادات والحيوانات فيضرب القصعة مثلا على الأرض وقد يكسر السائدة إذا غضب عليها ويتعاطى أفعال المجانين فيشتم البهيمة والجمادات ويخاطبها ويقول إلى متى منك هذا يا كيت وكيت كأنه يخاطب عاقلا حتى ربما رفسته دابة فيرفس الدابة ويقابلها بذلك. وأما أثره في القلب مع المغضوب عليه فالحقد والحسد وإضمار السوء والشماتة بالمساآت والحزن بالسرور والعزم على إفشاء السر وهتك الستر والاستهزاء وغير ذلك من القبائح فهذه ثمرة الغضب للفرط وأما ثمرت الحمية الضعيفة فقلة الأنفة مما يؤنف منه من التعرض للحرم والزوجة والأمة واحتمال الذل من الأخساء وصغر النفس والقماءة وهو أيضا مذموم إذ من ثمراته عدم الغيرة على الحرم وهو خنوثة قال صلى الله عليه وسلم «إن سعدا لغيور وأنا أغير من سعد وإن الله أغير مني (١)» وإنما خلقت الغيرة لحفظ الأنساب ولو تسامح الناس بذلك لاختلطت الأنساب ولذلك قيل كل أمة وضعت الغيرة

أنه قال مهما أنتبه من الليل لا يحملني النوم إلا بعد ما أقوم وأجدد الوضوء لئلا يعود إليّ النوم وأنا على غير طهارة وسمعت من صحب الشيخ علي بن الهيتمي أنه كان يقعد الليل جميعه فان غلبه النوم يكون قاعدا كذلك وكلما انتبه يقول لا أكون أسأت الأدب فيقوم ويجدد الوضوء ويصلي ركعتين. وروى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال عند صلاة الفجر «يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الاسلام فاني سمعت دفّ نعليك بين يدي في الجنة» قال ما عملت عملا في الاسلام

(١) حديث إن سعدا لغيور الحديث مسلم من حديث أبي هريرة وهو متفق عليه من حديث المغيرة بنحوه وتقدم في النكاح

في رجالها وضعت الصيانة في نسائها ومن ضعف الغضب الخور والسكوت عند مشاهدة المنكرات وقد قال صلى الله عليه وسلم « خير أمتي أحداؤها (١) » يعني في الدين وقال تعالى ـ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ـ بل من فقد الغضب عجز عن رياضة نفسه إذ لا تتم الرياضة إلا بتسلط الغضب على الشهوة حتى يغضب على نفسه عند الميل إلى الشهوات الخسيسة ففقد الغضب مذموم وإنما المحمود غضب ينتظر إشارة العقل والدين فينبعث حيث تجب الحمية وينطفئ حيث يحسن الحلم وحفظه على حد الاعتدال هو الاستقامة التي كلف الله بها عباده وهو الوسط الذي وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال « خير الأمور أوساطها (٢) » فمن مال غضبه إلى الفتور حتى أحس من نفسه بضعف الغيرة وخسة النفس في احتمال الذل والضيم في غير محله فينبغي أن يعالج نفسه حتى يقوى غضبه ومن مال غضبه إلى الافراط حتى جره إلى التهور واقتحام الفواحش فينبغي أن يعالج نفسه لينقص من سورة الغضب ويقف على الوسط الحق بين الطرفين فهو الصراط المستقيم وهو أرق من الشعرة وأحد من السيف فان عجز عنه فليطلب القرب منه قال تعالى ـ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة ـ فليس كل من عجز عن الاتيان بالخير كله ينبغي أن يأتي بالشر كله ولكن بعض الشر أهون من بعض وبعض الخير أرفع من بعض فهذه حقيقة الغضب ودرجاته نسأل الله حسن التوفيق لما يرضيه إنه على ما يشاء قدير .

(بيان الغضب هل يمكن إزالة أصله بالرياضة أم لا)

اعلم أنه ظن ظانون أنه يتصور محو الغضب بالكلية وزعموا أن الرياضة إليه تتوجه وإياه تقصد وظن آخرون أنه أصل لا يقبل العلاج وهذا رأي من يظن أن الخلق كالخلق وكلاهما لا يقبل التغيير وكلا الرأيين ضعيف بل الحق فيه ما نذكره وهو أنه ما بقي الانسان يحب شيئا ويكره شيئا فلا يخلو من الغيظ والغضب ومادام يوافقه شيء ويخالفه آخر فلا بد من أن يحب ما يوافقه ويكره ما يخالفه والغضب يتبع ذلك فانه مهما أخذ منه محبوبه غضب لا محالة وإذا قصد بمكروه غضب لا محالة إلا أن ما يحبه الانسان ينقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول ما هو ضرورة في حق الكافة كالقوت والمسكن والملبس وصحة البدن فمن قصد بدنه بالضرب والجرح فلا بد وأن يغضب وكذلك إذا أخذ منه ثوبه الذي يستر عورته وكذلك إذا أخرج من داره التي هي مسكنه أو أريق ماؤه الذي لعطشه فهذه ضرورات لا يخلو الانسان من كراهة زوالها ومن غيظ على من يتعرض لها . القسم الثاني ما ليس ضروريا لأحد من الخلق كالجاه والمال الكثير والغلمان والدواب فان هذه الأمور صارت محبوبة بالعادة والجهل بمقاصد الأمور حتى صار الذهب والفضة محبوبين في أنفسهما فيكنزان ويغضب على من يسرقهما وإن كان مستغنيا عنهما في القوت فهذا الجنس مما يتصور أن ينفك الانسان عن أصل الغيظ عليه فاذا كانت له دار زائدة على مسكنه فهدمها ظالم فيجوز أن لا يغضب إذ يجوز أن يكون بصيرا بأمر الدنيا فيزهد في الزيادة على الحاجة فلا يغضب بأخذها فانه لا يحب وجودها ولو أحب وجودها لغضب على الضرورة بأخذها وأكثر غضب الناس على ما هو غير ضروري كالجاه والصيت والتصدر في المجالس والمباهاة في العلم فمن غلب هذا الحب عليه فلا محالة يغضب إذا زاحمه مزاحم على التصدر في المحافل ومن لا يحب ذلك فلا يبالي ولو جلس في صف النعال فلا يغضب إذا جلس غيره فوقه وهذه العادات الرديئة هي التي أكثرت محاب الانسان ومكارهه فأكثرت غضبه وكلما كانت الارادات والشهوات

(١) حديث خير أمتي أحداؤها الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث علي بسند ضعيف وزاد الذين إذا غضبوا رجعوا (٢) حديث خير الأمور أوساطها البيهقي في الشعب مرسلا وقد تقدم.

أرجى عندي أني لم أتطهر طهرا في ساعة ليل أو نهار إلا صليت لربي عز وجل بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي » ومن أدبهم في الطهارة ترك الاسراف في الماء والوقوف على حد العلم. أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن علي قال أنا أبو الفتح الهروي قال أنا أبو نصر الترياقي قال أخبرنا أبو محمد الجراحي قال أنا أبو العباس المحبوبي قال أنا أبو عيسى الترمذي قال حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا أبو داود قال حدثنا خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى ابن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب عن النبي

أكثر كان صاحبها أحط رتبة وأنقص لأن الحاجة صفة نقص فمهما كثرت كثر النقص والجاهل أبدا جهده في أن يزيد في حاجاته وفي شهواته وهو لا يدري أنه مستكثر من أسباب الغم والحزن حتى ينتهي بعض الجهال بالعادات الرديئة ومخالطة قرناء السوء إلى أن يغضب لو قيل له إنك لا تحسن اللعب بالطيور واللعب بالشطرنج ولا تقدر على شرب الخمر الكثير وتناول الطعام الكثير وما يجري مجراه من الرذائل فالغضب على هذا الجنس ليس بضروري لأن حبه ليس بضروري . القسم الثالث ما يكون ضروريا في حق بعض الناس دون البعض الكتاب مثلا في حق العالم لأنه مضطر إليه فيحبه فيغضب على من يحرقه ويغرقه وكذلك أدوات الصناعات في حق المكتسب الذي لا يمكنه التوصل إلى القوت إلا بها فان ما هو وسيلة إلى الضروري والمحبوب يصير ضروريا ومحبوبا وهذا يختلف بالأشخاص وإنما الحب الضروري ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله « من أصبح آمنا في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذا فيرها [1] » ومن كان بصيرا بحقائق الأمور وسلم له هذه الثلاثة يتصور أن لا يغضب في غيرها فهذه ثلاثة أقسام فلنذكر غاية الرياضة في كل واحد منها. أما القسم الأول: فليست الرياضة فيه لينعدم غيظ القلب ولكن لكي يقدر على أن لا يطيع الغضب ولا يستعمله في الظاهر إلا على حد يستحبه الشرع ويستحسنه العقل وذلك ممكن بالمجاهدة وتكلف الحلم والاحتمال مدة حتى يصير الحلم والاحتمال خلقا راسخا فأما قمع أصل الغيظ من القلب فذلك ليس مقتضى الطبع وهو غير ممكن نعم يمكن كسر سورته وتضعيفه حتى لا يشتد هيجانه الغيظ في الباطن وينتهي ضعفه إلى أن لا يظهر أثره في الوجه ولكن ذلك شديد جدا وهذا حكم القسم الثالث أيضا لأن ما صار ضروريا في حق شخص فلا يمنعه من الغيظ استغناء غيره عنه فالرياضة فيه تمنع العمل به وتضعف هيجانه في الباطن حتى لا يشتد التألم بالصبر عليه . وأما القسم الثاني : فيمكن التوصل بالرياضة إلى الانفكاك عن الغضب عليه إذ يمكن إخراج حبه من القلب وذلك بأن يعلم الانسان أن وطنه القبر ومستقره الآخرة وأن الدنيا معبر يعبر عليها ويتزود منها قدر الضرورة وما وراء ذلك عليه وبال في وطنه ومستقره فيزهد في الدنيا ويمحو حبها عن قلبه ولو كان للإنسان كلب لا يحبه لا يغضب إذا ضربه غيره فالغضب تبع للحب فالرياضة في هذا تنتهي إلى قمع أصل الغضب وهو نادر جدا وقد تنتهي إلى المنع من استعمال الغضب والعمل بموجبه وهو أهون . فان قلت : الضروري من القسم الأول التألم بفوات المحتاج إليه دون الغضب فمن له شاة مثلا وهي قوته فماتت لا يغضب على أحد وإن كان يحصل فيه كراهة وليس من ضرورة كل كراهة غضب فان الانسان يتألم بالفصد والحجامة ولا يغضب على الفصاد والحجام فمن غلب عليه التوحيد حتى يرى الأشياء كلها بيد الله ومنه فلا يغضب على أحد من خلقه إذ يراهم مسخرين في قبضة قدرته كالقلم في يد الكاتب ومن وقع ملك بضرب رقبته لم يغضب على القلم فلا يغضب على من يذبح شاته التي هي قوته كما لا يغضب على موتها إذ يرى الذبح والموت من الله عز وجل فيندفع الغضب بغلبة التوحيد ويندفع أيضا بحسن الظن بالله وهو أن يرى أن الكل من الله وأن الله لا يقدر له إلا ما فيه الخيرة وربما تكون الخيرة في مرضه وجوعه وجرحه وقتله فلا يغضب كما لا يغضب على الفصاد والحجام لأنه يرى أن الخيرة فيه فيقول هذا على هذا الوجه غير محال ولكن غلبة التوحيد إلى هذا الحد إنما تكون كالبرق الخاطف تغلب في أحول مختطفة ولا تدوم ويرجع القلب إلى الالتفات إلى الوسائط رجوعا طبيعيا لا يندفع عنه ولو تصور ذلك على الدوام لبشر لتصور لرسول الله صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم أنه قال « للوضوء شيطان يقال له الولهان فاتقوا وساوس الماء » قال أبو عبد الله الروذباري إن الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم فلا يبالي أن يأخذ نصيبه بأن يزدادوا فيما أمروا به أو ينقصوا عنه . وحكي عن ابن الكرني أنه أصابته جنابة ليلة من الليالي وكانت عليه مرقعة ثخينة غليظة فجاء إلى الدجلة وكان برد شديد فحرنت نفسه عن الدخول في الماء لشدة البرد فطرح نفسه في الماء مع المرقعة ثم خرج من الماء وقال عقدت أن لا أنزعها من بدني حتى تجف علي فمكثت

(١) حديث من أصبح آمنا في سربه معافى في بدنه عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها الترمذي وابن ماجه من حديث عبيد الله بن محصن دون قوله بحذافيرها قال الترمذي حسن غريب.

فانه كان يغضب حتى تحمرّ وجنتاه(١) حتى قال «اللهم أنا بشر أغضب كما يغضب البشر فأيما مسلم سببته أولعنته أوضربته فاجعلها منى صلاة عليه وزكاة و قربة تقربه بها إليك يوم القيامة (٢)» وقال عبدالله بن عمرو بن العاص «يارسول الله أكتب عنك كل ماقلت فى الغضب والرضا فقال اكتب فو الذى بعثنى بالحق نبيا مايخرج منه إلاحقّ وأشار إلى لسانه (٣)» فلم يقل إنى لاأغضب ولكن قال إن الغضب لايخرجنى عن الحق أى لاأعمل بموجب الغضب «وغضبت عائشة رضى الله عنها مرّة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك جاءك شيطانك فقالت ومالك شيطان قال بلى ولكنى دعوت الله فأعاننى عليه فأسلم فلايأمرنى إلابالخير (٤)» ولم يقل لاشيطان لى وأراد شيطان الغضب لكن قال لايحملنى على الشرّ ، وقال علىّ رضى الله عنه «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايغضب للدنيا فاذا أغضبه الحق لم يعرفه أحد ولم يقم لغضبه شئ حتى ينتصر له (٥)» فكان يغضب على الحق وإن كان غضبه لله فهو التفات إلى الوسائط على الجملة بل كل من يغضب على من يأخذ ضرورة قوته وحاجته التى لابدّ له فى دينه منها فانما غضب لله فلا يمكن الانفكاك عنه . نعم قد يفقد أصل الغضب فيما هو ضرورى إذا كان القلب مشغولا بضرورى أهمّ منه فلا يكون فى القلب متسع للغضب لاشتغاله بغيره فان استغراق القلب ببعض المهمات يمنع الاحساس بما عداه ، وهذا كما أن سلمان لما شتم قال إن خفت موازينى فأنا شرّ مما تقول وإن ثقلت موازينى لم يضرّنى ماتقول فقد كان همه مصروفا إلى الآخرة فلم يتأثر قلبه بالشتم . وكذلك شتم الربيع بن خيثم فقال : ياهذا قد سمع الله كلامك وان دون الجنة عقبة إن قطعتها لم يضرّنى ماتقول وإن لم أقطعها فأنا شرّ مما تقول. وسب رجل أبا بكر رضى الله عنه فقال ماستر الله عنك أكثر فكأنه كان مشغولا بالنظر فى تقصير نفسه عن أن يتقى الله حقّ تقاته ويعرفه حق معرفته فلم يغضبه نسبة غيره إياه إلى نقصان إذ كان ينظر إلى نفسه بعين النقصان وذلك لجلالة قدره ، وقالت امرأة لمالك بن دينار يامرائى فقال ماعرفنى غيرك فكأنه كان مشغولا بأن ينفى عن نفسه آفة الرياء ومنكرا على نفسه مايلقيه الشيطان إليه فلم يغضب لما نسب إليه. وسب رجل الشعبى فقال إن كنت صادقا فغفر الله لى وإن كنت كاذبا فغفر الله لك فهذه الأقاويل دالة فى الظاهر على أنهم لم يغضبوا لاشتغال قلوبهم بمهمات دينهم ويحتمل أن يكون ذلك قد أثر فى قلوبهم ولكنهم لم يشتغلوا به واشتغلوا بما كان هو الأغلب على قلوبهم فاذا اشتغال القلب ببعض المهمات لايبعد أن يمنع هيجان الغضب عند فوات بعض المحاب فاذا يتصوّر فقد الغيظ إما باشتغال القلب بمهم أو بغلبة نظر التوحيد أو بسبب ثالث وهو أن يعلم أن الله يحب منه أن لايغتاظ فيطفئ شدة حبه لله غيظه وذلك غير محال فى أحوال نادرة وقد عرفت بهذا أن الطريق للخلاص من نار الغضب

(١) حديث كان صلى الله عليه وسلم يغضب حتى تحمر وجنتاه مسلم من حديث جابر كان إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته واشتدّ غضبه وللحاكم كان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه واشتدّ غضبه وقد تقدّم فى أخلاق النبوّة (٢) حديث اللهم أنا بشر أغضب كما يغضب البشر الحديث مسلم من حديث أبى هريرة دون قوله أغضب كما يغضب البشر وقال جلدته بدل ضربته وفى رواية اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر وأصله متفق عليه وتقدّم ولمسلم من حديث أنس إنما أنا بشر أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر ولأبى يعلى من حديث أبى سعيد أوضربته (٣) حديث عبدالله بن عمرو يارسول الله أكتب عنك كل ماقلت فى الغضب والرضا قال اكتب فو الذى بعثنى بالحقّ مايخرج منه إلاحق وأشار إلى لسانه أبوداود بنحوه (٤) حديث غضبت عائشة فقال النبى صلى الله عليه وسلم مالك جاءك شيطانك الحديث مسلم من حديث عائشة (٥) حديث على كان لايغضب للدنيا الحديث الترمذى فى الشمائل وقد تقدّم.

عليه شهرا لتخانها وغلظها أدب بذلك نفسه لما حرمت عن الاتمار لأمر الله تعالى وقيل إن سهل بن عبد الله كان يحث أصحابه على كثرة شرب الماء وقلة صبه على الأرض وكان يرى أن فى الإكثار من شرب الماء ضعف النفس وإماتة الشهوات وكسر القوّة ومن أفعال الصوفية الاحتياط فى استبقاء الماء للوضوء قيل كان إبراهيم الخواص إذا دخل البادية لايحمل معه إلا ركوة من الماء وربما كان لايشرب منها إلا القليل يحفظ الماء للوضوء وقيل إنه كان يخرج من مكة إلى الكوفة ولايحتاج إلى

محو حب الدنيا عن القلب وذلك بمعرفة آفات الدنيا وغوائلها كما سيأتي في كتاب ذم الدنيا ومن أخرج حب الرياء عن القلب تخلص من أكثر أسباب الغضب وما لا يمكن محوه يمكن كسره وتضعيفه فيضعف الغضب بسببه ويهون دفعه ، نسأل الله حسن التوفيق بلطفه وكرمه إنه على كل شيء قدير والحمد لله وحده.

(بيان الأسباب المهيجة للغضب)

قد عرفت أن علاج كل علة حسم مادتها وإزالة أسبابها فلا بد من معرفة أسباب الغضب، وقد قال يحيى لعيسى عليهما السلام أي شيء أشد قال غضب الله قال فما يقرب من غضب الله قال أن تغضب قال فما يبدي الغضب وما ينبته قال عيسى : الكبر والفخر والتعزز والحمية والأسباب المهيجة للغضب هي الزهو والعجب والمزاح والهزل والهزء والتعيير والمماراة والمضادة والغدر وشدة الحرص على فضول المال والجاه وهي بأجمعها أخلاق رديئة مذمومة شرعا ولا خلاص من الغضب مع بقاء هذه الأسباب فلا بد من إزالة هذه الأسباب بأضدادها ، فينبغي أن تميت الزهو بالتواضع وتميت العجب بمعرفتك بنفسك كما سيأتي بيانه في كتاب الكبر والعجب وتزيل الفخر بأنك من جنس عبدك إذ الناس يجمعهم في الانتساب أب واحد ، وإنما اختلفوا في الفضل أشتاتا فبنو آدم جنس واحد وإنما الفخر بالفضائل ، والفخر والعجب والكبر أكبر الرذائل وهي أصلها ورأسها فاذا لم تخل عنها فلا فضل لك على غيرك فلم تفتخر وأنت من جنس عبدك من حيث البنية والنسب والأعضاء الظاهرة والباطنة. وأما المزاح فتزيله بالتشاغل باللهمات الدينية التي تستوعب العمر وتفضل عنه إذا عرفت ذلك. وأما الهزل فتزيله بالجد في طلب الفضائل والأخلاق الحسنة والعلوم الدينية التي تبلغك إلى سعادة الآخرة. وأما الهزء فتزيله بالتكرم عن إيذاء الناس وبصيانة النفس عن أن يستهزأ بك . وأما التعيير فالحذر عن القول القبيح صيانة النفس عن مر الجواب . وأما شدة الحرص على مزايا العيش فتزال بالقناعة بقدر الضرورة طلبا لعز الاستغناء وترفعا عن ذل الحاجة وكل خلق من هذه الأخلاق وصفة من هذه الصفات يفتقر في علاجه إلى رياضة وتحمل مشقة ، وحاصل رياضتها يرجع إلى معرفة غوائلها الترغب النفس عنها وتنفر عن قبحها ثم المواظبة على مباشرة أضدادها مدة مديدة حتى تصير بالعادة مألوفة هينة على النفس فاذا انمحت عن النفس فقد زكت وتطهرت عن هذه الرذائل وتخلصت أيضا عن الغضب الذي يتولد منها ومن أشد البواعث على الغضب عند أكثر الجهال تسميتهم الغضب شجاعة ورجولية وعزة نفس وكبرهمة وتلقيبه بالألقاب المحمودة غباوة وجهلا حتى تميل النفس إليه وتستحسنه وقد يتأكد ذلك بحكاية شدة الغضب عن الأكابر في معرض المدح بالشجاعة والنفوس مائلة إلى التشبه بالأكابر فيهيج الغضب إلى القلب بسببه وتسمية هذا عزة نفس وشجاعة جهل بل هو مرض قلب ونقصان عقل وهو لضعف النفس ونقصانها وآية أنه لضعف النفس أن المريض أسرع غضبا من الصحيح والمرأة أسرع غضبا من الرجل والصبي أسرع غضبا من الرجل الكبير والشيخ الضعيف أسرع غضبا من الكهل وذو الخلق السيء والرذائل القبيحة أسرع غضبا من صاحب الفضائل فالرذل يغضب لشهوته إذا فاتته اللقمة ولبخله إذا فاتته الحبة حتى إنه يغضب على أهله وولده وأصحابه بل القوي من يملك نفسه عند الغضب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب (١) » بل ينبغي أن يعالج هذا الجاهل بأن تتلى عليه حكايات أهل الحلم والعفو وما استحسن منهم من كظم الغيظ فان ذلك منقول عن الأنبياء والأولياء والحكماء والعلماء وأكابر الملوك الفضلاء وضد ذلك منقول عن الأكراد والأتراك والجهلة والأغبياء الذين لا عقول لهم ولا فضل فيهم .

التيمم يحفظ الماء للوضوء ويقنع بالقليل للشرب . وقيل إذا رأيت الصوفي ليس معه ركوة أو كوز فاعلم أنه قد عزم على ترك الصلاة شاء أم أبى. وحكي عن بعضهم أنه أدب نفسه في الطهارة إلى حد أنه أقام بين ظهراني جماعة من النساك وهم مجتمعون في دار فما رآه أحد منهم أنه دخل الخلاء لأنه كان يقضي حاجته إذا خلا الموضع في وقت يريد تأديب نفسه ، وقيل مات الخواص في جامع الري في وسط الماء وذلك أنه كان به علة البطن وكلما قام دخل الماء وغسل نفسه فدخله مرة ومات فيه كل ذلك لحفظه على

(١) حديث ليس الشديد بالصرعة تقدم قبله .

(بيان علاج الغضب بعد هيجانه)

ماذكرناه هو حسم لمواد الغضب وقطع لأسبابه حتى لايهيج فاذا جرى سبب هيجه فعنده يجب التثبت حتى لايضطر صاحبه إلى العمل به على الوجه المذموم وإنما يعالج الغضب عند هيجانه بمعجون العلم والعمل . أما العلم فهو ستة أمور : الأول يتفكر فى الأخبار التى سنوردها فى فضل كظم الغيظ والعفو والحلم والاحتمال فيرغب فى ثوابه فتمنعه شدة الحرص على ثواب الكظم عن التشفى والانتقام وينطفئ عنه غيظه قال مالك بن أوس بن الحدثان غضب عمر على رجل وأمر بضربه فقلت ياأمير المؤمنين ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ فكان عمر يقول ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ فكان يتأمل فى الآية وكان وقافا عند كتاب الله مهما تلى عليه كثير التدبر فيه فتدبر فيه وخلى الرجل وأمر عمر بن عبد العزيز بضرب رجل ثم قرأ قوله تعالى ـ والكاظمين الغيظ ـ فقال لغلامه خل عنه . الثانى أن يخوف نفسه بعقاب الله وهو أن يقول قدرة الله على أعظم من قدرتى على هذا الانسان فلو أمضيت غضبى عليه لم آمن أن يمضى الله غضبه على يوم القيامة أحوج ماأكون إلى العفو فقد قال تعالى فى بعض الكتب القديمة : ياابن آدم اذكرنى حين تغضب أذكرك حين أغضب فلا أمحقك فيمن أمحق . وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وصيفا إلى حاجة فأبطأ عليه فلما جاء قال « لولا القصاص لأوجعتك (١) » أى القصاص فى القيامة وقيل ما كان فى بنى إسرائيل ملك الاومعه حكيم إذا غضب أعطاه صحيفة فيها : ارحم المسكين واخش الموت واذكر الآخرة فكان يقرؤها حتى يسكن غضبه . الثالث أن يحذر نفسه عاقبة العداوة والانتقام وتشمر العدو لمقابلته والسعى فى هدم أغراضه والشماتة بمصائبه وهو لايخلو عن المصائب فيخوف نفسه بعواقب الغضب فى الدنيا إن كان لايخاف من الآخرة وهذا يرجع إلى تسليط شهوة على غضب وليس هذا من أعمال الآخرة ولاثواب عليه لأنه متردد على حظوظه العاجلة يقدم بعضها على بعض إلا أن يكون محذوره أن تتشوش عليه فى الدنيا فراغته للعلم والعمل وما يعينه على الآخرة فيكون مثابا عليه . الرابع أن يتفكر فى قبح صورته عند الغضب بأن يتذكر صورة غيره فى حالة الغضب ويتفكر فى قبح الغضب فى نفسه ومشابهة صاحبه للكلب الضارى والسبع العادى ومشابهة الحليم الهادى التارك للغضب للأنبياء والأولياء والعلماء والحكماء ويخير نفسه بين أن يتشبه بالكلاب والسباع وأراذل الناس وبين أن يتشبه بالعلماء والأنبياء فى عادتهم لتميل نفسه إلى حب الاقتداء بهؤلاء إن كان قد بقى معه مسكة من عقل . الخامس أن يتفكر فى السبب الذى يدعوه إلى الانتقام ويمنعه من كظم الغيظ ولا بد وأن يكون له سبب مثل قول الشيطان له إن هذا يحمل منك على العجز وصغر النفس والذلة والمهانة وتصير حقيرا فى أعين الناس فيقول لنفسه ماأعجبك تأنفين من الاحتمال الآن ولاتأنفين من خزى يوم القيامة والافتضاح إذا أخذ هذا بيدك وانتقم منه وتحذرين من أن تصغرى فى أعين الناس ولا تحذرين من أن تصغرى عند الله والملائكة والنبيين فمهما كظم الغيظ فينبغى أن يكظمه لله وذلك يعظمه عند الله فماله وللناس وذل من ظلمه يوم القيامة أشد من ذله لو انتقم الآن أفلا يحب أن يكون هو القائم إذا نودى يوم القيامة ليقم من أجره على الله فلا يقوم إلا من عفا فهذا وأمثاله من معارف الايمان ينبغى أن يكرره على قلبه . السادس أن يعلم أن غضبه من تعجبه من جريان الشىء على وفق مراد الله لا على وفق مراده فكيف يقول مرادى أولى من مراد الله ويوشك أن يكون غضب الله عليه أعظم من غضبه . وأما العمل فان تقول بلسانك

(١) حديث لولا القصاص لأوجعتك أبو يعلى من حديث أم سلمة بسند ضعيف .

الوضوء والطهارة وقيل كان إبراهيم بن أدهم به قيام فقام فى ليلة واحدة نيفا وسبعين مرة كل مرة يجدد الوضوء ويصلى ركعتين وقيل إن بعضهم أدب نفسه حتى لايخرج منه الريح إلا فى وقت البراز يراعى الأدب فى الخلوات واتخاذ المنديل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا إن الوضوء يوزن وأجازه بعضهم ودليلهم ماأخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن على قال أنا أبو الفتح الهروى قال أنا أبو نصر قال أنا أبو محمد قال أنا أبو العباس قال أنا أبو عيسى الترمذى قال حدثنا سفيان بن وكيع قال حدثنا عبد الله

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال عند الغيظ (١) « وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا غضبت عائشة أخذ بأنفها وقال ياعويش قولى اللهم رب النبي محمد اغفرلى ذنبي وأذهب غيظ قلبي وأجرنى من مضلات الفتن (٢) » فيستحب أن تقول ذلك فان لم يزل بذلك فاجلس إن كنت قائما واضطجع إن كنت جالسا واقرب من الأرض التى منها خلقت لتعرف بذلك ذل نفسك واطلب بالجلوس والاضطجاع السكون فان سبب الغضب الحرارة وسبب الحرارة الحركة فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الغضب جمرة توقد فى القلب (٣) » ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه فاذا وجد أحدكم من ذلك شيئا فان كان قائما فليجلس وإن كان جالسا فليتم فان لم يزل ذلك فليتوضأ بالماء البارد أو يغتسل فان النار لايطفئها إلا الماء فقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا غضب أحدكم فليتوضأ بالماء فانما الغضب من النار (٤) » وفى رواية إن الغضب من الشيطان وإن الشيطان خلق من النار وإنما تطفأ النار بالماء فاذا غضب أحدكم فليتوضأ وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا غضبت فاسكت (٥) » وقال أبو هريرة « كان رسول الله ﷺ إذا غضب وهو قائم جلس وإذ غضب وهو جالس اضطجع فيذهب غضبه (٦) » وقال أبو سعيد الخدرى قال النبي صلى الله عليه وسلم « ألا إن الغضب جمرة فى قلب ابن آدم (٧) » ألا ترون إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه فمن وجد من ذلك شيئا فليلصق خده بالأرض وكان هذا إشارة إلى السجود وتمكين أعز الأعضاء من أذل المواضع وهو التراب لتستشعر به النفس الذل وتزايل به العزة والزهو الذى هو سبب الغضب . وروى أن عمر غضب يوما فدعا بماء فاستنشق وقال إن الغضب من الشيطان وهذا يذهب الغضب وقال عروة بن محمد لما استعملت على اليمن قال لى أبى أو ليت قلت نعم قال فاذا غضبت فانظر إلى السماء فوقك وإلى الأرض تحتك ثم عظم خالقهما . وروى « أن أبا ذر قال لرجل يابن الحمراء فى خصومة بينهما فبلغ ذلك رسول الله

ابن وهب عن زيد ابن حباب عن أبى معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء . وروى معاذ ابن جبل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه واستقصاء الصوفية فى تطهير البواطن من الصفات الرديئة والأخلاق المذمومة لا الاستقصاء فى طهارة الظاهر إلى حد يخرج عن حد العلم وتوضأ عمر رضى الله عنه من جرة نصرانية مع كون النصارى لايحترزون عن الخمر وأجرى الأمر

(١) حديث الأمر بالتعوذ بالله من الشيطان الرجيم عند الغيظ متفق عليه من حديث سليمان بن صرد قال كنت جالسا مع النبي صلى الله عليه وسلم ورجلان يستبان فأحدهما احمر وجهه وانتفخت أوداجه الحديث وفيه لو قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لذهب عنه مايجد فقالوا له إن النبي صلى الله عليه وسلم قال تعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحديث (٢) حديث كان إذا غضبت عائشة أخذ بأنفها وقال ياعويش قولى اللهم رب النبي محمد اغفرلى ذنبي وأذهب غيظ قلبي الحديث ابن السنى فى اليوم والليلة من حديثها وتقدم فى الأذكار والدعوات (٣) حديث إن الغضب جمرة توقد فى القلب الحديث الترمذى من حديث أبى سعيد دون قوله توقد وقد تقدم ورواه بهذه اللفظة البيهقى فى الشعب (٤) حديث إذا غضب أحدكم فليتوضأ بالماء البارد الحديث أبو داود من حديث عطية السعدى دون قوله بالماء البارد وهو بلفظ الرواية الثانية التى ذكرها المصنف وقد تقدم (٥) حديث ابن عباس إذا غضبت فاسكت أحمد وابن أبى الدنيا والطبرانى واللفظ لهما والبيهقى فى شعب الايمان وفيه ليث بن أبى سليم (٦) حديث أبى هريرة كان إذا غضب وهو قائم جلس وإذا غضب وهو جالس اضطجع فيذهب غضبه ابن أبى الدنيا وفيه من لم يسم ولأحمد باسناد جيد فى أثناء حديث فيه وكان أبو ذر قائما فجلس ثم اضطجع فقيل له لم جلست ثم اضطجعت فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس فان ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع والمرفوع عند أبى داود وفيه عنده انقطاع سقط منه أبو الأسود (٧) حديث أبى سعيد ألا إن الغضب جمرة فى قلب ابن آدم الحديث الترمذى وقال حسن .

صلى الله عليه وسلم فقال ياأباذر بلغنى أنك اليوم عيرت أخاك بأمه فقال نعم فانطلق أبو ذر ليرضى صاحبه فسبقه الرجل فسلم عليه فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياأبا ذر ارفع رسك فانظر ثم اعلم أنك لست بأفضل من أحمر فيها ولا أسود إلا أن تفضله بعمل ثم قال إذا غضبت فان كنت قائما فاقعد وإن كنت قاعدا فاتكئ وإن كنت متكئا فاضطجع (١) » وقال المعتمر بن سليمان كان رجل ممن كان قبلكم يغضب فيشتد غضبه فكتب ثلاث صحائف وأعطى كل صحيفة رجلا وقال للأول إذا غضبت فأعطنى هذه وقال للثانى إذا سكن بعض غضبى فأعطنى هذه وقال للثالث إذا ذهب غضبى فأعطنى هذه فاشتد غضبه يوما فأعطى الصحيفة الأولى فاذا فيها ماأنت وهذا الغضب إنك لست إله إنما أنت بشر يوشك أن يأكل بعضك بعضا فسكن بعض غضبه فأعطى الثانية فاذا فيها ارحم من فى الأرض يرحمك من السماء فأعطى الثالثة فاذا فيها خذ الناس بحق الله فانه لايصلحهم إلا ذلك أى لاتعطل الحدود . وغضب المهدى على رجل فقال شبيب لا تغضب لله بأشد من غضبه لنفسه فقال خلوا سبيله .

(فضيلة كظم الغيظ)

قال الله تعالى ـ والكاظمين الغيظ ـ وذكر ذلك فى معرض المدح وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من كف غضبه كف الله عنه عذابه ومن اعتذر إلى ربه قبل الله عذره ومن خزن لسانه ستر الله عورته (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « أشدكم من غلب نفسه عند الغضب وأحلمكم من عفا عند القدرة (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « من كظم غيظا ولو شاء أن يمضيه لأمضاه ملأ الله قلبه يوم القيامة رضا ـ وفى رواية ـ ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا(٤) » وقال ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماجرع عبد جرعة أعظم أجرا من جرعة غيظ كظمها ابتغاء وجه الله تعالى (٥) » وقال ابن عباس رضى الله عنهما قال صلى الله عليه وسلم « إن لجهنم بابا لايدخله إلا من شفى

على الظاهر وأصل الطهارة وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون على الأرض من غير سجادة ويمشون حفاة فى الطرق وقد كانوا لايحملون وقت النوم بينهم وبين التراب حائلا وقد كانوا يقتصرون على الحجر فى الاستنجاء فى بعض الأوقات وكان أمرهم فى الطهارة الظاهرة على التساهل واستقصاؤهم فى الطهارة الباطنة وهكذا شغل الصوفية وقد يكون فى بعض الأشخاص تشدد فى الطهارة ويكون مستند ذلك رعونة النفس فلو اتسخ ثوبه تحرج ولا يبالى بما فى باطنه من الغل والحقد والكبر

---

(١) حديث أبى ذر أنه قال لرجل ياأبا الحمراء فى خصومة بينهما فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه فقال ياأبا ذر ارفع رأسك فانظر الحديث وفيه ثم قال إذا غضبت إلى آخره ابن أبى الدنيا فى العفو وذم الغضب باسناد صحيح وفى الصحيحين من حديثه قال كان بينى وبين رجل من إخوانى كلام وكانت أمه أعجمية فعيرته بأمه فشكانى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ياأبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية ولأحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال له انظر فانك لست بخير من أحمر ولا أسود إلا أن تفضله بتقوى ورجاله ثقات.

(فضيلة كظم الغيظ)

(٢) حديث من كف غضبه كف الله عنه عذابه الحديث الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى شعب الايمان واللفظ له من حديث أنس باسناد ضعيف ولابن أبى الدنيا من حديث ابن عمر من ملك غضبه وقاه الله عذابه الحديث وقد تقدم فى آفات اللسان (٣) حديث أشدكم من ملك نفسه عند الغضب وأحلمكم من عفا عند القدرة ابن أبى الدنيا من حديث على بسند ضعيف والبيهقى فى الشعب بالشطر الأول من رواية عبد الرحمن ابن عجلان مرسلا باسناد جيد وللبزار والطبرانى فى مكارم الأخلاق واللفظ له من حديث أشدكم أملكم لنفسه عند الغضب وفيه عمران القطان مختلف فيه (٤) حديث من كظم غيظا ولو شاء أن يمضيه أمضاه ملأ الله قلبه يوم القيامة رضا وفى رواية أمنا وإيمانا ابن أبى الدنيا بالرواية الأولى من حديث ابن عمر وفيه سكين بن أبى سراج تكلم فيه ابن حبان وأبو داود بالرواية الثانية من حديث رجل من أبناء أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم عن أبيه ورواها ابن أبى الدنيا من حديث أبى هريرة وفيه من لم يسم (٥) حديث ابن عمر ماجرع رجل جرعة أعظم أجرا من جرعة غيظ كظمها ابتغاء وجه الله ابن ماجه.

غيظه بمعصية الله تعالى (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « مامن جرعة أحب إلى الله تعالى من جرعة غيظ كظمها عبد وما كظمها عبد إلا ملأ الله قلبه إيمانا (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله على رءوس الخلائق ويخيره من أى الحور شاء (٣) »

الآثار : قال عمر رضى عنه من اتقى الله لم يشف غيظه ومن خاف الله لم يفعل مايشاء ولو لا يوم القيامة لكان غير ماترون . وقال لقمان لابنه : يابنى لاتذهب ماء وجهك بالمسألة ولا تشف غيظك بفضيحتك واعرف قدرك تنفعك معيشتك . وقال أيوب حلم ساعة يدفع شرا كثيرا ، واجتمع سفيان الثورى وأبو خزيمة البر بوعى والفضيل بن عياض فتذاكروا الزهد فأجمعوا على أن أفضل الأعمال الحلم عند الغضب والصبر عند الجزع . وقال رجل لعمر رضى الله عنه والله ماتقضى بالعدل ولا تعطى الجزل فغضب عمر حتى عرف ذلك فى وجهه فقال له رجل ياأمير المؤمنين ألا تسمع أن الله تعالى يقول خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ فهذا من الجاهلين فقال عمر صدقت فكأنما كانت نارا فأطفئت وقال محمد بن كعب ثلاث من كن فيه استكمل الايمان بالله إذا رضى لم يدخله رضاه فى الباطل وإذا غضب لم يخرجه غضبه عن الحق وإذا قدر لم يتناول ماليس له . وجاء رجل إلى سلمان فقال ياعبد الله أوصنى قال لاتغضب قال لاأقدر قال فان غضبت فأمسك لسانك ويدك .

(بيان فضيلة الحلم)

اعلم أن الحلم أفضل من كظم الغيظ لأن كظم الغيظ عبارة عن التحلم أى تكلف الحلم ولا يحتاج إلى كظم الغيظ إلا من هاج غيظه ويحتاج فيه إلى مجاهدة شديدة ولكن إذا تعود ذلك مدة صار ذلك اعتيادا فلا يهيج الغيظ وإن هاج فلا يكون فى كظمه تعب وهو الحلم الطبيعى وهو دلالة كمال العقل واستيلائه وانكسار قوة الغضب وخضوعها للعقل ولكن ابتداؤه التحلم وكظم الغيظ تكلفا قال صلى الله عليه وسلم « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم ومن يتخير الخير يعطه ومن يتوق الشر يوقه (٤) » وأشار بهذا إلى أن اكتساب الحلم طريقه التحلم أولا وتكلفه كما أن اكتساب العلم طريقه التعلم . وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم واطلبوا مع العلم السكينة والحلم لينوا لمن تعلمون ولمن تتعلمون منه ولا تكونوا من جبابرة العلماء فيغلب جهلكم حلمكم (٥) » وأشار بهذا إلى أن التكبر والتجبر هو الذى يهيج الغضب ويمنع من الحلم واللين ، وكان من دعائه ﷺ « اللهم أغننى بالعلم وزينى بالحلم وأكرمنى بالتقوى وجملنى بالعافية (٦) » وقال أبو هريرة قال النبى صلى الله عليه وسلم « ابتغوا الرفعة عند الله قالوا وماهى يارسول الله ؟ قال تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتحلم عمن جهل عليك (٧) »

---

(١) حديث ابن عباس إن لجهنم بابا لايدخل منه إلا من شفى غيظه بمعصية الله تقدم فى آفات اللسان

(٢) حديث مامن جرعة أحب إلى الله تعالى من جرعة غيظ كظمها عبد وما كظمها عبد إلا ملأ الله قلبه إيمانا ابن أبى الدنيا من حديث ابن عباس وفيه ضعف ويتلفق من حديث ابن عمر وحديث الصحابى الذى لم يسم وقد تقدما (٣) حديث من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله على رءوس الخلائق حتى يخيره من أى الحور شاء تقدم فى آفات اللسان .

(فضيلة الحلم)

(٤) حديث إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم الحديث الطبرانى والدارقطنى فى العلل من حديث أبى الدرداء بسند ضعيف (٥) حديث أبى هريرة اطلبوا العلم واطلبوا مع العلم السكينة والحلم الحديث ابن السنى فى رياضة المتعلمين بسند ضعيف (٦) حديث كان من دعائه اللهم أغننى بالعلم وزينى بالحلم وأكرمنى بالتقوى وجملنى بالعافية لم أجد له أصلا (٧) حديث ابتغوا الرفعة عند الله قالوا وماهى ؟ قال تصل من قطعك الحديث الحاكم والبيهقى وقد تقدم .

والعجب والرياء والنفاق ولعله ينكر على الشخص لو داس الأرض حافيا مع وجود رخصة الشرع ولا ينكره عليه أن يتكلم بكلمة غيبة يخرب بها دينه وكل ذلك من قلة العلم وترك التأدب بصحبة الصادقين من العلماء الراسخين وكانوا يكرهون كثرة الدلك فى الاستبراء لأنه ربما يسترخى العرق ولا يمسك البول ويتولد منه القطر المفرط . ومن حكايات المتصوفة فى الوضوء والطهارات أن أبا عمرو الزجاجى جاور بمكة ثلاثين سنة وكان لايتغوط فى الحرم ويخرج إلى الحل وأقل ذلك فرسخ . وقيل كان بعضهم على وجهه

وقال صلى الله عليه وسلم « خمس من سنن المرسلين الحياء والحلم والحجامة والسواك والتعطر[١] » وقال علي كرم الله وجهه قال النبي صلى الله عليه وسلم « إن الرجل المسلم ليدرك بالحلم درجة الصائم القائم وإنه ليكتب جبارا عنيدا ولا يملك إلا أهل بيته[٢] » وقال أبو هريرة « إن رجلا قال يا رسول الله إن لي قرابة أصلهم ويقطعوني وأحسن إليهم ويسيئون إلي ويجهلون علي وأحلم عنهم قال إن كان كما تقول فكأنما تسفهم المل ولا يزال معك من الله ظهير مادمت على ذلك[٣] » المل يعني به الرمل وقال رجل من المسلمين « اللهم ليس عندي صدقة أتصدق بها فأيما رجل أصاب من عرضي شيئا فهو عليه صدقة فأوحى الله تعالى إلى النبي ﷺ إني قد غفرت له[٤] » وقال صلى الله عليه وسلم « أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم قالوا وما أبو ضمضم قال رجل ممن كان قبلكم كان إذا أصبح يقول اللهم إني تصدقت اليوم بعرضي على من ظلمني[٥] » وقيل في قوله تعالى ـ ربانيين ـ أي حلماء علماء وعن الحسن في قوله تعالى ـ وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ـ قال حلماء إن جهل عليهم لم يجهلوا. وقال عطاء بن أبي رباح ـ يمشون على الأرض هونا ـ أي حلما وقال ابن أبي حبيب في قوله عز وجل ـ وكهلا ـ قال الكهل منتهى الحلم. وقال مجاهد ـ وإذا مروا باللغو مروا كراما ـ أي إذا أوذوا صفحوا. وروي « أن ابن مسعود مر بلغو معرضا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أصبح ابن مسعود وأمسى كريما[٦] » ثم تلا إبراهيم بن ميسرة وهو الراوي قوله تعالى ـ وإذا مروا باللغو مروا كراما ـ وقال النبي صلى الله عليه وسلم « اللهم لا يدركني ولا أدركه زمان لا يتبعون فيه العليم ولا يستحيون فيه من الحليم قلوبهم قلوب العجم وألسنتهم ألسنة العرب[٧] » وقال صلى الله عليه وسلم « ليلني منكم ذوو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وإياكم وهيشات الأسواق[٨] » وروي « أنه وفد على النبي صلى الله عليه وسلم الأشج فأناخ راحلته ثم عقلها وطرح عنه ثوبين كانا عليه وأخرج من العيبة ثوبين حسنين فلبسهما وذلك بعين

(١) حديث خمس من سنن المرسلين الحياء والحلم والحجامة والسواك والتعطر أبو بكر بن أبي عاصم في الثاني والآحاد والترمذي الحكيم في نوادر الأصول من رواية مليح بن عبد الله الخطمي عن أبيه عن جده وللترمذي وحسنه من حديث أبي أيوب أربع فأسقط الحلم والحجامة وزاد النكاح (٢) حديث علي إن الرجل المسلم ليدرك بالحلم درجة الصائم القائم الحديث الطبراني في الأوسط بسند ضعيف (٣) حديث أبي هريرة إن رجلا قال يا رسول الله إن لي قرابة أصلهم ويقطعوني وأحسن إليهم ويسيئون إلي ويجهلون علي وأحلم عنهم الحديث رواه مسلم (٤) حديث قال رجل من المسلمين اللهم ليس عندي صدقة أتصدق بها فأيما رجل أصاب من عرضي شيئا فهو صدقة عليه الحديث أبو نعيم في الصحابة والبيهقي في الشعب من رواية عبد المجيد بن أبي عبس بن جبر عن أبيه عن جده باسناد لين زاد البيهقي عن علية بن زيد وعلية هو الذي قال ذلك كما في أثناء الحديث وذكر ابن عبد البر في الاستيعاب أنه رواه ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رجلا من المسلمين ولم يسمه وقال أظنه أبا ضمضم قلت وليس بأبي ضمضم إنما هو علية بن زيد وأبو ضمضم ليس له صحبة وإنما هو متقدم (٥) حديث أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم الحديث تقدم في آفات اللسان (٦) حديث إن ابن مسعود مر بلغو معرضا فقال النبي صلى الله عليه وسلم أصبح ابن مسعود وأمسى كريما ابن المبارك في البر والصلة (٧) حديث اللهم لا يدركني ولا أدركه زمان لا يتبعون فيه العليم ولا يستحيون فيه من الحليم الحديث أحمد من حديث سهل بن سعد بسند ضعيف (٨) حديث ليلني منكم أولو الأحلام والنهى الحديث مسلم من حديث ابن مسعود دون قوله ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم فهي عند أبي داود والترمذي وحسنه وهي عند مسلم في حديث آخر لابن مسعود.

قرح لم ينبد مل اثنتي عشرة سنة لأن الماء كان يضره وكان مع ذلك لا يدع تجديد الوضوء عند كل فريضة وبعضهم نزل في عينه الماء فحملوا إليه المداوي وبذلوا له مالا كثيرا ليداويه فقال المداوي يحتاج إلى ترك الوضوء أياما ويكون مستلقيا على قفاه فلم يفعل ذلك واختار ذهاب بصره على ترك الوضوء.

[الباب السادس والثلاثون في فضيلة الصلاة وكبر شأنها]

روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لما خلق الله تعالى جنة عدن وخلق فيها

رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى ما يصنع ثم أقبل يمشى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام إن فيك ياأشج خلقين يحبهما الله ورسوله قال ماهما بأبى أنت وأمى يارسول الله قال الحلم والأناة فقال خلقان تخلقتهما أوخلقان جبلت عليهما فقال بل خلقان جبلك الله عليهما فقال الحمد لله الذى جبلنى على خلقين يحبهما الله ورسوله (١)» وقال ﷺ «إن الله يحب الحليم الحيى الغنى المتعفف أبا العيال التقى ويبغض الفاحش البذى السائل الملحف الغبى (٢)» وقال ابن عباس قال النبى صلى الله عليه وسلم «ثلاث من لم تكن فيه واحدة منهن فلا تعتدوا بشىء من عمله تقوى تحجزه عن معاصى الله عزوجل وحلم يكف به السفيه وخلق يعيش به فى الناس (٣)» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا جمع الله الخلائق يوم القيامة نادى مناد أين أهل الفضل فيقوم ناس وهم يسير فينطلقون سراعا إلى الجنة فتتلقاهم الملائكة فيقولون لهم إنا نراكم سراعا إلى الجنة فيقولون نحن أهل الفضل فيقولون لهم ما كان فضلكم فيقولون كنا إذا ظلمنا صبرنا وإذا أسىء إلينا عفونا وإذا جهل علينا حلمنا فيقال لهم ادخلوا الجنة فنعم أجر العاملين (٤)» . الآثار : قال عمر رضى الله عنه تعلموا العلم وتعلموا للعلم السكينة والحلم وقال على رضى الله عنه ليس الخير أن يكثر مالك وولدك ولكن الخير أن يكثر علمك ويعظم حلمك وأن لا تباهى الناس بعبادة الله وإذا أحسنت حمدت الله تعالى وإذا أسأت استغفرت الله تعالى وقال الحسن اطلبوا العلم وزينوه بالوقار والحلم . وقال أكثم بن صيفى دعامة العقل الحلم وجماع الأمر الصبر . وقال أبو الدرداء أدركت الناس ورقا لاشوك فيه فأصبحوا شوكا لاورق فيه إن عرفتهم نقدوك وإن تركتهم لم يتركوك قالوا كيف نصنع ؟ قال تعرضهم عن عرضك ليوم فقرك . وقال على رضى الله عنه إن أول ما عوض الحليم من حلمه أن الناس كلهم أعوانه على الجاهل . وقال معاوية رحمه الله تعالى لا يبلغ العبد مبلغ الرأى حتى يغلب حلمه جهله وصبره شهوته ولا يبلغ ذلك إلا بقوة العلم . وقال معاوية لعمرو بن الأهتم أى الرجال أشجع قال من رد جهله بحلمه قال أى الرجال أسخى قال من بذل دنياه لصلاح دينه . وقال أنس بن مالك فى قوله تعالى ـ فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ـ إلى قوله ـ عظيم ـ هو الرجل يشتمه أخوه فيقول إن كنت كاذبا فغفر الله لك وإن كنت صادقا فغفر الله لى . وقال بعضهم شتمت فلانا من أهل البصرة فحلم على فاستعبدنى بها زمانا . وقال معاوية لعرابة بن أوس بم سدت قومك ياعرابة قال ياأمير المؤمنين كنت أحلم عن جاهلهم وأعطى سائلهم وأسعى فى حوائجهم فمن فعل فعلى فهو مثلى ومن جاوزنى فهو أفضل منى ومن قصر عنى فأنا خير منه . وسب رجل ابن عباس رضى الله عنهما فلما فرغ قال ياعكرمة هل للرجل حاجة فنقضيها فنكس الرجل رأسه واستحى . وقال رجل لعمر بن عبد العزيز أشهد أنك من الفاسقين فقال ليس تقبل شهادتك . وعن على بن الحسين بن على رضى الله عنهم أنه سبه رجل فرمى إليه بخميصة كانت عليه وأمر له بألف درهم فقال بعضهم جمع له خمس خصال محمودة : الحلم وإسقاط الأذى وتخليص الرجل مما يعد من الله عزوجل وحمله على الندم والتوبة

مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر قال لها تكلمى فقالت ـ قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون ـ ثلاثا» وشهد القرآن المجيد بالفلاح للمصلين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أتانى جبرائيل لدلوك الشمس حين زالت وصلى بى الظهر» اشتقاق الصلاة قيل من الصلى وهو النار والخشبة المعوجة إذا أرادوا تقويمها تعرض على النار ثم تقوم وفى العبد اعوجاج لوجود نفسه الأمارة بالسوء وسبحات وجه الله الكريم التى لو كشف حجابها أحرقت من أدركته يصيب بها

(١) حديث ياأشج إن فيك خصلتين يحبهما الله الحلم والأناة الحديث متفق عليه (٢) حديث إن الله يحب الحيى الحليم الغنى المتعفف الحديث الطبرانى من حديث سعد إن الله يحب العبد التقى الغنى الخفى (٣) حديث ابن عباس ثلاث من لم تكن فيه واحدة منهن فلا تعتدوا بشىء من عمله أبو نعيم فى كتاب الإيجاز باسناد ضعيف والطبرانى من حديث أم سلمة باسناد لين وقد تقدم فى آداب الصحبة (٤) حديث إذا جمع الخلائق نادى مناد أين أهل الفضل فيقوم ناس الحديث وفيه إذا جهل علينا حلمنا البيهقى فى شعب الإيمان من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال البيهقى فى إسناده ضعف .

ورجوعه إلى مدح بعد القسم اشترى جميع ذلك بشىء من الدنيا يسير وقال رجل لجعفر بن محمد إنه قد وقع بينى وبين قوم منازعة فى أمر وإنى أريد أن أتركه فأخشى أن يقال لى إن تركك له ذل فقال جعفر إنما الذليل الظالم وقال الخليل بن أحمد كان يقال من أساء فأحسن إليه فقد جعل له حاجزا من قلبه يردعه عن مثل إساءته وقال الأحنف بن قيس لست بحليم ولكننى أتحلم وقال وهب بن منبه من رحم رحم ومن صمت سلم ومن جهل غلب ومن عجل أخطأ ومن حرص على الشر لا يسلم ومن لا يدع المراء يشتم ومن لا يكره الشر يأثم ومن يكره الشر يعصم ومن يتبع وصية الله يحفظ ومن يحذر الله يأمن ومن يتول الله يمنع ومن لا يسأل الله يفتقر ومن يأمن مكر الله يخذل ومن يستعن بالله يظفر وقال رجل لمالك بن دينار بلغنى أنك ذكرتنى بسوء قال أنت إذن أكرم علىّ من نفسى إنى إذا فعلت ذلك أهديت لك حسناتى . وقال بعض العلماء الحلم أرفع من العقل لأن الله تعالى تسمى به وقال رجل لبعض الحكماء والله لأسبنك سبا يدخل معك فى قبرك فقال معك يدخل لا معى ومرّ المسيح ابن مريم عليه الصلاة والسلام بقوم من اليهود فقالوا له شرا فقال لهم خيرا فقيل له إنهم يقولون شرا وأنت تقول خيرا فقال كل ينفق مما عنده وقال لقمان ثلاثة لا يعرفون إلا عند ثلاثة لا يعرف الحليم إلا عند الغضب ولا الشجاع إلا عند الحرب ولا الأخ إلا عند الحاجة إليه. ودخل على بعض الحكماء صديق له فقدم إليه طعاما فخرجت امرأة الحكيم وكانت سيئة الخلق فرفعت المائدة وأقبلت على شتم الحكيم فخرج الصديق مغضبا فتبعه الحكيم وقال له تذكر يوم كنا فى منزلك نطعم فسقطت دجاجة على المائدة فأفسدت ما عليها فلم يغضب أحد منا قال نعم قال فاحسب أن هذه مثل تلك الدجاجة فسرى عن الرجل غضبه وانصرف وقال صدق الحكيم الحلم شفاء من كل ألم وضرب رجل قدم حكيم فأوجعه فلم يغضب فقيل له فى ذلك فقال أقمته مقام حجر تعثرت به فذهبت الغضب وقال محمود الوراق:

سألزم نفسى الصفح عن كل مذنب ... وإن كثرت منه علىّ الجرائم
وما الناس إلا واحد من ثلاثة ... شريف ومشروف ومثلى مقاوم
فأما الذى فوقى فأعرف قدره ... وأتبع فيه الحق والحق لازم
وأما الذى دونى فان قال صنت عن ... إجابته عرضى وإن لام لائم
وأما الذى مثلى فان زل أوهفا ... تفضلت إن الفضل بالحلم حاكم

(بيان القدر الذى يجوز الانتصار والتشفى به من الكلام)

اعلم أن كل ظلم صدر من شخص فلا يجوز مقابلته بمثله فلا تجوز مقابلة الغيبة بالغيبة ولا مقابلة التجسس بالتجسس ولا السب بالسب وكذلك سائر المعاصى وإنما القصاص والغرامة على قدر ما ورد الشرع به وقد فصلناه فى الفقه . وأما السب فلا يقابل بمثله إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن امرؤ عيرك بما فيك فلا تعيره بما فيه[1]» وقال «المستبان ما قالا فهو على البادئ ما لم يعتد المظلوم» وقال «المستبان شيطانان يتهاتران[2]» «وشتم رجل أبا بكر الصديق رضى الله عنه وهو ساكت فلما ابتدأ ينتصر منه قام رسول الله ﷺ فقال أبو بكر إنك كنت ساكتا لما شتمنى فلما تكلمت قمت قال لأن الملك كان يجيب عنك فلما تكلمت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم أكن لأجلس فى مجلس فيه الشيطان[3]»

المصلى من وهج السطوة الإلهية والعظمة الربانية ما يزول به اعوجاجه بل يتحقق به معراجه فالمصلى كالمصطلى بالنار ومن اصطلى بنار الصلاة وزال بها اعوجاجه لا يعرض على نار جهنم إلا لعلة القسم . أخبرنا الشيخ العالم رضى الدين أحمد بن إسمعيل القزوينى إجازة قال أنا أبو سعيد محمد بن أبى العباس بن محمد بن أبى العباس الخليلى قال أنا أبو سعيد الفرخزاذى قال أنا أبو إسحق أحمد ابن محمد قال أنا أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن قال أنا أبو زكريا يحيى بن محمد العنبرى قال ثنا جعفر ابن أحمد بن الحافظ

(١) حديث إن امرؤ عيرك بما فيك فلا تعيره بما فيه أحمد من حديث جابر بن مسلم وقد تقدم (٢) حديث المستبان شيطانان يتهاتران تقدم (٣) حديث شتم رجل أبا بكر رضى الله عنه وهو ساكت فلما ابتدأ ينتصر منه قام صلى الله عليه وسلم الحديث أبو داود من حديث أبى هريرة متصلا ومرسلا قال البخارى المرسل أصح .

وقال قوم تجوز المقابلة بما لا كذب فيه وإنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مقابلة التعيير بمثله نهي تنزيه والأفضل تركه ولكنه لا يحصى به والذي يرخص فيه أن تقول من أنت وهل أنت إلا من بني فلان كما قال سعد لابن مسعود وهل أنت إلا من بني هذيل وقال ابن مسعود وهل أنت إلا من بني أمية ومثل قوله يا أحمق قال مطرف كل الناس أحمق فيما بينه وبين ربه إلا أن بعض الناس أقل حماقة من بعض وقال ابن عمر في حديث طويل حتى ترى الناس كلهم حمقى في ذات الله تعالى[1] وكذلك قوله يا جاهل إذما من أحد إلا وفيه جهل فقد آذاه بما ليس بكذب وكذلك قوله يا سيء الخلق يا صفيق الوجه يا ثلابا للأعراض وكان ذلك فيه وكذلك قوله لو كان فيك حياء لما تكلمت وما أحقرك في عيني بما فعلت وأخزاك الله وانتقم منك . فأما النميمة والغيبة والكذب وسب الوالدين فحرام بالاتفاق لما روى أنه كان بين خالد بن الوليد وسعد كلام فذكر رجل خالدا عند سعد فقال سعد مه إن ما بيننا لم يبلغ ديننا يعني أن يأثم بعضنا في بعض فلم يسمع السوء فكيف يجوز له أن يقوله والدليل على جواز ما ليس بكذب ولا حرام كالنسبة إلى الزنا والفحش والسب ما روت عائشة رضي الله عنها « أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أرسلن إليه فاطمة فجاءت فقالت يا رسول الله أرسلني إليك أزواجك يسألنك العدل في ابنة أبي قحافة والنبي صلى الله عليه وسلم نائم فقال يا بنية أتحبين ما أحب قالت نعم قال فأحبي هذه فرجعت إليهن فأخبرتهن بذلك فقلن ما أغنيت عنا شيئا فأرسلن زينب بنت جحش قالت وهي التي كانت تساميني في الحسب فجاءت فقالت بنت أبي بكر وبنت أبي بكر فما زالت تذكرني وأنا ساكتة أنتظر أن يأذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجواب فأذن لي فسببتها حتى جف لساني فقال النبي صلى الله عليه وسلم : كلا إنها ابنة أبي بكر[2] » يعني أنك لا تقاومينها في الكلام قط وقولها سببتها ليس المراد به الفحش بل هو الجواب عن كلامها بالحق ومقابلتها بالصدق وقال النبي صلى الله عليه وسلم « المستبان ما قالا فعلى البادئ منهما حتى يعتدي المظلوم[3] » فأثبت للمظلوم انتصارا إلى أن يعتدي فهذا القدر هو الذي أباحه هؤلاء وهو رخصة في الايذاء جزاء على إيذائه السابق ولا تبعد الرخصة في هذا القدر ولكن الأفضل تركه فانه يجره إلى ما وراءه ولا يمكنه الاقتصار على قدر الحق فيه والسكوت عن أصل الجواب لعله أيسر من الشروع في الجواب والوقوف على حد الشرع فيه ولكن من الناس من لا يقدر على ضبط نفسه في فورة الغضب ولكن يعود سريعا ومنهم من يكف نفسه في الابتداء ولكن يحقد على الدوام والناس في الغضب أربعة فبعضهم كالخلفاء سريع الوقود سريع الخمود وبعضهم كالغضابي بطيء الوقود بطيء الخمود وهذا هو بطيء الوقود سريع الخمود وهو الأحمد ما لم ينته إلى فتور الحمية والغيرة وبعضهم سريع الوقود بطيء الخمود وهذا هو شرهم وفي الخبر « المؤمن سريع الغضب سريع الرضى فهذه بتلك[4] » وقال الشافعي رحمه الله من استغضب فلم يغضب فهو حمار ومن استرضى فلم يرض فهو شيطان وقد قال أبو سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا إن بني آدم خلقوا على طبقات شتى فمنهم بطيء الغضب سريع الفيء ومنهم سريع الغضب سريع الفيء فتلك بتلك ومنهم سريع الغضب بطيء الفيء ألا وإن خيرهم البطيء الغضب السريع الفيء وشرهم السريع الغضب البطيء الفيء[5] »

قال أنا أحمد بن نصير قال ثنا آدم بن أبي إياس عن ابن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله عز وجل مجدني عبدي فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى أثنى علي عبدي فاذا قال مالك يوم الدين قال فوض إلي عبدي فاذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذا بيني وبين

(١) حديث ابن عمر في حديث طويل حتى ترى الناس كأنهم حمقى في ذات الله عز وجل تقدم في العلم
(٢) حديث عائشة إن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أرسلن فاطمة فقالت يا رسول الله أرسلني أزواجك يسألنك العدل في ابنة أبي قحافة الحديث رواه مسلم (٣) حديث المستبان ما قالا فعلى البادئ الحديث رواه مسلم وقد تقدم (٤) حديث المؤمن سريع الغضب سريع الرضى تقدم .
(٥) حديث أبي سعيد الخدري ألا إن بني آدم خلقوا على طبقات الحديث تقدم .

ولما كان الغضب يهيج ويؤثر فى كل إنسان وجب على السلطان أن لايعاقب أحدا فى حال غضبه لأنه ربما يتعدى الواجب ولأنه ربما يكون متغيظا عليه فيكون متشفيا لغيظه ومريحا نفسه من ألم الغيظ فيكون صاحب حظ فينبغى أن يكون انتقامه وانتصاره لله تعالى لا لنفسه . ورأى عمر رضى الله عنه سكران فأراد أن يأخذه ويعزره فشتمه السكران فرجع عمر فقيل له ياأمير المؤمنين لما شتمك تركته قال لأنه أغضبنى ولو عزرته لكان ذلك لغضبى لنفسى ولم أحب أن أضرب مسلما حمية لنفسى . وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله لرجل أغضبه لولا أنك أغضبتنى لعاقبتك .

(القول فى معنى الحقد ونتائجه وفضيلة العفو والرفق)

اعلم أن الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشفى فى الحال رجع إلى الباطن واحتقن فيه فصار حقدا ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استثقاله والبغضة له والنفار عنه وأن يدوم ذلك ويبقى وقد قال صلى الله عليه وسلم «المؤمن ليس بحقود [1]» فالحقد ثمرة الغضب والحقد يثمر ثمانية أمور : الأول الحسد وهو أن يحملك الحقد على أن تتمنى زوال النعمة عنه فتغتم بنعمة إن أصابها وتسر بمصيبة إن نزلت به وهذا من فعل المنافقين وسيأتى ذمه إن شاء الله تعالى . الثانى أن تزيد على اضمار الحسد فى الباطن فتشمت بما أصابه من البلاء . الثالث أن تهجره وتصارمه وتنقطع عنه وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع وهو دونه أن تعرض عنه استصغارا له . الخامس أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك ستر وغيره . السادس أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع إيذاؤه بالضرب ومايؤلم بدنه . الثامن أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أو رد مظلمة وكل ذلك حرام وأقل درجات الحقد أن تحترز من الآفات الثمانية المذكورة ولا تخرج بسبب الحقد إلى ماتعصى الله به ولكن تستثقله فى الباطن ولاتنهى قلبك عن بغضه حتى تمتنع عما كنت تطوع به من البشاشة والرفق والعناية والقيام بحاجاته والمجالسة معه على ذكر الله تعالى والمعاونة على النعمة له أو بترك الدعاء له والثناء عليه أو التحريض على بره ومواساته فهذا كله مما ينقص درجتك فى الدين ويحول بينك وبين فضل عظيم وثواب جزيل وإن كان لايعرضك لعقاب الله ولما حلف أبو بكر رضى الله عنه أن لاينفق على مسطح وكان قريبه لكونه تكلم فى واقعة الإفك نزل قوله تعالى ـ ولا يأتل أولوا الفضل منكم ـ إلى قوله ـ ألا تحبون أن يغفر الله لكم ـ فقال أبو بكر نعم نحب ذلك وعاد إلى الانفاق عليه [2] والأولى أن يبقى على ما كان عليه فان أمكنه أن يزيد فى الاحسان مجاهدة للنفس وإرغاما للشيطان فذلك مقام الصديقين وهو من فضائل أعمال المقربين فللمحقود ثلاثة أحوال عند القدرة . أحدها أن يستوفى حقه الذى يستحقه من غير زيادة ونقصان وهو العدل . الثانى أن يحسن إليه بالعفو والصلة وذلك هو الفضل . الثالث أن يظلمه بما لايستحقه وذلك هو الجور وهو اختيار الأراذل والثانى هو اختيار الصديقين والأول هو منتهى درجات الصالحين ولنذكر الآن فضيلة العفو والاحسان .

(فضيلة العفو والاحسان)

اعلم أن معنى العفو أن يستحق حقا فيسقطه ويبرىء عمن قصاص أو غرامة وهو غير الحلم وكظم

(فضيلة العفو)

(١) حديث المؤمن ليس بحقود تقدم فى العلم (٢) حديث لما حلف أبو بكر أن لاينفق على مسطح نزل قوله تعالى ـ ولايأتل أولوا الفضل منكم ـ الآية متفق عليه من حديث عائشة .

عبدى فاذا قال ـ اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ـ قال الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ماسأل فالصلاة صلة بين الرب والعبد وما كان صلة بينه وبين الله فحق العبد أن يكون خاشعا لصولة الربوبية على العبودية وقد ورد أن الله تعالى إذا تجلى لشىء خضع له ومن يتحقق بالصلة فى الصلاة تلمع له طوالع التجلى فيخشع والفلاح للذين هم فى صلاتهم خاشعون وبانتفاء الخشوع ينتفى الفلاح وقال الله تعالى ـ وأقم الصلاة لذكرى ـ وإذا كانت الصلاة للذكر فكيف يقع

الغيظ فلذلك أفردناه قال الله تعالى ـ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ـ وقال الله تعالى ـ وأن تعفوا أقرب للتقوى ـ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث والذى نفسى بيده لو كنت حلافا لحلفت عليهن ماتقص مال من صدقة فتصدقوا ولاعفا رجل عن مظلمة يبتغى بها وجه الله إلا زاده الله بها عزا يوم القيامة ولافتح رجل على نفسه باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « التواضع لا يزيد العبد إلا رفعة فتواضعوا يرفعكم الله والعفو لا يزيد العبد إلا عزا فاعفوا يعزكم الله والصدقة لا تزيد المال إلا كثرة فتصدقوا يرحمكم الله[2] » وقالت عائشة رضى الله عنها « مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط مالم يتهك من محارم الله فاذا انتهك من محارم الله شىء كان أشدهم فى ذلك غضبا وماخير بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما[3] » وقال عقبة « لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فابتدرته فأخذت بيده أو بدرنى فأخذ بيدى فقال : ياعقبة ألا أخبرك بأفضل أخلاق أهل الدنيا والآخرة تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « قال موسى عليه السلام يارب أىّ عبادك أعزّ عليك قال الذى إذا قدر عفا[5] » وكذلك سئل أبو الدرداء عن أعزّ الناس قال الذى يعفو إذا قدر فاعفوا يعزّكم الله « وجاء رجل إلى النبىّ صلى الله عليه وسلم يشكو مظلمة فأمره النبىّ صلى الله عليه وسلم أن يجلس وأراد أن يأخذله بمظلمته فقال له صلى الله عليه وسلم : إن المظلومين هم المفلحون يوم القيامة[6] » فأبى أن يأخذها حين سمع الحديث وقالت عائشة رضى الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من دعا على من ظلمه فقد انتصر » وعن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا بعث الله الخلائق يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش ثلاثة أصوات : يامعشر الموحدين إن الله قد عفا عنكم فليعف بعضكم عن بعض[7] » وعن أبى هريرة « أن رسول الله

فيها النسيان قال الله تعالى ـ لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ـ فمن قال ولا يعلم مايقول كيف يصلى وقد نهاه الله عن ذلك فالسكران يقول الشىء لا بحضور عقل والغافل يصلى لا بحضور عقل فهو كالسكران وقيل فى غرائب التفسير فى قوله تعالى ـ فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى ـ قيل نعليك همك بامرأتك وغنمك فالاهتمام بغير الله تعالى سكر فى الصلاة وقيل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون أبصارهم إلى السماء فى الصلاة وينظرون يمينا وشمالا فلما نزلت

(١) حديث ثلاث والذى نفسى بيده إن كنت حالفا لحلفت عليهن مانقصت صدقة من مال الحديث الترمذى من حديث أبى كبشة الأنمارى ولمسلم وأبى داود نحوه من حديث أبى هريرة (٢) حديث التواضع لا يزيد العبد إلا رفعة فتواضعوا يرفعكم الله الأصفهانى فى الترغيب والترهيب وأبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس بسند ضعيف (٣) حديث عائشة مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط الحديث الترمذى فى الشمائل وهو عند مسلم بلفظ آخر وقد تقدم (٤) حديث عقبة بن عامر ياعقبة ألا أخبرك بأفضل أخلاق أهل الدنيا والآخرة تصل من قطعك الحديث ابن أبى الدنيا والطبرانى فى مكارم الأخلاق والبيهقى فى الشعب باسناد ضعيف وقد تقدم (٥) حديث قال موسى يارب أى عبادك أعزّ عليك قال الذى إذا قدر عفا الخرائطى فى مكارم الأخلاق من حديث أبى هريرة وفيه ابن لهيعة (٦) حديث إن المظلومين هم المفلحون يوم القيامة وفى أوله قصة ابن ابى الدنيا فى كتاب العفو من رواية أبى صالح الحنفى مرسلا (٧) حديث أنس إذا بعث الله عزّ وجلّ الخلائق يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش ثلاثة أصوات يامعشر الموحدين إن الله قد عفا عنكم فليعف بعضكم عن بعض أبو سعيد أحمد بن إبراهيم المقرى فى كتاب التبصرة والتذكرة بلفظ ينادى مناد من بطنان العرش يوم القيامة ياأمة محمد إن الله تعالى يقول ماكان لى قبلكم فقد وهبته لكم وبقيت التبعات فتواهبوها وادخلوا الجنة برحمتى وإسناده ضعيف ورواه الطبرانى فى الأوسط بلفظ نادى مناد ياأهل الجمع تتاركوا المظالم بينكم وثوابكم علىّ وله من حديث أم هانىء ينادى مناد يا اهل التوحيد ليعف بعضكم عن بعض وعلىّ الثواب .

صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طاف بالبيت وصلى ركعتين ثم أتى الكعبة فأخذ بعضادتى الباب فقال ماتقولون وماتظنون فقالوا نقول أخ وابن عم حليم رحيم قالوا ذلك ثلاثا فقال صلى الله عليه وسلم أقول كما قال يوسف ـ لاتثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين (١) » قال فخرجوا كأنما نشروا من القبور فدخلوا فى الاسلام . وعن سهيل بن عمرو قال « لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وضع يديه على باب الكعبة والناس حوله فقال لا إله إلا الله وحده لاشريك له صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ثم قال يامعشر قريش ماتقولون وما تظنون ؟ قال قلت يارسول الله نقول خيرا ونظن خيرا أخ كريم وابن عم رحيم وقد قدرت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقول كما قال أخى يوسف ـ لاتثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم ـ (٢) » وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا وقف العباد نادى مناد ليقم من أجره على الله فليدخل الجنة قيل ومن ذا الذى له على الله أجر ؟ قال العافون عن الناس فيقوم كذا وكذا ألفا فيدخلونها بغير حساب (٣) » وقال ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاينبغى لوالى أمر أن يؤتى بحد إلا أقامه والله عفو يحب العفو ثم قرأ ـ وليعفوا وليصفحوا ـ الآية (٤) » وقال جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث من جاء بهن مع إيمان دخل من أى أبواب الجنة شاء وزوج من الحور العين حيث شاء من أدى دينا خفيا وقرأ فى دبر كل صلاة ـ قل هو الله أحد ـ عشر مرات وعفا عن قاتله قال أبو بكر أو إحداهن يارسول الله قال أو إحداهن (٥) » . الآثار : قال ابراهيم التيمى إن الرجل ليظلمنى فأرحمه وهذا إحسان وراء العفو لأنه يشتغل قلبه بتعرضه لمعصية الله تعالى بالظلم وأنه يطالب يوم القيامة فلا يكون له جواب. وقال بعضهم إذا أراد الله أن يتحف عبدا قيض له من يظلمه ودخل رجل على عمر بن عبد العزيز رحمه الله فجعل يشكو إليه رجلا ظلمه ويقع فيه فقال له عمر إنك أن تلقى الله ومظلمتك كما هى خير لك من أن تلقاه وقد اقتصصتها . وقال يزيد بن ميسرة إن ظللت تدعو على من ظلمك فان الله تعالى يقول إن آخر يدعو عليك بأنك ظلمته فان شئت استجبنا لك وأجبنا عليك وإن شئت أخرتكما إلى يوم القيامة فيسعكما عفوى . وقال مسلم بن يسار لرجل دعا على ظالمه كل الظالم إلى ظلمه فانه أسرع إليه من دعائك عليه إلا أن يتداركه بعمل ولمن أن لايفعل . وعن ابن عمر عن أبى بكر أنه قال بلغنا أن الله تعالى يأمر مناديا يوم القيامة فينادى من كان له عند الله شىء فليقم فيقوم أهل العفو فيكافئهم الله بما كان من عفوهم عن الناس . وعن هشام بن محمد قال أتى النعمان بن المنذر برجلين قد أذنب أحدهما ذنبا عظيما فعفا عنه والآخر أذنب ذنبا خفيفا فعاقبه وقال :

تعفو الملوك عن العظيم من الذنوب بفضلها
ولقد تعاقب فى اليسير وليس ذاك لجهلها

(١) حديث أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طاف بالبيت وصلى ركعتين ثم أتى الكعبة فأخذ بعضادتى الباب فقال ماتقولون الحديث رواه ابن الجوزى فى الوفاء من طريق ابن أبى الدنيا وفيه ضعف (٢) حديث سهل بن عمرو لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وضع يده على باب الكعبة الحديث بنحوه لم أجده (٣) حديث أنس إذا وقف العباد نادى مناد ليقم من أجره على الله فليدخل الجنة قيل من ذا الذى أجره على الله قال العافون عن الناس الحديث الطبرانى فى مكارم الأخلاق وفيه الفضل ابن يسار ولا يتابع على حديثه (٤) حديث ابن مسعود لاينبغى لوالى أمر أن يؤتى بحد إلا أقامه والله عفو يحب العفو الحديث أحمد والحاكم وصححه وتقدم فى آداب الصحبة (٥) حديث جابر ثلاث من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة من أى أبواب الجنة شاء الحديث الطبرانى فى الأوسط وفى الدعاء بسند ضعيف.

ـ الذين هم فى صلاتهم خاشعون ـ جعلوا وجوههم حيث يسجدون ومارؤى بعد ذلك أحد منهم يلتفت إلا إلى الأرض وروى أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن العبد إذا قام إلى الصلاة فانه بين يدى الرحمن فاذا التفت قال له الرب إلى من تلتفت إلى من هو خير لك منى ابن آدم أقبل إلى فأنا خير لك ممن تلتفت إليه » وأبصر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يعبث بلحيته فى الصلاة فقال لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه » وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا صليت

إلا ليعـــرف حلمها ويخاف شدّة دخلها

وعن مبارك بن فضالة قال وفد سوار بن عبد الله فى وفد من أهل البصرة إلى أبى جعفر قال فكنت عنده إذ أتى برجل فأمر بقتله فقلت يقتل رجل من المسلمين وأنا حاضر فقلت يا أمير المؤمنين ألا أحدثك حديثا سمعته من الحسن قال وماهو ؟ قلت سمعته يقول : إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الناس فى صعيد واحد حيث يسمعهم الداعى وينفذهم البصر فيقوم مناد فينادى من له عند الله يد فليقم فلا يقوم إلا من عفا فقال والله لقد سمعته من الحسن فقلت والله لسمعته منه فقال خلينا عنه . وقال معاوية عليكم بالحلم والاحتمال حتى تمكنكم الفرصة فاذا أمكنتكم فعليكم بالصفح والإيغال . وروى أن راهبا دخل على هشام بن عبد الملك فقال للراهب أرأيت ذا القرنين أكان نبيا ؟ فقال لا ولكنه إنما أعطى ما أعطى بأربع خصال كن فيه : كان إذا قدر عفا وإذا وعد وفى وإذا حدث صدق ولا يجمع شغل اليوم لغد . وقال بعضهم ليس الحليم من ظلم فحلم حتى إذا قدر انتقم ولكن الحليم من ظلم فحلم حتى إذا قدر عفا . وقال زياد القدرة تذهب الحفيظة يعنى الحقد والغضب . وأتى هشام برجل بلغه عنه أمر فلما أقيم بين يديه جعل يتكلم بحجته فقال له هشام وتتكلم أيضا ؟ فقال الرجل يا أمير المؤمنين قال الله عز وجل ـ يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ـ أفنجادل الله تعالى ولا نتكلم بين يديك كلاما . قال هشام بلى ويحك تكلم . وروى أن سارقا دخل خباء عمار بن ياسر بصفين فقيل له اقطعه فانه من أعدائنا فقال بل أستر عليه لعل الله يستر علىّ يوم القيامة . وجلس ابن مسعود فى السوق يبتاع طعاما فابتاع ثم طلب الدراهم وكانت فى عمامته فوجدها قد حلت فقال لقد جلست وإنها لمعى فجعلوا يدعون على من أخذها ويقولون : اللهم اقطع يد السارق الذى أخذها اللهم افعل به كذا فقال عبد الله اللهم إن كان حمله على أخذها حاجة فبارك له فيها وإن كان حملته جراءة على الذنب فاجعله آخر ذنوبه . وقال الفضيل مارأيت أزهد من رجل من أهل خراسان جلس إلىّ فى المسجد الحرام ثم قام ليطوف فسرقت دنانير كانت معه فجعل يبكى فقلت أعلى الدنانير تبكى ؟ فقال لا ولكن مثلتنى وإياه بين يدى الله عز وجل فأشرف عقلى على إدحاض حجته فبكائى رحمة له وقال مالك بن دينار أتينا منزل الحكم ابن أيوب ليلا وهو على البصرة أمير وجاء الحسن وهو خائف فدخلنا معه عليه فما كنا مع الحسن إلا بمنزلة الفراريج فذكر الحسن قصة يوسف عليه السلام وما صنع به إخوته من بيعهم إياه وطرحهم له فى الجب فقال باعوا أخاهم وأحزنوا أباهم وذكر مالقى من كيد النساء ومن الحبس ثم قال أيها الأمير ماذا صنع الله به أداله منهم ورفع ذكره وأعلى كلمته وجعله على خزائن الأرض فماذا صنع حين أكمل له أمره وجمع له أهله ـ قال لاتثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ـ مرض للحكم بالعفو عن أصحابه قال الحكم فأنا أقول لاتثريب عليكم اليوم ولو لم أجد إلا ثوبى هذا لواريتكم تحته وكتب ابن المقفع إلى صديق له يسأله العفو عن بعض إخوانه فلان هارب من زلته إلى عفوك لائذ منك بك . واعلم أنه لن يزداد الذنب عظما إلا ازداد العفو فضلا . وأتى عبد الملك بن مروان بأسارى ابن الأشعث فقال لرجاء بن حيوة ماترى ؟ قال إن الله تعالى قد أعطاك ماتحب من الظفر فأعط الله مايحب من العفو فعفا عنهم . وروى أن زيادا أخذ رجلا من الخوارج فأفلت منه فأخذ أخا له فقال له إن جئت بأخيك وإلا ضربت عنقك فقال أرأيت إن جئتك بكتاب من أمير المؤمنين تخلى سبيلى قال نعم قال فأنا آتيك بكتاب من العزيز الحكيم وأقيم عليه شاهدين إبراهيم وموسى ثم تلا ـ أم لم ينبأ بما فى صحف موسى وإبراهيم الذى وفى أن لاتزر وازرة وزر أخرى ـ فقال زياد خلوا سبيله هذا رجل قد لقن حجته . وقيل مكتوب فى الإنجيل من استعمر لمن ظلمه فقد هزم الشيطان .

فصل صلاة مودع ؛ فالمصلى سائر إلى الله تعالى بقلبه يودع هواه ودنياه وكل شىء سواه والصلاة فى اللغة هى الدعاء فكأن المصلى يدعو الله تعالى بجميع جوارحه فصارت أعضاؤه كلها ألسنة يدعو بها ظاهرا وباطنا ويشارك الظاهر الباطن بالتضرع والقلب والهيئات فى تعلقات متضرع سائل محتاج فاذا دعا بكليته أجابه مولاه لأنه وعده فقال ـ ادعونى أستجب لكم ـ كان خالد الربعى يقول عجبت لهذه الآية ـ ادعونى أستجب لكم ـ أمرهم بالدعاء ووعدهم بالاجابة ليس بينهما شرط والاستجابة والاجابة

(فضيلة الرفق)

اعلم أنّ الرفق محمود ويضادّه العنف والحدّة والعنف نتيجة الغضب والفظاظة والرفق واللين نتيجة حسن الخلق والسلامة وقد يكون سبب الحدّة الغضب وقد يكون سببها شدّة الحرص واستيلاءه بحيث يدهش عن التفكر ويمنع من التثبت فالرفق في الأمور ثمرة لا يثمرها إلا حسن الخلق ولا يحسن الخلق إلا بضبط قوّة الغضب وقوّة الشهوة وحفظهما على حد الاعتدال ولأجل هذا أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرفق وبالغ فيه فقال «ياعائشة إنه من أعطى حظه من الرفق فقد أعطى حظه من خير الدنيا والآخرة ومن حرم حظه من الرفق فقد حرم حظه من خير الدنيا والآخرة (١)» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أحب الله أهل بيت أدخل عليهم الرفق (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «إنّ الله ليعطي على الرفق ما لا يعطي على الخرق وإذا أحبّ الله عبدا أعطاه الرفق وما من أهل بيت يحرمون الرفق إلا حرموا محبة الله تعالى (٣)» وقالت عائشة رضي الله عنها قال النبي صلى الله عليه وسلم إنّ الله رفيق يحبّ الرفق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف (٤)» وقال ﷺ «ياعائشة ارفقي فانّ الله إذا أراد بأهل بيت كرامة دلهم على باب الرفق (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم «من يحرم الرفق يحرم الخير كله (٦)» وقال صلى الله عليه وسلم «أيما وال ولي فرفق ولان رفق الله تعالى به يوم القيامة (٧)» وقال صلى الله عليه وسلم «تدرون من يحرم على النار يوم القيامة كل هين لين سهل قريب (٨)» وقال صلى الله عليه وسلم «الرفق يمن والخرق شؤم (٩)» وقال ﷺ «التأني من الله والعجلة من الشيطان (١٠)» وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه رجل فقال يارسول الله «إن الله قد بارك لجميع المسلمين فيك فاخصصني منك بخير فقال الحمد لله مرّتين أو ثلاثا ثم أقبل عليه فقال هل أنت مستوص مرّتين أو ثلاثا قال نعم قال إذا أردت أمرا فتدبر عاقبته فان كان رشدا فأمضه وإن كان سوى ذلك فانته (١١)»

(فضيلة الرفق)

(١) حديث ياعائشة إنه من أعطى حظه من الرفق فقد أعطى حظه من خير الدنيا والآخرة الحديث أحمد والعقيلي في الضعفاء في ترجمة عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي وضعفه عن القاسم عن عائشة وفي الصحيحين من حديثهما ياعائشة إن الله يحبّ الرفق في الأمر كله (٢) حديث إذا أحبّ الله أهل بيت أدخل عليهم الرفق أحمد بسند جيد والبيهقي في الشعب بسند ضعيف من حديث عائشة (٣) حديث إن الله ليعطي على الرفق ما لا يعطي على الخرق الحديث الطبراني في الكبير من حديث جرير باسناد ضعيف (٤) حديث إن الله رفيق يحبّ الرفق الحديث مسلم من حديث عائشة (٥) حديث ياعائشة ارفقي إن الله إذا أراد بأهل بيت كرامة دلهم على باب الرفق أحمد من حديث عائشة وفيه انقطاع ولأبي داود ياعائشة ارفقي (٦) حديث من يحرم الرفق يحرم الخير كله مسلم من حديث جرير دون قوله كله فهي عند أبي داود (٧) حديث أيما وال ولي فلان ورفق رفق الله به يوم القيامة مسلم من حديث عائشة وفي حديث فيه ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به (٨) حديث تدرون على من تحرم النار على كل هين لين سهل قريب الترمذي من حديث ابن مسعود وتقدّم في آداب الصحبة (٩) حديث الرفق يمن والخرق شؤم الطبراني في الأوسط من حديث ابن مسعود والبيهقي في الشعب من حديث عائشة وكلاهما ضعيف (١٠) حديث التأني من الله والعجلة من الشيطان أبو يعلى من حديث أنس ورواه الترمذي وحسنه من حديث سهل بن سعد بلفظ الأناة من الله وقد تقدّم (١١) حديث أتاه رجل فقال يارسول الله إن الله قد بارك لجميع المسلمين فيك الحديث وفيه فاذا أردت أمرا فتدبر عاقبته فان كان رشدا فأمضه الحديث ابن المبارك في الزهد والرقائق من حديث ابن جعفر

هي تعوذ دعاء العبد فانّ الداعي الصادق العالم بمن يدعوه بنور يقينه فتخرق الحجب وتقف الدعوة بين يدي الله تعالى متقاضية للحاجة وخصّ الله تعالى هذه الأمة بانزال فاتحة الكتاب وفيها تقديم الثناء على الدعاء ليكون أسرع إلى الاجابة وهي تعليم الله تعالى عباده كيفية الدعاء وفاتحة الكتاب هي السبع المثاني والقرآن العظيم قيل سميت مثاني لأنها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرّة بمكة ومرّة بالمدينة وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم بكل مرة نزلت منها فهم آخر بل كان لرسول

وعن عائشة رضى الله عنها « أنها كانت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر على بعير صعب فجعلت تصرفه يمينا وشمالا فقال رسول الله صلى عليه وسلم : ياعائشة عليك بالرفق فانه لايدخل فى شىء إلازانه ولاينزع من شىء إلاشانه (١) » . الآثار : بلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن جماعة من رعيته اشتكوا من عماله فأمرهم أن يوافوه فلما أتوه قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس أيتها الرعية إن لنا عليكم حقا النصيحة بالغيب والمعاونة على الخير ، أيتها الرعاة إن للرعية عليكم حقا فاعلموا أنه لاشىء أحبّ إلى الله ولاأعز من حلم إمام ورفقه وليس جهل أبغض إلى الله ولاأغم من جهل إمام وخرقه ، واعلموا أنه من يأخذ بالعافية فيمن بين ظهريه يرزق العافية ممن هو دونه. وقال وهب بن منبه الرفق ثنى الحلم ، وفى الخبر موقوفا ومرفوعا « العلم خليل المؤمن والحلم وزيره والعقل دليله والعمل قيمه والرفق والده واللين أخوه والصبر أمير جنوده (٢) » . وقال بعضهم : ماأحسن الايمان يزينه العلم وما أحسن العلم يزينه العمل وماأحسن العمل يزينه الرفق وما أضيف شىء إلى شىء مثل حلم إلى علم . وقال عمرو بن العاص لابنه عبدالله : ماالرفق ؟ قال أن تكون ذا أناة فتلاين الولاة . قال فما الخرق ؟ قال معاداة إمامك ومناوأة من يقدر على ضررك . وقال سفيان لأصحابه تدرون ماالرفق قالوا قل ياأباعمد قال أن تضع الأمور من مواضعها الشدة فى موضعها واللين فى موضعه والسيف فى موضعه والسوط فى موضعه ، وهذه إشارة إلى أنه لابدّ من مزج الغلظة باللين والفظاظة بالرفق كما قيل :

ووضع الندى فى موضع السيف بالعلا مضر كوضع السيف فى موضع الندى

فالمحمود وسط بين العنف واللين كما فى سائر الأخلاق ولكن لما كانت الطباع إلى العنف والحدّة أميل كانت الحاجة إلى ترغيبهم فى جانب الرفق أكثر فلذلك كثر ثناء الشرع على جانب الرفق دون العنف وإن كان العنف فى محله حسنا كما أن الرفق فى محله حسن فاذا كان الواجب هو العنف فقد وافق الحق الهوى وهو ألذ من الزبد بالشهد وهكذا . وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله : روى أن عمرو بن العاص كتب إلى معاوية يعاتبه فى الثانى فكتب إليه معاوية . أما بعد : فان التفهم فى الخير زيادة رشد وإن الرشيد من رشد عن العجلة وإن الخائب من خاب عن الأناة وإن المتثبت مصيب أوكاد أن يكون مصيبا وإن العجل مخطىء أوكاد أن يكون مخطئا وإن من لاينفعه الرفق يضره الخرق ومن لاينفعه التجارب لايدرك المعالى ، وعن أبى عون الأنصارى قال ماتكلم الناس بكلمة صعبة إلا وإلى جانبها كلمة ألين منها تجرى مجراها . وقال أبو حمزة الكوفى لاتتخذ من الخدم إلا مالابد منه فان مع كل إنسان شيطانا واعلم أنهم لايعطونك بالشدة شيئا إلا أعطوك باللين ماهو أفضل منه. وقال الحسن المؤمن وقاف متأن وليس كخاطب ليل فهذا ثناء أهل العلم على الرفق وذلك لأنه محمود ومفيد فى أكثر الأحوال وأغلب الأمور والحاجة إلى العنف قد تقع ولكن على الندور وإنما الكامل من يميز مواقع الرفق عن مواقع العنف فيعطى كل أمر حقه فان كان قاصر البصيرة أوأشكل عليه حكم واقعة من الوقائع فليكن ميله إلى الرفق فان النجح معه فى الأكثر .

هو المسمى عبدالله بن مسور الهاشمى ضعيف جدا ولأبى نعيم فى كتاب الايجاز من رواية إسماعيل الأنصارى عن أبيه عن جده إذا هممت بأمر فاجلس فتدبر عاقبته وإسناده ضعيف (١) حديث عائشة عليك بالرفق فانه لايدخل فى شىء إلازانه الحديث رواه مسلم (٢) حديث العلم خليل المؤمن والحلم وزيره والعقل دليله والعمل قائده والرفق والده أبو الشيخ فى كتاب الثواب وفضائل الأعمال من حديث أنس بسند ضعيف ورواه القضاعى فى مسند الشهاب من حديث أبى الدرداء وأبى هريرة وكلاهما ضعيف.

الله صلى الله عليه وسلم بكل مرّة يقرؤها على الترداد مع طول الزمان فهم آخر وهكذا المصلون المحققون من أمته ينكشف لهم عجائب أسرارها وتقذف لهم كل مرّة درر بحارها وقيل سميت مثانى لأنها استثنيت من الرسل وهى سبع آيات وروت أم رومان قالت رآنى أبو بكر وأنا أتميل فى الصلاة فزجرنى زجرا كدت أن أنصرف عن صلاتى ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليسكن أطرافه لايتميل تميل اليهود فان سكون الأطراف من تمام الصلاة » وقال رسول الله صلى الله

(القول فى ذم الحسد وفى حقيقته وأسبابه ومعالجته وغاية الواجب فى إزالته)

(بيان ذمّ الحسد)

اعلم أن الحسد أيضا من نتائج الحقد والحقد من نتائج الغضب فهو فرع فرعه والغضب أصل أصله ثم إن للحسد من الفروع الذميمة ما لا يكاد يحصى ، وقد ورد فى ذم الحسد خاصة أخبار كثيرة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (١) » وقال صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الحسد وأسبابه وثمراته « لاتحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولاتدابروا وكونوا عباد الله إخوانا (٢) » وقال أنس « كنا يوما جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة قال فطلع رجل من الأنصار ينفض لحيته من وضوئه قد علق نعليه فى يده الشمال فسلم فلما كان الغد قال صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقاله فى اليوم الثالث فطلع ذلك الرجل فلما قام النبى صلى الله عليه وسلم تبعه عبدالله بن عمرو ابن العاص فقال له إنى لاحيت أبى فأقسمت أن لاأدخل عليه ثلاثا فان رأيت أن تؤوينى إليك حتى تمضى الثلاث فعلت فقال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولم يقم حتى يقوم لصلاة الفجر قال غير أنى ماسمعته يقول إلا خيرا فلما مضت الثلاث وكدت أن أحتقر عمله قلت ياعبد الله لم يكن بينى وبين والدى غضب ولاهجرة ، ولكنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملا كثيرا فما الذى بلغ بك ذلك فقال ماهو إلا مارأيت فلما وليت دعانى فقال ماهو إلا مارأيت غير أنى لاأجد على أحد من المسلمين فى نفسى غشا ولا حسدا على خير أعطاه الله إياه قال عبد الله فقلت له هى التى بلغت بك وهى التى لانطيق (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاث لاينجو منهن أحد الظن والطيرة والحسد وسأحدثكم بالمخرج من ذلك إذا ظننت فلا تحقق وإذا تطيرت فامض وإذا حسدت فلا تبغ (٤) » وفى رواية « ثلاثة لاينجو منهن أحد وقل من ينجو منهن » فأثبت فى هذه الرواية إمكان النجاة وقال صلى الله عليه وسلم « دب إليكم داء الأمم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هى الحالقة لاأقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين والذى نفس محمد بيده لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا ألا أنبئكم بما يثبت ذلك لكم أفشوا السلام بينكم (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم

(القول فى ذم الحسد)

(١) حديث الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب أبو داود من حديث أبى هريرة وابن ماجه من حديث أنس وقد تقدم (٢) حديث لاتقاطعوا ولا تدابروا ولا تباغضوا الحديث متفق عليه وقد تقدم (٣) حديث أنس كنا يوما جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة الحديث بطوله وفيه أن ذلك الرجل قال لاأجد على أحد من المسلمين فى نفسى غشا ولا حسدا على خير أعطاه الله رواه أحمد باسناد صحيح على شرط الشيخين ورواه البزار وسمى الرجل فى رواية له سعدا وفيها ابن لهيعة (٤) حديث ثلاث لاينجو منهن أحد الظن والطعن والحسد الحديث وفى رواية وقل من ينجو منهن ابن أبى الدنيا فى كتاب ذم الحسد من حديث أبى هريرة وفيه يعقوب بن محمد الزهرى وموسى بن يعقوب الزمعى ضعفهما الجمهور والرواية الثانية رواها ابن أبى الدنيا أيضا من رواية عبد الرحمن بن معاوية وهو مرسل ضعيف وللطبرانى من حديث حارثة ابن النعمان نحوه وتقدم فى آفات اللسان (٥) حديث دب اليكم داء الأمم الحسد والبغضاء الحديث الترمذى من حديث مولى الزبير عن الزبير .

عليه وسلم « تعوذوا بالله من خشوع النفاق قيل وما خشوع النفاق قال خشوع البدن ونفاق القلب » . أما تميل اليهود قيل كان موسى يعامل بنى إسرائيل على ظاهر الأمور لقلة مافى باطنهم فكان يهيء الأمور ويعظمها ولهذا المعنى أوحى الله تعالى إليه أن يحلى التوراة بالذهب ، ووقع لى والله اعلم أن موسى كان يرد عليه الوارد فى صلاته ومحال مناجاته فيموج به باطنه كبحر ساكن تهب عليه الريح فتتلاطم الأمواج فكان تمايل موسى عليه السلام تلاطم أمواج بحر القلب إذا هب عليه نسمات

« كاد الفقر أن يكون كفرا وكاد الحسد أن يغلب القدر (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنه سيصيب أمتى داء الأمم قالوا وما داء الأمم قال الأشر والبطر والتكاثر والتنافس فى الدنيا والتباغض والتحاسد حتى يكون البغى ثم الهرج (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تظهر الشماتة لأخيك فيعافيه الله ويبتليك (٣) » وروى أن موسى عليه السلام لما تعجل إلى ربه تعالى رأى فى ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه فقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه تعالى أن يخبره باسمه فلم يخبره وقال أحدثك من عمله بثلاث : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشى بالنميمة وقال زكريا عليه السلام قال الله تعالى : الحاسد عدو لنعمتى متسخط لقضائى غير راض بقسمتى التى قسمت بين عبادى. وقال صلى الله عليه وسلم « أخوف ما أخاف على أمتى أن يكثر فيهم المال فيتحاسدون ويقتتلون (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان فان كل ذى نعمة محسود (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن لنعم الله أعداء فقيل ومن هم فقال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « ستة يدخلون النار قبل الحساب بستة قيل يارسول الله من هم قال الأمراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد (٧) » الآثار : قال بعض السلف أول خطيئة كانت هى الحسد حسد إبليس آدم عليه السلام على رتبته فأبى أن يسجد له فحمله الحسد على المعصية . وحكى أن عون بن عبد الله دخل على الفضل المهلب وكان يومئذ على واسط فقال إنى أريد أن أعظك بشىء فقال وما هو قال إياك والكبر فانه أول ذنب عصى الله به ثم قرأ ـ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ـ الآية وإياك والحرص فانه أخرج آدم من الجنة أمكنه الله سبحانه من جنة عرضها السموات والأرض يأكل منها إلا شجرة واحدة نهاه الله عنها فأكل منها فأخرجه الله تعالى منها ثم قرأ ـ اهبطوا منها ـ إلى آخر الآية وإياك والحسد فانما قتل

(١) حديث كاد الفقر أن يكون كفرا وكاد الحسد أن يغلب القدر أبو مسلم الكشى والبيهقى فى الشعب من رواية يزيد الرقاشى عن أنس ويزيد ضعيف ورواه الطبرانى فى الأوسط من وجه آخر بلفظ كادت الحاجة أن تكون كفرا وفيه ضعف أيضا (٢) حديث إنه سيصيب أمتى داء الأمم قبلكم قالوا وما داء الأمم قال الأشر والبطر الحديث ابن أبى الدنيا فى ذم الحسد والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة باسناد جيد (٣) حديث لا تظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك الترمذى من حديث واثلة بن الأسقع وقال حسن غريب وفى رواية ابن أبى الدنيا فيرحمه الله (٤) حديث أخوف ما أخاف على أمتى أن يكثر لهم المال فيتحاسدون ويقتتلون ابن أبى الدنيا فى كتاب ذم الحسد من حديث أبى عامر الأشعرى وفيه ثابت بن أبى ثابت جهله أبو حاتم وفى الصحيحين من حديث أبى سعيد إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها ولهما من حديث عمرو بن عوف البدرى والله ما الفقر أخشى عليكم ولكنى أخشى أن تبسط عليكم الدنيا الحديث ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو إذا فتحت عليكم فارس والروم الحديث وفيه يتنافسون ثم يتحاسدون ثم يتدابرون الحديث ولأحمد والبزار من حديث عمر لا تفتح الدنيا على أحد إلا ألقى الله بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة (٥) حديث استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان فان كل ذى نعمة محسود ابن أبى الدنيا والطبرانى من حديث معاذ بسند ضعيف (٦) حديث إن لنعم الله أعداء قيل ومن أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عباس إن لأهل النعم حسادا فاحذروهم (٧) حديث ستة يدخلون النار قبل الحساب بستة قيل يارسول الله ومن هم ؟ قال الأمراء بالجور الحديث وفيه والعلماء بالحسد أبو منصور الديلمى من حديث ابن عمر وأنس بسندين ضعيفين .

الفضل وربما كانت الروح تتطلع إلى الحضرة الالهية فتهم بالاستعلاء والقلب بها تشبك وامتزاج فيضطرب القالب ويتمايل فرأى اليهود ظاهره فتمايلوا من غير حظ لبواطنهم من ذلك ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنكارا على أهل الوسوسة « هكذا خرجت عظمة الله من قلوب بنى إسرائيل حتى شهدت أبدانهم وغابت قلوبهم لا يقبل الله صلاة امرئ لا يشهد فيها قلبه كما يشهد بدنه وان الرجل على صلاته دائم ولا يكتب له عشرها إذا كان قلبه ساهيا لاهيا » واعلم أن الله تعالى

ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأ ـ واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق ـ الآيات، وإذا ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمسك وإذا ذكر القدر فأمسك وإذا ذكرت النجوم فأمسكت. وقال بكر بن عبد الله كان رجل يغشى بعض الملوك فيقوم بحذاء الملك فيقول أحسن إلى المحسن باحسانه فان المسىء سيكفيك إساءته فحسده رجل على ذلك المقام والكلام فسعى به إلى الملك فقال إن هذا الذى يقوم بحذائك ويقول مايقول زعم أن الملك أبخر فقال له الملك وكيف يصح ذلك عندى قال تدعوه إليك فانه إذا دنا منك وضع يده على أنفه لئلا يشم ريح البخر فقال له انصرف حتى أنظر فخرج من عند الملك فدعا الرجل إلى منزله فأطعمه طعاما فيه ثوم فخرج الرجل من عنده وقام بحذاء الملك على عادته فقال أحسن إلى المحسن باحسانه فان المسىء سيكفيك إساءته فقال له الملك ادن منى فدنا منه فوضع يده على فيه مخافة أن يشم الملك منه رائحة الثوم فقال الملك فى نفسه ماأرى فلانا إلا قد صدق قال وكان الملك لايكتب بخطه إلا بجائزة أوصله فكتب له كتابا بخطه إلى عامل من عماله إذا أتاك حامل كتابى هذا فاذبحه واسلخه واحش جلده تبنا وابعث به إلى فأخذ الكتاب وخرج فلقيه الرجل الذى سعى به فقال ماهذا الكتاب قال خط الملك لى بصلة فقال هبه لى فقال هو لك فأخذه ومضى به إلى العامل فقال العامل فى كتابك أن أذبحك وأسلخك قال إن الكتاب ليس هو لى فالله الله فى أمرى حتى تراجع الملك فقال ليس لكتاب الملك مراجعة فذبحه وسلخه وحشا جلده تبنا وبعث به ثم عاد الرجل إلى الملك كعادته وقال مثل قوله فعجب الملك وقال ماصل الكتاب فقال لقينى فلان فاستوهبه منى فوهبته له قال له الملك إنه ذكر لى أنك تزعم أنى أبخر قال ماقلت ذلك قال فلم وضعت يدك على فيك قال لأنه أطعمنى طعاما فيه ثوم فكرهت أن تشمه قال صدقت ارجع إلى مكانك فقد كفى المسىء إساءته. وقال ابن سيرين رحمه الله ماحسدت أحدا على شىء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهى حقيرة فى الجنة وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار وقال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما أنساك بنى يعقوب نعم ولكن غمه فى صدرك فانه لايضرك مالم تعد به يدا ولا لسانا. وقال أبو الدرداء ما أكثر عبد ذكر الموت إلا قل فرحه وقل حسده وقال معاوية كل الناس أقدر على رضاه إلا حاسد نعمة فانه لايرضيه إلا زوالها ولذلك قيل:

كل العداوات قد ترجى إماتتها إلا عداوة من عاداك من حسد

وقال بعض الحكماء الحسد جرح لا يبرأ وحسب الحسود مايلقى. وقال أعرابى مارأيت ظالما أشبه بمظلوم من حاسد إنه يرى النعمة عليك نقمة عليه. وقال الحسن يا ابن آدم لم تحسد أخاك فان كان الذى أعطاه لكرامته عليه فلم تحسد من أكرمه الله وإن كان غير ذلك فلم تحسد من مصيره إلى النار. وقال بعضهم الحاسد لاينال من المجالس إلا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق إلا جزعا وغما ولا ينال عند النزع إلا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف إلا فضيحة ونكالا.

(بيان حقيقة الحسد وحكمه وأقسامه ومراتبه)

اعلم أنه لاحسد إلا على نعمة فاذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان: إحداهما أن تكره تلك النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسدا فالحسد حده كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه. الحالة الثانية أن لاتحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكن تشتهى لنفسك مثلها وهذه تسمى غبطة وقد تختص باسم المنافسة وقد تسمى المنافسة حسدا والحسد منافسة ويوضع أحد اللفظين موضع الآخر ولا حجر فى الأسامى بعد فهم المعانى وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن المؤمن يغبط

أوجب الصلوات الخمس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الصلاة عماد الدين فمن ترك الصلاة فقد كفر » فبالصلاة تحقيق العبودية وأداء حق الربوبية وسائر العبادات وسائل إلى تحقيق سر الصلاة. قال سهل بن عبد الله يحتاج العبد إلى السنن الرواتب لتكميل الفرائض ويحتاج إلى النوافل لتكميل السنن ويحتاج إلى الآداب لتكميل النوافل ومن الأدب ترك الدنيا والذى ذكره سهل هو معنى ما قال عمر على المنبر إن الرجل ليشيب عارضاه فى الاسلام وما أكمل لله صلاة قيل وكيف

والمنافق يحسد (١) » فأما الأول فهو حرام بكل حال إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر وهو يستعين بها على تهييج الفتنة وافساد ذات البين وإيذاء الخلق فلا يضرك كراهتك لها ومحبتك لزوالها فانك لاتحب زوالها من حيث هى نعمة بل من حيث هى آلة الفساد ولو أمنت فساده لم يغمك بنعمته ويدل على تحريم الحسد الأخبار التى نقلناها وأن هذه الكراهة تسخط لقضاء الله فى تفضيل بعض عباده على بعض وذلك لاعذر فيه ولا رخصة وأى معصية تزيد على كراهتك لراحة مسلم من غير أن يكون لك منه مضرة وإلى هذا أشار القرآن بقوله ـ إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ـ وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة يتلازمان وقال تعالى ـ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم ـ فأخبر تعالى أن حبهم زوال نعمة الايمان حسد وقال عز وجل ـ ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ـ وذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف عليه السلام وعبر عما فى قلوبهم بقوله تعالى ـ إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفى ضلال مبين . اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم ـ فلما كرهوا حب أبيهم له وساءهم ذلك وأحبوا زواله عنه فغيبوه عنه وقال تعالى ـ ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ـ أى لاتضيق صدورهم به ولا يغتمون فأثنى عليهم بعدم الحسد وقال تعالى فى معرض الانكار ـ أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ـ وقال تعالى ـ كان الناس أمة واحدة ـ إلى قوله ـ إلا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم ـ قيل فى التفسير حسدا وقال تعالى ـ وما تفرقوا إلا من بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم ـ فأنزل الله العلم ليجمعهم ويؤلف بينهم على طاعته وأمرهم أن يتألفوا بالعلم فتحاسدوا واختلفوا إذ أراد كل واحد منهم أن ينفرد بالرياسة وقبول القول فرد بعضهم على بعض قال ابن عباس : كانت اليهود قبل أن يبعث النبى صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبى الذى وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذى تنزله الا ما نصرتنا (٢) . فكانوا ينصرون فلما جاء النبى صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل عليه السلام عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى ـ وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ـ إلى قوله ـ أن يكفروا بما أنزل الله بغيا ـ أى حسدا . وقالت صفية بنت حيى للنبى صلى الله عليه وسلم : جاء أبى وعمى من عندك يوما فقال أبى لعمى ماتقول فيه قال أقول إنه النبى الذى بشر به موسى قال فما ترى قال أرى معاداته أيام الحياة (٣) فهذا حكم الحسد فى التحريم . وأما المنافسة فليست بحرام بل هى إما واجبة وإما مندوبة وإما مباحة وقد يستعمل لفظ الحسد بدل المنافسة والمنافسة بدل الحسد

ذلك قال لايتم خشوعها وتواضعها واقباله على الله فيها وقد ورد فى الأخبار « إن العبد إذا قام إلى الصلاة رفع الله الحجاب بينه وبينه وواجهه بوجهه الكريم وقامت الملائكة من لدن منكبيه إلى الهواء يصلون بصلاته ويؤمنون على دعائه وإن المصلى لينشر عليه البر من عنان السماء إلى مفرق رأسه ويناديه مناد لو علم المصلى من يناجى ماالتفت » أو ما انفتل وقد جمع الله تعالى للمصلين فى كل ركعة ما فرق على أهل السموات فلله ملائكة فى الركوع منذ خلقهم الله لا يرفعون من

(١) حديث المؤمن يغبط والمنافق يحسد لم أجد له أصلا مرفوعا وإنما هو من قول الفضيل بن عياض كذلك رواه ابن أبى الدنيا فى ذم الحسد (٢) حديث ابن عباس قوله كانت اليهود قبل أن يبعث النبى صلى الله عليه وسلم إذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبى الذى وعدتنا أن ترسله الحديث فى نزول قوله تعالى ـ وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ـ ابن اسحاق فى السيرة فيما بلغه عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره نحوه وهو منقطع (٣) حديث قالت صفية بنت حيى للنبى صلى الله عليه وسلم جاء أبى وعمى من عندك يوما فقال أبى لعمى ماتقول فيه قال أقول إنه النبى الذى بشر به موسى الحديث ابن اسحاق فى السيرة قال حدثنى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال حدثنى عن صفية فذكره نحوه وهو منقطع أيضا

قال قثم بن العباس لما أراد هو والفضل أن يأتيا النبيّ صلى الله عليه وسلم فيسألاه أن يؤمرهما على الصدقة قالا لعليّ حين قال لهما لاتذهبا إليه فانه لايؤمركما عليها فقالا له ماهذا منك إلا نفاسة والله لقد زوجك ابنته فما نفسنا ذلك عليك (١) أى هذا منك حسد وما حسدناك على تزويجه إياك فاطمة والمنافسة فى اللغة مشتقة من النفاسة والذى يدل على إباحة المنافسة قوله تعالى ـ وفى ذلك فليتنافس المتنافسون ـ وقال تعالى ـ سابقوا إلى مغفرة من ربكم ـ وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة مولاهما إذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لايحظى هو بها فكيف وقد صرّح رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال «لاحسد إلا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس(٢)» ثم فسر ذلك فى حديث أبى كبشة الأنمارى فقال «مثل هذه الأمة مثل أربعة رجل آتاه الله مالا وعلما فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول رب لو أن لى مالا مثل مال فلان لكنت أعمل فيه بمثل عمله فهما فى الأجر سواء» وهذا منه حبّ لأن يكون له مثل ماله فيعمل مثل مايعمل من غير حبّ زوال النعمة عنه قال «ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو ينفقه فى معاصى الله ورجل لم يؤته علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن لى مثل مال فلان لكنت أنفقه فى مثل ما أنفقه فيه من المعاصى فهما فى الوزر سواء(٣)» فذمه رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة تمنيه للمعصية لا من جهة حبه أن يكون له من النعمة مثل ماله فاذا لاحرج على من يغبط غيره فى نعمة ويشتهى لنفسه مثلها مهما لم يحبّ زوالها عنه ولم يكره دوامها له ، نعم إن كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة فهذه المنافسة واجبة وهو أن يحبّ أن يكون مثله لأنه إذا لم يكن يحبّ ذلك فيكون راضيا بالمعصية وذلك حرام وإن كانت النعمة من الفضائل كإنفاق الأموال فى المكارم والصدقات فالمنافسة فيها مندوب إليها وان كانت نعمة يتنعم بها على وجه مباح فالمنافسة فيها مباحة وكل ذلك يرجع إلى إرادة مساواته واللحوق به فى النعمة وليس فيها كراهة النعمة وكان تحت هذه النعمة أمران أحدهما راحة المنعم عليه والآخر ظهور نقصان غيره وتخلفه عنه وهو يكره أحد الوجهين وهو تخلف نفسه ويحبّ مساواته له ولاحرج على من يكره تخلف نفسه ونقصانها فى المباحات، نعم ذلك ينقص من الفضائل ويناقض الزهد والتوكل والرضا ويحجب عن المقامات الرفيعة ولكنه لايوجب العصيان. وههنا دقيقة غامضة : وهو أنه إذا أيس من أن ينال مثل تلك النعمة وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحبّ زوال النقصان وإنما يزول نقصانه إما بأن ينال مثل ذلك أو بأن تزول نعمة المحسود فاذا انسد أحد الطريقين فيكاد القلب لاينفك عن شهوة الطريق الآخر حتى إذا زالت النعمة عن المحسود كان ذلك أشفى عنده من دوامها إذ بزوالها يزول تخلفه وتقدم غيره وهذا يكاد لاينفك القلب عنه فان كان بحيث لو ألقى الأمر اليه ورد

الركوع إلى يوم القيامة وهكذا فى السجود والقيام والقعود والعبد المتيقظ يتصف فى ركوعه بصفة الراكعين منهم وفى السجود بصفة الساجدين وفى كل هيئة هكذا يكون كالواحد منهم وبينهم وفى غير الفريضة ينبغى للمصلى أن يمكث فى ركوعه متلذذا بالركوع غير مهتم بالرفع منه فان طرقته سآمة بحكم الجبلة استغفر منها ويستديم تلك الهيئة ويتطلع أن يذوق الخشوع اللائق بهذه الهيئة ليصير قلبه بلون الهيئة وربما يتراءى للراكع الحق أنه إن سبق همه فى حال الركوع أو السجود إلى

(١) حديث قال قثم بن العباس لما أراد هو والفضل أن يأتيا النبيّ صلى الله عليه وسلم فيسألانه أن يؤمرهما على الصدقة قالا لعليّ الحديث هكذا وقع للمصنف أنه قثم والفضل وإنما هو الفضل والمطلب ابن ربيعه كما رواه مسلم من حديث المطلب بن ربيعة بن الحارث قال اجتمع ربيعة بن الحارث والعباس بن عبد المطلب فقالا والله لو بعثنا هذين الغلامين قال لى وللفضل بن عباس ائتيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلماه فذكر الحديث (٢) حديث لاحسد إلا فى اثنتين الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وقد تقدم فى العلم (٣) حديث أبى كبشة مثل هذه الأمة مثل أربعة رجل آتاه الله مالا الحديث رواه ابن ماجه والترمذى وقال حسن صحيح

إلى اختياره لسعى فى إزالة النعمة عنه فهو حسود حسدا مذموما وإن كان تدعه التقوى عن إزالة ذلك فيفضى عما يجده فى طبعه من الارتياح إلى زوال النعمة عن محسوده مهما كان كارها لذلك من نفسه بعقله ودينه ولعله المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم « ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن : الحسد والظن والطيرة[1] » ثم قال « وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ » أى إن وجدت فى قلبك شيئا فلا تعمل به وبعيد أن يكون الانسان مريدا للحاق بأخيه فى النعمة فيعجز عنها ثم ينفك عن ميل إلى زوال النعمة إذ يجد لا محالة ترجيحا له على دوامها فهذا الحد من المنافسة يزاحم الحسد الحرام فينبغى أن يحتاط فيه فانه موضع الخطر وما من إنسان إلا وهو يرى فوق نفسه جماعة من معارفه وأقرانه يحب مساواتهم ويكاد ينجر ذلك إلى الحسد المحظور إن لم يكن قوى الايمان رزين التقوى ومهما كان محركه خوف التفاوت وظهور نقصانه عن غيره جره ذلك إلى الحسد المذموم وإلى ميل الطبع إلى زوال النعمة عن أخيه حتى ينزل هو إلى مساواته إذ لم يقدر هو أن يرتقى إلى مساواته بادراك النعمة وذلك لا رخصة فيه أصلا بل هو حرام سواء كان فى مقاصد الدين أو مقاصد الدنيا ولكن يعفى عنه فى ذلك ما لم يعمل به إن شاء الله تعالى وتكون كراهته لذلك من نفسه كفارة له فهذه حقيقة الحسد وأحكامه . وأما مراتبه فأربع : الأولى : أن يحب زوال النعمة عنه وإن كان ذلك لا ينتقل إليه وهذا غاية الخبث . الثانية : أن يحب زوال النعمة إليه لرغبته فى تلك النعمة مثل رغبته فى دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة أو سعة نالها غيره وهو يحب أن تكون له ومطلوبه تلك النعمة لا زوالها عنه ومكروهه فقد النعمة لا تنعم غيره بها . الثالثة : أن لا يشتهى عينها لنفسه بل يشتهى مثلها فان عجز عن مثلها أحب زوالها كيلا يظهر التفاوت بينهما . الرابعة : أن يشتهى لنفسه مثلها فان لم تحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان فى الدنيا والمندوب إليه إن كان فى الدين والثالثة فيها مذموم وغير مذموم والثانية أخف من الثالثة والأولى مذموم محض وتسمية الرتبة حسدا فيه تجوز وتوسع ولكنه مذموم لقوله تعالى ـ ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ـ فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنية عين ذلك فهو مذموم.

(بيان أسباب الحسد والمنافسة)

أما المنافسة فسببها حب ما فيه المنافسة فان كان ذلك أمرا دينيا فسببه حب الله تعالى وحب طاعته وإن كان دنيويا فسببه حب مباحات الدنيا والتنعم فيها وإنما نظرنا الآن فى الحسد المذموم ومداخله كثيرة جدا ولكن يحصر جملتها سبعة أبواب : العداوة والتعزز والكبر والتعجب والخوف من فوت المقاصد المحبوبة وحب الرياسة وخبث النفس وبخلها فانه مما يكره النعمة على غيره إما لأنه عدوه فلا يريد له الخير وهذا لا يختص بالأمثال بل يحسد الخسيس الملك بمعنى أنه يحب زوال نعمته لكونه مبغضا له بسبب إساءته إليه أو إلى من يحبه وإما أن يكون من حيث يعلم أنه يستكبر بالنعمة عليه وهو لا يطيق احتمال كبره وتفاخره لعزة نفسه وهو المراد بالتعزز وإما أن يكون فى طبعه أن يتكبر على المحسود ويمتنع ذلك عليه لنعمته وهو المراد بالتكبر وإما أن تكون النعمة عظيمة والمنصب عظيما فيتعجب من فوز مثله بمثل تلك النعمة وهو المراد بالتعجب وإما أن يخاف من فوات مقاصده بسبب نعمته بأن يتوصل بها إلى مزاحمته فى أغراضه وإما أن يكون يحب الرياسة التى تنبنى على الاختصاص بنعمة لا يساوى فيها وإما أن لا يكون بسبب من هذه الأسباب بل لخبث النفس وشحها بالخير لعباد الله تعالى ولا بد من شرح هذه الأسباب . السبب الأول : العداوة والبغضاء وهذا أشد أسباب الحسد

(١) حديث ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن : الحسد والظن والطيرة الحديث تقدم غير مرة .

(بيان أسباب الحسد والمنافسة)

الرفع منه ما وفى الهيئة حقها فيكون همه الهيئة مستغرقا فيها مشغولا بها عن غيرها من الهيآت فبذلك يتوفر حظه من بركة كل هيئة فان السرعة التى يتقاضى بها الطبع تسد باب الفتوح ويقف فى مهاب النفحات الإلهية حتى يتكامل حظ العبد فتنمحى آثاره بحسن الاسترسال ويستقر فى مقعد الوصال . وقيل فى الصلاة أربع هيآت وستة أذكار فالهيآت الأربع القيام والقعود والركوع والسجود والأذكار الستة التلاوة والتسبيح والحمد والاستغفار والدعاء والصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام فصارت

فان من آذاه شخص بسبب من الأسباب وخالفه فى غرض بوجه من الوجوه أبغضه قلبه وغضب عليه ورسخ فى نفسه الحقد والحقد يقتضى التشفى والانتقام فان عجز البغض عن أن يتشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان وربما يحيل ذلك على كرامة نفسه عند الله تعالى فمهما أصابت عدوه بلية فرح بها وظنها مكافأة له من جهة الله على بغضه وأنها لأجله ومهما أصابته نعمة ساءه ذلك لأنه ضد مراده وربما يخطر له أنه لا منزلة له عند الله حيث لم ينتقم له من عدوه الذى آذاه بل أنعم عليه. وبالجملة فالحسد يلزم البغض والعداوة ولا يفارقهما وإنما غاية التقى أن لا يبغى وأن يكره ذلك من نفسه فأما أن يبغض إنسانا ثم يستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا مما وصف الله تعالى الكفار به أعنى الحسد بالعداوة إذ قال الله تعالى ـ وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور . إن تمسسكم حسنة تسؤهم ـ الآية ، وكذلك قال تعالى ـ ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر ـ والحسد بسبب البغض ربما يفضى إلى التنازع والتقاتل واستغراق العمر فى إزالة النعمة بالحيل والسعاية وهتك الستر وما يجرى مجراه. السبب الثانى: التعزز وهو أن يثقل عليه أن يترفع عليه غيره فاذا أصاب بعض أمثاله ولاية أو علما أو مالا خاف أن يتكبر عليه وهو لا يطيق تكبره ولا تسمح نفسه باحتمال صلفه وتفاخره عليه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد رضى بمساواته مثلا ولكن لا يرضى بالترفع عليه. السبب الثالث: الكبر وهو أن يكون فى طبعه أن يتكبر عليه ويستصغره ويستخدمه ويتوقع منه الانقياد له والتابعة فى أغراضه فاذا نال نعمة خاف أن لا يحتمل تكبره ويترفع عن متابعته أو ربما يتشوف إلى مساواته أو إلى أن يرتفع عليه فيعود متكبرا بعد أن كان متكبرا عليه ومن التكبر والتعزز كان حسد أكثر الكفار لرسول الله ﷺ إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ رءوسنا فقالوا ـ لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ـ (١) أى كان لا يثقل علينا أن نتواضع له ونتبعه إذا كان عظيما وقال تعالى يصف قول قريش ـ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ـ كالاستحقار لهم والأنفة منهم. السبب الرابع: التعجب كما أخبر الله تعالى عن الأمم السالفة إذ قالوا ـ ما أنتم إلا بشر مثلنا ـ وقالوا ـ أنؤمن لبشرين مثلنا ـ ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون ـ فتعجبوا من أن يفوز برتبة الرسالة والوحى والقرب من الله تعالى بشر مثلهم فحسدوهم وأحبوا زوال النبوة عنهم جزعا أن يفضل عليهم من هو مثلهم فى الخلقة لا عن قصد تكبر وطلب رياسة وتقدم عداوة أو سبب آخر من سائر الأسباب وقالوا متعجبين ـ أبعث الله بشرا رسولا ـ وقالوا ـ لولا أنزل علينا الملائكة ـ وقال تعالى ـ أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ـ الآية . السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عونا له فى الانفراد بمقصوده ومن هذا الجنس تحاسد الضرات فى التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الإخوة فى التزاحم على نيل المنزلة فى قلب الأبوين للتوصل به إلى مقاصد الكرامة والمال وكذلك تحاسد التلميذين لأستاذ واحد على نيل المرتبة من قلب الأستاذ وتحاسد ندماء الملك وخواصه فى نيل المنزلة من قلبه للتوصل به إلى المال

(١) حديث سبب نزول قوله تعالى ـ لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ـ ذكره ابن اسحاق فى السيرة وإن قائل ذلك الوليد بن المغيرة قال أينزل على محمد وأترك وأنا كبير قريش وسيدها ويترك أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفى سيد ثقيف فنحن عظماء القريتين فأنزل الله فيما بلغنى هذه الآية ورواه أبو محمد بن أبى حاتم وابن مردويه فى تفسيريهما من حديث ابن عباس إلا أنهما قالا مسعود بن عمرو وفى رواية لابن مردويه حبيب بن عمير الثقفى وهو صحيف .

عشرة كاملة تفرق هذه العشرة على عشرة صفوف من الملائكة كل صف عشرة آلاف فيجتمع فى الركعتين ما يفرق على مائة ألف من الملائكة .

[الباب السابع والثلاثون فى وصف صلاة أهل القرب]

ونذكر فى هذا الفصل كيفية الصلاة بهيآتها وشروطها وآدابها الظاهرة والباطنة على الكمال بأقصى ما انتهى إليه فهمنا وعلمنا على الوجه مع الاعراض عن نقل الأقوال فى كل شئ من ذلك إذ فى ذلك كثرة ويخرج عن حد الاختصار والايجاز المقصود فنقول وبالله التوفيق : ينبغى للعبد أن يستعد للصلاة

والجاه وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة إذا كان غرضهما نيل المال بالقبول عندهم وكذلك تحاسد العالمين المتزاحمين على طائفة من المتفقهة محصورين إذ يطلب كل واحد منزلة فى قلوبهم للتوصل بهم إلى أغراض له . السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توصل به إلى المقصود وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون إذا غلب عليه حب الثناء واستفزه الفرح بما يمدح به من أنه واحد الدهر وفريد العصر فى فنه وأنه لا نظير له فانه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم لساءه ذلك وأحب موته أو زوال النعمة عنه التى بها يشاركه فى المنزلة من شجاعة أو علم أو عبادة أو صناعة أو جمال أو ثروة أو غير ذلك مما يتفرد هو به ويفرح بسبب تفرده وليس السبب فى هذا عداوة ولا تعززا ولا تكبرا على المحسود ولا خوف من فوات المقصود سوى محض الرياسة بدعوى الانفراد وهذا وراء ما بين آحاد العلماء من طلب الجاه والمنزلة فى قلوب الناس للتوصل إلى مقاصد سوى الرياسة وقد كان علماء اليهود ينكرون معرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به خيفة من أن تبطل رياستهم واستتباعهم مهما نسخ علمهم. السبب السابع: خبث النفس وشحها بالخير لعباد الله تعالى فانك تجد من لا يشتغل برياسة وتكبر ولا طلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله تعالى فيما أنعم الله به عليه يشق ذلك عليه وإذا وصف له اضطراب أمور الناس وإدبارهم وفوات مقاصدهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزانته ويقال البخيل من يبخل بمال نفسه والشحيح هو الذى يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله تعالى على عباده الذين ليس بينه وبينهم عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث فى النفس ورذالة فى الطبع عليه وقعت الجبلة ومعالجته شديدة لأن الحسد الثابت بسائر الأسباب أسبابه عارضة يتصور زوالها فيطمع فى إزالتها وهذا خبث فى الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر إزالته إذ يستحيل فى العادة إزالته فهذه هى أسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها فى شخص واحد فيعظم فيه الحسد بذلك ويقوى قوة لا يقدر معها على الإخفاء والمجاملة بل ينهتك حجاب المجاملة وتظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد سبب واحد منها .

(بيان السبب فى كثرة الحسد بين الأمثال والأقران والإخوة وبنى العم والأقارب وتأكده وقلته فى غيرهم وضعفه)

اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر بينهم الأسباب التى ذكرناها وإنما يقوى بين قوم تجتمع جملة من هذه الأسباب فيهم وتتظاهر إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه قد يمتنع عن قبول التكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين أقوام تجمعهم روابط يجتمعون بسببها فى مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض فاذا خالف واحد منهم صاحبه فى غرض من الأغراض نفر طبعه عنه وأبغضه وثبت الحقد فى قلبه فعند ذلك يريد أن يستحقره ويتكبر عليه ويكافئه على مخالفته لغرضه ويكره تمكنه من النعمة التى توصله إلى أغراضه وتترادف جملة من هذه الأسباب إذ لا رابطة بين شخصين فى بلدتين متنائيتين فلا يكون بينهما محاسدة وكذلك فى محلتين ، نعم إذا تجاورا فى مسكن أو سوق أو مدرسة أو مسجد توارد على مقاصد تتناقض فيها أغراضهما فيثور من التناقض التنافر والتباغض ومنه تثور بعيه أسباب الحسد ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز إلا بسبب آخر سوى الاجتماع فى الحرفة ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب

تبل دخول وقتها بالوضوء ولا يوقع الوضوء فى وقت الصلاة فذلك من المحافظة عليها ويحتاج فى معرفة الوقت إلى معرفة الزوال وتفاوت الأقدام لطول النهار وقصره ويعتبر الزوال بأن الظل مادام فى الانتقاص فهو النصف الأول من النهار فاذا أخذ الظل فى الازدياد فهو النصف الآخر وقد زالت الشمس وإذا عرف الزوال وأن الشمس على كم قدم تزول يعرف أول الوقت وآخره ووقت العصر ويحتاج إلى معرفة المنازل ليعلم طلوع الفجر ويعلم أوقات الليل وشرح ذلك يطول ويحتاج أن يفرد له باب فاذا دخل وقت الصلاة

والمرأة تحسد ضرّتها وسرّية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأنّ مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد إذ مقصد البزاز الثروة ولا يحصلها إلا بكثرة الزبون وإنما ينازعه فيه بزاز آخر إذ حريف البزاز لا يطلبه الاسكاف بل البزاز ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق فلا جرم يكون حسده للجار أكثر وكذلك الشجاع يحسد الشجاع ولا يحسد العالم لأنّ مقصده أن يذكر بالشجاعة ويشتهر بها وينفرد بهذه الخصلة ولا يزاحمه العالم على هذا الغرض وكذلك يحسد العالم العالم ولا يحسد الشجاع ثم حسد الواعظ للواعظ أكثر من حسده للفقيه والطبيب لأنّ التزاحم بينهما على مقصود واحد أخصّ فأصل هذه المحاسدات العداوة وأصل العداوة التزاحم بينهما على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهما ، نعم من اشتد حرصه على الجاه وأحب الصيت فى جميع أطراف العالم بما هو فيه فانه يحسد كل من هو فى العالم وإن بعد ممن يساهمه فى الخصلة التى يتفاخر بها ومنشأ جميع ذلك حب الدنيا فانّ الدنيا هى التى تضيق على المتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها وإنما مثال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته وأنبيائه وملكوت سمواته وأرضه لم يحسد غيره إذا عرف ذلك أيضا لأنّ المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعلمه ألف ألف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة واحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس وثمرة الاستفادة والافادة فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله تعالى وهو بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق أيضا فيما عند الله تعالى لأن أجل ما عند الله سبحانه من النعيم لذة لقائه وليس فيها ممانعة ومزاحمة ولا يضيق بعض الناظرين على بعض بل يزيد الأنس بكثرتهم ، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لأن المال أعيان وأجسام إذا وقعت فى يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أو نقص عنه لا محالة فيكون ذلك سببا للمحاسدة وإذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله تعالى لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره بها وأن يفرح بذلك والفرق بين العلم والمال أنّ المال لا يحلّ فى يد ما لم يرتحل عن اليد الأخرى والعلم فى قلب العالم مستقرّ ويحلّ فى قلب غيره بتعليمه من غير أن يرتحل من قلبه والمال أجسام وأعيان ولها نهاية فلو ملك الانسان جميع ما فى الأرض لم يبق بعده مال يتملكه غيره والعلم لا نهاية له ولا يتصوّر استيعابه فمن عود نفسه الفكر فى جلال الله وعظمته وملكوت أرضه وسمائه صار ذلك ألذ عنده من كل نعيم ولم يكن ممنوعا منه ولا مزاحما فيه فلا يكون فى قلبه حسد لأحد من الخلق لأنّ غيره أيضا لو عرف مثل معرفته لم ينقص من لذته بل زادت لذته بمؤانسته فتكون لذة هؤلاء فى مطالعة عجائب الملكوت على الدوام أعظم من لذة من ينظر إلى أشجار الجنة وبساتينها بالعين الظاهرة فان نعيم العارف وجنته معرفته التى هى صفة ذاته يأمن زوالها وهو أبدا يجنى ثمارها فهو بروحه وقلبه متغذ بفاكهة علمه وهى فاكهة غير مقطوعة ولا ممنوعة بل قطوفها دانية فهو وإن غمض العين الظاهرة فروحه أبدا ترتع فى جنة عالية ورياض زاهرة فان فرض كثرة فى العارفين لم يكونوا متحاسدين بل كانوا كما قال فيهم ربّ العالمين ـ ونزعنا ما فى صدورهم من غلّ إخوانا على سرر متقابلين ـ فهذا حالهم وهم بعد فى الدنيا فماذا يظنّ بهم عند انكشاف الغطاء ومشاهدة المحبوب فى العقبى فاذن لا يتصوّر أن يكون فى الجنة محاسدة ولا أن يكون بين أهل الجنة فى الدنيا محاسدة لأن الجنة لا مضايقة فيها ولا مزاحمة ولا تنال إلا بمعرفة الله تعالى التى لا مزاحمة فيها فى الدنيا أيضا فأهل الجنة بالضرورة برآء من الحسد فى الدنيا والآخرة جميعا بل الحسد من

يقدّم السنة الراتبة ففى ذلك سر وحكمة وذلك والله أعلم أنّ العبد تشعث باطنه وتفرق همه لما يلى به من المخالطة من الناس وقيامه بمهام المعاش أو سهو جرى بوضع الجبلة أو صرف هم إلى أكل أو نوم بمقتضى العادة فاذا قدّم السنة ينجذب باطنه إلى الصلاة ويتهيأ للمناجاة ويذهب بالسنة الراتبة أثر الغفلة والكدورة من الباطن فيصلح الباطن ويصير مستعدّا للفريضة فالسنة مقدمة صالحة يستنزل بها البركات وتطرق النفحات ثم يجدّد التوبة مع الله تعالى عند الفريضة عن كل ذنب عمله ومن الذنوب عامة وخاصة فالعامة الكبائر

صفات للبعدين عن سعة عليين إلى ضيق سجين ولذلك وسم به الشيطان اللعين وذكر من صفاته أنه حسد آدم عليه السلام على ماخصّ به من الاجتباء ولما دعى إلى السجود استكبر وأبى وتمرّد وعصى فقد عرفت أنه لاحسد إلاللتوارد على مقصود يضيق عن الوفاء بالكل ولهذا لاترى الناس يتحاسدون على النظر إلى زينة السماء ويتحاسدون على رؤية البساتين التى هى جزء يسير من جملة الأرض وكل الأرض لاوزن لها بالاضافة إلى السماء ولكن السماء لسعة الأقطار وافية بجميع الأبصار فلم يكن فيها تزاحم ولاتحاسد أصلا فعليك إن كنت بصيرا وعلى نفسك مشفقا أن تطلب نعمة لازحمة فيها ولذة لاكدر لها ولايوجد ذلك فى الدنيا إلافى معرفة الله عزوجلّ ومعرفة صفاته وأفعاله وعجائب ملكوت السموات والأرض ولاينال ذلك فى الآخرة إلابهذه المعرفة أيضا فان كنت لاتشتاق إلى معرفة الله تعالى ولم تجد لذتها وفتر عنك رأيك وضعفت فيها رغبتك فأنت فى ذلك معذور إذالعنين لايشتاق إلى لذة الوقاع والصبى لايشتاق إلى لذة الملك فانّ هذه لذات يختصّ بادراكها الرجال دون الصبيان والخنثين فكذلك لذة المعرفة يختصّ بادراكها الرجال ـ رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله ـ ولايشتاق إلى هذه اللذة غيرهم لأنّ الشوق بعد الذوق ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يعرف لم يشتق ومن لم يشتق لم يطلب ومن لم يطلب لم يدرك ومن لم يدرك بقى مع المحرومين فى أسفل السافلين ـ ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ـ .

(بيان الدواء الذى ينفى مرض الحسد عن القلب)

اعلم أنّ الحسد من الأمراض العظيمة للقلوب ولاتداوى أمراض القلوب إلابالعلم والعمل والعلم النافع لمرض الحسد هو أن تعرف تحقيقا أن الحسد ضرر عليك فى الدنيا والدين وأنه لاضرر فيه على المحسود فى الدنيا والدين بل ينتفع به فيهما ومهما عرفت هذا عن بصيرة ولم تكن عدوّ و نفسك وصديق عدوّك فارقت الحسد لامحالة أما كونه ضررا عليك فى الدين فهو أنك بالحسد سخطت قضاء الله تعالى و كرهت نعمته التى قسمها بين عباده وعدله الذى أقامه فى ملكه بخفى حكمته فاستنكرت ذلك واستبشعته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين الايمان وناهيك بهما جناية على الدين وقد انضاف إلى ذلك أنك غششت رجلا من المؤمنين وتركت نصيحته وفارقت أولياء الله وأنبياءه فى حبهم الخير لعباده تعالى وشاركت إبليس وسائر الكفار فى محبتهم للمؤمنين البلايا وزوال النعم وهذه خبائث فى القلب تأكل حسنات القلب كما تأكل النار الحطب وتمحوها كما يمحو الليل النهار وأما كونه ضررا عليك فى الدنيا فهو أنك تتألم بحسدك فى الدنيا أو تتعذب به ولاتزال فى كمد وغمّ إذ أعداؤك لايخليهم الله تعالى عن نعم يفيضها عليهم فلاتزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى مغموما محروما متشعب القلب ضيق الصدر قد نزل بك مايشتهيه الأعداء لك وتشتهيه لأعدائك فقد كنت تريد المحنة لعدوّك فتنجزت فى الحال محنتك وغمك نقدا ومع هذا فلا تزول النعمة عن المحسود بحسدك ولولم تكن تؤمن بالبعث والحساب لكان مقتضى الفطنة إن كنت عاقلا أن تحذر من الحسد لما فيه من ألم القلب ومساءته مع عدم النفع فكيف وأنت عالم بما فى الحسد من العذاب الشديد فى الآخرة فما أعجب من العاقل كيف يتعرّض لسخط الله تعالى من غير نفع يناله بل مع ضرر يحتمله وألم يقاسيه فيهلك دينه ودنياه من غير جدوى ولافائدة وأما أنه لاضرر على المحسود فى دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لاتزول عنه بحسدك بل ماقدره الله تعالى من إقبال ونعمة فلابدّ أن يدوم إلى أجل معلوم قدّره الله سبحانه فلاحيلة فى دفعه بل كل شىء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ولذلك شكانى من الأنبياء من امرأة ظالمة مستولية على الخلق فاوحى الله إليه فرّ من قدامها حتى تنقضى أيامها أى ماقدرناه فى الأزل

والصغائر مما أومأ إليه الشرع ونطق به الكتاب والسنة والخاصة ذنوب حال الشخص فكل عبد على قدر صفاء حاله، له ذنوب تلائم حاله ويعرفها صاحبها وقيل حسنات الأبرار سيئات المقربين. ثم لايصلى إلاجماعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تفضل صلاة الجماعة صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة » ثم يستقبل القبلة بظاهره والحضرة الإلهية بباطنه ويقرأ ـ قل أعوذ برب الناس ـ ويقرأ فى نفسه آية التوجه وهذا التوجه قبل الصلاة والاستفتاح قبل الصلاة لوجهه الظاهر بانصرافه إلى القبلة وتخصيص

لاسبيل إلى تغييره فاصبر حتى تنقضى المدة التى سبق القضاء بدوام إقباله فيها ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر فى الدنيا ولا يكون عليه إثم فى الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدى ، وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فانك أيضا لاتخلو عن عدو يحسدك فلو كانت النعمة تزول بالحسد لم يبق لله تعالى عليك نعمة ولا على أحد من الخلق ولا نعمة الايمان أيضا لأن الكفار يحسدون المؤمنين على الايمان . قال الله تعالى ـ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم ـ إذ مايريده الحسود لايكون ، نعم هو يضل بارادته الضلال لغيره فان إرادة الكفر كفر ، فمن اشتهى أن تزول النعمة عن المحسود بالحسد فكأنما يريد أن يسلب نعمة الايمان بحسد الكفار وكذا سائر النعم ، وإن اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا غاية الجهل والغباوة فكل واحد من حمق الحساد أيضا يشتهى أن يخص بهذه الخاصية ولست بأولى من غيرك فنعمة الله تعالى عليك فى أن لم تزل النعمة بالحسد مما يجب عليك شكرها وأنت بجهلك تكرهها . وأما أن المحسود ينتفع به فى الدين والدنيا فواضح . أما منفعته فى الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لاسيما إذا أخرجك الحسد إلى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهذه هدايا تهديها إليه : أعنى أنك بذلك تهدى إليه حسناتك حتى تلقاه يوم القيامة مفلسا محروما عن النعمة كما حرمت فى الدنيا عن النعمة فكأنك أردت زوال النعمة عنه فلم تزل . نعم كان لله عليه نعمة إذ وفقك للحسنات فنقلتها إليه فأضفت إليه نعمة إلى نعمة وأضفت إلى نفسك شقاوة إلى شقاوة . وأما منفعته فى الدنيا فهو أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وغمهم وشقاوتهم وكونهم معذبين مغمومين ولا عذاب أشد مما أنت فيه من ألم الحسد وغاية أمانى أعدائك أن يكونوا فى نعمة وأن تكون فى غم وحسرة بسببهم وقد فعلت بنفسك ماهو مرادهم ولذلك لايشتهى عدوك موتك بل يشتهى أن تطول حياتك ولكن فى عذاب الحسد لتنظر إلى نعمة الله عليه فينقطع قلبك حسدا ، ولذلك قيل :

لامات أعداؤك بل خلدوا ... حتى يروا فيك الذى يكمد

لازلت محسودا على نعمة ... فانما الكامل من يحسد

فرح عدوك بغمك وحسدك أعظم من فرحه بنعمته ولو علم خلاصك من ألم الحسد وعذابه لكان ذلك أعظم مصيبة وبلية عنده فما أنت فيما تلازمه من غم الحسد إلا كما يشتهيه عدوك فاذا تأملت هذا عرفت أنك عدو نفسك وصديق عدوك إذا تعاطيت ماتضررت به فى الدنيا والآخرة وانتفع به عدوك فى الدنيا والآخرة وصرت مذموما عند الخالق والخلائق شقيا فى الحال والمآل ونعمة المحسود دائمة شئت أم أبيت باقية ثم لم تقتصر على تحصيل مراد عدوك حتى وصلت إلى إدخال أعظم سرور على إبليس الذى هو أعدى أعدائك لأنه لما رآك محروما من نعمة العلم والورع والجاه والمال الذى اختص به عدوك عنك خاف أن تحب ذلك له فتشاركه فى الثواب بسبب المحبة لأن من أحب الخير للمسلمين كان شريكا فى الخير ومن فاته اللحاق بدرجة الأكابر فى الدين لم يفته ثواب الحب لهم مهما أحب ذلك فخاف إبليس أن تحب ما أنعم الله به على عبده من صلاح دينه ودنياه فتفوز بثواب الحب فبغضه إليك حتى لاتلحقه بحبك كما لم تلحقه بعملك . وقد قال أعرابى للنبى صلى الله عليه وسلم «يارسول الله الرجل يحب القوم ولما يلحق بهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم : المرء مع من أحب[1]» وقام أعرابى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب فقال « يارسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها؟

(١) حديث الرجل يحب القوم ولما يلحق بهم فقال هو مع من أحب متفق عليه من حديث ابن مسعود

جهته بالتوجه دون جهة الصلاة ثم يرفع يديه حذو منكبيه بحيث تكون كفاه حذو منكبيه وإبهاماه عند شحمة أذنيه ورءوس الأصابع مع الأذنين ويضم الأصابع وان نشرها جاز والضم أولى فانه قبل النشر نشر الكف لانشر الأصابع ويكبر ولا يدخل بين باء أكبر ورائه ألفا ويجزم أكبر ويجعل المد فى الله ولا يبالغ فى ضم الهاء من الله ولا يبتدئ بالتكبير إلا إذا استقرت اليدان حذو المنكبين ويرسلهما مع التكبير من غير نفض فالوقار إذا سكن القلب تشكلت به الجوارح وتأيدت بالأولى

قال ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صيام إلا أنى أحب الله ورسوله فقال صلى الله عليه وسلم أنت مع من أحببت (١) » قال أنس فما فرح المسلمون بعد إسلامهم كفرحهم يومئذ إشارة إلى أن أكبر بغيتهم كانت حب الله ورسوله قال أنس فنحن نحب رسول الله وأبا بكر وعمر ولا نعمل مثل عملهم ونرجو أن نكون معهم . وقال أبو موسى قلت « يارسول الله الرجل يحب المصلين ولا يصلى ويحب الصوام ولا يصوم حتى عد أشياء فقال النبى صلى الله عليه وسلم هو مع من أحب (٢) » وقال رجل لعمر بن عبد العزيز إنه كان يقال إن استطعت أن تكون عالما فكن عالما فان لم تستطع أن تكون عالما فكن متعلما فان لم تستطع أن تكون متعلما فأحبهم فان لم تستطع فلا تبغضهم فقال سبحان الله لقد جعل الله لنا مخرجا فانظر الآن كيف حسدك إبليس فقوت عليك ثواب الحب ثم لم يقنع به حتى بغض إليك أخاك وحملك على الكراهة حتى أثمت وكيف لا وعساك تحاسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطىء فى دين الله تعالى وينكشف خطؤه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأى إثم يزيد على ذلك فليتك إذ فاتك اللحاق به ثم اغتممت بسببه سلمت من الاثم وعذاب الآخرة وقد جاء فى الحديث « أهل الجنة ثلاثة : المحسن والمحب له والكاف عنه (٣) » أى من يكف عنه الأذى والحسد والبغض والكراهة فانظر كيف أبعدك إبليس عن جميع المداخل الثلاثة حتى لا تكون من أهل واحد منها ألبتة فقد نفذ فيك حسد إبليس وما نفذ حسدك فى عدوك بل على نفسك بل لو كوشفت بحالك فى يقظة أو منام لرأيت نفسك أيها الحاسد فى صورة من يرمى سهما إلى عدوه ليصيب مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقته اليمنى فيقلعها فيزيد غضبه فيعود ثانية فيرمى أشد من الأولى فيرجع إلى عينه الأخرى فيعميها فيزداد غيظه فيعود ثالثة فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم فى كل حال وهو إليه راجع مرة بعد أخرى وأعداؤه حوله يفرحون به ويضحكون عليه وهذا حال الحسود وسخرية الشيطان منه بل حالك فى الحسد أقبح من هذا لأن الرمية العائدة لم تفوت إلا العينين ولو بقيتا لفاتتا بالموت لامحالة والحسد يعود بالاثم والاثم لا يفوت بالموت ولعله يسوقه إلى غضب الله وإلى النار فلأن تذهب عينه فى الدنيا خير له من أن تبقى له عين يدخل بها النار فيقلعها لهيب النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذ أراد زوال النعمة عن المحسود فلم يزلها عنه ثم أزالها عن الحاسد إذ السلامة من الاثم نعمة والسلامة من الغم والكمد نعمة قد زالتا عنه تصديقا لقوله تعالى ـ ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله ـ وربما يبتلى بعين مايشتهيه لعدوه وقلما يشمت شامت بمساءة إلا ويبتلى بمثلها حتى قالت عائشة رضى الله عنها : ماتمنيت لعثمان شيئا إلا نزل بى حتى لو تمنيت له القتل لقتلت ، فهذا إثم الحسد نفسه فكيف مايجر إليه الحسد من الاختلاف وجحود الحق وإطلاق اللسان واليد بالفواحش فى التشفى من الأعداء وهو الداء الذى فيه هلك الأمم السالفة ، فهذه هى الأدوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفأت نار الحسد من قلبه وعلم أنه مهلك نفسه ومفرح عدوه ومسخط ربه ومنغص عيشه . وأما العمل النافع فيه فهو أن يحكم الحسد فكل مايتقاضاه الحسد من قول وفعل فينبغى أن يكلف نفسه نقيضه فان بعثه الحسد على القدح فى محسوده كلف لسانه المدح له والثناء عليه وإن حمله على التكبر عليه ألزم نفسه التواضع له والاعتذار إليه وإن بعثه على كف الإنعام

والأصوب ويجمع بين نية الصلاة والتكبير بحيث لا يغيب عن قلبه حالة التكبير أنه يصلى الصلاة بعينها . وحكى عن الجنيد أنه قال لكل شىء صفوة وصفوة الصلاة التكبيرة الأولى وإنما كانت التكبيرة صفوة لأنها موضع النية وأول الصلاة . قال أبو نصر السراج سمعت ابن سالم يقول النية بالله لله ومن الله والآفات التى تدخل فى صلاة العبد بعد النية من العدو ونصيب العدو وإن كثر لا يوازن بالنية التى هى لله بالله وإن قل . وسئل أبو سعيد الخراز كيف الدخول فى الصلاة ؟ فقال هو أن تقبل على الله تعالى

(١) حديث سؤال الأعرابى متى الساعة فقال ما أعددت لها الحديث متفق عليه من حديث أنس

(٢) حديث أبى موسى قلت يارسول الله الرجل يحب المصلين ولا يصلى الحديث وفيه هو مع من أحب متفق عليه من حديث بلفظ آخر مختصرا الرجل يحب القوم ولما يلحق بهم قال المرء مع من أحب.

(٣) حديث أهل الجنة ثلاثة : المحسن والمحب له والكاف عنه لم أجد له أصلا .

عليه ألزم نفسه الزيادة فى الانعام عليه فمهما فعل ذلك عن تكلف وعرفه المحسود طاب قلبه وأحبه ومهما ظهر حبه عاد الحاسد فأحبه وتولد من ذلك الموافقة التى تقطع مادة الحسد لأن التواضع والثناء والمدح وإظهار السرور بالنعمة يستجلب قلب المنعم عليه ويسترقه ويستعطفه ويحمله على مقابلة ذلك بالاحسان ثم ذلك الاحسان يعود إلى الأول فيطيب قلبه ويصير ماتكلفه أولا طبعا آخرا ولا يصدنه عن ذلك قول الشيطان له لو تواضعت وأثنيت عليه حملك العدو على العجز أو على النفاق أو الخوف وأن ذلك مذلة ومهانة وذلك من خدع الشيطان ومكايده بل المجاملة تكلفا كانت أو طبعا تكسر سورة العداوة من الجانبين وتقل مرغوبها وتعود القلوب التآلف والتحاب وبذلك تستريح القلوب من ألم الحسد وغم التباغض فهذه هى أدوية الحسد وهى نافعة جدا إلا إنها مرة على القلوب جدا ولكن النفع فى الدواء المر لمن لم يصبر على مرارة الدواء لم ينل حلاوة الشفاء وإنما تهون مرارة هذا الدواء أعنى التواضع للأعداء والتقرب إليهم بالمدح والثناء بقوة العلم بالمعانى التى ذكرناها وقوة الرغبة فى ثواب الرضا بقضاء الله تعالى وحب ما أحبه وعزة النفس وترفعها عن أن يكون فى العالم شىء على خلاف مرادها جهل وعند ذلك يريد مالا يكون إذ لا مطمع فى أن يكون ما يريد وفوات المراد ذل وخسة ولا طريق إلى الخلاص من هذا الذل إلا بأحد أمرين إما بأن يكون ما تريد أو بأن تريد ما يكون والأول ليس إليك ولا مدخل للتكلف والمجاهدة فيه وأما الثانى فللمجاهدة فيه مدخل وتحصيله بالرياضة ممكن فيجب تحصيله على كل عاقل هذا هو الدواء الكلى فأما الدواء المفصل فهو تتبع أسباب الحسد من الكبر وغيره وعزة النفس وشدة الحرص على مالا يغنى وسيأتى تفصيل مداواة هذه الأسباب فى مواضعها إن شاء الله تعالى فانها مواد هذا المرض ولا ينقمع المرض إلا بقمع المادة فان لم تقمع المادة لم يحصل بما ذكرناه إلا تسكين وتطفئة ولا يزال يعود مرة بعد أخرى ويطول الجهد فى تسكينه مع بقاء مواده فانه مادام محبا للجاه فلا بد وأن يحسد من استأثر بالجاه والمنزلة فى قلوب الناس دونه ويغمه ذلك لا محالة وإنما غايته أن يهون الغم على نفسه ولا يظهر بلسانه ويده فأما الخلو عنه رأسا فلا يمكنه والله الموفق.

(بيان القدر الواجب فى نفى الحسد عن القلب)

اعلم أن المؤذى ممقوت بالطبع ومن آذاك فلا يمكنك أن لا تبغضه غالبا فاذا تيسرت له نعمة فلا يمكنك أن لا تكرهها له حتى يستوى عندك حسن حال عدوك وسوء حاله بل لا تزال تدرك فى النفس بينهما تفرقة ولا يزال الشيطان ينازعك إلى الحسد له ولكن إن قوى ذلك فيك حتى بعثك على إظهار الحسد بقول أو فعل بحيث يعرف ذلك من ظاهرك بأفعالك الاختيارية فأنت حسود عاص بحسدك وإن كففت ظاهرك بالكلية إلا أنك بباطنك تحب زوال النعمة وليس فى نفسك كراهة لهذه الحالة فأنت أيضا حسود عاص لأن الحسد صفة القلب لا صفة الفعل قال الله تعالى ـ ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ـ وقال عز وجل ـ ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ـ وقال ـ إن تمسسكم حسنة تسؤهم ـ أما الفعل فهو غيبة وكذب وهو عمل صادر عن الحسد وليس هو عين الحسد بل محل الحسد القلب دون الجوارح نعم هذا الحسد ليس مظلمة يجب الاستحلال منها بل هو معصية بينك وبين الله تعالى وإنما يجب الاستحلال من الأسباب الظاهرة على الجوارح فأما إذا كففت ظاهرك وألزمت مع ذلك قلبك كراهة ما يترشح منه بالطبع من حب زوال النعمة حتى كأنك تمقت نفسك على ما فى طبعها فتكون تلك الكراهة من جهة العقل فى مقابلة الميل من جهة الطبع فقد أديت الواجب عليك ولا يدخل تحت اختيارك فى أغلب الأحوال أكثر من هذا فأما تغيير الطبع ليستوى عنده المؤذى والمحسن ويكون فرحه أو غمه بما تيسر لهما من نعمة أو تنصب عليهما من بلية سواء فهذا مما لا يطاوع الطبع عليه مادام

إقبالك عليه يوم القيامة ووقوفك بين يدى الله ليس بينك وبينه ترجمان وهو مقبل عليك وأنت تناجيه وتعلم بين يدى من أنت واقف فانه الملك العظيم . وقيل لبعض العارفين كيف تكبر التكبيرة الأولى فقال ينبغى إذا قلت الله أكبر أن يكون مصحوبك فى الله التعظيم مع الألف والهيبة مع اللام والمراقبة والقرب مع الهاء . واعلم أن من الناس من إذا قال الله أكبر غاب فى مطالعة العظمة والكبرياء وامتلأ باطنه نورا وصار الكون بأسره فى فضاء شرح صدره كفردلة بأرض فلاة

ملتفتا إلى حظوظ الدنيا إلا أن يصير مستغرقا بحب الله تعالى مثل السكران الواله فقد ينتهى أمره إلى أن لا يلتفت قلبه إلى تفاصيل أحوال العباد بل ينظر إلى الكل بعين واحدة وهى عين الرحمة ويرى الكل عباد الله وأفعالهم أفعالا لله ويراهم مسخرين وذلك إن كان فهو كالبرق الخاطف لا يدوم ثم يرجع القلب بعد ذلك إلى طبعه ويعود العدو إلى منازعته أعنى الشيطان فانه ينازع بالوسوسة فمهما قابل ذلك بكراهته وألزم قلبه هذه الحالة فقد أدى ما كلفه . وقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يأثم إذا لم يظهر الحسد على جوارحه لما روى عن الحسن أنه سئل عن الحسد فقال غمه فانه لا يضرك مالم تبده. وروى عنه موقوفا ومرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاثة لا يخلو منهن المؤمن وله منهن مخرج فمخرجه من الحسد أن لا يبغى» والأولى أن يحمل هذا على ماذكرناه من أن يكون فيه كراهة من جهة الدين والعقل فى مقابلة حب الطبع لزوال نعمة العدو وتلك الكراهة تمنعه من البغى والإيذاء فان جميع ماورد من الأخبار فى ذم الحسد يدل ظاهره على أن كل حاسد آثم ثم الحسد عبارة عن صفة القلب لا عن الأفعال فكل من يحب إساءة مسلم فهو حاسد فاذن كونه آثما بمجرد حسد القلب من غير فعل هو فى محل الاجتهاد والأظهر ماذكرناه من حيث ظواهر الآيات والأخبار ومن حيث المعنى إذ يبعد أن يعفى عن العبد فى إرادته إساءة مسلم واشتماله بالقلب على ذلك من غير كراهة وقد عرفت من هذا أن لك فى أعدائك ثلاثة أحوال : أحدها أن تحب مساءتهم بطبعك وتكره حبك لذلك وميل قلبك إليه بعقلك وتمقت نفسك عليه وتود لو كانت لك حيلة فى إزالة ذلك الميل منك وهذا معفو عنه قطعا لأنه لا يدخل تحت الاختيار أكثر منه . الثانى أن تحب ذلك وتظهر الفرح بمساءته إما بلسانك أو بجوارحك فهذا هو الحسد المحظور قطعا . الثالث وهو بين الطرفين أن تحسد بالقلب من غير مقت لنفسك على حسدك ومن غير إنكار منك على قلبك ولكن تحفظ جوارحك عن طاعة الحسد فى مقتضاه وهذا فى محل الخلاف والظاهر أنه لا يخلو عن إثم بقدر قوة ذلك الحب وضعفه والله تعالى أعلم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

﴿ كتاب ذم الدنيا ﴾

(وهو الكتاب السادس من ربع المهلكات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى عرف أولياءه غوائل الدنيا وآفاتها . وكشف لهم عن عيوبها وعوراتها حتى نظروا فى شواهدها وآياتها ووزنوا بحسناتها سيئاتها فعلموا أنه يزيد منكرها على معروفها ولا يفى مرجوها بمخوفها ولا يسلم طلوعها من كسوفها ولكنها فى صورة امرأة مليحة تستميل الناس بجمالها ولها أسرار سوء قبائح تهلك الراغبين فى وصالها ثم هى فرارة عن طلابها شحيحة بإقبالها وإذا أقبلت لم تؤمن شرها ووبالها إن أحسنت ساعة أساءت سنة وإن أساءت مرة جعلتها سنة فدوائر إقبالها على التقارب دائرة وتجارة بنيها خاسرة بائرة وآفاتها على التوالى لصدور طلابها راشقة ومجارى أحوالها بذل طالبيها ناطقة فكل مغرور بها إلى الذل مصيره وكل متكبر بها إلى التحسر مسيره شأنها الهرب من طالبها والطلب لهاربها ومن خدمها فاتته ومن أعرض عنها واتته لا يخلو صفوها عن شوائب الكدورات ولا ينفك سرورها عن للنغصات سلامتها تعقب السقم وشبابها يسوق إلى الهرم ونعيمها لا يثمر إلا الحسرة والندم فهى خداعة مكارة طيارة فرارة لا تزال تتزين لطلابها حتى إذا صاروا من أحبابها كشرت لهم عن أنيابها وشوشت عليهم مناظم أسبابها وكشفت لهم عن مكنون عجابها فأذاقتهم قواتل سمامها

ثم تلقى الخردلة لما يخشى من الوسوسة وحديث النفس وما يتخايل فى الباطن من الكون الذى صار بمثابة الخردلة فألقيت فكيف تزاحم الوسوسة وحديث النفس مثل هذا العبد وقد تزاحم مطالعة العظمة والغيبوبة فى ذلك كون النية غير أنه لغاية لطف الحال يختص الروح بمطالعة العظمة والقلب يتميز بالنية فتكون النية موجودة بألطف صفاتها مندرجة فى نور العظمة اندراج الكواكب فى ضوء الشمس ثم يقبض بيده اليمنى يده اليسرى ويجعلهما بين السرة والصدر واليمنى

ورشقتهم

ورشقتهم بصوائب سهامها بينا أصحابها منها فى سرور وإنعام إذولت عنهم كأنها أضغاث أحلام ثم عكرت عليهم بدواهيها فطحنتهم طحن الحصيد ووارتهم فى أكفانهم تحت الصعيد إن ملكت واحدا منهم جميع ماطلعت عليه الشمس جعلته حصيدا كأن لم يغن بالأمس تمنى أصحابها سرورا وتعدهم غرورا حتى يأملون كثيرا ويبنون قصورا فتصبح قصورهم قبورا وجمعهم بورا وسعيهم هباء منثورا ودعاؤهم ثبورا هذه صفتها وكان أمر الله قدرا مقدورا، والصلاة والسلام على محمد عبده ورسوله المرسل إلى العالمين بشيرا ونذيرا وسراجا منيرا وعلى من كان من أهله وأصحابه له فى الدين ظهيرا وعلى الظالمين نصيرا وسلم تسليما كثيرا.

[أما بعد] فانّ الدنيا عدوّة لله وعدوّة لأولياء الله وعدوة لأعداء الله أما عداوتها لله فانها قطعت الطريق على عباد الله ولذلك لم ينظر الله إليها منذ خلقها ،وأما عداوتها لأولياء الله عز وجل فانها تزينت لهم بزينتها وعمتهم بزهرتها ونضارتها حتى تجرعوا مرارة الصبر فى مقاطعتها ،وأما عداوتها لأعداء الله فانها استدرجتهم بمكرها وكيدها فاقتنصتهم بشبكتها حتى وثقوا بها وعوّلوا عليها فخذلتهم أحوج ماكانوا إليها فاجتنوا منها حسرة تتقطع دونها الأكباد ثم حرمتهم السعادة أبد الآباد فهم على فراقها يتحسرون ومن مكايدها يستغيثون ولايغاثون بل يقال لهم ـ اخسؤا فيها ولاتكلمون ـ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينصرون ـ وإذا عظمت غوائل الدنيا وشرورها فلابد أولا من معرفة حقيقة الدنيا وماهى وما الحكمة فى خلقها مع عداوتها وما مدخل غرورها وشرورها فانّ من لايعرف الشر لايتقيه ويوشك أن يقع فيه ونحن نذكر ذم الدنيا وأمثلتها وحقيقتها وتفصيل معانيها وأصناف الأشغال المتعلقة بها ووجه الحاجة إلى أصولها وسبب انصراف الخلق عن الله بسبب التشاغل بفضولها إن شاء الله تعالى وهو المعين على مايرتضيه.

(بيان ذمّ الدنيا)

الآيات الواردة فى ذم الدنيا وأمثلتها كثيرة وأكثر القرآن مشتمل على ذم الدنيا وصرف الخلق عنها ودعوتهم إلى الآخرة بل هو مقصود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يبعثوا إلا لذلك فلاحاجة إلى الاستشهاد بآيات القرآن لظهورها وإنما نورد بعض الأخبار الواردة فيها فقد روى «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على شاة ميتة فقال: أترون هذه الشاة هينة على أهلها؟ قالوا من هوانها ألقوها قال والذى نفسى بيده للدنيا أهون على الله من هذه الشاة على اهلها ولو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ماسقى كافرا منها شربة ماء [1]» وقال صلى الله عليه وسلم «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر [2]» وقال رسول الله ﷺ «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان لله منها [3]» وقال أبو موسى الأشعرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب دنياه أضر بآخرته ومن أحب آخرته أضر بدنياه فآثروا مايبقى على مايفنى [4]» وقال صلى الله عليه وسلم «حب الدنيا رأس كل خطيئة [5]»

(١) حديث مر على شاة ميتة فقال أترون هذه الشاة هينة على صاحبها الحديث ابن ماجه والحاكم وصحح إسناده من حديث سهل بن سعد وآخره عند الترمذى وقال حسن صحيح ورواه الترمذى وابن ماجه من حديث المستورد بن شداد دون هذه القطعة الأخيرة ولمسلم نحوه من حديث جابر (٢) حديث الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر مسلم من حديث أبى هريرة (٣) حديث الدنيا ملعونة ملعون ما فيها الترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث أبى هريرة وزاد إلا ذكر الله وماوالاه وعالم ومتعلم (٤) حديث أبى موسى الأشعرى من أحب دنياه أضر بآخرته الحديث أحمد والبزار والطبرانى وابن حبان والحاكم وصححه (٥) حديث حب الدنيا رأس كل خطيئة ابن أبى الدنيا فى ذم الدنيا والبيهقى فى شعب الايمان من طريقه من رواية الحسن مرسلا.

لكرامتها تجعل فوق اليسرى ويعد للسبحة والوسطى على الساعد ويقبض بالثلاثة البواقى اليسرى من الطرفين وقد فسر أمير المؤمنين على رضى الله عنه قوله تعالى ـ فصل لربك وانحر ـ قال إنه وضع اليمنى على الشمال تحت الصدر وذلك أن تحت الصدر عرقا يقال له الناحر أى ضع يدك على الناحر وقال بعضهم وانحر أى استقبل القبلة بنحرك وفى ذلك سرّ خفى يكاشف به من وراء أستار الغيب وذلك أن الله تعالى بلطيف حكمته خلق الآدمى وشرفه وكرمه وجعله محل نظره ومورد وحيه ونخبة ما فى أرضه

وقال زيد بن أرقم : كنا مع أبى بكر الصديق رضى الله عنه فدعا بشراب فأتى بماء وعسل فلما دناه من فيه بكى حتى أبكى أصحابه وسكتوا وماسكت ثم عاد وبكى حتى ظنوا أنهم لايقدرون على مسألته قال ثم مسح عينيه فقالوا ياخليفة رسول الله ماأبكاك قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأيته يدفع عن نفسه شيئاولم أرمعه أحدا فقلت يارسول الله ماالذى تدفع عن نفسك قال « هذه الدنيا مثلت لى فقلت لها إليك عنى ثم رجعت فقالت إنك إن أفلت منى لم يفلت منى من بعدك(١) » وقال صلى الله عليه وسلم «ياعجبا كل العجب للمصدق بدار الخلود وهو يسعى لدار الغرور(٢) »وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف على مزبلة فقال « هلموا إلى الدنيا وأخذ خرقة قد بليت على تلك المزبلة وعظاما قد نخرت فقال هذه الدنيا (٣) » وهذه إشارة إلى أن زينة الدنيا ستخلق مثل تلك الخرق وأن الأجسام التى ترى بها ستصير عظاما بالية وقال صلى الله عليه وسلم «إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون إن بنى إسرائيل لما بسطت لهم الدنيا ومهدت تاهوا فى الحلية والنساء والطيب والثياب (٤) » وقال عيسى عليه السلام : لاتتخذوا الدنيا رباً فتتخذكم عبيدا اكنزوا كنزكم عند من لايضيعه فان صاحب كنز الدنيا يخاف عليه الآفة وصاحب كنز الله لايخاف عليه الآفة وقال عليه أفضل الصلاة والسلام «يامعشر الحواريين إنى قد كبت لكم الدنيا على وجهها فلا تنعشوها بعدى فان من خبث الدنيا أن عصى الله فيها وإن من خبث الدنيا أن الآخرة لاتدرك إلا بتركها ألافا عبروا الدنيا ولاتعمروها واعلموا أن أصل كل خطيئة حب الدنيا ورب شهوة ساعة أورثت أهلها حزنا طويلا وقال أيضا: بطحت لكم الدنيا وجلستم على ظهرها فلاينازعنكم فيها الملوك والنساء فأما الملوك فلاتنازعوهم الدنيا فانهم لن يعرضوا لكم ماتركتموهم ودنياهم وأما النساء فاتقوهن بالصوم والصلاة وقال أيضا الدنيا طالبة ومطلوبة فطالب الآخرة تطلبه الدنيا حتى يستكمل فيها رزقه وطالب الدنيا تطلبه الآخرة حتى يجىء الموت فيأخذ بعنقه . وقال موسى بن يسار قال النبى ﷺ « إن الله عز وجل لم يخلق خلقا أبغض إليه من الدنيا وإنه منذ خلقها لم ينظر إليها (٥) » وروى أن سليمان بن داود عليهما السلام مر فى موكبه والطير تظله والجن والإنس عن يمينه وشماله قال فمر بعابد من بنى إسرائيل فقال والله ياابن داود لقد آتاك الله ملكا عظيما قال فسمع سليمان وقال: لتسبيحة فى صحيفة مؤمن خير مما أعطى ابن داود فان ماأعطى ابن داود يذهب والتسبيحة تبقى وقال صلى الله عليه وسلم « ألهاكم التكاثر يقول ابن آدم مالى مالى وهل لك من مالك إلا ماأكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأبقيت (٦) »

(١) حديث زيد بن أرقم كنا مع أبى بكر فدعا بشراب فأتى بماء وعسل فلما أدناه من فيه بكى الحديث وفيه كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأيته يدفع عن نفسه شيئا الحديث البزاز بسند ضعيف بنحوه والحاكم وصحح إسناده وابن أبى الدنيا والبيهقى من طريقه بلفظه (٢) حديث ياعجبا كل العجب للمصدق بدار الخلود وهو يسعى لدار الغرور ابن أبى الدنيا من حديث أبى جرير مرسلا (٣) حديث إنه وقف على مزبلة فقال هلموا إلى الدنيا الحديث ابن أبى الدنيا فى ذم الدنيا والبيهقى فى شعب الإيمان من طريقه من رواية ابن ميمون اللخمى مرسلا وفيه بقية بن الوليد وقد عنعنه وهو مدلس (٤) حديث إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون الحديث الترمذى وابن ماجه من حديث أبى سعيد دون قوله إن بنى إسرائيل الخ والشطر الأول متفق عليه ورواه ابن أبى الدنيا من حديث الحسن مرسلا بالزيادة التى فى آخره (٥) حديث موسى بن يسار إن الله جل ثناؤه لم يخلق خلقا أبغض إليه من الدنيا وإنه منذ خلقها لم ينظر إليها ابن أبى الدنيا من هذا الوجه بلاغا والبيهقى فى الشعب من طريقه وهو مرسل (٦) حديث الحاكم

وسمائه روحانيا وجسمانيا أرضيا وسماويا منتصب القامة مرتفع الهيئة فنصفه الأعلى من حد الفؤاد مستودع أسرار السموات ونصفه الأسفل مستودع أسرار الأرض فمحل نفسه ومركزها النصف الأسفل ومحل روحه الروحانى والقلب النصف الأعلى فجواذب الروح مع جواذب النفس يتطاردان ويتحاربان وباعتبار تطاردهما وتغالبهما تكون لمة الملك ولمة الشيطان ووقت الصلاة يكثر التطارد لوجود التجاذب بين الإيمان والطبع فيكاشف للمصلى الذى صار قلبه سماويا مترددا بين الفناء والبقاء لجواذب

قال صلى الله عليه وسلم « إن الدنيا دار من لادار له ومال من لامال له ولها يجمع من لاعقل له وعليها يعادى من لاعلم له وعليها يحسد من لافقه له ولها يسعى من لايقين له (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « من أصبح والدنيا أكبر همه فليس من الله فى شىء وألزم الله قلبه أربع خصال: هما لاينقطع عنه أبدا وشغلا لايتفرغ منه أبدا وفقرا لايبلغ غناه أبدا وأملا لايبلغ منتهاه أبدا (٢) » وقال أبو هريرة قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « ياأبا هريرة ألا أريك الدنيا جميعها بما فيها فقلت بلى يارسول الله فأخذ بيدى وأتى بى واديا من أودية المدينة فاذا مزبلة فيها رءوس أناس وعذرات وخرق وعظام ثم قال ياأبا هريرة هذه الرءوس كانت تحرص كحرصكم وتأمل كأملكم ثم هى اليوم عظام بلا جلد ثم هى صائرة رمادا وهذه العذرات هى ألوان أطعمتهم اكتسبوها من حيث اكتسبوها ثم قذفوها فى بطونهم فأصبحت والناس يتحامونها وهذه الخرق البالية كانت رياشهم ولباسهم فأصبحت والرياح تصفقها وهذه العظام عظام دوابهم التى كانوا ينتجعون عليها أطراف البلاد فمن كان باكيا على الدنيا فليبك قال فما برحنا حتى اشتد بكاؤنا (٣) » ويروى أن الله عز وجل لما أهبط آدم إلى الأرض قال له ابن للخراب ولد للفناء . وقال داود بن هلال مكتوب فى صحف إبراهيم عليه السلام: يادنيا ما أهونك على الأبرار الذين تصنعت وتزينت لهم إنى قذفت فى قلوبهم بغضك والصدود عنك وما خلقت خلقا أهون على منك كل شأنك صغير وإلى الفناء يصير قضيت عليك يوم خلقتك أن لاتدومى لأحد ولا يدوم لك أحد وإن بخل بك صاحبك وشح عليك، طوبى للأبرار الذين أطلعونى من قلوبهم على الرضا ومن ضميرهم على الصدق والاستقامة طوبى لهم مالهم عندى من الجزاء إذا وفدوا إلى من قبورهم إلا النور يسعى أمامهم والملائكة حافون بهم حتى أبلغهم مايرجون من رحمتى وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الدنيا موقوفة بين السماء والأرض منذ خلقها الله تعالى لم ينظر إليها وتقول يوم القيامة يارب اجعلنى لأدنى أوليائك اليوم نصيبا فيقول اسكتى يالاشىء إنى لم أرضك لهم فى الدنيا أأرضاك لهم اليوم (٤) » وروى فى أخبار آدم عليه السلام أنه لما أكل من الشجرة تحركت معدته لخروج الثفل ولم يكن ذلك مجعولا فى شىء من أطعمة الجنة إلا فى هذه الشجرة فلذلك نهيا عن أكلها قال فجعل يدور فى الجنة فأمر الله تعالى ملكا يخاطبه فقال له قل له أى شىء تريد ؟ قال آدم أريد أن أضع مافى بطنى من الأذى فقيل للملك قل له فى أى مكان تريد أن تضعه أعلى الفرش أم على السرر أم على الأنهار أم تحت ظلال الأشجار هل ترى ههنا مكانا يصلح لذلك ؟ اهبط إلى الدنيا وقال صلى الله عليه وسلم « ليجيئن أقوام يوم

النفس متصاعدة من مركزها وللجوارح وتصرفها وحركتها مع معانى الباطن ارتباط وموازنة فبوضع اليمنى على الشمال حصر النفس ومنع من صعود جواذبها وأثر ذلك يظهر بدفع الوسوسة وزوال حديث النفس فى الصلاة ثم إذا استولت جواذب الروح وتملكت من الفرق إلى القدم عند كمال الأنس وتحقق قرة العين واستيلاء سلطان المشاهدة تصير النفس مقهورة ذليلة ويستنير مركزها بنور الروح وتنقطع حينئذ جواذب النفس وعلى قدر استنارة مركز النفس يزول كل العبادة

التكاثر يقول ابن آدم مالى مالى الحديث مسلم من حديث عبد الله بن الشخير (١) حديث الدنيا دار من لادار له الحديث أحمد من حديث عائشة مقتصرا على هذا وعلى قوله ولها يجمع من لاعقل له دون بقيته وزاد ابن أبى الدنيا والبيهقى فى الشعب من طريقه ومال من لامال له وإسناده جيد (٢) حديث من أصبح والدنيا أكبر همه فليس من الله فى شىء وألزم الله قلبه أربع خصال الحديث الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى ذر دون قوله وألزم الله قلبه الخ وكذلك رواه ابن أبى الدنيا من حديث أنس باسناد ضعيف والحاكم من حديث حذيفة وروى هذه الزيادة منفردة صاحب الفردوس من حديث ابن عمر وكلاهما ضعيف (٣) حديث أبى هريرة ألا أريك الدنيا جميعا بما فيها قلت بلى يارسول الله فأخذ بيدى وأتى بى واديا من أودية المدينة فاذا مزبلة الحديث لم أجد له أصلا (٤) حديث الدنيا موقوفة بين السماء والأرض منذ خلقها الله لاينظر إليها الحديث تقدم بعضه من رواية موسى بن يسار مرسلا ولم أجد باقيه

القيامة وأعمالهم كجبال تهامة فيؤمر بهم إلى النار . قالوا يارسول الله مصلين ؟ قال نعم كانوا يصلون ويصومون ويأخذون هنة من الليل فاذا عرض لهم شيء من الدنيا وثبوا عليه (١) » وقال صلى الله عليه وسلم فى بعض خطبه « المؤمن بين مخافتين بين أجل قد مضى لايدرى ماالله صانع فيه وبين أجل قد بقى لايدرى ماالله قاض فيه فليتزود العبد من نفسه لنفسه ومن دنياه لآخرته ومن حياته لموته ومن شبابه لهرمه فان الدنيا خلقت لكم وأنتم خلقتم للآخرة والذى نفسى بيده مابعده للموت من مستعتب ولا بعد الدنيا من دار إلا الجنة أو النار (٢) » وقال عيسى عليه السلام : لايستقيم حب الدنيا والآخرة فى قلب مؤمن كما لا يستقيم الماء والنار فى إناء واحد وروى أن جبريل عليه السلام قال لنوح عليه السلام ياأطول الأنبياء عمرا كيف وجدت الدنيا فقال كدار لها بابان دخلت من أحدهما وخرجت من الآخر وقيل لعيسى عليه السلام لو اتخذت بيتا يكنك قال يكفينا حلقان من كان قبلنا وقال نبينا صلى الله عليه وسلم « احذروا الدنيا فانها أسحر من هاروت وماروت (٣) » وعن الحسن قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم على أصحابه فقال « هل منكم من يريد أن يذهب الله عنه العمى ويجعله بصيرا ألا إنه من رغب فى الدنيا وطال أمله فيها أعمى الله قلبه على قدر ذلك ومن زهد فى الدنيا وقصر فيها أمله أعطاه الله علما بغير تعلم وهدى بغير هداية ألا إنه سيكون بعدكم قوم لايستقيم لهم الملك إلا بالقتل والتجبر ولا الغنى إلا بالفخر والبخل ولا المحبة إلا باتباع الهوى ألا فمن أدرك ذلك الزمان منكم فصبر على الفقر وهو يقدر على الغنى وصبر على البغضاء وهو يقدر على المحبة وصبر على الذل وهو يقدر على العز لايريد بذلك إلا وجه الله تعالى أعطاه الله ثواب خمسين صديقا (٤) » وروى أن عيسى عليه السلام اشتد عليه المطر والرعد والبرق يوما فجعل يطلب شيئا يلجأ إليه فوقعت عينه على خيمة من بعيد فأتاها فاذا فيها امرأة فحاد عنها فاذا هو بكهف فى جبل فأتاه فاذا فيه أسد فوضع يده عليه وقال إلهى جعلت لكل شيء مأوى ولم تجعل لى مأوى فأوحى الله تعالى إليه مأواك فى مستقر رحمتى لأزوجنك يوم القيامة مائة حوراء خلقتها بيدى ولأطعمن فى عرسك أربعة آلاف عام يوم منها كعمر الدنيا ولآمرن مناديا ينادى أين الزهاد فى الدنيا زوروا عرس الزاهد فى الدنيا عيسى ابن مريم . وقال عيسى ابن مريم عليه السلام ويل لصاحب الدنيا كيف يموت ويتركها وما فيها وتغره ويأمنها ويثق بها وتخذله وويل للمغترين كيف أرتهم ما يكرهون وفارقهم مايحبون وجاءهم مايوعدون وويل لمن الدنيا همه والخطايا عمله كيف يفتضح غدا بذنبه . وقيل أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام : « ياموسى مالك ولدار الظالمين إنها ليست لك بدار أخرج منها همك وفارقها بعقلك فبئست الدار هى إلا العامل يحمل فيها فنعمت الدار هى ياموسى إنى مرصد للظالم حتى آخذ منه للمظلوم » . وروى « أن رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح فجاء بمال من البحرين فسمعت الأنصار بقدوم أبى عبيدة فوافوا صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

ويستغنى حينئذ عن مقاومة النفس ومنع جواذبها بوضع اليمين على الشمال فيسبل حينئذ ولعل لذلك والله أعلم ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه صلى مسبلا وهو مذهب مالك رحمه الله ثم يقرأ « وجهت وجهى » الآية وهذا التوجه إنقاء لوجه قلبه والذى قبل الصلاة لوجه قالبه ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك أنت ربى وأنا عبدك ظلمت نفسى واعترفت بذنبى فاغفرلى ذنوبى جميعا إنه لايغفر الذنوب إلا أنت واهدنى لأحسن

(١) حديث ليجيئن أقوام يوم القيامة وأعمالهم كجبال تهامة فيؤمر بهم إلى النار الحديث أبو نعيم فى الحلية من حديث سالم مولى أبى حذيفة بسند ضعيف وأبو منصور الديلمى من حديث أنس وهو ضعيف أيضا (٢) حديث المؤمن بين مخافتين بين أجل قد مضى الحديث البيهقى فى الشعب من حديث الحسن عن رجل من أصحاب النبى ﷺ وفيه انقطاع (٣) حديث احذروا الدنيا فانها أسحر من هاروت وماروت ابن أبى الدنيا والبيهقى فى الشعب من طريقه من رواية أبى الدرداء الرهاوى مرسلا وقال البيهقى إن بعضهم قال عن أبى الدرداء عن رجل من الصحابة قاله الذهبى لايدرى من أبو الدرداء قال وهذا منكر لا أصل له (٤) حديث الحسن هل منكم من يريد أن يذهب الله عنه العمى الحديث ابن أبى الدنيا والبيهقى فى الشعب من طريقه هكذا مرسلا وفيه إبراهيم بن الأشعث تكلم فيه أبو حاتم.

فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف فتعرضوا له فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رآهم ثم قال أظنكم سمعتم أن أبا عبيدة قدم بشىء قالوا أجل يارسول الله قال فأبشروا وأملوا مايسركم فوالله ما الفقر أخشى عليكم ولكنى أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم (١) » وقال أبو سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أكثر ما أخاف عليكم مايخرج الله لكم من بركات الأرض فقيل ما بركات الأرض قال زهرة الدنيا (٢) ». وقال ﷺ « لاتشغلوا قلوبكم بذكر الدنيا (٣) » فنهى عن ذكرها فضلا عن إصابة عينها . وقال عمار بن سعيد مر عيسى عليه السلام بقرية فاذا أهلها موتى فى الأفنية والطرق فقال يامعشر الحواريين إن هؤلاء ماتوا عن سخطة ولو ماتوا عن غير ذلك لتدافنوا فقالوا ياروح الله وددنا أن لو علمنا خبرهم فسأل الله تعالى فأوحى إليه إذا كان الليل فنادهم يجيبوك فلما كان الليل أشرف على نشز ثم نادى ياأهل القرية فأجابه مجيب لبيك ياروح الله فقال ماحالكم وما قصتكم قال بتنا فى عافية وأصبحنا فى الهاوية قال وكيف ذاك ؟ قال بحبنا الدنيا وطاعتنا أهل المعاصى قال وكيف كان حبكم للدنيا ؟ قال حب الصبى لأمه إذا أقبلت فرحنا بها وإذا أدبرت حزنا وبكينا عليها قال فما بال أصحابك لم يجيبونى قال لأنهم ملجمون بلجم من نار بأيدى ملائكة غلاظ شداد قال فكيف أجبتنى أنت من بينهم قال لأنى كنت فيهم ولم أكن منهم فلما نزل بهم العذاب أصابنى معهم فأنا معلق على شفير جهنم لاأدرى أأنجو منها أم أكبكب فيها فقال المسيح للحواريين لأكل خبز الشعير بالملح الجريش ولبس المسوح والنوم على المزابل كثير مع عافية الدنيا والآخرة . وقال أنس كانت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم العضباء لاتسبق فجاء أعرابى بناقة له فسبقها فشق ذلك على المسلمين فقال صلى الله عليه وسلم « إنه حق على الله أن لايرفع شيئا من الدنيا إلا وضعه (٤) » وقال عيسى عليه السلام من الذى يبنى على موج البحر دار تلكم الدنيا فلا تتخذوها قرارا وقيل لعيسى عليه السلام علمنا علما واحدا يحبنا الله عليه قال أبغضوا الدنيا يحبكم الله تعالى وقال أبو الدرداء قال رسول الله ﷺ « لو تعلمون ماأعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولهانت عليكم الدنيا ولآثرتم الآخرة (٥) » ثم قال أبو الدنيا من قبل نفسه لو تعلمون ماأعلم لخرجتم إلى الصعدات تجأرون وتبكون على أنفسكم ولتركتم أموالكم لا حارس لها ولاراجع إليها إلا ما لا بد لكم منه ولكن يغيب عن قلوبكم ذكر الآخرة وحضرها الأمل فصارت الدنيا أملك بأعمالكم وصرتم كالذين لايعلمون فبغضكم شر من البهائم التى لاتدع هواها مخافة مما فى عاقبته مالكم لاتحابون ولا تناصحون وأنتم إخوان على دين الله مافرق بين أهوائكم إلا خبث سرائركم ولو اجتمعتم

(١) حديث بعث أبا عبيدة بن الجراح فجاء بمال من البحرين فسمعت الأنصار بقدوم أبى عبيدة متفق عليه من حديث عمرو بن عوف البدرى (٢) حديث أبى سعيد إن أكثر ماأخاف عليكم مايخرج الله لكم من بركات الأرض الحديث متفق عليه (٣) حديث لاتشغلوا قلوبكم بذكر الدنيا البيهقى فى الشعب من طريق ابن أبى الدنيا من رواية محمد بن النضر الحارثى مرسلا (٤) حديث أنس كانت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم العضباء لاتسبق الحديث وفيه حق على الله أن لايرفع شيئا من الدنيا إلا وضعه البخارى (٥) حديث أبى الدرداء لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولهانت عليكم الدنيا ولآثرتم الآخرة الطبرانى دون قوله ولهانت الخ وزاد ولخرجتم إلى الصعدات الحديث وزاد الترمذى وابن ماجه من حديث أبى ذر وما تلذذتم بالنساء على الفرش وأول الحديث متفق عليه من حديث أنس وفى أفراد البخارى من حديث عائشة .

الأخلاق فانه لايهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها فانه لايصرف عنى سيئها إلا أنت لبيك وسعديك فالخير كله بيديك تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك ويطرق رأسه فى قيامه ويكون نظره إلى موضع السجود ويكمل القيام بانتصاب القامة ونزع يسير الانطواء عن الركبتين والخواصر ومعاطف البدن ويقف كأنه ناظر بجميع جسده إلى الأرض فهذا من خشوع سائر الأجزاء ويتكون الجسد بتكون القلب من الخشوع ويراوح بين القدمين بمقدار أربع أصابع فان ضم الكعبين

على البر لتحابيتم مالكم تناصحون فى أمر الدنيا ولا تناصحون فى أمر الآخرة ولا يملك أحدكم النصيحة لمن يحبه ويعينه على أمر آخرته ماهذا إلا من قلة الإيمان فى قلوبكم لو كنتم توقنون بخير الآخرة وشرها كما توقنون بالدنيا لآثرتم طلب الآخرة لأنها أملك لأموركم . فان قلتم حب العاجلة غالب فانا نراكم تدعون العاجلة من الدنيا للآجل منها تكدون أنفسكم بالمشقة والاحتراف فى طلب أمر لعلكم لا تدركونه فبئس القوم أنتم ماحققتم إيمانكم بما يعرف به الايمان البالغ فيكم فان كنتم فى شك مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فائتونا لنبين لكم ولنريكم من النور ماتطمئن إليه قلوبكم والله ما أنتم بالمنقوصة عقولكم فنعذركم إنكم تستبينون صواب الرأى فى دنياكم وتأخذون بالحزم فى أموركم مالكم تفرحون باليسير من الدنيا تصيبونه وتحزنون على اليسير منها يفوتكم حتى يتبين ذلك فى وجوهكم ويظهر على ألسنتكم وتسمونها المصائب وتقيمون فيها المآتم وعامتكم قد تركوا كثيرا من دينهم ثم لا يتبين ذلك فى وجوهكم ولا يتغير حالكم إنى لأرى الله قد تبرأ منكم يلقى بعضكم بعضا بالسرور وكلكم يكره أن يستقبل صاحبه بما يكره مخافة أن يستقبله صاحبه بمثله فاصطحبتم على الغل ونبتت مراعيكم على الدمن وتصافيتم على رفض الأجل ولوددت أن الله تعالى أراحنى منكم وألحقنى بمن أحب رؤيته ولو كان حيا لم يصاركم فان كان فيكم خير فقد أسمعتكم وإن تطلبوا ماعند الله تجدوه يسيرا وبالله أستعين على نفسى وعليكم . وقال عيسى عليه السلام : يامعشر الحواريين ارضوا بدنىء الدنيا مع سلامة الدين كما رضى أهل الدنيا بدنىء الدين مع سلامة الدنيا ، وفى معناه قيل :

أرى رجالا بأدنى الدين قد قنعوا وما أراهم رضوا فى العيش بالدون
فاستغن بالدين عن دنيا الملوك كما استغنى الملوك بدنياهم عن الدين

وقال عيسى عليه السلام : ياطالب الدنيا لتبرّ تركك الدنيا أبر . وقال نبينا صلى الله عليه وسلم « لتأتينكم بعدى دنيا تأكل إيمانكم كما تأكل النار الحطب (١) » وأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام ياموسى لاتركنن إلى حب الدنيا فلن تأتينى بكبيرة هى أشد منها ، ومر موسى عليه السلام برجل وهو يبكى ورجع وهو يبكى فقال موسى يارب عبدك يبكى من مخافتك فقال يابن عمران لو سال دماغه مع دموع عينيه ورفع يديه حتى يسقطا لم أغفر له وهو يحب الدنيا . الآثار : قال على رضى الله عنه من جمع فيه ست خصال لم يدع للجنة مطلبا ولا عن النار مهربا أولها : من عرف الله فأطاعه وعرف الشيطان فعصاه وعرف الحق فاتبعه وعرف الباطل فاتقاه وعرف الدنيا فرفضها وعرف الآخرة فطلبها وقال الحسن : رحم الله أقواما كانت الدنيا عندهم وديعة فأدوها إلى من ائتمنهم عليها ثم راحوا خفافا وقال أيضا رحمه الله من نافسك فى دينك فنافسه ومن نافسك فى دنياك فألقها فى نحره وقال لقمان عليه السلام لابنه : يابنى إن الدنيا بحر عميق وقد غرق فيه ناس كثير فلتكن سفينتك فيها تقوى الله عز وجل وحشوها الايمان بالله تعالى وشراعها التوكل على الله عز وجل لعلك تنجو وماأراك ناجيا ، وقال الفضيل طالت فكرتى فى هذه الآية ـ إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنا لجاعلون ماعليها صعيدا جرزا ـ وقال بعض الحكماء : إنك لن تصبح فى شىء من الدنيا إلا وقد كان له أهل قبلك وسيكون له أهل بعدك وليس لك من الدنيا إلا عشاء ليلة وغداء يوم فلا تهلك فى أكلة وصم عن الدنيا وأفطر على الآخرة وإن رأس مال الدنيا الهوى وربحها النار وقيل لبعض الرهبان كيف ترى الدهر ؟ قال يخلق الأبدان ويجدد الآمال ويقرب المنية ويبعد الأمنية . قيل فما حال أهله ؟ قال من ظفر به تعب ومن فاته نصب ، وفى ذلك قيل :

هو الصفد المنهى عنه ولا يرفع إحدى الرجلين فانه الصفن المنهى عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصفن والصفد وإذا كان الصفن منهيا عنه ففى زيادة الاعتماد على إحدى الرجلين دون الأخرى معنى من الصفن فالأولى رعاية الاعتدال فى الاعتماد على الرجلين جميعا ، ويكره اشتمال الصماء وهو أن يخرج يده من قبل صدره ويجتنب السدل وهو أن يرخى أطراف الثوب إلى الأرض ففيه معنى الخيلاء وقيل هو الذى يلتف بالثوب ويجعل يديه من داخل فيركع ويسجد كذلك وفى معناه ماإذا جعل

(١) حديث لتأتينكم بعدى دنيا تأكل إيمانكم كما تأكل النار الحطب ، لم أجد له أصلا .

ومن يحمد الدنيا لعيش يسرّه فسوف لعمرى عن قليل يلومها
إذا أدبرت كانت على المرء حسرة وإن أقبلت كانت كثيرا همومها

وقال بعض الحكماء : كانت الدنيا ولم أكن فيها وتذهب الدنيا ولا أكون فيها فلا أسكن إليها فان عيشها نكد وصفوها كدر وأهلها منها على وجل إما بنعمة زائلة أو بلية نازلة أو منية قاضية . وقال بعضهم: من عيب الدنيا أنها لا تعطى أحدا ما يستحق لكنها إما أن تزيد وإما أن تنقص، وقال سفيان أما ترى النعم كأنها مغضوب عليها قد وضعت فى غير أهلها . وقال أبو سليمان الدارانى: من طلب الدنيا على المحبة لها لم يعط منها شيئا إلا أراد أكثر ومن طلب الآخرة على المحبة لها لم يعط منها شيئا إلا أراد أكثر وليس لهذا غاية . وقال رجل لأبى حازم أشكو إليك حبّ الدنيا وليست لى بدار فقال انظر ما آتاك الله عز وجل منها فلا تأخذه إلا من حله ولا تضعه إلا فى حقه ولا يضرّك حب الدنيا وإنما قال هذا لأنه لو آخذ نفسه بذلك لأتعبه حتى يتبرّم بالدنيا ويطلب الخروج منها ، وقال يحيى بن معاذ: الدنيا حانوت الشيطان فلا تسرق من حانوته شيئا فيجىء فى طلبه فيأخذك ، وقال الفضيل لو كانت الدنيا من ذهب يفنى والآخرة من خزف يبقى لكان ينبغى لنا أن نختار خزفا يبقى على ذهب يفنى فكيف وقد اخترنا خزفا يفنى على ذهب يبقى ، وقال أبو حازم إياكم والدنيا فانه بلغنى أنه يوقف العبد يوم القيامة إذا كان معظما للدنيا فيقال هذا عظم ما حقره الله ، وقال ابن مسعود ما أصبح أحد من الناس إلا وهو ضيف وماله عارية فالضيف مرتحل والعارية مردودة ، وفى ذلك قيل :

وما المال والأهلون إلا ودائع ولابدّ يوما أن تردّ الودائع

وزار رابعة أصحابها فذكروا الدنيا فأقبلوا على ذمها فقالت اسكتوا عن ذكرها فلولا موقعها من قلوبكم ما أكثرتم من ذكرها ألا من أحبّ شيئا أكثر من ذكره وقيل لابراهيم بن أدهم كيف أنت فقال:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع
فطوبى لعبد آثر الله ربه وجاد بدنياه لما يتوقع

وقيل أيضا فى ذلك :

أرى طالب الدنيا وإن طال عمره ونال من الدنيا سرورا وأنعما
كبان بنى بنيانه فأقامه فلما استوى ما قد بناه تهدما

وقيل أيضا فى ذلك :

هب الدنيا تساق إليك عفوا أليس مصير ذاك إلى انتقال
وما دنياك إلا مثل فىء أظلك ثم آذن بالزوال

وقال لقمان لابنه يابنىّ بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا ولا تبع آخرتك بدنياك تخسرهما جميعا. وقال مطرف بن الشخير لا تنظر إلى خفض عيش الملوك ولين رياشهم ولكن انظر إلى سرعة ظعنهم وعنوء منقلبهم . وقال ابن عباس إن الله تعالى جعل الدنيا ثلاثة أجزاء جزء للمؤمن وجزء للمنافق وجزء للكافر فالمؤمن يتزوّد والمنافق يتزين والكافر يتمتع . وقال بعضهم الدنيا جيفة فمن أراد منها شيئا فليصبر على معاشرة الكلاب ، وفى ذلك قيل :

ياخاطب الدنيا إلى نفسها تنحّ عن خطبتها تسلم
إن التى تخطب غدارة قريبة العرس من المأتم

وقال أبو الدرداء من هوان الدنيا على الله أنه لا يعصى إلا فيها ولا ينال ما عنده إلا بتركها، وفى ذلك قيل:

إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت له عن عدوّ فى ثياب صديق

يديه داخل القميص ويجتنب الكف وهو أن يرفع ثيابه بيديه عند السجود ويكره الاختصار وهو أن يجعل يده على الخاصرة ويكره الصلب وهو وضع اليدين جميعا على الخصرين وتجافى العضدين فاذا وقف فى الصلاة على الهيئة التى ذكرناها مجتنبا للمكاره فقد تم القيام وكمله. فيقرأ آية التوجه والدعاء كما ذكرنا ثم يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ويقولها فى كل ركعة أمام القراءة ويقرأ الفاتحة وما بعدها بحضور قلب وجمع همّ ومواطأة بين القلب واللسان بحفظ وافر من الوصلة والدنو والهيبة والخشوع

وقيل أيضا : يارقد الليل مسرورا بأوّله إن الحوادث قد يطرقن أسحارا
أفنى القرون التى كانت منعمة كرّ الجديدين إقبالا وإدبارا
كم قد أبادت صروف الدهر من ملك قد كان فى الدهر نفاعا وضرارا
يامن يعانق دنيا لابقاء لها يمسى ويصبح فى دنياه سفارا
هلا تركت من الدنيا معانقة حتى تعانق فى الفردوس أبكارا
إن كنت تبغى جنان الخلد تسكنها فينبغى لك أن لاتأمن النارا

وقال أبو أمامة الباهلى رضى الله عنه لما بعث محمد صلى الله عليه وسلم أتت إبليس جنوده فقالوا قد بعث نبى وأخرجت أمة قال يحبون الدنيا ؟ قالوا نعم قال لئن كانوا يحبون الدنيا ما أبالى أن لا يعبدوا الأوثان وإنما أغدو عليهم وأروح بثلاث أخذ المال من غير حقه وإنفاقه فى غير حقه وإمساكه عن حقه والشرّ كله من هذا نبع . وقال رجل لعلىّ كرم الله وجهه ياأمير المؤمنين صف لنا الدنيا قال: وماأصف لك من دار من صح فيها سقم ومن أمن فيها ندم ومن افتقر فيها حزن ومن استغنى فيها افتتن فى حلالها الحساب وفى حرامها العقاب ومتشابهها العتاب ، وقيل له ذلك مرّة أخرى فقال أطوّل أم أقصر فقيل قصر فقال حلالها حساب وحرامها عذاب ، وقال مالك بن دينار اتقوا السحارة فانها تسحر قلوب العلماء يعنى الدنيا . وقال أبو سليمان الدارانى إذا كانت الآخرة فى القلب جاءت الدنيا تزاحمها فاذا كانت الدنيا فى القلب لم تزاحمها الآخرة لأن الآخرة كريمة والدنيا لئيمة ، وهذا تشديد عظيم ونرجو أن يكون ما ذكره سيار بن الحكم أصح إذ قال الدنيا والآخرة يجتمعان فى القلب فأيهما غلب كان الآخر تبعا له ، وقال مالك بن دينار بقدر ماتحزن للدنيا يخرج هم الآخرة من قلبك وبقدر ماتحزن للآخرة يخرج همّ الدنيا من قلبك ، وهذا اقتباس مما قاله علىّ كرم الله وجهه حيث قال :الدنيا والآخرة ضرّتان فبقدر ماترضى إحداهما تسخط الأخرى ، وقال الحسن والله لقد أدركت أقواما كانت الدنيا أهون عليهم من التراب الذى تمشون عليه مايبالون أشرقت الدنيا أم غربت ذهبت إلى ذا أوذهبت إلى ذا وقال رجل للحسن ماتقول فى رجل آتاه الله مالا فهو يتصدّق منه ويصل منه أيحسن له أن يتعيش فيه ؟ يعنى يتنعم فقال لالوكانت له الدنيا كلها ما كان له منها إلا الكفاف ويقدّم ذلك ليوم فقره ، وقال الفضيل لوأن الدنيا بحذافيرها عرضت علىّ حلالا لاأحاسب عليها فى الآخرة لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه ، وقيل لما قدم عمر رضى الله عنه الشام فاستقبله أبو عبيدة بن الجراح على ناقة مخطومة بحبل فسلم وسأله ثم أتى منزله فلم ير فيه إلا سيفه وترسه ورحله فقال له عمر رضى الله عنه لو اتخذت متاعا فقال ياأمير المؤمنين إن هذا يبلغنا المقيل وقال سفيان خذ من الدنيا لبدنك وخذ من الآخرة لقلبك ،وقال الحسن والله لقد عبدت بنو إسرائيل الأصنام بعد عبادتهم الرحمن بحبهم للدنيا ، وقال وهب قرأت فى بعض الكتب الدنيا غنيمة الأكياس وغفلة الجهال لم يعرفوها حتى خرجوا منها فسألوا الرجعة فلم يرجعوا ، وقال لقمان لابنه يابنى إنك استدبرت الدنيا من يوم نزلتها واستقبلت الآخرة فأنت إلى دار تقرب منها أقرب من دار تباعد عنها ،وقال سعيد بن مسعود إذا رأيت العبد تزداد دنياه وتنقص آخرته وهو به راض فذلك المغبون الذى يلعب بوجهه وهو لا يشعر وقال عمرو بن العاص على المنبر : والله مارأيت قوما قط أرغب فيما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزهد فيه منكم والله مامر برسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث إلا والذى عليه أكثر من الذى له(١)

والخشية والتعظيم والوقار والمشاهدة والمناجاة وإن قرأ بين الفاتحة وما يقرأ بعدها إذا كان إماما فى السكتة الثانية : اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب ونقنى من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد فحسن ، وإن قالها فى السكتة الأولى فحسن روى عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال ذلك وإن كان منفردا يقولها قبل القراءة ويعلم العبد أن تلاوته نطق اللسان ومعناها نطق القلب وكل مخاطب لشخص يتكلم بلسانه ولسانه

(١) حديث عمرو بن العاص والله مارأيت قوما قط أرغب فيما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزهد فيه منكم الحديث الحاكم وصححه ورواه أحمد وابن حبان بنحوه .

وقال الحسن بعد أن تلا قوله تعالى ـ فلا تغرنكم الحياة الدنيا ـ من قال ذا قاله من خلقها ومن هو أعلم بها إياكم وما شغل من الدنيا فان الدنيا كثيرة الأشغال لا يفتح رجل على نفسه باب شغل إلا أوشك ذلك الباب أن يفتح عليه عشرة أبواب . وقال أيضا مسكين ابن آدم رضى بدار حلالها حساب وحرامها عذاب إن أخذه من حله حوسب به وإن أخذه من حرام عذب به ابن آدم يستقل ماله ولا يستقل عمله يفرح بمصيبته فى دينه ويجزع من مصيبته فى دنياه . وكتب الحسن إلى عمر بن عبد العزيز سلام عليك . أما بعد : فكأنك بآخر من كتب عليه الموت قد مات فأجابه عمر سلام عليك كأنك بالدنيا ولم تكن وكأنك بالآخرة لم تزل . وقال الفضيل بن عياض الدخول فى الدنيا هين ولكن الخروج منها شديد . وقال بعضهم عجبا لمن يعرف أن الموت حق كيف يفرح وعجبا لمن يعرف أن النار حق كيف يضحك وعجبا لمن رأى تقلب الدنيا بأهلها كيف يطمئن إليها وعجبا لمن يعلم أن القدر حق كيف ينصب . وقدم على معاوية رضى الله عنه رجل من نجران عمره مائتا سنة فسأله عن الدنيا كيف وجدها فقال سنيات بلاء وسنيات رخاء يوم فيوم وليلة فليلة يولد مولود ويهلك هالك فلولا المولود لباد الخلق ولولا الهالك ضاقت الدنيا بمن فيها فقال له سل ماشئت قال عمر مضى قرده أو أجل حضر فتدفعه قال لا أملك ذلك قال لا حاجة لى إليك . وقال داود الطائى رحمه الله يا ابن آدم فرحت ببلوغ أملك وإنما بلغته بانقضاء أجلك ثم سوفت بعملك كأن منفعته لغيرك وقال بشر من سأل الله الدنيا فانما يسأله طول الوقوف بين يديه . وقال أبو حازم ما فى الدنيا شىء يسرك إلا وقد ألصق الله إليه شيئا يسوءك . وقال الحسن لا تخرج نفس ابن آدم من الدنيا إلا بحسرات ثلاث : إنه لم يشبع مما جمع ولم يدرك ما أمل ولم يحسن الزاد لما يقدم عليه . وقيل لبعض العباد قد نلت الغنى فقال إنما نال الغنى من عتق من رق الدنيا . وقال أبو سليمان لا يصبر عن شهوات الدنيا إلا من كان فى قلبه ما يشغله بالآخرة وقال مالك بن دينار اصطلحنا على حب الدنيا فلا يأمر بعضنا بعضا ولا ينهى بعضنا بعضا ولا يدعنا الله على هذا فليت شعرى أى عذاب الله ينزل علينا . وقال أبو حازم يسير الدنيا يشغل عن كثير الآخرة . وقال الحسن أهينوا الدنيا فوالله ما هى لأحد بأهنأ منها لمن أهانها . وقال أيضا إذا أراد الله بعبد خيرا أعطاه من الدنيا عطية ثم يمسك فاذا نفد أعاد عليه وإذا هان عليه عبد بسط له الدنيا بسطا . وكان بعضهم يقول فى دعائه يا ممسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنك أمسك الدنيا عنى وقال محمد بن المنكدر أرأيت لو أن رجلا صام الدهر لا يفطر وقام الليل لا ينام وتصدق بماله وجاهد فى سبيل الله واجتنب محارم الله غير أنه يؤتى به يوم القيامة فيقال إن هذا عظم فى عينه ما صغره الله وصغر فى عينه ما عظمه الله كيف ترى يكون حاله فمن منا ليس هكذا الدنيا عظيمة عنده مع ما اقترفنا من الذنوب والخطايا وقال أبو حازم اشتدت مؤنة الدنيا والآخرة فأما مؤنة الآخرة فانك لا تجد عليها أعوانا وأما مؤنة الدنيا فانك لا تضرب بيدك إلى شىء منها إلا وجدت فاجرا قد سبقك إليه وقال أبو هريرة الدنيا موقوفة بين السماء والأرض كالشن البالى تنادى ربها منذ خلقها إلى يوم يفنيها يارب يارب لم تبغضنى فيقول لها اسكتى يا لاشىء وقال عبد الله بن المبارك حب الدنيا والذنوب فى القلب قد احتوشته فمتى يصل الخير إليه وقال وهب بن منبه من فرح قلبه بشىء من الدنيا فقد أخطأ الحكمة ومن جعل شهوته تحت قدميه فرق الشيطان من ظله ومن غلب علمه هواه فهو الغالب وقيل لبشر مات فلان قال جمع الدنيا وذهب إلى الآخرة ضيع نفسه قيل له إنه كان يفعل ويفعل وذكروا أبوابا من البر فقال وما ينفع هذا وهو يجمع الدنيا . وقال بعضهم الدنيا تبغض إلينا نفسها ونحن نحبها فكيف لو تحببت إلينا وقيل لحكيم الدنيا لمن هى قال لمن تركها فقيل الآخرة لمن هى قال لمن طلبها وقال حكيم الدنيا دار خراب وأخرب

يعبر عما فى قلبه ولو أمكن للمتكلم إفهام من يكلمه من غير لسان فعل ولكن حيث تعذر الافهام إلا بالكلام جعل اللسان ترجمانا فاذا قال باللسان من غير مواطأة القلب لما اللسان ترجمانا ولا القارئ متكلما قاصدا إسماع الله حاجته ولا مستمعا إلى الله فاها عنه سبحانه ما يخاطبه وما عنده غير حركة اللسان بقلب غائب عن قصد ما يقول فينبغى أن يكون متكلما مناجيا أو مستمعا راعيا فأقل مراتب أهل الخصوص فى الصلاة الجمع بين القلب واللسان فى التلاوة ووراء ذلك أحوال للخواص يطول

منها قلب من يعمرها والجنة دار عمران وأعمر منها قلب من يطلبها. وقال الجنيد كان الشافعى رحمه الله من المريدين الناطقين بلسان الحق فى الدنيا وعظ أخا له فى الله وخوفه بالله فقال يا أخى إن الدنيا دحض مزلة ودار مذلة عمرانها إلى الخراب صائر وساكنها إلى القبور زائر شملها على الفرقة موقوف وغناها إلى الفقر مصروف الإكثار فيها إعسار والإعسار فيها يسار فافزع إلى الله وارض برزق الله لا تتسلف من دار فنائك إلى دار بقائك فان عيشك فى زائل وجدار مائل أكثر من عملك وأقصر من أملك . وقال إبراهيم بن أدهم لرجل أدرهم فى المنام أحب إليك أم دينار فى اليقظة فقال دينار فى اليقظة فقال كذبت لأن الذى تحبه فى الدنيا كأنك تحبه فى المنام والذى لا تحبه فى الآخرة كأنك لا تحبه فى اليقظة . وعن إسمعيل بن عياش قال كان أصحابنا يسمون الدنيا خنزيرة فيقولون إليك عنا يا خنزيرة فلو وجدوا لها اسما أقبح من هذا لسموها به . وقال كعب لتحببن إليكم الدنيا حتى تعبدوها وأهلها وقال يحيى بن معاذ الرازى رحمه الله العقلاء ثلاثة : من ترك الدنيا قبل أن تتركه وبنى قبره قبل أن يدخله وأرضى خالقه قبل أن يلقاه . وقال أيضا الدنيا بلغ من شؤمها أن تمنيك لما يلهيك عن طاعة الله فكيف الوقوع فيها وقال بكر بن عبد الله من أراد أن يستغنى عن الدنيا بالدنيا كان كمطفئ النار بالتبن وقال بندار إذا رأيت أبناء الدنيا يتكلمون فى الزهد فاعلم أنهم فى سخرة الشيطان وقال أيضا من أقبل على الدنيا أحرقته نيرانها يعنى الحرص حتى يصير رمادا ومن أقبل على الآخرة صفته بنيرانها فصار سبيكة ذهب ينتفع به ومن أقبل على الله عز وجل أحرقته نيران التوحيد فصار جوهرا لا حد لقيمته . وقال على كرم الله وجهه إنما الدنيا ستة أشياء مطعوم ومشروب وملبوس ومركوب ومنكوح ومشموم فأشرف المطعومات العسل وهو مذقة ذباب وأشرف المشروبات الماء ويستوى فيه البر والفاجر وأشرف الملبوسات الحرير وهو نسج دودة وأشرف المركوبات الفرس وعليه يقتل الرجال وأشرف المنكوحات المرأة وهى مبال فى مبال وإن المرأة لتزين أحسن شئ منها ويراد أقبح شئ منها وأشرف المشمومات المسك وهو دم .

(بيان المواعظ فى ذم الدنيا وصفتها)

قال بعضهم يا أيها الناس اعملوا على مهل وكونوا من الله على وجل ولا تغتروا بالأمل ونسيان الأجل ولا تركنوا إلى الدنيا فانها غدارة خداعة قد تزخرفت لكم بغرورها وفتنتكم بأمانيها وتزينت لخطابها فأصبحت كالعروس المجلية العيون إليها ناظرة والقلوب عليها عاكفة والنفوس لها عاشقة فكم من عاشق لها قتلت ومطمئن إليها خذلت فانظروا إليها بعين الحقيقة فانها دار كثير بواقها وذمها خالقها جديدها يبلى وملكها يفنى وعزيزها يذل وكثيرها يقل ودها يموت وخيرها يفوت فاستيقظوا رحمكم الله من غفلتكم وانتبهوا من رقدتكم قبل أن يقال فلان عليل أو مدنف ثقيل فهل على الدواء من دليل أو هل إلى الطبيب من سبيل فتدعى لك الأطباء ولا يرجى لك الشفاء ثم يقال فلان أوصى ولماله أحصى ثم يقال قد ثقل لسانه فما يكلم إخوانه ولا يعرف جيرانه وعرق عند ذلك جبينك وتتابع أنينك وثبت يقينك وطمحت جفونك وصدقت ظنونك وتلجلج لسانك وبكى إخوانك وقيل لك هذا ابنك فلان ، وهذا أخوك فلان ومنعت من الكلام فلا تنطق وختم على لسانك فلا ينطلق ثم حل بك القضاء وانتزعت نفسك من الأعضاء ثم عرج بها إلى السماء فاجتمع عند ذلك إخوانك وأحضرت أكفانك فغسلوك وكفنوك فانقطع عوادك واستراح حسادك وانصرف أهلك إلى مالك وبقيت مرتهنا بأعمالك . وقال بعضهم لبعض الملوك إن أحق الناس بذم الدنيا وقلاها من بسط له فيها وأعطى حاجته منها لأنه يتوقع آفة تعدو

شرحها . قال : جهضم مادخلت فى صلاة قط فأهمنى فيها غير ما أقول وقيل لعامر بن عبد الله هل تجد فى الصلاة شيئا من أمور الدنيا قال لأن تخاف على الأسنة أحب إلى من أن أجد فى الصلاة ما تجدون . وقيل لبعضهم هل تحدث نفسك فى الصلاة بشىء من أمور الدنيا فقال لا فى الصلاة ولا فى غيرها ومن الناس من إذا أقبل على الله فى صلاته يتحقق بمعنى الإنابة لأن الله تعالى قدم الإنابة وقال — منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة — فينيب إلى الله تعالى ويتقى الله تعالى بالتبرى عما سواه ويقيم الصلاة بصدر منشرح

على ماله فتجتاحه أوعلى جمعه فتفرقه أوتأتى سلطانه فتهدمه من القواعد أوتدب إلى جسمه فتسقمه أوتفجعه بشىء هو ضنين به بين أحبابه فالدنيا أحق بالذم هى الآخذة ماتعطى الراجعة فيما تهب بيناهى تضحك صاحبها إذ أضحكت منه غيره وبينا هى تبكى له إذ أبكت عليه وبيناهى تبسط كفها بالاعطاء إذ بسطتها بالاسترداد فتعقد التاج على رأس صاحبها اليوم وتعفره بالتراب غدا سواء عليها ذهاب ماذهب وبقاء مابقى تجد فى الباقى من الذاهب خلفا وترضى بكل من كل بدلا . وكتب الحسن البصرى إلى عمر بن عبد العزيز . أما بعد : فانّ الدنيا دار ظعن ليست بدار إقامة وإنما أنزل آدم عليه السلام من الجنة إليها عقوبة فاحذرها ياأمير المؤمنين فانّ الزاد منها تركها والغنى منها فقرها لها فى كل حين قتيل تذلّ من أعزها وتفقر من جمعها هى كالسم يأكله من لايعرفه وفيه حتفه فكن فيها كالمداوى جراحه يحتمى قليلا مخافة مايكره طويلا ويصبر على شدة الدواء مخافة طول الداء فاحذر هذه الدار الغدّارة الختالة الخداعة التى قد تزينت بخدعها وفتنت بغرورها وحلت بآمالها وسوّقت بخطابها فأصبحت كالعروس المجلية ، العيون إليها ناظرة والقلوب عليها والهة والنفوس لها عاشقة وهى لأزواجها كلهم قالية فلا الباقى بالماضى معتبر ولا الآخر بالأوّل مزدجر ولا العارف بالله عز وجلّ حين أخبره عنها مدّكر فعاشق لها قد ظفر منها بحاجته فاغترّ وطغى ونسى المعاد فشغل فيها لبه حتى زلت به قدمه فعظمت ندامته وكثرت حسرته واجتمعت عليه سكرات الموت وتألمه وحسرات الفوت بغصته وراغب فيها لم يدرك منها ماطلب ولم يروّح نفسه من التعب فخرج بغير زاد وقدم على غير مهاد فاحذرها ياأمير المؤمنين وكن أسرّ ماتكون فيها أحذر ماتكون لها فانّ صاحب الدنيا كلما اطمأنّ منها إلى سرور أشخصته إلى مكروه السارّ فى أهلها غار والنافع فيها غدّار ضار وقد وصل الرخاء منها بالبلاء وجعل البقاء فيها إلى فناء فسرورها مشوب بالأحزان لايرجع منها ماولى وأدبر ولايدرى ماهو آت فينتظر ، أمانيها كاذبة وآمالها باطلة وصفوها كدر وعيشها نكد وابن آدم فيها على خطر إن عقل ونظر فهو من النعماء على خطر ومن البلاء على حذر فلو كان الخالق لم يخبر عنها خبرا ولم يضرب لها مثلا لكانت الدنيا قد أيقظت النائم ونبهت الغافل فكيف وقد جاء من الله عز وجلّ عنها زاجر وفيها واعظ لها عند الله جلّ ثناؤه قدر ومانظر إليها منذ خلقها ولقد عرضت على نبيك صلى الله عليه وسلم بمفاتيحها وخزائنها لاينقصه ذلك عند الله جناح بعوضة فأبى أن يقبلها (١) إذ كره أن يخالف على الله أمره أو يحب مابغضه خالقه اويرفع ماوضع مليكه فزواها عن الصالحين اختيارا وبسطها لأعدائه اغترارا فيظنّ المغرور بها المقتدر عليها أنه أكرم بها ونسى ماصنع الله عز وجلّ بمحمد صلى الله عليه وسلم حين شدّ الحجر على بطنه (٢) ولقد جاءت الرواية عنه عن ربه عز وجلّ أنه قال لموسى عليه السلام : إذا رأيت الغنى مقبلا فقل ذنب عجلت عقوبته وإذا رأيت الفقر مقبلا فقل مرحبا بشعار الصالحين وإن شئت اقتديت بصاحب الروح والكلمة عيسى ابن مريم عليه السلام فانه كان يقول إدامى الجوع وشعارى الخوف ولباسى الصوف وصلاتى فى الشتاء مشارق الشمس وسراجى القمر ودابتى رجلاى

(١) حديث الحسن وكتب به إلى عمر بن عبد العزيز عرضت أى الدنيا على نبيك صلى الله عليه وسلم بمفاتيحها وخزائنها الحديث ابن أبى الدنيا هكذا مرسلا ورواه أحمد والطبرانى متصلا من حديث أبى مويهبة فى أثناء حديث فيه إنى قد أعطيت خزائن الدنيا والخلد ثم الجنة الحديث وسنده صحيح وللترمذى من حديث أبى أمامة عرض على ربى ليجعل لى بطحاء مكة ذهبا الحديث (٢) حديث الحسن مرسلا فى شده الحجر على بطنه ابن أبى الدنيا أيضا هكذا وللبخارى من حديث أنس رفعنا عن بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجرين وقال حديث غريب .

بالاسلام وقلب منفتح بنور الإنعام فتخرج الكلمة من القرآن من لسانه ويسمعها بقلبه فتقع الكلمة فى فضاء قلب ليس فيه غيرها فيتملكها القلب بحسن الفهم وقديد نعمة الإصغاء ويتشربها بحلاوة الاستماع وكمال الوعى ويدرك لطيف معناها وشريف فحواها معانى تلطف عن تفصيل الذكر وتتشكل بخفى الفكر ويصير الظاهر من معانى القرآن قوت النفس فالنفس للطمئنة متعوّضة بمعانى القرآن عن حديثها لكونها معانى ظاهرة متوجهة إلى عالم الحكمة والشهادة تهرب مناسبتها من النفس

وطعامى وفاكهتى ماأنبتت الأرض أبيت وليس لى شئ وأصبح وليس لى شئ وليس على الأرض أحد أغنى منى . وقال وهب بن منبه لما بعث الله عز وجل موسى وهرون عليهما السلام إلى فرعون قال لا يروعنكما لباسه الذى لبس من الدنيا فانّ ناصيته بيدى ليس ينطق ولا يطرف ولا يتنفس إلا باذنى ولا يعجبنكما ماتمتع به منها فانما هى زهرة الحياة الدنيا وزينة المترفين فلوشئت أن أزينكما بزينة من الدنيا يعرف فرعون حين يراها أنّ قدرته تعجز عما أوتيتما لفعلت ولكنى أرغب بكما عن ذلك فأزوى ذلك عنكما وكذلك أفعل بأوليائى إنى لأذودهم عن نعيمها كما يذود الراعى الشفيق غنمه عن مراتع الهلكة وإنى لأجنبهم ملاذها كما يجنب الراعى الشفيق إبله عن منازل الغرّة وماذاك لهوانهم علىّ ولكن ليستكملوا نصيبهم من كرامتى سالما موفرا إنما يتزين لى أوليائى بالذلّ والخوف والخضوع والتقوى تنبت فى قلوبهم وتظهر على أجسادهم فهى ثيابهم التى يلبسون ودثارهم الذى يظهرون وضميرهم الذى يستشعرون ونجاتهم التى بها يفوزون ورجاؤهم الذى إياه يأملون ومجدهم الذى به يفخرون وسيماهم التى بها يعرفون فاذا لقيتهم فاخفض لهم جناحك وذلل لهم قلبك ولسانك واعلم أنه من أخاف لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ثم أنا الثائر له يوم القيامة . وخطب علىّ كرّم الله وجهه يوما خطبة فقال فيها: اعلموا أنكم ميتون ومبعوثون من بعد الموت وموقوفون على أعمالكم ومجزيون بها فلاتغرّنكم الحياة الدنيا فانها بالبلاء محفوفة وبالفناء معروفة وبالغدر موصوفة وكل مافيها إلى زوال وهى بين أهلها دول وسجال لاتدوم أحوالها ولايسلم من شرّها نزالها بينا أهلها منها فى رخاء وسرور إذاهم منها فى بلاء وغرور أحوال مختلفة وتارات منصرفة العيش فيها مذموم والرخاء فيها لايدوم وإنما أهلها فيها أغراض مستهدفة ترميهم بسهامها وتفنيهم بحمامها وكل حتفه فيها مقدور وحظه فيها موفور . واعلموا عباد الله أنكم وما أنتم فيه من هذه الدنيا على سبيل من قد مضى ممن كان أطول منكم أعمارا وأشدّ منكم بطشا وأعمر ديارا وأبعد آثارا فأصبحت أصواتهم هامدة خامدة من بعد طول تقلبها وأجسادهم بالية وديارهم على عروشها خاوية وآثارهم عافية واستبدلوا بالقصور المشيدة والسرر والنمارق الممهدة الصخور والأحجار المسندة فى القبور اللاطئة الملحدة فمحلها مقترب وساكنها مغترب بين أهل عمارة موحشين وأهل محلة متشاغلين لايستأنسون بالعمران ولايتواصلون تواصل الجيران والإخوان على مابينهم من قرب المكان والجوار ودنوّ الدار وكيف يكون بينهم تواصل وقد طحنهم بكلكله البلا وأكلتهم الجنادل والثرى وأصبحوا بعد الحياة أمواتا وبعد نضارة العيش رفاتا فجع بهم الأحباب وسكنوا تحت التراب وظعنوا فليس لهم إياب هيهات هيهات ـ كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ـ فكأن قد صرتم إلى ماصاروا إليه من البلا والوحدة فى دار المثوى وارتهنتم فى ذلك المضجع وضمكم ذلك المستودع فكيف بكم لوعاينتم الأمور وبعثرت القبور وحصل مافى الصدور وأوقفتم للتحصيل بين يدى الملك الجليل فطارت القلوب لإشفاقها من سالف الذنوب وهتكت عنكم الحجب والأستار وظهرت منكم العيوب والأسرار هنالك تجزى كل نفس بما كسبت إنّ الله عز وجلّ يقول ـ ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى ـ وقال تعالى ـ ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ـ الآية جعلنا الله وإياكم عاملين بكتابه متبعين لأوليائه حتى يحلنا وإياكم دار المقامة من فضله إنه حميد مجيد . وقال بعض الحكماء : الأيام سهام والناس أغراض والدهر يرميك كل يوم بسهامه ويخترمك بلياليه وأيامه حتى يستغرق جميع أجزائك فكيف بقاء سلامتك مع وقوع الأيام بك وسرعة الليالى فى بدنك لو كشف لك عما أحدثت الأيام فيك من النقص لاستوحشت من كل يوم يأتى عليك واستثقلت مرّ الساعة بك ولكن تدبير الله

المكونة لاقامة رسم الحكمة ومعانى القرآن الباطنة التى يكاشف بها من الملكوت قوت القلب وتخلص الروح للقدس إلى أوائل سرادقات الجبروت بمطالعة عظمة المتكلم وبمثل هذه المطالعة يكون كمال الاستغراق فى لجج الأشواق كما نقل عن مسلم بن يسار أنه صلى ذات يوم فى مسجد البصرة فوقعت أسطوانة تسامع بسقوطها أهل السوق وهو واقف فى الصلاة لم يعلم بذلك ثم إذا أراد الركوع يفصل بين القراءة والركوع ثم يركع منطوى القامة والنصف الأسفل بحاله فى القيام من غير انطواء الركبتين ويجافى

فوق تدبير الاعتبار وبالسلو عن غوائل الدنيا وجد طعم لذاتها وإنها لأمر من العلقم إذا عجبها الحكيم وقد أعيت الواصف لعيوبها بظاهر أفعالها وما تأتى به من العجائب أكثر مما يحيط به الواعظ اللهم أرشدنا إلى الصواب . وقال بعض الحكماء وقد استوصف الدنيا وقدر بقائها فقال: الدنيا وقتك الذى يرجع إليك فيه طرفك لأن مامضى عنك فقد فاتك إدراكه ومالم يأت فلا علم لك به والدهر يوم مقبل تنعام ليلته وتطويه ساعاته وأحداثه تتوالى على الانسان بالتغيير والنقصان والدهر موكل بتشتيت الجماعات وانخرام الشمل وتنقل الدول والأمل طويل والعمر قصير وإلى الله تصير الأمور . وخطب عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه فقال : ياأيها الناس إنكم خلقتم لأمر إن كنتم تصدقون به فانكم حمقى وإن كنتم تكذبون به فانكم هلكى إنما خلقتم للأبد ولكنكم من دار إلى دار تنقلون عباد الله إنكم فى دار لكم فيها من طعامكم غصص . ومن شرابكم شرق لاتصفو لكم نعمة تسرون بها إلا بفراق أخرى تكرهون فراقها فاعملوا لما أنتم صائرون إليه وخالدون فيه ثم غلبه البكاء ونزل . وقال على كرم الله وجهه فى خطبته : أوصيكم بتقوى الله والترك للدنيا التاركة لكم وإن كنتم لاتحبون تركها المبلية أجسامكم وأنتم تريدون تجديدها فانما مثلكم ومثلها كمثل قوم فى سفر سلكوا طريقا وكأنهم قد قطعوه وأفضوا إلى علم فكأنهم بلغوه وكم عسى أن يجرى المجرى حتى ينتهى إلى الغاية وكم عسى أن يبقى من له يوم فى الدنيا وطالب حثيث يطلبه حتى يفارقها فلا تجزعوا لبؤسها وضرائها فانه إلى انقطاع ولا تفرحوا بمتاعها ونعمائها فانه إلى زوال عجبت لطالب الدنيا والموت يطلبه وغافل وليس بمغفول عنه. وقال محمد بن الحسين : لما علم أهل الفضل والعلم والمعرفة والأدب أن الله عز وجل قد أهان الدنيا وأنه لم يرضها لأوليائه وأنها عنده حقيرة قليلة وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم زهد فيها وحذر أصحابه من فتنتها أكلوا منها قصدا وقدموا فضلا وأخذوا منها ما يكفى وتركوا مايلهى لبسوا من الثياب ماستر العورة وأكلوا من الطعام أدناه مما سد الجوعة ونظروا إلى الدنيا بعين أنها فانية وإلى الآخرة أنها باقية فتزودوا من الدنيا كزاد الراكب فخربوا الدنيا وعمروا بها الآخرة ونظروا إلى الآخرة بقلوبهم فعلموا أنهم سينظرون إليها بأعينهم فارتحلوا إليها بقلوبهم لما علموا أنهم سيرتحلون إليها بأبدانهم تعبوا قليلا وتنعموا طويلا كل ذلك بتوفيق مولاهم الكريم أحبوا ماأحب لهم وكرهوا ما كره لهم.

(بيان صفة الدنيا بالأمثلة)

اعلم أن الدنيا سريعة الفناء قريبة الانقضاء تعد بالبقاء ثم تخلف فى الوفاء تنظر إليها فتراها ساكنة مستقرة وهى سائرة سيرا عنيفا ومرتحلة ارتحالا سريعا ولكن الناظر إليها قد لايحس بحركتها فيطمئن إليها وإنما يحس عند انقضائها ومثالها الظل فانه متحرك ساكن ، متحرك فى الحقيقة ساكن فى الظاهر لاتدرك حركته بالبصر الظاهر بل بالبصيرة الباطنة ولما ذكرت الدنيا عند الحسن البصرى رحمه الله أنشد وقال :

أحلام نوم أو كظلّ زائل ... إنّ اللبيب بمثلها لا يخدع

وكان الحسن بن علىّ بن أبى طالب كرّم الله وجه يتمثل كثيرا ويقول :

ياأهل لذات دنيا لابقاء لها ... إنّ اغترارا بظلّ زائل حمق

وقيل إنّ هذا من قوله . ويقال إنّ أعرابيا نزل بقوم فقدموا إليه طعاما فأكل ثم قام إلى ظلّ خيمة لهم فنام هناك فاقتلعوا الخيمة فأصابته الشمس فانتبه فقام وهو يقول :

ألا إنما الدنيا كظلّ ثنية ... ولا بدّ يوما أن ظلك زائل

وكذلك قيل : وإن امرأ دنياه أكبر همه ... لمستمسك منها بحبل غرور

مرقيه عن جنبيه ويمد عنقه مع ظهره ويضع راحتيه على ركبتيه منشورة الأصابع. روى مصعب ابن سعد قال صليت إلى جنب سعد بن مالك فجعلت يدىّ بين ركبتى وبين فخذى وطبقتهما فضرب يدى وقال اضرب بكفيك على ركبتيك وقال يابنى إنا كنا نفعل ذلك فأمرنا أن نضرب بالأكف على الركب ، ويقول: سبحان ربى العظيم ثلاثا وهو أدنى الكمال والكمال أن يقول إحدى عشرة ومايأتى به من العدد يكون بعد التمكن من الركوع ومن غير أن يمزج آخر ذلك بالرفع ويرفع يديه للركوع والرفع من

[مثال آخر للدنيا من حيث التغرير بخيالاتها ثم الإفلاس منها بعد إفلاتها] تشبه خيالات النام وأضغاث الأحلام قال رسول الله ﷺ « الدنيا حلم وأهلها عليها مجازون ومعاقبون (١) » وقال يونس بن عبيد ما شبهت نفسي في الدنيا إلا كرجل نام فرأى في منامه ما يكره وما يحب فبينما هو كذلك إذ انتبه فكذلك الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فاذا ليس بأيديهم شيء مما كانوا إليه وفرحوا به. وقيل لبعض الحكماء أي شيء أشبه بالدنيا قال أحلام النائم [مثال آخر للدنيا في عداوتها لأهلها وإهلاكها لبنيها] اعلم أن طبع الدنيا التلطف في الاستدراج أولا والتوصل إلى الإهلاك آخرا وهي كامرأة تتزين للخطاب حتى إذا نكحتهم ذبحتهم وقد روى أن عيسى عليه السلام كوشف بالدنيا فرآها في صورة عجوز هتماء عليها من كل زينة فقال لها كم تزوجت قالت لا أحصيهم قال فكلهم مات عنك أم كلهم طلقك قالت بل كلهم قتلت فقال عيسى عليه السلام بؤسا لأزواجك الباقين كيف لا يعتبرون بأزواجك الماضين كيف تهلكينهم واحدا بعد واحد ولا يكونون منك على حذر [مثال آخر للدنيا في مخالفة ظاهرها لباطنها] اعلم أن الدنيا مزينة الظواهر قبيحة السرائر وهي شبه عجوز متزينة تخدع الناس بظاهرها فاذا وقفوا على باطنها وكشفوا القناع عن وجهها تمثل لهم قبائحها فندموا على اتباعها وخجلوا من ضعف عقولهم في الاغترار بظاهرها وقال العلاء ابن زياد رأيت في النام عجوزا كبيرة متعصبة الجلد عليها من كل زينة الدنيا والناس عكوف عليها معجبون ينظرون إليها فجئت ونظرت وتعجبت من نظرهم إليها وإقبالها عليها فقلت لها ويلك من أنت ؟ قالت أو ما تعرفني . قلت لا أدري من أنت قالت أنا الدنيا قلت أعوذ بالله من شرك قالت إن أحببت أن تعاذ من شري فابغض الدرهم . وقال أبو بكر بن عياش رأيت الدنيا في النوم عجوزا مشوهة شمطاء تصفق بيديها وخلفها خلق يتبعونها يصفقون ويرقصون فلما كانت بحذائي أقبلت علي فقالت لو ظفرت بك لصنعت بك مثل ما صنعت بهؤلاء ثم بكى أبو بكر وقال : رأيت هذا قبل أن أقدم إلى بغداد. وقال الفضيل بن عياض قال ابن عباس يؤتى بالدنيا يوم القيامة في صورة عجوز شمطاء زرقاء أنيابها بادية مشوه خلقها فتشرف على الخلائق فيقال لهم أتعرفون هذه فيقولون نعوذ بالله من معرفة هذه فيقال هذه الدنيا التي تناحرتم عليها بها تقاطعتم الأرحام وبها تحاسدتم وتباغضتم واغتررتم ثم يقذف بها في جهنم فتنادي أي رب أين أتباعي وأشياعي فيقول الله عز وجل: ألحقوا بها أتباعها وأشياعها وقال الفضيل بلغني أن رجلا عرج بروحه فاذا امرأة على قارعة الطريق عليها من كل زينة من الحلي والثياب وإذا لا يمر بها أحد إلا جرحته فاذا هي أدبرت كانت أحسن شيء رآه الناس وإذا هي أقبلت كانت أقبح شيء رآه الناس عجوز شمطاء زرقاء عمشاء قال فقلت أعوذ بالله منك قالت لا والله لا يعيذك الله مني حتى تبغض الدرهم قال فقلت من أنت ؟ قالت أنا الدنيا [مثال آخر للدنيا وعبور الانسان بها] اعلم أن الأحوال ثلاثة : حالة لم تكن فيها شيئا وهي ما قبل وجودك إلى الأزل. وحالة لا تكون فيها مشاهدا للدنيا وهي ما بعد موتك إلى الأبد . وحالة متوسطة بين الأبد والأزل وهي أيام حياتك في الدنيا فانظر إلى مقدار طولها وانسبه إلى طرفي الأزل والأبد حتى تعلم أنه أقل من منزل قصير في سفر بعيد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « مالي وللدنيا وإنما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب سار في يوم صائف فرفعت له شجرة فقال تحت ظلها ساعة ثم راح وتركها (٢) » ومن رأى الدنيا بهذه العين لم يركن إليها

الركوع ويكون في ركوعه ناظرا نحو قدميه فهو أقرب إلى الخشوع من النظر إلى موضع السجود وإنما ينظر إلى موضع سجوده في قيامه ويقول بعد التسبيح : اللهم لك ركعت ولك خشعت وبك آمنت ولك أسلمت خشع لك سمعي وبصري وعظمي ومخي وعصبي ويكون قلبه في الركوع متصفا بمعنى الركوع من التواضع والإخبات ثم يرفع رأسه قائلا. سمع الله لمن حمده عالما بقلبه ما يقول فاذا استوى قائما يحمد ويقول: ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت

(١) حديث الدنيا حلم وأهلها عليها مجازون ومعاقبون لم أجد له أصلا (٢) حديث مالي وللدنيا إنما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب الحديث الترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث ابن مسعود بنحوه ورواه أحمد والحاكم وصححه من حديث ابن عباس .

ولم يبال كيف انقضت أيامه فى ضر وضيق أوفى سعة ورفاهية بل لايبنى لبنة على لبنة «توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وماوضع لبنة على لبنة ولاقصبة على قصبة (١)» ورأى بعض الصحابة يبنى بيتامن جص فقال : «أرى الأمر أعجل من هذاوأنكر ذلك (٢)» وإلى هذا أشارعيسى عليه السلام حيث قال الدنيا قنطرة فاعبروها ولاتعمروها وهو مثال واضح فان الحياةالدنيامعبر إلى الآخرة والمهدهو الميل الأوّل على رأس القنطرة واللحد هو الميل الآخر وبينهما مسافةمحدودةفمن الناس من قطع نصف القنطرة ومنهم من قطع ثلثها ومنهم قطع ثلثيها ومنهم من لم يبق له إلاخطوة واحدة وهوغافل عنهاوكيفما كان فلابدله من العبور والبناء على القنطرة وتزيينها بأصناف الزينة وأنّى عابر عليها غاية الجهل والخذلان[مثال آخر للدنيا فى لين موردها وخشونة مصدرها] اعلم أن أوائل الدنيا تبدو هينة لينة يظن الخائض فيهاأن حلاوة خفضها كحلاوة الخوض فيها وهيهات فان الخوض فى الدنيا سهل والخروج منها مع السلامة شديد وقد كتب علىّ رضى الله عنه إلى سلمان الفارسى بمثالها فقال مثل الدنيامثل الحية لين مسها ويقتل سمها فأعرض عما يعجبك منهالقلة مايصحبك منها وضع عنك همومها بما أيقنت من فراقهاوكن أسر ماتكون فيها أحذر ماتكون لها فان صاحبها كلما اطمأن منها إلى سرور أشخصه عنه مكروه والسلام [مثال آخر للدنيا فى تعذر الخلاص من تبعتها بعد الخوض فيها]قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما مثل صاحب الدنيا كالماشى فى الماء هل يستطيع الذى يمشى فى الماء أن لاتبتل قدماه(٣)»وهذا يعرفك جهالة قوم ظنوا أنهم يخوضون فى نعيم الدنيا بأبدانهم وقلوبهم منها مطهرة وعلائقها عن بواطنهم منقطعة وذلك مكيدة من الشيطان بل لوأخرجوا عما هم فيه لكانوا من أعظم المتفجعين بفراقها فكما أن المشى على الماء يقتضى بللا لامحالة يلتصق بالقدم فكذلك ملابسة الدنيا تقتضى علاقة وظلمة فى القلب بل علاقة الدنيا مع القلب تمنع حلاوة العبادة قال عيسى عليه السلام بحق أقول لكم كما ينظر المريض إلى الطعام فلا يلتذبه من شدة الوجع كذلك صاحب الدنيا لايلتذ بالعبادة ولايجد حلاوتها مع مايجد من حب الدنيا وبحق أقول لكم إن الدابة إذا لم تركب وتمتهن تصعب ويتغير خلقها كذلك القلوب إذا لم ترفق بذكر الموت ونصب العبادة تقسو وتغلظ وبحق أقول لكم إن الزق مالم ينخرق أويفحل يوشك أن يكون وعاء للعسل كذلك القلوب مالم تخرقها الشهوات أويدنسها الطمع أويقسيها النعيم فسوف تكون أوعية للحكمة وقال النبى صلى الله عليه وسلم « إنما بقى من الدنيا بلاء وفتنة وإنما مثل عمل أحدكم كمثل الوعاء إذا طاب أعلاه طاب أسفله وإذا خبث أعلاه خبث أسفله(٤)»[مثال آخر لما بقى من الدنيا وقلته بالاضافة إلى ماسبق] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثل هذه الدنيا مثل ثوب شق من أوّله إلى آخره فبقى متعلقا بخيط فى آخره فيوشك ذلك الخيط أن ينقطع(٥)»

(١) حديث ماوضع لبنة على لبنة الحديث ابن حبان فى الثقات والطبرانى فى الأوسط من حديث عائشة بسند ضعيف من سأل عنى أوسرّه أن ينظر إلىّ فلينظر إلى أشعث شاحب مشمر لم يضع لبنة على لبنة الحديث (٢) حديث رأى بعض أصحابه يبنى بيتا من جص فقال أرى الأمر أعجل من هذا أبوداود والترمذى من حديث عبدالله بن عمرو وقال حسن صحيح (٣) حديث إنما مثل صاحب الدنيا كمثل الماشى فى الماء الحديث ابن أبى الدنيا والبيهقى فى الشعب من رواية الحسن قال بلغنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فذكره ووصله البيهقى فى الشعب وفى الزهد من رواية الحسن عن أنس (٤) حديث إنما بقى من الدنيا بلاء وفتنة الحديث ابن ماجه من حديث معاوية فرّقه فى موضعين ورجاله ثقات (٥) حديث مثل هذه الدنيا كمثل ثوب شق من أوله إلى آخره أبو الشيخ ابن حبان فى الثواب وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى شعب الايمان من حديث أنس بسند ضعيف.

من شىء بعد ثم يقول أهل الثناء والمجد أحق ماقال العبد وكلنا لك عبد لامانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ولاينفع ذا الجد منك الجد فان أطال فى النافلة القيام بعد الرفع من الركوع فليقل لربى الحمد مكررا ذلك مهماشاء فأما فى الفرض فلا يطوّل تطويلا يزيد على الحد زيادة بينة ويقنع فى الرفع من الركوع بتمام الاعتدال بإقامة الصلب ، ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لاينظر الله إلى من لا يقيم صلبه بين الركوع والسجود ثم يهوى ساجدا ويكون فى هويه مكبرا

[مثال آخر لتأدية علائق الدنيا بعضها إلى بعض حتى الهلاك] قال عيسى عليه السلام مثل طالب الدنيا مثل شارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشا حتى يقتله [مثال آخر لمخالفة آخر الدنيا أولها ولنضارة أوائلها وخبث عواقبها] اعلم أن شهوات الدنيا فى القلب لذيذة كشهوات الأطعمة فى المعدة وسيجد العبد عند الموت لشهوات الدنيا فى قلبه من الكراهة والنتن والقبح ما يجده للأطعمة اللذيذة إذا بلغت فى المعدة غايتها وكما أن الطعام كلما كان ألذ طعما وأكثر دسما وأظهر حلاوة كان رجيعه أقذر وأشد نتنا فكذلك كل شهوة فى القلب هى أشهى وألذ وأقوى فتنتها وكراهتها والتأذى بها عند الموت أشد بل هى فى الدنيا مشاهدة فان من نهبت داره وأخذ أهله وماله وولده فتكون مصيبته وألمه وتفجعه فى كل ما فقد بقدر لذته به وحبه له وحرصه عليه فكل ما كان عند الوجود أشهى عنده وألذ فهو عند الفقد أدهى وأمر ولا معنى للموت إلا فقد ما فى الدنيا وقد روى « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للضحاك بن سفيان الكلابى : ألست تؤتى بطعامك وقد ملح وقرح ثم تشرب عليه اللبن والماء قال بلى قال فإلام يصير قال إلى ما قد علمت يا رسول الله قال فان الله عز وجل ضرب مثل الدنيا بما يصير إليه طعام ابن آدم (١) » وقال أبىّ بن كعب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الدنيا ضربت مثلا لابن آدم فانظر إلى ما يخرج من ابن آدم وإن قذحه وملحه إلام يصير (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله ضرب الدنيا لمطعم ابن آدم مثلا وضرب مطعم ابن آدم للدنيا مثلا وإن قزحه وملحه (٣) » وقال الحسن قد رأيتم يطيبونه بالأفاويه والطيب ثم يرمون به حيث رأيتم وقد قال الله عز وجل فلينظر الإنسان إلى طعامه قال ابن عباس إلى رجيعه وقال رجل لابن عمر إنى أريد أن أسألك وأستحيى قال فلا تستحى واسأل قال إذا قضى أحدنا حاجته فقام ينظر إلى ذلك منه قال نعم إن الملك يقول له انظر إلى ما بخلت به انظر إلى ما ذا صار . وكان بشر بن كعب يقول انطلقوا حتى أريكم الدنيا فيذهب بهم إلى مزبلة فيقول انظروا إلى ثمارهم ودجاجهم وعسلهم وسمنهم [مثال آخر فى نسبة الدنيا إلى الآخرة] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما الدنيا فى الآخرة إلا كمثل ما يجعل أحدكم أصبعه فى اليم فلينظر أحدكم بم يرجع إليه (٤) » [مثال آخر للدنيا وأهلها فى اشتغالهم بنعيم الدنيا وغفلتهم عن الآخرة وخسرانهم العظيم بسببها] اعلم أن أهل الدنيا مثلهم فى غفلتهم مثل قوم ركبوا سفينة فانتهت بهم إلى جزيرة فأمرهم الملاح بالخروج إلى قضاء الحاجة وحذرهم القيام وخوفهم مرور السفينة واستعجالها فتفرقوا فى نواحى الجزيرة فقضى بعضهم حاجته وبادر إلى السفينة فصادف المكان خاليا فأخذ أوسع الأماكن وألينها وأوفقها لمراده وبعضهم توقف فى الجزيرة ينظر إلى أنوارها وأزهارها العجيبة وغياضها الملتفة ونغمات طيورها الطيبة وألحانها الموزونة الغريبة وصار يلحظ من بريتها أحجارها وجواهرها ومعادنها المختلفة الألوان والأشكال الحسنة المنظر العجيبة النقوش السالبة أعين الناظرين

مستيقظا حاضرا خاشعا عالما بما يهوى فيه وإليه وله فمن الساجدين من يكاشف أنه يهوى إلى تخوم الأرضين متغيبا فى أجزاء الملك لامتلاء قلبه من الحياء واستشعار روحه عظيم الكبرياء كما ورد أن جبرائيل عليه السلام تستر بخافية من جناحه حياء من الله تعالى . ومن الساجدين من يكاشف أنه يطوى بسجوده بساط الكون والمكان ويسرح قلبه فى فضاء الكشف والعيان فيهوى دون هويه أطباق السموات وتنمحى لقوة شهوده تماثيل الكائنات ويسجد على طرف

(١) حديث أنه قال للضحاك بن سفيان الكلابى ألست تؤتى بطعامك وقد ملح وقرح الحديث وفيه فان الله ضرب مثل الدنيا لما يصير إليه طعام ابن آدم أحمد والطبرانى من حديثه بنحوه وفيه على بن زيد بن جدعان مختلف فيه (٢) حديث أبى بن كعب إن الدنيا ضربت مثلا لابن آدم الحديث الطبرانى وابن حبان بلفظ إن مطعم ابن آدم قد ضرب للدنيا مثلا ورواه عبد الله بن أحمد فى زياداته بلفظ جعل (٣) حديث إن الله ضرب الدنيا لمطعم ابن آدم مثلا وضرب مطعم ابن آدم للدنيا مثلا الحديث الشطر الأول منه غريب والشطر الأخير هو الذى تقدم من حديث الضحاك بن سفيان إن الله ضرب ما يخرج من بنى آدم مثلا للدنيا (٤) حديث ما الدنيا فى الآخرة إلا كمثل ما يجعل أحدكم أصبعه فى اليم فلينظر بم يرجع إليه مسلم من حديث المستورد بن شداد .

بحسن زبرجدها وعجائب صورها ثم تنبه لخطر فوات السفينة فرجع إليها فلم يصادف إلا مكانا ضيقا حرجا فاستقر فيه وبعضهم أكب على تلك الأصداف والأحجار وأعجبه حسنها ولم تسمح نفسه بإهمالها فاستصحب منها جملة فلم يجد في السفينة إلا مكانا ضيقا وزاده ماحمله من الحجارة ضيقا وصار ثقيلا عليه ووبالا فندم على أخذه ولم يقدر على رميه ولم يجد مكانا لوضعه فحمله في السفينة على عنقه وهو متأسف على أخذه وليس ينفعه التأسف وبعضهم تولج الغياض ونسى المركب وبعد في متفرجه ومتنزهه منه حتى لم يبلغه نداء الملاح لاشتغاله بأكل تلك الثمار واستشمام تلك الأنوار والتفرج بين تلك الأشجار وهو مع ذلك خائف على نفسه من السباع وغير خال من السقطات والنكبات ولا منفك عن شوك ينشب بثيابه وغصن يجرح بدنه وشوكة تدخل في رجله وصوت هائل يفزع منه وعوسج يخرق ثيابه ويهتك عورته ويمنعه عن الانصراف لو أراده فلما بلغه نداء أهل السفينة انصرف مثقلا بما معه ولم يجد في المركب موضعا فبقي في الشط حتى مات جوعا وبعضهم لم يبلغه النداء وسارت السفينة فمنهم من افترسته السباع ومنهم من تاه فهام على وجهه حتى هلك ومنهم من مات في الأوحال ومنهم من نهشته الحيات فتفرقوا كالجيف المنتنة ، وأما من وصل إلى المركب بثقل ماأخذه من الأزهار والأحجار فقد استرقته وشغله الحزن بحفظها والخوف من فوتها وقد ضيقت عليه مكانه فلم يلبث أن ذبلت تلك الأزهار وكمدت تلك الألوان والأحجار فظهر نتن رائحتها فصارت مع كونها مضيقة عليه مؤذية له بنتنها ووحشتها فلم يجد حيلة إلا أن ألقاها في البحر هربا منها وقد أثر فيه ماأكل منها فلم ينته إلى الوطن إلا بعد أن ظهرت عليه الأسقام بتلك الروائح فبلغ سقيما مدبرا ومن رجع قريبا مافاته إلا سعة المحل فتأذى بضيق المكان مدة ولكن لما وصل إلى الوطن استراح ومن رجع أولا وجد المكان الأوسع ووصل إلى الوطن سالما فهذا مثال أهل الدنيا في اشتغالهم بحظوظهم العاجلة ونسيانهم موردهم ومصدرهم وغفلتهم عن عاقبة أمورهم وما أقبح من يزعم أنه بصير عاقل أن تغره أحجار الأرض وهي الذهب والفضة وهشيم النبت وهي زينة الدنيا وشيء من ذلك لا يصحبه عند الموت بل يصير كلا ووبالا عليه وهو في الحال شاغل له بالحزن والخوف عليه وهذه حال الخلق كلهم إلا من عصمه الله عز وجل [مثال آخر لاغترار الخلق بالدنيا وضعف إيمانهم] قال الحسن رحمه الله بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «إنما مثلي ومثلكم ومثل الدنيا كمثل قوم سلكوا مفازة غبراء حتى إذا لم يدروا ماسلكوا منها أكثر أو ما بقي أنفدوا الزاد وخسروا الظهر وبقوا بين ظهراني المفازة ولا زاد ولا حمولة فأيقنوا بالهلكة فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم رجل في حلة تقطر رأسه فقالوا هذا قريب عهد بريف وما جاءكم هذا إلا من قريب فلما انتهى إليهم قال ياهؤلاء فقالوا ياهذا فقال علام أنتم فقالوا على ماترى فقال أرأيتم إن هديتكم إلى ماء رواء ورياض خضر ماتعلمون ؟ قالوا لا نعصيك شيئا قال عهودكم ومواثيقكم بالله فأعطوه عهودهم ومواثيقهم بالله لا يعصونه شيئا قال فأوردهم ماء رواء ورياضا خضرا فمكث فيهم ماشاء الله ثم قال ياهؤلاء قالوا ياهذا قالوا الرحيل قال إلى أين قالوا إلى ماء ليس كمائكم وإلى رياض ليست كرياضكم فقال أكثرهم والله ماوجدنا هذا حتى ظننا أنا لن نجده وما نصنع بعيش خير من هذا وقالت طائفة وهم أقلهم ألم تعطوا هذا الرجل عهودكم ومواثيقكم بالله أن لا تعصوه شيئا وقد صدقكم في أول حديثه فوالله لا يصدقنكم في آخره فراح فيمن اتبعه وتخلف بقيتهم فبدرهم عدو فأصبحوا بين أسير وقتيل[1]» [مثال آخر لتنعم

رداء العظمة وذاك أقصى ماينتهي إليه طائر الهمة البشرية وتفي بالوصول إليه القوى الانسانية ويتفاوت الأنبياء والأولياء في مراتب العظمة واستشعار كنهها لكل منهم على قدره حظ من ذلك وفوق كل ذي علم عليم ومن الساجدين من يتسع وعاؤه وينتشر ضياؤه ويحظى بالصنفين ويبسط الجناحين فيتواضع بقلبه إجلالا ويرفع بروحه إكراما وإفضالا فيجتمع له الأنس والهيبة والحضور والغيبة والفرار والقرار والإسرار والجهار فيكون في سجوده سابحا في بحر شهوده

(١) حديث الحسن بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه إنما مثلي ومثلكم ومثل الدنيا كمثل قوم سلكوا مفازة غبراء الحديث ابن أبي الدنيا هكذا بطوله لأحمد والبزار والطبراني من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه فيما يرى النائم ملكان الحديث وفيه فقال

الناس بالدنيا ثم تفجعهم على فراقها] اعلم أن مثل الناس فيما أعطوا من الدنيا مثل رجل هيأ دارا وزينها وهو يدعو إلى داره على الترتيب قوما واحدا بعد واحد فدخل واحد داره فقدم إليه طبق ذهب عليه بخور ورياحين ليشمه ويتركه لمن يلحقه لا ليتملكه ويأخذه فجهل رسمه وظن أنه قد وهب ذلك منه فتعلق به قلبه لما ظن أنه له فلما استرجع منه ضجر وتفجع ومن كان عالما برسمه انتفع به وشكره ورده بطيب قلب وانشراح صدر وكذلك من عرف سنة الله فى الدنيا علم أنها دار ضيافة عجلت على المجتازين لا على المقيمين ليتزودوا منها وينتفعوا بما فيها كما ينتفع المسافرون بالعوارى ولا يصرفون إليها كل قلوبهم حتى تعظم مصيبتهم عند فراقها فهذه أمثلة الدنيا وآفاتها وغوائلها نسأل الله تعالى اللطيف الخبير حسن العون بكرمه وحلمه .

(بيان حقيقة الدنيا وما هيتها فى حق العبد)

اعلم أن معرفة ذم الدنيا لا تكفيك ما لم تعرف الدنيا المذمومة ماهى؟ وما الذى ينبغى أن يجتنب منها وما الذى لا يجتنب فلا بد وأن نبين الدنيا المذمومة المأمور باجتنابها لكونها عدوة قاطعة لطريق الله ماهى فنقول دنياك وآخرتك عبارة عن حالتين من أحوال قلبك فالقريب الدانى منها يسمى دنيا وهو كل ما قبل الموت والتراخى المتأخر يسمى آخرة وهو ما بعد الموت فكل ما لك فيه حظ ونصيب وغرض وشهوة ولذة عاجل الحال قبل الوفاة فهى الدنيا فى حقك إلا أن جميع ما لك إليه ميل وفيه نصيب وحظ فليس بمذموم بل هو ثلاثة أقسام . القسم الأول : ما يصحبك فى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت وهو شيئان العلم والعمل فقط وأعنى بالعلم العلم بالله وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكوت أرضه وسمائه والعلم بشريعة نبيه وأعنى بالعمل العبادة الخالصة لوجه الله تعالى وقد يأنس العالم بالعلم حتى يصير ذلك ألذ الأشياء عنده فيهجر النوم والمطعم والمنكح فى لذته لأنه أشهى عنده من جميع ذلك فقد صار حظا عاجلا فى الدنيا ولكنا إذا ذكرنا الدنيا المذمومة لم نعد هذا من الدنيا أصلا بل قلنا إنه من الآخرة وكذلك العابد قد يأنس بعبادته فيستلذها بحيث لو منع عنها لكان ذلك أعظم العقوبات عليه حتى قال بعضهم ما أخاف من الموت إلا من حيث يحول بينى وبين قيام الليل وكان آخر يقول اللهم ارزقنى قوة الصلاة والركوع والسجود فى القبر فهذا قد صارت الصلاة عنده من حظوظه العاجلة وكل حظ عاجل فاسم الدنيا ينطلق عليه من حيث الاشتقاق من الدنو ولكنا لسنا نعنى بالدنيا المذمومة ذلك وقد قال صلى الله عليه وسلم « حبب إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب وقرة عينى فى الصلاة[1] » فجعل الصلاة من جملة ملاذ الدنيا وكذلك كل ما يدخل فى الحس والمشاهدة فهو من عالم الشهادة وهو من الدنيا والتلذذ بتحريك الجوارح بالركوع والسجود إنما يكون فى الدنيا فلذلك أضافها إلى الدنيا إلا أنا لسنا فى هذا الكتاب نتعرض إلا للدنيا المذمومة فنقول هذه ليست من الدنيا . القسم الثانى . وهو المقابل له على الطرف الأقصى كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة أصلا كالتلذذ بالمعاصى كلها والتنعم بالمباحات الزائدة على قدر الحاجات والضرورات الداخلة فى جملة الرفاهية والرعونات كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث والغلمان والجوارى والخيول والمواشى والقصور والدور ورفيع الثياب ولذائذ الأطعمة لحظ العبد من هذا كله هى الدنيا المذمومة وفيما بعد فضولا أو فى محل الحاجة نظر طويل إذ روى عن عمر رضى الله عنه أنه استعمل أبا الدرداء على حمص فاتخذ كنيفا أنفق

لم يتخلف منه عن السجود شعرة كما قال سيد البشر فى سجوده سجد لك سوادى وخيالى ـ ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها ـ الطوع للروح والقلب لما فيهما من الأهلية والكره من النفس لما فيها من الأجنبية ويقول فى سجوده : سبحان ربى الأعلى ثلاثا إلى العشر الذى هو الكمال ويكون فى السجود مفتوح العينين لأنهما يسجدان وفى الهوى يضع ركبتيه ثم يديه ثم جبهته وأنفه ويكون ناظرا نحو أرنبة أنفه فى السجود فهو أبلغ فى الخشوع للساجد ويباشر بكفيه المصلى

أى أحد الملكين إن مثل هذا ومثل أمته كمثل قوم سفر انتهوا إلى مفازة فذكر نحوه أخصر منه وإسناده حسن (١) حديث حبب إلى من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وقرة عينى فى الصلاة النسائى والحاكم من حديث أنس دون قوله ثلاث وتقدم فى النكاح .

عليه درهمين فكتب إليه عمر من عمر بن الخطاب أمير المؤمنين إلى عويمر قد كان لك فى بناء فارس والروم ماتكتفى به عن عمران الدنيا حين أراها الله خرابها فاذا أتاك كتابى هذا فقد سيرتك إلى دمشق أنت وأهلك فلم يزل بها حتى مات فهذا رآه فضولا من الدنيا فتأمل فيه. القسم الثالث: وهو متوسط بين الطرفين كل حظ فى العاجل معين على أعمال الآخرة كقدر القوت من الطعام والقميص الواحد الخشن وكل ما لا بد منه ليتأتى للانسان البقاء والصحة التى بها يتوصل إلى العلم والعمل وهذا ليس من الدنيا كالقسم الأول لأنه معين على القسم الأول ووسيلة إليه فهما تناوله العبد على قصد الاستعانة به على العلم والعمل لم يكن به متناولا للدنيا ولم يصر به من أبناء الدنيا وإن كان باعثه الحظ العاجل دون الاستعانة على التقوى التحق بالقسم الثانى وصار من جملة الدنيا ولا يبقى مع العبد عند الموت إلا ثلاث صفات صفاء القلب أعنى طهارته عن الأدناس وأنسه بذكر الله تعالى وحبه لله عز وجل وصفاء القلب وطهارته لا يحصلان إلا بالكف عن شهوات الدنيا والأنس لا يحصل إلا بكثرة ذكر الله تعالى والمواظبة عليه والحب لا يحصل إلا بالمعرفة ولا تحصل معرفة الله إلا بدوام الفكر وهذه الصفات الثلاث هى المنجيات المسعدات بعد الموت . أما طهارة القلب عن شهوات الدنيا فهى من المنجيات إذ تكون جنة بين العبد وبين عذاب الله كما ورد فى الأخبار «إن أعمال العبد تناضل عنه فاذا جاء العذاب من قبل رجليه جاء قيام الليل يدفع عنه وإذا جاء من جهة يديه جاءت الصدقة تدفع عنه[1]» الحديث. وأما الأنس والحب فهما من المسعدات وهما موصلان العبد إلى لذة اللقاء والمشاهدة وهذه السعادة تعجل عقيب الموت إلى أن يدخل أوان الرؤية فى الجنة فيصير القبر روضة من رياض الجنة وكيف لا يكون القبر عليه روضة من رياض الجنة ولم يكن له إلا محبوب واحد وكانت العوائق تعوقه عن دوام الأنس بدوام ذكره ومطالعة جماله فارتفعت العوائق وأفلت من السجن وخلى بينه وبين محبوبه فقدم عليه مسرورا سليما من الموانع آمنا من العوائق وكيف لا يكون محب الدنيا عند الموت معذبا ولم يكن له محبوب إلا الدنيا وقد غصب منه وحيل بينه وبينه وسدت عليه طرق الحيلة فى الرجوع إليه ولذلك قيل:

ماحال من كان له واحد غيب عنه ذلك الواحد

وليس الموت عدما إنما هو فراق لحباب الدنيا وقدوم على الله تعالى فاذا سالك طريق الآخرة هو المواظب على أسباب هذه الصفات الثلاث وهى الذكر والفكر والعمل الذى يقطعه عن شهوات الدنيا ويبغض إليه ملاذها ويقطعه عنها وكل ذلك لا يمكن إلا بصحة البدن وصحة البدن لا تنال إلا بقوت وملبس ومسكن ويحتاج كل واحد إلى أسباب فالقدر الذى لا بد منه من هذه الثلاثة إذا أخذه العبد من الدنيا للآخرة لم يكن من أبناء الدنيا وكانت الدنيا فى حقه مزرعة للآخرة وإن أخذ ذلك لحظ النفس وعلى قصد التنعم صار من أبناء الدنيا والراغبين فى حظوظها إلا أن الرغبة فى حظوظ الدنيا تنقسم إلى ما يعرض صاحبه لعذاب الآخرة ويسمى ذلك حراما وإلى ما يحول بينه وبين الدرجات العلا ويعرضه لطول الحساب ويسمى ذلك حلالا والبصير يعلم أن طول الموقف فى عرصات القيامة لأجل المحاسبة أيضا عذاب لمن نوقش الحساب عذب[2]» إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «حلالها حساب وحرامها عذاب[3]»

ولا يلفهما فى الثوب ويكون رأسه بين كفيه ويداه حذو منكبيه غير متيامن ومتياسر بهما، ويقول بعد التسبيح: اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أسلمت سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين. وروى أمير المؤمنين على رضى الله عنه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده ذلك» وإن قال سبوح قدوس رب الملائكة والروح فحسن روت عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده ذلك ويجافى مرفقيه عن

(١) حديث مناضلة أعمال العبد عنه فاذا جاء العذاب من قبل رجليه جاء قيام الليل فدفع عنه الحديث الطبرانى من حديث عبد الرحمن بن سمرة بطوله وفيه خالد بن عبد الرحمن المخزومى ضعفه البخارى وأبو حاتم ولأحمد من حديث أسماء بنت أبى بكر إذا دخل الانسان قبره فان كان مؤمنا أحزبه عمله الصلاة والصيام الحديث وإسناده صحيح (٢) حديث من نوقش الحساب عذب متفق عليه من حديث عائشة (٣) حديث حلالها حساب وحرامها عذاب ابن ابى الدنيا والبيهقى فى الشعب من طريقه

وقد قال أيضا : حلالها عذاب. إلا أنه عذاب أخف من عذاب الحرام بل لو لم يكن الحساب لكان ما يفوت من الدرجات العلا فى الجنة وما يرد على القلب من التحسر على تفويتها لحظوظ حقيرة خسيسة لا بقاء لها هو أيضا عذاب وقس به حالك فى الدنيا إذا نظرت إلى أقرانك وقد سبقوك بسعادات دنيوية كيف يتقطع قلبك عليها حسرات مع علمك بأنها سعادات منصرمة لا بقاء لها ومنغصة بكدورات لاصفاء لها فما حالك فى فوات سعادة لا يحيط الوصف بعظمتها وتنقطع الدهور دون غايتها فكل من تنعم فى الدنيا ولو بسماع صوت من طائر أو بالنظر إلى خضرة أو شربة ماء بارد فانه ينقص من حظه فى الآخرة أضعافه وهو المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه «هذا من النعيم الذى تسئل عنه [1]» أشار به إلى الماء البارد والتعرض لجواب السؤال فيه ذل وخوف وخطر ومشقة وانتظار وكل ذلك من نقصان الحظ ، ولذلك قال عمر رضى الله عنه اعزلوا عنى حسابها حين كان به عطش فعرض عليه ماء بارد بعسل فأداره فى كفه ثم امتنع عن شربه فالدنيا قليلها وكثيرها حرامها وحلالها ملعونة إلا ما أعان على تقوى الله فان ذلك القدر ليس من الدنيا وكل من كانت معرفته أقوى وأتقن كان حذره من نعيم الدنيا أشد حتى إن عيسى عليه السلام وضع رأسه على حجر لما نام ثم رماه إذ تمثل له إبليس وقال رغبت فى الدنيا وحتى إن سليمان عليه السلام فى ملكه كان يطعم الناس لذائذ الأطعمة وهو يأكل خبز الشعير فجعل الملك على نفسه بهذا الطريق امتهانا وشدة فان الصبر عن لذائذ الأطعمة مع القدرة عليها ووجودها أشد ولهذا روى أن الله تعالى «زوى الدنيا عن نبينا ﷺ فكان يطوى أياما [2]» «وكان يشد الحجر على بطنه من الجوع [3]» ولهذا سلط الله البلاء والمحن على الأنبياء والأولياء ثم الأمثل فالأمثل كل ذلك نظرا لهم وامتنانا عليهم ليتوفر من الآخرة حظهم كما يمنع الوالد الشفيق ولده لذة الفواكه ويلزم ألم الفصد والحجامة شفقة عليه وحبا له لا بخلا عليه وقد عرفت بهذا أن كل ما ليس لله فهو من الدنيا وما هو لله فذلك ليس من الدنيا فان قلت فما الذى هو لله. فأقول الأشياء ثلاثة أقسام : منها ما لا يتصور أن يكون لله وهو الذى يعبر عنه بالمعاصى والمحظورات وأنواع التنعمات فى المباحات وهى الدنيا المحضة المذمومة فهى الدنيا صورة ومعنى ومنها ما صورته لله ويمكن أن يجعل لغير الله وهو ثلاثة الفكر والذكر والكف عن الشهوات فان هذه الثلاثة إذا جرت سرا ولم يكن عليها باعث سوى أمر الله واليوم الآخر فهى لله وليست من الدنيا وإن كان الغرض من الفكر طلب العلم للتشرف به وطلب القبول بين الخلق باظهار المعرفة أو كان الغرض من ترك الشهوة حفظ المال أو الحمية لصحة البدن والاشتهار بالزهد فقد صار هذا من الدنيا بالمعنى وإن كان يظن بصورته أنه لله تعالى ومنها ما صورته لحظ النفس ويمكن أن يكون معناه لله وذلك كالأكل والنكاح وكل ما يرتبط به بقاؤه وبقاء ولده فان كان القصد حظ النفس فهو من الدنيا وإن كان القصد الاستعانة به على التقوى فهو لله بمعناه وإن كانت صورته صورة الدنيا قال صلى الله عليه وسلم «من طلب الدنيا حلالا مكاثرا مفاخرا لقى الله وهو عليه غضبان ومن طلبها استعفافا عن المسألة

موقوفا على علىّ بن أبى طالب باسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعا (١) حديث هذا من النعيم الذى تسئل عنه تقدم فى الأطعمة (٢) حديث زوى الله الدنيا عن نبينا صلى الله عليه وسلم فكان يطوى أياما محمد بن خفيف فى شرف الفقراء من حديث عمر بن الخطاب قال قلت يارسول الله عجبا لمن بسط الله لهم الدنيا وزواها عنك الحديث وهو من طريق اسحاق معنعنا وللترمذى وابن ماجه من حديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبيت الليالى المتتابعة طاويا وأهله الحديث قال الترمذى حسن صحيح (٣) حديث كان يشد الحجر على بطنه من الجوع تقدم .

جنبيه ويوجه أصابعه فى السجود نحو القبلة ويضم أصابع كفيه مع الابهام ولا يفرش ذراعيه على الأرض ثم يرفع رأسه مكبرا ويجلس على رجله اليسرى وينصب اليمنى موجها بالأصابع إلى القبلة ويضع اليدين على الفخذين من غير تكلف ضمهما وتفريجهما ويقول : رب اغفرلى وارحمنى واهدنى واجبرنى وعافنى واعف عنى ولا يطيل هذه الجلسة فى الفريضة أما فى النافلة فلا بأس مهما أطال قائلا رب اغفر وارحم مكررا ذلك ثم يسجد السجدة الثانية مكبرا ويكره الإقعاء فى القعود وهو ههنا أن يضع

وصيانة لنفسه جاء يوم القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر (١) » فانظر كيف اختلف ذلك بالقصد فاذا الدنيا حظ نفسك العاجل الذى لاحاجة إليه لأمر الآخرة ويعبر عنه بالهوى وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ـ ومجامع الهوى خمسة أمور وهى ماجمعه الله تعالى فى قوله ـ إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ـ والأعيان التى تحصل منها هذه الخمسة سبعة يجمعها قوله تعالى ـ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا ـ فقد عرفت أن كل ماهو لله فليس من الدنيا وقدر ضرورة القوت وما لا بد منه من مسكن وملبس هو لله إن قصد به وجه الله والاستكثار منه تنعم وهو لغير الله وبين التنعم والضرورة درجة يعبر عنها بالحاجة ولها طرفان وواسطة طرف يقرب من حد الضرورة فلا يضر فان الاقتصار على حد الضرورة غير ممكن وطرف يزاحم جانب التنعم ويقرب منه وينبغى أن يحذر منه وبينهما وسائط متشابهة ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والحزم فى الحذر والتقوى والتقرب من حد الضرورة ما أمكن اقتداء بالأنبياء والأولياء عليهم السلام إذ كانوا يردون أنفسهم إلى حد الضرورة حتى إن أويسا القرنى كان يظن أهله أنه مجنون لشدة تضييقه على نفسه فبنوا له بيتا على باب دارهم فكان يأتى عليهم السنة والسنتان والثلاث لايرون له وجها وكان يخرج أول الأذان ويأتى إلى منزله بعد العشاء الآخرة وكان طعامه أن يلتقط النوى وكلما أصاب حشفة خبأها لإفطاره وإن لم يصب مايقوته من الحشف باع النوى واشترى بثمنه مايقوته وكان لباسه مما يلتقط من المزابل من قطع الأكسية فيغسلها فى الفرات ويلفق بعضها إلى بعض ثم يلبسها فكان ذلك لباسه وكان ربما مر الصبيان فيرمونه ويظنون أنه مجنون فيقول لهم ياإخوتاه إن كنتم ولا بد أن ترمونى فارمونى بأحجار صغار فانى أخاف أن تدموا عقبى فيحضر وقت الصلاة ولا أصيب للماء فهكذا كانت سيرته ولقد عظم رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره فقال « إنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن (٢) » إشارة إليه رحمه الله ولما ولى الخلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال أيها الناس من كان منكم من العراق فليقم قال فقاموا فقال اجلسوا إلا من كان من أهل الكوفة فجلسوا فقال اجلسوا إلا من كان من مراد فجلسوا فقال اجلسوا إلا من كان من قرن فجلسوا كلهم إلا رجلا واحدا فقال له عمر أقرنى أنت؟ فقال نعم فقال أتعرف أويس بن عامر القرنى فوصفه له ؟ فقال نعم وما ذاك تسأل عنه ياأمير المؤمنين والله مافينا أحمق منه ولا أجن منه ولا أوحش منه ولا أدنى منه فبكى عمر رضى الله عنه ثم قال ماقلت ماقلت إلا لأنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « يدخل فى شفاعته مثل ربيعة ومضر (٣) » فقال هرم بن حيان لما سمعت هذا القول من عمر بن الخطاب قدمت الكوفة فلم يكن لى هم إلا أن أطلب أويسا القرنى وأسأل عنه حتى سقطت عليه جالسا على شاطئ الفرات نصف النهار يتوضأ ويغسل ثوبه قال فعرفته بالنعت الذى نعت لى فاذا رجل لحيم شديد الأدمة محلوق الرأس كث اللحية متغير جدا كريه الوجه متهيب المنظر قال

(١) حديث من طلب الدنيا حلالا مكاثرا مفاخرا لقى الله وهو عليه غضبان الحديث أبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٢) حديث إنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن أشار به إلى أويس القرنى تقدم فى قواعد العقائد لم أجد له أصلا (٣) حديث عمر يدخل الجنة فى شفاعته مثل ربيعة ومضر يريد أويسا ورويناه فى جزء ابن السماك من حديث أبى أمامة يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتى أكثر من ربيعة ومضر وإسناده حسن وليس فيه ذكر لأويس بل فى آخره فكان المشيخة يرون أن ذلك الرجل عثمان بن عفان .

أليه على عقبيه ثم إذا أراد النهوض إلى الركعة الثانية يجلس جلسة خفيفة الاستراحة ويفعل فى بقية الركعات هكذا ثم يتشهد وفى الصلاة سر المعراج وهو معراج القلوب والتشهد مقر الوصول بعد قطع مسافات الهيئات على تدريج طبقات السموات والتحيات سلام على رب البريات فليذهن لما يقول ويتأدب مع من يقول ويدر كيف يقول ويسلم على النبى صلى الله عليه وسلم ويمثله بين عينى قلبه ويسلم على عباد الله الصالحين فلا يبقى عبد فى السماء ولا فى الأرض من عباد الله إلا ويسلم عليه بالنسبة الروحية

فسلمت عليه فرد علىّ السلام ونظر إلى فقلت حياك الله من رجل ومددت يدى لأصافحه فأبى أن يصافحنى فقلت رحمك الله ياأويس وغفر لك كيف أنت رحمك الله ثم خنقتنى العبرة من حبى إياه ورققى عليه إذ رأيت من حاله مارأيت حتى بكيت وبكى فقال وأنت فحياك الله ياهرم بن حيان كيف أنت ياأخى ومن دلك علىّ قال قلت الله فقال لاإله إلا الله سبحان الله ـ إن كان وعد ربنا لمفعولا ـ قال فعجبت حين عرفنى ولا والله مارأيته قبل ذلك ولا رآنى فقلت من أين عرفت اسمى واسم أبى ومارأيتك قبل اليوم ؟ ـ قال نبأنى العليم الخبير ـ وعرفت روحى روحك حين كلمت نفسى نفسك إن الأرواح لها أنفس كأنفس الأجساد وإن المؤمنين ليعرف بعضهم بعضا ويتحابون بروح الله وإن لم يلتقوا يتعارفون ويتكلمون وإن نأت بهم الدار وتفرقت بهم المنازل قال قلت حدثنى رحمك الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث أسمعه منك قال إنى لم أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن لى معه صحبة بأبى وأمى رسول الله ولكن رأيت رجالا قد صحبوه وبلغنى من حديثه كما بلغك ولست أحب أن أفتح على نفسى هذا الباب أن أكون محدثا أو مفتيا أوقاضيا فى نفسى شغل عن الناس ياهرم بن حيان فقلت ياأخى اقرأ علىّ آية من القرآن أسمعها منك وادع لى بدعوات وأوصنى بوصية أحفظها عنك فانى أحبك فى الله حبا شديدا قال فقام وأخذ بيدى على شاطئ الفرات ثم قال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم بكى ثم قال : قال ربى والحق قول ربى وأصدق الحديث حديثه وأصدق الكلام كلامه ثم قرأ ـ وما خلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين. ماخلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لايعلمون ـ حتى انتهى إلى قوله ـ إنه هو العزيز الرحيم ـ فشهق شهقة ظننت أنه قد غشى عليه ثم قال ياابن حيان مات أبوك حيان ويوشك أن تموت فإما إلى جنة وإما إلى نار ومات أبوك آدم وماتت أمك حواء ومات نوح ومات إبراهيم خليل الرحمن ومات موسى نجى الرحمن ومات داود خليفة الرحمن ومات محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم وهو رسول ربّ العالمين ومات أبو بكر خليفة المسلمين ومات عمر بن الخطاب أخى وصفى ثم قال ياعمراه ياعمراه قال فقلت رحمك الله إن عمر لم يمت قال فقد نعاه إلى ربى ونعى إلى نفسى ثم قال أنا وأنت فى الموتى كأنه قد كان ثم صلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم دعا بدعوات خفيات ثم قال هذه وصيتى إياك ياهرم بن حيان كتاب الله ونهج الصالحين المؤمنين فقد نعيت إلى نفسى ونفسك عليك بذكر الموت لايفارق قلبك طرفة عين مابقيت وأنذر قومك إذا رجعت إليهم وانصح للأمة جميعا وإياك أن تفارق الجماعة فيدشبر فتفارق دينك وأنت لاتعلم فتدخل النار يوم القيامة ادع لى ولنفسك ثم قال اللهم إن هذا يزعم أنه يحبنى فيك وزارنى من أجلك فعرفنى وجهه فى الجنة وأدخله على فى دارك دار السلام واحفظه مادام فى الدنيا حيثما كان وضم عليه ضيعته وأرضه من الدنيا باليسير وما أعطيته من الدنيا فيسره له تيسيرا واجعله لما أعطيته من نعمائك من الشاكرين واجزه عنى خير الجزاء ثم قال استودعك الله ياهرم بن حيان والسلام عليك ورحمة الله وبركاته لا أراك بعد اليوم رحمك الله تطلبنى فانى أكره الشهرة والوحدة أحب إلى إنى كثير الهم شديد الغم مع هؤلاء الناس مادمت حيا فلا تسأل عنى ولا تطلبنى واعلم أنك منى على بال وإنى لم أرك ولم ترنى فاذكرنى وادع لى فانى سأذكرك وأدعو لك إن شاء الله انطلق أنت ههنا حتى أنطلق أنا ههنا فحرصت أن أمشى معه ساعة فأبى على وفارقته فبكى وأبكانى وجعلت أنظر فى قفاه حتى دخل بعض السكك ثم سألت عنه بعد ذلك فما وجدت أحدا يخبرنى عنه بشىء رحمه الله وغفر له فهكذا كانت سيرة أبناء الآخرة المعرضين عن الدنيا وقد عرفت مما سبق فى بيان الدنيا ومن سيرة الأنبياء والأولياء أن حد الدنيا كل ماأظلته الخضراء وأقلته الغبراء

والخاصية الفطرية ويضع يده اليمنى على فخذه اليمنى مقبوضة الأصابع إلا المسبحة ويرفع المسبحة فى الشهادة فى إلا الله لا فى كلمة النفى ولا يرفعها منتصبة بل مائلة برأسها إلى الفخذ منطوية فهذه هيئة خشوع المسبحة ودليل سراية خشوع القلب إليها ويدعو فى آخر صلاته لنفسه وللمؤمنين وإن كان إماما ينبغى أن لا ينفرد بالدعاء بل يدعو لنفسه ولمن وراءه فان الامام المتيقظ فى الصلاة كحاجب دخل على سلطان ووراءه أصحاب الحوائج يسأل لهم ويعرض حاجتهم والمؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضا وبهذا وصفهم الله تعالى فى

إلا ما كان لله عز وجل من ذلك وضد الدنيا الآخرة وهو كل ما أريد به الله تعالى مما يؤخذ بقدر الضرورة من الدنيا لأجل قوة طاعة الله وذلك ليس من الدنيا ويتبين هذا بمثال وهو أن الحاج إذا حلف أنه فى طريق الحج لا يشتغل بغير الحج بل يتجرد له ثم اشتغل بحفظ الزاد وعلف الجمل وخرز الراوية وكل ما لا بد للحج منه لم يحنث فى يمينه ولم يكن مشغولا بغير الحج فكذلك البدن مركب النفس تقطع به مسافة العمر فتعهد البدن بما تبقى به قوته على سلوك الطريق بالعلم والعمل هو من الآخرة لا من الدنيا ، ثم إذا قصد تلذذ البدن وتنعمه بشىء من هذه الأسباب كان منحرفا عن الآخرة ويخشى على قلبه القسوة قال الطنافسى : كنت على باب بنى شيبة فى المسجد الحرام سبعة أيام طاويا فسمعت فى الليلة الثامنة مناديا وأنا بين اليقظة والنوم : ألا من أخذ من الدنيا أكثر مما يحتاج إليه أعمى الله عين قلبه فهذا بيان حقيقة الدنيا فى حقك فاعلم ذلك ترشد إن شاء الله تعالى .

(بيان حقيقة الدنيا فى نفسها وأشغالها التى استغرقت همم الخلق حتى أنستهم أنفسهم وخالقهم ومصدرهم ومواردهم)

اعلم أن الدنيا عبارة عن أعيان موجودة وللانسان فيها حظ وله فى إصلاحها شغل فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن آحادها وليس كذلك ، أما الأعيان الموجودة التى الدنيا عبارة عنها فهى الأرض وما عليها قال الله تعالى ـ إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ـ فالأرض فراش للآدميين ومهاد ومسكن ومستقر وما عليها لهم ملبس ومطعم ومشرب ومنكح ويجمع ما على الأرض ثلاثة أقسام : المعادن والنبات والحيوان . أما النبات فيطلبه الآدمى للاقتيات والتداوى وأما المعادن فيطلبها للآلات والأوانى كالنحاس والرصاص وللنقد كالذهب والفضة ولغير ذلك من المقاصد وأما الحيوان فينقسم إلى الانسان والبهائم أما البهائم فيطلب منها لحومها للمآكل وظهورها للمركب والزينة وأما الانسان فقد يطلب الآدمى أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويسخرهم كالغلمان أو ليتمتع بهم كالجوارى والنسوان ويطلب قلوب الناس ليملكها بأن يغرس فيها التعظيم والاكرام وهو الذى يعبر عنه بالجاه إذ معنى الجاه ملك قلوب الآدميين فهذه هى الأعيان التى يعبر عنها بالدنيا وقد جمعها الله تعالى فى قوله ـ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين ـ وهذا من الإنس ـ والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ـ وهذا من الجواهر والمعادن وفيه تنبيه على غيرها من اللآلىء والياقوت وغيرها ـ والخيل المسومة والانعام ـ وهى البهائم والحيوانات ـ والحرث ـ وهو النبات والزرع فهذه هى أعيان الدنيا إلا أن لها مع العبد علاقتين علاقة مع القلب وهو حبه لها وحظه منها وانصراف همه إليها حتى يصير قلبه كالعبد أو المحب المستهتر بالدنيا ويدخل فى هذه العلاقة جميع صفات القلب المتعلقة بالدنيا كالكبر والغل والحسد والرياء والسمعة وسوء الظن والمداهنة وحب الثناء وحب التكاثر والتفاخر وهذه هى الدنيا الباطنة وأما الظاهرة فهى الأعيان التى ذكرناها . العلاقة الثانية مع البدن وهو اشتغاله باصلاح هذه الأعيان لتصلح لحظوظه وحظوظ غيره وهى جملة الصناعات والحرف التى الخلق مشغولون بها والخلق إنما نسوا أنفسهم ومآبهم ومنقلبهم بالدنيا لهاتين العلاقتين علاقة القلب بالحب وعلاقة البدن بالشغل ولو عرف نفسه وعرف ربه وعرف حكمة الدنيا وسرها علم أن هذه الأعيان التى سميناها دنيا لم تخلق إلا لعلف الدابة التى يسير بها إلى الله تعالى وأعنى بالدابة البدن فانه لا يبقى إلا بمطعم ومشرب وملبس ومسكن كما لا يبقى الجمل فى طريق الحج إلا بعلف وماء وجلال ومثال العبد فى الدنيا فى نسيانه نفسه ومقصده مثال الحاج الذى يقف فى منازل الطريق ولا يزال يعلف الناقة ويتعهدها وينظفها ويكسوها ألوان الثياب ويحمل إليها أنواع الحشيش ويبردها الماء بالثلج حتى

كلامه بقوله سبحانه ـ كأنهم بنيان مرصوص ـ وفى وصف هذه الأمة فى الكتب السابقة صفهم فى صلاتهم كصفهم فى قتالهم حدثنا بذلك شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إملاء قال أنا أبو عبد الرحمن محمد ابن عيسى بن شعيب المالينى قال أنا أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد المظفر الواعظ قال أنا أبو محمد عبد الله ابن أحمد السرخسى قال أنا أبو عمران عيسى بن عمر بن العباس السمرقندى قال أنا أبو محمد عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمى قال أنا عباهد ابن موسى قال ثنا من هو ابن عيسى أنه سأل

تفوته القافلة وهو غافل عن الحج وعن مرور القافلة وعن بقائه فى البادية فريسة للسباع هو وناقته والحاج البصير لا يهمه من أمر الجمل إلا القدر الذى يقوى به على المشى فيتعهده وقلبه إلى الكعبة والحج وإنما يلتفت إلى الناقة بقدر الضرورة ، فكذلك البصير فى السفر إلى الآخرة لا يشتغل بتعهد البدن إلا بالضرورة كما لا يدخل بيت الماء إلا لضرورة ولا فرق بين إدخال الطعام فى البطن وبين إخراجه من البطن فى أن كل واحد منهما ضرورة البدن ومن همته ما يدخل بطنه فقيمته ما يخرج منها وأكثر ما شغل الناس عن الله تعالى هو البطن ، فان القوت ضرورى وأمر المسكن واللبس أهون ولو عرفوا سبب الحاجة إلى هذه الأمور واقتصروا عليه لم تستغرقهم أشغال الدنيا وإنما استغرقتهم لجهلهم بالدنيا وحكمتها وحظوظهم منها ولكنهم جهلوا وغفلوا وتتابعت أشغال الدنيا عليهم واتصل بعضها ببعض وتداعت إلى غير نهاية محدودة فتاهوا فى كثرة الأشغال ونسوا مقاصدها ، ونحن نذكر تفاصيل أشغال الدنيا وكيفية حدوث الحاجة إليها وكيفية غلط الناس فى مقاصدها حتى تتضح لك أشغال الدنيا كيف صرفت الخلق عن الله تعالى وكيف أنستهم عاقبة أمورهم . فنقول : الأشغال الدنيوية هى الحرف والصناعات والأعمال التى ترى الخلق منكبين عليها وسبب كثرة الأشغال هو أن الانسان مضطر إلى ثلاث القوت والمسكن واللبس فالقوت للغذاء والبقاء واللبس لدفع الحر والبرد والمسكن لدفع الحر والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال ولم يخلق الله القوت والمسكن واللبس مصلحا بحيث يستغنى عن صنعة الانسان فيه ، نعم خلق ذلك للبهائم فان النبات يغذى الحيوان من غير طبخ والحر والبرد لا يؤثر فى بدنه فيستغنى عن البناء ويقنع بالصحراء ولباسها شعورها وجلودها فتستغنى عن اللباس والانسان ليس كذلك فحدثت الحاجة لذلك إلى خمس صناعات هى أصول الصناعات وأوائل الأشغال الدنيوية وهى الفلاحة والرعاية والاقتناص والحياكة والبناء . أما البناء فللمسكن ، والحياكة وما يكتنفها من أمر الغزل والخياطة فللملبس ، والفلاحة للمطعم ، والرعاية للمواشى والخيل أيضا للمطعم والمركب ، والاقتناص نعنى به تحصيل ما خلقه الله من صيد أو معدن أو حشيش أو حطب فالفلاح يحصل النباتات والراعى يحفظ الحيوانات ويستنتجها ، والمقتنص يحصل ما نبت ونتج بنفسه من غير صنع آدمى وكذلك يأخذ من معادن الأرض ما خلق فيها من غير صنعة آدمى ونعنى بالاقتناص ذلك ويدخل تحته صناعات وأشغال عدة ، ثم هذه الصناعات تفتقر إلى أدوات وآلات كالحياكة والفلاحة والبناء والاقتناص والآلات إنما تؤخذ إما من النبات وهو الأخشاب أو من المعادن كالحديد والرصاص وغيرهما أو من جلود الحيوانات فحدثت الحاجة إلى ثلاثة أنواع أخر من الصناعات النجارة والحدادة والخرز وهؤلاء هم عمال الآلات ونعنى بالنجار كل عامل فى الخشب كيفما كان وبالحداد كل عامل فى الحديد وجواهر المعادن حتى النحاس والابرى وغيرهما وغرضنا ذكر الأجناس فأما آحاد الحرف فكثيرة . وأما الخراز فنعنى به كل عامل فى جلود الحيوانات وأجزائها فهذه أمهات الصناعات . ثم إن الانسان خلق بحيث لا يعيش وحده بل يضطر إلى الاجتماع مع غيره من أبناء جنسه وذلك لسببين : أحدهما حاجته إلى النسل لبقاء جنس الانسان ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما . والثانى التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ولتربية الولد فان الاجتماع يفضى إلى الولد لا محالة والواحد لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت ثم ليس يكفيه الاجتماع مع الأهل والولد فى المنزل بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة ليتكفل كل واحد بصناعة فان الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده وهو يحتاج إلى آلاتها وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز وكذلك كيف ينفرد بتحصيل اللبس وهو يفتقر إلى حراسة القطن وآلات الحياكة والخياطة

كعب الأحبار كيف تجد نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التوراة قال نجده محمد ابن عبد الله يولد بمكة ويهاجر لطيبة ويكون ملكه بالشام وليس بفحاش ولا صخاب فى الأسواق ولا يكافىء بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر ، أمته الحمادون يحمدون الله فى كل سراء ويكبرون الله على كل نجد يوضئون أطرافهم ويأتزرون فى أوساطهم يصفون فى صلاتهم كما يصفون فى قتالهم دويهم فى مساجدهم كدوى النحل يسمع مناديهم فى جو السماء فالإمام فى الصلاة مقدمة الصف فى محاربة الشيطان فهو أولى

وآلات كثيرة فلذلك امتنع عيش الانسان وحده وحدثت الحاجة إلى الاجتماع ثم لو اجتمعوا فى صحراء مكشوفة لتأذوا بالحرّ والبرد والمطر واللصوص فافتقروا إلى أبنية محكمة ومنازل ينفرد كل أهل بيت به وبما معه من الآلات والأثاث والمنازل تدفع الحرّ والبرد والمطر وتدفع أذى الجيران من اللصوصية وغيرها لكن المنازل قد تقصدها جماعة من اللصوص خارج المنازل فافتقر أهل المنازل إلى التناصر والتعاون والتحصن بسور يحيط بجميع المنازل فحدثت البلاد لهذه الضرورة ثم مهما اجتمع الناس فى المنازل والبلاد وتعاملوا تولدت بينهم خصومات إذ تحدث رياسة وولاية للزوج على الزوجة وولاية للأبوين على الولد لأنه ضعيف يحتاج إلى قوام به ومهما حصلت الولاية على عاقل أفضى إلى الخصومة بخلاف الولاية على البهائم إذ ليس لها قوّة المخاصمة وإن ظلمت فأما المرأة فتخاصم الزوج والولد يخاصم الأبوين هذا فى المنزل ، وأما أهل البلد أيضا فيتعاملون فى الحاجات ويتنازعون فيها ولو تركوا كذلك لتقاتلوا وهلكوا وكذلك الرعاة وأرباب الفلاحة يتواردون على المراعى والأراضى والمياه وهى لا تفى بأغراضهم فيتنازعون لا محالة ثم قد يعجز بعضهم عن الفلاحة والصناعة بعمى أو مرض أو هرم وتعرض عوارض مختلفة ولو ترك ضائعا لهلك ولو وكل تفقده إلى الجميع لتخاذلوا ولو خص واحد من غير سبب يخصه لكان لا يذعن له فحدث بالضرورة من هذه العوارض الحاصلة بالاجتماع صناعات أخرى فمنها صناعة المساحة التى بها تعرف مقادير الأرض لتمكن القسمة بينهم بالعدل ومنها صناعة الجندية لحراسة البلد بالسيف ودفع اللصوص عنهم ومنها صناعة الحكم والتوصل لفصل الخصومة ومنها الحاجة إلى الفقه وهو معرفة القانون الذى ينبغى أن يضبط به الخلق ويلزموا الوقوف على حدوده حتى لا يكثر النزاع وهو معرفة حدود الله تعالى فى المعاملات وشروطها فهذه أمور سياسية لا بدّ منها ولا يشتغل بها إلا مخصوصون بصفات مخصوصة من العلم والتميز والهداية وإذا اشتغلوا بها لم يتفرغوا لصناعة أخرى ويحتاجون إلى المعاش ويحتاج أهل البلد إليهم إذ لو اشتغل أهل البلد بالحرب مع الأعداء مثلا تعطلت الصناعات ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح بالصناعات لطلب القوت تعطلت البلاد عن الحراس واستضر الناس فمست الحاجة إلى أن يصرف إلى معايشهم وأرزاقهم الأموال الضائعة التى لا مالك لها إن كانت أو تصرف الغنائم إليهم إن كانت العداوة مع الكفار فان كانوا أهل ديانة وورع قنعوا بالقليل من أموال المصالح وإن أرادوا التوسع فتمس الحاجة لا محالة إلى أن يمدّهم أهل البلد بأموالهم ليمدوهم بالحراسة فتحدث الحاجة إلى الخراج ثم يتولد بسبب الحاجة إلى الخراج الحاجة لصناعات أخر إذ يحتاج إلى من يوظف الخراج بالعدل على الفلاحين وأرباب الأموال وهم العمال وإلى من يستوفى منهم بالرفق وهم الجباة والمتفرجون وإلى من يجمع عنده ليحفظه إلى وقت التفرقة وهم الخزّان وإلى من يفرّق عليهم بالعدل وهو الفارض للعساكر وهذه الأعمال لو تولاها عدد لا تجمعهم رابطة انخرم النظام فتحدث منه الحاجة إلى ملك يدبرهم وأمير مطاع يعين لكل عمل شخصا ويختار لكل واحد ما يليق به ويراعى النصفة فى أخذ الخراج وإعطائه واستعمال الجند فى الحرب وتوزيع أسلحتهم وتعيين جهات الحرب ونصب الأمير والقائد على كل طائفة منهم إلى غير ذلك من صناعات الملك فيحدث من ذلك بعد الجند الذين هم أهل السلاح وبعد الملك الذى يراقبهم بالعين الكالئة ويدبرهم الحاجة إلى الكتاب والخزان والحساب والجباة والعمال ثم هؤلاء أيضا يحتاجون إلى معيشة ولا يمكنهم الاشتغال بالحرف فتحدث الحاجة إلى مال الفرع مع مال الأصل وهو المسمى فرع الخراج ، وعند هذا يكون الناس فى الصناعات ثلاث طوائف الفلاحون والرعاة والمحترفون ، والثانية الجندية الحماة بالسيوف ، والثالثة المتردّدون بين الطائفتين فى الأخذ والعطاء وهم العمال والجباة وأمثالهم ، فانظر كيف ابتدأ الأمر من حاجة القوت والملبس

المصلين بالخشوع والاتيان بوظائف الأدب ظاهرا وباطنا والمصلون المتيقظون كلما اجتمعت ظواهرهم تجتمع بواطنهم وتتناصر وتتعاضد وتسرى من البعض إلى البعض أنوار وبركات بل جميع المسلمين المصلين فى أقطار الأرض بينهم تعاضد وتناصر بحسب القلوب ونسب الاسلام ورابطة الايمان بل يمدّهم الله تعالى بالملائكة الكرام كما أمدّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالملائكة المسوّمين لحاجاتهم إلى محاربة الشيطان أمسّ من حاجاتهم إلى محاربة الكفار ولهذا كان يقول رسول الله صلى

وللسكن وإلى ماذا انتهى وهكذا أمور الدنيا لايفتح منها باب إلاوينفتح بسببه أبواب أخروهكذا تتناهى إلى غير حدّ محصور وكأنها هاوية لانهاية لعمقها من وقع فى مهواة منهاسقط منهاإلى أخرى وهكذا على التوالى فهذه هى الحرف والصناعات إلا أنها لاتتمّ إلا بالأموال والآلات والمال عبارة عن أعيان الأرض وماعليها مما ينتفع به وأعلاها الأغذية ثم الأمكنة التى يأوى الانسان إليهاوهى الدور ثم الأمكنة التى يسعى فيها للتعيش كالحوانيت والأسواق والمزارع ثم الكسوة ثم أثاث البيت وآلاته ثم آلات الآلات وقد يكون فى الآلات ماهو حيوان كالكلب آلة الصيد والبقر آلة الحراثة والفرس آلة الركوب فى الحرب ثم يحدث من ذلك حاجة البيع فان الفلاح ربما يسكن قرية ليس فيها آلة الفلاحة والحداد والنجار يسكنان قرية لايمكن فيها الزراعة فبالضرورة يحتاج الفلاح إليهما ويحتاجان إلى الفلاح فيحتاج أحدهما أن يبذل ماعنده للآخر حتى يأخذ منه غرضه وذلك بطريق المعاوضة إلا أن النجار مثلا إذا طلب من الفلاح الغذاء بآلته ربما لايحتاج الفلاح فى ذلك الوقت إلى آلته فلا يبيعه والفلاح إذاطلب الآلة من النجار بالطعام ربما كان عنده طعام فى ذلك الوقت فلا يحتاج إليه فتتعوّق الأغراض فاضطروا إلى حانوت يجمع آلة كل صناعة ليترصد بها صاحبها أرباب الحاجات وإلى أبيات يجمع إليها مايحمل الفلاحون فيشتريه منهم صاحب الأبيات ليترصد به أرباب الحاجات فظهرت لذلك الأسواق والمخازن فيحمل الفلاح الحبوب فاذا لم يصادف محتاجا باعها بثمن رخيص من الباعة فيخزنونها فى انتظار أرباب الحاجات طمعا فى الربح وكذلك فى جميع الأمتعة والأموال ثم يحدث لامحالة بين البلاد والقرى تردّد فيتردّد الناس يشترون من القرى الأطعمة ومن البلاد الآلات وينقلون ذلك ويتعيشون به لتنتظم أمور الناس فى البلاد بسببهم إذ كل بلد ربما لاتوجد فيه كل آلة وكل قرية لايوجد فيها كل طعام فالبعض يحتاج إلى البعض فيحوج إلى الحمل فيحدث التجار المتكفلون بالنقل وباعثهم عليه حرص جمع المال لامحالة فيتعبون طول الليل والنهار فى الأسفار لغرض غيرهم ونصيبهم منها جمع المال الذى يأكله لامحالة غيرهم إما قاطع طريق وإما سلطان ظالم ولكن جعل الله تعالى فى غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد بل جميع أمور الدنيا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة ولو عقل الناس وارتفعت هممهم لزهدوا فى الدنيا ولو فعلوا ذلك لبطلت المعايش ولو بطلت لهلكوا ولهلك الزهاد أيضا.

ثم هذه الأموال التى تنقل لايقدر الانسان على حملها فتحتاج إلى دواب تحملها وصاحب المال قد لاتكون له دابة فتحدث معاملة بينه وبين مالك الدابة تسمى الاجارة ويصير الكراء نوعا من الاكتساب أيضا ثم يحدث بسبب البياعات الحاجة إلى النقدين فان من يريد أن يشترى طعاما بثوب فمن أين يدرى المقدار الذى يساويه من الطعام كم هو والمعاملة تجرى فى أجناس مختلفة كما يباع ثوب بطعام وحيوان بثوب وهذه أمور لاتتناسب فلابدّ من حاكم عدل يتوسط بين المتبايعين يعدل أحدهما بالآخر فيطلب ذلك العدل من أعيان الأموال ثم يحتاج إلى مال يطول بقاؤه لأن الحاجة إليه تدوم وأبقى الأموال المعادن فاتخذت النقود من الذهب والفضة والنحاس ثم مست الحاجة إلى الضرب والنقش والتقدير فمست الحاجة إلى دار الضرب والصيارفة وهكذا تتداعى الأشغال والأعمال بعضها إلى بعض حتى انتهت إلى ماترى فهذه أشغال الخلق وهى معاشهم وشئ من هذه الحرف لايمكن مباشرته إلا بنوع تعلم وتعب فى الابتداء ، وفى الناس من يغفل عن ذلك فى الصبا فلا يشتغل به أو يمنعه عنه مانع فيبقى عاجزا عن الاكتساب لعجزه عن الحرف فيحتاج إلى أن يأكل مما يسعى فيه غيره فيحدث منه حرفتان خسيستان اللصوصية والكدية إذ يجمعهما أنهما يأكلان من سعى غيرهما ثم الناس يحترزون من اللصوص والمكدّين ويحفظون عنهم أموالهم فافتقروا إلى صرف عقولهم فى استنباط

الله عليه وسلم «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» فتداركهم الأملاك بل بأنفاسهم الصادقة تتماسك الأفلاك فاذا أراد الخروج من الصلاة يسلم على يمينه وينوى مع التسليم الخروج من الصلاة والسلام على الملائكة والحاضرين من المؤمنين ومؤمنى الجنّ ويجعل خدّه مبينا لمن على يمينه بإلواء عنقه ويفصل بين هذا السلام والسلام عن يساره فقد ورد النهى عن المواصلة ، والمواصلة خمس اثنتان تختص بالامام وهو أن لايوصل القراءة بالتكبير والركوع بالقراءة واثنتان على المأموم وهو

الحيل والتدابير . أما اللصوص : فمنهم من يطلب أعوانا ويكون فى يديه شوكة وقوة فيجتمعون ويتكاثرون ويقطعون الطريق كالأعراب والأكراد . وأما الضعفاء منهم فيفزعون إلى الحيل إما بالنقب أو التسلق عند انتهاز فرصة الغفلة وإما بأن يكون طرارا أو سلالا إلى غير ذلك من أنواع التلصص الحادثة بحسب ماتنتجه الأفكار المصروفة إلى استنباطها . وأما المكدى فانه إذا طلب ماسعى فيه غير موقيل له اتعب واعمل كما عمل غيرك فمالك والبطالة فلا يعطى شيئا فافتقر والى حيلة فى استخراج الأموال وتمهيد العذر لأنفسهم فى البطالة فاحتالوا للتعلل بالعجز إما بالحقيقة كجماعة يعمون أولادهم وأنفسهم بالحيلة ليعذروا بالعمى فيعطون وإما بالتعامى والتفالج والتجانن والتمارض وإظهار ذلك بأنواع من الحيل مع بيان أن تلك محنة أصابت من غير استحقاق ليكون ذلك سبب الرحمة وجماعة يلتمسون أقوالا وأفعالا يتعجب الناس منها حتى تنبسط قلوبهم عند مشاهدتها فيسخوا برفع اليد عن قليل من المال فى حال التعجب ثم قد يندم بعد زوال التعجب ولا ينفع الندم وذلك قد يكون بالتمسخر والمحاكاة والشعبذة والأفعال المضحكة وقد يكون بالأشعار الغريبة والكلام المنثور المسجع مع حسن الصوت والشعر الموزون أشد تأثيرا فى النفس لاسيما إذا كان فيه تعصب يتعلق بالمذاهب كأشعار مناقب الصحابة وفضائل أهل البيت أو الذى يحرك داعية العشق من أهل المجانة كصنعة الطبالين فى الأسواق وصنعة مايشبه العوض وليس بعوض كبيع التعويذات والحشيش الذى يخيل بائعه أنها أدوية فيخدع بذلك الصبيان والجهال وكأصحاب القرعة والفأل من المنجمين ويدخل فى هذا الجنس الوعاظ والمكدون على رءوس المنابر إذا لم يكن وراءهم طائل علمى وكان غرضهم استمالة قلوب العوام وأخذ أموالهم بأنواع المكدية وأنواعها تزيد على ألف نوع وألفين وكل ذلك استنبط بدقيق الفكرة لأجل المعيشة فهذه هى أشغال الخلق وأعمالهم التى أكبوا عليها وجرهم إلى ذلك كله الحاجة إلى القوت والكسوة ولكنهم نسوا فى أثناء ذلك أنفسهم ومقصودهم ومنقلبهم ومآبهم فتاهوا وضلوا وسبق إلى عقولهم الضعيفة بعد أن كدرتها زحمة الاشتغالات بالدنيا خيالات فاسدة فانقسمت مذاهبهم واختلفت آراؤهم على عدة أوجه: فطائفة غلبهم الجهل والغفلة فلم تنفتح أعينهم للنظر إلى عاقبة أمورهم فقالوا المقصود أن نعيش أياما فى الدنيا فنجتهد حتى نكسب القوت ثم نأكل حتى نقوى على الكسب ثم نكسب حتى نأكل فيأكلون ليكسبوا ثم يكسبون ليأكلوا وهذا مذهب الفلاحين والمحترفين ومن ليس له تنعم فى الدنيا ولا قدم فى الدين فانه يتعب نهارا ليأكل ليلا ويأكل ليلا ليتعب نهارا وذلك كسير السوانى فهو سفر لاينقطع إلا بالموت وطائفة أخرى زعموا أنهم تفطنوا لأمر وهو أنه ليس المقصود أن يشقى الانسان بالعمل ولا يتنعم فى الدنيا بل السعادة فى أن يقضى وطره من شهوة الدنيا وهى شهوة البطن والفرج فهؤلاء نسوا أنفسهم وصرفوا هممهم إلى اتباع النسوان وجمع لذائذ الأطعمة يأكلون كما تأكل الأنعام ويظنون أنهم إذا نالوا ذلك فقد أدركوا غاية السعادة فشغلهم ذلك عن الله تعالى وعن اليوم الآخر . وطائفة ظنوا أن السعادة فى كثرة المال والاستغناء بكثرة الكنوز فأسهروا ليلهم وأتعبوا نهارهم فى الجمع فهم يتعبون فى الأسفار طول الليل والنهار ويترددون فى الأعمال الشاقة ويكتسبون ويجمعون ولا يأكلون إلا قدر الضرورة شحا وبخلا عليها أن تنقص وهذه لذتهم وفى ذلك دأبهم وحركتهم إلى أن يدركهم الموت فيبقى تحت الأرض أو يظفر به من يأكله فى الشهوات واللذات فيكون للجامع تعبه ووباله وللآكل لذته ثم الذين يجمعون ينظرون إلى أمثال ذلك ولا يعتبرون . وطائفة ظنوا أن السعادة فى حسن الاسم وانطلاق الألسنة بالثناء والمدح بالتجمل والمروءة فهؤلاء يتعبون فى كسب المعاش ويضيقون على أنفسهم فى المطعم والمشرب ويصرفون جميع مالهم إلى الملابس الحسنة والدواب

أن لا يوصل تكبيرة الاحرام بتكبيرة الامام ولا تسليمه بتسليمه وواحدة على الامام والمأمومين وهو أن لايوصل تسليم الفرض بتسليم النفل ويجزم التسليم ولايمد مدا ثم يدعو بعد التسليم بما يشاء من أمر دينه ودنياه ويدعو قبل التسليم أيضا فى صلب الصلاة فانه يستجاب ومن أقام الصلوات الخمس فى جماعة فقد ملأ البر والبحر عبادة وكل المقامات والأحوال زبدتها الصلوات الخمس فى جماعة وهى سر الدين وكفارة المؤمن وتمحيص للخطايا على ماأخبرنا شيخنا شيخ الاسلام

النفيسة ويزخرفون أبواب الدور وما يقع عليها أبصار الناس حتى يقال إنه غنى وإنه ذو ثروة ويظنون أن ذلك هى السعادة فهمتهم فى نهارهم وليلهم فى تعهد موقع نظر الناس . وطائفة أخرى ظنوا أن السعادة فى الجاه والكرامة بين الناس وانقياد الخلق بالتواضع والتوقير فصرفوا هممهم إلى استجرار الناس إلى الطاعة بطلب الولايات وتقلد الأعمال السلطانية لينفذ أمرهم بها على طائفة من الناس ويرون أنهم إذا اتسعت ولايتهم وانقادت لهم رعاياهم فقد سعدوا سعادة عظيمة وأن ذلك غاية المطلب وهذا أغلب الشهوات على قلوب الغافلين من الناس فهؤلاء شغلهم حب تواضع الناس لهم عن التواضع لله وعن عبادته وعن التفكر فى آخرتهم ومعادهم . ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها تزيد على نيف وسبعين فرقة كلهم قد ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل وإنما جرهم إلى جميع ذلك حاجة المطعم والملبس والمسكن ونسوا ماتراد له هذه الأمور الثلاثة والقدر الذى يكفى منها وانجرت بهم أوائل أسبابها إلى أواخرها وتداعى بهم ذلك إلى مهاو لم يمكنهم الرقى منها فمن عرف وجه الحاجة إلى هذه الأسباب والأشغال وعرف غاية المقصود منها فلا يخوض فى شغل وحرفة وعمل إلا وهو عالم بمقصوده وعالم بحظه ونصيبه منه وأن غاية مقصوده تعهد بدنه بالقوت والكسوة حتى لا يهلك وذلك إن سلك فيه سبيل التقليل اندفعت الأشغال عنه وفرغ القلب وغلب عليه ذكر الآخرة وانصرفت الهمة إلى الاستعداد له وإن تعدى به قدر الضرورة كثرت الأشغال وتداعى البعض إلى البعض وتسلسل إلى غير نهاية فتتشعب به الهموم ومن تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا فلا يبالى الله فى أى واد أهلكه منها فهذا شأن المنهمكين فى أشغال الدنيا وتنبه لذلك طائفة فأعرضوا عن الدنيا فحسدهم الشيطان ولم يتركهم وأضلهم فى الاعراض أيضا حتى انقسموا إلى طوائف فظنت طائفة أن الدنيا دار بلاء ومحنة والآخرة دار سعادة لكل من وصل إليها سواء تعبد فى الدنيا أو لم يتعبد فرأوا أن الصواب فى أن يقتلوا أنفسهم للخلاص من محنة الدنيا وإليه ذهب طوائف من العباد من أهل الهند فهم يتهجمون على النار ويقتلون أنفسهم بالإحراق ويظنون أن ذلك خلاص لهم من محن الدنيا وظنت طائفة أخرى أن القتل لا يخلص بل لابد أولا من إماتة الصفات البشرية وقطعها عن النفس بالكلية وأن السعادة فى قطع الشهوة والغضب ثم أقبلوا على المجاهدة وشددوا على أنفسهم حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة وبعضهم فسد عقله وجن وبعضهم مرض وانسد عليه الطريق فى العبادة وبعضهم عجز عن قمع الصفات بالكلية فظن أن ما كلفه الشرع محال وأن الشرع تلبيس لاأصل له فوقع فى الإلحاد وظهر لبعضهم أن هذا التعب كله لله وأن الله تعالى مستغن عن عبادة العباد لاينقصه عصيان عاص ولا تزيده عبادة متعبد فعادوا إلى الشهوات وسلكوا مسلك الاباحة وطووا بساط الشرع والأحكام وزعموا أن ذلك من صفاء توحيدهم حيث اعتقدوا أن الله مستغن عن عبادة العباد وظن طائفة أن المقصود من العبادات المجاهدة حتى يصل العبد بها إلى معرفة الله تعالى فاذا حصلت المعرفة فقد وصل وبعد الوصول يستغنى عن الوسيلة والحيلة فتركوا السعى والعبادة وزعموا أنه ارتفع محلهم فى معرفة الله سبحانه عن أن يمتهنوا بالتكاليف وإنما التكليف على عوام الخلق ووراء هذا مذاهب باطلة وضلالات هائلة يطول إحصاؤها إلى ما يبلغ نيفا وسبعين فرقة وإنما الناجى منها فرقة واحدة وهى السالكة ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهو أن لا يترك الدنيا بالكلية ولا يقمع الشهوات بالكلية أما الدنيا فيأخذ منها قدر الزاد وأما الشهوات فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل ولا يتبع كل شهوة ولا يترك كل شهوة بل يتبع العدل ولا يترك كل شئ من الدنيا ولا يطلب كل شئ من الدنيا بل يعلم مقصود كل ماخلق من الدنيا ويحفظه على حد مقصوده فيأخذ من القوت مايقوى به البدن على العبادة

ومن

ضياء الدين أبو النجيب السهروردى رحمه الله إجازة قال أنا أبو منصور محمد بن عبد الملك بن خيرون قال أنا أبو محمد الحسن بن على الجوهرى إجازة قال أنا أبو عمر محمد بن العباس بن زكريا قال ثنا أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد قال ثنا الحسين بن الحسن المروزى قال أنا عبد الله ابن المبارك قال أنا يحيى ابن عبد الله قال سمعت أبى يقول سمعت أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الصلوات الخمس كفارات للخطايا واقرءوا إن شئتم - إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين - » .

ومن المسكن ما يحفظ عن اللصوص والحر والبرد ومن الكسوة كذلك حتى إذا فرغ القلب من شغل البدن أقبل على الله تعالى بكنه همته واشتغل بالذكر والفكر طول العمر وبقي ملازما لسياسة الشهوات ومراقبا لها حتى لا يجاوز حدود الورع والتقوى ولا يعلم تفصيل ذلك إلا بالاقتداء بالفرقة الناجية وهم الصحابة فانه عليه السلام لما قال « الناجي منها واحدة قالوا يارسول الله ومن هم ؟ قال أهل السنة والجماعة فقيل ومن أهل السنة والجماعة ؟ قال ما أنا عليه وأصحابي (١) » وقد كانوا على النهج القصد وعلى السبيل الواضح الذي فصلناه من قبل فانهم ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا بل للدين وما كانوا يترهبون ويهجرون الدنيا بالكلية وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط بل كان أمرهم بين ذلك قواما وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين وهو أحب الأمور إلى الله تعالى كما سبق ذكره في مواضع والله أعلم .

تم كتاب ذم الدنيا والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ كتاب ذم البخل وذم حب المال ﴾

(وهو الكتاب السابع من ربع المهلكات من كتاب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله مستوجب الحمد برزقه المبسوط ، وكاشف الضر بعد القنوط ، الذي خلق الخلق ، ووسع الرزق ، وأفاض على العالمين أصناف الأموال ، وابتلاهم فيها بتقلب الأحوال . ورددهم فيها بين العسر واليسر والغنى والفقر والطمع واليأس والثروة والإفلاس والعجز والاستطاعة والحرص والقناعة والبخل والجود والفرح بالموجود والأسف على المفقود والإيثار والإنفاق والتوسع والإملاق والتبذير والتقتير والرضا بالقليل واستحقار الكثير كل ذلك ليبلوهم أيهم أحسن عملا وينظر أيهم آثر الدنيا على الآخرة بدلا وابتغى عن الآخرة عدولا وحولا واتخذ الدنيا ذخيرة وخولا . والصلاة على محمد الذي نسخ بملته ملا وطوى بشريعته أديانا ونحلا وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا سبيل ربهم ذللا وسلم تسليما كثيرا .

[أما بعد] فان فتن الدنيا كثيرة الشعب والأطراف واسعة الأرجاء والأكناف ولكن الأموال أعظم فتنها وأطم محنها وأعظم فتنة فيها أنه لا غنى لأحد عنها ثم إذا وجدت فلا سلامة منها فان فقد المال حصل منه الفقر الذي يكاد أن يكون كفرا وإن وجد حصل منه الطغيان الذي لا تكون عاقبة أمره إلا خسرا . وبالجملة فهي لا تخلو من الفوائد والآفات وفوائدها من المنجيات وآفاتها من المهلكات وتمييز خيرها عن شرها من المعوصات التي لا يقوى عليها إلا ذوو البصائر في الدين من العلماء الراسخين دون المترسمين المغترين وشرح ذلك مهم على الانفراد فان ما ذكرناه في كتاب ذم الدنيا لم يكن نظرا في المال خاصة بل في الدنيا عامة إذ الدنيا تتناول كل حظ عاجل والمال بعض أجزاء الدنيا والجاه بعضها واتباع شهوة البطن والفرج بعضها وتشفي الغيظ بحكم الغضب والحسد

[الباب الثامن والثلاثون في ذكر آداب الصلاة وأسرارها]

أحسن آداب المصلي أن لا يكون مشغول القلب بشيء قل أو كثر لأن الأكياس لم يرفضوا الدنيا إلا ليقيموا الصلاة كما أمروا لأن الدنيا وأشغالها لما كانت شاغلة للقلب رفضوها غيرة على محل المناجاة ورغبة في أوطان القربات وإذعانا بالباطن لرب البريات لأن حضور الصلاة بالظاهر إذعان الظاهر وفراغ القلب في الصلاة عما سوى الله تعالى إذعان الباطن فلم يروا حضور الظاهر وتخلف الباطن حتى لا يختل إذعانهم فتنخرم عبوديتهم فيجتنب أن

(١) حديث افتراق الأمة وفيه الناجي منهم واحدة قالوا ومن هم قال أهل السنة والجماعة الحديث الترمذي من حديث عبدالله بن عمرو وحسنه تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة فقالوا من هي يارسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي ولأبي داود من حديث معاوية وابن ماجه من حديث أنس وعوف بن مالك وهي الجماعة وأسانيدها جياد .

﴿ كتاب ذم البخل وحب المال ﴾

بعضها والكبر وطلب العلو بعضها ولها أبعاض كثيرة ويجمعها كل ما كان للانسان فيه حظ عاجل ونظرنا الآن فى هذا الكتاب فى المال وحده إذ فيه آفات وغوائل وللانسان من فقده صفة الفقر ومن وجوده وصف الغنى وهما حالتان يحصل بهما الاختبار والامتحان . ثم للفاقد حالتان: القناعة والحرص وإحداهما مذمومة والأخرى محمودة وللحريص حالتان طمع فيما فى أيدى الناس وتشمر للحرف والصناعات مع اليأس عن الخلق والطمع شر الحالتين وللواجد حالتان إمساك بحكم البخل والشح وإنفاق وإحداهما مذمومة والأخرى محمودة وللمنفق حالتان تبذير واقتصاد والمحمود هو الاقتصاد وهذه أمور متشابهة وكشف الغطاء عن الغموض فيها مهم . ونحن نشرح ذلك فى أربعة عشر فصلا إن شاء الله تعالى وهو بيان ذم المال ثم مدحه ثم تفصيل فوائد المال وآفاته ثم ذم الحرص والطمع ثم علاج الحرص والطمع ثم فضيلة السخاء ثم حكايات الأسخياء ثم ذم البخل ثم حكايات البخلاء ثم الايثار وفضله ثم حد السخاء والبخل ثم علاج البخل ثم مجموع الوظائف فى المال ثم ذم الغنى ومدح الفقر إن شاء الله تعالى .

(بيان ذم المال وكراهة حبه)

قال الله تعالى ـ ياأيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون ـ وقال تعالى ـ إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم ـ فمن اختار ماله وولده على ماعند الله فقد خسر وغبن خسرانا عظيما ، وقال عز وجل ـ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ـ الآية وقال تعالى ـ إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى ـ فلاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم ـ وقال تعالى ـ ألهاكم التكاثر ـ . وقال رسول الله ﷺ «حب المال والشرف ينبتان النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «ماذئبان ضاريان أرسلا فى زريبة غنم بأكثر إفسادا فيها من حب الشرف والمال والجاه فى دين الرجل المسلم (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «هلك المكثرون إلا من قال به فى عباد الله هكذا وهكذا وقليل ماهم (٣)» وقيل «يارسول الله أى أمتك شر قال الأغنياء (٤)» وقال صلى الله عليه وسلم «سيأتى بعدكم قوم يأكلون أطايب الدنيا وألوانها ويركبون

(١) حديث حب المال والشرف ينبتان النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل لم أجده بهذا اللفظ وذكره بعد هذا بلفظ الجاه بدل الشرف (٢) حديث ماذئبان ضاريان أرسلا فى زريبة غنم بأكثر فسادا لها من حب المال والجاه فى دين الرجل المسلم الترمذى والنسائى فى الكبرى من حديث كعب بن مالك وقالا جائعان مكان ضاريان ولم يقولا فى زريبة وقالا الشرف بدل الجاه قال الترمذى حسن صحيح وللطبرانى فى الأوسط من حديث أبى سعيد ماذئبان ضاريان فى زريبة غنم الحديث وللبزار من حديث أبى هريرة ضاريان جائعان واسناد الطبرانى فيهما ضعيف (٣) حديث هلك الأكثرون إلا من قال به فى عباد الله هكذا وهكذا الحديث الطبرانى من حديث عبد الرحمن بن أبزى بلفظ المكثرون ولم يقل فى عباد الله ورواه أحمد من حديث أبى سعيد بلفظ المكثرون وهو متفق عليه من حديث أبى ذر بلفظ هم الأخسرون فقال أبوذر من هم فقال هم الأكثرون أموالا إلا من قال هكذا الحديث (٤) حديث قيل يارسول الله أى أمتك شر قال الأغنياء غريب لم أجده بهذا اللفظ وللطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب من حديث عبدالله بن جعفر شرار أمتى الذين ولدوا فى النعيم وغذوا به يأكلون من الطعام ألوانا وفيه أصرم بن حوشب ضعيف ورواه هناد بن السرى فى الزهد له من رواية عروة بن رويم مرسلا وللبزار من حديث أبى هريرة بسند ضعيف إن من شرار أمتى الذين غذوا بالنعيم وتنبت عليه أجسامهم .

يكون باطنه مرتهنا بشىء ويدخل الصلاة وقيل من فقه الرجل أن يبدأ بقضاء حاجته قبل الصلاة ولهذا ورد «إذا حضر العشاء والعشاء فقدموا العشاء على العشاء» ولا يصلى وهو حاقن يطالبه البول ولا حازق يطالبه الغائط والحزق أيضا ضيق الخف ولا يصلى أيضا وخفه ضيق يشغل قلبه فقد قيل لارأى لحازق قيل الذى يكون معه ضيق وفى الجملة ليس من الأدب أن يصلى وعنده مايغير مزاج باطنه عن الاعتدال كهذه الأشياء التى ذكرناها واهتمام المفرط والغضب . وفى الخبر «لايدخل أحدكم فى الصلاة وهو متقطب ولا يصلين أحدكم وهو

فرّه الخيل وألوانها وينكحون أجمل النساء وألوانها ويلبسون أجمل الثياب وألوانها لهم بطون من القليل لاتشبع وأنفس بالكثير لاتقنع عاكفون على الدنيا يغدون ويروحون إليها اتخذوها آلهة من دون إلههم وربا دون ربهم إلى أمرها ينتهون ولهواهم يتبعون فعزعة من محمد بن عبد الله لمن أدركه ذلك الزمان من عقب عقبكم وخلف خلفكم أن لايسلم عليهم ولا يعود مرضاهم ولا يتبع جنائزهم ولا يوقر كبيرهم فمن فعل ذلك فقد أعان على هدم الإسلام (١) » وقال صلى الله عليه وسلم «دعوا الدنيا لأهلها من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لايشعر (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم «يقول ابن آدم مالى مالى وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت (٣) » وقال رجل « يارسول الله مالى لاأحب الموت فقال هل معك من مال؟ قال نعم يارسول الله قال قدم مالك فان قلب المؤمن مع ماله إن قدمه أحب أن يلحقه وإن خلفه أحب أن يتخلف معه (٤) » وقال ﷺ «أخلاء ابن آدم ثلاثة واحد يتبعه إلى قبض روحه والثانى إلى قبره والثالث إلى محشره فالذى يتبعه إلى قبض روحه فهو ماله والذى يتبعه إلى قبره فهو أهله والذى يتبعه إلى محشره فهو عمله (٥) » وقال الحواريون لعيسى عليه السلام : مالك تمشى على الماء ولا نقدر على ذلك ؟ فقال لهم ما منزلة الدينار والدرهم عندكم قالوا حسنة قال لكنهما والمدر عندى سواء . وكتب سلمان الفارسى إلى أبى الدرداء رضى الله عنهما : ياأخى إياك أن تجمع من الدنيا مالا تؤدى شكره فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « يجاء بصاحب الدنيا الذى أطاع الله فيها وماله بين يديه كلما تكفأ به الصراط قال له ماله امض فقد أديت حق الله فى ثم يجاء بصاحب الدنيا الذى لم يطع الله فيها وماله بين كتفيه كلما تكفأ به الصراط قال له ماله ويلك ألا أديت حق الله فى فما يزال كذلك حتى يدعو بالويل والثبور (٦) » وكل ما أوردناه فى كتاب الزهد والفقر فى ذم الغنى ومدح الفقر يرجع جميعه إلى ذم المال فلا نطول بتكريره وكذا كل ماذكرناه فى ذم الدنيا فيتناول ذم المال بحكم العموم لأن المال أعظم أركان الدنيا وإنما نذكر الآن ماورد فى المال خاصة قال صلى الله عليه وسلم « إذا مات العبد قالت الملائكة ماقدم وقال الناس ماخلف (٧) »

---

(١) حديث سيأتى بعدكم قوم يأكلون أطايب الدنيا وألونها وينكحون أجمل النساء وألوانها الحديث بطوله الطبرانى فى الكبير والأوسط من حديث أبى أمامة سيكون رجال من أمتى يأكلون ألوان الطعام ويشربون ألوان الشراب ويلبسون ألوان الثياب يتشدقون فى الكلام أولئك شرار أمتى وسنده ضعيف ولم أجد لباقيه أصلا (٢) حديث دعوا الدنيا لأهلها من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لايشعر البزار من حديث أنس وفيه هانئ بن المتوكل ضعفه ابن حبان (٣) حديث يقول العبد مالى مالى الحديث مسلم من حديث عبد الله بن الشخير وأبى هريرة وقد تقدم (٤) حديث قال رجل يارسول الله مالى لاأحب الموت الحديث لم أقف عليه (٥) حديث أخلاء ابن آدم ثلاثة واحد يتبعه إلى قبض روحه والثانى إلى قبره الحديث أحمد والطبرانى فى الكبير والأوسط من حديث النعمان بن بشير باسناد جيد نحوه ورواه أبو داود الطيالسى وأبو الشيخ فى كتاب الثواب والطبرانى فى الأوسط من حديث أنس بسند جيد أيضا وفى الكبير من حديث سمرة بن جندب وللشيخين من حديث أنس يتبع الميت ثلاثة فيرجع اثنان ويبقى واحد الحديث (٦) حديث كتب سلمان إلى أبى الدرداء وفيه سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول يجاء بصاحب الدنيا الذى أطاع الله فيها وماله بين يديه الحديث . قلت ليس هو من حديث سلمان إنما هو من حديث أبى الدرداء أنه كتب إلى سلمان كذا رواه البيهقى فى الشعب وقال بدل الدنيا المال وهو منقطع (٧) حديث إذا مات العبد قالت الملائكة ماقدم الحديث البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة

غضبان » فلا ينبغى للعبد أن يتلبس بالصلاة إلا وهو على أتم الهيآت وأحسن لبسة المصلى سكون الأطراف وعدم الالتفات والإطراق ووضع اليمين على الشمال فما أحسنها من هيئة عبد ذليل واقف بين يدى ملك عزيز وفى رخصة الشرع دون الثلاث حركات متواليات جائز وأرباب العزيمة يتركون الحركة فى الصلاة جملة وقد حركت يدى فى الصلاة وعندى شخص من الصالحين فلما انصرفت من الصلاة أنكر على وقال عندنا إن العبد إذا وقف فى الصلاة ينبغى أن يبقى جمادا مجمدا لايتحرك منه شئ . وقد جاء

وقال صلى الله عليه وسلم « لاتتخذوا الضيعة فتحبوا الدنيا [١] » . الآثار : روى أن رجلا نال من أبي الدرداء وأراه سوءا فقال اللهم من فعل بي سوءا فأصح جسمه وأطل عمره وأكثر ماله فانظر كيف رأى كثرة المال غاية البلاء مع صحة الجسم وطول العمر لأنه لابد وأن يفضي إلى الطغيان. ووضع علي كرم الله وجهه درهما على كفه ثم قال أما إنك مالم تخرج عني لاتنفعني . وروى أن عمر رضي الله عنه أرسل إلى زينب بنت جحش بعطائها فقالت ماهذا ؟ قالوا أرسل إليك عمر بن الخطاب قالت غفر الله له ثم سلت ستراكان لها فقطعته وجعلته صررا وقسمته في أهل بيتها ورحمها وأيتامها ثم رفعت يديها وقالت : اللهم لايدركني عطاء عمر بعد عامي هذا فكانت أول نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقا به وقال الحسن والله ما أعز الدرهم أحد إلا أذله الله وقيل إن أول ماضرب الدينار والدرهم رفعهما إبليس ثم وضعهما على جبهته ثم قبلهما وقال من أحبكما فهو عبدي حقا وقال سميط بن عجلان إن الدراهم والدنانير أزمة المنافقين يقادون بها إلى النار . وقال يحيى بن معاذ الدرهم عقرب فان لم تحسن رقيته فلا تأخذه فانه إن لدغك تتلك سمه قيل وما رقيته قال أخذه من حله ووضعه في حقه وقال العلاء بن زياد تمثلت لي الدنيا وعليها من كل زينة فقلت أعوذ بالله من شرك فقالت إن سرك أن يعيذك الله مني فأبغض الدرهم والدينار وذلك لأن الدرهم والدينار هما الدنيا كلها إذ يتوصل بهما إلى جميع أصنافها فمن صبر عنهما صبر عن الدنيا وفي ذلك قيل :

إني وجدت فلا تظنوا غيره ... أن التورع عند هذا الدرهم
فاذا قدرت عليه ثم تركته ... فاعلم بأن تقاك تقوى المسلم

وفي ذلك قيل أيضا :

لايغرنك من المرء قميص رقعه ... أو إزار فوق عظم الساق منه رفعه
أو جبين لاح فيه أثر قد خلعه ... أره الدرهم تعرف حبه أو ورعه

ويروى عن مسلمة بن عبد الملك أنه دخل على عمر بن عبد العزيز رحمه الله عند موته فقال ياأمير المؤمنين صنعت صنيعا لم يصنعه أحد قبلك تركت ولدك ليس لهم درهم ولا دينار وكان له ثلاثة عشر من الولد فقال عمر أقعدوني فأقعدوه فقال أما قولك لم أدع لهم دينارا ولا درهما فاني لم أمنعهم حقا لهم ولم أعطهم حقا لغيرهم وإنما ولدي أحد رجلين إما مطيع لله فالله كافيه والله يتولى الصالحين وإما عاص لله فلا أبالي على ماوقع . وروى أن محمد بن كعب القرظي أصاب مالا كثيرا فقيل له لو ادخرته لولدك من بعدك قال لا ولكني أدخره لنفسي عند ربي وأدخر ربي لولدي. ويروى أن رجلا قال لأبي عبد ربه ياأخي لاتذهب بشر وتترك أولادك بخير فأخرج أبو عبد ربه من ماله مائة ألف درهم وقال يحيى بن معاذ مصيبتان لم يسمع الأولون والآخرون بمثلهما للعبد في ماله عند موته قيل وما هما قال يؤخذ منه كله ويسئل عنه كله.

(بيان مدح المال والجمع بينه وبين الذم)

اعلم أن الله تعالى قد سمى المال خيرا في مواضع من كتابه العزيز فقال جل وعز ـ إن ترك خيرا ـ الآية وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « نعم المال الصالح للرجل الصالح [٢] » وكل ماجاء في ثواب الصدقة والحج فهو ثناء على المال إذ لا يمكن الوصول إليهما إلا به وقال تعالى ـ ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك ـ وقال تعالى ممتنا على عباده ـ ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم

في الخبر « سبعة أشياء في الصلاة من الشيطان: الرعاف والنعاس والوسوسة والتثاؤب والحكاك والالتفات » والعبث بالشيء من الشيطان أيضا وقيل السهو والشك ، وقد روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال إن الخشوع في الصلاة أن لا يعرف المصلي من على يمينه وشماله . ونقل عن سفيان أنه قال : من لم يخشع فسدت صلاته، وروى عن معاذ ابن جبل أشد من ذلك قال : من عرف من عن يمينه وشماله في الصلاة متعمدا فلا صلاة له وقال بعض العلماء من قرأ كلمة مكتوبة في حائط أو

يبلغ به وقد تقدم في آداب الصحبة (١) حديث لاتتخذوا الضيعة فتحبوا الدنيا الترمذي والحاكم وصحح إسناده من حديث ابن مسعود بلفظ فترغبوا (٢) حديث نعم المال الصالح للرجل الصالح أحمد والطبراني في الكبير والأوسط من حديث عمرو بن العاص بسند صحيح بلفظ نعما وقالا للمرء.

أنهارا

أنهارا ـ وقال صلى الله عليه وسلم «كاد الفقر أن يكون كفرا[1]» وهو ثناء على المال ولا تقف على وجه الجمع بعد الذم والمدح إلا بأن تعرف حكمة المال ومقصوده وآفاته وغوائله حتى ينكشف لك أنه خير من وجه وشر من وجه وأنه محمود من حيث هو خير ومذموم من حيث هو شر فانه ليس بخير محض ولا هو شر محض بل هو سبب للأمرين جميعا وماهذا وصفه فيمدح لا محالة تارة ويذم أخرى ولكن البصير المميز يدرك أن المحمود منه غير المذموم وبيانه بالاستمداد مما ذكرناه فى كتاب الشكر من بيان الخيرات وتفصيل درجات النعم والقدر المقنع فيه هو أن مقصد الأكياس وأرباب البصائر سعادة الآخرة التى هى النعيم الدائم والملك المقيم والقصد إلى هذا أب الكرام والأكياس إذ قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم «من أكرم الناس وأكيسهم؟ فقال: أكثرهم للموت ذكرا وأشدهم له استعدادا[2]» وهذه السعادة لا تنال إلا بثلاث وسائل فى الدنيا وهى الفضائل النفسية كالعلم وحسن الخلق والفضائل البدنية كالصحة والسلامة والفضائل الخارجة عن البدن كالمال وسائر الأسباب وأعلاها النفسية ثم البدنية ثم الخارجة فالخارجة أخسها والمال من جملة الخارجات وأدناها الدراهم والدنانير فانهما خادمان ولا خادم لهما ومرادان لغيرهما ولا يرادان لذاتهما إذ النفس هى الجوهر النفيس المطلوب سعادتها وأنها تخدم العلم والمعرفة ومكارم الأخلاق لتحصلها صفة فى ذاتها والبدن يخدم النفس بواسطة الحواس والأعضاء والمطاعم والملابس تخدم البدن وقد سبق أن المقصود من المطاعم إبقاء البدن ومن المناكح إبقاء النسل ومن البدن تكميل النفس وتزكيتها وتزيينها بالعلم والخلق ومن عرف هذا الترتيب فقد عرف قدر المال ووجه شرفه وأنه من حيث هو ضرورة المطاعم والملابس التى هى ضرورة بقاء البدن الذى هو ضرورة كمال النفس الذى هو خير ومن عرف فائدة الشىء وغايته ومقصده واستعمله لتلك الغاية ملتفتا إليها غير ناس لها فقد أحسن وانتفع وكان ما حصل له الغرض محمودا فى حقه فاذن المال آلة ووسيلة إلى مقصود صحيح ويصلح أن يتخذ آلة ووسيلة إلى مقاصد فاسدة وهى المقاصد الصادة عن سعادة الآخرة وتسد سبيل العلم والعمل فهو إذا محمود مذموم محمود بالاضافة إلى المقصد المحمود ومذموم بالاضافة إلى المقصد المذموم فمن أخذ من الدنيا أكثر مما يكفيه فقد أخذ حتفه وهو لا يشعر[3] كما ورد به الخبر ولما كانت الطباع مائلة إلى اتباع الشهوات القاطعة لسبيل الله وكان المال مسهلا لها وآلة إليها عظم الخطر فيما يزيد على قدر الكفاية فاستعاذ الأنبياء من شره حتى قال نبينا عليه الصلاة السلام «اللهم اجعل قوت آل محمد كفافا[4]» فلم يطلب من الدنيا إلا ما يتمحض خيره وقال «اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين[5]» واستعاذ إبراهيم صلى الله عليه وسلم فقال ـ واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام ـ وعنى بها هذين الحجرين الذهب والفضة إذ رتبة النبوة أجل من يخشى عليها أن تعتقد الإلهية فى شىء من هذه الحجارة إذ قد كفى قبل النبوة عبادتها مع الصغر وإنما معنى عبادتهما حبهما والاغترار بهما والركون

(١) حديث كاد الفقر أن يكون كفرا أبو مسلم الليثى فى سننه والبيهقى فى شعب الايمان من حديث أنس وقد تقدم فى كتاب ذم الغضب (٢) حديث من أكرم الناس وأكيسهم قال أكثرهم للموت ذكرا الحديث ابن ماجه من حديث ابن عمر بلفظ أى المؤمنين أكيس ورواه ابن أبى الدنيا فى الموت بلفظ المصنف وإسناده جيد (٣) حديث من أخذ من الدنيا أكثر مما يكفيه فقد أخذ حتفه وهو لا يشعر تقدم قبله بتسعة احاديث وهو بقية احذروا الدنيا (٤) حديث اللهم اجعل قوت آل محمد كفافا متفق عليه من حديث أبى هريرة (٥) حديث اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا الترمذى من حديث أنس وابن ماجه والحاكم وصحح إسناده من حديث أبى سعيد وقد تقدم .

بساط فى صلاته فصلاته باطلة قال بعضهم لأن ذلك عدوه عملا، وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ والذين هم على صلاتهم دائمون ـ قيل هو سكون الأطراف والطمأنينة . قال بعضهم إذا كبرت التكبيرة الأولى فاعلم أن الله ناظر إلى شخصك عالم بما فى ضميرك ومثل فى صلاتك الجنة عن يمينك والنار عن شمالك وإنما ذكرنا أن تمثل الجنة والنار لأن القلب إذا شغل بذكر الآخرة ينقطع عنه الوسواس فيكون هذا التمثيل تداويا للقلب لدفع الوسوسة. أخبرنا شيخنا ضياء الدين أبو النجيب السهروردى إجازة قال

إليهما قال نبينا صلى الله عليه وسلم « تعس عبد الدينار وتعس عبد الدرهم تعس ولاانتعش وإذا شيك فلاانتقش (١) » فبين أن محبهما عابدلهما ومن عبد حجرا فهو عابد صنم بل كل من كان عبدا لغير الله فهو عابد صنم أى من قطعه ذلك عن الله تعالى وعن أداء حقه فهو كعابد صنم وهو شرك إلا أن الشرك شركان شرك خفى لايوجب الخلود فى النار وقلما ينفك عنه المؤمنون فانه أخفى من دبيب النمل وشرك جلى يوجب الخلود فى النار نعوذ بالله من الجميع .

(بيان تفصيل آفات المال وفوائده)

اعلم أن المال مثل حية فيها سم وترياق ففوائده ترياقه وغوائله سمومه فمن عرف غوائله وفوائده أمكنه أن يحترز من شره ويستدر من خيره . أما الفوائد : فهى تنقسم إلى دنيوية ودينية : أما الدنيوية فلاحاجة إلى ذكرها فان معرفتها مشهورة مشتركة بين أصناف الخلق ولولا ذلك لم يتهالكوا على طلبها وأما الدينية فتنحصر جميعها فى ثلاثة أنواع . النوع الأول : أن ينفقه على نفسه إما فى عبادة أو فى الاستعانة على عبادة أما فى العبادة فهو كالاستعانة به على الحج والجهاد فانه لايتوصل إليهما إلا بالمال وهما من أمهات القربات والفقير محروم من فضلهما وأما فيما يقويه على العبادة فذلك هو المطعم والملبس والمسكن والمنكح وضرورات المعيشة فان هذه الحاجات إذا لم تتيسر كان القلب مصروفا إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين ومالا يتوصل إلى العبادة إلا به فهو عبادة فأخذ الكفاية من الدنيا لأجل الاستعانة على الدين من الفوائد الدينية ولايدخل فى هذا التنعم والزيادة على الحاجة فان ذلك من حظوظ الدنيا فقط . النوع الثانى : مايصرفه إلى الناس وهو أربعة أقسام الصدقة والمروءة ووقاية العرض وأجرة الاستخدام . أما الصدقة فلا يخفى ثوابها وإنها لتطفئ غضب الرب تعالى وقد ذكرنا فضلها فيما تقدم . وأما المروءة فنعنى بها صرف المال إلى الأغنياء والأشراف فى ضيافة وهدية وإعانة ومايجرى مجراها فان هذه لاتسمى صدقة بل الصدقة ما يسلم إلى المحتاج إلا أن هذا من الفوائد الدينية إذ به يكتسب العبد الاخوان والأصدقاء وبه يكتسب صفة السخاء ويلتحق بزمرة الأسخياء فلا يوصف بالجود إلا من يصطنع المعروف ويسلك سبيل المروءة والفتوة وهذا أيضا مما يعظم الثواب فيه فقد وردت أخبار كثيرة فى الهدايا والضيافات وإطعام الطعام من غير اشتراط الفقر والفاقة فى مصارفها . وأما وقاية العرض فنعنى به بذل المال لدفع هجو الشعراء وثلب السفهاء وقطع ألسنتهم ودفع شرهم وهو أيضا مع تنجز فائدته فى العاجلة من الحظوظ الدينية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماوقى به المرء عرضه كتب له به صدقة (٢) » وكيف لاوفيه منع المغتاب عن معصية الغيبة واحتراز عما يثور من كلامه من العداوة التى تحمل فى المكافأة والانتقام على مجاوزة حدود الشريعة . وأما الاستخدام فهو أن الأعمال التى يحتاج إليها الانسان لتهيئة أسبابه كثيرة ولو تولاها بنفسه ضاعت أوقاته وتعذر عليه سلوك سبيل الآخرة بالفكر والذكر الذى هو أعلى مقامات السالكين ومن لامال له فيفتقر إلى أن يتولى بنفسه خدمة نفسه من شراء الطعام وطحنه وكنس البيت حتى نسخ الكتاب الذى يحتاج إليه وكل مايتصور أن يقوم به غيرك ويحصل به غرضك فأنت متعوب إذا اشتغلت به إذ عليك من العلم والعمل والذكر والفكر مالا يتصور أن يقوم به غيرك فتضييع الوقت فى غيره خسران

أنا عمر بن أحمد الصفار قال أنا أبو بكر ابن خلف قال أنا أبو عبد الرحمن قال سمعت أبا الحسين الفارسى يقول سمعت محمد بن الحسين يقول قال سهل من خلا قلبه عن ذكر الآخرة تعرض لوساوس الشيطان فأمامن باشر باطنه صفو اليقين ونور المعرفة فيستغنى بشاهده عن تمثيل مشاهدة قال أبو سعيد الخراز إذا ركع فالأدب فى ركوعه أن ينتصب ويدنو ويتدلى فى ركوعه حتى لايبقى منه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش العظيم ثم يعظم الله تعالى حتى لايكون فى قلبه شىء أعظم

(١) حديث تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم الحديث البخارى من حديث أبى هريرة ولم يقل وانتقش وإنما علق آخره بلفظ تعس وانتكس ووصل ذلك ابن ماجه والحاكم (٢) حديث ما وقى المرء عرضه به فهو صدقة أبو يعلى من حديث جابر وقد تقدم .

النوع الثالث : مالا يصرفه إلى إنسان معين ولكن يحصل به خير عام كبناء المساجد والقناطر والرباطات ودور المرضى ونصب الحباب فى الطريق وغير ذلك من الأوقاف المرصدة للخيرات وهى من الخيرات المؤبدة الدارّة بعد الموت المستجلبة بركة أدعية الصالحين إلى أوقات متمادية وناهيك بها خيرا فهذه جملة فوائد المال فى الدين سوى مايتعلق بالحظوظ العاجلة من الخلاص من ذل السؤال وحقارة الفقر والوصول إلى العز والمجد بين الخلق وكثرة الإخوان والأعوان والأصدقاء والوقار والكرامة فى القلوب فكل ذلك مما يقتضيه المال من الحظوظ الدنيوية . وأما الآفات فدينية ودنيوية أما الدينية فثلاث . الأولى : أن تجر إلى المعاصى فان الشهوات متفاضلة والعجز قد يحول بين المرء والمعصية ومن العصمة أن لايجد ومهما كان الانسان آيسا عن نوع من المعصية لم تتحرك داعيته فاذا استشعر القدرة عليها انبعثت داعيته والمال نوع من القدرة يحرك داعية المعاصى وارتكاب الفجور فان اقتحم ما اشتهاه هلك وإن صبر وقع فى شدة إذ الصبر مع القدرة أشد وفتنة السراء أعظم من فتنة الضراء . الثانية : أنه يجر إلى التنعم فى المباحات وهذا أول الدرجات فمتى يقدر صاحب المال على أن يتناول خبز الشعير ويلبس الثوب الخشن ويترك لذائذ الأطعمة كما كان يقدر عليه سليمان ابن داود عليهما الصلاة والسلام فى ملكه فأحسن أحواله أن يتنعم بالدنيا ويمرن عليها نفسه فيصير التنعم مألوفا عنده ومحبوبا لايصبر عنه ويجره البعض منه إلى البعض فاذا اشتد أنسه به ربما لايقدر على التوصل إليه بالكسب الحلال فيقتحم الشبهات ويخوض فى المراءاة والمداهنة والكذب والنفاق وسائر الأخلاق الرديئة لينتظم له أمر دنياه ويتيسر له تنعمه فان من كثر ماله كثرت حاجته إلى الناس ومن احتاج إلى الناس فلا بد وأن ينافقهم ويعصى الله فى طلب رضاهم فان سلم الإنسان من الآفة الأولى وهى مباشرة الحظوظ فلا يسلم عن هذه أصلا ومن الحاجة إلى الخلق تثور العداوة والصداقة وينشأ عنه الحسد والحقد والرياء والكبر والكذب والنميمة والغيبة وسائر المعاصى التى تخص القلب واللسان ولا يخلو عن التعدى أيضا إلى سائر الجوارح وكل ذلك يلزم من شؤم المال والحاجة إلى حفظه وإصلاحه . الثالثة : وهى التى لايتفك عنها أحد وهو أنه يلهيه إصلاح ماله عن ذكر الله تعالى وكل ماشغل العبد عن الله فهو خسران ولذلك قال عيسى عليه الصلاة والسلام : فى المال ثلاث آفات أن يأخذه من غير حله ، فقيل إن أخذه من حله ؟ فقال يضعه فى غير حقه فقيل إن وضعه فى حقه فقال يشغله إصلاحه عن الله تعالى وهذا هو الداء العضال فان أصل العبادات ومخها وسرها ذكر الله والتفكر فى جلاله وذلك يستدعى قلبا فارغا وصاحب الضيعة يمسى ويصبح متفكرا فى خصومة الفلاح ومحاسبته وفى خصومة الشركاء ومنازعتهم فى الماء والحدود وخصومة أعوان السلطان فى الخراج وخصومة الأجراء على التقصير فى العمارة وخصومة الفلاحين فى خيانتهم وسرقتهم وصاحب التجارة يكون متفكرا فى خيانة شريكه وانفراده بالربح وتقصيره فى العمل وتضييعه للمال وكذلك صاحب المواشى وهكذا سائر أصناف الأموال وأبعدها عن كثرة الشغل النقد المكنوز تحت الأرض ولا يزال الفكر مترددا فيما يصرف إليه وفى كيفية حفظه وفى الخوف مما يعثر عليه وفى دفع أطماع الناس عنه وأودية أفكار الدنيا لانهاية لها والذى معه قوت يومه فى سلامة من جميع ذلك فهذه جملة الآفات الدنيوية سوى مايقاسيه أرباب الأموال فى الدنيا من الخوف والحزن والغم والهم والتعب فى دفع الحساد وتجشم المصاعب فى حفظ المال وكسبه فاذن ترياق المال أخذ القوت منه وصرف الباقى إلى الخيرات وماعدا ذلك سموم وآفات نسأل الله تعالى السلامة وحسن العون بلطفه وكرمه إنه على ذلك قدير .

من الله ويصغر فى نفسه حتى يكون أقل من الهباء وإذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه سبحانه وتعالى يسمع ذلك . وقال أيضا ويكون معه من الخشية مايكاد يذوب به . قال السراج إذا أخذ العبد فى التلاوة فالأدب فى ذلك أن يشاهد ويسمع قلبه كأنه يسمع من الله تعالى أو كأنه يقرأ على الله تعالى . وقال السراج أيضا من أدبهم قبل الصلاة المراقبة ومراعاة القلب من الخواطر والعوارض ونفى كل شىء غير الله تعالى فاذا قاموا إلى الصلاة بحضور القلب فكأنهم قاموا من الصلاة إلى الصلاة فيكون مع النفس

(بيان ذم الحرص والطمع ومدح القناعة واليأس مما فى أيدى الناس)

اعلم أن الفقر محمود كما أوردناه فى كتاب الفقر ولكن ينبغى أن يكون الفقير قانعا منقطع الطمع عن الخلق غير ملتفت إلى ما فى أيديهم ولا حريصا على اكتساب المال كيف كان ولا يمكنه ذلك إلا بأن يقنع بقدر الضرورة من المطعم والملبس والمسكن ويقتصر على أقله قدرا وأخسه نوعا ويرد أمله إلى يومه أو إلى شهره ولا يشغل قلبه بما بعد شهر فان تشوق إلى الكثير أو طول أمله فاته عز القناعة وتدنس لامحالة بالطمع وذل الحرص وجره الحرص والطمع إلى مساوى الأخلاق وارتكاب المنكرات الخارقة للمروآت وقد جبل الآدمى على الحرص والطمع وقلة القناعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب (١) » وعن أبى واقد الليثى قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أوحى إليه أتيناه يعلمنا مما أوحى إليه فجئته ذات يوم فقال : إن الله عز وجل يقول : إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو كان لابن آدم واد من ذهب لأحب أن يكون له ثان ولو كان له الثانى لأحب أن يكون لهما ثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب (٢) » وقال أبو موسى الأشعرى نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب (٣) . وقال صلى الله عليه وسلم « منهومان لا يشبعان منهوم العلم ومنهوم المال (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « يهرم ابن آدم ويشب معه اثنتان الأمل وحب المال أو كما قال (٥) » ولما كانت هذه جبلة للآدمى مضلة وغريزة مهلكة أثنى الله تعالى ورسوله على القناعة فقال صلى الله عليه وسلم « طوبى لمن هدى للإسلام وكان عيشه كفافا وقنع به (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « ما من أحد فقير ولا غنى إلا ود يوم القيامة أنه كان أوتى قوتا فى الدنيا (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « ليس الغنى عن كثرة العرض إنما الغنى غنى النفس (٨) » ونهى عن شدة الحرص والمبالغة فى الطلب فقال « ألا أيها الناس أجملوا فى الطلب فانه ليس لعبد إلا ما كتب له وان يذهب عبد من الدنيا حتى يأتيه ما كتب له من الدنيا وهى راغمة (٩) »

---

(١) حديث لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثا الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس وأنس (٢) حديث أبى واقد الليثى إن الله عز وجل يقول : إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ـ الحديث أحمد والبيهقى فى الشعب بسند صحيح (٣) حديث أبى موسى نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم لو أن لابن آدم واديين من مال الحديث مسلم مع اختلاف دون قوله إن الله يؤيد هذا الدين ورواه بهذه الزيادة الطبرانى وفيه على بن زيد متكلم فيه (٤) حديث منهومان لا يشبعان الحديث الطبرانى من حديث بن مسعود بسند ضعيف (٥) حديث يهرم ابن آدم ويشب معه اثنتان الحديث متفق عليه من حديث أنس (٦) حديث طوبى لمن هدى للإسلام وكان عيشه كفافا وقنع به الترمذى وصححه والنسائى فى الكبرى من حديث فضالة بن عبيد ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو قد أفلح من أسلم ورزق كفافا وقنعه الله بما آتاه (٧) حديث ما من أحد غنى ولا فقير إلا وديوم القيامة أنه كان أوتى فى الدنيا قوتا ابن ماجه من رواية نفيع بن الحارث عن أنس ونفيع ضعيف (٨) حديث ليس الغنى عن كثرة العرض إنما الغنى غنى النفس متفق عليه من حديث أبى هريرة (٩) حديث ألا أيها الناس أجملوا فى الطلب فانه ليس لعبد إلا ما كتب له الحاكم من حديث جابر بنحوه وصحح إسناده وقد تقدم فى آداب الكسب والمعاش .

والعقل اللذين دخلوا فى الصلاة بهما فاذا خرجوا من الصلاة رجعوا إلى حالهم من حضور القلب فكأنهم أبدا فى الصلاة فهذا هو أدب الصلاة وقيل كان بعضهم لا يتهيأ له حفظ العدد من كمال استغراقه وكان يجلس واحد من أصحابه يعدد عليه كم ركعة صلى . وقيل : للصلاة أربع شعب حضور القالب فى المحراب وشهود العقل عند الملك الوهاب وخشوع القلب بلا ارتياب وخضوع الأركان بلا ارتقاب لأن عند حضور القلب رفع الحجاب وعند شهود العقل رفع العتاب وعند حضور النفس فتح الأبواب وعند خضوع

وروى أنّ موسى عليه السلام سأل ربه تعالى فقال أىّ عبادك أغنى ؟ قال أقنعهم بما أعطيته قال فأيهم أعدل ؟ قال من أنصف من نفسه . وقال ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنّ روح القدس نفث فى روعى إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب[1] » وقال أبو هريرة قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « ياأباهريرة إذا اشتدّ بك الجوع فعليك برغيف وكوز من ماء وعلى الدنيا الدمار » وقال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كن ورعا تكن أعبد الناس وكن قنعا تكن أشكر الناس وأحبّ للناس ماتحبّ لنفسك تكن مؤمنا[2] » ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطمع فيما رواه أبو أيوب الأنصارى « أنّ أعرابيا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله عظنى وأوجز فقال : إذا صليت فصلّ صلاة مودع ولا تحدثنّ بحديث تعتذر منه غدا وأجمع اليأس مما فى أيدى الناس[3] » وقال عوف بن مالك الأشجعى « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة أو ثمانية أو سبعة فقال : ألا تبايعون رسول الله قلنا أو ليس قد بايعناك يارسول الله ثم قال ألا تبايعون رسول الله فبسطنا أيدينا فبايعناه فقال قائل منا قد بايعناك فعلى ماذا نبايعك ؟ قال أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وتصلوا الخمس وأن تسمعوا وتطيعوا وأسر كلمة خفية ولا تسألوا الناس شيئا[4] » قال فلقد كان بعض أولئك النفر يسقط سوطه فلا يسأل أحدا أن يناوله إياه . الآثار : قال عمر رضى الله عنه : إنّ الطمع فقر وإنّ اليأس غنى وإنه من ييأس عما فى أيدى الناس استغنى عنهم . وقيل لبعض الحكماء : ماالغنى ؟ قال قلة تمنيك ورضاك بما يكفيك وفى ذلك قيل :

العيش ساعات تمرّ ... وخطوب أيام تكرّ
اقنع بعيشك ترضه ... واترك هواك تعيش حرّ
فلربّ حتف ساقه ... ذهب وياقوت ودرّ

وكان محمد بن واسع يبلّ الخبز اليابس بالماء ويأكله ويقول من قنع بهذا لم يحتج إلى أحد . وقال سفيان : خير دنياكم مالم تبتلوا به وخير ما ابتليتم به ماخرج من أيديكم . وقال ابن مسعود : مامن يوم إلا وملك ينادى ياابن آدم قليل يكفيك خير من كثير يطغيك . وقال سميط بن عجلان : إنما بطنك ياابن آدم شبر فى شبر فلم يدخلك النار . وقيل لحكيم ما مالك قال التجمل فى الظاهر والقصد فى الباطن واليأس مما فى أيدى الناس . ويروى أن الله عز وجلّ قال ياابن آدم لو كانت الدنيا كلها لك لم يكن لك منها إلا القوت وإذا أنا أعطيتك منها القوت وجعلت حسابها على غيرك فأنا إليك محسن . وقال ابن مسعود : إذا طلب أحدكم الحاجة فليطلبها طلبا يسيرا ولا يأتى الرجل فيقول إنك وإنك فيقطع ظهره فانما يأتيه ماقسم له من الرزق أو مارزق . وكتب بعض بنى أمية إلى أبى حازم يعزم عليه إلا رفع إليه حوائجه فكتب إليه قد رفعت حوائجى إلى مولاى فما أعطانى منها قبلت

الأركان وجود الثواب فمن أتى الصلاة بلا حضور القلب فهو مصلّ لاه ومن أتاها بلا شهود العقل فهو مصلّ ساه ومن أتاها بلا خضوع النفس فهو مصل خاطئ ومن أتاها بلا خشوع الأركان فهو مصل جاف ومن أتاها كما وصف فهو مصل واف. وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا قام العبد إلى الصلاة المكتوبة مقبلا على الله بقلبه وسمعه وبصره انصرف من صلاته وقد خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وإن الله ليغفر بغسل الوجه خطيئة أصابها وبغسل يديه خطيئة أصابها وبغسل رجليه خطيئة

(١) حديث ابن مسعود إنّ روح القدس نفث فى روعى إنّ نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الحديث ابن أبى الدنيا فى القناعة والحاكم مع اختلاف وقد تقدم فيه (٢) حديث أبى هريرة كن ورعا تكن أعبد الناس الحديث ابن ماجه وقد تقدم (٣) حديث أبى أيوب إذا صليت فصل صلاة مودع ولا تحدثن بحديث تعتذر منه وأجمع اليأس مما فى أيدى الناس ابن ماجه وتقدم فى الصلاة وللحاكم نحوه من حديث سعد بن أبى وقاص وقال صحيح الاسناد (٤) حديث عوف بن مالك كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أو ثمانية أو تسعة فقال ألا تبايعون الحديث وفيه ولا تسألوا الناس. مسلم من حديثه ولم يقل فقال قائل ولا قال تسمعوا وقال سوط أحدهم وهى عند أبى داود وابن ماجه كما ذكرها المصنف

وما أمسك عنى قنعت . وقيل لبعض الحكماء : أى شىء أسر للعاقل وأعما شىء أعون على دفع الحزن؟ فقال أسرها إليه ماقدم من صالح العمل وأعونها له على دفع الحزن الرضا بمحتوم القضاء . وقال بعض الحكماء : وجدت أطول الناس غما الحسود وأهنأهم عيشا القنوع وأصبرهم على الأذى الحريص إذا طمع وأخفضهم عيشا أرفضهم للدنيا وأعظمهم ندامة العالم للفرط وفى ذلك قيل :

ارفه ببال فتى أمسى على ثقة ... إنّ الذى قسم الأرزاق يرزقه
فالعرض منه مصون لايدنسه ... والوجه منه جديد ليس يخلقه
إن القناعة من يحلل بساحتها ... لم يلق فى دهره شيئا يؤرقه

وقد قيل أيضا :

حتى متى أنا فى حلّ وترحال ... وطول سعى وإدبار وإقبال
ونازح الدار لا أنفك مغتربا ... عن الأحبة لايدرون ماحالى
بمشرق الأرض طورا ثم مغربها ... لايخطر الموت من حرصى على بالى
ولو قنعت أتانى الرزق فى دعة ... إن القنوع الغنى لا كثرة المال

وقال عمر رضى الله عنه : ألا أخبركم بما أستحل من مال الله تعالى حلتان لشتائى وقيظى ومايسعنى من الظهر لحجى وعمرتى وقوتى بعد ذلك كقوت رجل من قريش لست بأرفعهم ولا بأوضعهم فوالله ماأدرى أيحل ذلك أم لا كأنه شك فى أن هذا القدر هل هو زيادة على الكفاية التى تجب القناعة بها . وعاتب أعرابى أخاه على الحرص فقال ياأخى أنت طالب ومطلوب يطلبك من لاتفوته وتطلب أنت ماقد كفيته وكأن ماغاب عنك قد كشف لك وما أنت فيه قد نقلت عنه كأنك ياأخى لم تر حريصا محروما وزاهدا مرزوقا ، وفى ذلك قيل :

أراك يزيدك الإثراء حرصا ... على الدنيا كأنك لا تموت
فهل لك غاية إن صرت يوما ... إليها قلت حسبى قد رضيت

وقال الشعبى حكى أن رجلا صاد قنبرة فقالت ما تريد أن تصنع بى ؟ قال أذبحك وآكلك قالت والله ما أشفى من قرم ولا أشبع من جوع ولكن أعلمك ثلاث خصال هى خير لك من أكلى، أما واحدة فأعلمك وأنا فى يدك وأما الثانية فاذا صرت على الشجرة وأما الثالثة فاذا صرت على الجبل قال هات الأولى قالت : لاتلهفن على مافاتك فخلاها فلما صارت على الشجرة قال هات الثانية قالت لا تصدقن بما لايكون أنه يكون ثم طارت فصارت على الجبل فقالت ياشقى لو ذبحتنى لأخرجت من حوصلتى درتين زنة كل درة عشرون مثقالا قال فعض على شفته وتلهف وقال هات الثالثة قالت أنت قد نسيت اثنتين فكيف أخبرك بالثالثة ألم أقل لك لاتلهفن على مافاتك ولا تصدقن بما لا يكون أنا لحمى ودمى وريشى لايكون عشرين مثقالا فكيف يكون فى حوصلتى درتان كل واحدة عشرون مثقالا ثم طارت فذهبت وهذا مثال لفرط طمع الآدمى فانه يعميه عن درك الحق بحق يقدر مالا يكون أنه يكون . وقال ابن السماك : إن الرجاء حبل فى قلبك وقيد فى رجلك فأخرج الرجاء من قلبك يخرج القيد من رجلك . وقال أبو محمد اليزيدى : دخلت على الرشيد فوجدته ينظر فى ورقة مكتوب فيها بالذهب فلما رآنى تبسم فقلت فائدة أصلح الله أمير المؤمنين قال نعم وجدت هذين البيتين فى بعض خزائن بنى أمية فاستحسنتهما وقد أضفت إليهما ثالثا وأنشدنى :

إذا سدّ باب عنك من دون حاجة ... فدعه لأخرى ينفتح لك بابها
فان قراب البطن يكفيك ملؤه ... ويكفيك سوآت الأمور اجتنابها

أصابها حتى يدخل فى صلاته وليس عليه وزر» وذكرت السرقة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أىّ السرقة أقبح فقالوا الله ورسوله أعلم فقال إنّ أقبح السرقة أن يسرق الرجل من صلاته قالوا كيف يسرق الرجل من صلاته ؟ قال لايتم ركوعها ولا سجودها ولاخشوعها ولا القراءة فيها . وروى عن أبى عمرو بن العلاء أنه قدّم للامامة فقال لا أصلح فلما ألحوا عليه كبر فغشى عليه فقدّموا إماما آخر فلما أفاق سئل فقال لما قلت استووا هتف بى هاتف هل استويت أنت مع الله قط. وقال عليه السلام «إن العبد

ولاتك مبذالا لعرضك واجتنب ركوب المعاصى يجتنبك عقابها

وقال عبد الله بن سلام لكعب مايذهب العلوم من قلوب العلماء بعد إذ وعوها وعقلوها قال الطمع وشره النفس وطلب الحوائج . وقال رجل للفضيل فسرلى قول كعب قال يطمع الرجل فى الشئ يطلبه فيذهب عليه دينه وأما الشره فشره النفس فى هذا وفى هذا حتى لاتحب أن يفوتها شئ ويكون لك إلى هذا حاجة وإلى هذا حاجة فاذا قضاها لك خزم أنفك وقادك حيث شاء واستمكن منك وخضعت له فمن حبك للدنيا سلمت عليه إذا مررت به وعدته إذا مرض لم تسلم عليه لله عز وجل ولم تعده لله فلو لم يكن لك إليه حاجة كان خيرا لك ثم قال هذا خيرالك من مائة حديث عن فلان عن فلان . قال بعض الحكماء : من عجيب أمر الانسان أنه لونودى بدوام البقاء فى أيام الدنيا لم يكن فى قوى خلقته من الحرص على الجمع أكثر مما قد استعمله مع قصر مدة التمتع وتوقع الزوال . وقال عبد الواحد بن زيد : مررت براهب فقلت له من أين تأكل ؟ قال من يبدر اللطيف الخبير الذى خلق الرحا يأتيها بالطحين وأومأ بيده إلى رحا أضراسه فسبحان القدير الخبير .

(بيان علاج الحرص والطمع والدواء الذى يكتسب به صفة القناعة)

اعلم أنّ هذا الدواء مركب من ثلاثة أركان : الصبر والعلم والعمل ومجموع ذلك خمسة أمور : الأوّل وهو العمل ، الاقتصاد فى المعيشة والرفق فى الانفاق فمن أراد عز القناعة فينبغى أن يسدّ عن نفسه أبواب الخروج ما أمكنه ويردّ نفسه إلى ما لا بدّ له منه فمن كثر خرجه واتسع إنفاقه لم تمكنه القناعة بل إن كان وحده فينبغى أن يقنع بثوب واحد خشن ويقنع بأىّ طعام كان ويقلل من الإدام ما أمكنه ويوطن نفسه عليه وإن كان له عيال فيردّ كل واحد إلى هذا القدر فان هذا القدر يتيسر بأدنى جهد ويمكن معه الاجمال فى الطلب والاقتصاد فى المعيشة وهو الأصل فى القناعة ونعنى به الرفق فى الإنفاق وترك الخرق فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله يحبّ الرفق فى الأمر كله (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « ماعال من اقتصد (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاث منجيات : خشية الله فى السر والعلانية والقصد فى الغنى والفقر والعدل فى الرضا والغضب (٣) » وروى أن رجلا أبصر أبا الدرداء يلتقط حبا من الأرض وهو يقول : إن من فقهك رفقك فى معيشتك وقال ابن عباس رضى الله عنهما قال النبى صلى الله عليه وسلم « الاقتصاد وحسن السمت والهدى الصالح جزء من بضع وعشرين جزءا من النبوّة (٤) » وفى الخبر « التدبير نصف المعيشة (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « من اقتصد أغناه الله ومن بذر أفقره الله ومن ذكر الله عز وجل

إذا أحسن الوضوء وصلى الصلاة لوقتها وحافظ على ركوعها وسجودها ومواقيتها قالت حفظك الله كما حفظتنى ثم صعدت ولها نور حتى تنتهى إلى السماء وحتى تصل إلى الله فتشفع لصاحبها وإذا أضاعها قالت ضيعك الله كما ضيعتنى ثم صعدت ولها ظلمة حتى تنتهى إلى أبواب السماء فتغلق دونها ثم تلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها » وقال أبو سليمان الدارانى إذا وقف العبد فى الصلاة يقول الله تعالى ارفعوا الحجب فيما بينى وبين عبدى فاذا التفت يقول الله أرخوها فيما بينى وبينه وخلوا

(١) حديث إن الله يحب الرفق فى الأمر كله متفق عليه من حديث عائشة وقد تقدّم (٢) حديث ماعال من اقتصد أحمد والطبرانى من حديث ابن مسعود ورواه من حديث ابن عباس بلفظ مقتصد (٣) حديث ثلاث منجيات خشية الله فى السر والعلانية والقصد فى الغنى والفقر والعدل فى الغضب البزار والطبرانى وأبو نعيم والبيهقى فى الشعب من حديث أنس بسند ضعيف (٤) حديث ابن عباس الاقتصاد وحسن السمت والهدى الصالح جزء من بضع وعشرين جزءا من النبوّة أبو داود من حديث ابن عباس مع تقديم وتأخير وقال السمت الصالح وقال من خمسة وعشرين ورواه الترمذى وحسنه من حديث عبد الله بن سرجس وقال التؤدة بدل الهدى الصالح وقال من أربعة (٥) حديث التدبير نصف المعيشة رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس وفيه خلاد بن عيسى جهله العقيلى ووثقه ابن معين

أحبه الله (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «إذا أردت أمرا فعليك بالتؤدة حتى يجعل الله لك فرجا ومخرجا (٢)» والتؤدة فى الانفاق من أهمّ الأمور . الثانى أنه إذا تيسر له فى الحال ما يكفيه فلا ينبغى أن يكون شديد الاضطراب لأجل المستقبل ويعينه على ذلك قصر الأمل والتحقق بأن الرزق الذى قدّر له لابدّ وأن يأتيه وإن لم يشتدّ حرصه فان شدّة الحرص ليست هى السبب لوصول الأرزاق بل ينبغى أن يكون واثقا بوعد الله تعالى إذ قال عز وجل ـ ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ وذلك لأن الشيطان يعده الفقر ويأمره بالفحشاء ويقول إن لم تحرص على الجمع والادخار فربما تمرض وربما تعجز وتحتاج إلى احتمال الذل فى السؤال فلا يزال طول العمر يتعبه فى الطلب خوفا من التعب ويضحك عليه فى احتماله التعب نقدا مع الغفلة عن الله لتوهم تعب فى ثانى الحال وربما لا يكون . وفى مثله قيل:

ومن ينفق الساعات فى جمع ماله مخافة فقر فالذى فعل الفقر

وقد دخل ابنا خالد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما «لا تيأسا من الرزق ما تهزهزت رءوسكما فان الانسان تلده أمه أحمر ليس عليه قشر ثم يرزقه الله تعالى (٣)» ومرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بابن مسعود وهو حزين فقال له «لا تكثر همك ماقدّر يكن وماترزق يأتك (٤)» وقال صلى الله عليه وسلم «ألا أيها الناس أجملوا فى الطلب فانه ليس لعبد إلا ما كتب له ولن يذهب عبد من الدنيا حتى يأتيه ما كتب له من الدنيا وهى راغمة (٥)» ولا ينفك الانسان عن الحرص إلا بحسن ثقته بتدبير الله تعالى فى تقدير أرزاق العباد وأن ذلك يحصل لا محالة مع الاجمال فى الطلب بل ينبغى أن يعلم أن رزق الله للعبد من حيث لا يحتسب أكثر قال الله تعالى ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ـ فاذا انسد عليه باب كان ينتظر الرزق منه فلا ينبغى أن يضطرب قلبه لأجله. وقال صلى الله عليه وسلم «أبى الله أن يرزق عبده المؤمن إلا من حيث لا يحتسب (٦)» وقال سفيان اتق الله فما رأيت تقيا محتاجا أى لا يترك التقى فقدا لضرورته بل يلقى الله فى قلوب المسلمين أن يوصلوا إليه رزقه ، وقال للفضل الضبى قلت لأعرابى من أين معاشك قال نذر الحاج قلت فاذا صدروا فبكى وقال لو لم نعش إلا من حيث ندرى لم نعش . وقال أبو حازم رضى الله عنه وجدت الدنيا شيئين شيئا منهما هو لى فلن أعجله قبل وقته ولو طلبته بقوّة السموات والأرض وشيئا منهما هو لغيرى فلذلك لم أنله فيما مضى فلا أرجوه فيما بقى يمنع الذى لغيرى منى كما يمنع الذى لى من غيرى ففى أىّ هذين أفنى عمرى فهذا دواء من جهة المعرفة لابدّ منه لدفع تخويف الشيطان وإنذاره بالفقر . الثالث أن يعرف ما فى القناعة من عزّ الاستغناء وما فى الحرص والطمع من الذل فاذا تحقق عند ذلك انبعثت رغبته إلى القناعة لأنه

عبدى وما اختار لنفسه . وقال أبو بكر الوراق ربما أصلى ركعتين فأنصرف منهما وأنا أستحى من الله حياء رجل انصرف من الزنا قوله هذا لعظيم الأدب عنده ومعرفة كلّ إنسان بأدب الصلاة على قدر حظه من القرب . وقيل لموسى بن جعفر إن الناس أفسدوا عليك الصلاة بمرهم بين يديك قال إن الذى أصلى له أقرب إلى من الذى يمشى بين يدى وقيل كان زين العابدين على بن الحسين رضى الله عنهما إذا أراد أن يخرج إلى الصلاة لا يعرف من تغير لونه فيقال له فى ذلك فيقول أتدرون بين يدى

(١) حديث من اقتصد أغناه الله الحديث البزار من حديث طلحة بن عبيد الله دون قوله ومن ذكر الله أحبه الله وشيخه فيه عمران بن هارون البصرى قال الذهبى شيخ لا يعرف حاله أتى بخبر منكر أى هذا الحديث ولأحمد وأبى يعلى فى حديث لأبى سعيد ومن أكثر من ذكر الله أحبه الله .
(٢) حديث إذا أردت أمرا فعليك بالتؤدة حتى يجعل الله فيه فرجا ومخرجا رواه ابن المبارك فى البرّ والصلة وقد تقدم (٣) حديث لا تيأسا من الرزق ما تهزهزت رءوسكما الحديث ابن ماجه من حديث حبة وسواء ابنى خالد وقد تقدم (٤) حديث لا تكثر همك ماقدّر يكن وماترزق يأتك قاله لابن مسعود أبو نعيم من حديث خالد بن رافع وقد اختلف فى صحبته ورواه الأصفهانى فى الترغيب والترهيب من رواية مالك بن عمرو المعافرى مرسلا (٥) حديث ألا أيها الناس أجملوا فى الطلب الحديث تقدّم قبل هذا بثلاثة عشر حديثا (٦) حديث أبى الله أن يرزق عبده المؤمن إلا من حيث لا يحتسب ابن حبان فى الضعفاء من حديث علىّ باسناد واه ورواه ابن الجوزى فى الموضوعات .

فى الحرص لايخلو من تعب وفى الطمع لايخلو من ذل وليس فى القناعة إلا ألم الصبر عن الشهوات والفضول وهذا ألم لايطلع عليه أحد إلا الله وفيه ثواب الآخرة وذلك مما يضاف إليه نظر الناس وفيه الوبال والمأثم ثم يفوته عز النفس والقدرة على متابعة الحق فان من كثر طمعه وحرصه كثرت حاجته إلى الناس فلا يمكنه دعوتهم إلى الحق ويلزمه المداهنة وذلك يهلك دينه ومن لايؤثر عز النفس على شهوة البطن فهو ركيك العقل ناقص الإيمان قال صلى الله عليه وسلم « عزّ المؤمن استغناؤه عن الناس (١) » ففى القناعة الحرية والعز ، ولذلك قيل استغن عمن شئت تكن نظيره واحتج إلى من شئت تكن أسيره وأحسن إلى من شئت تكن أميره . الرابع أن يكثر تأمله فى تنعم اليهود والنصارى وأراذل الناس والحمق من الأكراد والأعراب الأجلاف ومن لادين لهم ولاعقل ثم ينظر إلى أحوال الأنبياء والأولياء وإلى همم الخلفاء الراشدين وسائر الصحابة والتابعين ويستمع أحاديثهم ويطالع أحوالهم ويخير عقله بين أن يكون على مشابهة أراذل الناس أو على الاقتداء بمن هو أعز أصناف الخلق عند الله حتى يهون عليه بذلك الصبر على الضنك والقناعة باليسير فانه إن تنعم فى البطن فالحمار أكثر أكلا منه وإن تنعم فى الوقاع فالخنزير أعلى رتبة منه وإن تزين فى الملبس والحيل ففى اليهود من هو أعلى زينة منه وإن قنع بالقليل ورضى به لم يساهمه فى رتبته إلا الأنبياء والأولياء . الخامس أن يفهم ما فى جمع المال من الخطر كما ذكرنا فى آفات المال وما فيه من خوف السرقة والنهب والضياع وما فى خلو اليد من الأمن والفراغ ويتأمل ماذكرناه فى آفات المال مع مايفوته من المدافعة عن باب الجنة إلى خمسمائة عام فانه إذا لم يقنع بما يكفيه الحق بزمرة الأغنياء وأخرج من جريدة الفقراء ويتم ذلك بأن ينظر أبدا إلى من دونه فى الدنيا لا إلى من فوقه فان الشيطان أبدا يصرف نظره فى الدنيا إلى من فوقه فيقول لم تفتر عن الطلب وأرباب الأموال يتنعمون فى المطاعم والملابس ويصرف نظره فى الدين إلى من دونه فيقول ولم تضيق على نفسك وتخاف الله وفلان أعلم منك وهو لايخاف الله والناس كلهم مشغولون بالتنعم فلم تريد أن تتميز عنهم . قال أبو ذر أوصانى خليلى صلوات الله عليه أن أنظر إلى من هو دونى لا إلى من هو فوقى (٢) أى فى الدنيا . وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا نظر أحدكم إلى من فضله الله عليه فى المال والخلق فلينظر إلى من هو أسفل منه ممن فضل عليه (٣) » فبهذه الأمور يقدر على اكتساب خلق القناعة وعماد الأمر الصبر وقصر الأمل وأن يعلم أن غاية صبره فى الدنيا أيام قلائل للتمتع دهرا طويلا فيكون كالمريض الذى يصبر على مرارة الدواء لشدة طمعه فى انتظار الشفاء .

(بيان فضيلة السخاء)

اعلم أن المال إن كان مفقودا فينبغى أن يكون حال العبد القناعة وقلة الحرص وإن كان موجودا فينبغى أن يكون حاله الإيثار والسخاء واصطناع المعروف والتباعد عن الشح والبخل فان السخاء من أخلاق الأنبياء عليهم السلام وهو أصل من أصول النجاة ، وعنه عبر النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال « السخاء شجرة من شجر الجنة أغصانها متدلية إلى الأرض فمن أخذ بغصن منها قاده ذلك

من أريد أن أقف . وروى عمار بن ياسر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لايكتب للعبد من صلاته إلا مايعقل » وقد ورد فى لفظ آخر « منكم من يصلى الصلاة كاملة ومنكم من يصلى النصف والثلث والربع والخمس حتى يبلغ العشر » قال الخواص ينبغى للرجل أن ينوى نوافله لنقصان فرائضه فان لم ينوها لم يحسب له منها شىء . بلغنا أن الله لا يقبل نافلة حتى تؤدى فريضة يقول الله تعالى : مثلكم كمثل العبد السوء بدأ بالهدية قبل قضاء الدين ، وقال أيضا انقطع الخلق عن الله

(١) حديث عز المؤمن استغناؤه عن الناس الطبرانى فى الأوسط والحاكم وصحح اسناده وأبو الشيخ فى كتاب الثواب وأبو نعيم فى الحلية من حديث سهل بن سعد أن جبريل قاله للنبى صلى الله عليه وسلم فى أثناء حديث وفيه زفر بن سليمان عن محمد بن عيينة وكلاهما مختلف فيه وجعله القضاعى فى مسند الشهاب من قول النبى صلى الله عليه وسلم (٢) حديث أبى ذر أوصانى خليلى صلى الله عليه وسلم أن أنظر إلى من هو دونى ولا أنظر لمن هو فوقى أحمد وابن حبان فى أثناء حديث وقد تقدم (٣) حديث أبى هريرة إذا نظر أحدكم إلى من فضله الله عليه فى المال والخلق فلينظر إلى من هو أسفل منه ممن فضل عليه متفق عليه وقد تقدم

النصن إلى الجنة (١) » وقال جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قال جبريل عليه السلام قال الله تعالى إن هـذا دين ارتضيته لنفسى ولن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق فأكرموه بهما ما استطعتم (٢) » وفى رواية « فأكرموه بهما ما صحبتموه » وعن عائشة الصديقة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماجبل الله تعالى ولياله إلا على حسن الخلق والسخاء (٣) » وعن جابر قال « قيل يارسول الله أى الأعمال أفضل ؟ قال الصبر والسماحة (٤) » وقال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خلقان يحبهما الله عز وجل وخلقان يبغضهما الله عزوجل فأما اللذان يحبهما الله تعالى فحسن الخلق والسخاء وأما اللذان يبغضهما الله فسوء الخلق والبخل وإذا أراد الله بعبد خيرا استعمله فى قضاء حوائج الناس (٥) » وروى المقدام بن شريح عن أبيه عن جده قال « قلت يارسول الله دلنى على عمل يدخلنى الجنة قال إن من موجبات المغفرة بذل الطعام وإفشاء السلام وحسن الكلام (٦) » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « السخاء شجرة فى الجنة فمن كان سخيا أخذ بغصن منها فلم يتركه ذلك الغصن حتى يدخله الجنة والشح شجرة فى النار فمن كان شحيحا أخذ بغصن من أغصانها فلم يتركه ذلك الغصن حتى يدخله النار (٧) » وقال أبو سعيد الخدرى قال النبى صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى اطلبوا الفضل من الرحماء من عبادى تعيشوا فى أكنافهم فانى جعلت فيهم رحمتى ولا تطلبوه من القاسية قلوبهم فانى جعلت فيهم سخطى (٨) »

---

(١) حديث السخاء شجرة فى الجنة الحديث ابن حبان فى الضعفاء من حديث عائشة وابن عدى والدار قطنى فى المستجاد من حديث أبى هريرة وسيأتى بعده وأبو نعيم من حديث جابر وكلاهما ضعيف ورواه ابن الجوزى فى الموضوعات من حديثهم ومن حديث الحسين وأبى سعيد (٢) حديث جابر مرفوعا حكاية عن جبريل عن الله تعالى إن هذا دين رضيته لنفسى ولن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق الدار قطنى فى المستجاد وقد تقدم (٣) حديث عائشة ماجبل الله وليا له إلا على السخاء وحسن الخلق الدارقطنى فى المستجاد دون قوله وحسن الخلق بسند ضعيف ومن طريقه ابن الجوزى فى الموضوعات وذكره بهذه الزيادة ابن عدى من رواية بقية عن يوسف بن أبى السفر عن الأوزاعى عن الزهرى عن عروة عن عائشة ويوسف ضعيف جدا (٤) حديث جابر أى الإيمان أفضل قال الصبر والسماحة أبو يعلى وابن حبان فى الضعفاء بلفظ سئل عن الإيمان وفيه يوسف بن محمد بن المنكدر ضعفه الجمهور ورواه أحمد من حديث عائشة وعمرو بن عنبسة بلفظ ما الايمان قال الصبر والسماحة وفيه شهر بن حوشب ورواه البيهقى فى الزهد بلفظ أى الأعمال أفضل قال الصبر والسماحة وحسن الخلق وإسناده صحيح (٥) حديث عبد الله بن عمرو خلقان يحبهما الله وخلقان يبغضهما الله فأما اللذان يحبهما الله فحسن الخلق والسخاء الحديث أبو منصور الديلمى دون قول فى آخره وإذا أراد الله بعبد خيرا وقال فيه الشجاعة بدل حسن الخلق وفيه محمد بن يونس الكديمى كذبه أبو داود وموسى ابن هارون وغيرهما ووثقه الخطيب وروى الأصفهانى جميع الحديث موقوفا على عبد الله بن عمرو وروى الديلمى أيضا من حديث أنس إذا أراد الله بعبده خيرا صير حوائج الناس إليه وفيه يحيى بن شبيب ضعفه ابن حبان (٦) حديث المقدام بن شريح عن أبيه عن جده إن من موجبات المغفرة بذل الطعام وإفشاء السلام وحسن الكلام الطبرانى بلفظ بذل السلام وحسن الكلام وفى رواية له يوجب الجنة إطعام الطعام وإفشاء السلام وفى رواية له عليك بحسن الكلام وبذل الطعام (٧) حديث أبى هريرة السخاء شجرة فى الجنة الحديث وفيه والشح شجرة فى النار الحديث الدار قطنى فى المستجاد وفيه عبد العزيز بن عمران الزهرى ضعيف جدا (٨) حديث أبى سعيد يقول الله تعالى اطلبوا الفضل من الرحماء من عبادى تعيشوا فى أكنافهم الحديث ابن حبان فى الضعفاء والخرائطى فى مكارم الأخلاق والطبرانى

تعالى بخصلتين إحداهما أنهم طلبوا النوافل وضيعوا الفرائض والثانية أنهم عملوا أعمالا بالظواهر ولم يأخذوا أنفسهم بالصدق فيها والصح لها وأبى الله تعالى أن يقبل من عامل عملا إلا بالصدق وإصابة الحق وفتح العين فى الصلاة أولى من تغميض العين إلا أن يتشتت همه بتفريق النظر فيغمض العين للاستعانة على الخشوع وإن تثاءب فى الصلاة يضم شفتيه بقدر الامكان ولا يلزق ذقنه بصدره ولا يزاحم فى الصلاة غيره قيل ذهب المزحوم بصلاة المزاحم وقيل من ترك الصف الأول مخافة أن يضيق

وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «تجافوا عن ذنب السخي فان الله آخذ بيده كلما عثر (١)» وقال ابن مسعود قال صلى الله عليه وسلم «الرزق إلى مطعم الطعام أسرع من السكين إلى ذروة البعير وإن الله تعالى ليباهي بمطعم الطعام الملائكة عليهم السلام (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «إن الله جواد يحب الجود ويحب مكارم الأخلاق ويكره سفسافها (٣)» وقال أنس «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسأل على الاسلام شيئا إلا أعطاه وأتاه رجل فسأله فأمر له بشاء كثير بين جبلين من شاء الصدقة فرجع إلى قومه فقال ياقوم أسلموا فان محمدا يعطي عطاء من لا يخاف الفاقة (٤)» وقال ابن عمر قال صلى الله عليه وسلم «إن لله عبادا يخصهم بالنعم لمنافع العباد فمن بخل بتلك المنافع على العباد نقلها الله تعالى عنه وحولها إلى غيره (٥)» وعن الهلالي قال «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسرى من بني العنبر فأمر بقتلهم وأفرد منهم رجلا فقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يارسول الله الرب واحد والدين واحد والذنب واحد فما بال هذا من بينهم ؟ فقال صلى الله عليه وسلم نزل علي جبريل فقال اقتل هؤلاء واترك هذا فان الله تعالى شكر له سخاء فيه (٦)» وقال صلى الله عليه وسلم «إن لكل شيء ثمرة وثمرة المعروف تعجيل السراح (٧)» وعن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «طعام الجواد دواء وطعام البخيل داء (٨)» وقال صلى الله عليه وسلم

على أهله فقام في الثاني أعطاه الله مثل ثواب الصف الأول من غير أن ينقص من أجورهم شيء وقيل إن إبراهيم الخليل عليه السلام كان إذا قام إلى الصلاة يسمع خفقان قلبه من ميل . وروت عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع من صدره أزيز كأزيز المرجل حتى كان يسمع في بعض سكك المدينة. وسئل الجنيد ما فريضة الصلاة ؟ قال قطع العلائق وجمع الهم والحضور بين يدي الله وقال الحسن ماذا يعز عليك من أمر دينك إذا هانت عليك صلاتك . وقيل أوحى الله تعالى إلى بعض

في الأوسط وفيه محمد بن مروان السدي الصغير ضعيف ورواه العقيلي في الضعفاء فجعله عبد الرحمن السدي وقال إنه مجهول وتابع محمد بن مروان السدي عليه عبد الملك بن الخطاب وقد غمزه ابن القطان وتابعه عليه عبد الغفار بن الحسن بن دينار قال فيه أبو حاتم لا بأس بحديثه وتكلم فيه الجوزجاني والأزدي ورواه الحاكم من حديث علي وقال إنه صحيح الاسناد وليس كما قال (١) حديث ابن عباس تجافوا عن ذنب السخي فان الله آخذ بيده كلما عثر الطبراني في الأوسط والخرائطي في مكارم الأخلاق . وقال الخرائطي أقيلوا السخي زلته وفيه ليث بن أبي سليم مختلف فيه ورواه الطبراني فيه وأبو نعيم من حديث ابن مسعود نحوه باسناد ضعيف ورواه ابن الجوزي في الموضوعات من طريق الدار قطني (٢) حديث ابن مسعود الرزق إلى مطعم الطعام أسرع من السكين إلى ذروة البعير الحديث لم أجده من حديث ابن مسعود ورواه ابن ماجه من حديث أنس ومن حديث ابن عباس بلفظ الخير أسرع إلى البيت الذي يغشى وفي حديث ابن عباس يؤكل فيه من الشفرة إلى سنام البعير ولأبي الشيخ في كتاب الثواب من حديث جابر الرزق إلى أهل البيت الذي فيه السخاء الحديث وكلها ضعيفة (٣) حديث إن الله جواد يحب الجود ويحب معالي الأمور ويكره سفسافها الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث طلحة بن عبيد الله بن كريز وهذا مرسل وللطبراني في الكبير والأوسط والحاكم والبيهقي من حديث سهل بن سعد إن الله كريم يحب الكرم ويحب معالي الأمور وفي الكبير والبيهقي معالي الأخلاق الحديث وإسناده صحيح وتقدم آخر الحديث في أخلاق النبوة (٤) حديث أنس لم يسأل على الاسلام شيئا إلا أعطاه فأتاه رجل فسأله فأمر له بشاء كثير بين جبلين الحديث مسلم وتقدم في أخلاق النبوة (٥) حديث ابن عمر إن لله عبادا يخصهم بالنعم لمنافع العباد الحديث الطبراني في الكبير والأوسط وأبو نعيم وفيه محمد بن حسان السمتي وفيه لين ووثقه ابن معين يرويه عن أبي عثمان عبد الله ابن زيد الحصي ضعفه الأزدي (٦) حديث الهلالي أتى النبي صلى الله عليه وسلم بأسرى من بني العنبر فأمر بقتلهم وأفرد منهم رجلا الحديث وفيه فان الله شكر له سخاء فيه لم أجد له أصلا (٧) حديث إن لكل شيء ثمرة وثمرة المعروف تعجيل السراح لم أقف له على أصل (٨) حديث نافع عن ابن عمر طعام الجواد دواء وطعام البخيل داء ابن عدي والدار قطني في غرائب مالك وأبو علي الصدفي في عواليه وقال رجاله

« من عظمت نعمة الله عنده عظمت مؤنة الناس عليه (١) » فمن لم يحتمل تلك المؤنة عرض تلك النعمة للزوال . وقال عيسى عليه السلام : استكثروا من شيء لا تأكله النار قيل وما هو قال المعروف. وقالت عائشة رضي الله عنها قال رسول الله ﷺ « الجنة دار الأسخياء (٢) » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن السخي قريب من الله قريب من الناس قريب من الجنة بعيد من النار وإنّ البخيل بعيد من الله بعيد من الناس بعيد من الجنة قريب من النار وجاهل سخي أحب إلى الله من عالم بخيل وأدوأ الداء البخل (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « اصنع المعروف إلى من هو أهله وإلى من ليس بأهله فان أصبت أهله فقد أصبت أهله وإن لم تصب أهله فأنت من أهله (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنّ بدلاء أمتي لم يدخلوا الجنة بصلاة ولا صيام ولكن دخلوها بسخاء الأنفس وسلامة الصدور والنصح للمسلمين (٥) » وقال أبو سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنّ الله عز وجل جعل للمعروف وجوها من خلقه حبب إليهم المعروف وحبب إليهم فعاله ووجه طلاب المعروف إليهم ويسر عليهم إعطاءه كما يسر الغيث إلى البلدة الجدبة فيحييها ويحيي به أهلها (٦) » وقال ﷺ « كل معروف صدقة وكل ما أنفق الرجل على نفسه وأهله كتب له صدقة وما وقى به الرجل عرضه فهو له صدقة وما أنفق الرجل من نفقة فعلى الله خلفها (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « كل معروف صدقة والدال على الخير كفاعله والله يحب إغاثة اللهفان (٨) » وقال صلى الله عليه وسلم

الأنبياء فقال إذا دخلت الصلاة فهب لي من قلبك الخشوع ومن بدنك الخضوع ومن عينك الدموع فاني قريب . وقال أبو الخير الأقطع رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله أوصني فقال « يا أبا الخير عليك بالصلاة فاني استوصيت ربي فأوصاني بالصلاة وقال لي إن أقرب ما أكون منك وأنت تصلي » . وقال ابن عباس رضي الله عنهما ركعتان في تفكر خير من قيام ليلة. وقيل إن محمد ابن يوسف الفرغاني رأى حاتما الأصم واقفا يعظ الناس فقال له يا حاتم أراك تعظ

ثقات أئمة قال ابن القطان وإنهم لمشاهير ثقات إلا مقدام بن داود فان أهل مصر تكلموا فيه .

(١) حديث من عظمت نعمة الله عليه عظمت مؤنة الناس عليه ابن عدي وابن حبان في الضعفاء من حديث معاذ بلفظ ما عظمت نعمة الله على عبد إلا ذكره وفيه أحمد بن مهران قال أبو حاتم مجهول والحديث باطل ورواه الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث عمر باسناد منقطع وفيه خليس ابن محمد أحد المتروكين ورواه العقيلي من حديث ابن عباس قال ابن عدي يروى من وجوه كلها غير محفوظة (٢) حديث عائشة الجنة دار الأسخياء ابن عدي والدار قطني في المستجاد والخرائطي قال الدار قطني لا يصح ومن طريقه رواه ابن الجوزي في الموضوعات . وقال الذهبي حديث منكر ما آفته سوى جحدر . قلت رواه الدار قطني فيه من طريق آخر وفيه محمد بن الوليد الوقري وهو ضعيف جدا (٣) حديث أبي هريرة إن السخي قريب من الله قريب من الناس قريب من الجنة الحديث الترمذي وقال غريب ولم يذكر فيه وأدوأ الداء البخل ورواه بهذه الزيادة الدار قطني فيه (٤) حديث اصنع المعروف إلى أهله وإلى من ليس من أهله الدار قطني في المستجاد من رواية جعفر ابن محمد عن أبيه عن جده مرسلا وتقدم في آداب المعيشة (٥) حديث إن بدلاء أمتي لم يدخلوا الجنة بصلاة ولا صيام ولكن دخلوها بسماحة الأنفس الحديث الدار قطني في المستجاد وأبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث أنس وفيه محمد بن عبد العزيز المبارك الدينوري أورد ابن عدي له مناكير وفي الميزان إنه ضعيف منكر الحديث ورواه الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث أبي سعيد نحوه وفيه صالح المري متكلم فيه (٦) حديث أبي سعيد إن الله جعل للمعروف وجوها من خلقه حبب إليهم المعروف الحديث الدار قطني في المستجاد من رواية أبي هرون العبدي عنه وأبو هرون ضعيف ورواه الحاكم من حديث علي وصححه (٧) حديث كل معروف صدقة وكل ما أنفق الرجل على نفسه وأهله كتب له صدقة الحديث ابن عدي والدار قطني في المستجاد والخرائطي والبيهقي في الشعب من حديث جابر وفيه عبد الحميد بن الحسن الهلالي وثقه ابن معين وضعفه الجمهور والجملة الأولى منه عند البخاري من حديث جابر وعند مسلم من حديث حذيفة (٨) حديث كل معروف صدقة والدال على الخير كفاعله

« كل معروف فعلته إلى غنى أو فقير صدقة (١) » وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام لاتقتل السامرى فانه سخى وقال جابر « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثا عليهم قيس بن سعد ابن عبادة فجهدوا فنحر لهم قيس تسع ركائب فحدثوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال صلى الله عليه وسلم إن الجود لمن شيمة أهل ذلك البيت (٢) » . الآثار : قال على كرم الله وجهه إذا أقبلت عليك الدنيا فأنفق منها فانها لاتفنى وإذا أدبرت عنك فأنفق منها فانها لاتبقى وأنشد :

لاتبخلنّ بدنيا وهى مقبلة فليس ينقصها التبذير والسرف
وإن تولت فأحرى أن تجودبها فالحمد منها إذا ما أدبرت خلف

وسأل معاوية الحسن بن على رضى الله عنهم عن المروءة والنجدة والكرم فقال أما المروءة فحفظ الرجل دينه وحفظه نفسه وحسن قيامه بضيفه وحسن المنازعة والاقدام فى الكراهية . وأما النجدة فالذب عن الجار والصبر فى المواطن وأما الكرم فالتبرع بالمعروف قبل السؤال والإطعام فى المحل والرأفة بالسائل مع بذل النائل . ورفع رجل إلى الحسن بن على رضى الله عنهما رقعة فقال حاجتك مقضية فقيل له يا ابن رسول الله لو نظرت فى رقعته ثم رددت الجواب على قدر ذلك فقال يسألنى الله عز وجل عن ذل مقامه بين يدى حتى أقرأ رقعته . وقال ابن السماك عجبت لمن يشترى المماليك بماله ولا يشترى الأحرار بمعروفه . وسئل بعض الأعراب من سيدكم فقال من احتمل شتمنا وأعطى سائلنا وأغضى عن جاهلنا . وقال على بن الحسين رضى الله عنهما من وصف يبذل ماله لطلابه لم يكن سخيا وإنما السخى من يبتدىء بحقوق الله تعالى فى أهل طاعته ولا تنازعه نفسه إلى حب الشكر له إذا كان يقينه بثواب الله تاما . وقيل للحسن البصرى ما السخاء ؟ فقال أن تجود بمالك فى الله عز وجل قيل فما الحزم ؟ قال أن تمنع مالك فيه قيل فما الاسراف ؟ قال الانفاق لحب الرياسة . وقال جعفر الصادق رحمة الله عليه لامال أعون من العقل ولا مصيبة أعظم من الجهل ولا مظاهرة كالمشاورة ألا وإن الله عز وجل يقول : إنى جواد كريم لا يجاورنى لئيم واللؤم من الكفر وأهل الكفر فى النار والجود والكرم من الإيمان وأهل الإيمان فى الجنة . وقال حذيفة رضى الله عنه رب فاجر فى دينه أخرق فى معيشته يدخل الجنة بسماحته . وروى أن الأحنف بن قيس رأى رجلا فى يده درهم فقال لمن هذا الدرهم فقال لى فقال أما إنه ليس لك حتى يخرج من يدك وفى معناه قيل :

أنت للمال إذا أمسكته فاذا أنفقته فالمال لك

وسمى واصل بن عطاء الغزال لأنه كان يجلس إلى الغزالين فاذا رأى امرأة ضعيفة أعطاها شيئا . وقال الأصمعى كتب الحسن بن على إلى الحسين بن على رضوان الله عليهم يعتب عليه فى إعطاء الشعراء فكتب إليه خير المال ما وقى به العرض . وقيل لسفيان بن عيينة ما السخاء قال السخاء البرّ بالإخوان والجود بالمال . قال وورث أبى خمسين ألف درهم فبعث بها صررا إلى إخوانه . وقال قد كنت

للناس أتحسن أن تصلى ؟ قال نعم قال كيف تصلى ؟ قال أقوم بالأمر وأمشى بالخشية وأدخل بالهيبة وأكبر بالعظمة وأقرأ بالترتيل وأركع بالخشوع وأسجد بالتواضع وأقعد للتشهد بالتمام وأسلم على السنة وأسلمها إلى ربى وأحفظها أيام حياتى وأرجع باللوم على نفسى وأخاف أن لا تقبل منى وأرجو أن تقبل منى وأنا بين الخوف والرجاء وأشكر من علمنى وأعلمها من سألنى وأحمد ربى إذ هدانى فقال محمد بن يوسف مثلك يصلح أن يكون واعظا وقوله تعالى ـ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ـ

والله يحب إغاثة اللهفان الدار قطنى فى المستجاد من رواية الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده والحجاج ضعيف وقد جاء مفرقا فالجملة الأولى تقدمت قبله والجملة الثانية تقدمت فى العلم من حديث أنس وغيره والجملة الثالثة رواها أبو يعلى من حديث أنس أيضا وفيها زياد النميرى ضعيف (١) حديث كلّ معروف فعلته إلى غنى أو فقير صدقة الدار قطنى فيه من حديث أبى سعيد وجابر والطبرانى والخرائطى كلاهما فى مكارم الأخلاق من حديث ابن مسعود وابن منيع من حديث ابن عمر باسنادين ضعيفين (٢) حديث جابر بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثا عليهم قيس بن سعد ابن عبادة فجهدوا فنحر لهم الحديث وفيه فقال إن الجود لمن شيمة أهل ذلك البيت الدار قطنى فيه من رواية أبى حمزة الجزرى عن جابر ولا يعرف اسمه ولا حاله .

أسأل الله تعالى لأخوانى الجنة فى صلاتى أفأبخل عليهم بالمال . وقال الحسن بذل المجهود فى بذل الموجود منتهى الجود . وقيل لبعض الحكماء من أحب الناس إليك قال من كثرت أياديه عندى قيل فان لم يكن قال من كثرت أيادى عنده . وقال عبد العزيز بن مروان إذا الرجل أمكننى من نفسه حتى أضع معروفى عنده فيده عندى مثل يدى عنده وقال المهدى لشبيب بن شبة كيف رأيت الناس فى دارى فقال ياأمير المؤمنين إن الرجل منهم ليدخل راجيا ويخرج راضيا وتمثل متمثل عند عبد الله بن جعفر فقال :

إن الصنيعة لا تكون صنيعة حتى يصاب بها طريق المصنع
فاذا اصطنعت صنيعة فاعمد بها لله أو لذوى القرابة أودع

فقال عبد الله بن جعفر إن هذين البيتين ليخلان الناس ولكن أمطر المعروف مطرا فان أصاب الكرام كانوا له أهلا وإن أصاب اللئام كنت له أهلا .

(حكايات الأسخياء)

عن محمد بن المنكدر عن أم درة وكانت تخدم عائشة رضى الله عنها قالت إن معاوية بعث إليها بمال فى غرارتين ثمانين ومائة ألف درهم فدعت بطبق فجعلت تقسمه بين الناس فلما أمست قالت ياجارية هلمى فطورى فجاءتها بخبز وزيت فقالت لها أم درة مااستطعت فيما قسمت اليوم أن تشترى لنا بدرهم لحما نفطر عليه فقالت لو كنت ذكرتينى لفعلت . وعن أبان بن عثمان قال أراد رجل أن يضار عبيد الله بن عباس فأتى وجوه قريش فقال يقول لكم عبيد الله تغدوا عندى اليوم فأتوه حتى ملؤا عليه الدار فقال ماهذا فأخبر الخبر فأمر عبيد الله بشراء فاكهة وأمر قوما فطبخوا وخبزوا وقدمت الفاكهة إليهم فلم يفرغوا منها حتى وضعت الموائد فأكلوا حتى صدروا فقال عبيد الله لوكلائه أو موجود لنا هذا كل يوم قالوا نعم قال فليتغد عندنا هؤلاء فى كل يوم . وقال مصعب بن الزبير حج معاوية فلما انصرف مر بالمدينة فقال الحسين بن على لأخيه الحسن لاتلقه ولا تسلم عليه فلما خرج معاوية قال الحسن إن علينا دينا فلا بد لنا من إتيانه فركب فى أثره ولحقه فسلم عليه وأخبره بدينه فأمروا عليه يبخى عليه ثمانون ألف دينار وقد أعيا وتخلف عن الابل وقوم يسوقونه فقال معاوية ماهذا فذكر له فقال اصرفوه بما عليه إلى أبى محمد . وعن واقد بن محمد الواقدى قال حدثنى أبى أنه رفع رقعة إلى المأمون يذكر فيها كثرة الدين وقلة صبره عليه فوقع المأمون على ظهر رقعته إنك رجل اجتمع فيك خصلتان السخاء والحياء فأما السخاء فهو الذى أطلق مافى يديك وأما الحياء فهو الذى يمنعك عن تبليغنا ما أنت عليه وقد أمرت لك بمائة ألف درهم فان كنت قد أصبت فازدد فى بسط يدك وإن لم أكن قد أصبت فجنايتك على نفسك وأنت حدثتنى وكنت على قضاء الرشيد عن محمد بن اسحق عن الزهرى عن أنس « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للزبير بن العوام يازبير اعلم أن مفاتيح أرزاق العباد بازاء العرش يبعث الله عز وجل إلى كل عبد بقدر نفقته فمن كثر كثر له ومن قلل قلل له وأنت أعلم[1] » قال الواقدى فوالله لمذاكرة المأمون إياى بالحديث أحب إلى من الجائزة وهى مائة ألف درهم . وسأل رجل الحسن بن على رضى الله عنهما حاجة فقال له ياهذا حق سؤالك إياى يعظم لدى ومعرفتى بما يجب لك تكبر على ويدى تعجز عن نيلك بما أنت أهله والكثير فى ذات الله تعالى قليل وما فى ملكى وفاء لشكرك فان قبلت اليسور ورفعت

قيل من حب الدنيا وقيل من الاهتمام وقال عليه السلام «من صلى ركعتين ولم يحدث نفسه بشئ من الدنيا غفر الله له ماتقدم من ذنبه » وقال أيضا «إن الصلاة تمسكن وتواضع وتضرع وتنادم وترفع يديك وتقول : اللهم اللهم فمن لايفعل ذلك فهى خداج» أى ناقصة وقد ورد أن المؤمن إذا توضأ للصلاة تباعد عنه الشيطان فى أقطار الأرض خوفا منه لأنه تأهب للدخول على الملك فاذا كبر حجب عنه إبليس قيل يضرب بينه وبينه سرادق لاينظر إليه وواجهه الجبار بوجهه فاذا قال الله أكبر اطلع الملك فى قلبه فاذا لم

(١) حديث أنس يازبير اعلم أن مفاتيح أرزاق العباد بازاء العرش الحديث وفى أوله قصة مع المأمون الدار قطنى فيه وفى إسناده الواقدى عن محمد بن اسحاق عن الزهرى بالعنعنة ولا يصح .

عنى مؤنة الاحتمال والاهتمام لما أتكلفه من واجب حقك فعلت فقال يا ابن رسول الله أقبل وأشكر العطية وأعذر على المنع فدعا الحسن بوكيله وجعل يحاسبه على نفقاته حتى استقصاها فقال هات الفضل من الثلثمائة ألف درهم فأحضر خمسين ألفا قال لما فعلت بالخمسمائة دينار قال هى عندى قال أحضرها فأحضرها فدفع الدنانير والدراهم إلى الرجل وقال هات من يحملها لك فأتاه بحمالين فدفع إليه الحسن رداءه لكراء الحمالين فقال له مواليه والله ماعندنا درهم فقال أرجوا أن يكون لى عند الله أجر عظيم.

واجتمع قراء البصرة إلى ابن عباس وهو عامل بالبصرة فقالوا لتاجار صوام قوام يتمنى كل واحد منا أن يكون مثله وقد زوج بنته من ابن أخيه وهو فقير وليس عنده ما يجهزها به فقام عبد الله بن عباس فأخذ بأيديهم وأدخلهم داره وفتح صندوقا فأخرج منه ست بدر فقال احملوا فحملوا فقال ابن عباس ما أنصفناه أعطيناه ما يشغله عن قيامه وصيامه ارجعوا بنا نكن أعوانه على تجهيزها فليس للدنيا من القدر مايشغل مؤمنا عن عبادة ربه ومابنا من الكبر مالا نخدم أولياء الله تعالى ففعل وفعلوا . وحكى أنه لما أجدب الناس بمصر وعبد الحميد بن سعد أميرهم فقال والله لأعلمن الشيطان أنى عدوّه فعال محاويجهم إلى أن رخصت الأسعار ثم عزل عنهم فرحل والتجار عليه ألف ألف درهم فرهنهم بها حلى نسائه وقيمتها خمسمائة ألف ألف فلما تعذر عليه ارتجاعها كتب إليهم ببيعها ودفع الفاضل منها عن حقوقهم إلى من لم تنله صلاته . وكان أبو طاهر بن كثير شيعيا فقال له رجل بحق على بن طالب لما وهبت لى نحلتك بموضع كذا و كذا فقال قد فعلت وحقه لأعطينك مايليها وكان ذلك أضعاف ماطلب الرجل وكان أبو مرثد أحد الكرماء فمدحه بعض الشعراء فقال للشاعر: والله ماعندى ما أعطيك ولكن قدمنى إلى القاضى وادّع علىّ بعشرة آلاف درهم حتى أقرلك بها ثم احبسنى فان أهلى لايتركونى محبوسا ففعل ذلك فلم يمس حتى دفع إليه عشرة آلاف درهم وأخرج أبو مرثد من الحبس . وكان معن بن زائدة عاملا على العراقين بالبصرة فحضر بابه شاعر فأقام مدة وأراد الدخول على معن فلم يتهيأ له فقال يوما لبعض خدام معن إذا دخل الأمير البستان فعرفنى فلما دخل الأمير البستان أعلمه فكتب الشاعر بيتا على خشبة وألقاها فى الماء الذى يدخل البستان وكان معن على رأس الماء فلما بصر بالخشبة أخذها وقرأها فاذا مكتوب عليها :

أيا جود معن ناج معنا بحاجتى فمالى إلى معن سواك شفيع

فقال من صاحب هذه فدعى بالرجل فقال له كيف قلت فقاله فأمر له بعشر بدر فأخذها ووضع الأمير الخشبة تحت بساطه فلما كان اليوم الثانى أخرجها من تحت البساط وقرأها ودعا بالرجل فدفع إليه مائة ألف درهم فلما أخذها الرجل تنكر وخاف أن يأخذ منه ماأعطاه فخرج فلما كان فى اليوم الثالث قرأها فيها ودعا بالرجل فطلب فلم يوجد فقال معن حق على أن أعطيه حتى لايبقى فى بيت مالى درهم ولادينار . وقال أبو الحسن المدائنى خرج الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر حجاجا فقاتهم أثقالهم فجاعوا وعطشوا فمروا بعجوز فى خباء لها فقالوا هل من شراب ؟ فقالت نعم فاناخوا إليها وليس لها إلا شويهة فى كسر الخيمة فقالت احلبوها وامتذقوا لبنها ففعلوا ذلك ثم قالوا لها هل من طعام قالت لا إلا هذه الشاة فليذبحها أحدكم حتى أهيئ لكم ماتأكلون فقام إليها أحدهم وذبحها و كشطها ثم هيأت لهم طعاما فأكلوا وأقاموا حتى أبردوا فلما ارتحلوا قالوا لها نحن نفر من قريش نريد هذا الوجه فاذا رجعنا سالمين فألمى بنا فانا صانعون بك خيرا ثم ارتحلوا وأقبل زوجها فأخبرته بخبر القوم والشاة فغضب الرجل وقال ويلك تذبحين شاتى لقوم لاتعرفينهم ثم تقولين نفر من قريش قال ثم بعد مدة ألجأتهما الحاجة إلى دخول المدينة فدخلاها وجعلا ينقلان البعر إليها ويبيعانه ويتعيشان بثمنه

يكن فى قلبه أكبر من الله تعالى يقول : صدقت الله فى قلبك كما تقول وتشعشع من قلبه نور يلحق بملكوت العرش ويكشف له بذلك النور ملكوت السموات والأرض ويكتب له حشو ذلك النور حسنات وإن الجاهل الغافل إذا قام إلى الصلاة احتوشته الشياطين كما يحتوش الذباب على نقطة العسل فاذا كبر اطلع الله على قلبه فاذا كان شئ فى قلبه أكبر من الله تعالى عنده يقول له كذبت ليس الله تعالى أكبر فى قلبك كما تقول فيثور من قلبه دخان يلحق بعنان السماء فيكون حجابا لقلبه من

فمرّت العجوز ببعض سكك المدينة فاذا الحسن بن علي جالس على باب داره فعرف العجوز وهي له منكرة فبعث غلامه فدعا بالعجوز وقال لها يأمة الله أتعرفيني ؟ قالت لا قال أنا ضيفك يوم كذا وكذا فقالت العجوز بأبي أنت وأمي أنت هو ؟ قال نعم ،ثم أمر الحسن فاشتروا لها من شياه الصدقة ألف شاة وأمر لها معها بألف دينار وبعث بها مع غلامه إلى الحسين فقال لها الحسين بكم وصلك أخي ؟ قالت بألف شاة وألف دينار فأمر لها الحسين أيضا بمثل ذلك ثم بعث بها مع غلامه إلى عبد الله ابن جعفر فقال لها بكم وصلك الحسن والحسين؟ قالت بألفي شاة وألفي دينار فأمر لها عبد الله بألفي شاة وألفي دينار وقال لها لو بدأت بي لأتعبتها فرجعت العجوز إلى زوجها بأربعة آلاف شاة وأربعة آلاف دينار . وخرج عبد الله بن عامر بن كريز من المسجد يريد منزله وهو وحده فقام إليه غلام من ثقيف فمشى إلى جانبه فقال له عبد الله ألك حاجة ياغلام ؟ قال صلاحك وفلاحك رأيتك تمشي وحدك فقلت أقيك بنفسي وأعوذ بالله إن طار بجناحك مكروه فأخذ عبد الله بيده ومشى معه إلى منزله ثم دعا بألف دينار فدفعها إلى الغلام وقال استنفق هذه فنعم ماأدّبك أهلك .وحكى أنّ قوما من العرب جاءوا إلى قبر بعض أسخيائهم للزيارة فنزلوا عند قبره وباتوا عنده وقد كانوا جاءوا من سفر بعيد فرأى رجل منهم في النوم صاحب القبر وهو يقول له هل لك أن تبادل بعيرك بنجيبي وكان السخي الميت قد خلف نجيبا معروفا به ولهذا الرجل بعير سمين فقال له في النوم نعم فباعه في النوم بعيره بنجيبه فلما وقع بينهما العقد عمد هذا الرجل إلى بعيره فنحره في النوم فانتبه الرجل من نومه فاذا الدم يشجّ من نحر بعيره فقام الرجل فنحره وقسم لحمه فطبخوه وقضوا حاجتهم منه ثم رحلوا وساروا فلما كان اليوم الثاني وهم في الطريق استقبلهم ركب فقال رجل منهم من فلان بن فلان منكم باسم ذلك الرجل فقال أنا فقال هل بعت من فلان بن فلان شيئا وذكر الميت صاحب القبر قال نعم بعت منه بعيري بنجيبه في النوم فقال خذ هذا نجيبه ثم قال هو أبي وقد رأيته في النوم وهو يقول إن كنت ابني فادفع نجيبي إلى فلان بن فلان وسماه . وقدم رجل من قريش من السفر فمرّ برجل من الأعراب على قارعة الطريق قد أقعده الدهر وأضرّ به المرض فقال ياهذا أعنا على الدهر فقال الرجل لغلامه مابقي معك من النفقة فادفعه إليه فصبّ الغلام في حجر الأعرابي أربعة آلاف درهم فذهب لينهض فلم يقدر من الضعف فبكى فقال له الرجل مايبكيك لعلك استقللت ماأعطيناك؟ قال لا ولكن ذكرت ماتأكل الأرض من كرمك فأبكاني . واشترى عبد الله بن عامر من خالد بن عقبة بن أبي معيط داره التي في السوق بتسعين ألف درهم فلما كان الليل سمع بكاء أهل خالد فقال لأهله مالهؤلاء ؟ قالوا يبكون لدراهم فقال ياغلام ائتهم فأعلمهم أنّ المال والدار لهم جميعا .وقيل بعث هرون الرشيدي إلى مالك بن أنس رحمه الله بخمسمائة دينار فبلغ ذلك الليث بن سعد فأنفذ إليه ألف دينار فغضب هرون وقال أعطيته خمسمائة وتعطيه ألفا وأنت من رعيتي فقال ياأمير المؤمنين إنّ لي من غلتي كل يوم ألف دينار فاستحييت أن أعطي مثله أقلّ من دخل يوم . وحكى أنه لم تجب عليه الزكاة مع أن دخله كل يوم ألف دينار . وحكى أنّ امرأة سألت الليث بن سعد رحمة الله عليه شيئا من عسل فأمر لها بزقّ من عسل فقيل له إنها كانت تقنع بدون هذا ؟ فقال إنها سألت على قدر حاجتها ونحن نعطيها على قدر النعمة علينا . وكان الليث بن سعد لايتكلم كل يوم حتى يتصدّق على ثلثمائة وستين مسكينا . وقال الأعمش اشتكت شاة عندي فكان خيثمة بن عبد الرحمن يعودها بالغداة والعشيّ ويسألني هل استوفت علفها وكيف صبر الصبيان منذ فقدوا لبنها وكان تحتي لبد أجلس عليه فاذا خرج قال خذ ماتحت اللبد حتى وصل إليّ في علة الشاة أكثر من ثلثمائة

للملكوت فيزداد ذلك الحجاب صلابة ويلتقم الشيطان قلبه فلايزال ينفخ فيه وينفث ويوسوس إليه ويزين حتى ينصرف من صلاته ولايعقل ما كان فيه . وفي الخبر «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء» والقلوب الصافية التي كمل أدبها لكمال أدب قوالبها تصير سماوية تدخل بالتكبير في السماء كما تدخل في الصلاة والله تعالى حرس السماء من تصرف الشياطين فالقلب السماوي لاسبيل للشيطان إليه فتبقى هواجس نفسانية عند ذلك لاتنقطع بالتحصن بالسماء كانقطاع تصرف

دينار من بره حتى تمنيت أن الشاة لم تبرأ . وقال عبد الملك بن مروان لأسماء بن خارجة بلغني عنك خصال فحدثني بها ، فقال هي من غيري أحسن منها مني فقال عزمت عليك إلا حدثتني بها فقال يا أمير المؤمنين ما مددت رجلي بين يدي جليس لي قط ولا صنعت طعاما قط فدعوت عليه قوما إلا كانوا أمن علي مني عليهم ولا نصب لي رجل وجهه قط يسألني شيئا فاستكثرت شيئا أعطيته إياه . ودخل سعيد بن خالد على سليمان بن عبد الملك وكان سعيد رجلا جوادا فاذا لم يجد شيئا كتب لمن سأله صكا على نفسه حتى يخرج عطاؤه فلما نظر إليه سليمان تمثل بهذا البيت فقال :

إني سمعت مع الصباح مناديا يامن يعين على الفتى المعوان

ثم قال ما حاجتك ؟ قال ديني قال وكم هو ؟ قال ثلاثون ألف دينار قال لك دينك ومثله. وقيل مرض قيس بن سعد بن عبادة فاستبطأ إخوانه فقيل له إنهم يستحيون من مالك عليهم من الدين فقال أخزى الله مالا يمنع الإخوان من الزيارة ثم أمر مناديا فنادى من كان عليه لقيس بن سعد حق فهو منه بريء قال فانكسرت درجته بالعشيّ لكثرة من زاره وعاده . وعن أبي إسحق قال صليت الفجر في مسجد الأشعث بالكوفة أطلب غريما لي فلما صليت وضع بين يدي حلة ونعلان فقلت لست من أهل هذا المسجد فقالوا إن الأشعث بن قيس الكندي قدم البارحة من مكة فأمر لكل من صلى في المسجد بحلة ونعلين . وقال الشيخ أبو سعد الحركوشي النيسابوري رحمه الله: سمعت محمد ابن محمد الحافظ يقول سمعت الشافعي المجاور بمكة يقول : كان بمصر رجل عرف بأن يجمع للفقراء شيئا فولد لبعضهم مولود قال فجئت إليه وقلت له ولد لي مولود وليس معي شيء فقام معي ودخل على جماعة فلم يفتح بشيء فجاء إلى قبر رجل وجلس عنده وقال رحمك الله كنت تفعل وتصنع وإني درت اليوم على جماعة فكلفتهم دفع شيء لمولود فلم يتفق لي شيء قال ثم قام وأخرج دينارا وقسمه نصفين وناولني نصفه وقال هذا دين عليك إلى أن يفتح عليك بشيء قال فأخذته وانصرفت فأصلحت ما انفق لي به قال فرأى ذلك المحتسب تلك الليلة ذلك الشخص في منامه فقال سمعت جميع ما قلت وليس لنا إذن في الجواب ولكن احضر منزلي وقل لأولادي يحفروا مكان الكانون ويخرجوا قرابة فيها خمسمائة دينار فاحملها إلى هذا الرجل فلما كان من الغد تقدم إلى منزل الميت وقص عليهم القصة فقالوا له اجلس وحفروا الموضع وأخرجوا الدنانير وجاءوا بها فوضعوها بين يديه فقال هذا مالكم وليس لرؤياي حكم فقالوا هو يتسخى ميتا ولا نتسخى نحن أحياء فلما ألحوا عليه حمل الدنانير إلى الرجل صاحب المولود وذكر له القصة قال فأخذ منها دينارا فكسره نصفين فأعطاه النصف الذي أقرضه وحمل النصف الآخر وقال يكفيني هذا وتصدق به على الفقراء فقال أبو سعيد فلا أدري أي هؤلاء أسخى. وروي أن الشافعي رحمه الله لما مرض مرض موته بمصر قال مروا فلانا يغسلني فلما توفي بلغه خبر وفاته فحضر وقال ائتوني بتذكرته فأتي بها فنظر فيها فاذا على الشافعي سبعون ألف درهم دين فكتبها على نفسه وقضاها عنه وقال هذا غسلي إياه أي أراد به هذا . وقال أبو سعيد الواعظ الحركوشي لما قدمت مصر طلبت منزل ذلك الرجل فدلوني عليه فرأيت جماعة من أحفاده وزرتهم فرأيت فيهم سيما الخير وآثار الفضل فقلت بلغ أثره في الخير إليهم وظهرت بركته فيهم مستدلا بقوله تعالى ـ وكان أبوهما صالحا ـ وقال الشافعي رحمه الله لا أزال أحب حماد بن أبي سليمان لشيء بلغني عنه أنه كان ذات يوم راكبا حماره فحركه فانقطع زره فمر على خياط فأراد أن ينزل إليه ليسوي زره فقال الخياط والله لا نزلت فقام الخياط إليه فسوى زره فأخرج إليه صرة فيها عشرة دنانير فسلمها إلى الخياط واعتذر إليه من قلتها وأنشد الشافعي رحمه الله لنفسه :

الشيطان والقلوب المرادة بالقرب تدرج بالتقريب وتعرج في طبقات السموات وفي كل طبقة من أطباق السماء يتخلف شيء من ظلمة النفس وبقدر ذلك يقل الحاجس إلى أن يتجاوز السموات ويقف أمام العرش فعند ذلك يذهب بالكلية حاجس النفس بساطع نور العرش وتندرج ظلمات النفس في نور القلب اندراج الليل في النهار وتتأدى حينئذ حقوق الآداب على وجه الصواب . وما ذكرنا من أدب الصلاة يسير من كثير وشأن الصلاة أكبر من وصفنا وأكمل من ذكرنا وقد غلط أقوام وظنوا أن

يالهف قلبي على مال أجود به على المقلين من أهل المروآت
إنّ اعتذاري إلى من جاء يسألني ماليس عندي لمن إحدى المصيبات

وعن الربيع بن سليمان قال أخذ رجل بركاب الشافعي رحمه الله فقال ياربيع أعطه أربعة دنانير واعتذر إليه عني . وقال الربيع سمعت الحميدي يقول قدم الشافعي من صنعاء إلى مكة بعشرة آلاف دينار فضرب خباءه في موضع خارج عن مكة ونثرها على ثوب ثم أقبل على كل من دخل عليه يقبض له قبضة ويعطيه حتى صلى الظهر ونفض الثوب وليس عليه شيء . وعن أبي ثور قال أراد الشافعي الخروج إلى مكة ومعه مال وكان قلما يمسك شيئا من سماحته فقلت له ينبغي أن تشتري بهذا المال ضيعة تكون لك ولولدك قال فخرج ثم قدم علينا فسألته عن ذلك المال فقال ما وجدت بمكة ضيعة يمكنني أن أشتريها لمعرفتي بأصلها وقد وقف أكثرها ولكني بنيت بمنى مضربا يكون لأصحابنا إذا حجوا أن ينزلوا فيه وأنشد الشافعي رحمه الله لنفسه يقول :

أرى نفسي تتوق إلى أمور يقصر دون مبلغهنّ مالي
فنفسي لا تطاوعني ببخل ومالي لا يبلغني فعالي

وقال محمد بن عباد المهلبي دخل أبي على المأمون فوصله بمائة ألف درهم فلما قام من عنده تصدّق بها فأخبر بذلك المأمون فلما عاد إليه عاتبه المأمون في ذلك فقال ياأمير المؤمنين: منع الموجود، سوء ظنّ بالمعبود ، فوصله بمائة ألف أخرى . وقام رجل إلى سعيد بن العاص فسأله فأمر له بمائة ألف درهم فبكى فقال له سعيد ما يبكيك ؟ قال أبكي على الأرض أن تأكل مثلك فأمر له بمائة ألف أخرى . ودخل أبو تمام على إبراهيم بن شكلة بأبيات امتدحه بها فوجده عليلا فقبل منه المدحة وأمر حاجبه بذله ما يصلحه وقال عسى أن أقوم من مرضي فأكافئه فأقام شهرين فأوحشه طول المقام فكتب إليه يقول : إن حراما قبول مدحتنا وترك ما نرتجي من الصفد
كالدراهم والدنانير في البيع حرام إلا يدا بيد

فلما وصل البيتان إلى إبراهيم قال لحاجبه كم أقام بالباب ؟ قال شهرين قال أعطه ثلاثين ألفا وجثى بدواة فكتب إليه :

أعجلتنا فأتاك عاجل برّنا قلا ولو أمهلتنا لم تقلل
فخذ القليل وكن كأنك لم تقل ونقول نحن كأننا لم نفعل

وروى أنه كان لعثمان على طلحة رضي الله عنهما خمسون ألف درهم فخرج عثمان يوما إلى المسجد فقال له طلحة قد تهيأ مالك فاقبضه فقال هو لك يا أبا محمد معونة لك على مروءتك . وقالت سعدى بنت عوف دخلت على طلحة فرأيت منه ثقلا فقلت له مالك ؟ فقال اجتمع عندي مال وقد غمني فقلت وما يغمك ادع قومك فقال ياغلام عليّ بقومي فقسمه فيهم فسألت الخادم كم كان ؟ قال أربعمائة ألف. وجاء أعرابي إلى طلحة فسأله وتقرب إليه برحم فقال إن هذه الرحم ماسألني بها أحد قبلك إن لي أرضا قد أعطاني بها عثمان ثلثمائة ألف فان شئت فاقبضها وإن شئت بعتها من عثمان ودفعت إليك الثمن فقال الثمن فباعها من عثمان ودفع إليه الثمن : وقيل بكى عليّ كرم الله وجهه يوما فقيل مايبكيك فقال لم يأتني ضيف منذ سبعة أيام أخاف أن يكون الله قد أهانني . وأتى رجل صديقا له فدق عليه الباب فقال ماجاء بك ؟ قال عليّ أربعمائة درهم دين فوزن أربعمائة درهم وأخرجها إليه وعاد يبكي فقالت امرأته لم أعطيته إذ شق عليك فقال إنما أبكي لأني لم أتفقد حاله حتى احتاج إلى مفاتحتي فرحم الله من هذه صفاتهم وغفر لهم أجمعين .

المقصود من الصلاة ذكر الله تعالى وإذا حصل الذكر فأي حاجة إلى الصلاة وسلكوا طرقا من الضلال وركنوا إلى أباطيل الخيال ومحو الرسوم والأحكام ورفضوا الحلال والحرام وقوم آخرون سلكوا في ذلك طريقا أدّتهم إلى نقصان الحال حيث سلموا من الضلال لأنهم اعترفوا بالفرائض وأنكروا فضل النوافل واغتروا بيسير روح الحال وأهملوا فضل الأعمال ولم يعلموا أن لله في كل هيئة من الهيئات وكل حركة من الحركات أسرارا وحكما لاتوجد في شيء من الأذكار فالأحوال

(بيان ذم البخل)

قال الله تعالى ـ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ـ وقال تعالى ـ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ـ وقال تعالى ـ الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إياكم والشح فانه أهلك من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إياكم والشح فانه دعا من كان قبلكم فسفكوا دماءهم ودعاهم فاستحلوا محارمهم ودعاهم فقطعوا أرحامهم (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « لا يدخل الجنة بخيل ولا خب ولا خائن ولا سيء الملكة (٣) » وفي رواية ولا جبار وفي رواية ولا منان وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله يبغض ثلاثة الشيخ الزاني والبخيل المنان والعيل المختال (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « مثل المنفق والبخيل كمثل رجلين عليهما جبتان من حديد من لدن ثديهما إلى تراقيهما فأما المنفق فلا ينفق شيئا إلا سبغت أو وفرت على جلده حتى تخفي بنانه وأما البخيل فلا يريد أن ينفق شيئا إلا قلصت ولزمت كل حلقة مكانها حتى أخذت بتراقيه فهو يوسعها ولا تتسع (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « خصلتان لا تجتمعان في مؤمن البخل وسوء الخلق (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « اللهم إني أعوذ بك من البخل وأعوذ بك من الجبن وأعوذ بك أن أرد إلى أرذل العمر (٨) » وقال صلى الله عليه وسلم « إياكم والظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة وإياكم والفحش إن الله لا يحب الفاحش ولا المتفحش وإياكم والشح فانما أهلك من كان قبلكم الشح أمرهم بالكذب فكذبوا وأمرهم بالظلم فظلموا وأمرهم بالقطيعة فقطعوا (٩) » وقال صلى الله عليه وسلم

والأعمال روح وجسمان وما دام العبد في دار الدنيا إعراضه عن الأعمال عين الطغيان فالأعمال تزكو بالأحوال والأحوال تنمو بالأعمال .

[الباب التاسع والثلاثون في فضل الصوم وحسن أثره]

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « الصبر نصف الايمان والصوم نصف الصبر » وقيل ما في عمل ابن آدم شيء إلا ويذهب برد المظالم إلا الصوم فانه لا يدخله قصاص ويقول الله تعالى يوم القيامة هذا لي فلا ينقص أحد منه شيئا . وفي الخبر « الصوم لي وأنا أجزي به » قيل أضافه إلى

---

(١) حديث إياكم والشح الحديث مسلم من حديث جابر بلفظ واتقوا الشح فان الشح الحديث ولأبي داود والنسائي في الكبرى وابن حبان والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو إياكم والشح فانما هلك من كان قبلكم بالشح أمرهم بالبخل فبخلوا وأمرهم بالقطيعة فقطعوا وأمرهم بالفجور ففجروا (٢) حديث إياكم والشح فانه دعا من كان قبلكم فسفكوا دماءهم ودعاهم فاستحلوا محارمهم ودعاهم فقطعوا أرحامهم الحاكم من حديث أبي هريرة بلفظ حرماتهم مكان أرحامهم وقال صحيح على شرط مسلم (٣) حديث لا يدخل الجنة بخيل ولا خب ولا خائن ولا سيء الملكة وفي رواية ولا منان أحمد والترمذي وحسنه من حديث أبي بكر واللفظ لأحمد دون قوله ولا منان فهي عند الترمذي وله ولابن ماجه لا يدخل الجنة سيء الملكة (٤) حديث ثلاث مهلكات الحديث تقدم في العلم (٥) حديث إن الله يبغض ثلاثا الشيخ الزاني والبخيل المنان والفقير المختال الترمذي والنسائي من حديث أبي ذر دون قوله البخيل المنان وقال فيه الغني الظلوم وقد تقدم وللطبراني في الأوسط من حديث علي إن الله ليبغض الغني الظلوم والشيخ الجهول والعائل المختال وسنده ضعيف (٦) حديث مثل المنفق والبخيل كمثل رجلين عليهما جبة من حديد الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة (٧) حديث خصلتان لا تجتمعان في مؤمن البخل وسوء الخلق الترمذي من حديث أبي سعيد وقال غريب (٨) حديث اللهم إني أعوذ بك من البخل وأعوذ بك من الجبن الحديث البخاري من حديث سعد وتقدم في الأذكار (٩) حديث إياكم والظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة الحديث الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو دون قوله أمرهم بالكذب فكذبوا وأمرهم بالظلم فظلموا قال عوضا عنهما وبالبخل فبخلوا وبالفجور ففجروا وكذا رواه أبو داود مقتصرا على ذكر الشح

« شر ما فى الرجل شح هالع وجبن خالع [١] » وقتل شهيد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكته باكية فقالت : واشهيداه فقال صلى الله عليه وسلم « وما يدريك أنه شهيد فلعله كان يتكلم فيما لايعنيه أو يبخل بما لا ينقصه [٢] » وقال جبير بن مطعم « بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه الناس مقفلة من خيبر إذ علقت برسول الله صلى الله عليه وسلم الأعراب يسألونه حتى اضطروه إلى سمرة فخطفت رداءه فوقف صلى الله عليه وسلم فقال أعطونى ردائى فو الذى نفسى بيده لو كان لى عدد هذه العضاه نعما لقسمته بينكم ثم لاتجدونى بخيلا ولا كذابا ولا جبانا [٣] » وقال عمر رضى الله عنه « قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسما فقلت غير هؤلاء كان أحق به منهم فقال انهم يخيرونى بين أن يسألونى بالفحش أو يبخلونى ولست بباخل [٤] » وقال أبو سعيد الخدرى دخل رجلان على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألاه ثمن بعير فأعطاهما دينارين فخرجا من عنده فلقيهما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فأثنيا وقالا معروفا وشكرا ماصنع بهما فدخل عمر على رسول الله ﷺ فأخبره بما قالا فقال صلى الله عليه وسلم « لكن فلان أعطيته مابين عشرة إلى مائة ولم يقل ذلك إن أحدكم ليسألنى فينطلق فى مسألته متأبطها وهى نار فقال عمر فلم تعطيهم ماهو نار فقال يأبون إلا أن يسألونى ويأبى الله لى البخل [٥] » وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الجود من جود الله تعالى فجودوا يجد الله لكم ألا إن الله عز وجل خلق الجود فجعله فى صورة رجل وجعل رأسه راسخا فى أصل شجرة طوبى وشد أغصانها بأغصان سدرة المنتهى ودلى بعض أغصانها إلى الدنيا فمن تعلق بغصن منها أدخله الجنة ألا إن السخاء من الايمان والايمان فى الجنة وخلق البخل من مقته وجعل رأسه راسخا فى أصل شجرة الزقوم ودلى بعض أغصانها إلى الدنيا فمن تعلق بغصن منها أدخله النار ألا إن البخل من الكفر والكفر فى النار [٦] » وقال ﷺ « السخاء شجرة تنبت فى الجنة فلا يلج الجنة إلا سخى والبخل شجرة تنبت فى النار فلا يلج النار إلا بخيل [٧] »

وقد تقدم قبله بسبعة أحاديث ولمسلم من حديث جابر اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة واتقوا الشح فذكره بلفظ آخر ولم يذكر الفحش (١) حديث شر ما فى الرجل شح هالع وجبن خالع أبو داود من حديث جابر بسند جيد (٢) حديث وما يدريك أنه شهيد فلعله كان يتكلم فيما لا يعنيه أو يبخل بما لا ينقصه أبو يعلى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف وللبيهقى فى الشعب من حديث أنس أن أمه قالت ليهنك الشهادة وهو عند الترمذى إلا أن رجلا قال له أبشر بالجنة (٣) حديث جبير بن مطعم بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه الناس مقفلة من حنين علقت الأعراب به الحديث البخارى وتقدم فى أخلاق النبوه (٤) حديث عمر قسم النبى صلى الله عليه وسلم قسما الحديث وفيه ولست بباخل ، مسلم (٥) حديث أبى سعيد فى الرجلين اللذين أعطاهما رسول الله صلى الله عليه وسلم دينارين فلقيهما عمر فأثنيا وقالا معروفا الحديث وفيه ويأبى الله لى البخل رواه أحمد وأبو يعلى والبزار نحوه ولم يقل أحمد إنهما سألاه ثمن بعير ورواه البزار من رواية أبى سعيد عن عمر ورجال أسانيدهم ثقات (٦) حديث ابن عباس الجود من جود الله فجدوا يجد الله لكم الحديث بطوله ذكره صاحب الفردوس ولم يخرجه ولده فى مسنده ولم أقف له على إسناد (٧) حديث السخاء شجرة تنبت فى الجنة فلا يلج فى الجنة إلا سخى الحديث تقدم دون قوله فلا يلج فى الجنة إلى آخره وذكره بهذه الزيادة صاحب الفردوس من حديث على ولم يخرجه ولده فى مسنده .

قصه لأن فيه خلقا من أخلاق الصمدية وأيضا لأنه من أعمال السر من قبيل التروك لايطلع عليه أحد إلا الله وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ السائحون ـ الصائمون لأنهم ساحوا إلى الله تعالى بجوعهم وعطشهم وقيل فى قوله تعالى ـ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ـ هم الصائمون لأن الصبر اسم من أسماء الصوم ويفرغ للصائم إفراغا ويجازف له مجازفة وقيل أحد الوجوه فى قوله تعالى ـ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ـ كان عملهم الصوم . وقال

وقال أبو هريرة « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لوفد بنى لحيان من سيدكم يابنى لحيان ؟ قالوا سيدنا جدّ بن قيس إلا أنه رجل فيه بخل فقال صلى الله عليه وسلم وأى داء أدوأ من البخل ولكن سيدكم عمرو بن الجموح (١) » وفى رواية انهم قالوا «سيدنا جدّ بن قيس ، فقال بم تسودونه؟ قالوا إنه أكثر مالا وإنا على ذلك لنرى منه البخل فقال عليه السلام : وأى داء أدوأ من البخل ليس ذلك سيدكم قالوا فمن سيدنا يارسول الله ؟ قال سيدكم بشر بن البراء» وقال علىّ رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله يبغض البخيل فى حياته السخى عند موته (٢) » وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « السخى الجهول أحبّ إلى الله من العابد البخيل (٣) » وقال أيضا قال صلى الله عليه وسلم «الشح والإيمان لايجتمعان فى قلب عبد (٤) » وقال أيضا « خصلتان لاتجتمعان فى مؤمن البخل وسوء الخلق (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « لاينبغى لمؤمن أن يكون بخيلا ولاجبانا (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « يقول قائلكم الشحيح أعذر من الظالم وأى ظلم أظلم عند الله من الشح حلف الله تعالى بعزته وعظمته وجلاله لايدخل الجنة شحيح ولا بخيل (٧) » وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان يطوف بالبيت فاذا رجل متعلق بأستار الكعبة وهو يقول : بحرمة هذا البيت إلا غفرت لى ذنبى فقال صلى الله عليه وسلم وماذنبك صفه لى فقال هو أعظم من أن أصفه لك فقال ويحك ذنبك أعظم أم الأرضون فقال بل ذنبى أعظم يارسول الله قال فذنبك أعظم أم الجبال قال بل ذنبى أعظم يارسول الله قال فذنبك أعظم أم البحار قال بل ذنبى أعظم يارسول الله قال فذنبك أعظم أم السموات قال بل ذنبى أعظم يارسول الله قال فذنبك أعظم أم العرش قال بل ذنبى أعظم يارسول الله قال فذنبك أعظم أم الله قال بل الله أعظم وأعلى قال ويحك فصف لى ذنبك قال يارسول الله إنى رجل ذو ثروة من المال وإن السائل ليأتينى يسألنى فكأنما يستقبلنى بشعلة من نار فقال صلى الله عليه وسلم إليك عنى لاتحرقنى بنارك فو الذى بعثنى بالهداية والكرامة لوقمت بين الركن والمقام ثم صليت ألفى ألف عام ثم بكيت حتى تجرى من دموعك الأنهار وتسقى بها الأشجار ثم مت وأنت لئيم لأكبك الله فى النار ويحك أما علمت أن البخل كفر وأن الكفر فى النار ويحك أما علمت أن الله تعالى يقول ـ ومن يبخل فانما يبخل عن نفسه ـ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ـ (٨) » الآثار ، قال ابن عباس رضى الله عنهما لما خلق الله

يحيى بن معاذ إذا ابتلى المريد بكثرة الأكل بكت عليه الملائكة رحمة له ومن ابتلى بحرص الأكل فقد أحرق بنار الشهوة وفى نفس ابن آدم ألف عضو من الشر كلها فى كف الشيطان متعلق بها فاذا جوع بطنه وأخذ حلقه وراض نفسه يبس كل عضو أو احترق بنار الجوع وفرّ الشيطان من ظله وإذا أشبع بطنه وترك حلقه فى لذائذ الشهوات فقد رطب أعضاءه وأمكن الشيطان ، والشبع نهر فى النفس ترده الشياطين والجوع نهر فى الروح ترده الملائكة وينهزم الشيطان من جائع نائم فكيف إذا كان

(١) حديث أبى هريرة من سيدكم يابنى لحيان قالوا سيدنا جدّ بن قيس الحديث الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم بلفظ يابنى سلمة وقال سيدكم بشر بن البراء وأما الرواية التى قال فيها سيدكم عمرو ابن الجموح فرواها الطبرانى فى الصغير من حديث كعب بن مالك باسناد حسن (٢) حديث على إن الله ليبغض البخيل فى حياته السخى عند موته ذكره صاحب الفردوس ولم يخرجه ولده فى مسنده ولم أجد له إسنادا (٣) حديث أبى هريرة السخى الجهول أحبّ إلى الله من العابد البخيل الترمذى بلفظ والجاهل سخى وهو بقية حديث إن السخى قريب من الله وقد تقدم (٤) حديث أبى هريرة لايجتمع الشح والإيمان فى قلب عبد النسائى وفى إسناده اختلاف (٥) حديث خصلتان لاتجتمعان فى مؤمن الحديث الترمذى من حديث أبى سعيد وقد تقدم (٦) حديث لاينبغى لمؤمن أن يكون جبانا ولا بخيلا لم أره بهذا اللفظ (٧) حديث يقول قائلكم الشحيح أعذر من الظالم وأى ظلم أظلم من الشح الحديث وفيه لايدخل الجنة شحيح ولا بخيل لم أجده بتمامه وللترمذى من حديث أبى بكر لايدخل الجنة بخيل وقد تقدم (٨) حديث كان يطوف بالبيت فاذا رجل متعلق بأستار الكعبة وهو يقوم بحرمة هذا البيت إلا غفرت لى الحديث فى ذم البخل وفيه قال إليك عنى لاتحرقنى بنارك الحديث بطوله وهو باطل لاأصل له .

جنة عدن قال لها تزيني فتزينت ، ثم قال لها أظهري أنهارك فأظهرت عين السلسبيل وعين الكافور وعين التسنيم تتفجر منها في الجنان أنهار الخمر وأنهار العسل واللبن ثم قال لها أظهري سرورك وحجالك وكراسيك وحليك وحللك وحور عينك فأظهرت فنظر إليها فقال تكلمي فقالت طوبى لمن دخلني فقال الله تعالى وعزتي لأسكنك بخيلا . وقالت أم البنين أخت عمر بن عبد العزيز : أف للبخيل لو كان البخل قميصا مالبسته ولو كان طريقا ما سلكته ، وقال طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه: إنا لنجد بأموالنا مايجد البخلاء لكننا نتصبر ، وقال محمد بن المنكدر كان يقال : إذا أراد الله بقوم شرا أمر عليهم شرارهم وجعل أرزاقهم بأيدي بخلائهم ، وقال علي كرم الله وجهه في خطبته إنه سيأتي على الناس زمان عضوض يعض الموسر على ما في يده ولم يؤمر بذلك قال الله تعالى ـ ولا تنسوا الفضل بينكم ـ وقال عبدالله بن عمرو الشح أشد من البخل لأن الشحيح هو الذي يشح على ما في يد غيره حتى يأخذه ويشح بما في يده فيحبسه والبخيل هو الذي يبخل بما في يده . وقال الشعبي لاأدري أيهما أبعد غورا في نار جهنم البخل أو الكذب . وقيل ورد على أنو شروان حكيم الهند وفيلسوف الروم فقال للهندي تكلم فقال خير الناس من ألفى سخيا وعند الغضب وقورا وفي القول متأنيا وفي الرفعة متواضعا وعلى كل ذي رحم مشفقا ، وقام الرومي فقال من كان بخيلا ورث عدوه ماله ومن قل شكره لم ينل النجح وأهل الكذب مذمومون وأهل النميمة موتون فقراء ومن لم يرحم سلط عليه من لا يرحمه . وقال الضحاك في قوله تعالى ـ إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا ـ قال البخل أمسك الله تعالى أيديهم عن النفقة في سبيل الله فهم لا يبصرون الهدى ، وقال كعب : مامن صباح إلا وقد وكل به ملكان يناديان اللهم عجل لممسك تلفا وعجل لمنفق خلفا . وقال الأصمعي سمعت أعرابيا وقد وصف رجلا فقال لقد صغر فلان في عيني لعظم الدنيا في عينه وكأنما يرى السائل ملك الموت إذا أتاه. وقال أبو حنيفة رحمه الله لاأرى أن أعدل بخيلا لأن البخل يحمله على الاستقصاء فيأخذ فوق حقه خيفة من أن يغبن فمن كان هكذا لايكون مأمون الأمانة . وقال علي كرم الله وجهه : والله ما استقصى كريم قط حقه . قال الله تعالى ـ عرف بعضه وأعرض عن بعض ـ وقال الجاحظ مابقي من اللذات إلا ثلاث ذم البخلاء وأكل القديد وحك الجرب . وقال بشر بن الحرث البخيل لاغيبة له قال النبي صلى الله عليه وسلم « إنك إذا لبخيل [1] » . « ومدحت امرأة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا صوامة قوامة إلا أن فيها بخلا قال فما خيرها إذا [2] » وقال بشر : النظر إلى البخيل يقسي القلب ولقاء البخلاء كرب على قلوب المؤمنين ، وقال يحيى بن معاذ : مافي القلب للأسخياء إلا حب ولو كانوا فجارا وللبخلاء إلا بغض ولو كانوا أبرارا. وقال ابن المعتز أبخل الناس بماله أجودهم بعرضه . ولقي يحيى بن زكريا عليهما السلام إبليس في صورته فقال له يا إبليس : أخبرني بأحب الناس إليك وأبغض الناس إليك قال أحب الناس إلي المؤمن البخيل وأبغض الناس إلي الفاسق السخي قال له لم قال لأن البخيل قد كفاني بخله والفاسق السخي أتخوف أن يطلع الله عليه في سخائه فيقبله ثم ولى وهو يقول لولا أنك يحيى لما أخبرتك.

(حكايات البخلاء)

قيل كان بالبصرة رجل موسر بخيل فدعاه بعض جيرانه وقدم إليه طباهجة بيض فأكل منه فأكثر

قائما ويعانق الشيطان شبعانا قائما فكيف إذا كان نائما فقلب المريد الصادق يصرخ إلى الله تعالى من طلب النفس الطعام والشراب دخل رجل إلى الطيالسي وهو يأكل خبزا يابسا قد بله بالماء مع ملح جريش فقال له كيف تشتهي هذا قال أدعه حتى أشتهيه وقيل من أسرف في مطعمه ومشربه يعجل الصغار والذل إليه في دنياه قبل آخرته وقال بعضهم الباب العظيم الذي يدخل منه إلى الله تعالى قطع الغذاء وقال بشر إن الجوع يصفي الفؤاد ويميت الهوى ويورث العلم الدقيق وقال ذو النون ماأكلت حتى شبعت

(١) حديث انك لبخيل[١] (٢) حديث مدحت امرأة عند النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا صوامة قوامة إلا أن فيها بخلا الحديث تقدم في آفات اللسان .

[١] قول العراقي إنك لبخيل ، هكذا بالنسخ من غير ذكر راو ولم يخرجه الشارح أيضا فلينظر اهـ .

وجعل يشرب الماء فانتفخ بطنه ونزل به الكرب والموت فجعل يتلوى فلما جهده الأمر وصف حاله للطبيب فقال لا بأس عليك : تقيأ ما أكلت فقال هاه أتقيأ طباهجة بيض الموت ولا ذلك، وقيل أقبل أعرابي يطلب رجلا وبين يديه تين فغطى التين بكسائه فجلس الأعرابي فقال له الرجل هل تحسن من القرآن شيئا قال نعم فقرأ والزيتون وطور سينين فقال وأين التين قال هو تحت كسائك . ودعا بعضهم أخاله ولم يطعمه شيئا فحبسه إلى العصر حتى اشتدّ جوعه وأخذه مثل الجنون فأخذ صاحب البيت العود وقال له بحياتي أيّ صوت تشتهي أن أسمعك قال صوت المقلى . ويحكى أن محمد بن يحيى ابن خالد بن برمك كان بخيلا قبيح البخل فسئل نسيب له كان يعرفه عنه فقال له قائل صف لي مائدته فقال هي فتر في فتر وصحافه منقورة من حب الخشخاش قيل فمن يحضرها قال الكرام الكاتبون قال فما يأكل معه أحد قال بلى الذباب فقال سوأتك بدت وأنت خاص به وثوبك مخرق قال أنا والله ما أقدر على إبرة أخيطه بها ولو ملك محمد بيتا من بغداد إلى النوبة مملوءا إبرا لم جاءه جبريل وميكائيل ومعهما يعقوب النبي عليه السلام يطلبون منه إبرة ويسألونه إعارتهم إياها ليخيط بها قميص يوسف الذي قدّ من دبر ما فعل . ويقال كان مروان بن أبي حفصة لا يأكل اللحم بخلا حتى يقرم إليه فإذا قرم إليه أرسل غلامه فاشترى له رأسا فأكله فقيل له نراك لا تأكل إلا الرءوس في الصيف والشتاء فلم تختار ذلك قال نعم الرأس أعرف سعره فآمن خيانة الغلام ولا يستطيع أن يغبنني فيه وليس بلحم يطبخه الغلام فيقدر أن يأكل منه إذ مس عينا أو أذنا أو خدا وقفت على ذلك وآكل منه ألوانا عينه لونا وأذنه لونا ولسانه لونا وغلصمته لونا ودماغه لونا وأكفي مؤنة طبخه فقد اجتمعت لي فيه مرافق وخرج يوما يريد الخليفة المهدي فقالت له امرأة من أهله مالي عليك إن رجعت بالجائزة فقال إن أعطيت مائة ألف أعطيتك درهما فأعطي ستين ألفا فأعطاها أربعة دوانق واشترى مرّة لحما بدرهم فدعاه صديق له فردّ اللحم إلى القصاب بنقصان دانق وقال أكره الاسراف ، وكان للأعمش جار وكان لا يزال يعرض عليه المنزل ويقول : لو دخلت فأكلت كسرة وملحا فيأبى عليه الأعمش فعرض عليه ذات يوم فوافق جوع الأعمش فقال سربنا فدخل منزله فقرّب إليه كسرة وملحا فجاء سائل فقال له ربّ المنزل بورك فيك فأعاد عليه المسئلة فقال له بورك فيك فلما سأل الثالثة قال له اذهب وإلا والله خرجت إليك بالعصا قال فناداه الأعمش وقال اذهب ويحك فلا والله ما رأيت أحدا أصدق مواعيد منه هو منذ مدّة يدعوني على كسرة وملح فوالله ما زادني عليهما .

(بيان الإيثار وفضله)

اعلم أن السخاء والبخل كل منهما ينقسم إلى درجات فأرفع درجة السخاء الإيثار وهو أن يجود بالمال مع الحاجة إليه وإنما السخاء عبارة عن بذل ما يحتاج إليه لمحتاج أو لغير محتاج والبذل مع الحاجة أشدّ وكما أن السخاوة قد تنتهي إلى أن يسخو الانسان على غيره مع الحاجة فالبخل قد ينتهي إلى أن يبخل على نفسه مع الحاجة فكم من بخيل يمسك المال ويمرض فلا يتداوى ويشتهي الشهوة فلا يمنعه منها إلا البخل بالثمن ولو وجدها مجانا لأكلها ، فهذا بخيل على نفسه مع الحاجة وذلك يؤثر على نفسه غيره مع أنه محتاج إليه فانظر ما بين الرجلين فان الأخلاق عطايا يضعها الله حيث يشاء وليس بعد الإيثار درجة في السخاء ، وقد أثنى الله على الصحابة رضي الله عنهم به فقال ـ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ـ وقال النبي صلى الله عليه وسلم «أيما امرئ اشتهى شهوة فردّ شهوته وآثر على نفسه غفر له [1]» وقالت عائشة رضي الله عنها « ما شبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام متوالية

ولا شربت حتى رويت إلا عصيت الله أو هممت بمعصية. وروى القاسم ابن محمد عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان يأتي علينا الشهر ونصف شهر ما تدخل بيتنا نار لا لمصباح ولا لغيره قال قلت سبحان الله فبأيّ شيء كنتم تعيشون قالت بالتمر والماء وكان لنا جيران من الأنصار جزاهم الله خيرا كانت لهم منائح فيرعاوا سونا بشيء . وروى أن حفصة بنت عمر رضي الله عنهما قالت لأبيها إن الله قد أوسع الرزق فلو أكلت طعاما أكثر من طعامك ولبست ثيابا ألين من ثيابك فقال إني أخاصمك إلى نفسك

(١) حديث أيما رجل اشتهى شهوة فرد شهوته وآثر على نفسه غفر له ابن حبان في الضعفاء وأبو الشيخ

حتى فارق الدنيا ولوشئنا لشبعنا ولكنا كنا نؤثر على أنفسنا (١) » ونزل برسول الله صلى الله عليه وسلم ضيف فلم يجد عند أهله شيئا فدخل عليه رجل من الأنصار فذهب بالضيف إلى أهله ثم وضع بين يديه الطعام وأمر امرأته باطفاء السراج وجعل يمدّ يده إلى الطعام كأنه يأكل ولا يأكل حتى أكل الضيف فلما أصبح قال له رسول الله ﷺ لقد عجب الله من صنيعكم الليلة إلى ضيفكم ونزلت ـ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ـ (٢) » فالسخاء خلق من أخلاق الله تعالى والإيثار أعلى درجات السخاء ، وكان ذلك من أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى سماه الله تعالى عظيما فقال تعالى ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ وقال سهل بن عبد الله التستري : قال موسى عليه السلام : يارب أرني بعض درجات محمد صلى الله عليه وسلم وأمته فقال : ياموسى إنك لن تطيق ذلك ولكن أريك منزلة من منازله جليلة عظيمة فضلته بها عليك وعلى جميع خلقي قال فكشف له عن ملكوت السموات فنظر إلى منزلة كادت تتلف نفسه من أنوارها وقربها من الله تعالى فقال يارب بماذا بلغت به إلى هذه الكرامة قال بخلق اختصصته به من بينهم وهو الإيثار ، ياموسى لا يأتيني أحد منهم قد عمل به وقتا من عمره إلا استحييت من محاسبته وبوأته من جنتي حيث يشاء . وقيل خرج عبد الله ابن جعفر إلى ضيعة له فنزل على نخيل قوم وفيه غلام أسود يعمل فيه إذ أتى الغلام بقوته فدخل الحائط كلب ودنا من الغلام فرمى إليه الغلام بقرص فأكله ثم رمى إليه الثاني والثالث فأكله وعبد الله ينظر إليه فقال ياغلام كم قوتك كلّ يوم قال مارأيت قال فلم آثرت به هذا الكلب قال ماهي بأرض كلاب إنه جاء من مسافة بعيدة جائعا فكرهت أن أشبع وهو جائع قال فما أنت صانع اليوم قال أطوي يومي هذا ، فقال عبد الله بن جعفر : ألام على السخاء إن هذا الغلام لأسخى مني فاشترى الحائط والغلام ومافيه من الآلات فأعتق الغلام ووهبه منه ، وقال عمر رضي الله عنه : أهدي إلى رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس شاة فقال : إن أخي كان أحوج مني إليه فبعث به إليه فلم يزل كل واحد يبعث به الى آخر حتى تداوله سبعة أبيات ورجع الى الأول ، وبات عليّ كرّم الله وجهه على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم فأوحى الله تعالى الى جبريل وميكائيل عليهما السلام : اني آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيكما يؤثر صاحبه بالحياة فاختارا كلاهما الحياة وأحباها ، فأوحى الله عزوجل اليهما أفلا كنتما مثل عليّ بن أبي طالب آخيت بينه وبين نبي محمد صلى الله عليه وسلم فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوّه فكان جبريل عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل عليه السلام يقول بخ بخ من مثلك ياابن أبي طالب والله تعالى يباهي بك الملائكة فأنزل الله تعالى ـ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد ـ (٣) وعن أبي الحسن الأنطاكي أنه اجتمع

ألم يكن من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا يقول مرارا فبكت فقال قد أخبرتك والله لأشاركنه في عيشه الشديد لعلي أصيب عيشة الرخاء . وقال بعضهم مانخلت لعمر دقيقا إلا وأنا له عاص . وقالت عائشة رضي الله عنها : ماشبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام من خبز برّ حتى مضى لسبيله . وقالت عائشة رضي الله عنها : أدبعوا قرع باب الملكوت يفتح لكم قالوا كيف ندبع قالت بالجوع والعطش والظمأ . وقيل ظهر إبليس ليحيى بن زكريا عليهما السلام وعليه معاليق فقال ماهذه قال

في الثواب من حديث ابن عمر بسند ضعيف وقد تقدّم (١) حديث عائشة ماشبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام متواليات ولوشئنا لشبعنا ولكنا نؤثر على أنفسنا البيهقي في الشعب بلفظ ولكنه كان يؤثر على نفسه وأوّل الحديث عند مسلم بلفظ ماشبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام تباعا من خبز برّ حتى مضى لسبيله وللشيخين ماشبع آل محمد منذ قدم المدينة ثلاث ليال تباعا حتى قبض ، زاد مسلم من طعام (٢) حديث نزل به ضيف فلم يجد عند أهله شيئا فدخل عليه رجل من الأنصار فذهب به الى أهله الحديث في نزول قوله تعالى ـ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ـ متفق عليه من حديث أبي هريرة (٣) حديث بات عليّ على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم فأوحى الله الى جبريل وميكائيل اني آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من الآخر

عنده نيف وثلاثون نفسا وكانوا فى قرية بقرب الرى ولهم أرغفة معدودة لم تشبع جميعهم فكسروا الرغفان وأطفؤا السراج وجلسوا للطعام فلما رفع فاذا الطعام بحاله ولم يأكل أحد منه شيئا إيثارا لصاحبه على نفسه . وروى أن شعبة جاءه سائل وليس عنده شئ فنزع خشبة من سقف بيته فأعطاه ثم اعتذر إليه . وقال حذيفة العدوى انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عم لى ومعى شئ من ماء وأنا أقول إن كان به رمق سقيته ومسحت به وجهه فاذا أنا به فقلت أسقيك فأشار إلىّ أن نعم فاذا رجل يقول آه فأشار ابن عمى إلىّ أن انطلق به إليه فجئته فاذا هو هشام بن العاص فقلت أسقيك فسمع به آخر فقال آه فأشار هشام انطلق به إليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت إلى هشام فاذا هو قد مات فرجعت إلى ابن عمى فاذا هو قد مات رحمة الله عليهم أجمعين . وقال عباس بن دهقان : ماخرج أحد من الدنيا كما دخلها إلا بشر بن الحرث فانه أتاه رجل فى مرضه فشكا إليه الحاجة فنزع قميصه وأعطاه إياه واستعار ثوبا فمات فيه . وعن بعض الصوفيه قال : كنا بطرسوس فاجتمعنا جماعة وخرجنا إلى باب الجهاد فتبعنا كلب من البلد فلما بلغنا ظاهر الباب إذا نحن بدابة ميتة فصعدنا إلى موضع عال وقعدنا فلما نظر الكلب إلى الميته رجع إلى البلد ثم عاد بعد ساعة ومعه مقدار عشرين كلبا فجاء إلى تلك الميتة وقعد ناحية ووقعت الكلاب فى الميتة فما زالت تأكلها وذلك الكلب قاعد ينظر إليها حتى أكلت الميتة وبقى العظم ورجعت الكلاب إلى البلد فقام ذلك الكلب وجاء إلى تلك العظام فأكل مما بقى عليها قليلا ثم انصرف، وقد ذكرنا جملة من أخبار الإيثار وأحوال الأولياء فى كتاب الفقر والزهد فلا حاجة إلى الاعادة ههنا وبالله التوفيق وعليه التوكل فيما يرضيه عز وجل .

(بيان حد السخاء والبخل وحقيقتهما)

لعلك تقول قد عرف بشواهد الشرع أن البخل من المهلكات ولكن ما حد البخل وبماذا يصير الانسان بخيلا ؟ ومامن إنسان إلا وهو يرى نفسه سخيا وربما يراه غيره بخيلا وقد يصدر فعل من إنسان فيختلف فيه الناس فيقول قوم هذا بخل ويقول آخرون ليس هذا من البخل ومامن إنسان إلا ويجد من نفسه حبا للمال ولأجله يحفظ المال ويمسكه فان كان يصير بامساك المال بخيلا فاذا لاينفك أحد عن البخل وإذا كان الامساك مطلقا لا يوجب البخل ولامعنى للبخل إلا الامساك فما الذى يوجب الهلاك وما حد السخاء الذى يستحق به العبد صفة السخاوة وثوابها فنقول : قد قال قائلون حد البخل منع الواجب فكل من أدى ما يجب عليه فليس ببخيل وهذا غير كاف فان من يرد اللحم مثلا إلى القصاب والخبز للخباز بنقصان حبة أو نصف حبة فانه يعد بخيلا بالاتفاق وكذلك من يسلم إلى عياله القدر الذى يفرضه القاضى ثم يضايقهم فى لقمة ازدادوها عليه أو تمرة أكلوها من ماله يعد بخيلا ومن كان بين يديه رغيف لحضر من يظن أنه يأكل معه فأخفاه عنه عد بخيلا وقال قائلون : البخيل هو الذى يستصعب العطية وهو أيضا قاصر فانه إن أريد به أنه يستصعب كل عطية فكم من بخيل لا يستصعب العطية القليلة كالحبة وما يقرب منها ويستصعب ما فوق ذلك وإن أريد به أنه يستصعب بعض العطايا فما من جواد إلا وقد يستصعب بعض العطايا وهو مايستغرق جميع ماله أو المال العظيم فهذا لا يوجب الحكم بالبخل وكذلك تكلموا فى الجود فقيل الجود عطاء بلا من وإسعاف من غير روية . وقيل الجود عطاء

الشهوات التى أصيب بها ابن آدم قال هل تجد لى فيها شهوة قال لاغير أنك شبعت ليلة فثقلناك عن الصلاة والذكر فقال لا جرم إنى لا أشبع أبدا قال إبليس لاجرم إنى لاأنصح أحدا أبدا . وقال شقيق العبادة حرفة وحانوتها الخلوة وآلاتها الجوع . وقال لقمان لابنه إذا ملئت المعدة نامت الفكرة وخرست الحكمة وقعدت الأعضاء عن العبادة . وقال الحسن لاتجمعوا بين الأدمين فانه من طعام المنافقين وقال بعضهم أعوذ بالله من زاهد قد أفسدت معدته ألوان الأغذية فيكره للمريد أن يوالى فى الإفطار أكثر

الحديث فى نزول قوله تعالى ـ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله ـ أحمد مختصرا من حديث ابن عباس شرى على نفسه فلبس ثوب النبى صلى الله عليه وسلم ثم نام مكانه الحديث وليس فيه ذكر جبريل وميكائيل ولم أقف لهذه الزيادة على أصل ، وفيه أبو بلج مختلف فيه والحديث منكر .

من غير مسألة على رؤية التقليل . وقيل الجود السرور بالسائل والفرح بالعطاء لما أمكن وقيل الجود عطاء على رؤية أن المال لله تعالى والعبد لله عز وجل فيعطى عبد الله مال الله على غير رؤية الفقر وقيل من أعطى البعض وأبقى البعض فهو صاحب سخاء ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئا فهو صاحب جود ومن قاسى الضر وآثر غيره بالبلغة فهو صاحب إيثار ومن لم يبذل شيئا فهو صاحب بخل، وجملة هذه الكلمات غير محيطة بحقيقة الجود والبخل بل نقول : المال خلق لحكمة ومقصود وهو صلاحه لحاجات الخلق ويمكن إمساكه عن الصرف إلى ماخلق للصرف إليه ويمكن بذله بالصرف إلى مالا يحسن الصرف إليه ويمكن التصرف فيه بالعدل وهو أن يحفظ حيث يجب الحفظ ويبذل حيث يجب البذل فالإمساك حيث يجب البذل بخل والبذل حيث يجب الامساك تبذير وبينهما وسط وهو المحمود وينبغي أن يكون السخاء والجود عبارة عنه إذ لم يؤمر رسول الله ﷺ إلا بالسخاء وقد قيل له ـ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ـ وقال تعالى ـ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ـ فالجود وسط بين الاسراف والاقتار وبين البسط والقبض وهو أن يقدر بذله وإمساكه بقدر الواجب ولا يكفي أن يفعل ذلك بجوارحه مالم يكن قلبه طيبا به غير منازع له فيه فان بذل في محل وجوب البذل ونفسه تنازعه وهو يصابرها فهو متسخ وليس بسخي بل ينبغي أن لايكون لقلبه علاقة مع المال إلا من حيث يراد المال له وهو صرفه إلى مايجب صرفه إليه . فان قلت فقد صار هذا موقوفا على معرفة الواجب فما الذي يجب بذله . فأقول: إن الواجب قسمان واجب بالشرع وواجب بالمروءة والعادة والسخي هو الذي لايمنع واجب الشرع ولا واجب المروءة فان منع واحدا منهما فهو بخيل ولكن الذي يمنع واجب الشرع أبخل كالذي يمنع أداء الزكاة ويمنع عياله وأهله النفقة أو يؤديها ولكنه يشق عليه فانه بخيل بالطبع وإنما يتسخى بالتكلف أو الذي يتيمم الخبيث من ماله ولايطيب قلبه أن يعطي من أطيب ماله أومن وسطه فهذا كله بخل . وأما واجب المروءة فهو ترك المضايقة والاستقصاء في المحقرات فان ذلك مستقبح واستقباح ذلك يختلف بالأحوال والأشخاص فمن كثر ماله استقبح منه مالا يستقبح من الفقير من المضايقة ويستقبح من الرجل المضايقة مع أهله وأقاربه ومماليكه مالا يستقبح مع الأجانب ويستقبح من الجار مالا يستقبح مع البعيد ويستقبح في الضيافة من المضايقة مالا يستقبح في المعاملة فيختلف ذلك بما فيه من المضايقة في ضيافة أو معاملة وبما به المضايقة من طعام أوثوب إذ يستقبح في الأطعمة مالا يستقبح في غيرها ويستقبح في شراء الكفن مثلا أوشراء الأضحية أوشراء خبز الصدقة مالا يستقبح في غيره من المضايقة وكذلك بمن معه المضايقة من صديق أو أخ أوقريب أوزوجة أو ولد أو أجنبي وبمن منه المضايقة من صبي أوامرأة أوشيخ أوشاب أوعالم أو جاهل أوموسر أوفقير فالبخيل هو الذي يمنع حيث ينبغي أن لايمنع إما بحكم الشرع وإما بحكم المروءة وذلك لا يمكن التنصيص على مقداره ولعل حد البخل هو إمساك المال عن غرض ذلك الغرض هو أهم من حفظ المال فان صيانة الدين أهم من حفظ المال فمانع الزكاة والنفقة بخيل وصيانة المروءة أهم من حفظ المال والمضايق في الدقائق مع من لاتحسن المضايقة معه هاتك ستر المروءة لحب المال فهو بخيل ثم تبقى درجة أخرى وهو أن يكون الرجل ممن يؤدي الواجب ويحفظ المروءة ولكن معه مال كثير قد جمعه ليس يصرفه إلى الصدقات وإلى المحتاجين قد تقابل غرض حفظ المال ليكون له عدة على نوائب الزمان وغرض الثواب ليكون رافعا لدرجاته في الآخرة وإمساك المال عن هذا الغرض بخل عند الأكياس وليس ببخل عند عوام الخلق ، وذلك لأن نظر العوام مقصور على حظوظ الدنيا فيرون إمساكه لدفع نوائب الزمان مهما وربما يظهر عند العوام أيضا

من أربعة أيام فان النفس عند ذلك تركن إلى العادة وتتسع بالشهوة . وقيل الدنيا بطنك فعلى قدر زهدك في بطنك زهدك في الدنيا . وقال عليه السلام « ماملأ آدمي وعاء شرا من بطن حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فان كان لامحالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » وقال فتح الموصلي : صحبت ثلاثين شيخا كل يوصيني عند مفارقتي إياه بترك عشرة الأحداث وقلة الأكل .

[الباب الأربعون في اختلاف أحوال الصوفية بالصوم والإفطار]

جمع من المشايخ

سمة البخل عليه إن كان فى جواره محتاج لمنعه وقال قد أديت الزكاة الواجبة وليس على غيرها ويختلف استقباح ذلك باختلاف مقدار ماله وباختلاف شدة حاجة المحتاج وصلاح دينه واستحقاقه فمن أدى واجب الشرع وواجب المروءة اللائقة به فقد تبرأ من البخل ، نعم لا يتصف بصفة الجود والسخاء مالم يبذل زيادة على ذلك لطلب الفضيلة ونيل الدرجات فاذا اتعست نفسه لبذل المال حيث لا يوجبه الشرع ولا تتوجه إليه الملامة فى العادة فهو جواد بقدر ما تتسع له نفسه من قليل أو كثير ودرجات ذلك لا تحصر وبعض الناس أجود من بعض فاصطناع المعروف وراء ماتوجبه العادة والمروءة هو الجود ولكن بشرط أن يكون عن طيب نفس ولا يكون عن طمع ورجاء خدمة أو مكافأة أو شكر أوثناء فان من طمع فى الشكر والثناء فهو بياع وليس بجواد فانه يشترى المدح بماله والمدح لذيذ وهو مقصود فى نفسه والجود هو بذل الشئ من غير عوض هذا هو الحقيقة ولا يتصور ذلك إلا من الله تعالى وأما الآدمى فاسم الجود عليه مجاز إذ لا يبذل الشئ إلا لغرض ولكنه إذا لم يكن غرضه إلا الثواب فى الآخرة أو اكتساب فضيلة الجود وتطهير النفس عن رذالة البخل فيسمى جوادا فان كان الباعث عليه الخوف من الهجاء مثلا أو من ملامة الخلق أو مايتوقعه من نفع يناله من المنعم عليه فكل ذلك ليس من الجود لأنه مضطر إليه بهذه البواعث وهى أعواض معجلة له عليه فهو معتاض لا جواد كما روى عن بعض المتعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه فقالت هل فيكم من أسأله عن مسألة فقالوا لها سلى عماشئت وأشاروا إلى حبان بن هلال فقالت ماالسخاء عندكم قالوا العطاء والبذل والايثار قالت هذا السخاء فى الدنيا فما السخاء فى الدين قالوا أن نعبد الله سبحانه سخية بها أنفسنا غير مكرهة قالت فتريدون على ذلك أجرا ؟ قالوا نعم قالت وإن قالوا الأن الله تعالى وعدنا بالحسنة عشر أمثالها قالت سبحان الله فاذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة فبأى شئ تسخيتم عليه قالوا لها فما السخاء عندك يرحمك الله قالت السخاء عندى أن تعبدوا الله متنعمين متلذذين بطاعته غير كارهين لا تريدون على ذلك أجرا حتى يكون مولاكم يفعل بكم مايشاء ألا تستحيون من الله أن يطلع على قلوبكم فيعلم منها أنكم تريدون شيئا بشئ إن هذا فى الدنيا لقبيح وقالت بعض المتعبدات أتحسبون أن السخاء فى الدرهم والدينار فقط قيل ففيم قالت السخاء عندى فى المهج وقال المحاسبى السخاء فى الدين أن تسخو بنفسك تتلفها لله عز وجل ويسخو قلبك ببذل مهجتك وإهراق دمك لله تعالى بسماحة من غير إكراه ولا تريد بذلك ثوابا عاجلا ولا آجلا وإن كنت غير مستغن عن الثواب ولكن يغلب على ظنك حسن كمال السخاء بترك الاختيار على الله حتى يكون مولاك هو الذى يفعل لك مالا تحسن أن تختار لنفسك.

(بيان علاج البخل)

اعلم أن البخل سببه حب المال وحب المال سببان : أحدهما حب الشهوات التى لا وصول إليها إلا بالمال مع طول الأمل فان الانسان لو علم أنه يموت بعد يوم ربما أنه كان لا يبخل بماله إذ القدر الذى يحتاج إليه فى يوم أو فى شهر أو فى سنة قريب وإن كان قصير الأمل ولكن كان له أولاد أقام الولد مقام طول الأمل فانه يقدر بقاءهم كبقاء نفسه فيمسك لأجلهم ولذلك قال عليه السلام « الولد مبخلة مجبنة مجهلة (١) » فاذا انضاف إلى ذلك خوف الفقر وقلة الثقة بمجئ الرزق قوى البخل لا محالة. السبب الثانى : أن يحب عين المال فمن الناس من معه مايكفيه لبقية عمره إذا اقتصر على ما جرت به عادته بنفقته وتفضل آلاف وهو شيخ بلا ولد ومعه أموال كثيرة ولا تسمح نفسه باخراج الزكاة ولا بمداواة نفسه عند

الصوفية كانوا يدمون الصوم فى السفر والحضر على الدوام حتى لحقوا بالله تعالى . وكان أبو عبد الله بن جابار قد صام نيفا وخمسين سنة لا يفطر فى السفر والحضر فجهد به أصحابه يوما فأفطر فاعتل من ذلك أياما فاذا رأى المريد صلاح قلبه فى دوام الصوم فليصم دائما ويدع للافطار جانبا فهو عون حسن له على ما يريد . روى أبو موسى الأشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد تسعين » أى لم يكن له فيها موضع وكره قوم صوم الدهر وقد ورد

(١) حديث الولد مبخلة زاد فى رواية محزنة ابن ماجه من حديث يعلى بن مرة دون قوله محزنة رواه بهذه الزيادة أبو يعلى والبزار من حديث أبى سعيد والحاكم من حديث الأسود بن خلف وإسناده صحيح.

المرض بل صار محبا للدنانير عشقا لها يلتذ بوجودها فى يده وبقدرته عليها فيكنزها تحت الأرض وهو يعلم أنه يموت فتضيع أو يأخذها أعداؤه ومع هذا فلا تسمح نفسه بأن يأكل أو يتصدق منها بحبة واحدة وهذا مرض للقلب عظيم عسير العلاج لا سيما فى كبر السن وهو مرض مزمن لا يرجى علاجه ومثال صاحبه مثال رجل عشق شخصا فأحب رسوله لنفسه ثم نسى محبوبه واشتغل برسوله فان الدنانير رسول يبلغ إلى الحاجات فصارت محبوبة لذلك لأن الموصل إلى اللذيذ لذيذ ثم قد تنسى الحاجات ويصير الذهب عنده كأنه محبوب فى نفسه وهو غاية الضلال بل من رأى بينه وبين الحجر فرقا فهو جاهل إلا من حيث قضاء حاجته به فالفاضل عن قدر حاجته والحجر بمثابة واحدة فهذه أسباب حب المال وإنما علاج كل علة بمضادة سببها فتعالج حب الشهوات بالقناعة باليسير وبالصبر وتعالج طول الأمل بكثر ذكر الموت والنظر فى موت الأقران وطول تعبهم فى جمع المال وضياعه بعدهم وتعالج التفات القلب إلى الولد بأن خالقه خلق معه رزقه وكم من ولد لم يرث من أبيه مالا وحاله أحسن ممن ورث وبأن يعلم أنه يجمع المال لولده يريد أن يترك ولده بخير وينقلب هو إلى شر وأن ولده إن كان تقيا صالحا فالله كافيه وإن كان فاسقا فيستعين بماله على المعصية وترجع مظلمته إليه ويعالج أيضا قلبه بكثرة التأمل فى الأخبار الواردة فى ذم البخل ومدح السخاء وما توعد الله به على البخل من العقاب العظيم ومن الأدوية النافعة كثرة التأمل فى أحوال البخلاء ونفرة الطبع عنهم واستقباحهم له فانه ما من بخيل إلا ويستقبح البخل من غيره ويستثقل كل بخيل من أصحابه فيعلم أنه مستثقل ومستقذر فى قلوب الناس مثل سائر البخلاء فى قلبه ويعالج أيضا قلبه بأن يتفكر فى مقاصد المال وأنه لماذا خلق ولا يحفظ من المال إلا بقدر حاجة إليه والباقى يدخره لنفسه فى الآخرة بأن يحصل له ثواب بذله فهذه الأدوية من جهة المعرفة والعلم فاذا عرف بنور البصيرة أن البذل خير له من الامساك فى الدنيا والآخرة هاجت رغبته فى البذل إن كان عاقلا فان تحركت الشهوة فينبغى أن يجيب الخاطر الأول ولا يتوقف فان الشيطان يعده الفقر ويخوفه ويصده عنه . حكى أن أبا الحسن البوشنجى كان ذات يوم فى الخلاء فدعا تلميذا له وقال انزع عنى القميص وادفعه إلى فلان فقال هلا صبرت حتى تخرج قال لم آمن على نفسى أن تتغير وكان قد خطر لى بذله ولا تزول صفة البخل إلا بالبذل تكلفا كما لا يزول العشق إلا بمفارقة المعشوق بالسفر عن مستقره حتى إذا سافر وفارق تكلفا وصبر عنه مدة تسلى عنه قلبه فكذلك الذى يريد علاج البخل ينبغى أن يفارق المال تكلفا بأن يبذله بل لو رماه فى الماء كان أولى به من إمساكه إياه مع الحب له ومن لطائف الحيل فيه أن يخدع نفسه بحسن الاسم والاشتهار بالسخاء فيبذل على قصد الرياء حتى تسمح نفسه بالبذل طمعا فى حشمة الجود فيكون قد أزال عن نفسه خبث البخل واكتسب بها خبث الرياء ولكن ينعطف بعد ذلك على الرياء ويزيله بعلاجه ويكون طلب الاسم كالتسلية للنفس عند فطامها عن المال كما قد يسلى الصبى عند الفطام عن الثدى باللعب بالعصافير وغيرها لا ليخلى واللعب ولكن لينفك عن الثدى إليه ثم ينقل عنه إلى غيره فكذلك هذه الصفات الخبيثة ينبغى أن يسلط بعضها على بعض كما تسلط الشهوة على الغضب وتكسر سورته بها ويسلط الغضب على الشهوة وتكسر رعونتها به إلا أن هذا مفيد فى حق من كان البخل أغلب عليه من حب الجاه والرياء فيبدل الأقوى بالأضعف فان كان الجاه محبوبا عنده كالمال فلا فائدة فيه فانه يقلع من علة ويزيد فى أخرى مثلها إلا أن علامة ذلك أن لا يثقل عليه البذل لأجل الرياء فبذلك يتبين أن الرياء أغلب عليه فان كان البذل يشق عليه مع الرياء فينبغى أن يبذل فان ذلك يدل على أن مرض البخل أغلب على قلبه ومثال دفع هذه الصفات بعضها ببعض ما يقال إن الميت تستحيل جميع أجزائه دودا ثم يأكل بعض الديدان البعض حتى يقل عددها

فى ذلك ما رواه أبو قتادة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف بمن صام الدهر قال «لا صام ولا أفطر» وأول قوم أن صوم الدهر هو أن لا يفطر العيدين وأيام التشريق فهو الذى يكره وإذا أفطر هذه الأيام فليس هو الصوم الذى كرهه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم من كان يصوم يوما ويفطر يوما وقد ورد «أفضل الصيام صوم أخى داود عليه السلام كان يصوم يوما ويفطر يوما» واستحسن ذلك قوم من الصالحين ليكون بين حال الصبر وحال الشكر . ومنهم من كان يصوم يومين ويفطر يوما أو يصوم

ثم يأكل بعضها بعضا حتى ترجع إلى اثنتين قويتين عظيمتين ثم لا تزالان تتقاتلان إلى أن تغلب إحداهما الأخرى فتأكلها وتسمن بها ثم لا تزال تبقى جائعة وحدها إلى أن تموت فكذلك هذه الصفات الخبيثة يمكن أن يسلط بعضها على بعض حتى يقمعها ويجعل الأضعف قوتا للأقوى إلى أن لا يبقى إلا واحدة ثم تقع العناية بمحوها وإذابتها بالمجاهدة وهو منع القوت عنها ومنع القوت عن الصفات أن لا يعمل بمقتضاها فانها تقتضي لا محالة أعمالا وإذا خولفت خمدت الصفات وماتت مثل البخل فانه يقتضي إمساك المال فاذا منع مقتضاه وبذل المال مع الجهد مرة بعد أخرى ماتت صفة البخل وصار البذل طبعا وسقط التعب فيه فان علاج البخل بعلم وعمل فالعلم يرجع إلى معرفة آفة البخل وفائدة الجود والعمل يرجع إلى الجود والبذل على سبيل التكلف ولكن قد يقوى البخل بحيث يعمى ويصم فيمنع تحقق المعرفة فيه وإذا لم تتحقق المعرفة لم تتحرك الرغبة فلم يتيسر العمل فتبقى العلة مزمنة كالمرض الذي يمنع معرفة الدواء وإمكان استعماله فانه لا حيلة فيه إلا الصبر إلى الموت وكان من عادة بعض شيوخ الصوفية في معالجة علة البخل في المريدين أن يمنعهم من الاختصاص بزواياهم وكان إذا توهم في مريد فرحه بزاويته ومافيها نقله إلى زاوية غيرها ونقل زاوية غيره إليه وأخرجه عن جميع ماملكه وإذا رآه يلتفت إلى ثوب جديد يلبسه أو سجادة يفرح بها يأمره بتسليمها إلى غيره ويلبسه ثوبا خلقا لا يميل إليه قلبه فبهذا يتجافى القلب عن متاع الدنيا فمن لم يسلك هذا السبيل أنس بالدنيا وأحبها فان كان له ألف متاع كان له ألف محبوب ولذلك إذا سرق كل واحد منه ألمت به مصيبة بقدر حبه له فاذا مات نزل به ألف مصيبة دفعة واحدة لأنه كان يحب الكل وقد سلب عنه بل هو في حياته على خطر المصيبة بالفقد والهلاك . حمل إلى بعض الملوك قدح من فيروزج مرصع بالجواهر لم ير له نظير ففرح الملك بذلك فرحا شديدا فقال لبعض الحكماء عنده كيف ترى هذا قال أراه مصيبة أو فقرا قال كيف قال إن كسر كان مصيبة لا جبر لها وإن سرق صرت فقيرا إليه ولم تجد مثله وقد كنت قبل أن يحمل إليك في أمن من المصيبة والفقر ثم اتفق يوما أن كسر أو سرق وعظمت مصيبة الملك عليه فقال صدق الحكيم ليته لم يحمل إلينا وهذا شأن جميع أسباب الدنيا فان الدنيا عدوة لأعداء الله إذ تسوقهم إلى النار وعدوة أولياء الله إذ تمنعهم بالصبر عنها وعدوة الله إذا تقطع طريقه على عباده وعدوة نفسها فانها تأكل نفسها فان المال لا يحفظ إلا بالخزائن والحراس والخزائن والحراس لا يمكن تحصيلها إلا بالمال وهو بذل الدراهم والدنانير فالمال يأكل نفسه ويضاد ذاته حتى يفنى ومن عرف آفة المال لم يأنس به ولم يفرح به ولم يأخذ منه إلا بقدر حاجته ومن قنع بقدر الحاجة فلا يبخل لأن ما أمسكه لحاجته فليس ببخل ولا يحتاج إليه فلا يتعب نفسه بحفظه فيبذله بل كالماء على شط الدجلة إذ لا يبخل به أحد لقناعة الناس منه بمقدار الحاجة.

(بيان مجموع الوظائف التي على العبد في ماله)

اعلم أن المال كما وصفناه خير من وجه وشر من وجه ومثاله مثال حية يأخذها الراقي ويستخرج منها الترياق ويأخذها الغافل فيقتله سمها من حيث لا يدري ولا يخلو أحد عن سم المال إلا بالمحافظة على خمس وظائف . الأولى : أن يعرف مقصود المال وأنه لماذا خلق وأنه لم يحتج إليه حتى يكتسب ولا يحفظ إلا قدر الحاجة ولا يعطيه من همته فوق ما يستحقه . الثانية : أن يراعي جهة دخل المال فيجتنب الحرام المحض وما الغالب عليه الحرام كمال السلطان ويجتنب الجهات المكروهة القادحة في المروءة كالهدايا التي فيها شوائب الرشوة وكالسؤال الذي فيه الذلة وهتك المروءة وما يجري مجراه . الثالثة : في المقدار الذي يكتسبه فلا يستكثر منه ولا يستقل بل القدر الواجب ومعياره الحاجة والحاجة ملبس ومسكن ومطعم ولكل واحد ثلاث درجات أدنى وأوسط وأعلى ومادام مائلا إلى جانب القلة ومتقربا من حد

يوما ويفطر يومين ومنهم من كان يصوم يوم الاثنين والخميس والجمعة . وقيل : كان سهل بن عبدالله يأكل في كل خمسة عشر يوما مرة وفي رمضان يأكل أكلة واحدة وكان يفطر بالماء القراح للسنة . وحكى عن الجنيد أنه كان يصوم على الدوام فاذا دخل عليه إخوانه أفطر معهم ويقول ليس فضل المساعدة مع الاخوان بأقل من فضل الصوم غير أن هذا الافطار يحتاج إلى علم فقد يكون الداعي إلى ذلك شره النفس لا نية الموافقة وتخليص النية لمحض الموافقة مع وجود شره النفس صعب ، وسمعت شيخا

الضرورة كان حقا ويجيء من جملة المحققين وإن جاوز ذلك وقع فى هاوية لا آخر لعمقها وقد ذكرنا تفصيل هذه الدرجات فى كتاب الزهد . الرابعة : أن يراعى جهة الحرج ويقتصد فى الانفاق غير مبذر ولا مقتر كما ذكرناه فيضع ما اكتسبه من حله فى حقه ولا يضعه فى غير حقه فان الاثم فى الأخذ من غير حقه والوضع فى غير حقه سواء . الخامسة : أن يصلح نيته فى الأخذ والترك والانفاق والامساك فيأخذ ما يأخذ ليستعين به على العبادة ويترك ما يترك زهدا فيه واستحقارا له إذا فعل ذلك لم يضره وجود المال ولذلك قال على رضى الله عنه لو أن رجلا أخذ جميع ما فى الأرض وأراد به وجه الله تعالى فهو زاهد ولو أنه ترك الجميع ولم يرد به وجه الله تعالى فليس بزاهد فلتكن جميع حركاتك وسكناتك لله مقصورة على عبادة أو ما يعين على العبادة فان أبعد الحركات عن العبادة الأكل وقضاء الحاجة وهما معينان على العبادة فاذا كان ذلك قصدك بهما صار ذلك عبادة فى حقك وكذلك ينبغى أن تكون نيتك فى كل ما يحفظك من قميص وإزار وفراش وآنية لأن كل ذلك مما يحتاج إليه فى الدين وما فضل من الحاجة ينبغى أن يقصد به أن ينتفع به عبد من عباد الله ولا يمنعه منه عند حاجته فمن فعل ذلك فهو الذى أخذ من حية المال جوهرها وترياقها واتقى سمها فلا تضره كثرة المال ولكن لا يتأتى ذلك إلا لمن رسخ فى الدين قدمه وعظم فيه علمه والعامى إذا تشبه بالعالم فى الاستكثار من المال وزعم أنه يشبه أغنياء الصحابة شابه الصبى الذى يرى للعزم الحاذق يأخذ الحية ويتصرف فيها فيخرج ترياقها فيقتدى به ويظن أنه أخذها مستحسنا صورتها وشكلها ومستلينا جلدها فيأخذها اقتداء به فتقتله فى الحال إلا أن قتيل الحية يدرى أنه قتيل وقتيل المال قد لا يعرف وقد شبهت الدنيا بالحية قيل :

هى دنيا كحية تنفث السم وإن كانت المجسة لانت

وكما يستحيل أن يتشبه الأعمى بالبصير فى تخطى قلل الجبال وأطراف البحر والطرق المشوكة فمحال أن يتشبه العامى بالعالم الكامل فى تناول المال .

(بيان ذم الغنى ومدح الفقر)

اعلم أن الناس قد اختلفوا فى تفضيل الغنى الشاكر على الفقير الصابر وقد أوردنا ذلك فى كتاب الفقر والزهد وكشفنا عن تحقيق الحق فيه ولكنا فى هذا الكتاب ندل أن الفقر أفضل وأعلى من الغنى على الجملة من غير التفات إلى تفصيل الأحوال ونقتصر فيه على حكاية فصل ذكره الحرث المحاسبى رضى الله عنه فى بعض كتبه فى الرد على بعض العلماء من الأغنياء حيث احتج بأغنياء الصحابة وبكثرة مال عبد الرحمن بن عوف وشبه نفسه بهم والمحاسبى رحمه الله حبر الأمة فى علم المعاملة وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه وقد قال بعد كلام له فى الرد على علماء السوء : بلغنا أن عيسى ابن مريم عليه السلام قال يا علماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون ولا تفعلون ما تؤمرون وتدرسون ما لا تعملون فيا سوء ما تحكمون تتوبون بالقول والأمانى وتعملون بالهوى وما يغنى عنكم أن تنقوا جلودكم وقلوبكم دنسة بحق أقول لكم لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب وتبقى فيه النخالة كذلك أنتم تخرجون الحكم من أفواهكم ويبقى الغل فى صدوركم يا عبيد الدنيا كيف يدرك الآخرة من لا تنقضى من الدنيا شهوته ولا تنقطع منها رغبته بحق أقول لكم إن قلوبكم تبكى من أعمالكم جعلتم الدنيا تحت ألسنتكم والعمل تحت أقدامكم بحق أقول لكم أفسدتم آخرتكم بصلاح الدنيا أحب إليكم من صلاح الآخرة فأى الناس أخسر منكم لو تعلمون ويلكم حتام تصفون الطريق للمدلجين وتقيمون فى محل المتحيرين

يقول لى سنين ما أكلت شيئا بشهوة نفس ابتداء واستدعاء بل يقدم إلى الشيء فأراه من فضل الله ونعمته وفضله فأوافق الحق فى فعله . وذكر أنه فى ذات يوم اشتهى الطعام ولم يحضر من عادته تقديم الطعام إليه قال ففتحت باب البيت الذى فيه الطعام وأخذت رمانة لآكلها فدخلت السنور وأخذت دجاجة كانت هناك فقلت هذا عقوبة لى على تصرفى فى أخذ الرمانة . ورأيت الشيخ أبا السعود رحمه الله يتناول الطعام فى اليوم مرات أى وقت أحضر الطعام أكل منه ويرى أن تناوله للطعام موافقة الحق لأن حاله مع الله كان ترك الاختيار فى مأكوله وملبوسه

كأنكم تدعون أهل الدنيا ليتركوها لكم مهلا مهلا ويلكم ماذا يغنى عن البيت المظلم أن يوضع السراج فوق ظهره وجوفه وحش مظلم كذلك لايغنى عنكم أن يكون نور العلم بأفواهكم وأجوافكم منه وحشة متعطلة ياعبيد الدنيا لا كعبيد أتقياء ولا كأحرار كرام توشك الدنيا أن تقلعكم عن أصولكم فتلقيكم على وجوهكم ثم تكبكم على مناخركم ثم تأخذ خطاياكم بنواصيكم ثم تدفعكم من خلفكم حتى تسلمكم إلى الملك الديان عراة فرادى فيوقفكم على سوآتكم ثم يجزيكم بسوء أعمالكم .ثم قال الحرث رحمه الله إخوانى فهؤلاء علماء السوء شياطين الإنس وفتنة على الناس رغبوا فى عرض الدنيا ورفضتها وآثروها على الآخرة وأذلوا الدين للدنيا فهم فى العاجل عار وشين وفى الآخرة هم الخاسرون أو يعفو الكريم بفضله [وبعد] فانى رأيت الهالك المؤثر للدنيا سروره ممزوج بالتنغيص فيتفجر عنه أنواع الهموم وفنون المعاصى وإلى البوار والتلف مصيره فرح الهالك برجائه فلم تبق له دنياه ولم يسلم له دينه ـ خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ـ فيالها من مصيبة ماأفظعها ورزية ما أجلها ألافراقبوا الله إخوانى ولا يغرنكم الشيطان وأولياؤه الآنسين بالحجج الداحضة عند الله فانهم يتكالبون على الدنيا ثم يطلبون لأنفسهم المعاذير والحجج ويزعمون أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لهم أموال فيتزين المغرورون بذكر الصحابة ليمنعهم الناس على جمع المال ولقد دهاهم الشيطان وما يشعرون ويحك أيها المفتون إن احتجاجك بمال عبد الرحمن ابن عوف مكيدة من الشيطان ينطق بها على لسانك فتهلك لأنك متى زعمت أن أخيار الصحابة أرادو المال للتكاثر والشرف والزينة فقد اغتبت السادة ونسبتهم إلى أمر عظيم ومتى زعمت أن جمع المال الحلال أعلى وأفضل من تركه فقد ازدريت محمدا والمرسلين ونسبتهم إلى قلة الرغبة والزهد فى هذا الخير الذى رغبت فيه أنت وأصحابك من جمع المال ونسبتهم إلى الجهل إذ لم يجمعوا المال كما جمعت ومتى زعمت أن جمع المال الحلال أعلى من تركه فقد زعمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينصح للأمة إذ نهاهم عن جمع المال (١) وقد علم أن جمع المال خير للأمة فقد غشهم بزعمك حين نهاهم عن جمع المال كذبت ورب السماء على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقد كان للأمة ناصحا وعليهم مشفقا وبهم رؤوفا ومتى زعمت أن جمع المال أفضل فقد زعمت أن الله عزوجل لم ينظر لعباده حين نهاهم عن جمع المال وقد علم أن جمع المال خير لهم أو زعمت أن الله تعالى لم يعلم أن الفضل فى الجمع فلذلك نهاهم عنه وأنت عليم بما فى المال من الخير والفضل فلذلك رغبت فى الاستكثار كأنك أعلم بموضع الخير والفضل من ربك تعالى الله عن جهلك أيها المفتون تدبر بعقلك ماذهاك به الشيطان حين زين لك الاحتجاج بمال الصحابة ويحك ماينفعك الاحتجاج بمال عبد الرحمن بن عوف وقد ود عبد الرحمن بن عوف فى القيامة أنه لم يؤت من الدنيا إلاقوتا ولقد بلغنى أنه لما توفى عبد الرحمن ابن عوف رضى الله عنه قال أناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إنا نخاف على عبد الرحمن فيما ترك فقال كعب سبحان الله وما تخافون على عبد الرحمن كسب طيبا وأنفق طيبا وترك طيبا فبلغ ذلك أبا ذر فخرج مغضبا يريد كعبا فمر بعظم لحى بعير فأخذه بيده ثم انطلق يريد كعبا فقيل لكعب إن أبا ذر يطلبك فخرج هاربا حتى دخل على عثمان يستغيث به وأخبره الخبر وأقبل أبوذر يقص الأثر فى طلب كعب حتى انتهى إلى دار عثمان فلما دخل قام كعب فجلس خلف عثمان هاربا من

وجميع تصاريفه وكان حاله الوقوف مع فعل الحق وقد كان له فى ذلك بداية يعز مثلها حتى نقل أنه كان يبقى أياما لا يأكل ولا يعلم أحد بحاله ولا يتصرف هو لنفسه ولا يتسبب إلى تناول شئ وينتظر فعل الحق لسياقة الرزق إليه ولم يشعر أحد بحاله مدة من الزمان ثم إن الله تعالى أظهر حاله وأقام له الأصحاب والتلامذة وكانوا يتكلفون الأطعمة ويأتون بها إليه وهو يرى فى ذلك فضل الحق والموافقة . سمعته يقول أصبح كل يوم وأحب ما إلى الصوم وينقض الحق على محبى الصوم بفعله فأوافق الحق فى فعله . وحكى عن بعض

(١) حديث النهى عن جمع المال ابن عدى من حديث ابن مسعود ما أوحى الله إلى أن أجمع المال وأكون من التاجرين الحديث ولأبى نعيم والخطيب فى التاريخ والبيهقى فى الزهد من حديث الحارث بن سويد فى أثناء الحديث لاتجمعوا مالا تأكلون وكلاهما ضعيف .

أبي ذرّ فقال له أبو ذر هيه يا ابن اليهودية تزعم أن لا بأس بما ترك عبد الرحمن بن عوف وقد خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما نحو أحد وأنا معه فقال « ياأبا ذرّ فقلت لبيك يارسول الله فقال : الأكثرون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال هكذا وهكذا عن يمينه وشماله وقدامه وخلفه وقليل ماهم ثم قال ياأباذرّ قلت نعم يارسول الله بأبي أنت وأمي ، قال مايسرّني أن لي مثل أحد ذهبا فى سبيل الله أموت يوم أموت وأترك منه قيراطين قلت أو قنطارين يارسول الله ؟ قال بل قيراطان ثم قال ياأباذرّ أنت تريد الأكثر وأنا أريد الأقل (١) » فرسول الله يريد هذا وأنت تقول يا ابن اليهودية لابأس بما ترك عبد الرحمن بن عوف كذبت وكذب من قال فلم يرد عليه خوفا حتى خرج وبلغنا أن عبد الرحمن بن عوف قدمت عليه عير من اليمن فضجت المدينة ضجة واحدة فقالت عائشة رضى الله عنها ماهذا ؟ قيل عير قدمت لعبد الرحمن قالت صدق الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك عبد الرحمن فسألها فقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إني رأيت الجنة فرأيت فقراء المهاجرين والمسلمين يدخلون سعيا ولم أر أحدا من الأغنياء يدخلها معهم إلا عبد الرحمن بن عوف يدخلها معهم حبوا (٢) » فقال عبد الرحمن إن العير وماعليها فى سبيل الله وإن أرقاءها أحرارا لعلى أن أدخلها معهم سعيا وبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الرحمن بن عوف « أما إنك أوّل من يدخل الجنه من أغنياء أمتى وما كدت أن تدخلها إلا حبوا (٣) » ويحك أيها المفتون فما احتجاجك بالمال وهذا عبد الرحمن فى فضله وتقواه وصنائعه المعروف وبذله الأموال فى سبيل الله مع صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبشراه بالجنة (٤) أيضا يوقف فى عرصات القيامة وأهوالها بسبب مال كسبه من حلال للتعفف ولصنائع المعروف وأنفق منه قصدا وأعطى فى سبيل الله سمحا منع من السعى إلى الجنة مع الفقراء المهاجرين وصار يحبو فى آثارهم حبوا . فما ظنك بأمثالنا الغرقى فى فتن الدنيا وبعد فالعجب كل العجب لك يامفتون تتمرغ فى تخاليط الشبهات والسحت وتتكالب على أوساخ الناس وتتقلب فى الشهوات والزينة والمباهاة وتتقلب فى فتن الدنيا ثم تحتج بعبد الرحمن وتزعم

---

(١) حديث أبي ذرّ الأكثرون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال هكذا وهكذا الحديث متفق عليه وقد تقدم دون هذه الزيادة التى فى أوله من قول كعب حين مات عبد الرحمن بن عوف كسب طيبا وترك طيبا وإنكار أبي ذر عليه فلم أقف على هذه الزيادة إلا فى قول الحارث بن أسد المحاسبي بلفظ كما ذكره المصنف وقد رواها أحمد وأبو يعلى أخصر من هذا ولفظ كعب إذا كان قضى عنه حق الله فلابأس به فرفع أبوذر عصاه فضرب كعبا وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ماأحب لو كان هذا الجبل لى ذهبا الحديث وفيه ابن لهيعة (٢) حديث عائشة رأيت الجنة فرأيت فقراء المهاجرين والمسلمين شطا الحديث فى أن عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا رواه أحمد مختصرا فى كون عبد الرحمن يدخل حبوا دون ذكر فقراء المهاجرين والمسلمين وفيه عمارة بن زاذان مختلف فيه الحديث (٣) حديث أنه قال أما إنك أول من يدخل الجنه من أغنياء أمتى وما كدت أن تدخلها إلا حبوا البزار من حديث أنس بسند ضعيف والحاكم من حديث عبد الرحمن بن عوف يا ابن عوف إنك من الأغنياء ولن تدخل الجنة إلا زحفا وقال صحيح الإسناد قلت بل ضعيف فيه خالد بن أبي مالك ضعفه الجمهور (٤) حديث بشر النبي صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن بن عوف بالجنة الترمذى والنسائى فى الكبرى من حديث أبو بكر فى الجنة الحديث وفيه وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وهو عند الأربعة من حديث سعيد بن زيد قال البخارى والترمذى وهذا أصح

الصادقين من أهل واسط أنه صام سنين كثيرة وكان يفطر كل يوم قبل غروب الشمس إلا فى رمضان. وقال أبو نصر السراج أنكر قوم هذه المخالفة وإن كان الصوم تطوعا واستحسنه آخرون لأن صاحبه كان يريد بذلك تأديب النفس بالجوع وأن لا يتمتع برؤية الصوم ووقع لى أن هذا إن قصد أن لا يتمتع برؤية الصوم فقد تمتع برؤية عدم التمتع برؤية الصوم وهذا يتسلسل والأليق بموافقة العلم إمضاء الصوم قال الله تعالى ـ ولا تبطلوا أعمالكم ـ ولكن أهل الصدق لهم نيات فيما يفعلون فلا يعارضون والصدق

أنك

أنك إن جمعت المال فقد جمعه الصحابة كأنك أشبهت السلف وفعلهم ويحك إنّ هذا من قياس إبليس ومن قياه لأوليائه وسأصف لك أحوالك وأحوال السلف لتعرف ضآلتك وفضل الصحابة ولعمرى لقد كان لبعض الصحابة أموال أرادوها للتعفف والبذل فى سبيل الله فكسبوا حلالا وأكلوا طيبا وأنفقوا قصدا وقدّموا فضلا ولم يمنعوا منها حقا ولم يبخلوا بها لكنهم جادوا لله بأكثرها وجاد بعضهم بجميعها وفى الشدّة آثروا الله على أنفسهم كثيرا فبالله أكذلك أنت والله إنك لبعيد الشبه بالقوم [وبعد] فانّ أخيار الصحابة كانوا للمسكنة محبين ومن خوف الفقر آمنين وبالله فى أرزاقهم واثقين وبمقادير الله مسرورين وفى البلاء راضين وفى الرخاء شاكرين وفى الضرّاء صابرين وفى السرّاء حامدين وكانوا لله متواضعين وعن حبّ العلوّ والتكاثر ورعين لم ينالوا من الدنيا إلا المباح لهم ورضوا بالبلغة منها وزجوا الدنيا وصبروا على مكارهها وتجرّعوا مرارتها وزهدوا فى نعيمها وزهراتها فبالله أكذلك أنت . ولقد بلغنا أنهم كانوا إذا أقبلت الدنيا عليهم حزنوا وقالوا ذنب عجلت عقوبته من الله وإذا رأوا الفقر مقبلا قالوا مرحبا بشعار الصالحين وبلغنا أن بعضهم كان إذا أصبح وعند عياله شئ أصبح كئيبا حزينا وإذا لم يكن عندهم شئ أصبح فرحا مسرورا فقيل له إن الناس إذا لم يكن عندهم شئ حزنوا وإذا كان عندهم شئ فرحوا وأنت لست كذلك قال إنى إذا أصبحت وليس عند عيالى شئ فرحت إذ كان لى برسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة وإذا كان عند عيالى شئ اغتممت إذ لم يكن لى بآل محمد أسوة وبلغنا أنهم كانوا إذا سلك بهم سبيل الرخاء حزنوا وأشفقوا وقالوا مالنا وللدنيا ومايراد بها فكأنهم على جناح خوف وإذا سلك بهم سبيل البلاء فرحوا واستبشروا وقالوا الآن تعاهدنا ربنا فهذه أحوال السلف ونعتهم وفيهم من الفضل أكثر مما وصفنا . فبالله أكذلك أنت إنك لبعيد الشبه بالقوم وسأصف لك أحوالك أيها المفتون ضدا لأحوالهم وذلك أنك تطغى عند الغنى وتبطر عند الرخاء وتمرح عند السرّاء وتغفل عن شكر ذى النعماء وتقنط عند الضرّاء وتسخط عند البلاء ولاترضى بالقضاء نعم وتبغض الفقر وتأنف من المسكنة وذلك فخر المرسلين وأنت تأنف من فخرهم وأنت تدّخر المال وتجمعه خوفا من الفقر وذلك من سوء الظنّ بالله عز وجلّ وقلة اليقين بضمانه وكفى به إثما وعساك تجمع المال لنعيم الدنيا وزهرتها وشهواتها ولذاتها ولقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « شرار أمتى الذين غذوا بالنعيم فربت عليهم أجسامهم (١) » وبلغنا أن بعض أهل العلم قال ليجيء يوم القيامة قوم يطلبون حسنات لهم فيقال لهم ـ أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها ـ وأنت فى غفلة قد حرمت نعيم الآخرة بسبب نعيم الدنيا فيالها حسرة ومصيبة نعم وعساك تجمع المال للتكاثر والعلوّ والفخر والزينة فى الدنيا . وقد بلغنا أنه من طلب الدنيا للتكاثر أوللتفاخر لقى الله وهو عليه غضبان وأنت غير مكترث بما حلّ بك من غضب ربك حين أردت التكاثر والعلوّ نعم وعساك المكث فى الدنيا أحبّ إليك من النقلة إلى جوار الله فأنت تكره لقاء الله والله للقائك أكره وأنت فى غفلة وعساك تأسف على مافاتك من عرض الدنيا . وقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من أسف على دنيا فاتته اقترب من النار مسيرة شهر وقيل سنة » وأنت تأسف على مافاتك غير مكترث بقربك من عذاب الله نعم ولعلك تخرج من دينك أحيانا لتوفير دنياك وتفرح بإقبال الدنيا عليك وترتاح لذلك سرورا بها . وقد بلغنا أن رسول الله

(١) حديث شرار أمتى الذين غذوا بالنعيم الحديث تقدّم ذكره فى أوائل كتاب ذم البخل عند الحديث الرابع منه من أسف على دنيا فاتته اقترب من النار مسيرة سنة .

محمود لعينه كيف كان والصادق فى خفارة صدقه كيف تقلب وقال بعضهم إذا رأيت الصوفى يصوم صوم التطوع فاتهمه فانه قد اجتمع معه شئ من الدنيا . وقيل إذا كان جماعة متوافقين أشكالا وفيهم مريد يحثونه على الصيام فان لم يساعدوه يهتموا لافطاره ويتكلفوا له رفقا به ولا يحملوا حاله على حالهم وإن كانوا جماعة مع شيخ يصومون لصومه ويفطرون لافطاره إلا من يأمره الشيخ بغير ذلك. وقيل إن بعضهم صام سنين بسبب شاب كان يصحبه حتى ينظر الشاب إليه فيتأدّب به ويصوم بصيامه .

صلى الله عليه وسلم قال «من أحب الدنيا وسر بها ذهب خوف الآخرة من قلبه[1]» وبلغنا أن بعض أهل العلم قال إنك تحاسب على التحزن على مافاتك من الدنيا وتحاسب بفرحك فى الدنيا إذا قدرت عليها وأنت فرح بدنياك وقد سلبت الخوف من الله تعالى وعساك تمنى بأمور دنياك أضعاف ماتمنى بأمور آخرتك وعساك ترى مصيبتك فى معاصيك أهون من مصيبتك فى انتقاص دنياك نعم وخوفك من ذهاب مالك أكثر من خوفك من الذنوب وعساك تبذل للناس ماجمعت من الأوساخ كلها للعلو والرفعة فى الدنيا وعساك ترضى المخلوقين مساخطا لله تعالى كما تكرم وتعظم ويحك فكأن احتقار الله تعالى لك فى القيامة أهون عليك من احتقار الناس إياك وعساك تخفى من المخلوقين مساويك ولاتكترث باطلاع الله عليك فيها فكأن الفضيحة عند الله أهون عليك من الفضيحة عند الناس فكأن العبيد أعلى عندك قدرا من الله ، تعالى الله عن جهلك فكيف تنطق عند ذوى الألباب وهذه المثالب فيك أف لك متلوثا بالأقذار وتحتج بمال الأبرار هيهات هيهات ماأبعدك عن السلف الأخيار والله لقد بلغنى أنهم كانوا فيما أحل لهم أزهد منكم فيما حرم عليكم إن الذى لابأس به عندكم كان من الموبقات عندهم وكانوا للزلة الصغيرة أشد استعظاما منكم لكبائر المعاصى فليت أطيب مالك وأحله مثل شبهات أموالهم وليتك أشفقت من سيئاتك كما أشفقوا على حسناتهم أن لاتقبل ليت صومك على مثال إفطارهم وليت اجتهادك فى العبادة على مثل فتورهم ونومهم وليت جميع حسناتك مثل واحدة من سيئاتهم وقد بلغنى عن بعض الصحابة أنه قال غنيمة الصديقين مافاتهم من الدنيا ونهمتهم مازوى عنهم منها لمن لم يكن كذلك فليس معهم فى الدنيا ولامعهم فى الآخرة فسبحان الله كم بين الفريقين من التفاوت فريق خيار الصحابة فى العلو عند الله وفريق أمثالكم فى السفالة أو يعفو الله الكريم بفضله [وبعد] فانك إن زعمت أنك متأس بالصحابة بجمع المال للتعفف والبذل فى سبيل الله فتدبر أمرك ويحك هل تجد من الحلال فى دهرك كما وجدوا فى دهرهم أو تحسب أنك محتاط فى طلب الحلال كما احتاطوا . لقد بلغنى أن بعض الصحابة قال كنا ندع سبعين بابا من الحلال مخافة أن نقع فى باب من الحرام أفتطمع من نفسك فى مثل هذا الاحتياط لاورب الكعبة ماأحسبك كذلك ويحك كن على يقين أن جمع المال لأعمال البر مكر من الشيطان ليوقعك بسبب البر فى اكتساب الشبهات الممزوجة بالسحت والحرام وقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من اجترأ على الشبهات أوشك أن يقع فى الحرام[2]» أيها المغرور أما علمت أن خوفك من اقتحام الشبهات أعلى وأفضل وأعظم لقدرك عند الله من اكتساب الشبهات وبذلها فى سبيل الله وسبيل البر بلغنا ذلك عن بعض أهل العلم قال لأن تدع درهما واحدا مخافة أن لا يكون حلالا خير لك من أن تتصدق بألف دينار من شبهة لاتدرى أيحل لك أم لا فان زعمت أنك أتقى وأورع من أن تتلبس بالشبهات وإنما تجمع المال بزعمك من الحلال للبذل فى سبيل الله ويحك إن كنت كما زعمت بالغا فى الورع فلا تتعرض للحساب فان خيار الصحابة خافوا المسألة وبلغنا أن بعض الصحابة قال ماسرنى أن أكتسب كل يوم ألف دينار من حلال وأنفقها فى طاعة الله ولم يشغلنى الكسب عن صلاة الجماعة قالوا ولم ذاك رحمك الله ؟ قال لأنى غنى عن مقام يوم القيامة فيقول

وحكى عن أبى الحسن المكى أنه كان يصوم الدهر وكان مقيما بالبصرة وكان لايأكل الخبز إلا ليلة الجمعة وكان قوته فى كل شهر أربع دوانيق يعمل بيده حبال الليف ويبيعها وكان الشيخ أبو الحسن بن سالم يقول لا أسلم عليه إلا أن يفطر ويأكل وكان ابن سالم اتهمه بشهوة خفية له فى ذلك لأنه كان مشهورا بين الناس وقال بعضهم ماأخلص لله عبد قط إلا أحب أن يكون فى جب لايعرف ومن أكل فضلا من الطعام أخرج فضلا من الكلام وقيل أقام أبو الحسن التنيسى

(١) حديث من أحب الدنيا وسر بها ذهب خوف الآخرة من قلبه لم أجده إلا بلاغا للحارث بن أسد المحاسبى كما ذكره المصنف عنه (٢) حديث من اجترأ على الشبهات أوشك أن يقع فى الحرام متفق عليه من حديث النعمان بن بشير نحوه وقد تقدم فى كتاب الحلال والحرام أول الحديث .

عبدى من أين اكتسبت وفى أى شىء أنفقت فهؤلاء المتقون كانو فى جدة الاسلام والحلال موجود لديهم تركوا المال وجلا من الحساب مخافة أن لا يقوم خير المال بشره وأنت بغاية الأمن والحلال فى دهرك مفقود تتكالب على الأوساخ ثم تزعم أنك تجمع المال من الحلال ويحك أين الحلال فتجمعه [وجد] فلو كان الحلال موجودا لديك أما تخاف أن يتغير عند الغنى قلبك وقد بلغنا أن بعض الصحابة كان يرث المال الحلال فيتركه مخافة أن يفسد قلبه أفتطمع أن يكون قلبك أنقى من قلوب الصحابة فلا يزول عن شىء من الخلق فى أمرك وأحوالك لئن ظننت ذلك لقد أحسنت الظن بنفسك الأمارة بالسوء ويحك إنى لك ناصح أرى لك أن تقنع بالبلغة ولا تجمع المال لأعمال البر ولا تتعرض للحساب فانه بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من نوقش الحساب عذب[1] » وقال عليه السلام « يؤتى برجل يوم القيامة وقد جمع مالا من حرام وأنفقه فى حرام فيقال اذهبوا به إلى النار ويؤتى برجل قد جمع مالا من حلال وأنفقه فى حرام فيقال اذهبوا به إلى النار ويؤتى برجل قد جمع مالا من حرام وأنفقه فى حلال فيقال اذهبوا به إلى النار ويؤتى برجل قد جمع مالا من حلال وأنفقه فى حلال فيقال له قف لعلك قصرت فى طلب هذا بشىء مما فرضت عليك من صلاة لم تصلها لوقتها وفرطت فى شىء من ركوعها وسجودها ووضوئها فيقول لا يارب كسبت من حلال وأنفقت فى حلال ولم أضيع شيئا مما فرضت علىّ فيقال لعلك اختلت فى هذا المال فى شىء من مركب أو ثوب باهيت به فيقول لا يارب لم أختل ولم أباه فى شىء فيقال لعلك منعت حق أحد أمرتك أن تعطيه من ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فيقول لا يارب كسبت من حلال وأنفقت فى حلال ولم أضيع شيئا ممن فرضت علىّ ولم أختل ولم أباه ولم أضيع حق أحد أمرتنى أن أعطيه قال فيجىء أولئك فيخاصمونه فيقولون يارب أعطيته وأغنيته وجعلته بين أظهرنا وأمرته أن يعطينا فان كان أعطاهم وما ضيع من ذلك شيئا من الفرائض ولم يختل فى شىء فيقال قف الآن هات شكر كل نعمة أنعمتها عليك من أكلة أو شربة أو لذة فلا يزال يسئل[2] » ويحك فمن ذا الذى يتعرض لهذه المسألة التى كانت لهذا الرجل الذى تقلب فى الحلال وقام بالحقوق كلها وأدى الفرائض بحدودها حوسب هذه المحاسبة فكيف ترى يكون حال أمثالنا الغرقى فى فتن الدنيا وتخاليطها وشبهاتها وشهواتها وزينتها ويحك لأجل هذه المسائل يخاف المتقون أن يتلبسوا بالدنيا فرضوا بالكفاف منها وعملوا بأنواع البر من كسب المال فلك ويحك بهؤلاء الأخيار أسوة فان أبيت ذلك وزعمت أنك بالغ فى الورع والتقوى ولم تجمع المال إلا من حلال بزعمك للتعفف والبذل فى سبيل الله ولم تنفق شيئا من الحلال إلا بحق ولم يتغير بسبب المال قلبك عما يحب الله ولم تسخط الله فى شىء من سرائرك وعلانيتك ويحك فان كنت كذلك ولست كذلك فقد ينبغى لك أن ترضى بالبلغة وتعتزل ذوى الأموال إذا وقفوا للسؤال وتسق مع الرعيل الأول فى زمرة المصطفى لا حبس عليك للمسألة والحساب فإما سلامة وإما عطب ، فانه بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يدخل صعاليك المهاجرين قبل أغنيائهم الجنة بخمسمائة عام[3] » وقال عليه السلام « يدخل فقراء المؤمنين الجنة قبل أغنيائهم

(١) حديث من نوقش الحساب عذب متفق عليه من حديث عائشة وقد تقدم (٢) حديث يؤتى بالرجل يوم القيامة وقد جمع مالا من حرام وأنفقه فى حرام فيقال اذهبوا به إلى النار الحديث بطوله لم أقف له على أصل (٣) حديث يدخل صعاليك المهاجرين قبل أغنيائهم الجنة بخمسمائة عام الترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث أبى سعيد بلفظ فقراء مكان صعاليك ولهما وللنسائى فى الكبرى من حديث أبى هريرة يدخل الفقراء الجنة الحديث ولمسلم من حديث عبد الله بن عمر إن فقراء المهاجرين يسبقون الأغنياء إلى الجنة باربعين خريفا .

بالحرم مع أصحابه سبعة أيام لم يأكلوا فخرج بعض أصحابه ليتطهر فرأى قشر بطيخ فأخذه وأكله فرآه إنسان فاتبع أثره وجاء برفق فوضعه بين يدى القوم فقال الشيخ من جنى منكم هذه الجناية فقال الرجل أنا وجدت قشر بطيخ فأكلته فقال كن أنت مع جنايتك ورفقك فقال أنا تائب من جنايتى فقال لا كلام بعد التوبة وكانوا يستحبون صيام أيام البيض وهى الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر روى أن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض اسود جسده من أثر المعصية فلما تاب الله عليه أمره أن

فيأكلون ويتمتعون والآخرون جثاة على ركبهم فيقول قبلكم طلبق أنتم حكام الناس وملوكهم فأروني ماذا صنعتم فيما أعطيتكم (١) » وبلغنا أن بعض أهل العلم قال ماسرني أن لي حمر النعم ولا أكون في الرعيل الأول مع محمد عليه السلام وحزبه ياقوم فاستبقوا السباق مع المخفين في زمرة المرسلين عليهم السلام وكونوا وجلين من التخلف والانقطاع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجل المتقين لقد بلغني « أن بعض الصحابة وهو أبو بكر رضي الله عنه عطش فاستسقى فأتي بشربة من ماء وعسل فلما ذاقه خنقته العبرة ثم بكى وأبكى ثم مسح الدموع عن وجهه وذهب ليتكلم فعاد في البكاء فلما أكثر البكاء قيل له أكل هذا من أجل هذه الشربة قال نعم بينا أنا ذات يوم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ومامعه أحد في البيت غيري فجعل يدفع عن نفسه وهو يقول إليك عني فقلت له فداك أبي وأمي ماأرى بين يديك أحدا فمن تخاطب فقال هذه الدنيا تطاولت إلي بعنقها ورأسها فقالت لي يامحمد خذني فقلت إليك عني فقالت إن تنج مني يامحمد فانه لاينجو مني من بعدك فأخاف أن تكون هذه قد لحقتني فقطعتني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) » ياقوم فهؤلاء الأخيار بكوا وجلا أن تقطعهم عن رسول الله ﷺ شربة من حلال ويحك أنت في أنواع من النعم والشهوات من مكاسب السحت والشبهات لاتخشى الانقطاع أف لك ماأعظم جهلك ويحك فان تخلفت في القيامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد المصطفى لتنظرن إلى أهوال جزعت منها الملائكة والأنبياء ولئن قصرت عن السباق فليطولن عليك اللحاق ولئن أزدت الكثرة لتصيرن إلى حساب عسير ولئن لم تقنع بالقليل لتصيرن إلى وقوف طويل وصراخ وعويل ولئن رضيت بأحوال المتخلفين لتقطعن عن أصحاب اليمين وعن رسول رب العالمين ولتبطئن عن نعيم المتنعمين ولئن خالفت أحوال المتقين لتكونن من المحتبسين في أهوال يوم الدين فتدبر ويحك ماسمعت [وبعد] فان زعمت أنك في مثال خيار السلف قنع بالقليل زاهد في الحلال بذول لمسالك مؤثر على نفسك لاتخشى الفقر ولا تدخر شيئا لغدك مبغض للتكاثر والغنى راض بالفقر والبلا فرح بالقلة والمسكنة مسرور بالذل والضعة كاره للعلو والرفعة قوي في أمرك لايتغير عن الرشد قلبك قد حاسبت نفسك في الله وأحكمت أمورك كلها على ماوافق رضوان الله ولن توقف في المسألة ولن يحاسب مثلك من المتقين وإنما تجمع المال الحلال للبذل في سبيل الله ويحك أيها المغرور فتدبر الأمر وأمعن النظر أما علمت أن ترك الاشتغال بالمال وفراغ القلب للذكر والتذكر والتذكار والفكر والاعتبار أسلم للدين وأيسر للحساب وأخف للمسألة وآمن من روعات القيامة وأجزل للثواب وأعلى لقدرك عند الله أضعافا بلغنا عن بعض الصحابة أنه قال لو أن رجلا في حجره دنانير يعطيها والآخر يذكر الله لكان الذاكر أفضل. وسئل بعض أهل العلم عن الرجل يجمع المال لأعمال البر قال تركه أبر به وبلغنا أن بعض خيار التابعين سئل عن رجلين أحدهما طلب الدنيا حلالا فأصابها فوصل بها رحمه وقدم لنفسه وأما الآخر فانه جانبها فلم يطلبها ولم يتناولها فأيهما أفضل قال بعيد والله مابينهما الذي جانبها أفضل كما بين مشارق الأرض ومغاربها ويحك فهذا الفضل لك بترك الدنيا على من طلبها ولك في العاجل إن تركت الاشتغال بالمال إن ذلك أروح لبدنك وأقل لتعبك وأنعم لعيشك وأرضى لبالك وأقل لهمومك فما عذرك في جمع المال وأنت بترك المال أفضل ممن طلب المال لأعمال البر نعم وشغلك بذكر الله أفضل من بذل المال في سبيل الله

يصوم أيام البيض فايض ثلث جسده بكل يوم صامه حتى ابيض جميع جسده بصيام أيام البيض ويستحبون صوم النصف الأول من شعبان وإفطار نصفه الأخير وإن واصل بين شعبان ورمضان فلا بأس به ولكن إن لم يكن صام فلا يستقبل رمضان بيوم أو يومين وكان يكره بعضهم أن يصام رجب جميعه كراهة المضاهاة برمضان ويستحب صوم العشر من ذي الحجة والعشر من المحرم ويستحب الخميس والجمعة والسبت أن يصام من الأشهر الحرام وورد في الخبر « من صام ثلاثة أيام من شهر

(١) حديث يدخل فقراء المؤمنين الجنة قبل أغنيائهم فيتمتعون ويأكلون الحديث لم أر له أصلا

(٢) حديث أن بعض الصحابة عطش فاستسقى فأتي بشربة ماء وعسل الحديث في دفع النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا عن نفسه وقوله إليك عني الحديث البزار والحاكم من حديث زيد بن أرقم قال كنا عند أبي بكر فدعا بشراب فأتي بماء وعسل الحديث قال الحاكم صحيح الاسناد قلت بل ضعيف

فاجتمع لك راحة العاجل مع السلامة والفضل فى الآجل . [وبعد] فلو كان فى جمع المال فضل عظيم لوجب عليك فى مكارم الأخلاق أن تتأسى بنبيك إذ هداك الله به وترضى مااختاره لنفسه من مجانبة الدنيا ويحك تدبر ماسمعت وكن على يقين أن السعادة والفوز فى مجانبة الدنيا فسرمع لواء المصطفى سابقا إلى جنة المأوى فانه بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « سادات المؤمنين فى الجنة من إذا تغدى لم يجد عشاء وإذا استقرض لم يجد قرضا وليس له فضل كسوة إلا مايواريه ولم يقدر على أن يكتسب مايغنيه يمسى مع ذلك ويصبح راضيا عن ربه ـ فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا (١) » ألا ياأخى متى جمعت هذا المال بعدهذا البيان فانك مبطل فيما ادعيت أنك للبر والفضل تجمعه لاولكنك خوفا من الفقر تجمعه وللتنعم والزينة والتكاثر والفخر والعلو والرياء والسمعة والتعظم والتكرمة تجمعه ثم تزعم أنك لأعمال البر تجمع المال ويحك راقب الله واستحى من دعواك أيها المغرور ويحك إن كنت مفتونا بحب المال والدنيا فكن مقرا أن الفضل والخير فى الرضا بالبلغة ومجانبة الفضول ، نعم وكن عند جمع المال مزريا على نفسك معترفا باساءتك وجلا من الحساب فذلك أنجى لك وأقرب إلى الفضل من طلب الحجج لجمع المال. إخوانى اعلموا أن دهر الصحابة كان الحلال فيه موجودا وكانوا مع ذلك من أورع الناس وأزهدهم فى المباح لهم ونحن فى دهر الحلال فيه مفقود وكيف لنا من الحلال مبلغ القوت وستر العورة فأما جمع المال فى دهرنا فأعاذنا الله وإياكم منه [وبعد] فأين لنا بمثل تقوى الصحابة وورعهم ومثل زهدهم واحتياطهم وأين لنا مثل ضمائرهم وحسن نياتهم دهينا ورب السماء بأدواء النفوس وأهوائها وعن قريب يكون الورود فيا سعادة الخفيف يوم النشور وحزن طويل لأهل التكاثر والتخاليط وقد نصحت لكم إن قبلتم والقابلون لهذا قليل وفقنا الله وإياكم لكل خير برحمته آمين . هذا آخر كلامه وفيه كفاية فى إظهار فضل الفقر على الغنى ولا مزيد عليه ويشهد لذلك جميع الأخبار التى أوردناها فى كتاب ذم الدنيا وفى كتاب الفقر والزهد ويشهد له أيضا ماروى عن أبى أمامة الباهلى «أن ثعلبة بن حاطب قال يارسول الله ادع الله أن يرزقنى مالا قال يا ثعلبة قليل تؤدى شكره خير من كثير لاتطيقه قال يارسول الله ادع الله أن يرزقنى مالا قال يا ثعلبة أمالك فى أسوة أما ترضى أن تكون مثل نبى الله تعالى أما والذى نفسى بيده لو شئت أن تسير معى الجبال ذهبا وفضة لسارت قال والذى بعثك بالحق نبيا لئن دعوت الله أن يرزقنى مالا لأعطين كل ذى حق حقه ولأفعلن ولأفعلن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم ارزق ثعلبة مالا فاتخذ غنما فنمت كما ينمو الدود فضاقت عليه المدينة فتنحى عنها فنزل واديا من أوديتها حتى جعل يصلى الظهر والعصر فى الجماعة ويدع ما سواهم ثم نمت وكثرت فتنحى حتى ترك الجماعة إلا الجمعة وهى تنمو كما ينمو الدود حتى ترك الجمعة وطفق يلقى الركبان يوم الجمعة فيسألهم عن الأخبار فى المدينة وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فقال مافعل ثعلبة بن حاطب ؟ فقيل يارسول الله اتخذ غنما فضاقت عليه المدينة وأخبر بأمره كله فقال ياويح ثعلبة ياويح ثعلبة ياويح ثعلبة قال وأنزل الله تعالى ـ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم ـ وأنزل الله تعالى فرائض الصدقة فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من جهينة ورجلا من بنى سليم على الصدقة وكتب لهما كتابا بأخذ الصدقة وأمرهما أن يخرجا فيأخذا الصدقة من المسلمين وقال مرّا بثعلبة بن حاطب وبفلان رجل من بنى سليم وخذا صدقاتهما

وقد تقدم قبل هذا فى هذا الكتاب (١) حديث سادات المؤمنين فى الجنة من إذا تغدى لم يجد عشاء الحديث عزاه صاحب مسند الفردوس للطبرانى من رواية أبى حازم عن أبى هريرة مختصرا بلفظ سادة الفقراء فى الجنة الحديث ولم أره فى معاجم الطبرانى

حرام الخميس والجمعة والسبت بعد من النار سبعمائة عام » .

[الباب الحادى والأربعون فى آداب الصوم ومهامه]

آداب الصوفية فى الصوم ضبط الظاهر والباطن وكفّ الجوارح عن الآثام كمنع النفس عن الطعام ثم كف النفس عن الاهتمام بالأقسام سمعت أن بعض الصالحين بالعراق كان طريقه وطريق أصحابه أنهم كانوا يصومون وكلما فتح عليهم قبل وقت الافطار يخرجونه ولا يفطرون إلا على مافتح لهم وقت الافطار وليس من الأدب أن يمسك المريد عن المباح ويفطر بحرام

فخرجا حتى أتيا ثعلبة فسألاه الصدقة وأقرآه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ماهذه إلا جزية ماهذه إلا جزية ماهذه إلا أخت الجزية انطلقا حتى تفرغا ثم تعودا إلىّ فانطلقا نحو السليمى فسمع بهما فقام إلى خيار أسنان إبله فعزلها للصدقة ثم استقبلهما بها فلما رأوها قالوا لايجب عليك ذلك وماتريد نأخذ هذا منك قال بلى خذوها نفسى بها طيبة وإنما هى لتأخذوها فلما فرغا من صدقاتهما رجعا حتى مرا بثعلبة فسألاه الصدقة فقال أرونى كتابكما فنظر فيه فقال هذه أخت الجزية انطلقا حتى أرى رأيى فانطلقا حتى أتيا النبى صلى الله عليه وسلم فلما رآهما قال يا ويح ثعلبة قبل أن يكلماه ودعا للسليمى فأخبراه بالذى صنع ثعلبة وبالذى صنع السليمى فأنزل الله تعالى فى ثعلبة ـ ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدّقنّ ولنكونن من الصالحين ، فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون ، فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ماوعدوه وبما كانوا يكذبون ـ وعند رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من أقارب ثعلبة فسمع ماأنزل الله فيه فخرج حتى أتى ثعلبة فقال لاأم لك يا ثعلبة قد أنزل الله فيك كذا وكذا فخرج ثعلبة حتى أتى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله أن يقبل منه صدقته فقال إن الله منعنى أن أقبل منك صدقتك فجعل يحثو التراب على رأسه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا عملك أمرتك فلم تطعنى فلما أبى أن يقبل منه شيئا رجع إلى منزله فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بها إلى أبى بكر الصدّيق رضى الله عنه فأبى أن يقبلها منه وجاء بها إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فأبى أن يقبلها منه وتوفى ثعلبة بعد فى خلافة عثمان (١) » فهذا طغيان المال وشؤمه وقد عرفته من هذا الحديث ولأجل بركة الفقر وشؤم الغنى آثر رسول الله صلى الله عليه وسلم الفقر لنفسه ولأهل بيته حتى روى عن عمران بن حصين رضى الله عنه أنه قال كانت لى من رسول الله منزلة وجاه فقال « ياعمران إن لك عندنا منزلة وجاها فهل لك فى عيادة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت نعم بأبى أنت وأمى يارسول الله فقام وقمت معه حتى وقفت بباب منزل فاطمة فقرع الباب وقال السلام عليكم أأدخل فقالت ادخل يارسول الله قال أنا ومن معى قالت ومن معك يارسول الله فقال عمران بن حصين فقالت والذى بعثك بالحق نبيا ماعلىّ إلا عباءة فقال اصنعى بها هكذا وهكذا وأشار بيده فقالت هذا جسدى فقد واريته فكيف برأسى فألقى إليها ملاءة كانت عليه خلقة فقال شدّى بها على رأسك ثم أذنت له فدخل فقال السلام عليك يابنتاه كيف أصبحت قالت أصبحت والله وجعة وزادنى وجعا على مابى أنى لست أقدر على طعام آكله فقد أجهدنى الجوع فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لاتجزعى يابنتاه فوالله ماذقت طعاما منذ ثلاث وإنى لأكرم على الله منك ولو سألت ربى لأطعمنى ولكنى آثرت الآخرة على الدنيا ثم ضرب بيده على منكبها وقال لها أبشرى فوالله إنك لسيدة نساء أهل الجنة فقالت فأين آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران فقال آسية سيدة نساء عالمها ومريم سيدة نساء عالمها وخديجة سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء عالمك إنكن فى بيوت من قصب لاأذى فيها ولاصخب ثم قال لها اقنعى يابن عمك فوالله لقد زوّجتك سيدا فى الدنيا سيدا فى الآخرة (٢) »

(١) حديث أبى أمامة أن ثعلبة بن حاطب قال يارسول الله ادع الله أن يرزقنى مالا قال يا ثعلبة قليل تؤدىّ شكره خير من كثير لاتطيقه الحديث بطوله الطبرانى بسند ضعيف (٢) حديث عمران بن حصين كانت لى من رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلة وجاه فقال فهل لك فى عيادة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث بطوله وفيه لقد زوّجتك سيدا فى الدنيا سيدا فى الآخرة لم أجده من حديث عمران ولأحمد والطبرانى من حديث معقل بن يسار وضأت النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل لك فى فاطمة تعودها الحديث وفيه أما ترضين أن زوجتك أقدم أمتى سلما وأكثرهم

الآثام قال أبو الدرداء ياحبذا نوم الأكياس وفطرهم كيف يغبنون قيام الحمق وصيامهم ولذرة من ذى يقين وتقوى أفضل من أمثال الجبال من أعمال المغترين ومن فضيلة الصوم وأدبه أن يقلل الطعام عن الحدّ الذى كان يأكله وهو مفطر وإلا فاذا جمع الأكلات يأكله واحدة فقد أدرك بها مافوت ومقصود القوم من الصوم قهر النفس ومنعها عن الاتساع وأخذهم من الطعام قدر الضرورة لعلمهم أن الاقتصار على الضرورة يجذب النفس من سائر الأفعال والأقوال إلى الضرورة والنفس من طبعها أنها إذا

فانظر الآن إلى حال فاطمة رضى الله عنها وهى بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف آثرت الفقر وتركت المال ومن راقب أحوال الأنبياء والأولياء وأقوالهم وما ورد من أخبارهم وآثارهم لم يشك فى أن فقد المال أفضل من وجوده وإن صرف إلى الخيرات إذ أقل مافيه من أداء الحقوق والتوقى من الشبهات والصرف إلى الخيرات اشتغال الهم باصلاحه وانصرافه عن ذكر الله إذ لا ذكر إلا مع الفراغ ولا فراغ مع شغل المال ، وقد روى عن جرير عن ليث قال صحب رجل عيسى ابن مريم عليه السلام فقال أكون معك وأصحبك فانطلقا فانتهيا إلى شط نهر فجلسا يتغديان ومعهما ثلاثة أرغفة فأكلا رغيفين وبقى رغيف ثالث فقام عيسى عليه السلام إلى النهر فشرب ثم رجع فلم يجد الرغيف فقال للرجل من أخذ الرغيف فقال لاأدرى قال فانطلق ومعه صاحبه فرأى ظبية ومعها خشفان لها قال فدعا أحدها فأتاه فذبحه فاشتوى منه فأكل هو وذاك الرجل ثم قال للخشف قم باذن الله فقام فذهب فقال للرجل أسألك بالذى أراك هذه الآية من أخذ الرغيف فقال لاأدرى ثم انتهيا إلى وادى ماء فأخذ عيسى بيد الرجل فمشيا على الماء فلما جاوزا قال له أسألك بالذى أراك هذه الآية من أخذ الرغيف فقال لاأدرى فانتهيا إلى مفازة فجلسا فأخذ عيسى عليه السلام يجمع ترابا وكثيبا ثم قال كن ذهبا باذن الله تعالى فصار ذهبا فقسمه ثلاثة أثلاث ثم قال ثلث لى وثلث لك وثلث لمن أخذ الرغيف فقال أنا الذى أخذت الرغيف فقال كله لك وفارقه عيسى عليه السلام فانتهى إليه رجلان فى المفازة ومعه المال فأراد أن يأخذاه منه ويقتلاه فقال هو بيننا أثلاثا فابعثوا أحدكم إلى القرية حتى يشترى لنا طعاما نأكله قال فبعثوا أحدهم فقال الذى بعث لأى شىء أقاسم هؤلاء هذا المال لكنى أضع فى هذا الطعام سما فأقتلهما وآخذ المال وحدى قال ففعل وقال ذانك الرجلان لأى شىء نجعل لهذا ثلث المال ولكن إذا رجع قتلناه واقتسمنا المال بيننا قال فلما رجع إليهما قتلاه وأكلا الطعام فماتا فبقى ذلك المال فى المفازة وأولئك الثلاثة عنده قتلى فمر بهم عيسى عليه السلام على تلك الحالة فقال لأصحابه هذه فاحذروها . وحكى أن ذا القرنين أتى على أمة من الأمم ليس بأيديهم شىء مما يستمتع به الناس من دنياهم قد احتفروا قبورا فاذا أصبحوا تعهدوا تلك القبور وكنسوها وصلوا عندها ورعوا البقل كما ترعى البهائم وقد قيض لهم فى ذلك معايش من نبات الأرض وأرسل ذو القرنين إلى ملكهم فقال له أجب ذا القرنين فقال مالى إليه حاجة فان كان له حاجة فليأتنى فقال ذو القرنين صدق فأقبل إليه ذو القرنين وقال له أرسلت إليك لتأتينى فأبيت فها أنا قد جئت فقال لو كان لى إليك حاجة لأتيتك فقال له ذو القرنين مالى أراكم على حالة لم أر أحدا من الأمم عليها قال وما ذاك قال ليس لكم دنيا ولا شىء أفلا اتخذتم الذهب والفضة فاستمتعتم بهما قالوا إنما كرهناها لأن أحدا لم يعط منهما شيئا إلا تاقت نفسه ودعته إلى ماهو أفضل منه فقال مابالكم قد احتفرتم قبورا فاذا أصبحتم تعاهدتموها فكنستموها وصليتم عندها قالوا أردنا إذا نظرنا إليها وأملنا الدنيا منعتنا قبورنا من الأمل . قال وأراكم لاطعام لكم إلا البقل من الأرض أفلا اتخذتم البهائم من الأنعام فاحتلبتموها وركبتموها فاستمتعتم بها قالوا كرهنا أن نجعل بطوننا قبورا لها ورأينا فى نبات الأرض بلاغا وإنما يكفى ابن آدم أدنى العيش من الطعام وأما ماجاوز الحنك من الطعام لم نجد له طعاما كائنا ما كان من الطعام ثم بسط ملك تلك الأرض يده خلف ذى القرنين فتناول جمجمة فقال ياذا القرنين أتدرى من هذا قال لا ومن هو قال ملك من ملوك الأرض أعطاه الله سلطانا على أهل الأرض فغشم وظلم وعتا فصار أى الله سبحانه ذلك منه حسمه بالموت فصار كالحجر الملقى وقد أحصى الله عليه عمله حتى يجزيه به فى آخرته ثم تناول

أقهرت لله تعالى فى شىء واحد على الضرورة تأدى ذلك إلى سائر أحوالها فيصير بالأكل النوم ضرورة والقول والفعل ضرورة وهذا باب كبير من أبواب الخير لأهل الله تعالى يجب رعايته وافتقاده ولا يخص بعلم الضرورة وفائدتها وطلبها إلا عبد أراد الله تعالى أن يقربه ويدنيه ويصطفيه ويربيه ويمتنع فى صومه من ملاعبة الأهل والملامسة فان ذلك أنزه للصوم ويتسحر استعمالا للسنة وهو أدعى إلى إمضاء الصوم لمعنيين أحدهما عود بركة السنة عليه والثانى التقوية بالطعام على

علما وأعظمهم حلما وإسناده صحيح .

جمجمة أخرى بالية فقال ياذا القرنين هل تدرى من هذا قال لاأدرى ومن هو قال هذا ملك ملكه الله بعده قد كان يرى مايصنع الذى قبله بالناس من الغشم والظلم والتجبر فتواضع وخشع لله عز وجل وأمر بالعدل فى أهل مملكته فصار كما ترى قد أحصى الله عليه عمله حتى يجزيه به فى آخرته ثم أهوى إلى جمجمة ذى القرنين فقال وهذه الجمجمة قد كانت كهذين فانظر ياذا القرنين ماأنت صانع فقال له ذو القرنين هل لك فى صحبتى فأتخذك أخا ووزيرا وشريكا فيما آتانى الله من هذا المال قال ماأصلح أنا وأنت فى مكان ولا أن نكون جميعا قال ذو القرنين ولم ؟ قال من أجل أن الناس كلهم لك عدو ولى صديق قال ولم قال يعادونك لما فى يديك من الملك والمال والدنيا ولا أجد أحدا يناديني لرفضى لذلك ولما عندى من الحاجة وقلة الشىء قال فانصرف عنه ذو القرنين متعجبا منه ومتعظا به فهذه الحكايات تدلك على آفات الغنى مع ماقدمناه من قبل وبالله التوفيق .

(تم كتاب ذم المال والبخل بحمد الله تعالى وعونه ، ويليه كتاب ذم الجاه والرياء .)

﴿ كتاب ذم الجاه والرياء ﴾

(وهو الكتاب الثامن من ربع المهلكات من كتاب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله علام الغيوب ، المطلع على سرائر القلوب ، المتجاوز عن كبائر الذنوب ، العالم بما تجنه الضمائر من خفايا الغيوب ، البصير بسرائر النيات وخفايا الطويات ، الذى لا يقبل من الأعمال إلا ما كمل ووفى وخلص عن شوائب الرياء والشرك وصفا ، فانه المنفرد بالملكوت ، فهو أغنى الأغنياء عن الشرك ، والصلاة والسلام على محمد وآله وأصحابه المبرئين من الخيانة والإفك ، وسلم تسليما كثيرا .

[أما بعد] فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أخوف ما أخاف على أمتى الرياء والشهوة الخفية التى هى أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء[1] » ولذلك عجز عن الوقوف على غوائلها سماسرة العلماء فضلا عن عامة العباد والأتقياء وهو من أواخر غوائل النفس وبواطن مكايدها وإنما يبتلى به العلماء والعباد والمشمرون عن ساق الجد لسلوك سبيل الآخرة فانهم مهما قهروا أنفسهم وجاهدوها وفطموها عن الشهوات وصانوها عن الشبهات وحملوها بالقهر على أصناف العبادات عجزت نفوسهم عن الطمع فى المعاصى الظاهرة الواقعة على الجوارح فطلبت الاستراحة إلى التظاهر بالخير وإظهار العمل والعلم فوجدت مخلصا من مشقة المجاهدة إلى لذة القبول عند الخلق ونظرهم إليه بعين الوقار والتعظيم فسارعت إلى إظهار الطاعة وتوصلت إلى اطلاع الخلق ولم تقنع باطلاع الخالق وفرحت بحمد الناس ولم تقنع بحمد الله وحده وعلمت أنهم إذا عرفوا تركه الشهوات وتوقيه الشبهات وتحمله مشاق العبادات أطلقوا ألسنتهم بالمدح والثناء وبالغوا فى التقريظ والإطراء ونظروا إليه بعين التوقير والاحترام وتبركوا بمشاهدته ولقائه ورغبوا فى بركة دعائه وحرصوا على اتباع رأيه وفاتحوه بالخدمة والسلام وأكرموه فى المحافل غاية الإكرام وسامحوه فى البيع والمعاملات وقدموه فى المجالس وآثروه بالمطاعم والملابس وتصاغروا له متواضعين وانقادوا له فى أغراضه موقرين فأصابت النفس فى ذلك لذة هى أعظم اللذات وشهوة هى أغلب الشهوات فاستحقرت فيه ترك المعاصى والهفوات واستلانت خشونة المواظبة على العبادات لإدراكها

الصيام ، وروى أنس ابن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « تسحروا فان فى السحور بركة » ويعجل الفطر عملا بالسنة فان لم يرد تناول الطعام إلا بعد العشاء ويريد إحياء مابين العشاءين يفطر بالماء أو على أعداد من الزبيب أو التمر أو يأكل لقيمات إن كانت النفس تنازع ليصفو له الوقت بين العشاءين فاحياء ذلك له فضل كثير وإلا فيقتصر على الماء لأجل السنة أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين عبد الوهاب ابن على قال أنا أبو الفتح الهروى قال أنا أبو نصر الترياقى قال أنا أبو محمد

﴿ كتاب ذم الجاه والرياء ﴾

(١) حديث إن أخوف ماأخاف على أمتى الرياء والشهوة الخفية ابن ماجه والحاكم من حديث شداد ابن أوس وقالا الشرك بدل الرياء وفسراه بالرياء قال الحاكم صحيح الاسناد قلت بل ضعيف وهو عند ابن المبارك فى الزهد ومن طريقه عند البيهقى فى الشعب بلفظ المصنف .

في الباطن لذة اللذات وشهوة الشهوات فهو يظن أن حياته بالله وبعبادته المرضية وإنما حياته بهذه الشهوة الخفية التي تعمى عن دركها العقول النافذة القوية ويرى أنه مخلص في طاعة الله ومجتنب لمحارم الله والنفس قد أبطنت هذه الشهوة تزيينا للعباد وتصنعا للخلق وفرحا بما نالت من المنزلة والوقار وأحبطت بذلك ثواب الطاعات وأجود الأعمال وقد أثبتت اسمه في جريدة المنافقين وهو يظن أنه عند الله من المقربين وهذه مكيدة النفس لا يسلم منها إلا الصديقون ومهولة لا يرقى منها إلا المقربون ولذلك قيل آخر ما يخرج من رءوس الصديقين حب الرياسة وإذا كان الرياء هو الداء الدفين الذي هو أعظم شبكة الشياطين وجب شرح القول في سببه وحقيقته ودرجاته وأقسامه وطرق معالجته والحذر منه ويتضح الغرض منه في ترتيب الكتاب على شطرين : الشطر الأول في حب الجاه والشهرة وفيه بيان ذم الشهرة وبيان فضيلة الخمول وبيان ذم الجاه وبيان معنى الجاه وحقيقته وبيان السبب في كونه محبوبا أشد من حب المال وبيان أن الجاه كمال وهمي وليس بكمال حقيقي وبيان ما يحمد من حب الجاه وما يذم وبيان السبب في حب المدح والثناء وكراهية الذم وبيان العلاج في حب الجاه وبيان علاج حب المدح وبيان علاج كراهة الذم وبيان اختلاف أحوال الناس في المدح والذم فهي اثنا عشر فصلا منها تنشأ معاني الرياء فلا بد من تقديمها والله الموفق للصواب بلطفه ومنه وكرمه .

(بيان ذم الشهرة وانتشار الصيت)

اعلم أصلحك الله أن أصل الجاه هو انتشار الصيت والاشتهار وهو مذموم بل المحمود الخمول إلا من شهره الله تعالى لنشر دينه من غير تكلف طلب الشهرة منه قال أنس رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حسب امرىء من الشر أن يشير الناس إليه بالأصابع في دينه ودنياه إلا من عصمه الله[1] » وقال جابر بن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « بحسب المرء من الشر إلا من عصمه الله من السوء أن يشير الناس إليه بالأصابع في دينه ودنياه إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم[2] » ولقد ذكر الحسن رحمه الله الحديث تأويلا ولا بأس به إذا روى هذا الحديث فقيل له يا أبا سعيد إن الناس إذا رأوك أشاروا إليك بالأصابع فقال إنه لم يعن هذا وإنما عنى به المبتدع في دينه والفاسق في دنياه . وقال علي كرم الله وجهه تبذل ولا تشتهر ولا ترفع شخصك لتذكر وتعلموا كتم واصمت تسلم تسر الأبرار وتغيظ الفجار وقال إبراهيم بن أدهم رحمه الله ما صدق الله من أحب الشهرة وقال أيوب السختياني والله ما صدق الله عبده إلا سره أن لا يشعر بمكانه . وعن خالد بن معدان أنه كان إذا كثرت حلقته قام مخافة الشهرة . وعن أبي العالية أنه كان إذا جلس إليه أكثر من ثلاثة قام . ورأى طلحة قوما يمشون معه نحوا من عشرة فقال ذباب طمع وفراش نار . وقال سليم بن حنظلة بينا نحن حول أبي ابن كعب نمشي خلفه إذ رآه عمر فعلاه بالدرة فقال انظر يا أمير المؤمنين ما تصنع فقال إن هذه ذلة للتابع وفتنة للمتبوع . وعن الحسن قال خرج ابن مسعود يوما من منزله فاتبعه ناس فالتفت إليهم فقال علام تتبعوني

(١) حديث أنس حسب امرىء من الشر إلا من عصمه أن يشير الناس إليه بالأصابع في دينه ودنياه البيهقي في الشعب بسند ضعيف (٢) حديث جابر بحسب امرىء من الشر الحديث مثله وزاد في آخره أن لا ينظر إلى صوركم الحديث هو غير معروف من حديث جابر معروف من حديث أبي هريرة رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب بسند ضعيف مقتصرين على أوله ورواه مسلم مقتصرا على الزيادة التي في آخره وروى الطبراني والبيهقي في الشعب أوله من حديث عمران بن حصين بلفظ كفى بالمرء إثما ورواه ابن يونس في تاريخ الغرباء من حديث ابن عمر بلفظ هلاك الرجل وفساد دينه بالبدعة ودنياه بالفسق وإسنادها ضعيف .

الجراحي قال أنا أبو العباس المحبوبي قال أنا أبو عيسى الترمذي قال ثنا اسحق بن موسى الأنصاري قال ثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن قرة عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه قال الله عز وجل « أحب عبادي إليّ أعجلهم فطرا » وقال عليه السلام « لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر » والافطار قبل الصلاة سنة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفطر على جرعة من ماء أو مذقة من لبن

فواقه لو تعلمون ما أغلق عليه بابى ما اتبعنى منكم رجلان . وقال الحسن إن خفق النعال حول الرجال قلما تلبث عليه قلوب الحمق . وخرج الحسن ذات يوم فاتبعه قوم فقال هل لكم من حاجة وإلا فما عسى أن يبقى هذا من قلب المؤمن . وروى أن رجلا صحب ابن عمير فى سفر فلما فارقه قال أوصنى فقال إن استطعت أن تعرف ولا تعرف وتمشى ولا يمشى إليك وتسأل ولا تسئل فافعل . وخرج أيوب فى سفر فشيعه ناس كثيرون فقال لولا أنى أعلم أن الله يعلم من قلبى أنى لهذا كاره لخشيت المقت من الله عز وجل . وقال معمر عاتبت أيوب على طول قميصه فقال إن الشهرة فيما مضى كانت فى طوله وهى اليوم فى تشميره . وقال بعضهم كنت مع أبى قلابة إذ دخل عليه رجل عليه أكسية فقال إياكم وهذا الحمار الناهق يشير به إلى طلب الشهرة . وقال الثورى كانوا يكرهون الشهرة من الثياب الجيدة والثياب الرديئة إذ الأبصار تمتد إليهما جميعا . وقال رجل لبشر بن الحرث أوصنى فقال أخمل ذكرك وطيب مطعمك وكان حوشب يبكى ويقول بلغ اسمى مسجد الجامع وقال بشر ما أعرف رجلا أحب أن يعرف إلا ذهب دينه وافتضح وقال أيضا لا يجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس رحمة الله عليه وعليهم أجمعين.

(بيان فضيلة الخمول)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رب أشعث أغبر ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك[1] » . وقال ابن مسعود قال النبى صلى الله عليه وسلم « رب ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره لو قال اللهم إنى أسألك الجنة لأعطاه الجنة ولم يعطه من الدنيا شيئا[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « ألا أدلكم على أهل الجنة كل ضعيف مستضعف لو أقسم على الله لأبره وأهل النار كل متكبر مستكبر جواظ[3] » وقال أبو هريرة قال ﷺ « إن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين لا يؤبه له الذين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم وإذا خطبوا النساء لم ينكحوا وإذا قالوا لم ينصت لقولهم حوائج أحدهم تتخلخل فى صدره لو قسم نوره يوم القيامة على الناس لوسعهم[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن من أمتى من لو أتى أحدكم يسأله دينارا لم يعطه إياه ولو سأله درهما لم يعطه إياه ولو سأله فلسا لم يعطه إياه ولو سأل الله الجنة لأعطاه إياها ولو سأله الدنيا لم يعطه إياها وما منعها إياه إلا لهوانها عليه رب ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره[5] » وروى أن عمر رضى الله عنه دخل المسجد فرأى معاذ بن جبل يبكى عند

أو تمرات . وفى الخبر « كم من صائم حظه من صيامه الجوع والعطش » قيل هو الذى يجوع بالنهار ويفطر على الحرام وقيل هو الذى يصوم عن الحلال من الطعام ويفطر على لحوم الناس بالغيبة . قال سفيان من اغتاب فسد صومه وعن مجاهد خصلتان تفسدان الصوم الغيبة والكذب قال الشيخ أبو طالب المكى قرن الله الاستماع إلى الباطل والقول بالإثم بأكل الحرام فقال سماعون للكذب أكالون للسحت . وورد فى الخبر « أن امرأتين صامتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجهدهما الجوع

(١) حديث رب أشعث أغبر ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك مسلم من حديث أبى هريرة رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره وللحاكم رب أشعث أغبر ذى طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره وقال صحيح الإسناد ولأبى نعيم فى الحلية من حديث أنس بسند ضعيف رب ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك وهو عند الحاكم نحوه بهذه الزيادة وقال صحيح الاسناد قلت بل ضعيفه (٢) حديث ابن مسعود رب ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره لو قال اللهم إنى أسألك الجنة لأعطاه الجنة ولم يعطه من الدنيا شيئا ابن أبى الدنيا ومن طريقه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف (٣) حديث ألا أدلكم على أهل الجنة كل ضعيف مستضعف الحديث متفق عليه من حديث حارثة بن وهب (٤) حديث أبى هريرة إن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين لا يؤبه له الذين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم الحديث[١] (٥) حديث إن من أمتى من لو أتى أحدكم فسأله دينارا لم يعطه إياه الحديث الطبرانى فى الأوسط من حديث ثوبان باسناد صحيح دون قوله ولو سأله الدنيا لم يعطه إياها وما منعها إياه لهوانه عليه.

[١] قول العراقى لم يؤذن لهم الحديث هكذا فى النسخ من غير راو وقال الشارح بيض له العراقى فليعلم.

قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مايبكيك ؟ فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول «إن اليسير من الرياء شرك وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا وإن حضروا لم يعرفوا قلوبهم مصابيح الهدى ينجون من كل غبراء مظلمة (١)» وقال محمد بن سوية قحط أهل المدينة وكان بها رجل صالح لايؤبه له لازم لمسجد النبي صلى الله عليه فبينما هم فى دعائهم إذ جاءهم رجل عليه طمران خلقان فصلى ركعتين أوجز فيهما ثم بسط يديه فقال يارب أقسمت عليك إلا أمطرت علينا الساعة فلم يرد يديه ولم يقطع دعاءه حتى تغشت السماء بالغمام وأمطروا حتى صاح أهل المدينة من مخافة الغرق فقال يارب إن كنت تعلم أنهم قد اكتفوا فارفع عنهم وسكن وبيع الرجل صاحبه الذى استسقى حتى عرف منزله ثم بكر عليه فخرج إليه فقال إنى أتيتك فى حاجة فقال ماهى قال تخصنى بدعوة قال سبحان الله أنت أنت وتسألنى أن أخصك بدعوة ثم قال ماالذى بلغك مارأيت قال أطعت الله فيما أمرنى ونهانى فسألت الله فأعطانى . وقال ابن مسعود كونوا ينابيع العلم مصابيح الهدى أحلاس البيوت سرج الليل جدد القلوب خلقان الثياب تعرفون فى أهل السماء وتخفون فى أهل الأرض. وقال أبو أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى « إن أغبط أوليائى عبد مؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من صلاة أحسن عبادة ربه وأطاعه فى السر وكان غامضا فى الناس لايشار إليه بالأصابع ثم صبر على ذلك قال ثم نقر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده فقال عجلت منيته وقل تراثه وقلت بواكيه (٢)» وقال عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أحب عباد الله إلى الله الغرباء قيل ومن الغرباء ؟ قال الفارون بدينهم يجتمعون يوم القيامة إلى المسيح عليه السلام . وقال الفضيل بن عياض بلغنى أن الله تعالى يقول فى بعض ماعن به على عبده ألم انعم عليك ألم أسترك ألم أجمل ذكرك . وكان الخليل بن أحمد يقول اللهم اجعلنى عندك من أرفع خلقك واجعلنى عند نفسى من أوضع خلقك واجعلنى عند الناس من أوسط خلقك وقال الثورى وجدت قلبى يصلح بمكة والمدينة مع قوم غرباء أصحاب قوت وعناء. وقال إبراهيم بن أدهم ماقرت عينى يوما فى الدنيا قط إلا مرة بت ليلة فى بعض مساجد قرى الشام وكان بى البطن فجرنى المؤذن برجلى حتى أخرجنى من المسجد . وقال الفضيل إن قدرت على أن لاتعرف فافعل وماعليك أن لاتعرف وماعليك أن لايثنى عليك وماعليك أن تكون مذموما عند الناس إذا كنت محمودا عندالله تعالى فهذه الآثار والأخبار تعرفك مذمة الشهرة وفضيلة الخمول وإنما المطلوب بالشهرة وانتشار الصيت هو الجاه والمنزلة فى القلوب وحب الجاه هو منشأ كل فساد . فان قلت فأى شهرة تزيد على شهرة الأنبياء والخلفاء الراشدين وأئمة العلماء فكيف فاتهم فضيلة الخمول . فاعلم أن المذموم طلب الشهرة فأما وجودها من جهة الله سبحانه من غير تكلف من العبد فليس بمذموم، نعم فيه فتنة على الضعفاء دون الأقوياء وهم كالغريق الضعيف إذا كان معه جماعة من الغرقى فالأولى به أن لايعرفه أحد منهم فانهم يتعلقون به فيضعف عنهم فيهلك معهم وأما القوى فالأولى أن يعرفه الغرقى ليتعلقوا به فينجيهم ويثاب على ذلك .

(بيان ذم حب الجاه)

قال الله تعالى ـ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ـ جمع بين إرادة الفساد والعلو وبين أن الدار الآخرة للخالى عن الإرادتين جميعا وقال عز وجل ـ من كان يريد الحياة

والعطش من آخر النهار حتى كادتا أن تهلكا فبعثتا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تستأذنانه فى الافطار فأرسل إليهما قدحا وقال قولوا لهما قيئا فيه ماأكلتما فقاءت إحداهما نصفه دما عبيطا ولحما غريضا وقاءت الأخرى مثل ذلك حتى ملأتاه فعجب الناس من ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هاتان صامتا وأفطرتا على ماحرم الله عليهما » وقال عليه الصلاة والسلام « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولايجهل فان امرؤ شاتمه فليقل إنى صائم » . وفى الخبر « إن الصوم أمانة

(١) حديث معاذ بن جبل إن اليسير من الرياء شرك وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء الحديث الطبرانى والحاكم واللفظ له وقال صحيح الاسناد قلت بل ضعيف فيه عيسى بن عبد الرحمن وهو الزرقى متروك (٢) حديث أبى أمامة إن أغبط أوليائى عندى مؤمن خفيف الحاذ الحديث الترمذى وابن ماجه باسنادين ضعيفين .

الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ـ وهذا أيضا متناول بعمومه لحبّ الجاه فإنه أعظم لذة من لذات الحياة الدنيا وأكثر زينة من زينتها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حبّ المال والجاه ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « ما ذئبان ضاريان أرسلا في زريبة غنم بأسرع إفسادا من حبّ الشرف والمال في دين الرجل المسلم (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم لعليّ كرم الله وجهه « إنما هلاك الناس باتباع الهوى وحبّ الثناء (٣) » نسأل الله العفو والعافية بمنه وكرمه .

(بيان معنى الجاه وحقيقته)

اعلم أن الجاه والمال هما ركنا الدنيا ومعنى المال ملك الأعيان للتنفع بها ومعنى الجاه ملك القلوب المطلوب تعظيمها وطاعتها وكما أن الغنى هو الذي يملك الدراهم والدنانير أي يقدر عليهما ليتوصل بهما إلى الأغراض والمقاصد وقضاء الشهوات وسائر حظوظ النفس فكذلك ذو الجاه هو الذي يملك قلوب الناس أي يقدر على أن يتصرف فيها ليستعمل بواسطتها أربابها في أغراضه ومآربه وكما أنه يكتسب الأموال بأنواع من الحرف والصناعات فكذلك يكتسب قلوب الخلق بأنواع من المعاملات ولا تصير القلوب مسخرة إلا بالمعارف والاعتقادات فكل من اعتقد القلب فيه وصفا من أوصاف الكمال انقاد له وتسخر له بحسب قوة اعتقاد القلب وبحسب درجة ذلك الكمال عنده وليس يشترط أن يكون الوصف كمالا في نفسه بل يكفي أن يكون كمالا عنده وفي اعتقاده وقد يعتقد ما ليس كمالا كمالا ويذعن قلبه للموصوف به انقيادا ضروريا بحسب اعتقاده فان انقياد القلب حال للقلب وأحوال القلوب تابعة لاعتقادات القلوب وعلومها وتخيلاتها وكما أن محبّ المال يطلب ملك الأرقاء والعبيد فطالب الجاه يطلب أن يسترق الأحرار ويستعبدهم ويملك رقابهم بملك قلوبهم بل الرقّ الذي يطلبه صاحب الجاه أعظم لأن المالك يملك العبد قهرا والعبد متأب بطبعه ولو خلي ورأيه انسلّ عن الطاعة وصاحب الجاه يطلب الطاعة طوعا ويبغي أن تكون له الأحرار عبيدا بالطبع والطوع مع الفرح بالعبودية والطاعة له لما يطلبه فوق ما يطلبه مالك الرقّ بكثير فاذا معنى الجاه قيام المنزلة في قلوب الناس أي اعتقاد القلوب لنعت من نعوت الكمال فيه فبقدر ما يعتقدون من كماله تذعن له قلوبهم وبقدر إذعان القلوب تكون قدرته على القلوب وبقدر قدرته على القلوب يكون فرحه وحبه للجاه فهذا هو معنى الجاه وحقيقته وله ثمرات كالمدح والإطراء فان المعتقد للكمال لا يسكت عن ذكر ما يعتقده فيثني عليه وكالخدمة والإعانة فانه لا يبخل ببذل نفسه في طاعته بقدر اعتقاده فيكون مسخرة له مثل العبد في أغراضه وكالإيثار وترك المنازعة والتعظيم والتوقير بالمفاتحة بالسلام وتسليم الصدر في المحافل والتقديم في جميع المقاصد فهذه آثار تصدر عن قيام الجاه في القلب ومعنى قيام الجاه في القلب اشتمال القلوب على اعتقاد صفات الكمال في الشخص إما بعلم أو عبادة أو حسن خلق أو نسب أو ولاية

(١) حديث المال والجاه ينبتان النفاق الحديث تقدم في أول هذا الباب ولم أجده (٢) حديث ما ذئبان ضاريان أرسلا في زريبة غنم الحديث تقدم أيضا هناك (٣) حديث إنما هلاك الناس باتباع الهوى وحبّ الثناء لم أره بهذا اللفظ وقد تقدم في العلم من حديث أنس ثلاث مهلكات: شح مطاع وهوى متبع الحديث ولأبي منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عباس بسند ضعيف حبّ الثناء من الناس يعمي ويصم .

فليحفظ أحدكم أمانته» والصوفي الذي لا يرجع إلى معلوم ولا يدري متى يساق إليه الرزق فاذا ساق الله إليه الرزق تناوله بالأدب وهو دائم المراقبة لوقته وهو في إفطاره أفضل من الذي له معلوم معدّ فان كان مع ذلك يصوم فقد أكمل الفضل . حكي عن رويم قال اجتزت في الهاجرة ببعض سكك بغداد فعطشت فتقدمت إلى باب دار فاستسقيت فاذا جارية قد خرجت ومعها كوز جديد ملآن من الماء البرد فلما أردت أن أتناول من يدها قالت صوفي وتشرب بالنهار وضربت بالكوز

أو جمال فى صورة أو قوة فى بدن أو شىء مما يعتقده الناس كمالا فان هذه الأوصاف كلها تعظم محله فى القلوب فتكون سببا لقيام الجاه والله تعالى أعلم .

(بيان سبب كون الجاه محبوبا بالطبع حتى لا يخلو عنه قلب إلا بشديد المجاهدة)

اعلم أن السبب الذى يقتضى كون الذهب والفضة وسائر أنواع الأموال محبوبا هو بعينه يقتضى كون الجاه محبوبا بل يقتضى أن يكون أحب من المال كما يقتضى أن يكون الذهب أحب من الفضة مهما تساويا فى المقدار وهو أنك تعلم أن الدراهم والدنانير لا غرض فى أعيانهما إذ لا تصلح لمطعم ولا مشرب ولا منكح ولا ملبس وإنما هى والحصباء بمثابة واحدة ولكنهما محبوبان لأنهما وسيلة إلى جميع المحاب وذريعة إلى قضاء الشهوات فكذلك الجاه لأن معنى الجاه ملك القلوب وكما أن ملك الذهب والفضة يفيد قدرة يتوصل الانسان بها إلى سائر أغراضه فكذلك ملك قلوب الأحرار والقدرة على استسخارها يفيد قدرة على التوصل إلى جميع الأغراض فالاشتراك فى السبب اقتضى الاشتراك فى المحبة وترجيح الجاه على المال اقتضى أن يكون الجاه أحب من المال ولملك الجاه ترجيح على ملك المال من ثلاثة أوجه : الأول ، أن التوصل بالجاه إلى المال أيسر من التوصل بالمال إلى الجاه فالعالم أو الزاهد الذى تقرر له جاه فى القلوب لو قصد اكتساب المال تيسر له فان أموال أرباب القلوب مسخرة للقلوب ومبذولة لمن اعتقد فيه الكمال ، وأما الرجل الخسيس الذى لا يتصف بصفة كمال إذا وجد كنزا ولم يكن له جاه يحفظ ماله أراد أن يتوصل بالمال إلى الجاه لم يتيسر له فاذن الجاه آلة ووسيلة إلى المال فمن ملك الجاه فقد ملك المال ومن ملك المال لم يملك الجاه بكل حال فلذلك صار الجاه أحب . الثانى هو أن المال معرض للبلوى والتلف بأن يسرق ويغصب ويطمع فيه الملوك والظلمة ويحتاج فيه إلى الحفظة والحراس والخزائن ويتطرق إليه أخطار كثيرة وأما القلوب إذا ملكت فلا تتعرض لهذه الآفات فهى على التحقيق خزائن عتيدة لا يقدر عليها السراق ولا تتناولها أيدى النهاب والغصاب وأثبت الأموال العقار ولا يؤمن فيه الغصب والظلم ولا يستغنى عن المراقبة والحفظ وأما خزائن القلوب فهى محفوظة محروسة بأنفسها والجاه فى أمن وأمان من الغصب والسرقة فيها ، نعم إنما تغصب القلوب بالتصريف وتقبيح الحال وتغيير الاعتقاد فيما صدق به من أوصاف الكمال وذلك مما يهون دفعه ولا يتيسر على محاولة فعله. الثالث أن ملك القلوب يسرى وينمى ويتزايد من غير حاجة إلى تعب ومقاساة فان القلوب إذا أذعنت لشخص واعتقدت كماله بعلم أو عمل أو غيره أفصحت الألسنة لا محالة بما فيها فيصف ما يعتقده لغيره ويقتنص ذلك القلب أيضا له ولهذا المعنى يحب الطبع الصيت وانتشار الذكر لأن ذلك إذا استطار فى الأقطار اقتنص القلوب ودعاها إلى الإذعان والتعظيم فلا يزال يسرى من واحد إلى واحد ويتزايد وليس له مرد معين وأما المال فمن ملك منه شيئا فهو مالكه ولا يقدر على استنمائه إلا بتعب ومقاساة والجاه أبدا فى النماء بنفسه ولا مرد لموقعه والمال واقف ولهذا إذا عظم الجاه وانتشر الصيت وانطلقت الألسنة بالثناء استحقرت الأموال فى مقابلته فهذه مجامع ترجيحات الجاه على المال وإذا فصلت كثرت وجوه الترجيح . فان قلت فالإشكال قائم فى المال والجاه جميعا فلا ينبغى أن يحب الانسان المال والجاه ، نعم القدر الذى يتوصل به إلى جلب اللذاذ ودفع المضار معلوم كالمحتاج إلى الملبس والمسكن والمطعم أو كالمبتلى بمرض أو بعقوبة إذا كان لا يتوصل إلى دفع العقوبة عن نفسه إلا بمال أو جاه فحبه للمال والجاه معلوم إذ كل ما لا يتوصل إلى المحبوب إلا به فهو محبوب وفى الطباع أمر عجيب وراء هذا وهو حب جمع الأموال وكنز الكنوز وادخار الذخائر واستكثار الخزائن وراء جميع الحاجات حتى لو كان للعبد وادیان من ذهب لا يتغنى لهما ثالثا وكذلك يحب الانسان اتساع الجاه وانتشار الصيت إلى أقاصى البلاد التى يعلم قطعا أنه لا يطؤها ولا يشاهد أصحابها ليعظموه أو ليروه بمال أو ليعينوه على غرض من أغراضه ومع اليأس من ذلك فانه يلتذ به

على الأرض وانصرفت قال رويم فاستحييت من ذلك ونذرت أن لا أفطر أبدا والجماعة الذين كرهوا دوام الصوم كرهوه لمكان أن النفس إذا ألفت الصوم وتعودته اشتد عليها الإفطار وهكذا بتعودها الافطار تكره الصوم فيرون الفضل فى أن لا تركن النفس إلى عادة ورأوا أن إفطار يوم وصوم يوم أشد على النفس . ومن أدب الفقراء أن الواحد إذا كان بين جمع وفى صحبة جماعة لا يصوم إلا بإذنهم وإنما كان ذلك لأن قلوب الجمع متعلقة بفطوره وهم على غير معلوم فان صام بإذن

غاية الالتذاذ وحب ذلك ثابت في الطبع ويكاد يظن أن ذلك جهل فانه حب لما لا فائدة فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة . فنقول نعم هذا الحب لاتنفك عنه القلوب . وله سببان : أحدهما جلي تدركه الكافة . والآخر خفي وهو أعظم السببين ولكنه أدقهما وأخفاهما وأبعدهما عن أفهام الأذكياء فضلا عن الأغبياء وذلك لاستمداده من عرق خفي في النفس وطبيعة مستكنة في الطبع لايكاد يقف عليها إلا الغواصون . فأما السبب الأول فهو دفع ألم الخوف لأن الشفيق بسوء الظن مولع والانسان وإن كان مكفيا في الحال فانه طويل الأمل ويخطر بباله أن المال الذي فيه كفايته ربما يتلف فيحتاج إلى غيره فاذا خطر ذلك بباله هاج الخوف من قلبه ولا يدفع ألم الخوف إلا الأمن الحاصل بوجود مال آخر يفزع إليه إن أصابت هذا المال جائحة فهو أبدا لشفقته على نفسه وحبه للحياة يقدر طول الحياة ويقدر هجوم الحاجات ويقدر إمكان تطرق الآفات إلى الأموال ويستشعر الخوف من ذلك فيطلب مايدفع خوفه وهو كثرة المال حتى إن أصيب بطائفة من ماله استغنى بالآخر وهذا خوف لايوقف له على مقدار مخصوص من المال فلذلك لم يكن لمثله موقف إلى أن يملك جميع مافي الدنيا ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « منهومان لايشبعان منهوم العلم ومنهوم المال[1] » ومثل هذه العلة تطرد في حب قيام المنزلة والجاه في قلوب الأباعد عن وطنه وبلده فانه لايخلو عن تقدير سبب يزعجه عن الوطن أو يزعج أولئك عن أوطانهم إلى وطنه ويحتاج إلى الاستعانة بهم ومهما كان ذلك ممكنا ولم يكن احتياجه إليهم مستحيلا إحالة ظاهرة كان للنفس فرح ولذة بقيام الجاه في قلوبهم لما فيه من الأمن من هذا الخوف . وأما السبب الثاني وهو الأقوى أن الروح أمر رباني به وصفه الله تعالى إذ قال سبحانه ـ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ـ أو معنى كونه ربانيا أنه من أسرار علوم المكاشفة ولا رخصة في إظهاره إذ لم يظهره رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] ولكنك قبل معرفة ذلك تعلم أن للقلب ميلا إلى صفات بهيمية كالأكل والوقاع وإلى صفات سبعية كالقتل والضرب والإيذاء وإلى صفات شيطانية كالمكر والخديعة والإغواء وإلى صفات ربوبية كالكبر والعز والتجبر وطلب الاستعلاء وذلك لأنه مركب من أصول مختلفة يطول شرحها وتفصيلها فهو لما فيه من الأمر الرباني يحب الربوبية بالطبع ومعنى الربوبية التوحد بالكمال والتفرد بالوجود على سبيل الاستقلال فصار الكمال من صفات الإلهية فصار محبوبا بالطبع للانسان والكمال بالتفرد بالوجود فان المشاركة في الوجود نقص لامحالة فكمال الشمس في أنها موجودة وحدها فلو كان معها شمس أخرى لكان ذلك نقصا في حقها إذ لم تكن منفردة بكمال معنى الشمسية والمنفرد بالوجود هو الله تعالى إذ ليس معه موجود سواه فان ماسواه أثر من آثار قدرته لا قوام له بذاته بل هو قائم به فلم يكن موجودا معه لأن المعية توجب المساواة في الرتبة والمساواة في الرتبة نقصان في الكمال بل الكامل من لانظير له في رتبته وكما أن إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصانا في الشمس بل هو من جملة كمالها وإنما نقصان الشمس بوجود شمس أخرى تساويها في الرتبة مع الاستغناء عنها فكذلك وجود كل مافي العالم يرجع إلى إشراق أنوار القدرة فيكون تابعا ولايكون متبعا فاذن معنى الربوبية التفرد بالوجود وهو الكمال وكل إنسان فانه بطبعه محب لأن يكون هو المنفرد بالكمال ولذلك قال بعض مشايخ الصوفية : مامن إنسان إلا وفي باطنه ماصرح به فرعون من قوله ـ أنا ربكم الأعلى ـ

(١) حديث منهومان لايشبعان الحديث الطبراني من حديث أبي مسعود بسند ضعيف والبزار والطبراني في الأوسط من حديث ابن عباس بسند لين وقد تقدم (٢) حديث أنه صلى الله عليه وسلم لم يظهر سر الروح البخاري من حديث ابن مسعود وقد تقدم .

الجمع وفتح عليهم بشيء لايلزمهم ادخاره للصائم مع العلم بأن الجمع الفطرين يحتاجون إلى ذلك فان الله تعالى يأتي للصائم برزقه إلا أن يكون الصائم يحتاج إلى الرفق لضعف حاله أو ضعف بنيته لشيخوخة أوغير ذلك وهكذا الصائم لايليق أن يأخذ نصيبه فيدخره لأن ذلك من ضعف الحال فان كان ضعيفا يعترف بحاله وضعفه فيدخره والذي ذكرناه لأقوام هم على غير معلوم فأما الصوفية المقيمون في رباط على معلوم فالأليق بحالهم الصيام ولا يلزمهم موافقة الجمع في الإفطار وهذا يظهر في جمع منهم لهم معلوم يقدم لهم

ولكنه ليس يجده مجالا وهو كما قال فان العبودية قهر على النفس والربوبية محبوبة بالطبع وذلك للنسبة الربانية التي أومأ إليها قوله تعالى ـ قل الروح من أمر ربي ـ ولكن لما عجزت النفس عن درك منتهى الكمال لم تسقط شهوتها للكمال فهي محبة للكمال ومشتهية له وملتذة به لذاته لا لمعنى آخر وراء الكمال وكل موجود فهو محب لذاته ولكمال ذاته ومبغض للهلاك الذي هو عدم ذاته أوعدم صفات الكمال من ذاته وإنما الكمال بعد أن يسلم التفرد بالوجود في الاستيلاء على كل الموجودات فان أكمل الكمال أن يكون وجود غيرك منك فان لم يكن منك فأن تكون مستوليا عليه فصار الاستيلاء على الكل محبوبا بالطبع لأنه نوع كمال وكل موجود يعرف ذاته فانه يحب ذاته ويحب كمال ذاته ويلتذ به إلا أن الاستيلاء على الشيء بالقدرة على التأثير فيه وعلى تغييره بحسب الارادة وكونه مسخرا لك تردده كيف تشاء فأحب الانسان أن يكون له استيلاء على كل الأشياء الموجودة معه إلا أن الموجودات منقسمة إلى مالا يقبل التغيير في نفسه كذات الله تعالى وصفاته وإلى مايقبل التغيير ولكن لايستولي عليه قدرة الخلق كالأفلاك والكواكب وملكوت السموات ونفوس الملائكة والجن والشياطين وكالجبال والبحار وماتحت الجبال والبحار وإلى مايقبل التغيير بقدرة العبد كالأرض وأجزائها وماعليها من المعادن والنبات والحيوان ومن جملتها قلوب الناس فانها قابلة للتأثير والتغيير مثل أجسادهم وأجساد الحيوانات فاذا انقسمت الموجودات إلى مايقدر الانسان على التصرف فيه كالأرضيات وإلى مالايقدر عليه كذات الله تعالى والملائكة والسموات أحب الانسان أن يستولي على السموات بالعلم والاحاطة والاطلاع على أسرارها فان ذلك نوع استيلاء إذ المعلوم المحاط به كالداخل تحت العلم والعالم كالمستولي عليه فلذلك أحب أن يعرف الله تعالى والملائكة والأفلاك والكواكب وجميع عجائب السموات وجميع عجائب البحار والجبال وغيرها لأن ذلك نوع استيلاء عليها والاستيلاء نوع كمال وهذا يضاهي اشتياق من عجز عن صنعة عجيبة إلى معرفة طريق الصنعة فيها كمن يعجز عن وضع الشطرنج فانه قد يشتهي أن يعرف اللعب به وأنه كيف وضع وكمن يرى صنعة عجيبة في الهندسة أو الشعبذة أوجر الثقيل أوغيره وهو مستشعر في نفسه بعض العجز والقصور عنه ولكنه يشتاق إلى معرفة كيفيته فهو متألم ببعض العجز متلذذ بكمال العلم إن علمه . وأما القسم الثاني وهو الأرضيات التي يقدر الانسان عليها فانه يحب بالطبع أن يستولي عليها بالقدرة على التصرف فيها كيف يريد وهي قسمان : أجساد وأرواح أما الأجساد فهي الدراهم والدنانير والأمتعة فيجب أن يكون قادرا عليها يفعل فيها ماشاء من الرفع والوضع والتسليم والمنع فان ذلك قدرة والقدرة كمال والكمال من صفات الربوبية والربوبية محبوبة بالطبع فلذلك أحب الأموال وإن كان لايحتاج إليها في ملبسه ومطعمه وفي شهوات نفسه وكذلك طلب استرقاق العبيد واستعباد الأشخاص الأحرار ولو بالقهر والغلبة حتى يتصرف في أجسادهم وأشخاصهم بالاستسخار وإن لم يملك قلوبهم فانها ربما لم تعتقد كماله حتى يصير محبوبا لها ويقوم القهر منزلته فيها فان الخشية القهرية أيضا لذيذة لما فيها من القدرة . القسم الثاني : نفوس الآدميين وقلوبهم وهي أنفس ماعلى وجه الأرض فهو يحب أن يكون له استيلاء وقدرة عليها لتكون مسخرة له متصرفة تحت إشارته وإرادته لما فيه من كمال الاستيلاء والتشبه بصفات الربوبية والقلوب إنما تتسخر بالحب ولاتحب إلا باعتقاد الكمال فان كل كمال محبوب لأن الكمال من الصفات الإلهية والصفات الإلهية كلها محبوبة بالطبع للمعنى الرباني من جملة معاني الانسان وهو الذي لايبليه الموت فيعدمه ولايتسلط عليه التراب فيأكله فانه محل الايمان والمعرفة وهو الواصل إلى لقاء الله تعالى والساعي إليه فاذن معنى الجاه تسخر القلوب ومن تسخر له القلوب كانت له قدرة واستيلاء عليها والقدرة والاستيلاء

بالنهار فأما إذا كانوا على غير معلوم فقد قيل مساعدة الصوام للمفطرين أحسن من استدعاء الموافقة من المفطرين للصوام وأمر القوم مبناه على الصدق ومن الصدق افتقاد النية وأحوال النفس فكل ماصحت النية فيه من الصوم والافطار والموافقة وترك الموافقة فهو الأفضل فأما من حيث السنة فمن يوافق له وجه إذا كان صائما وأفطر للموافقة وإن صام ولم يوافق فله وجه. فأما وجه من يفطر ويوافق فهو ماأخبرنا به أبو زرعة طاهر عن أبيه أبي الفضل الحافظ المقدسي قال أنا أبو الفضل محمد بن عبد الله قال أنا السيد

كمال وهو من أوصاف الربوبية فاذن محبوب القلب بطبعه الكمال بالعلم والقدرة والمال والجاه من أسباب القدرة ولا نهاية للمعلومات ولا نهاية للمقدورات ومادام يبقى معلوم أو مقدور فالشوق لا يسكن والنقصان لا يزول ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «منهومان لا يشبعان» فاذن مطلوب القلوب الكمال والكمال بالعلم والقدرة وتفاوت الدرجات فيه غير محصور فسرور كل إنسان ولذته بقدر ما يدركه من الكمال فهذا هو السبب في كون العلم والمال والجاه محبوبا وهو أمر وراء كونه محبوبا لأجل التوصل إلى قضاء الشهوات فانّ هذه العلة قد تبقى مع سقوط الشهوات بل يحبّ الانسان من العلوم ما لا يصلح للتوصل به إلى الأغراض بل ربما يفوت عليه جملة من الأغراض والشهوات ولكن الطبع يتقاضى طلب العلم في جميع العجائب والمشكلات لأنّ في العلم استيلاء على المعلوم وهو نوع من الكمال الذي هو من صفات الربوبية فكان محبوبا بالطبع إلا أنّ في حبّ كمال العلم والقدرة أغاليط لابدّ من بيانها إن شاء الله تعالى.

(بيان الكمال الحقيقي والكمال الوهمي الذي لا حقيقة له)

قد عرفت أنه لا كمال بعد فوات التفرّد بالوجود إلا في العلم والقدرة ولكن الكمال الحقيقي فيه ملتبس بالكمال الوهمي وبيانه أن كمال العلم لله تعالى وذلك من ثلاثة أوجه: أحدها من حيث كثرة المعلومات وسعتها فانه محيط بجميع المعلومات فلذلك كلما كانت علوم العبد أكثر كان أقرب إلى الله تعالى. الثاني من حيث تعلق العلم بالمعلوم على ما هو به وكون المعلوم مكشوفا به كشفا تاما فانّ المعلومات مكشوفة لله تعالى بأتمّ أنواع الكشف على ما هو عليه فلذلك مهما كان علم العبد أوضح وأيقن وأصدق وأوفق للمعلوم في تفاصيل صفات المعلوم كان أقرب إلى الله تعالى. الثالث: من حيث بقاء العلم أبد الآباد بحيث لا يتغير ولا يزول فان علم الله تعالى باق لا يتصوّر أن يتغير فكذلك مهما كان علم العبد بمعلومات لا يقبل التغير والانقلاب كان أقرب إلى الله تعالى والمعلومات قسمان: متغيرات وأزليات. أما المتغيرات فمثالها العلم بكون زيد في الدار فانه علم له معلوم ولكنه يتصوّر أن يخرج زيد من الدار ويبقى اعتقاد كونه في الدار كما كان فينقلب جهلا فيكون نقصانا لا كمالا فكلما اعتقدت اعتقادا موافقا وتصوّر أن ينقلب المعتقد فيه عما اعتقدته كنت بصدد أن ينقلب كمالك نقصا ويعود علمك جهلا ويلتحق بهذا المثال جميع متغيرات العالم كعلمك مثلا بارتفاع جبل ومساحة أرض وبعد البلاد وتباعد ما بينها من الأميال والفراسخ وسائر ما يذكر في المسالك والممالك وكذلك العلم باللغات التي هي اصطلاحات تتغير بتغير الأعصار والأمم والعادات فهذه علوم معلوماتها مثل الزئبق تتغير من حال إلى حال فليس فيه كمال إلا في الحال ولا يبقى كمالا في القلب.

القسم الثاني: هو المعلومات الأزلية وهو جواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فان هذه معلومات أزلية أبدية إذ لا يستحيل الواجب قط جائزا ولا الجائز محالا ولا المحال واجبا فكل هذه الأقسام داخلة في معرفة الله وما يجب له وما يستحيل في صفاته ويجوز في أفعاله فالعلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله وحكمته في ملكوت السموات والأرض وترتيب الدنيا والآخرة وما يتعلق به هو الكمال الحقيقي الذي يقرب من يتصف به من الله تعالى ويبقى كما للنفس بعد الموت وتكون هذه المعرفة نورا للعارفين بعد الموت ـ يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا ـ أي تكون هذه المعرفة رأس مال يوصل إلى كشف ما لم ينكشف في الدنيا كما أن من معه سراج خفي فانه يجوز أن يصير ذلك سببا لزيادة النور بسراج آخر يقتبس منه فيكمل النور بذلك النور الخفي على سبيل الاستتمام ومن ليس معه أصل السراج فلا مطمع له في ذلك فمن ليس معه أصل معرفة الله تعالى لم يكن له مطمع في هذا النور فيبقى ـ كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ـ بل ـ كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب

أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي قال أنا أبو بكر محمد بن حمدويه قال ثنا عبد الله بن حماد قال ثنا عبد الله بن صالح قال حدثني عطاء ابن خالد عن حماد بن حميد عن محمد بن المنكدر عن أبي سعيد الخدري قال اصطنعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه طعاما فلما قدم إليهم قال رجل من القوم إني صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعاكم أخوكم تكلف لكم ثم تقول إني صائم أفطر وافض يوما مكانه» وأما وجه من لا يوافق فقد ورد «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أكلوا وبلال صائم

ظلمات بعضها فوق بعض ـ فاذن لاسعادة إلا فى معرفة الله تعالى وأما ماعدا ذلك من المعارف فمنها مالا فائدة له أصلا كمعرفة الشعر وأنساب العرب وغيرهما ومنها ماله منفعة فى الاعانة على معرفة الله تعالى كمعرفة لغة العرب والتفسير والفقه والأخبار فان معرفة لغة العرب تعين على معرفة تفسير القرآن ومعرفة التفسير تعين على معرفة مافى القرآن من كيفية العبادات والأعمال التى تفيد تزكية النفس ومعرفة طريق تزكية النفس تفيد استعداد النفس لقبول الهداية إلى معرفة الله سبحانه وتعالى كما قال تعالى ـ قد أفلح من زكاها ـ وقال عز وجل ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ـ فتكون جملة هذه المعارف كالوسائل إلى تحقيق معرفة الله تعالى وإنما الكمال فى معرفة الله ومعرفة صفاته وأفعاله وينطوى فيه جميع المعارف المحيطة بالموجودات إذ الموجودات كلها من أفعاله فمن عرفها من حيث هى فعل الله تعالى ومن حيث ارتباطها بالقدرة والارادة والحكمة فهى من تكملة معرفة الله تعالى وهذا حكم كمال العلم ذكرناه وإن لم يكن لائقا بأحكام الجاه والرياء ولكن أوردناه لاستيفاء أقسام الكمال . وأما القدرة فليس فيها كمال حقيقى للعبد بل للعبد علم حقيقى وليس له قدرة حقيقية وإنما القدرة الحقيقية لله وما يحدث من الأشياء عقيب إرادة العبد وقدرته وحركته فهى حادثة باحداث الله كما قررناه فى كتاب الصبر والشكر وكتاب التوكل وفى مواضع شتى من ربع المنجيات فكمال العلم يبقى معه بعد الموت ويوصله إلى الله تعالى فأما كمال القدرة فلا، نعم له كمال من جهة القدرة بالاضافة إلى الحال وهى وسيلة له إلى كمال العلم كسلامة أطرافه وقوة يده للبطش ورجله للمشى وحواسه للادراك فان هذه القوى آلة للوصول بها إلى حقيقة كمال العلم وقد يحتاج فى استيفاء هذه القوى إلى القدرة بالمال والجاه للتوصل به إلى المطعم والمشرب والملبس والمسكن وذلك إلى قدر معلوم فان لم يستعمله للوصول به إلى معرفة جلال الله فلا خير فيه ألبتة إلا من حيث اللذة الحالية التى تنقضى على القرب ومن ظن ذلك كمالا فقد جهل فالخلق أكثرهم هالكون فى غمرة هذا الجهل فانهم يظنون أن القدرة على الأجساد بقهر الحشمة وعلى أعيان الأموال بسعة الغنى وعلى تعظيم القلوب بسعة الجاه كمال فلما اعتقدوا ذلك أحبوه ولما أحبوه طلبوه ولما طلبوه شغلوا به وتهالكوا عليه فنسوا الكمال الحقيقى الذى يوجب القرب من الله تعالى ومن ملائكته وهو العلم والحرية أما العلم فما ذكرناه من معرفة الله تعالى وأما الحرية فالخلاص من أسر الشهوات وغموم الدنيا والاستيلاء عليها بالقهر تشبها بالملائكة الذين لاتستفزهم الشهوة ولا يستهويهم الغضب فان دفع آثار الشهوة والغضب عن النفس من الكمال الذى هو من صفات الملائكة ومن صفات الكمال لله تعالى استحالة التغير التأثر عليه فمن كان عن التغير والتأثر بالعوارض أبعد كان إلى الله تعالى أقرب وبالملائكة أشبه ومنزلته عند الله أعظم وهذا كمال ثالث سوى كمال العلم والقدرة وإنما لم نورده فى أقسام الكمال لأن حقيقته ترجع إلى عدم ونقصان فان التغير نقصان إذ هو عبارة عن عدم صفة كائنة وهلاكها والهلاك نقص فى الذات وفى صفات الكمال فاذن الكمالات ثلاثة إن عددنا عدم التغير بالشهوات وعدم الانقياد لها كالا ككمال العلم وكمال الحرية وأعنى به عدم العبودية للشهوات وإرادة الأسباب الدنيوية وكمال القدرة للعبد طريق إلى اكتساب كمال العلم وكمال الحرية ولا طريق له إلى اكتساب كمال القدرة الباقية بعد موته إذ قدرته على أعيان الأموال وعلى استسخار القلوب والأبدان تنقطع بالموت ومعرفته وحريته لا ينعدمان بالموت بل يبقيان كمالا فيه ووسيلة إلى القرب من الله تعالى فانظر كيف انقلب الجاهلون وانكبوا على وجوههم انكباب العميان فأقبلوا على طلب كمال القدرة بالجاه والمال وهو الكمال الذى لا يسلم وإن سلم فلا بقاء له وأعرضوا عن كمال الحرية والعلم الذى إذا حصل كان أبديا لا انقطاع له هؤلاء هم الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا جرم لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون وهم الذين لم يفهموا قوله تعالى ـ المال والبنون زينة

قال رسول الله «أكل رزقنا ورزق بلال فى الجنة» فاذا علم أن هنالك قلبا يتأذى أو فضلا يرجى من موافقة من يختم موافقته يفطر بحسن النية لا بحكم الطبع وتقاضيه فان لم يجد هذا المعنى لاينبغى أن يتلبس عليه الشره وداعية النفس بالنية. فليتم صومه وقد تكون الاجابة لداعية النفس لاقضاء حق أخيه . ومن أحسن آداب الفقير الطالب أنه إذا أفطر وتناول الطعام ربما يجد باطنه متغيرا عن هيئته ونفسه متثبطة عن أداء وظائف العبادة فيعالج مزاج القلب المتغير باذهاب التغير عنه ويذيب

الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا ـ فالعلم والحرية هي الباقيات الصالحات التي تبقى كمالا في النفس والمال والجاه هو الذي ينقضي على القرب وهو كما مثله الله تعالى حيث قال ـ إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ـ الآية وقال تعالى ـ واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ـ إلى قوله ـ فأصبح هشيما تذروه الرياح ـ وكل ما تذروه رياح الموت فهو زهرة الحياة الدنيا وكل مالا يخطمه الموت فهو الباقيات الصالحات فقد عرفت بهذا أن كمال القدرة بالمال والجاه كمال ظني لا أصل له وأن من قصر الوقت على طلبه وظنه مقصودا فهو جاهل وإليه أشار أبو الطيب بقوله :

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي فعل الفقر

إلا قدر البلغة منهما إلى الكمال الحقيقي اللهم اجعلنا ممن وفقته للخير وهديته بلطفك .

(بيان مايحمد من حبّ الجاه وما يذمّ)

مهما عرفت أن معنى الجاه ملك القلوب والقدرة عليها فحكمه حكم ملك الأموال فانه عرض من أعراض الحياة الدنيا وينقطع بالموت كالمال والدنيا مزرعة الآخرة فكل ماخلق في الدنيا فيمكن أن يتزود منه للآخرة وكما أنه لابد من أدنى مال لضرورة المطعم والمشرب والملبس فلا بد من أدنى جاه لضرورة المعيشة مع الخلق والانسان كمالا يستغني عن طعام يتناوله فيجوز أن يحب الطعام أو المال الذي يبتاع به الطعام فكذلك لايخلو عن الحاجة إلى خادم يخدمه ورفيق يعينه وأستاذ يرشده وسلطان يحرسه ويدفع عنه ظلم الأشرار فحبه لأن يكون له في قلب خادمه من المحل مايدعوه إلى الخدمة ليس بمذموم وحبه لأن يكون له في قلب رفيقه من المحل مايحسن به مرافقته ومعاونته ليس بمذموم وحبه لأن يكون له في قلب أستاذه من المحل مايحسن به إرشاده وتعليمه والعناية به ليس بمذموم وحبه لأن يكون له من المحل في قلب سلطانه مايحثه ذلك على دفع الشر عنه ليس بمذموم فان الجاه وسيلة إلى الأعراض كالمال فلا فرق بينهما إلا أن التحقيق في هذا يفضي إلى أن لايكون المال والجاه بأعيانهما محبوبين له بل ينزل ذلك منزلة حب الانسان أن يكون له في داره بيت ماء لأنه مضطر إليه لقضاء حاجته ويود أن لو استغنى عن قضاء الحاجة حتى يستغني عن بيت الماء فهذا على التحقيق ليس محبا لبيت الماء فكل ما يراد للتوصل به إلى محبوب فالمحبوب هو المقصود المتوصل إليه وتدرك التفرقة بمثال آخر وهو أن الرجل قد يحب زوجته من حيث إنه يدفع بها فضلة الشهوة كما يدفع ببيت الماء فضلة الطعام ولو كفي مؤنة الشهوة لكان يهجر زوجته كما أنه لو كفي قضاء الحاجة لكان لايدخل بيت الماء ولا يدور به وقد يحب الانسان زوجته لذاتها حب العشاق ولو كفي الشهوة لبقي مستصحبا لنكاحها فهذا هو الحب دون الأول وكذلك الجاه والمال وقد يحب كل واحد منهما على هذين الوجهين فحبهما لأجل التوصل بهما إلى مهمات البدن غير مذموم وحبهما لأعيانهما فيما يجاوز ضرورة البدن وحاجته مذموم ولكنه لايوصف صاحبه بالفسق والعصيان مالم يحمله الحب على مباشرة معصية ومايتوصل به إلى اكتساب بكذب وخداع وارتكاب محظور وما لم يتوصل إلى اكتسابه بعبادة فان التوصل إلى الجاه والمال بالعبادة جناية على الدين وهو حرام وإليه يرجع معنى الرياء المحظور كما سيأتي . فان قلت : طلب المنزلة والجاه في قلب أستاذه وخادمه ورفيقه وسلطانه ومن يرتبط به أمره مباح على الاطلاق كيفما كان أو يباح إلى حد مخصوص على وجه مخصوص . فأقول : يطلب ذلك على ثلاثة أوجه : وجهان مباحان ، ووجه محظور . أما الوجه المحظور فهو أن يطلب قيام المنزلة في قلوبهم باعتقادهم فيه صفة وهو منفك عنها مثل العلم والورع والنسب فيظهر لهم أنه علوي أو عالم أو ورع وهو لايكون كذلك فهذا حرام لأنه كذب وتلبيس إما بالقول أو بالمعاملة . وأما أحد المباحين فهو أن يطلب المنزلة بصفة هو متصف بها

الطعام بركعات يصليها أو بآيات يتلوها أو بأذكار واستغفار يأتي به فقد ورد في الخبر « أذيبوا طعامكم بالذكر » ومن مهام آدب الصوم كتمانه مهما أمكن إلا أن يكون متمكنا من الاخلاص فلا يبالي ظهر أم بطن .

[الباب الثاني والأربعون في ذكر الطعام وما فيه من المصلحة والمفسدة]

الصوفي بحسن نيته وصحة مقصده ووفور علمه وإتيانه بآدابه تصير عاداته عبادة والصوفي موهوب وقته لله ويريد حياته لله كما قال الله تعالى لنبيه آمرا له ـ قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي

كقول يوسف صلى الله عليه وسلم فيما أخبرعنه الرب تعالى ـ اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم ـ فانه طلب المنزلة فى قلبه بكونه حفيظا عليما وكان محتاجا إليه وكان صادقا فيه . والثانى أن يطلب إخفاء عيب من عيوبه ومعصية من معاصيه حتى لايعلم فلا تزول منزلته به فهذا أيضا مباح لأن حفظ الستر على القبائح جائز ولايجوز هتك الستر واظهار القبيح وهذا ليس فيه تلبيس بل هو سد لطريق العلم بما لا فائدة فى العلم به كالذى يخفى عن السلطان أنه يشرب الخمر ولايلقى إليه أنه ورع فان قوله إنى ورع تلبيس وعدم إقراره بالشرب لايوجب اعتقاد الورع بل يمنع العلم بالشرب. ومن جملة المحظورات تحسين الصلاة بين يديه ليحسن فيه اعتقاده فان ذلك رياء وهو ملبس إذ يخيل إليه أنه من المخلصين الخاشعين لله وهو مراء بما يفعله فكيف يكون مخلصا فطلب الجاه بهذا الطريق حرام وكذا بكل معصية وذلك يجرى مجرى اكتساب المال الحرام من غير فرق وكما لايجوز له أن يتملك مال غيره بتلبيس فى عوض أو فى غيره فلايجوز له أن يتملك قلبه بتزوير وخداع فان ملك القلوب أعظم من ملك الأموال .

(بيان السبب فى حب المدح والثناء وارتياح النفس به وميل الطبع إليه وبغضها للذم ونفرتها منه)

اعلم أن لحب المدح والتذاذ القلب به أربعة أسباب: السبب الأول وهو الاقوى شعور النفس بالكمال فانا بينا أن الكمال محبوب وكل محبوب فادراكه لذيذ فهما شعرت النفس بكمالها ارتاحت واهتزت وتلذذت والمدح يشعر نفس الممدوح بكمالها فان الوصف الذى به مدح لايخلو إما أن يكون جليا ظاهرا أو يكون مشكوكا فيه فان كان جليا ظاهرا محسوسا كانت اللذة به أقل ولكنه لايخلو عن لذة كثنائه عليه بانه طويل القامة أبيض اللون فان هذا نوع كمال ولكن النفس تغفل عنه فتخلو عن لذته فاذا استشعرته لم يخل حدوث الشعور عن حدوث لذة وإن كان ذلك الوصف مما يتطرق إليه الشك فاللذة فيه أعظم كالثناء عليه بكمال العلم أو كمال الورع أو بالحسن المطلق فان الانسان ربما يكون شاكا فى كمال حسنه وفى كمال علمه وكمال ورعه ويكون مشتاقا إلى زوال هذا الشك بأن يصير مستيقنا لكونه عديم النظير فى هذه الأمور إذ تطمئن نفسه إليه فاذا ذكره غيره أورث ذلك طمأنينة وثقة باستشعار ذلك الكمال فتعظم لذته وإنما تعظم اللذة بهذه العلة مهما صدر الثناء من بصير بهذه الصفات خبير بها لايجازف فى القول إلا عن تحقيق وذلك كفرح التلميذ بثناء أستاذه عليه بالكياسة والذكاء وغزارة الفضل فانه فى غاية اللذة وإن صدر ممن يجازف فى الكلام أو لايكون بصيرا بذلك الوصف ضعفت اللذة وبهذه العلة يبغض الذم أيضا ويكرهه لأنه يشعره بنقصان نفسه والنقصان ضد الكمال المحبوب فهو ممقوت والشعور به مؤلم ولذلك يعظم الألم إذا صدر الذم من بصير موثوق به كما ذكرناه فى المدح . السبب الثانى : أن المدح يدل على أن قلب المادح مملوك للممدوح وأنه مريد له ومعتقد فيه ومسخر تحت مشيئته وملك القلوب محبوب والشعور بحصوله لذيذ وبهذه العلة تعظم اللذة مهما صدر الثناء ممن تتسع قدرته وينتفع باقتناص قلبه كالملوك والأكابر ويضعف مهما كان المادح ممن لايؤبه له ولايقدر على شئ فان القدرة عليه بملك قلبه قدرة على أمر حقير فلايدل المدح إلا على قدرة قاصرة وبهذه العلة أيضا يكره الذم ويتألم به القلب وإذا كان من الأكابر كانت نكايته أعظم لأن الفائت به أعظم . السبب الثالث : أن ثناء المثنى ومدح المادح سبب لاصطياد قلب كل من يسمعه لاسيما إذا كان ذلك ممن يلتفت إلى قوله ويعتد بثنائه وهذا مختص بثناء يقع على الملأ فلاجرم كلما كان الجمع أكثر والمثنى أجدر بأن يلتفت إلى قوله كان المدح ألذ والذم أشد على النفس . السبب الرابع : أن المدح يدل

لله رب العالمين ـ فتدخل على الصوفى أمور العادة لموضع حاجته وضرورة بشريته ويخف بعادته نور يقظته وحسن نيته فتتنور العادات وتتشكل بالعبادات ولهذا ورد «نوم العالم عبادة ونفسه تسبيح» هذا مع كون النوم عين الغفلة ولكن كل مايستعان به على العبادة يكون عبادة فتناول الطعام أصل كبير يحتاج إلى علوم كثيرة لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية وتعلق أثره بالقلب والقالب وبه قوام البدن باجراء سنة الله تعالى بذلك والقالب مركب القلب وبهما عمارة الدنيا والآخرة وقد

على حشمة الممدوح واضطرار المادح إلى اطلاق اللسان بالثناء على الممدوح إما عن طوع وإما عن قهر فان الحشمة أيضا لذيذة لما فيها من القهر والقدرة وهذه اللذة تحصل وإن كان المادح لا يعتقد فى الباطن مامدح به ولكن كونه مضطرا إلى ذكره نوع قهر واستيلاء عليه فلاجرم تكون لذته بقدر تمنع المادح وقوته فتكون لذة ثناء القوى الممتنع عن التواضع بالثناء أشد فهذه الأسباب الأربعة قد تجمع فى مدح مادح واحد فيعظم بها الالتذاذ وقد تفترق فتنقص اللذة بها أما العلة الأولى وهى استشعار الكمال فتندفع بأن يعلم الممدوح أنه غير صادق فى قوله كما إذا مدح بأنه نسيب أو سخى أو عالم يعلم أو متورع عن المحظورات وهو يعلم من نفسه ضد ذلك فتزول اللذة التى سببها استشعار الكمال وتبقى لذة الاستيلاء على قلبه وعلى لسانه وبقية اللذات فان كان يعلم أن المادح ليس يعتقد مايقوله ويعلم خلوه عن هذه الصفة بطلب اللذة الثانية وهو استيلاؤه على قلبه وتبقى لذة الاستيلاء والحشمة على اضطرار لسانه إلى النطق بالثناء فان لم يكن ذلك عن خوف بل كان بطريق اللعب بطلت اللذات كلها فلم يكن فيه أصلا لذة لفوات الأسباب الثلاثة فهذا مايكشف الغطاء عن علة التذاذ النفس بالمدح وتألمها بسبب الذم وإنما ذكرنا ذلك ليعرف طريق العلاج لحب الجاه وحب المحمدة وخوف المذمة فان مالا يعرف سببه لا يمكن معالجته إذ العلاج عبارة عن حل أسباب المرض والله الموفق بكرمه ولطفه وصلى الله على كل عبد مصطفى.

(بيان علاج حب الجاه)

اعلم أن من غلب على قلبه حب الجاه صار مقصور الهم على مراعاة الخلق مشغوفا بالتودد إليهم والمراءاة لأجلهم ولا يزال فى أقواله وأفعاله ملتفتا إلى مايعظم منزلته عندهم وذلك بذر النفاق وأصل الفساد ويجر ذلك لا محالة إلى التساهل فى العبادات والمراءاة بها وإلى اقتحام المحظورات للتوصل إلى اقتناص القلوب ولذلك شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم حب الشرف والمال وإفسادهما للدين بذئبين ضاريين وقال عليه السلام «إنه ينبت النفاق كما ينبت الماء البقل» إذ النفاق هو مخالفة الظاهر للباطن بالقول أو الفعل وكل من طلب المنزلة فى قلوب الناس فيضطر إلى النفاق معهم وإلى التظاهر بخصال حميدة هو خال عنها وذلك هو عين النفاق فحب الجاه إذن من المهلكات فيجب علاجه وإزالته عن القلب فانه طبع جبل عليه القلب كما جبل على حب المال وعلاجه مركب من علم وعمل أما العلم فهو أن يعلم السبب الذى لأجله أحب الجاه وهو كمال القدرة على أشخاص الناس وعلى قلوبهم وقد بينا أن ذلك إن صفا وسلم فآخره الموت فليس هو من الباقيات الصالحات بل لو سجد لك كل من على بسيط الأرض من المشرق إلى المغرب فإلى خمسين سنة لا يبقى الساجد ولا المسجود له ويكون حالك كحال من مات قبلك من ذوى الجاه مع المتواضعين له فهذا لا ينبغى أن يترك به الدين الذى هو الحياة الأبدية التى لا انقطاع لها ومن فهم الكمال الحقيقى والكمال الوهمى كما سبق صغر الجاه فى عينه إلا أن ذلك إنما يصغر فى عين من ينظر إلى الآخرة كأنه يشاهدها ويستحقر العاجلة ويكون الموت كالحاصل عنده ويكون حاله كحال الحسن البصرى حين كتب إلى عمر بن عبد العزيز . أما بعد ، فكأنك بآخر من كتب عليه الموت قد مات فانظر كيف مد نظره نحو المستقبل وقدره كائنا وكذلك حال عمر بن عبد العزيز حين كتب فى جوابه ، أما بعد فكأنك بالدنيا لم تكن وكأنك بالآخرة لم تزل فهؤلاء كان التفاتهم إلى العاقبة فكان عملهم لها بالتقوى إذ علموا أن العاقبة للمتقين فاستحقروا الجاه والمال فى الدنيا وأبصار أكثر الخلق ضعيفة مقصورة على العاجلة لا يمتد نورها إلى مشاهدة العواقب ولذلك قال تعالى ـ بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى ـ وقال عز وجل ـ كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة ـ فمن هذا حده فينبغى أن يعالج قلبه من حب الجاه بالعلم بالآفات العاجلة وهو أن يتفكر فى الأخطار

ورد «أرض الجنة قيعان نباتها التسبيح والتقديس» والقالب بمفرده على طبيعة الحيوانات يستعان به على عمارة الدنيا والروح والقلب على طبيعة الملائكة يستعان بهما على عمارة الآخرة وباجتماعهما صلحا لعمارة الدارين والله تعالى ركب الآدمى بلطيف حكمته من أخص جواهر الجسمانيات والروحانيات وجعله مستودع خلاصة الأرضين والسموات جعل عالم الشهادة وما فيها من النبات والحيوان لقوام بدن

التى يستهدف لها أرباب الجاه فى الدنيا فان كل ذى جاه محسود ومقصود بالايذاء وخائف على الدوام على جاهه ومحترز من أن تتغير منزلته فى القلوب والقلوب أشد تغيرا من القدر فى غليانها وهى مترددة بين الإقبال والاعراض فكل مايبنى على قلوب الخلق يضاهى مايبنى على أمواج البحر فانه لاثبات له والاشتغال بمراعاة القلوب وحفظ الجاه ودفع كيد الحساد ومنع أذى الأعداء كل ذلك غموم عاجلة ومكدرة للذة الجاه فلا يبقى فى الدنيا مرجوها بمخوفها فضلا عما يفوت فى الآخرة فبهذا ينبغى أن تعالج البصيرة الضعيفة وأما من نفذت بصيرته وقوى إيمانه فلا يلتفت إلى الدنيا فهذا هو العلاج من حيث العلم . وأما من حيث العمل فاسقاط الجاه عن قلوب الخلق بمباشرة أفعال يلام عليها حتى يسقط من أعين الخلق وتفارقه لذة القبول ويأنس بالخمول ويرد الخلق ويقنع بالقبول من الخالق وهذا هو مذهب الملامتية إذ اقتحموا الفواحش فى صورتها ليسقطوا أنفسهم من أعين الناس فيسلموا من آفة الجاه وهذا غير جائز لمن يقتدى به فانه يوهن الدين فى قلوب المسلمين وأما الذى لا يقتدى به فلا يجوز له أن يقدم على محظور لأجل ذلك بل له أن يفعل من المباحات مايسقط قدره عند الناس كما روى أن بعض الملوك قصد بعض الزهاد فلما علم بقربه منه استدعى طعاما وبقلا وأخذ يأكل بشره ويعظم اللقمة فلما نظر إليه الملك سقط من عينه وانصرف فقال الزاهد الحمد لله الذى صرفك عنى ومنهم من شرب شرابا حلالا فى قدح لونه لون الخمر حتى يظن به أنه يشرب الخمر فيسقط من أعين الناس وهذا فى جوازه نظر من حيث الفقه إلا أن أرباب الأحوال ربما يعالجون أنفسهم بما لا يفتى به الفقيه مهما رأوا إصلاح قلوبهم فيه ثم يتداركون مافرط منهم فيه من صورة التقصير كما فعل بعضهم فانه عرف بالزهد وأقبل الناس عليه فدخل حماما ولبس ثياب غيره وخرج فوقف فى الطريق حتى عرفوه فأخذوه وضربوه واستردوا منه الثياب وقالوا إنه طرار وهجروه وأقوى الطرق فى قطع الجاه الاعتزال عن الناس والهجرة إلى موضع الخمول فان المعتزل فى بيته فى البلد الذى هو به مشهور لا يخلو عن حب المنزلة التى ترسخ له فى القلوب بسبب عزلته فانه ربما يظن أنه ليس محبا لذلك الجاه وهو مغرور وإنما سكنت نفسه لأنها قد ظفرت بمقصودها ولو تغير الناس عما اعتقدوه فيه فذموه أو نسبوه إلى أمر غير لائق به جزعت نفسه وتألمت وربما توصلت إلى الاعتذار عن ذلك وإماطة ذلك الغبار عن قلوبهم وربما يحتاج فى إزالة ذلك عن قلوبهم إلى كذب وتلبيس ولا يبالى به وبه يتبين بعد أنه محب للجاه والمنزلة ومن أحب الجاه والمنزلة فهو كمن أحب المال بل هو شر منه فان فتنة الجاه أعظم ولا يمكنه أن لا يحب المنزلة فى قلوب الناس مادام يطمع فى الناس فاذا أحرز قوته من كسبه أو من جهة أخرى وقطع طمعه عن الناس رأسا أصبح الناس كلهم عنده كالأرذال فلا يبالى أكان له منزلة فى قلوبهم أم لم يكن كما لا يبالى بما فى قلوب الذين هم منه فى أقصى المشرق لأنه لا يراهم ولا يطمع فيهم ولا يقطع الطمع عن الناس إلا بالقناعة فمن قنع استغنى عن الناس وإذا استغنى لم يشتغل قلبه بالناس ولم يكن لقيام منزلته فى القلوب عنده وزن ولا يتم ترك الجاه إلا بالقناعة وقطع الطمع ويستعين على جميع ذلك بالأخبار الواردة فى ذم الجاه ومدح الخمول والذل مثل قولهم المؤمن لا يخلو من ذلة أو قلة أو علة وينظر فى أحوال السلف وإيثارهم للذل على العز ورغبتهم فى ثواب الآخرة رضى الله عنهم أجمعين .

(بيان وجه العلاج لحب المدح وكراهة الذم)

اعلم أن أكبر الناس إنما هلكوا بخوف مذمة الناس وحب مدحهم فصار حركاتهم كلها موقوفة على ما يوافق رضا الناس رجاء للمدح وخوفا من الذم وذلك من المهلكات فيجب معالجته وطريقه ملاحظة الأسباب التى لأجلها يحب المدح ويكره الذم . أما السبب الأول : فهو استشعار الكمال بسبب قول

الآدمى قال الله تعالى ـ خلق لكم ما فى الأرض جميعا ـ فكوّن الطبائع وهى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكوّن بواسطتها النبات وجعل النبات قواما للحيوانات مسخرة للآدمى يستعين بها على أمر معاشه لقوام بدنه فالطعام يصل إلى المعدة وفى المعدة طباع أربع وفى الطعام طباع أربع فاذا أراد الله اعتدال مزاج البدن أخذ كلّ طبع من طباع المعدة ضدّه من الطعام فتأخذ الحرارة للبرودة والرطوبة لليبوسة فيعتدل

المادح فطريقك فيه أن ترجع إلى عقلك وتقول لنفسك هذه الصفة التي يمدحك بها أنت متصف بها أم لا فان كنت متصفا بها فهي إما صفة تستحق بها المدح كالعلم والورع وإما صفة لاتستحق للمدح كالثروة والجاه والأعراض الدنيوية فان كانت من الأعراض الدنيوية فالفرح بها كالفرح بنبات الأرض الذي يصير على القرب هشيما تذروه الرياح وهذا من قلة العقل بل العاقل يقول كما قال المتنبي:

أشدّ الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

فلا ينبغي أن يفرح الانسان بعروض الدنيا وإن فرح فلا ينبغي أن يفرح بمدح المادح بها بل بوجودها والمدح ليس هو سبب وجودها ، وإن كانت الصفة مما يستحق الفرح بها كالعلم والورع فينبغي أن لايفرح بها لأن الخاتمة غير معلومة وهذا إنما يقتضي الفرح لأنه يقرب عند الله زلفى وخطر الخاتمة باق ففي الخوف من سوء الخاتمة شغل عن الفرح بكل مافي الدنيا بل الدنيا دار أحزان وغموم لادار فرح وسرور ثم إن كنت تفرح بها على رجاء حسن الخاتمة فينبغي أن يكون فرحك بفضل الله عليك بالعلم والتقوى لابمدح المادح فان اللذة في استشعار الكمال والكمال موجود من فضل الله لامن المدح والمدح تابع له فلا ينبغي أن تفرح بالمدح والمدح لايزيدك فضلا وإن كانت الصفة التي مدحت بها أنت خال عنها ففرحك بالمدح غاية الجنون ومثالك مثال من يهزأ به إنسان ويقول سبحان الله ما أكثر العطر الذي في أحشائك وما أطيب الروائح التي تفوح منه إذا قضى حاجته وهو يعلم ماتشتمل عليه أمعاؤه من الأقذار والأنتان ثم يفرح بذلك فكذلك إذا أثنوا عليك بالصلاح والورع ففرحت به والله مطلع على خبائث باطنك وغوائل سريرتك وأقذار صفاتك كان ذلك من غاية الجهل فاذا المادح إن صدق فليكن فرحك بصفتك التي هي من فضل الله عليك وان كذب فينبغي أن يغمك ذلك ولاتفرح به.

وأما السبب الثاني وهو دلالة المدح على تسخير قلب المادح وكونه سببا لتسخير قلب آخر فهذا يرجع إلى حب الجاه والمنزلة في القلوب وقد سبق وجه معالجته وذلك بقطع الطمع عن الناس وطلب المنزلة عند الله ، وبأن تعلم أن طلبك المنزلة في قلوب الناس وفرحك به يسقط منزلتك عند الله فكيف تفرح به . وأما السبب الثالث وهو الحشمة التي اضطرت المادح إلى المدح فهو أيضا يرجع إلى قدرة عارضة لاثبات لها ولا تستحق الفرح بل ينبغي أن يغمك مدح المادح وتكرهه وتغضب به كما نقل ذلك عن السلف لأن آفة المدح على الممدوح عظيمة كما ذكرناه في كتاب آفات اللسان . قال بعض السلف : من فرح بمدح فقد مكن الشيطان من أن يدخل في بطنه . وقال بعضهم : إذا قيل لك نعم الرجل أنت فكان أحب إليك من أن يقال لك بئس الرجل أنت فأنت والله بئس الرجل ، وروى في بعض الأخبار فان صح فهو قاصم للظهور « أن رجلا أثنى على رجل خيرا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لو كان صاحبك حاضرا فرضي الذي قلت فمات على ذلك دخل النار (١) » وقال صلى الله عليه وسلم مرّة للمادح « ويحك قصمت ظهره لو سمعك ما أفلح إلى يوم القيامة (٢) » وقال عليه السلام « ألا لاتمادحوا وإذا رأيتم المادحين فاحثوا في وجوههم التراب (٣) » فلهذا كان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على وجل عظيم من المدح وفتنته ومما يدخل على القلب من السرور العظيم به حتى إن بعض الخلفاء الراشدين سأل رجلا عن شيء فقال أنت يا أمير المؤمنين خير مني وأعلم فغضب وقال إني لم آمرك بأن تزكيني ، وقيل لبعض الصحابة لايزال الناس بخير ما أبقاك الله فغضب وقال

(١) حديث أن رجلا أثنى على رجل خيرا فقال لو كان صاحبك حاضرا فرضي الذي قلت ومات على ذلك دخل النار لم أجد له أصلا (٢) حديث ويحك قطعت ظهره الحديث قاله للمادح تقدم .
(٣) حديث ألا لا تمادحوا وإذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب تقدم دون قوله ألا لاتمادحوا.

المزاج ويأمن الاعوجاج وإذا أراد الله تعالى إفناء قالب وتخريب بنية أخذت كلّ طبيعة جنسها من المأكول فتميل الطبائع ويضطرب المزاج ويسقم البدن ذلك تقدير العزيز العليم . روى عن وهب بن منبه قال : وجدت في التوراة صفة آدم عليه السلام إني خلقت آدم وركبت جسده من أربعة أشياء من رطب ويابس وبارد وسخن وذلك لأني خلقته من التراب وهو يابس ورطوبته من الماء

إن

إنى لأحتسبك عزاليا ، وقال بعضهم لما مدح : اللهم إن عبدك تقرب إلى بمقتك فأشهدك على مقته وإنما كرهوا المدح خيفة أن يفرحوا بمدح الخلق وهم ممقوتون عند الخالق فكان اشتغال قلوبهم بمالهم عند الله يبغض إليهم مدح الخلق لأن الممدوح هو المقرب عند الله والمذموم بالحقيقة هو المبعد من الله الملقى فى النار مع الأشرار ، فهذا الممدوح إن كان عند الله من أهل النار فما أعظم جهله إذا فرح بمدح غيره وإن كان من أهل الجنة فلا ينبغى أن يفرح إلا بفضل الله تعالى وثنائه عليه إذ ليس أمره بيد الخلق ، ومهما علم أن الأرزاق والآجال بيد الله تعالى قل التفاته إلى مدح الخلق وذمهم وسقط من قلبه حب المدح واشتغل بما يهمه من أمر دينه ، والله الموفق للصواب برحمته .

(بيان علاج كراهة الذم)

قد سبق أن العلة فى كراهة الذم هو ضد العلة فى حب المدح فعلاجه أيضا يفهم منه والقول الوجيز فيه أن من ذمك لايخلو من ثلاثة أحوال : إما أن يكون قد صدق فيما قال وقصد به النصح والشفقة ، وإما أن يكون صادقا ولكن قصده الايذاء والتعنت ، وإما أن يكون كاذبا فان كان صادقا وقصده النصح فلا ينبغى أن تذمه وتغضب عليه وتحقد بسببه بل ينبغى أن تتقلد منته فان من أهدى إليك عيوبك فقد أرشدك إلى المهلك حتى تتقيه فينبغى أن تفرح به وتشتغل بازالة الصفة المذمومة عن نفسك إن قدرت عليها فأما اغتمامك بسببه وكراهتك له وذمك إياه فانه غاية الجهل وإن كان قصده التعنت فأنت قد انتفعت بقوله إذ أرشدك إلى عيبك إن كنت جاهلا به أو ذكرك عيبك إن كنت غافلا عنه أو قبحه فى عينك لينبعث حرصك على إزالته إن كنت قد استحسنته وكل ذلك أسباب سعادتك وقد استفدته منه فاشتغل بطلب السعادة فقد أتيح لك أسبابها بسبب ماسمعته من المذمة فهما قصدت الدخول على ملك وثوبك ملوث بالعذرة وأنت لاتدرى ولو دخلت عليه كذلك لخفت أن يحز رقبتك لتلويثك مجلسه بالعذرة فقال لك قائل أيها الملوث بالعذرة طهر نفسك فينبغى أن تفرح به لأن تنبيهك بقوله غنيمة وجميع مساوى الأخلاق مهلكة فى الآخرة والانسان إنما يعرفها من قول أعدائه فينبغى أن تغتنمه . وأما قصد العدو التعنت فجناية منه على دين نفسه وهو نعمة منه عليك فلم تغضب عليه بقول انتفعت به أنت وتضرر هو به . الحالة الثالثة : أن يفترى عليك بما أنت برىء منه عند الله تعالى فينبغى أن لاتكره ذلك ولا تشتغل بذمه بل تتفكر فى ثلاثة أمور : أحدها أنك إن خلوت من ذلك العيب فلا تخلو عن أمثاله وأشباهه وما ستره الله من عيوبك أكثر فاشكر الله تعالى إذ لم يطلعه على عيوبك ودفعه عنك بذكر ما أنت برىء عنه ، والثانى أن ذلك كفارات لبقية مساويك وذنوبك فكأنه رماك بعيب أنت برىء منه وطهرك من ذنوب أنت ملوث بها وكل من اغتابك فقد أهدى إليك حسناته وكل من مدحك فقد قطع ظهرك ، فما بالك تفرح بقطع الظهر وتحزن لهدايا الحسنات التى تقربك إلى الله تعالى وأنت تزعم أنك تحب القرب من الله . وأما الثالث فهو أن المسكين قد جنى على دينه حتى سقط من عين الله وأهلك نفسه باقترائه وتعرض لعقابه الأليم فلا ينبغى أن تغضب عليه مع غضب الله عليه فتشمت به الشيطان وتقول اللهم أهلكه بل ينبغى أن تقول اللهم أصلحه اللهم تب عليه اللهم ارحمه كما قال صلى الله عليه وسلم « اللهم اغفر لقومى اللهم اهد قومى فانهم لايعلمون[1] » لما أن كسروا ثنيته وشجوا وجهه وقتلوا عمه حمزة يوم أحد ودعا إبراهيم بن أدهم لمن شج رأسه بالمغفرة فقيل له فى ذلك فقال علمت أنى مأجور بسببه وما نالنى منه إلا خير فلا أرضى أن يكون

(١) حديث اللهم اغفر لقومى فانهم لايعلمون قاله لما ضربه قومه البيهقى فى دلائل النبوة وقد تقدم والحديث فى الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قاله حكاية عن نبى من الأنبياء حين ضربه قومه .

وحرارته من قبل النفس وبرودته من قبل الروح وخلقت فى الجسد بعد هذا الخلق الأول أربعة أنواع من الخلق هن ملاك الجسم بإذنى وبهن قوامه فلا يقوم الجسم إلا بهن ولاتقوم منهن واحدة إلا بأخرى منهن المرة السوداء والمرة الصفراء والدم والبلغم ثم أسكنت بعض هذا الخلق فى بعض فجعلت مسكن اليبوسة فى المرة السوداء ومسكن الرطوبة فى المرة الصفراء ومسكن الحرارة فى الدم ومسكن البرودة

هو معاقبا بسببي ومما يهون عليك كراهة المذمة قطع الطمع فان من استغنيت عنه مهما ذمك لم يعظم أثر ذلك فى قلبه وأصل الدين القناعة وبها ينقطع الطمع عن المال والجاه ومادام الطمع فانما كان حب الجاه والمدح فى قلب من طمعت فيه غالبا وكانت همتك إلى تحصيل المنزلة فى قلبه مصروفة ولا ينال ذلك إلا بهدم الدين فلا ينبغى أن يطمع طالب المال والجاه ومحب المدح ومبغض الذم فى سلامة دينه فان ذلك بعيد جدا.

(بيان اختلاف أحوال الناس فى المدح والذم)

اعلم أن الناس أربعة أحوال بالاضافة إلى الذام والمادح : الحالة الأولى أن يفرح بالمدح ويشكر المادح ويغضب من الذم ويحقد على الذام ويكافئه أو يحب مكافأته وهذا حال أكثر الخلق وهو غاية درجات المعصية فى هذا الباب . الحالة الثانية أن يمتعض فى الباطن على الذام ولكن يمسك لسانه وجوارحه عن مكافأته ويفرح باطنه ويرتاح للمادح ولكن يحفظ ظاهره عن إظهار السرور وهذا من النقصان إلا أنه بالاضافة إلى ماقبله كمال . الحالة الثالثة وهى أول درجات الكمال أن يستوى عنده ذامه ومادحه فلا تهمه المذمة ولا تسره المدحة وهذا قد يظنه بعض العباد بنفسه ويكون مغرورا إن لم يمتحن نفسه بعلاماته ، وعلاماته أن لا يجد فى نفسه استثقالا للذام عند تطويله الجلوس عنده أكثر مما يجده فى المادح وأن لا يجد فى نفسه زيادة هزة ونشاط فى قضاء حوائج المادح فوق مايجده فى قضاء حاجة الذام وأن لا يكون انقطاع الذام عن مجلسه أهون عليه من انقطاع المادح وأن لا يكون موت المادح المطرى له أشد نكاية فى قلبه من موت الذام وأن لا يكون غمه بمصيبة المادح وما يناله من أعدائه أكثر مما يكون بمصيبة الذام وأن لا تكون زلة المادح أخف على قلبه وفى عينه من زلة الذام فمهما خف الذام على قلبه كما خف المادح واستويا من كل وجه فقد نال هذه الرتبة وما أبعد ذلك وما أشده على القلوب وأكثر العباد فرحهم بمدح الناس لهم مستبطن فى قلوبهم وهم لا يشعرون حيث لا يمتحنون أنفسهم بهذه العلامات وربما شعر العابد بميل قلبه إلى المادح دون الذام والشيطان يحسن له ذلك ويقول الذام قد عصى الله بمذمتك والمادح قد أطاع الله بمدحك فكيف تسوى بينهما وإنما استثقالك للذام من الدين المحض وهذا محض التلبيس فان العابد لو تفكر علم أن فى الناس من ارتكب كبائر المعاصى أكثر مما ارتكب الذام فى مذمته ثم إنه لا يستثقلهم ولا ينفر عنهم ويعلم أن المادح الذى مدح لا يخلو عن مذمة غيره ولا يجد فى نفسه نفرة عنه بمذمة غيره كما يجد لمذمة نفسه والمذمة من حيث إنها معصية لا تختلف بأن يكون هو المذموم أو غيره فاذن العابد المغرور لنفسه يغضب ولهواه يمتعض ثم إن الشيطان يخيل إليه أنه من الدين حتى يعتل على الله بهواه فيزيده ذلك بعدا من الله ومن لم يطلع على مكايد الشيطان وآفات النفوس فأكثر عباداته تعب ضائع يفوت عليه الدنيا ويخسره فى الآخرة وفيهم قال الله تعالى ـ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ـ الحالة الرابعة وهى الصدق فى العبادة أن يكره المدح ويمقت المادح إذ يعلم أنه فتنة عليه قاصمة للظهر مضرة له فى الدين ويحب الذام إذ يعلم أنه مهد إليه عيبه ومرشد له إلى مهمه ومهد إليه حسناته فقد قال ﷺ «رأس التواضع أن تكره أن تذكر بالبر والتقوى [1]» وقد روى فى بعض الأخبار ما هو قاصم لظهور أمثالنا إن صح إذ روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « ويل للصائم وويل للقائم وويل لصاحب الصوف إلا من ، فقيل يارسول الله إلا من ؟ فقال إلا من تنزهت نفسه عن الدنيا وأبغض المدحة واستحب المذمة [2] » .

(١) حديث رأس التواضع أن يكره أن يذكر بالبر والتقوى لم أجد له أصلا (٢) حديث ويل للصائم وويل للقائم وويل لصاحب الصوف الحديث لم أجده هكذا وذكر صاحب الفردوس من حديث أنس ويل لمن لبس الصوف تخالف فعله قوله ولم يخرجه ولده فى مسنده .

فى البلغم فأيما جسد اعتدلت فيه هذه الفطر الأربع التى جعلتها ملاكه وقوامه فكانت كلّ واحدة منهنّ ربعا لا يزيد ولا ينقص كملت صحته واعتدلت بنيته فان زادت منهنّ واحدة عليهن هزمتهن ومالت بهن ودخل عليه السقم من ناحيته بقدر غلبتها حتى يضعف عن طاقتهن ويعجز عن مقدارهن فأهم الأمور فى الطعام أن يكون حلالا وكل مالا يذمه الشرع حلال رخصة ورحمة من الله لعباده ولولا رخصة الشرع

وهذا شديد جدا وغاية أمثالنا الطمع فى الحالة الثانيـة وهو أن يضمر الفرح والـكراهة على الذام والمادح ولا يظهر ذلك بالقول والعمل فأما الحالة الثالثة وهى التسوية بين المادح والذام فلسنا نطمع فيها ثم إن طالبنا أنفسنا بعلامة الحالة الثانية فانها لا تفى بها لأنها لا بد وأن تتسارع إلى إكرام المادح وقضاء حاجاته وتتثاقل على إكرام الذام والثناء عليه وقضاء حوائجه ولا تقدر على أن تسوى بينهما فى الفعل الظاهر كما لا تقدر عليه فى سريرة القلب ومن قدر على التسوية بين المادح والذام فى ظاهر الفعل فهو جدير بأن يتخذ قدوة فى هـذا الزمان إن وجد فانه الـكبريت الأحمر يتحدث الناس به ولا يرى فـكيف بما بعده من المرتبتين وكل واحدة من هذه الرتب أيضا فيها درجات أما الدرجات فى المدح فهو أن من الناس من يتمنى المدحة والثناء وانتشار الصيت فيتوصل إلى نيل ذلك بكل ما يمكن حتى يرائى بالعبادات ولا يبالى بمفارقة المحظورات لاستمالة قلوب الناس واستنطاق ألسنتهم بالمدح وهـذا من الهالـكين ومنهم من يريد ذلك ويطلبه بالمباحات ولا يطلبه بالعبادات ولا يباشر المحظورات وهذا على شفا جرف هار فان حدود الكلام الذى يستميل به القلوب وحدود الأعمال لا يمكنه أن يضبطها فيوشك أن يقع فيما لا يحل لنيل الحمد فهو قريب من الهالـكين جدا ومنهم من لا يريد المدحة ولا يسعى لطلبها ولـكن إذا مدح سبق السرور إلى قلبه فان لم يقابل ذلك بالمجاهدة ولم يتكلف الـكراهية فهو قريب من أن يستجره فرط السرور إلى الرتبة التى قبلها وإن جاهد نفسه فى ذلك وكلف قلبه الـكراهية وبغض السرور إليه بالتفـكر فى آفات المدح فهو فى خطر المجاهدة فتارة تـكون اليـد له وتارة تـكون عليه ومنهم من إذا سمع المدح لم يسر به ولم يغتم به ولم يؤثر فيه وهذا على خير وإن كان قد بقى عليه بقية من الإخلاص ومنهم من يكره المدح إذا سمعه ولـكن لا ينتهى به إلى أن يغضب على المادح وينـكر عليه وأقصى درجاته أن يكره ويغضب ويظهر الغضب وهو صادق فيه لا أن يظهر الغضب وقلبه محب له فان ذلك عين النفاق لأنه يريد أن يظهر من نفسه الاخلاص والصدق وهو مفلس عنه وكذلك بالضد من هـذا تتفاوت الأحوال فى حق الذام وأول درجاته إظهار الغضب وآخرها إظهار الفرح ولا يكون الفرح وإظهاره إلا ممن فى قلبه حنق وحقد على نفسه لتمردها عليه وكثرة عيوبها ومواعيدها الـكاذبة وتلبيساتها الخبيثة فيبغضها بغض العدو والانسان يفرح ممن يذم عدوه وهذا شخص عدوه نفسه فيفرح إذا سمع ذمها ويشـكر الذام على ذلك ويعتقد فطنته وذكاءه لما وقف على عيوبها فيكون ذلك كالتشفى له من نفسه ويكون غنيمة عنده إذا صار بالمذمة أوضع فى أعين الناس حتى لا يبتلى بفتنة الناس وإذا سيقت إليه حسنات لم ينصب فيها فعساه يكون خيرا لعيوبه التى هو عاجز عن إماطتها ولو جاهد المريد نفسه طول عمره فى هذه الخصلة الواحدة وهو أن يستوى عنده ذامه ومادحه لـكان له شغل شاغل فيه لا يتفرغ معه لغيره وبينه وبين السعادة عقبات كثيرة هذه إحداها ولا يقطع شيئا منها إلا بالمجاهدة الشديدة فى العمر الطويل .

(الشطر الثانى : من الـكتاب فى طلب الجاه والمنزلة بالعبادات)

وهو الرياء وفيه بيان ذم الرياء وبيان حقيقة الرياء وما يرائى به وبيان درجات الرياء وبيان الرياء الخفى وبيان ما يحبط العمل من الرياء وما لا يحبط وبيان دواء الرياء وعلاجه وبيان الرخصة فى إظهار الطاعات وبيان الرخصة فى كتمان الذنوب وبيان ترك الطاعات خوفا من الرياء والآفات وبيان ما يصح من نشاط العبد للعبادات بسبب رؤية الخلق وبيان ما يجب على المريد أن يلزمه قلبه قبل الطاعة وبعدها وهى عشرة فصول وبالله التوفيق

كبر الأمر وأتعب طلب الحلال . ومن أدب الصوفية رؤية النعم على النعمة وأن يبتدئ بغسل اليـد قبل الطعام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر» وإنما كان موجبا لنفى الفقر لأن غسل اليد قبل الطعام استقبال النعمة بالأدب وذلك من شكر النعـمة والشـكر يستوجب المزيد فصار غسل اليد مستجلبا للنعمة مذهبا للفقر وقد روى أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبى صلى الله

(بيان ذم الرياء)

اعلم أن الرياء حرام والمرائى عند الله ممقوت وقد شهدت لذلك الآيات والأخبار والآثار . أما الآيات : قوله تعالى ـ فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ـ وقوله عز وجل ـ والذين يمكرون السيئات لهم عذاب شديد ومكر أولئك هو يبور ـ قال مجاهد : هم أهل الرياء وقال تعالى ـ إنما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاء ولاشكورا ـ فمدح المخلصين ينفى كل إرادة سوى وجه الله والرياء ضده وقال تعالى ـ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه أحدا ـ (١) » نزل ذلك فيمن يطلب الأجر والحمد بعباداته وأعماله . وأما الأخبار : فقد قال ﷺ حين سأله رجل فقال يارسول الله فيم النجاة ؟ فقال « أن لايعمل العبد بطاعة الله يريد بها الناس » وقال أبو هريرة فى حديث الثلاثة : المقتول فى سبيل الله والمتصدق بماله والقارئ لكتاب الله كما أوردناه فى كتاب الاخلاص وإن الله عز وجل يقول لكل واحد منهم كذبت بل أردت أن يقال فلان جواد كذبت بل أردت أن يقال فلان شجاع كذبت بل أردت أن يقال فلان قارئ فأخبر صلى الله عليه وسلم « أنهم لم يثابوا وأن رياءهم هو الذى أحبط أعمالهم (٢) » وقال ابن عمر رضى الله عنهما قال النبى صلى الله عليه وسلم « من راءى راءى الله به ومن سمع سمع الله به (٣) » وفى حديث آخر طويل « إن الله تعالى يقول للملائكة إن هذا لم يردنى بعمله فاجعلوه فى سجين (٤) » وقال ﷺ « إن أخوف ماأخاف عليكم الشرك الأصغر قالوا وما الشرك الأصغر يارسول الله ؟ قال الرياء ، يقول الله عز وجل يوم القيامة إذا جازى العباد بأعمالهم اذهبوا إلى الذين كنتم تراءون فى الدنيا فانظروا هل تجدون عندهم الجزاء (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « استعيذوا بالله عز وجل من جب الحزن قيل وماهو يارسول الله قال واد فى جهنم أعد للقراء المرائين (٦) » وقال ﷺ « يقول الله عز وجل : من عمل لى عملا أشرك فيه غيرى فهو له كله وأنا منه برىء وأنا أغنى الأغنياء عن الشرك (٧) »

---

(١) حديث نزول قوله تعالى ـ من كان يرجوا لقاء ربه ـ الآية فيمن يطلب الآخرة والحمد بعباداته وأعماله الحاكم من حديث طاوس قال رجل إنى أقف للموقف أبتغى وجه الله وأحب أن يرى موطنى فلم يرد عليه حتى نزلت هذه الآية هكذا فى نسختى من المستدرك ولعله سقط منه ابن عباس أو أبو هريرة وللبزار من حديث معاذ بسند ضعيف من صام رياء فقد أشرك الحديث وفيه أنه صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية (٢) حديث أبى هريرة فى الثلاثة : المقتول فى سبيل الله والمتصدق بماله والقارئ لكتابه فان الله يقول لكل واحد منهم كذبت رواه مسلم وسيأتى فى كتاب الاخلاص (٣) حديث ابن عمر من راءى راءى الله به ومن سمع سمع الله به متفق عليه من حديث جندب بن عبد الله وأما حديث ابن عمر فرواه الطبرانى فى الكبير والبيهقى فى الشعب من رواية شيخ يكنى أبا يزيد عنه بلفظ من سمع الناس سمع الله به سامع خلقه وحقره وصغره وفى الزهد لابن المبارك ومسند أحمد بن منيع أنه من حديث عبد الله بن عمرو (٤) حديث إن الله يقول للملائكة إن هذا لم يردنى بعمله فاجعلوه فى سجين ابن المبارك فى الزهد ومن طريقه ابن أبى الدنيا فى الاخلاص وأبو الشيخ فى كتاب العظمة من رواية حمزة بن حبيب مرسلا ورواه ابن الجوزى فى الموضوعات (٥) حديث إن أخوف ماأخاف عليكم الشرك الأصغر الحديث أحمد والبيهقى فى الشعب من حديث محمود بن لبيد وله رواية ورجاله ثقات ورواه الطبرانى من رواية محمود بن لبيد عن رافع بن خديج (٦) حديث استعيذوا بالله من جب الحزن قيل وماهو ؟ قال واد فى جهنم أعد للقراء المرائين الترمذى وقال غريب وابن ماجه من حديث أبى هريرة وضعفه ابن عدى (٧) حديث يقول الله من عمل لى عملا أشرك فيه غيرى فهو له كله

عليه وسلم أنه قال « من أحب أن يكثر خير بيته فليتوضأ إذا حضر غداؤه ثم يسمى الله تعالى » قوله تعالى ـ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ـ تفسيره تسمية الله تعالى عند ذبح الحيوان . واختلف الشافعى وأبو حنيفة رحمهما الله فى وجوب ذلك وفهم الصوفى من ذلك بعد القيام بظاهر التفسير أن لايأكل الطعام إلا مقرونا بالذكر قرنه فريضة وقته وأدبه ويرى أن تناول الطعام والماء ينتج من إقامة النفس ومتابعة

وقال عيسى المسيح صلى الله عليه وسلم : إذا كان يوم صوم أحدكم فليدهن رأسه ولحيته ويمسح شفتيه لئلا يرى الناس أنه صائم وإذا أعطى بيمينه فليخف عن شماله وإذا صلى فليرخ ستر بابه فان الله يقسم الثناء كما يقسم الرزق ، وقال نبينا صلى الله عليه وسلم « لايقبل الله عز وجل عملا فيه مثقال ذرة من رياء (١) » وقال عمر لمعاذ بن جبل حين رآه يبكى ما يبكيك ؟ قال حديث سمعته من صاحب هذا القبر يعنى النبى صلى الله عليه وسلم يقول « إن أدنى الرياء شرك (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « أخوف ما أخاف عليكم الرياء والشهوة الخفية (٣) » وهى أيضا ترجع إلى خطايا الرياء ودقائقه وقال صلى الله عليه وسلم « إن فى ظل العرش يوم لاظل إلا ظله رجلا تصدق بيمينه فكاد يخفيها عن شماله (٤) » ولذلك ورد « أن فضل عمل السر على عمل الجهر بسبعين ضعفا (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن للرائى ينادى عليه يوم القيامة يافاجر ياغادر يامرائى ضل عملك وحبط أجرك اذهب فخذ أجرك ممن كنت تعمل له (٦) » وقال شداد بن أوس « رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يبكى فقلت مايبكيك يارسول الله ؟ قال إنى تخوفت على أمتى الشرك أما إنهم لا يعبدون صنما ولا شمسا ولا قمرا ولا حجرا ولكنهم يراءون بأعمالهم (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « لما خلق الله الأرض مادت بأهلها فخلق الجبال فصيرها أوتادا للأرض فقالت الملائكة ماخلق ربنا خلقا هو أشد من الجبال فخلق الله الحديد فقطع الجبال ثم خلق النار فأذابت الحديد ثم أمر الله الماء بإطفاء النار وأمر الريح فكدرت الماء فاختلفت الملائكة فقالت نسأل الله تعالى قالوا يارب ما أشد ماخلقت من خلقك ؟ قال الله تعالى لم أخلق خلقا هو أشد على من قلب ابن آدم حين يتصدق بصدقة بيمينه فيخفيها عن شماله فهذا أشد خلقا خلقته (٨) » وروى عبد الله بن مبارك باسناده عن رجل أنه قال لمعاذ بن جبل حدثنى حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فبكى معاذ حتى ظننت أنه لايسكت ثم سكت ثم قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم قال لى « يامعاذ قلت لبيك بأبى أنت وأمى يارسول الله قال

الحديث مالك واللفظ له من حديث أبى هريرة دون قوله وأنا منه برىء ومسلم مع تقديم وتأخير دونها أيضا وهى عند ابن ماجه بسند صحيح (١) حديث لايقبل الله عملا فيه مقدار ذرة من رياء لم أجده هكذا (٢) حديث معاذ إن أدنى الرياء شرك الطبرانى هكذا والحاكم بلفظ إن اليسير من الرياء شرك وقد تقدم قبل هذه الورقة (٣) حديث أخوف ماأخاف عليكم الرياء الحديث تقدم فى أول هذا الكتاب (٤) حديث إن فى ظل العرش يوم لاظل إلا ظله رجلا تصدق بيمينه فكاد أن يخفيها عن شماله متفق عليه من حديث أبى هريرة بنحوه فى حديث سبعة يظلهم الله فى ظله (٥) حديث تفضيل عمل السر على عمل الجهر بسبعين ضعفه البيهقى فى الشعب من حديث أبى الدرداء إن الرجل ليعمل العمل فيكتب له عمل صالح معمول به فى السر يضعف أجره سبعين ضعفا قال البيهقى هذا من أفراد بقية عن شيوخه المجهولين وروى ابن أبى الدنيا فى كتاب الاخلاص من حديث عائشة بسند ضعيف بفضل الذكر الخفى الذى لاتسمعه الحفظة على الذكر الذى تسمعه الحفظة سبعين درجة (٧) حديث إن المرائى ينادى يوم القيامة يافاجر ياغادر يامرائى ضل عملك وحبط أجرك الحديث ابن أبى الدنيا من رواية جبلة اليحصبى عن صحابى لم يسم وزاد يا كافر ياخاسر ولم يقل يامرائى وإسناده ضعيف (٧) حديث شداد بن أوس إنى تخوفت على أمتى الشرك الحديث ابن ماجه والحاكم نحوه وقد تقدم قريبا (٨) حديث لما خلق الله الأرض مادت بأهلها الحديث وفيه لم أخلق خلقا هو أشد من ابن آدم يتصدق بيمينه فيخفيها عن شماله الترمذى من حديث أنس مع اختلاف وقال غريب .

هواها ويرى ذكر الله تعالى دواءه وترياقه . روت عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل الطعام فى ستة نفر من أصحابه فجاء أعرابى فأكله بلقمتين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إنه لوكان يسمى الله لكفاكم فاذا أكل أحدكم طعاما فليقل بسم الله فان نسى أن يقول بسم الله فليقل بسم الله أوله وآخره » ويستحب أن يقول فى أول لقمة بسم الله وفى الثانية بسم الله الرحمن وفى الثالثة بسم ويشرب

إنى محدثك حديثا إن أنت حفظته نفعك وإن أنت ضيعته ولم تحفظه انقطعت حجتك عند الله يوم القيامة يامعاذ إن الله تعالى خلق سبعة أملاك قبل أن يخلق السموات والأرض ثم خلق السموات فجعل لكل سماء من السبعة ملكا بوابا عليها قد جللها عظما فتصعد الحفظة بعمل العبد من حين أصبح إلى حين أمسى له نور كنور الشمس حتى إذا صعدت به إلى السماء الدنيا زكته فكثرته فيقول الملك للحفظة اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه أنا صاحب الغيبة أمرنى ربى أن لا أدع عمل من اغتاب الناس يجاوزنى إلى غيرى قال ثم تأتى الحفظة بعمل صالح من أعمال العبد فتمر به فتزكيه وتكثره حتى تبلغ به إلى السماء الثانية فيقول لهم الملك الموكل بها قفوا واضربوا بهذا العمل وجه صاحبه إنه أراد بعمله هذا عرض الدنيا أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى إنه كان يفتخر به على الناس فى مجالسهم قال وتصعد الحفظة بعمل العبد يبتهج نورا من صدقة وصيام وصلاة قد أعجب الحفظة فيجاوزون به إلى السماء الثالثة فيقول لهم الملك الموكل بها قفوا واضربوا بهذا العمل وجه صاحبه أنا ملك الكبر أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى إنه كان يتكبر على الناس فى مجالسهم قال وتصعد الحفظة بعمل العبد يزهر كما يزهر الكوكب الدرى له دوى من تسبيح وصلاة وحج وعمرة حتى يجاوزوا به السماء الرابعة فيقول لهم الملك الموكل بها قفوا واضربوا بهذا العمل وجه صاحبه اضربوا به ظهره وبطنه أنا صاحب العجب أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى إنه كان إذا عمل عملا أدخل العجب فى عمله قال وتصعد الحفظة بعمل العبد حتى يجاوزوا به السماء الخامسة كأنه العروس المزفوفة إلى أهلها فيقول لهم الملك الموكل بها قفوا واضربوا بهذا العمل وجه صاحبه واحملوه على عاتقه أنا ملك الحسد إنه كان يحسد الناس من يتعلم ويعمل بمثل عمله وكل من كان يأخذ فضلا من العبادة يحسدهم ويقع فيهم أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى قال وتصعد الحفظة بعمل العبد من صلاة وزكاة وحج وعمرة وصيام فيجاوزون بها إلى السماء السادسة فيقول لهم الملك الموكل بها قفوا اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه إنه كان لا يرحم إنسانا قط من عباد الله أصابه بلاء أو ضر أضر به بل كان يشمت به أنا ملك الرحمة أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى قال وتصعد الحفظة بعمل العبد إلى السماء السابعة من صوم وصلاة ونفقة وزكاة واجتهاد وورع له دوى كدوى الرعد وضوء كضوء الشمس معه ثلاثة آلاف ملك فيجاوزون به إلى السماء السابعة فيقول لهم الملك الموكل بها : قفوا واضربوا بهذا العمل وجه صاحبه: اضربوا به جوانحه اقفلوا به على قلبه إنى أحجب عن ربى كل عمل لم يرد به وجه ربى إنه أراد بعمله غير الله تعالى إنه أراد رفعة عند الفقهاء وذكرا عند العلماء وصيتا فى المدائن أمرنى ربى أن لا أدع عمله يجاوزنى إلى غيرى وكل عمل لم يكن لله خالصا فهو رياء ولا يقبل الله عمل المرائى قال وتصعد الحفظة بعمل العبد من صلاة وزكاة وصيام وحج وعمرة وخلق حسن وصمت وذكر لله تعالى وتشيعه ملائكة السموات حتى يقطعوا به الحجب كلها إلى الله عز وجل فيقفون بين يديه ويشهدون له بالعمل الصالح المخلص لله قال فيقول الله لهم أنتم الحفظة على عمل عبدى وأنا الرقيب على نفسه إنه لم يردنى بهذا العمل وأراد به غيرى فعليه لعنتى فتقول الملائكة كلهم عليه لعنتك ولعنتنا وتقول السموات كلها عليه لعنة الله ولعنتنا وتلعنه السموات السبع والأرض ومن فيهن قال معاذ قلت يارسول الله أنت رسول الله وأنا معاذ قال اقتد بى وإن كان فى عملك نقص يامعاذ حافظ على لسانك من الوقيعة فى إخوانك من حملة القرآن واحمل ذنوبك عليك ولا تحملها عليهم ولا تزك نفسك بذمهم ولا ترفع نفسك عليهم ولا تدخل عمل الدنيا فى عمل الآخرة ولا تتكبر فى مجلسك

للماء بثلاثة أنفاس يقول فى أول نفس الحمد لله إذا شرب وفى الثانية الحمد لله رب العالمين وفى الثالثة الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم وكما أن للمعدة طباعا تتقذر كما ذكرناه بموافقة طباع الطعام فللقلب أيضا مزاج وطباع لأرباب التفقد والرعايا واليقظة يعرف انحراف مزاج القلب من اللقمة المتناولة تارة تحدث من اللقمة حرارة الطيش بالنهوض إلى الفضول وتارة تحدث فى القلب برودة الكسل بالقاعد عن وظيفة الوقت وتارة

لكى يحذر الناس من سوء خلقك ولاتناج رجلا وعندك آخر ولاتتعظم على الناس فينقطع عنك خير الدنيا ولاتمزق الناس فتمزقك كلاب النار يوم القيامة فى النار قال الله تعالى ـ والناشطات نشطا ـ أتدرى من هن يامعاذ ؟ قلت ماهن بأبى أنت وأمى يارسول الله ؟ قال كلاب فى النار تنشط اللحم والعظم . قلت بأبى أنت وأمى يارسول الله فمن يطيق هذه الخصال ومن ينجو منها ؟ قال يامعاذ إنه ليسير على من يسره الله عليه (١) » قال فما رأيت أكثر تلاوة للقرآن من معاذ للحذر مما فى هذا الحديث . وأما الآثار : فيروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه رأى رجلا يطأطىء رقبته فقال ياصاحب الرقبة ارفع رقبتك ليس الخشوع فى الرقاب إنما الخشوع فى القلوب ورأى أبوأمامة الباهلى رجلا فى المسجد يبكى فى سجوده فقال أنت أنت لو كان هذا فى بيتك . وقال على كرم الله وجهه : للمرائى ثلاث علامات: يكسل إذا كان وحده وينشط إذا كان فى الناس ويزيد فى العمل إذا أثنى عليه وينقص إذا ذم . وقال رجل لعبادة بن الصامت أقاتل بسيفى فى سبيل الله أريد به وجه الله تعالى ومحمدة الناس قال لاشىء لك فسأله ثلاث مرات كل ذلك يقول لاشىء لك ثم قال فى الثالثة إن الله يقول أنا أغنى الأغنياء عن الشرك الحديث . وسأل رجل سعيد بن المسيب فقال إن أحدنا يصطنع المعروف يحب أن يحمد ويؤجر فقال له أتحب أن تمقت ؟ قال لا قال فاذا عملت لله عملا فأخلصه . وقال الضحاك : لايقولن أحدكم هذا لوجه الله ولوجهك لاويقولن هذا لله وللرحم فان الله تعالى لاشريك له وضرب عمر رجلا بالدرة ثم قال له اقتص منى فقال لابل أدعها لله ولك فقال له عمر ماصنعت شيئا إما أن تدعها لى فأعرف ذلك أوتدعها لله وحده فقال ودعتها لله وحده فقال فنعم إذن . وقال الحسن : لقد صحبت أقواما إن كان أحدهم لتعرض له الحكمة لونطق بها لنفعته ونفعت أصحابه ومايمنعه منها إلا مخافة الشهرة وإن كان أحدهم ليمر فيرى الأذى فى الطريق فما يمنعه أن ينحيه إلا مخافة الشهرة . ويقال إن المرائى ينادى يوم القيامة بأربعة أسماء يامرائى ياغادر ياخاسر يافاجر اذهب فخذ أجرك ممن عملت له فلا أجر لك عندنا . وقال الفضيل بن عياض : كانوا يراءون بما يعملون وصاروا اليوم يراءون بمالايعملون . وقال عكرمة : إن الله يعطى العبد على نيته مالايعطيه على عمله لأن النية لارياء فيها . وقال الحسن رضى الله عنه : المرائى يريد أن يغلب قدر الله تعالى وهو رجل سوء يريد أن يقول الناس هو رجل صالح وكيف يقولون وقد حل من ربه محل الأردياء فلا بد لقلوب المؤمنين أن تعرفه . وقال قتادة : إذا راءى العبد يقول الله تعالى انظروا إلى عبدى يستهزىء بى . وقال مالك بن دينار : القراء ثلاثة قراء الرحمن وقراء الدنيا وقراء الملوك وإن محمد بن واسع من قراء الرحمن . وقال الفضيل : من أراد أن ينظر إلى مراء فلينظر إلى . وقال محمد بن المبارك الصورى : أظهر السمت بالليل فانه أشرف من سمتك بالنهار لأن السمت بالنهار للمخلوقين وسمت الليل لرب العالمين . وقال أبو سليمان : التوقى عن العمل أشد من العمل . وقال ابن المبارك : إن كان الرجل ليطوف بالبيت وهو بخراسان فقيل له وكيف ذاك ؟ قال يحب أن يذكر أنه مجاور بمكة . وقال ابراهيم بن أدهم : ماصدق الله من أراد أن يشتهر .

تحدث رطوبة السهو والغفلة وتارة يبوسة الهم والحزن بسبب الحظوظ العاجلة فهذه كلها عوارض يتفطن لها المتيقظ ويرى تغير القالب بهذه العوارض تغير مزاج القلب عن الاعتدال والاعتدال كما هو مهم طلبه للقالب فللقلب أهم وأولى وتطرق الانحراف إلى القلب أسرع منه إلى القالب ومن الانحراف مايسقم به القلب فيموت لموت القالب واسم الله تعالى دواء نافع مجرب يقى الأسواء ويذهب الداء ويجلب الشفاء . حكى

(١) حديث معاذ الطويل إن الله تعالى خلق سبعة أملاك قبل أن يخلق السموات والأرض فجعل لكل سماء من السبعة ملكا بوابا عليها الحديث بطوله فى صعود الحفظة بعمل العبد ورد الملائكة له من كل سماء ورد الله تعالى له بعد ذلك عزاه المصنف إلى رواية عبد الله بن المبارك باسناده عن رجل عن معاذ وهو كما قال رواه فى الزهد وفى إسناده كما ذكر من لم يسم ورواه ابن الجوزى فى الموضوعات .

(بيان حقيقة الرياء ومايراءى به)

اعلم أن الرياء مشتق من الرؤية والسمعة مشتقة من السماع وإنما الرياء أصله طلب المنزلة فى قلوب الناس بإرائهم خصال الخير إلا أن الجاه والمنزلة تطلب فى القلب بأعمال سوى العبادات وتطلب بالعبادات واسم الرياء مخصوص بحكم العادة بطلب المنزلة فى القلوب بالعبادات وإظهارها فقد الرياء هو إرادة العباد بطاعة الله فالمرائى هو العابد والمراءى هو الناس المطلوب رؤيتهم بطلب المنزلة فى قلوبهم والمراءى به هو الخصال التى قصد المرائى إظهارها والرياء هو قصده إظهار ذلك والمراءى به كثير وتجمعه خمسة أقسام وهى مجامع مايتزين به العبد للناس وهو البدن والزى والقول والعمل والأتباع والأشياء الخارجة وكذلك أهل الدنيا يراءون بهذه الأسباب الخمسة إلا أن طلب الجاه وقصد الرياء بأعمال ليست من جملة الطاعات أهون من الرياء بالطاعات .

[القسم الأول : الرياء فى الدين بالبدن] وذلك بإظهار النحول والصفار ليوهم بذلك شدة الاجتهاد وعظم الحزن على أمر الدين وغلبة خوف الآخرة وليدل بالنحول على قلة الأكل وبالصفار على سهر الليل وكثرة الاجتهاد وعظم الحزن على الدين وكذلك يرائى بتشعيث الشعر ليدل به على استغراق الهم بالدين وعدم التفرغ لتسريح الشعر وهذه الأسباب مهما ظهرت استدل الناس بها على هذه الأمور فارتاحت النفس لمعرفتهم فلذلك تدعوه النفس إلى إظهارها لنيل تلك الراحة ويقرب من هذا خفض الصوت وإغارة العينين وذبول الشفتين ليستدل بذلك على أنه مواظب على الصوم وأن وقار الشرع هو الذى خفض من صوته أو ضعف الجوع هو الذى ضعف من قوته وعن هذا قال المسيح عليه السلام : إذا صام أحدكم فليدهن رأسه ويرجل شعره ويكحل عينيه. وكذلك روى عن أبى هريرة وذلك كله لما يخاف عليه من نزغ الشيطان بالرياء ، ولذلك قال ابن مسعود أصبحوا صياما مدهنين فهذه مراءاة أهل الدين بالبدن ، فأما أهل الدنيا فيراءون باظهار السمن وصفاء اللون واعتدال القامة وحسن الوجه ونظافة البدن وقوة الأعضاء وتناسبها .

[الثانى : الرياء بالهيئة والزى] أما الهيئة فبتشعيث شعر الرأس وحلق الشارب وإطراق الرأس فى المشى والهدوء فى الحركة وإبقاء أثر السجود على الوجه وغلظ الثياب ولبس الصوف وتشميرها إلى قريب من الساق وتقصير الأكمام وترك تنظيف الثوب وتركه مخرقا كل ذلك يرائى به ليظهر من نفسه أنه متبع للسنة فيه ومقتد فيه بعباد الله الصالحين ومن ذلك لبس المرقعة والصلاة على السجادة ولبس الثياب الزرق تشبها بالصوفية مع الإفلاس من حقائق التصوف فى الباطن ومنه التقنع بالازار فوق العمامة وإسبال الرداء على العينين ليرى به أنه قد انتهى تقشفه إلى الحذر من غبار الطريق ولتنصرف إليه الأعين بسبب تميزه بتلك العلامة ومنه الدراعة والطيلسان يلبسه من هو خال عن العلم ليوهم أنه من أهل العلم والمراءون بالزى على طبقات فمنهم من يطلب المنزلة عند أهل الصلاح باظهار الزهد فيلبس الثياب المخرقة الوسخة القصيرة الغليظة ليرائى بغلظها ووسخها وقصرها وتخرقها أنه غير مكترث بالدنيا ولو كلف أن يلبس ثوبا وسطا نظيفا مما كان السلف يلبسه لكان عنده بمنزلة الذبح وذلك لخوفه أن يقول الناس قد بدا له من الزهد وراجع عن تلك الطريقة ورغب فى الدنيا وطبقة أخرى يطلبون القبول عند أهل الصلاح وعند أهل الدنيا من الملوك والوزراء والتجار ولو لبسوا الثياب الفاخرة ردهم القراء ولو لبسوا الثياب المخرقة البذلة ازدرتهم أعين الملوك والأغنياء فهم يريدون الجمع بين قبول أهل الدين والدنيا فلذلك يطلبون الأصواف الدقيقة والأكسية الرقيقة والمرقعات المصبوغة والفوط الرفيعة فيلبسونها ولعل قيمة ثوب أحد الأغنياء ولونه وهيئته لون

أن الشيخ محمدا الغزالى لما رجع إلى طوس وصف له فى بعض القرى عبد صالح قصده زائرا فصادفه وهو فى صحراء له يبذر الحنطة فى الأرض فلما رأى الشيخ محمدا جاء إليه وأقبل عليه فجاء رجل من أصحابه وطلب منه البذر لينوب عن الشيخ فى ذلك وقت اشتغاله بالغزالى فامتنع ولم يعطه البذر فسأله الغزالى عن سبب امتناعه فقال لأنى أبذر هذا البذر بقلب حاضر ولسان ذاكر أرجو البركة فيه لكل من

ثياب الصلحاء فيلتمسون القبول عند الفريقين وهؤلاء إن كلفوا لبس ثوب خشن أو وسخ لكان عندهم كالذبح خوفا من السقوط من أعين الملوك والأغنياء ولو كلفوا لبس الدبيقي والكتان الدقيق الأبيض والقصب للعلم وإن كانت قيمته دون قيمة ثيابهم لعظم ذلك عليهم خوفا من أن يقول أهل الصلاح قد رغبوا في زي أهل الدنيا وكل طبقة منهم رأى منزلته في زي مخصوص فيثقل عليه الانتقال إلى مادونه أو إلى مافوقه وإن كان مباحا خيفة من المذمة ، وأما أهل الدنيا فمراءاتهم بالثياب النفيسة والمراكب الرفيعة وأنواع التوسع والتجمل في الملبس والمسكن وأثاث البيت وفره الخيول وبالثياب الصبغة والطيالسة النفيسة وذلك ظاهر بين الناس فانهم يلبسون في بيوتهم الثياب الخشنة ويشتد عليهم لو برزوا للناس على تلك الهيئة مالم يبالغوا في الزينة .

[الثالث : الرياء بالقول] ورياء أهل الدين بالوعظ والتذكير والنطق بالحكمة وحفظ الأخبار والآثار لأجل الاستعمال في المحاورة واظهارا لغزارة العلم ودلالة على شدة العناية بأحوال السلف الصالحين وتحريك الشفتين بالذكر في محضر الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمشهد الخلق وإظهار الغضب للمنكرات واظهار الأسف على مفارقة الناس للمعاصي وتضعيف الصوت في الكلام وترقيق الصوت بقراءة القرآن ليدل بذلك على الخوف والحزن وادعاء حفظ الحديث ولقاء الشيوخ والدق على من يروى الحديث ببيان خلل في لفظه ليعرف أنه بصير بالأحاديث والمبادرة إلى أن الحديث صحيح أو غير صحيح لإظهار الفضل فيه والمجادلة على قصد إفحام الخصم ليظهر للناس قوته في علم الدين والرياء بالقول كثير وأنواعه لاتنحصر. وأما أهل الدنيا فمراءاتهم بالقول بحفظ الأشعار والأمثال والتفاصح في العبارات وحفظ النحو الغريب للإغراب على أهل الفضل وإظهار التودد إلى الناس لاستمالة القلوب .

[الرابع : الرياء بالعمل] كمراءاة المصلي بطول القيام ومد الظهر وطول السجود والركوع واطراق الرأس وترك الالتفات وإظهار الهدوء والسكون وتسوية القدمين واليدين وكذلك بالصوم والغزو والحج وبالصدقة وباطعام الطعام وبالإخبات في المشي عند اللقاء كارخاء الجفون وتنكيس الرأس والوقار في الكلام حتى إن المرائي قد يسرع في المشي إلى حاجته فاذا اطلع عليه أحد من أهل الدين رجع إلى الوقار وإطراق الرأس خوفا من أن ينسبه إلى العجلة وقلة الوقار فان غاب الرجل عاد إلى عجلته فاذا رآه عاد إلى خشوعه ولم يحضره ذكر الله حتى يكون يجدد الخشوع له بل هو لاطلاع إنسان عليه يخشى أن لا يعتقد فيه أنه من العباد والصلحاء ومنهم من إذا سمع هذا استحيا من أن تخالف مشيته في الخلوة مشيته بمرأى من الناس فيكلف نفسه المشية الحسنة في الخلوة حتى إذا رآه الناس لم يفتقر إلى التغيير ويظن أنه يتخلص به عن الرياء وقد تضاعف به رياؤه فانه صار في خلوته أيضا مرائيا فانه إنما يحسن مشيته في الخلوة ليكون كذلك في الملأ لا لخوف من الله وحياء منه ، وأما أهل الدنيا فمراءاتهم بالتبختر والاختيال وتحريك اليدين وتقريب الخطا والأخذ بأطراف الذيل وادارة العطفين ليدلوا بذلك على الجاه والحشمة.

[الخامس : للمراءاة بالأصحاب والزائرين والمخالطين] كالذي يتكلف أن يستزير عالما من العلماء ليقال إن فلانا قد زار فلانا أو عابدا من العباد ليقال إن أهل الدين يتبركون بزيارته ويترددون إليه أو ملكا من الملوك أو عاملا من عمال السلطان ليقال إنهم يتبركون به لعظم رتبته في الدين وكالذي يكثر ذكر الشيوخ ليرى أنه لقي شيوخا كثيرة واستفاد منهم فيباهي بشيوخه ومباهاته ومراءاته ترشح منه عند مخاصمته فيقول لغيره من لقيت من الشيوخ وأنا قد لقيت فلانا وفلانا ودرت البلاد وخدمت الشيوخ وما يجري مجراه فهذه مجامع ما يرائي به المراءون وكلهم يطلبون بذلك الجاه والمنزلة في قلوب العباد ومنهم من يقنع بحسن الاعتقادات فيه فكم من راهب انزوى إلى ديره سنين كثيرة وكم من عابد اعتزل

يتناول منه شيئا فلا أحب أن أسلمه إلى هذا فيذر بلسان غير ذاكر وقلب غير حاضر وكان بعض الفقراء عند الأكل يشرع في تلاوة سورة من القرآن يحضر الوقت بذلك حتى تغمر أجزاء الطعام بأنوار الذكر ولا يعقب الطعام مكروه ويتغير مزاج القلب وقد كان شيخنا أبو النجيب السهروردي يقول أنا آكل وأنا أصلي يشير إلى حضور القلب في الطعام وربما كان يوقف من يمنع عنه الشواغل وقت أكله لئلا يتفرق همه

إلى قلة جبل مدة مديدة وإنما خبأته من حيث علمه بقيام جاهه فى قلوب الخلق ولو عرف أنهم نسبوه إلى جريمة فى دبره أو صومعته لتشوش قلبه ولم يقنع بعلم الله ببراءة ساحته بل يشتد لذلك غمه ويسعى بكل حيلة فى إزالة ذلك من قلوبهم مع أنه قد قطع طمعه من أموالهم ولكنه يحب مجرد الجاه فانه لذيذ كما ذكرناه فى أسبابه فانه نوع قدرة وكمال فى الحال وإن كان سريع الزوال لا يغتر به إلا الجهال ولكن أكثر الناس جهال ومن المرائين من لا يقنع بقيام منزلته بل يلتمس مع ذلك اطلاق اللسان بالثناء والحمد ومنهم من يريد انتشار الصيت فى البلاد لتكثر الرحلة إليه ومنهم من يريد الاشتهار عند الملوك لتقبل شفاعته وتنجز الحوائج على يده فيقوم له بذلك جاه عند العامة ومنهم من يقصد التوصل بذلك إلى جمع حطام وكسب مال ولو من الأوقاف وأموال اليتامى وغير ذلك من الحرام وهؤلاء شر طبقات المرائين الذين يراءون بالأسباب التى ذكرناها فهذه حقيقة الرياء وما به يقع الرياء. فان قلت فالرياء حرام أو مكروه أو مباح أو فيه تفصيل . فأقول فيه تفصيل فان الرياء هو طلب الجاه وهو إما أن يكون بالعبادات أو بغير العبادات فان كان بغير العبادات فهو كطلب المال فلا يحرم من حيث إنه طلب منزلة فى قلوب العباد ولكن كما يمكن كسب المال بتلبيسات وأسباب محظورات فكذلك الجاه وكما أن كسب قليل من المال وهو ما يحتاج إليه الانسان محمود فكسب قليل من الجاه وهو ما يسلم به عن الآفات أيضا محمود وهو الذى طلبه يوسف عليه السلام حيث قال ـ إنى حفيظ عليم ـ وكما أن المال فيه سم ناقع ودرياق نافع فكذلك الجاه وكما أن كثير المال يلهى ويطغى وينسى ذكر الله والدار الآخرة فكذلك كثير الجاه بل أشد وفتنة الجاه أعظم من فتنة المال وكما أنا لا نقول تملك المال الكثير حرام فلا نقول أيضا تملك القلوب الكثيرة حرام إلا إذا حملته كثرة المال وكثرة الجاه على مباشرة ما لا يجوز ، ثم انصراف الهم إلى سعة الجاه مبدأ الشرور كانصراف الهم إلى كثرة المال ولا يقدر محب الجاه والمال على ترك معاصى القلب واللسان وغيرها وأما سعة الجاه من غير حرص منك على طلبه ومن غير اغتمام بزواله إن زال فلا ضرر فيه فلا جاه أوسع من جاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجاه الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من علماء الدين ولكن انصراف الهم إلى طلب الجاه نقصان فى الدين ولا يوصف بالتحريم فعلى هذا نقول تحسين الثوب الذى يلبسه الانسان عند الخروج إلى الناس مراءاة وهو ليس بحرام لأنه ليس رياء بالعبادة بل بالدنيا وقس على هذا كل تجمل للناس وتزين لهم والدليل عليه ما روى عن عائشة رضى الله عنها «أن رسول الله ﷺ أراد أن يخرج يوما إلى الصحابة فكان ينظر فى حب الماء ويسوى عمامته وشعره فقالت أو تفعل ذلك يا رسول الله قال نعم إن الله تعالى يحب من العبد أن يتزين لاخوانه إذا خرج إليهم[1]» نعم هذا كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم عبادة لأنه كان مأمورا بدعوة الخلق وترغيبهم فى الاتباع واستمالة قلوبهم ولو سقط من أعينهم لم يرغبوا فى اتباعه فكان يجب عليه أن يظهر لهم محاسن أحواله لئلا تزدريه أعينهم فان أعين عوام الخلق تمتد إلى الظواهر دون السرائر فكان ذلك قصد رسول الله ﷺ ولكن لو قصد قاصد به أن يحسن نفسه فى أعينهم حذرا من ذمهم ولومهم واستروحا إلى توقيرهم واحترامهم كان قد قصد أمرا مباحا إذ للانسان أن يحترز من ألم المذمة ويطلب راحة الأنس بالاخوان ومهما استثقلوه واستقذروه ولم يأنس بهم فاذن المراءاة بما ليس من العبادات قد تكون مباحة وقد تكون طاعة وقد تكون مذمومة وذلك بحسب الغرض المطلوب بها ولذلك نقول الرجل إذا أنفق ماله على جماعة من الأغنياء لا فى معرض العبادة والصدقة ولكن ليعتقد الناس أنه سخى فهذا مراءاة وليس بحرام وكذلك أمثاله. أما العبادات كالصدقة

(١) حديث عائشة أراد أن يخرج على أصحابه وكان ينظر فى حب الماء ويسوى عمامته وشعره الحديث ابن عدى فى الكامل وقد تقدم فى الطهارة .

وقت الأكل ويرى الذكر وحضور القلب فى الأكل أثرا كبيرا لا يسعه الإهمال له ومن الذكر عند الأكل التفكر فيما هيأ الله تعالى من الأسنان المعينة على الأكل فمنها الكاسرة ومنها القاطعة ومنها الطاحنة وما جعل الله تعالى من الماء الحلو فى الفم حتى لا يتغير الذوق كما جعل ماء العين مالحا لما كان شحما حتى لا يفسد وكيف جعل النداوة تنبع من أرجاء اللسان والفم ليعين ذلك على المضغ والسوغ وكيف جعل القوة الهاضمة مسلطة على

والصلاة والصيام والغزو والحج فللمرائى فيه حالتان: إحداهما أن لايكون له قصد إلا الرياء المحض دون الأجر وهذا يبطل عبادته لأن الأعمال بالنيات وهذا ليس بقصد العبادة ثم لايقتصر على إحباط عبادته حتى تقول صار كما كان قبل العبادة بل يعصى بذلك ويأثم كما دلت عليه الأخبار والآيات. والمعنى فيه أمران أحدهما يتعلق بالعباد وهو التلبيس والمكر لأنه خيل إليهم أنه مخلص مطيع لله وأنه من أهل الدين وليس كذلك والتلبيس فى أمر الدنيا حرام أيضا حتى لو قضى دين جماعة وخيل للناس أنه متبرع عليهم ليعتقدوا سخاوته أثم به لما فيه من التلبيس وتملك القلوب بالخداع والمكر. والثانى يتعلق بالله وهو أنه مهما قصد بعبادة الله تعالى خلق الله فهو على مستهزئ بالله ولذلك قال قتادة إذا راءى العبد قال الله للملائكة انظروا إليه كيف يستهزئ بى ومثاله أن يتمثل بين يدى ملك من الملوك طول النهار كما جرت عادة الخدم وإنما وقوفه لملاحظة جارية من جوارى الملك أو غلام من غلمانه فان هذا استهزاء بالملك إذ لم يقصد التقرب إلى الملك بخدمته بل قصد بذلك عبدا من عبيده فأى استحقار يزيد على أن يقصد العبد بطاعة الله تعالى مراءاة عبد ضعيف لايملك له ضرا ولا نفعا وهل ذلك إلا لأنه يظن أن ذلك العبد أقدر على تحصيل أغراضه من الله وأنه أولى بالتقرب إليه من الله إذ آثره على ملك الملوك فجعله مقصود عبادته وأى استهزاء يزيد على رفع العبد فوق المولى فهذا من كبائر المهلكات ولهذا سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر (١)، نعم بعض درجات الرياء أشد من بعض كما سيأتى بيانه فى درجات الرياء إن شاء الله تعالى ولايخلو شئ منه عن إثم غليظ أو خفيف بحسب ما به المراءاة ولو لم يكن فى الرياء إلا أنه يسجد ويركع لغير الله لكان فيه كفاية فانه وإن لم يقصد التقرب إلى الله فقد قصد غير الله ولعمرى لو عظم غير الله بالسجود لكفر كفرا جليا إلا أن الرياء هو الكفر الخفى لأن المرائى عظم فى قلبه الناس فاقتضت تلك العظمة أن يسجد ويركع فكان الناس هم المعظمون بالسجود من وجه ومهما زال قصد تعظيم الله بالسجود وبقى تعظيم الخلق كان ذلك قريبا من الشرك إلا أنه قصد تعظيم نفسه فى قلب من عظم عنده باظهاره من نفسه صورة التعظيم لله فمن هذا كان شركا خفيا لاشركا جليا وذلك غاية الجهل ولايقدم عليه إلا من خدعه الشيطان وأوهم عنده أن العباد يملكون من ضره ونفعه ورزقه وأجله ومصالح حاله ومآله أكثر مما يملكه الله تعالى فلذلك عدل بوجهه عن الله إليهم وأقبل بقلبه عليهم ليستميل بذلك قلوبهم ولو وكله الله تعالى إليهم فى الدنيا والآخرة لكان ذلك أقل مكافأة له على صنيعه فان العباد كلهم عاجزون عن أنفسهم لايملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا فكيف يملكون لغيرهم هذا فى الدنيا فكيف فى يوم لايجزى والد عن ولده ولا مولود هو جازعن والده شيئا بل تقول الأنبياء فيه نفسى نفسى فكيف يستبدل الجاهل عن ثواب الآخرة ونيل القرب عند الله ما يرتقبه بطمعه الكاذب فى الدنيا من الناس فلاينبغى أن نشك فى أن المرائى بطاعة الله فى سخط الله من حيث النقل والقياس جميعا هذا إذا لم يقصد الأجر فأما إذا قصد الأجر والحمد جميعا فى صدقته أو صلاته فهو الشرك الذى يناقض الاخلاص وقد ذكرنا حكمه فى كتاب الاخلاص ويدل على ما نقلناه من الآثار قول سعيد بن المسيب وعبادة بن الصامت: إنه لاأجر له فيه أصلا.

(بيان درجات الرياء)

اعلم أن بعض أبواب الرياء أشد وأغلظ من بعض واختلافه باختلاف أركانه وتفاوت الدرجات

الطعام تفصله وتجزئه متعلقا مددها بالكبد والكبد بمثابة النار والمعدة بمثابة القدر وعلى قدر فساد الكبد تقل الهاضمة ويفسد الطعام ولاينفصل ولايصل إلى كل عضو نصيبه وهكذا تأثير الأعضاء كلها من الكبد والطحال والكليتين ويطول شرح ذلك فمن أراد الاعتبار فليطالع تشريح الأعضاء ليرى العجب من قدرة الله تعالى من تعاضد الأعضاء وتعاونها وتعلق بعضها بالبعض فى إصلاح الغذاء واستجذاب

(١) حديث سمى الرياء الشرك الأصغر أحمد من حديث محمود بن لبيد وقد تقدم ورواه الطبرانى من رواية محمود بن لبيد عن رافع بن خديج فجعله فى مسند رافع وتقدم قريبا وللحاكم وصحح إسناده من حديث شداد بن أوس كنا نعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الرياء الشرك الأصغر.

فيه وأركانه ثلاثة المراءى به والمراءى لأجله ونفس قصد الرياء . الركن الأوّل: نفس قصد الرياء وذلك لايخلو إما أن يكون مجردا دون إرادة عبادة الله تعالى والثواب وإما أن يكون مع إرادة الثواب فان كان كذلك فلايخلو إما أن تكون إرادة الثواب أقوى وأغلب أوأضعف أومساوية لإرادة العبادة فتكون الدرجات أربعا . الأولى :وهى أغلظها أن لايكون مراده الثواب أصلا كالذى يصلى بين أظهر الناس ولو انفرد لكان لايصلى بل ربما يصلى من غير طهارة مع الناس فهذا جرد قصده إلى الرياء فهو المقوت عندالله تعالى وكذلك من يخرج الصدقة خوفا من مذمة الناس وهو لايقصد الثواب ولو خلا بنفسه لما أدّاها فهذه الدرجة العليا من الرياء . الثانية : أن يكون له قصد الثواب أيضا ولكن قصدا ضعيفا بحيث لو كان فى الخلوة لكان لايفعله ولايحمله ذلك القصد على العمل ولولم يكن قصد الثواب لكان الرياء يحمله على العمل فهذا قريب مما قبله ومافيه من شائبة قصد ثواب لايستقل بحمله على العمل لاينفى عنه المقت والإثم . الثالثة :أن يكون له قصد الثواب وقصد الرياء متساويين بحيث لو كان كل واحد منهما خاليا عن الآخر لم يبعثه على العمل فلما اجتمعا انبعثت الرغبة أو كان كل واحد منهما لو انفرد لاستقل بحمله على العمل فهذا قد أفسد مثل ما أصلح فنرجو أن يسلم رأسا برأس لاله ولا عليه أو يكون له من الثواب مثل ماعليه من العقاب وظواهر الأخبار تدل على أنه لايسلم وقد تكلمنا عليه فى كتاب الإخلاص . الرابعة : أن يكون اطلاع الناس مرجحا ومقويا لنشاطه ولولم يكن لكان لايترك العبادة ولوكان قصد الرياء وحده لما أقدم عليه فالذى نظنه والعلم عند الله أنه لايحبط أصل الثواب ولكنه ينقص منه أويعاقب على مقدار قصد الرياء ويثاب على مقدار قصد الثواب وأما قوله صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى أنا أغنى الأغنياء عن الشرك» فهو محمول على ما إذا تساوى القصدان أوكان قصد الرياء أرجح . الركن الثانى : المراءى به وهو الطاعات وذلك ينقسم إلى الرياء بأصول العبادات وإلى الرياء بأوصافها . القسم الأوّل وهو الأغلظ الرياء بالأصول وهو على ثلاث درجات :الأولى الرياء بأصل الإيمان وهذا أغلظ أبواب الرياء وصاحبه مخلد فى النار وهو الذى يظهر كلمة الشهادة وباطنه مشحون بالتكذيب ولكنه يرائى بظاهر الاسلام وهو الذى ذكره الله تعالى فى كتابه فى مواضع شتى كقوله عزّ وجل ـ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ـ أى فى دلالتهم بقولهم على ضمائرهم وقال تعالى ـ ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ـ الآية وقال تعالى ـ وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ـ وقال تعالى ـ يراءون الناس ولايذكرون الله إلاقليلا مذبذبين بين ذلك ـ والآيات فيهم كثيرة وكان النفاق يكثر فى ابتداء الإسلام ممن يدخل فى ظاهر الإسلام ابتداء لغرض وذلك مما يقل فى زماننا ولكن يكثر نفاق من ينسلخ عن الدين باطنا فيجحد الجنة والنار والدار الآخرة ميلا إلى قول الملحدة أويعتقد طى بساط الشرع والأحكام ميلا إلى أهل الإباحة أويعتقد كفرا أوبدعة وهو يظهر خلافه فهؤلاء من المنافقين والمرائين المخلدين فى النار وليس وراء هذا الرياء رياء وحال هؤلاء أشد حالا من الكفار المجاهرين فانهم جمعوا بين كفر الباطن ونفاق الظاهر . الثانية : الرياء بأصول العبادات مع التصديق بأصل الدين وهذا أيضا عظيم عند الله ولكنه دون الأول بكثير . ومثاله أن يكون مال الرجل فى يد غيره فيأمره باخراج الزكاة خوفا من ذمه والله يعلم منه أنه لو كان فى يده لما أخرجها ويدخل وقت الصلاة وهو فى جمع وعادته ترك الصلاة فى الخلوة وكذلك يصوم رمضان وهو يشتهى خلوة من الخلق ليفطر وكذلك يحضر الجمعة ولولا خوف المذمة لكان لايحضرها أويصل رحمه أويبر والديه لا عن رغبة ولكن

القوة منه للأعضاء وانقسامه إلى الدم والثفل واللبن لتغذية المولود من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فتبارك الله أحسن الخالقين فالفكر فى ذلك وقت الطعام وتعرف لطيف الحكم والقدر فيه من الذكر ومما يذهب داء الطعام المغير لمزاج القلب أن يدعو فى أول الطعام ويسأل الله تعالى أن يجعله عونا على الطاعة ويكون من دعائه : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ومارزقتنا مما تحب اجعله عونا لنا على

خوفا من الناس أو يغزو أو يحج كذلك فهذا مراء معه أصل الإيمان بالله يعتقد أنه لامعبود سواه ولو كلف أن يعبد غير الله أو يسجد لغيره لم يفعل ولكنه يترك العبادات للكسل وينشط عند اطلاع الناس فتكون منزلته عند الخلق أحب إليه من منزلته عند الخالق وخوفه من مذمة الناس أعظم من خوفه من عقاب الله ورغبته فى محمدتهم أشد من رغبته فى ثواب الله ، وهذا غاية الجهل وما أجدر صاحبه بالمقت وإن كان غير منسل عن أصل الإيمان من حيث الاعتقاد. الثالثة: أن لا يرائى بالإيمان ولا بالفرائض ولكنه يرائى بالنوافل والسنن التى لو تركها لا يعصى ولكنه يكسل عنها فى الخلوة لفتور رغبته فى ثوابها ولإيثار لذة الكسل على ما يرجى من الثواب ثم يبعثه الرياء على فعلها وذلك كحضور الجماعة فى الصلاة وعيادة المريض واتباع الجنازة وغسل الميت وكالتهجد بالليل وصيام يوم عرفة وعاشوراء ويوم الاثنين والخميس ، فقد يفعل المرائى جملة ذلك خوفا من المذمة أو طلبا للمحمدة ويعلم الله تعالى منه أنه لو خلا بنفسه لما زاد على أداء الفرائض فهذا أيضا عظيم ولكنه دون ما قبله فان الذى قبله آثر حمد الخلق على حمد الخالق وهذا أيضا قد فعل ذلك واتقى ذم الخلق دون ذم الخالق فكان ذم الخلق أعظم عنده من عقاب الله ، وأما هذا فلم يفعل ذلك لأنه لم يخف عقابا على ترك النافلة لو تركها وكأنه على الشطر من الأول وعقابه نصف عقابه فهذا هو الرياء بأصول العبادات . القسم الثانى : الرياء بأوصاف العبادات لا بأصولها وهو أيضا على ثلاث درجات: الأولى أن يرائى بفعل ما فى تركه نقصان العبادة كالذى غرضه أن يخفف الركوع والسجود ولا يطول القراءة فاذا رآه الناس أحسن الركوع والسجود وترك الالتفات وتمم القعود بين السجدتين ، وقد قال ابن مسعود من فعل ذلك فهو استهانة يستهين بها ربه عز وجل : أى أنه ليس يبالى باطلاع الله عليه فى الخلوة فاذا اطلع عليه آدمى أحسن الصلاة ومن جلس بين يدى إنسان متربعا أو متكئا فدخل غلامه فاستوى وأحسن الجلسة كان ذلك منه تقديما للغلام على السيد واستهانة بالسيد لامحالة . وهذا حال المرائى بتحسين الصلاة فى الملأ دون الخلوة وكذلك الذى يعتاد إخراج الزكاة من الدنانير الرديئة أو من الحب الردىء فاذا اطلع عليه غيره أخرجها من الجيد خوفا من مذمته وكذلك الصائم يصون صومه عن الغيبة والرفث لأجل الخلق لا إكمالا لعبادة الصوم خوفا من المذمة ، فهذا أيضا من الرياء المحظور لأن فيه تقديما للمخلوقين على الخالق ولكنه دون الرياء بأصول التطوعات فان قال المرائى إنما فعلت ذلك صيانة لألسنتهم عن الغيبة فانهم إذا رأوا تخفيف الركوع والسجود وكثرة الالتفات أطلقوا اللسان بالذم والغيبة وإنما قصدت صيانتهم عن هذه المعصية فيقال له هذه مكيدة للشيطان عندك وتلبيس وليس الأمر كذلك فان ضررك من نقصان صلاتك وهى خدمة منك لمولاك أعظم من ضررك بغيبة غيرك فلو كان باعثك الدين لكان شفقتك على نفسك أكثر وما أنت فى هذا إلا كمن يهدى وصيفة إلى ملك لينال منه فضلا وولاية يتقلدها فيهديها إليه وهى عوراء قبيحة مقطوعة الأطراف ولا يبالى به إذا كان للملك وحده وإذا كان عنده بعض غلمانه امتنع خوفا من مذمة غلمانه وذلك محال بل من يراعى جانب غلام الملك ينبغى أن تكون مراقبته للملك أكثر ، ثم للمرائى فيه حالتان: إحداهما أن يطلب بذلك المنزلة والمحمدة عند الناس وذلك حرام قطعا . والثانية : أن يقول ليس يحضرنى الإخلاص فى تحسين الركوع والسجود ولو خففت كانت صلاتى عند الله ناقصة وآذانى الناس بذمهم وغيبتهم فاستفيد بتحسين الهيئة دفع مذمتهم ولا أرجو عليه ثوابا فهو خير من أن أترك تحسين الصلاة فيفوت الثواب وتحصل المذمة فهذا فيه أدنى نظر ، والصحيح أن الواجب عليه أن يحسن ويخلص فان لم تحضره النية فينبغى أن يستمر على عادته فى الخلوة فليس له أن يدفع الذم بالمراءاة بطاعة الله

ما تحب وما زويت عنا مما تحب اجعله فراغا لنا فيما تحب .

[الباب الثالث والأربعون فى آداب الآكل]

فمن ذلك أن يبتدىء بالملح ويختم به روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلى رضى الله عنه « يا على ابدأ طعامك بالملح واختم بالملح فان الملح شفاء من سبعين داء منها الجنون والجذام والبرص ووجع البطن ووجع الأضراس » وروت عائشة رضى الله عنها قالت « لدغ رسول الله صلى الله عليه وسلم

فإن ذلك استهزاء كما سبق . الدرجة الثانية : أن يرائى بفعل مالا نقصان فى تركه ولكن فعله فى حكم التكملة والتتمة لعبادته كالتطويل فى الركوع والسجود ومد القيام وتحسين الهيئة ورفع اليدين والمبادرة إلى التكبيرة الأولى وتحسين الاعتدال والزيادة فى القراءة على السورة المعتادة وكذلك كثرة الخلوة فى صوم رمضان وطول الصمت وكاختيار الأجود على الجيد فى الزكاة وإعتاق الرقبة الغالية فى الكفارة وكل ذلك مما لو خلا بنفسه لكان لا يقدم عليه . الثالثة : أن يرائى بزيادات خارجة عن نفس النوافل أيضا كحضوره الجماعة قبل القوم وقصده الصف الأول وتوجهه إلى يمين الإمام وما يجرى مجراه وكل ذلك مما يعلم الله منه أنه لو خلا بنفسه لكان لا يبالى أين وقف ومتى يحرم بالصلاة فهذه درجات الرياء بالإضافة إلى مايرائى به وبعضه أشد من بعض والكل مذموم . الركن الثالث : المرائى لأجله فان للمرائى مقصودا لامحالة وإنما يرائى لإدراك مال أو جاه أو غرض من الأغراض لامحالة وله أيضا ثلاث درجات : الأولى وهى أشدها وأعظمها أن يكون مقصوده التمكن من معصية كالذى يرائى بعباداته ويظهر التقوى والورع بكثرة النوافل والامتناع عن أكل الشبهات وغرضه أن يعرف بالأمانة فيولى القضاء أو الأوقاف أو الوصايا أو مال الأيتام فيأخذها أو يسلم إليه تفرقه الزكاة أو الصدقات ليستأثر بما قدر عليه منها أو يودع الودائع فيأخذها ويجحدها أو تسلم إليه الأموال التى تنفق فى طريق الحج فيختزل بعضها أو كلها أو يتوصل بها إلى استتباع الحجيج ويتوصل بقوتهم إلى مقاصده الفاسدة فى المعاصى ، وقد يظهر بعضهم زى التصوف وهيئة الخشوع وكلام الحكمة على سبيل الوعظ والتذكير وإنما قصده التحبب إلى امرأة أو غلام لأجل الفجور وقد يحضرون مجالس العلم والتذكير وحلق القرآن يظهرون الرغبة فى سماع العلم والقرآن وغرضهم ملاحظة النساء والصبيان أو يخرج إلى الحج ومقصوده الظفر بمن فى الرفقة من امرأة أو غلام وهؤلاء أبغض الرائين إلى الله تعالى لأنهم جعلوا طاعة ربهم سلما إلى معصيته واتخذوها آلة ومتجرا وبضاعة لهم فى فسقهم ويقرب من هؤلاء وإن كان دونهم من هو مقترف جريمة اتهم بها وهو مصر عليها ويريد أن ينفى التهمة عن نفسه فيظهر التقوى لنفى التهمة كالذى جحد وديعة واتهمه الناس بها فيتصدق بالمال ليقال إنه يتصدق بمال نفسه فكيف يستحل مال غيره ، وكذلك من ينسب إلى فجور بامرأة أو غلام فيدفع التهمة عن نفسه بالخشوع وإظهار التقوى . الثانية : أن يكون غرضه نيل حظ مباح من حظوظ الدنيا من مال أو نكاح امرأة جميلة أو شريفة كالذى يظهر الحزن والبكاء ويشتغل بالوعظ والتذكير لتبذل له الأموال ويرغب فى نكاحه النساء فيقصد إما امرأة بعينها لينكحها أو امرأة شريفة على الجملة ، وكالذى يرغب فى أن يتزوج بنت عالم عابد فيظهر له العلم والعبادة ليرغب فى تزويجه ابنته فهذا رياء محظور لأنه طلب بطاعة الله متاع الحياة الدنيا ولكنه دون الأول فان المطلوب بهذا مباح فى نفسه . الثالثة : أن لا يقصد نيل حظ وإدراك مال أو نكاح ولكن يظهر عبادته خوفا من أن ينظر إليه بعين النقص ولا يعد من الخاصة والزهاد ويعتقد أنه من جملة العامة كالذى يمشى مستعجلا فيطلع عليه الناس فيحسن المشى ويترك العجلة كيلا يقال إنه من أهل اللهو والسهو لا من أهل الوقار ، وكذلك إن سبق إلى الضحك أو بدا منه المزاح فيخاف أن ينظر إليه بعين الاحتقار فيتبع ذلك بالاستغفار وتنفس الصعداء وإظهار الحزن ويقول ما أعظم غفلة الآدمى عن نفسه والله يعلم منه أنه لو كان فى خلوة لما كان يثقل عليه ذلك وإنما يخاف أن ينظر إليه بعين الاحتقار لا بعين التوقير وكالذى يرى جماعة يصلون التراويح أو يتهجدون أو يصومون الخميس والاثنين أو يتصدقون فيوافقهم خيفة أن ينسب إلى الكسل ويلحق بالعوام ولو خلا بنفسه لكان

فى إبهامه من رجله اليسرى لدغة فقال على بذلك الأبيض الذى يكون فى العجين فجئنا بملح فوضعه فى كفه ثم لعق منه ثلاث لعقات ثم وضع بقيته على اللدغة فسكنت عنه » ويستحب الاجتماع على الطعام وهو سنة الصوفية فى الربط وغيرها . روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أحب الطعام إلى الله تعالى ما كثرت عليه الأيدى » وروى أنه قيل « يارسول الله إنا نأكل ولا نشبع

لا يفعل شيئا من ذلك وكالذي يعطش يوم عرفة أو عاشوراء أو في الأشهر الحرم فلا يشرب خوفا من أن يعلم الناس أنه غير صائم فاذا ظنوا به الصوم امتنع عن الأكل لأجله أو يدعى إلى طعام فيمتنع ليظن أنه صائم وقد لا يصرح بأني صائم ولكن يقول لي عذر وهو جمع بين خبيثين فانه يرى أنه صائم ثم يرى أنه مخلص ليس بمراء وأنه يحترز من أن يذكر عبادته للناس فيكون مرائيا فيريد أن يقال إنه ساتر لعبادته ثم إن اضطر إلى شرب لم يصبر عن أن يذكر لنفسه فيه عذرا تصريحا أو تعريضا بأن يتعلل بمرض يقتضي فرط العطش ويمنع من الصوم أو يقول أفطرت تطييبا لقلب فلان ثم قد لا يذكر ذلك متصلا بشربه كي لا يظن به أنه يعتذر رياء ولكنه يصبر ثم يذكر عذره في معرض حكاية عرضا مثل أن يقول إن فلانا محب للإخوان شديد الرغبة في أن يأكل الانسان من طعامه وقد ألح علي اليوم ولم أجد بدا من تطييب قلبه ومثل أن يقول إن أمي ضعيفة القلب مشفقة علي تظن أني لو صمت يوما مرضت فلا تدعني أصوم فهذا وما يجري مجراه من آفات الرياء فلا يسبق إلى اللسان إلا رسوخ عرق الرياء في الباطن أما المخلص فانه لا يبالي كيف نظر الخلق إليه فان لم يكن له رغبة في الصوم وقد علم الله ذلك منه فلا يريد أن يعتقد غيره ما يخالف علم الله فيكون ملبسا وإن كان له رغبة في الصوم لله قنع بعلم الله تعالى ولم يشرك فيه غيره وقد يخطر له أن في إظهاره اقتداء غيره به وتحريك رغبة الناس فيه وفيه مكيدة وغرور وسيأتي شرح ذلك وشروطه فهذه درجات الرياء ومراتب أصناف المرائين وجميعهم تحت مقت الله وغضبه وهو من أشد المهلكات وإن من شدته أن فيه شوائب هي أخفى من دبيب النمل كما ورد به الخبر يزل فيه فحول العلماء فضلا عن العباد الجهلاء بآفات النفوس وغوائل القلوب والله أعلم.

(بيان الرياء الخفي الذي هو أخفى من دبيب النمل)

اعلم أن الرياء جلي وخفي فالجلي هو الذي يبعث على العمل ويحمل عليه ولو قصد الثواب وهو أجلاه وأخفى منه قليلا هو ما لا يحمل على العمل بمجرده إلا أنه يخفف العمل الذي يريد به وجه الله كالذي يعتاد التهجد كل ليلة ويثقل عليه فاذا نزل عنده ضيف تنشط له وخف عليه وعلم أنه لولا رجاء الثواب لكان لا يصلي لمجرد رياء الضيفان وأخفى من ذلك ما لا يؤثر في العمل ولا بالتسهيل والتخفيف أيضا ولكنه مع ذلك مستبطن في القلب ومهما لم يؤثر في الدعاء إلى العمل لم يكن أن يعرف إلا بالعلامات وأجلى علاماته أن يسر باطلاع الناس على طاعته فرب عبد يخلص في عمله ولا يعتقد الرياء بل يكرهه ويرده ويتمم العمل كذلك ولكن إذا اطلع عليه الناس سره ذلك وارتاح له وروح ذلك عن قلبه شدة العبادة وهذا السرور يدل على رياء خفي منه يرشح السرور ولولا التفات القلب إلى الناس لما ظهر سروره عند اطلاع الناس فلقد كان الرياء مستكنا في القلب استكنان النار في الحجر فأظهر عنه اطلاع الخلق أثر الفرح والسرور ثم إذا استشعر لذة السرور بالاطلاع ولم يقابل ذلك بكراهية فيصير ذلك قوتا وغذاء للعرق الخفي من الرياء حتى يتحرك على نفسه حركة خفية فيتقاضى تقاضيا خفيا أن يتكلف سببا يطلع عليه بالتعريض وإلقاء الكلام عرضا وإن كان لا يدعو إلى التصريح وقد يخفى فلا يدعو إلى الاظهار بالنطق تعريضا وتصريحا ولكن بالشمائل كإظهار النحول والصفار وخفض الصوت ويبس الشفتين وجفاف الريق وآثار الدموع وغلبة النعاس الدال على طول التهجد وأخفى من ذلك أن يخفي بحث لا يريد الاطلاع ولا يسر بظهور طاعته ولكنه مع ذلك إذا رأى الناس أحب أن يبدءوه بالسلام وأن يقابلوه بالبشاشة والتوقير وأن يثنوا عليه وأن ينشطوا في قضاء حوائجه وأن يسامحوه في البيع والشراء وأن يوسعوا له في المكان فان قصر فيه مقصر ثقل ذلك على قلبه ووجد لذلك استبعادا في نفسه كأنه يتقاضى الاحترام مع الطاعة التي أخفاها مع أنه لم يطلع عليه ولو

قال لعلكم تفترقون على طعامكم اجتمعوا واذكروا اسم الله عليه يبارك لكم فيه » ومن عادة الصوفية الأكل على السفر وهو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . أخبرنا الشيخ أبو زرعة عن المقومي باسناده إلى ابن ماجه الحافظ القزويني قال أنا محمد ابن المثنى قال ثنا معاذ ابن هشام قال ثنا أبي عن يونس بن الفرات عن قتادة عن أنس ابن مالك قال ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان ولا في سكرجة قال

لم يكن قد سبق منه تلك الطاعة لما كان يستبعد تقصير الناس في حقه ومهما لم يكن وجود العبادة كعدمها في كل ما يتعلق بالخلق لم يكن قد قنع بعلم الله ولم يكن خاليا عن شوب خفي من الرياء أخفى من دبيب النمل (١) وكل ذلك يوشك أن يحبط الأجر ولا يسلم منه إلا الصديقون. وقد روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال : إن الله عز وجل يقول للقراء يوم القيامة : ألم يكن يرخص عليكم السعر ألم تكونوا تبتدؤون بالسلام ألم تكونوا تقضي لكم الحوائج وفي الحديث « لا أجر لكم قد استوفيتم أجوركم » وقال عبد الله بن المبارك روى عن وهب بن منبه أنه قال إن رجلا من السواح قال لأصحابه إنا إنما فارقنا الأموال والأولاد مخافة الطغيان فنخاف أن نكون قد دخل علينا في أمرنا هذا من الطغيان أكثر مما دخل على أهل الأموال في أموالهم إن أحدنا إذا لقي أحب أن يعظم لمكان دينه وإن سأل حاجة أحب أن تقضى له لمكان دينه وإن اشترى شيئا أحب أن يرخص عليه لمكان دينه فبلغ ذلك ملكهم فركب في موكب من الناس فاذا السهل والجبل قد امتلأ بالناس فقال السائح ماهذا قيل هذا الملك قد أظلك فقال للغلام ائتني بطعام فأتاه بقل وزيت وقلوب الشجر فجعل يحشو شدقه ويأكل أكلا عنيفا فقال الملك أين صاحبكم ؟ فقالوا هذا قال كيف أنت قال كالناس ، وفي حديث آخر بخير فقال الملك ماعند هذا من خير فانصرف عنه فقال السائح الحمد لله الذي صرفك عني وأنت لي ذام فلم يزل المخلصون خائفين من الرياء الخفي يجتهدون لذلك في مخادعة الناس عن أعمالهم الصالحة يحرصون على إخفائها أعظم مما يحرص الناس على إخفاء فواحشهم كل ذلك رجاء أن تخلص أعمالهم الصالحة فيجازيهم الله في القيامة باخلاصهم على ملأ من الخلق إذ علموا أن الله لايقبل في القيامة إلا الخالص وعلموا شدة حاجتهم وفاقتهم في القيامة وأنه يوم لاينفع فيه مال ولا بنون ولا يجزي والد عن ولده ويشتغل الصديقون بأنفسهم فيقول كل واحد نفسي نفسي فضلا عن غيرهم فكانوا كزوار بيت الله إذا توجهوا إلى مكة فانهم يستصحبون مع أنفسهم الذهب المغربي الخالص لعلمهم بأن أرباب البوادي لا يروج عندهم الزائف والتبهرج والحاجة تشتد في البادية ولا وطن يفزع إليه ولا حميم يتمسك به فلا ينجي إلا الخالص من النقد فكذا يشاهد أرباب القلوب يوم القيامة والزاد الذي يتزودونه له من التقوى فإذن شوائب الرياء الخفي كثيرة لاتنحصر ومهما أدرك من نفسه تفرقة بين أن يطلع على عبادته إنسان أو بهيمة ففيه شعبة من الرياء فانه لما قطع طمعه عن البهائم لم يبال حضره البهائم أو الصبيان الرضع أم غابوا ، اطلعوا على حركته أم لم يطلعوا فلو كان مخلصا قانعا بعلم الله لاستحقر عقلاء العباد كما استحقر صبيانهم ومجانينهم وعلم أن العقلاء لايقدرون له على رزق ولا أجل ولا زيادة ثواب ونقصان عقاب كما لا يقدر عليه البهائم والصبيان والمجانين فاذا لم يجد ذلك ففيه شوب خفي ولكن ليس كل شوب محبطا للأجر مفسدا للعمل بل فيه تفصيل . فان قلت لما نرى أحدا ينفك عن السرور إذا عرفت طاعاته فالسرور مذموم كله أو بعضه محمود وبعضه مذموم . فنقول أولا : كل سرور فليس بمذموم بل السرور منقسم إلى محمود وإلى مذموم ، فأما المحمود فأربعة أقسام : الأول أن يكون قصده إخفاء الطاعة والاخلاص لله ولكن لما اطلع عليه الخلق علم أن الله أطلعهم وأظهر الجميل من أحواله فيستدل به على حسن صنع الله به ونظره إليه وإلطافه به فانه يستر الطاعة والمعصية ثم الله يستر عليه المعصية ويظهر الطاعة ولا لطف أعظم من ستر القبيح وإظهار الجميل ليكون فرحه بجميل نظر الله له لا بحمد الناس

(١) حديث في الرياء شوائب أخفى من دبيب النمل أحمد والطبراني من حديث أبي موسى الأشعري اتقوا هذا الشرك فانه أخفى من دبيب النمل، ورواه ابن حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر الصديق وضعفه هو والدار قطني .

فعلام كانوا يأكلون؟ قال على السفر ويصغر اللقمة ويجود الأكل بالمضغ وينظر بين يديه ولا يطالع وجوه الآكلين ويقعد على رجله اليسرى وينصب اليمنى ويجلس جلسة التواضع غير متكئ ولا متعزز نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأكل الرجل متكئا وروى « أنه أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة فجثا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ركبتيه يأكل فقال أعرابي ماهذه الجلسة يارسول الله ؟

وقيام المنزلة في قلوبهم وقد قال تعالى ـ قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ـ فكأنه ظهر له أنه عند الله مقبول ففرح به . الثاني أن يستدل باظهار الله الجميل وستره القبيح عليه في الدنيا أنه كذلك يفعل في الآخرة إذ قال رسول الله ﷺ «ماستر الله على عبد ذنبا في الدنيا إلا ستره عليه في الآخرة [1]» فيكون الأول فرحا بالقول في الحال من غير ملاحظة للمستقبل وهذا التفات إلى المستقبل. الثالث أن يظن رغبة المطلعين على الاقتداء به في الطاعة فيتضاعف بذلك أجره فيكون له أجر العلانية بما أظهر آخرا وأجر السر بما قصده أولا ومن اقتدى به في طاعة فله مثل أجر أعمال المقتدين به من غير أن ينقص من أجورهم شيء وتوقع ذلك جدير بأن يكون سبب السرور فان ظهور مخايل الربح لذيذ وموجب للسرور لامحالة . الرابع أن يحمده المطلعون على طاعته فيفرح بطاعتهم لله في مدحهم وبحبهم للمطيع وميل قلوبهم إلى الطاعة إذ من أهل الايمان من يرى أهل الطاعة فيمقته ويحسده أو يذمه ويهزأ به أو ينسبه إلى الرياء ولا يحمده عليه فهذا فرح بحسن إيمان عباد الله وعلامة الاخلاص في هذا النوع أن يكون فرحه بحمدهم غيره مثل فرحه بحمدهم إياه . وأما المذموم وهو الخامس فهو أن يكون فرحه لقيام منزلته في قلوب الناس حتى يمدحوه ويعظموه ويقوموا بقضاء حوائجه ويقابلوه بالاكرام في مصادره وموارده فهذا مكروه والله تعالى أعلم .

(بيان ما يحبط العمل من الرياء الخفي والجلي وما لا يحبط)

فنقول فيه : إذا عقد العبد العبادة على الاخلاص ثم ورد عليه وارد الرياء فلا يخلو إما أن يرد عليه بعد فراغه من العمل أو قبل الفراغ فان ورد بعد الفراغ سرور مجرد بالظهور من غير إظهار فهذا لا يفسد العمل إذ العمل قد تم على نعت الاخلاص سالما عن الرياء فما يطرأ بعده فيرجو أن لا ينعطف عليه أثره لاسيما إذا لم يتكلف هو إظهاره والتحدث به ولم يتمن إظهاره وذكره ولكن اتفق ظهوره باظهار الله ولم يكن منه إلا ما دخل من السرور والارتياح على قلبه، نعم لو تم العمل على الاخلاص من غير عقد رياء ولكن ظهرت له بعده رغبة في الاظهار فتحدث به وأظهره فهذا مخوف. وفي الآثار والأخبار ما يدل على أنه يحبط فقد روى عن ابن مسعود أنه سمع رجلا يقول قرأت البارحة البقرة فقال ذلك حظه منها وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قال له صمت الدهر يارسول الله فقال له «ماصمت ولا أفطرت [2]» فقال بعضهم إنما قال ذلك لأنه أظهره وقيل هو إشارة إلى كراهة صوم الدهر وكيفما كان فيحتمل أن يكون ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ابن مسعود استدلالا على أن قلبه عند العبادة لم يخل عن عقد الرياء وقصده له لما أن ظهر منه التحدث به إذ يبعد أن يكون ما يطرأ بعد العمل مبطلا لثواب العمل بل الأقيس أن يقال إنه مثاب على عمله الذي مضى ومعاقب على مراءاته بطاعة الله بعد الفراغ منها بخلاف مالو تغير عقده إلى الرياء قبل الفراغ من الصلاة فان ذلك قد يبطل الصلاة ويحبط العمل وأما إذا ورد وارد الرياء قبل الفراغ من الصلاة مثلا وكان قد عقد على الاخلاص ولكن ورد في أثنائها وارد الرياء فلا يخلو إما أن يكون مجرد سرور لا يؤثر في العمل وإما أن يكون رياء باعثا على العمل فان كان باعثا على العمل وختم العبادة به حبط أجره ، ومثاله أن يكون في تطوع فتجددت له نظارة

(١) حديث ماستر الله على عبد في الدنيا إلا ستره عليه في الآخرة مسلم من حديث أبي هريرة (٢) حديث قال لرجل قال صمت الدهر، ماصمت ولا أفطرت . مسلم من حديث أبي قتادة قال عمر يارسول الله كيف بمن يصوم الدهر قال لاصام ولا أفطر وللطبراني من حديث أسماء بنت يزيد في أثناء حديث فيه فقال رجل إني صائم قال بعض القوم إنه لا يفطر إنه يصوم كل يوم قال النبي صلى الله عليه وسلم لاصام ولا أفطر من صام الأبد لم أجده بلفظ الخطاب .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله خلقني عبدا ولم يجعلني جبارا عنيدا » . ولا يبتدئ بالطعام حتى يبدأ المقدم أو الشيخ روى حذيفة قال «كنا إذا حضرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما لم يضع أحدنا يده حتى يبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ويأكل باليمين » روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « ليأكل أحدكم بيمينه وليشرب بيمينه وليأخذ بيمينه وليعط بيمينه فان الشيطان يأكل بشماله ويشرب

أوحضر ملك من الملوك وهو يشتهى أن ينظر إليه أويذكر شيئا نسيه من ماله وهو يريد أن يطلبه ولولا الناس لقطع الصلاة فاستتمها خوفا من مذمة الناس فقد حبط أجره وعليه الاعادة إن كان فى فريضة وقد قال ﷺ « العمل كالوعاء إذا طاب آخره طاب أوله[1] » أى النظر إلى خاتمته، وروى « أنه من راءى بعمله ساعة حبط عمله الذى كان قبله[2] » وهذا منزل على الصلاة فى هذه الصورة لا على الصدقة ولا على القراءة فان كل جزء من ذلك مفرد فما يطرأ يفسد الباقى دون الماضى والصوم والحج من قبيل الصلاة وأما إذا كان وارد الرياء بحيث لا يمنعه من قصد الاتمام لأجل الثواب كالو حضر جماعة فى أثناء الصلاة ففرح بحضورهم وعقد الرياء وقصد تحسين الصلاة لأجل نظرهم وكان لولا حضورهم لكان يتمها أيضا فهذا رياء قد أثر فى العمل وانتهض باعثا على الحركات فان غلب حتى انمحق معه الاحساس بقصد العبادة والثواب وصار قصد العبادة مغمورا فهذا أيضا ينبغى أن يفسد العبادة مهما مضى ركن من أركانها على هذا الوجه لأنا نكتفى بالنية السابقة عند الاحرام بشرط أن لا يطرأ عليها ما يغلبها ويغمرها ويحتمل أن يقال لا يفسد العبادة نظرا إلى حالة العقد وإلى بقاء قصد أصل الثواب وإن ضعف بهجوم قصد هو أغلب منه . ولقد ذهب الحرث المحاسبى رحمه الله تعالى إلى الاحباط فى أمر هو أهون من هذا وقال إذا لم يرد إلا مجرد السرور باطلاع الناس يعنى سرورا هو كحب المنزلة والجاه قال قد اختلف الناس فى هذا فصارت فرقة إلى أنه محبط لأنه نقض العزم الأول وركن إلى حمد المخلوقين ولم يختم عمله بالاخلاص وإنما يتم العمل بخاتمته ثم قال ولا أقطع عليه بالحبط وإن لم يتزيد فى العمل ولا آمن عليه وقد كنت أقف فيه لاختلاف الناس والأغلب على قلبى أنه يحبط إذا ختم عمله بالرياء ثم قال فان قيل قد قال الحسن رحمه الله تعالى : إنهما حالتان فاذا كانت الأولى لله لم تضره الثانية . وقد روى « أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يارسول الله أسر العمل لا أحب أن يطلع عليه فيطلع عليه فيسرنى قال لك أجران أجر السر وأجر العلانية[3] » ثم تكلم على الخبر والأثر فقال أما الحسن فانه أراد بقوله لا يضره أى لا يدع العمل ولا تضره الخطرة وهو يريد الله ولم يقل إذا عقد الرياء بعد عقد الاخلاص لم يضره وأما الحديث فتكلم عليه بكلام طويل يرجع حاصله إلى ثلاثة أوجه : أحدها أنه يحتمل أنه أراد ظهور عمله بعد الفراغ وليس فى الحديث أنه قبل الفراغ . الثانى : أنه أراد إن يسر به للاقتداء به أو لسرور آخر محمود مما ذكرناه قبل لا سرورا بسبب حب المحمدة والمنزلة بدليل أنه جعل له به أجرا ولا ذاهب من الأمة إلى أن للسرور بالمحمدة أجرا وغايته أن يعفى عنه فكيف يكون للمخلص أجر وللمرائى أجران . والثالث : أنه قال أكثر من يروى الحديث يرويه غير متصل إلى أبى هريرة بل أكثرهم يوقفه على أبى صالح ومنهم من يرفعه فالحكم بالعمومات الواردة فى الرياء أولى هذا ماذكره ولم يقطع به بل أظهر ميلا إلى الاحباط والأقيس عندنا أن هذا القدر إذا لم يظهر أثره فى العمل بل بقى العمل صادرا عن باعث الدين وإنما انضاف إليه السرور بالاطلاع فلا يفسد العمل لأنه لم ينعدم به أصل نيته وبقيت تلك

بشماله ويأخذ بشماله ويعطى بشماله » وإن كان المأكول تمرا أو ماله عجم لا يجمع من ذلك ما يرمى ولا يؤكل على الطبق ولا فى كفه بل يضع ذلك على ظهر كفه من فيه ويرميه ولا يأكل من ذروة الثريد . روى عبد الله بن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا وضع الطعام فخذوا من حاشيته وذروا وسطه فان البركة تنزل فى وسطه » ولا يعيب الطعام روى أبو هريرة رضى الله عنه قال ما عاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث العمل كالوعاء إذا طاب آخره طاب أوله ابن ماجه من حديث معاوية بن أبى سفيان بلفظ إذا طاب أسفله طاب أعلاه وقد تقدم (٢) حديث من راءى بعمله ساعة حبط عمله الذى كان قبله لم أجده بهذا اللفظ وللشيخين من حديث جندب من سمع سمع الله به ومن راءى راءى الله به ورواه مسلم من حديث ابن عباس (٣) حديث إن رجلا قال أسر العمل لا أحب أن يطلع عليه فيطلع عليه فيسرنى فقال لك أجران الحديث البيهقى فى شعب الايمان من رواية ذكوان عن ابن مسعود ورواه الترمذى وابن حبان من رواية ذكوان عن أبى هريرة الرجل يعمل العمل فيسره فاذا اطلع عليه أعجبه قال له أجر السر والعلانية قال الترمذى غريب وقال إنه روى عن أبى صالح وهو ذكر أنه مرسل .

النية باعثة على العمل وحاملة على الاتمام ، وأما الأخبار التى وردت فى الرياء فهى محمولة على ما إذا لم يرد به إلا الخلق وأما ما ورد فى الشركة فهو محمول على ما إذا كان قصد الرياء مساويا لقصد الثواب أو أغلب منه أما إذا كان ضعيفا بالاضافة إليه فلا يحبط بالكلية ثواب الصدقة وسائر الأعمال ولا ينبغى أن يفسد الصلاة ولا يعد أيضا أن يقال إن الذى أوجب عليه صلاة خالصة لوجه الله والخالص ما لا يشوبه شىء فلا يكون مؤديا للواجب مع هذا الشوب والعلم عند الله فيه وقد ذكرنا فى كتاب الاخلاص كلاما أوفى مما أوردناه الآن فليرجع إليه فهذا حكم الرياء الطارىء بعد عقد العبادة إما قبل الفراغ أو بعد الفراغ . القسم الثالث : الذى يقارن حال العقد بأن يبتدىء الصلاة على قصد الرياء فان استمر عليه حتى سلم فلا خلاف فى أنه يقضى ولا يعتد بصلاته وإن ندم عليه فى أثناء ذلك واستغفر ورجع قبل التمام قضيا يلزمه ثلاثة أوجه قالت فرقة لم تنعقد صلاته مع قصد الرياء فليستأنف وقالت فرقة تلزمه إعادة الأفعال كالركوع والسجود وتفسد أفعاله دون تحريمة الصلاة لأن التحريم عقد والرياء خاطر فى قلبه لا يخرج التحريم عن كونه عقدا وقالت فرقة لا يلزم إعادة شىء بل يستغفر الله بقلبه ويتم العبادة على الاخلاص والنظر إلى خاتمة العبادة كما لو ابتدأ باخلاص وختم بالرياء لكان يفسد عمله وشبهوا ذلك بثوب أبيض لطخ بنجاسة عارضة فاذا أزيل العارض عاد إلى الأصل فقالوا إن الصلاة والركوع والسجود لا تكون إلا لله ولو سجد لغير الله لكان كافرا ولكن اقترن به عارض الرياء ثم زال بالندم والتوبة وصار إلى حالة لا يبالى بحمد الناس وذمهم فتصح صلاته ومذهب الفريقين الآخرين خارج عن قياس الفقه جدا خصوصا من قال يلزمه إعادة الركوع والسجود دون الافتتاح لأن الركوع والسجود إن لم يصح صارت أفعالا زائدة فى الصلاة تفسد الصلاة كذلك قول من يقول لو ختم باخلاص صح نظرا إلى الآخر فهو أيضا ضعيف لأن الرياء يقدح فى النية وأولى الأوقات بمراعاة أحكام النية حال الافتتاح فالذى يستقيم على قياس الفقه هو أن يقال إن كان باعثه مجرد الرياء فى ابتداء العقد دون طلب الثواب وامتثال الأمر لم ينعقد افتتاحه ولم يصح ما بعده وذلك فيمن إذا خلا بنفسه لم يصل ولما رأى الناس تحرم بالصلاة وكان بحيث لو كان ثوبه نجسا أيضا كان يصلى لأجل الناس فهذه صلاة لا نية فيها إذ النية عبارة عن إجابة باعث الدين وههنا لا باعث ولا إجابة فأما إذا كان بحيث لولا الناس أيضا لكان يصلى إلا أنه ظهر له الرغبة فى المحمدة أيضا فاجتمع الباعثان فهذا إما أن يكون فى صدقة وقراءة وما ليس فيه تحليل وتحريم أو فى عقد صلاة وحج فان كان فى صدقة فقد عصى باجابة باعث الرياء وأطاع باجابة باعث الثواب ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ـ فله ثواب بقدر قصده الصحيح وعقاب بقدر قصده الفاسد ولا يحبط أحدهما الآخر وإن كان فى صلاة تقبل الفساد بتطرق خلل إلى النية فلا يخلو إما أن تكون فرضا أو نفلا فان كانت نفلا فحكمها أيضا حكم الصدقة فقد عصى من وجه وأطاع من وجه إذ اجتمع فى قلبه الباعثان ولا يمكن أن يقال صلاته فاسدة والاقتداء به باطل حتى إن من صلى التراويح وتبين من قرائن حاله أن قصده الرياء باظهار حسن القراءة ولولا اجتماع الناس خلفه وخلا فى بيت وحده لما صلى لا يصح الاقتداء به فان المصير إلى هذا بعيد جدا بل يظن بالمسلم أنه يقصد الثواب أيضا بتطوعه فتصح باعتبار ذلك القصد صلاته ويصح الاقتداء به وإن اقترن به قصد آخر وهو به عاص فأما إذا كان فى فرض واجتمع الباعثان وكان كل واحد لا يستقل وإنما يحصل الانبعاث بمجموعهما فهذا لا يسقط الواجب عنه لأن الايجاب لم ينتهض باعثا فى حقه بمجرده واستقلاله وإن كان كل باعث مستقلا حتى لو لم يكن باعث الرياء لأدى الفرائض ولو لم يكن باعث الفرض لأنشأ صلاة تطوعا لأجل الرياء فهذا محل النظر وهو محتمل جدا فيحتمل أن يقال إن الواجب صلاة خالصة لوجه الله ولم يؤد الواجب الخالص ويحتمل أن يقال الواجب امتثال

طعاما قط إن اشتهاه أكله وإلا تركه وإذا سقطت اللقمة يأكلها فقد روى أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها ولا يدعها للشيطان ويلعق أصابعه » فقد روى جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا أكل أحدكم الطعام فليمتص أصابعه فانه لا يدرى فى أى طعامه تكون البركة » وهكذا أمر عليه السلام بإسلات القصعة وهو

الأمر بباعث مستقل بنفسه وقد وجد فاقتران غيره به لايمنع سقوط الفرض عنه كما لو صلى فى دار مغصوبة فانه وإن كان عاصيا بايقاع الصلاة فى الدار المغصوبة فانه مطيع بأصل الصلاة ومسقط للفرض عن نفسه وتعارض الاحتمال فى تعارض البواعث فى أصل الصلاة أما إذا كان الرياء فى المبادرة مثلا دون أصل الصلاة مثل من بادر إلى الصلاة فى أول الوقت لحضور جماعة ولو خلا لأخر إلى وسط الوقت ولولا الفرض لكان لايبتدىء صلاة لأجل الرياء فهذا مما يقطع بصحة صلاته وسقوط الفرض به لأن باعث أصل الصلاة من حيث إنها صلاة لم يعارضه غيره بل من حيث تعيين الوقت فهذا أبعد عن القدح فى النية هذا فى رياء يكون باعثا على العمل وحاملا عليه وأما مجرد السرور باطلاع الناس عليه إذا لم يبلغ أثره إلى حيث يؤثر فى العمل فبعيد أن يفسد الصلاة فهذا ماتراه لائقا بقانون الفقه والمسألة غامضة من حيث إن الفقهاء لم يتعرضوا لها فى فن الفقه ، والذين خاضوا فيها وتصرفوا لم يلاحظوا قوانين الفقه ومقتضى فتاوى الفقهاء فى صحة الصلاة وفسادها بل حملهم الحرص على تصفية القلوب وطلب الاخلاص على إفساد العبادات بأن الخواطر وما ذكرناه هو الأقصد فيما نراه والعلم عند الله عز وجل فيه وهو عالم الغيب والشهادة وهو الرحمن الرحيم .

(بيان دواء الرياء وطريق معالجة القلب فيه)

قد عرفت مما سبق أن الرياء محبط للأعمال وسبب للمقت عند الله تعالى وأنه من كبائر المهلكات وما هذا وصفه فجدير بالتشمير عن ساق الجد فى إزالته ولو بالمجاهدة وتحمل المشاق فلاشفاء إلا فى شرب الأدوية المرة البشعة وهذه مجاهدة يضطر إليها العباد كلهم إذ الصبى يخلق ضعيف العقل والتمييز ممتد العين إلى الخلق كثير الطمع فيهم فيرى الناس يتصنع بعضهم لبعض فيغلب عليه حب التصنع بالضرورة ويرسخ ذلك فى نفسه وإنما يشعر بكونه مهلكا بعد كمال عقله وقد انغرس الرياء فى قلبه وترسخ فيه فلا يقدر على قمعه إلا بمجاهدة شديدة ومكابدة لقوة الشهوات فلا ينفك أحد عن الحاجة إلى هذه المجاهدة ولكنها تشق أولا وتخف آخرا وفى علاجه مقامان : أحدهما قلع عروقه وأصوله التى منها انشعابه والثانى دفع مايخطر منه فى الحال . المقام الأول : فى قلع عروقه واستئصال أصوله وأصله حب المنزلة والجاه وإذا فصل رجع إلى ثلاثة أصول وهى : لذة المحمدة والفرار من ألم الذم والطمع فيما فى أيدى الناس ويشهد للرياء بهذه الأسباب وأنها الباعثة للمرائى ما روى أبو موسى « أن أعرابيا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله الرجل يقاتل حمية (١) » ومعناه أنه يأنف أن يقهر أو يذم بأنه مقهور مغلوب وقال والرجل يقاتل ليرى مكانه وهذا هو طلب لذة الجاه والقدر فى القلوب والرجل يقاتل للذكر وهذا هو الحمد باللسان فقال صلى الله عليه وسلم « من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » وقال ابن مسعود إذا التقى الصفان نزلت الملائكة فكتبوا الناس على مراتبهم فلان يقاتل للذكر وفلان يقاتل للملك والقتال للملك إشارة إلى الطمع فى الدنيا. وقال عمر رضى الله عنه يقولون فلان شهيد ولعله يكون قد ملأ دفتى راحلته ورقا وقال صلى الله عليه وسلم « من غزا لايبغى إلا عقالا فله مانوى (٢) » فهذا إشارة إلى الطمع وقد لايشتهى الحمد ولا يطمع فيه ولكن يحذر من ألم الذم كالبخيل بين الأسخياء وهم يتصدقون بالمال الكثير فانه يتصدق بالقليل كى لايبخل وهو ليس يطمع فى الحمد وقد سبقه غيره وكالجبان بين الشجعان لايفر من الزحف خوفا من الذم وهو لايطمع فى الحمد وقد هجم غيره على صف القتال ولكن إذا أيس

مسحها من الطعام قال أنس رضى الله عنه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسلات القصعة ولا ينفخ فى الطعام فقد روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « النفخ فى الطعام يذهب بالبركة » وروى عبد الله بن عباس أنه قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفخ فى طعام ولا فى شراب ولا يتنفس فى الإناء فليس من الأدب ذلك والخل والبقل على السفرة من السنة. قيل إن الملائكة تحضر المائدة إذا كان

(١) حديث أبى موسى أن أعرابيا قال يارسول الله الرجل يقاتل حمية الحديث متفق عليه .
(٢) حديث من غزا لايبغى إلا عقالا فله مانوى النسائى وقد تقدم .

من الحمد كره الذم وكالرجل بين قوم يصلون جميع الليل فيصلي ركعات معدودة حتى لا يذم بالكسل وهو لا يطمع في الحمد وقد يقدر الانسان على الصبر عن لذة الحمد ولا يقدر على الصبر على ألم الذم ولذلك قد يترك السؤال عن علم هو محتاج إليه خيفة من أن يذم بالجهل ويفتى بغير علم ويدعى العلم بالحديث وهو به جاهل كل ذلك حذرا من الذم فهذه الأمور الثلاثة هي التي تحرك المرائي إلى الرياء وعلاجه ماذكرناه في الشطر الأول من الكتاب على الجملة ولكنا نذكر الآن مايخص الرياء وليس يخفى أن الانسان إنما يقصد الشيء ويرغب فيه لظنه أنه خير له ونافع ولذيذ إما في الحال وإما في المآل فان علم أنه لذيذ في الحال ولكنه ضار في المآل سهل عليه قطع الرغبة عنه كمن يعلم أن العسل لذيذ ولكن إذا بان له أن فيه سما أعرض عنه فكذلك طريق قطع هذه الرغبة أن يعلم مافيه من المضرة ومهما عرف العبد مضرة الرياء ومايفوته من صلاح قلبه ومايحرم عنه في الحال من التوفيق وفي الآخرة من المنزلة عند الله ومايتعرض له من العقاب العظيم والمقت الشديد والخزي الظاهر حيث ينادى على رءوس الخلائق يافاجر يا غادر يا مرائي أما استحييت إذ اشتريت بطاعة الله عرض الدنيا وراقبت قلوب العباد واستهزأت بطاعة الله وتحببت إلى العباد بالتبغض إلى الله وتزينت لهم بالشين عند الله وتقربت إليهم بالبعد من الله وتحمدت إليهم بالذم عند الله وطلبت رضاهم بالتعرض لسخط الله أما كان أحد أهون عليك من الله فمهما تفكر العبد في هذا الخزي وقابل ماحصل له من العباد والتزين لهم في الدنيا بما يفوته في الآخرة وبما يحبط عليه من ثواب الاعمال مع أن العمل الواحد ربما كان يترجح به ميزان حسناته لو خلص فاذا فسد بالرياء حول إلى كفة السيئات فترجح به ويهوى إلى النار فلو لم يكن في الرياء إلا إحباط عبادة واحدة لكان ذلك كافيا في معرفة ضرره وإن كان مع ذلك سائر حسناته راجحة فقد كان ينال بهذه الحسنة علو الرتبة عند الله في زمرة النبيين والصديقين وقد حط عنهم بسبب الرياء ورد إلى صف النعال من مراتب الأولياء هذا مع مايتعرض له في الدنيا من تشتت الهم بسبب ملاحظة قلوب الخلق فان رضا الناس غاية لاتدرك فكل مايرضى به فريق يسخط به فريق ورضا بعضهم في سخط بعضهم ومن طلب رضاهم في سخط الله سخط الله عليه وأسخطهم أيضا عليه ثم أي غرض له في مدحهم وإيثار ذم الله لأجل حمدهم ولا يزيده حمدهم رزقا ولا أجلا ولا ينفعه يوم فقره وفاقته وهو يوم القيامة وأما الطمع فيما في أيديهم فبأن يعلم أن الله تعالى هو المسخر للقلوب بالمنع والاعطاء وأن الخلق مضطرون فيه ولا رازق إلا الله ومن طمع في الخلق لم يخل من الذل والخيبة وإن وصل إلى المراد لم يخل عن المنة والمهانة فكيف يترك ماعند الله برجاء كاذب ووهم فاسد قد يصيب وقد يخطيء وإذا أصاب فلا تفي لذته بألم منته ومذلته وأما ذمهم فلم يحذر منه ولا يزيده ذمهم شيئا مالم يكتبه عليه الله ولا يعجل أجله ولا يؤخر رزقه ولا يجعله من أهل النار إن كان من أهل الجنة ولا يبغضه إلى الله إن كان محمودا عند الله ولا يزيده مقتا إن كان ممقوتا عند الله فالعباد كلهم عجزة لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا فاذا قرر في قلبه آفة هذه الأسباب وضررها فترت رغبته وأقبل على الله قلبه فان العاقل لا يرغب فيما يكثر ضرره ويقل نفعه ويكفيه أن الناس لو علموا مافي باطنه من قصد الرياء وإظهار الاخلاص لمقتوه وسيكشف الله عن سره حتى يبغضه إلى الناس ويعرفهم أنه مراء وممقوت عند الله ولو أخلص لله لكشف الله لهم إخلاصه وحببه إليهم وسخرهم له وأطلق ألسنتهم بالمدح والثناء عليه مع أنه لا كمال في مدحهم ولا نقصان في ذمهم كما قال شاعر من بني تميم «إن مدحي زين وإن ذمي شين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم

عليها بقل روت أم سعد رضي الله عنها قالت «دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة رضي الله عنها وأنا عندها فقال هل من غداء ؟ فقالت عندنا خبز وتمر وخل فقال عليه السلام: نعم الادام الخل اللهم بارك في الخل فانه كان إدام الأنبياء قبلي ولم يفقر بيت فيه خل » ولا يصمت على الطعام فهو من سيرة الأعاجم ولا يقطع اللحم والخبز بالسكين ففيه نهي ولا يكف يده عن الطعام حتى يفرغ الجمع فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما

كذبت ذاك الله الذى لا إله إلا هو (١) » إذ لا زين إلا فى مدحه ولا شين إلا فى ذمه فأى خير لك فى مدح الناس وأنت عند الله مذموم ومن أهل النار وأى شرّ لك من ذمّ الناس وأنت عندالله محمود فى زمرة المقرّبين فمن أحضر فى قلبه الآخرة ونعيمها المؤبد والمنازل الرفيعة عند الله استحقر مايتعلق بالخلق أيام الحياة مع مافيه من الكدورات والمنغصات واجتمع همه وانصرف إلى الله قلبه وتخلص من مذلة الرياء ومقاساة قلوب الخلق وانعطف من إخلاصه أنوار على قلبه ينشرح بها صدره وينفتح بها له من لطائف المكاشفات مايزيد به أنسه بالله ووحشته من الخلق واستحقاره للدنيا واستعظامه للآخرة وسقط محل الخلق من قلبه وانحل عنه داعية الرياء وتذلل له منهج الإخلاص فهذا وماقدّمناه فى الشطر الأوّل هى الأدوية العلمية القالعة مغارس الرياء . وأما الدواء العملى: فهو أن يعود نفسه إخفاء العبادات وإغلاق الأبواب دونها كما تغلق الأبواب دون الفواحش حتى يقنع قلبه بعلم الله واطلاعه على عباداته ولاتنازعه النفس إلى طلب علم غير الله به . وقد روى أن بعض أصحاب أبى حفص الحداد ذم الدنيا وأهلها فقال : أظهرت ماكان سبيلك أن تخفيه لاتجالسنا بعد هذا فلم يرخص فى إظهار هذا القدر لأن فى ضمن ذم الدنيا دعوى الزهد فيها فلا دواء للرياء مثل الإخفاء وذلك يشق فى بداية المجاهدة وإذا صبر عليه مدة بالتكلف سقط عنه ثقله وهان عليه ذلك بتواصل ألطاف الله ومايمدبه عباده من حسن التوفيق والتأييد والتسديد ، ولكن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم ، فمن العبد المجاهدة ومن الله الهداية ومن العبد قرع الباب ومن الله فتح الباب والله لايضيع أجر المحسنين ـ وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما ـ. القام الثانى: فى دفع العارض منه فى أثناء العبادة وذلك لابد من تعلمه أيضا فان من جاهد نفسه وقلع مغارس الرياء من قلبه بالقناعة وقطع الطمع وإسقاط نفسه من أعين المخلوقين واستحقار مدح المخلوقين وذمهم فالشيطان لايتركه فى أثناء العبادات بل يعارضه بخطرات الرياء ولاتنقطع عنه نزغاته وهوى النفس وميلها إلا بنمحى بالكلية فلابد وأن يتشمر لدفع مايعرض من خاطر الرياء وخواطر الرياء ثلاثة قد تخطر دفعة واحدة كالخاطر الواحد وقد تترادف على التدريج فالأول العلم باطلاع الخلق ورجاء اطلاعهم ثم يتلوه هيجان الرغبة من النفس فى حمدهم وحصول المنزلة عندهم ثم يتلوه هيجان الرغبة فى قبول النفس له والركون إليه وعقد الضمير على تحقيقه فالأول معرفة والثانى حالة تسمى الشهوة والرغبة والثالث فعل يسمى العزم وتصميم العقد وإنما كمال القوة فى دفع الخاطر الأول ورده قبل أن يتلوه الثانى فاذا خطر له معرفة اطلاع الخلق أو رجاء اطلاعهم دفع ذلك بأن قال مالك وللخلق علموا أولم يعلموا والله عالم بحالك فأى فائدة فى علم غيره فان هاجت الرغبة إلى لذة الحمد يذكر مارسخ فى قلبه من قبل من آفة الرياء وتعرضه للمقت عند الله فى القيامة وخيبته فى أحوج أوقاته إلى أعماله فكما أن معرفة اطلاع الناس تثير شهوة ورغبة فى الرياء فمعرفة آفة الرياء تثير كراهة له تقابل تلك الشهوة إذ يتفكر فى تعرضه لمقت الله وعقابه الأليم والشهوة تدعوه إلى القبول والكراهة تدعوه إلى الإباء والنفس تطاوع لامحالة أقواهما وأغلبهما فاذن لابد فى رد الرياء من ثلاثة أمور : المعرفة والكراهة والإباء وقد يشرع العبد فى العبادة على عزم الاخلاص ثم يرد خاطر الرياء فيقبله ولاتحضره للمعرفة ولاالكرهة التى كان الضمير منطويا عليها وإنما سبب ذلك امتلاء القلب بخوف الذم وحب الحمد واستيلاء الحرص عليه بحيث لايبقى فى القلب متسع لغيره فيعزب عن القلب المعرفة السابقة بآفات الرياء وشؤم عاقبته إذ لم يبق موضع فى القلب

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا وضعت المائدة فلا يقوم رجل حتى ترفع المائدة ولا يرفع يده وإن شبع حتى يفرغ القوم وليتعلل فان الرجل يخجل جليسه فيقبض يده وعسى أن يكون له فى الطعام حاجة » وإذا وضع الخبز لاينتظر غيره فقد روى أبو موسى الأشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أكرموا الخبز فان الله تعالى سخر لكم بركات السماء والأرض والحديد والبقر وابن آدم. ومن أحسن الأدب وأهمه

(١) حديث قال شاعر من بنى تميم إن مدحى زين وإن ذمى شين فقال كذبت ذاك الله ، حم من حديث الأقرع بن حابس وهو قائل ذلك دون قوله كذبت ورجاله ثقات إلا أنى لا أعرف لأبى سلمة ابن عبد الرحمن سماعا من الأقرع ورواه الترمذى من حديث البراء وحسنه بلفظ فقال رجل إن حمدى .

خال عن شهوة الحمد أو خوف الذم وهو كالذى يحدث نفسه بالحلم وذم الغضب ويعزم على التحلم عند جريان سبب الغضب ثم يجرى من الأسباب ما يشتد به غضبه فينسى سابقة عزمه ويمتلىء قلبه غيظا يمنع من تذكر آفة الغضب ويشغل قلبه عنه فكذلك حلاوة الشهوة تملأ القلب وتدفع نور المعرفة مثل مرارة الغضب وإليه أشار جابر بقوله : بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة على أن لا نفر ولم نبايعه على الموت فأنسيناها يوم حنين (١) حتى نودى يا أصحاب الشجرة فرجعوا . وذلك لأن القلوب امتلأت بالخوف فنسيت العهد السابق حتى ذكروا، وأكثر الشهوات التى تهجم فجأة هكذا تكون ، إذ تنسى معرفة مضرته الداخلة فى عقد الإيمان ومهما نسى المعرفة لم تظهر الكراهة فان الكراهة ثمرة المعرفة ، وقد يتذكر الانسان فيعلم أن الخاطر الذى خطر له هو خاطر الرياء الذى يعرضه لسخط الله ولكن يستمر عليه لشدة شهوته فيغلب هواه عقله ولا يقدر على ترك لذة الحال فيسوف بالتوبة أو يتشاغل عن التفكر فى ذلك لشدة الشهوة فكم من عالم يحضره كلام لا يدعوه إلى فعله إلا رياء الخلق وهو يعلم ذلك ولكنه يستمر عليه فتكون الحجة عليه أوكد إذ قبل داعى الرياء مع علمه بفائلته وكونه مذموما عند الله ولا تنفعه معرفته إذا خلت المعرفة عن الكراهة وقد تحضر المعرفة والكراهة ولكن مع ذلك يقبل داعى الرياء ويعمل به لكون الكراهة ضعيفة بالاضافة إلى قوة الشهوة وهذا أيضا لا ينتفع بكراهته إذ الغرض من الكراهة أن تصرف عن الفعل فاذن لا فائدة إلا فى اجتماع الثلاث وهى المعرفة والكراهة والإباء فالإباء ثمرة الكراهة والكراهة ثمرة المعرفة وقوة المعرفة بحسب قوة الإيمان ونور العلم وضعف المعرفة بحسب الغفلة وحب الدنيا ونسيان الآخرة وقلة التفكر فيما عند الله وقلة التأمل فى آفات الحياة الدنيا وعظيم نعيم الآخرة وبعض ذلك ينتج بعضا ويثمره وأصل ذلك كله حب الدنيا وغلبة الشهوات فهو رأس كل خطيئة ومنبع كل ذنب لأن حلاوة حب الجاه والمنزلة ونعيم الدنيا هى التى تغضب القلب وتسلبه وتحول بينه وبين التفكر فى العاقبة والاستضاءة بنور الكتاب والسنة وأنوار العلوم . فان قلت فمن صادف من نفسه كراهة الرياء وحملته الكراهة على الإباء ولكنه مع ذلك غير خال عن ميل الطبع إليه وحبه له ومنازعته إياه إلا أنه كاره لحبه ولميله إليه وغير محبب إليه فهل يكون فى زمرة المرائين ، فاعلم أن الله لم يكلف العباد إلا ما تطيق وليس فى طاقة العبد منع الشيطان عن نزغاته ولا قمع الطبع حتى لا يميل إلى الشهوات ولا ينزع إليها وإنما غايته أن يقابل شهوته بكراهة استثارها من معرفة العواقب وعلم الدين وأصول الإيمان بالله واليوم الآخر فاذا فعل ذلك فهو الغاية فى أداء ما كلف به ويدل على ذلك من الأخبار ما روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم « شكوا إليه وقالوا تعرض لقلوبنا أشياء لأن نخر من السماء فتخطفنا الطير أو تهوى بنا الريح فى مكان سحيق أحب إلينا من أن نتكلم بها فقال عليه السلام أو قد وجدتموه قالوا نعم قال ذلك صريح الإيمان (٢) » ولم يجدوا إلا الوسواس والكراهة له ولا يمكن أن يقال أراد بصريح الايمان الوسوسة فلم يبق إلا حمله على الكراهة المساوقة للوسوسة والرياء وإن كان عظيما فهو دون الوسوسة فى حق الله تعالى فاذا اندفع ضرر الأعظم بالكراهة فبأن

أن لا يأكل إلا بعد الجوع ويمسك عن الطعام قبل الشبع فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما ملأ آدمى وعاء شرا من بطنه » ومن عادة الصوفية أن يلقم الخادم إذا لم يجلس مع القوم وهو سنة روى أبو هريرة رضى الله عنه قال قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم « إذا جاء أحدكم خادمه بطعام فان لم يجلسه معه فليناوله أكلة أو أكلتين فانه ولى حره ودخانه » وإذا فرغ من الطعام يحمد الله تعالى روى أبو سعيد

(١) حديث جابر بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة على أن لا نفر الحديث مسلم مختصرا دون ذكر يوم حنين فرواه مسلم من حديث العباس (٢) حديث شكوى الصحابة ما يعرض فى قلوبهم وقوله ذلك صريح الايمان ، مسلم من حديث ابن مسعود مختصرا سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة فقال ذلك محض الايمان ، والنسائى فى اليوم والليلة وابن حبان فى صحيحه ورواه النسائى فيه من حديث عائشة .

يندفع بها ضرر الأصغر أولى وكذلك يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس أنه قال « الحمد لله الذى رد كيد الشيطان إلى الوسوسة (١) » وقال أبو حازم ما كان من نفسك وكرهته نفسك لنفسك فلا يضرك ماهو من عدوك وما كان من نفسك فرضيته نفسك لنفسك فعاتبها عليه فاذن وسوسة الشيطان ومنازعة النفس لاتضرك مهما رددت مرادها بالإباء والكراهة والخواطر التى هى العلوم والتذكرات والتخيلات للأسباب المهيجة للرياء هى من الشيطان والرغبة والميل بعد تلك الخواطر من النفس والكراهة من الايمان ومن آثار العقل إلا أن للشيطان ههنا مكيدة وهى أنه إذا عجز عن حمله على قبول الرياء خيل إليه أن صلاح قلبه فى الاشتغال بمجادلة الشيطان ومطاولته فى الرد والجدال حتى يسلبه ثواب الاخلاص وحضور القلب لأن الاشتغال بمجادلة الشيطان ومدافعته انصراف عن سر المناجاة مع الله فيوجب ذلك نقصانا فى منزلته عند الله . والتخلصون عن الرياء فى دفع خواطر الرياء على أربع مراتب : الأولى أن يرده على الشيطان فيكذبه ولا يقتصر عليه بل يشتغل بمجادلته ويطيل الجدال معه لظنه أن ذلك أسلم لقلبه وهو على التحقيق نقصان لأنه اشتغل عن مناجاة الله وعن الخير الذى هو بصدده وانصرف إلى قتال قطاع الطريق والتعريج على قتال قطاع الطريق نقصان فى السلوك. الثانية : أن يعرف أن الجدال والقتال نقصان فى السلوك فيقتصر على تكذيبه ودفعه ولا يشتغل بمجادلته. الثالثة : أن لا يشتغل بتكذيبه أيضا لأن ذلك وقفة وإن قلت بل يكون قد قرر فى عقد ضميره كراهة الرياء وكذب الشيطان فيستمر على ما كان عليه مستصحبا للكراهة غير مشتغل بالتكذيب ولا بالمخاصمة. الرابعة : أن يكون قد علم أن الشيطان سيحسده عند جريان أسباب الرياء فيكون قد عزم على أنه مهما نزغ الشيطان زاد فيما هو فيه من الاخلاص والاشتغال بالله وإخفاء الصدقة والعبادة غيظا للشيطان وذلك هو الذى يغيظ الشيطان ويقمعه ويوجب يأسه وقنوطه حتى لا يرجع . يروى عن الفضيل بن غزوان أنه قيل له إن فلانا يذكرك فقال والله لأغيظن من أمره قيل ومن أمره ؟ قال الشيطان اللهم اغفر له أى لأغيظنه بأن أطيع الله فيه ومهما عرف الشيطان من عبد هذه العادة كف عنه خيفة من أن يزيد فى حسناته . وقال إبراهيم التيمى إن الشيطان ليدعو العبد إلى الباب من الاثم فلا يطعه وليحدث عند ذلك خيرا فاذا رآه كذلك تركه . وقال أيضا إذا رآك الشيطان مترددا طمع فيك وإذا رآك مداوما ملك وقلاك . وضرب الحرث المحاسبى رحمه الله لهذه الأربعة مثالا أحسن فيه فقال : مثالهم كأربعة قصدوا مجلسا من العلم والحديث لينالوا به فائدة وفضلا وهداية ورشدا فحسدهم على ذلك ضال مبتدع وخاف أن يعرفوا الحق فتقدم إلى واحد فمنعه وصرفه عن ذلك ودعاه إلى مجلس ضلال فأبى فلما عرف إباءه شغله بالمجادلة فاشتغل معه ليرد ضلاله وهو يظن أن ذلك مصلحة له وهو غرض الضال ليفوت عليه بقدر تأخره فلما مر الثانى عليه نهاه واستوقفه فوقف فدفع فى نحر الضال ولم يشتغل بالقتال واستعجل ففرح منه الضال بقدر توقفه للدفع فيه ومر به الثالث فلم يلتفت إليه ولم يشتغل بدفعه ولا بقتاله بل استمر على ما كان فخاب منه رجاؤه بالكلية فمر الرابع فلم يتوقف له وأراد أن يغيظه فزاد فى عجلته وترك التأنى فى المشى فيوشك إن عادوا ومروا عليه مرة أخرى أن يعاودا الجميع إلا هذا الأخير فانه لا يعاوده خيفة من أن يزداد فائدة باستعجاله . فان قلت فاذا كان الشيطان لا تؤمن نزغاته فهل يجب الترصد له قبل حضوره للحذر منه انتظارا لوروده أم يجب التوكل على الله ليكون هو الدافع له أو يجب الاشتغال بالعبادة والغفلة عنه . قلنا اختلف الناس فيه على ثلاثة أوجه : فذهبت فرقة من أهل البصرة

قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أكل طعاما قال : الحمد لله الذى أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين » وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أكل طعاما فقال : الحمد لله الذى أطعمنى هذا ورزقنيه من غير حول منى ولا قوة غفر له ماتقدم من ذنبه » ويتخلل فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « تخللوا فانه نظافة والنظافة تدعو إلى الايمان والايمان مع صاحبه فى الجنة » ويغسل يديه فقد روى

(١) حديث ابن عباس الحمد لله الذى رد كيد الشيطان إلى الوسوسة أبو داود والنسائى فى اليوم والليلة بلفظ كيده .

إلى أن الأقوياء قد استغنوا عن الحذر من الشيطان لأنهم انقطعوا إلى الله واشتغلوا بحبه فاعتز لهم الشيطان وأيس منهم وخنس عنهم كما أيس من ضعفاء العباد فى الدعوة إلى الخمر والزنا فصارت ملاذ الدنيا عندهم وإن كانت مباحة كالخمر والخنزير فارتحلوا من حبها بالكلية فلم يبق للشيطان إليهم سبيل فلا حاجة بهم إلى الحذر . وذهبت فرقة من أهل الشام إلى أن الترصد للحذر منه إنما يحتاج إليه من قل يقينه ونقص توكله فمن أيقن بأن لاشريك لله فى تدبيره فلا يحذر غيره ويعلم أن الشيطان ذليل مخلوق ليس له أمر ولايكون إلا ماأراده الله فهو الضار والنافع والعارف يستحيى منه أن يحذر غيره فاليقين بالوحدانية يغنيه عن الحذر وقالت فرقة من أهل العلم لابد من الحذر من الشيطان وماذكره البصريون من أن الأقوياء قد استغنوا عن الحذر وخلت قلوبهم عن حب الدنيا بالكلية فهو وسيلة الشيطان يكاد يكون غرورا إذ الأنبياء عليهم السلام لم يتخلصوا من وسواس الشيطان ونزغاته فكيف يتخلص غيرهم وليس كل وسواس الشيطان من الشهوات وحب الدنيا بل فى صفات الله تعالى وأسمائه وفى تحسين البدع والضلال وغير ذلك ولاينجو أحد من الخطر فيه ولذلك قال تعالى ـ وماأرسلنا من قبلك من رسول ولانبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله مايلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته ـ وقال النبى ﷺ «إنه ليغان على قلبى (١)» مع أن شيطانه قد أسلم ولايأمره إلا بخير (٢) فمن ظن أن اشتغاله بحب الله أكثر من اشتغال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء عليهم السلام فهو مغرور ولم يؤمنهم ذلك من كيد الشيطان ولذلك لم يسلم منه آدم وحواء فى الجنة التى هى دار الأمن والسرور بعد أن قال الله لهما ـ إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك أن لاتجوع فيها ولاتعرى وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى ـ ومع أنه لم ينه إلا عن شجرة واحدة وأطلق له وراء ذلك ماأراد فاذا لم يأمن نبى من الأنبياء وهو فى الجنة دار الأمن والسعادة من كيد الشيطان فكيف يجوز لغيره أن يأمن فى دار الدنيا وهى منبع المحن والفتن ومعدن الملاذ والشهوات المنهى عنها وقال موسى عليه السلام فيما أخبر عنه تعالى ـ هذا من عمل الشيطان ـ ولذلك حذر الله منه جميع الخلق فقال تعالى ـ يابنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ـ وقال عز وجل ـ إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم ـ والقرآن من أوله إلى آخره تحذير من الشيطان فكيف يدع الأمن منه وأخذ الحذر من حيث أمر الله به لاينافى الاشتغال بحب الله فان من الحب له امتثال أمره وقد أمر بالحذر من العدو كما أمر بالحذر من الكفار فقال تعالى ـ وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ـ وقال تعالى ـ وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ـ فاذا لزمك بأمر الله الحذر من العدو الكافر وأنت تراه فبأن يلزمك الحذر من عدو يراك ولاتراه أولى ولذلك قال ابن عيينة صيد تراه ولايراك يوشك أن تظفر به وصيد يراك ولاتراه يوشك أن يظفر بك فأشار إلى الشيطان فكيف وليس فى الغفلة عن عداوة الكافر إلا القتل هو شهادة وفى إهمال الحذر من الشيطان التعرض للنار والعقاب الأليم فليس من الاشتغال بالله الإعراض عما حذر الله وبه يبطل مذهب الفرقة الثانية فى ظنهم أن ذلك قادح فى التوكل فان أخذ الترس والسلاح وجمع الجنود وحفر الخندق لم يقدح فى توكل رسول الله ﷺ فكيف يقدح فى التوكل الخوف مما خوف الله به والحذر مما أمر بالحذر منه وقد ذكرنا فى كتاب التوكل ما يبين غلط من زعم أن معنى التوكل النزوع عن الأسباب بالكلية وقوله تعالى ـ وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ـ لاينافض امتثال التوكل مهما اعتقد القلب أن الضار والنافع والمحيى والمميت هو الله تعالى فكذلك يحذر الشيطان ويعتقد أن الهادى والمضل هو الله ويرى الأسباب وسائط مسخرة كما ذكرناه .

أبو هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من بات وفى يده غمر لم يغسل فأصابه شىء فلا يلومن إلا نفسه » ومن السنة غسل الأيدى فى طست واحد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أرعوا الطوس وخالفوا المجوس » ويستحب مسح العين ببلل اليد . وروى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا توضأتم فأشربوا أعينكم الماء ولاتنفضوا أيديكم فانها

(١) حديث إنه ليغان على قلبى تقدم (٢) حديث إن شيطانه أسلم فلا يأمر إلا بخير تقدم أيضا .

فى التوكل وهذا مااختاره الحرث المحاسبى رحمه الله وهو الصحيح الذى يشهد له نور العلم وماقبله يشبه أن يكون من كلام العباد الذين لم يغزرعلمهم ويظنون أن مايهجم عليهم من الأحوال فى بعض الأوقات من الاستغراق بالله يستمر على الدوام وهو بعيد ثم اختلفت هذه الفرقة على ثلاثة أوجه فى كيفية الحذر فقال قوم إذا حذرنا الله تعالى العدوّ فلاينبغى أن يكون شئ أغلب على قلوبنا من ذكره والحذر منه والترصد له فانا إن غفلنا عنه لحظة فيوشك أن يهلكنا وقال قوم إن ذلك يؤدّى إلى خلو القلب عن ذكر الله واشتغال الهم كله بالشيطان وذلك مراد الشيطان منا بل نشتغل بالعبادة وبذكر الله تعالى ولاننسى الشيطان وعداوته والحاجة إلى الحذر منه فنجمع بين الأمرين فانا إن نسيناه ربما عرض من حيث لانحتسب وإن تجردنا لذكره كنا قد أهملنا ذكر الله فالجمع أولى وقال العلماء المحققون غلط الفريقان أما الأول فقد تجرد لذكر الشيطان ونسى ذكر الله فلايخفى غلطه وإنما أمرنا بالحذر من الشيطان كيلا يصدنا عن الذكر فكيف نجعل ذكره أغلب الأشياء على قلوبنا وهو منتهى ضرر العدوّ ثم يؤدى ذلك إلى خلو القلب عن نور ذكر الله تعالى فاذا قصد الشيطان مثل هذا القلب وليس فيه نور ذكر الله تعالى وقوة الاشتغال به فيوشك أن يظفر به ولا يقوى على دفعه فلم يأمرنا بانتظار الشيطان ولا بإدمان ذكره وأما الفرقة الثانية فقد شاركت الأولى إذ جمعت فى القلب بين ذكر الله والشيطان وبقدر مايشتغل القلب بذكر الشيطان ينقص من ذكر الله وقد أمر الله الخلق بذكره ونسيان ماعداه إبليس وغيره فلحق أن يلزم العبد قلبه الحذر من الشيطان ويقرر على نفسه عداوته فاذا اعتقد ذلك وصدق به وتمكن الحذر فيه فيشتغل بذكر الله ويكبّ عليه بكل الهمة ولايخطر بباله أمر الشيطان فانه إذا اشتغل بذلك بعد معرفة عداوته ثم خطر الشيطان له تنبه له وعند التنبه يشتغل بدفعه والاشتغال بذكر الله لايمنع من التيقظ عند نزغة الشيطان بل الرجل ينام وهو خائف من أن يفوته مهم عند طلوع الصبح فيلزم نفسه الحذر وينام على أن يتنبه فى ذلك الوقت فيتنبه فى الليل مرات قبل أوانه لما أسكن فى قلبه من الحذر مع أنه بالنوم غافل عنه فاشتغاله بذكر الله كيف يمنع تنبهه ومثل هذا القلب هو الذى يقوى على دفع العدوّ إذا كان اشتغاله بمجرد ذكر الله تعالى قد أمات منه الهوى وأحيا فيه نور العقل والعلم وأماط عنه ظلمة الشهوات فأهل البصيرة أشعروا قلوبهم عداوة الشيطان وترصده وألزموها الحذر ثم لم يشتغلوا بذكره بل بذكر الله ودفعوا بالذكر شر العدوّ واستضاءوا بنور الذكر حتى صرفوا خواطر العدوّ فمثال القلب بئر أريد تطهيرها من الماء القذر ليتفجر منها الماء الصافى فالمشتغل بذكر الشيطان قد ترك فيها الماء القذر والذى جمع بين ذكر الشيطان وذكر الله قد نزح الماء القذر من جانب ولكنه تركه جاريا إليها من جانب آخر فيطول تعبه ولاتجف البئر من الماء القذر والبصير هو الذى جعل لمجرى الماء القذر سدا وملأها بالماء الصافى فاذا جاء الماء القذر دفعه بالسكر والسد من غير كلفة ومؤنة وزيادة تعب.

(بيان الرخصة فى قصد إظهار الطاعات)

اعلم أن فى الإسرار للأعمال فائدة الاخلاص والنجاة من الرياء وفى الاظهار فائدة الاقتداء وترغيب الناس فى الخير ولكن فيه آفة الرياء قال الحسن قد علم المسلمون أن السر أحرز العملين ولكن فى الاظهار أيضا فائدة ولذلك أثنى الله تعالى على السر والعلانية فقال ـ إن تبدوا الصدقات فنعما هى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ـ والاظهار قسمان أحدهما فى نفس العمل والآخر بالتحدث بما عمل . القسم الأول : إظهار نفس العمل كالصدقة فى الملأ لترغيب الناس فيها كما روى عن الأنصارى

مراوح الشياطين » قيل لأبى هريرة فى الوضوء وغيره قال نعم فى الوضوء وغيره. وفى غسل اليد يأخذ الأسنان باليمين وفى الخلال لايزدرد مايخرج بالخلال من الأسنان وأما مايلوكه باللسان فلا بأس به ويجتنب التصنع فى أكل الطعام ويكون أكله بين الجمع كأكله منفردا فان الرياء يدخل على العبد فى كل شئ . وصف لبعض العلماء بعض العباد فلم يثن عليه قيل له تعلم به بأسا قال نعم رأيته يتصنع

الذى جاء بالصرة فتتابع الناس بالعطية لما رأوه فقال النبي صلى الله عليه وسلم « من سن سنة حسنة فعمل بها كان له أجرها وأجر من اتبعه [1] » وتجرى سائر الأعمال هذا المجرى من الصلاة والصيام والحج والغزو وغيرها ولكن الاقتداء فى الصدقة على الطباع أغلب ، نعم الغازى إذا هم بالخروج فاستعد وشد الرحل قبل القوم تحريضا لهم على الحركة فذلك أفضل له لأن الغزو فى أصله من أعمال العلانية لا يمكن إسراره فالمبادرة إليه ليست من الاعلان بل هو تحريض مجرد وكذلك الرجل قد يرفع صوته فى الصلاة بالليل لينبه جيرانه وأهله فيقتدى به فكل عمل لا يمكن إسراره كالحج والجهاد والجمعة فالأفضل المبادرة إليه وإظهار الرغبة فيه للتحريض بشرط أن لا يكون فيه شوائب الرياء وأما ما يمكن إسراره كالصدقة والصلاة فان كان إظهار الصدقة يؤذى المتصدق عليه ويرغب الناس فى الصدقة فالسر أفضل لأن الإيذاء حرام فان لم يكن فيه إيذاء فقد اختلف الناس فى الأفضل فقال : قوم السر أفضل من العلانية وإن كان فى العلانية قدوة ، وقال قوم السر أفضل من علانية لا قدوة فيها أما العلانية للقدوة فأفضل من السر ويدل على ذلك أن الله عز وجل أمر الأنبياء باظهار العمل للاقتداء وخصهم بمنصب النبوة ولا يجوز أن يظن بهم أنهم حرموا أفضل العملين ويدل عليه قوله عليه السلام « له أجرها وأجر من عمل بها » وقد روى فى الحديث « إن عمل السر يضاعف على عمل العلانية سبعين ضعفا ويضاعف عمل العلانية إذا استن بعامله على عمل السر سبعين ضعفا [2] » وهذا لا وجه للخلاف فيه فانه مهما انفك القلب عن شوائب الرياء وتم الاخلاص على وجه واحد فى الحالتين فما يقتدى به أفضل لا محالة وإنما يخاف من ظهور الرياء ومهما حصلت شائبة الرياء لم ينفعه اقتداء غيره وهلك به فلا خلاف فى أن السر أفضل منه ولكن على من يظهر العمل وظيفتان : إحداهما أن يظهره حيث يعلم أنه يقتدى به أو يظن ذلك ظنا ورب رجل يقتدى به أهله دون جيرانه وربما يقتدى به جيرانه دون أهل السوق وربما يقتدى به أهل محلته وإنما العالم المعروف هو الذى يقتدى به الناس كافة فغير العالم إذا أظهر بعض الطاعات ربما نسب إلى الرياء والنفاق وذموه ولم يقتدوا به فليس له الاظهار من غير فائدة وإنما يصح الاظهار بنية القدوة ممن هو فى محل القدوة على من هو فى محل الاقتداء به والثانية أن يراقب قلبه فانه ربما يكون فيه حب الرياء الخفى فيدعوه إلى الاظهار بعذر الاقتداء وإنما شهوته التجمل بالعمل وبكونه يقتدى به وهذا حال كل من يظهر أعماله إلا الأقوياء المخلصين وقليل ما هم فلا ينبغى أن يخدع الضعيف نفسه بذلك فيهلك وهو لا يشعر فان الضعيف مثاله مثال الغريق الذى يحسن سباحة ضعيفة فنظر إلى جماعة من الغرقى فرحمهم فأقبل عليهم حتى تشبثوا به فهلكوا وهلك والغرق بالماء فى الدنيا ألمه ساعة وليت كان الهلاك بالرياء مثله لا بل عذابه دائم مدة مديدة وهذه مزلة أقدام العباد والعلماء فانهم يتشبهون بالأقوياء فى الاظهار ولا تقوى قلوبهم على الاخلاص فتحبط أجورهم بالرياء والتفطن لذلك غامض ومحك ذلك أن يعرض على نفسه

فى الأكل ومن تصنع فى الأكل لا يؤمن عليه التصنع فى العمل وإن كان الطعام حلالا فليقل الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وتنزل البركات اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اللهم أطعمنا طيبا واستعملنا صالحا وإن كان شبهة يقول الحمد لله على كل حال اللهم صل على محمد ولا تجعله عونا على معصيتك وليكثر الاستغفار والحزن ويبكى على أكل الشبهة ولا يضحك فليس من يأكل وهو يبكى كمن يأكل وهو يضحك

(١) حديث من سن سنة حسنة فعمل بها كان له أجرها وأجر من اتبعه وفى أوله قصة مسلم من حديث جرير بن عبد الله البجلى (٢) حديث إن عمل السر يضاعف على عمل العلانية بسبعين ضعفا ويضاعف عمل العلانية إذا استن به على عمل السر سبعين ضعفا البيهقى فى الشعب من حديث أبى الدرداء مقتصرا على الشطر الأول بنحوه وقال هذا من أفراد بقية عن شيوخه المجهولين وقد تقدم قبل هذا بنحو ورقتين وله من حديث ابن عمر عمل السر أفضل من عمل العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء وقال تفرد به بقية عن عبد الملك بن مهران وله من حديث عائشة يفضل أو يضاعف الذكر الخفى الذى لا يسمعه الحفظة على الذى تسمعه بسبعين ضعفا وقال تفرد به معاوية بن يحيى الصدفى وهو ضعيف.

أنه لوقيل له أخف العمل حتى يقتدى الناس بعابد آخر من أقرانك ويكون لك فى السر مثل أجر الإعلان فان مال قلبه إلى أن يكون هو المقتدى به وهو المظهر للعمل فباعثه الرياء دون طلب الأجر واقتداء الناس به ورغبتهم فى الخير فانهم قد رغبوا فى الخير بالنظر إلى غيره وأجره قدتوفرعليه مع إسراره فما بال قلبه يميل إلى الاظهار لولا ملاحظته لأعين الخلق ومراءاتهم فليحذر العبد خدع النفس فان النفس خدوع والشيطان مترصد وحب الجاه على القلب غالب وقلما تسلم الأعمال الظاهرة عن الآفات فلا ينبغى أن يعدل بالسلامة شيئا والسلامة فى الإخفاء وفى الاظهار من الأخطار مالا يقوى عليه أمثالنا فالحذر من الاظهار أولى بنا وبجميع الضعفاء . القسم الثانى : أن يتحدث بما فعله بعد الفراغ وحكمه حكم إظهار العمل نفسه والخطر فى هذا أشد لأن مؤنة النطق خفيفة على اللسان وقد تجرى فى الحكاية زيادة ومبالغة وللنفس لذة فى إظهار الدعاوى عظيمة إلا أنه لو تطرق إليه الرياء لم يؤثر فى إفساد العبادة الماضية بعد الفراغ منها فهو من هذا الوجه أهون والحكم فيه أن من قوى قلبه وتم إخلاصه وصغر الناس فى عينه واستوى عنده مدحهم وذمهم وذكر ذلك عند من يرجو الاقتداء به والرغبة فى الخير بسببه فهو جائز بل هو مندوب إليه إن صفت النية وسلمت عن جميع الآفات لأنه ترغيب فى الخير والترغيب فى الخير خير وقد نقل مثل ذلك عن جماعة من السلف الأقوياء. قال سعد بن معاذ ماصليت صلاة منذ أسلمت فحدثت نفسى بغيرها ولا تبعت جنازة فحدثت نفسى بغير ماهى قائلة وماهو مقول لها وما سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول قولا قط إلا علمت أنه حق ، وقال عمر رضى الله عنه : ما أبالى أصبحت على عسر أو يسر لأنى لا أدرى أيهما خير لى ، وقال ابن مسعود : ماأصبحت على حال فتمنيت أن أكون على غيرها . وقال عثمان رضى الله عنه : ماتغنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكرى بيمينى منذ بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وقال شداد بن أوس: ماتكلمت بكلمة منذ أسلمت حتى أزمها وأخطمها غير هذه وكان قد قال لغلامه ائتنا بالسفرة لنبعث بها حتى ندرك الغداء ، وقال أبو سفيان لأهله حين حضره الموت : لاتبكوا على فانى ما أحدثت ذنبا منذ أسلمت. وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى : ماقضى الله فى بقضاء قط فسرنى أن يكون قضى لى بغيره وما أصبح لى هوى إلا فى مواقع قدر الله فهذا كله إظهار لأحوال شريفة وفيها غاية المراءاة إذا صدرت ممن يرائى بها وفيها غاية الترغيب إذا صدرت ممن يقتدى به فذلك على قصد الاقتداء جائز للأقوياء بالشروط التى ذكرناها فلا ينبغى أن يسد باب إظهار الأعمال والطباع مجبولة على حب التشبه والاقتداء بل إظهار المرائى للعبادة إذا لم يعلم الناس أنه رياء فيه خير كثير للناس ولكنه شر للمرائى، فكم من مخلص كان سبب إخلاصه الاقتداء بمن هو مراء عند الله ، وقد روى أنه كان يجتاز الانسان فى سكك البصرة عند الصبح فيسمع أصوات المصلين بالقرآن من البيوت فصنف بعضهم كتابا فى دقائق الرياء فتركوا ذلك وترك الناس الرغبة فيه فكانوا يقولون ليت ذلك الكتاب لم يصنف فاظهار المرائى فيه خير كثير لغيره إذا لم يعرف رياؤه ، وإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لاخلاق لهم (٢) كما ورد فى الأخبار وبعض المرائين ممن يقتدى به منهم والله تعالى أعلم .

---

(١) حديث عثمان قوله ماتغنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكرى بيمينى منذ بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو يعلى الموصلى فى معجمه باسناد ضعيف من رواية أنس عنه فى أثناء حديث وإن عثمان قال يارسول الله فذكره بلفظ منذ بايعتك قال هو ذاك ياعثمان (٢) حديث إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لاخلاق لهم هما حديثان فالأول متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم فى العلم والثانى رواه النسائى من حديث أنس بسند صحيح وتقدم أيضا .

ويقرأ بعد الطعام قل هو الله أحد ولإيلاف قريش ويجتنب الدخول على قوم فى وقت أكلهم فقد ورد من مشى إلى طعام لم يدع إليه مشى فاسقا وأكل حراما وسمعنا لفظا آخر دخل سارقا وخرج مغيرا إلا أن يتفق دخوله على قوم يعلم منهم فرحهم بموافقته ويستحب أن يخرج الرجل مع ضيفه إلى باب الدار ولا يخرج الضيف بغير إذن صاحب الدار ويجتنب المضيف التكلف إلا أن يكون له نية فيه من كثرة الإنفاق ولا يفعل

(بيان الرخصة فى كتمان الذنوب وكراهة إطلاع الناس عليها وكراهة ذمهم له)

اعلم أن الأصل فى الاخلاص استواء السريرة والعلانية كما قال عمر رضى الله عنه لرجل عليك بعمل العلانية قال ياأمير المؤمنين وما عمل العلانية ؟ قال ماإذا اطلع عليك لم تستحى منه ، وقال أبومسلم الخولانى ماعملت عملا أبالى أن يطلع الناس عليه إلا إتيانى أهلى والبول والغائط إلا أن هذه درجة عظيمة لاينالها كلّ واحد ولايخلو الانسان عن ذنوب بقلبه أوبجوارحه وهو يخفيها ويكره اطلاع الناس عليها لاسيما ماتختلج به الخواطر فى الشهوات والأمانى والله مطلع على جميع ذلك فارادة العبد لاخفائها عن العبيد ربما يظنّ أنه رياء محظور وليس كذلك بل المحظور أنه يستر ذلك ليرى الناس أنه ورع خائف من الله تعالى مع أنه ليس كذلك فهذا هو ستر للرائى. وأما الصادق الذى لايرائى فله ستر للعاصى ويصح قصده فيه ويصح اغتمامه باطلاع الناس عليه فى ثمانية أوجه : الأوّل أن يفرح بستر الله عليه وإذا افتضح اغتم بهتك الله ستره وخاف أن يهتك ستره فى القيامة إذ ورد فى الخبر «أن من ستر الله عليه فى الدنيا ذنبا ستره الله عليه فى الآخرة (١)» وهذا غم ينشأ من قوّة الايمان. الثانى أنه قد علم أن الله تعالى يكره ظهور العاصى ويحب سترها كما قال صلى الله عليه وسلم «من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله (٢)» فهو وإن عصى الله بالذنب فلم يخل قلبه عن محبة ماأحبه الله ، وهذا ينشأ من قوّة الايمان بكراهة الله لظهور العاصى وأثر الصدق فيه أن يكره ظهور الذنب من غيره أيضا ويغتم بسببه . الثالث أن يكره ذم الناس له به من حيث إن ذلك يغمه ويشغل قلبه وعقله عن طاعة الله تعالى فان الطبع يتأذى بالذم وينازع العقل ويشغل عن الطاعة وبهذه العلة أيضا ينبغى أن يكره الحمد الذى يشغله عن ذكر الله تعالى ويستغرق قلبه ويصرفه عن الذكر ، وهذا أيضا من قوّة الايمان إذ صدق الرغبة فى فراغ القلب لأجل الطاعة من الايمان. الرابع أن يكون ستره ورغبته فيه لكراهته لذمّ الناس من حيث يتأذى طبعه فان الذمّ مؤلم للقلب كما أن الضرب مؤلم للبدن وخوف تألم القلب بالذمّ ليس بحرام ولاالانسان به عاص وإنما يعصى إذا جزعت نفسه من ذمّ الناس ودعته إلى مالايجوز حذرا من ذمهم وليس يجب على الانسان أن لايغتم بذمّ الخلق ولايتألم به ، نعم كمال الصدق فى أن تزول عنه رؤيته للخلق فيستوى عنده ذامه ومادحه لعلمه أن الضار والنافع هو الله وأن العباد كلهم عاجزون وذلك قليل جدا وأكثر الطباع تتألم بالذم لما فيه من الشعور بالنقصان وربّ تألم بالذم محمود إذا كان الذام من أهل البصيرة فى الدين فانهم شهداء الله وذمهم يدل على ذم الله تعالى وعلى نقصان فى الدين فكيف لايغتم به ، نعم الغم المذموم هو أن يغتم لفوات الحمد بالورع كأنه يحب أن يحمد بالورع ولايجوز أن يحب أن يحمد بطاعة الله فيكون قد طلب بطاعة الله ثوابا من غيره فان وجد ذلك فى نفسه وجب عليه أن يقابله بالكراهة والرد . وأما كراهة الذم بالمعصية من حيث الطبع فليس بمذموم فله الستر حذرا من ذلك ويتصوّر أن يكون العبد بحيث لايحب الحمد ولكن يكره الذم وإنما مراده أن يتركه الناس حمدا وذما فكم من صابر عن لذة الحمد لايصبر على ألم الذم إذ الحمد يطلب اللذة وعدم اللذة لايؤلم وأما الذم فانه مؤلم فحب الحمد على الطاعة طلب ثواب على الطاعة فى الحال وأما كراهة الذم على المعصية فلا محذور فيه إلا أمر واحد وهو أن يشغله غمه باطلاع الناس على ذنبه عن اطلاع الله فان ذلك غاية النقصان فى الدين بل ينبغى أن يكون غمه باطلاع الله وذمه له أكثر. الخامس أن يكره الذم من حيث إن الذام قد عصى الله تعالى به وهذا من الايمان وعلامته أن يكره ذمه لغيره أيضا

ذلك حياء وتكلفا وإذا أكل عند قوم طعاما فليقل عند فراغه إن كان بعد المغرب أفطر عندكم الصائمون وأكل طعامكم الأبرار وصلت عليكم الملائكة وروى أيضا عليكم صلاة قوم أبرار ليسوا بآثمين ولا فجار يصلون بالليل ويصومون بالنهار . كان بعض الصحابة يقول ذلك . ومن الأدب أن لايستحقر مايقدم له من طعام وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ماندرى أيهم أعظم وزرا الذى يحتقر

(١) حديث أن من ستر عليه فى الدنيا يستر عليه فى الآخرة تقدم قبل هذا بورقة (٢) حديث من ارتكب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله الحاكم فى المستدرك وقد تقدم .

فهذا التوجع لايفرق بينه وبين غيره بخلاف التوجع من جهة الطبع . السادس : أن يستر ذلك كيلا يقصد بشر إذاعرف ذنبه وهذاوراء ألم الذم فانّ الذم مؤلم من حيث يشعر القلب بنقصانه وخسته وإن كان ممن يؤمن شره وقد يخاف شر من يطلع على ذنبه بسبب من الأسباب فله أن يستر ذلك حذرا منه . السابع : مجرد الحياء فانه نوع ألم وراء ألم الذمّ والقصد بالشر وهو خلق كريم يحدث فى أوّل الصبا مهما أشرق عليه نور العقل فيستحي من القبائح إذا شوهدت منه وهو وصف محمود إذ قال رسول الله صلى عليه وسلم « الحياء خير كله (١) » وقال ﷺ « الحياء شعبة من الايمان (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « الحياء لايأتى إلا بخير (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنّ الله يحب الحي الحليم (٤) » فالذى يفسق ولايبالى أن يظهر فسقه للناس جمع إلى الفسق والتهتك والوقاحة فقد الحياء فهو أشدّ حالا ممن يستتر ويستحي إلا أن الحياء ممتزج بالرياء ومشتبه به اشتباها عظيما قلّ من يتفطن له ويدعى كل مراء أنه مستحي وأنّ سبب تحسينه العبادات هو الحياء من الناس وذلك كذب بل الحياء خلق ينبعث من الطبع الكريم وتهيج عقيبه داعية الرياء وداعية الاخلاص ويتصوّر أن يخلص معه ويتصوّر أن يرائى معه وبيانه أن الرجل يطلب من صديق له قرضا ونفسه لاتسخو باقراضه إلا أنه يستحي من ردّه وعلم أنه لو راسله على لسان غيره لكان لايستحي ولايقرض رياء ولا لطلب الثواب فله عند ذلك أحوال : أحدها أن يشافه بالرد الصريح ولايبالى فينسب إلى قلة الحياء وهذا فعل من لاحياء له فان المستحي إما أن يتعلل أو يقرض فان أعطى فيتصور له ثلاثة أحوال : أحدها أن يمزج الرياء بالحياء بأن يهيج الحياء فيقبح عنده الرد فيهيج خاطر الرياء ويقول ينبغى أن تعطى حتى يثنى عليك ويحمدك وينشر اسمك بالسخاء أو ينبغى أن تعطى حتى لايذمك ولاينسبك إلى البخل فاذا أعطى فقد أعطى بالرياء وكان المحرك للرياء هو هيجان الحياء . الثانى أن يتعذر عليه الرد بالحياء ويبقى فى نفسه البخل فيتعذر الاعطاء فيهيج داعى الاخلاص ويقول له إن الصدقة بواحدة والقرض بثمان عشرة ففيه أجر عظيم وإدخال سرور على قلب صديق وذلك محمود عند الله تعالى فتسخو النفس بالاعطاء لذلك فهذا مخلص هيج الحياء إخلاصه . الثالث أن لايكون له رغبة فى الثواب ولا خوف من مذمته ولاحب لحمدته لأنه لو طلبه مراسلة لكان لايعطيه فأعطاه بمحض الحياء وهو مايجده فى قلبه من ألم الحياء ولولا الحياء لرده ولو جاءه من لايستحي منه من الأجانب أو الأراذل لكان يرده وإن كثر الحمد والثواب فيه فهذا مجرد الحياء ولايكون هذا إلا فى القبائح كالبخل ومقارفة الذنوب والمرائى يستحي من المباحات أيضا حتى إنه يرى مستعجلا فى الشئ فيعود إلى الهدو أو ضاحكا فيرجع إلى الانقباض ويزعم أن ذلك حياء وهو عين الرياء وقد قيل إن بعض الحياء ضعف وهو صحيح والمراد به الحياء مما ليس بقبيح كالحياء من وعظ الناس وإمامة الناس فى الصلاة وهو فى الصبيان والنساء محمود وفى العقلاء غير محمود وقد تشاهد معصية من شيخ فتستحي من شيبته أن تنكر عليه لأن من إجلال الله إجلال ذى الشيبة المسلم وهذا الحياء حسن وأحسن منه أن يستحي من الله فلا تضيع الأمر بالمعروف فالقوى يؤثر الحياء من الله على الحياء من الناس والضعيف قد لايقدر عليه ، فهذه هى الأسباب التى يجوز لأجلها ستر القبائح والذنوب . الثامن : أن يخاف من ظهور ذنبه أن يستجرئ

مايقدم إليه أو الذى يحتقر ماعنده أن يقدمه . ويكره أكل طعام المباهاة وماتكلف به للأعراس والتعازى فما عمل للنوائح لايؤكل وماعمل لأهل العزاء لابأس به وما يجرى مجراه وإذا علم الرجل من حال أخيه أنه يفرح بالانبساط إليه فى التصرف فى شئ من طعامه فلا حرج أن يأكل من طعامه بغير إذنه قال الله تعالى - أو صديقكم - قيل دخل قوم على سفيان الثورى فلم يجدوه ففتحوا الباب وأنزلوا السفرة

(١) حديث الحياء خير كله مسلم من حديث عمران بن حصين وقد تقدم (٢) حديث الحياء شعبة من الايمان متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٣) حديث الحياء لايأتى إلا بخير متفق عليه من حديث عمران بن حصين وقد تقدم (٤) حديث إن الله يحب الحي الحليم الطبرانى من حديث فاطمة وللبزار من حديث أبى هريرة إن الله يحب الغنى الحليم المتعفف وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه .

عليه غيره ويقتدى به وهذه العلة الواحدة فقط هى الجارية فى إظهار الطاعة وهو القدوة ويختص ذلك بالأئمة أو بمن يقتدى به وبهذه العلة ينبغى أيضا أن يخفى العاصى أيضا معصيته من أهله وولده لأنهم يتعلمون منه فى ستر الذنوب هذه الأعذار الثمانية وليس فى إظهار الطاعة عذر إلا هذا العذر الواحد ومهما قصد بستر المعصية أن يخيل إلى الناس أنه ورع كان مرائيا كما إذا قصد ذلك باظهار الطاعة. فان قلت فهل يجوز للعبد أن يحب حمد الناس له بالصلاح وحبهم إياه بسببه وقد قال رجل للنبى صلى الله عليه وسلم « دلنى على مايحبنى الله عليه ويحبنى الناس قال ازهد فى الدنيا يحبك الله وانبذ إليهم هذا الحطام يحبوك (١) » فنقول حبك لحب الناس لك قد يكون مباحا وقد يكون محمودا وقد يكون مذموما فالمحمود أن تحب ذلك لتعرف به حب الله لك فانه تعالى إذا أحب عبدا حببه فى قلوب عباده والمذموم أن تحب حبهم وحمدهم على حجك وغزوك وصلاتك وعلى طاعة بعينها فان ذلك طلب عوض على طاعة الله عاجل سوى ثواب الله والمباح أن تحب أن يحبوك لصفات محمودة سوى الطاعات المحمودة المعينة فحبك ذلك كحبك المال لأن ملك القلوب وسيلة إلى الأغراض كملك الأموال فلافرق بينهما.

(بيان ترك الطاعات خوفا من الرياء ودخول الآفات)

اعلم أن من الناس من يترك العمل خوفا من أن يكون مرائيا به وذلك غلط وموافقة للشيطان بل الحق فيما يترك من الأعمال ومالا يترك لخوف الآفات مانذكره وهو أن الطاعات تنقسم إلى مالا لذة فى عينه كالصلاة والصوم والحج والغزو فانها مقاساة ومجاهدات إنما تصير لذيذة من حيث إنها توصل إلى حمد الناس وحمد الناس لذيذ وذلك عند اطلاع الناس عليه وإلى ماهو لذيذ وهو أكثر مالا يقتصر على البدن بل يتعلق بالخلق كالخلافة والقضاء والولايات والحسبة وإمامة الصلاة والتذكير والتدريس وإنفاق المال على الخلق وغير ذلك مما تعظم الآفة فيه لتعلقه بالخلق ولما فيه من اللذة. القسم الأول الطاعات اللازمة للبدن التى لاتتعلق بالغير ولا لذة فى عينها كالصوم والصلاة والحج فخطرات الرياء فيها ثلاث : إحداها مايدخل قبل العمل فيبعث على الابتداء لرؤية الناس وليس معه باعث الدين فهذا مما ينبغى أن يترك لأنه معصية لاطاعة فيه فانه تدرع بصورة الطاعة إلى طلب المنزلة فان قدر الانسان على أن يدفع عن نفسه باعث الرياء ويقول لها ألا تستحيين من مولاك لاتسخين بالعمل لأجله وتسخين بالعمل لأجل عباده حتى يندفع باعث الرياء وتسخو النفس بالعمل لله عقوبة للنفس على خاطر الرياء وكفارة له فليشتغل بالعمل . الثانية أن ينبعث لأجل الله ولكن يعترض الرياء مع عقد العبادة وأولها فلا ينبغى أن يترك العمل لأنه وجد باعثا دينيا فليشرع فى العمل وليجاهد نفسه فى دفع الرياء وتحسين الاخلاص بالمعالجات التى ذكرناها من إلزام النفس كراهة الرياء والاباء عن القبول. الثالثة أن يعقد على الاخلاص ثم يطرأ الرياء ودواعيه فينبغى أن يجاهد فى الدفع ولا يترك العمل لكى يرجع إلى عقد الاخلاص ويرد نفسه إليه قهرا حتى يتمم العمل لأن الشيطان يدعوك أولا إلى ترك العمل فاذا لم تجب واشتغلت فيدعوك إلى الرياء فاذا لم تجب ودفعت بقى يقول لك هذا العمل ليس بخالص وأنت مراء وتعبك ضائع فأى فائدة لك فى عمل لا إخلاص فيه حتى يحملك بذلك على ترك العمل فاذا تركته فقد حصلت غرضه ومثال من يترك العمل لخوفه أن يكون مرائيا كمن سلم إليه مولاه حنطة فيها زؤان وقال خلصها من الزؤان ونقها منه تنقية بالغة فيترك أصل العمل ويقول أخاف إن اشتغلت به لم تخلص خلاصا صافيا نقيا فترك العمل من أجله هو ترك الاخلاص مع أصل العمل فلا معنى له ومن هذا القبيل

(١) حديث قال رجل دلنى على ما يحبنى الله عليه ويحبنى الناس قال ازهد فى الدنيا يحبك الله الحديث ابن ماجه من حديث سهل بن سعد بلفظ وازهد فيما فى أيدى الناس وقد تقدم .

وأكلوا فدخل سفيان فصرخ وقال ذكرتمونى أخلاق السلف هكذا كانوا ومن دعى إلى طعام فالاجابة من السنة وأوكد ذلك الوليمة وقد يتخلف بعض الناس عن الدعوة تكبرا وذلك خطأ وإن عمل ذلك تلذذا ورياء فهو أقل من التكبر . روى أن الحسن بن على مر بقوم من المساكين الذين يسألون الناس على الطرق وقد نثروا كسرا على الأرض وهو على بغلته فلما مر بهم سلم عليهم فردوا عليه السلام

أن يترك العمل خوفا على الناس أن يقولوا إنه مراء فيصون الله به فهذا من مكايد الشيطان لأنه أولا أساء الظن بالمسلمين وما كان من حقه أن يظن بهم ذلك ثم إن كان فلا يضره قولهم ويفوته ثواب العبادة وترك العمل خوفا من قولهم إنه مراء هو عين الرياء فلولا حبه لحمدتهم وخوفه من ذمهم لماله ولقولهم قالوا إنه مراء أو قالوا إنه مخلص وأى فرق بين أن يترك العمل خوفا من أن يقال إنه مراء وبين أن يحسن العمل خوفا من أن يقال إنه غافل مقصر بل ترك العمل أشد من ذلك فهذه كلها مكايد الشيطان على العباد الجهال ثم كيف يطمع فى أن يتخلص من الشيطان بأن يترك العمل والشيطان لا يخليه بل يقول له الآن يقول الناس إنك تركت العمل ليقال إنه مخلص لا يشتهى الشهرة فيضطرك بذلك إلى أن تهرب فان هربت ودخلت سربا تحت الأرض ألقى فى قلبك حلاوة معرفة الناس لتزهدك وهربك منهم وتعظيمهم لك بقلوبهم على ذلك فكيف تتخلص منه بل لا نجاة منه إلا بأن تلزم قلبك معرفة آفة الرياء وهو أنه ضرر فى الآخرة ولا نفع فيه فى الدنيا لتلزم الكراهة والإباء قلبك وتستمر مع ذلك على العمل ولا تبالى وإن نزغ العدو نازغ الطبع فان ذلك لا ينقطع وترك العمل لأجل ذلك يجر إلى البطالة وترك الخيرات فما دمت تجد باعثا دينيا على العمل فلا تترك العمل وجاهد خاطر الرياء وألزم قلبك الحياء من الله إذا دعتك نفسك إلى أن تستبدل بحمده حمد المخلوقين وهو مطلع على قلبك ولو اطلع الخلق على قلبك وأنك تريد حمدهم لمقتوك بل إن قدرت على أن تزيد فى العمل حياء من ربك وعقوبة لنفسك فافعل فان قال لك الشيطان أنت مراء فاعلم كذبه وخدعه بما تصادف فى قلبك من كراهة الرياء وإبائه وخوفك منه وحيائك من الله تعالى وإن لم تجد فى قلبك له كراهية ومنه خوفا ولم يبق باعث دينى بل تجرد باعث الرياء فاترك العمل عند ذلك وهو بعيد لمن شرع فى العمل لله فلا بد أن يبقى معه أصل قصد الثواب . فان قلت فقد نقل عن أقوام ترك العمل مخافة الشهرة . روى أن إبراهيم النخعى دخل عليه إنسان وهو يقرأ فأطبق المصحف وترك القراءة وقال لا يرى هذا أنا نقرأ أكل ساعة . وقال إبراهيم التيمى إذا أعجبك الكلام فاسكت وإذا أعجبك السكوت فتكلم . وقال الحسن أن كان أحدهم ليمر بالأذى ما يمنعه من دفعه إلا كراهة الشهرة وكان أحدهم يأتيه البكاء فيصرفه إلى الضحك مخافة الشهرة . وقد ورد فى ذلك آثار كثيرة . قلنا هذا يعارضه ما ورد من إظهار الطاعات ممن لا يحصى وإظهار الحسن البصرى هذا الكلام فى معرض الوعظ أقرب إلى خوف الشهرة من البكاء وإماطة الأذى عن الطريق ثم لم يتركه . وبالجملة ترك النوافل جائز والكلام فى الأفضل ، والأفضل إنما يقدر عليه الأقوياء دون الضعفاء فالأفضل أن يتمم العمل ويجتهد فى الاخلاص ولا يتركه وأرباب الأعمال قد يعالجون أنفسهم بخلاف الأفضل لشدة الخوف فالاقتداء ينبغى أن يكون بالأقوياء وأما إطباق إبراهيم النخعى المصحف فيمكن أن يكون لعلمه بأنه سيحتاج إلى ترك القراءة عند دخوله واستئنافه بعد خروجه للاشتغال بمكالمته فرأى أن لا يراه فى القراءة أبعد عن الرياء وهو عازم على الترك للاشتغال به حتى يعود إليه بعد ذلك وأما ترك دفع الأذى فذلك ممن يخاف على نفسه آفة الشهرة وإقبال الناس عليه وشغلهم إياه عن عبادات هى أكبر من رفع خشبة من الطريق فيكون ترك ذلك للمحافظة على عبادات هى أكبر منها لا بمجرد خوف الرياء وأما قول التيمى إذا أعجبك الكلام فاسكت يجوز أن يكون قد أراد به مباحات الكلام كالفصاحة فى الحكايات وغيرها فان ذلك يورث العجب وكذلك العجب بالسكوت المباح محذور فهو عدول عن مباح إلى مباح حذرا من العجب فأما الكلام الحق المندوب إليه فلم ينص عليه على أن الآفة مما تعظم فى الكلام فهو واقع فى القسم الثانى وإنما كلامنا فى العبادات الخاصة بدن العبد مما

وقالوا هلم الغداء يا ابن رسول الله فقال نعم إن الله لا يحب المتكبرين ثم ثنى وركه فنزل عن دابته وقعد معهم على الأرض وأقبل يأكل ثم سلم عليهم وركب وكان يقال الأكل مع الاخوان أفضل من الأكل مع العيال . وروى أن هارون الرشيد دعا أبا معاوية الضرير وأمر أن يقدم له طعام فلما أكل صب الرشيد على يده فى الطست فلما فرغ قال يا أبا معاوية تدرى من صب على يدك ؟ قال لا قال أمير المؤمنين قال

لايتعلق بالناس ولاتعظم فيه الآفات ثم كلام الحسن فى تركهم البكاء وإماطة الأذى لخوف الشهرة ربما كان حكاية أحوال الضعفاء الذين لايعرفون الأفضل ولايدركون هذه الدقائق وإنما ذكره تخويفا للناس من آفة الشهرة وزجرا عن طلبها . القسم الثانى : مايتعلق بالخلق وتعظم فيه الآفات والأخطار وأعظمها الخلافة ثم القضاء ثم التذكير والتدريس والفتوى ثم إنفاق المال . أما الخلافة والإمارة فهى من أفضل العبادات إذا كان ذلك مع العدل والاخلاص وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «ليوم من إمام عادل خير من عبادة الرجل وحده ستين عاما [1]» فأعظم بعبادة يوازى يوم منها عبادة ستين سنة وقال صلى الله عليه وسلم «أول من يدخل الجنة ثلاثة الامام المقسط [2]» أحدهم وقال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ «ثلاثة لاترد دعوتهم الامام العادل [3]» أحدهم وقال صلى الله عليه وسلم «أقرب الناس منى مجلسا يوم القيامة إمام عادل [4]» رواه أبو سعيد الخدرى فالامارة والخلافة من أعظم العبادات ولم يزل المتقون يتركونها ويحترزون منها ويهربون من تقلدها وذلك لما فيه من عظيم الخطر إذ تتحرك بها الصفات الباطنة ويغلب على النفس حب الجاه ولذة الاستيلاء ونفاذ الأمر وهو أعظم ملاذ الدنيا فاذا صارت الولاية محبوبة كان الوالى ساعيا فى حظ نفسه ويوشك أن يتبع هواه فيمتنع من كل مايقدح فى جاهه وولايته وإن كان حقا ويقدم على مايزيد فى مكانته وإن كان باطلا وعند ذلك يهلك ويكون يوم من سلطان جائر شرا من فسق ستين سنة بمفهوم الحديث الذى ذكرناه ولهذا الخطر العظيم كان عمر رضى الله عنه يقول من يأخذها بما فيها وكيف لاوقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «مامن والى عشرة إلا جاء يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه أطلقه عدله أو أوبقه جوره [5]» رواه معقل بن يسار وولاه عمر ولاية فقال ياأمير المؤمنين أشر على قال اجلس واكتم على وروى الحسن «أن رجلا ولاه النبى صلى الله عليه وسلم فقال للنبى خرلى قال اجلس [6]» وكذلك حديث عبد الرحمن بن سمرة إذ قال له النبى صلى الله عليه وسلم «ياعبد الرحمن لاتسأل الإمارة فانك إن

(١) حديث ليوم من إمام عادل خير من عبادة الرجل وحده ستين عاما الطبرانى والبيهقى من حديث ابن عباس وقد تقدم (٢) حديث أول من يدخل الجنة ثلاثة الامام المقسط الحديث مسلم من حديث عياض بن حماد أهل الجنة ثلاث ذو سلطان مقسط الحديث ولم أر فيه ذكر الأولية (٣) حديث أبى هريرة ثلاثة لاترد دعوتهم الامام العادل تقدم (٤) حديث أبى سعيد الخدرى أقرب الناس منى مجلسا يوم القيامة إمام عادل الأصبهانى فى الترغيب والترهيب من رواية عطية العوفى وهو ضعيف عنه وفيه أيضا إسحق بن إبراهيم الديباجى ضعيف أيضا (٥) حديث مامن والى عشرة إلا جاء يوم القيامة يده مغلولة إلى عنقه لايفكها إلا عدله أحمد من حديث عبادة بن الصامت ورواه أحمد والبزار من رواية رجل لم يسم عن سعد بن عبادة وفيهما يزيد بن أبى زياد متكلم فيه ورواه أحمد والبزار وأبو يعلى والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة ورواه البزار والطبرانى من حديث بريدة والطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عباس وثوبان وله من حديث أبى الدرداء مامن والى ثلاثة إلا لقى الله مغلولة يمينه الحديث وقد عزى المصنف هذا الحديث لرواية معقل بن يسار والمعروف من حديث معقل بن يسار مامن عبد يسترعيه الله رعية لم يحطها بنصيحة إلا لم يرح رائحة الجنة متفق عليه (٦) حديث الحسن أن رجلا ولاه النبى صلى الله عليه وسلم فقال للنبى صلى الله عليه وسلم خرلى قال اجلس الطبرانى موصولا من حديث عصمة هو ابن مالك وفيه الفضل بن المختار وأحاديثه منكرة يحدث بالأباطيل قاله أبو حاتم ورواه أيضا من حديث ابن عمر بلفظ الزم بيتك وفيه الغراب بن ابى الغراب ضعفه ابن معين وابن عدى وقال أبو حاتم صدوق .

ياأمير المؤمنين إنما أكرمت العلم وأجللته فأجلك الله تعالى وأكرمك كما أكرمت العلم .

[الباب الرابع والأربعون فى ذكر أدبهم فى اللباس ونياتهم ومقاصدهم فيه]

اللباس من حاجات النفس وضرورتها لدفع الحر والبرد كما أن الطعام من حاجات النفس لدفع الجوع وكما أن النفس غير قانعة بقدر الحاجة من الطعام بل تطلب الزيادات والشهوات فهكذا فى اللباس تتفنن فيه ولها فيه أهوية متنوعة

أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها وإن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها (١)» وقال أبو بكر رضى الله عنه لرافع بن عمر لاتأمر على اثنين ثم ولى هو الخلافة فقام بها فقال رافع ألم تقل لى لاتأمر على اثنين وأنت قد وليت أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال بلى وأنا أقول لك ذلك لمن لم يعدل فيها فعليه بهلة الله يعنى لعنة الله ولعل القليل البصيرة يرى ماورد من فضل الإمارة مع ماورد من النهى عنها متناقضا وليس كذلك بل الحق فيه أن الخواص الأقوياء فى الدين لاينبغى أن يمتنعوا من تقلد الولايات وأن الضعفاء لاينبغى أن يدوروا بها فيهلكوا وأعنى بالقوى الذى لاتميله الدنيا ولايستفزه الطمع ولاتأخذه فى الله لومة لائم وهم الذين سقط الخلق عن أعينهم وزهدوا فى الدنيا وتبرموا بها وبمخالطة الخلق وقهروا أنفسهم وملكوها وقمعوا الشيطان فأيس منهم فهؤلاء لايحركهم إلا الحق ولايسكنهم إلا الحق ولوزهقت فيهم أرواحهم فهم أهل نيل الفضل فى الامارة والخلافة ومن علم أنه ليس بهذه الصفة فيحرم عليه الخوض فى الولايات ومن جرب نفسه فرآها صابرة على الحق كافة عن الشهوات فى غير الولايات ولكن خاف عليها أن تتغير إذا ذاقت لذة الولاية وأن تستحلى الجاه وتستلذ نفاذ الأمر فتكره العزل فيداهن خيفة من العزل فهذا قد اختلف العلماء فى أنه هل يلزمه الهرب من تقلد الولاية فقال قائلون لايجب لأن هذا خوف أمر فى المستقبل وهو فى الحال لم يجد نفسه إلا قوية فى ملازمة الحق وترك لذات النفس والصحيح أن عليه الاحتراز لأن النفس خداعة مدعية للحق واعدة بالخير فلو وعدت بالخير جزما لكان يخاف عليها أن تتغير عند الولاية فكيف إذا أظهرت التردد والامتناع عن قبول الولاية أهون من العزل بعد الشروع فالعزل مؤلم وهو كما قيل العزل طلاق الرجال فاذا شرع لاتسمح نفسه بالعزل وتميل نفسه إلى المداهنة وإهمال الحق وتهوى به فى قعر جهنم ولايستطيع النزوع منه إلى الموت إلا أن يعزل قهرا وكان فيه عذاب عاجل على كل محب للولاية ومهما مالت النفس إلى طلب الولاية وحملت على السؤال والطلب فهو أمارة الشر ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إنا لانولى أمرنا من سألنا (٢)» فاذا فهمت اختلاف حكم القوى والضعيف علمت أن نهى أبى بكر رافعا عن الولاية ثم تقلده لها ليس بمتناقض . وأما القضاء فهو وإن كان دون الخلافة والامارة فهو فى معناها فان كل ذى ولاية أمير أى له أمر نافذ والامارة محبوبة بالطبع والثواب فى القضاء عظيم مع اتباع الحق والعقاب فيه أيضا عظيم مع العدول عن الحق وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «القضاة ثلاثة قاضيان فى النار وقاض فى الجنة (٣)» وقال عليه السلام «من استقضى فقد ذبح بغير سكين (٤)» فحكمه حكم الامارة ينبغى أن يتركه الضعفاء وكل من للدنيا ولذاتها وزن فى عينه وليتقلده الأقوياء الذين لاتأخذهم فى الله لومة لائم ومهما كان السلاطين ظلمة ولم يقدر القاضى على القضاء إلا بمداهنتهم وإهمال بعض الحقوق لأجلهم ولأجل المتعلقين بهم إذ يعلم أنه لو حكم عليهم بالحق لعزلوه أو لم يطيعوه فليس له أن يتقلد القضاء وإن تقلده فعليه أن يطالبهم بالحقوق ولا يكون خوف العزل عذرا مرخصا له فى الاهمال أصلا بل إذا عزل سقطت العهدة عنه فينبغى أن يفرح بالعزل إن كان يقضى لله فان لم تسمح نفسه بذلك فهو إذن يقضى لاتباع الهوى والشيطان فكيف يرتقب عليه ثوابا وهو مع الظلمة فى الدرك الأسفل من النار . وأما الوعظ والفتوى والتدريس ورواية

ومآرب مختلفة فالصوفى يرد النفس فى اللباس إلى متابعة صريح العلم. قيل لبعض الصوفية ثوبك ممزق قال ولكنه من وجه حلال وقيل له وهو وسخ قال ولكنه طاهر فنظر الصادق فى ثوبه أن يكون من وجه حلال لأنه ورد فى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من اشترى ثوبا بعشرة دراهم وفى ثمنه درهم من حرام لايقبل الله منه صرفا ولاعدلا» أى لافريضة ولانافلة ثم بعد ذلك نظره فيه أن يكون طاهرا لأن طهارة الثوب شرط فى صحة

(١) حديث عبد الرحمن بن سمرة لاتسل الامارة الحديث متفق عليه (٢) حديث إنا لانولى أمرنا من سألناه متفق عليه من حديث أبى موسى (٣) حديث القضاة ثلاثة الحديث أصحاب السنن من حديث بريدة وتقدم فى العلم وإسناده صحيح (٤) حديث من استقضى فقد ذبح بغير سكين أصحاب السنن من حديث أبى هريرة بلفظ من جعل قاضيا وفى رواية من ولى القضاء وإسناده صحيح .

الحديث وجمع الأسانيد العالية وكل مايتسع بسببه الجاه ويعظم به القدر فآفته أيضا عظيمة مثل آفة الولايات وقد كان الخائفون من السلف يتدافعون الفتوى ماوجدوا إليه سبيلا وكانوا يقولون حدثنا باب من أبواب الدنيا ومن قال حدثنا فقد قال أوسعوا لى ودفن بشر كذا وكذا فمطر من الحديث وقال يمنعنى من الحديث أنى أشتهى أن أحدث ولو اشتهيت أن لا أحدث لحدثت والواعظ يجد فى وعظه وتأثر قلوب الناس به وتلاحق بكائهم وزعقاتهم وإقبالهم عليه لذة لاتوازيها لذة فاذا غلب ذلك على قلبه مال طبعه إلى كل كلام مزخرف يروج عند العوام وإن كان باطلا ويفر عن كل كلام يستثقله العوام وإن كان حقا ويصير مصروف الهمة بالكلية إلى مايحرك قلوب العوام ويعظم منزلته فى قلوبهم فلا يسمع حديثا وحكمة إلا ويكون فرحه به من حيث إنه يصلح لأن يذكره على رأس المنبر وكان ينبغى أن يكون فرحه به من حيث إنه عرف طريق السعادة وطريق سلوك سبيل الدين ليعمل به أولا ثم يقول إذا أنعم الله علىّ بهذه النعمة ونفعنى بهذه الحكمة فأقصها ليشاركنى فى نفعها إخوانى المسلمين فهذا أيضا مما يعظم فيه الخوف والفتنة لحكمه حكم الولايات فمن لاباعث له إلا طلب الجاه والمنزلة والأكل بالدين والتفاخر والتكاثر فينبغى أن يتركه ويخالف الهوى فيه إلى أن ترتاض نفسه وتقوى فى الدين همته ويأمن على نفسه الفتنة فعند ذلك يعود إليه . فان قلت مهما حكم بذلك على أهل العلم تعطلت العلوم واندرست وعم الجهل كافة الخلق . فنقول قد نهى رسول الله ﷺ عن طلب الإمارة وتوعد عليها (١) حتى قال « إنكم تحرصون على الإمارة وإنها حسرة وندامة يوم القيامة إلا من أخذها بحقها (٢) » وقال « نعمت للرضعة وبئست الفاطمة (٣) » ومعلوم أن السلطنة والإمارة لو تعطلت لبطل الدين والدنيا جميعا وثار القتال بين الخلق وزال الأمن وخربت البلاد وتعطلت المعايش فلم نهى عنها مع ذلك ؟ وضرب عمر رضى الله عنه أبى بن كعب رأى قوما يتبعونه وهو فى ذلك يقول أبى سيد المسلمين وكان يقرأ عليه القرآن فمنع من أن يتبعوه وقال ذلك فتنة على المتبوع ومذلة على التابع وعمر كان بنفسه يخطب ويعظ ولا يمتنع منه . واستأذن رجل عمر أن يعظ الناس إذا فرغ من صلاة الصبح فمنعه فقال أتمنعنى من نصح الناس فقال أخشى أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا إذ رأى فيه مخايل الرغبة فى جاه الوعظ وقبول الخلق والقضاء والخلافة مما يحتاج الناس إليه فى دينهم كالوعظ والتدريس والفتوى وفى كل واحد منهما فتنة ولذة فلا فرق بينهما فأما قول القائل نهيك عن ذلك يؤدى إلى اندراس العلم فهو غلط إذ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القضاء لم يؤدّ إلى تعطيل القضاء (٤) بل الرياسة وحبها يضطر الخلق إلى طلبها وكذلك حب الرياسة لايترك العلوم تندرس بل لو حبس الخلق وقيدوا بالسلاسل والأغلال من طلب العلوم التى فيها القبول والرياسة لأفلتوا من الحبس وقطعوا السلاسل وطلبوها وقد وعد الله أن يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم فلاتشغل قلبك بأمر الناس فان الله لايضيعهم وانظر لنفسك ، ثم إنى أقول مع هذا إذا كان فى البلد جماعة يقومون بالوعظ مثلا فليس فى النهى عنه إلا امتناع بعضهم وإلا فيعلم أن كلهم لايمتنعون ولايتركون لذة الرياسة فان لم يكن

الصلاة وما عدا هذين النظرين فنظره فى كونه يدفع الحر والبرد لأن ذلك مصلحة النفس وبعد ذلك ما تدعو النفس إليه فكله فضول وزيادة ونظر إلى الخلق والصادق لاينبغى أن يلبس الثوب إلا لله وهو ستر العورة أو لنفسه لدفع الحر والبرد . وحكى أن سفيان الثورى رضى الله عنه خرج ذات يوم وعليه ثوب قد لبسه مقلوبا فقيل له ولم يعلم بذلك فهمّ أن يخلعه ويغيره ثم تركه وقال حيث لبسته نويت أنى

(١) حديث النهى عن طلب الإمارة وهو حديث عبد الرحمن بن سمرة لاتسل الإمارة وقد تقدم قبله بثلاثة أحاديث (٢) حديث إنكم تحرصون على الإمارة وإنها حسرة يوم القيامة وندامة إلا من أخذها بحقها البخارى من حديث أبى هريرة دون قوله إلا من أخذها بحقها وزاد فى آخره فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة ودون قوله حسرة وهى فى صحيح ابن حبان (٣) حديث نعمت المرضعة وبئست الفاطمة البخارى من حديث أبى هريرة وهو بقية الحديث الذى قبله ورواه ابن حبان بلفظ فبئست للرضعة وبئست الفاطمة (٤) حديث النهى عن القضاء مسلم من حديث أبى ذر لا تؤمرن على اثنين ولا تلين مال يتيم

في البلد إلا واحد وكان وعظه نافعا للناس من حيث حسن كلامه وحسن صمته في الظاهر وتخييله إلى العوام أنه إنما يريد الله بوعظه وأنه تارك للدنيا ومعرض عنها فلا تمنعه منه وتقول له اشتغل وجاهد نفسك ، فان قال لست أقدر على نفسي فتقول اشتغل وجاهد ، لأنا نعلم أنه لو ترك ذلك لهلك الناس كلهم إذ لا قائم به غيره ولو واظب وغرضه الجاه فهو الهالك وحده وسلامة دين الجميع أحب عندنا من سلامة دينه وحده فنجعله فداء للقوم وتقول لعل هذا هو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم (١) » ثم الواعظ هو الذي يرغب في الآخرة ويزهد في الدنيا بكلامه وبظاهر سيرته ، فأما ما أحدثه الوعاظ في هذه الأعصار من الكلمات المزخرفة والألفاظ المسجعة المقرونة بالأشعار مما ليس فيه تعظيم لأمر الدين وتخويف للمسلمين بل فيه الترجية والتجرئة على المعاصي بطيارات النكت فيجب إخلاء البلاد منهم فانهم نواب الدجال وخلفاء الشيطان وإنما كلامنا في واعظ حسن الوعظ جميل الظاهر يبطن في نفسه حب القبول ولا يقصد غيره وفيما أوردناه في كتاب العلم من الوعيد الوارد في حق علماء السوء ما يبين لزوم الحذر من فتن العلم وغوائله ، ولهذا قال المسيح عليه السلام : ياعلماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون ولا تفعلون ما تأمرون وتدرسون ما لا تعملون فياسوء ما تحكمون تتوبون بالقول والأماني وتعملون بالهوى وما يغني عنكم أن تتقوا جلودكم وقلوبكم دنسة بحق أقول لكم لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويبقى فيه النخالة كذلك أنتم تخرجون الحكم من أفواهكم ويبقى الغل في صدوركم ياعبيد الدنيا كيف يدرك الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته ولا تنقطع منها رغبته بحق أقول لكم إن قلوبكم تبكي من أعمالكم جعلتم الدنيا تحت ألسنتكم والعمل تحت أقدامكم بحق أقول لكم أفسدتم آخرتكم بصلاح دنياكم فصلاح الدنيا أحب إليكم من صلاح الآخرة فأي ناس أخس منكم لو تعلمون ويلكم حتى متى تصفون الطريق للمدلجين وتقيمون في محلة المتحيرين كأنكم تدعون أهل الدنيا ليتركوها لكم مهلا مهلا ويلكم ماذا يغني عن البيت المظلم أن يوضع السراج فوق ظهره وجوفه وحش مظلم كذلك لا يغني عنكم أن يكون نور العلم بأفواهكم وأجوافكم منه وحشة معطلة ياعبيد الدنيا لا كعبيد أتقياء ولا كأحرار كرام توشك الدنيا أن تقلعكم عن أصولكم فتلقيكم على وجوهكم ثم تكبكم على مناخركم ثم تأخذ خطاياكم بنواصيكم ثم يدفعكم العلم من خلفكم ثم يسلمكم إلى الملك الديان حفاة عراة فرادى فيوقفكم على سوآتكم ثم يجزيكم بسوء أعمالكم وقد روى الحرث المحاسبي هذا الحديث في بعض كتبه ثم قال هؤلاء علماء السوء شياطين الانس وفتنة على الناس رغبوا في عرض الدنيا ورفعتها وآثروها على الآخرة وأذلوا الدين للدنيا فهم في العاجل عار وشين وفي الآخرة هم الخاسرون . فان قلت : فهذه الآفات ظاهرة ولكن ورد في العلم والوعظ رغائب كثيرة حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لأن يهدي الله بك رجلا خير لك من الدنيا وما فيها (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « أيما داع دعا إلى هدى واتبع عليه كان له أجره وأجر من اتبعه (٣) » إلى غير ذلك من فضائل العلم فينبغي أن يقال للعالم اشتغل بالعلم واترك مراءاة الخلق كما يقال لمن خالجه الرياء في الصلاة لا تترك العمل ولكن أتمم العمل وجاهد نفسك . فاعلم أن فضل العلم كبير وخطره عظيم

(١) حديث إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم النسائي وقد تقدم قريبا (٢) حديث لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها متفق عليه من حديث سهل بن سعد بلفظ خير لك من حمر النعم وقد تقدم في العلم (٣) حديث أيما داع دعا إلى هدى واتبع عليه كان له أجره وأجر من اتبعه ابن ماجه من حديث أنس بزيادة في أوله ولمسلم من حديث أبي هريرة من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه الحديث .

ألبسه الله والآن فما أغيره إلا لنظر الخلق فلا أنقض النية الأولى بهذه. والصوفية خصوا بطهارة الأخلاق وما رزقوا طهارة الأخلاق إلا بالصلاحية والأهلية والاستعداد الذي هيأه الله تعالى لنفوسهم وفي طهارة الأخلاق وتعاضدها تناسب واقع لوجود تناسب هيئة النفس وتناسب هيئة النفس هو المشار إليه بقوله تعالى ـ فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ـ فالتناسب هو التسوية فمن للناسب أن يكون لباسهم مشا كلا لطعامهم

كفضل الخلافة و الإمارة ولا تقول لأحد من عباد الله اترك العلم إذ ليس فى نفس العلم آفة وإنما الآفة فى إظهاره بالتصدّى للوعظ والتدريس ورواية الحديث ولا تقول له أيضا اتركه مادام يجد فى نفسه باعثا دينيا ممزوجا بباعث الرياء أما إذا لم يحركه إلا الرياء فترك الاظهار أنفع له وأسلم وكذلك نوافل الصلوات إذا تجرد فيها باعث الرياء وجب تركها أما إذا خطر له وساوس الرياء فى أثناء الصلاة وهو لها كاره فلا يترك الصلاة لأن آفة الرياء فى العبادات ضعيفة وإنما تعظم فى الولايات وفى التصدى للمناصب الكبيرة فى العلم . وبالجملة فالمراتب ثلاث : الأولى : الولايات والآفات فيها عظيمة وقد تركها جماعة من السلف خوفا من الآفة . الثانية : الصوم والصلاة والحج والغزو وقد تعرّض لها أقوياء السلف وضعفاؤهم ولم يؤثر عنهم الترك لخوف الآفة وذلك لضعف الآفات الداخلة فيها والقدرة على نفيها مع إتمام العمل لله بأدنى قوّة . الثالثة : وهى متوسطة بين الرتبتين وهو التصدّى لمنصب الوعظ والفتوى والرواية والتدريس والآفات فيها أقلّ مما فى الولايات وأكثر مما فى الصلاة فالصلاة ينبغى أن لا يتركها الضعيف والقوى ولكن يدفع خاطر الرياء والولايات ينبغى أن يتركها الضعفاء رأسا دون الأقوياء ومناصب العلم بينهما ومن جرب آفات منصب العلم علم أنه بالولاة أشبه وأن الحذر منه فى حق الضعيف أسلم والله أعلم. وههنا رتبة رابعة وهى: جمع المال وأخذه للتفرقة على المستحقين فان فى الانفاق وإظهار السخاء استجلابا للثناء وفى إدخال السرور على قلوب الناس لذة للنفس والآفات فيها أيضا كثيرة ، ولذلك سئل الحسن عن رجل طلب القوت ثم أمسك وآخر طلب فوق قوته ثم تصدق به فقال القاعد أفضل لما يعرفون من قلة السلامة فى الدنيا وأن من الزهد تركها قربة إلى الله تعالى . وقال أبو الدرداء ما يسرنى أنى أقمت على درج مسجد دمشق أصيب كلّ يوم خمسين دينارا أتصدق بها أما إنى لا أحرم البيع والشراء ولكنى أريد أن أكون من الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ، وقد اختلف العلماء فقال قوم إذا طلب الدنيا من الحلال وسلم منها وتصدق بها فهو أفضل من أن يشتغل بالعبادات والنوافل، وقال قوم الجلوس فى دوام ذكر الله أفضل والأخذ والإعطاء يشغل عن الله، وقد قال المسيح عليه السلام يا طالب الدنيا ليربّها تركك لها أبر ، وقال أقل ما فيه أن يشغله إصلاحه عن ذكر الله وذكر الله أكبر وأفضل وهذا فيمن سلم من الآفات فأما من يتعرض لآفة الرياء فتركه لها أبر والاشتغال بالذكر لا خلاف فى أنه أفضل . وبالجملة ما يتعلق بالخلق وللنفس فيه لذة فهو مثار الآفات والأحب أن يعمل ويدفع الآفات فان عجز فلينظر وليجتهد وليستفت قلبه وليزن ما فيه من الخير بما فيه من الشرّ وليفعل ما يدل عليه نور العلم دون ما يميل إليه الطبع . وبالجملة ما يجده أخف على قلبه فهو فى الأكثر أضر عليه لأن النفس لا تشير إلا بالشر وقلما تستلذ الخير وتميل إليه وإن كان لا يبعد ذلك أيضا فى بعض الأحوال وهذه أمور لا يمكن الحكم على تفاصيلها بنفى وإثبات فهو موكول إلى اجتهاد القلب لينظر فيه لدينه ويدع ما يريبه إلى ما لا يريبه ثم قد يقع مما ذكرناه غرور للجاهل فيمسك المال ولا ينفقه خيفة من الآفة وهو عين البخل ولا خلاف فى أن تفرقة المال فى المباحات فضلا عن الصدقات أفضل من إمساكه وإنما الخلاف فيمن يحتاج إلى الكسب أن الأفضل الكسب والانفاق أو التجرد للذكر وذلك لما فى الكسب من الآفات فأما المال الحاصل من الحلال فتفرقته أفضل من إمساكه بكل حال . فان قلت فبأى علامة تعرف العالم والواعظ أنه صادق مخلص فى وعظه غير مريد رياء الناس. فاعلم أن لذلك علامات إحداها أنه لو ظهر من هو أحسن منه وعظا أو أغزر منه علما والناس له أشد قبولا فرح به ولم يحسده نعم لا بأس بالغبطة وهو أن يتمنى لنفسه مثل علمه ، والأخرى أن الأكابر إذا حضروا مجلسه لم يتغير كلامه بل بقى كما كان عليه فينظر إلى الخلق بعين واحدة والأخرى أن لا يحب اتباع الناس له فى الطريق والمشى خلفه فى الأسواق

وطعامهم مشاكلا لكلامهم وكلامهم مشاكلا لمنامهم لأن التناسب الواقع فى النفس مقيد بالعلم والتشابه والتماثل فى الأحوال يحكم به العلم ومتصوفة الزمان ملتزمون بشئ من التناسب مع مزج الهوى وما عندهم من التطلع إلى التناسب رشح حال سلفهم فى وجود التناسب . قال أبو سليمان الدارانى : يلبس أحدهم عباءة بثلاثة دراهم وشهوته فى بطنه بخمسة دراهم أنكر ذلك لعدم التناسب فمن خشن

ولذلك علامات كثيرة يطول إحصاؤها ، وقد روى عن سعيد بن أبي مروان قال كنت جالسا إلى جنب الحسن إذدخل علينا الحجاج من بعض أبواب المسجد ومعه الحرس وهو على برذون أصفر فدخل المسجد على برذونه فجعل يلتفت في المسجد فلم ير حلقة أحفل من حلقة الحسن فتوجه نحوها حتى بلغ قريبا منها ثم ثنى وركه فنزل ومشى نحو الحسن فلما رآه الحسن متوجها إليه تجافى له عن ناحية مجلسه قال سعيد وتجافيت له أيضا عن ناحية مجلسي حتى صار بيني وبين الحسن فرجة ومجلس الحجاج فجاء الحجاج حتى جلس بيني وبينه والحسن يتكلم بكلام له يتكلم به في كل يوم فما قطع الحسن كلامه قال سعيد فقلت في نفسي لأبلون الحسن اليوم ولأنظرن هل يحمل الحسن جلوس الحجاج إليه أن يزيد في كلامه يتقرب إليه أو يحمل الحسن هيبة الحجاج أن ينقص من كلامه فتكلم الحسن كلاما واحدا نحوا مما كان يتكلم به في كل يوم حتى انتهى إلى آخر كلامه فلما فرغ الحسن من كلامه وهو غير مكترث به رفع الحجاج يده فضرب بها على منكب الحسن ثم قال صدق الشيخ وبر فعليكم بهذه المجالس وأشباهها فاتخذوها حلقا وعادة فانه بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن مجالس الذكر رياض الجنة (١)» ولولا ما حملناه من أمر الناس ما غلبتمونا على هذه المجالس لمعرفتنا بفضلها قال ثم افترق الحجاج فتكلم حتى عجب الحسن ومن حضر من بلاغته فلما فرغ طفق قام فجاء رجل من أهل الشام إلى مجلس الحسن حين قام الحجاج فقال عباد الله المسلمين ألا تعجبون أني رجل شيخ كبير وأني أغزو فأكلف فرسا وبغلا وأكلف فسطاطا وأن لي ثلثمائة درهم من العطاء وأن لي سبع بنات من العيال فشكا من حاله حتى رق الحسن له وأصحابه والحسن مكب فلما فرغ الرجل من كلامه رفع الحسن رأسه فقال ما لهم قاتلهم الله اتخذوا عباد الله خولا ومال الله دولا وقتلوا الناس على الدينار والدرهم فاذا غزا عدو الله غزا في الفساطيط الهبابة وعلى البغال السباقة وإذا أغزى أخاه أغزاه طاويا راجلا لما افترا الحسن حتى ذكرهم بأقبح العيب وأشده فقام رجل من أهل الشام كان جالسا إلى الحسن فسعى به إلى الحجاج وحكى له كلامه فلم يلبث الحسن أن أتته رسل الحجاج فقالوا أجب الأمير فقام الحسن وأشفقنا عليه من شدة كلامه الذي تكلم به فلم يلبث الحسن أن رجع إلى مجلسه وهو يتبسم وقلما رأيته فاغرا فاه يضحك إنما كان يتبسم فأقبل حتى قعد في مجلسه فعظم الأمانة وقال إنما تجالسون بالأمانة كأنكم تظنون أن الخيانة ليست إلا في الدينار والدرهم إن الخيانة أشد الخيانة أن يجالسنا الرجل فنطمئن إلى جانبه ثم ينطلق فيسعى بنا إلى شرارة من نار إني أتيت هذا الرجل فقال أقصر عليك من لسانك وقولك إذا غزا عدو الله كذا وكذا وإذا أغزى أخاه أغزاه كذا لا أبالك تحرض علينا الناس أما إنا على ذلك لاتهم نصيحتك فأقصر عليك من لسانك قال فدفعه الله عني وركب الحسن حمارا يريد المنزل فبينما هو يسير إذ التفت فرأى قوما يتبعونه فوقف فقال هل لكم من حاجة أو تسألون عن شيء وإلا فارجعوا فما يبقى هذا من قلب العبد فهذه العلامات وأمثالها تتبين سريرة الباطن ومهما رأيت العلماء يتغايرون ويتحاسدون ولا يتوانسون ولا يتعاونون فاعلم أنهم قد اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فهم الخاسرون اللهم ارحمنا بلطفك يا أرحم الراحمين.

(بيان مايصح من نشاط العبد للعبادة بسبب رؤية الخلق ومالايصح)

اعلم أن الرجل قد يبيت مع القوم في موضع فيقومون للتهجد أو يقوم بعضهم فيصلون الليل كله أو بعضه وهو ممن يقوم في بيته ساعة قريبة فاذا رآهم انبعث نشاطه للموافقة حتى يزيد على ما كان يعتاده أو يصلي مع أنه كان لا يعتاد الصلاة بالليل أصلا ، وكذلك قد يقع في موضع يصوم فيه أهل الموضع فينبعث له نشاط في الصوم ولولاهم لما انبعث هذا النشاط فهذا ربما يظن أنه رياء وأن الواجب

ثوبه ينبغي أن يكون مأكوله من جنسه وإذا اختلف الثوب والمأكول يدل على وجود انحراف لوجود هوى كامن في أحد الطرفين إما في طرف الثوب لموضع نظر الخلق وإما في طرف المأكول لفرط الشره وكلا الوصفين مرض يحتاج إلى المداواة ليعود إلى حد الاعتدال . لبس أبو سليمان الداراني ثوبا غسيلا فقال له أحمد لو لبست ثوبا أجود من هذا فقال ليت قلبي في القلوب مثل القميص في الثياب

(١) حديث أن مجالس الذكر رياض الجنة تقدم في الأذكار والدعوات .

ترك الموافقة وليس كذلك على الاطلاق بل له تفصيل لأن كل مؤمن راغب فى عبادة الله تعالى وفى قيام الليل وصيام النهار ولكن قد تعوقه العوائق ويمنعه الاشتغال ويغلبه التمكن من الشهوات أو تستهويه الغفلة فربما تكون مشاهدة الغير سبب زوال الغفلة أو تندفع العوائق والأشغال فى بعض المواضع فينبعث له النشاط فقد يكون الرجل فى منزله فتقطعه الأسباب عن التهجد مثل تمكنه من النوم على فراش وثير أو تمكنه من التمتع بزوجته أو المحادثة مع أهله وأقاربه أو الاشتغال بأولاده أو مطالعة حساب له مع معامليه فاذا وقع فى منزل غريب اندفعت عنه هذه الشواغل التى تفتر رغبته عن الخير وحصلت له أسباب باعثة على الخير كمشاهدته إياهم وقد أقبلوا على الله وأعرضوا عن الدنيا فانه ينظر إليهم فينافسهم ويشق عليه أن يسبقوه بطاعة الله فتتحرك داعيته للدين لا للرياء أو ربما يفارقه النوم لاستنكاره للوضع أو سبب آخر فيغتنم زوال النوم وفى منزله ربما يغلبه النوم وربما ينضاف إليه أنه فى منزله على الدوام والنفس لاتسمح بالتهجد دائما وتسمح بالتهجد وقتا قليلا فيكون ذلك سبب هذا النشاط مع اندفاع سائر العوائق وقد يعسر عليه الصوم فى منزله ومعه أطايب الأطعمة ويشق عليه الصبر عنها فاذا أعوزته تلك الأطعمة لم يشق عليه فتنبعث داعية الدين للصوم فان الشهوات الحاضرة عوائق ودوافع تغلب باعث الدين فاذا سلم منها قوى الباعث فهذا وأمثاله من الأسباب يتصور وقوعه ويكون السبب فيه مشاهدة الناس وكونه معهم والشيطان مع ذلك ربما يصد عن العمل ويقول لاتعمل فانك تكون مرائيا إذ كنت لاتعمل فى بيتك ولا تزد على صلاتك المعتادة وقد تكون رغبته فى الزيادة لأجل رؤيتهم وخوفا من ذمهم ونسبتهم إياه إلى الكسل لاسيما إذا كانوا يظنون به أنه يقوم الليل فان نفسه لاتسمح بأن يسقط من أعينهم فيريد أن يحفظ منزلته وعند ذلك قد يقول الشيطان صل فانك مخلص ولست تصلى لأجلهم بل لله وإنما كنت لاتصلى كل ليلة لكثرة العوائق وإنما داعيتك لزوال العوائق لا لاطلاعهم وهذا أمر مشتبه إلا على ذوى البصائر فاذا عرف أن المحرك هو الرياء فلا ينبغى أن يزيد على ما كان يعتاده ولا ركعة واحدة لأنه يعصى الله بطلب محمدة الناس بطاعة الله وإن كان انبعاثه لدفع العوائق وتحرك الغبطة والمنافسة بسبب عبادتهم فليوافق وعلامة ذلك أن يعرض على نفسه أنه لو رأى هؤلاء يصلون من حيث لايرونه بل من وراء حجاب وهو فى ذلك الموضع بعينه هل كانت نفسه تسخو بالصلاة وهم لايرونه فان سخت نفسه فليصل فان باعثه الحق وإن كان ذلك يثقل على نفسه لو غاب عن أعينهم فليترك فان باعثه الرياء وكذلك قد يحضر الإنسان يوم الجمعة فى الجامع من نشاط الصلاة مالا يحضره كل يوم ويمكن أن يكون ذلك لحب حمدهم ويمكن أن يكون نشاطه بسبب نشاطهم وزوال غفلته بسبب إقبالهم على الله تعالى وقد يتحرك بذلك باعث الدين ويقارنه نزوع النفس إلى حب الحمد فمهما علم أن الغالب على قلبه إرادة الدين فلا ينبغى أن يترك العمل بما يجده من حب الحمد بل ينبغى أن يرد ذلك على نفسه بالكراهية ويشتغل بالعبادة وكذلك قد يبكى جماعة فينظر إليهم فيحضره البكاء خوفا من الله تعالى لامن الرياء ولو سمع ذلك الكلام وحده لما بكى ولكن بكاء الناس يؤثر فى ترقيق القلب وقد لايحضره البكاء فيتباكى تارة رياء وتارة مع الصدق إذ يخشى على نفسه قساوة القلب حين يكون ولا تدمع عينه فيتباكى تكلفا وذلك محمود وعلامة الصدق فيه أن يعرض على نفسه أنه لو سمع بكاءهم من حيث لايرونه هل كان يخاف على نفسه القساوة فيتباكى أم لا فان لم يجد ذلك عند تقدير الاختفاء عن أعينهم فانما خوفه من أن يقال إنه قاسى القلب فينبغى أن يترك التباكى . قال لقمان عليه السلام لابنه : لاترى الناس أنك تخشى الله ليكرموك وقلبك فاجر وكذلك الصيحة والتنفس والأنين عند القرآن أو الذكر أو بعض مجارى الأحوال

فكان الفقراء يلبسون المرقع وربما كانوا يأخذون الخرق من المزابل ويرقعون بها ثوبهم وقد فعل ذلك طائفة من أهل الصلاح وهؤلاء ماكان لهم معلوم يرجعون إليه فكما كانت رقاعهم من المزابل كانت لقمهم من الأبواب . وكان أبو عبد الله الرفاعى مثابرا على الفقر والتوكل ثلاثين سنة وكان إذا حضر للفقراء طعام لايأكل معهم فيقال له فى ذلك فيقول أنتم تأكلون بحق التوكل وأنا آكل بحق المسكنة ثم

تارة تكون من الصدق والحزن والخوف والندم والتأسف وتارة تكون لمشاهدته حزن غيره وقساوة قلبه فيتكلف التنفس والأنين ويتحازن وذلك محمود وقد تقترن به الرغبة فيه لدلالته على أنه كثير الحزن ليعرف بذلك فان تجردت هذه الداعية فهى الرياء وإن اقترنت بداعية الحزن فان أباها ولم يقبلها وكرهها سلم بكاؤه وتباكيه وإن قبل ذلك وركن إليه بقلبه حبط أجره وضاع سعيه وتعرض لسخط الله تعالى به وقد يكون أصل الأنين عن الحزن ولكن يمده ويزيد فى رفع الصوت فتلك الزيادة رياء وهو محظور لأنها فى حكم الابتداء لمجرد الرياء فقد يهيج من الخوف مالا يملك العبد معه نفسه ولكن يسبقه خاطر الرياء فيقبله فيدعو إلى زيادة تحزين للصوت أو رفع له أو حفظ الدمعة على الوجه حتى تبصر بعد أن استرسلت لخشية الله ولكن يحفظ أثرها على الوجه لأجل الرياء وكذلك قد يسمع الذكر فتضعف قواه من الخوف فيسقط ثم يستحيى أن يقال له إنه سقط من غير زوال عقل وحالة شديدة فيزعق ويتواجد تكلفا ليرى أنه سقط لكونه مغشيا عليه وقد كان ابتداء السقطة عن صدق وقد يزول عقله فيسقط ولكن يفيق سريعا فتجزع نفسه أن يقال حالته غير ثابتة وإنما هى كبرق خاطف فيستديم الزعقة والرقص ليرى دوام حاله وكذلك قد يفيق بعد الضعف ولكن يزول ضعفه سريعا فيجزع أن يقال لم تكن غشيته صحيحة ولو كان لدام ضعفه فيستديم إظهار الضعف والأنين فيتكئ على غيره يرى أنه يضعف عن القيام ويتمايل فى المشى ويقرب الخطا ليظهر أنه ضعيف عن سرعة المشى فهذه كلها مكايد الشيطان ونزغات النفس فاذا خطرت فعلاجها أن يتذكر أن الناس لو عرفوا نفاقه فى الباطن واطلعوا على ضميره لمقتوه وإن الله مطلع على ضميره وهو له أشد مقتا كما روى عن ذى النون رحمه الله أنه قام وزعق فقام معه شيخ آخر رأى فيه أثر التكلف فقال ياشيخ الذى يراك حين تقوم فجلس الشيخ وكل ذلك من أعمال المنافقين وقد جاء فى الخبر « تعوذوا بالله من خشوع النفاق[1] » وإنما خشوع النفاق أن تخشع الجوارح والقلب غير خاشع ومن ذلك الاستغفار والاستعاذة بالله من عذابه وغضبه فان ذلك قد يكون لخاطر خوف وتذكر ذنب وتندم عليه وقد يكون للمراءاة فهذه خواطر ترد على القلب متضادة مترادفة متقاربة وهى مع تقاربها متشابهة فراقب قلبك فى كل ما يخطر لك وانظر ماهو ومن أين هو فان كان لله فأمضه واحذر مع ذلك أن يكون قد خفى عليك شىء من الرياء الذى هو كدبيب النمل وكن على وجل من عبادتك أهى مقبولة أم لا ؟ لخوفك على الاخلاص فيها واحذر أن يتجدد لك خاطر الركون إلى حمدهم بعد الشروع بالإخلاص فان ذلك مما يكثر جدا فاذا خطر لك فتفكر فى اطلاع الله عليك ومقته لك وتذكر ماقاله أحد الثلاثة الذين حاجوا أيوب عليه السلام إذ قال يا أيوب أما علمت أن العبد تضل عنه علانيته التى كان يخادع بها عن نفسه ويجزى بسريرته وقول بعضهم أعوذ بك أن يرى الناس أنى أخشاك وأنت لى ماقت . وكان من دعاء على بن الحسين رضى الله عنهما: اللهم إنى أعوذ بك أن تحسن فى لامعة العيون علانيتى وتقبح لك فيما أخلو سريرتى محافظا على رياء الناس من نفسى ومضيعا لما أنت مطلع عليه منى أبدى للناس أحسن أمرى وأفضى إليك بأسوأ عملى تقربا إلى الناس بحسناتى وفرارا منهم إليك بسيئاتى فيحل بى مقتك ويجب على غضبك أعذنى من ذلك يارب العالمين وقد قال أحد الثلاثة نفر لأيوب عليه السلام يا أيوب ألم تعلم أن الذين حفظوا علانيتهم وأضاعوا سرائرهم عند طلب الحاجات إلى الرحمن تسود وجوههم فهذه جمل آفات الرياء ، فليراقب العبد قلبه ليقف عليها ففى الخبر « إن للرياء سبعين بابا[2] » وقد عرفت أن بعضه أغمض من بعض حتى إن بعضه

يخرج بين العشاءين يطلب الكسر من الأبواب وهذا شأن من لا يرجع إلى معلوم ولا يدخل تحت منة . حكى أن جماعة من أصحاب الرقعات دخلوا على بشر بن الحرث فقال لهم ياقوم اتقوا الله ولا تظهروا هذا الزى فانكم تعرفون به وتكرمون له فسكتوا كلهم فقال له غلام منهم الحمد لله الذى جعلنا ممن يعرف به ويكرم له والله ليظهرن هذا الزى حتى يكون الدين كله لله فقال له بشر أحسنت ياغلام مثلك من يلبس الرقعة فكان أحدهم

(١) حديث تعوذوا بالله من خشوع النفاق البيهقى فى الشعب من حديث أبو بكر الصديق وفيه الحارث بن عبيد الإيادى ضعفه أحمد وابن معين (٢) حديث الرياء سبعون بابا هكذا ذكر

مثل

مثل دبيب النمل وبعضه أخفى من دبيب النمل وكيف يدرك ماهو أخفى من دبيب النمل إلا بشدة التفقد والمراقبة وليته أدرك بعد بذل المجهود فكيف يطمع فى إدراكه من غير تفقد للقلب وامتحان للنفس وتفتيش عن خدعها ، نسأل الله تعالى العافية بمنه وكرمه وإحسانه .

(بيان مايبغى للمريد أن يلزم نفسه قبل العمل وبعده وفيه)

اعلم أن أولى مايلزم المريد قلبه فى سائر أوقاته القناعة بعلم الله فى جميع طاعاته ولا يقنع بعلم الله إلا من لايخاف إلا الله ولا يرجو إلا الله فأما من خاف غيره وارتجاه اشتهى اطلاعه على محاسن أحواله فان كان فى هذه الرتبة فليلزم قلبه كراهة ذلك من جهة العقل والايمان لما فيه من خطر التعرض للمقت وليراقب نفسه عند الطاعات العظيمة الشاقة التى لايقدر عليها غيره فان النفس عند ذلك تكاد تغلى حرصا على الافشاء وتقول مثل هذا العمل العظيم أو الخوف العظيم أو البكاء العظيم لو عرفه الخلق منك لسجدوا لك لما فى الخلق من يقدر على مثله فكيف ترضى باخفائه فيجهل الناس محلك وينكرون قدرك ويحرمون الاقتداء بك ففى مثل هذا الأمر ينبغى أن يثبت قدمه ويتذكر فى مقابلة عظم عمله عظم ملك الآخرة ونعيم الجنة ودوامه أبد الآباد وعظم غضب الله ومقته على من طاب بطاعته ثوابا من عباده ويعلم أن إظهاره لغيره محبب إليه وسقوط عند الله وإحباط للعمل العظيم فيقول وكيف أتبع مثل هذا العمل بحمد الخلق وهم عاجزون لايقدرون لى على رزق ولا أجل فيلزم ذلك قلبه ولا ينبغى أن ييأس عنه فيقول إنما يقدر على الاخلاص الأقوياء فأما المخلطون فليس ذلك من شأنهم فيترك المجاهدة فى الاخلاص لأن المخلط إلى ذلك أحوج من المتقى لأن المتقى إن فسدت نوافله بقيت فرائضه كاملة تامة والمخلط لا تخلو فرائضه عن النقصان والحاجة إلى الجبران بالنوافل فان لم تسلم صار مأخوذا بالفرائض وهلك به فالمخلط إلى الاخلاص أحوج . وقد روى تميم الدارى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « يحاسب العبد يوم القيامة فان نقص فرضه قيل انظروا هل له من تطوع فان كان له تطوع أكمل به فرضه وإن لم يكن له تطوع أخذ بطرفيه فألقى فى النار (١) » فيأتى المخلط يوم القيامة وفرضه ناقص وعليه ذنوب كثيرة فاجتهاده فى جبر الفرائض وتكفير السيئات ولا يمكن ذلك إلا بخلوص النوافل وأما المتقى فجهده فى زيادة الدرجات فان حبط تطوعه بقى من حسناته مايترجح على السيئات فيدخل الجنة ، فاذن ينبغى أن يلزم قلبه خوف اطلاع غير الله عليه لتصح نوافله ثم يلزم قلبه ذلك بعد الفراغ حتى لا يظهره ولا يتحدث به وإذا فعل جميع ذلك فينبغى أن يكون وجلا من عمله خائفا أنه ربما داخله من الرياء الخفى مالم يقف عليه فيكون شاكا فى قبوله ورده مجوزا أن يكون الله قد أحصى عليه من نيته الخفية مامقته بها ورد عمله بسببها ويكون هذا الشك والخوف فى دوام عمله وبعده إلا فى ابتداء العقد بل ينبغى أن يكون متيقنا فى الابتداء أنه مخاص مايريد بعمله إلا الله حتى يصح عمله فاذا

يبقى زمانه لايطوى له ثوب ولا يملك غير ثوبه الذى عليه . وروى أن أمير المؤمنين عليا رضى الله عنه لبس قميصا اشتراه بثلاثة دراهم ثم قطع كمه من رءوس أصابعه وروى عنه أنه قال لعمر بن الخطاب إن أردت أن تلقى صاحبك فرقع قميصك واخصف نعلك وقصر أملك وكل دون الشبع . وحكى عن الجريرى قال كان فى جامع بغداد رجل لاتكاد تجده إلا فى ثوب واحد فى الشتاء والصيف فسئل عن ذلك فقال قد

المصنف هذا الحديث هنا وكأنه تصحف عليه أو على من نقله من كلامه أنه الرياء بالمثناة وإنما هو الربا بالموحدة والمرسوم كتابته بالواو والحديث رواه ابن ماجه من حديث أبى هريرة بلفظ الربا سبعون حوبا أيسرها أن ينكح الرجل أمه وفى إسناده أبو معشر واسمه نجيح مختلف فيه وروى ابن ماجه أيضا من حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الربا ثلاثة وسبعون بابا . وإسناده صحيح هكذا ذكر ابن ماجه الحديثين فى أبواب التجارات وقد روى البزار حديث ابن مسعود بلفظ الربا بضع وسبعون بابا والشرك مثل ذلك وهذه الزيادة قد يستدل بها على أنه الرياء بالمثناة لاقترانه مع الشرك والله أعلم (١) حديث تميم الدارى فى إكمال فريضة الصلاة بالتطوع أبو داود وابن ماجه وتقدم فى الصلاة .

شرع ومضت لحظة يمكن فيها الغفلة والنسيان كان الخوف من الغفلة عن شائبة خفية أحبطت عمله من رياء أوعجب أولى به ولكن يكون رجاؤه أغلب من خوفه لأنه استيقن أنه دخل بالاخلاص وشك فى أنه هل أفسده برياء فيكون رجاء القبول أغلب وبذلك تعظم لذته فى المناجاة والطاعات، فالإخلاص يقين والرياء شك وخوفه لذلك الشك جدير بأن يكفر خاطر الرياء إن كان قد سبق وهو غافل عنه ، والذى يتقرب إلى الله بالسعى فى حوائج الناس وإفادة العلم ينبغى أن يلزم نفسه رجاء الثواب على دخول السرور على قلب من قضى حاجته فقط ورجاء الثواب على عمل المتعلم بعلمه فقط دون شكر ومكافأة وحمد وثناء من المتعلم والمنعم عليه فان ذلك يحبط الأجر فهما توقع من المتعلم مساعدة فى شغل وخدمة أومرافقة فى المشى فى الطريق ليستكثر باستتباعه أوترددا منه فى حاجة فقد أخذ أجره فلا ثواب له غيره، نعم إن لم يتوقع هو ولم يقصد إلا الثواب على عمله بعلمه ليكون له مثل أجره ولكن خدمة التلميذ بنفسه فقبل خدمته فنرجو أن لايحبط ذلك أجره إذا كان لاينتظره ولايريده منه ولايستبعده منه لوقطعه ومع هذا فقد كان العلماء يحذرون هذا حتى إن بعضهم وقع فى بئر فجاء قوم فأدلوا حبلا ليرفعوه فخاف عليهم أن لايقف معهم من قرأ عليه آية من القرآن أوسمع منه حديثا خيفة أن يحبط أجره ، وقال شقيق البلخى أهديت لسفيان الثورى ثوبا فرده علىّ فقلت له ياأباعبدالله لست أنا ممن يسمع الحديث حتى ترده على قال علمت ذاك ولكن أخوك يسمع منى الحديث فأخاف أن يلين قلبى لأخيك أكثر مما يلين لغيره . وجاء رجل إلى سفيان ببدرة أوبدرتين وكان أبوه صديقا لسفيان وكان سفيان يأتيه كثيرا فقال له ياأباعبدالله فى نفسك من أبى شئ فقال يرحم الله أباك كان وكان وأثنى عليه فقال ياأبا عبدالله قد عرفت كيف صار هذا المال إلىّ فأحب أن تأخذ هذه تستعين بها على عيالك قال فقبل سفيان ذلك قال فلما خرج قال لولده يامبارك الحقه فرده علىّ فرجع فقال أحب أن تأخذ مالك فلم يزل به حتى رده عليه وكأنه كانت أخوّته مع أبيه فى الله تعالى فكره أن ياخذ ذلك قال ولده فلما خرج لم أملك نفسى أن جئت إليه فقلت ويلك أى شئ قلبك هذا حجارة عد أنه ليس لك عيال أماترحمنى أماترحم إخوتك أماترحم عيالنا فأكثرت عليه فقال لى يامبارك تأكلها أنت هنيئا مريئا وأسأل عنها أنا ، فإذن يجب على العالم أن يلزم قلبه طلب الثواب من الله فى اهتداء الناس به فقط ويجب على المتعلم أن يلزم قلبه حمد الله وطلب ثوابه ونيل المنزلة عنده لاعند المعلم وعند الخلق وربما يظن أن له أن يرائى بطاعته لينال عند المعلم رتبة فيتعلم منه وهو خطأ لأن إرادته بطاعته غير الله خسران فى الحال والعلم وربما يفيد وربما لايفيد فكيف يخسر فى الحال عملا نقدا على توهم علم وذلك غير جائز بل ينبغى أن يتعلم لله ويعبد لله ويخدم المعلم لله لاليكون له فى قلبه منزلة إن كان يريد أن يكون تعلمه طاعة فان العباد أمروا أن لايعبدوا إلا الله ولايريدوا بطاعتهم غيره وكذلك من يخدم أبويه لاينبغى أن يخدمهما لطلب المنزلة عندهما إلا من حيث إن رضا الله عنه فى رضا الوالدين ولايجوز له أن يرائى بطاعته لينال بها منزلة عند الوالدين فان ذلك معصية فى الحال وسيكشف الله عن ريائه وتسقط منزلته من قلوب الوالدين أيضا وأما الزاهد المعتزل عن الناس فينبغى له أن يلزم قلبه ذكر الله والقناعة بعلمه ولايخطر بقلبه معرفة الناس بزهده واستعظامهم محله فان ذلك يغرس الرياء فى صدره حتى تتيسر عليه العبادات فى خلوته به وإنما سكونه لمعرفة الناس باعتزاله واستعظامهم لمحله وهو لايدرى أنه المخفف للعمل عليه . قال إبراهيم بن أدهم رحمه الله تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان دخلت عليه فى صومعته فقلت ياسمعان منذ كم أنت فى صومعتك قال منذ سبعين سنة قلت فما طعامك قال ياحنيفى ومادعاك إلى هذا؟ قلت أحببت أن أعلم قال فى كل ليلة حمصة قلت فما الذى يهيج من

كنت ولعت بكثرة لبس الثياب فرأيت ليلة فيما يرى النائم كأنى دخلت الجنة فرأيت جماعة من أصحابنا من الفقراء على مائدة فأردت أن أجلس معهم فاذا بجماعة من الملائكة أخذوا بيدى وأقاموني وقالوا لى هؤلاء أصحاب ثوب واحد وأنت لك قميصان فلاتجلس معهم فانتبهت ونذرت أن لاألبس إلا ثوبا واحدا إلى أن ألقى الله تعالى. وقيل مات أبويزيد ولم يترك إلا قميصه الذى كان عليه وكان عارية فردوه إلى صاحبه .

قلبك حتى تكفيك هذه الحصة قال ترى الدير الذى بحذائك قلت نعم قال إنهم يأتونى فى كل سنة يوما واحدا فيزينون صومعتى ويطوفون حولها ويعظمونى فكلما تثاقلت نفسى عن العبادة ذكرتها عز تلك الساعة فأنا أحتمل جهد سنة لعز ساعة فاحتمل ياحنيفى جهد ساعة لعز الأبد فوقر فى قلبى المعرفة فقال حسبك أو أزيدك ؟ قلت بلى قال انزل عن الصومعة فنزلت فأدلى لى ركوة فيها عشرون حصة فقال لى ادخل الدير فقد رأوا ماأدليت إليك فلما دخلت الدير اجتمع على النصارى فقالوا ياحنيفى ما الذى أدلى إليك الشيخ قلت من قوته قالوا لما تصنع به ونحن أحق به ثم قالوا ساوم قلت عشرون دينارا فأعطونى عشرين دينارا فرجعت إلى الشيخ فقال ياحنيفى ماالذى صنعت قلت بعته منهم قال بكم قلت بعشرين دينارا قال أخطأت لو ساومتهم بعشرين ألف دينار لأعطوك هذا عز من لاتعبده فانظر كيف يكون عز من تعبده ، ياحنيفى أقبل على ربك ودع الذهاب والجيئة. والمقصود أن استشعار النفس عز العظمة فى القلوب يكون باعثا فى الخلوة وقد لايشعر العبد به فينبغى أن يلزم نفسه الحذر منه وعلامة سلامته أن يكون الخلق عنده والبهائم بمثابة واحدة فلو تغيروا عن اعتقادهم له لم يجزع ولم يضق به ذرعا إلا كراهة ضعيفة إن وجدها فى قلبه فيردها فى الحال بعقله وإيمانه فانه لو كان فى عبادة واطلع الناس كلهم عليه لم يزده ذلك خشوعا ولم يداخله سرور بسبب اطلاعهم عليه فان دخل سرور يسير فهو دليل ضعفه ولكن إذا قدر على رده بكراهة العقل والإيمان وبادر إلى ذلك ولم يقبل ذلك السرور بالركون إليه فيرجى له أن لايخيب سعيه إلا أن يزيد عند مشاهدتهم فى الخشوع والانقباض كى لاينبسطوا إليه فذلك لابأس به ولكن فيه غرور إذ النفس قد تكون شهوتها الخفية إظهار الخشوع وتتعلل بطلب الانقباض فيطالبها فى دعواها قصد الانقباض بموثق من الله غليظ وهو أنه لو علم أن انقباضهم عنه إنما حصل بأن يحدو كثيرا أو يضحك كثيرا أو يأكل كثيرا فتسمح نفسه بذلك فاذا لم تسمح وسمحت بالعبادة فيشبه أن يكون مرادها المنزلة عندهم ولاينجو من ذلك إلا من تقرر فى قلبه أنه ليس فى الوجود أحد سوى الله فيعمل عمل من لوكان على وجه الأرض وحده لكان يعمله فلا يلتفت قلبه إلى الخلق إلا خطرات ضعيفة لايشق عليه إزالتها فاذا كان كذلك لم يتغير بمشاهدة الخلق ومن علامة الصدق فيه أنه لو كان له صاحبان أحدهما غنى والآخر فقير فلايجد عند إقبال الغنى زيادة هزة فى نفسه ، لا كرامة إلا إذا كان فى الغنى زيادة علم أو زيادة ورع فيكون مكرما له بذلك الوصف لا بالغنى فمن كان استرواحه إلى مشاهدة الأغنياء أكثر فهو مراء أو طماع وإلا فالنظر إلى الفقراء يزيد فى الرغبة إلى الآخرة ويحبب إلى القلب المسكنة والنظر إلى الأغنياء بخلافه فكيف استروح بالنظر إلى الغنى أكثر مما يستروح إلى الفقير ، وقد حكى أنه لم ير الأغنياء فى مجلس أذل منهم فيه فى مجلس سفيان الثورى كان يجلسهم وراء الصف ويقدم الفقراء حتى كانوا يتمنون أنهم فقراء فى مجلسه ، نعم لك زيادة إكرام للغنى إذا كان أقرب إليك أو كان بينك وبينه حق وصداقة سابقة ولكن يكون بحيث لو وجدت تلك العلاقة فى فقير لكنت لاتقدم الغنى عليه فى إكرام وتوقير ألبتة فان الفقير أكرم على الله من الغنى فإيثارك له لا يكون إلا طمعا فى غناه ورياء له ثم إذا سويت بينهما فى المجالسة فيخفى عليك أن تظهر الحكمة والخشوع للغنى أكثر مما تظهره للفقير وإنما ذلك رياء خفى أو طمع خفى كما قال ابن السماك لجارية له مالى إذا أتيت بغداد فتحت لى الحكمة فقالت الطمع يشحذ لسانك وقد صدقت فان اللسان ينطق عند الغنى بما لا ينطق به عند الفقير وكذلك يحضر من الخشوع عنده مالا يحضر عند الفقير ومكايد النفس وخفاياها فى هذا الفن لاتنحصر ولا ينجيك منها إلا أن تخرج ماسوى الله من قلبك وتتجرد بالشفقة على نفسك بقية عمرك

وحكى لنا عن الشيخ حماد شيخ شيخنا أنه بقى زمانا لا يلبس الثوب إلا مستأجرا حتى إنه لم يلبس على ملك نفسه شيئا وقال أبو حفص الحداد إذا رأيت وضاءة الفقير فى ثوبه فلاترجو خيره وقيل مات ابن الكرنبى وكان أستاذ الجنيدى وعليه مرقعته قيل كان وزن فردكم له وتخاريصه ثلاثة عشر رطلا فقد يكون جمع من الصالحين على هذا الزى والتخشن وقد يكون جمع من الصالحين يتكلفون لبس غير المرقع وزى

ولا ترضى لها بالنار بسبب شهوات منغصة فى أيام متقاربة وتكون فى الدنيا كملك من ملوك الدنيا قد أمكنته الشهوات وساعدته اللذات ولكن فى بدنه سقم وهو يخاف الهلاك على نفسه فى كل ساعة لو اتسع فى الشهوات وعلم أنه لو احتمى وجاهد شهوته عاش ودام ملكه فلما عرف ذلك جالس الأطباء وحارف الصيادلة وعود نفسه شرب الأدوية المرة وصبر على بشاعتها وهجر جميع اللذات وصبر على مفارقتها فبدنه كل يوم يزداد نحولا لقلة أكله ولكن سقمه يزداد كل يوم نقصانا لشدة احتمائه فهما نازعته نفسه إلى شهوة تفكر فى توالى الأوجاع والآلام عليه وأداه ذلك إلى الموت للفرق بينه وبين مملكته الموجب لشماتة الأعداء به ومهما اشتد عليه شرب دواء تفكر فيما يستفيده منه من الشفاء الذى هو سبب التمتع بملكه ونعيمه فى عيش هنىء وبدن صحيح وقلب رخى وأمر نافذ فيخف عليه مهاجرة اللذات ومصابرة المكروهات فكذلك المؤمن المريد لملك الآخرة احتمى عن كل مهلك له فى آخرته وهى لذات الدنيا وزهرتها فاجتزى منها بالقليل واختار النحول والذبول والوحشة والحزن والخوف وترك المؤانسة بالخلق خوفا من أن يحل عليه غضب من الله فيهلك ورجاء أن ينجو من عذابه فخف ذلك كله عليه عند شدة يقينه وإيمانه بعاقبة أمره وبما أعد له من النعيم المقيم فى رضوان الله أبد الآباد ثم علم أن الله كريم رحيم لم يزل لعباده المريدين لمرضاته عونا وبهم رءوفا وعليهم عطوفا ولوشاء لأغناهم عن التعب ولكن أراد أن يبلوهم ويعرف صدق إرادتهم حكمة منه وعدلا ثم إذا تحمل التعب فى بدايته أقبل الله عليه بالمعونة والتيسير وحط عنه الإعياء وسهل عليه الصبر وحبب إليه الطاعة ورزقه فيها من لذة المناجاة ما يلهيه عن سائر اللذات ويقويه على إماتة الشهوات ويتولى سياسته وتقويته وأمده بمعونته فان الكريم لايضيع سعى الراجى ولا يخيب أمل المحب وهو الذى يقول : من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا . ويقول تعالى: لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى وإنى إلى لقائهم أشد شوقا. فليظهر العبد فى البداية جده وصدقه وإخلاصه فلا يعوزه من الله تعالى على القرب ماهو اللائق بجوده وكرمه ورأفته ورحمته . تم كتاب ذم الجاه والرياء والحمد لله وحده.

﴿ كتاب ذم الكبر والعجب ﴾

(وهو الكتاب التاسع من ربع المهلكات من كتب إحياء علوم الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الخالق البارىء المصور العزيز الجبار المتكبر العلى الذى لايضعه عن مجده واضع، الجبار الذى كل جبار له ذليل خاضع وكل متكبر فى جناب عزه مسكين متواضع قهو القهار الذى لايدفعه عن مراده دافع الغنى الذى ليس له شريك ولا منازع القادر الذى بهر أبصار الخلائق جلاله وبهاؤه وقهر العرش المجيد استواؤه واستعلاؤه واستيلاؤه وحصر ألسن الأنبياء وصفه وثناؤه وارتفع عن حد قدرتهم إحصاؤه واستقصاؤه فاعترف بالعجز عن وصف كنه جلاله ملائكته وأنبياؤه وكسر ظهور الأكاسرة عزه وعلاؤه وقصر أيدى القياصرة عظمته وكبرياؤه فالعظمة إزاره والكبرياء رداؤه ومن نازعه فيهما قصمه بداء الموت فأعجزه دواؤه جل جلاله وتقدست أسماؤه، والصلاة على محمد الذى أنزل عليه النور المنتشر ضياؤه حتى أشرقت بنوره أكناف العالم وأرجاؤه وعلى آله وأصحابه الذين هم أحباء الله وأولياؤه وخيرته وأصفياؤه وسلم تسليما كثيرا .

الفقراء ويكون نيتهم فى ذلك ستر الحال أو خوف عدم النهوض بواجب حق المرقعة وقيل كان أبو حفص الحداد يلبس الناعم وله بيت فرش فيه الرمل لعله كان ينام عليه بلاوطاء وقد كان قوم من أصحاب الصفة يكرهون أن يجعلوا بينهم وبين التراب حائلا ويكون لبس أبى حفص الناعم بعلم ونية يلقى الله تعالى بصحتها وهكذا الصادقون إن لبسوا غير الخشن من الثوب لنية تكون لهم فى ذلك فلا يعترض

(أما

[أما بعد] فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قال الله تعالى الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى فيهما قصمته[1] » وقال ﷺ « ثلاث مهلكات : شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه[2] » فالكبر والعجب داءان مهلكان وللتكبر والعجب سقيمان مريضان وهما عندالله ممقوتان بغيضان وإذا كان القصد فى هذا الربع من كتاب إحياء علوم الدين شرح المهلكات وجب إيضاح الكبر والعجب فانهما من قبائح الرديات ونحن نستقصى بيانهما من الكتاب فى شطرين شطر فى الكبر وشطر فى العجب : الشطر الأول من الكتاب فى الكبر وفيه بيان ذم الكبر وبيان ذم الاختيال وبيان فضيلة التواضع وبيان حقيقة التكبر وآفته وبيان من يتكبر عليه ودرجات التكبر وبيان مابه التكبر وبيان البواعث على التكبر وبيان أخلاق للمتواضعين وما فيه يظهر الكبر وبيان علاج الكبر وبيان امتحان النفس فى خلق الكبر وبيان المحمود من خلق التواضع والمذموم منه .

(بيان ذمّ الكبر)

قد ذم الله الكبر فى مواضع من كتابه وذم كل جبار متكبر فقال تعالى ـ سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق ـ وقال عزوجل ـ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ـ وقال تعالى ـ واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد ـ وقال تعالى ـ إنه لايحب المستكبرين ـ وقال تعالى ـ لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ـ وقال تعالى ـ إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ـ وذم الكبر فى القرآن كثير وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان[3] » وقال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ « يقول الله تعالى الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى واحدا منهما ألقيته فى جهنم ولا أبالى[4] » وعن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال التقى عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر على الصفا فتواقفا فمضى ابن عمرو وأقام ابن عمر يبكى فقالوا مايبكيك ياأبا عبد الرحمن قال هذا يعنى عبد الله بن عمرو زعم أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر أكبه الله فى النار على وجهه[5] » وقال رسول الله ﷺ « لايزال الرجل يذهب بنفسه حتى يكتب فى الجبارين فيصيبه ماأصابهم من العذاب[6] » وقال سليمان بن داود عليهما السلام يوما للطير والانسُ والجن والبهائم اخرجوا اخرجوا فى مائتى ألف من الإنس ومائتى ألف من الجن فرفع حتى سمع زجل الملائكة بالتسبيح فى السموات ثم خفض حتى مست أقدامه البحر فسمع صوتا لو كان فى قلب صاحبكم مثقال ذرة من كبر لخسفت به أبعد مما رفعته وقال

---

(١) حديث قال الله تعالى الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى فيهما قصمته الحاكم فى المستدرك دون ذكر العظمة وقال صحيح على شرط مسلم وتقدم فى العلم وسيأتى بعد حديثين بلفظ آخر (٢) حديث ثلاث مهلكات الحديث البزار والطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث أنس بسند ضعيف وتقدم فيه أيضا (٣) حديث لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل النار رجل فى قلبه مثقال حبة من إيمان مسلم من حديث ابن مسعود (٤) حديث أبى هريرة يقول الله تعالى الكبرياء ردائى والعظمة إزارى فمن نازعنى واحدا منهما ألقيته فى جهنم مسلم وأبو داود وابن ماجه واللفظ له وقال أبو داود قذفته فى النار وقال مسلم عذبته وقال رداؤه وإزاره بالنصبة وزاد مع أبى هريرة أبا سعيد أيضا (٥) حديث عبد الله بن عمرو من كان فى قلبه مثقال حبة من كبر كبه الله فى النار على وجهه أحمد والبيهقى فى شعب الإيمان من طريقه باسناد صحيح (٦) حديث لايزال الرجل يذهب بنفسه حتى يكتب فى الجبارين الحديث الترمذى وحسنه من حديث سلمة بن الأكوع دون قوله من العذاب.

عليهم غير أن لبس الخشن والمرقع يصلح لسائر الفقراء بنية التقلل من الدنيا وزهرتها وبهجتها وقد ورد « من ترك ثوب جمال وهو قادر على لبسه ألبسه الله تعالى من حلل الجنة » وأما لبس الناعم فلا يصلح إلا لعالم يحاله بصير بصفات نفسه متفقد خفى شهوات النفس يلقى الله تعالى بحسن النية فى ذلك فلحسن النية فى ذلك وجوه متعدّدة يطول شرحها ومن الناس من لا يقصد لبس ثوب بعينه لاخشونته ولا لنعومته

صلى الله عليه وسلم « يخرج من النار عنق له أذنان تسمعان وعينان تبصران ولسان ينطق يقول وكلت بثلاثة : بكل جبار عنيد وبكل من دعا مع الله إلها آخر وبالمصورين[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « لايدخل الجنة بخيل ولا جبار ولا سيء الملكة[2] » وقال ﷺ « تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة مالى لايدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقاطهم وعجزتهم فقال الله للجنة إنما أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى وقال للنار إنما أنت عذابى أعذب بك من أشاء ولكل واحدة منكما ملؤها[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « بئس العبد عبد تجبر واعتدى ونسى الجبار الأعلى بئس العبد عبد تجبر واختال ونسى الكبير المتعال بئس العبد عبد غفل وسها ونسى المقابر والبلى بئس عبد عتا وبغى ونسى المبدأ والمنتهى[4] » وعن ثابت أنه قال « بلغنا أنه قيل يارسول الله ما أعظم كبر فلان فقال أليس بعده الموت[5] » وقال عبد الله بن عمرو : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن نوحا عليه السلام لما حضرته الوفاة دعا ابنيه وقال إنى آمركما باثنتين وأنهاكما عن اثنتين أنهاكما عن الشرك والكبر وآمركما بلا إله إلا الله فان السموات والأرضين وما فيهن لو وضعت فى كفة الميزان ووضعت لا إله إلا الله فى الكفة الأخرى كانت أرجح منهما ولو أن السموات والأرضين وما فيهن كانتا حلقة فوضعت لا إله إلا الله عليها لقصمتها وآمركما بسبحان الله وبحمده فانها صلاة كل شىء وبها يرزق كل شىء[6] » قال المسيح عليه السلام : طوبى لمن علمه الله كتابه ثم لم يمت جبارا . وقال صلى الله عليه وسلم « أهل النار كل جعظرى جواظ مستكبر جماع مناع وأهل الجنة الضعفاء المغلوبون[7] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن أحبكم إلينا وأقربكم منا فى الآخرة أحاسنكم أخلاقا وإن أبغضكم أخلاقا وأبعدكم منا الثرثارون المتشدقون المتفيهقون قالوا يارسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون قال المتكبرون[8] » . وقال صلى الله عليه وسلم « يحشر المتكبرون يوم القيامة فى مثل صور الذر تطؤهم الناس ذرا فى مثل صور الرجال يعلوهم كل شىء من الصغار ثم يساقون إلى سجن فى جهنم يقال له بولس يعلوهم نار الأنيار يسقون من طين الخبال عصارة أهل النار[9] » وقال أبو هريرة قال النبى صلى الله عليه وسلم

بل يلبس ما يدخله الحق عليه فيكون بحكم الوقت وهذا حسن وأحسن من ذلك أنه يتفقد نفسه فيه فان رأى للنفس شرها وشهوة خفية أو جلية فى الثوب الذى أدخله الله عليه يخرجه إلا أن يكون حاله مع الله ترك الاختيار فعند ذلك لايسعه إلا أن يلبس الثوب الذى ساقه الله إليه وقد كان شيخنا أبو النجيب السهروردى رحمه الله لا يتقيد بهيئة من الملبوس بل كان يلبس مايتفق من غير تعمد تكلف

(١) حديث يخرج من النار عنق له أذنان الحديث الترمذى من حديث أبى هريرة وقال حسن صحيح غريب (٢) حديث لايدخل الجنة جبار ولا بخيل ولا سيء الملكة تقدم فى أسباب الكسب والمعاش والمعروف خائن مكان جبار (٣) حديث تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث بئس العبد عبد تجبر واعتدى الحديث الترمذى من حديث أسماء بنت عميس بزيادة فيه مع تقديم وتأخير وقال غريب وليس إسناده بالقوى ورواه الحاكم فى المستدرك وصححه ورواه البيهقى فى الشعب من حديث نعيم بن عمار وضعفه (٥) حديث ثابت بلغنا أنه قيل يارسول الله ما أعظم كبر فلان فقال أليس بعده الموت البيهقى فى الشعب هكذا مرسلا بلفظ تجبر (٦) حديث عبد الله بن عمرو إن نوحا لما حضرته الوفاة دعا ابنيه وقال إنى آمركما باثنتين وأنهاكما عن اثنتين أنهاكما عن الشرك والكبر الحديث أحمد والبخارى فى كتاب الأدب والحاكم بزيادة فى نقله قال صحيح الاسناد (٧) حديث أهل النار كل جعظرى جواظ مستكبر جماع مناع وهذه الزيادة عندها من حديث حارثة بن وهب الخزاعى ألا أخبركم بأهل النار ؟ كل عتل جواظ مستكبر (٨) حديث إن أحبكم إلينا وأقربكم منا فى الآخرة أحاسنكم أخلاقا الحديث أحمد من حديث أبى ثعلبة الخشنى بلفظ إلى ومنى وفيه انقطاع ومكحول لم يسمع من أبى ثعلبة وقد تقدم فى رياضة النفس أول الحديث (٩) حديث يحشر المتكبرون يوم القيامة ذرا فى صور الرجال الحديث الترمذى من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وقال حسن غريب .

« يحشر الجبارون والمتكبرون يوم القيامة فى صور الذر تطؤهم الناس لهوانهم على الله تعالى[1] » وعن محمد بن واسع قال دخلت على بلال بن أبى بردة فقلت له يابلال إن أباك حدثنى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن فى جهنم واديا يقال له هبهب حق على الله أن يسكنه كل جبار فإياك يابلال أن تكون ممن يسكنه[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن فى النار قصرا يجعل فيه المتكبرون ويطبق عليهم[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « اللهم إنى أعوذ بك من نفخة الكبرياء[4] » وقال « من فارق روحه جسده وهو برىء من ثلاث دخل الجنة: الكبر والدين والغلول[5] » الآثار: قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه : لا يحقرن أحد أحدا من المسلمين فان صغير المسلمين عند الله كبير ، وقال وهب لما خلق الله جنة عدن نظر إليها فقال أنت حرام على كل متكبر. وكان الأحنف بن قيس يجلس مع مصعب بن الزبير على سريره فجاء يوما ومصعب مادّ رجليه فلم يقبضهما وقعد الأحنف فزحمه بعض الزحمة فرأى أثر ذلك فى وجهه فقال عجبا لابن آدم يتكبر وقد خرج من مجرى البول مرتين ، وقال الحسن العجب من ابن آدم يغسل الخرء بيده كل يوم مرة أو مرتين ثم يعارض جبار السموات ، وقد قيل فى ـ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ـ هو سبيل الغائط والبول، وقد قال محمد بن الحسين ابن على ما دخل قلب امرئ شئ من الكبر قط إلا نقص من عقله بقدر ما دخل من ذلك قل أو كثر. وسئل سليمان عن السيئة التى لا تنفع معها حسنة فقال الكبر، وقال النعمان بن بشير على المنبر إن للشيطان مصالى وفخوخا وإن من مصالى الشيطان وفخوخه البطر بأنعم الله والفخر باعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى فى غير ذات الله ، نسأل الله تعالى العفو والعافية فى الدنيا والآخرة بمنه وكرمه .

(بيان ذم الاختيال وإظهار آثار الكبر فى المشى وجر الثياب)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينظر الله إلى رجل يجر إزاره بطرا[6] » وقال صلى الله عليه وسلم « بينما رجل يتبختر فى بردته إذ أعجبته نفسه فخسف الله به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة[7] » وقال صلى الله عليه وسلم « من جر ثوبه خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة » وقال

واختيار ، وقد كان يلبس العمامة بعشرة دنانير ويلبس العمامة بدانق. وقد كان الشيخ عبد القادر رحمه الله يلبس هيئة مخصوصة ويتطيلس وكان الشيخ على بن الهيتى يلبس لبس فقراء السواد وكان أبو بكر الفراء بزنجان يلبس فروا خشنا كآحاد العوام ولكل فى لبسه وهيئته نية صالحة وشرح تفاوت الأقدام فى ذلك يطول ، وكان الشيخ أبو السعود رحمه الله حاله مع الله ترك الاختيار وقد يساق إليه الثوب

(١) حديث أبى هريرة يحشر الجبارون والمتكبرون يوم القيامة فى صور الذر الحديث البزار هكذا مختصرا دون قوله الجبارون وإسناده حسن (٢) حديث أبى موسى إن فى جهنم واديا يقال له هبهب حق على الله أن يسكنه كل جبار أبو يعلى والطبرانى والحاكم وقال صحيح الاسناد قلت فيه أزهر بن سنان ضعفه ابن معين وابن حبان وأورد له فى الضعفاء هذا الحديث (٣) حديث إن فى النار قصرا يجعل فيه للتكبرون ويطبق عليهم البيهقى فى الشعب من حديث أنس وقال توابيت مكان قصرا وقال فيقفل مكان يطبق وفيه أبان بن أبى عياش وهو ضعيف (٤) حديث اللهم إنى أعوذ بك من نفخة الكبرياء لم أره بهذا اللفظ وروى أبو داود وابن ماجه من حديث جبير بن مطعم عن النبى ﷺ فى أثناء حديث أعوذ بالله من الشيطان من نفخه ونفثه وهمزه قال نفثه الشعر ونفخه الكبر وهمزه الموتة ولأصحاب السنن من حديث أبى سعيد الخدرى نحوه تكلم فيه أبو داود وقال الترمذى هو أشهر حديث فى هذا الباب (٥) حديث من فارق روحه جسده وهو برىء من ثلاثة دخل الجنة : الكبر والدين والغلول الترمذى والنسائى وابن ماجه من حديث ثوبان وذكر المصنف لهذا الحديث هنا موافق للمشهور فى الرواية أنه الكبر بالموحدة والراء لكن ذكر ابن الجوزى فى جامع المسانيد عن الدارقطنى قال إنما هو الكنز بالنون والزاى وكذلك أيضا ذكر ابن مردويه الحديث فى تفسير ـ والذين يكنزون الذهب والفضة ـ (٦) حديث لا ينظر الله إلى من جر إزاره بطرا متفق عليه من حديث أبى هريرة . (٧) حديث بينما رجل يتبختر فى برديه قد أعجبته نفسه الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة .

زيد بن أسلم دخلت على ابن عمر فمرّ به عبدالله بن واقد وعليه ثوب جديد فسمعته يقول أى بنى ارفع إزارك فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لاينظر الله إلى من جرّ إزاره خيلاء[1]» وروى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق يوما على كفه ووضع أصبعه عليه وقال يقول الله تعالى : ابن آدم أتعجزنى وقد خلقتك من مثل هذه حتى إذا سويتك وعدلتك مشيت بين بردين وللأرض منك وئيد جمعت ومنعت حتى إذا بلغت التراقى قلت أتصدّق وأنى أوان الصدقة[2]» وقال صلى الله عليه وسلم «إذا مشت أمتى المطيطاء وخدمتهم فارس والروم سلط الله بعضهم على بعض[3]» قال ابن الأعرابى هى مشية فيها اختيال ، وقال صلى الله عليه وسلم «من تعظم فى نفسه واختال فى مشيته لقى الله وهو عليه غضبان[4]» الآثار : عن أبى بكر الهذلى قال بينا نحن مع الحسن إذ مرّ علينا ابن الأهتم يريد المقصورة وعليه جباب خزقد نضد بعضها فوق بعض على ساقه وانفرج عنها قباؤه وهو يمشى يتبختر إذ نظر إليه الحسن نظرة فقال أف أف شامخ بأنفه ثانى عطفه مصعر خده ينظر فى عطفيه أىّ حميق أنت تنظر فى عطفيك فى نعم غير مشكورة ولا مذكورة غير للآخوذ بأمر الله فيها ولا المؤدّى حق الله منها والله أن يمشى أحد طبيعته يتخلج تخلج المجنون فى كل عضو من أعضائه فله نعمة وللشيطان به لفتة فسمع ابن الأهتم فرجع يعتذر إليه فقال لاتعتذر إلىّ وتب إلى ربك أما سمعت قول الله تعالى ـ ولاتمش فى الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ـ ومرّ بالحسن شاب عليه بزة له حسنة فدعاه فقال له ابن آدم معجب بشبابه محبّ لشمائله كأن القبر قد وارى بدنك وكأنك قد لاقيت عملك ويحك داو قلبك فان حاجة الله إلى العباد صلاح قلوبهم . وروى أن عمر بن عبدالعزيز حج قبل أن يستخلف فنظر إليه طاوس وهو يختال فى مشيته فغمز جنبه بأصبعه ثم قال ليست هذه مشية من فى بطنه خرء فقال عمر كالمعتذر ياعمّ لقد ضرب كل عضو منى على هذه المشية حتى تعلمتها ، ورأى محمد بن واسع ولده يختال فدعاه وقال أتدرى من أنت أما أمك فأشتريها بمائتى درهم وأما أبوك فلا أكثر الله فى المسلمين مثله ، ورأى ابن عمر رجلا يجرّ إزاره فقال إن للشيطان إخوانا كررها مرّتين أو ثلاثا ، ويروى أن مطرف بن عبدالله بن الشخير رأى المهلب وهو يتبختر فى جبة خز فقال ياعبدالله هذه مشية يبغضها الله ورسوله فقال له المهلب أما تعرفنى فقال بلى أعرفك أولك نطفة مذرة وآخرك جيفة قذرة وأنت بين ذلك تحمل العذرة فمضى المهلب وترك مشيته تلك ، وقال مجاهد فى قوله تعالى ـ ثم ذهب إلى أهله يتمطى ـ أى يتبختر ، وإذ قد ذكرنا ذم الكبر والاختيال فلنذكر فضيلة التواضع والله تعالى أعلم.

(بيان فضيلة التواضع)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مازاد الله عبدا بعفو إلا عزا وماتواضع أحد لله إلا رفعه الله[5]» وقال صلى الله عليه وسلم «مامن أحد إلا ومعه ملكان وعليه حكمة يمسكانه بها فان هو رفع نفسه

الناعم فيلبسه وكان يقال له ربما يسبق إلى بواطن بعض الناس الانكار عليك فى لبسك هذا الثوب فيقول لانلقى إلا أحد رجلين رجل يطالبنا بظاهر حكم الشرع فنقول له هل ترى أن ثوبنا يكرهه الشرع أو يحرمه فيقول لا ورجل يطالبنا بحقائق القوم من أرباب العزيمة فنقول له هل ترى لنا فيما لبسنا اختيارا أو ترى عندنا فيه شهوة فيقول لا وقد يكون من الناس من يقدر على لبس الناعم ولبس الخشن ولكن يحبّ

(١) حديث ابن عمر لا ينظر الله إلى من جر إزاره خيلاء رواه مسلم مقتصرا على المرفوع دون ذكر مرور عبدالله بن واقد على ابن عمر وهو رواية لمسلم أن المار رجل من بنى ليث غير مسمى (٢) حديث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق يوما على كفه ووضع أصبعه عليها وقال يقول ابن آدم أيعجزنى وقد خلقتك من مثل هذه الحديث ابن ماجه والحاكم وصحح إسناده من حديث بشر بن جحاش (٣) حديث إذا مشت أمتى المطيطاء الحديث الترمذى وابن حبان فى صحيحه من حديث ابن عمر المطيطاء بضم الميم وفتح الطاءين المهملتين بينهما مثناة من تحت مصغرا ولم يستعمل مكبرا (٤) حديث من تعظم فى نفسه واختال فى مشيه لقى الله وهو عليه غضبان أحمد والطبرانى والحاكم وصححه والبيهقى فى الشعب من حديث ابن عمر (٥) حديث مازاد الله عبدا بعفو إلا عزا الحديث مسلم من حديث أبى هريرة وقد تقدم

جبذاها ثم قالا اللهم ضعه وإن وضع نفسه قالا اللهم ارفعه (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « طوبى لمن تواضع فى غير مسكنة وأنفق مالا جمعه فى غير معصية ورحم أهل الذل والمسكنة وخالط أهل الفقه والحكمة (٢) » وعن أبى سلمة المدينى عن أبيه عن جده قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا بقباء وكان صائما فأتيناه عند إفطاره بقدح من لبن وجعلنا فيه شيئا من عسل فلما رفعه وذاقه وجد حلاوة العسل فقال ماهذا ؟ قلنا يارسول الله جعلنا فيه شيئا من عسل فوضعه وقال أما إنى لا أحرمه ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله ومن اقتصد أغناه الله ومن بذر أفقره الله ومن أكثر ذكر الله أحبه الله (٣) » وروى « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى نفر من أصحابه فى بيته يأكلون فقام سائل على الباب وبه زمانة يتكره منها فأذن له فلما دخل أجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم على فخذه ثم قال له اطعم فكأن رجلا من قريش اشمأز منه وتكره فمامات ذلك الرجل حتى كانت به زمانة مثلها (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « خيرنى ربى بين أمرين أن أكون عبدا رسولا أو ملكا نبيا فلم أدر أيهما أختار وكان صفى من الملائكة جبريل فرفعت رأسى إليه فقال تواضع لربك فقلت عبدا رسولا (٥) » وأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام : إنما أقبل صلاة من تواضع لعظمتى ولم يتعاظم على خلقى وألزم قلبه خوفى وقطع نهاره بذكرى وكف نفسه عن الشهوات من أجلى وقال ﷺ « الكرم التقوى والشرف التواضع واليقين الغنى (٦) » وقال المسيح عليه السلام : طوبى للمتواضعين فى الدنيا هم أصحاب المنابر يوم القيامة طوبى للمصلحين بين الناس فى الدنيا هم الذين يرثون الفردوس يوم القيامة طوبى للمطهرة قلوبهم فى الدنيا هم الذين ينظرون إلى الله تعالى يوم القيامة . وقال بعضهم بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا هدى الله عبدا للإسلام وحسن صورته وجعله فى موضع غير شائن له ورزقه مع ذلك تواضعا فذلك من صفوة الله (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « أربع لا يعطيهم الله إلا من أحب الصمت وهو أول العبادة

أن يختار الله له هيئة مخصوصة فيكثر اللجأ إلى الله والافتقار إليه ويسأله أن يريه أحب الزى إلى الله تعالى وأصلحه لدينه ودنياه لكونه غير صاحب غرض وهوى فى زى بعينه فالله تعالى يفتح عليه ويعرفه زيا مخصوصا فيلتزم بذلك الزى فيكون لبسه بالله ويكون هذا أتم وأكمل ممن يكون لبسه لله . ومن الناس من يتوفر حظه من العلم وينبسط بما بسطه الله فيلبس الثوب عن علم

(١) حديث مامن أحد إلا ومعه ملكان وعليه حكمة يمكانه بها الحديث العقيلى فى الضعفاء والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة والبيهقى أيضا من حديث ابن عباس وكلاهما ضعيف (٢) حديث طوبى لمن تواضع فى غير مسكنة الحديث البغوى وابن قانع والطبرانى من حديث ركب المصرى والبزار من حديث أنس وقد تقدم بعضه فى العلم وبعضه فى آفات اللسان (٣) حديث أبى سلمة المدينى عن أبيه عن جده قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا بقباء وكان صائما الحديث وفيه من تواضع رفعه الله الحديث رواه البزار من رواية طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن أبيه عن جده طلحة فذكر نحوه دون قوله ومن أكثر من ذكر الله أحبه الله ولم يقل بقباء وقال الذهبى فى الميزان إنه خبر منكر وقد تقدم ورواه الطبرانى فى الأوسط من حديث عائشة قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح فيه لبن وعسل الحديث وفيه أما إنى لا أزعم أنه حرام الحديث وفيه من أكثر ذكر الموت أحبه الله وروى المرفوع منه أحمد وأبو يعلى من حديث أبى سعيد دون قوله ومن بذر أفقره الله وذكر فيه قوله ومن أكثر ذكر الله أحبه الله وتقدم فى ذم الدنيا (٤) حديث السائل الذى كان به زمانة منكرة وأنه صلى الله عليه وسلم أجلسه على فخذه ثم قال اطعم الحديث لم أجد له أصلا والموجود حديث أكله مع مجذوم رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث جابر وقال الترمذى غريب (٥) حديث خيرنى ربى بين أمرين عبدا رسولا وملكا نبيا الحديث أبو يعلى من حديث عائشة والطبرانى من حديث ابن عباس وكلا الحديثين ضعيف (٦) حديث الكرم التقوى والشرف التواضع واليقين الغنى ابن أبى الدنيا فى كتاب اليقين مرسلا وأسند الحاكم أوله من رواية الحسن عن سمرة وقال صحيح الإسناد (٧) حديث إذا هدى الله عبدا للإسلام وحسن صورته الحديث الطبرانى موقوفا على ابن مسعود نحوه وفيه السعودى مختلف فيه

والتوكل على الله والتواضع والزهد فى الدنيا (١) » وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا تواضع العبد رفعه الله إلى السماء السابعة (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « التواضع لا يزيد العبد إلا رفعة فتواضعوا يرحمكم الله (٣) » ويروى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يطعم فجاء رجل أسود به جدرى قد تقشر فجعل لا يجلس إلى أحد إلا قام من جنبه فأجلسه النبى صلى الله عليه وسلم إلى جنبه (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إنه ليعجبنى أن يحمل الرجل الشىء فى يده يكون مهنة لأهله يدفع به الكبر عن نفسه (٥) » وقال النبى صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوما « مالى لا أرى عليكم حلاوة العبادة قالوا وما حلاوة العبادة ؟ قال التواضع (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم المتواضعين من أمتى فتواضعوا لهم وإذا رأيتم المتكبرين فتكبروا عليهم فان ذلك مذلة لهم وصغار (٧) » . الآثار : قال عمر رضى الله عنه : إن العبد إذا تواضع لله رفع الله حكمته وقال انتعش رفعك الله وإذا تكبر وعدا طوره رهصه الله فى الأرض وقال اخسأ خسأك الله فهو فى نفسه كبير وفى أعين الناس حقير حتى إنه لأحقر عندهم من الخنزير . وقال جرير بن عبد الله : انتهيت مرة إلى شجرة تحتها رجل نائم قد استظل بنطع له وقد جاوزت الشمس النطع فسويته عليه ثم إن الرجل استيقظ فاذا هو سلمان الفارسى فذكرت له ما صنعت فقال لى يا جرير تواضع لله فى الدنيا فانه من تواضع لله فى الدنيا رفعه الله يوم القيامة يا جرير أتدرى ما ظلمة النار يوم القيامة ؟ قلت لا قال إنه ظلم الناس بعضهم بعضا فى الدنيا . وقالت عائشة رضى الله عنها إنكم لتغفلون عن أفضل العبادات التواضع . وقال يوسف بن أسباط : يجزى قليل الورع من كثير العمل ويجزى قليل التواضع من كثير الاجتهاد . وقال الفضيل وقد سئل عن التواضع ماهو ؟ فقال أن تخضع للحق وتنقاد له ولو سمعته من صبى قبلته ولو سمعته من أجهل الناس قبلته . وقال ابن المبارك : رأس التواضع أن تضع نفسك عند من دونك فى نعمة الدنيا حتى تعلمه أنه ليس لك بدنياك عليه فضل وأن ترفع نفسك عمن هو فوقك فى الدنيا حتى تعلمه أنه ليس له بدنياه عليك فضل . وقال قتادة : من أعطى مالا أو جمالا أو ثيابا أو علما ثم لم يتواضع فيه كان عليه وبالا يوم القيامة . وقيل أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام : إذا أنعمت عليك بنعمة فاستقبلها بالاستكانة أتممها عليك .

---

(١) حديث أربع لا يعطيهن الله إلا من يحب الصمت وهو أول العبادة والتوكل على الله والتواضع والزهد فى الدنيا الطبرانى والحاكم من حديث أنس أربع لا يصبن إلا بعجب الصمت وهو أول العبادة والتواضع وذكر الله وقلة الشىء قال الحاكم صحيح الإسناد قلت فيه العوام بن جويرية قال ابن حبان يروى الموضوعات ثم روى له هذا الحديث (٢) حديث ابن عباس إذا تواضع العبد رفع الله رأسه إلى السماء السابعة البيهقى فى الشعب نحوه وفيه زمعة بن صالح ضعفه الجمهور (٣) حديث إن التواضع لا يزيد العبد إلا رفعة الحديث الأصفهانى فى الترغيب والترهيب من حديث أنس وفيه بشر بن الحسين وهو ضعيف جدا ورواه ابن عدى من حديث ابن عمر وفيه الحسن بن عبد الرحمن الاحتياصى وخارجة بن مصعب وكلاهما ضعيف (٤) حديث كان يطعم فجاءه رجل أسود به جدرى فجعل لا يجلس إلى أحد إلا قام من جنبه فأجلسه النبى صلى الله عليه وسلم إلى جنبه لم أجده هكذا والمعروف أكله مع مجذوم رواه أبو داود والترمذى وقال غريب وابن ماجه من حديث جابر كما تقدم (٥) حديث إنه ليعجبنى أن يحمل الرجل الشىء فى يده فيكون مهنة لأهله يدفع به الكبر عن نفسه ، غريب (٦) حديث مالى لا أرى عليكم حلاوة العبادة قالوا وما حلاوة العبادة ؟ قال التواضع ، غريب أيضا (٧) حديث إذا رأيتم المتواضعين من أمتى فتواضعوا لهم وإذا رأيتم المتكبرين فتكبروا عليهم فان ذلك لهم مذلة وصغار ، غريب أيضا .

وإيقان ولا يبالى بما لبسه ناعما لبس أو خشنا وربما لبس ناعما ولنفسه فيه اختيار وحظ وذلك الحظ فيه يكون مكفرا له مردودا عليه موهوبا له يوافقه الله تعالى فى إرادة نفسه ويكون هذا الشخص تام التزكية تام الطهارة محبوبا مرادا يسارع الله تعالى إلى مراده ومحابه غير أن ههنا مزلة قدم لكثير من المدعين . حكى عن يحيى بن معاذ الرازى أنه كان يلبس الصوف والخلقان فى ابتداء أمره ثم صار فى آخر عمره يلبس الناعم فقيل لأبى يزيد ذلك

وقال كعب ماأنعم الله على عبد من نعمة فى الدنيا فشكرها لله وتواضع بها لله إلاأعطاه الله نفعها فى الدنيا ورفع بها درجة فى الآخرة وما أنعم الله على عبد من نعمة فى الدنيافلم يشكرهاولم يتواضع بهالله إلامنعه الله نفعها فى الدنيا وفتح له طبقا من النار يعذبه به إن شاء الله أويتجاوزعنه.وقيل لعبدالملك ابن مروان أىّ الرجال أفضل ؟ قال من تواضع عن قدرة وزهد عن رغبة وترك النصرة عن قوّة. ودخل ابن السماك على هرون فقال ياأمير المؤمنين إن تواضعك فى شرفك أشرف لك من شرفك فقال ماأحسن ماقلت فقال ياأمير المؤمنين إن امرأ آتاه الله جمالا فى خلقته وموضعا فى حسبه وبسط له فى ذات يده فعف فى جماله وواسى من ماله وتواضع فى حسبه كتب فى ديوان الله من خالص أولياء الله فدعاهرون بدواة وقرطاس و كتبه بيده . وكان سليمان بن داود عليهما السلام إذا أصبح تصفح وجوه الأغنياء والأشراف حتى يجىء إلى المساكين فيقعد معهم ويقول مسكين مع مساكين . وقال بعضهم كما تكره أن يراك الأغنياء فى الثياب الدون فكذلك فاكره أن يراك الفقراء فى الثياب المرتفعة . وروى أنه خرج يونس وأيوب والحسن يتذاكرون التواضع فقال لهم الحسن أتدرون ما التواضع ؟ التواضع أن تخرج من منزلك ولاتلقى مسلما إلارأيت له عليك فضلا . وقال مجاهد: إن الله تعالى لما أغرق قوم نوح عليه السلام شمخت الجبال وتطاولت وتواضع الجودى فرفعه الله فوق الجبال وجعل قرار السفينة عليه . وقال أبو سليمان : إن الله عز وجل اطلع على قلوب الآدميين فلم يجد قلبا أشد تواضعا من قلب موسى عليه السلام فخصه من بينهم بالكلام .وقال يونس بن عبيد وقد انصرف من عرفات لم أشك فى الرحمة لولاأنى كنت معهم إنى أخشى أنهم حرموا بسببى ويقال أرفع ما يكون المؤمن عند الله أوضع ما يكون عند نفسه وأوضع مايكون عند الله أرفع ما يكون عند نفسه . وقال زياد النمرى : الزاهد بغير تواضع كالشجرة التى لاتثمر . وقال مالك بن دينار : لوأن مناديا ينادى بباب المسجد ليخرج شركم رجلا والله ما كان أحد يسبقنى إلى الباب إلا رجلا بفضل قوة أوسعى قال فلما بلغ ابن المبارك قوله قال بهذه صار مالك مالكا.وقال الفضيل:من أحب الرياسة لم يفلح أبدا . وقال موسى بن القاسم :كانت عندنا زلزلة وريح حمراء فذهبت إلى محمد بن مقاتل فقلت ياأباعبد الله أنت إمامنا فادع الله عز وجل لنا فبكى ثم قال ليتنى لم أكن سبب هلاككم قال فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم فقال إن الله عز وجل رفع عنكم بدعاء محمد بن مقاتل وجاء رجل إلى الشبلى رحمه الله فقال له ماأنت ؟ وكان هذا دأبه وعادته فقال أنا النقطة التى تحت الباء فقال له الشبلى أباد الله شاهدك أوتجعل لنفسك موضعا . وقال الشبلى فى بعض كلامه : ذلى عطل ذل اليهود . ويقال من يرى لنفسه قيمة فليس له من التواضع نصيب . وعن أبى الفتح بن شخرف قال رأيت على بن أبى طالب رضى الله عنه فى المنام فقلت له ياأباالحسن عظنى فقال لى ماأحسن التواضع بالأغنياء فى مجالس الفقراء رغبة منهم فى ثواب الله وأحسن من ذلك تيه الفقراء على الأغنياء ثقة منهم بالله عز وجل . وقال أبو سليمان : لايتواضع العبد حتى يعرف نفسه وقال أبويزيد : مادام العبد يظن أن فى الخلق من هو شر منه فهو متكبر فقيل له متى يكون متواضعا ؟قال:إذا لم ير لنفسه مقاما ولاحالا وتواضع كل إنسان على قدر معرفته بربه عزوجل ومعرفته بنفسه . وقال أبوسليمان: لواجتمع الخلق على أن يضعونى كاتضاعى عند نفسى ماقدروا عليه. وقال عروة بن الورد :التواضع أحد مصايد الشرف وكل نعمة محسود عليها صاحبها إلاالتواضع. وقال يحيى بن خالد البرمكى:الشريف إذا تنسك تواضع والسفيه إذا تنسك تعاظم . وقال يحيى بن معاذ : التكبر على ذوى التكبر عليك بماله تواضع ، ويقال التواضع فى الخلق كلهم حسن وفى الأغنياء أحسن والتكبر فى الخلق كلهم قبيح

فقال مسكين يحيى لم يصبر على الدون فكيف يصبر على التحف ومن الناس من يسبق إليه علم ماسوف يدخل عليه من الملبوس فيلبسه محمودا فيه وكل أحوال الصادقين على اختلاف تنوعها مستحسنة ـ قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا ـ ولبس الخشن من الثياب هو الأحب والأولى والأسلم للعبد والأبعد من الآفات . قال مسلمة بن عبدالملك دخلت على عمر بن

وفى الفقراء أقبح ، ويقال لاعزّ إلا لمن تذلل لله عز وجلّ ولارفعة إلالمن تواضع لله عزوجلّ ولاأمن إلا لمن خاف الله عز وجلّ ولا ربح إلا لمن ابتاع نفسه من الله عز وجل. وقال أبو على الجوزجانى: النفس معجونة بالكبر والحرص والحسد فمن أراد الله تعالى هلاكه منع منه التواضع والنصيحة والقناعة وإذا أراد الله تعالى به خيرا لطف به فى ذلك فاذا هاجت فى نفسه نار الكبر أدركها التواضع مع نصرة الله تعالى وإذا هاجت نار الحسد فى نفسه أدركتها النصيحة مع توفيق الله عزوجلّ وإذا هاجت فى نفسه نار الحرص أدركتها القناعة مع عون الله عز وجل . وعن الجنيد رحمه الله أنه كان يقول يوم الجمعة فى مجلسه لولاأنه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يكون فى آخر الزمان زعيم القوم أرذلهم [1]» ماتكلمت عليكم . وقال الجنيد أيضا : التواضع عند أهل التوحيد تكبر ولعل مراده أن التواضع يثبت نفسه ثم يضعها والموحد لايثبت نفسه ولايراها شيئا حتى يضعها أو يرفعها وعن عمرو ابن شيبة قال كنت بمكة بين الصفا والمروة فرأيت رجلا راكبا بغلة وبين يديه غلمان وإذاهم يعنفون الناس قال ثم عدت بعد حين فدخلت بغداد فكنت على الجسر فاذا أنا برجل حاف حاسر طويل الشعر قال فجعلت أنظر إليه وأتأمله فقال لى مالك تنظر إلى فقلت له شبهتك برجل رأيته بمكة ووصفت له الصفة فقال له أناذلك الرجل فقلت مافعل الله بك ؟ فقال إنى ترفعت فى موضع يتواضع فيه الناس فوضعنى الله حيث يترفع الناس . وقال المغيرة : كنا نهاب ابراهيم النخعى هيبة الأمير وكان يقول إن زمانا صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء وكان عطاء السلمى إذا سمع صوت الرعد قام وقعد وأخذه بطنه كأنه امرأة ماخض وقال هذا من أجلى يصيبكم ، لومات عطاء لاستراح الناس . وكان بشر الحافى يقول سلموا على أبناء الدنيا بترك السلام عليهم ودعا رجل لعبد الله بن المبارك فقال أعطاك الله ماترجوه فقال إن الرجاء يكون بعد المعرفة فأين المعرفة . وتفاخرت قريش عند سلمان الفارسى رضى الله عنه يوما فقال سلمان لكننى خلقت من نطفة قذرة ثم أعود جيفة منتنة ثم آتى الميزان فان ثقل فأنا كريم وإن خف فأنا لئيم . وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه :وجدنا الكرم فى التقوى والغنى فى اليقين والشرف فى التواضع . نسأل الله الكريم حسن التوفيق .

(بيان حقيقة الكبر وآفته)

اعلم أن الكبر ينقسم إلى باطن وظاهر : فالباطن هو خلق فى النفس والظاهر هو أعمال تصدر عن الجوارح واسم الكبر بالخلق الباطن أحق وأما الأعمال فانها ثمرات لذلك الخلق وخلق الكبر موجب للأعمال ولذلك إذا ظهر على الجوارح يقال تكبر وإذا لم يظهر يقال فى نفسه كبر فالأصل هو الخلق الذى فى النفس وهو الاسترواح والركون إلى رؤية النفس فوق المتكبر عليه فان الكبر يستدعى متكبرا عليه ومتكبرا به وبه ينفصل الكبر عن العجب كما سيأتى فان العجب لايستدعى غير المعجب بل لولم يخلق الانسان إلاوحده تصور أن يكون معجبا ولايتصور أن يكون متكبرا إلاأن يكون مع غيره وهو يرى نفسه فوق ذلك الغير فى صفات الكمال فعند ذلك يكون متكبرا ولايكفى أن يستعظم نفسه ليكون متكبرا فانه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أومثل نفسه فلايتكبر عليه ولايكفى أن يستحقر غيره فانه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه

عبد العزيز أعوده فى مرضه فرأيت قميصه وسخا فقلت لامرأته فاطمة اغسلوا ثياب أمير المؤمنين فقالت نفعل إن شاء الله قال ثم عدته فاذا القميص على حاله فقلت يافاطمة ألم آمركم أن تغسلوه؟ قالت والله ماله قميص غير هذا . وقال سالم كان عمر بن عبد العزيز من ألين الناس لباسا من قبل أن يسلم إليه الخلافة فلما سلم إليه الخلافة ضرب رأسه بين ركبتيه وبكى ثم دعا بأطمار له رثة فلبسها. وقيل لما مات أبو الدرداء وجد فى ثوبه أربعون

(١) حديث يكون فى آخر الزمان زعيم القوم أرذلهم الترمذى من حديث أبى هريرة إذا اتخذ الفىء دولا الحديث وفيه كان زعيم القوم أرذلهم الحديث وقال غريب وله من حديث على بن أبى طالب إذافعلت أمتى خمس عشرة خصلة حل بها البلاء فذكر منها وكان زعيم القوم أرذلهم ولأبى نعيم فى الحلية من حديث حذيفة من اقتراب الساعة اثنان وسبعون خصلة فذكرها منها وفيها فرج بن فضالة ضعيف

لم يتكبر بل ينبغي أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره فعند هذه الاعتقادات الثلاثة يحصل فيه خلق الكبر لا أن هذه الرؤية تنفي الكبر بل هذه الرؤية وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في قلبه اعتداد وهزة وفرح وركون إلى ما اعتقده وعز في نفسه بسبب ذلك فتلك العزة والهزة والركون إلى العقيدة هو خلق الكبر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « أعوذ بك من نفخة الكبرياء (١) » وكذلك قال عمر أخشى أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا للذي استأذنه أن يعظ بعد صلاة الصبح فكأن الإنسان مهما رأى نفسه بهذه العين وهو الاستعظام كبر وانتفخ وتعزز فالكبر عبارة عن الحالة الحاصلة في النفس من هذه الاعتقادات وتسمى أيضا عزة وتعظما ولذلك قال ابن عباس في قوله تعالى ـ إن في صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه ـ قال عظمة لم يبلغوها ففسر الكبر بتلك العظمة ثم هذه العزة تقتضي أعمالا في الظاهر والباطن هي ثمرات ويسمى ذلك تكبرا فانه مهما عظم عنده قدره بالإضافة إلى غيره حقر من دونه وازدراه وأقصاه عن نفسه وأبعده وترفع عن مجالسته ومؤاكلته ورأى أن حقه أن يقوم ماثلا بين يديه إن اشتد كبره فان كان أشد من ذلك استنكف عن استخدامه ولم يجعله أهلا للقيام بين يديه ولا بخدمة عتبته فان كان دون ذلك فيأنف من مساواته وتقدم عليه في مضايق الطرق وارتفع عليه في المحافل وانتظر أن يبدأه بالسلام واستبعد تقصيره في قضاء حوائجه وتعجب منه وإن حاج أو ناظر أنف أن يرد عليه وإن وعظ استنكف من القبول وإن وعظ عنف في النصح وإن رد عليه شيء من قوله غضب وإن علم لم يرفق بالمتعلمين واستذلهم واستهزأ بهم وامتن عليهم واستخدمهم وينظر إلى العامة كأنه ينظر إلى الحمير استجهالا لهم واستحقارا والأعمال الصادرة عن خلق الكبر كثيرة وهي أكثر من أن تحصى فلا حاجة إلى تعدادها فانها مشهورة ، فهذا هو الكبر وآفته عظيمة وغائلته هائلة وفيه يهلك الخواص من الخلق وقلما ينفك عنه العباد والزهاد والعلماء فضلا عن عوام الخلق وكيف لا تعظم آفته وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر (٢) » وإنما صار حجابا دون الجنة لأنه يحول بين العبد وبين أخلاق المؤمنين كلها وتلك الأخلاق هي أبواب الجنة والكبر وعزة النفس يغلق تلك الأبواب كلها لأنه لا يقدر على أن يحب للمؤمنين ما يحب لنفسه وفيه شيء من العز ولا يقدر على التواضع وهو رأس أخلاق المتقين وفيه العز ولا يقدر على ترك الحقد وفيه العز ولا يقدر أن يدوم على الصدق وفيه العز ولا يقدر على ترك الغضب وفيه العز ولا يقدر على كظم الغيظ وفيه العز ولا يقدر على ترك الحسد وفيه العز ولا يقدر على النصح اللطيف وفيه العز ولا يقدر على قبول النصح وفيه العز ولا يسلم من الازدراء بالناس ومن اغتيابهم وفيه العز ولا معنى للتطويل فما من خلق ذميم إلا وصاحب العز والكبر مضطر إليه ليحفظ به عزه وما من خلق محمود إلا وهو عاجز عنه خوفا من أن يفوته عزه فمن هذا لم يدخل الجنة من في قلبه مثقال حبة منه والأخلاق الذميمة متلازمة والبعض منها داع إلى البعض لا محالة وشر أنواع الكبر ما يمنع من استفادة العلم وقبول الحق والانقياد له وفيه وردت الآيات التي فيها ذم الكبر والمتكبرين قال الله تعالى ـ والملائكة باسطوا أيديهم ـ إلى قوله ـ وكنتم عن آياته تستكبرون ـ ثم قال ـ ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين ـ ثم أخبر أن أشد أهل النار عذابا أشدهم عتيا على الله تعالى فقال ـ ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا ـ وقال تعالى ـ فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون ـ وقال عز وجل ـ يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين ـ

رقعة وكان عطاؤه أربعة آلاف . وقال زيد بن وهب : لبس علي بن أبي طالب قميصا رازيا وكان إذا مدّ كمه بلغ أطراف أصابعه فعابه الخوارج بذلك فقال أتعيبوني على لباس هو أبعد من الكبر وأجدر أن يقتدى بي المسلم وقيل : كان عمر رضي الله عنه إذا رأى على رجل ثوبين رقيقين علاه بالدرة وقال دعوا هذه البراقات للنساء . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال نوروا قلوبكم بلباس الصوف

(١) حديث أعوذ بك من نفخة الكبرياء تقدم فيه (٢) حديث لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر تقدم فيه .

وقال تعالى ـ إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ـ وقال تعالى ـ سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق ـ قيل فى التفسير سأرفع فهم القرآن عن قلوبهم وفى بعض التفاسير سأحجب قلوبهم عن الملكوت . وقال ابن جريج سأصرفهم عن أن يتفكروا فيها ويعتبروا بها ولذلك قال المسيح عليه السلام إن الزرع ينبت فى السهل ولا ينبت على الصفا كذلك الحكمة تعمل فى قلب المتواضع ولا تعمل فى قلب المتكبر ألا ترون أن من تمغ برأسه إلى السقف شجه ومن طأطأ أظله وأكنه فهذا مثل ضربه للمتكبرين وأنهم كيف يحرمون الحكمة ولذلك ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم جحود الحق فى حد الكبر والكشف عن حقيقته ، وقال « من سفه الحق وغمص الناس (١) » .

(بيان للتكبر عليه ودرجاته وأقسامه وثمرات الكبر فيه)

اعلم أن المتكبر عليه هو الله تعالى أو رسله أو سائر خلقه وقد خلق الإنسان ظلوما جهولا فتارة يتكبر على الخلق وتارة يتكبر على الخالق فاذن التكبر باعتبار المتكبر عليه ثلاثة أقسام : الأول التكبر على الله وذلك هو أخفى أنواع الكبر ولا مثار له إلا الجهل المحض والطغيان مثل ما كان من نمروذ فانه كان يحدث نفسه بأن يقاتل رب السماء وكما يحكى عن جماعة من الجهلة بل ما يحكى عن كل من ادعى الربوبية مثل فرعون وغيره فانه لتكبره قال أنا ربكم الأعلى إذ استنكف أن يكون عبدا لله ولذلك قال تعالى ـ إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ـ وقال تعالى ـ لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ـ الآية وقال تعالى ـ وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا ـ . القسم الثانى التكبر على الرسل من حيث تعزز النفس ورفعها عن الانقياد لبشر مثل سائر الناس وذلك تارة يصرف عن الفكر والاستبصار فيبقى فى ظلمة الجهل بكبره فيمتنع عن الانقياد وهو ظان أنه محق فيه وتارة يمتنع مع المعرفة ولكن لا تطاوعه نفسه للانقياد للحق والتواضع للرسل كما حكى الله عن قولهم ـ أنؤمن لبشرين مثلنا ـ وقولهم ـ إن أنتم إلا بشر مثلنا ـ ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون ـ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ـ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ـ وقال فرعون فيما أخبر الله عنه ـ أو جاء معه الملائكة مقترنين ـ وقال الله تعالى ـ واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق ـ فتكبر هو على الله وعلى رسله جميعا . قال وهب قال له موسى عليه السلام آمن وأنت ملكك قال حتى أشاور هامان فشاور هامان فقال هامان بينا أنت رب تعبد إذ صرت عبدا تعبد فاستنكف عن عبودية الله وعن اتباع موسى عليه السلام وقالت قريش فيما أخبر الله تعالى عنهم ـ لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ـ قال قتادة عظيم القريتين هو الوليد بن المغيرة وأبو مسعود الثقفى طلبوا من هو أعظم رياسة من النبى صلى الله عليه وسلم إذ قالوا غلام يتيم كيف بعثه الله إلينا فقال تعالى ـ أهم يقسمون رحمة ربك ـ وقال الله تعالى ـ ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ـ أى استحقار الهم واستبعادا لتقدمهم وقالت قريش لرسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف نجلس إليك وعندك هؤلاء وأشاروا إلى فقراء المسلمين فازدروهم بأعينهم لفقرهم وتكبروا عن مجالستهم فأنزل الله تعالى ـ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى ـ إلى قوله : ـ ما عليك من حسابهم ـ وقال تعالى ـ واصبر

فانه مذلة فى الدنيا ونور فى الآخرة وإياكم أن تفسدوا دينكم بحمد الناس وثنائهم . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتذى نعلين فلما نظر إليهما أعجبه حسنهما فسجد لله تعالى فقيل له فى ذلك فقال خشيت أن يعرض عنى ربى فتواضعت له لاجرم لا يبيتان فى منزلى لما تخوفت للقت من الله تعالى من أجلهما فأخرجهما فدفعهما إلى أول مسكين لقيه ثم أمر فاشترى له نعلان مخصوفتان . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس

(١) حديث الكبر من سفه الحق وغمص الناس مسلم من حديث ابن مسعود فى أثناء حديث وقال بطر الحق وغمط الناس ورواه الترمذى فقال من بطر الحق وغمص الناس وقال حسن صحيح ورواه أحمد من حديث عقبة بن عامر بلفظ المصنف ورواه البيهقى فى الشعب من حديث أبى ريحانة هكذا .

نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولاتعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ـ[1] » ثم أخبر الله تعالى عن تعجبهم حين دخلوا جهنم إذلم يروا الذين ازدروهم فقالوا مالنا لانرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار قيل يعنون عمارا وبلالا وصهيبا والمقداد رضى الله عنهم ثم كان منهم من منعه الكبر عن الفكر والمعرفة لجهل كونه صلى الله عليه وسلم محقا ومنهم من عرف ومنعه الكبر عن الاعتراف قال الله تعالى مخبرا عنهم ـ فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به ـ و قال ـ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ـ وهذا الكبر قريب من التكبر على الله عز وجل وإن كان دونه ولكنه تكبر على قبول أمر الله والتواضع لرسوله . القسم الثالث : التكبر على العباد وذلك بأن يستعظم نفسه ويستحقر غيره فتأبى نفسه عن الانقياد لهم وتدعوه إلى الترفع عليهم فيزدريهم ويستصغرهم ويأنف من مساواتهم وهذا وإن كان دون الأول والثانى فهو أيضا عظيم من وجهين : أحدهما أن الكبر والعز والعظمة والعلاء لايليق إلا بالملك القادر فأما العبد المملوك الضعيف العاجز الذى لايقدر على شئ فمن أين يليق بحاله الكبر فهما تكبر العبد فقد نازع الله تعالى فى صفة لاتليق إلا بجلاله ، ومثاله أن يأخذ الغلام قلنسوة الملك فيضعها على رأسه ويجلس على سريره فما أعظم استحقاقه للمقت وما أعظم تهدفه للخزى والنكال وما أشد استجراءه على مولاه وما أقبح ماتعاطاه ، وإلى هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى « العظمة إزارى والكبرياء ردائى فمن نازعنى فيهما قصمته » أى أنه خاص صفتى ولايليق إلا بى والمنازع فيه منازع فى صفة من صفاتى وإذا كان الكبر على عباده لايليق إلا به فمن تكبر على عباده فقد جنى عليه إذ الذى يسترذل خواص غلمان الملك ويستخدمهم ويترفع عليهم ويستأثر بما حق الملك أن يستأثر به منهم فهو منازع له فى بعض أمره وإن لم يبلغ درجته درجة من أراد الجلوس على سريره والاستبداد بملكه فالخلق كلهم عباد الله وله العظمة والكبرياء عليهم فمن تكبر على عبد من عباد الله فقد نازع الله فى حقه ، نعم الفرق بين هذه المنازعة وبين منازعة نمروذ وفرعون ماهو الفرق بين منازعة الملك فى استصغار بعض عبيده واستخدامهم وبين منازعته فى أصل الملك . الوجه الثانى الذى تعظم به رذيلة الكبر أنه يدعو إلى مخالفة الله تعالى فى أوامره لأن المتكبر إذا سمع الحق من عبد من عباد الله استنكف عن قبوله وتشمر لجحده ولذلك ترى المناظرين فى مسائل الدين يزعمون أنهم يتباحثون عن أسرار الدين ثم إنهم يتجاحدون تجاحد المتكبرين ومهما اتضح الحق على لسان واحد منهم أنف الآخر من قبوله وتشمر لجحده واحتال لدفعه بما يقدر عليه من التلبيس وذلك من أخلاق الكافرين والمنافقين إذ وصفهم الله تعالى فقال ـ وقال الذين كفروا لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون ـ فكل من يناظر للغلبة والإفحام لايغتنم الحق إذا ظفر به فقد شاركهم فى هذا الخلق وكذلك يحمل ذلك على الأنفة من قبول الوعظ كما قال الله تعالى ـ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم ـ وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قرأها فقال إنا لله وإنا إليه راجعون قام رجل يأمر بالمعروف فقتل فقام آخر فقال تقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فقتل المتكبر الذى خالفه والذى أمره كبرا وقال ابن مسعود كفى بالرجل إثما إذا قيل له اتق الله قال عليك نفسك وقال ﷺ لرجل « كل بيمينك قال لاأستطيع فقال النبى صلى الله عليه وسلم لااستطعت فما منعه إلا كبره قال فما رفعها بعد ذلك[2] »

الصوف واحتذى المخصوف وأكل مع العبيد وإذا كانت النفس محل الآفات فالوقوف على دسائسها وخفى شهواتها وكامن هواها عسر جدا فالأليق والأجدر والأولى الأخذ بالأحوط وترك ماريب إلى ما لاريب ولايجوز للعبد الدخول فى السعة إلا بعد إتقان علم السعة وكمال تزكية النفس وذلك إذا غابت النفس بغية هواها التبع وتخلصت النية وتسدد التصرف بعلم صريح واضح وللعزيمة أقوام يركبونها ويراعونها

(١) حديث قالت قريش لرسول الله صلى الله عليه وسلم كيف نجلس إليك وعندك هؤلاء الحديث فى نزول قوله تعالى ـ ولاتطرد الذين يدعون ربهم ـ مسلم من حديث سعد بن أبى وقاص إلا أنه قال فقال للمشركون وقال ابن ماجه قالت قريش (٢) حديث قال لرجل كل بيمينك قال لاأستطيع فقال لااستطعت الحديث مسلم من حديث سلمة بن الأكوع .

أى اعتلت يده ، فاذن تكبره على الخلق عظيم لأنه سيدعوه إلى التكبر على أمر الله وإنما ضرب إبليس مثلا لهذا وماحكاه من أحواله إلا ليعتبر به فانه قال: أنا خير منه. وهذا الكبر بالنسب لأنه قال: أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين. فحمله ذلك على أن يمتنع من السجود الذى أمره الله تعالى به وكان مبدؤه الكبر على آدم والحسد له فجره ذلك إلى التكبر على أمر الله تعالى فكان ذلك سبب هلاكه أبد الآباد فهذه آفة من آفات الكبر على العباد عظيمة ولذلك شرح رسول الله صلى الله عليه وسلم الكبر بهاتين الآفتين إذ سأله ثابت بن قيس بن شماس فقال يارسول الله «إنى امرؤ قد حبب إلى من الجمال ماترى أفمن الكبر هو ؟ فقال صلى الله عليه وسلم لا ولكن الكبر من بطر الحق وغمص الناس[1]» وفى حديث آخر «من سفه الحق[2]» وقوله وغمص الناس أى ازدراهم واستحقرهم وهم عباد الله أمثاله أو خير منه وهذه الآفة الأولى وسفه الحق هو رده وهى الآفة الثانية فكل من رأى أنه خير من أخيه واحتقر أخاه وازدراه ونظر إليه بعين الاستصغار أورد الحق وهو يعرفه فقد تكبر فيما بينه وبين الخلق ومن أنف من أن يخضع لله تعالى ويتواضع لله بطاعته واتباع رسله فقد تكبر فيما بينه وبين الله تعالى ورسله .

(بيان مابه التكبر)

اعلم أنه لايتكبر إلا من استعظم نفسه ولايستعظمها إلا وهو يعتقد لها صفة من صفات الكمال وجماع ذلك يرجع إلى كمال دينى أو دنيوى فالدينى هو العلم والعمل والدنيوى هو النسب والجمال والقوة والمال وكثرة الأنصار فهذه سبعة أسباب الأول : العلم وماأسرع الكبر إلى العلماء ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «آفة العلم الخيلاء[3]» فلايلبث العالم أن يتعزز بعزة العلم يستشعر فى نفسه جمال العلم وكماله ويستعظم نفسه ويستحقر الناس وينظر إليهم نظره إلى البهائم ويستجهلهم ويتوقع أن يبدءوه بالسلام فان بدأه واحد منهم بالسلام أورد عليه ببشر أوقام له أوأجاب له دعوة رأى ذلك صنيعة عنده ويداعليه يلزمه شكرها واعتقد أنه أكرمهم وفعل بهم مالايستحقون من مثله وأنه ينبغى أن يرقوا له ويخدموه شكرا له على صنيعه بل الغالب أنهم يبرونه فلايبرهم ويزورونه فلايزورهم ويعودونه فلايعودهم ويستخدم من خالطه منهم ويستسخره فى حوائجه فان قصر فيه استنكره كأنهم عبيده أوأجراؤه وكأن تعليمه العلم صنيعة منه إليهم ومعروف لديهم واستحقاق حق عليهم هذا فيما يتعلق بالدنيا ، أما فى أمر الآخرة فتكبره عليهم بأن يرى نفسه عند الله تعالى أعلى وأفضل منهم فيخاف عليهم أكثر مما يخاف على نفسه ويرجو لنفسه أكثر مما يرجو لهم وهذا بأن يسمى جاهلا أولى من أن يسمى عالما بل العلم الحقيقى هو الذى يعرف الانسان به نفسه وربه وخطر الخاتمة وحجة الله على العلماء وعظم خطر العلم فيه كما سيأتى فى طريق معالجة الكبر بالعلم ، وهذا العلم يزيد خوفا وتواضعا وتخشعا ، ويقتضى أن يرى كل الناس خيرا منه لعظم حجة الله عليهم بالعلم وتقصيره فى القيام بشكر نعمة العلم ولهذا قال أبو الدرداء من ازداد علما ازداد وجعا وهو كما قال . فان قلت فما بال بعض الناس يزداد بالعلم كبرا وأمنا . فاعلم أن لذلك سببين : أحدهما أن يكون اشتغاله بما يسمى علما وليس علما حقيقيا

لايرون النزول إلى الرخص خوفا من فوت فضيلة الزهد فى الدنيا واللباس الناعم من الدنيا وقد قيل من رق ثوبه رق دينه وقد يرخص من ذلك لمن لايلتزم بالزهد ويقف على رخصة الشرع . وروى علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لايدخل الجنة كل من كان فى قلبه مثقال ذرة من الكبر فقال رجل إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا فقال النبى عليه

(١) حديث قول ثابت بن قيس بن شماس إنى امرؤ قد حبب إلى من الجمال ماترى الحديث وفيه الكبر من بطر الحق وغمص الناس مسلم والترمذى وقد تقدم قبله بحديثين (٢) حديث الكبر من سفه الحق وغمص الناس تقدم معه (٣) حديث آفة العلم الخيلاء . قلت هكذا ذكره المصنف والمعروف آفة العلم النسيان وآفة الجمال الخيلاء هكذا رواه القضاعى فى مسند الشهاب من حديث على بسند ضعيف . وروى عنه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس آفة الجمال الخيلاء وفيه الحسن بن عبد الحميد الكوفى لايدرى من هو حدث عن أبيه بحديث موضوع قاله صاحب الميزان .

وإنما العلم الحقيق ما يعرف به العبد ربه ونفسه خطر أمره فى لقاء الله والحجاب منه وهذا يورث الخشية والتواضع دون الكبر والأمن قال الله تعالى ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ فأما ماوراء ذلك كعلم الطب والحساب واللغة والشعر والنحو وفصل الخصومات وطرق المجادلات فاذا تجرد الإنسان لها حق امتلأ منها امتلاء بها كبرا ونفاقا وهذه بأن تسمى صناعات أولى من أن تسمى علوما بل العلم هو معرفة العبودية والربوبية وطريق العبادة وهذه تورث التواضع غالبا . السبب الثانى أن يخوض العبد فى العلم وهو خبيث الدخلة ردىء النفس سيء الأخلاق فانه لم يشتغل أولا بتهذيب نفسه وتزكية قلبه بأنواع المجاهدات ولم يرض نفسه فى عبادة ربه فبقى خبيث الجوهر فاذا خاض فى العلم أى علم كان صادف العلم من قلبه منزلا خبيثا فلم يطب ثمره ولم يظهر فى الخير أثره وقد ضرب وهب لهذا مثلا فقال العلم كالغيث ينزل من السماء حلوا صافيا فتشرب به الأشجار بعروقها فتحول على قدر طعومها فيزداد المر مرارة والحلو حلاوة فكذلك العلم تحفظه الرجال فتحوله على قدر هممها وأهوائها فيزيد المتكبر كبرا والمتواضع تواضعا وهذا لأن من كانت همته الكبر وهو جاهل فاذا حفظ العلم وجد ما يتكبر به فازداد كبرا وإذا كان الرجل خائفا مع جهله فازداد علما علم أن الحجة قد تأكدت عليه فيزداد خوفا واشفاقا وذلا وتواضعا فالعلم من أعظم ما يتكبر به ولذلك قال تعالى لنبيه عليه السلام ـ واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ـ وقال عز وجل ـ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ـ ووصف أولياءه فقال ـ أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ـ وكذلك قال صلى الله عليه وسلم فيما رواه العباس رضى الله عنه « يكون قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يقولون قد قرأنا القرآن فمن أقرأ منا ومن أعلم منا ثم التفت إلى أصحابه وقال أولئك منكم أيها الأمة أولئك هم وقود النار (١) » ولذلك قال عمر رضى الله عنه لا تكونوا جبابرة العلماء فلا يفى علمكم بجهلكم ، ولذلك استأذن تميم الدارى عمر رضى الله عنه فى القصص فأبى أن يأذن له وقال إنه الذبح واستأذنه رجل كان إمام قوم أنه إذا سلم من صلاته ذكرهم فقال إنى أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا وصلى حذيفة بقوم فلما سلم من صلاته قال لتلتمسن إماما غيرى أو لتصلن وحدانا فانى رأيت فى نفسى أنه ليس فى القوم أفضل منى فاذا كان مثل حذيفة لا يسلم فكيف يسلم الضعفاء من متأخرى هذه الأمة فما أعز على بسيط الأرض عالما يستحق أن يقال له عالم ثم إنه لا يحركه عز العلم وخيلاؤه فان وجد ذلك فهو صديق زمانه فلا ينبغى أن يفارق بل يكون النظر إليه عبادة فضلا عن الاستفادة من أنفاسه وأحواله لو عرفنا ذلك ولو فى أقصى الصين لسعينا إليه رجاء أن تشملنا بركته وتسرى إلينا سيرته وسجيته وهيهات فأنى يسمح آخر الزمان بمثلهم فهم أرباب الإقبال وأصحاب الدول قد انقرضوا فى القرن الأول ومن يليهم بل يعز فى زماننا عالم يختلج فى نفسه الأسف والحزن على فوات هذه الخصلة فذلك أيضا إما معدوم وإما عزيز ولولا بشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله « سيأتى على الناس زمان من تمسك فيه بعشر ما أنتم عليه نجا (٢) » لكان جديرا بنا أن نقتحم والعياذ بالله تعالى ورطة اليأس والقنوط مع ما نحن عليه من سوء أعمالنا ومن لنا أيضا بالتمسك بعشر ما كانوا عليه وليتنا تمسكنا بعشر عشره . فنسأل الله تعالى أن يعاملنا بما هو أهله ويستر علينا قبائح أعمالنا كما يقتضيه كرمه وفضله . الثانى : العمل والعبادة وليس يخلو عن رذيلة العز والكبر واستمالة قلوب الناس

السلام إن الله جميل يحب الجمال » فتكون هذه الرخصة فى حق من يلبسه لا بهوى نفسه فى ذلك غير مفتخر به ومختال فأما من لبس الثوب للتفاخر بالدنيا والتكابر بها فقد ورد فيه وعيد . روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أزرة المؤمن إلى نصف الساق فيما بينه وبين الكعبين وما كان أسفل من الكعبين فهو فى النار من جر إزاره بطرا لم ينظر الله إليه يوم القيامة فبينا رجل ممن كان قبلكم يتبختر فى

(١) حديث العباس يكون قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يقولون قد قرأنا القرآن فمن أقرأ منا الحديث ابن المبارك فى الزهد والرقائق (٢) حديث سيأتى على الناس زمان من تمسك بعشر ما أنتم عليه نجا أحمد من رواية رجل عن أبى ذر .

الزهاد والعباد ويترشح الكبر منهم فى الدين والدنيا أما فى الدنيا فهو أنهم يرون غيرهم بزيارتهم أولى منهم بزيارة غيرهم ويتوقعون قيام الناس بقضاء حوائجهم وتوقيرهم والتوسع لهم فى المجالس وذكرهم بالورع والتقوى وتقديمهم على سائر الناس فى الحظوظ إلى جميع ما ذكرناه فى حق العلماء وكأنهم يرون عبادتهم منة على الخلق وأما فى الدين فهو أن يرى الناس هالكين ويرى نفسه ناجيا وهو الهالك تحقيقا مهما رأى ذلك قال صلى الله عليه وسلم « إذا سمعتم الرجل يقول هلك الناس فهو أهلكهم (١) » وإنما قال ذلك لأن هذا القول منه يدل على أنه مزدر بخلق الله مغتر بالله آمن من مكره غير خائف من سطوته وكيف لا يخاف ويكفيه شرا احتقاره لغيره قال صلى الله عليه وسلم « كفى بالمرء شرا أن يحقر أخاه المسلم (٢) » وكم من الفرق بينه وبين من يحبه الله ويعظمه لعبادته ويستعظمه ويرجو له مالا يرجوه لنفسه فالخلق يدركون النجاة بتعظيمهم إياه لله فهم يتقربون إلى الله تعالى بالدنو منه وهو يتمقت إلى الله بالتنزه والتباعد منهم كأنه مترفع عن مجالستهم فما أجدرهم إذا أحبوه لصلاحه أن ينقلهم الله إلى درجته فى العمل وما أجدره إذا ازدراهم بعينه أن ينقله الله إلى حد الاهمال كما روى أن رجلا فى بنى إسرائيل كان يقال له خليع بنى إسرائيل لكثرة فساده مر برجل آخر يقال له عابد بنى إسرائيل وكان على رأس العابد غمامة تظله فلما مر الخليع به فقال الخليع فى نفسه أنا خليع بنى إسرائيل وهذا عابد بنى إسرائيل فلو جلست إليه لعل الله يرحمنى فجلس إليه فقال العابد أنا عابد بنى إسرائيل وهذا خليع بنى إسرائيل فكيف يجلس إلى فأنف منه وقال له قم عنى فأوحى الله إلى نبى ذلك الزمان مرهما فليستأنفا العمل فقد غفرت للخليع وأحبطت عمل العابد. وفى رواية أخرى فتحولت الغمامة إلى رأس الخليع وهذا يعرفك أن الله تعالى إنما يريد من العبيد قلوبهم فالجاهل العاصى إذا تواضع هيبة لله وذل خوفا منه فقد أطاع الله بقلبه فهو أطوع لله من العالم المتكبر والعابد المعجب، وكذلك روى أن رجلا فى بنى إسرائيل أتى عابدا من بنى إسرائيل فوطىء على رقبته وهو ساجد فقال ارفع فو الله لا يغفر الله لك فأوحى الله إليه أيها المتألى علىّ بل أنت لا يغفر الله لك (٣) وكذلك قال الحسن وحق إن صاحب الصوف أشد كبرا من صاحب المطرز الخز أى أن صاحب الخز يذل لصاحب الصوف ويرى الفضل له وصاحب الصوف يرى الفضل لنفسه وهذه الآفة أيضا قلما ينفك عنها كثير من العباد وهو أنه لو استخف به مستخف أو آذاه مؤذ استبعد أن يغفر الله له ولا يشك فى أنه صار ممقوتا عند الله ولو آذى مسلما آخر لم يستنكر ذلك الاستنكار وذلك لعظم قدر نفسه عنده وهو جهل وجمع بين الكبر والعجب واغترار بالله وقد ينتهى الحمق والغباوة ببعضهم إلى أن يتحدى ويقول سترون ما يجرى عليه وإذا أصيب بنكبة زعم أن ذلك من كراماته وأن الله ما أراد به إلا الشفاء عليه والانتقام له منه مع أنه يرى طبقات من الكفار يسبون الله ورسوله وعرف جماعة آذوا الأنبياء صلوات الله عليهم فمنهم من قتلهم ومنهم من ضربهم ثم إن الله أمهل أكثرهم ولم يعاقبهم فى الدنيا بل ربما أسلم بعضهم فلم يصبه مكروه فى الدنيا ولا فى الآخرة ثم الجاهل المغرور يظن أنه أكرم على الله من أنبيائه وأنه قد انتقم له بما لا ينتقم لأنبيائه به ولعله فى مقت الله بإعجابه وكبره وهو غافل عن هلاك

ردائه إذ أعجبه رداؤه فخسف الله به الأرض فهو يتجاجل فيها إلى يوم القيامة » والأحوال تختلف ومن صح حاله بصحة علمه صحت نيته فى مأكوله وملبوسه وسائر تصاريفه وفى كل الأحوال يستقيم ويتسدد باستقامة الباطن مع الله تعالى وبقدر ذلك تستقيم تصاريف العبد كلها بحسن توفيق الله تعالى .

[الباب الخامس والأربعون فى ذكر فضل قيام الليل]

قال الله تعالى — إذ يغشيكم النعاس أمنة

(١) حديث إذا سمعتم الرجل يقول هلك الناس فهو أهلكهم مسلم من حديث أبى هريرة (٢) حديث كفى بالمرء شرا أن يحقر أخاه المسلم ، مسلم من حديث أبى هريرة بلفظ امرؤ من الشر (٣) حديث الرجل من بنى إسرائيل الذى وطىء على رقبة عابد من بنى إسرائيل وهو ساجد فقال ارفع فو الله لا يغفر الله لك الحديث أبو داود والحاكم من حديث أبى هريرة فى قصة العابد الذى قال للعاصى والله لا يغفر الله لك أبدا وهو بغير هذه السياقة وإسناده حسن .

نفسه فهذه عقيدة المغترين ، وأما الأكياس من العباد فيقولون ما كان يقوله عطاء السلمى حين كان تهب ريح أو تقع صاعقة ما يصيب الناس ما يصيبهم إلا بسببي ولو مات عطاء لتخلصوا وما قاله الآخر بعد انصرافه من عرفات كنت أرجو الرحمة لجميعهم لولا كونى فيهم فانظر إلى الفرق بين الرجلين هذا يتقى الله ظاهرا وباطنا وهو وجل على نفسه مزدر لعمله وسعيه وذاك ربما يضمر من الرياء والكبر والحسد والغل ما هو ضحكة للشيطان به ثم إنه يمتن على الله بعمله ومن اعتقد جزما أنه فوق أحد من عباد الله فقد أحبط بجهله جميع عمله فان الجهل أفحش المعاصى وأعظم شئ يبعد العبد عن الله وحكمه لنفسه بأنه خير من غيره جهل محض وأمن من مكر الله ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ولذلك روى « أن رجلا ذكر بخير للنبي صلى الله عليه وسلم فأقبل ذات يوم فقالوا يارسول الله هذا الذى ذكرناه لك فقال إنى أرى فى وجهه سفعة من الشيطان فسلم ووقف على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أسألك بالله حدثتك نفسك أن ليس فى القوم أفضل منك قال اللهم نعم (١) » فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنور النبوة ما استكن فى قلبه سفعة فى وجه وهذه آفة لا ينفك عنها أحد من العباد إلا من عصمه الله لكن العلماء والعباد فى آفة الكبر على ثلاث درجات. الدرجة الأولى: أن يكون الكبر مستقرا فى قلبه يرى نفسه خيرا من غيره إلا أنه يجتهد ويتواضع ويفعل فعل من يرى غيره خيرا من نفسه وهذا قد رسخ فى قلبه شجرة الكبر ولكنه قطع أغصانها بالكلية. الثانية : أن يظهر ذلك على أفعاله بالترفع فى المجالس والتقدم على الأقران وإظهار الانكار على من يقصر فى حقه وأدنى ذلك فى العالم أن يصعر خده للناس كأنه معرض عنهم وفى العابد أن يعبس وجهه ويقطب جبينه كأنه متنزه عن الناس مستقذر لهم أو غضبان عليهم وليس يعلم المسكين أن الورع ليس فى الجبهة حتى تقطب ولا فى الوجه حتى يعبس ولا فى الخد حتى يصعر ولا فى الرقبة حتى تطأطأ ولا فى الذيل حتى يضم إنما الورع فى القلوب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « التقوى ههنا وأشار إلى صدره (٢) » فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم « أكرم الخلق وأتقاهم وكان أوسعهم خلقا وأكثرهم بشرا وتبسما وانبساطا (٣) » ولذلك قال الحرث ابن جزء الزبيدى صاحب رسول الله ﷺ يعجبنى من القراء كل طليق مضحاك فأما الذى تلقاه ببشر ويلقاك بعبوس يمن عليك بعلمه فلا أكثر الله فى المسلمين مثله ولو كان الله سبحانه وتعالى يرضى ذلك لما قال لنبيه صلى الله عليه وسلم ـ واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ـ وهؤلاء الذين يظهر أثر الكبر على شمائلهم فأحوالهم أخف حالا ممن هو فى الرتبة الثالثة وهو الذى يظهر الكبر على لسانه حتى يدعوه إلى الدعوى والمفاخرة والمباهاة وتزكية النفس وحكايات الأحوال والمقامات والتشمر لغلبة الغير فى العلم والعمل أما العابد فانه يقول فى معرض التفاخر لغيره من العباد من هو وما عمله ومن أين زهده فيطول اللسان فيهم بالتنقص ثم يثنى على نفسه ويقول إنى لم أفطر منذ كذا وكذا ولا أنام الليل وأختم القرآن فى كل يوم وفلان ينام سحرا ولا يكثر القراءة وما يجرى مجراه وقد يزكى نفسه ضمنا فيقول قصدنى فلان بسوء فهلك ولده وأخذ ماله أو مرض أو ما يجرى مجراه يدعى الكرامة لنفسه وأما مباهاته فهو أنه لو وقع مع قوم يصلون بالليل قام وصلى أكثر مما كان يصلى وإن كانوا يصبرون على الجوع فيكلف نفسه الصبر ليغلبهم ويظهر له قوته وعجزهم وكذلك يشتد فى العبادة خوفا من أن يقال غيره

منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ـ نزلت هذه الآية فى المسلمين يوم بدر حيث نزلوا على كثيب من الرمل تسوخ فيه الأقدام وحوافر الدواب وسبقهم المشركون إلى ماء بدر العظمى وغلبوهم عليها وأصبح المسلمون بين محدث وجنب وأصابهم الظمأ فوسوس لهم الشيطان أنكم تزعمون أنكم على الحق وفيكم نبى الله وقد غلب المشركون على الماء وأنتم تصلون محدثين ومجنبين فكيف

(١) حديث أن رجلا ذكر بخير للنبي صلى الله عليه وسلم فأقبل ذات يوم فقالوا يارسول الله هذا الذى ذكرناه لك فقال إنى أرى فى وجهه سفعة من الشيطان الحديث أحمد والبزار والدار قطنى من حديث أنس (٢) حديث التقوى ههنا وأشار إلى صدره مسلم من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٣) حديث كان أكرم الخلق وأتقاهم الحديث تقدم فى كتاب أخلاق النبوة .

أعبد منه أو أقوى منه فى دين الله وأما العالم فانه يتفاخر ويقول أنا متفنن فى العلوم ومطلع على الحقائق ورأيت من الشيوخ فلانا وفلانا ومن أنت ومافضلك ومن لقيت وما الذى سمعت من الحديث كل ذلك ليصغره ويعظم نفسه وأما مباهاته فهو أنه يجتهد فى المناظرة أن يغلب ولا يغلب ويسهر طول الليل والنهار فى تحصيل علوم يتجمل بها فى المحافل كالمناظرة والجدل وتحسين العبارة وتسجيع الألفاظ وحفظ العلوم الغريبة ليغرب بها على الأقران ويتعظم عليهم ويحفظ الأحاديث ألفاظها وأسانيدها حتى يرد على من أخطأ فيها فيظهر فضله ونقصان أقرانه ويفرح مهما أخطأ واحد منهم ليرد عليه ويسوءه إذا أصاب وأحسن خيفة من أن يرى أنه أعظم منه فهذا كله أخلاق الكبر وآثاره التى يثمرها التعزز بالعلم والعمل وأين من يخلو عن جميع ذلك أو عن بعضه فليت شعرى من الذى عرف هذه الأخلاق من نفسه وسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر[1]» كيف يستعظم نفسه ويتكبر على غيره ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنه من أهل النار وإنما العظيم من خلا عن هذا ومن خلا عنه لم يكن فيه تعظم وتكبر والعالم هو الذى فهم أن الله تعالى قال له إن لك عندنا قدرا مالم تر لنفسك قدرا فان رأيت لها قدرا فلا قدر لك عندنا ومن لم يعلم هذا من الدين فاسم العالم عليه كذب ومن علمه لزمه أن لا يتكبر ولا يرى لنفسه قدرا فهذا هو التكبر بالعلم والعمل. الثالث: التكبر بالحسب والنسب فالذى له نسب شريف يستحقر من ليس له ذلك النسب وإن كان أرفع منه عملا وعلما وقد يتكبر بعضهم فيرى أن الناس له أموال وعبيد ويأنف من مخالطتهم ومجالستهم وثمرته على اللسان التفاخر به فيقول لغيره يانبطى وياهندى ويا أرمنى من أنت ومن أبوك فأنا فلان ابن فلان وأين لمثلك أن يكلمنى أو ينظر إلى ومع مثلى تتكلم ومايجرى مجراه وذلك عرق دفين فى النفس لا ينفك عنه نسيب وإن كان صالحا وعاقلا إلا أنه قد لا يترشح منه ذلك عند اعتدال الأحوال فان غلبه غضب أطفأ ذلك نور بصيرته وترشح منه كما روى عن أبى ذر أنه قال «قاولت رجلا عند النبى ﷺ فقلت له يا ابن السوداء فقال النبى صلى الله عليه وسلم يا أباذر طف الصاع طف الصاع ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل[2]» فقال أبو ذر رحمه الله فاضطجعت وقلت للرجل قم فطأ على خدى فانظر كيف نبهه رسول الله ﷺ أنه رأى لنفسه فضلا بكونه ابن بيضاء وأن ذلك خطأ وجهل وانظر كيف تاب وقلع من نفسه شجرة الكبر بأخمص قدم من تكبر عليه إذ عرف أن العز لا يقمعه إلا الذل ومن ذلك ماروى أن رجلين تفاخرا عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما للآخر أنا فلان ابن فلان فمن أنت لا أم لك فقال النبى صلى الله عليه وسلم «افتخر رجلان عند موسى عليه السلام فقال أحدهما أنا فلان ابن فلان حتى عد تسعة فأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام قل للذى افتخر بل التسعة من أهل النار وأنت عاشرهم[3]» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليدعن قوم الفخر بآبائهم وقد صاروا فحما فى جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التى تدرف بأنافها القذر[4]». الرابع: التفاخر بالجمال وذلك أكثر

ترجون الظفر عليهم فأنزل الله تعالى مطرا من السماء سال منه الوادى فشرب المسلمون منه واغتسلوا وتوضئوا وسقوا الدواب وملئوا الأسقية ولبد الأرض حتى ثبت به الأقدام قال الله تعالى ـ ويثبت به الأقدام. إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم ـ أمدهم الله تعالى بالملائكة حتى غلبوا المشركين ولكل آية من القرآن ظهر وبطن وحد ومطلع والله تعالى كما جعل النعاس رحمة وأمنة للصحابة خاصة فى تلك الواقعة والحادثة فهو

(١) حديث لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر تقدم (٢) حديث أبى ذر قاولت رجلا عند النبى صلى الله عليه وسلم فقلت له يا ابن السوداء الحديث ابن المبارك فى البر والصلة مع اختلاف ولأحمد من حديثه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له انظر فانك لست بخير من أحمر ولا أسود إلا أن تفضله بتقوى (٣) حديث أن رجلين تفاخرا عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما للآخر أنا فلان ابن فلان فمن أنت لا أب لك الحديث عبد الله بن أحمد فى زوائد المسند من حديث أبى بن كعب باسناد صحيح ورواه أحمد موقوفا على معاذ بقصة موسى فقط (٤) حديث ليدعن قوم الفخر بآبائهم وقد صاروا فحما فى جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان الحديث أبو داود والترمذى وحسنه

مايجرى بين النساء ويدعو ذلك إلى التنقص والثلب والغيبة وذكر عيوب الناس ومن ذلك ماروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « دخلت امرأة على النبى صلى الله عليه وسلم فقلت بيدى هكذا أى أنها قصيرة فقال النبى صلى الله عليه وسلم : قد اغتبتها (١) » وهذا منشؤه خفاء الكبر لأنها لو كانت أيضا قصيرة لما ذكرتها بالقصر فكأنها أعجبت بقامتها واستقصرت المرأة فى جنب نفسها فقالت ماقالت . الخامس : الكبر بالمال وذلك يجرى بين الملوك فى خزائنهم وبين التجار فى بضائعهم وبين الدهاقين فى أراضيهم وبين المتجملين فى لباسهم وخيولهم ومراكبهم فيستحقر الغنى الفقير ويتكبر عليه ويقول له أنت مكد ومسكين وأنا لو أردت لاشتريت مثلك واستخدمت من هو فوقك ومن أنت وما معك وأثاث بيتى يساوى أكثر من جميع مالك وأنا أنفق فى اليوم مالا تأكله فى سنة وكل ذلك لاستعظامه للغنى واستحقاره للفقر وكل ذلك جهل منه بفضيلة الفقر وآفة الغنى وإليه الإشارة بقوله تعالى ـ فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا ـ حتى أجابه فقال ـ إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا فعسى ربى أن يؤتينى خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا أو يصبح ماؤها غورا فلن تستطيع له طلبا ـ وكان ذلك منه تكبرا بالمال والولد ثم بين الله عاقبة أمره بقوله ـ ياليتنى لم أشرك بربى أحدا ـ ومن ذلك تكبر قارون إذ قال تعالى إخبارا عن تكبره ـ فخرج على قومه فى زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم ـ . السادس : الكبر بالقوة وشدة البطش والتكبر به على أهل الضعف . السابع : التكبر بالأتباع والأنصار والتلامذة والغلمان وبالعشيرة والأقارب والبنين ويجرى ذلك بين الملوك فى المكاثرة بالجنود وبين العلماء فى المكاثرة بالمستفيدين . وبالجملة فكل ماهو نعمة وأمكن أن يعتقد كمال وإن لم يكن فى نفسه كمالا أمكن أن يتكبر به حتى إن المخنث ليتكبر على أقرانه بزيادة معرفته وقدرته فى صنعة المخنثين لأنه يرى ذلك كمالا فيفتخر به وإن لم يكن فعله إلا نكالا وكذلك الفاسق قد يفتخر بكثرة الشرب وكثرة الفجور بالنسوان والغلمان ويتكبر به لظنه أن ذلك كمال وإن كان مخطئا فيه فهذه مجامع مايتكبر به العباد بعضهم على بعض فيتكبر من يدلى بشىء منه على من لايدلى به أو على من يدلى بما هو دونه فى اعتقاده وربما كان مثله أو فوقه عند الله تعالى كالعالم الذى يتكبر بعلمه على من هو أعلم منه لظنه أنه هو الأعلم ولحسن اعتقاده فى نفسه . نسأل الله العون بلطفه ورحمته إنه على كل شىء قدير .

(بيان البواعث على التكبر وأسبابه المهيجة له)

اعلم أن الكبر خلق باطن وأما مايظهر من الأخلاق والأفعال فهى ثمرة ونتيجة وينبغى أن تسمى تكبرا ويخص اسم الكبر بالمعنى الباطن الذى هو استعظام النفس ورؤية قدرها فوق قدر الغير وهذا الباطن له موجب واحد وهو العجب الذى يتعلق بالمتكبر كما سيأتى معناه فانه إذا أعجب بنفسه وبعلمه وبعمله أو بشىء من أسبابه استعظم نفسه وتكبر وأما الكبر الظاهر فأسبابه ثلاثة : سبب فى المتكبر وسبب فى المتكبر عليه وسبب فيما يتعلق بغيرهما . أما السبب الذى فى المتكبر فهو العجب والذى يتعلق بالمتكبر عليه هو الحقد والحسد والذى يتعلق بغيرهما هو الرياء فتصير الأسباب بهذا الاعتبار أربعة العجب والحقد والحسد والرياء . أما العجب فقد ذكرنا أنه يورث الكبر الباطن والكبر الباطن يثمر التكبر الظاهر فى الأعمال والأقوال والأحوال . وأما الحقد فانه يحمل على التكبر من غير عجب كالذى يتكبر

رحمة تعم المؤمنين والناس قسم صالح من الأقسام العاجلة للمريدين وهو أمنة لقلوبهم عن منازعات النفس لأن النفس بالنوم تستريح ولا تشكو الكلال والتعب إذ فى شكايتها وتعبها تكدير القلب وباحترامها بالنوم بشرط العلم والاعتدال راحة القلب لما بين القلب والنفس من المواطأة عند طمأنينتها للمريدين السالكين فقد قيل ينبغى أن يكون ثلث الليل والنهار نوما حتى لا يضطرب الجسد فيكون ثمان ساعات

وابن حبان من حديث أبى هريرة (١) حديث عائشة دخلت امرأة على النبى صلى الله عليه وسلم فقلت بيدى هكذا أى أنها قصيرة الحديث تقدم فى آفات اللسان .

على من يرى أنه مثله أو فوقه ولكن قد غضب عليه بسبب سبق منه فأورثه الغضب حقدا ورسخ فى قلبه بغضه فهو لذلك لاتطاوعه نفسه أن يتواضع له وإن كان عنده مستحقا للتواضع فكم من رذل لاتطاوعه نفسه على التواضع لواحد من الأكابر لحقده عليه أو بغضه له ويحمله ذلك على رد الحق إذا جاء من جهته وعلى الأنفة من قبول نصحه وعلى أن يجتهد فى التقدم عليه وإن علم أنه لايستحق ذلك وعلى أن لا يستحله وإن ظلمه فلا يعتذر إليه وإن جنى عليه ولا يسأله عما هو جاهل به وأما الحسد فانه أيضا يوجب البغض للمحسود وإن لم يكن من جهته إيذاء وسبب يقتضى الغضب والحقد ويدعو الحسد أيضا إلى جحد الحق حتى يمنع من قبول النصيحة وتعلم العلم فكم من جاهل يشتاق إلى العلم وقد بقى فى رذيلة الجهل لاستنكافه أن يستفيد من واحد من أهل بلده أو أقاربه حسدا وبغيا عليه فهو يعرض عنه ويتكبر عليه مع معرفته بأنه يستحق التواضع بفضل علمه ولكن الحسد يبعثه على أن يعامله بأخلاق المتكبرين وإن كان فى باطنه ليس يرى نفسه فوقه . وأما الرياء فهو أيضا يدعو إلى أخلاق المتكبرين حتى إن الرجل ليناظر من يعلم أنه أفضل منه وليس بينه وبينه معرفة ولا محاسدة ولا حقد ولكن يمتنع من قبول الحق منه ولا يتواضع له فى الاستفادة خيفة من أن يقول الناس إنه أفضل منه فيكون باعثه على التكبر عليه الرياء المجرد ولو خلا معه بنفسه لكان لايتكبر عليه وأما الذى يتكبر بالعجب أو الحسد أو الحقد فانه يتكبر أيضا عند الخلوة به مهما لم يكن معهما ثالث وكذلك قد ينتمى إلى نسب شريف كاذبا وهو يعلم أنه كاذب ثم يتكبر به على من ليس ينتسب إلى ذلك النسب ويترفع عليه فى المجالس ويتقدم عليه فى الطريق ولا يرضى بمساواته فى الكرامة والتوقير وهو عالم باطنا بأنه لايستحق ذلك ولا كبر فى باطنه لمعرفته بأنه كاذب فى دعوى النسب ولكن يحمله الرياء على أفعال المتكبرين وكأن اسم المتكبر إنما يطلق فى الأكثر على من يفعل هذه الأفعال عن كبر فى الباطن صادر عن العجب والنظر إلى الغير بعين الاحتقار وهو إن سمى متكبرا فلأجل التشبه بأفعال الكبر . نسأل الله حسن التوفيق والله تعالى أعلم .

(بيان أخلاق المتواضعين ومجامع مايظهر فيه أثر التواضع والتكبر)

اعلم أن التكبر يظهر فى شمائل الرجل كصعر فى وجهه ونظره شزرا وإطراقه رأسه وجلوسه متربعا أو متكئا وفى أقواله حتى فى صوته ونغمته وصيغته فى الإيراد ويظهر فى مشيته وتبختره وقيامه وجلوسه وحركاته وسكناته وفى تعاطيه لأمره وفى سائر تقلباته فى أحواله وأقواله وأعماله فمن المتكبرين من يجمع ذلك كله ومنهم من يتكبر فى بعض ويتواضع فى بعض فمنها التكبر بأن يحب قيام الناس له أو بين يديه وقد قال على كرم الله وجهه من أراد أن ينظر إلى رجل من أهل النار فلينظر إلى رجل قاعد وبين يديه قوم قيام. وقال أنس لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له لما يعلمون من كراهته لذلك (١) . ومنها أن لايمشى إلا ومعه غيره يمشى خلفه . قال أبو الدرداء لايزال العبد يزداد من الله بعدا مامشى خلفه . وكان عبد الرحمن بن عوف لايعرف من عبيده إذا كان لايتميز عنهم فى صورة ظاهرة ، ومشى قوم خلف الحسن البصرى فمنعهم وقال ما يبقى هذا من قلب العبد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الأوقات يمشى مع بعض الأصحاب فيأمرهم بالتقدم ويمشى فى غمارهم (٢) » إما لتعليم غيره أو لينفى عن نفسه وساوس الشيطان بالكبر والعجب

النوم ساعتين من ذلك يجعلهما المريد بالنهار وست ساعات بالليل ويزيد فى أحدهما وينقص من الآخر على قدر طول الليل وقصره فى الشتاء والصيف وقد يكون بحسن الارادة وصدق الطلب ينقص النوم عن قدر الثلث ولا يضر ذلك إذا صار بالتدريج عادة وقد يحمل ثقل السهر وقلة النوم وجود الروح والأنس فان النوم طبعه بارد رطب ينفع الجسد والدماغ ويسكن من الحرارة واليبس الحادث فى المزاج فان

(١) حديث أنس لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له الحديث تقدم فى آداب الصحبة وفى أخلاق النبوة (٢) حديث كان فى بعض الأوقات يمشى مع الأصحاب فيأمرهم بالتقدم أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى أمامة بسند ضعيف جدا أنه خرج يمشى إلى البقيع فتبعه أصحابه فوقف فأمرهم أن يتقدموا

كما أخرج الثوب الجديد فى الصلاة وأبدله بالخليع لأحد هذين المعنيين(١). ومنها أن لايزور غيره وإن كان يحصل من زيارته خير لغيره فى الدين وهو ضد التواضع. روى أن سفيان الثورى قدم الرملة فبعث إليه إبراهيم بن أدهم أن تعال فحدثنا فجاء سفيان فقيل له ياأبا إسحق تبعث إليه بمثل هذا فقال أردت أن أنظر كيف تواضعه ومنها أن يستنكف من جلوس غيره بالقرب منه إلا أن يجلس بين يديه والتواضع خلافه قال ابن وهب جلست إلى عبدالعزيز بن أبى روّاد فمسّ فخذى فخذه فنحيت نفسى عنه فأخذ ثيابى فجرنى إلى نفسه وقال لى لم تفعلون بى ماتفعلون بالجبابرة وإنى لاأعرف رجلا منكم شرا منى . وقال أنس كانت الوليدة من ولائد المدينة تأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلاينزع يده منها حتى تذهب به حيث شاءت (٢). ومنها أن يتوقى من مجالسة المرضى والمعلولين ويتحاشى عنهم وهو من الكبر دخل رجل وعليه جدرى قد تقشر على رسول الله صلى الله عليه وعنده ناس من أصحابه يأكلون فما جلس إلى أحد إلا قام من جنبه فأجلسه النبىّ صلى الله عليه وسلم إلى جنبه(٣) وكان عبدالله بن عمر رضى الله عنهما لايحبس عن طعامه مجذوما ولاأبرص ولامبتلى إلا أقعدهم على مائدته . ومنها أن لايتعاطى بيده شغلا فى بيته والتواضع خلافه روى أن عمر بن عبد العزيز أتاه ليلة ضيف وكان يكتب فكاد السراج يطفأ فقال الضيف أقوم إلى المصباح فأصلحه فقال ليس من كرم الرجل أن يستخدم ضيفه قال أفأنبه الغلام فقال هى أوّل نومة نامها فقام وأخذ البطة وملأ المصباح زيتا فقال الضيف قمت أنت بنفسك ياأمير المؤمنين فقال ذهبت وأنا عمر ورجعت وأنا عمر مانقص منى شئ وخير الناس من كان عندالله متواضعا . ومنها أن لايأخذ متاعه ويحمله إلى بيته وهو خلاف عادة المتواضعين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك (٤) وقال علىّ كرم الله وجهه لاينقص الرجل الكامل من كماله ماحمل من شئ إلى عياله وكان أبو عبيدة بن الجراح وهو أمير يحمل سطلا له من خشب إلى الحمام وقال ثابت بن أبى مالك رأيت أباهريرة أقبل من السوق يحمل حزمة حطب وهو يومئذ خليفة لمروان فقال أوسع الطريق للأمير ياابن أبى مالك . وعن الأصبغ بن نباتة قال كأنى أنظر إلى عمر رضى الله عنه معلقا لحما فى يده اليسرى وفى يده اليمنى الدرة يدور فى الأسواق حتى دخل رحله . وقال بعضهم رأيت عليا رضى الله عنه قد اشترى لحما بدرهم فحمله فى ملحفته فقلت له أحمل عنك ياأمير المؤمنين فقال لا، أبو العيال أحق أن يحمل. ومنها اللباس إذ يظهر به التكبر والتواضع وقد قال النبىّ صلى الله عليه وسلم « البذاذة من الإيمان (٥) » فقال هرون سألت معنا عن البذاذة فقال هو الدون من اللباس وقال زيد بن وهب رأيت عمر ابن الخطاب رضى الله عنه خرج إلى السوق وبيده الدرة وعليه إزار فيه أربع عشرة رقعة بعضها من أدم وعوتب علىّ كرم الله وجهه فى إزار مرقوع فقال يقتدى به المؤمن ويخشع له القلب وقال عيسى

نقص عن الثلث يضر الدماغ ويخشى منه اضطراب الجسم فاذا ناب عن النوم روح القلب وأنه لايضر نقصانه لأن طبيعة الروح والأنس باردة رطبة كطبيعة النوم وقد تقصر مدة طول الليل بوجود الروح فتصير بالروح أوقات الليل الطويلة كالقصيرة كما يقال سنة الوصل سنة وسنة الهجر سنة فيقصر الليل لأهل الروح . نقل عن علىّ بن بكار أنه قال : منذ أربعين سنة ماأحزنى إلا طلوع الفجر . وقيل لبعضهم

ومشى خلفهم فسئل عن ذلك فقال إنى سمعت خفق نعالكم فأشفقت أن يقع فى نفسى شئ من الكبر وهو منكر فيه جماعة ضعفاء (١) حديث إخراجه الثوب الجديد فى الصلاة وإبداله بالخليع. قلت المعروف نزع الشراك الجديد ورد الشراك الخلق أو نزع الخميصة ولبس الأنبجانية وكلاهما تقدم فى الصلاة (٢) حديث أنس كانت الوليدة من ولائد المدينة تأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث تقدم فى آداب المعيشة (٣) حديث الرجل الذى به جدرى وإجلاسه إلى جنبه تقدم قريبا (٤) حديث حمله متاعه إلى بيته أبو يعلى من حديث أبى هريرة فى شرائه للسراويل وحمله وتقدم (٥) حديث البذاذة من الإيمان أبوداود وابن ماجه من حديث أبى أمامة بن ثعلبة وقد تقدم .

عليه السلام جودة الثياب خيلاء فى القلب . وقال طاوس إنى لأغسل ثوبى هذين فأنكر قلبى ماداما نقيين . ويروى أنّ عمر بن عبد العزيز رحمه الله كان قبل أن يستخلف تشترى له الحلة بألف دينار فيقول ماأجودها لولاخشونة فيها فلما استخلف كان يشترى له الثوب بخمسة دراهم فيقول ماأجوده لولالينه فقيل له أين لباسك ومركبك وعطرك ياأمير المؤمنين فقال إن لى نفسا ذوّاقة وإنها لم تذق من الدنيا طبقة إلاتاقت إلى الطبقة التى فوقها حتى إذا ذاقت الخلافة وهى أرفع الطباق تاقت إلى ماعند الله عز وجل . وقال سعيد بن سويد صلى بنا عمر بن عبد العزيز الجمعة ثم جلس وعليه قميص مرقوع الجيب من بين يديه ومن خلفه فقال رجل ياأمير المؤمنين إن الله قدأعطاك فلولبست فنكس رأسه مليا ثم رفع رأسه فقال إن أفضل القصد عند الجدة وإن أفضل العفو عند القدرة. وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك زينة لله ووضع ثيابا حسنة تواضعا لله وابتغاء لمرضاته كان حقا على الله أن يدخله عبقرى الجنة (١) » فان قلت فقد قال عيسى عليه السلام : جودة الثياب خيلاء القلب. «وقد سئل نبينا صلى الله عليه وسلم عن الجمال فى الثياب هل هو من الكبر فقال لاولكن من سفه الحق وغمص الناس (٢)» فكيف طريق الجمع بينهما . فاعلم أنّ الثوب الجديد ليس من ضرورته أن يكون من التكبر فى حق كل أحد فى كل حال وهو الذى أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذى عرفه رسول الله ﷺ من حال ثابت بن قيس إذقال إنى امرؤ حبب إلى من الجمال ماترى(٣) فعرف أنّ ميله إلى النظافة وجودة الثياب لاليتكبر على غيره فانه ليس من ضرورته أن يكون من الكبر وقد يكون ذلك من الكبر كما أنّ الرضا بالثوب الدون قد يكون من التواضع وعلامة التكبر أن يطلب التجمل إذارآه الناس ولا يبالى إذا انفرد بنفسه كيف كان وعلامة طالب الجمال أن يحب الجمال فى كلّ شئ ولو فى خلوته وحتى فى سنور داره فذلك ليس من التكبر فاذا انقسمت الأحوال نزل قول عيسى عليه السلام على بعض الأحوال على أنّ قوله خيلاء القلب يعنى قد تورث خيلاء فى القلب وقول نبينا صلى الله عليه وسلم إنه ليس من الكبر يعنى أنّ الكبر لايوجبه ويجوز أن لايوجبه الكبر ثم يكون هو مورثا للكبر ، وبالجملة فالأحوال تختلف فى مثل هذا والمحبوب الوسط من اللباس الذى لايوجب شهرة بالجودة ولابالرداءة . وقد قال صلى الله عليه وسلم « كلوا واشربوا والبسوا وتصدّقوا فى غير سرف ولامخيلة (٤) » . «إن الله يحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده(٥)» وقال بكر بن عبدالله المزنى البسوا ثياب الملوك وأميتوا قلوبكم بالخشية وإنما خاطب بهذا قوما يطلبون التكبر بثياب أهل الصلاح . وقد قال عيسى عليه السلام : مالكم تأتونى وعليكم ثياب الرهبان وقلوبكم قلوب الذئاب الضوارى البسوا ثياب الملوك وأميتوا قلوبكم بالخشية . ومنها أن يتواضع بالاحتمال إذا سبّ وأوذى وأخذ حقه فذلك هو الأصل ، وقد أوردنا ماقل عن السلف من احتمال الأذى فى كتاب الغضب والحسد . وبالجملة فمجامع حسن الأخلاق والتواضع سيرة النبى صلى الله عليه وسلم فيه فينبغى أن يقتدى به . ومنه ينبغى أن يتعلم . وقد قال أبو سلمة : قلت لأبى سعيد الخدرى

كيف أنت والليل؟ قال ماراعيته قط يرينى وجهه ثم ينصرف وما تأملته . وقال أبو سليمان الدارانى أهل الليل فى ليلهم أشدّ لذة من أهل اللهو فى لهوهم . وقال بعضهم ليس فى الدنيا شئ يشبه نعيم أهل الجنة إلا ما يجده أهل التملق فى قلوبهم الليل من حلاوة المناجاة فحلاوة المناجاة ثواب عاجل لأهل الليل . وقال بعض العارفين إنّ الله تعالى يطلع على قلوب المستيقظين فى الأسحار فيملؤها نورا فترد الفوائد على قلوبهم

(١) حديث من ترك زينة لله ووضع ثيابا حسنة تواضعا لله الحديث أبو سعيد الماليني فى مسند الصوفية وأبو نعيم فى الحلية من حديث ابن عباس من ترك زينة لله الحديث وفى إسناده نظر (٢) حديث سئل عن الجمال فى الثياب هل هو من الكبر فقال لا، الحديث تقدّم غير مرة (٣) حديث إن ثابت بن قيس قال للنبى صلى الله عليه وسلم إنى امرؤ حبب إلى الجمال الحديث هو الذى قبله سمى فيه السائل وقد تقدم (٤) حديث كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا فى غير إسراف ولامخيلة النسائى وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٥) حديث إنّ الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده الترمذى وحسنه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أيضا وقد جعلهما المصنف حديثا واحدا .

ماترى فيما أحدث الناس من الملبس والمشرب والمركب والمطعم فقال يا ابن أخى: كل لله واشرب لله والبس لله وكل شىء من ذلك دخله زهو أو مباهاة أو رياء أو سمعة فهو معصية وسرف وعالج فى بيتك من الخدمة ما كان يعالج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيته كان يعلف الناضح ويعقل البعير ويقم البيت ويحلب الشاة ويخصف النعل ويرقع الثوب ويأكل مع خادمه ويطحن عنه إذا أعيا ويشترى الشىء من السوق ولا يمنعه من الحياء أن يعلقه بيده أو يجعله فى طرف ثوبه وينقلب إلى أهله يصافح الغنى والفقير والكبير والصغير ويسلم مبتدئا على كل من استقبله من صغير أو كبير أسود أو أحمر حر أو عبد من أهل الصلاة ليست له حلة لمدخله وحلة لمخرجه لا يستحيى من أن يجيب إذا دعى وإن كان أشعث أغبر ولا يحقر ما دعى إليه وإن لم يجد إلا حشف الدقل لا يرفع غداء لعشاء ولا عشاء لغداء هين المؤنة لين الخلق كريم الطبيعة جميل المعاشرة طليق الوجه بسام من غير ضحك محزون من غير عبوس شديد فى غير عنف متواضع فى غير مذلة جواد من غير سرف رحيم لكل ذى قربى ومسلم رقيق القلب دائم الإطراق لم يشبع قط من شبع ولا يمد يده من طمع ، قال أبو سلمة فدخلت على عائشة رضى الله عنها فحدثتها بما قال أبو سعيد فى زهد رسول الله ﷺ فقالت ما أخطأ منه حرفا ولقد قصر إذ ما أخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمتلىء قط شبعا ولم يبث إلى أحد شكوى وإن كانت الفاقة لأحب إليه من اليسار والغنى وإن كان ليظل جائعا يلتوى ليلته حتى يصبح فما يمنعه ذلك عن صيام يومه ولو شاء أن يسأل ربه فيؤتى بكنوز الأرض وثمارها ورغد عيشها من مشارق الأرض ومغاربها لفعل وربما بكيت رحمة له مما أرى من الجوع فأمسح بطنه بيدى وأقول نفسى لك الفداء لو تبلغت من الدنيا بقدر ما يقوتك ويمنعك من الجوع فيقول يا عائشة إخوانى من أولى العزم من الرسل قد صبروا على ما هو أشد من هذا فمضوا على حالهم وقدموا على ربهم فأكرم مآبهم وأجزل ثوابهم فأجدنى أستحيى إن ترفهت فى معيشتى أن يقصر بى دونهم فأصبر أياما يسيرة أحب إلى من أن ينقص حظى غدا فى الآخرة وما من شىء أحب إلى من اللحوق بإخوانى وأخلائى قالت عائشة رضى الله عنها فو الله ما استكمل بعد ذلك جمعة حتى قبضه الله عز وجل (١) . فما نقل من أحواله صلى الله عليه وسلم يجمع جملة أخلاق المتواضعين فمن طلب التواضع فليقتد به ومن رأى نفسه فوق محله صلى الله عليه وسلم ولم يرض لنفسه بما رضى هو به فما أشد جهله فلقد كان أعظم خلق الله منصبا فى الدنيا والدين فلا عز ولا رفعة إلا فى الاقتداء به ولذلك قال عمر رضى الله عنه : إنا قوم أعزنا الله بالاسلام فلن نطلب العز فى غيره فلما عوتب فى بذاذة هيئته عند دخوله الشام . وقال أبو الدرداء : اعلم أن لله عبادا يقال لهم الأبدال خلف من الأنبياء هم أوتاد الأرض فلما انقضت النبوة أبدل الله مكانهم قوما من أمة محمد صلى الله عليه وسلم لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة ولا حسن حلية ولكن بصدق الورع وحسن النية وسلامة الصدر لجميع المسلمين والنصيحة لهم ابتغاء مرضاة الله بصبر من غير تجبن وتواضع فى غير مذلة وهم قوم اصطفاهم الله واستخلصهم لنفسه وهم أربعون صديقا أو ثلاثون رجلا قلوبهم على مثل يقين إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام لا يموت الرجل منهم حتى يكون الله قد أنشأ من يخلفه. واعلم يا أخى أنهم لا يلعنون شيئا ولا يؤذونه

فتستنير ثم تنتشر من قلوبهم الفوائد إلى قلوب الناظرين . وقد ورد أن الله تعالى أوحى فى بعض ما أوحى إلى بعض أنبيائه أن لى عبادا يحبونى وأحبهم ويشتاقون إلىّ وأشتاق إليهم ويذكرونى وأذكرهم وينظرون إلى وأنظر إليهم فان حذوت طريقهم أحببتك وان عدلت عن ذلك مقتك قال يارب وما علامتهم قال يراعون الظلال بالنهار كما يراعى الراعى غنمه ويحنون إلى غروب الشمس كما يحن الطير إلى أوكارها فاذا

(١) حديث أبى سعيد الخدرى وعائشة قال الخدرى لأبى سلمة عالج فى بيتك من الخدمة ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج فى بيته كان يعلف الناضح الحديث وفيه قال أبو سلمة فدخلت على عائشة فحدثتها بذلك عن أبى سعيد فقالت ما أخطأ ولقد قصر أو ما أخبرك أنه لم يمتلىء قط شبعا الحديث بطوله لم أقف لهما على إسناد .

ولا يحقرونه ولا يتطاولون عليه ولا يحسدون أحدا ولا يحرصون على الدنيا هم أطيب الناس خيرا وألينهم عريكة وأسخاهم نفسا علامتهم السخاء وسجيتهم البشاشة وصفتهم السلامة ليسوا اليوم فى خشية وغدا فى غفلة ولكن مداومين على حالهم الظاهر وهم فيما بينهم وبين ربهم لاتدركهم الرياح العواصف ولا الخيل المجراة قلوبهم تصعد ارتياحا إلى الله واشتياقا إليه وقدما فى استباق الخيرات ـ أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون ـ . قال الراوى : فقلت ياأبا الدرداء ماسمعت بصفة أشد على من تلك الصفة وكيف لى أن أبلغها فقال مابينك وبين أن تكون فى أوسعها إلا أن تكون تبغض الدنيا فانك إذا أبغضت الدنيا أقبلت على حب الآخرة وبقدر حبك للآخرة تزهد فى الدنيا وبقدر ذلك تبصر ماينفعك وإذا علم الله من عبد حسن الطلب أفرغ عليه السداد واكتنفه بالعصمة . واعلم ياابن أخى أن ذلك فى كتاب الله تعالى المنزل ـ إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ـ . قال يحيى ابن كثير فنظرنا فى ذلك فما تلذذ المتلذذون بمثل حب الله وطلب مرضاته . اللهم اجعلنا من محبى المحبين لك يارب العالمين فانه لايصلح لحبك إلا من ارتضيته وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

(بيان الطريق فى معالجة الكبر واكتساب التواضع له)

اعلم أن الكبر من المهلكات ولا يخلو أحد من الخلق عن شىء منه وإزالته فرض عين ولايزول بمجرد التمنى بل بالمعالجة واستعمال الأدوية القامعة له وفى معالجته مقامان : أحدهما استئصال أصله من سنخه وقلع شجرته من مغرسها فى القلب . الثانى دفع العارض منه بالأسباب الخاصة التى بها يتكبر الانسان على غيره . المقام الأول : فى استئصال أصله وعلاجه علمى وعملى ولايتم الشفاء إلا بمجموعهما أما العلمى فهو أن يعرف نفسه ويعرف ربه تعالى ويكفيه ذلك فى إزالة الكبر فانه مهما عرف نفسه حق المعرفة علم أنه أذل من كل ذليل وأقل من كل قليل وأنه لايليق به إلا التواضع والذلة والمهانة وإذا عرف ربه علم أنه لاتليق العظمة والكبرياء إلا بالله أما معرفته ربه وعظمته ومجده فالقول فيه يطول وهو منتهى علم المكاشفة وأما معرفته نفسه فهو أيضا يطول ولكنا نذكر من ذلك ما ينفع فى إثارة التواضع والمذلة ويكفيه أن يعرف معنى آية واحدة فى كتاب الله فان فى القرآن علم الأولين والآخرين لمن فتحت بصيرته وقد قال تعالى ـ قتل الإنسان ماأكفره من أى شىء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ـ فقد أشارت الآية إلى أول خلق الانسان وإلى آخر أمره وإلى وسطه فلينظر الانسان ذلك ليفهم معنى هذه الآية أما أول الانسان فهو أنه لم يكن شيئا مذكورا وقد كان فى حيز العدم دهورا بل لم يكن لعدمه أول وأى شىء أخس وأقل من المحو والعدم وقد كان كذلك فى القدم ثم خلقه الله من أرذل الأشياء ثم من أقذرها إذ قد خلقه من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ثم جعله عظما ثم كسا العظم لحما فقد كان هذا بداية وجوده حيث كان شيئا مذكورا فما صار شيئا مذكورا إلا وهو على أخس الأوصاف والنعوت إذ لم يخلق فى ابتدائه كاملا بل خلقه جمادا ميتا لايسمع ولا يبصر ولا يحس ولا يتحرك ولا ينطق ولا يبطش ولا يدرك ولا يعلم فبدأ بموته قبل حياته وبضعفه قبل قوته وبجهله قبل علمه وبعماه قبل بصره وبصممه قبل سمعه وبكمه قبل نطقه وبضلالته قبل هداه وبفقره قبل غناه وبعجزه قبل قدرته فهذا معنى قوله ـ من أى شىء خلقه من نطفة خلقه فقدره ـ ومعنى قوله ـ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه ـ كذلك خلقه أولا ثم امتن عليه فقال ـ ثم السبيل يسره ـ وهذا إشارة إلى ماتيسر له فى مدة حياته إلى الموت وكذلك قال ـ من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا إنا هديناه

جنهم الليل واختلط الظلام وخلا كل حبيب بحبيبه نصبوا لى أقدامهم وافترشوا لى وجوههم وناجونى بكلامى وتملقوا إلىّ بإنعامى فبين صارخ وباك وبين متأوه وشاك بعينى مايتحملون من أجلى وبسمعى مايشكون من حبى أول ما أعطيهم أن أقذف من نورى فى قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم والثانى لو كانت السموات السبع والأرضون ومافيهما فى موازينهم لاستقللتها لهم والثالث أقبل بوجهى عليهم

السبيل إما شاكرا وإما كفورا ـ ومعناه أنه أحياه بعد أن كان جمادا ميتا ترابا أوّلا ونطفة ثانيا وأسمعه بعدما كان أصم وبصره بعد ما كان فاقدا للبصر وقوّاه بعد الضعف وعلمه بعد الجهل وخلق له الأعضاء بما فيها من العجائب والآيات بعد الفقد لها وأغناه بعد الفقر وأشبعه بعد الجوع وكساه بعد العرى وهداه بعد الضلال فانظر كيف دبره وصوّره وإلى السبيل كيف يسره وإلى طغيان الإنسان ما أكفره وإلى جهل الإنسان كيف أظهره فقال ـ أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ـ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ـ فانظر إلى نعمة الله عليه كيف نقله من تلك الذلة والقلة والخسة والقذارة إلى هذه الرفعة والكرامة فصار موجودا بعد العدم وحيا بعد الموت وناطقا بعد البكم وبصيرا بعد العمى وقويا بعد الضعف وعالما بعد الجهل ومهديا بعد الضلال وقادرا بعد العجز وغنيا بعد الفقر فكان فى ذاته لاشئ وأىّ شئ أخسّ من لاشئ وأىّ قلة أقلّ من العدم المحض ثم صار بالله شيئا وإنما خلقه من التراب الذليل الذى يوطأ بالأقدام والنطفة القذرة بعد العدم المحض أيضا ليعرفه خسة ذاته فيعرف به نفسه وإنما أكمل النعمة عليه ليعرف بها ربه ويعلم بها عظمته وجلاله وأنه لا يليق الكبرياء إلا به جلّ وعلا ولذلك امتنّ عليه فقال ـ ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين ـ وعرف خسته أوّلا فقال ـ ألم يك نطفة من منىّ يمنى ثم كان علقة ـ ثم ذكر منته عليه فقال ـ فخلق فسوّى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ـ ليدوم وجوده بالتناسل كما حصل وجوده أوّلا بالاختراع فمن كان هذا بدؤه وهذه أحواله فمن أين له البطر والكبرياء والفخر والخيلاء وهو على التحقيق أخسّ الأخساء وأضعف الضعفاء ولكن هذه عادة الخسيس إذا رفع من خسته شمخ بأنفه وتعظم وذلك لدلالة خسة أوله ولا حول ولا قوة إلا بالله، نعم لو أكله وفوض إليه أمره وأدام له الوجود باختياره لجاز أن يطغى وينسى المبدأ والمنتهى ولكنه سلط عليه فى دوام وجوده الأمراض الهائلة والأسقام العظيمة والآفات المختلفة والطباع المتضادة من المرة والبلغم والريح والدم يهدم البعض من أجزائه البعض شاء أم أبى رضى أم سخط فيجوع كرها ويعطش كرها ويمرض كرها ويموت كرها لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا خيرا ولا شرا يريد أن يعلم الشئ فيجهله ويريد أن يذكر الشئ فينساه ويريد أن ينسى الشئ ويغفل عنه فلا يغفل عنه ويريد أن يصرف قلبه إلى ما يهمه فيجول فى أودية الوساوس والأفكار بالاضطرار فلا يملك قلبه قلبه ولا نفسه نفسه ويشتهى الشئ وربما يكون هلاكه فيه ويكره الشئ وربما تكون حياته فيه يستلذ الأطعمة وتهلكه وترديه ويستبشع الأدوية وهى تنفعه وتحييه ولا يأمن فى لحظة من ليله أو نهاره أن يسلب سمعه وبصره وتلفج أعضاؤه ويختلس عقله ويختطف روحه ويسلب جميع ما يهواه فى دنياه فهو مضطر ذليل إن ترك بقى وإن اختطف فنى عبد مملوك لا يقدر على شئ من نفسه ولا شئ من غيره فأىّ شئ أذلّ منه لو عرف نفسه وأنى يليق الكبر به لولا جهله فهذا أوسط أحواله فليتأمله. وأما آخره ومورده فهو الموت المشار إليه بقوله تعالى ـ ثم أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ـ ومعناه أنه يسلب روحه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته وحسه وإدراكه وحركته فيعود جمادا كما كان أول مرة لا يبقى إلا شكل أعضائه وصورته لا حس فيه ولا حركة ثم يوضع فى التراب فيصير جيفة منتنة قذرة كما كان فى الأول نطفة مذرة ثم تبلى أعضاؤه وتتفتت أجزاؤه وتنخر عظامه ويصير رميما رفاتا ويأكل الدود أجزاءه فيبتدئ بحدقتيه فيقلعهما وبخديه فيقطعهما وبسائر أجزائه فيصير روثا فى أجواف الديدان ويكون جيفة يهرب منه الحيوان ويستقذره كل إنسان ويهرب منه لشدة الإنتان وأحسن أحواله أن يعود إلى ما كان فيصير ترابا يعمل منه الكيزان ويعمر منه البنيان فيصير مفقودا بعد ما كان موجودا وصار كأن لم يغن بالأمس حصيدا

أفترى من أقبلت بوجهى عليه أيعلم أحد ما أريد أن أعطيه فالصادق المريد إذا خلا فى ليله بمناجاة ربه انتشرت أنوار ليله على جميع أجزاء نهاره ويصير نهاره فى حماية ليله وذلك لامتلاء قلبه بالأنوار فتكون حركاته وتصاريفه بالأنوار تصدر من منبع الأنوار المجتمعة من الليل ويصير قالبه فى قبة من قباب الحق مسددا حركاته موفرة سكناته. وقد ورد «من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار» ويجوز أن يكون لمعنيين: أحدهما

كما كان فى أول أمره أمدا مديدا وليته بقى كذلك فما أحسنه لو ترك ترابا ، لا بل يحييه بعد طول البلى ليقاسى شديد البلاء فيخرج من قبره بعد جمع أجزائه المتفرّقة ويخرج إلى أهوال القيامة فينظر إلى قيامة قائمة وسماء مشققة ممزقة وأرض مبدلة وجبال مسيرة ونجوم منكدرة وشمس منكسفة وأحوال مظلمة وملائكة غلاظ شداد وجهنم تزفر وجنة ينظر إليها المجرم فيتحسر ويرى صحائف منشورة فيقال له اقرأ كتابك فيقول وماهو ؟ فيقال كان قد وكل بك فى حياتك التى كنت تفرح بها وتتكبر بنعيمها وتفتخر بأسبابها ملكان رقيبان يكتبان عليك ما كنت تنطق به أو تعمله من قليل وكثير ونقير وقطمير وأكل وشرب وقيام وقعود قد نسيت ذلك وأحصاه الله عليك فهلم إلى الحساب واستعد للجواب أو تساق إلى دار العذاب فينقطع قلبه فزعا من هول هذا الخطاب قبل أن تنتشر الصحيفة ويشاهد مافيها من مخازيه فاذا شاهده قال ياويلتنا مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ـ فهذا آخر أمره وهو معنى قوله تعالى ـ ثم إذا شاء أنشره ـ فما لمن هذا حاله والتكبر والتعظم بل ماله وللفرح فى لحظة واحدة فضلا عن البطر والأشر فقد ظهر له أول حاله ووسطه ولو ظهر آخره والعياذ بالله تعالى ربما اختار أن يكون كلبا أو خنزيرا ليصير مع البهائم ترابا ولا يكون إنسانا يسمع خطابا أو يلقى عذابا وإن كان عند الله مستحقا للنار فالخنزير أشرف منه وأطيب وأرفع إذ أوله التراب وآخره التراب وهو بمعزل عن الحساب والعذاب والكلب والخنزير لا يهرب منه الخلق ولو رأى أهل الدنيا العبد المذنب فى النار لصعقوا من وحشة خلقته وقبح صورته ولو وجدوا ريحه لماتوا من نتنه ولو وقعت قطرة من شرابه الذى يسقى منه فى بحار الدنيا لصارت أنتن من الجيفة فمن هذا حاله فى العاقبة إلا أن يعفو الله عنه وهو على شك من العفو كيف يفرح ويبطر وكيف يتكبر ويتجبر وكيف يرى نفسه شيئا حتى يعتقد له فضلا وأى عبد لم يذنب ذنبا استحق به العقوبة إلا أن يعفو الله الكريم بفضله ويجبر الكسر بمنه والرجاء منه ذلك لكرمه وحسن الظن به ولا قوة إلا بالله أرأيت من جنى على بعض الملوك فاستحق بجنايته ضرب ألف سوط فحبس إلى السجن وهو ينتظر أن يخرج إلى العرض وتقام عليه العقوبة على ملأ من الخلق وليس يدرى أيعفى عنه أم لا كيف يكون ذله فى السجن أفترى أنه يتكبر على من فى السجن ومامن عبد مذنب إلا والدنيا سجنه وقد استحق العقوبة من الله تعالى ولا يدرى كيف يكون آخر أمره فيكفيه ذلك حزنا وخوفا وإشفاقا ومهانة وذلا فهذا هو العلاج العلمى القامع لأصل الكبر وأما العلاج العملى فهو التواضع لله بالفعل ولسائر الخلق بالمواظبة على أخلاق المتواضعين كما وصفناه وحكيناه من أحوال الصالحين ومن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إنه «كان يأكل على الأرض ويقول إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد (١)» وقيل لسلمان لم لا تلبس ثوبا جديدا فقال إنما أنا عبد فاذا أعتقت يوما لبست جديدا أشار به إلى العتق فى الآخرة ولا يتم التواضع بعد المعرفة إلا بالعمل ولذلك أمر العرب الذين تكبروا على الله ورسوله بالإيمان وبالصلاة جميعا وقيل الصلاة عماد الدين وفى الصلاة أسرار لأجلها كانت عمادا ومن جملتها مافيها من التواضع بالمثول قائما وبالركوع والسجود وقد كانت العرب قديما يأنفون من الانحناء فكان يسقط من يد الواحد سوطه فلا ينحنى لأخذه وينقطع شراك نعله فلا ينكس رأسه لإصلاحه حتى قال حكيم بن حزام بايعت النبى صلى الله عليه وسلم على أن لا أخرّ إلا قائما فبايعه النبى صلى الله عليه وسلم عليه ثم فقه وكمل إيمانه بعد ذلك (٢)

أن المشكاة تستنير بالمصباح فاذا صار سراج اليقين فى القلب زهر بكثرة زيت العمل بالليل فيزداد المصباح إشراقا وتكتسب مشكاة القالب نورا وضياء . كان يقول سهل بن عبد الله اليقين نار والإقرار فتيلة والعمل زيت وقد قال الله تعالى ـ سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ـ وقال تعالى ـ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ـ فنور اليقين من نور الله فى زجاجة القلب يزداد ضياء بزيت العمل فتبقى زجاجة

(١) حديث كان يأكل على الأرض ويقول إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد تقدم فى آداب المعيشة

(٢) حديث حكيم بن حزام بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا أخر إلا قائما الحديث رواه أحمد مقتصرا على هذا وفيه إرسال خفى .

فلما كان السجود عندهم هو منتهى الذلة والضعة أمروا به لتنكسر بذلك خيلاؤهم ويزول كبرهم ويستقر التواضع فى قلوبهم وبه أمر سائر الخلق فان الركوع والسجود والمثول قائما هو العمل الذى يقتضيه التواضع فكذلك من عرف نفسه فلينظر كل مايقتضاه الكبر من الأفعال فليواظب على نقيضه حتى يصير التواضع له خلقا فان القلوب لاتتخلق بالأخلاق المحمودة إلا بالعلم والعمل جميعا وذلك لخفاء العلاقة بين القلوب والجوارح وسر الارتباط الذى بين عالم الملك وعالم الملكوت والقلب من عالم الملكوت . المقام الثانى : فيما يعرض من التكبر بالأسباب السبعة المذكورة وقد ذكرنا فى كتاب ذم الجاه أن الكمال الحقيقى هو العلم والعمل فأما ماعداه مما يفنى بالموت فكمال وهمى فمن هذا يعسر على العالم أن لايتكبر ، ولكنا نذكر طريق العلاج من العلم والعمل فى جميع الأسباب السبعة . الأول النسب فمن يعتريه الكبر من جهة النسب فليداو قلبه بمعرفة أمرين : أحدهما أن هذا جهل من حيث إنه تعزز بكمال غيره ، ولذلك قيل :

لئن فخرت بآباء ذوى شرف لقد صدقت ولكن بئس ماولدوا

فالمتكبر بالنسب إن كان خسيسا فى صفات ذاته فمن أين يجبر خسته بكمال غيره بل لو كان الذى ينسب إليه حيا لكان له أن يقول الفضل لى ومن أنت وإنما أنت دودة خلقت من بولى أفترى أن الدودة التى خلقت من بول إنسان أشرف من الدودة التى من بول فرس هيهات بل هما متساويان والشرف للإنسان لا للدودة . الثانى أن يعرف نسبه الحقيقى فيعرف أباه وجده فان أباه القريب نطفة قذرة وجده البعيد تراب ذليل وقد عرفه الله تعالى نسبه فقال ـ الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ـ فمن أصله التراب المهين الذى يداس بالأقدام ثم خمر طينة حتى صار حمأ مسنونا كيف يتكبر وأخس الأشياء ماإليه انتسابه إذ يقال ياأذل من التراب ويا أنتن من الحمأة ويا أقذر من المضغة فان كان كونه من أبيه أقرب من كونه من التراب . فنقول: افتخر بالقريب دون البعيد فالنطفة والمضغة أقرب إليه من الأب فليحقر نفسه بذلك ثم إن كان ذلك يوجب رفعة لقربه فالأب الأعلى من التراب فمن أين رفعته وإذا لم يكن له رفعة فمن أين جاءت الرفعة لولده فاذن أصله من التراب وفصله من النطفة فلا أصل له ولا فصل وهذه غاية خسة النسب فالأصل يوطأ بالأقدام والفصل تغسل منه الأبدان ، فهذا هو النسب الحقيقى للإنسان ومن عرفه لم يتكبر بالنسب ويكون مثله بعد هذه المعرفة وانكشاف الغطاء له عن حقيقة أصله كرجل لم يزل عند نفسه من بنى هاشم وقد أخبره بذلك والداه فلم يزل فيه نخوة الشرف فبينما هو كذلك إذ أخبره عدول لايشك فى قولهم إنه ابن هندى حجام يتعاطى القاذورات وكشفوا له وجه التلبيس عليه فلم يبق له شك فى صدقهم أفترى أن ذلك يبقى شيئا من كبره لابل يصير عند نفسه أحقر الناس وأذلهم فهو من استشعار الخزى لخسته فى شغل عن أن يتكبر على غيره ، فهذا حال البصير إذا تفكر فى أصله وعلم أنه من النطفة والمضغة والتراب إذ لو كان أبوه ممن يتعاطى نقل التراب أو يتعاطى الدم بالحجامة أو غيرها لكان يعلم به خسة نفسه لمماسة أعضاء أبيه للتراب والدم فكيف إذا عرف أنه فى نفسه من التراب والدم والأشياء القذرة التى يتنزه عنها هو فى نفسه . السبب الثانى : التكبر بالجمال ودواؤه أن ينظر إلى باطنه نظر العقلاء ولا ينظر إلى الظاهر نظر البهائم ، ومهما نظر إلى باطنه رأى من القبائح مايكدر عليه تعززه بالجمال فانه وكل به الأقذار فى جميع أجزائه الرجيع فى أمعائه والبول فى مثانته والمخاط فى أنفه والبزاق فى فيه والوسخ فى أذنيه والدم فى عروقه والصديد تحت بشرته والصنان تحت إبطه يغسل الغائط بيده كل يوم دفعة أو دفعتين ويتردد كل يوم الخلاء مرة أو مرتين ليخرج من باطنه مالو رآه بعينه

القلب كالكوكب الدرى وتنعكس أنوار الزجاجة على مشكاة القالب وأيضا يلين القلب بنار النور ويسرى لينه إلى القالب فيلين القالب للين القلب فيتشابهان لوجود اللين الذى عمهما . قال الله تعالى ـ ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ـ وصف الجلود باللين كما وصف القلوب باللين فاذا امتلأ القلب بالنور ولان القالب بما يسرى فيه من الأنس والسرور يندرج الزمان والمكان فى نور القلب ويندرج فيه الكلم والآيات والسور

لاستقذره فضلا عن أن يمسه أو يشمه كل ذلك ليعرف قذارته وذله هذا فى حال توسطه وفى أول أمره خلق من الأقذار الشنيعة الصور من النطفة ودم الحيض وأخرج من مجرى الأقذار إذ خرج من الصلب ثم من الذكر مجرى البول ثم من الرحم مفيض دم الحيض ثم خرج من مجرى القذر . قال أنس رحمه الله : كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه يخطبنا فيقذر إلينا أنفسنا ويقول خرج أحدكم من مجرى البول مرتين ، وكذلك قال طاوس لعمر بن عبد العزيز ماهذه مشية من فى بطنه خرء إذ رآه يتبختر وكان ذلك قبل خلافته وهذا أوله ووسطه ، ولو ترك نفسه فى حياته يوما لم يتعهدها بالتنظيف والغسل لثارت منه الأنتان والأقذار وصار أنتن وأقذر من الدواب المهملة التى لا تتعهد نفسها قط فاذا نظر أنه خلق من أقذار وأسكن فى أقذار وسيموت فيصير جيفة أقذر من سائر الأقذار لم يفتخر بجماله الذى هو كخضراء الدمن وكلون الأزهار فى البوادى فبينما هو كذلك إذ صار هشيما تذروه الرياح ، كيف ولو كان جماله باقيا وعن هذه القبائح خاليا لكان يجب أن لا يتكبر به على القبيح إذ لم يكن قبح القبيح إليه فينفيه ولا كان جمال الجميل إليه حتى يحمد عليه ، كيف ولا بقاء له بل هو فى كل حين يتصور أن يزول بمرض أو جدرى أو قرحة أو سبب من الأسباب فكم من وجوه جميلة قد مجت بهذه الأسباب فمعرفة هذه الأمور تنزع من القلب داء الكبر بالجمال لمن أكثر تأملها .

السبب الثالث : التكبر بالقوة والأيدى ويمنعه من ذلك أن يعلم ماسلط عليه من العلل والأمراض وأنه لو توجع عرق واحد فى يده لصار أعجز من كل عاجز وأذل من كل ذليل وأنه لو سلبه الذباب شيئا لم يستنقذه منه وأن بقة لو دخلت فى أنفه أو نملة دخلت فى أذنه لقتلته وأن شوكة لو دخلت فى رجله لأعجزته وأن حمى يوم تحلل من قوته مالا ينجبر فى مدة فمن لا يطيق شوكة ولا يقاوم بقة ولا يقدر على أن يدفع عن نفسه ذبابة فلا ينبغى أن يفتخر بقوته ثم إن قوى الانسان فلا يكون أقوى من حمار أو بقرة أو فيل أو جمل وأى افتخار فى صفة يسبقك فيها البهائم . السبب الرابع والخامس : الغنى وكثرة المال وفى معناه كثرة الأتباع والأنصار والتكبر بولاية السلاطين والتمكن من جهتهم وكل ذلك تكبر بمعنى خارج عن ذات الانسان كالجمال والقوة والعلم ، وهذا أقبح أنواع الكبر فان التكبر بماله كأنه متكبر بفرسه وداره ولو مات فرسه وانهدمت داره لعاد ذليلا والتكبر بتمكين السلطان وولايته لا بصفة فى نفسه بنى أمره على قلب هو أشد غليانا من القدر فان تغير عليه كان أذل الخلق وكل متكبر بأمر خارج عن ذاته فهو ظاهر الجهل ، كيف والتكبر بالغنى لو تأمل لرأى فى اليهود من يزيد عليه فى الغنى والثروة والتجمل فأف لشرف يسبقك به اليهودى وأف لشرف يأخذه السارق فى لحظة واحدة فيعود صاحبه ذليلا مفلسا فهذه أسباب ليست فى ذاته وما هو فى ذاته ليس إليه دوام وجوده وهو فى الآخرة وبال ونكال فالتفاخر به غاية الجهل وكل ماليس إليك فليس لك وشىء من هذه الأمور ليس إليك بل إلى واهبه إن أبقاه لك وإن استرجعه زال عنك وما أنت إلا عبد مملوك لا تقدر على شىء ومن عرف ذلك لابد وأن يزول كبره ، ومثاله أن يفتخر الغافل بقوته وجماله وماله وحريته واستقلاله وسعة منازله وكثرة خيوله وغلمانه إذ شهد عليه شاهدان عدلان عند حاكم منصف بأنه رقيق لفلان وأن أبويه كانا مملوكين له فعلم ذلك وحكم به الحاكم فجاء مالكه فأخذه وأخذ جميع مافى يده وهو مع ذلك يخشى أن يعاقبه وينكل به لتفريطه فى أمواله وتقصيره فى طلب مالكه ليعرف ان له مالكا ثم نظر العبد فرأى نفسه محبوسا فى منزل قد أحدقت به الحيات والعقارب والهوام وهو فى كل حال على وجل من كل واحدة منها وقد بقى لا يملك نفسه ولا ماله ولا يعرف طريقا فى الخلاص البتة أفترى من هذا حاله هل يفخر بقدرته وثروته وقوته وكماله أم تذل نفسه ويخضع ؟ وهذا حال كل

وتشرق الأرض أرض القالب بنور ربها إذ يصير القلب سماء والقالب أرضا ولذة تلاوة كلام الله فى محل المناجاة تستر كون الكائنات والكلام المجيد بكونه ينوب عن سائر الوجود فى مزاحمة صفو الشهود فلا يبقى حينئذ للنفس حديث ولا يسمع للهاجس حسيس وفى مثل هذه الحالة يتصور تلاوة القرآن من فاتحته إلى خاتمته من غير وسوسة وحديث نفس وذلك هو الفضل العظيم . الوجه الثانى لقوله عليه السلام

عاقل بصير فانه يرى نفسه كذلك فلا يملك رقبته وبدنه وأعضاءه وماله وهو مع ذلك بين آفات وشهوات وأمراض وأسقام هى كالعقارب والحيات يخاف منها الهلاك، فمن هذا حاله لا يتكبر بقوته وقدرته إذ يعلم أنه لا قدرة له ولا قوة فهذا طريق علاج التكبر بالأسباب الخارجة وهو أهون من علاج التكبر بالعلم والعمل فانهما كالان فى النفس جديران بأن يفرح بهما ولكن التكبر بهما أيضا نوع من الجهل خفى كما سنذكره.

السبب السادس : الكبر بالعلم وهو أعظم الآفات وأغلب الأدواء وأبعدها عن قبول العلاج إلا بشدة شديدة وجهد جهيد وذلك لأن قدر العلم عظيم عند الله عظيم عند الناس وهو أعظم من قدر المال والجمال وغيرهما بل لا قدر لهما أصلا إلا إذا كان معهما علم وعمل، ولذلك قال كعب الأحبار: إن للعلم طغيانا كطغيان المال ، وكذلك قال عمر رضى الله عنه العالم إذا زل زل بزلته عالم فيعجز العالم عن أن لا يستعظم نفسه بالاضافة إلى الجاهل لكثرة ما نطق الشرع بفضائل العلم ولن يقدر العالم على دفع الكبر إلا بمعرفة أمرين : أحدهما أن يعلم أن حجة الله على أهل العلم آكد وأنه يحتمل من الجاهل ما لا يحتمل عشره من العالم فان من عصى الله تعالى عن معرفة وعلم فجنايته أفحش إذ لم يقض حق نعمة الله عليه فى العلم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « يؤتى بالعالم يوم القيامة فيلقى فى النار فتندلق أقتابه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحا فيطيف به أهل النار فيقولون مالك ؟ فيقول كنت آمر بالخير ولا آتيه وأنهى عن الشر وآتيه[1] » وقد مثل الله سبحانه وتعالى من يعلم ولا يعمل بالحمار والكلب فقال عز وجل ـ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ـ أراد به علماء اليهود ، وقال فى بلعم بن باعوراء ـ واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها ـ حتى بلغ ـ فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أوتى بلعم كتابا فأخلد إلى شهوات الأرض أى سكن حبه إليها فمثله بالكلب ـ إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ـ أى سواء آتيته الحكمة أو لم أوته لا يدع شهوته ويكفى العالم هذا الخطر فأى عالم لم يتبع شهوته وأى عالم لم يأمر بالخير الذى لا يأتيه فهما خطر للعالم عظم قدره بالاضافة إلى الجاهل فليتفكر فى الخطر العظيم الذى هو بصدده فان خطره أعظم من خطر غيره كما أن قدره أعظم من قدر غيره فهذا بذاك وهو كالملك الخاطر بروحه فى ملكه لكثرة أعدائه فانه إذا أخذ وقهر اشتهى أن يكون قد كان فقيرا فكم من عالم يشتهى فى الآخرة سلامة الجهال والعياذ بالله منه فهذا الخطر يمنع من التكبر فانه إن كان من أهل النار فالخنزير أفضل منه فكيف يتكبر من هذا حاله فلا ينبغى أن يكون العالم عند نفسه أكبر من الصحابة رضوان الله عليهم وقد كان بعضهم يقول : ياليتنى لم تلدنى أمى ويأخذ الآخر تبنة من الأرض ويقول ياليتنى كنت هذه التبنة ويقول الآخر ليتنى كنت طيرا أو كل ويقول الآخر ليتنى لم أك شيئا مذكورا كل ذلك خوفا من خطر العاقبة فكانوا يرون أنفسهم أسوأ حالا من الطير ومن التراب ومهما طال فكره فى الخطر الذى هو بصدده زال بالكلية كبره ورأى نفسه كأنه شر الخلق ومثاله مثال عبد أمره سيده بأمور فشرع فيها فترك بعضها وأدخل النقصان فى بعضها وشك فى بعضها أنه هل أداها على ما يرتضيه سيده أم لا فأخبره مخبر أن سيده أرسل إليه رسولا يخرجه من كل ما هو فيه عريانا ذليلا ويلقيه على بابه فى الحر والشمس زمانا طويلا حتى إذا ضاق عليه الأمر وبلغ به المجهود أمر برفع حسابه وفتش عن جميع أعماله قليلها وكثيرها ثم أمر به إلى سجن ضيق وعذاب دائم لا يروح عنه ساعة وقد علم أن سيده قد فعل بطوائف من عبيده مثل ذلك وعفا عن بعضهم وهو لا يدرى من أى الفريقين يكون فاذا تفكر

(١) حديث يؤتى بالعالم يوم القيامة فيلقى فى النار فتندلق أقتابه الحديث متفق عليه من حديث أسامة ابن زيد بلفظ يؤتى بالرجل وتقدم فى العلم

« من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار » معناه أن وجوه أموره التى يتوجه إليها تحسن وتتداركه المعونة من الله الكريم فى تصاريفه ويكون معانا فى مصدره وموارده فيحسن وجه مقاصده وأفعاله وينتظم فى سلك السداد مسددا أقواله لأن الأقوال تستقيم باستقامة القلب

[الباب السادس والأربعون فى ذكر الأسباب المعينة على قيام الليل وأدب النوم]

لمن ذلك أن العبد يستقبل الليل عند غروب الشمس بتجديد الوضوء ويقعد مستقبل

فى ذلك انكسرت نفسه وذل وبطل عزه وكبره وظهر حزنه وخوفه ولم يتكبر على أحد من الخلق بل تواضع رجاء أن يكون هو من شفعائه عند نزول العذاب فكذلك العالم إذا تفكر فيما ضيعه من أوامر ربه بجنايات على جوارحه وبذنوب فى باطنه من الرياء والحقد والحسد والعجب والنفاق وغيره وعلم مما هو بصدده من الخطر العظيم فارقه كبره لا محالة . الأمر الثانى: أن العالم يعرف أن الكبر لا يليق إلا بالله عز وجل وحده وأنه إذا تكبر صار ممقوتا عند الله بغيضا وقد أحب الله منه أن يتواضع وقال له إن لك عندى قدرا ما لم ترلنفسك قدرا فان رأيت لنفسك قدرا فلا قدر لك عندى فلا بد وأن يكلف نفسه ما يحبه مولاه منه وهذا يزيل التكبر عن قلبه وإن كان يستيقن أنه لا ذنب له مثلا أو تصور ذلك وبهذا زال التكبر عن الأنبياء عليهم السلام إذ علموا أن من نازع الله تعالى فى رداء الكبرياء قصمه وقد أمرهم الله بأن يصغروا أنفسهم حتى يعظم عند الله محلهم فهذا أيضا مما يبعثه على التواضع لا محالة . فان قلت فكيف يتواضع للفاسق المتظاهر بالفسق وللمبتدع وكيف يرى نفسه دونهم وهو عالم عابد وكيف يجهل فضل العلم والعبادة عند الله تعالى وكيف يخفى أن يخطر بباله خطر العلم وهو يعلم أن خطر الفاسق والمبتدع أكثر . فاعلم أن ذلك إنما يمكن بالتفكر فى خطر الخاتمة بل لو نظر إلى كافر لم يمكنه أن يتكبر عليه إذ يتصور أن يسلم الكافر فيختم له بالايمان ويضل هذا العالم فيختم له بالكفر والكبير من هو كبير عند الله فى الآخرة والكلب والخنزير أعلى رتبة ممن هو عند الله من أهل النار وهو لا يدرى ذلك فكم من مسلم نظر إلى عمر رضى الله عنه قبل إسلامه فاستحقره وازدراه لكفره وقد رزقه الله الاسلام وفاق جميع المسلمين إلا أبا بكر وحده فالعواقب مطوية عن العباد ولا ينظر العاقل إلا إلى العاقبة وجميع الفضائل فى الدنيا تراد للعاقبة فاذن من حق العبد أن لا يتكبر على أحد بل إن نظر إلى جاهل قال هذا عصى الله بجهل وأنا عصيته بعلم فهو أعذر منى وإن نظر إلى عالم قال هذا قد علم ما لم أعلم فكيف أكون مثله وإن نظر إلى كبير هو أكبر منه سنا قال هذا قد أطاع الله قبلى فكيف أكون مثله وإن نظر إلى صغير قال إنى عصيت الله قبله فكيف أكون مثله وإن نظر إلى مبتدع أو كافر قال ما يدرينى لعله يختم له بالاسلام ويختم لى بما هو عليه الآن فليس دوام الهداية إلىّ كما لم يكن ابتداؤها إلىّ فبملاحظة الخاتمة يقدر على أن ينفى الكبر عن نفسه وكل ذلك بأن يعلم أن الكمال فى سعادة الآخرة والقرب من الله لا فيما يظهر فى الدنيا مما لا بقاء له ولعمرى هذا الخطر مشترك بين المتكبر والمتكبر عليه ولكن حق على كلّ واحد أن يكون مصروف الهمة إلى نفسه مشغول القلب بخوفه لعاقبته لا أن يشتغل بخوف غيره فان الشفيق بسوء الظن مولع وشفقة كل إنسان على نفسه فاذا حبس جماعة فى جناية ووعدوا بأن تضرب رقابهم لم يتفرغوا لتكبر بعضهم على بعض وإن عمهم الخطر إشتغل كل واحد همّ نفسه عن الالتفات إلى همّ غيره حتى كأن كل واحد هو وحده فى معصيته وخطره . فان قلت فكيف أبغض المبتدع فى الله وأبغض الفاسق وقد أمرت ببغضهما ثم مع ذلك أتواضع لهما والجمع بينهما متناقض . فاعلم أن هذا أمر مشتبه يلتبس على أكثر الخلق إذ يمتزج غضبك لله فى إنكار البدعة والفسق بكبر النفس والادلال بالعلم والورع فكم من عابد جاهل وعالم مغرور إذا رأى فاسقا جلس بجنبه أزعجه من عنده وتنزه عنه بكبر باطن فى نفسه وهو ظان أنه قد غضب لله كما وقع لعابد بنى إسرائيل مع خليعهم وذلك لأن الكبر على المطيع ظاهر كونه شرا والحذر منه ممكن والكبر على الفاسق والمبتدع يشبه الغضب لله وهو خير فان الغضبان أيضا يتكبر على من غضب عليه والمتكبر يغضب وأحدهما يثمر الآخر ويوجبه وهما ممتزجان ملتبسان لا يميز بينهما إلا الموفقون والذى يخلصك من هذا أن يكون الحاضر على قلبك عند مشاهدة المبتدع أو الفاسق أو عند أمرهما بالمعروف ونهيهما عن المنكر ثلاثة أمور :

القبلة منتظرا مجىء الليل وصلاة المغرب مقيما فى ذلك على أنواع الأذكار ومن أولاها التسبيح والاستغفار قال الله تعالى لنبيه — واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشى والابكار — ومن ذلك أن يواصل بين العشاءين بالصلاة أو بالتلاوة أو بالذكر وأفضل ذلك الصلاة فانه إذا واصل بين العشاءين ينفصل عن باطنه آثار الكدورة الحادثة فى أوقات النهار من رؤية الخلق ومخالطتهم وسماع كلامهم فان ذلك كله له أثر وخدش فى القلوب

أحدها التفاتك إلى ماسبق من ذنوبك وخطاياك ليصغر عند ذلك قدرك فى عينك . والثانى أن تكون ملاحظتك لما أنت متميز به من العلم واعتقاد الحق والعمل الصالح من حيث إنها نعمة من الله تعالى عليك فله المنة فيه لالك فترى ذلك منه حتى لاتعجب بنفسك وإذا لم تعجب لم تتكبر . والثالث ملاحظة إبهام عاقبتك ، وعاقبته أنه ربما يختم لك بالسوء ويختم له بالحسنى حتى يشغلك الخوف عن التكبر عليه . فان قلت : فكيف أغضب مع هذه الأحوال ؟ فأقول : تغضب لمولاك وسيدك إذ أمرك أن تغضب له لالنفسك وأنت فى غضبك لاترى نفسك ناجيا وصاحبك هالكا بل يكون خوفك على نفسك بما علم الله من خفايا ذنوبك أكثر من خوفك عليه مع الجهل بالخاتمة،وأعرفك ذلك بمثال لتعلم أنه ليس من ضرورة الغضب لله أن تتكبر على المغضوب عليه وترى قدرك فوق قدره. فأقول : إذا كان للملك غلام وولد هوقرة عينه وقد وكل الغلام بالولد ليراقبه وأمره أن يضربه مهما أساء أدبه واشتغل بمالا يليق به ويغضب عليه فان كان الغلام محبا مطيعا لمولاه فلا يجد بدا أن يغضب مهما رأى ولده قد أساء الأدب وإنما يغضب عليه لمولاه ولأنه أمره به ولأنه يريد التقرب بامتثال أمره إليه ولأنه جرى من ولده مايكره مولاه فيضرب ولده ويغضب عليه من غير تكبر عليه بل هو متواضع له يرى قدره عند مولاه فوق قدر نفسه لأن الولد أعز لامحالة من الغلام ، فاذن ليس من ضرورة الغضب التكبر وعدم التواضع فكذلك يمكنك أن تنظر إلى المبتدع والفاسق وتظن أنه ربما كان قدرهما فى الآخرة عند الله أعظم لما سبق لهما من الحسنى فى الأزل ولما سبق لك من سوء القضاء فى الأزل وأنت غافل عنه ، ومع ذلك فتغضب بحكم الأمر محبة لمولاك إذ جرى مايكرهه مع التواضع لمن يجوز أن يكون عنده أقرب منك فى الآخرة ، فهكذا يكون بعض العلماء الأكياس فينضم إليه الخوف والتواضع . وأما المغرور فانه يتكبر ويرجو لنفسه أكثر مما يرجوه لغيره مع جهله بالعاقبة ، وذلك غاية الغرور فهذا سبيل التواضع لمن عصى الله أو اعتقد البدعة مع الغضب عليه ومجانبته بحكم الأمر . السبب السابع : التكبر بالورع والعبادة وذلك أيضا فتنة عظيمة على العباد وسبيله أن يلزم قلبه التواضع لسائر العباد وهو أن يعلم أن من يتقدم عليه بالعلم لاينبغى أن يتكبر عليه كيفما كان لما عرفه من فضيلة العلم ، وقد قال تعالى ـ هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ـ . وقال صلى الله عليه وسلم « فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى[1] » إلى غير ذلك مما ورد فى فضل العلم ، فان قال العابد : ذلك لعالم عامل بعلمه وهذا عالم فاجر ، فيقال له : أما عرفت أن الحسنات يذهبن السيئات ، وكما أن العلم يمكن أن يكون حجة على العالم فكذلك يمكن أن يكون وسيلة له وكفارة لذنوبه وكل واحد منهما ممكن ، وقد وردت الأخبار بما يشهد لذلك ، وإذا كان هذا الأمر غائبا عنه لم يجز له أن يحتقر عالما بل يجب عليه التواضع له . فان قلت : فان صح هذا فينبغى أن يكون للعالم أن يرى نفسه فوق العابد لقوله عليه السلام « فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى » . فاعلم أن ذلك كان ممكنا لو علم العالم عاقبة أمره وخاتمة الأمر مشكوك فيها فيحتمل أن يموت بحيث يكون حاله عند الله أشد من حال الجاهل الفاسق لذنب واحد كان يحسبه هينا وهو عند الله عظيم وقد مقته به ، وإذا كان هذا ممكنا كان على نفسه خائفا فاذا كان كل واحد من العابد والعالم خائفا على نفسه وقد كلف أمر نفسه لاأمر غيره فينبغى أن يكون الغالب عليه فى حق نفسه الخوف وفى حق غيره الرجاء وذلك يمنعه من التكبر بكل حال فهذا

حتى النظر إليهم يعقب كدرا فى القلب يدركه من يرزق صفاء القلب فيكون أثر النظر إلى الخلق للبصيرة كالقذى فى العين للبصر وبالمواصلة بين العشاءين يرجى ذهاب ذلك الأثر . ومن ذلك ترك الحديث بعد العشاء الآخرة فان الحديث فى ذلك الوقت يذهب طراوة النور الحادث فى القلب من مواصلة العشاءين ويقيد عن قيام الليل سيما إذا كان عريا عن يقظة القلب ، ثم تجديد الوضوء بعد العشاء الآخرة أيضا

(١) حديث فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى الترمذى من حديث أبى أمامة وتقدم فى العلم .

حال العابد مع العالم فأما مع غير العالم فهم منقسمون فى حقه إلى مستورين وإلى مكشوفين فينبغى أن لا يتكبر على المستور فلعله أقل منه ذنوبا وأكثر منه عبادة وأشد منه حبا لله . وأما المكشوف حاله إن لم يظهر لك من الذنوب إلا ماتزيد عليه ذنوبك فى طول عمرك فلا ينبغى أن تتكبر عليه ولا يمكن أن تقول هو أكثر منى ذنبا لأن عدد ذنوبك فى طول عمرك وذنوب غيرك فى طول العمر لاتقدر على إحصائها حتى تعلم الكثرة ، نعم يمكن أن تعلم أن ذنوبه أشد كما لو رأيت منه القتل والشرب والزنا ومع ذلك فلا ينبغى أن تتكبر عليه إذ ذنوب القلوب من الكبر والحسد والرياء والغل واعتقاد الباطل والوسوسة فى صفات الله تعالى وتخيل الخطأ فى ذلك كل ذلك شديد عند الله فربما جرى عليك فى باطنك من خفايا الذنوب ماصرت به عند الله ممقوتا وقد جرى للفاسق الظاهر الفسق من طاعات القلوب من حب الله وإخلاص وخوف وتعظيم ماأنت خال عنه وقد كفر الله بذلك عنه سيئاته فينكشف الغطاء يوم القيامة فتراه فوق نفسك بدرجات فهذا ممكن والإمكان البعيد فيما عليك ينبغى أن يكون قريبا عندك إن كنت مشفقا على نفسك فلا تتفكر فيما هو ممكن لغيرك بل فيما هو مخوف فى حقك فانه لاتزر وازرة وزر أخرى وعذاب غيرك لايخفف شيئا من عذابك فاذا تفكرت فى هذا الخطر كان عندك شغل شاغل عن التكبر وعن أن ترى نفسك فوق غيرك ، وقد قال وهب بن منبه ماتم عقل عبد حتى يكون فيه عشر خصال فعد تسعة حتى بلغ العاشرة فقال العاشرة وما العاشرة بها ساد مجده وبها علا ذكره أن يرى الناس كلهم خيرا منه وإنما الناس عنده فرقتان : فرقة هى أفضل منه وأرفع وفرقة هى شر منه وأدنى فهو يتواضع للفرقتين جميعا بقلبه إن رأى من هو خير منه سره ذلك وتمنى أن يلحق به وإن رأى من هو شر منه قال لعل هذا ينجو وأهلك أنا فلا تراه إلا خائفا من العاقبة ويقول لعل بر هذا باطن فذلك خير له ولا أدرى لعل فيه خلقا كريما بينه وبين الله فيرحمه الله ويتوب عليه ويختم له بأحسن الأعمال ويرى ظاهر فذلك شر لى فلا يأمن فيما أظهره من الطاعة أن يكون دخلها الآفات فأحبطتها ثم قال فحينئذ كمل عقله وساد أهل زمانه فهذا كلامه. وبالجملة فمن جوز أن يكون عند الله شقيا وقد سبق القضاء فى الأزل بشقوته فما له سبيل إلى أن يتكبر بحال من الأحوال، نعم إذا غلب عليه الخوف رأى كل أحد خيرا من نفسه وذلك هو الفضيلة كما روى أن عابدا آوى إلى جبل فقيل له فى النوم ائت فلانا الاسكاف فسله أن يدعو لك فأتاه فسأله عن عمله فأخبره أنه يصوم النهار ويكتسب فيتصدق ببعضه ويطعم عياله ببعضه فرجع وهو يقول إن هذا لحسن ولكن ليس هذا كالتفرغ لطاعة الله فأتى فى النوم ثانيا فقيل له ائت فلانا الاسكاف فقل له ماهذا الصفار الذى بوجهك فأتاه فسأله فقال له مارأيت أحدا من الناس إلا وقع لى أنه سينجو وأهلك أنا فقال العابد بهذه والذى يدل على فضيلة هذه الخصلة قوله تعالى ـ يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون ـ أى أنهم يؤتون الطاعات وهم على وجل عظيم من قبولها وقال تعالى ـ إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون ـ وقال تعالى ـ إنا كنا قبل فى أهلنا مشفقين ـ وقد وصف الله تعالى الملائكة عليهم السلام مع تقدسهم عن الذنوب ومواظبتهم على العبادات على الدءوب بالاشفاق فقال تعالى مخبرا عنهم ـ يسبحون الليل والنهار لا يفترون ـ وهم من خشيته مشفقون ـ فمتى زال الاشفاق والحذر مما سبق به القضاء فى الأزل وينكشف عند خاتمة الأجل غلب الأمن من مكر الله وذلك يوجب الكبر وهو سبب الهلاك فالكبر دليل الأمن والأمن مهلك والتواضع دليل الخوف وهو مسعد ، فاذن مايفسده العابد بإضمار الكبر واحتقار الخلق والنظر إليهم بعين الاستصغار أكثر مما يصلحه بظاهر الأعمال فهذه معارف بها يزال داء الكبر عن القلب

معين على قيام الليل . حكى لى بعض الفقراء عن شيخ له بخراسان أنه كان يغتسل فى الليل ثلاث مرات مرة بعد العشاء الآخرة ومرة فى أثناء الليل بعد الانتباه من النوم ومرة قبل الصبح فللوضوء والغسل بعد العشاء الآخرة أثر ظاهر فى تيسير قيام الليل ومن ذلك التعود على الذكر أو القيام بالصلاة حتى يغلب النوم فان التعود على ذلك يعين على سرعة الانتباه إلا أن يكون واثقا من نفسه وعادته فيتعمل للنوم

لاغير إلاأن النفس بعد هذه المعرفة قد تضمر التواضع وتدعى البراءة من الكبر وهى كاذبة فاذا وقعت الواقعة عادت إلى طبعها ونسيت وعدها فمن هذا لاينبغى أن يكتفى فى المداواة بمجرد المعرفة بل ينبغى أن تكمل بالعمل وتجرب بأفعال المتواضعين فى مواقع هيجان الكبر من النفس ، وبيانه أن يمتحن النفس بخمس امتحانات هى أدلة على استخراج مافى الباطن وإن كانت الامتحانات كثيرة: الامتحان الأول أن يناظر فى مسألة مع واحد من أقرانه فان ظهر شئ من الحق على لسان صاحبه فثقل عليه قبوله والانقيادله والاعتراف به والشكرله على تنبيهه وتعريفه وإخراجه الحق فذلك يدل على أن فيه كبرا دفينا فليتق الله فيه ويشتغل بعلاجه ، أمامن حيث العلم فبأن يذكر نفسه خسة نفسه وخطر عاقبته وأن الكبر لايليق إلابالله تعالى وأما العمل فبأن يكلف نفسه ماثقل عليه من الاعتراف بالحق وأن يطلق اللسان بالحمد والثناء ويقر على نفسه بالعجز ويشكره على الاستفادة ويقول ماأحسن مافطنت له وقد كنت غافلا عنه فجزاك الله خيرا كما نبهتنى له فالحكمة ضالة المؤمن فاذا وجدها ينبغى أن يشكر من دله عليها فاذا واظب على ذلك مرات متوالية صار ذلك له طبعا وسقط ثقل الحق عن قلبه وطاب له قبوله ومهما ثقل عليه الثناء على أقرانه بما فيهم ففيه كبر فان كان ذلك لايثقل عليه فى الخلوة ويثقل عليه فى الملأ فليس فيه كبر وإنما فيه رياء فليعالج الرياء بماذكرناه من قطع الطمع عن الناس ويذكر القلب بأن منفعته فى كماله فى ذاته وعندالله لاعند الخلق إلى غير ذلك من أدوية الرياء وإن ثقل عليه فى الخلوة والملأ جميعا ففيه الكبر والرياء جميعا ولاينفعه الخلاص من أحدهما مالم يتخلص من الثانى فليعالج كلا الداءين فانهما جميعا مهلكان . الامتحان الثانى أن يجتمع مع الأقران والأمثال فى المحافل ويقدمهم على نفسه ويمشى خلفهم ويجلس فى الصدور تحتهم فان ثقل عليه ذلك فهو متكبر فليواظب عليه تكلفا حتى يسقط عنه ثقله فبذلك يزايله الكبر وههنا للشيطان مكيدة وهو أن يجلس فى صف النعال أو يجعل بينه وبين الأقران بعض الأرذال فيظن أن ذلك تواضع وهو عين الكبر فان ذلك يخف على نفوس المتكبرين إذ يوهمون أنهم تركوا مكانهم بالاستحقاق والتفضل فيكون قد تكبر وتكبر باظهار التواضع أيضا بل ينبغى أن يقدم أقرانه ويجلس بينهم بجنبهم ولاينحط عنهم إلى صف النعال فذلك هو الذى يخرج خبث الكبر من الباطن . الامتحان الثالث أن يجيب دعوة الفقير ويمر إلى السوق فى حاجة الرفقاء والأقارب فان ثقل ذلك عليه فهو كبر فان هذه الأفعال من مكارم الأخلاق والثواب عليها جزيل فنفور النفس عنها ليس إلا لخبث فى الباطن فليشتغل بازالته بالمواظبة عليه مع تذكر جميع ماذكرناه من المعارف التى تزيل داء الكبر . الامتحان الرابع أن يحمل حاجة نفسه وحاجة أهله ورفقائه من السوق إلى البيت فان أبت نفسه ذلك فهو كبر أو رياء فان كان يثقل ذلك عليه مع خلو الطريق فهو كبر وإن كان لايثقل عليه إلا مع مشاهدة الناس فهو رياء وكل ذلك من أمراض القلب وعلله المهلكة له إن لم تتدارك وقد أهمل الناس طب القلوب واشتغلوا بطب الأجساد مع أن الأجساد قد كتب عليها الموت لامحالة والقلوب لاتدرك السعادة إلا بسلامتها إذ قال تعالى ـ إلا من أتى الله بقلب سليم ـ ويروى عن عبدالله بن سلام أنه حمل حزمة حطب فقيل له ياأبا يوسف قد كان فى غلمانك وبنتك مايكفيك قال أجل ولكن أردت أن أجرب نفسى هل تنكر ذلك فلم يقنع منها بما أعطته من العزم على ترك الأنفة حتى جربها أهى صادقة أم كاذبة وفى الخبر «من حمل الفاكهة أو الشئ فقد برئ من الكبر[1]» . الامتحان الخامس أن يلبس ثيابا بذلة فان نفور النفس عن ذلك فى الملأ رياء وفى الخلوة كبر . وكان عمر بن عبدالعزيز رضى الله

ويستجلبه ليقوم فى وقته المعهود وإلا فالنوم عن الغلبة هو الذى يصلح للمريدين والطالبين وبهذا وصف المحبون قيل نومهم نوم الغرقى وأكلهم أكل المرضى وكلامهم ضرورة لمن نام عن غلبة بهم مجتمع متعلق بقيام الليل يوفق لقيام الليل وإنما النفس إذا أطمعت ووطنت على النوم استرسلت فيه وإذا أزعجت بصدق العزيمة لاتسترسل فى الاستقرار وهذا الانزعاج فى النفس بصدق العزيمة

(١) حديث من حمل الشئ والفاكهة فقد برئ من الكبر البيهقى فى الشعب من حديث أبى أمامة وضعفه بلفظ من حمل بضاعته .

عنه له مسح يلبسه بالليل وقد قال صلى الله عليه وسلم «من اعتقل البعير ولبس الصوف فقد برئ من الكبر [1]». وقال عليه الصلاة والسلام «إنما أنا عبد آكل بالأرض وألبس الصوف وأعقل البعير وألحق أصابعى وأجيب دعوة المملوك، فمن رغب عن سنتى فليس منى [2]». وروى أن أبا موسى الأشعرى قيل له إنّ أقواما يتخلفون عن الجمعة بسبب ثيابهم فلبس عباءة فصلى فيها بالناس وهذه مواضع يجتمع فيها الرياء والكبر فما يختص بالملأ فهو الرياء، ومايكون فى الخلوة فهو الكبر، فاعرف فان من لايعرف الشرّ لايتقيه، ومن لايدرك المرض لايداويه.

(بيان غاية الرّياضة فى خلق التواضع)

اعلم أن هذا الخلق كسائر الأخلاق له طرفان وواسطة: فطرفه الذى يميل إلى الزيادة يسمى تكبرا وطرفه الذى يميل إلى النقصان يسمى تخاسسا ومذلة، والوسط يسمى تواضعا. والمحمود أن يتواضع فى غير مذلة ومن غير تخاسس فان كلا طرفى الأمور ذميم. وأحب الأمور إلى الله تعالى أوساطها فمن يتقدم على أمثاله فهو متكبر ومن يتأخر عنهم فهو متواضع أى وضع شيئا من قدره الذى يستحقه والعالم إذا دخل عليه إسكاف فتنحى له عن مجلسه وأجلسه فيه ثم تقدم وسوّى له نعله وغدا إلى باب الدار خلفه فقد تخاسس وتذلل، وهذا أيضا غير محمود بل المحمود عند الله العدل، وهو أن يعطى كل ذى حق حقه فينبغى أن يتواضع بمثل هذا لأقرانه ومن يقرب من درجته فأما تواضعه للسوقى فبالقيام والبشر فى الكلام والرفق فى السؤال وإجابة دعوته والسعى فى حاجته وأمثال ذلك وأن لايرى نفسه خيرا منه بل يكون على نفسه أخوف منه على غيره فلا يحتقره ولا يستصغره وهو لايعرف خاتمة أمره، فاذن سبيله فى اكتساب التواضع أن يتواضع للأقران ولمن دونهم حتى يخف عليه التواضع المحمود فى محاسن العادات ليزول به الكبر عنه فان خف عليه ذلك فقد حصل له خلق التواضع وإن كان يثقل عليه وهو يفعل ذلك فهو متكلف لامتواضع بل الخلق مايصدر عنه الفعل بسهولة من غير ثقل ومن غير روية فان خف ذلك وصار بحيث يثقل عليه رعاية قدره حتى أحب التملق والتخاسس فقد خرج إلى طرف النقصان، فليرفع نفسه إذ ليس للمؤمن أن تذل نفسه إلى أن يعود إلى الوسط الذى هو الصراط المستقيم وذلك غامض فى هذا الخلق وفى سائر الأخلاق والميل عن الوسط إلى طرف النقصان وهو التملق أهون من الميل إلى طرف الزيادة بالتكبر كما أنّ الميل إلى طرف التبذير فى المال أحمد عند الناس من الميل إلى طرف البخل، فنهاية التبذير ونهاية البخل مذمومان وأحدهما أفحش، وكذلك نهاية التكبر ونهاية التنقص والتذلل مذمومان وأحدهما أقبح من الآخرة، والمحمود المطلق هو العدل ووضع الأمور مواضعها كما يجب وعلى ما يجب كما يعرف ذلك بالشرع والعادة، ولنقتصر على هذا القدر من بيان أخلاق الكبر والتواضع.

الشطر الثانى: من الكتاب فى العجب وفيه بيان ذم العجب وآفاته وبيان حقيقة العجب والإدلال وحدهما وبيان علاج العجب على الجملة وبيان أقسام ما به العجب وتفصيل علاجه.

(بيان ذمّ العجب وآفاته)

اعلم أن العجب مذموم فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. قال الله تعالى ـ ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا ـ ذكر ذلك فى معرض الإنكار وقال عز وجل ـ وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ـ فرد على الكفار فى إعجابهم بحصونهم وشوكتهم وقال تعالى ـ وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ـ وهذا أيضا يرجع إلى العجب بالعمل. وقد

هو التجافى الذى قال الله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ لأن الهمّ بقيام الليل وصدق العزيمة يجعل بين الجنب والمضجع نبوّا وتجافيا وقد قيل للنفس نظران: نظر إلى تحت لاستيفاء الأقسام البدنية ونظر إلى فوق لاستيفاء الأقسام العلوية الروحانية. فأرباب العزيمة تجافت جنوبهم عن المضاجع لنظرهم إلى فوق إلى الأقسام العلوية الرحمانية فأعطوا النفوس حقها من النوم ومنعوها حظها فالنفس

(١) حديث من اعتقل البعير ولبس الصوف فقد برئ من الكبر البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بزيادة فيه وفى إسناده القاسم اليعمرى ضعيف جدّا.

(٢) إنما أنا عبد آكل بالأرض وألبس الصوف الحديث تقدم بعضه ولم أجد بقيته.

يعجب الانسان بعمل هو مخطىء فيه كما يعجب بعمل هو مصيب فيه . وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه (١) » وقال لأبى ثعلبة حيث ذكر آخر هذه الأمة ، فقال « إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك نفسك (٢) ».

وقال ابن مسعود : الهلاك فى اثنتين القنوط والعجب وإنما جمع بينهما لأن السعادة لاتنال إلا بالسعى والطلب والجد والتشمر والقانط لايسعى ولا يطلب والمعجب يعتقد أنه قد سعد وقد ظفر بمراده فلا يسعى فالموجود لايطلب والحال لايطلب والسعادة موجودة فى اعتقاد المعجب حاصلة له ومستحيلة فى اعتقاد القانط فمن ههنا جمع بينهما . وقد قال تعالى ـ فلا تزكوا أنفسكم ـ قال ابن جريج معناه إذا عملت خيرا فلا تقل عملت . وقال زيد بن أسلم لاتبروها أى لاتعتقدوا أنها بارة وهو معنى العجب وروى طلحة رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بنفسه فأكب عليه حتى أصيبت كفه فكأنه أعجبه فعله العظيم إذ فداه بروحه حتى جرح فتفرس ذلك عمر فيه فقال مازال يعرف فى طلحة نأو منذ أصيبت أصبعه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) والنأو هو العجب فى اللغة إلا أنه لم ينقل فيه أنه أظهره واحتقر مسلما ولما كان وقت الشورى قال له ابن عباس أين أنت من طلحة قال ذلك رجل فيه نخوة ، فاذا كان لايتخلص من العجب أمثالهم فكيف يتخلص الضعفاء إن لم يأخذوا حذرهم . وقال مطرف لأن أبيت نائما وأصبح نادما أحب إلى من أن أبيت قائما وأصبح معجبا . وقال صلى الله عليه وسلم « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ماهو أكبر من ذلك العجب العجب (٤) » فجعل العجب أكبر الذنوب . وكان بشر بن منصور من القدين إذ رؤوا ذكر الله تعالى والدار الآخرة لو اظبته على العبادة فأطال الصلاة يوما ورجل خلفه ينظر فقطن له بشر ، فلما انصرف عن الصلاة قال له لا يعجبنك مارأيت منى فان إبليس لعنه الله قد عبد الله تعالى مع الملائكة مدة طويلة ثم صار إلى ماصار إليه . وقيل لعائشة رضى الله عنها متى يكون الرجل مسيئا قالت إذا ظن أنه محسن وقد قال تعالى ـ لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ـ والمن نتيجة استعظام الصدقة واستعظام العمل هو العجب ، فظهر بهذا أن العجب مذموم جدا .

(بيان آفة العجب)

اعلم أن آفات العجب كثيرة فان العجب يدعو إلى الكبر لأنه أحد أسبابه كما ذكرناه فيتولد من العجب الكبر ومن الكبر الآفات الكثيرة التى لا تخفى هذا مع العباد . وأما مع الله تعالى فالعجب يدعو إلى نسيان الذنوب وإهمالها فبعض ذنوبه لايذكرها ولا يتفقدها لظنه أنه مستغن عن تفقدها فينساها وما يتذكره منها فيستصغره ولا يستعظمه فلا يجتهد فى تداركه وتلافيه بل يظن أنه يغفر له . وأما العبادات والأعمال فانه يستعظمها ويتبجح بها ويمن على الله بفعلها وينسى نعمة الله عليه بالتوفيق والتمكين منها ثم إذا أعجب بها عمى عن آفاتها ومن لم يتفقد آفات الأعمال كان أكثر سعيه ضائعا فان الأعمال الظاهرة إذا لم تكن خالصة نقية عن الشوائب فلا تنفع وإنما يتفقد من يغلب عليه الإشفاق والخوف

بما فيها مركوز من الترابية والجمادية ترسب وتستحلس وتستلذ النوم . قال الله تعالى ـ هو الذى خلقكم من تراب ـ وللآدمى بكل أصل من أصول خلقته طبيعة لازمة له . والرسوب صفة التراب والكسل والتقاعد والتناوم بسبب ذلك طبيعة فى الانسان ، فأرباب الهمة أهل العلم الذين حكم الله تعالى لهم بالعلم فى قوله تعالى ـ أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما ـ حتى قال ـ قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ـ حكم لهؤلاء الذين قاموا بالليل بالعلم

(١) حديث ثلاث مهلكات الحديث تقدم غير مرة (٢) حديث أبى ثعلبة إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وقد تقدم (٣) حديث وقى طلحة رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه وأكب عليه حتى أصيبت كفه البخارى من رواية قيس ابن أبى حازم قال رأيت يد طلحة شلاء وقى بها النبى صلى الله عليه وسلم (٤) حديث لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ماهو أكبر من ذلك العجب العجب البزار وابن حبان فى الضعفاء والبيهقى فى الشعب من حديث أنس وفيه سلام بن أبى الصهباء قال البخارى منكر الحديث . وقال أحمد حسن الحديث ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى سعيد بسند ضعيف جدا .

دون العجب والعجب يغتر بنفسه وبرأيه ويأمن مكر الله وعذابه ويظن أنه عند الله بمكان وأن له عند الله منة وحقا بأعماله التي هي نعمة من نعمه وعطية من عطاياه ويخرجه العجب إلى أن يثني على نفسه ويحمدها ويزكيها وإن أعجب برأيه وعمله وعقله منع ذلك من الاستفادة ومن الاستشارة والسؤال فيستبد بنفسه ورأيه ويستنكف من سؤال من هو أعلم منه وربما يعجب بالرأي الخطأ الذي خطر له فيفرح بكونه من خواطره ولا يفرح بخواطر غيره فيصر عليه ولا يسمع نصح ناصح ولا وعظ واعظ بل ينظر إلى غيره بعين الاستجهال ويصر على خطئه فإن كان رأيه في أمر دنيوي فيحقق فيه وإن كان في أمر ديني لاسيما فيما يتعلق بأصول العقائد فيهلك به ولو اتهم نفسه ولم يثق برأيه واستضاء بنور القرآن واستعان بعلماء الدين وواظب على مدارسة العلم وتابع سؤال أهل البصيرة لكان ذلك يوصله إلى الحق، فهذا وأمثاله من آفات العجب فلذلك كان من المهلكات ومن أعظم آفاته أن يفتر في السعي لظنه أنه قد فاز وأنه قد استغنى وهو الهلاك الصريح الذي لاشبهة فيه . نسأل الله تعالى العظيم حسن التوفيق لطاعته.

(بيان حقيقة العجب والإدلال وحدهما)

اعلم أن العجب إنما يكون بوصف هو كمال لاعالة وللعالم بكمال نفسه في علم وعمل ومال وغيره حالتان: إحداهما أن يكون خائفا على زواله ومشفقا على تكدره أو سلبه من أصله فهذا ليس بمعجب والأخرى أن لايكون خائفا من زواله لكن يكون فرحا به من حيث إنه نعمة من الله تعالى عليه لامن حيث إضافته إلى نفسه وهذا أيضا ليس بمعجب وله حالة ثالثة هي العجب وهي أن يكون غير خائف عليه بل يكون فرحا به مطمئنا إليه ويكون فرحه به من حيث إنه كمال ونعمة وخير ورفعة لامن حيث إنه عطية من الله تعالى ونعمة منه فيكون فرحه به من حيث إنه صفته ومنسوب إليه بأنه له لامن حيث إنه منسوب إلى الله تعالى بأنه منه فمهما غلب على قلبه أنه نعمة من الله مهما شاء سلبها عنه زال العجب بذلك عن نفسه فإذن العجب هو استعظام النعمة والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى المنعم فإن انضاف إلى ذلك أن غلب على نفسه أن له عند الله حقا وأنه منه بمكان حتى يتوقع بعمله كرامة في الدنيا واستبعد أن يجري عليه مكروه استبعادا يزيد على استبعاده مايجري على الفساق سمي هذا إدلالا بالعمل فكأنه يرى لنفسه على الله دالة وكذلك قد يعطي غيره شيئا فيستعظمه ويمن عليه فيكون معجبا فإن استخدمه أو اقترح عليه الاقتراحات أو استبعد تخلفه عن قضاء حقوقه كان مدلا عليه وقال قتادة في قوله تعالى ـ ولا تمنن تستكثر ـ أي لاتدل بعملك وفي الخبر « إن صلاة المدل لاترفع فوق رأسه ولأن تضحك وأنت معترف بذنبك خير من أن تبكي وأنت مدل بعملك (١) » والادلال وراء العجب فلا مدل وهو معجب ورب معجب لايدل إذ العجب يحصل بالاستعظام ونسيان النعمة دون توقع جزاء عليه والادلال لايتم إلا مع توقع جزاء فإن توقع إجابة دعوته واستكثر ردها بباطنه وتعجب منه كان مدلا بعمله لأنه لايتعجب من رد دعاء الفاسق ويتعجب من رد دعاء نفسه لذلك فهذا هو العجب والادلال وهو من مقدمات الكبر وأسبابه ، والله تعالى أعلم .

(بيان علاج العجب على الجملة)

اعلم أن علاج كل علة هو مقابلة سببها بضده وعلة العجب الجهل المحض فعلاجه المعرفة المضادة لذلك الجهل فقط فلنفرض العجب بفعل داخل تحت اختيار العبد كالعبادة والصدقة والغزو وسياسة الخلق وإصلاحهم فإن العجب بهذا أغلب من العجب بالجمال والقوة والنسب وما لا يدخل تحت اختياره ولا يراه من نفسه فنقول : الورع التقوى والعبادة والعمل الذي به يعجب إنما يعجب به من حيث إنه فيه

فهم لموضع علمهم أزعجوا النفوس عن مقار طبيعتها ورقوها بالنظر إلى اللذات الروحانية إلى ذرا حقيقتها فتجافت جنوبهم عن المضاجع وخرجوا من صفة الغافل الهاجع . ومن ذلك أن يغير العادة فإن كان ذا وسادة يترك الوسادة وإن كان ذا وطاء يترك الوطاء وقد كان بعضهم يقول لأن أرى في بيتي شيطانا أحب إلى من أن أرى وسادة فإنها تدعوني إلى النوم ولتغيير العادة في الوسادة والغطاء

(١) حديث إن صلاة المدل لاترفع فوق رأسه الحديث لم أجد له أصلا .

فهو محله ومجراه أومن حيث إنه منه وبسببه وبقدرته وقوته فإن كان يعجب به من حيث إنه فيه وهو محله ومجراه يجرى فيه وعليه من جهة غيره فهذا جهل لأن المحل مسخر ومجرى لامدخل له فى الإيجاد والتحصيل فكيف يعجب بما ليس إليه وإن كان يعجب به من حيث إنه هو منه وإليه وباختياره حصل وبقدرته تم فينبغى أن يتأمل فى قدرته وإرادته وأعضائه وسائر الأسباب التى بها يتم عمله أنها من أين كانت له فان كان جميع ذلك نعمة من الله عليه من غير حق سبق له ومن غير وسيلة يدلى بها فينبغى أن يكون إعجابه بجود الله وكرمه وفضله إذ أفاض عليه مالا يستحق وآثره به على غيره من غير سابقة ووسيلة فهما برز الملك لغلمانه ونظر إليهم وخلع من جملتهم على واحد منهم لا لصفة فيه ولا لوسيلة ولا لجمال ولا لخدمة فينبغى أن يتعجب المنعم عليه من فضل الملك وحكمه وإيثاره من غير استحقاق وإعجابه بنفسه من أين وما سببه ولا ينبغى أن يعجب هو بنفسه ، نعم يجوز أن يعجب العبد فيقول الملك حكم عدل لايظلم ولا يقدم ولا يؤخر إلا لسبب فلولا أنه تفطن فى صفة من الصفات المحمودة الباطنة لما اقتضى الإيثار بالخلعة ولما آثرنى بها فيقال وتلك الصفة أيضا هى من خلعة الملك وعطيته التى خصصك بها من غيرك من غير وسيلة أو هى عطية غيره فان كانت من عطية الملك أيضا لم يكن لك أن تعجب بها بل كان كما لو أعطاك فرسا فلم تعجب به فأعطاك غلاما فصرت تعجب به وتقول إنما أعطانى غلاما لأنى صاحب فرس فأما غيرى فلا فرس له فيقال وهو الذى أعطاك الفرس فلا فرق بين أن يعطيك الفرس والغلام معا أو يعطيك أحدهما بعد الآخر فاذا كان الكل منه فينبغى أن يعجبك جوده وفضله لا نفسك وأما إن كانت تلك الصفة من غيره فلا يبعد أن تعجب بتلك الصفة وهذا يتصور فى حق الملوك ولا يتصور فى حق الجبار القاهر ملك الملوك المنفرد باختراع الجميع المنفرد بإيجاد الموصوف والصفة فانك إن أعجبت بعبادتك وقلت وفقنى للعبادة لحبى له فيقال ومن خلق الحب فى قلبك فتقول هو فيقال فالحب والعبادة كلاهما نعمتان من عنده ابتدأك بهما من غير استحقاق من جهتك إذ لا وسيلة لك ولا علاقة فيكون الإعجاب بجوده إذ أنعم بوجودك ووجود صفاتك وبوجود أعمالك وأسباب أعمالك فاذا لامعنى لعجب العابد بعبادته وعجب العالم بعلمه وعجب الجميل بجماله وعجب الغنى بغناه لأن كل ذلك من فضل الله وإنما هو محل لفيضان فضل الله تعالى وجوده والمحل أيضا من فضله وجوده . فان قلت: لايمكننى أن أجهل أعمالى وأنى أنا عملتها فانى أنتظر عليها ثوابا ولولا أنها عملى لما انتظرت ثوابا فان كانت الأعمال مخلوقة لله على سبيل الاختراع فمن أين لى الثواب وإن كانت الأعمال منى وبقدرتى فكيف لا أعجب بها . فاعلم أن جوابك من وجهين : أحدهما هو صريح الحق والآخر فيه مسامحة. أما صريح الحق فهو أنك وقدرتك وإرادتك وحركتك وجميع ذلك من خلق الله واختراعه فما عملت إذ عملت وماصليت إذ صليت ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى فهذا هو الحق الذى انكشف لأرباب القلوب بمشاهدة أوضح من إبصار العين بل خلقك وخلق أعضاءك وخلق فيها القوة والقدرة والصحة وخلق لك العقل والعلم وخلق لك الإرادة ولو أردت أن تنفى شيئا من هذا عن نفسك لم تقدر عليه ثم خلق الحركات فى أعضائك مستبدا باختراعها من غير مشاركة من جهتك معه فى الاختراع إلا أنه خلقه على ترتيب فلم يخلق الحركة مالم يخلق فى العضو قوة وفى القلب إرادة ولم يخلق إرادة مالم يخلق علما بالمراد ولم يخلق علما مالم يخلق القلب الذى هو محل العلم فتدريجه فى الخلق شيئا بعد شىء هو الذى خيل لك أنك أوجدت عملك وقد غلطت ، وإيضاح ذلك وكيفية الثواب على عمل هو من خلق الله سيأتى تحريره فى كتاب الشكر فانه أليق به فارجع إليه ، ونحن الآن نزيل إشكالك بالجواب الثانى الذى فيه مسامحة ما وهو أن تحسب أن العمل حصل بقدرتك فمن أين قدرتك ولا يتصور العمل إلا بوجودك

والوطاء تأثير فى ذلك ومن ترك شيئا من ذلك والله عالم بنيته وعزيمته يثيبه على ذلك بتيسير مارام ومن ذلك خفة المعدة من الطعام ثم تناول ما يأكل من الطعام إذا اقترن بذكر الله ويقظة الباطن أعان على قيام الليل لأن بالذكر يذهب داؤه فان وجد الطعام ثقلا على المعدة ينبغى أن يعلم أن ثقله على القلب أكثر فلا ينام حتى يذيب الطعام بالذكر والتلاوة والاستغفار قال بعضهم لأن أنقص من عشائى لقمة أحب إلىّ من

ووجود عملك وإرادتك وقدرتك وسائر أسباب عملك وكل ذلك من الله تعالى لا منك فان كان العمل بالقدرة فالقدرة مفتاحه وهذا للفتاح بيد الله ومهما لم يعطك المفتاح فلا يمكنك العمل فالعبادات خزائن بها يتوصل إلى السعادات ومفاتيحها القدرة والإرادة والعلم وهي بيد الله لا محالة أرأيت لو رأيت خزائن الدنيا مجموعة في قلعة حصينة ومفتاحها بيد خازن ولو جلست على بابها وحول حيطانها ألف سنة لم يمكنك أن تنظر إلى دينار مما فيها ولو أعطاك المفتاح لأخذته من قريب بأن تبسط يدك إليه فتأخذه فقط فاذا أعطاك الخازن المفاتيح وسلطك عليها ومكنك منها فمددت يدك وأخذتها كان إعجابك باعطاء الخازن المفاتيح أو بما إليك من مد اليد وأخذها فلا تشك في أنك ترى ذلك نعمة من الخازن لأن المؤنة في تحريك اليد بأخذ المال قريبة وإنما الشأن كله في تسليم المفاتيح فكذلك مهما خلقت القدرة وسلطت الإرادة الجازمة وحركت الدواعي والبواعث وصرف عنك الموانع والصوارف حتى لم يبق صارف إلا دفع ولا باعث إلا وكل بك فالعمل هين عليك وتحريك البواعث وصرف العوائق وتهيئة الأسباب كلها من الله ليس شيء منها إليك فمن العجائب أن تعجب بنفسك ولا تعجب بمن إليه الأمر كله ولا تعجب بجوده وفضله وكرمه في إيثاره إياك على الفساق من عباده إذ سلط دواعي الفساد على الفساق وصرفها عنك وسلط أخدان السوء ودعاة الشر عليهم وصرفهم عنك ومكنهم من أسباب الشهوات واللذات وزواها عنك وصرف عنهم بواعث الخير ودواعيه وسلطها عليك حتى تيسر لك الخير وتيسر لهم الشر فعل ذلك كله بك من غير وسيلة سابقة منك ولا جريمة سابقة من الفاسق العاصي بل آثرك وقدمك واصطفاك بفضله وأبعد العاصي وأشقاه بعدله فلما أعجب إعجابك بنفسك إذا عرفت ذلك فاذن لا تنصرف قدرتك إلى المقدور إلا بتسليط الله عليك داعية لا تجد سبيلا إلى مخالفتها فكأنه الذي اضطرك إلى الفعل إن كنت فاعلا تحقيقا فله الشكر والمنة لا لك وسيأتي في كتاب التوحيد والتوكل من بيان تسلسل الأسباب والمسببات ما تستبين به أنه لا فاعل إلا الله ولا خالق سواه والعجب ممن يتعجب إذا رزقه الله عقلا وأفقره ممن أفاض عليه المال من غير علم فيقول كيف منعني قوت يومي وأنا العاقل الفاضل وأفاض على هذا نعيم الدنيا وهو الغافل الجاهل حتى يكاد يرى هذا ظلما ولا يدري المغرور أنه لو جمع له بين العقل والمال جميعا لكان ذلك بالظلم أشبه في ظاهر الحال إذ يقول الجاهل الفقير يارب لم جمعت له بين العقل والغنى وحرمتني منهما فهلا جمعتهما لي أو هلا رزقتني أحدهما وإلى هذا أشار علي رضي الله عنه حيث قيل له ما بال العقلاء فقراء فقال إن عقل الرجل محسوب عليه من رزقه والعجب أن العاقل الفقير ربما يرى الجاهل الغني أحسن حالا من نفسه ولو قيل له هل تؤثر جهله وغناه عوضا عن عقلك وفقرك لامتنع عنه فاذن ذلك يدل على أن نعمة الله عليه أكبر فلم يتعجب من ذلك والمرأة الحسناء الفقيرة ترى الحلي والجواهر على الدميمة القبيحة فتعجب وتقول كيف يحرم مثل هذا الجمال من الزينة ويخصص مثل ذلك القبح ولا تدري المغرورة أن الجمال محسوب عليها من رزقها وأنها لو خيرت بين الجمال وبين القبح مع الغنى لآثرت الجمال فاذن نعمة الله عليها أكبر وقول الحكيم الفقير العاقل بقلبه يارب لم حرمتني الدنيا وأعطيتها الجهال كقول من أعطاه الملك فرسا فيقول أيها الملك لم لا تعطيني الغلام وأنا صاحب فرس فيقول كنت لا تتعجب من هذا لو لم أعطك الفرس فهب أني ما أعطيتك فرسا أصارت نعمتي عليك وسيلة لك وحجة تطلب بها نعمة أخرى ؟ فهذه أوهام لا تخلو الجهال عنها ومنشأ جميع ذلك الجهل ويزال ذلك بالعلم المحقق بأن العبد وعمله وأوصافه كل ذلك من عند الله تعالى نعمة ابتدأه بها قبل الاستحقاق وهذا ينفي العجب والإدلال ويورث الخضوع والشكر والخوف من زوال النعمة ومن عرف هذا لم يتصور أن يعجب

أن أقوم ليلة والأحوط أن يوتر قبل النوم فانه لا يدري ماذا يحدث ويعد طهوره وسواكه عنده ولا يدخل النوم إلا وهو على الطهارة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا نام العبد وهو على الطهارة عرج بروحه إلى العرش فكانت رؤياه صادقة وإن لم ينم على الطهارة قصرت روحه عن البلوغ فتكون المنامات أضغاث أحلام لا تصدق » والمريد للتأهل إذا نام في الفراش مع الزوجة ينتقض وضوءه باللمس ولا يفوته بذلك فائدة

بعلمه وعمله إذ يعلم أنّ ذلك من الله تعالى ولذلك قال داود عليه السلام يارب ما تأتى ليلة إلا وإنسان من آل داود قائم ولا يأتى يوم إلا وإنسان من آل داود صائم . وفى رواية ما تمرّ ساعة من ليل أو نهار إلا وعابد من آل داود يعبدك إما يصلى وإما يصوم وإما يذكرك فأوحى الله تعالى إليه يا داود ومن أين لهم ذلك إنّ ذلك لم يكن إلا بى ولولا عونى إياك ما قويت وسأكلك إلى نفسك . قال ابن عباس : إنما أصاب داود ما أصاب من الذنب بعجبه بعمله إذ أضافه إلى آل داود مدلا به حتى وكل إلى نفسه فأذنب ذنبا أورثه الحزن والندم . وقال داود : يارب إنّ بنى إسرائيل يسألونك بابراهيم وإسحق ويعقوب فقال إنى ابتليتهم فصبروا فقال يارب وأنا إن ابتليتنى صبرت فأذل بالعمل قبل وقته فقال الله تعالى فانى لم أخبرهم بأىّ شىء أبتليهم ولا فى أىّ شهر ولا فى أىّ يوم وأنا مخبرك فى سنتك هذه وشهرك هذا أبتليك غدا بامرأة فاحذر نفسك فوقع فيما وقع فيه وكذلك لما اتكل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين على قوّتهم وكثرتهم ونسوا فضل الله تعالى عليهم وقالوا لا نغلب اليوم من قلة(١) وكلوا إلى أنفسهم فقال تعالى ـ ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ـ . روى ابن عيينة أن أيوب عليه السلام قال إلهى إنك ابتليتنى بهذا البلاء وما ورد على أمر إلا آثرت هواك على هواى فنودى من غمامة بعشرة آلاف صوت يا أيوب أنى لك ذلك أى من أين لك ذلك ؟ قال فأخذ رمادا ووضعه على رأسه وقال منك يارب منك يارب فرجع من نسيانه إلى إضافة ذلك إلى الله تعالى ولهذا قال الله تعالى ـ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحد أبدا ـ وقال النبى صلى الله عليه وسلم لأصحابه وهم خير الناس «ما منكم من أحد ينجيه عمله قالوا ولا أنت يارسول الله ؟ قال ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته (٢)» ولقد كان أصحابه من بعده يتمنون أن يكونوا ترابا وتبنا وطيرا مع صفاء أعمالهم وقلوبهم فكيف يكون لذى بصيرة أن يعجب بعمله أو يدل به ولا يخاف على نفسه فاذن هذا هو العلاج القامع لمادّة العجب من القلب ومهما غلب ذلك على القلب شغله خوف سلب هذه النعمة عن الاعجاب بها بل هو ينظر إلى الكفار والفساق وقد سلبوا نعمة الإيمان والطاعة بغير ذنب أذنبوه من قبل فيخاف من ذلك فيقول إنّ من لا يبالى أن يحرم من غير جناية ويعطى من غير وسيلة لا يبالى أن يعود ويسترجع ما وهب فكم من مؤمن قد ارتدّ ومطيع قد فسق وختم له بسوء وهذا لا يبقى معه عجب بحال ، والله تعالى أعلم.

(بيان أقسام مابه العجب وتفصيل علاجه)

اعلم أنّ العجب بالأسباب التى بها يتكبر كما ذكرناه وقد يعجب بما لا يتكبر به كعجبه بالرأى الخطأ الذى يزين له بجهله فمابه العجب ثمانية أقسام : الأوّل أن يعجب ببدنه فى جماله وهيئته وصحته وقوّته وتناسب أشكاله وحسن صورته وحسن صوته وبالجملة تفصيل خلقته فيلتفت إلى جمال نفسه وينسى أنه نعمة من الله تعالى وهو بعرضة الزوال فى كل حال وعلاجه ما ذكرناه فى الكبر بالجمال وهو التفكر فى أقذار باطنه وفى أوّل أمره وفى آخره وفى الوجوه الجميلة والأبدان الناعمة أنها كيف تمزقت فى التراب وأنتنت فى القبور حتى استقذرتها الطباع . الثانى : البطش والقوّة كما حكى عن قوم عاد

النوم على الطهارة مالم يسترسل فى التذاذ النفس باللمس ولا يعدم يقظة القلب فأما إذا استرسل فى الالتذاذ وغفل فتنحجب الروح أيضا لمكان صلافته ومن الطهارة التى تثمر صدق الرؤيا طهارة الباطن عن خدش الهوى وكدورة محبة الدنيا والتنزه عن أنجاس الغل والحقد والحسد وقد ورد «من أوى إلى فراشه لا ينوى ظلم أحد ولا يحقد على أحد غفر له ما اجترم» وإذا طهرت النفس عن الرذائل انجلت مرآة القلب وقابل

(١) حديث قولهم يوم حنين لا نغلب اليوم من قلة البيهقى فى دلائل النبوّة من رواية الربيع بن أنس مرسلا أن رجلا قال يوم حنين لن نغلب اليوم من قلة فشقّ ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عزوجل ـ ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم ـ ولابن مردويه فى تفسيره من حديث أنس لما التقوا يوم حنين أعجبتهم كثرتهم فقالوا اليوم نقاتل فنروا ، فيه الفرج بن فضالة ضعفه الجمهور

(٢) حديث ما منكم من أحد ينجيه عمله الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة .

حين قالوا فيما أخبر الله عنهم ـ من أشد منا قوة ـ وكما اتكل عوج على قوته وأعجب بها فاقتلع جبلا ليطبقه على عسكر موسى عليه السلام فثقب الله تعالى تلك القطعة من الجبل بنقر هدهد ضعيف المنقار حتى صارت فى عنقه وقد يتكل المؤمن أيضا على قوته كما روى عن سليمان عليه السلام أنه قال: لأطوفن الليلة على مائة امرأة ولم يقل إن شاء الله تعالى فحرم ماأراد من الولد[1] وكذلك قول داود عليه السلام إن ابتليتنى صبرت وكان إعجابا منه بالقوة فلما ابتلى بالمرأة لم يصبر ويورث العجب بالقوة الهجوم فى الحروب وإلقاء النفس فى التهلكة والمبادرة إلى الضرب والقتل لكل من قصده بالسوء وعلاجه ماذكرناه وهو أن يعلم أن حمى يوم تضعف قوته وأنه إذا أعجب بها ربما سلبها الله تعالى بأدنى آفة يسلطها عليه . الثالث : العجب بالعقل والكياسة والتفطن لدقائق الأمور من مصالح الدين والدنيا وثمرته الاستبداد بالرأى وترك المشورة واستجهال الناس المخالفين له ولرأيه ويخرج إلى قلة الإصغاء إلى أهل العلم إعراضا عنهم بالاستغناء بالرأى والعقل واستحقارا لهم وإهانة وعلاجه أن يشكر الله تعالى على مارزق من العقل ويتفكر أنه بأدنى مرض يصيب دماغه كيف يوسوس ويجن بحيث يضحك منه فلا يأمن أن يسلب عقله إن أعجب به ولم يقل بشكره وليستقصر عقله وعلمه وليعلم أنه ماأوتى من العلم إلا قليلا وإن اتسع علمه وأن ماجهله مما عرفه الناس أكثر مما عرفه فكيف بما لم يعرفه الناس من علم الله تعالى وأن يتهم عقله وينظر إلى الحمقى كيف يعجبون بعقولهم ويضحك الناس منهم فيحذر أن يكون منهم وهو لايدرى فان القاصر العقل قط لايعلم قصور عقله فينبغى أن يعرف مقدار عقله من غيره لامن نفسه ومن أعدائه لامن أصدقائه فان من يداهنه يثنى عليه فيزيده عجبا وهو لايظن بنفسه إلا الخير ولايفطن لجهل نفسه فيزداد به عجبا . الرابع: العجب بالنسب الشريف كعجب الهاشمية حتى يظن بعضهم أنه ينجو بشرف نسبه ونجاة آبائه وأنه مغفور له ويتخيل بعضهم أن جميع الخلق له موال وعبيد وعلاجه أن يعلم أنه مهما خالف آباءه فى أفعالهم وأخلاقهم وظن أنه ملحق بهم فقد جهل وإن اقتدى بآبائه فما كان من أخلاقهم العجب بل الخوف والإزراء على النفس واستعظام الخلق ومذمة النفس ولقد شرفوا بالطاعة والعلم والخصال الحميدة لا بالنسب فليتشرف بما شرفوا به وقد ساواهم فى النسب وشاركهم فى القبائل من لم يؤمن بالله واليوم الآخر وكانوا عند الله شرا من الكلاب وأخس من الخنازير ولذلك قال تعالى ـ ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ـ أى لاتفاوت فى أنسابكم لاجتماعكم فى أصل واحد ثم ذكر فائدة النسب فقال ـ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ـ ثم بين أن الشرف بالتقوى لا بالنسب فقال ـ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ـ «ولما قيل لرسول الله ﷺ من أكرم الناس من أكيس الناس لم يقل من ينتمى إلى نسبى ولكن قال أكرمهم أكثرهم للموت ذكرا وأشدهم له استعدادا[2]» وإنما نزلت هذه الآية حين أذن بلال يوم الفتح على الكعبة فقال الحرث بن هشام وسهيل بن عمرو وخالد بن أسيد هذا العبد الأسود يؤذن فقال تعالى ـ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ـ وقال النبى صلى الله عليه وسلم «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية أى كبرها كلكم بنو آدم وآدم من تراب[3]»

اللوح المحفوظ فى النوم وانتقشت فيه عجائب الغيب وغرائب الأنباء ففى الصديقين من يكون فى منامه مكالمة ومحادثة فيأمره الله تعالى وينهاه ويفهمه فى المنام ويعرفه ويكون موضع مايفتح له فى نومه من الأمر والنهى كالأمر والنهى الظاهر يعصى الله تعالى إن أخل بهما بل تكون هذه الأوامر آكد وأعظم وقعا لأن المخالفات الظاهرة تمحوها التوبة والتائب من الذنب كمن لاذنب له وهذه أوامر خاصة تتعلق بحاله

(١) حديث قال سليمان لأطوفن الليلة بمائة امرأة الحديث البخارى من حديث أبى هريرة
(٢) حديث لما قيل له من أكرم الناس من أكيس الناس قال أكثرهم للموت ذكرا الحديث ابن ماجه من حديث ابن عمر دون قوله وأكرم الناس وهو بهذه الزيادة عند ابن أبى الدنيا فى ذكر الموت آخر الكتاب (٣) حديث إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية الحديث أبو داود والترمذى وحسنه من حديث أبى هريرة ورواه الترمذى أيضا من حديث ابن عمر وقال غريب .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم « يامعشر قريش لاتأتى الناس بالأعمال يوم القيامة وتأتون بالدنيا تحملونها على رقابكم تقولون يامحمد يامحمد فأقول هكذا أى أعرض عنكم (١) » فبين أنهم إن مالوا إلى الدنيا لم ينفعهم نسب قريش « ولما نزل قوله تعالى ـ وأنذر عشيرتك الأقربين ـ ناداهم بطنا بعد بطن حتى قال يافاطمة بنت محمد ياصفية بنت عبد المطلب عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم اعملا لأنفسكما فانى لاأغنى عنكما من الله شيئا (٢) » فمن عرف هذه الأمور وعلم أن شرفه بقدر تقواه وقد كان من عادة آبائه التواضع اقتدى بهم فى التقوى والتواضع وإلا كان طاعنا فى نسب نفسه بلسان حاله مهما انتمى إليهم ولم يشبههم فى التواضع والتقوى والخوف والإشفاق . فان قلت فقد قال صلى الله عليه وسلم بعد قوله لفاطمة وصفية « إنى لاأغنى عنكما من الله شيئا إلا أن لكم رحما سأبلها ببلالها (٣) » وقال عليه الصلاة والسلام « أترجو سليم شفاعتى ولا يرجوها بنو عبد المطلب (٤) » فذلك يدل على أنه سيخص قرابته بالشفاعة . فاعلم أن كل مسلم فهو منتظر شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والذنب أيضا جدير بأن يرجوها لكن بشرط أن يتقى الله أن يغضب عليه فانه إن يغضب عليه فلا يأذن لأحد فى شفاعته لأن الذنوب منقسمة إلى مايوجب المقت فلا يؤذن فى الشفاعة له وإلى مايعفى عنه بسبب الشفاعة كالذنوب عند ملوك الدنيا فان كل ذى مكانة عند الملك لايقدر على الشفاعة فيما اشتد عليه غضب الملك فمن الذنوب مالا تنجى منه الشفاعة وعنه العبارة بقوله تعالى ـ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ـ وبقوله ـ من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه ـ وبقوله ـ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ـ وبقوله ـ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ـ وإذا انقسمت الذنوب إلى مايشفع فيه وإلى مالا يشفع فيه وجب الخوف والإشفاق لامحالة ولو كان ذنب تقبل فيه الشفاعة لما أمر قريشا بالطاعة ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة رضى الله عنها عن المعصية ولكان يأذن لها فى اتباع الشهوات لتكمل لذاتها فى الدنيا ثم يشفع لها فى الآخرة لتكمل لذاتها فى الآخرة فالانهماك فى الذنوب وترك التقوى اتكالا على رجاء الشفاعة يضاهى انهماك المريض فى شهواته اعتمادا على طبيب حاذق قريب مشفق من أب أو أخ أو غيره وذلك جهل لأن سعى الطبيب وهمته وحذقه تنفع فى إزالة بعض الأمراض لافى كلها فلا يجوز ترك الحمية مطلقا اعتمادا على مجرد الطب بل للطبيب أثر على الجملة ولكن فى الأمراض الخفيفة وعند غلبة اعتدال المزاج فهكذا ينبغى أن تفهم عناية الشفعاء من الأنبياء والصلحاء للأقارب والأجانب فانه كذلك قطعا وذلك لايزيل الخوف والحذر وكيف يزيل وخير الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وقد كانوا يتمنون أن يكونوا بهائم من خوف الآخرة مع كمال تقواهم وحسن أعمالهم وصفاء قلوبهم وما سمعوه من وعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم بالجنة خاصة وسائر المسلمين بالشفاعة عامة ولم يتكلوا عليه ولم يفارق الخوف والخشوع قلوبهم ،

فيما بينه وبين الله تعالى فاذا أخل بها يخشى أن ينقطع عليه طريق الإرادة ويكون فى ذلك الرجوع عن الله واستيجاب مقام المقت فان ابتلى العبد فى بعض الأحايين بكسل وفتور عزيمة يمنع من تجديد الطهارة عند النوم بعد الحدث يمسح أعضاءه بالماء مسحا حتى يخرج بهذا القدر عن زمرة الغافلين حيث تقاعد عن فعل المتيقظين وهكذا إذا كسل عن القيام عقيب الانتباه يجتهد أن يستاك ويمسح أعضاءه بالماء مسحا حتى يخرج فى

(١) حديث يامعشر قريش لايأتى الناس بالأعمال يوم القيامة وتأتون بالدنيا تحملونها على رقابكم الحديث الطبرانى من حديث عمران بن حصين إلا أنه قال يامعشر بنى هاشم وسنده ضعيف (٢) حديث لما نزل قوله تعالى ـ وأنذر عشيرتك الأقربين ـ ناداهم بطنا بعد بطن حتى قال يافاطمة بنت محمد ياصفية بنت عبد المطلب الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة ورواه مسلم من حديث عائشة (٣) حديث قوله بعد قوله المتقدم لفاطمة وصفية ألا إن لكما رحما سأبلها ببلالها مسلم من حديث أبى هريرة بلفظ غير أن لكم رحما سأبلها ببلالها (٤) حديث أترجو سليم شفاعتى ولا ترجوها بنو عبد المطلب الطبرانى فى الأوسط من حديث عبد الله بن جعفر وفيه أصيرم بن حوشب عن إسحاق ابن واصل وكلاهما ضعيف جدا .

فكيف يعجب بنفسه ويتكل على الشفاعة من ليس له مثل محبتهم وسابقتهم . الخامس : العجب بنسب السلاطين الظلمة وأعوانهم دون نسب الدين والعلم ، وهذا غاية الجهل وعلاجه أن يتفكر فى مخازيهم وما جرى لهم من الظلم على عباد الله والفساد فى دين الله وأنهم المقوتون عند الله تعالى ولو نظر إلى صورهم فى النار وأنتانهم وأقذارهم لاستنكف منهم ولتبرأ من الانتساب إليهم ولأنكر على من نسبه إليهم استقذارا واستحقارا لهم ولو انكشف له ذلهم فى القيامة وقد تعلق الخصماء بهم والملائكة آخذون بنواصيهم يجرونهم على وجوههم إلى جهنم فى مظالم العباد لتبرأ إلى الله منهم ولكان انتسابه إلى الكلب والخنزير أحب إليه من الانتساب إليهم فحق أولاد الظلمة إن عصمهم الله من ظلمهم أن يشكروا الله تعالى على سلامة دينهم ويستغفروا لآبائهم إن كانوا مسلمين ، فأما العجب بنسبهم فجهل محض . السادس : العجب بكثرة العدد من الأولاد والخدم والغلمان والعشيرة والأقارب والأنصار والأتباع كما قال الكفار ـ نحن أكثر أموالا وأولادا ـ وكما قال المؤمنون يوم حنين لا نغلب اليوم من قلة وعلاجه ماذكرناه فى الكبر وهو أن يتفكر فى ضعفه وضعفهم وأن كلهم عبيد عجزة لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا . و ـ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ـ ثم كيف يعجب بهم وأنهم سيفترقون عنه إذا مات فيدفن فى قبره ذليلا مهينا وحده لا يرافقه أهل ولا ولد ولا قريب ولا حميم ولا عشير فيسلمونه إلى البلى والحيات والعقارب والديدان ولا يغنون عنه شيئا وهو فى أحوج أوقاته إليهم وكذلك يهربون منه يوم القيامة ـ يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه ـ الآية ، فأى خير فيمن يفارقك فى أشد أحوالك ويهرب منك وكيف تعجب به ولا ينفعك فى القبر والقيامة وعلى الصراط إلا عملك وفضل الله تعالى فكيف تتكل على من لا ينفعك، وتنسى نعم من يملك نفعك وضرك وموتك وحياتك . السابع : العجب بالمال كما قال تعالى إخبارا عن صاحب الجنتين إذ قال ـ أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا ـ « ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا غنيا جلس بجنبه فقير فانقبض عنه وجمع ثيابه فقال عليه السلام : أخشيت أن يعدو إليك فقره [1] » وذلك للعجب بالغنى وعلاجه أن يتفكر فى آفات المال وكثرة حقوقه وعظم غوائله وينظر إلى فضيلة الفقراء وسبقهم إلى الجنة فى القيامة وإلى أن المال غاد ورائح ولا أصل له وإلى أن فى اليهود من يزيد عليه فى المال وإلى قوله عليه الصلاة والسلام « بينما رجل يتبختر فى حلة له قد أعجبته نفسه إذ أمر الله الأرض فأخذته فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة [2] » أشار به إلى عقوبة إعجابه بماله ونفسه، وقال أبو ذر « كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد فقال لى يا أبا ذر ارفع رأسك فرفعت رأسى فاذا رجل عليه ثياب جياد ثم قال ارفع رأسك فرفعت رأسى فاذا رجل عليه ثياب خلقة فقال لى يا أبا ذر هذا عند الله خير من قراب الأرض مثل هذا [3] » وجميع ماذكرناه فى كتاب الزهد وكتاب ذم الدنيا وكتاب ذم المال يبين حقارة الأغنياء وشرف الفقراء عند الله تعالى فكيف يتصور من المؤمن أن يعجب بثروته بل لا يخلو المؤمن عن خوف من تقصيره فى القيام بحقوق المال فى أخذه من حله ووضعه فى حقه ومن لا يفعل ذلك فمصيره إلى الخزى والبوار فكيف يعجب بماله . الثامن : العجب بالرأى الخطأ . قال تعالى ـ أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ـ وقال تعالى ـ وهم يحسبون أنهم

تقلباته وانتباهاته عن زمرة الغافلين ففى ذلك فضل كثير لمن كثر نومه وقل قيامه . روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستاك فى كل ليلة مرارا عند كل نوم وعند الانتباه منه ويستقبل القبلة فى نومه وهو على نوعين فإما على جنبه الأيمن كالملحود وإما على ظهره مستقبلا للقبلة كالميت المسجى ويقول باسمك اللهم وضعت جنبى وبك أرفعه اللهم إن أمسكت نفسى فاغفر لها وارحمها وإن أرسلتها فاحفظها بما

(١) حديث رأى النبى صلى الله عليه وسلم رجلا غنيا جلس لجنبه فقير فانقبض منه الحديث رواه أحمد فى الزهد (٢) حديث بينما رجل فى حلة قد أعجبته نفسه الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وقد تقدم (٣) حديث أبى ذر كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد فقال لى يا أبا ذر ارفع رأسك فرفعت رأسى الحديث وفيه هذا عند الله خير من قراب الأرض مثل هذا ابن حبان فى صحيحه .

يحسنون صنعا ـ وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ذلك يغلب على آخر هذه الأمة (١) وبذلك هلكت الأمم السالفة إذا فترقت فرقا فكل معجب برأيه وكل حزب بما لديهم فرحون ، وجميع أهل البدع والضلال إنما أصروا عليها لعجبهم بآرائهم والعجب بالبدعة هو استحسان ما يسوق إليه الهوى والشهوة مع ظن كونه حقا ، وعلاج هذا العجب أشد من علاج غيره لأن صاحب الرأى الخطأ جاهل بخطئه ولو عرفه لتركه ولا يعالج الداء الذى لا يعرف والجهل داء لا يعرف فتعسر مداواته جدا لأن العارف يقدر على أن يبين للجاهل جهله ويزيله عنه إلا إذا كان معجبا برأيه وجهله فان لا يصغى إلى العارف ويتهمه فقد سلط الله عليه بلية تهلكه وهو يظنها نعمة فكيف يمكن علاجه وكيف يطلب الهرب مما هو سبب سعادته فى اعتقاده وإنما علاجه على الجملة أن يكون متهما لرأيه أبدا لا يغتر به إلا أن يشهد له قاطع من كتاب أو سنة أو دليل عقلى صحيح جامع لشروط الأدلة ولن يعرف الانسان أدلة الشرع والعقل وشروطها ومكامن الغلط فيها إلا بقريحة تامة وعقل ثاقب وجد وتشمر فى الطلب وممارسة للكتاب والسنة ومجالسة لأهل العلم طول العمر ومدارسة للعلوم ومع ذلك فلا يؤمن عليه الغلط فى بعض الأمور والصواب لمن لم يتفرغ لاستغراق عمره فى العلم أن لا يخوض فى المذاهب ولا يصغى إليها ولا يسمعها ولكن يعتقد أن الله تعالى واحد لا شريك له وأنه ـ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ـ وأن رسوله صادق فيما أخبر به ويتبع سنة السلف ويؤمن بجملة ما جاء به الكتاب والسنة من غير بحث وتنقير وسؤال عن تفصيل بل يقول آمنا وصدقنا ويشتغل بالتقوى واجتناب المعاصى وأداء الطاعات والشفقة على المسلمين وسائر الأعمال فان خاض فى المذاهب والبدع والتعصب فى العقائد هلك من حيث لا يشعر ، هذا حق كل من عزم على أن يشتغل فى عمره بشىء غير العلم ، فأما الذى عزم على التجرد للعلم فأول مهم له معرفة الدليل وشروطه وذلك مما يطول الأمر فيه والوصول إلى اليقين والمعرفة فى أكثر المطالب شديد لا يقدر عليه إلا الأقوياء المؤيدون بنور الله تعالى وهو عزيز الوجود جدا ، فنسأل الله تعالى العصمة من الضلال ونعوذ به من الاغترار بخيالات الجهال .

تم كتاب ذم الكبر والعجب والحمد لله وحده وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

﴿ كتاب ذم الغرور ﴾

(وهو الكتاب العاشر من ربع المهلكات من كتب إحياء علوم الدين)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذى بيده مقاليد الأمور ، وبقدرته مفاتيح الخيرات والشرور ، مخرج أوليائه من الظلمات إلى النور ، ومورد أعدائه ورطات الغرور ، والصلاة على محمد مخرج الخلائق من الديجور ، وعلى آله وأصحابه الذين لم تغرهم الحياة الدنيا ولم يغرهم بالله الغرور ، صلاة تتوالى على ممر الدهور ومكر الساعات والشهور .

[أما بعد] فمفتاح السعادة التيقظ والفطنة ومنبع الشقاوة الغرور والغفلة فلا نعمة لله على عباده أعظم من الايمان والمعرفة ولا وسيلة إليه سوى انشراح الصدر بنور البصيرة ولا نقمة أعظم من الكفر والمعصية ، ولا داعى إليهما سوى عمى القلب بظلمة الجهالة فالأكياس وأرباب البصائر

تحفظ به عبادك الصالحين اللهم إنى أسلمت نفسى إليك ووجهت وجهى إليك وفوضت أمرى إليك وألجأت ظهرى إليك رهبة منك ورغبة إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك آمنت بكتابك الذى أنزلت ونبيك الذى أرسلت اللهم قنى عذابك يوم تبعث عبادك الحمد لله الذى حكم فقهر الحمد لله الذى بطن فخبر الحمد لله الذى ملك فقدر الحمد لله الذى هو يحيى الموتى وهو على كل شىء قدير اللهم إنى أعوذ بك من غضبك وسوء عقابك

(١) حديث أنه يغلب على آخر هذه الأمة الاعجاب بالرأى هو حديث أبى ثعلبة المتقدم فاذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك وهو عند أبى داود والترمذى .

قلوبهم كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار نور على نور والمغترون قلوبهم كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور فالأكياس هم الذين أراد الله أن يهديهم فشرح صدورهم للاسلام والهدى والمغترون هم الذين أراد الله أن يضلهم فجعل صدرهم ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء والغرور هو الذى لم تنفتح بصيرته ليكون بهداية نفسه كفيلا وبقى فى العمى فاتخذ الهوى قائدا والشيطان دليلا ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا، وإذا عرف أن الغرور هو أم الشقاوات ومنبع المهلكات فلابد من شرح مداخله ومجاريه وتفصيل مايكثر وقوع الغرور فيه ليحذره المريد بعد معرفته فيتقيه فالموفق من العباد من عرف مداخل الآفات والفساد فأخذ منها حذره وبنى على الحزم والبصيرة أمره ونحن نشرح أجناس مجارى الغرور وأصناف المغترين من القضاة والعلماء والصالحين الذين اغتروا بمبادىء الأمور، الجلية ظواهرها القبيحة سرائرها ونشير إلى وجه اغترارهم بها وغفلتهم عنها فان ذلك وإن كان أكثر مما يحصى ولكن يمكن التنبيه على أمثلة تغنى عن الاستقصاء وفرق المغترين كثيرة ولكن يجمعهم أربعة أصناف. الصنف الأول من العلماء. الصنف الثانى من العباد. الصنف الثالث من المتصوفة. الصنف الرابع من أرباب الأموال والمغترمن كل صنف فرق كثيرة وجهات غرورهم مختلفة فمنهم من رأى المنكر معروفا كالذى يتخذ المسجد ويزخرفها من المال الحرام ومنهم من لم يميز بين مايسعى فيه لنفسه وبين مايسعى فيه لله تعالى كالواعظ الذى غرضه القبول والجاه ومنهم من يترك الأهم ويشتغل بغيره ومنهم من يترك الفرض ويشتغل بالنافلة ومنهم من يترك اللباب ويشتغل بالقشر كالذى يكون همه فى الصلاة مقصورا على تصحيح مخارج الحروف إلى غير ذلك من مداخل لاتتضح إلا بتفصيل الفرق وضرب الأمثلة ولنبدأ أولا بذكر غرور العلماء ولكن بعد بيان ذم الغرور وبيان حقيقته وحده.

(بيان ذم الغرور وحقيقته وأمثلته)

اعلم أن قوله تعالى - فلاتغرنكم الحياة الدنيا ولايغرنكم بالله الغرور - وقوله تعالى - ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأمانى - الآية. كاف فى ذم الغرور وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «حبذا نوم الأكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمق واجتهادهم ولمثقال ذرة من صاحب تقوى ويقين أفضل من ملء الأرض من المغترين [1]» وقال صلى الله عليه وسلم «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله [2]» وكل ماورد فى فضل العلم وذم الجهل فهو دليل على ذم الغرور لأن الغرور عبارة عن بعض أنواع الجهل إذ الجهل هو أن يعتقد الشىء ويراه على خلاف ماهو به والغرور هو جهل إلا أن كل جهل ليس بغرور بل يستدعى الغرور مغرورا فيه مخصوصا ومغرورا به وهو الذى يغره فمهما كان المجهول المعتقد شيئا يوافق الهوى وكان السبب الموجب للجهل شبهة ومخيلة فاسدة يظن أنها دليل ولاتكون دليلا سمى الجهل الحاصل به غرورا فالغرور هو سكون النفس إلى مايوافق الهوى ويميل إليه الطبع عن شبهة وخدعة من الشيطان فمن اعتقد أنه على خير إما فى العاجل أو فى الآجل عن شبهة فاسدة فهو مغرور وأكثر الناس يظنون بأنفسهم

وشر عبادك وشر الشيطان وشركه ويقرأ خمس آيات من البقرة الأربع من الأول الآية الخامسة - إن فى خلق السموات والأرض - وآية الكرسى، وآمن الرسول. وإن ربكم الله. وقل ادعوا الله، وأول سورة الحديد وآخر سورة الحشر وقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد والمعوذتين، وينفث بهن فى يديه ويمسح بهما وجهه وجسده وإن اضاف إلى ماقرأ عشرا من أول الكهف وعشرا من آخرها فحسن ويقول اللهم

(١) حديث حبذا نوم الأكياس وفطرهم الحديث ابن أبى الدنيا فى كتاب اليقين من قول أبى الدرداء بنحوه وفيه انقطاع وفى بعض الروايات أبى الورد موضع أبى الدرداء ولم أجده مرفوعا (٢) حديث الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت الحديث الترمذى وابن ماجه من حديث شداد بن أوس

الخير وهم مخطئون فيه فأكثر الناس إذن مغرورون وإن اختلفت أصناف غرورهم واختلفت درجاتهم حتى كان غرور بعضهم أظهر وأشد من بعض وأظهرها وأشدها غرور الكفار وغرور العصاة والفساق فنورد لهما أمثلة لحقيقة الغرور . المثال الأول : غرور الكفار فمنهم من غرته الحياة الدنيا ومنهم من غره بالله الغرور أما الذين غرتهم الحياة الدنيا فهم الذين قالوا النقد خير من النسيئة والدنيا نقد والآخرة نسيئة فهي إذن خير فلا بد من إيثارها وقالوا اليقين خير من الشك ولذات الدنيا يقين ولذات الآخرة شك فلا نترك اليقين بالشك وهذه أقيسة فاسدة تشبه قياس إبليس حيث قال ـ أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ـ وإلى هؤلاء الاشارة بقوله تعالى ـ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون ـ وعلاج هذا الغرور إما بتصديق الايمان وإما بالبرهان أما التصديق بمجرد الايمان فهو أن يصدق الله تعالى في قوله ـ ماعندكم ينفد وماعند الله باق ـ وفي قوله عز وجل ـ وما عند الله خير ـ وقوله ـ والآخرة خير وأبقى ـ وقوله ـ وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ـ وقوله ـ فلا تغرنكم الحياة الدنيا ـ وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك طوائف من الكفار فقلدوه وصدقوه وآمنوا به ولم يطالبوه بالبرهان[1] . ومنهم من قال نشدتك الله أبعثك الله رسولا ؟ فكان يقول نعم فيصدق [2] وهذا إيمان العامة وهو يخرج من الغرور وينزل هذا منزلة تصديق الصبي والده في أن حضور المكتب خير من حضور الملعب مع أنه لايدري وجه كونه خيرا وأما المعرفة بالبيان والبرهان فهو أن يعرف وجه فساد هذا القياس الذي نظمه في قلبه الشيطان فان كل مغرور فلغروره سبب وذلك السبب هو دليل وكل دليل فهو نوع قياس يقع في النفس ويورث السكون إليه وإن كان صاحبه لايشعر به ولا يقدر على نظمه بألفاظ العلماء فالقياس الذي نظمه الشيطان فيه أصلان : أحدهما أن الدنيا نقد والآخرة نسيئة وهذا صحيح والآخر قوله إن النقد خير من النسيئة وهذا محل التلبيس فليس الأمر كذلك بل إن كان النقد مثل النسيئة في المقدار والمقصود فهو خير وإن كان أقل منها فالنسيئة خير فان الكافر المغرور يبذل في تجارته درهما ليأخذ عشرة نسيئة ولا يقول النقد خير من النسيئة فلا أتركه وإذا حذره الطبيب الفواكه ولذائذ الأطعمة ترك ذلك في الحال خوفا من ألم المرض في المستقبل فقد ترك النقد ورضي بالنسيئة والتجار كلهم يركبون البحار ويتعبون في الأسفار نقدا لأجل الراحة والربح نسيئة فان كان عشرة في ثاني الحال خيرا من واحد في الحال فأنسب للذة الدنيا من حيث مدتها إلى مدة الآخرة فان أقصى عمر الانسان مائة سنة وليس هو عشر عشير من جزء من ألف ألف جزء من الآخرة فكأنه ترك واحدا ليأخذ ألف ألف بل ليأخذ مالا نهاية له ولا حد وإن نظر من حيث النوع رأى لذات الدنيا مكدرة مشوبة بأنواع المنغصات ولذات الآخرة صافية غير مكدرة فاذن قد غلط في قوله النقد خير من النسيئة فهذا غرور منشؤه قبول لفظ عام مشهور أطلق

أيقظني في أحب الساعات إليك واستعملني بأحب الأعمال إليك التي تقربني إليك زلفى وتبعدني من سخطك بعدا أسألك فتعطيني وأستغفرك فتغفر لي وأدعوك فتستجيب لي اللهم لاتؤمني مكرك ولا تولني غيرك ولا ترفع عني سترك ولا تنسني ذكرك ولا تجعلني من الغافلين . ورد أن من قال هذه الكلمات بعث الله تعالى إليه ثلاثة أملاك يوقظونه للصلاة فان صلى ودعا أمنوا على دعائه وإن لم يقم تعبدت الأملاك في الهواء وكتب

(١) حديث تصديق بعض الكفار بما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وإيمانهم من غير مطالبة بالبرهان هو مشهور في السنن من ذلك قصة إسلام الأنصار وبيعتهم وهي عند أحمد من حديث جابر وفيه حتى بعثنا الله إليه من يثرب فآويناه وصدقناه فيخرج الرجل منا فيؤمن به ويقرئه القرآن فينقلب إلى أهله فيسلمون باسلامه الحديث وهي عند أحمد باسناد جيد (٢) حديث قول من قال له نشدتك الله أبعثك رسولا فيقول نعم فيصدق متفق عليه من حديث أنس في قصة ضمام بن ثعلبة وقوله للنبي صلى الله عليه وسلم آلله أرسلك للناس كلهم فقال اللهم نعم وفي آخره فقال الرجل آمنت بما جئت به وللطبراني من حديث ابن عباس في قصة ضمام قال نشدتك به أهو أرسلك بما أتتنا كتبك وأتتنا رسلك أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن ندع اللات والعزى قال نعم الحديث .

وأريد به خاص فغفل به المغرور عن خصوص معناه فان من قال النقد خير من النسيئة أراد به خيرا من نسيئة هي مثله وإن لم يصرح به وعند هذا يفزع الشيطان إلى القياس الآخر وهو أن اليقين خير من الشك والآخرة شك وهذا القياس أكثر فسادا من الأول لأن كلا أصليه باطل إذ اليقين خير من الشك إذا كان مثله والا فالتاجر في تعبه على يقين وفي ربحه على شك والمتفقه في اجتهاده على يقين وفي إدراك رتبة العلم على شك والصياد في تردده في المقتنص على يقين وفي الظفر بالصيد على شك وكذا الحزم دأب العقلاء بالاتفاق وكل ذلك ترك لليقين بالشك ولكن التاجر يقول إن لم أتجر بقيت جائعا وعظم ضرري وإن اتجرت كان تعبي قليلا وربحي كثيرا وكذلك المريض يشرب الدواء البشع الكريه وهو من الشفاء على شك ومن مرارة الدواء على يقين ولكن يقول ضرر مرارة الدواء قليل بالاضافة إلى ما أخافه من المرض والموت فكذلك من شك في الآخرة فواجب عليه بحكم الحزم أن يقول أيام الصبر قلائل وهو منتهى العمر بالاضافة إلى ما يقال من أمر الآخرة فان كان ما قيل فيه كذبا فما يفوتني إلا التنعم أيام حياتي وقد كنت في العدم من الأزل إلى الآن لا أتنعم فأحسب أني بقيت في العدم وإن كان ما قيل صدقا فأبقى في النار أبدا الآباد وهذا لا يطاق . ولهذا قال علي كرم الله وجهه لبعض الملحدين إن كان ما قلته حقا فقد تخلصت وتخلصنا وإن كان ما قلناه حقا فقد تخلصنا وهلكت وما قال هذا عن شك منه في الآخرة ولكن كلم الملحد على قدر عقله وبين له أنه وإن لم يكن متيقنا فهو مغرور . وأما الأصل الثاني من كلامه وهو أن الآخرة شك فهو أيضا خطأ بل ذلك يقين عند المؤمنين وليقينه مدركان: أحدهما الإيمان والتصديق تقليدا للأنبياء والعلماء وذلك أيضا يزيل الغرور وهو مدرك يقين العوام وأكثر الخواص ومثالهم مثال مريض لا يعرف دواء علته وقد اتفق الأطباء وأهل الصناعة من عند آخرهم على أن دواءه النبت الفلاني فانه تطمئن نفس المريض إلى تصديقهم ولا يطالبهم بتصحيح ذلك بالبراهين الطبية بل يثق بقولهم ويعمل به ولو بقي سوادي أو معتوه يكذبهم في ذلك وهو يعلم بالتواتر وقرائن الأحوال أنهم أكثر منه عددا وأغزر منه فضلا وأعلم منه بالطب بل لا علم له بالطب فيعلم كذبه بقولهم ولا يعتقد كذبهم بقوله ولا يفتر في علمهم بسببه ولو اعتمد قوله وترك قول الأطباء كان معتوها مغرورا فكذلك من نظر إلى المقرين بالآخرة والمخبرين عنها والقائلين بأن التقوى هو الدواء النافع في الوصول إلى سعادتها وجدهم خير خلق الله وأعلاهم رتبة في البصيرة والمعرفة والعقل وهم الأنبياء والأولياء والحكماء والعلماء واتبعهم عليه الخلق على أصنافهم وشذ منهم آحاد من البطالين غلبت عليهم الشهوة ومالت نفوسهم إلى التمتع فعظم عليهم ترك الشهوات وعظم عليهم الاعتراف بأنهم من أهل النار فجحدوا الآخرة وكذبوا الأنبياء فكما أن قول الصبي وقول السوادي لا يزيل طمأنينة القلب إلى ما اتفق عليه الأطباء فكذلك قول هذا الغبي الذي استرقته الشهوات لا يشككك في صحة أقوال الأنبياء والأولياء والعلماء وهذا القدر من الايمان كاف لجملة الخلق وهو يقين جازم يستحث على العمل لا محالة والغرور يزول به. وأما المدرك الثاني لمعرفة الآخرة فهو الوحي للأنبياء والالهام للأولياء ولا نظنن أن معرفة النبي عليه السلام لأمر الآخرة ولأمور الدين تقليد لجبريل عليه السلام بالسماع منه كما أن معرفتك تقليد للنبي صلى الله عليه وسلم حتى تكون معرفتك مثل معرفته وإنما يختلف المقلد فقط وهيهات فان التقليد ليس بمعرفة بل هو اعتقاد صحيح والأنبياء عارفون ومعنى معرفتهم أنه كشف لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر فيخبرون عن مشاهدة لا عن سماع وتقليد وذلك بأن يكشف لهم عن حقيقة الروح وأنه من أمر الله تعالى وليس المراد بكونه من أمر الله الأمر الذي يقابل النهي ، لأن ذلك الأمر كلام والروح ليس بكلام ، وليس المراد بالأمر

لهم ثواب عبادتهم ويسبح ويحمد ويكبر كل واحد ثلاثا وثلاثين ويتم المائة بلا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

[الباب السابع والأربعون في أدب الانتباه من النوم والعمل بالليل]

إذا فرغ المؤذن من أذان المغرب يصلي ركعتين خفيفتين بين الأذان والاقامة وكان العلماء يصلون هاتين الركعتين في البيت يعجلون بهما قبل الخروج إلى الجماعة كيلا يظن الناس أنهما

الشأن حتى يكون المراد به أنه من خلق الله فقط لأن ذلك عام فى جميع المخلوقات بل العالم عالمان عالم الأمر وعالم الخلق ولله الخلق والأمر فالأجسام ذوات الكمية والمقادير من عالم الخلق إذ الخلق عبارة عن التقدير فى وضع اللسان وكل موجود منزه عن الكمية والمقدار فانه من عالم الأمر وشرح ذلك سر الروح ولا رخصة فى ذكره لاستضرار أكثر الخلق بسماعه كسر القدر الذى منع من إفشائه فمن عرف سر الروح فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه وإذا عرف نفسه وربه عرف أنه أمر ربانى بطبعه وفطرته وأنه فى العالم الجسمانى غريب وأن هبوطه إليه لم يكن بمقتضى طبعه فى ذاته بل بأمر عارض غريب من ذاته وذلك العارض الغريب ورد على آدم صلى الله عليه وسلم وعبر عنه بالمعصية وهى التى حطته عن الجنة التى هى أليق به بمقتضى ذاته فانها فى جوار الرب تعالى وأنه أمر ربانى وحنينه إلى جوار الرب تعالى له طبعى ذاتى لأن يصرفه عن مقتضى طبعه عوارض العالم الغريب من ذاته فينسى عند ذلك نفسه وربه ومهما فعل ذلك فقد ظلم نفسه إذ قيل له ـ ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون ـ أى الخارجون عن مقتضى طبعهم ومظنة استحقاقهم يقال فسقت الرطبة عن كمامها إذا خرجت عن معدنها الفطرى وهذه إشارة إلى أسرار يهتز لاستنشاق روائحها العارفون وتشمئز من سماع ألفاظها القاصرون فانها تضربهم كما تضر رياح الورد بالجعل وتبهر أعينهم الضعيفة كما تبهر الشمس أبصار الخفافيش وانفتاح هذا الباب من سر القلب إلى عالم الملكوت يسمى معرفة وولاية ويسمى صاحبه وليا وعارفا وهى مبادى مقامات الأنبياء وآخر مقامات الأولياء أول مقامات الأنبياء.

ولنرجع إلى الغرض المطلوب فالمقصود أن غرور الشيطان بأن الآخرة شك يدفع إما بيقين تقليدى وإما ببصيرة ومشاهدة من جهة الباطن والمؤمنون بألسنتهم وبعقائدهم إذا ضيعوا أوامر الله تعالى وهجروا الأعمال الصالحة ولابسوا الشهوات والمعاصى فهم مشاركون للكفار فى هذا الغرور لأنهم آثروا الحياة الدنيا على الآخرة نعم أمرهم أخف لأن أصل الإيمان يعصمهم عن عقاب الأبد فيخرجون من النار ولو بعد حين ولكنهم أيضا من المغرورين فانهم اعترفوا بأن الآخرة خير من الدنيا ولكنهم مالوا إلى الدنيا وآثروها ومجرد الايمان لا يكفى للفوز قال تعالى ـ وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ـ وقال تعالى ـ إن رحمت الله قريب من المحسنين ـ ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه (1)» وقال تعالى ـ والعصر إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ـ فوعد المغفرة فى جميع كتاب الله تعالى منوط بالايمان والعمل الصالح جميعا لا بالايمان وحده فهؤلاء أيضا مغرورون أعنى المطمئنين إلى الدنيا الفرحين بها المترفين بنعيمها المحبين لها الكارهين للموت خيفة فوات لذات الدنيا دون الكارهين له خيفة لما بعده فهذا مثال الغرور بالدنيا من الكفار والمؤمنين جميعا . ولنذكر للغرور بالله مثالين من غرور الكافرين والعاصين، فأما غرور الكفار بالله فمثاله قول بعضهم فى أنفسهم وبألسنتهم إنه لو كان لله من معاد فنحن أحق به من غيرنا ونحن أوفر حظا فيه وأسعد حالا كما أخبر الله تعالى عنه من قول الرجلين المتحاورين إذ قال ـ وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربى لأجدن خيرا منها منقلبا ـ وجملة أمرهما كما نقل فى التفسير أن الكافر منهما بنى قصرا بألف دينار واشترى بستانا بألف دينار وخدما بألف دينار وتزوج امرأة على ألف دينار وفى ذلك كله يعظه المؤمن ويقول اشتريت قصرا يفنى ويخرب ألا اشتريت قصرا فى الجنة لا يفنى واشتريت بستانا يخرب ويفنى ألا اشتريت بستانا فى الجنة لا يفنى وخدما لا يفنون ولا يموتون وزوجة من الحور العين لا تموت وفى كل ذلك يرد عليه الكافر ويقول ما هناك شىء وما قيل من ذلك فهو أكاذيب وإن كان

(1) حديث الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه متفق عليه من حديث ابن عمر وقد تقدم .

سنة مرتبة فيقتدى بهم ظنا منهم أنهما سنة وإذا صلى المغرب يصلى ركعتى السنة بعد المغرب يعجل بهما فانهما يرفعان مع الفريضة يقرأ فيهما بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد ثم يسلم على ملائكة الليل والكرام الكاتبين فيقول مرحبا بملائكة الليل مرحبا بالملكين الكريمين الكاتبين اكتبا فى صحيفتى أنى أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله وأشهد أن الجنة حق والنار حق والحوض حق

فليكونن لى فى الجنة خير من هذا وكذلك وصف الله تعالى قول العاص بن وائل إذ يقول ـ لأوتين مالا وولدا ـ فقال الله تعالى ردّا عليه ـ أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا كلا ـ وروى عن خباب ابن الأرت أنه قال «كان لى على العاص بن وائل دين فجئت أتقاضاه فلم يقض لى فقلت إنى آخذه فى الآخرة ، فقال لى إذا صرت إلى الآخرة فان لى هناك مالا وولدا أقضيك منه فأنزل الله تعالى قوله ـ أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا [1]» ـ وقال الله تعالى ـ ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضرّاء مسته ليقولنّ هذا لى وما أظنّ الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربى إنّ لى عنده للحسنى ـ وهذا كله من الغرور بالله . وسببه قياس من أقيسة إبليس نعوذ بالله منه ، وذلك أنهم ينظرون مرة إلى نعم الله عليهم فى الدنيا فيقيسون عليها نعمة الآخرة وينظرون مرة إلى تأخير العذاب عنهم فيقيسون عليه عذاب الآخرة كما قال تعالى ـ ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ـ فقال تعالى جوابا لقولهم ـ حسبهم جهنم يصلونها فبئس المصير ـ ومرة ينظرون إلى المؤمنين ، وهم فقراء شعث غبر فيزدرون بهم ويستحقرونهم ، فيقولون ـ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ـ ويقولون ـ لو كان خيرا ما سبقونا إليه ـ وترتيب القياس الذى نظمه فى قلوبهم أنهم يقولون قد أحسن الله إلينا بنعيم الدنيا وكل محسن فهو محب وكل محب فانه يحسن أيضا فى المستقبل كما قال الشاعر :

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

وإنما يقيس المستقبل على الماضى بواسطة الكرامة والحب إذ يقول لولا أنى كريم عند الله ومحبوب لما أحسن إلى والتلبيس تحت ظنه أن كل محسن محب لا بل تحت ظنه أن إنعامه عليه فى الدنيا إحسان فقد اغتر بالله إذ ظن أنه كريم عنده بدليل لا يدل على الكرامة بل عند ذوى البصائر يدل على الهوان . ومثاله أن يكون للرجل عبدان صغيران يبغض أحدهما ويحب الآخر ، فالذى يحبه يمنعه من اللعب ويلزمه المكتب ويحبسه فيه ليعلمه الأدب ويمنعه من الفواكه وملاذ الأطعمة التى تضره ويسقيه الأدوية التى تنفعه والذى يبغضه يهمله ليعيش كيف يريد فيلعب ولا يدخل المكتب ويأكل كل ما يشتهى فيظن هذا العبد المهمل أنه عند سيده محبوب كريم لأنه مكنه من شهواته ولذاته وساعده على جميع أغراضه فلم يمنعه ولم يحجر عليه وذلك محض الغرور وهكذا نعيم الدنيا ولذاتها فانها مهلكات ومبعدات من الله «فان الله يحمى عبده من الدنيا وهو يحبه كما يحمى أحدكم مريضه من الطعام والشراب وهو يحبه [2]» هكذا ورد فى الخبر عن سيد البشر . وكان أرباب البصائر إذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا ذنب عجلت عقوبته ورأوا ذلك علامة للمقت والاهمال ، وإذا أقبل عليهم الفقر قالوا مرحبا بشعار الصالحين . والمغرور إذا أقبلت عليه الدنيا ظن أنها كرامة من الله ، وإذا صرفت عنه ظن أنها هوان كما أخبر الله تعالى عنه إذ قال ـ فأما الانسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن ـ فأجاب الله عن ذلك ـ كلا ـ أى ليس كما قال إنما هو ابتلاء نعوذ بالله من شر البلاء ونسأل الله التثبيت فبين أن ذلك غرور . قال الحسن كذبهما جميعا بقوله كلا يقول ليس هذا باكرامى ولا هذا بهوانى ولكن الكريم من أكرمته بطاعتى غنيا كان أو فقيرا . والمهان من أهنته بمعصيتى غنيا كان أو فقيرا وهذا الغرور علاجه معرفة دلائل الكرامة والهوان إما بالبصيرة أو بالتقليد . أما البصيرة فبأن يعرف وجه كون الالتفات

والشفاعة حق والصراط والميزان حق ، وأشهد أن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور اللهم أودعك هذه الشهادة ليوم حاجتى إليها . اللهم احطط بها وزرى واغفر بها ذنبى وثقل بها ميزانى وأوجب لى بها أمانى وتجاوز عنى يا أرحم الراحمين فان واصل بين العشاءين فى مسجد جماعته يكون جامعا بين الاعتكاف ومواصلة العشاءين وإن رأى انصرافه إلى منزله وأن للمواصلة بين العشاءين

(١) حديث خباب بن الأرت قال كان لى على العاص بن وائل دين فجئت أتقاضاه الحديث فى نزول قوله تعالى ـ أفرأيت الذى كفر بآياتنا ـ الآية البخارى ومسلم (٢) حديث إن الله يحمى عبده من الدنيا وهو يحبه الحديث الترمذى وحسنه والحاكم وصححه من حديث قتادة بن النعمان .

إلى شهوات الدنيا مبعدا عن الله ووجه كون التباعد عنها مقربا إلى الله ويدرك ذلك بالإلهام في منازل العارفين والأولياء وشرحه من جملة علوم المكاشفة ولا يليق بعلم المعاملة. وأما معرفته بطريق التقليد والتصديق فهو أن يؤمن بكتاب الله تعالى ويصدق رسوله وقد قال تعالى ـ أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون ـ وقال تعالى ـ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ـ وقال تعالى ـ فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ـ وفي تفسير قوله تعالى ـ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ـ أنهم كلما أحدثوا ذنبا أحدثنا لهم نعمة ليزيد غرورهم وقال تعالى ـ إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ـ وقال تعالى ـ ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار ـ إلى غير ذلك مما ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله فمن آمن به تخلص من هذا الغرور فان منشأ هذا الغرور الجهل بالله وبصفاته فان من عرفه لا يأمن مكره ولا يغتر بأمثال هذه الخيالات الفاسدة وينظر إلى فرعون وهامان وقارون وإلى ملوك الأرض وما جرى لهم كيف أحسن الله إليهم ابتداء ثم دمرهم تدميرا فقال تعالى ـ هل تحس منهم من أحد ـ الآية وقد حذر الله تعالى من مكره واستدراجه فقال ـ فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ـ وقال تعالى ـ ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون ـ وقال عز وجل ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ـ وقال تعالى ـ إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا فمهل الكافرين أمهلهم رويدا ـ فكما لا يجوز للعبد المهمل أن يستدل بإهمال السيد إياه وتمكينه من النعم على حب السيد بل ينبغي أن يحذر أن يكون ذلك مكرا منه وكيدا مع أن السيد لم يحذره مكر نفسه فبأن يجب ذلك في حق الله تعالى مع تحذيره استدراجه أولى فاذن من أمن مكر الله فهو مغتر ومنشأ هذا الغرور أنه استدل بنعم الدنيا على أنه كريم عند ذلك المنعم واحتمل أن يكون ذلك دليل الهوان ولكن ذلك الاحتمال لا يوافق الهوى فالشيطان بواسطة الهوى يميل بالقلب إلى ما يوافقه وهو التصديق بدلالته على الكرامة وهذا هو حد الغرور. المثال الثاني: غرور العصاة من المؤمنين بقولهم إن الله كريم وإنا نرجو عفوه واتكالهم على ذلك وإهمالهم الأعمال وتحسين ذلك بتسمية تمنيهم واغترارهم رجاء وظنهم أن الرجاء مقام محمود في الدين وأن نعمة الله واسعة ورحمته شاملة وكرمه عميم وأين معاصي العباد في بحار رحمته وإنا موحدون ومؤمنون فنرجوه بوسيلة الايمان وربما كان مستند رجائهم التمسك بصلاح الآباء وعلو رتبتهم كاغترار العلوية بنسبهم ومخالفة سيرة آبائهم في الخوف والتقوى والورع وظنهم أنهم أكرم على الله من آبائهم إذ آباؤهم مع غاية الورع والتقوى كانوا خائفين وهم مع غاية الفسق والفجور آمنون وذلك نهاية الاغترار بالله تعالى فقياس الشيطان للعلوية أن من أحب إنسانا أحب أولاده وأن الله قد أحب آباءكم فيحبكم فلا تحتاجون إلى الطاعة وينسى المغرور أن نوحا عليه السلام أراد أن يستصحب ولده معه في السفينة فلم يرد فكان من المغرقين ـ فقال رب إن ابني من أهلي ـ فقال تعالى ـ يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح ـ وأن ابراهيم عليه السلام استغفر لأبيه فلم ينفعه، وأن نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى كل عبد مصطفى استأذن ربه في أن يزور قبر أمه ويستغفر لها فأذن له في الزيارة ولم يؤذن له في الاستغفار فجلس يبكي على قبر أمه لرقته لها بسبب القرابة حتى أبكى من حوله (١) فهذا أيضا اغترار بالله تعالى وهذا لأن الله تعالى يحب المطيع ويبغض العاصي فكما أنه لا يبغض الأب المطيع ببغضه للولد العاصي فكذلك لا يحب الولد العاصي

في بيته أسلم لدينه وأقرب إلى الاخلاص وأجمع للهم فليفعل. وسئل رسول الله عليه السلام عن قوله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ فقال هي الصلاة بين العشاءين وقال عليه السلام «عليكم بالصلاة بين العشاءين فانها تذهب بملاغاة النهار وتهذب آخره» ويجعل من الصلاة بين العشاءين ركعتين بسورة البروج والطارق ثم ركعتين بعد ركعتين يقرأ في الأولى عشر آيات من أول سورة البقرة والآيتين والهكم إله

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم استأذن أن يزور قبر أمه ويستغفر لها فأذن له في الزيارة ولم يؤذن له في الاستغفار الحديث مسلم من حديث أبي هريرة.

بحبه للأب المطيع ولو كان الحب يسرى من الأب إلى الولد لأوشك أن يسرى البغض أيضا بل الحق أن لاتزر وازرة وزر أخرى ، ومن ظن أنه ينجو بتقوى أبيه كمن ظن أنه يشبع بأكل أبيه ويروى بشرب أبيه ويصير عالما بتعلم أبيه ويصل إلى الكعبة ويراها بمشى أبيه فالتقوى فرض عين فلا يجزى فيه والد عن ولده شيئا وكذا العكس وعند الله جزاء التقوى ـ يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه ـ إلا على سبيل الشفاعة لمن لم يشتد غضب الله عليه فيأذن فى الشفاعة له كما سبق فى كتاب الكبر والعجب . فان قلت فأين الغلط فى قول العصاة والفجار إن الله كريم وإنا نرجو رحمته ومغفرته وقد قال أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى خيرا فما هذا إلا كلام صحيح مقبول الظاهر فى القلوب. فاعلم أن الشيطان لايغوى الانسان إلا بكلام مقبول الظاهر مردود الباطن ولولا حسن ظاهره لما انخدعت به القلوب ولكن النبى صلى الله عليه وسلم كشف عن ذلك فقال « الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله [1] » وهذا هو التمنى على الله تعالى غير الشيطان اسمه فسماه رجاء حتى خدع به الجهال وقد شرح الله الرجاء فقال ـ إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ـ يعنى أن الرجاء بهم أليق وهذا لأنه ذكر أن ثواب الآخرة أجر وجزاء على الأعمال قال الله تعالى ـ جزاء بما كانوا يعملون ـ وقال تعالى ـ وإنما توفون أجوركم يوم القيامة ـ أفترى أن من استؤجر على إصلاح أوان وشرط له أجرة عليها وكان الشارط كريما يفى بالوعد مهما وعد ولا يخلف بل يزيد فجاء الأجير وكسر الأوانى وأفسد جميعها ثم جلس ينتظر الأجر ويزعم أن المستأجر كريم أفتراه العقلاء فى انتظاره متمنيا مغرورا أو راجيا وهذا الجهل بالفرق بين الرجاء والغرة قيل للحسن قوم يقولون نرجو الله ويضيعون العمل فقال هيهات هيهات تلك أمانيهم يترجحون فيها من رجا شيئا طلبه ومن خاف شيئا هرب منه. وقال مسلم بن يسار : لقد سجدت البارحة حتى سقطت ثنيتاى فقال له رجل إنا لنرجو الله فقال مسلم هيهات هيهات من رجا شيئا طلبه ومن خاف شيئا هرب منه وكما أن الذى يرجو فى الدنيا ولدا وهو بعد لم ينكح أو نكح ولم يجامع أو جامع ولم ينزل فهو معتوه فكذلك من رجا رحمة الله وهو لم يؤمن أو آمن ولم يعمل صالحا أو عمل ولم يترك المعاصى فهو مغرور فكما أنه إذا نكح ووطىء وأنزل بقى مترددا فى الولد يخاف ويرجو فضل الله فى خلق الولد ودفع الآفات عن الرحم وعن الأم إلى أن يتم فهو كيس فكذلك إذا آمن وعمل الصالحات وترك السيئات وبقى مترددا بين الخوف والرجاء يخاف أن لايقبل منه وأن لايدوم عليه وأن يختم له بالسوء ويرجو من الله تعالى أن يثبته بالقول الثابت ويحفظ دينه من صواعق سكرات الموت حتى يموت على التوحيد ويحرس قلبه عن الميل إلى الشهوات بقية عمره حتى لايميل إلى المعاصى فهو كيس ومن عدا هؤلاء فهم المغرورون بالله ـ وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أضل سبيلا ـ . ولتعلمن نبأه بعد حين ـ وعند ذلك يقولون كما أخبر الله عنهم ـ ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون ـ أى علمنا أنه كما لا يولد إلا بوقاع ونكاح ولا ينبت زرع إلا بحراثة وبث بذر فكذلك لايحصل فى الآخرة ثواب وأجر إلا بعمل صالح فارجعنا نعمل صالحا فقد علمنا الآن صدقك فى قولك ـ وأن ليس للانسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ـ. كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير ـ أى ألم نسمعكم سنة الله فى عباده وأنه ـ توفى كل نفس ما كسبت ـ . وأن ـ كل نفس بما كسبت رهينة ـ فما الذى غركم بالله بعد أن سمعتم وعقلتم ـ قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير ـ.

(١) حديث الكيس من دان نفسه تقدم قريبا .

واحد إلى آخر الآيتين وخمس عشرة مرة قل هو الله أحد وفى الثانية آية الكرسى وآمن الرسول وخمس عشرة مرة قل هو الله أحد ويقرأ فى الركعتين الأخيرتين من سورة الزمر والواقعة ويصلى بعد ذلك ماشاء فان أراد أن يقرأ شيئا من حزبه فى هذا الوقت فى الصلاة أو غيرها وإن شاء صلى عشرين ركعة خفيفة بسورة الاخلاص والفاتحة ولو واصل بين العشاءين بركعتين يطيلهما فحسن وفى هاتين الركعتين يطيل القيام

فان قلت فأين مظنة الرجاء وموضعه المحمود . فاعلم أنه محمود فى موضعين : أحدهما فى حق العاصى المنهمك إذا خطرت له التوبة فقال له الشيطان وأنى تقبل توبتك فيقنطه من رحمة الله تعالى فيجب عند هذا أن يقمع القنوط بالرجاء ويتذكر ـ إنّ الله يغفر الذنوب جميعا ـ وأنّ الله كريم يقبل التوبة عن عباده وأنّ التوبة طاعة تكفر الذنوب قال الله تعالى ـ قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم وأنيبوا إلى ربكم ـ أمرهم بالإنابة وقال تعالى ـ وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ـ فاذا توقع المغفرة مع التوبة فهو راج وإن توقع المغفرة مع الإصرار فهو مغرور كما أن من ضاق عليه وقت الجمعة وهو فى السوق فخطر له أن يسعى إلى الجمعة فقال له الشيطان إنك لاتدرك الجمعة فأقم على موضعك فكذب الشيطان ومرّ يعدو وهو يرجو أن يدرك الجمعة فهو راج وإن استمرّ على التجارة وأخذ يرجو تأخير الامام للصلاة لأجله إلى وسط الوقت أو لأجل غيره أو لسبب من الأسباب التى لايعرفها فهو مغرور. الثانى أن تفتر نفسه عن فضائل الأعمال ويقتصر على الفرائض فيرجى نفسه نعيم الله تعالى وماوعد به الصالحين حتى ينبعث من الرجاء نشاط العبادة فيقبل على الفضائل ويتذكر قوله تعالى ـ قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون ـ إلى قوله ـ أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون ـ فالرجاء الأول يقمع القنوط المانع من التوبة والرجاء الثانى يقمع الفتور المانع من النشاط والتشمر فكل توقع حثّ على توبة أو على تشمر فى العبادة فهو رجاء وكل رجاء أوجب فتورا فى العبادة وركونا إلى البطالة فهو غرّة كما إذا خطر له أن يترك الذنب ويشتغل بالعمل فيقول له الشيطان مالك ولإيذاء نفسك وتعذيبها ولك ربّ كريم غفور رحيم فيفتر بذلك عن التوبة والعبادة فهو غرّة وعند هذا واجب على العبد أن يستعمل الخوف فيخوّف نفسه بغضب الله وعظيم عقابه ويقول إنه مع أنه غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب وإنه مع أنه كريم خلد الكفار فى النار أبد الآباد مع أنه لم يضرّه كفرهم بل سلط العذاب والمحن والأمراض والعلل والفقر والجوع على جملة من عباده فى الدنيا وهو قادر على إزالتها فمن هذه سنته فى عباده وقد خوّفنى عقابه فكيف لاأخافه وكيف أغترّ به فالخوف والرجاء قائدان وسائقان يبعثان الناس على العمل فما لايبعث على العمل فهو تمنّ وغرور ورجاء كافة الخلق هو سبب فتورهم وسبب إقبالهم على الدنيا وسبب إعراضهم عن الله تعالى وإهمالهم السعى للآخرة فذلك غرور فقد أخبر ﷺ وذكر أن الغرور سيغلب على قلوب آخر هذه الأمة (١) وقد كان ماوعد به صلى الله عليه وسلم فقد كان الناس فى الأعصار الأول يواظبون على العبادات ويؤتون ماآتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون يخافون على أنفسهم وهم طول الليل والنهار فى طاعة الله يبالغون فى التقوى والحذر من الشبهات والشهوات ويبكون على أنفسهم فى الخلوات وأما الآن فترى الخلق آمنين مسرورين مطمئنين غير خائفين مع إكبابهم على المعاصى وانهماكهم فى الدنيا وإعراضهم عن الله تعالى زاعمين أنهم واثقون بكرم الله تعالى وفضله راجون لعفوه ومغفرته كأنهم يزعمون أنهم عرفوا من فضله وكرمه مالم يعرفه الأنبياء والصحابة والسلف الصالحون فان كان هذا الأمر يدرك بالمنى وينال بالهوينى فعلام إذن كان بكاء أولئك وخوفهم وحزنهم وقد ذكرنا تحقيق هذه الأمور فى كتاب الخوف والرجاء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه معقل بن يسار «يأتى على الناس زمان يخلق فيه القرآن فى قلوب الرجال كما تخلق الثياب على الأبدان أمرهم كله يكون

(١) حديث إن الغرور يغلب على آخر هذه الأمة تقدّم فى آخر ذم الكبر والعجب وهو حديث أبى ثعلبة فى إعجاب كل ذى رأى برأيه .

تاليا للقرآن حزبه أو مكررا آية فيها الدعاء والتلاوة مثل أن يقرأ مكررا ـ ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ـ أو آية أخرى فى معناها فيكون جامعا بين التلاوة والصلاة والدعاء ففى ذلك جمع للهمّ وظفر بالفضل ثم يصلى قبل العشاء أربعا وبعدها ركعتين ثم ينصرف إلى منزله أو موضع خلوته فيصلى أربعا أخرى وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى فى بيته أول مايدخل قبل أن يجلس أربعا ويقرأ فى هذه

طمعا لاخوف معه إن أحسن أحدهم قال يتقبل منى وإن أساء قال يغفر لى[1] فأخبر أنهم يضعون الطمع موضع الخوف لجهلهم بتخويفات القرآن ومافيه وبمثله أخبر عن النصارى إذ قال تعالى ـ فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا ـ ومعناه أنهم ورثوا الكتاب أى هم علماء ويأخذون عرض هذا الأدنى أى شهواتهم من الدنيا حراما كان أو حلالا وقد قال تعالى ـ ولمن خاف مقام ربه جنتان ـ ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد ـ والقرآن من أوله إلى آخره تحذير وتخويف لايتفكر فيه متفكر إلا ويطول حزنه ويعظم خوفه إن كان مؤمنا بما فيه وترى الناس يهذونه هذا يخرجون الحروف من مخارجها ويتناظرون على خفضها ورفعها ونصبها وكأنهم يقرءون شعرا من أشعار العرب لايهمهم الالتفات إلى معانيه والعمل بما فيه وهل فى العالم غرور يزيد على هذا فهذه أمثلة الغرور بالله وبيان الفرق بين الرجاء والغرور ويقرب منه غرور طوائف لهم طاعات ومعاص إلا أن معاصيهم أكثر وهم يتوقعون المغفرة ويظنون أنهم تترجح كفة حسناتهم مع أن ما فى كفة السيئات أكثر وهذا غاية الجهل فترى الواحد يتصدق بدراهم معدودة من الحلال والحرام ويكون ما يتناول من أموال المسلمين والشبهات أضعافه ولعل ماتصدق به من أموال المسلمين وهو يتكل عليه ويظن أن أكل ألف درهم حرام يقاومه التصدق بعشرة من الحرام أو الحلال وما هو إلا كمن وضع عشرة دراهم فى كفة ميزان وفى الكفة الأخرى ألفا وأراد أن يرفع الكفة الثقيلة بالكفة الخفيفة وذلك غاية جهله، نعم . ومنهم من يظن أن طاعاته أكثر من معاصيه لأنه لايحاسب نفسه ولا يتفقد معاصيه وإذا عمل طاعة حفظها واعتد بها كالذى يستغفر الله بلسانه أو يسبح الله فى اليوم مائة مرة ثم يغتاب المسلمين ويمزق أعراضهم ويتكلم بما لايرضاه الله طول النهار من غير حصر وعدد ويكون نظره إلى عدد سبحته أنه استغفر الله مائة مرة وغفل عن هذيانه طول نهاره الذى لو كتبه لكان مثل تسبيحه مائة مرة أو ألف مرة وقد كتبه الكرام الكاتبون وقد أوعده الله بالعقاب على كل كلمة فقال ـ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ـ فهذا أبدا يتأمل فى فضائل التسبيحات والتهليلات ولايلتفت إلى ماورد من عقوبة المغتابين والكذابين والنمامين والمنافقين يظهرون من الكلام مالايضمرونه إلى غير ذلك من آفات اللسان وذلك محض الغرور ولعمرى لوكان الكرام الكاتبون يطلبون منه أجرة النسخ لما يكتبونه من هذيانه الذى زاد على تسبيحه لكان عند ذلك يكف لسانه حتى عن جملة من مهماته ومانطق به فى فتراته كان يعده ويحسبه ويوازنه بتسبيحاته حتى لايفضل عليه أجرة نسخه فياعجبا لمن يحاسب نفسه ويحتاط خوفا على قيراط يفوته فى الأجرة على النسخ ولايحتاط خوفا من فوت الفردوس الأعلى ونعيمه ماهذه إلا مصيبة عظيمة لمن تفكر فيها لقد دفعنا إلى أمر إن شككنا فيه كنا من الكفرة الجاحدين وإن صدقنا به كنا من الحمقى المغرورين فماهذه أعمال من يصدق بما جاء به القرآن وإنا نبرأ إلى الله أن نكون من أهل الكفران فسبحان من صدنا عن التنبه واليقين مع هذا البيان وماأجدر من يقدر على تسليط مثل هذه الغفلة والغرور على القلوب أن يخشى ويتقى ولايغتر به اتكالا على أباطيل المنى وتعاليل الشيطان والهوى والله أعلم .

(بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف وهم أربعة أصناف)

الصنف الأول : أهل العلم والمغترون منهم فرق . ففرقة أحكموا العلوم الشرعية والعقلية وتعمقوا فيها واشتغلوا بها وأهملوا تفقد الجوارح وحفظها عن المعاصى وإلزامها الطاعات واغتروا بعلمهم وظنوا

(١) حديث معقل بن يسار يأتى على الناس زمان يخلق فيه القرآن فى قلوب الرجال الحديث أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عباس نحوه بسند فيه جهالة ولم أره من حديث معقل.

الأربع سورة لقمان ويس وحم الدخان وتبارك الملك وإن أراد أن يخفف فيقرأ فيها آية الكرسى وآمن الرسول وأول سورة الحديد وآخر سورة الحشر ويصلى بعد الأربع إحدى عشرة ركعة يقرأ فيها ثلثمائة آية من القرآن من ـ والسماء والطارق ـ إلى آخر القرآن ثلثمائة آية هكذا ذكر الشيخ أبو طالب المكى رحمه الله وإن أراد قرأ هذا القدر فى أقل من هذا العدد من الركعات وإن قرأ من سورة

أنهم عند الله بمكان وأنهم قد بلغوا من العلم مبلغا لايعذب الله مثلهم بل يقبل فى الخلق شفاعتهم وأنه لايطالبهم بذنوبهم وخطاياهم لكرامتهم على الله وهم مغرورون فانهم لو نظروا بعين البصيرة علموا أن العلم علمان علم معاملة وعلم مكاشفة وهو العلم بالله وبصفاته المسمى بالعادة علم المعرفة ، فأما العلم بالمعاملة كمعرفة الحلال والحرام ومعرفة أخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفية علاجها والفرار منها فهى علوم لاتراد إلا للعمل ولولا الحاجة إلى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة وكل علم يراد للعمل فلاقيمة له دون العمل فمثال هذا كمريض به علة لايزيلها إلا دواء مركب من أخلاط كثيرة لايعرفها إلا حذاق الأطباء فيسعى فى طلب الطبيب بعد أن هاجر عن وطنه حتى عثر على طبيب حاذق فعلمه الدواء وفصل له الأخلاط وأنواعها ومقاديرها ومعادنها التى منها تجتلب وعلمه كيفية دق كل واحد منها وكيفية خلطه وعجنه فتعلم ذلك وكتب منه نسخة حسنة بخط حسن ورجع إلى بيته وهو يكررها ويعلمها المرضى ولم يشتغل بشربها واستعمالها أفترى أن ذلك يغنى عنه من مرضه شيئا هيهات هيهات لو كتب منه ألف نسخة وعلمه ألف مريض حتى شفى جميعهم وكرره كل ليلة ألف مرة لم يغنه ذلك من مرضه شيئا إلا أن يزن الذهب ويشترى الدواء ويخلطه كما تعلم ويشربه ويصبر على مرارته ويكون شربه فى وقته وبعد تقديم الاحتماء وجميع شروطه وإذا فعل جميع ذلك فهو على خطر من شفائه فكيف إذا لم يشربه أصلا فهما ظن أن ذلك يكفيه ويشفيه فقد ظهر غروره وهكذا الفقيه الذى أحكم علم الطاعات ولم يعملها وأحكم علم المعاصى ولم يجتنبها وأحكم علم الأخلاق المذمومة ومازكى نفسه منها وأحكم علم الأخلاق المحمودة ولم يتصف بها فهو مغرور إذ قال تعالى ـ قد أفلح من زكاها ـ ولم يقل قد أفلح من تعلم كيفية تزكيتها وكتب علم ذلك وعلمه الناس وعند هذا يقول له الشيطان لايغرنك هذا المثال فان العلم بالدواء لايزيل المرض وإنما مطلبك القرب من الله وثوابه والعلم يجلب الثواب ويتلو عليه الأخبار الواردة فى فضل العلم فان كان المسكين معتوها مغرورا وافق ذلك مراده وهواه فاطمأن إليه وأهمل العمل وإن كان كيسا فيقول للشيطان أتذكرنى فضائل العلم وتنسينى ماورد فى العالم الفاجر الذى لايعمل بعلمه كقوله تعالى ـ فمثله كمثل الكلب ـ وكقوله تعالى ـ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ـ فأى خزى أعظم من التمثيل بالكلب والحمار وقد قال ﷺ «من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعدا[1]» وقال أيضا «يلقى العالم فى النار فتندلق أقتابه فيدور بها فى النار كما يدور الحمار فى الرحى[2]» وكقوله عليه الصلاة والسلام «شر الناس العلماء السوء[3]» وقول أبى الدرداء: ويل للذى لايعلم مرة ولو شاء الله لعلمه وويل للذى يعلم ولا يعمل سبع مرات : أى أن العلم حجة عليه إذ يقال له ماذا عملت فيما علمت وكيف قضيت شكر الله وقال ﷺ «أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه[4]» فهذا وأمثاله مما أوردناه فى كتاب العلم فى باب علامة علماء الآخرة أكثر من أن يحصى إلا أن هذا فيما لا يوافق هوى العالم الفاجر وماورد فى فضل العلم يوافقه فيميل الشيطان قلبه إلى مايهواه وذلك عين الغرور فانه إن نظر بالبصيرة فمثاله ماذكرناه وإن نظر بعين الايمان فالذى أخبره بفضيلة العلم هو الذى أخبره بذم العلماء السوء وان حالهم عند الله أشد من حال الجهال فبعد ذلك اعتقاده أنه على خير مع تأكد حجة الله عليه غاية الغرور وأما الذى يدعى علوم المكاشفة كالعلم بالله وبصفاته وأسمائه وهو مع ذلك يهمل العمل ويضيع أمر الله وحدوده فغروره أشد ومثاله مثال من أراد خدمة ملك فعرف الملك وعرف أخلاقه وأوصافه ولونه وشكله وطوله وعرضه وعادته ومجلسه

(١) حديث من ازداد علما ولم يزدد هدى الحديث تقدم فى العلم (٢) حديث يلقى العالم فى النار فتندلق أقتابه الحديث تقدم غير مرة (٣) حديث شر الناس علماء السوء تقدم فى العلم (٤) حديث أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله تعالى بعلمه تقدم فيه

الملك إلى آخر القرآن وهو ألف آية فهو خير عظيم كثير وإن لم يحفظ القرآن يقرأ فى كل ركعة خمس مرات قل هو الله أحد إلى عشر مرات إلى أكثر ولا يؤخر الوتر إلى آخر التهجد إلا أن يكون واثقا من نفسه فى عادتها بالانتباه للتهجد فيكون تأخير الوتر إلى آخر التهجد حينئذ أفضل . وقد كان بعض العلماء إذا أوتر قبل النوم ثم قام يتهجد يصلى ركعة يشفع بها وتره ثم يتنفل ما شاء ويوتر فى آخر ذلك واذا كان الوتر من أول

ولم يتعرف مايحبه ويكرهه وما يغضب عليه وما يرضى به أو عرف ذلك إلا أنه قصد خدمته وهو ملابس لجميع مايغضب به وعليه وعاطل عن جميع مايحبه من زى وهيئة وكلام وحركة وسكون فورد على الملك وهو يريد التقرب منه والاختصاص به متلطخا بجميع ما يكرهه الملك عاطلا عن جميع مايحبه متوسلا إليه بمعرفته له ولنسبه واسمه وبلده وصورته وشكله وعادته فى سياسة غلمانه ومعاملة رعيته فهذا مغرور جدا إذ لو ترك جميع ماعرفه واشتغل بمعرفته فقط ومعرفة ما يكرهه ويحبه لكان ذلك أقرب إلى نيله المراد من قربه والاختصاص به بل تقصيره فى التقوى واتباعه للشهوات يدل على أنه لم ينكشف له من معرفة الله إلا الأسامى دون المعانى إذ لو عرف الله حق معرفته لخشيه واتقاه فلا يتصور أن يعرف الأسد عاقل ثم لا يتقيه ولا يخافه وقد أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام خفنى كما تخاف السبع الضارى نعم من يعرف من الأسد لونه وشكله واسمه قد لا يخافه وكأنه ما عرف الأسد فمن عرف الله تعالى عرف من صفاته أنه يهلك العالمين ولا يبالى ويعلم أنه مسخر فى قدرة من لو أهلك مثله آلافا مؤلفة وأبد عليهم العذاب أبد الآباد لم يؤثر ذلك فيه أثرا ولم تأخذه عليه رقة ولا اعتراه عليه جزع ولذلك قال تعالى ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ وفاتحة الزبور رأس الحكمة خشية الله وقال ابن مسعود كفى بخشية الله علما وكفى بالاغترار بالله جهلا واستفتى الحسن عن مسألة فأجاب فقيل له إن فقهاءنا لا يقولون ذلك فقال وهل رأيت فقيها قط الفقيه القائم ليله الصائم نهاره الزاهد فى الدنيا وقال مرة الفقيه لا يدارى ولا يمارى ينشر حكمة الله فان قبلت منه حمد الله وإن ردت عليه حمد الله فاذن الفقيه من فقه عن الله أمره ونهيه وعلم من صفاته ما أحبه وما كرهه وهو العالم ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وإذا لم يكن بهذه الصفة فهو من المغرورين. وفرقة أخرى: أحكموا العلم والعمل فواظبوا على الطاعات الظاهرة وتركوا المعاصى إلا أنهم لم يتفقدوا قلوبهم ليمحوا عنها الصفات المذمومة عند الله من الكبر والحسد والرياء وطلب الرياسة والعلاء وإرادة السوء للأقران والنظراء وطلب الشهرة فى البلاد والعباد وربما لم يعرف بعضهم أن ذلك مذموم فهو مكب عليها غير متحرز عنها ولا يلتفت إلى قوله ﷺ « أدنى الرياء شرك (١) » وإلى قوله عليه السلام « لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر (٢) » وإلى قوله عليه الصلاة والسلام « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (٣) » وإلى قوله عليه الصلاة والسلام « حب الشرف والمال ينبتان النفاق كما ينبت الماء البقل (٤) » إلى غير ذلك من الأخبار التى أوردناها فى جميع ربع المهلكات فى الأخلاق المذمومة فهؤلاء زينوا ظواهرهم وأهملوا بواطنهم ونسوا قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم (٥) » فتعهدوا الأعمال وما تعهدوا القلوب والقلب هو الأصل إذ لا ينجو إلا من أتى الله بقلب سليم ومثال هؤلاء كبئر الحش ظاهرها جص وباطنها نتن أو كقبور الموتى ظاهرها مزين وباطنها جيفة أو كبيت مظلم باطنه وضع سراج على سطحه فاستنار ظاهره وباطنه مظلم أو كرجل قصد الملك ضيافته إلى داره فجصص باب داره وترك المزابل فى صدر داره ولا يخفى أن ذلك غرور بل أقرب مثال إليه رجل زرع زرعا فنبت ونبت معه حشيش يفسده فأمر بتنقية الزرع عن الحشيش بقلعه من أصله فأخذ يجز رءوسه وأطرافه فلا تزال تقوى أصوله فتنبت لأن مغارس المعاصى هى الأخلاق الذميمة فى القلب فمن

(١) حديث أدنى الرياء شرك تقدم فى ذم الجاه والرياء (٢) حديث لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر تقدم غير مرة (٣) حديث الحسد يأكل الحسنات الحديث تقدم فى العلم وغيره (٤) حديث حب الشرف والمال ينبتان النفاق فى القلب الحديث تقدم (٥) حديث إن الله لا ينظر إلى صوركم الحديث تقدم.

الليل يصلى بعد الوتر ركعتين جالسا يقرأ فيهما بإذا زلزلت وألهاكم وقيل فعل الركعتين قاعدا بمنزلة الركعة قائما يشفع له الوتر حتى إذا أراد التهجد يأتى به ويوتر فى آخر تهجده ونية هاتين الركعتين نية النفل لا غير ذلك وكثيرا ما رأيت الناس يتفاوضون فى كيفية نيتهما وإن قرأ فى كل ليلة المسبحات وأضاف إليها سورة الأعلى فتصير ستا فقد كان العلماء يقرءون هذه السور ويترقبون بركتها فاذا استيقظ

لا يطهر القلب منها لا تتم له الطاعات الظاهرة إلا مع الآفات الكثيرة بل هو كمريض ظهر به الجرب وقد أمر بالطلاء وشرب الدواء فالطلاء ليزيل ما على ظاهره والدواء ليقطع مادته من باطنه فقنع بالطلاء وترك الدواء وبقي يتناول ما يزيد في المادة فلا يزال يطلي الظاهر والجرب دائم به يتفجر من المادة التي في الباطن.

وفرقة أخرى : علموا أن هذه الأخلاق الباطنة مذمومة من جهة الشرع إلا أنهم لعجبهم بأنفسهم يظنون أنهم منفكون عنها وأنهم أرفع عند الله من أن يبتليهم بذلك وإنما يبتلى به العوام دون من بلغ مبلغهم في العلم فأما هم فأعظم عند الله من أن يبتليهم ثم إذ ظهر عليهم مخايل الكبر والرياسة وطلب العلو والشرف قالوا ما هذا كبر وإنما هو طلب عز الدين وإظهار شرف العلم ونصرة دين الله وإرغام أنف المخالفين من المبتدعين وإني لو لبست الدون من الثياب وجلست في الدون من المجالس لشمت بي أعداء الدين وفرحوا بذلك وكان ذلي ذلا على الاسلام ونسي المغرور أن عدوه الذي حذره منه مولاه هو الشيطان وأنه يفرح بما يفعله ويسخر به وينسى أن النبي صلى الله عليه وسلم بماذا نصر الدين وبماذا أرغم الكافرين ونسي ما روي عن الصحابة من التواضع والتبذل والقناعة بالفقر والمسكنة حتى عوتب عمر رضي الله عنه في بذاذة زيه عند قدومه إلى الشام فقال : إنا قوم أعزنا الله بالاسلام فلا نطلب العز في غيره ثم هذا المغرور يطلب عز الدين بالثياب الرقيقة من القصب والديبقي والابريسم المحرم والخيول والمراكب ويزعم أنه يطلب به عز العلم وشرف الدين وكذلك مهما أطلق اللسان بالحسد في أقرانه أو فيمن رد عليه شيئا من كلامه لم يظن بنفسه أن ذلك حسد ولكن قال إنما هذا غضب للحق ورد على المبطل في عدوانه وظلمه ولم يظن بنفسه الحسد حتى يعتقد أنه لو طعن في غيره من أهل العلم أو منع غيره من رياسة وزوحم فيها هل كان غضبه وعداوته مثل غضبه الآن فيكون غضبه لله أم لا يغضب مهما طعن في عالم آخر ومنع بل ربما يفرح به فيكون غضبه لنفسه وحسده لأقرانه من خبث باطنه وهكذا يرائي بأعماله وعلومه وإذا خطر له خاطر الرياء قال هيهات إنما غرضي من إظهار العلم والعمل اقتداء الخلق بي ليهتدوا إلى دين الله تعالى فيتخلصوا من عقاب الله تعالى ولا يتأمل المغرور أنه ليس يفرح باقتداء الخلق بغيره كما يفرح باقتدائه به فلو كان غرضه صلاح الخلق لفرح بصلاحهم على يد من كان كمن له عبيد مرضى يريد معالجتهم فانه لا يفرق بين أن يحصل شفاؤهم على يده أو على يد طبيب آخر وربما يذكر هذا له فلا يخليه الشيطان أيضا ويقول إنما ذلك لأنهم إذا اهتدوا بي كان الأجر لي والثواب لي فانما فرحي بثواب الله لا بقبول الخلق قولي هذا ما يظنه بنفسه والله مطلع من ضميره على أنه لو أخبره نبي بأن ثوابه في الخمول وإخفاء العلم أكثر من ثوابه في الاظهار وحبس مع ذلك في سجن وقيد بالسلاسل لاحتال في هدم السجن وحل السلاسل حتى يرجع إلى موضعه الذي به تظهر رياسته من تدريس أو وعظ أو غيره وكذلك يدخل على السلطان ويتودد إليه ويثني عليه ويتواضع له وإذا خطر له أن التواضع للسلاطين الظلمة حرام قال له الشيطان هيهات إنما ذلك عند الطمع في مالهم فأما أنت ففرضك أن تشفع للمسلمين وتدفع الضرر عنهم وتدفع شر أعدائك عن نفسك والله يعلم من باطنه أنه لو ظهر لبعض أقرانه قبول عند ذلك السلطان فصار يشفعه في كل مسلم حتى دفع الضرر عن جميع المسلمين ثقل ذلك عليه ولو قدر على أن يقبح حاله عند السلطان بالطعن فيه والكذب عليه لفعل وكذلك قد ينتهي غرور بعضهم إلى أن يأخذ من مالهم وإذا خطر له أنه حرام قال له الشيطان هذا مال لا مالك له وهو لمصالح المسلمين وأنت إمام المسلمين وعالمهم وبك قوام الدين أفلا يحل لك أن تأخذ قدر حاجتك فيغتر بهذا التلبيس في ثلاثة أمور : أحدها في أنه مال لا مالك له فانه يعرف أنه يأخذ الخراج من المسلمين وأهل السواد والذين أخذ منهم أحياء وأولادهم وورثتهم أحياء وغاية الأمر وقوع الخلط

من النوم فمن أحسن الأدب عند الانتباه أن يذهب بباطنه إلى الله ويصرف فكره إلى أمر الله قبل أن يجول الفكر في شيء سوى الله ويشتغل اللسان بالذكر فالصادق كالطفل المكلف بالشيء إذا نام ينام على محبة الشيء وإذا انتبه يطلب ذلك الشيء الذي كان كلف به وعلى حسب هذا الكلف والشغل يكون الموت والقيام إلى الحشر فلينظر وليعتبر عند انتباهه من النوم ماهمه فانه هكذا يكون عند القيام من القبر إن

في أموالهم ومن غصب مائة دينار من عشرة أنفس وخالطها فلاخلاف في أنه مال حرام ولايقال هو مال لامالك له ويجب أن يقسم بين العشرة ويرد إلى كل واحد عشرة وإن كان مال كل واحد قد اختلط بالآخر الثاني في قوله إنك من مصالح المسلمين وبك قوام الدين ، ولعلّ الذين فسد دينهم واستحلوا أموال السلاطين ورغبوا في طلب الدنيا والاقبال على الرياسة والإعراض عن الآخرة بسببه أكثر من الذين زهدوا في الدنيا ورفضوها وأقبلوا على الله فهو على التحقيق دجال الدين وقوام مذهب الشياطين لاإمام الدين إذ الإمام هو الذي يقتدى به في الإعراض عن الدنيا والاقبال على الله كالأنبياء عليهم السلام والصحابة وعلماء السلف . والدجال هو الذي يقتدى به في الاعراض عن الله والاقبال على الدنيا فلعل موت هذا أنفع للمسلمين من حياته وهو يزعم أنه قوام الدين ومثله كما قال المسيح عليه السلام للعالم السوء إنه كصخرة وقعت في فم الوادي فلاهي تشرب الماء ولاهي تترك الماء يخلص إلى الزرع وأصناف غرور أهل العلم في هذه الأعصار المتأخرة خارجة عن الحصر وفيما ذكرناه تنبيه بالقليل على الكثير ، وفرقة أخرى أحكموا العلم وطهروا الجوارح وزينوها بالطاعات واجتنبوا ظواهر المعاصي وتفقدوا أخلاق النفس وصفات القلب من الرياء والحسد والحقد والكبر وطلب العلوّ وجاهدوا أنفسهم في التبري منها وقلعوا من القلوب منابتها الجلية القوية ولكنهم بعد مغرورون إذ بقيت في زوايا القلب من خفايا مكايد الشيطان وخبايا خداع النفس مادق وغمض مدركه فلم يفطنوا لها وأهملوها وإنما مثاله من يريد تنقية الزرع من الحشيش فدار عليه وفتش عن كل حشيش رآه فقلعه إلا أنه لم يفتش على مالم يخرج رأسه بعد من تحت الأرض وظنّ أن الكلّ قد ظهر وبرز وكان قد نبت من أصول الحشيش شعب لطاف فانبسطت تحت التراب فأهملها وهو يظنّ أنه قد اقتلعها فاذا هو بها في غفلته وقد نبتت وقويت وأفسدت أصول الزرع من حيث لايدري فكذلك العالم قد يفعل جميع ذلك ويذهل عن المراقبة للخفايا والتفقد للدفائن فتراه يسهر ليله ونهاره في جمع العلوم وترتيبها وتحسين ألفاظها وجمع التصانيف فيها وهو يرى أن باعثه الحرص على إظهار دين الله ونشر شريعته ولعل باعثه الخفي هو طلب الذكر وانتشار الصيت في الأطراف وكثرة الرحلة إليه من الآفاق وانطلاق الألسنة عليه بالثناء والمدح بالزهد والورع والعلم والتقديم له في المهمات وإيثاره في الأغراض والاجتماع حوله للاستفادة والتلذذ بحسن الاصغاء عند حسن اللفظ والايراد والتمتع بتحريك الرؤوس إلى كلامه والبكاء عليه والتعجب منه والفرح بكثرة الأصحاب والأتباع والمستفيدين والسرور بالتخصص بهذه الخاصية من بين سائر الأقران والأشكال للجمع بين العلم والورع وظاهر الزهد والتمكن به من إطلاق لسان الطعن في الكافة المقبلين على الدنيا لاعن تفجع بمصيبة الدين ولكن عن إدلال بالتميز واعتداد بالتخصيص ولعل هذا المسكين المغرور حياته في الباطن بما انتظم له من أمر وإمارة وعزّ وانقياد وتوقير وحسن ثناء فلو تغيرت عليه القلوب واعتقدوا فيه خلاف الزهد بما يظهر من أعماله فعساه يتشوّش عليه قلبه وتختلط أوراده ووظائفه وعساه يعتذر بكلّ حيلة لنفسه وربما يحتاج إلى أن يكذب في تغطية عيبه وعساه يؤثر بالكرامة والمراعاة من اعتقد فيه الزهد والورع وإن كان قد اعتقد فيه فوق قدره وينبو قلبه عمن عرف حدّ فضله وورعه وإن كان ذلك على وفق حاله وعساه يؤثر بعض أصحابه على بعض وهو يرى أنه يؤثره لتقدمه في الفضل والورع وإنما ذلك لأنه أطوع له وأتبع لمراده وأكثر ثناء عليه وأشدّ إصغاء إليه وأحرص على خدمته ولعلهم يستفيدون منه ويرغبون في العلم وهو يظن أن قبولهم له لاخلاصه وصدقه وقيامه بحق علمه فيحمد الله تعالى على مايسر على لسانه من منافع خلقه ويرى أن ذلك مكفر لذنوبه ولم يتفقد مع نفسه تصحيح النية فيه وعساه لو وعد بمثل ذلك الثواب في إيثاره الخمول

كان همه الله فهمه هو وإلا فهمه غير الله والعبد إذا انتبه من النوم فباطنه عائد إلى طهارة الفطرة فلا يدع الباطن يتغير بغير ذكر الله تعالى حتى لايذهب عنه نور الفطرة الذي انتبه عليه ويكون فارّا إلى ربه بباطنه خوفا من ذكر الأغيار ومهما وفى الباطن بهذا المعيار فقد اتقى طريق الأنوار وطرق النفحات الإلهية فجدير أن تنصب إليه أقسام الليل انصبابا ويصير جناب القرب له موئلا ومآبا ويقول

والعزلة وإخفاء العلم لم يرغب فيه لفقده فى العزلة ولاختفاء لذة القبول وعزة الرياسة ولعل مثل هذا هو المراد بقول الشيطان من زعم من بنى آدم أنه بعلمه امتنع منى فبجهله وقع فى حبائلى وغساه يصنف ويجتهد فيه ظانا أنه يجمع علم الله لينتفع به وإنما يريد به استطارة اسمه بحسن التصنيف فلو ادعى مدع تصنيفه وعما عنه اسمه ونسبه إلى نفسه ثقل عليه ذلك مع علمه بأن ثواب الاستفادة من التصنيف إنما يرجع إلى المصنف والله يعلم بأنه هو المصنف لامن ادعاه ولعله فى تصنيفه لايخلو من الثناء على نفسه إما صريحا بالدعاوى الطويلة العريضة وإما ضمنا بالطعن فى غيره ليستبين من طعنه فى غيره أنه أفضل ممن طعن فيه وأعظم منه علما ولقد كان فى غنية عن الطعن فيه ، ولعله يحكى من الكلام المزيف مايزيد تزييفه فيعزيه إلى قائله وما يستحسنه فلعله لايعزيه إليه ليظن أنه من كلامه فينقله بعينه كالسارق له أو يغيره أدنى تغيير كالذى يسرق قميصا فيتخذه قباء حتى لايعرف أنه مسروق ، ولعله يجتهد فى تزيين ألفاظه وتسجيعه وتحسين نظمه كيلا ينسب إلى الركاكة ويرى أن غرضه ترويج الحكمة وتحسينها وتزيينها ليكون أقرب إلى نفع الناس وعساه غافلا عما روى أن بعض الحكماء وضع ثلثمائة مصحف فى الحكمة فأوحى الله إلى نبى زمانه قل له قد ملأت الأرض نفاقا وإنى لاأقبل من نفاقك شيئا ولعل جماعة من هذا الصنف من المغترين إذا اجتمعوا ظن كل واحد بنفسه السلامة عن عيوب القلب وخفاياه فلو افترقوا واتبع كل واحد منهم فرقة من أصحابه نظر كل واحد إلى كثرة من يتبعه وأنه أكثر تبعا أو غيره فيفرح إن كان أتباعه أكثر وإن علم أن غيره أحق بكثرة الأتباع منه ثم إذا تفرقوا واشتغلوا بالافادة تغايروا وتحاسدوا ولعل من يختلف إلى واحد منهم إذا انقطع عنه إلى غيره ثقل على قلبه ووجد فى نفسه نفرة منه فبعد ذلك لايهتز باطنه لإكرامه ولايتشمر لقضاء حوائجه كما كان يتشمر من قبل ولا يحرص على الثناء عليه كما أثنى مع علمه بأنه مشغول بالاستفادة ولعل التحيز منه إلى فئة أخرى كان أنفع له فى دينه لآفة من الآفات كانت تلحقه فى هذه الفئة وسلامته عنها فى تلك الفئة ومع ذلك لاتزول النفرة عن قلبه ولعل واحدا منهم إذا تحركت فيه مبادى الحسد لم يقدر على إظهاره فيتعلل بالطعن فى دينه وفى ورعه ليحمل غضبه على ذلك ويقول إنما غضبت لدين الله لالنفسى ، ومهما ذكرت عيوبه بين يديه ربما فرح له وإن أثنى عليه ربما ساءه وكرهه وربما قطب وجهه إذا ذكرت عيوبه يظهر أنه كاره لعيبة المسلمين وسر قلبه راض به ومريد له والله مطلع عليه فى ذلك ، فهذا وأمثاله من خفايا القلوب لايفطن له إلا الأكياس ولا يتنزه عنه إلا الأقوياء ولامطمع فيه لأمثالنا من الضعفاء إلا أن أقل الدرجات أن يعرف الانسان عيوب نفسه ويسوءه ذلك ويكرهه ويحرص على إصلاحه فاذا أراد الله بعبد خيرا بصره بعيوب نفسه ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مرجو الحال وأمره أقرب من المغرور الزكى لنفسه المتن على الله بعمله وعلمه الظان أنه من خيار خلقه فنعوذ بالله من الغفلة والاغترار ومن المعرفة بخفايا العيوب مع الاهمال ، هذا غرور الذين حصلوا العلوم المهمة ولكن قصروا فى العمل بالعلم ، ولنذكر الآن غرور الذين قنعوا من العلوم بما لايهمهم وتركوا المهم وهم به مغترون إما لاستغنائهم عن أصل ذلك العلم وإما لاقتصارهم عليه ، فمنهم فرقة اقتصروا على علم الفتاوى فى الحكومات والخصومات وتفاصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد وخصصوا اسم الفقه بها وسموه الفقه وعلم المذهب وربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة والباطنة فلم يتفقدوا الجوارح ولم يخرسوا اللسان عن الغيبة ولاالبطن عن الحرام ولاالرجل عن المشى إلى السلاطين وكذا سائر الجوارح ولم يخرسوا قلوبهم عن الكبر والحسد والرياء وسائر المهلكات فهؤلاء مغرورون من وجهين : أحدهما من حيث العمل والآخر من حيث العلم . أما العمل فقد ذكرنا وجه الغرور فيه وأن مثالهم

بالسان الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور ويقرأ العشر الأواخر من سورة آل عمران ثم يقصد الماء الطهور قال الله تعالى ـ وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ـ وقال عز وجل ـ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ـ قال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما الماء القرآن والأودية القلوب فسالت بقدرها واحتملت ماوسعت والماء مطهر والقرآن مطهر والقرآن بالتطهير أجدر فالماء

مثال المريض إذا تعلم نسخة الدواء واشتغل بتكراره وتعليمه لا بل مثالهم مثال من به علة البواسير والبرسام وهو مشرف على الهلاك ويحتاج إلى تعلم الدواء واستعماله فاشتغل بتعلم دواء الاستحاضة وبتكرار ذلك ليلا ونهارا مع علمه بأنه رجل لا يحيض ولا يستحاض ولكن يقول ربما تقع علة الاستحاضة لامرأة وتسألني عن ذلك وذلك غاية الغرور فكذلك المتفقه المسكين قد يسلط عليه حب الدنيا واتباع الشهوات والحسد والكبر والرياء وسائر المهلكات الباطنة وربما يختطفه الموت قبل التوبة والتلافي فيلقى الله وهو عليه غضبان فترك ذلك كله واشتغل بعلم السلم والإجارة والظهار واللعان والجراحات والديات والدعاوى والبينات وبكتاب الحيض وهو لا يحتاج إلى شيء من ذلك قط في عمره لنفسه وإذا احتاج غيره كان في المفتين كثرة فيشتغل بذلك ويحرص عليه لما فيه من الجاه والرياسة والمال وقد دهاه الشيطان وما يشعر إذ يظن للغرور بنفسه أنه مشغول بفرض دينه وليس يدري أن الاشتغال بفرض الكفاية قبل الفراغ من فرض العين معصية ، هذا لو كانت نيته صحيحة كما قال وقد كان قصد بالفقه وجه الله تعالى فانه وإن قصد وجه الله فهو باشتغاله به معرض عن فرض عينه في جوارحه وقلبه فهذا غروره من حيث العمل ، وأما غروره من حيث العلم فحيث اقتصر على علم الفتاوى وظن أنه علم الدين وترك علم كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وربما طعن في المحدثين وقال إنهم نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون وترك أيضا علم تهذيب الأخلاق وترك الفقه عن الله تعالى بادراك جلاله وعظمته وهو العلم الذي يورث الخوف والهيبة والخشوع ويحمل على التقوى فترآه آمنا من الله مغترا به متكلا على أنه لا بد وأن يرحمه فانه قوام دينه وأنه لو لم يشتغل بالفتاوى لتعطل الحلال والحرام فقد ترك العلوم التي هي أهم وهو غافل مغرور وسبب غروره ما سمع في الشرع من تعظيم الفقه ولم يدر أن ذلك الفقه هو الفقه عن الله ومعرفة صفاته المخوفة والمرجوة ليستشعر القلب الخوف ويلازم التقوى إذ قال تعالى ـ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ـ والذي يحصل به الانذار غير هذا العلم فان مقصود هذا العلم حفظ الأموال بشروط المعاملات وحفظ الأبدان بالأموال وبدفع القتل والجراحات والمال في طريق الله آلة والبدن مركب وإنما العلم المهم هو معرفة سلوك الطريق وقطع عقبات القلب التي هي الصفات المذمومة فهي الحجاب بين العبد وبين الله تعالى وإذا مات ملوثا بتلك الصفات كان محجوبا عن الله فمثاله في الاقتصار على علم الفقه مثال من اقتصر من سلوك طريق الحج على علم خرز الراوية والخف ولا شك في أنه لو لم يكن لتعطل الحج ولكن المقتصر عليه ليس من الحج في شيء ولا بسبيله وقد ذكرنا شرح ذلك في كتاب العلم ومن هؤلاء من اقتصر من علم الفقه على الخلافيات ولم يهمه إلا تعلم طريق المجادلة والإلزام وإفحام الخصوم ودفع الحق لأجل الغلبة والمباهاة فهو طول الليل والنهار في التفتيش عن مناقضات أرباب المذاهب والتفقد لعيوب الأقران والتلقف لأنواع التشبيبات المؤذية وهؤلاء هم سباع الإنس طبعهم الايذاء وهمهم السفه ولا يقصدون العلم إلا لضرورة ما يلزمهم لمباهات الأقران فكل علم لا يحتاجون إليه في المباهاة كعلم القلب وعلم سلوك الطريق إلى الله تعالى بمحو الصفات المذمومة وتبديلها بالمحمودة فانهم يستحقرونه ويسمونه التزويق وكلام الوعاظ وإنما التحقيق عندهم معرفة تفاصيل العربدة التي تجري بين المتصارعين في الجدل وهؤلاء قد جمعوا ما جمعه الذين من قبلهم في علم الفتاوى لكن زادوا إذا اشتغلوا بما ليس من فروض الكفايات أيضا بل جميع دقائق الجدل في الفقه بدعة لم يعرفها السلف ، وأما أدلة الأحكام فيشتمل عليها علم المذهب وهو كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفهم معانيهما وأما حيل الجدل من الكسر والقلب وفساد الوضع والتركيب والتعدية فانما أبدعت لإظهار الغلبة والإفحام وإقامة سوق الجدل بها فغرور هؤلاء أشد

يقوم غيره مقامه والقرآن والعلم لا يقوم غيرهما مقامهما ولا يسد مسدهما فالماء الطهور يطهر الظاهر والعلم والقرآن يطهران الباطن ويذهبان رجز الشيطان فالنوم غفلة وهو من آثار الطبع وجدير أن يكون من رجز الشيطان لما فيه من الغفلة عن الله تعالى وذلك أن الله تعالى أمر بقبض القبضة من التراب من وجه الأرض فكانت القبضة جملة الأرض والجلدة ظاهرها بشرة وباطنها أدمة قال الله تعالى

كثيرا وأقبح من غرور من قبلهم . وفرقة أخرى اشتغلوا بعلم الكلام والمجادلة فى الأهواء والرد على المخالفين وتتبع مناقضاتهم واستكثروا من معرفة المقالات المختلفة واشتغلوا بتعلم الطرق فى مناظرة أولئك وإلحامهم وافترقوا فى ذلك فرقا كثيرة واعتقدوا أنه لا يكون لعبد عمل إلا بإيمان ولا يصح إيمان إلا بأن يتعلم جدلهم وما سموه أدلة عقائدهم وظنوا أنه لا أحد أعرف بالله وبصفاته منهم وأنه لا إيمان لمن لم يعتقد مذهبهم ولم يتعلم علمهم ودعت كل فرقة منهم إلى نفسها ثم هم فرقتان ضالة ومحقة فالضالة هى التى تدعو إلى غير السنة والمحقة هى التى تدعو إلى السنة والغرور شامل لجميعهم . أما الضالة فلغفلتها عن ضلالها وظنها بنفسها النجاة وهم فرق كثيرة يكفر بعضهم بعضا وإنما أتيت من حيث إنها لم تنهم رأيها ولم تحكم أولا شروط الأدلة ومناهجها فرأى أحدهم الشبهة دليلا والدليل شبهة . وأما الفرقة المحقة فإنما اغترارها من حيث إنها ظنت بالجدل أنه أهم الأمور وأفضل القربات فى دين الله وزعمت أنه لا يتم لأحد دينه مالم يفحص ويبحث وأن من صدق الله ورسوله من غير بحث وتحرير دليل فليس بمؤمن أو ليس كامل الإيمان ولا مقرب عند الله فلهذا الظن الفاسد قطعت أعمارها فى تعلم الجدل والبحث عن المقالات وهذيانات المبتدعة ومناقضاتهم وأهملوا أنفسهم وقلوبهم حتى عميت عليهم ذنوبهم وخطاياهم الظاهرة والباطنة وأحدهم يظن أن اشتغاله بالجدل أولى وأقرب عند الله وأفضل ولكنه لالتذاذه بالغلبة والإفحام ولذة الرياسة وعز الانتماء إلى الذب عن دين الله تعالى عميت بصيرته فلم يلتفت إلى القرن الأول فإن النبى صلى الله عليه وسلم شهد لهم بأنهم خير الخلق وأنهم قد أدركوا كثيرا من أهل البدع والهوى فما جعلوا أعمارهم ودينهم غرضا للخصومات والمجادلات وما اشتغلوا بذلك عن تفقد قلوبهم وجوارحهم وأحوالهم بل لم يتكلموا فيه إلا لمن حيث رأوا حاجة وتوسموا مخايل قبول فذكروا بقدر الحاجة مايدل الضال على ضلالته وإذا رأوا مصرا على ضلالة هجروه وأعرضوا عنه وأبغضوه فى الله ولم يلزموا الملاحاة معه طول العمر بل قالوا إن الحق هو الدعوة إلى السنة ومن السنة ترك الجدل فى الدعوة إلى السنة إذ روى أبو أمامة الباهلى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما ضل قوم قط بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل (١)» وخرج رسول الله ﷺ يوما على أصحابه وهم يتجادلون ويختصمون فغضب عليهم حتى كأنه فقئ فى وجهه حب الرمان(٢) حمرة من الغضب فقال: «أبهذا بعثتم أبهذا أمرتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا إلى ما أمرتم به فاعملوا وما نهيتم عنه فانتهوا» فقد زجرهم عن ذلك وكانوا أولى خلق الله بالحجاج والجدال ثم إنهم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بعث إلى كافة أهل الملل فلم يقعد معهم فى مجلس مجادلة لإلزام وإفحام وتحقيق حجة ودفع سؤال وإيراد إلزام فما جادلهم إلا بتلاوة القرآن المنزل عليهم ولم يزد فى المجادلة عليه لأن ذلك يشوش القلوب ويستخرج منها الإشكالات والشبه ثم لا يقدر على محوها من قلوبهم وما كان يعجز عن مجادلتهم بالتقسيمات ودقائق الأقيسة وأن يعلم أصحابه كيفية الجدل والإلزام ولكن الأكياس وأهل الحزم لم يغتروا بهذا وقالوا لو نجا أهل الأرض وهلكنا لم تنفعنا نجاتهم ولو نجونا وهلكوا لم يضرنا هلاكهم وليس علينا فى المجادلة أكثر مما كان على الصحابة مع اليهود والنصارى وأهل الملل وما ضيعوا العمر بتحرير مجادلاتهم فما لنا نضيع العمر ولا نصرفه إلى ما ينفعنا فى يوم فقرنا وفاقتنا ولم نخوض فيما لا نأمن على أنفسنا الخطأ فى تفاصيله ؟ ثم نرى أن المبتدع ليس يترك بدعته بجداله بل يزيده التعصب والخصومة تشددا فى بدعته فاشتغالى بمخاصمة نفسى ومجادلتها ومجاهدتها لتترك الدنيا للآخرة أولى هذا لو كنت لم أنه عن الجدل

(١) حديث ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل تقدم فى العلم وفى آفات اللسان (٢) حديث خرج يوما على أصحابه وهم يجادلون ويختصمون فغضب حتى كأنه فقئ فى وجهه حب الرمان الحديث تقدم.

- إنى خالق بشرا من طين - فالبشرة والبشر عبارة عن ظاهره وصورته والأدمة عبارة عن باطنه وآدميته والآدمية مجمع الأخلاق الحميدة وكان التراب موطئ أقدام إبليس ومن ذلك اكتسب ظلمة وصارت تلك الظلمة معجونة فى طينة الآدمى . ومنها الصفات المذمومة والأخلاق الرديئة . ومنها الغفلة والسهو فإذا استعمل الماء وقرأ القرآن أتى بالمطهرين جميعا ويذهب عنه رجز الشيطان وأثر وطأته ويحكم له بالعلم والخروج من

والخصومة فكيف وقد نهيت عنه وكيف أدعو إلى السنة بترك السنة فالأولى أتفقد نفسي وأنظر من صفاتها ماينغضه الله تعالى وما يحبه لأتنزه عما يبغضه وأتمسك بما يحبه . وفرقة أخرى: اشتغلوا بالوعظ والتذكير وأعلاهم رتبة من يتكلم في أخلاق النفس وصفات القلب من الخوف والرجاء والصبر والشكر والتوكل والزهد واليقين والإخلاص والصدق ونظائرها وهم مغرورون يظنون بأنفسهم أنهم إذا تكلموا بهذه الصفات ودعوا الخلق إليها فقد صاروا موصوفين بهذه الصفات وهم منفكون عنها عند الله إلا عن قدر يسير لاينفك عنه عوام المسلمين وغرور هؤلاء أشد الغرور لأنهم يعجبون بأنفسهم غاية الإعجاب ويظنون أنهم ماتبحروا في علم المحبة إلا وهم محبون لله وما قدروا على تحقيق دقائق الاخلاص إلا وهم مخلصون وما وقفوا على خفايا عيوب النفس إلا وهم عنها منزهون ولولا أنه مقرب عند الله لما عرفه معنى القرب والبعد وعلم السلوك إلى الله وكيفية قطع المنازل في طريق الله فالمسكين بهذه الظنون يرى أنه من الخائفين وهو آمن من الله تعالى ويرى أنه من الراجين وهو من المغترين المضيعين ويرى أنه من الراضين بقضاء الله وهو من الساخطين ويرى أنه من المتوكلين على الله وهو من المتكلين على العز والجاه والمال والأسباب ويرى أنه من المخلصين وهو من المرائين بل يصف الإخلاص فيترك الاخلاص في الوصف ويصف الرياء ويذكره وهو يرائي بذكره ليعتقد فيه أنه لولا أنه مخلص لما اهتدى إلى دقائق الرياء ويصف الزهد في الدنيا لشدة حرصه على الدنيا وقوة رغبته فيها فهو يظهر الدعاء إلى الله وهو منه فار ويخوف بالله تعالى وهو منه آمن ويذكر بالله تعالى وهو له ناس ويقرب إلى الله وهو منه متباعد ويحث على الاخلاص وهو غير مخلص ويذم الصفات المذمومة وهو بها متصف ويصرف الناس عن الخلق وهو على الخلق أشد حرصا لو منع عن مجلسه الذي يدعو الناس فيه إلى الله لضاقت عليه الأرض بما رحبت ويزعم أن غرضه إصلاح الخلق ولو ظهر من أقرانه من أقبل الخلق عليه وصلحوا على يديه لمات غما وحسدا ولو أثنى أحد من المترددين إليه على بعض أقرانه لكان أبغض خلق الله إليه فهؤلاء أعظم الناس غرة وأبعدهم عن التنبه والرجوع إلى السداد لأن المرغب في الأخلاق المحمودة والمنفر عن المذمومة هو العلم بفوائدها وفوائدها وهذا قد علم ذلك ولم ينفعه وشغله حب دعوة الخلق عن العمل به فبعد ذلك بماذا يعالج وكيف سبيل تخويفه وإنما المخوف مايتلوه على عباد الله فيخافون وهو ليس بخائف نعم إن ظن نفسه أنه موصوف بهذه الصفات المحمودة يمكن أن يدل على طريق الامتحان والتجربة وهو أن يدعي مثلا حب الله فما الذي تركه من محاب نفسه لأجله ويدعي الخوف فما الذي امتنع منه بالخوف ويدعي الزهد فما الذي تركه مع القدرة عليه لوجه الله تعالى ويدعي الأنس بالله فمتى طابت له الخلوة ومتى استوحش من مشاهدة الخلق لابل يرى قلبه يمتلىء بالحلاوة إذا أحدق به المريدون وتراه يستوحش إذا خلا بالله تعالى فهل رأيت محبا يستوحش من محبوبه ويستروح منه إلى غيره فالأكياس يمتحنون أنفسهم بهذه الصفات ويطالبونها بالحقيقة ولا يقنعون منها بالتزويق بل بموثق من الله غليظ والمغترون يحسنون بأنفسهم الظنون وإذا كشف الغطاء عنهم في الآخرة يفتضحون بل يطرحون في النار فتندلق أقتابهم فيدور بها أحدهم كما يدور الحمار بالرحى كما ورد به الخبر لأنهم يأمرون بالخير ولا يأتونه وينهون عن الشر ويأتونه وإنما وقع الغرور لهؤلاء من حيث إنهم يصادفون في قلوبهم شيئا ضعيفا من أصول هذه المعاني وهو حب الله والخوف منه والرضا بفعله ثم قدروا مع ذلك على وصف المنازل العالية في هذه المعاني فظنوا أنهم ماقدروا على وصف ذلك وما رزقهم الله علمه وما نفع الناس بكلامهم فيها إلا لاتصافهم بها وذهب عليهم أن القبول للكلام والكلام للمعرفة وجريان اللسان والمعرفة للعلم وأن كل ذلك غير الاتصاف بالصفة

حيز الجهل فاستعمال الطهور أمر شرعي له تأثير في تنوير القلب بإزاء النوم الذي هو الحكم الطبيعي الذي له تأثير في تكدير القلب فيذهب نور هذا بظلمة ذلك ولهذا رأى بعض العلماء الوضوء مما مست النار وحكم أبو حنيفة رحمه الله بالوضوء من القهقهة في الصلاة حيث رآها حكما طبيعيا جالبا للاثم والإثم رجز من الشيطان والماء يذهب رجز الشيطان حتى كان بعضهم يتوضأ من الغيبة والكذب وعند الغضب لظهور

فلم يفارق آحاد المسلمين فى الاتصاف بصفة الحبّ والخوف بل فى القدرة على الوصف بل ربما زاد أمنه وقلّ خوفه وظهر إلى الخلق ميله وضعف فى قلبه حب الله تعالى ، وإنما مثاله مثال مريض يصف للمرض ويصف دواءه بفصاحته ويصف الصحة والشفاء وغيره من المرضى لايقدر على وصف الصحة والشفاء وأسبابه ودرجاته وأصنافه فهو لايفارقهم فى صفة المرض والاتصاف به وإنما يفارقه فى الوصف والعلم بالطبّ فظنه عند علمه بحقيقة الصحة أنه صحيح غاية الجهل فكذلك العلم بالخوف والحبّ والتوكل والزهد وسائر هذه الصفات غير الاتصاف بحقائقها ، ومن التبس عليه وصف الحقائق بالاتصاف بالحقائق فهو مغرور فهذه حالة الوعاظ الذين لاعيب فى كلامهم بل منهاج وعظهم منهاج وعظ القرآن والأخبار ووعظ الحسن البصرى وأمثاله رحمة الله عليهم . وفرقة أخرى . منهم عدلوا عن المنهاج الواجب فى الوعظ وهم وعاظ أهل هذا الزمان كافة إلا من عصمه الله على الندور فى بعض أطراف البلاد إن كان ولسنا نعرفه فاشتغلوا بالطامات والشطح وتلفيق كلمات خارجة عن قانون الشرع والعقل طلبا للإغراب ، وطائفة شغفوا بطيارات النكت وتسجيع الألفاظ وتلفيقها فأكثر همهم بالأسجاع والاستشهاد بأشعار الوصال والفراق وغرضهم أن تكثر فى مجالسهم الزعقات والتواجد ولو على أغراض فاسدة فهؤلاء شياطين الانس ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل فان الأوّلين وإن لم يصلحوا أنفسهم فقد أصلحوا غيرهم وصححوا كلامهم ووعظهم ، وأما هؤلاء فانهم يصدّون عن سبيل الله ويجرّون الخلق إلى الغرور بالله بلفظ الرجاء فيزيدهم كلامهم جراءة على المعاصى ورغبة فى الدنيا ، لاسيما إذا كان الواعظ متزينا بالثياب والخيل والمراكب فانه تشهد هيئته من فرقه إلى قدمه بشدة حرصه على الدنيا فما يفسده هذا المغرور أكثر مما يصلحه بل لايصلح أصلا ويضل خلقا كثيرا ولا يخفى وجه كونه مغرورا . وفرقة أخرى منهم قنعوا بحفظ كلام الزهاد وأحاديثهم فى ذمّ الدنيا فهم يحفظون الكلمات على وجهها ويؤدّونها من غير إحاطة بمعانيها فبعضهم يفعل ذلك على المنابر ، وبعضهم فى المحاريب ، وبعضهم فى الأسواق مع الجلساء وكل منهم يظنّ أنه إذا تميز بهذا القدر عن السوقة والجندية إذ حفظ كلام الزهاد وأهل الدين دونهم فقد أفلح ونال الغرض وصار مغفورا له وأمن عقاب الله من غير أن يحفظ ظاهره وباطنه عن الآثام ولكنه يظنّ أن حفظه لكلام أهل الدين يكفيه ، وغرور هؤلاء أظهر من غرور من قبلهم . وفرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم فى علم الحديث أعنى فى سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه وطلب الأسانيد الغريبة العالية فهمة أحدهم أن يدور فى البلاد ويرى الشيوخ ليقول أنا أروى عن فلان ولقد رأيت فلانا ومعى من الاسناد ماليس مع غيرى ، وغرورهم من وجوه : منها أنهم كملة الأسفار فانهم لايصرفون العناية إلى فهم معانى السنة فعلمهم قاصر وليس معهم إلا النقل ويظنون أنّ ذلك يكفيهم . ومنها أنهم إذا لم يفهموا معانيها لايعملون بها وقد يفهمون بعضها أيضا ولايعملون به . ومنها أنهم يتركون العلم الذى هو فرض عين وهو معرفة علاج القلب ويشتغلون بتكثير الأسانيد وطلب العالى منها ولاحاجة بهم إلى شئ من ذلك. ومنها وهو الذى أكب عليه أهل الزمان أنهم أيضا لايقيمون بشرط السماع فان السماع بمجرده وإن لم تكن له فائدة ولكنه مهم فى نفسه للوصول إلى إثبات الحديث إذ التفهم بعد الاثبات والعمل بعد التفهم فالأول السماع ثم التفهم ثم الحفظ ثم العمل ثم النشر وهؤلاء اقتصروا من الجملة على السماع ثم تركوا حقيقة السماع فترى الصبى يحضر فى مجلس الشيخ والحديث يقرأ والشيخ ينام والصبى يلعب ثم يكتب اسم الصبى فى السماع فاذا كبر تصدى ليسمع منه والبالغ الذى يحضر ربما يغفل ولايسمع ولايصغى ولايضبط وربما يشتغل بحديث أو نسخ والشيخ الذى يقرأ عليه لو صحف وغير مايقرأ عليه

النفس وتصرف الشيطان فى هذه المواطن ، ولو أن المتحفظ المراعى المراقب المحاسب كلما انطلقت النفس فى مباح من كلام أو مساكنة إلى مخالطة الناس أو غير ذلك مما هو بعرضة تحليل عقد العزيمة كالخوض فيما لايعنى قولا وفعلا عقب ذلك بتجديد الوضوء لثبت القلب على طهارته ونزاهته ولكان الوضوء لصفاء البصيرة بمثابة الجفن الذى لايزال بخفة حركته يجلو البصر ـ ومايعقلها إلا العالمون ـ فتفكر

لم يشعر به ولم يعرفه ، وكل ذلك جهل وغرور . إذ الأصل فى الحديث أن يسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحفظه كما سمعه ويرويه كما حفظه فتكون الرواية عن الحفظ والحفظ عن السماع فان عجزت عن سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من الصحابة أو التابعين وصار سماعك عن الراوى كسماع من سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن تصغى لتسمع فتحفظ وتروى كما حفظت وتحفظ كما سمعت بحيث لاتغير منه حرفا ولو غير غيرك منه حرفا أو أخطأ علمت خطأه ولحفظك طريقان : أحدهما أن تحفظ بالقلب وتستديمه بالذكر والتكرار كما تحفظ ماجرى على سمعك فى مجارى الأحوال . والثانى أن تكتب كما تسمع وتصحح المكتوب وتحفظه حتى لاتصل إليه يد من يغيره ويكون حفظك للكتاب معك وفى خزانتك فانه لو امتدت إليه يد غيرك ربما غيره فاذا لم تحفظه لم تشعر بتغييره فيكون محفوظا بقلبك أو بكتابك فيكون كتابك مذكرا لما سمعته وتأمن فيه من التغيير والتحريف ، فاذا لم تحفظ لا بالقلب ولا بالكتاب وجرى على سمعك صوت غفل وفارقت المجلس ثم رأيت نسخة لذلك الشيخ وجوزت أن يكون مافيه مغيرا أو يفارق حرف منه للنسخة التى سمعتها لم يجز لك أن تقول سمعت هذا الكتاب فانك لاتدرى لعلك لم تسمع مافيه بل سمعت شيئا يخالف مافيه ولو فى كلمة ، فاذا لم يكن معك حفظ بقلبك ولا نسخة صحيحة استوثقت عليها لتقابل بها فمن أين تعلم أنك سمعت ذلك وقد قال الله تعالى ـ ولاتقف ماليس لك به علم ـ وقول الشيوخ كلهم فى هذا الزمان إنا سمعنا مافى هذا الكتاب إذا لم يوجد الشرط الذى ذكرناه فهو كذب صريح . وأقل شروط السماع أن يجرى الجميع على السمع مع نوع من الحفظ يشعر معه بالتغيير ، ولو جاز أن يكتب سماع الصبى والغافل والنائم والذى ينسخ لجاز أن يكتب سماع المجنون والصبى فى المهد ، ثم إذا بلغ الصبى وأفاق المجنون يسمع عليه ولاخلاف فى عدم جوازه ولو جاز ذلك لجاز أن يكتب سماع الجنين فى البطن فان كان لا يكتب سماع الصبى فى المهد لأنه لايفهم ولا يحفظ. فالصبى الذى يلعب والغافل والمشغول بالنسخ عن السماع ليس يفهم ولايحفظ وإن استجرأ جاهل فقال يكتب سماع الصبى فى المهد فليكتب سماع الجنين فى الباطن فان فرق بينهما بأن الجنين لايسمع الصوت وهذا يسمع الصوت فما ينفع هذا وهو إنما ينقل الحديث دون الصوت فليقتصر إذا صار شيخا على أن يقول سمعت بعد بلوغى أنى فى صباى حضرت مجلسا يروى فيه حديث كان يقرع سمعى صوته ولاأدرى ماهو فلا خلاف فى أن الرواية كذلك لاتصح ومازاد عليه فهو كذب صريح ولو جاز إثبات سماع التركى الذى لايفهم العربية لأنه سمع صوتا غفلا لجاز إثبات سماع صبى فى المهد وذلك غاية الجهل ، ومن أين يأخذ هذا ؟ وهل للسماع مستند إلا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها [1]» وكيف يؤدى كما سمع من لايدرى ماسمع فهذا أفحش أنواع الغرور وقد بلى بهذا أهل الزمان ولو احتاط أهل الزمان لم يجدوا شيوخا إلا الذين سمعوه فى الصبا على هذا الوجه مع الغفلة إلا أن للمحدثين فى ذلك جاها وقبولا فخاف المساكين أن يشترطوا ذلك فيقل من يجتمع لذلك فى حلقهم فينقص جاههم وتقل أيضا أحاديثهم التى قد سمعوها بهذا الشرط بل ربما عدموا ذلك وافتضحوا فاصطلحوا على أنه ليس يشترط إلا أن يقرع سمعه دمدمة وإن كان لايدرى مايجرى ، وصحة السماع لاتعرف من قول المحدثين لأنه ليس من علمهم بل من علم

(١) حديث نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها الحديث أصحاب السنن وابن حبان من حديث زيد ابن ثابت والترمذى وابن ماجه من حديث ابن مسعود وقال الترمذى حديث حسن صحيح وابن ماجه فقط من حديث جبير بن مطعم وأنس .

فيما نبهتك عليه تجد بركته وأثره ، ولو اغتسل عند هذه التجددات والعوارض والانتباه من النوم لكان أزيد فى تنوير قلبه ولكان الأجدر أن العبد يغتسل لكل فريضة باذلا مجهوده فى الاستعداد لمناجاة الله ويجدد غسل الباطن بصدق الإنابة وقد قال الله تعالى ـ منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ـ قدم الإنابة للدخول فى الصلاة ولكن من رحمة الله تعالى وحكم الحنيفية السهلة السمحة أن رفع الحرج وعوض

علماء الأصول بالفقه وما ذكرناه مقطوع به فى قوانين أصول الفقه فهذا غرور هؤلاء ولو سمعوا على الشرط لكانوا أيضا مغرورين فى اقتصارهم على النقل وفى إفناء أعمارهم فى جمع الروايات والأسانيد وإعراضهم عن مهمات الدين ومعرفة معانى الأخبار بل الذى يقصد من الحديث سلوك طريق الآخرة ربما يكفيه الحديث الواحد عمره كما روى عن بعض الشيوخ أنه حضر مجلس السماع فكان أول حديث روى قوله عليه الصلاة والسلام « من حسن إسلامه المرء تركه مالا يعنيه[1] » فقام وقال يكفينى هذا حتى أفرغ منه ثم أسمع غيره ، فهكذا يكون سماع الأكياس الذين يحذرون الغرور . وفرقة أخرى : اشتغلوا بعلم النحو واللغة والشعر وغريب اللغة واغتروا به وزعموا أنهم قد غفر لهم وأنهم من علماء الأمة إذ قوام الدين بالكتاب والسنة وقوام الكتاب والسنة بعلم اللغة والنحو فأفنى هؤلاء أعمارهم فى دقائق النحو وفى صناعة الشعر وفى غريب اللغة ومثالهم كمن يفنى جميع العمر فى تعلم الخط وتصحيح الحروف وتحسينها ويزعم أن العلوم لا يمكن حفظها إلا بالكتابة فلا بد من تعلمها وتصحيحها ولو عقل لعلم أنه يكفيه أن يتعلم أصل الخط بحيث يمكن أن يقرأ كيفما كان والباقى زيادة على الكفاية وكذلك الأديب لو عقل لعرف أن لغة العرب كلغة الترك والضيع عمره فى معرفة لغة العرب كالمضيع له فى معرفة لغة الترك والهند وإنما فارقتها لغة العرب لأجل ورود الشريعة بها فيكفى من اللغة علم الغريبين فى الأحاديث والكتاب ومن النحو ما يتعلق بالحديث والكتاب فأما التعمق فيه إلى درجات لا تتناهى فهو فضول مستغنى عنه ثم لو اقتصر عليه وأعرض عن معرفة معانى الشريعة والعمل بها فهذا أيضا مغرور بل مثاله مثال من ضيع عمره فى تصحيح مخارج الحروف فى القرآن واقتصر عليه وهو غرور إذ المقصود من الحروف المعانى وإنما الحروف ظروف وأدوات ومن احتاج إلى أن يشرب السكنجبين لبزول ما به من الصفراء وضيع أوقاته فى تحسين القدح الذى يشرب فيه السكنجبين فهو من الجهال المغرورين فكذلك غرور أهل النحو واللغة والأدب والقراءات والتدقيق فى مخارج الحروف مهما تعمقوا فيها وتجردوا لها وعرجوا عليها أكثر مما يحتاج إليه فى تعلم العلوم التى هى فرض عين فاللب الأقصى هو العمل والذى فوقه هو معرفة العمل وهو كالقشر للعمل وكاللب بالاضافة إلى ما فوقه وما فوقه هو سماع الألفاظ وحفظها بطريق الرواية وهو قشر بطريق الاضافة إلى المعرفة ولب بالاضافة إلى ما فوقه وما فوقه هو العلم باللغة والنحو وفوق ذلك وهو القشر الأعلى العلم بمخارج الحروف والقانعون بهذه الدرجات كلهم مغترون إلا من اتخذ هذه الدرجات منازل فلم يعرج عليها إلا بقدر حاجته فتجاوز إلى ما وراء ذلك حتى وصل إلى لباب العمل فطالب بحقيقة العمل قلبه وجوارحه ورجى عمره فى حمل النفس عليه وتصحيح الأعمال وتصفيتها عن الشوائب والآفات فهذا هو المقصود المخدوم من جملة علوم الشرع وسائر العلوم خدم له ووسائل إليه وقشور له ومنازل بالاضافة إليه وكل من لم يبلغ المقصد فقد خاب سواء كان فى المنزل القريب أو فى المنزل البعيد وهذه العلوم لما كانت متعلقة بعلوم الشرع اغتر بها أربابها . فأما علم الطب والحساب والصناعات وما يعلم أنه ليس من علوم الشرع فلا يعتقد أصحابها أنهم ينالون المغفرة بها من حيث إنها علوم فكان الغرور بها أقل من الغرور بعلوم الشرع لأن العلوم الشرعية مشتركة فى أنها محمودة كما يشارك القشر اللب فى كونه محمودا ولكن المحمود منه لعينه هو المنتهى والثانى محمود للوصول به إلى المقصود الأقصى فمن اتخذ القشر مقصودا وعرج عليه فقد اغتر به . وفرقة أخرى : عظم غرورهم

(١) من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه الترمذى وقال غريب وابن ماجه من حديث أبى هريرة وهو عند مالك من رواية على بن الحسين مرسلا وقد تقدم .

بالوضوء عن الغسل وجوز أداء مفترضات بوضوء واحد دفعا للحرج عن عامة الأمة وللخواص وأهل العزيمة مطالبات من بواطنهم تحكم عليهم بالأولى وتلجئهم إلى سلوك طريق الأعلى فاذا قام إلى الصلاة وأراد استفتاح التهجد يقول الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا ويقول سبحان الله والحمد لله الكلمات عشر مرات ويقول الله أكبر ذو الملك والملكوت والجبروت والكبرياء والعظمة والجلال

في فن الفقه فظنوا أن حكم العبد بينه وبين الله يتبع حكمه في مجلس القضاء فوضعوا الحيل في دفع الحقوق وأساءوا تأويل الألفاظ المبهمة واغتروا بالظواهر وأخطئوا فيها وهذا من قبيل الخطأ في الفتوى والغرور فيه والخطأ في الفتاوى مما يكثر ولكن هذا نوع عم الكافة إلا الأكياس منهم فنشير إلى أمثلة : فمن ذلك فتواهم بأن المرأة متى أبرأت من الصداق برئ الزوج بينه وبين الله تعالى وذلك خطأ بل الزوج قد يسيء إلى الزوجة بحيث يضيق عليها الأمور بسوء الخلق فتضطر إلى طلب الخلاص فتبرئ الزوج لتتخلص منه فهو إبراء لا على طيبة نفس وقد قال تعالى ـ فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ـ وطيبة النفس غير طيبة القلب فقد يريد الانسان بقلبه مالا تطيب به نفسه فانه يريد الحجامة بقلبه ولكن تكرهها نفسه وإنما طيبة النفس أن تسمح نفسها بالإبراء لا عن ضرورة تقابله حتى إذا ردت بين ضررين اختارت أهونهما فهذه مصادرة على التحقيق باكراه الباطن نعم القاضي في الدنيا لا يطلع على القلوب والأغراض فينظر إلى الإبراء الظاهر وأنها لم تكره بسبب ظاهر والاكراه الباطن ليس يطلع الخلق عليه ولكن مهما تصدى القاضي الأكبر في صعيد القيامة للقضاء لم يكن هذا محسوبا ولا مفيدا في تحصيل الإبراء ولذلك لا يحل أن يؤخذ مال إنسان إلا بطيب نفس منه فلو طلب من الانسان مالا على ملأ من الناس فاستحيا من الناس أن لا يعطيه وكان يود أن يكون سؤاله في خلوة حتى لا يعطيه ولكن خاف ألم مذمة الناس وخاف ألم تسليم المال وردد نفسه بينهما فاختار أهون الألمين وهو ألم التسليم فسلمه فلا فرق بين هذا وبين المصادرة. إذ معنى المصادرة إيلام البدن بالصوت حتى يصير ذلك أقوى من ألم القلب ببذل المال فيختار أهون الألمين والسؤال في مظنة الحياء والرياء ضرب للقلب بالسوط ولا فرق بين ضرب الباطن وضرب الظاهر عند الله تعالى فان الباطن عند الله تعالى ظاهر وإنما حاكم الدنيا هو الذي يحكم بالملك بظاهر قوله وهيهات لأنه لا يمكنه الوقوف على ما في القلب وكذلك من يعطي اتقاء لشر لسانه أو لشر سعايته فهو حرام عليه وكذلك كل مال يؤخذ على هذا الوجه فهو حرام ألا ترى ما جاء في قصة داود عليه السلام حيث قال بعد أن غفر له يارب كيف لي بخصمي فأمر بالاستحلال منه وكان ميتا فأمر بندائه في صخرة بيت المقدس فنادى ياأوريا فأجابه لبيك يانبي الله أخرجتني من الجنة لماذا تريد ؟ فقال إني أسأت إليك في أمر فهبه لي قال قد فعلت ذلك يانبي الله فانصرف وقد ركن إلى ذلك فقال له جبريل عليه السلام هل ذكرت له مافعلت ؟ قال لا قال فارجع فبين له فرجع فناداه فقال لبيك يانبي الله فقال إني أذنبت إليك ذنبا قال ألم أهبه لك قال ألا تسألني ماذلك الذنب قال ماهو يانبي الله ؟ قال كذا وكذا وذكر شأن المرأة فانقطع الجواب ، فقال ياأوريا ألا تجيبني قال يانبي الله ماهكذا يفعل الانبياء حتى أقف معك بين يدي الله فاستقبل داود البكاء والصراخ من الرأس حتى وعده الله أن يستوهبه منه في الآخرة ، فهذا ينبهك أن الهبة من غير طيبة قلب لا تفيد وأن طيبة القلب لا تحصل إلا بالمعرفة فكذلك طيبة القلب لا تكون في الابراء والهبة وغيرهما إلا إذا خلي الانسان واختياره حتى تنبعث الدواعي من ذات نفسه لا أن تضطر بواعثه إلى الحركة بالحيل والالزام ومن ذلك هبة الرجل مال الزكاة في آخر الحول من زوجته واتهابه مالها لاسقاط الزكاة فالفقيه يقول سقطت الزكاة فان أراد به أن مطالبة السلطان والساعي سقطت عنه فقد صدق فان مطمح نظرهم ظاهر الملك وقد زال وإن ظن أنه يسلم في القيامة ويكون كمن لم يملك المال أو كمن باع لحاجته إلى المبيع لا على هذا القصد فما أعظم جهله بفقه الدين وسر الزكاة فان سر الزكاة تطهير القلب عن رذيلة البخل فان البخل مهلك قال صلى الله عليه وسلم

والقدرة اللهم لك الحمد
أنت نور السموات
والأرض ولك الحمد
أنت بهاء السموات
والأرض ولك الحمد
أنت قيوم السموات
والأرض ولك الحمد
أنت رب السموات
والأرض ومن فيهن
ومن عليهن أنت الحق
ومنك الحق ولقاؤك
حق والجنة حق والنار
حق والنبيون حق
ومحمد عليه السلام حق
اللهم لك أسلمت وبك
آمنت وعليك توكلت
وبك خاصمت وإليك
حاكمت فاغفر لي ماقدمت
وماأخرت وماأسررت
وما أعلنت أنت المقدم

«ثلاث مهلكات شح مطاع [1]» وإنما صار شحه مطاعا بما فعله وقبله لم يكن مطاعا فقد تم هلاكه بما يظن أن فيه خلاصه فان الله مطلع على قلبه وحبه المال وحرصه عليه وأنه بلغ من حرصه على المال أن استنبط الحيل حتى يسد على نفسه طريق الخلاص من البخل بالجهل والغرور ومن ذلك إباحة الله مال المصالح للفقيه وغيره بقدر الحاجة والفقهاء المغرورون لايميزون بين الأماني والفضول والشهوات وبين الحاجات بل كل مالا تتم رعونتهم إلا به يرونه حاجة وهو محض الغرور بل الدنيا خلقت لحاجة العباد إليها فى العبادة وسلوك طريق الآخرة فكل ماتناوله العبد الاستعانة به على الدين والعبادة فهو حاجته وماعدا ذلك فهو فضوله وشهوته ولوذهبنا نصف غرور الفقهاء فى أمثال هذا لملأنا فيه مجلدات والغرض من ذلك التنبيه على أمثلة تعرف الأجناس دون الاستيعاب فان ذلك يطول . الصنف الثانى : أرباب العبادة والعمل والمغرورون منهم فرق كثيرة فمنهم من غروره فى الصلاة ومنهم من غروره فى تلاوة القرآن ومنهم فى الحج ومنهم فى الغزو ومنهم فى الزهد وكذلك كل مشغول بمنهج من مناهج العمل فليس خاليا عن غرور إلا الأكياس وقليل ماهم . فمنهم فرقة : أهملوا الفرائض واشتغلوا بالفضائل والنوافل وربما تعمقوا فى الفضائل حتى خرجوا إلى العدوان والسرف كالذى تغلب عليه الوسوسة فى الوضوء فيبالغ فيه ولايرضى الماء المحكوم بطهارته فى فتوى الشرع ويقدر الاحتمالات البعيدة قريبة فى النجاسة وإذا آل الأمر إلى أكل الحلال قدر الاحتمالات القريبة بعيدة وربما أكل الحرام المحض ولو انقلب هذا الاحتياط من الماء إلى الطعام لكان أشبه بسيرة الصحابة إذ توضأ عمر رضى الله عنه بماء فى جرة نصرانية مع ظهور احتمال النجاسة وكان مع هذا يدع أبوابا من الحلال مخافة من الوقوع فى الحرام ثم من هؤلاء من يخرج إلى الاسراف فى صب الماء وذلك منهى عنه [2] وقد يطول الأمر حتى يضيع الصلاة ويخرجها عن وقتها وإن لم يخرجها أيضا عن وقتها فهو مغرور لما فاته من فضيلة أول الوقت وإن لم يفته فهو مغرور لاسرافه فى الماء وإن لم يسرف فهو مغرور لتضييعه العمر الذى هو أعز الأشياء فيما له مندوحة عنه إلا أن الشيطان يصد الخلق عن الله بطريق سنى ولايقدر على صد العباد إلا بما يخيل إليهم أنه عبادة فيبعدهم عن الله بمثل ذلك . وفرقة أخرى : غلب عليها الوسوسة فى نية الصلاة فلايدعه الشيطان حتى يعقد نية صحيحة بل يشوش عليه حتى تفوته الجماعة ويخرج الصلاة عن الوقت وإن تم تكبيره فيكون فى قلبه بعد تردد فى صحة نيته وقد يوسوسون فى التكبير حتى قد يغيرون صيغة التكبير لشدة الاحتياط فيه يفعلون ذلك فى أول الصلاة ثم يغفلون فى جميع الصلاة فلايحضرون قلوبهم ويغترون بذلك ويظنون أنهم إذا أتعبوا أنفسهم فى تصحيح النية فى أول الصلاة وتميزوا عن العامة بهذا الجهد والاحتياط فهم على خير عند ربهم . وفرقة أخرى : تغلب عليهم الوسوسة فى إخراج حروف الفاتحة وسائر الأذكار من مخارجها فلايزال يحتاط فى التشديدات والفرق بين الضاد والظاء وتصحيح مخارج الحروف فى جميع صلاته لايهمه غيره ولا يتفكر فيما سواه ذاهلا عن معنى القرآن والاتعاظ به وصرف الفهم إلى أسراره وهذا من أقبح أنواع الغرور فانه لم يكلف الخلق فى تلاوة القرآن من تحقيق مخارج الحروف إلا بما جرت به عادتهم فى الكلام .

(١) حديث ثلاث مهلكات الحديث تقدم غير مرة (٢) حديث النهى عن الاسراف فى الوضوء الترمذى وضعفه وابن ماجه من حديث أبى بن كعب إن للوضوء شيطانا يقال له الولهان الحديث وتقدم فى عجائب القلب .

وأنت المؤخر لاإله إلا أنت اللهم آت نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها اللهم اهدنى لأحسن الأخلاق لايهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها لايصرف عنى سيئها إلا أنت أسألك مسئلة البائس المسكين وأدعوك دعاء الفقير الذليل فلا تجعلنى بدعائك رب شقيا وكن بى رءوفا رحيما ياخير المسئولين ويا أكرم المعطين ثم يصلى ركعتين تحية الطهارة يقرأ فى الأولى بعد الفاتحة

ومثال هؤلاء مثل من حمل رسالة إلى مجلس سلطان وأمر أن يؤديها على وجهها فأخذ يؤدي الرسالة ويتأنق في مخارج الحروف ويكررها ويعيدها مرة بعد أخرى وهو في ذلك غافل عن مقصود الرسالة ومراعاة حرمة المجلس لما أحراه بأن تقام عليه السياسة ويرد إلى دار المجانين ويحكم عليه بفقد العقل.

وفرقة أخرى : اغتروا بقراءة القرآن فيهذونه هذا وربما يختمونه في اليوم والليل مرة ولسان أحدهم يجري به وقلبه يتردد في أودية الأماني إذ لا يتفكر في معاني القرآن لينزجر بزواجره ويتعظ بمواعظه ويقف عند أوامره ونواهيه ويعتبر بمواضع الاعتبار فيه إلى غير ذلك مما ذكرناه في كتاب تلاوة القرآن من مقاصد التلاوة فهو مغرور يظن أن المقصود من إنزال القرآن الهمهمة به مع الغفلة عنه.

ومثاله : مثال عبد كتب إليه مولاه ومالكه كتابا وأشار عليه فيه بالأوامر والنواهي فلم يصرف عنايته إلى فهمه والعمل به ولكن اقتصر على حفظه فهو مستمر على خلاف ما أمره به مولاه إلا أنه يكرر الكتاب بصوته ونغمته كل يوم مائة مرة فهو مستحق للعقوبة ومهما ظن أن ذلك هو المراد منه فهو مغرور . نعم تلاوته إنما تراد لكيلا ينسى بعد لحفظه وحفظه يراد لمعناه ومعناه يراد للعمل به والانتفاع بمعانيه وقد يكون له صوت طيب فهو يقرؤه ويلتذ به ويغتر باستلذاذه ويظن أن ذلك لذة مناجاة الله تعالى وسماع كلامه وإنما هي لذته في صوته ولو ردد ألحانه بشعر أو كلام آخر لالتذ به ذلك الالتذاذ فهو مغرور إذ لم يتفقد قلبه فيعرفه أن لذته بكلام الله تعالى من حيث حسن نظمه ومعانيه أو بصوته.

وفرقة أخرى : اغتروا بالصوم وربما صاموا الدهر أو صاموا الأيام الشريفة وهم فيها لا يحفظون ألسنتهم عن الغيبة وخواطرهم عن الرياء وبطونهم عن الحرام عند الإفطار وألسنتهم عن الهذيان بأنواع الفضول طول النهار وهو مع ذلك يظن بنفسه الخير فيهمل الفرائض ويطلب النفل ثم لا يقوم بحقه وذلك غاية الغرور . وفرقة أخرى : اغتروا بالحج فيخرجون إلى الحج من غير خروج عن المظالم وقضاء الديون واسترضاء الوالدين وطلب الزاد الحلال وقد يفعلون ذلك بعد سقوط حجة الاسلام ويضيعون في الطريق الصلاة والفرائض ويعجزون عن طهارة الثوب والبدن ويتعرضون لمكس الظلمة حتى يؤخذ منهم ولا يحذرون في الطريق من الرفث والخصام وربما جمع بعضهم الحرام وأنفقه على الرفقاء في الطريق وهو يطلب به السمعة والرياء فيعصي الله تعالى في كسب الحرام أولا وفي إنفاقه بالرياء ثانيا فلا هو أخذه من حله ولا هو وضعه في حقه ثم يحضر البيت بقلب ملوث برذائل الأخلاق وذميم الصفات لم يقدم تطهيره على حضوره وهو مع ذلك يظن أنه على خير من ربه فهو مغرور .

وفرقة أخرى : أخذت في طريق الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينكر على الناس ويأمرهم بالخير وينسى نفسه وإذا أمرهم بالخير عنف وطلب الرياسة والعزة وإذا باشر منكرا ورد عليه غضب وقال أنا المحتسب فكيف تنكر علي وقد يجمع الناس إلى مسجده ومن تأخر عنه أغلظ القول عليه وإنما غرضه الرياء والرياسة ولو قام بتعهد المسجد غيره لحرد عليه بل منهم من يؤذن ويظن أنه يؤذن لله ولو جاء غيره وأذن في وقت غيبته قامت عليه القيامة وقال لم آخذ حقي وزوحمت على مرتبتي وكذلك قد يتقلد إمامة مسجد ويظن أنه على خير وإنما غرضه أن يقال إنه إمام المسجد فلو تقدم غيره وإن كان أورع وأعلم منه ثقل عليه . وفرقة أخرى: جاوروا بمكة أو المدينة واغتروا بمكة ولم يراقبوا قلوبهم ولم يطهروا ظاهرهم وباطنهم فقلوبهم معلقة ببلادهم ملتفتة إلى قول من يعرفه أن فلانا مجاور بذلك وتراه يتحدى ويقول قد جاورت بمكة كذا كذا سنة وإذا سمع أن ذلك قبيح ترك صريح التحدي وأحب أن يعرفه الناس بذلك ثم إنه قد يجاور ويمد عين طمعه إلى أوساخ أموال الناس وإذا جمع من ذلك شيئا شح به وأمسكه لم تسمح نفسه بلقمة يتصدق بها على فقير فيظهر فيه الرياء والبخل

والطمع

– ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم – الآية وفي الثانية – ومن يعمل سوأ أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما – ويستغفر بعد الركعتين مرات ثم يستفتح الصلاة بركعتين خفيفتين إن أراد يقرأ فيهما بآية الكرسي وآمن الرسول وإن أراد غير ذلك ثم يصلي ركعتين طويلتين هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يتهجد هكذا ثم يصلي ركعتين طويلتين أقصر من الأوليين وهكذا يتدرج إلى أن

والطمع وجملة من المهلكات كان عنها بمعزل لو ترك المجاورة ولكن حب المحمدة وأن يقال إنه من المجاورين ألزمه المجاورة مع التصنع بهذه الرذائل فهو أيضا مغرور وما من عمل من الأعمال وعبادة من العبادات إلا وفيها آفات فمن لم يعرف مداخل آفاتها واعتمد عليها فهو مغرور ولا يعرف شرح ذلك إلا من جملة كتب إحياء علوم الدين فيعرف مداخل الغرور في الصلاة من كتاب الصلاة وفي الحج من كتاب الحج والزكاة والتلاوة وسائر القربات من الكتب التي رتبناها فيها وإنما الغرض الآن الاشارة إلى مجامع ما سبق في الكتب . وفرقة أخرى زهدت في المال وقنعت من اللباس والطعام بالدون ومن المسكن بالمساجد وظنت أنها أدركت رتبة الزهاد وهو مع ذلك راغب في الرياسة والجاه إما بالعلم أو بالوعظ أو بمجرد الزهد فقد ترك أهون الأمرين وباء بأعظم المهلكين فان الجاه أعظم من المال ولو ترك الجاه وأخذ المال كان إلى السلامة أقرب فهذا مغرور إذ ظن أنه من الزهاد في الدنيا وهو لم يفهم معنى الدنيا ولم يدر أن منتهى لذاتها الرياسة وأن الراغب فيها لا بد وأن يكون منافقا وحسودا ومتكبرا ومرائيا ومتصفا بجميع خبائث الأخلاق نعم وقد يترك الرياسة ويؤثر الخلوة والعزلة وهو مع ذلك مغرور إذ يتطول بذلك على الأغنياء ويخشن معهم الكلام وينظر إليهم بعين الاستحقار ويرجو لنفسه أكثر مما يرجو لهم ويعجب بعمله ويتصف بجملة من خبائث القلوب وهو لا يدري وربما يعطى المال فلا يأخذه خيفة من أن يقال بطل زهده ولو قيل له إنه حلال نفذه في الظاهر ورده في الخيفة لم تسمح به نفسه خوفا من ذم الناس فهو راغب في حمد الناس وهو من ألذ أبواب الدنيا ويرى نفسه أنه زاهد في الدنيا وهو مغرور ومع ذلك فربما لا يخلو من توقير الأغنياء وتقديمهم على الفقراء والميل إلى المريدين له والثنين عليه والنفرة عن السائلين إلى غيره من الزهاد وكل ذلك خدعة وغرور من الشيطان نعوذ بالله منه وفي العباد من يشدد على نفسه في أعمال الجوارح حتى ربما يصلي في اليوم والليلة مثلا ألف ركعة ويختم القرآن وهو في جميع ذلك لا يخطر له مراعاة القلب وتفقده وتطهيره من الرياء والكبر والعجب وسائر المهلكات فلا يدري أن ذلك مهلك وإن علم ذلك فلا يظن بنفسه ذلك وإن ظن بنفسه ذلك توهم أنه مغفور له لعمله الظاهر وأنه غير مؤاخذ بأحوال القلب وإن توهم فيظن أن العبادات الظاهرة تترجح بها كفة حسناته وهيهات وذرة من ذي تقوى وخلق واحد من أخلاق الأكياس أفضل من أمثال الجبال عملا بالجوارح ثم لا يخلو هذا المغرور مع سوء خلقه مع الناس وخشونته وتلوث باطنه عن الرياء وحب الثناء فاذا قيل له أنت من أوتاد الأرض وأولياء الله وأحبابه فرح المغرور بذلك وصدق به وزاده ذلك غرورا وظن أن تزكية الناس له دليل على كونه مرضيا عند الله ولا يدري أن ذلك لجهل الناس بخبائث باطنه . وفرقة أخرى حرصت على النوافل ولم يعظم اعتدادها بالفرائض ترى أحدهم يفرح بصلاة الضحى وبصلاة الليل وأمثال هذه النوافل ولا يجد للفريضة لذة ولا يشتد حرصه على المبادرة بها في أول الوقت وينسى قوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه « ماتقرب المتقربون إلى بمثل أداء ماافترضت عليهم [1] » وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور بل قد يتعين على الانسان فرضان : أحدهما يفوت والآخر لا يفوت، أو فضلان أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته فان لم يحفظ الترتيب فيه كان مغرورا ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى فان المعصية ظاهرة والطاعة ظاهرة وإنما الغامض تقديم بعض الطاعات على بعض كتقديم الفرائض كلها على النوافل وتقديم فروض الأعيان على فروض الكفايات وتقديم فرض كفاية لا قائم به على ماقام به غيره وتقديم الأهم

(١) حديث ماتقرب المتقربون إلى بمثل أداء ما افترضت عليهم ، البخاري من حديث أبي هريرة بلفظ ماتقرب إلى عبدي .

يصلي اثنتي عشرة ركعة أو ثمان ركعات أو يزيد على ذلك فان في ذلك فضلا كثيرا والله أعلم .

[الباب الثامن والأربعون في تقسيم قيام الليل]

قال الله تعالى ـ والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما ـ وقيل في تفسير قوله تعالى ـ فلا تعلم نفس ماأخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ـ كان عملهم قيام الليل وقيل في تفسير قوله تعالى ـ استعينوا بالصبر والصلاة ـ استعينوا بصلاة الليل على مجاهدة النفس ومصابرة العدو

من فروض الأعيان على مادونه وتقديم مايفوت على مالا يفوت وهذا كما يجب تقديم حاجة الوالدة على حاجة الوالد إذ « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له : من أبر يارسول الله . قال أمك ثم من قال أمك . قال ثم من قال أمك . قال ثم من قال أباك . قال ثم من . قال أدناك فأدناك[1] » فينبغي أن يبدأ في الصلة بالأقرب، فان استويا فبالأحوج فان استويا فبالأتقى والأورع وكذلك من لا يفي ماله بنفقة الوالدين والحج فربما يحج وهو مغرور بل ينبغي أن يقدم حقهما على الحج وهذا من تقديم فرض أهم على فرض هو دونه وكذلك إذا كان على العبد ميعاد ودخل وقت الجمعة فالجمعة تفوت والاشتغال بالوفاء بالوعد معصية وإن كان هو طاعة في نفسه ، وكذلك قد تصيب ثوبه النجاسة فيغلظ القول على أبويه وأهله بسبب ذلك فالنجاسة محذورة وإيذاؤهما محذور . والحذر من الايذاء أهم من الحذر من النجاسة . وأمثلة تقابل المحذورات والطاعات لاتنحصر . ومن ترك الترتيب في جميع ذلك فهو مغرور ، وهذا غرور في غاية الغموض لأن المغرور فيه في طاعة إلا أنه لا يفطن لصيرورة الطاعة معصية حيث ترك بها طاعة واجبة هي أهم منها ومن جملته الاشتغال بالمذهب والخلاف من الفقه في حق من بقي عليه شغل من الطاعات والمعاصي الظاهرة والباطنة المتعلقة بالجوارح والمتعلقة بالقلب لأن مقصود الفقه معرفة مايحتاج إليه غيره في حوائجه ، فمعرفة مايحتاج هو إليه في قلبه أولى به إلا أن حب الرياسة والجاه ولذة المباهاة وقهر الأقران والتقدم عليهم يعمى عليه حتى يغتر به مع نفسه ويظن أنه مشغول بهم دينه . الصنف الثالث المتصوفة وما أغلب الغرور عليهم والمغترون منهم فرق كثيرة . ففرقة منهم وهم متصوفة أهل الزمان إلا من عصمه الله اغتروا بالزي والهيئة والمنطق فساعدوا الصادقين من الصوفية في زيهم وهيئتهم وفي ألفاظهم وفي آدابهم ومراسمهم واصطلاحاتهم وفي أحوالهم الظاهرة في السماع والرقص والطهارة والصلاة والجلوس على السجادات مع إطراق الرأس وإدخاله في الجيب كالمتفكر وفي تنفس الصعداء وفي خفض الصوت في الحديث إلى غير ذلك من الشمائل والهيئات فلما تكلفوا هذه الأمور وتشبهوا بهم فيها ظنوا أنهم أيضا صوفية ولم يتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية وكل ذلك من أوائل منازل التصوف ولو فرغوا عن جميعها لما جاز لهم أن يعدوا أنفسهم في الصوفية كيف ولم يحوموا قط حولها ولم يسوموا أنفسهم شيئا منها بل يتكالبون على الحرام والشبهات وأموال السلاطين ويتنافسون في الرغيف والفلس والحبة ويتحاسدون على النقير والقطمير ويمزق بعضهم أعراض بعض مهما خالفه في شيء من غرضه . وهؤلاء غرورهم ظاهر ومثالهم مثال امرأة عجوز سمعت أن الشجعان والأبطال من المقاتلين ثبتت أسماؤهم في الديوان ويقطع لكل واحد منهم قطر من أقطار المملكة فتاقت نفسها إلى أن يقطع لها مملكة فلبست درعا ووضعت على رأسها مغفرا وتعلمت من رجز الأبطال أبياتا وتعودت إيراد تلك الأبيات بنغماتهم حتى تيسرت عليها وتعلمت كيفية تبخترهم في الميدان وكيف تحريكهم الأيدي وتلقفت جميع شمائلهم في الزي والمنطق والحركات والسكنات ثم توجهت إلى المعسكر ليثبت اسمها في ديوان الشجعان فلما وصلت إلى المعسكر أنفذت إلى ديوان العرض وأمر بأن تجرد عن المغفر والدرع وينظر ماتحته وتمتحن بالمبارزة مع بعض الشجعان ليعرف قدر غنائها في الشجاعة فلما جردت عن المغفر والدرع فاذا هي عجوزة ضعيفة زمنة لاتطيق حمل الدرع والمغفر ؟ فقيل لها أجئت للاستهزاء بالملك وللاستخفاف بأهل حضرته والتلبيس عليهم

(١) حديث من أبر قال أمك الحديث الترمذي والحاكم وصححه من حديث زيد بن حكيم عن أبيه عن جده وقد تقدم في آداب الصحبة .

وفي الخبر « عليكم بقيام الليل فانه مرضاة لربكم وهو دأب الصالحين قبلكم ومنهاة عن الاثم وملغاة للوزر ومذهب كيد الشيطان ومطردة للداء عن الجسد . وقد كان جمع من الصالحين يقومون الليل كله حتى نقل ذلك عن أربعين من التابعين كانوا يصلون الغداة بوضوء العشاء . منهم سعيد بن المسيب وفضيل بن عياض . ووهيب بن الورد . وأبو سليمان الداراني . وعلي بن بكار . وحبيب العجمي . وكهمس ابن المنهال . وأبو حازم ومحمد بن المنكدر . وأبو حنيفة رحمه الله

خذوها فألقوها قدام الفيل لسخفها فألقيت إلى الفيل فهكذا يكون حال المدعين للتصوف في القيامة إذا كشف عنهم الغطاء وعرضوا على القاضي الأكبر الذي لا ينظر إلى الزي والمرقع بل إلى سر القلب. وفرقة أخرى: زادت على هؤلاء في الغرور إذ شق عليها الاقتداء بهم في بذاذة الثياب والرضاء بالدون فأرادت أن تتظاهر بالتصوف ولم تجد بدا من التزين بزيهم فتركوا الحرير والإبريسم وطلبوا المرقعات النفيسة والفوط الرقيقة والسجادات المصبغة ولبسوا من الثياب وهو أرفع قيمة من الحرير والإبريسم وظن أحدهم مع ذلك أنه متصوف بمجرد لون الثوب وكونه مرقعا ونسي أنهم إنما لونوا الثياب لئلا يطول عليهم غسلها كل ساعة لإزالة الوسخ، وإنما لبسوا المرقعات إذ كانت ثيابهم مخرقة فكانوا يرقعونها ولا يلبسون الجديد. فأما تقطيع الفوط الرقيقة قطعة قطعة وخياطة المرقعات منها فمن أين يشبه ما اعتادوه فهؤلاء أظهر حماقة من كافة المغرورين فانهم يتنعمون بنفيس الثياب ولذيذ الأطعمة ويطلبون رغد العيش ويأكلون أموال السلاطين ولا يجتنبون المعاصي الظاهرة فضلا عن الباطنة وهم مع ذلك يظنون بأنفسهم الخير وشر هؤلاء مما يتعدى إلى الخلق إذ يهلك من يقتدي بهم ومن لا يقتدي بهم تفسد عقيدته في أهل التصوف كافة ويظن أن جميعهم كانوا من جنسه فيطول اللسان في الصادقين منهم وكل ذلك من شؤم المتشبهين وشرهم. وفرقة أخرى: ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والأحوال والملازمة في عين الشهود والوصول إلى القرب ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي والألفاظ لأنه تلقف من ألفاظ الطامات كلمات فهو يرددها ويظن أن ذلك أعلى من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء فضلا عن العوام، حتى إن الفلاح ليترك فلاحته والحائك يترك حياكته ويلازمهم أياما معدودة ويلتقف منهم تلك الكلمات المزيفة فيرددها كأنه يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء، فيقول في العباد إنهم أجراء متعبون، ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله محجوبون ويدعي لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين، وهو عند الله من الفجار المنافقين، وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين لم يحكم قط علما ولم يهذب خلقا ولم يرتب عملا ولم يراقب قلبا سوى اتباع الهوى وتلقف الهذيان وحفظه. وفرقة أخرى: وقعت في الاباحة وطووا بساط الشرع ورفضوا الأحكام وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي فلم أتعب نفسي. وبعضهم يقول: قد كلف الناس تطهير القلوب عن الشهوات وعن حب الدنيا وذلك محال فقد كلفوا ما لا يمكن، وإنما يغتر به من لم يجرب. وأما نحن فقد جربنا وأدركنا أن ذلك محال، ولا يعلم الأحمق أن الناس لم يكلفوا قلع الشهوة والغضب من أصلهما بل إنما كلفوا قلع مادتهما بحيث ينقاد كل واحد منهما لحكم العقل والشرع. وبعضهم يقول الأعمال بالجوارح لا وزن لها، وإنما النظر إلى القلوب وقلوبنا والهة بحب الله وواصلة إلى معرفة الله وإنما نخوض في الدنيا بأبداننا وقلوبنا عاكفة في الحضرة الربوبية فنحن مع الشهوات بالظواهر لا بالقلوب ويزعمون أنهم قد ترقوا عن رتبة العوام واستغنوا عن تهذيب النفس بالأعمال البدنية وأن الشهوات لا تصدهم عن طريق الله لقوتهم فيها ويرفعون درجة أنفسهم على درجة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذ كانت تصدهم عن طريق الله خطيئة واحدة حتى كانوا يبكون عليها وينوحون سنين متوالية وأصناف غرور أهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وكل ذلك بناء على أغاليط ووساوس يخدعهم الشيطان بها لاشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم ومن غير اقتداء بشيخ متقن في الدين والعلم صالح للاقتداء به وإحصاء أصنافهم يطول.

تعالى وغيرهم عدهم وسماهم بأنسابهم الشيخ أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب فمن عجز عن ذلك يستحب له قيام ثلثيه أو ثلثه. وأقل الاستحباب سدس الليل فإما أن ينام ثلث الليل الأول ويقوم نصفه وينام سدسه الآخر أو ينام النصف الأول ويقوم ثلثه أو ينام السدس. روى أن داود عليه السلام قال يارب إني أحب أن أتعبد لك فأي وقت أقوم فأوحى الله تعالى إليه: يا داود لا تقم أول الليل ولا آخره فانه من قام أوله نام آخره ومن قام آخره نام أوله ولكن قم وسط الليل حتى

وفرقة أخرى : جاوزت حدّ هؤلاء واجتنبت الأعمال وطلقت الحلال واشتغلت بتفقد القلب وصار أحدهم يدعى المقامات من الزهد والتوكل والرضاء والحبّ من غير وقوف على حقيقة هذه المقامات وشروطها وعلاماتها وآفاتها ، فمنهم من يدعى الوجد والحب لله تعالى ويزعم أنه واله بالله ولعله قد تخيل فى الله خيالات هى بدعة أو كفر فيدعى حب الله قبل معرفته ثم إنه لايخلو عن مفارقة مايكره الله عز وجل وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله وعن ترك بعض الأمور حياء من الخلق ولو خلا لما تركه حياء من الله تعالى وليس يدرى أن كل ذلك يناقض الحب وبعضهم ربما يميل إلى القناعة والتوكل فيخوض البوادى من غير زاد ليصحح دعوى التوكل وليس يدرى أن ذلك بدعة لم تنقل عن السلف والصحابة وقد كانوا أعرف بالتوكل منه فما فهموا أن التوكل المخاطرة بالروح وترك الزاد بل كانوا يأخذون الزاد وهم متوكلون على الله تعالى لاعلى الزاد وهذا ربما يترك الزاد وهو متوكل على سبب من الأسباب واثق به ومامن مقام من المقامات المنجيات إلا وفيه غرور وقد اغترّ به قوم وقد ذكرنا مداخل الآفات فى ربع المنجيات من الكتاب فلا يمكن إعادتها ، وفرقة أخرى : ضيقت على نفسها فى أمر القوت حتى طلبت منه الحلال الخالص وأهملوا تفقد القلب والجوارح فى غير هذه الخصلة الواحدة ، ومنهم من أهمل الحلال فى مطعمه وملبسه ومسكنه وأخذ يتعمق فى غير ذلك وليس يدرى المسكين أن الله تعالى لم يرض من عبده بطلب الحلال فقط ولا يرضى بسائر الأعمال دون طلب الحلال بل لايرضيه إلا تفقد جميع الطاعات والمعاصى ، فمن ظنّ أن بعض هذه الأمور يكفيه وينجيه فهو مغرور . وفرقة أخرى : ادّعوا حسن الخلق والتواضع والسماحة فتصدّوا لخدمة الصوفية فجمعوا قوما وتكلفوا بخدمتهم واتخذوا ذلك شبكة للرياسة وجمع المال وإنما غرضهم التكبر وهم يظهرون الخدمة والتواضع وغرضهم الارتفاع وهم يظهرون أن غرضهم الارفاق وغرضهم الاستتباع وهم يظهرون أن غرضهم الخدمة والتبعية ثم إنهم يجمعون من الحرام والشبهات وينفقون عليهم لتكثر أتباعهم وينتشر بالخدمة اسمهم وبعضهم يأخذ أموال السلاطين ينفق عليهم وبعضهم يأخذها لينفق فى طريق الحج على الصوفية ويزعم أن غرضه البرّ والانفاق وباعث جميعهم الرياء والسمعة وآية ذلك إهمالهم لجميع أوامر الله تعالى عليهم ظاهرا وباطنا ورضاهم بأخذ الحرام والانفاق منه ومثال من ينفق الحرام فى طريق الحج لارادة الخير كمن يعمر مساجد الله فيطينها بالعذرة ويزعم أن قصده العمارة . وفرقة أخرى : اشتغلوا بالمجاهدة وتهذيب الأخلاق وتطهير النفس من عيوبها وصاروا يتعمقون فيها فاتخذوا البحث عن عيوب النفس ومعرفة خدعها علما وحرفة فهم فى جميع أحوالهم مشغولون بالفحص عن عيوب النفس واستنباط دقيق الكلام فى آفاتها فيقولون هذا فى النفس عيب والغفلة عن كونه عيبا عيب والالتفات إلى كونه عيبا عيب ويشغفون فيه بكلمات مسلسلة تضيع الأوقات فى تلفيقها ومن جعل طول عمره فى التفتيش عن عيوب وتحرير علم علاجها كان كمن اشتغل بالتفتيش عن عوائق الحج وآفاته ولم يسلك طريق الحج فذلك لايغنيه . وفرقة أخرى : جاوزوا هذه الرتبة وابتدءوا سلوك الطريق وانفتح لهم أبواب المعرفة فكلما تشمموا من مبادى المعرفة رائحة تعجبوا منها وفرحوا بها وأعجبتهم غرابتها فتقيدت قلوبهم بالالتفات إليها والتفكر فيها وفى كيفية انفتاح بابها عليهم وانسداده على غيرهم وكل ذلك غرور لأن عجائب طريق الله ليس لها نهاية فلو وقف مع كل أعجوبة وتقيد بها قصرت خطاه وحرم الوصول إلى المقصد وكان مثاله مثال من قصد ملكا فرأى على باب ميدانه روضة فيها أزهار وأنوار لم يكن قد رأى قبل ذلك مثلها فوقف ينظر إليها ويتعجب حتى فاته الوقت الذى يمكن فيه لقاء الملك . وفرقة أخرى : جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى مايفيض عليهم من الأنوار فى

تخلوبى وأخلو بك وارفع إلىّ حوائجك ويكون القيام بين نومتين وإلا فيغالب النفس من أول الليل ويتنفل فاذا غلبه النوم ينام فاذا انتبه يتوضأ فيكون له نومتان ونومتان ويكون ذلك من أفضل مايفعله ولايصلى وعنده نوم يشغله عن الصلاة والتلاوة حتى يعقل مايقول ، وقد ورد «لاتكابدوا الليل» وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن فلانة تصلى من الليل فاذا غلبها النوم تعلقت بحبل فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال «ليصل أحدكم من الليل ماتيسر

الطريق ولا إلى ماتيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والالتفات إليها جادين فى السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا فان لله تعالى سبعين حجابا من نور لايصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب فى الطريق إلا ويظن أنه قد وصل ، وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخبارا عنه ـ فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى ـ وليس المعنى به هذه الأجسام المضيئة فانه كان يراها فى الصغر ويعلم أنها ليست آلهة وهى كثيرة وليست واحدا والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بإله فمثل إبراهيم عليه السلام لا يغره الكوكب الذى لايغر السوادية ، ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التى هى من حجب الله عز وجل وهى على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب وهى حجب من نور بعضها أكبر من بعض وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال تعالى ـ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ـ يصل إلى نور بعد نور ويتخيل إليه فى أول ما كان يلقاه أنه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمرا فيترقى إليه ويقول قد وصلت فيكشف له ماوراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذى لاوصول إلا بعده فقال هذا أكبر فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوى فى حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال ـ قال لاأحب الآفلين ـ إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ـ وسالك هذه الطريق قد يغتر فى الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فانه أيضا أمر ربانى وهو نور من أنوار الله تعالى : أعنى سر القلب الذى تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل وعند ذلك يشرق نوره إشراقا عظيما إذ يظهر فيه الوجود كله على ماهو عليه وهو فى أول الأمر محجوب بمشكاة هى كالساتر له فاذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه وربما يسبق لسانه فى هذه الدهشة فيقول أنا الحق فان لم يتضح له ماوراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الالهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلا عن الشمس فهو مغرور وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يتراءى فى المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة وكما يلتبس ماء الزجاج بالزجاج كما قيل :

رقّ الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلألأ فيه فغلطوا فيه كمن يرى كوكبا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور وأنواع الغرور فى طريق السلوك إلى الله تعالى لاتحصى فى مجلدات ولا تستقصى إلا بعد شرح جميع علوم المكاشفة وذلك مما لارخصة فى ذكره ولعل القدر الذى ذكرناه أيضا كان الأولى تركه إذ السالك لهذا الطريق لايحتاج إلى أن يسمعه من غيره والذى لم يسلكه لا ينتفع بسماعه بل ربما يستضر به إذ يورثه ذلك دهشة من حيث يسمع مالا يفهم ولكن فيه فائدة وهو إخراجه من الغرور الذى هو فيه بل ربما يصدق بأن الأمر أعظم مما يظنه ومما يتخيله بذهنه المختصر وخياله القاصر وجدله المزخرف ويصدق أيضا بما يحكى له من المكاشفات التى أخبر عنها أولياء الله ومن عظم غروره ربما أصر مكذبا بما يسمعه الآن كما يكذب بما سمعه من قبل . الصنف الرابع : أرباب الأموال والمغترون منهم فرق

فاذا غلبه النوم فليم» وقال عليه السلام : « لاتشادوا هذا الدين فانه متين فمن يشاده يغلبه» ولا تبغضن إلى نفسك عبادة الله ولا يليق بالطالب ولا ينبغى له أن يطلع الفجر وهو نائم إلا أن يكون قد سبق له فى الليل قيام طويل فيعذر فى ذلك على أنه إذا استيقظ قبل الفجر بساعة مع قيام قليل سبق فى الليل يكون أفضل من قيام طويل ثم النوم إلى بعد طلوع الفجر فاذا استيقظ قبل الفجر يكثر الاستغفار والتسبيح ويغتنم تلك الساعة وكما يصلى بالليل يجلس قليلا بعد كل ركعتين

ويسبح ويستغفر ويصلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يجد بذلك ترويحا وقوة على القيام وقد كان بعض الصالحين يقول هى أول نومة فان انتبهت ثم عدت إلى نومة أخرى فلا أنام الله عينى . وحكى لى بعض الفقراء عن شيخ له أنه كان يأمر الأصحاب بنومة واحدة بالليل وأكلة واحدة لليوم والليلة . وقد جاء فى الخبر « قم من الليل ولو قدر حلب شاة » وقيل يكون ذلك قدر أربع ركعات وقدر ركعتين . وقيل فى تفسير قوله تعالى ـ تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ـ

فرقة منهم : يحرصون على بناء المساجد والمدارس والرباطات والقناطر وما يظهر للناس كافة ويكتبون أسامهم بالآجر عليها ليتخلد ذكرهم ويبقى بعد الموت أثرهم وهم يظنون أنهم قد استحقوا المغفرة بذلك وقد اغتروا فيه من وجهين : أحدهما أنهم يبنونها من أموال اكتسبوها من الظلم والنهب والرشا والجهات المحظورة فهم قد تعرضوا لسخط الله فى كسبها وتعرضوا لسخطه فى إنفاقها وكان الواجب عليهم الامتناع عن كسبها فاذن قد عصوا الله بكسبها فالواجب عليهم التوبة والرجوع إلى الله وردها إلى ملاكها إما بأعيانها وإما برد بدلها عند العجز فان عجزوا عن الملاك كان الواجب ردها إلى الورثة فان لم يبق للمظلوم وارث فالواجب صرفها إلى أهم المصالح وربما يكون الأهم التفرقة على المساكين وهم لا يفعلون ذلك خيفة من أن يظهر ذلك للناس فيبنون الأبنية بالآجر وغرضهم من بنائها الرياء وجلب الثناء وحرصهم على بقائها لبقاء أسمائهم المكتوبة فيها لا لبقاء الخير . والوجه الثانى أنهم يظنون بأنفسهم الإخلاص وقصد الخير فى الإنفاق على الأبنية ولو كلف واحد منهم أن ينفق دينارا ولا يكتب اسمه على الموضع الذى أنفق عليه لشق عليه ذلك ولم تسمح به نفسه والله مطلع عليه كتب اسمه أو لم يكتب ولولا أنه يريد به وجه الناس لا وجه الله لما افتقر إلى ذلك . وفرقة أخرى : ربما اكتسبت المال من الحلال وأنفقت على المساجد وهى أيضا مغرورة من وجهين : أحدهما الرياء وطلب الثناء فانه ربما يكون فى جواره أو بلده فقراء وصرف المال إليهم أهم وأفضل وأولى من الصرف إلى بناء المساجد وزينتها وإنما يخف عليهم الصرف إلى المساجد ليظهر ذلك بين الناس . والثانى أنه يصرف إلى زخرفة المسجد وتزيينه بالنقوش التى هى منهى عنها وشاغلة قلوب المصلين ومختطفة أبصارهم (١) والمقصود من الصلاة الخشوع وحضور القلب وذلك يفسد قلوب المصلين ويحبط ثوابهم بذلك ووبال ذلك كله يرجع إليه وهو مع ذلك يغتر به ويرى أنه من الخيرات ويعد ذلك وسيلة إلى الله تعالى وهو مع ذلك قد تعرض لسخط الله تعالى وهو يظن أنه مطيع له وممتثل لأمره وقد شوش قلوب عباد الله بما زخرفه من المسجد وربما شوقهم به إلى زخارف الدنيا فيشتهون مثل ذلك فى بيوتهم ويشتغلون بطلبه ووبال ذلك كله فى رقبته إذ المسجد للتواضع ولحضور القلب مع الله تعالى . قال مالك ابن دينار : أتى رجلان مسجدا فوقف أحدهما على الباب وقال مثلى لا يدخل بيت الله فكتبه الملكان عند الله صديقا فهكذا ينبغى أن تعظم المساجد وهو أن يرى تلويث المسجد بدخوله فيه بنفسه جناية على المسجد لا أن يرى تلويث المسجد بالحرام أو بزخرف الدنيا منة على الله تعالى ، وقال الحواريون للمسيح عليه السلام انظر إلى هذا المسجد ما أحسنه فقال أمق أمق بحق أقول لكم لا يترك الله من هذا المسجد حجرا قائما على حجر إلا أهلكه بذنوب أهله إن الله لا يعبأ بالذهب والفضة ولا بهذه الحجارة التى تعجبكم شيئا وإن أحب الأشياء إلى الله تعالى القلوب الصالحة بها يعمر الله الأرض وبها يخرب إذا كانت على غير ذلك . وقال أبو الدرداء قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا زخرفتم مساجدكم وحليتم مصاحفكم فالدمار عليكم (٢) » وقال الحسن « إن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبنى مسجد المدينة أتاه جبريل عليه السلام فقال له ابنه سبعة أذرع طولا فى السماء لا تزخرفه ولا تنقشه (٣) » فغرور هذا من حيث

(١) حديث النهى عن زخرفة المساجد وتزيينها بالنقوش البخارى من قول عمر بن الخطاب أكن الناس ولا تحمر ولا تصفر (٢) حديث إذا زخرفتم مساجدكم وحليتم مصاحفكم فالدمار عليكم ابن المبارك فى الزهد وأبو بكر بن أبى داود فى كتاب المصاحف موقوفا على أبى الدرداء (٣) حديث الحسن مرسلا لما أراد أن يبنى مسجد المدينة أتاه جبريل فقال ابنه سبعة أذرع طولا فى السماء ولا تزخرفه ولا تنقشه لم أجده .

إنه رأى المنكر واتكل عليه . وفرقة أخرى : ينفقون الأموال فى الصدقات على الفقراء والمساكين ويطلبون به المحافل الجامعة ومن الفقراء من عادته الشكر والإفشاء للمعروف ويكرهون التصدق فى السر ويرون إخفاء الفقير لما يأخذ منهم جناية عليهم وكفرانا وربما يحرصون على إنفاق المال فى الحج فيحجون مرة بعد أخرى وربما تركوا جيرانهم جياعا ولذلك قال ابن مسعود فى آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب يهون عليهم السفر ويبسط لهم فى الرزق ويرجعون محرومين مسلوبين يهوى بأحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور إلى جنبه لا يواسيه وقال أبو نصر التمار إن رجلا جاء يودع بشر ابن الحرث وقال قد عزمت على الحج فتأمرنى بشىء فقال له كم أعددت للنفقة فقال ألفى درهم قال بشر فأى شىء تبتغى بحجك تزهدا أو اشتياقا إلى البيت أو ابتغاء مرضاة الله قال ابتغاء مرضاة الله قال فان أصبت مرضاة الله تعالى وأنت فى منزلك وتنفق ألفى درهم وتكون على يقين من مرضاة الله تعالى أتفعل ذلك قال نعم قال اذهب فأعطها عشرة أنفس مديون يقضى دينه وفقير يرم شعثه ومعيل يغنى عياله ومربى يتيم يفرحه وإن قوى قلبك تعطيها واحدا فافعل فان إدخالك السرور على قلب المسلم وإغاثة اللهفان وكشف الضر وإعانة الضعيف أفضل من مائة حجة بعد حجة الاسلام قم فأخرجها كما أمرناك وإلا فقل لنا ما فى قلبك فقال يا أبا نصر سفرى أقوى فى قلبى فتبسم بشر رحمه الله وأقبل عليه وقال له المال إذا جمع من وسخ التجارات والشبهات اقتضت النفس أن تقضى به وطرا فأظهرت الأعمال الصالحات وقد آلى الله على نفسه لئن لا يقبل إلا عمل المتقين . وفرقة أخرى : من أرباب الأموال اشتغلوا بها يحفظون الأموال ويمسكونها بحكم البخل ثم يشتغلون بالعبادات البدنية التى لا يحتاج فيها إلى نفقة كصيام النهار وقيام الليل وختم القرآن وهم مغرورون لأن البخل المهلك قد استولى على بواطنهم فهو يحتاج إلى قمعه باخراج المال فقد اشتغل بطلب فضائل هو مستغن عنها ومثاله مثال من دخل فى ثوبه حية وقد أشرف على الهلاك وهو مشغول بطبخ السكنجبين ليسكن به الصفراء ومن قتلته الحية متى يحتاج إلى السكنجبين ، ولذلك قيل لبشر إن فلانا الغنى كثير الصوم والصلاة فقال المسكين ترك حاله ودخل فى حال غيره وإنما حال هذا إطعام الطعام للجياع والانفاق على المساكين فهذا أفضل له من تجويعه نفسه ومن صلاته لنفسه مع جمعه للدنيا ومنعه للفقراء . وفرقة أخرى : غلبهم البخل فلا تسمح نفوسهم إلا بأداء الزكاة فقط ثم إنهم يخرجون من المال الخبيث الردىء الذى يرغبون عنه ويطلبون من الفقراء من يخدمهم ويتردد فى حاجاتهم أو من يحتاجون إليه فى المستقبل للاستسخار فى خدمة أو من لهم فيه على الجملة غرض أو يسلمون ذلك إلى من يعينه واحد من الأكابر ممن يستظهر بحشمه لينال بذلك عنده منزلة فيقوم بحاجاته وكل ذلك مفسدات للنية ومحبطات للعمل وصاحبه مغرور ويظن أنه مطيع لله تعالى وهو فاجر إذ طلب بعبادة الله عوضا من غيره فهذا وأمثاله من غرور أصحاب الأموال أيضا لا يحصى وإنما ذكرنا هذا القدر للتنبيه على أجناس الغرور . وفرقة أخرى: من عوام الخلق وأرباب الأموال والفقراء اغتروا بحضور مجالس الذكر واعتقدوا أن ذلك يغنيهم ويكفيهم واتخذوا ذلك عادة ويظنون أن لهم على مجرد سماع الوعظ دون العمل ودون الاتعاظ أجرا وهم مغرورون لأن فضل مجلس الذكر لكونه مرغبا فى الخير فان لم يهيج الرغبة فلا خير فيه والرغبة محمودة لأنها تبعث على العمل فان ضعفت عن الحمل على العمل فلا خير فيها وما يراد لغيره فاذا قصر عن الأداء إلى ذلك الغير فلا قيمة له وربما يغتر بما يسمعه من الواعظ من فضل حضور المجلس وفضل البكاء وربما تدخله رقة كرقة النساء فيبكى ولا عزم وربما يسمع كلاما مخوفا فلا يزيد على أن يصفق بيديه ويقول يا سلام سلم أو نعوذ بالله أو سبحان الله ويظن أنه قد أتى بالخير كله وهو مغرور

هو قيام الليل ومن حرم قيام الليل كسلا وفتورا فى العزيمة أو تهاونا به لقلة الاعتداد بذلك أو اغترارا بحاله فليبك عليه فقد قطع عليه طريق كبير من الخير وقد يكون من أرباب الأحوال من يكون له إيواء إلى القرب ويجد من دعة القرب ما يفتر عليه داعية الشوق ويرى أن القيام وقوف فى مقام الشوق وهذا يغلط فيه ويهلك به خلق من المدعين والذى له ذلك ينبغى أن يعلم أن استمرار هذه الحالة متعذر والانسان متعرض للقصور والتخلف والشبهة ولا حالة أجل

وإنما مثاله مثال المريض الذى يحضر مجالس الأطباء فيسمع مايجرى أو الجائع الذى يحضر عنده من يصف له الأطعمة اللذيذة الشهية ثم ينصرف وذلك لا يغنى عنه من مرضه وجوعه شيئا فكذلك سماع وصف الطاعات دون العمل بها لايغنى من الله شيئا فكل وعظ لم يغير منك صفة تغييرا يغير أفعالك حتى تقبل على الله تعالى إقبالا قويا أو ضعيفا وتعرض عن الدنيا فلذلك الوعظ زيادة حجة عليك فاذا رأيته وسيلة لك كنت مغرورا . فان قلت فما ذكرته من مداخل الغرور أمر لايتخلص منه أحد ولا يمكن الاحتراز منه وهذا يوجب اليأس إذلا يقوى أحد من البشر على الحذر من خفايا هذه الآفات. فأقول الانسان إذا فترت همته فى شىء أظهر اليأس منه واستعظم الأمر واستوعر الطريق وإذا صح منه الهوى اهتدى إلى الحيل واستنبط بدقيق النظر خفايا الطرق فى الوصول إلى الغرض حتى إن الانسان إذا أراد أن يستنزل الطير المحلق فى جو السماء مع بعده منه استنزله وإذا أراد أن يخرج الحوت من أعماق البحار استخرجه وإذا أراد أن يستخرج الذهب أو الفضة من تحت الجبال استخرجه وإذا أراد أن يقتنص الوحوش المطلقة فى البرارى والصحارى اقتنصها وإذا أراد أن يستسخر السباع والفيلة وعظيم الحيوانات استسخرها وإذا أراد أن يأخذ الحيات والأفاعى ويعبث بها أخذها واستخرج الدرياق من أجوافها وإذا أراد أن يتخذ الديباج الملون المنقش من ورق التوت اتخذه وإذا أراد أن يعرف مقادير الكواكب وطولها وعرضها استخرج بدقيق الهندسة ذلك وهو مستقر على الأرض وكل ذلك باستنباط الحيل وإعداد الآلات فسخر الفرس للركوب والكلب للصيد وسخر البازى لاقتناص الطيور وهيأ الشبكة لاصطياد السمك إلى غير ذلك من دقائق حيل الآدمى كل ذلك لأن همه أمر دنياه وذلك معين له على دنياه فلو أهمه أمر آخرته فليس عليه إلا شغل واحد وهو تقويم قلبه فعجز عن تقويم قلبه وتخاذل وقال هذا محال ومن الذى يقدر عليه وليس ذلك بمحال لو أصبح وهمه هذا الهم الواحد بل هو كما يقال * لو صح منك الهوى أرشدت للحيل * فهذا شىء لم يعجز عنه السلف الصالحون ومن اتبعهم باحسان فلا يعجز عنه أيضا من صدقت إرادته وقويت همته بل لايحتاج إلى عشر تعب الخلق فى استنباط حيل الدنيا ونظم أسبابها . فان قلت قد قربت الأمر فيه مع أنك أكثرت فى ذكر مداخل الغرور فبم ينجو العبد من الغرور . فاعلم أنه ينجو منه بثلاثة أمور : بالعقل والعلم والمعرفة فهذه ثلاثة أمور لابد منها . أما العقل فأعنى به الفطرة الغريزية والنور الأصلى الذى به يدرك الانسان حقائق الأشياء فالفطنة والكيس فطرة الحق والبلادة فطرة والبليد لايقدر على التحفظ عن الغرور فصفاء العقل وذكاء الفهم لابد منه فى أصل الفطرة فهذا إن لم يفطر عليه الانسان فاكتسابه غير ممكن، نعم إذا حصل أصله أمكن تقويته بالممارسة فأساس السعادات كلها العقل والكياسة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تبارك الله الذى قسم العقل بين عباده أشتاتا [1] » إن الرجلين ليستوى عملهما وبرهما وصومهما وصلاتهما ولكنهما يتفاوتان فى العقل كالذرة فى جنب أحد وماقسم الله لخلقه حظا هو أفضل من العقل واليقين . وعن أبى الدرداء أنه قيل « يارسول الله أرأيت الرجل يصوم النهار ويقوم الليل ويحج ويعتمر ويتصدق ويغزو فى سبيل الله ويعود المريض ويشيع الجنائز ويعين الضعيف ولا يعلم منزلته عند الله يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما يجزى على قدر عقله [2] » وقال

من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما استغنى عن قيام الليل وقام حتى تورمت قدماه وقد يقول بعض من يحاج فى ذلك إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك تشريعا فنقول مابالنا لانتبع تشريعه وهذه دقيقة فتعلم أن رؤية الفضيلة فى ترك القيام وادعاء الايواء إلى جناب القرب واستواء النوم واليقظة امتلاء وابتلاء حالى وهو تقييد بالحال وتحكيم للحال وتحكم من الحال فى العبد والأقوياء لايتحكم فيهم الحال ويصرفون الحال فى صور الأعمال فهم متصرفون فى الحال لا الحال متصرف فيهم

(١) حديث تبارك الذى قسم العقل بين عباده الحديث الترمذى الحكيم فى نوادر الأصول من رواية طاوس مرسلا وفى أوله قصة وإسناده ضعيف ورواه بنحوه من حديث أبى حميد وهو ضعيف أيضا (٢) حديث أبى الدرداء أرأيت الرجل يصوم النهار ويقوم الليل الحديث وفيه إنما يجزى على قدر عقله الخطيب فى التاريخ وفى أسماء من روى عن مالك من حديث ابن عمر وضعفه ولم أره من حديث أبى الدرداء.

أنس «أثنى على رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا خيرا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف عقله ؟ قالوا يارسول الله نقول من عبادته وفضله وخلقه فقال كيف عقله فان الأحمق يصيب بحمقه أعظم من فجور الفاجر وإنما يقرّب الناس يوم القيامة على قدر عقولهم[1]» وقال أبو الدرداء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل عن عقله فاذا قالوا حسن قال ارجوه وإن قالوا غير ذلك قال لن يبلغ[2] وذكر له شدة عبادة رجل فقال كيف عقله قالوا ليس بشئ قال لن يبلغ صاحبكم حيث تظنون فالذكاء صحيح وغريزة العقل نعمة من الله تعالى فى أصل الفطرة فان فاتت ببلادة وحماقة فلا تدارك لها . الثانى : المعرفة وأعنى بالمعرفة أن يعرف أربعة أمور: يعرف نفسه ويعرف ربه ويعرف الدنيا ويعرف الآخرة فيعرف نفسه بالعبودية والذل وبكونه غريبا فى هذا العالم وأجنبيا من هذه الشهوات البهيمية وإنما الموافق له طبعا هو معرفة الله تعالى والنظر إلى وجهه فقط فلا يتصور أن يعرف هذا مالم يعرف نفسه ولم يعرف ربه فليستعن على هذا بما ذكرناه فى كتاب المحبة وفى كتاب شرح عجائب القلب وكتاب التفكر وكتاب الشكر إذ فيها إشارات إلى وصف النفس وإلى وصف جلال الله ويحصل به التنبه على الجملة وكمال المعرفة وراءه فان هذا من علوم المكاشفة ولم نطنب فى هذا الكتاب إلا فى علوم المعاملة وأما معرفة الدنيا والآخرة فيستعين عليها بما ذكرنا فى كتاب ذم الدنيا وكتاب ذكر الموت ليتبين له أن لا نسبة للدنيا إلى الآخرة فاذا عرف نفسه وربه وعرف الدنيا والآخرة نار من قلبه بمعرفة الله حب الله وبمعرفة الآخرة شدة الرغبة فيها وبمعرفة الدنيا الرغبة عنها ويصير أهم أموره مايوصله إلى الله تعالى وينفعه فى الآخرة وإذا غلبت هذه الارادة على قلبه صحت نيته فى الأمور كلها فان أكل مثلا أو اشتغل بقضاء الحاجة كان قصده منه الاستعانة على سلوك طريق الآخرة وصحت نيته واندفع عنه كل غرور منشؤه تجاذب الأغراض والنزوع إلى الدنيا والجاه والمال فان ذلك هو المفسد للنية ومادامت الدنيا أحب إليه من الآخرة وهو نفسه أحب إليه من رضا الله تعالى فلا يمكنه الخلاص من الغرور فاذا غلب حب الله على قلبه بمعرفته بالله وبنفسه الصادرة عن كمال عقله فيحتاج إلى المعنى الثالث وهو العلم أعنى العلم بمعرفة كيفية سلوك الطريق إلى الله والعلم بما يقرّب من الله ومايبعده عنه والعلم بآفات الطريق وعقباته وغوائله وجميع ذلك قد أودعناه كتب إحياء علوم الدين فيعرف من ربع العبادات شروطها فيراعيها وآفاتها فيتقيها ومن ربع العادات أسرار المعايش وماهو مضطر إليه فيأخذه بأدب الشرع وماهو مستغن عنه فيعرض عنه ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة فى طريق الله فان المانع من الله الصفات المذمومة فى الخلق فيعلم المذموم ويعلم طريق علاجه ويعرف من ربع المنجيات الصفات المحمودة التى لابد وأن توضع خلفا عن المذمومة بعد محوها فاذا أحاط بجميع ذلك أمكنه الحذر من الأنواع التى أشرنا إليها من الغرور وأصل ذلك كله أن يغلب حب الله على القلب ويسقط حب الدنيا منه حتى تقوى به الارادة وتصح به النية ولا يحصل ذلك إلا بالمعرفة التى ذكرناها . فان قلت فاذا فعل جميع ذلك فما الذى يخاف عليه . فأقول يخاف عليه أن يخدعه الشيطان ويدعوه إلى نصح الخلق ونشر العلم ودعوة الناس إلى ماعرفه من دين الله فان المريد المخلص إذا فرغ من تهذيب نفسه وأخلاقه وراقب القلب حتى صفاه من جميع المكدرات واستوى على الصراط المستقيم وصغرت الدنيا فى عينه فتركها وانقطع طمعه عن الخلق فلم يلتفت إليهم ولم يبق إلا هم

(١) حديث أنس أثنى على رجل عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال كيف عقله الحديث داود بن المحبر فى كتاب العقل وهو ضعيف وتقدم فى العلم (٢) حديث أبى الدرداء كان إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل عن عقله الحديث الترمذى الحكيم فى النوادر وابن عدىّ ومن طريقه البيهقى فى الشعب وضعفه.

فليعلم ذلك فإنا رأينا من الأصحاب من كان فى ذلك ثم انكشف لنا بتأييد الله تعالى أن ذلك وقوف وقشور . قيل للحسن ياأباسعيد إنى أبيت معافى وأحب قيام الليل وأعدّ طهورى فما بالى لاأقوم قال ذنوبك قيدتك فليحذر العبد فى نهاره ذنوبا تقيده فى ليله وقال النووى رحمه الله حرمت قيام الليام سبعة أشهر بذنب أذنبته فقيل له ما كان الذنب قال رأيت رجلا بكاء فقلت فى نفسى هذا مراء . وقال بعضهم : دخلت على كرز بن وبرة وهو يبكى فقلت مابالك أتاك نعى بعض أهلك؟ فقال

واحد وهو الله تعالى والتلذذ بذكره ومناجاته والشوق إلى لقائه وقد عجز الشيطان عن إغوائه إذ يأتيه من جهة الدنيا وشهوات النفس فلا يطيعه فيأتيه من جهة الدين ويدعوه إلى الرحمة على خلق الله والشفقة على دينهم والنصح لهم والدعاء إلى الله فينظر العبد برحمته إلى العبيد فيراهم حيارى فى أمرهم سكارى فى دينهم صما عميا قد استولى عليهم المرض وهم لايشعرون وفقدوا الطبيب وأشرفوا على العطب فغلب على قلبه الرحمة لهم وقد كان عنده حقيقة المعرفة بما يهديهم ويبين لهم ضلالهم ويرشدهم إلى سعادتهم وهو يقدر على ذكرها من غير تعب ومؤنة ولزوم غرامة فكان مثله كمثل رجل كان به داء عظيم لايطاق ألمه وقد كان لذلك يسهر ليله ويقلق نهاره لايأكل ولايشرب ولايتحرك ولايتصرف لشدة ضربان الألم فوجد له دواء عفوا صفوا من غير ثمن ولاتعب ولامرارة فى تناوله فاستعمله فبرئ وصح فطاب نومه بالليل بعد طول سهره وهدأ بالنهار بعد شدة القلق وطاب عيشه بعد نهاية الكدر وأصاب لذة العافية بعد طول السقام ثم نظر إلى عدد كثير من المسلمين وإذا بهم تلك العلة بعينها وقد طال سهرهم واشتد قلقهم وارتفع إلى السماء أنينهم فتذكر أن دواءهم هو الذى يعرفه ويقدر على شفائهم بأسهل مايكون وفى أرجى زمان فأخذته الرحمة والرأفة ولم يجد فسحة من نفسه فى التراخى عن الاشتغال بعلاجهم فكذلك العبد المخلص بعد أن اهتدى إلى الطريق وشفى من أمراض القلوب شاهد الخلق وقد مرضت قلوبهم وأعضل داؤهم وقرب هلاكهم وإشفاؤهم وسهل عليه دواؤهم فانبعث من ذات نفسه عزم جازم فى الاشتغال بنصحهم وحرضه الشيطان على ذلك رجاء أن يجد مجالا للفتنة فلما اشتغل بذلك وجد الشيطان مجالا للفتنة فدعاه إلى الرياسة دعاء خفيا أخفى من دبيب النمل لايشعر به المريد فلم يزل ذلك الدبيب فى قلبه حتى دعاه إلى التصنع والتزين للخلق بتحسين الألفاظ والنغمات والحركات والتصنع فى الزى والهيئة فأقبل الناس إليه يعظمونه ويبجلونه ويوقرونه توقيرا يزيد على توقير الملوك إذ رأوه شافيا لأدوائهم بمحض الشفقة والرحمة من غير طمع فصار أحب إليهم من آبائهم وأمهاتهم وأقاربهم فآثروه بأبدانهم وأموالهم وصاروا له خولا كالعبيد والخدم فخدموه وقدموه فى المحافل وحكموه على الملوك والسلاطين فعند ذلك انتشر الطبع وارتاحت النفس وذاقت لذة يالها من لذة أصابت من الدنيا شهوة يستحقر معها كل شهوة فكان قد ترك الدنيا فوقع فى أعظم لذاتها فعند ذلك وجد الشيطان فرصة وامتدت إلى قلبه يده فهو يستعمله فى كل مايحفظ عليه تلك اللذة وأمارة انتشار الطبع وركون النفس إلى الشيطان أنه لو أخطأ فرد عليه بين يدى الخلق غضب فاذا أنكر على نفسه ماوجده من الغضب بادر الشيطان فخيل إليه أن ذلك غضب لله لأنه إذا لم يحسن اعتقاد المريدين فيه انقطعوا عن طريق الله فوقع فى الغرور فربما أخرجه ذلك إلى الوقيعة فيمن رد عليه فوقع فى الغيبة المحظورة بعد تركه الحلال المتسع ووقع فى الكبر الذى هو تمرد عن قبول الحق والشكر عليه بعد أن كان يحذر من طوارق الخطرات وكذلك إذا سبقه الضحك أو فتر عن بعض الأوراد جزعت النفس أن يطلع عليه فيسقط قبوله فأتبع ذلك بالاستغفار وتنفس الصعداء وربما زاد فى الأعمال والأوراد لأجل ذلك والشيطان يخيل إليه إنك إنما تفعل ذلك كيلا يفتر رأيهم عن طريق الله فيتركون الطريق بتركه وإنما ذلك خدعة وغرور بل هو جزع من النفس خيفة فوت الرياسة ولذلك لاتجزع نفسه من اطلاع الناس على مثل ذلك من أقرانه بل ربما يحب ذلك ويستبشر به ولو ظهر من أقرانه من مالت القلوب إلى قبوله وزاد أثر كلامه فى القبول على كلامه شق ذلك عليه ولولا أن النفس قد استبشرت واستلذت الرياسة لكان يغتم ذلك إذ مثاله أن يرى الرجل جماعة من إخوانه قد وقعوا فى بئر وتغطى رأس البئر بحجر كبير فعجزوا عن الرقى من البئر بسببه فرق قلبه لاخوانه فجاء ليرفع الحجر من رأس البئر فشق عليه فجاءه من أعانه على ذلك حتى تيسر عليه أو كفاه ذلك ونجاه بنفسه فيعظم بذلك فرحه لانجاة

أشد فقلت وجع يؤلمك قال أشد فقلت وماذاك، قال بابى مغلق وسترى مسبل ولم أقرأ حزبى البارحة وماذاك إلا بذنب أحدثته . وقال بعضهم : الاحتلام عقوبة وهذا صحيح لأن المراعى المتحفظ بحسن تحفظه وعلمه بحاله يقدر ويتمكن من سد باب الاحتلام ولايتطرق الاحتلام إلا على جاهل بحاله أو مهمل حكم وقته وأدب حاله ومن كمل تحفظه ورعايته وقيامه بأدب حاله قد يكون من ذنبه الموجب للاحتلام ووضع الرأس على الوسادة إذا كان ذا عزيمة فى ترك الوسادة وقد يتمهد للنوم ووضع الرأس على

إذ غرضه خلاص إخوانه من البئر فان كان غرض الناصح خلاص إخوانه المسلمين من النار فاذا ظهر من أعانه أو كفاه ذلك لم يثقل عليه أرأيت لو اهتدوا جميعهم من أنفسهم أكان ينبغي أنه يثقل ذلك عليه إن كان غرضه هدايتهم فاذا اهتدوا بغيره فلم يثقل عليه ومهما وجد ذلك في نفسه دعاه الشيطان إلى جميع كبائر القلوب وفواحش الجوارح وأهلكه فنعوذ بالله من زيغ القلوب بعد الهدى ومن اعوجاج النفس بعد الاستواء . فان قلت فمتى يصح له أن يشتغل بنصح الناس . فأقول إذا لم يكن له قصد إلا هدايتهم لله تعالى وكان يود لو وجد من يعينه أو لو اهتدوا بأنفسهم وانقطع بالكلية طمعه عن ثنائهم وعن أموالهم فاستوى عنده حمدهم وذمهم فلم يبال بذمهم إذا كان الله يحمده ولم يفرح بحمدهم إذا لم يقترن به حمد الله تعالى ونظر إليهم كما ينظر إلى السادات وإلى البهائم أما إلى السادات فمن حيث إنه لا يتكبر عليهم ويرى كلهم خيرا منه لجهله بالخاتمة وأما إلى البهائم فمن حيث انقطاع طمعه عن طلب المنزلة في قلوبهم فانه لا يبالي كيف تراه البهائم فلا يتزين لها ولا يتصنع بل راعي الماشية إنما غرضه رعاية الماشية ودفع الذئب عنها دون نظر الماشية إليه فما لم ير سائر الناس كالماشية التي لا يلتفت إلى نظرها ولا يبالي بها لا يسلم من الاشتغال باصلاحهم، نعم ربما يصلحهم ولكن يفسد نفسه باصلاحهم فيكون كالسراج يضيء لغيره ويحترق في نفسه . فان قلت فلو ترك الوعاظ الوعظ إلا عند نيل هذه الدرجة لخلت الدنيا عن الوعظ وخربت القلوب . فأقول قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حب الدنيا رأس كل خطيئة [1] » ولو لم يحب الناس الدنيا لهلك العالم وبطلت المعايش وهلكت القلوب والأبدان جميعا إلا أنه صلى الله عليه وسلم علم أن حب الدنيا مهلك وأن ذكر كونه مهلكا لا ينزع الحب من قلوب الأكثرين لا الأقلين الذين لا تخرب الدنيا بتركهم فلم يترك النصح وذكر ما في حب الدنيا من الخطر ولم يترك ذكره خوفا من أن يترك نفسه بالشهوات المهلكة التي سلطها الله على عباده ليسوقهم بها إلى جهنم تصديقا لقوله تعالى ـ ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ـ فكذلك لا تزال ألسنة الوعاظ مطلقة لحب الرياسة ولا يدعونها بقول من يقول إن الوعظ لحب الرياسة حرام كما لا يدع الخلق الشرب والزنا والسرقة والرياء والظلم وسائر المعاصي بقول الله تعالى ورسوله إن ذلك حرام فانظر لنفسك وكن فارغ القلب من حديث الناس فان الله تعالى يصلح خلقا كثيرا بافساد شخص واحد وأشخاص ـ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ـ وإن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم فانما يخشى أن يفسد طريق الاتعاظ فأما أن تخرس ألسنة الوعاظ ووراءهم باعث الرياسة وحب الدنيا فلا يكون ذلك أبدا . فان قلت فان علم المريد هذه المكيدة من الشيطان فاشتغل بنفسه وترك النصح أو نصح وراعى شرط الصدق والاخلاص فيه فما الذي يخاف عليه وما الذي بقي بين يديه من الأخطار وحبائل الاغترار . فاعلم أنه بقي عليه أعظمه وهو أن الشيطان يقول له قد أعجزتني وأفلت مني بذكائك وكمال عقلك وقد قدرت على جملة من الأولياء والكبراء وما قدرت

الوسادة بحسن النية من لا يكون ذلك ذنبه وله فيه نية العون على القيام وقد يكون ذلك ذنبا بالنسبة إلى بعض الناس فاذا كان هذا القدر يصلح أن يكون ذنبا جالبا للاحتلام فقس على هذا ذنوب الأحوال فانها تختص بأربابها ويعرفها أصحابها وقد يرتفق بأنواع الرفق من الفراش الوطيء والوسادة ولا يعاقب بالاحتلام وغيره على فعله إذا كان عالما ذا نية يعرف مداخل الأمور ومخارجها وكم من نائم يسبق القائم لوفر علمه وحسن نيته وفي الخبر « إذا نام العبد

(١) حديث حب الدنيا رأس كل خطيئة البيهقي في الشعب من حديث الحسن مرسلا وقد تقدم في كتاب ذم الدنيا .

تم الجزء الثالث من تخريج أحاديث الإحياء للحافظ العراقي
ويليه الجزء الرابع ، وأوله : كتاب التوبة

عليك فما أصبرك وما أعظم عند الله قدرك ومحلك إذ قواك على قهرى ومكنك من التفطن لجميع مداخل غرورى فيصغى إليه ويصدقه ويعجب بنفسه فى فراره من الغرور كله فيكون إعجابه بنفسه غاية الغرور وهو المهلك الأكبر فالعجب أعظم من كل ذنب ولذلك قال الشيطان يا ابن آدم إذا ظننت أنك بعلمك تخلصت منى فبجهلك قد وقعت فى حبائلى . فان قلت فلو لم يعجب بنفسه إذ علم أن ذلك من الله تعالى لامنه وإن مثله لايقوى على دفع الشيطان إلا بتوفيق الله ومعونته ومن عرف ضعف نفسه وعجزه عن أقل القليل فاذا قدر على مثل هذا الأمر العظيم علم أنه لم يقو عليه بنفسه بل بالله تعالى فما الذى يخاف عليه بعد نفى العجب ، فأقول : يخاف عليه الغرور بفضل الله والثقة بكرمه والأمن من مكره حتى يظن أنه يبقى على هذه الوتيرة فى المستقبل ولا يخاف من الفترة والانقلاب فيكون حاله الاتكال على فضل الله فقط دون أن يقارنه الخوف من مكره ومن أمن مكر الله فهو خاسر جدا بل سبيله أن يكون مشاهدا جملة ذلك من فضل الله ثم خائفا على نفسه أن يكون قد سدت عليه صفة من صفات قلبه من حب دنيا ورياء وسوء خلق والتفات إلى غير وهو غافل عنه ويكون خائفا أن يسلب حاله فى كل طرفة عين غير آمن من مكر الله ولا غافل عن خطر الخاتمة وهذا خطر لامحيص عنه وخوف لانجاة منه إلا بعد مجاوزة الصراط ولذلك لما ظهر الشيطان لبعض الأولياء فى وقت النزع وكان قد بقى له نفس فقال أفلت منى يافلان فقال لابعد ولذلك قيل : الناس كلهم هلكى إلا العالمون والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فاذن المغرور هالك والمخلص الفار من الغرور على خطر فلذلك لايفارق الخوف والحذر قلوب أولياء الله أبدا .

فنسأل الله تعالى العون والتوفيق وحسن الخاتمة ، فان الأمور بخواتيمها .

تم كتاب ذم الغرور وبه تم ربع المهلكات ، ويتلوه فى أول ربع المنجيات كتاب التوبة والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله وسلم على من لانبى بعده وهو حسبى ونعم الوكيل ولا حول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم .

تم الجزء الثالث من إحياء علوم الدين
ويليه الجزء الرابع ، وأوله : كتاب التوبة .

عقد الشيطان على رأسه ثلاث عقد فان قعد وذكر الله تعالى انحلت عقدة وإن توضأ انحلت عقدة أخرى وإن صلى ركعتين انحلت العقد كلها فأصبح نشيطا طيب النفس وإلا أصبح كسلان خبيث النفس » وفى خبر آخر « إن من نام حتى يصبح بال الشيطان فى أذنه » والذى يخل بقيام الليل كثرة الاهتمام بأمور الدنيا وكثرة أشغال الدنيا وإتعاب الجوارح والامتلاء من الطعام وكثرة الحديث واللغو والغلط وإهمال القيلولة والموفق من يغتنم وقته ويعرف داءه ودواءه ولا يهمل فيهمل .

صفحة

٢ (كتاب شرح عجائب القلب)
وهو الكتاب الأول من ربع المهلكات
٣ بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وماهو المراد بهذه الأسامى
٥ بيان جنود القلب
٦ بيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة
٧ بيان خاصية قلب الانسان
١٠ بيان مجامع أوصاف القلب وأمثلته
١٢ بيان مثل القلب بالاضافة إلى العلوم خاصة
١٥ بيان حال القلب بالاضافة إلى أقسام العلوم العقلية والدينية والدنيوية والأخروية
١٧ بيان الفرق بين الإلهام والتعلم والفرق بين طريق الصوفية فى استكشاف الحق وطريق النظار
١٩ بيان الفرق بين المقامين بمثال محسوس
٢٢ بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة لامن التعلم ولامن الطريق المعتاد
٢٥ بيان تسلط الشيطان على القلب بالوسواس ومعنى الوسوسة وسبب غلبتها
٣٠ بيان تفصيل مداخل الشيطان إلى القلب
٣٩ بيان مايؤاخذ به العبد من وساوس القلوب وهمها وخواطرها وقصودها ومايعفى عنه ولايؤاخذ به
٤٢ بيان أن الوسواس هل يتصور أن ينقطع بالكلية عند الذكر أم لا
٤٤ بيان سرعة تقلب القلب وانقسام القلوب فى التغير والثبات
٤٧ (كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب)
وهو الكتاب الثانى من ربع المهلكات
٤٨ بيان فضيلة حسن الخلق ومذمة سوء الخلق

صفحة

٥١ بيان حقيقة حسن الخلق وسوء الخلق
٥٤ بيان قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة
٥٦ بيان السبب الذى به ينال حسن الخلق على الجملة
٥٩ بيان تفصيل الطريق إلى تهذيب الأخلاق
٦١ بيان علامات أمراض القلوب وعلامات عودها إلى الصحة
٦٢ بيان الطريق الذى يعرف به الإنسان عيوب نفسه
٦٣ بيان شواهد النقل من أرباب البصائر وشواهد الشرع على أن الطريق فى معالجة أمراض القلوب ترك الشهوات وأن مادة أمراضها هى اتباع الشهوات
٦٧ بيان علامات حسن الخلق
٦٩ بيان الطريق فى رياضة الصبيان فى أول نشوهم ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم
٧٢ بيان شروط الإرادة ومقدمات المجاهدة وتدريج المريد فى سلوك سبيل الرياضة
٧٧ (كتاب كسر الشهوتين)
وهو الكتاب الثالث من ربع المهلكات
٧٨ بيان فضيلة الجوع وذم الشبع
٨١ بيان فوائد الجوع وآفات الشبع
٨٦ بيان طريق الرياضة فى كسر شهوة البطن
٩٣ بيان اختلاف حكم الجوع وفضيلته واختلاف أحوال الناس فيه
٩٥ بيان آفة الرياء المتطرق إلى من ترك أكل الشهوات وقلل الطعام
٩٦ القول فى شهوة الفرج
٩٨ بيان ماعلى المريد فى ترك التزويج وفضله
١٠١ بيان فضيلة من يخالف شهوة الفرج والعين

صفحة

١٠٤ (كتاب آفات اللسان)

وهو الكتاب الرابع من ربع المهلكات

١٠٥ بيان عظيم خطر اللسان وفضيلة الصمت

١٠٨ الآفة الأولى من آفات اللسان الكلام فيما لا يعنيك

١١١ الآفة الثانية فضول الكلام

١١٢ الآفة الثالثة الخوض فى الباطل

١١٣ الآفة الرابعة المراء والجدال

١١٥ الآفة الخامسة الخصومة

١١٦ الآفة السادسة التقعر فى الكلام بالتشدق وتكلف السجع والفصاحة الخ

١١٧ الآفة السابعة الفحش والسب وبذاءة اللسان

١١٩ الآفة الثامنة اللعن

١٢٣ الآفة التاسعة الغناء والشعر

١٢٤ الآفة العاشرة المزاح

١٢٨ الآفة الحادية عشرة السخرية والاستهزاء

الآفة الثانية عشرة إفشاء السر

١٢٩ الآفة الثالثة عشرة الوعد الكاذب

١٣٠ الآفة الرابعة عشرة الكذب فى القول واليمين

١٣٤ بيان ما رخص فيه من الكذب

١٣٦ بيان الحذر من الكذب بالمعاريض

١٣٨ الآفة الخامسة عشرة الغيبة

١٤٠ بيان معنى الغيبة وحدودها

١٤٢ بيان أن الغيبة لا تقتصر على اللسان

١٤٣ بيان الأسباب الباعثة على الغيبة

١٤٥ بيان العلاج الذى به يمنع اللسان عن الغيبة

١٤٧ بيان تحريم الغيبة بالقلب

١٤٨ بيان الأعذار المرخصة فى الغيبة

١٥٠ بيان كفارة الغيبة

١٥١ الآفة السادسة عشرة النميمة

١٥٢ بيان حد النميمة وما يجب فى ردها

صفحة

١٥٤ الآفة السابعة عشرة كلام ذى اللسانين

١٥٦ الآفة الثامنة عشرة المدح

١٥٧ بيان ما على الممدوح

١٥٨ الآفة التاسعة عشرة الغفلة عن دقائق الخطأ فى حشو الكلام

١٥٩ الآفة العشرون سؤال العوام عن صفات الله تعالى وعن كلامه وعن الحروف الخ

١٦٠ (كتاب ذم الغضب والحقد والحسد)

وهو الكتاب الخامس من ربع المهلكات

١٦١ بيان ذم الغضب

١٦٣ بيان حقيقة الغضب

١٦٥ بيان أن الغضب هل يمكن إزالة أصله بالرياضة أم لا

٢٦٨ بيان الأسباب المهيجة للغضب

١٦٩ بيان علاج الغضب بعد هيجانه

١٧١ بيان فضيلة كظم الغيظ

١٧٢ بيان فضيلة الحلم

١٧٥ بيان القدر الذى يجوز الانتصار والتشفى به من الكلام

١٧٧ القول فى معنى الحقد ونتائجه وفضيلة العفو والرفق

١٧٧ فضيلة العفو والاحسان

١٨١ فضيلة الرفق

١٨٣ القول فى ذم الحسد وفى حقيقته وأسبابه ومعالجته وغاية الواجب فى إزالته

بيان ذم الحسد

١٨٥ بيان حقيقة الحسد وحكمه وأقسامه ومراتبه

١٨٨ بيان أسباب الحسد والمنافسة

١٩٠ بيان السبب فى كثرة الحسد بين الأمثال والأقران والإخوة وبنى العم والأقارب وتأكده وقلته فى غيرهم وضعفه

١٩٢ بيان الدواء الذى ينفى مرض الحسد عن القلب

صفحة

١٩٥ بيان القدر الواجب فى نفى الحسد عن القلب

١٩٦ (كتاب ذم الدنيا)

وهو الكتاب السادس من ربع المهلكات

١٩٧ بيان ذم الدنيا

٢٠٦ بيان المواعظ فى ذم الدنيا وصفتها

٢٠٩ بيان صفة الدنيا بالأمثلة

٢١٤ بيان حقيقة الدنيا وماهيتها فى حق العبد

٢١٩ بيان حقيقة الدنيا فى نفسها وأشغالها التى استغرقت همم الخلق حتى أنستهم أنفسهم وخالقهم ومصدرهم ومواردهم

٢٢٥ (كتاب ذم البخل وذم حب المال)

وهو الكتاب السابع من ربع المهلكات

٢٢٦ بيان ذم المال وكراهة حبه

٢٢٨ بيان مدح المال والجمع بينه وبين الذم

٢٣٠ بيان تفصيل آفات المال وفوائده

٢٣٢ بيان ذم الحرص والطمع ومدح القناعة واليأس مما فى أيدى الناس

٢٣٥ بيان علاج الحرص والطمع والدواء الذى يكتسب به صفة القناعة

٢٣٧ بيان فضيلة السخاء

٢٤٢ حكايات الأسخياء

٢٤٧ بيان ذم البخل

٢٥٠ حكايات البخلاء

٢٥١ بيان الإيثار وفضله

٢٥٣ بيان حد السخاء والبخل وحقيقتهما

٢٥٥ بيان علاج البخل

٢٥٧ بيان مجموع الوظائف التى على العبد فى ماله

٢٥٨ بيان ذم الغنى ومدح الفقر

صفحة

٢٦٨ (كتاب ذم الجاه والرياء)

وهو الكتاب الثامن من ربع المهلكات وفيه شطران

٢٦٩ الشطر الأول فى حب الجاه والشهرة وفيه بيان ذم الشهرة وبيان فضيلة الخمول الخ

بيان ذم الشهرة وانتشار الصيت

٢٧٠ بيان فضيلة الخمول

٢٧١ بيان ذم حب الجاه

٢٧٢ بيان معنى الجاه وحقيقته

٢٧٣ بيان سبب كون الجاه محبوبا بالطبع حتى لا يخلو عنه قلب إلا بشديد المجاهدة

٢٧٦ بيان الكمال الحقيقى والكمال الوهمى الذى لا حقيقة له

٢٧٨ بيان ما يحمد من حب الجاه وما يذم

٢٧٩ بيان السبب فى حب المدح والثناء وارتياح النفس به وميل الطبع إليه وبغضها للذم ونفرتها منه

٢٨٠ بيان علاج حب الجاه

٢٨١ بيان وجه العلاج لحب المدح وكراهة الذم

٢٨٣ بيان علاج كراهة الذم

٢٨٤ بيان اختلاف أحوال الناس فى المدح والذم

٢٨٥ الشطر الثانى من الكتاب فى طلب الجاه والمنزلة بالعبادات وهو الرياء وفيه بيان ذم الرياء إلى آخره

٢٨٦ بيان ذم الرياء

٢٩٠ بيان حقيقة الرياء وما يراءى به

٢٩٣ بيان درجات الرياء

٢٩٧ بيان الرياء الخفى الذى هو أخفى من دبيب النمل

٢٩٩ بيان ما يحبط العمل من الرياء الخفى والجلى ، وما لا يحبط

٣٠٢ بيان دواء الرياء وطريق معالجة القلب فيه

صفحة
٣٠٨ بيان الرخصة فى قصد إظهار الطاعات
٣١١ بيان الرخصة فى كتمان الذنوب وكراهة اطلاع الناس عليه وكراهة ذمهم له
٣١٣ بيان ترك الطاعات خوفا من الرياء ودخول الآفات
٣٢٠ بيان مايصح من نشاط العبد للعبادة بسبب رؤية الخلق ومالايصح
٣٢٣ بيان ماينبغى للمريد أن يلزم نفسه قبل العمل وبعده وفيه
٣٢٦ (كتاب ذم الكبر والعجب)
وهو الكتاب التاسع من ربع المهلكات وفيه شطران
٣٢٧ الشطر الأوّل من الكتاب فى الكبر وفيه بيان ذم الكبر الخ
بيان ذم الكبر
٣٢٩ بيان ذم الاختيال وإظهار آثار الكبر فى المشى وجرّ الثياب
٣٣٠ بيان فضيلة التواضع
٣٣٤ بيان حقيقة الكبر وآفته
٣٣٦ بيان المتكبر عليه ودرجاته وأقسامه وثمرات الكبر فيه
٣٣٨ بيان مابه التكبر
٣٤٣ بيان البواعث على التكبر وأسبابه المهيجة له
٣٤٤ بيان أخلاق المتواضعين ومجامع مايظهر فيه أثر التواضع والتكبر
٣٤٨ بيان الطريق فى معالجة الكبر واكتساب التواضع له
٣٥٨ بيان غاية الرياضة فى خلق التواضع
الشطر الثانى من الكتاب فى العجب وفيه بيان ذم العجب وآفاته الخ
بيان ذم العجب وآفاته
٣٥٩ بيان آفة العجب
٣٦٠ بيان حقيقة العجب والإدلال وحدهما
بيان علاج العجب على الجملة
٣٦٣ بيان أقسام مابه العجب وتفصيل علاجه
٣٦٧ (كتاب ذم الغرور)
وهو الكتاب العاشر من ربع المهلكات
٣٦٨ بيان ذم الغرور وحقيقته وأمثلته
٣٧٦ بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف وهم أربعة أصناف
الصنف الأول أهل العلم والمغترون منهم فرق
٣٨٩ الصنف الثانى أرباب العبادة والعمل والمغرورون منهم فرق كثيرة الخ
٣٩٢ الصنف الثالث المتصوفة والمغترون منهم فرق كثيرة الخ
٣٩٥ الصنف الرابع أرباب الأموال والمغترون منهم فرق الخ.

[تمت]

فهـــرس

بقية عوارف المعارف للسهروردى الذى بالهامش

صفحة

٢ الباب الثلاثون فى تفاصيل أخلاق الصوفية

١١٠ الباب الحادى والثلاثون فى ذكر الأدب ومكانه من التصوف

١٢٣ الباب الثانى والثلاثون فى آداب الحضرة الالهية لأهل القرب

١٣٩ الباب الثالث والثلاثون فى آداب الطهارة ومقدماتها

١٥١ الباب الرابع والثلاثون فى آداب الوضوء وأسراره

١٦١ سنن الوضوء ثلاثة عشر

١٦٢ الباب الخامس والثلاثون فى آداب أهل الخصوص والصوفية فى الوضوء

١٧٣ الباب السادس والثلاثون فى فضيلة الصلاة وكبر شأنها

١٨٩ الباب السابع والثلاثون فى وصف صلاة أهل القرب

٢٢٥ الباب الثامن والثلاثون فى ذكر آداب الصلاة وأسرارها

صفحة

٢٤٧ الباب التاسع والثلاثون فى فضل الصوم وحسن أثره

٢٥٤ الباب الأربعون فى اختلاف أحوال الصوفية بالصوم والإفطار

٢٦٥ الباب الحادى والأربعون فى آداب الصوم ومهامه

٢٧٨ الباب الثانى والأربعون فى ذكر الطعام ومافيه من المصلحة والمفسدة

٢٩٥ الباب الثالث والأربعون فى آداب الأكل

٣١٥ الباب الرابع والأربعون فى ذكر أدبهم فى اللباس ونياتهم ومقاصدهم فيه

٣٤٠ الباب الخامس والأربعون فى ذكر فضل قيام الليل

٣٥٣ الباب السادس فى ذكر الأسباب المعينة على قيام الليل وأدب النوم

٣٧٠ الباب السابع فى أدب الانتباه من النوم والعمل بالليل

٣٩١ الباب الثامن والأربعون فى تقسيم قيام الليل

PART II

Book on the Etiquette of Marriage

Being the Second Book of the Section on Customs in the Book

The Revival of the Religious Sciences

BY

ABŪ HĀMID AL-GHAZĀLĪ

TRANSLATED BY

MADELAIN FARAH

al-Ghazālī's Introduction

IN THE NAME OF GOD, THE MERCIFUL AND COMPASSIONATE

Praise be to God the marvels of Whose creation are not subject to the arrows of accident, for minds do not reflect on the beginnings of such wonders except in awe and bewilderment, and the favor of Whose graces continue to be bestowed upon all creatures, for they [graces] come in succession upon them [creatures] whether or not they [creatures] wish to receive them [graces]. One of His marvelous favors is creating human beings out of water [Kor. 21:30],[1] causing them to be related by lineage and marriage, and subjecting creatures to desire through which He drove them to tillage *(ḥirāthah)*[2] and thereby forcibly preserved their descendants. Then He glorified the matter of lineage, ascribed to it great importance, forbade on its account illegitimacy and strongly denounced it through restrictions and reprimands, making the commission thereof an outlandish crime and a serious matter, and encouraging marriage through desire and command.

Glory be to Him who decreed death to His creatures and humbled them thereby through destruction and annihilation, then placed seeds[3] in the soil of the wombs and raised therefrom creatures, forcibly to defeat death, calling attention to the fact that the seas of Providence flood the worlds with benefit as well as harm, prosperity as well as evil, difficulty as well as facility,

and concealment as well as revelation. Prayer and peace be upon Muhammad who was sent with warning[4] and good tidings, and upon his household and his companions—prayer that knows neither bounds nor confinement, and may He grant him much peace.

Accordingly, marriage is an aid in [the fulfillment of] religion, an insult to devils, a strong fortress against the enemy of God, and a cause of increase through which the master of prophets outshines the rest of the prophets. How worthy it is, therefore, that its causes be examined and its sunna and etiquette be learned, its aims and ends be explained, and its chapters and sections be clearly specified.

The major guidelines in the *Book on the Etiquette of Marriage* may be revealed in three chapters: The first chapter deals with the advantages and disadvantages of marriage; the second chapter deals with the etiquette to be observed in the marriage contract and between the two contracting parties; and the third chapter deals with the etiquette of cohabitation after marriage and until dissolution.

CHAPTER ONE

Advantages and Disadvantages of Marriage

GENERAL BACKGROUND

Be it known that the ulema[1] have disagreed over the virtue of marriage: Some stressed it to the point of claiming that it is preferable to seclusion for the worship of God. Others have admitted its virtue but subordinated it to seclusion for the worship of God, regardless of how much the soul yearns for marriage to a degree that disturbs one's state [of mind] and causes him to succumb to temptation. Others have said: It is preferable to abstain from marriage in this our age; but formerly it was a preferable virtue whereby the means of earning a livelihood was not illicit and the character of women was not censurable.[2] The truth about it cannot be revealed except by first presenting what has been transmitted in the *akhbār*[3] and the *āthār*[4] regarding encouragement and discouragement of marriage, and by explaining its benefits and shortcomings, thereby elucidating the virtues or disadvantages of marriage as pertains to everyone who has or has not been spared its calamities.

[Koranic Verses on Marriage]

Among the Koranic verses: God has said, "And marry such of you" [24:32]; this is a command. He also said, "Place not difficulties in the way of their marrying their husbands" [2:232].[5] This prevented abstinence and enjoined against it. God has said in describing and praising messengers: "And, indeed, We sent Messengers before thee, and We gave them wives and children"

[13:38 (ᶜAlī)]. Thus he said this in the context of praise and in pointing out excellence. He also praised his saints for requesting it in supplication saying: "And those who say, 'Our Lord, grant us of our wives and children the delight of our eyes, and make us a model for the righteous." It is said of the prophets that God has not mentioned in His book any but those who have families. Thus it was said that [St.] John*[6] married but did not cohabit. It is said that he did that to gain virtue and honor, thereby upholding the sunna. Others said that it was to avert the eye. As for Jesus,* he will marry should he come down to earth and will have children.

[Traditions of the Prophet]

As for the *akhbār,* we have his [the Prophet's] sayings: "Marriage is of my sunna; whoever refrains from my sunna refrains from me"; and he* also said: "Marriage is of my sunna; whoever likes my *fiṭrah* (natural disposition),[7] let him follow my sunna."[8]

He* also said: "Marry and multiply for I will boast about you over other nations on the day of resurrection, even about the least among you."[9]

And he* also said, "Whoever refrains from my sunna, he is not of me, and marriage is part of my sunna; whoever loves me, let him follow my sunna."[10]

And he* also said, "Whoever refrains from getting married for fear of having a family, is not of us."[11] This is perhaps a reprimand [directed] against abstinence and not a reason for abstinence.

He* also said, "Whoever has the means, let him get married,"[12] for it will avert the eyes[13] and assure more relief and virtuousness; and who does not, "let him fast for fasting to him is [a form of] castration (*wijā'*)."[14] This indicates that the reason for the encouragement of marriage is fear that the eye might become corrupted,[15] as well as relief.[16] *Wijā'* is a form of castration of the male [organs] so that his manhood is removed; it [the term] is used metaphorically for sexual impotence during the fast.

And he* also said, "If someone whose religion and trustworthiness you approve should come to you, then get him married; if you do not, you will cause discord on earth and great corruption."[17] This also explains encouragement [to marry] out of fear of corruption.

He* also said, "Whoever marries or gives in marriage, for the sake of God, deserves the friendship (*wilāya*)[18] of God."[19] And he* also said, "Whoever marries safeguards half of his faith; let him fear God for the second half."[20] This is also an indication that its virtue is in safeguarding against disobedience, and fortifying against corruption. For the corrupting factor in a man's religion lies for the most part both in his sexual organs (*farj*)[21] and stomach;[22] he can satisfy one of them by marriage.

He* also said, "All acts by the son of Adam shall cease except the third: a righteous son making invocation for him," etc.[23] He cannot attain this except through marriage.

As for the *āthār,* ᶜUmar[24] has said, "Nothing should prevent marriage except incapacity or adultery (*fujūr*)."[25] He thus asserted that religion does not prohibit marriage, and he limited its prevention to two disparate factors.

[Traditions of the Companions]

Ibn ᶜAbbās*[26] said, "The asceticism of an ascetic is not complete until he marries." It is possible that he considered marriage an act of devotion which renders asceticism perfect; but it seems that he meant to say thereby that the heart would not be safe from being overcome by desire except through marriage, and that asceticism is not perfect without emptying (*farāgh*)[27] the heart [of all preoccupations]. For that reason he would gather his young bondsmen (*ghilmān*), ᶜAkramah and Kurayb[28] and others reaching adulthood, and would say, "If you wish to get married, I will get you married; for when a slave commits adultery, he removes faith from his heart."

Ibn Masᶜūd*[29] used to say, "Were there but ten days left of my life, I would be inclined to get married so as not to meet God a celibate."

Two of Muᶜādh Ibn Jabal's*[30] wives died from the plague, and he, too, was afflicted with the plague; so he said, "Get me married, for I would not like to meet God a celibate." And this coming from both of them indicates that they considered mar-

riage a virtue rather than a defense against the excessiveness of desire.

ᶜUmar* used to marry frequently and would say, "I only marry for the sake of having offspring."

One[31] of the companions attached himself to the Messenger* of God serving him and staying with him in case he needed to have something done; so the Prophet* said to him, "Won't you get married?" He answered, "O Messenger of God, I am a poor man possessing nothing and would be compelled to abandon your service." The Prophet said nothing, then repeated [the question], and he [the companion] repeated the answer. Then the companion reflected and said, "By God, the Messenger* of God knows better than I what is best for me in my earthly life and in my hereafter and what draws me near to God, and if he should tell me a third time, I will do it." and he [the Prophet] told him a third time: "Won't you get married?" The companion said: "O Messenger of God, get me married." He [the Prophet] said, "Go to such a family[32] and say that the Messenger* of God commands you to give your daughter in marriage to me." He [the companion] said, "O Messenger* of God I have nothing." So he [the Prophet] said to his companions, "Gather for your brother the weight of a date-pit in gold," and they did. Thus they took him to those people and got him married; so he said to [them], "Make a feast"; and they obtained for him from the companions a ewe for the feast."[33] This repetition indicates a virtue in marriage itself. It is possible that he [the Prophet] recognized in him [the companion] a need for marriage.

[Later Transmittals]

It has been related that a certain devotee in olden times excelled his contemporaries in devotion. The goodness of his devotion was brought up to the Prophet of his time. His reply was, "It is so," although he had forsaken somewhat the tradition [of worship]. It grieved the worshiper to hear that, so he asked the Prophet about it, and the Prophet said, "Have you forsaken marriage?" And he said, "I don't consider it forbidden, but I am poor and a burden to people."[34] The Prophet said, "I will give

you my daughter in marriage," and he* gave him his daughter in marriage.

Bishr b. al-Ḥārith[35] said, "Aḥmad b. Ḥanbal[36] was preferred over me on three accounts: for seeking what is lawful for himself and others, while I seek it for myself only; for his ability to get married in contrast to my inability; and for being appointed an imam for the common people."

It is said that Aḥmad* married the second day following the death of the mother of his son, ᶜAbdullah, and said, "I detest spending the night as a celibate." As for Bishr, when it was said to him, "People have been talking about you because you have refrained from marriage, saying, 'He has forsaken the sunna,' " he replied, "Tell them that religious duties preoccupy him, leaving no time for the sunna." He was blamed on another occasion, so he replied, "Nothing keeps me from marrying except the words of the Almighty [Kor. 2:228 (ᶜAlī)]: 'And they (the women) have rights similar to those (of men) over them in equity.' " That was mentioned to Aḥmad, who declared, "And where is the like of Bishr?" His position is likened unto the point of a spearhead (*ḥadd al-sinān*).[37]

In spite of that, it has been related that he was seen in a dream and was asked, "What has God done to you?" He replied, "My stages (*manāzilī*) in Paradise have been elevated and I was placed close to the stations (*maqāmāt*)[38] of the prophets in rank, but I have not attained the stages of those with families." And in one account he told me, "I would not have wanted you to encounter[39] me as a celibate"; so we asked him, "What did Abū Naṣr al-Tammār do?" He said, "He was placed seventy steps (*darajah*) above me." We asked, "For what reason? We used to see you above him." He replied, "Because of his patience with his daughters and dependents."

Sufyān b. ᶜAyyīnah said, "Having numerous wives is not [indicative of love] of the world because ᶜAlī* was the most ascetic of the companions of the Prophet* and yet he had four wives and seventeen concubines." Thus marriage is an ancient sunna and one of the traits of the prophets.

A man said to Ibrāhīm b. Adham,*[40] "Blessed art thou, for thou hast dedicated thyself to worship through celibacy."[41] He

replied, "Indeed your concern for dependents is preferable to all that which I now enjoy." He [the man] replied, "And what prevents you from marriage?" He said, "I have no need for a woman. I do not wish to misrepresent myself to a woman."

It has been said, "A married man is preferred over the celibate in the same way that the *mujāhid*[42] is preferred over the non-*mujāhid*; and one bow (*rakʿah*)[43] [in worship] of the married man is preferable to seventy bows of one who is celibate."

[Sufi Views on Marriage]

As for what has been related concerning the disadvantages of marriage, the Prophet* said, "The best of all people outside the two hundred[44] is a man light of back who has neither wife nor child."[45] The Prophet* also said, "There will come a time upon people when a man's destruction shall be at the hands of his wife, his parents, and his children; they shall taunt him for poverty and demand of him beyond his means. He will enter paths wherein he will lose his religion and perish."[46]

And there is a *khabar,* according to which, "One of the two sources of comfortable living is having fewer children, while one of the two sources of poverty is having many of them."[47]

Abū Sulaymān al-Dārānī[48] was asked about marriage, and he said, "To abstain is better than to endure them [women], and to endure them is better than to suffer hellfire." He also said, "The single man will find in the pleasures of work and in the emptiness (*farāgh*) of the heart that which the family man cannot find." He once said, "I have not seen any of our companions who married and was able to retain firmly his first rank (*martabah*)."[49] He also said, "He who seeks the following three is inclined toward the world: he who seeks a living, or who marries a woman, or who transcribes a hadith."[50]

Ḥasan* [al-Baṣrī] has said, "When God wishes the servant well, he does not preoccupy him with a family or with possessions." Ibn Abū al-Ḥawwārī[51] once said, "A group exchanged views over this hadith and came to the conclusion that it did not mean that a man [in this case] could not have both, but that he could have both and they would not preoccupy him." This is a reference to the saying of Abū Sulaymān al-Dārānī, "Whatever

diverts you from God—whether wife, possession, or children—is a curse upon you."

In general, none has been quoted as discouraging marriage unconditionally. As for encouragement to marriage, it has been related both unconditionally and conditionally. Let us, therefore, remove the veil from this subject by delineating the advantages and disadvantages thereof.

[ADVANTAGES OF MARRIAGE]

There are five advantages to marriage: procreation, satisfying sexual desire, ordering the household, providing companionship, and disciplining the self in striving to sustain them.

[Procreation]

The first advantage—that is, procreation—is the prime cause, and on its account marriage was instituted. The aim is to sustain lineage so that the world would not want for humankind. As for sexual desire, it was created as an ingrained urge: like an overseer unto the male. In the male it is, as it were, an overseer to produce the sperm; in the female it serves to facilitate cultivations so as to produce children out of coitus.[52] It is like luring the bird by spreading about the seed which it likes in order to lead it to the net.

The eternal powers of the Almighty were not incapable of creating beings from the beginning without tilling (*ḥirāthah*) or coupling. But wisdom decreed the ordering of causes and effects together with the lack of need to demonstrate the power of God to complete the wonders of creation and to fulfill what the Divine Will decreed beforehand; thereby the Word was fulfilled as decreed by the pen [Kor. 96:4].

To bring forth a child[53] is a four-faceted intimacy which is the original reason for encouraging it even after being safeguarded against excessive desire, so that no one wants to meet God as a celibate. The first: to conform to the love of God by seeking to produce the child in order to perpetuate mankind. The second: to earn the love of the Prophet* of God by increasing those in whom he can be glorified.[54] The third: to seek the blessing of the righteous child's invocation after him.[55] The

fourth: to seek intercession[56] through the death of the young child should he precede his [father's] death.

As for the first facet: It is the most delicate of all the facets, the most removed from the understanding of the common folk, and the most meritorious as well as the strongest in the eyes of those with keen insight into the wonders of the Almighty's creation and into the course of His wisdom. It may be illustrated thus: if the master should give seed and cultivating tools to his slave, and prepare for him the soil to cultivate; if the servant is able to cultivate; if he [the master] should appoint someone to supervise him [the servant]; and if he [the servant], nevertheless, is lazy or does not use the ploughing instruments and neglects the seed until it rots, and he rids himself of the supervisor through some trickery, then he [the servant] would deserve contempt and reprimand from his lord.

God Almighty has created the pair; He has created the male organ and the two ovaries, as well as the sperm in the sheath; He has prepared for it [the sperm] in the ovaries, arteries and ducts, and created the womb as a depository for the sperm; He has endowed both the male and the female with desire. These deeds and instruments bear eloquent testimony to the design of their creator and declare their purpose unto those imbued with wisdom. This would be the case [even] if the Creator had not revealed the design through His Prophet* in the statement "Marry and multiply"; how [much more] if He had openly declared the matter and revealed the secret! Everyone who refrains from marriage neglects tilling, wastes away the seed, does not use the prepared instruments which God has created, and is a violator of the aim of nature as well as the wisdom implied in the evidences of creation foreordained upon these organs by divine writ, unexpressed in letters or voices—writ which can be read by every [person] who has divine insight to understand the intricacies of everlasting wisdom. For that reason, divine legislation exceedingly made the killing of children and the burying [of girls] alive[57] an abomination, for they [such acts] were forbidden for the fulfillment of existence. To this alluded the one who said, "coitus interruptus (*ʿazl*) is one of the two burials."[58]

The one who marries is seeking to complete what God has desired, and the one who abstains, wastes away what God detests to have wasted. Because of God's desire that mankind should survive, He made feeding [the hungry] a decree, encouraged it, and referred to it by the term "loan" when He said, "Who is it that will lend unto Allah a goodly loan?" [Kor. 2:245].[59]

Should you say: your statement, that sustenance of the species and of self is desirable, on the assumption that their passing away is detestable to God, which is the difference between life and death, not to mention the will of God Almighty, it being known that all is by the will of God and that God is not in need of creation, then what can the distinction be with Him between their life, or survival (*baqāʾuhum*), and their extinction (*fanāʾuhum*)? Know then that this word is a truth from which an untruth was sought, for what we have mentioned does not invalidate the relation of all things—good and bad, beneficial and detrimental—to the will of God. Love and abomination (*karāhīyah*) contradict each other but they do not oppose the will [of God]; for many a desired aim is hated and many a detested aim is loved; acts of defiance are detestable and they, in spite of being hated, are desired; acts of obedience are desired and they, along with being desired, are loved and pleasing. As for apostasy and evil, we cannot say that they are pleasing and loved but, nevertheless, they are desired. For the Lord has said, "And He is not pleased with ingratitude in His servants."[60]

How then could the extinction of man, or the hatred thereof, with respect to the love for God, be the same as his subsistence? For the Almighty has said, "I have never hesitated over anything as I hesitate in taking the soul of my Muslim servant. He detests death and I detest harming him, but there is no escape for him from death."[61] His saying, "There is no escape from death for him" is a reference to predetermination and to the decree stated in His words, "We have ordained death for *all* of you" [Kor. 56:60]; and in His saying, "Who hath created life and death."[62] There is no contradiction between the Almighty's words, "We have ordained death for *all* of you," and His saying "and I detest harming him."

However, elucidating the truth therein requires defining the meaning of will, love, and hatred; it also requires revealing their essences, because preliminary to understanding them are mat-

ters which suit the desire of created beings, their love and their hatred. How preposterous! For between the traits of Almighty God and those of created beings, there is as much distance as between His beloved essence and theirs. The essence of creations is substance and form, while that of God is hallowed beyond theirs; and just as that which is not essence and form cannot be the same as that which is essence and form, likewise His traits are not the same as the traits of creation. These facts lie within the realm of that which could be disclosed. Beyond them lies the mystery of divine decree, the disclosure of which has been prohibited. So let us stop short of mentioning it and let us confine ourselves to that about which we have been told concerning the difference between undertaking and refraining from marriage. For one of the two would cause the loss of lineage, perpetuating its existence from Adam,* generation upon generation, thus ending with him [Adam]. Therefore, he who refrains from marriage cuts off continuous being from himself [back] to Adam* and dies childless with no descendants.

If, however, the inducement to marriage is simply warding off desire, Muᶜādh would not have said when he contracted the plague, "Get me married, I will not meet my Lord celibate." Should you say, "But Muᶜādh could not expect to have children at that time, so why was he interested in it [marriage]?" I would reply, "Children result from coitus,[63] which is a consequence of desire." That is a matter which does not fall in the realm of choice; what is dependent upon the servant's choice is providing the motivation for desire. That is expected in any event. Thus, whoever contracts [marriage], fulfills his obligation and what is incumbent upon him. The rest is beyond his choice. For that reason marriage is desirable also for the impotent; for the urges of desire are veiled and cannot be seen. Even the eunuch who cannot be expected to have an offspring still desires it, in the same manner that a bald man desires to have the blade pass over his head in emulation of others and in keeping with the precedent of the righteous progenitors, and in the same manner that trotting (*al-ramal*) [while performing the circuit around the Kaaba] and cloaking (*al-iḍṭibāᶜ*) oneself over the left shoulder during the pilgrimage today are desirable.[64] The purpose at first was to indicate [physical] endurance to the infidels. The emulation[65] of those who manifested endurance has become a religious duty for those who succeeded them.

This desire is weak when compared to the desire of one who is capable of tilling. Perhaps it is even weaker when compared with the undesirability of impairing the woman [that is, not using her] with regard to the gratification of desire, for this is not free of danger. Such an interpretation explains the great disapproval [by the righteous] of eschewing marriage in spite of languid sexual desire.

The second facet: striving to attain the love of the Messenger* of God and to please him by increasing that which he can boast of, inasmuch as Messenger of God has openly declared it. Concern for procreation is indicated by what has been related concerning ᶜUmar*: that he used to marry often and used to say, "I marry for [the sake of producing] children." It was related in the *akhbār* that the Prophet* said regarding the deprecation of the barren woman, "A straw mat in the corner of the house is preferable to a barren woman."[66] He also said, "The best of your women are the affectionate childbearers."[67] He also said, "A black childbearer is better than a beauty that cannot give birth."[68] This indicates that seeking children has been considered a greater virtue in marriage than satisfying the demands of sexual desire, seeing that a beautiful woman is more suitable for fortification [against desire], in averting the eye, and curtailing desire.

The third facet: that he should be survived by a righteous child who would invoke blessings upon him, as related in one *khabar* that all the works of the son of Adam will cease except for three, and he mentioned [among them] a righteous child, and in another that "invocations are offered to the dead on platters of light." The saying that "the son might not be virtuous," would not make any difference for he is a believer. Virtue predominates in the offspring of religious parents, particularly if it is resolved to bring him up in and direct him along the path of virtue. By and large, the invocation of the believer for his parents is beneficial be he pious or wicked. He [the believer] is rewarded for his invocations and good deeds, for he has earned them, and he is not rebuked for his ill deeds; for the sin of a

sinner is not superimposed upon another. For that reason the Almighty declared, "We cause their progenies to join them, and We deprive them of naught of their (life's) work" [Kor. 52:21]; that is, we do not take away from their deeds and we make their children an addition to their good deeds.

The fourth facet: that the child should die before him [the parent] and thus he has an intercessor. It has been related concerning the Prophet* of God that he said, "The child drags his parents into heaven."[69] In some *akhbār,* it is related that "the child takes him [the parent] by the garment the same [way] as I now take you by the garment."[70] He* also said, "the progeny is told to enter paradise, but he stands at the gate of paradise in rage and anger saying, 'I will not enter paradise except in the company of my parents.' Then it is said, 'Let his parents enter paradise with him.' "[71]

In another tradition, it is stated that "the children gather at the place of resurrection when created beings are brought to judgement, and it will be said to the angels, 'Take these [the children] to paradise,' but they will stand at the gate of paradise and it will be said to them, 'Welcome to the progeny of the Muslims. Enter! There is no reckoning for you.' They will say, 'Where are our fathers and mothers?' The keepers will reply, 'Your fathers and mothers are not like you, for they have committed sins and ill deeds and they are now rendering account and are making amends for them.' He [the Prophet] said, 'They shout and scream in unison at the gates of paradise.' The Lord Almighty who knows more about them says, 'What is this noise?' They [the keepers] will reply, 'Lord, the children of the Muslims say "We shall not enter paradise except in the company of our parents." Almighty God will say, 'Go through the crowds, take the parents by their hands, and lead them into paradise.' "[72] The Prophet* said, "Whoever has lost two of his children will be shielded from the fire."[73] He* also said, "Whoever has lost three that did not attain puberty, God will make him enter paradise by virtue of His mercy for the children's sake." The Prophet was asked, "O Messenger of God, what about two?" And he replied, "Even two."[74]

It is related that marriage was propounded to one of the righteous men, but he hesitated for a while. The Prophet said, "One day he [the righteous man] awoke from his sleep and said, 'Get me married, get me married!' So they got him married. He was asked concerning that matter, to which he replied: 'God may grant me a child, and then receive him unto Himself; thus he would serve as a prelude for my afterlife.' Then he said, 'I saw in a dream that resurrection had come to pass and myself among the created beings there. I was suffering from mortal thirst; the other created beings were also suffering from intense thirst and distress. While we were in that state, behold a group of children[75] filtered through the crowds covered with veils of light, carrying silver pitchers and golden goblets in their hands and offering drink to one [person] then to another; they filtered through the crowd yet bypassed most of the people. I stretched out my hand to one of them and said, "Give me water to drink, for I am extremely thirsty." But he [the child] replied, "You do not have a child amongst us; we only offer our fathers water to drink." So I said, "And who are you?" They replied, "We are the deceased infant children of the Muslims." ' "[76] One of the meanings incorporated in his statement, which is mentioned in the Almighty's saying, "so go to your tilth as ye will, and prepare beforehand for your souls" [Kor. 2:223], is children for the hereafter. Thus it has become clear from these four facets that the greatest virtue of marriage lies in its being the means of having children.

[Satisfying Sexual Desire]

The second advantage: fortification against the devil, curbing lust, warding off the excesses of desire, averting the eye, and safeguarding relief. To this the Prophet* referred when he declared, "He who marries fortifies half of his religion, so let him fear God for the second half." To this he also referred when he stated, "You are enjoined to establish homes. He who cannot do it should fast, for fasting is a [form] of castration." Most of what we have quoted from the *āthār* and the *akhbār* points to this interpretation; and this purpose is inferior to the former one

because desire is a charge to produce children. Marriage is sufficient for bringing this about, a reason for causing it to be, and a safeguard against the evil of it becoming dominant. One who obeys his master in order to please him is not like one who obeys in order to be freed from a heavy obligation. Sexual desire and children are foreordained and between them exists a tie. It is not appropriate to say that the aim is pleasure and the child is a necessary result, just as elimination is a necessary result of eating, not an aim in itself. Rather, the child is the aim by instinct and decree, and sexual desire is merely an inducement thereto. I cannot conceive of any purpose for sexual desire except procreation. The pleasure which accompanies it—pleasure which would be unrivaled were it to last—is a harbinger of the promised pleasures in paradise. For to encourage pleasure which one cannot enjoy is pointless. Thus were an impotent male encouraged to seek enjoyment of coitus, or were a young boy encouraged to seek rule and power, encouragement would be to no avail. One virtue of the world's pleasures is that people wish to see them [pleasures] continue in paradise; thus they are an inducement to the worship of God.

Behold the wisdom, the mercy, and the divine fulfillment (*al-taᶜbiyah al-ilāhīyah*):[77] how two lives, one external (*ẓāhirah*) and one internal (*bāṭinah*), were fused together by one desire.[78] The exoteric life is the perpetuation of the individual through the preservation of his lineage, which is a form of the perpetuation of existence. The esoteric life is the life in the hereafter, "so if this pleasure, diminished by the speedy passage of time, activates the desire for [attaining] pleasure by becoming everlasting, then it encourages the kind of worship which leads to it [pleasure]." Consequently the servant [of God] benefits by becoming so desirous of it and gains the ability to persist in that which leads him to the blissfulness of paradise.

There is not an atom in the body of man, internal or external in the Kingdom of Heaven and Earth, within which one would not discover a measure of wisdom and wonder that baffles the mind. Nevertheless, it can be revealed only to a pure heart in proportion to its purity and to the extent that it resists the world's pleasures, its enticements, and its snares. Thus, marriage for the sake of curbing excessive desire is important in religion to all who do not suffer from impotence—these happen to constitute the majority of created beings. For if sexual desire prevails and encounters no resistance from the force of piety, it will lead to the commission of an abomination (*fāḥishah*).

To this the Prophet* referred when conveying the word of the Almighty, "If ye do not so, there will be confusion in the land, and great corruption."[79] If it [sexual desire] is bridled with the bridle of piety, and the purpose [of marriage] is to curtail the limbs [of the body] (*jawāriḥ*)[80] from responding to desire, then marriage would avert the eye and preserve relief by guarding the heart as well as the mind against temptation. For that is not a matter of one's choice, rather the self will continue to entice him and tempt him to have coitus, and the tempting devil will not abandon him most of the time. That could occur during prayer; thus he may envision such details of coitus which, were he to confess them to the lowliest of creatures, they would blush. Yet God knows [the secrets of] his heart because the heart is to God as the tongue is to man. For the chief preoccupation of the novice (*murīd*)[81] who wants to pursue the path of the hereafter is his heart.[82] [Moreover], persistence in fasting does not eliminate the element of temptation as pertains to most people, unless it is coupled with weakness of the body and disturbance of the temperament. For that reason Ibn ᶜAbbās* declared, "The asceticism of the ascetics cannot be complete without marriage."[83] This is a universal ordeal from which few can be delivered.

Qaṭādah[84] said, in interpreting the words of the Almighty, "Impose not on us that which we have not the strength to bear":[85] that is, lust. It is said that ᶜAkramah[86] and Mujāhid[87] interpreted the Almighty's words "for man was created weak" [Kor. 4:28] by saying, "He cannot refrain from women." Fayyāḍ b. Najīḥ said that "When the male experiences an erection, he loses two-thirds of his mind"; others say "He loses a third of his religion." One of the rare interpretations rendered by Ibn ᶜAbbās* of the verse "From the evil of the darkness when it is intense" [Kor. 113:3][88] is to the male erection, which is an overpowering catastrophe should it rage, as no mind or religion can

resist it; for, although it can become an impetus for the two lives as was mentioned earlier, it is the devil's strongest instrument against the sons of Adam. To this he* referred in these words: "Among those who are deficient in intelligence and religion, I have never seen any who are more successful than you [women] in prevailing over those [men] of intelligence."[89] And that is because of the rage of desire. The Prophet said in his invocation, "O God! I seek refuge in Thee from the evils of my hearing, my seeing, my heart, and the evils of my semen."[90] He also said, "I ask you to purify my heart and safeguard my genitals";[91] so how can there be laxity for others wherefrom the Messenger* of God seeks refuge.

A righteous man used to marry frequently; he never had less than two or three [women]. Some Sufis criticized him, to which he replied, "Has any of you presented himself before God or stood (*waqafa*) before Him[92] and experienced sexual desire?" They replied, "This thing occurs frequently." He retorted, "Were I to accept throughout my life such a state as you have experienced once, I would not have married; but never did a distracting thought occur to me which I did not carry through, thereby relieving and enabling myself to return to my work. And for forty years, no transgression has befallen me." Some people criticized the status of the Sufis, to which a man of religion replied, "What is it you blame them for?" He [one of the people] replied, "They eat a lot." To this he retorted, "And you, also, if you hungered as they do, would eat as they do." He [one of the people] said, "They marry often." To which he replied, "If you should safeguard your eye and genitals as they do, you, too, would marry as they do." Junayd used to say, "I am as much in need of coitus as I am of food, so the wife is definitely nourishment and a means for the purification of the heart."

For that reason the Messenger* of God commanded that everyone who sees a woman and is attracted to her should have intercourse with his wife,[93] for that would ward off temptation from his soul.[94] Jābir* related that the Prophet* of God saw a woman, so he had intercourse with Zaynab [his wife], fulfilled his desire, and departed. The Prophet* declared: "When a woman approaches, she approaches in the image of the devil; so should

a man see a woman who appeals to him, let him approach his wife because she has what that woman has."[95]

The Prophet* said, "Do not have intercourse with a woman whose husband is absent[96] because the devil flows through your veins as does the blood." So we said, "And your veins?" He replied, "And mine; but God has fortified me against it and therefore I am safe."[97] Sufyān b. ᶜAyyīnah said, " 'safe' means delivered from it [temptation]. That is its meaning because the devil does not deliver."

It was also related that the son of ᶜUmar*, one of the ascetics among the companions, also of the ulema among them, used to break the fast by coitus before eating. It is probable that he had intercourse before the evening prayer, after which he would perform absolution and pray, all for the purpose of emptying the heart to enable it to concentrate on the worship of God and to remove from it the implements of the devil. It has been related that he [son of ᶜUmar] had coitus with three of his concubines during the month of Ramadan before the last evening prayer.

Ibn ᶜAbbās has declared, "The best of this nation is mostly women";[98] and since sexual desire was a predominant force in the temperament of the Arabs, the frequency of marriage among their righteous men was more common.

It was for the purpose of freeing the heart that marriage with the bondmaid was permitted when there was fear of hardship, even though it results in enslaving the son,[99] which is a kind of attrition; such marriage is forbidden to anyone who can obtain a free woman. However, the enslaving of a son is preferable to destroying the faith, for enslavement affects temporarily the life of the child, while committing an abomination results in losing the hereafter; in comparison to one of its days the longest life is insignificant.[100]

It has been related that one day some people departed from a gathering with Ibn ᶜAbbās, except for one young man who did not leave. Ibn ᶜAbbās asked him, "Do you have something to ask?" He said, "Yes, I wish to ask you a question, but I was ashamed [to ask] in front of the people. Now I stand in awe out of respect for you." "An alim[101] takes the place of the father,"

said Ibn ᶜAbbās, "so what you would have divulged to your father, disclose to me." He said, "I am a young man with no wife. On occasion I have feared distress for myself, and thus sought relief in masturbation. Is there an act of transgression in it?" So Ibn ᶜAbbās turned away from him, then said, "How disgusting! Marrying a bondmaid is better than that, yet it is better than committing fornication."

This is an indication that a youthful bachelor is torn among three evils: The least of these is marrying a bondmaid, which would lead to enslavement of the offspring; worse than that is masturbation; and the most abominable of the three is fornication. Ibn ᶜAbbās did not permit the commission of either because both [the first two] are forewarned against and should be resorted to only to prevent committing a greater evil, in the same manner as one would eat carrion to avoid self-destruction. Preponderance over the lesser of two evils cannot be construed as unrestricted permissiveness or as absolute virtue; cutting off a malignant arm is not a good act even though it is permissible when death is impending. Therefore marriage is meritorious in this respect, but this does not apply to all [people], only to most. Many a person's desire cools off on account of old age, illness, or the like, and therefore this factor would not apply to him; and what has already been mentioned concerning procreation remains intact. This is general except in the case of the eunuch, which is rare.

It is preferable for a person with temperament so overcome by desire that one woman cannot curb it to have more than one woman, up to four. For God will grant him love and mercy, and will appease his heart by them [women]; if not, replacing them is recommended. Seven nights after the death of Fāṭimah,* ᶜAlī* got married. It is said that al-Ḥasan, the son of ᶜAlī, was a great lover having married more than two hundred women. Perhaps he would marry four at a time, and perhaps he would divorce four at a time replacing them with others. The Prophet* said to al-Ḥasan, "You resemble me in appearance and in character.[102] He* also said, "Ḥasan takes after me and Ḥusayn takes after ᶜAlī."[103] It was said that his indulgence in marriage is one of the characteristics in which he resembled the Messenger* of God as well as al-Mughīrah Ibn Shuᶜbah who married eighty women.[104] Among the companions were those who had three and four [wives] while those who had two cannot be counted.

No matter how well known the inducement, the cure should be in proportion to the ailment; for the aim is tranquilizing one's self, and therefore this must be taken into consideration in deciding how many wives one should have.

[Companionship]

The third advantage: comfort and relaxation for the soul through companionship; seeing and dallying comfort the heart and strengthen it for the performance of the obligatory rituals. For the self grows weary and has the tendency to shun work because that is contrary to its nature. If compelled to adhere to what disagrees with its nature, it becomes recalcitrant and defiant. If it finds an outlet for itself periodically, it becomes stronger and more energetic. The companionship of women provides relaxation which relieves distress and soothes the heart. It is incumbent upon the pious to acquire such comfort by permissible means. For that reason Almighty God declared, "that he might take rest in her" [Kor. 7:189] and ᶜAlī said, "Relax the heart an hour, for if it is compelled it is blinded." A *khabar* states, "A wise man should divide his time three ways: one for meditating, one for self-examination, and one for eating and drinking. In this [latter] time, there is help for the other period."[105] The same is stated in another expression: "The wise man is desirous[106] only of three things: provisioning himself for a return journey (*maᶜād*),[107] seeking a livelihood (*marammah*), or [seeking] pleasure in something not forbidden."[108] The Prophet* states, "For every desire (*irādah*)[109] there is a *shirrah* (eagerness), and for each *shirrah* there is a *fiṭrah* (natural disposition).[110] He whose *fiṭrah* leads to my sunna is guided."[111] *Shirrah* is the striving and the enduring which come about in the beginning when exercising the will, while *fiṭrah* means stopping for rest. Abū al-Dardā' used to say, "I find relaxation for myself with a little diversion (*lahū*), thereby gaining strength to walk in uprightness thereafter."

In some *akhbār* pertaining to the Prophet,* he said, "I com-

plained to Gabriel* of my inability to have coitus, and he suggested [I eat] *harīsah*."[112] If this be true, it can be interpreted only as a preparation for relaxation and cannot be interpreted to imply warding off desire; for it is rather a kindling of desire, and whoever is deprived of sexual desire is denied most of this intimacy.

The Prophet* also said, "Three things of your world have been made desirable to me: perfume (*ṭīb*), women, and my delight (*qurrat al-ᶜaynī*) in prayer."[113] This, too, is a benefit that cannot be denied by one who has experienced the weariness of thoughts and remembrances (*dhikr*)[114] and different types of work, which lie outside the two previously mentioned benefits. Indeed, it extends even to the eunuch and to the one who has no sexual desire. As a matter of fact, this advantage renders marriage meritorious if it is concluded with such an intent, but rare are those who marry for this end.

As for the aim of having an offspring as well as that of warding off desire and the like, they are prevalent. Besides, many a person finds pleasure in looking at flowing water, greenery, and the like and is not in need of relieving himself by conversing and dallying with women. Thus this [aim] varies with circumstances and individuals; so let it be taken into consideration.

[Ordering the Household]

The fourth advantage: being free from the concerns of household duties, as well as of preoccupation with cooking, sweeping, making beds, cleaning utensils, and means for obtaining support. If a human being had no desire (*shahwah*) for coitus, it would still be difficult for him to live in his house alone; because if he were saddled with all the work of attending the house, he would waste most of his time and have very little of it left for learning and working.

The virtuous woman who takes care of the house abets religiousness in this manner, and any disturbance of these preoccupations would perturb the heart and impede life. For that reason Abū Sulaymān al-Dārānī* declared, "The virtuous wife is not of this world, for she liberates you for the hereafter. Her contribution to freeing [the man] is by both taking care of the house and by satisfying sexual desire." Muḥammad b. Kaᶜb al-Qarazī said in interpreting God's words, "O Lord! Give unto us in the world that which is good" [Kor. 2:201]; he meant a virtuous woman. The Prophet said, "Let each among you have a grateful heart; a tongue which invokes [the name of God]; and a faithful, virtuous wife who assists you toward the hereafter."[115] Behold how he has equated her with invocation and thanksgiving.[116] In a commentary regarding the Almighty's word, it is stated: "him verily We shall quicken with good life" [Kor. 16:97]; he meant a virtuous wife.

ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb* used to say, "Next to faith in God, the best gift which has been given to man is a virtuous woman. There are some women that are priceless and others that are yokes from whom one cannot be redeemed"; by priceless is meant that she [woman] cannot be replaced by any other gift.

The Prophet* also said, "I was preferred over Adam by two gifts: His wife abetted him into transgression, while my wives urge me in obedience; his devil was a blasphemer and my devil [is] a Muslim[117] who only enjoins to good."[118] Thus he [the Prophet] considered her helping him towards obedience as a virtue. This, also, is one of the virtues to which the righteous [men] aim, except that it is pertinent to some individuals who have no legal guardian or manager. It does not call for two wives, [since] plurality may render life miserable and disrupt the affairs of the home.

The aim of such an advantage is the expansion of kinfolk [through the wife] as well as gaining strength by virtue of interfamily relations. This is one of the things that is needed in warding off evil and seeking tranquility. For that reason it was said, "Abased is the one who has no protector; but he who finds someone who repels evil from him, his state is secured and his heart is freed for worship." For abasement disturbs the heart while strength in numbers wards off abasement.

[Disciplining the Self]

The fifth advantage: disciplining the self[119] and training it to be mindful, faithful, loyal, and respectful of the rights of the *ahl*

(wives),[120] tolerating their manners, enduring harm from them, striving to reform them, guiding them to the path of religion, striving toward making lawful gains for their sake, and undertaking the upbringing of their children. All these are deeds of great merit, for they are an exercise in compliance [with God's injunction] and trust and loyalty; the wives and the offspring being the protected ones, and the virtue of guardianship is great. Those who avoid these responsibilities do so for fear of being unable to do justice by them, otherwise the Prophet* would not have said, "One day of just guardianship is more preferable than seventy years of worship." Then he said, "Indeed, every one of you is a shepherd, and every one of you is responsible for his flock."[121]

The one who is preoccupied with reforming himself and others is not the same as the one who is preoccupied with reforming himself only; nor is the one who endures harm like the one who seeks pleasure and comfort for himself. Bearing the burden of wives and of offspring is equivalent to jihad for the sake of God. For that reason Bishr said, "Aḥmad Ibn Ḥanbal was preferred over me on three counts, one of them being the fact that he sought what was lawful for himself and for others."[122] The Prophet* also said, "Whatever a man spends on his wife is a *ṣadāqah*,[123] and a man will be compensated for the morsel of food he offers his wife."[124]

Someone told one of the ulema, "The Lord has granted me a share of every deed!" and he mentioned the *ḥajj* (pilgrimage), jihad, and the like. So he replied to him, "Where do you stand as concerns the deeds of the substitutions (*ibdāl*)?"[125] He asked: "And what are those?" To which he retorted, "Lawful gain and spending on dependents."

Ibn al-Mubārak said while with his companions during a battle, "Do you know of anything better than what we are doing?" They said, "We know of none." He answered, "I do." They asked, "What is it?" He said, "A virtuous man." He continued, "A virtuous man rose during the night and beheld his sleeping children uncovered, and so he covered them with his garment. His deed is more virtuous than what we are doing."

The Prophet* said, "He whose prayer is good, and whose children are many and whose possessions are few, and who does not neglect (*yaghtub*) the Muslims will be with me in paradise like these two women."[126] In another hadith it is said, "The Lord loves the poor, virtuous father of children."[127] Another hadith related, "If the sins of the believer become many, God preoccupies him with the burden of children [in order] to make restitution for them [the sins]."[128]

One of the forefathers said, "There are offenses that cannot be atoned for except through family burdens." A tradition relates that the Prophet* said, "There are certain sins that cannot be atoned for except by the burden of seeking a livelihood."[129] He also said, "Whoever has three daughters whom he supports and to whom he is kind until the Lord renders them independent of him, God will most certainly make paradise his reward —unless he commits a deed for which he cannot be forgiven."[130] Ibn ᶜAbbās would say whenever he referred to this hadith, "By God, this is one of the strangest (*gharīb*)[131] and most misleading articles of the hadith."

It has been related that a devout person used to provide well for his wife until she died. It was suggested to him that he remarry after her death, but he refrained and said, "Solitude is more soothing to my heart and allows me to concentrate better on my meditations." He continued: "I saw in a dream, a week following her death, the gates of heaven open, and men descending and marching in succession through the air. Every time one descended, he looked at me and told the one behind him, 'This is the unfortunate one.' The other would reply, 'Yes!' I refrained from asking them out of awe until the last one, who was a child, passed by me. I asked him: 'Say, who is the unfortunate one to whom you are referring?' He replied, 'You.' And I asked, 'Why so?' He replied, 'We used to exalt your deeds among those who have striven for the sake of God; but a week ago we were commanded to record your deed with those who have been inimical, and we do not know what you are guilty of.' " So he said to his brethren, "Get me married, get me married." After that, he was not without two or three [wives].

It is related in one of the *akhbār* of the prophets* that a group entered upon Jonah, the prophet, and he* was hospitable

to them. He [Jonah] would enter and leave his house and be mistreated by his wife, yet remain silent. They were astonished, but he said, "Don't be; for I have beseeched Almighty God saying, 'Hasten upon me in this life whatever punishment thou hast prepared for me in the hereafter'; so He said, 'Your punishment is the daughter of so and so whom you should marry.' So I married her and am enduring from her what you see."

Such endurance is a form of self-discipline, an appeasement of anger, and an improvement of character. A person who secludes himself or who associates himself with someone of a refined character does not reflect on the evils of his inner self, nor are his hidden faults revealed. It is, therefore, the duty of one who walks the path of the hereafter to tempt himself by being exposed to the like of such agitations, and to become accustomed to enduring them so that his character should be set straight, his soul should be calm, and he should be purified of the base qualities hidden within him.

Enduring the burden of dependents, which is a form of exercise and struggle to provide for them and sustain them, is an act of worship in itself. However, only one of two types of men benefits from it: either a man who seeks striving, exercising, and character training because he is at the beginning of the Path and is therefore not unlikely to consider this a manner of striving by which his soul is exercised; or, a worshipper who does not pursue virtue through the path of the esoteric (*sayr bil-bāṭin*), mental activity, and the experiences of the heart, but whose [virtuous] deeds are physical,[132] such as prayer, performing the pilgrimage, and the like. His working to gain lawfully for his wives and children, maintaining them and bringing them up properly, is better for him than acts of worship which are imposed upon his body and whose benefits do not extend to others.

As for the man whose character is well formed either through inherent traits or through a previous effort, if he wants to succeed in obtaining an inner life and an intellectual and spiritual activity in the domain of religious and mystical sciences, then he should not marry for that reason because he has no need for exercise.[133] As for worship in the form of providing for dependents, seeking knowledge is better than that because it [seeking knowledge], too, is a form of work, but its benefits are more numerous and more encompassing than the benefit of providing for dependents. These then are the advantages of marriage, which in religion are decreed to be virtuous.

[DISADVANTAGES OF MARRIAGE]

[Inability to Seek Lawful Gain]

The disadvantages of marriage are three: one—the strongest—is the inability to seek gain lawfully.[134] For that is not available to every person, especially nowadays, because of social instability and because marriage encourages the amplification of attempts to provide [for dependents] through unlawful means. In it [marriage] is, thus, a man's destruction and the destruction of his family; a bachelor is safeguarded therefrom. As for a married man, he is most often driven into the paths of evil by following the whims of his wife and selling his hereafter for this world.

There is a *khabar* which states that "the servant (*ʿabd*) is made to stand before the scales with good deeds that resemble mountains in weight.[135] He then is questioned concerning the care and support of his family, the source of his wealth and how he spent it, until such reckoning absorbs all his good deeds, thus not one good deed remains to his account; whereupon the angels cry out: 'Behold, here is the man whose dependents consume his good deeds in the world and is today mortgaged by his deeds.' "[136]

Is is said that those first to cling to man on the day of resurrection will be his wife and children who will cause him to stand in the presence of Almighty God and then say, "O Lord! Give us our just due from him, for he taught us not what we were ignorant of, feeding us by unlawful means and we did not know it." He [God] will punish him for their sake. One of the forefathers said, "When God wills evil to a servant, He sets upon him fangs in this world to devour him"; meaning dependents.

The Prophet said, "No one will meet God with a greater offense than one who ignores [the needs of] his dependents."[137] This is a general calamity from which few are delivered, except-

ing one with possessions that are inherited or gained lawfully, which he uses to redeem[138] himself and his family, provided he is content not to seek more. Such a person will be delivered from this calamity as will be a craftsman who is able to gain lawfully through permissible means, such as gathering firewood, hunting, or engaging in a craft that is not dependent upon rulers, and thereby is able to deal with virtuous people; also, the one who manifests blamelessness and most of whose possessions are lawfully gained [will be delivered by God].

Ibn Sālim said when asked about marriage: "It [marriage] is more desirable in this time of ours for someone who is overcome by lust: like the male donkey who sees a female donkey and can neither be dissuaded from her by beating nor can he control himself; should he control himself, it is preferable to leave him alone."

[Failure to Uphold Wives' Rights]

The second disadvantage: the failure to uphold their [wives'] rights, to tolerate their manners, or to endure harm from them. This is less prevalent than the previous [disadvantage], inasmuch as it is easier to overcome the latter than the former. Improving one's manners with women and upholding their rights are easier than seeking lawful gain. There is also danger in this because he [the husband] is a shepherd and is responsible for his flock. The Prophet* said, "It is sin (*ithm*) enough for a man to destroy those for whom he provides."[139]

It has been related that one who deserts his family is like a runaway slave in that his prayer and his fasting are not acceptable until he returns to them. Whoever fails to uphold his wives' rights, even though he might be present, is like a fugitive. The Lord has said, "Ward off from yourselves and your families a [hell]Fire" [Kor. 66:6]. He commanded us to safeguard them from the Fire as we would safeguard ourselves.

A person might fail to uphold his own right, and were he to get married this obligation would be compounded, and to his self another person be added. Self is an impellent to evil; if self is increased, the incitement to evil usually increases. For that reason, a certain man declined to get married and said, "I am

afflicted with my [own] self; how can I add another self to it?"[140] As has been said, "The mouse hole would not be large enough to contain it [the mouse] if a broom was tied to its tail."

Ibrāhīm Ibn Adham*[141] also declined [to get married] by saying, "I will not attach a woman unto me, nor do I have need for women; that is to say, I am unable to care for them, protect them, and provide for them since I lack the means." Likewise Bishr declined saying, "I am prevented from marriage by the Almighty's words, 'And they (women) have rights similar to those (of men).' "[142] He used to say, "Were I to care for a chicken, I would fear becoming a butcher on the bridge."[143]

Sufyān b. ᶜAyyīnah* was seen at the gate of the sultan and was told: "This is not your place!" He replied, "Have you seen a man with a family who is more successful?" Sufyān used to say, "I yearn for celibacy, the key,[144] and a place of dwelling which the wind can penetrate and where no commotion or shouting [exists]."

This [the second disadvantage] is, too, a common evil—though less prevalent than the first—from which only an intelligent, wise man can be delivered: A man possessing good character and insight into the ways of women, is tolerant of their tongues, is not driven by their desires, is careful to fulfill his obligations towards them, can overlook their mistakes, and is cognizant of their manners. Most people are given to impudence, boorishness, irascibility, frivolity, bad manners, and injustice while seeking full justice. Inevitably, such men through marriage become more corrupt in this respect. Hence celibacy is safer for them.

[Distractions from God]

The third disadvantage—which is less [of an evil] than the first and the second—[lies in the possibility] that the wife and the offspring could distract him from Almighty God, luring him to pursue the world and indulge in providing a comfortable life for his children through gathering wealth and hoarding it for them, and enticing him to seek exaltation and multiplication through them. Whatever distracts [one's attention] from God—whether wife, wealth, or offspring—brings misfortune upon the posses-

sor. I do not imply by this that it would lead to forbidden deeds, for that [whatever leads to forbidden deeds] has already been listed under the first and second disadvantages, but rather that it would entice him to indulge in the enjoyment of what is permissible, leading into excesses in dallying, flirting, and excessive enjoyment of them [women]. From marriage arise various types of such distractions that engross the heart; thus night and day would pass and the person would not have time to think about the hereafter or prepare for it. For that reason Ibrāhīm Ibn Adham* said, "No good can come out of one who becomes accustomed to the thighs of women." Abū Sulaymān* said, "Whoever marries attaches himself to the world." That is to say, he is lured to depend on the world.

[CONCLUSIONS]

This is the sum total of disadvantages and advantages. To judge that a person is absolutely better off [by] being married or single falls short of taking into consideration all these matters. Rather, such advantages and disadvantages can be considered a precept and a criterion against which the novice should measure himself. If the disadvantages [of marriage] are nonexistent in his case and the benefits are all present, that is, if he has lawfully gained possessions, good character, and earnest pursuit of religion, marriage would not distract him from God; if he [the novice] is, nevertheless, a young man in need of appeasing his sexual desire, if he is a bachelor in need of someone to take care of his house, and if he needs fortification through family associations, then marriage is unquestionably better for him even though its [primary] aim is to produce offspring. If the advantages are refuted and the disadvantages are brought together, being celibate is preferable for him; but if the two are equal, which is most likely, it is necessary to weigh on just scales the extent to which the advantages contribute to the promotion of his religion and the extent to which the disadvantages detract from it. If it appears that one group outweighs the other, it should be acted upon. For the most obvious advantages are procreation and appeasing desire, while the most obvious disadvantages are the need for unlawful gain and distraction from

God. Let us assume that these matters are comparable in importance: We would then conclude that if a man is not troubled by sexual desire, if the benefit of his marriage lies in the endeavor to obtain an offspring, and if the evils of his marriage lie in the necessity to gain unlawfully and to be distracted from God—then celibacy is preferable. There is no advantage in whatever distracts one from God or in earning unlawful gain.

The matter of offspring cannot compensate for the absence of these two considerations, [because] marriage for the purpose of obtaining an offspring is illusory and this constitutes a consummate deficiency in religion. To preserve his own life and to guard it from destruction is more important than seeking to produce an offspring; that is a gain, and religion is an investment. For in the corruption of religion lies the loss of the hereafter and the dissipation of the investment. Such a benefit cannot counteract either of those two disadvantages. However, if to the matter of the offspring is added the need to appease desire, which results from one's yearning for marriage, then one might consider marriage. If the reins of righteousness are not strengthened in his mind, and if he fears committing fornication, then marriage is preferable for him because he is hesitant between committing fornication and attaining unlawful gain; earning unlawful gain is the lesser of the two disadvantages. If he trusts himself not to commit fornication, and is unable at the same time to avert the eye from what is unlawful, then abstaining from marriage is preferable. For, to look [lustfully] is unlawful and to earn gain in an improper way is unlawful. Seeking gain takes place continually and in it lies his [ultimate] ruin and the ruin of his family, while looking takes place occasionally and this pertains to him [and does not involve his relations] and passes away quickly. Looking constitutes adultery by the eyes but, if not rectified by relief, is easier to forgive than eating forbidden fruit, unless it is feared that looking should end in the defiance of relief, thus entailing the threat of affliction.

If this be the case, then we are confronted with the third situation: that is, to have the strength to avert the eyes but not to ward off thoughts distracting the heart; here it is preferable to abstain from marriage because the [evil] deeds of the heart

are easier to forgive. Emptying the heart for the sake of worship is desirable; [besides] the act of worship is precluded by unlawful gain, consuming it [gain], and feeding it to others. Thus it is necessary to weigh these disadvantages against the advantages and to judge accordingly. Whoever becomes aware of this will not find it difficult to comprehend what we have transmitted from the righteous forefathers, namely encouragement of marriage in certain situations and in others discouragement therefrom inasmuch as this is dependent upon circumstances.

If you should ask, "Which is better for someone who is safeguarded from the disadvantages [of marriage], seclusion for the worship of God or marriage?" I would reply: Combine the two, because marriage is a contract and does not preclude seclusion for the worship of God; rather, it pertains to the need for lawful gain. If he is able to earn lawful gain, then marriage is also better, because it is feasible for him during the night and the rest [that is, the unoccupied portion] of the day to be in seclusion for worship; persistence in worship without relaxation is not feasible. If it be assumed that earning a livelihood preoccupies his whole time to the extent that he has none left other than that prescribed—sleeping, eating, and performing the necessaries—and if he is one of those who do not pursue the hereafter except through the supererogatory prayer, pilgrimage, or similar physical activities, then marriage is better for him. For earning lawful gain, supporting a family, seeking to obtain offspring, and tolerating the manners of women constitute forms of worship whose merits do not fall short of supererogatory acts of worship. If he should worship by means of knowledge, meditation, and the path of esotericism, and should lawful gain complicate that, then abstaining from marriage is preferable.

Should you ask, "Why then did Jesus* abstain from marriage in spite of its virtue? And if it is preferable to free oneself for the worship of God, why then did our Prophet* take on numerous wives?" Know ye, then, that it is preferable to combine the two in the case of one who is able, whose desire is strong, and whose ambition is high, because no preoccupation can distract him from God.

Our Messenger* armed himself with strength and combined the virtue of worship and that of marriage. In spite of his nine women,[145] he still dedicated himself to God. For him, the satisfaction of the sexual need was not an obstacle. At the same time, those who are preoccupied with worldly needs are not constrained in their affairs by the fulfilling of natural needs; outwardly, they perform that which is necessary, but their hearts are preoccupied with solitude not unmindful of their important duties. The Messenger* of God, because of his elevated status, was not deterred by the dictates of this world from the presence of the heart with God. He used to receive revelation (*waḥy*) while he was in his wife's bed.[146] If this is true in the case of someone else, it is not inconceivable that irrigation canals can be altered by what cannot alter the mighty ocean; in other words, one cannot compare others unto him [that is, the Prophet].[147] As for Jesus,* he armed himself with resolutions and not strength; he took precautions, for perhaps his state was such that preoccupation with a family could have affected it, or made it difficult to seek lawful gain, or made marriage and seclusion for worship irreconcilable. Thus he preferred to devote himself to worship. For they [prophets] are more aware [than others] of the secrets of their states, of the precepts of their times regarding virtuous gain, of the manners of women, of the calamities of marriage upon the marrier, and of the benefits he [that is, the marrier] has therein. No matter how different the circumstances are, in some cases it is preferable to marry and in others to abstain. We should deem the deeds of the prophets as preferable in all cases —and God knows best.

CHAPTER TWO

As Concerns Marriage: Conditions of the Woman and Stipulations of the Marriage Contract

[MARRIAGE CONTRACT]

As for the marriage contract (*ᶜaqd*), it has four conditions that facilitate its establishment and dissolution:

1. Permission of the guardian; if not, then [that of] the ruler.[1]

2. Consent of the woman if she is a nonvirgin adult (*thayyib bāligh*) or a virgin adult given away in marriage by someone other than her father or grandfather.

3. The presence of two witnesses openly known for fairness. If both enjoy a blameless record, then the establishment of the contract is decreed.

4. A declaration (*ījāb*) and a related acceptance (*qabūl*) encompassing the term "marry," "give in marriage," or some similar term, pronounced by two individuals charged with the responsibility, neither of whom is a woman; but [they] could include the husband, the guardian [of the woman], or the representative [of either party].

[ETIQUETTE OF MARRIAGE]

Concerning the etiquette of marriage: The engagement should be arranged with a guardian, not during the legally prescribed waiting period (*ᶜiddah*) of the woman, but rather after its termination if the woman is observing such a period, and provided that she is not already engaged to another, since an engagement while another is pending is forbidden.[2] Proper

etiquette requires an engagement [period] prior to marriage, and associating the expression of praise [to God] with the declaration and the acceptance; thus the one giving the woman in marriage says, "Praise be to God and blessings upon the Messenger of God. I give you my daughter, so and so, in marriage"; and the husband replies, "Praise be to God and blessings upon the Messenger of God. I accept her in marriage upon this dowry (*ṣadāq*)." Let the dowry be fixed and small. It is also desirable to pronounce the words "Praise be to God" before the engagement. Its etiquette includes that the affairs of the husband be revealed to the wife; if she is a virgin, this is more appropriate and more conducive to congeniality between them. For that reason it is desirable that he should look at her before marriage, as it is more likely to lead to enrichment of their relationship.

Its etiquette also calls for the presence of a group of righteous people in addition to the two witnesses who are required to establish the validity [of the contract]. The etiquette also specifies that the intent of marriage should be upholding the sunna, averting the eye, bearing children, and the rest of the aforementioned advantages; thus the purpose of marriage will not be merely for pleasure and enjoyment, which would render such an act a worldly endeavor. This does not preclude such intentions, for many a virtue coincides with passion. ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz*[3] declared: "If virtue coincides with passion, it is like 'butter with dates' " (*al-zubadu bil-nirsiyān*).[4] It is not impossible that one should be motivated by his desires and the dictates of religion simultaneously. It is desirable that the marriage be contracted in the mosque and during the month of Shawwal.[5] ᶜĀ'ishah*[6] said, "The Prophet* married me in Shawwal, and consumated the marriage in Shawwal."[7]

[REQUISITE QUALITIES FOR THE WOMAN]

A woman given in marriage is either one who is taken as a lawful wife, or one who is taken for enjoyment and the attainment of certain purposes.

[Legal Disabilities to or Restrictions on Marriage]

The first type: The woman taken as a lawful wife should be

free from that which would prohibit her marriage. There are nineteen restrictions.[8]

1. That she be married to another.
2. That she be in a legally prescribed waiting period [which precedes marriage] to another [person], regardless of whether that period is due to [the husband's] death, to divorce, to suspicion [of adultery], or is being cleared from suspicion aroused by [her] owner [that is, being a concubine-slave of the owner].
3. That she be an apostate for having uttered an expression of unbelief.
4. That she be a Magian.[9]
5. That she be an idolator or freethinker (*zindīq*) who follows neither a prophet nor a book. Women in this category include those who follow the doctrine of libertinism—marrying them is not lawful; also [included in this category is] every female subscribing to a false doctrine whose believer is deemed an infidel.
6. [If] she is a follower of a revealed religion (*kitābīyah*)[10] which she adopted after conversion or after the Prophet's mission [as Messenger of God], and who furthermore is not a descendant from the Children of Israel, unless both conditions apply, marrying her is not permissible; but if she lacks genealogy only, then [among the jurisprudents] there is no consensus.
7. That she be a slave and the marrier a free man who is capable of marrying a free woman or who fears committing fornication (*ᶜanat*).[11]
8. That she be totally or partially a slave of the marrier.
9. That she be related to the [man] either by descent from his progenitors (*uṣūl*) or collaterals (*fuṣūl*), or of the collaterals of his first progenitors, or from the first collateral of every progenitor after a progenitor. By *uṣūl,* I mean mothers and grandmothers; and by his *fuṣūl,* [male] children and grandchildren; and by *fuṣūl awwal fuṣūl,* brothers and their children; and by *awwal faṣl* from every *aṣl* [singular of *uṣūl*] after it, the progenitor of maternal and paternal aunts, not their children.
10. That she be unlawful [for marriage] through nursing;[12] and among those prohibited by reason of nursing are the relations prohibited in terms of the *uṣūl* and *fuṣūl* discussed above.

However, those forbidden are the ones who have been nursed five times, not the ones nursed fewer times.

11. That she be forbidden because of marriage ties; that is, (a) if the marrier were already married to her daughter or granddaughter,[13] or (b) if he previously possessed them [as slaves either] by direct contract or semicontract, or (c) if he had had sexual relations with them in a quasi-contract [common marriage], or (d) had sexual intercourse with her mother or one of her grandmothers in a marital contract or quasi-contract; for the mere contract of marriage with a woman renders her maternal female ascendants unlawful. Her collateral relatives are forbidden only on account of coitus, or if his [the marrier's] father or son had married her before.

12. That the woman be the fifth,[14] that is, that the marrier already has four [wives] acquired either by marriage or by virtue of [the fact that at least one of his wives is in] the state of the legally prescribed waiting period pending remarriage (*ᶜiddat al-rajᶜah*) to him. But if her divorce is final and she is in another prescribed waiting period (*ᶜiddat baynūnah*),[15] then marrying the fifth is not unlawful.

13. That the marrier be married to her sister, her maternal aunt, or her paternal aunt; that is, through marriage he would bring both of them together [as wives]. Marriage is not permissible between a related pair if one is male and the other a female, and thus they cannot be brought together [in marriage].

14. That she be divorced three times by the marrier and thus be unlawful to him unless another husband [*muḥallil*] has sexual intercourse with her in a lawful marriage.[16]

15. That the marrier has exchanged curses with her; in this case, after the oath of condemnation (*liᶜān*),[17] she is forever unlawful to him.

16. That she be in a state of ritual consecration of the major (*ḥajj*) or lesser (*ᶜumra*) pilgrimage, or that the husband be in the same state; marriage then cannot take place until the completion of the period of sanctification.

17. That she should be a deflowered young woman;[18] marrying her is then not permissible until she has reached puberty.

18. That she be an orphan, in which case marrying her is not permissible until she reaches the age of puberty.

19. That she be one of the widowed wives of the Messenger* of God or one with whom he has mated, for they are regarded as mothers of the believers; that [restriction] is not applicable in our [al-Ghazālī's] time. These are the prohibitive hindrances.

[QUALITIES CONDUCIVE TO A HAPPY CONJUGAL LIFE]

There are eight qualities which render a conjugal life happy and which must be sought in the woman in order to assure the perpetuity of the marriage: piety, good character, beauty, a small dowry, ability to bear children, virginity, [good] lineage, and she should not be a close relative.

[Piety]

That she should be virtuous and religious is the most fundamental requisite, and to that end [special] care must be taken. For, if her religious principles are too weak to give her the strength to be virtuous and constant,[19] she will humiliate her husband, disgrace him among people, trouble his heart with jealousy, and thereby render his life miserable. Should he succumb to passion and jealousy, he would remain in trial and tribulation. Should he, on the other hand, follow the path of permissiveness, he would be apathetic toward his religion and honor and would be guilty of lacking zeal and pride. Also, if she is beautiful but corrupt, she will be the cause of greater tribulation; for then it becomes difficult for the husband to separate from her: Thus he is neither able to renounce her nor to endure her. His position is like that of one who came to the Prophet* and said, "O Messenger of God, I have a wife who cannot turn back a touching hand." The Prophet said, "Divorce her"; to which he replied, "I love her." The Prophet responded, "Then, keep her."[20] The Prophet commanded him to hold onto her, for if he divorces her he would yearn for her and become corrupt like her. Seeing that the man's heart was in anguish, he [the

Prophet] considered it preferable for him to continue his marriage and thus safeguard himself against corruption. If her faith be corrupted in squandering his possessions or in some other respect, he will remain in misery. [However,] if he remains silent and does not denounce [her deeds], he becomes a partaker of her transgression and a violator of the Almighty's command: "Ward off from yourselves and your families a Fire." If he, on the other hand, denies and disputes [her ways], he will be miserable throughout his life.

For that reason, the Messenger* of God took pains in encouraging people to adhere to the faith saying, "A woman may be married either for her possessions, her beauty, her reputation, or her religion; for if you do marry other than a religious woman, may your hands be rubbed with dirt [*taribat yadāk*]."[21] Another hadith states: "He who marries a woman for her possessions and beauty loses both her beauty and her possessions; [but] he who marries her for the sake of her faith will be blessed by God with her possessions and her beauty."[22] The Prophet* also said, "A woman should not be married [only] for her beauty, because her beauty may destroy her; neither for her wealth, as this may make her tyrannical; [rather] marry the woman for her religious faith."[23] He emphatically recommended religious faith, because such a woman would bolster up the [husband's] faith. If she is not pious, she will be an element of distraction and of trouble in her husband's religion.

[Good Character]

Good character is the second quality. It is an important requisite in the search for emptying the heart[24] and in the pursuit of favorable surroundings for religion. For if she is vicious, ill-tongued, ill-mannered, and ungrateful, more harm than good will come from her. Toleration of a woman's tongue would try the saints. An Arab said, "Do not marry one of the following six types of women: an *ᶜannānah* [hypochondriac], a *mannānah* [upbraider], a *ḥannānah* [yearner], a *ḥiddāqah* [coveter], a *barrāqah* (narcissist], or a *shaddāqah* [prattler]. The *ᶜannānah* is one who excessively moans, complains, and [always] wraps her head.

Marrying a constantly ill [woman] or one who feigns illness is of no avail. The *mannānah* is one who is constantly needling her husband by saying, "I did such and such for you." The *ḥannānah* is one who yearns after a previous husband or after her offspring from some other husband. This, too, is among the things to be avoided. The *ḥiddāqah* is one who looks at everything, covets it, and forces her husband to buy it. The *barrāqah* can be one of two: (a) one who spends the whole day fixing her face or making it up and beautifying it in order to give it a lustre, or (b) one who becomes angry at mealtime, thus eating only by herself and singling out her share from everything. A Yemeni expression which is appropriately used for a woman, or a child, who is not satisfied with the food given to her [or him], is *Baraqat al-mar'atu wa baraqa'l-ṣabiyyū al-ṭaᶜāma;* that is, to become angry at mealtime. *Al-shaddāqah* is one who prattles a great deal; in this context the Prophet* said, "Almighty God detests the loudmouthed prattler."[25]

It is related that the Azdi traveler,[26] during his journey, met Elias* [the prophet] who ordered him to get married and discouraged him from celibacy. He then said, "Don't marry any of the following four types: a *mukhtaliᶜāh* [divorce-minded], a *mubāriyah* [boaster], an *ᶜāhirah* [harlot], or a *nāshiz* [conceited]." *Al-mukhtaliᶜāh* is one who asks for the divorce (*khulᶜ*) every hour for no reason;[27] *al-mubāriyah* is one who boasts of the superiority of another and is proud of her worldly advantages, and *al-ᶜāhirah* is a loose woman who is known to have lovers and intimate companions. To her the Almighty referred when He said, "nor of loose conduct" [Kor. 4:25]. *Al-nāshiz* is one who adopts a haughty attitude toward her husband in deed and word: the word *nashaz*[28] designates that which is elevated above the ground.

ᶜAlī* used to say, "The worst characteristics of men constitute the best characteristics of women; namely, stinginess, pride, and cowardice. For if the woman is stingy, she will preserve her own and her husband's possessions; if she is proud, she will refrain from addressing loose and improper words to everyone; and if she is cowardly, she will dread everything and will therefore not go out of her house and will avoid compromising situa-

tions for fear of her husband. These accounts indicate the sum total of the good qualities sought in marriage.

[Beauty]

The third, beauty of face, is desired because through it fortification is attained. For [a man's] natural disposition is generally not contented with an ugly woman, [even] when good character and physical beauty are often inseparable. What we have transmitted is encouragement to look for a pious woman and not marry one for her beauty, which does not discourage the cherishing of beauty, but rather discourages marrying a woman for her beauty alone [while she be] corrupt in religion. Beauty, per se, oftentimes makes marriage desirable and detracts from the importance of religion. Indicative of the regard given to beauty is the fact that closeness and love are often realized through it. For that reason the Shari ᶜa[29] enjoined the safeguarding of the means to intimacy, and seeing [the woman] before marriage was deemed desirable.

The Prophet said, "If God should incline the heart of one of you toward a woman, let him look at her, for it will bring them closer together."[30] That is to say, it will cause them to be closer to each other like the closeness of the epidermis to the endodermis, which is the inner skin [as opposed to] the epidermis [which] is the outer skin. He mentions that only to stress the degree of closeness. The Prophet* said, "There is something in the eyes of the Anṣār;[31] therefore, if one of you wishes to marry one of their women, let him look at them."[32] It was said [in effect] that those women were "blear-eyed." It was also said, "small-eyed."

Some God-fearing men would not marry off their daughters until they are seen as a precaution against delusion. Al-Aᶜmash[33] said, "Every marriage occurring without looking ends in worry and sadness." It is obvious that looking does not reveal character, religion, or wealth; rather, it distinguishes beauty from ugliness.

It was related that during the time of ᶜUmar* a man got married. The man had colored his hair and the dyestuff had faded. The woman's family complained to ᶜUmar saying, "We thought he was a young man." ᶜUmar beat him excessively and said, "You have deceived the people." It is related that Bilāl and Ṣuhayb came to a bedouin household and asked to marry their daughters. They were asked: "Who are you?" Bilāl said, "I am Bilāl and this is my brother, Ṣuhayb. We were misguided, but God has directed us; we were enslaved, but God freed us; we were dependent [on others], but God has made us independent; if you should give us wives, then thanks be to God; and if you should turn us away, then praise be to God." They [the household] answered, "Rather, you will marry, and thanks be to God." Ṣuhayb said to Bilāl,[34] "Would that you had mentioned our association and dealings with the Messenger* of God." He replied, "Be quiet. I spoke the truth and the truth will get you married."

One may be deceived both in beauty and in character; therefore it is desirable to avoid deception in beauty by looking, and [deception] in character by description and inquiry. It is desirable that this precede marriage. A description of her character and beauty should not be sought from any but one who is keen, who is truthful, who is well versed in the apparent and the hidden [qualities], who is not predisposed toward her lest he should praise her too much, and who does not envy her lest he should not praise her enough. In stating the basis for marriage and in describing the would-be wives, the natural disposition leans toward exaggeration and excessiveness. Few are the ones who are truthful and are inclined to modesty; rather, deception and enticement often predominate. Caution, therefore, is important for one who would guard himself against longing for a woman other than his wife.

As for the man whose purpose in having a wife is mere observation of the sunna, bearing children, or caring for the house, should he renounce beauty, he would draw nearer to asceticism; because seeking beauty, in short, is a wordly interest even though in the case of some individuals [it] may be an aid to religion.

Abū Sulaymān al-Dārānī said, "Indifference (*zuhd*) [to worldly interests may be] in anything, even in women." Thus a man [might] marry an old woman because he has preferred to renounce worldly delights. Mālik b. Dīnār*[35] used to say, "Many

a man among you would refrain from marrying an orphan, whose feeding and clothing would cost little and who would be easily satisfied, thus gaining merit [before God]. Rather, he would marry the daughter of so and so—meaning prominent people—who would make many demands of him saying, 'Clothe me with such and such.' " Aḥmad b. Ḥanbal preferred a one-eyed [woman] over her sister who was beautiful. For he asked: "Who is the better behaved of the two?" He was told: "The one-eyed." He replied: "Give her to me in marriage." Such is the constant endeavor of one who does not seek [mere] sensual pleasures. If someone cannot secure his faith without a source of pleasure, then let him seek beauty because enjoyment of what is lawful strengthens faith.

It has been said that if a woman is beautiful, of good character, with black eyes and hair, large eyes, white complexion, loves her husband, and has an eye to no other man, she is in the image of the houris [*ḥawar*].[36] For Almighty God has ascribed to the women of paradise this description in the verse, "the good and beautiful" [Kor. 60:70] (by "good" He meant "those enjoying good manners"); in the verse "of modest gaze" [37:48]; and in the verse "lovers (*ᶜurub*), friends" [56:37]. (By "lovers," He means someone who is in love with her husband and desirous of seducing him so as to complete her pleasure. By *al-ḥawar,* He meant whiteness; *al-ḥawrā'* is a woman with intense whiteness of the sclera, profound blackness of the eyes matching the profound blackness of the hair, and big, wide[-set] eyes.)

The Prophet* said, "The best of your women is one who pleases her husband when he looks at her, who obeys him when he commands her, and guards his memory and his possessions when he is absent."[37] Her husband will be delighted to look at her if she loves him.

[Dowry]

The fourth quality is that her dowry should be small. The Messenger* of God declared that "The best women are those whose faces are the most beautiful and whose dowries are the smallest."[38] He enjoined against excessiveness in dowries.[39] The Messenger* of God married one of his wives for a dowry

of ten dirhams[40] and household furnishings that consisted of a hand mill, a jug, a pillow made of skin stuffed with palm fibers,[41] and a stone (*ᶜiliyy*);[42] in the case of another, he feasted with two measures[43] of barley;[44] and for another, with two measures of dates and two of mush (*sawīq*).[45]

ᶜUmar* [also] used to enjoin against excessive dowries and used to say, "In getting married and in marrying of his daughters, the Messenger* of God never spent more than 400 dirhams."[46] If paying excessive dowries for women were a virtue, the Messenger* of God would have been the first to do so. One of the companions of the Messenger* of God was married for a date-pit of gold equal to five dirhams.[47] Saᶜīd b. al-Musayyab married his daughter to Abū Hurayrah* for two dirhams. He then took her personally to him by night, let her in through the door, then departed. Seven days later, he came back and greeted her. Even if he [Saᶜīd] had married for ten dirhams to be different from the rest of the ulema, there would be nothing wrong with his act.

A *khabar* states that "a woman's blessing is in marrying and in bearing children quickly,"[48] and "in the reasonableness of her dowry."[49] He also said, "The most blessed among them are the ones with the smallest dowries."[50]

Just as it is undesirable for the woman's dowry to be excessive, it is undesirable for the man to ask about the possessions of the woman. Marriage should never be motivated by avidity for wealth. Al-Thawrī[51] said, "Should one marry and ask 'What does the woman possess?' know ye that he is a thief; and should a person give them a present, it should not be with the purpose of forcing them to reciprocate with more; likewise, should they give him a present, the expectation of receiving more [than they gave] is immoral. Exchanging gifts is desirable, and results in friendship." The Prophet* said, "If you exchange gifts, you will love each other."[52] As pertains to seeking more, it is included in the words of the Almighty: "And show not favor, seeking worldly gain" [Kor. 74:6], that is to say, give [not] in order to receive more; also in the Almighty's words: "That which ye give in usury in order that it may increase on (other) people's property" [30:39], for usurious interest is the increase, and that [giv-

ing a gift] is an attempt to increase the principal, though it is not usurious. All such attempts are detested and are regarded as heretical in marriage. For they resemble trading and gambling, and their aim corrupts marriage.

[Childbearing]

The fifth quality is that the woman be able to bear children. Should she be known to be barren, then one should avoid marrying her. The Prophet* said, "Marry the loving child-bearer";[53] if she has no husband and her affairs are not known, the decision should be based on her health and her youth for, given these two qualities, she will most likely be capable of bearing children.

[Virginity]

The sixth quality is that she should be a virgin. The Prophet* said to Jābir, who had married an unwed deflowered woman, "Would that she were a virgin so you could dally with her and she with you."[54] Virginity has three advantages:

(a) First, the virgin will love the husband and feel close to him, which will favorably influence their conjugal attachment. The Prophet* said, "Marry the loving (woman)"; for the natural disposition is to be attached to the first mate with whom one has had intimate relations. On the other hand, a woman who has experienced men and life may not be satisfied with some of the qualities that differ from those she is accustomed to, and may, therefore, loathe the husband.

(b) Second, it engenders a greater measure of his love for her, as it is a man's nature to be somewhat repelled by a woman who has been touched by another husband; that would contradict [a man's] nature regardless of what might be said [to the contrary]. Certain natures find it more repulsive than others.

(c) Third, the virgin does not yearn after the first husband, because, in general, the surest[55] love is that which is engendered with the first loved one.

[Good Lineage]

The seventh quality is that the wife should be of good lineage, that is to say, she should come from a religious and righteous background, because she will bring up her daughters and

sons. If she is not well bred, she will not be able to raise her children well. For that reason the Prophet* said, "Beware of the green dung (*khaḍrā' al-dimān*)."[56] It was asked, "What is the green dung?" He said, "The beautiful woman with an evil origin."[57] The Prophet* said, "Exercise care in choosing [wives] for your sperm, for a hereditary quality is wont to return."[58]

[Not a Close Relative]

The eighth quality is that she should not be a close relative, as that would lessen desire. The Prophet* said, "Don't marry close relatives for then the child is born scrawny";[59] that is to say, weak; such is the weakening effect it [marrying close relatives] has on desire. For desire is excited by the deep emotions which result from sight and touch; emotions are strengthened by whatever is unfamiliar and new. On the other hand, what is familiar and seen continuously renders the faculties incapable of fully appreciating it [desire], being affected by it, or becoming aroused through it. These are the qualities desired in women.

[INQUIRY INTO THE HUSBAND'S CHARACTER]

It is incumbent upon the guardian also to examine the qualities of the husband and to look after his daughter so as not to give her in marriage to one who is ugly, ill-mannered, weak in faith, negligent in upholding her rights, or unequal to her in descent. The Prophet* has said, "Marriage is enslavement; let one, therefore, be careful in whose hands he places his daughter."[60] Exercising caution on her behalf is important, because she becomes a slave by the marriage and cannot be freed from it, while the husband is able to obtain divorce at all times. Whoever gives his daughter in marriage to a person who is unjust, licentious, heretical, or an inebriate commits a crime against his religion and exposes himself to the wrath of God for having severed his parental tie by having made a bad choice. A man said to al-Ḥasan,[61] "A number of suitors have asked for my daughter's hand in marriage; to whom should I give her?" He replied, "To the one who fears God; because if he loves her, he will be kind to her; and if he hates her, he will not wrong her." The Prophet* said, "Whoever gives his daughter in marriage to a licentious man has betrayed her womb."

CHAPTER THREE

Etiquette of Cohabitation, What Should Take Place During the Marriage, and the Obligations of Husband and Wife

FIRST PART OF THIS CHAPTER
Etiquette of Cohabitation

[OBLIGATIONS INCUMBENT UPON THE HUSBAND]

As for the husband, he is obligated to observe moderation and good manners in twelve matters: feasting, cohabitation, dallying, exercising authority, jealousy, support, teaching, apportionment, politeness at times of discord, intimate relations, producing children, and separation through divorce.

[Feasting]

The first etiquette is feasting, and that is desirable. Anas* said, "The Prophet* of God saw a trace of paleness in the face of ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf* and said 'What is this?' To which he replied, 'I married a woman for a date-pit of gold.' The Prophet replied, 'May God bless her for you. Have a feast, even with a sheep.'[1] The Prophet of God feasted for Ṣafiyyah[2] with dates and *sawīq.*"[3] The Prophet* said, "The food of the first day is an obligation; of the second, a sunna; and of the third, a [cause for good] reputation; he who spreads the news is made known by God.[4] Only Ziyād b. ᶜAbdullah mentions it as being *gharīb.*[5]

It is desirable to congratulate him [the husband]; thus one who enters [the house of] the husband should say, "May God bless you and yours and bring you together in prosperity."[6] Abū Hurayrah* recounted that the Prophet* made it a command.

The publicizing of marriage is desirable. The Prophet said, "The separator of the lawful and unlawful [in marriage] is the tambourine and the voice."[7] He also said, "Make known this

marriage, perform it in the mosques, and celebrate it with the beating of tambourines."[8] It is related that al-Rubayyi^c, the daughter of Mu^cawwidh, said, "The Prophet* came and entered upon me the morning that my marriage was consummated. He sat on my bed while some of our young girls were beating their tambourines for us and lamenting those of my forefathers who had been killed, until one of them said, 'and among us there is a prophet who knows what the morrow holds,' to which he replied, 'Don't say this and say only what you were saying before.' "[9]

[Conjugal Harmony]

The second etiquette: good conduct with them [wives] and tolerating offense from them out of pity for their mental deficiencies. Almighty God declared, "But consort with them in kindness" [Kor. 4:19]. He also said in upholding their rights, "And they have taken a strong pledge from you" [4:21]. He [God] also said, "And what your right hands (possess)" [4:36 (^cAlī)].[10] Some say that [the verse] refers to women.

The last commandments that the Prophet* left were three, which he continued to utter until he stammered and his words became incomprehensible. He kept saying: "Pray, pray![11] Do not impose upon your slaves that which you could not support. Fear God; fear God as concerns your women for they are like putty in your hands, that is, captives. You have taken them as a trust from God, and intimate relations with them was made lawful through the word of God."[12]

The Prophet* also said, "If a man is tolerant of his wife's bad manners, God will grant him the same recompense that He granted Job for his affliction; whoever tolerates the bad manners of her husband, will be granted by God the same recompense[13] that was granted to Āsiyah the wife of Pharaoh."[14] Know ye that good conduct with her does not mean not harming her, but rather enduring harm from her and forbearance in the face of her fickleness and anger in emulation of the Prophet*; for his wives used to talk back to him, and on occasion one would leave him for the whole night.[15]

^cUmar's wife talked back to him and he said to her, "Do you talk back to me, O foolish woman?" And she said, "The wives of the Prophet talk back to him and he is better than you."[16] To which ^cUmar retorted, "How inappropriate of Ḥafṣah[17] to talk back to him!" Then he said to Ḥafṣah, "Don't be deceived [by the conduct] of the daughter [^cĀ'ishah] of Ibn Abī Quḥāfah [*sic*], for she is the dearest of the Prophet's wives; and he warned her against talking back."[18]

It was also related that one wife hit the Prophet* in the chest, so her mother scolded her. The Prophet* said, "Leave her alone; they [wives] do worse than that."[19] He and ^cĀ'ishah got into an argument to the point that Abū Bakr was called upon to arbitrate, and the Prophet took him as a witness. So the Prophet* said to her, "Are you going to talk, or shall I?" She replied, "You talk, but say only the truth." Abū Bakr struck her until her mouth bled, and said to her, "O enemy of yourself, does he utter anything but the truth?" So she took refuge with the Prophet* and sat behind him. The Prophet* then told him, "you were not called for this, nor did we desire this of you."[20] She told him once in anger, "And you are the one who claims to be the Prophet of God!" So the Prophet* smiled and bore that out of forbearance and kindness.[21] He used to say to her, "I know when you are angry and when you are pleased." To which she replied, "And how do you know it?" He said, "When you are pleased, you say 'No, by the God of Muhammad'; and when you are angry you say, 'No, by the God of Abraham.' " She said, "You are right; I leave your name out."[22] It is said that the first love that took place in Islam was the love of the Prophet* for ^cĀ'ishah*.[23] He used to say to her, "I am to you like Abū Zar^c vis-à-vis Umm Zar^c; however, I won't divorce you."[24] He used to say to his wives, "Don't talk ill of ^cĀ'ishah to me for, by God, I have not received revelation under the cover of any of you but [rather under] hers."[25] Anas* used to say that the Prophet* was the kindest of all people toward women and children.[26]

[Toleration of Wives]

The third: Dalliance, jesting, and playfulness add to the toleration of offense; for these delight the hearts of women. The Prophet* used to joke with them and lower himself to the level of their minds in deeds and manners, to the extent that it was related that he* used to race ^cĀ'ishah; she won once and he won

several times, so he* said, "Now we're even."[27] In a *khabar* it is related that he* was one of the merriest with his wives.[28] ᶜĀ'ishah [once] said, "I heard the voices of some Ethiopians and others playing on the day of *ᶜĀshūrā'*.[29] The Prophet* asked me, 'Do you wish to see them play?' I said, 'Yes.' He sent after them and they came. The Messenger* of God stood between the two doors, placed his palm on the door and extended his arm; I leaned with my chin against his arm. They began to play, and I looked on. The Prophet* kept saying, 'That's enough (*ḥasbuki*)'; and I would say, 'Be quiet,' twice or three times. Then he said, 'ᶜĀ'ishah, that's enough!' So I said, 'Yes.' He pointed to them and they departed."[30]

The Prophet* of God said, "the most perfect of believers in faith are those who are the finest in manners and most gentle toward their wives."[31] He said, "The best among you are the most charitable toward their wives, and I am the best among you toward my wives."[32] In spite of his harshness, ᶜUmar* said, "It is necessary that a man be like a child in his family;[33] but if they seek what he possesses, he should be found a man."[34] Luqmān* said, "A wise man should be like a child in his family, and when he is in public, he should be found a man." In a commentary on the related *khabar,* [it is stated that] "God detests the *jaᶜẓarī al-jawwāẓ*";[35] that is, one who is harsh toward his family and who is arrogant. The same explanation has been offered for the term *ᶜutul* used by Almighty God [Kor. 68:13]: for it has been said that *ᶜutul* designates one who has a harsh tongue and who is cruel toward his family.

The Prophet* said to Jābir, "Would that she were a virgin, so you could dally with her and she with you."[36]

[Asserting Authority]

The Fourth: not so to indulge in dalliance, good manners, and conformity in following her whims that he would corrupt her manners and lose respect altogether in her eyes. Rather, he should observe moderation, never abandon dignity and seriousness no matter how much evil he sees, nor open the door to abetting abomination; rather, whenever he sees an act which violates divine legislation and manliness (*murū'ah*),[37] he should

become resentful and angry. Al-Ḥasan said, "Verily whoever obeys the whims of his wife will be cast by God into the Fire." ᶜUmar said, "Disagree with your wives, because disagreement with them is a blessing." It was also said, "Consult them, then disagree with them."

The Prophet* said, "Miserable is he who is a slave to his wife."[38] He said so because if the husband obeys her whims, he becomes her slave and thereby miserable; for God made him possessor over the woman but if he makes her possessor of himself, he reverses the order of things, overturns the matter, and obeys Satan when he said, "and surely I will command them and they will change Allah's creation" [Kor. 4:119]. It is a man's right to be followed, not to be a follower. God has appointed men as trustees over women, and has called the husband "master"; and the Lord has said, "and they met her lord and master at the door" [Kor. 12:25]. For if the master is transformed into a slave, then he has exchanged God's grace for thanklessness.[39] The woman's behavior depends on you: If you slacken her reins a little, she will run off for a long distance; should you loosen the harness a span (*fitr*),[40] she will take a cubit (*dhirāᶜ*);[41] but if you restrain her and treat her firmly where firmness is called for, you will be her master.

Al-Shāfiᶜī* said, "There are three who will insult you if you honor them: the woman, the servant, and the Nabataean."[42] He was referring to pure kindness and not harshness mixed with compliance, or coarseness with gentleness.

Arab women used to teach their daughters [how] to test their husbands. One would say to her daughter, "Test your husband before taking a step and before showing boldness toward him. Remove the edge of his spear; should he remain quiet, hack bones with his sword; and if he should still be quiet, then put the saddle on his back and ride him, for he is your donkey." At any rate, it is with justice that the heavens and the earth are upheld; whatever exceeds its limits turns into its opposite.

For that reason it is necessary to follow the path of moderation both in disagreement and in agreement, and to follow the truth in it all, so as to be safe from their [women's] evil; because their scheming is great,[43] their evil is widespread; their predomi-

nant characteristics are bad manners and weak minds, and this cannot be set straight except through a certain amount of kindness mixed with diplomacy. The Prophet* said, "A virtuous woman amongst women is like an *aᶜṣam* among a hundred crows";[44] an *aᶜṣam* is a [rare] white-footed crow.

In the will of Luqmān to his son [it is stated]: "My son, beware of the evil woman, for she will age you before your time; and beware of the evils of women, as they do not encourage good deeds; and be very careful of the better ones among them." The Prophet* said, "Beware of the three causes of poverty,"[45] and among them he listed the "evil woman" for she is the one who ages a man before his time. In other words, "If you come to her, she will curse you; and if you are away from her, she will be unfaithful to you." The Prophet* said concerning the best of women, "If [only] you were the companions of Joseph";[46] that is, turning Abū Bakr away from prayer indicates that, on your part, you have ignored the truth and turned to pleasure. Almighty God said when they [women] revealed the secret of the Prophet,*[47] "If you two turn in repentance to Him, your hearts are indeed so inclined" [Kor. 66:4 (ᶜAlī)];[48] that is, so disposed. He [God] said that about the best of the Prophet's* wives.[49] The Prophet* said, "No people dominated by a woman can succeed."[50] ᶜUmar scolded his wife when she talked back to him saying, "You are no more than a toy in a corner of the house; if we have need of you [we take you], otherwise, you sit as you are."

Thus there is evil and weakness in them [women]; while diplomacy and harshness are a cure for evil, consolation and mercy are the cure for weakness. The skillful doctor is one who can estimate the amount of cure needed for the ailment; so let the man first know her character through experience, then let him deal with her in a manner that will set her straight in accordance with her state.

[Jealousy]

The fifth: moderation in jealousy; which means that one should not overlook preliminaries whose consequences may be undesirable, and should not go to extremes in misjudging, in acting adversely, or in spying upon concealed matters.

The Prophet* of God enjoined against seeking out the faults of women[51]—that is, against unexpectedly coming upon women. When the Prophet* returned from a journey, he said before entering [the city of] Medina, "Don't come upon your wives at night." Two men disagreed with him and went ahead [of the rest], and each saw in his home what he detested.[52] In a famous *khabar* [it is stated]: "A woman is like a rib: if you [attempt to] straighten it, you break it; leave it alone and enjoy it in spite of its crookedness."[53] This refers to rectifying her character.

The Prophet* said, "There is a type of jealousy which God detests, and that is the unjustifiable jealousy of a man over his wife when there is no justification [for suspicion]"[54] because that suspicion we have decreed against. Certain [types of] suspicion are sinful. ᶜAlī* said, "Do not indulge excessively in showing jealousy over your wife lest she be accused of evil behavior because of you."

However, jealousy in its proper place is both necessary and commendable. The Prophet* said: "Almighty God experiences jealousy, and the believer experiences jealousy as well; Almighty God's jealousy stems from the believer's perpetration of what God has enjoined against."[55] The Prophet* said, "Do you marvel at the jealousy of Saᶜd?[56] By God, I am more jealous than he, and God is more jealous than I."[57] Because of Almighty God's jealousy, He has prohibited abominations, whether manifest or hidden. Forgiveness is dearer to none than to God; for that reason He has sent warners and preachers. And praise is dearer to none than to God; for that reason He has promised Paradise.

The Messenger* of God said, "I saw on the night [*Miᶜrāj*] [that] I was taken through Paradise (*laylata usrīya bī fi al-jannah*) a mansion and a maid in its courtyard; I inquired, 'To whom does this mansion belong?' and I was told, 'To ᶜUmar.' I wanted to look at her, but I remembered, O ᶜUmar, your jealousy." ᶜUmar wept and said, "Would I be jealous because of you, O Messenger of God?"[58]

Al-Ḥasan used to say, "Do you call upon your wives to jostle uncouth men in the market places? May God curse those who are not jealous."

The Prophet* said, "God favors certain types of jealousy and detests others; He favors certain types of pride and detests others. As for the jealousy which God loves, it is jealousy which results from just suspicion; and the jealousy that God detests is that which results from unfounded [suspicion]. The pride which God favors is that which a man has in battle and in the face of difficulties; and the pride that God detests is pride in falsehood."[59] The Prophet* said, "I am indeed a jealous man and none is free from jealousy save one whose heart is degenerate.[60] The only way to avoid jealousy is by having no man enter upon her and by preventing her from going into the marketplaces."

The Prophet* asked his daughter Fāṭimah,* "What is best for a woman?" She replied, "That she should see no man, and that no man should see her." So he hugged her and said they were "descendants one of another" [Kor. 3:33].[61] Thus he was pleased with her answer.

The companions of the Prophet* used to close peepholes and perforations in the wall to prevent women from looking at men. Muᶜādh [b. Jabal] saw his wife looking through a peephole, and he struck her; he also saw her giving an apple to his male slave from which she had eaten, and he struck her again.

ᶜUmar* said, "Strip the women of their [beautiful] clothes and they will stay in their rooms." He said so because they [women] do not desire to go out in worn clothes. He also said, "Accustom your women to 'No!' "

The Prophet* permitted women to go to the mosques;[62] the appropriate thing now, however, is to prevent them [from doing so], except for the old [ones]. Indeed such [prevention] was deemed proper during the days of the companions; ᶜĀ'ishah* declared, "If the Prophet only knew of the misdeeds that women would bring about after his time, he would have prevented them from going out."[63] When the son of ᶜUmar quoted the words of the Prophet,* "Do not prevent the bondwomen of God from going to the mosques of God," one of his sons replied, "Yes, by God, we will prevent them." So he struck him and was irate with him, saying, "You hear me say that the Prophet of God said, 'Do not prevent [them],' and you say, 'Yes [we will]?' "[64] The

dared to disagree because he knew that times had changed, and the father was angry with him for openly expressing disagreement without giving the reason. The Prophet* also permitted them [women] to go out especially during feasts;[65] but they could not go out without the approval of their husbands.

Nowadays, it is permissible for a chaste woman to go out with the permission of her husband; however, remaining [at home] is safer.[66] She should not go out except for an important purpose; going out for the sake of looking [about] and for unimportant matters detracts from virtue and may lead to corruption. If she goes out, she must avoid looking at men. We are not saying that the man's face is shameful for her to look at as is the woman's face for him. Rather, it is for her like the face of the beardless boy which a man should be prevented from seeing when sight may result in evil; when evil is not likely to result, sight should not be prevented. For men throughout the ages have had unveiled faces while women go out veiled; if their faces were shameful for women to look at, men would have been commanded to be veiled or prevented from going out except for a necessary purpose.

[Support of the Woman]

The sixth: moderation in spending. One should not be stingy toward them nor should he be extravagant; rather he should be moderate. The Almighty said, "and eat and drink but exceed not the bounds" [Kor. 7:31 (ᶜAlī)]. He also said, "And let not thy hand be chained to thy neck nor open it with a complete opening" [17:29].[67] The Messenger* of God said, "The most favored among you is the one who is most generous toward his wife."[68] The Prophet* also said, "A dinar spent for the sake of God, a dinar spent for ransoming a slave, a dinar offered [as charity] to a poor man, and a dinar spent on your wife —the one that earns you the greatest reward is the one spent on your wife."[69]

It was related that ᶜAlī* had four wives and that he used to buy every four days a dirham's worth of meat for each. Al-

Ḥasan* said, "Some men spent plenty, but when it came to furnishings and clothes they were tight." Ibn Sirīn* said, "It is desirable that a man prepare *falūdhajah* (pastry) every week for his wife; for even though sweet foods are not among the necessary things, to completely omit them is a stingy practice."

It is desirable that he should order her to offer as charity whatever food remains [after the meal] and whatever would spoil if kept. This is the least thing to do as far as charity is concerned. The wife has the right to do this as circumstances dictate without specific permission from the husband.

He should not keep to himself, to the exclusion of his family, a delectable food. Not feeding them of it would incite malice and render it difficult to have a harmonious relationship. If he decides to withhold it [from them], let him eat in seclusion so that his family does not know about it; nor should he describe to them food which he does not intend to give them.

When he eats, let the whole family sit at his table; for Sufyān* [al-Thawrī] said, "We have been told that God and His angels invoke prayers on the members of the household who eat together."

The most important thing for the husband to observe in spending is to feed the family from what is gained lawfully and not to pursue evil endeavors for their sake, as that constitutes a crime against them rather than upholding their rights. We have already mentioned the pertinent *akhabār* when talking about the disadvantages of marriage.

[Instruction Concerning Menstruation]

The seventh: that the married man should know enough about the matter of menstruation to enable him to take necessary precautions; he also should teach his wife the rules of prayer: which prayers should be performed during menstruation and which should not. He has been commanded to safeguard her against the [hell]Fire according to the words of the Almighty, "Ward off from yourselves and your families a Fire" [Kor. 66:6].

It is incumbent upon the husband to teach her the proper beliefs of the followers of the sunna, to remove from her heart every innovation should she lend an ear to it, and to make her fear God should she be lax in matters of religion.

The husband should also teach her the precepts governing menstruation and irregular menstrual flow, and the taking of precautionary measures.[70] The information on menstruation is lengthy, but what a woman must be taught concerning menstruation are the prayers she should perform.[71] If the blood stops shortly before the sunset (*maghrib*) by [the end of] one prostration, then it is incumbent upon her to perform the noon (*ẓuhr*) and the afternoon (*ᶜaṣr*) prayers; if it stops before morning by [the end of] one *rakᶜah* then she should perform the *maghrib* and *ᶜishā'*.[72] This is the least that the women ought to observe.

If the husband is diligent in teaching her, she will not have to go out and ask the ulema about it. If the husband's knowledge does not encompass such matters, and if he should ask on her behalf, conveying to her the information from the mufti, then there is no need for her to go out. Otherwise, she has the right to go out and ask; in fact, she is obligated to do so, and the husband would be in defiance should he prevent her. No matter how much she learns about her obligations, she should not go out to attend a *dhikr*[73] nor to receive instruction in superfluous knowledge without the consent of her husband.

Whenever a woman neglects one of the obligations imposed upon her by menstruation and irregular menstrual flow, and the husband does not teach her [concerning these matters], he, too, becomes her partner in sin.

[Equality Among Wives]

The eighth: If he has several wives, then he should deal equitably with them and not favor one over the other; should he go on a journey and desire to have one [of his wives] accompany him, he should cast lots (*aqraᶜ*) among them,[74] for such was the practice of the Messenger*. If he cheats a woman of her night, he should make up for it, for making up for it is a duty upon him. For that reason it becomes necessary for him to learn the rules of apportionment which would take a long time to explain here. The Messenger* of God said, "Whosoever has two wives and favors one over the other—that is to say, does not deal equitably

between them—he comes to the Day of Judgment bent to one side."[75]

He should be equitable in giving and in cohabiting at night. As concerns love and intimate relations, these do not come under the rubric of choice. Almighty God has declared, "Ye will not be able to deal equally between (your) wives, however much ye wish (to do so)" [Kor. 4:129]; that is to say, you cannot deal equally with regard to the desires of the heart and the preferences of the soul from which stems inequality in intimate relations. The Messenger* used to be equitable to his wives in giving and cohabiting at night saying, "O Lord, this is the limit of my ability within my means, I have no access to that which You possess and I do not have,"[76] by which he meant love. He loved ᶜĀ'ishah* most,[77] and the rest of his wives knew that. During his [last] illness, he was carried every day and every night in order to spend a night with each one of his wives. He would say, "Where am I supposed to be tomorrow?" So one of his wives saw through his question and said, "He is asking for the day with ᶜĀ'ishah." So they [his wives] said, "O Messenger of God, we permit you to stay at ᶜĀ'ishah's house, because it is difficult for you to be carried every night." He replied, "Are you agreeable to that?" They replied, "Yes," so he said, "Take me then to ᶜĀ'ishah's house."[78]

Whenever one wife grants her night to another with the husband's consent, the second wife gains the right to that night. The Prophet* used to allot time among his wives. He wanted to divorce Sawdah, the daughter of Zamᶜah, when she became old, so she granted her night to ᶜĀ'ishah and asked him to keep her in order that she [Sawdah] might remain in the circle of his wives. He left her and did not apportion for her; rather, he apportioned two nights for ᶜĀ'ishah and one night each for the rest of his wives."[79]

On account of his* fair justice and virility, whenever he desired one of his wives whose turn was not due and had intercourse with her, he would then visit during the same day or night the rest of his wives. It has been related that ᶜĀ'ishah* said the Messenger* of God visited all of his wives in one night.[80] Anas also related that he* visited all nine wives in one morning.[81]

[Insubordination of the Wife]

The ninth: as pertains to discord (*nushūz*)[82] and whatever dissension takes place between them that cannot be reconciled. If it should ensue from both sides or from the husband, and the wife wants to dominate the husband, and if it is not possible for him to set her straight, then two arbitrators should be called representing each of the two families [husband's and wife's] to look into the matter and to reconcile them. "If they desire amendment [reconciliation], Allah will make them of one mind"[Kor. 4:35]. ᶜUmar sent an arbitrator to a couple, but he returned without succeeding in reconciling them; whereupon he [ᶜUmar] beat him saying, "Almighty God says, 'If they desire amendment [reconciliation], Allah will make them of one mind.' " So the man returned and with [good] intention[s] and gentleness toward them, he reconciled them.

However, if the discord is the woman's fault, it is the husband's right to chastise and induce her forcibly to obey, since men are guardians over women. Likewise, should she be remiss in performing her prayers, it is his right to force her to perform them. However, he should chastise her gradually: That is to say, first he should preach, then warn, then threaten; should he not succeed, he should turn his back to her in bed, sleep in another bed, or avoid her—while still remaining in the house—from one night up to three. Should all of this fail, then he should beat her but not excessively, that is, to the point that he would inflict only pain but without breaking a bone or causing her to bleed. He should not strike her face for that is forbidden.

The Messenger* of God was asked, "What rights can a woman claim from a man?" He replied, "To feed her when he eats, to clothe her when he is clothed, [but] not to be insolent or beat her excessively. He is to avoid her only in cohabitation [that is, desert her bed]."[83] He can be angry with her and avoid her over matters of religion up to ten or twenty [days], or up to a month; the Prophet* did so to Zaynab when he sent her a present and she returned it to him. The wife at whose house he was staying said to him, "She has insulted you by returning your presents,[84] that is to say, she has humiliated and belittled you." The Prophet* replied, "You [wives] are too despicable in the

sight of God to insult me!" Whereupon he became angry with all of them for a month, then returned to them.

[Etiquette of Intimate Relations]

The tenth: on the etiquette of intimate relations. It is desirable that it should commence in the name of God and with the [following] recitation: Say, "He is God, the One and Only" [Kor. 112:1]; then he should glorify (*takbīr*) and exalt (*tahlīl*)[85] His name saying, "In the name of God, Most High, Most Great; O God, cause it to be a good progeny if you cause it to issue forth from my loins." The Prophet* said, "If one of you say when he comes upon his wife, 'O God, avert the devil from me and avert the devil from what You have granted us.' Then should a child result, the devil shall not hurt him."[86]

When you near ejaculation, say to yourself without moving your lips: "Praise be to God Who has created humans out of fluid, and made thereof relatives and in-laws, for thy Lord is omnipotent."[87] One of the men of hadith used to raise his voice in praise to the extent that the members of the household could hear his voice. Then he would turn away from the *qiblah,* and would not face the *qiblah* during coitus out of deference for the *qiblah.*[88] He should also cover himself and his wife with a garment. The Messenger* of God used to cover his head and lower his voice, saying to the woman, "Remain quiet."[89] A *khabar* says, "If one of you should have intimate relations with his wife, you should not denude yourselves completely like two onagers,"[90] that is, two donkeys.

Let him proceed with gentle words and kisses. The Prophet* said, "Let none of you come upon his wife like an animal, and let there be an emissary between them." He was asked, "What is this emissary, O Messenger of God?" He said, "The kiss and [sweet] words."[91] He* also said, "There are three qualities which are considered deficiencies in a man: one, that he should meet someone whose acquaintance he wishes to make but parts from him before learning his name and lineage; second, that he should be treated kindly and reject the kindnesses done unto him; and third, that he should approach his concubine or wife and have sexual contact with her before exchanging tender words and caresses, consequently, he sleeps with her and fulfills his needs before she fulfills hers."[92]

Intimate relations are undesirable during three nights of the month: the first, the last, and the middle. It is said that the devil is present during copulation on these nights, and it is also said that the devils copulate during these nights. It was related that ᶜAlī, Muᶜāwiyah, and Abū Hurayrah also frowned upon it [during those nights]. Certain ulema recommended intimate relations on Friday and the night before it [Thursday] in fulfillment of one of the two interpretations of the Prophet's* words, "May God bless the one who purifies and performs the ablution, etc."[93]

Once the husband has attained his fulfillment, let him tarry until his wife also attains hers. Her orgasm (*inzāl*)[94] may be delayed, thus exciting her desire; to withdraw quickly is harmful to the woman. Difference in the nature of [their] reaching a climax causes discord whenever the husband ejaculates first. Congruence in attaining a climax is more gratifying to her because the man is not preoccupied with his own pleasure, but rather with hers; for it is likely that the woman might be shy.

It is desirable that he should have intimate relations with her once every four nights; that is more just, for the [maximum] number of wives is four which justifies this span. It is true that intimate relations should be more or less frequent in accordance to her need to remain chaste, for to satisfy her is his duty. If seeking intimate relations [by the woman] is not established, it causes the same difficulty in the same demand and the fulfillment thereof.

He should not approach her during menstruation, immediately after it, or before major ablution (*ghusl*), for that is forbidden according to the decree of the Book.[95] It has been said that it would engender leprosy in the offspring. The husband is entitled to enjoy all parts of her body during menstruation but not to have sodomy; intercourse during menstruation is forbidden (*ḥarām*) because it is harmful, and sodomy will cause permanent harm; for that reason it [sodomy] is more strongly prohibited than intimate relations during menstruation.[96] The words of the Almighty state, "so go to your tilth as ye will" [Kor.

2:223]; that is, "any time you please." He may achieve emission by her hand and can enjoy what is concealed by the loincloth (*izār*) short of coitus. The woman should cover herself with a loincloth from her groin to [a point just] above the knee during the state of menstruation. This is one of the rules of etiquette. He may partake of meals with the woman during her period of menstruation; he may also sleep beside her, etc.[97] He should not avoid her.

If the husband wishes to have intimate relations with one after having had coitus with another, then he should wash his genitals first. If he has nocturnal emission, then he should not have intercourse before washing his genitals or urinating. Sexual intercourse is frowned upon at the beginning of the night for he should not sleep in an impure state. Should he seek sleep or food, then let him perform first the limited ablution (*wuḍū'*), for that is a recommended practice of the sunna. The son of ᶜUmar related, "I said to the Prophet,* 'Should any of us sleep in a state of major ritual impurity (*junub*)?'[98] And he replied, 'Yes, if he has performed the limited ablution (*wuḍū'*).' "[99] However, a dispensation was given in this regard: ᶜĀ'ishah* said, "The Prophet* used to sleep in a state of major ritual impurity having not touched water."[100]

Whenever he returns to his bed, he should wipe the covers or shake them, for he does not know what might have taken place thereon during his absence. He should not shave, trim his fingernails, sharpen the blade [with which he shaves], cause blood to flow, or reveal any part of him while in a state of major ritual impurity; for all parts of his body would be restored to him in the hereafter, and he would thus return to a state of major ritual impurity. It is said that every hair will demand an account for the infraction it committed.

[Coitus Interruptus]

Other etiquettes include refraining from coitus (*ᶜazl*) and not ejaculating except in the place of tilling, which is the womb, for there is not a soul whose existence God has decreed but that will exist.[101] To that effect were the words of the Messenger* of God. As pertains to coitus interruptus, the ulema have split into

four groups over whether it is permissible or reprehensible:[102] (a) There are those who consider it unconditionally permissible under all circumstances; (b) there are those who forbid it in all circumstances; (c) there are those who say it is permissible with her consent; evidently those proponents consider the harm [caused to the woman], which is forbidden rather than coitus interruptus itself; (d) there are those who say it is permissible with the bondmaid but not with the free woman.

As far as we are concerned, it is permissible. As to a reprehensible act, it applies to cases where unlawfulness is disregarded, where uprightness is ignored or where virtue is abandoned. It [coitus interruptus] is reprehensible according to the third stipulation; in other words, it involves abandonment of a virtue, as it is said: It is reprehensible for someone in the mosque to sit without being preoccupied with *dhikr* or prayer; and it is reprehensible for someone residing in Mecca not to perform the pilgrimage every year; this reprehensibility applies to the abandonment of what should take precedence and is more convenient, nothing more. This is firmly established in what we have explained concerning the virtue of [having] offspring, and in what has been related concerning the Prophet*: "A man has intimate relations with his wife, and is thus decreed for him the reward of a male offspring who fights for the cause of God and is killed [martyred]."[103] He said so because if such a son is born to him, he would receive the reward of being the cause for his [son's] existence, even though Almighty God is his creator, his sustainer,[104] and the one who strengthens him for jihad. His part in causing [the child] to exist is the act of coitus at the time of ejaculating in the uterus. We have stated that there is no reprehensibility in terms of prohibition and purification, for upholding prohibition is possible only by text[105] or by analogy with a text; there is no text without a basis for analogy. Rather, we have here a basis for analogy—namely, abstaining from marriage altogether, abstaining from intimate relations after marriage, or avoiding emission after penetration; all such abstentions are more preferable, but they do not constitute acts of unlawfulness or disagreement. For the progeny is formed by the sperm being deposited in the uterus, which comes from four causes: mar-

riage, then copulation, then patience until emission takes place after intercourse, then waiting until the sperm is implanted in the uterus. Some of these causes are more closely related than others. [Thus] abstaining from the fourth is like abstaining from the third; likewise, the third is similar to the second, and the second is like the first. All that is not the same as abortion or the burying of girls alive (*wa'd*).[106]

These two things, in effect, constitute a crime against an already existing person; and that also has stages: The first stage of existence is that the sperm should lodge in the uterus, merge with the fluid of the woman, and become thus receptive to life; to interfere with this process constitutes a crime. If it develops into an embryo and becomes attached [a fetus], then the crime becomes more serious. If the spirit is breathed into it and the created being takes form, then the crime [of abortion] becomes more serious still. The crime is most serious after the fetus is born alive [then buried if it is a girl]. We have said that the initial stage of existence is the planting of the sperm in the uterus, not emission from the urethra; for the offspring is not produced by the sperm of the male alone but from the agglutination of the mates, either from both his and her fluid or from his fluid and the blood of menses, and that the blood plays, in relation to it, the same role as milk to its coagulator; the sperm from the man is necessary in coagulating the blood of the menses as the thickening agent (*rawbah*) is for milk since through it the coagulator gels. However that might be, a woman's fluid is a fundamental element in coagulation.

The two fluids are likened unto an offer and related acceptance which result in the consummation of a contract. Whoever makes an offer and goes back on it before it is accepted has breached the contract by rendering it null and void. Whenever an offer and related acceptance take place, rescission becomes a nullification, an annulment, and a severance. As no child can issue forth from a sperm in the vertebra, likewise [a child would not be created] after the expulsion [of the sperm] from the urethra unless it mixes with the fluid or the blood of the woman. This is, therefore, a clear analogy.[107]

Should you say: "But coitus interruptus is not reprehensible on account of opposing the existence of a child, it is likely to be reprehensible on account of the motive behind it; for it cannot be motivated except by a corrupt intention which is blemished by concealed polytheism." I would answer that the motivations for coitus interruptus are five:

The first pertains to concubines who serve to preserve property from the destruction entailed by the right to manumission; the purpose of maintaining property by avoiding manumission and heading off its causes is not prohibited.

The second, preserving the beauty of the woman and her portliness in order to maintain enjoyment, and protect her life against the danger of childbirth (*ṭalq*); and this, too, is not prohibited.

The third, fear of excessive hardship on account of numerous offspring, and guarding against the excessive pursuit of gain and against the need for resorting to evil means. This, too, is not prohibited, because encountering fewer hardships is an aid to religion [faith]. Without doubt, perfection and virtue ensue from dependence on and faith in God's guaranty which is expressed in His words, "No creature is there crawling on the earth, but its provision rests on God" [Kor. 2:6 (Arberry, vol. 1:239)]. Falling short of the apex of perfection, and abandoning what is preferable is not a criminal act. However, we cannot say that taking consequences into account as well as preserving possessions and hoarding them are prohibited, even though they are contrary to dependence [on God].

The fourth, fear of having female children because of the stigma involved in getting them married, as was the custom of the Arabs in burying their female progeny (*fi qatlihim al-'ināth*). This would be an evil intention if marriage or coitus are to be abandoned on its account; a person would be guilty of the intention but not of abstinence from marriage and coitus; so likewise in coitus interruptus. Corruption engendered by belief in disgrace (*maᶜarrah*) is stronger in the sunna of the Prophet*. Such would be comparable to the circumstance of a woman who avoids marriage out of disdain for having to lie under a man and

thus attempts to emulate them. Undesirability [in this case] is not due to abstinence from marriage per se.

The fifth, that the woman might abstain from having children on account of arrogance, excessive cleanliness, fear of labor pains, childbirth, and nursing. Such was the custom of the Kharijite[108] women in their excessive use of water to the point that they used to perform the prayers during the days of menses and would not enter the bathroom except naked [because] of their excessive cleanliness. This too is an innovation which contradicts the sunna and manifests a corrupt intent. One among them sought permission to see ᶜĀ'ishah* when she came to Basra, but she [ᶜĀ'ishah] did not grant it. Thus it is the intent and not the prevention of having children which is corrupt.

If you should say that the Prophet* said, "Whoever abandons marriage for fear of having dependents is not one of us in the least,"[109] I would say that coitus interruptus is like abstinence from marriage. By "he is not one of us" is meant that he does not concur with our sunna and our Path: Our sunna is the pursuit of the more preferable deed. Should you point out the fact that the Prophet* said regarding coitus interruptus, "That constitutes a secret form of burying children alive" and [also] recited, "and when the girl-child that was buried alive is asked,"[110] which is reported in the *Ṣaḥīḥ* [of Muslim], we would reply [that] in the *Ṣaḥīḥ* are also authentic reports[111] concerning the lawfulness [of coitus interruptus]. His expression "secret form of burying children alive" is like unto his words "secret polytheism," and that is an act which constitutes undesirability but not unlawfulness.

If you should point out the fact that Ibn ᶜAbbās said, "Coitus interruptus constitutes the lesser degree of burying children alive, as conception is prevented (*al-mamnūᶜ wujūduhu bihi*) by coitus interruptus (*al-maw'ūdat al-sughrah*),"[112] then we would reply, "He is equating the prevention of existence to cutting it off, and that is a weak form of analogy." For that reason ᶜAlī* denounced this act upon hearing this saying, "A child is not buried alive until after the seventh, or seven phases have been completed," and he recited the Koranic verse pertaining to the stages of creation [23:12–14]: "Verily We created man from a product of wet earth; then placed him as a drop (of seed) in a safe lodging," up to "and then produced it as another creation";[113] that is to say, we breathed a spirit into him. Then he recited the Almighty's words in [another] verse [81:8]: "And when the girl-child that was buried alive is asked." If you examine what we have already stated concerning analogy and point of view, you will perceive the difference between the method of ᶜAlī* and that of Ibn ᶜAbbās* in seeking hidden meanings and pursuing knowledge.

It appears that the *Ṣaḥīhayn* [of Bukhārī and Muslim] concur in relating what Ibn Jābir had said, "We used to have coitus interruptus in the days of the Prophet* while the Koran was being revealed."[114] In another transmittal: "We used to have coitus interruptus; the Prophet* heard about it, but he did not enjoin us against it."[115] There is also a report that Jābir had said: "A man came to the Prophet* and said, 'I have a bondmaid who is our servant and who brings us water [to drink] during the date-picking season. I do have intimate relations with her, but I am undesirous that she should conceive.' He* replied, 'Have coitus interruptus if you wish; for she shall receive what has been destined for her.' The man was absent for some time, then he came back to him [the Prophet] and said, 'The bondwoman is pregnant.' He replied, 'I told you that she will receive what has been destined for her.'"[116] All this can be found in the *Ṣaḥīhayn* [of Bukhārī and Muslim].

[Etiquette Concerning Having Children]

The eleventh: There are five points concerning the etiquette of having children.

(a) The first, that one should not be overjoyed with the birth of a male child, nor should he be excessively dejected over the birth of a female child, for he does not know in which of the two his blessings lie. Many a man who has a son wishes he did not have him, or wishes that he were a girl. The girls give more tranquility and [divine] remuneration, which are greater.

The Prophet* said, "If a man brings up his daughter well, nourishes her well, and shares with her the gifts which God has bestowed upon him, she will bring him fortune and will facilitate his passage from Hell to Heaven."[117] Ibn ᶜAbbās related that the

Messenger* of God said, "If a man has two daughters and treats them well as long as they remain with him, they will cause him to enter Paradise."[118] Anas said in quoting the Messenger* of God, "If a man has two daughters or two sisters and he treats them well for as long as they remain with him, he and I will be in Paradise like these two [women]."[119] Anas also related that the Messenger* of God declared, "If a man goes to one of the marketplaces of the Muslims, buys something, carries it back to his home, and gives it to the females and not to the males, God will look upon him [with favor], and whomever God looks upon [with favor] He will not torment."[120] Anas also related that the Messenger* of God said, "When a man brings an extraordinary present [*turfah*] from the market to his family, it is like bringing them a charitable gift (*ṣadāqah*) which he places among them. Let him give the females before the males, for whoever brings joy to a female is like crying out of fear of God, and he who cries out of fear of God will be safeguarded by God from the Fire."[121] Abū Hurayrah related that the Prophet* said, "Whoever has three daughters or sisters and tolerates their hardships and ordeals, God will bring him into Paradise for having shown mercy toward them." A man asked, "How about one?" And he said, "Even one."[122]

(b) The second etiquette is that he should chant the prayer (*ādhān*) in the ear of the offspring.[123] Rafi ᶜ related the words of his father: "I saw the Prophet* chanting the *ādhān* in the ear of al-Ḥasan [his grandson] when Fāṭimah* gave birth to him."[124] It was related that the Prophet* said, "When a man has a child and chants the *ādhān* in his right ear and the second call (*iqāma*) in his left ear, he repels epilepsy (*umm al-ṣibyān*) from him."[125] It is desirable that the first words he is taught to speak when he learns to talk be "there is no God but Allah (*la ilāha illa Allāh*)" so that these words may constitute his first utterance. Circumcision on the seventh day is prescribed in a *khabar*.[126]

(c) The third etiquette is that he should be given a good name, for that is the child's right. The Prophet* said, "Should you give a name, let the word *ᶜabd* (*fa ᶜabbidū*) be part of it.[127] He* said, "The names most endearing to God are ᶜAbdullah and ᶜAbd al-Raḥmān." He also said, "Give them my name but

not my surname (*kunya*).[128] The ulema said, "That was applicable to his* lifetime"; for he was surnamed ᶜAbd al-Qāsim. Now it is acceptable [to call children by the Prophet's surname]. True, a person should not be called by both the Prophet's name and his surname; for the Prophet said, "Do not give both my name and my surname together."[129] It was said that this, too, was applicable to his lifetime. One person took the name Abū ᶜĪsā, so the Prophet* said, "ᶜĪsā has no father";[130] thus such a name is not desirable.

The miscarried fetus (*al-siqṭ*) must be given a name. ᶜAbd al-Raḥmān b. Yazīd b. Muᶜāwiyah said, "I learned that the miscarried fetus will cry out after its father on the Day of Judgment saying, 'You have destroyed me and left me without a name.' ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz said, 'How so, when he might not know whether he is a male or a female?' " ᶜAbd al-Raḥmān replied, "There are names that might apply to both, like Ḥamzah, ᶜAmārah, Ṭalḥah, and ᶜUtbah."

The Prophet* said, "You will be called on the Day of Judgment by your names and the names of your fathers; so let your names be good."[131] Whoever has an undesirable name, it is preferable that it should be changed; the Messenger* of God changed the name al-ᶜĀṣ to ᶜAbdullah.[132] Zaynab's name was Barrah; the Prophet* said, "She purifies her soul," so he called her Zaynab.[133] There has been an injunction against the use of the names Aflaḥ (be lucky), Yasir (well-being), Nāfiᶜ (useful), and Barakah (blessing)[134] for the question is frequently asked, "Is Barakah there?" The answer would be "No."

(d) The fourth is a sacrifice (*ᶜaqīqah*): for the male, two sheep; and for the female, one sheep.[135] But one can be happy with one [sacrifice] be it for male or female.[136] ᶜĀ'ishah recounted that the Messenger* of God ordered that in the case of a lad (*ghulām*), two complementary sheep should be sacrificed and in the case of a girl (*jāriyah*), one sheep.[137] It has been related that one sheep was sacrificed.[138] This makes it permissible to sacrifice only one. The Prophet* said, "For every male, there must be a sacrifice; therefore, shed blood on his behalf and thus remove harm from him."[139]

It is part of the sunna that the weight in gold or silver of the child's hair [cut on the seventh day] be offered to charity. There is a *khabar* to that effect, namely, that "the Prophet* ordered Fā-

ṭimah* on the seventh day of the birth of Ḥusayn to shave his head and to give the weight of his hair in silver to charity.[140] ᶜĀ'ishah said: "None of the bones of the sacrifice should be broken for the newborn."

(3) The fifth is to put in his mouth a masticated date or some other sweet. It was related of Asmā',* the daughter of Abū Bakr,* that she said, "I gave birth to ᶜAbdullah b. al-Zubayr in a tunic; then I brought him to the Messenger* of God and placed the child on his lap. The Prophet called for a date, chewed it, then spat it into the child's mouth."[141] Thus the first thing that entered his stomach was the saliva of the Messenger* of God. Then he chewed a date and rubbed it on his [the child's] palate (*ḥannakuhu*), invoked God's blessing upon him, and gave him his blessings. He was the very first child born in Islam,[142] so they rejoiced over him, for they had been told that the Jews had bewitched them so that they would not be able to have children.

[Divorce]

The twelfth: concerning divorce. Let it be known that it is permissible; but of all permissible things, it is the most detestable to Almighty God. It is permissible only if it involves no harm ensuing from deception; and whenever he divorces her, he brings harm upon her. It is not permissible to bring harm to another unless a crime is committed on her part or out of necessity on his part. Almighty God said, "If they obey you, seek not a way against them" [Kor. 4:34]; that is to say, do not find an excuse for separation.

If his father should loathe her, then he should divorce her. Ibn ᶜUmar* said, "I had a woman I loved, but my father used to loathe her and command me to divorce her, so I consulted the Messenger* of God and he told me, 'O son of ᶜUmar, divorce your wife.' "[143] This indicates that the father's rights take priority, but he must be like ᶜUmar, a father who does not loathe her for an unjust cause.

Whenever she offends her husband or utters foul language against his family, she is guilty; likewise [she is guilty] whenever she is ill-mannered or corrupt in her religion. Ibn Masᶜūd commented on the words of Almighty God, "nor let them go forth unless they commit open immorality" [Kor. 65:1], saying: "Whenever she utters foul language against his family or inflicts harm upon her husband, she has committed a grave act." This comment was made concerning behavior during the prescribed waiting period; nevertheless, it underscores what we mean.

If offense should come from the husband, then she can be redeemed through the payment of a compensation (*khulᶜ*) [divestiture].[144] It is undesirable for the man to take from her more than he has given [as a dowry], for that would constitute injustice against her, unfairness toward her, and a trade [in making profit] on the dowry. Almighty God said, "there is no blame on either of them if she gives something for her freedom" [Kor. 2:229 (ᶜAlī)]; thus returning what she has taken, or less, is appropriate in redeeming herself.

Should she seek divorce for no just reason, she is a sinner. The Prophet* said, "Whichever woman asks her husband to divorce her for no cause will not breathe the aura of Paradise";[145] in other words, Paradise becomes forbidden to her. In still another expression, the Prophet* said, "Women who seek divorce for a compensation are hypocrites."[146]

The husband should observe four matters in divorce: one, that he divorce her during her state of [menstrual] purity (*ṭuhr*), provided he has not had coitus with her. Divorce during menstruation or during a state of purity in which they had coitus, even though it does occur, is an unlawful innovation, as it lengthens the periods of her waiting (*ᶜiddah*).[147] If he should do so, he should take her back. The son of ᶜUmar divorced his wife during menstruation, so the Prophet* told ᶜUmar, "Command him to take her back until she is purified, menstruates, and is purified [again]; after that, he can choose either to divorce or keep her. Such is the period of waiting which God has ordained for divorcing women."[148] He commanded him to wait after taking her back (*ᶜiddat al-rajᶜah*) for two states of purity, lest the intent of taking her back should be divorce only.

The second, that he should restrict himself to one divorce utterance and not pronounce all three at once because the one utterance after a legal period of waiting indicates the intent, and

he can benefit from retracting it should remorse develop during the period of waiting in which he can renew the marriage if he wishes after this period. If he pronounces all three divorce utterances [at once], he might regret it and be compelled to have a *muḥallil* marry her and then wait awhile. To contract a *muḥallil* is a denounced act for which the husband would be the cause; besides, his heart [under the circumstances] would be at the mercy of someone else's wife [that is, the wife of the *muḥallil*], and at the mercy of the divorce which he [the *muḥallil*] grants. In addition, this would cause the wife to become disenchanted with him; all these are the fruits of *al-jamᶜ* (uttering a threefold divorce). Uttering one divorce is sufficient in indicating the intent without danger. I do not mean to say that uttering a threefold divorce is unlawful; rather, it is undesirable for the aforementioned reasons, and by undesirability I mean disregard for himself.

The third, that he should be kind in offering a pretext to divorce her without stern censure and belittlement. He should soothe her heart by way of gratification with a present and cure the wounds inflicted by separation. Almighty God has said, "yet make provision for them" [Kor. 2:236 (Arberry, vol. 1:62)]; and this is a duty whenever it is the case that a dowry had not been specified in the original marriage [contract].

Al-Ḥasan b. ᶜAlī was an unbridled divorcer and marrier. One day he sent one of his companions to divorce two women among his wives and said, "Tell them to prepare for the legal period of waiting." He ordered him to give each one of them 10,000 dirhams. He did; and when he [the companion] returned to him, he [al-Ḥasan] asked him, "What did they do?" he replied, "One of them lowered her head and thus remained, but the other cried and wailed and I heard her say, 'These are very small provisions from a parting loved one.' " Al-Ḥasan bowed his head and invoked blessings on her saying, "Were I to take back a woman after separating from her, I would take her back."

One day al-Ḥasan went to visit ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Ḥārith b. Hishām,[149] who was the *faqīh* (jurist) of Medina and its chief, who had no equal in Medina, and whom ᶜĀ'ishah used as an example when she said, "Had I not already traversed this course

of mine,[150] I would have preferred to have sixteen males from the Messenger* of God like ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Ḥārith b. Hishām." Al-Ḥasan went to see ᶜAbd al-Raḥmān in his house. [ᶜAbd al-Raḥmān] honored him and told him to sit in his place saying, "Would that you had sent for me; I would have come to you." Al-Ḥasan replied, "The need is ours." He [ᶜAbd al-Raḥmān] asked, "What is it?" He told him, "I have come seeking your daughter in marriage." ᶜAbd al-Raḥmān lowered his head, then raised it and said, "By God, there is no one walking upon this earth who is dearer to me than you; but you know that my daughter is flesh of my flesh: what offends her offends me, and what pleases her, pleases me. You are an unbridled divorcer: I fear that you would divorce her. Should you do that, I fear also that my heart would turn away from loving you, and I would be unhappy should my heart be turned away from you, because you are a part of the Messenger's flesh. If you promise not to divorce her, I will give her to you in marriage." Al-Ḥasan was silent, then he arose and left. One of his household heard him saying while walking, "ᶜAbd al-Raḥmān wanted to make his daughter a rope around my neck."

ᶜAlī* used to be impatient with his [al-Ḥasan's] numerous divorces and would apologize on his behalf from the pulpit saying in his sermon (*khuṭbah*),[151] "Ḥasan is very prone to divorce, so do not give him [your daughters] in marriage." A man from Ḥamadān rose and said, "O prince of the faithful, we will give him our daughters in marriage to his heart's satisfaction. If he so wishes he can keep them, and if he so desires he can let them go." That pleased ᶜAlī and he said, "Were I a gatekeeper of Paradise, I would tell Ḥamadān to enter in peace." This is merely an indication that if a man, out of embarrassment, speaks ill of someone dear to him, whether wife or child, it is not necessary that one should agree with him since such an agreement would be undesirable. Rather, it is a rule of etiquette to disagree to the best of one's ability, for that is more pleasing to his heart and in accord with his hidden thought.

The aim of all of this is to show that divorce is permissible. God has promised riches in both separation and in marriage saying, "And marry such of you as are solitary and the pious of

your slaves and maidservants. If they be poor, Allah will enrich them of His bounty" [Kor. 24:32]; and also saying, "But if they separate, Allah will compensate each out of His abundance" [4:130].

The fourth, that he should never reveal her secret [private affairs] while divorced or married. Concerning the revealing of women's secrets, an authentic *khabar* transmits great threat.[152] It is related that a virtuous man wanted to divorce his wife and he was asked, "What grievance have you against her?" And he replied, "A wise man does not reveal the secrets of his wife." After divorcing her he was asked, "Why did you divorce her?" And he replied "The affairs of someone else's wife are not my concern." This indicates the husband's obligation.

SECOND PART OF THIS CHAPTER

Examination of the Husband's Rights

The authoritative statement in this context is that marriage constitutes a form of enslavement; thus she is his slave, and she should obey the husband absolutely in everything he demands of her provided such demands do not constitute an act of disobedience. There are many *akhbār* that magnify the rights of the husband.

The Prophet* said, "If a woman dies while her husband is satisfied with her, she will enter Paradise."[153] A man went on a journey and enjoined his wife against descending from the high ground [where they lived] to the low ground where her father lived. He became ill, so the wife sent for the Messenger* of God, asking permission to descend to her father. The Prophet* replied, "Obey your husband." Her father died, and again she sought his [the Prophet's] counsel and he said, "Obey your husband." When her father was buried, the Messenger* of God sent word to her that God has forgiven her father by virtue of her obedience to her husband.[154] The Prophet* said, "If a woman performs her five [daily] prayers, fasts during the month [of Ramadan], preserves her chastity, and obeys her husband, she will enter the Paradise of her Lord."[155] He included obedience to the husband in the basic principles of Islam. The Messenger* of God described women as: "Child-bearers, mothers, nursers who are compassionate toward their children, and those who pray will enter Paradise, provided that they do not commit wrongs against their husbands."[156]

The Prophet* said, "I looked into Hell and found most of the occupants to be women," and we asked him, "Why, O Messenger* of God?" He replied, "Because they curse a lot and enrage their mates";[157] by this he meant the husband with whom they consort. In another *khabar* [the Prophet said], "I looked into Paradise and the minority of its inhabitants were women. So I asked, 'Where are the women?' And I was told, 'They are preoccupied with two red things:[158] gold, and saffron,' "[159] meaning jewelry and dyestuff for clothes.

According to ᶜĀ'ishah*: "A young girl came to the Prophet* and said, 'O Messenger of God, I am a betrothed girl but I detest marriage. What are the husband's rights from the woman?' He replied, 'Were he covered with pus from the tip of his head to the soles of his feet, and were she to lick him, she would not compensate him enough.' Whereupon she said, 'Should I then not get married?' He said, 'Do, for it is good.' "[160]

Ibn ᶜAbbās said, "A woman from Khathᶜam came to the Messenger* of God and said, 'I have no husband and I wish to get married: What is the husband's right?' and he said, 'The rights of the husband incumbent upon a wife are that if he should desire her and seek to have her while she is on the back of a camel, she should not deny him his wish. It is his right that she should not give [away] anything from his household except with his permission; should she do this, the burden is hers and the compensation is his. It is also his right that she should not observe a voluntary fast except with his permission; should she do it, she will suffer hunger and thirst and her fasting will not be acceptable [to God]. If she leaves her house without his permission, the angels will curse her until she returns to his house or repents.' "[161] The Prophet* said, "Were I to command someone to prostrate himself before another, I would command the wife to prostrate herself before her husband on account of the magnitude of her obligation to him."[162] The Prophet* also said, "A woman is nearest to the face of God when she is in the inner sanctum of her house; performing the prayer in the court-

yard of her house is better than praying in the mosque, and praying in her house is better than praying in her courtyard, and praying in her bedchamber (*makhdaᶜ*) is better than praying [elsewhere] in her house."[163] The alcove is a quarter within the house; it is a place of shielding. For that reason the Prophet* said, "A woman is deficient; if she goes out, she will please the devil."[164] He also said, "A woman has ten deficient qualities; if she marries, the husband covers one of those qualities, and if she dies, the grave covers all ten."[165]

[EXPOSITION OF THE RIGHTS OF THE HUSBAND]

Thus the husband's rights toward the wife are many, but most important are two: the first is safeguarding and sheltering; the other is to be spared unnecessary demands and the need for having to provide them if they are unlawful. This was the custom of women with the forefathers. When a man went out of his home, his wife or daughter would say to him, "Beware of unlawful gain; we would endure hunger and harm rather than Fire [hellfire]. One of the predecessors was about to go on a journey of which his neighbors disapproved. They said to his wife, "Why do you let him go when he has not left you any provisions?" She said, "Since the day I knew my husband, he has been a consumer and not a provider; but I do have a Lord who provides. The consumer goes, but the Provider remains."

Rābiᶜah [of Syria], the daughter of Ismāᶜīl, asked Aḥmad b. Abū al-Ḥawwārī[166] to marry her. He declined because he was preoccupied with worship and said to her, "My preoccupations are not inclined toward women, because I am too preoccupied with myself." She replied, "I am more preoccupied with myself than you are, and I have no [physical] desire. However, I have inherited much wealth from my husband and I wish you would spend it on your spiritual brothers, and that through you I should come to know the righteous ones, thus finding a path to God, may He be glorified and honored." He replied, "Wait until I seek permission of my master." So he returned to find Abū Sulaymān al-Dārānī, who used to enjoin against his getting married and [who had] said, "None of our companions ever got married without being changed." But when he heard her words,

he said, "Marry her, for she is a friend of God. Hers are the words of the righteous." Al-Ḥawwārī said, "I married her; and there was in our house a container made of plaster which had become worn out through use by those who hastily washed their hands and left after meals, not to mention those who had washed with potash." He also said, "I married three wives in addition, but she used to give me the best to eat and used to perfume me. She would say to me, 'Go with energy and strength to your wives.' " Thus Rābiᶜah of Syria was likened unto Rābiᶜah al-ᶜAdawyīah of Basra.[167]

Among the obligations of the woman is that she should not squander his [her husband's] possessions, but rather take great care of them. The Messenger* of God said, "It is not lawful for her to feed anyone from his house without his permission, except from food that would spoil if kept. Should she feed [others] with his blessing, then she would earn the same kind of reward he earns; but if she should feed [them] without his permission, then he would earn the reward and she would bear the burden."[168]

It is the obligation of the parents to train her in the etiquette of cohabitation with her husband. It is related of Asmā', the daughter of Khārijah al-Fazzārī, that she said to her daughter when the latter got married, "You have left a nest in which you grew up and proceeded to a bed which you know not and a mate with whom you have not associated; be an earth for him, and he will be your sky; be a resting place for him, and he will be your pillar; be his bondmaid, and he will be your slave; do not make excessive demands, for he will then desert you; do not become too distant from him, for he will then forget you; should he draw near, then draw close to him; should he become distant, stay away from him. Shield his nose, his hearing and his eye[169] so he will smell nothing from you but that which is sweet, hear nothing but that which is good, and look at nothing but that which is beautiful."

A man said to his wife [in rhyme]:

> Seek forgiveness from me, and you will
> earn my constant affection;
> Speak not when I am angry;
> Do not beat me once as you would beat

the tambourine, for you do not know
what the unknown may hold in store;
Do not complain excessively, for it will
cause love to depart and turn my heart
away from you;
I have seen love in the heart and harm;
if the two should meet, love would
soon disappear.

[ETIQUETTE FOR THE WOMAN]

Without going into lengthy details, a summary of what constitutes etiquette for the woman is the following: She should remain in the inner sanctum of her house and tend to her spinning; she should not enter and exit excessively; she should speak infrequently with her neighbors and visit them only when the situation requires it; she should safeguard her husband in his absence and in his presence;[170] she should seek his pleasure in all affairs and refrain from betraying him through herself or his possessions; she should not leave his home without his permission: if she goes out with his permission, she should conceal herself in worn-out clothes[171] and choose the less-frequented places rather than the main avenues and market places, being careful that no stranger hear her voice or recognize her personally; she should not approach friends of her husband while going about her business, but feign ignorance of those who might recognize her or whom she might recognize; her primary concern should be caring for her own affairs, tending to her house, performing her prayers, and fasting; should a friend of her husband knock at the door when he [the husband] is not present, she should not ask questions or engage in conversation, so as to maintain her self-respect and her husband's; she should be content with the means that God has provided her husband; she should place his rights before hers and before the rights of his relatives; she should always observe the rules of personal hygiene, and be ready at all times for him to enjoy her whenever he wishes; she should be affectionate toward her children, zealous to protect them, refraining from uttering profane words against them and from talking back to her husband.

The Prophet* said, "I and a haggard woman like these two will be in Paradise: a widowed woman who dedicated herself to her daughters until they attained the age of puberty, or [one who

has] died."[172] The Prophet* also said, "God has forbidden all the descendants of Adam to enter Paradise before me; but I look and behold on my right a woman [who] has preceded me to the gate of Paradise; so I ask, 'Why does she precede me?' And the answer comes, 'O Muḥammad, this was a fine, beautiful woman who had orphans. She was patient until they attained their present state, so God was pleased with her for that.' "[173]

Other etiquettes governing the woman include the following: that she should not boast to her husband of her beauty, neither should she belittle her husband for his ugliness. It was related that al-Aṣmaᶜī[174] said, "I went to the desert and, behold, I saw a woman with a most beautiful face married to a man with the ugliest [face]; so I said to her, 'Woman, are you satisfied to be married to such a man?' She said, 'Be quiet! You have uttered ill words; perhaps he has earned high merits with his Lord and thus I became his reward; or perhaps I have offended my Creator and he thus became my punishment. Should I not then accept what God has seen fit for me?' Thus did she silence me."

Al-Aṣmaᶜī also related, "I saw a woman in the desert who was wearing a red garment and carrying a rosary; so I said to her, 'What a discrepancy between the two!' She replied [in rhyme]: 'Part of me belongs to God and I shall not squander it; the other part belongs to folly and idleness.' I learned that she was a virtuous woman who had a husband for whom she adorns herself."

Another decorum of the woman is to be virtuous, and melancholy in the absence of her husband, and to return to her sprightliness and happiness in his presence. She should never harm her husband in any way. Muᶜādh b. Jabal related: "The Messenger* of God said, 'Whenever a woman hurts her husband in this world, his houri wife says: "Do not harm him, may God reproach you! For he is a stranger in your house who will soon depart from you to join us."'[175]

Her marital obligations include: that she should not mourn over the death of the husband longer than four months and ten days during which time she should avoid perfume and adornment. Zaynab, the daughter of Abī Salāmah, said: "I went to visit Umm Ḥabībah, the wife of the Prophet,* when her father Abū

Sufyān b. Ḥarb died. She asked for perfume containing a yellow tinge (*khalūq*) or something like it. She anointed a female slave with it, then touched both cheeks and said, 'By God, I have no need for perfume; however, I did hear the Messenger* of God say, "It is not lawful for a woman who believes in God and the Day of Judgment to mourn more than three days over the dead unless he be a husband, in which case she should mourn for four months and ten days."[176]

The woman should remain in the house of her marriage until the end of the legally prescribed waiting period, and must not move to her family or leave the house except out of necessity.

Another etiquette is that she should perform every service of which she is capable at home. It was related that Asmā',[177] the daughter of Abū Bakr al-Ṣiddīq,* said: "Zubayr[178] married me when he had on earth neither possessions nor slaves nor anything besides his horse and a [water-carrying] camel (*nāḍiḥ*). I used to feed his horse, give him his provisions, look after him, grind date-stones for his camel, feed him, bring water, string beads to hang on his neck, and knead dough. I used to transport ground date-stones on my head a distance of more than two-thirds of a parasang[179] until Abū Bakr sent me a slave girl, and I was then contented with looking after the horse. It was like being freed.[180] The Messenger* of God came upon me one day with his companions while I was carrying date-stones on my head,[181] and he* said "Akh, akh" to make his she-camel kneel so as to carry me behind him. I was embarrassed to proceed with men and remembered the jealousy of al-Zubayr, for indeed he was the most jealous of men. The Messenger* of God noticed that I was embarrassed; so I came to al-Zubayr and told him what had happened. He said, "By God, it is more painful for me to see you carry ground date-stones on your head than to ride with him."

THE *BOOK OF MARRIAGE* ENDS HERE WITH PRAISE AND THANKS TO GOD
MAY HIS BLESSINGS BE UPON EVERY PURE SERVANT

APPENDIX A

Chronological List of al-Ghazālī's Works

The chronological list of al-Ghazālī's works was derived from a number of bibliographic sources, particularly George F. Hourani's "The Chronology of Ghazālī's Writings" and Caesar E. Farah's manuscript, "A Bibliographical Guide to Islamic Philosophy and Mysticism," which is now being published by Luzac & Co. For a comprehensive study of all of al-Ghazālī's works, where the manuscripts may be found, translations in various languages, reprints in Arabic, and spurious works attributed to him, see ᶜAbd al-Raḥmān Badāwī, *Mu'allafāt al-Ghazālī.* The following list does not include the indeterminable or spurious works. If the student is interested in books attributed to al-Ghazālī, other sources should be consulted.[1] My own translation of most titles and annotations as to content have been incorporated in the list below.

1. "Al-Mankhūl fī Uṣūl al-Fiqh" (The Essentials in the Fundamentals of Canon Law)

   A concise work on law, written during the lifetime of his teacher, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, before 478/1085–86.

2. "Shifā' al-ᶜAlīl fī Uṣūl al-Fiqh" (The Curing of the Ill on the Fundamentals of Canon Law)

   The first known manuscript was written in 573/1177 in Egypt. The book, apparently lost, treats questions of fiqh in detail.

3. "Ma'khadh al-Khilāf" (Point of Departure in Disputation)

   On methods of legal debate. Apparently lost.

4. "Lubāb al-Naẓar" (The Essence of Reflection)

On methods of legal debate, or ways of investigation and disputation. No reference to its availability.

5. "Taḥsīn al-Ma'ākhidh" (Refining Points of Departure)

On methods of legal debate. Badāwī states that the book possibly dealt with marriage and divorce. Apparently lost.

6. "Al-Mabādi' wal-ghāyāt" (The Principles and Aims)

On methods of legal debate. Apparently lost.

7. "Khulāṣat al-Mukhtaṣar" (The Essence of the Abridged)

Written in 598/1202, it is a resumé of the "Mukhtaṣar" of Ismaᶜīl al-Mazānī, who was an early Shafiᶜite lawyer (died 877 A.H.). It is the smallest book on selections from jurisprudence (fiqh). Apparently lost.

8. "Al-Basīṭ" (The Simple Work)

In manuscript form, it is an early work on fiqh, summarizing Imām al-Ḥaramayn's "Nihāyat al-maṭlab." The date of the early manuscript was placed at 636/1238.

9. "Al-Wasīṭ" (The Middle Work)

In manuscript, it is a work on fiqh of Ghazālī's earlier life and a summary of "Al-Basīṭ."

10. *Al-Wājiz fī Fiqh al-Imām al-Shāfiᶜī* (The Abridged in the Jurisprudence of the Imām al-Shāfiᶜī)

Cairo: n.p., 1317/1899–1900.

A summary of Shafiᶜite canon law.

11. "Tahdhīb al-Uṣūl" (Organizing the Fundamentals)

A work on fiqh of considerable depth and detail. Apparently lost.

12. *Maqāṣid al-Falāsifah* (Aims of the Philosophers)

(a) Cairo: Saᶜādah Press, 1331/1913.
(b) Edited by M. S. Kurdī. 3 parts. Cairo: n.p., 1355/1936.
(c) German text by George Beer. Leiden: E. J. Brill, 1888.

The book was possibly written as a background to the *Tahāfut* around 484/1091–92.

13. *Tahāfut al-Falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers)

(a) In Arabic. Cairo: n.p., 1885.
(b) Texte arabe établi et accompagne d'un sommaire latin, by M. Bouyges in *Bibliotheca Arabic Scholasticorum* II. Beirut: Imprimerie Catholique, 1972.
(c) New edition of Bouyges by Majid Fakhry. Beirut: n.p., 1962.

A treatise in defense of Muhammadan orthodoxy and on logic, written about 487/1094. According to Hourani, Ghazālī stated he "spent 'nearly a year' in critical reflection on philosophy, afterward no less than two years spent in understanding it."

14. *Al-Mustaẓhiri—Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah wa faḍā'il al-Mustaẓhirīyah* (Vices of the Esotericists and Virtues of the Exotericists)

(a) Selections edited by I. Goldziher. *Streitschrift des Gazali gegen die Balinijja-Sekte.* Leiden: E. J. Brill, 1956.
(b) Edited by ᶜAbd al-Raḥmān Badāwī. Faḍā'il al-Bāṭinīyah. Cairo: n.p., 1964.

The book is a searching theological critique of Batinism or the *Nizari Ismaᶜilis* and deals with the holding of office by the ᶜAbbasid caliph al-Muṣtaẓhir, establishing his legitimacy against the opposition of the Bāṭinīyah sect, and also deals with the Fatimid caliph al-Mustanṣir. Rosenthal states that al-Muṣtaẓhir "is generously tempered with political realism and preparedness to make concessions to expediency."[2]

15. "Ḥujjat al-Ḥaqq" (Proof of Truth)

A reply to criticisms made by the Taᶜlīmīs against al-Ghazālī in Baghdad. Apparently lost.

16. *Miᶜyār al-ᶜIlm fī Fann al-Manṭiq* (The Measure of Knowledge in the Art of Logic)

Edited by M. S. Kurdī without the word "Fann." Cairo: n.p., 1329/1911.

A possible appendix to the *Tahāfut* as it explains the technical terms in that work. It is a book on Aristotelian logic.

17. *Miḥakk al-Naẓar fī al-Manṭiq* (Analytical View on Logic)

Edited by Muḥammad Badr al-Dīn al-Naᶜsānī and Muṣṭafā al-Qabbānī. Cairo: n.p., 1925.

A book on Aristotelian logic. This work, along with *Miᶜyār,* was written around 487–488/1094–95.

18. *Al-Iqtiṣād fī al-Iᶜtiqād* (The Mean in Dogmatics)

(a) Cairo: Saᶜādah Press, 1327/1909.
(b) Edited by M. Qabbānī. Cairo: Adabīyah Press, n.d.; reprinted with the same pagination by Tijārīyah Press.

Written about 487/1094–95, it is a "constructive" work on dogmas as opposed to *Qawāᶜid al-ᶜAqā'd,* which is "destructive," as stated by al-Ghazālī; a prosaic piece of *kalām* which he wrote as a Sufi. It is his "chief work of dogmatics."

19. *Mīzān al-ᶜAmal* (Scale of Action)

(a) Edited by M. S. Kurdī and M. S. Nuᶜaymī. Cairo: n.p., 1328/1909–10.
(b) 2d ed. Cairo: ᶜArabīyah Press, 1342/1923.
(c) Translated by Hikmat Hachem. *Critère de l'action.* Preface by L. Massignon. Paris: Librarie orientale et americaine, 1945.

A companion to the *Miᶜyār,* the *Mīzān* gives criteria for sound action: Practice (*ᶜamal*) and knowledge (*ᶜilm*) are required for happiness in this world and the next. This was written about 488/1095.

20. "Al-Risālah al-Qudsīyah" (Jerusalem Treatise)

Possibly written around 489/1096, it is an epistle addressed to the people of Jerusalem and subsequently incorporated into the *Iḥyā'* under the rubric *Qawāᶜid al-ᶜAqā'id* (The Foundations of the Articles of Faith).

21. *Al-Radd al-Jamīl li-Ilāhīyāt ᶜĪsā bi Ṣarīḥ al-Injīl* (The Sweet Response to the Theology of Jesus in the Clarification of the Gospels)

(a) Edited and translated from Arabic into French by R. Chidiac. Preface by L. Massignon. Paris: Leroux, 1939.
(b) Translated into German with comment by F. E. Wilms. *Al-Ghazali's Schrift wider die Gottheit Jesu,* 1966.

A polemic against Christian theology, written about 492/1099.

22. *Iḥyā' ᶜUlūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences)

(a) Numerous editions in Arabic. The one used here was ᶜIrāqī's four

volume work. Cairo: Ḥalabī, 1967.
(b) German translation edited by Ernst Friedrich Tscheeuschner. Butersloh: n.p., 1933.

A complete system of Muhammadan moral philosophy in four parts and forty books. Written about 491/1098, it is al-Ghazālī's "greatest work" and a complete guide for the devout Muslim to every aspect of the religious life—worship and devotional practices, conduct in daily life, the purification of the heart, and advance along the mystic way.

23. *Kitāb al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh* (Book of Wisdom in God's Creations)
Edited by M. Qabbānī. Cairo: n.p., 1321/1903–4.

The book deals with the wisdom of God. The attribution of this work to Ghazālī was discussed among the historians of Jewish philosophy, and it was said to have been circulated under another name.

24. *Al-Risālah al-Waᶜẓīyah,* in *Al-Jawāhir al-Ghawālī min rasā'il al-Imām ḥujjat al-Islam al-Ghazālī* (The Sermon Epistle Cited in the Precious Jewels of Ghazālī's Epistles)

Hourani states that it was edited in Cairo in 1353/1934. However, Bouyges claims that it was given this title by Ahlwardt, and was edited in Cairo in 1325/1907 under the title *Risālat al-Waᶜẓ wa al-Iᶜtiqād.*

25. *Marāqī al-Zulfā* (The Degrees of Servile Flattery)

This book probably appeared also under the title *Marāqī al-Zalaf,* according to Badāwī. Apparently lost.

26. "Al-Imlā' fī Ishkālāt al-*Iḥyā'*" (Dictations in the Ambiguities of *Iḥyā'*)

Written after 500/1110–17, it is a reaction to criticisms of the *Iḥyā'* and its banning (no reference as to where, possibly Baghdad).

27. *Ayyuhā al-Walad* (O Boy)
(a) Edited by G. H. Scherer. *Ayyuhā al-Walad.* Beirut: American Press, 1933. Translated by E. Lator. Beirut: n.p., 1951.
(b) UNESCO, International Commission for the Translation of the Classics. *O Disciple.* Beirut: Catholic Press, 1951.
(c) Die Beruhmte ethische Abhandlung Ghazali's. Edited by Hammer-Purgstall. *O Kind!* Vienna: Z. Strauss, 1938.
(d) Traduit par Toufic Sabbagh. *O jeune homme.* Beirut: Imprimerie Catholique, 1951, 1969.

Hourani gives no indication as to date except that it came after the *Iḥyā'.* It is suggested by Scherer that this was one of Ghazālī's last works.[3] It is a letter of faith and conduct, consisting of elementary advice in the sphere of ascetic theology and reiterating his conclusions regarding the profound meaning of religion. It was originally compiled in Persian.

28. *Bidāyat al-Hidāyah* (Beginning of Guidance)
(a) Translated by W. Montgomery Watt. *The Faith and Practice of al-Ghazālī.* London: Allen & Unwin, 1953, 1963. (This included *al-Munqidh.*)
(b) J. Heil. *Die Religion des Islam,* vol. 1. Jena: n.p., 1915, 1923.
(c) Edited by Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. Cairo: n.p., 1334/1912.

A collection of pious exhortations leading to salvation, compiled in Persian for the novice.

29. *Al-Maḍnūn Bihi ᶜAlā Ghayr Ahlihi* (Withheld from Outsiders) Cairo: Maymūnīyah Press, 1309/1891–92.

Watt states that this book deals essentially with symbolism, revelation and the interpretation of miracles, and the idea that "God is *bāṭin* (esoteric) because He is so extremely *ẓāhir* (exoteric)." It is an exposition of Ghazālī's own views.

30. *Al-Maqṣid al-Aqṣā fī Maᶜānī Asmā' Allāh al-Husnā* (The Farthest Aim in the Meanings of God's Beautiful Names)
(a) Cairo: Sharafīyah Press, 1328/1910–11.
(b) In a recent edition, the title has been "al-Asnā" rather than "al Aqṣā." Beirut: Dār al-Mashriq, 1971.

An exposition of divine names.

31. *Mishkāt al-Anwār* (The Niche for Lights)
(a) Cairo: n.p., 1353/1934.
(b) A translation with introduction by William Henry Temple Gairdner. London: The Royal Asiatic Society, 1924.

This book contains his developed mystical doctrines and further theological and anti-Bāṭinī essays.

32. *Qawāsim al-Bāṭinīyah* (Divisions of the Esotericists) Arabic and Turkish text, translated by Ahmed Ates. *Ilâhiyat Fakültesi dergisi,* 3(1–2) (1954): 23–54.

Hourani and Badāwī indicated in their listings that it was apparently lost. However, Farah states that there appears to be a translation by Ates. It was mentioned that it referred to Taᶜlīmīs and presumably was listed as "Mawāhim al-Bāṭinīyah" in the *Ṭabaqāt* of Subkī.

33. *Jawāb Mufaṣṣal al-Khilāf* (Answering Details of Disputation)

The *Munqidh* describes it, according to Hourani, as a reply to criticisms made against Ghazālī in Hamadan, and a refutation of the Taᶜlīmīs. Hourani further asserts that "it is not known whether or when Ghazālī was in Hamadan." Apparently lost.

34. *Jawāhir al-Qur'ān* (Jewels from the Koran)
Cairo: Raḥmānīyah Press, 1352/1933.

Bouyges states that al-Ghazālī discloses in this book the Essence, the Attributes, the Acts (of God), and the Return (to God). It is a collection of selected verses.

35. *Al-Arbaᶜīn fī Uṣūl al-Dīn* (The Forty Fundamentals of the Faith)
Cairo: ᶜArabīyah Press, 1344/1926.

It is a short summary of the *Iḥyā'.*

36. *Al-Qiṣṭās al-Muṣtaqīm,* in *Al-Jawāhir al-Ghawālī* (The Straight Measure, in The Precious Jewels)
(a) Cairo: n.p., 1353/1934.
(b) Edited by le Père Victor Chelhot. Beirut: Catholic Press, 1959.

The book justifies the use of Aristotelian logic in religious matters; a treatise on ethics.

37. *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah,* in *Al-Jawāhir al-Ghawālī* (The Points of Separation Between Islam and Apostasy)
(a) Edited by Muṣṭafā al-Qabbānī. Cairo: n.p., 1901.
(b) Cairo: n.p., 1353/1934.
(c) Edited by Hans-Joachim Runge. *Uber Gazali's Faisal al-tafriqa baina 'l-Islam wa 'l-Zandaqa.* Kiel: n.p., 1938.

This is partly directed against the Bāṭinīyah, and is a defense of his own writings against the charge of heresy.

38. "Kitāb al-Darj" (Book of Recording)

As mentioned in *Munqidh,* this book is an answer to "feeble" criticisms by the Taʿlīmīs against Ghazālī in Ṭūs. Apparently lost.

39. *Kimiyā-Yi Saʿādat* (Alchemy of Happiness)
(a) In Persian. Bombay: n.p., 1321/1903.
(b) Translated from the Turkish by Henry A. Homes. *The Alchemy of Happiness.* Albany, NY: J. Munsell, 1837. In Persian. *Kimiyā' al-Saʿādah.* The Alchemy of Bliss; A Treatise on Ethics. Lucknow: n.p., 1865.
(c) Translation into English by C. Field of eight chapters of the Urdu version. *The Alchemy of Happiness.* London: n.p., 1910.

The original is in Persian and was possibly written when al-Ghazālī was at the *zāwiya* (Sufi monastery) in Ṭūs. Hourani states that it is "an abridged popular version of the *Iḥyā'.* The book develops the concept that happiness is knowledge and action, and Ghazālī discusses the attainments of each.

40. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Deliverance from Error)
(a) In a collection with *Kitāb ilghām al-ʿawām; al-maḍnūn bihi ʿala ghayri ahlihi: al-maḍnūn al-saghīr al-mawsūm bi al-ajwibah al-Ghazzālīyah fī al-masā'il al-ukhrawīyah.* Cairo: Maymūnīyah Press, 1309/1891.
(b) Edited by J. Ṣalība and K. ʿAyyād. Damascus: n.p., 1358/1891.
(c) Translated by Barbier de Meynard. "Traduction nouvelle du Traite de Ghazzali, intitule *Le Preservatif de l'erreur et Notices sur les extases* (des Soufis)." *Journal Asiatique,* 73 ser., 9 (1877):5–93.
(d) In Dutch. Uit het Arabisch vertaald en toegelicht door, by J. H. Kramers. *De redder uit de dwaling.* Amsterdam: Arbeiderspers, 1951.
(e) Cairo: n.p., 1952.
(f) Edited by F. Jabre. Beirut: n.p., 1959.

The book is an account of the development of his religious opinions and includes his conversion to Sufism. It is equated to the *Confessions* of St. Augustine. Bagley states that it is "also an apology for Sufism."[4]

41. *Al-Mustaṣfa min ʿIlm al-Uṣūl* (The Condensation of the Science of Fundamentals)
2 vols. Cairo: Tijārīyah Press, 1356/1937.

A treatise on jurisprudence, it embodies also a part of his lectures from three years of teaching at the Niẓāmīyah. It was written possibly around 499/1106.

42. *Al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk* (Counsel for Kings)
(a) In Persian. Edited by Jalal Huma'i. Tehran: n.p., 1317/1899.
(b) Translated by F. R. C. Bagley. *Ghazālī's Book of Counsel for Kings.* London: Oxford University Press, 1964.
(c) Cairo: n.p., 1317/1899.
(d) Also on margins of *Sirāj al-Mulūk* (Persian text) of Ibn al-Rundakah. 1888.

Hourani states that this is addressed to the Seljuq Sultan Muhammad Ibn Malikshah, whose reign began in 1105.

43. *Iljām al-ʿAwām ʿAn ʿIlm al-Kalām* (Restraining the Masses from Theological Disputation)
(a) First printed in Istanbul in 1278/1861. Cairo: Maymūnīyah Press, 1309/1891–92.
(b) In a collection; see *Al-Munqidh.* Cairo: Maymūnīyah Press, 1309/1891.

Completed in the year of Ghazālī's death, December 18, 1111. It "warns of the dangers in the study of *kalām* for those with little education."

APPENDIX B

Glossary of Selected Arabic Terms

This glossary encompasses only terms used herein that have acquired a technical usage. It mirrors existing standardized definitions as well as adjustments introduced in this work. The terms regarding hadith are used as employed by Guillaume, *The Traditions of Islam.* Other major helpful sources have been Farah, *Islam: Beliefs and Observances;* Schacht, *An Introduction to Islamic Law;* Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm;* Lane, *Arabic-English Lexicon;* and Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali.*

ᶜabd Servant of God or slave; used in proper names in combination with Allah

Ahl al-Kitāb People of the Book; in the Koran (5:68–69) the name is used for Christians, Jews, and Sabeans

akhbār (sing. *khabar*) News, reports; the term is applied to traditions traced back, not to the Prophet, but to other authorities such as his companions, well-known jurists, and imams

alim See ulema

ᶜanat Fornication or committing a sin

ᶜaqd Marriage contract; formalization of the marriage vows

ᶜaqīqah Sacrifice; a sheep or goat slaughtered as a sacrifice on the seventh day after the birth of a child

acqraᶜ To cast or draw lots, or practice sortilege among women

ᶜĀshūrā' Name of a voluntary fast day, the tenth day of Muḥarram

ᶜaṣr Period of sunset, time of one of the ritual prayers

āthār (sing. *athar*) Traces; applied to traditions relating the deeds and utterances of Muhammad and his companions
baqā' Subsistence in God; an ultimate Sufi state
bāṭin Internal, hidden or inner meaning; esoteric
ḍaᶜīf Not fulfilling the required conditions for transmittal
dhikr Remembrance or recollection of God; an exercise by Sufis to induce ecstasy
fanā Annihilation, or passing away of oneself in God; the mystical union of the soul with God
faqīh Islamic jurist or jurisprudent
farāgh Emptying or purifying the heart; a Sufi tenet
farḍ Canonically imposed duty or obligation of faith
fiqh The corpus of Islamic jurisprudence
fiṭrah Natural disposition of the heart to know God
gharīb Authentic, but resting on the authority of only one companion
ghusl Major or full ablution ceremony involving the entire body; see also *wuḍū'*
hadith Traditions of the Prophet; collection of sayings and precedents of the Prophet, handed down by his associates and followers
ḥajj A canonically prescribed pilgrimage to Mecca
ḥarām Canonically forbidden; a sin
ḥasan Of fair authority, with a slight fault; approved form of transmittal
ḥasan gharīb Authentic, of fair authority
ḥasan ṣaḥīḥ Genuine, of fair authority
ḥayḍ Menstruation; important in connection with determining the time of conception and responsibility for fatherhood, as well as significant for ritual purification
ḥikmah Exercise of judicial authority, a rule, a decree; an edict or a prescript
ḥirāthah Tilth; intercourse for the purpose of having offspring
ḥulūl Ecstasy; union with God through mystical practices
ibdāl Substitution (when certain righteous people die, God substitutes others for them)
ᶜiddah Legally prescribed waiting period of a woman before remarriage

ᶜiddat baynūnah Legally prescribed waiting period for final divorce; woman cannot remarry her husband
ᶜiddat al-rayᶜah Legally prescribed waiting period pending remarriage with one's divorced wife
iḍṭibāᶜ Cloaking oneself over the left shoulder during the pilgrimage to Mecca
ijmāᶜ Consensus; interpretation of the law according to the opinions of the leading jurists
ᶜilal Defects, causes
imam Used here for leading religious personalities; it also has a number of other significations
iqāmah Call to prayer repeated at the beginning of the prayer ritual
irādah Desire; the aspiration to do only God's will; in a Sufi context, a willful determination to undertake the rigors of the Path
ᶜishā' Evening meal and time of the fourth ritual prayer
isnād Literally means "leaning upon"; the chain of authority which precedes and introduces the text of hadith
izār Seamless white cloth wrapped around loins to knee level by the pilgrim performing the *ḥajj*
jamᶜ Uttering a threefold divorce
jayyid Good, reliable form of transmittal
jihad Striving on behalf of the faith; Holy War of the Muslims against the infidels
junub Major ritual impurity; signifies a man under obligation of performing a total ablution, by reason of sexual intercourse and discharge of the semen
Kaaba The shrine at Mecca sacred to the Muslims
karāhīyah Abomination or reprehensible
kasaba To earn; Koranic usage connotes the performance of an act for which one merits reward or punishment on the Day of Judgment
khabar See *akhbār*
khuᶜ Divorce requested by the wife, who must pay a compensation (*khuᶜah*)
khuṭbah An exhortation or admonition recited, generally in rhyming prose, during the noon service of the mosque on Friday by an orator (*khaṭīb*)

kitābīyah See Ahl al-Kitāb
liᶜān Oath of condemnation; in Islamic Law, can also be a sworn allegation of adultery committed by either husband or wife
maᶜād Return journey; the ultimate state of existence in the world to come
madhhab (plur. *madhāhib*) Juridical rite to which a Sunni Muslim may adhere
maghrib Sunset; time of one of the ritual prayers
mahr A dowry or a nuptial gift given to the bride in a contract of marriage
makrūh A reprehensible or an evil act, but not a forbidden one
manzil (plur. *manāzil*) Stages; a Sufi tenet
maqāmāt (sing. *maqām*) The stations of the faith; a Sufi tenet
maᶜrifah Knowledge, learning; the knowledge of Allah, the experience of ecstasy, and the gnosis of the mystics
martabah A Sufi rank or station
maᶜrūf Weak tradition, yet known because it is confirmed by another
maw'ūdah: al-maw'ūdat al-sughrah Coitus interruptus; significance similar to that of burying a girl child alive
Miᶜraj Muhammad's nocturnal journey to the Seventh Heaven
mubāḥ Permissible; a deed neither recommended nor prohibited
mubham Obscure; a tradition derived from a person about whom nothing is known save his name
mufti The legal authority in Islam who gives expert decisions by which the courts are guided
muḥallil A man who marries a divorced (three pronouncements of formula) woman on condition that he divorce her after consummation of the marriage so she may lawfully remarry her former husband
mukhtaliᶜāh Women who incite, urge, or induce their husbands to divorce them for a gift or a compensation (*khuᶜah*) without any injurious conduct from the latter
mukhtalif A tradition which apparently contradicts another, but which can be reconciled to it
munkar A tradition of weak authority contradicted by a weaker one

munqaṭiᶜ An *isnād* from which a name has disappeared
murīd A novice, a disciple of a *murshid* (teacher of a Sufi order)
mursal A text without *isnād*, or one with an incomplete *isnād*
murū'ah Manliness; a pre-Islamic Arab concept which comprises all knightly virtues and the ideal of manhood
musnad Authorities by whom a hadith is passed down
muᶜa The contracting of temporary marriage; legalized by the Shiᶜi law
muṭṭafaq ᶜalayhi A tradition that is agreed upon and received by Bukhārī and Muslim
muttaṣil A tradition with an uninterrupted *isnād*
nafaqah In Islamic Law, it signifies adequate support for a wife or expenditure
nafs Self, soul, ego
naqīb A surety for the people, leader
nāsikh Abrogating; refers to the chain of authority and is used by Muslim theologians in reference to a verse or sentence of the Koran which cancels or abrogates a previous one
qiblah The south, or the direction to be faced in prayer
rakᶜah Bow, prostration; a bending of the torso from an upright position, followed by two prostrations with each standing for a full prayer cycle
ramal Trotting while performing the circuit around the Kaaba
Razzāq Provider; one of the ninety-nine attributes of God
ṣadāqah Voluntary, nonstatutory alms rendered for the sake of acquiring merit with God; in Islamic Law, legally prescribed alms tax (*ṣadaq*)
saḥḥah Transmittal made genuine
ṣaḥīḥ Genuine; fulfilling all conditions
Shariᶜa The Muslim law derived from the Koran, the hadith, and the processes of jurisprudence
shirk Polytheism; associating other deities or "partners" with Allah
shukr Thankfulness; it is one of the stations of the mystic
siqṭ Miscarried fetus
sunna (plur. *sunan*) The theory and practice of conventional Muslims, based on the Koran and the hadith
taᶜbiyah ilāhīyah Divine fulfillment
tahlīl Exaltation (of God)

takbīr To glorify, praise, to exclaim *"allahu akhbār"*
ṭalāq Divorce; three "I divorce thee" utterances either at separate intervals or at one time for finalization
tawbah Repentance; the first station on the Sufi path
thayyib A woman who is deflowered or married; a divorcee or a widow
thiqah A trustworthy transmittal
ṭuhr The days of a woman's state of purity from the menstrual discharge
ulema (sing. alim) Scholars who are knowledgeable in Islamic beliefs and dogmas
ᶜumrah Lesser pilgrimage to Mecca
uṣūl (sing. *aṣl*) Ascendants, fundamentals; also meaning roots, origins, principles
ᶜutul One who has a harsh tongue and who is cruel toward his family
waḥy Revelation
walīy Legal guardian; also refers to the believer as "friend of God"
witr A form of prayer, in which an odd number of prostrations is performed, after the night prayer
wuḍū' Limited ablution for or preparatory to prayer; see also *ghusl*
zindīq Freethinker; in the ninth and tenth centuries, the term was applied as a rule to the partisans of Zoroastrians and Manichaeans who were feared as rebels
zuhd Asceticism; a way of life which included renunciation of worldly things, fasting, prayer, studying the Koran, and similar religious observances and practices
ẓuhr Noon; time for the third daily prayer incumbent upon Muslims

Notes

As in the text, all references to the Koran are from Pickthall's *The Glorious Koran* unless otherwise noted.

PREFACE

1. For more details see Badāwī, *Mu'allafāt al-Ghazālī,* 118–22; Farah, "Bibliographical Guide," 38–50.

Part I. INTRODUCTION

1. al-Ghazālī, *Confessions,* 10.
2. I use the spelling "al-Ghazālī" throughout this study, but I have not changed alternative spellings quoted from other works. For standard biographical accounts see al-Ghazālī, *Faith and Practice;* Jabre, *Le Lexique de Ghazali;* and Badāwī, *Mu'allafat al-Ghazālī.*
3. al-Ghazālī, *Counsel for Kings,* xxxiii.
4. Nawab ᶜAlī, *Moral and Religious Teachings,* viii. The word *Ḥujjat,* an honorific title, may also be translated "argument for," or "demonstration of."
5. Nicholson, *Eastern Poetry and Prose,* 8.
6. *Life and Works of Jāḥiẓ*, 258. His full name was Abū ᶜUthmān ᶜAmr b. Bahr al-Kināni al-Fuqaimi al-Baṣri, a leading expository writer of Islam. He was born in Basra and lived from 160/776–77 to 255/868–69. He was of African origin and his ancestors were slaves. "Al-Jāḥiẓ" is a nickname given him because of his protruding eyes and physical grotesqueness.
7. Fyzee, *Muhammadan Law,* 111.
8. This period is three months from the date of the declaration of divorce or, if the woman is pregnant, until delivery (see Fyzee, *Muhammadan Law,* 114–50; Kor. 2:228, 231–32, 234–35; Kor. 33:49; Kor. 65:46–47).
9. Shukri, *Law of Marriage and Divorce,* 21
10. Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī ᶜIlm al-Tafsīr,* 52–53. See also al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:16.
11. The legal and social implications are extremely important since this entitlement changed the woman from an object of sale to an individual human being; she became a legal person capable of entering into a contractual

77. al-Tirmidhī, *Sunan,* 4:102–3.
78. Ibn Mājah, *Sunan,* 1:620.
79. al-Tirmidhī, *Sunan,* 4:104.
80. Bousquet, *L'Ethique sexuelle,* 69.
81. The reference here is clearly to sodomy as he uses the word *lūṭ.* However, one usually associates incest with Lot and his daughters; but since they belonged to the Sodomites, the other context (sodomy) herein referred to becomes applicable. See the articles on Sodom and Lot in *Interpreter's Dictionary of the Bible,* 4:395–97.
82. al-Tirmidhī, *Sunan,* 1:152.
83. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 1:83.
84. Ibid., 153.
85. Ibn Mājah, *Sunan,* 1:856.
86. Ibid.
87. Ibn Ḥanbal, *Musnad,* 4:134.
88. Ibid.
89. Ibid., 3:356, 389, 395.
90. Ibn Ṭufayl, *Ḥayy b. Yaḳẓān,* 69–72.
91. This is the traditional conception of man, for as Nasr continues: "[It is] the *corpus, anima* and *spiritus* of Hermeticism and other sapiential doctrines . . . and not the erroneous and truncated concept of man as a creature formed only of body and mind, a concept that is due more than anything else to Cartesian dualism along with a misunderstanding of certain tenets of scholasticism" (*Sufi Essays,* 68).
92. al-Ghazālī, *Counsel for Kings,* 170 (with mistakes corrected).
93. al-Ghazālī, *Faith and Practice,* 88.

Part II. BOOK ON THE ETIQUETTE OF MARRIAGE

AL-GHAZĀLĪ'S INTRODUCTION

1. See al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:9.
2. "Tillage," frequently used by al-Ghazālī, is interpreted by Watt to mean "a development of the primitive metaphor which compares sexual intercourse with the sowing of seed, and speaks of children as the fruit of the womb" (*Companion to the Qu'rān,* 41).
3. The Ḥalabī edition indicated *bil-nuṭaf.* It is difficult to ascertain the meaning with the preposition as an antecedent.
4. I translated *al-indhār* from the Azharīyah edition as a "warning," while the Ḥalabī edition indicates *bil-indhār,* "with warning."

Chapter 1. ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF MARRIAGE

1. In Arabic: *ᶜulamā'* (sing. *ᶜālim,* literally "learned man"). They are the scholars who are learned in Islamic law, beliefs and dogmas (Hughes, *Dictionary of Islam,* 650).
2. It is possible that al-Ghazālī is idealizing the past here as no other source has been found to substantiate his remarks. Von Grunebaum reinforces this belief when he states, "The Muslim hates change. The best Islam was in the beginning. . . . By clinging to the ways of the forebears, by upholding and reliving the tradition of the ancients, by eschewing innovation, the standing of his betters who preceded him would be preserved one instant longer" (*Medieval Islam,* 240).

3. *Akhbār* (sing. *khabar,* literally "news, report") is applied to traditions traced back, not to the Prophet, but to other authorities such as his companions, well-known jurists, imams, etc.
4. *Āthār* (sing. *athar,* literally "trace") is applied to traditions relating the deeds and utterances of Muhammad and his companions.
5. Watt states that this injunction is "usually taken to mean that the relatives should not oppose remarriage to the former husband, but might refer to opposition by the former husband to another husband" (*Companion to the Qur'ān,* 42).
6. Hereafter, invocations after saints, prophets, companions and those who have passed away will be deleted; an asterisk will indicate the deletions. The invocation after a saint or a prophet is, "May the prayer and peace of God be upon him"; after companions, "God be satisfied with him"; and others, "May God have mercy upon him."
7. See discussion in note 110, this chapter. Actually, "whoever likes my religion which I practice."
8. This hadith was related by Abū Yaᶜla in his *Musnad* with an introduction and conclusion from the hadith of Ibn ᶜAbbās on the authority of Ḥasan (ᶜIrāqī).
9. This hadith was related by Abū Bakr Ibn Murdawayyah in his commentary from the hadith of Ibn ᶜUmar without his including "even if you should fall." His transmission is weak, and this addition was also mentioned by al-Bayhaqī through his knowledge of al-Shāfiᶜī who he claimed had informed him of it (ᶜIrāqī).
10. First part conforms with the hadith of Anas: "Whoever refrains from my sunna, he is not of me"; and the rest was preceded by hadith (ᶜIrāqī). See also ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu' wa al-Marjān,* 3:100.
11. Abū Manṣūr al-Daylamī related this hadith in his *Musnad al-Firdaws* from Abī Saᶜīd's hadith in a weak transmission and in the *Musnad* of al-Darāmī and in the *Muᶜjam* of al-Baghawī and in the *Marāsīl* as related from the sayings of Abū Najīh, "whoever is able to marry and does not marry, he is not of us," and Abū Najīh dissented in his friendship (ᶜIrāqī).
12. Ibn Mājah related this hadith from the hadith of ᶜĀ'ishah in a weak (*daᶜīf*) transmission (ᶜIrāqī).
13. Reference is to lustfulness.
14. This hadith is agreed upon by the sayings taken from the hadith of Ibn Masᶜūd (ᶜIrāqī). See also ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu' wa al-Marjān,* 3:99; and al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:3. The term used here, *wijā'un,* literally means "bruising of the veins of the testicles until they break, so that it is like gelding" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 292).
15. Arousal of sensuous desire through eyeing the opposite sex.
16. Implies satisfaction of sexual urges.
17. al-Tirmidhī made this transmittal known from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).
18. In Sufi lexicography, the term is also used to signify sainthood or "friendship of God" (Jabre, *Le Lexique de Ghazali,* 278).
19. Aḥmad related this hadith in a weak transmission from the hadith of Muᶜādh Anas (ᶜIrāqī).
20. Ibn al-Jawzī related this hadith in the *ᶜIlal* from the hadith of Anas in a weak transmission (ᶜIrāqī).
21. Implies desire for sex. According to Ibn Manẓūr the term applies

to sexual organs of both male and female (*Lisān al-ᶜArab,* 3:166). Hans Wehr mentions only "vulva" under *farj* (*Dictionary,* 702).

22. Implies desire for food.

23. Muslim relates this hadith from Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

24. ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb, second caliph, is one of the greatest figures of early Islam and founder of the Arab empire. The West has given him the epithet of "St. Paul of Islam." He is also referred to as *amīr al-mu'minīn,* in a sense renewing the theocratic regime of the time of the Prophet; it ceased with ᶜUmar, but the transmission of prophetic powers was revived later by the Shiᶜa. He was the father-in-law of the Prophet, who married his daughter, Ḥafṣah. He died 23/644 (*Encyclopaedia of Islam,* supplement, new ed., s.v. "āthār").

25. *Fujūr* also means to act immorally, sin, live licentiously, lead a dissolute life, indulge in debauchery" (Wehr, *Dictionary,* 697).

26. Ibn ᶜAbbās ᶜAbd al-Muṭṭalib, died 68/687, was a companion and an uncle of the Prophet (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "ᶜAbbās"; see also Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 932).

27. *Farāgh,* emptying the heart, is a Sufi tenet. It means that by ridding himself of selfish desires, man is able to receive God's graces and become tranquil (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2382).

28. Abū ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd Allāh ᶜAkramah, a slave of berber origin attached to the governor of al-Baṣrah, became an authority on the Koran and hadith. He died in 107–8/725–26 (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 75, 82, 1012).

Muḥammad b. al-ᶜAlā' b. Kurayb al-Hamdānī Abū Kurayb, from al-Kufāh, was an authority on hadith. Al-Ṭabarī, a jurist of his age, acquired knowledge of the hadith from him. He died in 244/858 (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 563, 1033).

29. Ibn Masᶜūd, who died in 32–33/653–54, was a companion of the Prophet and was one of the first converts. He is a traditionist and an authority on the Koran and the sunna. To him is attributed 848 traditions, which are collected in *Musnad Aḥmad* (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "al-Masᶜūdī").

30. Muᶜādh Ibn Jabal Ibn Aws was appointed by the Prophet as judge of al-Yaman, and helped to collect revelations of the Koran. He died about 18/639 (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 62, 1045).

31. *Baᶜd* is translated "one" rather than "some"; the referent is singular (Wehr, *Dictionary,* 67).

32. The term used, *baniyy,* stands for a descendant or a member of a family, clan or tribe.

33. Aḥmad related this hadith from Rābiᶜah al-Aslamī in a lengthy narration. The transmission is of fair authority (ḥasan) (ᶜIrāqī).

34. Reference is to early ascetics who did not marry, but felt if they did, a wife would distract them from their devotion to the One; consequently, their material needs were the bare essentials. Al-Suhrawardī reiterates this in his commentary in the margins of the Azharīyah edition (*ᶜAwārif al-Maᶜārif,* 78).

35. Bishr b. al-Ḥārith, or Abū Nasr Bishr b. al-Ḥāfi, was born near Merv ca. 150/767 and died in Baghdad in 227/841. Bishr, who studied traditions in Baghdad, abandoned formal learning for the "life of a mendicant, destitute, starving and barefoot," hence the name "al-Ḥāfi." He was admired and respected by Aḥmad b. Ḥanbal and Caliph al-Ma'mūn (Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār, *Muslim Saints and Mystics,* 80).

36. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, known as Ibn Ḥanbal, died at Baghdad in 241/855. He was an adherent to the *Ahl al-Hadith,* or the old traditional views. Where possible, he "derives every law from traditional sources. This compels him to be very indulgent to the hadith and sometimes to admit very feeble traditions as the basis of his decision." He was a founder of one of the the four *madhāhib* (juridical rites) in Islam, the Ḥanbali school. He did not establish a fiqh (jurisprudence) system of his own but did answer pupils' questions pertaining specifically to legal matters. His son, ᶜAbdullah, collected the traditions and lectures in the *Musnad* (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "hadith").

37. That is, he was in an unenviable position.

38. Al-Qushayrī uses *martabah* and *maqām* in the same context. He discusses twenty stations along the mystic's path, the first of which is repentance (*tawbah*), (*Risālah,* 253–408; see also Ḥujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* 294; and Arberry, *Sufism,* 75–79).

39. *Talqānī* (you encounter me) was translated instead of *yalqānī* (he encounters me), as in the Azharīyah edition, to agree with the subject.

40. Ibrāhīm Ibn Adham, or Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Adham, was born in Balkh of pure Arab descent—a prince who renounced his kingdom somewhat after the fashion of the Buddha. His conversion is a classic in Sufi legend. He left his kingdom and family to become an itinerant dervish, living an ascetic life, then gathered a following. He died ca. 165/782 in Syria (Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār, *Muslim Saints and Mystics,* 62).

41. Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār maintains that Ibn Adham was married (*Muslim Saints and Mystics,* 68).

42. *Mujāhid* is one who "fought against unbelievers and the like in the way of God, that is, in the cause of religion" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 473).

43. *Rakᶜah* literally means "a bending of the torso from an upright position, followed by two prostrations [in Muslim prayer rituals]" (Wehr, *Dictionary,* 358).

44. Reference is probably to the Arabicized Muslim whereby the "Arabic civilization becomes Muslim civilization, and it is the spontaneous collaboration of the best minds of all the Empire's nationalities that accounts for the stupendous rise of this civilization in those two hundred years, from 750 to 950, so breathlessly crowded of human accomplishment" (Von Grunebaum, *Medieval Islam,* 201).

45. Abū Yaᶜla relates this hadith from Ḥadhīfah, and al-Khiṭābī in *al-ᶜUzlah* from his own hadith and the hadith of Abū Amāmah; both weak transmittals (ᶜIrāqī).

46. Al-Khiṭābī related this hadith in *al-ᶜUzlah* from the hadith of Ibn Masᶜūd who was guided by al-Bayhaqī in *al-Zahū,* who was guided by the hadith of Abū Hurayrah; all weak transmittals (ᶜIrāqī).

47. Al-Qaḍāᶜī related this hadith in the *Musnad* of al-Shihāb [followed by other references and transmittals]; both transmittal lines are weak (ᶜIrāqī).

48. Abū Sulaymān al-Dārānī, a mystic of the ninth century, died in Syria in 215/830. To him is attributed the first delineations of the doctrine of *maqāmāt* (stations) of the Sufi path (Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns,* 39).

49. See al-Suhrawardī, *ᶜAwārif al-Maᶜārif,* 76.

50. Al-Ghazālī is apparently voicing his discontent toward the writers of hadith in emulation of Muhammad, who said to those writing hadith, "Do

you not know that nothing but the writing of books besides the book of God led astray the peoples that were before you?" (Guillaume, *Traditions of Islam,* 16).

51. Abū al-Ḥasan Aḥmad b. al-Ḥawwārī was from Damascus, and was a scholar and a mystic. He died in 230–31/844–45 (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 456, 1002).

52. In the Ḥalabī edition *yussabbib* is used to imply that producing children is the primary aim of coitus; in the Azharīyah edition *bisabab* is used when a child is the accidental result of coitus.

53. The term used is *walad,* which connotes a male or female offspring.

54. That is, increase the ranks of the faithful (Muslims).

55. That is, after the father has passed away.

56. Although the verse, Kor. 2:48 (ᶜAlī), rules out intercession in Islam, many Muslims believe in it: "And fear the day when no soul shall serve as a substitute for another soul at all, nor shall intercession be accepted for it; nor shall ransom be taken from it; nor shall they be helped."

57. This is a reference to the reports that in the Jāhilīyah (pre-Islam) period Arabs buried their daughters alive. W. R. Smith asserts that the reason for this was twofold: fear by the parents that they could not provide for all their offspring and fear that their daughters might be taken captive and thus bring disgrace on their kin (*Kinship and Marriage,* 291–96; see also Fyzee, *Muhammadan Law,* 5).

58. Al-Ghazālī expounds further on this subject from a slightly different position in chapter 3. In the hadith, there are transmittals both allowing and disapproving coitus interruptus. See Wensinck, *Handbook,* 112.

59. Watt explains "lend" as "contributing to God's causes" (*Companion to the Qur'an,* 43).

60. His use of such terms as *fanā'* and *baqā'* may be conscious allusions to Sufi significations since both constitute final states in the Sufi's search for communion with God; *fanā'* is the annihilation or passing away of the self, but is not equivalent to the cessation of the individual consciousness as in Nirvana; and *baqā'* is the "subsistence or remaining" in God (Jabre, *Le Lexique de Ghazali,* 265; see also Ḥujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* 243; and *Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. *"fanā' "*).

61. The hadith states that "God says." It is related by al-Bukhārī from the hadith of Abū Hurayrah that Mukhlid al-Qatawānī is the only one who quoted it (ᶜIrāqī).

62. The complete verse is: "Who hath created life and death that He may try you" (Kor. 67:2).

63. The Azharīyah edition adds: *wa yaḥṣul al-wiqāᶜ*—that is, "and coitus results as a consequence of desire."

64. *Al-ramal* (trotting) and *al-iḍṭibāᶜ* (cloaking) are performed in imitation of the Prophet and his companions who did these things so that the people of Mecca might know that there was strength in them (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 1159).

65. The text is *al-iftidā'* (ransom, sacrifice, redeem), but *al-iqtidā'* of the Azharīyah edition was translated to mean "emulation."

66. Abū ᶜUmar al-Tawqānī indicates this hadith in his book *Maᶜāshirat al-Ahlayn,* basing it on the transmittal of ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb, but this cannot be supported or justified (ᶜIrāqī).

67. Al-Bayhaqī reveals this hadith from the hadith of Ibn Abī ᶜAdiyah al-Ṣadafī as genuine (*ṣaḥīḥ*) and based on Saᶜīd b. Yasār as the ultimate source (ᶜIrāqī).

68. Ibn Ḥabbān relates it in his *Duᶜafā'* (book of weak transmittals) as related by Bahaz b. Ḥakīm, who quoted his father, who quoted his grandfather; weak transmittals (ᶜIrāqī).

69. Ibn Mājah relates the hadith from ᶜAlī and says "miscarried fetus" rather than "child"; weak transmittal (ᶜIrāqī).

70. Muslim relates the hadith from Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

71. Ibn Ḥabbān first related this hadith in the *Duᶜafā'* from the transmittals of Bahaz b. Ḥakīm, who related it from his father, who related it from his grandfather: It is not genuine. However, al-Nisā'ī related it from the hadith of Abū Hurayrah in a good (*jayyid*) transmittal. He states that "it was said to them to enter paradise; they would say, 'Not until our parents enter,' then it would be said, 'Enter paradise, you and your parents' " (ᶜIrāqī).

72. The hadith in its entirety does not have a reliable source (ᶜIrāqī).

73. Al-Bazzār and al-Ṭabarānī related the hadith from Zuhayr b. Abī ᶜAlqamah; and by Muslim from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

74. Al-Bukhārī relates the hadith from Anas without mentioning "even two"; Aḥmad related this addition from the hadith of Muᶜādh which is agreed upon (*muṭṭafaq ᶜalayhi*) (ᶜIrāqī).

75. The word is *wildān* (sing. *walīd*), that is, "newborn children, young infants"; a child who dies in early infancy, or who is prematurely born, is in paradise (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2966).

76. Lane quotes this whole hadith from *Nuzhat al-Mutaammil* (*Arabian Society,* 197–98).

77. In the Azharīyah edition, it is *al-taghbīyah* which would be translated as "divine concealment."

78. The Sufis are referred to as those who are knowledgeable in the esoteric, hidden or inner meanings (Jabre, *Le Lexique de Ghazali,* 39).

79. The line before Kor. 8:73, which lends meaning to the quotation, is: "And those who disbelieve are protectors one of another—If ye do not so. . . ."

80. The term literally means "the members, or limbs, of a man, with which things are gained or earned, or with which one works" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 405).

81. Al-Ghazālī uses *murīd,* which is a Sufi term for a novice or disciple of a *murshid* or teacher of a Sufi order who is on the Path to attain the knowledge of the One (al-Qushayrī, *Risālah,* 731, 746–50; see also Palacios, *La Espiritualidad de Algazel,* 4:90).

82. The concept of the heart and its purification is a main tenet of the Sufis in attaining their goal (al-Qushayrī, *Risālah,* 566).

83. al-Suhrawardī, *ᶜAwārif al-Maᶜārif,* 84).

84. Possibly ᶜIrāqī Qaṭādah (d. 117/735), one of the companions of the Prophet and a transmitter of hadith (Goldziher, *Muslim Studies,* 2:23; see also a reference to him as a transmitter in Ibn Kathīr's *Tafsīr al-Qur'ān,* 491).

85. Watt refers to this verse (Kor. 2:286) as "charges . . . to its capacity"; that is, "requires of no one more than he is able to perform" (*Companion to the Qur'an,* 45).

86. See note 28, this chapter, for identity of ᶜAkramah.

87. This is possibly Abū al-Ḥajjāj Mujāhid b. Jabr, of Mecca, who lived from 21/642 to 104/722 and was a disciple of Ibn ᶜAbbās and an authority for reading and commentary on the Koran (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 1061).

88. "Darkness: sometimes said to mean an eclipse of the moon," as interpreted by Watt (*Companion to the Qur'an,* 333).

89. Muslim relates the hadith from Ibn ᶜUmar, which is confirmed by the hadith of Abī Saᶜīd. However, Muslim was unable to affirm its utterance (ᶜIrāqī).

90. Al-Bayhaqī related it in the *Invocations* (*al-Duᶜawāt*) from the hadith of Umm Salamah in a transmission which contained weaknesses (ᶜIrāqī).

91. Hadith; as set forth in the *Invocations* (ᶜIrāqī).

92. Literally, the text states that he "became stationary between His hands" (Wehr, *Dictionary,* 1091–92).

93. Aḥmad related it from the hadith of Abī Kabshah al-ᶜAmmārī—its chain of authority is reliable (*jayyid*) (ᶜIrāqī).

94. This is also related by Ibn Ḥanbal, *Musnad,* 3:348, 395.

95. This is the hadith of Jābir. It was related by Muslim and al-Tirmidhī —it is of fair authority (ᶜIrāqī).

96. *Al-mughayyibāt* (absentee) was translated because of the context, rather than *al-maghabāt* (outcome, consequence), in the Azharīyah edition.

97. Al-Tirmidhī related it from the hadith of Jābir; it is authentic (*gharīb*) (ᶜIrāqī).

98. From the hadith of Ibn ᶜAbbās. It was stated by the Prophet and related by al-Bukhārī (ᶜIrāqī).

99. A son born of a concubine automatically becomes a slave as was the custom in the pre-Islamic period. On the other hand, a distinction was made also between the sons of a foreign woman and those of a freeborn tribeswoman (W. R. Smith, *Kinship and Marriage,* 89).

100. See 2 Peter 3:8: "But, beloved, be not ignorant of this one thing, that one day is with the Lord as a thousand years, and a thousand years as one day."

101. The Arabic term *ᶜālim* (literally, "a learned man"; a scholar knowledgeable in Islamic beliefs) is not used as frequently as the plural form *ᶜulamā'* (ulema).

102. Hadith. It was so stated to Ḥasan b. ᶜAlī. This utterance was said to Jaᶜfar b. Abī Ṭālib and agreed upon by the hadith of al-Barrā'. However, Ḥasan also resembled the Prophet . . . which is agreed upon in the hadith of Jaḥīfah; al-Tirmidhī corrected it. Ibn Ḥabbān relates it from the hadith of Anas who said, "No one resembles the Prophet more than Ḥasan" (ᶜIrāqī).

103. Aḥmad related it from the hadith of al-Miqdād b. Maᶜadyakrab in a chain of authority which is considered reliable (ᶜIrāqī).

104. Mughīrah Ibn Shuᶜbah, a companion and martyr, died ca. 48 or 51/668–671. He holds in tradition a record for marriages and divorces which varies: 300, 700, 1,000. Among the public offices he held was the governorship of Kūfa. His slave, Abū Lu'lu'ah, assassinated Caliph ᶜUmar (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "al-Mughīra b. Shuᶜba").

105. Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Abī Dharr in a lengthy tradition from the scriptures of Abraham (ᶜIrāqī).

106. The Azharīyah rendition of *ṭāmiᶜan* (desirous) was used, and not *ẓāᶜinan* (journeying) which appears in the Ḥalabī edition.

107. This is in reference to the verse, "Take thou provisions from the present world, i.e., make thou provision in it, for the world to come" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 1267).

108. Same transmittal and narration as in note 105, this chapter.

109. In a Sufi context, *irādah* connotes a willful determination to undertake the rigors of the Path, that is, to have the "desire" to seek nothing but what God desires (Arberry, *Sufism,* 77).

110. A similar tradition with a different connotation and spelling (*faṭrah*) given by Lane states, "Verily there is an eagerness [*shirrah*] for this Kur-an: then men have a weariness [*faṭrah*] of it" (*Arabic-English Lexicon,* 1525; see also Jabre, who refers to it as a "natural disposition" that exists in the heart to know God [*Le Lexique de Ghazali,* 222–23]).

111. Aḥmad and al-Ṭabarānī related it from the hadith of ᶜAbdallah b. ᶜUmar; and al-Tirmidhī related something similar from the hadith of Abū Hurayrah. The tradition is genuine (*ṣaḥīḥ*) (ᶜIrāqī).

112. This is related by Ibn ᶜAdiyy, Ibn ᶜAbbās, al-ᶜAqīlī, Ibn Ḥabbān, and al-Azadī; all weak transmittals (ᶜIrāqī). *Harīsah* is a dish of cooked meat and bulgur (al-Jāḥiẓ, *Le Livre des avares de Ǧāḥiẓ,* 310).

113. Al-Nisā'ī and al-Ḥakīm related it from the hadith of Anas in a good transmittal. However, al-ᶜAqīlī weakened it (ᶜIrāqī).

114. Literally, *dhikr* means "mentioning Allah," enjoined upon Muslims in the Koran; or in a Sufi context, "the glorifying of Allah with certain fixed phrases, repeated in a ritual order, either aloud or in the mind, with peculiar breathings and physical movements" (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "dhikr"; see also al-Qushayrī, *Risālah,* 464–71).

115. Al-Tirmidhī related it and improved it; it was also related by Ibn Mājah; there is a break in the chain of authority (ᶜIrāqī).

116. The terms he uses here are *dhikr* (remembrances) and *shukr* (thanksgiving), both mystic terms (al-Qushayrī, *Risālah,* 383–89; see also note 114).

117. Possible reference to his wives as a unit. His devil is not as was defined earlier—i.e., when a woman approaches, she approaches in the form of a devil—but is used here in a metaphorical sense. In this instance, she abetted his fulfillment of Muslim obligations, hence equating the two devil-Muslims.

118. Al-Khaṭīb related it in the history [of Baghdad] from the hadith of Ibn ᶜUmar. This was also related by Muslim from the hadith of Ibn Masᶜūd (ᶜIrāqī).

119. There are three suras (Kor. 22:53, Kor. 75:2, and Kor. 89:27–30) that deal with the physical, moral, and spiritual levels of "self." Al-Ghazālī comments on the first two. See also Jabre, *Le Lexique de Ghazali,* 263–65.

120. *Ahl* connotes "wives" here since all the verbs in the sentence are in the feminine plural and, therefore, do not have the general meaning of "family, relative," etc.

121. Al-Ṭabarānī and al-Bayhaqī related it from the hadith of Ibn ᶜAbbās; it was preceded by the words "sixty years." It is agreed upon by the hadith of Ibn ᶜUmar (ᶜIrāqī).

122. Al-Ghazālī fails here to give the other two counts.

123. In Islamic law, *ṣadāqah* is a legally prescribed alms tax (Wehr, *Dictionary,* 509).

124. Agreed upon from the hadith of Ibn Masᶜūd and others in which *fī* [literally, "mouth"] is included (ᶜIrāqī). The Azharīyah edition gives *yarfaᶜuha ila fī imra'atihi,* while the translated text excludes *fī.* Another interpretation could be to "offer it to the mouth" of his wife.

125. This refers to "The Substitutes, or Lieutenants, that is, certain righteous persons, of whom the world is never destitute; when one dies, God substituting another in his place." According to some, the assertion refers to seventy men, while according to others, to seven (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 168).

126. Abū Yaᶜla relates it from the hadith of Abī Saᶜīd al-Khuḍarī in a weak transmittal (ᶜIrāqī). The "two women" he refers to are not identified.

127. Ibn Mājah relates it from the hadith of ᶜUmrān b. Ḥusayn. The transmittal is weak (ᶜIrāqī).

128. Aḥmad relates it from the hadith of ᶜĀ'ishah. However, he stated *bil-ḥuzn* [in sadness, grief] while Layth b. Abī Salīm does not agree (ᶜIrāqī). As was expressed in the beginning of the fifth advantage, through tolerance and exercise of just protection of the family and children, a man can gain "salvation," or atone for his sins.

129. Al-Ṭabarānī relates it in *al-Awsaṭ* and Abū Nuᶜaym [al-Isfahānī] in *Ḥulyat* [*al-Awliyā'*] and al-Khaṭīb in *al-Talkhīṣ* which resembles the hadith of Abū Hurayrah. The transmittal is weak (*ḍaᶜīf*) (ᶜIrāqī).

130. Al-Kharā'iṭī relates it in *Makārim al-Akhlāq* in a weak transmission but differs from the relater, Ibn ᶜAbbās. This hadith is also related by Abī Dā'ūd and al-Tirmidhī who have worthy transmitters, but there is still controversy over its transmittal (ᶜIrāqī).

131. See *gharīb* in the Glossary.

132. The text uses *jawāriḥ* to imply extraneous or physical acts. See note 80, this chapter.

133. That is, because he has sufficiently subdued his passions.

134. This contradicts his statement in the Conclusions (this chapter), wherein he states it as a condition and not as an absolute: ". . . to earn gain in an improper way is unlawful. Seeking gain takes place continually and in it lies his [ultimate] ruin and the ruin of his family."

135. The scales are those on which the deeds will be weighed on the day of judgment (see Kor. 4:59, Kor. 5:9 [ᶜAlī]).

136. ᶜIrāqī stated that he could not find a basis for the origin of this hadith.

137. The author of the *Firdaws* mentioned it from the hadith of Abī Saᶜīd. However, the son of Abū Manṣūr could not find it in his *Musnad* (ᶜIraqī).

138. *Yafa* (redeem) instead of *baqa* (remain) was translated from the Azharīyah edition.

139. Abū Dā'ūd and al-Nisā'ī related it by stating "whom he abandons," rather than "for whom he provides." Muslim had still a third version (ᶜIrāqī).

140. The author of the statement apparently is referring to the emptying of the heart, a station on the path of union with God which is an arduous process. Hence the novice can barely take care of himself much less be occupied with and care for another being. See also note 143, this chapter.

141. See note 40, this chapter.

142. Watt translated it (Kor. 2:228) as: "Women have such honourable rights as obligations." Literally, he states that women " 'have rights similar to their duties according to what is honourable (or reputable) or customary.' This is sometimes said to mean that both parties should keep the way open for reconciliation" (*Companion to the Qur'ān,* 41).

143. That is, he is afraid even to raise a chicken lest he leave it on the road and become a butcher. Al-Suhrawardī restates this and the need for a Sufi to be preoccupied with his own needs (*ᶜAwārif al-Maᶜārif,* 78).

144. Meaning a master over his place of abode.

145. Al-Bukhārī related it from the hadith of Anas who also related "they are eleven" (ᶜIrāqī). One tradition states that the Prophet had nine wives, among whom were "ᶜĀ'isha, daughter of Abū Bakr; Ḥafṣa, daughter of ᶜUmar; Umm Ḥabība, daughter of Abū Sufyān; Umm Salama, daughter of Abū Umayya b. al-Mughīra; Sauda, daughter of Zamᶜa b. Qays; Zaynab, daughter of Ḥuyay b. Akhṭab" (see al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:4, and ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu',* 1:74). Another tradition states that he married thirteen women, among whom is Khadīja (daughter of Khuwaylid) who was his first wife (Guillaume, *Life of Muhammad,* 792). Ibn al-Jawzī refers to fourteen wives (*Talbīs Iblīs,* 330).

146. Al-Bukhārī related it from the hadith of Anas which also contains the statement that the Prophet received revelations while he was in the bed of ᶜĀ'ishah and not the others (ᶜIrāqī).

147. Ibn ᶜAbbās has a similar allegory: "L'eau, c'est la science; et les ruisseaux, les coeurs" (Massignon, *Les Origines du lexique technique,* 139–40).

Chapter 2. AS CONCERNS MARRIAGE: CONDITIONS OF THE WOMAN AND STIPULATIONS OF THE MARRIAGE CONTRACT

1. The text has "sultan," but the term actually implies ultimate authority holder.

2. This hadith is from Ibn ᶜUmar who states: "Does not engage his brother's fiancee until the engaged man leaves her, or permission is taken for him" (ᶜIrāqī). See also al-Shāfiᶜī, *Risālah,* 307.

3. He is referred to as ᶜUmar II, who ruled from A.D. 717 to 720. He was renowned for his piety and asceticism and was considered the only pious member of the Umayyad Caliphate (Hitti, *History of the Arabs,* 219–22).

4. The term *al-zubadu bil-nirsiyān* is used here to describe an ideal combination; it is misspelled in the Ḥalabī edition, where *tirsiyān* (shield, disk of the sun) is given.

5. Name of the tenth month of the Muslim year.

6. The Prophet contracted the marriage to ᶜĀ'ishah when she was seven and lived with her in Medina when she was nine or ten. She was the only virgin that he married. Her father, Abū Bakr, married her to him (Guillaume, *Life of Muhammad,* 792).

7. Muslim related it from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

8. This list is al-Ghazālī's compilation of divergent views. However, for an elaboration of these views and practices observed by the four juridical rites—Hanafi, Hanbali, Shafiᶜi, Maliki—as well as Sunni versus Shiᶜi concepts, see Hughes, who expounds upon nine prohibitions (*Dictionary of Islam,* 314–18), and Fyzee (*Muhammadan Law,* 92–96, 106–8).

9. Muhammad decreed that Muslims cannot marry a Magian except under certain circumstances. Magians were a religious sect in Persia that was reformed by Zoroaster in the sixth century before Christ (Hughes, *Dictionary of Islam,* 310).

10. The term *kitābīyah* refers to a female of the *Ahl al-Kitāb* (or those who possess an inspired Book, i.e., Jews, Christians, or Sabeans) (Hughes, *Dictionary of Islam,* 280). According to the Shiᶜites, the term can also extend to Samaritans, Sabeans, and Zoroastrians (Fyzee, *Muhammadan Law,* 94).

11. The Azharīyah edition states, "does not fear fornication."

12. When two unrelated people are nursed by the same woman, they are considered to be blood brothers or sisters (Hughes, *Dictionary of Islam,* 314).

13. The Ḥalabī edition indicates "grandmother." However, the Azharīyah word was translated here meaning "granddaughter."

14. For a further explanation, see al-Shāfiᶜī, *Risālah,* 205–6.

15. *ᶜIddat baynūnah* is final divorce whereby the woman cannot remarry the husband, contrary to *ᶜiddat al-rajᶜah,* whereby she can (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 285–86, 1040).

16. The concept of *ḥall* (literally, "untying" or "resolving") is that after a man divorces his wife, she has to become the wife of another man, the *muḥallil,* before he can remarry her; *muḥallil* literally means one who "unties or resolves" the problem, making her lawful to remarry her husband (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 619–20).

17. *Liᶜān* is the oath of condemnation; it can also be, in Islamic law, a "sworn allegation of adultery committed by either husband or wife" (Wehr, *Dictionary,* 870).

18. Al-Ghazālī uses the term *thayyīban ṣaghīrah* for "deflowered young woman."

19. Literally, the term *farjihā* means "to safeguard her sexual organ." See chapter 1, note 21.

20. This hadith was related by Abū Dā'ūd and al-Nisā'ī, which was related from the hadith of Ibn ᶜAbbās. Al-Nisā'ī stated that this hadith was not agreed upon, while Aḥmad stated it was of weak authority (*munkar*). Also al-Jawzī mentioned it in *Al-Mawḍuᶜāt* (ᶜIrāqī).

21. Agreed upon; from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī). *Taribat yadāk* is a form of imprecation meaning, "May thine arm, or thy hands, cleave to the dust, or earth, by reason of poverty" (Lane, *Arabic-English Lexicon, 300).*

22. Al-Ṭabarānī related this hadith in *al-Awsaṭ* from the hadith of Anas. Another version of this hadith was related by Ibn Ḥabbān in *al-Duᶜafa'* (a collection of weak transmittals) (ᶜIrāqī).

23. Ibn Mājah related it from the hadith of ᶜAbdallah b. ᶜUmar in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

24. See chapter 1, note 27.

25. Al-Tirmidhī related and refined this transmittal from the hadith of Jābir stating that God said, "I detest and shall keep away on the Day of Resurrection the prattler, the braggart, and the long-winded." This transmittal was also related and refined by al-Tirmidhī and Abū Dā'ūd from the hadith of ᶜAbdallah b. ᶜUmar (ᶜIrāqī).

26. *Sā'ih,* the term used here, denotes an itinerant dervish as well.

27. In Islamic law, a compensation (*khulᶜah*) must be paid by the wife when a divorce is sought by her (Hughes, *Dictionary of Islam,* 274). This law is laid down in Kor. 2:229: "And if ye fear that they may not be able to keep the limits of Allah, in that case it is no sin for either of them if the woman ransom herself."

28. *Nashaz* is the noun derived from the same root as *nāshiz.* In Islamic law, *nushūz* means "violation of marital duties on the part of either husband or wife, specifically, recalcitrance of the woman toward her husband, and brutal treatment of the wife by the husband" (Wehr, *Dictionary,* 966).

29. Shariᶜa is the Muslim law derived from the Koran, the hadith, and the processes of jurisprudence (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 923).

30. Ibn Mājah related this hadith in a weak transmittal from the hadith of b. Maslamah. It was also related by al-Tirmidhī and al-Nisā'ī with slight variations.

31. The Anṣār, or Medinans, were followers of Muhammad and early converts who granted him refuge after the Hegira (Hughes, *Dictionary of Islam,* 16).

32. Muslim related it from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

33. Abū Bakr Sulaymān al-Aᶜmash, a traditionist, died in Rufa in 148/765. He received traditions from al-Zuhrī and Mālik b. Anas. He was also a great admirer of ᶜAlī (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "al-Aᶜmash").

34. The words "to Bilāl" were left out of this text, but they do occur in previous editions. Bilāl, an Abyssinian Negro who was freed by the Prophet, became the first muezzin in Islam. Muhammad honored and distinguished him as the "first fruits of Abyssinia" (Hughes, *Dictionary of Islam,* 42).

35. Mālik b. Dinār al-Sāmi, who died at the age of ninety in 131/748 at Basra, is mentioned as a reliable traditionist, transmitting from such authorities as Mālik b. Anas and Ibn Sirīn. He was the son of a Persian slave from Sujistān (or Kabul) who became a disciple of Ḥasan of Basra (a mystic) (Ḥujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb,* 89; Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 1037).

36. A houri is a white-skinned, black-eyed woman who is referred to as a virgin of paradise, or a nymph of the Islamic paradise. *Al-ḥawar* and the Arabic word for houri (sing. *ḥūr*; pl. *ḥūrīyah*) are derived from the same root. See Kor. 55:56–78 for a complete description of the women of paradise.

37. Al-Nisā'ī related this hadith from the hadith of Abū Hurayrah in a genuine transmittal. Aḥmad and Abū Dā'ūd related this hadith from Ibn ᶜAbbās in a genuine transmittal (ᶜIrāqī).

38. Related by Ibn Ḥabbān from the hadith of Ibn ᶜAbbās. This was also related by ᶜĀ'ishah and by Abū ᶜUmar al-Tawqānī in the book *Maᶜāshirat al-Ahlayn* who enhanced it (ᶜIrāqī).

39. It was related by the transmitters of the sunna and extending to ᶜUmar; al-Tirmidhī enhanced it (ᶜIrāqī).

40. "Dirham" may be used for money or for a silver coin (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 910).

41. Related by Abū Dā'ūd al-Ṭayālsī and al-Bazzār from the hadith of Anas; by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from the hadith of Abī Saᶜīd; and by Aḥmad from the hadith of ᶜAlī; and by al-Ḥakīm who made its transmittal reliable (ᶜIrāqī).

42. *ᶜIliyy* comes from the term *ᶜilliyān* and is translated here to mean a "stone, sometimes placed upon two other stones, upon which is put to dry

the preparation of curd; also used for other purposes" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2146). It is difficult to ascertain any other referent here. The word was deleted from the Azharīyah edition.

43. *Mudd,* a dry measure. "It is a quarter of a *ṣāᶜ*; the *ṣāᶜ* being five pints and one third; such was the *mudd* of the Prophet" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2697).

44. Al-Bukhārī related this hadith from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

45. Related by al-Arbaᶜah from the hadith of Anas and also by Muslim (ᶜIrāqī). *Sawīq* is a kind of mush made of wheat or barley. It can also be made with sugar and dates (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 1472).

46. Related by al-Arbaᶜah from the hadith of ᶜUmar. Al-Tirmidhī stated that it was genuine and of fair authority (*ḥasan ṣaḥīḥ*) (ᶜIrāqī).

47. This is from the hadith of Anas stating that ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf got married for five dirhams. It was related by al-Bayhaqī (ᶜIrāqī).

48. Compare what al-Ghazālī states here with his statement on page 158 in *Counsel for Kings.*

49. Aḥmad and al-Bayhaqī related it from the hadith of ᶜĀ'ishah. Its chain of authority is reliable (ᶜIrāqī).

50. This is related by Abū ᶜUmar al-Tawqānī from the hadith of ᶜĀ'ishah and by Aḥmad and al-Bayhaqī. Its transmission is reliable (ᶜIrāqī).

51. Sufyān al-Thawrī, or Abū ᶜAbd Allāh Sufyān Ibn Saᶜīd al-Thawrī, was claimed by the Sufis as a saint. He was an ascetic who founded a school of jurisprudence which survived for about two centuries. However, he opposed the authorities and was compelled to go into hiding in Mecca. He was born in Kufa in 97/715 and died at Basra in 161/778 (Farīd al-Dīn Aṭṭar, *Muslim Saints and Mystics,* 129).

52. This is related by al-Bukhārī in the book *al-Adab al-Mufrad* and by al-Bayhaqī from the hadith of Abū Hurayrah in a reliable chain of authority (ᶜIrāqī).

53. Abū Dā'ūd and al-Nisā'ī related it from the hadith of Muᶜqal b. Yasār. Its chain of authority is genuine (ᶜIrāqī).

54. This transmittal is agreed upon from the hadith of Jābir (ᶜIrāqī).

55. The Azharīyah edition uses the comparative form *aakad* (surest) while the Ḥalabī edition uses *akad* (to assure, convince).

56. This was related in a tradition as follows: "Avoid ye the beautiful woman that is of 'bad origin'; she is thus likened to the herbage that grows in the *diman* (dung), that appears to be in a flourishing condition, but is unwholesome as food, and of stinking origin" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 916).

57. Al-Dāraquṭni related this hadith in *al-Afrād* and stated that al-Waqīdī repeated it but made it weak (ᶜIrāqī).

58. *Al-ᶜirqu nazzāᶜun* means "the radical, or ancestral, or hereditary, quality is wont to return to its usual possessor; or it may mean, is wont to draw" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 916).

59. Ibn al-Ṣalāḥ stated that he could find no basis for this hadith (ᶜIrāqī).

60. Related by Abū ᶜUmar al-Tawqānī in *Maᶜāsharat al-Ahlayn.* This is supported by the hadith of ᶜĀ'ishah and Asmā', daughters of Abū Bakr. The transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

61. Grandson of the Prophet, ᶜAlī's son.

Chapter 3. ETIQUETTE OF COHABITATION, WHAT SHOULD TAKE PLACE DURING THE MARRIAGE, AND THE OBLIGATIONS OF HUSBAND AND WIFE

1. This is from the hadith of Anas—agreed upon (ᶜIrāqī).

2. Muhammad consummated his marriage with Ṣafiyyah b. Ḥuyayy, who was a captive and was married without a dowry, on his return from Khaibar (Stern, *Marriage in Early Islam,* 86).

3. This was related from the hadith of Anas by the four transmitters of hadith (ᶜIrāqī). See chapter 2, note 45, for description of *sawīq.*

4. This hadith is attributed to al-Tirmidhī who related it from the hadith of Ibn Masᶜūd, and who made the transmission weak.

5. *Gharīb* means "authentic, but resting on the authority of only one companion" (Guillaume, *Traditions of Islam,* 181).

6. Hadith of Abū Hurayrah as related by Abū Dā'ūd and al-Tirmidhī; Ibn Mājah perfected and introduced it in the *Invocations* (ᶜIrāqī).

7. It was related and enhanced by al-Tirmidhī, and by Ibn Mājah from the hadith of Muḥammad b. Ḥaṭīb (ᶜIrāqī). The term *sawt* (voice) is used to imply singing.

8. This was related by al-Tirmidhī from the hadith of ᶜĀ'ishah; however, al-Bayhaqī enhanced it and made it weak (ᶜIrāqī).

9. Hadith of al-Rubayyiᶜ, daughter of Muᶜawwidh, as was related by al-Bukhārī with a slight change (ᶜIrāqī).

10. ᶜAlī interprets it to mean "anything that has no civil rights. It includes captives or slaves, people in your power" (*Holy Qur'ān,* 191, n.553).

11. Book 15 of al-Ghazālī's *Iḥyā'* deals with prayer.

12. Al-Nisā'ī brought it forth in *al-Kubrā,* and Ibn Mājah from the hadith of Umm Salamah. The Prophet never ceased to stress "prayers and what your right hand (possesses)." In reference to the care of women, he stressed this in the last pilgrimage which was related by Muslim from the hadith of Jābir al-Ṭawīl (ᶜIrāqī).

13. This refers to "a recompense, or reward, from God to a man, for righteous conduct" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 24).

14. ᶜIrāqī could not find any basis for this hadith. However, see Kor. 28:9 in support of this statement.

15. This is related from the hadith of ᶜUmar as stated in the hadith of al-Ṭawīl—agreed upon (ᶜIrāqī).

16. The earlier hadith did not contain "O foolish woman," and "he is better than you" (ᶜIrāqī).

17. Ḥafṣah was the daughter of Caliph ᶜUmar and the second wife of the Prophet (Guillaume, *Life of Muhammad,* 792).

18. See Kor. 66:1–3. Abū Bakr was ᶜĀ'ishah's father.

19. No basis can be found for this transmittal (ᶜIrāqī).

20. Al-Tirānī transmitted it in *al-Awsaṭ* as did al-Khaṭīb in *al-Tarīkh.* Both transmittals are weak and come from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

21. Abū Yaᶜla brought it forth in his *Musnad* and Abū al-Shaykh in *Kitāb al-Amthāl* from the hadith of ᶜĀ'ishah, which was also transmitted by Ibn Isḥāq (ᶜIrāqī).

22. Related from the hadith of ᶜĀ'ishah—agreed upon (ᶜIrāqī).

23. This was first related by the two *shaykhs* from the hadith of ᶜUmar and Ibn al-ᶜĀṣ; then Ibn al-Jawzī shaped it and related it in *al-Mawḍūᶜāt* from the hadith of Anas; . . . however, his love for Khadīja is well known and documented in the hadith (ᶜIrāqī).

24. From the hadith of ᶜĀ'ishah—agreed upon without exception. It was related with the addition by al-Zubayr b. Bakkār and al-Khaṭīb (ᶜIrāqī).

25. Al-Bukhārī related it from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

26. Hadith Anas. However, Muslim related, "I have never seen anyone kinder than the Prophet with women," but ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz and al-Baghawī added "and children" (ᶜIrāqī).

27. Abū Dā'ūd and al-Nisā'ī related it in *al-Kubrā,* and Ibn Mājah from the hadith of ᶜĀ'ishah—the transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

28. Al-Ḥasan b. Sufyān related it in his *Musnad* from the hadith of Anas without his saying "with his wives"; it was also related by al-Bazzār and al-Ṭabarānī in *al-Ṣaghīr* and *al-Awsaṭ* by stating "with his children," which was supported by Ibn Lahīᶜah (ᶜIrāqī).

29. *ᶜĀshūrā'* is the name of the voluntary fast day. It is held the tenth day of Muharram on the anniversary of Ḥusayn's martyrdom at Kerbela (60 A.H.). It is a day of mourning sacred to the Shiᶜites (Wehr, *Dictionary,* 614).

30. The hadith is agreed upon with few exceptions; "a holy day" rather than the day of *ᶜAshūrā'* was mentioned; while al-Nisā'ī stated in his *Kubrā* that ᶜĀ'ishah said, "Don't rush," rather than, "Be quiet"; and that the Prophet said, "O she-ass!" The chain of authority is genuine (ᶜIrāqī).

31. It is a trustworthy transmittal (*thiqah*) which is related by the two *shaykhs*: al-Tirmidhī and al-Nisā'ī (ᶜIrāqī).

32. Al-Tirmidhī brought it forth and authenticated it from the hadith of Abū Hurayrah without saying, "and I am the best among you toward my wives"; and from the hadith of ᶜĀ'ishah, "people" was replaced by "wives" (ᶜIrāqī). Note, however, that "wife" is one of many meanings of the word *ahl* (Wehr, *Dictionary,* 33).

33. *Ahl* is translated here to mean "family."

34. "Found a man," that is, act like a man or be firm.

35. Abū Bakr b. Lāl related it in *Makārim al-Akhlāq* from the hadith of Abū Hurayrah in a weak transmittal. It is also stated in the two *Ṣaḥīḥs* from the hadith of Jāriyah b. Wahab al-Khazāᶜī and Abū Dā'ūd (ᶜIrāqī).

36. Agreed upon from the hadith of Ẓāhir (ᶜIrāqī).

37. *Murū'ah* also means "abstinence from things unlawful, or in chastity of manners, and the having some art or trade" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2702).

38. No basis was found for this statement. However, al-Bukhārī related it from the hadith of Abū Hurayrah as, "Miserable is he who is a servant of the dinar and the dirham" (ᶜIrāqī).

39. Compare Kor. 14:34.

40. A *fitr* is the "space between the end of the thumb and the end of the index finger when extended" (Wehr, *Dictionary,* 694).

41. A cubit in Iraq and Syria is 0.68m, in Egypt it is 0.58m (Wehr, *Dictionary,* 309).

42. The Nabataeans were a tribal group who lived in Arabia as early as the seventh century B.C. During the Muslim period, the Arabs called those inhabitants of Syria and Iraq who were neither shepherds nor soldiers, "Nabataeans"—a term used in "a contemptuous tone to the Aramaic-speaking peasants" (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "Nabataeans").

43. For further details, see Kor. 12:28–31.

44. Al-Ṭabarānī related it from the hadith of Abī Imāmah in a weak transmittal; and Aḥmad from the hadith of ᶜUmar and b. al-ᶜĀṣ. However, al-Nisā'ī related in his *Kubrā* that the Prophet stated: "If among all the crows, there is a white-footed crow with a red beak, then no woman shall enter Paradise except one like this crow." This transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

45. Abū Manṣūr al-Daylamī related it in the *Musnad al-Firdaws* from the hadith of Abū Hurayrah in a weak transmittal. However, . . . a slight transmittal . . . states the "three poverties, one of which is: 'If you come to her, she will hurt you, and if you are away from her, she will be unfaithful to you.' " This was related by al-Ṭabarānī from the hadith of Faḍālah b. ᶜUbayd as of fair authority (ᶜIrāqī).

46. From the hadith of ᶜĀ'ishah—agreed upon (ᶜIrāqī). It is interesting to note here that all the good transmittals concerning women were transmitted by women, especially by ᶜĀ'ishah.

47. See Kor. 66:3.

48. The translation given by Watt is, "If you two [Ḥafsah and ᶜĀ'ishah] repent to God"; that is, "If you repent, good and well" (*Companion to the Qur'ān,* 271).

49. This is agreed upon from the hadith of ᶜUmar, and the two women are ᶜĀ'ishah and Ḥafsah (ᶜIrāqī).

50. Al-Bakhārī related it from the hadith of Abī Bakrah (ᶜIrāqī).

51. This is related by al-Ṭabarānī in *al-Awsaṭ* from the hadith of Jābir. Muslim states that the Prophet "forbade the man to enter upon his wife at night for he betrays them or seeks their faults." However, al-Bukhārī does not mention the prohibition of entering at night (ᶜIrāqī).

52. Aḥmad related it from the hadith of Ibn ᶜUmar. The transmittal is reliable (ᶜIrāqī).

53. Agreed upon from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī). See al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:33–34. Ibn Ḥanbal quotes Abū Hurayrah differently: "Women were created from a rib which was not straightened at creation; if you straighten it . . ." (*Musnad,* 2:497).

54. Abū Dā'ūd, al-Nisā'ī, and Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Jābir b. ᶜAtīk (ᶜIrāqī).

55. From the hadith of Abū Hurayrah; al-Bukhārī deleted "and the believer is jealous." This is agreed upon (ᶜIrāqī).

56. Possibly refers to Saᶜd, who was in love with Asmā'. He was the subject of poetry and perhaps was himself a poet. There is a book entitled *Saᶜd and Asmā'* whose traditions are transmitted among the "Names of the Passionate Lovers during the Pre-Islamic Period, and the Period of Islam" (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 710, 1086).

57. From the hadith of al-Mughīrah b. Shaᶜbah—agreed upon (ᶜIrāqī).

58. From the hadith of Jābir who deleted "The night I was taken through Paradise" and "maid"—agreed upon; he mentioned "maid" in another transmittal from the hadith of Abū Hurayrah—also agreed upon (ᶜIrāqī).

59. Abū Dā'ūd, al-Nisā'ī, and Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Jābir b. ᶜAtīk, but it was also related in four other hadiths (ᶜIrāqī).

60. The first part of the statement was related first, while the second part was related by Abū ᶜUmar al-Tawqānī in the book, *Muᶜāsharat al-Ahlayn,* from the narrative of ᶜAbdullah b. Muḥammad; and it appears that ᶜAbdullah b. al-Ḥanafiyah is the transmitter (ᶜIrāqī).

61. Al-Bazzār and al-Dāraquṭnī related it in *al-Afrād* from the hadith of ᶜAlī. The transmittal is weak (ᶜIrāqī).

62. This is agreed upon from the hadith of Ibn ᶜUmar, who stated, "The women were permitted to go to the mosques at night" (ᶜIrāqī).

63. From the hadith of ᶜĀ'ishah—agreed upon. However, al-Bukhārī related instead, "he would have prevented them from the mosques" (ᶜIrāqī).

64. Hadith of Ibn ᶜUmar which is agreed upon (ᶜIrāqī).

65. From the hadith of Umm ᶜAṭayyah—agreed upon (ᶜIrāqī).

66. Literally, that it is "safe" to "sit" or remain at home.

67. Watt translates "keep not thy hand chained" as meaning "do not be niggardly" (*Companion to the Qur'ān,* 135).

68. From the hadith of ᶜĀ'ishah—brought forth and made genuine (*saḥḥaḥ*) by al-Tirmidhī (ᶜIrāqī).

69. Muslim related it from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī). Al-Tirmidhī states it differently in a genuine hadith: "The dinar which earns you the greatest reward is the one spent on your wife, your riding animal (*dābbah*) and your companions in the way of God" (*Sunan,* 6:193).

70. Precepts as spelled out in codes based on the Shariᶜa.

71. Book 2 of the *Iḥyā'* deals further with menstruation and prayer.

72. Reference is to the time element, because more than one *rakᶜah* is usually involved; hence she could not fully perform these *rakᶜah*s within the prescribed period. For further details see Book 2 of the *Iḥyā'*.

73. Presumably this is a reference to a Sufi ritual. See chapter 1, note 114.

74. From the hadith of ᶜĀ'ishah—agreed upon (ᶜIrāqī). A preferable translation, found in Lane, is that "he ordered, or commanded, them to cast, or draw lots, or to practice sortilege [among themselves]" (*Arabic-English Lexicon,* 2987).

75. This was related by the authors of the *Sunan* and Ibn Ḥabbān, from the hadith of Abū Hurayrah [with slight variations] by Abū Dā'ūd, Ibn Ḥabbān, and al-Tirmidhī stating, "He does not deal equitably between them" (ᶜIrāqī).

76. Ḥabbān and the authors of the *Sunan* related it from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

77. From the hadith of ᶜUmar and b. al-ᶜĀṣ—agreed upon—who related that when the Prophet was asked, "Whom do you love the most among your women?" he replied, "ᶜĀ'ishah" (ᶜIrāqī).

78. This hadith was related by Ibn Saᶜd in *al-Tabaqāt,* and by al-Bukhārī from the hadith of ᶜĀ'ishah, and in the *Ṣaḥīḥayn* [of Bukhārī and Muslim] (ᶜIrāqī). ᶜAbd al-Bāqī stated that the Prophet remained with ᶜĀ'ishah until his death (*Lu'lu',* 3:185).

79. Abū Dā'ūd related it from the hadith of ᶜĀ'ishah; also related by al-Ṭabarānī, al-Bukhārī, and al-Bayhaqī with slight variations (ᶜIrāqī).

80. This was related from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī).

81. This is from the hadith of Anas. Ibn ᶜĀdī related it in *al-Kāmil.* This was related by al-Bukhārī who also stated that the Prophet had nine wives (ᶜIrāqī). See chapter 1, note 145.

82. See chapter 2, note 28.

83. Abū Dā'ūd and al-Nisā'ī related it in *al-Kubrā* and Ibn Mājah from a narration of Muᶜāwiyah Ibn Ḥaydah—the transmittal is good and reliable (ᶜIrāqī).

84. Ibn al-Jawzī related it in *al-Wafā'* without any support. This was also mentioned in the *Ṣaḥīḥayn* [of Bukhārī and Muslim] from the hadith of ᶜUmar as well as in a story from the hadith of Jābir (ᶜIrāqī).

85. Reference is made to the utterance of the formula, *lā ilāha illa Allah* (There is no God but Allah).

86. From the hadith of Ibn ᶜAbbās—agreed upon (ᶜIrāqī).

87. This latter phrase, "and made thereof relatives and in-laws, for thy Lord is omnipotent," did not occur in the Azharīyah edition (ᶜIrāqī). The Koran's version (25:54) is: "And He it is Who hath created man from water, and hath appointed for him kindred by blood and kindred by marriage; for thy Lord is ever Powerful."

88. *Qiblah* is the direction to which Muslims turn in praying (toward the Kaaba) or a prayer niche which is a recess in a mosque indicating the direction of the Kaaba (Wehr, *Dictionary,* 740).

89. Al-Khaṭīb related it from the hadith of Umm Salamah in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

90. Ibn Mājah first related it from the hadith of ᶜAtabah b. ᶜAbd in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

91. Abū Manṣūr al-Daylamī related it in the *Musnad al-Firdaws* from the hadith of Anas—it is of weak authority (ᶜIrāqī).

92. Abū Manṣūr al-Daylamī related it from a much shortened hadith, and this is some of the hadith with which he agrees (ᶜIrāqī).

93. This hadith was forwarded in the fifth chapter of the book of prayer (ᶜIrāqī).

94. Arabic has one term, *inzāl,* which is here translated as "orgasm," "climax," "ejaculation," or "emission," since it would be difficult to use one English term for the referent.

95. See the complete reference in Kor. 2:222.

96. Everything that can happen to man, everything that he can do, falls into five categories in Islam: *farḍ, sunna, mubāḥ, makrūh,* and *ḥarām.* "*Farḍ* is that which is commanded, that which is unavoidable in order to find favour in the eyes of God, as giving of alms. *Sunna* is doing good, meritorious acts in the sight of God. But it is not a sin to omit such acts. . . . *Mubāḥ* are the deeds which are indifferent to both God and man. Their number is not large and they bring neither reward nor punishment. *Makrūh* is the evil, but not the forbidden. One can commit it without fear of God's punishment. But the pious will omit it. *Ḥarām* . . . is sin, express violations of God's commands. Whoever commits *ḥarām* may be sure of God's punishment" (Essad, *Mohammed,* 355–56).

97. See al-Tirmidhī, *Sunan,* 1:159–62.

98. *Junub,* translated here as major ritual impurity, signifies a man "under the obligation of performing a total ablution, by reason of sexual intercourse and discharge of the semen" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 466).

99. From the hadith of Ibn ᶜUmar as the one who posed the question —agreed upon (ᶜIrāqī).

100. From the hadith of ᶜĀ'ishah, as related by Abū Dā'ūd, al-Tirmidhī, and Ibn Mājah (ᶜIrāqī).

101. From the hadith of Abī Saᶜīd—agreed upon (ᶜIrāqī). See also al-Tirmidhī, *Sunan,* 4:103.

102. ᶜIrāqī found no basis for the following hadith. However, al-Ghazālī's deductions are correct as he summarized existing views on coitus interruptus. See al-Tirmidhī, *Sunan,* 4:102–5.

103. No basis was found for this hadith (ᶜIrāqī).

104. In the Azharīyah edition, literally *muḥyihi,* or "keeping him alive," was translated rather than *muḥibbihi* (his attachment, affection) of the Ḥalabī edition.

105. Reference is made here to an evidence or a proof made manifest by a text of the Koran or of the sunna used as an authority in an argument for proof of an assertion.

106. *Wa'd* refers to a daughter buried alive. "It was customary for a man in the time of paganism, when a daughter was born to him, to bury her alive when her mother brought her forth, from fear of reproach and want: but this is forbidden in the Koran, XVII, XXXIII; and some of them used to bury their children alive in times of famine; the tribe of Kindeh used to bury their daughters alive" (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2913; see also W. R. Smith, *Kinship and Marriage,* 153–55, 291–96).

107. The views of al-Ghazālī on the matter of coitus interruptus appear to be ambivalent, tending toward a contradiction of the view expounded in chapter 1 on the advantages of marriage.

108. The Khawārij (sing. Khārijite), or seceders, constitute the earliest religiopolitical sect in Islam. Once supporters of ᶜAlī, they became his deadly opponents (Hitti, *History of the Arabs,* 246–47).

109. This hadith was previously introduced at the beginning of the chapter on marriage (*al-nikāḥ*) (ᶜIrāqī). See chapter 1, note 11.

110. Muslim related it from the hadith of Jadhdhāmah, daughter of Wahab (ᶜIrāqī).

111. There are numerous transmittals regarding the disclosed averting of conception by coitus interruptus: Muslim from the hadith of Abī Saᶜīd, al-Nisā'ī from the hadith of Abī Sarma, the two *shaykhs* from the hadith of Jābir, and al-Nisā'ī from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

112. Although this "resembles that of burying a child alive, and is done with the same motive," the words also refer to coitus interruptus (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 2913).

113. Watt elucidates this point by saying, "a new creature" (*Companion to the Qur'ān,* 158).

114. See al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:42–43.

115. From the hadith of Jābir—which is agreed upon—in the *Ṣaḥīḥayn* [of Bukhārī and Muslim]. However, the clause "but he did not enjoin us against it" is unique to Muslim (ᶜIrāqī).

116. Hadith of Jābir. Al-Muṣnaf mentioned that it was in the *Ṣaḥīḥayn* [of Bukhārī and Muslim], which is not true; only Muslim related it (ᶜIrāqī).

117. Al-Ṭabarānī first related it in *al-Kabīr* and al-Kharā'iṭī in *Makārim al-Akhlāq* from the hadith of Ibn Masᶜūd. The transmittal is weak (ᶜIrāqī).

118. Hadith of Ibn ᶜAbbās. It was related by Ibn Mājah and al-Ḥākim. The transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

119. Hadith of Anas; al-Kharā'iṭī related it in *Makārim Akhlāq* in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

120. Hadith of Anas, which was related by al-Kharā'iṭī in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

121. Ibid.

122. Hadith Abū Hurayrah as related by al-Kharā'iṭī and al-Ḥākim, but it did not say "or sisters." The transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

123. *Adhdhana* (noun *ādhān*) is "to call to prayer." It is customary in Islam that a newborn baby should first hear the call to prayer, which always begins with *allāhu akbar* (God is the Greatest).

124. Hadith Abī Rāfiᶜ. Aḥmad, Abū Dā'ūd, and al-Tirmidhī related it and made it genuine. However, the transmittal of Ibn al-Qaṭṭān is weak (ᶜIrāqī).

125. Related by Abū Yaᶜlā al-Mawsilī, Ibn al-Sinna in *al-Yawn wa-Layla* and al-Bayhaqī in *al-Shaᶜb al-Imān* from the hadith of al-Ḥusayn b. ᶜAlī in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

126. Al-Ṭabarānī related it in *al-Ṣaghīr* from the hadith of Jābir in a weak transmittal (ᶜIrāqī). Circumcision among the Jews, a practice dating from the time of Abraham, generally takes place on the eighth day (Genesis 14:10–12). In Islam, circumcision is founded upon the customs of the Prophet, as it is not once alluded to in the Koran. Circumcision is "recommended to be performed upon a boy between the ages of seven and twelve, but it is lawful to circumcise a child seven days after his birth" (Hughes, *Dictionary of Islam,* 57). Lane stated that circumcision on the seventh day is not approved, and that it is generally performed at the age of five or six (*Arabian Society,* 192).

127. Al-Ṭabarānī related this transmittal from the hadith of ᶜAbd al-Mālik b. Abī Zuhayr, who in turn related it from his father, Muᶜādh. Its transmittal is genuine; al-Bayhaqī related it from the hadith of ᶜĀ'ishah (ᶜIrāqī). The word *ᶜabd* refers to one of God's qualities; the literal meaning is "servant of."

128. From the hadith of Jābir which is agreed upon when beginning with the verb *tusammū* [is named] rather than *sammū* [name, command] (ᶜIrāqī).

129. Aḥmad and Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Abū Hurayrah; also related by Abū Dā'ūd and al-Tirmidhī; and by Ibn Ḥabbān from the hadith of Jābir: "Whoever gives my first name, should not give my surname; and whoever gives my surname, should not give my first name." The transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

130. Abū ᶜUmar al-Tawqānī related it in *Muᶜāsharat al-Ahlayn* from the hadith of Ibn ᶜUmar in a weak transmittal; and Abū Dā'ūd related that ᶜUmar pointed out a child named Abū ᶜĪsā; and Mughīrah b. Shaᶜbah disapproved of using the name Abū ᶜĪsā and stated that the Messenger of God said, "Name after me"—its transmittal is genuine (ᶜIrāqī).

131. Abū Dā'ūd related it from the hadith of Abī al-Dardā'. Al-Nawawī said that its transmittal is reliable, and al-Bayhaqī said that its transmittal was incomplete (*mursal*) (ᶜIrāqī).

132. Al-Bayhaqī related it from the hadith of ᶜAbdullah b. al-Ḥārith b. Jiz' al-Zubaydī. The transmittal is genuine (ᶜIrāqī). (See also ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu', 2:60.*)

133. From the hadith of Abū Hurayrah, which is agreed upon (ᶜIrāqī).

134. Muslim related it from the hadith of Samrah b. Jandab. This was also related from the hadith of Jābir (ᶜIrāqī).

135. Ibn Ḥanbal regards this sacrifice on the seventh day as absolutely obligatory: "If a father sacrifice not for his son, and he [the son] die, that son will not intercede for him on the day of judgment" (Lane, *Arabian Society,* 191). However, the founders of the other three principal rites regard it in different and less important lights. It is obvious here that al-Ghazālī is resorting to the practices at the time of the Prophet. These practices not only include the animal sacrifice on the seventh day, but circumcision and shaving the hair of the child and giving its weight in silver or gold to the poor as well. According to Lane, these religious ceremonies can be performed not only on the seventh day, but on multiples of seven—fourteenth, twenty-first, twenty-eighth, or thirty-fifth—after the birth of the child as well (Ibid. See also al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:108–10; and al-Tirmidhī, *Sunan,* 5:237–40).

136. This appears in the Azharīyah edition and completes the thought.

137. Hadith of ᶜĀ'ishah, which was brought forth and made genuine (ᶜIrāqī).

138. Al-Tirmidhī related it from the hadith of ᶜAlī, stating that its transmittal is not uninterrupted, while al-Ḥakīm made it uninterrupted (*muttaṣil*). Abū Dā'ūd related it from the hadith of Ibn ᶜAbbās, except that he said "a ram" [rather than a sheep] (ᶜIrāqī).

139. Al-Bukhārī related it from the hadith of Salmān b. ᶜĀmir al-Ḍabbī (ᶜIrāqī). (See al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:109.)

140. Al-Ḥakīm [al-Tirmidhī] related and clarified it from the hadith of ᶜAlī; al-Tirmidhī's transmittal is cut off, up to the word *Ḥasan,* while its transmittal is not uninterrupted (ᶜIrāqī). Al-Tirmidhī stated that Ḥasan's hair weighed a dirham or so (*Sunan,* 5:234).

141. Hadith Asmā', which is agreed upon (ᶜIrāqī). (See also ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu',* 2:62.)

142. ᶜAbd al-Bāqī notes that the hadith ends here, excluding the rest of the phrase. He also explains "Islam" as meaning "Medina" (*Lu'lu',* 2:82). (See also al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ,* 7:108.)

143. Hadith Ibn ᶜUmar. It was related by the companions of the *Sunan.* Al-Tirmidhī stated that it was genuine and of fair authority (ᶜIrāqī).

144. This occurs in exceptional cases as explained by ᶜAlī: "If there is any fear that in safeguarding her economic rights, her very freedom of person may suffer, the husband refusing the dissolution of marriage, and perhaps treating her with cruelty, then . . . it is permissible to give some material consideration to the husband, but the need and equity of this should be submitted to the judgment of impartial judges, i.e., properly constituted courts. A divorce of this kind is called *khuᶜ*" (*Holy Qur'ān* 91, n.258; cf. W. R. Smith, *Kinship and Marriage,* 122).

145. This tradition with the additional words, "and Paradise will be forbidden unto her," was related by Abū Dā'ūd and al-Tirmidhī, who made it better; and by Ibn Mājah and Ibn Ḥabbān from the hadith of Thawban (ᶜIrāqī).

146. Al-Nisā'ī related it from the hadith of Abū Hurayrah, and al-Ṭabarānī related it from the hadith of ᶜAqba b. ᶜĀmir in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

147. There are two concepts here: having had coitus with her automatically nullifies the *ᶜiddah*; and the lengthening of the *ᶜiddah* stems from the necessity to make sure that she has not conceived (see "Divorce" in the Introduction).

148. From the hadith of Ibn ᶜUmar, which is agreed upon (ᶜIrāqī). (See also ᶜAbd al-Bāqī, *Lu'lu',* 2:125.)

149. He died in 43/663 and was one of the people who "helped to transcribe the official canon" of the Koran (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 48, 377).

150. Past the time of childbearing from the Prophet.

151. A *khuṭbah* may encompass exhortation or admonition, recited by a *khaṭīb* (orator) from the pulpit during the noon service of the congregational mosque on Friday, and generally delivered in rhyming prose (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 763).

152. Muslim related it from the hadith of Abū Saᶜīd, reiterating the words of the Prophet: "The greatest betrayal in the opinion of God on the Day of Judgment is for the man to reveal [everything] to the woman and vice versa, then reveal her secret" (ᶜIrāqī).

153. Al-Tirmidhī first related it, but the transmittal is authentic of fair authority (*ḥasan gharīb*); Ibn Mājah related it from the hadith of Umm Salamah (ᶜIrāqī).

154. Al-Ṭabarānī first related it in *al-Awsaṭ* from the hadith of Anas, excluding "by virtue. . . ." The transmittal is weak (ᶜIrāqī).

155. Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

156. This hadith was first related by Ibn Mājah and al-Ḥakīm, who made it genuine from the hadith of Abī Amāmah, excluding "nursers." This is related by al-Ṭabarānī in *al-Ṣaghīr* (ᶜIrāqī).

157. From the hadith of Ibn ᶜAbbās, which is agreed upon (ᶜIrāqī).

158. Aḥmad related it from the hadith of Abū Amāmah in a weak transmittal, stating "silk" instead of "saffron"; and Muslim from the hadith of ᶜIzzat al-Ashjaᶜīya—its transmittal is also weak (ᶜIrāqī). *Al-aḥmarān* means flesh-meat and wine, which are said to destroy men; it also refers to gold and saffron, which are said to destroy women, that is, the love of ornaments and perfumes, also called *al-asfarān* [two yellow things] (Lane, *Arabic-English Lexicon,* 642).

159. Hadith ᶜĀ'ishah; al-Ḥakīm [al-Tirmidhī] first related it and made genuine its transmittal from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

160. Hadith ᶜĀ'ishah; al-Ḥakīm [al-Tirmidhī] first related it and made genuine its transmittal from the hadith of Abū Hurayrah (ᶜIrāqī).

161. Hadith Ibn ᶜAbbās. Al-Bayhaqī first related it in a shortened version, and related it *in toto* from the hadith of Ibn ᶜUmar, but it is weak (ᶜIrāqī).

162. Al-Tirmidhī and Ibn Ḥabbān related it from the hadith of Abū Hurayrah. Also related by Abū Dā'ūd from the hadith of Qays b. Saᶜd, by Ibn Mājah from the hadith of ᶜĀ'ishah, and by Ibn Ḥabbān from the hadith of Ibn Abī Awfā (ᶜIrāqī).

163. Ibn Ḥabbān related only the first part of the hadith of Ibn Masᶜūd; the latter part was related (abridged) by Abū Dā'ūd from his own hadith without mentioning "inner sanctum of the house." Al-Bayhaqī related it from the hadith of ᶜĀ'ishah: "It is better to pray in the house than in the mosque"—its transmittal is of fair authority; and by Ibn Ḥabbān from the hadith of Umm Ḥamīd (ᶜIrāqī).

164. It is related by al-Tirmidhī as genuine, and by Ibn Ḥabbān from the hadith of Ibn Masᶜūd (ᶜIrāqī).

165. This was related by al-Ḥāfiz Abū Bakr Muḥammad b. ᶜUmar al-Jiᶜābī in the *Tārīkh al-Ṭālibīn* from the hadith of ᶜAlī in a weak transmittal; and by al-Ṭabarānī in *al-Ṣaghīr* from the hadith of Ibn ᶜAbbās (ᶜIrāqī).

166. See chapter 1, note 51.

167. Rābiᶜah al-ᶜAdawīyah, orphaned at an early age, was sold into slavery as a child. She later settled in Basra where she was well known as a saint and a preacher and where she was highly esteemed by her pious contemporaries. To her is attributed the theme of divine love in Islamic mysticism. She was a celibate; is often confused with Rābiᶜah of Syria who was married. She is entombed near Jerusalem. Her death date is given variously as 135/752 and 185/801 (cf. Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār, *Muslim Saints and Mystics,* 39–51, and M. Smith, *Rābiᶜa the Mystic,* 5–6, 45, 140–43).

168. Abū Dā'ūd al-Ṭayālsī and al-Bayhaqī related it from the hadith of Ibn ᶜUmar; it was also related by Abū Dā'ūd from the hadith of Saᶜd; and by Muslim from the hadith of ᶜĀ'ishah; al-Dāraquṭnī made it genuine in his *al-ᶜIlal.* All had slight variations in their transmittals (ᶜIrāqī).

169. That is, cater to his senses.

170. The word "presence" is missing in this text but appears in the Azharīyah edition.

171. So as not to attract attention. She should not satisfy her own vanity, but be humble and meek.

172. Related by Abū Dā'ūd from the hadith of Abī Mālik al-Ashjaᶜī in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

173. Al-Kharā'iṭī related it in *Makārim al-Akhlāq* from the hadith of Abū Hurayrah in a weak transmittal (ᶜIrāqī).

174. This is possibly ᶜAbd al-Mālik b. Qurayb al-Aṣmaᶜī, who was the famous philologist and grammarian at the court of Harūn al Rashīd. He studied the language of the Arabs of the desert, which is considered to be a "pure" model for linguistics. He died in Basra in 213/828 (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 963).

175. Hadith Muᶜādh which was related by al-Tirmidhī, who said it was authentic and of fair authority; it was related by Ibn Mājah (ᶜIrāqī).

176. Hadith Umm Ḥabībah, agreed upon (ᶜIrāqī).

177. Asmā' was the daughter of Kutayla, Abū Bakr's first wife. She was the elder half-sister of ᶜĀ'ishah and one of the early converts to Islam in Mecca. She was married to al-Zubayr b. al-ᶜAwwām, and their son, ᶜAbdullah, was "reputedly the first child born in the Muslim community" at Medina. She died in Mecca in 73/693 (*Encyclopaedia of Islam,* new ed., s.v. "Asmā' ").

178. Zubayr b. al-ᶜAwwām, cousin and companion of the Prophet, was killed at the Battle of the Camel in 36/656. He was a member of the council to choose the third caliph. He was also referred to as *al-Ḥawāri,* a term that refers to the earliest missionaries of Islam. There were twelve *Ḥawāri*s, "who are said to have been appointed *naqīb*s of the Medinans" by Muhammad (or by those present) as "surety for their people just as the apostles were sureties for ᶜĪsā b. Maryam" (Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 292–93, 1133).

179. A parasang is a Persian measure of length, anciently of about thirty stadia (2.8 to 4.2 miles).

180. Hadith of Asmā', agreed upon (ᶜIrāqī).

181. The Azharīyah edition indicates that she came upon the Prophet.

APPENDIX A

1. Massignon, *Recueil de textes inédits;* repeated by Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*; Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*; Watt, "Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali"; Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali*; Macdonald, "Life of al-Ghazzali"; *Shorter Encyclopaedia of Islam,* 111–14; Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali,* 9–11.

2. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam,* 38.

3. Scherer, "Introduction."

4. al-Ghazālī, *Counsel for Kings,* xxxvi.

BIOGRAPHICAL ENCYCLOPAEDIA OF SUFIS

AFRICA & EUROPE

N. HANIF

Copyrighted material

This work "*Biographical Encyclopaedia of Sufis*" (Africa and Europe) highlights on the biographical outline of the prominent Sufis of Africa and Europe in alphabetical order. The Sufis maintain that the intellect gives information concerning the phenomenal world, it does not reveal the nature of infinite God and his attributes. According to the Sufis it is the mystical experience which leads to the knowledge of God (marifa). In his communion with God, the Sufi becomes one with Him and the Divinities disclosed. God head is directly experienced by Him. Moreover, rational or intellectual knowledge is indirect. The rational proceeds with that which is different from the truth: the Gnostic begins his mystical quest for God after leaving everything which is other than God. The Sufi doctrine of Unification of God is not similar to the Quranic concept of the Unity of God. The follower of Islam believes in one God, however the sufi believes in the unity of God and releases his identity with God.

Rs. 800

Copyrighted material

BIOGRAPHICAL ENCYCLOPAEDIA OF SUFIS
(Africa and Europe)

This One
G972-LSD-G4QE

BIOGRAPHICAL ENCYCLOPAEDIA OF SUFIS

AFRICA AND EUROPE

N. Hanif

Sarup & Sons
New Delhi-110002

Copyrighted material

Published by
Sarup & Sons
4740/23, Ansari Road,
Darya Ganj, New Delhi-110002
Tel.: 3281029, 3244664
Email: sarupandsonsin@hotmail.com

***Biographical Encyclopaedia of Sufis** (Africa and Europe)*

© Reserved

First Edition, 2002

ISBN: 81-7625-267-0

PRINTED IN INDIA

Published by Prabhat Kumar Sharma, for Sarup & Sons, *Laser Typesetting at* Manas Typesetter, 4648/1,21, Darya Ganj, New Delhi-110002 and *Printed at* Mehra Offset Press, New Delhi.

Copyrighted material

PREFACE

The "Biographical Encyclopaedia of Sufis (Africa and Europe)" is a comprehensive information of life, works and philosophy of prominent sufis of Africa and Europe since the bigning of Islamic Civilisation. This Encyclopaedia has been compiled in alphabetical order. The life and philosophy of Sufis are based on three cardinal doctrines—*muhabhat* or the love of God, *marifa*, or the knowledge of God, and *tawhid* or the Unification of god. Love is the sole means of Sufis unification with God and therefore he disassociates himself from everything save God. Love of God results in the attainment of the knowledge of Divine Essence. Love illuminates the heart, leading to the revelation of God head. Muinddin Chishti says:

> "The Gnostic always abide in the state of passionate love of God"

and is amazed at the creation of God's universe. Another famous Sufis Nizamuddin Auliya remarks that love of God Consists in living a life a devotion and self-sacrifice. The mission of the true lover of God is nothing but to recollect the names of the beloved and to remember him unceasingly. God is the Ultimate cause of all things and he cannot be contemplated through anything which is created by Him.

Sufi's spiritual experience can neither be explained in language nor interpreted logically. The science of logic is concerned with the mental states and its relation with one another. Its range is limited to the subjects consciousness alone and it fails to provide any account of the extra-mental facts. The *Sufi* mystic experience is directly concerned with the Divinity of God which is transcendental reality and hence it lies beyond the reach of a psychologist. Even his mystical experiences in relation to the fear of God the love of God are objective, i.e. unrelated to his empirical self and they awareness of his Pure-Self is not an ordinary mental state like that of a feeling or an emotion.

This is trans-subjective experience which lies beyond the study of psychology. There are certain other high spiritual states like those of the soul's contemplation of the Attributes of God, its communication with the Beloved and the revelation of gnosis through Divine illumination which lose their sanctity when the psychologist interprets them from an empirical stand point. Again, the mystical symbols manifested in the spiritual state of a Sufi's ecstasy can not be discovered through the law of causation. In other words, the transcendent side of a *Sufi's* spiritual world remains completely out of reach for the psychologist. Moreover, the science of psychology does not offer any fixed and universally accepted standard for the assessment of mystical states.

According to certain *Sufis*, the most important quality of the lover of God is his complete detachment from sensual desires. Hence, the Sufis believe that a Sufi 'is absent

Copyrighted material

from himself and present with God'. The Sufi's absence from his Self means that he attains total detachment from human qualities, so that he may experience the divine presence in his heart. Hujwiri defines the lover of God:

> "the lover is he dead (*fani)* in his own attributed and living (*baqi*) in the attributed of his Beloved."

A Sufi experiences the state of perfect union with God and eternal subsistence of his soul in Him when he is completely devoted to God. Abu Bakral-Kattani lays much stress on this aspect of a Sufi's relationship with God. The Sufi is he that regards his devotion as a crime for which it beloves him to ask pardon of god. Another feature of the servant of God is that he prefers to live a life of patience and welcomes afflictions coming from God with pleasure, treating them as gifts from his Beloved. Shaikh 'Abdullah Khafif describes the true attitude of the devotee of God, *Tasawwuf* is patience under the events of destiny, acceptance from the hand of the almighty God and traveling over desert and highland. The seeker of God develops the ideal attitude of prefect patience at the stage of his consecration. Abu' Amr Najaud says:

> "Tasawwuf is to be patient under commandment and prohibition."

The Sufi enjoys his nearness to God when his soul comes in direct communion with Him. Shaikh Abu Sa'id b. Muhammad al-Mayhani defines Sufism in these words:

> "Sufism is the subsistence of the heart with God without any mediation."

God purifies the heart of His devotee so that love is established in it.

> "The Sufi is made pure by his Lord and is filled with splendours and in the quintessence of delight from praise of God."

At this stage the seeker entirely leaves himself on the mercy of his Beloved since he passes away from himself. Abu Muhammad al-Rasibif observes:

> "The Sufi is not a Sufi until no earth supports him and no heaven shadows him; until he finds no favour with mankind and until his resort in all circumstances is to the most high God."

The devotee of God becomes God intoxicated when his self is completely consumed in the first of love. It means that the idea of God dominates the hear of the seeker and he develops and everlasting consciousness of his Beloved. Shaikh Abu Sa'id Abu'l-Khayr explains this quality of Sufi's unceasing concentration of God in these words:

> "That is the true man of God who sits in the midst of his fellowmen, and rises up and eats and sleeps and buys and sells and gives and takes in the bazaars amongst other folk, and yet is never for one moment forgetful of God."

Such a mystical quest for god, leading to a state of subsistence of Him has been recognised as the most significant mark of the spiritual perfection by Muslim saints of all the sects. Mansur al-Hallaj says:

> "the Sufi is he who aims, from the first, at reaching God, the Creative Truth. Until he has found what he seeks, he takes no rest, nor does he give heed to any person. For thy sake I has over Land and water, over the plane I pass and the mountain I cleave and from everything, I meet, i turn my face, until the time when I reach that place where I am alone with Thee."

Such a concept of complete identification between a Sufi and his Beloved is probably based on the Quranic teaching of the Unity of God (tawhid). Most of the Sufis regard the theory of 'One God alone' as the substratum of their mystical philosophy. Abu Baker al-Shibli defines Sufism thus:

Copyrighted material

> "Sufism is polytheism, because it is the guarding of the heart from the vision of 'other', and other does not exist."

This definition of Sufism implies that the idea of any existent thing other than God cannot be accepted along with the idea of any existent thing other than God cannot be accepted along with the idea of there is no God but God.' A Sufi, who is a true seeker after the Ultimate Truth, discovers only one Truth. It refers to the mystical stage when the lover of God dwells in the unitive state.

Ghazali, an orthodox Sufi, concluded that God alone should be the object of love and worship for the mystics. For him, the essential qualities of a Sufi are:

> "His (sufi's) heart is free from defilement and from distraction, because of his love for his Lord, and he looks towards Him in his inmost self, committing all thing to Him and having fellowship with Him. He doest not rely upon anything, most does he have fellowship with any, save Him whom he worships, preferring God to all else."

The early Islamic mystics had seriously followed such a monotheistic doctrine. Abu' Amar' al-Dimashqi regards one god as the else. The early Islamic mystics had seriously followed such a monotheistic doctrine. Abu; Amar' al-Dimashqi regards one God as the Most Perfect Being and hence preaches the detachment from that which is imperfect. He says:

> "Tasawwuf is to behold the imprecation of the phenomenal world, nay to close the eye to everything imperfect in contemplation of Him who us remote from all imperfection."

The spiritual state of annihilation of human qualities is the most significant landmark on the Sufi's way to his unification with God. Each Sufi Describes this mystical attitude according to his own state and mystical experience. In fact, such a personal experience cannot be adequately expressed in any form because the soul of the mystic passes beyond all symbols and categories related to human understanding. Shaikh Abu Ali Juzajani says:

> "The saint is annihilated in his own state and subsists in the contemplation of Truth: he cannot tell anything concerning himself, nor can he rest with anyone except God."

A Sufi is completely lost in his inner world and becomes separated from the phenomenal world. Abu'l-Hasan al-Husri thus speaks about this spiritual state:

> "The Sufi is He who having once become dead to (worldly) taints, does not go back there, and having once turned his face Godward, does not relapse there from and passing events do not affect him."

The Sufi recommend self-mortification for the training of the soul. Abu'l-Hasan al-Muzayyin says:

> "Tasawwuf is, to let one's self be led to the Truth."

It implies that the Truth is attained when the aspirant abandons his lower self and develops his pure self. Junayd also believes that since the Sufi's mission is to experience Godly qualities, he should guard himself against his association with human attributes.

A Sufi seeks self-mortification so that he may realise perfect state of resignation from empirical self. Abul Muhammad Ruwaym explains the real features of 'Tasawwuf:

> "Tasawwuf is based on three qualities: a tenacious attachment to poverty and indigene; a profound sense of sacrifice and renunciation; and absence of self-observation and personal volition."

The effacement of all human desires and individual qualities takes place and the veil of

Copyrighted material

the unreal self is lifted. Abu Yazid Bayazid says:

> "I stood before the Presence and cried, "Lord God', I desire not but These. If I possess Thee, i possess all...when God recognised my sincerity, the first grace that he accorded me was that He removed chaff of the self before me".

It is at this stage that the seeker attains gnosis and gains the knowledge of the Essence of God in his pure and illuminated heart.

After realisation of the state of annihilation of all human attributes, a Sufi's soul experiences the state of Godhead. Now, the Sufi realises that he is other than the rest of the creation and that God had detached him from the world from His revelation. The real devotees of God abstain from all kinds of formal ceremonies and rituals. Abu'l-Hasan al-Khorqani says:

> "The Sufi is not a Sufi in virtue of patched cloak and prayer-carpet, the Sufi is not a Sufi by rules and customs; the true Sufi is he that is nothing."

As he is in-himself, he is nothing' or nonexistent' for the rest of the creation. The being of the Sufi is veiled for those who have their being in the visible world. In other words, a Sufi's existence transcends the existence of everything and hence his existence speaks for itself. Abu'l-Hasan al-Khuraqni says:

> "A Sufi is a day that needs no sun, a night that needs no moon or star and a non-being that needs no being."

From the aforesaid, it is evident that the Sufis interpret their mystical system from the ethical, psychological and philosophical aspects. From the ethical standpoint, the Sufis regard the moral attitude of the devotee of God as the foremost condition moral attitude of the devotee of God as the foremost condition for attaining spiritual perfection. The wayfarer firmly believes that he can reach his goal, i.e. the union with God when he lives a virtuous and pious life. The moral development of the soul means the purification of soul which is necessary for the realisation of Divine Attributes. The orthodox mystics linked moral consciousness with religious belief and recognised *sharia* (the Law of Religion) as a means of reaching ethical perfection and the attainment of Divine knowledge (*ma'rifa*).

In their logical approach to saintliness, the Sufis think that the saint moves towards God when he experiences the mortification (*mujahad*) of 'self. He has to pass through various psychic states, particularly at the initial stages of the Journey to God, and he has to attain purity of heart in order to reach higher spirituals states. The self-mortification of the psychological assessment of 'self' leads to the spiritual perfection of a mystic. Philosophically, the Sufi concentrates on his ego and differentiates between its outward qualities and inward manifestations, experiences a true relationship between himself and God, looks forward for the annihilation of his human qualities and thus becomes conscious of Godly attributes and his subsistence in the Creative Truth.

I am thankfull to all those scholars whose works have been utilised either directly or indirectly in this compiled and edited works. I am also thankful to the publisher, who has given me opportunity to edit this comprehensive works.

EDITOR

Copyrighted material

CONTENTS

Preface ..... (v)

A

'Abd al-Rahman, Muhammad b. (d. 1793/4) 1
Abu Hashim (d. 776) 3
Abu'l-Thana Shams (16th Century) 4
Ali al-Sanusi, Muhammad b. (1787–1859) 6
Aq Ishan 11
Astana Baba 11

B

Bilal Baba 13
Bistami, Bayazid (9th Century) 13

D

Dakkak, Sheikh Abu Ali 19
Dhu 'l-Nun, Abu 'l-Fayd (796–861) 19

F

Al-Fuwati, Hisham B. 'Amr (9th Century) 25

G

Gojuq Baba 27

H

Hamadani, Yusuf (d. 1140) 29

I

Ibn 'Adjiba, Abu 'l-'Abbas Ahmad B. (1740/7–?) 31
Ibn Al-'Arif, Abu'l 'Abbas (1088–1141) 34
Ibn Al-Farid (1181–) 35
Ibn 'Aliwa (1869–?) 36
Ibn Arabi (1165–1240) 39
Ibn 'Ashir, Abu 'l-'Abbas Ahmad B. Muhammad B. (d. 1362/3) 61
Ibn 'Ata' Allâh (d. 1309) 63
Ibn Barradjan (12th Century) 64
Ibn Hirzihim (d. 1164) 65
Ibn Isra'il Al-Dimashki, Mohammad B. (1206–1278) 67
Ibn Luyun (1282–) 68
Ibn Masarra, Muhammad B. (883–931) 69
Ibn Sab'in (1217/8–1269/71) 77
Ibrahim B. Adham (d. 777/78) 79
Ismamut Ata (20th Centiry) 82

J

Al-Jili, Abd al-Karim b. Ibrahim (1365–1428) 83
Jurjani, Mahtum Azam 109

Copyrighted material

K

Kayghusuz Abdal (d. 1415) 111
Khalili (1407–1485) 112
Al-Khasasi (d. 1673) 113
Khorasani, Sheikh Shibli 113
Khorezmi, Sheikh Kemaletdin Husein 113
Kunta Haji Kishiev (d. 1867) 113
Al-Kurdi, Muammad Amin (d.1332/1914) 127

M

Merkez, Shaykh Muslih Al-Din b. Mustafa (d. 1529) 129
Munedidiim Bashi (d. 1702) 130

N

Nadjm Al-Din Razi Daya (1177–1256) 133
Najmuddin Kubra 135
Ni'Mat Allah B. Ahmad (d. 1561/62) 135

R

Al-Rifa'I, Ahmad B. Ali, Abu 'l- 'Abbas, Shafi'i (1106–1180) 137

S

Al-Sabti, Ahmad B. Dja'far al-Khazradiji (1130–1205) 143
Sa'id Al-Din, Muhamad B. Amad. Farghani (13th Century) 146
Al-Sanusi, Shaikh Sayyid Ahmad (1873–1933) 148
Saragt Baba 150
Shabistari, Mahmud B. Abd Al-Karim B. Yahya (d. 1287/8) 150
Al-Shadhili, Abu 'l-Hasan (d. 1287) 153
Al-Shadhili, Ahzab, Abu'l Hasan (1196–1258) 158
Al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab b. Ahmad (1492–1565) 170
Al-Shawi (d. 1605) 172
Sheikh Sherep 172
Al-Shiraj, Sadr al-Din (1572–1641) 173
Al-Shushtari, Abu'l-Hasan 'Ali b. 'Abd Allah (1212–1269) 178

T

Tufayl, Aby Bakr b. (d. 1185) 181

U

Ushurma, Shaikh Mansur (19th Century) 187

Index 191

Copyrighted material

A

'Abd al-Rahman, Muhammad b. (d. 1793/4)

Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Gashtuli al-Djurdjuri al-Azhari Abu Kabrayan was a foundder of Rahmaniyya, Algerian Sufi order (*tarika*). He died in 1208/1793–4. It is a branch of the Khalwatiyya and is said to have at one time been called Bakriyya after Mustafa al-Bakri al-Shami. At Nafta in Tunisia, and some other places it is called 'Azzuziyya after Mustafa b. Muhammad b. 'Azzuz.

His family belonged to the tribe Ayt Sma'il, part of the Gashtula cônfederation in the Kabiliyya Djurdjura; having studied at his home, and then in Algiers, he made the pilgrimage in 1152/1740, and on his return spent some time as a student at al-Azhar in Cairo, where Muhammad b. Salim al-Hafnawi (d. 1181/1767–8; *Silk al-durar,* iv, 50) initiated him into the Khalwati order and ordered him to propagate it in India and the Sudan; after an absence of thirty years he returned to Algeria, and commenced preaching in his native village, where he founded a *zawiya;* he seems to have introduced some modification into Khalwati practice, and in his Seven Visions of the Prophet Muhammad made some important claims for his person and his system; immunity from hell-fire was to be secured by affiliation to his order, love for himself or it, a visit to himself, stopping before his tomb or hearing his *dhikr* recited.

His success in winning adherents provoked the envy of the local *murabits,* in consequence of which he migrated to Hamma in the neighbourhood of Algiers. Here, too, his activies met with opposition from the religious leaders, who summoned him to appear before a *madilis* under the presidency of the Maliki *mufti* 'Ali b. Amin: through the influence of the Turkish authorities, who were impressed by the following which he had acquired, he was acquired of the charge of unorthodoxy, but he thought it prudent to return to his native village, where shortly afterwards he died, leaving as his successor 'Ali b. 'Isa al-Maghribi.

His corpse is said to have been stolen by the Turks and buried with great pomp at Hamma with a *kubba* and a mosque over it. The Ayt Sma'il, however, maintained that it had not left its original grave, whence it was supposed to have been miraculously duplicated, and the title *Abu Kabrayn* "owner of two graves" was given to him.

Copyrighted Material

History and propagation of the order: 'Ali b. 'Isa al-Maghribi was undisputed head from 1208/1793–4 to 1251/1835; his successor died shortly after, and from the following year, though the order continued, to win adherents, it divided into independent branches. This was owing to the objections raised by the Ayt Sma'il to the succession of al-Hadjdj Bashir, another Maghribi; in spite of the support of the *amir* 'Abd al-Kadir, he had to quit his post, which was held for a time by the widow of 'Ali b. 'Isa, who however, owing to the dwindling of the revenues of the *zawiya,* had ultimately to summon Bashir back. Meanwhile, the founders of other *zawiyas* were assuming independence.

After the death of Bashir in 1259/1843, the widow's son-in-law al-Hadjdj 'Ammar succeeded to the headship of the order. Finding his influence waning owing to his failure to participate in the attack on the French organised by Bu Baghla, in Dhu 'l-Hidjdja 1272/August 1856 he called his followers to arms and obtained some initial successes; he was however, compelled to surrender in the following year, together with his wife (or mother-in-law) at the head of a hundred *khwan* shortly afterwards. 'Ammar retired to Tunis, where he endeavoured to continue the exercise of his functions, but he was not generally recognised as head of the order, and his place among the Ayt Sma'il was taken by Muhammad Amezzyan b. al-Haddad of Sadduk, who at the age of 80 on April 1871 proclaimed *djihad* against the French, who had recently been defeated in the Franco-Prussian War. The insurrection met with little success, though it spread far, and on 13 July Ibn al-Haddad surrendered to General Saussier, who sent him to Bougie. The original *zawiya* was closed a precautionary measure.

His son 'Aziz, who had been transported to New Caledonia, succeeded in escaping to Djudda, whence he endeavoured to govern the community; but various *mukaddams* who had been appointed by his father, as well as other founders of *zawiyas,* asserted their independence. Lists have been given by Depont and Coppolani of these persons and their spheres of influence, which extended into Tunisia and the Sahara.

In their work, the numbers of the adherents to the order were reckoned at (156, 214 1897). In 1954, L. Massignon revised this number to 156,000 adherents, with 177 *zawiyas,* whist in 1961 Fauque estimated them at 230,000. It should be said that the Rahmaniyya constitute the most important Sufi order in Algeria, with more than one-half of the *khwan* of the land. It predominates in the towns of the Constantionis such as Constantine, 'Annaba, Souk-Ahrag, Batna, Biskra, etc., and naturally in Kabylia, where it originated Rinn noticed that the Rahmaniyya of Tolga regularly maintained good relation with the French authorities.

Practices of the order: The training of the *murid* consists in teaching him a series of seven 'names', of which the first is the formula *la ilah illa 'llah,* to be repeated from 12,000 to 70,000 times in a day and night, and followed by the others, if the *shaykh* is satisfied with the neophyte's progress; these are: 2. *Allâh* three times; 3. *huwa;* 4. *hakk* three times; 5. *hayy* three times; 6. *kayyum* three times; 7. *kahhar* three times (Rinn's list differs slightly from this). Rinn stated that the

Copyrighted material

dhikr of the order consists in repeating at least 80 times from the afternoon of Thursday to that of Friday the prayer ascribed to al-Shadhili and on the other weekdays the formula *la ilah illa 'llah*. Favourite lessons are the 'Verse of the Throne' followed by suras I, CXII-CXIV (prescribed in the Founder's diploma, translated by A. Delpech, in *RA* (1874), and the Seven Vision mentioned above (translated by Rinn, 467).

Literature of the order: Most of this would seem to be still in ms.; the founder is credited with several books. A. Cherbonneau, in *JA* (1852), 517, describes a catechism called *al-Rahmaniyya* by Muhammad b. Bakhtarzi with a commentary by his son Mustafa, perhaps identical with a work called by French writers *Presents dominicaux*. Another work belonging to the order which they mention is called *al-Rawd al-basim fi manakib al-Shaykh Muhammad b al-Kasim*.

BIBLIOGRAPHY

E. de Neveu, *Les Khouan*, Paris, 1846, repr. Algiers, 1913.

L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884.

O. Depont and X. Coppolani, *Les confreries religieuses musulmanes*, Algiers, 1897.

H. Garrot, *Histoire generale de l'Algerie*, Algiers, 1910.

M. Simian, *Les confreries islamiques en Algerie*, Algiers, 1910.

A. Berque, *Essai d'une bibliographie critique des confreries musulmanes algeriennes*, in *Bull. de la Soc. de Geogr. et d'Arch. d'Oran*, XXXIX, 1919, 135–74, 193–283.

L. Massignon, *Annauaire du monde musulman*, Paris, 1954, 235.

L.P. Fauque, *Ou en est l'Islam traditionel en Algerie?*, in *L'Afrique et l'Asie*, LV, 1961, pp. 17–22.

A Merad, *Le reformisme musulman en Algerie de 1925–1940*, Paris, The Hague, 1967, pp. 55, 59-60.

D.S. MARGOLIOUTH

Abu Hashim (d. 776)

Abu Hashim belonged to Kufah. There were people before abu Hashim who were famous for their asceticism (*zuhd*), piety (*war'*), engagement in the science of practical religion, trust in god and love, but it was abu Hashim who first of all am to be called by the name of Sufi.

The first monastery where the Sufis began to gather for exchange of ideas and mutual discussion about their mystic experiences was established by some wealthy Christian in Ramlah in Syria where he had observed some Muslim saints engaged in mystic exercise in the open.

According to Sufyan Thauri, abu Hashim knew the subtlety of *riya* (showing off) more than anybody else. Abu Hashim once said that it was far easier to pull down a mountain with the help of a needle than to remove vanity and arrogance from one's heart. On seeing a judge coming out of the house of a minister, he remarked: May God protect people from knowledge that does not lead to the benefit of the heart.

All these incidents point to the fact that, according to abu Hashim, inner transformation of the heart was the essence of Sufism.

BIBLIOGRAPHY

R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

Copyrighted material

Bisyuni, Ibrahim (ed.), *al-Kushayri, Lata'if al-isharat*, 5 vols, Cairo, 1390/1970.

al-Samarai, Kasim (ed.) *Arba'rasa'il fi 'l-tasawwuf*, Baghdad, 1389/1669.

Hasan, Pir Muhammad (ed.), *al-Rasa'il al-Kushayriyya*, Karachi, 1384/1964.

EB

Abu'l-Thana Shams (16th Century)

Abu 'l-Thana Shams al-Din Ahmad b. Abi 'l-Barakat Muhammad b. 'Arif Hasan al-Zili al-Siwasi, more commonly known as Kara Ahmad Shams al-din Siwasi, was a founder of Shamsiyya, a mystical order derived from the Khalwatiyya, which came into existence and developed in the Ottoman Empire from the end of the 10th/16th century. He was born in the small town of Zile, in eastern Anatolia, in 926/1520, and was initiated by two Khalwati *shaikhs* practising in this region: the *shaikh* Muslih al-Din of Djum'a Pazari, and then the *shaikh* 'Abd al-Madjid Shirwani (d. 972/1565) of Tokat.

At the request of Hasan Pasha, *wali* of Sivas, he undertook the supervision of a *zawiya*, constructed at the latter's instigation in the precincts of a mosque in the town of Sivas. He taught there until the end of his life, which took place in 1006/1597, and he was buried in the vicinity of his *zawiya*.

Three elements were influential in the inception of the mystical way on which Kara Ahmad Shams al-Din left his distinguishing mark: the significant literary corpus of this individual; the number and the widespread diffusion of his *khalifas;* and his participation in the campaign of Eger in Hungary. A number of works are in fact attributed to him, in verse and in prose, in Turkish and in Arabic, of which the most important are entitled: *Kutab al-Hiyad min sawb al-ghamam al-fayyad, Mewlid, Menakib-i cahar yar-i guzin, Manazil al-'arifin, Gulshan-abad, Zubdat al-asrar fi sharh mukhtasar al-Manar, Suleyman-name, 'Ibret-name*, etc. (a number of these were published in Turkey from the end of the 19th century; cf. A. Golpinarh, *IA*, art, *Semsiye*). Under the *makhlas* of Shamsi, he also left many poems and songs of a mystical inspiration.

As for his *khalifas*, there were some thirty of them, who spread his teachings in eastern and central Anatolia— especially in the towns of Zile, Sivas, Merzifon, Turhal, Samsun, Divrigi, Kirsehir, Ankara and Kayseri—but also in Cyprus, in Istanbul and in Cairo. As to his participation in the campaign of Eger in 1596 (in the company of several of his disciples), this marked the establishment of contact between the nucleus of the nascent brotherhood and the Ottoman authorities.

In fact, the sultan Mehemmed III invited Shams al-Din to take up residence in the capital, as a reward for his support in the victorious campaign; but the *shaikh* declined the invitation on account of his advanced age. The Ottoman sovereign extended the same offer, some years later, to his nephew and successor 'Abd al-Madjid Siwasi (d. 1049/1639–40), and the latter accepted it.

The centre of the network of the Shamsiyya was then shifted to Istanbul, where the brotherhood tended partially to supplant other branches of the Khalwatiyya. It was this grouping which henceforward enjoyed the

Copyrighted material

goodwill of the sultan and of senior functionaries of the Empire, and occupied, throughout the first half of the 11th/17th century, the centre of the religious stage.

In fact, Khalwati-Shamsi *shaikhs* were in numerous cases appointed to serve as preachers (*wa'iz*), particularly in the most prestigious mosques. 'Abd al-Madjid Siwasi and his disciples were the leading protagonists in the struggle against the heterodoxy of the Hamzawi *shaikhs,* whom they denounced publicly. They also acted as spokesmen for the Sufis in the bitter conflict between the latter and the *Kadizadeli,* representatives of the conservative and fundamentalist tendency led by Mehmed Kadizade (d. 1635).

This preponderance of the successors of Kara Ahmad Shams al-Din in the Ottoman capital—particularly in the scholarly circles from which the majority of them emerged—favoured the expansion of the network of the Shamsiyya. This was consolidated in Anatolia (on the eastern side, the cradle of the brotherhood, but also on the western side—Alasehir, Manisa, Mytilene and Chios—as well as in central Anatolia (especially at Konya and Safranbolu), and in the Middle East (Damascus, Cyprus, Jerusalem, Cairo and Mecca). But it also extended into the provinces of Thrace and Macedonia especially in the eastern region—in particular, in Gelibolu, Gulmucine. Komotine, Havsa, Edirne, Yambol, Filibe/Plovdiv, Lofca/Lovec, Varna, Silistre/Silistra, Dobric/Tolbuhin and Kefe—as well as in Buda and the Hungarian frontier zones) and as far as the Crimea.

In Istanbul itself, the establishments directed by *shaikhs* of the Shamsiyya flourished, in particular during the period of the nephew and successor of 'Abd al-Madjid Siwasi, 'Abd al-Ahad Nuri Siwasi (d. 1061/1651), who contributed so energetically to the progress of this branch of the Khalwatiyya that it became known by the name of Shamsiyya-Siwasiyya or simply Siwasiyya. At that time, the diffusion of the brotherhood generally proceeded according to the following pattern: arrival in Istanbul of a young student intent on pursuing his studies in the major metropolitan *madrasas,* affiliation to the *tarika,* and return to his native land with the object of propagating the latter. Despite its rapid expansion, the network remained relatively centralised, its heart being the *tekke* of Shaikh Yawsi—renamed Siwasi Tekkesi—situated close to the Selimiyye mosque in Istanbul, and administered by the descendants of the *shaikh* 'Abd al-Madjid.

From the beginning of the 18th century, the brotherhood went into decline, to disappear almost totally in the 19th century, often it seems, to the advantage of other branches of the Khalwatiyya, such as the Sunbuliyya and the Sha'baniyya. In Istanbul, during the final decades of the Ottoman Empire, there were still representatives of the Shamsiyya administering a *tekke* in the Taskassap quarter. According to Dhakir Shukri, the *tekke* of Zibin-i sherif had as its *shaikh* a certain Mehmed Kasim al-Daghistani al-Khalwati al-Shemsi (d. 1328/1910), who was succeeded by his son, Yusuf Diya' al-Din. But S. Vicdani makes it clear that, although these *shaikhs* possessed a *silsila* linking them to 'Abd al-Ahad Nuri Siwasi, the *tekke* in question functioned as an establishment of the Nakshbandiyya. Today, this branch of the Khalwatiyya seems to have disappeared.

Copyrighted material

As regards the doctrine and the practices of the Shamsiyya-Siwasiyya, they were shared by the majority of the Khalwatis; the practice of spiritual retreat (*khalwa*) and the initiation of the seven names (*al-asma' al-sab'a*) being two central elements. The Shamsi-Siwasi *dhikr* was a *dhikr dewran*, with a rotating movement in a circle formed by the dervishes. 'Abd al-ahad Nuri is the author of a treatise defending this practice, entitled *risale fi djewazi dewrani 'l-sufiyye*. As for the adoption of the doctrine of the oneness of being (*wahdat al-wudjud*), cf. O. Turer, *Turk mutasavvif ve sairi Muhammed Nazmi*, which also provides further details regarding the teaching of one *shaikh* of the brotherhood. The characteristic *tadj* of the Shamsi-Siwasi *shaikhs*—comprising forty separate pieces, as with the majority of the Khalwatis—was made of yellow fabric, half of it embroidered with Kufic script, surmounted by a red button and enricled by a green turban.

BIBLIOGRAPHY

Muhammad Nazmi, *Hadiyyat al-ikhwan*, ms. Suleymaniye, Resid Ef. 495.

Mustakimzade, *Khulasat al-hadiyya*, ms. Staatsbibl. Berlin, Or. fol. 4161.

Kemal al-Din Hariri-zade, *Tibyan wasa'il al-haka'ik*, Suleymaniye, Faith 431, ii, fols. 209–17.

Huseyin Wassaf, *Sefinet ul-ewliya'*, Suleymaniye, Yazma Bagislar, 2307.

Sadik Widjdani, *Tumar-Ituruk-i 'aliyyeden Khalwatiyye silsile-name*, Istanbul 1338–41, 114–17.

Dhakir Shukri Ef., *Medjmu'a-yi tekaya*, ed. M.S. Taysi and K. Kreiser, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche*, Freiburg 1980; *IA*, art *Semsiye* (Abdullbaki Golpinarh).

Osman Turer, *Turk mutasavvif ve sairi Muhammed Nazmi*, Ankara 1988.

Shems ul-Din Siwasi, *Gulshen-i abad*, ed. Hasan Aksoy, Istanbul 1990.

Dunden bugune Istanbul ansikolpedisi, arts. *Abdulahad Nuri* and *Abdulmecid Swasi* (E.Ism).

Nathalie Clayer, *Mystiques, elat et societe. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV siecle a nos jours*, Leiden 1994.

NATHALIE CLAYER

Ali al-Sanusi, Muhammad b. (1787–1859)

Muhammad b. 'Ali al-Sanusi was the founder of Sanusiyya order. Denounced by a French 'black legend', as tenacious as it is ill-founded, as a centre of anti-western subversion across the Sahara, the Sanusiyya order was confronted at a very early stage with the game of the European Powers. For this reason, it is better known for its political role, real or supposed, than for its specifically Sufi teaching.

After studying in Fez, Muhammad b. 'Ali al-Sanusi (born in December 1787 near Mustaghanim, in Algeria) had become, at the time of his Pilgrimage during the 1820s, one of the disciples of Ahmad b. Idris, a Moroccan Sufi and Sharif residing in the Holy Places; when the latter departed for the Yemen in 1827, he remained in Mecca as his *khalifa*. Ahmad b. Idris belonged to a mystic lineage going back to the Moroccan Sufi and Sharif 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh, belonging to a Shadhili spiritual lineage, initiated by the mysterious Kur'ânic figure known by the name of al-Khadir.

Copyrighted material

After the death of Ahmad b. Idris in 1837, who was more the founder of a circle of disciples than of an organised *tarika,* the disciples of the Master split into different groups. Muhammad b. 'Ali al-Sanusi, who was one of the oldest and, perhaps one of the most advanced in the way, then inaugurated his own structure by gradual stages, and the Idrisiyya *zawiya* of Mecca, on the hill of Abû Kubays, became the first 'Sanusi' establishment.

Muhammad al-Sanusi emerges, in his works, as the inspirer of a Sunni and moderate Sufism. Summing up the forty ways into which he was initiated, he claims, a *tarika muhammadiyya* which is the quintessence of them all and which makes the encounter, in dreams and while awake, with the Prophet, and the appeals of this guidance and imitation of his model, the supreme qualities of the initiate. The *dhikr* of the *tarika* is constituted by a distinctive prayer, the *salat al-'azimiyya,* a prayer for the Prophet inherited from Ahmad b. Idris, which takes its title from the repetition of *Allâh al-'Azîm* ('God the most Great'), and by various *ahzab* and *awrad,* including a *haylala* the text of which is prolonged by the formula 'in every look and every breath, a number of times which only the knowledge of God can apprehend' (a formula which also features in the *'Azimiyya*).

But it is not the *dhikr* which constitutes the most original part of the Sanusi programme. The principal work of Muhammad al-Sanusi was directed in fact towards the realisation of a centralised and hierarchical order based on a network of *zawiyas* established in places judged to be strategic from the point of view of communication routes, of the supply of water or of the local tribal composition. The *zawiya* is thus the ultimate act of piety, and the creation of it follows a precise protocol. The appeal for it must be made by the population concerned.

The latter sends a delegation to the chief of the brotherhood, before whom it solemnly confirms its wishes, and takes on the obligation of constructing the buildings of the *zawiya* and of working periodically in its service. Muhammad al-Sanusi would then appoint, from among his disciples, a *shaykh,* obliged to marry into the local population. Regular and prolific correspondence maintains the link between the centre and the new local outpost. Each *zawiya* is simultaneously an educational centre, a staging-post and a hostel for travellers, a place of worship and an agricultural location.

It is, in the desert environment, a small urban enclave, representing the sedentary values and models which are those of normative Islam. By virtue of this network, which developed in Libya from the 1840s onward, the *tarika* is observed, in the first phase of its existence, to be a missionary order whose vocation is then to disseminate Islam among the disinherited populations of the central Sahara.

The history of the Sanûsiyya may be divided into several sequences. The first, under the leadership of the founder—known as *al-Ustadh* (Master) and as *al-Imam al-akbar* (Great Imam)—saw the expansion of the movement in an east-west direction, following the lines of wells and the routes of the Pilgrimage. Before reaching its furthest point and establishing its niche in Cyrenaica, the brotherhood had, in fact, spent a long time in search of the right territory.

Copyrighted material

The Sanusiyya often encountered the resistance of the existing local powers and the presence of other Islamic organisations and clienteles. Its extension into Cyrenaica (foundation of the first African *zawiya*, al-Bayda', at Cyrene at the end of 1842) and, to lesser extent, into the central Sahara, thus represents a last resource; it was only in these regions that the presence of weak and scattered authorities, and the absence of powerful religious institutions, enabled it to acquire suitable space.

During its expansion in the Sahara, the Sanusiyya came into contact with the world of the nomad. It was there, far from the major centres of power and of scholarship, that it found a loyal following, one which was furthermore more attached to the *baraka* of the Master than to his erudite teaching. Thus there was established between the brotherhood and the Saharan nomads a durable bond of friendship. The Sanusi made alliance with the Bedouin (Madjabra and Zwaya, in Cyrenaica, and to a lesser extent, Twareg Ajjer, to the west) one of the pillars of their system.

But the Sanusi was not restricted to the nomadic world. The brotherhood exploited to its advantage a new trans-Saharan route, inaugurated at the beginning of the century through the initiative of Ouaddai (Waddai). This route, still precarious and experimental, which ran from Benghazi to Abeche by way of Kufra, and which was one of the last trans-Saharan axes still usable (the others having fallen victim to political anarchy or to European interference), became under its protection, from the middle of the century onward (*zawiya* of Tazar, to the north of Kufra, 1848–9; *zawiya* of al-Djuf, Kufra, *ca.* 1856), one of the principal foundations of its power.

The Sanusi system was born of this combination of exploitation of a caravan axis with colonisation of the desert. In the course of this process, the *tarika* became the manager and controller of a region and the promoter of an economy. But its activity was essentially regulatory. Just as it did then aspire to political power, the Sanusiyya had no wish to undertake economic enterprises. The benfits which accrued to it from its protection of commerce were symbolic (alliances and allegiances) or material (gifts, agricultural produce). The activity of the Sanusi *ikhwan* was one element in a major project, envisaging first a general recognition of the *baraka* of the Master, from which esteem, clientele and material goods would subsequently flow.

A veritable 'Maghribi multi-national' at the outset, bearing in mind the origin of the closest disciples of the Master, the Sanusiyyat hen began to 'Libyanise' itself. The two sons of the *Imam al-akbar's* middle age were born in Cyrenaica, respectively in 1262/1844 (Muhammad al-Mahdi) and 1262/1846 (Muhammad al-Sharif). Muhammad b. 'Ali al-Sanusi himself left the Hidjaz for good in 1854 and established his headquarters at Djaghbub, a new city in the heart of the desert and near the Egyptian border, in 1856. It was there that he died in 1859.

His son and successor Muhammad al-Mahdi, who was to preside over the destinies of the movement for more than forty years, emerges as an organiser of talent. It was he who gave to the foundations laid by his father a systematic development. It was also he who

Copyrighted material

oriented the brotherhood towards the south, in the direction of Central Africa. The first sub-Saharan *zawiya* came into being at Chemidour (currently in eastern Niger) from 1861–2 onwards. Later, faced by increasing interference on the part of 'Abd al-Hamid II, Muhammad al-Mahdi who, like his father, had maintained amicable relations with the Ottoman authorities, abruptly transferred his headquarters from Djaghbub to Kufra (June 1895), then to Gouro, to the north of what is currently Chad, in December 1899, preferring a *hidjra* to confrontation. The attractions of Ouaddai, rich in ivory, in ostrich feathers and, additionally in slaves, also played a role in this long march towards the south.

This southward orientation of the movement coincided with the French advance towards Lake Chad. From 1901 onwards the Sanusiyya improvised, in difficult conditions, resistance to the French assaults, establishing for this purpose a defensive system and then appealing for Turkish protection. Its destiny was henceforward to be inseparably embroiled in the game of the Great Powers. Thus on 9 November 1901, French troops attacked the *zawiya* of Bir 'Alali situated some 100 km/60 miles from Lake Chad. Initially defeated, the French forces took control of the place on 20 January 1902. This was the beginning of a long Franco-Sanusi war which ended with the fall of the fortified *zawiya* of 'Ayn Galakka (to the south of Gouro) on 27 November 1913.

After the death of Muhammad al-Mahdi at Gouro on 2 June 1902, the latter's nephew, Ahmad al-Sharif (1872–1933 [see al-Sanusi, Shaykh Sayyid Ahmad]), became the third Master of the *tarika*. He immediately decided to return to Kufra and began to organise the brotherhood on more secular lines, a development which prolonged and reinforced the politicisation and militarisation which had become apparent during the confrontation with the French. When the Italians arrived in Libya (October 1911), he used all his influence to achieve the mobilisation of his followers in a *djihad* against the invader and allied himself with the Ottoman forces.

This 'jihadist' orientation, alien to the founder of the Way, henceforward made of the Sanusiyya a politico-military organisation aligned with the Ottoman caliphate. In 1914, Ahmad al-Sharif allied himself to the Central Powers. At the latter's insistence, Sanusi forces fought on all fronts: they attacked the British in Egypt (November 1915) expelled the Italians from Tripolitania and the Fezzan (September 1914–April 1915), then engaged in a conflict with the French in the Sahara, which culminated in the seizure of the French fortress of Djanet (2 March 1916), the capture of P. de Foucauld, killed accidentally by a Twareg sentry (1 December 1916), and the siege of the French outpost of Agades (1 December 1916–3 March 1917). Already split into a number of 'fiefs' according to the various branches of the family, deprived progressively of a single direction, the Sanusiyya were devastated by this war and by the defeats inflicted on it in all theatres of operation after 1916.

Muhammad Idris, elder son of Muhammad al-Mahdi, promoted by the British as a useful intermediary, negotiated with the latter and with the italians and signed an accord at 'Akrama near Tobruk in April 1917. The accord integrated the Sanusis into the camp of the Allied Powers in exchange for a

Copyrighted material

partial recognition of the brotherhood. In August 1918 Ahmad al-Sharif left Tripolitania aboard a German (or Austrian) submarine and abandoned the supervision of the *tarika*.

The subsequent period reflects the political history of Libya. After a long period of ambiguity in the relations between Italians and Sanusis, and the signing of accords which were never properly implemented, the final struggle began in the late 1920s; Italian troops entered Djaghbub in February 1926 and Kufra in January 1931. One of the leaders of the brotherhood, 'Umar al-Mukhtar, kept alive the last embors of Sanusi resistance until he was captured and publicly hanged by the Italians in September 1931.

During the Second World War, a Sanusi force was raised to fight alongside the British. The liberation of Cyrenaica (1943) and British support for Muhammad Idris cleared the way for the inauguration of the Sanusi monarchy at the head of an independent Libya (24 December 1951). Like other Maghribi Sharifian lineages in other periods, the *tarika sanusiyya* thus became, in circumstances of peril for the Muslims, a symbol of political legitimacy, but these new dispositions proved impossible to maintain or to extend. The seizure of power by the 'Free Unionist Officers' under the leadership of Colonel Kadhdhafi (1 September 1969) led in Libya to a lasting 'excision from history' of the brotherhood, which has come to at least temporary extinction.

BIBLIOGRAPHY

C.C. Adams, *The Sanusis*, in *MW*, 1946, 21–45.

G. Albergoni, *Variations italiennes sur un theme francais: la Sanusiyya* in *CRESM, Connaissance du Maghreb*. Sciences socialies *colonisation*, Paris-Aix, 1984.

G. Ciammaichella, *Libyens et Francais au Tchad (1897–1914), La confreire senoussie et le commerce transsaharien*, Paris-Marseilles, 1987.

D.D. Cordell, *Eastern Libya, Wadai and the Sanusiyya: a Tariqa and a trade route*, in *Jnal. of African History*, 1977, 21–36.

A.S. al-Dadjdjani, *al-Haraka al-Sanusiyya. Nash'atuha wa-numuwwuha fi 'l-karn al-tasi' ashar*, Beirut, 1967.

H. Duveyrier, *La confrerie musulmane de Sidi Mohammad ben Ali Es-Senousi et son domaine geographique en l'annee 1300 de l'Hegire= 1883 de notre ere*, Paris, 1884.

E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.

H. Kolpfer, *Aspekte der Bewegung des Muhammad Ben 'Ali As-Sanusi*, Wiesbaden, 1967.

A. Martel, *Aux origines de l'Etat li-byen, La Porte et la Sanusiya au Sahara, 1835–1922*, in *CRESM, Enjeux sahariens*, Paris-Aix 1984, 233–9.

B.G. Martin, *The Sanusi brotherhood in Libya and the Sahara*, in *Muslim brotherhoods in 19th century Africa*, Cambridge, 1976.

C.A. Nallino, *Senussi*, in *Enciclopedia Italiana*, 1936, 395–7.

—, "Le doctrine del fondatore della confraternita senussita", in *Raccolta di scritti editi e inedie*, ii Rome 1940, 395–410.

J.L. Triaud, *Tachd* 1901–1902. *Une guerre franco-libryenne oubliee? Une conferie musulmane, la Sansusiyya, face a la France*, Paris, 1988.

—, *La legende noire de la Sanusiyya. Une confreri musulmane saharienne sous le regard francaise*, Paris-Aix, 1995, 2 vols.

K.S, Vikor, *Sufi and scholar of the desert edge. Muhammad b. Ali al-Sanusi and his brotherhood*, London, 1995.

Copyrighted material

N.A. Ziadeh, *Sanusiyah; a study of a revivalist movement in Islam,* Leiden, 1958.

J.L. TRIAUD

Aq Ishan

Aq Ishan ('Zengi Baba') was a semi-legendary Sufi saint, ancestor of the Bokusdat clan of the Tekke federation, near the health resort of Arhman in the Baharden district of the Krasnovodsk region. This holy place seems to the particularly active. K. Ovezov found near the *mazar* a hostel for pilgrims, and discovered to his great astonishment that the director of the Baharden school (a Communist Party member) used the school bus for transporting the pilgrims.

In July 1979, M.N. Gapurov, First Secretary of the Central Committee of the Communist Party of Turkmenistan, blamed the *raykom* of Baharden for its inability to put an end to the pilgrimage, in 1982, the holy place was still visited by numerous pilgrims according to *Sovet Turkmenistany, 4 February 1982.*

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Astana Baba

Astana Baba was an eminent sufi and ancestor of the Shikh tribe, on the territory of the *kollkhoz* 'Krasnyi Oktiabr' in the district of Kerki (Charjow region) on the upper Amu-Darya near the Afghan border; one of the most venerated holy places of eastern Turkmenistan.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Copyrighted material

B

Bilal Baba

Bilal Baba was a legendary Sufi saint, supposedly *ezzanchi* (Called to the prayer) of the Prophet Mohammed, in the village of Shambe-Bazar in the district of Denau on the middle Amu-Darya. The tomb of Kurban Murat in the village of Dinli Qala near Gok Tepe. Kurban Murat, a Naqshbandi sheikh, was one of the leading figures of the resistance of the Ahal-Teke tribe to the Russians at Gok Tepe, but escaped the massacre following the Russian assault on 12 January 1881.

His *mazar*, already an object of pilgrimage before the Revolution, had been 'reactivated' in the 1960s by one of his descendants (also a Naqshbandi sheikh). The popularity of the holy place is due to the nationalistic and anti-Russian character of the pilgrimage. The long resistance of the Teke tribesmen to the Russian conquest is well remembered by the Turkmens as a glorious page of their history, and Kurban Murat is for the Turkmens what Shamil is for the Caucasins.

In 1972, six hundered pilgrims visited the *mazar* during the Kurban Bayram festival. Ten years later, in January 1982, two Turkmen historians, Annapesov and S. Saparov, were mobilised to denounce in the Turkmen press "the dangerous clerical agitation around the shrine" and to present Kurban Murat, against all historical evidence, as a traitor and a coward.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

EB

Bistami, Bayazid (9th Century)

Bayazid Bistami's ancestors were Zoroastrians. In his early life he was a jurist and was reckoned among *ashab al-ra'i*, the followers of abu Hanifah, but later on, he turned to Sufism. His teacher in *mysticism wa a Kurd*. It is related that he associated with a mystic abu 'Ali of Sind, who taught him the doctrine of annihilation in unity (*fana' fi al-tawhid*) and in return abu Yazid taught him the doctrine of monotheism as embodied in the *Qur'anic* chapters, *Fatihah* and *Ikhlas*. He was familiar with the Indian practice of 'watching the breaths' which he described as the gnostic's worship of God.

Copyrighted material

For thirty years Bayaszid wandered in the deserts of Syria, leading a life of extreme asceticism— with scanty sleep, food and drink. He once said that a mystic can reach his goal only through blindness, deafness and dumbness. He seemed to be very scrupulous in the observation of Islamic injunction and would not tolerate any deviation, however small or insignificant it might be.

In Bayazid's utterences we notice a distinct tendency towards monism. He tries to reach the divine unity by the process of abstraction (*tajrid*) till he is devoid of all personal attributes and feels himself as well as others submerged in the One. In this state of unity he gave expression to his experiences which remind one of the *an al-Haq* of Hallaj:

> "I went from God to God, until He cried from me in me, 'O thou I.' 'Glory to me! How great is my majesty.' 'When I came out of my 'self,' I found the lover and the beloved as one, for in the world of thought, all is one. For twelve years I treated the self (*nafs*) in me as a smith does with his material, heating and beating alternately in the fire of penance and with the hammer of blame (*malamah*) till it became a mirror. For five years I was busy in polishing this mirror with different kinds of religious practices. For one year I looked within myself and discovered a girdle of infidelity (*zunnar*) round my waste. For another five years I tried to remove that girdle till I recovered my true faith. Then I found everything dead before my eyes and God alone living."

What is *'arsh?* It is I. What is Chair (*Kursi*)? It is I. What is the Tablet or the Pen? It is I. What are prophets like Abraham, Moses and Muhammad? They are I. Explaining it further, he remarked that whoever becomes annihilated in God finds that whatever is, is God. His negativism *(tajrid)* is illustrated by the following quotation:

> "Nothing is better for man than to be without aught: having no asceticism, no theory, no practice. When he is without all, he is with all."

A mystic should be in a domain where neither good nor evil exists; both good and evil belong to the phenomenal world; in the presence of unity there is neither command (*amr*) not prohibition (*nahi*).

Bayazid is the first Sufi who gives a detailed description of his mystic experience and calls it by the name of ascension (*mi'raj*), a practice which was later followed by ibn 'Arabi and others. We give below a few passages from the account as given by 'Attar in his *Tadhkirah:*

> "When I attained the stage of indifference (*istighna*) towards the things of this world and was lighted up by the light of God, several mysteries were revealed to me. I looked from God towards myself and found that my light was utter darkness in comparison with God's light, my loftiness was utter lowliness; it was all purity there and all darkness here. But when again I looked, I found my light in His light, my loftiness in His loftiness and that whatever I did I did through His power. His light shone in my heart and I discovered that in truth all worship was from God and not from me, though all the time I had thought that it was I who worshipped. I felt perplexed and received the explanation: All that is, is I and not not-I.... I looked from God towards God and saw Him as the only reality. I remained in this stage for long, left all efforts and all acquired knowledge. Grace from God began to flow and I got eternal (*azli*) knowledge. I saw that all things abide in God."

Copyrighted material

> "Then I was given wings and I began to fly in the air and saw strange and wonderful things. When He noticed my weakness, He opened the gate of the avenue of divine unity (*tauhid*) before me. Then I stayed in the stage of *malakut* till the apparent and hidden aspects of I-ness vanished. A door was opened into the darkness of my heart and I got an eloquent tongue to express *tauhid* and *tajrid* (abstract unity). Now, my tongue came from God, my heart felt the effulgence of His light and my eyes reflected His creativity. I spoke through Him and talked through His power. As I lived through Him I became eternal and immortal. When I reached this stage, my gestures and my worship became eternal; my tongue became the tongue of unity (*tauhid*) and my soul the soul of abstraction (*tajrid*). It is He who moves my tongue and my role is only that of an interpreter: talker in reality is He and not I."
>
> "My soul passed through all the world of the unseen. Paradise and hell were shown to it but it paid no attention to them. It traversed the different spheres where it met the souls of prophets. When it reached the sphere of the soul of Muhammad, it saw millions of rivers of fire without end and a thousand veils of light. If I had put my foot into them, I would have been burnt. I lost my senses through awe and fear. I reached God. Everybody can reach God according to his light, for God is with all; but Muhammad occupies a prominent position and so, unless one traverses the valley of *tauhid*, one cannot reach the valley of Muhammad, though as a matter of fact both valleys are one."

The real form of doctrinal Sufism can be seen in the mystical teachings of Abu Yazid Bayazid Bistami (A.D. 874), the most outstanding spiritualist of Iran. He had gained his mystical knowledge (*ma'rifa*) under the spiritual direction of Abu' Ali al-Sindhi. His mystical philosophy is based on the doctrines of love of God, absolute unity of God and '*fana*' or the soul's unification with God.

Renunciation of everything besides God was regarded as the most essential mark of Sufism by the early saints. Bayazid, on the other hand, recognised Love of God as the sole means for the realisation of identity with God. The soul's detachment from the world or the heavens is worthless if it does not experience affinity with God and craves for an early union with Him. Bayazid says:

> "Renunciation (*zuhd*) has no value. I was three days in renunciation. The first day I renounced the world, the second day I renounced the other world and the third day I renounced everything besides God. Then a voice came, 'O Bayazid, thou art not strong enough to endure with us'. I said, that is exactly what I want. Then I heard: 'Thou hast discovered, thou hast discovered'. Nothing is better for man than to be without anything—having no asceticism, no theory, no practice. When he is without all, he is with all."

However Bayazid laid great emphasis on the realisation of the Pure Self through subjugation of the lower self (*mujahada*). The Pure Self alone sees the Vision of God in Love and this is achieved when the Sufi frees himself from sensual desires and attains purification. He says:

> "For twelve years I was the smith of my soul. I put it in the furnace of austerity and burned it in the fire of combat and laid it on the edge of reproach and hammered it with blame until I made of my soul a mirror. For five years I was the mirror of myself and was ever polishing that mirror with diverse sorts of worship and piety. Then for a year, I gazed in contemplation. On my waist I saw a girdle

Copyrighted material

> of pride and vanity of self-conceit and reliance on devotion and approbation of my works. I laboured for five years more, until that girdle became cut and I professed Islam a new. I looked and saw that all created things were dead. I pronounced four '*takbirs*' over them and returned from the funeral of them all and with intrusion of creature, through God's help alone, I attained unto God."

Pure love of God is possible only when the lover completely denies his own self. Nayazid says:

> "When I considered world to be my enemy and I went to God, His love possessed me to such an extent that I became an enemy of myself."

Again,

> "As I reached the stage of Proximity to God, He said; 'What thou dost desire?' I replied: 'I desire Thee'. He said, 'Till there remains even one particle of Bayazidness in thee, that desire cannot be fulfilled'."

In pure love, the devotee experiences God's love towards him prior to his own love towards God. The soul rejoices in fellowship with God and the seeker loves God because God loves him. In a remarkable passage Bayazid says:

> "At the beginning I was mistaken in four respects. I concerned myself to remember God, to know Him, to love Him and to seek Him. When I had come to the end I saw that he had remembered me before I remembered Him, that His knowledge of me had preceded my knowledge of Him, His love towards me had existed before my love to Him and He had sought me before I sought Him."

Nayazid was one of those God-intoxicated Sufis who did not know what is other than God. He did not recognise his own self and said: 'I am myself in search of Bayazid'. For him, the only mission of the true seeker of God is to love God. Bayazid rejected ritualism and traditional worship of God because he committed everything unto God. He says:

> "I collected the entire worship of the people of the heavens and the earths and put it into a pillow and kept it under my head."

The state of '*fana*' or the soul's passing away in God is revealed when the Sufi attains perfect knowledge of God. This is achieved when the seeker becomes conscious of the existing identity between him and God. The true aspirant transcends even this awareness of unity and reaches a higher state of his unification with God. Hence, the Sufi is beyond all the mystical states in his spiritual experience of the ultimate knowledge of perfect unification. Bayazid says:

> "Creatures are subject to states (*ahwal*), but the gnostic has no 'state' because his vestiges are effaced, his essence is annihilated by the essence of another and his traces are lost in another's traces."

Truth (*al-Haqq*) is revealed when human knowledge passes away into the knowledge of the Divine Essence.

> "They asked: 'When does a man know that he has attained real gnosis?' He (Bayazid) said: 'At the time when he becomes annihilated under the knowledge of God and is made everlasting on the carpet of God, without self and without creature'". This is the real and the final state of '*fana*' or the unification with God. Bayazid explains it thus: "I went from God to God, until He cried from me in me, 'O Thou I', *i.e.*, I attained the stage of annihilation of God".

Copyrighted material

Bayazid interpreted the Islamic concept of '*tawhid*' or the Unity of God from a pantheistic stand-point. He says:

> "I came out from Bayazidness as a snake from its skin. Then I looked. I saw that lover, beloved and love are one because in the state of unification all can be one. Once He raised me up and caused me to stand before Him and said to me, 'O Abu Yazid, My creatures desire to behold thee'. I answered: 'Adorn me with Thy Unity and clothe me in Thy I-ness and raise me to Thy Oneness, so that when Thy creatures behold me they may say that they behold Thee and that only Thou mast be there not I'".

The Pure Self is a minor which reveals the glory of God.

> "For thirty years God was my mirror, now I am my own mirror, *i.e.,* that which I was I am no more, because 'I' and 'God' means polytheism. Since I am no more, God is His own mirror. Lo, I say that God is the mirror of myself for he speaks with my tongue and I cease to exist".

Certain sayings of Bayazid clearly indicate that he believed in perfect monism like Hallaj or Ibn al-'Arabi. 'Attar writes:

> "Someone asked him (Bayazid), 'what is the Divine Throne ('*arsh*)?' He said, 'I am it'. 'What is the base of the Divine Throne (*kursi*)?' I am it,' What is the Tablet and the Pen?' "I am they'" I am God, there in no god besides me so worship me". Glory be to us ! how great is our majesty!"

The Sufi's realisation of absolute oneness or perfect unification with God is related to a mystical experience which lies beyond expression. Every possible description deceives us and fails to convey the Soul's perfect unity with God. Sarraj quotes the following words of Bayazid in his *Kitab al-luma':*

> "As soon as I attained oneness (*wahdaniyyat*), I became a bird with a body of Unity (*adhiyyat*) and wings of everlastingness and I continued flying in the air of Quality (*kaifiya*) for ten years, until I reached an atmosphere a hundred million times as large (as that of Quality) and I flew and till I arrived at the plane of Eternity (*azaliyyat*) and there I found the tree of Unity.... Then I looked and I discovered that all this was a deception".

BIBLIOGRAPHY

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya',* Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah,* Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J.

Copyrighted material

Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma*, ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic*, Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

EB

Copyrighted material

D

Dakkak, Sheikh Abu Ali

Sheikh Abu Ali Dakkak ('sheik Alov') was a Yasawi saint of the early twelfth century, near the village of Bagir in the Kopet Dagh mountains, not far from the capital, Ashkhabad. This is one of the oldest Turkment shrines, famous since the Middle Ages. The holy place underwent a long period of decay in the nineteenth century, but was 'reactivated' in the early twentieth century by Naqshbandi missionaries from Bukhara.

The *mazar* suffered from the 1948 earthquake but believers restored it. The pilgrimage remained intense until the late 1960s, attracting the Sunnis (Turkmens) as well as the Shi'as (Persians and Kurds). Until the late 1960s, the *mazar* had a permanent guardian *(mujevur)*, who was a Naqshbandi sheikh and who performed the religious rites. The guardian was then expelled, and since then the guardianship is assumed periodically by volunteers.

After the suppression of the *mujevur* there were fewer pilgrims, but, as Demidov writes, "the pilgrimage may be reactiated any time by the strengthening of religious propaganda" ("Mavzolei podnozhiia Kopet Daga—Pravda of sviatykh mestakh", *Turkmenskaia Ikra,* 2 March 1983). Demidov expresses the hope that in the future the shrine will be included among the historical-archaeological national monuments of Nyssa, on which territory it is situated, and that this may facilitate the progress of anti-religious work.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

EB

Dhu 'l-Nun, Abu 'l-Fayd (796–861)

Abu' l-Fayd b. Ibrahim Dhu'l-Nun (A.D. 859) of Egypt is regarded as the father of theosophical mysticism by Sufis of all sects. He was the most learned and honoured Sufi of ninth century and was known as the 'Imam' or the spiritual leader of 'awliya' or saints of God. Early Sufi writers like Abu Nasr al-Sarraj and Abu'l-Qasim al-Qushayri acknowledged his scholarship and recognised his great contribution to Sufi thought. Hujwiri considered him as one of the "hidden

Copyrighted material

spiritualists (*'ayyaran*), for and trod the path of affliction and travelled on the road of blame (*malamat*). Farid Uddin 'Attar writes this about Dhu'l-Nun:

> "That chief among those who accept blame, that handle of those who gather at the Resurrection, that having become matchless in spiritualism an detachment from the world, the Master of Divine knowledge and the doctrine of the Unity of God, that demonstration of poverty—Dhu'l-Nun of Egypt was one of the keys of the Journey to God. He was a traveller on the path of affection and blame, possessed great insight into the Divine mysteries and Unity of God, observed Religious Law with perfection and practised self-discipline and miracles."

Dhu'l-Nun was the first Sufi who spoke on the doctrine of '*tawhid*' or 'Unity of God' in detail and introduced the concept of a pantheistic God. He also interpreted the mystical theories of repentance, blame, self-mortification and gnosis from a new standpoint.

Dhu 'l-Nun was born at Ikhmim, in Upper Egypt, about 180/796. His father was a Nubian and Dhu 'l-Nun was said to have been a freedman. He made some study of medicine and also of alchemy and magic and he must have been influenced by Hellenistic teaching. Sa'dun of Cairo is mentioned as his teacher and spiritual director. He travelled to Mecca and Damascus and visited the ascetics at Lubban, S. of Antioch; it was on his travels that he learnt to become a master of asceticism and self-discipline.

He met with hostility from the Mu'tazilla because he upheld the orthodox view that the Kur'ân was uncreated; he was condemned by the Egyptian Maliki 'Abd Allâh b. 'Abd al-Hakam for teaching mysticism publicly. Towards the end of his life he was arrested and sent to prison in Baghdad, but was released by order of the caliph Mutawakkil and returned to Egypt; he died at Djiza in 246/861.

He was called 'the head of the Sufis', a great teacher who had many disciples during his lifetime and afterwards. A few books on magic and alchemy, attributed to him, have survived, but his mystical teaching is found only in what has been transmitted by other writers, including his great contemporary, al-Muhasibi. There are many of his prayers recorded and also some poems of fine quality. He was the first to explain the Sufi doctrines and to give systematic teaching about the mystic states (*ahwal*) and the stations of the mystic way (*makamat*).

He taught the duty of repentance, self-discipline, renunciation and otherworldiness. Self, he considered, was the chief obstacle to spiritual progress and he welcomed affliction as a means of self-discipline. Sincerity in the search for righteousness he calls 'the sword of God on earth, which cuts everything it touches'. Solitude helps towards this end, 'for he who is alone sees nothing but God, and if he sees nothing but God, nothing moves him but the Will of God'.

Dhu 'l-Nun was the first to teach the true nature of gnosis (*ma'rifa*), which he describes as 'knowledge of the attributes of the Unity, and this belongs to the saints, those who contemplate the Face of God within their hearts, so that God reveals Himself to them in a way in which he is not revealed to any others in the world'. 'The gnostics are not themselves,

Copyrighted material

but in so far as they exist at all they exist in God'.

The gnostic needs no state, he needs only his Lord in all states, Gnosis he associates with ectasy (*wadjd*), the bewilderment of discovery. Dhu 'l-Nun used the word *hubb* for love to God, which means, he says, to love what God loves and to hate what God hates. But the love of God must not exclude love to man, for love to mankind is the foundation of righteousness. He is one of the first to use the imagery of the wine of love and the cup poured out for the lover to drink.

Dhu'l-Nun considered soul's inclination towards affliction and suffering as a great mystical achievement on the Divine Path. He says:

> "The Sufis desire fellowship with sickness and misfortune, keep company with anxiety and weakness, for such things in their life lead to healing. He who does not reckon affliction as grace is not one of the wise."

The saintly virtue of affliction makes the devotee humble in the presence of God and is sign of spiritual perfection.

> "God gives his servant no source of strength more powerful for him than when He leads him to humiliate himself."

Dhu'l-Nun distinguished between the repentance of an ordinary man and the repentance of a saint. An ordinary man repents his sins and immoral deeds of his past life on account of his consciousness about Resurrection and punishment in the life Hereafter, whereas the saint repents his 'heedlessness' or 'forgetfulness' in relation to his return to God. The mystic's repentance consists in his being ashamed of his negligence of the feeling of closeness to God.

Repentance of an ordinary man, based on the fear of God in relation to his turning towards God (*tawbat al-inabat*), does not indicate any kinship with God but the repentance of the aspirant (*tawbat al-istihya*) is concerned with a direct fellowship with God. The first form of repentance is concerned with outward behaviour; the second form of repentance is related to the saint's inward conduct and spiritual inclintion. The true repentance is that of the saints because it results in the realisation of higher spiritual stations on the Path.

The seeker's unceasing devotion on the way to God makes his inner eye fixed on his goal and he becomes separated from the worldly things. He thinks of God alone because he is moved by the will of God. This is achieved in the state of solitude. When the seeker sees nothing save God, he does not remain in any fixed state and possesses nothing. In loneliness the soul of the spiritualist cuts all the worldly ties, attains mystical perfection and rejoices in kinship with God. Such a detachment of the saint from all save God is to be regarded as a grace of God.

> "If you see that He separates you from His creatures, then He is giving you fellowship with Himself and if you see that He is giving you fellowship with His creatures, then know that He is separating you from Himself."

Dhu'l-Nun divides knowledge of God into three kinds—theological, philosophical and mystical. Theological knowledge is concerned with '*tawhid*' or unification. This knowledge is achieved through faith in Islam.

Copyrighted material

Philosophical knowledge deals with the concept of Ultimate Truth, reached through reason. Mystical knowledge is the knowledge of the Essence of God. It is gained by the saints after '*mushahada*' or the contemplation on God in their illuminated hearts.

> "The knowledge of God is three-fold: first, the knowledge of the Unity of God and this is common among the believers; second, the knowledge reached through arguments and demonstration and this is the knowledge of the wise, the eloquent and the learned and the third is the knowledge of the Attributes of Divine Unity and this belongs to the saints of God who contemplate on God within their hearts, so that God reveals Himself to them in a way in which He is not revealed to any man of the world."

Knowledge of the Divine Attributes or Godhead is the most perfect knowledge since it is realised through the soul's communion with God. Dhu'l-Nun believes:

> "The gnostic ('*arif*) is the knower without knowledge, without sight, without information, without apprehesion, without description, without manifestation and without veil. They (gnostics) are not in themselves and if they are in themselves at all, they exist but in God. Their actions are held by God and their words are the words of God uttered by their tongues and their sight is the sight of God penetrated into their eyes."

God says:

> "When I love a devotee, I, the Lord, become his ear so that he hears trough Me, I become his eye so that he sees through Me. I become his tongue so that he speaks through Me and I become his hand so that he possesses through Me."

For Dhu'l-Nun, it is God's love towards His devotee which makes the attainment of the true knowledge of God possible. It is in this respect that the Sufi's rank can be regarded as higher than that of the theologian or the philosopher.

Mystical knowledge of God is experienced in different stages on the upward path. At the fist plane, the aspirant gains knowledge when he attains perfection in repentance. At the second plane, Divine knowledge is achieved when kinship with God is realised. At the third and final stage of gnosis, the seeker after Truth gains knowledge of the Divine Essence; this is revealed to him by God Himself.

Dhu'l-Nun like most of the early orthodox Sufis, acknowledged 'shai'a' or the Law of Religion and considered its pursuit necessary for the follower of the spiritual path.

> "The sign of love of God is to follow the 'Friend of God', i.e., the Prophet, in his manners, deeds, orders and customs."

Those who follow the path recommended by the Prophet rejoice in the Vision of the Infinite and Universal God. They realise that God is 'All-prevailing', 'All-knowing' and 'All-true'. Divine Qualities are revealed in their heart through the process of negation. Dhu'l-Nun says:

> "Whatever you imagine, God is the opposite of that."

Abu'l-Hasan Sari al-Saqati (A.D. 867) was a learned Sufi who was spiritually initiated by Ma'ruf al-Karkhi. He systematised and arranged different stages of the mystic path. The genuine mystic, according to Sari al-Saqati, dwells in the state of Unity. For him, the worst punishment from God is his separation from Him. He says:

Copyrighted material

"O God ! whatever punishment Thou mayst inflict upon me, do not punish me with the humiliation of being veiled from Thee."

Dhu 'l-Nun was a practical mystic, who describes in detail the journey of the soul on its upward way to the goal, and gives to Sufi conception of the unitive life in God.

BIBLIOGRAPHY

al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya* (ed. J. Pedersen), I, 23–32.

Abu Nu'aym, *Hilya,* IX, 331–95.

Attar, *Tadhkirat al-Awliya'* (ed. R.A. Nicholson), I, 114–34.

Djami, *Nafahat al-Uns* (ed. Nassau Lees), 35–18.

Ibn 'Asakir, *Ta'rikh,* V, 271–88.

L. Massignon, *Lexique technique,* 206–13, 238.

Hujwiri, *Kashf al-mahjub,* p. 100.

'Attar, *Tadhkiratu'l-awliya,* I, p. 114, 13–16.

Sarraj, *Kitab al-luma',* p. 235.

Cited by Jami, *Nafahatu'l-uns,* p. 37.

Cited by Abu Nuaym, *Hilyat al-awliya,* MS. Leyden, fol. 202a.

Qushayri, *Risala,* 6, 10.

Cited by Hujwiri, *Kashf al-mahjub,* p. 111.

M. SMITH

Copyrighted material

F

Al-Fuwati, Hisham B. 'Amr (9th Century)

Hisham B. 'Amr al-Fuwati (or al-Fawtl) was a Mu'tazili of Basra. He was the pupil of Abu'l-Hudhayi. After having probably been a wandering propagator of I'tizal, he went to Baghdad during the caliphate of al-Ma'mun and died there at a date not known exactly, but probably before 218–833.

His personal doctrine which had a certain influence on al-Ash'an differs appreciably, according to Ibn al-Nadim, from the teachings of the other Mu'tazila, but the data given by the heresiographers are not always in agreement. Thus, according to al-Baghdadi, he forbade murder of any kind, whereas according to al-Shahrastani, he allowed the assassination of opponents of I'tizal and in that respect showed a fanaticism unusual among the Mu'tazila.

Al-Shahrastani emphasises the extremism of his theory of free-will, for al-Fuwati denies the intervention of God in the affairs of man, even when a verse of the Qur'an states that God caused men to do such and such a deed. 'Things' not being eternal, God cannot know them before having given them existence, for a 'thing' is the realization of the essence within existence, that which has been created by God.

He rejects the doctrine that God can be seen with the heart and holds that it is not the accidents that prove that God is creator, but material things that is to say the substance which are realized when God gives them existence. Al-Fuwati regards as infidels those who believe that heaven and hell already exist, since these are for the moment unnecessary.

In politics, he tends to the Sunni view: he holds that the imam ought to be elected, but he would allow this only in a time of calm and order which al-Shahrastani considers a sign of hostility towards the caliphate of 'Ali.

The basic points of the doctrine of al-Fuwati are now known only from the heresiographers, but Ibn al-Nadim attributes to him the following works: *Hisham B. 'Amr al-Fuwati; K. al-Makhluk; K al-Radd'ala 'l-Asamm fi nafy al-harakat; K. Khalk al-Kur'an; K. al-Tawhid; K. Djawab ahl Khurasan; Kitab ila ahl al-Basra; K. Usul al-Khams (sic); K. 'ala 'l-Bakriyya; Kitab 'ala abi 'l-Hudhayi fi'l-na'im.*

Copyrighted material

BIBLIOGRAPHY

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya,* Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah,* Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

A.N. Nader, *le system philosphique des Mu'tarila,* Beirut, 1956.

Ibn al-Nadim, *Fihrist,* in Prof. Muh. Shafi Presentation volume, Lahore, 1955.

EB

Copyrighted material

G

Gojuq Baba

Gojuq Baba was an eminent sufi in the Leinin district (Tashauz region) Gojuq Baba. Second by order of prestige (after the *mazar* of Ismamut Ata) of all tribal shrines of northern Turkmenistan.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929, p. 114.

A. Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siecle. La guerre sainte du sheikh Mansur (1785–1791): page mal connue et controversee des relations russo-turques", *Cahiers du Monde Russe et Sovietique,* Vol. 5/2, pp. 159–205.

EB

Copyrighted material

H

Hamadani, Yusuf (d. 1140)

Yusuf Hamadani was one of the greatest Sufi saints of Central Asia (died in 1140), founder of the Khwajagan *tariqat*, master of Ahmed Yasawi and of Najmuddin Kubra; in the city of Bayram Ali, in he region of Mary. The tomb is situated close to a working mosque and is therefore protected by the Muslim Spiritual Board of Central Asia.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

EB

Copyrighted material

I

Ibn 'Adjiba, Abu 'l-'Abbas Ahmad B. (1740/7–?)

Ibn 'Adjiba, Abu 'L-'Abbas Ahmad B. Muhammad B. Al-Mahdi Ibn 'Adjiba Al-Hasani, Moroccan Sufi of Sharifian origin, was one of the most distinguished representatives of the mystical order of the Darkawa. He was born in 1160 or 1161/1740–7 at al-Khamis, an important village of the Andjra tribe (Mediterranean coastal region of Morocco, between Tangier and Tetuan). Having been attracted from his childhood to devotional observance and religious learning, he studied assiduously the 'reading' of the Kur'an, theology, holy law and philology, first with local fukaha', then in Tetuan, where his tutors were 'Abd al-Karim Ibn Kurish, Muhammad Djanwi and Muhammad Warzizi, and family in Fez, where he gained licenses to teach (idjaza) from Tawdi Ibn Suda and Muhammad Bannis.

When about thirty years old, he returned to Tetuan and there taught shari'a and wrote works of fikh and hadith and his first commentaries on mystical works. Greatly impressed by reading the Hakam of Ibn 'Ata' Allah of Alexandria, he decided to devote himself to the way of mysticism and, in 1208/1794, became a disciple of shaykh Muhammad al-Buzidi (d. 1814), a direct pupil of Mawlay Darkawi. He now made a dramatic break with his past life, renounced his office and his possession, donned the patched garment (murakka'a), became a beggar and a water-carrier, and was even thrown into prison for several days in Tetuan with other fukara' charged with reprehensible innovations (bid'a).

After this time of trial, of which he has left a very vivid account in his autobiography (Fahrasa), he achieved enlightenment and the role of spiritual guide (shaykh tarika). He set out then to preach the 'return to God' and the Sufi path in the northern villages of the Djbala, where he founded numerous zawiyas. His literary output during these years was most prolific and it reveals a great pedagogic ability, in which the teaching of the fakih is harmoniously integrated in an original mystical experience, and in which exoteric knowledge (al-'ilm al-zahir) provides the basis for achieving esoteric knowledge (al-'ilm al-batin).

It was Ibn 'Adjiba's mastery in treating allusions of a spiritual kind ('ilm al-ishara) which was to earn him his enduring fame.

Copyrighted material

Struck down by plague, he died in his master's house, in Ghmara, on 7 Shawwal 1224/15 November 1809. His tomb, which dominates the hamlet of Zammidj (20 kilometres south-east of Tangiers), is the focal point every year of a mawsim (14 September) celebrated by the Darkawa-'Adjibiyya.

In his Fahrasa, Ibn 'Adjiba drew up a list of his works, which appears to follow approximately the chronological order of their composition. It is as follows, with the addition of a few details on the published works:

(1) and (2) *Sharh al-Hamziyya* and *Sharh al-Burda* (al-Busiri);

(3) *Sharh al-Wazifa* (Zarruk);

(4) *Sharh al-Hizb al-kabir* (Shadhili);

(5) *Sharh Asma' Allah al-husna;*

(6) *Sharh al-Munfaridja* (Ibn Nahwi);

(7) *Sharh Ta'iyya* (Dja'idi);

(8) *K. fi 'ilm al-niyya;*

(9) *K. fi dhamm al-ghiba wa-madh al-'uzla wa 'l-samt;*

(10) *Ta'lif fi 'l-adhkar al-nabawiyya*

(11) *Arba'in hadith;*

(12) *al-Kira'at al-'ashara;*

(13) *Azhar al-bustan* (Tabakat milikiyya);

(14) *Hashiya 'ala Mukhtasar Khalil*;

(15) *Sharh Hism al-Hasin* (Djazari);

(16) *Sharh al-Hikam* (Ibn 'Ata' Allah (pub. in combination with

(17) Cairo, 1331/1913, and separately, Cairo 1381/1961);

(18) *Sharh al-Mabahith al-asliyya* (Tudjibi); (18) *Sharh Tasliya* (Ibn Mashish);

(19–21) *Shark al-Fatiha* (3 separate commentaries on the first sura of the Kur'an, one of them short, another long and the third very brief);

(22) *Tafsir al-Kur'an* (commentary on *the Kur'an* in 4 volumes, of which in and ii at least have been published: Cairo 1375/1955 and 1376/1956);

(23–26) *Shark Kasida fi 'l-suluk* (Buzidi);

(27) *K. fi 'l-kada' wa-l-kadar;*

(28) *Sharh abyat* (Ibn 'Arabi);

(29) *Fi 'l-khamra al-azaliyya;*

(30) *Fi 'l-talasim* (this work, and the preceding one, .are short metaphysical treatises in which the author propounds, without actually naming it, the theory of the oneness of existence: wahdat al-wudjud. In the first, he demonstrates how the Divine Essencee remains identical to itself before and after its irradiation—tadjalli—in existence; in the second, he describes the existential veils behind which the one Essence conceals itself and through which it may be grasped according to three increasingly perfect modes of unity: tawhid al-f'al, tawhid al-sifat, tawhid al-dhat);

(31) *Sharh Tasliya* (Ibn 'Arabi);

(32) *Sharh Naniyya* (Shushtari)

(33) *Mi'radj al-tashawwuf ila haka'ik al-tasawwuf* (glossary of technical terms of Sufism; published Damascus 1355/1937 by al-Hashimi Fr. tr. by J. L. Michon, see Bibl.).

Copyrighted material

(34–35) *Sharh Ta'iyya fi 'l-Khamra* (two commentaries, one short and one long, on a poem by his master Buzidi);

(36) *Shar al-Adjurrumiyya* (commentary on two levels, grammatical and esoteric, of the treatise on grammar by Ibn Adjurrum; a tadjrid giving only the esoteric commentary has been published, Istanbul 1315);

(37) *Hashiya 'ala 'l-Djami' al-saghir* (al-Suyuti);

(38) *Diwan* (4 kasidas and various tawshihat, about 200 verses in all). To this list must be added:

(39) the Fahrasa itself and some works not mentioned therein, probably because they were composed not long before the author's death:

(40) *Sharh 'A yniyya* (al-Djili);

(41) *Tabsirat darkawiyya;*

(42) *Ta'rif Mawlay Darkawi*;

(43) *Fi 'l-mawadda;*

(44) *Ahzab* (*Hizb al-hifz, Hizb al-izz and Hizb al-fath*).

BIBLIOGRAPHY

Ibn 'Adjiba in *Les historiens des Chorfa* 336.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya',* Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah,* Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

J.L. Michon, Ibn 'Adjiba et son Mi'radj, Paris, 1966.

J.L. MICHON

Copyrighted material

Ibn Al-'Arif, Abu'l 'Abbas (1088–1141)

Abu'l 'Abbas Ahmad B. Muhammad B. Musa B. 'Ata' Allah Al-Sanhadji Ibn Al-'Arif, was a distinguished man of intellect and celebrated Sufi, He was born, according to Ibn Khallikan, on Monday, 2 Djumada I, 481/24 July 1088 and died on Marrakush 23 Safar 536/27 September 1141.

His father had once been '*arif* in Tangier, that is to say he was employed as head of the guard responsible for keeping watch in the town at night. From this circumstance came his surname Ibn al-'Arif. Although naturally inclined to a studious life, the young Ahmad was apprenticed to a weaver. However, his marked vocation for study became ever stronger and could not be resisted, in spite of castrates and threats. In the end, in Almeria, he was able to receive religious and philological instruction and to satisfy his taste for poetry. He earned a reputation as a traditionalist, reader of the Qur'an and poet. He taught in Saragossa, Valencia and Almeria.

It was in this last town that he had his greatest success. His exemplary life and his aptitude for asceticism and meditation enabled him to become a respected Sufi, surrounded by many disciples. Almeria was at that time one of the most vigorous centres of Andalusian Sufism, one of the focal points of opposition to the Almoravid fukaha'. It was, there that a solemn condemnation was made, in a collective fatwa, of the destruction of the books of al-Ghazali ordered by the kadi of Cordova, Ibn Hamdin.

Ibn al-'Arif was initiated into Sufism by Abu Bakr Ibn 'Abd al-Baki. The complete chain of the succession will be found in the text of his epitaph, published and translated by G. Deverdun. We may note in it in particular the name of one of the disciples of Djunayd (298/910), Abu Sa'id Ahmad b. al-A'rabi (d. 311/951–2), whom Ibn Masarra, according to M. Asin Palacios (Abenmasarra y su escuela, Madrid, 1914,35), was later to meet in Mecca.

Now, it is known that the teaching of Ibn Masarra (269–319/883–931) exercised a profound and lasting influence on Andalusian Sufi circles until the period of the dissemination, in the Muslim West, of the doctrines of al-Ghazali, which seemed to infuse fresh, faithful blood into the old Spanish esoteric school, imparting to it a new vitality and above all, a firm resolve to resist the persecutions of the fukaha'. Men such as Ibn Barradjan of Seville, Abu Bakr al-Mayuki of Granada and Ibn Kasi, who rebelled in the Algarve, owed the greater part of their firmness and intransigence to the Ihya'.

The first-named appeared to the local authorities to be highly dangerous. Did he share his views with Ibn al-'Arif? Ibn al-Khatib (Kitab A'mat al-a'lam, ed. Levi-Provencal, Rabat, 1934, 286) writes that he was naziruhu fi 'l-khulla, his equal in the matter of friendship with God. Fragments of a correspondence exchanged between the two men, discovered and published by Father Nwyia, show that Ibn al-'Arif addressed Ibn Barradjan as though he were his master. There can be no doubt that they were closely linked together. In summoning them both to Marrakush, together with Abu Bakr al-Mayurki, the Almoravid 'Ali b. Yusuf wanted to make it clear that he intended to have their case examined conjointly by his fukaha'.

Copyrighted material

Ibn Barradjan was invited to give an explanation of certain statements of his which were considered heretical. Thrown into prison, he died there shortly afterwards. Ibn al-'Arif, on the other hand, was treated liberally. The sovereign ordered that he should be released from the chains in which he had been put at the instigation of his enemy, the kadi of Almeria, Ibn al-Aswad. He received him honourably at court and granted him liberty to go wherever he wished. But he had scant time to profit from this favourable treatment, for shortly after this unfortunate episode he died. It is supposed, though one cannot be certain of it, that Ibn al-Aswad had him poisoned. The renown for saintliness that he enjoyed, his unanimously recognised noble reputation and the favourable treatment accorded him by the court show clearly that, although belonging to the opposition, Ibn al-'Arif was not as fully compromised by political activities as was Abu Bakr al-Mayurki, who took to flight when summoned to Marrakush, or again as was Ibn Barradjan, whose body the prince ordered to be thrown on to the town dunghill.

The only work of Ibn al-'Arif known today is the short work entitled Mahasin al-madjalis, studied and translated by M. Asin Palacios. Ibn al-'Arabi of Murcia found it extremely valuable— to quote the eminent spanish scholar—"in justifying and vindicating the most daring theses of his immanentist pantheism".

The tomb of 'Sidi Bell'arif' is in Marrakush. His biographers record that he was buried near the ancient mosque of 'Ali, in the centre of the town, in the funerary enclosure (rawda) of kadi Abu 'Imran Musa b. Hammad.

BIBLIOGRAPHY

Ibn al-'Arif Musa, *Mahasin al-madjalis,* Arabic text, trans. and comm. by M. Asin Palacios, Paris, 1933

Ibn al-Muwakkit, *al-Sa'ada al-abadiyya,* Fas, 1918, i, 109–12.

'Abbas b. Ibrahim, *I'lam bi-man hall Marrakush wa-A ghmat min al-a'lam,* Fas 1936, i, 160 ff.

Tadili, *al-Tasawwuf 'ila ridjal al-tasawwuf,* ed. A. Faure, Rabat 1958, 96.

G. Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech,* Rabat, 1956, 17.

Paul Nwyia, *Note sur quelques fragments iedits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrajan,* in *Hesperis* XLIII, 1956, 217–21.

EB

Ibn Al-Farid (1181–)

'Umar B. 'Ali (Sharaf Al-Din) Abu 'L-Kasim Al-Misri Al-Sa'di Ibn Al-Farid was a celebrated Sufi poet. The name al-Farid (allocator of shares in an inheritance) refers to the profession of his father (see *Diwan,* Cairo 1319, 3), who belonged to Hamat but migrated to Cairo, where 'Umar was born in 576/1181. In early youth he studied Shafi'i law and *hadith;* then came his conversion to Sufism, and for many years he led the life of a solitary devotee, on the hills (al-Mukattam) to the east of Cairo, in deserts among wild beasts, and afterwards in the Hidjaz, and he had a vision of the Prophet.

On his return to Cairo he was venerated as a saint until his death (632/1235), and his tomb beneath al-Mukattam is still frequented. The *Diwan* of Ibn al-Farid, though small, is

Copyrighted material

one of the most original in Arabic litertature. Possibly, the minor odes, which exhibit a style of great delicacy and beauty and a more or less copious use of rhetorical artifices, were composed in order to be sung with musical accompaniment at Sufi concerts (Nallino, in *RSO*, vii, 17); in these the outer and inner meanings are so inter woven that they may be read either as love-poems or as mystical hymns. But the *Diwan Khamriyya* or Wine Ode, describing the 'intoxication' produced by the 'wine' of Divine Love, and (2) the *Nazm al-Suluk* or 'The Poem of the Progress', a poem containing 760 verses, which is often called *al-Ta'iyya al-kubra* to distinguish it from a much shorter ode rhyming in the same letter, *t*.

In this famous *kasida*, nearly equal in length to all the rest of the *Diwan* together, Ibn al-Farid sets forth a penetrating psychological description of the whole series of mystical experiences, a unique masterpiece and an instructive work, in which the mystic's experiences are seen as a realization of Muslim orthodoxy. Among Sufis the *Ta'iyya* occupies the position of a classic, and many commentaries have been written on it.

BIBLIOGRAPHY

Brockelmann, I, 262 and S I, 462 ff.

Ibn al-'Imad, *Shadharat al-dhahab*, V, Cairo, 1351/1932, 149 ff.

Suyuti, *Husn al-muhadara*, Cairo, 1321/1903, i, 246.

Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, 1921, ch. iii, "The odes of Ibn al-Farid", pp. 199–266.

Fr., by E. Dermenghem, *L'eloge du vin*, Paris, 1931 (with tr. of al-Nabulusi's commentary).

Danish, in J. Pedersen, *Muhammedansk Mystik*, Copenhagen, 1952, 54–133.

Ibn al-Farid is that by Nallino in his review of Di Matteo's version, in *RSO*, VIII (1919–20), 1–106 and 501–62.

EB

Ibn 'Aliwa (1869–?)

Ibn 'Aliwa, Shaykh Abu 'l-'Abbas Ahmad B. Mustafa Al-'Alawi Al-Mustaghanimi, *sufi* and poet, born at Mostaganem in Algeria in 1286/1869 of a distinguished but at that time indigent family. He never went to school and his handwriting remained unprofessional all his life, but he was taught to read and given lessons in the Kur'an by his father, though even these had to be cut shore owning to his family's poverty, which forced him, at an early age, to take to cobbling and then later to open a small shop.

In his spare time he attended a course of lessons in the Islamic doctrine of Divine Unity (*tawhid*). His father died when he was 16 and not long afterwards he entered the 'Isawi *tarika*, where he became quite expert in the "wonder-working" practices of that order. He soon, however, began to have doubts about the spiritual value of these practices and gradually ceased to attend the meetings, but he continued, as he tells us, to charm snakes by himself until he came into contact with Muhammad al-Buzidi, a shaykh of the Darkawi-Shadhili tarika, who told him one day to bring a snake and charm it in front of him. When this had been done, he told him never to revert to the practice again but to devote himself to mastering the far more poisonous and intractable snake of his own soul. Having received him into his tarika he forbade him to

Copyrighted material

continue attending the course of lessons, on the grounds that tawhid was too transcendent for purely outward or mental understading and that it requires inward or intellectual understanding, to awaken which he told him to concentrate on the invocation of the Divine Name, dhikr Allah. Later, he authorised him to resume the lessons. He made him a mukaddam, with authority to initiate novices into the order, at the age of 25.

On the death of the *shaykh* al-Buzidi 15 years later, in 1909, the members of the order insisted that Ahmad b. 'Aliwa should be their *shaykh*. Some five years later, he decided to make his zawiya independent of the mother-zawiya of the Darkawa in Morocco and the new branch was styled al-Tarika al-'Alawiyya al-Darkawiyya al-Sadhiliyya, whence he himself came to be known as the Shaykh al-'Alawi. One of the reasons for the 'rupture', which seems to have taken place more or less amicably, was that he felt the need to introduce, as part of his method, the practice of spiritual retreat (khalwa) in an isolated cell under his close supervision rather than in the wilds of nature according to the traditional Darkawi-Shadhili practice.

His fame spread over North Africa and a large *zawiya* overlooking the sea was built at Tidgitt, the purely Arab quarter of Mostaganem. As perhaps, the most eminent representative of Sufism in his day and looked upon by many as the mudjaddid (renewer) of Islam in its 14th century, he inevitably came into conflict with the enemies of Sufism, in particular members of the 'reformist' Salafiyya group. Partly as an antidote to their paper al-Shihab, published at Constantine, he started a weekly review at Algiers, al-Balagh al-Djaza'iri, in which in addition to his vindication of Sufism, he attacked the so-called 'reformers' for their continual yielding to the modern age at the expense of religion.

For Muslims in general, he stressed the importance of mastering classical Arabic and inveighed against westerniszation and in particular against the wearing of modern European dress. Although he discouraged his fellow-countrymen from becoming naturalised French citizens and although the amir 'Abd al-Karim al-Khattabi was among his disciples and in correspondence with him, the French authorities avoided taking any drastic action against him personally; but they were uneasy about him, on account of his great influence and at least once his movements were restricted.

By the time of his death in 1934, he was said to have more than 200,000 disciples; he had zawayat all over North Africa and also in Damascus, Jaffa, Gaza, Faluja, Aden and Addis Ababa and in Europe at The Hague, Marseilles, Paris and Cardiff. His numerous Yemei disciples, many of them seamen, established also other zawaya at various ports.

Ahmad b. 'Aliwa was a great lover of poetry and music. According to one of the many Europeans who knew him, "a remarkable radiance emanated from him, an irresistible personal magnetism"; according to another, to meet him was like "coming face to face, in mid-twentieth century, with mediaeval Saint or a Semitic Patriarch". As regards the title of A. Berque's monography on him, Un mystique moderniste (Revue Africaine, 1936, 691–776), the 'modernism' appears to have been nothing other than the breadth of his spiritual interests:

Copyrighted material

> "To the very end he remained a lover of metaphysical investigation. There are few problems which he had not broached, scarcely any philosophies whose essence he had not extracted".

This intellectual amplitude went hand in hand with a profound conservatism and an implacable orthodoxy. Especially characteristic of him is his insistence on the ideal of doing justice to the religion of Islam as an indivisible triplicity, islam, iman and ihsan (corresponding to law, dogma and mysticism) by fulfilling, in the highest sense, each domain, so that they become respectively istislam (joyous submission to the law), ikan (certainty of faith) and 'iyan (beatific vision). One of the Kur'anic verses most often quoted by him is:

> "He is the First and the Last and the Outwardly Manifest and the Inwardly Hidden",

a verse on which, amongst others, is grounded the basic doctrine of Islamic mysticism, wahdat al-wudjud, Oneness of Being. Most of his writings and not least his poems, contain masterly formulations of this doctrine.

Apart form one tract, Nur al-ithmid, which is confined to the domain of jurisprudence (concerning the posture of the hands in the ritual prayer), his other writings, about 15 in all, are directly or indirectly on Sufism. Of special importance is al-Minah al-kuddusiyya written during his shaykh's life-time and with his encouragement and extensive commentary on Ibn 'Ashir's al-Murshid al-mu'in. Here, he expounds the inward or mystical significance of every feature of Islamic doctrine and ritual, including even details of the sunna.

In al-Unmudhadj al-farid, using the symbolism of the letters of the alphabet, he treats of the highest aspect of the doctrine, expounding the relationship between the Divine Essence, Divine Being and the Supreme Spirit. The starting point for this treatise appears to be 'Abd al-Karim al-Djili's al-Kahf wa 'l-Rakim, but Ahmad b. 'Aliwa's treatment is the more subtle. in Lubab al-'ilm fi Surat Wa-'l-Nadja, he explains the nature of the Prophet's two visions referred to in Kur'an LIII, one with the heart (fu'ad) and the other with the eye (basar).

These three works, together with his poems (the third edition of his Diwan was published in Damascus in 1963), are perhaps, the most profound of his writings. His earliest book in vindication of Sufism, al-Kawl al-ma'ruf, first published in 1920, was followed up in 1927 by Risalat al-Nasir Ma'ruf, an anthology of pronouncements in praise of Sufism by eminent jurists and theologians from the 2nd/8th until the present century. The first part of al-Mawadd al-ghaythiyya, his commetary on the aphorisms of Shu'ayb Abu Madyan, was published in 1942, but the second part has not yet been published, neither has his commentary on the Surat al-Fatiha and the first 40 verses of the Sural al-Bakara, in which each verse is given four different interpretations ranging from the literal to the purely spiritual. The unique manuscripts of these unpublished works are at Mostaganem.

BIBLIOGRAPHY

'Uddah b. Tunis, al-Rawda al-saniyya fi'l-ma'athir al-'alawiyya, Mostaganem, 1936.

A. Merad, Le reformisme musulman en Algerie, Paris and The Hague, 1967.

M. Lings, *A Moslem Saint of the twentieth century,* London, 1961.

Copyrighted material

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

M. LINGS

Ibn Arabi (1165–1240)

The boldest and most radical attempt to express the mystical version of reality in Neo-Platonic terms, however, is without doubt that of Ibn 'Arabi, he travelled extensively throughout Spain, North Africa and the Near East and settled eventually in Damascus, where he died in 1240. His initiation to *Sufism* appears to have started at Almeria, where the school of Ibn Masarrah (d. 931) philosopher and *Sufi* flourished. In addition to Ibn Masarrah, his prescursors included al-Tirmidhi (d. 898), al-Wasiti (d. 942) and Ibn al-Arif (d. 1141).

He was enjoined in a vision to journey east and so visited Mecca in 1201. There he was commanded to begin the writing of his voluminous work, *al-Futuhat* a*ul-Makkiyah* (*The Mecca Revelations)* and mere the girl who was to become his wife, a Persian *Sufi.* From Mecca he travelled throughout the Near East, visiting Mosul, Conia, Baghdad, Cairo and finally Damascus, which he made his home in 1223 and where he spent the last years of his life.

According to the latest research, no fewer than 846 works are attribuited to Ibn. 'Arabi, of which 550 have come down to us. Out of this vast number, almost 400 appear to be genuine. In many of these Ibn 'Arabi states explicitly that in writing them he was prompted directly by God or commanded by the Prophet. We have already seen, in the case of al-Hallaj, the claim that God uses the mystic as His mouthpiece or instrument.

Ibn 'Arabi's doctrine, as embodied in his two major works, *al-Futuhat al-Makkiyah* and *Fusus al-Hikam* (The Gems of Wisdom), centers around the concept of the unity of being (*wahdat al-wujud*). The starting point of his speculation, however, is the theory of the Logos. According to him, to every prophet corresponds a reality, which he calls a Logos (*Kalimah*) and which is an aspect of the unique Divine Being. But for the self-manifestation of the divine in these Logio or prophetic epiphanies, which start with Adam and culminate in Muhammad, the nature of the Supreme Being would have remained forever hidden.

As the fount of all reality, this Being is essentially undivided, eternal and immutable. Ibn 'Arabi distinguishes between the hidden aspect of this Being, which can neither be known nor described and is the aspect of unity (*ahadiyah*) and the aspect of lordship

Copyrighted material

(*rububiyah*), through which God enters into relationship with the world and becomes an object of worship, as Lord and Creator. In the first aspect there is no plurality or opposition and no determination of any kind. Hence, God is spoken of in this respect as the pure light, the pure good, or simply the Blindness (*al-'Ama'*). In the second, there is multiplicity and differentiation, in so far as God is both the Creator and the multitude of created objects.

God is multiplied only through His attributes or modifications. Considered in Himself, He is the Real (*al-Haqq*). Considered in relation to His attributes as manifested in the multiplicity of possible entities, He is the Creation (*al-khalq*). The two, however—the one and the many, the first and the last, the eternal and the temporal, the necessary and the contingent—are essentially one and the same reality.

The creation exist originally in the divine mind, as a series of arche-types, called by Ibn 'Arabi 'fixed entities' (*a'yan thabitah*). But God, who had remained hidden, desired to manifest Himself visually, so to speak and thus, called forth the whole creation into being by His divine fiat (*al-amr*), which is to Him what a mirror is to the image, the shadow to the figure and number to the unit. His motive in this act of bringing the world into being out of nothing is love, as expressed in the Tradition:

> "I was a hidden treasure and I wished [Arabic: loved] to be known."

The highest manifestation or epiphany of the divine is the human prototype, identified by Ibn 'Arabi with Adam and called the Adamic Logos or perfect man. Indeed, the existence of this perfect man is the very warrant of the preservation of the world and the *raison d'etre* of its existence.

The concept of the perfect man, who was created in God's image and likeness, goes back to al-Hallaj and has played an important part in the *Sufi* attempt to rationalise the God-man relationship. Accordingly to Ibn 'Arabi, divinity and humanity are not two distinct natures, but rather two aspects which find their expression at every level of creation. Divinity corresponds to the hidden or inward (*batin*) aspect of any reality, humanity to the external or outward (*zahir*).

In philosophical terminology, the first corresponds to substance, the second to accident. The manifestation of reality reaches its consummation in man. Man is thus, the microcosm or compendium of the whole creation, who embodies in himself all the perfections of the macrocosm as well as that of the divine nature itself. It was for this reason that he was designated (in the *Koran*) as God's vicegerent on earth (*khalifah*).

Although Ibn 'Arabi speaks of the human race or Adam's progency as a whole in terms of such superlative praise, he reserves to the prophets and saints a position of undoubted pre-eminence among the rest of mankind and to Muhammad the title of the truly 'perfect man.' As the fullest manifestation of God, the perfect man corresponds to the prophetic Logos, of which the 'reality of Muhammad' is the expression. By this is to be understood, not the historical personality of Muhammad, but rather his eternal spirit or essence as the bearer of the highest and final revelation of God's word. This reality is identified by Ibn

Copyrighted material

'Arabi with the first intellect or universal Reason of Neo-Platonic cosmology.

The general class of 'perfect men' or prophets are direct manifestations of this intellect of which Muhammad is the highest, whereas other prophets are so many inferior or subordinate manifestations. Not only is the reality of Muhammad the primary Logos through which God's will is revealed to mankind, but it is the creative principle through which the world is created. In this respect it is clearly analogous to the Christian Logos, through which, as St. John has put it, 'everything was made which was made.' Moreover, it is analogous to the Shi'ite concept of the *Imam,* represented as God's vicegerent on earth and the pivot of the whole creation and its very *raison d'etre.*

Man is thus, for Ibn 'Arabi, the embodiment of universal Reason and the being in whom all the attributes or perfections of God are reflected. In addition it belongs to man alone to know God fully. The angels know Him as a transcendent or spiritual reality only, whereas man knows Him in His dual character as essential reality (*Haqq*), on the one hand and the manifestation of this reality in the phenomenal world (*Khalaq*), on the other.

The human or rational Soul is distinguished by Ibn 'Arabi from the animal or bestial. Like Aristotle he identifies the latter with the vital principle in the animal, but like Plotinus he holds it to be part of the universal Soul. However, this Soul is material, permeates the body and has its seat in the heart. The rational Soul, on the other hand, is immaterial and indestructible. Unlike Ibn Rushd and the Arab Neo-Platonists generally, he does not believe in its eventual reunion with the universal Reason, of which it forms a part. Instead, God will create a vehicle for the Soul, similar to this world, to which it will go upon leaving the body.

This rational Soul or spirit (*ruh*) is diametrically opposed to the body, which is its temporary abode in this world. Hence, it cannot be either a part of, nor a power in, the body, but is a simple substance which dominates all the subordinate powers of the animal Soul and is a member of the 'world of command' or spiritual realm.

What the rational Soul actually knows, at the highest level of mystical experience, is ultimately the unity of the whole and its own identity with it. When the Soul has achieved this condition, it is no longer conscious of itself as a separate entity and may therefore, be said to have attained to mystical stage or annihilation (*fana'*) of which *Sufis* from al-Junayd down had become accustomed to speak. Such a Soul becomes dead, not only to itself, but also to the world as a whole and is conscious of no entity, quality, or activity in the world other than God.

In attaining this stage, the Soul would have attained the final goal of all human endeavour and realized intuitively and experientially the absolute unity of all things. This final stage of mystical awareness might be called, as al-Ghazali had called it, the stage of annihilation or extinction in unity (*al-fana' fi' l-tauhid*).

The subsequent course of *Sufism* is of minor interest to the historian of Islamic ideas With Ibn 'Arabi *Sufism* had attained the zenith

Copyrighted material

of its development and its creative energy had been spent. Ibn 'Arabi combined in his grandiose system the urge of the early *Sufis* to cut themselves off from the world, on the one hand and to achieve a sense of the unity of all things, on other. In addition, like Rabi'ah and similar ascetics, he raised love, particularly the love of God, to the level of a ritual religious creed.

Three of Ibn 'Arabi's contemporaries or successors, Ibnu'l-Farid (1235), 'Attar (d. 1229) and Jalal al-Din Rumi (d. 1273), gave the most moving expression in verse of the profound emotions of wonder, love, elation and sheer incomprehensible attendant upon the mystical experience, which other mystics had tried to express in more sober philosophical terms.

Ibn Sab'in (d. 1270), a countryman and follower of Ibn 'Arabi, expressed his version of unity of being in terms of the Aristotelian concept of the form and reacted violently against Muslim Neo-Platonism. A century or so later 'Abd al-Karim al-Jili (d. 1428), the last great *Sufi* and poet, continued the speculation of Ibn 'Arabi on the themes of the perfect man, the reality of Muhammad and emanation and exploited some of them, especially that of the perfect man, to the full.

On the popular religious plane, the trend *Sufism* followed was the more practical or social one of fraternities. Thus, the al-Qadiriyah order, founded by 'Abd al-Qadir al-Kilani (or Jilani) (d. 1166) in Baghdad, spread in the nineteenth century throughout the Muslim world, from India to Morocco and claims an active following in the Western Sudan today. Another order, al-Rifa'iyah, was founded by Ahmad al-Rifa'i (d. 1175) and differs from the former in the greater degree of fanaticism or superstition characteristic of its practices. Another order founded in Egypt during the invasion of St. Louis by Ahmad al-Badawi (d. 1276) (hence its name Ahmadiyah or Badawiyah) has its centre today in Tanta in lower Egypt.

Both in Western Asia and in North Africa *Sufi* orders became deeply entrenched in popular life. During the reign of Almohades, *Sufism* received the official recognition and support of the state, probably for the first time in the history of Islam. A characteristic feature of North African *Sufism* is its *maraboutisme* or cult of saints. The *Maraboute* sects spread south as fast as the Niger and west as far as Egypt. Their success was due in part to the fact that they found a fertile soul in the vestiges of animism and magic among the Berbers of North Africa.

One of the best-known *Sufi* orders of all time is the Shadhiliyah. Founded by the disciples of Shadhili (d. 1256) in Tunis, it spread throughout North Africa and its off-shoots (such as al-Tijaniyah and al-Rahminiyah) continue to have some influence in Morocco and Algeria up to the present day.

Despite the tendency of this popular type of mysticism to degenerate into a corporation of those who merely seek ecstasy through the mechanical repetition of the divine name Allah, *Sufism* has repeatedly resorted its vitality in modern times. We might mention here the remarkable case of Ben 'Aliwa (d, 1934), who found at the turn of the century a *Sufi* order that enjoyed great popularity at one time, even among European intellectuals, chiefly in

Copyrighted material

France and Switzerland. The monism of Ben'Aliwa was even more radical than that of Ibn 'Arabi and his doctrine was marked by a greater degree of syncretism. In general, however, both this order and the other more ancient orders are continually battered in the Muslim world today by the most diverse forces: secularism, nationalism and modernism, on the one hand and neo-orthodoxy, as championed by the Wahhabis in Arabia, the Muslim Brotherhood in Egypt and similar conservative groups, on the other.

Ibn 'Arabi was born at Mucia—South-east of Spain—on the 17th of Ramadan 560/28th of July 1165. His *nisbah*—l-Hatimi al-Ta'i—shows that he was a descendant of the ancient Arab tribe of Tayy—a fact which proves that Muslim mysticism was not the exclusive heritage of the Persian mind as some scholars maintain. He came from a family well-known for their piety. His father and two of his uncles were Sufis of some renown. He received his early education at Seville which was a great centre of learning at the time. There, he remained for thirty years studying under some of the great scholars of that city such as abu Bakr b. Khalaf, ibn Zarqun, and abi Muhmmad 'Abd al-Haqq al-Ishbili. At Seville he also met a number of his early spiritual masters such as Yusuf b. Khalaf al-Qumi who was a personal disciple of Shaikh abu Madyan and Salih al-'Adawi whom he describes as a perfect ascetic. He refers to such men in terms of admiration and gratitude in his *Futuhat* and *Risalat al-Quds* and acknowledges his debt to them for the initiation he had received from them into the Path of Sufism.

While making Seville his permanent place of residence, he travelled widely throughout Spain and Maghrib establishing wherever he went fresh relations with eminent Sufis and other men of learning. He visited Cordova, while still a lad and made acquaintance with ibn Rushd, the philosopher, who was then the judge of the city.

In 590/1194, he visited Fez and Morocco. At the age of 38, i.e., in 589/1193, he set out for the East during the reign of Ya'qub b. Yusuf b. 'Abd al-Mu'min, the Sultan of Africa and Andalusia. His apparent intention was to perform his pilgrimage, but his real aim was perhaps, to seek settlement in another country for away from the very much troubled West. The political and religious atmosphere there was stifling and men like ibn 'Arabi were looked upon with suspicion both by the narrow-minded theologians and the ruling morarchs.

The Sultans of the Muwahhids and Murabits feared them for the influence they had over their followers and the possible danger of using these followers for political purposes as was the case with abu al-Qasim b. Qasi, head of the Muridin, who was killed in 546/1151. The Malikite theologians of the West were most intolerant towards the new school of thought that was beginning to take shape at the time. Even al-Ghazali's teaching was rejected and his books committed to the flames. The East, on the other hand, was more tolerant and more ready to accept new ideas and movements. Yet, not the whole of the East can be said to be so, for when ibn 'Arabi visited Egypt in 598/1201, he was ill-received by some of its people and an attempt was made on his life.

After leaving Egypt he travelled far and wide throughout the Middle East visiting

Copyrighted material

Jerusalem, Mecca (where he studied and taught *Hadith* for a time), the Hijaz, Baghdad, Aleppo and Asia Minor. He finally settled down in Damascus until he died on the 28th of Rabi' al-Thani 638/17th of November 1240. He was buried in Mount Qasiyun in the private sepulchre of Qadi Muhyi al-Din b Al-Dhaki.

Ibn 'Arabi is one of the most prolific authors in Muslim history. He is adequately described by Brockelmann as a writer of colossal fecundity. There are at least 140 extant works which bear his name, varying from short treatises of some few pages to voluminous books like the *Futuhat*. The exact number of his works is uncertain. Sha'rani gives the figure of 400 and the Persian author Jami, the much exaggerated figure of 500. Muhammad Rajab Hilmi, in a book entitled *al-Burhan al-Azhar fi Manaqib al-Shaikh al-Akbar,* enumerates 284 books and tracts.

In the 'Memorandum' which ibn 'Arabi himself drew up in the year 632/1234, six years before his death, he gave the titles of 251 of his writings and said that that was as far as be could remember. The writing of the 'Memorandum' has its significance. It provides a written evidence against anyone who might attempt to forge books in his name; and there must have been many amongst his enemies in the East who made such attempts.

To establish the identity and authenticity of all the works that have been ascribed to him is a task which has not been undertaken by any scholar yet. But we know within limits the genuineness of most of his major works, although doubt might arise with regard to certain parts of their contents. If what Sha'rani says about the *Futuhat* is true, it would make us wonder how much of this most important book is genuinely ibn 'Arabi's and how much of it is foisted upon him. When he tried to summarise the *Futuhast,* Sha'rani said, he came across certain passages which he thought were in conflict with the established opinions of the orthodox Muslims.

He omitted them after some hesitation. One day, he was discussing the matter with Shaikh Shams al-Din al-Madani (d. 955/1548), who produced a copy of the *Futuhat* which had been collated with ibn 'Arabi's own MS. of the book at Quniyah. On reading it he discovered that it contained none of the passages which he had omitted. This convinced him, he goes on to say, that the copies of the *Futuhat* which were in current use in Egypt in his time contained parts which had been foisted upon the author as done in the case of the *Fusus* and other works.

This may very well have been the case, but having not yet read the Quniyah MS of the *Futuhat* which is still extant, one is unable to say how it compares with the printed texts of our time. A critical edition of the book based on the Quniyah MS. is of utmost importance. Indeed it might considerably alter our knowledge of ibn 'Arabi's mystical philosophy. What seems more certain is that many works or parts of works were written by later disciples of ibn 'Arabi's school and attributed to him; and many others were extracted from his larger works and given independent titles. All these exhibit the same strain of thought and technique which characterisse his genuine works. Such facts account, partly at least, for the enormous number of works which are usually attributed to him.

Copyrighted material

Although his output was mainly in the field of Sufism, his writings seem to have covered the entire range of Muslim scholarship. He wrote on the theory and practice of Sufism, Hadith, Qur'anic exegesis, the biography of the Prophet, philosophy, literature, including Sufi poetry and natural sciences. In dealing with these diverse subjects he never lost sight of mysticism. We often see some aspects of his mystical system coming into prominence while dealing with a theological, juristic, or even scientific problem. His mystical ideas are imperceptibly woven into his writings on other sciences and make it all the more difficult to understand him from a mixed and inconsistent terminology.

The dates of only ten of his works are definitely known, but we can tell, within limits, whether a work belongs to his early life in Spain and al-Maghrib, or to his later life in the East. With a few exceptions, most of his important works were written after he had let his native land, principally at Mecca and Damascus; and his maturest works like *Futuhat*, the *Fusus* and the *Tanazzulat* were written during the last thirty years of his life. His earlier works, on the other hand, are more of the nature of monogrphs written on single topics and show no sign of a comprehensive philosophical system.

It seems that it is his contact with the resources and men of the East that gave his theosophical speculations their wide range and his mystical system or philosophy its finality. His *opus magnum*, as far as mystical philosophy is concerned, is his celebrated *Fusus al-Hikam* (Gems of Philosophy of Bezels of Wisdom) which he finished at Damascus in 628/1230, ten years before his death. The rudiments of this philosophy are to be found scattered throughout his monumental *Futuhat* which he started at Mecca in 598/1201 and finished about 635/1237. The general theme of the *Fusus* was fore-shadowed in the *Futuhat* in more places than one and more particularly in Vol. II, pp. 357–77.

Pattern of Thought and Style: The extraordinary complexity of ibn 'Arabi's personality is a sufficient explanation of the complexity of the manner of his thinking and his style of writing. It is true that sometimes he is clear and straight-forward, but more often—particularly when he plunges into metaphysical speculations—his style becomes twisted and baffling and his ideas almost intractable. The difficulty of understanding him sometimes can even be felt by scholars who are well-acquainted with the characteristic aspect of his thought.

It is not so much what he intends to say as the way in which he actually says it that constitutes the real difficulty. He has an impossible problem to solve, viz., to reconcile a pantheistic theory of the nature of reality with the monotheistic doctrine of Islam. His loyalty to both was equal and indeed, he saw no contradiction in holding that the God of Islam is identical with the One who is the essence and ultimate ground of all things.

He was a pious ascetic and a mystic, besides being a scholar of Muslim Law, theology and philosophy. His writings are a curious blend of all these subjects. He is forever trying either to interpret the whole fabric of the teaching of Islam in the light of his pantheistic theory of the unity of all being, or to find justification for this theory in some

Copyrighted material

Islamic texts. The two methods go hand in hand, with two different languages, i.e., the esoteric language of mysticism and the exoteric language of religion, used concurrently.

Logically speaking, Islam is irreconcilable with any form of pantheism, but ibn 'Arabi finds in the mystic experience a higher syntesis in which Allah and the pantheistic One are reconciled. Interpretation within reasonable limits is justifiable, but with ibn 'Arabi it is a dangerous means of converting Islam into pantheism or *vice versa.* This is most apparent in the *Fusus* and to a certain extent in the *Futuhat,* where the *Qur'anic* text and traditions of the Prophet are explained mystically or rather pantheistically. Furthermore, while he is thus occupied with eliciting from the *Qur'anic* text his own ideas, he gathers round the subject in hand material drawn from all sources and brings it all into the range of his meditation. This accounts for the very extensive and inconsistent vocabulary which makes his writings almost unintelligible.

Whenever he is challenged or he thinks he would be challenged about the meaning of a certain statement, he at once brings forth another meaning which would convince the challenger. He was asked what he meant by saying:

> *"O Thou who seest me, while I see not Thee,*
> *How oft I see Him, while He sees not me!"*

He replied at once, making the following additions which completely altered the original sense, by saying:

> "*O Thou who seest me* ever prone to sin,
> *While Thee I see not* willing to upbraid:
> *How oft I see Him* grant His grace's aid *While*
> *He sees me not* seeking grace to win."

Similarly, when his contemporaries read his *Tarjuman al-Ashwaq*, which is supposed to be written on divine love, they could see in the *Diwan* nothing but erotic poems describing beautiful women, lovely scenes of nature and ordinary human passions. They accused the Shaikh of being in love with Shaikh Makin al-Din's daughter whose physical and moral qualities he describes in the introduction of the *Diwan.*

On hearing this he wrote a commentary on the work explaining it all allegorically. He did not deny that he loved al-Nizam—the beautiful daughter of Makin al-Din. What he denied was that he loved her in the ordinary sense of human love. For him. she was only a symbol, a form, of the all-pervading beauty which manifests itself in the infinite variety of things.

> "Every name I mention," he says, "refer to her; and every dwelling I weep at is her dwelling...yet the words of my verses are nothing but signs for the spiritual realities which descend upon my heart. May God guard the reader of this *Diwan* against entertaining thoughts which do not become men with bobble souls and lofty aspirations, for the hearts of such men are only occupied with heavenly things."

It is not improbable that ibn 'Arabi made a deliberate effort to complicate the style, as Professor E.G. Browne remarks, in order to conceal his ideas from the narrow-minded orthodox and the uninitiated. He certainly succeeded, partly at least, in covering his pantheistic ideas with an apparel of *Qur'anic* texts and Prophetic traditions—a fact which is largely responsible for the controversy which raged throughout the Muslim world regarding his orthodoxy.

Copyrighted material

But it is also possible, as we have already remarked, that he was equally convinced of the truth of Islam and of his own philosophical system which was verified by his mystical experience. In this case there is no need to talk about concealment of ideas or intentional complexity of style.

It would be a mistake to judge ibn 'Arabi by the ordinary canons of logic He is undoubtedly a thinker and founder of a school of thought, but he is pre-eminently a mystic. His mystical philosophy, therefore, represents the union of thought and emotion in the highest degree. It is a curious blend of reasoned truths and intuitive knowledge. He is also a man of colossal imagination. His dialectical reasoning is never free from forceful imagery and mystic emotions.

In fact, his thought seems to be working through his imagination all the time. He dreams what he thinks, yet there is a deep under-current of reasoning running through. He does not always prove his ideas with a formal dialect, but refers his readers to mystic intuition and imagination as the final proof of their validity. The world of imagination for him is a real world; perhaps even more real than the external world of concrete objects. It is a world in which true knowledge of things can be obtained. His own imagination was as active in his dreams as in his waking life. He tells us the dates when and was as active in his dreams as in his waking life.

He tells us the dates when and the places where he had the visions, in which he saw prophets and saints and discoursed with them; and others in which a whole book like the *Fusus* was handed to him by the Prophet Muhammad who bade him "take it and go forth with it to people that they may make use thereof." He calls this an act of revelation or inspiration and claims that many of his books were so inspired. He says:

> "All that I put down in my books is not the result of thinking or discursive reasoning. It is communicated to me through the breathing of the angel of revelation in my heart. All that I have written and what I am writing now is dictated to me through the breathing of the divine sprit into my spirit. This is my privilege as an heir not as an independent source; for the breathing of the spirit is a degree lower than the verbal inspiration."

Such claims point to a super-natural or super-mental source by which ibn 'Arabi's writings were inspired. Yet in discussing the problem of revelation (*kashf* and *wahi*) in general, he emphatically denies all outside super-natural agents and regards revelation as something which springs from the nature of man. Here are his own words:

> "So, if any man of revelation should behold an object revealing to aim gnosis which he did not have before, or giving him something of which he had no possession, this 'object' is his own *ain* (essence) and naught besides. Thus, from the tree of his 'self' he gathers the fruit of his own knowledge, just as the image of him who stands before a polished mirror is no other than himself."

Revelation, therefore, is an activity of man's soul, when all its spiritual powers are summoned and directed towards production. It is not due to an external agent, neither is it the work of the mind as we usually know it. What is sometime seen as an 'object' revealing knowledge to an inspired man is nothing but a projection of his own 'self.'

Copyrighted material

Ibn 'Arabi is quite consistent with himself when he denies an outside source of divine inspiration, for man, according to him, like everything else, is in one sense divine. So, there is no need to assume a duality of a divine revealed and a human receiver of knowledge.

Another very important aspect of his thought is its digressive character. He has offered the world a system of mystical philosophy, but nowhere in his books can we find this system explained as a whole or with any appreciable degree of unity or cohesion. He goes on from one subject to another with no apparent logical connection, pouring out details which he draws from every conceivable source. His philosophical ideas are widely spread among this mass of irrelevant material and one has to pick them up and piece them together. That he has a definite system of mystical philosophy is a fact beyond doubt.

It is hinted at in every page in the *Fusus* and in many parts of the *Futuhat*; but the system as a complete whole is to be found in neither. It is extra-ordinary that he admits that he has intentionally concealed his special theory by scattering its component parts throughout his books and left the task of assembling it to the intelligent reader. Speaking of the doctrine of the super-elect (by which he means the doctrine of the Unity of all Being), he says:

> "I have never treated it as a single subject on account of its abstruseness, but dispersed it throughout the chapters of my book (the *Futuhat*). It is there complete but diffused, as I have already said. The intelligent reader who understands it will be able to recognise it and distinguish it from any other doctrine. It is the ultimate truth beyond which there is nothing to obtain."

The third aspect of his thought is its eclectic character. Although he may rightly claim to have a philosophy of religion of his own, many of the component elements of this philosophy are derived from Islamic as well as non-Islamic sources. He had before him the enormous wealth of Muslim sciences as well as the treasures of Greek thought which were transmitted through Muslim philosophers and theologians. In addition, he was thoroughly familiar with the literature of earlier Sufis.

From all these sources he borrowed whatever was pertinent to his system; and with his special technique of interpretation he brought whatever he borrowed into line with his own ideas. He read into the technical terms of traditional philosophy and theology—as he did with the *Qur'anic* terms—totally different meanings. He borrowed from Plato, Aristotle, the Stoics, Philo and the Neo-Platonists terms of which he found equivalents in the *Qur'an* or in the writings of the Sufis and Scholastic Theologians. All were used for the construction and defence of his own philosophy from which he never wavered.

Controversy about His Orthodoxy: There has never been in the whole history of Islam another man whose faith has been so much in question. The controversy over Ibn 'Arabi's orthodoxy spread far and wide and occupied the minds of the Muslims for centuries. We may even say that some traces of it are still to be found. Muslim scholars in the past were not concerned with his philosophy or mysticism as such, but with how far his philosophical and mystical ideas were in harmony or disharmony with the established dogmas of Islam. Instead of studying him objectively and impartially and putting him in

Copyrighted material

the place he deserves in the general frame of Muslim history, they spent so much time and energy in trying to prove or disprove his orthodoxy. No work could have been more futile and un-rewarding.

The difference of opinion on this subject is enormous. By some ibn 'Arabi is considered to be one of the greatest figures of Islam as an author and a Sufi, while others regard him as a heretic and impostor. His peculiar style perhaps, is largely responsible for this. The ambiguity of his language and complexity of his thoughts render his ideas almost intractable, particularly to those who are not familiar with his intricate ways of expression. He is a writer who pays more attention to ideas and subtle shades of mystical feelings than to words.

We must, therefore, attempt to grasp the ideas which lie hidden beneath the surface of his conventional terminology. Again, we must not forget that he is a mystic who expresses his ineffable experience—as most mystics do—in enigmatic language. Enigmas are hard to fathom, but they are the external expression of the feelings that lie deep in the heart of the mystic.

People who read ibn 'Arabi's books with their eyes fixed on the words misunderstand him and misjudge him. It is these who usually charge him with infidelity (*kufr*) or at least with heresy. Others who grasp his real intention uphold him as a great mystic and a man of God. A third class suspend their judgement on him on the ground that he spoke in a language which is far beyond their ken. They have nothing to say against his moral or religious life, for this, they hold, was beyond reproach.

It seems that the controversy about his religious beliefs started when a certain Jamal al-Din b. al-Khayyat from the Yemen made an appeal to the '*ulama*' of different parts of the Muslim world asking them to give their opinion on Ibn 'Arabi to whom he attributed what Firuzabadi describes as heretical beliefs and doctrines which are contrary to the consensus of the Muslim community. The reaction caused by the appeal was extra-ordinarily varied. Some writers condemned ibn 'Arabi right out; others defended him with great zeal.

Of this latter class we may mention Firuzabadi, Siraj al-Din al-Makhzumi, al-Siraj al-Balqini, Jalal al-Din at-Suyuti, Qutb al-Din al-Hamawi, al-Qutb al-Shirazi, Fakhr al-Din al-Razi and many others. Both Makhzumi and Suyuti wrote books on the subject. They could see no fault with ibn 'Arabi except that he was misunderstood by people who were not of his spiritual rank. Suyuti puts him in a rank higher than that of Junaid when he says that he was the instructor of the gnostics (*'arifin*) while Junaid was the instructor of the initiates (*muridin*).

All these men are unanimous in according to ibn 'Arabi the highest place both in learning and spiritual leadership. They recognise in his writings a perfect balance between Shari'ah (religious Law) and *Haqiqah* (the true spirit of the Law), or between the esoteric and exoteric aspects of Islam.

The greztest opposition appeared in the eighth and ninth/fourteenth and fifteenth centuries when an open war was declared against speculative Sufism in general and that of ibn 'Arabi and ibn al-Farid in particular.

Copyrighted material

The Hanbalite ibn Timiyyah (d. 728/1328), with his bitter tongue and uncompromising attitude towards the Sufis, led the attack. He put these two great mystics in the same category with Hallaj, Qunawi, Ibn Sab'in, Tilimsani and Kirmani as men who believed in incarnation and unification. In this respect, he said, they were even worse than the Christians and the extreme Shi'ites. He does not even distinguish between the mystical ravings of Hallaj, the deeply emotional utterances of Ibn al-Farid, the cold-blooded and almost materialistic pantheism of Tilimsani and the monastic theology of ibn 'Arabi. They were all guilty of the abominable doctrines of incarnationism and pantheism. Curiously enough, he was less violent in his criticism of ibn 'Arabi's doctrine which, he said, was nearer Islam than any of the others.

By far the worst enemy of ibn 'Arabi and ibn al-Farid and most insolent towards them was Buran al-Din Ibrahim al-Biqa'i (d. 858/1454). He devoted two complete books to the refutation of their doctrines, not sparing even their personal characters. In one of these books entitled *Tanbih al-Ghabi 'ala Takfir ibn 'Arabi* (Drawing the Attention of the Ignorant to the 'nductility of ibn 'Arabi) he says:

> "He deceived the true believers by pretending to be one of them. He made his stand on the ground of their beliefs; but gradually dragged them into narrow corners and led them by seduction to places where perplexing questions are lurking. He is the greatest artist in confusing people; quotes authentic traditions of the Prophet, then twists them around in strange and mysterious ways. Thus, he leads his misguided followers to his ultimate objective which is the complete overthrowing of all religion and religious beliefs. The upholders of such doctrines hide themselves behind an outward appearance of Muslim ritual such as prayer and fasting. They are in fact atheists in the cloaks of monks and ascetics and veritable heretics under the name of Sufis."

These accusations are unjust as they are unfounded. Ibn 'Arabi, it is true, does interpret the *Qur'an* and Prophetic traditions in an esoteric manner and he is not the first or the last Sufi to do it, but his ultimate aim is never the abandonment of religious beliefs and practices as Biqa'i maintains. On the contrary. he did his utmost to save Islam which he understood in his own way. The change of pretence and hypocrisy is contradicted by the bold and fearless language in which ibn 'Arabi chooses to express himself, He does not pretend to be a Muslim in order to please or avoid the wrath of true believers to whom Biqa'i refers. He believes that Islam which preaches the principle of the unity of God could be squared with his doctrine of the unity of all Being and this he openly declaress in the strongest terms. He may have deceived himself or expressed the mystical union with God in terms of the metaphysical theory of the unity between God and the phenomenal world, but he certainly tried to deceive no one.

In contrast to Biqa'i's terrible accusations, we should conclude by citing the words of Balqini who had the highest opinion of ibn 'Arabi. He says:

> "Yes should take care not to deny anything that Shaikh Muhyi al-Din has said, when he—may God have mercy upon him—plunged deep into the sea of gnosis and the verification of truths, mentioned towards the end of his life in the *Fusus*, the *Futuhat* and the *Tanazzulat*—things which are fully understood only by people of his rank."

Copyrighted material

Influence on Future Sufism: Although ibn 'Arabi was violently attacked by his adversaries for his views which they considered unorthodox, his teachings not only survived the attacks, but exercised the most profound influence on the course of all future Sufism. His admirers in the East, where he spent the greater part of his life, called him *al-Shaikh l-Akbar* (the Greatest Doctor), a title which has never been conferred on another Sufi since. It pointed to his exceptional qualities both as a great spiritual master and a Sufi author—and it is held to be true of him to this day. He marks the end of a stage where speculative Sufism reached its ulminating point. The centuries that followed witnessed the rapid spread of Sufi orders all over the Muslim world; and Sufism became the popular form of Islam wih much less theory and moire ritual and practice.

The founders of the Fraternities were better known for their piety and spiritual leadership than for their speculation. This is why ibn 'Arabi's theosophy and mystical philosophy remained unchallenged. They were in fact the only source of inspiration to anyone who discoursed on the subject or the Unity of all Being, whether in Arabic-speaking countries or in Persia of Turkey. Some writers of his own school, such as 'Abd al-Karim al-Jili and 'Abd al-Razzaq al-Kashani, did little more than reproduce his ideas in a different form.

Other schools of Sufis were not entirely free of his influence, at least as far as his terminology was concerned. The tremendous commentary of Arusi on Qushari's *Risalah*, which is the classical model of Sunni Sufism, abounds with ideas and terms borrowed from ibn 'Arabi works.

His influence seems to show itself most markedly in the delightful works of the mystic poets from the seventh/thirteenth to the ninth/ fifteenth century. 'Iraqi, Shabistari and Jami were all inspired by him. Their wonderful odes are in many respects an echo of the ideas of the author of the *Fusus* and the *Futuhat,* cast into magnificent poetry by the subtle genius of the Persian mind. They overflow with the ideas of divine unity and universal love and beauty. God, is described as the source and ultimate ground of all things. He is forever revealing Himself in the infinite forms of the phenomenal world. The world is created anew at every moment of time; a continual process of change goes on, with no repetition and no becoming. The divine light illuminated the potential, non-existent realities of things. When these realities become actualised in space and time, they reflect, like mirrors, the divine names which give them their external existence. The phenomenal world is the theatre wherein all the divine names are manifested. Man is the only creature in whom these names are manifest collectively.

These are but a few of the many ideas which the mystic poets of Persia borrowed from ibn 'Arabi and to which they gave an endless variety of poetical forms. It is said that 'Iraqi wrote his *Lama'at* hearing Sadr al-Din Qunawi's lectures on the *Fusus a*nd Jami who commented on the same book wrote his *lawa'ih* in the same strain. The following is an extract from 'Iraqi's *Lama'at* which sums up ibn Arabi's theory of the microcosm (man):

> "Through Form," he said, "proclaims me Adam's son,
> My true degree a higher place hath won.
> When in the glass of Beauty I behold,

Copyrighted material

The universe my image doth unfold:
In Heaven's Sun behold me manifest—
Each tiny moleculedoth me attest....
Light but a flash of my pervading Sea,
Light but a flash of my vast Brilliancy:
From Throne to Carpet, all that is doth seem
Naught but a Mote that rides the sunlit Beam,
When Being's Veil of Attributes is shed,
My Splendour o'er a lustrous World is spread...."

Unity of All Being: The most fundamental principle which lies at the root of ibn 'Arabi's whole philosophy, or rather theologico-philosophical and mystical thought, is the principle of the 'Unity of All Being' (*wahdat al-wujhud*). Perhaps the word 'pantheism'is not a very happy equivalent, partly becuae it has particular associations in our minds and also because it does not express the full significance of the much wider doctrine of the Unity of All Being as understood by our author. From, this primoridial conception of the ultimate nature of reality all his theories in other fields of philosophy followed with an appreciable degree of consistency.

Much of the criticism levelled against ibn 'Arabi's position is due to the misuderstanding of the role which he assigns to God in his system—a fact which attracted the attention of even ibn Taimiyyah, who distinguishes between ibn 'Arabi's *wahdat al-wujud* and that of other Muslim pantheists. He says that "ibn Arabi's system is nearer to Islam in so far as he discriminates between the One who reveals Himself and the manifestations thereof, thus establishing the truth of the religious Law and insisting on the tidal and theological principles upon which the former Shaikhs of Islam had insisted," In other words, ibn Tamiyyah does not wish to put ibn 'Arabi in the same category with Tilimsani Isra'ili and Kirmani whom he condemns as atheists and naturalists.

Ibn 'Arabi's pantheism is not a materialistic view of reality. The external world of sensible objects is but a fleeting shadow of the Real (*al-Haqq*), God. It is a form of acosmism which denies that the phenomenal has being or meaning apart from and independently of God. It is not that cold-blooded pantheism in which the name of God is mentioned for sheer courtesy, or at the most, for logical necessity to consistency. On the contrary, it is the sort of pantheism in which God swallows up everything and the so-called other-than-God is reduced to nothing. God alone is the all-embracing and eternal reality. This position is summed up in ibn 'Arabi's own words:

"Glory to Him who created all things, being Himself their very essence (*'ainuha*)";

and also in the following verse:

"O Thou Who hast created all things in Thyself,
Thou unitest that which Thou createst.
Thou createst that which existed infinitely
In Thee, for Thou art the narrow and the all-embracing".

Reality, therefore, is one and indivisible. We speak of God and the world, the One and the many, Unity and multiplicity and such other terms when we use the language of the senses and the unaided intellect. The intuitive knowledge of the mystic reveals nothing but absolute unity which—curiously, enough— ibn 'Arabi identities with the Muslim doctrine of unification (*tauhid*). Hence, the further and more daring identification of his pantheistic doctrine with Islam as the religion of unification.

Copyrighted material

"Base the whole affair of your seclusion (*khalwah*)," he says, "upon facing God with absolute unification which is not marred by any (form of) polytheism, implict or explicit and by denying, with absolute conviction, all causes and intermediaries, whole and part, for indeed if you are deprived of such *tauhid* you will surely fall into polytheism".

This, in other words, means that the real *tauhid* of God is to face Him alone and see nothing else, and declate Him the wole agent of all that exists. But such a view points at once to a fact long overlooked by scholars of Muslim mysticism i.e., Muslim pantheism (*wahdat al-wujud*) is a natural—though certainly not a logical—development of the Muslim doctrine of *tauhid* (unification). It started with the simple belief that "there is no god other than God", and under deeper consideation of the nature of Godhead, assumed the form of a totally different belief, i.e., there is nothing in existence but God. In ibn 'Arabi's case the absolute unity of God, which the absolute unity of all things in God. The two statements become equivalent, differing only in their respective bases of justification. The former has its root in religious belief or in theological or philosophical reasoning or both; the latter has its final justification in the unitive state of the mystic. We have a glimpse of this tendency in the writings of the early mystics of Islam such as Junaid of Baghdad and abu Yazid of Bistam, but they they speak of *wahdat al-shuhud* (unity of vision) not of *wujud* (Being), and attempt to develop no philosophical system in any way comparable to that of ibn 'Arabi's.

It is sufficiently clear now that according to ibn 'Arabi reality is an essential unity—substance in Spinoza's sense; but it is also a duality in so far as it has two differentiating attributes: *Haqq* (God) and *khalq* (universe). It can be regarded from two different aspects. In itself it is the undifferentiated and Absolute Being which transceds all spatial and temporal relations. It is a bare monad of which nothing can be predicated or known, if by known, if by knowledge we mean the apprehension of a thing through our senses and discursive reasons.To know in this sense is to determine that which is known; and determination is a form of limitation which is contrary to the nature of the Absolute. The Absolute Monad is the most indeterminate of all indeterminates (*ankar al-nakirat);* the thing-in-itself (*al-shi*) as ibn 'Arabi calls it.

On the other hand, we can view reality as we know it; and we know it invested with divine names and attributes. in other words, we know it in the multiplicity of its manifesations which make up what we call the pehenomenal world. So, by knowing ourselves and the phenomenal world in genera, we know reality of which they are particualr modes. In ibn 'Arabi's own words 'we'—and this goes for the phenomenal world as well—'are the names by which God descrbes Himself'. Weare His names, of His external aspects. Our essence are His essence and this constitues His internal aspect. Hence reality is One and many; Unity and multiplity; eternal and temporal; transcendent and immanent. It is capable of receiving and uniting in itself all conceivable opposites. Abu Sa'id al-Kharraz (d. 277/890) had already discovered this truth when he said that God is known only by uniting all the opposites which are attributed to him. 'He is called the First and the Last:

Copyrighted material

the External and the Internal. He is the Essence of what is manifested and of that which remains latent; The Inward says no when the Outward says:

> "I am; and the Outward says says no when the Inward says I am and so in the case of every pair of contraries. The speaker is One and He is identical with the Hearer."

Thus, ibn 'Arabi's thought goes on moving within that closed circle which knows no beginning and no end. His thought is circular because reality as he envisages it is circular. Every point on the circle is potentially the whole with an eye on the centre of the circle (the divine essence), we can say that each point is identical with the essence in one respect, different from it in another respect. This explains the verbal contradictions with which ibn 'Arabi's books abound.

Sometimes, he becomes nearer the philosophers than the mystics when he explains the relation between God and the universe. Here we have. theories reminiscent of the Platonic theory of ideas and the Ishraqi's doctrine of intelligible existence (*al-wujud al-dhihni*) and the scholarsic theory of the identification of substance and accidents (the theory of the Ash'arites). He says:

> "Before coming into existence things of the phenomenal world were potentialities in the bosom of the Absolute".

They formed the contents of the mind of God as ideas of His future becoming. These intelligible realities are what he calls "the fixed prototypes of things" (*al-a'yam al-thahitah*). God's knowledge of them is identical with His knowledge of Himself. It is a state of self-revelation or self-consciousness, in which God saw (*al-a'yan al-thabitah*). God's knowledge of them is identifical with His knowledge of Himself.

It is a state of self-revelation of self-consciousness, in which God saw (at no particular point of time) in Himself these determinate "forms" of His own essence. But they are also latent states of His mind. So they are both intelligible ideas in the divine mind as well as particular modes of the divine essence. Hence the *a'yan al-thabitah* are identified on the one hand, with the equiddity (*mahiyyah*) of things, and, on the other hand, with their essence (*huwiyyah*).

The former explains the first aspect of the *a'yan* as ideas; the latter, their second aspect as essential modes. He calls them non-existent in the sense that they have no extential modes He calls them non-existent in the sense that they have no external existence, on the one hand, and no existence apart from the divine essence, on the other. They are the prototypes and causes of all external existents because they are the potential relations between the divine names as well as the potential modes of the divine essence. When these potentialities become actualities we have the so-called external world. Yet, there is no real becoming, and no becoming in space and time. The process goes on from eternity to evelastingness.

This complicated relation between the One and the many is nowhere systematically explained in ibn Arabi's works, not even in the *Fusus*. A certain formal dialectic can be detected in the *Fusus* where the author attempts to explain his metaphysical theory of reality, but the thread of the formal reasoning

Copyrighted material

is often interrupted by outbursts of mystic emotion. Ibn 'Arabi is essentially a mystic, and in the highest degree a dreamer and fanatist was we have already observed. He often uses symbols and similes in expressing the relation between the multiplicity of the phenomenal world and their essential unity. The One reveals Himself in the many, he says, as an object is revealed in differing mirrors, each mirror reflecting an image determined by its nature and its capacity as a recipient. Or it is like a source of light from which an infinite number of lights are derived. Or like a substance which penetrates and permeates the forms of existing objects: thus, giving them their meaning and being. Or it is like a mighty sea on the surface of which we observer countless waves forever appearing and disappearing. The eternal drama of existence is nothing but this ever-renewed creation (*al-khalq al-jadid*) which is in reality a process of self-revelation. Or again, he might say, the One is the real being and the phenomenal world is its shadow having no reality in itself.

But beautiful as they are, such similes are very ambiguous and highly misleading. They are at least suggestive of a duality of two beings: God and the universe, in a system which admits only an absolute unity. Duality and multiplicity are illusory. They are due to our incapacity to perceive the essential unity of things. But this oscillation between unity and duality is due to confusing the epistemic side of the issue with its ontological side. Ontologically, there are two aspects: a reality which transcends the phenomenal world, and a multiplicity of subjectivities that find their ultimate explanation in the way we view reality as we know it. To our limited senses and intellects the external world undergoes a process of perpetual change and transformation. We call this creation but it is in fact, a process of self-unveiling of the One Essence which knows no change.

Notion of Deity: In spite of his metaphysical theory of the nature of reality, ibn 'Arabi finds a place for God in his system. His pantheism like that of Spinoza, is to be distinguisehd from the naturalistic philosophy of the Stois and the materialistic atheists. God that figures in his metaphysics as an unknown and incommunicable reality, beyond thought and description, appears in his theology as the object of belief, love and worship. The warmth of religious sentiment displayed in his writings attaches itself to his conception of God in the latter sense which comes close to the monotheistic conception of Islam. Indeed he tries his utmost to reconcile the two conceptions; but his God is not in the strict religious sense confined to Islam or any other creed. He is not the ethical and personal God of religion, but the essence of all that is worshipped and loved in all religions:

> "God has ordained that ye shall worship naught but Him".

This is interpreted by ibn 'Arabi to mean that God has decreed that nothing is actually worshipped except Him. This is an open admission of all kinds of worship, so long as the worshippers recognize God behind the external 'forms' of their gods. They call their gods by this or that name, but the gnostic (*al-'arif*) calls his God 'Allah' which is the most universal of all names of God. Particular objective of worship are creations of men's minds, but God, the Absolute, is untreated.

Copyrighted material

We should, not, therefore, confine God to any particular form of belief to the exclusion of other forms, but acknowledge Him in all forms alike. To limit Him to one form—as the Chrisians have done—is infidelity (*kufr*); and to acknowledge Him in all forms is the spirit of true religion. This universal religion which preaches that all worshipped objects are forms of One Supreme Diety is the logical corollary of ibn 'Arabi's metaphysical theory that reality is ultimately one. But it has its deep roots in mysticism rather than in logic. It is nowhere better expressed than in the following verse:

> "People have different beliefs about God
>
> But I behold all that they believe".

And the verse:

> "My heart has become the receptacle of every 'form';
> It is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks.
> And a temple for idols, and pilgrims Ka'bah,
> And the Tablets of the Torah, and the Book of the *Qur'an*.
> I follow the religion of love whichever way its camels take,
> For this is my religion and my faith".

So, all paths lead to one straight path which leads to God. It would be a gross mistake to think that ibn 'Arabi approves of the worship of stones and stars and other idols, for these as far as his philosophy is concerned are non-existent or mere fabrications of the human mind. The real God is not a tangible object; but one who reveals Himself in the heart of the gnostic. There alone He is beheld.

This shows that ibn 'Arabi's theory of religion is mystical and not strictly philosophical. It as its root in his much wider theory of divine love. The ultimate goal of all mysticism is love; and in ibn 'Arabi's mystical system in particular, it is the full realization of the union of the lover and the Beloved. Now, if we look deeply into the nature of worship, we find that love forms its very basis. To worship is to love in the extreme. No object is worshipped unless it is invested with some sort of love; for love is the divine principle which binds things together and pervades all beings. This means that the highest manifestation in which God is worshipped is love. In other words, universal. love and universal wroship are two aspects of one and the same fact. The mystic who sees God (the Beloved) in everything worships Him in everything. This is summed up in the following verse:

> "I swear by the reality of Love that Love is the Cause of all love. Were it not for Love (residing) in the heart, Love (God) would not be worshipped".

This is because Love is the greatest object of worship. It is the only thing that is worshipped for its own sake. Other things are worshipped through it.

God, as an object of worship, therefore, resides in the heart as the supreme object of love. He is not the efficient cause of the philosophers or the trascendent God of the Mu'tazilites. He is in the heart of His servant and is nearer to him than his jugular vein. "My heaven and my earth contain Me not", says the Prophetic tradition, "but I am contained in the heart of My servant who is a believer".

God and Man It was Husain b. Mansur al-Hallaj (d. 309/922) who first laid down the foundation for the theory that came to be

Copyrighted material

known in the writings of ibn 'Arabi and 'Abd al-Karim al-Jili as the Theory of the Perfect Man. In the final form in which ibn 'Arabi cast it, it played a very important role in the history of Muslim mysticism. Hallaj's theory was a theory of incarnation based on the Jewish tradition which states that "God created Adam in His own image"—a tradition which the Sufis attributed to the Prophet. He distinguished between two natures in man: the divine (*al-lahut*) and he human (*al-nasut*). The two natures are not united but fused, the one into the other, as wine is fused into water. Thus, for the first time in the history of Islam a divine aspect of man was recognised, and man was regarded as a unique creature not to be compared with any other creature on account of his divinity.

The Hallajian idea was taken up by ibn 'Arabi, but completely transformed and given wider application. First, the duality of *lahut* ad *nasut* became a duality of aspects of one reality, not of two independent natures. Secondly, they were regarded as actually present not only in man but in everything whatever; the *nasut* being the external aspect of a thing, the *lahut*, its internal aspect. But God who reveals Himself in all phenomenal existence is revealed in a most perfect and complete way in the form of the perfect man, who is best represented by prophets and saints.

This forms the main theme of the *Fusus al-Hikam* and *al-Tadbirat al-Ilahiyya* of ibn Arabi, but many of its aspects are dealt with in his *Futuhat* and other works. Each one of the twenty-seven chapters of the *Fusus* is devoted to a prophet who is both a Logos (*kalimah*) of God and a representative of one of the divine names. They are also cited as examples of the perfect man. The Logos *par excellence* is the Prophet Muhammad or rather the reality of Muhammad, as we shall see later.

So man in general—and the perfect man in particular—is the most perfect manifestation of God. The universe which, like a mirror, reflects the divine attributes and names in a multiplicity of forms, manifests them separately or analytically. Man alone manifests these attributes and names collectively or synthetically. Hence, he is called he microcosm and the honoured epitome (*al-mukhtasar al-sharif*) and the most universal being (*al-kaun al-jasmi*) who comprises all realities and grades of existence. In him alone the divine presence is reflected, and through him alone God becomes conscious of Himself and His perfection. Here are ibn 'Arabi's own words:

> "God, glory to Him, in respect of His most beautiful names, which are beyond enumeration, willed to see their *a'yan* (realities), or if you wish you may say, His (own) *'ayn*, in a Universal being which contains the whole affair—inasmuch as it is endowed with all aspects of existence—and through which (alone) His mystery is revealed to Himself: for a vision which consists in a thing seeing itself by means of itself is not the same as that of the thing seeing something else which serves as a mirror.... Adam was the very essence of the polishing of this mirror, and the spirit of this form (i.e., the form in which God he revealed Himself: which is man)."

Here, Ibn 'Arabi almost repeats the words of Hallaj who says:

> "God looked into eternity, prior to all things, contemplated the essence of His splendour, and then desired to project outside Himself His supreme joy and love with the object of

Copyrighted material

> speaking to them. He also created an image of Himself with all His attributes and names. This image was Adam whom God glorified and exalted."

Yet, the difference between the two thinkers is so fundamental. Hallaj is an incarnationit; ibn 'Arabi, a pantheist. On man as the microcosm he says:

> "This spirit of the Great Existent (the Universe)
> Is this small existent (man).

Without it God would not have said:

> 'I am the greatest and the omnipotent'.
> Let not my contingency veil thee,
> Or my death or resurrection,
> For if thou examinest me,
> I am the great and the all-embracing.
> The eternal through my essence.
> And the temporal are manifested".

This is why man deserves the high honour and dignity of being God's vicegerent on earth—a rank which God has denied all other creatures including the angels. This superior rank goes not to every individual man, for some men are even lower than the bests, but to the perfect man alone, and this for two reasons:

(a) He is a perfect manifestation of God in virtue of unity in himself, of all God's attributes and names.

(b) He knows God absolutely through realizing in some sort of experience his essential oneness with Him.

Here ibn 'Arabi's metaphysical theory of man coincides with the theory of mysticism.

Ethical and Religious Implications: We have already pointed out that ibn 'Arabi's pantheistic theory of the nature of reality is the pivot round which the whole of his system of thought turns. Some aspects of this philosophy have been explained; and it remains now to show its bearing on his attitude towards man's ethical and religious life.

Everything in ibn 'Arabi's world is subject to rigid determinism. On the ontholo-gical side we have seen that phenomenal objects are regarded as the external manifestations of their latent realities and determined by their own laws. Everything is what it is from eternity and nothing can change it, not even God Himself. "What you are in your state of latency (*thubut*) is what you will be in your realise existence (*zuhur*)", is the fundamental law of existence. It is self-determinism or self-realization in which freedom plays no part either in God's actions or in those of His creatures. Moral and religious phenomena are no exception. God decrees things in the sense that He knows them as they are in their latent states, and pre-judges that they should come out in the forms in which He knows them. So He decrees nothing which lies outside their nature. This is the mystery of pre-destination (*sirr al-qadar*).

There is, therefore, a difference between obeying one's own nature and obeying the religious command, a distinction which was made long before ibn 'Arabi by Hallaj. On the one, hand, all men—indeed all creatures—obey their own law which he calls the creative law (*al-amr al-takwini*). On the other, some obey and others disobey the religious Law (*al-amr al-taklifi*). The first is in accordance with God's creative will (*al-mashiyyah)* which brings things into existence in the forms in which they are eternally pre-determined. The

Copyrighted material

second is something imposed from without for some ulterior reason, ethical, religious, or social. Everything obeys the creative commands in response to its own nature, and by so doing obeys God's will, regardless of whether this obedience is also obedience or disobedience to the religious or ethical command. When Pharaoh disobeyed God and *Iblis* (Satan) refused the divine command to prostrate himself before Adam, they were in fact obeying the creative command and carrying, out the will of God, although from the point of view of the religious command they were disobedient. To express the same thing in different words, an action-in-itself, i.e., irrespective of any form whatever, is neither good nor evil, neither religious nor irreligious. It is just an action pure and simple. It comes under one or another of these categories when it is judged by religious or ethical standards.

The whole theory reduces obedience and disobedience in the religious sense to a mere formality, and denies moral and religious obligations. It tells us that man is responsible for his actions, but affirms that he is not a free agent to will his actions. Responsibility and complete absence of freedom do not go together. Theoretically, there are different alternatives out of which man may choose his actions, but according to third theory he is so created that he chooses his actions, but according to this theory he is so created that he chooses the only alternative which is determined by his own necessary laws. So he actually chooses nothing and has no more freedom than a stone falling down to the earth in obedience to its own law.

Thus we go on moving within that closed circle of thought which is so typical of ibn 'Arabi's reasoning. He has one eye on his pantheistic doctrine with all that it entails, and the other on Islamic teachings, and oscillates between the two all the time. His pantheisic doctrine implies that God is the Ultimate Agent of all actions, and Islam insists on the mortal and religious reponsibility of man for his actions. The two confilicting points of view cannot be reconciled, and ibn Arabi's way of reconciling them is full of paradoxes. He is more consistent when he says that all actions are created by God and there is no real differences between the Commander and the commanded. There is no real servantship (*'ubudiyyah*), for the servant is one who carries out the commands of his master. But in reality the servant of God is a mere locus (*mahall*) through which God's creative power acts. So the servant is the Lord and the Lord is the servant.

This seems to contradict what we have already said, i.e., that, according to ibn 'Arabi, actions belong to man and spring directly from his nature in a determined way. Actually, there is no contradiction when we think of the distinction he makes between the One and the many. In fact, all his paradoxes can be solved when considered in the light of this distinction. When he says that God is the doer of all actions, he is regarding the question from the point of view of the One, for God's essence is the essence of men to whom actions are attributed. And when he asserts that men are the doers of their actions, he is regarding the question from the point of view of the many.

Having reduced obligation, obedience, disobedience, and similar other concepts to mere formal relations, it was natural enough for him to give the concepts of punishment

Copyrighted material

and reward a positive content. Heaven and hell and all the eschatological matters connected with them than are described in the minutest details but no sooner does he give a constructive picture of one of them he uses his allegorical method of interpretation to explain it away. His method bears some remarkable resemblance to that of the Isma'ilians and the Carmathians, used for the same purpose. All eschatological terms such as punishment, reward, purgatory, the Balance, the Bridge intercession, heaven, hell and so on, are regarded as representations of states of man, and corporealisations of ideas. What we learn from Tradition, he says, are words, and it is left to us to find out what is meant by them, i.e., to read into them whatever meaning we please. This is precisely what ibn Arabi himself has done. Heaven and hell, according to him, are subjective states, not objective realities. Hell is the realization of the individual 'self'; it is selfhood. Heaven is the realization of the essential unity of all things. There is no real difference between the two. If any, the differences is one of degree, not of kind. Salvation is the ultimate end of all. Speaking of the people of hell and heaven, ibn 'Arabi says:

> "Nothing remains but the Fulfiller of Promise alone;
> The threat of God has no object to be seen,
> When they enter the Abode of Misery they experience
> Pleasure wherein lies a bliss so different
> From that of the Gardens of Everlastigness.
> It is all the same: the difference is felt at the beatific vision".

This means that when the truth is known and God reveals Himself as He really is, everyone, whether in heavens or in hell, will know his position, i.e, will know how near or how far he is from the truth. Those who fully realize their essential oneness with God are the blessed ones who will go to paradise. Those who are veiled from the truth are the damned ones who will go to hell. But both parties will enjoy in their respective abodes happiness proportionate to their degree of knowledge.

Here an attempt has been made to give a bird's-eye view of a tremendously vast field. We have concentrated on the most important features of ibn 'Arabi's life and thought; many important facts have of necessity been omitted for lack of space. If ibn 'Arabi experienced—as we must assume he did—some sort of strain while writing his mystical philosophy, we are placed under greater strain while writing about him. There is more than one way of interpreting his ideas and fashioning his intricate and obscure style. This makes it possible for scholars to give not only different but conflicting accounts of his teachings. The present account deals with him as a thorough-going pantheist who tried his best to reconcile his pantheistic doctrine with Islam. In doing so the had to read new meanings into a mystic religion.

It is true he never lost sight of he idea of Gohhead, but his God is not the transcendent God of revealed religions, but the Absolute Being who manifests Himself in every form of existence, and in the highest degree in the fact form of man. People may agree or disagree with some of his theories, buit the remains that in production and influence he is the greatest Arabic-speaking mystic Islam has ever produced. It has been said that he has annulled religion in the orthodox sense in which it is

Copyrighted material

usually understood. This is not altogether true. He has done away with a good many concepts which were so narrowly understood by Muslim jurists and theologians, and offered in their place other concepts which are much deeper in their spirituality and more comprehensive than those of any of his Muslim predecessors. His ideas about the universality of everything—being, love, religion—may be considered landmarks in the history of human thought.

BIBLIOGRAPHY

Tarjuman al-Ashwaq, ed. R.A. Nicholson, London, 1911.

R.A. Nicholson, "The Lives of 'Umr Ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.

The Mystics of Islam, London, 1914.

Asin Palacios, *La psicilogia segun Mohidin Abenarabi in Actes du XVI Congres intern. des Orient*, Algier, 1905.

Goldziher, *Vorlesungen;* Macdonals, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.*

A.J. Arberry, *Suffism*, London, 1950.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf*, translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma*, ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic*, Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

EB

Ibn 'Ashir, Abu 'l-'Abbas Ahmad B. Muhammad B. (d. 1362/3)

Abu 'l-'Abbas Ahmad B. Muhammad B. 'Umar Al-Ansari Al-Andalusi Ibn 'Ashir was

Copyrighted material

an eminent sufi of the Marinid period, was patron saint of the town of Sale, where he died in 764 or 765 or 765/1362–3. He was a native of Jimena in Spain and, for unknown reasons, left there to settle in Algeciras. There, he supported himself by teaching the Kur'an, and seems to have been happy there until one of the holy men with whom he was acquainted and in whom he had great confidence, advised him to flee from the country before the Christians arrived. He then undertook the pilgrimage to Mecca.

On his return from the east he stopped at Fez, than went to visit one of his sisters at Meknes; but he probably did not find there what he was looking for, and, setting off again, he settled at Shalla, on the left bank of the Bou Regreg, having been offered by a Sufi, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Yaburi, whose disciple he became, a khalwa in the zawiya which he had set up inside the cemetery. On the death of his master, he left this peaceful place, so conducive to meditation, for another zawiya in Sale itself, on the right bank of the river, near the Great Mosque. Later, with some hard-earned savings, he acquired a small house in the west of the town, opposite the al-Mu'allaka gate which opens on to the cemetery where his tomb now stands.

Ibn 'Ashir, in spite of his learning, was neither an intellectual nor a pedant. He taught mainly the Kur'an, still in order to support himself, for he always made it a strict rule to live by his own work. Ibn Kunfudh of Constantine relates that at the time that he met him at Sale in 763/1361–2, i.e., about two years before his death, he was earning his daily pittance by copying a work of hadith, the 'Umda, which was one of his favourite books. It is said that he himself bound the copy he had made and sold it for exactly what the work had cost him.

His dislike of the world earned him the reputation of being an eccentric solitary. In 757/1356, the Sultan of Morocco (it must have been Abu 'Inan the Marinid) is said to have tried in vain to approach him, which is why his pleasant and relaxed manner and the smile with which he greeted Ibn Kunfudh, caused general surprise among his disciples and the devout persons who were his followers.

His preference for solitude, silence and meditation increased with age. He had little liking for spiritual gatherings and he barely endured the meetings of fukara', at which he refused to preside and during which he spoke only rarely and with the utmost reluctance. Ibn 'Ashir at the end of his career was a man poorly clad, not easy to approach, gloomy, afflicted by a sort of chronic internalspasm, who kept company with the dead whom he visited in the cemetery bdhind the Great Mosque.

He belonged to no fraternity. According to Ibn Kunfudh, his tarika was based on the strict, zealous, sincere and unreserved observation of the teaching contained the Ihya' of al-Ghazali. Always most anxious to distinguish exactly between what is halal and what is haram, he was particularly careful to accept nothing from anybody and to submit himself daily to a strict examination of his own conscience. One of his biographers, al-Hadrami, asserts that the Ri'aya of al-Muhasibi was one of the works which he constantly read.

Many Sufis gathered round Ibn 'Ashir at Sale, which was a place suitable for meditation

Copyrighted material

and appeared at that time to those who, aspiring to the mystic life, were fleeing from Fez as a haven of peace and security. Thus one of them, Ibn 'Abbad of Ronda, came to spend several years there in the company of the saint, of whom he became a famous disciple.

BIBLIOGRAPHY

I.S. Allouche and A. Regragui, *Catalogue des manuscrits arabes de Rabat*, ii, Rabat 1958, no. 1303)

Levi-Provencal, Chorfa, 313–4. Ibn Kunfudh, *Uns al-fakir wa 'izz al-hakir*, ed. M. El Fasi and A. Faure, Rabat, 1965, 9–10.

Ibn 'Ashir in Paul Nwyia, Ibn '*Abbad de Ronda*, Beirut, 1961, 55 ff.

EB

Ibn 'Ata' Allâh (d. 1309)

Ibn 'Ata' Allâh, Tadl Al-Din Abu 'l-Fadl Ahmad B. Muhammad B. 'Abd Al-Karim B.'Ata' Allâh al-iskandari Al-Shadhili, Arab mystic, was a follower of the doctrines of the mystic al-Shadhili (d. 656/1258) as a disciple of the mystic Abu 'l-'Abbas Ahmad b. 'Ali al-Ansari al-Mursi (d. 686/1287). He wrote a biographical work on the life and teachings of both mystics, entitled *Lata'if al-minan fi manakib al-Shaykh Abu 'l-'Abbas wa-Shaykhihi Abu'l-Hasan.*

Originally from Alexandria, Ibn 'Ata' Allâh lived in Cairo and died there on 16 Djumada II 709/21 November 1309 in the *madrasa* al-Mansuriyya. Brockelmann lists twenty works by Ibn 'Ata Allâh, principally on mysticism and asceticism, of which six are in print and the rest in manuscript. By far the most celebrated of his works is a collection of maxims of a distinct beauty of expression, *al-Hikam al-'Ata'iyya,* with numerous commentaries down to modern times, among them *Ghayth al-mawahib al-'aliyya* by the Spanish mystic Ibn 'Abbad al-Rundi (d. 796/1394). He is also said to have written in the fields of Qur'ânic exegesis, traditions, grammar and the methodology of law.

Ibn 'Ata Allâh was one of the foremost adversaries of the renowned Hanbali jurisconsult and theologians, Ibn Taymiyya (d. 728/1328). When the latter was arrested in Shawwal 707/March-April 1308, it was Ibn 'Ata' Allâh who made accusations against him for attacks which he had made against Ibn al-'Arabi and other mystics, but none of the accusations was substantiated. Ibn 'Ata Allâh no doubt had reason to oppose Ibn Taymiyya, who condemns certain doctrines held by the mystics.

Thus for instance, in his *Madjmu'at al-rasa'il wa 'l-masa'il,* Ibn Taymiyya condemns as an innovation (*bid'a*) the formula of *dhikr* mentioning the name of God as a single term, either in the form of a noun or a pronoun (*al-ism al-mufrad muzhar wa-mudmar*). Here, Ibn Taymiyya attributes it to al-Ghazali, but adds that some of his contemporaries were guilty of it (*wahadha wa-ashbahuhu waka'a li-ba'di man kana fi zamanina*). We know that this applies to Ibn 'Ata' Allâh, among whose works is one entitled *al-Kasd al-mudjarrad fi ma'rifat al-ism al-mufrad.*

Ibn 'Ata' Allâh was claimed by the Shafi'is as well as the Malikis. At his death he was interred in the Karafa Cemetery in Cairo where his tomb was for long the object of pious visits. It is located in the south-eastern group of tombs.

Copyrighted material

BIBLIOGRAPHY

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya,* Damascus 1939, index, s.v.

Abu 'l-Wafa' al-Ghunaymi al-Taftazani, *Ibn 'Ata' Allâh al-Sikandari wa-tasawwufuh* (with bibliography).

Djamal al-Din al-Shayyal, *A'lam al-iskandariyya,* Cairo 1965, 213–22.

Ghayth al-mawahib al-'aliyya (Bulak, 1285/1868) by the Spanish mystic Ibn 'Abbad al-Rundi (according to al-Birzali in Ibn Kathir, xiv, 45). Ibn Taymiyya, who condemns certain doctrines held by the mystics. Thus for instance, in his *Madjmu'at al-rasa'il wa 'l-masa'il* (5 vols., Cairo 1341–9), v, 86,

Ibn 'Ata' Allâh, among whose works is one entitled *al-Kasd al-mudjarrad fi ma'rifat al-ism al-mufrad* (Cairo 1930).

Ibn 'Ata' Allâh was claimed by the Shafi'is (*Subki, Tabakat al-Shafi'iyya al-kubra,* v, 176) as well as the Malikis (Ibn Farhun, *Dibadj,* 70).

EB

Ibn Barradjan (12th Century)

Abu 'l-Hakam 'Abd al-Salam b. 'Abd al-Rahman b. Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Lakhmi Ibn Barradjan was an eminent Andalusian mystic theologian. He was born in North Africa, who taught in Seville during the first half of the 6th/12th century. His name is often associated with that of the celebrated Sufi Ibn al-'Arif, head of the Almeria school.

With Ibn Kasi and Abu Bakr al-Mayuri, these two men were indeed the leaders of the resistance movement directed against the Almoravids by the canonists and traditionalists and, in general, by those men of religion who, under the influence of the master al-Ghazali, were then inclining towards *tasawwuf.* But it is tempting to think that, far more than Ibn al-'Arif, it was Ibn Barradjan who was the most ardent and active inspiration of this Sufi opposition to the inquisition of the Almoravid *fukaha'.*

Ibn al-Abbar, his principale biographer, states that he was outstanding among his colleagues in merit and abilities, and that he was known as the Ghazali of al-Andalus. This pre-eminence seems to emerge clearly from the fragments of correspondence between himself and Ibn Barradjan appears to have been more involved in events than his companion and friend. He aspired to the *imama.* According to al-Sha'rani (*Tabakat,* i, 15), he was recognized as *imam* in 130 villages.

This advancement and the agitation which probably accompanied it aroused the suspicious of the Government's local agents. Alerted by them, the Almoravid prince summoned Ibn Barradjan, Ibn al-'Arif and Abu Bakr al-Mayurki to Marrakush. The last-named managed to escape and took refuge in Bidjaya, travelling from there to the East where previously he had lived for a time. The other two both died in 536/1411, the year of their arrival in Morocco. This date is more generally accepted than the year 537/1142 given by Ibn al-Khatib.

The two men were accorded very different treatment. To Ibn al-'Arif, the prince offered his belated but certainly sincere regrets. As for the unfortunate Ibn Barradjan, 'Ali b. Yusuf gave orders that his body should be thrown onto the town Dunghill, without any prayers for the dead. The intervention of 'Ali

Copyrighted material

b Hirzihim, a courageous Sufi from Fas who was then passing through Marrakush saved him from such a disgrace. Ibn Barradjin, was buried in the corn-market square (*rabhat al-hinta*). In the very year that followed his death, Ibn Kasi came out into oppen rebellion against the Almoravids in the Algarve.

Barradjan was versed in the science of *kira'at,* translation and *kalam.* As a Sufi, he led an exemplary life of austerity, dedicated to worship. He wrote a commentary on the Kur'ân conceived in the spirit of his esoteric doctrine, and also a commentary on the names of Allâh. Among other miracle with which he was credited, he was said to have predicted in 520, with mathematical accuracy, the capture of Jerusalem by Saladin, as well as the actual year in which that event took place, that is to say Radjab 583/1187.

This aspect of his learning implies that Ibn Barradjan had a reputation for divination, of evident appeal to the popular imagination. When summoned to Marrakush, he had foreseen that only a short span of life was left to him, but also that 'Ali b. Yusuf too would die soon afterwards. In fact the prince's death occurred one year after his own.

Ibn Barradjan belongs to the great Sufi tradition of the school of Ibn Masarra, but like the other Andalusian mystics of his time, he felt the influence of al-Ghazali, Ibn Khaldun places him in the category of men of the *tadjalli* (revelation, divine irradiation), whom he contrasts with the category of the theorists of monism (*wahda*), for whom God is the totality of the manifested and non-manifested world, the sole reality. The memory of Ibn Barradjan seems to have remained alive for a long time among the populace. In Marrakush, he is still known by the name Sidi Berridjal.

BIBLIOGRAPHY

Ibn Khaldun, *Shifa al-Sa'il li-tadhib al-masa'il,* ed. Khalife, Beirut, 1959, 51–2.

I. Goldziher, Ibn Barragan, *ZDMG,* LXVIII, 1914, 544.

M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escueta,* Madrid, 1914, Chapter VIII.

Ibn al-Muwakkit, *Al-Sa'ada al-abadiyya,* Fas, 1918, I, 106.

Ahmad Baba, *Nayl al-ibtihadj,* Nasiri, *Istiksa,* Nabhani, *Djami' karamat al-awliya,* Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakushi, *al-Dhayl w 'l-takmila in* Ibn al-'Arif, by M. Asin Palacios, *Mahasin al-madjalis,* Paris 1933.

Father Paul Nwyia, *Note sur quelques fragments inedits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrajan,* in *Hesperis,* XLIII, 1956, 217–21.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

A. FAURE

Ibn Hirzihim (d. 1164)

Ibn Hirzihim, Abu 'L-Hasan 'Ali b. Isma'il b,. Muhammad b, 'Abd Allâh was an eminent jurist and *sufi* of the school of al-Ghazali. He was a native of Fas. Al-Tadili, his earliest biographer, does not give the date of his birth. It may however be conjectured

Copyrighted material

that he was born during the second half of the reign of Yusuf b. Tashfin and he died in the last ten days of Sha'ban 559/July 1164, that is to say about sixteen years after the fall of the Almoravid dynasty.

While quite young, he knew and associated with a *shaikh* by the name of Abu 'l-Fadl Ibn al-Nahwi (d.513/1119–20), who was very devoted to the doctrine of al-Ghazali. But it was above all to his paternal uncle, Abu Muhammad Salih Ibn Hirzihim, that 'Ali owed his initiation into the Sufism of al-Ghazali. This relative (with whom he must not be confused) had made the journey to the East and stayed in Syria and Palestine, where he had the good fortune to meet the master Abu Hamid.

'Ali Ibn Hirzihim, in his turn, had the opportunity, when teaching in Fas, to confer the benefits of his learning upon such distinguished intellets as the young and attentive Abu Madyan Shu'ayb who, eager for instruction, travelled to Morocco in search of teachers.

During the difficult days when the Almoravid inquisition was becoming rigorous, Ibn Hirzihim remained faithful to his convictions. But, in the stifling atmosphere created by the intransigent Malikism of the Almoravid *fukahi,* he probably suffered agonies of doubt and fear. One day, he is said to have resolved to burn the copy of the *Ihya'* that he had been keeping in his house, in spite of the threats and demands of the authorities. He was then subjected, in a dream, to a severe beating, the effects of which he could still feel even after waking up. This divine warning proved salutory.

Under various circumstances he indeed showed that he was least afraid to risk his life and peaceful existence in order to defend and win respect for his opinions. He suffered imprisonment in Fas. The miraculous intervention of the still living saint Abu Ya'za, the Sidi Bu 'Azza of the people, saved him. But it was the incident which marked the death of Ibn Barradjan which allowed Ibn Hirzihim to express with full force his condemnation of the persecution waged by the *fukaha'* against Sufism and philosophical speculation.

'Ali b. Yusuf having ordered the corpse of Ibn Barradjan to be thrown onto the town dungheap, Ibn Hirzihim, who was staying in Marrakush at the time, made a vigorous protest against the degrading decree and, disregarding the prince's orders, caused the population of the capital to be publicly invited to do honour to the Sufi scholar by a funeral that was worthy of him.

Ibn Hirzihim cannot be compared, for talent and intellectual lustre, with Ibn al-'Arif, Ibn Barradjan or even with Abu Bakr al-Mayurki of Granada, the three representatives, with Ibn al-Kasi, of the Spanish Sufism so implacably opposed to the Almoravid regime; nevertheless he belongs incontestably, like Abu 'l-Fadl Ibn al-Nahwi, with that group of *shaikhs,* few in number but courageous and at times brilliant, who, in Spain, particularly and to a lesser extent in the Maghrib, had the courage and strength of character to make a solemn protest against the severities and abuses of the Almoravid inquisition, thus helping to prepare for the fall of the dynasty. which Ibn Tumart, another *shaikh* claiming kingship with the school of al-Ghazali, was to overthrow.

Copyrighted material

Sidi 'Ali's tomb stands some fifteen kilometres to the south-east of Fas, at Sidi Harazem, where there is a hot spring much frequented by the towns folk.

BIBLIOGRAPHY

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992.

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

A. FAURE

Ibn Isra'il Al-Dimashki, Mohammad B. (1206–1278)

Mohammad B, Sawwar B. Isra'il B. Isra'il Al-Shaybani Ibn Isra'il Al-Dimashki was an eminent sufi and poet (603 77/1206–78). Amidst the medioere poetic talents prevailing in Egypt and Syria during the 7th/8th century, Nadjin al-Din Abu 'l-Ma'ali Ibn Isra'il occupies a place of distinction, while providing a typical example of the numerous writers of insipid poetry who flourished during that century. His life is perhaps, of greater interest than his work; born in Damascus, where he studied, he embarked upon a strange career as a dubious mystic and pleasure-loving poet.

He joined the suspect Sufi order founded by Abu Muhammad 'Ali al-Hariri (d. 645/1247–8). whose character and doctrine were severely criticised by orthodox authorities such as Shams al-Din al-Dhahabi. The bad reputation of this shaykh cast a shadow of suspicion upon Ibn Isra'il which was to persist throughout his life. However, Ibn Shakir al-Kutubi states that he received the khirka of the Sufi from the hands of Shihab al-Din al-Suhrawardi, which is not possible, since the latter died in 597/1183.

Ibn Isra'il began to travel up and down the land, in the manner of the poor Sufis ('ala kadam al-fukara'), though he did not refrain from indulging in such passing pleasures (kada' al-awkat al-tayyiba) as presented themselves. He frequented the company of the rich and influential, belonged to their coteries, wrote poems in their praise, etc.

His diwan is far more a reflection of this worldly life than of his alleged mysticism, although it begins with a poem in praise of his shaykh al-Hariri. He once claimed authorship of a poem by his contemporary and rival Muhammad b. 'Abd al-Mun'im al-Khiyani (d. 685/1286) and the matter had to

Copyrighted material

be submitted to the arbitration of Ibn al-Farid, who discovered the truth.

BIBLIOGRAPHY

Ibn Shakir al-Kutubi, Fawat, Cairo, 1283, II, 269–74, 287–95.

Ibn Taghribirdi, Nudjum, Cairo, 1936, VI, 360, VII, 282–3, 369–70.

'Umari, Masalik al-absar (MS Cairo Lib. 559), XIV-XV.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

EB

Ibn Luyun (1282–)

Abu 'Uthman Sa'd B. Abi Dja'far Ahmad B. Ibrahim Al-Tudjibi Ibn Luyun [Spanish Leon] was a Andalusian scholar, poet and mystic, born in Almeria in 681/1282 in a family from Lorca. He was one of the most learned men of his time and acquired a mastery of all branches of learning, although he hardly ever left his native town, where he died during a plague epidemic in 750/1349.

Deeply religious, he remained celibate, practised asceticism and, being naturally shy, he avoided people and saw only a few friends and pupils, among whom should be mentioned two important persons: Ibn Khatima and Ibn al-Khatib. He succeeded in forming a splendid library, the best in Almeria in his time, and, not content with merely acquiring manuscripts, he sought to compare them and to make emendations in order to establish a correct text.

His production was very large, but the greater part of it was not original since it consists of compilations on hadith, medicine, the sharing of inheritance's, prosody, agriculture, etc. He was fond of writing summaries of important works, which he often wrote in verse. Almost all his work, which consisted of more than a hundred titles, is lost and the part of it which has survived is practically all unpublished. Of especial interest is the urdjuza entitled Kitab Ibda' al-malaha wa-inha' al-radjaha fi usul sina'at al-filaha (cf, art. Filaha, ii, (02a) of which an edition and translation was promised some years ago by J. Eguaras.

Ibn Luyun was an expert on poetical matters, but himself a mediocre poet, as one of his pupils, al-Hadrami, admits. A large part of one of his poetic works, the Kitab Nasa'ih al-ahbab wa-saha'ih al-adab, was included in a collection by al-Makkari (Nafh, Cairo, ed. 1367/1449, viii, 58–89), who also reproduces (viii, 89–108) extracts from two other works, all in a sententious style and comparable to the famous moral proverbs of his contemporary Sem Tob de Carrion. He is also the author of

Copyrighted material

muwashshahat, one of them containing a khardja in Romance and is thus "a backward-looking archaizer" (Garcia Gomez).

BIBLIOGRAPHY

Ibn al-Kadi, Durrat al-hidjal Rabat 1934–6, ii, 467–70.

Ahmad Baba, Nayl al-ibtihadj (in the margins of Ibn Farhun, Dibadj, Cairo, 1351), 123–4.

Makkari, Nafh, Cairo, ed., viii, 58–114.

E. Garcia Gomez, Silla del Moro y nuevas escenas andaluzas, Madrid, 1948, 111–2.

—, Las Jarchas romances de la serie drabe en su marco, Madrid, 1965, 197–203 and 405.

J. Bermudez Pareja, El Generalife despues del incendio de 1958, in Cuadernos de la Alhambra, Granada, i (1965), 9–39, passim.

F. DE LA GRANJA

Ibn Masarra, Muhammad B. (883–931)

Ibn Masarra, Muhammad B. 'Abd Allah B. Masarra al-Djabali, Andalusian philosopher and mystic, born at Cordova in 269/883 and died in 319/931 in a hermitage on the Sierra near this town, to which he had retired long before. He lived during a periods in which Muslim Spain suffered a veritable inquisition conducted by the Maiki fukaha'. His father, 'Abd Allah, who may have been of Christian descent, was a Mu'tazili and in order to teach his doctrines had to take many precautions. The young Muhammad became his pupil and received from him a theological education as well as training in asceticism. It can easily be imagined that in these circumstances Ibn Masarra acquired at quite an early age the habit of leading a secret life, withdrawn from the world, among initiates with whom he conversed by allusions and symbols.

In 286/899, 'Abd Allah died in Mecca, where he had taken refuge from his creditors. Little is known of Ibn Masarra's life between this date and about 300/912, when his biographers show him surrounded by disciples, probably on his return from the East. But already some time before this he had been suspected of heterodoxy. A famous fakih, Ahmad b. Khalid al-Habbab, had written a short work denouncing his errors, and Ibn Masarra had thought it prudent to leave for the East.

Asin Palacios thinks that the famous mystic and ascetic Dhu 'l-Nun al-Misri (d. 245/860) was still remembered as an example. Ibn Masarra could also have met in Mecca his contemporary Nahradjuri, a mystic with pantheistic tendencies who died there in 330/941; and he must have known a disciple of Djunayd, Abu Sa'id Ahmad b. Muhammad b. Ziyad b. al-'Arabi (died at Mecca in 341/952). This orthodox mystic, who preached a much less esoteric doctrine than Ibn Masarra, wrote a book against him refuting his ideas.

The exact date of Ibn Masarra's return to Spain is not known; it may have been at the time when, on his accession, 'Abd al-Rahman III introduced a more tolerant policy in order to pacify the people (300/912). In his place of retreat on the mountain of Cordova, he seems to have taught a fairly large public, insisting on the importance of the ascetic life and disguising his thought on matters where his doctrine might have proved disturbing. He reserved initiation into the use of symbols for a more intimate group of disciples.

Copyrighted material

Ibn Masarra was attacked particularly after the promulgation of his works. The titles of two of them are known: the Kitab al-Tabsira and the Kitab al-Huruf, but none of them have survived. He died, worn out by work and by the austerity of his life, without having had to undergo any physical suffering for his doctrine.

(1) The doctrine of the pseudo-Empedocles. Sa'id al-Andalusi, in his Tabakat al-umam, reproduced by al-Kifti in his Ta'rikh al-hukama', connects Ibn Masarra's thought with that of the pseudo-Empedocles. It was probably for having devoted too much attention this philosophy that he was suspected of zandaka and it may be considered as the core of his thinking. Although he was a Mu'tazili, it should not be forgotten that one essential argument of its theology was attributed to Empedocles: "He was the first to apprehend the union between the meanings of the attributes of God: all lead to a unique reality" (al-Kifti, 16).

From these statements it is possible to form an idea of what Ibn Masarra's doctrine was. The philosophy of the pseudo-Empedocles has been set out by al-Shahrastani, al-Shahrazuri (Rawda, Leiden MS 1888, 13r-14r; extracts given by Asin Palacios), and al-Kifti (15–16).

The mind which inquires into philosophy is illuminated by it with a divine light. It contains a mystic conception of the truth: it comes itself to the aid of whoever seeks to acquire it. Indeed, philosophy produces in the soul the desire to depart from this world, in a spiritual rihla; for the soul does not belong here but is imprisoned in the body; being a spiritual thing, it comes under the influence of the principle of pure love, whereas the body, like all corporeal things, is subject to the action of discord (here we find the two opposing principles which are the two poles of the philosophy of the authentic Empedocles).

But, joined as it is to the body, the soul is in an intermediate (mutawassit) position; using it as a starting point, it is possible to understand the two extreme limits of reality. But in order to understand the soul itself, it is necessary for man himself to have a pure soul, without admixture capable of dominating the body. The knowledge of truth is the result not only of the use of the appropriate faculty, it is the expression of the ontological level attained by the being of the person who knows it: it is in fact the old idea that like is known by like. Hence the need for a principle of asceticism. The order of being is parallel to that of knowing and even penetrates it. This is a theme of Plotinus: the soul is simple, with an asolute simplicity which is comparable to that of light (*nur*) opposed to fire (*nar*), or to lux (*diya'*) opposed to lumen (*dew'*).

The individual soul is a part of the universal soul (cf. Plotinus, *Enneads*, iv, 3, 1). It is derived from a fairly complex system of 'processions'. At the summit is the Prime Being (al-Awal), the Creator (al-Bari') who is eternally his own Being-Himself (lam yazal huwiyyatahu): he is pure Knowledge, pure Will, Generosity, etc. He is the absolute Cause ('illa fakat), but not through a sort of pre-existing will; the effect is subordinated to the cause and comes after it (that al-'illa wa ba'dhat). It has no essential co-existence with it (ma'iyya bi 'l-dhat). The Creator is the cause of all causes. His first effect (ma'lul) is the 'Unsur, which Asin Palacios translates as

Copyrighted material

primary Matter: it is the Source of the potential being and of the multiplication of beings, although itself simple and intelligible (cf. the system of the Ikhwan al-Safa', in which primary Matter is also placed among the intelligible emanations, but on the last degree after the Soul).

The second effect of the prime Cause, produced through the intermediary of the 'Unsur, is the Intellect ('Akl); the third, through the intermediary of the first two, is the Soul. All these emanations are simple (basa'it). After them come Universal Nature (al-Tabi'a al-kulliyya) and secondary Matter, which are composite (murakkabat). On this process, which gives rise to the five emanations, there is super-imposed another. Al-Shahrastani states, infact, that on the one hand the Creator brought forth (abda'a) "reality (shay') which is the first simple (*basit*) intelligible".

This is the 'Unsur from which there are next reproduced the realities known as mabsutat, which are, by compared with the prime Cause; cf. Plotinus, En., v, 3, 16: a—and the Soul comparuison with the Intellect). Then the murakkabat are derived from the mabsutat. But on the other hand, the 'Unsur gives form (sawwara) in the Intellect "to such forms as exist in it", that is to the forms which are potentially in it (cf. Plotinus, *En.*, v, 3, 15), concerning the One, which Asin Palacios makes exactly to correspond on this point to the 'Unsur: the prime Cause is not in the sense in which one refers to the passive or receptive power of matter, but through its productive action without having with in itself the multiplicity which it creates); the Intellect acts in the same way on the Soul and the Soul on Universal Nature. In the nature manifested in this world there then emerge, by a process which is not defined, 'rinds' or bodies (fa-hasalat kushur), which resemble neither the Soul nor the Intellect, but which enclose a 'pulp' (lubb) or spirit.

Here al-Shahrastani's exposition is far from clear. In a first text he seems to mean that the 'pulps' are formed by the last generation of the forms in the lowest degree of nature: these would be the corporeal forms. The Intellect "looks at" the "rinds" (naara ilayha) and perceives in the (absara) the 'pulps'. As a result of this 'look' there spread on the bodies ('alayha) noble, beautiful and brilliant forms which are the individual souls, parts of the Universal Soul and not effects emanating from it, that is to say ontological distinct from the forms which are effects of taswir. They are directed by the Intellect and,through them, it sorts out (tamyiz) the pulps, separating them from the rinds and raising them into the spiritual world to which they belong. We have therefore, a sort of recovery by the Intellect of all the realities of a spiritual and intelligible nature which inhabit the body of the lower nature. The instruments of this recovery are the individual souls, which in this way receive a mission to rescue the forms.

The corporeal forms or pulps are enclosed within the bodies; the purely spiritual souls are on the bodies. But in a second text it is stated that the vegetative soul is the rind of the animal soul which is in its mantikiyya), and the rind of the noetic soul (al-nafs al-mantikiyya), and the rind of the noetid soul ('akliyya); conversely, that which is above is the pulp of what is immediately below it, so

Copyrighted material

that pulp of what is immediately below it, so that pulp and rind have a relative value and the intermediate souls (animal, dianoetic) may be considered as rinds or as pulps according to the relationship in which they are considered.

There is, thus, a hierarchy of souls which fit inside one another so as to enclose themselves all within the prison of the material body (secondary matter). Only the noetic soul has the possibility of emerging. Finally, according to a third text, the Universal Soul, seeing the individual noted soul led astray (mughtara) by the rebellion (tamarrud) of animal and vegetative souls (a rebellion due to their 'alienation' (bu'd) with regard to its universality), sends down (ahbatat) towards them one of its parts, subtler and purer than the rebel souls and the souls led astray: this is the Prophet (Nabi), sent (mab'uh) into each of the revolutions of the Sphere.

Thus, the Prophet-Soul is sent by the Universal Soul, not by the Intellect as stated in the first text; it is purer than the rational souls which it comes to save; finally, it is uniquein its time whereas they are multiple. It appears that al-Shahrastani juxtaposes several traditions. That of the first text is derived from the neo-Platoic gnosis, tained by Iranian dualism: the function of the noetic soul is to gather together all the luminous elements or forms, imprisoned by darkness or matter; here it is not a question of either rebellion or of the seduction of the souls, but of a cosmic salvation.

The tradition in the second text is that of the philosophers of nature and of the physicians. The third tradition is connected with the religious gnoses, perhaps, with the Manichean gnosis, and is better adapted to Islam: the conception of the prophet and of his role presages the doctrine of al-Farabi. The rational soul is misled by the lower souls and, in spite of its spirituality, is unable to escape by its own efforts. Thus, texts 2 and 3 are complementary. Text 1 retains a separate character. But another difficulty arises: the theology of the pseudo-Aristotle (Dieterici, p. 10 of the Arabic text) attributes to Empedocles the idea that souls fell in this world as the result of a sin committed during their first stay.

It is true that Empedocles referred to himself as an inspired prophet who had come down to earth to escape the divine wrath (Katharmoi, fragment 115), who had become here a Master, capable by his learning of extricating souls from the 'earthly envelope' (fragment 148 = kishr?). In al-Shahrastani, on the other hand, it seems that the fault is that of rational souls already bound to the animal and vegetative, that is corporeal, powers. The incarnation is considered here as the reason for the sin, but there as the punishment of a sin, in a sense which recalls certain Hindu points of view.

Finally, the authentic Empedoclean doctrine of Love (mahabba) which unites (i'tilaf) and Hate (ghalaba) which separates (ikhtilaf) joined to this system. These are the two principles which go to make up the primary Matter, which marks spiritual beings with the seal of pure Love and corporeal beings with that of Hate. In the composite beings, the proportion of Love and of Hate illustrates their degree of spirituality or of immateriality. It should be pointed out that the cyclic rhythm of the cosmos which in

Copyrighted material

Empedocles results from the interaction of these two principles absent in the pseudo-Empedocles. Here ghalaba, in spite of its name, is less a factor of war and hostility, which appears wrongly placed at the level of the first emanation, than the simple fact of the multiplication and division issuing from the One in a Plotinan perspective.

As for Empedocles, E. Brehier had already pointed out that the connection between the Phusika and the Katharmoi is not very clear. But in the pseudo-Empedocles, a completely unorganised compilation, the incoherence is still greater if one is to believe the presentation of al-Shahrastani. It is not known whether Ibn Masarra was equally incoherent, or whether he attempted to produce a more harmonious synthesis. He may have made use of this many faceted system in order not to arouse the suspicions of the orthodox.

From the extent to which he inspired Ibn al-'Arabi, it may be supposed that he produced at least the beginnings of an organised system. Nevertheless prudence is necessary when attempting to reconstruct, as Asin Palacios has done, Ibn Masarra's thought by reading the doctrine of a not very coherent pseudo-Empedocles into the brief passages in which Ibn Hazm and Ibn al-'Arabi refer to this thought.

Passages from Ibn Hazm. (a) Fisal (iv, 198): "Ibn Masarra was in agreement with the Mu'tazila on kadar. He stated that the knowledge of God and His power are two created temporal productions (muhdathatani makhlukatani) and that God has two types of knowledge: the one which He created long ago as a whole and by one single act, the knowledge of the inversal realities which cannot be grasped by the perception of the senses (=ghayb), for example the fact that there will exist infidels an believers...; the second type of knowledge is that of individual truths, the knowledge of vision (shahada), for example that which God has of the unfaithfulness of Zayd and of the faith of 'Amr... Ibn Masarra recalls the Word of God:' Alim al-ghayb wa 'l-shahada (Kur'an VI, 73; XIII, 9; XXXII, 6).

But this dces not mean what he thinks. In fact, the obvious meaning of this text is that God knows what you do even if you hide it from Him. He knows that which you cannot perceive of what was, is or shall be. The reason which led Ibn Masarra to support this thesis is that he really pushed the principles of the Mu'tazilis to their extreme conclusions. For, there existed among them those who say that God knows continually that a certain person will never believe and that another will never be unfaithful; and who then give man the power to make the Word of their Lord lie, and to make null and cancelled that which has never ceased to exist. This is an abominable contradiction!"

(b) Fisal (ii, 126): "Djamn b. Safwan, Hisham b. al-Hakam and Ibn Masarra... state that God's knowledge is something other than God, that it is produced in time and created".

The first of these texts is centred on the idea of kadar, and of human freedom: in order to safe-guard it, it is necessary that man's acts should not be the object of an eternal knowledge which would determine them right down to each individual detail. The ascetic life demands the liberty of the faithful, at least

Copyrighted material

at the beginning and even although the ecstasy of the mystic must one day reveal that it is God Who does all. The problem of God's knowledge of individual and contingent facts occupied Mu'tazili thinking (cf. al-Ash'ari, Makalat al-Islamiyyin).

The majority of these theologians admitted, with various shades of opinions, that God never ceased to know things before they existed. An exception should perhaps, be made for Hisham b. 'Amr al-Fuwati al-Shaybani. It is thus, easy to understand why Ibn Kadari doctrine of the Mu'tazail to its ultimate conclusions, by removing its contradiction. Thus, we cannot support Asin Palacios when he attributes to Ibn Masarra on this point the thesis which was later to be that of Avicenna. He writers:" Avicenna, like Ibn Masarra..., states that God knows individual beings as such, intentione secunda, that is to say in so far as they are included in their universal causes" (78, n.1).

Ibn Masarra's thought seems rather to be related to that of Christian theologians such as Fonseca and Molina: the knowledge of which he speaks here is the scientia media, or scientia visionis that Leibnitz, taking the same attitude as Avicenna and those Mu'tazilis whose inconsequentiality Ibn Masarra intended to point out, was to describe as scientia pure empirica, which it is impossible to imagine God.

The second text is entirely in the tradition of Plotinus and of the pseudo-Empedocles. God, the first principle, cannot possess knowledge, for this would introduce in Him multiplicity. It is the Intellect which knows, with an intelligible and universal knowledge (the knowledge of the ghayb in the first text). It is not clear whether the scientia media is added simply as a necessary element in order to safe-guard freedom, or whether it is an integral part of Ibn Masarra's pseudo-Empedoclean system.

It may be that the first knowledge derives from the 'universal Soul. In Ibn al-Arabi, the divine ahadiyya does not recognise the individual believer who prays; he must therefore, address himself to the Rububiyya. The Rububiyya could be considered as corresponding to the universal Soul which sends the prophets and through them, the Law addressed to individual men, in which God reveals himself as Lord.

(c) In a third text, Ibn Hazm states that he obtained from a disciple of Ibn Masarra, Isma'il b. 'Abd Allah al-Ru'ayni, the following opinion of his master: "The Throne is what rules the world (al-mudabbir li 'l-'alam), and God is too great for there to be attributed to Him the act of actually doing something". By 'thing' (shay') should be understood a reality of the material world. Asin Palacios attempted to identify the Throne, in this context, as the first emanation, the 'Unsur of the pseudo-Empedocles. All the same, for Ibn al-'Arabi from whom he quotes, the Throne is the universal body. The matter remains doubtful.

(3) Passages from al-Futuhat al-Makkiyya of Ibn al-'Arabi. (a) On the 'Arsh. After a quotation from the Kur'an (LXIX, 17) and from a hadith of the Prophet on the bearers of the Throne, he writes: "It has been reported to us as coming from Ibn Masarra, one of the greatest masters of the mystic way in knowledge, states and revelation, that the

Copyrighted material

Throne which is carried is in fact the divine Kingship (Mulk)". That which follows may also be considered as the opinion of Ibn Masarra:

> "The Mulk is reduced to the following: Body, Spirit, Nourishment (ghidha'), Degree (martaba). Adam and Israfil are in charge of the Forms (suwar); Gabriel and Muhammad of the Spirits; Michael and Ibrahim of the means of subsistence (arzak); Malik and Ridwan of the Promise and of the Threat (Wa'd and Wa'id)... The bearers of the Throne are those who are in charge of its government. They thus govern an elemental form (sura 'unsuriyya) or a luminous form (nuriyya), and a Spirit which rules the elemental form and a spirit which rules the luminous form, and a and the nourishment of the sciences and of the knowledge for the Spirits and a palpable degree (the felicity of entering Paradise or the pain of entering Hell) and a spiritual degree which is made from learning".

The reason why everything is doubled is that, according to hadith, there are four 'bearers' for the life here below and four for the life after the Resurrection. It seems that in Ibn al-'Arabi it is a case not of two worlds, on tolologically separate, but of two aspects of human life, the life of the body and the life of the spirit in the mystic light. This having been said, the developments which follow, even though they are inspired by some of Ibn Masarra's ideas, derive entirely from Ibn al-'Arabi's thought, and it is almost impossible to find in them anything which indicates the doctrine of his prsedecessor. It would be equally arbitrary to look for similarities with the philosophy of the preudo-Empedocles. Ibn al-'Arabi's system is much more complex: he gives a meaning to the Pen (Kalam) and to the Tablet (lawh), also to the Kursi. Nevertheless, at least in order to show side by side both the possibilities of concordance and their weaknesses the following table is (see p. 872) inserted.

It may therefore be considered, without having actual proof, that Ibn Masarra's doctrine belonged somewhere between the theories of the pseudo-Empedocles and those of Ibn al-'Arabi, modifying the still very metaphysical and speculative cosmology of the former in the direction of the mystical cosmology of the latter.

(b)The second text mentions Ibn Masarra only in connection with an image, a 'visualisation' as H. Corbin puts it (L' Imagination creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi, 175). Ibnal-'Arabi writes:

> "...like the temple which is built on five columns there is a raised roof which covers the temple and walls in which there is no door. Thus there is absolutely no means of entry for anyone. But on the outside stands a column attached to the wall. The intuitive mystics touch it as they kiss and touch the Black Stone...".

The rest of the passage is certainly an amplification by Ibn al-'Arabi. Asin Palacios considered that the five columns might be the five emanations of the pseudo-Empedocles. But this is impossible to accept, since this image is the symbol, visualised mystically, of the absolute divine Unity, the Ahadiyya: It is evoked in the chapter of the Futuhat devoted to the tanzih al-Tawhid which is expressed in God by this formula: tanazzaha 'an tanzih kull munazzih. The temple cannot therefore, signify the emanations. Moreover, the description is clear: the five columns which support the roof form part of this closed building; they do not

Copyrighted material

support it from the outside. The roof, and probably also the wall, covers them entirely. This is the divine mystrery. It is therefore, not surprising that we are not told what the five columns mean. It may be that the only significance of the number five is the fact that it is an odd number: "God loves the uneven", says a hadith and ibn al-'Arabi recalls that this is the hadith expression of his Fardiyya and of his Ahadiyya, providing a further commentary on verse 7 of Sura LVIII: God comes to add Himself to every odd number of creatures, as a fourth of sixth, in order to make it even, for He jealously guards His own attribute. H. Corbin in fact, and rightly, is interested only in the exterior column which "alone is able to translate to us the Invisible". It is a matter of mystricism, not of cosmology.

After the description of the Bayt, Ibn al-'Arabi writes: "wa-had nabbaha 'ala dhalika 'bnu Masarra". The demostrative dhalika could refer to the temple, to the image, or to the general fact of visualisation, of the visualising intuition (Kashf suwari). The expression nabbaha ''ala, which means "draw attention to", points rather to the second hypothesis. Ibn Masarra would therefore before be quoted solely in support of 'the noetic validity of the visions of the active Image nation' (H. Corbin, op. cit., 176). The image itself may not come from Ibn Masarra.

(4) *Ibn Masarra as ascetic and mystic.* In referring, on the information provided by Ibn al- Faradi, to other mystics of this period, in particular to Dhu 'l-Nn al-Misri and to al-Nahradjuri, Asin Palacios has isolated what might be the main features of the teaching and the ascetic practices of Ibn Masarra. The goal is the purification and the liberation of the soul through mortification, voluntary poverty and the observance of silence; then by the practice of the virtues: humility, patience, the for-giving of wrongs, love of one's enemies. The daily examination of the conscience gradually raises the soul to the mystic station of Sincerity.

(5) *The school of Ibn Masarra.* Asin Palacios has studied the progress of Ibn Masarra's ideas, not only in Islam, but also in Jewish and in Christian thought. We have already mentioned his first disciple, al-Ru'ayni. The most famous heir of Ibn Masarra is Ibn al-'Arabi who, through the inter-mediary of the movement of the muridun of Ibn al- Kasi and through Ibn al-'Arif, can be considered a member of his school.

BIBLIOGRAPHY

Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela, Origenes de la filosofia hispano-musul mana,* Madrid 1914.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

Copyrighted material

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf*, translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma*, ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic*, Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

EB

Ibn Sab'in (1217/8–1269/71)

'Abd Al-Hakk B. Ibrahim B. Muhammad B. Nasr, Al Akki Al-Mursi Abu Muhammad Kutb Al-Din Ibn Sab'in was a peripatetic philosopher and Sufi (*sufi 'ala ka'idat al-falasifa*). He himself used the surname Ibn Dara. This last word, which, denotes a circle, a ring, the halo round the moon, here apparently signifies the null or zero which according to the *kadi* of Granada, Muhammad b. Ahmad (d. 760/1358–9), was said to correspond to the figure of seventy (*sab'in*) according to certain methods of computation peculiar to the people of the Maghrib.

Ibn Sab'in was born in Muricia in 613 or 614/1217–8 and died in Mecca in 668 or 669/1269–71. L. Massignon called him, Ibn Sab'in. His life, consisting entirely of controversies, quarrels and persecutions, seems to have been a long a painful trial, alleviated however, by the love and loyalty bestowed on him by his disciples, the *sab'imiyya*, men humble of heart and living in poverty.

In Spain, where he carried out his studies, fortune at first favoured him. His wide learning and knowledge of medicine and alchemy were esteemed. On the other hand, his Sufism was suspect; he was reproached for some of his doctrinal assertions, among others, that in which he defined God as being the sole reality of existing things; this was regarded as a profession of monist faith, which his own position as a hellenising philosopher could only render more suspect in the eyes of the '*ulama*' and *fukaha*'.

He was compelled to leave his native land, when about thirty years old, to escape from persecution by his enemies. Followed by a group of disciples, he settled in Ceuta. There, he acquired such celebrity that Ibn Khalas, the governor of the city, deputed him to answer the philosophical questions which the emperor Frederick II of Hohenstaufen had put, through an ambassador, to the Almohad sultan 'Abd al-Wahid al Rashid (630–40/1232–42).

But this high official, fearing that public order might be disturbed by the philosopher's

Copyrighted material

teaching, soon expelled a visitor whom he considered to be compromising. Once again, Ibn Sab'in was compelled to go into exile. He turned towards the East. He travelled to Badis, then to Bougie. It was in that town that he met al-Shushtari (610–68/1213–69), who became the most faithful, as well as the most moving, of all his disciples. Continuing on his way eastwards, he came to Tunis.

In a millieu of orthodox Islam, this Aristotelian Sufi once again came up against the hostility of the *'ulama'*. To escape from his chief enemy Abu Bakr al-Sakuni, a theologian from Seville who had settled in Tunis, he hurriedly left the town. There is a record of his journey on to Gabes, and thence to Cairo. But there he scarcely felt secure and the great Mamluk sultan Baybars I was ill-disposed towards him. Only the *haram* of Mecca remained as a place of refuge for him. But there too he was persecuted, by an Adalusian emigre named Kutb al-Kastallani (614–86/1217–88). For once, however, he escaped unharmed from the accusations that were brought against him. M.A.F. Mehren regards Ibn Sab'in as

> "one of the last representatives of the Arab 'Peripatetic' school".

This opinion is shared by L. Massignon, who considered that through his very Hellenism the philosopher was condemned to remain without disciples in the history of Islam. Ibn Khaldun places him among the adherents of *wahda*, that is to say among the Monists, whom he contrasts with the theorists of *tadjalli*. His isolation in a world of *'ulama'*, *muftis*, theologians and *fukaha'* is not without its poignancy. He reached by adopting a haughty attitude, pouring scorn on his adversaries.

He possessed a restless temperament, racked by a nervous distemper which led even to the vomiting of blood, according to the reports of some of his biographers. This aristocratic intellectual seems to have found his only consolation among the humble men who listened to him and allowed themselves to be charmed by his words. His disciple al-Shushtari, who spoke of himself as his slave and dedicated three of his *zadjals* to him, called him "the magnet of souls" (*maghnatis al-nufus)*. That he took his own life in the manner of the Stoics, by opening the veins of his wrists, is in no way improbable [see *intihar*]. For this philosopher, possessed by Love, it was the ultimate way of uniting himself with the Beloved, of fleeing a world that rejected him.

The *isnad* of the *tarika sab'iniyya* given by al-Shushtari in one of his *kasidas* shows the overlapping of the two cultures, the Greek and the Muslim, as accepted by the followers of Ibn Sab'in. In it, among other links, we find Plato, Aristotle, Alexander the Great, al-Halladi, al-Shudhi, who as a mystic was the teacher of that strange character al-Suhrawardi, and Abu Madyan. In this initiatory chain, Hellenistic philosophy and Muslim *tasawwuf* are linked together under the patronage of Hermes, the spokesman of the gods and their messenger to men.

His biographers ascribe a certain number of works to him, the principal ones being *Budd al-arif*, which he is said to have written at the age of fifteen (an ed. is being prepared in Paris), *al-Duradj*, *al-Ihata*, *al-Fath al-*

Copyrighted material

mushtarak, a short book, *al-Fakiriyya*, several treatises and a few essays.

BIBLIOGRAPHY

M.A.F. Mehren, *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abd oul-Haqq, avec l'empereur Frederic II de Hohenstaufen*, in J A, 1880.

Kutubi, *Fawat al-wafayat* and Makkari, *Nafh al-tib*). See also 'Abd al-Hakk al-Badisi, *al-Maqsad* (*Vies des saints du Rif*), annotated trans. by G.S. Colin, in AM, xxvi (1926), 47–9, 180–2, n. 141.

L. Massignon's helpful studies, *bn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, in *Memorial Henri Basset*, ii, Paris, 1928, 123–30.

—, *Recucil de textes inedits relatifs a la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, 123–34.

—, *Investigaciones sobre Sustari*, in al-And., xiv/ I (1949), biographical note, 33–5.

EB

Ibrahim B. Adham (d. 777/78)

B. Adham B. Mansur B. Yazid B. Djabir (Abu Ishak) Al-'Idjli Ibrahim was born in Balkh, in Khurasan, into a family from the Kufa area belonging to the tribal group Bakr b. Wa'il. The date given for his death in the most dependable sources is 161/777–8.

He was one of the most prominent of the Sufis of the 2nd/8th century, celebrated in later legend especially for his asceticism. R.A. Nicholson characterizses him as "essentially an ascetic and quietist of a practical type", who had not crossed the border-line which divides asceticism from mysticism. Ibrahim caught the imagination of subsequent generations of Sufis especially because of his generosity, illustrated by many tales of kind acts to friends, and his feats of self-denial, which were in such contrast to the luxury in which he is supposed to have spent his early life.

The earlier Arabic sources, mainly Abu Nu'aym al-Isfahani and Ib 'Asakir, permit the sketching of an outling of his life. He was born into the Arab community settled in Balkh in about 112/730, or perhaps earlier, and migrated from Khurasan to Syria some time before 137/754. During the rest of his life he led a somewhat nomadic existence mostly in this region, going as far north as the Sayhan River and as far south as Ghazza. He disapproved of begging and worked with his hands for his livelihood, reaping, gleaning or grinding corn, or tending orchards, for example.

In addition to this he probably engaged in military operations on the border with Byzantium; the frontier fortresses of the Thughur (to the north of Syria, in modern Turkey) are mentioned repeatedly in the anecdotes. We are told that he took part in two land and two naval expeditions against Byzantium; he died on the second naval expedition of (a disease of) the belly. The manner of his death is confirmed by the circumstantial account of it given by Ibn 'Asakir (196). He was buried on a Byzantine island, according to some accounts near as fortress called Sukin, or Sufanan.

Another account places his death in Egypt. In various other less reliable accounts his tomb is said to be in Tyre, in Baghdad, in Damascus, in 'the city of Lot' (Kafr Barik),

Copyrighted material

in the Cave of Jeremiah near Jerusalem and finally and most persistently of all, in Djabala on the Syrian coast.

Ibrahim b. Adham is known widely in legend as the ruler of Balkh who abdicated his throne to take up the ascetic life. There seems to be no historical basis for this belief. The first source to give him royal status is al-Slami (d. 412/1021), the legendary nature of whose account is sufficiently demonstrated by the fact that it includes a description of Ibrahim's encounter with the immortal prophet Khidr; how 'Iraki, Fakhr Al-Din Ibrahim 'Iraki Hamadani, was an eminent Iranian poet and mystic.

In spite of its lack of precision, the best source of information on this author, who gives very few autobiographical details in his own works, is an anomalous *mukaddima* (introduction), composed in the manner and style of 'Iraki's own period (the end of the 7th/13th century) or the beginning of the following period. Djami (*Nafahat al-uns*) and Mir Khwand (*Habib al-siyar*) have obtained their information on 'Iraki from this introduction (*dibace*) to his edition of the *Kulliyat*, Sa'id Nafisi inserts the biographies given by other authors. He reproduces the errors of Dawlatshah, and states that there is no foundation for what the latter says about 'Iraki's attachment to a young boy and the punishment imposed by Shahrazuri, who is said to have sent him to Baha' al-Din Zakariyya in India, to mend his ways. In short, the later writers added many debatable details to 'Iraki's biography.

According to the *mukaddima*, he was a precocious youth. One day, when he was uttering a commentary on the *Kur'an*, some *kalandars* (wandering dervishes) came to listen to him; they persuaded him (in 627/1230) to give up teaching and to follow them to 'Irak-i 'Adjami, and then to India; at Multan, they visited the scholar Baha' al-Din Zakariyya, who, recognising 'Iraki's ability, wished him to remain with him, but when 'Iraki realized this, he departed with his companions to Delhi and then to Sumanat, where they were separated by a storm; after wandering for some time, 'Iraki and one of the *kalandars* met again by chance in Delhi; then 'Iraki, having decided to join Baha' al-Din Zakariyya, returned alone to Multan and sat at the feet of the master, later becoming his son-in-law. Soon afterwards, he had a son named Kabir al-Din, and he remained for twenty-five years with his master, about whom he wrote several *kasidas*. On his death, he succeeded him, but, driven out by the jealousy of some of his colleagues, he departed for the Hidjaz, whither some of them followed him. He was welcomed by the sultan of 'Uman, who attempted in vain to detain him, and the travellers completed the Pilgrimage.

Next, 'Iraki travelled in Asia Minor and put himself under the authority of Sadral-Din of Konya; after hearing his commentaries on the *Fusus* and the *Futuhat al-Makkiyya* of Ibn al-'Arabi, he gained the master's confidence. It was it this time that he wrote his *Lama'at;* he submitted them to Sadr al-Din, who praised them highly (they must therefore have been completed before 673/1274, when the latter died). Many pupils attached themselves to 'Iraki; he gained the favour of the *amir* Mu'in al-Din Sulayman Parvana, who offered him a monastery at Dukat (Tokat).

Copyrighted material

A series of anecdotes in the *mukaddima* concern 'Iraki's stay in this town, and in particular his meeting with the minister (Shams al-Din) Djuwayni (*Muk.*, 14–6), who is said to have come there in the company of a brother of the Il-khan Abaka, in order to check on the actions of Mu'in al-Din (before 676/1277, when the latter was probably secretly in contact with Baybars, the sultan of Egypt—which led to his being executed in the same year). Soon after this meeting, it seems that the enemies of Mu'in al-Din and of his protege 'Iraki turned Shams al-Din against them, though the latter, recognising 'Iraki's worth, assisted his hasty departure to Sinope. Thence 'Iraki went to Egypt, where he gained the favour of the sultan; this is attested by several anecdotes.

After this he planned to go to Damascus: the sultan had messages sent by carrier pigeons at the various stages of the journey and caused a solemn reception to be prepared for him; in the sixth month of his stay in Damascus, 'Iraki was joined by his son; who had spent several years at Multan with Baha' al-Din Zakariyya, but soon afterwards he became ill. After five days spent in a state of somnolence, he summoned his son and his companions, bade them farewell, chanted a verse of the *Qur'an* (LXXX:34–5), recited a *ruba'i* (*Mukaddima*, 19) and died while calling on God. His funeral was solemn and moving and he was buried on the Salihiyya hill on 8 Dhu 'l-Ka'da 688/23 November 1289; he was 78 years of age.

The author of the *Mukaddima* quotes where appropriate the first lines of several *ghazals* written by 'Iraki on various occasions in his life. In his introduction, Sa'id Nafisi says of his genius as a poet:

> "I know no poet in the Persian language who is as free, as daring and as lofty in the expression of love (mystic or profane) as 'Iraki; this ardour, this passion, are show clearly and to the highest degree in his *ghazals;* in addition, he shows his skill in the *tardji'band* and the ruba'i, though less so in the kasida and the mathnawi; in short, he excels mainly in his ghazals, serveral of which have been developed into mukhammas by other poets".

In spite of their merits, his two other works ('Ushshak-nama, Lama'at) appear of secondary importance compared with his Diwan, consisting mainly of ghazals. The 'Ushshak-nama (Book of beings enamoured [of God]) or dih-nama (Book of the ten sections), in verse, dedicated to Shams al-Din Djuwayni, is made up of a mathnawi followed by ghazals on mystic subjects; it was imitated by several poets (the Dih-nama of Awhadi, d. 705/1305, and of 'Imad al-Din Fakih, d. 773/1371–2. The Riwdat al-muhibbin of Ibn 'Imad Shirazi, d. 794/1391–2). The Kitab al-Lama'at (Book of beams of light) in 28 chapters—prose and verse mixed—is considered to have been written, at least in part, under the influence of the works of Ibn al-'Arabi; however, at the beginning of the book (Kulliyyat, 328, 1.1) we read:

> "Now therefore these few words, setting out the degrees of love, have been dictated according to the mood of the moment, in the manner of the Sawanih [of al-Ghazali Ahmad], so that for whoever loves God they may be the mirror showing him the One Whom he loves, although the rank of love is too sublime for one to be able to approach by means of reason, understanding and eloquence, the royal Court of His Majesty...".

E.G. Browne has translated the introduction giving the content of the work;

Copyrighted material

he summarises as follows his judgement on 'Iraki's character (of which S. Nafisi gives some typical illustrations in his introduction to the Kulliyyat:

> "He is the typical qalandar, heedless of his reputation, and seeing in every beautiful face or object a reflection, as in a mirror, of the Eternal Beauty"

BIBLIOGRAPHY

Kulliyyat, ed. by Sa'id Nafisi, with important introduction, Tehran, 1335/1957.

Lama'at, ed. by H. Ritter, *Bibl. Islamica*, XVI (Translations: *The Song of the Lovers).*

Plato, *Symposium*, Greek text, 209–12.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

EB

Ismamut Ata (20th Centiry)

Ismamut (Ysmamyt) Ata was an ancestor of the Shaikh tribe, on the territory of the *kolkhoz* 'Kommuna' near Takhta Bazar in the Tashauz region. One of the most popular and active holy places of northern Turkmenistan according to Ya. Bayramov, secretary of the Takhta Bazar *raykom* in *Sovet turkmenistany*, 27 May 1981.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929, p. 114.

A. Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siecle. La guerre sainte du sheikh Mansur (1785–1791): page mal connue et controversee des relations russo-turques", *Cahiers du Monde Russe et Sovietique*, Vol. 5/2, pp. 159–205.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

EB

Copyrighted material

J

Al-Jili, Abd al-Karim b. Ibrahim (1365–1428)

Abd al-Karim b. Ibrahim al-Jili of the Qadiriyya Silsila was another eminent pantheist of the fourteenth century. He was born in 767/1365 and died in about 832/1428. Except for the few references in his book, almost nothing is known about his life. He was the disciple of Shaikh Sharaf al-Din al-Jabarti and lived in Zabid (Yemen). He also visited India during his travels. He claims that he received mystic illumination which led him to write his well-known book, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir w-al-Awa'il.* Its object is to expound and express the truth. He holds that Absolute Being is one and that all multiplicity is illusory.

> "Absolute Being is the essence (*'ain*) of what we call the phenomenal world (*khalaq*) and God) (*Haqq*). The Absolute Being manifests itself in two different realities, *khalq* and *Haqq.*"

He was a learned Sufi who followed the mystical school of Plotinus and Ibn al-'Arabi. He pursued his spiritual training under the mystical guidance of Shaikh Sharad Uddin Isam'il. Jili starts his mystical philosophy with the concept of 'Dhat' or the Divine Essence. The Divine Essence can be understood from a dualistic stand-point as 'Pure Being' or the 'Self-existing' Reality and as a 'being' related to the manifested world—the cosmos.

God, for Jili, is transcendent as well as immanent. He is both One and Many. He is the Perfect Being and the Unity absorbing all the imperfections and the units. The 'essence' and the 'existence' are identical in His Pure Divine Essence but they differ in the realm of His Pure Divine Essence but they differ in the realm of His created things which are His Attributes. The knowledge of the Pure Divine Essence can thus be reached by means of the Divine Attributes. Jili explains the concept of god in '*Insanu'l-kamil* when God says:

> "I am the Existent and the non-existent:
> That which comes to nought and that which abides.
> I am that which comes to nought and that which is imagined:
> I am both snake and charmer.
> I am that loosed and the bound:
> I am that which is drunk and he who gives to drink.
> I am the treasurer and I am poverty:
> I am My creation and the Creator".

Copyrighted material

Jili defines 'Attributes' as 'Thought' or a form which qualifies the Essence and makes it known to us. 'Thought' is the primary cause of the origin and existence of all worldly things. 'Thought is the basis of existence and the Essence which is in it, and it is a perfect manifestation of God, for Thought is the life of the spirit of the universe. It is the foundation of that life and its basis is Man. To him

> "who knows Thought, who is given to know it by the power of the All-Great, existence is but a thought. Do not despise the power of Thought, for by it is realised the nature of the Supreme Reality".

Our belief in God is also a 'Thought', or a mode in which God reveals Himself to us.

> "Consider your own belief in God and in His having the attributes and names which belong to Him. Where is the 'locus' (*mahall*) of this belief, in which God is made manifest to you? It is Thought. Therefore we said that Thought is the essence wherein He becomes manifest in perfection. If you recognise this, it will be plain to you that Thought is the origin of the whole, Universe, because god is the origin of all things, and their most perfect manifestation occurs nowhere but in a 'locus' which is the origin (of His manifestation); and that locus is Thought".

The Attributes of Pure Divine Essence are of four categories. Firstly, there are the attributes of God, like the attribute concerning His Essence. The second kind of attributes relate to Divine Majesty, like the attributes of 'Almighty'. The third category of attributes belongs to Divine Beauty, like the attribute of 'All-knowing". In the fourth category we have the attributes concerning Divine Perfection, like the attribute of 'Creator' or 'Being the First and the Last'. Besides these four categories of attributes, there are seven primary attributes—Life, Knowledge, Will, Power, Speech, Hearing and Sight.

The function of Ism (name) is to create an image of the Essence. It forms and retains a vivid picture of the Essence in our mind. It may be regarded as the means of the objectification of Divine Essence. 'Allah is the best and the most perfect name among the innumerable names of God. It conveys the best attribute of God.

> "God made this name a mirror for man, so that when he looks in it, he knows the true meaning of 'God was and there was naught besides Him', and in that moment it is revealed to him that his hearing is God's hearing, his sight God's sight, his speech God's speech, his life God's life, his knowledge God's knowledge, his will God's will, and his power God's power, and that God possesses all these attributes fundamentally; and then he knows that all the aforesaid qualities are borrowed and metaphorically applied to himself, whereas they really belong to God".

The purpose of the Divine Name is, as stated earlier, to objective the Essence as well as its attribute.

The name 'One' (al-Ahad), for example, refers to the Essence and name 'Knower' (al-'Alim) refers to the attribute of the Essence. Before is 'nuzul' or descent, the 'Dhat' or the Pure Essence is Self-existent and Self-determined Absolute Reality which can be considered as 'al-Ama or the dark mist. Its first impression which retains all the differences. It is the external form of the Pure Essence which can again be regarded both from the inward and outward sides. The inward aspect is called 'Huwiyya' or He-ness or the

Copyrighted material

Many in One. Its external form is called 'Aniyya' or-I-ness or the One in Many.

Jili speaks of a further descent of the Absolute Essence in the form of Wahidiyya or Unity. It is a synthesis of the opposites wherein the Essence and its attributes become one and the One and Many become identical. Thus the One Reality appears in a number of ways.

> "Existence is of two kinds: Absolute Existence Pure Being, God as He is in Himself, unknowable the dark cloud' (al-'Ama); and Existence joined with non-existence, that is, Nature as manifested in the universe. The Essence is One, but there are two forms of it, the Essence of the creatures and the Essence of the Creator".

Jili's famous metaphor is that of the water and the ice. As the ice is only an outward expression of water, the creation is only the external appearance of the Essence. The relation, thus, between the creator and the creation is that of complete identity.

The most perfect manifestation of Divine Essence is found in Ilahiyya or Divinity. Divinity refers to the complete unit of the attributes of Essence. Jili defines Divinity as a name for the sum of the individualisations of Being, *i.e.*, Being in relation of Creator to created things and for their maintenance in their respective order in that sum.

Essence, Attributes and Names: Absolute Essence is that to which names and attributes are ascribed. It is a Self (*nafs*) which exists by Itself. It deserves every name which Its perefection demands. No description in words can fully convey its essence. A thing can be understood by another thing which is related to it positively or negatively, but there is nothing in the universe which is so related to the Absolute. It is Pure Being which is equal to Non-Being—a sum of contradictions.

> "It is two contradictories gathered in a unity and this sum of contradictions is not impossible. It has two attributes: eternity and everlastingness; two qualities: God (*Haqq*) and the world (*khalq*); two descriptions: eternity (*qidam*) and createdness (*huduth*); two names: *Rubb* and '*abd* (Lord and slave). It has two faces: outward (visible), i.e., the present world and inward (invisible), i.e., the world to come. It has two predicates necessity and possibility; two points of view: according to the first, It is non-existent for Itself and existent for others, while, according to the second, It is existent for Itself and non-existent for others; two modes (*ma'rifah*): according to the one, It is positive (*wujub*) in one plane and negative in the other, while, according to the other, the position is reversed. With regard to Its Self (*nafs*), It is simple; with regard to Its form, It is compound; with regard to Its essence, It is unique; with regard to Its emanation, It is light; and with regard to Its indivisibility, It is darkness; and still It is beyond what we have said about It."

It is clear that according to al-Jili reality is one and belongs to divine Substance (*jauhar*) which has two different aspects: God and the world. Multiplicity is only subjective and relative.

> "You can say what you like. You are at liberty to say that the circle [of reality] is God and its inside is the world or that the circle is the world and its inside is God. It is God as well as the world."

> "You should know that knowledge of that lofty essence is that you should realize through mystic experience that you are He and He is

Copyrighted material

> you. This is neither union (*ittihad*) nor incarnation (*hulul*), for the slave is slave and the Lord is Lord: the slave does not become Lord, nor the Lord slave."

A true mystic or the perfect man is able to realize in his super-sensuous experience that multiplicity is only a subjective way of looking at things, otherwise reality that underlies it is one. What we call the world is nothing but the manifestation of God. In another place, he says:

> "Just as God was present in eternity in the Dark Mist (*'Ama'*) which is also called Reality of realities, Hidden Treasure and White [Pure] Chrysolite, so is He present now in all the things of the phenomenal world without incarnation (*hulul*) and mixture (*imtizaj*). He is manifested in the parts and atoms of the phenomenal world without becoming many."

Like ibn 'Arabi, he deals with the problem of transcendence and immanence as differentiating attributes of the essence which correspond to the twin characteristics of God and the world. Immanence (*tashbih*) is the form of divine beauty which is manifested in all the things of the phenomenal world without any distinction. The Christians are right when they say that Christ, Mary and the Holy Ghost are all manifestations of God but they are wrong when they limit this manifestation to three persons only. As a matter of fact, God is immanent in the whole world. Any belief about reality that ignores any of these two characteristics, transcendence and immanence, is defective and wrong as is the case with Christianity for instance. Transcendence (*tanzih*), when applied to God, implies that, in spite of His manifestation in all things, He is above and beyond all of them. But this sort of transcendence, according to al-Jili, is related to immanence and, therefore, does not fully represent the true essence which is characterised by what he calls essential or eternal transcendence, as He is in Himself, which He alone can know and which none can claim to understand. He is, therefore, above even the transcendence which is asserted of Him in correlation with His immanence.

Name (*ism*) is that which specifies the named in the understanding, pictures it in the mind, brings it in imagination, arranges it in thought, preserves it in memory and presents it to the intellect. A man who does not know the named gets its knowledge through the name. The name and the named are related to each other as outside to inside (*zahir* to *batin*) but in fact both are identical. There are some names the named of which do not exists in actual reality, as, for instance, *'anqa'* which exists only in name. *'Anqa'* and Allah stand at opposite poles; while the object of *'anqa'* is Non-Being, the object of Allah is Absolute Being. We can reach knowledge of God through divine names and attributes or through the name Allah which comprises in itself all names and attributes. Names are of two kinds:

(1) of the essence, e.g., one (*ahad*), single (*wuhid*), unique (*fard*), etc.,

(2) of the attributes, e.g., knowledge, power, mercy, etc.

An attribute of a thing is that which leads one to the knowledge of its state. This distinction between attributes and essence is operative only in the sphere of the phenomenal world.

> "Everything in the phenomenal world which is qualified by an attribute demands that the attribute should be other than the thing,

Copyrighted material

> because it is subject to division and multiplicity. At the same time it demands that the attribute should be identical with it. We say that man is a rational animal. It means that animality is a separate entity and so is rationality a thing different from man. But it also means that rationality and animality are both identical with man, because he is composed of both and is nothing beyond them. With regard to division, the attributes of a creature are different from its essence, while with regard to arrangement (*tarkib*) they are identical with it. But in God, this otherness disappears, for division and multiplicity do not apply to Him. His attributes are His essence and the two are identical."

Thus, according to al-Jili, the material world is not an unreality, a *maya*, but a reality which expresses the outward form of the Real. Plurality and division in the external world are the manifestations of the divine essence as attributes which are in the last analysis identical with it. If we do not accept this view of identity, the universe would not, according to him, lead to the essence.

In the fifty-seventh chapter of *Insan-i Kamil*, al-Jili says explicity that thought or idea is the material of the universe:

> "Thought is the life of the spirit of the universe... Existence is nothing but a thought. Thought is the origin and the source of Being (*wujud*) and is the essence in which God is completely manifested. Don't you see your belief about God as having names and attributes which pertain to Him? Where is the locus of the belief (i.e., the universe) in which God has manifested Himself for you? It is nothing but thought."

Later on, he asserts that Being (*wujud*), as a matter of fact, is nothing but a thought within a thought within a thought. Thus, by identifying attributes and essence, he is able to give reality to the physical world of nature which to the mystic becomes a source of the direct knowledge of God.

Among the important divine attributes he mentions divinity (*ilahiyyah*), mercifulness (*rahmaniyyah*) and lordship (*rububiyyah*). Divinity is the sum of all the realities (i.e., all individualities) of Being and their maintenance in their respective positions (*maratib*) within the whole. It is the rank of God as Necessary Being.

> "You should know that Being and Non-Being are two opposites and the sphere of divinity comprises both. It is a sum of two pairs of contradictories: eternal and created (*hadith*), God and the world, Being and Non-Being. At this stage God appears in the form of the world and the world in the form of God."

Divinity is the highest manifestation of the essence and is invisible while its effects in the form of nature are visible everywhere. Essence is visible to the eye but its locus is not fixed or visible; we see it manifested but cannot describe its quality. Take the example of man. He is characterised by some attributes, all of which never come within the compass of our comprehension, though we see man all right. It means that essence is visible while its attributes are not. Of the latter we see nothing but effects. For instance, we see the marching forward on the part of a brave man. Similarly, we see giving of alms to the poor on the part of a generous man. 'Marching forward' and 'giving of alms' are not bravery and generosity respectively, but only the effects of these attributes.

Mercifulness (*rahmaniyyah*) is the manifestation of the essence in the realities of

Copyrighted material

names and attributes. It refers only to the creative and not to the creaturely attributes, while *ilahiyyah* refers to both. In this respect mercifulness appears to be higher in scale than divinity, as sweetness of sugar does with regard to the sugarcane. If you prefer sweetness to sugarcane, mercifulness is better than divinity, but if looking at the generality and comprehensive character of the sugarcane, you prefer it to sweetness, then divinity will be prior in rank. The name that manifests itself in this rank is that of *Rahman* (the Merciful) which are seven, viz., life, knowledge, power, will, speech, hearing and sight.

The first mercy of God was the creation of the universe from His own Self. His manifestation permeated all existents and His perfection appeared in every atom and particle. In spite of manifestation in the many, He does not become many but remains One as His nature demands. The nature of His permeation is that He created the world out of His Self which is not divisible.

God is the substance (*huyula*) of the universe. In order to clarify his position, al-Jili gives the example of water and ice. God is like water which is the reality of ice and the world is like ice which is nothing but water (i.e., God) in a congealed form. The use of the term 'ice' is only metaphorical and secondary and not real. For the world and God are identical. The world is nothing but ice and ice, according to our opinion, is nothing but water, Our belief is that ice and water are identical.

God permeates the whole of existence through His name *Rahman* and this permeation is neither incarnation (*hulul*) nor contact, for both these conceptions imply duality; as a matter of fact, He is consubstantial with existents (*'ain al-maujudat*).

Lordship (*rububiyyah*) is the name of the rank which demands those names that require the being of the existents and comprehends such names as the knower (*'alim*), the hearer (*sami'*). the seer (*basir*), the self-subsisting (*qayyum*), and the willing (*murid*). Each name under this category demands its logical correlate. The knower implies the object known and willing implies the objects towards which the will is directed.

There are four kinds of attributes: beauty (*jamal*), perfection (*kamal*), majesty (*jalal*), and essence (*dhat*). Every divine name and attribute has its effect which reflects one of the three: beauty, majesty, or perfection. All existents absolutely reflect all the names and attributes of beauty and some of the names and attributes of majesty as well as those of perfection. Paradise is the manifestation of absolute beauty, while hell is the manifestation of absolute majesty. The perfect man alone is the complete manifestation of all these divine names and attributes.

Al-Jili, then, deals with the ten main attributes: life, knowledge, will-power, speech, hearing, sight, beauty, majesty, perfection, even though they are so innumerable that none can comprehend them in their entirety.

1. ***Life:*** Complete life is the existence of a thing for itself while incomplete or relative life is its existence for another. God exists for Himself, is living (*hayy*) and, therefore, His life is complete and not subject to death. All creatures live for God and, therefore, their life is relative and hence subject to decay and

Copyrighted material

death. Life of God as manifested in created beings (*khalq*) is one and complete and yet the creatures receive it in different degrees. In some, this life appears in its complete form as, for instance, in the perfect man and the exalted angels and those things which are not composed of material elements, as the Exalted Pen, the Preserved Tablet, etc.

In others, this life appears in its real form but is incomplete, as, for instance, in animal, man, lower angel and *jinn,* because though each of them lives for his own self and knows that he exists and possesses different attributes, yet his existence is not real, for he is far removed form the source of life. In others, as in animals, life does not appear in its real from. There are others for whom life has lost its real significance and, therefore, they live for others and not for themselves as, for instance, plants, minerals, etc.

Everything existent is alive, for existence by itself implies life, though different things manifest it in various degrees; some enjoy complete life while others have imperfect life. But if we look at the matter from the transcendental point of view, life of everything is complete, though there seems to be a quantitative difference due to the inherent capacity of the thing itself. Life as such is a fountain, a unity, a substance, existent in everything by its own perfection and is not subject to diminution or division.

The essence of a thing is its life, that is, life of God, whereby everything subsists. The life of things with regard to themselves is created (*hadith*) but in relation to God it is eternal (*qadim*), for the life of a thing is in reality His life.

> "You should know that forms, shapes, actions, words, minerals and plants to which we attribute 'exstence' possess like man complete life by themselves and for themselves. But because most people do not know this fact, we include them in a category lower than that in which they should be placed. As a matter of fact, everything possesses being for itself and complete life with which it speaks hears sees, understands and has power and will of its own and does what it wishes to do. This fact has been learnt by me from direct revelation in mystic experience."

In other words, everything, material as well as non-material, is, according to al-Jili, self-determined and possesses a unique individuality of its own.

2. ***Knowledge:*** Of all the attributes, knowledge is nearer to life as life is nearer to essence. Every living thing (or everything, for, according to him, everything has life) possesses knowledge in one form or another. The first form of knowledge is instinctive or what he calls inspirational (*'ilm-i ilhami*), possessed even by animals. The other is clear, necessary, or inferential knowledge possessed by man, angels and *jinn.* Life and knowledge are correlated and each demands the other.

Al-Jili holds that knowledge by which God knows Himself and knowledge by which He knows the objects of the universe are one and the same and there can be no division or difference in the two. According to ibn 'Arabi, God's knowledge of the objects is dependent on what they (objects) give of themselves to Him. Commenting on the *Qur'anic* verse (III:178):

"Verily God is not unjust to His servants,"

Copyrighted material

Ibn 'Arabi says:

> "No, I dealt with them only according as I knew them and I knew them only by what they 'gave' me of themselves of what they themselves really are."

Similarly, discussing the problem of creation, ibn 'Arabi says that when God says 'Be' to a thing, it is not God's will that brings a thing into existence because God wills nothing and commands nothing the existence of which is not made necessary by the very nature and laws of things themselves. Thus, according to him, God's will and knowledge are both dependent on the nature of the objects.

Al-Jili rejects this view as wrong. God's knowledge of objects, according to him, is totally independent of the objects themselves. It is true, he says, that God's decree (*hukm*) with regard to a thing is determined by what its essence demands it to be, but it is wrong to infer from this that God's knowledge of objects is thereby determined by the nature of the objects themselves. As a matter of fact, the objects demanded of Him that very thing which He knew by His universal, essential and fundamental knowledge before they were brought into existence. God's knowledge of objects is determined not by the necessity or demand of those objects but by its own inner demand.

3. ***Will:*** God's knowledge manifests itself according to the demands of His essence and it is will which gives existence to His objects of knowledge as His knowledge demands. Our created will is identical with God's will, but when attributed to us it becomes temporal, while attributed to God it is eternal, just as Being when attributed to us is created (*makhluq*) and when atributed to God is eternal.

Here again, he disagrees with ibn 'Arabi, according to whom God is nothing but the name of immutable laws which operate in the universe. Ibn 'Arabi rules out not only the individual freedom of man, but that of God's will as well. God does not will in the sense that He chooses, but in the sense that He decrees what He knows will take place. That the thing or action which God has decreed should take place, depends entirely on its own necessary laws.

But according to al-Jili, just as God is free and undetermined in His knowledge, so His will is absolutely undetermined and uncaused. God's will operates in every from and shape without any cause or condition; it is absolutely God's free act. He says that, according to ibn 'Arabi, it is wrong to call God free (*mukhtar*), for He does not operate in the universe by His free-will; His actions are determined by the necessity external to Him.

4. ***Power:*** It is an attribute of the essence which brings objects of knowledge into the world of actuality. Power is the creation or bringing it existence of objects from te state of Non-Being.

Here, again, he controverts the position of ibn 'Arabi according to whom there is no creation at all. The objects of the physical world existed from eternity as objects of God's knowledge. What we usually call creation is nothing but manifestation of these already existing objects of knowledge on a different plane. There is no question of temporal priority or posteriority nor is there any creation *ex*

Copyrighted material

nihilo at all. Al-Jili does not accept this position *in toto.*

He says that it is true that creation means the coming into actual existence of things which were previously the objects of God's consciousness. But ibn 'Arabi, according to him, forgot to note the fact that God's existence was prior to the existence of latent realities, things as objects of His consciousness *(a'yan al-thabitah)* and at this stage the things were non-existent and there was in existence nothing but Allah to whom alone we can attribute eternity (*qidam*). It follows that He created the objects of His consciousness from non-existence (*'adam*).

Allah in essence is independent and His being is first only as a matter of rank (*rutbah*); creatures are dependent on Him and, therefore, their being is posterior in the same sense. There is no lapse of time between the non-existence of things and their becoming objects of God's consciousness. The question of priority is only logical and not temporal.

The same line of argument is presented in discussing the nature of eternity *(azal)* and everlastingness (*abad*). Eternity is of two kinds. One is the eternity of a created thing. It refers to the time when it had no being. Eternity of one creature is different from the eternity of others. For instance, eternity of inorganic matter is different from the eternity of others. For instance, eternity of inorganic matter is different from that of organic substances, for it is prior to the latter. We can, therefore, speak of eternity with reference to the organic substances when the inorganic substances were in existence and had not yet developed and evolved into organic form; it does not, however, imply any temporal priority. The other is absolute eternity which belongs only to God who is above Being and Non-Being. God's eternity has no relation whatsoever with that of the creatures because He is (logically) prior to them.

We cannot say, as ibn 'Arabi, for instance, holds, that in the state of absolute eternity the world existed if not objectively, as the object of God's knowledge, for if we accept this position, we would be bound to regard the created world as co-eternal and co-existent with God. He quotes a *Qur'anic* verse (LXXVI:1) in support of his thesis:

> "Has there not been over man a long period of time when he was nothing— to be spoken of?"

Al-Jili holds that time (*dahr*) in this context means Allah and a portion of time (*hin*) is one of His manifestations when man had no being, either as an intelligible (*'ilmi,* i.e. an object of God's consciousness in the form of latent reality) or an actual reality (*'aini*). The part of the verse 'nothing— to be spoken of' signifies that he did not form the content of God's mind.

Similarly, when we apply everlastingness to God, it is logical and not temporal. Eternity and everlastingness are only logical determinations and not temporal events in reference to God. These two, i.e., eternity and everlastingness with their temporal implications, have been employed only to clarify the real existence of God (in relation to the world), otherwise (as a matter of fact) there is neither temporal eternity nor everlastingness. Time has no reference or significance in relation to God.

Copyrighted material

Difference between eternity and everlastingness is that eternity refers to the logical priority of God, while everlastingnesws means that He was never non-existent nor in need of an efficient causality for His Being. We apply to Him the term 'everlastingness' only for understanding His eternity, otherwise ascription of temporal periority and posteriorty to Him as related to the world is out of question. Temporality (*huduth*) implies that things, although they have been in the knowledge of God since eternity, in respect of their existence are created things.

5. ***Speech (Kalam)***: Speech is a reflection of the Being of God; it is an overflowing or emanation (*faid*) from the essence of God. It is an intelligible epiphany. It manifests itself in two directions. The first is of two kinds.

(a) The first kind of speech (*kalam*) issues forth from God's position of power (*'izzah*) which must be obeyed by all. The *Qur'anic* verse, XLI:11, refers to this fact.

(b) The second kind of speech issues fort from the position of Lordship in the language of the people such as the revealed books.

In its case, the question of obedience and disobedience arises. Some obey while others disobey the injunctions contained in them.

The second significance (direction) of speech is metaphysical and is the basis of the doctrine of Logos. The Word of God is the reality of the existents and every existent is a Word of God. Al-Jili refers to the *Qur'anic* verse:

> "If the sea were ink for the Words of my Lord the sea would surely be consumed before the Words of my Lord are exhausted" (XVIII: 109).

Thus, Nature is the materialisation of the Word of God and exists in its physical form. It is the objective and material form of the contents of God's consciousness, the physical shape that objects of His knowledge, called *a'yan al-thabitah,* assume.

6. ***Hearing is divine epiphany:*** It is an attribute of His essence which His perfection demands. He hears the words of His own consciousness as well as those of His manifestations (*shu'un*). The second hearing (of the manifestations) is the demand of His names and attributes which are to be manifested in the physical world. It is revelation of Himself to Himself in the state of self-consciousness.

7. ***Sight:*** The attribute of sight with reference to seeing the object of knowledge is nothing but God as He is in His essence and the same is the case with His atribute of knowledge. With regard to the epiphany of knowledge which is the originator of the universe, it is the revelation of the attribute of knowledge from Himself to Himself, while the epiphany of *'ain,* which is the objective physical world, is the manifestation of the attribute of seeing and both are identical with His essence. Seeing and knowing are two different attributes and yet, with reference to His essence, they are one: His seeing is His knowing. When the things were on the plane of the unseen, they were the objects of His knowledge; when they appeared on the plane of existence, they became the objects of His hearing.

8. ***Beauty:*** It is of two kinds. The first is real and is reflected in the 'beautiful names'

Copyrighted material

in which God sees Himself. The second is sensory and reflected in the physical created world. He is the absolute beauty and reveals Himself in its different manifestations.

9. ***Majesty is beauty in its intense form:*** Beauty signifies His exalted attributes, while majesty is His essence as manifested in His names and attributes.

10. ***Perfection is the name of divine essence which is perfectly unknowable:*** All attributes of God are identical with His essence and not added to it and so perfection is His by His by is very nature.

Self-revelations of the One: The Ultimate Reality, according to al-Jili, is One which manifests itself in the multiplicity of forms without thereby becoming many. The state of the One before It revealed Itself is called, after ibn 'Arabi, blindness (*al-'Ama'*). The term was adopted from a prophetic tradition. The Holy Prophet was once asked about the place of God before creation. He answered that God was in '*Ama'*. On the basis of this simple answer, ibn 'Arabi and al-Jili have built a super-structure of their pantheistic systems.

The essence is Absolute Being in which all relations, modes and directions disappear. As such, it cannot be called a necessary or eternal being for this implies determination of one sort or another. It is even above the characteriszation of absoluteness. Al-Jili calls this essence '*Ama'* and describes it as essence in its inwardness. It is like a flint which hides fire in its inner-most recesses. Though sometimes fire is revealed, yet it remains hidden within it. It is the Reality of realities which is above the distinction of God (*Haqq*) and the world (*khalq*), beyond the determination of names and attributes.

It is the one epiphany which has no relation whatsoever with the 'other.' In spite of this, it comprises within itself all (later) manifestations or revelations which are present in it only potentially like stars in the light of the sun. In this epiphany of essence, God knows nothing but Himself, while in other epiphanies He knows Himself as well as others.

This state of blindness is related to Absolute Oneness (*ahadiyyah*), in both of which names and attributes are annihilated and nothing is manifested, with the difference that in the former the inward aspect is emphasised, while in the latter its outward aspect takes its form. '*Ama'*, with regard to inwardness and occultation or hiddeness, is the essence, while Absolute Oneness with regard to God's manifestation to Himself is His mind (*nafs*) in which all relations are negated.

Absolute Oneness denotes that the Pure Being is about to start on the process of descent, coming down towards manifestation. This is the first stage of the descent or self-revelation of the essence from the darkness of '*Ama'* to the light of manifestations. At this stage unity is complete and all multiplicity is negated, although it resides in it; it is divested of all attributes, names, relations and modes and yet they all lie hidden in its inner-most being. Its apparent unity is identical with its hidden plurality. It is like a wall when seen from a distance.

Although it is composed of different constituents like bricks, mortar, etc. and is, thus, a plurality, yet it shows itself to an observer as a unity which has a peculiar existence of its own and is not merely a conglomeration of different parts. It is the first

Copyrighted material

self-revelation of the One and is above the distinctions of God and the world. No one can claim to receive illumination from the One at this stage, for it is beyond all multiplicity; what we experience is really unity in its second stage, *Rabb* or *Allah*.

The unity (*ahadiyyah*) of God at a particular stage of manifestation spreads out into a pair of opposites which later on are reunited at the stage of uniqueness or simple oneness (*wahdiyah*). The intervening stage between *ahadiyyah* and *wahdiyyah* is represented by He-ness (*huwiyyah*) and I-ness (*aniyyah*). Ibn 'Arabi employs the term *huwiyyah* (He-ness) as equivalent to divine essence. But for al-Jili this He-ness is a stage removed from the essence. It is derived from the pronoun *hawa* (he) which refers to te 'absent one' (*gha'ib*) and, therefore, refers to the essence of God from which names and attributes are absent, that is, to His unity which negates the many. It is the inward aspect of the unity which informs us about its inwardness (*batin*) and absence (*qhaibubiyyah*). It is the inmost consciousness of Allah.

Aniyyah (I-ness) is the outward aspect of unity in which One blossoms forth into multiplicity. *Zahir* (outward) and *bitin* (inward) are not two different aspects of the One but only Its different views; as a matter of fact, the outward and the inward are identical. He-ness and I-ness, outwardness and inwardness refer to the reality which is signified by the name Allah because *ilahiyyah* is a sum of contradictories.

The stage of self-revelation called simple Oneness (*wuhdiyyah*) is the manifestation of the essence in which all different attributes are gathered together. Here everything is One and many, many is One and One many.

At this stage, essence is manifested as attribute and attribute as essence. Every attribute is identical with the other, as generosity is with revengefulness, for both are identical with (or '*ain* of) Allah.

In *ahadiyyah,* there is no manifestation of names and attributes and the Real is the pure essence. In *wahdiyyah,* names and attributes as well as their traces and effects are fully manifested, but they are not separate from the essence; here every attribute is identical with (the '*ain* of) the other. In *ilahiyyah* names and attributes are manifested but are distinguished one from the other and are even contradictory to one another.

Ascent of the Soul: The different grades of the self-revelations of the One are only a logical description of how, according to al-Jili, the Real, i.e., God, manifests Himself in nature and man. It is man in whom He become self-conscious and who realizes the ultimate truth that there is no multiplicity or division, for reality is one. But, as al-Jili says, this realization does not dawn on him all of a sudden. It is not possible for man to realize and comprehend all the divine realities at the time of birth. He ascends to the truth only by gradual stages. Al-Jili enumerates four different stages which man has to traverse before he is able to achieve unity with the source and origin of life, the One.

1. ***Illumination of Action:*** At this stage man feels that God permeates all objects of the world; it is He who moves them and is ultimately responsible for their rest. The power of performing action is attributed by al-Jili to

Copyrighted material

God only and man is looked upon as devoid of all power or will. He enumerates several degrees and grades of this stage. There are some who first see the divine will and then look to the action and, thus, they are made to realize the conflict between God's will and religious injunctions. There are some who follow His will, although thereby they violate His order (*amr*). With regard to the first, i.e., will, they are obedient, while, with regard to the second, they are classed among the disobedient. Al-Jili leaves the problem unsettled by asking the question:

> "Is it better for man, in order to win God's favour, to put on the dress of disobedience for the sake of fulfilling God's will or to put on the dress of obedience and defy thereby His will, though, as a matter of fact, only that happens which is according to the will of God?"

2. ***Illumination of Names***: When a mystic receives illumination from any one of the divine names, his being is completely submerged under the light of the name. Both are so much identified that when anyone calls God by that name the response comes from the mystic. The result is that he comes to realize his unity with the Real.

> "Anyone who calls Laila (my beloved) by her name receives answer from me; when anyone calls me, then Laila answers on my behalf. We are one soul though in two different bodies or we two are like a person who in essence is one but has two names. As a matter of fact, we are not two persons that have become one, but are one; the lover is the beloved."

Al-Jili enumerates several grades and degrees of this illumination, all of which are based on his mystical experiences. Other people may arrive at a different set of stages on the basis of their mystical experience. The first is the illumination of the name Eternal (*Qadim*). Here God reveals to man his position as he existed before the creation of the world in the consciousness of God (i.e. as *'ain al-thabitah*). His physical existence vanishes.

As the knowledge of God is eternal, so are the objects of His knowledge. This being so, the man who receives illumination from the name Eternal *ipso facto* loses his temporality and becomes as eternal as his latent reality (*'ain al-thabitah*). He who receives the epiphany of the name *al-Haqq* (the Truth) realizes the hidden truth contained in the *Qur'anic* verse (XV:85):

> "We created the heavens, the earth and whatever is in them with truth."

For him the phenomenal world ceases to exist and only the essence, devoid of all attributes and relations, remains. There are others who receive epiphany of the name *al-Ahad* (the One). God reveals to them the true nature of the phenomenal world and they realize in their mystic revelation that this world is a reflection (*buruz*) of His essence and is related to Him as waves to the sea. In this state the mystic sees the One in the many; rather the many disappear altogether and only the One remains as the Real. Al-Jili sums up his position in these words:

> "I lost my (separate) being (*wujud*). On my behalf He represented me; rather He was I and I, He. Being was one and there was no conflict or difference. I was annihilated and achieved abiding life (*baqa*) with Him and in Him and all the veils of difference and dualities were removed. I raised my self (*nafs*), the veil was lifted and I awoke as if I had not fallen asleep. With the eyes of reality I found

Copyrighted material

myself as *Haqq*. Then. His attributes became my attributes and my self (*dhat*) His essence. As a matter of fact, my name is His name and the name of His essence is my name."

There are some who receive light (*tajalli*) from the name *al-Rahman* (the Merciful). At this stage, the mystic receives illumination gradually and turn by turn from all the divine names and is illumined according to the capacity of the light inherent in his nature. Then the name *Rabb* (Nourisher) and all other names that are related to it like *Alim* (Knower), *Qadir* (Powerful), etc., descend on him. This process goes on till he is illumined by all the names. Last of all comes the epiphany of the name *Qayyum* (Self-subsisting). This is the final stage after which the mystic passes on to the next higher stage of the illumination of divine attributes.

3. ***Illumination of Attributes:*** At this stage, the self (*nafs*) and existence (*wujud*) of the mystic are annihilated. When the light of slavehood (*'abdiyyah*) and the spirit of creatureliness in him pass away, God substitutes in his body, in place of the thing that has been snatched away, a spiritual substance of His own essence without incarnation. This spiritual substance, called the Holy Spirit (*Ruh al-Quds*), becomes an inalienable part of his self. God's epiphany to man in this state means His epiphany to His own Self; we call man slave, though, in reality, there is no distinction between Lord and slave. When slave disappears, his logical correlate, Lord, must also disappear. The true reality is God, the One. As al-Jili puts it,

"In this sea of unity, the creatures are like waves which though many, are parts of the sea. If the sea is in motion, it is all waves; when it is calm, there are neither waves nor number (i.e., multiplicity)."

He enumerates several grades of this illumination which different people attain according to their inborn capacities and the magnitude of their knowledge or the power of their will. When a person is illumined by the divine attribute of life, he feels that he is the sole source of life as manifested in all the creatures in different proportions. Al-Jili says that when he was at this stage he felt that he was life itself, one and indivisible.

When a mystic is illumined by the attribute of knowledge or sight, he knows the reality of everything that was, is and will be and sees everything, even the unknown of the unknown (*ghaib al-ghaib*). When he is illiumined by the attribute of hearing, he hears the speech of every creature: minerals, plants, animals and angels.

Some receive the light of the attribute of speech (*kalam*). In this condition, the recipient looks upon all existents as God's Word. Sometimes he hears the words of God without any veil of names, without any direction, without the help of any bodily organ. The hearing of God's words cannot be described in usual physical terms, for the ear does not play any part in it. In this state man attains a very high position. He is addressed by God as His lover and beloved.

"You are My mouth among My people. You are My inmost secret and the best reflection of My life. You are My name, My person (*dhat*), My attribute. You are the epitome and the (final) object of existence and creation (*huduth*). If there had been no Lord (*Rabb*), there would have been no slave. You manifested Me as I manifested you. You

Copyrighted material

> brought Me into existence, as I created you. If you had not been existent, I would not have been existent. My lover, I am the (hidden) meaning of you and you are the (apparent) manifestation of Me."

A man who reaches this stage receives God's Word according to his capacity. When carried to the Highest Tree (*sidrat al-Muntaha*) he is addressed by God. Then he sees light in the heart and is convinced by its every brilliance that its source is God. He is told:

> "My friend, your I-ness (*aniyyah*) is My He-ness (*huwiyyah*). 'You is identical with 'I.' Your simplicity is My compositeness and your compositeness is My simplicity. You are a point (Centre) round which the circle of existence revolves and in that circle you are the worshipper as well as the worshipped; you are the light, the manifestation, the beauty."

Some are illumined by the divine attribute of will. At this stage the illumined person sees that everything in the world is subject to his will. Some are illumined by the attribute of power. At this stage, which al-Jili claims to have reached himself, he heard the ringing of bells; his whole physical body seemed to have been torn asunder and his existence changed into non-being. He experienced here darkness upon darkness till by the grace of God he was relieved of all this and came upon light.

At this stage the illumined one gets extra-ordinary spiritual powers; a thing comes into existence at his bidding. The last stage is the illumination of the attribute of divinity (*ilahiyyah*), where two contradictory positions seem to be reconciled and incorporated into a higher synthesis. A person illumined by this light accepts all the religions of the world as true and yet, he looks upon all of them (including Islam) as untrue: for, according to him, all Muslims, believers, gnostics and the righteous ones are on the wrong path and he does not accept the opinion of any but the perfect Sufi (*muhaqqiq*) as true.

4. *Illumination of the essence*: When God reveals Himself to man through this epiphany, man dies to himself and, in place of that, receives from God a divine substance (*latifah ilahiyyah*) which is either attributive (*sifati*) or essential (*dhati*). When this substance is essential, i.e., when man is illumined by divine essence, he truly becomes a perfect man.

Doctrine of Logos and the Perfect Man: According to al-Jili, there are three metaphysical categories:

(1) Absolute Being which is completely unknowable. It is the essence above all kinds of determinations, relations and modes,

(2) The reality viewed as *Haqq*, the aspect of He-ness or Divinity.

(3) The reality viewed as *khalq*, the aspect of I-ness, or humanity.

Ultimate Reality is one, but it appears in two different aspects of God and man (*haqq* and *khalq*). Sometimes, he expresses this doctrine in a form which most Western writers (like Nicholson) construe to be the acceptance of the Christian doctrine of Trinity. Al-Jili says:

> "Essence has two aspects: 'You' and 'I'... 'You' refers to your He-ness (*huwiyyah*); 'I' refers to my reality... 'I,' as 'I'-ness, is God and 'You in its creaturely aspect is man. You may look at your self as 'I' or as 'You'; in reality, there is nothing here except the Universal Reality."

Copyrighted material

Later on, al-Jili says:

> "In itself the essence is one. If you say it is one, it is true. And if you say, it is two, then it is, as a matter of fact, two. If you say, 'No, it is three,' you have spoken the truth."

Explaining it further, he says:

> "Look at His oneness (*ahadiyyah*) which is His essence and here He is one (*wahid*) and unique. If you look at Him with regard to the two aspects of Creator and creature, Lord and slave (*Rabb* and *'abd*), He is two. And if you look at His real nature and at that wherein two contraries are gathered together, you will be amazed. You will have to fix a third name to illustrate His nature which is characterised by the two attributes. This third thing is that whose name is Ahmad with reference to the celestial sphere and Muhammad with reference to the terrestrial sphere."

This is the doctrine of Logos or the perfect man which he discusses in detail in the sixtieth chapter of his book.

The perfect man, according to him, is the Pole (*Qutb*) or which the sphere of existence revolves from first to last. He is dressed in different ways and in each guise he has a different name. His real name is Muhammad. In every age he has a name which is most suitable for that time. Referring to his personal experience he says that he had a chance of seeing him (i.e. Muhammad as a perfect man) in the form of his Shaikh, Sharf al-Din al-Jabrati, at Zabid in 796/1393, though he did not know at that time that he was Muhammad.

The Holy Prophet, as a matter of fact, in his capacity as the perfect man, has the power of assuming different forms. When the mystic observes him in the form which he possessed in his earthly life, he calls it the form of Muhmmad. But when he (the mystic) seems him in some other form, though he knows that it is in reality Muhammad, he calls him by the name of the form in which he appears. The name Muhammad applies to nothing except the reality of Muhammad (*haqiqat al-Muhammadiyyah*).

Al-Jili is, however, very careful to point out that this is not the doctrine of metempsychosis. Muhammad has the power, according to him, to manifest himself in different forms and he has been appearing in the form of the perfect man in every age. Such perfect men are outwardly his (i.e., Muhammad's) vicegerents, while inwardly he constitutes their essence. At another place al-Jili calls Muhammad as "the heaven and the earth and the length and the breadth."

This basic reality of Muhammad is present in all people in proportion to their inherent capacities. Saints and prophets all partake of it in different degrees, while Muhammad alone possesses it in its fullness and, therefore, according to al-Jili, nobody except he can be called a truly perfect man. Different names and attributes are manifested individually and separately in different saints and prophets; but in the perfect man they are manifested in their totality.

The perfect man is the whole of reality in miniature; he is the microcosm who combines in himself the inward and the outward aspect of reality. He is the copy of God as a tradition of the Prophet says:

> "Allah created Adam in the image of the Merciful,"

and, as another tradition asserts:

> "God created Adam in His own image."

Copyrighted material

God is living, knowing, mighty, willing hearing, seeing and speaking and so is the perfect man.

Then, there is the perfect man's he-ness (*huwiyyah*) as against God's He-ness (*huwiyyah*), I-ness (*aniyyah*) against i-ness, essence against essence, whole against whole, universal against universal, particular against particular. The microcosmic character of the perfect man is further explained by al-Jili as follows:

> "The perfect man in his essence represents all the realities of existence. In his spirituality he corresponds to the Throne of God (*al-'arsh*), his *aniyyah* to the Heavenly Chair (*kursi*), his mind to the Exalted Pen (*al-qalam al-a'la*), his soul to the Guarded Tablet (*al-lauh al-mahfuz*), his nature to physical elements, his potentialities to *hayula*, etc., etc. In short, every faculty of the perfect man corresponds to different manifestations in the physical world."

According to al-Jili, there are three stages (*barzakh*) of development for the perfect man. In the first stage called beginning (*bada'ah*) the perfect man becomes endowed with divine names and attributes. In the intermediary stage (*tawassut*) he is able to grasp both divine and human realities. When he is able to acquire all that is possible to do at this stage, he gets knowledge of all hidden things and becomes aware of the secrets of the unseen world. In the third and final stage (*khitam*) he acquires creative power and is given full authority to manifest this power in the world of nature.

> "At this stage there are only two things: he, the perfect man himself and God the Great."

He is called 'the guide' (*al-mahdi*) and the seal (*al-Khatam*). He is the vicegerent to whom God refers in the story of Adam. All things are drawn towards him in obeying his order as iron is attracted by the magnet. All the world is subdued to his power and greatness and he does what he wishes to do. Nothing remains hidden from or unknown to him. The saint (i.e., the perfect man) possesses the divine substance as simple essence (like God Himself) and is not limited by any rank (*martabah*) of Creator and creature and as such he is able to bestow on things what their nature demands without any let or hindrance.

Saintship and Prophethood: Al-Jili quotes Shaikh 'Abd al-Qadir on the authority of ibn 'Arabi:

> "Oh prophets! You have called prophets but we have got something which you did not get."

Another mystic says,

> "We have dived in the river (of saintship) while the prophets are staying at its banks."

al-Jili remarks that there is truth in these statements, but a prophet as prophet is superior to a saint *qua* saint.

Al-Jili regards prophethood as a developed stage of saintship. The seventh stage of the Spiritual development is nearness (*qurb*) which he calls great saintship (*wilayat al-kubra*). It has four aspects.

> The first is friendship (*khullah*), the position attained by Abraham.
>
> The second is love (*hubb*), where Muhammad was given the rank of a lover of God (*habib Allah*).
>
> The third is finality (*khatam*), the rank of Muhammad (*maqam-i Muhammadi*) where the banner of Ahmad was hoisted for him.

Copyrighted material

> The last and fourth is the rank of slavehood (*'abdiyyah*) where God called him by the name of slave (*'abd*).

In this rank he was made a prophet and sent with a message to the people. Other people who succeed in attaining this rank are only entitled to be called slaves and they are the vicegerents of Muhammad on all planes (*hadarah*) of existence. There are some saints who have undergone spiritual discipline and attained perfection, but their objective is not the reform of the people. Such saints are prophets, but their prophet hood follows from that of Muhammad. They are his brothers about whom there is a reference in the following tradition:

> "I have a great regard for those of my brethren who will come after my death."

These people are prophet-saints. The prophet hood of these saints, according to al-Jili, is not institutional (*tashri'i*) but that of nearness, propagation (of the message of the Holy Prophet and enforcement of the divine Law. These prophet-saints receive their prophetic knowledge directly, i.e., from the same source from which the prophets derive their knowledge.

Al-Jili draws a distinction between saintship (*wilayah*), prophecy of saintship (*nubuwwat al-wilayah*) and prophecy of institution (*nubuwwat al-tashri'*). Saintship is a rank in which God reveals to a mystic His names and attributes through knowledge, state and power and, thus, becomes his protector and friend (*mutawalli*). In the prophecy of saintship, the perfect servant (*al-'abdal-kamil*) is commanded by God to turn his attention to the people so that he may reform them in the light of the divine Law towards a better moral and spiritual life. He who performed this task before Muhammad was an apostle (*rasul*) and he who undertook this work after him is his vicegerent, but in his missionary work he has no independent status; he is the follower of Muhammad, like such saints as Bayazid, Junaid, 'Abd al-Qadir Jilani, ibn 'Arabi, etc. He who enjoys an independent status and does not follow any other prophet belongs to the rank of prophecy of institution, but this has come to an end after the death of Muhammad.

Thus, saintship represents a peculiar relation between the Lord and the servant, prophecy of saintship is an aspect of the saint which is common between the Creator and the creature; prophecy of institution is an independent and permanent assignment; apostleship is an aspect which refers to the relation between the (Lord's) servant and the creatures.

A prophet is a saint as well as a prophet, but the aspect of his saintship is superior to the aspect of his prophecy, though every prophet-saint is superior to a saint. According to al-Jili, Muhammad is the final prophet because he did not leave any wisdom, guidance, knowledge and secret unexplained. Whatever was necessary for the people to know and learn has been communicated by him. No Sufi saint can know or experience anything which was not experienced by him and, therefore, he cannot but follow him. "After Muhammad institutional prophethood came to an end."

Psychology (Qalb): The term 'heart' (*qalb*) is very often used by the mystics as the

Copyrighted material

repository of the inner-most secrets of divine knowledge. It is definitely not the physical organ of the human body but a symbolical term for the rational or spiritual aspect of man. Following ibn 'Arabi, al-Jili identifies it with the spirit of God which, according to the *Qur'an*, was breathed into Adam (xv, 29).

The heart (*qalb*) is the eternal light which was revealed in the essence (*'ain*) of existents (i.e., in Muhammad or the perfect man), so that God may see man through it. It is the centre of God's consciousness and the circumference of the circles of all existents. It symbolises that which is described in the *Qur'an* as the light (XXIV:35). It reflects all the divine names and attributes and yet at times it directs its attention to some particular name and then becomes a complete reflection of it.

The true nature of the heart is divine and pure. But due to animal passions sometimes it loses this purity which, however, can be recovered after a period of physical and spiritual training, the duration of which varies according to the degree of the influence of the animal passions. Al-Jili holds that certain men of eminence subjected themselves to a rigorous mystic discipline as a result of which they received divine illumination as a right and not as a favour. In his support he quotes a verse of Shaikh 'Abd al-Qadir Jilani who says:

> "I continued grazing in the fields of *rida'* (submission to God's will) and attained a rank which was the result not of God's favour (but of my own efforts)."

Qalb is like a mirror to the realities of Being or it may be called the reflection of the universe. God says:

> "The sky and the earth do not contain Me; it is only the heart of My believing servant which can contain Me."

This statement, according to al-Jili, proves that the heart is primary and the universe is only secondary. God's comprehension by the heart is of three kinds:

(a) By knowledge. Heart alone is able to comprehend and know God as He is. Other things can and do know God either in one or other of His aspects, but heart alone can know Him in all-comprehensiveness.

(b) By observation (*mushahadah*). Through this seeing (*kashf*) the heart observes the beauties of the face of Allah and enjoys the taste of His names and attributes.

(c) By vicegerency. At this stage, man becomes a complete embodiment of divine names and attributes so much so that he feels his essence to be identical with divine essence. He then become God's vicegerent.

Reason: There are three kinds of reason: The first intelligence (*'aql al-awwal*), universal reason (*'aql al-kulli*) and ordinary reason (*'aql al-ma'ash*). The first intelligence is the locus of the form of divine knowledge in existence and as such it is identical with the Exalted Pen. It contains explicitly and analytically what is contained implicitly and synthetically in divine consciousness. It is the light of divine knowledge which became the first manifestation of the essence in the phenomenal world.

Copyrighted material

Universal reason is the luminous percipient in which those forms of knowledge are made manifest which are deposited in the first intelligence. Al-Jili rejects the view of those who regard universal reason as the sum of reasons of all rational beings, for reason is a unit and a substance.

Ordinary reason is a light which is judged and measured by the laws of reflection. Its sphere of activity is confined only to one of the several aspects of the universal reason; it has no access to the first intelligence which is beyond logical inferences and is the sphere where sacred revelation takes place. Ordinary reason has only one scale, i.e., of nature, while universal reason has two scales, i.e., of wisdom and power, with the result that knowledge gained through the latter is infallible and covers almost everything, while knowledge gained through ordinary reason is of limited scope, fallible and is mostly of the nature of conjecture. He relates the three reasons as follows: the first intelligence is like the sun, universal reason is like water which reflects the rays of the sun, while the ordinary reason is like reflection of water which falls on a wall.

Judgment (Wahm): The *wahm* of Muhammad was created by God from His perfect light and, therefore, it was manifested in the phenomenal world in a perfect form. *Wahm* is the strongest faculty possessed by many because it overpowers reason, reflection and imagination. It has, thus, the greatest capacity for (intellectual) apprehension and preservation.

It has power and influence over all existence. It is through it that an intellectual person is able to acknowledge God and worship Him. It is the light of certitude and anyone who is able to attain supremacy over it becomes the master of the two universes, terrestrial and spiritual. But he who is overpowered by it becomes subject to darkness and bewilderment.

Himmah is concentration of mind upon an object. It corresponds to what is usually called will or power of will. It is a very powerful faculty which, according to tal-Jili, is always busy in the contemplation of God. If anybody decides to attain a particular objective and concentrates his will upon its attainment he is sure to succeed in his aim. There are two necessary conditions for success:

(a) determination in thought about the possibilities of the success or otherwise of the objective and then a conviction about the result and

(b) concentration of all effort on its achievement.

If anybody fails to manifest this type of activity, he has no chance of success. In the beginning one encounters great difficulties and hindrances but, once they are overcome, man is on the verge of conquest of his self as well as of the physical universe.

Al-Jili makes a distinction between will (*himmah*) and attention (*hamm*). The object of the former is God and the spiritual world, while that of the latter is the physical world and pursuits related to it. But for a mystic it is not proper to stay at the stage of attention for long, because after some time it becomes a hindrance to future progress.

Copyrighted material

Reflection (Fikr): It is a key to the Unseen. According to al-Jili, there are two methods of apporaching the Unseen:

(a) pertaining to God, which is attained through divine names and attributes;

(b) pertaining to the world which depends on realizing the true nature of man, all of whose aspects are ranged against the aspects of the Merciful.

One of these aspects is reflection by which we can peep into the mysteries of the Unseen. When a man is able to attain perfection in the exercise of reflection, he sees spiritual objects in a physical garb. This ascent (*'uruj*) is of two kinds:

(a) One kind of ascent is achieved by traversing the path chalked out by the Merciful. The man who adopts it is on the straight path and attains creative powers.

(b) The second kind of ascent is the 'red magic' which is involved in thought and imagination and in which truth and falsehood are mixed together.

It is te path of speculative thought which lands man in the morass of uncertainty and doubt.

But it does not imply that the exercise of reflection should be condemned outright. Al-Jili admits that reflection has the potentiality of leading men astray from the right path, but he also suggests certain principles by following which it is possible for men to benefit from the light of reflection and save themselves from its pitfalls and darkness.

The first principle, according to him, is reason (*'aql*), which is in perpetual quest, as well as the acquired experience the veracity of which has been testified by men in their mystic life. The second is *naql*, i.e., knowledge gained through a study of the *Qur'an* and Tradition, by which a man comes to believe in the reality of the Unseen. But if a man refuses to follow these principles and gives himself over to purelt discursive reason, he is sure to be led astray.

The Self (Nafs): According to al-Jili, as the title of chapter fifty-nine illustrates, self is the origin of the Lucifer (*Iblis*) and other evil powers. But it does not imply that the origin of the self itself is evil, for as al-Jili says, its origin is the spirit itself of Muhammad.

> "The self of Muhammad was created by God out of His own Self and the self of Adam was made a copy of the self of Muhammad."

Later on, he says:

> "Allah created the self of Muhammad from His own essence and as His essence is the unity of two contraries, two contraries emanated from Him."

Satan was cursed for his act of disobedience but this curse, according to al-Jili, consisted in removing him from divine presence. The period of this separation is limited to the Day of Judgment after which he will be reunited with the divine presence. Thus, according to al-Jili, self is spiritual on origin and does not represent any evil power which is antagonistic to the forces of good.

> "The self is the inmost secret of the Lord and (a part of) His essence on account of which it has delights. It was created out of the light of attributes of Lordship and, therefore, possesses lordly qualities."

Al-Jili, therefore, identifies self with the soul which was breathed into Adam and enumerates

Copyrighted material

the following five stages of the development of the soul on the path of spiritual progress:

(1) The animal soul is an aspect of the soul which governs the body.

(2) The evil-prompting soul (*nafs al-ammarah*) is that aspect by which the soul is engrossed in fulfilling the demands of passions and, thus, becomes indifferent to divine commandments and prohibitions.

(3) The inspired soul is that aspect by which human soul is directed and guided by God to do good action.

(4) The self-reproaching soul is that aspect by which man is engaged in subduing his inclinations and passions and in turning his attention to God.

(5) The tranquil soul is that aspect because of which all evil inclinations are totally removed and man feels satisfied with God.

But beyond these five stages, there is a final stage where body is completely under the control of the soul and partakes of the knowledge of the Unseen and is able to fly over the earth, etc. At this stage man is characterised by God's attributes and becomes identical with His essence.

Religion: A theory of life which is based on pantheism ends in a conception of religion which is universal. As the unity of Godhead is manifested in the multiplicity of divine names and attributes, so the basic urge of man to worship God takes various forms all of which are equally valid and right. He argues his case on the basis of certain verses of the *Qur'an* and traditions. He holds that all existent things are created for the purpose of divine worship.

Everything by its state and activity, nay by its very nature and attributes, actually does worship God and, therefore, all existents are servants or worshippers of God. The forms of worship, however, due to differences in the nature of names and attributes, are different.

Though humanity was originally and by nature one, yet due to differences resulting from the manifestations of diverse names, people adopted various pathways towards God—pathways which appeared right to the people and which God had decreed for them; for none follows a path except that which He wishes them to follow and all paths are undoubtedly paths leading to Him as the following verse of the *Qur'an* (XI:56) indicates:

> "There is no living creature but He has it in His control".

Death is the extinguishing of the vital heat, while life is the soul's concentration on the body. The life of the body is maintained only so long as the soul continues to look at it. After death, the soul assumes a bodily form appropriate to it in accordance with the place it occupies. Some mystics wrongly deny resurrection of the body. Al-Jili believes on the basis of his personal experience and observation that bodies along with souls shall be resurrected.

The stage intermediate between death and resurrection (*barzakh*) is an incomplete and non-permanent stage of life after death. It is a

Copyrighted material

world of phantasy. There the people will meet with the forms appropriate to their actions. If a man had been doing good actions, he would experience different forms and shapes of these actions which would carry him progressively to better states. Similarly, an evil-doer would experience torments which will gradually increase in their intensity.

Al-Jili enumerates eight different levels of paradise the last of which, called the lauded station (*maqam al-mahmud*), is meant for none but Muhammad. It is the paradise of the essence. Similarly, he describes seven different grades or levels of hell.

But after giving a graphic description of hell and heaven, al-Jili denies their existence as separate localities. As the epiphanies of the Lord, they are on an equal level: the inmates of hell will receive tidings of punishment as the people of paradise will receive tidings of reward. Hell is nothing but the natural darkness which is fire. In the fifty-ninth chapter he discusses in detail the nature of Iblis and his manifestations and yet he asserts that Iblis is not an individual; it is only the personification of the evil aspect of man's nature.

He tries to explain away the usual significance and nature of fire in hell. God will create in the people thrown into hell power to bear punishment and, thus, this punishment will not last for ever.

Al-Jili thinks that the beatific vision is the manifestation of God's *tajalli* and His nearness is not confined to the people of paradise or the so-called next world. Every individual, here in this life and in life after death, whether he is placed in hell or in paradise, continually receives God's *tajalli;* as a matter of fact, his existence is all due to it.

According to al-Jili, God's will is absolutely free from external restraints; His actions are not determined by causes and conditions. Man, on the other hand, according to him, is completely determined in his action. He says that revealed books demand obedience, while people as a matter of fact act as they are determined by their nature. Freedom of choice (*ikhtiyar*) is attfibuted to them only formally so that God's way to man may be justified.

God's decree, according to al-Jili, is of two kinds. One is unchangeabnle and in conformity with the demands of the divine attributes and as such is not subject to change. The other kind of decree is that which takes place according to the law of nature as demanded by the inherent capacity of the existents. Decrees of the latter type sometimes do not come to pass due to the contingent character of the things of the world.

Al-Jili subscribes to the doctrine that Being as Being is good and evil is only relative and apparent. With regard to the Real, there is no distinction between good and evil, for everything without any distinction is the manifestation of the divine beauty and is as such good. Evil or defect in the phenomenal world is only due to certain relations. Fire is evil for a person who is burnt but is good for the insect who lives in it and gets nourishment froma it. In short, there is nothing in this world which is absolutely evil.

Al-Jili holds that what is called sin or disobedience is in one respect obedience, for it is in conformity with God's will. He upholds the destination between God's will and His command as enunciated by ibn 'Arabi. Sometimes an action takes place in full

Copyrighted material

conformity with God's will, though His command may be against its occurrence.

In such a situation, man is disobedient with regard to His command but obedient with regard to His will. This point of view affects al-Jili's treatment of Satan's role. God rebuked him for his disobedience but he neither repented not bewailed nor tried to seek forgiveness, for only that comes to pass which is according to God's will.

Al-Jili enumerates seven stages in spiritual progress. The first is what he calls Islam which covers five principles: declaration of God's unity and Muhammad's prophethood, prayer, fasting, poor-tax and pilgrimage.

The second stage is faith (*iman*). It is the first manifestation of the world of the Unsen and implies heart's acceptance of the truth thus revealed. It is something different from reason. Faith is not belief in a fact arrived at through discursive reasoning but acceptance without rational argumentation. Light of faith is superior to the light of reason. *Kalam* (scholastic theology) was invented to defend religion against unbelievers and innovators (*ahl al-bid'ah*). It never helps in producing faith in a person.

The third stage is called piety (*salah*) which results in good actions. But the motive is desire for divine rewards and safety from punishment. A person at this stage leads a life of obedience to the laws of the *Shari'ah* for the sake of his self.

The fourth stage is called *ihsan* where one observes the effects of divine names and attributes. Such a person does good actions not for the sake of his own self nor for rewards, but for his love for God.

The fifth stage is martyrdom (*shadadah*) which is of two kinds. The lower grade represents the death of a person in an epidemic or on a journey or in the battle-field for a righteous cause. The higher grade of martyrdom is to see the Real in every existent.

The sixth stage is called *siddiqiyyah* which is signified by the mystic saying: He who knows his self knows the Lord. This stage has three different planes. The first is faith through knowledge or reason (*'ilm al-yaqin*). The second is faith through personal experience and mystic *kashf* (*'ain al-yaqin*). The third is true and perfect faith (*haqq al-yaqin*). The mystic who has attained this stage of *siddiqiyyah* passed through all these planes of faith.

In the first, he sees the Unseen and is able to observe with the light of faith those secret realities which are not open to the common people. Here he attains *fana'* and then reaches the stage of *baqa'* where he receives the *tajalli* of all divine names one after the other. He perceives the essence through names. This is the final plane of *'ilm al-yaqin*.

In the next plane, i.e., of *'ain al-yaqin*, he receives illumination from the divine attributes one by one until he feels himself one with the Real in Its aspect of attributes. He progresses gradually till names and attributes lose their significance for him. He attains gnosis of the essence and through it he is able to understand the operation of names and attributes. He now knowns the essence through the essence. Thus, he reaches the third and the highest plane, i.e., of *haqq al-yaqin*, which is the first step in the seventh stage of nearness (*qurb*).

Copyrighted material

Here man is able to manifest in his person different attributes of the Real, though this manifestation cannot be total and absolute. A person who is able to bring a dead man to life, for instance, is manifesting a particular attribute of God, though in a limited form. He stands in nearness to God. The first step in this stage is the station of friendship where he is able to create through the word 'Be' (*kun*) after the manner of God. In the words of a tradition:

> "God becomes the ears by which the hears, the eyes by which he sees, the tongue by which he speaks, the hands by which he holds, the feet by which the walks."

The second step in this stage is the station of love where the lover and the beloved become one and where the one represents the other. The last step in this stage is the station of *khitam* where the individual is chracterised by the essence (*haqiqah*) of the Real. This station is beyond the reach of ordinary mortals.

Among the Muslim mystics, Ibn al'-Arabi was the first Sufi to speak of a Perfect Man in *Fususu'l-hikam'*. He describes Perfect Man as a kawn jami' or a microcosmic being and a means of reflection of Divine Consciousness (*sirr*). Jili paid serious attention to the Sufi theory of Perfect Man and further developed the ideas of Ibn al-'Arabi. Jili also described a Perfect Man in terms of a copy or an image of God. He is a microcosmos, reflecting Godhead like a mirror. He is the core—the '*qutb*' (axis) of the entire creation, responsible for its subsistence. This Perfect Man can also be called by the name of Mohammad, 'You must know that the Perfect Man is a copy (*nuskha*) of God'. According to the saying of the Prophet:

> "God created Adam in the image of the Merciful, and in another and in another hadith, 'God created Adam in His own image'. That is so, because God is Living, Knowing, Mighty, Willing, Hearing Seeing and Speaking Man too is all these. Then he confronts the Divine '*huwiyya*' with his '*huwiyya*', the Divine '*aniyya*' with his '*aniyya*' and the Divine '*dhat*' (essence) with his '*dhat*'—he is the whole the universal against the universal, the particular against the particular... As a mirror in which a person sees the form of himself and cannot see it is without a mirror, such is the relation of God to the Perfect Man, who cannot possibly see his own form but in the mirror of the name Allah; and he is also a mirror to God, for God laid upon Himself the necessity that His names and attributes should not be seen save in the Perfect Man."

In this connection Jili refers to '*Ruhu'l-qud*' or the Holy Spirit and '*al-Ruh*' or the Spirit. The Holy Spirit is eternal, refers to God alone and is unconcerned with anything else. Spirit is non-eternal, created and refers to the Perfect Man. It is also called First Intelligence or Divine Spirit. Spirit is created by God on the pattern of the Holy Spirit and it is through it that He knows Himself. In his mystical language Jili says:

> "God created the angle named '*Ruh*' from His own light, and from him He created the world and made him His organ of vision in the world. One of his names is the word of *Allah* (Amr Allah). He is the noblest and most exalted of existent beings: there is no angle above him, and he is the chief of the Cherubim. God caused the mill-stone of existent beings to turn on him, and made him the axis ('Qutb') of the sphere of created things...The Ruh exercises a Divine guardianship, created in him by God, over the whole universe. He manifests himself in his

Copyrighted material

> perfection in the Haqiqtu'l-Muhammadiyya': therefore the Prophet is the most excellent of mankind. While God manifests Himself in his attributes to all other created beings, He manifests Himself in His essence to this angel alone. Accordingly the Ruh is the Qutb of the present world and of the world to come. He does not make himself known to any creature of God but to the Perfect Man. When the saint ('*Wali*') knows him and truly understands the things which the Ruh teaches him, he becomes a pole ('*qutb*') on which the entire universe revolves; but the Poleship ('*qutbiyya*') belongs fundamentally to the *Ruh*', and if others hold it, they are only his delegates. He is the first to receive the Divine command, which he then delivers to the angels; and whenever a command is to be executed in the universe, God creates from him an angel suitable to that command, and the 'Ruh' sends him to carry it out".

Under the impact of the mystical teachings of Plotinus, Jili speaks about the return of the human soul to its original status and the realisation of its identity with the Essence The human soul experiences a number of stages in the process of ascending. Jili says:

> "As the seeker proceeds, he has the sense of 'Certainty', the sign of Divine gnosis. The mystic knows, from the very first moment when he really begins to ascend on the upward way, that what is revealed to him is the light of God."

The Divine illumination comes through meditation upon the names and acts, the attributes and the Essence of God. The first stage is that of meditation upon the Divine acts, when man realises the power of God in the universe and knows that he himself has no power, but that all is done by the act of God. The second stage is that of meditation on the Divine names, when man knows himself to be of no account and the will of the individual is merged in the Divine Will. The third stage is that of meditation on the Divine Attributes, in which the mystic receives the attributes of God in place of his own, as he is able to receive them, and the Divine Spirit in place of the human spirit, and all that he does is done by that Spirit.

It is no longer a case of 'servant' and 'Lord', for only God remains. Now, the mystic receives the final illumination, that of the Essence, the sphere of Absolute Existence, and has become the Perfect Man. He is the one who has perfectly realised that he is one with the Divine Being in Whose image he was made, and he is now living the life of union with God. He sees through God, he hears through God, he speaks through God and he lives in God. So the return of the Divine Essence from manifestation to Absolutism is accomplished through the attainment of the inactive experience by the soul.

BIBLIOGRAPHY

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Copyrighted material

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf*, translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma*, ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic*, Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

Mathawi, lithographed edition, Lahore, English translation by R.A. Nicholson, London.

Fihi ma fihi, Lithorgraphe edition, Lahore.

Khalifah Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1959.

R.A. Nicholoson, *Selected Poems from the Diwan-i Shams-i Tarbiz*, London.

Afzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi*, Bazm-i-Iqbal, Lahore.

EB

Jurjani, Mahtum Azam

Mahtum Azam Jurjani was an ancestor of the Mahtum tribe, in the village Mahtum Qala in the district of Qara Qala; active in 1982, according to G. Agaliev in *Sovet Turkmenistany* 4 February 1982.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Copyrighted material

K

Kayghusuz Abdal (d. 1415)

Kayghusuz Abdal, was an eminent mystic poet and writer of the 8th-9th/14th-15th centuries, generally considered the founder of the Bektashi Darwish literature. The little which is known about his life is half legendary and based on traditional writings of the order. Ahmed Sirri Baba, the only author who gives exact dates for his life, does not mention his sources (*al-Risala al-ahmadiyya fi ta'rikh al-tarika al-hektashiyya,* Cairo, 1352; quoted by A. Golpmarh, *Turk Tasavvuf Siiri Aniolojist,* Istanbul 1972, 174).

Kayghusuz seems to have been a disciple (*murid*) of Abadal Musa (whose shrine is in Elamli near Antalya), a follower of Hadjdji Bektash of Khurasan (d. 660/1270), the patron of the Bektashiyya, who himself was a disciple of Baba Ishak, the leader the famous religio-social Baba'i revolt of 638/1240 against the Saldjuks. Kayghusuz spent several years in Egypt, at the beginning of the 9th/15th century, where, according to tradition, he founded the Bektashi convent, which became one of the most important centres of the order.

His ideological formation can be traced to Baba'i and Bektashi influences and his literary personality, particularly in language and style, owes much to Yunus Emre, the great mystic poet of 7th-8th/13th-14th centuries, who also seems to have been exposed to the influence of the heterodox Baba'i movement.

Subtle irony, satirical humour and a strong *joie de vivre* characterize Kayghusuz' poetry, and his fluent, vivid, powerful prose created popular mystic works (*Risale-i Kayghusuz, Kitab-i Maghlata, Kitab-i Maghlata, Kitab-i Dilgusha* or *Budala-name*) which are among the masterpieces of early Ottoman Turkish literature. Kayghusuz' works have not been edited. Lithographic editions are not reliable. His poems are frequently confused with those of Kayghusuz Vizeli 'Ala' al-Din, a 10th/16th century popular mystic poet of the Malamatiyya order.

BIBLIOGRAPHY

The *Medjmu'a,* Nuru Osmaniye, no. 4904, Ankara General Library, Ms. nos.169, 824 and 867, and Istanbul Belediye Library, Cevdet section Ms. no. 216.

M. Faud Koprulu, *Turk edebiyatinda ilk mutasavvflar,* second ed. Istanbul, 1966, *passim.*

Sadettin Nuzhet Ergun, *Turk saireleri,* Istanbul 1930–45, article Abdal Musa, 164–71.

Copyrighted material

A. Golpmarh, *Kaygusuz Abdal*, Istanbul, 1953.

Fahir Iz, *Eski turk edebiyatinda nesir*, Istanbul, 1964, 100–18.

A. Golpmarh, *Turk tasavvuf siiri antolojisi*, Istanbul, 1972, 174–95.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo, 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo, 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

EB

Khalili (1407–1485)

Khalili was an eminent Ottoman poet and mystic. Apparently a native of Diyarbakr, where he studied theology, he then moved to Iznik for further study where he remained for the rest of his life, apart from one year in Istanbul (870/1465–6). He established a dervish convent of *khinakah* in Iznik, becoming its *shaykh* and died in this office.

At one point in his life, he formed a passionate attachment to a youth, causing him to abandon his studies and to pour out his longing in a long poem, the *Firkat-nama* or *Firak-nama* ("Book of separation"). This was completed in 866/1461–2, and was written in both epic and lyric metres, an alternation of *mathnawi* and *ghazal*. As with much Sufi literature, the poem is capable of interpretation on two levels, that of earthly, homosexual passion, and that of divine love, the latter interpretation being that preferred by the Ottoman anthologists and biographers.

The poet seems in the *Fikrat-nama* to be under the influence of Nesimi, and Khalili seems in general to have had an influence in turn on e.g., Habibi and Fuduli. He also wrote a *Diwan* of poetry, not apparently extant complete, though various of his *ghazals*, *na'ts* and *tardji's* are quoted in the later *tadhakir al-shu'ara'* or literary biography literature, such as, according to Bursall Tahir, Hadjdji Kemal's *Djami' al-naza'ir* (918/1512). Khalili thus forms an interesting and significant figure on 9th/15th century Ottoman literature.

BIBLIOGRAPHY

Latif, *Tedhkere*, Istanbul 1314/1896–7, 147–8.

Sehi, *Tedhkere*, Istanbul 1325/1907, 64–5.

Edirneli Medjdi, *Shaka'iL-i nu'maniyye terdjumesi*, Istanbul 1269/1853, 324.

'Ali Emiri, *Tedhkere-yi shu'ara' yi Amid*, Istanbul 1327/1909, 277–91.

Bursall Mehmed Tahir, *'Othmanli mu'eli-lifleri*, II, 159.

Sevket Beysaroglu, *Diyarbakirli fikir ve sanat adamlari*, Istanbul, 1957, 33–50.

Vasfi Kocaturk, *Turk edebiyati tarihi*, Ankara 1964, 229–31.

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Copyrighted material

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

A. KARAHAN

Al-Khasasi (d. 1673)

Al-Khasasi, Abu 'l-Fadl Kasim B. Al-Hadjdj Kasim B. Kasim Al-Khasasi, a Moroccan saint, member of the Djazuliyya order. Originally from Andalusia, he owed his ethnic name to the town of al-Khasasa, which was situated on the al-kali'a mountain on the Mediterranean coast.

He was born at Fez in *ca.* 1002/1593–4, where he studied and had, in particular Ahmad b. 'Abd Allâh Ma'n al-Andalusi as his pupil. Al-Kadiri devoted a work called *al-Zahr al-basim* to his *manakib*. He died at Fez on 19 Ramadan 1083/8 January, 1673 and was buried in the maunsoleum of al-Ashaikh.

BIBLIOGRAPHY

E. Levi Proveneal, *Chrofa*, 273 and n. 6; Ifrani, *Safwa*, 171.

Kadiri, *Nashr*, ii, 9; idem, al-Nashr al-kabir, i, fols. 129b-130b.

Fudayli, *al-Durar al-bakiyya*, ii, 'A. Ibn Suda, *Dalil*, i, 255.

M. LAKHDAR

Khorasani, Sheikh Shibli

Sheikh Shibli Khorasani ('Shevlan') was an another ancestors of the Koja tibe, on Mount Sunt in the district of Qara Qala.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Khorezmi, Sheikh Kemaletdin Husein

Sheikh Kemaletdin Husein Khorezmi aws an ancestor of the Khojas of the Manghyshlaq peninsula in the Krasnovodsk region. The tomb of his dog 'baba Kuldash', honoured for its piety and wisdom, is also an object of pilgrimage.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Kunta Haji Kishiev (d. 1867)

The Qadiriya order was founded in Baghdad Kunta Haji Kishiev in the twelfth century, penetrated the Caucasus at a much later date, in the early 1850s, when the resistance movement of the mountaineers headed by the Naqshbandis seemed already doomed. It was first introduced by a Daghestani shepherd named Kunta Haji Kishiev, a native of the Kumyk village of Inkho but who lived in the Chechen aul of Eliskhan Yurt in the district of Gudermes. According to legend, he was initiated into the order during his pilgrimage to Meeca at the tomb of its founder in Baghdad.

Copyrighted material

Back in Chechen territory, Kunta Haji started his religious activities but was obliged to leave on a second *haj* to Mecca because of the hostile attitude of the fighting Naqshbandis towards his pacifist sermons. He returned only in 1861 after Shamil's final defeat and the collapse of the Naqshbandis holy war.

Kunta Haji preached non-resistance to evil and the acceptance of infidel domination, slogans that were popular among the war-weary mountaineers. The order, which took the name "Kunta Haji *tariqat*" in the Caucasus, practised the loud *zikr* as opposed to the silent *zikr* of the Naqshbandis, with ecstatic dances, songs and later even music, all practices forbidden by Shamil and the Naqshbandiya. Their credo, at least at the beginning, was more mystical, ascetic and detached from the worldly problems than that of the Naqshbandis.

The new *tariqat* enjoyed an immediate and spectacular success especially in Chechnia, in the Avar country and in northern Daghestan, that is in the areas where the war effort had been particularly strong and where Russian pressure had been especially severe. From Chechnia, the Qadiri *murids* penetrated into the still animist Ingushetia, a territory still at that time untouched by Islam, which they converted by the 1870s.

Very rapidly Kunta Haji was faced with the same problem that had confronted the leaders of the Naqshbandiya in the early 1920s: is it possible for a mystic to travel along the path leading to God without joining the *jihad* against infidel domination of a Muslim land? The very logic of Russian rule, oppressive and often unbearable, called for a negative answer. As one Soviet historian writers:

> "The majority of Kunta Haji's adepts were former warriors of Shamil. Disappointed by the oppression of the tsarist administration and conscious of the power of their new organisation, the *murids* began to switch from the slogan of 'non-resistance to evil' to the idea of direct action against Russian administration".

In 1862–63, a wave of unrest swept over Chechnia and early in January 1864 the Russian authorities, frightened by the fast-growing number of Qadiriya *murids* and convinced that a new revolt was unavoidable, arrested and deported Kunta Haji and several dozen of his *murids*. On 18 January 1964, some 4,000 *murids* who had gathered in the village of Shali (Chechnia) were dispersed by gunfire; 200 of them were killed, about 1,000 were wounded and many were arrested and deported.

Kunta Haji died in May 1867 in a Russian jail. His *tariqat* was not officially outlawed, but the loud *zikr* was strictly forbidden and Russian authorities encouraged a massive emigration of Qadiris to Turkey. In 1865, some 5,000 Chechen families left the North Caucasus for the Ottoman Empire. But despite all this, the expansion of the Qadiriya order was not slowed.

In 1877, the two *tariqa*, Naqshbandiya and Qadiriya, took an active part in the great rebellion in Chechnia-Daghestan. The leader of insurgents in Daghestan, the sheikh Haji Mohammed (son of the Sheikh Abdurrahman of Sogratl'), was a Naqshbandi and among his followers there were many Naqshbandi adepts. In Chechnia, on the other hand, most of the insugents or *ghazis* were Qadiris.

Those leaders who had not been killed in battle were nearly all hanged and thousands

Copyrighted material

of *murids* were deported to Siberia. But once more, by a strange paradox, the defeat of the 1877–8 revolt, far from marking the decline of the *tariqa* in the North Caucasus, served as a starting point for a new period of a spectacular expansion: "Between 1877 and the 1917 Revolution, almost all of the adult population of Chechnia. Ingushetia belonged either to the Naqshbandiya or to the Qadiriya *tariqat*." The same was true to a less extent in Daghestan.

Nevertheless, the defeat of 1877 marked a turning point in the nature of the Sufi brotherhood's activity in the North Caucasus. For a while, the idea of holy war had been discarded and both *tariqa* acquired the character of underground semi-conspiratorial organisations. Between 1879 and 1917, inspite of the fresh recollections of two major defeats and the severe repression (many of the leaders were arrested and deported to Siberia), the Sufi brotherhoods acquired considerable prestige in the region.

To appreciate how exceptional that was in the context of the time, one must keep in mind that elsewhere in the Muslim world mystical orders were losing their political influence and were being pushed to the background by literal or redical *jadid* reform movements, which flourished with extra-ordinary vigour in Volga, Tatar, Crimean and Azeri Islam. By a strange historical reverse, the Sufi orders in the Caucasus, far from waning, practically absorbed official Islam. Nearly all the 'arabists' and *ulemas* of Daghestan and Chechnia were members of a *tariqat* and they identified themselves with the national resistance against Russian pressure.

During this same period a certain equilibrium was established between the old Naqshbandiya and the newer Qadiriya. The former attracted the wealthier and the more aristocratic and learned elements, while the latter, with its simpler creed and its ecstatic dances and loud *zikr*, was more popular among the poorer and less cultivated rural population. Geographically, Naqshbandiya predominated in the eastern part of the North Caucasus (Daghestan), whereas Qadiris were located in the Chechen-Ingush country. However, during the 1880s and 1890s a certain territorial symbiosis took place between the two orders.

An 'Aksay dynasty' of Naqshbandiya, founded in 1873 by a Kumyk *murshid* (probably a disciple of Sheikh Abdurrahman of Sogratl'), Sheikh Bashir from the Aksay aul in the Hasav Yurt district of northern Daghestan, moved westward into Chechen territory. Sheikh Bashir's successor, the second *murshid* of the dynasty, Sheikh Elikhan, also a Kunyk, established his headquarters in the aul of Shidy-Yurt in Chechnia. He was arrested and deported to Siberia. Sheikh Deni-Arsanov, his successor, a Chechen from Ken-Yurt and a 'bandit of honour', or *abrek*, for many years raided the Terek Cossack settlements and enjoyed a reputation of great piety. He was finally killed in battle by the Cossacks with many of his *murids* in 1917.

The Qadiriya, centred in Chechnia, expanded similarly in two directions; westeard towards Ingushetia and Ossetia and eastward in the direction of Daghestan. After Kunta Haji's deportation in 1864 and his death three years later, his *tariqat* split into four groups with his former *vekils* at their head. These were:

Copyrighted material

—*Bammat Giray Haji Mitaev*, from the aul of Avtura in Chechnia. His brotherhood was, at the beginning, limited to one Chechen lan, the Gunoy *taipa*, but later it extended to the entire Chechen nation. Leadership was hereditary in the Mitaev family.

—*Batal Haji Belhoroev*, of the aul of Surhohi in the district of Nazran. Restricted at first to the Ingush territory, this *tariqat* subsequently gained adepts in the Chehen territory and in northern Daghestan. From the start the Batal Haji group was conspicuous by its radical puritanism. The adepts were not supposed to marry outside the *wird*, nor were they allowed to share a meal with the uninitiated. Music was banned from the *zikr*. The principles of *jihad* were strictly observed: indeed, during the century-long life of this order, almost all its leaders met with violent death at the hands of Tsarist and Society authorities. The leadership of the *tariqat* was and still is restricted to the Belhoroev family.

—*Chim Mirza* of Mayrtup in the Shali district of Chechnia.

—*The regular brotherhood of Kunta Haji*, which was directed after the death of the founder by six of his former *vekils*: Omar Haji, a Kumyk in north Daghestan; Qahrman Haji, a Chechen of the aul of Shali; Husein Haji of Plievo, in Ingushetia; Gharabig Haji of Nazyr-Korta, in the Nazran district of Ingushetia; Rajab Dibir Alive of Tsumada, in Avaristan; and Yusuf Haji of Mahkema, in the district of Vedeno in Chechnia.

After August 1917, a Congress of Daghestani *ulemas* and religious leaders held in the aul of Andi in Avaristan, proclaimed the Naqshbandi sheikh Najmuddin of Hotso (or Gotso; in Russian *Gotsinski*) imam of Daghestan and Chechnia, resuming in that way the tradition of North Caucasian Imamate abandoned in 1859 with the capture of Shamil.

During the tragic revolutionary years of 1917–21, which were especially bloody in the north-eastern Caucasus, the Sufi brotherhoods played a central role. This was particularly true for the Naqshbandiya, which was once more at the forefront of the activity. The aim pursued by the *tariqat* was to restore a theocratic monarchy governed by the Shari'yat law, the expulsion of Russians and the liquidation of 'bad Muslims' who had committed themselves to the infidel rulers.

The following was one of the sayings of the Naqshbandi sheikh, Uzun Haji, one of the leaders of the brotherhood:

> "If so God wills, we shall construct a Shari'yat monarchy, for, in a Muslim land there can be no republic. Were we to accept a republic, we would thereby renounce the Calife, which would be paramount of renouncing the Prophet and finally God himself".

And somewhat more to the point:

> "I am weaving a rope to hang engineers, students and in general all those who write from left to right".

The Daghestani communist leader, Najmuddin Samurski, commenting on his opponent, wrote:

> "Uzun Haji was a learned arabist, a most violent fanatic, a strict shari'yatist and a

Copyrighted material

> devoted panislamist. He never accepted Tsarist power and fought his entire life for the liberation of the Caucasus from the Russian yoke. He saw in the [October] Revolution the possibility of liberating the mountaineers. All Russians were is enemies, the White even more than the Bolsheviks.... A very short man, almost a dwarf, Uzun Haji was renowned for his extreme courage, his firm character and his remendous willpower. It is because of his qualities that he succeed in establishing his rule over Avaristan (nort Daghestan) and in Chechnia. Very learned and clever, possessing some democratic notions (of a shari' yet democracy, of course), Uzun Haji strove towards an impossible goal: to turn the wheel of history backwards and to establish in the twentieth century a form of state pertaining to the era of Mohammed...."

By 1918, imam Najmuddin of Hotso and sheikh Uzun Haji had at their disposal a small army of some 10,000 *murids* composed mainly of Naqshbandi adepts, which was the best fighting force in the North Caucasus. With these troops, Uzun Haji repulsed and finally, defeated Denikin's White force during the offensive of the summer and autumn of 1919. In the autumn he proclaimed liberated Chechinia and north-western Daghestan to be a 'North Caucasian Emirate'.

Uzun Haji died in May 1920. In the summer of that year, when the North Caucasus was occupied by the Bolsheviks, Najmuddin of Hotso with other Naqshbandi leaders—Mohamed of Balakhany, Dervish Mohammed of Andi, Ibrahim Haji of Kuchri, Seyyid Amin of Ansalta, Sirajuddin Haji of Avristan—led the great revolt of Daghestan-Chechnia against Bolshevik rule. The resistance lasted over a year. Nominally, the revolt was headed by Said Beg, Shamil's grandson and Colonel Kaitmas Alikhanov, but its real leaders were Naqshbandi sheikhs.

Mohammed of Balakhany was commander-in-chief of the insurgent army at the battle of the Arakan Valley, where an entire Red Army brigade was wiped out and one of its commanders, Safar Dudarov, head of the Daghestani Cheka, was taken prisoner and executed on the spot. The revolt was finally quelled in September 1925, when the Bolsheviks captured imam Najmuddin and the two surviving Naqshbandi leaders, the sheikh Amin of Ansalta and Wahhab Astemirov.

The Daghwestani-Chechen revolt was a wide-spread popular mass movement, resembling a peasant war, but the guerrilla fighters displayed an efficiency that only a brotherhood leadership comparable to that of Shamil's fighters, with their spirit of total dedication and iron will, could ensure. For a whole year the mountaineers effectively opposed the Soviet Army, which had conquered Azerbaijan, Georgia and Armenia in a few short weeks.

It is highly instructive to compare the rapidity, the decisiveness and the efficiency with which the Sufi brotherhoods, particularly the Naqshbandiya, faced the Bolshevik Revolution and declared holy war against the new godless regime, with other Muslim weaknesses: the lack of decision and the political errors of the numerous Muslim liberal, moderate and left-wing parties of that time. While the Sufis fought, the others htried in vain to manoeuvre between the Bolsheviks and the White counter-revolutionaries. In the end they failed and collapsed; the majority were forced to emigrate or to join the winning side—the Bolsheviks.

Copyrighted material

In contrast, the Sufis never hesitated: they fought back and their desperate resistance, seemingly hopeless from the purely human stand-point, had a decisive impact on the history of the entire Muslim world.

For it must be remembered that in 1920, when the revolt was in full swing in the Caucasus and in Turkestan, the Soviet Government was seriously considering the possibility of an armed intervention in the Muslim Middle East. One Red Army division had already landed in Enzeli to help the Jengelis of Mirza Kuchik Khan in their march to Teheran—pro-Soviet elements were angling for political power in Khorassan and Tabriz — and one may speculate that the popular revolts within Soviet borders (in the North Caucasus and Central Asia) influenced the decision of the Bolshevik leaders to give up aggressive intervention and to adopt a more cautious policy in Iran and Turkey. Similarly, the revolt in Chechnia in 1943 may have exerted the same moderating effect on the Russian policy of intervention in Iranian Azerbaijan and Kurdistan.

The situation in the North Caucasus after the liquidation of the 1920 revolt was similar to that which followed Shamil's defeat: in both cases military disaster did not lead to the decline of the Sufi orders. On the contrary, while the Naqshbandiya was engaged ion *ihad,* the Qadiriya's influence was growing fast. Noted Samurski in 1925:

Recently muridism has been expanding in Daghestan. The Sufi adepts claim to be 'communists' and it is not entirely without grounds that they call themselves 'communists'. Their doctrine certainly has some communist characteristics, but they are those of a primitive, religious, ascetic communism comparable to that of the early Christian communities. According to Soviet official sources, in the mid-1920s in Daghestan there were still only 61,200 *murids,* nineteen *murshids* and sixty *vekils* (as against only 6,000 Sufi adepts, mostly Qadiris, from a total Chechen population of 400,000.

The Qadiris of Chechnia, whose participation in the 1920–1 rebellion was not on a large scale, became more influential in 1922–3. Sheikh Ali Mitaev, son of the founder of Bammat Giray Haji *wird* (which at the time numbered some 10,000 adepts), was one of the directing members of the Chechen Revolutionary Committee (*Revkom*). According to the Soviet sources, many members of the Chechen Communist Party were 'zikrists' during this period and several communist leaders, including T. Elderrkhanov, president of the Chechen Central Executive Committee and his two deputy chairmen, Hamzatov and Sheripov, did not hide their sympathy for the brotherhood. Naturally enough, such a situation born out of Civil War anarchy could not last. Late in 1923, an anti-religious campaign was launched in the North Caucasus. All the Shari'yat courts were abolished. During the winter of 1923–4, the Red Army disarmed the Chechen population and liquidated the 'bandits' nests' (groups of the Naqshbandi guerrilla fighters in the high mountains and the underground Qadiri). In April 1924, sheikh Ali Mitaev was arrested as a 'counter-revolutionary', 'saboteur' and 'clerical bourgeois nationalist'.

In 1925, Najmuddin of Hotso and two other Naqshbandi leaders were captured in the

Copyrighted material

mountains and executed. The following year, the local Communist Parties were purged of 'unreliable elements'. Elderkhanov was arrested and shot with many leading Chechen and Daghestani communists. In 1927, 'Ali Mitaev was yried in Rostov and executed. The tear 1928 marked the beginning of the massive collectivisation in the Caucasus and coincided with the intense campaign to liquidate the 'clerical leadership' and their sympathisers.

Sheikh Solsa Haji Yandrov of Urus Martan in Chechnia, *murshid* of the Chechen branch of the Naqshbandiya, was tried in 1928 for 'economic sabotage' and executed the following year. The same year another Naqshbandi *murshid,* sheikh Ali of Akusha in Central Daghestan, who opposed in 1918–20 the more adventurous Najmuddin of Hotso and adopted a neutral position towards the Bolsheviks, was arrested (and probably executed) with a number of his *murids.*

That first massive purge of Sufi adepts provoked a new wave of rebellions. This time, the Naqhbandiya and different branches of the Kunta Haji fought side by side. The revolt started in the autumn of 1929 in the Chechen territory. Among the leaders we find both Kunta Haji *murids* and a Naqshbandi leader, Shita Istamulov, former Minister of War of Uzun Haji's Emirate. A few months later, the movement switched to northern Daghestan where it was led by the Naqshbandi sheikh Arsanukay Khidirlezov ('Shaikh Amay') from Germencik in the district of Hasav Yurt.

The fighting went on until the spring of 1930. In spite of the intervention of a Red Army division, it ended in compromise: an armistice, followed by a general amnesty. However, this did not bring peace to the country. Soviet authorities made use of the armistice to annihilate the 'nationalist-clerical' elements and the brotherhoods fought back. In the summer, the Russian chief of the Ingush secret police (GPU), responsible for the purges, was killed by a Kunta Haji *murid.* After that, another adept of Kunta Haji killed the GPU chief for Chechnia (also a Russian). In 1931, the authorities responded by executing all the leaders of the 1930 rebellion and by arresting, trying and executing many of the adepts.

In 1936, the revolt was quelled. Among the leaders arrested or killed was the Naqshbandi sheikh Arsanukay Khidirlezov. According to Soviet sources, in the Ingush country where the leadership of the revolt was taken by the Batal Haji brotherhood, nine sons and seven grandsons of Batal Haji Belhroev, the founder of the order, were killed during the struggle, which lasted almost to the outbreak of the Second World War.

What were the aims, the expectations and the political goals pursued throughout this fifteen-year long struggle? Soviet sources tell us that Sufi leaders and adepts were 'preactionaries', 'counter-revolutionaries', 'defenders of the clerical-feudal system', 'bourgeois-nationalists' and so forth. They were also accused of being 'agents' of various foreign imperialisms: mainly Turkish, British and, after, Japanese and German. It is more likely that the brotherhoods were fighting without any precise goal in mind, except to expel the Russians—simply because they could not submit to the new Soviet regime with its old Russian character and its new militant atheism.

Copyrighted material

Of course, it is hardly possible to claim that the brotherhoods were the only enemies that the Soviet government had to reckon with in the Caucasus between the wars. For example, Daghestani and Chechen Communist parties were purged of various 'enemies' several times in those years. Many leading North Caucasian Bolsheviks, among them Najmuddin Samurski, were executed for 'nationalism'. Some of the mountain resistance groups were organised by non-religious leaders. Nevertheless, it is certain that at the time, just like in the nineteenth century and later during the Second World War, only Sufi brotherhood could supply an organised, disciplined and efficient fighting force to oppose the Soviet regime.

Because of the prestige enjoyed by Sufi orders and of the influence they exercised on the population, the north-eastern Caucasus remained an insecure area until the outbreak of war in 1941. In the winter of 1940, a major new revolt broke out in Chechnia. This time, it had a non-religious leader, Hasan Israilov, a former journalist and a member of the Communist Party. In February 1942, when German troops were still 1,000 miles from Chechnia, another rebellion broke out, also led by a former Communist Party member, Mairbek Sharipov. The Germans never reached the Chechen border and the rebellion was crushed by the Red Army.

On 23 February 1944, the entire Chechen and Ingush population were rounded up and deported en mases to Siberia and Kazakhstan. Abdurrahman Avtorkhanov does not mention the Sufi brotheroods in his detailed description of the 1940–3 troubles in Chechnia, but recent Soviet sources reveal that three years later, after the deportation of the Chechen and Inigush population, guerrilla fighting was still going on in the higher mountains of Chechnia, Ingushetia and eastern Ossetia. The guerrilla movement's leader was the sheikh Qureisdh Belhoroev, the last son of the founder of the Batal Haji *tariqat*. He was captured only in 1947 by Soviet troops and condemned to ten years imprisonment. He was released in 1957 and returned to Chechnia where he again assumed the leadership of his brotherhood.

Most Soviet specialists of anti-Islamic propaganda recognise that the attempted genocide through deportation of over a million North Caucasian Muslims had a striking, unforeseen result: far from destroying the Sufi brotherhoods, the deportation actually promoted their expansion. For the deported mountaineers the Sufi orders became a symbol of their nationhood in the lands to which they were exiled. Moreover, these orders proved to be efficient organisers, thus to ensure the community's survival.

During the war and because of the special post-war conditions, religious beliefs were restored to life by the leaders of the *murid* communities. The tribulations of the war and of the cult of personality, the brutal violation of Leninist national policy as regards the Chechen and the Ingush, explain this resurrection...

When after Stalin's death the surviving North Causasians were rehabilitated and permitted to return to their homeland, they left behind them in Central Asia well-organised Sufi groups, especially Qadiriya. Central Asian Soviet sources reveal that Sufism expanded during the 1960s and 1970s among the

Copyrighted material

Kazakhs, the Uzbeks and the Karakalpaks. During the deportation years in Kazakhstan, new Sufi groups appeared among the Chechens, the most popular being the Vis Haji group.

In the late 1950s, Sufi brotherhoods in the Caucasus were once more subjected to systematic, relentless persecution about which the Soviet press itself provides abundant information. Members of Sufi brotherhoods were hunted as 'criminals' and no longer simply as 'reactionaries' or 'dissidents'. They were and are, accused of immutable hostility towards the Soviet regime and of economic sabotage, 'banditism', 'terrorism' and 'armed rebellion'. Soviet sociologists classify them as 'extreme fanatics' and 'hardened adversaries of the Soviet regime'.

They are distinguished by their blind, unlimited and unreasoning faith in God; they actively propagate their religious beliefs and cannot endure those who do not share them. They endeavour to force their religion upon their relatives, their friends and their children and isolate themselves from the social and cultural collective life.

The local Caucasian press provides rich material on the numerous trials of Sufi sheikhs and their *murids,* especially those belonging to the Naqshbandiya and to the Batal Haji *wird.* The most important trials took place in 1958, 1963 and 1964 in Makhach-Qala, Groznyi and Nazran. As a rule, the accused were tried for 'banditism' and 'manslaughter'. The penalty was death.

Soviet sources testify that repression was and still is unable to stop the expansion of the Sufi organisations which appear today more powerful and influential than before the War, probably even than before 1917. V.G. Pivovarov, a leading Soviet socioligist, wrote in 1975.

> "More than half of the Muslim believers of the Checheno-Ingush Autonomous Republic are members of a *murid* brotherhood."

Sufi brotherhoods in Central Asia: Turkestan, the territory located south of the Syr Darya river, has been since the ninth century and still is today, a borderland of the world of Islam (*Dar ul-Islam*), facing a hostile world of infidel barbarians: heathen, Buddhist or Christian Mongols, Chinese, Oirots and Kalmyks and finally Russians—Christian or Marxist. Sufi brotherhoods played a major role in the history of the area by protecting Islam against the onslaught of the infidels and by conducting missionary work among the same infidels. Thanks to the Sufis' activity, Islam became deeply rooted among the northern sedentary Turks, Tatars and Bashkirs and among the nomadic Kazakhs and Kirghiz. We can say without exaggeration that from the twelfth century the history of Central Asia has been strongly influenced by the activity of the Sufi brotherhoods.

From the seventeenth century on, Turkestan, isolated from the rest of the *Dar ul-Islam* by Russia and by Shia Iran, underwent a long period of decline in all fields including the religious. In the eighteenth century, before the arrival of Russians, no external danger threatened Islam, so that the Sufi brotherhood lost their main *raison d'etre* and followed the general decline. When the Russians invaded Turkestan, there was no charismatic leader of Shamil's stature, no rigorous orthodoxy comparable to the Shari'yat movement of the

Copyrighted material

Caucasian Naqshbandis, no *jihad* spirit; consequently, the Russian conquest of Central Asia was rapid and relatively easy.

One of the main differences between Caucasian and Turkestani Sufism can be traced to this process. In Central Asia, Russian occupation did not directly threaten the life of the native community and the resistance to the conquerors took variety of forms ranging from the Emir of Bukhara and the most conservative religious elements on the one hand, to the most radical *jadid* modernists on the other. In the Caucasus, by contrast, the Sufi holy war entirely absorbed national-liberation movements from the time of sheikh Mansur to the 1920 uprising.

However, the few armed attempts in Turkestan to shake Russian rule were without exception conducted by the Naqshbandis from the uprising of the Chirchik valley in 1872 led by Hoja Ishan of Kulkara, to the defence of Gok-Tepe by the Turkmen Akhal-Tekke tribesmen in 1879 and 1881, which were led by the Naqshbandi sheikh Kurban Murat (whose tomb, or *mazar* at Dinli Qal'a is today one of the most venerated holy places of Turkmenistan) and the revolt of Andizhan in 1898 led by Mohammed-Ali, *ishan* of Mintube, known in Russian sources as 'Madali Ishan'.

At the time of the Russian conquest, four brotherhoods were still active in Turkestan, three of them autochthonous and one 'imported':

—The *Naqshbandiya,* founded in Bukhara in the fourteenth century. The tomb of the founder Bahautdin Naqshband near Bukhara, though transformed into an anti-religious museum, is still used as a place of pilgrimage by believers. The Naqshbandiya is the most prestigious among all the Turkestani *tariqa.* Its adepts played a central role during the Timurid and Shaybanid empires and once again in the defence of Turkestan against the Buddhist invasions of the seventeenth-eighteenth centuries. As noted earlier, nearly all the great poets of Turkestan were Naqshbandis: Alihir Nava'i, Abdurrahman Jami, Mahtum Quli and Zelili *inter* alia.

—The *Kubrawiya,* founded in the twelfth century in the Khorezm. The tomb of the founder, Najmuddin Kubra, is still one of the most popular place of pilgrimage of Central Asia. The Kubrawiya played an important part in the islamisation of the nomadic tribes of the Golden Horde. Today it is the least influential of Central Asian brotherhoods.

—The *Yasawiya,* another indigenous order founded in the twelfth century in the northern part of the Mavarannahr. The tomb of the founder, the poet Ahmed Yasawi, in the city of Turkistan is an important place of pilgrimage. The Yasawiya also played a crucial role in the Islamisation of the nomadic tribes; it declined after the founding of the Naqshbandiya and became marginal; it was re-activated in the twentieth century under Russian and Soviet rule. Today, an off-shoot of the Tasawiya, the so-called *tariqat* of the 'Hairy Ishans', is one of the most dynamic and the most radical brotherhoods in Central Asia.

Copyrighted material

—The *Qadiriya,* an old *tariqat,* founded in the twelfth century in Baghdad. It was introduced into Central Asia in the Middle Ages and once again after the Second World War, to Kazakhstan and Kirghizia by the deported Chechens and Ingush. The most radical branch of the North Caucasian Qadiriya, the *tariqa* of *Vis Haji* was founded in the 1950s and the adepts of this brotherhood remained in Central Asia.

The political activity of Central Asian brotherhoods appears very different from the traditional holy at character of the North Caucasian brotherhoods. Curiously enough the Central Asian Bolsheviks, who were probably better informed of the situation of the brotherhoods than their Caucasian comrades, were the first to try with some success to use the dynamism of some radical Sufi groups for their own advantage. In two areas, in Kazan in the Middle Volga and in the eastern part of the Ferghana valley, two dissident, almost heretical Sufi groups recognised Bolshevik rule and even fought in the side of the Red Army against their co-regionalists. These were the God's Regiment of Vaisov (see below), an off-shoot of the Naqshbandiya in Kazan and the order of the Laachi, a dissident group of the Yasawiya in southern Kirghizia.

The best description of the order of the Laachi is given by S. Mambetaliev in his *Perezhitki mekotorykh Musul'manskikh techenii v Kirghhizii i ikh istoria* (Frunze, 1969, pp. 30–9 and 39–41). The Laachi order was founded about the 1870s by a Yasawi sheikh, Sanivar, who was hanged by the Khan of Kokand as a heretic. His sect was declared immoral by the religious authorities of the Khanate and the adepts went underground. After the Russian conquest, the sect surfaced under the leadership of another Yasawi sheikh, Babajan-Khalfa Rahmanqulov, a Kirghiz from Margelan who emigrated to the eastern Ferghana and propagated his creed among the Kirghiz clan of Zhokesek of Boston *uezd* (present-day Frunze district of the Osh region). We know next to nothing about this early stage in the history of the Laachi except that they avoided all contact with other Muslims. Their loud *zikr* was held at night in the presence of women, with singing of Ahmet Yasawi's *Hikmet* and ecstatic dances.

Religious authorities persecuted the sectarianism, declaring them 'immoral', 'impure' and accusing them of sexual orgies. They also tried in vain to denounce them to the Russian administration. On the eve of the 1917 Revolution, in spite of the persecution, the Laachi formed an important, though clandestine, group in the Ferghana valley living in closed communities on the territory of Margelan and Kokan *uezds.*

The Laachi welcomed the October Revolution, taking advantage of the decree on religious freedom and reappeared once again in the open. But co-operation between the dissident puritan Sufi sect and the new Bolshevik regime could not last for basic reasons, which Mambetaliev points out:

> "It was difficult to reconcile Karl Marx with the *Hikmet* of Ahmed Yasawi."

In the same way, after a short period of co-operation with the Soviets of Kazan in the 1920s, the Vaisis sectarians were physically liquidated during Stalin's purges in the early 1930s.

Copyrighted material

As for the Laachi, they went underground once more in the late 1920s. Only in the 1950s was the sect rediscovered. Today, according to the same Mambetaliev, they live in some all-Laachi villages (Say, Rabat, Gaz, Kshtut, Rant-Kant, Sogmet in the Batkent district, Sur, Ormosh, Syrt, Yar-Kutan, Kysyk in the Frunze district of the Osh region). The adepts are mainly Kirghiz. The sect represents a totally closed community protected by a rigorous endogamy and is still feared and despised by other Muslims.

With these two exceptions, Central Asian and Volga brotherhoods participated actively in the struggle against Soviet rule. Many Sufis were active in the Basmachi movement. Several *kurbashis* of the Ferghana valley were Yasawi sheikhs, including Islam Kurbashi, Abdul-Aziz Maksum, Molla Dehqan and Khal-Hoia. It also seems that two of the most famous Basmachi leaders, Koshirmat and Junayd-Khan, were Naqshbandis. This active participation in the national liberation war (which was not exactly a 'religious war') explains the politicising of Turkestani Sufism under the Soviet regime.

By another curious paradox, it was the order which was the most mystical and least involved in worldly affairs of all Central Asian brotherhoods, the old Yasawiya, that became the most deeply involved in politics. In the early 1920s, a yasawi *murshid,* Abumutalib Satybaldyev, who had fought with the Basmachis, formed somewhere in the Ferghana valley a radicaleclandestin group called in Soviet sources 'the brotherhood of Hairy Ishans' (in Kirghi *Chachtuu Eshander;* in Russian *Volosatya Ishany*). At first the brotherhood was centred in the Osh region of the eastern Ferghana valley, in the districts of Leyelek and Batkent and in the industrial centres of Qyzyl Qiya and Suluktu. The village of Chilgazy was the centre of the *tariqat*.

Mambetaliev, our main source on the history of this brotherhood, accuses the Hairy Ishans of 'criminal and terrorist activity, preparing an anti-Soviet uprising in Uzbekistan, Tajikistan and Kirghizia co-ordinated with an armed intervention of Basmachis led by Korshirmat and Ibrahim Beg and the White bandits from abroad.'

The clandestine brotherhood was 'unmasked' in 1936. Thirty-two leaders, including their sheikh Satybaldyev, were arrested, tried as 'terrorists', 'saboteurs' and 'counter-revolutionaries' and executed. The accounts of their trial, published in October and November 1935 by *Pravda Vostoka* of Tashkent, were reproduced by Mambetaliev. Soviet sources believe that the brotherhood was crushed and liquidated, but in fact it simply went underground. In 1938, the chairman of the Union of Godless Militants, Emelian Yaroslavski, complained in *Antireligioznik* (Moscow) that the "reactionary clerics are very active in Kirghizia... and we do not know their strategy."

The Hairy Ishans became more secret, more conspiratorial and even more hostile to communism and their groups became more active during the Second World War in Arslanbad, Jelalabad, Osh and the mountains of southern Kirghizia under the leadership of the new chief of the *tariqa*, the ishan Tursunbay Madaripov. They were 'unmasked' again in 1952 and once again in 1959. Their leaders were arrested, some were condemned

Copyrighted material

and others, including Madaripov, declared solemnly that they would break away from the brotherhood, but Mambetaliev doubts the sincerity of this apostasy:

> "Sufis practice *taqiya* when under threat of being condemned..."

Taqiya may be defined as one's religious right, even duty, to life his lie if is threatened.

Today, Hairy Ishans seem to be active again in southern Kirghizia and in some cities of Uzbekistan. The majority of adepts are Kirghiz with a minority of Uzbeks and Tajiks. Their brotherhood can be compared to an authentic secret society which has avoided infiltration by Soviet police, on the other hand, they have themselves managed to infiltrate Soviet and communist Party organisations.

The sect of Hairy Ishans (whose activity may be compared to that of the Batal Haji and Vis Haji groups in the North Caucasus) is certainly the most openly anti-Soviet of all Turkestani brotherhoods. Moreover, it seems to represent a new phenomenon: a mystical Sufi brotherhood influenced, at least partly, by the example of a political party (the Communist Party, in their case) and which has adopted methods of propaganda and political mobilisation modelled on their adversaries.

Sufi brotherhoods in the Middle Volga region. We know of no monograph published specifically on the history of Sufism in the Middle Volga. We do know, however, that even before the Mongol conquest in the thirteenth century, Sufism had penetrated into the Bulgar Kingdom. It was brought either by the Bulgar *hajis* or by Arab merchants from Baghdad. According to Zarif Husein oglu in his *Tavarihi Bulgaria*, during the reign of the Khans Yadigar and Adil-Shah there were in the Bulgar kingdom more than one hundred Sufi sheikhs and theologians. It seems that these first Volga Sufis were Qadiris.

The second period of expansion of Sufism among the Volga Tatars corresponds to the period of the Golden Horde in the thirteenth and fourteenth centuries. At this time, Sufism was brought by the disciples of Ahmed Yasawi, especially by Suleyman Bakirgan, who were either Turkestani missionaries or Volga Tatars who travelled to Turkestan to receive investiture from local *murshids*.

The third wave of Sufi expansion, which began in the fifteenth century, was due to Naqshbandi missionaries from Bukhara. The Naqshbandiya absorbed all pre-existing Sufi *tariqa* in the Volga territory. Tatar historians note that until the appearance of *jadidism* in the late nineteenth century Tatar literature was deeply marked by Sufi (Yasawi and Naqshbandi) mysticism. Such was the case of the first Tatar poems, *Yusuf and Zuleikha* (early thirteenth century), *Nur-u Sydur* in 1542, *Tahfa Mardan* in 1439 and the compilation of pious advice by Mahmud Ali Bulgari, *Najel Faradis*, in 1358.

The Naqshbandis dominated Tatar literature after the Russian conquest and played a major role in the intellectual revival which began in the sixteenth century. All major Tatar writers of the post-conquest period were Naqshbndis: Mawla Qalyi (seventeenth century), A bdul Manih Qargaly (1782–1826), Abdurrahman Utyz Imani al-Bulgari (1754–1815), Ibadullah Salih (1794–1867) and Shamsutdin Zeki Sufi (1825–65), among others.

Copyrighted material

The last stage of Sufi expansion started in the middle of the nineteenth century and corresponds to the beginning of the great Tatar reforminst *jadid* movement and to the reign of the Tatar merchant bourgeoisie. During this period, Tatar Naqshbandis looked for guidance not only in Central Asia but also in Istanbul, Cairo, Mecca and Medina.

Nearly all of the first Tatar 'enlighteners' (*prosvetiteli*) belonged to the Naqshbandi *tariqat* including those whom Soviet historians try to present as anti-clerical free-thinkers: for instance, Abu Nasr al-Kursavi (1783–1814), considered as the father of Tatar *jadidism*, who was initiated in Bukhara by a Naqshbandi Turkmen sheikh; Niyazi Quli Ishan, Shihabedin Marjani (1818–99), the greatest among Tatar *jadids*, was a Naqshbandi *murshid*, as were the majority of his disciples and followers. Of the Naqshbandi modernist theologians, it is necessary to mention the Sheikh Zaynullah Rasuliev (1833–1917), who was initiated in Istanbul in 1869 by the Sheikh Ziautdin Khemshahnavi.

Zaynullah Rasuli enjoyed immense prestige among conservatives (*qadymists*) as well as among the modernists (*jadids*) and played a major role in the Tatar reformist movement. His reformed *medresseh*, the 'Rasuliyeh' of Troitsk, was one of the main centres of *jadidism* in Russia. Among his Naqshbandi disciples were such outstanding personalities as the sheikhs 'Alimjan (Galimjan) Barudi, historian and pedagogue (1857–1921), co-founder in 1905 of the great Muslim party *Ittifaq al-Muslimin* and director of the *jadid* medresseh Muhammadiyeh of Kazan and mufti of Orenburg in 1920–1; Sabirjan lal-Hasani, *qadi* at the Muslim Spiritual Board of Orenburg; and Abdurrahman Rasuli, son of the Sheikh Zaynullah Rasuli, who in 1943 signed a concordat with Stalin normalising relations between the Soviet Government and the official Soviet Islamic establishment and who became in 1943 the first post-war mufti of Ufa.

Another disciple of Rasuli was Rizaeddin Fehreddin Oglu (1859–1935), theologian and historian, *qadi* at the Spiritual Board of Orenburg, mufti and Chairman of the Muslim Spiritual Board for European Russia and Siberia between 1922 and 1935 (when he died in a Soviet prison), whom Jemaleddin Validov calls one of the greatest scholars of the contemporary Muslim world.

It is significant that before the 1917 Revolution the Naqshbandis, while playing a major role in the *jadid* movement, were also active in the camp of their *qadymist* adversaries. Several 'anti-*ishan*' pamphlets directed against the *qadymists* were published in Kazan before the Revolution and during the Soviet period by Naqshbandi *jadids*.

Around 1862 a Naqshbandi Sheikh, Bahautdin Vaisov (Vaisi), founded in Kazan a curious dissident branch called the God's Regiment of Vaisov (*Vaisav Bazii Polk*) representing a strange blending of socialism, Tolstoyism and Wahhabi-type puritanism. The Vaisis categorically rejected infidel rule and condemned those Muslims who accepted it. The son of the founder, Inan Vaisov, sided with the Bolsheviks during the Revolution and was killed in battle by his former co-religionists in February 1918. The schismatic *tariqat* survived during some years of the Soviet regime, then disappeared.

Copyrighted material

From the Second World war, we have no information on the activity of the Naqshbandis in the Tatar region, nor do we know if the brotherhood is still alive in this territory. The approved Soviet Islamic establishment there is relatively influential, more so in the Middle Volga than in many other Muslim areas of the Soviet Union. Under these conditions Sufi Islam cannot play the role of the fore-most preserver of religious tradition. However, a Tatar author, A. Kalaganov, recently mentioned "vagabond Muslim preachers operative among rural population in violation of Soviet laws concerning religious cults". The 'vagabond fanatics' may well be Naqshbandi adepts.

BIBLIOGRAPHY

S. Mambetaliev, *Perezhitki mekotorykh Musul'manskikh techenii v Kirghhizii i ikh istoria,* Frunze, 1969, pp. 30–41.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya',* Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah,* Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson. *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

EB

Al-Kurdi, Muammad Amin (d. 1332/1914)

Al-Kurdi, Muammad Amin was one of the leading figures in the recent history of the Nakshbandi order, and author of several influential works. Born in Irbil, he made early acquaintance with Sufism, for his father, Fath Allah-zada, wa a Kadiri shaykh. His own intiation was at the hands of a Nakshbadi shaykh of the city, Shaykh 'Umar, who was separated by only one link in the initiational chain from the great renewer of the

Copyrighted material

Nakshbandiya in the western Islamic lands, Mawlana Khalid Baghdadi (d. 1242/1826).

After several years spent in the company of Shaykh 'Umar, Muhammad Amin received a licence himself to initiate disciples into the Nakshbandi path and he left his home-land, never to return. He retained, however, a certain mode of reverential awareness of Shaykh 'Umar's spiritual presence through the distinctive Nakshbandi technique known as ribita. He spent many years in Mecca and Medina, enjoying numerous mystical and visionary experiences; he compared his state while in Mecca to that of Ibn 'Arabi when he began the composition of al-Fatuhal al-Makkiyya.

Inspired by a desire to visit the tombs of the Al al-Bayt in Cairo he left the Hidjaz for Egypt, which was to be his residence for the rest of his life, with the exception of a return visit to the Holy Cities in 1323/1905. He lived first in the rewak of the Kurdish students at the Azhar, later moving to the village of Ambaba outside of Cairo, and finally to Bulak. Initially, he concealed his Nakshbandi affiliations and Sufi interests, concentrating on the study of hadith, tafsir and fikh at the Azhar.

Later, he began to proclaim the path, and to accept each year a small number of disciples. Upon an indication from Shaykh 'Umar countained in a dream, he then decided to accept all who came to him and indeed vigorously to propagate the Nakshbandi order throughout Egypt, travelling widely to numerous towns and villages.

He encountered opposition from the followers of other orders and from adherents of the Salafi movement, but soon came to gather a large following. In his instruction, he placed emphasis on two particular elements of Nakshbandi practice; silent dhikr and the recitation of a litany known as the khatm-i khwadjagan. He died in Bulak in 1332/1914 and was buried in the Karafa cemetery of Cairo.

He left behind him numerous khalifas, the most prominent of whom was Shaykh Muhammad Yusuf as-Sakka; many contemporary Nakshbandis of Egypt are descended from him. The best known of his numerous writings is Tanwir al-kulub fi mu'amalat 'allam al-ghuyub, a compendium of religious knowledge of which the third part is devoted to Sufism. The eighth edition of this book was printed in Cairo in 1329/1311, as well as manuals of Shafi'I and Maliki fikh.

BIBLIOGRAPHY

Shaykh Salama *'Azzami to Tanwir al-kulub*, 8th ed., Cairo, 1368/1949.

A. J. Arberry in his *Sufism*, London, 1950, 192–32.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

HAMID ALGAR

Copyrighted material

M

Merkez, Shaykh Muslih Al-Din b. Mustafa (d. 1529)

Merkez, Shaykh Muslih Al-Din b. Mustafa, was the head of an Otteoman Sufi order and saint. Merkez Muslih al-Din Musa b. Mustafa b. Kilidj b. Hadjdar belonged to the village of Sari Mahmudlu in the Anatolian district of Ladhikiyya. He was at first a pupil of the Molla Ahmad Pasha, son of Khidr Beg and later of the famous Khalwati Shaykh Sunbul Sinan Efendi, founder of the Snbuliyya, a branch of the Khalwatiyya, head of the monastery of Kodja Mustafa Pasha in Istanbul (see Bursali Mehmed Tahir, 'Othmali mu'ellifleri. I, 78–9).

When the latter died in 936/1529. Merkez Efendi succeeded him in the dignity of Pir. He held the office of head of a monastery for 23 years and died in the odour of sanctity in 959/1552. aged nearly 90. He was buried in Istanbul in the mosque which bears his name (cf. Hadikat al-djawami', i, 230–1; J. von Hammer, GOR, ix, 95, no. 495) before the Yeni Kapu. At the tomb of Merkez Efendi there is a much-visited holy well, an ayazma, to which one descends by steps.

Its reddish water is said to have the mirasculous power of healing those sick of a fever (cf. Ewliya Celebi, i, 372; von Hammer, Constatinopolis, i, 513; idem, *GOR*, *loc. cit.*, following the *Hadikat al-djawani'*, *loc. cit).* Beside it is the cell (zawiya) of Merkez Efendi, of which miraculous stories still circulate among the people. He had many pupils, including his son Ahmad, famous as the translator of the *Kamus*, his son-in-law Muslih al-Din (cf. Ewliya, *loc. cit*), the poet Ramadan Efendi. called Bihishti, and many others.

BIBLIOGRAPHY

Tahsin Yaziei, *Fethten sonra Istanbul da ilk halveti seyhleri, in Istanbul Enstitusu Dergisi,* II, 1956, 104–13.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Copyrighted material

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

FR. BABINGER

Munedidiim Bashi (d. 1702)

Munedidiim Bashi, Derwish Ahmed Dedi b. Lutf Allah was an eminent scholar, Sufi poet and above all, historian, being the author of a celebrated and important general history in Arabic the *Djami' al-duwal*. His father Lutf Allah was a native of Eregli near Konya. He was born in Selanik, in the first half of the 12th/18th century, received a scholarly education and served in his youth for fifteen years in the Mewlewi Khane of Kasim Pasha under Shaykh Khalil Deds (Sidjill-i 'athmani, ii, 287).

Afterwards, he studied astronomy and astrology and became court astrologer (munedjdjim bashi) in 1078/1667–8. In 1086/1675–6, he was admitted to the intimate circle of Sultan Mehemmed IV as musahib-i padishahi. He was dismissed in Muharram 1099/November 1687 and banished to Egypt. From here, he went some years later to Mecca, where he became shaykh of the Mewlewi-Khane. In 1105/1693–4, he was obliged to move to Medina, where he lived for seven years. Soon after his return to Mecca he died there on 29 Ramadan 1113/27 February 1702 and was buried near the tomb of Khadidja.

Besides writing his historical work, Munedjdim Bashi displayed a considerable literary activity. Of his works are mentioned a hashiya on the Kur'an commentary of al-Baydawi, a commentary on the 'Aka'id al-'Adudiyya of al-Idji, a Lata'if-name, a translation of the anecdotes of 'Ubayd-i Zakani and a number of treatises on geometry, mysticism and music. His Turkish diwan also gives him a place in the rank of Turkish mystical poets; his takhallus was 'Asik.

The general history was written in Arabic under the title jami' al-duwal, but although several manuscripts of the still unpublished Arabic original exist in the libraries of e.g. Istanbul, Edirne and Kayseri, it was formerly better known in the epitomised Turkish translation made by the poet Ahmed Nedim in the 12th/18th century under the title Saha'if al-akbar (printed in three volumes, Istanbul, 1285).

It is a world history arranged, after the fashion of simliar Arabic works, according to dynasties, with a main division into there parts: the first treating of the history of Muhammad, the second the non-Islamic dynasties and the third the Islamic dynasties. In the introductory chapters the author cites his numerous sources, not a few of which are lost in the original. Therefore, the work has a special value for the knowledge of many smaller dynasties and for this reason it was especially used by E. Sachau for Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien, in SB Pr. Ak. W. (Berlin, 1923).

The last dynasty treated is that of the Cttoman sultans; it is proportionately longer and more detailed than the history of the other Islamic dynasties and based on several imperfectly known sources; the last part, which ends in 1089/1678, gives contemporary history.

Copyrighted material

The Turkish translation of Nedim is very readable and not composed in the high-flown literary style that prevailed in his period. For this reason it was especially praised and represented in Ebuzziya Tewfuk's Numune-i edebiyyat-i 'othmaniyya Istanbul, 1330.

Among the now lost sources used by Munedjdjim Bashi and apparently epitomised by him in the Djami' al-duwal, was a history of Darband, the Ta'rikh Bab al-Abwab, valuable for the history of the Muslim dynasties of eastern Transcaucasia, Arran and Adharbaydjan. His text here was utilsed in a masterly fashion by Minorsky for his Studies in Caucasian history (London, 1953) and A history of Sharvan and Darband (Cambridge, 1958); see also Bab Al-Abwab and Al-Kabk.

BIBLIOGRAPHY

E. Sachau for Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien, in SB Pr. Ak. W., Berlin, 1923.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

J.H. KRAMERS

Copyrighted material

N

Nadjm Al-Din Razi Daya (1177–1256)

Abu Bakr 'Abd Allah b. Muhammad b. Shakawar Asadi Nadjm Al-Din Razi Daya (573–654/1177/1256). Sufi of the Kubrawi order and author of several important works in Persian and Arabic. He left his native city of Rayy at the age of twenty-six and travelled widely in Syria, Egypt, the Hidjaz, 'Irak, and Adharbaydjan. He ulnmately turned eastwards, passing through Nishapur before arriving in Khwarazm where he became a murid of Nadjm al-Din Kubra, eponym of the Kubrawiyya. Kubra assigned his training to a senior disciple, Madjd al-Din Baghdadi (d. 607/1204) and it is to him that Daya refers as 'our shaykh'. He is strangely silent concerning Kubra himself, although he sometimes cities the Persian quatrains that are attributed to him.

At a date that cannot be precisely determined, Daya—clearly a restless man, even by the peripatetic standards of the age_left Khwarazm to resume his wanderings in western Persia. Sensing the onset of the Mongol storm, he abandoned his family in Rayy (by his own admission) and after a return visit to the Hidjaz travelled by way of Hamadan, Irbil and Diyarbakr to central Anatolia, arriving in Kayseri in Ramadan 618/ October 1221.

Saldjuk-ruled Anatolia offered a haven to many scholars and mystics and among those Daya is reputed to have encountered there were Sadr al-Din Kn(y)awi, Dalal al-Din Rumi and Awhad al-Din Kirmani. The first figure of note he met was Shihab al-Din Abu Hafs 'Umar Suhrawardi; Daya crossed paths with him in Malatya as the latter was returning from a mission to the Saldjuk 'Ala' al-Din Kaykubad on bealf of the 'Abbasid caliph al-Nasir li-din Allah. According to Daya, Suhrawardi suggested to him that he compose a work on Sufism and present it to Kaykubad in order to gain his patronage.

However, Ibn Bibi's chronicle of the Saldjuks reports not only that Daya had completed the work in question—*Mirsad al-'ibad ila 'l-mabda' wa 'l-ma'ad*—before his arrival in Malatya but also that he had already decided to dedicate it to Kaykubad (*Historie des Seldoucides d'Asie Mineure*, Turkish test, ed. M. Th. Houtsma, Leiden; 902, 226). The two recensions in which the Mirsad exists may explain the contradiction. One was completed

Copyrighted material

soon after his arrival in Kayseri and intended as "gift to true seekers and veracious lovers", and the other in Sivas, in Radjab 620/August 1223, dedicated to Kaykubad.

Despite the generally acknowledged excellence of the *Mirsad* and the encomium to Kaykubad with which it concludes, Daya was evidently disappointed by his reception in the Saldjuk capital of Konya, for before long he moved on to Erzincan. There, he composed another work in Persian, Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi; the second half of the title contains an allusion to 'Ala' al-Din Dawud, the Mengucek ruler of Erzincan. In seems that Daya did not fare much better in Erzincan than in Konya. He quit Anatolia definitively less than four years after his arrival in Kayseri, and in 622/1225 we find him travelling from Baghdad to Tabriz on a diplomatic mission for the caliph al-Zahir.

While in Tabriz, Daya met Djalal al-Din Khwarazmshah, who was fleeing before the Mongol invaders, and it was in the company of his ambassador, Kadi Mudjir al-Din, that he returned to Baghdad. It was probably in Baghdad that he spent the rest of his life. He died there in 654/1256 and was buried in the Shunayziyya cometery near such luminaries of Sufism as Ma'ruf Karkhi and Djunayd Baghdadi.

Daya trained no murids, with a single exception and his posthumous fame and influence were due entirely to his writings. Among them, the Mirsad clearly stands out as a master piece, being comprehnensive in its treatment of the major themes of Sufism and written with a fluency, vigour and eloquence that qualify it for comparison with the best of classical Persian prose.

Among its themes, logically and systematically arranged, are the origins of the various realms and order of creation; prophethood and the different dimensions of religion; the ritual practices, mores and institutions of Sufism; and the ways in which different professions and trades may vield spiritual benefit if properly practised. The interest of the Kubrawi masters in dreams, visions and the phenomenology of the Sufi path is apparent on many pages of the Mirsad, as is—more subtly and without direct attribution— the influence of Ibn 'Arabi.

The *Mirsad* exercised wide and lasting influence throughout the lands where Persian was spoken or understood; manuscripts of it are numerous. It was known in India at least as early as the 8th/14th century, thanks to the efforts of the Gishti order and some hundred years later a Turkish translation was made for Sultan Murad II. It was known even in China: manuscripts of the work exist with marginal glosses in a North Chinese idiom written in the Arabic script. Echoes of the Mirsad and quotations from it are to be found in a wide variety of Persian, Turkish and Pashto works.

The *Marmuzat i Asadi* may be characterised as a 'special edition' of the Mirsad. It contains much of the material of Daya's masterpiece with the strictly Sufi portion diminished and the sections on kingly power greatly expanded. Extant only in a single manuseript, the Marmuzat-i Asadi appears not to have exerted great influence.

The second major work of Daya consists of his contribution to a Sufi tafsir—known varyingly as Bahr al-haka'ik. 'Ayn al-hayat, and al-Ta'wilat al-Nadimiyya—begun before

Copyrighted material

him by Nadjim al-Din Kubra and completed after his death by another Kubrawi, 'Ala' al-Dawla Simnani. Daya took up this commentary at Surat al-Bakara and was able to advance it as far as Sural al-Nadjm; the major portion of it is thus his.

His relentless insistence on discovering metaphorical senses for nearly every verse of the Kur'an sometimes verges on the arbitrary and the artificial, but there can be no denying the popularity and influence of the work. It has never been printed, but substantial portions of it are quoted in a tafsir of which several printings do exist: the Ruh al-bayan of Isma'il Hakki al-Burusawi.

Daya also wrote minor works, of which Risala-yi 'Ishk u [akl—a preliminary essay for certain sections of the Mirsad—deserves mention.

BIBLIOGRAPHY

Mirsad al-'ibad ila 'l-mabda' wa 'l-ma'ad, ed. 'Abd al-Ghaffar Nadjm al-Dawla, Tehran, 1312/1894.

Husayn Shams al-'Urafa', Tehran, 1352/1933, ed. Muhammad Amin Rivahi. 2nd revised ed., Tehran, 1365 Sh./1984. Eng tr. Hamid Algar. The Path of God's bondsmen from origin to return, Delmar. NY, 1982.

Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, ed. M.R. Shafi'i-Kadkani, Tehran, 1352 Sh. 1973.

Risala-yi 'ishk u 'akl, ed. Taki Tafadduli. Tehran, 1345 Sh/1966.

Bahr al-haka'ik, ms. Hasan Husnu Pasa (Suleymaniye, Istanbul) 37.

Ash'ar, ed. Mahmud Mudabbiri, Tehran, 1363 Sh./ 1984.

'Abd al-Rahman Djami. Nafahat al-uns. ed. M. Tawhidipur. Tehran 1356 Sh./ 1957, 435.

H. Corbin, L homme de lumiere dans le soufisme uanien, Paris, 1971, 154–63.

—, *En Islam iranien*, Paris, 1972, iii, 175–6.

Suleyman Ates. Isari tefsir okulu, Ankara, 1974, 139–60.

H. Landolt, *Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Razi, in Eranos-Jahrbuch*, xlvi (1977), 175–204.

EB

Najmuddin Kubra

Najmuddin Kubra (sheikh Kebir Ata) was the founder of the Kubrawiya brotherhood, in Kunia-Urgench; by far the most celebrated holy place of the Turkmen republic, frequented by pilgrims from all over Central Asia.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Ni'Mat Allah B. Ahmad (d. 1561/62)

Ni'Mat Allah B. Ahmad B. Kadi Mubarak, known as Khalil Sufi, was the author of a Persian-Turkish dictionary entitled *Lughat-i Ni'mat* Allah. Born in Sofia, where as an enameller he made a reputation as an artist, he moved to Istanbul and there entered the Nakshbandi order. Association with the Nakshbandi dervishes made him more closely acquainted with literature and especially with Persian poetry.

Ni'mat Allah decided to make accessible to others the knowledge he had acquired by

Copyrighted material

an ardent study of Persian literature and thus, arose his lexicographical work, which he probably compiled at the instigation lexinstigation and with the assistance of the famous Kemal Pasha-zade (d. 940/1533). He died in 969/1561–2 and was buried in the court of the monastery at the Edirne gate in Istanbul.

His work, which survives in a considerable number of manuscripts, is divided into three parts: verbs, particles and inflection and nouns. His sources were: 1. *Uknum-i 'Adjam* (see Oxford, Bodleian, Uri, 291, no. 108); 2. *Kasima-yi Lutf Allah Halimi* (Hadjdji Khalifa, iv, 503); 3. *Wasila-yi makasid* (Flugel, Vienna catalogue, i, 197); 4. *Lughat-i Kara-Hisari* (Rieu, 513a); 5. *Sihah-i 'Adjam* (Hadjdji Khalifa, vi, 91 and Leiden catalogue, i, 100).

Besides making careful use of these sources, Ni'mat Allah added much independent material, of which his dialect notes and ethnographical observations are especially valuable. This work is of considerable scientific importance and deserves greater attention than it has so far received.

BIBLIOGRAPHY

O. Blau, *Uber Ni'matullah's persisch-turkisches Worterbuch*, in *ZDMG*, XXX, 1877, p. 484.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

E. BERTHELS

Copyrighted material

R

Al-Rifa'I, Ahmad B. Ali, Abu 'l-'Abbas, Shafi'i (1106–1180)

Al-Rifa'I, Ahmad B. 'Ali, Abu 'l- 'Abbas, Shafi'i was fakir by training in and founder of the Rifa'iyya dervish order. He was born in Muharram 500/September 1106 (or according to other authorities, in Radjab 512/October-November 1118) at Karyat Hasan, a village of the Bata'ih or marshlands of lower 'Irak between Basra and Wasit, whence the nisba sometimes given to him of al-Bata'ihi and he died at Umm 'Ubayda in the same region on 22 Djumada I 578/23 October 1182.

The nisba al-Rifa'i is usually explained as referring to an ancestor Rifa'a, but by some is supposed to be a tribal name. This ancestor Rifa'a is said to have migrated from Mecca to Seville in Spain in 317/929, whence Ahmad's grandfather came to Basra in 450/1058. Hence he is also called al-Maghribi.

Ibn Khallikan's notice of him is meagre; more is given in al-Dhahabi's Ta'rikh al-Islam, taken from a collection of his Manakib by Muhyi 'l-Din Ahmad b. Sulayman al-Hammami recited by him to a disciple in 680/1281. This work does not appear in the lists of treatises on the same subject furnished by Abu 'l-Huda Efendi al-Rafi'I al-Khalidi al-Sayyadi in his works Tanwir al-absar (Cairo, 1306) and Kiladat al-djawahir (Beirut, 1301), the latter of which is a copious biography, frequently citing Tiryak al-muhibbin by Taki al-Din al-Wasiti (see below,) Umm al-barahin by Kasim b. al-Hadjdj, al-Nafha al-miskiyya by 'Izz al-Din al-Faruthi (d. 694/1295) and others. Al-Hammami's statements are cited from one Ya'kub b. Kuraz, who acted as mu'adhdhin for al-Rafa'i. Great caution is required in the use of such materials.

Whereas according to some accounts he was a posthumous child, the majority date his father's death to 519/1125 in Baghdad, when Ahmad was seven years old. He was then brought up by his maternal uncle Mansur al-Bata'ihi, resident at Nahr Dakla in the neighbourhood of Basra. This Mansur (of whom there is a notice in al-Sha'rani's Lawakih al-anwar, i, 178) is represented as the head of a religious community, called by Ahmad (if he is correctly reported by his grandson, Kilada, 88) al-Rifa'iyya; he sent his nephew to Wasit to study under a Shafi'i doctor Abu 'l-Fadl 'Ali al-Wasiti and a maternal uncle Abu Bakr al-Wasiti.

Copyrighted material

His studies lasted till his twenty-seventh year, when he received an idjaza from Abu 'l-Fadl and the khirka from his uncle Mansur, who bade him establish himself in Umm 'Ubayda, where (it would seem) his mother's family had property and where her father Yahya a-Nadjdjari al-Ansari was buried. In the following year, 540/1145–6, Mansur died and bequeathed the headship of his community (mashyakha) to Ahmad to the exclusion of his own son.

His activities appears to have been confined to Umm 'Ubayda and neighbouring villages, whose names are unknown to the geographers; even Umm 'Ubayda is not mentioned by Yakt, though found in one copy of the Marasid al-ittila'. This fact renders incredible the huge figures cited by Abu 'l-Huda for the number of his disciples (muridin) and even deputies (khulafa'), the princely style and the colossal buildings in which he entertained them. Sibt Ibn al-Djauzi in his Mir'at al-zama, ed. Haydarabad, viii, 370, says that one of their shaikhs told him he had seen some 100,000 persons with al-Rifa'i on a night of Sha'ban. In Ibn al-'Imad's Shadharat al-dahab the experience is said to have been Sibt Ibn al-Djauzi's own, though this person was born in 581/1185, three years after al-Rifa'i's death. In the Tanwir al-absar (7,8) his grandfather as well as himself is credited with the assertion.

His followers do not attribute to him any treatises, but Abu 'l-Huda produces 1. two discourses (madjlis) delivered by him in 577/1181 and 578/1182–3 respectively; 2. a whole diwan of odes; 3. a collection of prayers (ad'iya), 4. a great number of casual utterances, sometimes nearly of the length of sermons, swollen by frequent repetitions. Since in 1,2 and 4 he claims descent from 'Ali and Fatima and to be the substitute (na'ib) for the Prophet on earth, whereas his biographers insist on his humility and disclaiming such titles as kutb, ghawth, or even shaikh, the genuineness of these documents is questionable.

Various books were written on him by his followers and by subsequent members of the Rifa'i tarika, such as the Tiryak al-muhibbin fi sirat sultan al-'arifin Ahmad Ibn al-Rifa'i of Tak'l-Din 'Abd al-Rahman al-Wasiti (d. 744/1343–4).

In Ibn al-'Imad, it is asserted that the marvellous performances associated with the Rifa'is, such as sitting in heated ovens, riding lions, etc. were unknown to the founder and introduced after the Mongol invasion; in any case, they were no invention of his, since the like are recorded by al-Tanukhi in the 4th/10th century. The anecdotes produced by al-Dhahabi (repeated by al-Subki, Tabakat al-Shafi'iyya al-kubra, iv, 40) imply a doctrine similar to the Buddhist and Indian ahimsa, unwillingness to kill or give pain to living creatures, even lice and locusts.

He is also said to have inculcated poverty, abstinence and non-resistance to injury. Thus, Siby Ibn al-Djawzi records how he allowed his wife to belabour him with a poker, though his friends collected 500 dinars to enable him to divorce her by returning her marriage gift. (The sum mentioned is inconsistent with his supposed poverty.)

Inconsistent accounts are given of his relations with his contemporary 'Abd al-Kadir al-Jilani. In the bahdjat al-asrar or Nur al-Din al-Shattanawfi it is recorded by apparently

Copyrighted material

faultless isnads on the authority of two nephews of al-Rifa'I and a man who visited him at Umm 'Ubayda in 576/1180–1, that when 'Abd al-Kadir in Baghdad declared that his foot was on the neck of every saint, al-Rifa'i was heard to say at Umm 'Ubayda 'and on mine'.

Hence, some make him a disciple of 'Abd al-Kadir. On the other hand, Abu 'l-Huda's authorities make 'Abd al-Kadir one of those who witnessed in Medina in the year 555/1160 the unique miracle of the Prophet holding out his hand from the tomb for al-Rifa'i to kiss; further, in the list of his predecessors in the discourse of 578/1182–3, al-Rifa'i mentions Mansur but not 'Abd al-Kadir. It is probable, therefore, that the two worked independently.

Details of his family are quoted from the work of al-Faruthi, grandson of a disciple named 'Umar. According to him, al-Rifa'i married first Mansur's niece Khadidja; after her death, her sister Rabi'a; after her death Nafisa, daughter of Muhammad b. al-Kasimiyya. There were many daughters; also three sons, who all died before their father. He was succeeded in the headship of his order by a sister's son, 'Ali b. 'Uthman.

Rifa'Iyya Order: Rifa'Iyya, is the name of one of the most prominent Sufi orders from the period of the institutionalisation of the tarikas and one which came to be noted to pre-modern times for the extravagance of some of its practices.

It is unclear whether the founder, Ahmad al-Rifa'i, was a mystic of the thaumaturgic, miracle-mongering type, but the order which he founded and which was developed by his kinsmen certainly acquired its extravagant reputation during the course of the 6th/12th century; it may not be without significance that the order grew up in the Lower 'Irak marshlands between Wasit and Basra where there was a melange of faiths and beliefs, Muslim, Christian, Mandaean, etc. with many older survivals. Already, Ibn Khallikan (wrote ca. 654/1256) reported that the Rifa'i dervishes rode on lions in the Bata'ih and that eating live snakes and walking on hot coals were amongst their practices (ed. Ihsan 'Abbas, 172, tr. de Slane, i, 153).

Al-Rifa'i's retreat in the marshlands was a focus for visiting dervishes, some of whom founded their own orders, such as the Badawiyya, Dasukiyya and Shadhiliyya and it was the proto-type for many zawiyas which sprang up. Ibn Battuta frequently mentions the strange practices of their devotees. Thus, when in Wasit in 727/1327, he visited Ahmad al-Rifa'i's shrine at Umm 'Ubayda, where he saw throngs of people and witnessed fire-walking and fire-swallowing (Rihla, ii, 4–5, tr. Gibb, ii, 273–4); an eastern counterpart of these practices were those of the Kalandars, dervishes of the Haydariyya order, which he witnessed in India.

The Rifa'iyya spread rapidly into Egypt and Syria, possibly under the patronage of the Ayyubids. in Syria, a key figure was Abu Muhamad 'Ali al-Hariri (d. 645/1268), so that this branch became known as the Haririyya; another Syrian branch which was later to become notorious for its extravagant practices, including that of the dawsa or trampling of adherents by there mounted shaikh of the order, was that of the Sa'diyya or Djibawiyya founded by Ahmad al-Rifa'I's grandson, 'Izz al-Din Ahmad al-Sayyad (d. 670/1271–2).

Copyrighted material

In Egypt, the order became especially strong. 'Izz al-Din al-Sayyad was teaching in Cairo in 683/1236 and married there an Ayyubid descendant, the grand-daughter of Nur al-Din al-Malik al-Afdal. However, the great mosque of al-Rifa'i, near the Cairo Citadel, was not begun till the later 19th century and the tomb which it contains was thought by 'Ali Pasha Mubarak more likely to be that of one of Ahmad al-Rifa'i's descendants or khulafa'.

The Rifa'iyya order further became popular amongst the Turks in the course of the 7th-8th/13th-14th centuries, continuing so in Turkey up to the 20th century. Ibn Battuta, again, visited what he calls 'Ahmadi' zawiyas in Anatolia, including at Amasya, Izmir and Betgama (Rihla, ii, 292–3, 310, 315–16, tr. ii, 436, 445, 449); whilst at this same period, the Mewlewi Aflaki describes, with disapproval, the extravagances of fire-walking, snake-biting, etc., which could be seen at the zawiya of "Sayyid Tadj al-Din Ahmad al-Rifa'I" in Konya (Manakib al-'arifin, ed. and tr. Cl. Huart, Paris 1918–22, tr. ii, 203–4).

From Anatolia, the order spread into the Balkans as far as Bosnia and across the Black Sea to the lands of the Golden Horde; Fuad Koprulu thought that the Rifa'iyya of the Turkish lands might have been additionally influenced by the semi-magical practices surviving from old Turkish shamanism.

In the Maghrib, the ecstatic practices of the Rifa'iyya or one of its off-shoots were adopted by the 'Isawiyya or Isawa founded by Muhammad b. 'Isa (d. 930/1524) after his travels in the central Islamicl ands. Perhaps, most dostantly of all, Ibn Battuta even mentions Rifa'is in the Maldive Islands (Rihla, text, iv, 141).

The Rifa'iyya was thus, the most widespread of all the turuk until the 9th/15th century, when it was overtaken in popularity by the Kadiriyya. After this time, its greatest appeal was to be in the Arab lands and especially in Egypt. In 18th century Cairo, the nawlid or birthday celebration of Ahmad al-Rifa'i was celebrated on 12 Jumada II at Rumayla. This order and the associated one of the Badawiyya were at this time widely recruited from the lower strata of society, compared with e.g. the Kadiriyya and Khalwatiyya; al-Djabarti stigmatises the Ahmadiyya and Sa'diyya as popular amongst the awbash or lowest classes.

In the early 19th century, E.W. Lane gave a classic account of the grotesque practices of the Rifa'iyya 'howling dervishes' and their off-shoots the Sa'diyya and 'Ilwaniyya, which included snake charming and the thrusting of iron spikes, glass, etc. into their bodies (The manners and customs of the modern Egyptians, chs. x, xx, xxv). By the middle years of the century, however, such popular excesses began to be deprecated by the Ottoman and Egyptian authorities, when the more progressive-minded of the ruling classes began to regard the turuk as brakes on progress and as associations which were bringing the image of Islam into disrepute, in Western eyes.

Hence, in Egypt, the dawsa ceremony was prohibited by the Khedive Tawfik on the basis of a fatwa from the Chief Mufti of Egypt, it was a bid'a kabiha or reprehensible innovation. It continued, however, for some decades afterwards in Ottoman Syria, for the sultan

Copyrighted material

'Abd al-Hamid II strongly favoured the dervish orders as part of his Pan-Islamic and pro-Islamic policies. The influence of the Rifa'i shaikh Abu 'l-Huda Muhammad al-Sayyad (1850–1909), of the Sayyadiyya branch of the Rifa'iyya in Aleppo, was particularly great at the Ottoman court and this influence was much disapproved of by Islamic modernists and reformers of the stamp of Muhammad 'Abduh.

During the 20th century the Rifa'iyya have continued to be influential in Cairene life. A good picture of it as it was in the 1940s to 1960s, including the form of its dhikr, is given by E. Bannerth in his La Rifa'iyya en Egypte, in MIDEO, x (1970), 1–35. Bannerth noted that, at that time, the supreme head of the order in Egypt was a descendant of the founder and that the members of one section at least, the 'Amriyya, included a good number of persons with secondary education and beloging to the middle classes. The charismatic activities by memo.rs of the order were played down, but in 1969 the author personally witnessed in the al-Rifa'i Mosque the piercing of cheeks with sharpened iron skewers without any resultant bleeding or visible wounds.

BIBLIOGRAPHY

Sha'rani, Lawakih al-anwar fi tabakat al-akhyar, Cairo, 1276/1859–60, I, 121–5.

Zirikli, A'lam, iii, 169; Mustafa Kamal Wasfi, al-Imam al-Kabir Ahmad al-Rifa'I, Cairo, 1376/1957.

J.S. Trimingham, The Sufi orders in Islam, Oxford, 1971.

J.W. McPherson, The Moulids of Egypt, Cairo, 1941, 283–4.

F. de Jong, Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth-century Egypt, Leiden 1978, index.

D.S. MARGOLIOUTH & C.E. BOSWORTH

Copyrighted material

S

Al-Sabti, Ahmad B. Dja'far al-Khazradiji (1130–1205)

Ahmad B. Dja'Far al-Khazradiji Abu'l-Abbas Al-Sabti was a renowned Moroccan saint. He was born at Sabta (Ceuta) in 524/1130, not to be confused, in the text of Ibn Khaldun (*Mukaddima*), with a homonym who lived in a later period and was the inventor of a circular divinatory table known as the *za'iradja al-'alam.*

Two accounts afford a glimpse of his career, which was contemporaneous with that of the great saint of Tlemcen Abu Madyan al-Andalusi (520–94 /1126–97); that of the kadi al-Tadili and that of Ibn Hamawayah, which is more concise, recounted by al-Makkari. Born into a modest family, he lost his father at a very early age and became an apprentice to a trader in textiles (*bazzaz*) of Sabta, a town which was then enjoying a high level of commercial and cultural prosperity.

His principal teacher was Abu 'Abd Allah al-Fakhkhar, himself a disciple of the kadi'Iyad, one of the most eminent representatives of the Hispano-Maghribi Maliki school of the period. At about sixteen years old, he left Sabta with a companion and made his way to Mount Gilliz where the Almohad army was encamped, commanded by 'Abd al-Mu'min who was laying siege to Marrakesh (540/1146). Afterthe capture of the city, he established himself there in a funduk known by the name of funduk Maukbil. He then taught grammar and arithmetic, for which he received payment.

He also apparently enjoyed an allowance in his capacity as a member of the talabat al-hadar (a category of teachers supported financially by the Almohad authorities) and established a considerable household. He rapidly gained popularity as a result of his generosity. His doctrine was simple, according to al-Tadili, who knew and visited him: every principle contained in religion (shar') may be reduced to the deprival and to the bestowal of the goods which one possesses. He insists on the religious duty of zakat. Charity (sadaka) is the essential theme of his semons and of his injunctions. He denounces avarice (al-bukhl) and parsimony (al-shuhh) and preaches generosity (al-[ata', al-djud) and beneficence (al-Ishan), quoting Kur'anic verses to illustrate his purpose (IX, 34; X, 88; LIII, 33 LXVIII, 17; XCII, 5–10). His symbolic interpretation of prayer and of its various manifestations

Copyrighted material

illustrates his doctrine of asceticism, since it signifies the sharing and the abandonment of all goods.

Of presentable appearance, always carefully groomed, he was furthermore admired for his eloqence and his knowledge of dogma and for the ease with which he succeeded in convincing the most sceptical. His conduct earned him the reputation of a pious man, having no wish to publicise his virtues and willing to accept criticism (the Oriential mystical tradition of the Malamatiyya). The philosopher Ibn Rushd sent an observer to study his ideas and on his return, concluded that "the entire existence of Abu 'l-Abbas is in interaction with charity" and that "his doctrine is that of a philosopher of antiquity". He then resolved to meet the man in person and travelled for this purpose to Marrakesh, where he died and was intially buried, before being transferred to Cordova. Abu 'l-'Abbas died soon afterwards, in 601/1205. He was interred outside Bab Taghzut.

Significant similarities of circumstances and events in the lives of Abu'l-'Abbas and of Abu Madyan are evident: their modest origins; their beginnings as youthful apprentices in the textile trade, a substantial element in the economy of North Africa at the time; their theological training concurrent with the exercise of their profession; the departure and the journey (*siyaha*) in search of their path (a Major Sufi theme); their installation in an important city where they became known for their teaching and their piety; the themes, repeated in all circumstances, of humility, of submission to the divine will (tawakhul) and of the reinstating of material goods, a doctrine, making a synthesis of Maliki orthodoxy and of oriental mysticism and adapted to the Maghribi soul; the interest of the Almohad authorities in their knowledge and their popularity; and the policy of enticement and control of scholars which led to their installation at Marrakesh.

Finally, each became the patron saint of the town in which he was buried. But the originality of Abu 'l-'Abbas consists in his withdrawal from political life and in the fact that he claimed allegiance to no school or great master. He did not found a school either. He devoted his life to the defence and promulgation of values which were promoted in North Africa principally by the Sufis and which exerted influence on the Christian culture of the Middle Ages, represented among others by one of the originators of the concept of chivalry, the Arabic speaking Majorcan Ramon Lull. In the 20th century he still serves as a model for reforms (muslihu) who aspire towards moral rigour and social justice, such as Ibn al-Muwakkit.

Popular imagination has not been slow to transform the life of this pious individual into a legend attended by an increasingly rich crop of miracles. His repute has extended throughout the Maghrib, benefiting initially by the unity imposed upon it by the Almohad empire. As an example of these miracles, he is supposed to have appeared at the side of the Muslim warriors at the time of the Battle of the Three Kings at al-Kasr al-Kabir (Yawm al-Makhazin), which ended with the defeat of the Portuguese, in 986/1578.

On the summit of Gilliz there is a kubba dedicated to him. In the same mountain there is a sacred cave in which was approached by processions of towns-people appealing for rain.

Copyrighted material

It was also in a cave that the Prophet took refuge, at the time of the emigration from Mecca to Medina, in the company of Abu Bakr (to whom the companion of Abu 'l-'Abbas, in the journey to Marrakesh, corresponds, Kur'an, IX, 40), in the episode known as the *hidjra*.

Finally, while the sura al-Kahf (XVIII), occupies an important place in Muslim liturgy, the cave represents, for the Sufi who follows the sacred text of the Kur'an to the letter, in a hostile world, the refuge of the sincere believer who awaits there the beneficence of the Lord (XVIII, 16).

Some well-known personalities have come, over the centuries, to invoke him or to seek protection or miraculous power associated with his sainthood (baraka): the illustrious Ibn al-Khatib, Ibn Kunfudh of Constantine, the last king of Grenada Abu 'Abd Allah (Boabdil) and the writer from Timbuktu Ahmad Baba. At the beginning of the 17th century the Sa'did sultan Abu Faris Ibn Ahmad al-Mansur ordered the restoration of his mausoleum and the building of a madrasa and the mosque which still exists.

In the 18th century, his primacy was officially endorsed with the institution of the cycle of pilgimage (ziyara) to the seven patrons of Marrakesh (Sab'atu ridjal), as a counter-weight to that of the seven saints of Regraga, the latter probably being linked to the legend of the Seven Sleepers of Ephesus. The sultan Muhammad b. 'Abd Allah (1171–1204/1757–90) had his zawiya annexed to the town and constructed the mausoleum which still exists.

The peasant invokes him to make the rain fall or to protect a clutch of eggs. The farmer, to preserve his crop, makes a charitable gift of a portion of grain to the poor, in his name, in Morocco as in Algeria, or appeals to him to raise a wind from the west, which is advantageous for the winnowing of corn, or like seafarer, he asks for the quelling of a storm. In particular he is the nation of commerce in general, or travellers, of dealers in trimmings, of well-sinkers, of soap-makers, of operators of oil-presses and of healers of eyes. He is invoked at the time of a confinement. Charitable gifts of grain, fritters, fruit, meat or fish, made to the poor in his name, are often called 'abbasiyya. Similarly, in Algeria, the verb 'abbas signifies "to go among the peasants to levy contributions of grain, butter, dried fruits etc....". A weekly pilgrimage takes place within his sanctuary (hurm), the majority of the participants being blind.

His radiant reputation in the Maghrib explains the presence of kubbas dedicated to him (Sidi Bel-Abbes, Ouargla, Djellida, etc), as well as the formation and origin of certain family-names (Belabbas-Nabi, etc.), although the possibility of homonymy with local saints is not to be denied.

BIBLIOGRAPHY

Anon, *al-Dhakira al-saiyya fi ta'rikh al-dawla al-mariniyya*, Algiers, 1921, 42.

Anon, *Manakib al-shaykh Abi 'l-'Abbas al-Sabti*, ms. Rabat, Bibl. gen. 403.

Ahmad Baba al-Timbukti Nayl al-ibtihadj, lith. Fas, 1317/1899, 31.

Ibn Farhun, al-Dibadj al-mudhahhab fi ma'rifat a'yan 'ulama' al-madhab, Cairo, 1351/1932.

Abu 'Abd Allah Muhammad al-Ghali, *Bada'i' al-iktibas fi manakib Abi 'l-'Abbas*.

'Ali b. Muhammad al-Hawwari, Manakib Abi 'l-'Abbas al-Sabt, ms. Bibl. nat. Algiers, 1713, p. 1.

Copyrighted material

Muhammad Ibn Abi Shanab, Dictionnaire pratique arabe-francais de M. Beaussier, revised M. Bencheneb, repr. Paris, 1958, 631.

Ibn Maryam, al-Bustan fi dhikr al-awliya' wa 'l-'ulama', Algiers, 1326/1908, 189, tr. F. Provenzali, Algiers 1910, 217, 511 n. 805.

Ibn al-Muwakkit, al-Sa'ada al-abadiyya fi 'l-ta'rif bi-mashahir al-hadra al-Marrakushiyya, Fas, 1917–18.

idem. Ta'thir al-anfas fi'l-ta'rif bi 'l-shaykh Abi'l-'Abbas, Fas, 1918.

Ibn Khaldun, Mukaddima, tr. de Slane, I, 245–53, III, 199–206, tr. Rosenthal, I, 238–45, III, 182–8.

Ibn Kunfdh al-Kusantini, Uns al-fakir, Rabat 1965, 7–9; Makkari, Nafh al-tib, Bulak, 1885, IV, 277.

Marrakushi, K. al-Mu'djib, Casablanca n.d.

al-Nasiri al-Salawi, K. al-Istika', III (Almohads), tr. I. Hamet, Rabat 1927, 251–3, IV, Marinids, 355.

Yusuf b. Yahya al-Shadhili, Manakib Abi 'l-'Abbas al-Sabti, ms. Bn. Paris, 2037.

Ibn al-Zayyat al-Tadili, in Marrakushi, al-I'lam bi-man hlla Mar-rakush wa-Aghmat min al-a'lam, Fas, 1936, 240–65.

Ibn al-Zayyat, Akhbar Abi 'l-'Abbas al-Sabti = a dhayl to his al-Tashawwuf ila ridjal al-tasawwuf, ed. Ahmad al-Tawfik, Rabat, 1404/1984, 451–77.

R. Basset, Nedromah et les Traras, in Bull. de Correspondance Africaine (1901), 206–7.

M. Ben Cheneb, Etude sur les personnages memtionnes dans l'idjaza du cheikh 'Abd al-Qadir al-Fasi, in Actes du XIV Congres internat. des Orientalistes, Paris, 1907, IV, 102–3.

—, EI art. al-Sabti; H. des Castries, Sources inediles... Dynastie saadienne, III, Paris, 1911, 213, 707, 733, and Dynastie filalienne, I, Paris, 1922, 640 and n. 4, II, 201 and n. 6.

—, Les sept patrons de Merrakech, in Hesperis, iv (1924), 245–303.

P. de Cenival, EI art. Marrakush; E. Dermenghem, Sidi Abou 'l-'Abbas, patron de Marrakech, in Recueil de travaux offeris a Clovis Brunel, Paris, 1955, i, 345–51, repr. in Vie des saints musulmans, Plan de la Tour, 1981.

G. Deverdun, Marrakech, Rabat, 1959, i, 2724; T. Fahd, La divination arabe, Leiden, 1966.

A. Faure, Abu l-'Abbas as-Sabti (524–601/1130–1204), la justice et la charite, in Hesperis, XLIII, 1956, 448–56.

H. Ferhat and H. Triki, Abou Abbas Sebti, Saint Patron de Marrakech, in Memorial du Maroc, II, 1982, 276–83.

—, Hagiographie et religion au Maroc medieval, in Hesperis-Tamuda, XXIV, 1986, 17–51.

H. Ferhat, Abu 'l-'Abbas: contestation et santele, in *al-Qantara*, XIII, 1992, 181–99.

L. Massignon, Enquete sur les corporations d'artisans et de commercants au Maroc (1923–1924), Paris 1924, 15, 68–9, 147.

H.P.J. Renaud, Divination et histoire nordafricaine au temps d'Ibn-Khaldun, in *Hesperis*, XXX, 1943, 214.

A. Sebti, Hagiographie du voyage au Moroc medieval, in *al-Qantara*, XIII, 1922, 167–79.

D. Urvoy, Penser l'Islam, *Les presupposes islaminques de l "art" de Lull*, Paris, 1980, 162–3.

E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, I, 40, 62, 64–5, 90–1, 163, 180–1, 188, 191, 56; II, 231 234, 238, 244, 253, 268, 287.

EB

Sa'id Al-Din, Muhamad B. Amad. Farghani (13th Century)

Muhamad B. Amad. Farghani Sa'id Al-Din is often called Sa'id-i Farghani was an

Copyrighted material

author of important Sufi works pertaining to the school of Ibn al-Arabi. Sometimes the form Sa'd al-Din is found, but this seems to be a copyist's correction of the unusual form. On a manuscript of his *Masharik al-darari* dated 678/1279–80 (Esad Ef. 1511), the name is given as in the title of this entry, with 'Kadani' added after the nisba Farghani. Hadjdji Khalifa gives death dates of 691/1292 and ca 700/1300–1 (ed. Flugel, no 365); Osman Yahia prefers 695/1296 (introd. to Sayyid Haydar Amuli, Kitab Nass al-nusus, Tehran, 1975, 18); Brockelmann has 699/1299 (S.I, 812).

Little is known of Sa'id al-Din's life. In his Manahidj al-'ibad (Istabul, 1988, 184) he tells us that he entered Sufism at the hand of Shaykh Nadjb al-Din 'Ali b. Buzaghush of Shiraz (d. 678/1279), a disciple of Shaykh Shihab al-Din 'Umar Suhrawardi. Later, he benefited from Shaykh Sadr al-Din Kunawi (d. 673/1274) and then from Shaykh Muhammad b. al-Sukran al-Baghdadi and others Kunawi tells us that Farghani and several 'other'. scholars were his companions when he travelled in the year 643/1245–6 to Egypt and began teaching Ibn al-Farid's famous Kasida, Nazm al-suluk (also known as al-Ta'iyya). Several people took notes with the aim of composing books, but only Farghani was successful (letter of approval to Farghani, Masharik al-darari, ed S.Dj Ash-tiyani, Mashhad 1398/1978, 5–6, 77–8), Sib Ibn al-Farid quotes Shams al-Din Iki (d. 697/1298), a disciple of Kunawi's and shaykh al-shuyukh in Cairo, to the effect that after lecturing on hadith in Arabic, Kunawi, would recite one verse of nazm al-suluk and explains its meanings in Persian and it was these explanation that Sa'id al-Din recorded.

Farghani is best known for his Persian and Arabic commentaries on Nazm al-suluk. The full name of the first is Masharik al-daran al-zuhar fi kashf haka'ik nazm al-durar, while the second is called Muntaha'l-madarik wamushtaha lubbkull kamil aw 'arif wa-salik (2 vols., Cairo, 1293/1876). Kunawi's just-cited letter of approval is appended to the end of the itnroduction to the Persian text. The Arabic commentary is half again as long as the Persian and includes a much expanded introduction, without Kunawi's letter; it was being read in Cairo as early as 670/1271. Both works were widely cited as authoritative expositions of the teachings of Kunawi. Djami was particularly fond of Muntaha 'l-madarik and called its introduction an unparalleled exposition of 'the science of reality' (Nafahat, 559).

Farghani's third work, the Persian *Manahidj al-'ibad ila 'l-ma'ad,* outlines the five pillars of Islam along with basic Sufi *adab*. It was not as widely read as the other two, but it gained more readership than it might have because Kutb al-Din Shirazi (d. 710–1311), who studied hadith with Kunawi, incorporated it into his philosophical encyclopedia, the Durat al-tadj, as the last and 'most important' part of the book. According to Hadjdj Khalifa, the Manahidj was translated into Arabic with the title Madaridj al-itikad by Abu 'l-Fadl Muhammad b. Idris al-Didlsi. Hadjdj Khalifa (no. 1263) also attributes a commentary on Ibn al-'Arabi's Fusus al-hikam to Sa'id al-Din, but the ascription is unlikely.

Another book that is often attributed to Farghani is the important undated compendium of sufi technical terms, Lata'if al-i'alm fi isharat ahl al-ilham; some of the definitions

Copyrighted material

are indeed taken from Muntaha 'l-madarik. However, neither the style of the work nor what the author says about himself allows for this attribution; he speaks of his own works on kalam (under the definition of al-ruh and mentions (under al-'ilm al-laduni) that he was a disciple of 'Ala' al-Dawala Simmani (659–736/1261–1336).

The *Masharik al-darari* and *Muntaha 'l-madarik* are important as two of the earliest commentaries on Ibn al-Farid's poem, but their main significance lies in their formative influence on the way in which the teachings of Ibn al-'Arabi were developed. Like Kunawi, Farghani singled out certain of Ibn al-[Arabi's discussions and teachical terms for emphasis. The net result was that Ibn al-'Arabi's well-known followers were drawn much closer to the philosophical mode of expressing Islamic teachings than was the Shaykh al-Akbar himself.

Farghani's introduction to Muntaha''l-madarik is an especially good example of a dense philosophical and relatively systematic exposition of Ibn al-'Arabi's teachings. It provides a better survey of the technical terms and discussions that were to play major roles in theoretical Sufism in the coming centuries than does Ibn al-'Arabi' own Fusus al-hikam, which was to be the object of over one hundred commentaries.

BIBLIOGRAPHY

Massignon, The Passion of al-Hallaj, Eng. tr. Princeton 1982, I, 44.

W.C.Chittick, *Spectrums of Islamic thought: Sa'id al-Din Farghani on the implications of oneness and manyness*, in Lewisohn, *op. cit.*, pp. 203–17.

Th.E. Homerin, *From Arab poet to Muslim saint*, Columbia, 1994, 29.

Djami, *Nafahat al-uns*, ed M. Tawhidipur, Tehran, 1336/1957, 542.

J. Wall Bridge,. A Sufi scietist of the thirteenth century: the mystical ideas and practices of Qutb al-Din Shirazi, in L.Lewisohn (ed.), *The legacy of mediaveal Persian Sufism*, London, 1992, 323–40.

—, the science of mystic lights, *Quth al-Din shirazi and the Illuminationist tradition in Islamic philosophy*, Camridge, Mass, 13, 176–8.

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

EB

Al-Sanusi, Shaikh Sayyid Ahmad (1873–1933)

Shaikh Sayyid Ahmad Al-Sanusi was the Third Grand Master of the Sanusiyya order of dervishes. His full name was al-Sayyid Muhammad al-Mahdi Ahmad b. al-Sayyid Muhammad al-Sharif b. al-Sayyid Muhammad b. 'Ali al-Sanusi al-Khattabi al-Hasani al-Idrisi.

He was born at Djaghbub, a grandson of the founder of the order, and received a classical education in Islamic learning from his father, uncle, etc., according to the high standards of Sanusi tradition. He succeeded

Copyrighted material

to the leadership at Kuru (Boorku, in Chad), where his uncle resided from 1899 till his death in 1902, being the eldest member of the Sanusi family. Next to his spirtual leadership, Ahmad al-Sharif developed a political and military organisation for the Sanusi community against French expansion in the Sudan region, but after a defeat, he decided to withdraw from Kuru to the old centre at Kufra in 1902. In need of international recognition and support, he agreed to the establishment of direct Ottoman rule in Cyrenaica and Fazzan (1910), and the 7,000 Ottoman troops in the province co-operated now against the enemies of the faith, these being in 1911 the Italians invading Ottoman Libya until Muharram 1331/ December 1912. During this period the Sanusi *shaikh* issued a proclamation of *djihad* against the enemies of Islam.

After the conclusion of the Italo-Ottoman peace of Lausanne-Ouchy (15 October 1912), the Sanusi leader continued resistance against the Italians with the discreet support of the Ottoman (Young Turks') government. The sultan-caliph, Mehemmed V approved of Ahmad al-Sharif'd installation of a 'Sanusiyya till 1915, ahmad al-Sharif was able to defeat Italian forces at times. Apart from regular financial and logistic support, the sultan-caliph awarded the Shaikh honours and decorations. When Italy joined the Entente Powers against, i.a., the Ottoman Empire in 1915, Ahmad al-Sharif was secretly appointed the sultan's representative (*na'ib ul-sultan*) with the rank of Vizier and the title of Pasha (*irade* of 6 August 1915). During the same year 1915, from June onwards, a regular communication with Istanbul was ensured by German and Austro-Hungarian submarines carrying arms, munitions and men to the Sanusi forces, but their guerrilla attack against the British in western Egypt failed (15 Rabi' I 1334/22–3 January 1916).

Ahmad al- Sharif retreated with 800 followers and was chased back to Djaghbub, from where he went on to the Sirtica region of Tripolitania. He maintained his relationship with the Ottomans, but the influence of his cousin, Sayyid Muhammad Idris (the later King Idris I al-Sanusi of Libya) was by now increasing. With the permission of Ahmad al-Sharif, Idris opened up negotiations with the British and the Italians (1917). In 1918, the Sanusi *shaikh* was made the sultan's representative in all North Africa, but his actual influence on affairs was steadily in decline. On 13 Dhu 'l-Ka'da 1336/21August 1918 Ahmad al-Sharif left Libya, for good as it turned out to be, brought by a German submarine to Istanbul.

He relinquished political leadership but remained the spiritual chief of the Sanusiyya *tarika* till his death, and his lasting prestige is evident from the fact that he was chosen to officiate at the ceremonial girding of the sword of the new Ottoman sultan, Mehemmed VI Wahid al-Din, at Eyyub in 1336/1918. Widely regarded as one of the fore-most fighters for Islam, Ahmad al-Sharif chose the side of the resistance against the Allies in Anatolia led by Mustafa Kemal Pasha, and became one of his emissaries in the provinces of Anatolia. (Mustafa Kemal was photographed in an Arab dress presented to him by the Sanusi *Shaikh* at this time).

In 1922, he journeyed to south-eastern Anatolia along the Turco-French front, *inter*

Copyrighted material

alia arbitrating a peace amongst the Arab tribes there, but after the definitive victory of Mustafa Kemal, Ahmad al-Sharif returned to Istanbul and became involved in the question of the Ottoman caliphate [see Khilafa], which was not after all offered to him, in spite of the support of his cause fby Ibn Su'ud, Imam Yahya of Yemen and Sa'd Zaghlul Pasha. In 1924 he left for Damascus. The French did not permit him to stay there, and he went on to the Hidjaz, dying at Medina on 13 Dhu 'l-Ka'da 1351/10 March 1933.

BIBLIOGRAPHY

Ahmad al-Sharif, *Bughyat al-musa'id fi ahkam al-mudjahid fi 'l-hathth 'ala 'l-djihad*, Cairo, 1332/1913–14.

S.S. Aydemir, *Enver Pasa II 1908–1914*, Istanbul, 1971, 229–40.

E.E. Evans-Pritchard, *The Samusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949 (portrait between 128–9).

M. Le Gall, *The Ottoman government and the Sanusiyya: a reappraisal*, in *IJMES*, xxi (1989), 91–106.

E. Graefe, *Der Aufruf des Scheichs der Senusija zum Heiligen Kriege*, in *Isl.*, iii (1912), 141–50.

Jaeschke and E. Pritsch, *Die Turkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender 1918–1928*, in *WI*, x (1927–9), 1–154.

E. Kedourie, *Egypt and the caliphate, 1915–52*, in *The Chatham House version and other Middle Eastern studies*, London, 1970, 189, 423.

O. Kologlu, *Mustafa Kemal'in yaninda iki Libyali lider, Ahmet Serif-Suleyman Baruni*, Ankara, 1981.

J.M. Landau, *The politics of Pan-Islam*, Oxford, 1990, 134–8, 133.

R. Peters, *Islam and colonialism*, The Hague, 1979, 86–9.

R. Simon, *Libya between Ottomanism and nationalism: the Ottoman involvement in Libya during the war with Italy (1911–1919)*, Berlin, 1987, index s.v. Ahmad al-Sharif; S.R. Sonyel, *Turk kurtulus savasi ue dis politika I*, Ankara, 1973, 188–9.

N.A. Ziadeh, *Sanusiyah*, Leiden, 1958.

A.H. DE GROOT

Saragt Baba

Saragt (Serakhs) Baba', pseudonym of the Yasawi saint Abul Fazl lived in the district of Serakhs, Ashkhabad region, near the Iranian border. It was active in 1982 according to *Sovět Turkmenistany*, 10 February 1982.

BIBLIOGRAPHY

S.M. Demidov, *Turkmenski Ovliady* Ashkhabad, 1976.

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929.

EB

Shabistari, Mahmud B. Abd Al-Karim B. Yahya (d. 1287/8)

Mahmud B. Abd Al-Karim Shabistari was born at Shabistar, a small town near the north-eastern shore of Lake Urmiya. The date of his birth is unknown, but would have to be fixed about 686/1287–8 if the report that he died at the age of 33 (mentioned in an inscription on a tombstone erected on his grave in the 19th century) is accepted. He is said to have led the life of a prominent religious scholar at Tabriz. Travels to Egypt, Syria and the Hidjaz are mentioned in the introduction to the *Sa'adat-nama*. He may also have lived for some time at Kirman where, in later times, a

Copyrighted material

group of mystics, known as the Khwadjagan, claimed to descend from a marriage of his contracted in that city In the Persian *tadhkiras,* dates varying between 718/1318 and 720/1320–1 are given for his death. The tomb at Shabīstar, where he was buried next to his teacher Baha' al-Din Ya'kub Tabrizi, has become a place of pilgrimage. It has been restored several times during the last century.

The fame of Mahmud rests entirely on a short *mathnawi* (1, 2008 *bayats* in the most recent edition), the *Gulshan-i raz* ('The rose gardon of the secret'). According to the poet's introduction, it was written in the month of Shawwal 717/December 1317–January 1318 in reply to a versified letter (*nama*) sent by a 'well-known notable' (*buzurgi mashhur*) from Khurasan. A generally accepted tradition, appearing for the first time at the 9th/15th century in Djami's *Nafahat al-uns* (ed. Tehran 1337/1958, 605), specifies that the letter contained question on difficult points of mystical doctrine and was composed by Husayni Sadat Amir, who was an expert writer on the subject in his own right.

These details are not confirmed by the text of the poem. The text of the letter, which in extant in some manuscripts of the *Ghulshan-i raz,* was probably only put together afterwards with lines taken from the lines of the poems itself, which precede each of the fifteen main divisions under the heading *su'al* ('question'). The answers given by the poet are subdivided into theoretical parts (*ka'ida*) and illustrative parts (*tamthil*). The subject-matter of the poem is the doctrine of man's perfection through gnosis. This involves a number of cosmological, psychological and metaphysical themes as well as topics proper to the Sufi traditions, such as the problem posed by expressions of identification with the Divine Being.

The influence of Ibn al-'Arabi, acknowledged by Mahmud in his *Sa'adat-nama,* is quite obvious. He also continues, however, the older tradition of Persian religious poetry as it appears from his treatment of poetical images as mystical symbols in the last sections of the *Gulshan-i raz,* and from a reference to 'Attar as his example.

The great value attached to the poem is reflected, especially, in the many commentaries which were written on it throughout the centuries. The diversity of its contents, in spite of its concision, made the *Gulshan-i raz* into a convenient starting-point to elaborate expositions of mystical doctrine, like the celebrated *Mafatih al-i'djaz* by Shams al-Din Muhammad b. Yahya al-Lahidji al-Nurbakhshi, dated 877/1472–3 (several editions, the latest by Ghulam-Rida Kaywan-Sami'i, Tehran 1337/1958). Other notable commentators were Diya' al-Din 'Ali Turka Khudjandi (d. 835/1431–2), Nizam al-Din Mahmud al-Husayni 'al-Da'i ila 'llah' (d. *ca.* 869/1464–5) and Shudja' al-Din Kurbali, who wrote his work between 856/1452–3 and 867/1462–3. As early as 829/1425–6, a Turkish translation in *Mathnawi* verses was dedicated to the Ottoman sultan Murad II by Elwan Shirazi. Imitations were composed until the present century, e.g., the *Gulshan-i raz-i djadid,* an appendix to the *Zabur-i 'adjam* (1927) by Muhammad Ikbal. A manuscript with glosses by an anonymous Isma'ili author was brought to notice by W. Ivanow (*JBBRAS,* viii [1932], 69–78) and published by H. Corbin.

Copyrighted material

The 17th-century traveller Jean Chardin was the first Western writer to note the importance of this poem to the Persian Sufis as a 'somme theologique' (*Voyages*, ed. Langles, Paris 1811, iv, 453). It was then used by F.A.D. Tholuck as a source of his study on Persian mysticism (*Sufismus*, Berlin 1821; wrongly ascribed to 'Asisi') and his anthology of mystcial poetry in German translation (*Bluthensammlung aus der morgenlandischen Mystik*, Berlin 1825). The text, with a full translation, was published by J. von Hammer-Purgstall (*Rosenflor des Geheimmnisses*, Pesth-Leipzing 1838) and by E. H. Whinfield (*The mystic rose garden*, London 1880; repr. 1978). Several other editions were published in Iran and on the Indian subcontinent. A critical edition was prepared by Gurban-eli Muhammedzade (Baku 1973).

Of the other works ascribed to Mahmud Shabistari, the most likely to be authentic are the *mathnawi* called the *Sa'adat-nama*, on mystical theology, containing also valuable data for the biography of the author (cf. Rieu, ii, 871; Ates, no. 351/1; Munzawi, iv, 2909–10) and *Hakk al-yakin fi' ma'rifat rabb al-'alamin*, a prose work which was repeatedly printed (cf. Browne iii, 149–50; Munzawi, ii/1, 1129–30). The *Mir'at al-muhakkikin*, also in prose, is in some manuscripts ascribed to Ibn Sina or others (cf. Munzawi, ii/1, 842–4 and 1374–5).

No longer extant are the *Shahidnama*, mentioned in *Hakk al-yakin* as well as in Gazurgahi's *Madjalis al-'ushshak*, and a translation of Muhammad al-Ghazali's *Mishkat al-anwar*. The *mathnawi* called *Kanz al-haka'ik*, published under Mahmud Shabistari's name (Tehran 1344/1965), seems to be identical with a poem wrongly attributed to 'Attar (cf. H. Ritter, in, *Isl.*, xxv [1939], 158 f.; idem, in *Oriens*, xi (1958) 21 f.; Ates, no. 122/13). The real author is probably Pahlawan Muhmud Puryar Khwarazmi (cf. Ates, under nos. 351/2 and 382; Munzawi, iv, 3059–60). Some of his *ghazals* and quatrains are extant, in anthologies.

BIBLIOGRAPHY

Ch. Rieu, *Cat of the Pers, mss, in the Brit. Museum*, II, London, 1881.

—, *Cat of the Pers. mss. in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.

M.A. Tarbiyat, in *Armaghan*, XII, 1310/1931, 601–10.

—, *Danishmandan-i 'Adharbaydjan*, Tehran, 1314/1935, 334–8.

Kaywan-Sami'i, introduction, to the ed. of *Mafatih al-i'djaz*, Tehran, 1337/1958.

H. Corbin, *Trilogie ismaelienne*, Tehran-Paris, 1961.

E.E. Bertel's, *Izbraniye trudi. Sufizm i sufiyskaya liteatura*, Moscow, 1965, 109–25.

A. Ates *Istanbul kutuphanelerinde farsca manzum eserler*, i, Istanbul, 1968.

A. Munzawi, *Fihrist-i nuskhaha-yi farsi*, ii/1, Tehran 11349/1970 and IV, Tehran, 1351/1972.

Shaig Ismailov, *Filosofiya Makhmuda Shabustari*, Baku, 1976.

The *Gulshan-i raz*: A. Gulcin-i ma'ani, in *Nuskhahayi khati*, IV, Tehran, 1344/1965, 53–124.

E. Rossi, *Elenco di manoscritti turchi della Bibl. Vaticana*, Vatican City, 1953, 236.

B. Flemming, *Turkische Handshriften*, 1, Wiesbaden, 1968, no. 366.

Zayn al-Abidin Shirwani, *Riyad al-siyahu*, Tehran, 1334/1955, 89–90.

J.T.P. DE BRUIJN

Copyrighted material

Al-Shadhili, Abu 'l-Hasan (d. 1287)

Abu 'l-Hasan al-Shadhili was the founder of Shadhiliyya order. He was one of the most important currents of Sufism, associated with the teaching and spiritual authority of the great Moroccan mystic of the 7th/13th century.

This last, originating from northern Morocco, where he benefited from the spiritual teaching of 'Abd al-Salam b. Mashish, lived in Ifrikiya and, above all, in Egypt, where his preaching and spiritual precepts enjoyed an immense success. It does not seem that he himself had the idea of founding a strutted Sufi brotherhood. But the fervour of his disciples, who considered him as the Pole (*kutb*) of the universe for his age, and who therefore, saw in his words a direct divine inspiration, was transferred to his successor, the Andalusi Abu 'l-'Abbas al-Mursi (d. 686/1287).

The latter's authority and spiritual breadth knew how both to maintain the cohesion of the Shadhili group and to instill into it a lasting dynamic of expansion. Al-Mursi's work was completed by the enthusiastic work of an Egyptian scholar, Tadj al-Din Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (d. 709/1309 in Cairo; see Ibn 'Ata' Allah). Whereas neither his own master nor Abu 'l-Hasan al-Shadhili left behind any written work, Ibn 'Ata' Allah wrote, notably, numerous treatises of a doctrinal nature, as well as collections of prayers, which played a decisive role in the constituting of a genuine Shadhili spirituality.

His *Lata'if al-minan* forms one of the main sources regarding the teachings of the two first masters of the Shadhili school as for his collection of dicta, the *Hikam*, it had an immense diffusion all over the Islamic world and attracted several commentaries, notably by Ibn 'Abbad of Ronda (8th/14th century), Ahmad Zarruk (9th/15th) and Ibn 'Adjiba (12t-13th-18th-19th).

We know only imperfectly the formative period of the brotherhood. During the 8th/14th century it spread through Egypt and the Maghrib, where from the 9th/15th century it enjoyed a considerable success. One should stress that it never assumed the form of a centralised order, but early spread out into a multitude of ramifications with very relaxed links, of sub-branches energised by spiritual masters whose strong personality often raised up a specific strain amidst the generality of the Shadhili tradition. Certain of these ramifications had a limited implantation within a determined region, whilst others formed much wider groupings. But in all cases, the flexibility of a tradition presenting itself more as a school of spirituality than as a structured organisation allowed its adaptation to very diverse historical and local contexts.

It could thus avoid the rigidity and degeneration which often awaited mystical groups which were over-institutionalised. The Shadhiliyya was born in an urban milieu (Alexandria, Cairo, Tunis), and counted within its rank a good number of well-known intellectuals, such as the great 9th/15th-century polygraph Dahlia al-Din al-Suyuti. But it also found ready audience in rural areas, especially in he Maghrib. The affiliation to the order of the ecstatic popular saints of the 10th/16th-century 'Ali al-Sanhadji and his pupil 'Abd al-Rahman al-Madjdhub is characteristic in this regard. In the Maghrib properly speaking, but

Copyrighted material

equally in the Nile valley, the Shadhiliyya accompanied the development of a Sufism which tolerated—and even encouraged—cults around saints' tombs, in which the efficacy of the *baraka* of the master counted for more and more.

We shall not deal here with the Sufi currents which sometimes attached themselves to the Shadhili spirit in a purely mythical or lateral manner, such as the Badawiyya or Duskily; nor with those which, despite being impregnated with the Shadhili spirit, developed into new and independent orders (the Tidjaniyya and orders derived from the Idrisiyya). But one should mention, among the brotherhoods of the Shadhili tradition which affirmed their personality during that time, that, in Egypt, the Wafa'iyya, founded by the Ifrikiyan Shams al-Din Muhammad Wafa' al-Bakri (d. 760/1359) and his son 'Ali (d. 807/1404; on him, see al-Sha'rani's notice, in *Tabakat*, ii, 22–65), enjoyed a solid implantation and an undoubted spiritual and intellectual diffusion. The Hanafiyya were founded by Muhammad al-Hanafi (d. 847/1443), a highly charismatic personality who left a strong mark on his age. In Syria, the Shadhiliyya spread under the impulse of the Moroccan 'Ali b. Maymun al-Fasi (d. 917/1511) and his disciples, affiliates of the Madyaniyya branch.

In the Maghrib the Shadhili presence was even more wide-spread. One may mention, in particular, the Zarrukiyya, which arose out of the teaching of Abu 'l-'Abbas Ahmad al-Burnusi, called al-Zarruk (d. 899/1494). This Moroccan scholar had a stay in Egypt, where he became a disciple of the Wafa'i master Ahmad al-Hadrami and probably of another Hanafi one. Then he returned to the Maghrib and travelled in various regions. He left behind an important body of written work (cf., especially, his *Kawa'id al-tasawwuf*, Damascus 1968) and breathed fresh life into the Shadhili heritage there, raising up a fresh impulse.

Several Maghribi brotherhoods claimed connections with his teaching: the Darkawiyya, the Rashidiyya and its own branches, the Shaikhiyya, Karzaziyya and Nasiriyya. Another dynamic movement of Shadhili inspiration was stimulated by the figure of Abu 'Abd Allah Muhammad al-Djazuli, a Sufi master originally from southern Morocco.

This last travelled to Fez, then had a long stay in the East (40 years?) and finally returned to. Morocco. After a period of hermit-like seclusion, he spread his teachings, which had such popular repercussions that he was persecuted by the political authorities and died—perhaps, from poison— in *ca.* 869/1465, the year of the fall of the Marinid dynasty. Later, his body was interred at Marrakech, and he became one of the seven patron saints of the city. This thaumaturge *wali* marks the origin of a new form of mass Sufism. Membership was no longer conditional upon personal intiation rites (*suhba*, *talkin*), and did not necessarily take place within a structured brotherhood, but resulted from a simple act of allegiance to a *shaikh* shown by a rite of transmission of *baraka* and devotional practice centred round reading a collection of litanies, the *Dala'il al-khayrat*.

This last became extremely popular, notably because of the miraculous benefits which certain people connected with its

Copyrighted material

recitation. Several later *tawa'if* attached themselves to the movement of al-Djazuli, including the 'Arusiyya, wide-spread in Ifrikiya (see Brunschvig, *Hafsides*, ii, 341 ff.), the Hansaliyya (see Depont and Coppolani, 492 ff.; Drague, 163ff) or also the 'Iswaiyya. The latyer, which owed its name yo Muhammad b. 'Isa al-Mukhtar (d, 931/1524), added to the Shadhili-Djazuli tradition shamanistic practices reminiscent of those of the Rifa'iyya: initiates were endowed with a totem animal, practised spiritual dealings and, in a trance, devoured snakes or pierced their bodies with sword blades. Analogous practices are also found in the related Moroccan order of the Hamdushiyya.

The historic success of the Shadhili Way probably depended on several factors of a historical nature. Within a North Africa engulfed in a permanent economic and political state of crisis, grouping in the bosom of a community based on intuitional solidarity had a certain attraction. The political authorities, such as the Marinids in Morocco or the Hafsids in Ifrikiya, often actively favoured the creating or expansion of the *zawaya* in their territories, and the integration of moderate Sufism in the teaching of the *madrasas*— or conversely, of *fikh* in the *zawaya.*

It is true that these last also at times played the role of centres of dissidence against the central power, as with that of al-Dila' in Morocco, which almost succeeded in seizing the sultanate power towards the middle of the 11th/17th century. Nevertheless, they were more often regarded as centres of social stability by virtue of the allegiance given by complete tribes or villages to the *shaikh.* They were often organised on a 'dynastic' manner of functioning, and to some extent regulated local and tribal particularism. But the especial success of the Shadhiliyya was due to the factors peculiar to itself.

Its strictly orthodox Sunnism and the respect for all exoteric tradition which it professed, its social discreetness (absence of distinctive garb or of spectacular public festivals or of begging), all of these aroused confidence and fervour. Finally, the active European encroachments in the Muslim lands—as e.g. that of the Shadhiliyya-Djazuliyya in Morocco in the warfare against the Portuguese in the 9th-10th/15th-16th centuries—accelerated the process of cohesiveness of Sufism and the social fabric in the Maghrib.

More recently, currents of revival attached to the Shadhili tradition have appeared. This is the case with the Darkawiyya. It goes back to Abu Hamid al-'Arabi al-Darkawi (d. 1823), who is to be placed in the Zarruki tradition without there being any new elements added, except for a reforming zeal in combating the material and spiritual corruption of the surrounding maraboutic Sufism. The great moral (and political) influence which he exercised from his *zawiya* in the region of Fez was prolonged after his death; new branches of the order then came into being, with a remarkable vitality extending right through the 19th century. Thus there was the Bu-Zidiyya, of which Ibn 'Adjiba, prolix author and head of an active *tarika* (d. 1809), was a member. One should also mention the Yashrutiyya branch, founded by the Tunisian 'Ali al-Yashruti (d. 1891), which became especially rooted in Syria, Palestine and Jordan; his history is known to us from the compendious

Copyrighted material

Rihla ila 'l-hakk written by the master's daughter, Fatima al-Yashrutiyya.

Finally, there is the 'Alwiyya, founded in 1914 in the Darkawiyya Bu-Zidiyya tradition by Ahmad b. 'Aliwa (d. 1934). His reforming dynamism and his new presentation of Islamic esotericism—which he spread forth in his journal *al-Balagh al-djaza'iri* and in many publications—attracted numerous disciples, including a certain number of Westerners.

It is not easy to trace the contours of such movements as these, since their attachment to the Shadhili *silsila* is sometimes very loose and blurred. It often happened that a Master would be brought up in several traditions, and multiplicity of affiliations by the simple attributing of a *khirka* became a custom more and more wide-spread over the lapse of centuries. Nasir al-Dar'i, founder of the Nasiriyya, had received the double Zarruki and Djazuli intiation; Muhammad b. 'Arus, who had frequented Shadili and Kadiri masters, did not claim kinship with any well-defined *tarika.* At that time, the historic correctness and authenticity of the *silsilas* was visibly less important than the efficacious presence of a master whose charisma authenticated his mission. This rather diffuse character of the brotherhoods' affiliations is illustrated and analysed for the eastern regions by E. Geoffroy in his *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damascus, 1995, part 3.

The present position of the Shadhiliyya can be delineated as follows. The order is mainly represented in North Africa, where it forms, with the Kadiriyya and the Khalwatiyya the chief living Sufi school. The Shadhili branches remain equally active in Egypt and also in the Sudan. But it would be erroneous to see in the Shadhiliyya an exclusively North African order. Branches of it have in effect spread throughout almost the whole Muslim world, most certainly in Syria and the Arab Near East, but also in Turkey and the Balkans, in the Indo-Pakistan sub-continent, in Indonesia and as far as China.

How, then may one characterise Shadhili spirituality as it has been formed, propagated and modified in the course of the centuries? First of all, one should note its attachment to orthodoxy and its carefulness not to give any appearance of contravening either the letter or the spirit of the *Shari'a;* it is only confident submission to the Law and total obedience to the *shaikh* that the novice can grasp the nature of his relationship with God. It gives little attention to phenomena of a miraculous appearance (*karamat)*, and commands a mystical cult of sobriety (*sahw*) which is circumspect regarding the states of mystical inebriation.

In general, it tolerates the practices of music and dancing (*sama')*, but with a clear display of prudence The excesses of ceremonies involving conditions of trance amongst the 'Isawiyya and Hamdushiyya are in any case marginal phenomena, and it is likely that the respective founders of these orders did not play any role in them. The Shadhiliyya advocate an attitude of action of continual gratitude (*shukr*) and try to avoid an asceticism involving renunciation which might lead to despising part of God's blessings and beauty; the Sufi who sees nothing else but God is spiritually less perfect than the one who sees God in everything (*Lata'if al-minan*,

Copyrighted material

Cairo, 1974, 89–90). In this spirit, al-Shadhili and other great masters after him ('Ali Wafa' and Muhammad al-Hanafi) deliberately dressed themselves in an elegant fashion.

It is not an 'intellectual' order, in the sense that a greater accent is placed on practice than on doctrine. This does not mean, as some have written, that the Shadhiliyya have no structured doctrine; the Wafa'iyya branch, in particular, provoked the production of an important corpus of texts which is still poorly explored. The work of Ibn 'Arabi was moreover spread within the Shadhili milieu as elsewhere within the fabric of Sufism. Indeed, the Shadhiliyya wished to make itself an order accessible to all Muslims, at whatever level of culture they might be, but reading is recommended to those with access to it.

However, by far the most used books are the collactions of prayers and litanies. For Shadhili spirituality is seen mainly through readings made out loud and the connotation of various texts: *ahzab* composed by the founding masters (al-Shadhili and al-Mursi), collections like al-Djazuli's *Dala'il al-khayrat* and poems in honour of the Prophet (al-Busiri, author of the celebrated *Burda* ode, was a Shadhili). An important part of the popular work *al-Mafakhir al-'aliyya* is thus consecrated to *dhikr* texts. These are those prayers and litanies recited congregationally which best represent Shadhili mysticism, based on deep immersion in the state of service to God (*'ubudiyya*) in humility and on the action of grace.

BIBLIOGRAPHY

Ibn al-Sabbagh, *Durrat al-asrar*, Tunis, 1304/1887, Eng. tr. E.H. Doughlas, *The mystical teachings of al-Shadhili*, Albany, 1993.

Sha'rai, *al-Tabakat al-kubra*, Cairo, 1954, II, 6 ff.

Abu 'l-Hasan Kuhin, *Tabakat al-shadhiliyya al-kubra*, Cairo, 1347/1926.

Ibn al-Mulakkin, *Tabakat al-awliya'*, Beirut, 1986.

Suyuti, *Ta'yid al-hakika al-'aliyya*, Cairo, 1353/1934.

—, *Husn al-muhadara*, Cairo, 1968.

'A.S. 'Ammar, *Abu 'l-Hasan al-Shadhili*, Cairo, 1951.

'A.H. Mahmud, *al-Madrasa al-Shadhili*, Cairo, 1951.

'A.H. Mahmud, *al-Madrasa al-shadhiliyya al-aditha wa-imamuha Abu 'l-Hasan al-Shadhili*, Cairo, 1969.

A. Mackeen, *The rise of al-Shadhili*, in *JAOS, XCI*, 1971.

E. Levi-Provencal, *Shorfa;* A. Mustafa, *al-Bina' al-idjtima'i li 'l-tarika al-shadhiliyya*, Alexandria, 1982.

P. Nwyia, *Les Lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbad de Ronda*, Beirut, 1958.

—, *Ibn Abbad de Ronda (1332–1390)*, Beirut, 1961.

J.S. Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, 1971.

L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Algiers, 1884.

E. Michaux-Bellaire, *Les confreries religieuses au Maroc*, Rabat, 1923.

E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, London, 1926.

A. Popovic and G. Veinstein (eds.), *Les ordres mystiques dans l'Islam— Cheminements et situation actuelle*, Paris, 1986.

Ibn 'Iyad or 'Ayyad, *al-Mafakhir al-'aliyya fi 'l-ma'athir al-sadhiliyya*, Tunis, 1986, 116). E. Geoffroy in his *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damascus, 1995.

Copyrighted material

M. Lings, *A Moslem saint of the twentieth century*, London 1961, Fr tr. *Un saint musulman du 20 siecle, le cheikh Ahmad al- 'Alawi*, Paris, 1967.

J.L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son mi'raj*, Paris, 1973.

J. van Ess, Die Yasrutiya, in *WI*, XVI, 1975.

M. Hadidji, *al-Zawiya al-Dila'iyya*, Rabat, 1384/1964.

R. Brunel, *Essai sur la confrerie des Aissaouas au Maroc*, Paris, 1926.

A.F. Khushaim, *Zarruq the Sufi*, Tripoli, 1976.

Depont and Coppolani, *Les confreries religieuses musulmanes*, Algiers, 1884, 457ff.

G. Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris, 1951, 185ff.

'Ali b. 'Umar al-Battanuni, *K. Sirr al-safi fi manakib al-sultan al-Hanafi*, Cairo, 1306/1888.

A.L. de Premare, *Sidi 'Abd-er-Rahman el-Mejdub*, Poaris-Rabat, 1985, ch. III

P. Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie shadhilite*, Beirut 1972.

V. Danner, *Ibn Atailla's Sufi ophorisms*, Leiden 1973.

A.W. al-Ghunaymi al-Taftazani, *Ibn 'Ata Allah al-Sikandari wa-tasawwufuhu*, Cairo, 1389/1969.

EB

Al-Shadhili, Ahzab, Abu'l Hasan (1196–1258)

Abu'l Hasan al-Shadhili was born in Ghumara, a village near Sabta in Morocco, in 593/1196. His full name was Abu'l-Hasan 'Ali Ibn 'Abd al-Jabbar, known as al-Shadhili. His descent goes back to al-Hasan ibn 'Ali ibn Abi Talib. Abu'l-Hasan memorised the *Qur'an* while he was young. Since his youth, he had shown a desire to lead the life of a Sufi. He received his *khirqah* from Abu 'Abd-Allah H. b. Harazim (d. 633/1236), a pupil of Abu Madyan. He also received from his knowledge of the principles of the *tariqah* (path).

It may be noted that Abu'l-Hasan had travelled to Tunis where he studied Arabic grammar and morphology as well as jurisprudence and *Tafsir*, *Hadith* and theology. He became a follower of Maliki school of law.

He travelled without delay to Egypt, Iraq, Palestine, Syria and performed his pilgrimage to Makkah several times. During his travels in Iraq looking for a *qutb* (pole) he was told that he had left the *qutb* in his homeland. After that, he went back and then he met 'Abd al-Salam ibn Mashish who was identified as a *Qutb*. Later on, he was advised to travel to Africa and to live in Shadhila, hence his surname al-Shadhili.

In A.H. 642, he went to Egypt with a large number of his disciples where he used to preach here and there for a number of years before he lost his sight in A.H. 645. Finally, he died in Humaythira, a village near the Red Sea, in 656/1258.

It may be noted that among the teachers of Shadhili the most eminent were ibn Harazim (d. 633/1236) and 'Abd al-Salam ibn Mashish (d. 625/1228). His teaching was mentioned by his disciples. Among them was Abu'l-Abbas Ahmad al-Muirsi (d. 686/1287), who was considered as his successor, and Taj al-Din ibn 'Ata-Allah 'Abbas (d. 709/1309) who wrote an account of the life and sayings of both Abu'l-Hasan and Abu'l-'Abbas.

However, Shadhili left us with no written books other than his *Ahzab* and *Awrad* which are discussed in this study.

Copyrighted material

These *Ahzab* and *Awrad* are scattered in various books such as in *al-Mafakhir al-'Aliyah fi al-Ma'athir al-Shadhiliyh, Lata'if al-Minan* and in *Durrat al-Asrar*.

The term *Hizb* (plural *Ahzab*) has the real meaning of *'wird'* (litany), a collection of *adhkar* (remembrance) and supplication. In his book, *al-Mafakhir al-'Aliyah fi al-Ma'athir al-Shadhiliyh*, Ibn 'Ayyad al-Shafi'i summarises, the function of the *Ahzab* and explains as to how they should be used for both worldly affairs and those of hereafter. First of all, he begins with analysing the meaning, the real concept of *Hizb*. He says, "*al-Hizb is al-wird* (litany) that is used for the sake of worshipping God... etc." Technically, *Ahzab* are a collection of *du'a'* (supplication). They are purposely composed for contemplation, remembrance, seeking refuge from evil and for seeking knowledge, goodness and uniting hearts in God, as well.

The difference between *wird* and *hizb*, says Padwick, is that a *wird* is a litany of approach development not only for reciting in a *dervish* order, but also used by the general public. The term may be derived from the words for reaching a watering-place, or may have originated as divisions of the *Qur'an* or office of an order, or the order itself. A *wird* is generally taught orally. It may be called *hizb;* but the term *hizb* has more of a connotation of semi-magical protection. They imply guardianship and many are used to subdue hostile forces of men or nature.

> "Some would be considered real devotions by Christians; others are apparently constructed as magical formulae."

In her book *Mystical Dimensions of Islam*, Schimmel shows no such difference to exist between both *wird* and *hizb*.

> "Both are formulae given by the master to his disciples to be recited after the ritual prayer or in case of special need. Many of these prayers are credited with super-natural powers and the most one is probably the *Hizb al-bahr*, attributed to Shadhili and used mainly during travel as a protective charm."

However, in his book, *bayn al-Tasawwuf wa al-Adab*, al-Juyushi tried to differentiate between *wird* and *hizb: wird* is to be recited in a specific period of time whereas *hizb* is to be recited frequently and whenever the reciter wills. But this seems to be not correctly stated because if we, for instance, examine Shadhili's *Hizb al-barr*, known as *al-Hizb al-Kabir*, (the Great *Hizab*), we find that this *Hizb* is to be recited after the *Fajr* prayer.

According to Ibn 'Ayyad al-Shafi'i these *Ahzab* did not exist in the first century of Islam, but were collected by some pious and saintly people who were interested in bringing themselves and others closer to God.

In fact, Shadhili left us some sixteen *Ahzab* among them are the following:

1. *Hizb al-Bahr* (Ocean): This *Hizb* is to be recited while crossing an ocean or sea in other to protect oneself from harm and damage from the ocean. Its function also is to prevent man from evil, enemies and to brighten hearts.
2. *Hizb al-Ayat* (Signs): This *Hizb* is to be read for devotion and brightening hearts. Shadhili used to read it sometimes with *Hizb al-Barr* and sometimes without it.
3. *Hizb al-Fath* (Victory) known as *Hizb al-Anwar* (lights) is to be read at dawn. Its function is to strengthen *Imam* (faith) of believing that there is no God Save Allah Muhammad is His messenger, Adam is

Copyrighted material

His viceregent, *Nuh* (Noah) is His messenger, Abraham is His *Khalil* (friend). Moses is His spokesman, Jesus in His spirit and Muhammad is His beloved.

Hizb al-Nur (Light): This *Hizb* is almost the same as *Hizb al-Fath* (victory) with a slight difference of not having the same verses when they both start an end. It contains two *Qur'anic* verses. Devotion seems to be its main purpose.

5. *Hizb al-Latif* (Protector): It is to be recited when there are difficulties and hardships. It begins with *Surat* 'al-Fatihah' (the Opening). Its function is to protect from evil.

6. *Hizb al-Ikhfa* (Hiding): This *Hizb* is to be read during night and day in order to help prevent evil and harm from enemies and from illness.

The above-mentioned are some of the Shadhili's *Ahzab* and their functions. As far as *Hizb al-Barr* (land) is concerned, it begins with the following *Qur'anic* verse:

> "When those come to you who believe in Our Signs, say peace be on you: your Lord has inscribed for Himself (the rule of) Mercy: verily, if one did evil in ignorance and thereafter repented and amended (his conduct): He is Oft-forgiving, Most Merciful."

This *Ayah* (verse) is call *Ayat al-Istiftah* (opening). Shadhili begins his *Hizb* with it because it gives hope to those who had committed sins and wanted to repent. It also indicates the authority given to the Prophet for asking forgiveness for those who repent after they wronged themselves and ask for forgiveness. The Qur'an says:

> "And if, when they had wronged themselves, they had but come unto three and asked forgiveness of Allah and the Apostle had asked Forgiveness for them, they would have found Allah instead Forgiving, Merciful."

His saying:

> "O God, you know that I am known is ignorance while you are described by knowledge,"

gives the following inspirations:

1. Man's acknowledgement of his being ignorant.
2. God has knowledge of everything.
3. God's Mercy can cover everything.
4. God has power above everything.
5. Man should seek help from God.

As far as *Alif-Lam-Ra, Kaf-Ha-ya-'Ayn-Sad, Ha-Mim-Sin-Qaf,* are concerned, they might be considered here *Fawatih al-Suwar* (openings of *surahs*). However, numerous interpretations have been undertaken about these particles that occur in the beginning of some *Qur'anic surahs*. Ibn 'Abbas says about *Kaf-Ha Ya-'Ayn-Sad* that *Kaf* is from *Kafi* (protector), *Ha* is from *Hadi* (Guide), *Ya* is from *Hakim* (wise), *'Ayn* is from *'Alim* (knowing) and *Sad* is from *Sadiq* (Truthful). Thus, Shadhili is using them here for protection and guidance. By his saying:

> "Make us slaves of you at all times in all situations and teach us wisdom with which we become perfect in both life and death."

Shadhili wants to be slave to God at all times in all situations. As a result, he asks of *'ilm* (wisdom, knowledge) with which someone can be pure and perfect. As a matter of fact, he does not ask for any knowledge, but for

Copyrighted material

the useful one which leads to perfection and happiness. Shadhili refers to these *Qur'anic* verses:

> "Observe your duty to God. For it is God that teaches you."

Khamis says:

> "For any to whom God gives not light."

In tradition, the Prophet himself used to ask for useful knowledge and to take refuge from harmful knowledge, because knowledge can be helpful while, at the same time, it can destroy. Says Shadhili that knowledge to hearts is like money in hands. They can be used in both ways, useful and harmful.

Finally, *Hazb al-Barr* is a famous *hizb* and an influential one among Shadhili's *Ahzab*. Containing in very deep meanings, spiritually and intellectually, it is written in a very concrete and graphic style. According to Zaki Mubarak, *Hizb al-Barr* points to profound and secret meanings that can only be understood by the greatest ones among wise people.

The Qadiriyah (Kunta Hajji) Tariqah in North-East Caucasus (1850–1987): The North-Eastern part of the Caucasus, that is, the present-day Checheno-Ingush and Daghestan republics, is probably one of the last areas of the Muslim world to be penetrated by the Sufi brotherhoods. Today two *tariqahs* are represented there, the Naqshbandiyah, which predominates in Daghestan and Eastern Chechnia and the Qadiriyah, centred in the Chechen and Ingush territories.

The history of the Naqshbandiyah in the Caucasus is fairly well-known. It penetrated in Northern Daghestan for the first time in late 18th century from Turkestan and for the second time in early 19th century to the Southern Daghestan from the Shirwan and India. The Naqshbandi *murids* led the two major holy warns against the Russian invaders—in 1785–1791 under the conduct of Imam Mansur and in 1824–1859 under the three Daghestani *mams*. Ghazi Muhammad, Hamzat Beg and Shamil.

By contrast, the shorter but curious history of the Caucasian Qadiris is very little known. The *tariqah* appeared in North Caucasus only around 1850, at a time when the great resistance movement led by Shamil was already doomed and when the Russians—who at that time had in North Caucasus a half-a-million strong army—appeared as unavoidable victors.

In 1848 or 1849, a Daghestani shepherd, Unta Kishiev, left the Caucasus for a pilgrimage to Mecca. He was a Turk (Kumyk) native from the village of Inkho in Northern Daghestan, but lived in the Chechen village of Eliskhan-Yurt in the district of Gudermes and spoke Chechen. On his way back home, he stopped in Baghdad and visited the tomb of Shaykh 'Abd al-Qadir Gilani, the founder of the Qadiriyah brotherhood. According to a Chechen legend, while at the tomb Kunta Hajji was initiated into the order by the founder himself.

Back to his country he started his missionary activity, but in 1858, he had to leave Caucasus for a second *Hajj* to Mecca because of the hostility of Imam Shamil (who then was fighting his last battles against the Russians) towards his pacifist sermons. Kanta Hajji Kishiev returned to the Caucasus only after Shamil's final defeat. All the North

Copyrighted material

Cauasus and particularly the mountainous areas of Chechnia and of Upper Daghestan lay in ruins. After a fierce thirty-five-years long war, the human losses were appalling, especially among Chechens who have been the staunchest fighters of the Naqshbandi *Jihad.* Kunta Hajji preached non-resistance and acceptance of Infidel domination—slogans which became quite popular among the war-weary mountaineers.

The new brotherhood was known in the Caucasus under the name of 'Kunta Haji *tariqah*'. In the beginning, until 1863 at least, says one Russian observer, its preachings had an ascetic and mystical character quite detached from, worldly problems. It fitted well in the atmosphere of profound pessimism and of 'end of the world' which prevailed in North Caucasus following the Russian victory. The new *tariqah* practised the loud *dhikr* (*dhikr al-jahriyah*) as opposed to the silent *dhikr* of the Naqshbandis, with ecstatic dances, songs and later, the use of musical instruments, drums and violins. It enjoyed an immediate and spectacular success especially in Chechnia and in the high mountains of Avaristan—areas where the Russian pressure had been particularly hard. From western Chechnia, the Qadiri adepts penetrated into Ingushetia, which had remained until then a nearly entire animist territory and converted the Ingush to Islam. The last Ingush animist village became Muslim in 1870.

However, very rapidly, by 1863, the adepts of the Kunta Hajji *tariqah* were faced with the same political-religious dilemma which had confronted the leaders of the Naqshbandiyah in the early 1820s. Is it possible for a mystical to travel along the path leading to God without joining the *jihad* against Infidels when these dominate a Muslim land? In the Northern Caucasus the Russian presence was oppressive though they never attempted to mix-up with the religious life of the mountaineers and all Christian missionary activity was forbidden in Chechnia and Daghestan.

The majority of Kunta Hajji's adepts were Naqshbandi *murids,* former warriors of Shamil. Their spirit has not been broken by the defeat. They were still conscious of their fighting qualities. The new *tariqah* was a tightly known organisation by an iron discipline and an absolute devotion to their *murshid* (preceptor). Disappointed by the remorseless harshness of the Russian administration, the Qadiris began to switch from the 'non-resistance to evil' to the idea of resistance to the rule of the Infidels.

In January 1864, Russian authorities alarmed by the fast-growing number of Qadiri *murids* (disciples) and convinced that the *tariqah* was preparing a new uprising, arrested Kunta Hajji and several dozens of his *murids.* The *murshid* was not tried but simply declared insane and jailed in a prison-hospital in Central Russia where he died in May 1867. His companions were accused of planning a 'rebellion' against the Russian rule and deported to hard-labour camps in Siberia.

On 18th January, 1864, some four thousand *murids* who gathered in the Chechen village of Shah were attacked by Russian troops and dispersed by gunfire. More than 200 of them were killed, a thousand were wounded and hundreds were arrested and deported to Siberia. The Kunta Hajji brotherhood was not officially outlawed, but the loud *dhikr* was strictly prohibited and those

Copyrighted material

who were convinced of practising it were arrested and deported to Siberia.

In 1865, took place a massive migration of Chechens and Ingushes to the Ottoman territory. Some five thousand families (a minimum of 30,000 persons), mostly Qadiri adepts, left North Caucasus. But in spite of all that the expansion of the *tariqah* was not slowed down. It continued to expand westward into Ossetia and even the Kabarda and eastward in the direction of Daghestan. Kunta Hajji did not leave and direct lineage. After his deportation the spiritual unity of the brotherhood was maintained for a short while by his mother. After his death the order split into four groups (called *wirds* in Russian literature) with his former *vekils* at their head who became their hereditary *murshids*. They were:

(a) Bammat Giray Hajji Mitaev from the village of Avtura in the Chechen territory. At the beginning the *wird* was limited to one Chechen clan (the 'Gunoy' clan), but later on it extended to the entire Chechen nation. The leadership is hereditary in the Mitaev family.

(b) Batar Hajji Belhoroev, from the village of Surhohi in the district of Nazran in Ingush territory. At first limited to some Ingush clans, the brotherhood gained adeps in the Chechen territory and in Northern Daghestan. From the start, the first *murshid* inculcated in his followers a spirit of radical puritanism. Members of the Batal Hajji brotherhood were not supposed to marry outside their *wird* and were even forbidden to share a meal with the non-initiated. The principles of *Jihad* were strictly observed. During the century-long life of this order, nearly all its *murshids* and a large number of its adepts met violent death at the hands of Russian (Tsarist or Soviet) authorities.

The leadership of the Batal Hajji is still in the Belhoroy(ev) family.

(c) Chim Mirza, from the village of Mayrtup in the district of Shali in Chechen territory. The adepts of Chim Mirza use drums during their *dhikr* and are sometimes called 'Drummers' (*Barabanshchiki*) in Russian and Soviet literature.

(d) The 'regular' brotherhood of Kunta Hajji known in Russian and Soviet literature as 'Kunta Haji,' was directed after the death of its founder by six of his former vekils—two were Daghestanis Umar Hajji (a Kumyk) and Rajab Dibir Aliev of Tsumada (an Avar); two were Chechens: Qahraman Hajji of Shali and Yusuf Hajji of Mahkema in the district of Vedeno; and two Ingushes: Husayn Hajji of Plievo and Gharabig Hajji of Nazyr-Korta in the district of Nazran. The *tariqah* covered the territory of the present-day Checheno-Ingush republic and of North Eastern Daghestan.

The Struggle for Survival: In 1877/78 during the Russian-Ottoman war a great uprising against Russian domination took place in Daghestan-Chechnia. It was led by the feudal nobility but both Caucasian *tariqahs*—the Naqshbandiyah and the Qadiriyah— joined the revolt and played a significant role in it. In the Chechen country most of the insurgents were Qadiri adepts.

The uprising was crushed down in 1878 and the repression that followed was extremely

Copyrighted material

harsh. Those of the leaders who had not been killed in the battle were hanged and thousands of *murids* were deported to Siberia, others emigrated to the Ottoman Empire.

Nevertheless, the defeat of 1878, far from marking the decline of Sufism in North Caucasus, served as a starting-point for its new and spectacular expansion. But after 1878, the nature of North Caucasian Sufism changed. The 'Infidel' ruler being too powerful, the idea of an open *Jihad* was momentarily discarded and both the *tariqahs*, particularly the Qadiriyah, acquired the character of underground secret organisations which provided them considerable prestige. 'Between 1878 and the 1917 Revolution,' writes a Soviet historian, A. Salamov, "almost all of the adult population of Chicane-Ingushetia belonged to a Sufi brotherhood."

By a curious historical paradox, the Sufi brotherhoods had practically absorbed the official Islamic establishment in Daghestan and Chechnia (nearly all Chechen '*Ulama*' were members of a *tariqah*) had identified themselves with the national resistance to the Russian rule.

Such was the situation in North Caucsus when the October Revolution and the Civil War took place. It took there a specific character different from all other Muslim areas of the former Russian Empire: Middle Volga, Transcaucasia Turkestan, or the Kazakh Steppes where the leadership of the national movement was assumed by the liberal or moderate left-wing political parties. The moderate leaders caught in the maelstrom of the Revolution, for which they were badly prepared, tried in vain to manoeuvre between the Bolsheviks and the White counter-revolutionaries. And in the end they failed and collapsed, the majority were forced to emigrate or to join (in 1920) the winning side, the Bolsheviks.

Contrarily, the North Caucasian conservatives, led by Sufi *tariqah*, never hesitated, they fought back first the White Armies (1918 to 1920), then after their victory, the Bolsheviks (1920–1921). It were the Naqshbandis who led the last desperate revolt against the Bolsheviks. The nominal head of the 1920–21 revolt was Sa'id Beg, Shamil's grandson, but the effective leader was the Naqshbandi.'s *murshid*, Imam Najm al-Din Gotsinski. The revolt was finally quelled only in 1925 when the Bolsheviks captured and executed Najm al-Din Gotsinski. and the few surviving Naqshbandi leaders. It was followed by a ferocious repression, but, as after Shamil's defeat, the military defeat did not lead to the decline of the Sufi orders. In particular, the Qadiriyah's influence was growing fast.

According to Soviet official sources, in the mid-1920s, there were in Daghestan alone some 61,000 adepts, mostly Qadiris, out of a total population of 400,000.

The Qadiris did not participate massively in 1920/21 rebellion. During the first years of the Soviet regime some of their leaders played even a political role. Shaykh 'Ali Mitaev, son and successor of the founder of the Bammat Giray Hajji *wird* which number some ten thousand adepts in 1920, was even for a short while (1920–1923) one of the leading members, of the Chechen Revolutionary Committee set up by the Bolsheviks. Several Chechen Communist leaders were secret Qadiri

Copyrighted material

adepts. Elderkhanov, president of the Chechen Central Executive Committee, did not hide his sympathy for the brotherhood.

The curious, unnatural cooperation between the Sufis and the new godless regime did not last. In late 1923, a violent anti-religious campaign was launched in North Caucasus. All the *Shari'at* courts were abolished, many mosques closed and *waqf* properties taken over by the Soviet State. At the same time the Red Army began to disarm the Chechen population. In April 1924, Shaykh 'Ali Mitaev was arrested as 'counter-revolutionary; he was tried in 1927 and executed. In 1925, Elderkhanov and many leading Chechen communists suspected of sympathy toward the underground and now-outlawed Qadiri brotherhood were arrested and liquidated.

The year 1928 marked the beginning of the massive frontal offensive against Islam in North Caucasus (and elsewhere in the Muslim territories of the USSR as well). It was accompanied by an attempt to liquidate what Soviet authorities called the 'celerical leadership and their followers,' in other terms the two Sufi brotherhoods still active in Chechnia and Daghestan. It provoked a new wave of rebellions with Naqshbandiyah and different branches of the Kunta Hajji fighting side by side. It started in autumn 1929 and the guerrilla fighting went on until 1936 when it was quelled momentarily. At this time the Qadiris played leading role, especially the Batal Hajji group. Nine sons and seven grandsons of Batal Hajji Belhoroev, the founder of the order, ware killed in battle or executed by the Soviets.

One may ask what were the political and military goals of the rebels who are fought for nearly fifteen years without any external help. Soviet sources call the Sufi adepts 'reactionaries,' 'counter revolutionaries' and even 'agents' of various imperialis—Turkish, British and after 1933, Japanese and German. In reality, the rebels fought without any precise political goal in mind, simply because they could not submit to the new Soviet regime with its old Russian imperialism aggravated by its new militant Marxist atheism.

Deghestan and Chechnia-Ingushetia remained until the outbreak of war in 1941 an area of insecurity. Six months before the beginning of the German attack, in winter 1940, a major revolt took place again in Chechnia. Soviet historians maintain that it was manipulated by German agents, which is certainly contrary to historical reality. In February 1942, when German vanguards were still a thousand miles away from Chechnia, another major revolt broke out which was a large popular movement led by former members of the Communist Party. The Germans never reached Chechnia and the rebellion was crushed by the Red Army. The entire Chechen and Ingush population was rounded up in February 1944 and deported to Siberia and Kazakhstan. It is estimated that out of a total of some half a million deported mountaineers (including all Chechen and Ingush officers and soldiers serving in the Red Army) a quarter perished during the transportation to the camps.

The Sufi brotherhoods took an active part in the revolt and, because of their better organisation, succeeded to hold on longer than

Copyrighted material

other rebels. Their guerrillas led by Quraysh Belhoroy, the last surviving son of the founder of Batal Hajji, lasted in the higher mountains of Ingushetia and Eastern Ossetia until 1947 when the Shaykh was finally captured by the Soviet troop and deported.

Altogether, over one million of North Caucasian Muslims were deported. But the deportation had an unexpected and paradoxical result: far from destroying the Sufi brotherhoods, it actually promoted their expansion. For, the deported mountaineers deprived of everything. Sufi order, particularly the Qadiriyah, became not only the very symbol of their nationhood but also very efficient organisers ensuring their survival. The vitality of the Qadiris during the long years of deportation (1943–1955) in Siberia and Kazakhstan is revealed by the birth, around 1950, somewhere in Kazakhstan of the most radical and puritan Qadiri branch, the Vis (for Uwais) Hajj *tariqah* founded by a Chechen Vis Hajji Zagev, which soon became the most popular of all the Qadiri branches and gained adepts outside the Caucasian community among the Turkestanis: Kazakhs, Uzbeks and Karakalpaks.

After Stalin's death, the deported Caucasians were absolved of the crime of 'collective treason' and allowed to return to their mountainous homeland, but their social structure has been deeply modified. The clan system in particular, which has been before 1943 the verb basis of Chechen and Ingush communities, has been, if not completely destroyed, at least seriously disturbed. Moreover, during the deportation all the mosques of Chechen-Ingush republic had been destroyed. More than ever before the *tariqah*, especially the Qadiriyah, appeared as the only centre around which the surviving mountaineers could organise their national and spiritual life.

The Situation after Deportation: After their return to the Caucasus, Sufi brotherhood, particularly the Qadiris, were once again subjected to a systematic relentless pressure about which the Soviet press provides abundant information. Today, the *tariqahs* have no legal existence; they are underground, unlawful organisations and their adepts are hunted down as 'reactionaries,' 'anti-socialist elements' and even as 'criminals.'

They are accused of immutable hostility towards Soviet regime, of economic sabotage, banditism, terrorism and even 'armed rebellion,' especially in the case of the Ingush *Batal Haji* often called in Soviet press 'Gangster brotherhood.' Several important trials of Sufi adepts took place in Groznyi, the capital of Chechen-Ingush republic and in Nazran, in Ingush territory, in 1958, 1963 and 1964. The accused were tried for 'banditism.' The penalty was death.

All Sufi brotherhoods being outlawed and because of their strict clandestinely, our knowledge of te inner life of the Caucasian Qasdiris is necessarily incomplete, based mainly on Soviet sources which are biased by their extreme hostility.

The first and most paradoxical fact is the new geographical expansion of the Qadiriyah after World War II. Its centre is still today in the Checheno-Ingush republic, but it is fast spreading eastward to Northern Daghestan and westward to the Muslim part of Ossetia and Kabarda. Farther west it had planted its roots

Copyrighted material

among the two Turkic small nationalities which have been deported in 1943 together with Chechens and Ingushes: the Balkars, living in the high mountainous area of Kabarda and the Karachais, who live in the piedmont territory of the Karachais-Cherkess Autonomous Region. The Qadiris have also strong group sin southern Kazakhstan and in northern Kinghizia. In these two areas the adepts are either native Kazakhs, Uzbeks and Kirghiz or North Caucasians who stayed in Central Asia after 1958.

The present-day number of adepts is impossible to estimate, but we can make some approximate estimates. In the beginning of 1926, in spite of the human losses of the Civil War, there were 70,000 Sufi adepts in the Checheno-Ingush republic, 60,000 of them were Chechens (19% of the population) and 10,000 were Ingushes (13% of the population).

In 1930, after the heavy purges of 'clerical elements,' there were in the Checheno-Ingush republic, according to Oshaev, a Chechen historian, 10,000 adepts of the Bammat Giray Hajji and 800 of the Batal Hajji brotherhoods alone completely clandestine at that time. According to another Soviet expert, in 1974 "more than half of the believers of the Checheno-Ingush republic were adepts of a Sufi brotherhood," which corresponds to a minimum of 62,000 adepts, mostly Qadiris in the Checheno-Ingush republic alone, to which may be added at least 10,000 Qadiris in Daghestan, Kabarda, Ossetia and in various republics of Central Asia. A total of 70,000 Qadiris in the whole USSR may be considered as a reasonable figure. Thus, the *tariqah* has succeeded to survive seventy years of hard anti-religious pressure, several uprisings followed by severe repression and, between 1943 and 1958, an authentic attempted genocide.

Today, all the four traditional Qadiri groups, formed after the deportation and the death of Kunta Hajji Kishiev ('Bammat Giray,' 'Batal Hajji,' 'Chim Mirza' and the original Kunta Hajji) are active and to them was added a new group formed during the deportation in the 1950s, the 'Vis Haji,' today probably the most numerous, the leadership of the groups is hereditary; it is still in the families of the founders, Mitaev (for the Bammat Giray), Belhoroy (for the Batal Hajji), Chim Mirza and Zagiev (for Vis Hajji).

The leaders of the groups do not claim to be *murshids,* head of a new *tariqah* but simply *vekils* of Kunta Haji. The four "*wirds*", as they are called in Soviet literature, are distinguished by their organisation, ritual differences and their political attitudes towards the Soviet regime. All the Qadiris practise the loud *dhikr* with songs and dances. Chim Mirza use drums and Vis Haji violins. All *wirds* are well-structured hierarchies. The head of the brotherhood has *vekils* or delegates of his own who control and direct the 'elders' (in Chechen *khamada*) who are the brotherhood's representatives at the district level. Under the *tkhamada* the brotherhood is represented at the village level by a special category of executives (*turkhi* in Chechen).

According to Soviet sources, Batal Hajji are distinguished by their puritanism, their secrecy (they inter-marry only within their group) and their strong anti-communism attitude. In spite of their differences, all Qadiri groups are closely tied by a strong common

Copyrighted material

sense of purpose. Moreover, a new trend has appeared among them during the recent years: the attempt to 'federate' different *wirds* under a collective leadership, each group maintainng its characteristics while accepting collegial decisions of important political concern. The leading role is played today by the most dynamic and the most anti-Soviet of the *wirds*, the Vis Hajji.

The Qadiri groups are active in several spiritual and educational fields:

(i) They control numerous 'holy places,' generally *mazars* (tombs) of Sufi saints (most of them having fought Russian invaders) which are still visited by a number of pilgrims. In all North Caucasus and especially in the Checheno-Ingush country, where most of the mosques have been destroyed in 1942–44, the holy places represent real centres of religious life.

(ii) Sufi adepts run numerous clandestine religious schools where Arabic and elementary knowledge of Islamic theology are taught to children and adults.

(iii) Above all, they conduct a vigorous and constant missionary work among the population.

(iv) They publish underground works of purely religious character.

Soviet sources accuse all Sufi brotherhoods, in particular the Qaddiris, of 'conspiratorial political activity.' Can we accept these malevolent assertions? It is true that to such dedicated believers as the adepts of a *tariqah*, the entire Soviet system with its huge (but not very efficient) anti-religious propaganda machinery appears as godless and therefore evil. But it is difficult to accept at their face value various Soviet accusations launched from time to time against the Sufis, especially against the Qadiris, like criminal activity, banditry, armed resistance to Soviet justice, manslaughter, etc. I believe that for Soviet authorities the real social and political 'danger' of Sufism lies elsewhere:

(1) Militant religious radicalism represented by the Sufi orders, sanctifying the traditional Muslim way of life, presents the greatest obstacle to the assimilation (the so-called 'sovietisation') of the Muslims by the Russians;

(2) The Sufi brotherhoods are the breeding ground of the most radical form of nationalism and of the anti-Russian and anti-communist feelings of the Muslim population. Sufis are denounced for encouraging believers and unbelievers alike to isolate themselves from the 'Infidels,' to refuse to learn Russian and to avoid any contact with the Soviet public organisations dominated by Russian, such as the Communist Party or the Komsomol;

(3) Less frequently, Sufi brotherhoods are accused of being channels through which 'subversive' foreign propaganda (radio broadcasts, literature) reaches the Muslim territories of the Soviet Union;

(4) Sufi (especially the Qadiri) communities are closed societies which live outside the Soviet establishment. In the North Caucasus,

Copyrighted material

Sufi rural communities are generally more prosperous than the official Kolkhoz. I believe that the Sufi brothers are the main target of Soviet propaganda because they provide eloquent testimony that large, well-organised communities with their own rules and discipline and their own institutions can survive and expand entirely outside Soviet political control. By their very survival Sufi brotherhoods demonstrate that even the most rigorous religious group can resist, indeed prosper, in spite of Soviet pressure, without losing a single element of its creed, ritual or way of life. Sufism is an implied promise to Soviet Muslims that the final historical competition between Islam and Marxism will be decided in favour of Islam.

What could be the future of Sufism and especially of its most puritan form, the Qadiri, in Soviet Union? It depends mainly on Moscow's religious policy. The vitality of the *tariqah* depends to an important extent on the lack of vitality of the official Muslim Establishments. Sufism thrives on adversity. As long as official Islam remains a mere facade Sufism will continue to play an important role in the life of the believers. To weaken militant Sufism, Soviet authorities must give a new life to the official Islamic Estblishment, which means to open more mosques and more religious schools and lessen anti-Islamic propaganda. For the time being, however, there is absolutely no evidence that Moscow is considering any change in its anti-religious strategy.

BIBLIOGRAPHY

Suyuti, *Ta'yid al-hakika al-'aliyya wa-tashyid al-tarika al-shadhiliyya*, Cairo, 1934.

—, *Husn al-muhadara*, Cairo, 1968.

Munawi, *al-Kawakib al-durriyyas* (unpubl).

Ibn al-Mulakkin, *Tabakat al-awliya'*, Beirut, 1986.

Abu 'l-Hasan Kuhin, *Tabakat al-shadhiliyya al-kubra*, Cairo, 1347/1928. Eng. tr. of the *Durrat al-asrar* by E.H. Douglas, *The mystical teachings of al-Shadhili*, Albany, 1993.

A.S. 'Ammar, *Abu 'l-Hasan al-Shadhili*, Cairo, 1951.

R. Brunschving, *Hafsides*, Paris, 1947, ii, 322–3,

A. Mackeen, *The rise of al-Shadhili*, in *JAOS*, xci, 1971.

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo, 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

Copyrighted material

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

EB

Al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab b. Ahmad (1492–1565)

'Abd al-Wahhab b. Ahmad Al-Sha'rani (897–973/1492–1565), was an Egyptian Sufi, scholar, historian of Sufism, and a prolific writer about many religious subjects during a period otherwise poor in distinguished figures of learning and piety in the Arab lands.

The main sources for al-Sha'rani's life are his own writings, which must, of course, be used with caution. This is especially true of *Lata'if al-minan,* his lengthy account of the graces bestowed upon him by God, a work that beside recounting miraculous events, also includes many autobiographical elements. Paradoxically, al-Sha'rani's volumionus literary output obscures our view of him, because most of his biographers, such as his disciple 'Abd al-Ra'uf al-Munawi, drew heavily on his works, adding little new information. An important biography, *al-Manakib al-kubra,* was written in 1109/1697 by Muhammad Muhyi 'l-Din al-Malidji, an affiliate of the al-Sha'rani order (Cairo 1350/1932).

Origins and life: According to al-Sha'rani, his ancestor five generations back was Musa Abu 'Imran, son of the sultan of Tlemcen in Noryh Africa. Musa was a follower of Shaikh Abu Madyan Shu'ayb (d. 594/1197), the founder of the Shadhili Sufi tradition, who sent him to Egypt. Finally, the family settled in the village of Sakiyat Abu Sha'ra in the Minufiyya province, hence the *nisba.* Al-Sha'rani came to Cairo at the age of twelve and settled in the Bab al-Sha'riyya quarter and was raised in a Sufi milieu. He bacame a student of Cairo's best-known *'ulama'* of all the *madhahib,* not only his own Shafi'i one, and a follower of distinguished orthodox Sufis.

Yet, his spiritual director was an illiterate palm-leaf plaiter (hence, his *lakab*), named 'Ali al-Khawwas al-Burullusi (d. 939/1532–3). Al-Sha'rani became a successful and wealthy man and a popular writer thanks to his attractive personality, erudition and readable style. Inevitably, his popularity made him many enemies and rivals, the most prominent of whom was M'uhammad b. Ahmad b. Karim al-Din (d. 985/1578), the leader of the (then) unorthodox Khalwati *tarika,* but he claimed to have had personal contacts with members of the ruling class, from the pashas, the Ottoman governors of Egypt, down.

Copyrighted material

He died on 12 Djumada I 973/5 December 1565, and was buried in the *zawiya*, which had been built for him. His son 'Abd al-Rahim (d. 1011/1608) succeeded as the head of the *zawiya* and the *tarika*, although he did not have his father's personality and ability. Yet, the *tarika* survived into the 19th century. Ewliya Celebi mentions al-Sha'rani's *mawlid* in the second half of the 11th/17th century. The *tarika* is mentioned by al-Djabarti and by E.W. Lane, but not by 'Ali Basha Mubarak, whose *al-Khitat al-tawfikiyya al-djadida* is a major source for Egyptian Sufism in the late 19th century, nor by 20th-century sources and authorities on the subject.

His Sufism: Al-Sha'rani represents the orthodox, middle-of-the road, only moderately ascetic, and non-political brand of Egyptian Sufism. He was influenced by Shadhili ethics and literature, but did not identify with that *tarika*, since he considered it too aristocratic. Socially, he was associated with the Ahmadiyya or Badawiyya, the *tarika* of Sidi Ahmad al-Badawi (d. 675/1276), whom he venerated, but he fiercely attacked the antimony and vulgar Ahmadis and other similar orders for their 'excesses', their disregard of the *Shari'a* and lack of respect for the *'ulama'*. Likewise, al-Sha'rani criticises the Khalwatiyya, popular at that time among the Turikish soldiers, attacking its principle of *khalwa*, solitary retreat of the adherents, as causing hallucinations and not true religious experience. He never states his own *tarika* affiliation, and identifies generally with the *tarik al-kawm*, i.e. the orthodox way of al-Djunayd. His initiation into 26 *tarikas* seems to have been merely ceremonial or for the sake of obtaining *baraka*.

As a historian of Sufism (he compiled collections of *tabakat* containing lives and sayings of Sufis) and an apologist for it, al-Sha'rani insists that genuine Sufis have never contravened the *Shari'a* in word or deed, and if it seems otherwise, it is only because of a misunderstanding, misinterpretation, ignorance of the Sufi terminology, or interpolation by enemies. In this way, al-Sha'rani chose to defend the orthodoxy of the great mystic Muhyi 'l-Din Ibn al-'Arabi, whose ideas he epitomises in his *al-Yawakit wa 'l-djawahir*, rendering the mystic's complicated theories in a simplified way.

His fikh: In his *al-Mizan al-Kubra*, al-Sha'rani expounds a theory based on Sufi assumptions that aims at the unification of the four *madhahib*, or at least their equality and the need to narrow the gaps between them. He believed that there were no real differences between the founders of the *madhahib*, in contra-distinction to the opinions held by their narrow-minded imitators (*mukallidun*). The founders were *awliya'* and thus, had access to the Source of the Law (*'ayn al-Shari'a* whence they derived the precepts of religion. According to him, there is only one *Shari'a*, and it has two standards—strict (*azima*) for those who are resolute in their religion, and lenient (*rukhsa*) for those who are weak. Generally, al-Sha'rani criticised the *fukaha'* for troubling the common people with the finer points of jurisprudence, of little relevance to the essentials of Islam.

His social ideas: His weaknesses and inconsistencies notwithstanding, al-Sha'rani had a feeling for the essentials in religion. He also had a genuine empathy for the weak and under-privileged elements of society, such as

Copyrighted material

fellaheen, labourers, and women. He paid particular attention to the relations of Sufis with members of the ruling class and wrote a treatise advising *'ulama'* and *fakirs* how to get along with *amirs*. His criticism of the rulers' injustice in general and the Ottoman rulers of Egypt in particular, is typically circumspect, but he hints at the date 923/1517, the year of the Ottoman conquest, as a turning point for the worse, and elsewhere makes a hostile remark about the *kanun*, the Ottoman administrative law.

BIBLIOGRAPHY

A.E. Shmidt, *'Abd al-Vakhkhab ash-Sha'rani i ego kniga razospannikh zhemcuzhin*, St. Petersburg, 1914.

T. al-Tawil, *al-Sha'rani, imam al-tasawwuf fi 'asrihi*, Cairo, 1945.

J.S. Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, London, 1971, 220–5.

J.-C. Garcin, *Index des Tabaqat de Sha'rani (pour la fin du IX et le debut du X S.H.)*, in *Annales Islamologiques*, vi, 1966, 31–94.

M. Winter, *Society and religion in early Ottoman Egypt: studies in the writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani*, New Brunswick, N.J. 1982.

M. WINTER

Al-Shawi (d. 1605)

Al-Shawi (*nisba* from Shawiya, Abu 'l-'Abbas Ahmad Muhammad, one of the most popular saints (*sayyid*) of Fas died there on 26 Muharram 1014/13 June 1605, and was buried in the *zawiya* which still bears his name, in the al-Siyadi quarter. Many notices of him are given by the Moroccan hagiographers and a collection of his *manakib* was made by the famous Abu al-Salam at-Kadiri (1058–1110/1648–98), entitled *Mu'tamad al-rawi fi manakib wali Allah sayyidi Ahmad al-Shawi*.

BIBLIOGRAPHY

Ifrani, *Safwat man intashar*, lith. Fas 36.

Kadiri *Nashr al-mathani*, lith. Fas. 1316, i 274.

Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fes, Paris*, 1905, 128.

R. Basset, Recherches bibliographiques, 27, no. 71.

E. Levi-Provencal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, 278.

EB

Sheikh Sherep

Sheikh Sherep (Sheref) was an ancestor of the Khojas of Nokhur (a sub-division of the Khoja tribe) near the village of Nokhur, in the Akharden district of the Ashkhabad region. Another *mazar* of sheikh Sherep is in Urgench, Uzbek SSR.

The *mazar* of Khojagan Baba, another ancestor of the Khojas, on the Murghab river in the district of Takhta Bazar.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929, p. 114.

A. Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siecle. La guerre sainte du sheikh Mansur (1785–1791): page mal connue et controversee des relations russo-turques", *Cahiers du Monde Russe et Sovietique*, Vol. 5/2, pp. 159–205.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Copyrighted material

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

EB

Al-Shiraj, Sadr al-Din (1572–1641)

Despite his reaction against Muslim Neo-Platonism in the name of a higher wisdom with roots both in Greece and the East, al-Suhrawardi never questioned the right of reason to probe the deepest religious mysteries. This right had been questioned by the Traditionist or conservative theologians, the jurists, many *Sufis* and the masses at large. The importance of al-Suhrawardi in the history of post-Avicennian thought lay in his vindication of the unity of religious and metaphysical truth and the duty of the conscientious searcher to seek truth wherever it can be found: in Greek philosophy, in ancient Persian thought, in Muslim Neo-Platonism and in *Sufism.*

The Ishraqi current which al-Suhrawardi unleashed continued to swell, particularly in Shi'ite circles during the Safawid period in Persia. The founder of the Safawid dynasty, Shah Isma'il (1500–1524), who claimed descent from a *Sufi* order going back to the thirteenth century, undertook to enforce the Shi'ite creed throughout the whole of Persia in a determined manner. As a consequences, interest in philosophy and theology, which had declined during the Mongol period, now revived, especially during the regin of Shah 'Abbas (1588–1629).

Numerous scholars flourished during this period, of whom Mir Damad (d. 1631) and Baha' al-Din 'Amili (d. 1621) are note-worthy. Both were teachers of the most illustrious philosopher of the Safawid period, Sadr al-Din al-Shirazi (d. 1641), "unanimously acclaimed as the greatest philosopher of modern times in Persia."

Born in Shiraz in 1572, al-Shirazi, more commonly referred to as Mulla Sadra, moved to isfahan, an important cultural center of the period, and continued his studies with Mir Damad as well as Mir Abu'l-Qasim Fendereski (d. 1640). Eventually he returned to Shiraz to assume a teaching position at a religious school (*madrasa*) founded by the governor of the province of Fars. It is said that he made the pilgrimage to Mecca on foot seven times and died at Basra on his way from the seventh in 1641.

In addition to numerous commentaries on *Hikmat al-Ishraq* of al-Suhrawardi, on *al-Hidayah fi'l Hikmah* of Athir al-din al-Abhari, on parts of Ibn Sina'a *al-Shifa',* he wrote many original works. Among those which have come down to us are treatises on *Creation in Time* (*Hudith*), *on Resurrection* (*al-Hashr*), on the *Attribution of Being to Essence,* on *Predestination and Fee Will,* as well as *Kitab al-Masha'ir, Kitab Kasr Asnam al-Jahiliyah.* But there is no doubt that his major work is the mounmental *Kitab al-Hikmah al-Muta'aliyah* (*Transcen dental Wisdom*), also

Copyrighted material

called *Kitab al-Asfar al-Ara'ah* (*Four Journeys*). This work may be described as the *summa philosophie* of al-Shirazi since it embodies the substance of many of his own shorter treatises as well as that o post-Avicennia thought in general.

In the introduction to this work, al-Shirazi comments in melancholy terms on the plight of philosophy in his day and the public's general departure from its study. Having applied himself to its study, he became convinced that ancient philosophy, conjoined to revealed truth as imparted to the prophets and sages, was the highest expression of truth. Too sullen to express his ideas in writing, he cut himself of from the world for a long time and withdrew into himself until his 'heart caught fire', as he puts it, 'and the light of the divine world shone forth upon me... and I was able to unravel mysteries which I had not previously suspected.' As a result, he ws able to apprehend intuitively what he had originally learned discurrsively, as well as well as a lot more. By degrees, he realized that he was duty-bound to impart to others what he had been so privileged to receive as a grace from God. The result was this voluminous work, which he called the 'four journeys' (*al-Asfar al-Arba'ah*) of the soul from the Creation (*al-Khalq*) to the Supreme Reality (*al-haqq*), then to Reality back to Creation, and finally to Reality as manifested in Creation.

The conception of the divisions of philosophy outlined in this work is essentially Avicenian. Philosophy has two such main divisions; the one theoretical, aimed at the knowledge of things as they really are; the other practical, aimed at attaining those perfections to which the Soul is fitted. The consummation of the first activity is the attainment of the ultimate goal of all theoretical pursuits, namely, duplicating or reflecting the intelligible world, whereby the Soul becomes an intelligible world of its own, as al-Farabi and Ibn Sina has argued.

The consummation of the second is approximation to God, through a kind of *imitatio Dei* which makes the Soul worthy o such a privilege. The identity of the aims of philosophy and dogma on this view is complete, and the author cites various kornic verses, prophetic Traditions, and sayings of the first Shi'ite *Imam,* 'Ali in support of this thesis. Nowhere does he express the type of reservations or qualifications which Sunite writers on theological questions felt compelled to express when it came to the relationship of philosophy and dogma. Like al-Suhrawardi, alShirazi believed in the unity of truth transmitted in an unbroken chain from Adam down to Abraham, the Greeks, the *Sufis* of Islam, and the philosophers.

In another treatise he describes at length how Seth and Hermes (corresponding to the koranic Idris and the biblical Enoch) were responsible for spreading the study of wisdom (*al-hikmah*) throughout the world. The Greeks, who were originally star worshippers, according to him, were instructed in theology and the science of unity by Abraham. Of their ancient philosophers, he distinguishes between two groups associated with two different traditions: one initiated by Thales of Miletus and culminating in Socrates and Plato; the other initiated by Thales of Miletus and culminating in Socrates and Plato; the other initiated by Pythagoras, who received insturction in wisdom from Solomon, whom

Copyrighted material

he met in Egypt, as well as from the Egyptian priests. The pillars of wisdom in Greece, according to al-Shiazi, were Empedoles, Pythagoras, Socrates, Plato, and Aristotle. Plotinus (al-Shaykh al-Yunani) is frequently referred to as a great figure.

Although the dissemination of wisdom through all lands is ascribed to those Greek sages, al-Shirazi often states, in the manner of most Muslim historians of philosophy from al-Sijistani to al-Shahrazuri, that those sages received the 'light of wisdom' from the 'beacon of prophecy' in the first instance. This explains their total agreement with the 'prophetic tradition' on such questions as the unity of God, the creation of the world and the resurrection which they continued.

We have seen how for al-Suhrawardi this historical chain is brought up to date and how the *Sufis* are said to be the genuine successors of the early Greek sages. Al-Shirazi had the same regard for the *Sufis*, with Ibn 'Arabi (to whom he sometimes refers as Ibn al A'rabi) at their head and is in fundamental agreement with al-Suhrawardi on the role of mystricism in the development of philosophical and religious thought.

An important aspect of his thought is the application of philosophical and *Sufi* concepts to Imanite (Shi'ite) theology. With the death of Muhammad, he argues, the period of prophecy ended. This marked the beginning of the period of *imamah* or *wilayah* in Islam. This period starts with the twelve Shi'ite *imams* and will continue until the return of the twelfth, who is in temporary concealment, at the end of the millennium. Generally speaking, however, the cycle of *wilayah* begins with Seth, who was to Adam what 'Ali was to Muhammad—his *imam* or successor.

Al-Shirazi finds a philosophical basis for this doctrine in Ibn 'Arabi's concept of the reality of Muhammad, i.e., the eternal, prophetic reality or '*logos*,' of which Muhammad is the last and fullest manifestation or embodiment. According to him, this reality has two dimensions: one overt (*zahir*) the other covert (*batin*). As Muhammad was the manifestation of the prophetic principle, the first *imam* ('Ali) and his successors are the manifestations of the *wilayah*. When the 'awaited' *imam* or Mahdi reappears at the end of time, the whole meaning of the divine revelation will be revealed and mankind will revert to the original monotheistic cult initiated by Abraham and confirmed by Muhammad.

The first part of *al-Asfar* deals with metaphysics or 'divine science.' As was cutomary in Avicennian and post-Avicennian circles, the analysis of the concepts of being and essence and their inter-relationship, formed a major part of metaphysical discussions. Al-Shirazi returns to these two themes with remarkable persistence in numberous other treatises and assets that being is indefinable, is so far as it has no *differentia*, species, accident, or property. It is, however, clearly distinguishable from essence in thought, so that the object of divine creation or production is not the essence, as al-Suhrawardi, al-Dawwani and others had argued, but rather being, in so far as it is made to supervene on the essence. It follows from this that essences have a certain priority over being in relation to the divine act of creation, if not per se. Consequently al-Shirazi identifies them with the 'fixed entities'

Copyrighted material

of Ibn 'Arabi, which are the archertypal forms upon which the universe is patterned.

Everything created is thus compounded of being and essence. The Necessary Being, however, is entirely free from such composition and imparts to every created entity the being which it possesses by a process of irradiation analogous to that of light. But since the effect must be proportionate to the cause, it is the being of created entities, not their essence, which emanates from the Necessary Being. Being the Light of Lights or Light per se, He imparts to created entities their luminous nature, whereby they are analogous to Him. Thie own essence, however, being precisely that whereby they differ from Him, cannot be attributed to His action, but is the darkness or isthmus, which in the language of Ishraq sets the creature apart from the Light of Lights, who is its genuine author.

In his formulation of this and similar metaphisical problems, al-Shirazi continually strives to bring together Avicennian, Ishraqi and *Sufi* elements. For one thing, he accepts the Avicennian concept of motion and its ultimate dependence on a first Unmoved Mover, without a sufficient appreciation of its detrimental implications for a creationist thesis of the conventional type, which he accepts. For another, he tacitly accepts the emanationist presuppositions of Neo-Platonism but seeks to fit them into a *Sufi*-Ishraqi frame-work.

Following Ibn 'Arabi, he distinguishes in the Supreme Reality (*al-Haqq*) between the rank of unity or Godhead which the *Sufis* call the blindness' or 'mystery (*al-ghayb*), on the one hand and the series of subordinate manifestations or determination of this Reality, on the other. The first phase of this manifestation corresponds to the order of essences or 'fixed entities' that exhibit the Supreme Reality without being commingled with it. The status of these entities, which he also calls 'possible essences,' is discussed at considerable length.

They have, he argues, a conceptual reality which is often misunderstood but which has two aspects: one whereby they are necessary in relation to their cause and share with it in the universal attribute of being and another whereby they fall short of this ideal and form so many subordinate rungs along the ladder of being. In short, they mark the first degree of diversification in the unity of the Supreme Reality, without being distinct from it and while multiple they form part of a single universal substance or intellect called in the language of *Sufism* the 'world of command,' and in the language of philosophy the 'intelligible world.'

The second degree of diversification corresponds to the universal Soul, of which all the particular souls and congitive faculties are the manifestation. This embodies the eternal decrees of God, is the articulate expression of His will since all time and serves for that reason as God's means of contact with the world, so to speak.

A characteristic feature of the Soul is that, unlike either the preceding or succeeding order, it is a mixture of light and darkness and serves thereby as a link between the intelligible and material realms. The latter realm begins with the universal sphere, which embraces all the subordinate spheres of Neo-Platonic cosmology. Owing to its subtlety, this universal

Copyrighted material

sphere is the border-line between the world of 'intellectual forms' or Souls, on the one hand and that of material entities in the world of nature, on the other.

Despite this diversification, the whole universe forms a 'single jewel' with many layers differing in the degree of their luminosity or subtlety, the higher being always the more luminous or fine. The whole heirarchy may be said to correspond alternatively to the varying degrees of divine knowledge, the manifestation of the divine attributes, the signs of the divine beauty, or the series of lights which exhibit God's 'face'.

Despite his deference for Ibn Sina, al-Shirazi rejects two of his major themes, the eternity of the world and the impossibility of bodily resurrection. As to the first theme, his view is that all the ancient philosophers, from Hermes to Thales, Pythagoras and Aristotle, are unanimous in their belief that the world is created in time (*hadith*). Their successors have simply misunderstood their teaching when they ascribed to them the contrary view. Be this as it may, the thesis of the eternity of time and of motion is untenable. The only reality which could precede the existence of time is God, who bring the world into being by His creative fiat (*l-amr*).

As a component of the created universe, neither the whole of time nor a part of it could have existed prior to this fiat. Both the sensible and intelligible worlds are subject to continuous permutation or change and cannot for that reason be eternal. The archetypal essences called 'fixed entities' by the *Sufis* and active intellects or intelligible forms by the philosophers, are no exception to this general law of mutation. Although they existed originally in God's mind, they had in that state of possibility no reality or being in themselves, but only the being they derived from the divine decree.

The teaching of the ancient philosophers, which is fully in conformity with that of the prophets and the saints, is not only that the world is created in time, but that everything in it will ultimately perish. The only reality which will abide forever is, as the *Koran* has put it, 'God's face'.

From this brief survey, it will appear how vast was the learning of this seventeenth-century philosopher and mystic and how complex was the fabric of his metaphysical eclecticism. Three fundamental strains went into the making of this fabric: the Neo-Platonic or Avicennian, the Ishraqi and the *Sufi*. It was primarily al-Suhrawardi, the founder of the Ishraqi movement and Ibn 'Arabi, the great exponent of unitary mysticism, who were his chief mentors. But in addition to those two and Ibn Sina, al-Shirazi drew freely on the whole philosophical tradition from Plato to Aristotle (or rather the pseudo-Aristotle of the *Theologia,* in the manner of most Ishraqi authors), to the pseudo-Empedocles, to al-Ghazali, Mir Damad, al-Tusi al-Shahazuri, F.D. al-Razi and many others.

Convinced of the unity of truth from whatever source it emanated and conscious of his vocation as its spokesman and advocate, he did not hesitate to draw on any source at hand. In the process a certain diffuseness and repetitiousness became unavoidable, but this should not detract from the achievement of al-Shirazi, who was the last great encyclo-

Copyrighted material

paedic writer in Islam. His voluminous output is an eloquent disproof of the view expressed by many historians of Islamic medieval philosophy that al-Ghazali had by the end of the eleventh century dealt philosophy a crippling blow from which it never recovered.

Mulla Sadra's many disciples and successors attest to his lasting influence, as well as to the continuity of the Shi'ite Ishraqi movement in Persia. Of his disciples we should mention his two sons Ibrahim and Ahmad, his two sons-in-law Fayaz 'Abdu'l Razzaq Lahiji (d. 1662) and Muhsin Fayd Kashani (d. 1680), Muhammad Baqir Mailisi (d.1700) and Nimatullah Shustari (d. 1691). His successors include Muhammad Mahdi Burujirdi (d. 1743), Ahmad b. Zain al-Din b. Ibrahim al-Ashsa'i (d. 1828), who reacted violently against Mulla Sadra and Mulla Hadi Sabzarari (d. 1878), who commented upon *al-Asfar* and other works of al-Shirazi and has been called by E.G. Browne "the last great Persian philosopher."

BIBLIOGRAPHY

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya*, ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya'*, Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Lewisohn, Leonard (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin, 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, 1, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf*, translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma*, ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq*, 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic*, Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Kitab al-Tawasin, edited by M. Louis Massignon, 1913.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam*, No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf*, Arberry's translation, 1977.

EB

Al-Shushtari, Abu'l-Hasan 'Ali b. 'Abd Allah (1212–1269)

Abu'l-Hasan 'Ali b. 'Abd Allah Al-Shushtari of Malaga and Grenada was born in 610/1212, and died at Tina in 668/1269 and buried at Damiettas; his *nisba* derives from

Copyrighted material

Shushtar, here a *karya* or village of the Guadix district. His masters included Ibs Suraka al-Shatibi and other disciples of Abu Hafs 'Umar al-Suhrawardi (d. 632/1234), and he was in contact with the Sufi poet al-Nadjm b.Isra'il al-Dimashki, whom he met in 650/1252. But most influential for al-Shushtari was the philosopher and mystic Ibn Sab'in, whom he met at Bidjaya in 646/1248 and five years later in Egypt and at Mecca.

His prose works include *al-Makalid al-wudjudiyya fi asrar al-sufiyya* (ms. Cairo, Taymur, *tasawwuf*, 149, fols. 413–43); *al-Maratib al-imaniyya wa 'l-islamiyya wa 'l-ihsaniyya; al-Risala al-'alamiyya (*resume by Ibn Luyun); *al-Risala al-baghdadiyya* (ea. M.-Th. Urovoy, 8in *BEtr*, xxviii [1975], 259–61); *al-Risala al-kudsiyya fi tawhid al- 'amma wa 'l-khassa* (mss. Taymur, *tasawwuf* 149, see Urvoy, 259 n. 3, and Istanbul, Sehit Ali 1389/6); and *al-Urwa al-wuthka fi bayan al-sunan wa-ihsa' al-'ulum....* But al-Shushtari was best known for his poetry, with a *diwan* of odes, *muwashshahat*, etc., commented on by 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (author of a *Radd al-muftari fi 'l-ta'an 'ala 'l-Shushtari*), Ahmad b. Muhammad al-'Adjiba al-Hasani and Zarruk (mss. of the *diwan* listed in Massignon, *Investigacions sobre Sustari*, 54).

It has been edited by 'A.S. al-Nashshar, Alexandria, 1960, and by F. Corriente, *Poesia estrofica (cejeles y/o muwassahat) atribuida al mistico granadino As-Sustari* (s. *XIII d.c.*), Madrid, 1988. In his *muwashshahat* and *azdjal* in dialedtical Arabic, set to melodies, he followed the way traced by Muhyi 'l-Din Ibn al- 'Arabi, who had made the *zadjal* a vehicle for mysticism (see Corriente, *La poesia estrofica de Ibn 'Arabi de Murcia*, in *Sharq al-Andalus*, iii [1986], 19–24).

Certain charismatic acts were attributed to him, and were gathered together by al-Ghubrini and reproduced by later biographers. As a disciple of Ibn Sab'in, al-Shushtari was considered to be of suspect orthodoxy and was allegedly an exponent of the doctrine of *hulul*, although the reserves concerning him are less than those for his master.

BIBLIOGRAPHY

Ghubrini (d. 714/1315), '*Unwan al-diraya*, ed. 'A. Nuwayhid, Beirut, 1369, 239–42 no. 68.

Ibn al-Khatib, *Ihata*, ed. 'Inan, Cairo 1973–7 iv,205–16.

Ibn Hadjar, *Lisan al- mizan*, Beirut 1971, iv, 240 no. 643.

Karafi, *Tawshih al-dibadj*, ed. A. al-Shatyawi, Beirut 1983, 166–7 no. 164.

Ibn al-Kadi, *Djadwat al-iktibas*, Rabat, 1973–4, ii, 487–8 No. 552.

Ahmad Baba, *Neyl al-ibtihadj*, Beirut, n.d., 202.

Makkari, *Nafh al-tib*, ed. 'Abbas, ii, 185–7 no. 114.

Baghdadi, *Hadiyyat al-'arifin*, Istanbul 1951, i, 711–12.

Makhluf, *Shadjarat al-nur*, Cairo, 1950–2, 196 no. 664.

S.M. Stern, *Hispano-Arabic strophic poetry*, Oxford, 1974, 89 n. 11).

A.S. El Nashar, *Abu 'l-Hasan al-Shushtari, mistico andaluz y autor de zejeles y su influencia en el mundo musulman*, in *RIEEI*, i, (1953), 122–55.

F. Corriente. *Observaciones sobre la merica de as-Sustari* (*Materiales para un estudio diacronico del zejel y el muwassah*), in *Awraq*, v-vi (1982–3), 3987.

Omaima Mostafa Abou-Bakr, *A study of the poetry of Al-Shushtari*, diss., Univ. of California.

MARIBEL FIERRO

Copyrighted material

T

Tufayl, Aby Bakr b. (d. 1185)

The second major figure in the history of Arab-Spanish philosophy is Aby Bakr b. Tufayl, a native of Wadi Ash, a small village northeast of Granda. Very little is known about his life, education, or public career. We can only surmise that he was born in the first decade of the twelfth century, studied medicine and philosophy at Seville and Cordova and was introduced to the Almohades caliph, Abu Ya'qub Yusuf, a generous patron of the sciences who cultivated a genuine interest in philosophy. His relationship with this enlightened prince is said to have been very cordial and he apparently was instrumental in presenting numerous scholars and philosophers to his patron. The most notable and felicitous presentation was without doubt that of the young Ibn Rushd, probably in 1169, since it appears to have launched the latter on his career as the commentator of Aristotle.

Apart from his service as royal physician to the caliph, Ibn Tufayl's functions at court are described in the vaguest terms by our authorities and we can only infer that he probably acted as companion or *aide* to the caliph, but not necessarily as vizier. In 1184, his patron died, but he continued to enjoy the same privileged position at court during the reign of Abu Ya'qub's son and successor until his death at an advanced age, in 1185.

Ibn Tufayl is said to have written numerous works on medicine, astronomy and philosophy. The only philosophical work of his to survive is *Hayy b. Yaqzan*, an allegorical novel in which he develops the esoteric themes of the solitary which Ibn Bajjah had placed at the centre of his ethical and metaphysical system. Al-Marakushi, the historian of the Almohades dynasty, states, however, that he saw a treatise on the Soul by Ibn Tufayl in his own handwriting. Apart from this treatise, our sources mention no other philosophical writing of his.

Hayy b. Yaqzan, it will be recalled, is the title Ibn Sina gave to one of his esoteric works. Whether anything can be made of the title, *Living, Son of Wakeful*, is a difficult and in some respects fruitless question. As will appear from our analysis, perhaps, the chief merit of this work lies in its original literary form, which had been tried by Ibn Sina and was far from being common. Its subject matter is much more ordinary. It is essentially an exposition

Copyrighted material

of general Neo-Platonic themes developed in the East by al-Farabi and Ibn Sina and in the West by Ibn Bajjah.

The first scholar to note its importance was Edward Pococke, the British Arabist of the seventeenth century who prepared an edition of the Arabic text accompanied by a Latin translation, with the informative, if long, title: *Philosophus autodidactus, sive episola... qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit.* The was translated into English, Dutch, German, Spanish and French and enjoyed a considerable vogue in some circles. The question is sometimes asked whether Daniel Defoe, author of *Robinson Crusoe* (1719), was not acquainted with Pococke's *Philosophus autodidactus,* but the question is purely academic, since apart from the literary form the two works have very little in common.

Another significant feature of this philosophical allegory is the deliberate attempt to show that, once the solitary has apprehended truth through unaided reason, he is able to verify, upon entering into covers with his fellow-men, the harmony of philosophy and dogma, of reason and revelation. This was, as we have seen, a major theme of Muslim Neo-Platonism, which Almohades rulers, with Abu Ya'qub at their head, were particularly anxious to demonstrate.

In the preamble to *hayy,* the author states that his aim is to expound the 'illuminative wisdom' which Ibn Sina spoke of and which is reducible, according to Ibn Tufayl, to mysticism. What sets the philosophers apart from the mystics is that the former claim that mystical illumination can be attained through speculation only, whereas speculation leads the seeker at best to the threshold of that ineffable experience which is the crux of genuine mysticism. Even Ibn Bajjah had fallen short of that ideal, according to him.

In order to describe that condition which cannot be expressed in words, he resorts to allegory, a more suitable method because it is less direct and less explicit. The scene is set on a desert island in the Indian Ocean and the chief actor is Hayy, an infant generated spontaneously on that island. A deer who had lost her fawn gave Hayy suck until he grew strong and could vie with the bests in their pursuits. However, although he had led the life of beasts, he was soon struck by the fact that his skin was bare and that he lacked the natural means of self-defence with which the beasts were provided.

When he was seven he resorted to the expedient of covering himself with tree leaves or animal hides to protect himself against the elements. Eventually the deer which had nursed him died; this caused him great distress and led him to ponder the mystery of death. A crude autopsy enabled him at length to identify the cause of death as a disorder of the heart resulting in the departure of the spirit, the body's vital principle. Noting that death was not accompanied by any visible corporeal damage, he concluded that it was simply the outcome of the dissolution of the union of Soul and body. Thus, Hayy discovered life.

Hayy's second major discovery was fire, which he related to the phenomenon of life. His other empirical discoveries included the use of implements, the analogies between

Copyrighted material

animals and plants, their various ranks or species and the upward and downward movements of the elements. From these empirical observations he was able to rise to the discovery of the spiritual world. First, he noticed that every entity was made up of two elements: corporeity and the form of corporeity. In animate entitles this form corresponds to the Soul, which is the principle of life in the animal and as such is not an object of sense but only of thought. Second, he reasoned that it was upon the complexity of the powers of the Soul belonging to each class of animate objects that its grade in the scale of life depended.

By the age of twenty-eight, Hayy was able to rise to the awareness of the incorruptible world of the stars and to recognise the necessity of a Creator thereof. As to the duration of the world as a whole, he was unable to arrive that it was not gained through a bodily organ or power but through the soul, which is entirely distinct from body and which constituted at conclusion. But, as both Maimonides and St. Thomas Aquinas were to show later, he eventually understood that the problem of the eternity or non-eternity of the world was entirely irrelevant to the demonstration of the existence of its cause.

The contemplation of the beauty and order which are the unmistakable marks of the creation convinced Hayy that such a cause must be perfect, free and all-knowing, bountiful and beautiful; in short, it must possess all the perfections which we observe in the world and be free from all imperfection. By this time, Hayy was thirty-five years old.

When he proceeded to inquire how he had attained this knowledge of a Supreme Being, who was altogether immarterial, he could not help concluding the very essence of his selfhood. This discovery brought that it was not gained thrugh a bodily organ or power but through the soul, which is entirely distinct from body and which constitued him to a full awareness of the nobility of his Soul, it superiority over the whole material universe and as independence of the conditions of generation and corruption which affect body alone. The ultimate happiness of this Soul, he also realized, was bound up with the recognition of its kinship to the Necessary Being and its diligence in contemplating this Being, who is the supreme object of knowledge.

The same process of introspection that had led Hayy to an awareness of his genuine nature as a spiritual essence led him in fact to a three-fold awareness of his kinship to:

(1) the animal kingdom, by virtue of his animal impulses and faculties;

(2) the celestial spheres, by virtue of the Soul, which they also possessed; and

(3) the Necessary Being, by virtue of the immateriality and ability of his Soul, which is his true self.

As a practical consequence, he understood that he had a three-fold vocation in the world. With respect to the corporeal or animal aspect of his nature, his duty was to tend the body and be mindful of its essential needs, but only to the extent that this enabled his Soul to achieve its highest and noblest vocation, namely, the contemplation of God. He knew, however, that in this type of contemplation (i.e., the intellectual) the Soul never loses the

Copyrighted material

sense of its own identity and consequently its contemplation of God is not perfect or full. He who partakes of perfect contemplation will lose all consciousness of his self, since it is obliterated or annihilated in the process, like everything else save the True One or Supreme Being.

The ultimate goal of the seeker after truth, then, was annihilation of the self or its absorption in God (*fana'*), which al-Junayd had set up as the culmination of the mystical life. To attain this goal, the seeker should dwell on the two aspects of God's nature: the positive and the negative. Since the positive attributes of God are all deducible to His unity or the identity of attribute and essence in Him, the genuine knowledge of God resolves itself to the knowledge of His absolute unity. Since the negative attributes are reducible to His transcendence and incorporeity, knowledge rooted in these attributes is never adequate.

The consciousness of the corporeal, as indeed of the seeker's own identity, constitute a bar to the pure or genuine knowledge of the Being who is fully other. Hence, only once the finite self and the whole world of corporeal entities have been left completely behind and the seeker has risen to the realization that there is no other being except God, is it given him to "see what no eye has seen, no ear has heard and has not occurred to anyone at all." This final stage is a kind of intoxication, which has led some to identify themselves with the object of their contemplation, i.e. God. Hayy, however, was guarded from this temptation by God's grace.

Like other Sufi writers, Ibn Tufayl dwells on the ineffability of this ultimate condition of 'utter annihilation.' He does not refrain, however, from describing it in allegorical and oblique terms, although he held it to be clearly 'far above reason.' The final vision of Hayy is thus, described in graphic terms that represent a remarkable amalgam of Neo-Platonic and *Sufi* doctrine, similar in many ways to that of al-Ghazali. Upon attaining the final stage of utter annihilation (in which he presumably partlook of the *visio Dei*), Hayy was able to see the highest heaven and that immaterial entity (*dhat*) "which was neither the essence of the True One, the Soul of that heaven, nor something else." That entity may be compared to the reflection of the sun in a mirror, from which it is nevertheless distinct.

Next, Hayy perceived the firmament and its Soul, the spheres of Saturn and the other planets, with the corresponding Soul of each of them and finally the world of generation and corruption and its Soul. Each one of these Souls was resplendent with beauty and, like the Soul of the first heaven, was fully engrossed in the contemplation of God. Hayy was even able to perceive an immaterial prototype of is own Soul, reflected a thousand-fold in the innumerable Souls which were once united to their bodies. Some, like his own Soul, shone with great splendour, whereas others looked like distorted like distorted reflections in a tarnished mirror. Hayy had, in fact, caught a glimpse of the intelligible world of Neo-Platonism.

The epilogue of this allegory develops the second major theme of Muslim Neo-Platonism: the harmony of reason and revelation, of philosophy and religion. In a neighbouring island a religious creed introduced by an ancient prophet was current. Two of its adepts,

Copyrighted material

Absal and Salaman, were typical. The former inclined toward the inward or esoteric, the latter toward the outward or exoteric interpretation of this creed. Having heard of the desert island on which Hayy lived, Absal decided to retire there to spend the rest of his life in meditation and prayer; he was not aware of the existence of Hayy on that island.

One day, he sighted him from a distance but did not wish to disturb his peace. Hayy, for his part, did not realize what kind of creature this strange visitor was. Eventually, they met and their friendship grew daily. When Absal had taught him to speak, Hayy began to unburden himself of his experiences, especially the mystical ones. These revelations greatly impressed Absal and he now understood that the references of Scripture to the angels, prophets, heaven and hell were mere representations in sensible terms of the spiritual realities Hayy had perceived on his own. Hayy, on the other hand, relised that everything Absal had recounted to him concerning revelation and ritual was in conformity with what he had experienced himself. Hence, he could not but have total faith in the law laid down by the Prophet and supported by his unquestionable authority. Two questions continued to puzzle him, however.

(1) Why did the Prophet resort to such representations concerning the 'divine world' instead of speaking directly and openly to mankind, which would avoid involving them inextricable in anthropomorphic difficulties?

(2) Why did he prescribe particular ituals and permit the acquisition of wealth and the pursuit of the pleasures of food and sex, thereby encouraging people to occupy themselves with those vanities?

At the root of these questions, observes the author, lured a grave misunderstanding. Hayy had started by assuming mistakenly that all men were of 'superior parts.' However, it did not take him long to discover how ignorant and dull the masses are. Thereupon he was moved by compassion for them and felt the urge to go forth and preach the truth to them. He put his intention to Absal, who finally agreed to join him. And so, they set out together for Absal's birth-place, where Absal introduced Hayy to his friends, who, as he supposed, formed a privileged class. Salaman had risen to the rank of head of the island and so, Hayy began by instructing him. This adept of the outward and literal, however, was not very disposed to listen to the mystical and allegorical disquisitions of Hayy. The others, who were addicted to mundane pleasures and pursuits, were even less interested.

Gradually, Hayy realized that his instruction or preaching would be in vain, since the majority of his hearers were no better than beasts. Scripture had indeed been right in speaking to them in the only language they understood; that of similes and sensible representations. By this time Hayy had learned his lesson. He apologised to Salaman and is countrymen and admitted his own mistake in exhorting them to seek the hidden meaning of Scripture. His parting message was that they should carry on as they had done before and should cling to the prescriptions of the law (*al-shar'*). Together with Absal, he now understood that this was the only secure path

Copyrighted Material

which the ignorant masses could follow and that if they were to forsake it they would be irretrievably lost. With a somewhat heavy heart, they returned to Hayy's island, where they resumed their worship of God in solitude. Having failed to win over those who were content with the 'outward' aspect of truth, they felt te only course left for them was to continue their contemplation of the elusive truth in the only way suitable to the people of 'superior parts' or exceptional ability.

Thus, does Ibn Tufayl express the Neo-Platonic postulate of the harmony of religion and pilosophy. Without doubting his sincerity or the sincerity of his predecessors, the reader of *Hayy b. Yaqzan* cannot overcome the suspicion of misrepresentation. The religious and philosophical truths which are so artfully reconciled or accommodated are obviously not on the same level. As shown in the life of Hayy, its chief spokesman, physiological truth attained through the natural process of experience or reflection is the only truth which is worthy of the privileged few. Religious truth, on the other hand, belongs to the many, who cannot and should not aspire to anything higher than a purely external or literal version of the genuine truth. Thus, Ibn Tufayl gives the final touches to this sublime doctrine of a superior or privileged class of seekers after truth, who alone are worthy of the divine favour of illumination or election, as Ibn Bajjah had argued.

BIBLIOGRAPHY

Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabakat al-Sufiyya,* ed. by Shariba, Cairo 1953.

Abu Nu'aym al-Isbahani, *Hilyat al-Awliya',* Cairo 1938, Vol. 8, pp. 336–360.

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Legacy of Medival Persian Sufism,* London: Khaniqahi Nimatullahi, 1992

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language,* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker,* Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya,* I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India,* Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya',* Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub,* English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah,* Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf,* translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

Sarraj, *Kitab al-Luma,* ed. R.A. Nicholson, London, 1914.

Zaki Mubarak, *al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab w-al-Akhlaq,* 2 Vols., Dar al-Kutub al-'rabi, Cairo, 1954.

Margaret Smith, *Ribi'ah the Mystic,* Cambridge, 1925.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

Smith, M., *Reading from the Mystics of Islam,* No. 34.

Kalabadhi, *Kitab al-ta'arruf,* Arberry's translation, 1977.

Fakhry, "Antinomy of Eternity of the World," *Le Museon,* XVI, 1953, 143f.

EB

Copyrighted material

U

Ushurma, Shaikh Mansur (19th Century)

The Naqshbandiya penertated the north-eastern Caucassus at a relatively recent date. It seems that the first Naqashbandi to preach in the North Caucasus was Shaikh Mansur Ushurma, a Chechen from the aul of Aldy. There is no formal indication that he was a Naqshbandi and we do not know who his *murshid* was; however, according to oral tradition in Cghechnia-Daghestan, he belonged to the Naqshbandiya and had been initiated either in Bukhara or by some Bukharian Nawshbandi and had been initiated either in Bukhara or by some Bukharian Naqshbandi travelling through the North Causcasus to Mecca.

Some Russian sources confirm his Central Asian origins. For instance, N.V. Khaykov in his *Muridism and Murids* speaks of Mansur erroneously as "a native of Orenburg steppes", who borrowed his science and his fanaticism from the Bukharans or may himself have been a native of Bukhara. Other authors, including the Daghestani Hasan al-Qadri, claim that he was initiated somewhere in the Ottoman Empire and was sent by the Turks to incite the Chechens and the Daghestasni to join in a *jihad* against the Russians. However, analysis of the Ottoman archival material suggests that Turkish authorities knew nothing of Mansur's activities before his first success over the Russians in 1785. The theory of Anatolian origins is therefore doubtful.

After his victory in 1785 in the battle of the Sunzha river where he destroyed an entire Russian brigade, Mansur called the mountaineers to holy war against the enroaching infidels and for some years unified practically the whole of North Caucasus, from the Chechen territory in the west to the Kumyk steppes in the east. His appeal—at least, what we know of it—sounds very much like the appeals—to *jihad* by Naqshbandi *murshids* of later date, especially by Mohammed of Yaraglar. Imam Mansur tried unsuccessfully to arouse the western Caucasian Circassian tribes. Finally, he was captured by the Russians in the Ottoman fortress of Anapa in 1791. He was treated as a rebel, sentenced to life imprisonment, and died in the fortress of Schlusselburg two years later. The first Naqashbandi leader to preach holy war in Chechnia and Daghestan, Masnur left no successor there.

Copyrighted material

His adventure was too brief, and Russian repression was too severe. It is also possible that all his followers, adepts of the *tariqat*, disappeared with him. Be that as it may, the Naqshandiya vanished from the Caucasian scene for the next thirty years.

The second chapter of the Naqshbandiya adventure in the North caucasusis better known. The order reappeared in the early 1920s in Shirvan and and from there spread to central Daghestan and to Avaristan. The *silsile*, or lineage, is clearly established:

Shaikh Ismail of Kurdemir was the first Naqshbandi *murshid* to preach in northern Shirvan. He was the disciple of the Kurdis sheikh Khalid of Suleymaniyeh, himself a disciple of an Indian Naqshbandi, the Sheikh Abdullah of Delhi. Isma'il of Kurdemir initiated the sheikh Khas Mohammed, a Shivani or, according to other sources, a Bukharian, who initiated sheikh Mohammed Effendi of Yaraglar (or Yukari Yarag) in the Khanate of Kurin in southern Daghestan, who was the first to preach *jihad* in 1825. He initiated; Jemaleddin of Kazi Kumukh, in Central Daghestan, who was the master of Ghazi Mohammed, first *imam*, and of Shamil, third *imam* of Daghestan.

Henceforth, the Naqshbandiya *tariqat* was to play a very important role in Caucasian history. Iron discipline, total dedication to its ideals and the strict hierarchy on which it was based explain the epic resistance of the Caucasian mountaineers to Russian conquest—a resistance that lasted from 1824 till 1855—in which not only all the leaders of the movement but also the local authorities (*nabis*) and the majority of the fighters were Naqshbandis. It can said that the nearly fifty-year-long Caucasian wars made an important contribution to the material and moral ruin of the Tasrist empire and hastened the downfall of the Romanov monarchy.

The brotherhood achieved another deep and long-lasting result: it transformed the half-pagan mountaineers into strict orthodox Muslims, and introduced Islam into the animist areas of upper Chechinia and among the Circassian tribes of the western Caucasus.

The final defeat of *muridism* in 1859 and the subsequent massive migration of the Caucasian Muslims to Turkey did not destroy the Naqshbandiya in Daghestan and Chechinia; its roots had spread too wide and too deep. Nevertheless, it was considerably weakened by the crisis. After 1859 Jemaleddin of Kazi-Kumukh, the Naqshbandi *murshid* of Shamil's time, left Daghestan for Turkey, where he died Two of his successors whom he had designated before Shamil's defeat—Haqalu Mohammed of Kazi Kumukh and Haji 'Ali Asker of Tsakhul (a Shirvani, native of Kuba)—both left for Mecca where they died. Haji Nasrollah of Kabir in the Khanate of Kurin was killed in 1859 in the battle of Gunib, the last stronghold of Shamil.

Haji 'Abdurrahman of Sogratl, the main religious authority in Daghestan after Jemaleddin's departure, took an active part in the uprising in Daghestan and Chechnia in 1877; he was subsequently arrested by the Russians and died in Siberia. His son and *murid*, Mohammed Efendi who succeeded him as leader of the revolt, was also arrested and later left for Turkey. Mohammed Efendi of Usukh in the Khanate of Kurin was the only

Copyrighted material

one to return to Daghestan in the 1880s after a pilgrimage to Mecca. He began to initiate new *murids*.

Thus, for some twenty years, between 1859 and 1880 the activity of the *tariqat* was at a standstill. The leaders were either killed, died in Russian jails, or had left the country. The rank and file of adepts discouraged by defeat, ruthless repression and the military occupation to the country by the Russian army went over the another brotherhood, the Qadiriya.

BIBLIOGRAPHY

Asar-i Dagestan (Russian trans.), Makhach-Qala, 1929, p. 114.

A. Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siecle. La guerre sainte du sheikh Mansur (1785–1791): page mal connue et controversee des relations russo-turques", *Cahiers du Monde Russe et Sovietique*, Vol. 5/2, pp. 159–205.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Diez, E. Diez, *Die Kust der islamicshen Volker*, Berlin 1917.

Abd al-Rahman Badawi, *Shatahat al-Sufiyya*, I, Cairo, 1949.

Singh, N.K., *Islamic Mysticism in India*, Delhi, 1996.

'Attar, *Tadhkirat al-Auliya'*, Nami Press, Lucknow, 1914.

'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, English translation by R.A. Nicholson, Luzac & Co., London, 1911.

Qushairi, *al-Risalah*, Egypt, 1330/1911.

al-Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahkl al-Tasawwuf*, translated into English by A.J. Arberry (*the Doctrine of the Sufis*), Cambridge University Press, Cambridge, 1935.

EB

Copyrighted material

Index

A

Abdal Kayghusuz, 111
'Abd al-Rahman, Muhammad b.1
Abu Yazid Bayazid Bistami, 15
Abu Hasim, 3
Abu'l-Thana Shams, 4
Adult population of Chechnia, 115
Al-Jili, 105
Al-Jili, Abd al-Karim b. Ibrahim, 83
Allah, 2
Allah al-'Azim, 7
Al-Fuwati, Hisham B. 'Amr, 25
Ali b. Yusuf, 66
Ali al-Sanusi, Muhammad b., 6
Al-Kurdi, Muhammad Amin, 127
Al-Khasasi, 113
Al-Rifa 'I, Ahmad B. Ali, Abu'I. 'Abbas, Shafi 'I, 137
Al-Sanusi, Shaikh Sayyid Ahmad, 148
Al-Shadhili, Ahzab, Abu'l Hasan, 158
Al-Sharani, 'Abd al-Wahhab b. Ahmad, 170
Al-Shawi, 172
Al-Shiraj, Sadr al-Din, 173
Al-Shadhili, Abu'l-Hasan, 153
Al-Shushtari, Abu'l-Hasan 'Ali b. 'Abd Allah, 178
Anti, Islamic propaganda, 120
Aq Ishan, 11
Ascent of the Soul, 94

B

Baba Bilal, 13
Baba Gojuq, 27
Baba Saragt, 150
Baba Astana, 11
Baghdad Kunta Haji Kishiev
Batal Haji Belhoroev, 116
Bistami, Bayazid, 13
British in Egypt, 9

C

Caucasian Mountaineers toRussian Conquest, 188
Central Africa, 9
Central Asian Bolsheviks, 123
Central Asian Brotherhoods, 123
Chechen Central Executive Committee, 118, 165
Chechen Communist party, 118
Christian Logos, 41
Controversy about His orthodoxy, 48

D

Dakkak, Sheikh Abu Ali, 19
Dhu'l-Nun, Abu'l-fayd, 19
Divine 'huwiyya', 107
Divine Consciousness Jili, 107
Doctrine of Logas and the perfect Man, 97

E

Egyptian Maliki 'Abd Allah b., 20
Essence, Attributes and Names, 85
Ethical and Religious Implication, 58
European Powers, 6

F

Franco-prussian War, 2
Frist Intelligence or Divine Spirit, 107
Frist Secratary of the central committee of the communist party of Turkmenistan, 11

G

Gapurove M.N., 11
God and Man, 56
God's Regiment of Vaisov, 123

H

Hakk al-Yakin fi 'ma' rifat rabb al-'alamin, 152
Haji 'Abdurrahman of Sogratl, 188

Copyrighted material

Haji Uzun, 117
Haji Yusuf of Mahkema in the District of Vedeno, 163
Hearing is Divine Epiphany, 92
History and propagation of the order, 2

I

Ibn Al-'Arif, Abu'l 'Abbas, 34
Ibn Al-Farid, 35
Ibn Arabi, 39
Ibn 'Ashir, Abu'l-'Abbas Ahmad B. Muhammad B., 61
Ibn 'Ata' Allah, 63
Ibn Barradjan, 64
Ibn Hirzihim, 65
Ibn 'Adjiba, Abu'l-'Abbas Ahmad B, 31
Ibn 'Aliwa, 36
Ibn Isra'il Al-Dimoshki, Mohammad B., 67
Ibn Luyun, 68
Ibrahim B. Adham, 79
Ibn Masarra, Muhammad B., 69
Ibn Sab'in, 77
Idris Muhammad, 9-10
Ihya' of al-Ghazali, 62
Influence of future Sufis, 51
Integral part of Ibn Masarra's preudo-Empedoclean system, 74
Islamic Doctrine of Divine Unity, 36
Ismamut Ata, 82

J

J.Eguaras, 68
Jihadist, 9
Judgment, 102
Jurjani, Mahtum Azam, 109

K

Kalam, 106
Kara Ahmad Shams al-Din, 4
Karl Marx with Hikmet of Ahmed Yasawi, 123
Kayghusuz Vizeli 'Ala' al-Din, 111
Khalili, 112
Khalwati-Shamsi Shaikhs, 5
Khorasani, Sheikh *Shibli*, 113
Khorezmi, Sheikhs Kemaletdin Husein, 113
Kitab al-Huruf, 70
Koran, 177
Kur'an, 145
Kunta Haji Kishiev, 113
Kurdis Sheikh Khalid of Suleymaniyeh, 188

L

Literature of the order, 3
Lubbab, S. of Antioch, 20

M

Majesty is Beauty in its Intense form, 93
Merkez, Shaykh Muslih Al-Din b. Mustafa, 129
Mirza Chim, 163
Mohammed of Balakhany, 117
Munedidiim Bashi, 130
Muslim Spiritual Board of orembugy, 126
Muslim Spiritual Board of Central Asia, 30
Muhammad Amezzyan b. al-Haddad of Sadduk, 2

N

Nadjm Al-Din Razi Daya, 133
Najmuddin Kubra, 135
Naqshbandi Sheikh Najmuddin of Hotso, 116
Ni 'Mat Allah B. Ahmad, 135
Notion of Deity, 55
North Cancasian Emirate, 117

O

Objectification of Divine Essence, 84
Opinion of Ibn Masarra, 75

P

Pattern of Thought and Style, 45
Pan-Islamic and pro-Islamic, 141
Persian Sufis, 152
Psychology, 100

Q

Qadirigah (kunta Hajji) Tariqah in North-East Caucasus, 161
Qadiris of Chechnia, 118
Qur'anic, 13, 46, 50
Qushairi, al *Risalah*, 33

R

Red Army, 123
Reflection, 103
Religion, 104
Ria Iyya order, 139
Russian-ottoman war, 163
Russian Conquest of central Asia, 122

S

Saintship and prophethood, 99

Copyrighted material

Sa'id Al-Din, Muhammad B. Amad Fargrani, 16
School of Ibn Masarra, 76
Scond World War, 120, 123
Shabistari, Mahmud B. Abd Al-Karim B. Yahya, 150
Shaikh 'Abd al-Qudir Jilani, 101
Sheikh Sherep, 172
Shi'ite Ishraqi Movement in Persia, 178
Sheikh Amin of Ansalta and Wahhab Astemirov, 117
Sheikh Sola Haji Yandrov of Urus Martan in Chechnia, 119
Situation after Deportation, 166
Soviet Army, 117
Soviet Government, 120
Soviet and Communist party organisations, 125
Soviet police, 125
Soviet Sociologist, 121
Soviet Islamic, 127
Soviet Union, 169
Study of persian Literature, 136
Sufi Brotherhoods in central Asia, 121
Sufis Brotherhoods in the Middle Volga Region, 125
Sufis Saints of central Asia, 30
Sultan of Morocco, 62
Sultan Muhammad b., 145

T

Theory and practice of sufism, Hadith, Qur'anic Exegesis, 45
Tradition of North Cancasian Imamate, 116
Tufayl, Aby Bakr b. 181

U

Unity of all Being, 52
Universal Reason of Neo-platonic Cosmology, 41
Ushurma, Shaikh Mansur, 187

V

Vis Haja, 121

W

Walhah Astemirov, 117
Will of God, 20

Y

Yasawiya in Southern Kirghizia, 123
Yawsi Shaikh, 5
Yusuf, Hamadani, 30

Z

Zelili *inter alia*, 122
Zubdat al-Asrarfi shar mukhtasar al-Manar, 4

Copyrighted material

N. Hanif is a renowed Islamic Scholar and Director of the Advance Islamic Research Institute. He has contributed a large number of research articles on Islam, published in various Journals of national and international repute.

ISBN 81-7625-267-0

2002,

Jacket Design by JMS Rawat

Copyrighted material

Copyrighted material

Sarup & Sons
PUBLISHERS
4740/23, ANSARI ROAD, DARYA GANJ, NEW DELHI-110002

Copyrighted material

muta'āliyah, chosen by Mullā Ṣadrā to specify his predominantly reconstructed system of metaphysics, when translated "transcendental theosophy", will at best lead to a misunderstanding for those interested in the analytical aspect of Mullā Ṣadrā's thought.

10 S. H. Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works* (Tehran, 1978), and his "Mullā Ṣadrā", in Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*.

11 See James Morris, *The Wisdom of the Throne* (Princeton, 1981). Morris, too, emphasizes a presumed "transcendental" element in Mullā Ṣadrā's thought, which is, however, a clear and systematic concern on the part of the great thinker to construct a valid, consistent system of metaphysics where a well-defined philosophical terminology is employed to refine mostly classical ontological and epistemological arguments. The new system is called *al-ḥikmat al-muta'āliyah*, best translated as "metaphysical philosophy". This philosophical system bears little resemblance to the theosophical writings of Swedenborg (as claimed by Corbin) or Rudolf Steiner, or the ideas of the Theosophical Society (although it does share elements in common with theosophy as it was originally understood namely as *theosophia* (literally divine wisdom or *al-ḥikmat al-ilāhiyyah*)) [eds].

12 See Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany, 1992).

13 This epistemological principle is among the set of twelve philosophical problems commonly believed to constitute Mullā Ṣadrā's greatest achievements in advancing philosophical arguments. See, for example, Qazwīnī, *op. cit.*: 4–5; and Ṭabāṭabā'ī, *op. cit.*: 21–5. I have elsewhere shown, however, that the principle of the unity of the subject and object as intuitive consciousness of a thing as-it-is was first fully developed by Suhrawardī in his theory of knowledge by Illumination. See my *Knowledge and Illumination* (Atlanta, 1990): 143–55.

14 See Ṭabāṭabā'ī, *op. cit.*: 25–6. For a bibliography of Mullā Ṣadrā see Nasr, *Ṣadr al-Dīn*: 40–50.

15 Many of these works remain unpublished, some have been printed in facsimile editions, and *Sharḥ al-uṣūl al-kāfī* has been published in an as yet incomplete version in Tehran (1992).

16 This work has been edited and published by M. Ridā al-Muẓaffar (Tehran, 1960); an older facsimile edition of this work is also available (Tehran, n.d.).

17 This work has been edited and published by Jalāl Āshtiyānī (Mashhad, 1967).

18 Both are printed in facsimile editions: *Sharḥ al-shifā': al-ilāhiyyāt* (reprint: Tehran, 1988); and *Ta'līqāt* (Gloss on *Ḥikmat al-Ishrāq*) in Shīrāzī, *Sharḥ ḥikmat al-Ishrāq* (Tehran, 1895), margins.

CHAPTER 36

Mullā Ṣadrā: his teachings

Seyyed Hossein Nasr

Ṣadr al-Dīn Shīrazī, known as Mullā Ṣadrā, appeared nearly a thousand years after the rise of Islam and his works represent a synthesis of the millennium of Islamic thought which preceded him. He was thoroughly versed in the Qur'ān and *Ḥadīth*, Islamic philosophy and theology, Sufism and even the history of Islamic thought, and must have had access to an unusually rich library. To all his knowledge must be added his own intellectual powers as a philosopher and visionary and intuitive capabilities as a gnostic (*'ārif*) who was able to have direct experience of Ultimate Reality or what in the later school of Islamic philosophy and theosophy is called "gnostic experience" (*tajruba-yi 'irfānī*). His knowledge of the revealed sources of Islam was probably more extensive than that of any other Islamic philosopher. It included intimacy not only with the Qur'ān, but also well-known commentaries, not only prophetic *Ḥadīth* but also the sayings of the Shi'ite Imāms whose philosophical significance he revealed for the first time. His Qur'ānic commentaries and *Sharḥ uṣūl al-kāfī* ("Commentary upon the *Uṣūl al-kāfī*" of Kulaynī) and commentary upon the Light Verse (*āyat al-nūr*), both among the premier masterpieces of Islamic thought, attest to his incredible mastery of the Qur'ān and *Ḥadīth*.

MULLĀ ṢADRĀ AND EARLIER ISLAMIC PHILOSOPHY

Mullā Ṣadrā was also knowledgeable in the deepest sense in the schools of Islamic philosophical thought before him. He knew Peripatetic (*mashshā'ī*) philosophy intimately, especially the thought of Ibn Sīnā, upon whose *Shifā'* he wrote a major commentary. But he was also well

acquainted with later Peripatetics, such as Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Athīr al-Dīn Abharī, upon whose *al-Hidāyah* ("The Guide") he wrote a commentary which was destined to become one of his most popular works, especially in India. He was also a master of *ishrāqī* thought and copied a number of the visionary recitals of Suhrawardī in his own hand as well as writing a major commentary in the form of glosses upon the *Ḥikmat al-ishrāq* ("Theosophy of the Orient of Light") of the master of the School of Illumination. He was also well versed in both Sunni and Shi'ite *kalām* or theology, especially the works of al-Ghazzālī and Imām Fakr al-Dīn Rāzī whom he cites often especially in the *Asfār* ("The Four Journeys") which is his masterpiece and like the mother of all his other books. Moreover, he was well acquainted with Shi'ite *kalām* which included Twelve-Imām Shi'ism to which he belonged as well as Ismā'īlism whose works he studied carefully including philosophical tracts such as the *Rasā'il* ("Treatises") of the Ikhwān al-Ṣafā'.

Finally, it is most important to realize Mullā Ṣadrā's mastery of the doctrines of Sufism or gnosis especially as taught by Ibn 'Arabī. In certain issues such as eschatology, he borrows heavily from the Andalusian master, and the last book of the *Asfār*, in which he deals with *al-ma'ād* or eschatology is in fact replete with extensive quotations from Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-makkiyyah* ("The Meccan Illuminations"). Moreover, he had a special love for Persian Sufi poetry and quotes from its masters such as 'Aṭṭār and Rūmī even in the middle of his Arabic works. Part of this knowledge is derived from the earlier masters of the School of Iṣfahān such as its founder Mīr Dāmād, a school to which Mullā Ṣadrā belonged, but his knowledge in these matters goes beyond any of his teachers and represents his own extensive study of the major works and sources of Islamic thought.[1]

THE SYNTHESIS OF PREVIOUS SCHOOLS OF THOUGHT AND MODES OF KNOWING

Mullā Ṣadrā synthesized not only various schools of Islamic thought but also the paths of human knowledge. His own life, based upon great piety, deep philosophical introspection and reasoning and purification of his inner being until his "eye of the heart" opened and he was able to have a direct vision of the spiritual world, attests to the unity of the three major paths of knowledge in his own person. These three paths are according to him revelation (*al-waḥy*), demonstration or intellection (*al-burhān, al-ta'aqqul*) and spiritual or "mystical" vision (*al-mukāshafah, al-mushāhadah*). Or, to use another terminology prevalent among his school, he followed a way which synthesized *al-Qur'ān*, *al-burhān* and *al-'irfān*, which correspond to the terms above.

Mullā Ṣadrā's epistemology is directly related to that of Suhrawardī and the school of Illumination in general, a school in which distinction is made between conceptual knowledge (*al-'ilm al-ḥuṣūlī*) and presential knowledge (*al-'ilm al-ḥuḍurī*),[2] forms of knowledge which are unified in the being of the possessor of knowledge on the highest level, a person whom Suhrawardī calls *ḥakīm muta'allih*, literally a wise man, philosopher or theosopher who has become imbued with Divine Qualities and become "God-like". Conceptual knowledge is gained through concepts in the mind of that which is to be known whereas presential knowledge implies the presence of the very reality to be known in the human intellect without the intermediary of mental concepts such as when one knows oneself, the intelligibles or the divine realities. Such knowledge is illuminative and beyond the realm of ratiocination, but it is not without intellectual content. Mullā Ṣadrā accepted this *ishrāqī* thesis, to which he added the significance of revelation as a foundational source for knowledge of a philosophical and theosophical order. The tradition of Islamic philosophy in Persia accepted fully this truth and awarded to Mullā Ṣadrā the title of Ṣadr al-muta'allihīn, that is, foremost among those who according to Suhrawardī belong to the highest category of possessors of metaphysical knowledge. No higher title could be given to anyone in the context of the world view in which later Islamic philosophy functioned.

In any case the grand synthesis of Islamic thought created by Mullā Ṣadrā is based on the synthesis of these three ways of knowing through which he was able to integrate the earlier schools of Islamic thought into a unified world view and create a new intellectual perspective known as *al-ḥikmat al-muta'āliyah* which a number of leading scholars of Islamic philosophy who have written on him in European languages, such as Henry Corbin and Toshihiko Izutsu, have translated as the "transcendent theosophy"[3] while a number of scholars have protested against using such a term.[4] In any case the "transcendent theosophy" marks the birth of a new intellectual perspective in the Islamic world, one which has had profound influence during the later centuries in Persia as well as in Iraq and India, while the term *al-ḥikmat al-muta'āliyah* had been used in a more general and less defined sense by a number of earlier Islamic thinkers such as Quṭb al-Dīn Shīrāzī.[5] In analysing the various aspects of Mullā Ṣadrā's thought we are in reality studying the *ḥikmat al-muta'āliyah* which became a distinct school of Islamic thought much like the Peripatetic (*mashshā'ī*) and Illuminationist (*ishrāqī*) schools. Mullā Ṣadrā was in fact so devoted to this term that he used it as part of the title of his major opus which is *al-Asfār al-arba'ah fi'l-ḥikmat al-muta'āliyah* ("The Four Journeys Concerning Transcendent Theosophy").

The foundation of the "transcendent theosophy" and the whole metaphysics of Mullā Ṣadrā is the science of being (*wujūd*), which is used by him to denote both existence, in the sense of the existence of

objects, and existence that is not in any way privative but which also includes the Divine Principle, Pure Being and even the Absolute, which is beyond Being as ordinarily understood. Much of his writings, including nearly all of the first book of the *Asfār*, is devoted to this issue and he returns again and again to it in such works as *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* ("Divine Witnesses"), *al-Ḥikmat al-'arshiyyah* ("The Wisdom of the Throne"), *al-Mabda' wa'l-ma'ād* ("The Origin and the Return") and especially *Kitāb al-mashā'ir* ("The Book of Metaphysical Penetrations") which is the most important summary treatment of this subject in his writings.[6]

THE STUDY OF BEING

At the heart of the whole philosophical exposition of Mullā Ṣadrā stands the gnostic experience of Being as Reality. Our usual experience of the world is that of things which exist, this ordinary experience serving as the basis of Aristotelian metaphysics which is based on existents (*mawjūd*). For Mullā Ṣadrā, however, there occurred a vision in which he saw the whole of existence not as objects which exist or existents but as a single reality (*wujūd*) whose delimitations by various quiddities (*māhiyyāt*) gives the appearance of a multiplicity which "exists" with various existents being independent of each other. Heidegger complained that Western metaphysics had gone astray since the time of Aristotle by studying the existent (*das Seiende*), to use his vocabulary, and that the proper subject of metaphysics was existence itself or *das Sein* with whose study he was starting a new chapter in Western philosophical thought.[7] As far as Islamic philosophy is concerned, such a distinction was made three centuries before Heidegger by Mullā Ṣadrā who according to himself received through inspiration a vision of reality in which everything was seen as acts of existence (*wujūd*) and not objects that exist (*mawjūd*). The vast development of Ṣadrian metaphysics is based upon this basic experience of Reality and subsequent conceptual distinctions made on the basis of this experience of *wujūd* as being at once one, graded and principial.

Mullā Ṣadrā distinguishes clearly between the concept of being (*mafhūm al-wujūd*) and the reality of being (*ḥaqīqat al-wujūd*). The first is the most obvious of all concepts and the easiest to comprehend while the second is the most difficult for it requires extensive mental preparation as well as the purification of one's being so as to allow the intellect within to function fully without the veils of passion and to be able to discern *wujūd* as Reality. That is why one of Mullā Ṣadrā's most famous followers, Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī, writes in the *Sharḥ al-manẓūmah*, which is a summary of the master's doctrines,

Its [*wujūd*'s] notion is one of the best known things,
But its deepest reality is in the extremity of hiddenness.[8]

A consequence of the gnostic experience of being is the realization of its unity, which is called *waḥdat al-wujūd*. This fundamental doctrine of Sufi metaphysics is associated with Ibn 'Arabī but has possessed many interpretations ranging from the extreme interpretation of it by the Andalusian Sufi and philosopher Ibn Sab'īn, according to whom only God is real and nothing else exists in any way, to Ibn 'Arabī's interpretation, which sees the manifested order as theophanies (*tajalliyāt*) of the Divine Names and Qualities upon the mirror of nothingness, to the view of Mullā Ṣadrā, who conceives the unity of being in relation to the multiplicity of existence as the rays of the sun in relation to the sun. The rays of the sun are not the sun and at the same time are nothing but the sun. In the *Asfār*, which contains a history of Islamic philosophy[9] as well as his own teachings, Mullā Ṣadrā deals extensively with various understandings of this central doctrine before turning to the exposition of his own views.[10] In any case, *waḥdat al-wujūd* is a cornerstone of Ṣadrian metaphysics without which his whole world view would collapse.

A companion doctrine is *tashkīk al-wujūd* or the gradation of being. Being is not only one but it also participates in a gradation or hierarchy from the Being of God to the existence of the pebble on the beach. Every higher level of *wujūd* contains all the reality that is manifested below it. Here Mullā Ṣadrā bases himself upon the Suhrawardian doctrine of differentiation and gradation according to which things can be distinct from each other through the very element that unites them such as the light of the candle and the light of the sun which are united by being both light and yet are distinct from one another also by light which is manifested in the two cases according to different degrees of intensity. Being is like light in that it possesses degrees of intensity while being a single reality.[11] The universe in its vast multiplicity is therefore not only unified but is also thoroughly hierarchical. One might say that Mullā Ṣadrā accepted the idea of the "great chain of being" which has had such a long life in the West from Aristotle to the eighteenth century but in the light of the unity of being which gives a completely different meaning to the doctrine of cosmic and universal hierarchy.

The views of *wujūd* are complemented by the principle of *aṣālat al-wujūd* or principiality of existence. To understand this doctrine, it is necessary first of all to turn to the classical distinction in Islamic philosophy between existence (*wujūd* in its meaning of being related to the world of multiplicity) and *māhiyyah* or quiddity which in its original Latin form is derived directly from the Arabic *māhiyyah*.[12] All objects are composed of these two components, the first corresponding to the answer given to the question "is it?", and the second to the question

"what is it?". The question posed in later Islamic philosophy, and especially by Mullā Ṣadrā, is which of these elements is principial and bestows reality upon an object. Mullā Ṣadrā's own teacher Mīr Dāmād and Suhrawardī are considered as followers of the school of principiality of quiddity (*aṣālat al-māhiyyah*) while Ibn Sīnā is considered as a follower of *aṣālat al-wujūd*, although in his case this doctrine takes on a completely different meaning than in Mullā Ṣadrā since the former did not believe in *waḥdat al-wujūd*.

In any case in his youth, Mullā Ṣadrā followed his teacher Mīr Dāmād and only after another visionary and gnostic experience came to realize that it is *wujūd* which bestows reality upon things and that the *māhiyyāt* are literally nothing in themselves and are abstracted by the mind from the limitations of a particular act of *wujūd*. When we say that a horse exists, following common sense we think that the horse is a reality to which existence is added. In reality, however, what we are perceiving is a particular act of *wujūd* which through the very fact that it is manifested is limited to a particular form which we perceive as horse. For those who have realized the truth, the fact that a horse exists becomes transformed into the reality that the act of being has manifested itself in a particular form which we call horse. The form or *māhiyyah* of the horse has no reality of its own but derives all of its reality from the act of *wujūd*.[13]

Reality is then nothing other than *wujūd*, which is at once one and graded, existentiating the reality of all things. The metaphysics of Mullā Ṣadrā can in fact be understood by understanding not only these principles but also their interrelations. *Wujūd* is not *only* one but also graded. And it is not *only* graded but also principial or that which bestowed reality upon all quiddities, which in themselves possess no reality at all. The vast metaphysical edifice created by Mullā Ṣadrā and his whole theology, cosmology, psychology and eschatology rely upon the three principles of *waḥdat al-wujūd*, *tashkīk al-wujūd* and *aṣālat al-wujūd* and it is only in the light of these principles that his other doctrines can be understood.

TRANS-SUBSTANTIAL MOTION AND THE CREATION OF THE WORLD

One of the most striking doctrines of Mullā Ṣadrā is trans-substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*) which is the basis of his explanation of many of the most difficult problems of traditional philosophy including the creation of the world and the whole meaning of becoming in light of the Immutable and the Eternal.[14] As is well-known, earlier Islamic philosophers, especially Ibn Sīnā, had followed Aristotelian natural

philosophy in accepting motion (*al-ḥarakah*) only in the categories of quantity (*kamm*), quality (*kayf*), situation (*waḍ'*) and place (*'ayn*), all of which are accidents and denied explicitly the possibility of motion in the category of substance. Ibn Sīnā's main argument was that motion requires a subject that moves and if the very substance of an object changes through transubstantial motion, then there will be no subject for motion.

Mullā Ṣadrā opposed this thesis directly by saying that any change in the accidents of an object requires in fact a change in its substance since accidents have no existence independent of substance. He asserts that there is always "some subject" (*mawḍū'un mā*) for motion even if we are unable to fix it and delimit it logically. Mullā Ṣadrā asserts that the whole of the physical and even psychic or imaginal universes which extend up to the Immutable or luminous Archetypes are in constant motion or becoming. Were it to be otherwise, the effusion (*fayḍ*) of Being could not reach all things. This trans-substantial motion, which Henry Corbin calls "l'inquiétude de l'être" referring to the existence of the universe below the level of the intelligible and archetypal realities, is not to be, however, confused with the re-creation of the world in every instant as taught by the Sufis.[15] In the Sufi doctrine at every moment the universe is annihilated and re-created. Previous forms return to the Divine Order and new forms are manifested as theophany. That is why this doctrine is called *al-labs ba'd al-khal'* (literally, dressing after undressing of forms).

In contrast Mullā Ṣadrā's doctrine has been called *al-labs ba'd al-labs* (that is, dressing after dressing). This implies that the form and matter of an existent become themselves the matter for a new form and that this process goes on continuously as if one were to put on one coat on top of another. All beings in this world are moving vertically as a result of trans-substantial motion until they reach the plenum of their archetypal reality. The sperm becomes a foetus and grows to the form of a baby who is then born and continues to grow from one form to another until he or she reaches full maturity and the body becomes weaker as the soul grows stronger until one dies and reaches the "imaginal world" and finally the Divine Presence. Each state of this movement contains the forms of its earlier states of existence, while this transubstantial movement continues throughout all these stages.

It is important to emphasize that Mullā Ṣadrā's dynamic vision of the world in constant becoming, which implies the continuous intensification of the act of *wujūd* within a particular being, must not in any way be confused with Darwinian evolution. For Mullā Ṣadrā, the beings of this world are manifestations of the light of *wujūd* cast upon their archetypal realities which through the arc of descent (*al-qaws al-nuzūlī*) bring various creatures into the realm of physical existent. Trans-substantial motion marks the arc of ascent (*al-qaws al-ṣu'ūdī*) through which the

ever-increasing intensity of light of *wujūd* allows existents to return to their archetypal realities in the supernal realm. For Darwinism, on the other hand, there are no such things as archetypal realities and the species, far from reflecting celestial archetypes, are merely forms generated by the flow of matter in time. Furthermore, for evolution the role of *wujūd*, its unity, gradation and principiality are meaningless whereas for Mullā Ṣadrā they constitute the very foundations of his metaphysics. Also for Mullā Ṣadrā trans-substantial motion is teleological and has an important spiritual role to play. The universe is moving toward a perfection which is its purpose and end and the spiritual progress of humanity is also achieved through a mode of trans-substantial motion. A saint is not only more perfect than others. It might be said that he or she *is* more than others in the sense that the act of *wujūd* in him or her is of a more intense degree than in less perfect human beings. It would therefore be a grave mistake, as committed by a number of modernist Muslim thinkers, to equate *al-ḥarakat al-jawhariyyah* with Darwinian evolution.

The doctrine of trans-substantial motion is the key for the solution of many problems for Mullā Ṣadrā, including that of the creation of the world debated for eight centuries before him by the Islamic philosophers and theologians. As is well known, the *falāsifah* believed the world to have had no origination in time but to have been originated beyond time by God, the world thus being eternal (*qadīm*) while the *mutakallimūn* claimed that the world was created in time (*ḥādīth*), an issue which was discussed in many classical works of Islamic thought such as al-Ghazzālī's *Tahāfut al-falāsifah*.[16] The philosophers claimed that if the world were created in time, it would require a change in the Divine Nature which is impossible because God is immutable. The theologians believed that if the world were *qadīm*, then something eternal would exist besides God and would not even be caused by Him. Different Islamic thinkers sought to solve this problem in various ways, including Mullā Ṣadrā's own teacher, Mīr Dāmād, who came up with the idea of *al-ḥudūth al-dahrī*, which means origination of the world not in time (*zamān*) nor in eternity (*sarmad*), but in *dahr* or aeon, and he became celebrated for the exposition of this doctrine.[17]

Mullā Ṣadrā rejected this dichotomy of views altogether by pointing to the doctrine of trans-substantial motion. If the cosmos is changing at every moment, at each instance of its being, it is different from what it was before and what it is now was non-existent before (*masbūq bi'l-'adam*). Therefore, one can accept the doctrine that the world was created from nothing (*ex nihilo*) while accepting the continuous and uninterrupted effusion (*fayḍ*) of the light of Being which is none other than the Divine Light.[18] He thus seeks to provide a philosophical explanation for one of the most difficult of philosophical issues in not only Islamic thought but Jewish and Christian thought as well.

THE UNION OF THE INTELLECT AND THE INTELLIGIBLE

Another of Mullā Ṣadrā's major doctrines, again related inextricably to the rest of his metaphysics, is that of the union of the intellect and the intelligible (*ittiḥād al-'āqil wa'l-ma'qūl*). This doctrine was asserted by Abu'l-Ḥasan al-'Āmirī in the fourth/tenth century but rejected thoroughly by Ibn Sīnā and later Islamic philosophers. But it was resurrected by Mullā Ṣadrā and given a new meaning in the context of the unity of *wujūd* and trans-substantial motion. According to him at the moment of intellection the form of the intelligible (*ma'qūl*), the possessor of intellect (*'āqil*), and even the intellect itself (*'aql*) become united in such a way than one *is* the other as long as the act of intellection lasts.[19]

This doctrine is not only important for Mullā Ṣadrā's theory of knowledge, but is also of great significance for the understanding of the role of knowledge in human perfection. Through trans-substantial motion the act of knowing elevates the very existence of the knower. According to a *ḥadīth* of the Prophet, "knowledge is light" (*al-'ilm nūrun*), a principle which is also foundational to Mullā Ṣadrā's thought.[20] The unity of the knower and the known implies ultimately the unity of knowing and being. The being of man is transformed through the light of knowing and being. The being of man is transformed through the light of knowledge and also our mode of being determines our mode of knowledge. In this profound reciprocity is to be found the key to the significance of knowledge for Mullā Ṣadrā and of the idea that knowledge transforms our being even in the posthumous state. The writings of Mullā Ṣadrā are replete with various applications of this doctrine and he returns again and again to the principle of the ultimate unity of being and knowing.

THE IMAGINAL WORLD AND THE ARCHETYPES

Mullā Ṣadrā accepted the reality of the archetypes (*al-a'yān al-thābitah* or *al-muthul al-nūriyyah*) in conformity with the view of Suhrawardī and against the claims of Muslim Peripatetics such as Ibn Sīnā. And he brought many philosophical arguments to refute those who have denied them.[21] There is in fact no doubt concerning the major role performed in Mullā Ṣadrā's thought by the archetypes or "Platonic Ideas", pure intelligibles belonging to the domain of immutability which many have confused with forms in the imaginal world which although beyond matter nevertheless still participate in becoming and transubstantial motion. The latter play a crucial role in the "transcendent theosophy" without in any way replacing the immutable archetypes or luminous "ideas" in the Platonic sense.

Considering the absence of the imaginal world in Western philosophy for many centuries, it is necessary to delve more deeply into the meaning of the *'ālam al-khayāl*, the *mundus imaginalis*, which Corbin and I have translated as the imaginal rather than imaginary world, considering the pejorative connotation of the latter term in modern European languages. The traditional hierarchy of being in the mainstream of Western thought goes from the realm of material existence, to the psyche, to the intelligible or angelic world with its own vast hierarchy and finally to God who is Pure Being and for some Western metaphysicians, the Beyond-Being. This scheme was more or less followed by early Islamic philosophers with adjustments related to the fact that they were living and philosophizing in an Islamic universe. Suhrawardī was the first person to speak of the imaginal world at least in the microcosm. He was soon followed by Ibn 'Arabī who elaborated upon this theme and expanded the understanding of the imaginal world to make it a central pillar of his metaphysics.[22] Henceforth, the imaginal world became part and parcel of the understanding of the Islamic universe upon which numerous Sufis and philosophers were to write important treatises.

It was, however, Mullā Ṣadrā who gave the first systematic and philosophical explanation of this world. He added to the view of Suhrawardī that this world was connected to man's microcosmic reality (*khayāl al-muttaṣil*), the thesis that the imaginal world has also a macrocosmic and objective reality independent and disconnected from man (*khayāl al-munfaṣil*). He emphasized that this world has even more reality than the physical world. As for its characteristics, it is a world possessing forms called *al-ṣuwar al-khayāliyyah* (imaginal forms) which, however, are not wed to matter, at least not the matter of the physical world. That is why they are also called *al-muthul al-mu'allaqah* (suspended forms). Nevertheless they are forms having colours, shapes, odours and everything else that is associated with the forms of this world. This is a world of concrete realities which, however, are not physical, the world immediately above the physical, identified with the mythical cities of Jābulqā and Jabulsā, a world which the seers can experience in this life and into which human beings enter at the moment of death. It is a world in which we have subtle or imaginal bodies (*al-jism al-khayālī*) as we have a physical body in this world.[23]

ESCHATOLOGY AND RESURRECTION

No Islamic philosopher has dealt in such great detail as Mullā Ṣadrā with eschatology and resurrection (*al-ma'ād*) concerning both the individual and the cosmos. The fourth book of the *Asfār*, much of it based on Ibn 'Arabī, is the vastest and most detailed study in Islamic philosophy of the

soul (*nafs*) from its birth to its final meeting with God and includes elements concerned with the phenomenology of death. If we were to seek something like the *Tibetan Book of the Dead* in Islamic sources, probably this fourth book of the *Asfār* would be the best candidate. Moreover, Mullā Ṣadrā devoted much space in his other major writings such as *al-Mabda' wa'l-ma'ād* and *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* to the subject and wrote separate treatises devoted only to this subject such as the *Risālat al-ḥashr* ("Treatise on Resurrection").[24]

Basing himself completely on traditional Islamic description of the posthumous states and eschatological events, Mullā Ṣadrā seeks to interpret such terms as the Bridge of *Ṣirāṭ*, the Balance and the lower paradisal states as well as the infernal states in terms of the imaginal world. All these events related to death, judgment and the like as mentioned in the Qur'ān and *Ḥadīth* take place in this world which itself is an intermediate realm (*al-barzakh*) between the physical world and the world of purely angelic or intelligible substances. Moreover, this world is comprised of many intermediate realms (*barāzikh*) stretching from the *al-barāzikh al-a'lā* or higher intermediate realms to *al-barāzikh al-asfal* or lower ones. The higher comprise paradisal states although still not the supreme heavens and the lower the infernal ones. This realm is in fact also a kind of purgatory through which souls pass on their way to their final beatitude or damnation.

Mullā Ṣadrā speaks of a doctrine which at first seems somewhat strange and can be understood only in the light of the doctrine of transsubstantial motion. He claims that the soul (*nafs*) is created with the body but becomes immortal and spiritual through the Spirit, or, using his own terminology, the *nafs* or soul is *jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*. Its vertical ascent through transubstantial motion in fact does not cease in this world but continues after death as the soul journeys through various intermediate realms in conformity with the types of actions it has performed and its mode of being in this world.

In the great debate about whether resurrection is spiritual (*rūḥānī*) or bodily (*jismānī*), Mullā Ṣadrā categorically favours bodily resurrection but he points out that, upon death, individuals are bestowed with subtle bodies (*al-jism al-laṭīf*) which correspond in many ways to the astral body of Paracelsus. After death they are therefore not simply disembodied souls but possess bodies which are "woven" of the actions that they have performed in this world. They also enter a world which conforms to their inner nature. In a sense an evil soul chooses hell because of the nature of its being at the moment of death. Moreover, the reality of the body in this world is the form of the body and not its matter. In the final resurrection all of the levels of one's being are integrated including the form of the physical body, which *is* the reality of the body, so that one can definitely accept bodily resurrection as asserted by the Qur'ān

and *Ḥadīth* and at the same time provide intellectual demonstrations for it on the basis of the general principles of Ṣadrian metaphysics.

GOD'S KNOWLEDGE OF THE WORLD

Another difficult question discussed by numerous Islamic philosophers and theologians is that of God's knowledge of the world. Al-Ghazzālī in fact considered the Peripatetic's view that God only knows universals and not particulars as one of the views of the philosophers which were not only erroneous but heretical. In his *al-Asfār*, Mullā Ṣadrā discusses and rejects seven different views of earlier thinkers concerning this issue,[25] while in *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*[26] he claims that God knows everything in a special way which was unveiled to him by God and because of its complexity and the difficulty of understanding it by the great majority of men he finds it wiser not to reveal it fully.[27] In other writings, including one of his letters to his teacher, Mīr Dāmād, he insists that he gained full knowledge of this great mystery through inspiration (*ilhām*), unveiling (*kashf*) and the "eye of certainty" (*'ayn al-yaqīn*).[28]

What Mullā Ṣadrā does reveal of God's knowledge of the world is based on the thesis that whenever *wujūd* is not mixed with non-existence and not veiled by it, it is manifest to itself and never absent from itself. Therefore the essence of this *wujūd* knows itself and its essence is both knowledge of itself and known by itself, since the light of *wujūd* is one, the veil covering the reality of things being nothing but non-existence. And since the Necessary Being possesses an Essence which is beyond all composition and contingency, it is at the highest level of perceiving and being perceived, of knowing and being known. This means that since ultimately there is but one *wujūd* which is the *wujūd* of all things, therefore His Essence knows all beings that exist and there is not an atom that He does not know as asserted by the Qur'ān. The very presence of the Divine Essence to Itself is none other than undifferentiated knowledge which is at the same time also differentiated knowledge. And God's differentiated knowledge *is* none other than their *wujūd*. God's knowledge of existents is the very cause of their existentiation.

Mullā Ṣadrā also asserts that God's knowledge of things has its own hierarchy. There is first of all the level of solicitude (*al-'ināyah*) which is His knowledge of things on the level of His own Essence. The second level is that of undifferentiated decree (*al-qaḍā' al-ijmālī*) which is interpreted as the Pen (*al-Qalam*). As for forms which subsist by the *Qalam*, their subsistence is subsistence by emergence (*al-qiyām al-ṣudūrī*) for the *Qalam* has full dominion over all forms below it. The third level is the Tablet (*al-lawḥ*), also called differentiated decree (*al-qaḍā' al-tafṣīlī*), which contains the archetypes and Platonic Ideas of things, and their relation

to the forms of this world is that of principles to their reflections. The fourth level is destiny through knowledge (*al-qadar al-'ilmī*) comprising the imaginal world and that of suspended forms discussed above. The fifth level is destiny through objectification (*al-qadar al-'aynī*), which consists of the forms of the physical world. Mullā Ṣadrā considers this last level to be below the level of direct Divine Knowledge since it marks the mixture of forms with matter. But it is indirectly the subject of Divine Knowledge since the principles of these forms belong to the worlds above which God knows in an absolute and direct sense. Moreover, every level mentioned by Mullā Ṣadrā possesses *wujūd* which gives it reality and, according to the argument given above, since there is only one *wujūd* as asserted by the doctrine of *waḥdat al-wujūd*, God knows all existents by virtue of knowing His own Essence which is none other than absolute *wujūd*.

SOME OTHER PRINCIPLES OF ṢADRIAN TEACHINGS

There are numerous other principles expounded by Mullā Ṣadrā and founding elements of the "transcendent theosophy". In fact whereas Muslims inherited some two hundred topics from Greek philosophy, Mullā Ṣadrā discusses over six hundred, many of which are drawn from further encounters between philosophy and the Islamic revelation and others are philosophical and theosophical meditations upon the sayings of the Shi'ite Imāms along with the Qur'ān and *Ḥadīth*. Here, because of the constraint of space, we shall mention only two of the best known of these principles, not already discussed above. One is the famous thesis that "the Truth in its simplicity contains all things" (*basīṭ al-ḥaqīqah kull al-ashyā'*) which is a direct consequence of the unity and principiality of *wujūd*. By this principle Mullā Ṣadrā means that the truth (*al-ḥaqīqah*) in its state of pure simplicity and before becoming "combined" with quiddity (*al-māhiyyah*), that is, Pure Being, contains all things since the reality of things is their existence and Pure Being is the source of all *wujūd* and therefore in a sense contains the reality of all things. Mullā Ṣadrā appeals to this principle in many of his writings in solving some of the most complicated philosophical issues.

Another well-known principle is that "the soul in its unity *is* all of its faculties" (*al-nafs fī waḥdatihi kull al-quwā*). This is also a consequence of his ontology as well as trans-substantial motion. It means that the various faculties of the soul are not like accidents added to the substance of the soul. Rather, the soul *is* each of its faculties when it identifies itself with this or that function related to a particular faculty. That is why the perfecting of any faculty affects the soul itself in its unity and the

perfection of the soul through trans-substantial motion also affects its faculties. It also emphasizes the unity of the soul above and beyond what one finds in the faculty psychology of the Peripatetics.

Also many of the older topics of philosophy are changed completely by seeing them in the light of Ṣadrian metaphysics. An outstanding example is the question of cause and effect or causality (*al-'illah wa'l-ma'lūl* or *al-'illiyyah*). Mullā Ṣadrā accepts the Aristotelian doctrine of the four causes and commentaries upon it by Ibn Sīnā and other earlier Islamic philosophers, but transforms them completely by considering the relation between cause and effect in light of the doctrine of the principiality of *wujūd*. He thereby combines horizontal and vertical causes and his discussion of this subject in all his works[29] contain some of his most exalted gnostic (*'irfānī*) expositions. In studying them one is presented with a knowledge which satisfies both the mind and the heart and can lead those who can understand and have sympathy for gnosis and sapience practically into a state of ecstasy. There are many other principles transformed by Ṣadrian metaphysics which we cannot discuss here because of the limitation of space. What has been presented here is only by way of example.

MULLĀ ṢADRĀ'S QUR'ĀNIC COMMENTARIES

None of the philosophers throughout the history of Islamic philosophy has paid as much attention to the Qur'ān as source of philosophical and theosophical knowledge and none has written as many commentaries upon the Qur'ān as has Mullā Ṣadrā, whose commentaries are the continuation of his "transcendent theosophy" and the "transcendent theosophy" an organic outgrowth of the inner meaning of the Qur'ān as understood by Mullā Ṣadrā who asserts again and again the harmony between revelation (*al-waḥy*) and intellect/reason (*al-'aql*). He in fact asserts that the intellect, of which reason is the reflection upon the mental plane, is humanity's inner prophet which manifests itself only in those who are, in the language of the Qur'ān, "firmly rooted in knowledge" (*al-rāsikhūn fi'l-'ilm*).[30]

Mullā Ṣadrā wrote commentaries upon a number of chapters and verses of the Qur'ān: *al-Fātiḥah* ("The Opening"), *al-Baqarah* ("The Cow"), *āyat al-kursī* ("The Throne Verse"), *āyat al-nūr* ("Light Verse"), *Sajdah* ("Prostration"), *Yā Sīn* ("YS"), *al-Wāqi'ah* ("The Event"), *al-Ḥadīd* ("Iron"), *al-Jum'ah* ("The Congregation"), *al-A'lā* ("The Most High"), *al-Ṭāriq* ("The Morning Star") and *al-Zalzāl* ("The Earthquake").[31] Moreover, he wrote a number of works dealing with the science of Qur'ānic commentary. These include *Asrār al-āyāt* ("Mysteries of Qur'ānic

Verses"), which deals especially extensively with eschatological matters to which the Qur'ān refers; *Mutashābih al-qur'ān* ("On the Metaphorical Verses of the Qur'ān"), dealing with those verses of the Qur'ān whose outward meaning is not clear in contrast to the *muḥkamāt* or "firm" verses whose outward meaning is clear, and *Mafātīḥ al-ghayb* ("Keys to the Invisible World"), which is one of his most important works and in which he discusses his method of Qur'ānic commentary.[32]

Mullā Ṣadrā distinguishes between commentators who see only the outward meaning of the Sacred Text and who are like those who see only the shell of a nut and disregard the fruit within, and those who pay attention only to what they consider the inner meaning while disregarding the outer form. He opposes both methods and states that, if these were to be the only choices, he would prefer the exoteric commentaries because they at least preserve the outward container of the revelation. But the best method is to deal with the inner meaning without going against the external sense of the words of the Qur'ān as understood by the Islamic community. And he adds that only those whom the Qur'ān calls "firm in knowledge" (*al-rāsikhūn fi'l-'ilm*), who have received their knowledge through divine inspiration without any spectre of doubt in their minds and hearts, have the right to carry out spiritual hermeneutics (*ta'wīl*) of God's Word.

Mullā Ṣadrā considers the Qur'ān to be the same as Being itself. Being, like the Qur'ān, possesses letters (*ḥurūf*) which are the "keys to the invisible world" and from their combinations verses (*āyāt*) are formed and from them the chapters (*suwar*) of the Sacred Book. Then from the combinations of the chapters, there results "the book of existence" (*kitāb al-wujūd*) which manifests itself in two ways as *al-furqān*, or discernment, and *al-qur'ān*, or recitation (both of these terms being names of the Qur'ān). The *furqānī* aspect of the Book is the macrocosm with all its differentiations, and the *qur'ānī* aspect is the spiritual and archetypal reality of man or what is generally called universal man (*al-insān al-kāmil*). Therefore, the keys (*mafātīḥ*) to the invisible world, as far as the revealed Qur'ān is concerned, are also the keys to the understanding of the invisible dimension of the world of external existence and man's inner being and vice versa. The Qur'ānic commentaries of Mullā Ṣadrā occupy an exalted place in the annals of Qur'ānic commentaries as well as in the philosophical hermeneutics of a sacred text, and it is a pity that so little attention has been paid to them in scholarship in Western languages.[33]

THE INFLUENCE OF MULLĀ ṢADRĀ

The vast synthesis created by Mullā Ṣadrā was to have a profound influence upon later Persian thought as well as in India and Iraq. It is not

true that his thought dominated the whole philosophical scene in Persia, because it has had its detractors to this day, but it has certainly been the most important influence on the intellectual scene in Persia during the past three and a half centuries. Temporarily eclipsed after his death because of adverse political conditions, the "transcendent theosophy" was revived during the Qajar period in both Iṣfahān, the older centre of Islamic philosophy, and Tehran which was now becoming the foremost centre for the study of *ḥikmah*.[34] Revived by the great masters of Iṣfahān, Mullā 'Alī Nūrī and Mullā Ismā'īl Khwājū'ī, it was continued by later authorities in the Ṣadrian school such as Ḥājjī Mullā Hādī Sabziwārī in Khurāsān and Mullā 'Alī Mudarris in Tehran. They continued very much in the lines of Mullā Ṣadrā although they began to write more in Persian rather than Arabic in accordance with the general tendency of the period which was witness to the revival of philosophical Persian. And this tradition has continued unbroken to this day to such an extent that the extensive group of students studying Islamic subjects in the traditional *madrasah*s, especially those of Qom, and who are interested in the "intellectual sciences" (*al-'ulūm al-'aqliyyah*), are mostly followers of Mullā Ṣadrā.

In India the influence of Mullā Ṣadrā began to manifest itself from the middle of the eleventh/seventeenth century almost from the time of his death. His writings, especially the *Sharḥ al-hidāyah* ("Commentary upon the 'Guide'" of Athīr al-Dīn Abharī) became widespread, and the latter book even came to be known as *Ṣadrā*; people received distinction by saying that they had studied *Ṣadrā*. This tradition affected many later figures and has survived to this day. It is interesting to recall that Mawlānā Mawdūdī, the founder of the Jamā'at-i islāmī of Pakistan and India, that is, the founder of one of the most important politico-religious movements in the Islamic world in the fourteenth/twentieth century, translated parts of the *Asfār* into Urdu in his youth. As for Iraq, Mullā Ṣadrā has been taught continuously during the past three centuries especially in centres of Shi'ite learning such as Najaf. One of Iraq's foremost Islamic thinkers of the fourteenth/twentieth century, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, displays in a typical fashion the influence of Mullā Ṣadrā upon contemporary Iraqi religious scholars with a philosophical bent.

In conclusion it is interesting to note that the revival of Islamic philosophy in Iran during the Pahlavi period, especially from the 1950s onward even in semi-modernized circles, was primarily around the figure of Mullā Ṣadrā, many of whose works have been edited and printed during the past forty years while numerous analyses of the "transcendent theosophy" have been made in Persian as well as Arabic. At the same time Mullā Ṣadrā has now been introduced to the West and other parts of the non-Islamic world by such scholars as Henry Corbin, Toshihiko Izutsu, S. H. Nasr and Mehdi Mohaghegh, with the result that there is now a

great deal of interest in his works in the West as well as in parts of the Islamic world such as the Arab countries, Turkey, Indonesia and Malaysia which did not show much interest in later Islamic philosophers in general and Mullā Ṣadrā in particular until recently. Moreover, numerous theses are being written throughout the world on him and his school. In any case Mullā Ṣadrā is not only one of the greatest intellectual figures of Islamic history, but his thought is very much a part of the contemporary Islamic world and continues to exercise great influence upon many aspects of current Islamic thought, especially the philosophical, theological and theosophical.

NOTES

1 I have dealt extensively with Mullā Ṣadrā's intellectual and philosophical background in my *The Transcendent Theosophy of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī* (Tehran, 1978): 19–29 and 69–82. See also Muḥammad Khwājawī, *Lawāmi' al-'ārifīn fī aḥwāl Ṣadr al-muta'allihīn* (Tehran, 1988): 39ff.

2 For a detailed discussion of this subject by one of Persia's leading contemporary philosophers and masters of the School of Mullā Ṣadrā see Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence* (Albany, 1992).

3 I also fully support the translation of this term as "transcendent theosophy" and have used it in my studies on the subject in English.

4 Such scholars as the late Fazlur Rahman in his works on Mullā Ṣadrā and Hossein Ziai in essays which appear in these volumes and elsewhere protest that the usage of such a term prevents Western philosophers from taking Mullā Ṣadrā seriously as a philosopher. The answer to this protest is that philosophy as defined by logical positivists, deconstructionists and other such modern schools which deny even the category of truth in an ultimate sense in philosophy, will disregard a person such as Mullā Ṣadrā no matter how the name of his school is translated into English. Moreover, the term "theosophy" is now regaining the respect it possessed before the Theosophical Society founded in the late nineteenth and early twentieth centuries began to use the term. Many of the thinkers of the West such as Jakob Böhme and Rossmini, who have much more affinity with Mullā Ṣadrā than they do, let us say, with Voltaire, Kant, Compte or Quine, are called theosophers in an honourable way. In any case, no apology is needed in calling Mullā Ṣadrā's *al-ḥikmat al-muta'āliyah* the "transcendent theosophy" in order to distinguish it from merely rationalistic and logical philosophy and relate it to earlier strands of Western thought most akin to it in nature, strands which are now being avidly revived especially in France, Italy and Germany.

5 See my *The Transcendent Theosophy*: 85ff.

6 See his *al-Asfār al-arba'ah*, ed. 'Allāmah Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (Qom, 1968) or *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (Mashhad, 1967); *The Wisdom of the Throne*, trans. James Morris (Princeton, 1981); *al-Mabda' wa'l-ma'ād*, ed. S. J. Āshtiyānī (Tehran, 1976): 10ff; and *Kitāb al-*

mashā'ir, Le Livre des pénétrations métaphysiques, ed. and trans. Henry Corbin (Tehran and Paris, 1964). See also Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, *Hasti az naẓar-i falsafah wa 'irfān* (Mashhad, 1960), which is devoted to a large extent to an analysis of Mullā Ṣadrā's metaphysics of *wujūd*.

7 See the introduction by Corbin to *Le Livre des pénétrations métaphysiques*: 62ff; also Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland, 1994): 178ff.

8 See M. Mohaghegh and T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar, 1977): 31–2. On Sabziwārī see S. H. Nasr, "Sabziwāri", in M. M. Sharīf (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden, 1966): 1543–56.

9 See S. H. Nasr, "Mullā Ṣadrā as a Source for the History of Islamic Philosophy", in *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 169ff.

10 See the *Asfār*, 1: 23ff.

11 On *tashkīk* see the *Asfār*, 1: 36ff., and 427ff. See also 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, "Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th century", in S. H. Nasr (ed.) *Mullā Ṣadrā Commemoration Volume* (Tehran, 1962): 22ff., where one of the greatest of the contemporary masters of the school of Mullā Ṣadra summarizes his metaphysics and ontology.

12 See Nasr, "Existence (*Wujūd*) and Quiddity (*Māhiyyah*) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 29(4) (December 1989): 409–28. Mullā Ṣadrā gave an extensive discussion of *māhiyyah* in his *al-Asfār*, 2: 2ff.

13 Mullā Ṣadrā offers numerous rational arguments for the principiality of *wujūd*, arguments which have been summarized by Sabziwārī in his *Sharḥ al-manẓūmah*. See Mohaghegh and Izutsu, *op. cit.*: 32ff., and the *Asfār*, 1: 38ff.

14 On transubstantial motion see the *Asfār*, 3: 80ff.

15 See Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things*: 119ff.

16 See al-Ghazzālī, *Tahāfut al-falāsifah*, trans. Sabih Ahmad Kamali (Lahore, 1963): 13ff.

17 See S. H. Nasr, "The School of Isfahan", in Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2: 916ff.

18 For an explanation of Mullā Ṣadrā's views concerning the relation of God and the world see Fazlur Rahman, "The God–World Relationship in Mullā Ṣadrā", in George Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975): 238–53.

19 See Mullā Ṣadrā, the *Asfār*, 3: 278ff. See also Fazlur Rahman, "Mullā Ṣadrā's Theory of Knowledge", *Philosophical Forum*, 4(1) (fall 1972): 141–52.

20 For a most profound discussion, according to the School of Mullā Ṣadrā, of the truth that knowledge (*'ilm*) is being and light and not merely the imprint of forms upon the tablet of the soul see Sayyid Muḥammad Kāẓim 'Aṣṣār, *'Ilm al-ḥadīth* (Tehran, 1352 (AH Solar)/1973) chapter 1: 1ff.

21 See Mullā Ṣadrā, the *Asfār*, 2: 46ff., and his *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*: 159ff.

22 In one of his major works, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, trans. Ralph Mannheim (Princeton, 1981), Henry Corbin introduced this doctrine in its full amplitude for the first time in the modern West. His exposition was so influential that a whole centre was established in France by the French philosopher Gilbert Durant for the study of the imaginal world or *l'imaginaire* while in England the journal *Temenos* was founded by Kathleen Raine to propagate art in its relation to the imagination as understood by Muslim thinkers

seen through the eyes of Corbin. For Ibn 'Arabī's views of the imaginal world to which he returns again and again in his works, especially *al-Futūḥāt al-makkiyyah*, see William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, 1989): 112ff.; and his *Imaginal Worlds* (Albany, 1994), especially part 2: 67ff.

23 Corbin has dealt with this theme extensively in his *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. Nancy Pearson (Princeton, 1977). See especially pp. 164–70, which contains the text of Mullā Ṣadrā from his *Kitāb al-ḥikmat al-'arshiyyah* dealing directly with this subject.

24 For a detailed analysis of Mullā Ṣadrā's views on eschatology in relation to the reality of the imaginal world see the long introduction of S. J. Āshtiyānī to his edition of *al-Mabda' wa'l-ma'ād*.

25 See the *Asfār*, 6: 263ff.

26 See *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*: 39ff.

27 On this issue as a whole see Khwājawī, *Lawāmi' al-'ārifīn*: 79ff.

28 Mullā Ṣadrā refers often in his writings to the three degrees of certainty, *'ilm al-yaqīn* (knowledge of certainty), *'ayn al-yaqīn* (eye of certainty), and *ḥaqq al-yaqīn* (truth of certainty) which mark the hierarchy of knowledge in Sufism and correspond to hearing of fire, seeing fire and being consumed by fire. See Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, *The Book of Certainty* (Cambridge, 1992).

29 See for example, the *Asfār*, 2: 127ff.

30 For an outline of Mullā Ṣadrā's method of commentary see Muḥammad Khwājawī, *Tarjuma-yi mafātīḥ al-ghayb* (Tehran, 1984): 84ff.

31 A complete list of his commentaries, including verses of chapters upon which he commented, is given in Nasr, *The Transcendent Theosophy*: 48.

32 All of Mullā Ṣadrā's commentaries have been published together for the first time by Muḥammad Khwājawī in several volumes under the title *Tafsīr al-qur'ān al-karīm ta'līf Ṣadr al-muta'allihīn* (Qom, 1987).

33 See L. S. Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: the Views of Ṣadr Al-Dīn Shīrāzī", in *BRISMES Proceedings of the 1991 International Conference on Middle Eastern Studies* (Manchester, 1991): 118–27. The commentary upon the "Light Verse", which is one of the greatest masterpieces of Islamic thought, has been translated and analysed by Muḥsin Ṣāliḥ in a doctoral thesis at Temple University in America (1993); this has not as yet been published.

34 See S. H. Nasr, "The Metaphysics of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and Islamic Philosophy in Qajar Persia", in Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand (eds) *Qajar Persia* (Edinburgh, 1983): 177–98.

BIBLIOGRAPHY

Corbin, Henry (1963) "La Place de Mollâ Ṣadrâ dans la philosophie iranienne", *Studia Islamica*, 18: 81–113.

—— (1964) *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran and Paris). The French part of this edition minus the Arabic and Persian texts was published with the same title by Verdier (Paris, 1993).

—— (1967) "Le Thème de la résurrection chez Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion*

– *Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem): 71–115.
— (1972) "Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî", in *En Islam iranien*, 4 (Paris): 52–122.
— (in collaboration with S. H. Nasr and O. Yahya) (1993) *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain and Philip Sherrard (London): 342ff.
Ha'iri Yazdi, Mehdi (1992) *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence* (Albany).
'Abdul-Haq, Muhammad (1970) "An Aspect of the Metaphysics of Mullā Ṣadrā", *Islamic Studies*, 9: 331–53; "The Metaphysics of Mullā Ṣadrā II", *Islamic Studies*, 10 (1971): 291–317.
Horten, Max (1913) *Das philosophische System von Schirázi (1640)* (Strassburg).
Izutsu, Toshihiko (1968) *The Fundamental Structure of Sabzawārī's Metaphysics* (Tehran).
— (1994) *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland).
Mohaghegh, Mehdi and Izutsu, Toshihiko (eds and trans.) (1977) *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar).
Morris, James (ed. and trans.) (1981) *The Wisdom of the Throne* (Princeton).
Nasr, Seyyed Hossein (1966) "Ṣadr al-Dīn Shīrāzi, 'Mullā Ṣadrā'", in M. M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2: 932–61.
— (1978) *The Transcendent Theosophy of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī* (Tehran).
— (1981) *Islamic Life and Thought* (Albany).
Rahman, Fazlur (1976) *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany).

CHAPTER 37

Shah Walīullāh

Rahimuddin Kemal and Salim Kemal

Shah Walīullāh – Quṭb al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥīm – was born near Delhi at sunrise on 4 Shawwaal 1114 (Wednesday 21 February 1703) to a distinguished family, known for its contribution to the educational, intellectual and religious life of Delhi. On his paternal side Shah Walīullāh claimed descent from the second caliph while his mother's family claimed descent from the Prophet's grandson. His paternal grandfather, Wajīh al-Dīn Ghāzī Shahīd, had been a commander in the army of Aurangzeb, who bestowed on him the title of *ghāzī*; his father, Shah 'Abd al-Raḥīm, was an eminent savant who gave up his imperial nobility in order to devote himself to learning and mysticism.

Shah Walīullāh was educated at a school established by his father. He studied Arabic and Persian, the Qur'ān, *Ḥadīth, tafsīr, fiqh, manṭiq*, philosophy, mysticism, medicine, rhetoric and mathematics before graduating in 1130/1718. In that year his father initiated him into the Naqshbandi Sufi order and in the following year granted him *ijāzah* in that order. On his father's death in 1131/1719, Shah Walīullāh took charge of the school, remaining there for the next dozen years, guiding students and developing his own theories.

Shah Walīullāh had married in 1130/1718. He had a son and a daughter from this marriage and, following his wife's death a few years later, married again at the age of forty-three. This marriage yielded him four sons. In 1143/1731 he made his *ḥajj*. He stayed in Mecca and Medina for more than a year to study with a number of eminent scholars and mystics, including the notable Shaykh Abū Ṭāhir al-Madanī.

On returning to India he engaged with the political and social turmoil afflicting the country. His life spanned the reign of ten rulers in Delhi, who cumulatively added to the problems facing the populace. Central Muslim power had dissipated to provincial governers and nobles; other groups such as the Marathas, Sikhs, Jats and Europeans were vying

إحياء علوم الدين

تصنيف

الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

المتوفى سنة ٥٠٥ هـ

الجزء الأول

يطلب من :

مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سمارانغ

إندونيسيا

إحياء علوم الدين

للإمام الغزالى

مع مقدمة فى التصوف الإسلامى ودراسة تحليلية لشخصية الغزالى
وفلسفته فى الإحياء

بقلم
الدكتور بدوى طبانة
الأستاذ المساعد بكلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

الجزء الأول

مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سماراغ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الغزالي وإحياء علوم الدين

تمهيد في التصوف الإسلامي :

— ١ —

جاء الإسلام على فترة من الديانات ، و بعث محمد صلوات الله وسلامه عليه على فترة من الرسل ، ليعيد لعقيدة التوحيد صفاءها ونقاءها ، ويطهرّها من أدران الشرك والوثنية ، وليعدل زيغ البشرية في عقائدها وعباداتها ومعاملاتها ؛ وليرسي القواعد الأساسية التي تقوم عليها صلة الإنسان بربّه ، وتنهض بها علاقته بأخيه الإنسان ؛ وليرسم للناس مقاييس السلوك ، ويتمم مكارم الأخلاق ؛ و يضع بكل ذلك دستوراً لمجتمع قويّ سليم ، تصان فيه حقوق الإنسان وحرياته ، وتحدد فيه أعباؤه وتكاليفه في المجتمع الذي يعيش فيه .

وكان في تعاليم الإسلام ونصوص القرآن أكبر باعث على تنمية الضمير الإنساني .

فقد جعلته تلك التعاليم يعتقد أن عليه رقيباً حسيباً : « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ » ، وهو يعبد الله كأنه يراه ، فإن لم يكن يراه فإن الله يراه ، وهو الذي : « يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ » .

وبذلك يعلم أنه لو خُلِّيَ بينه و بين المعصية لما اقترفها ، لأنه يرى بضميره ذلك الرقيب في السّر ، كما يرى آياته ماثلة شاخصة ، ويراه في جنح الظلام ، كما يرى الذين يخشاهم في رائعة النهار وأنها : « إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمٰوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ » .

وخلاصة مبادئ الإسلام مبدآن : عملٌ للدنيا وعملٌ للآخرة . يتلخصان في قوله تعالى : « وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ » . وقول الرسول: أعمل لدُنياك كأنك تعيشُ أبداً ، وأعملْ لآخرتك كأنك تموت غداً .

ومقتضى العمل للدنيا أن يكون الإنسان فرداً فعالا يؤثر فيما حوله ، ويتأثر بما حوله . وليس الحيّ مناص من خوض معترك الحياة ، يضطرب فيما يضطرب فيه الناس ، ساعياً في رزق ، أو طالباً لمجد وكرامة ، وتلك سُنّة الحياة وطبيعة الأحياء ، ولن تجد لسنة الله تبديلًا مادامت السموات والأرض .

وإذا وجدت فكرة التبتّل والانقطاع شيئاً من الدعوة إليها ، فإن في النصوص الصريحة من الكتاب والسنة مايؤيد فكرة العمل ومايحث عليها و يطالب بها في إصرار وتوكيد ، حتى لتصبح فكرة التبتل والانقطاع وسيلة لكبح جماح النفس ، والمبالغة في طلب الحياة والحرص عليها ، واستسلام النفس للنزوات وحب الشهوات .

وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أصدق شاهد على ذلك ؛ وهو القدوة لكل مسلم ، وأقرب الخلق إلى الله سبحانه وتعالى ؛ ومنتهى القول فيه أنه إنسان كامل : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا » .

وآثاره صلى الله عليه وسلم فى العمل والكسب كثيرة ، منها قوله: « من سعى على عياله من حله فهو كالمجاهد فى سبيل الله ، ومن طلب الدنيا حلالا فى عفاف كان فى درجة الشهداء » . وروت عائشة رضى الله عنها أن النبى صنع شيئاً ترخص فيه ، وتنزه عنه قوم ، فبلغه ذلك . فحمد الله ، ثم قال : مابال أقوام يتنزهون عن الشىء أصنعه ؟ فوالله إنى أعلمهم بالله ، وأشدهم له خشية !

هذا العمل نفسه ، وإن كان للدنيا ، وإن كان للفرد يتحرى به خيره أو خير غيره ، عملٌ للآخرة إذا ما اتبع فيه الحق ، وأنصف نفسه من غيره ، وأنصف الناس منه ، وابتغى بذلك الإنصاف وجه الله والدار الآخرة ، وراعى أصول العقائد والعبادات التى تكون بين العبد وربه ، لاتتجاوز تلك الدائرة إلاّ قليلاً .

وهكذا كان القصد والاعتدال من سنن الإسلام ، الذى يمقت الغلو أشد المقت . فالإسراف فى النفقة رذيلة ، والمسرف من إخوان الشياطين ؛ مع أن بذل المال مطلوب ، وكنزه يوجب العقاب: « وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ، يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ » . ولكن الذى يضيع ماله على خلاف مقتضى العقل والشرع ، ولوفى الخير كبناء المساجد ؛ سفيهٌ ينبغى الحجر عليه ومنعه من التصرف فى ماله .

والذى يعنت نفسه فى ضروب العبادات ويبالغ فيها مسرفٌ ، كالمنبت الذى لايقطع أرضاً ، ولا يبقى ظهراً . ومثله سواء بسواء المقبل على الدنيا ، العاكف على لذتها ، المتهالك على عرضها الزائل ، الذى شغل بها عما عند الله ، وغفل عن حقّ ربه ، وحق دينه ، وحق غيره فيما عنده .

— ٢ —

كذلك كان الإسلام ، وكذلك كانت سماحة الإسلام : فرض على المسلم صلاةً وزكاةً وصوماً وحجًّا ؛ وكتب عليه جهاداً لايقوى عليه إلا بحسن التدبير الذى يستلزم صحة الأبدان وصحة العقول ، وإعداد المال والرجال ، من غير طغيان حق على حق ، أو إيثار العاجلة على الآجلة .

وسار المسلمون هذه السيرة فى الصدر الأول ؛ حتى آل الأمر إلى مُلك عضوض ، أصبحت فيه السياسة فناً لايتحرج فيه عن الوسيلة فى التماس الغلبة ، وطغت المادية على رجال الحكم ، وقلدهم فى ذلك رعاياهم ، فأقبلوا على الدنيا وعكفوا على ضروب الخداع واللهو ، واتخذوا الجوارى والقيان ، وسكنوا القصور ، وعمروا الأرض ، واصطنعوا الملاذ التى كان يترفع عنها المسلمون فى الصدر الأول ، وحاموا حول الشبهات ، واستهتروا بها ، وتأولوا فى استباحتها آى القرآن وسنة النبى .

وقد كان لخلفاء بنى أمية سياستان اقتضاهما الحفاظ على الملك فى بيتهم يتوارثه أبناؤهم وخلفاؤهم ، فهم يتبعون سياسة القمع و يعملون السيف والعسف مع الخارجين عليهم من أهل العراق الذين كانوا شيعة لعلىٍّ وأهل بيته ؛ وهم يبتلونهم بالجفاة الغلاظ من الولاة والعمال ؛ على حين يصانعون أشراف الحجاز الذين كانت قلوب الساخطين الناقمين على سياسة بنى أمية تتطلع إليهم ، فترى الخلفاء يلينون لهم فى القول و يتجاوزون عن مسيئهم ، و يشجعون حياة اللهو والترف فيهم بما يغدقون عليهم من العطاء ، ليشغلوهم عن التطلع إلى الخلافة و إلى مناصب الدولة .

أما ذوو الجاه الذين مدّ لهم السلطان فى الأسباب فظلوا سادرين فى لهوهم وترفهم . على حين يئس الآخرون من عامة أهل الحجاز وسواد أهل العراق من كل سبب من أسباب الدنيا .

وكان هذا اليأس من المنصب والحرمان من البر والفرار من الفتنة التى حدثت فى صفوف المسلمين ، مدعاة لعكوفهم على العبادة والزهادة ؛ فانطووا على أنفسهم ، يتذاكرون كتاب الله وسنة نبيه ، و يشغلون أنفسهم بقصص الوعظ والزهد ، والتصبر بما وعد الله الصابرين من الأجر وجزيل الثواب .

عاد هؤلاء إلى نصوص القرآن والسنة النبوية يستخلصون منهما نصوص الترغيب فيما عند الله وابتغاء ثواب الآجلة ليجعلوه منهجهم فى الدار الفانية ؛ ورأوا الزهد والانصراف إلى العبادة مرقاة الصعود إلى الله وكسب رضاه ، والوصول إلى المعرفة الكاملة بملكوت الله ، وهم يوقنون أن أسرار الملكوت محجوبة عن القلوب التى دنسها حبّ الدنيا التى استغرق أكثر همها طلب العاجلة ؛ بما فيها من رغد وزينة وجاه وسلطان: « زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَاتِ مِنَ ٱلنِّسَاءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَاطِيرِ ٱلْمُقَنْطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَامِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ ٱلْمَآبِ » .

والأصل هو معرفةُ الله تعالى ، ثم سلوك الطريق إليه ، فأما أمر الآخرة فيكفى فيه الإيمان المطلق ، فإن للعارف المطيع معاداً مسعداً ، وللجاحد العاصى معاداً مشقياً ، فأما معرفة تفصيل ذلك فليس بشرط فى السلوك ، لكنه زيادة تكميل للتشويق والتحذير [1] .

وذلك الأصل هو الذى أفنى فيه أولئك زهرة حياتهم ، وهو الذى أنفقوا فى التعرف عليه جل ما وهبوا من عقل وتفكير ، وهو الذى ساقهم إلى التدبر فى فهم آثار الصنعة ، حتى يتسنى لهم الوصول بها إلى المعرفة الحقة بالصانع ، وتلك المعرفة غاية فى ذاتها ، إذ بها يصبح العبد ربانياً ، وفى درك تلك الغاية السّعادة الحقة ، وكل ما يصطنعه العبد من عمل ومجاهدة إنما هو للوصول إلى تلك الغاية ، غاية المعرفة .

ولا تكون تلك الغاية لمن نظر إلى غير الخالق ، لأن النظر إلى غيره عمًى عنه ، وغفلة عن طريقه ، ولا يجمل بالحر المريد أن يتذلل للعبيد ، كيف وهو يجد عند الله كل ما يريد [2] ، و إذا انقطع العبد إلى الله تعالى بالكلية فأول ما يفيده الاستغناء به عن الناس .

---

(١) الغزالى : جواهر القرآن ١٢ (طبعة الرحمانية ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ)

(٢) راجع فوات الوفيات لابن شاكر ١/٣ (مطبعة بولاق ـ القاهرة ١٢٩٩ هـ) .

والطريق إلى الله يستلزم أمرين : الملازمة والمخالفة . والملازمة ملازمة ذكر الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله ، وهذا هو السفر إلى الله . وليس فى هذا السفر حركة لا من جانب المسافر ولا من جانب المسافر إليه ، فإنهما معاً . أوَ ما سمعت قوله تعالى ، وهو أصدق القائلين : « وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ » ؟! .

بل مثل الطالب والمطلوب مثل صورة حاضرة مع مرآة ، ولكن ليست تتجلى فى المرآة لصدأ فى وجه المرآة ، فمتى صقلتها تجلت فيها الصورة ، لا بارتحال الصورة إلى المرآة ، ولا بحركة المرآة إلى الصورة ، ولكن بزوال الحجاب ، فإن الله تعالى متجل بذاته لا يختفى ، إذ يستحيل اختفاء النور ، بل بالنور يظهر كل خفاء ، والله نور السموات والأرض .

وإنما خفاء النور عن الحدقة لأحد أمرين : إما لكدورة فى الحدقة ، وإما لضعف فيها ، إذ لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر ، كما لا يطيق نور الشمس أبصار الخفافيش . . . والنور يتجلى فى بعض المرايا أصح وأظهر وأقوم وأوضح ؛ وفى بعضها أخفى وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة، وذلك بحسب صفاء المرآة وصقالتها وصحة استدارتها، واستقامة بسط وجهها ، فلذلك قال صلى الله عليه وسلم : « إن الله يتجلى للناس عامة ولأبى بكر خاصة [1] » .

ومن هذا الدليل المادى كان الاتجاه العملى إلى جلاء النفس وصقلها ، وسبيل ذلك مجاهدة النفس وإحكام مخالفتها بالانصراف عن الدنيا ، والعكوف على العبادة ، وترويضها بطول الخلوة والسياحة والصوم وقلة الطعام فى الفطر وكثرة الذكر ، وغير ذلك من وسائل حمل النفس على غير ما تشتهى .

ويبدو من هذا أن السلبية كانت الطابع العام ، ومحاربة النفس كانت الأصل عند أولئك الزاهدين فى الدنيا وزينتها .

— ٣ —

وكانت بعد ذلك حركات عقلية اقتحمت أودية التفكير الإسلامى ، ونبهت المسلمين إلى ألوان من المعرفة لم يكن لهم من أكثرها حظ ؛ وضروب من التفكير لم يسبق لهم مزاولتها ، والأمة الإسلامية تتطلع إلى احتلال منزلتها ؛ وبناء مدنيتها على تلك الأسس الوطيدة التى أرسى دعائمها الإسلام، وهو دين البشرية الذى بعث صاحبه إلى الأسود والأحمر : « لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ » وهو رسول الله وخاتم النبيين .

ولذلك كان على حماة هذا الدين والقوامين عليه أن يطوفوا بكل جهات المعرفة ، ويقفوا على ما عند غيرهم من أبناء الأمم من ضروب المعرفة وألوان التفكير ، حتى لا تخفى عليهم زاوية من زوايا العقل ، ولذلك لم يقفوا عند حدود النصوص ليؤمنوا بها إيماناً مطلقاً ، ولم يعودوا يكتفون بالإيمان المجرد . بل أحسوا بضرورة البحث فى أسس هذا الإيمان وضرورة تطبيقه على العقل . وقد وجدوا فى نصوص الدين ما يحث على ذلك النظر وما يشجع على إعمال العقل والتفكير

وكانت هنالك أمم سبقتهم إلى البحث والتفكير فى الكون وخالقه ، والحياة وما وراءها ، والإنسان فى

(١) جواهر القرآن للغزالى ١٢

حياته وموته وبعثه . وكان لتلك الأمم تراث خلفه علماؤها، وورثته حكماؤها الإنسانية لتنظر فيه، وتنقص منه أو تزيد عليه، ما وسمتها الزيادة وما وسمها التهذيب والتصحيح .

وجدّ المسلمون فى جمع ذلك التراث ونقله إلى لسانهم العربى ، حتى إذا اجتمع لهم منه شىء كثير، أخذوا فى تفهمه ومدارسته ، وجدّوا فى تمحيصه وتطبيقه على ما ورثوه من دين ومعرفة وعقيدة وعبادة ومعاملة وسلوك .

وقد بلغ هذا التيار مداه فى القرنين الثالث والرابع الهجريين . ففى هذين القرنين كانت أودية العلم تموج بتلك التيارات الفكرية الطارئة التى حذقها كثير من المسلمين ، وعظم بذلك سلطان العقل ، وطغى الجدل بين العلماء طغيانا كاد يُنسى كثيرا منهم الأصل الذى ورثوه عن إسلامهم وعروبتهم .

فالحكمة الهندية وفلسفة فارس وفلسفة يونان ومنطقهم ، كل ذلك أصبح يجرى على ألسنة العلماء والمتكلمين من المسلمين ويشغل بالهم ، ويدعوهم إلى البحث فى دينهم وأصول عقائدهم على ضوء هذه المعرفة التى جدّت على بيئتهم ووجد فيهم من يتعصب لتلك الثقافات الطارئة ، ومن يؤثرها على ثقافته الأصيلة ، إلى جانب الذين وصلوا هذه بتلك ، وكوّنوا من هذا المزاج زاداً جديداً للعقل العربى الإسلامى .

وعاد الأمر إلى أولئك الزهاد الذين صدفوا عن الدنيا وزينتها ، ولم تعد السلبيّة التى كانوا يؤثرونها تقبل منهم فى هذا المجتمع المضطرب ، فقد أصبح الفكر دعامة كل منهج من مناهج الحياة ، سواء أكان ذلك المنهج منهجا نظريا ، أم منهجا عمليا . ولذلك وجدوا أنفسهم فى حاجة إلى فلسفة فكرتهم فى الحياة حتى تنهض على أسس تماثل تلك الأسس التى أقام عليها غيرهم سلوكهم فى الحياة .

الإمام الغزالى

وقد أنجب القرن الخامس الهجرى علماً من أعلام الفكر الإسلامى ، هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالى ، ويجمل بنا أن نشير إلى شىء من تاريخ هذا الإمام ، لنقف من هذا التاريخ على العوامل التى تظاهرت على تكوين هذه العقلية الفريدة ، وألوان الثقافة التى احتشدت فى ذهنه ، وجعلته أهلا لأن يحتل تلك المنزلة الجليلة بين زهاد المسلمين ومتصوفيهم وأنباء مفكريهم .

وفى مدينة طوس[1] وفى منتصف القرن الخامس الهجرى (٤٥٠ هـ) ولد أبو حامد بن أب عفّ القلب واليد، ينزل الصوف ويبيعه ، ويختلف فى أوقات فراغه إلى العلماء فى حلقاتهم . والفقهاء فى دروسهم ، والوعاظ فى مجالسهم ، يستمع إليهم ، ويتطلع إلى صنيعهم فى التعليم والإفادة ، ويلاطفهم بما يفضل من قوته وحاجته . وكان

---

(١) طوس : مدينة بخراسان . بينها وبين نيسابور عشرة فراسخ ، فتحها المسلمون فى أيام عثمان بن عفان ، وبها قبر على بن موسى الرضا ، وقبر هارون الرشيد ، وبها آثار إسلامية جليلة .
قال ياقوت : خرج من طوس من أئمة أهل العلم والفقه مالا يحصى ، وحسبك بأبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى وأبى الفتوح أخيه .. (معجم البلدان ٦/٢١).

تأثره بتلك المجالس وما يدور فيها من فنون العلم والوعظ عظيما ، جعله يضرع إلى الله أن يهب له ولداً من صلبه يجلس مجالس أولئك الفقهاء والوعاظ الذين يعلمون الناس أمور دينهم ، ويبصرونهم بخير الحياة الدنيا والآخرة .

واستجاب الله لدعائه فرزقه ولدين : أحدهما أبو حامد الذى نتحدث عنه ، والآخر أخوه أحمد الذى اشتغل بالوعظ وبرع فيه إلى درجة كبيرة [1] .

ولما حضرت الوفاة ذلك الأب الصالح وصّى بأبى حامد وأخيه صديقا له من أهل التصوف . وقال له : إنّ لى لتأسّفا عظيما على ما فاتنى من التعلم ، وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدىّ هذين ، فعلّمهما ، ولا عليك أن ينفد فى سبيل ذلك جميع ما أخلفه لهما !

وأنفذ الصوفىّ وصيته ، وأقبل على تعليمهما ، حتى فنى المال القليل الذى خلّفه أبوهما ، وتعذر عليه المضىّ فى تعليمهما أو تقديم الطعام الذى يقتاتان به . ولم يجد من السبل ما يحفظ به عليهما حياتهما إلا أن يلحقهما بمدرسة من تلك المدارس التى تقدم لطلاب العلم فيها الغذاء والكساء . وقد أحسن الرجل بذلك صنعاً إلى هذين اليتيمين اللذين لا عائل لهما ولا مال يعينهما على الحياة ، ولذلك كان الغزالى يقول وهو يذكر هذا الصنيع : « طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكونَ إلا لله » . ومعنى ذلك أنهما طلباه ليكون وسيلة للعيش ، يُجْرى عليهما بسببه ما يُجْرى على طلبة العلم ، فكان أن أوصلهما إلى الغاية الحقيقية من طلب العلم ، وهى معرفة الله تعالى حق المعرفة !

هذا أبو حامد يقرأ فى صباه طرفا من الفقه ببلده (طوس) ثم يسافر إلى (جرجان)[2] ويأخذ عن أبى نصر الإسماعيلى ، ثم يرجع إلى طوس ، فيقيم بها إلى ماشاء الله حتى يرتحل إلى (نيسابور)[3] فيلازم إمام الحرمين أبا المعالى الجُوينىّ ، ويجد فى طلب الفقه ، فيبرع فيه وفى الجدل والمنطق والفلسفة ويفقه كلام أهل تلك العلوم ، ويتصدى للرد عليهم ، وإبطال دعاواهم ، ثم يقصد (العسكر) بعد وفاة إمام الحرمين ، ويلقى فيها الوزير نظام الملك ، ويناظر فى مجلسه الأئمة والعلماء ، ويقهر مناظريه ، حتى يعترف الجميع له بالفضل ، ويأمره نظام الملك بالتوجه إلى (بغداد) والتدريس فى المدرسة النظامية ، فيقدمها سنة ٤٨٤ هـ وفى تلك المدرسة يعظم مجده ، ويتألق نجمه ، ويذيع صيته ،

---

(١) هو أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الغزالى الملقب مجد الدين . قال ابن خلكان : كان واعظا مليح الوعظ ، صاحب كرامات وإشارات ، وكان من الفقهاء غير أنه مال إلى الوعظ ، فغلب عليه ، ودرس بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبى حامد لما ترك التدريس زهادة فيه ، واختصر كتاب أخيه أبى حامد المسمى بإحياء علوم الدين فى مجلد واحد ، وسماه (لباب الإحياء) وله تصنيف آخر سماه (الذخيرة فى علم البصيرة) وطاف البلاد وخدم الصوفية بنفسه ، وكان مائلا إلى الانقطاع والعزلة . . وتوفى أحمد بقزوين فى سنة عشرين وخمسمائة [انظر وفيات الأعيان ١ / ٢٠٧ — مطبعة عيسى البابى الحلبى — القاهرة ١٣٥٥ هـ]

(٢) جرجان : مدينة عظيمة بين طبرستان وخراسان ، بعض أهلها من هذه وبعضهم من هذه . قيل إن أول من أحدث بناءها يزيد بن المهلب بن أبى صفرة ، وقد خرج منها صفوة من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمى . قال الإصطخرى : أما جرجان فإنها أكبر مدينة بنواحيها ، وهى أقل ندى ومطرا من طبرستان ، وأهلها أحسن وقاراً وأكثر مروءة من كبرائهم . ولجرجان مياه كثيرة وضياع عريضة ، وليس بالمشرق بعد أن تجاوز العراق مدينة أجمع ولا أظهر حسنا من جرجان (راجع معجم البلدان ٣ / ٧٥ طبعة السعادة ١٩٠٦ م)

(٣) نيسابور : بلد كثير الفواكه والخيرات ، كان المسلمون قد فتحوها فى أيام عثمان بن عفان رضى الله عنه ، والأمير عبد الله بن عامر ابن كريز فى سنة ٣١ صلحا ، وقيل إنها فتحت فى أيام عمر رضى الله عنه على يد الأحنف بن قيس ، وإنما انتقضت فى أيام عثمان ، فأرسل إليها عبد الله بن عامر ففتحها ثانية .

حتى ليقال إن مجلس الغزالى كان يحضره ثلثمائة عمامة من أكابر العلماء . وأصبح مضرب المثل فى التدريس والإفادة ؛ تشد إليه رحال طالبى العلم وأهل الورع . ولكن نفسه تصد عن المنصب والجاه ، ويرى أن العلم مع شرفه ، والتعليم الذى يقوم به ، غير خالصين لوجه الله تعالى ، بل باعثهما ومحركهما طلب الجاه وبعد الصيت ، فتيقن أنه على شفا جرف هار ، وأنه قد أشفى على الهلاك إن لم يسرع بتلافى ماهو فيه .

وحينئذ يظهر عزمه على الخروج إلى مكة ، وهو يدبر فى نفسه السفر إلى الشام ، ولكنه لايصرح بنيته حذراً أن يطلع الخليفة وجلة الأصحاب على عزمه المقام بالشام ، فيتلطف بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد وهو ينوى ألا يعاودها أبداً ؛ واستهدف بذلك لأئمة أهل العراق ، إذ لم يكن فيهم من يجوّز أن يكون الإعراض عما كان فيه سبباً دينيا ، فقد ظنوا أنه بلغ المنصب الأعلى فى الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم .

وقد ارتبك الناس فى الاستنباطات ، وظن من بَعُد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ، وإما من قرب من الولاة ، وكان يشاهد إلحاحهم فى التعلق به والانكباب عليه وإعراضه عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون : هذا أمر سماوىّ ، وليس له سبب ، إلا عين أصابت الإسلام وزُمرة أهل العلم !

وفارق بغداد ، بعد أن فرق ما كان معه من المال ، ولم يدّخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال ، ترخّصاً بأن مال العراق مُرْصَدٌ للمصالح لكونه وقفاً على المسلمين ، فلم ير فى العالَم مالاً يأخذه العالم لعياله أصلح منه . ودخل الشام ، وأقام به ما يقرب من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، فكان يعتكف فى مسجد دمشق ، يصعد منارته طول النهار ويغلق بابها على نفسه ، حتى رحل إلى بيت المقدس ، يدخل كل يوم الصخرة ، ويغلق بابها على نفسه .

ثم تحركت فيه داعية الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه ، فسار إلى الحجاز ؛ حتى جذبته الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن فعاوده بعد أن كان أبعد الخلق عن نية الرجوع إليه .

وفى تلك الرحلات صدفت نفسه عن الدنيا ، ولبس الخشن من الثياب ، وقلل طعامه وشرابه ، وصار يطوف المشاهد ويزور المقابر والمساجد للعظة والاعتبار ، ويروض نفسه ويجاهدها جهاد الأبرار ، ويكلفها مشاق العبادات ، ويبلوها بأنواع القُرَب والطاعات ، وفى هذه الأثناء ألف هذا الكتاب (إحياء علوم الدين) حتى رجع إلى بغداد فحدّث به .

عاد الغزالى بعد ذلك إلى خراسان ، وانقطع للعبادة ، وآثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، حتى طلب إليه فخر الملك بن نظام الملك أن يقوم بالتدريس بالمدرسة النظامية فى نيسابور ، ولكن الغزالى تأبّى وقال : أريد العبادة ! فقال له : لا يحلّ لك أن تمنع المسلمين الفائدة منك ! فدرس مدة يسيرة .

يقول الغزالى فى ذلك : ترخصت بينى وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة ، تعلّلا بالعجز عن إظهار الحق

بالحجة ، فقدّر الله تعالى أن حرّك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج ، فأمر أمر الإلزام بالنهوض إلى « نيسابور » لتدارك هذه الثلمة . وبلغ الإلزام حداً كان ينتهى — لو أصررت على الخلاف — إلى حد الوحشة . فخطر لى أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغى أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة . وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق ، ولم ترخص نفسك بعسر معاناة الخلق، والله تعالى يقول : « أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ؟ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ . . . » الآية . ويقول عز وجلّ لرسوله ، وهو أعز خلقه : « وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ » . . . فشاورت فى ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة ، والخروج من الزاوية ، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة ، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد ، قدرها الله تعالى على رأس هذه المائة ، وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة ، فاستحكم الرجاء ، وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات ، ويسّر الله تعالى الحركة إلى (نيسابور) للقيام بهذا المهم فى ذى القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة . . .

قال : وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؟ فإن الرجوع عود إلى ما كان ! وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى وعملى ، وكان ذلك قصدى ونيّتى . وأما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يُترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه ، هذا هو الآن نيّتى وقصدى وأمنيّتى ، يعلم الله ذلك منى !

وأنا أبغى أن أصلح نفسى وغيرى ، ولست أدرى أأصل إلى مرادى أم أُحْرَم دون غرضى ؟ ولكنى أومن إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، وأنى لم أتحرك ، لكنه حرّكنى ، وأنى لم أعمل ، لكنه استعملنى ، فأسأله أن يصلحنى أولا ، ثم يصلح بى ، ويهدينى ، ثم يهدى بى [1] .

وأخيرا يعود الغزالى إلى طوس بعد المدة التى قضاها فى نيسابور ، ويتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء ، وخانقاه للصوفية ، ويوزّع أوقاته على وظائف من ختم القرآن ، ومجالسة الصوفية ، والتدريس لطلبة العلم ، وإدامة الصلاة والصيام وسائر العبادات ، حتى توفى فى رابع عشر جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ .

⁂

ذلك ما استطاعت صفحات التاريخ أن تعيه من حياة أبى حامد الرجل فى هذه الحياة الدنيا .

أما عقليته ، فقد رأينا أن هذه السطور لا تكاد تصورها الصورة الكاملة ، ولن نجد فى هذه الترجمة إلا لمحات من فقره وورعه وعلمه وزهده ، وقد لا يجد القارىء فى هذه الصورة شيئا غريباً ، إنها صورة عادية تمثل رجلا نشأ فقيراً ، فزهد كرها أو طوعاً ، وتصوف راضيا أو مضطرا .

وتلك الملامح كثيرة الوجود فى البيئات الإسلامية فى عصر أبى حامد وفى غيره من العصور الإسلامية .

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالى : ص ١٤٤ (الطبعة الثانية : القاهرة : ١٩٥٥ م) .

وإنك لواجدٌ العلم الدينى يطلبه الغنىّ والفقير ، والعلم العربىّ يجرى فى المجالس والمدارس والمساجد ميسراً لطالبيه ، ولا يكاد يكلفهم نفقة ولا جهداً .

بل ربما كان طلب هذا العلم باباً من أبواب الرزق ، وسبيلا من السبل التى يسلكها الكثيرون من طالبى الحياة لأجل القوت، حتى يقووا على السعى والكدّ فى طلبها ، أو حتى يفتح لهم هذا العلم نفسه باباً ، ويهيئ لهم بين العلماء منزلة تهيئ لهم منصباً وجاهاً ، ينالون به الحظوة والزلفى عند أصحاب الملك والسيادة والسلطان ، فتدر لهم أخلاف العطاء، وينالون بالعلم ما يشتهون من زينة الدنيا وترفها . وهذا ما تؤكده قصة الصوفىّ مع أبى حامد ، بعد استهلاك القليل الذى خلفه أبوه له ولأخيه ؛ واضطراره لأن يدخلهما مدرسة كأنهما من طلبة العلم . ويؤكده أيضاً كلمة الغزالى السابقة : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله ! »

ولا شك أن كثيراً من شباب المسلمين قد سلك تلك السبيل التى سلكها أبو حامد ، ولكنهم لم يتمتعوا بما متع به من العقلية الصافية والذكاء الخارق والإخلاص للعلم ، والتفانى فى طلب الحقيقة ، بسلوك سبيلها ، وهو سبيل شاق طويل ، لا يقوى على سلوكه إلا أولو العزم من الباحثين الصابرين ، الذين إذا التوى بهم طريق ، ووجدوه لا يوصل إلى الغاية ، جددوا العزم وشحذوا قوتهم وطلبوا غيره ، ووجدوا فى هذا العناء وفى تلك المصابرة والمثابرة متعة لنفوسهم وراحة لعقولهم الجادة فى طلب المعرفة .

الشك عند الغزالى :

عاش الغزالى فى القرن الخامس الهجرى ، وهو القرن الذى نضجت فيه العقول واستوت أودية التفكير وتعددت روافده ، بين أصيل ودخيل ، وآخذ من هذا وذاك . واختلفت أساليب المعرفة ، ومناهج البحث عن الحقيقة التى ينشدها كل مفكر . وكثر المتكلمون فى العقائد وفى أصول الدين ، وفى الطبيعة وما وراء الطبيعة ، وفى المذاهب والديانات ، وفى أفعال العباد وغاياتهم .

وكثر المتكلمون فى كل مسألة من تلك المسائل ، واختلفوا فيما بينهم اختلافاً عظيما ، حتى ليكاد التوفيق بين تلك الآراء المتباينة ، والمذاهب المتباعدة يصبح ضرباً من المستحيل .

وتبدو الصعوبة فى أعظم صورها أمام كل باحث يريد أن يختط لنفسه خطة بين هذه الخطط الكثيرة والأكثرون يتخيرون لأنفسهم طريقة من الطرق المسلوكة يعكفون عليها ؛ ويفقهون نهجها ، ثم يغالون بها ما وسعتهم المغالاة . وربما كانت مقالتهم دون غيرها من المقالات ، وربما كانت أدلتهم دون أدلة غيرهم ، ولكنهم فى الواقع يؤثرون السلامة بالبحث فى دقائق إحدى النواحى ، على حين يغفلون غيرها أو يلمون بها إلماماً عامًّا ، ولم يتسع لهم الوقت للإمعان فى المناهج الكثيرة التى تباين منهجهم ومقالتهم .

وأمام هذا الغلو فى الاعتقاد والتعصب لرأى أو لمنهج أو طريق سلوك ، ورفض كل ما عدا أولئك، يجد الباحث المجدد نفسه أمام تيار من التردد ، وسيل من الشك فى أى الطرق يختار لنفسه ، إن كان لا يرى التقليد فى إيثار هذا المذهب على ذاك .

وجد الغزالى نفسه بين هذه المذاهب التى لا تكاد تحصى ، وأمام تلك الاتجاهات التى يستحيل التوفيق بينها ، فبدأ حيث بدأ غيره يلم بأطراف من الثقافة السائدة ، ونفسه تتطلع للمزيد ، وإذا المزيد الذى يريده اليقين يسلمه إلى شك طويل ، وإذا هـذا الشك يبدو أمامه فى كل أثر ، ولكنه لا يسرع إلى النفى ، ولا يسرع إلى اليقين ؛ فإن قلبه وعقله لا يرضيان بما رضى به غيره من الاتباع . ولذلك اضطره الشك إلى المكابدة فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفِرَق ، مع تباين المسالك والطرق ، وإلى الجرأة من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار .

إن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ـ كما يرى الغزالى ـ بحر غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منـه إلا الأقلون . وكل فريق يزعم أنه الناجى ، و « كلّ حزبٍ بمـا لديهم فرحُون » ، وهو الذى وعد به سيد المرسلين ، صلوات الله عليه وهو الصادق الصدوق حيث قال : « ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » فقد كان ما وعد أن يكون !

ورأى الغزالى أن أصحاب الأديان كان التقليد ، كما كانت الوراثة ، السبب فى نشأتهم على اليهودية أو النصرانية أو الإسلام ، فصبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوُّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام . والحديث المروىّ عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم يقول : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوِّدانه ويُنَصِّرانه ويمجّسانه ! » .

ويحكى الغزالى عن نفسه فى « المنقذ من الضلال » أنه لم يزل فى عنفوان شبابه ، منذ راهق البلوغ قبل العشرين إلى أن أناف سنّه على الخمسين ، يقتحم لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوف الجبان الحذور ، ويتوغل فى كل مظلمة ، ويتهجم على كل مشكلة ويتقحم كل ورطة ، ويتفحص عن عقيدة كل فرقة ، ويستكشف أسرار مذهب كل طائفة ليميز بين مُحِقٍّ ومُبطل ، ومتسنّن ومبتدع ، لا يغادر باطنيا إلا أحب أن يطلع على بطانته ، ولا ظاهريا إلا أراد أن يعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا قصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا اجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا حرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا إلا ترصّدَ ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا تجسس وراءه للتنبّه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .

ويقف الغزالى عند قول الرسول : « كل مولود يولد على الفطرة . . . » ويتحرك باطنه إلى معرفة حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هـذه التقليدات التى أوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فيقول فى نفسـه : إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هى ؟ ويظهر له أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم . ويعلم أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ، ولا يتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى !

فهو يتطلب المعرفة الحقة ، المعرفة التي ترادف اليقين ؛ وكان يوقن في قرارة نفسه بتلك النظرية الثابتة « إن الحقيقة لاتتعدد » ولكنه يرى التعدّد في الأفكار والمقالات والأديان والمذاهب ؛ إذن لا يكون الحق إلا ديناً واحداً ، ومذهباً واحداً ، ومقالةواحدة . أو بعبارة أخرى لا يكون المعتقد إلا واحداً ؛ والطريق الحق إليه لا يكون إلا واحداً ؛ والتفكير المستقيم هو الذي يسلم إلى هذه الغاية .

ولكن الأديان متعددة ، والمناهج شتى ؛ تفيض بها أودية التفكير ؛ إذن فلا بد أن تكون هنالك عوائق ، حالت بين المقول و بين النهج السوىّ ؛ لآفة أصابتها ، أو علة اعترتها ؛ فكان هذا التعصب للملل والنحل ؛ والناس عبيد لما عرفوا ، وأعداء لما جهلوا .

سبل المعرفة :

قلنا إن الغزالى ابتدأ طريق المعرفة بالشك فيما هو حاصل لدى بعض العقول ، وفيما هو مسلم به لدى بعضها دون البعض ، وهو يبحث عن طريق الأمان ، ولا أمان إلا بالعلم اليقينى الذى لايقبل الشك ولا التردد ، وطبعته تأبى التعدد ، فما الوسيلة إلى هذا العلم اليقينى الملزم للفطرة الصافية والعقل السليم ؟

نشد الغزالى هذه الوسيلة فى الجليات ، وهى الحسيات والضروريات ؛ لتكون الوسيلة فى فهم المشكلات ، ليتيقن أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانه الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لاغدر فيه ، ولاغائلة له ؟

وأقبل يجد يبالغ فى تأمل المحسوسات والضروريات ، وأخذ ينظر هل يمكنه أن يشكك نفسه فيها ؟ وانتهى به طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسه بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات ؟ إنّ أقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ؛ ويكذبه حاكم العقل ويخونه ؛ تكذيباً لاسبيل إلى مدافعته . فقد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً !

لعلّ سبيل تلك الثقة هو العقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لايجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً واجباً محالاً .

هنا لايجد الغزالى سبباً واقعياً واحداً ينفى به الثقة بهذه الحقائق العقلية ، التى يلتقى عندها أصحاب العقول قاطبة ، مع اختلاف أجناسهم وأديانهم ؛ ولكنه رجل شك كما أسلفنا ؛ فلا بد أن يجرى مع مذهبه فى التشكك ، ولكنه لايستطيع أن ينفى الثقة بالعقليات عن سبيل العقل ، ولاعن سبيل التجربة والحس والمشاهدة ، وإذ ذاك يلتمس الشك من سبيل الجدل والسفسطة ؛ ويخترع لذلك قياساً عجيباً ؛ فيزعم أن المحسوسات جادلته وناقشته وحاجّته قائلة : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذّبنى؛ ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذّب العقل

فى حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحسّ فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته ؟

وتتوقف النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وتؤيد إشكالها بالمنام ، وتقول : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ ، فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحسٍّ أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ماتوهمت بعقلك خيالات لاحاصل لها؟ . ولعل تلك الحالة ماتدعيه الصوفية أنها حالتهم إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم، وغابوا عن حواسهم ، أحوالا لاتوافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات الإنسان ظهرت له الأشياء على خلاف مايشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ » .

خطرت له تلك الخواطر ، وهو فى غمرة الشك والارتياب ؛ إنه يبحث عن يقين يجعله محور البحث ، ونقطة يبدأ منها سبيل الأمان ؛ ليسير نحو الغاية المنشودة بخطا ثابتة ، لاتنتقل إلا إذا اطمأنت إلى سلامة ماقبلها ، وعرفت أنها تسير فوق أرض صلبة .

وحاول أن يخلص من هذا الظن ، وأن يقطع الشك باليقين فلم يتيسر له ، إذ لاوسيلة إلى القضاء على تلك الشكوك إلا بالدليل ، ولم يكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن تلك العلوم الأولية مسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل !

إن نفى الاعتماد على الحواس فى سبيل إدراك العلم اليقينى اعتماداً على بعض مايبدو من خداعها قد يكون له مايسوّغه . ولكن هنالك من طرق الكشف مايمكن معه تصحيح تلك الأخطاء والأوهام ، وقد نبه الغزالى نفسه إلى شىء من هذا يمكن به تحقيق بعض الشبه العارضة . ولكن ماذهب إليه من جواز تفنيد أحكام العقل لايجد مسوغاً إلا هذا القياس الذى رأيناه ، وفيه من الضعف مافيه ؛ إذ أن التفكير السليم إذا خضع للمنطق واعتمد على المقدمات الصادقة كانت أحكام العقل والنتائج التى تفضى إليها نتائج نهائية فى كل زمان وفى كل مكان .

أكبر الظن أن تلك الآراء ؛ كانت رد فعل لما أحدثه الطبيعيون والفلاسفة فى بيئات التفكير الإسلامى ، وهيام بعض المقلدين بآرائهم واعتناقهم إياها ودفاعهم عنها وعن أصحابها ، مباهاة للجمهور الذى قد يجهل كثيراً من تلك الأفكار الطارئة ، ولايعى إلا الأفكار التى أخذها عن الإسلام وتراث العروبة ، ورأى الغناء بها عن تحصيل هذا العلم الطارئ ، الذى لاصلة له بمعتقده ولا أثر له فيه ، ولاسيما أن هذا اللون من المعرفة منسوب إلى جماعة من القدماء ؛ يعرف عنهم قبل كل شىء أنهم من أهل الوثنية . وقد صرح بهذا الغزالى فى التهافت ، وأنه رأى طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ،

واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غيرُ تقليد سماعىّ إلفىّ ، كتقليد اليهود والنصارى إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم ؛ وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ، وغيرُ بحث نظرى صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السّراب ، كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط [١] وبقراط [٢] وأفلاطون [٣] وأرسطوطاليس [٤] وأمثالهم؛ وإطناب طوائف من متبعيهم ، وضلالهم فى وصف عقولهم وحسن أصولهم ورقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية ، واستبدادهم ، لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة. فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ماحكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطا فى سلكهم ، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ، ظنا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق بالشروع فى تقليد الباطل جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال ، فأية رتبة فى عالم الله أخسّ من رتبة من يتحمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خُبراً وتحقيقاً [٥]؟ .

وقع الغزالى فى هذه الأمشاج من المقالات والدعاوى ،ووجد نفسه أمامها ؛ فأملت عليه تلك الآراء فيها ، وهو رجل يبرأ من الحول والطول ، ويسلم وجهه لله ، ويؤمن بأن الهدى هدى الله ؛ وكم من حسٍّ فتنَ صاحبه فأرداه؛ وكم من عقل أضل صاحبه فأغواه عن سبيل الرشاد .

فلما رجعت نفسه إلى الصحة والاعتدال ، رجعت الضروريات العقلية عنده مقبولة موثوقاً بها عن أمن ويقين .

---

(١) هو الفيلسوف المشهور ولد بأثينا سنة ٤٧٠ ق . م وكان من تلاميذ فيثاغورس، واقتصر من الفلسفة على العلوم الإلهية وأعرض عن ملاذ الدنيا ورفضها ، وأعلن بمخالفة اليونانيين فى عبادتهم الأصنام وقابل رؤساءهم بالحجج والأدلة ، فثوروا عليه العامة، واضطروا ملكهم إلى قتله .

(٢) هو بعض علوم الفلسفة، وهو سيد الطبيعيين فى عصره ، وكان قبل الاسكندر بنحو مائة سنة ، وله فى الطب تآليف مشهورة فى جميع العالم ، وفى صدور كتبه وصايا جيلة من التحنن والشفقة على النوع ،وتطهير الأخلاق من الكبر والعجب والحسد .

(٣) أحد أساطين الحكمة من يونان، أخذ عن فيثاغورس وشارك سقراط فى الأخذ عنه ، ولم يشتهر ذكره بين علماء اليونان إلا بعد موت سقراط ، وصنف كتبا مشهورة فى فنون الحكمة ، وذهب فيها إلى الرمز والإغلاق ، واشتهر جماعة من تلاميذه المتخرجين عليه ؛ وسمى الناس فرقته المشائين لأنه كان يعلم تلاميذه الفلسفة وهو ماش .

(٤) هو تلميذ أفلاطون لازمه عشرين سنة ، وكان أفلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه العقل ، وإلى أرسطاطاليس انتهت فلسفة اليونانيين ،وهو خاتمة حكمائهم ، وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصناعة المنطق ، وله فى جميع العلوم الفلسفية والأدبية كتب مشهورة، وهو صاحب المنطق ، وكان أرسطاطاليس معلم الأسكندر ابن فيلبس ملك مقدونية، وبآدابه عمل فى سياسة رعيته وسيرة ملكه ، وبسبب أرسطاطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى البلاد الإسلامية .

(٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة : ص ٣ (المطبعة الخيرية ـ القاهرة ١٣١٩هـ).

ولم يكن السبيل إلى ذلك نظم الدليل وترتيب الكلام ، بل كان السبيل نوراً قذفه الله تعالى فى صدره ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

ومن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة . ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه فى قوله تعالى « فمن يُرِدِ اللهُ أنْ يَهْدِيَهُ يشرحْ صدرَه للإسلام » قال : « هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب » ! فقيل : وما علامته ؟ فقال . « التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود » وهو الذى قال عليه السلام فيه : « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ، ثم رشّ عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ، ويجب الترصّد له ، كما قال عليه السلام « إن لربكم فى أيام دهركم نفحاتٍ ، ألا فتعرضوا لها » .

ولم يرد الغزالى بذلك كفّ نفسه ، أو كفّ الناس ، عن الدرس والتأمّل والبحث ، اعتماداً على هذا النور الذى لا يأتى إلا نفحات ، وفى بعض الأحايين ، ولكنه أراد أن يعمل كمال الجد فى الطلب حتى يُنْتَهَى إلى طلب مالا يطلب ، ومالا قدرة على إدراكه ، وهو الذى يحتاج إلى ذلك النور الذى يقذفه الله تعالى فى قلوب المصطفين الأخيار من عباده .

⁂

وإذا كان الغزالى معدوداً فى أئمة فلاسفة الإسلام ؛ فإن ذلك حق ، إذا أريد به أنه صاحب رأى وصاحب فكرة حرة ، لا تسير فى ركاب فِكَر أخرى ، مهما يكن حظها من الذيوع ؛ وحظ أصحابها من الجد فى دنيا التفكير .

وإذا كان الغزالى معدوداً فى رأس المتصوفة التقية الزاهدة الورعة ، فإن ذلك حقٌّ أيضا ، ولكن ينبغى أن يكون معروفاً أنها ليست صوفية البُلْه من العوام ، ولكنها صوفية الخاصة ، صوفية مستنيرة جادة مجاهدة فى طلب المعرفة ، وسبيل الوصول عندها إلى الحقيقة ذلك الجد الذى يقتحم كل واد من أودية المعرفة : المعرفة التى يرضاها ؛ والمعرفة التى ينكرها ، والمعرفة التى قد يسلّم بها ولكنه لا يأخذ بها .

وهى صوفية تقف فى وجه الابتداع ، وتقف أيضاً فى وجه التقليد ، صوفية تفند مزاعم الهواة من أهل العقل ، وهى فى الوقت نفسه تحترم أحكام العقل التى لا تقبل المنازعة ؛ حتى لو عدها بعض الجامدين خروجاً على الدين ومخالفة لنصوص سادت فى بيئاتهم ؛ إنه يؤول تلك النصوص تأويلًا يجارى به أحكام العقل وأحكام الطبيعة ؛ ويطعن فى صحة النص إذا عارض أحكام العقل المسلم بها وأحكام الطبيعة الراهنة الشاخصة ، ويذهب إلى أن الإصرار على تقبل تلك النصوص على مافيها مضر بالإسلام ومشكك فى صحة العقيدة .

انظر إليه وهو يحصى أقسام الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ، ويذكر قسما من هذا الخلاف ، لا يصدم مذهبُ الفلاسفة فيه أصلا من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه ، كقولهم : إن كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر فى ظل الأرض

انقطع عنه نور الشمس . وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة .

إن هذا الفن لا يحاول الغزالى أن يخوض فى إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض من الدين ، ويصرح بأن من يظن أن للناظرة فى هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعّف أمره ، لأن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة ، ومن اطلع عليها وتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه ، وإنما يستريب فى الشرع . وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل ! .

فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ يقول الغزالى : ليس فى هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر بالصلاة عنده . والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر بها عند الكسوف استحبابا ؟ .

فإن قيل : فقد رُوى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلى لشىء خضع له » فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى . قلنا : هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المروىُّ ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ؟ ! فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح إلى هذا الحد .

وأعظم مايفرح به الملاحدة أن يصرّح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع ؛ فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك !

وهذا لأن البحث فى العالم عن كونه حادثا أو قديما ، ثم إذا ثبت حدوثه ، فسواء أكان كرة أم بسيطاً ، أم مسدّساً ، أم مثمّناً ؛ وسواء أكانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة ، أم قلّ ، أم كثر ، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر إلى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حبّ الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله تعالى فقط كيفما كان !

إنّ مثل هذه العقلية الواعية ، هى العقلية التى تخدم الدين ، وتبسط ساحته ، وتدعو إليه ، وترغّب فيه ، لا العقليات الجامدة التى تقف فى سبيل كل علم ، وتعترض على كل نظر واجتهاد وتعده من الأمور المحدثة ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة فى النار . حتى حار كثير من المسلمين فى تقبل ألوان المعارف التى لم يكن السلف عهد بها ، خشية أن تكون من تلك البدع التى تقود صاحبها إلى غضب الله ، وإلقائه فى جهنم وبئس القرار . وبهذا التردد وقف الركب بدل أن يتقدّم ، وأحجم حيث يجب أن يُقدِم . وزعم بعض الغافلين أن الدين نصٌّ ينبغى الوقوف

عند حروفه ودلالات ألفاظه ؛ وماليس فى هذه النصوص فالإسلام منه براء ؛ وهو لغو يجمل بالمسلم أن يتحاشاه إن أراد الحفاظ على عقيدته . وغفلوا عن أن صاحب الدين هو صاحب الدنيا ، وأنه واهب العقول ، كما ألقى فى القلوب الهدى ، وهداها إلى الإيمان ؛ وأنه أمر بالسعى كما أمر بالنظر والبحث فى ملكوته، لتبين آياته للمتوسمين .

الباحثون عن الحقيقة :

وهم السالكون سبل طلب الحق ؛ وإن شذ الحق عنهم فلا يبقى فى درك الحقيقة مطمع ؛ إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته .

وقد بحث عنهم الغزالى فى عصره فألفاهم أربع فرق :

(١) المتكلمون : الذين يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

(٢) الباطنية : الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

(٣) الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

(٤) الصوفية : وهم الذين يدّعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .

وقد درس الغزالى مباحث هذه الفرق ، وأمعن فى درس مناهجها فى البحث .

الغزالى وعلم الكلام :

ابتدأ بعلم الكلام فحصّله وعقله ، وطالع كتب المحققين من المتكلمين ، وعرف أن غايتهم حفظ عقيدة أهل السنة عن تشويش المبتدعين . فقد أطلق الله ألسنتهم لنصرة السُّنَّة بكلام مرتّب ، يكشف عن تلبيس أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة . وقامت طائفة منهم بما ندبهم الله إليه ، فأحسنوا الذَّبَّ عن السُّنَّة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النُّبُوَّة ، والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة .

ويرى الغزالى بأنه صادف علم الكلام وافياً بالغاية التى كان لها ، ولكنه على الرغم من ذلك لم يشف نفسه ولم يف بمقصوده ، لأنه لم ير الاستقلال كاملا فى بحوثه والتجرد فى طلبه ، بل ألفى المتكلمين اعتمدوا فى سبيل غايتهم على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى التسليم بها التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، ولأن أكثر خوضهم كان فى استخراج مناقضات الخصوم ، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات بشىء أصلا . ثم إنه لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه ، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذَّبِّ عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، فخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، ولم يكن من ذلك مايمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلافات الخلق .

ولذلك لم يجد الغزالى علم الكلام وافيا بمراده ، ولا شافيا لدائه . وإن كان لا ينكر أن هذا العلم قد شفى نفس غيره ووفى بمقصوده ، بل لا يشك فى حصول ذلك لطائفة ، ولكنه حصول مشوب بالتقليد فى بعض الأمور . والغزالى

يحكى بذلك حاله ولا ينكر على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ، ويستضرّ به آخر !

الغزالى والفلسفة :

وثنّى بعلم الفلسفة ، درسه فى سنتين ، ثم لم يزل يواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، يعاوده ويردّده ، ويتفقد غوائله وأغواره ، ويطلع على مافيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل .

وقد رأى الفلاسفة أصنافاً ، ورأى علومهم أقساماً .

عرف منهم (الدّهريين) الذين جحدوا الصانع المدبّر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع . ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً . وهؤلاء هم الزنادقة .

وعرف منهم (الطبيعيين) الذين أكثروا البحث عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، مااضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، إلا أنهم يرون لاعتدال المزاج تأثيراً عظيما فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه ، وأنها تبطل ببطلانه ، وإذا انعدم فلا يعقل إعادته ؛ فالنفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب ، ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانهمكوا فى الشهوات انهماك الأنعام . وهؤلاء أيضاً زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله وصفاته .

وعرف منهم (الإلهيين) من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطاليس الذى رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم ، وحرر مالم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان نيئا من علومهم . وهؤلاء بجملتهم ردوا على الدّهريين والطبيعيين وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ماأغنوا به غيرهم ، وكذلك ردّ بعضهم بعضا . ولهم شيعة من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى .

أما العلوم التى خاض فيها أولئك الفلاسفة فقد حصّل أقسامها ودرس مباحث كل منها ، وأعلن رأيه فيها ، وهى العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية والإلهية والسياسية والخلقية ، وتكلم عن آفاتها وعما يتعلق منها بالدين ، ومالا يتصل به أولا يؤثر فى العقيدة الوقوف عليه . فالرياضيات التى تتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا ، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها . ولكن تولدت منها آفتان :

الأولى : أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذا العلم ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ؛ ويقول : لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم

فى هذا العلم . فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين ، وكم رأيت من يضل عن الدين بهذا القدر ؛ ولا مستند له سواه ؛ مع أن الحاذق فى صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقا لكل صناعة .

والثانية : نشأت من صديق للإسلام جاهل ، ظن أن الدين ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم ، فأنكر جميع علومهم وادّعى جهلهم فيها ، حتى أنكر قولهم فى الكسوف والخسوف ، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع ، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك فى برهان ، لكن اعتقد أن الإسلام مبنى على الجهل وإنكار البرهان القاطع ، فازداد للفلسفة حبا ، وللإسلام بغضا . ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم ، وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى أو الإثبات .

وبهذا الأسلوب عالج الغزالى سائر أقسام علوم الفلاسفة ، وخلص من دراسته بأن علومهم غير وافية بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات .

الغزالى ومذهب التعليم :

وعرف ما عند أولئك الذين يسمون أنفسهم (التعليميين) الذين شاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، وبحث عن مقالاتهم ، واطلع على ما فى كتبهم ؛ وهنالك عامل خارجى أعانه على هذا البحث ضميمة للباعث الأصلى من الباطن فى طلب المعرفة ، وذلك هو ورود أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم ، فلم يسعه مدافعته .

وخلاصة رأى الغزالى أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم ، ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة . ولكن شدة التعصب دعت الذّابّين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم فى مقدمات كلامهم ، وإلى مجاحدتهم فى كل ما نطقوا به ، فجاحدوهم فى دعواهم « الحاجة إلى التعليم والمعلم » ودعواهم أنه « لا يصلح كل معلم بل لا بد من إمام معصوم » وظهرت حجّتهم فى إظهار الحاجة إلى التعليم والمعلم ، وضعف قول المنكرين فى مقابلته ؛ فاغتر بذلك جماعة ، وظنوا أن ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب المخالفين لهم ، ولم يفهموا أن ذلك لضعف ناصر الحق وجهله بطريقه ، بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم ، وأنه لا بد أن يكون المعلم معصوماً . ولكن معلمنا المعصوم هو محمد صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا : هو ميت ! فنقول : فمعلمكم غائب .

فإذا قالوا : معلمنا قد علّم الدعاة وبثهم فى البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل فنقول : ومعلمنا قد علّم الدعاة وبثهم فى البلاد ، وأكمل التعليم ، إذ قال الله تعالى : « ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته !

ويورد بعد ذلك طائفة من مقالاتهم ، ويجتهد فى البرهان على إبطالها . ثم يقول : فهؤلاء أيضاً جرّبناهم ، وسبرنا ظاهرهم وباطنهم ، فرجع حاصلهم إلى استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم ، ومجادلتهم فى إنكار الحاجة إلى التعليم بكلام قوىّ مفحم ، حتى إذا ساعدهم على الحاجة إلى المعلم مساعد ، وقال هات علمه ،

وأفدنا من تعليمه ، وقف وقال : الآن سلّمت لى هذا فاطلبه ، فإنما غرضى هذا القدر فقط ! . إذ علم أنه لو زاد على ذلك لا فتضح ، ولعجز عن حلّ أدنى الإشكالات ، بل عجز عن فهمه ، فضلا عن جوابه .

فلما خبرهم نفض اليد عنهم ، إذ لم يجد معهم شيئاً من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء .

الغزالى والصوفية :

و بقى من طوائف الباحثين عن الحقيقة طائفة (الصوفية) ، وقد علم أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل ، وحاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله .

يقول الغزالى : وكان العلم أيسر علىّ من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، مثل « قوت القلوب » لأبى طالب المكىّ رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى ، قدس الله أرواحهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصّلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لى أن خواص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات . . . وعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك .

ولقد أثنى الغزالى على الصوفية ثناء عظيما ، وامتدح سيرتهم ، بعد أن عكف على دراستهم علما وعملا واقتداء وتجرداً ومجاهدة نفس، حتى انتهى إلى أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السِّير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق .

بل إنه ليذهب إلى أنه لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

و بالجملة فماذا يقول القائلون فى طريقة ، طهارتها ـ وهى أول شروطها ـ تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله ؟ !

وهو على مذهبه فى حرية البحث ، وفى حرب التقليد ؛ لا يقرهم على كل شىء إقراراً مطلقاً ، بل إنه ليصف بالخطأ ما تذهب إليه بعض طوائفهم مما يجرى على ألسنتهم ، ممن يقولون بالحلول ، ومن يقولون بالاتحاد ، ومن يدّعون الوصول ؛ وغير ذلك مما يعده أثراً من آثار عدم القدرة عن الإفصاح عما يرون وما يشاهدون من آثار عظمة الله ، إلى درجة يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح [1] .

❁

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٣١ ـ الطبعة الثانية .

آثار الغزالى :

تلك لمحات من الجهود المضنية التى بذلها الغزالى فى العلم وتحصيله ، وفى سبيل البحث عن الحقيقة ، بالبحث عن طالبيها ، والوقوف على ما عندهم من فنونها ؛ مع تمحيص مقالاتهم والفحص عن حقيقة مذاهبهم وعلومهم ؛

ولا نشك فى أن الذين أبلوا مثل هـذا البلاء أقل من القليل ، فقد جرت الغالبية العظمى من المفكرين على أن يتخذوا لأنفسهم منهجاً واحداً لا يكادون يتعدونه ، وتهديهم اللابسات إلى فكرة واحدة يحومون حولها ، أو يحصرون أنفسهم فى دائرتها ؛ ولا يكادون ينظرون إلى ما حولها من سائر الآراء والأفكار ، على ذلك النحو الذى ذكرنا طرفاً منه .

وإنك لتعجب لتلك الآثار التى خلفها الغزالى ؛ فإنها على كثرتها المعجبة تفيض بصنوف من المعرفة المتخصصة وتجد فى كل أثر منها لوناً خاصًّا متميزاً مما عداه ، وتجد فيه ما تنشد من العمق والأصالة ، وإنك لتراه فى كثير من المواضع إذا قارب فكرة من الأفكار ، أو مشكلة من المشكلات ، يكون قد درسها فى كتاب آخر ، فإنه يشير إلى الكتاب الذى عرض فيه لتلك الفكرة ، أو درس فيه تلك المشكلة ، وتراه ينفر من تكرار نفسه ، وتلك دلالة القوة والتمكن .

ومن تلك الآثار التى خلفها :

(١) كتاب إحياء علوم الدين : وسنخصه بشىء من الدراسة .

(٢) كتاب تهافت الفلاسفة : درس فيه مقالات الفلاسفة ، وبين أغلاطهم ، التى حصرها فى عشرين أصلا ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر .

(٣) كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد : فى مقدار مائة ورقة يحوى لباب علم المتكلمين .

(٤) كتاب المنقذ من الضلال : ذكر فيه غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها ، وما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق .

(٥) كتاب جواهر القرآن : أبان فيه عن أسرار من آيات القرآن ، وأنه البحر المحيط المنطوى على أصناف النفائس .

(٦) كتاب ميزان العمل : وهو فلسفة دينية توضح ماجاء فى علوم الدين من الغايات والمقاصد .

(٧) كتاب المقصد الأسنى فى معانى أسماء الله الحسنى .

(٨) كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : ذكر فيه فساد رأى من يسارع إلى التكفير فى كل مايخالف مذهبه .

(٩) كتاب القسطاس المستقيم : ذكر فيه طريق رفع الخلاف بين الخلق ، وهو كتاب مستقل بنفسه مقصوده بيان ميزان العلوم ، وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم .

(١٠) كتاب المستظهرى (١١) كتاب حجة الحق (١٢) كتاب مفصل الخلاف فى أصول الدين . وفى هذه

الكتب الثلاثة تعرض لمذهب التعليمية و بين فساد مذهبهم .

(١٣) كتاب كيمياء السعادة : حصر فيه الشبه التى توهمها أهل الإباحة وكشفها .

(١٤) كتاب البسيط (١٥) كتاب الوسيط (١٦) كتاب الوجيز (١٧) كتاب خلاصة المختصر . وهى كتب تبحث فى علم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء والمعاملات ، وغيرها من المباحث الفقهية .

(١٨) كتاب ياقوت التأويل فى تفسير التنزيل : فى أربعين مجلداً .

(١٩) كتاب المستصفى (٢٠) كتاب المنخول . وهما فى أصول الفقه .

(٢١) كتاب المنتحل فى علم الجدل (٢٢) كتاب معيار العلم (٢٣) كتاب المقاصد .

(٢٤) كتاب المضنون به على غير أهله (٢٥) كتاب مشكاة الأنوار (٢٦) كتاب محك النظر (٢٧) كتاب أسرار علم الدين (٢٨) كتاب منهاج العابدين (٢٩) كتاب الدرر الفاخرة فى كشف علوم الآخرة (٣٠) كتاب الأنيس فى الوحدة (٣١) كتاب القربة إلى الله عز وجل (٣٢) كتاب أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار (٣٣) كتاب بداية الهداية (٣٤) كتاب الأربعين فى أصول الدين (٣٥) كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة (٣٦) كتاب المبادئ والغايات (٣٧) كتاب تلبيس إبليس (٣٨) كتاب نصيحة الملوك (٣٩) كتاب شفاء العليل فى القياس والتعليل (٤٠) كتاب إلجام العوام عن علم الكلام (٤١) كتاب الانتصار (٤٢) كتاب العلوم اللدنية (٤٣) كتاب الرسالة القدسية (٤٤) كتاب إثبات النظر (٤٥) كتاب المأخذ (٤٦) كتاب القول الجميل فى الرد على من غير الإنجيل (٤٧) كتاب الأمالى .

ومن هذه الكتب ماهو ضخم رحب المادة ، ولكن بعض هذه الآثار صغير لايرقى إلى درجة الكتاب ، ولكنه ربما كان أشبه بالمقالات التى تقضيها المجادلات فى موضوع من الموضوعات ؛ أو إزالة شبهة من الشبه العارضة .

وأيا ما كان الأمر ، فإن هذا الإنتاج الضخم يدل أصدق دلالة على أن صاحبه من الذين وقفوا حياتهم على العلم ؛ وتبتلوا فى محرابه ، كما يدل على إخلاص للدين، وتفان فى سبيل الذود عن حياضه ؛ إلى مايدل عليه من كثرة التحصيل وغزارة المعرفة ؛ والحياة المباركة التى هيأ الله سبيلها ووفق إليها .

كتاب إحياء علوم الدين

— ١ —

ذكر المؤرخون أن الغزالى حدّث بكتاب الإحياء ، بعد عودته إلى بغداد من رحلته إلى بلاد الشام ، أى بعد تلك الفترة التى عزفت فيها نفسه عن الدنيا، وزهدت فيها وقطع فيها ، العلائق بينه و بين الناس ، وذكروا أنه كان يحدّث بهذا الكتاب فى مجالس الوعظ ، وروى ابن النجار أن الغزالى « لم يكن له أستاذ ولا طلب شيئاً من الحديث » والذى يفهم من ظاهر هذا الكلام أن ماحدث به الغزالى فى بغداد من كتاب إحياء علوم الدين كان إلهاماً أو كان ثمرة من ثمرات المعرفة التى أفاضها الله عليه فى مرحلة نسكه وتصوّفه .

هذا ولا نستطيع أن نقرّ هذا المفهوم على إطلاقه ، فنقول مع القائلين: إن كل ما فى « إحياء علوم الدين » كان وحياً أو إلهاماً ، وأنه كان ثمرة لحياة العزلة والتأمل التى قضاها فى دمشق و بيت المقدس وفى البلد الحرام .

ونحن فى هذا لا ننكر أثر النسك والخلوة فى تطهير النفس وتصفيتها و إطلاقها من قيود المادة ، فإن فى قطع العلائق بالحياة والناس ، إبقاء على كثير من الجهود التى يستنفدها الاضطراب فى الحياة والاتصال بالناس ، وانشغال القلب بأقوالهم وأعمالهم وتزاحمهم فى طلب الحياة .

لا ننكر أثر التصفية والتخلية فى إرهاف الملكات وتنقية الروح من الشوائب التى تقعد بها عن بلوغ درجة التفكير المجرد فى هذا الملكوت ، وفى الخلق والخالق ، وفى البداية والنهاية ، وفى مذاهب السلوك وفلسفة الأخلاق . بل إننا لا نشك أن الخلوة وطول التأمل وكبح جماح النفس من أعظم أسباب تحرير الروح من قيود المادية ، وفيها أكبر عون على تنظيم التفكير ، وتعقل ما فى الكون من الماديات ، وما ينطوى فيها من الآيات ، وما يختبئ وراءها من الأسرار التى أعيت على العقول

ولكننا ننكر كل الإنكار أن يكون ما فى « الإحياء » من الأصول الفقهية ، والمسائل الشرعية ، وقواعد العبادات ونحوها شيئاً جديداً ألهمه الغزالىّ فى رحلاته أو أوحى به إليه فى خلواته ، ونرى فى مثل هذه الدعوى سذاجة قد يشك فيها البُلْه من العوام ، بله غيرهم من طبقات المفكرين .

وننكر كل الإنكار أن يكون ما اشتمل عليه « الإحياء » من النصوص وما استشهد به من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً عرفه الغزالىّ من غير معلّم ولا كتاب ، وقد ثبت أن تلك الأحاديث مرويّة معروفة خرّجها المخرجون من رواة الأحاديث والعالمين بإسنادها ورواياتها .

كل ذلك لا شك فى بطلانه بحكم العقل وبحكم الشرع أيضاً .

ولا شىء من هذه الدعاوى يرتفع به الغزالىّ بين الباحثين أو المفكرين أو رجال الصوفية ، إذا كان هنالك من يريدون له تلك المنزلة بين الباحثين والمفكرين والمتصوفة عن مثل هذا الطريق التى لا يرضاها الغزالى لنفسه .

إن تلك الأصول وتلك النصوص ليست مجال وحى ولا مجال إلهام ، وكيف الإلهام بحاصل موجود بمعرفه العامة و بمعرفه الخاصة ، وليس فى تحصيله كبير عنت ولا مشقة لمن يريد المعرفة والتحصيل ؟!

وإنما الجهد أو الاجتهاد ، الذى لا ننكر فيه أثر الخلوة وتصفية النفس ، فهو ما علّل به لتلك الأحكام وما جمعه منها ، وما نظم به طرائق البحث فيها ، وما أرجع به الدين إلى فطرته ، ليكون عملاً واجتهاداً ، كما كان معتقداً و إيماناً ، وفى « الإحياء » من ذلك الشىء الكثير الذى يدل على طول الباع ، كما يدل على سعة الاطلاع ، ويدل على صفاء النفس وطهارة القلب ، كما يدل على الجهد والعناء فى الرواية والدراية ، وفيما تقدم الكثير من الأدلة على ذلك .

تنقل الغزالى بين خراسان والعراق والشام والحجاز ، فماذا وجد فى تلك البلاد التى تعد معاقل للإسلام ؟

وجد فيها خلفاء أبطرهم السلطان وفتنتهم الدنيا ، وحولهم من الرعية من يغتل لهم بين الذروة والغارب ، وفيهم

الصابر يأساً ، والمصعّر خدّه تيهاً ودلالاً ، وألفى رجال الدين فى شغل عن الدين ، يبتذلونه فى استرضاء السلطان ، وإشباع نهمه فى الاستعلاء والكبرياء ، والكل عن الدين لاهون ، إلا بالقدر الذى تدرّ به معايشهم ، وبين هؤلاء وأولئك طائفة تدعى المعرفة ؛ وتتخذ دين الله هزواً ، وترى الآخذين به جهلةً من الطغام ، ومن عوام الدهماء ؛ والأخذ به غفلة وجموداً ، حتى زاد الخطب وعمت الرزية ، وأحوج الأمر إلى من يذكر بالله ، ويحث على التدبر فى آياته ، والرجوع إلى دينه الحق وصراطه المستقيم .

إلى هؤلاء وأولئك أشار الغزالىّ فى خطبة « الإحياء » إذ وجد فى الناس المثابر على ماهو عليه من العمى عن جلية الحق، مع اللجاج فى نصرة الباطل وتحسين الجهل والتشغيب[1] على من آثر النزوع قليلا عن مراسم الخلق ، ومال ميلا يسيراً عن ملازمة الرسم إلىّ العمل بمقتضى العلم ، طمعا فى نيل ماتعبده الله تعالى به من تزكية النفس وإصلاح القلب . . وأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ، وقد شغر منهم الزمان ، ولم يبق إلا المترسمون ، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان ، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفاً ، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً ، حتى ظل علم الدين مندرسا ، ومنار الهدى فى أقطار الأرض منطمساً ، ولقد خيّلوا إلى الخلق ألاّ علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام ، أوجدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام ، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام ، إذ لم يروا سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام ، وشبكة للحطام ! فأما علم طريق الآخرة ، وما درج عليه السّلف الصالح مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقهاً وحكمة وعلماً ، وضياء ، ونوراً وهداية ، ورشداً ، فقد أصبح من بين الخلق مطويا ، وصار نسياً منسيا .

ورأى الغزالى ما آل إليه الأمر ثلماً ملماً ، وخطبا مدلهما فى الدين ، وأن الاشتغال بتحرير هذا الكتاب فيه إحياء لعلوم الدين ؛ وكشف عن مناهج الأئمة المتقدمين ، وإيضاح لمناهى العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين[2] .

وقد ذكر أن أمثال هذه البحوث ليست جديدة مستحدثة ، فقد صنف الناس فى المعانى التى ألف فيها كتبا ، ولكن كتابته تتميز عن كتاباتهم بخمسة أمور :

الأول : حل ماعقدوه ، وكشف ما أجملوه .

الثانى : ترتيب ما بدّدوه ، ونظم مافرّقوه .

الثالث : إيجاز ماطولوه ، وضبط ماقرروه .

الرابع : حذف ما كرروه ، وإثبات ماحرروه .

الخامس : تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها فى الكتب أصلا : إذ الكل وإن تواردوا

---

(١) التشغيب : تهييج الشر

(٢) إحياء علوم الدين : ص ٩ من هذه الطبعة .

على منهج واحد ، فلا مستنكر أن يتفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه و يغفل عنه رفقاؤه . أولا يغفل عن التنبيه ، ولكن يسهو عن إيراده فى الكتب . أولا يسهو ، ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف.

وما قرره صحيح ، يعترف له به كل باحث وكل دارس وكل مؤلف ، إذ لابد لصاحب الموضوع من الرجوع إلى الجهود السابقة فيه ، ليعرف مواضع النقص ومواطن الخلل ، ثم يحرر من تلك الجهود مايستحق التحرير ، ويضيف إليه ماعنده من المعرفة فيه ، والتحرير جهد يقتضى الإحاطة ، والإضافة هى مايمتاز به جهد عن جهد ، ويفضل بها الكاتب سواه من الكاتبين .

أو بمعنى آخر لابد من العنصر الذاتى والأصالة فى كل عمل له وزن بين الأعمال ؛ ليحسب صاحبه بين رجال المعرفة بالموضوع ؛ وقد أشرنا إلى مجال الذاتية فى الكلمات السابقة .

ولقد ذكر الغزالى نفسه أن العلوم التى تحصل فى القلب فى بعض الأحوال تختلف الأحوال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لايدرى ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى (الإلهام) .

والذى يحصل بالاستدلال يسمى (الاعتبار) و (الاستبصار) ويختص به العلماء .

ثم الواقع فى القلب بغير الحيلة والتعلم والاجتهاد من العبد ينقسم إلى :

(١) مالا يدرى العبد كيف حصل له ، ومن أين حصل ، وهذا يختص به الأولياء والأصفياء .

(٢) مايطلع العبد معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، وهذا يسمى (وحيا) وتختص به الأنبياء .

ويقرر الغزالى أن الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور من غير طريق التعلم والدراسة والكتابة ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرؤ من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . .

إلا أنه مع ذلك يصرح بأنه « إذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة، تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن تزول ، و ينقضى العمر قبل النجاح فيها ، وكم من صوفى سلك هذا الطريق ، ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة ، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض .

لقد زعموا أن ذلك يضاهى مالو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحى والإلهام من غير تكرير وتعليق ، ثم يقول قائلهم : فأنا أيضا ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه ؟!

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره ، ومثله مثل من يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز . إن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا !

لابد أولا من تحصيل ماحصله العلماء وفهم ماقالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة [1] .

فليتدبر هذا الكلام جيداً أولئك الغافلون ؛ ليعرفوا أن طريق الآخرة معرفة وعمل ، كما أن طريق الحياة علم وجهاد ؛ وليعلموا أن الغزالى وهو من أقطابهم فى القمة لم يبلغ ماانتهى إليه إلا بالكفاح الطويل فى تحصيل المعرفة.

— ٢ —

قسم الغزالىّ « إحياء علوم الدين » أربعة أقسام ، أو أربعة أرباع كما سماها :

(١) ربع العبادات : ذكر فيه العلم ، وقواعد العقائد ، وأسرار الطهارة ،والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وآداب تلاوة القرآن ، والأذكار والدعوات ، والأوراد وأوقاتها . وقد ذكر فى هذا القسم من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها مايضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علماء الآخرة من لايطلع عليه ، .

(٢) ربع العادات : يشتمل على آداب الأكل ، وآداب النكاح ، وأحكام الكسب ، والحلال والحرام ، وآداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق ، والعزلة ، وآداب السفر ، والسماع والوجد ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، وآداب المعيشة ، وأخلاق النبوة .

وفيه ذكر أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سننها ، وخفايا الورع فى مجاريها .

(٣) ربع المهلكات : وقد شرح فيه عجائب القلب ، ورياضة النفس ، وآفات شهوتى البطن والفرج، وآفات اللسان ، وآفات الغضب والحقد والحسد ، وذم الدنيا ، وذم المال والبخل ، وذم الجاه والرياء ، وذم الكبر والعُجب، وذم الغرور .

وقد درس فى هذا القسم كل خلق مذموم ورد القرآن بإماطته، وتزكية النفس عنه ،وتطهير القلب منه، وذكر من كل واحد من تلك الأخلاق حدّه وحقيقته، ثم ذكر سببه الذى يتولد منه ، والآفات التى تترتب عليه،والعلامات التى يعرف بها ، وطرق المعالجة للتخلص منه .

(٤) ربع المنجيات : وقد ذكر فيه كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيهامن خصال المقرّبين والصدّيقين التى بها يتقرب العبد من رب العالمين ، وقد ذكر فى كل خصلة حدها وحقيقتها وسببها وثمرتها وعلامتها وفضيلتها .

وتلك المنجيات هى : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والخوف والرجاء ، والفقر والزهد ، والتوحيد والتوكل ، والمحبة والشوق والأنس والرضا ، والنية والصدق والإخلاص ، والمراقبة والمحاسبة ، والتفكّر ، وذكر الموت .

وقد قدم الكتاب بالكلام فى فضل العلم والتعليم ، ليكشف عن العلم الذى يعبد الله تعالى به ، حتى تصح العبادة ؛ إذ كان من العلم ماهو نافع وما هو ضار ، وما هو محمود، وما هو مذموم ؛ وفى فنون العلم التى شغل بها معاصروه، وحكم كل علم منها .

---

(١) راجع الجزء الثانى من الإحياء (ص ١٧ ــ ١٩) من هذه الطبعة .

والذى ينظر فى هذه الموضوعات يتضح له أنها تعالج النفس الإنسانية على أوسع نطاق ، وتتناولها ، من أكثر جهاتها ، وتدرس شتى علائقها .

لقد درس فيها الغزالىّ الإنسان مع ربه ، والإنسان مع نفسه ، والإنسان مع غيره من الناس . وتهدف تلك الدراسات إلى استخلاص أسباب السعادة فى الدنيا والآخرة ؛ أو معرفة الأسباب التى تكون بها الحياة سبيلا إلى الآخرة ؛ أو تسخير مامنح العبد من إرادة وقوة واختيار ؛ لتكون حجته حين يسلب الحياة والإرادة والقوة والاختيار.

أغراض تتلاقى جميعاً ما دامت حياة الإنسان محدودة ، وما دامت إرادته وقوته واختياره موقوتة بهذه الحياة المحدودة ؛ ومادام العقل والاستدلال والمعرفة تُفْضِى جميعاً إلى التسليم بالبعث والنشور والحساب والجنة أو النار .

وكان الذى حفز الغزالى إلى تلك البحوث المستفيضة مارأى من فتور الاعتقادات فى أصل النبوة، ثم فى حقيقة النبوة ، ثم فى العمل بما شرحته النبوة ، وتحقيق شيوع ذلك بين الخلق ، فنظر فى أسباب الفتور وضعف الإيمان، فإذا هى أربعة :

١ ــ سبب من الخائضين فى علم الفلسفة .

٢ ــ وسبب من الخائضين فى طريق التصوف .

٣ ــ وسبب من المنتسبين إلى دعوى التعليم .

٤ ــ وسبب من معاملة الموسومين بالعلم فيما بين الناس .

وقد تتبع مدة آحاد الخلق ، يسأل من يقصّر منهم فى متابعة الشرع عن شبهته ، ويبحث عن عقيدته وسرّه ، ويقول له : مالك تقصر فيها ؟

فإن كنت تؤمن بالآخرة ، ولست تستعدلها ، وتبيعها بالدنيا ، فهذه حماقة ! فإنك لا تبيع الاثنين بواحد ، فكيف تبيع مالا نهاية له بأيام معدودة ؟

وإن كنت لا تؤمن ، فأنت كافر ! فدبّر نفسك فى طلب الإيمان ، وانظر ما سبب كفرك الخفىّ الذى هو مذهبك باطناً ، وهو سبب جرأتك ظاهراً ، وإن كنت لا تصرح به ، تجملاً بالإيمان وتشرفاً بذكر الشرع !

فقائل يقول : هذا أمر لو وجبت المحافظة عليه لكان العلماء أجدر بذلك ! وفلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلى ، وفلان يشرب الخمر ، وفلان يأكل أموال الأوقاف وأموال اليتامى ، وفلان يأكل إدرار السلطان ولا يحترز عن الحرام ، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة . . .

وقائل ثان يدّعى علم التصوف ، ويزعم أنه قد بلغ مبلغاً يرقى عن الحاجة إلى العبادة .

وقائل ثالث يتعلل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة .

وهؤلاء هم الذين ضلوا عن التصوف .

وقائل رابع لقى أهل التعليم فيقول : الحق مشكل ، والطريق إليه متعسر ، والاختلاف فيه كثير ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ! وأدلة العقول متعارضة ، فلا ثقة برأى أهل الرأى ، والداعى إلى التعليم متحكم لا حجة له ، فكيف أدع اليقين بالشك ؟

وقائل خامس يقول : لست أفعل هذا تقليداً ، ولكنى قرأت علم الفلسفة ، وأدركت حقيقة النبوة ،وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة ، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق ، وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات ، فما أنا من العوام والجهال ، حتى أدخل فى حجر التكليف ؛ وإنما أنا من الحكماء ، أتبع الحكمة وأنا بصير بها مستغنٍ فيها عن التقليد[1] . . !!

إنك تقرأ هذه الشبه العارضة التى جعلت الدين وقواعد العبادات مجالا للتردد والشك وانصراف هذه الطبقات عن العمل ، والأسباب التى ينتحلها المقصرون ، والأعذار التى يدلى بها الغافلون . وتقرأ فى (الإحياء) تفنيد كل دعوى من هذه الدعاوى ، ودحض كل شبهة من أمثال تلك الشبهات ؛ بطريق النص الثابت ، وبطريق العقل والمنطق الذى يسلم إلى اليقين .

— ٣ —

إنك تقرأ فى الإحياء بحوثا شهية عميقة فى علم النفس والفلسفة والاجتماع والتصوف إلى جانب ماتطالعه فيها من أصول الدين وحقائق التشريع .

وإنك لتقرأ من أصول التأديب وقواعد التربية ومراعاة حال النشء فى تلقى العلوم فى هذا الكتاب مايضارع آراء كبار فلاسفة التربية وعلم النفس ، ويكفى أن نشير إلى ما كتبه فى « وظائف المرشد المعلم »[2] وأنه مهما اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيما وخطرا جسيما فليحفظ آدابه ووظائفه التى تحتم عليه:

(١) الشفقة على المتعلمين، وأن يجريهم مجرى بنيه ...

(٢) الاقتداء بصاحب الشرع الشريف، فلا يطلب على إفادة العلم أجراً، ولا يقصد به جزاء ولا شكراً . . فإن المال ومافى الدنيا خادم البدن ، والبدن مركب النفس ومطيتها ، والمخدوم هو العلم إذ به شرف النفس ، فمن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه ، فجعل المخدوم خادماً والخادم مخدوماً ، وذلك هو الانتكاس...

(٣) ألا يدع من نصح المتعلم شيئا ، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها ، والتشاغل بعلم خفىّ ، قبل الفراغ من الجلىّ ، ثم ينبهه على أن الغرض بطلب العلوم القرب إلى الله تعالى ، دون الرياسة والمباهاة والمنافسة ، ويقدم تقبيح ذلك فى نفسه بأقصى مايمكن . . .

(٤) ومن دقائق صناعة التعليم أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ماأمكن،ولايصرح،وبطريق الرحمة، لابطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة، ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ،ويهيج الحرص على الإصرار .

(٥) أن المتكفل ببعض العلوم ينبغى ألا يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه ، كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ، ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير ، وأن ذلك نقل محض وسماع وهو شأن العجائز ولا نظر للعقل فيه ، ومعلم الكلام ينفر عن الفقه . . . فهذه أخلاق مذمومة للمعلمين ينبغى أن تجتنب ، بل المتكفل

(١) المنقذ من الضلال ١٤٢ .

(٢) الإحياء ١/ ٦١ من هذه الطبعة

بعلم واحد ينبغى أن يوسع على المتعلم طريق التعلم فى غيره ، وإن كان متكفلا بعلوم فينبغى أن يراعى التدريج فى ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة .

(٦) أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره ، أو يخبط عليه عقله . فليبث إليه الحقيقة إذا علم أنه يستقل بفهمها ، ولا ينبغى أن يفشى العالم كل علمه إلى كل أحد ، ولذلك قيل : كِلْ لكلّ عبد بمعيار عقله ، وزِنْ له بميزان فهمه ، حتى تسلم منه و ينتفع بك ، و إلا وقع الإنكار لتفاوت المعيار .

(٧) أن المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى إليه الجلىّ اللائق به ، ولا يذكر له أن وراءه تدقيقا يدخره عنه ، فإن ذلك يفتر رغبته فى الجلىّ ، ويشوّش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل به عنه .

(٨) أن يكون المعلم عاملا بعلمه ، فلا يكذّب قوله فعلُه ، لأن العلم يدرك بالبصائر ، والعمل يدرك بالأبصار وأرباب الأبصار أكثر ، فإذا خالف العملُ العلم منع الرشد . وكل من تناول شيئا وقال للناس : لا تتناولوه فإنه سم مهلك ، سخر الناس به واتهموه ، وزاد حرصهم على ما نُهوا عنه ، فيقولون : لولا أنه أطيب الأشياء وألذها لما كان يستأثر به .

وما بسطه الغزالى فى هذه الآراء هو ما يقوله المربون المحدثون فى الانتقال بالمتعلمين من الجلىّ إلى الخفىّ ، ومن السهل إلى الصعب ، ومن البسيط إلى المركب ، وما يقوله علماء النفس فى الإدراك وأثر الحواس .

وتجد هذا الكتاب زاخراً بمثل هذه الدراسات ، حتى إنك لتشعر حين تقرؤها بالحاجة الملحة إلى دراسة « الغزالى المربى » وسيجد الدارس مادة واسعة الأطراف ، لا تتسع تلك الصفحات لاستقصائها ، ولكننا نجتزئ بهذه الإشارات إلى ما حوت تلك الأصداف من كنوز .

— ٤ —

ودراسة صلة الإنسان بخالقه دراسة لأصول العقائد والعبادات التى فرضها عليه ، والتى يلتمس بها الزلفى إليه . وقد أشرنا إلى الموضوعات التى درسها فى تلك الأصول . و بقى أن تذكر أن الغزالى لم يكتف فى تلك العبادات بذكر أحكام الشرع كما يفعل الفقهاء فى دروسهم وفى تصانيفهم ، ولكنه أضاف إلى تلك كثيراً من البحوث الروحية والنفسية والعقلية ، وتعمق فى فهم أسرارها وحكمها وسبل إجادتها وتخليتها من الشوائب بدرجة لم يسبق لها مثيل ، وفى استيعاب ليس له نظير .

فليست (الطهارة) عند الغزالى كما هى عند الفقهاء : طهارة من الحدث تختص بالبدن ، وطهارة من الخبث تكون فى البدن والثوب والمكان ، فإن هذه مرتبة واحدة منها . والمرتبة الثانية عنده : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام ، والثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة . والرابعة : تطهير السر عما سوى الله تعالى [1] ، ثم يفيض بعد ذلك فى ألوان هذه الطهارات وأسبابها ووسائلها وغاياتها ، مع ما يوافق الحقيقة التى

(١) الإحياء ١/١٣١ من هذه الطبعة .

يدعو إليها ، والشريعة التي فقهها وأجاد تحصيلها ، والعقل الذي عرف موارده ومصادره .

و(الصلاة) عنده مناجاة ، والمصلي مُناجٍ ربه عزّ وجلّ ، والكلام مع الغفلة ليس بمناجاة ألبتة — وإذا كان الفقهاء يفتون بصحة الصلاة مع الغفلة ، فإن الغزالي يتأدب في الرد عليهم ، ولا يطمع في مخالفتهم فيما أفتوا به ، ويعلل بأن ذلك من ضرورة الفتوى .

ولكن الذي يعرف سر الصلاة يعرف أن الغفلة تضادها ، ثم يفرق بين العلم الظاهر والعلم الباطن ، ويرى أن قصور الخلق أحد الأسباب المانعة عن التصريح بكل ما ينكشف من أسرار الشرع [1] .

ورأيه في (الزكاة) أن التلفظ بكلمتي الشهادة التزام للتوحيد ، وشهادة بإفراد المعبود ؛ وشرط تمام الوفاء به ألا يبقى للموحِّد محبوب سوى الواحد الفرد ، فإن المحبة لا تقبل الشركة ، والتوحيد باللسان قليل الجدوى . وإنما يمتحن به درجة الحب بمفارقة المحبوب، والأموال محبوبة عند الخلائق، لأنها آلة تمتعهم بالدنيا ، وبسببها يأنسون بهذا العالم ، وينفرون عن الموت ، مع أن فيه لقاء المحبوب . فامتحنوا بتصديق دعواهم في المحبوب ، واستنزلوا عن المال الذي هو مرموقهم ومعشوقهم ولذلك قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾ وذلك بالجهاد . . . والذين صدقوا التوحيد ووفوا بعهدهم ، نزلوا عن جميع أموالهم ، فلم يدّخروا ديناراً ولا درهماً ، فأبوا أن يتعرضوا لوجوب الزكاة عليهم . حتى قيل لبعضهم : كم يجب من الزكاة في مائتي درهم ؟ فقال : أما على العوامّ بحكم الشرع فخمسة دراهم ، وأما نحن فيجب علينا بذل الجميع [2] .

وهكذا نجد أنفسنا دائماً ونحن نجول في (الإحياء) أننا أمام عالم كبير عرف الشرع وحفظه وفقهه وعمل به ، ورأى وراء هذا التشريع العام الذي ينتظم المسلمين جميعاً ؛ تشريعاً خاصاً هو في حقيقته أثر لذلك التشريع العام وتمكينٌ له ، وهذا الخاصّ فضل وزيادة ونافلة بعد أداء الفروض التي لم يغفل (الإحياء) ركناً من أركانها أو سنّة من سُنَنِها .

وهذا هو التصوف المستنير الذي أشرنا إليه ، تجد فيه الحجة البالغة ، وتجد فيه التقوى والورع وقطع العلائق بالناس وبالمال وبالجاه وبالولد وبالمنصب ، بل قطع علائق النفس بما تحبه وتحرص عليهم .

— ٥ —

في تلك الدراسات يجد المتفقه رغبته ، ويجد المتصوّف طلبته ، ويجد صاحبُ العقل والباحثُ عن اليقين ما شاء من حجة بالغة وبرهانٍ مستبين ، وبهذه السّعة وبذلك الشمول أحيا الغزالي علوم الدين ، أحياها في الحياة المضطربة الجادة العاملة ، والماجنة الهازلة ، وأحياها في نفوس الزهاد ورجال الطريق ، ووصل بينهما وبين حكمة العقل والمنطق التي تفضي إلى الصحيح من النتائج ، وتلزم الشاك المتردد بالإذعان والتسليم وصدق الاعتقاد .

والناس عند الغزالي ثلاثة أصناف ، ولكل صنف منهم أسلوب خاص يعالج به ما عنده من الجهل أو الشك أو الغرور .

---

(١) الإحياء ١/١٦٢

(٢) الإحياء ١/٢٢٠

(١) أما الصنف الأول : فهم (العوام) ، ويصفهم بأنهم البُلْهُ ، وبأنهم أهل السلامة . وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق . وهم يُدعون إلى الله بالموعظة .

(٢) والصنف الثانى : (الخواص) ، وهم أهل الذكاء والبصيرة ، وفيهم ثلاث خصال : إحداها القريحة النافذة والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية وغريزة جِبِلِّيَّة لا يمكن كسبها . الثانية : خلوّ باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلِّد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى لا يفهم . الثالثة : أنه يؤمن أن أستاذه (الغزالى) من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب لا يمكنه أن يتعلم منك . وهؤلاء يعالجهم الغزالى بأن يعلمهم الموازين القسط وكيفية الوزن بها ، فيرتفع الخلاف بينهم عن قرب ، ويدعوهم إلى الله بالحكمة ، كما دعا العوام بالموعظة الحسنة ، كما قال الله تعالى : ﴿ أُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . فعلم أن المدعوّ إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة الحسنة قوم ، وبالمجادلة قوم . فإن الحكمة إذا غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير . وكذلك المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوىّ من الارتضاع بلبن الأم .

(٣) والصنف الثالث : (أهل الجدل) ، وهم طائفة فيهم كياسة ترقّوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة إذا كانت الفطرة كاملة ولكن فى باطنهم خبث وعناد وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً . وهؤلاء يدعوهم بالتلطف إلى الحق ، من غير أن يتعصب عليهم أو يعنفهم ، ولكنه يرفق بهم ، ويجادلهم بالتى هى أحسن .

لقد نظر إلى كل طبقة من الطبقات التى يتكون منها المجتمع الإسلامى ، وعرف فلسفتها فى الحياة وما تعالجه من أسباب السعادة ، وما تعانيه من أسباب الشقاء فى الفكر والعمل ، ولا نعرف هذه السعة وذلك الشمول على هذا النحو مثل ما نجدهما فى إحياء علوم الدين .

ويمكن أن يلحق بصدق الاعتقاد وأصول العبادات ـ وهما كما قدّمنا صلة بين الإنسان وربّه وقيام بطاعته وامتثال لأمره ونهيه وفيهما دلالة على المحبة ـ ما كتبه فى الربع الرابع من الإحياء ، وهو (ربع المنجيات) لأنه يختص بتصفية النفس من الشوائب وتطهيرها من الآثام ، والارتقاء بها إلى درجة المعرفة ، وفيه من أصول التصوف ومبادئه الشىء الكثير .

ومقدمة (التصوف) التوبة عما اقترفه العبد قبل أن يسلك طريق المعرفة ، ثم آداب السلوك وهى : الصبر ، والشكر والخوف ، والرجاء ، والفقر ، والزهد ، والمحبة ، والشوق ، والأنس ، والرضا ، والتوحيد ، والتوكل ، والمراقبة ، والمحاسبة ، والتفكر ، والنية ، والإخلاص ، والصدق .

وقد تبدو هذه الصفات من قبائل الفضائل العامة ، التى ينبغى توافرها فى الإنسان الفاضل ؛ ويطالب الناس جميعا بالتزامها ، ماداموا يتطلّعون إلى منزلة الفضل ؛ وهذا صحيح لاشك فيه . ولكن الفضلاء قد يحسبون كذلك ببعض تلك الصفات ، أو بتحصيل القليل من بعضها ، أما أهل الطريق المتطلعون إلى المعرفة فإنهم يجمعونها جميعاً

ويصلون بها إلى أقصى درجاتها ؛ وهم يجاهدون نفوسهم جهاداً عنيفاً ، ويحملونها على ما تكره ، مما يعده غيرهم إسرافاً وعنتاً ، ولا يعترفون بالضرورات ، بل يحاسبون أنفسهم حساباً عسيراً ؛ ولا ينبغي لسالك الطريق أن يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه مقارفة المعاصي ، وأنست بها نفسه ، وعسر عليه فطامها ، وكان ذلك سبب هلاكها . « بل ينبغي أن يعاقبها فإذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس ينبغي أن يعاقب البطن بالجوع ، وإذا نظر إلى غير محرم ينبغي أن يعاقب العين بمنع النظر ، وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف بدنه بمنعه عن شهواته . هكذا كانت عادة سالكي طريق الآخرة ، فقد روى أن رجلا من العباد كلم امرأة ، فلم يزل حتى وضع يده على فخذها ، ثم ندم فوضع يده على النار حتى يبست؛ ويحكى أن أحدهم تكشفت له جارية ، وهو في بعض المغازي ، فنظر إليها ، فرفع يده فلطم عينه حتى بقرت، وقال : إنك للحافظة إلى ما يضرك ! ونظر بعضهم نظرة واحدة إلى امرأة ، فجعل على نفسه ألا يشرب الماء البارد طول حياته ، فكان يشرب الماء الحار لينغص على عيشه »[1] .

ففي هذا الربع ، ربع المنجيات ، يظهر ما يتحلى به القلب من الصفات المحمودة التي ذكرت ، وهو يقابل ما في الربع الثالث ، ربع المهلكات ، الذي بسط فيه ما تجب تزكية النفس وتطهيرها منه ، وهي شرور وآثام مردية ، كالشره والغضب والكبر والرياء والعُجْب والحسد وحب الجاه وحب المال وغيرها .

وقد قدم (المهلكات) على (المنجيات) لأن الأولى تطهير وتخلية ، والثانية تزكية وتحلية ، والأولى في أصول التربية والتهذيب مقدمة على الثانية . ولأن العبد لا منجاة له من الوقوع فيما ذكره في المهلكات ، ولكن في استطاعته النهوض منها وجبرها بالمنجيات ، ولأن التجرد للخير المحض دأب الملائكة المقربين ، والتجرد لمحض الشر دون العمل على تلافيه سجية الشياطين ، ولكن الرجوع إلى الخير بعد الوقوع في الشر ضرورة الآدميين .

— ٦ —

وبعد فإن كتاب « إحياء علوم الدين » جماع عقليات ثلاث :

(١) : العقلية الشرعية : وتبدو آثارها فيما بسطه الغزالي من أحكام الفقه وأصوله ، وما اعتمد عليه من نصوص القرآن الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة والتابعين ، ومذاهب الأئمة رضي الله عنهم ، وأقوال الفقهاء وعلماء الشرع والحديث والتأويل ، وهو يعد أصول العلوم الشرعية أربعة : كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة . ويرى أن كتب الفقه تبحث في الحياة

---

(١) الإحياء ٤/٣٩٣ .

الأولى ، وأن الفقهاء هم علماء الدنيا ؛ وعلّل ذلك بأن الناس لو تناولوا الدنيا بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ، ولكنهم تناولوها بالشهوات ، فتولدت منها الخصومات ، فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به ، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا ، وهو معلم السلطان، ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم،لتنتظم باستقامتهم أمورهم الدنيوية . والملك والدين توأمان، والدين أصل ، والسلطان حارس ، ومالا أصل له فمهدوم ، ومالا حارس له فضائع [1] .

ولا يسلم له هذا الرأى كاملا ، لأنه إن استقام فى أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات ، فلا يستقيم فيما يشتمل عليه ربع العبادات من الصيام والصلاة ، ولا فيما يشتمل عليه ربع العادات من المعاملات من بيان الحلال والحرام .

والذى دعاه إلى هذا الوصف أنه جعل هذا العلم علمين : أحدهما يتصل بمصالح الدنيا ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة وما هو مرضى عند الله تعالى وما هو مكروه، وهو الذى خص به الكتاب الثالث من الإحياء . والمحمود هنا غير فرض الطاعة ، والمذموم هنا أيضاً غير المعصية ، فإن الطاعة ثوابها ، والمعصية عقابها . ولكن المرضىّ فى علم الآخرة هو ما يقرب إلى الله ، ثمرة المعرفة الكاملة ، والفناء ، وقهر النفس وتزكيتها .

ومثال ذلك الصلاة ، فإن الفقيه يُفتى بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط ، وإن كان غافلا فى جميع صلاته من أولها إلى آخرها ، مشغولا بالتفكر فى حساب معاملاته فى السوق إلا عند التكبير . ولكن هذه الصلاة لا تنفع فى الآخرة ، كما أن القول باللسان فى الإسلام لا ينفع، ولكن الفقيه يُفتى بالصحة ، أى أن ما فُعل حصل به امتثال صيغة الأمر ، وانقطع به عنه القتل والتعزير ، فأما الخشوع وإحضار القلب الذى هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر ، فلا يتعرض له الفقيه .

وعلى كل حال ، فإن الغزالىّ وإن عدّ الفقه علم الدنيا والفقهاء علماء الدنيا ، فقد درس فى الإحياء هذا العلم ، علم الفقه ، دراسة مستفيضة تدل على الفهم والاستيعاب ؛ إذ كانت الشريعة سُلّم الحقيقة، والعبادة سبيل المعرفة الحقة التى نشدها وعدّ من رجالها .

(٢) العقلية الفلسفية : ونعنى بها يقظة العقل ، والقدرة على التبصر ، وفهم الكون بظواهره وشواهده ، ومحاولة الوصول إلى أعماقه ، وإلى سر الحياة والأحياء ؛ ودراسة النصوص دراسة تخضع لأحكام العقل والتفكير ؛ والتغلب على الأخطاء الشائعة ، والتقاليد التى تعارض المنطق السليم والتفكير الصحيح .

---

(١) الإحياء ١/٢٤

وقد أشرنا فيما سبق إلى نزوع الغزالى إلى التحرّر ، ونفوره من التقليد الذى لافضل فيه للمقلّد ، وفى الإحياء كثير من الشواهد على ذلك .

فقد بحث الغزالى كثيرا من المسائل الفلسفية ، ومسائل علم الكلام ، التى تتصل بالله تعالى وذاته وصفاته ، كما بحث فى أعمال العبد ، ومبدأ الخلق وغايته .

ومن ذلك البحث الفلسفى الذى عقده فى « ربع المهلكات » فى شرح عجائب القلب ، وفى بيان معنى النفس والروح والعقل ، وما هو المراد بهذه الأسماء .

فلفظ (القلب) له معنيان : أحدهما : اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر ، وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف ، وفى ذلك التجويف دم أسود . . . الخ .

والمعنى الثانى للقلب : أنه لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق ، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب .. وتعلقه بالعقل الجسمانى يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام ، والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالمكان . . .

و (الروح) جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى ، فينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن ، وجريانه فى البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها ، يضاهى فيضان النور من السراج فى زوايا البيت ، فإنه لا ينتهى إلى جزء من البيت إلا استنار به . والحياة مثالها النور الحاصل فى الحيطان ، والروح مثالها السراج ، وسريان الروح وحركته فى الباطن مثال حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محرّكه ، والأطباء إذا أطلقوا لفظ (الروح) أرادوا به هذا المعنى ، وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب . والروح معنى آخر ، وهو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان ، وهذا هو أحد معنيى القلب .

ولفظ (النفس) معان كثيرة ، ومن تلك المعانى ما يريده أهل التصوف فى استعمالاتهم ، وهى الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان ، وهى المعنى الجامع لقوة الشهوة والغضب فى الإنسان ، فإنك تراهم يقولون : لابد من مجاهدة النفس وكسرها ، وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله عليه السلام « أعْدَى أعدائِكَ نفسُكَ التى بين جنبيك » . ومن معانيها نفس الإنسان وذاته ، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها .

ثم (العقل) وقد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب . وقد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب .

هذا شيء قليل نشير به إلى جهاد الغزالى فى تلك الدقائق التى حيرت المفكرين وشغلت الفلاسفة، وقد عرض لها من قديم فلاسفة اليونان، ولا تزال إحدى مشكلات الفلسفة المعاصرة . ولكلام الغزالى ودراسته مكان ملحوظ بين تلك الدراسات قديمها وحديثها .

ثم الفلسفة الأخلاقية ، وقد أفاض فيها فى المنجيات والمهلكات والعادات ، وقد عرض فيها للفضائل الإنسانية على نحو لم يسبق له مثيل فى القديم والحديث . وما بالك برجل يعالج الفضائل الكامنة والرذائل المستترة ، فضلا عن الأخلاق الظاهرة والسلوك الملحوظ . ولا نحب أن نستشهد على ذلك بشيء من النماذج ، فإن المطالع لأكثر أبواب الإحياء يجد فيها مصداق ما نقول .

(٣) العقلية الصوفية : ظهر للغزالى أنه لا مطمع له فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظ أحواله فإذا هو منغمس فى العلائق . ولاحظ أحواله ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا هو فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة . ثم تفكر فى نيته فى التدريس فإذا هى غير خالصة لله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقن أنه على شفا جُرُف هار ، وأنه قد أشفى على النار ، إن لم يشتغل بتلافى الأحوال [1] .

وقد رأى العلوم التى حصلها لا تجدى فيما أراد ؛ إلا بنفحة من الله الذى يهب من يشاء من عباده الإيمان والمعرفة ، ورأى ذلك محتاجاً إلى جهد ومشقة ، وعلم وعمل .

وقد ساق الغزالى كثيراً من شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة ، لا من التعلم، ولا من الطريق المعتاد [2] ، من ذلك قوله تعالى « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » أى مخرجاً من الإشكالات والشبه ، ومعنى يرزقه من حيث لا يحتسب : يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة . . وقال صلى الله عليه وسلم « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » . . وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « العلم علمان فعلم باطن فى القلب ، فذلك هو العلم النافع . . » وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ؟ فقال : هو سرٌّ من أسرار الله تعالى يقذفه فى قلوب أحبابه لم يطلع عليه ملكا ولا بشراً . . وفى الحديث « من عمل بما علم ورّثه الله علم مالم يعلم، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة . . » .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ١٢٨

(٢) الإحياء ٢/٢٢ .

وقد أورد كثيراً من الأدلة التى تؤيده فى إمكان الكشف والإلهام بغير الأسباب الظاهرة ، مما وقع للخلفاء الراشدين وأهل التقوى والورع والزهد والتصوف . وهذا هو العلم اللدُنى ، وهو غير العلم الدنيوى الذى يكون بوسائط تعليم الخلق .

وسبيل هذا العلم مشقة وجهاد ، وحمل النفس على مالا تطيقه أكثر النفوس ، ولقد كتب الغزالى فى هذا الجهاد كثيراً حتى زخر « الإحياء » بالتصوف ، أكثر مما زخر به من أصول التشريع ، حتى هذا التشريع قد يكون درجات ومفاهيم عند المتصوفة تختلف عنها عند غيرهم .

ومابالك برجل يجعل الدرجة السفلى من الزهد أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار ومن سائر الآلام كعذاب القبر ومناقشة الحساب وخطر الصراط وسائر مابين يدى العبد من الأهوال . ويسميه (زهد الخائفين) ؟ ويجعل الدرجة الثانية (زهد الراجين) لأنهم يزهدون رغبة فى ثواب الله ونعيمه واللذات الموعودة فى جنته . أما الدرجة العليا عنده فهى (زهد المحبين) وهم العارفون ، لأنه لايحب الله تعالى إلا من عرفه ، وزهدهم ليس عن رغبة إلا فى الله وفى لقائه فلا تلتفت قلوبهم إلى الآلام ليقصدوا الخلاص منها ، ولا إلى اللذات ليقصدوا نيلها والظفر بها .. وهذا هو الزهد الحقيقى والتوحيد الحقيقى الذى لايطلب فيه غير الله ، لأن من طلب غير الله فقد عبده ، وكل مطلوب معبود ، وكل طالب عبد بالإضافة إلى مطلبه ، وطلب غير الله من الشرك الخفى .

وما أكثر مايزخر به الإحياء من آثار التصوف ، مما يدل على تشبع الغزالى بفكرته وإيمانه بأنه الطريق الموصل إلى المعرفة بالله والقرب من رحمته ، وتجد أثر هذا التشبع والفهم العميق لفلسفة التصوف فى أبواب كثيرة نخص بالذكر منها الجزء الرابع من هذه الطبعة فى (ربع المنجيات) فى أبواب الخوف والرجاء والصبر والشكر والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة والشوق والأنس والرضا . . . الخ .

❊

وأخيرا . . .

تلك بعض إشارات إلى الينابيع الطاهرة والمناهل الصافية ، التى يفيض بها هذا الأثر الخالد ، يقصد إليها المصلحون والمفكرون من طلاب الشريعة وطلاب الحقيقة ، والباحثون فى أسرار الاعتقاد وحقائق الإيمان والأعمال وقواعد السلوك ، ليجدوا فيها غذاء لعقولهم ، وريا لظمئهم ، وشفاء لأدواء قلوبهم ، وتبديداً لظلمات الحيرة فى نفوسهم وأمنا فى سلوكهم ، ونجاة من موبقات هذا السراب الأخاذ فى دنيا الباطل والضلال ، وسبيلا إلى السعادة بالمعرفة الناضجة والحكمة البالغة .

وقد كتبت هذه الكلمات استجابة للرغبة الكريمة التي أبدتها (دار إحياء الكتب العربية) في تقديم هذه الطبعة من (إحياء علوم الدين) الذي عظم نفعه ، وعمت بركته ، منذ كتبه حجة الإسلام الغزالي ، الذي نعتز به عالماً بدين الله ، ومؤمناً بالله ، وداعيا إلى الله ، ونعتز به مسلماً من أولى البصيرة واليقين ، وعلما من أعلام الصوفية وفلاسفة الإسلام .

وأقدمت على هذا العمل مستعينا بالله ، حتى وفق إلى هذه الكلمات ، التي أرجو أن تكون مفتاحاً لكشف عن شخصية الغزالي وعقليته ومعارفه ، وما بث في (الإحياء) من آيات الهدى والحكمة .

والحمد لله على ما هدى إليه ، وأعان عليه ، له الحمد في الأولى والآخرة . نعم المولى ونعم النصير ؟

مصر الجديدة { ٣ من جمادى الأولى سنة ١٣٢٧ هـ
٢٥ من نوفمبر سنة ١٩٠٧ م

بدوي أحمد طبانة

مواد المقدمة

صفحة

(١) تمهيد فى التصوف الإسلامى . . . . . ٣ ـ ٧

تعاليم الإسلام ـ المسلم بين الدنيا والآخرة ـ المسلمون فى الصدر الأول ـ صراع بين المادية والروحية ـ عودة إلى الله ـ البحث عن الحقيقة ـ السلبية فى بعض مناهج التفكير ـ ألوان جديدة من المعرفة .

(٢) الإمام الغزالى . . . . . ٧ ـ ١١

مولده ونشأته ـ أبوه ـ علم الحياة وعلم الله ـ فى طوس ـ فى جرجان ـ فى نيسابور ـ فى العسكر ـ مع نظام الملك ـ إلى بغداد ـ فى المدرسة النظامية ـ صدود عن المنصب والجاه ـ فى الشام وبيت المقدس ـ إلى مكة والمدينة ـ تنسكه ـ عودة إلى خراسان ـ العزلة والخلوة ـ أمر بالخروج إلى نيسابور للتدريس ـ عودته إلى طوس ـ وفاته .

(٣) الشك عند الغزالى . . . . . ١١ ـ ١٨

اختلاف مناهج البحث فى العقائد ـ التعصب للآراء ـ الغزالى والتقليد ـ سبل المعرفة: الحسيات والعقليات ـ عقبات تعترض طريقهما ـ أثر الفلاسفة والطبيعيين فى بيئات التفكير الإسلامى ـ ليس الكشف موقوفا على الأدلة المحررة ـ فلسفة الغزالى وتصوفه ـ الغزالى بين الابتداع والاتباع .

(٤) مناهج البحث عن الحقيقة . . . . . ١٨ ـ ٢١

الغزالى وعلم الكلام ـ الغزالى والفلسفة ـ الغزالى ومذهب التعليم ـ الغزالى والصوفية مزايا كل منهج وعيوبه .

(٥) آثار الغزالى . . . . . ٢٢ ـ ٢٣

(٦) كتاب (إحياء علوم الدين) . . . . . ٢٣ ـ ٣٨

متى حدث به ؟ ـ متى ألفه ؟ ـ بين التحصيل والإلهام ـ لماذا ألف الإحياء ؟ ـ الفرق بين كتابة الغزالى وكتابة الذين سبقوه .

أقسام الإحياء : العبادات ـ العادات ـ المهلكات ـ المنجيات ـ أسباب الفتور وضعف الإيمان ـ الإحياء والتربية ـ صنوف الناس فى نظر الغزالى وما ينبغى أن يؤخذ به كل صنف ـ الشريعة والفلسفة والتصوف فى الإحياء ـ خاتمة .

إحياء علوم الدين

للإمام الغزالي

كتاب تعريف الأحياء بفضائل الإحياء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفق لنشر المحاسن وطيها فى أحسن كتاب وجعل ذلك قرة لأعين الأحباب وذخيرة ليوم المآب والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أحيا باحياء شريعته وطريقته قلوب ذوى الألباب وعلى آله الطيبين الطاهرين وجميع الأصحاب ماأشرقت شمس الاحياء للقلوب وتوجهت همة روحانية مصنفه الولى الموهوب الى إسعاف ملازمى مطالعته ومحبيه بالمطلوب .

وبعد : فان الكتاب العظيم الشأن المسمى بإحياء علوم الدين المشهور بالجمع والبركة والنفع بين العلماء العاملين وأهل طريق الله السالكين المشايخ العارفين المنسوب إلى الامام الغزالى رضى الله عنه عالم العلماء وارث الأنبياء حجة

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ »

(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله أولا ، حمدا كثيرا متواليا ، وإن كان يتضاءل دون حق جلاله حمد الحامدين ، وأصلى وأسلم على رسله ثانيا صلاة تستغرق مع سيد البشر سائر المرسلين ، وأستخيره تعالى ثالثا فيما انبعث له عزمى من تحرير كتاب فى إحياء علوم الدين ، وأتندب لقطع تعجبك رابعا ، أيها العاذل المتغالى فى العذل من بين زمرة الجاحدين ، المسرف فى التقريع والانكار من بين طبقات المنكرين الغافلين ، فلقد حل عن لسانى عقدة الصمت وطوقنى عهدة الكلام وقلادة النطق ما أنت مثابر عليه من العمى عن جلية الحق مع اللجاج فى نصرة الباطل وتحسين الجهل والتشغيب على من آثر النزوع قليلا عن مراسم الخلق ومال ميلا يسيرا عن ملازمة الرسم إلى العمل بمقتضى العلم طمعا فى نيل ما تعبده الله تعالى به من تزكية النفس وإصلاح القلب وتداركا لبعض ما فرط من إضاعة العمر يأسا من تمام التلافى والجبر وانحيازا عن عمار من قال فيهم صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أحيا علوم الدين فأينعت بعد اضمحلالها ، وأعيا فهوم الملحدين عن دركها فرجعت بكلالها ، أحمده وأستكين له من مظالم أنقضت الظهور بأثقالها ، وأعبده وأستعين به لعصام الأمور وعضالها ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له شهادة وافية بحصول الدرجات وظلالها ، واقية من حلول الدركات وأهوالها ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الذى أطلع به فجر الايمان من ظلمة القلوب وضلالها ، وأسمع به وقر الآذان وجلا به رين القلوب بصقالها صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم صلاة لا قاطع لاتصالها .

وبعد : فلما وفق الله تعالى لاكمال الكلام على أحاديث إحياء علوم الدين فى سنة إحدى وخمسين تعذر الوقوف على بعض أحاديثه فأخرت تبييضه إلى سنة ستين فظفرت بكثير مما عزب عنى علمه ثم شرعت فى تبييضه فى مصنف متوسط حجمه وأنا مع ذلك متباطئ فى إكماله غير متعرض لتركه وإهماله إلى أن ظفرت بأكثر ما كنت لم أقف عليه وتكرر السؤال من جماعة فى إكماله فأجبت وبادرت إليه ولكنى اختصرته فى غاية الاختصار ليسهل تحصيله وحمله فى الأسفار فاقتصرت فيه على ذكر طرف الحديث وصحابيه ومخرجه وبيان صحته أوحسنه أوضعف مخرجه فان ذلك هو المقصود الأعظم عند أبناء الآخرة بل وعند كثير من المحدثين عند المذاكرة والمناظرة وأبين ماليس له أصل فى كتب الأصول ، والله أسأل أن ينفع به إنه خير مسئول .

فان كان الحديث فى الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه إليه وإلا عزوته الى من خرجه من بقية الستة وحيث كان فى أحد الستة لم أعزه إلى غيرها إلا لغرض صحيح بأن يكون فى كتاب

« أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله سبحانه بعلمه [١] » ولعمرى إنه لاسبب لإصرارك على التكبر إلا الداء الذى عم الجم الغفير بل شمل الجماهير من القصور عن ملاحظة ذروة هذا الأمر والجهل بأن الأمر إد والخطب جد والآخرة مقبلة والدنيا مدبرة والأجل قريب والسفر بعيد والزاد طفيف والخطر عظيم والطريق سد وماسوى الخالص لوجه الله من العلم والعمل عند الناقد البصير رد وسلوك طريق الآخرة مع كثرة الغوائل من غير دليل ولا رفيق متعب ومكد فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا حتى ظل علم الدين مندرسا ومنار الهدى فى أقطار الأرض منطمسا ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام .

فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقها وحكمة وعلما وضياء ونورا وهداية ورشدا فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا . ولما كان هذا ثلما فى الدين ملما وخطبا مدلهما رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهما إحياء لعلوم الدين وكشفا عن مناهج الأئمة المتقدمين وإيضاحا لمناهى العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين .

وقد أسسته على أربعة أرباع وهى : ربع العبادات ، وربع العادات ، وربع المهلكات ، وربع المنجيات . وصدرت الجملة بكتاب العلم لأنه غاية المهم لأكشف أولا عن العلم الذى تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم[٢] » وأميز فيه العلم النافع من الضار إذ قال صلى الله عليه وسلم « نعوذ بالله من علم لاينفع[٣] » وأحقق ميل أهل العصر عن شاكلة الصواب ، وانخداعهم بلامع السراب ، واقتناعهم من العلوم بالقشر عن اللباب .

التزم مخرّجه الصحة أو يكون أقرب إلى لفظه فى الإحياء ، وحيث كرر المصنف ذكر الحديث فان كان فى باب واحد منه اكتفيت بذكره أول مرة وبما ذكرته فيه ثانيا وثالثا لغرض أو لذهول عن كونه تقدم وإن كرره فى باب آخر ذكرته ونبهت على أنه قد تقدم وربما لم أنبه على تقدمه لذهول عنه وحيث عزوت الحديث لمن خرجه من الأئمة فلا أريد ذلك اللفظ بعينه بل قد يكون بلفظه وقد يكون بمعناه أو باختلاف على قاعدة المستخرجات وحيث لم أجد ذلك الحديث ذكرت ما يغنى عنه غالبا وربما لم أذكره . وسميته :

المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار فى تخريج مافى الاحياء من الأخبار

جعله الله خالصا لوجهه الكريم ووسيلة إلى النعيم المقيم .

أحاديث الخطبة

(١) حديث : أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه . الطبرانى فى الصغير والبيهقى فى شعب الايمان من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف (٢) حديث : طلب العلم فريضة على كل مسلم . ابن ماجه من حديث أنس وضعفه أحمد والبيهقى وغيرهما (٣) حديث : نعوذ بالله من علم لا ينفع . ابن ماجه من حديث جابر باسناد حسن .

الاسلام حسنة الدهور والأعوام تاج المجتهدين سراج المتهجدين مقتدى الأئمة مبين الحل والحرمة زين الملة والدين الذى باهى به سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الأنبياء ورضى عن الغزالى وعن سائر العلماء المجتهدين لما كان عظيم الوقع كثير النفع جليل المقدار ليس له نظير فى بابه ولم ينسج على منواله ولا سمحت قريحة بمثاله مشتملا على الشريعة والطريقة والحقيقة كاشفا عن الغوامض الخفية مبينا للأسرار الدقيقة رأيت أن أضع رسالة تكون كالعنوان والدلالة على صبابة من فضله وشرفه ورشحة من فضل جامعه ومصنفه (ورتبته على مقدمة . ومقصد . وخاتمة) فالمقدمة فى عنوان الكتاب . والمقصد فى فضائله وبعض المدائح والثناء من

ويشتمل ربع العبادات على عشرة كتب

كتاب العلم ، وكتاب قواعد العقائد ، وكتاب أسرار الطهارة ، وكتاب أسرار الصلاة ، وكتاب أسرار الزكاة ، وكتاب أسرار الصيام ، وكتاب أسرار الحج ، وكتاب آداب تلاوة القرآن ، وكتاب الأذكار والدعوات ، وكتاب ترتيب الأوراد فى الأوقات .

وأما ربع العادات فيشتمل على عشرة كتب

كتاب آداب الأكل ، وكتاب آداب النكاح ، وكتاب أحكام الكسب ، وكتاب الحلال والحرام ، وكتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق ، وكتاب العزلة ، وكتاب آداب السفر ، وكتاب السماع والوجد ، وكتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة .

وأما ربع المهلكات فيشتمل على عشرة كتب

كتاب شرح عجائب القلب ، وكتاب رياضة النفس ، وكتاب آفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج ، وكتاب آفات اللسان ، وكتاب آفات الغضب والحقد والحسد ، وكتاب ذم الدنيا ، وكتاب ذم المال والبخل ، وكتاب ذم الجاه والرياء ، وكتاب ذم الكبر والعجب ، وكتاب ذم الغرور .

وأما ربع المنجيات فيشتمل على عشرة كتب

كتاب التوبة وكتاب الصبر والشكر وكتاب الخوف والرجاء وكتاب الفقر والزهد وكتاب التوحيد والتوكل وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا وكتاب النية والصدق والاخلاص وكتاب المراقبة والمحاسبة وكتاب التفكر وكتاب ذكر الموت . فأما ربع العبادات فأذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه وأكثر ذلك مما أهمل فى فن الفقهيات . وأما ربع العادات فأذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سننها وخفايا الورع فى مجاريها وهى مما لا يستغنى عنها متدين. وأما ربع المهلكات فأذكر فيه كل خلق مذموم ورد القرآن بإماطته وتزكية النفس عنه وتطهير القلب منه وأذكر من كل واحد من تلك الأخلاق حده وحقيقته ، ثم أذكر سببه الذى منه يتولد ثم الآفات التى عليها تترتب ، ثم العلامات التى بها تتعرف ، ثم طرق المعالجة التى بها منها يتخلص . كل ذلك مقرونا بشواهد الآيات والأخبار والآثار . وأما ربع المنجيات فأذكر فيه كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التى بها يتقرب العبد من رب العالمين وأذكر فى كل خصلة حدها وحقيقتها وسببها الذى به تجتلب وثمرتها التى منها تستفاد وعلامتها التى بها تتعرف وفضيلتها التى لأجلها فيها يرغب مع ما ورد فيها من شواهد الشرع والعقل ولقد صنف الناس فى بعض هذه المعانى كتبا ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور : الأول : حل ما عقدوه وكشف ما أجملوه . الثانى : ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه . الثالث : إيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه . الرابع : حذف ما كرروه وإثبات ما حرروه . الخامس : تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها فى الكتب أصلا إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر أن يتفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه ويغفل عنه رفقاؤه أو لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهو عن إيراده فى الكتب أو لا يسهو ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف فهذه خواص هذا الكتاب مع كونه حاويا لجامع هذه العلوم . وإنما حملنى على تأسيس هذا الكتاب على أربعة أرباع أمران : أحدهما وهو الباعث الأصلى : أن هذا الترتيب فى التحقيق والتفهيم كالضرورى لأن العلم الذى يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة وأعنى بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط وأعنى بعلم المعاملة ما يطلب منه مع

الأكابر عليه والجواب عما استشكل منه وطعن بسببه فيه والخاتمة فى ترجمة المصنف رضى الله عنه وسبب رجوعه إلى هذه الطريقة .

(المقدمة فى عنوان الكتاب)

اعلم أن علوم المعاملة التى يتقرب بها إلى الله تعالى تنقسم إلى ظاهرة وباطنة والظاهرة قسمان معاملة بين العبد وبين الله تعالى ومعاملة بين العبد وبين الخلق . والباطنة أيضا قسمان ما يجب تزكية القلب عنه من الصفات المذمومة وما يجب تحلية القلب به من الصفات المحمودة وقد بنى الامام الغزالى رحمه الله كتابه إحياء علوم الدين على هذه الأربعة الأقسام فقال فى خطبته : ولقد أسسته على أربعة أرباع ربع العبادات وربع العادات وربع المهلكات وربع المنجيات فأما ربع العبادات فيشتمل على عشرة كتب كتاب

الكشف العمل به والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين وعلم المعاملة طريق إليه ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والارشاد إليه . وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والاجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال والعلماء ورثة الأنبياء فالهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء . ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر أعني العلم بأعمال الجوارح وإلى علم باطن أعني العلم بأعمال القلوب والجاري على الجوارح إما عادة وإما عبادة والوارد على القلوب التي هي محكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت إما محمود وإما مذموم فبالواجب انقسم هذا العلم إلى شطرين ظاهر وباطن والشطر الظاهر المتعلق بالجوارح انقسم إلى عادة وعبادة والشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس انقسم إلى مذموم ومحمود فكان المجموع أربعة أقسام ولا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام . الباعث الثاني : أني رأيت الرغبة من طلبة العلم صادقة في الفقه الذي صلح عند من لا يخاف الله سبحانه وتعالى المتدرع به إلى المباهاة والاستظهار بجاهه ومنزلته في المنافسات وهو مرتب على أربعة أرباع والمتزيي بزي المحبوب محبوب فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفا في استدراج القلوب ولهذا تلطف بعض من رام استمالة قلوب الرؤساء إلى الطب فوضعه على هيئة تقويم النجوم موضوعا في الجداول والرقوم وسماه تقويم الصحة ليكون أنسهم بذلك الجنس جاذبا لهم إلى المطالعة والتلطف في اجتذاب القلوب إلى العلم الذي يفيد حياة الأبد أهم من التلطف في اجتذابها إلى الطب الذي لا يفيد إلا صحة الجسد فثمرة هذا العلم طب القلوب والأرواح المتوصل به إلى حياة تدوم أبد الآباد فأين منه الطب الذي يعالج به الأجساد وهي معرضة بالضرورة للفساد في أقرب الآماد فنسأل الله سبحانه التوفيق للرشاد والسداد إنه كريم جواد .

الكتاب كتاب العلم وفيه سبعة أبواب (الأول)

الباب الأول : في فضل العلم والتعليم والتعلم . الباب الثاني : في فرض العين وفرض الكفاية من العلوم وبيان حد الفقه والكلام من علم الدين وبيان علم الآخرة وعلم الدنيا . الباب الثالث : فيما تعده العامة من علوم الدين وليس منها وفيه بيان جنس العلم المذموم وقدره . الباب الرابع : في آفات المناظرة وسبب اشتغال الناس بالخلاف والجدل . الباب الخامس : في آداب المعلم والمتعلم . الباب السادس : في آفات العلم والعلماء والعلامات الفارقة بين علماء الدنيا والآخرة . الباب السابع : في العقل وفضله وأقسامه وما جاء فيه من الأخبار .

الباب الأول في فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهده من النقل والعقل

فضيلة العلم

شواهدها من القرآن قوله عز وجل ـ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ـ فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بأهل العلم وناهيك بهذا شرفا وفضلا وجلاء ونبلا وقال الله تعالى ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ قال ابن عباس رضي الله عنهما: للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام وقال عز وجل ـ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ـ وقال تعالى ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ وقال تعالى ـ قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ـ وقال تعالى ـ قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به ـ تنبيها على أنه اقتدر بقوة العلم وقال عز وجل ـ وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ـ بين أن عظم قدر الآخرة يعلم بالعلم وقال تعالى ـ وتلك الأمثال

العلم كتاب قواعد العقائد كتاب أسرار الطهارة كتاب أسرار الصلاة كتاب أسرار الزكاة كتاب أسرار الصيام كتاب أسرار الحج كتاب تلاوة القرآن كتاب الأذكار والدعوات كتاب ترتيب الأوراد في الأوقات . وأما ربع العادات فيشتمل على عشرة كتب كتاب آداب الأكل كتاب آداب النكاح كتاب آداب الكسب كتاب الحلال والحرام كتاب آداب الصحبة كتاب العزلة كتاب آداب السفر كتاب آداب السماع والوجد كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب أخلاق النبوة . وأما ربع المهلكات فيشتمل على عشرة كتب كتاب شرح عجائب القلب كتاب رياضة النفس كتاب آفة الشهوتين : البطن والفرج كتاب آفة اللسان كتاب آفة

نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ـ وقال تعالى ـ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ـ رد حكمه فى الوقائع إلى استنباطهم وألحق رتبتهم برتبة الأنبياء فى كشف حكم الله . وقيل فى قوله تعالى ـ يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم ـ يعنى العلم ـ وريشا ـ يعنى اليقين ـ ولباس التقوى ـ يعنى الحياء وقال عزّ وجل ـ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم ـ وقال تعالى ـ فلنقصنّ عليهم بعلم ـ وقال عزوجل ـ بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم ـ وقال تعالى ـ خلق الانسان علمه البيان ـ وإنما ذكر ذلك فى معرض الامتنان . وأما الأخبار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ويلهمه رشده[1]» وقال صلى الله عليه وسلم «العلماء ورثة الأنبياء[2]» ومعلوم أنه لا رتبة فوق النبوّة ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة وقال صلى الله عليه وسلم «يستغفر للعالم ما فى السموات والأرض[3]» وأى منصب يزيد على منصب من تشتغل ملائكة السموات والأرض بالاستغفار له فهو مشغول بنفسه وهم مشغولون بالاستغفار له وقال صلى الله عليه وسلم «إن الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع المملوك حتى يدرك مدارك الملوك[4]» وقد نبه بهذا على ثمراته فى الدنيا ومعلوم أن الآخرة خير وأبقى . وقال صلى الله عليه وسلم «خصلتان لا يكونان فى منافق حسن سمت وفقه فى الدين[5]» ولا تشكن فى الحديث لنفاق بعض فقهاء الزمان فانه ما أراد به الفقه الذى ظننته وسيأتى معنى الفقه وأدنى درجات الفقيه أن يعلم أن الآخرة خير من الدنيا وهذه المعرفة إذا صدقت وغلبت عليه برئ بها من النفاق والرياء . وقال صلى الله عليه وسلم «أفضل الناس المؤمن العالم الذى إن احتيج إليه نفع وإن استغنى عنه أغنى نفسه[6]» وقال صلى الله عليه وسلم «الايمان عريان ولباسه التقوى وزينته الحياء وثمرته العلم[7]» وقال صلى الله عليه وسلم «أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد، أما أهل العلم فدلوا الناس على ما جاءت به الرسل وأما أهل الجهاد فجاهدوا بأسيافهم على ما جاءت به الرسل[8]» . وقال صلى الله عليه وسلم «لموت قبيلة أيسر من موت عالم[9]» وقال عليه الصلاة والسلام «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فخيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام إذا فقهوا[10]» وقال صلى الله عليه وسلم «يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء[11]»

كتاب العلم . الباب الأول

(١) حديث من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ويلهمه رشده متفق عليه من حديث معاوية دون قوله ويلهمه رشده وهذه الزيادة عند الطبرانى فى الكبير (٢) حديث العلماء ورثة الأنبياء . أبو داود والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه من حديث أبى الدرداء (٣) حديث يستغفر للعالم ما فى السموات والأرض هو بعض حديث أبى الدرداء المتقدم (٤) حديث الحكمة تزيد الشريف شرفا الحديث أبو نعيم فى الحلية وابن عبد البر فى بيان العلم وعبد الغنى الأزدى فى آداب المحدث من حديث أنس باسناد ضعيف (٥) حديث خصلتان لا تجتمعان فى منافق الحديث الترمذى من حديث أبى هريرة وقال حديث غريب (٦) حديث أفضل الناس المؤمن العالم الحديث البيهقى فى شعب الايمان موقوفا على أبى الدرداء باسناد ضعيف ولم أره مرفوعا (٧) حديث الايمان عريان الحديث الحاكم فى تاريخ نيسابور من حديث أبى الدرداء باسناد ضعيف (٨) حديث أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد الحديث أبو نعيم فى فضل العالم العفيف من حديث ابن عباس باسناد ضعيف (٩) حديث لموت قبيلة أيسر من موت عالم الطبرانى وابن عبد البر من حديث أبى الدرداء وأصل الحديث عند أبى الدرداء (١٠) حديث الناس معادن الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (١١) حديث يوزن يوم القيامة مداد العلماء ودماء الشهداء ابن عبد البر من حديث أبى الدرداء بسند ضعيف

النضب والحقد والحسد كتاب ذمّ الدنيا كتاب ذم المال والبخل كتاب ذم الجاه والرياء كتاب الكبر والعجب كتاب الغرور . وأما ربع المنجيات فيشتمل على عشرة كتب كتاب التوبة كتاب الصبر والشكر كتاب الخوف والرجاء كتاب الفقر والزهد كتاب التوحيد والتوكل كتاب المحبة والشوق والرضا كتاب النية والصدق والاخلاص كتاب المراقبة والمحاسبة كتاب التفكر كتاب ذكر الموت . ثم قال رحمه الله : فأما ربع العبادات فأذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليها بل لا يكون من علماء الآخرة من لم يطلع عليها وأكثر ذلك مما أهمل فى الفقهيات . وأما ربع العادات فأذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ودقائق سننها

وقال صلى الله عليه وسلم « من حفظ على أمتى أربعين حديثا من السنة حتى يؤديها إليهم كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيامة[١] » وقال صلى الله عليه وسلم « من حمل من أمتى أربعين حديثا لقى الله عز وجل يوم القيامة فقيها عالما[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « من تفقه فى دين الله عزوجل كفاه الله تعالى ما أهمه ورزقه من حيث لا يحتسب[٣] » وقال صلى الله عليه وسلم « أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم عليه السلام يا إبراهيم إنى عليم أحب كل عليم[٤] » وقال صلى الله عليه وسلم « العالم أمين الله سبحانه فى الأرض[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « صنفان من أمتى إذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس الأمراء والفقهاء[٦] » وقال عليه السلام « إذا أتى على يوم لا أزداد فيه علما يقربنى إلى الله عز وجل فلا بورك لى فى طلوع شمس ذلك اليوم[٧] » وقال صلى الله عليه وسلم فى تفضيل العلم على العبادة والشهادة « فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى[٨] » فانظر كيف جعل العلم مقارنا لدرجة النبوة وكيف حط رتبة العمل المجرد عن العلم وإن كان العابد لا يخلو عن علم بالعبادة التى يواظب عليها ولولاه لم يكن عبادة . وقال صلى الله عليه وسلم « فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب[٩] » وقال صلى الله عليه وسلم « يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء[١٠] » فأعظم بمرتبة هى تلو النبوة وفوق الشهادة مع ما ورد فى فضل الشهادة . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما عبد الله تعالى بشىء أفضل من فقه فى الدين ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد ولكل شىء عماد وعماد هذا الدين الفقه[١١] » وقال صلى الله عليه وسلم « خير دينكم أيسره وخير العبادة الفقه[١٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « فضل المؤمن العالم على المؤمن العابد بسبعين درجة[١٣] » وقال

(١) حديث من حفظ على أمتى أربعين حديثا من السنة حتى يؤديها إليهم كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيامة. ابن عبد البر فى العلم من حديث ابن عمر وضعفه (٢) حديث من حمل من أمتى أربعين حديثا لقى الله يوم القيامة فقيها عالما ابن عبد البر من حديث أنس وضعفه (٣) حديث من تفقه فى دين الله كفاه الله همه الحديث الخطيب فى التاريخ من حديث عبدالله بن جزء الزبيدى باسناد ضعيف (٤) حديث أوحى الله إلى إبراهيم يا إبراهيم إنى عليم أحب كل عليم ذكره ابن عبد البر تعليقا ولم أظفر له باسناد (٥) حديث العالم أمين الله فى الأرض ابن عبد البر من حديث معاذ بسند ضعيف (٦) حديث صنفان من أمتى إذا صلحوا صلح الناس الحديث ابن عبد البر وأبو نعيم من حديث ابن عباس بسند ضعيف (٧) حديث إذا أتى على يوم لا أزداد فيه علما يقربنى الحديث الطبرانى فى الأوسط وأبو نعيم فى الحلية وابن عبد البر فى العلم من حديث عائشة باسناد ضعيف (٨) حديث فضل العالم على العابد كفضلى على أدنى رجل من أصحابى الترمذى من حديث أبى أمامة وقال حسن صحيح (٩) حديث فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب أبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان وهو قطعة من حديث أبى الدرداء المتقدم (١٠) حديث يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان باسناد ضعيف (١١) حديث ما عبد الله بشىء أفضل من فقه فى الدين الحديث الطبرانى فى الأوسط وأبو بكر الآجرى فى كتاب فضل العلم وأبو نعيم فى رياضة المتعلمين من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف وعند الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عباس بسند ضعيف: فقيه أشد على الشيطان من ألف عابد (١٢) حديث خير دينكم أيسره وأفضل العبادة الفقه ابن عبد البر من حديث أنس بسند ضعيف والشطر الأول عند أحمد من حديث محجن بن الأدرع باسناد جيد والشطر الثانى عند الطبرانى من حديث ابن عمر بسند ضعيف (١٣) حديث فضل المؤمن العالم على المؤمن العابد بسبعين درجة

وخفايا الورع فى مجاريها وهى مما لا يستغنى المتدين عنها . وأما ربع المهلكات فأذكر فيه كل خلق مذموم ورد القرآن بإماطته وتزكية النفس عنه وتطهير القلب منه وأذكر فى كل واحد من هذه الأخلاق حده وحقيقته ثم سببه الذى منه يتولد ثم الآفات التى عليها يترتب ثم العلامات التى بها يتعرف ثم طرق المعالجة التى منها يتخلص كل ذلك مقرونا بشواهد من الآيات والأخبار والآثار . وأما ربع المنجيات فأذكر فيه كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التى يتقرب بها العبد من رب العالمين وأذكر فى كل خصلة حدها وحقيقتها وسببها الذى به تجتلب وثمرتها التى منها تستفاد وعلامتها التى بها تعرف وفضيلتها التى لأجلها فيها يرغب مع ما ورد فيها من شواهد الشرع

صلى الله عليه وسلم « إنكم أصبحتم فى زمن كثير فقهاؤه قليل قراؤه وخطباؤه قليل سائلوه كثير معطوه العمل فيه خير من العلم وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه قليل معطوه كثير سائلوه العلم فيه خير من العمل[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « بين العالم والعابد مائة درجة بين كل درجتين حضر الجواد المضمر سبعين سنة[2] » وقيل يارسول الله : أىّ الأعمال أفضل فقال « العلم بالله عزّ وجل » فقيل أىّ العلم تريد ؟ قال صلى الله عليه وسلم « العلم بالله سبحانه » فقيل له نسأل عن العمل وتجيب عن العلم فقال صلى الله عليه وسلم « إن قليل العمل ينفع مع العلم بالله وإن كثير العمل لاينفع مع الجهل بالله[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « يبعث الله سبحانه العباد يوم القيامة ثم يبعث العلماء ثم يقول يامعشر العلماء إنى لم أضع علمى فيكم إلا لعلمى بكم ولم أضع علمى فيكم لأعذّبكم اذهبوا فقد غفرت لكم[4] » نسأل الله حسن الخاتمة . وأما الآثار فقد قال علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه لكميل يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال والعلم حاكم والمال محكوم عليه والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو بالإنفاق . وقال علىّ أيضا رضى الله عنه : العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد وإذا مات العالم ثلم فى الاسلام ثلمة لايسدها إلا خلف منه وقال رضى الله تعالى عنه نظما:

ما الفخر إلا لأهل العلم إنهم ... على الهدى لمن استهدى أدلاء
وقدر كل امرئ ما كان يحسنه ... والجاهلون لأهل العلم أعداء
ففز بعلم تعش حيا به أبدا ... الناس موتى وأهل العلم أحياء

وقال أبو الأسود ليس شىء أعزّ من العلم الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما : خير سليمان بن داود عليهما السلام بين العلم والمال والملك فاختار العلم فأعطى المال والملك معه ، وسئل ابن المبارك من الناس فقال العلماء قيل فمن الملوك قال الزهاد قيل فمن السفلة قال الذين يأكلون الدنيا بالدين ولم يجعل غير العالم من الناس لأن الخاصية التى يتميز بها الناس عن سائر البهائم هو العلم فالانسان إنسان بما هو شريف لأجله وليس ذلك بقوّة شخصه فان الجمل أقوى منه ولا بعظمه فان الفيل أعظم منه ولا بشجاعته فان السبع أشجع منه ولا بأكله فان الثور أوسع بطنا منه ولا بجامع فان أخسّ العصافير أقوى على السفاد منه بل لم يخلق إلا للعلم وقال بعض العلماء ليت شعرى أىّ شىء أدرك من فاته العلم وأىّ شىء فاته من أدرك العلم . وقال عليه الصلاة والسلام « من أوتى القرآن فرأى أن أحدا أوتى خيرا منه فقد حقر ماعظم الله تعالى » وقال فتح الموصلى رحمه الله أليس المريض إذا منع الطعام والشراب والدواء يموت قالوا بلى قال كذلك القلب إذا منع عنه الحكمة والعلم ثلاثة أيام يموت ولقد صدق فان غذاء القلب العلم والحكمة وبهما حياته كما أن غذاء الجسد الطعام ومن فقد العلم فقلبه مريض وموته لازم ولكنه لايشعر به إذ حب الدنيا وشغله بها أبطل إحساسه كما أن غلبة الخوف قد تبطل ألم الجراح فى الحال وإن كان واقعا فاذا حط

ابن عدى من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف ولأبى يعلى نحوه من حديث عبد البرّ بن عوف (١) حديث إنكم أصبحتم فى زمان كثير فقهاؤه الطبرانى من حديث حزام بن حكيم عن عمه وقيل عن أبيه وإسناده ضعيف (٢) حديث بين العالم والعابد مائة درجة الأصفهانى فى الترغيب والترهيب من حديث ابن عمر عن أبيه وقال سبعون درجة بسند ضعيف وكذا رواه صاحب مسند الفردوس من حديث أبى هريرة (٣) حديث قيل له يارسول الله أىّ الأعمال أفضل فقال العلم بالله الحديث ابن عبد البر من حديث أنس بسند ضعيف (٤) حديث يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يبعث العلماء الحديث الطبرانى من حديث أبى موسى بسند ضعيف

والعقل

(المقصد فى فضل الكتاب المشار إليه وبعض المدائح والثناء من الأكابر عليه والجواب عما استشكل منه وطعن بسببه فيه) اعلم أن فضائل الاحياء لاتحصى بل كل فضيلة له باعتبار حيثياتها لاتستقصى جمع الناس مناقبه فقصروا وماقصروا وغاب عنهم أكثر مما أبصروا وعز من أفردها فيما علمت بتأليف وهى جديرة بالتصنيف غاص مؤلفه رضى الله عنه فى بحار الحقائق واستخرج جواهر المعانى ثم لم يرض إلا بكبارها وجال فى بساتين العلوم فاجتنى ثمارها بعد أن اقتطف من أزهارها وسما إلى سماء المعانى فلم يصطف من كواكبها إلا السيارة وجليت عليه عرائس أسرار المعانى فلم ترق فى عينه منهنّ إلا بادية النضارة جمع رضى الله عنه فأوعى وسعى فى إحياء علوم الدين

الموت عنه أعباء الدنيا أحس بهلاكه وتحسر تحسرا عظيما ثم لا ينفعه وذلك كاحساس الآمن من خوفه والمفيق من سكره بما أصابه من الجراحات فى حالة السكر أو الخوف فنعوذ بالله من يوم كشف الغطاء فان الناس نيام فاذا ماتو انتبهوا وقال الحسن رحمه الله يوزن مداد العلماء بدم الشهداء فيرجح مداد العلماء بدم الشهداء وقال ابن مسعود رضى الله عنه عليكم بالعلم قبل أن يرفع ورفعه موت رواته فوالذى نفسى بيده ليودن رجال قتلوا فى سبيل الله شهداء أن يبعثهم الله علماء لما يرون من كرامتهم فان أحدا لم يولد عالما وإنما العلم بالتعلم . وقال ابن عباس رضى الله عنهما تذاكر العلم بعض ليلة أحب إلى من إحيائها وكذلك عن أبى هريرة رضى الله عنه وأحمد بن حنبل رحمه الله وقال الحسن فى قوله تعالى ـ ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة ـ إن الحسنة فى الدنيا هى العلم والعبادة وفى الآخرة هى الجنة وقيل لبعض الحكماء أى الأشياء تفتنى قال الأشياء التى إذا هرقت سفينتك سبحت معك يعنى العلم وقيل أراد بغرق السفينة هلاك بدنه بالموت وقال بعضهم من اتخذ الحكمة لجاما اتخذه الناس إماما ومن عرف بالحكمة لاحظته العيون بالوقار . وقال الشافعى رحمة الله عليه من شرف العلم أن كل من نسب اليه ولو فى شئ حقير فرح ومن رفع عنه حزن وقال عمر رضى الله عنه يا أيها الناس عليكم بالعلم فان لله سبحانه رداء يحبه فمن طلب بابا من العلم رداه الله عز وجل بردائه فان أذنب ذنبا استعتبه ثلاث مرات لئلا يسلبه رداءه ذلك وان تطاول به ذلك الذنب حتى يموت وقال الأحنف رحمه الله كاد العلماء أن يكونوا أربابا وكل عز لم يوطد بعلم فالى ذل مصيره وقال سالم بن أبى الجعد اشترانى مولاى بثلثمائة درهم وأعتقنى فقلت بأى شئ أحترف فاحترفت بالعلم فما تمت لى سنة حتى أتانى أمير المدينة زائرا فلم آذن له وقال الزبير بن أبى بكر كتب إلى أبى بالعراق عليك بالعلم فانك إن افتقرت كان لك مالا وإن استغنيت كان لك جمالا . وحكى ذلك فى وصايا لقمان لابنه قال يا بنى جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك فان الله سبحانه يحيى القلوب بنور الحكمة كما يحيى الأرض بوابل السماء وقال بعض الحكماء إذا مات العالم بكاه الحوت فى الماء والطير فى الهواء ويفقد وجهه ولا ينسى ذكره . وقال الزهرى رحمه الله العلم ذكر ولا يحبه إلا ذكران الرجال .

فضيلة التعلم

أما الآيات فقوله تعالى ـ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ـ وقوله عز وجل ـ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ـ وأما الأخبار فقوله صلى الله عليه وسلم « من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « لأن تغدو فتتعلم بابا من العلم خير من أن تصلى مائة ركعة (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « باب من العلم يتعلمه الرجل خير له من الدنيا وما فيها (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو بالصين (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم »

(١) حديث من سلك طريقا يطلب فيه علما الحديث مسلم من حديث أبى هريرة (٢) حديث إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع أحمد وابن حبان والحاكم وصححه من حديث صفوان بن عسال (٣) حديث لأن تغدو فتتعلم بابا من الخير خير من أن تصلى مائة ركعة ابن عبد البر من حديث أبى ذر وليس إسناده بذاك والحديث عند ابن ماجه بلفظ آخر (٤) حديث باب من العلم يتعلمه الرجل خير له من الدنيا ابن حبان فى روضة العقلاء وابن عبد البر موقوفا على الحسن البصرى ولم أره مرفوعا إلا بلفظ خير له من مائة ركعة رواه الطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف من حديث أبى ذر (٥) حديث اطلبوا العلم ولو بالصين ابن عدى والبيهقى فى المدخل والشعب من حديث أنس وقال البيهقى متنه مشهور وأسانيده ضعيفة .

فشكر الله له ذلك المسعى فلله درّه من عالم محقق مجيد وإمام جامع لشتات الفضائل محرر فريد لقد أبدع فيما أودع كتابه من الفوائد الشوارد وقد أغرب فيما أعرب فيه من الأمثلة والشواهد وقد أجاد فيما أفاد فيه وأملى بيد أنه فى العلوم صاحب القدح المعلى إذ كان رضى الله عنه من أسرار العلوم بمحل لا يدرك وأين مثله وأصله أصله وفضله فضله: هيهات لا يأتى الزمان بمثله

إن الزمان بمثله لشحيح

وما عسيت أن أقول فيمن جمع أطراف المحاسن ونظم أشتات الفضائل وأخذ برقاب المحامد واستولى على غايات المناقب فشجرته فى فوارة العلم والعمل والعلا والفهم والذكاء أصلها ثابت وفرعها فى السماء مع كونه رضى الله عنه ذا الصدر الرحيب والقريحة الثاقبة والدراية الصائبة

وقال عليه الصلاة والسلام « العلم خزائن مفاتيحها السؤال ألا فاسألو فانه يؤجر فيه أربعة السائل والعالم والمستمع والمحب لهم (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « لا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله ولا للعالم أن يسكت على علمه (٢) » وفي حديث أبي ذر رضي الله عنه « حضور مجلس عالم أفضل من صلاة ألف ركعة وعيادة ألف مريض وشهود ألف جنازة ، فقيل يارسول الله ومن قراءة القرآن ؟ فقال صلى الله عليه وسلم وهل ينفع القرآن إلا بالعلم (٣) » . وقال عليه الصلاة والسلام « من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام فبينه وبين الأنبياء في الجنة درجة واحدة (٤) » . وأما الآثار فقال ابن عباس رضي الله عنهما ذللت طالبا فعززت مطلوبا وكذلك قال ابن أبي مليكة رحمه الله مارأيت مثل ابن عباس إذا رأيته رأيت أحسن الناس وجها وإذا تكلم فأصرب الناس لسانا وإذا أفتى فأكثر الناس علما وقال ابن المبارك رحمه الله عجبت لمن لم يطلب العلم كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة . وقال بعض الحكماء إني لأرحم رجالا كرحمتي لأحد رجلين رجل يطلب العلم ولا يفهم ورجل يفهم العلم ولا يطلبه وقال أبو الدرداء رضي الله عنه لأن أتعلم مسئلة أحب إلي من قيام ليلة وقال أيضا العالم والمتعلم شريكان في الخير وسائر الناس همج لاخير فيهم وقال أيضا كن عالما أو متعلما أو مستمعا ولا تكن الرابع فتهلك . وقال عطاء مجلس علم يكفر سبعين مجلسا من مجالس اللهو وقال عمر رضي الله عنه موت ألف عابد قائم الليل صائم النهار أهون من موت عالم بصير بحلال الله وحرامه وقال الشافعي رضي الله عنه طلب العلم أفضل من النافلة وقال ابن عبد الحكم رحمه الله كنت عند مالك أقرأ عليه العلم فدخل الظهر فجمعت الكتب لأصلي فقال ياهذا ماالذي قمت إليه بأفضل مما كنت فيه إذا صحت النية وقال أبو الدرداء رضي الله عنه من رأى أن الغدو إلى طلب العلم ليس بجهاد فقد نقص في رأيه وعقله .

فضيلة التعليم

أما الآيات فقوله عز وجل ـ ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ـ والمراد هو التعليم والارشاد وقوله تعالى ـ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه ـ وهو إيجاب للتعليم وقوله تعالى ـ وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ـ وهو تحريم للكتمان كما قال تعالى في الشهادة ـ ومن يكتمها فانه آثم قلبه ـ وقال صلى الله عليه وسلم « ما آتى الله عالما علما إلا وأخذ عليه من الميثاق ماأخذ على النبيين أن يبينوه للناس ولا يكتموه (٥) » وقال تعالى ـ ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا ـ وقال تعالى ـ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ـ وقال تعالى ـ ويعلمهم الكتاب والحكمة ـ وأما الأخبار فقوله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن « لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا ومافيها (٦) »

(١) حديث العلم خزائن مفاتيحها السؤال الحديث رواه أبو نعيم من حديث علي مرفوعا باسناد ضعيف (٢) حديث لا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله الطبراني في الأوسط وابن مردويه في التفسير وابن السني وأبو نعيم في رياضة المتعلمين من حديث جابر بسند ضعيف (٣) حديث أبي ذر حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة الحديث ذكره ابن الجوزي في الموضوعات من حديث عمر ولم أجده من طريق أبي ذر (٤) حديث من جاءه الموت وهو يطلب العلم الحديث الدارمي وابن السني في رياضة المتعلمين من حديث الحسن فقيل هو ابن علي وقيل هو ابن يسار البصري فيكون مرسلا (٥) حديث ما آتى الله عالما علما إلا أخذ عليه من الميثاق ما أخذ على النبيين الحديث أبو نعيم في فضل العالم الضعيف من حديث ابن مسعود بنحوه وفي الخلعيات نحوه من حديث أبي هريرة (٦) حديث قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم

والنفس السامية والهمة العالية ذكر الشيخ عبد الله بن أسعد اليافعي رحمة الله عليه أن الفقيه العلامة قطب اليمن اسماعيل بن محمد الحضرمي ثم اليمني سئل عن تصانيف الغزالي فقال من جملة جوابه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم سيد الأنبياء ومحمد بن ادريس الشافعي سيد الأئمة ومحمد ابن محمد بن محمد الغزالي سيد المصنفين وذكر اليافعي أيضا أن الشيخ الإمام الكبير أبا الحسن علي بن حرزهم الفقيه المشهور المغربي كان بالغ في الانكار على كتاب إحياء علوم الدين وكان مطاعا مسموع الكلمة فأمر بجمع ما ظفر به من نسخ الاحياء وهم باحراقها في الجامع يوم الجمعة فرأى ليلة تلك الجمعة كأنه دخل الجامع فاذا هو بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه ومعه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما والإمام الغزالي قائم بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم

وقال صلى الله عليه وسلم « من تعلم بابا من العلم ليعلم الناس أعطى ثواب سبعين صدّيقا[١] » وقال عيسى صلى الله عليه وسلم : من علم وعمل وعلم فذلك يدعى عظيما في ملكوت السموات . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم القيامة يقول الله سبحانه للعابدين والمجاهدين ادخلوا الجنة فيقول العلماء بفضل علمنا تعبدوا وجاهدوا فيقول الله عز وجلّ أنتم عندي كبعض ملائكتي اشفعوا تشفعوا فيشفعون ثم يدخلون الجنة[٢] » وهذا إنما يكون بالعلم المتعدّي بالتعليم لا العلم اللازم الذي لا يتعدّى به . وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله عز وجلّ لا ينتزع العلم انتزاعا من الناس بعد أن يؤتيهم إياه ولكن يذهب بذهاب العلماء فكلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى إذا لم يبق إلا رؤساء جهالا إن سئلوا أفتوا بغير علم فيضلون ويضلون[٣] » وقال صلى الله عليه وسلم « من علم علما فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار[٤] » وقال صلى الله عليه وسلم « نعم العطية ونعم الهدية كلمة حكمة تسمعها فتطوى عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه إياها تعدل عبادة سنة[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله سبحانه وما والاه أو معلما أو متعلما[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله سبحانه وملائكته وأهل سمواته وأرضه حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر ليصلون على معلم الناس الخير[٧] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما أفاد المسلم أخاه فائدة أفضل من حديث حسن بلغه فبلغه[٨] » وقال صلى الله عليه وسلم « كلمة من الخير يسمعها المؤمن فيعلمها ويعمل بها خير له من عبادة سنة[٩] » وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فرأى مجلسين أحدهما يدعون الله عز وجلّ ويرغبون إليه والثاني يعلمون الناس فقال « أما هؤلاء فيسألون الله تعالى فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم وأما هؤلاء فيعلمون الناس وإنما بعثت معلما » ثم عدل إليهم وجلس معهم[١٠]

أحمد من حديث معاذ وفي الصحيحين من حديث سهل بن سعد أنه قال ذلك لعليّ (١) حديث من تعلم بابا من العلم ليعلم الناس أعطى ثواب سبعين صدّيقا رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن مسعود بسند ضعيف (٢) حديث إذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى للعابدين والمجاهدين ادخلوا الجنة الحديث أبو العباس الذهبي في العلم من حديث ابن عباس بسند ضعيف (٣) حديث إن الله لا ينتزع العلم انتزاعا من الناس الحديث متفق عليه من حديث عبد الله ابن عمرو (٤) حديث من علم علما فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة قال الترمذي حديث حسن (٥) حديث نعم العطية ونعم الهدية كلمة حكمة تسمعها الحديث الطبراني من حديث ابن عباس نحوه باسناد ضعيف (٦) حديث الدنيا ملعونة ملعون ما فيها الحديث الترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة قال الترمذي حسن غريب (٧) حديث إن الله وملائكته وأهل السموات وأهل الأرض حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر ليصلون على معلم الناس الخير الترمذي من حديث أبي أمامة وقال غريب وفي نسخة حسن صحيح (٨) حديث ما أفاد المسلم أخاه فائدة أفضل من حديث حسن الحديث ابن عبد البر من رواية محمد بن المنكدر مرسلا نحوه ولأبي نعيم من حديث عبد الله بن عمرو ما أهدى مسلم لأخيه هدية أفضل من كلمة تزيده هدى أو ترده عن ردى (٩) حديث كلمة من الحكمة يسمعها المؤمن فيعمل بها ويعلمها الحديث ابن المبارك في الزهد والرقائق من رواية زيد بن أسلم مرسلا نحوه وفي مسند الفردوس من حديث أبي هريرة بسند ضعيف كلمة حكمة يسمعها الرجل خير له من عبادة سنة (١٠) حديث خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم على أصحابه فرأى مجلسين أحدهما يدعون الله الحديث ابن ماجه من حديث عبد الله بن عمرو بسند ضعيف .

فلما أقبل ابن حرزهم قال الغزالي هذا خصمي يا رسول الله فإن كان الأمر كما زعم تبت إلى الله وإن كان شيئا حصل لي من بركتك واتباع سنتك فخذلي حق من خصمي ثم ناول النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الإحياء فتصفحه النبي صلى الله عليه وسلم ورقة ورقة من أوله إلى آخره ثم قال والله إن هذا لشيء حسن ثم ناوله الصديق رضي الله عنه فنظر فيه فاستجاده ثم قال نعم والذي بعثك بالحق إنه لشيء حسن ثم ناوله الفاروق عمر رضي الله عنه فنظر فيه وأثنى عليه كما قال الصديق فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بتجريد الفقيه على ابن حرزهم عن القميص وأن يضرب ويحد حد المفتري فجرد وضرب فلما ضرب خمسة أسواط تشفع فيه الصديق رضي الله عنه وقال يا رسول الله لعله ظنّ خلاف سنتك

وقال صلى الله عليه وسلم « مثل ما بعثنى الله عزوجل به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكانت منها بقعة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها بقعة أمسكت الماء فنفع الله عز وجل بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا وكانت منها طائفة قيعان لاتمسك ماء ولا تنبت كلأ[1] » اهـ فالأول ذكر مثلا للمنتفع بعلمه والثانى ذكر مثلا للنافع والثالث للمحروم منهما . وقال صلى الله عليه وسلم « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث علم ينتفع به[2] » الحديث . وقال صلى الله عليه وسلم « الدال على الخير كفاعله[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « لاحسد إلا فى اثنتين رجل آتاه الله عز وجل حكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس ورجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الخير[4] » . وقال صلى الله عليه وسلم « على خلفائى رحمة الله قيل ومن خلفاؤك ؟ قال الذين يحيون سنتى ويعلمونها عباد الله[5] » . وأما الآثار فقد قال عمر رضى الله عنه : من حدث حديثا فعمل به فله مثل أجر من عمل ذلك العمل وقال ابن عباس رضى الله عنهما : معلم الناس الخير يستغفر له كل شىء حتى الحوت فى البحر وقال بعض العلماء العالم يدخل فيما بين الله وبين خلقه فلينظر كيف يدخل . وروى أن سفيان الثورى رحمه الله قدم عسقلان فمكث لا يسأله إنسان فقال اكروا لى لأخرج من هذا البلد هذا بلد يموت فيه العلم وإنما قال ذلك حرصا على فضيلة التعليم واستبقاء العلم به . وقال عطاء رضى الله عنه دخلت على سعيد بن المسيب وهو يبكى فقلت ما يبكيك قال ليس أحد يسألنى عن شىء . وقال بعضهم العلماء سرج الأزمنة كل واحد مصباح زمانه يستضىء به أهل عصره . وقال الحسن رحمه الله لولا العلماء لصار الناس مثل البهائم أى أنهم بالتعليم يخرجون الناس من حد البهيمية إلى حد الإنسانية . وقال عكرمة إن لهذا العلم ثمنا قيل وما هو قال أن تضعه فيمن يحسن حمله ولا يضيعه . وقال يحيى بن معاذ العلماء أرحم بأمة محمد صلى الله عليه وسلم من آبائهم وأمهاتهم قيل وكيف ذلك قال لأن آباءهم وأمهاتهم يحفظونهم من نار الدنيا وهم يحفظونهم من نار الآخرة . وقيل أول العلم الصمت ثم الاستماع ثم الحفظ ثم العمل ثم نشره . وقيل علم علمك من يجهل وتعلم ممن يعلم ما تجهل فانت إذا فعلت ذلك علمت ما جهلت وحفظت ما علمت . وقال معاذ بن جبل فى التعليم والتعلم ورأيته أيضا مرفوعا « تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وبذله لأهله قربة وهو الأنيس فى الوحدة والصاحب فى الخلوة والدليل على الدين والصبر على السراء والضراء والوزير عند الأخلاء والقريب عند الغرباء ومنار سبيل الجنة يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة سادة هداة يقتدى بهم أدلة فى الخير تقتص آثارهم وترمق أفعالهم وترغب الملائكة فى خلتهم وبأجنحتها تمسحهم وكل رطب ويابس لهم يستغفر حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسماء ونجومها[6] . لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلم وقوة

(١) حديث مثل ما بعثنى الله به من العلم والهدى الحديث متفق عليه من حديث أبى موسى (٢) حديث إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث الحديث مسلم من حديث أبى هريرة (٣) حديث الدال على الخير كفاعله الترمذى من حديث أنس وقال غريب ورواه مسلم وأبو داود والترمذى وصححه عن أبى مسعود البدرى بلفظ من دل على خير فله مثل أجر فاعله (٤) حديث لاحسد إلا فى اثنتين الحديث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٥) حديث على خلفائى رحمة الله الحديث ابن عبد البر فى العلم والهروى فى ذم الكلام من حديث الحسن فقيل هو ابن على وقيل ابن يسار البصرى فيكون مرسلا ولابن السنى وأبى نعيم فى رياضة المتعلمين من حديث على نحوه (٦) حديث معاذ تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة الحديث بطوله أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الثواب وابن عبد البر وقال ليس له إسناد قوى .

فأخطأ فى ظنه فرضى الامام الغزالى وقبل شفاعة الصديق ثم استيقظ ابن حرزهم وأثر السياط فى ظهره وأعلم أصحابه وتاب إلى الله عن إنكاره على الامام الغزالى واستغفر ولكنه بقى مدة طويلة متألما من أثر السياط وهو يتضرع إلى الله تعالى ويتشفع برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن رأى النبى صلى الله عليه وسلم دخل عليه ومسح بيده الكريمة على ظهره فعوفى وشفى باذن الله تعالى ثم لازم مطالعة إحياء علوم الدين ففتح الله عليه فيه ونال المعرفة بالله وصار من أكابر المشايخ أهل العلم الباطن والظاهر رحمه الله تعالى . قال اليافعى روينا ذلك بالأسانيد الصحيحة فأخبرنى بذلك ولى الله عن ولى الله عن ولى الله عن ولى الله الشيخ الكبير القطب شهاب الدين أحمد بن المليق

الأبدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله عز وجل وبه يعبد وبه يوعد وبه يوحد وبه يمجد وبه يتورّع وبه توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام وهو إمام والعمل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء نسأل الله تعالى حسن التوفيق .

فى الشواهد العقلية

اعلم أن المطلوب من هذا الباب معرفة فضيلة العلم ونفاسته ومالم تفهم الفضيلة فى نفسها ولم يتحقق المراد منها لم يمكن أن تعلم وجودها صفة للعلم أو لغيره من الخصال فلقد ضلّ عن الطريق من طمع أن يعرف ان زيدا حكيم أم لا وهو بعد لم يفهم معنى الحكمة وحقيقتها . والفضيلة مأخوذة من الفضل وهى الزيادة فاذا تشارك شيئان فى أمر واختص أحدهما بمزيد يقال فضله وله الفضل عليه مهما كانت زيادته فيما هو كمال ذلك الشىء كما يقال الفرس أفضل من الحمار بمعنى أنه يشاركه فى قوّة الحمل ويزيد عليه بقوة الكر والفر وشدّة العدو وحسن الصورة فلو فرض حمار اختص بسلعة زائدة لم يقل إنه أفضل لأن تلك زيادة فى الجسم ونقصان فى المعنى وليست من الكمال فى شىء والحيوان مطلوب لمعناه وصفاته لا لجسمه فاذا فهمت هذا لم يخف عليك أن العلم فضيلة إن أخذته بالاضافة إلى سائر الأوصاف كما أن للفرس فضيلة إن أخذته بالاضافة إلى سائر الحيوانات بل شدّة العدو فضيلة فى الفرس وليست فضيلة على الاطلاق والعلم فضيلة فى ذاته وعلى الاطلاق من غير إضافة فانه وصف كمال الله سبحانه وبه شرف الملائكة والأنبياء بل الكيس من الخيل خير من البليد فهى فضيلة على الاطلاق من غير إضافة . واعلم أن الشىء النفيس المرغوب فيه ينقسم إلى مايطلب لغيره وإلى مايطلب لذاته وإلى مايطلب لغيره ولذاته جميعا فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره الدراهم والدنانير فانهما حجران لامنفعة لهما ولولا أن الله سبحانه وتعالى يسر قضاء الحاجات بهما لكانا والحصباء بمثابة واحدة والذى يطلب لذاته فالسعادة فى الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى والذى يطلب لذاته ولغيره فكسلامة البدن فان سلامة الرجل مثلا مطلوبة من حيث إنها سلامة للبدن عن الألم ومطلوبة للمشى بها والتوصل إلى المآرب والحاجات وبهذا الاعتبار إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا فى نفسه فيكون مطلوبا لذاته ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها وذريعة إلى القرب من الله تعالى ولا يتوصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة فى حق الآدمى السعادة الأبدية وأفضل الأشياء ماهو وسيلة إليها ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل فأصل السعادة فى الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال وكيف لا وقد تعرف فضيلة الشىء أيضا بشرف ثمرته وقد عرفت أن ثمرة العلم القرب من رب العالمين والالتحاق بأفق الملائكة ومقارنة الملأ الأعلى هذا فى الآخرة وأما فى الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام فى الطباع حتى إن أغبياء الترك وأجلاف العرب يصادفون طباعهم مجبولة على التوقير لشيوخهم لاختصاصهم بمزيد علم مستفاد من التجربة بل البهيمة بطبعها توقر الانسان لشعورها بتمييز الانسان بكمال مجاوز لدرجتها . هذه فضيلة العلم مطلقا ثم تختلف العلوم كما سيأتى بيانه وتتفاوت لامحالة فضائلها بتفاوتها . وأما فضيلة التعليم والتعلم فظاهرة مما ذكرناه فان العلم إذا كان أفضل الأمور كان تعلمه طلبا للأفضل فكان تعليمه إفادة للأفضل وبيانه أن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا فان الدنيا مزرعة للآخرة وهى الآلة الموصلة إلى الله عزّ وجل لمن اتخذها آلة ومنزلا لا لمن يتخذها مستقرا ووطنا وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين وأعمالهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر فى ثلاثة أقسام : أحدها أصول لا قوام للعالم دونها وهى أربعة الزراعة وهى للمطعم والحياكة وهى للملبس والبناء

الشاذلى عن شيخه الشيخ الكبير العارف بالله ياقوت الشاذلى عن شيخه الشيخ الكبير العارف بالله أبى العباس المرسى عن شيخه الشيخ الكبير شيخ الشيوخ أبى الحسن الشاذلى قدّس الله أرواحهم وكان معاصرا لابن حرزهم قال وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلى ولقد مات الشيخ أبو الحسن بن حرزهم رحمه الله يوم مات وأثر السياط ظاهر على ظهره وقال الحافظ بن عساكر رحمه الله وكان أدرك الامام الغزالى واجتمع به قال سمعت الامام الفقيه الصوفى سعد بن على بن أبى هريرة الاسفرايينى يقول سمعت الشيخ الامام الأوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح الشاوى بمكة المشرفة يقول دخلت المسجد الحرام يوما فطرأ علىّ حال وأخذنى عن نفسى فلم أقدر أن أقف ولا أجلس لشدّة مابى

وهو للمسكن والسياسة وهى للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها الثانى ماهى مهيئة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها كالحدادة فانها تخدم الزراعة وجملة من الصناعات باعداد آلاتها كالحلاجة والغزل فانها تخدم الحياكة باعداد عملها . الثالث ماهى متممة للأصول ومزينة كالطحن والخبز للزراعة وكالقصارة والخياطة للحياكة وذلك بالاضافة إلى قوام أمر العالم الأرضى مثل أجزاء الشخص بالاضافة إلى جملته فانها ثلاثة أضرب أيضا إما أصول كالقلب والكبد والدماغ وإما خادمة لها كالمعدة والعروق والشرايين والأعصاب والأوردة وإما مكملة لها ومزينة كالأظفار والأصابع والحاجبين وأشرف هذه الصناعات أصولها وأشرف أصولها السياسة بالتأليف والاستصلاح ولذلك تستدعى هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها مالا يستدعيه سائر الصناعات ولذلك يستخدم لاعالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناع والسياسة فى استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى فى الدنيا والآخرة على أربع مراتب : الأولى وهى العليا سياسة الأنبياء عليهم السلام وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا فى ظاهرهم وباطنهم . والثانية الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا ولكن على ظاهرهم لا على باطنهم . والثالثة العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء وحكمهم على باطن الخاصة فقط ولا يرتفع فهم العامة على الاستفادة منهم ولا تنتهى قوتهم إلى التصرف فى ظواهرهم بالالزام والمنع والشرع . والرابعة الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط فأشرف هذه الصناعات الأربع بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة وهو المراد بالتعليم وإنما قلنا إن هذا أفضل من سائر الحرف والصناعات لأن شرف الصناعات يعرف بثلاثة أمور : إما بالالتفات إلى الغريزة التى بها يتوصل إلى معرفتها كفضل العلوم العقلية على اللغوية إذ تدرك الحكمة بالعقل واللغة بالسمع والعقل أشرف من السمع إما بالنظر إلى عموم النفع كفضل الزراعة على الصياغة وإما بملاحظة المحل الذى فيه التصرف كفضل الصياغة على الدباغة إذ محل أحدهما الذهب ومحل الآخر جلد الميتة وليس يخفى أن العلوم الدينية وهى فقه طريق الآخرة إنما تدرك بكمال العقل وصفاء الذكاء والعقل أشرف صفات الانسان كما سيأتى بيانه إذ به تقبل أمانة الله وبه يتوصل إلى جوار الله سبحانه وأما عموم النفع فلا يستراب فيه فان نفعه وثمرته سعادة الآخرة وأما شرف المحل فكيف يخفى والعلم متصرف فى قلوب البشر ونفوسهم وأشرف موجود على الأرض جنس الانس وأشرف جزء من جواهر الانسان قلبه والعلم مشتغل بتكميله وتجليته وتطهيره وسياقته إلى القرب من الله عز وجل فتعليم العلم من وجه عبادة لله تعالى ومن وجه خلافة لله تعالى وهو من أجل خلافة لله فان الله تعالى قد فتح على قلب العالم العام الذى هو أخص صفاته فهو كالخازن لأنفس خزائنه ثم هو مأذون له فى الانفاق منه على كل محتاج إليه فأى رتبة أجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه فى تقريبهم إلى الله زلفى وسياقتهم إلى جنة المأوى جعلنا الله منهم بكرمه وصلى الله على كل عبد مصطفى .

﴿الباب الثانى . فى العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما وفيه بيان ماهو فرض عين وماهو فرض كفاية وبيان أن موقع الكلام والفقه من علم الدين إلى أى حد هو وتفضيل علم الآخرة﴾

بيان العلم الذى هو فرض عين : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم » وقال أيضا صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو بالصين » واختلف الناس فى العلم الذى هو فرض على كل مسلم فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة ولا نطيل بنقل التفصيل ولكن حاصله أن كل فريق نزل الوجوب على العلم الذى هو بصدده فقال المتكلمون هو علم الكلام إذ به يدرك التوحيد ويعلم ذات الله

فوقعت على جنبى الأيمن تجاه الكعبة المعظمة وأنا على طهارة وكنت أطرد عن نفسى النوم فأخذتنى سنة بين النوم واليقظة فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى أكمل صورة وأحسن زى من القميص والعمامة ورأيت الأئمة الشافعى ومالكا وأبا حنيفة وأحمد رحمهم الله يعرضون عليه مذاهبهم واحدا بعد واحد وهو صلى الله عليه وسلم يقررهم عليها ثم جاء شخص من رؤساء المبتدعة ليدخل الحلقة فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بطرده وإهانته فتقدمت أنا وقلت يا رسول الله هذا الكتاب أعنى إحياء علوم الدين معتقدى ومعتقد أهل السنة والجماعة فلو أذنت لى حتى أقرأه عليك فأذن لى فقرأت عليه من كتاب قواعد العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانه وصفاته وقال الفقهاء هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل وعنوا به ما يحتاج إليه الآحاد دون الوقائع النادرة ، وقال المفسرون والمحدثون هو علم الكتاب والسنة إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها وقال المتصوفة المراد به هذا العلم فقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه من الله عز وجل وقال بعضهم هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس وتمييز لمة الملك من لمة الشيطان وقال بعضهم هو علم الباطن وذلك يجب على أقوام مخصوصين هم أهل ذلك وصرفوا اللفظ عن عمومه . وقال أبو طالب المكي هو العلم بما يتضمنه الحديث الذي فيه مباني الاسلام وهو قوله صلى الله عليه وسلم « بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله[1] » إلى آخر الحديث لأن الواجب هذه الخمس فيجب العلم بكيفية العمل فيها وبكيفية الوجوب . والذي ينبغي أن يقطع به المحصل ولا يستريب فيه ما سنذكره وهو أن العلم كما قدمناه في خطبة الكتاب ينقسم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة وليس المراد بهذا العلم إلا علم المعاملة والمعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة : اعتقاد وفعل وترك فاذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلا فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما وهو قول لا إله إلا الله محمد رسول الله وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة بل يكفيه أن يصدق به ويعتقده جزما من غير اختلاج ريب واضطراب نفس وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان « إذ اكتفى رسول الله صلى عليه وسلم من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل[2] » فاذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت وكان العلم الذي هو فرض عين عليه في الوقت تعلم الكلمتين وفهمهما وليس يلزمه أمر وراء هذا في الوقت بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعا لله عز وجل غير عاص له وإنما يجب غير ذلك بعوارض تعرض وليس ذلك ضروريا في حق كل شخص بل يتصور الانفكاك عنها وتلك العوارض إما أن تكون في الفعل وإما في الترك وإما في الاعتقاد . أما الفعل فبأن يعيش من ضحوة نهاره إلى وقت الظهر فيتجدد عليه بدخول وقت الظهر تعلم الطهارة والصلاة فان كان صحيحا وكان بحيث لو صبر إلى وقت زوال الشمس لم يتمكن من تمام التعلم والعمل في الوقت بل يخرج الوقت لو اشتغل بالتعلم فلا يبعد أن يقال الظاهر بقاؤه فيجب عليه تقديم التعلم على الوقت ويحتمل أن يقال وجوب العلم الذي هو شرط العمل بعد وجوب العمل فلا يجب قبل الزوال وهكذا في بقية الصلوات فان عاش إلى رمضان تجدد بسببه وجوب تعلم الصوم وهو أن يعلم أن وقته من الصبح إلى غروب الشمس وأن الواجب فيه النية والإمساك عن الأكل والشرب والوقاع وأن ذلك يتمادى إلى رؤية الهلال أو شاهدين فان تجدد له مال أو كان له مال عند بلوغه لزمه تعلم ما يجب عليه من الزكاة ولكن لا يلزمه في الحال إنما يلزمه عند تمام الحول من وقت الإسلام فان لم يملك إلا الإبل لم يلزمه إلا تعلم زكاة الإبل وكذلك في سائر الأصناف فاذا دخل في أشهر الحج فلا يلزمه المبادرة إلى علم الحج مع أن فعله على التراخي فلا يكون تعلمه على الفور ولكن ينبغي لعلماء الاسلام أن ينبهوه على أن الحج فرض على التراخي على كل من ملك الزاد والراحلة إذا كان هو مالكا حتى ربما يرى الحزم لنفسه في المبادرة فعند ذلك إذا عزم عليه لزمه تعلم كيفية الحج ولم يلزمه إلا تعلم أركانه وواجباته دون نوافله فان فعل ذلك نفل فعلمه أيضا نفل فلا يكون تعلمه فرض عين

(الباب الثاني)

(١) حديث بني الإسلام على خمس متفق عليه من حديث ابن عمر (٢) حديث اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل ، مشهور في كتب السير والحديث فعند مسلم قصة ضمام بن ثعلبة .

كتاب قواعد العقائد وفيه أربعة فصول الفصل الأول في ترجمة عقيدة أهل السنة حتى انتهيت إلى قول الغزالي وأنه تعالى بعث النبي الأمي القرشي محمدا صلى الله عليه وسلم إلى كافة العرب والعجم والجن والإنس فرأيت البشاشة في وجهه صلى الله عليه وسلم ثم التفت وقال أين الغزالي وإذا بالغزالي واقف بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم فرد عليه السلام عليه الصلاة والسلام وناوله يده الكريمة فأكب عليها الغزالي يقبلها ويتبرك بها وما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم أشد سرورا بقراءة أحد عليه مثل ما كان بقراءتي عليه الاحياء ثم انتبهت والدمع يجري من عيني من أثر تلك الأحوال والكرامات وكان تقريره صلى الله عليه وسلم لمذاهب أئمة

وفى تحريم السكوت عن التنبيه على وجوب أصل الحج فى الحال نظر يليق بالفقه وهكذا التدريج فى علم سائر الأفعال التى هى فرض عين . وأما التروك فيجب تعلم علم ذلك بحسب مايتجدد من الحال وذلك يختلف بحال الشخص إذ لا يجب على الأبكم تعلم مايحرم من الكلام ولا على الأعمى تعلم ما يحرم من النظر ولا على البدوى تعلم مايحرم الجلوس فيه من المساكن فذلك أيضا واجب بحسب مايقتضيه الحال فما يعلم أنه ينفك عنه لا يجب تعلمه وماهو ملابس له يجب تنبيه عليه كما لو كان عند الاسلام لابسا للحرير أو جالسا فى الغصب أو ناظرا إلى غير ذى محرم فيجب تعريفه بذلك وما ليس ملابسا له ولكنه بصدد التعرض له على القرب كالأكل والشرب فيجب تعليمه حتى إذا كان فى بلد يتعاطى فيه شرب الخمر وأكل لحم الخنزير فيجب تعليمه ذلك وتنبيهه عليه وما وجب تعليمه وجب عليه تعلمه وأما الاعتقادات وأعمال القلوب فيجب علمها بحسب الخواطر فان خطر له شك فى المعانى التى تدل عليها كلمتا الشهادة فيجب عليه تعلم مايتوصل به إلى إزالة الشك فان لم يخطر له ذلك ومات قبل أن يعتقد أن كلام الله سبحانه قديم وأنه مرئى وأنه ليس محلا للحوادث إلى غير ذلك مما يذكر فى المعتقدات فقد مات على الاسلام إجماعا ولكن هذه الخواطر الموجبة للاعتقادات بعضها يخطر بالطبع وبعضها يخطر بالسماع من أهل البلد فان كان فى بلد شاع فيه الكلام وتناطق الناس بالبدع فينبغى أن يصان فى أول بلوغه عنها بتلقين الحق فانه لو ألقى إليه الباطل لوجبت إزالته عن قلبه وربما عسر ذلك كما أنه لو كان هذا المسلم تاجرا وقد شاع فى البلد معاملة الربا وجب عليه تعلم الحذر من الربا وهذا هو الحق فى العلم الذى هو فرض عين ومعناه العلم بكيفية العمل الواجب فمن علم العلم الواجب ووقت وجوبه فقد علم العلم الذى هو فرض عين وما ذكره الصوفية من فهم خواطر العدو ولمة الملك حق أيضا ولكن فى حق من يتصدى له فاذا كان الغالب أن الانسان لا ينفك عن دواعى الشر والرياء والحسد فيلزمه أن يتعلم من علم ربع المهلكات ما يرى نفسه محتاجا إليه وكيف لا يجب عليه وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه[1] » ولا ينفك عنها بشر وبقية ما سنذكره من مذمومات أحوال القلب كالكبر والعجب وأخواتهما تتبع هذه الثلاث المهلكات وإزالتها فرض عين ولا يمكن إزالتها إلا بمعرفة حدودها ومعرفة أسبابها ومعرفة علاماتها ومعرفة علاجها فان من لا يعرف الشر يقع فيه والعلاج هو مقابلة السبب بضده وكيف يمكن دون معرفة السبب والمسبب وأكثر ماذكرناه فى ربع المهلكات من فروض الأعيان وقد تركها الناس كافة اشتغالا بما لا يعنى . ومما ينبغى أن يبادر فى إلقائه إليه إذا لم يكن قد اشتغل عن ملة إلى ملة أخرى الايمان بالجنة والنار والحشر والنشر حتى يؤمن به ويصدق وهو من تتمة كلمتى الشهادة فانه بعد التصديق بكونه عليه السلام رسولا ينبغى أن يفهم الرسالة التى هو مبلغها وهو أن من أطاع الله ورسوله فله الجنة ومن عصاهما فله النار فاذا انتبهت لهذا التدريج علمت أن المذهب الحق هو هذا وتحققت أن كل عبد هو فى مجارى أحواله فى يومه وليلته لا يخلو من وقائع فى عباداته ومعاملاته عن تجدد لوازم عليه فيلزمه السؤال عن كل ما يقع له من النوادر ويلزمه المبادرة إلى تعلم مايتوقع وقوعه على القرب غالبا فاذا تبين أنه عليه الصلاة والسلام إنما أراد بالعلم المعرّف بالألف واللام فى قوله صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم » علم العمل الذى هو مشهور الوجوب على المسلمين لا غير فقد اتضح وجه التدريج ووقت وجوبه والله أعلم .

(١) حديث ثلاث مهلكات شح مطاع الحديث البزار والطبرانى وأبو نعيم والبيهقى فى الشعب من حديث أنس باسناد ضعيف .

السنة واستبشاره بعقيدة الغزالى وتقريرها نعمة من الله عظيمة ومنة جسيمة نسأل الله تعالى أن يحيينا على سنته ويتوفانا على ملته آمين .

(فصل) أثنى على الاحياء عالم من علماء الإسلام وغير واحد من عارفى الأنام بل جمع أقطاب وأفراد فقال فيه الحافظ الإمام الفقيه أبو الفضل العراقى فى تخريجه إنه من أجل كتب الإسلام فى معرفة الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ولم يتبحر فى اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل بل مزج فيه علمى الظاهر والباطن ومزج معانيها فى أحسن المواطن وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه وسلك فيه من النمط أوسطه مقتديا بقول على كرم الله وجهه

بيان العلم الذى هو فرض كفاية

اعلم أن الفرض لا يتميز عن غيره إلا بذكر أقسام العلوم والعلوم بالاضافة إلى الفرض الذى نحن بصدده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية وأعنى بالشرعية ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب ولا التجربة مثل الطب ولا السماع مثل اللغة فالعلوم التى ليست بشرعية تنقسم إلى ماهو محمود وإلى ماهو مذموم وإلى ماهو مباح فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب وذلك ينقسم إلى ماهو فرض كفاية وإلى ماهو فضيلة وليس بفريضة . أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان وكالحساب فانه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها وهذه هى العلوم التى لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين فلا يتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفايات فان أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة فانه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلاك إليهم وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك فان الذى أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك باهماله . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق فى دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكنه يفيد زيادة قوة فى القدر المحتاج إليه وأما المذموم منه فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات . وأما المباح منه فالعلم بالأشعار التى لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجرى مجراه . وأما العلوم الشرعية وهى المقصودة بالبيان : فهى محمودة كلها ولكن قد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية وتكون مذمومة فتنقسم إلى المحمودة والمذمومة . أما المحمودة فلها أصول وفروع ومقدمات ومتممات وهى أربعة أضرب : الضرب الأول الأصول : وهى أربعة : كتاب الله عز وجل وسنة رسوله عليه السلام وإجماع الأمة وآثار الصحابة ، والاجماع أصل من حيث إنه يدل على السنة فهو أصل فى الدرجة الثالثة وكذا الأثر فانه أيضا يدل على السنة لأن الصحابة رضى الله عنهم قد شاهدوا الوحى والتنزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم وذلك بشرط مخصوص على وجه مخصوص عند من يراه ولا يليق بيانه بهذا الفن . الضرب الثانى الفروع : وهو ما فهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره كما فهم من قوله عليه السلام «لا يقضى القاضى وهو غضبان[1]» أنه لا يقضى إذا كان حاقنا أو جائعا أو متألما بمرض وهذا على ضربين : أحدهما يتعلق بمصالح الدنيا ويحويه كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا . والثانى ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة وما هو مرضى عند الله تعالى وما هو مكروه وهو الذى يحويه الشطر الأخير من هذا الكتاب أعنى جملة كتاب إحياء علوم الدين ومنه العلم بما يترشح من القلب على الجوارح فى عباداتها وعاداتها وهو الذى يحويه الشطر الأول من هذا الكتاب . والضرب الثالث المقدمات : وهى التى تجرى منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو فانهما آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية فى أنفسهما ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة فيصير تعلم تلك اللغة آلة ومن الآلات علم كتابة الخط إلا أن ذلك ليس ضروريا

(١) حديث لا يقضى القاضى وهو غضبان متفق عليه من حديث أبى بكرة

خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالى ويرجع إليهم الغالى إلى آخر ما ذكره مما الأولى بنا فى هذا المحل طيه ثم الانتقال إلى نشر محاسن الاحياء ليظهر للمحب والمبغض رشده وغيه . وقال عبد الغافر الفارسى فى مثال الاحياء إنه من تصانيفه المشهورة التى لم يسبق إليها . وقال فيه النووى كاد الاحياء أن يكون قرآنا . وقال الشيخ أبو محمد الكازرونى لو محيت جميع العلوم لاستخرجت من الاحياء . وقال بعض علماء المالكية الناس فى فضل علوم الغزالى أى والاحياء جماعها كما سيأتى أنه البحر المحيط . وكان السيد الجليل كبير الشان تاج العارفين وقطب الأولياء الشيخ عبد الله العيدروس رضى الله عنه يكاد يحفظه نقلا وروى عنه أنه قال مكثت سنين أطالع

« إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أميا (١) » ولو تصور استقلال الحفظ بجميع مايسمع لاستغنى
الكتابة ولكنه صار بحكم العجز فى الغالب ضروريا . الضرب الرابع المتممات : وذلك فى علم القر
فانه ينقسم إلى مايتعلق باللفظ كتعلم القراآت ومخارج الحروف وإلى مايتعلق بالمعنى كالتفسير فان اعتما
أيضا على النقل إذ اللغة بمجردها لاتستقل به وإلى مايتعلق بأحكامه كمعرفة الناسخ والمنسوخ والـ
والخاص والنص والظاهر وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذى يسمى أصول الف
ويتناول السنة أيضا . وأما المتممات فى الآثار والأخبار فالعلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحـ
وصفاتهم والعلم بالعدالة فى الرواة والعلم بأحوالهم ليميز الضعيف عن القوى والعلم بأعمارهم ليميز المرسل
المسند وكذلك مايتعلق به فهذه هى العلوم الشرعية وكلها محمودة بل كلها من فروض الكفايات . فان قل
لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا فاعلم أن الله عز وجل أخرج آدم عليه السلام
التراب وأخرج ذريته من سلالة من طين ومن ماء دافق فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ومنها إ
الدنيا ثم إلى القبر ثم إلى العرض ثم إلى الجنة أو إلى النار فهذا مبدؤهم وهذا غايتهم وهذه منازلهم وخا
الدنيا زادا للمعاد ليتناول ما يصلح للتزود فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقه
ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطا
إلى قانون يسوسهم به فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا
الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامة
أمورهم فى الدنيا ولعمرى إنه متعلق أيضا بالدين ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا فان الدنيا مزرعة الآخ
ولا يتم الدين إلا بالدنيا والملك والدين توأمان فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم و
لا حارس له فضائع ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان وطريق الضبط فى فصل الحكومات بالفقه وكما
سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين فى الدرجة الأولى بل هو معين على ما لا يتم الدين إلا به فكذا
معرفة طريق السياسة فمعلوم أن الحج لا يتم إلا بنفقة تحرس من العرب فى الطريق ولكن الحج شى
وسلوك الطريق إلى الحج شى ثان وللقيام بالحراسة التى لا يتم إلا بها شى ثالث ومعرفة طرق الحراسة وحيا
وقوانينها شى رابع وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة ويدل على ذلك ماروى مسـ
« لا يفتى الناس إلا ثلاثة أمير أو مأمور أو متكلف (٢) » فالأمير هو الامام وقد كانوا هم المفتون والمأمو
نائبه والمتكلف غيرهما وهو الذى يتقلد تلك العهدة من غير حاجة وقد كان الصحابة رضى الله ع
يحترزون عن الفتوى حتى كان يحيل كل واحد منهم على صاحبه وكانوا لا يحترزون إذا سئلوا عن
القرآن وطريق الآخرة وفى بعض الروايات بدل المتكلف للرأى فان من تقلد خطر الفتوى وهو غ
متعين للحاجة فلا يقصد به إلا طلب الجاه والمال . فان قلت هذا إن استقام لك فى أحكام الجراحا
والحدود والغرامات وفصل الخصومات فلا يستقيم فيما يشتمل عليه ربع العبادات من الصيام والصلاة
فيما يشتمل عليه ربع العادات من المعاملات من بيان الحلال والحرام فاعلم أن أقرب مايتكلم الفقيه فيه
الأعمال التى هى أعمال الآخرة ثلاثة الاسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام فاذا تأملت منتهى نظر الفق

(١) حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أميا : أى لا يحسن الكتابة ابن مردويه فى التفسير من حدي
عبد الله بن عمر مرفوعا أنا محمد النبى الأمى وفيه ابن لهيعة ولابن حبان والدارقطنى والحاكم والبيـ
وصححه من حديث ابن مسعود قولوا اللهم صل على محمد النبى الأمى وللبخارى من حديث البراء وأ
الكتاب وليس يحسن يكتب (٢) حديث لا يفتى الناس إلا ثلاثة الحديث ابن ماجه من رواية عم
ابن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ لا يقص على الناس وإسناده حسن .

كتاب الاحياء كل فصل وحرف منه وأعاوده وأتدبره فيظهر لى منه فى كل يوم علوم وأسرار عظيمة ومفهومات غزيرة غير التى قبلها ولم يسبقه أحد ولم يلحقه أحد أثنى على كتاب الاحياء بما أثنى عليه ودعا الناس بقوله وفعله إليه وحث على التزام مطالعته والعمل بما فيه ومن كلامه رضى الله عنه : عليكم بإخوانى بمتابعة الكتاب والسنة أعنى الشريعة المشروحة فى الكتب الغزالية خصوصا كتاب ذكر الموت وكتاب الفقر والزهد وكتاب التوبة وكتاب رياضة النفس ومن كلامه : عليكم بالكتاب والسنة أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وفكرا واعتبارا واعتقادا وشرح الكتاب والسنة مستوفى فى كتاب إحياء علوم الدين للامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله ونفعنا به ومن كلامه وبعد فليس لنا طريق ومنهاج

فيما علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة وإذا عرفت هذا فى هذه الثلاثة فهو فى غيرها أظهر . أما الاسلام فيتكلم الفقيه فيما يصح منه وفيما يفسد وفى شروطه وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه لعزل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرباب السيوف والسلطنة عنه حيث قال « هلا شققت عن قلبه[1] » للذى قتل من تكلم بكلمة الاسلام معتذرا بأنه قال ذلك من خوف السيف بل يحكم الفقيه بصحة الاسلام تحت ظلال السيوف مع أنه يعلم أن السيف لم يكشف له عن نيته ولم يدفع عن قلبه غشاوة الجهل والحيرة ولكنه مشير على صاحب السيف فان السيف ممتد إلى رقبته واليد ممتدة إلى ماله وهذه الكلمة باللسان تعصم رقبته وماله مادام له رقبة ومال وذلك فى الدنيا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم[2] » جعل أثر ذلك فى الدم والمال وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأموال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها وليس ذلك من فن الفقه وإن خاض الفقيه فيه كان كالوخاض فى الكلام والطب وكان خارجا عن فنه . وأما الصلاة فالفقيه يفتى بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلا فى جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولا بالتفكر فى حساب معاملاته فى السوق إلا عند التكبير وهذه الصلاة لا تنفع فى الآخرة كما أن القول باللسان فى الاسلام لا ينفع ولكن الفقيه يفتى بالصحة أى أن ما فعله حصل به امتثال صيغة الأمر وانقطع به عنه القتل والتعزير فأما الخشوع وإحضار القلب الذى هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجا عن فنه . وأما الزكاة فالفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان حتى إنه إذا امتنع عن أدائها فأخذها السلطان قهرا حكم بأنه برئت ذمته . وحكى أن أبا يوسف القاضى كان يهب ماله لزوجته آخر الحول ويستوهب مالها إسقاطا للزكاة فحكى ذلك لأبى حنيفة رحمه الله فقال ذلك من فقهه وصدق فان ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرته فى الآخرة أعظم من كل جناية ومثل هذا هو العلم الضار . وأما الحلال والحرام فالورع عن الحرام من الدين ولكن الورع له أربع مراتب : الأولى الورع الذى يشترط فى عدالة الشهادة وهو الذى يخرج بتركه الانسان عن أهلية الشهادة والقضايا والولاية وهو الاحتراز عن الحرام الظاهر . الثانية ورع الصالحين وهو التوقى من الشبهات التى يتقابل فيها الاحتمالات قال صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « الاثم حزاز القلوب[4] » . الثالثة ورع المتقين وهو ترك الحلال المحض الذى يخاف منه أداؤه إلى الحرام . قال صلى الله عليه وسلم « لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس[5] » وذلك مثل التورع من التحدث بأحوال الناس خيفة من الانجرار إلى الغيبة والتورع عن أكل الشهوات خيفة من هيجان النشاط والبطر المؤدى إلى مفارقة المحظورات . الرابعة ورع الصديقين وهو الاعراض عما سوى الله تعالى خوفا من صرف ساعة من العمر إلى ما لا يفيد زيادة قرب عند الله عز وجل وإن كان يعلم ويتحقق أنه لا يفضى إلى حرام فهذه الدرجات كلها خارجة عن نظر الفقيه إلا الدرجة الأولى وهو ورع الشهود والقضاة وما يقدح فى العدالة والقيام بذلك لا ينفى الاثم

(١) حديث هلا شققت عن قلبه مسلم من حديث أسامة بن زيد (٢) حديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وعمرو بن عمر (٣) حديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك الترمذى وصححه والنسائى وابن حبان من حديث الحسن بن على (٤) حديث الاثم حزاز القلوب البيهقى فى شعب الايمان من حديث ابن مسعود ورواه العدنى فى مسنده موقوفا عليه (٥) حديث لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به الحديث الترمذى وحسنه وابن ماجه والحاكم وصححه من حديث عطية السعدى .

سوى الكتاب والسنة وقد شرح ذلك كله سيد المصنفين وبقية المجتهدين حجة الإسلام الغزالى فى كتابه العظيم الشان الملقب أعجوبة الزمان إحياء علوم الدين الذى هو عبارة عن شرح الكتاب والسنة والطريقة ومن كلامه عليكم بملازمة كتاب إحياء علوم الدين فهو موضع نظر الله وموضع رضا الله فمن أحبه وطالعه وعمل بما فيه فقد استوجب محبة الله ومحبة رسول الله ومحبة ملائكة الله وأنبيائه وأوليائه وجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة فى الدنيا والآخرة وصار عالما فى الملك والملكوت . ومن كلامه الوجيز العزيز لو بعث الله الموتى لما أوصوا الأحياء إلا بما فى الإحياء . ومن كلامه اعلموا أن مطالعة الاحياء تحضر القلب الغافل فى لحظة كحضور سواد الحبر بوقوع الزاج فى العفص والماء وتأثير

كتب الغزالى واضح ظاهر مجرّب عند كل مؤمن ومن كلامه أجمع العلماء العارفون بالله على أنه لاشىء أنفع للقلب وأقرب إلى رضا الرب من متابعة حجة الاسلام الغزالى ومحبة كتبه فان كتب الإمام الغزالى لباب الكتاب والسنة ولباب المعقول والمنقول والله وكيل على ما أقول . ومن كلامه أنا أشهد سرا وعلانية أن من طالع كتاب إحياء علوم الدين فهو من المهتدين ، ومن كلامه من أراد طريق الله وطريق رسول الله وطريق العارفين بالله وطريق العلماء بالله أهل الظاهر والباطن فعليه بمطالعة كتب الغزالى خصوصا إحياء علوم الدين فهو البحر المحيط . ومن كلامه اشهدوا على أن من وقع على كتاب الغزالى فقد وقع على عين الشريعة والطريقة والحقيقة . ومن كلامه من أراد طريق الله ورسوله ورضاهما فعليه

فى الآخرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة « استفت قلبك وإن أفتوك وان أفتوك وإن أفتوك[1] » والفقيه لا يتكلم فى حزازات القلوب وكيفية العمل بها بل فيما يقدح فى العدالة فقط فإذن جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التى بها صلاح طريق الآخرة فان تكلم فى شىء من صفات القلب وأحكام الآخرة فذلك يدخل فى كلامه على سبيل التطفل كما قد يدخل فى كلامه شىء من الطب والحساب والنجوم وعلم الكلام وكما تدخل الحكمة فى النحو والشعر . وكان سفيان الثورى وهو إمام فى علم الظاهر يقول إن طلب هذا ليس من زاد الآخرة كيف وقد اتفقوا على أن الشرف فى العلم العمل به فكيف يظن أنه علم الظهار واللعان والسلم والاجارة والصرف ومن تعلم هذه الأمور ليتقرّب بها إلى الله تعالى فهو مجنون وإنما العمل بالقلب والجوارح فى الطاعات والشرف هو تلك الأعمال . فان قلت لم سويت[2] بين الفقه والطب إذ الطب أيضا يتعلق بالدنيا وهو صحة الجسد وذلك يتعلق به أيضا صلاح الدين وهذه التسوية تخالف إجماع المسلمين .. فاعلم أن التسوية غير لازمة بل بينهما فرق وأن الفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه علم شرعى إذ هو مستفاد من النبوة بخلاف الطب فانه ليس من علم الشرع . والثانى أنه لا يستغنى عنه أحد من سالكى طريق الآخرة ألبتة لا الصحيح ولا المريض وأما الطب فلا يحتاج إليه إلا المرضى وهم الأقلون . والثالث : أن علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر فى أعمال الجوارح ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية فى الآخرة والمذموم يصدر من المذموم وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب وأما الصحة والمرض فمنشؤهما صفاء فى المزاج والأخلاط وذلك من أوصاف البدن لا من أوصاف القلب فمهما أضيف الفقه إلى الطب ظهر شرفه وإذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضا شرف علم طريق الآخرة . فان قلت فصل لى علم طريق الآخرة تفصيلا يشير إلى تراجمه وإن لم يمكن استقصاء تفاصيله فاعلم أنه قسمان : علم مكاشفة وعلم معاملة . فالقسم الأول علم المكاشفة وهو علم الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال بعض العارفين من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله . وقال آخر من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشىء من هذا العلم بدعة أو كبر . وقيل من كان محبا للدنيا أو مصرّا على هوى لم يتحقق به وقد يتحقق بسائر العلوم وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يذوق منه شيئا وينشد على قوله :

وارض لمن غاب عنك غيبته فذاك ذنب عقابه فيه

وهو علم الصديقين والمقربين أعنى علم المكاشفة فهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حق تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمه فى خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة والنبى ومعنى الوحى ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للانسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحى إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى ـ إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ـ ومعنى قوله تعالى ـ وإن الدار الآخرة لهى الحيوان

(١) حديث استفت قلبك وإن أفتوك أحمد من حديث وابصة .

(٢) هكذا بالنسخ ولعل الصواب لم لا سويت بدليل باقى كلامه فتأمل .

لو كانوا يعلمون ـ ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ومعنى القرب منه والنزول في جواره ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيين ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى جوف السماء إلى غير ذلك مما يطول تفصيله إذ للناس فى معانى هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة وأن الذى أعدّه الله لعباده الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها وكذا يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته وبعضهم يدّعى أمورا عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل وبعضهم يقول حدّ معرفة الله عز وجل ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام وهو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم فنعنى بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه وهذا ممكن فى جواهر الانسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا وانما نعنى بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم فى جميع أحوالهم فبقدر ماينجلى من القلب ويحاذى به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه ولا سبيل إليه إلا بالرياضة التى يأتى تفصيلها فى موضعها وبالعلم والتعليم وهذه هى العلوم التى لا تسطر فى الكتب ولا يتحدّث بها من أنعم الله عليه بشىء منها إلا مع أهله وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار وهذا هو العلم الخفى الذى أراده صلى الله عليه وسلم بقوله «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى فاذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى فلا تحقروا عالما آتاه الله تعالى علما منه فان الله عز وجل لم يحقره إذ آتاه إياه (١)» . وأما القسم الثانى : وهو علم المعاملة فهو علم أحوال القلب . أما ما يحمد منها فكالصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والزهد والتقوى والقناعة والسخاء ومعرفة المنة لله تعالى فى جميع الأحوال والاحسان وحسن الظنّ وحسن الخلق وحسن المعاشرة والصدق والاخلاص ، فمعرفة حقائق هذه الأحوال وحدودها وأسبابها التى بها تكتسب وثمرتها وعلامتها ومعالجة ماضعف منها حتى يقوى ومازال حتى يعود من علم الآخرة . وأما ما يذمّ فخوف الفقر وسخط المقدور والغلّ والحقد والحسد والغش وطلب العلوّ وحب الثناء وحب طول البقاء فى الدنيا للتمتع والكبر والرياء والغضب والأنفة والعداوة والبغضاء والطمع والبخل والرغبة والبذخ والأشر والبطر وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء والفخر والخيلاء والتنافس والمباهاة والاستكبار عن الحق والخوض فيما لا يعنى وحب كثرة الكلام والصلف والتزين للخلق والمداهنة والعجب والاشتغال عن عيوب النفس بعيوب الناس وزوال الحزن من القلب وخروج الخشية منه وشدة الانتصار للنفس إذا نالها الذلّ وضعف الانتصار للحق واتخاذ إخوان العلانية على عداوة السرّ والأمن من مكر الله سبحانه فى سلب ما أعطى والاتكال على الطاعة والمكر والخيانة والمخادعة وطول الأمل والقسوة والفظاظة والفرح بالدنيا والأسف على فواتها والأنس بالمخلوقين والوحشة لفراقهم والجفاء والطيش والعجلة وقلة الحياء وقلة الرحمة ، فهذه وأمثالها من صفات القلب مغارس الفواحش ومنابت الأعمال المحظورة . وأضدادها وهى الأخلاق المحمودة منبع

(١) حديث إن من العلم كهيئة المكنون الحديث أبو عبد الرحمن السلمى فى الأربعين له فى التصوّف من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف .

بمطالعة كتب الغزالى وخصوصا البحر المحيط إحياء أعجوبة الزمان ومن كلامه نطق معانى معنوى القرآن ولسان حال قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلوب الرسل والأنبياء وجميع العلماء بالله وجميع العلماء بأمر الله الأتقياء بل جميع أرواح الملائكة بل جميع فرق الصوفية مثل العارفين والملامتية بل جميع سرّ حقائق الكائنات والمعقولات وماينا سب رضا الذات والصفات أجمع هؤلاء المذكورون أن لاشىء أرفع وأنفع وأبهى وأبهج وأتقى وأقرب إلى رضا الرب كمتابعة الغزالى ومحبة كتبه وكتب الغزالى قلب الكتاب والسنة بل قلب المعقول والمنقول وأنفع يوم ينفخ إسرافيل فى الصور وفى يوم تمر الناقور والله وكيل على ماأقول وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ومن كلامه كتاب إحياء علوم الدين فيه

الطاعات والقربات فالعلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخر
وهو فرض عين فى فتوى علماء الآخرة فالمعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك فى الآخرة كما أن
المعرض عن الأعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا فنظر الفقهاء فى فروض
العين بالاضافة إلى صلاح الدنيا وهذا بالاضافة إلى صلاح الآخرة ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعانى
حتى عن الاخلاص مثلا أو عن التوكل أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عين
الذى فى إجماله هلاكه فى الآخرة ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمى لسرد عليك مجلدات
من التفريعات الدقيقة التى تنقضى الدهور ولا يحتاج إلى شئ منها وان احتيج لم تخل البلد عمن يقوم
بها ويكفيه مؤنة التعب فيها فلا يزال يتعب فيها ليلا ونهارا وفى حفظه ودرسه ويغفل عما هو مهم نفسه
فى الدين وإذا روجع فيه قال اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية ويلبس على نفسه وعلى غيره فى
تعلمه والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر فى فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين بل قدم عليه
كثيرا من فروض الكفايات فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم
فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه ثم لا ترى أحدا يشتغل به ويتهاترون على علم الفقه لاسيما الخلافيات
والجدليات والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع فليت شعرى كيف
يرخص فقهاء الدين فى الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة وإهمال ما لا قائم به هل لهذا سبب إلا أن
الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولى الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلد القضاء والحكومة
والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء
فالله تعالى المستعان وإليه الملاذ فى أن يعيذنا من هذا الغرور الذى يسخط الرحمن ويضحك الشيطان
وقد كان أهل الورع من علماء الظاهر مقرين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب . كان الامام الشافعى
رضى الله عنه يجلس بين يدى شيبان الراعى كما يقعد الصبى فى المكتب ويسأله كيف يفعل فى كذا وكذا
فيقال له مثلك يسأل هذا البدوى فيقول إن هذا وفق لما أغفلناه . وكان أحمد بن حنبل رضى الله
عنه ويحيى بن معين يختلفان إلى معروف الكرخى ولم يكن فى علم الظاهر بمنزلتهما وكانا يسألانه وكيف
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لما قيل له كيف نفعل إذا جاءنا أمر لم نجده فى كتاب ولا سنة فقال
صلى الله عليه وسلم سلوا الصالحين واجعلوه شورى بينهم [1] » ولذلك قيل علماء الظاهر زينة
الأرض والملك وعلماء الباطن زينة السماء والملكوت . وقال الجنيد رحمه الله قال لى السرى شيخى
يوما إذا قمت من عندى فمن تجالس قلت المحاسبى فقال نعم خذ من علمه وأدبه ودع عنك تشقيقه الكلام
وردّه على المتكلمين ثم لما وليت سمعته يقول جعلك الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب
حديث أشار إلى أن من حصل الحديث والعلم ثم تصوّف أفلح ومن تصوف قبل العلم خاطر بنفسه . فان
قلت فلم لم تورد فى أقسام العلوم الكلام والفلسفة وتبين أنهما مذمومان أو محمودان . فاعلم أن حاصل
ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التى ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنهما فهو
إما مجادلة مذمومة وهى من البدع كما سيأتى بيانه وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها وتطويل بنقل
المقالات التى أكثرها ترّهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق
بالدين ولم يكن شئ منه مألوفا فى العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن
حكمه إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبغت جماعة لفقوا لها شبها ورتبوا فيها

(١) حديث قيل له كيف نفعل إذا جاء أمر لم نجده فى كتاب الله ولا سنة رسوله الحديث الطبرانى من حديث ابن عباس فيه عبد الله بن كيسان ضعفه الجمهور .

جميع الأسرار وكتاب بداية الهداية فيه التقوى وكتاب الأربعين الأصل فيه شرح الصراط المستقيم وكتاب منهاج العابدين فيه الطريق إلى الله وكتاب الخلاصة فى الفقه فيه النور . ومن كلامه السر كله فى اتباع الكتاب والسنة وهو اتباع الشريعة والشريعة مشروحة فى كتاب إحياء علوم الدين المسمى أعجوبة الزمان . ومن كلامه بخ بخ بخ لمن طالع إحياء علوم الدين أو كتبه أو سمعه ، وكلامه رضى الله عنه فى تصانيفه وغيرها مشحون من الثناء على الإمام الغزالى وكتبه والحث على العمل بها خصوصا إحياء علوم الدين ، وقد كان سيدى ووالدى الشيخ العارف بالله تعالى شيخ ابن عبد الله العيدروس رضى الله عنه يقول إن أهل الزمان جمعت كلام الشيخ

كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذى يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة وذلك إلى حد محدود سنذكره فى الباب الذى يلى هذا إن شاء الله تعالى . وأما الفلسفة فليست علما برأسها بل هى أربعة أجزاء : أحدها الهندسة والحساب وهما مباحان كما سبق ولا يمنع عنهما إلا من يخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة فإن أكثر الممارسين لهما قد خرجوا منهما إلى البدع فيصان الضعيف عنهما لا لعينهما كما يصان الصبى عن شاطئ النهر خيفة عليه من الوقوع فى النهر وكما يصان حديث العهد بالاسلام عن مخالطة الكفار خوفا عليه مع أن القوى لا يندب إلى مخالطتهم . الثانى المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان فى علم الكلام . والثالث الالهيات وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل فى الكلام أيضا والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط آخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة وكما أن الاعتزال ليس علما برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين ، وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة . والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين الحق فهو جهل وليس بعلم حتى يورد فى أقسام العلوم وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها وهو شبيه بنظر الأطباء إلا أن الطبيب ينظر فى بدن الانسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح وهم ينظرون فى جميع الأجسام من حيث تتغير وتتحرك ولكن للطب فضل عليه وهو أنه محتاج إليه وأما علومهم فى الطبيعيات فلا حاجة إليها فاذن الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة وإنما حدث ذلك بحدوث البدع كما حدثت حاجة الانسان إلى استئجار البذرقة فى طريق الحج بحدوث ظلم العرب وقطعهم الطريق ولو ترك العرب عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط طريق الحج فلذلك لو ترك المبتدع هذيانه لما افتقر إلى الزيادة على ما عهد فى عصر الصحابة رضى الله عنهم فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس فى طريق الحج فاذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلا وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التى يشاركه فيها سائر العوام وهى من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان وإنما يتميز عن العامى بصنعة المجادلة والحراسة فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجابا عليه ومانعا عنه وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التى جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية حيث قال تعالى ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ـ فان قلت فقد رددت حد المتكلم إلى حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة كما أن حد البذرقة حراسة أقمشة الحجيج عن نهب العرب ورددت حد الفقيه إلى حفظ القانون الذى به يكف السلطان شر بعض أهل العدوان عن بعض وهاتان رتبتان نازلتان بالاضافة إلى علم الدين وعلماء الأمة المشهورون بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون وهم أفضل الخلق عند الله تعالى فكيف تنزل درجاتهم إلى هذه المنزلة السافلة بالإضافة إلى علم الدين ، فاعلم أن من عرف الحق بالرجال حار فى متاهات الضلال فاعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكا طريق الحق وإن قنعت بالتقليد والنظر إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس فلا تغفل عن الصحابة وعلو منصبهم فقد أجمع الدين عرضت بذكرهم على تقدمهم وأنهم لا يدرك فى الدين شأوهم ولا يشق غبارهم ولم يكن تقدمهم بالكلام والفقه بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها ، وما فضل أبو بكر رضى الله عنه الناس بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى

عبد الله فى الغزالى وصيته [الجوهر المتلالى] خصوصا من كلام الشيخ عبد الله فى الغزالى فلم يتيسر له وأرجو أن يوفقنى الله لذلك تحقيقا لرجائه ورجاء أن يتناولنى دعاء الشيخ عبد الله رضى الله عنه فانه قال غفر الله لمن يكتب كلامى فى الغزالى وناهيك ببشارة فى هذه العبارة التى برزت من ولى عارف وقطب مكاشف لا يجازف فى مقال ولا ينطق إلا عن حال وفى هذا من الشرف للغزالى وكتبه مالا يحتاج معه إلى مزيد ـ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ـ فان العظيم لا يعظم فى عينه إلا عظيم ولا يعرف الفضل لأهل الفضل إلا أهل الفضل وإذا تصدى العيدروس لتعريفه فقد أغنى تعريفه عن كل تعريف ووصف والشهادة منه خير من شهادة ألف ألف

ولا كلام ولكن بشيء وقر في صدره[1] كما شهد له سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فليكن حرص
في طلب ذلك السر فهو الجوهر النفيس والدر المكنون ودع عنك ما تطابق أكثر الناس ع
وعلى تفخيمه وتعظيمه لأسباب ودواع يطول تفصيلها فلقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ع
آلاف من الصحابة رضي الله عنهم كلهم علماء بالله أثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن في
أحد يحسن صنعة الكلام ولا نصب نفسه للفتيا منهم أحد إلا بضعة عشر رجلا ولقد كان ابن عمر رضي ا
عنهما منهم وكان إذا سئل عن الفتيا يقول للسائل اذهب إلى فلان الأمير الذي تقلد أمور النا
وضعها في عنقه إشارة إلى أن الفتيا في القضايا والأحكام من توابع الولاية والسلطنة ولما مات ع
رضي الله عنه قال ابن مسعود مات تسعة أعشار العلم فقيل له أتقول ذلك وفينا جلة الصحابة فقا
لم أرد علم الفتيا والأحكام إنما أريد العلم بالله تعالى أفترى أنه أراد صنعة الكلام والجدل فما بالا
لا تحرص على معرفة ذلك العلم الذي مات بموت عمر تسعة أعشاره وهو الذي سد باب الكلام والجد
وضرب صبيغا بالدرة لما أورد عليه سؤالا في تعارض آيتين في كتاب الله وهجره وأمر النا
بهجره وأما قولك إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون فاعلم أن ما ينال به الفضل عندا
شيء وما ينال به الشهرة عند الناس شيء آخر فلقد كان شهرة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالحلا
وكان فضله بالسر الذي وقر في قلبه وكان شهرة عمر رضي الله عنه بالسياسة وكان فضله بالعلم با
الذي مات تسعة أعشاره بموته وبقصده التقرب إلى الله عز وجل في ولايته وعدله وشفقته على خل
وهو أمر باطن في سره فأما سائر أفعاله الظاهرة فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسم
والراغب في الشهرة فتكون الشهرة فيما هو المهلك والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد فالفقه
والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء وقد انقسموا فمنهم من أراد الله سبحانه بعلمه وفتواه وذ
عن سنة نبيه ولم يطلب به رياء ولا سمعة فأولئك أهل رضوان الله تعالى وفضلهم عند الله لعمل
بعلمهم ولارادتهم وجه الله سبحانه بفتواهم ونظرهم فإن كل علم عمل فإنه فعل مكتسب وليس كل عم
علما والطبيب يقدر على التقرب إلى الله تعالى بعلمه فيكون مثابا على علمه من حيث إنه عامل
سبحانه وتعالى به والسلطان يتوسط بين الخلق لله فيكون مرضيا عند الله سبحانه ومثابا لا م
حيث إنه متكفل بعلم الدين بل من حيث هو متقلد بعمل يقصد به التقرب إلى الله عز وجل بعلمه
وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة : علم مجرد وهو علم المكاشفة وعمل مجرد وهو كعمل
السلطان مثلا وضبطه للناس ومركب من عمل وعلم وهو علم طريق الآخرة فإن صاحبه من العلم
والعمال جميعا فانظر إلى نفسك أتكون يوم القيامة في حزب علماء الله أو عمال الله تعالى أو ا
حزبيهما فتضرب بسهمك مع كل فريق منهما فهذا أهم عليك من التقليد لمجرد الاشتهار كما قيل

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به ... في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

على أنا سننقل من سيرة فقهاء السلف ما تعلم به أن الذين انتحلوا مذاهبهم ظلموهم وأنهم من أشد خصمائهم
يوم القيامة فإنهم ما قصدوا بالعلم إلا وجه الله تعالى وقد شوهد من أحوالهم ما هو من علامات علماء الآخر
كما سيأتي بيانه في باب علامات علماء الآخرة فإنهم ما كانوا متجردين لعلم الفقه بل كانوا مشتغلين
بعلم القلوب ومراقبين لها ولكن صرفهم عن التدريس والتصنيف فيه ما صرف الصحابة عن التصنيف
والتدريس في الفقه مع أنهم كانوا فقهاء مستقلين بعلم الفتوى والصوارف والدواعي متيقنة ولا حاجة إ

(١) حديث : ما فضل أبو بكر الناس بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام الحديث : الترمذي الحكيم ا
النوادر من قول أبي بكر بن عبد الله المزني ولم أجده مرفوعا .

وحصل من الاحياء في زمانه بسببه نسخ عديدة حتى إن بعض العوام حصلها لما رأى من ترغيبه فيه وألزم أخاه الشيخ عليا قراءته فقرأه عليه مدة حياته خمسا وعشرين مرة وكان يصنع عند كل ختم ضيافة عامة للفقراء وطلبة العلم الشريف ثم إن الشيخ عليا ألزم ولده عبد الرحمن قراءته عليه مدة حياته فختمه عليه أيضا خمسا وعشرين مرة وكان ولده سيدي الشيخ أبو بكر العيدروس صاحب عدن التزم بطريقة النذر على نفسه مطالعة شيء منه كل يوم وكان لا يزال يحصل منه نسخة بعد نسخة ويقول لا أترك تحصيل الإحياء أبدا ما عشت حتى اجتمع عنده منه نحو عشر نسخ . قلت وكذلك كان سيدي الشيخ الوالد شيخ ابن عبد الله ابن شيخ ابن الشيخ عبد الله العيدروس رضي الله

ذكرها

ذكرها . ونحن الآن نذكر من أقوال فقهاء الاسلام ما تعلم به أن ماذكرناه ليس طعنا فيهم بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلا مذاهبهم وهو مخالف لهم فى أعمالهم وسيرهم فالفقهاء الذين هم زعماء الفقه وقادة الخلق أعنى الذين كثر أتباعهم فى المذاهب خمسة : الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وأبو حنيفة وسفيان الثورى رحمهم الله تعالى وكل واحد منهم كان عابدا وزاهدا وعالما بعلوم الآخرة وفقيها فى مصالح الخلق فى الدنيا ومريدا بفقهه وجه الله تعالى فهذه خمس خصال اتبعهم فقهاء العصر من جملتها على خصلة واحدة وهى التشمير والمبالغة فى تفاريع الفقه لأن الخصال الأربع لا تصلح إلا للآخرة وهذه الخصلة الواحدة تصلح للدنيا والآخرة إن أريد بها الآخرة قلّ صلاحها للدنيا شمروا لها وادّعوا بها مشابهة أولئك الأئمة وهيهات أن تقاس الملائكة بالحدادين فلنورد الآن من أحوالهم مايدل على هذه الخصال الأربع فان معرفتهم بالفقه ظاهرة . أما الامام الشافعى رحمه الله تعالى فيدل على أنه كان عابدا ماروى أنه كان يقسم الليل ثلاثة أجزاء ثلثا للعلم وثلثا للعبادة وثلثا للنوم . قال الربيع كان الشافعى رحمه الله يختم القرآن فى رمضان ستين مرة كل ذلك فى الصلاة . وكان البويطى أحد أصحابه يختم القرآن فى رمضان فى كل يوم مرة . وقال الحسن الكرابيسى بتّ مع الشافعى غير ليلة فكان يصلى نحوا من ثلث الليل فما رأيته يزيد على خمسين آية فاذا أكثر فمائة آية وكان لا يمر بآية رحمة إلا سأل الله تعالى لنفسه ولجميع المسلمين والمؤمنين ولا يمر بآية عذاب إلا تعوذ فيها وسأل النجاة لنفسه وللمؤمنين وكأنما جمع له الرجاء والخوف معا فانظر كيف يدل اقتصاره على خمسين آية على تبحره فى أسرار القرآن وتدبره فيها وقال الشافعى رحمه الله ماشبعت منذ ست عشرة سنة لأن الشبع يثقل البدن ويقسى القلب ويزيل الفطنة ويجلب النوم ويضعف صاحبه عن العبادة فانظر إلى حكمته فى ذكر آفات الشبع ثم فى جده فى العبادة إذ طرح الشبع لأجلها ورأس التعبد تقليل الطعام . وقال الشافعى رحمه الله ماحلفت بالله تعالى لا صادقا ولا كاذبا قط فانظر إلى حرمته وتوقيره لله تعالى ودلالة ذلك على علمه بجلال الله سبحانه وسئل الشافعى رضى الله عنه عن مسئلة فسكت فقيل له ألا تجيب رحمك الله فقال حتى أدرى الفضل فى سكوتى أو فى جوابى فانظر فى مراقبته للسانه مع أنه أشد الأعضاء تسلطا على الفقهاء وأعصاها عن الضبط والقهر وبه يستبين أنه كان لا يتكلم ولا يسكت إلا لنيل الفضل وطلب الثواب . وقال أحمد بن يحيى بن الوزير خرج الشافعى رحمه الله تعالى يوما من سوق القناديل فتبعناه فاذا رجل يسفه على رجل من أهل العلم فالتفت الشافعى إلينا وقال نزهوا أسماعكم عن استماع الخنا كما تنزهون ألسنتكم عن النطق به فان المستمع شريك القائل وإن السفيه لينظر إلى أخبث شئ فى إنائه فيحرص أن يفرغه فى أوعيتكم ولو ردت كلمة السفيه لسعد رادها كما شقى بها قائلها . وقال الشافعى رضى الله عنه كتب حكيم إلى حكيم قد أوتيت علما فلا تدنس علمك بظلمة الذنوب فتبقى فى الظلمة يوم يسعى أهل العلم بنور علمهم . وأما زهده رضى الله عنه فقد قال الشافعى رحمه الله من ادعى أنه جمع بين حب الدنيا وحب خالقها فى قلبه فقد كذب . وقال الحميدى خرج الشافعى رحمه الله إلى اليمن مع بعض الولاة فانصرف إلى مكة بعشرة آلاف درهم فضرب له خباء فى موضع خارجا من مكة فكان الناس يأتونه فما برح من موضعه ذلك حتى فرقها كلها . وخرج من الحمام مرة فأعطى الحامى مالا كثيرا . وسقط سوطه من يده مرة فرفعه انسان إليه فاعطاه جزاء عليه خمسين دينارا . وسخاوة الشافعى رحمه الله أشهر من أن تحكى ورأس الزهد السخاء لأن من أحب شيئا أمسكه ولم يفارقه فلا يفارق المال إلا من صغرت الدنيا فى عينه وهو معنى الزهد . ويدل على قوة زهده وشدة خوفه من الله تعالى واشتغال همته بالآخرة

عنه مدمنا على مطالعته وحصل منه نسخا عديدة نحو السبع وأمر بقراءته عليه غير مرّة وكان يعمل فى ختمه ضيافة عامة فلازمته ميراث عيدروسى وتوفيق قدوسى فمن وفقه الله لامتثاله والعمل بما فيه واستعماله بلغ الرتبة العليا وحاز شرف الآخرة والدنيا وقال السيد الكبير العارف بالله الشهير على بن أبى بكر بن الشيخ عبد الرحمن السقاف لو قلب أوراق الاحياء كافر لأسلم ففيه سرّ خفى يجذب القلوب شبه المغناطيس قلت وهو صحيح فانى مع خسيس قصدى وقساوة قلبى أجد عند مطالعتى له من انبعاث الهمة وعزوف النفس عن الدنيا مالا مزيد عليه ثم يفتر برجوعى إلى ماأنا فيه ومخالطة أهل الكثافات ولا أجد ذلك عند مطالعة غيره من كتب الوعظ والرقائق وما ذاك إلا لشئ أودعه الله فيه

ماروى أنه روى سفيان بن عيينة حديثا فى الرقائق فغشى على الشافعى فقيل له قد مات فقال إن مات فقد مات أفضل زمانه وما روى عبد الله بن محمد البلوى قال كنت أنا وعمر بن نباتة جلوسا نتذاكر العباد والزهاد فقال لى عمر مارأيت أورع ولا أفصح من محمد بن ادريس الشافعى رضى الله عنه خرجت أنا وهو والحرث بن لبيد إلى الصفا وكان الحرث تلميذا لصالح المرى فافتتح يقرأ وكان حسن الصوت فقرأ هذه الآية عليه ـ هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ـ فرأيت الشافعى رحمه الله وقد تغير لونه واقشعر جلده واضطرب اضطرابا شديدا وخر مغشيا عليه فلما أفاق جعل يقول أعوذ بك من مقام الكاذبين وإعراض الغافلين . اللهم لك خضعت قلوب العارفين وذلت لك رقاب المشتاقين إلهى هب لى جودك وجللنى بسترك واعف عن تقصيرى بكرم وجهك قال ثم مشى وانصرفنا فلما دخلت بغداد وكان هو بالعراق فقعدت على الشط أتوضأ للصلاة إذ مر بى رجل فقال لى ياغلام أحسن وضوءك أحسن الله إليك فى الدنيا والآخرة فالتفت فاذا أنا برجل يتبعه جماعة فأسرعت فى وضوئى وجعلت أقفو أثره فالتفت إلى فقال هل لك من حاجة فقلت نعم تعلمنى مما علمك الله شيئا فقال لى اعلم أن من صدق الله نجا ومن أشفق على دينه سلم من الردى ومن زهد فى الدنيا قرت عيناه بما يراه من ثواب الله تعالى غدا أفلا أزيدك قلت نعم قال من كان فيه ثلاث خصال فقد استكمل الايمان من أمر بالمعروف وائتمر ونهى عن المنكر وانتهى وحافظ على حدود الله تعالى ألا أزيدك قلت بلى فقال كن فى الدنيا زاهدا وفى الآخرة راغبا واصدق الله تعالى فى جميع أمورك تنج مع الناجين ثم مضى فسألت من هذا فقالوا هو الشافعى فانظر إلى سقوطه مغشيا عليه ثم إلى وعظه كيف يدل ذلك على زهده وغاية خوفه ولا يحصل هذا الخوف والزهد إلا من معرفة الله عز وجل فانه ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ ولم يستفد الشافعى رحمه الله هذا الخوف والزهد من علم كتاب السلم والإجارة وسائر كتب الفقه بل هو من علوم الآخرة المستخرجة من القرآن والأخبار إذ حكم الأولين والآخرين مودعة فيهما . وأما كونه عالما بأسرار القلب وعلوم الآخرة فتعرفه من الحكم المأثورة عنه . روى أنه سئل عن الرياء فقال على البديهة الرياء فتنة عقدها الهوى حيال أبصار قلوب العلماء فنظروا إليها بسوء اختيار النفوس فأحبطت أعمالهم . وقال الشافعى رحمه الله تعالى إذا أنت خفت على عملك العجب فانظر رضا من تطلب وفى أى ثواب ترغب ومن أى عقاب ترهب وأى عافية تشكر وأى بلاء تذكر فانك إذا تفكرت فى واحدة من هذه الخصال صغر فى عينك عملك فانظر كيف ذكر حقيقة الرياء وعلاج العجب وهما من كبار آفات القلب . وقال الشافعى رضى الله عنه من لم يصن نفسه لم ينفعه علمه . وقال رحمه الله من أطاع الله تعالى بالعلم نفعه سره . وقال مامن أحد إلا له محب ومبغض فاذا كان كذلك فكن مع أهل طاعة الله عز وجل . وروى أن عبد القاهر بن عبد العزيز كان رجلا صالحا ورعا وكان يسأل الشافعى رضى الله عنه عن مسائل فى الورع والشافعى رحمه الله يقبل عليه لورعه وقال للشافعى يوما أيما أفضل الصبر أو المحنة أو التمكين فقال الشافعى رحمه الله التمكين درجة الأنبياء ولا يكون التمكين إلا بعد المحنة فاذا امتحن صبر وإذا صبر مكن ألا ترى أن الله عز وجل امتحن ابراهيم عليه السلام ثم مكنه وامتحن موسى عليه السلام ثم مكنه وامتحن أيوب عليه السلام ثم مكنه وامتحن سليمان عليه السلام ثم مكنه وآتاه ملكا والتمكين أفضل الدرجات قال الله عز وجل ـ وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض ـ وأيوب عليه السلام بعد المحنة العظيمة مكن قال الله تعالى ـ وآتيناه أهله ومثلهم معهم ـ الآية فهذا الكلام من الشافعى رحمه الله يدل على تبحره فى أسرار القرآن واطلاعه على مقامات السائرين إلى الله تعالى من الأنبياء والأولياء وكل ذلك من علوم الآخرة . وقيل للشافعى رحمه الله متى يكون الرجل عالما قال إذا تحقق فى علم فعله وتعرض لسائر العلوم فنظر فيما فاته فعند ذلك يكون عالما فانه قيل

وسر نفس مصنفه وحسن قصده والمراد بالكافر هنا فيما يظهر الجاهل بعيوب النفس المحجوب عن إدراك الحق أى فبمجرد مطالعته للكتاب المذكور يشرح الله صدره وينور قلبه وذلك لأن الوعظ إذا صدر عن قلب متعظ كان حريا أن يتعظ به سامعه وكما أن الله تعالى جعل لعباده الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون رتبة فوق غيرهم كذلك جعل لما يبرز منهم ويؤخذ عنهم بركة زائدة على غيره لأن ألسنتهم كريمة وأنوار قلوبهم عظيمة وهممهم علية وإشاراتهم سنية حتى يكون للقرآن أثر عظيم عند سماعه منهم وللأحاديث بهجة وجلالة زائدة إذا أخذت عنهم وللمواعظ منهم تأثير فى القلوب ظاهر ولعلومهم وفقههم أنوار ونفع متظاهر حتى تجد الرجل له العلم القليل وبعد ذلك ينتفع به كثير لحسن نيته ووجود بركته

لجالينوس إنك تأمر للداء الواحد بالأدوية الكثيرة المجمة فقال إنما المقصود منها واحد وإنما يجعل معه غيره لتنكسر حدته لأن الافراد قاتل فهذا وأمثاله مما لا يحصى يدل على علو رتبته في معرفة الله تعالى وعلوم الآخرة . وأما إرادته بالفقه والمناظرة فيه وجه الله تعالى فيدل عليه ماروى عنه أنه قال وددت أن الناس انتفعوا بهذا العلم وما نسب إلي شيء منه فانظر كيف اطلع على آفة العلم وطلب الاسم له وكيف كان منزه القلب عن الالتفات إليه بمجرد النية فيه لوجه الله تعالى . وقال الشافعي رضي الله عنه ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطيء . وقال ما كلمت أحدا قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان ويكون عليه رعاية من الله تعالى وحفظ وما كلمت أحدا قط وأنا أبالي أن يبين الله الحق على لساني أو على لسانه . وقال ما أوردت الحق والحجة على أحد فقبلها مني إلا هبته واعتقدت محبته ولا كابرني أحد على الحق ودافع الحجة إلا سقط من عيني ورفضته فهذه العلامات هي التي تدل على إرادة الله تعالى بالفقه والمناظرة فانظر كيف تابعه الناس من جملة هذه الخصال الخمس على خصلة واحدة فقط ثم كيف خالفوه فيها أيضا ولهذا قال أبو ثور رحمه الله ما رأيت ولا رأى الراءون مثل الشافعي رحمه الله تعالى . وقال أحمد بن حنبل رضي الله عنه ما صليت صلاة منذ أربعين سنة إلا وأنا أدعو للشافعي رحمه الله تعالى فانظر إلى إنصاف الداعي وإلى درجة المدعو له وقس به الأقران والأمثال من العلماء في هذه الأعصار وما بينهم من المشاحنة والبغضاء لتعلم تقصيرهم في دعوى الاقتداء بهؤلاء ولكثرة دعائه له قال له ابنه : أي رجل كان الشافعي حتى تدعو له كل هذا الدعاء فقال أحمد يا بني كان الشافعي رحمه الله تعالى كالشمس للدنيا وكالعافية للناس فانظر هل لهذين من خلف وكان أحمد رحمه الله يقول ما مس أحد بيده محبرة إلا وللشافعي رحمه الله في عنقه منة . وقال يحيى بن سعيد القطان ما صليت صلاة منذ أربعين سنة إلا وأنا أدعو فيها للشافعي لما فتح الله عز وجل عليه من العلم ووفقه للسداد فيه ولنقتصر على هذه النبذة من أحواله فان ذلك خارج عن الحصر وأكثر هذه المناقب نقلناه من الكتاب الذي صنفه الشيخ نصر بن إبراهيم المقدسي رحمه الله تعالى في مناقب الشافعي رضي الله عنه وعن جميع المسلمين . وأما الامام مالك رضي الله عنه فانه كان أيضا متحليا بهذه الخصال الخمس فانه قيل له ما تقول يا مالك في طلب العلم فقال حسن جميل ولكن انظر إلى الذي يلزمك من حين تصبح إلى حين تمسي فالزمه وكان رحمه الله تعالى في تعظيم علم الدين مبالغا حتى كان إذا أراد أن يحدث توضأ وجلس على صدر فراشه وسرح لحيته واستعمل الطيب وتمكن من الجلوس على وقار وهيبة ثم حدث فقيل له في ذلك فقال أحب أن أعظم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال مالك العلم نور يجعله الله حيث يشاء وليس بكثرة الرواية وهذا الاحترام والتوقير يدل على قوة معرفته بجلال الله تعالى . وأما إرادته وجه الله تعالى بالعلم فيدل عليه قوله : الجدال في الدين ليس بشيء . ويدل عليه قول الشافعي رحمه الله إني شهدت مالكا وقد سئل عن ثمان وأربعين مسئلة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري ومن رد غير وجه الله تعالى بعلمه فلا تسمح نفسه بأن يقر على نفسه بأنه لا يدري ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه إذا ذكر العلماء فمالك النجم الثاقب وما أحد أمن علي من مالك . وروى أن أبا جعفر المنصور منعه من رواية الحديث في طلاق المكره ثم دس عليه من يسأله فروى على ملأ من الناس ليس على مستكره طلاق فضربه بالسياط ولم يترك رواية الحديث . وقال مالك رحمه الله ما كان رجل صادقا في حديثه ولا يكذب إلا متع بعقله ولم يصبه مع الهرم آفة ولا خرف . وأما زهده في الدنيا فيدل عليه ماروى أن المهدي أمير المؤمنين سأله فقال له هل لك من دار فقال لا ولكن أحدثك سمعت ربيعة بن أبي عبد الرحمن يقول نسب المرء داره وسأله الرشيد هل لك دار فقال لا فأعطاه ثلاثة آلاف دينار وقال اشتر بها دارا فأخذها ولم ينفقها فلما أراد الرشيد الشخوص قال لمالك رحمه الله

وغيره له أكثر من ذلك العلم ولم ينتفع به مثله لأنه دونه في منزلته ومن تأمل ذلك وجده أمرا ظاهرا معهودا وشيئا مجربا موجودا فانظر إلى نفع الناس بكتاب الخلاف في مذهب مالك رحمه الله تعالى والتنبيه في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى والجمل العربية والارشاد في علم الكلام وانتشارها مع أن ماحوت من العلم في فنونها قليل وقد جمع غير هؤلاء في هذه الفنون في مثل أجرام هذه الكتب أضعاف مافيها مع تحقيق تحرير العبارة وتشقيق المعاني وتلخيص الحدود وبعد هذا فالنفع بهذه أكثر وهي أظهر وأشهر لأن العلم يزيد التقوى وقوة سر الايمان لا بكثرة الذكاء وفصاحة اللسان كما بين ذلك مالك رحمه الله تعالى بقوله ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يضعه الله في القلب . قلت ومما أنشده الشيخ علي بن أبي بكر رضي الله عنه لنفسه فيه قوله :

ينبغي أن تخرج معنا فاني عزمت على أن أحمل الناس على الموطأ كما حمل عثمان رضي الله عنه الناس
القرآن فقال له أما حمل الناس على الموطأ فليس إليه سبيل لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و
افترقوا بعده في الأمصار فحدثوا فعند كل أهل مصر علم وقد قال صلى الله عليه وسلم « اختلاف أ
رحمة (١) » وأما الخروج معك فلا سبيل إليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « المدينة خير لهم لو كا
يعلمون (٢) » وقال عليه الصلاة والسلام « المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد (٣) » وهذه مدنا
كما هي إن شئتم فخذوها وإن شئتم فدعوها يعني أنك إنما تكلفني مفارقة المدينة لما اصطنعته إلى فلا أو
الدنيا على مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهكذا كان زهد مالك في الدنيا ولما حملت إليه الأمو
الكثيرة من أطراف الدنيا لانتشار علمه وأصحابه كان يفرقها في وجوه الخير ودل سخاؤه على زه
وقلة حبه للدنيا وليس الزهد فقد المال وإنما الزهد فراغ القلب عنه ولقد كان سليمان عليه السلام
ملكه من الزهاد ويدل على احتقاره للدنيا ماروى عن الشافعي رحمه الله أنه قال رأيت على باب ما
كراعا من أفراس خراسان ويقال مصر ما رأيت أحسن منه فقلت لمالك رحمه الله ما أحسنه فقال هو ه
مني إليك يا أبا عبد الله فقلت دع لنفسك منها دابة تركبها فقال إني أستحي من الله تعالى أن أطأ تربة
نبي الله صلى الله عليه وسلم بحافر دابة فانظر إلى سخائه إذ وهب جميع ذلك دفعة واحدة وإلى توق
لتربة المدينة ويدل على إرادته بالعلم وجه الله تعالى واستحقاره للدنيا ماروى أنه قال دخلت
هرون الرشيد فقال لي يا أبا عبد الله ينبغي أن تختلف إلينا حتى يسمع صبياننا منك الموطأ قال فقلت أ
الله مولانا الأمير إن هذا العلم منكم خرج فان أنتم عززتموه عز وإن أنتم أذللتموه ذل والعـ
يؤتى ولا يأتي فقال صدقت اخرجوا إلى المسجد حتى تسمعوا مع الناس . وأما أبو حنيفة رحمه الله تعـ
فلقد كان أيضا عابدا زاهدا عارفا بالله تعالى خائفا منه مريدا وجه الله تعالى بعلمه فأما كونه عا
فيعرف بما روى عن ابن المبارك أنه قال كان أبو حنيفة رحمه الله له مروءة وكثرة صلاة . وروى
حماد بن أبي سليمان أنه كان يحيي الليل كله . وروى أنه كان يحيي نصف الليل فمر يوما في طريق فأ
إليه إنسان وهو يمشي فقال لآخر هذا هو الذي يحيي الليل كله فلم يزل بعد ذلك يحيي الليل كله و
أنا أستحي من الله سبحانه أن أوصف بما ليس في من عبادته . وأما زهده فقد روى عن الر
ابن عاصم قال أرسلني يزيد بن عمر بن هبيرة فقدمت بأبي حنيفة عليه فأراده أن يكون حاكما على
المال فأبى فضربه عشرين سوطا فانظر كيف هرب من الولاية واحتمل العذاب . قال الحكم
هشام الثقفي حدثت بالشام حديثا في أبي حنيفة أنه كان من أعظم الناس أمانة وأراده السلطان على
يتولى مفاتيح خزائنه أو يضرب ظهره فاختار عذابهم له على عذاب الله تعالى . وروى أنه ذ
أبو حنيفة عند ابن المبارك فقال أتذكرون رجلا عرضت عليه الدنيا بحذافيرها ففر منها . وروى
محمد بن شجاع عن بعض أصحابه أنه قيل لأبي حنيفة قد أمر لك أمير المؤمنين أبو جعفر المنصـ
بعشرة آلاف درهم قال فلما رضي أبو حنيفة قال فلما كان اليوم الذي توقع أن يؤتى بالمال فيه صلى الصـ
ثم تغشى بثوبه فلم يتكلم فجاء رسول الحسن بن قحطبة بالمال فدخل عليه فلم يكلمه فقال بعض
حضر ما يكلمنا إلا بالكلمة بعد الكلمة أي هذه عادته فقال ضعوا المال في هذا الجراب في زاوية الب

(١) حديث اختلاف أمتي رحمة ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية تعليقا وأسنده في المدخل من حـ
ابن عباس بلفظ اختلاف أصحابي لكم رحمة واسناده ضعيف (٢) حديث المدينة خير لهم لو كانوا يعلم
متفق عليه من حديث سفيان بن أبي زهير (٣) حديث المدينة تنفي خبثها الحديث متفق عليه
حديث أبي هريرة .

أخي انتبه والزم سلوك الطرائق
وسارع إلى المولى بجد وسابق
أيا طالبا شرح الكتاب وسنة
وقانون قلب القلب بحر الرقائق
وإيضاح منهج للحقيقة مشرق
وشرب حميا صفو راح الحقائق
وإجلاء أذكار المعاني ضواحكا
يباهج حسن جاذب للخلائق
عليك بإحياء العلوم ولبها
وأسرارها كم قد حوى من دقائق
وكم من لطيفات لدى اللب منهل
وكم من مليحات سبت لب حاذق
كتاب جليل لم يصنف قبله
ولا بعده مثل له في الطرائق
فكم من بديع اللفظ يجلى عرائسا
وكم من شموس في حماه شوارق
معانيه أضحت كالبدور سواطعا

ثم أوصى أبو حنيفة بعد ذلك بمتاع بيته وقال لابنه إذا مت ودفنتموني فخذ هذه البدرة واذهب بها إلى الحسن بن قحطبة فقل له خذ وديعتك التي أودعتها أبا حنيفة قال ابنه ففعلت ذلك فقال الحسن رحمة الله على أبيك فلقد كان شحيحا على دينه . وروى أنه دعي إلى ولاية القضاء فقال أنا لا أصلح لهذا فقيل له لم فقال إن كنت صادقا فما أصلح لها وإن كنت كاذبا فالكاذب لا يصلح للقضاء . وأما علمه بطريق الآخرة وطريق أمور الدين ومعرفته بالله عز وجل فيدل عليه شدة خوفه من الله تعالى وزهده في الدنيا وقد قال ابن جريج قد بلغني عن كوفيكم هذا النعمان بن ثابت أنه شديد الخوف لله تعالى . وقال شريك النخعي كان أبو حنيفة طويل الصمت دائم الفكر قليل المحادثة للناس فهذا من أوضح الأمارات على العلم الباطني والاشتغال بمهمات الدين فمن أوتي الصمت والزهد فقد أوتي العلم كله فهذه نبذة من أحوال الأئمة الثلاثة . وأما الإمام أحمد بن حنبل وسفيان الثوري رحمهما الله تعالى فأتباعهما أقل من أتباع هؤلاء وسفيان أقل أتباعا من أحمد ولكن اشتهارهما بالورع والزهد أظهر وجميع هذا الكتاب مشحون بحكايات أفعالهما وأقوالهما فلا حاجة إلى التفصيل الآن فانظر الآن في سير هؤلاء الأئمة الثلاثة وتأمل أن هذه الأحوال والأقوال والأفعال في الإعراض عن الدنيا والتجرد لله عز وجل هل يثمرها مجرد العلم بفروع الفقه من معرفة السلم والاجارة والظهار والايلاء واللعان أو يثمرها علم آخر أعلى وأشرف منه وانظر إلى الذين ادعوا الاقتداء بهؤلاء أصدقوا في دعواهم أم لا .

الباب الثالث : فيما يعده العامة من العلوم المحمودة وليس منها وفيه بيان الوجه الذي قد يكون به بعض العلوم مذموما وبيان تبديل أسامي العلوم وهو الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة وبيان القدر المحمود من العلوم الشرعية والقدر المذموم منها (بيان علة ذم العلم المذموم) لعلك تقول العلم هو معرفة الشيء على ماهو به وهو من صفات الله تعالى فكيف يكون الشيء علما ويكون مع كونه علما مذموما فاعلم أن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة : الأول أن يكون مؤديا إلى ضرر ما إما لصاحبه أو لغيره كما يذم علم السحر والطلسمات وهو حق إذ شهد القرآن له وأنه سبب يتوصل به إلى التفرقة بين الزوجين ، وقد سحر[1] رسول الله صلى الله عليه وسلم ومرض بسببه حتى أخبره جبريل عليه السلام بذلك وأخرج السحر من تحت حجر في قعر بئر وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل على صورة الشخص المسحور ويرصد به وقت مخصوص من المطالع وتقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم إجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور ومعرفة هذه الأسباب من حيث إنها معرفة ليست بمذمومة ولكنها ليست تصلح إلا للاضرار بالخلق والوسيلة إلى الشر شر فكان ذلك هو السبب في كونه علما مذموما بل من اتبع وليا من أولياء الله ليقتله وقد اختفى منه في موضع حريز إذا سأل الظالم عن محله لم يجز تنبيهه عليه بل وجب الكذب فيه وذكر موضعه إرشاد وإفادة علم بالشيء على ماهو عليه ولكنه مذموم لأدائه إلى الضر . الثاني أن يكون مضرا بصاحبه في غالب الأمر كعلم النجوم فانه في نفسه غير مذموم لذاته إذ هو قسمان : قسم حسابي وقد نطق القرآن بأن مسير الشمس والقمر محسوب إذ قال عز وجل ـ الشمس والقمر بحسبان ـ وقال عز وجل ـ والقمر قدرناه منازل حتى

(الباب الثالث)

(١) حديث سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم متفق عليه من حديث عائشة .

على درّ لفظ للمعاني مطابق
وكم من عزيزات زهت في قبابها
محجبة عن غير كفء مسابق
وكم من لطيف مع بديع وتحفة
حلاوتها كالشهد تحلو لذائق
بساتين عرفان وروض لطائف
وجنة أنواع العلوم الفوائق
رعى الله صبارا لمعاني جنانها
يروح ويغدو بين تلك الحقائق
ويقطف من ذاك جناها فوا كها
بساحل بحر بالجواهر دافق
خضم طمى حتى علا فوق من علا
بشامخ مجد مشرق بالحقائق
فان لم بهذا القول تؤمن فجرّبن
وأقبل على تلك المعاني وعانق
وراجع طرفا في بديع جمالها
وطف حماها منشدا كل سابق

عاد كالعرجون القديم ـ . والثانى الأحكام وحاصله يرجع إلى الاستدلال على الحوادث بالأسباب وهو يضاهى استدلال الطبيب بالنبض على ماسيحدث من المرض وهو معرفة لمجارى سنة الله تعالى وعادته فى خلقه ولكن قد ذمه الشرع قال صلى الله عليه وسلم « إذا ذكر القدر فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر أصحابى فأمسكوا[1] » . وقال صلى الله عليه وسلم « أخاف على أمتى بعدى ثلاثا حيف الأئمة والإيمان بالنجوم والتكذيب بالقدر[2] » . وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه تعلموا من النجوم ماتهتدون به فى البر والبحر ثم أمسكوا وإنما زجر عنه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه مضر بأكثر الخلق فانه إذا ألقى إليهم أن هذه الآثار تحدث عقيب سير الكواكب وقع فى نفوسهم أن الكواكب هى المؤثرة وأنها الآلهة المدبرة لأنها جواهر شريفة سماوية ويعظم وقعها فى القلوب فيبقى القلب ملتفتا إليها ويرى الخير والشر محذورا أو مرجوا من جهتها وينمحى ذكر الله سبحانه عن القلب فان الضعيف يقصر نظره على الوسائط والعالم الراسخ هو الذى يطلع على أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه وتعالى ومثال نظر الضعيف إلى حصول ضوء الشمس عقيب طلوع الشمس مثال النملة لو خلق لها عقل وكانت على سطح قرطاس وهى تنظر إلى سواد الخط يتجدد فتعتقد أنه فعل القلم ولا ترقى فى نظرها إلى مشاهدة الأصابع ثم منها إلى اليد ثم منها إلى الارادة المحركة لليد ثم منها إلى الكاتب القادر المريد ثم منها إلى خالق اليد والقدرة والارادة فأكثر نظر الخلق مقصور على الأسباب القريبة السافلة مقطوع من الترقى إلى مسبب الأسباب فهذا أحد أسباب النهى عن النجوم . وثانيها أن أحكام النجوم تخمين محض ليس يدرك فى حق آحاد الأشخاص لا يقينا ولا ظنا فالحكم به حكم بجهل فيكون ذمه على هذا من حيث إنه جهل لا من حيث إنه علم فلقد كان ذلك معجزة لادريس عليه السلام فيما يحكى وقد اندرس وانمحى ذلك العلم وانمحق ومايتفق من إصابة المنجم على ندور فهو اتفاق لأنه قد يطلع على بعض الأسباب ولا يحصل للسبب عقيبها إلا بعد شروط كثيرة ليس فى قدرة البشر الاطلاع على حقائقها فان اتفق أن قدر الله تعالى الأسباب وقعت الاصابة وإن لم يقدر أخطأ ويكون ذلك كتخمين الانسان فى أن السماء تمطر اليوم مهما رأى الغيم يجتمع وينبعث من الجبال فيتحرك ظنه بذلك وربما يحمى النهار بالشمس ويذهب الغيم وربما يكون بخلافه ومجرد الغيم ليس كافيا فى مجىء المطر وبقية الأسباب لاتدرى وكذلك تخمين الملاح أن السفينة تسلم اعتمادا على ما ألفه من العادة فى الرياح ولتلك الرياح أسباب خفية هو لا يطلع عليها فتارة يصيب فى تخمينه وتارة يخطئ ولهذه العلة يمنع القوى عن النجوم أيضا . وثالثها أنه لافائدة فيه فأقل أحواله أنه خوض فى فضول لايغنى وتضييع العمر الذى هو أنفس بضاعة الانسان فى غير فائدة وذلك غاية الخسران « فقد مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل والناس مجتمعون عليه فقال ماهذا فقالوا رجل علامة فقال بماذا قالوا بالشعر وأنساب العرب فقال علم لاينفع وجهل لايضر[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « إنما العلم آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة » فاذن الخوض فى النجوم ومايشبهه اقتحام خطر وخوض فى جهالة من غير فائدة فان ماقدر كائن والاحتراز منه غير ممكن بخلاف الطب فان الحاجة ماسة إليه وأكثر أدلته بما يطلع عليه وبخلاف التعبير وإن كان تخمينا لأنه جزء من ستة وأربعين جزءا من

(١) حديث إذا ذكر القدر فأمسكوا الحديث رواه الطبرانى من حديث ابن مسعود باسناد حسن (٢) حديث أخاف على أمتى بعدى ثلاثا حيف الأئمة الحديث ابن عبد البر من حديث أبى محجن باسناد ضعيف (٣) حديث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل والناس مجتمعون فقال ماهذا فقالوا رجل علامة الحديث ابن عبد البر من حديث أبى هريرة وضعفه وفى آخر الحديث ، إنما العلم آية محكمة . إلى آخره وهذه القطعة عند أبى داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمرو .

ترى فى بدور الحىّ أقمار قد بدت
بعالى جمال مدهش لبّ عاشق
فكم أنهلت صبا وكم قشعت عمى
وكم قدمعت فى غربها والمشارق
فيضحى براح الحبّ سكران مغرما
أصمّ عن العذال غير موافق
ويمسى يناديها طريحا بيابها
منعم عيش فى الربوع الغوادق
صلاة على سر الوجود شفيعنا
محمد المختار خير الخلائق
وأصحابه أهل المكارم والعلا
وعترته ورّاث علم الحقائق
[فصل] وأما ما أنكر عليه فيه من مواضع مشكلة الظاهر وفى التحقيق لا إشكال أو أخبار وآثار تكلم فى سندها فأما من جهة تلك المواضع فمن أجاب عنها المصنف نفسه فى كتابه المسمى (بالأجوبة) وأسوق لك نبذة من

النبوة ولا خطر فيه . السبب الثالث الخوض فى علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم فهو مذموم فى حقه كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها وخفيها قبل جليها وكالبحث عن الأسرار الإلهية إذ تطلع الفلاسفة والمتكلمون إليها ولم يستقلوا بها ولم يستقل بها وبالوقوف على طرق بعضها إلا الأنبياء والأولياء فيجب كفّ الناس عن البحث عنها وردهم الى مانطق به الشرع ففى ذلك مقنع للموفق فكم من شخص خاض فى العلوم واستضرّ بها ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين مما صار إليه ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع بل رب شخص ينفعه الجهل ببعض الأمور فلقد حكى أن بعض الناس شكا إلى طبيب عقم امرأته وأنها لاتلد فجس الطبيب نبضها . وقال لاحاجة لك إلى دواء الولادة فانك ستموتين إلى أربعين يوما وقد دل النبض عليه فاستشعرت المرأة الخوف العظيم وتنغص عليها عيشها وأخرجت أموالها وفرقتها وأوصت وبقيت لاتأكل ولا تشرب حتى انقضت المدة فلم تمت فجاء زوجها إلى الطبيب . وقال له لم تمت فقال الطبيب قد علمت ذلك فجامعها الآن فانها تلد فقال كيف ذاك . قال رأيتها سمينة وقد انعقد الشحم على فم رحمها فعلمت أنها لاتهزل إلا بخوف الموت فخوفتها بذلك حتى هزلت وزال المانع من الولادة فهذا ينبهك على استشعار خطر بعض العلوم ويفهمك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « نعوذ بالله من علم لاينفع (١) » فاعتبر بهذه الحكاية ولاتكن بحاثا عن علوم ذمها الشرع وزجر عنها ولازم الاقتداء بالصحابة رضى الله عنهم واقتصر على اتباع السنة فالسلامة فى الاتباع والخطر فى البحث عن الأشياء والاستقلال ولا تكثر اللجج برأيك ومعقولك ودليلك وبرهانك وزعمك أنى أبحث عن الأشياء لأعرفها على ماهى عليه فأى ضرر فى التفكر فى العلم فان مايعود عليك من ضرره أكثر وكم من شيء تطلع عليه فيضرك اطلاعك عليه ضررا يكاد يهلكك فى الآخرة إن لم يتداركك الله برحمته . واعلم أنه كما يطلع الطبيب الحاذق على أسرار فى المعالجات يستبعدها من لا يعرفها فكذلك الأنبياء أطباء القلوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية فلا تتحكم على سنتهم بمعقولك فرلك فكم من شخص يصيبه عارض فى أصبعه فيقتضى عقله أن يطلبه حتى ينبهه الطبيب الحاذق أن علاجه أن يطلى الكف من الجانب الآخر من البدن فيستبعد ذلك غاية الاستبعاد من حيث لايعلم كيفية انعشاب الأعصاب ومنابتها ووجه التفافها على البدن فهكذا الأمر فى طريق الآخرة وفى دقائق سنن الشرع وآدابه وفى عقائده التى تعبد الناس بها أسرار ولطائف ليست فى سعة العقل وقوته الاحاطة بها كما أن فى خواص الأحجار أمورا عجائب غاب عن أهل الصنعة علمها حتى لم يقدر أحد على أن يعرف السبب الذى به يجذب المغناطيس الحديد فالعجائب والغرائب فى العقائد والأعمال وإفادتها لصفاء القلوب ونقائها وطهارتها وتزكيتها وإصلاحها للترقى إلى جوار الله تعالى وتعرضها لنفحات فضله أكثر وأعظم مما فى الأدوية والعقاقير وكما أن العقول تقصر عن إدراك منافع الأدوية مع أن التجربة سبيل إليها فالعقول تقصر عن إدراك ماينفع فى حياة الآخرة مع أن التجربة غير متطرقة إليها وإنما كانت التجربة تتطرق إليها لو رجع إلينا بعض الأموات فأخبرنا عن الأعمال المقبولة النافعة المقربة إلى الله تعالى زلفى وعن الأعمال المبعدة عنه وكذا عن العقائد وذلك مما لايطمع فيه فيكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبى صلى الله عليه وسلم ويفهمك موارد إشاراته فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ولازم الاتباع فلا تسلم إلا به والسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث نعوذ بالله من علم لاينفع ابن عبد البر من حديث جابر بسند حسن وهو عند ابن ماجه بلفظ تعوّذوا وقد تقدم .

ذلك هنا قال رحمه الله سألت يسرك الله لمراتب العلم تصعد مراقيها وقرب لك مقامات الأولياء تحل معاليها عن بعض ماوقع فى الاملاء الملقب بالاحياء عما أشكل على من حجب وقصر. فهمه ولم يفز بشيء من الحظوظ الملكي قدحه وسهمه وأظهرت التحزن لما شاهدته من شركاء الطغام وأمثال الأنعام وأتباع العوام وسفهاء الأحلام وعار أهل الإسلام حتى طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ومطالعته وأفتوا بالهوى مجردا على غير بصيرة باطراحه ومنابذته ونسبوا مملية إلى ضلال وإضلال ورموا قراءه ومنتحليه بزيغ عن الشريعة واختلال إلى أن قال ستكتب شهادتهم ويسألون وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون . ثم ذكر آيات أخرى فى المعنى ثم وصف الدهر وأهله وذهاب العلم وفضله ثم ذكر عذر المعترضين

« إن من العلم جهلا وإن من القول عيا [١] » ومعلوم أن العلم لايكون جهلا ولكنه يؤثر تأثير الجهل فى الاضرار . وقال أيضا صلى الله عليه وسلم « قليل من التوفيق خير من كثير من العلم [٢] » وقال عيسى عليه السلام ما أكثر الشجر وليس كلها بمثمر وما أكثر الثمر وليس كلها بطيب وما أكثر العلوم وليس كلها بنافع .

بيان مابدل من ألفاظ العلوم

اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسامى المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول وهى خمسة ألفاظ الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة فهذه أسام محمودة والمتصفون بها أرباب المناصب فى الدين ولكنها نقلت الآن إلى معان مذمومة فصارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها لشيوع اطلاق هذه الأسامى عليهم . اللفظ الأول الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة فى الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها فمن كان أشد تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الأفقه ولقد كان اسم الفقه فى العصر الأول مطلقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ويدلك عليه قوله عز وجل ـ ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ـ وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له وقال تعالى ـ لهم قلوب لايفقهون بها ـ وأراد به معانى الايمان دون الفتاوى ولعمرى إن الفقه والفهم فى اللغة اسمان بمعنى واحد وإنما يتكلم فى عادة الاستعمال به قديما وحديثا قال تعالى ـ لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله ـ الآية فأحال قلة خوفهم من الله واستعظامهم سطوة الخلق على قلة الفقه فانظر ان كان ذلك نتيجة عدم الحفظ لتفريعات الفتاوى أو هو نتيجة عدم ماذكرناه من العلوم . وقال صلى الله عليه وسلم « علماء حكماء فقهاء [٣] » للذين وفدوا عليه ، وسئل سعد بن إبراهيم الزهرى رحمه الله أى أهل المدينة أفقه فقال أتقاهم لله تعالى فكأنه أشار إلى ثمرة الفقه والتقوى ثمرة العلم الباطنى دون الفتاوى والأقضية . وقال صلى الله عليه وسلم « ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه قالوا بلى قال من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من مكر الله ولم ييئسهم من روح الله ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ماسواه [٤] » ولما روى أنس بن مالك قوله صلى الله عليه وسلم « لأن أقعد مع قوم يذكرون الله تعالى من غدوة إلى طلوع الشمس أحب إلىّ من أن أعتق أربع رقاب [٥] » قال فالتفت إلى زيد الرقاشى وزياد

(١) حديث إن من العلم جهلا الحديث أبو داود من حديث بريدة وفى اسناده من يجهل (٢) حديث قليل من التوفيق خير من كثير من العلم لم أجد له أصلا وقد ذكره صاحب الفردوس من حديث أبى الدرداء . وقال العقل بدل العلم ولم يخرجه ولده فى مسنده (٣) حديث علماء حكماء فقهاء أبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الزهد والخطيب فى التاريخ من حديث سويد بن الحرث باسناد ضعيف (٤) حديث ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه الحديث أبو بكر بن لال فى مكارم الأخلاق وأبو بكر بن السنى وابن عبد البر من حديث على . وقال ابن عبد البر أكثرهم يوقفونه عن على (٥) حديث أنس لأن أقعد مع قوم يذكرون الله تعالى من غدوة إلى طلوع الشمس الحديث أبو داود باسناد حسن .

بما يرجع حاصلها إلى الحسد وإلى الجهل وقلة الدين بل أفصح بذلك فى الآخر حيث قال حجبوا عن الحقيقة بأربعة : الجهل والاصرار ومحبة الدنيا واظهار الدعوى ثم بين ماورثوه عن الأربعة المذكورة قال فالجهل أورثهم السخف إلى آخر ماذكره وأما ما اعترض به من تضمينه أخبارا وآثارا موضوعة أو ضعيفة واكثاره من الأخبار والآثار والإكثار يتحاشى منه المتورع لئلا يقع فى الموضوع . وحاصل ما أجيب به عن الغزالى ومن المجيبين الحافظ العراقى أن أكثر ماذكره الغزالى ليس بموضوع كما برهن عليه فى التخريج وغير الأكثر وهو فى غاية القلة رواه عن غيره أو تبع فيه غيره متبرئا صيغة روى منه بنحو وأما الاعتراض عليه أن فيما ذكره الضعيف بكثرة فهو اعتراض ساقط لما تقرر أنه يعمل به فى الفضائل

النميرى وقال لم تكن مجالس الذكر مثل مجالسكم هذه يقص أحدكم وعظه على أصحابه ويسرد الحديث سردا إنما كنا نقعد فنذكر الإيمان ونتدبر القرآن ونتفقه فى الدين ونعد نعم الله علينا تفقها فسمى تدبر القرآن وعد النعم تفقها قال صلى الله عليه وسلم « لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة[1] » وروى أيضا موقوفا على أبى الدرداء رضى الله عنه مع قوله ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتا وقد سأل فرقد السبخى الحسن عن الشىء فأجابه فقال إن الفقهاء يخالفونك فقال الحسن رحمه الله ثكلتك أمك فرقد وهل رأيت فقيها بعينك إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف نفسه عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم الناصح لجماعتهم ولم يقل فى جميع ذلك الحافظ لفروع الفتاوى ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الأحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع فكان إطلاقهم له على علم الآخرة أكثر فبان من هذا التخصيص تلبيس بعث الناس على التجرد له والاعراض عن علم الآخرة وأحكام القلوب ووجدوا على ذلك معينا من الطبع فان علم الباطن غامض والعمل به عسير والتوصل به إلى طلب الولاية والقضاء والجاه والمال متعذر فوجد الشيطان مجالا لتحسين ذلك فى القلوب بواسطة تخصيص اسم الفقه الذى هو اسم محمود فى الشرع . اللفظ الثانى العلم وقد كان يطلق ذلك على العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله فى عباده وخلقه حتى إنه لما مات عمر رضى الله عنه قال ابن مسعود رحمه الله لقد مات تسعة أعشار العلم فعرفه بالألف واللام ثم فسره العلم بالله سبحانه وتعالى وقد تصرفوا فيه أيضا بالتخصيص حتى شهروه فى الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم فى المسائل الفقهية وغيرها فيقال هو العالم على الحقيقة وهو الفحل فى العلم ومن لا يمارس ذلك ولا يشتغل به يعد من جملة الضعفاء ولا يعدونه فى زمرة أهل العلم وهذا أيضا تصرف بالتخصيص ولكن ما ورد من فضائل العلم والعلماء أكثره فى العلماء بالله تعالى وبأحكامه وبأفعاله وصفاته وقد صار الآن مطلقا على من لا يحيط من علوم الشرع بشىء سوى رسوم جدلية فى مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالتفسير والأخبار وعلم المذهب وغيره وصار ذلك سببا مهلكا لخلق كثير من أهل الطلب للعلم . اللفظ الثالث التوحيد وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة والاحاطة بطرق مناقضات الخصوم والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الالزامات حتى لقب طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد وسمى المتكلمون العلماء بالتوحيد مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شىء فى العصر الأول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابا من الجدل والمماراة فأما ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة التى تسبق الأذهان إلى قبولها فى أول السماع فلقد كان ذلك معلوما للكل وكان العلم بالقرآن هو العلم كله وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وان فهموه لم يتصفوا به وهو أن يرى الأمور كلها من الله عز وجل رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط فلا يرى الخير والشر كله إلا منه جل جلاله فهذا مقام شريف إحدى ثمراته التوكل كما سيأتى بيانه فى كتاب التوكل ومن ثمراته أيضا ترك شكاية الخلق وترك الغضب عليهم والرضا والتسليم لحكم الله تعالى وكانت إحدى ثمراته قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه لما قيل له فى مرضه أنطلب لك طبيبا فقال الطبيب أمرضنى وقول آخر لما مرض فقيل له ماذا قال لك الطبيب فى مرضك فقال قال لى إنى فعال لما أريد

(١) حديث لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله الحديث ابن عبد البر من حديث شداد بن أوس وقال لا يصح مرفوعا .

وكتابه فى الرقائق فهو من قبيلها ولأن له أسوة بأئمة الأئمة الحفاظ فى اشتمال كتبهم على الضعيف بكثرة للنبه على ضعفه تارة وللسكوت عنه أخرى وهذه كتب الفقه للمتقدمين وهى كتب الأحكام لا الفضائل يوردون فيها الأحاديث الضعيفة ساكتين عليها حتى جاء النووى رحمه الله فى المتأخرين ونبه على ضعف الحديث وخلافه كما أشار إلى ذلك كله العراقى قال عبد الغافر الفارسى سبط القشيرى ظهرت تصانيف الغزالى وفشت ولم يبد فى أيامه مناقضة لما كان فيه ولا لمآثره إلى آخر ما ذكره ومما يدلك على جلالة كتب الغزالى ما نقل ابن السمعانى من رؤيا بعضهم فيما يرى النائم كأن الشمس طلعت من مغربها مع تعبير ثقات المعبرين ببدعة تحدث فحدث فى جميع المغرب بدعة الأمر باحراق كتبه ومن أنه لما دخلت

وسيأتى فى كتاب التوكل وكتاب التوحيد شواهد ذلك والتوحيد جوهر نفيس وله قشران أحدهما أبعد عن اللب من الآخر فخصص الناس الاسم بالقشر وبصنعة الحراسة للقشر وأهملوا اللب بالكلية فالقشر الأول هو أن تقول بلسانك لا إله إلا الله وهذا يسمى توحيدا مناقضا للتثليث الذى صرح به النصارى ولكنه قد يصدر من المنافق الذى يخالف سره جهره . والقشر الثانى أن لا يكون فى القلب مخالفة وإنكار لمفهوم هذا القول بل يشتمل ظاهر القلب على اعتقاده وكذلك التصديق به وهو توحيد عوام الخلق والمتكلمون كما سبق حراس هذا القشر عن تشويش المبتدعة . والثالث وهو اللباب أن يرى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته عن الوسائط وأن يعبده عبادة يفرده بها فلا يعبد غيره ويخرج عن هذا التوحيد أتباع الهوى فكل متبع هواه فقد اتخذ هواه معبوده قال الله تعالى ـ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ـ وقال صلى الله عليه وسلم « أبغض إله عبد فى الأرض عند الله تعالى هو الهوى[1] » وعلى التحقيق من تأمل عرف أن عابد الصنم ليس يعبد الصنم وإنما يعبد هواه إذ نفسه مائلة إلى دين آبائه فيتبع ذلك الميل وميل النفس إلى المألوفات أحد المعانى التى يعبر عنها بالهوى ويخرج من هذا التوحيد التسخط على الخلق والالتفات إليهم فان من يرى الكل من الله عز وجل كيف يتسخط على غيره فلقد كان التوحيد عبارة عن هذا المقام وهو مقام الصديقين فانظر إلى ماذا حول وبأى قشر قنع منه وكيف اتخذوا هذا معتصما فى التمدح والتفاخر بما اسمه محمود مع الافلاس عن المعنى الذى يستحق الحمد الحقيقى وذلك كإفلاس من يصبح بكرة ويتوجه إلى القبلة ويقول وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وهو أول كذب يفاتح الله به كل يوم إن لم يكن وجه قلبه متوجها إلى الله تعالى على الخصوص فانه إن أراد بالوجه وجه الظاهر فما وجهه إلا إلى الكعبة وما صرفه إلا عن سائر الجهات والكعبة ليست جهة للذى فطر السموات والأرض حتى يكون المتوجه إليها متوجها إليه ، تعالى عن أن تحده الجهات والأقطار وإن أراد به وجه القلب وهو المطلوب المتعبد به فكيف يصدق فى قوله وقلبه متردد فى أوطاره وحاجاته الدنيوية ومتصرف فى طلب الحيل فى جمع الأموال والجاه واستكثار الأسباب ومتوجه بالكلية إليها فمن وجه وجهه للذى فطر السموات والأرض وهذه الكلمة خبر عن حقيقة التوحيد فالموحد هو الذى لا يرى إلا الواحد ولا يوجه وجهه إلا إليه وهو امتثال قوله تعالى ـ قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ـ وليس المراد به القول باللسان فانما اللسان ترجمان يصدق مرة ويكذب أخرى وإنما موقع نظر الله تعالى المترجم عنه هو القلب وهو معدن التوحيد ومنبعه . اللفظ الرابع الذكر والتذكير فقد قال الله تعالى ـ وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين ـ وقد ورد فى الثناء على مجالس الذكر أخبار كثيرة كقوله صلى الله عليه وسلم « إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا قيل وما رياض الجنة قال مجالس الذكر[2] » وفى الحديث « إن لله تعالى ملائكة سياحين فى الدنيا سوى ملائكة الخلق إذا رأوا مجالس الذكر ينادى بعضهم بعضا ألا هلموا الى بغيتكم فيأتونهم ويحفون بهم ويستمعون ألا فاذكروا الله وذكروا أنفسكم[3] » فنقل ذلك إلى ما ترى أكثر الوعاظ فى هذا الزمان يواظبون عليه وهو القصص والأشعار والشطح والطامات ، أما القصص فهى بدعة وقد ورد نهى السلف عن الجلوس إلى القصاص وقالوا

(١) حديث أبغض إله عبد عند الله تعالى فى الأرض هو الهوى الطبرانى من حديث أبى أمامة باسناد ضعيف (٢) حديث إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا الحديث الترمذى من حديث أنس وحسنه (٣) حديث إن لله ملائكة سياحين فى الهواء سوى ملائكة الخلق الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة دون قوله فى الهواء والترمذى سياحين فى الأرض وقال مسلم سيارة.

مصنفاته إلى المغرب أمر سلطانه على بن يوسف باحراقها لتوهمه اشتمالها على الفلسفة وتوعد بالقتل من وجدت عنده بعد ذلك فظهر بسبب أمره فى مملكته مناكير ووثب عليه الجند ولم يزل من وقت الأمر والتوعد فى عكس ونكد بعد أن كان عادلا .

[خاتمة فى الاشارة إلى ترجمة المصنف رضى الله عنه وعنا به ونفعنا بعلومه وأسراره وسبب رجوعه إلى طريقة الصوفية رضى الله عنهم]

أما ترجمته رضى الله عنه فهو الإمام زين الدين حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالى الطوسى النيسابورى الفقيه الصوفى الشافعى الأشعرى الذى انتشر فضله فى الآفاق وفاق ورزق الحظ الأوفر فى حسن التصانيف وجودتها والنصيب الأكبر فى جزالة العبارة وسهولتها

لم يكن ذلك فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) ولا فى زمن أبى بكر ولا عمر رضى الله عنهما حتى ظهرت الفتنة وظهر القصاص . وروى أن ابن عمر رضى الله عنهما خرج من المسجد فقال ما أخرجنى إلا القاصّ ولولاه لما خرجت وقال ضمرة قلت لسفيان الثورى نستقبل القاص بوجوهنا فقال ولوا البدع ظهوركم وقال ابن عون دخلت على ابن سيرين فقال ما كان اليوم من خبر فقلت نهى الأمير القصاص أن يقصوا فقال وفق للصواب ودخل الأعمش جامع البصرة فرأى قاصا يقص ويقول حدّثنا الأعمش فتوسط الحلقة وجعل ينتف شعر إبطه فقال القاص ياشيخ ألا تستحى فقال لم أنا فى سنة وأنت فى كذب أنا الأعمش وما حدّثتك وقال أحمد أكثر الناس كذبا القصاص والسؤال ، وأخرج علىّ رضى الله عنه القصاص من مسجد جامع البصرة فلما سمع كلام الحسن البصرى لم يخرجه إذ كان يتكلم فى علم الآخرة والتفكير بالموت والتنبيه على عيوب النفس وآفات الأعمال وخواطر الشيطان ووجه الحذر منها ويذكر بآلاء الله ونعمائه وتقصير العبد فى شكره ويعرّف حقارة الدنيا وعيوبها وتصرمها ونكث عهدها وخطر الآخرة وأهوالها فهذا هو التذكير المحمود شرعا الذى روى الحث عليه فى حديث أبى ذر رضى الله عنه حيث قال « حضور مجلس ذكر أفضل من صلاة ألف ركعة وحضور مجلس علم أفضل من عيادة ألف مريض وحضور مجلس علم أفضل من شهود ألف جنازة فقيل يارسول الله ومن قراءة القرآن قال وهل تنفع قراءة القرآن إلا بالعلم (٢) » وقال عطاء رحمه الله مجلس ذكر يكفر سبعين مجلسا من مجالس اللهو فقد اتخذ المزخرفون هذه الأحاديث حجة على تزكية أنفسهم ونقلوا اسم التذكير إلى خرافاتهم وذهلوا عن طريق الذكر المحمود واشتغلوا بالقصص التى تتطرق إليها الاختلافات والزيادة والنقص وتخرج عن القصص الواردة فى القرآن وتزيد عليها فان من القصص ماينفع سماعه ومنها مايضر وإن كان صدقا ومن فتح ذلك الباب على نفسه اختلط عليه الصدق بالكذب والنافع بالضار فمن هذا نهى عنه ولذلك قال أحمد بن حنبل رحمه الله ماأحوج الناس إلى قاصّ صادق فان كانت القصة من قصص الأنبياء عليهم السلام فيما يتعلق بأمور دينهم وكان القاص صادقا صحيح الرواية فلست أرى به بأسا ، فليحذر الكذب وحكايات أحوال تومىء إلى هفوات أو مساهلات يقصر فهم العوام عن درك معانيها أو عن كونها هفوة نادرة مردفة بتكفيرات متداركة بحسنات تعطى عليها فان العامى يعتصم بذلك فى مساهلاته وهفواته ويمهد لنفسه عذرا فيه ويحتج بأنه حكى كيت وكيت عن بعض المشايخ وبعض الأكابر فكلنا بصدد المعاصى فلا غرو إن عصيت الله تعالى فقد عصاه من هو أكبر منى ويفيده ذلك جراءة على الله تعالى من حيث لايدرى فبعد الاحتراز عن هذين المحذورين فلا بأس به وعند ذلك يرجع إلى القصص المحمودة وإلى ما يشتمل عليه القرآن ويصح فى الكتب الصحيحة من الأخبار ومن الناس من يستجيز وضع الحكايات المرغبة فى الطاعات ويزعم أن قصده فيها دعوة الخلق إلى الحق فهذه من نزغات الشيطان فان فى الصدق مندوحة عن الكذب وفيما ذكر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم غنية عن الاختراع فى الوعظ ، كيف وقد كره تكلف السجع وعدّ ذلك من التصنع . قال سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه لابنه عمر وقد سمعه يسجع هذا الذى يبغضك إلىّ لاقضيت حاجتك أبدا حتى تتوب وقد كان جاءه فى حاجة ، وقد قال

(١) حديث لم تكن القصص فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن ماجه من حديث عمر باسناد حسن (٢) حديث أبى ذرّ حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة تقدم فى الباب الأول .

وحسن الاشارة وكشف المعضلات والتبحر فى أصناف العلوم فروعها وأصولها ورسوخ القدم فى منقولها ومعقولها والتحكم والاستيلاء على إجمالها وتفصيلها مع ما خصه الله به من الكرامة وحسن السيرة والاستقامة والزهد والعزوف عن زهرة الدنيا والاعراض عن الجهات الفانية واطراح الحشمة والتكلف قال الحافظ العلامة ابن عساكر والشيخ عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعى والفقيه جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى رحمهم الله تعالى ولد الامام الغزالى بطوس سنة خمسين وأربعمائة وابتدأ بها فى صباه بطرف من الفقه ثم قدم نيسابور ولازم دروس إمام الحرمين وجدّ واجتهد حتى تخرج فى مدة قريبة وصار أنظر أهل زمانه وأوحد أقرانه وجلس للاقراء وإرشاد الطلبة فى أيام إمامه

صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن رواحة فى سجع من ثلاث كلمات « إياك والسجع يا ابن رواحة (١) » فكأن السجع المحذور التكلف ما زاد على كلمتين ولذلك لما قال الرجل فى دية الجنين « كيف ندى من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال النبى صلى الله عليه وسلم : أسجع كسجع الأعراب (٢) » وأما الأشعار فتكثيرها فى المواعظ مذموم قال الله تعالى ـ والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ـ وقال تعالى ـ وما علمناه الشعر وما ينبغى له ـ وأكثر ما اعتاده الوعاظ من الأشعار ما يتعلق بالتواصف فى العشق وجمال المعشوق وروح الوصال وألم الفراق والمجلس لا يحوى إلا أجلاف العوام وبواطنهم مشحونة بالشهوات وقلوبهم غير منفكة عن الالتفات إلى الصور المليحة فلا تحرك الأشعار من قلوبهم إلا ما هو مستكن فيها فتشتعل فيها نيران الشهوات فيزعقون ويتواجدون وأكثر ذلك أو كله يرجع إلى نوع فساد فلا ينبغى أن يستعمل من الشعر إلا ما فيه موعظة أو حكمة على سبيل استشهاد واستئناس . وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن من الشعر لحكمة (٣) » ولو حوى المجلس الخواص الذين وقع الاطلاع على استغراق قلوبهم بحب الله تعالى ولم يكن معهم غيرهم فان أولئك لا يضر معهم الشعر الذى يشير ظاهره إلى الخلق فان المستمع ينزل كل ما يسمعه على ما يستولى على قلبه كما سيأتى تحقيق ذلك فى كتاب السماع ولذلك كان الجنيد رحمه الله يتكلم على بضعة عشر رجلا فان كثروا لم يتكلم وما تم أهل مجلسه قط عشرين وحضر جماعة باب دار ابن سالم فقيل له تكلم فقد حضر أصحابك ، فقال لا ما هؤلاء أصحابى إنما هم أصحاب المجلس إن أصحابى هم الخواص . وأما الشطح فنعنى به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية . أحدهما الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله تعالى والوصال المغنى عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهى قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب فيقولون قيل لنا كذا وقلنا كذا ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذى صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله أنا الحق . وبما حكى عن أبى يزيد البسطامى أنه قال سبحانى سبحانى وهذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى ، فان هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم ولا عن تلقف كلمات مخبطة من خرفة ومهما أنكر عليهم ذلك لم يعجزوا عن أن يقولوا هذا إنكار مصدره العلم والجدل والعلم حجاب والجدل عمل النفس ، وهذا الحديث لا يلوح إلا من الباطن بمكاشفة نور الحق ، فهذا ومثله مما قد استطار فى البلاد شرره وعظم فى العوام ضرره حتى من نطق بشىء منه فقتله أفضل فى دين الله من إحياء عشرة ، وأما أبو يزيد البسطامى رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى وإن صح ذلك منه فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل فى كلام ردده فى نفسه كما لو سمع وهو يقول إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى فانه ما كان ينبغى أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية . الصنف الثانى من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن

(١) حديث إياك والسجع يا ابن رواحة لم أجده هكذا ولأحمد وأبى يعلى وابن السنى وأبى نعيم فى كتاب الرياضة من حديث عائشة باسناد صحيح أنها قالت للسائب إياك والسجع فان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا لا يسجعون ولابن حبان واجتنب السجع ، وفى البخارى نحوه من قول ابن عباس (٢) حديث أسجع كسجع الأعراب مسلم من حديث المغيرة (٣) حديث إن من الشعر لحكمة البخارى من حديث أبى بن كعب .

وصنف وكان الامام يتبجح به ويعتد بمكانه منه ثم خرج من نيسابور وحضر مجلس الوزير نظام الملك فأقبل عليه وحل منه محلا عظيما لعلو درجته وحسن مناظرته وكانت حضرة نظام الملك محطا لرحال العلماء ومقصد الأئمة والفضلاء ووقع للامام الغزالى فيها اتفاقات حسنة من مناظرة الفحول فظهر اسمه وطار صيته فرسم عليه نظام الملك بالمسير إلى بغداد للقيام بتدريس المدرسة النظامية فسار إليها وأعجب الكل تدريسه ومناظرته فصار إمام العراق بعد أن حاز إمامة خراسان وارتفعت درجته فى بغداد على الأمراء والوزراء والأكابر وأهل دار الخلافة ثم انقلب الأمر من جهة أخرى فترك بغداد وخرج عما كان فيه من الجاه والحشمة مشتغلا بأسباب التقوى وأخذ فى التصانيف المشهورة التى لم يسبق

خبط فى عقله وتشويش فى خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لايقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعانى بالألفاظ الرشيقة ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان أو يحمل على أن يفهم منها معانى ما أريدت بها ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه . وقد قال صلى الله عليه وسلم « ماحدث أحدكم قوما بحديث لايفقهونه إلا كان فتنة عليهم[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتريدون أن يكذب الله ورسوله[2] » وهذا فيما يفهمه صاحبه ولا يبلغه عقل المستمع فكيف فيما لايفهمه قائله فان كان يفهمه القائل دون المستمع فلا يحل ذكره وقال عيسى عليه السلام لاتضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها ولاتمنعوها أهلها فتظلموهم كونوا كالطبيب الرفيق يضع الدواء فى موضع الداء وفى لفظ آخر من وضع الحكمة فى غير أهلها فقد جهل ومن منعها أهلها فقد ظلم إن للحكمة حقا وإن لها أهلا فأعط كل ذى حق حقه وأما الطامات فيدخلها ماذكرناه فى الشطح وأمر آخر يخصها وهو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لايسبق منها إلى الأفهام فائدة كمذاهب الباطنية فى التأويلات فهذا أيضا حرام وضرره عظيم فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فان ما يسبق منه إلى الفهم لايوثق به والباطن لاضبط له بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر وإنما قصد أصحابها الأغراب لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم كما حكيناه من مذاهبهم فى كتاب المستظهرى المصنف فى الرد على الباطنية ومثال تأويل أهل الطامات قول بعضهم فى تأويل قوله تعالى ـ اذهب إلى فرعون إنه طغى ـ أنه إشارة إلى قلبه وقال هو المراد بفرعون وهو الطاغى على كل إنسان وفى قوله تعالى ـ وأن ألق عصاك ـ أى كل مايتوكأ عليه ويعتمده مما سوى الله عز وجل فينبغى أن يلقيه وفى قوله صلى الله عليه وسلم « تسحروا فان فى السحور بركة[3] » أراد به الاستغفار فى الأسحار وأمثال ذلك حتى يحرفون القرآن من أوله إلى آخره عن ظاهره وعن تفسيره المنقول عن ابن عباس وسائر العلماء وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانها قطعا كتنزيل فرعون على القلب فان فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده ودعوة موسى له كأبى جهل وأبى لهب وغيرهما من الكفار وليس من جنس الشياطين والملائكة مما لم يدرك بالحس حتى يتطرق التأويل إلى ألفاظه وكذا حمل السحور على الاستغفار فانه كان صلى الله عليه وسلم يتناول الطعام ويقول : « تسحروا[4] وهلموا إلى الغذاء المبارك[5] » فهذه أمور تدرك

(١) حديث ماحدث أحدكم قوما بحديث لايفقهونه إلا كان فتنة عليهم العقيلى فى الضعفاء وابن السنى وأبو نعيم فى الرياء من حديث ابن عباس باسناد ضعيف ولمسلم فى مقدمة صحيحه موقوفا على ابن مسعود (٢) حديث كلموا الناس بمايعرفون ودعوا ماينكرون الحديث البخارى موقوفا على على ورفعه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من طريق أبى نعيم (٣) حديث تسحروا فان فى السحور بركة متفق عليه من حديث أنس (٤) حديث تناول الطعام فى السحور رواه البخارى من حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم وزيد بن ثابت تسحرا (٥) حديث هلموا إلى الغذاء المبارك أبوداود والنسائى وابن حبان من حديث العرباض بن سارية وضعفه ابن القطان .

إليها مثل إحياء علوم الدين وغيره التى من تأملها عرف محل مصنفها من العلم قيل إن تصانيفه وزعت على أيام عمره فأصاب كل يوم كراس ثم صار إلى القدس مقبلا على مجاهدة النفس وتبديل الأخلاق وتحسين الشمائل حتى مرن على ذلك ثم عاد إلى وطنه طوس لازما بيته مقبلا على العبادة ونصح العباد وإرشادهم ودعائهم إلى الله تعالى والاستعداد للدار الآخرة مرشد الضالين ويفيد الطالبين دون أن يرجع إلى ما انخلع عنه من الجاه والباهاة وكان معظم تدريسه فى التفسير والحديث والتصوف حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الأولى سنة خمس وخمسمائة خصه الله تعالى بأنواع الكرامة فى أخراه كما خصه بها فى دنياه قيل وكانت مدة القطبية للغزالى ثلاثة أيام على ما حكى فى كرامات

بالتواتر والحس بطلانها نقلا وبعضها يعلم بغالب الظن وذلك فى أمور لايتعلق بها الاحساس فكل ذلك حرام وضلالة وإفساد للدين على الخلق ولم ينقل شىء من ذلك عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عن الحسن البصرى مع إكبابه على دعوة الخلق ووعظهم فلا يظهر لقوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[1] » معنى إلا هذا النمط وهو أن يكون غرضه ورأيه تقرير أمر وتحقيقه فيستجر شهادة القرآن إليه ويحمله عليه من غير أن يشهد لتنزيله عليه دلالة لفظية لغوية أو نقلية ولاينبغى أن يفهم منه أنه يجب أن لايفسر القرآن بالاستنباط والفكر فان من الآيات ماثقل فيه عن الصحابة والمفسرين خمسة معان وستة وسبعة ويعلم أن جميعها غير مسموع من النبى صلى الله عليه وسلم فانها قد تكون متنافية لاتقبل الجمع فيكون ذلك مستنبطا بحسن الفهم وطول الفكر ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضى الله عنه « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل[2] » ومن يستجيز من أهل الطامات مثل هذه التأويلات مع علمه بأنها غير مرادة بالألفاظ ويزعم أنه يقصد بها دعوة الخلق إلى الحالق يضاهى من يستجيز الاختراع والوضع على رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هو فى نفسه حق ولكن لم ينطق به الشرع كمن يضع فى كل مسئلة يراها حقا حديثا عن النبى صلى الله عليه وسلم فذلك ظلم وضلال ودخول فى الوعيد المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار[3] » بل الشر فى تأويل هذه الألفاظ أطمّ وأعظم لأنها مبطلة للثقة بالألفاظ وقاطعة طريق الاستفادة والفهم من القرآن بالكلية فقد عرفت كيف صرف الشيطان دواعى الخلق عن العلوم المحمودة إلى المذمومة فكل ذلك من تلبيس علماء السوء بتبديل الأسامى فان اتبعت هؤلاء اعتمادا على الاسم المشهور من غير التفات إلى ماعرف فى العصر الأول كنت كمن طلب الشرف بالحكمة باتباع من يسمى حكيما فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم فى هذا العصر وذلك بالغفلة عن تبديل الألفاظ . اللفظ الخامس : وهو الحكمة فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم حتى على الذى يدحرج القرعة على أكف السوادية فى شوارع الطرق والحكمة هى التى أثنى الله عز وجل عليها فقال تعالى ـ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ـ وقال صلى الله عليه وسلم « كلمة من الحكمة يتعلمها الرجل خير له من الدنيا ومافيها[4] » فانظر ما الذى كانت الحكمة عبارة عنه وإلى ماذا نقل وقس به بقية الألفاظ واحترز عن الاغترار بتلبيسات علماء السوء فان شرهم على الدين أعظم من شر الشياطين إذ الشيطان بواسطتهم يتدرج إلى انتزاع الدين من قلوب الخلق ولهذا « لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شر الخلق أبى وقال اللهم اغفر حتى كرروا عليه فقال هم علماء السوء[5] » فقد عرفت العلم المحمود والمذموم ومثار الالتباس

(١) حديث من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار الترمذى من حديث ابن عباس وحسنه وهو عند أبى داود من رواية ابن العبد وعند النسائى فى الكبرى (٢) حديث اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل قاله لابن عباس البخارى من حديث ابن عباس دون قوله وعلمه التأويل وهو بهذه الزيادة عند أحمد وابن حبان والحاكم وقال صحيح الاسناد (٣) حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار متفق عليه من حديث أبى هريرة وعلى وأنس (٤) حديث كلمة من الحكمة يتعلمها الرجل خير له من الدنيا. تقدم بنحوه (٥) حديث لما سئل عن شر الخلق أبى وقال اللهم اغفر الحديث الدارمى بنحوه من رواية الأحوص بن حكيم عن أبيه مرسلا وهو ضعيف ورواه البزار فى مسنده من حديث معاذ بسند ضعيف .

الشيخ السيد العمودى نفع الله به وذكر الشيخ عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعى رحمه الله تعالى باسناده الثابت إلى الشيخ الكبير القطب الربانى شهاب الدين أحمد الصياد اليمنى الزبيدى وكان معاصرا للغزالى نفع الله بهما قال بينما أنا ذات يوم قاعد إذ نظرت إلى أبواب السماء مفتحة وإذا عصبة من الملائكة الكرام قد نزلوا ومعهم خلع خضر ومركوب نفيس فوقفوا على قبر من القبور وأخرجوا صاحبه وألبسوه الخلع وأركبوه وصعدوا به من سماء إلى سماء إلى أن جاوز السموات السبع وخرق بعدها ستين حجابا ولا أعلم أين بلغ انتهاؤه فسألت عنه فقيل لى هذا الإمام الغزالى وكان ذلك عقيب موته رحمه الله تعالى ورأى فى النوم السيد الجليل أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه النبى صلى الله عليه وسلم وقد

وإليك الخيرة فى أن تنظر لنفسك فتقتدى بالسلف أو تتدلى بحبل الغرور وتتشبه بالخلف ، فكل ما ارتضاه السلف من العلوم قد اندرس وما أكبّ الناس عليه فأكثره مبتدع ومحدث وقد صح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « بدا الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا فطوبى للغرباء ، قيل ومن الغرباء ؟ قال الذين يصلحون ما أفسده الناس من سنتى والذين يحيون ما أماتوه من سنتى (١) » وفى خبر آخر « هم المتمسكون بما أنتم عليه اليوم (٢) » وفى حديث آخر « الغرباء ناس قليل صالحون بين ناس كثير من يبغضهم فى الخلق أكثر ممن يحبهم (٣) » وقد صارت تلك العلوم غريبة بحيث يمقت ذاكرها ، ولذلك قال الثورى رحمه الله إذا رأيت العالم كثير الأصدقاء فاعلم أنه مخلط لأنه إن نطق بالحق أبغضوه .

(بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة)

اعلم أن العلم بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام قسم هو مذموم قليله وكثيره وقسم هو محمود قليله وكثيره وكلما كان أكثر كان أحسن وأفضل وقسم يحمد منه مقدار الكفاية ولا يحمد الفاضل عليه والاستقصاء فيه ، وهو مثل أحوال البدن فان منها ما يحمد قليله وكثيره كالصحة والجمال ، ومنها ما يذم قليله وكثيره كالقبح وسوء الخلق ، ومنها ما يحمد الاقتصاد فيه كبذل المال فان التبذير لا يحمد فيه وهو بذل وكالشجاعة فان التهور لا يحمد فيها وإن كان من جنس الشجاعة فكذلك العلم . فالقسم المذموم منه قليله وكثيره هو ما لا فائدة فيه فى دين ولا دنيا إذ فيه ضرر يغلب نفعه كعلم السحر والطلسمات والنجوم فبعضه لا فائدة فيه أصلا وصرف العمر الذى هو أنفس ما يمسكه الانسان إليه وإضاعة النفيس مذمومة ومنه ما فيه ضرر يزيد على ما يظن أنه يحصل به من قضاء وطر فى الدنيا فان ذلك لا يعتدّ به بالاضافة إلى الضرر الحاصل عنه . وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله وسنته فى خلقه وحكمته فى ترتيب الآخرة على الدنيا ، فان هذا علم مطلوب لذاته وللتوصل به إلى سعادة الآخرة وبذل المقدور فيه إلى أقصى الجهد قصور عن حد الواجب فانه البحر الذى لا يدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله وأطرافه بقدر ما يسر لهم وما خاض أطرافه إلا الأنبياء والأولياء والراسخون فى العلم على اختلاف درجاتهم بحسب اختلاف قوتهم وتفاوت تقدير الله تعالى فى حقهم وهذا هو العلم المكنون الذى لا يسطر فى الكتب ويعين على التنبه له التعلم ومشاهدة أحوال علماء الآخرة كما سيأتى علامتهم هذا فى أول الأمر ويعين عليه فى الآخرة المجاهدة والرياضة وتصفية القلب وتفريغه عن علائق الدنيا والتشبه فيها بالأنبياء والأولياء ليتضح منه لكل ساع إلى طلبه بقدر الرزق لا بقدر الجهد ولكن لا غنى فيه عن الاجتهاد فالمجاهدة مفتاح الهداية لا مفتاح لها سواها . وأما العلوم التى لا يحمد منها إلا مقدار مخصوص فهى العلوم التى أوردناها فى فروض الكفايات فان فى كل علم منها اقتصارا وهو الأقل واقتصادا وهو الوسط واستقصاء وراء ذلك الاقتصاد لا مرد له إلى آخر العمر فكن أحد رجلين إما مشغولا بنفسك وإما متفرغا لغيرك بعد الفراغ من نفسك وإياك أن تشتغل بما يصلح غيرك قبل إصلاح نفسك ، فان كنت المشغول بنفسك فلا تشتغل إلا بالعلم الذى هو فرض عليك بحسب ما يقتضيه حالك وما يتعلق منه بالأعمال الظاهرة من تعلم الصلاة والطهارة والصوم وإنما الأهم الذى أهمله الكل علم صفات القلب وما يحمد منها وما يذم إذ لا ينفك

(١) حديث بدا الاسلام غريبا الحديث مسلم من حديث أبى هريرة مختصرا وهو بتمامه عند الترمذى من حديث عمرو بن عوف وحسنه (٢) حديث هم المتمسكون بما أنتم عليه اليوم يقوله فى وصف الغرباء لم أر له أصلا (٣) حديث الغرباء ناس قليلون صالحون أحمد من حديث عبد الله بن عمرو .

باهى موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بالامام الغزالى وقال أفى أمتكما حبر كهذا قالا لا وكان الشيخ أبو الحسن رضى الله عنه يقول لأصحابه من كانت له منكم إلى الله حاجة فليتوسل بالغزالى وقال جماعة من العلماء رضى الله عنهم منهم الشيخ الامام الحافظ ابن عساكر فى الحديث الوارد عن النبى صلى الله عليه وسلم فى أن الله تعالى يحدث لهذه الأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مائة سنة أنه كان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه وعلى رأس المائة الثانية الامام الشافعى رضى الله عنه وعلى رأس المائة الثالثة الامام أبو الحسن الأشعرى رضى الله عنه وعلى رأس المائة الرابعة أبو بكر الباقلانى رضى الله عنه وعلى رأس المائة الخامسة أبو حامد الغزالى رضى الله عنه

بشر عن الصفات المذمومة مثل الحرص والحسد والرياء والكبر والعجب وأخواتها وجميع ذلك مهلكات وإهمالها من الواجبات مع أن الاشتغال بالأعمال الظاهرة يضاهي الاشتغال بطلاء ظاهر البدن عند التأذي بالجرب والدماميل والتهاون باخراج المادة بالفصد والاسهال وحشوية العلماء يشيرون بالأعمال الظاهرة كما يشير الطرقية من الأطباء بطلاء ظاهر البدن وعلماء الآخرة لا يشيرون إلا بتطهير الباطن وقطع مواد الشر بافساد منابتها وقلع مغارسها من القلب وإنما فزع الأكثرون إلى الأعمال الظاهرة عن تطهير القلوب لسهولة أعمال الجوارح واستصعاب أعمال القلوب كما يفزع إلى طلاء الظاهر من يستصعب شرب الأدوية المرة فلا يزال يتعب في الطلاء ويزيد في المواد وتتضاعف به الأمراض فان كنت مريدا للآخرة وطالبا للنجاة وهاربا من الهلاك الأبدي فاشتغل بعلم العلل الباطنة وعلاجها على ما فصلناه في ربع المهلكات ثم ينجر بك ذلك إلى المقامات المحمودة المذكورة في ربع المنجيات لا محالة فان القلب إذا فرغ من المذموم امتلأ بالمحمود والأرض إذا نقيت من الحشيش نبت فيها أصناف الزرع والرياحين وإن لم تفرغ من ذلك لم تنبت ذاك فلا تشتغل بفروض الكفاية لاسيما وفي زمرة الخلق من قد قام بها فان مهلك نفسه فيما به صلاح غيره سفيه فما أشد حماقة من دخلت الأفاعي والعقارب تحت ثيابه وهمت بقتله وهو يطلب مذبة يدفع بها الذباب عن غيره ممن لا يغنيه ولا ينجيه مما يلاقيه من تلك الحيات والعقارب إذا همت به وإن تفرغت من نفسك وتطهيرها وقدرت على ترك ظاهر الاثم وباطنه وصار ذلك ديدنا لك وعادة متيسرة فيك وما أبعد ذلك منك فاشتغل بفروض الكفايات وراع التدريج فيها فابتدئ بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم بعلم التفسير وسائر علوم القرآن من علم الناسخ والمنسوخ والمفصول والموصول والمحكم والمتشابه وكذلك في السنة ثم اشتغل بالفروع وهو علم المذهب من علم الفقه دون الخلاف ثم بأصول الفقه وهكذا إلى بقية العلوم على ما يتسع له العمر ويساعد فيه الوقت ولا تستغرق عمرك في فن واحد منها طلبا للاستقصاء فان العلم كثير والعمر قصير وهذه العلوم آلات ومقدمات وليست مطلوبة لعينها بل لغيرها وكل ما يطلب لغيره فلا ينبغي أن ينسى فيه المطلوب ويستكثر منه فاقتصر من شائع علم اللغة على ما تفهم منه كلام العرب وتنطق به ومن غريبه على غريب القرآن وغريب الحديث ودع التعمق فيه واقتصر من النحو على ما يتعلق بالكتاب والسنة فمن علم إلا وله اقتصار واقتصاد واستقصاء ونحن نشير إليها في الحديث والتفسير والفقه والكلام لتقيس بها غيرها فالاقتصار في التفسير ما يبلغ ضعف القرآن في المقدار كما صنفه على الواحدي النيسابوري وهو الوجيز والاقتصاد ما يبلغ ثلاثة أضعاف القرآن كما صنفه من الوسيط فيه وما وراء ذلك استقصاء مستغنى عنه فلا مرد له إلى انتهاء العمر وأما الحديث فالاقتصار فيه تحصيل ما في الصحيحين بتصحيح نسخة على رجل خبير بعلم متن الحديث ، وأما حفظ أسامي الرجال فقد كفيت فيه بما تحمله عنك من قبلك ولك أن تعول على كتبهم وليس يلزمك حفظ متون الصحيحين ولكن تحصله تحصيلا تقدر منه على طلب ما تحتاج إليه عند الحاجة وأما الاقتصاد فيه فأن تضيف إليهما ما خرج عنهما مما ورد في المسندات الصحيحة وأما الاستقصاء فما وراء ذلك إلى استيعاب كل ما نقل من الضعيف والقوي والصحيح والسقيم مع معرفة الطرق الكثيرة في النقل ومعرفة أحوال الرجال وأسمائهم وأوصافهم وأما الفقه فالاقتصار فيه على ما يحويه مختصر المزني رحمه الله وهو الذي رتبناه في خلاصة المختصر والاقتصاد فيه ما يبلغ ثلاثة أمثاله وهو القدر الذي أوردناه في الوسيط من المذهب والاستقصاء ما أوردناه في البسيط إلى ما وراء ذلك من المطولات وأما الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير وما وراء ذلك طلب لكشف

روى ذلك عن الامام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في الامامين الأولين أعني عمر بن عبد العزيز والشافعي ومناقبه رضي الله عنه أكثر من أن تحصر وفيما أوردناه مقنع وبلاغ. ومن مشهورات مصنفاته البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه وإحياء علوم الدين وهو من أنفس الكتب وأجلها وله في أصول الفقه المستصفى والمنخول والمنتحل في علم الجدل وتهافت الفلاسفة ومحك النظر ومعيار العلم والمقاصد والمضنون به على غير أهله ومشكاة الأنوار والمنقذ من الضلال وحقيقة القولين وكتاب ياقوت التأويل في تفسير التنزيل أربعين مجلدا وكتاب أسرار علم الدين وكتاب منهاج العابدين والدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة وكتاب الأنيس في الوحدة وكتاب القربة إلى الله عز وجل

حقائق الأمور من غير طريقتها ومقصود حفظ السنة تحصيل رتبة الاقتصار منه بمعتقد مختصر وهو القدر الذى أوردناه فى كتاب قواعد العقائد من جملة هذا الكتاب والاقتصاد فيه مايبلغ قدر مائة ورقة وهو الذى أوردناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ويحتاج إليه لمناظرة مبتدع ومعارضة بدعته بما يفسدها وينزعها عن قلب العامى وذلك لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد تعصبهم وأما المبتدع بعد أن يعلم من الجدل ولوشيئا يسيرا فقلما ينفع معه الكلام فانك إن أفحمته لم يترك مذهبه وأحال بالقصور على نفسه وقدر أن عند غيره جوابا وهو عاجز عنه وإنما أنت ملبس عليه بقوة المجادلة وأما العامى إذا صرف عن الحق بنوع جدل يمكن أن يرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصب للأهواء فاذا اشتد تعصبهم وقع اليأس منهم إذ التعصب سبب يرسخ العقائد فى النفوس وهو من آفات العلماء السوء فانهم يبالغون فى التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين ازدراء والاستحقار فتنبعث منهم الدعوى بالمكافأة والمقابلة والمعاملة وتتوفر بواعثهم على طلب نصرة الباطل ويقوى غرضهم فى التمسك بما نسبوا إليه ولوجاءوا من جانب اللطف والرحمة والنصح فى الخلوة لا فى معرض التعصب والتحقير لأنجحوا فيه ولكن لما كان الجاه لايقوم إلا بالاستتباع ولا يستميل الأتباع مثل التعصب واللعن والشتم للخصوم اتخذوا التعصب عادتهم وآلتهم وسموه ذبا عن الدين ونضالا عن المسلمين وفيه على التحقيق هلاك الخلق ورسوخ البدعة فى النفوس . وأما الخلافيات التى أحدثت فى هذه الأعصار المتأخرة وأبدع فيها من التحريرات والتصنيفات والمجادلات مالم يعهد مثلها فى السلف فاياك وأن تحوم حولها واجتنبها اجتناب السم القاتل فانها الداء العضال وهو الذى رد الفقهاء كلهم إلى طلب المنافسة والمباهاة على ما سيأتيك تفصيل غوائلها وآفاتها وهذا الكلام ربما يسمع من قائله فيقال الناس أعداء ماجهلوا فلا تظن ذلك فعلى الخبير سقطت فاقبل هذه النصيحة ممن ضيع العمر فيه زمانا وزاد فيه على الأولين تصنيفا وتحقيقا وجدلا وبيانا ثم ألهمه الله رشده وأطلعه على عيبه فهجره واشتغل بنفسه فلا يغرنك قول من يقول الفتوى عماد الشرع ولا يعرف علله إلا بعلم الخلاف فان علل المذهب مذكورة فى المذهب والزيادة عليها مجادلات لم يعرفها الأولون ولا الصحابة وكانوا أعلم بعلل الفتاوى من غيرهم بل هى مع أنها غير مفيدة فى علم المذهب ضارة مفسدة لذوق الفقه فان الذى يشهد له حدس الفقه إذا صح ذوقه فى الفقه لا يمكن تمشيته على شروط الجدل فى أكثر الأمر فمن ألف طبعه رسوم الجدل أذعن ذهنه لمقتضيات الجدل وجبن عن الاذعان لذوق الفقه وإنما يشتغل به من يشتغل لطلب الصيت والجاه ويتعلل بأنه يطلب علل المذهب وقد ينقضى عليه العمر ولا تنصرف همته إلى علم المذهب فكن من شياطين الجن فى أمان واحترز من شياطين الانس فانهم أراحوا شياطين الجن من التعب فى الاغواء والاضلال وبالجملة فالمرضى عند العقلاء أن تقدر نفسك فى العالم وحدك مع الله وبين يديك الموت والعرض والحساب والجنة والنار وتأمل فيما يعنيك مما بين يديك ودع عنك ما سواه والسلام وقد رأى بعض الشيوخ بعض العلماء فى المنام فقال له ما خبر تلك العلوم التى كنت تجادل فيها وتناظر عليها فبسط يده ونفخ فيها ، وقال طاحت كلها هباء منثورا وما انتفعت إلا بركعتين خلصتا لى فى جوف الليل وفى الحديث « ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل[1] » ثم قرأ ـ ماضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون ـ وفى الحديث فى معنى قوله تعالى ـ فأما الذين فى قلوبهم زيغ ـ الآية « هم أهل الجدل الذين عناهم

(١) حديث ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل الترمذى وابن ماجه من حديث أبى أمامة قال الترمذى حسن صحيح .

وكتاب أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار وكتاب بداية الهداية وكتاب جواهر القرآن والأربعين فى أصول الدين وكتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى وكتاب ميزان العمل وكتاب القسطاس المستقيم وكتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة وكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة وكتاب المبادى والغايات وكتاب كيمياء السعادة وكتاب تلبيس إبليس وكتاب نصيحة الملوك وكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وكتاب شفاء العليل فى القياس والتعليل وكتاب المقاصد وكتاب إلجام العوام عن علم الكلام وكتاب الانتصار وكتاب الرسالة اللدنية وكتاب الرسالة القدسية وكتاب إثبات النظر وكتاب المأخذ وكتاب القول الجميل فى الرد على من غير الانجيل وكتاب المستظهرى وكتاب الأمالى وكتاب فى علم أعداد الوفق وحدوده

الله بقوله تعالى فاحذرهم[1] » وقال بعض السلف يكون فى آخر الزمان قوم يغلق عليهم باب العمل ويفتح لهم باب الجدل وفى بعض الأخبار « إنكم فى زمان ألهمتم فيه العمل وسيأتى قوم يلهمون الجدل[2] » وفى الخبر المشهور « أبغض الخلق إلى الله تعالى الألد الخصم[3] » وفى الخبر « ما أوتى قوم المنطق إلا منعوا العمل[4] » والله أعلم .

(الباب الرابع فى سبب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وشروط إباحتها)

اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء فى أحكامه وكانوا مستقلين بالفتاوى فى الأقضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة فتفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا وأقبلوا على الله تعالى بكنه اجتهادهم كما نقل من سيرهم فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم فى جميع أحوالهم لاستفتائهم فى مجارى أحكامهم وكان قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواظب على سمت علماء السلف فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة وتعرفوا إليهم وطلبوا الولايات والصلات منهم فمنهم من حرم ومنهم من أنجح والمنجح لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين وبعد أن كانوا أعزة بالاعراض عن السلاطين أذلة بالاقبال عليهم إلا من وفقه الله تعالى فى كل عصر من علماء دين الله وقد كان أكثر الاقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها فى الولايات والحكومات . ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس فى قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة فى الكلام فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين إشفاقا على خلق الله ونصيحة لهم . ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد ومالت نفسه إلى المناظرة فى الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما على الخصوص فترك الناس الكلام وفنون العلم واشتغلوا على المسائل الخلافية بين الشافعى وأبى حنيفة على الخصوص وتساهلوا فى الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد رحمهم الله تعالى وغيرهم وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات

(١) حديث هم أهل الجدل الذين عنى الله بقوله فاحذرهم متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث إنكم فى زمان ألهمتم فيه العمل وسيأتى قوم يلهمون الجدل لم أجده (٣) حديث أبغض الخلق إلى الله الألد الخصم متفق عليه من حديث عائشة (٤) حديث ما أوتى قوم المنطق إلا منعوا العمل لم أجد له أصلا .

وكتاب مقصد الخلاف وجزء فى الرد على المنكرين فى بعض ألفاظ إحياء علوم الدين وكتبه كثيرة وكلها نافعة . وقال يمدحه تلميذه الشيخ الإمام أبو العباس الأقليشى المحدث الصوفى صاحب كتاب النجم والكواكب :

أيا حامد أنت المخصص بالمجد
وأنت الذى علمتنا سنن الرشد
وضعت لنا الإحياء تحيى نفوسنا
وتنقذنا من طاعة النازغ المردى
فربع عبادات وعاداته التى
يعاقبها كالدر نظم فى العقد
وثالثها فى المهلكات وأنه
لمنج من الهلك المبرح والبعد
ورابعها فى المنجيات وأنه
ليسرح بالأرواح فى جنة الخلد
ومنها ابتهاج للجوارح ظاهر
ومنها صلاح للقلوب من الحقد

ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات وهم مستمرون عليه إلى الآن ولسنا ندرى ماالذى يحدث الله فيما بعدنا من الأعصار فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافيات والمناظرات لاغير ولومالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضا معهم ولم يسكتوا عن التعلل بأن مااشتغلوا به هو علم الدين وأن لامطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين .

(بيان التلبيس فى تشبيه هذه المناظرات بمشاورات الصحابة ومفاوضات السلف)

اعلم أن هؤلاء قد يستدرجون الناس إلى ذلك بأن غرضنا من المناظرات المباحثة عن الحق ليتضح فان الحق مطلوب والتعاون على النظر فى العلم وتوارد الخواطر مفيد ومؤثر هكذا كان عادة الصحابة رضى الله عنهم فى مشاوراتهم كتشاورهم فى مسئلة الجد والاخوة وحد شرب الخمر ووجوب الغرم على الإمام إذا أخطأ كما نقل من إجهاض المرأة جنينها خوفا من عمر رضى الله عنه وكما نقل من مسائل الفرائض وغيرها وما نقل عن الشافعى وأحمد ومحمد بن الحسن ومالك وأبى يوسف وغيرهم من العلماء رحمهم الله تعالى ويطلعك على هذا التلبيس ما أذكره وهو أن التعاون على طلب الحق من الدين ولكن له شروط وعلامات ثمان : الأول أن لايشتغل بما وهو من فروض الكفايات من لم يتفرغ من فروض الأعيان ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق فهو كذاب ومثاله من يترك الصلاة فى نفسه ويتجرد فى تحصيل الثياب ونسجها ويقول غرضى أستر عورة من يصلى عريانا ولا يجد ثوبا فان ذلك ربما يتفق ووقوعه ممكن كما يزعم الفقيه أن وقوع النوادر التى عنها البحث فى الخلاف ممكن والمشتغلون بالمناظرة مهملون لأمور هى فرض عين بالاتفاق ومن توجه عليه رد وديعة فى الحال فقام وأحرم بالصلاة التى هى أقرب القربات إلى الله تعالى عصى به فلا يكفى فى كون الشخص مطيعا كون فعله من جنس الطاعات مالم يراع فيه الوقت والشروط والترتيب . الثانى أن لايرى فرض كفاية أهم من المناظرة فان رأى ماهو أهم وفعل غيره عصى بفعله وكان مثاله مثال من يرى جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك وقد أهملهم الناس وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء فاشتغل بتعلم الحجامة وزعم أنه من فروض الكفايات ولو خلا البلد عنها لهلك الناس وإذا قيل له فى البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنية فيقول هذا لايخرج هذا الفعل عن كونه فرض كفاية فحال من يفعل هذا ويهمل الاشتغال بالواقعة الملمة بجماعة العطاش من المسلمين كحال المشتغل بالمناظرة وفى البلد فروض كفايات مهملة لاقائم بها . فأما الفتوى فقد قام بها جماعة ولا يخلو بلد من جملة الفروض المهملة ولا يلتفت الفقهاء إليها وأقربها الطب إذ لايوجد فى أكثر البلاد طبيب مسلم يجوز اعتماد شهادته فيما يعول فيه على قول الطبيب شرعا ولا يرغب أحد من الفقهاء فى الاشتغال به وكذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو من فروض الكفايات وربما يكون المناظر فى مجلس مناظرته مشاهدا للحرير ملبوسا ومفروشا وهو ساكت ويناظر فى مسئلة لايتفق وقوعها قط وإن وقعت قام بها جماعة من الفقهاء . ثم يزعم أنه يريد أن يتقرب إلى الله تعالى بفروض الكفايات وقد روى أنس رضى الله عنه أنه « قيل يارسول الله متى يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال عليه السلام إذا ظهرت المداهنة فى خياركم والفاحشة فى شراركم وتحول الملك فى صغاركم والفقه فى أراذلكم (١) » الثالث أن يكون المناظر مجتهدا يفتى برأيه لامذهب الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما حتى إذا ظهر له الحق

(الباب الرابع)

(١) حديث أنس قيل يارسول الله متى يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الحديث ابن ماجه باسناد حسن

وأما سبب رجوعه إلى هذه الطريقة واستحسانه لها فذكر رحمه الله فى كتابه المنقذ من الضلال ما صورته أما بعد فقد سألتنى أيها الأخ فى الدين أن أبث لك غاية العلوم وأسرارها وغاية المذاهب وأغوارها وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرأت عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار وما استفدته أولا من علم الكلام وما احتويته من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تعليم الامام وما ازدريته ثالثا من طرق أهل التفلسف وما ارتضيته آخرا من طرق أهل التصوف وما تنحل لى فى تضاعيف تفتيشى عن أقاويل أهل الحق وما صرفنى عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة وما دعانى إلى معاودته بنيسابور بعد طول

من مذهب أبي حنيفة ترك مايوافق رأى الشافعى وأفتى بما ظهر له كما كان يفعله الصحابة رضى الله عنهم والأئمة فأما من ليس له رتبة الاجتهاد وهو حكم كل أهل العصر وإنما يفتى فيما يسئل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه فأى فائدة له فى المناظرة ومذهبه معلوم وليس له الفتوى بغيره وما يشكل عليه يلزمه أن يقول لعل عند صاحب مذهبى جوابا عن هذا فانى لست مستقلا بالاجتهاد فى أصل الشرع ولو كانت مباحثته عن المسائل التى فيها وجهان أو قولان لصاحبه لكان أشبه به فانه ربما يفتى بأحدهما فيستفيد من البحث ميلا إلى أحد الجنبين ولا يرى المناظرات جارية فيها قط بل ربما ترك المسئلة التى فيها وجهان أو قولان وطلب مسئلة يكون الخلاف فيها مبتوتا . الرابع أن لا يناظر إلا فى مسئلة واقعة أو قريبة الوقوع غالبا فان الصحابة رضى الله عنهم ماتشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع أو مايغلب وقوعه كالفرائض ولا ترى المناظرين يهتمون بانتقاد المسائل التى تعم البلوى بالفتوى فيها بل يطلبون الطبوليات التى تسمع فيتسع مجال الجدل فيها كيفما كان الأمر وربما يتركون مايكثر وقوعه ويقولون هذه مسئلة خبرية أو هى من الزوايا وليست من الطبوليات فمن العجائب أن يكون المطلب هو الحق ثم يتركون المسئلة لأنها خبرية ومدرك الحق فيها هو الاخبار أو لأنها ليست من الطبول فلا نطول فيها الكلام . والمقصود فى الحق أن يقصر الكلام ويبلغ الغاية على القرب لا أن يطول . الخامس أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين فان الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق وفى حضور الجمع مايحرك دواعى الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقا أو مبطلا وأنت تعلم أن حرصهم على المحافل والمجامع ليس لله وأن الواحد منهم يخلو بصاحبه مدة طويلة فلا يكلمه وربما يقترح عليه فلا يجيب وإذا ظهر مقدم أو انتظم مجمع لم يغادر فى قوس الاحتيال منزعا حتى يكون هو المتخصص بالكلام . السادس أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقا فى طلب ضالته فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر فانه كان يشكره ولا يذمه ويكرمه ويفرح به فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضى الله عنهم حتى إن امرأة ردت على عمر رضى الله عنه ونبهته على الحق وهو فى خطبته على ملأ من الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ رجل . وسأل رجل عليا رضى الله عنه فأجابه فقال ليس كذلك يا أمير المؤمنين ولكن كذا وكذا فقال أصبت وأخطأت وفوق كل ذى علم عليم . واستدرك ابن مسعود على أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما فقال أبو موسى لاتسألونى عن شئ وهذا الحبر بين أظهركم وذلك لما سئل أبو موسى عن رجل قاتل فى سبيل الله فقتل فقال هو فى الجنة وكان أمير الكوفة فقام ابن مسعود فقال أعده على الأمير فلعله لم يفهم فأعادوا عليه فأعاد الجواب فقال ابن مسعود وأنا أقول إن قتل فأصاب الحق فهو فى الجنة فقال أبو موسى الحق ماقال وهكذا يكون إنصاف طالب الحق ولو ذكر مثل هذا الآن لأقل فقيه لأنكره واستبعده وقال لا يحتاج إلى أن يقال أصاب الحق فان ذلك معلوم لكل أحد فانظر إلى مناظرى زمانك اليوم كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه وكيف يخجل به وكيف يجتهد فى مجاحدته بأقصى قدرته وكيف يذم من أفحمه طول عمره ثم لا يستحى من تشبيه نفسه بالصحابة رضى الله عنهم فى تعاونهم على النظر فى الحق . السابع أن لا يمنع معينه فى النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال فهكذا كانت مناظرات السلف ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله هذا لا يلزمنى ذكره وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك فان الرجوع إلى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله وأنت

للدة فابتدرت لاجابتك إلى طلبتك بعد الوقوف على صدق رغبتك فقلت مستعينا بالله تعالى ومتوكلا عليه ومستوفقا منه وملتجئا إليه اعلموا أحسن الله ارشادكم وألان إلى قبول الحق انقيادكم أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون ومانجا منه الا الأقلون وكل فريق يزعم أنه الناجى كل حزب بما لديهم فرحون ولم أزل فى عنفوان شبابى مذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى أن أناف السن على الخمسين أقتحم لجة البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة وأهجم على كل مشكلة وأتقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأتكشف أسرار

ترى أن جميع المجالس تنقضى فى المدافعات والمجادلات حتى يقيس المستدل على أصل بعلة يظنها فيقال له ما الدليل على أن الحكم فى الأصل معلل بهذه العلة فيقول هذا ماظهر لى فان ظهر لك ماهو أوضح منه وأولى فاذكره حتى أنظر فيه فيصر المعترض ويقول فيه معان سوى ما ذكرته وقد عرفتها ولا أذكرها إذ لا يلزمنى ذكرها ويقول المستدل عليك إيراد ماتدعيه وراء هذا ويصر المعترض على أنه لايلزمه ويتوخى مجالس المناظرة بهذا الجنس من السؤال وأمثاله ولايعرف هذا المسكين أن قوله إنى أعرفه ولا أذكره إذ لايلزمنى كذب على الشرع فانه إن كان لايعرف معناه وإنما يدعيه ليعجز خصمه فهو فاسق كذاب عصى الله تعالى وتعرض لسخطه بدعواه معرفة هو خال عنها وإن كان صادقا فقد فسق باخفائه ماعرفه من أمر الشرع وقد سأله أخوه المسلم ليفهمه وينظر فيه فان كان قويا رجع إليه وإن كان ضعيفا أظهر له ضعفه وأخرجه عن ظلمة الجهل إلى نور العلم ولاخلاف أن إظهار ماعلم من علوم الدين بعد السؤال عنه واجب لازم فمعنى قوله لايلزمنى أى فى شرع الجدل الذى أبدعناه بحكم التشهى والرغبة فى طريق الاحتيال والمصارعة بالكلام لايلزمنى وإلا فهو لازم بالشرع فانه بامتناعه عن الذكر إما كاذب وإما فاسق فتفحص عن مشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيها مايضاهى هذا الجنس وهل منع أحد من الانتقال من دليل إلى دليل ومن قياس إلى أثر ومن خبر إلى آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس إذ كانوا يذكرون كل مايخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه . الثامن أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفا من ظهور الحق على ألسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعا فى ترويج الباطل عليهم ووراء هذه شروط دقيقة كثيرة ولكن فى هذه الشروط الثمانية مايهديك إلى من يناظر لله ومن يناظر لعلة . واعلم بالجملة أن من لايناظر الشيطان وهو مستول على قلبه وهو أعدى عدو له ولا يزال يدعوه إلى هلاكه ثم يشتغل بمناظرة غيره فى المسائل التى المجتهد فيها مصيب أو مساهم للمصيب فى الأجر فهو ضحكة للشيطان وعبرة للمخلصين ولذلك شمت الشيطان به لما غمسه فيه من ظلمات الآفات التى نعددها ونذكر تفاصيلها فنسأل الله حسن العون والتوفيق .

(بيان آفات المناظرة ومايتولد منها من مهلكات الأخلاق)

اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والافحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس هى منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس ونسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الجاه وغيرها كنسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنا والقذف والقتل والسرقة وكما أن الذى خير بين الشرب وسائر الفواحش استصغر الشرب فأقدم عليه فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش فى سكره فكذلك من غلب عليه حب الافحام والغلبة فى المناظرة وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها فى النفس وهيج فيه جميع الأخلاق المذمومة وهذه الأخلاق ستأتى أدلة مذمتها من الأخبار والآيات فى ربع المهلكات ولكنا نشير الآن إلى مجامع ماتهيجه المناظرة فمنها الحسد . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب[1] » ولاينفك المناظر عن الحسد فانه تارة يغلب وتارة يغلب وتارة يحمد كلامه وأخرى يحمد كلام غيره فمادام يبقى فى الدنيا واحد يذكر بقوة العلم والنظر أو يظن أنه أحسن منه كلاما

(١) حديث الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب أبو داود من حديث أبى هريرة وقال البخارى لا يصح وهو عند ابن ماجه من حديث أنس باسناد ضعيف وفى تاريخ بغداد باسناد حسن.

مذاهب كل طائفة لأميز بين كل محق ومبطل ومستن ومبتدع لأغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته ولاظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على فلسفته ولا متكلما إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبدا إلا وأريد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جراءته فى تعطيله وزندقته وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة من الله وفطرة وضعها الله فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت عنى العقائد المروية على قرب عهد منى بالصبا إذ رأيت صبيان

وأقوى نظرا فلا بد أن يحسده ويحب زوال النعم عنه وانصراف القلوب والوجوه عنه إليه والحسد نار محرقة لمن بلى به فهو فى العذاب فى الدنيا ولعذاب الآخرة أشد وأعظم ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما خذوا العلم حيث وجدتموه ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم على بعض فانهم يتغايرون كما تتغاير التيوس فى الزريبة ومنها التكبر والترفع على الناس فقد قال صلى الله عليه وسلم « من تكبر وضعه الله ومن تواضع رفعه الله[1] » وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى « العظمة إزارى والكبرياء ردائى فمن نازعنى فيهما قصمته[2] » ولا ينفك الناظر عن التكبر على الأقران والأمثال والترفع إلى فوق قدره حتى إنهم ليتقاتلون على مجلس من المجالس يتنافسون فيه فى الارتفاع والانخفاض والقرب من وسادة الصدر والبعد منها والتقدم فى الدخول عند مضايق الطرق وربما يتعلل الغبى والمكار الخداع منهم بأنه يبغى صيانة عز العلم « وأن المؤمن منهى عن الاذلال لنفسه[3] » فيعبر عن التواضع الذى أثنى الله عليه وسائر أنبيائه بالذل وعن التكبر الممقوت عند الله بعز الدين تحريفا للاسم وإضلالا للخلق به كما فعل فى اسم الحكمة والعلم وغيرهما ومنها الحقد فلا يكاد الناظر يخلو عنه . وقد قال صلى الله عليه وسلم « المؤمن ليس بحقود[4] » وورد فى ذم الحقد مالا يخفى ولا ترى مناظرا يقدر على أن لا يضمر حقدا على من يحرك رأسه من كلام خصمه ويتوقف فى كلامه فلا يقابله بحسن الاصغاء بل يضطر إذا شاهد ذلك إلى إضمار الحقد وتربيته فى نفسه وغاية تماسكه الاخفاء بالنفاق ويترشح منه إلى الظاهر لامحالة فى غالب الأمر وكيف ينفك عن هذا ولا يتصور اتفاق جميع المستمعين على ترجيح كلامه واستحسان جميع أحواله فى إيراده وإصداره بل لو صدر من خصمه أدنى سبب فيه قلة مبالاة بكلامه انغرس فى صدره حقد لا يقلعه مدى الدهر إلى آخر العمر . ومنها الغيبة وقد شبهها الله بأكل الميتة ولا يزال الناظر مثابرا على أكل الميتة فانه لا ينفك عن حكاية كلام خصمه ومذمته وغاية تحفظه أن يصدق فيما يحكيه عليه ولا يكذب فى الحكاية عنه فيحكى عنه لامحالة ما يدل على قصور كلامه وعجزه ونقصان فضله وهو الغيبة فأما الكذب فبهتان وكذلك لا يقدر على أن يحفظ لسانه عن التعرض لعرض من يعرض من كلامه ويصغى إلى خصمه ويقبل عليه حتى ينسبه إلى الجهل والحماقة وقلة الفهم والبلادة . ومنها تزكية النفس . قال الله تعالى ـ فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ـ وقيل لحكيم ما الصدق القبيح ؟ فقال ثناء المرء على نفسه ولا يخلو الناظر من الثناء على نفسه بالقوة والغلبة والتقدم بالفضل على الأقران ولا ينفك فى أثناء المناظرة عن قوله لست ممن يخفى عليه أمثال هذه الأمور وأنا المتفنن فى العلوم والمستقل بالأصول وحفظ الأحاديث وغير ذلك مما يتمدح به تارة على سبيل الصلف وتارة للحاجة إلى ترويج كلامه ومعلوم أن الصلف والتمدح مذمومان شرعا وعقلا . ومنها التجسس وتتبع عورات الناس وقد قال تعالى ـ ولا تجسسوا ـ والمناظر لا ينفك عن طلب عثرات أقرانه وتتبع عورات خصومه حتى إنه ليخبر بورود مناظر إلى بلده فيطلب من يخبر بواطن أحواله ويستخرج بالسؤال مقابحه حتى يعدها ذخيرة لنفسه فى إفضاحه

(١) حديث من تكبر وضعه الله الحديث الخطيب من حديث عمر باسناد صحيح وقال غريب من حديث الثورى ولابن ماجه نحوه من حديث أبى سعيد بسند حسن (٢) حديث الكبرياء ردائى والعظمة إزارى الحديث أبو داود وابن ماجه وابن حبان من حديث أبى هريرة وهو عند مسلم بلفظ الكبرياء رداؤه من حديث أبى هريرة وأبى سعيد (٣) حديث نهى المؤمن عن إذلال نفسه الترمذى وصححه وابن ماجه من حديث حذيفة لا ينبغى للمؤمن أن يذل نفسه (٤) حديث المؤمن ليس بحقود لم أقف له على أصل .

النصارى لا يكون لهم نشء إلا على التنصر وصبيان اليهود لا يكون لهم نشء إلا على التهود وصبيان الاسلام لا يكون لهم نشء إلا على الإسلام وسمعت الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » فتحرك باطن إلى طلب الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفى تمييز الحق منها من الباطل اختلافات فقلت فى نفسى أولا إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ولا بد من طلب حقيقة العلم ما هى فظهر لى أن العلم اليقين هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط كالوهم ولا يتسع العقل لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا للنفس مقارنة لو تحدى

وتخجيله إذا مست إليه حاجة حتى إنه ليستكشف عن أحوال صباه وعن عيوب بدنه فعساه يعثر على هفوة أو على عيب به من قرع أو غيره ثم إذا أحس بأدنى غلبة من جهته عرّض به إن كان متمالكا ويستحسن ذلك منه ويعد من لطائف التسبب ولا يمتنع عن الافصاح به إن كان متبجحا بالسفاهة والاستهزاء كما حكى عن قوم من أكابر المناظرين للعدودين من فحولهم ومنها الفرح لمساءة الناس والغم لمسارّهم ومن لا يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فهو بعيد من أخلاق المؤمنين فكل من طلب المباهاة باظهار الفضل يسره لا محالة ما يسوء أقرانه وأشكاله الذين يسامونه فى الفضل ويكون التباغض بينهم كما بين الضرائر فكما أن إحدى الضرائر إذا رأت صاحبتها من بعيد ارتعدت فرائصها واصفر لونها فهكذا ترى المناظر إذا رأى مناظرا تغير لونه واضطرب عليه فكره فكأنه يشاهد شيطانا ماردا أو سبعا ضاريا فأين الاستئناس والاسترواح الذى كان يجرى بين علماء الدين عند اللقاء وما نقل عنهم من المؤاخاة والتناصر والتساهم فى السراء والضراء حتى قال الشافعى رضى الله عنه العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل فلا أدرى كيف يدعى الاقتداء بمذهبه جماعة صار العلم بينهم عداوة قاطعة فهل يتصور أن ينسب الأنس بينهم مع طلب الغلبة والمباهاة هيهات هيهات وناهيك بالشر شرا أن يلزمك أخلاق المنافقين ويرثك عن أخلاق المؤمنين والمتقين . ومنها النفاق فلا يحتاج إلى ذكر الشواهد فى ذمه وهم مضطرون إليه فانهم يلقون الخصوم ومحبيهم وأشياعهم ولا يجدون بدا من التودد إليهم باللسان وإظهار الشوق والاعتداد بمكانهم وأحوالهم ويعلم ذلك المخاطب والمخاطب وكل من يسمع منهم أن ذلك كذب وزور ونفاق وفجور فانهم متوددون بالألسنة متباغضون بالقلوب نعوذ بالله العظيم منه . فقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا تعلم الناس العلم وتركوا العمل وتحابوا بالألسن وتباغضوا بالقلوب وتقاطعوا فى الأرحام لعنهم الله عند ذلك فأصمهم وأعمى أبصارهم[1] » رواه الحسن وقد صح ذلك بمشاهدة هذه الحالة . ومنها الاستكبار عن الحق وكراهته والحرص على المماراة فيه حتى إن أبغض شىء إلى المناظر أن يظهر على لسان خصمه الحق ومهما ظهر تشمر لجحده وإنكاره بأقصى جهده وبذل غاية إمكانه فى المخادعة والمكر والحيلة لدفعه حتى تصير المماراة فيه عادة طبيعية فلا يسمع كلاما إلا وينبعث من طبعه داعية الاعتراض عليه حتى يغلب ذلك على قلبه فى أدلة القرآن وألفاظ الشرع فيضرب البعض منها بالبعض والمراء فى مقابلة الباطل محذور إذ ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ترك المراء بالحق على الباطل قال صلى الله عليه وسلم « من ترك المراء وهو مبطل بنى الله له بيتا فى ربض الجنة ومن ترك المراء وهو محق بنى الله له بيتا فى أعلى الجنة[2] » وقد سوى الله تعالى بين من افترى على الله كذبا وبين من كذب بالحق . فقال تعالى ـ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه ـ وقال تعالى ـ فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه ـ ومنها الرياء وملاحظة الخلق والجهد فى استمالة قلوبهم وصرف وجوههم . والرياء هو الداء العضال الذى يدعو إلى أكبر الكبائر كما سيأتى فى كتاب الرياء والمناظر لا يقصد إلا الظهور عند الخلق وانطلاق ألسنتهم بالثناء عليه فهذه عشر خصال من أمهات الفواحش الباطنة سوى ما يتفق لغير المتماسكين منهم من الخصام المؤدى إلى الضرب واللكم واللطم وتمزيق الثياب والأخذ باللحى وسب الوالدين وشتم الأستاذين والقذف الصريح فان أولئك

(١) حديث إذا تعلم الناس العلم وتركوا العمل وتحابوا بالألسن وتباغضوا بالقلوب الحديث الطبرانى من حديث سلمان باسناد ضعيف (٢) حديث من ترك المراء وهو مبطل الحديث الترمذى وابن ماجه من حديث أنس مع اختلاف قال الترمذى حسن .

باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإمكانا فانى إذا علمت أن العشرة أكثر من الواحد لو قال لى قائل الواحد أكثر من العشرة بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك فى معرفتى لكذبه ولم يحصل معى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه وأما الشك فيما علمته فلا ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه من هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به وكل علم لا أمان معه ليس بعلم يقينى ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المستيقنات إلا من الجليات وهى الحسيات والضروريات فلا بد من إحكامها أولا لأتبين أن يقينى بالمحسوسات وأمانى من

ليسوا معدودين فى زمرة الناس المعتبرين وإنما الأكابر والعقلاء منهم هم الذين لا ينفكون عن هذه الخصال العشر ، ثم قد يسلم بعضهم من بعضها مع من هو ظاهر الانحطاط عنه أو ظاهر الارتفاع عليه أو هو بعيد عن بلده وأسباب معيشته ولا ينفك أحد منهم عنه مع أشكاله المقارنين له فى الدرجة ثم يتشعب من كل واحدة من هذه الخصال العشر عشر أخرى من الرذائل لم نطول بذكرها وتفصيل آحادها مثل الأنفة والغضب والبغضاء والطمع وحب طلب المال والجاه للتمكن من الغلبة والمباهاة والأشر والبطر وتعظيم الأغنياء والسلاطين والتردد إليهم والأخذ من حرامهم والتجمل بالخيول والمراكب والثياب المحظورة والاستحقار للناس بالفخر والخيلاء والخوض فيما لا يعنى وكثرة الكلام وخروج الخشية والخوف والرحمة من القلب واستيلاء الغفلة عليه حتى لا يدرى المصلى منهم فى صلاته ما صلى وما الذى يقرأ ومن الذى يناجيه ولا يحس بالخشوع من قلبه مع استغراق العمر فى العلوم التى تعين فى المناظرة مع أنها لا تنفع فى الآخرة من تحسين العبارة وتسجيع اللفظ وحفظ النوادر إلى غير ذلك من أمور لا تحصى والمناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم ولهم درجات شتى ولا ينفك أعظمهم دينا وأكثرهم عقلا عن جمل من مواد هذه الأخلاق وإنما غايته إخفاؤها ومجاهدة النفس بها . واعلم أن هذه الرذائل لازمة للمشتغل بالتذكير والوعظ أيضا إذا كان قصده طلب القبول وإقامة الجاه ونيل الثروة والعزة وهى لازمة أيضا للمشتغل بعلم المذهب والفتاوى إذا كان قصده طلب القضاء وولاية الأوقاف والتقدم على الأقران وبالجملة هى لازمة لكل من يطلب بالعلم غير ثواب الله تعالى فى الآخرة فالعلم لا يهمل العالم بل يهلكه هلاك الأبد أو يحييه حياة الأبد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا ينفعه الله بعلمه » فلقد ضره مع أنه لم ينفعه وليته نجا منه رأسا برأس وهيهات هيهات فخطر العلم عظيم وطالبه طالب الملك المؤبد والنعيم السرمد فلا ينفك عن الملك أو الهلك وهو كطالب الملك فى الدنيا فان لم يتفق له الإصابة فى الأموال لم يطمع فى السلامة من الإذلال بل لا بد من لزوم أفضح الأحوال . فان قلت فى الرخصة فى المناظرة فائدة وهى ترغيب الناس فى طلب العلم إذ لولا حب الرياسة لاندرست العلوم فقد صدقت فيما ذكرته من وجه ولكنه غير مفيد إذ لولا الوعد بالكرة والصولجان واللعب بالعصافير ما رغب الصبيان فى المكتب وذلك لا يدل على أن الرغبة فيه محمودة ولولا حب الرياسة لاندرس العلم ولا يدل ذلك على أن طالب الرياسة ناج بل هو من الذين قال ﷺ فيهم « إن الله ليؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر[2] » فطالب الرياسة فى نفسه هالك وقد يصلح بسببه غيره إن كان يدعو إلى ترك الدنيا وذلك فيمن كان ظاهر حاله فى ظاهر الأمر ظاهر حال علماء السلف ولكنه يضمر قصد الجاه فمثاله مثال الشمع الذى يحترق فى نفسه ويستضىء به غيره فصلاح غيره فى هلاكه فأما إذا كان يدعو إلى طلب الدنيا فمثاله مثال النار المحرقة التى تأكل نفسها وغيرها فالعلماء ثلاثة إما مهلك نفسه وغيره وهم المصرحون بطلب الدنيا والمقبلون عليها وإما مسعد نفسه وغيره وهم الداعون الخلق إلى الله سبحانه ظاهرا وباطنا وإما مهلك نفسه مسعد غيره وهو الذى يدعو إلى الآخرة وقد رفض الدنيا فى ظاهره وقصده فى الباطن قبول الخلق وإقامة الجاه فانظر من أى الأقسام أنت ومن الذى اشتغلت بالاعتداد له فلا تظنن أن الله تعالى يقبل غير الخالص لوجهه تعالى من العلم والعمل وسيأتيك فى كتاب الرياء بل فى جميع ربع المهلكات ما ينفى عنك الريبة فيه إن شاء الله تعالى .

(١) حديث إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم النسائى من حديث أنس باسناد صحيح
(٢) حديث إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر متفق عليه من حديث أبى هريرة

الغلط فى الضروريات من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات أو من جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات وهو أمان محقق لا تجوز فيه ولا غائلة له فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات أنظر هل يمكننى أشكك نفسى فيها فأنتهى بعد طول التشكك بى إلى أنه لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات وأخذ يتسع الشك فيها ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعلقته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت ما أردت أن أصنفه فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودى ولم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم عزمى على الخروج عن بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما وأحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأؤخر فيه أخرى ولا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة إلا حمل عليها جند

(الباب الخامس فى آداب المتعلم والمعلم)

أما المتعلم فآدابه ووظائفه الظاهرة كثيرة ولكن تنظم تفاريقها عشر جمل :

الوظيفة الأولى : تقديم طهارة النفس عن رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف إذ العلم عبادة القلب وصلاة السر وقربة الباطن إلى الله تعالى وكما لا تصح الصلاة التى هى وظيفة الجوارح الظاهرة إلا بتطهير الظاهر عن الأحداث والأخباث فكذلك لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم إلا بعد طهارته عن خبائث الأخلاق وأنجاس الأوصاف قال صلى الله عليه وسلم « بنى الدين على النظافة (١) » وهو كذلك باطنا وظاهرا قال الله تعالى ـ إنما المشركون نجس ـ تنبيها للعقول على أن الطهارة والنجاسة غير مقصورة على الظواهر المدركة بالحس فالمشرك قد يكون نظيف الثوب مغسول البدن ولكنه نجس الجوهر أى باطنه ملطخ بالخبائث والنجاسة عبارة عما يجتنب ويطلب البعد منه وخبائث صفات الباطن أهم بالاجتناب فانها مع خبثها فى الحال مهلكات فى المآل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب (٢) » والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب ونور العلم لا يقذفه الله تعالى فى القلب إلا بواسطة الملائكة ـ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء ـ وهكذا ما يرسل من رحمة العلوم إلى القلوب إنما تتولاها الملائكة الموكلون بها وهم المقدسون المطهرون المبرؤون من الصفات المذمومات فلا يلاحظون إلا طيبا ولا يعمرون بما عندهم من خزائن رحمة الله إلا طيبا طاهرا ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة ولكنى أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارق الباطنية بهذه الدقيقة فان هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلى التنبه لكونه أيضا عرضة للمصائب وكون الدنيا بصدد الانقلاب فيعبره من غيره إلى نفسه ومن نفسه إلى أصل الدنيا عبرة محمودة فاعبر أنت أيضا من البيت الذى هو بناء الخلق إلى القلب الذى هو بيت من بناء الله تعالى ومن الكلب الذى ذم لصفته لا لصورته وهو ما فيه من سبعية ونجاسة إلى الروح الكلبية وهى السبعية . واعلم أن القلب المشحون بالغضب والشره إلى الدنيا والتكلب عليها والحرص على التمزيق لأعراض الناس كلب فى المعنى وقلب فى الصورة فنور البصيرة يلاحظ المعانى لا الصور والصور فى هذا العالم غالبة على المعانى والمعانى باطنة فيها وفى الآخرة تتبع الصور المعانى وتغلب المعانى فلذلك يحشر كل شخص على صورته المعنوية « فيحشر المزق لأعراض الناس كلبا ضاريا والشره إلى أموالهم ذئبا عاديا والمتكبر عليهم فى صورة نمر وطالب الرياسة فى صورة أسد (٣) » وقد وردت بذلك الأخبار وشهد به الاعتبار عند ذوى البصائر والأبصار . فان قلت كم من طالب ردىء الأخلاق حصل العلوم فهيهات ما أبعده عن العلم الحقيقى النافع

(الباب الخامس)

(١) حديث بنى الدين على النظافة لم أجده هكذا وفى الضعفاء لابن حبان من حديث عائشة تنظفوا فان الاسلام نظيف وللطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف جدا من حديث ابن مسعود النظافة تدعو إلى الايمان

(٢) حديث لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب متفق عليه من حديث أبى طلحة الأنصارى

(٣) حديث حشر المزق لأعراض الناس فى صورة كلب ضار الحديث الثعلبى فى التفسير من حديث البراء بسند ضعيف .

الشهوة جملة فيغيرها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسبب ميلها إلى المقام ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العمل رياء وتخييل . وإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطعها فعند ذلك تنبعث الرغبة وينجزم الأمر على الهرب والفرار ثم يعود الشيطان ويقول هذه حالة عارضة إياك أن تطاوعها فانها سريعة الزوال وإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه الطويل العريض والشأن العظيم الخالى عن التكدير والتنغيص والأمر السالم الخيالى عن منازعة الخصوم ربما التفتت إليك نفسك ولا تتيسر لك المعاودة فلم أزل أتردد بين التجاذب بين شهوات الدنيا والدواعى قريبا من ستة أشهر أولها رجب من سنة ست

في الآخرة الجالب للسعادة فان من أوائل ذلك العلم أن يظهر له أن المعاصي سموم قاتلة مهلكة وهل رأيت من يتناول سما مع علمه بكونه سما قاتلا إنما الذي تسمعه من المترسمين حديث يلفقونه بألسنتهم مرة ويردّدونه بقلوبهم أخرى وليس ذلك من العلم في شيء قال ابن مسعود رضي الله عنه ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يقذف في القلب ، وقال بعضهم إنما العلم الخشية لقوله تعالى ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ وكأنه أشار إلى أخصّ ثمرات العلم ولذلك قال بعض المحققين معنى قولهم تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله أن العلم أبى وامتنع علينا فلم تنكشف لنا حقيقته وإنما حصل لنا حديثه وألفاظه . فان قلت إني أرى جماعة من العلماء الفقهاء المحققين برزوا في الفروع والأصول وعدّوا من جملة الفحول وأخلاقهم ذميمة لم يتطهروا منها . فيقال إذا عرفت مراتب العلوم وعرفت علم الآخرة استبان لك أن ما اشتغلوا به قليل الغناء من حيث كونه علما وإنما غناؤه من حيث كونه عملا لله تعالى إذا قصد به التقرب إلى الله تعالى وقد سبقت إلى هذا إشارة وسيأتيك فيه مزيد بيان وإيضاح إن شاء الله تعالى .

الوظيفة الثانية : أن يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا ويبعد عن الأهل والوطن فان العلائق شاغلة وصارفة ـ وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ـ ومهما توزعت الفكرة قصرت عن درك الحقائق ولذلك قيل العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك فاذا أعطيته كلك فأنت من عطائه إياك بعضه على خطر والفكرة المتوزعة على أمور متفرقة كجدول تفرّق ماؤه فنشفت الأرض بعضه واختطف الهواء بعضه فلا يبقى منه ما يجتمع ويبلغ المزدرع . الوظيفة الثالثة : أن لا يتكبر على العلم ولا يتأمر على المعلم بل يلقي إليه زمام أمره بالكلية في كل تفصيل ويذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق وينبغي أن يتواضع لمعلمه ويطلب الثواب والشرف بخدمته قال الشعبي « صلى زيد بن ثابت على جنازة فقرّبت إليه بغلته ليركبها فجاء ابن عباس فأخذ بركابه فقال زيد خلّ عنه يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن عباس : هكذا أمرنا أن نفعل بالعلماء والكبراء فقبل زيد ابن ثابت يده وقال هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا ﷺ (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « ليس من أخلاق المؤمن التملق إلا في طلب العلم (٢) » فلا ينبغي لطالب العلم أن يتكبر على المعلم ومن تكبره على المعلم أن يستنكف عن الاستفادة إلا من المرموقين المشهورين وهو عين الحماقة فان العلم سبب النجاة والسعادة ومن يطلب مهربا من سبع ضار يفترسه لم يفرق بين أن يرشده إلى الهرب مشهور أو خامل وضراوة سباع النار بالجهال بالله تعالى أشد من ضراوة كل سبع فالحكمة ضالة المؤمن يغتنمها حيث يظفر بها ويتقلد المنة لمن ساقها إليه كائنا من كان فلذلك قيل :

العلم حرب للفتى المتعالي كالسيل حرب للمكان العالي

فلا ينال العلم إلا بالتواضع وإلقاء السمع قال الله تعالى ـ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ـ ومعنى كونه ذا قلب أن يكون قابلا للعلم فهما ، ثم لا تعينه القدرة على الفهم حتى يلقي السمع وهو شهيد حاضر القلب ليستقبل كل ما ألقي إليه بحسن الإصغاء والضراعة والشكر والفرح وقبول المنة فليكن المتعلم لمعلمه كأرض دمثة نالت مطرا غزيرا فتشربت جميع أجزائها وأذعنت بالكلية لقبوله ومهما أشار عليه المعلم بطريق في التعلم فليقلده وليدع رأيه فان خطأ مرشده أنفع له من صوابه

(١) حديث أخذ ابن عباس بركاب زيد بن ثابت ، وقوله هكذا أمرنا أن نفعل بالعلماء الطبراني والحاكم والبيهقي في المدخل إلا أنهم قالوا هكذا نفعل قال الحاكم صحيح الاسناد على شرط مسلم

(٢) حديث ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا في طلب العلم ابن عدي من حديث معاذ وأبي أمامة باسنادين ضعيفين .

وثمانين وأربعمائة وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا للقلوب المختلفة إليّ فكان لا ينطلق لساني بكلمة ولا أستطيعها ألبتة حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب بطلت معه قوة الهضم ومرى الطعام والشراب وكان لا تنساغ لي شربة ولا تنهضم لي لقمة وتعدى ذلك إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروّح السرّ عن الهم المهم ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله التجاء المضطر الذي لا حيلة له فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الاعراض عن المال

في نفسه إذ التجربة تطلع على دقائق يستغرب سماعها مع أنه يعظم نفعها فكم من مريض محرور يعالجه الطبيب في بعض أوقاته بالحرارة ليزيد في قوته إلى حد يحتمل صدمة العلاج فيعجب منه من لاخبرة له به وقد نبه الله تعالى بقصة الخضر وموسى عليهما السلام حيث قال الخضر ـ إنك لن تستطيع معي صبرا وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا ـ ثم شرط عليه السكوت والتسليم فقال ـ فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا ـ ثم لم يصبر ولم يزل في مراودته إلى أن كان ذلك سبب الفراق بينهما وبالجملة كل متعلم استبق لنفسه رأيا واختيارا دون اختيار للمعلم فالحكم عليه بالاخفاق والخسران . فان قلت فقد قال الله تعالى ـ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ـ فالسؤال مأمور به. فاعلم أنه كذلك ولكن فيما يأذن المعلم في السؤال عنه فان السؤال عما لم تبلغ مرتبتك إلى فهمه مذموم ولذلك منع الخضر موسى عليه السلام من السؤال أي دع السؤال قبل أوانه فالمعلم أعلم بما أنت أهل له وبأوان الكشف ومالم يدخل أوان الكشف في كل درجة من مراقي الدرجات لايدخل أوان السؤال عنه . وقد قال علي رضي الله عنه إن من حق العالم أن لاتكثر عليه بالسؤال ولاتعنته في الجواب ولا تلح عليه إذا كسل ولا تأخذ بثوبه إذا نهض ولا تفشى له سرا ولا تغتابن أحدا عنده ولا تطلبن عثرته وإن زل قبلت معذرته وعليك أن توقره وتعظمه لله تعالى مادام يحفظ أمر الله تعالى ولاتجلس أمامه وإن كانت له حاجة سبقت القوم إلى خدمته . الوظيفة الرابعة : أن يحترز الخائض في العلم في مبدإ الأمر عن الاصغاء إلى اختلاف الناس سواء كان ماخاض فيه من علوم الدنيا أو من علوم الآخرة فان ذلك يدهش عقله ويحير ذهنه ويفتر رأيه ويؤيسه عن الادراك والاطلاع بل ينبغي أن يتقن أولا الطريق الحيدة الواحدة المرضية عند أستاذه ثم بعد ذلك يصغي إلى المذاهب والشبه وإن لم يكن أستاذه مستقلا باختيار رأي واحد وإنما عادته نقل المذاهب وماقيل فيها فليحذر منه فان إضلاله أكثر من إرشاده فلا يصلح الأعمى لقود العميان وإرشادهم ومن هذا حاله يعد في عمى الحيرة وتيه الجهل ومنع المبتدي عن الشبه يضاهي منع الحديث العهد بالاسلام عن مخالطة الكفار وندب القوي إلى النظر في الاختلافات يضاهي حث القوي على مخالطة الكفار ولهذا يمنع الجبان عن التهجم على صف الكفار ويندب الشجاع له ومن الغفلة عن هذه الدقيقة ظن بعض الضعفاء أن الاقتداء بالأقوياء فيما ينقل عنهم من المساهلات جائز ولم يدر أن وظائف الأقوياء تخالف وظائف الضعفاء وفي ذلك قال بعضهم من رآني في البداية صار صديقا ومن رآني في النهاية صار زنديقا إذ النهاية ترد الأعمال إلى الباطن وتسكن الجوارح إلا عن رواتب الفرائض فيتراءى للناظرين أنها بطالة وكسل وإهمال وهيهات فذلك مرابطة القلب في عين الشهود والحضور وملازمة الذكر الذي هو أفضل الأعمال على الدوام وتشبه الضعيف بالقوي فيما يرى من ظاهره أنه هفوة يضاهي اعتذار من يلقي نجاسة يسيرة في كوز ماء ويتعلل بأن أضعاف هذه النجاسة قد يلقى في البحر والبحر أعظم من الكوز فما جاز للبحر فهو للكوز أجوز ولايدري المسكين أن البحر بقوته يحيل النجاسة ماء فتنقلب عين النجاسة باستيلائه إلى صفته والقليل من النجاسة يغلب على الكوز ويحيله إلى صفته ولمثل هذا جوز النبي صلى الله عليه وسلم مالم يجوز لغيره حتى أبيح له تسع نسوة[1] إذ كان له من القوة مايتعدى منه صفة العدل إلى نسائه وإن كثرن وأما غيره فلا يقدر على بعض العدل بل يتعدى ماينهن من الضرار إليه حتى ينجر إلى معصية الله تعالى في طلبه رضاهن فما أفلح من قاس الملائكة بالحدادين . الوظيفة الخامسة : أن لايدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطلع به

(١) حديث أبيح له صلى الله عليه وسلم تسع نسوة وهو معروف، وفي الصحيحين من حديث ابن عباس كان عند النبي صلى الله عليه وسلم تسع الحديث . .

والجاه والأهل والأولاد وأظهرت غرض الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذرا من أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على غرضي في المقام بالشام فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أن لاأعاودها أبدا واستهزأ بي أئمة العراق كافة إذ لم يكن فيه من يجوز أن يكون الاعراض عما كنت فيه سببا دينيا إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين فكان ذلك هو مبلغهم من العلم ثم ارتبك الناس في الاستنباطات فظن من بعد عن العراق أن ذلك كان الاستشعار من جهة الولاة وأما من قرب منهم فكان يشاهد لجاجهم في التعلق بي والانكار علي وإعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم فيقولون هذا أمر سماوي ليس له سبب إلا عين أصابت أهل الاسلام وزمرة العلم ففارقت بغداد وفارقت

على مقصده وغايته ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرف من البقية فان العلوم متعاونة وبعضها مرتبط ببعض ويستفيد منه فى الحال الانفكاك عن عداوة ذلك العلم بسبب جهله فان الناس أعداء ماجهلوا قال تعالى ـ وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم ـ قال الشاعر :

ومن يك ذافم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا

فالعلوم على درجاتها إما سالكة بالعبد إلى الله تعالى أو معينة على السلوك نوعا من الاعانة ولها منازل مرتبة فى القرب والبعد من المقصود والقوام بها حفظة كحفاظ الرباطات والثغور ولكل واحد رتبة وله بحسب درجته أجر فى الآخرة إذا قصد به وجه الله تعالى . الوظيفة السادسة : أن لا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالأهم فان العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالبا فالحزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه ويكتفى منه بشمه ويصرف جمام قوته فى اليسور من علمه إلى استكمال العلم الذى هو أشرف العلوم وهو علم الآخرة أعنى قسمى المعاملة والمكاشفة فغاية المعاملة المكاشفة وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى ولست أعنى به الاعتقاد الذى يتلقفه العامى وراثة أو تلقفا ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه عن الخبائث حتى ينتهى إلى رتبة إيمان أبى بكر رضى الله عنه الذى لو وزن بإيمان العالمين لرجح[1] كما شهد له به سيد البشر ﷺ فما عندى أن ما يعتقده العامى ويرتبه المتكلم الذى لا يزيد على العامى إلا فى صنعة الكلام ولأجله سميت صناعته كلاما وكان يعجز عنه عمر وعثمان وعلى وسائر الصحابة رضى الله عنهم حتى كان يفضلهم أبو بكر بالسر الذى وقر فى صدره والعجب ممن يسمع مثل هذه الأقوال من صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه ثم يزدرى ما يسمعه على وقته ويزعم أنه من ترهات الصوفية وأن ذلك غير معقول فينبغى أن تتئد فى هذا فعنده ضيعت رأس المال فكن حريصا على معرفة ذلك السر الخارج عن بضاعة الفقهاء والمتكلمين ولا يرشدك إليه إلا حرصك فى الطلب وعلى الجملة فأشرف العلوم وغايتها معرفة الله عز وجل وهو بحر لا يدرك منتهى غوره وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء ثم الذين يلونهم وقد روى أنه رؤى صورة حكيمين من الحكماء المتقدمين فى مسجد وفى يد أحدهما رقعة فيها إن أحسنت كل شيء فلا تظنن أنك أحسنت شيئا حتى تعرف الله تعالى وتعلم أنه مسبب الأسباب وموجد الأشياء وفى يد الآخر كنت قبل أن أعرف الله تعالى أشرب وأظمأ حتى إذا عرفته رويت بلا شرب . الوظيفة السابعة : أن لا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله فان العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى بعض والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدريج . قال الله تعالى ـ الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته ـ أى لا يجاوزون فنا حتى يحكموه علما وعملا وليكن قصده فى كل علم يتحراه الترقى إلى ما هو فوقه فينبغى أن لا يحكم على علم بالفساد لوقوع الخلف بين أصحابه فيه ولا بخطإ واحد أو آحاد فيه ولا بمخالفتهم موجب علمهم بالعمل فترى جماعة تركوا النظر فى العقليات والفقهيات متعللين فيها بأنها لو كان لها أصل لأدركه أربابها وقد مضى كشف هذه الشبه فى كتاب معيار العلم وترى طائفة يعتقدون بطلان الطب لخطإ شاهدوه من طبيب وطائفة اعتقدوا صحة النجوم لصواب اتفق لواحد وطائفة اعتقدوا بطلانه لخطأ اتفق لآخر والكل خطأ بل ينبغى أن يعرف الشيء فى نفسه فلا كل علم يستقل بالاحاطة به كل شخص ولذلك قال على رضى الله عنه لا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف أهله . الوظيفة الثامنة : أن يعرف السبب الذى به يدرك أشرف العلوم

(١) حديث لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان العالمين لرجح ابن عدى من حديث ابن عمر باسناد ضعيف ورواه البيهقى فى الشعب موقوفا على عمر باسناد صحيح .

ما كان معى من مالى ولم أدخر من ذلك إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال ترخصا بأن مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفا على المسلمين ولم أر فى العالم ما يأخذ العالم لعياله أصلح منه ثم دخلت الشام وأقمت فيه قريبا من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية وكنت أعتكف مدة بمسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسى ثم تحرك بى داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة النبى صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه وسلامه ثم سرت إلى الحجاز ثم جذبتنى الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن

وأن ذلك يراد به شيئان أحدهما شرف الثمرة والثانى وثاقة الدليل وقوته وذلك كعلم الدين وعلم الطب فان ثمرة أحدهما الحياة الأبدية وثمرة الآخرة الحياة الفانية فيكون علم الدين أشرف ومثل علم الحساب وعلم النجوم فان علم الحساب أشرف لوثاقة أدلته وقوتها وان نسب الحساب إلى الطب كان الطب أشرف باعتبار ثمرته والحساب أشرف باعتبار أدلته وملاحظة الثمرة أولى ولذلك كان الطب أشرف وإن كان أكثره بالتخمين وبهذا تبين أن أشرف العلوم العلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالطريق الموصل إلى هذه العلوم فاياك وأن ترغب إلا فيه وأن تحرص إلا عليه . الوظيفة التاسعة : أن يكون قصد المتعلم فى الحال تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة وفى المآل القرب من الله سبحانه والترقى إلى جوار الملأ الأعلى من الملائكة والمقربين ولا يقصد به الرياسة والمال والجاه ومماراة السفهاء ومباهاة الأقران وإذا كان هذا مقصده طلب لا محالة الأقرب إلى مقصوده وهو علم الآخرة ومع هذا فلا ينبغى له أن ينظر بعين الحقارة إلى سائر العلوم أعنى علم الفتاوى وعلم النحو واللغة المتعلقين بالكتاب والسنة وغير ذلك مما أوردناه فى المقدمات والمتممات من ضروب العلوم التى هى فرض كفاية ولا تفهمن من غلونا فى الثناء على علم الآخرة تهجين هذه العلوم فالمتكفلون بالعلوم كالمتكفلين بالثغور والمرابطين بها والغزاة المجاهدين فى سبيل الله فمنهم المقاتل ومنهم الرد ومنهم الذى يسقيهم الماء ومنهم الذى يحفظ دوابهم ويتعهدهم ولا ينفك أحد منهم عن أجر إذا كان قصده إعلاء كلمة الله تعالى دون حيازة الغنائم فكذلك العلماء قال الله تعالى ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ وقال تعالى ـ هم درجات عند الله ـ والفضيلة نسبية واستحقارنا للصيارفة عند قياسهم بالملوك لا يدل على حقارتهم إذا قيسوا بالكناسين فلا تظنن أن ما نزل عن الرتبة القصوى ساقط القدر بل الرتبة العليا للأنبياء ثم الأولياء ثم العلماء الراسخين فى العلم ثم للصالحين على تفاوت درجاتهم وبالجملة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن قصد الله تعالى بالعلم أى علم كان نفعه ورفعه لا محالة . الوظيفة العاشرة : أن يعلم نسبة العلوم إلى المقصد كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم على غيره ومعنى المهم ما يهمك ولا يهمك إلا شأنك فى الدنيا والآخرة وإذا لم يمكنك الجمع بين ملاذ الدنيا ونعيم الآخرة كما نطق به القرآن وشهد له من نور البصائر ما يجرى مجرى العيان فالأهم ما يبقى أبد الآباد وعند ذلك تصير الدنيا منزلا والبدن مركبا والأعمال سعيا إلى المقصد ولا مقصد إلا لقاء الله تعالى ففيه النعيم كله وإن كان لا يعرف فى هذا العالم قدره إلا الأفلون والعلوم بالاضافة إلى سعادة لقاء الله سبحانه والنظر إلى وجهه الكريم أعنى النظر الذى طلبه الأنبياء وفهموه دون ما يسبق إلى فهم العوام والمتكلمين على ثلاث مراتب تفهمها بالموازنة بمثال وهو أن العبد الذى علق عتقه وتمكينه من الملك بالحج وقيل له إن حججت وأتممت وصلت إلى العتق والملك جميعا وإن ابتدأت بطريق الحج والاستعداد له وعاقك فى الطريق مانع ضرورى فلك العتق والخلاص من شقاء الرق فقط دون سعادة الملك فله ثلاثة أصناف من الشغل : الأول : تهيئة الأسباب بشراء الناقة وخرز الراوية وإعداد الزاد والراحلة . والثانى السلوك ومفارقة الوطن بالتوجه إلى الكعبة منزلا بعد منزل . والثالث الاشتغال بأعمال الحج ركنا بعد ركن ثم بعد الفراغ والنزوع عن هيئة الاحرام وطواف الوداع استحق التعرض للملك والسلطنة وله فى كل مقام منازل من أول إعداد الأسباب إلى آخره ومن أول سلوك البوادى إلى آخره ومن أول أركان الحج إلى آخره وليس قرب من ابتدأ بأركان الحج من السعادة كقرب من هو بعد فى إعداد الزاد والراحلة ولا كقرب من ابتدأ بالسلوك بل هو أقرب منه فالعلوم أيضا ثلاثة أقسام قسم يجرى مجرى إعداد الزاد والراحلة وشراء الناقة وهو علم الطب والفقه وما يتعلق بمصالح البدن فى الدنيا وقسم يجرى مجرى سلوك البوادى وقطع العقبات وهو تطهير الباطن عن كدورات الصفات وطلوع

وعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن أن أرجع إليه وآثرت العزلة حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعيشة تغير فى وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة لكنى مع ذلك لا أقطع طمعى عنها فيدفعنى عنها العوائق وأعود إليها ودمت على ذلك مقدار عشر سنين وانكشف لى فى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها والقدر الذى ينبغى أن نذكره لينتفع به أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم

تلك العقبات الشامخة التي عجز عنها الأولون والآخرون إلا الموفقين فهذا سلوك الطريق وتحصيل علمه كتحصيل علم جهات الطريق ومنازله وكما لا يغني علم المنازل وطرق البوادي دون سلوكها كذلك لا يغني علم تهذيب الأخلاق دون مباشرة التهذيب ولكن المباشرة دون العلم غير ممكن . وقسم ثالث يجري مجرى نفس الحج وأركانه وهو العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وأفعاله وجميع ما ذكرناه في تراجم علم المكاشفة وههنا نجاة وفوز بالسعادة والنجاة حاصلة لكل سالك للطريق إذا كان غرضه المقصد الحق وهو السلامة . وأما الفوز بالسعادة فلا يناله إلا العارفون بالله تعالى وهم المقربون المنعمون في جوار الله تعالى بالروح والريحان وجنة النعيم وأما المنوعون دون ذروة الكمال فلهم النجاة والسلامة كما قال الله عز وجل ـ فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين ـ وكل من لم يتوجه إلى المقصد ولم ينتهض له أو انتهض إلى جهته لا على قصد الامتثال والعبودية بل لغرض عاجل فهو من أصحاب الشمال ومن الضالين فله نزل من حميم وتصلية جحيم . واعلم أن هذا هو حق اليقين عند العلماء الراسخين أعني أنهم أدركوه بمشاهدة من الباطن هي أقوى وأجلى من مشاهدة الأبصار وترقوا فيه عن حد التقليد لمجرد السماع وحالهم حال من أخبر فصدق ثم شاهد فحقق وحال غيرهم حال من قبل بحسن التصديق والايمان ولم يحظ بالمشاهدة والعيان فالسعادة وراء علم المكاشفة وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة وقطع عقبات الصفات وسلوك طريق محو الصفات المذمومة وراء علم الصفات وعلم طريق المعالجة وكيفية السلوك في ذلك وراء علم سلامة البدن ومساعدة أسباب الصحة وسلامة البدن بالاجتماع والتظاهر والتعاون الذي يتوصل به إلى الملبس والمطعم والمسكن وهو منوط بالسلطان وقانونه في ضبط الناس على منهج العدل والسياسة في ناصية الفقيه . وأما أسباب الصحة ففي ناصية الطبيب ومن قال العلم علمان علم الأبدان وعلم الأديان وأشار به إلى الفقه أراد به العلوم الظاهرة الشائعة لا العلوم العزيزة الباطنة . فان قلت لم شبهت علم الطب والفقه بإعداد الزاد والراحلة فاعلم أن الساعي إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ولست أعني بالقلب اللحم المحسوس بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة والشرع يعبر عنه بالقلب لأنه المطية الأولى لذلك السر وبواسطته صار جميع البدن مطية وآلة لتلك اللطيفة وكشف الغطاء عن ذلك السر من علم المكاشفة وهو مضنون به بل لا رخصة في ذكره وغاية المأذون فيه أن يقال هو جوهر نفيس ودر عزيز أشرف من هذه الأجرام المرئية وإنما هو أمر إلهي كما قال تعالى ـ ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ـ وكل المخلوقات منسوبة إلى الله تعالى ولكن نسبته أشرف من نسبة سائر أعضاء البدن فله الخلق والأمر جميعا والأمر أعلى من الخلق وهذه الجوهرة النفيسة الحاملة لأمانة الله تعالى المتقدمة بهذه الرتبة على السموات والأرضين والجبال إذ أبين أن يحملنها وأشفقن منها من عالم الأمر ولا يفهم من هذا أنه تعريض بقدمها فان القائل بقدم الأرواح مغرور جاهل لا يدري ما يقول فلنقبض عنان البيان عن هذا الفن فهو وراء ما نحن بصدده والمقصود أن هذه اللطيفة هي الساعية إلى قرب الرب لأنها من أمر الرب فمنه مصدرها وإليه مرجعها وأما البدن فمطيتها التي تركبها وتسعى بواسطتها فالبدن لها في طريق الله تعالى كالناقة للبدن في طريق الحج وكالراوية الخازنة للماء الذي يفتقر إليه البدن فكل علم مقصده مصلحة البدن فهو من جملة مصالح المطية ولا يخفى أن الطب كذلك فانه قد يحتاج إليه في حفظ الصحة على البدن ولو كان الانسان وحده لاحتاج إليه والفقه يفارقه في أنه لو كان الانسان وحده ربما كان يستغني عنه ولكنه خلق على وجه لا يمكنه أن يعيش وحده إذ لا يستقل بالسعي وحده في تحصيل طعامه بالحراثة والزرع

ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به وبالجملة ماذا يقول القائل في طريقة أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى التحرم في الصلاة استغراق القلب بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله تعالى وهو أقواها بالاضافة إلى ما تحت الاختيار انتهى قال العراقي فلما نفذت كلمته وبعد صيته وعلت منزلته وشدت إليه الرحال وأذعنت له الرجال شرفت نفسه عن الدنيا واشتاقت إلى الأخرى فاطرحها وسعى في طلب الباقية وكذلك النفوس الزكية كما قال عمر بن عبد العزيز إن لي نفسا تواقة لما نالت الدنيا تاقت إلى الآخرة قال بعض العلماء رأيت

والخبز والطبخ وفى تحصيل الملبس والمسكن وفى إعداد آلات ذلك كله فاضطر إلى المخالطة والاستعانة ومهما اختلط الناس وثارت شهواتهم تجاذبوا أسباب الشهوات وتنازعوا وتقاتلوا وحصل من قتالهم هلاكهم بسبب التنافس من خارج كما يحصل هلاكهم بسبب تضاد الأخلاط من داخل ، وبالطب يحفظ الاعتدال فى الأخلاط للتنازعة من داخل ، وبالسياسة والعدل يحفظ الاعتدال فى التنافس من خارج ، وعلم طريق اعتدال الأخلاط طب ، وعلم طريق اعتدال أحوال الناس فى المعاملات والأفعال فقه وكل ذلك لحفظ البدن الذى هو مطية فالمتجرد لعلم الفقه أو الطب إذا لم يجاهد نفسه ولا يصلح قلبه كالمتجرد لشراء الناقة وعلفها وشراء الراوية وخرزها إذا لم يسلك بادية الحج والمستغرق عمره فى دقائق الكلمات التى تجرى فى مجادلات الفقه كالمستغرق عمره فى دقائق الأسباب التى بها تستحكم الخيوط التى تخرز بها الراوية للحج ونسبة هؤلاء من السالكين لطريق إصلاح القلب الموصل إلى علم المكاشفة كنسبة أولئك إلى سالكى طريق الحج أو ملابسى أركانه فتأمل هذا أولا واقبل النصيحة مجانا ممن قام عليه ذلك غالبا ولم يصل إليه إلا بعد جهد جهيد وجراءة تامة على مباينة الخلق العامة والخاصة فى النزوع من تقليدهم بمجرد الشهوة فهذا القدر كاف فى وظائف المتعلم .

(بيان وظائف المرشد المعلم)

اعلم أن للانسان فى علمه أربعة أحوال كحاله فى اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حال استفادة فيكون مكتسبا وحال ادخار لما اكتسبه فيكون به غنيا عن السؤال وحال إنفاق على نفسه فيكون منتفعا وحال بذل لغيره فيكون بمسخيا متفضلا وهو أشرف أحواله فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب وحال تحصيل يغنى عن السؤال وحال استبصار وهو التفكر فى المحصل والتمتع به وحال تبصير وهو أشرف الأحوال فمن علم وعمل وعلم فهو الذى يدعى عظيما فى ملكوت السموات فانه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب والذى يعلم ولا يعمل به كالدفتر الذى يفيد غيره وهو خال عن العلم وكالمسن الذى يشحذ غيره ولا يقطع والإبرة التى تكسو غيرها وهى عارية وذبالة المصباح تضىء لغيرها وهى تحترق كما قيل :

ما هو إلا ذبالة وقدت تضىء للناس وهى تحترق

ومهما اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمرا عظيما وخطرا جسيما فليحفظ آدابه ووظائفه . الوظيفة الأولى : الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنما أنا لكم مثل الوالد لولده[1] » بأن يقصد إنقاذهم من نار الآخرة وهو أهم من إنقاذ الوالدين ولدهما من نار الدنيا ولذلك صار حق المعلم أعظم من حق الوالدين فان الوالد سبب الوجود الحاضر والحياة الفانية والمعلم سبب الحياة الباقية ولولا المعلم لانساق ما حصل من جهة الأب إلى الهلاك الدائم وإنما المعلم هو المفيد للحياة الأخروية الدائمة أعنى معلم علوم الآخرة أو علوم الدنيا على قصد الآخرة لا على قصد الدنيا فأما التعليم على قصد الدنيا فهو هلاك وإهلاك نعوذ بالله منه وكما أن حق أبناء الرجل الواحد أن يتحابوا ويتعاونوا على المقاصد كلها فكذلك حق تلامذة الرجل الواحد التحاب والتوادد ولا يكون إلا كذلك إن كان مقصدهم الآخرة ولا يكون إلا التحاسد والتباغض إن كان مقصدهم الدنيا فان العلماء وأبناء الآخرة مسافرون إلى الله تعالى وسالكون إليه الطريق من الدنيا وسنوها وشهورها منازل الطريق والترافق فى الطريق بين المسافرين إلى الأمصار سبب التواد والتحاب فكيف السفر إلى الفردوس الأعلى والترافق فى طريقه ولا ضيق فى سعادة الآخرة فلذلك لا يكون بين أبناء الآخرة تنازع ولا سعة

(١) حديث إنما أنا لكم مثل الوالد لولده أبو داود والنسائى وابن ماجه وابن حبان من حديث أبى هريرة

الغزالى رضى الله عنه فى البرية وعليه مرقعة وبيده عكاز وركوة فقلت له يا إمام أليس التدريس ببغداد أفضل من هذا فنظر إلى شذرا وقال لما بزغ بدر السعادة فى فلك الارادة وظهرت شموس الوصل :

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل
وعدت إلى مصحوب أول منزل
ونادتنى الأشواق مهلا فهذه
منازل من تهوى رويدك فانزل

انتهى كتاب تعريف الأحياء بفضائل الإحياء بحمد الله وعونه .

[هذا كتاب الاملاء فى إشكالات الاحياء]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما خصص وعمم وصلى الله على سيد جميع الأنبياء المبعوث إلى العرب والعجم وعلى آله وعترته وسلم كثيرا وكرم

سألت يسرك الله لمراتب العلم تصعد مراقيها وقرب لك مقامات الولاية تحل

فى سعادات الدنيا فلذلك لاينفك عن ضيق التزاحم والعادلون إلى طلب الرياسة بالعلوم خارجون ع
موجب قوله تعالى ـ إنما المؤمنون إخوة ـ وداخلون فى مقتضى قوله تعالى ـ الأخلاء يومئذ بعض
لبعض عدو إلا المتقين . الوظيفة الثانية : أن يقتدى بصاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه فلا يطل
على إفادة العلم أجرا ولا يقصد به جزاء ولاشكرا بل يعلم لوجه الله تعالى وطلبا للتقرب إليه ولاير
لنفسه منة عليهم وان كانت المنة لازمة عليهم بل يرى الفضل لهم إذ هذبوا قلوبهم لأن تتقرب إلى ا
تعالى بزراعة العلوم فيها كالذى يعيرك الأرض لتزرع فيها لنفسك زراعة فمنفعتك بها تزيد على منف
صاحب الأرض فكيف تقلده منة وثوابك فى التعليم أكثر من ثواب المتعلم عند الله تعالى ولولا الت
مانلت هذا الثواب فلاتطلب الأجر إلا من الله تعالى كما قال عز وجل ـ وياقوم لاأسألكم عليه مالا إ
أجرى إلا على الله ـ فان المال ومافى الدنيا خادم البدن والبدن مركب النفس ومطيتها والمخدوم هو الد
إذ به شرف النفس فمن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه فجعل المخدوم خاد
والخادم مخدوما وذلك هو الانتكاس على أم الرأس ومثله هو الذى يقوم فى العرض الأكبر مع المجرمي
ناكسى رءوسهم عند ربهم وعلى الجملة فالفضل والمنة للمعلم فانظر كيف انتهى أمر الدين إلى قوم يزعمو
أن مقصودهم التقرب إلى الله تعالى بما هم فيه من علم الفقه والكلام والتدريس فيهما وفى غيرهما فا
يبذلون المال والجاه ويتحملون أصناف الذل فى خدمة السلاطين لاستطلاق الجرايات ولو تركوا ذلا
لتركوا ولم يختلف إليهم ثم يتوقع المعلم من المتعلم أن يقوم له فى كل نائبة وينصر وليه ويعادى عدوه ويتهض
جهارا له فى حاجاته ومسخرا بين يديه فى أوطاره فان قصر فى حقه ثار عليه وصار من أعدى أعدائه فأخس
بعالم يرضى لنفسه بهذه المنزلة ثم يفرح بها ثم لايستحيى من أن يقول غرضى من التدريس نشر الع
تقربا إلى الله تعالى ونصرة لدينه فانظر إلى الأمارات حتى ترى ضروب الاغترارات . الوظيفة الثالثة
أن لايدع من نصح المتعلم شيئا وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها والتشاغل بعلم خفى قب
الفراغ من الجلى ثم ينبهه على أن الغرض بطلب العلوم القرب إلى الله تعالى دون الرياسة والمباه
والمنافسة ويقدم تقبيح ذلك فى نفسه بأقصى مايمكن فليس مايصلحه العالم الفاجر بأكثر مما يفسد
فان علم من باطنه أنه لايطلب العلم إلا للدنيا نظر إلى العلم الذى يطلبه فان كان هو علم الخلاف فى الفق
والجدل فى الكلام والفتاوى فى الخصومات والأحكام فيمنعه من ذلك فان هذه العلوم ليست من علو
الآخرة ولا من العلوم التى قيل فيها تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله وإنما ذلك علم التفسير وع
الحديث وما كان الأولون يشتغلون به من علم الآخرة ومعرفة أخلاق النفس وكيفية تهذيبها فاذا تعا
الطالب وقصد به الدنيا فلا بأس أن يتركه فانه يثمر له طمعا فى الوعظ والاستتباع ولكن قد يتنبه فى أثن
الأمر أو آخره إذ فيه العلوم المخوفة من الله تعالى المحرقة للدنيا المعظمة للآخرة وذلك يوشك أن يؤد
إلى الصواب فى الآخرة حتى يتعظ بما يعظ به غيره ويجرى حب القبول والجاه مجرى الحب الذى ين
حوالى الفخ ليقتنص به الطير وقد فعل الله ذلك بعباده إذ جعل الشهوة ليصل الخلق بها إلى بقاء النس
وخلق أيضا حب الجاه ليكون سببا لإحياء العلوم وهذا متوقع فى هذه العلوم فأما الخلافيات المحضة ومجادلا
الكلام ومعرفة التفاريع الغريبة فلايزيد التجرد لها مع الاعراض عن غيرها إلا قسوة فى القلب وغف
عن الله تعالى وتماديا فى الضلال وطلبا للجاه إلا من تداركه الله تعالى برحمته أو مزج به غيره من العلو
الدينية ولا برهان على هذا كالتجربة والمشاهدة فانظر واعتبر واستبصر لتشاهد تحقيق ذلك فى العب
والبلاد والله المستعان . وقد رؤى سفيان الثورى رحمه الله حزينا فقيل له مالك فقال صرنا متجرا لأب
الدنيا يلزمنا أحدهم حتى إذا تعلم جعل قاضيا أو عاملا أو قهرمانا . الوظيفة الرابعة : وهى من دقائ

معاليها عن بعض ماوقع فى الاملاء الملقب بالإحياء مما أشكل على من حجب فهمه وقصر علمه ولم يفز بشىء من الحظوظ الملكية قدحه وسهمه وأظهرت التحزن لما شاش به شركاء الطغام وأمثال الأنعام وأجماع العوام وسفهاء الأحلام وذعار أهل الاسلام حتى طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ومطالعته وأفتوا بمجرد الهوى على غير بصيرة باطراحه ومنابذته ونسبوا عمليه إلى ضلال وإضلال ونبذوا قراءه ومنتحليه بزيغ فى الشريعة واختلال فإلى الله انصرافهم ومآبهم وعليه فى العرض الأكبر إيقافهم وحسابهم فستكتب شهادتهم ويسئلون وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه. وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين

صناعة التعليم أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فان التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ويهيج الحرص على الاصرار إذ قال صلى الله عليه وسلم وهو مرشد كل معلم « لو منع الناس عن فت البعر لفتوه وقالوا ما نهينا عنه إلا وفيه شيء (١) » وينبهك على هذا قصة آدم وحواء عليهما السلام وما نهيا عنه فاذكرت القصة معك لتكون سمرا بل لتتنبه بها على سبيل العبرة ولأن التعريض أيضا يميل النفوس الفاضلة والأذهان الذكية إلى استنباط معانيه فيفيد فرح التفطن لمعناه رغبة فى العلم به ليعلم أن ذلك مما لا يعزب عن فطنته . الوظيفة الخامسة : أن المتكفل ببعض العلوم ينبغى أن لا يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير وأن ذلك نقل محض وسماع وهو شأن العجائز ولا نظر للعقل فيه ومعلم الكلام ينفر عن الفقه ويقول ذلك فروع وهو كلام فى حيض النسوان فأين ذلك من الكلام فى صفة الرحمن فهذه أخلاق مذمومة للمعلمين ينبغى أن تجتنب بل المتكفل بعلم واحد ينبغى أن يوسع على المتعلم طريق التعلم فى غيره وإن كان متكفلا بعلوم فينبغى أن يراعى التدريج فى ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة . الوظيفة السادسة : أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره أو يخبط عليه عقله اقتداء فى ذلك بسيد البشر صلى الله عليه وسلم حيث قال « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم (٢) » فليبث إليه الحقيقة إذا علم أنه يستقل بفهمها وقال ﷺ « ما أحد يحدث قوما بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم » وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره إن ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة وصدق رضى الله عنه فقلوب الأبرار قبور الأسرار فلا ينبغى أن يفشى العالم كل ما يعلم إلى كل أحد هذا إذا كان يفهمه المتعلم ولم يكن أهلا للانتفاع به فكيف فيما لا يفهمه وقال عيسى عليه السلام لا تعلقوا الجواهر فى أعناق الخنازير فان الحكمة خير من الجوهر ومن كرهها فهو شر من الخنازير ولذلك قيل كل لكل عبد بمعيار عقله وزن له بميزان فهمه حتى تسلم منه وينتفع بك وإلا وقع الانكار لتفاوت المعيار . وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب فقال السائل أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار (٣) » فقال اترك اللجام واذهب فان جاء من يفقه وكتمته فليلجمنى فقد قال الله تعالى ـ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ـ تنبيها على أن حفظ العلم ممن يفسده ويضره أولى وليس الظلم فى إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم فى منع المستحق

أأنثر درا بين سارحة النعم ... فأصبح مخزونا براعية الغنم
لأنهم أمسوا بجهل لقدره ... فلا أنا أضحى أن أطوقه البهم
فان لطف الله اللطيف بلطفه ... وصادفت أهلا للعلوم وللحكم
نشرت مفيدا واستفدت مودة ... وإلا فمخزون لدىّ ومكتتم
فمن منح الجهال علما أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الوظيفة السابعة : إن المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى إليه الجلى اللائق به ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقا

(١) حديث لو منع الناس عن فت البعر لفتوه الحديث لم أجده (٢) حديث نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم الحديث رويناه فى جزء من حديث أبى بكر بن الشخير من حديث عمر أخصر منه وعند أبى داود من حديث عائشة أنزلوا الناس منازلهم (٣) حديث من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار ابن ماجه من حديث أبى سعيد باسناد ضعيف وتقدم حديث أبى هريرة بنحوه .

يستنبطونه منهم ولكن الظالمون فى شقاق بعيد ولا عجب فقد توى أدلاء الطريق وذهب أرباب التحقيق ولم يبق فى الغالب إلا أهل الزور والفسوق متشبثين بدعاوى كاذبة متصفين بحكايات موضوعة متزينين بصفات منمقة متظاهرين بظواهر من العلم فاسدة متعاطين لحجج غير صادقة كل ذلك لطلب الدنيا أو محبة ثناء أو مغالبة نظراء قد ذهبت المواصلة بينهم بالبر وتألفوا جميعا على المنكر وعدمت النصائح بينهم فى الأمر وتصافوا بأسرهم على الخديعة والمكر إن نصحتهم العلماء أغروا بهم وان صمت عنهم العقلاء أزروا عليهم . أولئك الجهال فى علمهم الفقراء فى طولهم البخلاء عن الله عز وجل بأنفسهم لا يفلحون ولا ينجح تابعهم ولذلك لا تظهر عليهم مواريث الصدق ولا تسطع حولهم أنوار الولاية ولا تحقق لديهم

وهو يدخره عنه فان ذلك يفتر رغبته فى الجلى ويشوش عليه قلبه ويوهم إليه البخل به عنه إذ يظ
كل أحد أنه أهل لكل علم دقيق فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه فى كمال عقله وأشدهم حما
وأضعفهم عقلا هو أفرحهم بكمال عقله وبهذا يعلم أن من تقيد من العوام بقيد الشرع ورسخ فى نفـ
العقائد المأثورة عن السلف من غير تشبيه ومن غير تأويل وحسن مع ذلك سريرته ولم يحتمل عق
أكثر من ذلك فلا ينبغى أن يشوش عليه اعتقاده بل ينبغى أن يخلى وحرفته فانه لو ذكر له تأويلات الظاه
انحل عنه قيد العوام ولم يتيسر قيده بقيد الخواص فيرتفع عنه السد الذى بينه وبين المعاصى وينقل
شيطانا مريدا يهلك نفسه وغيره بل لا ينبغى أن يخاض مع العوام فى حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معه
على تعليم العبادات وتعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصددها ويملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة فى الج
والنار كما نطق به القرآن ولا يحرك عليهم شبهة فانه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ويعسر عليه حلها فيشو
ويهلك وبالجملة لا ينبغى أن يفتح للعوام باب البحث فانه يعطل عليهم صناعاتهم التى بها قوام الخلق ودوا
عيش الخواص . الوظيفة الثامنة : أن يكون العلم عاملا بعلمه فلا يكذب قوله فعله لأن العلم يدرك بالبصائ
والعمل يدرك بالأبصار وأرباب الأبصار أكثر فاذا خالف العمل العلم منع الرشد وكل من تناول شيئا وقا
للناس لا تتناولوه فانه سم مهلك سخر الناس به واتهموه وزاد حرصهم على ما نهوا عنه فيقولون لولا أ
أطيب الأشياء وألذها لما كان يستأثر به ومثل العلم المرشد من المسترشدين مثل النقش من الطين والظل
من العود فكيف ينتقش الطين بما لا نقش فيه ومتى استوى الظل والعود أعوج ولذلك قيل فى المعنى

لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

وقال الله تعالى ـ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ـ ولذلك كان وزر العالم فى معاصيه أكبر مو
وزر الجاهل إذ يزل بزلته عالم كثير ويقتدون به ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بـ
ولذلك قال على رضى الله عنه قصم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك فالجاهل يغر الناس بتنسك
والعالم يغرهم بتهتكه والله أعلم .

(الباب السادس فى آفات العلم وبيان علامات علماء الآخرة والعلماء السوء)

قد ذكرنا ما ورد من فضائل العلم والعلماء وقد ورد فى العلماء السوء تشديدات عظيمة دلت على
أنهم أشد الخلق عذابا يوم القيامة فمن المهمات العظيمة معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيـ
وعلماء الآخرة ونعنى بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى
الجاه والمنزلة عند أهلها قال صلى الله عليه وسلم « إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله
بعلمه » وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يكون المرء عالما حتى يكون بعلمه عاملا (١) » وقال
صلى الله عليه وسلم « العلم علمان علم على اللسان فذلك حجة الله تعالى على خلقه وعلم فى القلب فذلك
العلم النافع (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « يكون فى آخر الزمان عباد جهال وعلماء فساق (٣) »

(الباب السادس)

(١) حديث لا يكون المرء عالما حتى يكون بعلمه عاملا ابن حبان فى كتاب روضة العقلاء والبيهق
فى المدخل موقوفا على أبى الدرداء ولم أجده مرفوعا (٢) حديث العلم علمان علم على اللسان الحديث
الترمذى الحكيم فى النوادر وابن عبد البر من حديث الحسن مرسلا باسناد صحيح وأسنده الخطيب
فى التاريخ من رواية الحسن عن جابر باسناد جيد وأعله ابن الجوزى (٣) حديث يكون فى آخر الزمان
عباد جهال وعلماء فسقة الحاكم من حديث أنس وهو ضعيف .

أعلام المعرفة ولا يستر عوراتهم لباس الخشية لأنهم لم ينالوا أحوال النقباء ومراتب النجباء وخصوصية البدلاء وكرامة الأوتاد وفوائد الأقطاب وفى هذه أسباب السعادة وتتمة الطهارة لو عرفوا أنفسهم لظهر لهم الحق وعلموا علة أهل التاطل وداء أهل الضعف ودواء أهل القوة ولكن ليس هذا من بضائعهم حجبوا عن الحقيقة بأربع بالجهل والاصرار ومحبة الدنيا وإظهار الدعوى فالجهل أورثهم السخف والاصرار أورثهم التهاون ومحبة الدنيا أورثتهم طول الغفلة وإظهار الدعوى أورثهم الكبر والاعجاب والرياء والله من ورائهم محيط . وهو على كل شىء شهيد . فلا يغرنك أعاذنا الله وإياك من أحوالهم شأنهم ولا يذهلنك عن الاشتغال بصلاح نفسك تمردهم وطغيانهم ولا يغوينك

وقال صلى الله عليه وسلم « لاتتعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولتماروا به السفهاء ولتصرفوا به وجوه الناس إليكم فمن فعل ذلك فهو فى النار[١] » وقال صلى الله عليه وسلم « من كتم علما عنده ألجمه الله بلجام من نار » وقال صلى الله عليه وسلم « لأنا من غير الدجال أخوف عليكم من الدجال فقيل وماذلك ؟ فقال من الأئمة المضلين[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعدا[٣] » وقال عيسى عليه السلام إلى متى تصفون الطريق للمدلجين وأنتم مقيمون مع المتحيرين فهذا وظيره من الأخبار يدل على عظيم خطر العلم فان العالم إما متعرض لهلاك الأبد أو لسعادة الأبد وإنه بالخوض فى العلم قد حرم السلامة إن لم يدرك السعادة . وأما الآثار فقد قال عمر رضى الله عنه إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة المنافق العليم قالوا وكيف يكون منافقا عليما قال عليم اللسان جاهل القلب والعمل وقال الحسن رحمه الله لاتكن ممن يجمع علم العلماء وطرائف الحكماء ويجرى فى العمل مجرى السفهاء وقال رجل لأبى هريرة رضى الله عنه أريد أن أتعلم العلم وأخاف أن أضيعه فقال كفى بترك العلم إضاعة له وقيل لإبراهيم بن عيينة أى الناس أطول ندما قال أما فى عاجل الدنيا فصانع للمعروف إلى من لايشكره وأما عند الموت فعالم مفرّط وقال الخليل بن أحمد: الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فذلك عالم فاتبعوه ، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فذلك نائم فأيقظوه ، ورجل لايدرى ويدرى أنه لايدرى فذلك مسترشد فأرشدوه ، ورجل لايدرى ولايدرى أنه لايدرى فذلك جاهل فارفضوه وقال سفيان الثورى رحمه الله يهتف العلم بالعمل فان أجابه وإلا ارتحل وقال ابن المبارك لايزال المرء عالما ماطلب العلم فاذا ظن أنه قد علم فقد جهل وقال الفضيل ابن عياض رحمه الله إنى لأرحم ثلاثة عزيز قوم ذل وغنى قوم افتقر وعالما تلعب به الدنيا وقال الحسن عقوبة العلماء موت القلب وموت القلب طلب الدنيا بعمل الآخرة وأنشدوا :

عجبت لمبتاع الضلالة بالهدى ومن يشترى دنياه بالدين أعجب
وأعجب من هذين من باع دينه بدنيا سواه فهو من ذين أعجب

وقال صلى الله عليه وسلم « إن العالم ليعذب عذابا يطيف به أهل النار استعظاما لشدة عذابه[٤] » أراد به العالم الفاجر وقال أسامة بن زيد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « يؤتى بالعالم يوم القيامة فيلقى فى النار فتندلق أقتابه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى فيطيف به أهل النار فيقولون مالك فيقول كنت آمر بالخير ولا آتيه وأنهى عن الشرّ وآتيه[٥] » وإنما يضاعف عذاب العالم فى معصيته لأنه عصى عن علم ولذلك قال الله عز وجل ـ إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ـ لأنهم جحدوا بعد العلم وجعل اليهود شرا من النصارى مع أنهم ما جعلوا لله سبحانه ولدا ولا قالوا إنه ثالث ثلاثة إلا أنهم أنكروا بعد المعرفة إذ قال الله

(١) حديث لاتتعلموا العلم لتباهوا به العلماء الحديث ابن ماجه من حديث جابر باسناد صحيح
(٢) حديث غير الدجال أخوف عليكم من الدجال الحديث أحمد من حديث أبى ذر باسناد جيد
(٣) حديث من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعدا أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس وحديث على باسناد ضعيف إلا أنه قال زهدا ، وروى ابن حبان فى روضة العقلاء موقوفا على الحسن من ازداد علما ثم ازداد الله على الدنيا حرصا لم يزدد من الله إلا بعدا ، وروى أبو الفتح الأزدى فى الضعفاء من حديث علىّ من ازداد بالله علما ثم ازداد للدنيا حبا ازداد الله عليه غضبا (٤) حديث إن العالم يعذب عذابا يطيف به أهل النار الحديث لم أجده بهذا اللفظ وهو معنى حديث أسامة المذكور بعده (٥) حديث أسامة بن زيد يؤتى بالعالم يوم القيامة ويلقى فى النار فتندلق أقتابه الحديث متفق عليه بلفظ الرجل بدل العالم .

بما زين لهم من سوء أعمالهم شيطانهم فكأن قد جمع الخلائق فى صعيد ـ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ـ وتلا ـ لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ـ فياله من موقف قد أذهل ذوى العقول عن القال والقيل ومتابعة الأباطيل فأعرض عن الجاهلين ـ ولا تطع كل أفاك أثيم ، وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة فاصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين كل شىء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون ـ ولقد جئناك بحول الله وقوته وبعد استخارته عما سألت عنه وخاصة ما زعمت فيه من تخصيص الكلام بالمثل الذى

ذكر فيه الأقلام إذ اتفق أن يكون أشهر مافى الكتاب وأكثر تصرفا على ألسنة الصدور والأصحاب حتى لقد صار المثل المذكور فى المجالس تحية الداخل وحديث الجالس فساعدتنا أمنيتك ولولا العجلة والاشتغال لأضفنا إلى املائنا هذا بيانا غيره مما عدوه مشكلا وصار لعقولهم الضعيفة مخبلا ومضللا ونحن نستعيذ بالله من الشيطان ونستعصم به من جراءة فقهاء الزمان ونتضرع إليه فى المزيد من الإحسان إنه الجواد المنان

[ذكر مراسم الأسئلة فى المثل]

ذكرت رزقك الله ذكره وجعلك تعقل نهيه وأمره كيف جاز انقسام التوحيد على أربعة مراتب ولفظة التوحيد تنافى التقسيم فى المشهود كما ينافى التكرير التعديد وان صح انقسامه على وجه لا يندفع فهل تصح تلك القسمة فيما يوجد أو فيما يقدر ورغبت

ـ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ـ وقال تعالى ـ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ـ وقال تعالى فى قصة بلعام بن باعوراء ـ واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ـ حتى قال ـ فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ـ فكذلك العالم الفاجر فان بلعام أوتى كتاب الله تعالى فأخلد إلى الشهوات فشبه بالكلب أى سواء أوتى الحكمة أو لم يؤت فهو يلهث إلى الشهوات وقال عيسى عليه السلام مثل علماء السوء كمثل صخرة وقعت على فم النهر لا هى تشرب الماء ولا هى تترك الماء يخلص إلى الزرع ومثل علماء السوء مثل قناة الحش ظاهرها جص وباطنها نتن ومثل القبور ظاهرها عامر وباطنها عظام الموتى فهذه الأخبار والآثار تبين أن العالم الذى هو من أبناء الدنيا أخسر حالا وأشد عذابا من الجاهل وأن الفائزين المقربين هم علماء الآخرة ولهم علامات : فمنها أن لا يطلب الدنيا بعلمه فان أقل درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدورتها وانصرامها وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ويعلم أنهما متضادتان وأنهما كالضرتين مهما أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى وأنهما ككفتى الميزان مهما رجحت إحداهما خفت الأخرى وأنهما كالمشرق والمغرب مهما قربت من أحدهما بعدت عن الآخر وأنهما كقدحين أحدهما مملوء والآخر فارغ فبقدر ما تصب منه فى الآخر حتى يمتلئ يفرغ الآخر فان من لا يعرف حقارة الدنيا وكدورتها وامتزاج لذتها بألمها ثم انصرام ما يصفو منها فهو فاسد العقل فان المشاهدة والتجربة ترشد إلى ذلك فكيف يكون من العلماء من لا عقل له ومن لا يعلم عظم أمر الآخرة ودوامها فهو كافر مسلوب الإيمان فكيف يكون من العلماء من لا إيمان له ومن لا يعلم مضادة الدنيا للآخرة وأن الجمع بينهما طمع فى غير مطمع فهو جاهل بشرائع الأنبياء كلهم بل هو كافر بالقرآن كله من أوله إلى آخره فكيف يعد من زمرة العلماء ومن علم هذا كله ثم لم يؤثر الآخرة على الدنيا فهو أسير الشيطان قد أهلكته شهوته وغلبت عليه شقوته فكيف يعد من حزب العلماء من هذه درجته وفى أخبار داود عليه السلام حكاية عن الله تعالى إن أدنى ما أصنع بالعالم إذا آثر شهوته على محبتى أن أحرمه لذيذ مناجاتى يا داود لا تسأل عن عالما قد أسكرته الدنيا فيصدك عن طريق محبتى أولئك قطاع الطريق على عبادى يا داود إذا رأيت لى طالبا فكن له خادما يا داود من رد إلى هاربا كتبته جهبذا ومن كتبته جهبذا لم أعذبه أبدا ولذلك قال الحسن رحمه الله عقوبة العلماء موت القلب وموت القلب طلب الدنيا بعمل الآخرة ولذلك قال يحيى بن معاذ إنما يذهب بهاء العلم والحكمة إذا طلب بهما الدنيا وقال سعيد بن المسيب رحمه الله إذا رأيتم العالم يغشى الأمراء فهو لص وقال عمر رضى الله عنه إذا رأيتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب يخوض فيما أحب وقال مالك بن دينار رحمه الله قرأت فى بعض الكتب السالفة إن الله تعالى يقول إن أهون ما أصنع بالعالم إذا أحب الدنيا أن أخرج حلاوة مناجاتى من قلبه وكتب رجل إلى أخ له إنك قد أوتيت علما فلا تطفئن نور علمك بظلمة الذنوب فتبقى فى الظلمة يوم يسعى أهل العلم فى نور علمهم وكان يحيى بن معاذ الرازى رحمه الله يقول لعلماء الدنيا يا أصحاب العلم قصوركم قيصرية وبيوتكم كسروية وأثوابكم ظاهرية وأخفافكم جالوتية ومراكبكم قارونية وأوانيكم فرعونية ومآثمكم جاهلية ومذاهبكم شيطانية فأين الشريعة المحمدية قال الشاعر :

وراعى الشاة يحمى الذئب عنها فكيف إذا الرعاة لها ذئاب

وقال الآخر : يا معشر القراء يا ملح البلد ما يصلح الملح إذا الملح فسد

وقيل لبعض العارفين أترى أن من تكون المعاصى قرة عينه لا يعرف الله فقال لا أشك أن من تكون الدنيا عنده آثر من الآخرة أنه لا يعرف الله تعالى وهذا دون ذلك بكثير ولا تظنن أن ترك المال يكفى فى اللحوق

بعلماء الآخرة فان الجاه أضر من المال ولذلك قال بشر حدثنا باب من أبواب الدنيا فاذا سمعت الرجل يقول حدثنا فانما يقول أوسعوا لى ودفن بشر بن الحرث بضعة عشر ما بين قطرة وقوصرة من الكتب وكان يقول أنا أشتهى أن أحدث ولو ذهبت عنى شهوة الحديث لحدثت وقال هو وغيره إذا اشتهيت أن تحدث فاسكت فاذا لم تشته فحدث وهذا لأن التلذذ بجاه الافادة ومنصب الارشاد أعظم لذة من كل تنعم فى الدنيا فمن أجاب شهوته فيه فهو من أبناء الدنيا ولذلك قال الثورى فتنة الحديث أشد من فتنة الأهل والمال والولد وكيف لا تخاف فتنته وقد قيل لسيد المرسلين ﷺ ـ ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا ـ وقال سهل رحمه الله العلم كله دنيا والآخرة منه العمل به والعمل كله هباء إلا الاخلاص وقال الناس كلهم موتى إلا العلماء والعلماء سكارى إلا العاملين والعاملون كلهم مغرورون إلا المخلصين والمخلص على وجل حتى يدرى ماذا يختم له به وقال أبو سليمان الدارانى رحمه الله إذا طلب الرجل الحديث أو تزوج أو سافر فى طلب المعاش فقد ركن إلى الدنيا وإنما أراد به طلب الأسانيد العالية أو طلب الحديث الذى لا يحتاج إليه فى طلب الآخرة وقال عيسى عليه السلام كيف يكون من أهل العلم من مسيره إلى آخرته وهو مقبل على طريق دنياه وكيف يكون من أهل العلم من يطلب الكلام ليخبر به لا ليعمل به وقال صالح بن كيسان البصرى أدركت الشيوخ وهم يتعوذون بالله من الفاجر العالم بالسنة وروى أبو هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من طلب علما مما يبتغى به وجه الله تعالى ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة (١) » وقد وصف الله علماء السوء بأكل الدنيا بالعلم ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد فقال عز وجل فى علماء الدنيا ـ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا ـ وقال تعالى فى علماء الآخرة ـ وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ـ وقال بعض السلف العلماء يحشرون فى زمرة الأنبياء والقضاة يحشرون فى زمرة السلاطين وفى معنى القضاة كل فقيه قصده طلب الدنيا بعلمه وروى أبو الدرداء رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال « أوحى الله عز وجل إلى بعض الأنبياء قل للذين يتفقهون لغير الدين ويتعلمون لغير العمل ويطلبون الدنيا بعمل الآخرة يلبسون للناس مسوك الكباش وقلوبهم كقلوب الذئاب ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر إياى يخادعون وبى يستهزئون لأتيحن لهم فتنة تذر الحليم حيران (٢) » وروى الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « علماء هذه الأمة رجلان رجل آتاه الله علما فبذله للناس ولم يأخذ عليه طمعا ولم يشتر به ثمنا فذلك يصلى عليه طير السماء وحيتان الماء ودواب الأرض والكرام الكاتبون يقدم على الله عز وجل يوم القيامة سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين ورجل آتاه الله علما فى الدنيا فضن به على عباد الله وأخذ عليه طمعا واشترى به ثمنا فذلك يأتى يوم القيامه ملجما بلجام من نار ينادى مناد على رؤوس الخلائق هذا فلان بن فلان آتاه الله علما فى الدنيا فضن به على عباده وأخذ به طمعا واشترى به ثمنا فيعذب حتى يفرغ من حساب الناس (٣) » وأشد من هذا ما روى أن رجلا كان يخدم موسى عليه السلام فجعل يقول حدثنى موسى صفى الله حدثنى موسى نجى الله حدثنى موسى كليم الله حتى أثرى وكثر ماله ففقده موسى عليه السلام فجعل يسأل عنه ولا يحس له خبرا حتى جاءه رجل ذات يوم

(١) حديث أبى هريرة من طلب علما مما يبتغى به وجه الله ليصيب به عرضا الحديث أبو داود وابن ماجه باسناد جيد (٢) حديث أبى الدرداء أوحى الله إلى بعض الأنبياء قل للذين يتفقهون لغير الدين الحديث ابن عبد البر باسناد ضعيف (٣) حديث ابن عباس علماء هذه الأمة رجلان الحديث الطبرانى فى الأوسط باسناد ضعيف .

مزيد البيان فى تحقيق كل مرتبة وانقسام طبقات أهلها فيها إن كان يقع بينهم التفاوت وما وجه تمثيلها بالجوز فى القشور واللبوب ولم كان الأول لا ينفع والآخر الذى هو الرابع لا يحل إفشاؤه وما معنى قول أهل هذا الشأن إفشاء سر الربوبية كفر أين أصل ما قالوه فى الشرع إذ الايمان والكفر والهداية والضلال والتقريب والتبعيد والصديقية وسائر مقامات الولاية ودركات المخالفة إنما هى مآخذ شرعية وأحكام نبوية وكيف يتصور مخاطبة العقلاء الجمادات ومخاطبة الجمادات العقلاء وبماذا تسمع تلك المخاطبة أبحاسة الآذان أم بسمع القلب وما الفرق بين القلم المحسوس والقلم الإلهى وما حد عالم الملك وعالم الجبروت وحد عالم الملكوت وما معنى أن الله تعالى خلق آدم

وفى يده خنزير وفى عنقه حبل أسود فقال له موسى عليه السلام أتعرف فلانا قال نعم هو هذا الخنزير فقال موسى يارب أسألك أن ترده إلى حاله حتى أسأله بم أصابه هذا فأوحى الله عز وجل إليه لو دعوتنى بالذى دعانى به آدم فمن دونه ما أجبتك فيه ولكن أخبرك لم صنعت هذا به لأنه كان يطلب الدنيا بالدين . وأغلظ من هذا ماروى معاذ بن جبل رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا فى رواية عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من فتنة العالم أن يكون الكلام أحب إليه من الاستماع (١) » وفى الكلام تنميق وزيادة ولا يؤمن على صاحبه الخطأ وفى الصمت سلامة وعلم ومن العلماء من يخزن علمه فلا يحب أن يوجد عند غيره فذلك فى الدرك الأول من النار ومن العلماء من يكون فى علمه بمنزلة السلطان إن رد عليه شىء من علمه أو تهوون بشىء من حقه غضب فذلك فى الدرك الثانى من النار ومن العلماء من يجعل علمه وغرائب حديثه لأهل الشرف واليسار ولا يرى أهل الحاجة له أهلا فذلك فى الدرك الثالث من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتى بالخطأ والله تعالى يبغض المتكلفين فذلك فى الدرك الرابع من النار ومن العلماء من يتكلم بكلام اليهود والنصارى ليغزر به علمه فذلك فى الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتخذ علمه مروءة ونبلا وذكرا فى الناس فذلك فى الدرك السادس من النار ومن العلماء من يستفزه الزهو والعجب فان وعظ عنف وإن وعظ أنف فذلك فى الدرك السابع من النار فعليك يا أخى بالصمت فبه تغلب الشيطان وإياك أن تضحك من غير عجب أو تمشى فى غير أرب وفى خبر آخر « إن العبد لينشر له من الثناء ما يملأ ما بين المشرق والمغرب وما يزن عند الله جناح بعوضة (٢) » وروى أن الحسن حمل إليه رجل من خراسان كيسا بعد انصرافه من مجلسه فيه خمسة آلاف درهم وعشرة أثواب من رقيق البز وقال يا أبا سعيد هذه نفقة وهذه كسوة فقال الحسن عافاك الله تعالى ضم إليك نفقتك وكسوتك فلا حاجة لنا بذلك إنه من جلس مثل مجلسى هذا وقبل من الناس مثل هذا لقى الله تعالى يوم القيامة ولا خلاق له وعن جابر رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا قال قال رسول الله ﷺ « لا تجلسوا عند كل عالم إلا إلى عالم يدعوكم من خمس إلى خمس من الشك إلى اليقين ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة إلى الزهد ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة (٣) » قال تعالى ـ فخرج على قومه فى زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن ـ الآية ، فعرف أهل العلم بايثار الآخرة على الدنيا . ومنها أن لا يخالف فعله قوله بل لا يأمر بالشىء مالم يكن هو أول عامل به . قال الله تعالى ـ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ـ وقال تعالى ـ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ـ وقال تعالى فى قصة شعيب ـ وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه ـ وقال تعالى ـ واتقوا الله ويعلمكم الله ـ وقال تعالى ـ واتقوا الله واعلموا ـ واتقوا الله واسمعوا ـ وقال تعالى لعيسى عليه السلام « يا ابن مريم عظ نفسك فان اتعظت فعظ الناس وإلا فاستحى منى » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مررت ليلة أسرى بى بأقوام تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت من أنتم فقالوا كنا نأمر بالخير ولا نأتيه وننهى عن الشر ونأتيه (٤) » وقال

(١) حديث معاذ من فتنة العالم أن يكون الكلام أحب إليه من الاستماع الحديث أبو نعيم وابن الجوزى فى الموضوعات (٢) حديث إن العبد لينشر له من الثناء ما بين المشرق والمغرب وما يزن عند الله جناح بعوضة لم أجده هكذا وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة (٣) حديث جابر لا تجلسوا عند كل عالم الحديث أبو نعيم فى الحلية وابن الجوزى فى الموضوعات (٤) حديث مررت ليلة أسرى بى بأقوام تقرض شفاههم بمقاريض من نار الحديث ابن حبان من حديث أنس

على صورته وما الفرق بين الصورة الظاهرة التى يكون معتقدها منزها مجللا وما معنى الطريق فى فانك بالوادى المقدس طوى ولعله ببغداد أو أصفهان أو نيسابور أو طبرستان فى غير الوادى الذى سمع فيه موسى عليه السلام كلام الله تعالى وما معنى فاستمع بسر قليل لما يوحى وهل يكون سماع القلب بغير سره وكيف يسمع لما يوحى من ليس بنبى أذلك على طريق التعميم أم على سبيل التخصيص ومن له بالتسلق إلى مثل ذلك المقام حتى يسمع أسرار الاله وإن كان على سبيل التخصيص والنبوة ليست محجورة على أحد إلا على من قصر عن سلوك تلك الطريق وما يسمع فى النداء إذا سمع هل أسمع موسى أو أسمع نفسه وما معنى الأمر للسالك بالرجوع من عالم القدرة ونهيه عن أن يتخطى رقاب الصديقين وما الذى

صلى الله عليه وسلم « هلاك أمتى عالم فاجر وعابد جاهل وشر الشرار شرار العلماء وخير الخيار خيار العلماء[1] » وقال الأوزاعى رحمه الله شكت الثواويس ما تجد من نتن جيف الكفار فأوحى الله إليها بطون علماء السوء أنتن مما أنتم فيه وقال الفضيل بن عياض رحمه الله بلغنى أن الفسقة من العلماء يبدأ بهم يوم القيامة قبل عبدة الأوثان وقال أبو الدرداء رضى الله عنه ويل لمن لا يعلم مرة وويل لمن يعلم ولا يعمل سبع مرات وقال الشعبى يطلع يوم القيامة قوم من أهل الجنة على قوم من أهل النار فيقولون لهم ما أدخلكم النار وإنما أدخلنا الله الجنة بفضل تأديبكم وتعليمكم فيقولون إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله وننهى عن الشر ونفعله وقال حاتم الأصم رحمه الله ليس فى القيامة أشد حسرة من رجل علم الناس علما فعملوا به ولم يعمل هو به ففازوا بسببه وهلك هو وقال مالك ابن دينار إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل القطر عن الصفا وأنشدوا :

يا واعظ الناس قد أصبحت متهما ... إذ عبت منهم أمورا أنت تأتيها
أصبحت تنصحهم بالوعظ مجتهدا ... فالموبقات لعمرى أنت جانيها
تعيب دنيا وناسا راغبين لها ... وأنت أكثر منهم رغبة فيها

وقال آخر : لا تنه عن خلق وتأتى مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

وقال إبراهيم بن أدهم رحمه الله مررت بحجر بمكة مكتوب عليه اقلبنى تعتبر فقلبته فإذا عليه مكتوب أنت بما تعلم لا تعمل فكيف تطلب علم ما لم تعلم وقال ابن السماك رحمه الله كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرىء على الله وكم من مقرب إلى الله بعيد من الله وكم من داع إلى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله وقال إبراهيم بن أدهم رحمه الله لقد أعربنا فى كلامنا فلم نلحن ولحنا فى أعمالنا فلم نعرب وقال الأوزاعى إذا جاء الإعراب ذهب الخشوع وروى مكحول عن عبد الرحمن بن غنم أنه قال حدثنى عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا كنا ندرس العلم فى مسجد قباء إذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا[2] » وقال عيسى عليه السلام مثل الذى يتعلم العلم ولا يعمل به كمثل امرأة زنت فى السر فحملت فظهر حملها فافتضحت فكذلك من لا يعمل بعلمه يفضحه الله تعالى يوم القيامة على رءوس الأشهاد وقال معاذ رحمه الله احذروا زلة العالم لأن قدره عند الخلق عظيم فيتبعونه على زلته وقال عمر رضى الله عنه إذا زل العالم زل بزلته عالم من الخلق وقال عمر رضى الله عنه ثلاث بهن ينهدم الزمان إحداهن زلة العالم وقال ابن مسعود سيأتى على الناس زمان تملح فيه عذوبة القلوب فلا ينتفع بالعلم يومئذ عالمه ولا متعلمه فتكون قلوب علمائهم مثل السباخ من ذوات الملح ينزل عليها قطر السماء فلا يوجد لها عذوبة وذلك إذا مالت قلوب العلماء إلى حب الدنيا وإيثارها على الآخرة فعند ذلك يسلبها الله تعالى ينابيع الحكمة ويطفئ مصابيح الهدى من قلوبهم فيخبرك عالمهم حين تلقاه أنه يخشى الله بلسانه والفجور ظاهر فى عمله فما أخصب الألسن يومئذ وما أجدب القلوب فوالله الذى لا إله إلا هو ما ذلك إلا لأن للعلمين علموا لغير الله تعالى والمتعلمين تعلموا لغير الله تعالى وفى التوراة والإنجيل مكتوب

(١) حديث هلاك أمتى عالم فاجر وشر الشرار شرار العلماء الحديث الدارمى من رواية الأحوص بن حكيم عن أبيه مرسلا بآخر الحديث نحوه وقد تقدم ولم أجد صدر الحديث (٢) حديث عبد الرحمن ابن غنم عن عشرة من الصحابة تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا علقه ابن عبد البر وأسنده ابن عدى وأبو نعيم والخطيب فى كتاب اقتضاء العلم للعمل من حديث معاذ فقط بسند ضعيف ورواه الدارمى موقوفا على معاذ بسند صحيح .

أوصله إلى مقامهم وهو فى المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين وما معنى انصراف السالك بعد وصوله إلى ذلك الرفيق وإلى أين وجهته فى الانصراف وكيف صفة انصرافه وما الذى يمنعه من البقاء فى الموضع الذى وصل إليه وهو أرفع من الذى خلفه وأين هذا من قول أبى سليمان الدارانى المذكور فى غير الإحياء لو وصلوا ما رجعوا ما وصل من رجع وما معنى بأن ليس فى الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيبا ولا أكمل صنعا ولو كان وادخره مع القدرة عليه كان ذلك بخلا يناقض الجود وعجزا يناقض القدرة الإلهية وما حكم هذه العلوم المكنونة هل طلبها فرض ومندوب إليه أو غير ذلك ولم كسبت المشكل من الألفاظ واللغز من العبارات وإن جاز ذلك للشارع فما له أن يختبر به ويمتحن فما بال من ليس شارعا

لاتطلبوا علم مالم تعلموا حتى تعملوا بما علمتم وقال حذيفة رضى الله عنه إنكم فى زمان من ترك فيه عش
مايعلم هلك وسيأتى زمان من عمل فيه بعشر مايعلم نجا وذلك لكثرة البطالين . واعلم أن مثل العالم مث
القاضى وقد قال صلى الله عليه وسلم « القضاة ثلاثة قاض قضى بالحق وهو يعلم فذلك فى الجنة وقاض قض
بالجور وهو يعلم أو لا يعلم فهو فى النار وقاض قضى بغير ما أمر الله به فهو فى النار[1] » وقال كعب رحمه ا
يكون فى آخر الزمان علماء يزهدون الناس فى الدنيا ولا يزهدون ويخوفون الناس ولا يخافون وينهو
عن غشيان الولاة ويأتونهم ويؤثرون الدنيا على الآخرة يأكلون بألسنتهم يقربون الأغنياء دون الفقرا
يتغايرون على العلم كما تتغاير النساء على الرجال يغضب أحدهم على جليسه إذا جالس غيره أولئك الجبارو
أعداء الرحمن وقال صلى الله عليه وسلم « إن الشيطان ربما يسوقكم بالعلم فقيل يارسول الله وكيف
ذلك قال صلى الله عليه وسلم يقول اطلب العلم ولا تعمل حتى تعلم فلا يزال للعلم قائلا وللعمل مسو
حتى يموت وما عمل[2] » وقال سرى السقطى اعتزل رجل للتعبد كان حريصا على طلب علم الظاهر فسألت
فقال رأيت فى النوم قائلا يقول لى إلى كم تضيع العلم ضيعك الله فقلت إنى لأحفظه فقال حفظ العلم العمل
فتركت الطلب وأقبلت على العمل وقال ابن مسعود رضى الله عنه ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم الخشي
وقال الحسن تعلموا ماشئتم أن تعلموا فوالله لا يأجركم الله حتى تعملوا فان السفهاء همتهم الرواية والعلما
همتهم الرعاية وقال مالك رحمه الله إن طلب العلم لحسن وإن نشره لحسن إذا صحت فيه النية ولكن
انظر مايلزمك من حين تصبح إلى حين تمسى فلا تؤثرن عليه شيئا وقال ابن مسعود رضى الله عنه أنزل
القرآن ليعمل به فاتخذتم دراسته عملا وسيأتى قوم يثقفونه مثل القناة ليسوا بخياركم والعالم الذى
لا يعمل كالمريض الذى يصف الدواء وكالجائع الذى يصف لذائذ الأطعمة ولا يجدها وفى مثله قوله تعالى
ولكم الويل مما تصفون — وفى الخبر « مما أخاف على أمتى زلة عالم وجدال منافق فى القرآن[3] »
ومنها أن تكون عنايته بتحصيل العلم النافع فى الآخرة المرغب فى الطاعات مجتنبا للعلوم التى
يقل نفعها ويكثر فيها الجدال والقيل والقال فمثال من يعرض عن علم الأعمال ويشتغل بالجدال
مثل رجل مريض به علل كثيرة وقد صادف طبيبا حاذقا فى وقت ضيق يخشى فواته فاشتغل
بالسؤال عن خاصية العقاقير والأدوية وغرائب الطب وترك مهمه الذى هو مؤاخذ به وذلك محض
السفه وقد روى « أن رجلا جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال علمنى من غرائب العلم فقال له ماصنعت
فى رأس العلم فقال وما رأس العلم قال صلى الله عليه وسلم هل عرفت الرب تعالى قال نعم قال فما صنعت
فى حقه قال ماشاء الله فقال صلى الله عليه وسلم هل عرفت الموت قال نعم قال فما أعددت له قال ماشاء
الله قال صلى الله عليه وسلم اذهب فأحكم ماهناك ثم تعال نعلمك من غرائب العلم[4] » بل ينبغى أن يكون
المتعلم من جنس ماروى عن خاتم الأصم تلميذ شقيق البلخى رضى الله عنهما أنه قال له شقيق منذ ك
صحبتنى قال حاتم منذ ثلاث وثلاثين سنة قال فما تعلمت منى فى هذه المدة قال ثمانى مسائل قال شقيق
له إنا لله وإنا إليه راجعون ذهب عمرى معك ولم تتعلم إلا ثمانى مسائل قال يا أستاذ لم أتعلم غيرها
وإنى لأحب أن أكذب فقال هات هذه الثمانى مسائل حتى أسمعها قال حاتم نظرت إلى هذا الخلق

(١) حديث القضاة ثلاثة الحديث أصحاب السنن من حديث بريدة وهو صحيح (٢) حديث إن الشيطان ربما سبقكم بالعلم الحديث فى الجامع من حديث أنس بسند ضعيف (٣) حديث مما أخاف على أمتى زلة عالم الحديث الطبرانى من حديث أبى الدرداء ولابن حبان نحوه من حديث عمران بن حصين
(٤) حديث أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال علمنى من غرائب العلم الحديث ابن السنى وأبو نعيم فى كتاب الرياضة لهما وابن عبد البر من حديث عبد الله بن المسور مرسلا وهو ضعيف جدا .

انتهى جملة مراسم الأسئلة فى المثل فأسأل الله تعالى أن يعلى علينا ماهو الحق عنده فى ذلك وأن يجرى على ألسنتنا مايستضاء به فى ظلمات المسالك وأن يعم بنفعه أهل المبادى والمدارك ثم لابد أن أمهد مقدمة وأؤكد قاعدة وأؤكد وصية. أما المقدمة فالغرض بها تبيين عبارات انفرد بها أرباب الطريق تغمض معانيها على أهل القصور فنذكر مايغمض منها ونذكر المقصد بها عندهم فرب واقف على ما يكون من كلامنا مختصا بهذا الفن فى هذا وغيره فيتوقف عليه فهم معناه من جهة اللفظ وأما القاعدة فنذكر فيها الاسم الذى يكون سلوكنا فى هذه العلوم عليه والسمت الذى ننوى بمقصدنا إليه ليكون ذلك أقرب على المتأمل وأسهل على الناظر المتفهم وأما الوصية فنقصد فيها تعريف ماعلى من نظر فى كلام الناس وأخذ

فرأيت كل واحد يحب محبوبا فهو مع محبوبه إلى القبر فإذا وصل إلى القبر فارقه فجعلت الحسنات محبوبي فإذا دخلت القبر دخل محبوبي معي فقال أحسنت يا حاتم فما الثانية فقال نظرت في قول الله عز وجل ـ وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى ـ فعلمت أن قوله سبحانه وتعالى هو الحق فأجهدت نفسي في دفع الهوى حتى استقرت على طاعة الله تعالى الثالثة أني نظرت إلى هذا الخلق فرأيت كل من معه شيء له قيمة ومقدار رفعه وحفظه ثم نظرت إلى قول الله عز وجل ـ ما عندكم ينفد وما عند الله باق ـ فكلما وقع معي شيء له قيمة ومقدار وجهته إلى الله ليبقى عنده محفوظا الرابعة أني نظرت إلى هذا الخلق فرأيت كل واحد منهم يرجع إلى المال وإلى الحسب والشرف والنسب فنظرت فيها فإذا هي لا شيء ثم نظرت إلى قول الله تعالى ـ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ـ فعملت في التقوى حتى أكون عند الله كريما الخامسة أني نظرت إلى هذا الخلق وهم يطعن بعضهم في بعض ويلعن بعضهم بعضا وأصل هذا كله الحسد ثم نظرت إلى قول الله عز وجل ـ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ـ فتركت الحسد واجتنبت الخلق وعلمت أن القسمة من عند الله سبحانه وتعالى فتركت عداوة الخلق عني السادسة نظرت إلى هذا الخلق يبغي بعضهم على بعض ويقاتل بعضهم بعضا فرجعت إلى قول الله عز وجل ـ إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ـ فعاديته وحده واجتهدت في أخذ حذري منه لأن الله تعالى شهد عليه أنه عدو لي فتركت عداوة الخلق غيره السابعة نظرت إلى هذا الخلق فرأيت كل واحد منهم يطلب هذه الكسرة فيذل فيها نفسه ويدخل فيما لا يحل له ثم نظرت إلى قوله تعالى ـ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ـ فعلمت أني واحد من هذه الدواب التي على الله رزقها فاشتغلت بما لله تعالى علي وتركت ما لي عنده الثامنة نظرت إلى هذا الخلق فرأيتهم كلهم متوكلين على مخلوق هذا على ضيعته وهذا على تجارته وهذا على صناعته وهذا على صحة بدنه وكل مخلوق متوكل على مخلوق مثله فرجعت إلى قوله تعالى ـ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ـ فتوكلت على الله عز وجل فهو حسبي . قال شقيق يا حاتم وفقك الله تعالى فإني نظرت في علوم التوراة والإنجيل والزبور والفرقان العظيم فوجدت جميع أنواع الخير والديانة وهي تدور على هذه الثمان مسائل فمن استعملها فقد استعمل الكتب الأربعة فهذا الفن من العلم لا يهتم بإدراكه والتفطن له إلا علماء الآخرة فأما علماء الدنيا فيشتغلون بما يتيسر به اكتساب المال والجاه ويهملون أمثال هذه العلوم التي بعث الله بها الأنبياء كلهم عليهم السلام وقال الضحاك بن مزاحم أدركتهم وما يتعلم بعضهم من بعض إلا الورع وهم اليوم ما يتعلمون إلا الكلام . ومنها أن يكون غير مائل إلى الترفه في المطعم والمشرب والتنعم في الملبس والتجمل في الأثاث والمسكن بل يؤثر الاقتصاد في جميع ذلك ويتشبه فيه بالسلف رحمهم الله تعالى ويميل إلى الاكتفاء بالأقل في جميع ذلك وكلما زاد إلى طرف القلة ميله ازداد من الله قربه وارتفع في علماء الآخرة حزبه . ويشهد لذلك ما حكي عن أبي عبد الله الخواص وكان من أصحاب حاتم الأصم قال دخلت مع حاتم إلى الري ومعنا ثلثمائة وعشرون رجلا يريد الحج وعليهم الزرمانقات وليس معهم جراب ولا طعام فدخلنا في رجل من التجار متقشف يحب المساكين فأضافنا تلك الليلة فلما كان من الغد قال لحاتم ألك حاجة فإني أريد أن أعود فقيها لنا هو عليل قال حاتم عيادة المريض فيها فضل والنظر إلى الفقيه عبادة وأنا أيضا أجيء معك وكان العليل محمد بن مقاتل قاضي الري فلما جئنا إلى الباب فإذا قصر مشرف حسن فبقي حاتم متفكرا يقول باب عالم على هذه الحالة ثم أذن لهم فدخلوا فإذا دار حسناء فوراء واسعة نزهة وإذا بزة وستور فبقي حاتم متفكرا ثم دخلوا إلى المجلس الذي هو فيه وإذا بفرس وطيئة وهو راقد عليها وعند رأسه غلام وبيده مذبة فقعد الزائر عند رأسه وسأل عن حاله وحاتم قائم فأومأ إليه ابن مقاتل أن اجلس فقال لا أجلس فقال لعل لك حاجة

نفسه بالاطلاع على أغراضهم فيما ألفوه من تصانيفهم وكيف يكون نظره فيها واطلاعه عليها واقتباسه منها فذلك أوكد عليه أن يتعلمه من ظهورها فتردوا عنها وغلقت في وجوههم الأبواب وأسدل دونهم الحجاب ولو أتوها من أبوابها بالترحيب وولجوا على الرضا بالحبيب لكشف لهم كثير من حجب الغيوب والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم

[المقدمة] : اعلم أن الألفاظ المستعملة منها ما يستعمله الجماهير والعموم ومنها ما يستعمله أرباب الصنائع والصنائع على ضربين علمية وعملية فالعملية كالمهن والحرف ولأهل كل صناعة منهم ألفاظ يتفاهمون بها آلاتهم ويتعاطون أصول صناعتهم والعلمية هي العلوم المحفوظة بالقوانين المعدلة بما تحرر من الموازين ولأهل كل علم أيضا ألفاظ اختصوا بها لا يشاركهم فيها غيرهم

فقال نعم قال وماهى قال مسئلة أسألك عنها قال سل قال قم فاستو جالسا حتى أسألك فاستو جالسا قال حاتم علمك هـذا من أين أخـذته فقال من الثقات حدثونى به قال عمن قال عن أصحاب رسول الله صـلى الله عليـه وسلم قال وأصحاب رسول الله صـلى الله عليه وسلم عمن قال عن رسول الله صـلى الله عليـه وسلم قال ورسول الله صـلى الله عليـه وسلم عمن قال عن جبرائيل عليـه السلام عن الله عز وجل قال حاتم ففيما أداه جبرائيل عليـه السلام عن الله عز وجل إلى رسول الله صـلى الله عليه وسلم وأداه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أصحابه وأصحابه إلى الثقات وأداه الثقات إليك هل سمعت فيـه من كان فى داره إشراف وكانت سعتها أكثر كان له عنـد الله عز وجـل المنزلة أكبر قال لا قال فـكيف سمعت قال سمعت أنه من زهـد فى الدنيا ورغب فى الآخرة وأحب المساكين وقدم لآخرته كانت له عنـد الله المنزلة قال له حاتم فأنت بمن اقتديت أبالنبى صـلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم والصالحين رحمهم الله أم بفرعون ونمروذ أول من بنى بالجص والآجر ياعلماء السوء مثلكم يراه الجاهل المتكالب على الدنيا الراغب فيها فيقول العالم على هذه الحالة أفلا أكون أنا شرا منه وخرج من عنده فازداد ابن مقاتل مرضا وبلغ أهل الرى ماجرى بينـه وبين ابن مقاتل فقالوا له إن الطنافسىّ بقزوين أكثر توسعا منـه فسار حاتم متعمدا فدخل عليـه فقال رحمك الله أنا رجل أعجمى أحبّ أن تعلمنى مبـدأ دينى ومفتاح صلاتى كيف أتوضأ للصلاة قال نعم وكرامة ياغلام هات إناء فيه ماء فأتى به فقعد الطنافسى فتوضأ ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا فتوضأ فقال حاتم مكانك حتى أتوضأ بين يديك فيكون أوكد لما أريد فقام الطنافسى وقعـد حاتم فتوضأ ثم غسل ذراعيه أربعا أربعا فقال الطنافسى ياهـذا أسرفت قال له حاتم فبماذا قال غسلت ذراعيك أربعا فقال حاتم ياسبحان الله العظيم أنا فى كف من ماء أسرفت وأنت فى جميع هذا كله لم تسرف فعلم الطنافسى أنه قصد ذلك دون التعلم فدخل منزله فلم يخرج إلى الناس أربعين يوما فلما دخل حاتم بغـداد اجتمع إليه أهل بغـداد فقالوا ياأبا عبـد الرحمن أنت رجل ألـكن أعجمى وليس يكلمك أحد إلا قطعته قال معى ثلاث خصال أظهر بهنّ على خصمى أفرح إذا أصاب خصمى وأحزن إذا أخطأ وأحفظ نفسى أن لا أجهل عليـه فبلغ ذلك الإمام أحمد بن حنبل فقال سبحان الله ما أعقله قوموا بنا إليه فلما دخلوا عليه قال له ياأبا عبد الرحمن ما السلامة من الدنيا قال يا أبا عبـد الله لاتسلم من الدنيا حتى تكون معك أربع خصال تغفر للقوم جهلهم وتمنع جهلك منهم وتبذل لهم شيئك وتـكون من شيئهم آيسا فاذا كنت هكذا سلمت ، ثم سار إلى المدينـة فاستقبله أهل المدينة فقال ياقوم أية مدينة هذه قالوا مدينة رسول الله صـلى الله عليـه وسلم قال فأين قصر رسول الله صـلى الله عليه وسلم حتى أصلى فيه قالوا ماكان له قصر إنما كان له بيت لاطىء بالأرض قال فأين قصور أصحابه رضى الله عنهم قالوا ماكان لهم قصور إنما كان لهم بيوت لاطئة بالأرض قال حاتم ياقوم فهذه مدينة فرعون فأخذوه وذهبوا به إلى السلطان وقالوا هـذا العجمى يقول هذه مدينة فرعون قال الوالى ولم ذلك قال حاتم لاتعجل علىّ أنا رجل أعجمى غريب دخلت البلد فقلت مدينة من هذه فقالوا مدينة رسول الله صـلى الله عليه وسلم فقلت فأين قصره وقص القصة ، ثم قال وقد قال الله تعالى ـ لقد كان لـكم فى رسول الله أسوة حسنة ـ فأنتم بمن تأسيتم أبرسول الله صـلى الله عليه وسلم أم بفرعون أول من بنى بالجص والآجرّ فخلوا عنه وتركوه . فهذه حكاية حاتم الأصم رحمـه الله تعالى وسيأتى من سيرة السلف فى البـذاذة وترك التجمل ما يشهد لذلك فى مواضعـه

والتحقيق

إلا أن يكون ذلك بالاتفاق من غير قصد وتـكون المشاركة إذا اتفقت إما فى صورة اللفظ دون المعنى أو فى المعنى وصورة اللفظ جميعا وهذا يعرفه من بحث عن مجارى الألفاظ عند الجمهور وأرباب الصنائع وإنما سمينا من العلوم صنائع ماقصد فيها التصنع بالترتيب فى التقسيم واختيار لفظ دون غيره وحده بطرفين مبـدإ وغاية ومالم يكن كذلك فلا نسميه صناعة كعلوم الأنبياء صـلوات الله عليهم والصحابة رضى الله عنهم فانهم لم يكونوا فيما عنـدهم من العلم على طريق من بعدهم ولا كانت العلوم عندهم بالرسم الذى هو عند من خلفهم ومثل ذلك علوم العرب ولسانها لانسميها عندهم صناعة ونسميها بذلك عنـد ضبطها بما اشتهر من القوانين وتقرر من الحصر والترتيب ولأرباب العلوم الروحانية وأهل الاشارات إلى الحقائق

والتحقيق فيه أن التزين بالمباح ليس بحرام ولكن الخوض فيه يوجب الأنس به حتى يشق تركه واستدامة الزينة لاتمكن إلا بمباشرة أسباب فى الغالب يلزم من مراعاتها ارتكاب المعاصى من المداهنة ومراعاة الخلق ومراءاتهم وأمور أخرى هى محظورة والحزم اجتناب ذلك لأن من خاض فى الدنيا لايسلم منها البتة ولو كانت السلامة مبذولة مع الخوض فيها لكان صلى الله عليه وسلم لايبالغ فى ترك الدنيا حتى نزع القميص المطرز بالعلم (١) ونزع خاتم الذهب فى أثناء الخطبة (٢) الى غير ذلك مما سيأتى بيانه . وقد حكى أن يحيى بن يزيد النوفلى كتب الى مالك بن أنس رضى الله عنهما بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على رسوله محمد فى الأولين والآخرين من يحيى بن يزيد بن عبد الملك إلى مالك بن أنس أما بعد فقد بلغنى أنك تلبس الدقاق وتأكل الرقاق وتجلس على الوطىء وتجعل على بابك حاجبا وقد جلست مجلس العلم وقد ضربت إليك المطىء وارتحل إليك الناس واتخذوك إماما ورضوا بقولك فاتق الله تعالى يامالك وعليك بالتواضع كتبت إليك بالنصيحة منى كتابا مااطلع عليه غير الله سبحانه وتعالى والسلام ، فكتب إليه مالك بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم من مالك بن أنس إلى يحيى بن يزيد سلام الله عليك . أما بعد فقد وصل إلى كتابك فوقع منى موقع النصيحة والشفقة والأدب أمتعك الله بالتقوى وجزاك بالنصيحة خيرا وأسأل الله تعالى التوفيق ولاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم فأما ما ذكرت لى أنى آكل الرقاق وألبس الدقاق وأحتجب وأجلس على الوطىء فنحن نفعل ذلك ونستغفر الله تعالى فقد قال الله تعالى ـ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ـ وانى لأعلم أن ترك ذلك خير من الدخول فيه ولا تدعنا من كتابك فلسنا ندعك من كتابنا والسلام . فانظر إلى إنصاف مالك إذ اعترف أن ترك ذلك خير من الدخول فيه وأفتى بأنه مباح وقد صدق فيهما جميعا ومثل مالك فى منصبه إذا سمحت نفسه بالإنصاف والاعتراف فى مثل هذه النصيحة فتقوى أيضا نفسه على الوقوف على حدود المباح حتى لايحمله ذلك على المراءاة والمداهنة والتجاوز إلى المكروهات ، وأما غيره فلا يقدر عليه فالتعريج على التنعم بالمباح خطر عظيم وهو بعيد من الخوف والخشية وخاصية علماء الله تعالى الخشية وخاصية الخشية التباعد من مظان الخطر . ومنها أن يكون مستقصيا عن السلاطين فلا يدخل عليهم البتة مادام يجد إلى الفرار عنهم سبيلا بل ينبغى أن يحترز عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه فان الدنيا حلوة خضرة وزمامها بأيدى السلاطين والمخالط لهم لايخلو عن تكلف فى طلب مرضاتهم واستمالة قلوبهم مع أنهم ظلمة ويجب على كل متدين الانكار عليهم وتضييق صدورهم باظهار ظلمهم وتقبيح فعلهم فالداخل عليهم إما أن يلتفت إلى تجملهم فيزدرى نعمة الله عليه أو يسكت عن الإنكار عليهم فيكون مداهنا لهم أو يتكلف فى كلامه كلاما لمرضاتهم وتحسين حالهم وذلك هو البهت الصريح أو أن يطمع فى أن ينال من دنياهم وذلك هو السحت وسيأتى فى كتاب الحلال والحرام مايجوز أن يؤخذ من أموال السلاطين وما لا يجوز من الادرار والجوائز وغيرها وعلى الجملة فمخالطتهم مفتاح للشرور وعلماء الآخرة طريقهم الاحتياط . وقد قال صلى الله عليه وسلم «من بدا جفا» يعنى من سكن البادية جفا «ومن اتبع الصيد غفل ومن أتى السلطان افتتن (٣)» وقال صلى الله عليه وسلم « سيكون عليكم أمراء

(١) حديث نزع القميص المعلم متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث نزع الخاتم الذهب فى أثناء الخطبة متفق عليه من حديث ابن عمر .

(٣) حديث من بدا جفا الحديث أبوداود والترمذى وحسنه والنسائى من حديث ابن عباس

والمسمين بالسادة والملقبين بالصوفية والمتشبهين بالفقراء والمعروفين بالرقة والمعزى إليهم العلم والعمل ألفاظ جرى رسمهم بالتخاطب بها فيما يتذاكرون أو يذكرونه ونحن إن شاء الله نذكر مايغمض منها إذ قد يقع منا عند مانذكر شيئا من علومهم ونشير إلى غرض من أغراضهم فلم نرأن يكون ذلك بغير ماعرف من ألفاظهم وعباراتهم ولا حرج فى ذلك عقلا وشرعا ونحن بحكم مصرف التقدير وهو على كل شىء قدير فمن ذلك السفر والسالك والمسافر والحال والمقام والمكان والشطح والطوالع والذهاب والنفس والسر والوصل والفصل والأدب والرياضة والتحلى والتخلى والتجلى والعلة والانزعاج والمشاهدة والمكاشفة والنوائح والتلوين والغيرة والحرية واللطيفة والفتوح والوسم والرسم والبسط

تعرفون منهم وتنكرون فمن أنكر فقد برئ ومن كره فقد سلم ولكن من رضى وتابع أبعده الله تعالى قيل أفلا نقاتلهم قال صلى الله عليه وسلم لا ما صلوا (١) » وقال سيفان في جهنم واد لا يسكنه إلا القراء الزائرون للملوك وقال حذيفة إياكم ومواقف الفتن قيل وما هي ؟ قال أبواب الأمراء يدخل أحدكم على الأمير فيصدقه بالكذب ويقول فيه ما ليس فيه وقال رسول الله ﷺ « العلماء أمناء الرسل على عباد الله تعالى مالم يخالطوا السلاطين فاذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم واعتزلوهم (٢) » رواه أنس ، وقيل للأعمش لقد أحييت العلم لكثرة من يأخذه عنك فقال لا تعجلوا ثلث يموتون قبل الادراك وثلث يلزمون أبواب السلاطين فهم شر الخلق والثلث الباقي لا يفلح منه إلا القليل ولذلك قال سعيد بن المسيب رحمه الله إذا رأيتم العالم يغشى الأمراء فاحترزوا منه فانه لص وقال الأوزاعي ما من شيء أبغض إلى الله تعالى من عالم يزور عاملا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « شرار العلماء الذين يأتون الأمراء وخيار الأمراء الذين يأتون العلماء (٣) » وقال مكحول الدمشقي رحمه الله من تعلم القرآن وتفقه في الدين ثم صحب السلطان تملقا إليه وطمعا فيما لديه خاض في بحر من نار جهنم بعدد خطاه وقال سمنون ما أصبح بالعالم أن يؤتى إلى مجلسه فلا يوجد فيسئل عنه فيقال هو عند الأمير قال وكنت أسمع أنه يقال إذا رأيتم العالم يحب الدنيا فاتهموه على دينكم حتى جربت ذلك إذ ما دخلت قط على هذا السلطان إلا وحاسبت نفسي بعد الخروج فأرى عليها الدرك وأنتم ترون ما ألقاه به من الغلظة والفظاظة وكثرة المخالفة لهواه ولوددت أن أنجو من الدخول عليه كفافا مع أني لا آخذ منه شيئا ولا أشرب له شربة ماء ثم قال وعلماء زماننا شر من علماء بني إسرائيل يخبرون السلطان بالرخص وبما يوافق هواه ولو أخبروه بالذي عليه وفيه نجاته لاستثقلهم وكره دخولهم عليه وكان ذلك نجاة لهم عند ربهم وقال الحسن كان فيمن كان قبلكم رجل له قدم في الاسلام وصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال عبد الله بن المبارك عني به سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال وكان لا يغشى السلاطين وينفر عنهم فقال له بنوه يأتي هؤلاء من ليس هو مثلك في الصحبة والقدم في الاسلام فلو أتيتهم فقال يا بني آتي جيفة قد أحاط بها قوم والله لئن استطعت لأشاركهم فيها . قالوا يا أبانا إذن نهلك هزالا قال يا بني لأن أموت مؤمنا مهزولا أحب إلي من أن أموت منافقا سمينا قال الحسن خصمهم والله إذا علم أن التراب يأكل اللحم والسمن دون الإيمان وفي هذا إشارة إلى أن الداخل على السلطان لا يسلم من النفاق البتة وهو مضاد للايمان وقال أبو ذر لسلمة يا سلمة لا تغش أبواب السلاطين فانك لا تصيب شيئا من دنياهم إلا أصابوا من دينك أفضل منه وهذه فتنة عظيمة للعلماء وذريعة صعبة للشيطان عليهم لاسيما من له لهجة مقبولة وكلام حلو إذ لا يزال الشيطان يلقي إليه أن في وعظك لهم ودخولك عليهم ما يزجرهم عن الظلم ويقيم شعائر الشرع إلى أن يخيل إليه أن الدخول عليهم من الدين ثم إذا دخل لم يلبث أن يتلطف في الكلام ويداهن ويخوض في الثناء والإطراء وفيه هلاك الدين وكان يقال العلماء إذا علموا عملوا فاذا عملوا اشتغلوا فاذا شغلوا فقدوا فاذا فقدوا طلبوا فاذا طلبوا هربوا وكتب عمر بن عبد العزيز رحمه الله إلى الحسن : أما بعد فأشر علي بأقوام

(١) حديث سيكون عليكم أمراء تعرفون منهم وتنكرون الحديث مسلم من حديث أم سلمة
(٢) حديث أنس العلماء أمناء الرسل على عباد الله الحديث العقيلي في الضعفاء وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (٣) حديث شرار العلماء الذين يأتون الأمراء وخيار الأمراء الذين يأتون العلماء ابن ماجه بالشطر الأول نحوه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف .

والقبض والفناء والبقاء والجمع والتفرقة وعين التحلي والزوائد والارادة والمريد والمراد والهمة والقربة والمكر والاصطلام والرغبة والرهبة والوجد والوجود والتواجد فنذكر شرح هذه على أوجز ما يمكن بمشيئة الله تعالى وإن كانت ألفاظهم المصرفة بينهم في علومهم أكثر مما ذكرنا فانما قصدنا أن نريك منها أنموذجا ودستورا تعلم به إذا طرأ عليك مالم نذكره للشهرة إذ لها مبحث وإليها سبيل فتطلبه بعد ذلك على وجهه (فأما السفر والطريق) فالمراد بهما سفر القلب بآلة الفكر في طريق المعقولات وعلى ذلك اعتنى لفظ السالك والمسافر في لغتهم ولم يريد بذلك سلوك الأقدام التي بها يقطع مسافات الأجسام فان ذلك مما شاركه فيه البهائم والأنعام وأول مسالك السفر إلى الله تعالى عز وجل معرفة

أستعين بهم على أمر الله تعالى فكتب إليه أما أهل الدين فلا يريدونك وأما أهل الدنيا فلن تريدهم ولكن عليك بالأشراف فإنهم يصونون شرفهم أن يدنسوه بالخيانة هذا فى عمر بن عبد العزيز رحمه الله وكان أزهد أهل زمانه فإذا كان شرط أهل الدين الهرب منه فكيف يستنسب طلب غيره ومخالطته ولم يزل السلف العلماء مثل الحسن والثورى وابن المبارك والفضيل وابراهيم بن أدهم ويوسف بن أسباط يتكلمون فى علماء الدنيا من أهل مكة والشام وغيرهم إما لميلهم إلى الدنيا وإما لمخالطتهم السلاطين .

ومنها أن لا يكون مسارعا إلى الفتيا بل يكون متوقفا ومحترزا ما وجد إلى الخلاص سبيلا فإن سئل عما يعلمه تحقيقا بنص كتاب الله أو بنص حديث أو إجماع أو قياس جلى أفتى وإن سئل عما يشك فيه قال لا أدرى وإن سئل عما يظنه باجتهاد وتخمين احتاط ودفع عن نفسه وأحال على غيره إن كان فى غيره غنية هذا هو الحزم لأن تقلد خطر الاجتهاد عظيم وفى الخبر « العلم ثلاثة كتاب ناطق وسنة قائمة ولا أدرى (١) » قال الشعبى لا أدرى نصف العلم ومن سكت حيث لا يدرى لله تعالى فليس بأقل أجرا ممن نطق لأن الاعتراف بالجهل أشد على النفس فهكذا كانت عادة الصحابة والسلف رضى الله عنهم كان ابن عمر إذا سئل عن الفتيا قال اذهب إلى هذا الأمير الذى تقلد أمور الناس فضعها فى عنقه وقال ابن مسعود رضى الله عنه إن الذى يفتى الناس فى كل ما يستفتونه لمجنون وقال جنة العالم لا أدرى فإن أخطأها فقد أصيبت مقاتله وقال ابراهيم بن أدهم رحمه الله ليس شئ أشد على الشيطان من عالم يتكلم بعلم ويسكت بعلم يقول انظروا إلى هذا سكوته أشد على من كلامه ووصف بعضهم الأبدال فقال أكلهم فاقة ونومهم غلبة وكلامهم ضرورة أى لا يتكلمون حتى يسألوا وإذا سئلوا ووجدوا من يكفيهم سكتوا فإن اضطروا أجابوا وكانوا يعدون الابتداء قبل السؤال من الشهوة الخفية للكلام ومر على وعبد الله رضى الله عنهما برجل يتكلم على الناس فقال هذا يقول اعرفونى وقال بعضهم إنما العالم الذى إذا سئل عن المسئلة فكأنما يقلع ضرسه وكان ابن عمر يقول تريدون أن تجعلونا جسرا تعبرون علينا إلى جهنم وقال أبو حفص النيسابورى العالم هو الذى يخاف عند السؤال أن يقال له يوم القيامة من أين أجبت وكان ابراهيم التيمى إذا سئل عن مسئلة يبكى ويقول لم تجدوا غيرى حتى احتجتم إلى وكان أبو العالية الرياحى وابراهيم بن أدهم والثورى يتكلمون على الاثنين والثلاثة والنفر اليسير فإذا كثروا انصرفوا وقال صلى الله عليه وسلم « ما أدرى أعزير نبى أم لا وما أدرى أتبع ملعون أم لا وما أدرى ذو القرنين نبى أم لا (٢) » ولما سئل رسول الله ﷺ عن خير البقاع فى الأرض وشرها قال لا أدرى حتى نزل عليه جبريل عليه السلام فسأله فقال لا أدرى إلى أن أعلمه الله عز وجل أن خير البقاع المساجد وشرها الأسواق (٣) » وكان ابن عمر رضى الله عنهما يسئل عن عشر مسائل فيجيب عن واحدة ويسكت عن تسع وكان ابن عباس رضى الله عنهما يجيب عن تسع ويسكت عن واحدة وكان فى الفقهاء من يقول لا أدرى أكثر ممن يقول أدرى منهم سفيان الثورى ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل والفضيل ابن عياض وبشر بن الحرث وقال عبد الرحمن بن أبى ليلى أدركت فى هذا المسجد مائة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منهم أحد يسئل عن حديث أو فتيا إلا ود أن أخاه كفاه ذلك

(١) حديث العلم ثلاثة كتاب ناطق وسنة قائمة ولا أدرى، الخطيب فى أسماء من روى عن مالك موقوفا على ابن عمر ولأبى داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر مرفوعا نحوه مع اختلاف وقد تقدم

(٢) حديث ما أدرى أعزير نبى أم لا الحديث أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة

(٣) حديث لما سئل عن خير البقاع وشرها قال لا أدرى حتى نزل جبريل الحديث أحمد وأبو يعلى والبزار والحاكم وصححه ونحوه من حديث ابن عمر .

قواعد الشرع وخرق حجب الأمر والنهى وتعلق الغرض فيها والمراد بها ومنها فإذا خلفوا نواحيها وقطعوا معاطنها أشرفوا على مفاوز أوسع وبرزت لهم مهامه أعرض وأطول من ذلك معرفة أركان المعارف النبوية النفس والعدو والدنيا فإذا تخلصوا من أوعارها أشرفوا على غيرها أعظم منها فى الانتساب وأعرض بغير حساب من ذلك سر القدر وكيف خفى بحكم فى الخلائق وقادهم بلطف فى عنف وشدة فى لين وبقوة فى ضعف وباختيار فى جبر إلى ما هو فى مجاريه لا يخرج المخلوقون عنه طرفة عين ولا يتقدمون ولا يتأخرون عنه والإشراف على الملكوت الأعظم ورؤية عجائب ومشاهدة غرائب مثل العلم الإلهى واللوح المحفوظ واليمين الكاتبة وملائكة الله يطوفون حول العرش وبالبيت المعمور وهم يسبحونه

وفى لفظ آخر كانت المسئلة تعرض على أحدهم فيردها إلى الآخر ويردها الآخر إلى الآخر حتى تعود إلى الأول . وروى أن أصحاب الصفة أهدى إلى واحد منهم رأس مشوى وهو فى غاية الضر فأهداه إلى الآخر. وأهداه الآخر إلى الآخر هكذا دار بينهم حتى رجع إلى الأول فانظر الآن كيف انعكس أمر العلماء فصار المهروب منه مطلوبا والمطلوب مهروبا منه ويشهد لحسن الاحتراز من تقلد الفتاوى ماروى مسندا عن بعضهم أنه قال لايفتى الناس إلا ثلاثة أمير أو مأمور أو متكلف وقال بعضهم كان الصحابة يتدافعون أربعة أشياء الإمامة والوصية والوديعة والفتيا وقال بعضهم كان أسرعهم إلى الفتيا أقلهم علما وأشدهم دفعا لها أورعهم وكان شغل الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى خمسة أشياء قراءة القرآن وعمارة المساجد وذكر الله تعالى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك لما سمعوه من قوله صلى الله عليه وسلم « كل كلام ابن آدم عليه لا له إلا ثلاثة أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو ذكر الله تعالى (١) » وقال تعالى ـ لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ـ الآية ورأى بعض العلماء بعض أصحاب الرأى من أهل الكوفة فى المنام فقال مارأيت فيما كنت عليه من الفتيا والرأى فكره وجهه وأعرض عنه وقال ما وجدناه شيئا وما حمدنا عاقبته وقال ابن حصين إن أحدهم ليفتى فى مسئلة لو وردت على عمر بن الخطاب رضى الله عنه لجمع لها أهل بدر فلم يزل السكوت دأب أهل العلم إلا عند الضرورة . وفى الحديث « إذا رأيتم الرجل قد أوتى صمتا وزهدا فاقتربوا منه فانه يلقن الحكمة (٢) » وقيل العالم إما عالم عامة وهو المفتى وهم أصحاب السلاطين أوعالم خاصة وهو العالم بالتوحيد وأعمال القلوب وهم أصحاب الزوايا المتفرقون المنفردون وكان يقال مثل أحمد بن حنبل مثل دجلة كل أحد يغترف منها ومثل بشر بن الحرث مثل بئر عذبة مغطاة لا يقصدها إلا واحد بعد واحد وكانوا يقولون فلان عالم وفلان متكلم وفلان أكثر كلاما وفلان أكثر عملا وقال أبو سليمان المعرفة إلى السكوت أقرب منها إلى الكلام وقيل إذا كثر العلم قل الكلام وإذا كثر الكلام قل العلم وكتب سلمان إلى أبى الدرداء رضى الله عنهما وكان قد آخى بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) : ياأخى بلغنى أنك قعدت طبيبا تداوى المرضى فانظر فان كنت طبيبا فتكلم فان كلامك شفاء وإن كنت متطببا فالله الله لاتقتل مسلما فكان أبو الدرداء يتوقف بعد ذلك إذا سئل وكان أنس رضى الله عنه إذا سئل يقول سلوا مولانا الحسن وكان ابن عباس رضى الله عنهما إذا سئل يقول سلوا حارثة بن زيد وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول سلوا سعيد بن المسيب . وحكى أنه روى صحابى فى حضرة الحسن عشرين حديثا فسئل عن تفسيرها فقال ماعندى إلا ماروايت فأخذ الحسن فى تفسيرها حديثا حديثا فتعجبوا من حسن تفسيره وحفظه فأخذ الصحابى كفا من حصى ورماهم به وقال تسألونى عن العلم وهذا الحبر بين أظهركم . ومنها أن يكون أكثر اهتمامه بعلم الباطن ومراقبة القلب ومعرفة طريق الآخرة وسلوكه وصدق الرجاء فى انكشاف ذلك من المجاهدة والمراقبة فان المجاهدة تفضى إلى المشاهدة ودقائق علوم القلب تتفجر بها ينابيع الحكمة من القلب وأما الكتب والتعليم فلا تنى بذلك بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد إنما تنفتح بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال

(١) حديث كل كلام ابن آدم عليه لا له إلا ثلاثة الحديث الترمذى وابن ماجه من حديث أم حبيبة قال الترمذى حديث غريب (٢) حديث إذا رأيتم الرجل قد أوتى صمتا وزهدا الحديث ابن ماجه من حديث ابن خلاد باسناد ضعيف (٣) حديث مؤاخاته صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء البخارى من حديث أبى جحيفة .

ويقدسونه وفهم كلام المخلوقات من الحيوانات والجمادات ثم التخطى منها إلى معرفة الخالق للكل والمالك للجميع والقادر على كل شئ فتنشاهم الأنوار المحرقة ويتجلى لمرآة قلوبهم الحقائق المحتجبة فيعلمون الصفات ويشاهدون الموصوف ويعجبون حيث غاب أهل الدعوى ويبصرون ماعمى عنه أولو الأبصار الضعيفة بحجب الهوى . والحال منزلة العبد فى الحين فيصفو له فى الوقت حاله ووقته وقيل هو ما يتحول فيه العبد ويتغير مما يرد على قلبه فاذا صفا تارة وتغير أخرى قيل له حال وقال بعضهم الحال لايزول فاذا زال لم يكن حالا . والمقام هو الذى يقوم به العبد فى الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجاهدات فمتى أقيم العبد بشئ منها على التمام والكمال فهو مقامه حتى ينقل منه إلى غيره

الظاهرة والباطنة والجلوس مع الله عزوجل فى الخلوة مع حضور القلب بصافى الفكرة والانقطاع إلى الله تعالى عما سواه فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف فكم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة وكم من مقتصر على الهم فى التعلم ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ماتحار فيه عقول ذوى الألباب ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم(١) » وفى بعض الكتب السالفة يابنى إسرائيل لاتقولوا العلم فى السماء من ينزل به إلى الأرض ولا فى تخوم الأرض من يصعد به ولا من وراء البحار من يعبر يأتى به ، العلم مجعول فى قلوبكم تأدبوا بين يدى بآداب الروحانيين وتخلقوا لى بأخلاق الصديقين أظهر العلم فى قلوبكم حتى يغطيكم ويغمركم وقال سهل بن عبد الله التسترى رحمه الله خرج العلماء والعباد والزهاد من الدنيا وقلوبهم مقفلة ولم تفتح إلا قلوب الصديقين والشهداء ثم تلا قوله تعالى ـ وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاهو ـ الآية ولولا أن إدراك قلب من له قلب بالنور الباطن حاكم على علم الظاهر لما قال ﷺ « استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك وأفتوك » وقال صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تعالى « لايزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به(٢) » الحديث فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجردين للذكر والفكر تخلو عنها كتب التفاسير ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين وإذا انكشف ذلك للمريد المراقب وعرض على المفسرين استحسنوه وعلموا أن ذلك من تنبيهات القلوب الزكية وألطاف الله تعالى بالهمم العالية المتوجهة إليه وكذلك فى علوم المكاشفة وأسرار علوم المعاملة ودقائق خواطر القلوب فان كل علم من هذه العلوم بحر لايدرك عمقه وإنما يخوضه كل طالب بقدر مارزق منه وبحسب ما وفق له من حسن العمل وفى وصف هؤلاء العلماء قال على رضى الله عنه فى حديث طويل القلوب أوعية وخيرها أوعاها للخير والناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع أتباع لكل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا إلى ركن وثيق العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال والعلم يزكو على الإنفاق والمال ينقصه الإنفاق والعلم دين يدان به تكتسب به الطاعة فى حياته وجميل الأحدوثة بعد وفاته العلم حاكم والمال محكوم عليه ومنفعة المال تزول بزواله مات خزان الأموال وهم أحياء والعلماء أحياء باقون مابقى الدهر ثم تنفس الصعداء وقال هاه إن ههنا علما جما لو وجدت له حملة بل أجد طالبا غير مأمون يستعمل آلة الدين فى طلب الدنيا ويستطيل بنعم الله على أوليائه ويستظهر بحجته على خلقه أو منقادا لأهل الحق لكن يتزرع الشك فى قلبه بأول عارض من شبهة لابصيرة له لاذا ولاذاك أو منهوما باللذات سلس القياد فى طلب الشهوات أو مغرى بجمع الأموال والادخار منقادا لهواه أقرب شبها بهم الأنعام السائمة اللهم هكذا يموت العلم إذا مات حاملوه ثم لاتخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهر مكشوف وإما خائف مقهور لكيلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته وكم وأين أولئك هم الأقلون عددا الأعظمون قدرا أعيانهم مفقودة وأمثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله تعالى بهم حججه حتى يودعوها من ورائهم ويزرعوها فى قلوب أشباههم هجم بهم العلم على حقيقة الأمر فباشروا روح اليقين فاستلانوا ما استوعر منه المترفون وأنسوا بما استوحش منه الغافلون صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى أولئك أولياء الله عزوجل من خلقه وأمناؤه وعماله فى أرضه والدعاة إلى دينه ثم بكى وقال واشوقاه إلى رؤيتهم

(١) حديث من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس وضعفه (٢) حديث لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا متفق عليه من حديث أبى هريرة بلفظ كنت سمعه وبصره وهو فى الحلية كما ذكره المؤلف من حديث أنس بسند ضعيف.

والمكان هو لأهل الكمال والتمكين والنهاية فاذا كمل العبد فى معانيه فقد تمكن من المكان وغير المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان كما قال بعضهم :

مكانك من قلبى هو القلب كله
فليس لشىء فيه غيرك موضع

والشطح كلام يترجم به اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه محفوظا والطوالع أنواع التوحيد يطلع على قلوب أهل المعرفة شعاعها فيطمس سلطان نورها الألوان كما أن نور الشمس يمحو أنوار الكواكب والذهاب هو أن يغيب القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبها . والنفس روح سلطه الله على نار القلب ليطفئ شرها والسر ما خفى عن الخلق فلا يعلم به إلا الحق وسر السر مالا يحس به السر . والسر ثلاثة

فهذا الذى ذكره أخيرا هو وصف علماء الآخرة وهو العلم الذى يستفاد أكثره من العمل والمواظبة على المجاهدة . ومنها أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين فان اليقين هو رأس مال الدين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اليقين الإيمان كله[1] » فلابد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « تعلموا اليقين[2] » ومعناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم وقليل من اليقين خير من كثير من العمل وقال صلى الله عليه وسلم « لما قيل له رجل حسن اليقين كثير الذنوب ورجل مجتهد فى العبادة قليل اليقين فقال صلى الله عليه وسلم : مامن آدمى إلا وله ذنوب ولكن من كان غريزته العقل وسجيته اليقين لم تضره الذنوب لأنه كلما أذنب تاب واستغفر وندم فتكفر ذنوبه ويبقى له فضل يدخل به الجنة[3] » ولذلك قال ﷺ « إن من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال مافاته من قيام الليل وصيام النهار[4] » وفى وصية لقمان لابنه يابنى لايستطاع العمل إلا باليقين ولا يعمل المرء إلا بقدر يقينه ولا يقصر عامل حتى ينقص يقينه وقال يحيى بن معاذ إن للتوحيد نورا وللشرك نارا وإن نور التوحيد أحرق لسيئات الموحدين من نار الشرك لحسنات المشركين وأراد به اليقين وقد أشار الله تعالى فى القرآن إلى ذكر الموقنين فى مواضع دل بها على أن اليقين هو الرابطة للخيرات والسعادات . فان قلت فما معنى اليقين وما معنى قوته وضعفه فلابد من فهمه أولا ثم الاشتغال بطلبه وتعلمه فان ما لاتفهم صورته لا يمكن طلبه فاعلم أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين أما النظار والمتكلمون فيعبرون به عن عدم الشك إذ ميل النفس إلى التصديق بالشىء له أربع مقامات : الأول أن يعتدل التصديق والتكذيب ويعبر عنه بالشك كما إذا سئلت عن شخص معين أن الله تعالى يعاقبه أم لا وهو مجهول الحال عندك فان نفسك لا تميل إلى الحكم فيه باثبات ولا نفى بل يستوى عندك إمكان الأمرين فيسمى هذا شكا . الثانى أن تميل نفسك إلى أحد الأمرين مع الشعور بامكان نقيضه ولكنه إمكان لايمنع ترجيح الأول كما إذا سئلت عن رجل تعرفه بالصلاح والتقوى أنه بعينه لو مات على هذه الحالة هل يعاقب فان نفسك تميل إلى أنه لايعاقب أكثر من ميلها إلى العقاب وذلك لظهور علامات الصلاح ومع هذا فأنت تجوز اختفاء أمر موجب للعقاب فى باطنه وسريرته فهذا التجويز مساو لذلك الميل ولكنه غير دافع رجحانه فهذه الحالة تسمى ظنا . الثالث أن تميل النفس إلى التصديق بشىء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة إذ لو أحسن صاحب هذا المقام التأمل والإصغاء إلى التشكيك والتجويز اتسعت نفسه للتجويز وهذا يسمى اعتقادا مقاربا لليقين وهو اعتقاد العوام فى الشرعيات كلها إذا رسخ فى نفوسهم بمجرد السماع حتى إن كل فرقة تثق بصحة مذهبها وإصابة إمامها ومتبوعها ولو ذكر لأحدهم إمكان خطأ إمامه نفر عن قبوله . الرابع المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذى لايشك فيه ولا يتصور الشك فيه فاذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينا

(١) حديث اليقين الإيمان كله البيهقى فى الزهد والخطيب فى التاريخ من حديث ابن مسعود بإسناد حسن (٢) حديث تعلموا اليقين أبو نعيم من رواية ثور بن يزيد مرسلا وهو معضل ورواه ابن أبى الدنيا فى اليقين من قول خالد بن معدان (٣) حديث قيل له رجل حسن اليقين كثير الذنوب الترمذى الحكيم فى النوادر من حديث أنس بإسناد مظلم (٤) حديث من أولى ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر الحديث لم أقف له على أصل وروى ابن عبد البر من حديث معاذ ما أنزل الله شيئا أقل من اليقين ولاقسم شيئا بين الناس أقل من الحلم الحديث .

سر العلم وسر الحال وسر الحقيقة فسر العلم حقيقة العالمين بالله عز وجل وسر الحال معرفة مراد الله فى الحال من الله وسر الحقيقة ما وقعت به الإشارة . والوصل إدراك الفائت . والفصل فوت ماترجوه من محبوبك . والأدب ثلاثة : أدب الشريعة وهو التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة والثانى أدب الخدمة وهو التشمر عن العلامات والتجرد عن الملاحظات . والثالث أدب الحق وهو موافقة الحق بالمعرفة . والرياضة اثنان رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب وهو صحة المراد والتحلى التشبه بأحوال الصادقين بالأحوال وإظهار الأعمال . والتخلى اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق والتجلى هو ماينكشف للقلوب من أنوار

عند هؤلاء ومثاله أنه إذا قيل للعاقل هل فى الوجود شىء هو قديم فلا يمكنه التصديق به بالبديهة لأن القديم غير محسوس لا كالشمس والقمر فانه يصدق بوجودهما بالحس وليس العلم بوجود شىء قديم أزلى ضروريا مثل العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ومثل العلم بأن حدوث حادث بلا سبب محال فان هذا أيضا ضرورى لحق غريزة العقل أن تتوقف عن التصديق بوجود القديم على طريق الارتجال والبديهة ثم من الناس من يسمع ذلك ويصدق بالسماع تصديقا جزما ويستمر عليه وذلك هو الاعتقاد وهو حال جميع العوام ومن الناس من يصدق به بالبرهان وهو أن يقال له إن لم يكن فى الوجود قديم فالموجودات كلها حادثة فان كانت كلها حادثة فهى حادثة بلا سبب أو فيها حادث بلا سبب وذلك محال فالمؤدى إلى المحال محال فيلزم فى العقل التصديق بوجود شىء قديم بالضرورة لأن الأقسام ثلاثة وهى أن تكون الموجودات كلها قديمة أو كلها حادثة أو بعضها قديمة وبعضها حادثة فان كانت كلها قديمة فقد حصل المطلوب إذ ثبت على الجملة قديم وإن كان الكل حادثا فهو محال إذ يؤدى إلى حدوث بغير سبب فيثبت القسم الثالث أو الأول وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقينا عند هؤلاء سواء حصل بنظر مثل ما ذكرناه أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب أو بتواتر كالعلم بوجود مكة أو بتجربة كالعلم بأن السقمونيا المطبوخ مسهل أو بدليل كما ذكرنا فشرط إطلاق هذا الاسم عندهم عدم الشك فكل علم لا شك فيه يسمى يقينا عند هؤلاء وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف إذ لا تفاوت فى نفى الشك . الاصطلاح الثانى اصطلاح الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت مع أنه لا شك فيه ويقال فلان قوى اليقين فى إتيان الرزق مع أنه قد يجوز أنه لا يأتيه فمهما مالت النفس إلى التصديق بشىء وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف فى النفس بالتجويز والمنع سمى ذلك يقينا ولا شك فى أن الناس مشتركون فى القطع بالموت والانفكاك عن الشك فيه ولكن فيهم من لا يلتفت إليه ولا إلى الاستعداد له وكأنه غير موقن به ، ومنهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق جميع همه بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعا لغيره فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين ولذلك قال بعضهم ما رأيت يقينا لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة ونحن إنما أردنا بقولنا إن من شأن علماء الآخرة صرف العناية إلى تقوية اليقين بالمعنيين جميعا وهو نفى الشك ثم تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب المتحكم عليها المتصرف فيها فاذا فهمت هذا علمت أن المراد من قولنا إن اليقين ينقسم ثلاثة أقسام بالقوة والضعف والكثرة والقلة والخفاء والجلاء فأما بالقوة والضعف فعلى الاصطلاح الثانى وذلك فى الغلبة والاستيلاء على القلب ودرجات معانى اليقين فى القوة والضعف لا تتناهى وتفاوت الخلق فى الاستعداد للموت بحسب تفاوت اليقين بهذه المعانى وأما التفاوت بالخفاء والجلاء فى الاصطلاح الأول فلا ينكر أيضا أما فيما يتطرق إليه التجويز فلا ينكر ، أعنى الاصطلاح الثانى وفيما انتفى الشك أيضا عنه لا سبيل إلى إنكاره فانك تدرك تفرقة بين تصديقك بوجود مكة ووجود فلك مثلا وبين تصديقك بوجود موسى ووجود يوشع عليهما السلام مع أنك لا تشك فى الأمرين جميعا فمستندهما جميعا التواتر ولكن ترى أحدهما أجلى وأوضح فى قلبك من الثانى لأن السبب فى أحدهما أقوى وهو كثرة المخبرين وكذلك يدرك الناظر هذا فى النظريات المعروفة بالأدلة فانه ليس وضوح ما لاح له بدليل واحد كوضوح ما لاح له بالأدلة الكثيرة مع تساويهما فى نفى الشك وهذا قد ينكره المتكلم الذى يأخذ العلم من الكتب والسماع ولا يراجع نفسه فيما يدركه من تفاوت الأحوال وأما القلة والكثرة فذلك بكثرة

الغيوب والعلة تنبه عن الحق والانزعاج انتباه القلب من سنة الغفلة والتحرك للأنس والوحدة . والمشاهدة ثلاثة مشاهدة بالحق وهى رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ومشاهدة للحق وهى رؤية الحق فى الأشياء ومشاهدة الحق وهى حقيقة اليقين بلا ارتياب . والمكاشفة أتم من المشاهدة وهى ثلاثة مكاشفة بالعلم وهى تحقيق الاصابة بالفهم ومكاشفة بالحال وهى تحقيق رؤية زيادة الحال ومكاشفة بالتوحيد وهى تحقيق صحة الاشارة . واللوائح ما يلوح من الأسرار الظاهرة الصافية من السموّ من حالة إلى حالة أتم منها والارتقاء من درجة إلى ما هو أعلى منها . والتلوين تلوين العبد فى أحواله وقالت طائفة علامة الحقيقة رفع التلوين بظهور الاستقامة وقال آخرون علامة الحقيقة التلوين

متعلقات اليقين كما يقال فلان أكثر علما من فلان أى معلوماته أكثر ولذلك قد يكون العالم قوى اليقين فى جميع ماورد الشرع به وقد يكون قوى اليقين فى بعضه . فان قلت قد فهمت اليقين وقوته وضعفه وكثرته وقلته وجلاءه وخفاءه بمعنى نفى الشك أو بمعنى الاستيلاء على القلب فما معنى متعلقات اليقين ومجاريه وفيما ذا يطلب اليقين فانى مالم أعرف مايطلب فيه اليقين لم أقدر على طلبه . فاعلم أن جميع ماورد به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من أوله إلى آخره هو من مجارى اليقين فان اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقه المعلومات التى وردت بها الشرائع فلا مطمع فى إحصائها ولكنى أشير إلى بعضها وهى أمهاتها فمن ذلك التوحيد وهو أن يرى الأشياء كلها من مسبب الأسباب ولا يلتفت إلى الوسائط بل يرى الوسائط مسخرة لاحكم لها فالمصدق بهذا موقن فان انتفى عن قلبه مع الايمان إمكان الشك فهو موقن بأحد المعنيين فان غلب على قلبه مع الايمان غلبة أزالت عنه الغضب على الوسائط والرضا عنهم والشكر لهم ونزل الوسائط فى قلبه منزلة القلم واليد فى حق المنعم بالتوقيع فانه لايشكر القلم ولا اليد ولا يغضب عليهما بل يراهما آلتين مسخرتين وواسطتين فقد صار موقنا بالمعنى الثانى وهو الاشراف وهو ثمرة اليقين الأول وروحه وفائدته ومهما تحقق أن الشمس والقمر والنجوم والجماد والنبات والحيوان وكل مخلوق فهى مسخرات بأمره حسب تسخير القلم فى يد الكاتب وأن القدرة الأزلية هى المصدر للكل استولى على قلبه غلبة التوكل والرضا والتسليم وصار موقنا بريئا من الغضب والحقد والحسد وسوء الخلق فهذه أحد أبواب اليقين ومن ذلك الثقة بضمان الله سبحانه بالرزق فى قوله تعالى ـ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ واليقين بأن ذلك يأتيه وأن ماقدر له سيساق إليه ومهما غلب ذلك على قلبه كان مجملا فى الطلب ولم يشتد حرصه وشرهه وتأسفه على مافاته وأثمر هذا اليقين أيضا جملة من الطاعات والأخلاق الحميدة . ومن ذلك أن يغلب على قلبه أن من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، وهو اليقين بالثواب والعقاب حتى يرى نسبة الطاعات إلى الثواب كنسبة الخبز إلى الشبع ونسبة المعاصى إلى العقاب كنسبة السموم والأفاعى إلى الهلاك فكما يحرص على التحصيل للخبز طلبا للشبع فيحفظ قليله وكثيره فكذلك يحرص على الطاعات كلها قليلها وكثيرها وكما يجتنب قليل السموم وكثيرها فكذلك يجتنب المعاصى قليلها وكثيرها وصغيرها وكبيرها فاليقين بالمعنى الأول قد يوجد لعموم المؤمنين أما بالمعنى الثانى فيختص به المقربون وثمرة هذا اليقين صدق المراقبة فى الحركات والسكنات والخطرات والمبالغة فى التقوى والتحرز عن كل السيئات وكلما كان اليقين أغلب كان الاحتراز أشد والتشمير أبلغ . ومن ذلك اليقين بأن الله تعالى مطلع عليك فى كل حال ومشاهد لهواجس ضميرك وخفايا خواطرك وفكرك فهذا متيقن عند كل مؤمن بالمعنى الأول وهو عدم الشك وأما بالمعنى الثانى وهو المقصود فهو عزيز يختص به الصديقون وثمرته أن يكون الانسان فى خلوته متأدبا فى جميع أحواله كالجالس بشهد ملك معظم ينظر إليه فانه لايزال مطرقا متأدبا فى جميع أعماله متماسكا محترزا عن كل حركة تخالف هيئة الأدب ويكون فى فكرته الباطنة كهو فى أعماله الظاهرة إذ يتحقق أن الله تعالى مطلع على سريرته كما يطلع الخلق على ظاهره فتكون مبالغته فى عمارة باطنه وتطهيره وتزيينه بعين الله تعالى الكائنة أشد من مبالغته فى تزيين ظاهره لسائر الناس وهذا المقام فى اليقين يورث الحياء والخوف والانكسار والذل والاستكانة والخضوع وجملة من الأخلاق المحمودة وهذه الأخلاق تورث أنواعا من الطاعات رفيعة فاليقين فى كل باب من هذه الأبواب مثل الشجرة وهذه الأخلاق فى القلب مثل الأغصان المتفرعة منها وهذه الأعمال والطاعات الصادرة من الأخلاق كالثمار وكالأنوار المتفرعة من الأغصان فاليقين هو الأصل والأساس وله مجار وأبواب أكثر مما عددناه وسيأتى ذلك فى ربع

لأنه يظهر فيه قدرة القادر فيكسب منه العبد الغيرة . والغيرة غيرة فى الحق وغيرة على الحق وغيرة من الحق فالغيرة فى الحق رؤية الفواحش والمناهى وغيرة على الحق هى كتمان السرائر والغيرة من الحق ضنه على أوليائه . والحرية إقامة حقوق العبودية فتكون لله عبدا وعند غيره حرا . واللطيفة إشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم ولا يسعها العبارة . والفتوح ثلاثة فتوح العبادة فى الظاهر وذلك سبب إخلاص القصد وفتوح الحلاوة فى الباطن وهو سبب جذب الحق بأعطافه وفتوح المكاشفة وهو سبب المعرفة بالحق . والوسم والرسم معنيان يجريان فى الأبد بما جريا فى الأزل . والبسط عبارة عن حال الرجاء والقبض عبارة عن حال الخوف . والفناء فناء المعاصى ويكون فناء رؤية العبد لفعله

المنجيات إن شاء الله تعالى وهذا القدر كاف فى معنى اللفظ الآن . ومنها أن يكون حزينا منكسرا مطرقا صامتا يظهر أثر الخشية على هيئته وكسوته وسيرته وحركته وسكونه ونطقه وسكوته لاينظر إليه ناظر إلا وكان نظره مذكرا لله تعالى وكانت صورته دليلا على عمله فالجواد عينه مرآته وعلماء الآخرة يعرفون بسيماهم فى السكينة والذلة والتواضع وقد قيل ما ألبس الله عبدا لبسة أحسن من خشوع فى سكينة فهى لبسة الأنبياء وسيما الصالحين والصديقين والعلماء وأما التهافت فى الكلام والتشدق والاستغراق فى الضحك والحدة فى الحركة والنطق فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه وهو دأب أبناء الدنيا الغافلين عن الله دون العلماء به وهذا لأن العلماء ثلاثة كما قال سهل التسترى رحمه الله عالم بأمر الله تعالى لا بأيام الله وهم المفتون فى الحلال والحرام وهذا العلم لا يورث الخشية وعالم بالله تعالى لا بأمر الله ولا بأيام الله وهم عموم المؤمنين وعالم بالله تعالى وبأمر الله تعالى وبأيام الله تعالى وهم الصديقون والخشية والخشوع إنما تغلب عليهم وأراد بأيام الله أنواع عقوباته الغامضة ونعمه الباطنة التى أفاضها على القرون السالفة واللاحقة فمن أحاط علمه بذلك عظم خوفه وظهر خشوعه وقال عمر رضى الله عنه تعلموا العلم وتعلموا للعلم السكينة والوقار والحلم وتواضعوا لمن تتعلمون منه وليتواضع لكم من يتعلم منكم ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم ويقال ما آتى الله عبدا علما إلا آتاه معه حلما وتواضعا وحسن خلق ورفقا فذلك هو العلم النافع وفى الأثر من آتاه الله علما وزهدا وتواضعا وحسن خلق فهو إمام المتقين وفى الخبر « إن من خيار أمتى قوما يضحكون جهرا من سعة رحمة الله ويبكون سرا من خوف عذابه أبدانهم فى الأرض وقلوبهم فى السماء أرواحهم فى الدنيا وعقولهم فى الآخرة يتمشون بالسكينة ويتقربون بالوسيلة[1] » وقال الحسن الحلم وزير العلم والرفق أبوه والتواضع سربالله وقال بشر بن الحرث من طلب الرياسة بالعلم فتقرب إلى الله تعالى ببغضه فانه ممقوت فى السماء والأرض ويروى فى الاسرائيليات أن حكيما صنف ثلثمائة وستين مصنفا فى الحكمة حتى وصف بالحكيم فأوحى الله تعالى إلى نبيهم قل لفلان قد ملأت الأرض نفاقا ولم تردنى من ذلك بشىء وإنى لا أقبل من نفاقك شيئا فندم الرجل وترك ذلك وخالط العامة ومشى فى الأسواق وواكل بنى إسرائيل وتواضع فى نفسه فأوحى الله تعالى إلى نبيهم قل له الآن وفقت لرضاى . وحكى الأوزاعى رحمه الله عن بلال بن سعد أنه كان يقول ينظر أحدكم إلى الشرطى فيستعيذ بالله منه وينظر إلى علماء الدنيا المتصنعين للخلق المتشوفين إلى الرياسة فلا يمقتهم وهم أحق بالمقت من ذلك الشرطى وروى أنه قيل « يارسول الله أى الأعمال أفضل ؟ قال اجتناب المحارم ولا يزال فوك رطبا من ذكر الله تعالى قيل فأى الأصحاب خير قال ﷺ صاحب إن ذكرت الله أعانك وإن نسيته ذكرك قيل فأى الأصحاب شر قال صلى الله عليه وسلم صاحب إن نسيت لم يذكرك وإن ذكرت لم يعنك قيل فأى الناس أعلم قال أشدهم لله خشية قيل فأخبرنا بخيارنا نجالسهم قال صلى الله عليه وسلم الذين إذا رؤوا ذكر الله قيل فأى الناس شر قال اللهم غفرا قالوا أخبرنا يارسول الله قال العلماء إذا فسدوا[2] »

(١) حديث إن من خيار أمتى قوما يضحكون جهرا من سعة رحمة الله ويبكون سرا من خوف عذابه الحديث الحاكم والبيهقى فى شعب الإيمان وضعفه من حديث عياض بن سليمان (٢) حديث قيل يارسول الله أى الأعمال أفضل قال اجتناب المحارم ولا يزال فوك رطبا من ذكر الله الحديث لم أجده هكذا بطوله وفى زيادات الزهد لابن المبارك من حديث الحسن مرسلا سئل النبى صلى الله عليه وسلم أى الأعمال أفضل قال أن تموت يوم تموت ولسانك رطب من ذكر الله تعالى وللدارمى من رواية الأحوص بن حكيم عن أبيه مرسلا ألا إن شر الشر شرار العلماء وإن خير الخير خيار العلماء وقد تقدم .

بقيام الله تعالى على ذلك . والبقاء بقاء الطاعات ويكون بقاء رؤية العبد قيام الله سبحانه على كل شىء والجمع التسوية فى أصل الخلق وعن آخرين معناه إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق والتفرقة إشارة إلى اللون والخلق فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارى سبحانه ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة فقد أنكر قدرة القادر وإذا جمع بينهما فقد وجد . عين التحلم إظهار غاية الخصوصية بلسان الانبساط فى الدعاء . والزوائد زيادات الإيمان بالغيب واليقين والإرادات ثلاثة إرادة الطالب من الله سبحانه وتعالى وذلك موضع التمنى وإرادة الحظ منه وذلك موضع الطمع وإرادة الله سبحانه وذلك موضع الإخلاص والمريد هو الذى صح له الابتلاء ودخل فى جملة المنقطعين إلى الله عز وجل بالاسم .

وقال صلى الله عليه وسلم « إن أكثر الناس أمانا يوم القيامة أكثرهم فكرا فى الدنيا وأكثر الناس ضحكا فى الآخرة أكثرهم بكاء فى الدنيا وأشد الناس فرحا فى الآخرة أطولهم حزنا فى الدنيا[1] » وقال على رضى الله عنه فى خطبة له فمن رهينة وأنا به زعيم إنه لا يهيج على التقوى زرع قوم ولا يظمأ على الهدى سنخ أصل وإن أجهل الناس من لا يعرف قدره وإن أبغض الخلق إلى الله تعالى رجل قمش علما أغار به فى أغباش الفتنة عماء أشباه له من الناس وأرذالهم عالما ولم يعش فى العلم يوما سالما بكر واستكثر فما قل منه وكفى خير مما كثر وألهى حتى إذا ارتوى من ماء آجن وأكثر من غير طائل جلس للناس معلما لتخليص ما التبس على غيره فان نزلت به إحدى المهمات هيأ لها من رأيه حشوا لرأى فهو من قطع الشبهات فى مثل نسج العنكبوت لا يدرى أخطأ أم أصاب ركاب جهالات خباط عشوات لا يعتذر مما لا يعلم فيسلم ولا يعض على العلم بضرس قاطع فيغنم تبكى منه الدماء وتستحل بقضائه الفروج الحرام لا ملىء والله باصدار ماورد عليه ولا هو أهل لما فوض إليه أولئك الذين حلت عليهم المثلات وحقت عليهم النياحة والبكاء أيام حياة الدنيا وقال على رضى الله عنه إذا سمعتم العلم فاكظموا عليه ولا تخلطوه بهزل فتمجه القلوب وقال بعض السلف العالم إذا ضحك ضحكة مج من العلم مجة وقيل إذا جمع المعلم ثلاثا تمت النعمة بها على المتعلم الصبر والتواضع وحسن الخلق وإذا جمع المتعلم ثلاثا تمت النعمة بها على المعلم العقل والأدب وحسن الفهم وعلى الجملة فالأخلاق التى وردبها القرآن لا ينفك عنها علماء الآخرة لأنهم يتعلمون القرآن للعمل لا للرياسة وقال ابن عمر رضى الله عنهما لقد عشنا برهة من الدهر وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة فيتعلم حلالها وحرامها وأوامرها وزواجرها وما ينبغى أن يقف عنده منها ولقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته لا يدرى ما آمره وما زاجره وما ينبغى أن يقف عنده ينثره نثر الدقل[2] ، وفى خبر آخر مثل معناه كنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أوتينا الإيمان قبل القرآن وسيأتى بعدكم قوم يؤتون القرآن قبل الإيمان يقيمون حروفه ويضيعون حدوده وحقوقه يقولون قرأنا فمن أقرأ منا وعلمنا فمن أعلم منا فذلك حظهم[3] وفى لفظ آخر أولئك شرار هذه الأمة وقيل خمس من الأخلاق هى من علامات علماء الآخرة مفهومة من خمس آيات من كتاب الله عز وجل الخشية والخشوع والتواضع وحسن الخلق وإيثار الآخرة على الدنيا وهو الزهد فأما الخشية فمن قوله تعالى ـ إنما يخشى الله من عباده العلماء ـ وأما الخشوع فمن قوله تعالى ـ خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا ـ وأما التواضع فمن قوله تعالى ـ واخفض جناحك للمؤمنين ـ وأما حسن الخلق فمن قوله تعالى ـ فبما رحمة من الله لنت لهم ـ وأما الزهد فمن قوله تعالى ـ وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ـ « ولما تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ـ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ـ قيل له ما هذا الشرح فقال إن النور إذا قذف فى القلب انشرح له الصدر وانفسح قيل فهل لذلك من علامة قال صلى الله عليه وسلم نعم التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله[4] » . ومنها أن يكون

والمراد هو العارف الذى لم يبق له إرادة وقد وصل إلى النهاية وغير الأحوال والمقامات.

والهمة ثلاثة : همة منية وهى تحرك القلب للمنى وهمة إرادة وهى أول صدق المريد وهمة حقيقة القصور عن ملاحظة ذروة هذا الأمر والجهل فان الأمر إدّ والخطب جد والآخرة مقبلة والدنيا مدبرة والأجل قريب والسفر بعيد والزاد طفيف والخطر عظيم والطريق سد وما سوى الخالص لوجه الله من العلم والعمل عند الناقد البصير رد وسلوك طريق الآخرة مع كثرة الغوائل من غير دليل ولا رفيق متعب ومكد فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا فصار يرى المعروف

(١) حديث إن أكثر الناس أمنا يوم القيامة أكثرهم خوفا فى الدنيا الحديث لم أجد له أصلا
(٢) حديث ابن عمر لقد عشنا برهة من الدهر وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن الحديث الحاكم وصححه على شرط الشيخين والبيهقى (٣) حديث كنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أوتينا الإيمان قبل القرآن الحديث ابن ماجه من حديث جندب مختصرا مع اختلاف (٤) حديث لما تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ـ الحديث الحاكم والبيهقى فى الزهد من حديث ابن مسعود .

أكثر بحثه عن علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويثير الشر فإن أصل الدين التوقى من الشر ولذلك قيل :

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لايعرف الشر من الناس يقع فيه

ولأن الأعمال الفعلية قريبة وأقصاها بل أعلاها المواظبة على ذكر الله تعالى بالقلب واللسان وإنما الشأن فى معرفة لايفسدها ويشوشها وهذا مما تكثر شعبه ويطول تفريعه وكل ذلك مما يغلب مسيس الحاجة إليه وتعم به البلوى فى سلوك طريق الآخرة وأما علماء الدنيا فانهم يتبعون غرائب التفريعات فى الحكومات والأقضية ويتعبون فى وضع صور تنقضى الدهور ولاتقع أبدا وإن وقعت فانما تقع لغيرهم لا لهم وإذا وقعت كان فى القائمين بها كثرة ويتركون مايلازمهم ويتكرر عليهم آناء الليل وأطراف النهار فى خواطرهم ووساوسهم وأعمالهم وما أبعد عن السعادة من باع مهم نفسه اللازم بمهم غيره النادر إيثارا للتقرب والقبول من الخلق على التقرب من الله سبحانه وشرها فى أن يسميه البطالون من أبناء الدنيا فاضلا محققا عالما بالدقائق وجزاؤه من الله أن لاينتفع فى الدنيا بقبول الخلق بل يتكدر عليه صفوه بنوائب الزمان ثم يرد القيامة مفلسا متحسرا على مايشاهده من ربح العاملين وفوز المقربين وذلك هو الخسران المبين ولقد كان الحسن البصرى رحمه الله أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأقربهم هديا من الصحابة رضى الله عنهم أنفقت الكلمة فى حقه على ذلك وكان أكثر كلامه فى خواطر القلوب وفساد الأعمال ووساوس النفوس والصفات الخفية الغامضة فى شهوات النفس وقد قيل له ياأباسعيد إنك تتكلم بكلام لايسمع من غيرك فمن أين أخذته قال من حذيفة بن اليمان وقيل لحذيفة تراك تتكلم بكلام لايسمع من غيرك من الصحابه فمن أين أخذته قال خصنى به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه وعلمت أن الخير لا يسبقنى علمه (١) وقال مرة فعلمت أن من لايعرف الشر لايعرف الخير وفى لفظ آخر كانوا يقولون يارسول الله مالمن عمل كذا وكذا يسألونه عن فضائل الأعمال وكنت أقول يارسول الله مايفسد كذا وكذا فلما رآنى أسأله عن آفات الأعمال خصنى بهذا العلم وكان حذيفة رضى الله عنه أيضا قد خص بعلم المنافقين وأفرد بمعرفة علم النفاق وأسبابه ودقائق الفتن فكان عمر وعثمان وأكابر الصحابة رضى الله عنهم يسألونه عن الفتن العامة والخاصة وكان يسأل عن المنافقين فيخبر بعدد من بقى منهم ولايخبر بأسمائهم وكان عمر رضى الله عنه يسأله عن نفسه هل يعلم فيه شيئا من النفاق فبرأه من ذلك وكان عمر رضى الله عنه إذا دعى إلى جنازة ليصلى عليها نظر فان حضر حذيفة صلى عليها وإلا ترك وكان يسمى صاحب السر فالعناية بمقامات القلب وأحواله دأب علماء الآخرة لأن القلب هو الساعى إلى قرب الله تعالى وقد صار هذا الفن غريبا مندرسا وإذا تعرض العالم لشىء منه استغرب واستبعد وقيل هذا تزويق المذكرين فأين التحقيق ويرون أن التحقيق فى دقائق المجادلات ولقد صدق من قال :

الطرق شتى وطرق الحق مفردة والسالكون طريق الحق أفراد
لا يعرفون ولا تدرى مقاصدهم فهم على مهل يمشون قصاد
والناس فى غفلة عما يراد بهم لجاهم عن سبيل الحق رقاد

وعلى الجملة فلا يميل أكثر الخلق إلا إلى الأسهل والأوفق لطباعهم فان الحق مر والوقوف عليه صعب وإدراكه شديد وطريقه مستوعر ولا سيما معرفة صفات القلب وتطهيره عن الأخلاق

(١) حديث حذيفة كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت أسأله عن الشر الحديث أخرجاه مختصرا .

منكرا والمنكر معروفا حتى ظل علم الدين مندرسا ومنار الهدى فى أقطار الأرض منطمسا ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهات إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام إذ لم يروا ماسوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام فأما علم طريق الآخرة هو مادرج عليه السلف الصالح وهى جمع الهمم بصفاء الإلهام والغربة ثلاثة : غربة عن الأوطان من أجل حقيقة القصد وغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال وغربة عن الحق من حقيقة الدهش عن المعرفة . والاصطلام : نعت وله يرد على القلوب بقوة سلطان فيستكنها . والمكر ثلاثة : مكر عموم وهو الظاهر فى بعض الأحوال

المذمومة فان ذلك نزع للروح على الدوام وصاحبه ينزل منزلة الشارب للدواء يصبر على مرارته رجاء الشفاء وينزل منزلة من جعل مدة العمر صومه فهو يقاسى الشدائد ليكون فطره عند الموت ومتى تكثر الرغبة فى هذا الطريق ولذلك قيل إنه كان فى البصرة مائة وعشرون متكلما فى الوعظ والتذكير ولم يكن من يتكلم فى علم اليقين وأحوال القلوب وصفات الباطن إلا ثلاثة منهم سهل التسترى والصبيحى وعبد الرحيم وكان يجلس إلى أولئك الخلق الكثير الذى لا يحصى وإلى هؤلاء عدد يسير قلما يجاوز العشرة لأن النفيس العزيز لا يصلح إلا لأهل الخصوص وما يبذل للعموم فأمره قريب . ومنها أن يكون اعتماده فى علومه على بصيرته وإدراكه بصفاء قلبه لا على الصحف والكتب ولا على تقليد ما يسمعه من غيره وإنما المقلد صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه فيما أمر به وقاله وإنما يقلد الصحابة رضى الله عنهم من حيث إن فعلهم يدل على سماعهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم إذا قلد صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم فى تلقى أقواله وأفعاله بالقبول فينبغى أن يكون حريصا على فهم أسراره فان المقلد إنما يفعل الفعل لأن صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم فعله وفعله لابد وأن يكون لسر فيه فينبغى أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال فانه إن اكتفى بحفظ ما يقال كان وعاء للعلم ولا يكون عالما ولذلك كان يقال فلان من أوعية العلم فلا يسمى عالما إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار ومن كشف عن قلبه الغطاء واستنار بنور الهداية صار فى نفسه متبوعا مقلدا فلا ينبغى أن يقلد غيره ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما ما من أحد إلا يؤخذ من علمه ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وقد كان تعلم من زيد بن ثابت الفقه وقرأ على أبى بن كعب ثم خالفهما فى الفقه والقراءة جميعا . وقال بعض السلف ما جاءنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلناه على الرأس والعين وما جاءنا عن الصحابة رضى الله عنهم فنأخذ منه ونترك وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال وإنما فضل الصحابة لمشاهدتهم قرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتلاق قلوبهم أمورا أدركت بالقرائن فسددهم ذلك إلى الصواب من حيث لا يدخل فى الرواية والعبارة إذ فاض عليهم من نور النبوة ما يحرسهم فى الأكثر عن الخطأ وإذا كان الاعتماد على المسموع من الغير تقليدا غير مرضى فالاعتماد على الكتب والتصانيف أبعد بل الكتب والتصانيف محدثة لم يكن شىء منها فى زمن الصحابة وصدر التابعين وإنما حدثت بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة وبعد وفاة جميع الصحابة وجملة التابعين رضى الله عنهم وبعد وفاة سعيد بن المسيب والحسن وخيار التابعين بل كان الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب لئلا يشتغل الناس بها عن الحفظ وعن القرآن وعن التدبر والتذكر وقالوا احفظوا كما كنا نحفظ ولذلك كره أبو بكر وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم تصحيف القرآن فى مصحف وقالوا كيف نفعل شيئا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وخافوا اتكال الناس على المصاحف وقالوا نترك القرآن يتلقاه بعضهم من بعض بالتلقين والإقراء ليكون هذا شغلهم وهمهم حتى أشار عمر رضى الله عنه وبقية الصحابة بكتب القرآن خوفا من تخاذل الناس وتكاسلهم وحذرا من أن يقع نزاع فلا يوجد أصل يرجع إليه فى كلمة أو قراءة من المتشابهات فانشرح صدر أبى بكر رضى الله عنه لذلك فجمع القرآن من مصحف واحد وكان

(١) حديث ابن عباس ما من أحد إلا يؤخذ من علمه ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم الطبرانى من حديثه برفعه بلفظه من قوله ويدع .

ومكر خصوص وهو فى سائر الأحوال ومكر خفى فى إظهار الآيات والكرامات. والرغبة ثلاثة : رغبة النفس فى الثواب ورغبة القلب فى الحقيقة ورغبة السر فى الحق . والرهبة: رهبة الغيب لتحقيق أمر السبق. والوجد: مصادفة القلب بصفاء ذكر كان قد فقده والوجود: تمام وجد الواجدين وهو أتم الوجد عندهم . وسئل بعضهم عن الوجد والوجود فقال الوجد ما تطلبه فتجده بكسبك واجتهادك والوجود ما تجده من الله الكريم والوجد عن غير تمكين والوجود مع التمكين والتواجد : استدعاء الوجد والتشبه فى تكلفه بالصادقين من أهل الوجد (القاعدة) وأما القاعدة التى ينبنى عليها هذا الفن بأسره فذلك اجتذاب أرواح المعانى والاشارة إلى البعد فى القرب قصد الاستدلال بالأقوال

أحمد بن حنبل ينكر على مالك فى تصنيفه الموطأ ويقول ابتدع مالم تفعله الصحابة رضى الله عنهم وقيل أول كتاب صنف فى الإسلام كتاب ابن جريج فى الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس رضى الله عنهم بمكة . ثم كتاب معمر بن راشد الصنعانى باليمن جمع فيه سننا مأثورة نبوية ، ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن أنس ، ثم جامع سفيان الثورى ، ثم فى القرن الرابع حدثت مصنفات الكلام وكثر الخوض فى الجدال والغوص فى إبطال المقالات ، ثم مال الناس إليه وإلى القصص والوعظ بها فأخذ علم اليقين فى الاندراس من ذلك الزمان فصار بعد ذلك يستغرب علم القلوب والتفتيش عن صفات النفس ومكايد الشيطان وأعرض عن ذلك إلا الأقلون فصار يسمى المجادل المتكلم عالما والقاص المزخرف كلامه بالعبارات المسجعة عالما وهذا لأن العوام هم المستمعون إليهم فكان لا يتميز لهم حقيقة العلم من غيره ولم تكن سيرة الصحابة رضى الله عنهم وعلومهم ظاهرة عندهم حتى كانوا يعرفون بها مباينة هؤلاء لهم فاستمر عليهم اسم العلماء وتوارث اللقب خلف عن سلف وأصبح علم الآخرة مطويا وغاب عنهم الفرق بين العلم والكلام إلا عن الخواص منهم كانوا إذا قيل لهم فلان أعلم أم فلان يقولون فلان أكثر علما وفلان أكثر كلاما فكان الخواص يدركون الفرق بين العلم وبين القدرة على الكلام هكذا ضعف الدين فى قرون سالفة فكيف الظن بزمانك هذا وقد انتهى الأمر إلى أن مظهر الانكار يستهدف لنسبته إلى الجنون فالأولى أن يشتغل الانسان بنفسه ويسكت . ومنها أن يكون شديد التوقى من محدثات الأمور وإن اتفق عليها الجمهور فلا يغرنه إطباق الخلق على ما أحدث بعد الصحابة رضى الله عنهم وليكن حريصا على التفتيش عن أحوال الصحابة وسيرتهم وأعمالهم وما كان فيه أكثر همهم أكان فى التدريس والتصنيف والمناظرة والقضاء والولاية وتولى الأوقاف والوصايا وأكل مال الأيتام ومخالطة السلاطين ومجاملتهم فى العشرة أم كان فى الخوف والحزن والتفكر والمجاهدة ومراقبة الظاهر والباطن واجتناب دقيق الاثم وجليله والحرص على إدراك خفايا شهوات النفوس ومكايد الشيطان إلى غير ذلك من علوم الباطن . واعلم تحقيقا أن أعلم أهل الزمان وأقربهم إلى الحق أشبههم بالصحابة وأعرفهم بطريق السلف فمنهم أخذ الدين ولذلك قال على رضى الله عنه خيرنا أتبعنا لهذا الدين لما قيل له خالفت فلانا فلا ينبغى أن يكترث بمخالفة أهل العصر فى موافقة أهل عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الناس رأوا رأيا فيما هم فيه لميل طباعهم إليه ولم تسمح نفوسهم بالاعتراف بأن ذلك سبب الحرمان من الجنة فادعوا أنه لا سبيل إلى الجنة سواه ولذلك قال الحسن محدثان أحدثا فى الإسلام رجل ذو رأى سيء زعم أن الجنة لمن رأى مثل رأيه ومترف يعبد الدنيا لها يغضب ولها يرضى وإياها يطلب فارفضوهما إلى النار وإن رجلا أصبح فى هذه الدنيا بين مترف يدعوه إلى دنياه وصاحب هوى يدعوه إلى هواه وقد عصمه الله تعالى منهما يحن إلى السلف الصالح يسأل عن أفعالهم ويقتفى آثارهم متعرض لأجر عظيم فكذلك كونوا وقد روى عن ابن مسعود موقوفا ومسندا أنه قال « إنما هما اثنتان الكلام والهدى ، فأحسن الكلام كلام الله تعالى ، وأحسن الهدى هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ألا وإياكم ومحدثات الأمور ، فان شر الأمور محدثاتها ، وان كل محدثة بدعة ، وان كل بدعة ضلالة ، ألا لا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم ، ألا كل ماهو آت قريب ، ألا إن البعيد ماليس بآت [1] »

(١) حديث ابن مسعود إنما هما اثنتان الكلام والهدى الحديث ابن ماجه .

والأعمال والأحوال على الله تعالى قصدا ذاتيا لا على ماسلكه أرباب علوم الظاهر ، ثم التصديق بالقوة والنظر إلى الملكوت من كوة ومعرفة العلوم فى الانصراف ومصاحبة القدر بالمساعدة وبالمعروف ومعاطاة الوجودات الخمس : الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى حسبما فهم من الشرع وثبت معناه فى المحفوظ من الوحى وقلما أدرك شيء من العجز والعلم لا ينال براحة الجسم ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا (والوصية) أيها الطالب للعلوم والناظر فى التصانيف والمتشرف على كلام الناس وكتب الحكمة ليكن نظرك فيما تنظر فيه بالله ولله وفى الله لأنه إن لم يكن

وفى خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم « طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وأنفق من مال اكتسبه من غير معصية وخالط أهل الفقه والحكم وجانب أهل الزلل والمعصية طوبى لمن ذل فى نفسه وحسنت خليقته وصلحت سريرته وعزل عن الناس شره طوبى لمن عمل بعلمه وأنفق الفضل من ماله وأمسك الفضل من قوله ووسعته السنة ولم يعدها إلى بدعة[1] » وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول حسن الهدى فى آخر الزمان خير من كثير من العمل وقال أنتم فى زمان خيركم فيه المسارع فى الأمور وسيأتى بعدكم زمان يكون خيرهم فيه المتثبت المتوقف لكثرة الشبهات وقد صدق فمن لم يتوقف فى هذا الزمان ووافق الجماهير فيما هم عليه وخاض فيما خاضوا فيه هلك كما هلكوا وقال حذيفة رضى الله عنه أعجب من هذا أن معروفكم اليوم منكر زمان قد مضى وأن منكركم اليوم معروف زمان قد آتى وإنكم لا تزالون بخير ما عرفتم الحق وكان العالم فيكم غير مستخف به ولقد صدق فإن أكثر معروفات هذه الأعصار منكرات فى عصر الصحابة رضى الله عنهم إذ من غرر المعروفات فى زماننا تزيين المساجد وتنجيدها وانفاق الأموال العظيمة فى دقائق عماراتها وفرش البسط الرفيعة فيها ولقد كان يعد فرش البوارى فى المسجد بدعة وقيل إنه من محدثات الحجاج فقد كان الأولون قلما يجاوز بينهم وبين التراب حاجزا وكذلك الاشتغال بدقائق الجدل والمناظرة من أجل علوم أهل الزمان ويزعمون أنه من أعظم القربات وقد كان من المنكرات ومن ذلك التلحين فى القرآن والأذان ومن ذلك التعسف فى النظافة والوسوسة فى الطهارة وتقدير الأسباب البعيدة فى نجاسة الثياب ومن التساهل فى حل الأطعمة وتحريمها إلى نظائر ذلك ولقد صدق ابن مسعود رضى الله عنه حيث قال أنتم اليوم فى زمان الهوى فيه تابع للعلم وسيأتى عليكم زمان يكون العلم فيه تابعا للهوى وقد كان أحمد بن حنبل يقول تركوا العلم وأقبلوا على الغرائب ما أقل العلم فيهم والله للشعان وقال مالك بن أنس رحمه الله لم تكن الناس فيما مضى يسألون عن هذه الأمور كما يسأل الناس اليوم ولم يكن العلماء يقولون حرام ولا حلال ولكن أدركتهم يقولون مستحب ومكروه ومعناه أنهم كانوا ينظرون فى دقائق الكراهة والاستحباب فأما الحرام فكان فحشه ظاهرا وكان هشام بن عروة يقول لا تسألوه اليوم عما أحدثوه بأنفسهم فإنهم قد أعدوا له جوابا ولكن سلوهم عن السنة فإنهم لا يعرفونها وكان أبو سليمان الدارانى رحمه الله يقول لا ينبغى لمن ألهم شيئا من الخير أن يعمل به حتى يسمع به فى الأثر فيحمد الله تعالى إذ وافق ما فى نفسه وإنما قال هذا لأن ما قد أبدع من الآراء قد قرع الأسماع وعلق بالقلوب وربما يشوش صفاء القلب فيتخيل بسببه الباطل حقا فيحتاط فيه بالاستظهار بشهادة الآثار ولهذا لما أحدث مروان المنبر فى صلاة العيد عند المصلى قام إليه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه فقال يا مروان ما هذه البدعة فقال إنها ليست ببدعة إنها خير مما تعلم إن الناس قد كثروا فأردت أن يبلغهم الصوت فقال أبو سعيد والله لا تأتون بخير مما أعلم أبدا والله لا صليت وراءك اليوم وإنما أنكر ذلك عليه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتوكأ فى خطبة العيد والاستسقاء على قوس أو عصا لا على المنبر[2] ،

(١) حديث طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وأنفق مالا اكتسبه الحديث أبو نعيم من حديث الحسين بن على بسند ضعيف والبزار من حديث أنس أول الحديث وآخره والطبرانى والبيهقى من حديث ركب المصرى وسط الحديث وكلها ضعيفة (٢) حديث كان يتوكأ فى خطبة العيد والاستسقاء على قوس أو عصا الطبرانى من حديث البراء ونحوه فى يوم الأضحى ليس فيه الاستسقاء وهو ضعيف وروى فى الصغير من حديث سعد القرظى كان إذا خطب فى العيدين خطب على قوس وإذا خطب فى الجمعة خطب على عصا وهو عند ابن ماجه بلفظ كان إذا خطب فى الحرب خطب على قوس الحديث

نظرك به وكلك إلى نفسك أو إلى من جعلت نظرك به أيا كان غيره من فهم أو علم أو حفظ أو إمام متبع أو صحة ميز أو ما شاكل ذلك وكذلك إن لم يكن نظرك له فقد صار علمك لغيره ونكصت على عقبيك وخسرت فى الدارين صفقتك وعاد كل هول عليك لمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا وكذلك إن لم يكن نظرك فيه فقد أثبت معه غيره ولاحظت بالحقيقة سواه ورؤية غيره دونه تعمى القلب وتهتك الستر وتحجب اللب وإذا نظرت فى كلام أحد من الناس ممن قد شهر بعلم فلا تنظره بازدراء كمن يستغنى عنه فى الظاهر وله إليه كثير حاجة فى الباطن ولا تقف به حيث وقف به كلامه فالمعانى أوسع من العبارات والصدور أفسح من الكتب للمؤلفات وكثير علم مما

وفى الحديث المشهور «من أحدث فى ديننا ماليس منه فهو رد»(١) وفى خبر آخر «من غش أمتى فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين قيل يارسول الله وماغش أمتك قال أن يبتدع بدعة يحمل الناس عليها»(٢) وقال رسول الله ﷺ «إن لله عز وجل ملكا ينادى كل يوم من خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تنله شفاعته (٣)» ومثال الجانى على الدين بابداع مايخالف السنة بالنسبة إلى من يذنب ذنبا مثال من عصى الملك فى قلب دولته بالنسبة إلى من خالف أمره فى خدمة معينة وذلك قد يغفر له فأما قلب الدولة فلا وقال بعض العلماء ماتكلم فيه السلف فالسكوت عنه جفاء وماسكت عنه السلف فالكلام فيه تكلف وقال سيره الحق ثقيل من جاوزه ظلم ومن قصر عنه عجز ومن وقف معه اكتفى وقال صلى الله عليه وسلم «عليكم بالنمط الأوسط الذى يرجع إليه العالى ويرتفع إليه التالى (٤)» وقال ابن عباس رضى الله عنهما الضلالة لها حلاوة فى قلوب أهلها قال الله تعالى ـ وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا ـ وقال تعالى ـ أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ـ فكل ماأحدث بعد الصحابة رضى الله عنهم مما جاوز قدر الضرورة والحاجة فهو من اللعب واللهو وحكى عن إبليس لعنه الله أنه بث جنوده فى وقت الصحابة رضى الله عنهم فرجعوا إليه محسورين فقال ماشأنكم قالوا مارأينا مثل هؤلاء مانصيب منهم شيئا وقد أتعبونا فقال إنكم لاتقدرون عليهم قد صحبوا نبيهم وشهدوا تنزيل ربهم ولكن سيأتى بعدهم قوم تنالون منهم حاجتكم فلما جاء التابعون بث جنوده فرجعوا إليه منكسين فقالوا مارأينا أعجب من هؤلاء نصيب منهم الشئ بعد الشئ من الذنوب فاذا كان آخر النهار أخذوا فى الاستغفار فيبدل الله سيئاتهم حسنات فقال إنكم لن تنالوا من هؤلاء شيئا لصحة توحيدهم واتباعهم لسنة نبيهم ولكن سيأتى بعد هؤلاء قوم تقر أعينكم بهم تلعبون بهم لعبا وتقودونهم بأزمة أهوائهم كيف شئتم إن استغفروا لم يغفر لهم ولايتوبون فيبدل الله سيئاتهم حسنات قال فجاء قوم بعد القرن الأول فبث فيهم الأهواء وزين لهم البدع فاستحلوها واتخذوها دينا لايستغفرون الله منها ولايتوبون عنها فسلط عليهم الأعداء وقادوهم أين شاءوا. فان قلت من أين عرف قائل هذا ماقاله إبليس ولم يشاهد إبليس ولاحدثه بذلك فاعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لايعلمون وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة وتارة فى اليقظة على سبيل كشف المعانى بمشاهدة الأمثلة كما يكون فى المنام وهذا أعلى الدرجات وهى من درجات النبوة العالية كما أن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة فاياك أن يكون حظك من هذا العلم إنكار ماجاوز حد قصورك ففيه هلك المتحذلقون من العلماء الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور لأولياء الله تعالى ومن أنكر ذلك للأولياء لزمه إنكار الأنبياء وكان خارجا عن الدين بالكلية قال بعض العارفين إنما انقطع الأبدال فى أطراف الأرض واستتروا عن أعين الجمهور لأنهم لايطيقون النظر إلى علماء الوقت لأنهم عندهم جهال بالله تعالى وهم عند أنفسهم وعند الجاهلين علماء قال سهل التسترى رضى الله عنه إن من أعظم المعاصى الجهل بالجهل والنظر إلى العامة واستماع كلام أهل الغفلة وكل عالم خاض فى الدنيا فلاينبغى أن يصغى إلى قوله بل ينبغى أن يتهم

(١) حديث من أحدث فى ديننا ماليس فيه فهو رد متفق عليه من حديث عائشة بلفظ فى أمرنا ماليس منه وعند أبى داود فيه (٢) حديث من غش أمتى فعليه لعنة الله الحديث الدارقطنى فى الافراد من حديث أنس بسند ضعيف جدا (٣) حديث إن لله ملكا ينادى كل يوم من خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تنله شفاعته لم أجد له أصلا (٤) حديث عليكم بالنمط الأوسط الحديث أبو عبيد فى غريب الحديث موقوفا على على بن أبى طالب ولم أجده مرفوعا .

لم يعبر عنه واطمح بنظر قلبك فى كلامه إلى غاية ما يحتمل فذلك يعرفك قدره ويفتح باب قصده ولا تقطع له بصحة ولا تحكم عليه بفساد ولكن تحسين النظر أغلب عليك فيه حتى يزول الإشكال عنك بما تتيقن من معانيه وإذا رأيت له حسنة وسيئة فانشر الحسنة واطلب المعاذير للسيئة ولا تكن كالذبابة تنزل على أقذر ماتجده ولا تعجل على أحد بالتخطئة ولا تبادر بالتجهيل فربما عاد عليك ذلك وأنت لا تشعر فلكل عالم عورة وله فى بعض ما يأتى به احتجاج وناهيك ماجرى بين ولى الله تعالى الخضر وكليمه موسى على نبينا وعليهما السلام وإذا عرض لك من كلام عالم إشكال يؤذن فى الظاهر بمحال أو اختلال فخذ ما ظهر لك علمه ودع ما اعتاص عليك فهمه وكل العلم فيه إلى الله

فى كل مايقول لأن كل إنسان يخوض فيما أحب ويدفع مالا يوافق محبوبه ولذلك قال الله عزوجل ـ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا ـ والعوام العصاة أسعد حالا من الجهال بطريق الدين المعتقدين أنهم من العلماء لأن العامى العاصى معترف بتقصيره فيستغفر ويتوب وهذا الجاهل الظان أنه عالم وأن ماهو مشتغل به من العلوم التى هى وسائله إلى الدنيا عن سلوك طريق الدين فلا يتوب ولا يستغفر بل لا يزال مستمرا عليه إلى الموت وإذ غلب هذا على أكثر الناس إلا من عصمه الله تعالى وانقطع الطمع من إصلاحهم فالأسلم لذى الدين المحتاط العزلة والانفراد عنهم كما سيأتى فى كتاب العزلة بيانه إن شاء الله تعالى ولذلك كتب يوسف بن أسباط إلى حذيفة المرعشى ماظنك بمن يبقى لا يجد أحدا يذكر الله تعالى معه إلا كان آثما أو كانت مذاكرته معصية وذلك أنه لا يجد أهله ولقد صدق فان مخالطة الناس لا تنفك عن غيبة أو سماع غيبة أو سكوت على منكر وأن أحسن أحواله أن يفيد علما أو يستفيده ولو تأمل هذا المسكين وعلم أن إفادته لا تخلو عن شوائب الرياء وطلب الجمع والرياسة علم أن المستفيد إنما يريد أن يجعل ذلك آلة إلى طلب الدنيا ووسيلة إلى الشرف فيكون هو معينا له على ذلك ورده او ظهيرا او مهيئا لأسبابه كالذى يبيع السيف من قطاع الطريق فالعلم كالسيف وصلاحه للخير كصلاح السيف للغزو ولذلك لا يرخص له فى البيع ممن يعلم بقرائن أحواله أنه يريد به الاستعانة على قطع الطريق فهذه اثنتا عشرة علامة من علامات علماء الآخرة تجمع كل واحدة منها جملة من أخلاق علماء السلف فكن أحد رجلين إما متصفا بهذه الصفات أو معترفا بالتقصير مع الاقرار به وإياك أن تكون الثالث فتلبس على نفسك بأن بذلت آلة الدنيا بالدين وتشبه سيرة البطالين بسيرة العلماء الراسخين وتلتحق بجهلك وإنكارك بزمرة الهالكين الآيسين نعوذ بالله من خدع الشيطان فيما هلك الجمهور فنسأل الله تعالى أن يجعلنا ممن لا تغره الحياة الدنيا ولا يغره بالله الغرور .

الباب السابع فى العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه

بيان شرف العقل

اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى تكلف فى إظهاره لا سيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين فكيف لا يشرف ماهو وسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة أو كيف يستراب فيه والبهيمة مع قصور تميزها تحتشم العقل حتى إن أعظم البهائم بدنا وأشدها ضرارة واقواها سطوة إذا رأى صورة الانسان احتشمه وهابه لشعوره باستيلائه عليه لما خص به من إدراك الحيل . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته (١) » وليس ذلك لكثرة ماله ولا لكبر شخصه ولا لزيادة قوته بل لزيادة تجربته التى هى ثمرة عقله ولذلك ترى الأتراك والأكراد وأجلاف العرب وسائر الخلق مع قرب منزلتهم من رتبة البهائم يوقرون المشايخ بالطبع ولذلك حين قصد كثير من المعاندين قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما وقعت أعينهم عليه واكتحلوا بغرته الكريمة هابوه وتراءى لهم ما كان يتلألأ على ديباجة وجهه من نور النبوة وإن كان ذلك باطنا فى نفسه بطون العقل فشرف العقل مدرك بالضرورة وإنما القصد أن نورد ما وردت به الأخبار والآيات فى ذكر شرفه وقد سماه الله نورا فى قوله تعالى ـ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة ـ وسمى العلم المستفاد منه روحا ووحيا وحياة فقال تعالى ـ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ـ وقال سبحانه ـ أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به

الباب السابع فى العقل

(١) حديث الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته ابن حبان فى الضعفاء من حديث ابن عمر وأبو منصور الديلمى عن حديث أبى رافع بسند ضعيف .

عزوجل فهذه وصيتى لك فاحفظها وتذكرى إياك فلا تذهل عنه : اسمع وصيتى إن تحظ حظيت بها وإن تخالف فقد يردى بك الخلف وأزيدك زيادة تقتضى التعريف بأصناف العلماء لكى يعرف أهل الحقيقة من غيرهم فلك فى ذلك أكبر منفعة ولى فى وصفهم أبلغ غرض قال علماؤنا : العلماء ثلاثة حجة وحجاج ومحجوج فالحجة عالم بالله وبأمره وبآياته مهتما بالخشية لله سبحانه والورع فى الدين والزهد فى الدنيا والإيثار لله عز وجل المستقيم والحجاج مدفوع إلى إقامة الحجة وإطفاء نار البدعة قد أخرس المتكلمين وألجم المتخرصين برهانه ساطع وبيانه قاطع وحفظه ماينازع شواهده بينة ونجومه نيرة قد حمى صراط الله المستقيم والمحجوج عالم بالله وبأمره وبآياته

في الناس وحيث ذكر النور والظلمة أراد به العلم والجهل كقوله ـ يخرجهم من الظلمات إلى النور ـ وقال صلى الله عليه وسلم « يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم واعلموا أن العاقل من أطاع الله وإن كان دميم المنظر حقير الخطر دنيء المنزلة رث الهيئة وأن الجاهل من عصى الله تعالى وإن كان جميل المنظر عظيم الخطر شريف المنزلة حسن الهيئة فصيحا نطوقا فالقردة والخنازير أعقل عند الله تعالى ممن عصاه ولا تغتر بتعظيم أهل الدنيا إياكم فانهم من الخاسرين(١) » . وقال ﷺ « أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب(٢) » فان قلت فهذا العقل إن كان عرضا فكيف خلق قبل الأجسام وإن كان جوهرا فكيف يكون جوهر قائم بنفسه ولا يتحيز . فاعلم أن هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة وغرضنا الآن ذكر علوم المعاملة وعن أنس رضي الله عنه قال « أثنى قوم على رجل عند النبي صلى الله عليه وسلم حتى بالغوا فقال صلى الله عليه وسلم كيف عقل الرجل فقالوا نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله فقال ﷺ : إن الأحمق يصيب بجهله أكثر من فجور الفاجر وإنما يرتفع العباد غدا في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم(٣) » . وعن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله(٤) » وقال ﷺ « إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله فعند ذلك تم إيمانه وأطاع ربه وعصى عدوه إبليس(٥) » وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله فبقدر عقله تكون عبادته أما سمعتم قول الفجار في النار ـ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير(٦) » وعن عمر رضي الله عنه أنه قال لتميم الداري « ما السودد فيكم قال العقل قال صدقت سألت رسول الله ﷺ كما سألتك فقال كما قلت ثم قال سألت جبريل عليه السلام ما السودد فقال العقل(٧) » وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال كثرت المسائل يوما على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « يا أيها الناس إن لكل شيء مطية ومطية المرء العقل وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلا(٨) »

(١) حديث يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل الحديث داود بن المحبر أحد الضعفاء في كتاب العقل من حديث أبي هريرة وهو في مسند الحرث بن أبي أسامة عن داود (٢) حديث أول ما خلق الله العقل قال له أقبل الحديث الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين (٣) حديث أنس أثنى قوم على رجل عند النبي ﷺ حتى بالغوا في الثناء فقال كيف عقل الرجل الحديث ابن المحبر في العقل بتمامه والترمذي والحكيم في النوادر مختصرا (٤) حديث عمر ما اكتسب رجل مثل فضل عقل الحديث ابن المحبر في العقل وعنه الحرث بن أبي أسامة (٥) حديث إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله الحديث ابن المحبر من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به والحديث عند الترمذي مختصر دون قوله ولا يتم من حديث عائشة وصححه (٦) حديث أبي سعيد لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله الحديث ابن المحبر وعنه الحرث (٧) حديث عمر أنه قال لتميم الداري ما السودد فيكم قال العقل قال صدقت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ابن المحبر وعنه الحرث (٨) حديث البراء كثرت المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس إن لكل شيء مطية الحديث ابن المحبر وعنه الحرث .

ولكنه فقد الخشية فه برؤيته لنفسه وحجبه عن الورع والزهد في الدنيا والرغبة والحرص وبعده من بركات علمه محبة العلو والشرف وخوف السقوط والفقر فهو عبد لعبيد الدنيا خادم لخدمها مفتون بعد علمه مغتر بعد معرفته مخذول بعد نصرته شأنه الاحتقار لنعم الله والازدراء لأوليائه والاستخلاف بالجهال من عباده وفخره بلقاء أميره وصلة سلطانه وطاعة القاضي والوزير والحاجب له قد أهلك نفسه حين لم ينتفع بعلمه والاتباع له ومن يكون بعده قدوة به ومراده من الدنيا مثله في مثل هذا ضرب الله المثل حين قال ـ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال « لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة أحد سمع الناس يقولون فلان أشجع من فلان وفلان أبلى ما لم يبل فلان ونحو هذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما هذا فلا علم لكم به قالوا وكيف ذلك يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم إنهم قاتلوا على قدر ما قسم الله لهم من العقل وكانت نصرتهم ونيتهم على قدر عقولهم فأصيب منهم من أصيب على منازل شتى فاذا كان يوم القيامة اقتسموا المنازل على قدر نياتهم وقدر عقولهم[1] » وعن البراء بن عازب أنه صلى الله عليه وسلم قال « جد الملائكة واجتهدوا في طاعة الله سبحانه وتعالى بالعقل وجد المؤمنون من بني آدم على قدر عقولهم فأعملهم بطاعة الله عز وجل أوفرهم عقلا[2] » وعن عائشة رضي الله عنها قالت « قلت يا رسول الله بما يتفاضل الناس في الدنيا قال بالعقل قلت وفي الآخرة قال بالعقل قلت أليس إنما يجزون بأعمالهم فقال صلى الله عليه وسلم يا عائشة وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم عز وجل من العقل فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم وبقدر ما عملوا يجزون[3] » وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن العقل ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل ولكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل ولكل قوم غاية وغاية العباد العقل ولكل قوم داع وداعي العابدين العقل ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل ولكل أهل بيت قيم وقيم بيوت الصديقين العقل ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذي ينسبون إليه ويذكرون به العقل ولكل سفر فسطاط وفسطاط المؤمنين العقل[4] » وقال ﷺ « إن أحب المؤمنين إلى الله عز وجل من نصب في طاعة الله عز وجل ونصح لعباده وكمل عقله ونصح نفسه فأبصر وعمل به أيام حياته فأفلح وأنجح[5] » وقال صلى الله عليه وسلم « أتمكم عقلا أشدكم لله تعالى خوفا وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه نظرا وإن كان أقلكم تطوعا[6] »

(بيان حقيقة العقل وأقسامه)

اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان كما يطلق اسم العين مثلا على معان عدة وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد بل يفرد كل قسم بالكشف عنه . فالأول : الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذي أراده الحرث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية فان الغافل عن

(١) حديث أبي هريرة لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة أحد سمع الناس يقولون كان فلان أشجع من فلان الحديث ابن المحبر (٢) حديث البراء بن عازب جد الملائكة واجتهدوا في طاعة الله بالعقل الحديث ابن المحبر كذلك وعنه الحارث في مسنده ورواه البغوي في معجم الصحابة من حديث ابن عازب رجل من الصحابة غير البراء وهو بالسند الذي رواه ابن المحبر (٣) حديث عائشة قلت يا رسول الله بأي شيء يتفاضل الناس في الدنيا قال بالعقل الحديث ابن المحبر والترمذي الحكيم في النوادر نحوه (٤) حديث ابن عباس لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن العقل الحديث ابن المحبر وعنه الحارث (٥) حديث إن أحب المؤمنين إلى الله من نصب في طاعة الله الحديث ابن المحبر من حديث ابن عمر ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس باسناد آخر ضعيف (٦) حديث أتمكم عقلا أشدكم لله خوفا الحديث ابن المحبر من حديث أبي قتادة .

عليه يلهث أو تتركه يلهث ـ فويل لمن صحب مثل هذا في دنياه وويل لمن تبعه في دينه وهذا هو الذي أكل بدينه غير منصف لله سبحانه في نفسه ولا ناصح له في عباده تراه إن أعطي من الدنيا رضي بالمدحة لمن أعطاه وإن منع رش بالذم لمن منعه وقد نسي من قسم الأرزاق وقدر الأقدار وأجرى الأسباب وفرغ من الخلق كلهم فنعوذ بالله من الحور بعد الكور ومن الضلالة بعد الهدى وإنما زدتك هذه الزيادة وإن ظهر لكثير أنها ليست من الغرض الذي نحن فيه فقصدي أن يعلم من ذهب من الناس ومن بقي ومن أبصر الحقائق ومن عمي ومن اهتدى على الصراط المستقيم ومن غوى فليعلم أن الصنفين الأولين من العلماء قد ذهبوا وإن كان بقي منهم أحد فهو غير محسوس للناس ولا مدرك بالملاحظة :

العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فهما مع فقد العلوم وكما أن الحياة غريزة بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية فكذلك العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية ولو جاز أن يسوّى بين الانسان والحمار فى الغريزة والادراكات الحسية فيقال لافرق بينهما إلا أن الله تعالى بحكم إجراء العادة يخلق فى الانسان علوما وليس يخلقها فى الحمار والبهائم لجاز أن يسوّى بين الحمار والجماد فى الحياة ويقال لافرق إلا أن الله عز وجل يخلق فى الحمار حركات مخصوصة بحكم إجراء العادة فانه لو قدر الحمار جمادا ميتا لوجب القول بأن كل حركة تشاهد منه فالله سبحانه وتعالى قادر على خلقها فيه على الترتيب المشاهد وكما وجب أن يقال لم يكن مفارقته للجماد فى الحركات إلا بغريزة اختصت به عبر عنها بالحياة فكذا مفارقة الانسان البهيمة فى إدراك العلوم النظرية بغريزة يعبر عنها بالعقل وهو كالمرآة التى تفارق غيرها من الأجسام فى حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهى الصقالة وكذلك العين تفارق الجبهة فى صفات وهيئات بها استعدت للرؤية فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة فى سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغى أن تفهم هذه الغريزة . الثانى : هى العلوم التى تخرج إلى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد وهو الذى عناه بعض المتكلمين حيث قال فى حد العقل إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وهو أيضا صحيح فى نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهر وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال موجود إلا هذه العلوم . الثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال فان من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل فى العادة ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبى غمر جاهل فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلا . الرابع : أن تنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فاذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلا من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر فى العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة وهذه أيضا من خواص الانسان التى بها يتميز عن سائر الحيوان فالأول هو الأس والسنخ والنبع والثانى هو الفرع الأقرب إليه والثالث فرع الأول والثانى إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب والرابع هو الثمرة الأخيرة وهى الغاية القصوى فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب ولذلك قال على كرّم الله وجهه :

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع
إذا لم يك مطبوع كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

والأول هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم « ماخلق الله عز وجل خلقا أكرم عليه من العقل (١) » والأخير هو المراد بقوله ﷺ « إذا تقرب الناس بأبواب البر والأعمال الصالحة فتقرب أنت بعقلك (٢) » وهو المراد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى الدرداء رضى الله عنه « ازدد عقلا تزدد من ربك قربا فقال بأبى أنت وأمى وكيف لى بذلك فقال اجتنب محارم الله تعالى وأدّ فرائض الله سبحانه تكن عاقلا واعمل بالصالحات من الأعمال تزدد فى عاجل الدنيا رفعة وكرامة وتنل فى آجل العقبى بها من ربك

(١) حديث ماخلق الله خلقا أكرم عليه من العقل الترمذى الحكيم فى النوادر بسند ضعيف من رواية الحسن عن عدّة من الصحابة (٢) حديث إذا تقرّب الناس بأنواع البرّ فتقرب أنت بعقلك أبو نعيم فى الحلية من حديث على إذا اكتسب الناس من أنواع البر ليتقربوا بها إلى ربنا عز وجل فاكتسب أنت من أنواع العقل تسبقهم بالزلفة والقرب وإسناده ضعيف .

غاب الذين إذا ما حدثوا صدقوا
وظنهم كيقين إن هم حدسوا

وذلك لما سبق فى القضاء من ظهور الفساد وعدم أهل الصلاح والرشاد نعم وعدم الصنف الثالث على غربته وأعزّ شئ على وجه الأرض وفى الغالب ما يقع عليه فى الحقيقة اسم علم عند شخص مشهور به وإنما الموجود اليوم أهل سخافة ودعوى وحماقة واجتراء وعجب بغير فضيلة ورياء يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا وهم أكثر من عمر الأرض وصيروا أنفسهم أوتاد البلاد وأرسان العوام وهم خلفاء إبليس وأعداء الحقائق وأخدان لعوائد السوء وعنهم يردعتب الحكم الشائعة وانتقاض أهل الارادة والدين :

مثل البهائم جهال بخالقهم
لهم تصاوير لم يعرف لهنّ حجا
كلّ يروم على مقدار حيلته

عز وجل القرب والعز[1] » وعن سعيد بن المسيب «أن عمر وأبيّ بن كعب وأبا هريرة رضى الله عنهم دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يارسول الله من أعلم الناس فقال صلى الله عليه وسلم العاقل. قالوا فمن أعبد الناس قال العاقل قالوا فمن أفضل الناس قال العاقل قالوا أليس العاقل من تمت مروءته وظهرت فصاحته وجادت كفه وعظمت منزلته فقال صلى الله عليه وسلم وإن كل ذلك لما متاع الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين إنّ العاقل هو المتقى وإن كان فى الدنيا خسيسا ذليلا[2] » قال صلى الله عليه وسلم فى حديث آخر « إنما العاقل من آمن بالله وصدق رسله وعمل بطاعته[3] » ويشبه أن يكون أصل الاسم فى أصل اللغة لتلك الغريزة وكذلك فى الاستعمال وإنما أطلق على العلوم من حيث إنها ثمرتها كما يعرف الشئ بثمرته فيقال العلم هو الخشية والعالم من يخشى الله تعالى فان الخشية ثمرة العلم فتكون كالمجاز لغير تلك الغريزة ولكن ليس الغرض البحث عن اللغة والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة والاسم يطلق على جميعها ولا خلاف فى وجود جميعها إلا فى القسم الأول والصحيح وجودها بل هى الأصل وهذه العلوم كأنها مضمنة فى تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشئ وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت ومثاله الماء فى الأرض فانه يظهر بحفر البئر ويجتمع ويتميز بالحس لا بأن يساق إليها شئ جديد وكذلك الدهن فى اللوز وماء الورد فى الورد ولذلك قال تعالى ـ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ـ فالمراد به إقرار نفوسهم لا إقرار الألسنة فانهم انقسموا فى إقرار الألسنة حيث وجدت الألسنة والأشخاص إلى مقرّ والى جاحد ولذلك قال تعالى ـ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله ـ معناه إن اعتبرت أحوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم ـ فطرة الله التى فطر الناس عليها ـ أى كل آدمى فطر على الايمان بالله عز وجل بل على معرفة الأشياء على ماهى عليه أعنى أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للادراك ثم لما كان الايمان مركوزا فى النفوس بالفطرة انقسم الناس إلى قسمين إلى من أعرض فنسى وهم الكفار وإلى من أجال خاطره فتذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها ولذلك قال عز وجل ـ لعلهم يتذكرون . وليتذكر أولوا الألباب . واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به . ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ـ وتسمية هذا النمط تذكرا ليس ببعيد فكأن التذكر ضربان أحدهما أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود فى قلبه ولكن غابت بعد الوجود والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة وهذه حقائق ظاهرة للناظر بنور البصيرة ثقيلة على من يستروجه[4] السماع والتقليد دون الكشف والعيان ولذلك تراه يتخبط فى مثل هذه الآيات ويتعسف فى تأويل التذكر وإقرار النفوس أنواعا من التعسفات ويتخايل إليه فى الأخبار والآيات ضروب من المناقضات وربما يغلب ذلك عليه حتى ينظر إليها بعين الاستحقار ويعتقد فيها التهافت ومثاله مثال الأعمى الذى يدخل دارا فيعثر فيها بالأوانى المصفوفة فى الدار فيقول

(١) حديث ازدد عقلا تزدد من ربك قربا الحديث قاله لأبى الدرداء ابن المحبر ومن طريقه الحارث ابن أبى أسامة والترمذى الحكيم فى النوادر (٢) حديث ابن المسيب أن عمر وأبيّ بن كعب وأبا هريرة دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يارسول الله من أعلم الناس فقال العاقل الحديث ابن المحبر (٣) حديث إنما العاقل من آمن بالله وصدّق رسله وعمل بطاعته ابن المحبر من حديث سعيد بن المسيب مرسلا وفيه قصة .

(٤) قوله يستروجه : من الرواج أى يكون السماع والتقليد رائجا عنده فتأمل اه مصححه .

زوائر الأسد والنباحة الهثا
فاحذرهم قاتلهم الله
أنى يؤفكون اتخذوا
أيمانهم جنة فصدّوا
عن سبيل الله إنهم
ساء ما كانوا يعملون .
أولئك كالأنعام بل هم
أضلّ أولئك هم
الغافلون .
أولو النفاق فان قلت
اصدقوا كذبوا
من السفاه وإن قلت
اكذبوا صدقوا
ولنأخذ فى جواب
ماسألت عنه على
نحو مارغبت فيه
واستوهب الله تفوذ
البصيرة وحسن
السريرة وغفران
الجريرة وهو ربى ورب
كل شئ وإليه المصير .
[ابتداء الأجوبة عن
مراسم الأسئلة]
جرى الرسم فى الاحياء
بتقسيم التوحيد على
أربع مراتب تشبيها
لموافقة الغرض فى
التمثيل به وذكرت أن
للمعترض وسوس أو
بالخواطر هجس بأن
لفظ التوحيد ينافى
التقسيم إذ لا يخلو بأن
يتعلق بوصف الواحد

مالهذه الأوانى لاترفع من الطريق وتردّ إلى مواضعها فيقال له إنها فى مواضعها وإنما الخلل فى بصرك فكذلك خلل البصيرة يجرى مجراه وأطمّ منه وأعظم إذ النفس كالفارس والبدن كالفرس وعمى الفارس أضر من عمى الفرس ولمشابهة بصيرة الباطن لبصيرة الظاهر قال الله تعالى ـ ما كذب الفؤاد مارأى ـ وقال تعالى ـ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ـ الآية وسمى ضده عمى فقال تعالى ـ فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ـ وقال تعالى ـ ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا ـ وهذه الأمور التى كشفت للأنبياء بعضها كان بالبصر وبعضها كان بالبصيرة وسمى الكل رؤية وبالجملة من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلق به من الدين إلاقشوره وأمثلته دون لبابه وحقائقه فهذه أقسام ماينطق اسم العقل عليها .

(بيان تفاوت النفوس فى العقل)

قداختلف الناس فى تفاوت العقل ولامعنى للاشتغال بنقل كلام من قل تحصيله بل الأولى والأهم المبادرة إلى التصريح بالحق والحق الصريح فيه أن يقال إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثانى وهو العلم الضرورى بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فان من عرف أن الاثنين أكثر من الواحد عرف أيضا استحالة كون الجسم فى مكانين وكون الشىء الواحد قديما حادثا وكذا سائر النظائر وكل مايدركه إدراكا محققا من غير شك وأما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها . أما القسم الرابع وهو استيلاء القوة على قمع الشهوات فلايخفى تفاوت الناس فيه بل لايخفى تفاوت أحوال الشخص الواحد فيه وهذا التفاوت يكون تارة لتفاوت الشهوة إذقد يقدر العاقل على ترك بعض الشهوات دون بعض ولكن غير مقصور عليه فان الشاب قد يعجز عن ترك الزنا وإذا كبر وتمّ عقله قدر عليه وشهوة الرياء والرياسة تزداد قوة بالكبر لاضعفا وقد يكون سببه التفاوت فى العلم المعرف لغائلة تلك الشهوة ولهذا يقدر الطبيب على الاحتماء عن بعض الأطعمة المضرة وقد لايقدر من يساويه فى العقل على ذلك إذا لم يكن طبيبا وإن كان يعتقد على الجملة فيه مضرة ولكن إذا كان علم الطبيب أتم كان خوفه أشد فيكون الخوف جندا للعقل وعدة له فى قمع الشهوات وكسرها وكذلك يكون العالم أقدر على ترك المعاصى من الجاهل لقوة علمه بضرر المعاصى وأعنى به العالم الحقيق دون أرباب الطيالسة وأصحاب المذيان فان كان التفاوت من جهة الشهوة لم يرجع إلى تفاوت العقل وإن كان من جهة العلم فقد سمينا هذا الضرب من العلم عقلا أيضا فانه يقوى غريزة العقل فيكون التفاوت فيما رجعت التسمية إليه وقد يكون بمجرد التفاوت فى غريزة العقل فانها إذا قويت كان قمعها للشهوة لامحالة أشد وأما القسم الثالث وهو علوم التجارب فتفاوت الناس فيها لاينكر فانهم يتفاوتون بكثرة الاصابة وسرعة الإدراك ويكون سببه إما تفاوتا فى الغريزة وإما تفاوتا فى الممارسة فأما الأول وهو الأصل أعنى الغريزة فالتفاوت فيه لاسبيل إلى جحده فانه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومبادى إشراقه عند سن التميز ثم لايزال ينمو ويزداد نموا خفى التدريج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين سنة ومثاله نور الصبح فان أوائله يخفى خفاء يشق إدراكه ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل بطلوع قرص الشمس وتفاوت نور البصيرة كتفاوت نور البصر والفرق مدرك بين الأعمش وبين حاد البصر بل سنة الله عزوجل جارية فى جميع خلقه بالتدريج فى الإيجاد حتى إن غريزة الشهوة لاتظهر فى الصبى عند البلوغ دفعة وبغتة بل تظهر شيئا فشيئا على التدريج وكذلك جميع القوى والصفات ومن أنكر تفاوت الناس فى هذه الغريزة فكأنه منخلع عن ربقة العقل ومن ظن أن عقل النبى ﷺ مثل عقل آحاد السوادية وأجلاف البوادى فهو أخس فى نفسه من آحاد السوادية وكيف ينكر تفاوت الغريزة ولولاه لما اختلف الناس فى فهم العلوم

الذى ليس بزائد عليه فذلك لا ينقسم لابالجنس ولا بالفصل ولا بغير ذلك وإما أن يتعلق بوصف المكلفين الذين توجب لهم حكمه إذا وجد فيهم فذلك أيضا لا ينقسم من حيث انتسابهم إليه بالعقل وذلك لضيق المجال فيه ولهذا لايتصور فيه مذاهب وإنما التوحيد مسلك حق بين مسلكين باطلين أحدهما الشرك والثانى الإلباس وكلا الطرفين كفر والوسط إيمان محض وهو أحدّ من السيف وأضيق من خط الظل ولهذا قال أكثر المتكلمين بتماثل إيمان جميع المؤمنين والملائكة والنبيين والمرسلين وسائر عموم المرسلين وإنما تختلف طرق إيمانهم التى هى علومهم ومذهبهم فى ذلك معروف ونحن لانلمّ فى هذه الإجابة كلها بشىء من أنحاء الجدال ومقابلة الأقوال بالأقوال بل بقصد إزالة غير الإشكال

ولما انقسموا إلى بليد لايفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم وإلى ذكى يفهم بأدنى رمز وإشارة وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم كما قال تعالى ـ يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور ـ وذلك مثل الأنبياء عليهم السلام إذ يتضح لهم فى بواطنهم أمور غامضة من غير تعلم وسماع ويعبر عن ذلك بالإلهام وعن مثله عبر النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال « إن روح القدس نفث فى روعى أحبب من أحببت فانك مفارقه وعش ماشئت فانك ميت واعمل ماشئت فانك مجزىّ به[1] » وهذا النمط من تعريف الملائكة للأنبياء يخالف الوحى الصريح الذى هو سماع الصوت بحاسة الأذن ومشاهدة الملك بحاسة البصر ولذلك أخبر عن هذا بالنفث فى الروع ودرجات الوحى كثيرة والخوض فيها لايليق بعلم المعاملة بل هو من علم المكاشفة ولاتظنن أن معرفة درجات الوحى تستدعى منصب الوحى إذ لايبعد أن يعرف الطبيب للمريض درجات الصحة ويعلم العالم الفاسق درجات العدالة وإن كان خاليا عنها فالعلم شىء ووجود المعلوم شىء آخر فلا كل من عرف النبوة والولاية كان نبيا ولا وليا ولا كل من عرف التقوى والورع ودقائقه كان تقيا وانقسام الناس إلى من يتنبه من نفسه ويفهم وإلى من لايفهم إلا بتنبيه وتعليم وإلى من لاينفعه التعليم أيضا ولا التنبيه كانقسام الأرض إلى مايجتمع فيه الماء فيقوى فيتفجر بنفسه عيونا وإلى مايحتاج إلى الحفر ليخرج إلى القنوات وإلى مالا ينفع فيه الحفر وهو اليابس وذلك لاختلاف جواهر الأرض فى صفاتها فكذلك اختلاف النفوس فى غريزة العقل ويدل على تفاوت العقل من جهة النقل ماروى أن عبد الله بن سلام رضى الله عنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت « يارب هل خلقت شيئا أعظم من العرش قال نعم العقل قالوا وما بلغ من قدره قال هيهات لايحاط بعلمه هل لكم علم بعدد الرمل قالوا لا قال الله عز وجلّ فانى خلقت العقل أصنافا شتى كعدد الرمل فمن الناس من أعطى حبة ومنهم من أعطى حبتين ومنهم من أعطى الثلاث والأربع ومنهم من أعطى فرقا ومنهم من أعطى وسقا ومنهم من أعطى أكثر من ذلك[2] » فان قلت فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول . فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم فى التسمية إذ كان ذلك لا ينمحى عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه فى القلوب فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه وإن ذم فما الذى بعده يحمد فان كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع فان علم بالعقل المذموم الذى لايوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما ولايلتفت إلى من يقول إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لابالعقل فانا نريد بالعقل مايريده بعين اليقين ونور الإيمان وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس فى الألفاظ فهذا القدر كاف فى بيان العقل والله أعلم .

(١) حديث إن روح القدس نفث فى روعى أحبب من أحببت فانك مفارقه الحديث الشيرازى فى الألقاب من حديث سهل بن سعد نحوه والطبرانى فى الأصغر والأوسط من حديث على وكلاهما ضعيف

(٢) حديث ابن سلام سئل النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وأن للملائكة قالت يارب هل خلقت شيئا أعظم من العرش الحديث ابن الحبر من حديث أنس بتمامه والترمذى الحكيم فى النوادر مختصرا .

ورد ماطعن به أهل الضلال والإضلال . واعلم أن التقسيم على الإطلاق يستعمل على أنحاء يتوجه ههنا بشىء قدح به المعترض أو هجس به الخاطر وإنما المستعمل ههنا من أنحائه ماتتميز به بعض الأشخاص بما اختصت به من الأحوال وكل حالة منها تسمى توحيدا على جهة تنفرد بها لايشاركها فيها غيرها فمن وجد التوحيد بلسانه يسمى لأجله موحدا مادام يظن أن قلبه موافق للسانه وان علم منه خلاف ذلك سلب عنه الاسم وأقيم عليه ماشرع فى الحكم ومن وجد بقلبه على طريق الركون إليه والميل إلى اعتقاده والسكون نحوه بلا علم يصحبه فيه ولا برهان يربط به سمى أيضا موحدا على معنى أنه يعتقد التوحيد كما يسمى من يعتقد مذهب الشافعى شافعيا والحنبلى حنبليا

تم كتاب العلم بحمد الله تعالى ومنه . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء، يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب قواعد العقائد والحمد لله وحده أولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب قواعد العقائد ، وفيه أربعة فصول)

الفصل الأول فى ترجمة عقيدة أهل السنة فى كلمتى الشهادة التى هى أحد مبانى الاسلام فنقول وبالله التوفيق : الحمد لله المبدىء المعيد الفعال لما يريد ذى العرش المجيد والبطش الشديد الهادى صفوة العبيد إلى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم إلى اتباع رسوله المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلى لهم فى ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه التى لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد المعرف إياهم أنه فى ذاته واحد لاشريك له فرد لامثيل له صمد لاضد له منفرد لاند له وأنه واحد قديم لاأول له أزلى لابداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لانهاية له قيوم لاانقطاع له دائم لاانصرام له لم يزل ولايزال موصوفا بنعوت الجلال لايقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم. التنزيه: وأنه ليس بجسم مصور ولاجوهر محدود مقدر وأنه لايماثل الأجسام لافى التقدير ولافى قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر ولاتحله الجواهر ولا بعرض ولاتحله الأعراض بل لايماثل موجودا ولايماثله موجود ليس كمثله شىء ولاهو مثل شىء وأنه لايحده المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولاتكتنفه الأرضون ولا السموات وأنه مستو على العرش على الوجه الذى قاله وبالمعنى الذى أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكين والحلول والانتقال لايحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شىء إلى تخوم الثرى فوقية لاتزيده قربا إلى العرش والسماء كما لاتزيده بعدا عن الأرض والثرى بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وهو على كل شىء شهيد إذ لايماثل قربه قرب الأجسام كما لاتماثل ذاته ذات الأجسام وأنه لايحل فى شىء ولايحل فيه شىء تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن على ماعليه كان وأنه بائن عن خلقه بصفاته ليس فى ذاته سواه ولافى سواه ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال لاتحله الحوادث ولاتعتريه العوارض بل لايزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال وفى صفات كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال وأنه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالأبصار نعمة منه ولطفا بالأبرار فى دار القرار وإتماما منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم . الحياة والقدرة : وأنه تعالى حى قادر جبار قاهر لايعتريه قصور ولاعجز ولاتأخذه سنة ولانوم ولايعارضه فناء ولاموت وأنه ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والأمر والسموات مطويات بيمينه والخلائق مقهورون فى قبضته وأنه المنفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والإبداع خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم لايشذ عن قبضته مقدور ولايعزب عن قدرته تصاريف الأمور لاتحصى مقدوراته ولاتتناهى معلوماته. العلم :وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجرى من تخوم الأرضين إلى أعلى السموات وأنه عالم لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء بل

ومن رزق علم التوحيد وما يتحقق به عنده وسعى من أجله بشكوكه العارضة له فيسمى موحدا لأنه عارف به يقال جدلى ونحوى وفقيه ومعناه يعرف الجدل والفقه والنحو . وأما من استغرق علم التوحيد قلبه واستولى على جملته حتى لايجد فيه فضلا لغيره إلا على طريق التبعية له ويكون شهود التوحيد لكل ماعداه سابقا له مع الذكر والفكر مصاحبا من غير أن يعتريه ذهول ولا نسيان له لأجل اشتغاله بغيره كالعادة فى سائر العلوم فهذا يسمى موحدا ويكون القصد بالمسمى من ذلك المبالغة فيه . فأما الصنف الأول وهم أرباب النطق المفرد فلا يضربون فى التوحيد بسهم ولا يفوزون منه بنصيب ولا يكون لهم شىء من أحكام أهله فى الحياة إلا مادام الظن بهم أن قلب أحدهم موافق للسانه كما يفرد القول

يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفا به فى أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال . الارادة : وأنه تعالى مريد للكائنات مدبر للحادثات فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير صغير أو كبير خير أو شر نفع أو ضر إيمان أو كفر عرفان أو نكر فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدىء المعيد الفعال لما يريد لا راد لأمره ولا معقب لقضائه ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ولا قوة على طاعته إلا بمشيئته وإرادته فلو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك وأن إرادته قائمة بذاته فى جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها مريدا فى أزله لوجود الأشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر بل وقعت على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير دبر الأمور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان فلذلك لم يشغله شأن عن شأن . السمع والبصر : وأنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى ولا يغيب عن رؤيته مرئى وإن دق ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام يرى من غير حدقة وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة إذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق. الكلام: وأنه تعالى متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلى قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو صطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالألسنة مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف كما يرى الأبرار ذات الله تعالى فى الآخرة من غير جوهر ولا عرض وإذا كانت له هذه الصفات كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرد الذات. الأفعال: وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وأنه حكيم فى أفعاله عادل فى أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ما سواه من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئا إذ كان فى الأزل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث الخلق بعد ذلك إظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من إرادته ولما حق فى الأزل من كلمته لا لافتقاره إليه وحاجته وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ومتطول بالانعام والاصلاح لا عن لزوم فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان إذ كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لأحد عليه حق وأن حقه فى الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده

عليه بعد هذا إن شاء الله عز وجل . وأما الصنف الثانى وهم أرباب الاعتقاد الذين سمعوا النبى صلى الله عليه وسلم أو الوارث أو المبلغ يخبر عن توحيد الله عز وجل أو يأمر به ويلزم البشر قول لا إله إلا الله للنبىء عنه فقبلوا ذلك واعتقدوه على الجملة من غير تفصيل ولا دليل فنسبوا إلى التوحيد وكانوا من أهله بمنزلة مولى القوم الذى هو منهم وبمنزلة من كثر سواد قوم فهو منهم . وأما الصنف الثالث والرابع فهم أرباب البصائر السليمة الذين نظروا بها إلى أنفسهم ثم إلى سائر أنواع المخلوقات فتأملوها فرأوا على كل منها خطا منطبعا فيها ليس بعربى ولا سريانى ولا عبرانى ولا غير ذلك من أجناس الخطوط فبادر إلى قراءة من لم يستعجم عليه وتعلمه منهم من استعجم عليه فاذا هو الخط الإلهى المكتوب على صفحة

فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به . معنى الكلمة الثانية : وهى الشهادة للرسل بالرسالة وأنه بعث النبى الأمىّ القرشىّ محمدا صلى الله عليه وسلم برسالته إلى كافة العرب والعجم والجنّ والانس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ماقرّره منها وفضله على سائر الأنبياء وجعله سيد البشر ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا إله إلا الله مالم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وأنه لايتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت ، وأوّله سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد فى قبره سويا ذا روح وجسد فيسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك (١) وهما فتانا القبر (٢) وسؤالهما أول فتنة بعد الموت (٣) وأن يؤمن بعذاب القبر (٤) وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على مايشاء ، وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى ، والصنج يومئذ مثاقيل الذرّ والخردل تحقيقا لتمام العدل وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله (٥) وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحدّ من السيف وأدق من الشعرة تزلّ عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوى بهم إلى النار وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار (٦) وأن يؤمن بالحوض للورود

(١) حديث سؤال منكر ونكير الترمذى وصححه وابن حبان من حديث أبى هريرة إذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفى الصحيحين من حديث أنس إن العبد إذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث (٢) حديث إنهما فتانا القبر أحمد وابن حبان من حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر فتانى القبر فقال عمر أتردّ علينا عقولنا الحديث (٣) حديث إن سؤالهما أول فتنة بعد الموت لم أجده (٤) حديث عذاب القبر أخرجاه من حديث عائشة إنكم تفتنون أو تعذبون فى قبوركم الحديث ولهما من حديث أبى هريرة وعائشة استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر (٥) حديث الإيمان بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى العظم أنه مثل طباق السموات والأرض البيهقى فى البعث من حديث عمر قال الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالجنة والنار والميزان الحديث وأصله عند مسلم ليس فيه ذكر الميزان ولأبى داود من حديث عائشة أما فى ثلاثة مواطن لايذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف ميزانه أم يثقل زاد ابن مردويه فى تفسيره قالت عائشة أى حبى قد علمنا الموازين هى الكفتان فيوضع فى هذه الشىء ويوضع فى هذه الشىء فترجح إحداهما وتخف الأخرى والترمذى وحسنه من حديث أنس واطلبنى عند الميزان ومن حديث عبد الله بن عمر فى حديث البطاقة فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة الحديث وروى ابن شاهين فى كتاب السنة عن ابن عباس كفة الميزان كأطباق الدنيا كلها (٦) حديث الايمان بالصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر الشيخان من حديث أبى هريرة ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم ولهما من حديث أبى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم زاد مسلم قال أبو سعيد إن الجسر أدق من الشعر وأحدّ من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقى فى الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفى البعث من رواية عبيد بن عمير مرسلا ومن قول ابن مسعود الصراط كحدّ السيف وفى آخر الحديث مايدل على أنه مرفوع .

كل مخلوق المنطبع فيه من مركب ومفرد وصفة وموصوف وحى وجماد وناطق وصامت ومتحرك وساكن ومظلم ونير وهو الذى يسمى تارة بعلامة وتارة بسمة وتارة بأثر القدرة وتارة بآية كما قال الشاعر ولا أدرى عن سماع أو رؤية قلب : وفى كلّ شىء له آية تدلّ على أنه واحد فلو قرءوا ذلك الخط وجدوا تفسير ذلك المكتوب عليه وشرحه أبدية مالكه والتصريف له بالقدرة على حكم الارادة بما سبق فى ثابت العلم من غير مزيد ولا تقصير فتركوا الكتابة والمكتوب وترقوا إلى معرفة الكاتب الذى أحدث الأشياء وكوّنها ولا يخرج عن ملكه شىء منها ولا استغنت بأنفسها عن حوله وقوّته ولا انتقلت إلى الحرية عن رقّ استعباده فوجدوه كما وصف نفسه ـ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ـ فخلصت لهم

حوض محمد صلى الله عليه وسلم يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط (١) من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا عرضه مسيرة شهر ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء (٢) فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر (٣) وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش فى الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون فيسأل الله تعالى (٤) من شاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين (٥) ويسأل المبتدعة عن السنة (٦) ويسأل المسلمين عن الأعمال (٧) وأن يؤمن بإخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى فى جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد

(١) حديث الايمان بالحوض وأنه يشرب منه المؤمنون مسلم من حديث أنس فى نزول ـ إنا أعطيناك الكوثر ـ هو حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة آنيته عدد النجوم ولهما من حديث ابن مسعود وعقبة ابن عامر وجندب وسهل بن سعد أنا فرطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أما لكم حوض كما بين جرباء وأذرح . وقال الطبرانى كما بينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض فى الصحيح من حديث أبى هريرة وأبى سعيد وعبد الله بن عمر وحذيفة وأبى ذر وحابس بن سعد وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء (٢) حديث من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا عرضه مسيرة شهر أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء من حديث عبد الله بن عمرو ولهما من حديث أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفى رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء (٣) حديث فيه ميزابان يصبان من الكوثر مسلم من حديث ثوبان يفت فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق (٤) حديث الايمان بالحساب وتفاوت الخلق فيه إلى مناقش فى الحساب ومسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب البيهقى فى البعث من حديث عمر فقال يا رسول الله ما الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالموت وبالبعث من بعد الموت والحساب والجنة والنار والقدر كله الحديث وهو عند مسلم دون ذكر الحساب وللشيخين من حديث عائشة من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى ـ فسوف يحاسب حسابا يسيرا ـ قال ذلك العرض ولهما من حديث ابن عباس عرضت على الأمم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب . ولمسلم من حديث أبى هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتى الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقى فى البعث من حديث عمرو بن حزم وأعطانى مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبى بكر بعده هذه الزيادة فقال فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطانى مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطانى هكذا وفرج عبد الرحمن بن أبى بكر بين يديه الحديث (٥) حديث سؤال من شاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين . البخارى من حديث أبى سعيد يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يارب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لأمته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من يشهد لك فيقول محمد وأمته الحديث . ولابن ماجه يجىء النبى يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قومك الحديث (٦) حديث سؤال المبتدعة عن السنة ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم بشىء من القدر سئل عنه يوم القيامة . ومن حديث أبى هريرة مامن داع يدعو إلى شىء إلا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا إليه وإن دعا رجل رجلا وإسنادها ضعيف (٧) حديث سؤال المسلمين عن الأعمال أصحاب السنن من حديث أبى هريرة إن أول مايحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسيأتى فى الصلاة .

التفرقة والجمع وعقلت نفس كل واحد منهم توحيد خالقها باذنه وإيجاده عن غيره وعقلت أنها علقت توحيده فسبحان من يسرها لذلك وفتح عليها بما ليس فى وسعها أن تدركه إلا بهو هو اللطيف الخبير لكن الصنف الثالث لم يقصر كل منهم أن يعرف نفسه موجدا لديه فيما لايزال وهم المقربون والصنف الرابع لم يقصر كل واحد منهم أن عرف ربه موجدا لنفسه فيما لم يزل وهم الصديقون وبينهما تفاوت كثير . وأما طريق معرفة صحة هذا التقسيم فلأن العقلاء بأسرهم لايخلو كل واحد منهم أن يوجد أثر التوحيد بأحد الأنحاء المذكورة عنده فأما من عدمت عنده فهو كافر إن كان فى زمن الدعوة أو على قرب يمكن وصول علمها إليه أو فى فترة يتوجه عليه فيها التكليف وهذا صنف مبعد عن مقام هذا

في النار موحد(١) وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين على حسب جاهه ومنزلته عند الله تعالى ومن بقي من المؤمنين ولم يكن له شفيع أخرج بفضل الله عز وجل فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان(٢) وأن يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم وأن أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم(٣) وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين(٤) فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته إنه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى .

الفصل الثاني في وجه التدريج إلى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد . اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوه ليحفظه حفظا ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئا فشيئا فابتداؤه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان فمن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوه للإيمان من غير حاجة إلى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقي إليه فلابد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويشتغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار

(١) حديث إخراج الموحدين من النار حتى لا يبقى فيها موحد بفضل الله سبحانه الشيخان من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد الله أن يرحمه ممن يقول لا إله إلا الله الحديث (٢) حديث شفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين ومن بقي من المؤمنين ولم يكن لهم شفيع أخرج بفضل الله فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقد تقدم في العلم وللشيخين من حديث أبي سعيد الخدري من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان فأخرجوه وفي رواية من خير وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (٣) حديث أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي البخاري من حديث ابن عمر قال كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولأبي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم زاد الطبراني ويسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينكره (٤) حديث إحسان الظن بجميع الصحابة والثناء عليهم الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وللشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي . وللطبراني من حديث ابن مسعود إذا ذكر أصحابي فأمسكوا.

الكلام وأما من يوجد عنده فلا يخلو أن يكون مقلدا في عقده أو عالما به والمقلدون هم العوام وهم أهل المرتبة الثانية في الكتاب فأما العلماء بحقيقة عقدهم فلا يخلو كل واحد أن يكون بلغ الغاية التي أعدت لصنفه دون النبوة أو لم يبلغ ولكنه قريب من البلوغ فالذي لم يبلغ وكان على قرب هم المقربون وهم أهل المرتبة الثالثة والذين بلغوا الغاية التي أعدت لهم وهم الصديقون وهم أهل المرتبة الرابعة وهذا التقسيم ظاهر الصحة إذ هو دائر بين النفي والاثبات ومحصور بين المبادي والغايات ولم يدخل أهل المرتبة الأولى في شيء من تصحيح هذا التقسيم إذ ليس هم من أهله إلا بانتساب كاذب ودعوى غير صافية ثم لابد من الوفاء بما وعدناك به من إبداء بحث مزيد شرح وبسط بيان تعرف منه ماذن الله حقيقة

العبادات ووظائفها وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسماعهم وهيآتهم فى الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كالقاء بذر فى الصدر وتكون هذه الأسباب كالسقى والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت وفرعها فى السماء وينبغى أن يحرس صحبه من الجدل والكلام غاية الحراسة فان ما يشوّشه الجدل أكثر مما يمهده ومايفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهى ضرب الشجرة بالمدقة من الحديد رجاء تقويتها بأن تكثر أجزاؤها وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الأغلب والمشاهدة تكفيك فى هذا بيانا فناهيك بالعيان برهانا فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لاتحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا إلا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد تقليدا إذ لافرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم المدلول فتلقين الدليل شىء والاستدلال بالنظر شىء آخر بعيد عنه ثم الصبى إذا وقع نشوه على هذه العقيدة إن اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يسلم فى الآخرة باعتقاد أهل الحق إذ لم يكلف الشرع أجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلا وإن أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور إلهى يقذف فى قلبه بسبب المجاهدة تحقيقا لوعده عز وجل إذ قال ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ـ وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية إيمان الصدّيقين والمقربين وإليه الإشارة بالسر الذى وقر فى صدر أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق وانكشاف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن فى النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفى الاستضاءة بنور اليقين وذلك كتفاوت الخلق فى أسرار الطب والفقه وسائر العلوم إذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة فى الذكاء والفطنة وكما لاتنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه . مسئلة : فان قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه فاعلم أن الناس فى هذا غلوا وإسرافا فى أطراف فمن قائل إنه بدعة وحرام وإن العبد إن لقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام ومن قائل إنه واجب وفرض إما على الكفاية أو على الأعيان وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات فانه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى وإلى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف قال ابن عبد الأعلى رحمه الله سمعت الشافعى رضى الله عنه يوم ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمى المعتزلة يقول لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لاأقدر أن أحكيه وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شىء ما ظننته قط ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك خير له من أن ينظر فى الكلام . وحكى الكرابيسى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن شىء من الكلام فغضب وقال سل عن هذا حفصا الفرد وأصحابه أخزاهم الله ولما مرض الشافعى رضى الله عنه دخل عليه حفص الفرد فقال له من أنا فقال حفص الفرد لاحفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه وقال أيضا لو علم الناس مافى الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد وقال أيضا إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولادين له قال الزعفرانى قال الشافعى حكمى فى أصحاب

كل مرتبة ومقام وانقسام أهله فيه بحسب الطاقة والإمكان بما يجريه الواحد الحق على القلب واللسان

(بيان مقام أهل النطق المجرد وتمييز فرقهم)

فأقول أرباب النطق المجرد أربعة أصناف أحدهم نطقوا بكلمة التوحيد مع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم لم يعتقدوا معنى مانطقوا به لما لم يعلموه لا يتصورون صحته ولا فساده ولا صدقه ولا كذبه ولا خطأه ولا صوابه إذ لم يبحثوا عليه ولا أرادوا فهمه إما لبعد همتهم وقلة اكتراثهم وإما لنفورهم من التعب وخوفهم أن يكلفوا البحث عما نطقوا به أو يبدو لهم مايلزمهم من الاعتقاد والعمل وما بعد ذلك فان التزموها فارقوا راحات أبدانهم العاجلة وفراغ أنفسهم وإن لم يلتزموا شيئا من ذلك وقد حصل لهم العلم فتكون عيشتهم منغصة وملاذهم مكدرة من خوف

الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل وبالغ فى ذمه حتى هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له ويحك ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأى والبحث. وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة. وقال مالك رحمه الله أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعنى أن أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء فقال بعض أصحابه فى تأويله إنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الأهواء ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم «هلك المتنطعون هلك المتنطعون هلك المتنطعون[1]» أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء[2]، وندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم[3] ونهاهم عن الكلام فى القدر وقال أمسكوا[4] عن القدر، وعلى هذا استمر الصحابة رضى الله عنهم فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم وهم الأستاذون والقدوة ونحن الأتباع والتلامذة وأما الفرقة الأخرى فاحتجوا بأن قالوا إن المحذور من الكلام إن كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التى لم تعهدها الصحابة رضى الله عنهم فالأمر فيه قريب إذ ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع إلى جميع الأسئلة التى تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها فى مباح وإن كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعنى به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء فى الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وإن كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضى إليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفضى إليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لأجل أدائه إليه وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى ـ قل هاتوا برهانكم ـ وقال عز وجل ـ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة ـ وقال تعالى ـ قل هل عندكم من سلطان بهذا ـ أى حجة وبرهان وقال تعالى ـ قل فلله الحجة البالغة ـ وقال تعالى ـ ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه ـ إلى قوله ـ فبهت الذى كفر ـ إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ومجادلته وإفحامه خصمه فى معرض الثناء عليه وقال عز وجل ـ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ـ وقال تعالى ـ قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ـ وقال تعالى فى قصة فرعون ـ وما رب العالمين. إلى قوله ـ أولو

(١) حديث هلك المتنطعون مسلم من حديث ابن مسعود (٢) حديث أن النبى صلى الله عليه وسلم علمهم الاستنجاء مسلم من حديث سلمان الفارسى (٣) حديث ندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم ابن ماجه من حديث أبى هريرة تعلموا الفرائض وعلموها الناس الحديث والترمذى من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت (٤) حديث نهاهم عن الكلام فى القدر وقال أمسكوا. تقدم فى العلم.

عقاب ترك ما علموا لزومه ومثل هؤلاء مثل من يريد قراءة الطب أو يعرض عليه ولكنه يمنعه عنه مخافة أن يتطلع منه على ما يغير عنه بعض ملاذه من الأطعمة والأشربة والأنكحة أو كثير منها فيحتاج إلى أن يتركها أو يرتكبها على رقيه وخوف أن يصيبه صورة ما يعلم ضرورة منها فيدع قراءة الطب رأسا. سئل هذا الصنف عن معنى ما نطقوا به هل اعتقدوه فيقولون لا نعلم فيه ما يعتقد وما دعانا النطق إلا مساعدة الجماهير وانخراطا باظهار القول فى الجم الغفير ولا نعرف هل ما قلناه بالحقيقة من قبيل العرف والنكير ولا شك أن هذا الصنف الذى أخبر صلى الله عليه وسلم عن حاله بمسئلة الملكين أحدهم فى القبر إذ يقولان من ربك ومن نبيك وما دينك فيقول لا أدرى سمعت الناس يقولون قولا فقلته

جئتك بشيء مبين ـ وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى ـ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ وفى النبوة ـ وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ـ وفى البعث ـ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ـ إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادلونهم قال تعالى ـ وجادلهم بالتى هى أحسن ـ فالصحابة رضى الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة فى زمانهم وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق على بن أبى طالب رضى الله عنه إذ بعث ابن عباس رضى الله عنهما إلى الخوارج فكلمهم فقال ما تنقمون على إمامكم قالوا قاتل ولم ينسب ولم يغنم فقال ذلك فى قتال الكفار أرأيتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل فوقعت عائشة رضى الله عنها فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب فقالوا لا فرجع منهم إلى الطاعة بمجادلته ألفان وروى أن الحسن ناظر قدريا فرجع عن القدر وناظر على بن أبى طالب كرم الله وجهه رجلا من القدرية وناظر عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يزيد ابن عميرة فى الإيمان قال عبد الله لو قلت إنى مؤمن لقلت إنى فى الجنة فقال له يزيد بن عميرة يا صاحب رسول الله هذه منزلة منك وهل الايمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة ولنا ذنوب لو نعلم أنها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول إنا مؤمنون ولا نقول إنا من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله إنها منى زلة فينبغى أن يقال كان خوضهم فيه قليلا لا كثيرا وقصيرا لا طويلا وعند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذه صناعة فيقال أما قلة خوضهم فيه فانه كان لقلة الحاجة إذ لم تكن البدعة تظهر فى ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية إفحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال إشكال الخصم أو لجاجه لطال لا محالة إلزامهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكيال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم فى الفقه والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التى لا تتفق إلا على الندور إما ادخار ليوم وقوعها وإن كان نادرا أو تشحيذا للخواطر فنحن أيضا نرتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بثوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشحيذ الخاطر أو لادخار الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال كمن يعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين . فان قلت فما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه فى كل حال أو بحمده فى كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعنى بقولى لذاته أن علة تحريمه وصف فى ذاته وهو الاسكار والموت وهذا إذا سئلنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام ولا يلتفت إلى إباحة الميتة عند الاضطرار وإباحة تجرع الخمر إذا غص الانسان بلقمة ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر وإلى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم فى وقت الخيار والبيع وقت النداء وكأكل الطين فانه يحرم لما فيه من الاضرار وهذا ينقسم إلى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذى يقتل قليله وكثيره وإلى ما يضر عند الكثرة فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور وكأكل الطين وكأن إطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على العسل التفات إلى أغلب الأحوال فان تصدى شيء تقابلت فيه الأحوال فالأولى والأبعد عن الالتباس أن يفصل فنعود إلى علم الكلام ونقول إن فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام أما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم فذلك مما يحصل فى الابتداء ورجوعها بالدليل

فيقولان « لا دريت ولا تليت وعصاه النبى صلى الله عليه وسلم الثالث والمرتاب والصنف الثانى نطق كما نطق الذين من قبلهم ولكنهم أضافوا إلى قولهم ما لا يحصل معه الإيمان ولا ينتظم به معنى التوحيد وذلك مثل ما قالت السبابية طائفة من الشيعة القدماء ان عليا هو الإله وبلغ أمرهم عليا رضى الله عنه وكانوا فى زمنه فحرق منهم جماعة وأمثال من نطق بالشهادتين كثير ثم أصحاب نطقه مثل هذا النكير ويسمون الزنادقة وقد رأينا حديثا عنه صلى الله عليه وسلم فى ذلك « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى الجنة إلا الزنادقة » . والصنف الثالث نطقوا كما نطق الصنفان المذكوران قبلهم ولكنهم آثروا التكذيب واعتقدوا الرد واستنبطوا خلاف ما ظهر منهم من الاقرار وإذا رجعوا إلى أهل

مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الاصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذى يثور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان إلا إذا كان نشؤه فى بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فإنه لو اجتمع عليه الأولون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ويمنعه من إدراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العضال الذى استطار فى البلاد والعباد وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه وهيهات فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود ولعمرى لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور فى أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام بل منفعته شىء واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل فان العامى ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف الصالح عليها والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الظلمة والغصاب وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق فى استعمال الدواء الخطر إذ لا يضعه إلا فى موضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة. وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التى اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذى ذكرناه فان تعليمهم الكلام ضرر محض فى حقهم إذ ربما يثير لهم شكا ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العامى المعتقد للبدعة فينبغى أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر فى القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفن من الوعظ والتحذير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين إذ العامى إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه فالجدل مع هذا ومع الأول حرام وكذلك مع من وقع فى شك إذ يجب إزالته باللطف والوعظ والأدلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل إنما ينفع فى موضع واحد وهو أن يفرض عامى اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود إلى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الأنس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية فقد انتهى هذا إلى حالة لا يشفيه منها إلا دواء الجدل فجاز أن يلقى إليه وأما فى بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد الذى ذكرناه ولا يتعرض للأدلة ويتربص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذى أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت

الإلحاد أعلنوا عندهم بكلمة الكفر فهؤلاء المنافقون الذين ذكرهم الله فى كتابه بقوله: وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون. الصنف الرابع قوم لم يعرفوا التوحيد وما نشأوا عليه ولا عرفوا أهله ولا سكنوا بين أظهرهم ولكنهم حين وصلوا إلينا أو وصل إليهم أحد منا خوطبوا بالأمر المقتضى للنطق بالشهادتين والاقرار بهما فقالوا لا نعلم مقتضى هذا اللفظ ولا نعقل معنى المأمور به من النطق فأمروا أن يظهروا الرضا ويفهموا بلا مهلة فسكنوا إلى ما قيل لهم ونطقوا بالشهادتين ظاهرا وهم على الجهل بما يعتقدون فيها فاختزم أحدهم من حينه من قبل أن يأتى منه استفهام أو تصور يمكن أن يكون له معه معتقد

إليهم وهـذا مقدار مختصر وقد أودعناه هـذا الـكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال أو ثارت فى نفسه شبهة فقد بدت العلة المحذورة وظهر الداء فلا بأس أن يرقى منه إلى القدر الذى ذكرناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة وليس فيه خروج عن النظر فى قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتـكلمين فان أقنعه ذلك كفّ عنه وإن لم يقنعه ذلك فقد صارت العلة مزمنة والداء غالبا والمرض ساريا فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينـكشف له الحق بتنبيه من الله سبحانه أو يستمر على الشك والشبهة إلى ماقدر له فالقدر الذى يحويه ذلك الـكتاب وجنسه من المصنفات هو الذى يرجى نفعه فأما الخارج منه فقسمان أحدهما بحث عن غير قواعد العقائد كالبحث عن الاعتمادات وعن الأكوان وعن الادراكات وعن الخوض فى الرؤية هل لها ضدّ يسمى المنع أو العمى وإن كان فذلك واحد هو منع عن بيع مالا يرى أو ثبت لـكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده إلى غير ذلك من الترّهات المضلات والقسم الثانى زيادة تقرير لتلك الأدلة فى غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة وذلك أيضا استقصاء لايزيد إلا ضلالا وجهلا فى حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضا . ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة تشحيذ الخواطر والخاطر آلة الدين كالسيف آلة الجهاد فلا بأس بتشحيذه كان كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر فهو من الدين أيضا وذلك هوس فان الخاطر يتشحذ بسائر علوم الشرع ولا يخاف فيها مضرة فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الـكلام والحال التى يذم فيها والحال التى يحمد فيها والشخص الذى ينتفع به والشخص الذى لاينتفع به .

فان قلت مهما اعترفت بالحاجة إليه فى دفع المبتدعة والآن قد ثارت البدع وعمت البلوى وأرهقت الحاجة فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم من فروض الـكفايات كالقيام بحراسة الأموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما وما لم يشتغل العلماء بنشر ذلك والتدريس فيه والبحث عنه لايدوم ولو ترك بالـكلية لاندرس وليس فى مجرد الطباع كفاية لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم فينبغى أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الـكفايات بخلاف زمن الصحابة رضى الله عنهم فان الحاجة ما كانت ماسة إليه فاعلم أن الحق أنه لابد فى كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل بدفع شبه المبتدعة التى ثارت فى تلك البلدة وذلك يدوم بالتعليم ولـكن ليس من الصواب تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء وضرر الغذاء لايحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعالم ينبغى أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال إحداها التجرد للعلم والحرص عليه فان المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت . الثانيـة الذكاء والفطنة والفصاحة فان البليد لا ينتفع بفهمه والفدم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الـكلام ولا يرجى فيه نفعه . الثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تـكون الشهوات غالبة عليـه فان الفاسق بأدنى شبهة ينخلع عن الدين فان ذلك يحل عنه الحجر ويرفع السدّ الذى بينه وبين الملاذ فلا يحرص على إزالة الشبهة بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التـكليف فيـكون مايفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه وإذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجة المحمودة فى الـكلام إنما هى من جنس حجج القرآن من الـكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لايفهمها أكثر الناس وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه، وعرفت أن الشافعى وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيـه من الضرر الذى نبهنا عليـه وأن ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما من مناظرة الخوارج

فيرجى أن لاتضيق عنه سعة رحمـة الله عزّ وجل والحكم عليـه بالنار والخلود فيها مع الـكفار تحكم على غيب الله سبحانه وربما كان من هذا الصنف فى الحكم عند الله عز وجل قوم رزقوا بعد الفهم وغيب الذهن وفرط البـلادة أن يدعوا إلى النطق فيجيبوا مساعدة ومحاذاة ثم يدعوا إلى تفهم المعنى بكل وجه فلا يتأتى منهم قبول لما يعرض عليهم تفهمه كأنما تخاطب بهيمة ومثل هـذا أيضا فى الوجود كثير ولا أحكم على أحـد مثله بخلود فى النار ولا بعد أن هذا الصنف بأسره أعنى المخترم قبل تحصيله العقد مع هذا البليد البعيد بعض ما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم فى حـديث الشفاعة الذين أخرجهم الله عز وجل من النار بشفاعته حين يقول تعالى: فرغت شفاعة الملائكة والنبيين وبقيت شفاعتى . وهو أرحم الراحمين فيخرج

وما نقل عن علىّ رضى الله عنه من المناظرة فى القدر وغيره كان من الكلام الجلى الظاهر وفى محل الحاجة وذلك محمود فى كل حال ، نعم قد تختلف الأعصار فى كثرة الحاجة وقلتها فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التى تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ماهى عليه وإدراك الأسرار التى يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافى عن شوائب المجادلات وهى رحمة من الله عز وجلّ تفيض على من يتعرّض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذى لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله [مسئلة] فان قلت هذا الكلام يشير إلى أن هذه العلوم لها ظواهر وأسرار وبعضها جلى يبدو أولا وبعضها خفى يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافى والسرّ الخالى عن كل شىء من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع إذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسرّ وعلن بل الظاهر والباطن والسرّ والعلن واحد فيه فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وإنما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا فى أوائل الصبا شيئا وجمدوا عليه فلم يمكن لهم ترقّ إلى شأو العلماء ومقامات العلماء والأولياء وذلك ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم « إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا [1] » وقال علىّ رضى الله عنه وأشار إلى صدره إن ههنا علوما جمة لو وجدت لها حملة . وقال صلى الله عليه وسلم « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم [2] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماحدّث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم [3] » وقال الله تعالى ـ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى [4] » الحديث إلى آخره كما أوردناه فى كتاب العلم . وقال صلى الله عليه وسلم « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا [5] » فليت شعرى إن لم يكن ذلك سرا منع من إفشائه لقصور الأفهام عن إدراكه أو لمعنى آخر فلم لم يذكره لهم ولاشك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم وقال ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله عز وجل ـ الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهنّ يتنزل الأمر بينهنّ ـ لو ذكرت تفسيره لرجمتونى وفى لفظ آخر لقلتم إنه كافر . وقال أبو هريرة رضى الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين أما أحدهما فبثثته وأما الآخر لو بثثته لقطع هذا الحلقوم . وقال صلى الله عليه وسلم « مافضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر فى صدره [6] » رضى الله عنه ولاشك فى أن ذلك السرّ كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهره على غيره وقال سهل التسترى رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه إظهاره إلا لأهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد . وقال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر وقال بعضهم للربوبية سرّ لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سرّ لو كشف لبطل العلم وللعلماء بالله سرّ لو أظهروه

(١) حديث إن للقرآن ظاهرا وباطنا الحديث ابن حبان فى صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه
(٢) حديث نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم الحديث تقدم فى العلم (٣) حديث ماحدث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الحديث تقدم فى العلم (٤) حديث إن من العلم كهيئة المكنون الحديث تقدم فى العلم (٥) حديث لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا أخرجاه من حديث عائشة وأنس (٦) حديث مافضلكم أبو بكر بكثرة صيام الحديث تقدم فى العلم .

من النار أقواما لم يعملوا حسنة قط ويدخلون الجنة ويكون فى أعناقهم سمات ويسمون عتقاء الله عز وجلّ والحديث يطول وهو صحيح وإنما اختصرت منه قدر الحاجة على المعنى وحكم الصنف الأول والثانى والثالث أجمعين أن لا يجب لهم حرمة ولا يكون لهم عصمة ولا ينسبون إلى إيمان ولا إسلام بل هم أجمعون من زمرة الكافرين وجملة الهالكين ما عثر عليهم فى الدنيا قتلوا فيها بسيوف الموحدين وإن لم يعثر عليهم فهم صائرون إلى جهنم خالدون تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون .

[فصل] ولما كان اللفظ المنبئ عن التوحيد إذا انفرد عن العقد وتجرد عنه لم يقع به فى حكم الشرع منفعة ولا لصاحبه بسببه نجاة إلا مدة حياته عن السيف أن يراق دمه واليد أن تسلط على ماله

لبطلت الأحكام وهذا القائل إن لم يرد بذلك بطلان النبوة فى حق الضعفاء لقصور فهمهم فإذ كره ليـ
بحق بل الصحيح أنه لا تناقض فيه وأن الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبـ
[مسئلة] فان قلت هـذه الآيات والأخبار يتطرق إليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهـ
والباطن فان الباطن إن كان مناقضا للظاهر ففيه إبطال الشرع وهو قول من قال إن الحقيقة خلا
الشريعة وهو كفر لأن الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وإن كان لا يناقـ
ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفى والجلى واحدا . فا
أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر إلى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة و
غرض هذه الكتب فان العقائد التى ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصد
بعقد القلب عليها لا بأن يتوصل إلى أن ينكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكلف به كافة الخلق ولولا
من الأعمال لما أوردناه فى هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما أوردناه فى الشـ
الأول من الكتاب وإنما الكشف الحقيقى هو صفة سر القلب وباطنه ولكن إذا انجر الكلام
تحريك خيال فى مناقضة الظاهر للباطن فلابد من كلام وجيز فى حله فمن قال إن الحقيقة تخالف الشر
أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان بل الأسرار التى يختص بها المقربو
يدركها ولا يشاركهم الأكثرون فى عملها ويمتنعون عن إفشائها إليهم ترجع إلى خمسة أقسام : القـ
الأول أن يكون الشىء فى نفسه دقيقا تكل أكثر الأفهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعلـ
أن لا يفشوه إلى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك وإخفاء سر الر
وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه(١) من هذا القسم فان حقيقته مما تكل الأفهام
دركه وتقصر الأوهام عن تصور كنهه ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه و
فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يـ
أن يكون ذلك مكشوفا لبعض الأولياء والعلماء وإن لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشـ
فيسكتون عما سكت عنه بل فى صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجماهير عن دركه
يذكر رسول الله ﷺ منها إلا الظواهر للأفهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسـ
توهموها إلى علمهم وقدرتهم إذ كان لهم من الأوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنـ
مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شىء لم يفهموه بل لغة الجماع
ذكرت للصبى أو العنين لم يفهمها إلا بمناسبة إلى لغة المطعوم الذى يدركه ولا يكون ذلك فهما
التحقيق والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لغة الجـ
والأكل . وبالجملة فلا يدرك الانسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هى حاضرة له فى الحال أو مما كانت له
قبل ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتا فى الشرف والكمال فليس فى قوة البـ
إلا أن يثبت الله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصد
بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحريه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به
الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك(٢) » ولـ

(١) حديث كف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان الروح الشيخان من حديث ابن مسـ
حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبى صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحد
(٢) حديث لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك مسلم من حديث عائشة أنها سمعت رسول
صلى الله عليه وسلم يقول ذلك فى سجوده .

إذا لم يعلم خفى حاله حسن فيه أن يشبه بقشر الجوز الأعلى فهو لا يحتمل ولا يرفع فى البيوت ولا يحضر فى المجالس أى مجالس الطعام ولا تشتهيه النفوس إلا مادام منطويا على لبه مطعمه صونا على لبه فاذا أزيل عنه بكسر أو علم منه أنه منطو على فراغ أو سوس أو طعمه فاسد لم يصلح لشىء ولم يبق فيه غرض لأحد وهذا لا خفاء فى صحته والغرض بالتمثيل تقريب ما غمض إلى نفس الطالب وتسهيل ما اعتاص على المتعلم والسامع فهمه وليس من شرط المثال أن يطابق الممثل به من كل وجه فكان يكون هو ولكن من شرطه أن يكون مطابقا للواحد المراد منه .

[فصل] فان قلت فما الذى صد هؤلاء الأصناف الثلاثة من أهل النطق عن النظر والبحث حتى تعلموا أو عن الاعتقاد حتى تخلصوا من عذاب الله

المعنى أنى أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله ولذلك قال بعضهم ماعرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضى الله عنه الحمد لله الذى لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته . ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع إلى الغرض وهو أن أحد الأقسام ما تكل الأفهام عن إدراكه ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة إلى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم « إن لله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره [1] » القسم الثانى من الخفيات التى تمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها ماهو مفهوم فى نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين وسر القدر الذى منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا إن الكفر والزنا والمعاصى والشرور كله بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق فى نفسه وقد أضر سماعه بقوم إذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألحد ابن الراوندى وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لأوهم عند أكثر الخلق عجزا إذ تقصر أفهامهم عن إدراك مايزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل إن القيامة لو ذكر ميقاتها وأنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة إليها بعيدة فيطول الأمد وإذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة فى علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف وأعرض الناس عن الأعمال وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم .

القسم الثالث : أن يكون الشىء بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب وله مصلحة فى أن يعظم وقت ذلك الأمر فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير فكنى به عن إفشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قال الشاعر:

رجلان خياط وآخر حائك متقابلان على السماك الأعزل
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى أو مثله ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « إن المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة على النار [2] » وأنت ترى أن ساحة المسجد لاتنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء

(١) حديث إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب العظمة من حديث أبى هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور وإسناده ضعيف . وفيه أيضا من حديث أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال إن بينى وبينه سبعين حجابا من نور ، وفى الأكبر للطبرانى من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبى موسى حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولابن ماجه شىء أدركه بصره .

(٢) حديث إن المسجد لينزوى من النخامة الحديث لم أجد له أصلا .

وهم فى الظاهر قادرون على ذلك وما المانع الخفى الذى منعهم وأبعدهم عنه وهم يعلمون أن ثما عليهم كبير مؤنة ولا عظيم نفقة فاعلم أن هذا السؤال يفتح بابا عظيما ويهز قاعدة كبيرة يخاف من التوغل فيها أن يخرج من المقصد ولكن لابد إذا وقع فى الأسماع ووعته قلوب الطالبين واشتاقت إلى سماع الجواب عنه أن نورد فى ذلك قدر مايقع به الكفاية وتقنع به النفوس بحول الله وقوته، نعم ماسبق فى العلم القديم لاتجرى بخلافه المقادير فهم من ذلك بارادة الله عز وجل جاء اختصاص قلوبهم بالأخلاق الكلابية والشيم الذئابية والطباع السبعية وغلبتها عليهم والملائكة لاتدخل بيتا فيه كلب كذلك قال عليه الصلاة والسلام والقلوب بيوت تولى الله بناءها بيده وأعدها لأن

الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار [1] » وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن إذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته لكونه وشكله بل بخاصيته وهى البلادة والحمق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس حمار فى معنى البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى هو قالب المعنى إذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء وبين التقدّم فانهما متناقضان وإنما يعرف أن هذا السر على خلاف الظاهر إما بدليل عقلى أو شرعى أما العقلى فأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن [2] » إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم أنها كناية عن القدرة التى هى سرّ الأصابع وروحها الخفى وكنى بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعا فى تفهم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل فى كنايته عن الاقتدار قوله تعالى ـ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ـ فان ظاهره ممتنع إذ قوله كن إن كان خطابا للشىء قبل وجوده فهو محال إذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وإن كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل إليها . وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون إجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد فى تفسير قوله تعالى ـ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ـ الآية وأن معنى الماء ههنا هو القرآن ومعنى الأودية هى القلوب وأنّ بعضها احتملت شيئا كثيرا وبعضها قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر والنفاق فانه وإن ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التى تنفع الناس تمكث ، وفى هذا القسم تعمق جماعة فأوّلوا ما ورد فى الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية وإجراؤه على الظاهر غير محال فيجب إجراؤه على الظاهر . القسم الربع : أن يدرك الانسان الشىء جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن يصير حالا ملابسا له فيتفاوت العلمان ويكون الأول كالقشر والثانى كاللباب والأول كالظاهر والثانى كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه شخص فى الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الأخير ضدّ الأول بل له استكمال له فكذلك العلم والايمان والتصديق إذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان فى الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثانى عند وقوعه والثالث عند تصرّمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة إلى ما قبل ذلك فتفرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففى هذه الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق وليس فى شىء منها باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر والسلام. القسم الخامس : أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل : قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى ورأى الحجر الذى ورأى فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال، ومن هذا قوله تعالى ـ ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ـ فالبليد يفتقر فى فهمه إلى أن يقدّر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان

(١) حديث أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة .

(٢) حديث قلب العبد بين أصبعين من أصابع الرحمن مسلم من حديث عبد الله بن عمرو .

تكون خزائن علمه ومشارق مكنوناته ومهبط ملائكته ومغانى أنواره ومهابّ نفحاته ومجال مكاشفاته ومجارى رحمته وهيأها لتحصيل المعرفة به فمتى كان فيها شىء من تلك الأخلاق المذمومة لم يدخلها الملائكة ولم ينزل عليها شىء من الخير من قبله إذ هى الوسائط بين الله تعالى وبين خلقه وهم الوفود منه بالخيرات والموصلون إليه وعنه بالباقيات الصالحات ولولا تلك الأخلاق المذمومة التى حلت فيهم وهى التى ذم الكلب لأجلها لما احترمت الملائكة باذن الله عن حلولها فيها وهى لا تخلو من خير تنزل به ويكون معها فحيثما حلت حلّ الخير فى ذلك القلب بحلولها وإنما هى لها فحيثما وجدت قلب خاليا ولو حينا من الدهر وزمنا نزلت عليه ودخلته وثبتت ما عندها من الخير عنده فان لم يظهر على الملائكة ما زعجها عنه

بحرف وصوت وتقولان أتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير ومن هذا قوله تعالى ـ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ـ فالبليد يفتقر فيه إلى أن يقدر الجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله سبحانه كما يقال :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شيء إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردده في أطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ـ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ـ وأما القاصرون فلا يفقهون أصلا وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكماله إذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعداد تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف واقتصاد فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها حتى حملوا قوله تعالى ـ وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم ـ وقوله تعالى ـ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ـ وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير وفي الميزان والصراط والحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم ـ أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ـ زعموا أن ذلك كله بلسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله ـ كن فيكون ـ وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكوّن حتى سمعت بعض أصحابه يقول إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم « الحجر الأسود يمين الله في أرضه[1] » وقوله ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » وقوله صلى الله عليه وسلم « إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن[2] » ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا بأس بهذا الزجر وينشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون أمرّوها كما جاءت حتى قال مالك رحمه الله لما سئل عن الاستواء، الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الأجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ

(١) حديث الحجر يمين الله في الأرض الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر (٢) حديث إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه وأجد نفس ربكم من قبل اليمن ورجاله ثقات .

من تلك الأخلاق المذمومة بواسطة الشياطين الذين هم في مقابلة الملائكة ثبتت عنده وسكنت فيه ولم تبرح عنه وعمرته بقدر سعة البيت وانشراحه من الخير فان كان البيت كثير الاتساع أكثرت فيه من متاعها واستعانت بغيرها حتى يمتلئ البيت من متاعها وجهازها وهو الإيمان بالله والصلاح وضروب المعارف النافعة عند الله عز وجل فاذا طرق ذلك البيت طارق شيطان ليسرق من ذلك الخير الذي هو متاع الملك ويثبت فيه خلقا مذموما لا يوجد إلا في الكلب وهو متاع الشيطان قاتله الله وطرده عن ذلك المحل فان جاء للشيطان مدد من الهوى من قبل النفس ولم يجد الملك نصره وهو عزم اليقين من قبل الروح انهزم الملك وأخلى البيت ونهب المتاع وخرب البيت بعد عمارته وأظلم بعد نوره وضاق بعد

المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق بحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ماورد فى الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس وأنها تكون إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لايدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لايطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهى لا بالسماع ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ماهى عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ماشاهدوه بنور اليقين قرروه وماخالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلايستقر له فيها قدم ولايتعين له موقف والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الأمور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الأقسام الخمسة أمور كثيرة وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التى حررناها وأنهم لا يكلفون غير ذلك فى الدرجة الأولى إلا إذا كان خوف تشويش لشيوع البدعة فيرقى فى الدرجة الثانية إلى عقيدة فيها لوامع من الأدلة مختصرة من غير تعمق فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع ولنقتصر فيها على ماحررناه لأهل القدس وسميناه الرسالة القدسية فى قواعد العقائد وهى مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب .

الفصل الثالث : من كتاب قواعد العقائد فى لوامع الأدلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس فنقول : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وآثر رهط الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائغين وضلال الملحدين ووفقهم للاقتداء بسيد المرسلين وسددهم للتأسى بصحبه الأكرمين ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين ومن سير الأولين وعقائدهم بالمنهج المبين فجمعوا بالقبول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا إله إلا الله محمد رسول الله ليس له طائل ولا محصول إن لم تتحقق الإحاطة بما تدور عليه هذه الشهادة من الأقطاب والأصول وعرفوا أن كلمتى الشهادة على إيجازها تتضمن إثبات ذات الإله وإثبات صفاته وإثبات أفعاله وإثبات صدق الرسول وعلموا أن بناء الإيمان على هذه الأركان وهى أربعة ويدور كل ركن منها على عشرة أصول . الركن الأول فى معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه سبحانه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان وأنه يرى وأنه واحد . الركن الثانى فى صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلم والإرادة . الركن الثالث فى أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد وأنها مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق والاختراع وأن له تعالى تكليف مالايطاق وأن له إيلام البرىء ولا يجب عليه رعاية الأصلح وأنه لا واجب إلا بالشرع وأن بعثة الأنبياء جائزة وأن نبوة نبينا محمد ﷺ ثابتة مؤيدة بالمعجزات . الركن الرابع فى السمعيات ومداره على عشرة أصول وهى إثبات الحشر والنشر وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الإمامة وأن فضل الصحابة على حسب ترتيبهم وشروط الإمامة.

فأما الركن الأول من أركان الإيمان فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى

وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول

الأصل الأول : معرفة وجوده تعالى وأول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الاعتبار

الشراحه وهكذا حال من آمن وكفر وأطاع وعصى وضل واهتدى فان قلت : فميزلى أصناف هذه الأخلاق المذمومة التى صدت هؤلاء الأصناف المذكورين عن اعتقاد الإيمان ونفرت الملائكة عن النزول إلى قلوبهم بكشف معانى التوحيد ومنعهم من الحلول فيها حتى لم ينالوا شيئا من الخيرات الكائن معها فاعلم أن الأخلاق التى لايجتمع معها الملائكة فى قلب واحد كثيرة والتى فى قلوب هؤلاء منها معظمها وهى الطمع فى غير خطير والحرص على فان حقير . وأما الصنف الأول فانهم رجعوا وخافوا أن تبدو لهم صحة مايشغلهم عن لذاتهم وينغص عليهم مارغبوا فيه من راحاتهم وتكدر لديهم منال شهواتهم فأبقوا أمرهم على ماهم عليه . وأما الصنف الثانى والثالث فصدهم أيضا خوف وجزع وحرص على ما ألفوه من تبجيل أحدهم أن يزول

ما أرشد إليه القرآن فليس بعد بيان الله سبحانه بيان وقد قال تعالى ـ ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات الفافا ـ وقال تعالى ـ إنّ فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ؛ وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ـ وقال تعالى ـ ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهنّ نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا ـ وقال تعالى ـ أفرأيتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ـ إلى قوله ـ للمقوين ـ فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الأرض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى ـ أفى الله شك فاطر السموات والأرض ـ ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا لا إله إلا الله وما أمروا أن يقولوا لنا إله وللعالم إله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدإ نشوهم وفى عنفوان شبابهم ولذلك قال عز وجل ـ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله ـ وقال تعالى ـ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ـ فإذن فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من بدائه العقول أن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذن لا يستغنى فى حدوثه عن سبب أما قولنا إن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب فجلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقديمه وتأخيره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص وأما قولنا العالم حادث فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى : الأولى قولنا إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار فان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا . الثانية قولنا إنهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد لما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته ومامن متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارىء منهما حادث لطريانه والسابق حادث لعدمه لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتى بيانه وبرهانه فى إثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس . الثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهى النوبة إلى وجود الحادث الحاضر فى الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعا أو وترا أو شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات إذ فى إثبات أحدهما نفى الآخر وفى نفى أحدهما إثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا لأن الشفع يصير وترا بزيادة واحد وكيف يعوز مالا نهاية له واحد ومحال أن يكون وترا إذ الوتر يصير شفعا بواحد فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لاعدادها ومحال أن يكون لا شفعا ولا وترا إذ له نهاية فتحصل من

ومؤانسة أشياعهم أن تتغير وتذهب ومواساة إيلافهم أن تنقطع واستثقالا لما يشاهدونه من أهل الإيمان أن يلتزموه وفرارا من شرائطه وما يصحبه من الأعمال والوظائف إذ يمتثلوه والكلب ما ذم لصورته وإنما ذم بهذه الأخلاق التى هى الطمع فى الخسائس والجزع من الصبر على ما يعده من الفضائل حتى احترمت الملائكة أن تدخل بيتا فيه كلب فان قلت فكيف آمن من كفر وأطاع من عصى واهتدى من ضل إذا كانت الشياطين لا تفارق قلب الكافر والعاصى والضال بما تثبتون من الأخلاق المذمومة التى هى كلاب نابحة وذئاب عادية وسباع ضارية وأصناف الخير إنما ترد من الله عز وجل بواسطة الملائكة وهى لا تدخل موضعا يحل فيه شىء مما ذكرنا وإذا لم تدخل لم يصل إلى الخير الذى يكون معها ولم تصل إليه فعلى

هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة. الأصل الثانى : العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل، أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت وحى . وبرهانه أنه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو أيضا إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهى إلى محدث قديم هو الأول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه . الأصل الثالث : العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا أبديا ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، وبرهانه أنه لو انعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بعدم يضاده ولو جاز أن ينعدم شئ يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ يتصور عدمه بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود إلى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم إلى سبب وباطل أن ينعدم بعدم يضاده لأن ذلك العدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالأصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده فان كان الضد للعدم حادثا كان محالا إذ ليس الحادث فى مضادته للقديم حتى يقطع وجوده بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من القطع والقديم أقوى وأولى من الحادث . الأصل الرابع : العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسمى جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى . الأصل الخامس : العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر وإذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر أو لشئ آخر من أقسام الأجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة فى نفى معنى الجسم . الأصل السادس : العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال فى محل لأن العرض ما يحل فى الجسم فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الأزل وحده وما معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ولأنه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام فاذن لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثله شئ وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته . الأصل السابع : العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة إما فوق وإما أسفل وإما يمين وإما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان إذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس واسم السفل لما يلى جهة الرجل حتى إن النملة التى تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وإن كان فى حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين وإحداهما أقوى من الأخرى فى الغالب فحدث اسم

هذا يجب أن يبقى كل كافر على حاله ومن لم يخلق مؤمنا معصوما فلا سبيل له إلى الايمان على هذا المفهوم . فاعلم أن هذا يستدعى أصنافا من علم القلوب ولا سبيل إلى ذلك فى مثل هذا المقام للملوم والقول والمعنى فى جواب ما سألت عنه ان للشيطان غفلات وللأخلاق المذمومة عدمات كما أن للملائكة لها عن القلوب غيبات ولتواتر الخير عليها فترات فاذا وجد الملك كما أعلمتك قلبا خاليا ولو زمنا ما فر ودخل فيه وأراه ما عنده من الخير فان صادف منه قبولا ولما عرض عليه من الخير تشوقا ونزوعا أورد عليه ما يملأ ويستغرق له وإن صادف منه صمما وسمع منه بجنود الشياطين استغاثة بالأخلاق الكلابية استغاثة رحل عنه وتركه ولهذا قيل ما خلا لب عن لمة ملك أو نزغة شيطان . فان قلت : فأى بيت فهم

اليمين للأقوى واسم الشمال لما يقابله وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والأخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابلها فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود ألبتة فكيف كان فى الأزل مختصا بجهة والجهة حادثة أوكيف صار مختصا بجهة بعد أن لم يكن له أبأن خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له فوق إذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس أوخلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له تحت إذ تعالى عن أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل فى العقل ولأن المعقول من كونه مختصا بجهة أنه مختص بحيز اختصاص الجواهر أومختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرا أو عرضا فاستحال كونه مختصا بالجهة وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الإسم مع المساعدة على المعنى ولأنه لوكان فوق العالم لكان محاذيا له وهو محاذ لجسم فإما أن يكون مثله أوأصغر منه أوأكبر وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فأما رفع الأيدى عند السؤال إلى جهة السماء فهولأنها قبلة الدعاء وفيه أيضا إشارة إلى ماهو وصف المدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء . الأصل الثامن . العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراد الله تعالى بالاستواء وهوالذى لاينافى وصف الكبرياء ولايتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال فى القرآن ـ ثم استوى إلى السماء وهى دخان ـ وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطن إلى تأويل قوله تعالى ـ وهومعكم أينما كنتم ـ إذحمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم « الحجر الأسود يمين الله فى أرضه » على التشريف والإكرام لأنه لوترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش إما مثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال ومايؤدى إلى المحال فهو محال . الأصل التاسع : العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار مرئى بالأعين والأبصار فى الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى ـ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـ ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عز وجل ـ لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ـ ولوله تعالى فى خطاب موسى عليه السلام ـ لن ترانى ـ وليت شعرى كيف عرف المعتزلى من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك. الأصل العاشر : العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له فرد لاند له انفرد بالخلق والإبداع واستبد بالإيجاد والاختراع لامثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناويه وبرهانه قوله تعالى ـ لوكان

عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الخطاب وأى كلب أذهل بيت القلب كلب الخلق أو بيت اللبن وكلب الحيوان فاعلم أن الحديث خارج على سبب ومعناه وجملته أن المقصود بالإخبار هو بيت اللبن وكلب الحيوان معلوم ولا يبتك فى ذلك ولكن يستقرأ منه ماقلناه ويستنبط من مفهومه مانبهناك عليه ويتخطى منه إلى ما أشرنا لك نحوه ولا نكر فى ذلك إذ دل عليه العلم وجملة الاستنباط ولم تمجه القلوب المستضاءة ولم تصادم به شيئا من أركان الشريعة فلا تكن جاحدا ولا تجزع من تشنيع جاهل ولامس نفور مقلد فكثيرا ماورد شرع مقرون بسبب فرأى أهل الاعتبار وجه تعديه عن سببه إلى مافى معناه ومشابه له من الجهة التى تصلح أن يعديها إليه ولولاذلك لما قال النبى صلى الله عليه وسلم «رب مبلغ أوعى من سامع وحامل

فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ وبيانه أنه لوكانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثانى إن كان مضطرا إلى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن إلها قادرا وإن كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا ولم يكن إلها قادرا .

(الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ، ومداره على عشرة أصول)

الأصل الأول : العلم بأن صانع العالم قادر وأنه تعالى فى قوله ـ وهو على كل شىء قدير ـ صادق لأن العالم محكم فى صنعته مرتب فى خلقته ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لااستطاعة له أوعن إنسان لاقدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا فى سلك أهل الغباوة والجهل . الأصل الثانى : العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات ـ لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ـ صادق فى قوله ـ وهو بكل شىء عليم ـ ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى ـ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ـ أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم بأنك لاتستريب فى دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو فى الشىء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى فى الهداية والتعريف . الأصل الثالث : العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات . الأصل الرابع : العلم بكونه تعالى مريدا لأفعاله فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته فهو المبدىء للعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين ولو أغنى العلم عن الإرادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال إنما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لأنه سبق العلم بوجوده فيه . الأصل الخامس : العلم بأنه تعالى سميع بصير لايعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولايشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء وكيف لايكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لامحالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته أو كيف تستقيم حجة إبراهيم صلى الله عليه وسلم على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلا وغيا فقال له ـ لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ـ ولو انقلب ذلك عليه فى معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى ـ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ـ وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا أذن إذ لا فرق بينهما . الأصل السادس : أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لايشبه وجوده وجود غيره والكلام بالحقيقة كلام النفس وإنما الأصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتى الحادثة قديم

فاقطع

فقه إلى من هو أفقه منه» سؤال : فان قلت فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم « لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة » وعلم السبب الذى جاء هذا الحديث عليه وفيه فهل يعدى عن سببه ويترقى منه إلى مثل ماترقى من الحديث الآخر فهذا كما قيل الحديث شجون وأتبعنا هذا الباب مايقرب منه ويبعد علينا التخلص عنه نعم يترقى منه إلى قريب من ذلك وشبهه ويكون هذا الحديث منبها عليه وهو أن الصورة المنحوتة قد اتخذت آلهة وعبدت من دون الله عز وجل وقد نبه الله عز وجل قلوب المؤمنين على عيب فعل من رضى بذلك ونقص إدراك من دان به حين قال مخبرا عن إبراهيم عليه السلام حيث قال ـ أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ـ فكان امتناع الملائكة من دخول بيت فيه صورة لأجل أن فيه ماعبد

فاقطع عن عقله طمعك و كف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين فى قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات إليه قلبك فلله سبحانه سرّ فى إبعاد بعض العباد ـ ومن يضلل الله فماله من هاد ـ ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام فى الدنيا كلاما ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى فى الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وإن عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو إلى الآن لم ير غيره فليعقل فى حاسة السمع ما عقله فى حاسة البصر وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دلّ عليه من العبارات وإن عقل كون السموات السبع و كون الجنة والنار مكتوبة فى ورقة صغيرة ومحفوظة فى مقدار ذرّة من القلب وأن كل ذلك مرئى فى مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحلّ ذات السموات والأرض والجنة والنار فى الحدقة والقلب والورقة فليعقل كون الكلام مقروءا بالألسنة محفوظا فى القلوب مكتوبا فى المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام فى الورق لحلّ ذات الله تعالى بكتابة اسمه فى الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها فى الورق ولاحترق . الأصل السابع : أنّ الكلام القائم بنفسه قديم و كذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات ولا يزال فى أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لأنّ ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرّضها للتغير وتقلب الأوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها فى قبول التغير وينبنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وإنما الحادث هى الأصوات الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما متعلقا بما فى قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له فليعقل قيام الطلب الذى دلّ عليه قوله عز وجل ـ اخلع نعليك ـ بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به بعد وجوده إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم. الأصل الثامن : أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغى أن يفهم قدم علم الله تعالى . الأصل التاسع : أن إرادته قديمة وهى فى القدم تعلقت بإحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست فى ذاتك و كيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى و كذلك الارادة الأخرى تفتقر إلى أخرى ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة . الأصل العاشر : أن الله تعالى عالم بعلم حى بحياة قادر بقدرة ومريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل كذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم

من دون الله سبحانه أو ما حكى به ما هو على مثاله ويترقى من ذلك المعنى إلى أن القلب الذى هو بيت بناه الله ليكون مهبطا للملائكة ومحلا للذكر ومعرفة عبادته وحده دون غيره فاذا حلّ فيه معبود غير الله سبحانه وهو الهوى لم تقر به الملائكة أيضا . فان قيل فظاهر الحديث يقتضى منافرة الملائكة لكل صورة عموما وما ذكرته تعليلا ينبغى أن لا يقتضى إلا منافرة ما عبد أو ما نحت على مثاله . قلنا تشابهت الصور المنحوتة كلها فى المعنى الذى قصد بها التصوير لأجله وهو مضارعة ذى الأرواح وما نحت للعبادة إنما قصد به تشبيه ذى روح فلما كان هذا المعنى الجامع لها وجب تحريم كل صورة منافرة للملائكة . فان قيل فما وجه الترخيص فيما رقم فى ثوب فذلك لأنها ليست مقصودة فى نفسها وإنما المقصود الثوب الذى رقمت فيه .

فليجوّز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم إذ لافرق بين هذه الأوصاف .

(الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ، ومداره على عشرة أصول)

الأصل الأوّل : العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لاخالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له في قوله تعالى ـ الله خالق كل شيء ـ وفي قوله تعالى ـ والله خلقكم وماتعملون ـ وفي قوله تعالى ـ وأسرّوا قولكم أوجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ـ أمر العباد بالتحرّز في أقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم واستدلّ على العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لاقصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الأرباب وهي غير عالمة بتفصيل مايصدر منها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات . الأصل الثاني : أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعا فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لايحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فبه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها . الأصل الثالث : أن فعل العبد وإن كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وبارادته ومشيئته ومنه الشر والخير والنفع والضر والإسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لاراد لقضائه ولامعقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ـ لايسئل عما يفعل وهم يسألون ـ ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن وقول الله عزوجل ـ أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ـ وقوله تعالى ـ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ـ ويدل عليه من جهة العقل أن المعاصي والجرائم إن كان الله يكرهها ولايريدها وإنما هي جارية على وفق إرادة العدو إبليس لعنه الله مع أنه عدو لله سبحانه والجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادته تعالى فليت شعري كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام إلى رتبة لوردت إليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها إذ لو كان مايستمر لعدو الزعيم في القرية أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح أنها مرادة له . فان قيل فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لايريد

فان قيل فما بال الثياب رخص في عمل كاتها بالتصوير وذات أنواط في العرب مشهورة معلومة فاعلم أن ذات أنواط إنما كانت شجرة في أيام العرب الجاهلية تعلق عليها يوما في السنة فاخر ثيابها وحلّي نسائها لأجل اجتماعها عندها وراحتها في ذلك اليوم ولم يكونوا يقصدونها بالعبادة لما كانت بغير صفة التماثيل المنحوتة والأصنام ولو كان ذلك ماسأل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم ذات أنواط حتى أنكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عليهم ولو عبدت فقد عبد كثير من خلق الله تعالى كالملائكة والشمس والقمر وبعض النجوم والمسيح عليه السلام وعلي رضي الله عنه ولم يعبدوا ما نحت على شكل النبات فلم تعبد من هذه إلا ذات روح فما أبعد عن درك من حرّمه الله تعالى إياها فله الحمد وهو أهله .

قلنا الأمر غير الإرادة ولذلك إذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان فأراد إظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال . الأصل الرابع : أن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال إذ هو الموجب والآمر والناهي وكيف ينهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله حتى لا يعذبه في الآخرة بالنار أو ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت وإما أن يراد به الذي يؤدي عدمه إلى محال كما يقال وجود المعلوم واجب إذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلا فإن أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الأول فقد عرّضه للضرر وإن أراد به المعنى الثاني فهو مسلم إذ بعد سبق العلم لا يتمكن وجود المعلوم وإن أراد به معنى ثالثا فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم إن مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فاما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يهددهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب . الأصل الخامس : أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ـ ولأن الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يأمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه وهل هذا إلا محال وجوده . الأصل السادس : أن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم إيلام لها وما صبّ عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جريمة . فان قيل إن الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام ويجب ذلك على الله سبحانه . فنقول من زعم أنه يجب على الله إحياء كل نملة وطئت وكل بقة عركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل إذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم إذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب . الأصل السابع : أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء بل لا يعقل في حقه الوجوب فانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله إن الأصلح واجب عليه في مسئلة نعرضها عليه وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب عليه ذلك عند المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته عليّ فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعات ويقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فأجتهد فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر له دوني فلم فضلته فيقول الله تعالى لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت فكان الأصلح لك الموت في الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون يارب أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا فانا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند

[بيان أصناف أهل الاعتقاد المجرد]

وأما أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالأدلة وشده بالبراهين فقد انقسموا في الوجود إلى ثلاثة أصناف أحدهم صنف اعتقدوا مضمون ما أقرّوا به وحشوا به قلوبهم من غير تردد ولا تكذيب أسرّوه في أنفسهم ولكنهم غير عارفين بالاستدلال على ما اعتقدوا وذلك لفرط بعدهم وغلظ طبائعهم واعتياص طرق ذلك عليهم ويقع عليهم اسم الموحدين وتحققنا وجود أمثالهم كثيرا على عهد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم والسلف الصالحين رضي الله عنهم ثم لم يبلغنا أنه اعترض أحد إسلامهم ولا أوجب عليهم الخروج منه والمعروف عنه ولا كلفوا مع قصور فهمهم وبعدهم عن فهم ذلك بعلم الدلالة وقراءة ترك البراهين وترتيب الحجاج بل تركوا على ما هم عليه وهؤلاء

هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال . فإن قيل مهما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة . قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى إنه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فإن أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال إذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وإن أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم إن ذلك عليه محال وهل هذا إلا مجرد تشه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء القادر على إحكام فعلها على وفق إرادته وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح ، وأما الحكيم منا يراعى الأصلح نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك محال على الله سبحانه وتعالى . الأصل الثامن : أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث وإما أن يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الأغراض والفوائد بل الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد وهو أيضا محال لأنه لا غرض له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات لسببه وليس في المآل إلا الثواب والعقاب ومن أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان إذ ليس له إلى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من القايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر . فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة إلا بالشرع والشرع لا يستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبي إن العقل ليس يوجب علي النظر والشرع لا يثبت عندي إلا بالنظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك إلى إفحام الرسول صلى الله عليه وسلم . قلنا هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع إن وراءك سبعا ضاريا فان لم تبرح عن المكان قتلك وإن التفت ورآءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك مالم ألتفت ورائي ولا ألتفت ورائي ولا أنظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول « إن وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة إن لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا لي صدقي بالالتفات إلى معجزتي وإلا هلكتم فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر علي إن هلك الناس كلهم أجمعون وإنما علي البلاغ المبين » فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والإحاطة بإمكان مايقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا أنه معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدي إلى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به لم يكن الوجوب ثابتا إذ لا معنى للواجب إلا ما يرتبط تركه ضرر في الآخرة . الأصل التاسع : أنه ليس يستحيل بعثة الأنبياء عليهم السلام خلافا للبراهمة حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم إذ في العقل مندوحة عنهم لأن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة .

عندي معذورون بعدهم مقبولون بما توافوا عليه من إقرارهم وعقدهم والله سبحانه قد عذرهم مع غيرهم بقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يخرجون عن مقتضى هذه الآيات بحال وسنبدي لك طريقا من الاعتبار تعرف به صحة إسلامهم وسلامة توحيدهم إن شاء الله عز وجل . والصنف الثاني اعتقدوا الحق مع ماظهر منهم من النطق واعتقدت مع ذلك أنواعا من الخيال قام في مخيلتها أنها أدلة وطأتها براهين وليست كذلك وقد وقع في هذا كثير ممن يشار إليه فضلا عمن دونهم فان وقع إلى هذا الصنف من يزعزع عليهم تلك الخيال بالقدح ويبطلها عليهم بالمعارضة أو الاعتراض لم يلتفتوا إليه ولا أصغوا لما يأتي به ويترفعوا إلى أن يجاوبوه لما يحملهم عليه من سوء الفهم أو رداءة الاعتقاد

الأصل العاشر : أن الله سبحانه قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر (١) وتسبيح الحصى (٢) وإنطاق العجماء (٣) وماتفجر من بين أصابعه من الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهددوا لسبيه ونهبه وقتله وإخراجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن إذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع مافيه من أخبار الأولين مع كونه أميا غير ممارس للكتب والإنباء عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى ـ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين ـ وكقوله تعالى ـ الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ـ ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ماعجز عنه البشر لم يكن إلا فعلا لله تعالى فمهما كان مقرونا بتحدي النبي ﷺ ينزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك المدعي على رعيته أنه رسول الملك إليهم فانه مهما قال للملك إن كنت صادقا فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضروري بأن ذلك نازل منزلة قوله صدقت الركن الرابع في السمعيات وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول الأصل الأول : الحشر والنشر (٤) وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب لأنه في العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى ـ قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ـ فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال عز وجل ـ ماخلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ـ والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الأول. الأصل الثاني سؤال منكر ونكير (٥) وقد وردت به الأخبار فيجب التصديق به لأنه ممكن إذ ليس يستدعي إلا إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه ولا يدفع ذلك مايشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له فان النائم ساكن بظاهره ويدرك بباطنه من الآلام واللذات مايحس بتأثيره عند التنبه وقد كان رسول الله ﷺ يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لايسمعونه ولا يرونه (٦) ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء فاذا لم يخلق لهم السمع والرؤية لم يدركوه .

(١) حديث انشقاق القمر متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس (٢) حديث تسبيح الحصى البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر . وقال صالح بن أبي الأخضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر (٣) حديث إنطاق العجماء أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والذئب والحمرة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل (٤) حديث الحشر والنشر الشيخان من حديث ابن عباس إنكم لمحشورون إلى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاث طرائق الحديث ولابن ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم أفتنا في بيت المقدس وأرض المحشر والمنشر الحديث وإسناده جيد (٥) حديث سؤال منكر ونكير تقدم (٦) حديث كان يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله لايسمعونه ولا يرونه البخاري ومسلم من حديث عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ياعائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ورحمة الله وبركاته ترى مالا أرى قلت وهذا هو الأغلب وإلا فقد رأى جبريل جماعة من الصحابة منهم عمر وابنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم .

وعندهم أن جميع تلك المخايل في باب الاستدلال أرسخ من شوامخ الجبال فمنهم من يعتقد دليله مذهب شيخه الرفيع القدر المطلع على العلوم ومنهم من يكون دليله خبرا له ومنهم من يكون دليله بعض محتملات آية أو حديث صحيح ولعمري انهم ينبغي إذا صادفوا السنة باعتقادهم ولم يقعوا في شيء من الضلال أن يتركوا على ماهم عليه ولا يحركوا بأمر آخر بل يصدقوا بذلك ويسلم لهم لئلا يكون إذا تتبع الحال معهم ربما لقنوا شبهة أو ترسخ في نفوسهم بدعة يعسر انحلالها أو يقعوا في تكفير مسلم وتضليله بل هناك أسباب كثيرة . واعلم أن اعتقاد الخلائق وعلمها من أغذية النفوس فمن رغب في أكلها لم يقنع بدونها وإذا حصل له ذلك قوي به ومن قنع بأيسرها ولم تطمح همته إلى ماهو أعلى

الأصل الثالث : عذاب القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى ـ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ـ واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر (١) وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لألم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك إليها . الأصل الرابع : الميزان وهو حق قال الله تعالى ـ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ـ وقال تعالى ـ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه ـ الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنا بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب . الأصل الخامس : الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى ـ فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسئولون ـ وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط . الأصل السادس : أن الجنة والنار مخلوقتان قال الله تعالى ـ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ـ فقوله تعالى أعدت دليل على أنها مخلوقة فيجب إجراؤه على الظاهر إذ لا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لأن الله تعالى ـ لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ـ . الأصل السابع : أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمام أصلا إذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والأمراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وإن ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل إلينا فلم يكن أبو بكر إماما إلا بالاختيار والبيعة وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لا يستجرئ على اختراعه إلا الروافض واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنيا على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الامامة إذ ظن علي رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الامامة في بدايتها فرأى التأخير أصوب وظن معاوية أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالأئمة ويعرض الدماء للسفك ، وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب إلى تخطئة على ذو تحصيل أصلا . الأصل الثامن : أن فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب ترتيبهم في الخلافة إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم آيات وأخبار كثيرة (٢) وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الأحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك إذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف ، الأصل التاسع : أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش لقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش (٣) » وإذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للأكثر باغ يجب رده إلى

(١) حديث استعاذ من عذاب القبر أخرجاه من حديث أبي هريرة وعائشة وقد تقدم .
(٢) حديث الثناء على الصحابة تقدم .
(٣) حديث الأئمة من قريش النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث ابن عمر .

من ذلك ضعف ولكنه يعيش عيش الطفيف وإنما يهلك من لا بلغة له ولا يجدها أو يجدها ولكنها تكون مشابة ممن جاء بمضرة بدعة وسموم كفر فلا تذهل عما يشار لك إليه وإنما المرغوب تنبيهك والله المستعان وقلما بين الصنف الثاني والأول من التفاوت من حيث إن أولئك مقلدون فيما يعتقدونه دليلا غير أنهم أوثق رباطا من الأولين لأن أولئك إن وقع إليهم من شككهم ربما شكوا وانحل رباط عقدهم وهؤلاء في الأغلب لا سبيل إلى انحلال عقودهم إذ لا يرون أنفسهم أنهم مقلدون وإنما يظنون أنهم مستدلون عارفون فلهذا كانوا أحسن حالا . والصنف الثالث أقروا واعتقدوا كما فعل الذين من قبلهم وقدموا النظر أيضا ولكنهم لعدم سلوكهم سبيله مع القدرة عليه ومعهم من الذكاء والفطنة والتيقظ ما لو نظروا لعلموا ولو استدلوا

الانقياد إلى الخلق . الأصل العاشر : أنه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدّى للامامة وكان في صرفه إثارة فتنة لانطاق حكمنا بانعقاد إمامته لأنا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على مايفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلوّ البلاد عن الامام وبفساد الأقضية وذلك محال ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضي بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين هي قواعد العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لأهل السنة ومباينا لرهط البدعة فالله تعالى يسدّدنا بتوفيقه ويهدينا إلى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى .

[الفصل الرابع من قواعد العقائد] في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق إليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل [مسئلة] اختلفوا في أن الاسلام هو الإيمان أو غيره وإن كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلازمه فقيل إنهما شيء واحد وقيل إنهما شيئان لا يتواصلان وقيل إنهما شيئان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر ، وقد أودر أبو طالب المكي في هذا كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل فلنهجم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل مالا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث : بحث عن موجب اللفظين في اللغة ، وبحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع ، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة ، والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي . البحث الأول : في موجب اللغة والحقّ فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى ـ وما أنت بمؤمن لنا ـ أي بمصدّق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرّد والاباء والعناد والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمان وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فموجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخصّ فكان الايمان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا . البحث الثاني : عن إطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل . أما الترادف ففي قوله تعالى ـ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ـ ولم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد وقال تعالى ـ ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ـ وقال صلى الله عليه وسلم « بني الإسلام على خمس (١) » وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس (٢) وأما الاختلاف فقوله تعالى ـ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ـ ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح ، وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره

(١) حديث بني الاسلام على خمس أخرجاه من حديث ابن عمر (٢) حديث سئل عن الايمان فأجاب بهذه الخمس ، البيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس تدرون ما الايمان شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام ، والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزاد وأن تؤتوا خمسا من المغنم .

لتحققوا ولو طلبوا لأدركوا سبيل المعارف ووصلوا ولكنهم آثروا الراحة ومالوا إلى الدعة واستبعدوا طريق العلم واستثقلوا الأعمال الموصلة إليه وقنعوا بالقعود في حضيض الجهل فهؤلاء فيهم إشكال عند كثير من الناس في البديهة ويتردّد في حالهم النظر وهل يسمون عصاة أو غير ذلك يحتاج إلى تمهيد آخر ليس هذا مقامه والالتفات إلى هذا الصنف أوجب خلاف المتكلمين في العوام على الاطلاق من غير تفريق بين بليد ومتيقظ وفطن فمنهم من لم ير أنهم مؤمنون ولكن لم يحفظ عنهم أنهم أطلقوا اسم الكفر عليهم ولعلك تقول إن مذهبهم المشهور أن المحلّ لا يخلو عن الصفات إلا إلى ضدها فمن لم يحكم له بالإيمان حكم عليه بالكفر كما أن من لم يحكم له بالحركة حكم عليه بالسكون وكذلك

وشره فقال لما الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس[١] » فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل وفى الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم « أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يارسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فأعاد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢] » وأما التداخل فما روى أيضا أنه سئل « فقيل أى الأعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال أى الاسلام أفضل فقال ﷺ الايمان[٣] » وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل وهو أوفق الاستعمالات فى اللغة لأن الايمان عمل من الأعمال وهو أفضلها والاسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى إيمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة أما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى ـ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ـ وقوله ﷺ فى حديث سعد « أو مسلم » لأنه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة فى خصوص الايمان وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل فى الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذى عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة فى خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان فى جواب قول السائل أى الاسلام أفضل لأنه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فأدخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بأن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف فى الايمان على الخصوص بتعميمه وإدخال الظاهر فى معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله ـ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ـ البحث الثالث : عن الحكم الشرعى، والاسلام والايمان حكمان أخروى ودنيوى . أما الأخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان[٤] »

---

(١) حديث جبريل لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب فرواه البيهقى فى البعث وقد تقدم (٢) حديث سعد أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يارسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال أو مسلم الحديث أخرجاه بنحوه (٣) حديث سئل أى الأعمال أفضل فقال الاسلام فقال أى الاسلام أفضل فقال الايمان أحمد والطبرانى من حديث عمرو بن عنبسة بالشطر الأخير قال رجل يارسول الله أى الاسلام أفضل قال الايمان وإسناده صحيح (٤) حديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان أخرجاه من حديث أبى سعيد الخدرى فى الشفاعة ، وفيه اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه الحديث ، ولهما من حديث أنس فيقال انطلق فأخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان لفظ البخارى منهما ، وله تعليقا من حديث

الحياة والموت والعلم والجهل وسائر ما له من الصفات. قلنا فلئن صح ذلك فى الصفات التى هى أعراض فقد لا يصح فى الأوصاف التى هى أحكام الايمان والكفر والهداية والضلال والبدعة والسنة ربما كانت ليست من قبيل الاعراض وإنما ذكرت لك هذا فى معرض الشك فى شعوب ما نورد على ذلك ومنهم من أوجب لهم الايمان ولكن أوجب لهم المعرفة وقدرها لهم وعجزهم عن العبادة ووجوب العبادة فى الشرع جار على هذا النحو وهؤلاء لم يخالفوا المذكورين قبلهم لأن أولئك سلبوا الايمان عمن لم يصدر اعتقاده عن دليل وهؤلاء أوجبوا الايمان لمن أضافوا إليه المعرفة المشروطة فى صحة الايمان وإنما فروا عن الشناعة الظاهرة فشذوا عن الجمهور بهذا الاحتمال وزادوا على أنفسهم أنهم ألموا بقول من جعل المعارف

وقد اختلفوا فى أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الايمان ماذا هو فمن قائل إنه مجرد العقد ومن قائل يقول إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالأركان ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاثة فلاخلاف فى أن مستقره الجنة وهذه درجة . والدرجة الثانية أن يوجد اثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الأعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه فاسق وهو على منزلة بين المنزلتين وهو مخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره . الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال بالجوارح وقد اختلفوا فى حكمه فقال أبو طالب المكى العمل بالجوارح من الإيمان ولا يتم دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى ـ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ـ إذ هذا يدل على أن العمل وراء الإيمان لا من نفس الايمان وإلا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب أنه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يكفر أحد إلا بعد جحوده لما أقر به[1] » وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده ولا فى استحقاق الجنة به وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شىء من الأعمال الشرعية فنقول فما ضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلا . الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالأعمال ومات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد إذ قال صلى الله عليه وسلم « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد فى النار ولم يشترط فى حديث جبريل عليه السلام للايمان إلا التصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه واليوم الآخر كما سبق . الدرجة الخامسة أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الأظهر إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب . وقد قال صلى الله عليه وسلم « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة » ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن إذ ليس كلمتا الشهادة إخبارا عن القلب بل هو إنشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام والأول أظهر وقد غلا فى هذا طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم . الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا إله إلا الله

أنس يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن ذرة من إيمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان إيمان (١) حديث لا تكفروا أحدا إلا بجحوده بما أقر به الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى سعيد لن يخرج أحد من الايمان إلا بجحود مادخل فيه وإسناده ضعيف .

كلها ضرورية ولم يشعروا بذلك حين قالوا إنما عجزت العامة عن سرد الدليل وتعظم العبارة عنه وأنه لا تجب عليهم لأنهم إذا نبهوا وعرض عليهم ما قرب من الألفاظ واعتادوا من المخاطبات دلائل الحدوث ووجوه الافتقار إلى المحدث بعد لا عتقدوا وعددوا من هذه المعارف كثيرا ووجدوا أنفسهم عارفين بذلك . واعلم أن من يقول إن المعارف كلها ضرورية هكذا يقول إنما افتقر الناس إلى النسبية ولم يتمرنوا على العبارة على مواضع العلوم وإلا فهم إذا نبهوا عليها وتلطف بهم فى تفهيمها بالزوال إلى ما ألفوه من العبارات وجدوا أنفسهم غير منكرة لما نبهوا عليه وسارعوا إلى الفيئة ومثال هذا كمن نسى شيئا كان معه أو إنسانا نصحه أو رآه فنسيه وغفل عنه لأجل غيبته ثم رآه بعد

محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك فى أن هذا فى حكم الآخرة من الكفار وأنه مخلد فى النار ولا نشك فى أنه فى حكم الدنيا الذى يتعلق بالأئمة والولاة من المسلمين لأن قلبه لا يطلع عليه وعلينا أن نظن به أنه ماقاله بلسانه إلا وهو منطو عليه فى قلبه وإنما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له فى الحال قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفق ويقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى بينى وبين الله تعالى أو نكح مسلمة ثم صدق بقلبه هل تلزمه إعادة النكاح هذا محل نظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناط بالظاهر فى حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له فى نفسه بينه وبين الله تعالى والأظهر والعلم عند الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه إعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضى الله عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضى الله عنه كان يراعى ذلك منه فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه والصلاة فعل ظاهر فى الدنيا وإن كان من العبادات والتوقى عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم « طلب الحلال فريضة بعد الفريضة » وليس هذا مناقضا لقولنا إن الإرث حكم الاسلام وهو الاستسلام بل الاستسلام التام هو ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الألفاظ والعمومات والأقيسة فلا ينبغى أن يظن القاصر فى العلوم أن المطلوب فيه القطع من حيث جرت العادة بإيراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر إلى العادات والمراسم فى العلوم . فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم . فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصى لقوله عز وجل ـ فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ـ ولقوله عز وجل ـ والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ـ الآية ولقوله تعالى ـ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها . إلى قوله : ـ فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء ـ فقوله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغى أن يكون كل من ألقى فى النار مكذبا ولقوله تعالى ـ لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى ـ وهذا حصر وإثبات ونفى ولقوله تعالى ـ من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ـ فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى ـ والله يحب المحسنين ـ وقال تعالى ـ إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا ـ ولا حجة لهم فى ذلك فانه حيث ذكر الايمان فى هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل إذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة فى معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم « يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » فكيف يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ـ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ـ والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ـ ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ـ وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ـ ألا إن الظالمين فى عذاب مقيم ـ وقال تعالى ـ ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار ـ فهذه العمومات فى معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون[1] بل قوله تعالى ـ وإن منكم إلا واردها ـ كالصريح فى أن ذلك لا بد منه للكل إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله تعالى ـ لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى ـ أراد به من جماعة مخصوصين أو أراد بالأشقى شخصا معينا أيضا وقوله تعالى ـ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ـ أى فوج من الكفار وتخصيص العمومات

(١) حديث تعذيب العصاة البخارى من حديث أنس ليصيبن أقواما سفع من النار بذنوب أصابوها الحديث ويأتى فى ذكر الموت عدة أحاديث .

ذلك فذكر فانه يقال بدا لأنه كان عارفا بما غاب عنه لكنه ناس له أو غافل عنه ولولا عرفانه به ما وجد عدم الانكار وسرعة الألفة عنه وطائفة من المتكلمين أيضا أوجب لهم الايمان مع عدم المعرفة المشروطة عند أولئك وأى الآراء أحق بالحق وأولى بالصواب ليس من غرضنا فى هذا الموضع وإنما غرضنا تبعيد ما أشاعه فى الاحياء أهل الغلول والأغلال فلا يفتح مثل هذا الباب وقد أبدينا من وجه ذلك فى مراقى الزلف ما يغنى فيها باذن الله عز وجل .

[فصل فى بيان أصناف أهل الاعتقاد]

تفصيل آخر من جهة أخرى هو من تتمة ما جرى فلتعلم أن ما منهم صنف إلا وله على التقريب ثلاثة أحوال لا يستبد أحدهم من أحدها بحكم الاعتقاد الضرورى فأصفى الحالات لهم أن يعتقد أحدهم جميع أركان

قريب ومن هذه الآية وقع للأشعرى وطائفة من المتكلمين إنكار صيغ العموم وأن هذه الألفاظ يتوقف فيها إلى ظهور قرينة تدل على معناها . وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى ـ وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ـ وقوله تعالى ـ والعصر إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ـ وقوله تعالى ـ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ـ ثم قال ـ ثم ننجى الذين اتقوا ـ وقوله تعالى ـ ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ـ وكل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح فيها مقرونا بالايمان وقوله تعالى ـ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ـ وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ـ ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ـ فينبغى أن تبقى له مشيئة فى مغفرة ماسوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام «يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان» وقوله تعالى ـ إنا لانضيع أجر من أحسن عملا ـ وقوله تعالى ـ إن الله لايضيع أجر المحسنين ـ فكيف يضيع أجر أصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ـ ومن يقتل مؤمنا متعمدا ـ أى لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب. فان قلت فقد مال الاختيار إلى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه. قلنا لايبعد أن يعد العمل من الايمان لأنه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من الانسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنسانا بعدم الرأس ولايخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لاتبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالرأس من وجود الانسان إذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالأطراف بعضها أعلى من بعض وقد قال ﷺ «لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[1]» والصحابة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة فى الخروج عن الايمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن حقا إيمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بانسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء حقيقة الانسانية . (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان . فأقول السلف هم الشهود العدول وما الأحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وإنما الشأن فى فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الايمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشئ لايزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان . فان قلت فالاشكال قائم فى أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة فأقول إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول: الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه : الأول أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشد وتقوى وتارة تضعف وتسترخى كالعقدة على الخيط مثلا ولاتستبعد هذا واعتبره باليهودى وصلابته فى عقيدته التى لايمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا بتخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذلك النصرانى والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك فى عقده كالأول ولكنهما متفاوتان فى شدة التصميم وهذا موجود فى الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر فى نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء فى نماء الأشجار ولذلك قال تعالى ـ فزادتهم إيمانا ـ وقال تعالى ـ ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ـ وقال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن متفق عليه من حديث أبى هريرة .

الايمان على ما يكمل عليه فى الغالب لكنه على طريق التفاوت كما سبق . الحالة الثانية أن لايعتقدوا إلا بعض الأركان مما فيه خلاف إذا نفر ولم تنصف إليه فى اعتقاده سواء هل يكون مؤمنا أو مسلما أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد أنه موجود حى لاغير وأمثال هذه التقديرات ويخلو عن اعتقاد باقى الصفات خلوا كاملا لايخطر بباله ولايعتقد فيها حقا ولا باطلا ولا صوابا ولا خطأ ولكن التقدير الذى يعتقده من الأركان الثلاثة موافق للحق غير منسوب لغيره . الحالة الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلنا والوحدانية والحياة ويكون فيما يعتقد فى باقى الصفات على ما لايوافق الحق ماهو عليه مما هو بدعة وضلالة وليس بكفر صريح فالذى يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع أن أرباب الحالة الأولى

فيما يروى فى بعض الأخبار «الايمان يزيد وينقص[1]» وذلك بتأثير الطاعات فى القلب وهذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه فى أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وإدراك التفاوت فى السكون إلى عقائد الايمان فى هذه الأحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد فى اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه عملا مقبلا أو ساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيأتى هذا فى ربع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعنى بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والأعضاء وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى إلى حد ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون أنه لا عالم إلا عالم الشهادة وهو هذه الأجسام المحسوسة ومن أدرك الأمرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه فقال:

رق الزجاج ورقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا العلم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تنسلخ كل ساعة على علوم المعاملة إلى أن يكف عنها بالتكلف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال على كرم الله وجهه: إن الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وإن النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم وتلا قوله تعالى ـ كلا بل ران على قلوبهم ـ الآية. الاطلاق الثانى: أن يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال صلى الله عليه وسلم «الايمان بضع وسبعون بابا[2]» وكما قال صلى الله عليه وسلم «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» وإذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه. الاطلاق الثالث: أن يراد به التصديق اليقينى على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة ولكنى أقول الأمر اليقينى الذى لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه فليس طمأنينة النفس الى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث وإن كان لا شك فى واحد منهما فان اليقينيات تختلف فى درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها وقد تعرضنا لهذا فى فصل اليقين من كتاب العلم فى باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة إلى الاعادة وقد ظهر فى جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق

(١) حديث الايمان يزيد وينقص ابن عدى فى الكامل وأبو الشيخ فى كتاب الثواب من حديث أبى هريرة وقال ابن عدى باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب اللحى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبى هريرة وابن عباس وأبى الدرداء (٢) حديث الايمان بضع وسبعون بابا وذكر بعد هذا فزاد فيه: أدناها إماطة الأذى عن الطريق البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة الايمان بضع وسبعون زاد مسلم فى رواية وأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها فذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذى وصححه.

والله أعلم على سبيل نجاة ومسلك خلاص ووصف إيمان أو إسلام وسواء فى ذلك الصنف الأول والثانى من أهل الاعتقاد ويبقى الصنف الثالث على محتملات النظر كما نبهناك عليه وأما أهل الحالة الثانية وهى الاقتصار على الوجود المفرد أو الوجود ووصف آخر معه مع الخلو عن اعتقاد سائر الصفات التى للكمال والجلال وأركانهما فالمتقدمون من السلف لم تشتهر عنهم فى صورة المسئلة ما يخرج صاحب هذا العقد عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون فكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله عز وجل وأظهر الاقرار بنبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الأجلاف والرعيان وضعفاء النساء والأتباع على هذا بلا مزيد عليه لو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل هل له إرادة أو بقاء أو كلام

وكيف لا وفى الأخبار « أنه يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان » وفى بعض المواضع فى خبر آخر « مثقال دينار[1] » فأى معنى لاختلاف مقاديره إن كان ما فى القلب لا يتفاوت (مسئلة) فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن إن شاء الله والاستثناء شك والشك فى الايمان كفر وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان الثورى رحمه الله من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة فكيف يكون كاذبا وهو يعلم أنه مؤمن فى نفسه ومن كان مؤمنا فى نفسه كان مؤمنا عند الله كما أن من كان طويلا وسخيا فى نفسه وعلم ذلك كان كذلك عند الله وكذا من كان مسرورا أو حزينا أو سميعا أو بصيرا ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن أن يقول أنا حيوان إن شاء الله ولما قال سفيان ذلك قيل له فماذا تقول قال قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وأى فرق بين أن يقول آمنا بالله وما أنزل إلينا وبين أن يقول أنا مؤمن وقيل للحسن أمؤمن أنت فقال إن شاء الله فقيل له لم تستثنى يا أبا سعيد فى الايمان فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت يا حسن فتحق علىّ الكلمة وكان يقول ما يؤمننى أن يكون الله سبحانه قد اطلع علىّ فى بعض ما يكره فمقتنى وقال اذهب لا قبلت لك عملا فأنا أعمل فى غير معمل وقال إبراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا إله إلا الله وقال مرة قل أنا لا أشك فى الايمان وسؤالك إياى بدعة وقيل لعلقمة أمؤمن أنت قال أرجو إن شاء الله وقال الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى فما معنى هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان إلى الشك لا فى أصل الايمان ولكن فى خاتمته أو كماله ووجهان لا يستندان إلى الشك . الوجه الأول الذى لا يستند إلى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى ـ فلا تزكوا أنفسكم ـ وقال ـ ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم ـ وقال تعالى ـ انظر كيف يفترون على الله الكذب ـ وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه والايمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية كما يقال للانسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر فيقول نعم إن شاء الله لا فى معرض التشكيك ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه فالصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء . الوجه الثانى : التأدب بذكر الله تعالى فى كل حال وإحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى ـ ولا تقولنّ لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ـ ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال تعالى ـ لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين ـ وكان الله سبحانه عالما بأنهم يدخلون لا محالة وأنه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر « السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون[2] » واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك إن فلانا يموت سريعا فتقول إن شاء الله فيفهم منه رغبتك لا تشككك وإذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول إن شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكيك إلى

أو ما شاكل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هى هو ولا هى غيره ربما وجدوا يجهلون هذا ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله ووحدانيته مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبى صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل وأوجب حكم الايمان أو الاسلام لمن قال لا إله إلا الله واعتقد عليها وهذه الكلمات لا تقتضى أكثر من اعتقاد الوجود مع الوحدة فى الظاهر وعلى البديهية من غير نظر ثم سمعنا عمن قالها فى صدر الاسلام أنه لم يعلم بعدها إلا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الأعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا أنهم درسوا علم الصفات وأحوالها ولا هل الله تعالى عالم بعلم أو عالم بنفسه وهو باق ببقاء أو باق بنفسه وأشباه

(١) حديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال دينار متفق عليه من حديث أبى سعيد وسيأتى فى ذكر الموت وما بعده (٢) حديث لما دخل المقابر قال : السلام عليكم دار قوم مؤمنين الحديث مسلم من حديث أبى هريرة .

معنى الرغبة وكذلك العدول إلى معنى التأدب بذكر الله تعالى كيف كان الأمر . الوجه الثالث مستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا إن شاء الله إذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم ـ أولئك هم المؤمنون حقا ـ فانقسموا إلى قسمين ويرجع هذا إلى الشك فى كمال الايمان لا فى أصله وكل انسان شاك فى كمال إيمانه وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان حق من وجهين : أحدهما من حيث إن النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لا تتحقق البراءة منه . والثانى أنه يكمل بأعمال الطاعات ولا يدرى وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى ـ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون ـ فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ـ ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ـ فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال تعالى ـ أولئك الذين صدقوا ـ وقد قال تعالى ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ وقال تعالى ـ لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ـ الآية وقد قال تعالى ـ هم درجات عند الله ـ وقال ﷺ « الايمان عريان ولباسه التقوى[1] » الحديث وقال صلى الله عليه وسلم « الايمان بضع وسبعون بابا أدناها إماطة الأذى عن الطريق » فهذا يدل على ارتباط كمال الايمان بالأعمال وأما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله عليه وسلم « أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن : من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر[2] » وفى بعض الروايات « وإذا عاهد غدر » وفى حديث أبى سعيد الخدرى « القلوب أربعة: قلب أجرد وفيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء العذب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأى المادتين غلب عليه حكم له بها[3] » وفى لفظ آخر « غلبت عليه ذهبت به » قال عليه السلام « أكثر منافق هذه الأمة قراؤها[4] » وفى حديث « الشرك أخفى فى أمتى من دبيب النمل على الصفا[5] » وقال حذيفة رضى الله عنه « كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقا إلى أن يموت وإنى لأسمعها من أحدكم فى اليوم عشر مرات[6] » وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى أنه برىء من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبى صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله وهو خفى وأبعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه من يرى أنه برىء منه فقد قيل للحسن البصرى يقولون أن لا نفاق اليوم فقال يا أخى لو هلك المنافقون لاستوحشتم فى الطريق وقال هو أو غيره لو نبتت للمنافقين أذناب ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا

(١) حديث الايمان عريان تقدم فى العلم (٢) حديث أربع من كن فيه فهو منافق الحديث متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (٣) حديث القلوب أربعة قلب أجرد الحديث أحمد من حديث أبى سعيد وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه (٤) حديث أكثر منافقى هذه الأمة قراؤها أحمد والطبرانى من حديث عقبة بن عامر (٥) حديث الشرك أخفى فى أمتى من دبيب النملة على الصفا أبو يعلى وابن عدى وابن حبان فى الضعفاء من حديث أبى بكر ولأحمد والطبرانى نحوه من حديث أبى موسى وسيأتى فى ذم الجاه والرياء (٦) حديث حذيفة كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقا الحديث أحمد باسناد فيه جهالة وحديث حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث البخارى إلا أنه قال شر بدل أكثر .

سده المعارف ولا يدفع ظهور هذه إلا معاند أو جاهل سيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب فى الشرع أن من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن لتعلم ما زاد على ما عنده لم يفت أحد بقتله ولا استرقاقه والحكم عليه بالخلود فى النار عسر جدا أو خطر عظيم مع ثبوت الشرع بأن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ولعلك تقول قد قال فى مواطن أخرى إلا بحقها ثم تقول اعتقاد باقى الصفات التى بها يكون اعتقاد جلال الله جل وعز وكماله من حقها نعم هى من حقها عند من بلغه أمرها وسمع بها أن يعتقدها وأما من خلا من اعتقادها ولم يقو له أن يلقاها ولم يسمع بها ففيه مرمى هذا النظر وعليه يقع مثل هذا الاحتفاظ وفى مثله يخاف أن يطلق عليه اسم الكفر هذا وأنت

«وسمع ابن عمر رضى الله عنه رجلا يتعرض للحجاج فقال أرأيت لو كان حاضرا يسمع أكنت تتكلم فيه فقال لا قال: كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم»(١) وقال صلى الله عليه وسلم «من كان ذا لسانين فى الدنيا جعله الله ذا لسانين فى الآخرة» وقال أيضا صلى الله عليه وسلم «شر الناس ذو الوجهين الذى يأتى هؤلاء بوجه ويأتى هؤلاء بوجه» وقيل للحسن إن قوما يقولون إنا لا نخاف النفاق وقال والله لأن أكون أعلم أنى برىء من النفاق أحب إلىّ من تلاع الأرض ذهبا وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعلانية والمدخل والمخرج وقال رجل لحذيفة رضى الله عنه إنى أخاف أن أكون منافقا قال لو كنت منافقا ما خفت النفاق إن المنافق قد أمن من النفاق وقال ابن أبى مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفى رواية خمسين ومائة من أصحاب النبى ﷺ كلهم يخافون النفاق وروى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا فى جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه فبينا هم كذلك إذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذى وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سفعة من الشيطان، فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال النبى صلى الله عليه وسلم: نشدتك الله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم(٢)» وقال ﷺ فى دعائه «اللهم إنى أستغفرك لما علمت ولما لم أعلم فقيل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمننى والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء وقد قال سبحانه ـ وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون(٣)» قيل فى التفسير عملوا أعمالا ظنوا أنها حسنات فكانت فى كفة السيئات وقال سرى السقطى لو أن إنسانا دخل بستانا فيه من جميع الأشجار عليها من جميع الطيور فخاطبه كل طير منها بلغة فقال السلام عليك يا ولىّ الله فسكنت نفسه إلى ذلك كان أسيرا فى يديها فهذه الأخبار والآثار تعرفك خطر الأمر بسبب دقائق النفاق والشرك الخفى وأنه لا يؤمن منه حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأل حذيفة عن نفسه وأنه هل ذكر فى المنافقين وقال أبو سليمان الدارانى سمعت من بعض الأمراء شيئا فأردت أن أنكر فخفت أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج روحى فكففت وهذا من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة المخلدين فى النار والثانى يفضى بصاحبه إلى النار مدة أو ينقص من درجات عليين ويحط من رتبة الصدّيقين وذلك مشكوك فيه ولذلك حسن الاستثناء فيه وأصل هذا النفاق تفاوت بين السر والعلانية والأمن من مكر الله والعجب وأمور أخر لا يخلو عنها إلا الصدّيقون.

الوجه الرابع: وهو أيضا مستند إلى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدرى أيسلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم له بالكفر حبط عمله السابق لأنه موقوف على سلامة الآخر ولو سئل

(١) حديث سمع ابن عمر رجلا يتعرض للحجاج فقال أرأيت لو كان حاضرا أكنت تتكلم فيه قال لا قال كنا نعدّ هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحمد والطبرانى بنحوه وليس فيه ذكر الحجاج (٢) حديث كان جالسا فى جماعة من أصحابه فذكروا رجلا فأكثروا الثناء عليه فبينا هم كذلك إذ طلع رجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء الحديث أحمد والبزار والدارقطنى من حديث أنس (٣) حديث اللهم إنى أستغفرك لما علمت ولما لم أعلم الحديث مسلم من حديث عائشة اللهم إنى أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل ولأبى بكر بن الضحاك فى الشمائل فى حديث مرسل وشر ما أعلم وشر ما لا أعلم ..

تسمع عن الله عزّ وجلّ يقول فى الآخرة أخرجوا من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان وذكر من المثقال إلى الذرة والخردلة من الايمان إلى أن أخرج منها من لم يعمل حسنة قط لما يدريك أن يكونوا هؤلاء وأمثالهم المرادين لأن التقدير وقع فى الايمان لا فى الأعمال فان قلت فان من الناس وأئمة العلماء من لم يوجب الايمان لمن اعتقد جميع الأركان إذا لم يصحبها معرفة ولم يقصدها دليل فكيف بمن فاته اعتقاد بعضها أو كلها قلنا قد أريناك وجه الاعتراض على هذا المذهب ونبهناك على بعد أهله عن وجه الحق فيه وأنهم أرباب تعسف ولو استقصى مع كثير منهم القول فى ذلك لبدا له أنه تسبب إلى ما يظهر له من تصوره عن معرفة شرطها فى إيمان غيره ولآثر من حسه الركون إلى ما رأيناه أولى من رأيه وأحق بالصواب

الصائم ضحوة النهار عن صحة صومه فقال أنا صائم قطعا فلو أفطر فى أثناء نهاره بعد ذلك لتبين كذبه إذ كانت الصحة موقوفة على التمام إلى غروب الشمس من آخر النهار وكما أن النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة قبل آخره بناء على الاستصحاب وهو مشكوك فيه والعاقبة مخوفة ولأجلها كان بكاء أكثر الخائفين لأجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الأزلية التى لاتظهر إلا بظهور المقضى به ولامطلع عليه لأحد من البشر فخوف الخاتمة كخوف السابقة وربما يظهر فى الحال ماسبقت الكلمة بنقيضه فمن الذى يدرى أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى وقيل فى معنى قوله تعالى ـ وجاءت سكرة الموت بالحق ـ أى بالسابقة يعنى أظهرتها . وقال بعض السلف إنما يوزن من الأعمال خواتيمها وكان أبو الدرداء رضى الله عنه يحلف بالله مامن أحد يأمن أن يسلب إيمانه إلا سلبه وقيل من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك وقيل هى عقوبات دعوى الولاية والكرامة بالافتراء . وقال بعض العارفين لو عرضت علىّ الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لأنى لا أدرى مايعرض لقلبى من التغيير عن التوحيد إلى باب الدار . وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بينى وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفى الحديث «من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل[1]» وقيل فى قوله تعالى ـ وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ـ صدقا لمن مات على الإيمان وعدلا لمن مات على الشرك ـ وقد قال تعالى ـ ولله عاقبة الأمور ـ فمهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لأن الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة ومافسد قبل الغروب لايبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لايبعد أن يسأل عن الصوم الماضى الذى لايشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالأمس فيقول نعم إن شاء الله تعالى إذ الصوم الحقيقى هو المقبول والمقبول غائب عنه لايطلع عليه إلا الله تعالى فمن هذا حسن الاستثناء فى جميع أعمال البرّ ويكون ذلك شكا فى القبول إذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لايطلع عليها إلا رب الأرباب جلّ جلاله فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء فى الجواب عن الايمان وهى آخر مانختم به كتاب قواعد العقائد تم الكتاب بحمد الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى .

(كتاب أسرار الطهارة وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تلطف بعباده فتعبدهم بالنظافه، وأفاض على قلوبهم تزكية لسرائرهم أنواره وألطافه، وأعدّ لظواهرهم تطهيرا لها الماء المخصوص بالرقة واللطافه ، وصلى الله على النبى محمد المستغرق بنور الهدى أطراف العالم وأكنافه ، وعلى آله الطيبين الطاهرين صلاة تنجينا بركاتها يوم المخافه ، وتنتصب جنة بيننا وبين كل آفه . أما بعد : فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «بنى الدين على النظافة[2]»

(١) حديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل الطبرانى فى الأوسط بالشطر الأخير منه من حديث ابن عمر وفيه ليث بن أبى سليم تقدم والشطر الأوّل روى من قول يحيى بن أبى كثير رواه الطبرانى فى الأصغر بلفظ من قال أنا فى الجنة فهو فى النار وسنده ضعيف .

(كتاب الطهارة)

(٢) حديث بنى الدين على النظافة لم أجده هكذا وفى الضعفاء لابن حبان من حديث عائشة تنظفوا فان الاسلام نظيف والطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف جدا من حديث ابن مسعود النظافة تدعو إلى الايمان.

ولعدل عن مذهبه ثم بعد ذلك تراهم حين أخبروا عن سلب الإيمان عنهم لم يبقوا اسم الكفر عليهم ثم يعرضوا على الاستتابة إن كانت من مذهبه ثم يحكم فيه بالقتل والاسترقاق فاذا تأملت هذا لم يخف عليك عيب ماقالوه ونقص ماقالوا إليه فلنرجع الى مانحن بسبيله ونستعين بالله عزّ وجلّ وأما أرباب الحالة الثالثة وهى اعتقاد البدعة فى الصفات أو بعضها فان حكمنا بصحة إيمان أهل الحالة المذكورة قبل هذا وإسلامهم حققنا أمر هؤلاء فيما اعتقدوه اذ لم يقعوا فيه بوجه قصد يقطعهم عن إيصال العذر لأن هؤلاء قد حصل لهم فى العقد ماهو شرط الخلاص والنجاة من الهلاك الدائم وأصيبوا فيما وراء ذلك فان أمكن ردهم فى الدنيا وزجرهم عنه أن أظهروا المنع عن الاقلاع والرجوع

وقال صلى الله عليه وسلم « مفتاح الصلاة الطهور[١] » وقال الله تعالى ـ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين ـ وقال النبي صلى الله عليه وسلم « الطهور نصف الايمان[٢] » قال الله تعالى ـ مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ـ فتفطن ذوو البصائر بهذه الظواهر أن أهمّ الأمور تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد بقوله صلى الله عليه وسلم « الطهور نصف الايمان » عمارة الظاهر بالتنظيف بافاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحونا بالأخباث والأقذار هيهات هيهات والطهارة لها أربع مراتب : المرتبة الأولى تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات . المرتبة الثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام . المرتبة الثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل المقوتة . المرتبة الرابعة : تطهير السرّ عما سوى الله تعالى وهى طهارة الأنبياء صلوات الله عليهم والصديقين والطهارة فى كل رتبة نصف العمل الذى فيها فان الغاية القصوى فى عمل السرّ أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته ولن تحلّ معرفة الله تعالى بالحقيقة فى السر مالم يرتحل ماسوى الله تعالى عنه ولذلك قال الله عز وجل ـ قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ـ لأنهما لا يجتمعان فى قلب ـ وماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ـ وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف بها مالم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل المقوتة فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذى هو شرط فى الثانى فكان الطهور شرط الايمان بهذا المعنى وكذلك تطهير الجوارح عن المناهى أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذى هو شرط فى الثانى فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الأول وعمارتها بالطاعات الشطر الثانى فهذه مقامات الايمان ولكل مقام طبقة ولن ينال العبد الطبقة العالية إلا أن يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل إلى طهارة السرّ عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة مالم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهى وعمارتها بالطاعات وكلما عزّ المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته فلا تظنّ أن هذا الأمر يدرك بالمنى وينال بالهوينى ، نعم من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة التى هى كالقشرة الأخيرة الظاهرة بالاضافة إلى اللب المطلوب فصار يمعن فيها ويستقصى فى مجاريها ويستوعب جميع أوقاته فى الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظنا منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هى هذه فقط وجهالة بسيرة الأولين واستغراقهم جميع الهمّ والفكر فى تطهير القلب وتساهلهم فى أمر الظاهر حتى إن عمر رضى الله عنه مع علوّ منصبه توضأ من ماء فى جرّة نصرانية وحتى إنهم ما كانوا يغسلون اليد من الدسومات والأطعمة بل كانوا يمسحون أصابعهم بأخمص أقدامهم وعدوا الأشنان من البدع المحدثة ولقد كانوا يصلون على الأرض فى المساجد ويمشون حفاة فى الطرقات ومن كان لا يجعل بينه وبين الأرض حاجزا فى مضجعه كان من أكابرهم وكانوا يقتصرون على الحجارة فى الاستنجاء وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة : « كنا نأكل الشواء فتقام الصلاة فندخل أصابعنا فى الحصى ثم نفركها بالتراب ونكبر[٣] » وقال عمر رضى الله عنه :

(١) حديث مفتاح الصلاة الطهور د ت ه من حديث علىّ قال الترمذى هذا أصح شىء فى هذا الباب وأحسن (٢) حديث الطهور نصف الايمان ت من حديث رجل من بنى سليم وقال حسن ورواه مسلم من حديث أبى مالك الأشعرى بلفظ شطر كما فى الإحياء (٣) حديث كنا نأكل الشواء فتقام الصلاة فندخل أصابعنا فى الحصباء الحديث ه من حديث عبد الله بن الحارث بن جزء ولم أره من حديث أبى هريرة.

بالعقوبة المؤلمة دون قتل كان ذلك وإن قالوا بالموت لم نقصرهم فى اعتقادنا عن أرباب الحالة الثانية المذكورة قبلهم والله أعلم بالناجى والهالك من خلقه والمطيع والعاصى من عباده هكذا ينبغى أن يكون مذهب من نظر فى خلق الله تعالى بعين الرأفة والرحمة ولم يدخل بين الله عز وجلّ وبين عباده فيما غاب عنه علمه وعدم فيه سبيل اليقين وفهم معنى قوله عز وجلّ ـ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ـ . فان قلت وأين أنت من تكفير كثير من الناس لجميع أهل البدع عامة وخاصة وقول النبىّ صلى الله عليه وسلم فى القدرية « إنهم مجوس هذه الأمة » وقوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة » وقال عن

« ما كنا نعرف الأشنان فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بطون أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا بها (١) » ويقال أول ماظهرمن البدع بعدرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع المناخل والأشنان والموائد والشبع فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة فى النعلين أفضل « لأن رسول الله ﷺ لما نزع نعليه فى صلاته بإخبار جبرائيل عليه السلام له أن بهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم خلعتم نعالكم (٢) » وقال النخعى فى الدين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء إليها فأخذها منكرا لخلع النعال فكذا كان تساهلهم فى هذه الأمور بل كانوا يمشون فى طين الشوارع حفاة ويجلسون عليها ويصلون فى المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البرّ والشعير وهو يداس بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الإبل والخيل مع كثرة تمرّغها فى النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال فى دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن إلى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هى مبنى الدين فأكثر أوقاتهم فى تزيينهم الظواهر كفعل الماشطة بعروسها والباطن خراب مشحون بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتعجبون منه ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر أومشى على الأرض حافيا أوصلى على الأرض أوعلى بوارى المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من أدم أو توضأ من آنية عجوز أو رجل غير متقشف أقاموا عليه القيامة وشدوا عليه النكير ولقبوه بالقذر وأخرجوه من زمرتهم واستنكفوا عن مؤاكلته ومخالطته فسموا البذاذة التى هى من الايمان قذارة والرعونة نظافة فانظر كيف صار المنكر معروفا والمعروف منكرا وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقته وعلمه .

فان قلت أفتقول إن هذه العادات التى أحدثها الصوفية فى هيئاتهم ونظافتهم من المحظورات أو المنكرات . فأقول حاش لله أن أطلق القول فيه من غير تفصيل ولكنى أقول إن هذا التنظيف والتكلف وإعداد الأوانى والآلات واستعمال غلاف القدم والإزار للقنع به لدفع الغبار وغير ذلك من هذه الأسباب إن وقع النظر إلى ذاتها على سبيل التجرد فهى من المباحات وقد يقترن بها أحوال ونيات تلحقها تارة بالمعروفات وتارة بالمنكرات فأما كونها مباحة فى نفسها فلا يخفى أن صاحبها متصرف بها فى ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها مايريد إذا لم يكن فيه إضاعة وإسراف وأما مصيرها منكرا فبأن يجعل ذلك أصل الدين ويفسر به قوله ﷺ « بنى الدين على النظافة » حتى ينكر به على من يتساهل فيه تساهل الأولين أو يكون القصد به تزيين الظاهر للخلق وتحسين موقع نظرهم فان ذلك هو الرياء المحظور فيصير منكرا بهذين الاعتبارين وأما كونه معروفا فبأن يكون القصد منه الخير دون التزين وأن لاينكر على من ترك ذلك ولا يؤخر بسببه الصلاة عن أوائل الأوقات ولا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه أو عن علم أو غيره فاذا لم يقترن به شىء من ذلك فهو مباح يمكن أن يجعل قربة بالنية ولكن لايتيسر ذلك إلا للبطالين الذين لولم يشتغلوا بصرف الأوقات فيه لاشتغلوا بنوم أوحديث فيما لايعنى فيصير شغلهم به أولى لأن الاشتغال بالطهارات يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلابأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو إسراف . وأما أهل العلم والعمل فلا ينبغى أن

(١) حديث عمر ما كنا نعرف الأشنان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا باطن أرجلنا الحديث لم أجده من حديث عمر ولابن ماجه نحوه مختصرا من حديث جابر (٢) حديث خلع نعليه فى الصلاة إذ أخبره جبريل عليه الصلاة والسلام أن عليه نجاسة ذلك وصححه من حديث أبى سعيد الخدرى .

قوم « يخرجون على حين فرقة من الناس يقولون بقول خير البرية أومن قول خير البرية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية » والأحاديث الواردة فيمن اعتقد شيئا من الأهواء والبدع كثيرة غير هذه مما توجب فى الظاهر تكفيرهم بالاطلاق فاعلم أنه وإن كان كفرهم كثير من العلماء فقد أبقى عليهم دينهم وتردد فيهم كثير أو أكثر منهم وكل فريق منهم فى مقابلة من خالفه فليقع التحاكم عند العالم الأكبر المؤيد بالعصمة سيد البشر إمام المتقين صلى الله عليه وسلم فهو عليه الصلاة والسلام حين قال مجوس هذه الأمة أضافهم إلى الأمة وما حكم بأن لم يقل مجوس على الاطلاق وحين أخبر عن الفرق أنهم فى النار فما أخبر أنهم خالدون فيها وحين قال يمرقون من الدين كما يمرق السهم

يصرفوا من أوقاتهم إليه إلا قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو أنفس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتعجب من ذلك فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطال أن يترك النظافة وينكر على المتصوفة ويزعم أنه يتشبه بالصحابة إذ التشبه بهم في أن لا يتفرغ إلا لما هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك؟ قال إني إذن لفارغ فلهذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل أن يضيع وقته في غسل الثياب احترازا من أن يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصار تقصيرا في الغسل فقد كانوا في العصر الأول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة إذا شاهدوها ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة بل كانوا يتأملون في دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثوري لرفيق له كان يمشي معه فنظر إلى باب دار مرفوع معمور لا تفعل ذلك فإن الناس لو لم ينظروا إليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالناظر إليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون حمام الدهن لاستنباط مثل هذه الرقائق لا في احتمالات النجاسة فلو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة إلى التساهل خير وذلك العامي ينتفع بتعاطيه إذ يشغل نفسه الأمارة بالسوء بعمل المباح في نفسه فيمتنع عليه المعاصي في تلك الحال والنفس إن لم تشغل بشيء شغلت صاحبها وإذا قصد به التقرب إلى العالم صار ذلك عنده من أفضل القربات فوقت العالم أشرف من أن يصرفه إلى مثله فيبقى محفوظا عليه وأشرف وقت العامي أن يشتغل بمثله فيتوفر الخير عليه من الجوانب كلها وليتفطن بهذا المثل لنظائره من الأعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم البعض منها على البعض فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر بصرفها إلى الأفضل أهم من التدقيق في أمور الدنيا بحذافيرها وإذا عرفت هذه المقدمة واستبنت أن الطهارة لها أربع مراتب . فاعلم أنا في هذا الكتاب لسنا نتكلم إلا في المرتبة الرابعة وهي نظافة الظاهر لأنا في الشطر الأول من الكتاب لا نتعرض قصدا إلا للظواهر فنقول طهارة الظاهر ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث وطهارة عن الحدث وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم والاستحداد واستعمال النورة والختان وغيره .

(القسم الأول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق بالمزال والمزال به والازالة)

(الطرف الأول في المزال)

وهي النجاسة. والأعيان ثلاثة جمادات وحيوانات وأجزاء حيوانات أما الجمادات فطاهرة كلها إلا الخمر وكل منتبذ مسكر والحيوانات طاهرة كلها إلا الكلب والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما فاذا ماتت فكلها نجسة إلا خمسة الآدمي والسمك والجراد ودود التفاح وفي معناه كل ما يستحيل من الأطعمة وكل ما ليس له نفس سائلة كالذباب والخنفساء وغيرهما فلا ينجس الماء بوقوع شيء منها فيه وأما أجزاء الحيوانات فقسمان : أحدهما ما يقطع منه وحكمه حكم الميت والشعر لا ينجس بالجز والموت والعظم ينجس. الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر فهو طاهر كالدمع والعرق واللعاب والمخاط وما له مقر وهو مستحيل نجس إلا ما هو مادة الحيوان كالمني والبيض والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات كلها ولا يعفى عن شيء من هذه النجاسات قليلها وكثيرها إلا عن خمسة: الأول أثر النجو بعد الاستجمار بالأحجار يعفى عنه ما لم يعد المخرج . والثاني طين الشوارع وغبار الروث في الطريق يعفى عنه مع تيقن النجاسة بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه وهو الذي لا ينسب المتلطخ به إلى تفريط أو سقطة . الثالث ما على أسفل الخف من نجاسة لا يخلو الطريق عنها فيعفى عنه بعد الدلك للحاجة. الرابع دم البراغيث ما قل منه أو كثر إلا إذا جاوز حد العادة سواء كان في ثوبك أو في ثوب غيرك فلبسته. الخامس دم البثرات وما ينفصل منها من قيح وصديد ودلك ابن عمر رضي الله عنه بثرة على وجه

من الرمية فقد قال متصلا بهذا القول وتتمارى في الفرق وما موضع هذا التمارى من المثل الذي ضربه فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فمالي أراك تلاحظ جهة وتترك أخرى وتذكر شيئا وتذهل عن غيره عليك بالعدل تكن من أهله واستعمل التفطن تشاهد العجائب المعجبة وتفهم قول الله ـ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ـ .

[فصل] ولما كان الاعتقاد المجرد عن العلم بصحته ضعيفا وتفرده عن المعرفة قريبا ممن رآه ألقى عليه شبه القشر الثاني من الجوز لأن ذلك القشر يؤكل مع ما هو عليه صونا وإذا انفرد أمكن أن يكون طعاما للمحتاج وبلاغا للجائع وبالجملة فهو لمن لا شيء معه خير من فقده

وكذلك اعتقاد التوحيد وان كان مجردا عن سبيل المعرفة وغير منوط بشيء من الأدلة ضعيفا فهو فى الدنيا والآخرة وعند لقاء الله عزّ وجلّ خير من التعطيل والكفر ومتى ركب أحد هذا فقد وقع فى أعظم الحرج والمنكر .

[بيان أرباب المرتبة الثالثة وهو توحيد المقرّبين]

والكلام فى هذا النوع من التوحيد له ثلاثة حدود : أحدها أن يتكلم فى الأسباب التى توصل إليه والمسالك التى يعبر عليها نحوه والأحوال التى يتخذها بحصوله كما قدره العزّ بن العليمى واختار ذلك ورضاه وسماه الصراط المستقيم والحد الثانى أن يكون الكلام فى عين ذلك التوحيد ونفسه وحقيقته وكيف يتصور للسالك إليه والطالب له قبل وصوله إليه وانكشافه له بالمشاهدة

فخرج منها الدم وصلى لم يغسل وفى معناه ما يترشح من لطخات الدماميل التى تدوم غالبا وكذلك أثر الفصد إلا ما يقع نادرا من خراج أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة ولا يكون فى معنى البثرات التى لا يخلو الانسان عنها فى أحواله ومسامحة الشرع فى هذه النجاسات الخمس تعرفك أن أمر الطهارة على التساهل وما ابتدع فيها وسوسة لا أصل لها .

(الطرف الثانى فى المزال به)

وهو إما جامد وإما مائع أما الجامد فحجر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلبا طاهرا منشفا غير محترم وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشيء منها إلا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذى لم يتفاحش تغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بأن يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أو لونه أو ريحه فان لم يتغير وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة رطل برطل العراق لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا[1]» وإن كان دونه صار نجسا عند الشافعى رضى الله عنه هذا فى الماء الراكد وأما الماء الجارى إذا تغير بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها وما تحتها لأن جريات الماء متفاصلات وكذا النجاسة الجارية إذا جرت بمجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين وإن كان جرى الماء أقوى من جرى النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وإن تباعد وكثر إلا إذا اجتمع فى حوض قدر قلتين وإذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق هذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه وكنت أودّ أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضى الله عنه فى أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه ومثار الوسواس اشتراط القلتين ولأجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى سبب المشقة ويعرفه من يجربه ويتأمله ومما لا أشك فيه أن ذلك لو كان مشروطا لكان أولى المواضع بتعسر الطهارة مكة والمدينة إذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة فى الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أوانى مياههم يتعاطاها الصبيان والإماء الذين لا يحترزون عن النجاسات وقد توضأ عمر رضى الله عنه بماء فى جرة نصرانية وهذا كالصريح فى أنه لم يعول إلا على عدم تغير الماء وإلا فنجاسة النصرانية وإنائها غالبة تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال فى تلك الأعصار دليل أول وفعل عمر رضى الله عنه دليل ثان والدليل الثالث إصغاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة[2] وعدم تغطية الأوانى منها بعد أن يرى أنها تأكل الفأرة ولم يكن فى بلادهم حياض تلغ السنانير فيها وكانت لا تنزل الآبار . والرابع أن الشافعى رضى الله عنه نص على أن غسالة النجاسة طاهرة إذا لم تتغير ونجسة إن تغيرت وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل إن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود لم يمنع مخالطة النجاسة وان أحيل ذلك على الحاجة فالحاجة أيضا ماسة الى هذا فلا فرق بين طرح الماء فى إجانة فيها ثوب نجس أو طرح الثوب النجس فى الاجانة وفيها ماء وكل ذلك معتاد فى غسل الثياب والأوانى . والخامس أنهم كانوا يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة ولا خلاف فى مذهب الشافعى رضى الله عنه أنه إذا وقع بول فى ماء جار ولم يتغير أنه يجوز التوضؤ به وان كان قليلا وأى فرق بين الجارى والراكد وليت

(١) حديث اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا أصحاب السنن وابن حبان والحاكم وصححه من حديث ابن عمر (٢) حديث إصغاء الاناء للهرة الطبرانى فى الأوسط والدارقطنى من حديث عائشة وروى أصحاب السنن ذلك من فعل أبى قتادة .

شعرى هل الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء بسبب الجريان ثم ماحد تلك القوة أتجرى فى المياه الجارية فى أنابيب الحمامات أم لا فان لم تجر فما الفرق وإن جرت فما الفرق بين مايقع فيها وبين مايقع فى مجرى الماء من الأوانى على الأبدان وهى أيضا جارية ثم البول أشد اختلاطا بالماء الجارى من نجاسة جامدة ثابتة إذا قضى بأن مايجرى عليها وإن لم يتغير نجس إلى أن يجتمع فى مستنقع قلتان فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من المجاورة . والسادس أنه اذا وقع رطل من البول فى قلتين ثم فرقتا فكل كوز يغترف منه طاهر ومعلوم أن البول منتشر فيه وهو قليل وليت شعرى هل تعليل طهارته بعدم التغير أولى أو بقوة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها . والسابع أن الحمامات لم تزل فى الأعصار الخالية يتوضأ فيها المتقشفون ويغمسون الأيدى والأوانى فى تلك الحياض مع قلة الماء ومع العلم بأن الأيدى النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها فهذه الأمور مع الحاجة الشديدة تقوى فى النفس أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير معولين على قوله صلى الله عليه وسلم « خلق الماء طهورا لاينجسه شىء إلا ماغير طعمه أولونه أوريحه[1] » وهذا فيه تحقيق وهو أن طبع كل مائع أن يقلب إلى صفة نفسه كل مايقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكلب يقع فى المملحة فيستحيل ملحا ويحكم بطهارته بصيرورته ملحا وزوال صفة الكلبية عنه فكذلك الخلّ يقع فى الماء وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل صفته ويتصور بصفة الماء وينطبع بطبعه إلا إذا كثر وغلب وتعرف غلبته بغلبة طعمه أولونه أوريحه فهذا للعيار وقد أشار الشرع إليه فى الماء القوى على إزالة النجاسة وهو جدير بأن يعول عليه فيندفع به الحرج ويظهر به معنى كونه طهورا إذ يغلب عليه فيطهره كما صار كذلك فيما بعد القلتين وفى الغسالة وفى الماء الجارى وفى إصغاء الاناء للهرة ولا تظنّ ذلك عفوا إذ لو كان كذلك لكان كأثر الاستنجاء ودم البراغيث حتى يصير الماء الملاقى له نجسا ولا ينجس بالغسالة ولا بولوغ السنور فى الماء القليل وأما قوله صلى الله عليه وسلم « لايحمل خبثا » فهو فى نفسه مبهم فانه يحمل إذا تغير . فان قيل أراد به إذا لم يتغير فيمكن أن يقال إنه أراد به أنه فى الغالب لايتغير بالنجاسات المعتادة ثم هو تمسك بالمفهوم فيما إذا لم يبلغ قلتين وترك المفهوم بأقل من الأدلة التى ذكرناها ممكن وقوله لايحمل خبثا ظاهره نفى الحمل أى يقلبه إلى صفة نفسه كما يقال للملحة لاتحمل كلبا ولا غيره أى ينقلب وذلك لأن الناس قد يستنجون فى المياه القليلة وفى الغدران ويغمسون الأوانى النجسة فيها ثم يترددون فى أنها تغيرت تغيرا مؤثرا أم لا فتبين أنه إذا كان قلتين لايتغير بهذه النجاسة المعتادة . فان قلت فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم « لايحمل خبثا » ومهما كثرت حملها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت حملها حكما كما حملها حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا وعلى الجملة فميلى فى أمور النجاسات المعتادة إلى التساهل فهما من سيرة الأولين وحسما لمادة الوسواس وبذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع الخلاف فيه فى مثل هذه المسائل .

(الطرف الثالث فى كيفية الإزالة)

والنجاسة إن كانت حكمية وهى التى ليس لها جرم محسوس فيكفى إجراء الماء على جميع مواردها وإن كانت عينية فلابد من إزالة العين وبقاء الطعم يدل على بقاء العين وكذا بقاء اللون إلا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الحت والقرص أما الرائحة فبقاؤها يدل على بقاء العين ولايعفى عنها إلا إذا كان الشىء له رائحة فائحة يعسر إزالتها فالدلك والعصر مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص فى اللون

(١) حديث خلق الله الماء طهورا لاينجسه شىء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه ه من حديث أبى أمامة باسناد ضعيف وقد رواه بدون الاستثناء د ن ت من حديث أبى سعيد وصححه د وغيره .

والحد الثالث فى ثمرات ذلك التوحيد ومايلق أهله به ويطلعون عليه بسببه ويكرمون به من أجله ويتحققون من فوائد المزيد من جهته أما الحد الأول فالكلام عليه والبيان له والكشف لدقائقه وتذلله للصغير والكبير مأمور به مشدد فى أمره متوعد بالنار على كتمه فيه بعث الأنبياء ومن أجله أرسل الرسل وبيانه للناس كافة نزلت من عند الله عز وجل على أمناء وحيه الصحف والكتب وليقع التفقه فى القلوب بتحقيقه وتصديقه أيدت الرسل بالمعجزات والأولياء والأنبياء بالكرامات لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وعليه أخذ الله الميثاق على الذين أوتوا الكتاب ليبينه للناس ولا يكتمونه وفيه أنزل الله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته وإياه عنى رسول الله

والمزيل للوسواس أن يعلم أن الأشياء خلقت طاهرة بيقين فما لايشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلى معه ولا ينبغى أن يتوصل بالاستنباط إلى تقدير النجاسات . القسم الثانى طهارة الأحداث : ومنها الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها الاستنجاء ، فلنورد كيفيتها على الترتيب مع آدابها وسننها مبتدئين بسبب الوضوء وآداب قضاء الحاجة إن شاء الله تعالى .

(باب آداب قضاء الحاجة)

ينبغى أن يبعد عن أعين الناظرين فى الصحراء وأن يستتر بشىء إن وجده وأن لا يكشف عورته قبل الانتهاء إلى موضع الجلوس وأن لايستقبل الشمس والقمر وأن لايستقبل القبلة ولايستدبرها إلا إذا كان فى بناء والعدول أيضا عنها فى البناء أحب وإن استتر فى الصحراء براحلته جاز وكذلك بذيله وأن يتقى الجلوس فى متحدث الناس وأن لايبول فى الماء الراكد ولا تحت الشجرة المثمرة ولا فى الجحر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح فى البول استنزاها من رشاشه وأن يتكىء فى جلوسه على الرجل اليسرى وإن كان فى بنيان يقدم الرجل اليسرى فى الدخول واليمنى فى الخروج ولا يبول قائما قالت عائشة رضى الله عنها « من حدثكم أن النبى ﷺ كان يبول قائما فلا تصدقوه[1] » وقال عمر رضى الله عنه « رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال : ياعمر لاتبل قائما[2] » قال عمر فما بلت قائما بعد ، وفيه رخصة إذ روى حذيفة رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه[3] » ولايبول فى المغتسل قال صلى الله عليه وسلم « عامة الوسواس منه[4] » وقال ابن المبارك قد وسع فى البول فى المغتسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذى وقال عليه الصلاة والسلام « لا يبولن أحدكم فى مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه » وقال ابن المبارك إن كان الماء جاريا فلا بأس به ولا يستصحب شيئا عليه اسم الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ولايدخل بيت الماء حاسر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذى أذهب عنى مايؤذينى وأبقى على ماينفعنى ويكون ذلك خارجا عن بيت الماء وأن يعد النبل قبل الجلوس وأن لايستنجى بالماء فى موضع الحاجة وأن يستبرىء من البول بالتنحنح والنترثلاثا وإمرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكر فى الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الأمر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى فى نفسه ذلك ولايتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفى الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء[5] وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفى حديث سلمان رضى الله عنه « علمنا رسول الله ﷺ كل شىء حتى الخراءة فأمرنا أن لانستنجى بعظم ولاروث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول[6] » وقال رجل لبعض الصحابة من العرب وقد

(٢) حديث عائشة من حدثكم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه ت ن ه قال ت هو أحسن شىء فى هذا الباب وأصح (٢) حديث عمر رآنى النبى صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال ياعمر لاتبل قائما ابن ماجه باسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر لعمر (٣) حديث أنه عليه الصلاة والسلام بال قائما الحديث متفق عليه (٤) حديث قال فى البول فى المغتسل عامة الوسواس منه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذى غريب قلت واسناده صحيح (٥) حديث رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح د ن ه من حديث سفيان بن الحكم الثقفى أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال ت وابن عبد البر (٦) حديث سلمان علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شىء حتى الخراءة الحديث م وقد تقدم فى قواعد العقائد .

صلى الله عليه وسلم بقوله « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » وجميع ذلك محصور فى اثنتين العلم بالعبرة والعمل بالسنة وهما مبنيان على آيتين الحرص الشديد والنية الخالصة والسر فى تحصيلهما اثنان نظافة الباطن وسلامة الجوارح ويسمى جميع ذلك بعلم المعاملة وأما الحد الثانى فالكلام فيه أكثر ما يكون على طريقة ضرب الأمثال تشبيها بالرمز تارة وبالتصريح أخرى ولكن على الجملة بما يناسب علوم الظواهر ولكن يشرف بذلك اللبيب الحاذق على بعض المراد ويفهم منه كثيرا من المقصود وينكشف له جل مايشار إليه إذا كان سالما من شرك التعصب بعيدا من هوة الهوى نظيفا من دنس التقليد ، وأما الحد الثالث فلا سبيل إلى ذكر شىء منه إلا مع أهله بعد علمهم به على

خاصمه لأحسبك تحسن الخراء قال بلى وأبيك إنى لأحسنها وإنى بها لحاذق أبعد الأثر وأعد المدر وأستقبل الشيح وأستدبر الريح وأقعى إقعاء الظبي وأجفل إجفال النعام . الشيح نبت طيب الرائحة بالبادية، والاقعاء ههنا أن يستوفز على صدور قدميه ، والاجفال أن يرفع عجزه ومن الرخصة أن يبول الانسان قريبا من صاحبه مستترا عنه(١) فعل ذلك رسول الله ﷺ مع شدة حيائه ليبين للناس ذلك.

(كيفية الاستنجاء)

ثم يستنجى لمقعدته بثلاثة أحجار فان أنقى بها كفى وإلا استعمل رابعا فان أنقى استعمل خامسا لأن الانقاء واجب والإيتار مستحب قال عليه السلام « من استجمر فليوتر(٢) » ويأخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويمره بالمسح والادارة إلى المؤخر ويأخذ الثانى ويضعه على المؤخر كذلك ويمره إلى المقدمة ويأخذ الثالث فيديره حول المسربة إدارة فان عسرت الادارة ومسح من المقدمة إلى المؤخر أجزأه ثم يأخذ حجرا كبيرا بيمينه والقضيب بيساره ويمسح الحجر بقضيبه ويحرك اليسار فيمسح ثلاثا فى ثلاثة مواضع أو فى ثلاثة أحجار أو فى ثلاثة مواضع من جدار إلى أن لا يرى الرطوبة فى محل المسح فان حصل ذلك بمرتين أتى بالثالثة ووجب ذلك إن أراد الاقتصار على الحجر وإن حصل بالرابعة استحب الخامسة للايتار ثم ينتقل من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجى بالماء بأن يفيضه باليمنى على محل النجو ويدلك باليسرى حتى لا يبقى أثر يدركه الكف بحس اللمس ويترك الاستقصاء فيه بالتعرض للباطن فان ذلك منبع الوسواس وليعلم أن كل ما لا يصل إليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحد ظهوره أن يصل الماء إليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبى من النفاق وحصن فرجى من الفواحش ويدلك يده بحائط أو بالأرض إزالة للرائحة إن بقيت والجمع بين الماء والحجر مستحب فقد روى « أنه لما نزل قوله تعالى ـ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين ـ قال رسول الله ﷺ لأهل قباء ما هذه الطهارة التى أثنى الله بها عليكم قالوا كنا نجمع بين الماء والحجر(٣) »

(كيفية الوضوء)

إذا فرغ من الاستنجاء اشتغل بالوضوء فلم ير رسول الله ﷺ قط خارجا من الغائط إلا توضأ ويبتدئ بالسواك فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك(٤) » فينبغى أن ينوى عند السواك تطهير فمه لقراءة القرآن وذكر الله تعالى فى الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم « صلاة على أثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك(٥) » وقال صلى الله عليه وسلم

---

(١) حديث البول قريبا من صاحبه متفق عليه من حديث حذيفة (٢) حديث من استجمر فليوتر متفق عليه فى حديث أبى هريرة (٣) حديث لما نزل قوله تعالى ـ فيه رجال يحبون أن يتطهروا ـ الحديث من أهل قباء وجمعهم بين الحجر والماء البزار من حديث ابن عباس بسند ضعيف ورواه ه ك وصححه من حديث أبى أيوب وجابر وأنس فى الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الحجر وقول النووى تبعا لابن الصلاح إن الجمع بين الماء والحجر فى أهل قباء لا يعرف مردود بما تقدم (٤) حديث إن أفواهكم طرق القرآن أبو نعيم فى الحلية من حديث على ورواه موقوفا على على وكلاهما ضعيف (٥) حديث صلاة على أثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك أبو نعيم فى كتاب السواك من حديث ابن عمر باسناد ضعيف ورواه د ك وصححه والبيهقى وضعفه من حديث عائشة وضعفه بلفظ من سبعين صلاة .

سبيل التذكار لا على التعليم إنما كانت أحكام هذه الحدود الثلاثة على ما وصفناه لأن الحد الأول فيه محض النصح للخلق واستنقاذهم من غمرة الجهل والتنكيب بهم من مهاوى العطب وقودهم إلى معرفة هذا المقام وما وراءه مما هو أعلى منه مما لهم فيه الملك الأكبر وفوز الأبد وقد بين لهم غاية البيان وأقيم عليه واضح البرهان وهو يومئذ الطريق وأول سبيل السعادة فمن عجز عن ذلك كان عن غيره أعجز ومن سلكه على استقامة فالغالب عليه الوصول إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا ومن وصل شاهد ومن شاهد علم وذلك غاية المطلوب ونهاية المرغوب والمحبوب ومن قصد حرم الوصول وما بعده فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ومن غاب لم تنفعه الأخبار ولم يفده كثير من الأحاديث وأيضا فان الإخبار بما وراء الحد الأول

« لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « مالى أراكم تدخلون على قلحا استاكوا (٢) » أى صفر الأسنان « وكان عليه السلام يستاك فى الليلة مرارا (٣) » وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال: « لم يزل صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه شىء (٤) »: وقال عليه السلام « عليكم بالسواك فانه مطهرة للفم ومرضاة للرب (٥) » وقال على ابن أبى طالب كرم الله وجهه: السواك يزيد فى الحفظ ويذهب البلغم (٦) . وكان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يروحون والسواك على آذانهم وكيفيته أن يستاك بخشب الأراك أو غيره من قضبان الأشجار مما يخشن ويزيل القلح ويستاك عرضا وطولا وإن اقتصر فعرضا ويستحب السواك عند كل صلاة وعند كل وضوء وإن لم يصل عقيبه وعند تغير النكهة بنوم أو طول الأزم أو أكل ما تكره رائحته ثم عند الفراغ من السواك يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم « لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى (٧) » أى لا وضوء كامل ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن يدخلهما الإناء ويقول اللهم إنى أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة ثم ينوى رفع الحدث أو استباحة الصلاة ويستديم النية إلى غسل الوجه فان نسيها عند الوجه لم يجزه ثم يأخذ غرفة فيه بيمينه فيتمضمض بها ثلاثا ويغرغر بأن يرد الماء إلى الغلصمة إلا أن يكون صائما فيرفق ويقول اللهم أعنى على تلاوة كتابك وكثرة الذكر لك ثم يأخذ غرفة لأنفه ويستنشق ثلاثا ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه ويستنثر ما فيها ويقول فى الاستنشاق اللهم أوجد لى رائحة الجنة وأنت عنى راض وفى الاستنثار اللهم إنى أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار لأن الاستنشاق إيصال والاستنثار إزالة ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبدإ سطح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن فى الطول ومن الأذن إلى الأذن فى العرض ولا يدخل فى حد الوجه الزعتان اللتان على طرفى الجبينين فهما من الرأس ويوصل الماء إلى موضع التحذيف وهو ما يعتاد النساء تنحية الشعر عنه وهو القدر الذى يقع فى جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثانى على زاوية الجبين ويوصل الماء إلى منابت الشعور الأربعة الحاجبان والشاربان والعذاران والأهداب لأنها خفيفة فى الغالب والعذاران هما ما يوازيان الأذنين من مبدإ اللحية ويجب إيصال الماء إلى منابت اللحية الخفيفة أعنى ما يقبل من الوجه وأما الكثيفة فلا وحكم العنفقة حكم اللحية فى الكثافة والخفة ثم يفعل ذلك ثلاثا أو يفيض الماء على ظاهر ما استرسل

(١) حديث لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة متفق عليه من حديث أبى هريرة (٢) حديث مالى أراكم تدخلون على قلحا استاكوا البزار والبيهقى من حديث العباس بن عبد المطلب دوالبغوى من حديث تمام بن لعباس والبيهقى من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب (٣) حديث كان يستاك من الليل مرارا م من حديث ابن عباس (٤) حديث ابن عباس لم يزل يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه شىء رواه أحمد (٥) حديث عليكم بالسواك فانه مطهرة للفم مرضاة للرب البخارى تعليقا مجزوما من حديث عائشة والنسائى وابن خزيمة موصولا قلت وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس الذى قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى شعب الايمان (٦) حديث كان أصحاب رسول الله ﷺ يروحون والسواك على آذانهم الخطيب فى كتاب أسماء من روى عن مالك وعند د ت وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على أذنه موضع القلم من أذن الكاتب (٧) حديث لا وضوء لمن لم يسم الله ت ه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل ت عن البخارى أنه أحسن شىء فى هذا الباب.

والثانى على وجهه لو كشف للخلق كافة وأمكن بما أعد من الكلام وجرى بين الناس من عرف التخاطب كان فيه زيادة محنة وسبب فيه إهلاك أكثرهم ممن ليس من أهل ذلك المقام وذلك لغرابة العلم وكثرة غموضه ودقة معناه وعلوه فى منازل الرفعة وبعده بالجملة والتفصيل من جميع ما عهد فى عالم الملك والشهادة وخروجه عن تلك الحدود المألوفة ومباينته لكل ما نشئوا عنه ولم يشاهدوا غيره من محسوسات ومعقولات وضروريات ونظريات فلما كان لا يدرك شىء من ذلك بقياس ولا يتصور بواسطة لفظ ولا يحمل عليه مثل كما قال عز وجل: فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين وحكى عن ابن عباس رحمه الله أنه قال ليس عند الناس من علم الآخرة إلا الأسماء وأراد من لم ينكشف له شىء من علمها وحقائقها

من اللحية ويدخل الأصابع فى محاجر العينين وموضع الرمص ومجتمع الكحل وينقيهما فقد روى أنه عليه السلام فعل ذلك[١] ويأمل عندذلك خروج الخطايا من عينيه وكذلك عند كل عضو ويقول عنده اللهم بيض وجهى بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهى بظلماتك يوم تسود وجود أعدائك ويخلل اللحية الكثيفة عند غسل الوجه فانه مستحب ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثا ويحرك الخاتم ويطيل الغرة ويرفع الماء إلى العضد فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء كذلك ورد الخبر قال عليه السلام « من استطاع أن يطيل غرته فليفعل[٢] » وروى أن الحلية تبلغ مواضع الوضوء[٣] ويبدأ باليمنى ويقول اللهم أعطنى كتابى بيمينى وحاسبنى حسابا يسيرا ويقول عند غسل الشمال اللهم إنى أعوذ بك أن تعطينى كتابى بشمالى أو من وراء ظهرى ثم يستوعب رأسه بالمسح بأن يبل يديه ويلصق رءوس أصابع يديه اليمنى باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويمدهما إلى القفا ثم يردهما إلى المقدمة وهذه مسحة واحدة يفعل ذلك ثلاثا ويقول اللهم غشنى برحمتك وأنزل علىّ من بركاتك وأظلنى تحت ظل عرشك يوم لا ظلك إلا ظلك ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما بماء جديد بأن يدخل مسبحتيه فى صماخى أذنيه ويدير إبهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف على الأذنين استظهارا ويكرره ثلاثا ويقول اللهم اجعلنى من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اللهم أسمعنى مناديا الجنة مع الأبرار ثم يمسح رقبته بماء جديد لقوله صلى الله عليه وسلم « مسح الرقبة أمان من الغل يوم القيامة[٤] » ويقول اللهم فك رقبتى من النار وأعوذ بك من السلاسل والأغلال ثم يغسل رجليه اليمنى ثلاثا ويخلل باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم بالخنصر من الرجل اليسرى ويقول اللهم ثبت قدمى على الصراط المستقيم يوم تزل الأقدام فى النار ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك أن تزل قدمى عن الصراط يوم تزل فيه أقدام المنافقين ويرفع الماء إلى أنصاف الساقين فاذا فرغ رفع رأسه إلى السماء وقال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءا وظلمت نفسى أستغفرك اللهم وأتوب إليك فاغفرلى وتب علىّ إنك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين واجعلنى من عبادك الصالحين واجعلنى عبدا صبورا شكورا واجعلنى أذكرك كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا يقال إن من قال هذا بعد الوضوء ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدسه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة . ويكره فى الوضوء أمور منها أن يزيد على الثلاث فمن زاد فقد ظلم وأن يسرف فى الماء « توضأ عليه السلام ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء[٥] » وقال « سيكون قوم من هذه الأمة يعتدون فى الدعاء والطهور[٦] » ويقال من وهن علم الرجل ولوعه بالماء فى الطهور[٧] وقال إبراهيم بن أدهم يقال

(١) حديث إدخاله الأصبع فى محاجر العينين وموضع الرمص ومجتمع الكحل أحمد من حديث أبى أمامة كان يتعاهد الماقين ورواه الدارقطنى من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف أشربوا الماء أعينكم (٢) حديث من استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل خرجاه من حديث أبى هريرة (٣) حديث تبلغ الحلية من المؤمن مايبلغ ماء الوضوء أخرجاه من حديثه (٤) حديث مسح الرقبة أمان من الغل أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث عمر وهو ضعيف (٥) حديث توضأ ثلاثا ثلاثا وقال من زاد فقد أساء وظلم د ن واللفظ له و ه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٦) حديث سيكون قوم من هذه الأمة يعتدن فى الدعاء والطهور د ه وابن حبان و ك من حديث عبد الله بن مغفل (٧) حديث من وهن علم الرجل ولوعه فى الماء فى التطهير لم أجد له أصلا .

فى الدنيا وأيضا فلو جاز الاخبار بها لغير أهلها لم يكن لهم سبيل إلى تصورها إلا على خلاف ما هى عليه بمجرد تقليد ويتطرق إليه من أهل الغفلة وذوى القصور جحود وتبعيد فلهذا أمروا بالكتم إشفاقا على من حجب من العلم ولهذا قال سيد البشر صلى الله عليه وسلم « لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله » وقال صلى الله عليه وسلم « ما حدث أحدكم قوما بحديث لم تصله عقولهم إلا كان عليهم فتنة » وعلى هذا يخرّج قول المشايخ إفشاء سر الربوبية كفر رزقنا الله وإياكم قلوبا واعية الخير إنه ولىّ كل صالح وإذا علمت أن الحد الأول قد تقرر علمه فى كتب الرواية والدراية وملئت منه الطروس وكثرت به فى المحافل الدروس وهو غير محجوب عن طالب ولا ممنوع عن راغب قد أمر الجهال به أن يتعلموه والعلماء

إن أول مايبتدئ الوسواس من قبل الطهور ، وقال الحسن إن شيطانا يضحك بالناس فى الوضوء يقال له الولهان ويكره أن ينفض اليد فيرش الماء وأن يتكلم فى أثناء الوضوء وأن يلطم وجهه بالماء لطما وكره قوم التنشيف وقالوا الوضوء يوزن قاله سعيد بن المسيب والزهرى لكن روى معاذ رضى الله عنه « أنه عليه السلام مسح وجهه بطرف ثوبه[1] » وروت عائشة رضى الله عنها « أنه صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة[2] » ولكن طعن فى هذه الرواية عن عائشة ويكره أن يتوضأ من إناء صفر وأن يتوضأ بالماء المشمس وذلك من جهة الطب وقد روى عن ابن عمر وأبى هريرة رضى الله عنهما كراهية إناء الصفر وقال بعضهم أخرجت لشعبة ماء فى إناء صفر فأبى أن يتوضأ منه ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر وأبى هريرة رضى الله عنهما ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغى أن يخطر بباله أنه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغى أن يستحى من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الأخلاق المذمومة والتخلق بالأخلاق الحميدة أولى وأن من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكا إلى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البرانى من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للمقت والبوار والله سبحانه وتعالى أعلم .

(فضيلة الوضوء)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من توضأ فأحسن الوضوء وصلى الركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشىء من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه[3] » وفى لفظ آخر « ولم يسه فيهما غفر له ماتقدم من ذنبه » وقال صلى الله عليه وسلم أيضا « ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع به الدرجات ؟ إسباغ الوضوء على المكاره ونقل الأقدام إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط ثلاث مرات[4] » « وتوضأ صلى الله عليه وسلم مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وتوضأ مرتين مرتين وقال من توضأ مرتين مرتين آتاه الله أجره مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى ووضوء خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام[5] » وقال ﷺ « من ذكر الله عند وضوئه طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله لم يطهر منه إلا ما أصاب الماء[6] » وقال ﷺ « من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات[7] » وقال ﷺ « الوضوء على الوضوء نور على نور[8] » وهذا كله حث على تجديد الوضوء

(١) حديث معاذ أن النبى صلى الله عليه وسلم مسح وجهه بطرف ثوبه ت وقال غريب و إسناده ضعيف (٢) حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان له منشفة ت وقال ليس بالقائم قال ولا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب شىء (٣) حديث من توضأ وأسبغ الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشىء من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفى لفظ آخر لم يسه فيهما غفر له ماتقدم من ذنبه ابن المبارك فى كتاب الزهد والرقائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشىء من الدنيا ودون قوله لم يسه فيهما و د من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لاسهو فيهما الحديث (٤) حديث ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع به الدرجات الحديث م عن أبى هريرة (٥) حديث توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به الحديث ه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف (٦) حديث من ذكر الله عند وضوئه طهر الله جسده كله الحديث الدارقطنى من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف (٧) حديث من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات د ت ه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف (٨) حديث الوضوء على الوضوء نور على نور لم أجد له أصلا .

أن يبذلوه ويعلموه فلانعيد فيه ههنا قولا ولما كان حكم الحد الثالث الكتم تارة وتسكيت الكلام عنه مع غير أهله على كل حال لم يكن لنا سبيل إلى تعد إلى محدودات الشرع فلنثن العنان إلى الكلام بالذى يليق بهذا الحال والمقام فنقول : أرباب المقام الثالث فى التوحيد وهم المقربون على ثلاثة أصناف ، وعلى الجملة فكلهم نظروا إلى المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لائحة وعاينوا حالات الافتقار إلى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده راشدة ناصحة ثم رأوا الله تعالى بإيمان قلوبهم ، وشاهدوه بغيب أرواحهم ولاحظوا جلاله وجماله بخفى أسرارهم وهم مع ذلك فى درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب وهؤلاء الأصناف الثلاثة إنما عرفوا الله سبحانه بمخلوقاته

وقال عليه السلام « إذا توضأ العبد المسلم فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت أشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من تحت أذنيه وإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه ثم كان مشيه إلى المسجد وصلاته نافلة له[1] » ويروى « إنّ الطاهر كالصائم[2] » قال عليه الصلاة والسلام « من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء[3] » وقال عمر رضى الله عنه: إنّ الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان وقال مجاهد من استطاع أن لا يبيت إلا طاهرا ذاكرا مستغفرا فليفعل فانّ الأرواح تبعث على ماقبضت عليه .

(كيفية الغسل)

وهو أن يضع الإناء عن يمينه ثم يسمى الله تعالى ويغسل يديه ثلاثا ثم يستنجى كما وصفت لك ويزيل ماعلى بدنه من نجاسة إن كانت ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما وصفنا إلا غسل القدمين فانه يؤخرهما فان غسلهما ثم وضعهما على الأرض كان إضاعة للماء ثم يصب الماء على رأسه ثلاثا ثم على شقه الأيمن ثلاثا ثم على شقه الأيسر ثلاثا ثم يدلك ماأقبل من بدنه وماأدبر ويخلل شعر الرأس واللحية ويوصل الماء إلى منابت ما كثف منه أو خف وليس على المرأة نقض الضفائر إلا إذا علمت أن الماء لا يصل إلى خلال الشعر ويتعهد معاطف البدن وليتق أن يمس ذكره فى أثناء ذلك فان فعل ذلك فليعد الوضوء وإن توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل فهذه سنن الوضوء والغسل ذكرنا منها مالابد لسالك طريق الآخرة من علمه وعمله وماعداه من المسائل التى يحتاج إليها فى عوارض الأحوال فليرجع فيها إلى كتب الفقه والواجب من جملة ماذكرناه فى الغسل أمران النية واستيعاب البدن بالغسل. وفرض الوضوء النية وغسل الوجه وغسل اليدين إلى المرفقين ومسح ماينطلق عليه الاسم من الرأس وغسل الرجلين إلى الكعبين والترتيب ، وأما الموالاة فليست بواجبة والغسل الواجب بأربعة بخروج المنىّ والتقاء الختانين والحيض والنفاس وماعداه من الأغسال سنة كغسل العيدين والجمعة والأعياد والاحرام والوقوف بعرفة ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة أغسال أيام التشريق ولطواف الوداع على قول والكافر إذا أسلم غير جنب والمجنون إذا أفاق ولمن غسل ميتا فكل ذلك مستحب.

(كيفية التيمم)

من تعذر عليه استعمال الماء لفقده بعد الطلب أو بمانع له عن الوصول إليه من سبع أو حابس أو كان الماء الحاضر يحتاج إليه لعطشه أو لعطش رفيقه أو كان ملكا لغيره ولم يبعه إلا بأكثر من ثمن المثل أو كان به جراحة أو مرض وخاف من استعماله فساد العضو أو شدة الضنا فينبغى أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة ثم يقصد صعيدا طيبا عليه تراب طاهر خالص لين بحيث يثور منه غبار ويضرب عليه

(١) حديث إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه الحديث د ه من حديث الصنابحى إسناده صحيح ولكن اختلف فى صحته وعند م من حديث أبى هريرة وعمرو بن عنبسة نحوه مختصرا (٢) حديث الطاهر النائم كالصائم أبو منصور الديلمى من حديث عمرو بن حريث الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف (٣) حديث من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله الحديث د من حديث عقبة بن عامر وهو عند م دون قوله ثم رفع هكذا عزاه المزى فى الأطراف وقد رواه فى اليوم والليلة من رواية عقبة بن عامر وكذا رواه الدارمى فى مسنده .

واقسامهم فى تلك المعرفة كانقسام حفاظ تلاوة القرآن مثلا فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيرا منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعثم فيه متوقف على الانهمار فى قراءته ومن حافظ فى تلاوته غير متوقف فى شئ منه وكلهم ينسب إليه ويعد فى المشهد والمغيب من أهله وكذلك أهل هذه المرتبة أيضا منهم متوصل إلى المعرفة من قراءة صفحات أكثر المخلوقات أو كثير منها وربما كان فيما يقرأ من الصفحات مايغم عليه ومن قارئ لجميعها متفهم لها لكن بنوع تعب ولزوم فكرة ومداومة عبرة ومن ماهر فى قراءتها مستخرج لرموزها ناقد البصيرة فى رؤية حقيقتها مفتوح السمع تناطقه الأشياء فى فراغه وشغله وبحسب ذلك اختلفت أحوالهم فى الخوف والرجاء والقبض والبسط

كفيه ضاما بين أصابعه ويمسح بهما جميع وجهه مرة واحدة وينوى عند ذلك استباحة الصلاة ولا يكلف إيصال الغبار إلى ماتحت الشعور خفت أو كثفت ويجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفى فى الاستيعاب غالب الظن ثم ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج بين أصابعه ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الأنامل من إحدى الجهتين عن المسبحة من الأخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده الأيمن إلى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده الأيمن ويمرها إلى الكوع ويمر بطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك ثم يمسح كفيه ويخلل بين أصابعه وغرض هذا التكليف تحصيل الاستيعاب إلى المرفقين بضربة واحدة فان عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة وإذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء فان جمع بين فريضتين فينبغى أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم .

(القسم الثالث : فى النظافة والتنظيف عن الفضلات الظاهرة، وهى نوعان أوساخ وأجزاء)

(النوع الأول : الأوساخ والرطوبات المترشحة وهى ثمانية)

الأول مايجتمع فى شعر الرأس من الدرن والقمل فالتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين إزالة للشعث عنه «وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غبا ويأمر به[1]» ويقول عليه الصلاة والسلام: «ادهنوا غبا[2]» وقال عليه الصلاة والسلام «من كان له شعرة فليكرمها[3]» أى ليصنها عن الأوساخ «ودخل عليه رجل ثائر الرأس أشعث اللحية فقال أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كأنه شيطان»[4] الثانى مايجتمع من الوسخ فى معاطف الأذن والمسح يزيل مايظهر منه ومايجتمع فى قعر الصماخ فينبغى أن ينظف برفق عند الخروج من الحمام فان كثرة ذلك ربما تضر بالسمع. الثالث مايجتمع فى داخل الأنف من الرطوبات المنعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار . الرابع مايجتمع على الاسنان وطرف اللسان من القلح فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما . الخامس مايجتمع فى اللحية من الوسخ والقمل إذا لم يتعهد ويستحب إزالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفى الخبر المشهور أنه صلى الله عليه وسلم «كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرآة فى سفر ولا حضر[5]» وهى سنة العرب وفى خبر غريب أنه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته فى اليوم مرتين[6] وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية[7] وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها

(١) حديث كان يدهن الشعر ويرجله غبا الترمذى فى الشمائل باسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفى الشمائل أيضا باسناد حسن من حديث صحابى لم يسم أنه عليه الصلاة والسلام كان يترجل غبا (٢) حديث ادهنوا غبا قال ابن الصلاح لم أجد له أصلا وقال النووى غير معروف وعند د ت ن من حديث عبد الله بن مغفل النهى عن الترجل إلا غبا باسناد صحيح (٣) حديث من كانت له شعرة فليكرمها من حديث أبى هريرة وقال به شعر فليكرمه وليس إسناده بالقوى (٤) حديث دخل عليه رجل ثائر الرأس أشعث اللحية فقال أما كان لهذا دهن يسكن به شعره الحديث د ت وابن حبان من حديث جابر باسناد جيد (٥) حديث كان لا يفارقه المشط والمدرى فى سفر ولا حضر ابن طاهر فى كتاب صفة التصوف من حديث أبى سعيد كان لا يفارق مصلاه سواكه ومشطه ورواه الطبرانى فى الأوسط من حديث عائشة وإسنادها ضعيف وسيأتى فى آداب السفر مطولا (٦) حديث كان يسرح لحيته كل يوم مرتين تقدم حديث أنس كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب فى الجامع من حديث الحكم مرسلا كان يسرح لحيته بالمشط (٧) حديث كان كث اللحية ت فى الشمائل من حديث هند ابن أبى هالة وأبو نعيم فى دلائل النبوة من حديث على وأصله عند ت .

والفناء والبقاء ولا مزيد على هذا المثال فهو أصلح لقوى الأفهام من شمس النهار وقت الزوال وعلمت لم سمى أهل هذه المرتبة مقربين فذلك لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم من أنوار المعرفة والعلم ولا أبعد من الجاهل ولا أقرب من العارف العالم والقرب والبعد ههنا عبارتان عن حالتين على سبيل التجوز فى لسان الجمهور وعلى الحقيقة عند المستعملين لهما فى هذا الفن احدى الحالتين عماء البصيرة وانطماس القلب والخلو عن معرفة الرب سبحانه وتعالى ويسمى هذا بعدا مأخوذا من البعد عن محل الراحة والمنزل الواجب وموضع العمارة والأنس والانقطاع فى مهامه القفر وأمكنة الخوف ومظان الانفراد والوحشة والحالة الثانية عبارة عن اتقاد الباطن واشتعال القلب وانفساح الصدر بنور اليقين والمعرفة

وكان على عريض اللحية قد ملأت ما بين منكبيه وفى حديث أغرب منه قالت عائشة رضى الله عنها « اجتمع قوم بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليهم فرأيته يطلع فى الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يارسول الله ؟ فقال : نعم إن الله يحب من عبده أن يتجمل لإخوانه إذا خرج إليهم[1] » والجاهل ربما يظن أن ذلك من حب التزين للناس قياسا على أخلاق غيره وتشبيها للملائكة بالحدادين وهيهات فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة وكان من وظائفه أن يسعى فى تعظيم أمر نفسه فى قلوبهم كيلا تزدريه نفوسهم ويحسن صورته فى أعينهم كيلا تستصغره أعينهم فينفرهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك فى تنفيرهم وهذا القصد واجب على كل عالم تصدى لدعوة الخلق إلى الله عز وجل وهو أن يراعى من ظاهره مالا يوجب نفرة الناس عنه والاعتماد فى مثل هذه الأمور على النية فانها أعمال فى أنفسها تكتسب الأوصاف من المقصود فالتزين على هذا القصد محبوب وترك الشعث فى اللحية إظهارا للزهد وقلة المبالاة بالنفس محذور وتركه شغلا بما هو أهم منه محبوب وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبيس غير رائج عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الأمور التفاتا إلى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره ويزعم أن قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون أن قصدهم إرغام المبتدعة والمجادلين والتقرب إلى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف - يوم تبلى السرائر - ويوم يبعثر ما فى القبور ويحصل ما فى الصدور ، فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرجة فنعوذ بالله من الخزى يوم العرض الأكبر . السادس وسخ البراجم وهى معاطف ظهور الأنامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتركها غسل اليد عقيب الطعام فيجتمع فى تلك الغضون وسخ فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم[2] . السابع تنظيف الرواجب[3] أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهى رءوس الأنامل وما تحت الأظفار من الوسخ لأنها كانت لا يحضرها المقراض فى كل وقت فتجتمع فيها أوساخ فوقت لهم رسول الله ﷺ قلم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أربعين يوما[4] لكنه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الأظفار[5] وجاء فى الأثر « أن النبى صلى الله عليه وسلم استبطأ الوحى فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم وقلحا لا تستاكون مر أمتك بذلك[6] » والأف وسخ الظفر والتف وسخ الأذن وقوله عز وجل - فلا تقل لهما أف - تعبهما أى بما

(١) حديث عائشة اجتمع قوم بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليهم فرأيته يطلع فى الحب يسوى من رأسه ولحيته ابن عدى وقال حديث منكر (٢) حديث الأمر بغسل البراجم الترمذى الحكيم فى النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا براجمكم ولابن عدى فى حديث لأنس وأن يتعاهد البراجم إذا توضأ ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم (٣) حديث الأمر بتنظيف الرواجب أحمد من حديث ابن عباس أنه قيل له يارسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقيل ولم لا يبطئ وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون رواجبكم وفيه إسماعيل بن عياش (٤) حديث التوقيت فى قلم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أربعين يوما م من حديث أنس (٥) حديث الأمر بتنظيف ما تحت الأظفار الطبرانى من حديث وابصة بن سعيد سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن كل شىء حتى سألته عن الوسخ الذى يكون بين الأظفار فقال دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (٦) حديث استبطاء الوحى فلما هبط عليه جبريل قال له كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم تقدم قبل هذا بحديثين

والعقل وعمارة البيت بمشاهدة ما غاب عنه أهل الغفلة واللهو ولكنه يدل على أنه لم يصل لعلك تقول أرى بعض أئمة الكلام عن لحوق هذا المقام كأن لم يضربوا فيه بسهم ولم يفز قدحهم منه بحظ ولا سهم وأراهم عند الجمهور فى الظاهر وعند أنفسهم أنهم أهل الدلالة على الله تعالى وقادة الخلق إلى مراشدهم ومجاهدون أرباب النحل المردية والملل الضالة المهلكة وقد سبق فى الإحياء أنهم مع العوام فى الاعتقاد سواء وإنما فارقوهم بإحسانهم حراسة عقودهم . فاعلم أن ما رأيت فى الإحياء صحيح ولكن بقى فى كشفه أمر لا يخفى على المستبصرين ولا يغيب عن الشاذين إذا كانوا منصفين وهو أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا عقود العوام وإنما فارقوهم بالجدل عن الانخرام . والجدل علم لفظى وأكثره

تحت الظفر من الوسخ وقيل لاتتأذ بهما كما تتأذى بما تحت الظفر . الثامن الدرن الذى يجتمع على جميع البدن برشح العرق وغبار الطريق وذلك يزيله الحمام ولابأس بدخول الحمام ،دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبى الدرداء وأبى أيوب الأنصارى رضى الله عنهما وقال بعضهم بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذاك تعرض لفائدته ولابأس بطلب فائدته عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات ، فعليه واجبان فى عورته وواجبان فى عورة غيره أما الواجبان فى عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وإزالة وسخها إلا بيده ويمنع الدلاك من مس الفخذ ومابين السرة إلى العانة وفى إباحة مس ما ليس بسوأة لازالة الوسخ احتمال ولكن الأقيس التحريم إذ الحق مس السوأتين فى التحريم بالنظر فكذلك ينبغى أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين ، والواجبان فى عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وأن ينهى عن كشفها لأن النهى عن المنكر واجب وعليه ذكر ذلك وليس عليه القبول ولايسقط عنه وجوب الذكر إلا لخوف ضرب أوشتم أومايجرى عليه مماهو حرام فى نفسه فليس عليه أن ينكر حراما يرهق المنكر عليه إلى مباشرة حرام آخر فأما قوله اعلم أن ذلك لايفيد ولايعمل به فهذا لا يكون عذرا بل لابد من الذكر فلايخلو قلب عن التأثر من سماع الانكار واستشعار الاحتراز عند التعبير بالمعاصى وذلك يؤثر فى تقبيح الأمر فى عينه وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه ولمثل هذا صار الحزم ترك دخول الحمام فى هذه الأوقات إذ لاتخلو عن عورات مكشوفة لاسيما ماتحت السرة إلى مافوق العانة إذ الناس لايعدونها عورة وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحريم لها ولهذا يستحب تخلية الحمام وقال بشر بن الحرث ما أعنف رجلا لايملك إلا درهما دفعه ليخلى له الحمام ورؤى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه إلى الحائط وقد عصب عينيه بعصابة وقال بعضهم لابأس بدخول الحمام ولكن بإزارين إزار للعورة وإزار للرأس يتقنع به ويحفظ عينيه . وأما السنن فعشرة : فالأول النية وهو أن لايدخل لعاجل دنيا ولاعابثا لأجل هوى بل يقصد به التنظف المحبوب تزينا للصلاة ثم يعطى الحمامى الأجرة قبل الدخول فان مايستوفيه مجهول وكذا ماينتظره الحمامى فتسليم الأجرة قبل الدخول دفع للجهالة من أحد العوضين وتطييب لنفسه ثم يقدم رجله اليسرى عند الدخول ويقول بسم الله الرحمن الرحيم أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ثم يدخل الخلوة أو يتكلف تخلية الحمام فانه إن لم يكن فى الحمام إلا أهل الدين والمحتاطين للعورات فالنظر إلى الأبدان مكشوفة فيه شائبة من قلة الحياء وهو مذكر للنظر فى العورات ثم لايخلو الانسان فى الحركات عن انكشاف العورات بانعطاف فى أطراف الإزار فيقع البصر على العورة من حيث لا يدرى ولأجله عصب ابن عمر رضى الله عنهما عينيه ، ويغسل الجناحين عند الدخول ولايعجل بدخول البيت الحار حتى يعرق فى الأول وأن لا يكثر صب الماء بل يقتصر على قدر الحاجة فانه المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لوعلمه الحمامى لكرهه لاسيما الماء الحار فله مئونة وفيه تعب وأن يتذكر حر النار بحرارة الحمام ويقدر نفسه محبوسا فى البيت الحار ساعة ويقيسه إلى جهنم فانه أشبه بيت بجهنم النار من تحت والظلام من فوق نعوذ بالله من ذلك ، بل العاقل لايغفل عن ذكر الآخرة فى لحظة فانها مصيره ومستقره فيكون له فى كل مايراه من ماء أونار أوغيرهما عبرة وموعظة فان المرء ينظر بحسب همته فاذا دخل بزاز ونجار وبناء وحائك دارا معمورة مفروشة فاذا تفقدتهم رأيت البزاز ينظر إلى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر إلى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر إلى السقف يتأمل كيفية تركيبها

احتيال وهمى وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بثمرة المشاهدة والكشف ولأجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع فى حال النضال إيراد القطعى وما هو حكمه من غلبة الظن وإبداء الصحيح وإلزام مذهب الخصم والمقام المشار إليه بالذكر وشبهه إنما هو علم التوحيد وفهم الأحوال ومعرفته باليقين التام والعلم الضارع للضرورى بأن لا إله إلا الله إذ لا فاعل غيره ولا حاكم فى الدارين سواه ومشاهدة القلوب لما حجب من الغيوب ومن أين للنازل على المنازل ومالعلم الكلام مثل هذا المقام بل هو من خدام الشرع وحراس متبعيه من أهل الاختلاس والقطع وله مقام على قدره ويقطع به ولكن ليس عن مطالع الأنوار ومدارك الاستبصار والمدار فى أوقات الضرورات والاختيار

والبناء ينظر إلى الحيطان يتأمل كيفية إحكامها واستقامتها فكذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الأشياء شيئا إلا ويكون له موعظة وذكرى للآخرة بل لا ينظر إلى شئ إلا ويفتح الله عزّ وجلّ له طريق عبرة فان نظر إلى سواد تذكر ظلمة اللحد وإن نظر إلى حية تذكر أفاعى جهنم وإن نظر إلى صورة قبيحة شنيعة تذكر منكرا ونكيرا والزبانية وإن سمع صوتا هائلا تذكر نفخة الصور وإن رأى شيئا حسنا تذكر نعيم الجنة وإن سمع كلمة رد أو قبول فى سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر أمره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر أن يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل إذ لا يصرفه عنه إلا مهمات الدنيا فاذا نسب مدة المقام فى الدنيا إلى مدة المقام فى الآخرة استحقرها إن لم يكن ممن أغفل قلبه وأعميت بصيرته . ومن السنن أن لا يسلم عند الدخول وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بأن يصافح الداخل ويقول عافاك الله لابتداء الكلام . ثم لا يكثر الكلام فى الحمام ولا يقرأ القرآن الا سرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريبا من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن أسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال إنه دلكنى فى الحمام مرة فأردت أن أكافئه بما يفرح به وإنه ليفرح بذلك ويدل على جوازه ماروى بعض الصحابة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا فى بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد أسود يغمز ظهره فقلت ماهذا يارسول الله؟ فقال إن الناقة تقحمت بى [1] » ثم منها فرغ من الحمام شكر الله عزّ وجلّ على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار فى الشتاء من النعيم الذى يسأل عنه وقال ابن عمر رضى الله عنهما: الحمام من النعيم الذى أحدثوه هذا من جهة الشرع. أما من جهة الطب فقد قيل الحمام بعد النورة أمان من الجذام ، وقيل النورة فى كل شهر مرة تطفئ المرة الصفراء وتنقى اللون وتزيد فى الجماع ، وقيل بولة فى الحمام قائما فى الشتاء أنفع من شربة دواء ، وقيل نومة فى الصيف بعد الحمام تعدل شربة دواء وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج وكذا شربه هذا حكم الرجال . وأما النساء فقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يحل للرجل أن يدخل حليلته الحمام [2] » وفى البيت المستحم والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام إلا بمئزر [3] وحرام على المرأة دخول الحمام إلا نفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضى الله عنها حماما من سقم بها فان دخلت لضرورة فلا تدخل الا بمئزر سابغ ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه .

(النوع الثانى فيما يحدث فى البدن من الأجزاء وهى ثمانية)

الأول شعر الرأس ولا بأس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله إلا إذا تركه قزعا أى قطعا وهو دأب أهل الشطارة أو أرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك

(١) حديث نزل منزلا فى بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد أسود يغمز ظهره الحديث الطبرانى فى الأوسط من حديث عمر بسند ضعيف (٢) حديث لا يحل لرجل أن يدخل حليلته الحمام الحديث يأتى فى الذى يليه مع اختلاف (٣) حديث حرام على الرجال دخول الحمام الا بمئزر الحديث النسائى والحاكم وصححه من حديث جابر من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام وللحاكم من حديث عائشة الحمام حرام على نساء أمتى قال صحيح الاسناد ولأبى داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال بالازار وامنعوها النساء إلا من مريضة أو نفساء .

وبين ما يراد لوقت حاجته إن دعت وخصام صاحب بدعة ومناضلة ذى ضلالة بما ينغص على ذوى اليقين العيش ويشغل الذهن ويكدر النفس وما أهله الذين حفظ عنهم ووقع علمه فيما مضى من الزمان إليهم لا نقول فى أكثرهم إنهم لا يحسنون غيره ولا يختصون بالتوحيد بمقام سواه بما هو أعلى منه بل الظن بهم أنهم علماء مثل ما ذكرنا فهم نصراء لكنهم لم يبدوا من العلم فى الظاهر إلا ما كانت الحاجة إليه أمس والمصلحة به لتوجه الضرورة أعم وأوكد ولما كان نجم فى وقتهم من البدع وظهر من الأهواء وشاع من تشتيت كلمة أهل الحق وتجرؤ العوام مع كل ناعق فرأوا الرد عليهم والمنازعة لهم والسعى فى اجتماع الكلمة على السنة بعد افتراقها وإهلاك ذوى الكيد فى احتيالهم وإخماد نارهم الذين هم أهل

الأهواء والفتن وأولى بهم من الكلام بعلوم الإشارات وكشف أحوال أرباب المقامات ووصف فقه الأرواح والنفوس وتفهم كل ناطق وجامد فان هذه كلها وإن كانت أسنى وأعلى فان ذلك من علم الخواص وهم مكفيون المؤنة والعامة أحق بالحفظ وعقائدهم أولى بالحراسة واستنقاذ من يخاف عليه الهلاك أولى من مؤانسة وحيد والتصديق على ذى بلغة من العيش فكيف إن كان عن غناء وأيضا فان علم الكلام إنما يراد كما قلنا للجدال وهو يقع من العلماء العارفين مع أهل الالحاد والزيغ لقصورهم عن ملاحظة الحق موضع السيف للأنبياء وللرسلين عليهم السلام بعد التبليغ مع أهل العناد والتمادى على الغى وسبيل الفساد فكما لايقال السيف أبلغ حجة النبى صلى الله عليه وسلم كذلك لايقال علم الكلام والجدال أبلغ مقام من ظهر منه من العلماء

شعارا لهم فانه اذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا . الثانى شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم «قصوا الشارب» وفى لفظ آخر «جزوا الشوارب» وفى لفظ آخر «حفوا الشوارب وأعفوا اللحى[1]» أى اجعلوها حفاف الشفة أى حولها وحفاف الشئ حوله ومنه ـ وترى الملائكة حافين من حول العرش ـ وفى لفظ آخر احفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفوا يدل على مادون ذلك قال الله عز وجل ـ إن يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ـ أى يستقصى عليكم وأما الحلق فلم يرد والاحفاء القريب من الحلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين إلى رجل أحفى شاربه فقال ذكرتنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال المغيرة بن شعبة «نظر إلىّ رسول الله صلى عليه وسلم وقد طال شاربى فقال تعال فقصه لى على سواك[2]» ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب فعل ذلك عمر وغيره لأن ذلك لايستر الفم ولايبقى فيه غمر الطعام إذ لايصل إليه وقوله صلى الله عليه وسلم أعفوا اللحى أى كثروها وفى الخبر «أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم[3] فخالفوهم» وكره بعض العلماء الحلق ورآه بدعة . الثالث شعر الابط ويستحب نتفه فى كل أربعين يوما مرة وذلك سهل على من تعوّد نتفه فى الابتداء فأما من تعوّد الحلق فيكفيه الحلق إذ فى النتف تعذيب وإيلام والمقصود النظافة وأن لايجتمع الوسخ فى خللها ويحصل ذلك بالحلق . الرابع شعر العانة ويستحب إزالة ذلك إما بالحلق أو بالنورة ولاينبغى أن تتأخر عن أربعين يوما . الخامس الأظفار وتقليمها مستحب لشناعة صورتها إذا طالت ولما يجتمع فيها من الوسخ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ياأبا هريرة قلم أظفارك فان الشيطان يقعد على ماطال منها[4]» ولو كان تحت الظفر وسخ فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لأنه لايمنع وصول الماء ولأنه يتساهل فيه للحاجة لاسيما فى أظفار الرجل وفى الأوساخ التى تجتمع على البراجم وظهور الأرجل والأيدى من العرب وأهل السواد ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرهم بالقلم وينكر عليهم مايرى تحت أظفارهم من الأوساخ ولم يأمرهم باعادة الصلاة ولو أمر به لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك ولم أر فى الكتب خبرا مرويا فى ترتيب قلم الأظفار ولكن سمعت «أنه صلى الله عليه وسلم يبدأ بمسبحته اليمنى وختم بابهامه اليمنى وابتدأ باليسرى بالخنصر إلى الإبهام[5]» ولما تأملت فى هذا خطر لى من المعنى مايدل على أن الرواية فيه صحيحة إذ مثل هذا المعنى لاينكشف ابتداء إلا بنور النبوّة وأما العالم ذو البصيرة فغايته أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل إليه فالذى لاح لى فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أظفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسبحة أشرفها إذ هى المشيرة

(١) حديث قصوا وفى لفظ جزوا وفى لفظ احفوا الشوارب وأعفوا اللحى متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ أحفوا ولمسلم من حديث أبى هريرة جزوا ولأحمد من حديثه قصوا (٢) حديث المغيرة ابن شعبة نظر إلىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال شاربى فقال تعال فقصه لى على سواك د ن ت فى الشمائل (٣) حديث إن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم أحمد من حديث أبى أمامة قلنا يارسول الله إن أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سبالهم فقال قصوا سبالكم ووفروا عثانيكم وخالفوا أهل الكتاب قلت والمشهور أن هذا فعل المجوس ففى صحيح ابن حبان من حديث ابن عمر فى المجوس انهم يوفرون سبالهم ويحلقون لحاهم فخالفوهم (٤) حديث ياأباهريرة قلم ظفرك فان الشيطان يقعد على ماطال منها الخطيب فى الجامع باسناد ضعيف من حديث جابر قصوا أظافيركم فان الشيطان يجرى مابين اللحم والظفر (٥) حديث البداءة فى قلم الأظفار بمسبحة اليمنى والختم بابهامها وفى اليسرى بالخنصر إلى الابهام لم أجد له أصلا وقد أنكره أبو عبد الله المازرى فى الرد على الغزالى وشنع عليه به.

فى كلمتى الشهادة من جملة الأصابع ثم بعدها ينبغى أن يبتدئ بما على يمينها إذ الشرع يستحب إدارة الطهور وغيره على اليمنى وإن وضعت ظهر الكف على الأرض فالابهام هو اليمين وإن وضعت بطن الكف فالوسطى هى اليمنى واليد إذا تركت بطبعها كان الكف مائلا إلى جهة الأرض إذ جهة حركة اليمين إلى اليسار واستتمام الحركة إلى اليسار يجعل ظهر الكف عاليا فما يقتضيه الطبع أولى ثم إذا وضعت الكف على الكف صارت الأصابع فى حكم حلقة دائرة فيقتضى ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسبحة إلى أن يعود إلى المسبحة فتقع البداءة بخنصر اليسرى والختم بإبهامها ويبقى إبهام اليمنى فيختم به التقليم وإنما قدرت الكف موضوعة على الكف حتى تصير الأصابع كأشخاص فى حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع . وأما أصابع الرجل فالأولى عندى إن لم يثبت فيها نقل أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما فى التخليل فان المعانى التى ذكرناها فى اليد لا تتجه ههنا إذ لا مسبحة فى الرجل وهذه الأصابع فى حكم صف واحد ثابت على الأرض فيبدأ من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الأخمص على الأخمص يأباه الطبع بخلاف اليدين وهذه الدقائق فى الترتيب تنكشف بنور النبوة فى لحظة واحدة وإنما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب فى ذلك ربما لم يخطر لنا وإذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى ولا تظنن أن أفعاله ﷺ فى جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الأمور الاختيارية التى ذكرناها يترددفيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضى الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق سجية البهائم وضبط الحركات بموازين المعانى سجية أولياء الله تعالى ، وكلما كانت حركات الانسان وخطراته إلى الضبط أقرب وعن الاهمال وتركه سدى أبعد كانت مرتبته إلى رتبة الأنبياء والأولياء أكثر وكان قربه من الله عزوجل أظهر إذ القريب من النبى صلى الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل والقريب من الله لا بد أن يكون قريبا فالقريب من القريب قريب بالاضافة إلى غيره فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكناتنا فى يد الشيطان بواسطة الهوى واعتبر فى ضبط الحركات باكتحاله صلى الله عليه وسلم « فانه كان يكتحل فى عينه اليمنى ثلاثا وفى اليسرى اثنين[1] » فيبدأ باليمنى لشرفها وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وترا فان للوتر فضلا عن الزوج فان الله سبحانه وتر يحب الوتر فلا ينبغى أن يخلو فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى ولذلك استحب الإيتار فى الاستجمار وإنما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر لأن اليسرى لا يخصها إلا واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الأجفان بالكحل وإنما خصص اليمين بالثلاث لأن التفضيل لا بد منه للايتار واليمين أفضل فهى بالزيادة أحق . فان قلت فلم اقتصر على اثنين لليسرى وهى زوج فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحدة وترا كان المجموع زوجا إذ الوتر مع الوتر زوج ورعايته الايتار فى مجموع الفعل وهو فى حكم الخصلة الواحدة أحب من رعايته فى الأحاديث ولذلك أيضا وجه وهو أن يكتحل فى كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء[2] وقد نقل ذلك فى الصحيح وهو الأولى ولو ذهبت أستقصى دقائق ما راعاه صلى الله عليه وسلم فى حركاته لطال الأمر فقس بما سمعته ما لم تسمعه . واعلم أن العالم لا يكون وارثا للنبى

(١) حديث كان يكتحل فى عينه اليمنى ثلاثا وفى اليسرى اثنين الطبرانى من حديث ابن عمر باسناد ضعيف (٢) حديث الاكتحال فى كل عين ثلاثا قال الغزالى ونقل ذلك فى الصحيح قلت هو عند الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذى حديث حسن .

وكما لا يقال فى الصدر الأول فقهاء الأمصار ومن قبلهم حين لم يحفظ عنهم فى الغالب إلا علوم أخر كالفقه والحديث والتفسير لأن الخلق أحوج إلى علم ما حفظ عنهم وذلك لغلبة الجهل على أكثرهم فلولا أن حفظ الله تعالى تلك العلوم بمن ذكرنا لجهلت العبارات وانقطع علم الشرع ونحن مع هذه الحالة نعلم أنهم عارفون بالتوحيد على جهة اليقين بغير طريق علم الكلام والجدل يتحلون بالمقامات المذكورة وإن لم يشتهر عنهم ذلك اشتهار ما أخذه عنهم الخاص والعام ومثل ذلك حالة الصحابة رضى الله عنهم بعد النبى صلى الله عليه وسلم لما خافوا دروس الإسلام وأن يضعف ويقل أهله ويرجع البلاد والعامة إلى الكفر كما كانوا أول مرة فقد مات صاحب المعجزة صلى الله عليه وسلم والمبعوث لدعوة الحق عليه

صلى الله عليه وسلم إلا إذا اطلع على جميع معانى الشريعة حتى لا يكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم إلا درجة واحدة وهى درجة النبوة وهى الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث إذ الموروث هو الذى حصل المال له واشتغل بتحصيله واقتدر عليه والوارث هو الذى لم يحصل ولم يقدر عليه ولكن انتقل إليه وتلقاه منه بعد حصوله له فأمثال هذه المعانى مع سهولة أمرها بالاضافة إلى الأغوار والأسرار لا يستقل بدركها ابتداء إلا الأنبياء ولا يستقل باستنباطها تلقيا بعد تنبيه الأنبياء عليها إلا العلماء الذين هم ورثة الأنبياء عليهم السلام . السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة أما السرة فتقطع فى أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود فى اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يثغر الولد أحب وأبعد عن الخطر قال ﷺ « الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء[1] » وينبغى أن لا يبالغ فى خفض المرأة قال صلى الله عليه وسلم لأم عطية وكانت تخفض « يا أم عطية أشمى ولا تنهكى فانه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج[2] » أى أكثر لماء الوجه ودمه وأحسن فى جماعها فانظر إلى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم فى الكناية وإلى إشراق نور النبوة من مصالح الآخرة التى هى أهم مقاصد النبوة إلى مصالح الدنيا حتى انكشف له وهو أمى من هذا الأمر النازل قدره مالو وقعت الغفلة عنه خيف ضرره فسبحان من أرسله رحمة للعالمين ليجمع لهم بيمن بعثته مصالح الدنيا والدين صلى الله عليه وسلم . الثامنة ما طال من اللحية وإنما أخرناها لنلحق بها ما فى اللحية من السنن والبدع إذ هذا أقرب موضع يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل إن قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة فلا بأس فقد فعله ابن عمر وجماعة من التابعين واستحسنه الشعبى وابن سيرين وكرهه الحسن وقتادة وقالا تركها عافية أحب لقوله صلى الله عليه وسلم « أعفوا اللحى » والأمر فى هذا قريب إن لم ينته إلى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب فان الطول المفرط قد يشوه الخلقة ويطلق ألسنة الغتابين بالنبذ إليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية . وقال النخعى عجبت لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيتين فان التوسط فى كل شىء حسن ، ولذلك قيل كلما طالت اللحية تشمر العقل .

(فصل) وفى اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد كراهة من بعض ، خضابها بالسواد وتبييضها بالكبريت ونتفها ونتف الشيب منها والنقصان منها والزيادة وتسريحها تصنعا لأجل الرياء وتركها شعثة إظهارا للزهد والنظر إلى سوادها عجبا بالشباب وإلى بياضها تكبرا بعلو السن وخضابها بالحمرة والصفرة من غير نية تشبها بالصالحين . أما الأول وهو الخضاب بالسواد فهو منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم « خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشر شيوخكم من تشبه بشبابكم[3] » والمراد بالتشبه بالشيوخ فى الوقار لا فى تبييض الشعر و « نهى عن الخضاب بالسواد[4] » وقال « هو خضاب أهل النار[5] » وفى لفظ آخر « الخضاب بالسواد خضاب الكفار

(١) حديث الختان سنة الرجال مكرمة النساء أحمد والبيهقى من رواية أبى المليح بن أسامة عن أبيه باسناد ضعيف (٢) حديث أم عطية أشمى ولا تنهكى الحديث الحاكم والبيهقى من حديث الضحاك بن قيس ولأبى داود نحوه من حديث أم عطية وكلاهما ضعيف (٣) حديث خير شبابكم من تشبه بكهولكم الحديث الطبرانى من حديث واثلة باسناد ضعيف (٤) حديث نهى عن الخضاب بالسواد ابن سعد فى الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع ، ولمسلم من حديث جابر: وغيروا هذا بشىء واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبى قحافة (٥) حديث الخضاب بالسواد خضاب أهل النار ، وفى لفظ خضاب الكفار الطبرانى والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبى حاتم منكر .

الصلاة والسلام رأوا أن الجهاد والرباط فى ثغر العدو والغزو فى سبيل الله وضرب وجوه الكفر بالسيف وإدخال الناس فى دين الله أولى بهم من سائر الأعمال وأحق من تدريس العلوم كلها ظاهرا وباطنا وإنما كانت تؤخذ عنهم علوم الشرع على الأقل وهم فى حال ذلك الشغل والنظر إلى حال العموم أوكد من النظر إلى الخصوص لأن الخصوص لهم بأنفسهم عناء ولهم بحالهم قيام والعموم إن لم يكن مشتغلا بهم وإذا بدا لهم عن هلكاتهم وسائقا بهم إلى مراشدهم وصلاحهم كان الهلاك إليهم أسرع ثم لا يكون من بعد ذلك إن فسد حال العموم للخصوص قدر ولا يظهر لهم نور ولا يقدرون على شىء كامل من البر فلا خاصة إلا بعامة ولقد كانت رعاية النبى صلى الله عليه وسلم بحال الجماهير أكثر والخوف عليهم من الزيغ والضلال

وتزوج رجل على عهد عمر رضى الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه وظهرت شيبته فرفعه أهل المرأة إلى عمر رضى الله عنه فرد نكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبتك ويقال أول من خضب بالسواد فرعون لعنه الله وعن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « يكون فى آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة (١) » الثانى الخضاب بالصفرة والحمرة وهو جائز تلبيسا للشيب على الكفار فى الغزو والجهاد فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين فهو مذموم وقد قال رسول الله ﷺ « الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين (٢) » وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة وخضب بعض العلماء بالسواد لأجل الغزو وذلك لا بأس به إذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة . الثالث تبييضها بالكبريت استعجالا لإظهار علو السن توصلا إلى التوقير وقبول الشهادة والتصديق بالرواية عن الشيوخ وترفعا عن الشباب وإظهارا لكثرة العلم ظنا بأن كثرة الأيام تعطيه فضلا وهيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل إلا جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى غريزة ولا يؤثر الشيب فيها ومن كانت غريزته الحمق فطول المدة يؤكد حماقته وقد كان الشيوخ يقدمون الشباب بالعلم كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقدم ابن عباس وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم وقال ابن عباس رضى الله عنهما : ما آتى الله عز وجل عبدا علما إلا شابا والخير كله فى الشباب ثم تلا قوله عز وجل — قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم — وقوله تعالى — إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى — وقوله تعالى — وآتيناه الحكم صبيا — وكان أنس رضى الله عنه يقول « قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فى رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حمزة فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهو شين فقال كلكم يكرهه (٣) » ويقال إن يحيى بن أكثم ولى القضاء وهو ابن إحدى وعشرين سنة فقال له رجل فى مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه كم سن القاضى أيده الله فقال مثل سن عتاب بن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فأفحمه (٤) » وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت فى بعض الكتب لا تغرنكم اللحى فان التيس له لحية وقال أبو عمرو بن العلاء إذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقض عليه بالحمق ولو كان أمية بن عبد شمس وقال أيوب السختيانى أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع

والهلاك أشد واللطف بهم فى تخفيف الوظائف والأخذ بالرفق أبلغ وكان أهل القوة وذووا البصائر فى الحقائق يأخذون أنفسهم بالمشقات وكان هو صلى الله عليه وسلم يحب أن يعمل بالعمل من الطاعة فيما يمنعه منه أو من المداومة عليه إلا خوف أن يفرض على أمته حين علم من أكثرهم الضعف ولم يكره لهم وفيه زيادة الأجر وكثرة الثواب والقرب من الله تعالى ولكن خاف عليهم أن يقعوا فى تضييع الفرض فيكون عليهم كفل من الوزر ألا ترى كيف نهى الخلق عن قيام الليل كله وكان عثمان رضى الله عنه يقومه فلم ينهه ومنع السيف من كل من أراد أخذه بما شرط عليه فيه حتى جاء من علم منه القدرة على الوفاء بما شرط عليه فأعطاه إياه وقال لعائشة رضى الله عنها لولا حدثان عهد قومك

(١) حديث يكون فى آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد الحديث أبو داود والنسائى من حديث ابن عباس باسناد جيد (٢) حديث الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين الطبرانى والحاكم بلفظ الإفراد من حديث ابن عمر قال ابن أبى حاتم منكر (٣) حديث قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فى رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حمزة وقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقيل الخ ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما شانه الله ببيضاء (٤) حديث يحيى بن أكثم ولى القضاء وهو ابن إحدى وعشرين سنة فقيل له كم سن القاضى فقال مثل سن عتاب بن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها يوم الفتح وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضيا على أهل اليمن . الخطيب فى التاريخ باسناد فيه نظر وما ذكره ابن أكثم صحيح بالنسبة إلى عتاب بن أسيد فانه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وأما بالنسبة إلى معاذ فانما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الأنصارى ومالك وابن أبى حاتم إنه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والمرجح أنه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة فى الطاعون سنة ثمانية عشر والله أعلم

الغلام يتعلم منه . وقال على بن الحسين من سبق فيه العلم قبلك فهو إمامك فيه وإن كان أصغر سنا منك ، وقيل لأبى عمرو بن العلاء أيحسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال إن كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لأحمد بن حنبل وقد رآه يمشى خلف بغلة الشافعى يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعلوه وتمشى خلف بغلة هذا الفتى وتسمع منه فقال له أحمد لو عرفت لكنت تمشى من الجانب الآخر إن علم سفيان إن فاتنى بعلو أدركته بنزول وإن عقل هذا الشاب إن فاتنى لم أدركه بعلو ولا نزول . الرابع نتف بياضها استنكافا من الشيب « وقد نهى عليه السلام عن نتف الشيب وقال هو نور المؤمن[1] » وهو فى معنى الخضاب بالسواد وعلة الكراهية ما سبق والشيب نور الله تعالى والرغبة عنه رغبة عن النور . الخامس نتفها أو نتف بعضها بحكم العبث والهوس وذلك مكروه ومشوه للخلقة ونتف الفنيكين بدعة وهما جانبا العنفقة . شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته ورد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وابن أبى ليلى قاضى المدينة شهادة من كان ينتف لحيته وأما نتفها فى أول النبات تشبها بالمرد فمن المنكرات الكبار فان اللحية زينة الرجال فان لله سبحانه ملائكة يقسمون والذى زين بنى آدم باللحى وهو من تمام الخلق وبها يتميز الرجال عن النساء وقيل فى غريب التأويل اللحية هى المراد بقوله تعالى ـ يزيد فى الخلق ما يشاء ـ قال أصحاب الأحنف بن قيس وددنا أن نشترى للأحنف لحية ولو بعشرين ألفا وقال شريح القاضى وددت أن لى لحية ولو بعشرة آلاف وكيف تكره اللحية وفيها تعظيم الرجل والنظر إليه بعين العلم والوقار والرفع فى المجالس وإقبال الوجوه إليه والتقديم على الجماعة ووقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية إن كان للمشتوم لحية وقد قيل إن أهل الجنة مرد إلا هرون أخا موسى صلى الله عليهما وسلم فان له لحية إلى سرته تخصيصا له وتفضيلا . السادس تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للتزين للنساء والتصنع قال كعب يكون فى آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقبون نعالهم كالمناجل أولئك لا خلاق لهم . السابع الزيادة فيها وهو أن يزيد فى شعر العارضين من الصدغين وهو من شعر الرأس حتى يجاوز عظم اللحى وينتهى إلى نصف الخد وذلك يباين هيئة أهل الصلاح . الثامن تسريحها لأجل الناس قال بشر فى اللحية شر كان تسريحها لأجل الناس وتركها متفتلة لاظهار الزهد . التاسع والعاشر النظر فى سوادها وفى بياضها بعين العجب وذلك مذموم فى جميع أجزاء البدن بل فى جميع الأخلاق والأفعال على ما سيأتى بيانه فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة وقد حصل من ثلاثة أحاديث من سنن الجسد اثنتا عشرة خصلة خمس منها فى الرأس وهى فرق شعر الرأس[2] والمضمضة والاستنشاق[3] وقص الشارب والسواك وثلاثة فى اليد والرجل وهى القلم

(١) حديث نهى عن نتف الشيب وقال هو نور المؤمن د ت وحسنه ن ه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٢) حديث فرق شعر الرأس ا خ من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعره إلى أن قال ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه (٣) حديث عشر من الفطرة الحديث مسلم من حديث عائشة ولفظه قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاقه الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء قال وكيع يعنى الاستنجاء قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة ضمضه ن ولأبى د ه من حديث عمار بن ياسر نحوه فذكر فيه المضمضة والاختتان والانتضاح ولم يذكر إعفاء اللحية وانتقاص الماء قال د روى نحوه عن ابن عباس قال خمس كلها فى الرأس وذكر منها الفرق ولم يذكر إعفاء اللحية وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة الفطرة خمس الختان الحديث .

بالكفر لرددت البيت على قواعد إبراهيم وقال للأنصار أما ترون أن يذهب النار بالشاء والبعير فتذهبون برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رحالكم ومع ذلك فالذى حفظ عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من بعده وفقهاء الأمصار وأعيان المتكلمين من الاشارات لتلك العلوم المذكورة كثير لا يحصى وإنما القليل من حمله اليوم عنهم وتفقه مثلهم فاقصد تجد وتصد لاقتباس المعارف تعلم وطالع كتب الحديث والتواريخ ومصنفات العلوم توقن ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب .

[بيان المرتبة الرابعة]

وهو توحيد الصديقين وأما أهل المرتبة الرابعة فهم قوم رأوا الله سبحانه وتعالى وحده ثم رأوا الأشياء بعد ذلك به فلم يروا فى الدارين غيره ولا اطلعوا فى الوجود

وغسل البراجم وتنظيف الرواجب [1] وأربعة فى الجسد وهى نتف الابط والاستحداد والختان والاستنجاء بالماء فقد وردت الأخبار بمجموع ذلك وإذا كان غرض هذا الكتاب التعرض للطهارة الظاهرة دون الباطنة فلنقتصر على هذا وليتحقق أن فضلات الباطن وأوساخه التى يجب التنظيف منها أكثر من أن تحصى وسيأتى تفصيلها فى ربع المهلكات مع تعريف الطرق فى إزالتها وتطهير القلب منها إن شاء الله عز وجل . تم كتاب أسرار الطهارة بحمد الله تعالى وعونه . ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى .

(كتاب أسرار الصلاة ومهماتها)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى غمر العباد بلطائفه وعمر قلوبهم بأنوار الدين ووظائفه التى تنزل عن عرش الجلال إلى السماء الدنيا من درجات الرحمة إحدى عواطفه فارق الملوك مع التفرد بالجلال والكبرياء بترغيب الخلق فى السؤال والدعاء فقال هل من داع فأستجيب له وهل من مستغفر فأغفر له وباين السلاطين بفتح الباب ورفع الحجاب فرخص للعباد فى المناجاة بالصلوات كيفما تقلبت بهم الحالات فى الجماعات والخلوات ولم يقتصر على الرخصة بل تلطف بالترغيب والدعوة، وغيره من ضعفاء الملوك لا يسمح بالخلوة إلا بعد تقديم الهدية والرشوة فسبحانه ما أعظم شأنه وأقوى سلطانه وأتم لطفه وأعم إحسانه والصلاة على محمد نبيه المصطفى ووليه المجتبى وعلى آله وأصحابه مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما . أما بعد : فان الصلاة عماد الدين وعصام اليقين ورأس القربات وغرة الطاعات وقد استقصينا فى فن الفقه فى بسيط المذهب ووسيطه ووجيزه أصولها وفروعها صارفين جمام العناية إلى تفاريعها النادرة ووقائعها الشاذة لتكون خزانة للمفتى منها يستمد ومعولا له إليها يفزع ويرجع ونحن الآن فى هذا الكتاب نقتصر على ما لا بد للمريد منه من أعمالها الظاهرة وأسرارها الباطنة وكاشفون من دقائق معانيها الخفية فى معانى الخشوع والاخلاص والنية ما لم تجر العادة بذكره فى فن الفقه، ومرتبون الكتاب على سبعة أبواب . الباب الأول : فى فضائل الصلاة . الباب الثانى : فى تفضيل الأعمال الظاهرة من الصلاة . الباب الثالث : تفضيل الأعمال الباطنة منها . الباب الرابع : فى الإمامة والقدوة . الباب الخامس : فى صلاة الجمعة وآدابها . الباب السادس : فى مسائل متفرقة تعم بها البلوى يحتاج المريد إلى معرفتها . الباب السابع : فى التطوعات وغيرها .

(الباب الأول : فى فضائل الصلاة والسجود والجماعة والأذان وغيرها)

(فضيلة الأذان)

قال صلى الله عليه وسلم « ثلاثة يوم القيامة على كثيب من مسك أسود لا يهولهم حساب ولا ينالهم فزع حتى يفرغ مما بين الناس رجل قرأ القرآن ابتغاء وجه الله عز وجل وأم بقوم وهم به راضون ورجل أذن فى مسجد دعا إلى الله عز وجل ابتغاء وجه الله ورجل ابتلى بالرزق فى الدنيا فلم يشغله ذلك عن عمل الآخرة [2] » وقال صلى الله عليه وسلم « لا يسمع نداء المؤذن جن ولا إنس ولا شئ إلا شهد له يوم القيامة [3] »

---

(١) حديث تنظيف الرواجب تقدم .

(باب أسرار الصلاة)

(٢) حديث ثلاثة يوم القيامة على كثيب من مسك الحديث ت وحسنه من حديث ابن عمر مختصرا وهو فى الصغير للطبرانى بنحو مما ذكره المؤلف (٣) حديث لا يسمع صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شئ إلا شهد له يوم القيامه خ من حديث أبى سعيد .

على سواه فقد كان بيان شارات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فيما خصوا من المعرفة فى هجيراهم فكان هجير أبى بكر الصديق رضى الله عنه : لا إله إلا الله وكان هجير عمر رضى الله عنه: الله أكبر وكان هجير عثمان رضى الله عنه : سبحان الله وكان هجير على رضى الله عنه : الحمد لله فاستقرى السابقون من ذلك أن أبا بكر لم يشهد فى الدارين غير الله سبحانه وتعالى فلذا كان الصديق وسمى به كما علمت وكان يقول لا إله إلا الله وكان عمر يرى ما دون الله صغيرا مع الله فى جنب عظمته فيقول الله أكبر وكان عثمان لا يرى التنزيه إلا لله تعالى إذ الكل قائم به غير معرى من النقصان والقائم بغيره معلول فكان يقول سبحان الله وعلى لا يرى نعمة فى الدفع والرفع والعطاء والمنع فى المكروه والمحبوب إلا من الله سبحانه فكان يقول الحمد لله

وقال صلى الله عليه وسلم «يد الرحمن على رأس المؤذن حتى يفرغ من أذانه[١]» وقيل في تفسير قوله عز وجل ـ ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا ـ نزلت في المؤذنين وقال صلى الله عليه وسلم «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن[٢]» وذلك مستحب إلا في الحيعلتين فانه يقول فيهما لا حول ولا قوة إلا بالله وفي قوله قد قامت الصلاة أقامها الله وأدامها ما دامت السموات والأرض وفي التثويب صدقت وبررت ونصحت وعند الفراغ يقول اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد. وقال سعيد بن المسيب من صلى بأرض فلاة صلى عن يمينه ملك وعن شماله ملك فان أذن وأقام صلى وراءه أمثال الجبال من الملائكة.

(فضيلة المكتوبة)

قال الله تعالى ـ إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ وقال ﷺ «خمس صلوات كتبهنّ الله على العباد فمن جاء بهنّ ولم يضيع منهنّ شيئا استخفافا بحقهنّ كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ومن لم يأت بهنّ فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة[٣]» وقال صلى الله عليه وسلم «مثل الصلوات الخمس كمثل نهر عذب غمر بباب أحدكم يقتحم فيه كل يوم خمس مرات فما ترون ذلك يبقي من درنه قالوا لا شيء قال صلى الله عليه وسلم فان الصلوات الخمس تذهب الذنوب كما يذهب الماء الدرن[٤]» وقال صلى الله عليه وسلم «إن الصلوات كفارة لما بينهنّ ما اجتنبت الكبائر[٥]» وقال ﷺ «بيننا وبين المنافقين شهود العتمة والصبح لا يستطيعونها[٦]» وقال صلى الله عليه وسلم «من لقي الله وهو مضيع للصلاة لم يعبأ الله بشيء من حسناته[٧]» وقال صلى الله عليه وسلم «الصلاة عماد الدين فمن تركها فقد هدم الدين[٨]» وسئل ﷺ «أي الأعمال أفضل فقال الصلاة لمواقيتها[٩]» وقال صلى الله عليه وسلم «من حافظ على الخمس بإكمال طهورها ومواقيتها كانت له نورا وبرهانا يوم القيامة ومن ضيعها حشر مع فرعون وهامان[١٠]» وقال صلى الله عليه وسلم «مفتاح الجنة الصلاة[١١]» وقال «ما افترض الله على خلقه بعد التوحيد أحب إليه من الصلاة ولو كان شيء أحب إليه منها لتعبد به ملائكته فمنهم راكع ومنهم ساجد ومنهم قائم وقاعد[١٢]»

---

(١) حديث يد الرحمن على رأس المؤذن حتى يفرغ من أذانه الطبراني في الأوسط والحسن بن سعيد في مسنده من حديث أنس باسناد ضعيف (٢) حديث إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن متفق عليه من حديث أبي سعيد (٣) حديث خمس صلوات كتبهن الله على العباد الحديث د ن ه حب من حديث عبادة بن الصامت وصححه ابن عبد البر (٤) حديث مثل خمس صلوات كمثل نهر الحديث مسلم من حديث جابر ولهما نحوه من حديث أبي هريرة (٥) حديث الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر م من حديث أبي هريرة (٦) حديث بيننا وبين المنافقين شهود العتمة والصبح مالك من رواية سعيد بن المسيب مرسلا (٧) حديث من لقي الله مضيعا للصلاة لم يعبأ الله بشيء من حسناته وفي معناه حديث أول ما يحاسب به العبد الصلاة وفيه فان فسدت فسد سائر عمله رواه طب في الأوسط من حديث أنس (٨) حديث الصلاة عماد الدين البيهقي في الشعب بسند ضعفه من حديث عمر قال ك عكرمة لم يسمع من عمر قال ورواه ابن عمر ولم يقف عليه ابن الصلاح فقال في مشكل الوسيط إنه غير معروف (٩) حديث سئل أي الأعمال أفضل فقال الصلاة لمواقيتها متفق عليه من حديث ابن مسعود (١٠) حديث من حافظ على الخمس بإكمال طهورها ومواقيتها كانت له نورا وبرهانا الحديث أحمد حب من حديث عبد الله بن عمرو (١١) حديث مفاتيح الجنة الصلاة د الطيالسي من حديث جابر وهو عند الترمذي ولكن ليس داخلا في الرواية (١٢) حديث ما افترض الله على خلقه بعد التوحيد شيئا أحب إليه من الصلاة الحديث لم أجده هكذا وآخر الحديث عند الطبراني من حديث جابر وعند الحاكم من حديث ابن عمر.

وأهل هذه الرتبة على الجملة في حال خصوصهم فيها صنفان مريدون ومرادون فالمريدون في الغالب لا بد لهم من أن يحلوا في المرتبة الثالثة وهي توحيد المقرّبين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون إلى المرتبة الرابعة ويتمكنون فيها ومن أهل هذا المقام يكون القطب والأوتاد والبدلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون والله أعلم . فان قلت أليس الوجود مشتركا بين الحادث والقديم والمألوه والاله ثم معلوم أن الاله واحد والحوادث كثيرة فكيف يرى صاحب هذه المرتبة الأشياء شيئا واحدا أذلك على طريق قلب الأعيان فتعود الحوادث قديمة ثم تتحدث بالواحد فترجع هي هو وفي هذا من الاستحالة والمروق عن مصدر العقل ما يغني عن إطالة القول فيه وان كان على طريق

وقال النبي صلى الله عليه وسلم « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر[١] » أى قارب أن ينخلع عن الإيمان بانحلال عروته وسقوط عماده كما يقال لمن قارب البلدة إنه بلغها ودخلها وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك صلاة متعمدا فقد برئ من ذمة محمد عليه السلام[٢] » وقال أبوهريرة رضى الله عنه : من توضأ فأحسن وضوءه ثم خرج عامدا إلى الصلاة فانه فى صلاة ما كان يعمد إلى الصلاة وإنه يكتب له بإحدى خطوتيه حسنة وتمحى عنه بالأخرى سيئة فاذا سمع أحدكم الإقامة فلا ينبغى له أن يتأخر فان أعظمكم أجرا أبعدكم دارا قالوا لم يا أباهريرة ؟ قال من أجل كثرة الخطا . ويروى « إن أول ماينظر فيه من عمل العبد يوم القيامة الصلاة[٣] » فان وجدت تامة قبلت منه وسائر عمله وإن وجدت ناقصة ردت عليه وسائر عمله وقال صلى الله عليه وسلم « يا أباهريرة مر أهلك بالصلاة فان الله يأتيك بالرزق من حيث لاتحتسب[٤] » وقال بعض العلماء مثل المصلى مثل التاجر الذى لايحصل له الربح حتى يخلص له رأس المال وكذلك المصلى لا تقبل له نافلة حتى يؤدى الفريضة وكان أبو بكر رضى الله عنه يقول إذا حضرت الصلاة قوموا إلى ناركم التى أوقدتموها فاطفئوها .

(فضيلة إتمام الأركان)

قال صلى الله عليه وسلم « مثل الصلاة المكتوبة كمثل الميزان من أوفى استوفى[٥] » وقال يزيد الرقاشى « كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستوية كأنها موزونة[٦] » وقال ﷺ « إن الرجلين من أمتى ليقومان إلى الصلاة وركوعهما وسجودهما واحد وإن مابين صلاتيهما مابين السماء والأرض[٧] وأشار إلى الخشوع وقال صلى الله عليه وسلم « لا ينظر الله يوم القيامة إلى العبد لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده[٨] » وقال صلى الله عليه وسلم « أما يخاف الذى يحول وجهه فى الصلاة أن يحول الله وجهه وجه حمار[٩] » وقال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر البزار من حديث أبى الدرداء باسناد فيه مقال .
(٢) حديث من ترك صلاة متعمدا فقد تبرأ من ذمة محمد صلى الله عليه وسلم حم هق من حديث أم أيمن بنحوه ورجاله ثقات (٣) حديث أول ماينظر الله فيه يوم القيامة من عمل العبد الصلاة الحديث رويناه فى الطيوريات من حديث أبى سعيد باسناد ضعيف ولأصحاب السنن ك وصحح إسناده نحوه من حديث أبى هريرة وسيأتى (٤) حديث يا أباهريرة مر أهلك بالصلاة فان الله يأتيك بالرزق من حيث لاتحتسب لم أقف له على أصل (٥) حديث مثل الصلاة المكتوبة كمثل الميزان من أوفى استوفى ابن المبارك فى الزهد من حديث الحسن مرسلا وأسنده البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس باسناد فيه جهالة (٦) حديث يزيد الرقاشى كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستوية كأنها موزونة ابن المبارك فى الزهد ومن طريقه أبو الوليد الصفار فى كتاب الصلاة وهو مرسل ضعيف (٧) حديث إن الرجلين من أمتى ليقومان إلى الصلاة وركوعهما وسجودهما واحد الحديث ابن الحبر فى العقل من حديث أبى أيوب الأنصارى بنحوه وهو موضوع ورواه الحارث ابن أبى أسامة فى مسنده عن ابن الحبر (٨) حديث لاينظر الله إلى عبد لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده أحمد من حديث أبى هريرة باسناد صحيح (٩) حديث أما يخاف الذى يحول وجهه فى الصلاة أن يحول الله وجهه وجه حمار ابن عدى فى عوالى مشايخ مصر من حديث جابر مايؤمنه إذا التفت فى صلاته أن يحول الله عز وجل وجهه وجه كلب أو وجه خنزير قال منكر بهذا الاسناد وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله وجهه وجه حمار .

التخيل الولى لما لا حقيقة له فكيف يحتج به أوكيف يعد حالا لولىّ أو فضيلة لبشر ؟ . الجواب عن ذلك أن الحوادث لم تنقلب إلى القدم ولم تتحد بالفاعل ولا اعترى الولى تخيل فتخيل ما لاحقيقة له وإنما هو ولىّ مجتبى وصديق مرتضى خصه الله تعالى بمعرفته على سبيل اليقين والكشف التام وكشف لقلبه مالورآه ببصره عيانا ما ازداد إلا يقينا وإن أنكرت أن يكون وهب الله المعرفة به على هذا السبيل أحدا من خلقه فما أعظم مصيبتك وما أعظم العزاء فيك حين فتشت الخلق بمعيارك وكلتهم بمكيالك وفضلت نفسك على الجميع إذ لاسبب لانكارك إن صح إلا أنك تخيلت أنه لم يرزق أحدا مالم ترزق أو يخصّ من المعرفة مالم تخصّ فاذا تقررت هذه القاعدة فصار ما كشف لقلبه

« من صلى صلاة لوقتها وأسبغ وضوءها وأتمّ ركوعها وسجودها وخشوعها عرجت وهى بيضاء مسفرة تقول حفظك الله كما حفظتنى ومن صلى لغير وقتها ولم يسبغ وضوءها ولم يتمّ ركوعها ولا سجودها ولا خشوعها عرجت وهى سوداء مظلمة تقول ضيعك الله كما ضيعتنى حتى إذا كانت حيث شاء الله لفت كما يلفّ الثوب الخلق فيضرب بها وجهه[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « أسوأ الناس سرقة الذى يسرق من صلاته[2] » وقال ابن مسعود رضى الله عنه وسلمان رضى الله عنه : الصلاة مكيال فمن أوفى استوفى ومن طفف فقد علم ماقال الله فى المطففين .

(فضيلة الجماعة)

قال صلى الله عليه وسلم « صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة[3] » وروى أبو هريرة أنه صلى الله عليه وسلم فقد ناسا فى بعض الصلوات فقال « لقد هممت أن آمر رجلا يصلى بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها فأحرّق بيوتهم[4] » وفى رواية أخرى « ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها فآمر بهم فتحرّق عليهم بيوتهم بحزم الحطب ولو علم أحدهم أنه يجد عظما سمينا أو مرماتين لشهدها يعنى صلاة العشاء . وقال عثمان رضى الله عنه مرفوعا « من شهد العشاء فكأنما قام نصف ليلة ومن شهد الصبح فكأنما قام ليلة[5] » وقال صلى الله عليه وسلم « من صلى صلاة فى جماعة فقد ملأ نحره عبادة[6] » وقال سعيد بن المسيب ما أذن مؤذن منذ عشرين سنة إلا وأنا فى المسجد وقال محمد بن واسع ما أشتهى من الدنيا إلا ثلاثة أخا إنه إن تعوجت قومنى وقوتا من الرزق عفوا من غير تبعة وصلاة فى جماعة يرفع عنى سهوها ويكتب لى فضلها . وروى أن أبا عبيدة بن الجراح أمّ قوما مرة فلما انصرف قال مازال الشيطان بى آنفا حتى أريت أن لى فضلا على غيرى لاأؤم أبدا . وقال الحسن لاتصلوا خلف رجل لايختلف إلى العلماء . وقال النخعى مثل الذى يؤم الناس بغير علم مثل الذى يكيل الماء فى البحر لايدرى زيادته من نقصانه . وقال حاتم الأصم فاتتنى الصلاة فى الجماعة فعزانى أبو إسحق البخارى وحده ولو مات لى ولد لعزانى أكثر من عشرة آلاف لأن مصيبة الدين أهون عند الناس من مصيبة الدنيا وقال ابن عباس رضى الله عنهما من سمع المنادى فلم يجب لم يرد خيرا ولم يرد به خير وقال أبو هريرة رضى الله عنه لأن تملأ أذن ابن آدم رصاصا مذابا خير له من أن يسمع النداء ثم لايجيب وروى أن ميمون بن مهران أتى المسجد فقيل له إن الناس قد انصرفوا فقال إنا لله وإنا إليه راجعون لفضل هذه الصلاة أحب إلىّ من ولاية العراق وقال صلى الله عليه وسلم « من صلى أربعين يوما الصلوات فى جماعة لاتفوته فيها تكبيرة الإحرام كتب الله له براءتين براءة من النفاق وبراءة من النار[7] »

---

(١) حديث من صلى الصلاة لوقتها فأسبغ وضوءها وأتم ركوعها وسجودها وخشوعها عرضت وهى بيضاء مسفرة تقول حفظك الله كما حفظتنى الحديث طب فى الأوسط من حديث أنس بسند ضعيف والطيالسى والبيهقى فى الشعب من حديث عبادة بن الصامت بسند ضعيف نحوه (٢) حديث أسوأ الناس سرقة الذى يسرق من صلاته أحمد والحاكم وصحح إسناده من حديث أبى قتادة (٣) حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة متفق عليه من حديث ابن عمر (٤) حديث أبى هريرة لقد هممت أن آمر رجلا يصلى بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون الحديث متفق عليه (٥) حديث عثمان من شهد صلاة العشاء فكأنما قام نصف ليلة الحديث م من حديثه مرفوعا قال الترمذى وروى عن عثمان موقوفا (٦) حديث من صلى صلاة فى جماعة فقد ملأ نحره عبادة لم أجده مرفوعا وإنما هو من قول سعيد بن المسيب رواه محمد بن نصر فى كتاب الصلاة (٧) حديث من صلى أربعين يوما الصلوات فى جماعة لاتفوته تكبيرة الإحرام الحديث ت من حديث أنس باسناد رجاله ثقات.

لايخرج منه وما اطلع عليه لايغيب عنه وما ذكره من ذلك لاينساه ولا فى حال نومه وشغله وهذا موجود فيمن كثر اهتمامه بشىء وثبت فى قلبه حاله أنه إذا نام أو اشتغل لم يفقده فى شغله ونومه كما لايفقده فى يقظته وفراغه ولهذا والله أعلم إذا رأى الولى المتمكن فى رتبة الصديقين مخلوقا كان حيا أو جمادا صغيرا أو كبيرا لم يره من حيث هو هو إنما يراه من حيث أوجده الله تعالى بالقدرة وميزه بالإرادة على سابق العلم القديم ثم أدام القهر عليه فى الوجود ثم لما كانت الصفات المشهودة آثارها فى المخلوقات ليست لغير الموصوف الذى هو الله عزوجل لهالهت الولى عن غيره وصار لم يرسواه ومعنى ذلك أنه لايتميز بالذكر فى سر القلب وخير المعرفة ولا بالإدراك فى ظاهر الحس دون ما كان موجودا به

ويقال إنه إذا كان يوم القيامة يحشر قوم وجوههم كالكوكب الدرى فتقول لهم الملائكة ما كانت أعمالكم فيقولون كنا إذا سمعنا الأذان قمنا إلى الطهارة لايشغلنا غيرها ثم تحشر طائفة وجوهم كالأقمار فيقولون بعد السؤال كنا نتوضأ قبل الوقت ثم تحشر طائفة وجوهم كالشمس فيقولون كنا نسمع الأذان فى المسجد . وروى أن السلف كانوا يعزون أنفسهم ثلاثة أيام إذا فاتتهم التكبيرة الأولى ويعزون سبعا إذا فاتتهم الجماعة .

(فضيلة السجود)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماتقرّب العبد إلى الله بشىء أفضل من سجود خفى[1] » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مامن مسلم يسجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها سيئة[2] » وروى « أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ادع الله أن يجعلنى من أهل شفاعتك وأن يرزقنى مرافقتك فى الجنة فقال ﷺ « أعنى بكثرة السجود[3] » وقيل أقرب ما يكون العبد من الله تعالى أن يكون ساجدا[4] » وهو معنى قوله عز وجل ـ واسجد واقترب ـ وقال عز وجل ـ سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ـ فقيل هو مايلتصق بوجوههم من الأرض عند السجود وقيل هو نور الخشوع فانه يشرق من الباطن على الظاهر وهو الأصح وقيل هى الغرر التى تكون فى وجوههم يوم القيامة من أثر الوضوء وقال صلى الله عليه وسلم « إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكى ويقول ياويلاه أمر هذا بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت أنا بالسجود فعصيت فلى النار[5] » ويروى عن على بن عبد الله بن عباس أنه كان يسجد فى كل يوم ألف سجدة وكانوا يسمونه السجاد ويروى أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه كان لايسجد إلا على التراب وكان يوسف بن أسباط يقول يامعشر الشباب بادروا بالصحة قبل المرض فما بقى أحد أحسده إلا رجل يتم ركوعه وسجوده وقد حيل بينى وبين ذلك وقال سعيد بن جبير ما آسى على شىء من الدنيا إلا على السجود ، وقال عقبة بن مسلم : مامن خصلة فى العبد أحب إلى الله عزّ وجل من رجل يحب لقاء الله عزّ وجلّ وما من ساعة العبد فيها أقرب إلى الله عزّ وجلّ منه حيث يخرّ ساجدا وقال أبو هريرة رضى الله عنه أقرب ما يكون العبد إلى الله عز وجل إذا سجد فأكثروا الدعاء عند ذلك .

(فضيلة الخشوع)

قال الله تعالى ـ وأقم الصلاة لذكرى ـ وقال تعالى ـ ولا تكن من الغافلين ـ وقال عز وجل ـ لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ـ قيل سكارى من كثرة الهم وقيل من حب الدنيا وقال وهب المراد به ظاهره ففيه تنبيه على سكر الدنيا إذ بين فيه العلة فقال ـ حتى تعلموا ما تقولون ـ وكم من مصل لم يشرب خمرا وهو لايعلم مايقول فى صلاته وقال النبى صلى الله عليه وسلم

(١) حديث ماتقرب العبد إلى الله بشىء أفضل من سجود خفى ابن المبارك فى الزهد من حديث ضمرة بن حبيب مرسلا (٢) حديث مامن مسلم يسجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة ، من حديث عبادة بن الصامت باسناد صحيح ولمسلم نحوه من حديث ثوبان وأبى الدرداء (٣) حديث إن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ادع الله أن يجعلنى من أهل شفاعتك ويرزقنى مرافقتك فى الجنة الحديث م من حديث ربيعة بن كعب الأسلمى نحوه وهو الذى سأله ذلك (٤) حديث إن أقرب مايكون العبد إلى الله أن يكون ساجدا م من حديث أبى هريرة (٥) حديث إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكى الحديث م من حديث أبى هريرة .

وصار عنه فانيا فبعد هذا على من أحبه أن لايحتاج إليها مع هذا الوضوح ولا فهم إلا بالله ولا شرح إلا منه ولا نور إلا من عنده ولا حول ولا قوة وهو العلى العظيم [فصل] وأما معنى إفشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما أن يكون المراد به كفرا دون كفر ويسمى بذلك تعظيما لما آتى به المفشى وتعظيما لما ارتكبه ويعترض هذا بأن يقال لايصح أن يسمى هذا كفرا لأنه ضد الكفر إذ الكفر الذى سمى على معناه ساتر وهذا المفشى للسر ناشر وأين النشر والإظهار من التغطية والاعلان من الكتم واندفاع هذا هين بأن يقال ليس الكفر الشرعى تابع الاشتقاق وإنما هو حكم لمخالفة الأمر وارتكاب النهى فمن رد إحسان محسن أو جحد نعمة متفضل فيقال عليه كافر

«من صلى ركعتين لم يحدث ، نفسه فيهما بشيء من الدنيا غفر له ماتقدم من ذنبه»(١) وقال النبي صلى الله عليه وسلم «إنما الصلاة تمسكن وتواضع وتضرع وتأوه وتنادم وتضع يديك فتقول اللهم اللهم فمن لم يفعل فهي خداج(٢)» وروى عن الله سبحانه في الكتب السالفة أنه قال «ليس كل مصل أتقبل صلاته إنما أقبل صلاة من تواضع لعظمتي ولم يتكبر على عبادي وأطعم الفقير الجائع لوجهي» وقال صلى الله عليه وسلم «إنما فرضت الصلاة وأمر بالحج والطواف وأشعرت المناسك لإقامة ذكر الله تعالى فإذا لم يكن في قلبك للمذكور الذي هو المقصود والمبتغى عظمة ولاهية فما قيمة ذكرك(٣)» وقال صلى الله عليه وسلم للذي أوصاه «وإذا صليت فصل صلاة مودع(٤)» أي مودع لنفسه مودع لهواه مودع لعمره سائر إلى مولاه كما قال عز وجل - يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه - وقال تعالى - واتقوا الله ويعلمكم الله - وقال تعالى - واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه - وقال صلى الله عليه وسلم «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا(٥)» والصلاة مناجاة فكيف تكون مع الغفلة وقال بكر بن عبد الله يا ابن آدم إذا شئت أن تدخل على مولاك بغير إذن وتكلمه بلا ترجمان دخلت قيل وكيف ذلك قال تسبغ وضوءك وتدخل محرابك فإذا أنت قد دخلت على مولاك بغير إذن فتكلمه بغير ترجمان . وعن عائشة رضي الله عنها قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا ونحدثه فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه(٦)» اشتغالا بعظمة الله عز وجل وقال صلى الله عليه وسلم لاينظر الله إلى صلاة لايحضر الرجل فيها قلبه مع بدنه(٧)» وكان ابراهيم الخليل إذا قام إلى الصلاة يسمع وجيب قلبه على ميلين وكان سعيد التنوخي إذا صلى لم تنقطع الدموع من خديه على لحيته «ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يعبث بلحيته في الصلاة فقال لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه(٨)»

(١) حديث من صلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشيء من الدنيا غفر له ماتقدم من ذنبه ابن أبي شيبة في المصنف من حديث صلة بن أشيم مرسلا وهو في الصحيحين من حديث عثمان بزيادة في أوله دون قوله بشيء من الدنيا وزاد طس إلا بخير (٢) حديث إنما الصلاة تمسكن ودعاء وتضرع الحديث ت ن بنحوه من حديث الفضل بن عباس باسناد مضطرب (٣) حديث إنما فرضت الصلاة وأمر بالحج والطواف وأشعرت للناسك لإقامة ذكر الله د ت من حديث عائشة نحوه دون ذكر الصلاة قال ت حسن صحيح (٤) حديث إذا صليت فصل صلاة مودع ابن ماجه من حديث أبي أيوب و ك من حديث سعد بن أبي وقاص وقال صحيح الإسناد والبيهقي في الزهد من حديث ابن عمر ومن حديث أنس بنحوه (٥) حديث من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا علي بن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلا باسناد صحيح ورواه طب وأسنده ابن مردويه في تفسيره من حديث أبي عباس بإسناد لين والطبراني من قول ابن مسعود من لم تأمره صلاته بالمعروف وتنهه عن المنكر الحديث وإسناده صحيح (٦) حديث عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا ونحدثه فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه الأزدي في الضعفاء من حديث سويد بن غفلة مرسلا كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سمع الأذان كأنه لايعرف أحدا من الناس (٧) حديث لاينظر الله إلى صلاة لايحضر الرجل فيها قلبه مع بدنه لم أجده بهذا اللفظ وروى محمد بن نصر في كتاب الصلاة من رواية عثمان بن أبي دهرش مرسلا لايقبل الله من عبد عملا حتى يشهد قلبه مع بدنه ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي بن كعب وإسناده ضعيف (٨) حديث رأى رجلا يعبث بلحيته في الصلاة فقال لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه ت الحكيم في النوادر من حديث أبي هريرة بسند ضعيف والمعروف أنه من قول سعيد بن المسيب رواه ابن أبي شيبة في المصنف وفيه رجل لم يسم .

لجهتين إحداهما من جهة الاشتقاق ويكون إذ ذاك اسما ينبئ عن وصف والثانية من جهة الشرع ويكون إذ ذاك حكما يوجب عقوبة والشرع قد ورد بشكر للنعم فافهم ولا تذهب مع الألفاظ ولا يغرنك العبارات ولا تحجبك التسميات وتفطن لخداعها واحترس من استدراجها فاذن من أظهر ما أمر بكتمه كان كمن كتم ماأمر بنشره في مخالفة الأمر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك من جهة الشرع قوله صلى الله عليه وسلم «لاتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم» وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفران البدن وقسمة أخرى وذلك أن العلم إن حلل إلى ماعلم من أجزائه بالاستقراء فرأس الإنسان تشابه سماء العالم من حيث

ويروى أن الحسن نظر إلى رجل يعبث بالحصى ويقول اللهم زوجنى الحور العين فقال بئس الخاطب أنت تخطب الحور العين وأنت تعبث بالحصى وقيل لخلف بن أيوب ألا يؤذيك الذباب فى صلاتك فتطردها قال لا أعود نفسى شيئا يفسد علىّ صلاتى قيل له وكيف تصبر على ذلك قال بلغنى أن الفساق يصبرون تحت أسواط السلطان ليقال فلان صبور ويفتخرون بذلك فأنا قائم بين يدى ربى أفأتحرك لذبابة ويروى عن مسلم بن يسار أنه كان إذا أراد الصلاة قال لأهله تحدثوا أنتم فانى لست أسمعكم ويروى عنه أنه كان يصلى يوما فى جامع البصرة فسقطت ناحية من المسجد فاجتمع الناس لذلك فلم يشعر به حتى انصرف من الصلاة وكان علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه وكرّم وجهه إذا حضر وقت الصلاة يتزلزل ويتلون وجهه فقيل له مالك يا أمير المؤمنين فيقول جاء وقت أمانة عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملتها ويروى عن على بن الحسين أنه كان إذا توضأ اصفر لونه فيقول له أهله ماهذا الذى يعتريك عند الوضوء فيقول أتدرون بين يدى من أريد أن أقوم ويروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: قال داود صلى الله عليه وسلم فى مناجاته: إلهى من يسكن بيتك وممن تتقبل الصلاة فأوحى الله إليه ياداود إنما يسكن بيتى وأقبل الصلاة منه من تواضع لعظمتى وقطع نهاره بذكرى وكف نفسه عن الشهوات من أجلى، يطعم الجائع ويؤوى الغريب ويرحم المصاب فذلك الذى يضىء نوره فى السموات كالشمس إن دعانى لبيته وإن سألنى أعطيته أجعل له فى الجهل حلما وفى الغفلة ذكرا وفى الظلمة نورا وإنما مثله فى الناس كالفردوس فى أعلى الجنان لاتيبس أنهارها ولا تتغير ثمارها ويروى عن حاتم الأصم رضى الله عنه أنه سئل عن صلاته فقال إذا حانت الصلاة أسبغت الوضوء وأتيت الموضع الذى أريد الصلاة فيه فأقعد فيه حتى تجتمع جوارحى ثم أقوم إلى صلاتى وأجعل الكعبة بين حاجبى والصراط تحت قدمىّ والجنة عن يمينى والنار عن شمالى وملك الموت ورائى أظنها آخر صلاتى ثم أقوم بين الرجاء والخوف وأكبر تكبيرا بتحقيق وأقرأ قراءة بترتيل وأركع ركوعا بتواضع وأسجد سجودا بتخشع وأقعد على الورك الأيسر وأفرش ظهر قدمها وأنصب القدم اليمنى على الابهام وأتبعها الاخلاص ثم لأدرى أقبلت منى أم لا وقال ابن عباس رضى الله عنهما ركعتان مقتصدتان فى تفكر، خير من قيام ليلة والقلب ساه:

(فضيلة المسجد وموضع الصلاة)

قال الله عز وجل ـ إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ـ وقال صلى الله عليه وسلم «من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له قصرا فى الجنة[1]» وقال ﷺ «من ألف المسجد ألفه الله تعالى[2]» وقال صلى الله عليه وسلم «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس[3]» وقال صلى الله عليه وسلم «لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد[4]» وقال صلى الله عليه وسلم «الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى يصلى فيه تقول اللهم صلّ عليه اللهم ارحمه اللهم اغفر له مالم يحدث أو يخرج من المسجد[5]»

(١) حديث من بنى لله مسجدا ولو مثل مفحص قطاة الحديث ه من حديث جابر بسند صحيح وابن حبان من حديث أبى ذرّ وهو متفق عليه من حديث عثمان دون قوله ولو مثل مفحص القطاة
(٢) حديث من ألف المسجد ألفه الله تعالى طب فىّ الأوسط من حديث أبى سعيد بسند ضعيف
(٣) حديث إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس متفق عليه من حديث أبى قتادة
(٤) حديث لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد الدارقطنى من حديث جابر وأبى هريرة بإسنادين ضعيفين وك من حديث أبى هريرة (٥) حديث الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة .

إن كل ما علا فهو سماء وحواسه تشابه الكواكب والنجوم من حيث إن الكواكب أجسام مشفة تستمد من نور الشمس فتضىء بها والحواس أجسام لطيفة مشفة تستمدّ من الروح فيضىء مسالك المدركات وروح الانسان مشابهة للشمس فضياء العالم ونور نباته وحركة ضواربه وحيوانه وحياته فيها تظهر بتلك الشمس وكذلك روح الانسان به حصل فى الظاهر نموّ أجزاء بدنه ونبات شعره وحلول حياته وجعلت الشمس وسط العالم وهى تطلع بالنهار وتغرب بالليل وجعلت الروح وسط جنم الانسان وهى تغيب بالنوم وتطلع باليقظة ونفس الانسان تشابه القمر من حيث إنّ القمر يستمد من الشمس ونفسه تستمد من الروح والقمر خالف الشمس والروح

وقال صلى الله عليه وسلم « يأتى فى آخر الزمان ناس من أمتى يأتون المساجد فيقعدون فيها حلقا حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « قال الله عز وجل فى بعض الكتب إن بيوتى فى أرضى المساجد وإنّ زوّارى فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر فى بيته ثم زارنى فى بيتى فحق على المزور أن يكرم زائره (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان (٣) » وقال سعيد بن المسيب من جلس فى المسجد فانما يجالس ربه فما حقه أن يقول إلا خيرا ويروى فى الأثر أو الخبر « الحديث فى المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهائم الحشيش (٤) » وقال النخعى كانوا يرون أنّ المشى فى الليلة المظلمة إلى المسجد موجب للجنة وقال أنس بن مالك من أسرج فى المسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له مادام فى ذلك المسجد ضوؤه وقال على كرم الله وجهه إذا مات العبد بكى عليه مصلاه من الأرض ومصعد عمله من السماء ثم قرأ فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين وقال ابن عباس تبكى عليه الأرض أربعين صباحا وقال عطاء الخراسانى مامن عبد يسجد لله سجدة فى بقعة من بقاع الأرض إلا شهدت له يوم القيامة وبكت عليه يوم يموت وقال أنس بن مالك مامن بقعة يذكر الله تعالى عليها بصلاة أو ذكر إلا افتخرت على ماحولها من البقاع واستبشرت بذكر الله عز وجل إلى منتهاها من سبع أرضين ومامن عبد يقوم يصلى إلا تزخرفت له الأرض ويقال مامن منزل ينزل فيه قوم إلا أصبح ذلك المنزل يصلى عليهم أو يلعنهم .

(الباب الثانى فى كيفية الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير وما قبله)

ينبغى للمصلى إذا فرغ من الوضوء والطهارة من الخبث فى البدن والمكان والثياب وستر العورة من السرة إلى الركبة أن ينتصب قائما متوجها إلى القبلة ويراوح بين قدميه ولا يضمهما فان ذلك مما كان يستدل به على فقه الرجل وقد « نهى صلى الله عليه وسلم عن الصفن والصفد فى الصلاة (٥) » والصفد هو اقتران القدمين معا ومنه قوله تعالى ـ مقرنين فى الأصفاد ـ والصفن هو رفع إحدى الرجلين ومنه قوله عز وجل ـ الصافنات الجياد ـ هذا ما يراعيه فى رجليه عند القيام ويراعى فى ركبتيه ومعقد نطاقه الانتصاب وأما رأسه إن شاء تركه على استواء القيام وإن شاء أطرق والاطراق أقرب للخشوع

(١) حديث يأتى فى آخر الزمان ناس من أمتى يأتون المساجد فيقعدون فيها حلقا حلقا ذكرهم الدنيا الحديث ابن حبان من حديث ابن مسعود و ك من حديث أنس وقال صحيح الاسناد (٢) حديث قال الله تعالى : إنّ بيوتى فى أرضى المساجد ، وإنّ زوّارى فيها عمارها الحديث أبو نعيم من حديث أبى سعيد بسند ضعيف يقول الله عز وجل يوم القيامة أين جيرانى فتقول الملائكة من هذا الذى ينبغى له أن يجاورك فيقول أين قراء القرآن وعمار المساجد وهو فى الشعب نحوه موقوفا على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باسناد صحيح وأسند ابن حبان فى الضعفاء آخر الحديث من حديث سلمان وضعفه (٣) حديث إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان ت وحسنه و ه و ك وصححه من حديث أبى سعيد (٤) حديث الحديث فى المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش لم أقف له على أصل .

(الباب الثانى)

(٥) حديث النهى عن الصفن والصفد فى الصلاة عزاه رزين إلى ت ولم أجده عنده ولا عند غيره وإنما ذكره أصحاب الغريب كابن الأثير فى النهاية وروى سعيد بن منصور أنّ ابن مسعود رأى رجلا صافا أوصافا قدميه فقال أخطأ هذا السنة .

خالف النفس والقمر آية ممحوّة والنفس مثلها ومحو القمر فى آن لا يكون ضياؤه منه ومحو النفس فى آن ليس عقلها منها ويعترى الشمس والقمر وسائر الكواكب كسوف وتعترى النفس والروح وسائر الحواس غيب وذهول وفى العالم نبات ومياه ورياح وجبال وحيوان وفى الانسان نبات وهو الشعر ومياه وهو العروق والدموع والريق والدم وفيه جبال وهى العظام وحيوان وهى هوام الجسم فصلت للشابهة على كل حال ولما كانت أجزاء العالم كثيرة ومنها ماهى لنا غير معروفة ولا معلومة كان فى استقصاء مقابلة جميعها تطويل وفيما ذكرناه ما يحصل به لذوى العقول تشبيه وتمثيل . فان قلت أراك فرقت بين النفس والروح وجعلت كل واحد منهما غير الآخر وهذا قلما تساعد

وأغضّ للبصر وليكن بصره محصورا على مصلاه الذى يصلى عليه فان لم يكن له مصلى فليقرب من جدار الحائط أو ليخط خطا فان ذلك يقصر مسافة البصر ويمنع تفرّق الفكر وليحجر على بصره أن يجاوز أطراف المصلى وحدود الخط وليدم على هذا القيام كذلك إلى الركوع من غير التفات هذا أدب القيام فاذا استوى قيامه واستقباله وإطراقه كذلك فليقرأ قل أعوذ برب الناس تحصنا به من الشيطان . ثم ليأت بالإقامة وإن كان يرجو حضور من يقتدى به فليؤذن أولا ثم ليحضر النية وهو أن ينوى فى الظهر مثلا ويقول بقلبه أؤدى فريضة الظهر لله ليميزها بقوله أؤدى عن القضاء وبالفريضة عن النفل وبالظهر عن العصر وغيره ولتكن معانى هذه الألفاظ حاضرة فى قلبه فانه هو النية والألفاظ مذكرات وأسباب لحضورها ويجتهد أن يستديم ذلك إلى آخر التكبير حتى لايعزب فاذا حضر فى قلبه ذلك فليرفع يديه إلى حذو منكبيه بعد إرسالهما بحيث يحاذى بكفيه منكبيه وبإبهاميه شحمتى أذنيه وبرءوس أصابعه رءوس أذنيه[1] ليكون جامعا بين الأخبار الواردة فيه ويكون مقبلا بكفيه وإبهاميه إلى القبلة ويبسط الأصابع ولا يقبضها ولا يتكلف فيها تفريجا ولا ضما بل يتركها على مقتضى طبعها إذ تقل فى الأثر النشر والضم[2] وهذا بينهما فهو أولى وإذا استقرت اليدان فى مقرهما ابتدأ التكبير مع إرسالهما وإحضار النية . ثم يضع اليدين على مافوق السرة وتحت الصدر ويضع اليمنى على اليسرى إكراما لليمنى بأن تكون محمولة ويقبض الخنصر والبنصر على كوع اليسرى وقدروى أن التكبير مع رفع اليدين[3] ومع استقرارهما[4] ومع الإرسال[5] فكل ذلك لاحرج فيه وأراه بالارسال أليق فانه كلمة العقد ووضع إحدى اليدين على الأخرى فى صورة العقد ومبدؤه الإرسال وآخره الوضع ومبدأ التكبير الألف وآخره الراء فيليق مراعاة التطابق بين الفعل والعقد وأما رفع اليد فكالمقدمة لهذه البداية . ثم لا ينبغى أن يرفع يديه إلى قدام رفعا عند التكبير ولا يردهما إلى خلف منكبيه ولا ينفضهما عن يمين وشمال نفضا إذا فرغ من التكبير ويرسلهما إرسالا خفيفا رفيقا ويستأنف وضع اليمين على الشمال بعد الارسال وفى بعض الروايات أنه صلى الله عليه وسلم « كان إذا كبر أرسل يديه وإذا أراد أن يقرأ وضع اليمنى على اليسرى[6] » فان صح هذا فهو أولى مما ذكرناه وأما التكبير فينبغى أن يضم الهاء من قوله الله ضمة خفيفة من غير مبالغة

(١) حديث رفع اليدين إلى حذو المنكبين وورد إلى شحمة أذنيه وورد إلى رءوس أذنيه متفق عليه من حديث ابن عمر باللفظ الأول و د من حديث وائل بن حجر باسناد ضعيف إلى شحمة أذنيه ولمسلم من حديث مالك بن الحويرث فروع أذنيه (٢) حديث نشر الأصابع عند الافتتاح ونقل ضمها . وقال عطاء وابن خزيمة من حديث أبى هريرة والبيهقى لم يفرج بين أصابعه ولم يضمها ولم أجد التصريح بضم الأصابع (٣) حديث التكبير مع رفع اليدين البخارى من حديث ابن عمر كان يرفع يديه حين يكبر ولأبى داود من حديث وائل يرفع يديه مع التكبير (٤) حديث التكبير مع استقرار اليدين أى مرفوعتين مسلم من حديث ابن عمر كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر زاد د وهما كذلك (٥) حديث التكبير مع إرسال اليدين د من حديث أبى حميد كان إذا قام إلى الصلاة يرفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه ثم كبر حتى يقرّ كل عظم فى موضعه معتدلا قال ابن الصلاح فى المشكل فكلمة حتى التى هى للغاية تدل بالمعنى على ماذكره أى من ابتداء التكبير مع الارسال (٦) حديث كان إذا كبر أرسل يديه فاذا أراد أن يقرأ وضع اليمنى على اليسرى الطبرانى من حديث معاذ باسناد ضعيف .

عليه إذ قد كثر الخلاف فى ذلك فاعلم أنه إنما على الانسان أن يبنى كلامه على مايعلم لا على ما يجهل وأنت لو علمت النفس والروح علمت أنهما اثنان فان قلت فقد سبق فى الإحياء أنهما شىء واحد وقلت فى هذه الإجابة إن النفس من أسماء الروح فالذى سبق فى الإحياء ورأيت فى هذه الاجابة وهو شىء واحد لايتناقض مع ماقلناه الآن وذلك أن لها معنى يسمى بالروح تارة وبالنفس أخرى وبغير ذلك ثم لايبعد أن يكون لها معنى آخر ينفرد باسم النفس فقط ولا يسمى بروح ولا غير ذلك فهذا آخر الكلام فى أحد وجهى الإضافة التى فى ضمير صورته والوجه الآخر وهو أن من حمل إضافة الصورة إلى الله تعالى على معنى التخصيص به فذلك لأن الله سبحانه نبأ بأنه حىّ قادر سميع بصير عالم مريد متكلم فاعل

ولا يدخل بين الهاء والألف شبه الواو وذلك يساق إليه بالمبالغة ولا يدخل بين باء أكبر ورائه ألفا كأنه يقول أكبار ويجزم راء التكبير ولا يضمها فهذه هيئة التكبير وما معه

(القراءة)

ثم يبتدئ بدعاء الاستفتاح وحسن أن يقول عقب قوله الله أكبر ، الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا(١) وجهت وجهي إلى قوله وأنا من المسلمين(٢) ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمه وتعالى جدك وجل ثناؤك ولا إله غيرك (٣) ليكون جامعا بين متفرقات ماورد في الأخبار وإن كان خلف الإمام اختصر إن لم يكن للامام سكتة طويلة يقرأ فيها ثم يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يقرأ الفاتحة يبتدئ فيها ببسم الله الرحمن الرحيم بتمام تشديداتها وحروفها ، ويجتهد في الفرق بين الضاد والظاء ويقول آمين في آخر الفاتحة ويمدها مدا ولا يصل آمين بقوله ولا الضالين وصلا ويجهر بالقراءة في الصبح والمغرب والعشاء إلا أن يكون مأموما ويجهر بالتأمين ثم يقرأ السورة أو قدر ثلاث آيات من القرآن فما فوقها ولا يصل آخر السورة بتكبير الهوى بأن يفصل بينهما بقدر قوله سبحان الله ويقرأ في الصبح من السور الطوال من المفصل وفي المغرب من قصاره وفي الظهر والعصر والعشاء نحو والسماء ذات البروج وما قاربها وفي الصبح في السفر . قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وكذلك في ركعتي الفجر والطواف والتحية وهو في جميع ذلك مستديم للقيام ووضع اليدين كما وصفنا في أول الصلاة .

(الركوع ولواحقه)

ثم يركع ويراعي فيه أمورا وهو أن يكبر للركوع وأن يرفع يديه مع تكبيرة الركوع وأن يمد التكبير مدا إلى الانتهاء إلى الركوع وأن يضع راحتيه على ركبتيه في الركوع وأصابعه منشورة موجهة نحو القبلة على طول الساق وأن ينصب ركبتيه ولا يثنيهما وأن يمد ظهره مستويا وأن يكون عنقه ورأسه مستويين مع ظهره كالصفيحة الواحدة لا يكون رأسه أخفض ولا أرفع وأن يجافي مرفقيه عن جنبيه وتضم المرأة مرفقيها إلى جنبيها وأن يقول سبحان ربي العظيم ثلاثا والزيادة إلى السبعة وإلى العشرة حسن إن لم يكن إماما ثم يرتفع من الركوع إلى القيام ويرفع يديه ويقول سمع الله لمن حمده ويطمئن في الاعتدال ويقول ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد ولا يطول هذا القيام إلا في صلاة التسبيح والكسوف والصبح ويقنت في الصبح في الركعة الثانية بالكلمات المأثورة قبل السجود(٤) .

(السجود)

ثم يهوى إلى السجود مكبرا فيضع ركبتيه على الأرض ويضع جبهته وأنفه وكفيه مكشوفة ويكبر

(١) حديث أنه يقول بعد قوله الله أكبر الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا م من حديث ابن عمر قال بينا نحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال رجل من القوم الله أكبر كبيرا الحديث و د . من حديث جبير بن مطعم أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة قال الله أكبر كبيرا الحديث (٢) حديث دعاء الاستفتاح وجهت وجهي الحديث م من حديث علي (٣) حديث سبحانك اللهم وبحمدك الحديث في الاستفتاح أيضا د ت ك وصححه من حديث عائشة وضعفه ت قط ورواه م موقوفا على عمر وعند هق من حديث جابر الجمع بين وجهت وبين سبحانك اللهم (٤) حديث القنوت في الصبح بالكلمات المأثورة هق من حديث ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم يقنت في صلاة الصبح وفي وتر الليل بهؤلاء الكلمات اللهم اهدني فيمن هديت الحديث د ت وحسنه و ن من حديث الحسن أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلمه هؤلاء الكلمات يقولهن في الوتر وإسناده صحيح .

وخلق آدم عليه السلام حيا قادرا عالما سميعا بصيرا مريدا متكلما فاعلا وكانت لآدم عليه السلام صورة محسوسة مكنونة مخلوقة مقدرة بالفعل وهي لله تعالى مضافة باللفظ وذلك أن هذه الأسماء لم تجتمع مع صفات آدم إلا في الأسماء التي هي عبارة تلفظ فقط ولا يفهم من ذلك نفي الصفات فليس هو مرادنا وإنما مرادنا تباين ما بين الصورتين بأبعد وجوه الامكان حتى لم تجتمع مع صفات الله تعالى إلا في الإسماء الملفوظ بها لا غير وفرارا أن تثبت صورة لله تعالى ويطلق عليها حالة الوجود فافهم هذا فانه من أدق ما يقرع سمعك ويلج قلبك ويظهر لعقلك ولهذا قيل لك فان كنت تعتقد الصورة الظاهرة ومعناه إن حملت إحدى الصورتين على الأخرى في الوجود تكن مشبها مطلقا ومعناه تتيقن أنك من المشبهين لا من المنزهين

عندالهوى ولايرفع يديه فى غير الركوع وينبغى أن يكون أول مايقع منه على الأرض ركبتاه وأن يضع بعدها يديه ثم يضع بعدها وجهه وأن يضع جبهته وأنفه على الأرض وأن يجافى مرفقيه عن جنبيه ولاتفعل المرأة ذلك وأن يخرج بين رجليه ولاتفعل المرأة ذلك وأن يكون فى سجوده مخويا على الأرض ولاتكون المرأة مخوية والتخوية رفع البطن عن الفخذين والتفريج بين الركبتين وأن يضع يديه على الأرض حذاء منكبيه ولايفرج بين أصابعهما بل يضمهما ويضم الابهام إليهما وإن لم يضم الابهام فلا بأس ولايفترش ذراعيه على الأرض كما يفترش الكلب(١) فانه منهى عنه وأن يقول سبحان ربى الأعلى ثلاثا فان زاد فحسن إلا أن يكون إماما ثم يرفع من السجود فيطمئن جالسا معتدلا فيرفع رأسه مكبرا ويجلس على رجله اليسرى وينصب قدمه اليمنى ويضع يديه على فخذيه والأصابع منشورة ولايتكلف ضمها ولاتفريجها ويقول رب اغفرلى وارحمنى وارزقنى واهدنى واجبرنى وعافنى واعف عنى ولايطول هذه الجلسة إلا فى سجود التسبيح ويأتى بالسجدة الثانية كذلك ويستوى منها جالسا جلسة خفيفة للاستراحة فى كل ركعة. لاتشهد عقيبها ثم يقوم فيضع اليد على الأرض ولايقدم إحدى رجليه فى حال الارتفاع ويعد التكبير حتى يستغرق مابين وسط ارتفاعه من القعود إلى وسط ارتفاعه إلى القيام بحيث تكون الهاء من قوله الله عند استوائه جالسا وكاف أكبر عند اعتمادبه على اليد للقيام وراء أكبر فى وسط ارتفاعه إلى القيام ويبتدئ فى وسط ارتفاعه إلى القيام حتى يقع التكبير فى وسط انتقاله ولايخلو عنه إلا طرفاه وهو أقرب إلى التعميم ويصلى الركعة الثانية كالأولى ويعيد التعوذ كالابتداء.

(التشهد)

ثم يتشهد فى الركعة الثانية التشهد الأول ثم يصلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله ويضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويقبض أصابعه اليمنى إلى المسبحة ولابأس بارسال الابهام أيضا ويشير بمسبحة يمناه وحدها عند قوله إلا الله لاعند قوله لاإله ويجلس فى هذا التشهد على رجله اليسرى كما بين السجدتين وفى التشهد الأخير يستكمل الدعاء المأثور(٢) بعد الصلاة على النبى ﷺ وسننه كسنن التشهد الأول لكن يجلس فى الأخير على وركه الأيسر لأنه ليس مستوفزا للقيام بل هو مستقر ويضجع رجله اليسرى خارجة من تحته وينصب اليمنى ويضع رأس الابهام إلى جهة القبلة إن لم يشق عليه ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله ويلتفت يمينا بحيث يرى خده الأيمن من وراءه من الجانب اليمين ويلتفت شمالا كذلك ويسلم تسليمة ثانية وينوى الخروج من الصلاة بالسلام وينوى بالسلام من على يمينه الملائكة والمسلمين فى الأولى وينوى مثل ذلك فى الثانية ويجزم التسليم (٣) ولايمده مدا فهو السنة وهذه هيئة صلاة المنفرد ويرفع صوته بالتكبيرات ولايرفع صوته إلا بقدر مايسمع نفسه وينوى الامام الامامة لينال الفضل فان لم ينو صحت صلاة القوم إذا نووا الاقتداء ونالوا فضل الجماعة ويسر بدعاء الاستفتاح والتعوذ كالمنفرد ويجهر بالفاتحة والسورة فى جميع الصبح وأولى العشاء والمغرب وكذلك المنفرد ويجهر بقوله آمين فى الصلاة الجهرية وكذلك المأموم ويقرن المأموم تأمينه بتأمين الامام معا لاتعقيبا ويسكت الامام سكتة عقيب الفاتحة ليثوب إليه نفسه ويقرأ المأموم الفاتحة فى الجهرية فى هذه السكتة ليتمكن من الاستماع عند قراءة الامام ولا يقرأ المأموم السورة فى الجهرية إلا إذا لم يسمع

(١) حديث النهى عن أن يفرش ذراعيه على الأرض كما يفرش الكلب متفق عليه من حديث أنس (٢) حديث الدعاء المأثور بعد التشهد م من حديث على فى دعاء الاستفتاح قال ثم يكون من آخر مايقول بين التشهد والتسليم اللهم اغفرلى ماقدمت الحديث وفى الصحيحين من حديث عائشة إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع من عذاب جهنم الحديث وفى الباب غير ذلك جميعها فى الأصل (٣) حديث جزم السلام سنة د ت من حديث أبى هريرة وقال حسن صحيح وضعفه ابن القطان.

على نفسك بالتشبيه معتقدا ولاتنكر كاقيل كن يهوديا صرفا وإلا فلا تلعب بالتوراة أى تلبس بدينهم وتريد أن لاتنسب إليهم أى تقرأ التوارة ولا تعمل بها وإن كنت تعتقد الصورة الباطنة منزها مجللا ومقدسا مخلصا أى ليس تعتقد من الاضافة فى الضمير إلى الله تعالى إلا الأسماء دون المعانى فتلك المعانى للسماة لايقع عليها اسم صورة على حال وقد حفظ عن الشبلى رحمة الله عليه فى معنى ماذكرناه من هذا الوجه قول بليغ مختصر حين سئل عن معنى الحديث فقال خلقه الله على الأسماء والصفات لاعلى الذات. فان قلت فكذا قال ابن قتيبة فى كتابه المعروف بتناقض الحديث حين قال هو صورة لا كالصور فلم أخذ عليه فى ذلك وأقيمت عليه الشناعة به واطرح قوله ولم يرضه أكثر العلماء وأهل التحقيق. فاعلم

صوت الامام ويقول الامام سمع الله لمن حمده عند رفع رأسه من الركوع وكذا المأموم ولا يزيد الامام على الثلاث فى تسبيحات الركوع والسجود ولا يزيد فى التشهد الأول بعد قوله اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد ويقتصر فى الركعتين الأخيرتين على الفاتحة ولا يطول على القوم ولا يزيد على دعائه فى التشهد الأخير على قدر التشهد والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينوى عند السلام السلام على القوم وللملائكة وينوى القوم بتسليمهم جوابه ويثبت الامام ساعة حتى يفرغ الناس من السلام ويقبل على الناس بوجهه والأولى أن يثبت إن كان خلف الرجال نساء لينصرفن قبله ولا يقوم واحد من القوم حتى يقوم وينصرف الامام حيث يشاء عن يمينه وشماله واليمين أحب إلىّ ولا يخص الامام نفسه بالدعاء فى قنوت الصبح بل يقول اللهم اهدنا ويجهر به ويؤمن القوم ويرفعون أيديهم حذاء الصدور ويمسح الوجه عند ختم الدعاء الحديث نقل فيه وإلا فالقياس أن لا يرفع اليد كما فى آخر التشهد .

(التحيات)

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصفن فى الصلاة والصفد وقد ذكرناهما وعن الإقعاء (١) وعن السدل (٢) والكف (٣) وعن الاختصار (٤) وعن الصلب (٥) وعن المواصلة (٦) وعن صلاة الحاقن (٧) والحاقب (٨) والحازق (٩) وعن صلاة الجائع والغضبان والملتثم (١٠) وهو ستر الوجه أما الإقعاء فهو عند أهل اللغة أن يجلس على وركيه وينصب ركبتيه ويجعل يديه على الأرض كالكلب وعند أهل الحديث أن يجلس على ساقيه جاثيا وليس على الأرض منه إلا رءوس أصابع الرجلين

(١) حديث النهى عن الإقعاء ت ه من حديث علىّ بسند ضعيف لا تقع بين السجدتين وم من حديث عائشة كان ينهى عن عقبة الشيطان وك من حديث سمرة وصححه نهى عن الإقعاء (٢) حديث النهى عن السدل فى الصلاة د ت ك وصححه من حديث أبى هريرة (٣) حديث النهى عن الكفت فى الصلاة متفق عليه من حديث ابن عباس أمرنا النبى ﷺ أن نسجد على سبعة أعظم ولا نكفت شعرا ولا ثوبا (٤) حديث النهى عن الاختصار د ك وصححه من حديث أبى هريرة وهو متفق عليه بلفظ نهى أن يصلى الرجل مختصرا (٥) حديث النهى عن الصلب فى الصلاة د ن من حديث ابن عمر باسناد صحيح (٦) حديث النهى عن المواصلة عزاه رزين إلى ت ولم أجده عنده وقد فسره الغزالى بوصل القراءة بالتكبير ووصل القراءة بالركوع وغير ذلك وقد روى د ت وحسنه وابن ماجه من حديث سمرة سكتتان حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل فى صلاته: إذا فرغ من قراءته وإذا فرغ من قراءة القرآن وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة كان يسكت بين التكبير والقراءة إسكاتة الحديث (٧) حديث النهى عن صلاة الحاقن ه وقط من حديث أبى أمامة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى الرجل وهو حاقن و د من حديث أبى هريرة لا يحل لرجل أن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلى وهو حاقن وله و ت وحسنه نحوه من حديث ثوبان وم من حديث عائشة لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان (٨) حديث النهى عن صلاة الحاقب لم أجده بهذا اللفظ وفسره المصنف تبعا للأزهرى بمدافعة الغائط وفيه حديث عائشة الذى قبل هذا (٩) حديث النهى عن صلاة الحازق عزاه رزين إلى ت ولم أجده عنده والذى ذكره أصحاب الغريب حديث لا رأى لحازق وهو صاحب الخفّ الضيق (١٠) حديث النهى عن التلثم فى الصلاة د ه من حديث أبى هريرة بسند حسن نهى أن يغطى الرجل فاه فى الصلاة رواه الحاكم وصححه قال الخطابى هو التلثم على الأفواه .

أن الذى ارتكبه ابن قتيبة عفا الله عنه نحن أشد إعراضا عنه وأبلغ فى الانكار عليه وأبعد الناس عن تبويغ قوله وليس هو الذى ألمنا نحن به وأفدناك بحول الله وقوته إياه بل يدل منك أنك لم تفهم غرضنا وذهلت عن تعقل مرادنا ولم تفرق بين قولنا وبين ماقاله ابن قتيبة ألم أخبرك أننا أثبتنا الصورة فى التسميات وهو أثبتها حالة للذات فأين من لب الجوز قشور تفرقع والذى يغلب على الظنّ فى ابن قتيبة أنه لم يقرع سمعه هذه الدقائق التى أشرنا إليها وأخرجناها إلى حيز الوجود بتأييد الله تعالى بالعبارة عنها وإنما ظهر له شىء لم يكن له به إلف وعلاه الدهش فتوقف بين ظاهر الحديث الذى هو موجب عند ذوى القصور تشبيها وبين التأويل الذى ينفيه فأثبت للمعنى المرغوب

والركبتين . وأما السدل فمذهب أهل الحديث فيه أن يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد كذلك وكان هذا فعل اليهود فى صلاتهم فنهوا عن التشبه بهم والقميص فى معناه فلا ينبغى أن يركع ويسجد ويداه فى بدن القميص وقيل معناه أن يضع وسط الإزار على رأسه ويرسل طرفيه عن يمينه وشماله من غير أن يجعلهما على كتفيه والأول أقرب وأما الكف فهو أن يرفع ثيابه من بين يديه أو من خلفه إذا أراد السجود وقد يكون الكف فى شعر الرأس فلا يصلين وهو عاقص شعره والنهى للرجال وفى الحديث « أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء ولا أكف شعرا ولا ثوبا[1] » وكره أحمد بن حنبل رضى الله عنه أن يأتزر فوق القميص فى الصلاة ورآه من الكف . وأما الاختصار فأن يضع يديه على خاصرتيه . وأما الصلب فأن يضع يديه على خاصرتيه فى القيام ويجافى بين عضديه فى القيام . وأما المواصلة فهى خمسة اثنان على الامام أن لا يصل قراءته بتكبيرة الاحرام ولا ركوعه بقراءته واثنان على المأموم أن لا يصل تكبيرة الاحرام بتكبيرة الامام ولا تسليمه بتسليمه وواحدة بينهما أن لا يصل تسليمة الفرض بالتسليمة الثانية وليفصل بينهما . وأما الحاقن فمن البول والحاقب من الغائط والحازق صاحب الخف الضيق فان كل ذلك يمنع من الخشوع وفى معناه الجائع والمهتم وفهم نهى الجائع من قوله صلى الله عليه وسلم « إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء إلا أن يضيق الوقت أو يكون ساكن القلب[2] » وفى الخبر « لا يدخلن أحدكم الصلاة وهو مقطب ولا يصلين أحدكم وهو غضبان[3] » وقال الحسن كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهى إلى العقوبة أسرع وفى الحديث « سبعة أشياء فى الصلاة من الشيطان الرعاف والنعاس والوسوسة والتثاؤب والحكاك والالتفات والعبث بالشىء[4] » وزاد بعضهم السهو والشك وقال بعض السلف أربعة فى الصلاة من الجفاء الالتفات ومسح الوجه وتسوية الحصى وأن تصلى بطريق من يمر بين يديك « ونهى أيضا عن أن يشبك أصابعه[5] أو يفرقع أصابعه[6] أو يستر وجهه[7] أو يضع إحدى كفيه على الأخرى ويدخلهما بين فخذيه فى الركوع[8] » وقال بعض الصحابة رضى الله عنهم كنا نفعل ذلك فنهينا عنه ويكره أيضا أن ينفخ فى الأرض عند السجود للتنظيف وأن

(١) حديث أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء ولا أكفت شعرا ولا ثوبا متفق عليه من حديث ابن عباس (٢) حديث إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء متفق عليه من حديث ابن عمر وعائشة (٣) حديث لا يدخل أحدكم الصلاة وهو مقطب ولا يصلين أحدكم وهو غضبان لم أجده (٤) حديث سبعة أشياء من الشيطان فى الصلاة: الرعاف والنعاس والوسوسة والتثاؤب والالتفات وزاد بعضهم السهو والشك ت من رواية عدى بن ثابت عن أبيه عن جده فذكر منها الرعاف والنعاس والتثاؤب وزاد ثلاثة أخرى وقال حديث غريب ولمسلم من حديث عثمان بن أبى العاص يارسول الله إن الشيطان قد حال بينى وبين صلاتى الحديث وللبخارى من حديث عائشة فى الالتفات فى الصلاة هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة أحدكم وللشيخين من حديث أبى هريرة التثاؤب من الشيطان ولهما من حديث أبى هريرة إن أحدكم إذا قام يصلى جاء الشيطان فلبس عليه صلاته حتى لا يدرى كم صلى (٥) حديث النهى عن تشبيك الأصابع أحمد وابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة و د ت ه حب نحوه من حديث كعب بن عجرة (٦) حديث النهى عن تفقيع الأصابع فى الصلاة ه من حديث على باسناد ضعيف لا تفقع أصابعك فى الصلاة (٧) حديث النهى عن ستر الوجه د ه ك وصححه من حديث أبى هريرة حديث نهى أن يغطى الرجل فاه فى الصلاة قد تقدم (٨) حديث النهى عن التطبيق فى الركوع متفق عليه من حديث سعد بن أبى وقاص قال كنا نفعله فنهينا عنه وأمرنا أن نضع الأيدى على الركب .

عنه وأرادنى ماخاف من الوقوع فيه فلم يتأت له اجتماع مارام ولا نظام ما اقترف فها هو صورة لا كالصور ولكل ساقطة لاقطة فتبادر الناس إلى الأخذ عنه .

[فصل] ومعنى قاطع الطريق ـ فإنك بالوادى المقدس طوى ـ أى دم على ما أنت عليه من البحث والطلب فانك على هداية ورشد والوادى المقدس عبارة عن مقام الكليم موسى عليه السلام مع الله تعالى فى الوادى وإنما تقدس الوادى بما أنزل فيه من الذكر وسمع كلام الله تعالى وأقيم ذكر الوادى مقام ماحصل فيه فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه وإلا فالمقصود ماحذف لاما أظهر بالقول إذ المواضع لا تأثير لها وإنما هى ظروف .

[فصل] ومعنى فاستمع أى سر بقلبك لما يوحى فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من

يسوى الحصى بيده فانها أفعال مستغنى عنها ولا يرفع إحدى قدميه فيضعها على فخذه ولا يستند فى قيامه إلى حائط فان استند بحيث لو سل ذلك الحائط لسقط فالأظهر بطلان صلاته والله أعلم .

(تمييز الفرائض والسنن)

جملة ما ذكرناه يشتمل على فرائض وسنن وآداب وهيئات مما ينبغى لمريد طريق الآخرة أن يراعى جميعها . فالفرض من جملتها اثنتا عشرة خصلة النية والتكبير والقيام والفاتحة والانحناء فى الركوع إلى أن تنال راحتاه ركبتيه مع الطمأنينة والاعتدال عنه قائما والسجود مع الطمأنينة ولا يجب وضع اليدين والاعتدال عنه قاعدا والجلوس للتشهد الأخير والتشهد الأخير والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والسلام الأول فأمانية الخروج فلا تجب وما عدا هذا فليس بواجب بل هى سنن وهيئات فيها وفى الفرائض . أما السنن فمن الأفعال أربعة رفع اليدين فى تكبيرة الإحرام وعند الهوى إلى الركوع وعند الارتفاع إلى القيام والجلسة للتشهد الأول فأما ما ذكرناه من كيفية نشر الأصابع وحد رفعها فهى هيئات تابعة لهذه السنة والتورك والافتراش هيئات تابعة للجلسة والاطراق وترك الالتفات هيئات للقيام وتحسين صورته وجلسة الاستراحة لم نعدها من أصول السنة فى الأفعال لأنها كالتحسين لهيئة الارتفاع من السجود إلى القيام لأنها ليست مقصودة فى نفسها ولذلك لم تفرد بذكر . وأما السنن من الأذكار فدعاء الاستفتاح ثم التعوذ ثم قوله آمين فانه سنة مؤكدة ثم قراءة السورة ثم تكبيرات الانتقالات ثم الذكر فى الركوع والسجود والاعتدال عنهما ثم التشهد الأول والصلاة فيه على النبى صلى الله عليه وسلم ثم الدعاء فى آخر التشهد الأخير ثم التسليمة الثانية وهذه وإن جمعناها فى اسم السنة فلها درجات متفاوتة إذ تجبر أربعة منها بسجود السهو . وأما من الأفعال فواحدة وهى الجلسة الأولى للتشهد الأول فانها مؤثرة فى ترتيب نظم الصلاة فى أعين الناظرين حتى يعرف بها أنها رباعية أم لا بخلاف رفع اليدين فانه لا يؤثر فى تغيير النظم فعبر عن ذلك بالبعض وقيل الأبعاض تجبر بالسجود وأما الأذكار فكلها لا تقتضى سجود السهو إلا ثلاثة القنوت والتشهد الأول والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فيه بخلاف تكبيرات الانتقالات وأذكار الركوع والسجود والاعتدال عنهما لأن الركوع والسجود فى صورتهما مخالفان للعادة ويحصل بهما معنى العبادة مع السكوت عن الأذكار وعن تكبيرات الانتقالات فعدم تلك الأذكار لا تغير صورة العبادة . وأما الجلسة للتشهد الأول ففعل معتاد وما زيدت إلا للتشهد فتركها ظاهر التأثير وأما دعاء الاستفتاح والسورة فتركهما لا يؤثر مع أن القيام صار معمورا بالفاتحة ومميزا عن العادة بها وكذلك الدعاء فى التشهد الأخير والقنوت أبعد ما يجبر بالسجود ولكن شرع مد الاعتدال فى الصبح لأجله فكان كمد جلسة الاستراحة إذ صارت بالمد مع التشهد جلسة للتشهد الأول فبقى هذا قياما ممدودا معتادا ليس فيه ذكر واجب وفى الممدود احتراز عن غير الصبح وفى خلوه عن ذكر واجب احتراز عن أصل القيام فى الصلاة . فان قلت تمييز السنن عن الفرائض معقول إذ تفوت الصحة بفوت الفرض دون السنة ويتوجه العقاب به دونها فأما تمييز سنة عن سنة والكل مأمور به على سبيل الاستحباب ولا عقاب فى ترك الكل والثواب موجود على الكل فما معناه . فاعلم أن اشتراكهما فى الثواب والعقاب والاستحباب لا يرفع تفاوتهما ولنكشف ذلك لك بمثال وهو أن الانسان لا يكون إنسانا موجودا كاملا إلا بمعنى باطن وأعضاء ظاهرة ، فالمعنى الباطن هو الحياة والروح والظاهر أجسام أعضائه ثم بعض تلك الأعضاء ينعدم الانسان بعدمها كالقلب والكبد والدماغ وكل عضو تفوت الحياة بفواته وبعضها لا تفوت بها الحياة ولكن يفوت بها مقاصد الحياة كالعين واليد والرجل واللسان وبعضها لا يفوت بها الحياة ولا مقاصدها ولكن يفوت بها الحسن

كالحاجبين

سرادقات العز تنادى بما نودى به موسى إنى أنا ربك أى فرغ قلبك لما يرد عليك من فوائد المزيد وحوادث الصدق وثمار المعارف وارتياح سلوك الطريق وإشارات قرب الوصول وسر القلب كما يقول أذن الرأس ووسع الآذان وما يوحى أى ما يرد من الله تعالى بواسطة ملك أو إلقاء بواسطة ملك أو إلقاء فى روع أو مكاشفة بحقيقة أو ضرب مثل مع العلم بتأويله ومعنى لعلك حرف ترويح ومعنى إن لم تدركك آفة تقطعك عن سماع الوحى من إعجاب بحال أو إضافة دعوى إلى النفس أو قنوع بما وصلت إليه واستبداد به عن غيره وسرادقات المجد هى حجب الملكوت وما نودى به موسى هو علم التوحيد التى وسعت العبارة اللطيفة عنه بقوله حين قال له ياموسى إنى أنا الله لا إله إلا أنا والمنادى باسمه أزلا وأبدا هو اسم

كالحاجبين واللحية والأهداب وحسن اللون وبعضها لايفوت بها أصل الجمال ولكن كماله كاستقواس الحاجبين وسواد شعر اللحية والأهدب وتناسب خلقة الأعضاء وامتزاج الحمرة بالبياض فى اللون فهذه درجات متفاوتة فكذلك العبادة صوره صوّرها الشرع وتعبدنا باكتسابها فروحها وحياتها الباطنة الخشوع والنية وحضور القلب والاخلاص كما سيأتى ونحن الآن فى أجزائها الظاهرة فالركوع والسجود والقيام وسائر الأركان تجرى منها مجرى القلب والرأس والكبد إذ يفوت وجود الصلاة بفواتها والسنن التى ذكرناها من رفع اليدين ودعاء الاستفتاح والتشهد الأول تجرى منها مجرى اليدين والعينين والرجلين ولاتفوت الصحة بفواتها كما لاتفوت الحياة بفوات هذه الأعضاء ولكن يصير الشخص بسبب فواتها مشوّه الخلقة مذموما غير مرغوب فيه فكذلك من اقتصر على أقلّ مايجزى من الصلاة كان كمن أهدى إلى ملك من الملوك عبدا حيا مقطوع الأطراف . وأما الهيئات وهى ماوراء السنن فتجرى مجرى أسباب الحسن من الحاجبين واللحية والأهداب وحسن اللون . وأما وظائف الأذكار فى تلك السنن فهى مكملات للحسن كاستقواس الحاجبين واستدارة اللحية وغيرها فالصلاة عندك قربة وتحفة تتقرب بها إلى حضرة ملك الملوك كوصيفة يهديها طالب القربة من السلاطين إليهم وهذه التحفة تعرض على الله عز وجل ثم ترد عليك يوم العرض الأكبر فاليك الخيرة فى تحسين صورتها وتقبيحها فان أحسنت فلنفسك وإن أسأت فعليها ولا ينبغى أن يكون حظك من ممارسة الفقه أن يتميز لك السنة عن الفرض فلا يعلق بفهمك من أوصاف السنة إلا أنه يجوز تركها فتتركها فان ذلك يضاهى قول الطبيب إن فقء العين لايبطل وجود الانسان ولكن يخرجه عن أن يصدق رجاء المتقرب فى قبول السلطان إذا أخرجه فى معرض الهدية فهكذا ينبغى أن تفهم مراتب السنن والهيئات والآداب فكل صلاة لم يتمّ الانسان ركوعها وسجودها فهى الخصم الأول على صاحبها تقول ضيعك الله كما ضيعتنى فطالع الأخبار التى أوردناها فى كمال أركان الصلاة ليظهر لك وقعها .

(الباب الثالث فى الشروط الباطنة من أعمال القلب)

ولنذكر فى هذا الباب ارتباط الصلاة بالخشوع وحضور القلب ثم نذكر المعانى الباطنة وحدودها وأسبابها وعلاجها ثم لنذكر تفصيل ماينبغى أن يحضر فى كل ركن من أركان الصلاة لتكون صالحة لزاد الآخرة .

(بيان اشتراط الخشوع وحضور القلب)

اعلم أن أدلة ذلك كثيرة فمن ذلك قوله تعالى ـ أقم الصلاة لذكرى ـ وظاهر الأمر الوجوب والغفلة تضاد الذكر فمن غفل فى جميع صلاته كيف يكون مقيما للصلاة لذكره وقوله تعالى ـ ولاتكن من الغافلين ـ نهى وظاهره التحريم وقوله عز وجل ـ حتى تعلموا ماتقولون ـ تعليل لنهى السكران وهو مطرد فى الغافل المستغرق الهم بالوسواس وأفكار الدنيا وقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الصلاة تمسكن وتواضع » حصر بالألف واللام وكلمة إنما للتحقيق والتوكيد وقد فهم الفقهاء من قوله عليه السلام « إنما الشفعة فيما لم يقسم » الحصر والاثبات والنفى وقوله صلى الله عليه وسلم « من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا » وصلاة الغافل لاتمنع من الفحشاء والمنكر . وقال صلى الله عليه وسلم « كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب [1] » وما أراد به إلا الغافل وقال

(الباب الثالث)

(١) حديث كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب ن ه من حديث ابى هريرة رب قائم ليس له من قيامه إلا السهر ولأحمد رب قائم حظه من صلاته السهر وإسناده حسن .

موسى لما سمى السالك الموجود فى كلام الله تعالى فى أزل الأزل قبل أن يخلق موسى لا إلى أول وكلام الله تعالى صفة له لايتغير كما لايتغير هو إذ ليست صفاته المعنوية لغيره وهو الذى لايحول ولايزول وقد زلّ قوم عظم اقتراحهم وهو أنهم حملوا صدور هذا القول على اعتقاد اكتساب النبوة وعياذا بالله من أين يحتمل هذا القول ماحملوه من المذهب أليسوا وهم يعرفون أن كثيرا ممن يكون بحضرة ملك من ملوك الدنيا وهو يخاطب إنسانا آخر قلد ولاية كبيرة وفوّض إليه عملا عظيما وحباه حباء خطيرا وهو ينادى باسمه أو يأمره بما يمتثل من أمره ثم إن السامع للملك الحاضر معه غير المولى لم يشارك المولى المخلوع عليه والمفوض إليه فى شئ مما ولى وأعطى ولم يجب له بسماعه ومشاهدته

صلى الله عليه وسلم «ليس للعبد من صلاته إلا ماعقل منها[1]» والتحقيق فيه أن المصلى مناج ربه عز وجل[2] كما ورد به الخبر والكلام مع الغفلة ليس بمناجاة البتة وبيانه أن الزكاة إن غفل الانسان عنها مثلا فهى فى نفسها مخالفة للشهوة شديدة على النفس وكذا الصوم قاهر القوى كاسر لسطوة الهوى الذى هو آلة للشيطان عدو الله فلا يبعد أن يحصل منها مقصود مع الغفلة وكذلك الحج أفعاله شاقة شديدة وفيه من المجاهدة ما يحصل به الإيلام كان القلب حاضرا مع أفعاله أو لم يكن أما الصلاة فليس فيها إلا ذكر وقراءة وركوع وسجود وقيام وقعود فأما الذكر فإنه محاورة ومناجاة مع الله عز وجل فاما أن يكون المقصود منه كونه خطابا ومحاورة أو المقصود منه الحروف والأصوات امتحانا للسان بالعمل كما تمتحن المعدة والفرج بالامساك فى الصوم وكما يمتحن البدن بمشاق الحج ويمتحن القلب بمشقة إخراج الزكاة وانقطاع المال المعشوق ولا شك أن هذا القسم باطل فان تحريك اللسان بالهذيان ما أخفه على الغافل فليس فيه امتحان من حيث إنه عمل بل المقصود الحروف من حيث إنه نطق ولا يكون نطقا إلا إذا أعرب عما فى الضمير ولا يكون معربا إلا بحضور القلب فأى سؤال فى قوله اهدنا الصراط المستقيم إذا كان القلب غافلا وإذا لم يقصد كونه تضرعا ودعاء فأى مشقة فى تحريك اللسان به مع الغفلة لاسيما بعد الاعتياد هذا حكم الأذكار بل أقول لو حلف الانسان وقال لأشكرن فلانا وأثنى عليه وأسأله حاجة ثم جرت الألفاظ الدالة على هذه المعانى على لسانه فى النوم لم يبر فى يمينه ولو جرت على لسانه فى ظلمة وذلك الانسان حاضر وهو لا يعرف حضوره ولا يراه لا يصير بارا فى يمينه إذ لا يكون كلامه خطابا ونطقا معه ما لم يكن هو حاضرا فى قلبه فلو كانت تجرى هذه الكلمات على لسانه وهو حاضر إلا أنه فى بياض النهار غافل لكونه مستغرق الهم بفكر من الأفكار ولم يكن له قصد توجيه الخطاب إليه عند نطقه لم يصر بارا فى يمينه ولا شك فى أن المقصود من القراءة والأذكار الحمد والثناء والتضرع والدعاء والمخاطب هو الله عز وجل وقلبه بحجاب الغفلة محجوب عنه فلا يراه ولا يشاهده بل هو غافل عن المخاطب ولسانه يتحرك بحكم العادة فما أبعد هذا عن المقصود بالصلاة التى شرعت لتصقيل القلب وتجديد ذكر الله عز وجل ورسوخ عقد الايمان به هذا حكم القراءة والذكر وبالجملة فهذه الخاصية لا سبيل إلى إنكارها فى النطق وتمييزها عن الفعل وأما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعا ولو جاز أن يكون معظما لله عز وجل بفعله وهو غافل عنه لجاز أن يكون معظما لصنم موضوع بين يديه وهو غافل عنه أو يكون معظما للحائط الذى بين يديه وهو غافل عنه وإذا خرج عن كونه تعظيما لم يبق إلا مجرد حركة الظهر والرأس وليس فيه من المشقة ما يقصد الامتحان به ثم يجعله عماد الدين والفاصل بين الكفر والاسلام ويقدم على الحج وسائر العبادات ويجب القتل بسبب تركه على الخصوص وما أرى أن هذه العظمة كلها للصلاة من حيث أعمالها الظاهرة إلا أن يضاف إليها مقصود المناجاة فان ذلك يتقدم على الصوم والزكاة والحج وغيره بل الضحايا والقرابين التى هى مجاهدة للنفس بتنقيص المال قال الله تعالى ـ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ـ أى الصفة التى استولت على القلب حتى حملته على امتثال الأوامر هى المطلوبة فكيف الأمر فى الصلاة ولا أرب فى أفعالها فهذا ما يدل من حيث المعنى على اشتراط حضور القلب . فان قلت إن حكمت ببطلان الصلاة وجعلت حضور القلب شرطا فى صحتها خالفت إجماع الفقهاء فانهم لم يشترطوا

أكثر من حظوة القربة وشرف الحضور ومنزلة المكاشفة من غير وصول إلى درجة المخاطب بالولاية والمفوض إليه الأمر ولذلك هذا السالك المذكور إذا وصل فى طريقه ذلك بحيث يصل للمكاشفة والمشاهدة واليقين التام الذى يوجب المعرفة والعلم بتفاصيل المعلوم فلا يمتنع أن يسمع ما يوحى لغيره من غير أن يقصد هو بذلك إذ هو محل سماع الوحى على الدوام وموضع الملائكة وكفى بها أنها الحضرة الربوبية وموسى عليه السلام ما استحق الرسالة والنبوة ولا استوجب التكليم وسماع الوحى مقصودا بذلك بحلوله فى هذا المقام الذى هو المرتبة الثالثة فقط بل قد استحق ذلك بفضل الله تعالى حين خصه بمعنى آخر ترقى إلى ذلك المقام أضعافا لجاوز المرتبة الرابعة لأن آخر مقامات

(١) حديث ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل لم أجده مرفوعا وروى محمد بن نصر المروزى فى كتاب الصلاة من رواية عثمان بن أبى دهرش مرسلا لا يقبل الله من عبد عملا حتى يشهد قلبه مع بدنه ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى بن كعب ولابن المبارك فى الزهد موقوفا على عمار لا يكتب للرجل من صلاته ما سهى عنه (٢) حديث المصلى يناجى ربه متفق عليه من حديث أنس .

إلا حضور القلب عند التكبير . فاعلم أنه قد تقدم فى كتاب العلم أن الفقهاء لا يتصرفون فى الباطن ولا يبحثون عن القلوب ولا فى طريق الآخرة بل يبنون ظاهر أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح وظاهر الأعمال كاف لسقوط القتل وتعزير السلطان فأما أنه ينفع فى الآخرة فليس هذا من حدود الفقه على أنه لا يمكن أن يدعى الاجماع فقد نقل عن بشر بن الحارث فيما رواه عنه أبو طالب المكى عن سفيان الثورى أنه قال من لم يخشع فسدت صلاته وروى عن الحسن أنه قال كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهى إلى العقوبة أسرع وعن معاذ بن جبل من عرف من على يمينه وشماله متعمدا وهو فى الصلاة فلا صلاة له وروى أيضا مسندا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد ليصلى الصلاة لا يكتب له سدسها ولا عشرها وإنما يكتب للعبد من صلاته ما عقل منها[1] » وهذا لو نقل عن غيره لجعل مذهبا فكيف لا يتمسك به وقال عبد الواحد بن زيد أجمعت العلماء على أنه ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها فجعله إجماعا وما نقل من هذا الجنس عن الفقهاء المتورعين وعن علماء الآخرة أكثر من أن يحصى والحق الرجوع إلى أدلة الشرع والأخبار والآثار ظاهرة فى هذا الشرط إلا أن مقام الفتوى فى التكليف الظاهر يتقدر بقدر قصور الخلق فلا يمكن أن يشترط على الناس إحضار القلب فى جميع الصلاة فان ذلك يعجز عنه كل البشر إلا الأقلين وإذا لم يمكن اشتراط الاستيعاب للضرورة فلا مرد له إلا أن يشترط منه ما ينطلق عليه الاسم ولو فى اللحظة الواحدة وأولى اللحظات به لحظة التكبير فاقتصرنا على التكليف بذلك ونحن مع ذلك نرجو أن لا يكون حال الغافل فى جميع صلاته مثل حال التارك بالكلية فانه على الجملة أقدم على الفعل ظاهرا وأحضر القلب لحظة وكيف لا والذى صلى مع الحدث ناسيا صلاته باطلة عند الله تعالى ولكن له أجر ما بحسب فعله وعلى قدر قصوره وعذره ومع هذا الرجاء فيخشى أن يكون حاله أشد من حال التارك وكيف لا والذى يحضر الخدمة ويتهاون بالحضرة ويتكلم بكلام الغافل المستحقر أشد حالا من الذى يعرض عن الخدمة وإذا تعارض أسباب الخوف والرجاء وصار الأمر مخطرا فى نفسه فاليك الحيرة بعده فى الاحتياط والتساهل ومع هذا فلا مطمع فى مخالفة الفقهاء فيما أفتوا به من الصحة مع الغفلة فان ذلك من ضرورة الفتوى كما سبق التنبيه عليه ومن عرف سر الصلاة علم أن الغفلة تضادها ولكن قد ذكرنا فى باب الفرق بين العلم الباطن والظاهر فى كتاب قواعد العقائد أن قصور الخلق أحد الأسباب المانعة عن التصريح بكل ما ينكشف من أسرار الشرع فلنقتصر على هذا القدر من البحث فان فيه مقنعا للمريد الطالب لطريق الآخرة وأما المجادل المشغب فلسنا نقصد مخاطبته الآن . وحاصل الكلام أن حضور القلب هو روح الصلاة وأن أقل ما يبقى به رمق الروح الحضور عند التكبير فالنقصان منه هلاك وبقدر الزيادة عليه تنبسط الروح فى أجزاء الصلاة وكم من حى لا حراك به فقريب من ميت فصلاة الغافل فى جميعها إلا عند التكبير كمثل حى لا حراك به نسأل الله حسن العون .

(بيان المعانى الباطنة التى تتم بها حياة الصلاة)

اعلم أن هذه المعانى تكثر العبارات عنها ولكن يجمعها ست جمل وهى حضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء فلنذكر تفاصيلها ثم أسبابها ثم العلاج فى اكتسابها . أما التفاصيل فالأول حضور القلب ونعنى به أن يفرغ القلب عن غير ما هو ملابس له ومتكلم به فيكون العلم بالفعل والقول مقرونا بهما ولا يكون الفكر جائلا فى غيرهما ومهما انصرف الفكر عن غير ما هو فيه وكان

(١) حديث إن العبد ليصلى الصلاة لا يكتب له سدسها ولا عشرها الحديث دون حب من حديث عمار بن ياسر بنحوه .

الأولياء أول مقامات الأنبياء وموسى عليه السلام نبى مرسل فمقامه أعلى بكثير مما نحن آخذون فى أطرافه لأن هذا المقام الذى هو للرتبة الثالثة ليست من غايات مقام الولاية بل هو إلى مباديها أقرب منه إلى غايتها فمن لم يفهم درجات المقام وخصائص النبوة وأحوال الولايات كيف يتعرض للكلام فيها والطعن على أهلها هذا لا يصلح إلا لمن لا يعرف أنه مؤاخذ بكلامه محاسب بظنه ويقينه مكتوب عليه خطراته محفوظ عليه لحظاته مخلصا منه يقظاته وغفلاته فما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد . فان قلت أراك قد أوجبت له نداء الله تعالى ونداء كلامه والله تعالى يقول ـ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ـ فقد نبه أن تكليم الله تعالى لمن

فى قلبه ذكر لماهو فيه ولم يكن فيه غفلة عن كل شىء فقد حصل حضور القلب ولكن التفهم لمعنى الكلام أمر وراء حضور القلب فربما يكون القلب حاضرا مع اللفظ ولا يكون حاضرا مع معنى اللفظ فاشتمال القلب على العلم بمعنى اللفظ هو الذى أردناه بالتفهم وهذا مقام يتفاوت الناس فيه إذ ليس يشترك الناس فى تفهم المعانى للقرآن والتسبيحات وكم من معان لطيفة يفهمها المصلى فى أثناء الصلاة ولم يكن قد خطر بقلبه ذلك قبله ومن هذا الوجه كانت الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر فانها تفهم أمورا تلك الأمور تمنع عن الفحشاء لامحالة . وأما التعظيم فهو أمر وراء حضور القلب والفهم إذ الرجل يخاطب عبده بكلام هو حاضر القلب فيه ومتفهم لمعناه ولا يكون معظما له فالتعظيم زائد عليهما . وأما الهيبة فزائدة على التعظيم بل هى عبارة عن خوف منشؤه التعظيم لأن من لا يخاف لا يسمى هائبا والمخافة من المقربين وسوء خلق العبد وما يجرى مجراه من الأسباب الخسيسة لا تسمى مهابة بل الخوف من السلطان المعظم يسمى مهابة والهيبة خوف مصدرها الاجلال . وأما الرجاء فلاشك أنه زائد فكم من معظم ملكا من الملوك يهابه أو يخاف سطوته ولكن لا يرجو مثوبته والعبد ينبغى أن يكون راجيا بصلاته ثواب الله عز وجل كما أنه خائف بتقصيره عقاب الله عز وجل . وأما الحياء فهو زائد على الجملة لأن مستنده استشعار تقصير وتوهم ذنب ويتصور التعظيم والخوف والرجاء من غير حياء حيث لا يكون توهم تقصير وارتكاب ذنب . وأما أسباب هذه المعانى الستة فاعلم أن حضور القلب سببه الهمة فان قلبك تابع لهمتك فلا يحضر إلا فيما يهمك ومهما أهمك أمر حضر القلب فيه شاء أم أبى فهو مجبول على ذلك ومسخر فيه والقلب إذا لم يحضر فى الصلاة لم يكن متعطلا بل جائلا فيما الهمة مصروفة إليه من أمور الدنيا فلاحيلة ولا علاج لإحضار القلب إلا بصرف الهمة إلى الصلاة والهمة لا تنصرف إليها مالم يتبين أن الغرض المطلوب منوط بها وذلك هو الإيمان والتصديق بأن الآخرة خير وأبقى وأن الصلاة وسيلة إليها فاذا أضيف هذا إلى حقيقة العلم بحقارة الدنيا ومهماتها حصل من مجموعها حضور القلب فى الصلاة ومثل هذه العلة يحضر قلبك إذا حضرت بين يدى بعض الأكابر ممن لا يقدر على مضرتك ومنفعتك فاذا كان لا يحضر عبد المناجاة مع ملك المولا الذى بيده الملك والملكوت والنفع والضر فلا تظنن أن له سببا سوى ضعف الإيمان فاجتهد الآن فى تقوية الإيمان وطريقه يستقصى فى غير هذا الموضع . وأما التفهم فسببه بعد حضور القلب إدمان الفكر وصرف الذهن إلى إدراك المعنى وعلاجه ماهو علاج إحضار القلب مع الاقبال على الفكر والتشمر لدفع الخواطر وعلاج دفع الخواطر الشاغلة قطع موادها أعنى النزوع عن تلك الأسباب التى تنجذب الخواطر إليها ومالم تنقطع تلك المواد لا تنصرف عنها الخواطر فمن أحب شيئا أكثر ذكره فذكر المحبوب يهجم على القلب بالضرورة فلذلك ترى أن من أحب غير الله لا تصفو له صلاة عن الخواطر وأما التعظيم فهى حالة للقلب تتولد من معرفتين إحداهما معرفة جلال الله عز وجل وعظمته وهو من أصول الإيمان فان من لا يعتقد عظمته لا تذعن النفس لتعظيمه . الثانية معرفة حقارة النفس وخستها وكونها عبدا مسخرا مربوبا حتى يتولد من المعرفتين الاستكانة والانكسار والخشوع لله سبحانه فيعبر عنه بالتعظيم ومالم تمتزج معرفة حقارة النفس بمعرفة جلال الله لا تنتظم حالة التعظيم والخشوع فان المستغنى عن غيره الآمن على نفسه يجوز أن يعرف من غيره صفات العظمة ولا يكون الخشوع والتعظيم حاله لأن القرينة الأخرى وهى معرفة حقارة النفس وحاجتها لم تقترن إليه . وأما الهيبة والخوف فحالة للنفس تتولد من المعرفة بقدرة الله وسطوته ونفوذ مشيئته فيه مع قلة المبالاة به وأنه لو أهلك الأولين والآخرين لم ينقص من ملكه ذرة هذا مع مطالعة

كله من الرسل إنما هو على سبيل المبالغة فى التفضيل وهذا لا يصلح أن يكون لغيره ممن ليس بنبى ولا رسول وإذا بان السبب وقصد بادر الشك العارض فى مسالك الحقائق فنقول ليس فى الآية ما يرد ماقلنا ولا يكسره لأنا ما أوجبنا أنه كلمه قصدا ولا توخاه بالخطاب عمدا وإنما قلنا يجوز أن يسمع مايخاطب الله تعالى به غيره مما هو أعلى منه أليس من يسمع كلام إنسان مثلا مما يتكلم به غير السامع فيقال فيه إنه كليمه وقد حكى أن طائفة من بنى إسرائيل سمعوا كلام الله تعالى الذى خاطب به موسى حين كلمه ثم إذا ثبت ذلك لم يجب لهم به درجة موسى عليه السلام ولا المشاركة فى نبوته ورسالته على أنا نقول نفس ورود الخطاب إلى السامعين من الله تعالى يمكن

مايجرى على الأنبياء والأولياء من المصائب وأنواع البلاء مع القدرة على الدفع على خلاف مايشاهد من ملوك الأرض ، وبالجملة كلما زاد العلم بالله زادت الخشية والهيبة وسيأتى أسباب ذلك فى كتاب الخوف من ربع المنجيات . وأما الرجاء فسببه معرفة لطف الله عز وجل و كرمه وعميم إنعامه ولطائف صنعه ومعرفة صدقه فى وعده الجنة بالصلاة ، فاذا حصل اليقين بوعده والمعرفة بلطفه انبعث من مجموعهما الرجاء لامحالة . وأما الحياء فباستشعاره التقصير فى العبادة وعلمه بالعجز عن القيام بعظيم حق الله عز وجل ويقوى ذلك بالمعرفة بعيوب النفس وآفاتها وقلة إخلاصها وخبث دخلتها وميلها إلى الحظ العاجل فى جميع أفعالها مع العلم بعظيم مايقتضيه جلال الله عز وجل والعلم بأنه مطلع على السرّ وخطرات القلب وإن دقت وخفيت وهذه المعارف إذاحصلت يقينا انبعث منها بالضرورة حالة تسمى الحياء فهذه أسباب هذه الصفات وكل ما طلب تحصيله فعلاجه إحضار سببه ففى معرفة السبب معرفة العلاج ورابطة جميع هذه الأسباب الايمان واليقين أعنى به هذه المعارف التى ذكرناها ومعنى كونها يقينا انتفاء الشك واستيلاؤها على القلب كما سبق فى بيان اليقين من كتاب العلم وبقدر اليقين يخشع القلب ولذلك قالت عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى عليه وسلم يحدثنا ونحدثه فاذا حضرت الصلاة كأنه لم يعرفنا ولم نعرفه » ، وقد روى أن الله سبحانه أوحى إلى موسى عليه السلام « ياموسى إذا ذكرتنى فاذكرنى وأنت تنتفض أعضاؤك و كن عند ذكرى خاشعا مطمئنا وإذا ذكرتنى فاجعل لسانك من وراء قلبك وإذا قمت بين يدىّ فقم قيام العبد الذليل وناجنى بقلب وجل ولسان صادق » ، وروى أن الله تعالى أوحى إليه « قل لعصاة أمتك لايذكرونى فانى آليت على نفسى أن من ذكرنى ذكرته فاذا ذكرونى ذكرتهم باللعنة » هذا فى عاص غير غافل فى ذكره فكيف إذا اجتمعت الغفلة والعصيان وباختلاف المعانى التى ذكرناها فى القلوب انقسم الناس إلى غافل يتمم صلاته ولم يحضر قلبه فى لحظة منها وإلى من يتمم ولم يغب قلبه فى لحظة بل ربما كان مستوعب الهم بها بحيث لايحس بما يجرى بين يديه ولذلك لم يحسّ مسلم بن يسار بسقوط الأسطوانة فى المسجد اجتمع الناس عليها وبعضهم كان يحضر الجماعة مدّة ولم يعرف قط من على يمينه ويساره ووجيب قلب إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه كان يسمع على ميلين وجماعة كانت تصفر وجوههم وترتعد فرائصهم وكل ذلك غير مستبعد فان أضعافه مشاهد فى همم أهل الدنيا وخوف ملوك الدنيا مع عجزهم وضعفهم وخساسة الحظوظ الحاصلة منهم حتى يدخل الواحد على ملك أووزير ويحدّثه بمهمته ثم يخرج ولو سئل عمن حواليه أو عن ثوب الملك لكان لايقدر على الاخبار عنه لاشتغال همه به عن ثوبه وعن الحاضرين حواليه ولكل درجات مما عملوا لحظ كل واحد من صلاته بقدر خوفه وخشوعه وتعظيمه فان موقع نظر الله سبحانه القلوب دون ظاهر الحركات ولذلك قال بعض الصحابة رضى الله عنهم يحشر الناس يوم القيامة على مثال هيئتهم فى الصلاة من الطمأنينة والهدوّ ومن وجود النعيم بها واللذة ولقد صدق فانه يحشر كل على ما مات عليه ويموت على ماعاش عليه ويراعى فى ذلك حال قلبه لاحال شخصه فمن صفات القلوب تصاغ الصور فى الدار الآخرة ولاينجو إلا من أتى الله بقلب سليم ، نسأل الله حسن التوفيق بلطفه و كرمه .

(بيان الدواء النافع فى حضور القلب)

اعلم أن المؤمن لابدّ أن يكون معظما لله عز وجل وخائفا منه وراجيا له ومستحييا من تقصيره فلاينفك عن هذه الأحوال بعد إيمانه وإن كانت قوتها بقدرة قوة يقينه فانفكاكه عنها فى الصلاة لاسبب له إلا تفرق الفكر وتقسيم الخاطر وغيبة القلب عن المناجاة والغفلة عن الصلاة ولا يلهى عن الصلاة

الاختلاف فيه فيكون النبى المرسل يسمع كلام الله تعالى عز وجل الذاتى القديم بلا حجاب فى السمع ولا واسطة بينه وبين القلب ومن دونه يسمعه على غير تلك الصورة مما يلقى فى روعه ومما ينادى به فى سمعه أو سره وأشباه ذلك كما ذكر أن قوم موسى عليه السلام حين سمعوا كلام الله سبحانه مع موسى أنهم سمعوا صوتا كالشبور وهو القرآن فاذا صح ذلك فبتباين المقامات اختلف ورود الخطاب لموسى سمع كلام الله بالحقيقة الذى هو صفة له بلا كيف ولاصورة نظم الحروف ولا أصوات والذين كانوا معه أيضا سمعوا صوتا مخلوقا جعل لهم علامة ودلالة على صحة التكليم وخلق الله سبحانه لهم بذلك العلم الضرورى وسمى ذلك الذى سمعوه كلامه إذ كان دلالة عليه كما تسمى التلاوة وهى الحروف المتلوّ بها

إلا الخواطر الواردة الشاغلة فالدواء فى إحضار القلب هو دفع تلك الخواطر ولا يدفع الشئ إلا بدفع سببه فلتعلم سببه وسبب موارد الخواطر إما أن يكون أمرا خارجا أو أمرا فى ذاته باطنا أما الخارج فما يقرع السمع أو يظهر للبصر فان ذلك قد يختطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ثم تتجر منه الفكرة إلى غيره ويتسلسل ويكون الابصار سببا للافتكار ثم تصير بعض تلك الأفكار سببا للبعض ومن قويت نيته وعلت همته لم يلهه ماجرى على حواسه ولكن الضعيف لابدّ وأن يتفرق به فكره وعلاجه قطع هذه الأسباب بأن يغض بصره أو يصلى فى بيت مظلم أو لايترك بين يديه مايشغل حسه ويقرب من حائط عند صلاته حتى لاتتسع مسافة بصره ويحترز من الصلاة على الشوارع وفى المواضع المنقوشة المصنوعة وعلى الفرش المصبوغة ولذلك كان المتعبدون يتعبدون فى بيت صغير مظلم سعته قدر السجود ليكون ذلك أجمع للهمم والأقوياء منهم كانوا يحضرون المساجد ويغضون البصر ولا يجاوزون به موضع السجود ويرون كمال الصلاة فى أن لايعرفوا من على يمينهم وشمالهم ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما لايدع فى موضع الصلاة مصحفا ولاسيفا إلا نزعه ولا كتابا إلا محاه . وأما الأسباب الباطنة فهى أشدّ فانّ من تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا لاينحصر فكره فى فنّ واحد بل لايزال يطير من جانب إلى جانب وغض البصر لايغنيه ، فان ماوقع فى القلب من قبل كاف للشغل فهذا طريقه أن يردّ النفس قهرا إلى فهم ما يقرؤه فى الصلاة ويشغلها به عن غيره ويعينه على ذلك أن يستعد له قبل التحريم بأن يجدد على نفسه ذكر الآخرة وموقف المناجاة وخطر المقام بين يدى الله سبحانه وهو المطلع ويفرغ قلبه قبل التحريم بالصلاة عما يهمه فلا يترك لنفسه شغلا يلتفت إليه خاطره . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعثمان بن أبى شيبة « إنى نسيت أن أقول لك أن تخمر القدر الذى فى البيت [1] » فانه لاينبغى أن يكون فى البيت شئ يشغل الناس عن صلاتهم فهذا طريق تسكين الأفكار فان كان لا يسكن هوائج أفكاره بهذا الدواء المسكن فلا ينجيه إلا المسهل الذى يقمع مادة الداء من أعماق العروق وهو أن ينظر فى الأمور الصارفة الشاغلة عن إحضار القلب ، ولاشك أنها تعود إلى مهماته وأنها إنما صارت مهمات لشهواته فيعاقب نفسه بالنزوع عن تلك الشهوات وقطع تلك العلائق فكل مايشغله عن صلاته فهو ضد دينه وجند إبليس عدوه فامساكه أضر عليه من إخراجه فيتخلص منه باخراجه كما روى أنه صلى الله عليه وسلم « لما لبس الخميصة التى أتاه بها أبو جهم وعليها علم وصلى بها نزعها بعد صلاته ، وقال صلى الله عليه وسلم : اذهبوا بها إلى أبى جهم فانها ألهتنى آنفا عن صلاتى وائتونى بأنبجانية أبى جهم [2] . وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتجديد شراك نعله ثم نظر إليه فى صلاته إذ كان جديدا فأمر أن ينزع منها ويرد الشراك الخلق [3] . وكان صلى الله عليه وسلم قد احتذى نعلا فأعجبه حسنها فسجد وقال تواضعت لربى عزوجل كى لايمقتنى ثم خرج بها فدفعها إلى أول سائل لقيه ، ثم أمر عليا رضى الله عنه أن يشترى له نعلين سبتيتين جرداوين فلبسهما [4] . وكان صلى الله عليه وسلم فى يده خاتم من ذهب قبل التحريم وكان على المنبر

(١) حديث إنى نسيت أن أقول لك تخمر القربتين اللذين فى البيت الحديث د من حديث عثمان الحجبى وهو عثمان بن طلحة كما فى مسند أحمد ووقع للمصنف أنه قال لعثمان بن شيبة وهو وهم (٢) حديث نزع الخميصة وقال ائتونى بأنبجانية أبى جهم متفق عليه من حديث عائشة وقد تقدم فى العلم .
(٣) حديث أمره بنزع الشراك الجديد ورد الشراك الخلق إذ نظر إليه فى صلاته ابن المبارك فى الزهد من حديث أبى النضر مرسلا بإسناد صحيح (٤) حديث احتذى نعلا فأعجبه حسنها فسجد وقال تواضعت لربى الحديث أبو عبد الله بن حقيق فى شرف الفقراء من حديث عائشة باسناد ضعيف .

القرآن كلام الله تعالى إذ هى دلالة عليه. فان قلت فما يبقى على السامع إذا سمع كلام الله تعالى الذى يستفيد معرفة وحدانيته وفقه أمره ونهيه وفهم مراده وحكمه يلحقه العلم الضرورى فيما أرى بأنه الشئ المرسل إلا بأن يشتغل باصلاح الخلق دونه ولو كان عوضا منه أخر عنه ومقامه مقامه ؟ فاعلم أن الذى أوجب عثورك ودوام زللك واعتراضك على العلوم بالجهل وعلى الحقائق بالخيال إنك بعيد عن غور للطالب قعيد فى شرك للعاطب قعيد صوب الصوت عتيد صب السحاب إن الذى استحق به الناظر السالك الواصل المرتبة الثالثة سماع نداء الله تعالى معنى ومقام وحال وخاصة أعلى من تلك الأولى وأجل وأكبر وبينهما مابين من استحق المواجهة بالخطاب والقصد به وبين من

فرماه وقال شغلنى هذا نظرة إليه ونظرة إليكم (١) » وروى « أن أباطلحة صلى فى حائط وفيه شجر فأعجبه دبسى طار فى الشجر يلتمس مخرجا فأتبعه بصره ساعة ثم لم يدر كم صلى فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أصابه من الفتنه ثم قال يارسول الله هو صدقة فضعه حيث شئت (٢) » . وعن رجل آخر أنه صلى فى حائط له والنخل مطوقة بثمرها فنظر إليها فأعجبته ولم يدر كم صلى فذكر ذلك لعثمان رضى الله عنه وقال هو صدقة فاجعله فى سبيل الله عزوجل فباعه عثمان بخمسين ألفا فكانوا يفعلون ذلك قطعا لمادة الفكر وكفارة لماجرى من نقصان الصلاة وهذا هو الدواء القامع لمادة العلة ولايغنى غيره فأما ماذكرناه من التلطف بالتسكين والرد إلى فهم الذكر فذلك ينفع فى الشهوات الضعيفة والهمم التى لاتشغل إلا حواشى القلب فأما الشهوة القوية المرهقة فلاينفع فيها التسكين بل لاتزال تجاذبها وتجاذبك ثم تغلبك وتنقضى جميع صلاتك فى شغل المجاذبة ومثاله رجل تحت شجرة أراد أن يصفو له فكره وكانت أصوات العصافير تشوش عليه فلم يزل يطيرها بخشبة فى يده ويعود إلى فكره فتعود العصافير فيعود إلى التنفير بالخشبة فقيل له إن هذا أسير السوانى ولاينقطع فان أردت الخلاص فاقطع الشجرة فكذلك شجرة الشهوات إذا تشعبت وتفرعت أغصانها انجذبت إليها الأفكار انجذاب العصافير إلى الأشجار وانجذاب الذباب إلى الأقذار والشغل يطول فى دفعها فان الذباب كلما ذب آب ولأجله سمى ذبابا فكذلك الخواطر وهذه الشهوات كثيرة وقلما يخلو العبد عنها ويجمعها أصل واحد وهو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة وأساس كل نقصان ومنبع كل فساد ومن انطوى باطنه على حب الدنيا بقى مال إلى شىء منها لايتزود منها ولا ليستعين بها على الآخرة فلايطمعن فى أن تصفو له لذة المناجاة فى الصلاة فان من فرح بالدنيا لايفرح بالله سبحانه وبمناجاته وهمة الرجل مع قرة عينه فان كانت قرة عينه فى الدنيا انصرف لامحالة إليها همه ولكن مع هذا فلاينبغى أن يترك المجاهدة ورد القلب إلى الصلاة وتقليل الأسباب الشاغلة فهذا هو الدواء المر ولمرارته استبشعته الطباع وبقيت العلة مزمنة وصار الداء عضالا حتى إن الأكابر اجتهدوا أن يصلوا ركعتين لايحدثوا أنفسهم فيها بأمور الدنيا فعجزوا عن ذلك فاذن لامطمع فيه لأمثالنا وليته سلم لنا من الصلاة شطرها أو ثلثها من الوسواس لنكون ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا وعلى الجملة فهمة الدنيا وهمة الآخرة فى القلب مثل الماء الذى يصب فى قدح مملوء بخل فبقدر مايدخل فيه من الماء يخرج منه من الخل لامحالة ولايجتمعان.

(بيان تفصيل ماينبغى أن يحضر فى القلب عند كل ركن وشرط من أعمال الصلاة)

فنقول حقك إن كنت من المريدين للآخرة أن لاتغفل أولا عن التنبيهات التى فى شروط الصلاة وأركانها . أما الشروط السوابق فهى الأذان والطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والانتصاب قائما والنية فاذا سمعت نداء المؤذن فأحضر فى قلبك هول النداء يوم القيامة وتشمر بظاهرك وباطنك للاجابة والمسارعة فان المسارعين إلى هذا النداء هم الذين ينادون باللطف يوم العرض الأكبر فاعرض قلبك على هذا النداء فان وجدته مملوءا بالفرح والاستبشار مشحونا بالرغبة إلى الابتدار فاعلم أنه يأتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « أرحنا يابلال (٣) » أى أرحنا بها وبالنداء إليها إذ كان قرة عينه فيها صلى الله عليه وسلم وأما الطهارة فاذا أتيت بها فى مكانك وهو ظرفك

(١) حديث رميه بالخاتم الذهب من يده وقال شغلنى هذا نظرة إليه ونظرة إليكم ن من حديث ابن عباس باسناد صحيح وليس فيه بيان أن الخاتم كان ذهبا ولافضه إنما هو مطلق (٢) حديث إن أباطلحة صلى فى حائط له فيه شجر فأعجبه ريش طائر فى الشجر الحديث فى سهوه فى الصلاة وتصدقه بالحائط . مالك عن عبدالله بن أبى بكر أن أباطلحه الأنصارى فذكره بنحوه (٣) حديث بها أرحنا يابلال قط فى العلل من حديث بلال ولأبى داود ونحوه من حديث رجل من الصحابة لم يسم باسناد صحيح .

لايستحق أكثر من سماعه من يخاطب به غيره فهذا من الاشارة باختلاف ورود الخطاب إليهما مما يوجب تغورا وتباين مابينهما فان فهمت الآن وإلا فقد عنى لاندر بحال؟. فان قيل ألم يقل الله تعالى ـ فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول ـ وسماع كلام الله تعالى بحجاب أو بغير حجاب وعلم مافى الملكوت ومشاهدة الملائكة وماغاب عن المشاهدة والحس من أجل الغيوب فكيف يطلع عليها من ليس برسول قلنا فى الكلام حذف يدل على صحة تقديره الشرع الصادق والمشاهدة الصورية وهو أن يكون معناه إلا من ارتضى من رسول ومن اتبع الرسول بالإخلاص والاستقامة أو عمل بما جاء به النبى لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله »

الأبعد ثم في ثيابك وهي غلافك الأقرب ثم في بشرتك وهو قشرك الأدنى فلا تغفل عن لبك الذي هو ذاتك وهو قلبك فاجتهد له تطهيرا بالتوبة والندم على مافرطت وتصميم العزم على الترك في المستقبل فطهر بها باطنك فانه موضع نظر معبودك . وأما ستر العورة فاعلم أن معناه تغطية مقابح بدنك عن أبصار الخلق فان ظاهر بدنك موقع لنظر الخلق لما بالك في عورات باطنك وفضائح سرائرك التي لا يطلع عليها إلا ربك عز وجل فأحضر تلك الفضائح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقق أنه لايستر عن عين الله سبحانه ساتر وإنما يغفرها الندم والحياء والخوف فتستفيد باحضارها في قلبك انبعاث جنود الخوف والحياء من مكامنها فتذل بها نفسك ويستكين تحت الخجلة قلبك وتقوم بين يدي الله عز وجل قيام العبد المجرم المسيء الآبق الذي ندم فرجع إلى مولاه ناكسا رأسه من الحياء والخوف . وأما الاستقبال فهو صرف ظاهر وجهك عن سائر الجهات إلى جهة بيت الله تعالى أفترى أن صرف القلب عن سائر الأمور إلى أمر الله عز وجل ليس مطلوبا منك هيهات فلا مطلوب سواه وإنما هذه الظواهر تحريكات للبواطن وضبط للجوارح وتسكين لها بالاثبات في جهة واحدة حتى لاتبغي على القلب فانها إذا بغت وظلمت في حركاتها والتفاتها إلى جهاتها استتبعت القلب وانقلبت به عن وجه الله عز وجل فليكن وجه قلبك مع وجه بدنك . فاعلم أنه كما لايتوجه الوجه إلى جهة البيت إلا بالانصراف عن غيرها فلا ينصرف القلب إلى الله عز وجل إلا بالتفرغ عما سواه وقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا قام العبد إلى صلاته فكان هواه ووجهه وقلبه إلى الله عز وجل انصرف كيوم ولدته أمه[1] » وأما الاعتدال قائما فانما هو مثول بالشخص والقلب بين يدي الله عز وجل فليكن رأسك الذي هو أرفع أعضائك مطرقا مطأطئا متنكسا وليكن وضع الرأس عن ارتفاعه تنبيها على إلزام القلب التواضع والتذلل والتبرى عن الترؤس والتكبر وليكن على ذكرك ههنا خطر القيام بين يدي الله عز وجل في هول المطلع عند العرض للسؤال . واعلم في الحال أنك قائم بين يدي الله عز وجل وهو مطلع عليك فقم بين يديه قيامك بين يدي بعض ملوك الزمان إن كنت تعجز عن معرفة كنه جلاله بل قدر في دوام قيامك في صلاتك أنك ملحوظ ومرقوب بعين كالئة من رجل صالح من أهلك أو ممن ترغب في أن يعرفك بالصلاح فانه تهدأ عندذلك أطرافك وتخشع جوارحك وتسكن جميع أجزائك خيفة أن ينسبك ذلك العاجز المسكين إلى قلة الخشوع وإذا أحسست من نفسك بالتماسك عند ملاحظة عبد مسكين فعاتب نفسك وقل لها إنك تدعين معرفة الله وحبه أفلاتستحين من استجرائك عليه مع توقيرك عبدا من عباده أوتخشين الناس ولاتخشينه وهو أحق أن يخشى ولذلك لما قال أبو هريرة « كيف الحياء من الله فقال صلى الله عليه وسلم تستحي منه كما تستحي من الرجل الصالح من قومك[2] » وروى « من أهلك » . وأما النية فاعزم على إجابة الله عز وجل في امتثال أمره بالصلاة وإتمامها والكف عن نواقضها ومفسداتها وإخلاص جميع ذلك لوجه الله سبحانه رجاء لثوابه وخوفا من عقابه وطلبا للقربة منه متقلدا للمنة منه باذنه إياك في المناجاة مع سوء أدبك وكثرة عصيانك وعظم في نفسك قدر مناجاته وانظر من تناجي وكيف تناجي وبماذا

(١) حديث إذا قام العبد إلى صلاته وكان وجهه وهواه إلى الله انصرف كيوم ولدته أمه لم أجده

(٢) حديث قال أبوهريرة كيف الحياء من الله قال تستحي منه كما تستحي من الرجل الصالح من قومك الخرائطي في مكارم الأخلاق هق في الشعب من حديث سعيد بن زيد مرسلا بنحوه وأرسله هق بزيادة ابن عمر في السند وفي العلل قط عن ابن عمر له وقال إنه أشبه شيء بالصواب لوروده من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة .

وهل يبقى إلا ماغاب عنه أن ينكشف إليه وقال « إن يكن منكم محدثون فعمر » أوكما قال « للمؤمن ينظر بنور الله » وفي القرآن العزيز ـ قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك ـ فعلم ماغاب عن غيره من إمكان بيان ماوعد به وأراد أنه قدر عليه ولم يكن نبيا ولا رسولا وقد أنبأ الله سبحانه وتعالى عن ذي القرنين من إخباره عن العلوم الغيبية وصدقه فيه حين قال ـ فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا ـ وإن كان وقع الاختلاف في نبوة ذي القرنين فالاجماع على أنه ليس برسول وهو خلاف للسطور في الآية وإن رام أحد المدافعة بالاحتيال لما أخبر به ذوالقرنين وما ظهر على يدي الذي كان عنده علم من الكتاب وأراد أن يجوز على

تناجى وعند هذا ينبغى أن يعرق جبينك من الخجل وترتعد فرائصك من الهيبة ويصفر وجهك من الخوف .. وأما التكبير فاذا نطق به لسانك فينبغى أن لا يكذبه قلبك فان كان فى قلبك شئ هو أكبر من الله سبحانه فالله يشهد إنك لكاذب وان كان الكلام صدقا كما شهد على المنافقين فى قولهم إنه صلى الله عليه وسلم رسول الله فان كان هواك أغلب عليك من أمر الله عز وجل فأنت أطوع له منك لله تعالى فقد اتخذته إلهك وكبرته فيوشك أن يكون قولك الله أكبر كلاما باللسان المجرد وقد تخلف القلب عن مساعدته وما أعظم الخطر فى ذلك لولا التوبة والاستغفار وحسن الظن بكرم الله تعالى وعفوه . وأما دعاء الاستفتاح فأول كلماته قولك وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض وليس المراد بالوجه الوجه الظاهر فانك إنما وجهته إلى جهة القبلة والله سبحانه يتقدس عن أن تحده الجهات حتى تقبل بوجه بدنك عليه وإنما وجه القلب هو الذى تتوجه به إلى فاطر السموات والأرض فانظر إليه أمتوجه هو إلى أمانيه وهمه فى البيت والسوق متبع للشهوات أو مقبل على فاطر السموات وإياك أن تكون أول مفاتحتك للمناجاة بالكذب والاختلاق ولن ينصرف الوجه الى الله تعالى إلا بانصرافه عما سواه فاجتهد فى الحال فى صرفه إليه وان عجزت عنه على الدوام فليكن قولك فى الحال صدقا ، وإذا قلت حنيفا مسلما فينبغى أن يخطر ببالك أن المسلم هو الذى سلم المسلمون من لسانه ويده فان لم تكن كذلك كنت كاذبا فاجتهد فى أن تعزم عليه فى الاستقبال وتندم على ماسبق من الأحوال واذا قلت أما أنا من المشركين فأخطر ببالك الشرك الخفى فان قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا ـ نزل فيمن يقصد بعبادته وجه الله وحمد الناس وكن حذرا مشفقا من هذا الشرك واستشعر الخجلة فى قلبك إن وصفت نفسك بأنك لست من المشركين من غير براءة عن هذا الشرك فان اسم الشرك يقع على القليل والكثير منه واذا قلت محياى ومماتى لله فاعلم أن هذا حال عبد مفقود لنفسه موجود لسيده وأنه إن صدر عن رضاه وغضبه وقيامه وقعوده ورغبته فى الحياة ورهبته من الموت لأمور الدنيا لم يكن ملائما للحال واذا قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فاعلم أنه عدوك ومترصد لصرف قلبك عن الله عز وجل حسدا لك على مناجاتك مع الله عز وجل وسجودك له مع أنه لعن بسبب سجدة واحدة تركها ولم يوفق لها وأن استعاذتك بالله سبحانه منه بترك ما يحبه وتبديله بما يحب الله عز وجل لا بمجرد قولك فان من قصده سبع او عدو ليفترسه أو ليقتله فقال أعوذ منك بذلك الحصن الحصين وهو ثابت على مكانه فان ذلك لا ينفعه بل لا يعينه إلا تبديل المكان فكذلك من يتبع الشهوات التى هى محاب الشيطان ومكاره الرحمن فلا يغنيه مجرد القول فليقترن قوله بالعزم على التعوذ بحصن الله عز وجل عن شر الشيطان وحصنه لا إله إلا الله إذ قال عز وجل فيما أخبر عنه نبينا ﷺ «لا إله إلا الله حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى (١)» والمتحصن بمن لا معبود له سوى الله سبحانه فأما من اتخذ إلهه هواه فهو فى ميدان الشيطان لا فى حصن الله عز وجل . واعلم أن من مكايده أن يشغلك فى صلاتك بذكر الآخرة وتدبير فعل الخير لتمنعك عن فهم ما تقرأ فاعلم أن كل ما يشغلك عن فهم معانى قراءتك فهو وسواس فان حركة اللسان غير مقصودة بل المقصود معانيها . فأما القراءة فالناس فيها ثلاثة: رجل يتحرك لسانه وقلبه غافل ورجل يتحرك لسانه وقلبه يتبع اللسان فيفهم ويسمع منه كأنه يسمعه من غيره وهى درجات أصحاب اليمين ورجل يسبق قلبه إلى المعانى أولا ثم يخدم اللسان القلب

(١) حديث قال الله تعالى لا إله إلا الله حصنى ك فى التاريخ وأبو نعيم فى الحلية من طريق أهل البيت من حديث على باسناد ضعيف جدا وقول أبى منصور الديلمى إنه حديث ثابت مردود عليه .

عمر التشبه بالحقائق فما يصنع فيما جرى للخضر وما أنبأ الله سبحانه وأظهر عليه من العلوم الغيبية وهو بعد أن يكون نبيا فليس برسول على الوفاق من الجميع والله تعالى يقول ـ إلا من ارتضى من رسول ـ فدل على أن فى الآية حذف مضاف معناه ماتقدم وانظر إلى ماظهر من كلام سعد رضى الله عنه أنه يرى للملائكة وهو غيب الله وأعلم أبو بكر بما فى البطن وهى من غيب الله وشواهد الشرع كثيرة جدا يعجز التأول ويلهو المعاند هذا والقول بتخصيص العموم أظهر من الجراءة وأشهر مما نقل الكافة ويحتمل أن يكون المراد فى الآية بالرسول المذكور فيها ملك الوحى الذى بواسطته تنجلى العلوم وتنكشف الغيوب فمتى لم يرسل الله ملكا بإعلام غيب أو يخاطب متافهة أو إلقاء معنى فى روع أو ضرب مثل

فيترجمه ففرق أن يكون اللسان ترجمان القلب أو يكون معلم القلب والمقربون لسانهم ترجمان يتبع القلب ولا يتبعه القلب . وتفصيل ترجمة المعاني أنك إذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فانو به التبرك لابتداء القراءة لكلام الله سبحانه وافهم أنّ معناها أنّ الأمور كلها بالله سبحانه وأن المراد بالاسم ههنا هو المسمى واذا كانت الأمور بالله سبحانه فلا جرم كان الحمد لله ومعناه أن الشكر لله إذ النعم من الله ومن يرى من غير الله نعمة أو يقصد غير الله سبحانه بشكر لامن حيث إنه مسخر من الله عز وجل ففي تسميته وتحميده نقصان بقدر التفاته إلى غير الله تعالى فاذا قلت الرحمن الرحيم فأحضر في قلبك جميع أنواع لطفه لتتضح لك رحمته فينبعث بها رجاؤك ثم استثر من قلبك التعظيم والخوف بقولك مالك يوم الدين أما العظمة فلأنه لامالك إلا له وأما الخوف فلهول يوم الجزاء والحساب الذي هو مالكه ثم جدد الاخلاص بقولك إياك نعبد وجدد العجز والاحتياج والتبرى من الحول والقوة بقولك وإياك نستعين وتحقق أنه ماتيسرت طاعتك إلا باعانته وأن له المنة إذ وفقك الله لطاعته واستخدمك لعبادته وجعلك أهلا لمناجاته ولو حرمك التوفيق لكنت من المطرودين مع الشيطان اللعين ثم إذا فرغت من التعوذ ومن قولك بسم الله الرحمن الرحيم ومن التحميد ومن إظهار الحاجة إلى الاعانة مطلقا فعيّن سؤالك ولاتطلب إلا أهم حاجاتك وقل اهدنا الصراط المستقيم الذي يسوقنا إلى جوارك ويفضي بنا إلى مرضاتك وزده شرحا وتفصيلا وتأكيدا واستشهادا بالذين أفاض عليهم نعمة الهداية من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين دون الذين غضب عليهم من الكفار والزائغين من اليهود والنصارى والصابئين ثم التمس الاجابة وقل آمين فاذا تلوت الفاتحة كذلك فيشبه أن تكون من الذين قال الله تعالى فيهم فيما أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ماسأل (١) » يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله عز وجل حمدني عبدي وأثنى علي وهو معنى قوله سمع الله لمن حمده الحديث الخ فلو لم يكن لك من صلاتك حظ سوى ذكر الله لك في جلاله وعظمته فناهيك بذلك غنيمة فكيف بما ترجوه من ثوابه وفضله وكذلك ينبغي أن تفهم ماتقرؤه من السور كما سيأتي في كتاب تلاوة القرآن فلا تغفل عن أمره ونهيه ووعده ووعيده ومواعظه وأخبار أنبيائه وذكر مننه وإحسانه ولكل واحد حق فالرجاء حق الوعد والخوف حق الوعيد والعزم حق الأمر والنهي والاتعاظ حق الموعظة والشكر حق ذكر المنة والاعتبار حق إخبار الأنبياء . وروى أن زرارة بن أوفى لما انتهى إلى قوله تعالى ـ فاذا نقر في الناقور ـ خر ميتا وكان ابرهيم النخعي إذا سمع قوله تعالى ـ إذا السماء انشقت ـ اضطرب حتى تضطرب أوصاله وقال عبد الله بن واقد رأيت ابن عمر يصلي مغلوبا عليه وحق له أن يحترق قلبه بوعد سيده ووعيده فانه عبد مذنب ذليل بين يدي جبار قاهر وتكون هذه المعاني بحسب درجات الفهم ويكون الفهم بحسب وفور العلم وصفاء القلب ودرجات ذلك لاتنحصر والصلاة مفتاح القلوب فيها تنكشف أسرار الكلمات فهذا حق القراءة وهو حق الأذكار والتسبيحات أيضا ثم يراعي الهيئة في القراءة فيرتل ولايسرد فان ذلك أيسر للتأمل ويفرق بين نغماته في آية الرحمة والعذاب والوعد والوعيد والتحميد والتعظيم والتمجيد . كان النخعي إذا مر بمثل قوله عز وجل ـ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ـ يخفض صوته كالمستحي عن أن يذكره بكل شيء لايليق به وروى أنه يقال لقارئ القرآن « اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا (٢) » .

(١) حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين الحديث م عن أبي هريرة (٢) حديث يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق د ت ن من حديث عبد الله بن عمر وقال ت حسن صحيح .

في يقظة أو منام لم يكن إلى علم ذلك الغيب سبيل ويكون تقدير الآية فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول أن يرسله إلى من يشاء من عباده في يقظة أو منام فانه يطلع على ذلك أيضا ويكون فائدة الاخبار بهذا في الآية الامتنان على من رزقه الله تعالى علم شيء من مكنوناته وإعلامه أنه لاتصل إليها نفسه ولامخلوق سواه إلا بالله تعالى حين أرسل إليه الملك بذلك وبعثه الله حتى يتبرأ المؤمن من حوله ومن حول كل مخلوق وقوته ويرجع إلى الله تعالى وحده ويتحقق أنه لايرد عليه شيء من علم أو معرفة أو غير ذلك إلا بارادته ومشيئته ويحتمل وجه آخر وهو أن يكون معناه والله أعلم فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى يريد من سائر خلقه وأصناف عباده ويكون معنى من

وأما دوام القيام فانه تنبيه على إقامة القلب مع الله عز وجل على نعت واحد من الحضور قال صلى الله عليه وسلم « إن الله عز وجل مقبل على المصلى مالم يلتفت (١) » وكما تجب حراسة الرأس والعين عن الالتفات إلى الجهات فكذلك تجب حراسة السر عن الالتفات إلى غير الصلاة فاذ التفت إلى غيره فذكره باطلاع الله عليه وبقبح التهاون بالمناجى عند غفلة المناجى ليعود إليه وألزم الخشوع القلب فان الخلاص عن الالتفات باطنا وظاهرا ثمرة الخشوع ومهما خشع الباطن خشع الظاهر قال صلى الله عليه وسلم وقد رأى رجلا مصليا يعبث بلحيته « أما هذا لوخشع قلبه لخشعت جوارحه » فان الرعية بحكم الراعى ولهذا ورد فى الدعاء « اللهم أصلح الراعى والرعية(٢) » وهو القلب والجوارح وكان الصديق رضى الله عنه فى صلاته كأنه وتد وابن الزبير رضى الله عنه كأنه عود وبعضهم كان يسكن فى ركوعه بحيث تقع العصافير عليه كأنه جماد وكل ذلك يقتضيه الطبع بين يدى من يعظم من أبناء الدنيا فكيف لايتقاضاه بين يدى ملك الملوك عند من يعرف ملك الملوك وكل من يطمئن بين يدى غير الله عز وجل خاشعا وتضطرب أطرافه بين يدى الله عابثا فذلك لقصور معرفته عن جلال الله عز وجل وعن اطلاعه على سره وضميره وقال عكرمة فى قوله عز وجل ـ الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين ـ قال قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه . وأما الركوع والسجود فينبغى أن تجدد عندهما ذكر كبرياء الله سبحانه وترفع يديك مستجيرا بعفو الله عز وجل من عقابه بتجديد نية ومتبعا سنة نبيه ﷺ ثم تستأنف له ذلا وتواضعا بركوعك وتجتهد فى ترفيق قلبك وتجديد خشوعك وتستشعر ذلك وعز مولاك واتضاعك وعلو ربك وتستعين على تقرير ذلك فى قلبك بلسانك فتسبح ربك وتشهد له بالعظمة وأنه أعظم من كل عظيم وتكرر ذلك على قلبك لتؤكده بالتكرار ثم ترتفع من ركوعك راجيا أنه راحم لك ومؤكدا للرجاء فى نفسك بقولك سمع الله لمن حمده أى أجاب لمن شكره ثم تردف ذلك الشكر المتقاضى للمزيد فتقول ربنا لك الحمد وتكثر الحمد بقولك ملء السموات وملء الأرض ثم تهوى إلى السجود وهو أعلى درجات الاستكانة فتمكن أعز أعضائك وهو الوجه من أذل الأشياء وهو التراب وإن أمكنك أن لاتجعل بينهما حائلا فتسجد على الأرض فافعل فانه أجلب للخشوع وأدل على الذل وإذا وضعت نفسك موضع الذل فاعلم أنك وضعتها موضعها ورددت الفرع إلى أصله فانك من التراب خلقت وإليه تعود فعند هذا جدد على قلبك عظمة الله وقل سبحان ربى الأعلى وأكده بالتكرار فان الكرة الواحدة ضعيفة الأثر فاذا رق قلبك وظهر ذلك فلتصدق رجاءك فى رحمة الله فان رحمته تتسارع إلى الضعف والذل لا إلى التكبر والبطر فارفع رأسك مكبرا وسائلا حاجتك وقائلا رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم أوما أردت من الدعاء ثم أكد التواضع بالتكرار فعد إلى السجود ثانيا كذلك وأما التشهد فاذا جلست له فاجلس متأدبا وصرح بأن جميع ماتدلى به من الصلوات والطيبات أى من الأخلاق الطاهرة لله وكذلك الملك لله وهو معنى التحيات وأحضر فى قلبك النبى صلى الله عليه وسلم وشخصه الكريم وقل سلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته وليصدق أملك فى أنه يبلغه ويرد عليك ماهو أوفى منه ثم تسلم على نفسك وعلى جميع عباد الله الصالحين ثم تأمل أن يرد الله سبحانه عليك سلاما وافيا بعدد عباده الصالحين ثم تشهد له تعالى بالوحدانية ولمحمد نبيه صلى الله عليه وسلم بالرسالة مجددا عهد الله سبحانه بإعادة كلمتى الشهادة ومستأنفا للتحصن بها ثم ادع فى آخر صلاتك بالدعاء المأثور مع التواضع والخشوع والضراعة والابتهال

(١) حديث إن الله يقبل على المصلى مالم يلتفت د ن ك وصحح إسناده من حديث أبى ذر

(٢) حديث اللهم أصلح الراعى والرعية لم أقف له على أصل وفسره المصنف بالقلب والجوارح .

رسول أى عن يد رسول من الملائكة .

[فصل] ومعنى ولا يتخطى رقاب الصديقين إن قلت ما الذى أوصله إلى مقامهم أو جاوز به ذلك وهو فى المرتبة الثالثة حال المقربين ماوصل حيث ظننت فكيف يجاوزه وإنما خاصية من هو فى رتبة الصديقين عدم السؤال لكثرة التحقق بالأحوال وخاصية من هو فى رتبة القرب كثرة السؤال طمعا فى بلوغ الآمال ومثالهما فيما أشير إليه مثال إنسانين دخلا فى بستان أحدهما يعرف جميع أنواع نبات البستان ويتحقق أنواع تلك الثمار ويعلم أسماءها ومنافعها فهو لايسأل عن شىء مما يراه ولا يحتاج إلى أن يخبر به والثانى لايعرف مما رأى شيئا أو يعرف بعضا ويجهل أكثر مما يعرف فهو يسأل ليصل إلى علم الباقى وذلك من تكلمنا عليه حين أكثر

أسطوانة فى المسجد وهو فى الصلاة وتأكل طرف من أطراف بعضهم واحتيج فيه إلى القطع فلم يمكن منه فقيل إنه فى الصلاة لا يحس بما يجرى عليه فقطع وهو فى الصلاة وقال بعضهم الصلاة من الآخرة فاذا دخلت فيها خرجت من الدنيا وقيل لآخر هل تحدث نفسك بشئ من الدنيا فى الصلاة فقال لا فى الصلاة ولا فى غيرها وسئل بعضهم هل تذكر فى الصلاة شيئا فقال وهل شئ أحب إلىّ من الصلاة فأذكره فيها وكان أبو الدرداء رضى الله عنه يقول من فقه الرجل أن يبدأ بحاجته قبل دخوله فى الصلاة ليدخل فى الصلاة وقلبه فارغ وكان بعضهم يخفف الصلاة خيفة الوسواس وروى أن عمار بن ياسر صلى صلاة فأخفها فقيل له خففت يا أبا اليقظان فقال هل رأيتمونى نقصت من حدودها شيئا قالوا لا قال إنى بادرت سهو الشيطان إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن العبد ليصلى الصلاة لا يكتب له نصفها ولا ثلثها ولا ربعها ولا خمسها ولا سدسها ولا عشرها وكان يقول إنما يكتب للعبد من صلاته ما عقل منها [1] » ويقال إن طلحة والزبير وطائفة من الصحابة رضى الله عنهم كانوا أخف الناس صلاة وقالوا نبادر بها وسوسة الشيطان وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال على المنبر إن الرجل ليشيب عارضاه فى الاسلام وما أكمل لله تعالى صلاة قيل وكيف ذلك ؟ قال لا يتم خشوعها وتواضعها وإقباله على الله عز وجل فيها . وسئل أبو العالية عن قوله ـ الذين هم عن صلاتهم ساهون ـ قال هو الذى يسهو فى صلاته فلا يدرى على كم ينصرف أعلى شفع أم على وتر ؟ وقال الحسن هو الذى يسهو عن وقت الصلاة حتى تخرج . وقال بعضهم هو الذى إن صلاها فى أول الوقت لم يفرح وإن أخرها عن الوقت لم يحزن فلا يرى تعجيلها خيرا ولا تأخيرها إثما واعلم أن الصلاة قد يحسب بعضها ويكتب بعضها دون بعض كما دلت الأخبار عليه وإن كان الفقيه يقول إن الصلاة فى الصحة لا تتجزأ ولكن ذلك له معنى آخر ذكرناه وهذا المعنى دلت عليه الأحاديث إذ ورد جبر نقصان الفرائض بالنوافل [2] وفى الخبر قال عيسى عليه السلام يقول الله تعالى بالفرائض نجا منى عبدى وبالنوافل تقرب إلىّ عبدى وقال النبى صلى الله عليه وسلم « قال الله تعالى لا ينجو منى عبدى إلا بأداء ما افترضته عليه [3] » وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم « صلى صلاة فترك من قراءتها آية فلما انفتل قال ماذا قرأت فسكت القوم فسأل أبى بن كعب رضى الله عنه فقال قرأت سورة كذا وتركت آية كذا فما ندرى أنسخت أم رفعت فقال أنت لها يا أبىّ ثم أقبل على الآخرين فقال ما بال أقوام يحضرون صلاتهم ويسمون صفوفهم ونبيهم بين أيديهم لا يدرون ما يتلو عليهم من كتاب ربهم ألا إن بنى إسرائيل كذا فعلوا فأوحى الله عز وجل إلى نبيهم أن قل لقومك تحضرونى أبدانكم وتعطونى ألسنتكم وتغيبون عنى بقلوبكم باطل ما تذهبون إليه [4] » وهذا يدل على أن استماع ما يقرأ الامام وفهمه بدل عن قراءة السورة بنفسه وقال بعضهم إن الرجل يسجد السجدة عنده أنه تقرب بها إلى الله عز وجل ولو قسمت ذنوبه فى سجدته على أهل مدينته لهلكوا قيل وكيف يكون ذلك قال يكون ساجدا عند الله وقلبه مصغ إلى هوى ومشاهد لباطل قد استولى عليه

(١) حديث إن عمار بن ياسر صلى فأخفها فقيل له خففت يا أبا اليقظان الحديث وفيه إن العبد ليصلى صلاة لا يكتب له نصفها ولا ثلثها إلى آخره أحمد باسناد صحيح وتقدم المرفوع عنه وهو عند د ن

(٢) حديث جبر نقصان الفرائض بالنوافل أصحاب السنن والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته وفيه فان انتقص من فرضه شيئا قال الرب عز وجل انظروا هل لعبدى من تطوع فيكمل بها ما نقص من الفريضة (٣) حديث قال الله تعالى لا ينجو منى عبدى إلا بأداء ما افترضت عليه لم أجده (٤) حديث صلى صلاة فترك من قراءتها آية فلما التفت قال ماذا قرأت فسكت القوم فسأل أبىّ بن كعب الحديث رواه محمد بن نصر فى كتاب الصلاة مرسلا وأبو منصور الديلمى من حديث أبىّ بن كعب ورواه من مختصرا من حديث عبد الرحمن بن أبزى باسناد صحيح.

أكمل صنعا ولو كان وادّخره مع القدرة كان ذلك بخلا يناقض الكرم الإلهى وإن لم يكن قادرا عليه كان ذلك عجزا يناقض القدرة الالهية فكيف يقضى عليه بالعجز فيما لم يخلقه اختيارا وكان ذلك ولم ينسب إليه ذلك قبل خلق العالم ويقال ادّخار إخراج العالم من العدم إلى الوجود عجز مثل ما قيل فيما ذكرنا وما الفرق بينهما وذلك لأن تأخيره بالعالم قبل خلقه عن أن يخرجه من العدم إلى الوجود يقع تحت الاختيار الممكن من حيث إن الفاعل المختار له أن يفعل فاذا فعل فليس فى الامكان أن يفعل إلا نهاية ما تقتضيه الحكمة التى عرفنا أنها حكمة ولم يعرفنا بذلك إلا لنعلم مجارى أفعاله ومصادر أموره وأن نتحقق أنّ كلّ ما اقتضاه ويقتضيه من خلقه بعلمه وإرادته وقدرته إن ذلك على غاية الحكمة ونهايه

فهذه صفة الخاشعين فدلت هذه الحكايات والأخبار مع ماسبق على أن الأصل فى الصلاة الخشوع وحضور القلب وأن مجرد الحركات مع الغفلة قليل الجدوى فى المعاد والله أعلم نسأل الله حسن التوفيق .

(الباب الرابع فى الإمامة والقدوة)

وفى أركان الصلاة وبعد السلام وعلى الإمام وظائف قبل الصلاة وفى القراءة)

أما الوظائف التى هى قبل الصلاة فستة : أولها أن لا يتقدم للامامة على قوم يكرهونه فان اختلفوا كان النظر إلى الأكثرين فان كان الأقلون هم أهل الخير والدين فالنظر إليهم أولى وفى الحديث « ثلاثة لا تجاوز صلاتهم رءوسهم: العبد الآبق وامرأة زوجها ساخط عليها وإمام أمّ قوما وهم له كارهون[1] » وكما ينهى عن تقدمه مع كراهتهم فكذلك ينهى عن التقدمة إن كان وراءه من هو أفقه منه إلا إذا امتنع من هو أولى منه فله التقدم فان لم يكن شىء من ذلك فليتقدم مهما قدم وعرف من نفسه القيام بشروط الإمامة ويكره عند ذلك المدافعة فقد قيل إن قوما تدافعوا الامامة بعد إقامة الصلاة فخسف بهم وماروى من مدافعة الامامة بين الصحابة رضى الله عنهم فسببه إشارهم من رأوه أنه أولى بذلك أو خوفهم على أنفسهم السهو وخطر ضمان صلاتهم فان الأئمة ضمناء وكأن من لم يتعود ذلك ربما يشتغل قلبه ويتشوش عليه الإخلاص فى صلاته حياء من المقتدين لاسيما فى جهره بالقراءة فكان لاحتراز من احترز أسباب من هذا الجنس . الثانية إذا خير المرء بين الأذان والامامة فينبغى أن يختار الامامة فان لكل واحد منهما فضلا ولكن الجمع مكروه بل ينبغى أن يكون الامام غير المؤذن وإذا تعذر الجمع فالامامة أولى وقال قائلون الأذان أولى لما نقلناه من فضيلة الأذان ولقوله ﷺ « الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن[2] » فقالوا فيها خطر الضمان وقال صلى الله عليه وسلم « الإمام أمين فاذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا[3] » وفى الحديث « فان أتم فله ولهم وإن نقص فعليه لا عليهم[4] » ولأنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أرشد الأئمة واغفر للمؤذنين[5] » والمغفرة أولى بالطلب فان الرشد يراد للمغفرة وفى الخبر « من أمّ فى (١) مسجد سبع سنين وجبت له الجنة بلا حساب ومن أذن أربعين عاما دخل الجنة بغير حساب[6] » ولذلك نقل عن الصحابة رضى الله عنهم أنهم كانوا يتدافعون الإمامة والصحيح أن الامامة أفضل إذ واظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما والأئمة بعدهم ، نعم فيها خطر الضمان والفضيلة مع الخطر كما أن رتبة الإمارة والخلافة أفضل لقوله ﷺ « ليوم من سلطان عادل أفضل من عبادة سبعين سنة[7] »

(الباب الرابع)

(١) حديث ثلاثة لا تجاوز صلاتهم رءوسهم: العبد الآبق الحديث ت من حديث أبى أمامة وقال حسن غريب وضعفه هق (٢) حديث الامام ضامن والمؤذن مؤتمن د ت من حديث أبى هريرة وحكى عن ابن المدينى أنه لم يثبته ورواه أحمد من حديث أبى أمامة باسناد حسن (٣) حديث الامام أمين فاذا ركع فاركعوا الحديث خ من حديث أبى هريرة دون قوله الامام أمين وهو بهذه الزيادة فى مسند الحميدى وهو متفق عليه من حديث أنس دون هذه الزيادة (٤) حديث فان أتم فله ولهم وإن انتقص فعليه ولا عليهم د ه ك وصححه من حديث عقبة بن عامر والبخارى من حديث أبى هريرة يصلون بكم فان أصابوا فلكم وإن أخطئوا فلكم وعليهم (٥) حديث اللهم أرشد الأئمة واغفر للمؤذنين هو بقية حديث الامام ضامن وتقدم قبل بحديثين (٦) حديث من أذن فى مسجد سبع سنين وجبت له الجنة ومن أذن أربعين عاما دخل الجنة بغير حساب ت ه من حديث ابن عباس بالشطر الأول نحوه قال ت حديث غريب (٧) حديث ليوم من سلطان عادل أفضل من عبادة سبعين سنة

---

(١) قوله من أمّ الخ هكذا هو فى النسخ وهو الموافق لكلام المصنف ولكن فى العراقى والشارح لفظا وإن فى الموضعين فليحرر الحديث اهـ .

الاتقان ومبلغ جودة الصنع ليجعل كمال ماخلق دليلا قاطعا وبرهانا على كماله فى صفات جلاله الموجبة لإجلاله فلو كان ماخلق ناقصا بالإضافة إلى غيره ماقدر على خلقه ولو لم يخلق لكان يظهر النقصان المدعى على هذا الوجود من خلقه كما يظهر على ماخلقه على غير ذلك ويكون الجميع من باب الاستدلال على ماصنع من النقصان قطعا وما يحمل عليه من القدرة على أكمل منه ظنا إذ خلق للخلق عقولا وجعل لهم فهوما وعرفهم ما أمكن وكشف لهم ماحجب وأجن فيكون من حيث عرفهم بكماله دلهم على نقصه ومن حيث أعلمهم بقدرته بصرهم بعجزه فتعالى الله رب العالمين الملك الحق المبين وأيضا فلا يعترض هنا ويتزر به إلا من لا يعرف مخلوقاته ولم يصرف الكلام الصحيح فى مشابه ذلك

ولكن فيها خطر ولذلك وجب تقديم الأفضل والأفقه فقد قال صلى الله عليه وسلم « أئمتكم شفعاؤكم أوقال وفدكم إلى الله فان أردتم أن تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم (١) » وقال بعض السلف ليس بعد الأنبياء أفضل من العلماء ولا بعد العلماء أفضل من الأئمة المصلين لأن هؤلاء قاموا بين يدى الله عز وجل وبين خلقه هذا بالنبوة وهذا بالعلم وهذا بعماد الدين وهو الصلاة وبهذه الحجة احتج الصحابة فى تقديم أبى بكر الصديق رضى الله عنه وعنهم للخلافة إذ قالوا نظرنا فاذا الصلاة عماد الدين فاخترنا لدنيانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا (٢) » وماقدموا بلالا احتجاجا بأنه رضيه للأذان (٣) » وماروى أنه قال له رجل يارسول الله « دلنى على عمل أدخل به الجنة قال كن مؤذنا قال لاأستطيع قال كن إماما قال لا أستطيع فقال صلّ بازاء الامام (٤) » فلعله ظن أنه لايرضى بامامته إذ الأذان إليه والامامة إلى الجماعة وتقديمهم له ثم بعدذلك توهم أنه ربما يقدر عليها . الثالثة أن يراعى الامام أوقات الصلوات فيصلى فى أوائلها ليدرك رضوان الله سبحانه ففضل أول الوقت على آخره كفضل الآخرة على الدنيا (٥) هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الحديث « إن العبد ليصلى الصلاة فى آخر وقتها ولم تفته ، ولما فاته من أول وقتها خير له من الدنيا ومافيها (٦) » ولا ينبغى أن يؤخر الصلاة لانتظار كثرة الجماعة بل عليهم المبادرة لحيازة فضيلة أول الوقت فهى أفضل من كثرة الجماعة ومن تطويل السورة وقد قيل كانوا إذا حضر اثنان فى الجماعة لم ينتظروا الثالث وإذا حضر أربعة فى الجنازة لم ينتظروا الخامس وقد تأخر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الفجر وكانوا فى سفر وإنما تأخر للطهارة فلم ينتظر وقدم عبد الرحمن بن عوف فصلى بهم حتى فاتت رسول

أصلا فى العلم أو كان نسخا له ومعنى نقيس عليه غيره وأما انكشافه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم فى حق المخبر إذ أفشاه لغير أهله وأهداه لمن لايستحقه كما روى عن عيسى على نبينا وعليه السلام: لاتعلقوا الدر فى أعناق الخنازير. وإنما أراد قطاع العلم غير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذى يوجب كشفه بطلان الأحكام فان كان كشفه من الله سبحانه لقلوب ضعيفة بطلت الأحكام فى حقها لمن يطلع عليه فى ذلك السر من معرفة مآل الأشياء وعواقب الخلق وكشف أسرار العبادة وما يظن من مقدور فمن عرف نفسه مثلا أنه من أهل الجنة لم يصلّ ولم يصم ولم يتعب نفسه فى خير وكذلك لو انكشف له أنه من أهل النار كمن

الطبرانى من حديث ابن عباس بسند حسن بلفظ ستين (١) حديث أئمتكم وفدكم إلى الله تعالى فان أردتم أن تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم قط هق وضعف إسناده من حديث ابن عمر والبغوى وابن قانع والطبرانى فى معاجمهم و ك من حديث مرثد بن أبى مرثد نحوه وهو منقطع وفيه يحيى بن يحيى الأسلمى وهو ضعيف (٢) حديث تقديم الصحابة أبا بكر وقولهم اخترنا لدنيانا من اختاره رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا ابن شاهين فى شرح مذاهب أهل السنة من حديث على قال لقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر أن يصلى بالناس وإنى لشاهد ما أنا بغائب ولأبى مرض فرضينا لدنيانا مارضى به النبى صلى الله عليه وسلم لديننا وللرفوع منه متفق عليه من حديث عائشة وأبى موسى فى حديث قالمروا أبا بكر فليصل بالناس (٣) حديث تقديم الصحابة بلالا (١) احتجاجا بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه للأذان أما المرفوع منه فرواه أبو داود والترمذى وصححه وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان من حديث عبد الله بن زيد فى بدء الأذان وفيه قم مع بلال فألق عليه مارأيت فليؤذن به الحديث وأما تقديمهم له بعد موت النبى ﷺ فروى الطبرانى أن بلالا جاء إلى أبى بكر فقال ياخليفة رسول الله أردت أن أربط نفسى فى سبيل الله حتى أموت فقال أبو بكر أنشدك بالله يابلال وحرمتى وحقى لقد كبرت سنى وضعفت قوتى واقترب أجلى فأقام بلال معه فلما توفى أبو بكر جاء عمر فقال له مثل ماقال لأبى بكر فابى عليه فقال عمر فمن يابلال فقال إلى سعد فانه قد أذن بقباء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل عمر الأذان إلى سعد وعقبة وفى إسناده جهالة (٤) حديث قال له رجل يارسول الله دلنى على عمل أدخل به الجنة قال كن مؤذنا الحديث البخارى فى التاريخ والعقيلى فى الضعفاء وطب فى الأوسط من حديث ابن عباس باسناد ضعيف (٥) حديث فضل أول الوقت على آخره كفضل الآخرة على الدنيا أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر بسند ضعيف (٦) حديث إن العبد ليصلى الصلاة فى أول وقتها ولم تفته الحديث الدارقطنى من

(١) قول العراقى تقديم الصحابة بلالا لعل المناسب عدم تقديمه فليتأمل

الله صلى الله عليه وسلم ركعة فقام يقضيها قال فأشفقنا من ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «قد أحسنتم هكذا فافعلوا[١]» وقد تأخر فى صلاة الظهر فقدموا أبا بكر رضى الله عنه حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى الصلاة فقام إلى جانبه[٢]، وليس على الامام انتظار المؤذن وإنما على المؤذن انتظار الامام للاقامة فاذا حضر فلا ينتظر غيره . الرابعة أن يؤم مخلصا لله عز وجل ومؤديا أمانة الله تعالى فى طهارته وجميع شروط صلاته أما الاخلاص فبأن لا يأخذ عليها أجرة فقد أمر رسول الله ﷺ عثمان ابن أبى العاص الثقفى وقال اتخذ مؤذنا لا يأخذ على الأذان أجرا[٣] فالأذان طريق إلى الصلاة فهى أولى بأن لا يؤخذ عليها أجر فان أخذ رزقا من مسجد قد وقف على من يقوم بإمامته أو من السلطان أو آحاد الناس فلا يحكم بتحريمه ولكنه مكروه والكراهية فى الفرائض أشد منها فى التراويح وتكون أجرة له على مداومته على حضور الموضع ومراقبة مصالح المسجد فى إقامة الجماعة لا على نفس الصلاة . وأما الأمانة فهى الطهارة باطنا عن الفسق والكبائر والاصرار على الصغائر فالمترشح للامامة ينبغى أن يحترز عن ذلك بجهده فانه كالوفد والشفيع للقوم فينبغى أن يكون خير القوم وكذا الطهارة ظاهرا عن الحدث والخبث فانه لا يطلع عليه سواه فان تذكر فى أثناء صلاته حدثا أو خرج منه ريح فلا ينبغى أن يستحى بل يأخذ بيد من يقرب منه ويستخلفه فقد تذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الجنابة فى أثناء الصلاة فاستخلف واغتسل ثم رجع ودخل فى الصلاة[٤] وقال سفيان صلى خلف كل بر وفاجر إلا مدمن خمر أو معلن بالفسوق أو عاق لوالديه أو صاحب بدعة أو عبد آبق . الخامسة أن لا يكبر حتى تستوى الصفوف فليلتفت يمينا وشمالا فان رأى خللا أمر بالتسوية ، قيل كانوا يتحاذون بالمناكب ويتضامون بالكعاب ولا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة والمؤذن يؤخر الاقامة عن الأذان بقدر استعداد الناس فى الصلاة ففى الخبر « ليتمهل المؤذن بين الأذان والاقامة بقدر ما يفرغ الآكل من طعامه والمعتصر من اعتصاره[٥] » وذلك لأنه نهى عن مدافعة الأخبثين[٦] وأمر بتقديم العشاء على العشاء[٧] طلبا لفراغ القلب . السادسة أن يرفع صوته بتكبيرة الاحرام وسائر التكبيرات ولا يرفع المأموم صوته إلا بقدر ما يسمع نفسه وينوى الامامة لينال الفضل فان لم ينو صحت صلاته وصلاة القوم إذا نووا الاقتداء ونالوا فضل القدوة وهو لا ينال فضل الامامة ، وليؤخر المأموم تكبيره عن تكبيرة الامام فيبتدئ بعد فراغه والله أعلم . وأما وظائف القراءة فثلاثة : أولها

حديث أبى هريرة نحوه باسناد ضعيف (١) حديث تأخر رسول الله ﷺ يوما عن صلاة الفجر وكان فى سفر وإنما تأخر للطهارة فقدموا عبد الرحمن بن عوف الحديث متفق عليه من حديث المغيرة. (٢) حديث تأخر فى صلاة الظهر فقدموا أبا بكر الحديث متفق عليه من حديث سهل بن سعد (٣) حديث اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرة أصحاب السنن و ك وصححه من حديث عثمان بن أبى العاص الثقفى (٤) حديث تذكر النبى ﷺ الجنابة فى صلاته فاستخلف واغتسل ثم رجع د من حديث أبى بكرة باسناد صحيح وليس فيه ذكر الاستخلاف وإنما قال ثم أومأ إليهم أن مكانكم الحديث وورد الاستخلاف من فعل عمر وعلى وعند خ استخلاف عمر فى قصة طعنه (٥) حديث يمهل المؤذن بين الأذان والاقامة بقدر ما يفرغ الآكل من طعامه والمعتصر من اعتصاره ، ت ك من حديث جابر : يا بلال اجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته قال ت إسناده مجهول وقال ك ليس فى إسناده مطعون فيه غير عمرو بن قايد قلت بل فيه عبد المنعم الدباجى منكر الحديث قاله خ وغيره (٦) حديث النهى عن مدافعة الأخبثين م من حديث عائشة بلفظ لا صلاة وللبيهقى لا يصلين أحدكم الحديث (٧) حديث الأمر بتقديم العشاء على العشاء تقدم من حديث ابن عمر وعائشة إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء متفق عليه.

آنهما كه فلا يحتاج إلى تعب زائد ولا تصبيه مكابدة فلو عرف كل واحد عاقبته ومآله بطلت الأحكام الجارية عليه وإن كان كشفها من مخبر استروح الضعيف إلى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله وينحل قيده وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل إلا على ما يقدر لا على ما يوجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لو الدال على امتناع الشئ لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد عليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوات فعلى هذا يخرج كلام سهل فى ظاهر العلم .

[فصل] وأما خطاب العقلاء للجمادات فغير مستنكر فقد نادى الناس الديار وسألوا الأطلال واستخبروا الآثار وقد جاء فى أشعار العرب وكلامها من ذلك كثير وفى حديث

أن يسر بدعاء الاستفتاح والتعوذ كالمنفرد ويجهر بالفاتحة والسورة بعدها فى جميع الصبح وأولى العشاء والمغرب وكذلك المنفرد ويجهر بقوله آمين فى الصلاة الجهرية وكذا المأموم ويقرن المأموم تأمينه بتأمين الامام معا لا تعقيبا[1] ويجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والأخبار فيه متعارضة[2] واختيار الشافعى رضى الله عنه الجهر . الثانية أن يكون للامام فى القيام ثلاث سكتات[3] هكذا رواه سمرة بن جندب وعمران بن الحصين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولاهن إذا كبر وهى الطولى منهن مقدار مايقرأ من خلفه فاتحة الكتاب وذلك وقت قراءته لدعاء الاستفتاح فانه إن لم يسكت يفوتهم الاستماع فيكون عليه ماتنقص من صلاتهم فان لم يقرءوا الفاتحة فى سكوته واشتغلوا بغيرها فذلك عليه لاعليهم . السكتة الثانية إذا فرغ من الفاتحة ليتم من يقرأ الفاتحة فى السكتة الأولى فاتحته وهى كنصف السكتة الأولى . السكتة الثالثة إذا فرغ من السورة قبل أن يركع وهى أخفها وذلك بقدر ماتنفصل القراءة عن التكبير فقد نهى عن الوصل فيه ولايقرأ المأموم وراء الامام إلا الفاتحة فان لم يسكت الامام قرأ فاتحة الكتاب معه والمقصر هو الامام وإن لم يسمع المأموم فى الجهريه لبعده أو كان فى السرية فلا بأس بقراءة السورة . الوظيفة الثالثة أن يقرأ فى الصبح سورتين من المثانى مادون المائة فان الاطالة فى قراءة الفجر والتغليس بها سنة ولايضره الخروج منها مع الاسفار ولا بأس بأن يقرأ فى الثانية بأواخر السور نحو الثلاثين أو العشرين إلى أن يختمها لأن ذلك لايتكرر على الأسماع كثيرا فيكون أبلغ فى الوعظ وأدعى إلى التفكر وإنما كره بعض العلماء قراءة بعض أول السورة وقطعها وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قرأ بعض سورة يونس فلما انتهى إلى ذكر موسى وفرعون قطع فركع[4] وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فى الفجر آية من البقرة[5] وهى قوله ـ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ـ وفى الثانية ـ ربنا آمنا بما أنزلت ـ وسمع بلالا يقرأ من ههنا وههنا فسأله عن ذلك فقال أخلط الطيب بالطيب فقال أحسنت[6] ويقرأ فى الظهر

(١) حديث الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قط ك وصححه من حديث ابن عباس (٢) حديث ترك الجهر بها م من حديث أنس صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر فلم أسمع أحدا منهم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم وللنسائى يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣) حديث سمرة بن جندب وعمران بن حصين فى سكتات الامام أحمد من حديث سمرة قال كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم سكتات فى صلاته وقال عمران أنا أحفظها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتبوا فى ذلك إلى أبى بن كعب فكتب إن سمرة قد حفظ هكذا وجدته فى غير نسخة صحيحة من المسند والمعروف أن عمران أنكر ذلك على سمرة هكذا فى غير موضوع من المسند و د ه حب و ت فأنكر ذلك عمران وقال حفظا سكتة وقال حديث حسن انتهى وليس فى حديث سمرة إلا سكتتان ولكن اختلف عنه فى محل الثانية فروى عنه بعد الفاتحة وروى عنه بعد السورة ولقط من حديث أبى هريرة وضعفه من صلى صلاة مكتوبة مع الامام فليقرأ بفاتحة الكتاب فى سكتاته (٤) حديث قرأ بعض سورة يونس فلما انتهى إلى ذكر موسى وفرعون قطع وركع م من حديث عبد الله بن السائب وقال سورة المؤمنين وقال موسى وهرون وعلقه خ (٥) حديث قرأ فى الفجر ـ قولوا آمنا بالله ـ الآية ، وفى الثانية ـ ربنا آمنا بما أنزلت ـ م من حديث ابن عباس كان يقرأ فى ركعتى الفجر فى الأولى منهما ـ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ـ الآية التى فى البقرة وفى الآخرة منهما ـ آمنا بالله واشهدوا بأنا مسلمون ـ و د من حديث أبى هريرة ـ قل آمنا بالله وما أنزل علينا ـ الآية وفى الركعة الآخرة ـ ربنا آمنا بما أنزلت ـ أو ـ إنا أرسلناك بالحق ـ (٦) حديث سمع بلالا يقرأ من ههنا ومن ههنا فسأله عن ذلك فقال أخلط الطيب بالطيب فقال أحسنت د من حديث أبى هريرة باسناد صحيح نحوه .

النبى صلى الله عليه وسلم « اسكن أحد فانما عليك نبى وصديق وشهيدان » وقال بعضهم اسأل الأرض تخبرك عمن شق أنهارها وغرس أشجارها ونتق أهواءها ورتق أحواءها وأرسى جبالها إن لم تجبك أجابتك اعتبارا وإنما الذى يتوقف على الأذهان ويتحير فى قوله السامعون وتتعجب منه العقول هو كيفية كلام الجمادات والحيوانات الصامتات ففى هذا وقع الانكار واضطرب النظار وكذب فى تصحيح وجوده ذو السمع من الاعتبار ولكن لتعلم أن تلقى الكلام للعقلاء ممن لم يعقل عنه فى الشهود يكون على جهات من ذلك سماع الكلام الذاتى كما تتلقى من أهل النطق إذا قصدوا إلى نظم اللفظ وذلك أكثر ما يكون للأنبياء والرسل صلوات الله عليهم فى بعض الأوقات كحنين

بطوال المفصل إلى ثلاثين آية وفى العصر بنصف ذلك وفى المغرب بأواخر المفصل وآخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم المغرب قرأ فيها سورة المرسلات ماصلى بعدها حتى قبض (١) . وبالجملة التخفيف أولى لاسيما إذا كثر الجمع قال صلى الله عليه وسلم فى هذه الرخصة « إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فان فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة وإذا صلى لنفسه فليطول ماشاء(٢) » وقد كان معاذ ابن جبل يصلى بقوم العشاء فقرأ البقرة فخرج رجل من الصلاة وأتم لنفسه فقالوا نافق الرجل فتشاكيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فزجر رسول الله ﷺ معاذا فقال أفتان أنت يامعاذ اقرأ سورة سبح والسماء والطارق والشمس وضحاها(٣) . وأما وظائف الأركان فثلاثة : أولها أن يخفف الركوع والسجود فلا يزيد فى التسبيحات على ثلاث فقد روى عن أنس أنه قال مارأيت أخف صلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تمام(٤) ، ثم روى أيضا أن أنس بن مالك لما صلى خلف عمر بن عبد العزيز وكان أميرا بالمدينة قال ماصليت وراء أحد أشبه صلاة بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الشاب قال وكنا نسبح وراءه عشرا عشرا(٥) وروى مجملا أنهم قالوا : كنا نسبح وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الركوع والسجود عشرا عشرا(٦) وذلك حسن ولكن الثلاث إذا كثر الجمع أحسن فاذا لم يحضر إلا المتجردون للدين فلا بأس بالعشر هذا وجه الجمع بين الروايات وينبغى أن يقول الإمام عند رفع رأسه من الركوع سمع الله لمن حمده . الثانية فى المأموم ينبغى أن لا يساوى الإمام فى الركوع والسجود بل يتأخر فلا يهوى للسجود إلا إذا وصلت جبهة الامام إلى المسجد هكذا كان اقتداء الصحابة برسول الله صلى الله عليه وسلم(٧) ولا يهوى للركوع حتى يستوى الامام راكعا وقد قيل إن الناس يخرجون من الصلاة على ثلاثة أقسام طائفة بخمس وعشرين صلاة وهم الذين يكبرون ويركعون بعد الامام وطائفة بصلاة واحدة وهم الذين يساوونه وطائفة بلا صلاة وهم الذين يسابقون الامام. وقد اختلف فى أن الامام فى الركوع هل ينتظر لحوق من يدخل لينال فضل الجماعة وإدراكهم لتلك الركعة ولعل الأولى أن ذلك مع الاخلاص لا بأس به إذا لم يظهر تفاوت ظاهر للحاضرين فان حقهم مرعى فى ترك التطويل عليهم . الثالثة لا يزيد فى دعاء التشهد على مقدار التشهد حذرا من التطويل ولا يخص نفسه فى الدعاء بل يأتى بصيغة الجمع فيقول اللهم اغفر لنا ولا يقول اغفر لى فقد كره للامام أن يخص نفسه ولا بأس بأن يستعيذ فى التشهد بالكلمات الخمس المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول نعوذ بك من عذاب جهنم وعذاب القبر ونعوذ بك من فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال وإذا أردت بقوم فتنة فاقبضنا إليك غير مفتونين(٨) وقيل سمى مسيحا لأنه يمسح الأرض بطولها

(١) حديث قراءته فى المغرب بالمرسلات وهى آخر صلاة صلاها متفق عليه من حديث أم الفضل .
(٢) حديث إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٣) حديث صلى معاذ بقوم العشاء فقرأ البقرة فخرج رجل من الصلاة الحديث متفق عليه من حديث جابر وليس فيه ذكر والسماء والطارق وهى عند البيهقى (٤) حديث أنس مارأيت أخف صلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تمام متفق عليه (٥) حديث أنس أنه صلى خلف عمر بن عبد العزيز فقال ماصليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله ﷺ من هذا الشاب الحديث د ن باسناد جيد وضعفه ابن القطان (٦) حديث كنا نسبح وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الركوع والسجود عشرا لم أجد له أصلا إلا فى الحديث الذى قبله وفيه فحررنا فى ركوعه عشر تسبيحات وفى سجوده عشر تسبيحات .
(٧) حديث كان الصحابة لا يهوون للسجود إلا إذا وصلت جبهة النبى صلى الله عليه وسلم إلى الأرض متفق عليه من حديث البراء بن عازب (٨) حديث التعوذ فى التشهد من عذاب جهنم وعذاب القبر الحديث تقدم وزاد فيه الغزالى هنا وإذا أردت بقوم فتنة فاقبضنا اليك غير مفتونين ولم أجده مقيدا.

الجذع للنبى صلى الله عليه وسلم وكان حجر يسلم عليه فى طريقه قبل مبعثه ومنها تلقى الكلام فى حس السامع من غير أن يكون له وجود من خارج الحس ويعترى هذا سائر الحواس كمثل مايسمع النائم فى منامه من مثال شخص من غير مثال والمثال المرئى للنائم ليس له وجود فى سمعه وأما مايجده غير النائم فى اليقظة فمنها خاصة وعامة ، فقد ورد أن الحجر فى زمن عيسى ينادى المسلم يامسلم خلفى يهودى فاقتله وإن لم يخلق الله تعالى للحجر حياة ونطقا ويذهب عنه معنى الحجرية أو يوكل بالحجر من يتكلم عنه ممن يستر عن الأبصار فى العادة من الملائكة والجن أو يكون كلام يخلقه الله عز وجل فى أذن السامع ليفيده العلم باختفاء اليهودى حتى يقتله وكما يقال فى العرض الأكبر يوم

وقيل لأنه ممسوح العين أى مطموسها . وأما وظائف التحلل فثلاثة : أولها أن ينوى بالتسليمتين السلام على القوم والملائكة . الثانية أن يثبت عقيب السلام كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما فيصلى النافلة فى موضع آخر فان كان خلفه نسوة لم يقم حتى ينصرفن[1] وفى الخبر المشهور أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يقعد إلا قدر قوله اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام[2] . الثالثة إذا وثب فينبغى أن يقبل بوجهه على الناس ويكره للمأموم القيام قبل انفتال الإمام فقد روى عن طلحة والزبير رضى الله عنهما أنهما صليا خلف إمام فلما سلما قالا للامام ما أحسن صلاتك وأتمها إلا شيئا واحدا أنك لما سلمت لم تنفتل بوجهك ثم قالا للناس ما أحسن صلاتكم إلا أنكم انصرفتم قبل أن ينفتل إمامكم ثم ينصرف الامام حيث شاء من يمينه وشماله واليمين أحب هذه وظيفة الصلوات وأما الصبح فزيد فيها القنوت فيقول الإمام اللهم اهدنا ولا يقول اللهم اهدنى ويؤمن المأموم فاذا انتهى إلى قوله إنك تقضى ولا يقضى عليك فلا يليق به التأمين وهو ثناء فيقرأ معه فيقول مثل قوله أو يقول بلى وأنا على ذلك من الشاهدين أو صدقت وبررت وما أشبه ذلك وقد روى حديث فى رفع اليدين فى القنوت[3] فاذا صح الحديث استحب ذلك وإن كان على خلاف الدعوات فى آخر التشهد إذ لا يرفع بسببها اليد بل التعويل على التوقيف وبينهما أيضا فرق وذلك أن للأيدى وظيفة فى التشهد وهو الوضع على الفخذين على هيئة مخصوصة ولا وظيفة لهما ههنا فلا يبعد أن يكون رفع اليدين هو الوظيفة فى القنوت فانه لائق بالدعاء والله أعلم فهذه جمل آداب القدوة والإمامة والله الموفق .

(الباب الخامس فى فضل الجمعة وآدابها وسننها وشروطها)

(فضيلة الجمعة)

اعلم أن هذا يوم عظيم عظم الله به الاسلام وخصص به المسلمين . قال الله تعالى ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ـ فحرم الاشتغال بأمور الدنيا وبكل صارف عن السعى إلى الجمعة ، وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله عز وجل فرض عليكم الجمعة فى يومى هذا فى مقامى هذا[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك الجمعة ثلاثا من غير عذر طبع الله على قلبه[5] » وفى لفظ آخر « فقد نبذ الإسلام وراء ظهره[6] » واختلف رجل إلى ابن عباس يسأله عن رجل مات لم يكن يشهد جمعة ولا جماعة ، فقال فى النار فلم يزل يتردد إليه شهرا يسأله عن ذلك وهو يقول فى النار ، وفى الخبر : إن أهل الكتابين أعطوا يوم الجمعة فاختلفوا فيه فصرفوا عنه وهدانا الله تعالى له وأخره لهذه الأمة وجعله عيدا لهم فهم أولى الناس به سبقا وأهل الكتابين لهم تبع[7]

بآخر الصلاة والترمذى من حديث ابن عباس وإذا أردت بعبادك فتنة فاقبضنى إليك غير مفتون و ك نحوه من حديث ثوبان وعبد الرحمن بن عايش وصححهما وسيأتى فى الدعاء (١) حديث المكث بعد السلام خ من حديث أم سلمة (٢) حديث إنه لم يكن يقعد إلا بقدر قوله اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام م من حديث عائشة (٣) حديث رفع اليدين فى القنوت البيهقى من حديث أنس بسند جيد فى قصة قتل القراء ولقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة رفع يديه يدعو عليهم .

(الباب الخامس)

(٤) حديث إن الله فرض عليكم الجمعة فى يومى هذا الحديث ه من حديث جابر باسناد ضعيف .
(٥) حديث من ترك الجمعة ثلاثا من غير عذر طبع الله على قلبه أحمد واللفظ له وأصحاب السنن و ك وصححه من حديث أبى الجعد الضمرى (٦) حديث من ترك الجمعة ثلاثا من غير عذر فقد نبذ الاسلام وراء ظهره البيهقى فى الشعب من حديث ابن عباس (٧) حديث إن أهل الكتابين أعطوا يوم الجمعة فاختلفوا فيه الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة بنحوه .

القيامة إذا نودى فيه باسم كل واحد على الخصوص وفى الخلائق مثل اسم المنادى به كثير وقد قالت العلماء إنه لا يسمع النداء فى ذلك الجمع إلا من نودى فيحتمل أن يكون ذلك النداء يخلق للمنادى فى حاسة أذنه ليتحرك إلى الحساب وحده دون من يشاركه فى اسمه ولا يكون نداء من خارج والأمثلة كثيرة فى الشرع وفيما سمعت غنية ومقنع . ومنها تلقى الكلام فى العقل وهو المستفاد بالمعرفة المسموع بالقلب المفهوم بالتقدير على اللفظ المسمى بلسان الحال كما قال قيس :

وأجهشت للتوداد حين رأيته
وكبر للرحمن حين رآنى
فقلت له أين الذين عهدتهم
حواليك فى عيش وخفض زمان
فقال مضوا واستودعونى بلادهم
ومن الذى يبقى على الحدثان

وفى حديث أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « أتانى جبريل عليه السلام فى كفه مرآة بيضاء وقال هذه الجمعة يعرضها عليك ربك لتكون لك عيدا ولأمتك من بعدك . قلت فما لنا فيها قال لكم خير ساعة من دعا فيها بخير قسم له أعطاه الله سبحانه إياه أو ليس له قسم ذخر له ماهو أعظم منه او تعوذ من شرّ هو مكتوب عليه إلا أعاذه الله عزّ وجل من أعظم منه وهو سيد الأيام عندنا ونحن ندعوه فى الآخرة يوم المزيد . قلت ولم ؟ قال إن ربك عز وجل اتخذ فى الجنة واديا أفيح من المسك أبيض فاذا كان يوم الجمعة نزل تعالى من عليين على كرسيه فيتجلى لهم حتى ينظروا إلى وجهه الكريم(١) » وقال صلى الله عليه وسلم « خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم عليه السلام وفيه أدخل الجنة وفيه أهبط إلى الأرض وفيه تيب عليه وفيه مات وفيه تقوم الساعة وهو عند الله يوم المزيد كذلك تسميه الملائكة فى السماء وهو يوم النظر إلى الله تعالى فى الجنة (٢) » وفى الخبر « إن لله عز وجل فى كل جمعة ستمائة ألف عتيق من النار (٣) » وفى حديث أنس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا سلمت الجمعة سلمت الأيام(٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الجحيم تسعر فى كل يوم قبل الزوال عند استواء الشمس فى كبد السماء فلا تصلوا فى هذه الساعة إلا يوم الجمعة فانه صلاة كله وإن جهنم لاتسعر فيه (٥) » وقال كعب إن الله عزوجل فضل من البلدان مكة ومن الشهور رمضان ومن الأيام الجمعة ومن الليالى ليلة القدر ، ويقال إن الطير والهوام يلقى بعضها بعضا فى يوم الجمعة فتقول سلام سلام يوم صالح وقال صلى الله عليه وسلم «من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة كتب الله له أجر شهيد ووقى فتنة القبر (٦) »

(بيان شروط الجمعة)

اعلم أنها تشارك جميع الصلوات فى الشروط وتتميز عنها بستة شروط : الأول الوقت فان وقعت تسليمة الامام فى وقت العصر فاتت الجمعة وعليه أن يتمها ظهرا أربعا وللمسبوق إذا وقعت ركعته الأخيرة خارجا من الوقت ففيه خلاف . الثانى المكان، فلا تصح فى الصحارى والبرارى وبين الخيام بل لا بد من بقعة جامعة لأبنية لاتنقل ، يجمع أربعين ممن تلزمهم الجمعة والقرية فيه كالبلد ولايشترط فيه حضور السلطان ولا إذنه ولكن الأحبّ استئذانه . الثالث العدد فلا تنعقد بأقل من أربعين ذكورا مكلفين أحرارا مقيمين لايظعنون عنها شتاء ولاصيفا فان انفضوا حتى نقص العدد إما فى الخطبة أوفى الصلاة لم تصح الجمعة بل لابد منهم من الأول إلى الآخر . الرابع الجماعة فلو صلى أربعون فى قرية أو فى بلد متفرقين لم تصح جمعتهم ولكن المسبوق إذا أدرك الركعة الثانية جاز له الانفراد

(١) حديث أنس أتانى جبريل فى كفه مرآة بيضاء فقال هذه الجمعة الحديث الشافعى فى المسند والطبرانى فى الأوسط وابن مردويه فى التفسير بأسانيد ضعيفة مع اختلاف (٢) حديث خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة الحديث م من حديث أبى هريرة (٣) حديث إن لله فى كل جمعة ستمائة ألف عتيق من النار عد حب فى الضعفاء وهب فى الشعب من حديث أنس قال قط فى العلل والحديث غير ثابت (٤) حديث أنس إذا سلمت الجمعة سلمت الأيام حب فى الضعفاء وأبو نعيم فى الحلية وهق فى الشعب من حديث عائشة ولم أجده من حديث أنس (٥) حديث إن الجحيم تسعر كل يوم قبل الزوال عند استواء الشمس إلى أن قال إلا يوم الجمعة الحديث د من حديث أبى قتادة وأعله بالانقطاع (٦) حديث من مات يوم الجمعة كتب الله له أجر شهيد ووقى فتنة القبر أبو نعيم فى الحلية من حديث جابر وهو و ت نحوه مختصرا من حديث عبد الله بن عمرو قال غريب ليس إسناده بمتصل . قلت وصله ت الحكيم فى النوادر .

وفى أمثال العوامّ قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال الوتد للحائط سل من يدقنى فلوكانت العبارة تتأتى منها ماعبرت إلا بما قد استعير لها وعلى هذا المعنى حمل كثير من العلماء قوله تعالى إخبارا عن السماء والأرض حين ـ قالتا أتينا طائعين ـ وفى قوله تعالى ـ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ـ ومنها تلقى الكلام من الجبال مثل قوله صلى الله عليه وسلم « كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه السلام عليه عباءتان قطوانيتان يلبى وتجيبه الجبال والله يقول لبيك يايونس» فقوله كأنى يدلّ على أنه تخيل حالة سبقت لم يكن لها فى الحال وجود ذاتى لأن يونس بن متى عليه السلام قدمات وتلك الحالة منه سلفت

بالركعة الثانية وإن لم يدرك ركوع الركعة الثانية اقتدى ونوى الظهر وإذا سلم الامام تممها ظهرا . الخامس أن لاتكون الجمعة مسبوقة بأخرى فى ذلك البلد فان تعذر اجتماعهم فى جامع واحد جاز فى جامعين وثلاثة وأربعة بقدر الحاجة وإن لم تكن حاجة فالصحيح الجمعة التى يقع بها التحريم أولا ، وإذا تحققت الحاجة فالأفضل الصلاة خلف الأفضل من الامامين فإن تساويا فالمسجد الأقدم فإن تساويا ففى الأقرب ولكثرة الناس أيضا فضل يراعى . السادس الخطبتان فهما فريضتان والقيام فيهما فريضة والجلسة بينهما فريضة وفى الأولى أربع فرائض : التحميد وأقله الحمدلله والثانية الصلاة على النبى ﷺ والثالثة الوصية بتقوى الله سبحانه وتعالى والرابعة قراءة آية من القرآن وكذا فرائض الثانية أربعة إلا أنه يجب فيها الدعاء بدل القراءة واستماع الخطبتين واجب من الأربعين . وأما السنن : فإذا زالت الشمس وأذن المؤذن وجلس الامام على المنبر انقطعت الصلاة سوى التحية والكلام لاينقطع إلا بافتتاح الخطبة ويسلم الخطيب على الناس إذا أقبل عليهم بوجه ويردون عليه السلام فإذا فرغ المؤذن قام مقبلا على الناس بوجهه لايلتفت يمينا ولاشمالا ويشغل يديه بقائم السيف أوالعنزة والمنبر كى لايعبث بهما أو يضع إحداهما على الأخرى ويخطب خطبتين بينهما جلسة خفيفة ولايستعمل غريب اللغة ولايمطط ولايتغنى وتكون الخطبة قصيرة بليغة جامعة ويستحب أن يقرأ آية فى الثانية أيضا ولا يسلم من دخل والخطيب يخطب فإن سلم لم يستحق جوابا والاشارة بالجواب حسن ولا يشمت العاطسين أيضا هذه شروط الصحة فأما شروط الوجوب فلا تجب الجمعة إلا على ذكر بالغ عاقل حر مقيم فى قرية تشتمل على أربعين جامعين لهذه الصفات أو فى قرية من سواد البلد يبلغها نداء البلد من طرف يليها والأصوات ساكنة والمؤذن رفيع الصوت لقوله تعالى ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ـ ويرخص لهؤلاء فى ترك الجمعة لعذر المطر والوحل والفزع والمرض والتمريض إذا لم يكن للمريض قيم غيره ثم يستحب لهم أعنى أصحاب الأعذار تأخير الظهر إلى أن يفرغ الناس من الجمعة فإن حضر الجمعة مريض أو مسافر أوعبد أوامرأة صحت جمعتهم وأجزأت عن الظهر والله أعلم .

(بيان آداب الجمعة على ترتيب العادة وهى عشر جمل)

الأول أن يستعد لها يوم الخميس عزما عليها واستقبالا لفضلها فيشتغل بالدعاء والاستغفار والتسبيح بعد العصر يوم الخميس لأنها ساعة قوبلت بالساعة المبهمة فى يوم الجمعة قال بعض السلف إن لله عز وجل فضلا سوى أرزاق العباد لايعطى من ذلك الفضل إلا من سأله عشية الخميس ويوم الجمعة ويغسل فى هذا اليوم ثيابه ويبيضها ويمس الطيب إن لم يكن عنده ويفرغ قلبه من الأشغال التى تمنعه من البكور إلى الجمعة وينوى فى هذه الليلة صوم يوم الجمعة فان له فضلا وليكن مضموما إلى يوم الخميس أو السبت لامفردا فانه مكروه ويشتغل بإحياء هذه الليلة بالصلاة وختم القرآن فلها فضل كثير وينسحب عليها فضل يوم الجمعة ويجامع أهله فى هذه الليلة أوفى يوم الجمعة فقد استحب ذلك قوم حملوا عليه قوله صلى الله عليه وسلم «رحم الله من بكر وابتكر وغسل واغتسل[1]» وهو حمل الأهل على الغسل وقيل معناه غسل ثيابه فروى بالتخفيف واغتسل لجسده وبهذا تم آداب الاستقبال ويخرج من زمرة الغافلين الذين إذا أصبحوا قالوا ماهذا اليوم قال بعض السلف أوفى الناس نصيبا من الجمعة من انتظرها وارتاحها من الأمس وأخفهم نصيبا من إذا أصبح يقول إيش اليوم وكان بعضهم يبيت ليلة الجمعة

(١) رحم الله من بكر وابتكر وغسل واغتسل الحديث أصحاب السنن وحب و ك وصححه من حديث أوس بن أوس من غسل يوم الجمعة واغتسل وبكر وابتكر الحديث وحسنه ت .

وفى هذا الحديث إخبار عن الوجود الخيالى فى البصر والوجود الخيالى فى السمع ومنها تلقى الكلام بالشبه وهو أن يسمع السامع كلاما أو صوتا من شخص حاضر فيلقى عليه شبه غيره مما غاب عنه كقوله عليه السلام فى صوت أبى موسى الأشعرى إذ سمعه يترنم بالقرآن « لقد أعطى مزمارا من مزامير آل داود » ومزامير آل داود قد عدمت وذهبت وإنما شبه صوته بها وكما إذا سمع المريد صوت مزمار أوعود فجأة على غير قصد يتخيل صرير أبواب الجنة وشبهها بما فجأ صوته من ذلك فهذه مراتب الوجود فأنت إذا أحسنت التصرف بين أساليبها ولم يعترك غلط فى بعضها ببعض ولا اشتبهت عليك وسمت ممن نظر بمشكاة نور الله تعالى إلى كاغد وقد رآه اسود وجهه بالحبر فقال له مابال

في الجامع لأجلها . الثاني إذا أصبح ابتدأ بالغسل بعد طلوع الفجر وإن كان لا يبكر فأقربه إلى الرواح أحبّ ليكون أقرب عهدا بالنظافة فالغسل مستحب استحبابا مؤكدا وذهب بعض العلماء إلى وجوبه قال صلى الله عليه وسلم « غسل الجمعة واجب على كل محتلم(١) » والمشهور من حديث نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما « من أتى الجمعة فليغتسل(٢) » . وقال ﷺ « من شهد الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل(٣) » وكان أهل المدينة إذا تسابّ المتسابان يقول أحدهما للآخر لأنت أشر ممن لا يغتسل يوم الجمعة . وقال عمر لعثمان رضي الله عنهما لما دخل وهو يخطب « أهذه الساعة منكرا عليه ترك البكور فقال ما زدت بعد أن سمعت الأذان على أن توضأت وخرجت فقال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمرنا بالغسل(٤) » وقد عرف جواز ترك الغسل بوضوء عثمان رضي الله عنه وبما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل(٥) » ومن اغتسل للجنابة فليفض الماء على بدنه مرة أخرى على نية غسل الجمعة فإنا كتفى بغسل واحد أجزأه وحصل له الفضل إذا نوى كليهما ودخل غسل الجمعة في غسل الجنابة وقد دخل بعض الصحابة على رسول الله وقد اغتسل فقال له ألجمعة فقال بل عن الجنابة فقال أعد غسلا ثانيا وروى الحديث في غسل الجمعة على كل محتلم وإنما أمره به لأنه لم يكن نواه وكان لا يبعد أن يقال للقصود النظافة وقد حصلت دون النية ولكن هذا يقدح في الوضوء أيضا وقد جعل في الشرع قربة فلا بد من طلب فضلها ومن اغتسل ثم أحدث توضأ ولم يبطل غسله والأحب أن يحترز عن ذلك . الثالث الزينة وهي مستحبة في هذا اليوم وهي ثلاثة الكسوة والنظافة والتطييب الرائحة أما النظافة فبالسواك وحلق الشعر وقلم الظفر وقص الشارب وسائر ما سبق في كتاب الطهارة قال ابن مسعود من قلم أظفاره يوم الجمعة أخرج الله عز وجل منه داء وأدخل فيه شفاء فإن كان قد دخل الحمام في الخميس أو الأربعاء فقد حصل المقصود فليتطيب في هذا اليوم بأطيب طيب عنده ليغلب بها الروائح الكريهة ويوصل بها الروح والرائحة إلى مشامّ الحاضرين في جواره « وأحب طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه وطيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه(٦) » روى ذلك في الأثر وقال الشافعي رضي الله عنه من نظف ثوبه قل همه ومن طاب ريحه زاد عقله وأما الكسوة فأحبها البياض من الثياب إذ أحب الثياب إلى الله تعالى البيض لا يلبس ما فيه شهرة ولبس السواد ليس من السنة ولا فيه فضل بل كره جماعة النظر إليه لأنه بدعة محدثة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمامة مستحبة في هذا اليوم روى واثلة بن الأسقع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله وملائكته يصلون على أصحاب العمائم يوم الجمعة » (٧) فإن أكره الحرّ فلا بأس بنزعها قبل الصلاة وبعدها ولكن لا ينزع في وقت السعي من المنزل إلى الجمعة ولا في وقت الصلاة ولا عند صعود الإمام المنبر وفي خطبته . الرابع

(١) حديث غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم متفق عليه من حديث أبي سعيد (٢) حديث نافع عن ابن عمر من أتى الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل متفق عليه وهذا لفظ حبّ (٣) حديث من شهد الجمعة من الرجال والنساء فليغتسلوا حب وهق من حديث ابن عمر (٤) حديث قال عمر لعثمان لما دخل وهو يخطب أهذه الساعة الحديث إلى أن قال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل متفق عليه من حديث أبي هريرة ولم يسم البخاري وعثمان (٥) حديث من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت الحديث د ت وحسنه و ن من حديث سمرة (٦) حديث طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه وطيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه د ت وحسنه و ن من حديث أبي هريرة (٧) حديث واثلة بن الأسقع إن الله وملائكته يصلون على أصحاب العمائم يوم الجمعة ط وعد وقال منكر من حديث أبي الدرداء ولم أره من حديث واثلة

وجهك وقد كان أبيض أشقر موتها والآن قد ظهر فيه السواد فلم سودت وجهك فقال سل الحبر فإنه كان مجموعا في الحبرة التي هي مستقره ووطنه فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلما وعدوانا فقال صدقت . ثم أنت إذا سمعت أمثال هذه المراجعات أعمل الفكر وجدد النظر وحل الكلام إلى أجزائه التي ينتظم منها جملة ما بلغك فسأل عن معنى الناظر ومعنى المشكاة ومعنى نور الله سبحانه وما سبب أنه لم يعرف الناظر الكتابة والمكتوب وبأي لسان خاطب الكاغد وكيف مخاطبة الكاغد وهو ليس من أهل النطق وفيما صدق الناطق الكاغد ولم صدقه بمجرد قوله دون دليل ولا شاهد فيدو لك ههنا من الناظر هو ناظر القلب فيما أورده عليه الحس والمشكاة استعارة من مشكاة

البكور إلى الجامع ويستحب أن يقصد الجامع من فرسخين وثلاث وليبكر ويدخل وقت البكور بطلوع الفجر وفضل البكور عظيم وينبغى أن يكون فى سعيه إلى الجمعة خاشعا متواضعا ناويا للاعتكاف فى المسجد إلى وقت الصلاة قاصدا للمبادرة إلى جواب نداء الله عزّ وجلّ إلى الجمعة إياه والمسارعة إلى مغفرته ورضوانه وقد قال صلى الله عليه وسلم « من راح إلى الجمعة فى الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة ومن راح فى الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا أقرن ومن راح فى الساعة الرابعة فكأنما أهدى دجاجة ومن راح فى الساعة الخامسة فكأنما أهدى بيضة فاذا خرج الإمام طويت الصحف ورفعت الأقلام واجتمعت الملائكة عند المنبر يستمعون الذكر فمن جاء بعد ذلك فانما جاء لحق الصلاة ليس له من الفضل شىء[1] » والساعة الأولى إلى طلوع الشمس والثانية إلى ارتفاعها والثالثة إلى انبساطها حين ترمض الأقدام والرابعة والخامسة بعد الضحى الأعلى إلى الزوال وفضلهما قليل ووقت الزوال حق الصلاة ولا فضل فيه وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاث لو يعلم الناس مافيهنّ لركضوا ركض الإبل فى طلبهن الأذان والصف الأوّل والغدوّ إلى الجمعة[2] » وقال أحمد بن حنبل رضى الله عنه أفضلهن الغدوّ إلى الجمعة وفى الخبر « إذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على أبواب المساجد بأيديهم صحف من فضة وأقلام من ذهب يكتبون الأوّل فالأوّل على مراتبهم[3] » وجاء فى الخبر « إن الملائكة يتفقدون الرجل إذا تأخر عن وقته يوم الجمعة فيسأل بعضهم بعضا عنه مافعل فلان وما الذى أخره عن وقته فيقولون اللهم ان كان أخره فقر فأغنه وان كان أخره مرض فاشفه وان كان أخره شغل ففرغه لعبادتك وان كان أخره لهو فأقبل بقلبه إلى طاعتك[4] » وكان يرى فى القرن الأوّل سحرا أو بعد الفجر الطرقات مملوءة من الناس يمشون فى السرج ويزدحمون بها إلى الجامع كأيام العيد حتى اندرس ذلك فقيل أوّل بدعة حدثت فى الإسلام ترك البكور إلى الجامع وكيف لا يستحى المسلمون من اليهود والنصارى وهم يبكرون إلى البيع والكنائس يوم السبت والأحد وطلاب الدنيا كيف يبكرون إلى رحاب الأسواق للبيع والشراء والربح فلم لا يسابقهم طلاب الآخرة ويقال إن الناس يكونون فى قربهم عند النظر إلى وجه الله سبحانه وتعالى على قدر بكورهم إلى الجمعة ودخل ابن مسعود رضى الله عنه بكرة الجامع فرأى ثلاثة نفر

(١) حديث من راح إلى الجمعة فى الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وليس فيه ورفعت الأقلام وهذه اللفظة عند البيهقى من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٢) حديث ثلاث لو يعلم الناس مافيهن لركضوا ركض الإبل فى طلبهن الأذان والصف الأوّل والغدوّ إلى الجمعة أبو الشيخ فى ثواب الأعمال من حديث أبى هريرة ثلاث لو يعلم الناس مافيهن ماأخذن إلا بالاستهام عليها حرصا على مافيهنّ من الخير والبركة الحديث . قال والتهجير إلى الجمعة وفى الصحيحين من حديثه لو يعلم الناس مافى النداء والصف الأوّل ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا لاستهموا ولو يعلمون مافى التهجير لاستبقوا إليه (٣) حديث إذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على أبواب المسجد بأيديهم صحف من فضة وأقلام من ذهب الحديث ابن مردويه فى التفسير من حديث علىّ باسناد ضعيف إذا كان يوم الجمعة نزل جبريل فركز لواء بالمسجد الحرام وغدا سائر الملائكة إلى المساجد التى يجمع فيها يوم الجمعة فركزوا ألويتهم وراياتهم بباب المساجد ثم نشروا قراطيس من فضة وأقلاما من ذهب (٤) حديث إن الملائكة يفتقدون العبد إذا تأخر عن وقته يوم الجمعة فيسأل بعضهم بعضا مافعل فلان هق من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مع زيادة ونقص باسناد حسن . واعلم أن المصنف ذكر هذا أثرا فان لم يرد به حديثا مرفوعا فليس من شرطنا وانما ذكرناه احتياطا .

الزجاجة التى أضمرت بسراج النار إلى خبر المعرفة الملقب بسر القلب شبهها بها لأنها مسرجة الرب سبحانه وتعالى شعلها بنوره ونوره المذكور ههنا عبارة عن صفاء الباطن واشتمال السر بطلوع نيران كواكب المعارف الذاهبة بإذن الله تعالى ظلم جهالات القلوب ووجه إضافته إلى الله تعالى على سبيل الإشارة بالذكر لأجل التخصيص بالشرف والكاغد والحبر كناية عن أنفسهما لا عن غيرهما وجعلهما مبدأ طريقه وأول سلوكه إذ هما فى عالم الملك والشهادة الذى محل جولة الناظر فى حال نظره وأما سبب أنه لم يعرف الكتابة والمكتوب فلأجل أنه كان أميا لا يقرأ الكتاب الصناعى وإنما يروم معرفة قراءة الخط الإلهى الذى هو أبين وأدلّ على الفهم منه وأما مخاطبة الناظر الكاغد وهو

قد سبقوه بالبكور فاغتم لذلك وجعل يقول فى نفسه معاتبا لها رابع أربعة ومارابع أربعة من البكور ببعيد . الخامس فى هيئة الدخول ينبغى أن لايتخطى رقاب الناس ولايمر بين أيديهم والبكور يسهل ذلك عليه فقد ورد وعيد شديد فى تخطى الرقاب وهو أنه يجعل جسرا يوم القيامة يتخطاه الناس (١) وروى ابن جريج مرسلا « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ رأى رجلا يتخطى رقاب الناس حتى تقدم فجلس فلما قضى النبى ﷺ صلاته عارض الرجل حتى لقيه فقال يافلان مامنعك أن تجمع اليوم معنا قال يانبىّ الله قد جمعت معكم فقال النبى صلى الله عليه وسلم ألم ترك تتخطى رقاب الناس (٢) » . أشار به إلى أنه أحبط عمله . وفى حديث مسند أنه قال « مامنعك أن تصلى معنا » قال أولم ترنى يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم « رأيتك تأنيت وآذيت (٣) » أى تأخرت عن البكور وآذيت الحضور ومهما كان الصف الأول متروكا خاليا فله أن يتخطى رقاب الناس لأنهم ضيعوا حقهم وتركوا موضع الفضيلة قال الحسن تخطوا رقاب الناس الذين يقعدون على أبواب الجوامع يوم الجمعة فانه لاحرمة لهم وإذا لم يكن فى المسجد إلامن يصلى فينبغى أن لايسلم لأنه تكليف جواب فى غير محله . السادس أن لايمر بين يدى الناس ويجلس حيث هو إلى قرب أسطوانة أوحائط حتى لايمرون بين يديه أعنى بين يدى المصلى فان ذلك لايقطع الصلاة ولكنه منهى عنه قال صلى الله عليه وسلم « لأن يقف أربعين عاما خير له من أن يمر بين يدى المصلى (٤) » وقال ﷺ « لأن يكون الرجل رمادا رمديدا تذروه الرياح خير له من أن يمر بين يدى المصلى (٥) » وقد روى فى حديث آخر فى المار والمصلى حيث صلى على الطريق أوقصر فى الدفع فقال « لو يعلم المار بين يدى المصلى والمصلى ماعليهما فى ذلك لكان أن يقف أربعين سنة خيرا له من أن يمر بين يديه (٦) » والأسطوانة والحائط والمصلى للفروض حدّ للمصلى فمن اجتاز به فينبغى أن يدفعه قال صلى الله عليه وسلم « ليدفعه فان أبى فليدفعه فان أبى فليقاتله فانه شيطان (٧) » وكان أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه يدفع من يمر بين يديه حتى يصرعه فربما تعلق به الرجل فاستعدى عليه عند مروان فيخبره أن النبى ﷺ أمره بذلك فان لم يجد أسطوانة فلينصب بين يديه شيئا طوله قدر ذراع ليكون ذلك علامة لحده . السابع أن يطلب الصف الأول فان فضله كثير كما رويناه وفى الحديث « من غسل واغتسل وبكر وابتكر ودنا من الامام واستمع كان ذلك له كفارة لما بين الجمعتين وزيادة ثلاثة أيام (٨) »

---

(١) حديث من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسرا إلى جهنم ت وضعفه و ه من حديث معاذ بن أنس (٢) حديث ابن جريج مرسلا أن النبى صلى الله عليه وسلم بينما هو يخطب إذ رأى رجلا يتخطى رقاب الناس الحديث وفيه مامنعك أن تجمع معنا اليوم ابن المبارك فى الرقائق (٣) حديث مامنعك أن تصلى معنا فقال أو لم ترنى قال رأيتك آنيت وآذيت د ن حب ك من حديث عبد الله بن بسر مختصرا (٤) حديث لأن يقف أربعين سنة خير له من أن يمر بين يدى المصلى البزار من حديث زيد بن خالد وفى الصحيحين من حديث أبى جهم أن يقف أربعين قال أبو النضر لاأدرى أربعين يوما أو شهرا أو سنة و ه وحب من حديث أبى هريرة مائة عام (٥) حديث لأن يكون الرجل رمادا تذروه الرياح خير له من أن يمر بين يدى المصلى أبو نعيم فى تاريخ أصبهان وابن عبد البر فى التمهيد موقوفا على عبد الله بن عمر وزاد متعمدا (٦) حديث لو يعلم المار بين المصلى والمصلى ماعليهما فى ذلك الحديث رواه هكذا أبو العباس محمد بن يحيى السراج فى مسنده من حديث زيد بن خالد باسناد صحيح (٧) حديث أبى سعيد فليدفعه فان أبى فليقاتله فانما هو شيطان متفق عليه (٨) حديث من غسل واغتسل وبكر وابتكر ودنا من الامام واسمع الحديث ك من حديث أوس بن أوس وأصله عند أصحاب السنن .

جماد فسبق الكلام على مثله ومراجعة الكاغد له فعلى قدر حال الناظر إن كان مرادا فيلقى الكلام فى الحس بما ينبئه عن المطلوب من الحق وهو من باب الالقاء فى الروع فيودعه الحس المشترك المحفوظ فيه على الانسان صور الأشياء المحسوسة وإن كان مريدا فيتلقاه بلسان الحال المسموع بسمع القلب بواسطة المعرفة والعقل وتصديق الناظر الكاغد فى عذره وإحالته على الخبر لم يكن لمجرد قوله بل بشهادة أولى الرضا والعدل وهو البحث والتجربة لم تكن وشهادة النفس وهذا يسلك إلى القدرة وهو آخرها سئل عن أجزاء عالم الملك . وأما ماسمعته فى حد عالم الجبروت فذلك من القدرة المحدثة إلى العقل والعلم الموجودين فى الانسان المستقرة فى القوة الوهمية المدركة جميع ما لايستدعى وجوده جسما ولكن قد يعرض

وفى لفظ آخر « غفر الله له إلى الجمعة الأخرى وقد اشترط فى بعضها ولم يتخط رقاب الناس[1] » ولا يغفل فى طلب الصف الأول عن ثلاثة أمور : أولها أنه إذا كان يرى بقرب الخطيب منكرا يعجز عن تغييره من لبس حرير من الامام أو غيره أو صلى فى سلاح كثير ثقيل شاغل أو سلاح مذهب أو غير ذلك مما يجب فيه الانكار فالتأخر له أسلم وأجمع للهم فعل ذلك جماعة من العلماء طلبا للسلامة قيل لبشر بن الحرث نراك تبكر وتصلى فى آخر الصفوف فقال إنما يراد قرب القلوب لا قرب الأجساد وأشار به إلى أن ذلك أقرب لسلامة قلبه ونظر سفيان الثورى إلى شعيب بن حرب عند المنبر يستمع إلى الخطبة من أبى جعفر المنصور فلما فرغ من الصلاة قال شغل قلبى قربك من هذا هل أمنت أن تسمع كلاما يجب عليك إنكاره فلا تقوم به ثم ذكر ما أحدثوا من لبس السواد فقال يا أبا عبد الله أليس فى الخبر « ادن واستمع[2] » فقال ويحك ذاك للخلفاء الراشدين المهديين فأما هؤلاء فكلما بعدت عنهم ولم تنظر إليهم كان أقرب إلى الله عز وجل وقال سعيد بن عامر « صليت إلى جنب أبى الدرداء فجعل يتأخر فى الصفوف حتى كنا فى آخر صف فلما صلينا قلت له أليس يقال خير الصفوف أولها قال نعم إلا أن هذه الأمة مرحومة منظور إليها من بين الأمم[3] » فان الله تعالى إذا نظر إلى عبد فى الصلاة غفر له ولمن وراءه من الناس فانما تأخرت رجاء أن يغفر لى بواحد منهم ينظر الله إليه وروى بعض الرواة أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك لمن تأخر على هذه النية إيثارا وإظهارا لحسن الخلق فلا بأس وعند هذا يقال الأعمال بالنيات . ثانيها إن لم تكن مقصورة عند الخطيب مقتطعة عن المسجد للسلاطين فالصف الأول محبوب وإلا فقد كره بعض العلماء دخول المقصورة كان الحسن وبكر المزنى لا يصليان فى المقصورة ورأيا أنها قصرت على السلاطين وهى بدعة أحدثت بعد رسول الله ﷺ فى المساجد والمسجد مطلق لجميع الناس وقد اقتطع ذلك على خلافه وصلى أنس بن مالك وعمران بن حصين فى المقصورة ولم يكرها ذلك لطلب القرب ولعل الكراهية تختص بحالة التخصيص والمنع فأما مجرد المقصورة إذا لم يكن منع فلا يوجب كراهة . وثالثها أن المنبر يقطع بعض الصفوف وإنما الصف الأول الواحد المتصل الذى فى فناء المنبر وما على طرفيه مقطوع وكان الثورى يقول الصف الأول هو الخارج بين يدى المنبر وهو متجه لأنه متصل ولأن الجالس فيه يقابل الخطيب ويسمع منه ولا يبعد أن يقال الأقرب إلى القبلة هو الصف الأول ولا يراعى هذا المعنى وتكره الصلاة فى الأسواق والرحاب الخارجة عن المسجد وكان بعض الصحابة يضرب الناس ويقيمهم من الرحاب . الثامن أن يقطع الصلاة عند خروج الامام ويقطع الكلام أيضا بل يشتغل بجواب المؤذن ثم باستماع الخطبة وقد جرت عادة بعض العوام بالسجود عند قيام المؤذنين ولم يثبت له أصل فى أثر ولا خبر ولكنه إن وافق سجود تلاوة فلا بأس بها للدعاء لأنه وقت فاضل ولا يحكم بتحريم هذا السجود فانه لا سبب لتحريمه ، وقد روى عن على وعثمان رضى الله عنهما أنهما قالا : من استمع وأنصت فله أجران ومن لم يستمع وأنصت فله أجر ومن سمع ولغا فعليه وزران ومن لم يسمع ولغا فعليه وزر واحد وقال صلى الله عليه وسلم « من قال لصاحبه والامام يخطب أنصت أو مه فقد لغا ومن لغا والامام يخطب فلا جمعة له[4] » وهذا يدل على أن الإسكات ينبغى أن يكون باشارة أو رمى وحصاة لا بالنطق

(١) حديث أنه اشترط فى بعضها ولم يتخط رقاب الناس د حب ك من حديث أبى سعيد وأبى هريرة وقال صحيح على شرط م (٢) حديث ادن فاستمع د من حديث سمرة احضروا الذكر وادنوا من الامام وتقدم بلفظ من هجر ودنا واستمع وهو عند أصحاب السنن من حديث شداد (٣) حديث أبى الدرداء إن هذه الأمة مرحومة منظور إليها من بين الأمم وإن الله إذا نظر إلى عبد فى الصلاة غفر له ولمن وراءه من الناس و لم أجده (٤) حديث من قال لصاحبه والامام يخطب أنصت فقد لغا ومن لغا لا جمعة له ت ن عن أبى هريرة دون قوله ومن لغا فلا جمعة له قال ت حديث حسن صحيح وهو فى الصحيحين بلفظ

له أنه فى جسم كما تدرك السخلة عداوة الذئب وعطف أمها فتتبع العطف وتنفر من العداوة وأما ما سمعته فى حد عالم الملكوت وذلك من العلم الإلهى إلى ما وراء ذلك مما هو داخل فيه ومعدود منه فسر القلب الذى يأخذ به عن الملائكة ويسمع به ما بعد مكانه ورق معناه وعزب عن القلوب من جهة الفكر بصوره فأما أى شىء حقائق هذه المذكورات وما كه كل واحد منها على نحو معرفتك لأجزاء عالم الملك والشهادة فذلك علم لا ينتفع بسماعه مع عدم المشاهدة والله قد عرفك بأسمائها فان كنت مؤمنا فصدق بوجودها على الجملة لعلمك أنك لا تخبر بتسميات ليس لها مسميات إلى أن يلحقك الله بأولى المشاهدة وتحصل خالص الكرامات ومن كفر فان الله غنى حميد .

[فصل] والفرق بين العلم المحسوس فى عالم

وفي حديث أبي ذر أنه لما سأل أبيا والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال متى أنزلت هذه السورة فأومأ إليه أن اسكت فلما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له أبي اذهب فلا جمعة لك فشكاه أبو ذر إلى النبي ﷺ فقال « صدق أبي[1] » وإن كان بعيدا من الإمام فلا ينبغي أن يتكلم في العلم وغيره بل يسكت لأن ذلك يتسلسل ويفضي إلى هينمة حتى ينتهي إلى المستمعين ولا يجلس في حلقة من يتكلم فمن عجز عن الاستماع بالبعد فلينصت فهو المستحب وإذا كانت تكره الصلاة في وقت خطبة الإمام فالكلام أولى بالكراهية وقال علي كرم الله وجهه تكره الصلاة في أربع ساعات بعد الفجر وبعد العصر ونصف النهار والصلاة والإمام يخطب . التاسع أن يراعي في قدوة الجمعة ما ذكرناه في غيرها فإذا سمع قراءة الإمام لم يقرأ سوى الفاتحة فإذا فرغ من الجمعة قرأ الحمد لله سبع مرات قبل أن يتكلم وقل هو الله أحد والمعوذتين سبعا سبعا وروى بعض السلف أن من فعله عصم من الجمعة إلى الجمعة وكان حرزا له من الشيطان ويستحب أن يقول بعد الجمعة اللهم يا غني يا حميد يا مبدئ يا معيد يا رحيم يا ودود أغنني بحلالك عن حرامك وبفضلك عمن سواك يقال من داوم على هذا الدعاء أغناه الله سبحانه عن خلقه ورزقه من حيث لا يحتسب ثم يصلي بعد الجمعة ست ركعات ، فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الجمعة ركعتين[2] ، وروى أبو هريرة أربعا[3] ، وروى علي وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم ستا[4] والكل صحيح في أحوال مختلفة والأكمل أفضل . العاشر أن يلازم المسجد حتى يصلي العصر فإن أقام إلى المغرب فهو الأفضل يقال من صلى العصر في الجامع كان له ثواب الحج ومن صلى المغرب فله ثواب حجة وعمرة فإن لم يأمن التصنع ودخول الآفة عليه من نظر الخلق إلى اعتكافه أو خاف الخوض فيما لا يعني فالأفضل أن يرجع إلى بيته ذاكرا الله عز وجل مفكرا في آلائه شاكرا لله تعالى على توفيقه خائفا من تقصيره مراقبا لقلبه ولسانه إلى غروب الشمس حتى لا تفوته الساعة الشريفة ولا ينبغي أن يتكلم في الجامع وغيره من المساجد بحديث الدنيا قال صلى الله عليه وسلم « يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم أمر دنياهم ليس لله تعالى فيهم حاجة فلا تجالسوهم[5] » .

(بيان الآداب والسنن الخارجة عن الترتيب السابق الذي يعم جميع النهار وهي سبعة أمور)

الأول أن يحضر مجالس العلم بكرة أو بعد العصر ولا يحضر مجالس القصاص فلا خير في كلامهم ولا ينبغي أن يخلو المريد في جميع يوم الجمعة عن الخيرات والدعوات حتى توافيه الساعة الشريفة وهو خير ولا ينبغي أن يحضر الحلق قبل الصلاة وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم

إذا قلت لصاحبك و د من حديث علي من قال صه فقد لغا ومن لغا فلا جمعة له (١) حديث أبي ذر لما سأل أبيا والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب وقال متى أنزلت هذه السورة الحديث هق وقال في المعرفة إسناده صحيح د ه من حديث أبي بن كعب بسند صحيح أن السائل له أبو الدرداء وأبو ذر ولأحمد من حديث أبي الدرداء أنه سأل أبيا ولابن حبان من حديث جابر إن السائل عبد الله بن مسعود ولأبي يعلى من حديث جابر قال قال سعد بن أبي وقاص لرجل لا جمعة لك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لم يا سعد فقال لأنه كان يتكلم وأنت تخطب فقال صدق سعد (٢) حديث ابن عمر في الركعتين بعد الجمعة متفق عليه (٣) حديث أبي هريرة في الأربع ركعات بعد الجمعة م إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعا (٤) حديث علي وعبد الله في صلاة ست ركعات بعد الجمعة هق مرفوعا عن علي وله موقوفا على ابن مسعود أربعا و د من حديث ابن عمر كان إذا كان بمكة صلى بعد الجمعة ستا (٥) حديث يأتي على أمتي زمان يكون حديثهم في مساجدهم أمر دنياهم الحديث هق في الشعب من حديث الحسن مرسلا وأسنده ك من حديث أنس وصحح إسناده وحب نحوه من حديث ابن مسعود وقد تقدم .

الملك وبين العلم الإلهي في عالم الملكوت أن العلم كما اعتقدته مجسما بطيء الحركة بالفعل سريع الانتقال بالهلاك مخلفا عن مثله في الظاهر مجهولا تحت قهر سلطان الآدمي الضعيف الجاهل في أكثر أوقاته متصرف بين أحوال متنافية كالعلم والجهل والعدل والظلم والشك والصدق والإفك فالعلم الإلهي عبارة عن خلق الله في عالم الملكوت مختص بخلاف خصائص الجواهر الحسية الكائنة في عالم الملك يرى من أوصاف ما سمي به القلم المحسوس كليا مصرفا يتميز الخالق بحكم إرادته على ما سبق به علمه في أزل الأزل وإنما سمي بهذا الاسم لأجل شبهه بعمل ما سمي به غير أنه لا يكتب إلا حقائق الحق والفرق بين يمين الآدمي ويمين الله عز وجل أن يمين الآدمي كما علمت مركبة من عصب استعصى بقاؤها وعضل تعضل أدواؤها وعظام يعظم بلاؤها

نهى عن التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة[١] » إلا أن يكون عالما بالله يذكر بأيام الله ويفقه في دين الله يتكلم في الجامع بالغداة فيجلس إليه فيكون جامعا بين البكور وبين الاستماع واستماع العلم النافع في الآخرة أفضل من اشتغاله بالنوافل فقد روى أبو ذر « إن حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة[٢] » قال أنس بن مالك في قوله تعالى ـ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ـ أما انه ليس بطلب دنيا ولكن عيادة مريض وشهود جنازة وتعلم علم وزيارة أخ في الله عز وجل وقد سمى الله عز وجل العلم فضلا في مواضع قال تعالى ـ وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ـ وقال تعالى ـ ولقد آتينا داود منا فضلا ـ يعني العلم فتعلم العلم في هذا اليوم وتعليمه من أفضل القربات والصلاة أفضل من مجالس القصاص إذ كانوا يرونه بدعة ويخرجون القصاص من الجامع . بكر ابن عمر رضي الله عنهما إلى مجلسه في المسجد الجامع فاذا قاص يقص في موضعه فقال قم من مجلسي فقال لا أقوم وقد جلست وسبقتك إليه فأرسل ابن عمر إلى صاحب الشرطة فأقامه فلو كان ذلك من السنة لما جازت إقامته فقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يقيمن أحدكم أخاه من مجلسه ثم يجلس فيه ولكن تفسحوا وتوسعوا[٣] » وكان ابن عمر إذا قام الرجل له من مجلسه لم يجلس فيه حتى يعود إليه وروى أن قاصا كان يجلس بفناء حجرة عائشة رضي الله عنها فأرسلت إلى ابن عمر إن هذا قد آذاني بقصصه وشغلني عن سبحتي فضربه ابن عمر حتى كسر عصاه على ظهره ثم طرده . الثاني أن يكون حسن المراقبة للساعة الشريفة ففي الخبر المشهور « إن في الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله عز وجل فيها شيئا إلا أعطاه[٤] » وفي خبر آخر « لا يصادفها عبد يصلي[٥] » واختلف فيها فقيل إنها عند طلوع الشمس وقيل عند الزوال وقيل مع الأذان وقيل إذا صعد الإمام المنبر وأخذ في الخطبة وقيل إذا قام الناس إلى الصلاة وقيل آخر وقت العصر أعني وقت الاختيار وقيل قبل غروب الشمس وكانت فاطمة رضي الله عنها تراعي ذلك الوقت وتأمر خادمتها أن تنظر إلى الشمس فتؤذنها بسقوطها فتأخذ في الدعاء والاستغفار إلى أن تغرب الشمس وتخبر بأن تلك الساعة هي المنتظرة وتؤثره عن أبيها ﷺ وعليها[٦] وقال بعض العلماء هي مبهمة في جميع اليوم مثل ليلة القدر حتى تتوفر الدواعي على مراقبتها وقيل إنها تنتقل في ساعات يوم الجمعة كتنقل ليلة القدر وهذا هو الأشبه وله سر لا يليق بعلم المعاملة ذكره ولكن ينبغي أن يصدق بما قال صلى الله عليه وسلم « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا[٧] لها » ويوم الجمعة من جملة تلك الأيام فينبغي أن يكون العبد في جميع نهاره متعرضا لها باحضار القلب وملازمة الذكر والنزوع عن وساوس الدنيا فعساه يحظى بشيء من تلك النفحات وقد قال كعب الأحبار إنها في آخر ساعة من يوم الجمعة وذلك عند الغروب فقال أبو هريرة وكيف تكون آخر ساعة وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لا يوافقها عبد يصلي ولات حين صلاة » فقال كعب ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قعد ينتظر

(١) حديث عبد الله بن عمر في النهي عن التحلق يوم الجمعة د ن و ه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ولم أجده من حديث ابن عمر (٢) حديث أبي ذر حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة تقدم في العلم (٣) حديث لا يقيمن أحدكم أخاه من مجلسه الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر (٤) حديث إن في الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله فيها شيئا إلا أعطاه ت ه من حديث عمرو بن عوف المزني (٥) حديث لا يصادفها عبد مصل متفق عليه من حديث أبي هريرة (٦) حديث فاطمة في ساعة الجمعة قط في العلل هق في الشعب وعلته الاختلاف (٧) حديث إن لربكم في أيام دهركم نفحات الحديث الحكيم في النوادر وطب في الأوسط من حديث محمد بن مسلمة ولابن عبد البر في التمهيد نحوه من حديث أنس ورواه بن أبي الدنيا في كتاب الفرج من حديث أبي هريرة واختلف في إسناده .

ولحم ممتد وجلد غير جلد موصولة كمثلها في الضعف والانفعال ملقبة باليد وهي عاجزة على كل حال ويمين الله تعالى هي عند بعض أهل التأويل عبارة عن قدرته وعند بعضهم صفة لله تعالى غير قدرة وليست بجارحة ولا جسم وعند آخرين أنها عبارة عن خلق الله هي واسطة بين القلم الإلهي الناقش العلوم المحدثة وغيرها وبين قدرته التي هي صفة له صرف بها اليمين الكاتبة بالقلم المذكور بالخط الإلهي المثبوت على صفحات المخلوقات الذي ليس بعربي ولا عجمي يقرؤه الأميون إذا شرحت صدورهم وتستعجم على القارئين إذا كانوا عبيد شهواتهم ولم يشارك يمين الآدمي إلا في بعض الأسماء لأجل الشبه اللطيف الذي بينهما بالفعل وتقريبا إلى كل ناقص الفهم عساه يعقل ما أنزل على رسل الله تعالى من الذكر .

الصلاة فهو فى الصلاة (١) » قال بلى قال فذلك صلاة فسكت أبو هريرة وكان كعب مائلا إلى أنها رحمة من الله سبحانه للقائمين بحق هذا اليوم وأوان إرسالها عند الفراغ من تمام العمل وبالجملة هذا وقت شريف مع وقت صعود الإمام المنبر فليكثر الدعاء فيهما . الثالث يستحب أن يكثر الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا اليوم فقد قال صلى الله عليه وسلم « من صلى علىّ فى يوم الجمعة ثمانين مرة غفر الله له ذنوب ثمانين سنة قيل يارسول الله كيف الصلاة عليك ؟ قال تقول اللهم صل على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمى وتعقد واحدة وإن قلت اللهم صل على محمد وعلى آل محمد صلاة تكون لك رضاء ولحقه أداء وأعطه الوسيلة وابعثه المقام المحمود الذى وعدته واجزه عنا ماهو أهله واجزه أفضل ماجازيت نبيا عن أمته وصل عليه وعلى جميع إخوانه من النبيين والصالحين ياأرحم الراحمين (٢) » تقول هذا سبع مرات فقد قيل من قالها فى سبع جمع فى كل جمعة سبع مرات وجبت له شفاعته صلى الله عليه وسلم وإن أراد أن يزيد آتى بالصلاة المأثورة فقال « اللهم اجعل فضائل صلواتك ونوامى بركاتك وشرائف زكواتك ورأفتك ورحمتك وتحيتك على محمد سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين ورسول رب العالمين قائد الخير وفاتح البرّ ونبي الرحمة وسيد الأمة اللهم ابعثه مقاما محمودا تزلف به قربه وتقرّ به عينه يغبطه به الأولون والآخرون اللهم أعطه الفضل والفضيلة والشرف والوسيلة والدرجة الرفيعة والمنزلة الشامخة المنيفة اللهم أعط محمدا سؤله وبلغه مأموله واجعله أول شافع وأول مشفع اللهم عظم برهانه وثقل ميزانه وأبلغ حجته وارفع فى أعلى المقربين درجته اللهم احشرنا فى زمرته واجعلنا من أهل شفاعته وأحينا على سنته وتوفنا على ملته وأوردنا حوضه وأسقنا بكأسه غير خزايا ولانادمين ولاشاكين ولامبدلين ولا فاتنين ولامفتونين آمين يارب العالمين (٣) » وعلى الجملة فكل ماأتى به من ألفاظ الصلاة ولو بالمشهورة فى التشهد كان مصليا وينبغى أن يضيف إليه الاستغفار فان ذلك أيضا مستحب فى هذا اليوم . الرابع قراءة القرآن فليكثر منه وليقرأ سورة الكهف خاصة فقد روى عن ابن عباس وأبى هريرة رضى الله عنهما أن « من قرأ سورة الكهف ليلة الجمعة أو يوم الجمعة أعطى نورا من حيث يقرؤها إلى مكة وغفر له إلى يوم الجمعة الأخرى وفضل ثلاثة أيام وصلى عليه سبعون ألف ملك حتى يصبح وعوفى من الدام والدبيلة وذات الجنب والبرص والجذام وفتنة الدجال (٤) » ويستحب أن يختم القرآن فى يوم الجمعة وليلتها إن قدر وليكن ختمه للقرآن فى ركعتى الفجر إن قرأ بالليل أو فى ركعتى المغرب أو بين الأذان والاقامة للجمعة فله فضل عظيم وكان العابدون يستحبون أن يقرءوا يوم الجمعة قل هو الله أحد ألف مرة ويقال إن من قرأها فى عشر ركعات أو عشرين فهو أفضل من ختمة وكانوا يصلون

(١) حديث اختلاف كعب وأبى هريرة فى ساعة الجمعة وقول أبى هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لايوافقها عبد يصلى ولاتّ حين صلاة فقال كعب ألم يقل عليه الصلاة والسلام من قعد ينتظر الصلاة فهو فى صلاة قلت وقع فى الإحياء أن كعبا هو القائل إنها آخر ساعة وليس كذلك وإنما هو عبد الله بن سلام وأما كعب فانما قال إنها فى كل سنة مرة ثم رجع والحديث رواه ذ ت ن حبّ من حديث أبى هريرة وه نحوه من حديث عبد الله بن سلام (٢) حديث من صلى فى يوم الجمعة ثمانين مرة الحديث قط من رواية ابن المسيب قال أظنه عن أبى هريرة وقال حديث غريب وقال ابن النعمان حديث حسن (٣) حديث اللهم اجعل فضائل صلواتك الحديث ابن أبى عاصم فى كتاب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابن مسعود نحوه بسند ضعيف وقفه على ابن مسعود (٤) حديث ابن عباس وأبى هريرة من قرأ سورة الكهف ليلة الجمعة أو يوم الجمعة الحديث لم أجده من حديثهما.

[فصل] وحد عالم الملك ماظهر للحواس ويكون بقدرة الله تعالى بعضه من بعض وصحة التعبير وحدّ عالم الملكوت ما أوجده سبحانه بالأمر الأزلى بلاتدريج وبقى على حالة واحدة من غير زيادة فيه ولانقصان منه وحدّ عالم الجبروت هو مابين العالمين مما يشبه أن يكون فى الظاهر من عالم الملك فميز بالقدرة الأزلية بما هو من عالم الملكوت .

[فصل] ومعنى أن الله خلق آدم على صورته فذلك على ماجاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم وللعلماء فيه وجهان فمنهم من يرى للحديث سببا وهو أن رجلا ضرب غلامه فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه وقال إن الله تعالى خلق آدم على صورته وتأولوا عود الضمير على المضروب وعلى هذا لايكون للحديث مدخل فى هذا الوضع لم يرده مورد آخر فى غير هذا الوطن

على النبي صلى الله عليه وسلم ألف مرة وكانوا يقولون سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ألف مرة وإن قرأ السبعات الست في يوم الجمعة أو ليلتها فحسن وليس يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ سورا بأعيانها إلا في يوم الجمعة وليلتها كان يقرأ في صلاة المغرب ليلة الجمعة قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وكان يقرأ في صلاة العشاء الآخرة ليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين[1] وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرؤهما في ركعتي الجمعة وكان يقرأ في الصبح يوم الجمعة سورة سجدة لقمان وسورة هل أتى على الانسان[2] . الخامس الصلوات يستحب إذا دخل الجامع أن لا يجلس حتى يصلي أربع ركعات يقرأ فيهن قل هو الله أحد مائتي مرة في كل ركعة خمسين مرة[3] فقد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من فعله لم يمت حتى يرى مقعده من الجنة أو يرى له ولا يدع ركعتي التحية وإن كان الامام يخطب ولكن يخفف . أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك[4] وفي حديث غريب أنه صلى الله عليه وسلم سكت للداخل حتى صلاها[5] . فقال الكوفيون إن سكت له الامام صلاها ويستحب في هذا اليوم أو في ليلته أن يصلي أربع ركعات بأربع سور : الأنعام والكهف وطه ويس فان لم يحسن قرأ يس وسورة سجدة لقمان وسورة الدخان وسورة الملك ولا يدع قراءة هذه الأربع سور في ليلة الجمعة ففيها فضل كثير ومن لا يحسن القرآن قرأ ما يحسن فهو له بمنزلة الختمة ويكثر من قراءة سورة الاخلاص ويستحب أن يصلي صلاة التسبيح كما سيأتي في باب التطوعات كيفيتها لأنه صلى الله عليه وسلم قال لعمه العباس صلها في كل جمعة[6] وكان ابن عباس رضي الله عنهما لا يدع هذه الصلاة يوم الجمعة بعد الزوال وكان يخبر عن جلالة فضلها والأحسن أن يجعل وقته إلى الزوال للصلاة وبعد الجمعة إلى العصر لاستماع العلم وبعد العصر إلى المغرب للتسبيح والاستغفار . السادس الصدقة مستحبة في هذا اليوم خاصة فانها تتضاعف إلا على من سأل والامام يخطب وكان يتكلم في كلام الامام فهذا مكروه وقال صالح بن محمد سأل مسكين يوم الجمعة والامام يخطب وكان إلى جانب أبي فأعطى رجل أبي قطعة ليناوله إياها فلم يأخذها منه أبي وقال ابن مسعود إذا سأل الرجل في المسجد فقد استحق أن لا يعطى وإذا سأل على القرآن فلا تعطوه ومن العلماء من كره الصدقة على السؤال في الجامع الذين يتخطون رقاب الناس إلا أن يسأل قائما أو قاعدا في مكانه من غير تخط وقال كعب الاحبار من شهد الجمعة ثم انصرف فتصدق بشيئين مختلفين من الصدقة ثم رجع فركع ركعتين يتم ركوعهما وسجودهما وخشوعهما ثم يقول اللهم إني أسألك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم وباسمك الذي لا إله إلا الله هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم لم يسأل الله تعالى شيئا إلا أعطاه وقال بعض

(١) حديث القراءة في المغرب ليلة الجمعة قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وفي عشائها الجمعة والمنافقين حب وهق من حديث سمرة وفي ثقات حب المحفوظ عن سماك مرسلا قلت لا يصح مسندا ولا مرسلا (٢) حديث القراءة في الجمعة بالجمعة والمنافقين وفي صبح الجمعة بالسجدة وهل أتى م من حديث ابن عباس وأبي هريرة (٣) حديث من دخل يوم الجمعة المسجد فصلى أربع ركعات يقرأ فيها قل هو الله أحد مائتي مرة الحديث الخطيب في الرواة عن مالك من حديث ابن عمر وقال غريب جدا (٤) حديث الأمر بالتخفيف في التحية إذا دخل والامام يخطب م من حديث جابر وخ الأمر بالركعتين ولم يذكر التخفيف (٥) حديث سكوته صلى الله عليه وسلم عن الخطبة للداخل حتى فرغ من التحية قط من حديث أنس وقال أسنده سبيب بن محمد ووهم فيه والصواب عن معتمر عن أبيه مرسلا (٧) حديث صلاة التسبيح وقوله لعمه العباس صلها في كل جمعة د ه وابن خزيمة والحاكم من حديث ابن عباس وقال عق وغيره ليس فيها حديث صحيح .

ويكون الايمان به إلى غير هذا المعنى المذكور في السبب الحادث واثباته في غير موطن ذلك السبب المنقول مما يعز ويصعب فليبق السبب على حاله ولينظر في وجه الحديث غير هذا مما يحتمل ويحسن الاحتجاج به في هذا الموطن والوجه الآخر أن يكون الضمير الذي في صورته عائدا إلى الله سبحانه ويكون معنى الحديث أن الله خلق آدم على صورة هي إلى الله سبحانه وهذا العبد المضروب على صورة آدم فاذا هذا العبد المضروب على الصورة المضافة إلى الله تعالى ثم ينحصر بيان معنى الحديث ويتوقف على بيان معنى هذه الاضافة وعلى أي جهة يحمل في الاعتقاد العلمي على الله سبحانه ففيها وجهان : أحدهما أن إضافته إضافة ملك إلى الله تعالى كما يضاف إليه العبد والبيت والناقة واليمين على أحد الأوجه والوجه الآخر أن تكون إضافة تخصيص

السلف من أطعم مسكينا يوم الجمعة ثم غدا وابتكر ولم يؤذ أحدا ثم قال حين يسلم الإمام بسم الله الرحمن الرحيم الحي القيوم أسألك أن تغفر لي وترحمني وتعافيني من النار ثم دعا بما بدا له استجيب له . السابع أن يجعل يوم الجمعة للآخرة فيكف فيه عن جميع أشغال الدنيا ويكثر فيه الأوراد ولا يبتدئ فيه السفر فقد روى « أنه من سافر في ليلة الجمعة دعا عليه ملكاه (١) » وهو بعد طلوع الفجر حرام إلا إذا كانت الرفقة تفوت وكره بعض السلف شراء الماء في المسجد من السقاء ليشربه أو يسبله حتى لا يكون مبتاعا في المسجد فان البيع والشراء في المسجد مكروه وقالوا لا بأس لو أعطى القطعة خارج المسجد ثم شرب أو سبل في المسجد وبالجملة ينبغي أن يزيد في الجمعة في أوراده وأنواع خيراته فان الله سبحانه إذا أحب عبدا استعمله في الأوقات الفاضلة بفواضل الأعمال وإذا مقته استعمله في الأوقات الفاضلة بسيء الأعمال ليكون ذلك أوجع في عتابه وأشد لمقته لحرمانه بركة الوقت وانتهاكه حرمة الوقت ويستحب في الجمعة دعوات وسيأتي ذكرها في كتاب الدعوات إن شاء الله تعالى وصلى الله على كل عبد مصطفى .

(الباب السادس : في مسائل متفرقة تعم بها البلوى ويحتاج المريد إلى معرفتها)

فأما المسائل التي تقع نادرة فقد استقصيناها في كتب الفقه

[مسئلة] الفعل القليل وإن كان لا يبطل الصلاة فهو مكروه إلا لحاجة وذلك في دفع المار وقتل العقرب التي تخاف ويمكن قتلها بضربة أو ضربتين فاذا صارت ثلاثا فقد كثرت وبطلت الصلاة وكذلك القملة والبرغوث مهما تأذى بهما كان له دفعهما وكذلك حاجته إلى الحك الذي يشوش عليه الخشوع كان معاذ يأخذ القملة والبرغوث في الصلاة وابن عمر كان يقتل القملة في الصلاة حتى يظهر الدم على يده وقال النخعي يأخذها ويوهنها ولا شيء عليه إن قتلها وقال ابن المسيب يأخذها ويخدرها ثم يطرحها وقال مجاهد الأحب إلي أن يدعها إلا أن تؤذيه فتشغله عن صلاته فيوهنها قدر ما لا تؤذي ثم يلقيها وهذه رخصة والا فالكمال الاحتراز عن الفعل وإن قل ولذلك كان بعضهم لا يطرد الذباب وقال لا أعود نفسي ذلك فيفسد علي صلاتي وقد سمعت أن الفساق بين يدي الملوك يصبرون على أذى كثير ولا يتحركون ومهما تثاءب فلا بأس أن يضع يده على فيه وهو الأولى وإن عطس حمد الله عز وجل في نفسه ولا يحرك لسانه وإن تجشأ فينبغي أن لا يرفع رأسه إلى السماء وإن سقط رداؤه فلا ينبغي أن يسويه وكذلك أطراف عمامته فكل ذلك مكروه إلا لضرورة [مسئلة] الصلاة في النعلين جائزة وإن كان نزع النعلين سهلا وليست الرخصة في الخف لعسر النزع بل هذه النجاسة معفو عنها وفي معناها الدماس « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في نعليه ثم نزع فنزع الناس نعالهم فقال لم خلعتم نعالكم قالوا رأيناك خلعت فخلعنا فقال صلى الله عليه وسلم إن جبرائيل عليه السلام أتاني فأخبرني أن بهما خبثا فاذا أراد أحدكم المسجد فليقلب نعليه ولينظر فيهما فان رأى خبثا فليمسحه بالأرض وليصل فيهما (٢) » وقال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأنه صلى الله عليه وسلم قال لم خلعتم نعالكم وهذه مبالغة فانه صلى الله عليه وسلم سألهم ليبين لهم سبب خلعه إذ علم أنهم خلعوا على موافقته وقد روى عبد الله بن السائب « أن النبي ﷺ خلع نعليه (٣) » فاذن قد فعل كليهما فمن خلع فلا ينبغي أن يضعهما عن يمينه ويساره فيضيق الموضع ويقطع الصف بل يضعهما بين يديه

(١) حديث من سافر يوم الجمعة دعا عليه ملكاه قط في الافراد من حديث ابن عمر وفيه ابن لهيعة وقال غريب والخطيب في الرواة عن مالك من حديث أبي هريرة بسند ضعيف .

(الباب السادس)

(٢) حديث صلى في نعليه ثم نزع فنزع الناس نعالهم الحديث أحمد واللفظ له د ك وصححه من حديث أبي سعيد (٣) حديث عبد الله بن السائب في خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه م .

به تعالى فمن حملها على إضافة الملك له رأى أن المراد بصورته هو العالم الأكبر بجملته وآدم مخلوق على مضاهاة صورة العالم الأكبر لكنه مختصر صغير فان العالم إذا فصلت أجزاؤه بالعلم وفصلت أجزاء آدم عليه السلام بمثله وجدت أجزاء آدم عليه السلام مشابهة للعالم الأكبر وإذا شابهت أجزاء جملة أجزاء جملة فالجملتان بلا شك متشابهتان فالذي نظر في تحليل صورة العالم الأكبر فقسمه على أنحاء من القسمة وقسم آدم عليه السلام كذلك فوجد كل نحوين منهما شبيهين فمن ذلك أن العالم ينقسم إلى قسمين أحد القسمين ظاهر محسوس كعالم الملك والثاني باطن معقول كعالم الملكوت والانسان كذلك ينقسم إلى ظاهر محسوس كالعظم واللحم والدم وسائر أنواع

ولا يتركهما وراءه فيكون قلبه ملتفتا إليهما ولعل من رأى الصلاة فيهما أفضل رامى هذا المعنى وهو التفات القلب إليهما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا صلى أحدكم فليجعل نعليه بين رجليه(١) » وقال أبو هريرة لغيره اجعلهما بين رجليك ولا تؤذ بهما مسلما ووضعهما رسول الله صلى الله عليه وسلم على يساره وكان إماما(٢) فللإمام أن يفعل ذلك إذ لا يقف أحد على يساره والأولى أن لا يضعهما بين قدميه فيشغلانه ولكن قدام قدميه ولعله المراد بالحديث وقد قال جبير بن مطعم وضع الرجل نعليه بين قدميه بدعة [مسئلة] إذا بزق فى صلاته لم تبطل صلاته لأنه فعل قليل ومالا يحصل به صوت لا يعد كلاما وليس على شكل حروف الكلام إلا أنه مكروه فينبغى أن يحترز منه إلا كما أذن رسول الله ﷺ فيه إذ روى بعض الصحابة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى فى القبلة نخامة فغضب غضبا شديدا ثم حكها بمرجون كان فى يده وقال ائتونى بعبير فلطخ أثرها بزعفران ثم التفت إلينا وقال أيكم يحب أن يبزق فى وجهه فقلنا لا أحد قال فان أحدكم إذا دخل فى الصلاة فان الله عز وجل بينه وبين القبلة(٣) » وفى لفظ آخر واجهه الله تعالى فلا يبزقن أحدكم تلقاء وجهه ولا عن يمينه ولكن عن شماله أو تحت قدمه اليسرى فان بدرته بادرة فليبصق فى ثوبه وليقل به هكذا وذلك بعضه ببعض [مسئلة] لوقوف المقتدى سنة وفرض . أما السنة فأن يقف الواحد عن يمين الامام متأخرا عنه قليلا والمرأة الواحدة تقف خلف الامام فان وقفت بجنب الامام لم يضر ذلك ولكن خالفت السنة فان كان معها رجل وقف الرجل عن يمين الامام وهى خلف الرجل ولا يقف أحد خلف الصف منفردا بل يدخل فى الصف أو يجر إلى نفسه واحدا من الصف فان وقف منفردا صحت صلاته مع الكراهية . وأما الفرض فاتصال الصف وهو أن يكون بين المقتدى والامام رابطة جامعة فانهما فى جماعة فان كانا فى مسجد كفى ذلك جامعا لأنه بنى له فلا يحتاج إلى اتصال صف بل إلى أن يعرف أفعال الامام ؛ صلى أبو هريرة رضى الله عنه على ظهر المسجد بصلاة الامام وإذا كان المأموم على فناء المسجد فى طريق أو صحراء مشتركة وليس بينهما اختلاف بناء مفرق فيكفى القرب بقدر غلوة سهم وكفى بها رابطة إذ يصل فعل أحدهما إلى الآخر وإنما يشترط إذا وقف فى صحن دار على يمين المسجد أو يساره وبابها لا على فى المسجد فالشرط أن يعد صف المسجد فى دهليزها من غير انقطاع إلى الصحن ثم تصح صلاة من فى ذلك الصف ومن خلفه دون من تقدم عليه وهكذا حكم الأبنية المختلفة فأما البناء الواحد والعرصة الواحدة فكالصحراء [مسئلة] المسبوق إذا أدرك آخر صلاة الامام فهو أول صلاته فليوافق الامام وليبن عليه وليقنت فى الصبح فى آخر صلاة نفسه وإن قنت مع الامام وإن أدرك مع الامام بعض القيام فلا يشتغل بالدعاء وليبدأ بالفاتحة وليخففها فان ركع الامام قبل تمامها وقدر على لحوقه فى اعتداله من الركوع فليتم فان عجز وافق الامام وركع وكان لبعض الفاتحة حكم جميعها فتسقط عنه بالسبق وإن ركع الامام وهو فى السورة فليقطعها وإن أدرك الامام فى السجود أو التشهد كبر للاحرام ثم جلس ولم يكبر بخلاف ما إذا أدركه فى الركوع فانه يكبر ثانيا فى الهوى لأن ذلك انتقال محسوب له والتكبيرات للانتقالات الأصلية فى الصلاة لا للعوارض بسبب القدوة ولا يكون مدركا للركعة مالم يطمئن راكعا فى الركوع والامام بعد فى حد الراكعين فان لم يتم طمأنينته إلا بعد مجاوزة الامام حد الراكعين فاتته تلك

(١) حديث أبى هريرة إذا صلى أحدكم فليجعل نعليه بين رجليه د بسند صحيح وضعفه المنذرى وليس بجيد (٢) حديث وضعه نعليه على يساره م من حديث عبد الله بن السائب (٣) حديث رأى فى القبلة نخامة فغضب الحديث م من حديث جابر واتفقا عليه مختصرا من حديث أنس وعائشة وأبى سعيد وأبى هريرة وابن عمر .

الجواهر المحسوسة وإلى باطن كالروح والعقل والعلم والإرادة والقدرة وأشباه ذلك ، وقسم آخر : وذلك أن العالم قد انقسم بالعوالم إلى عالم الملك وهو الظاهر للحواس وإلى عالم الملكوت وهو الباطن فى العقول وإلى عالم الجبروت وهو المتوسط الذى أخذ بطرف من كل عالم منهما والانسان كذلك انقسم إلى ما شابه هذه القسمة فالمشابه لعالم الملك الأجزاء المحسوسة وقد علمتها والمشابهة لعالم الملكوت فمثل الروح والعقل والقدرة والارادة وأشباه ذلك والمشابه لعالم الجبروت فكالإدراكات الموجودة بالحواس والقوى الموجودة بأجزائه والوجه الثانى أن يكون معناه كفرا للسامع لا للمخبر بخلاف الوجه الأول ويكون هذا مطابقا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون

الركعة [مسئلة] من فاتته صلاة الظهر إلى وقت العصر فليصل الظهر أوّلا ثم العصر فان ابتدأ بالعصر أجزأه ولكن ترك الأولى واقتحم شبهة الخلاف فان وجد إماما فليصل العصر ثم ليصل الظهر بعده فان الجماعة بالأداء أولى فان صلى منفردا فى أوّل الوقت ثم أدرك جماعة صلى فى الجماعة ونوى صلاة الوقت والله يحتسب أيهما شاء فان نوى فائتة أو تطوّعا جاز وإن كان قد صلى فى الجماعة فأدرك جماعة أخرى فلينو الفائتة أو النافلة فإعادة المؤداة بالجماعة مرة أخرى لاوجه له وإنما احتمل ذلك لدرك فضيلة الجماعة [مسئلة] من صلى ثم رأى على ثوبه نجاسة فالأحب قضاء الصلاة ولا يلزمه ولو رأى النجاسة فى أثناء الصلاة رمى بالثوب وأتم والأحب الاستئناف وأصل هذا قصة خلع النعلين حين أخبر جبرائيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن عليهما نجاسة فانه صلى الله عليه وسلم لم يستأنف الصلاة [مسئلة] من ترك التشهد الأول أو القنوت أو ترك الصلاة على رسول الله ﷺ فى التشهد الأوّل أو فعل فعلا سهوا وكانت تبطل الصلاة بتعمده أو شك فلم يدر أصلى ثلاثا أو أربعا أخذ باليقين وسجد سجدتى السهو قبل السلام فان نسى فبعد السلام مهما تذكر على القرب فان سجد بعد السلام وبعد أن أحدث بطلت صلاته فانه لما دخل فى السجود كأنه جعل سلامه نسيانا فى غير محله فلا يحصل التحلل به وعاد إلى الصلاة فلذلك يستأنف السلام بعد السجود فان تذكر سجود السهو بعد خروجه من المسجد أو بعد طول الفصل فقد فات [مسئلة] الوسوسة فى نية الصلاة سببها خبل فى العقل أو جهل بالشرع لأن امتثال أمر الله عز وجل مثل امتثال أمر غيره وتعظيمه كتعظيم غيره فى حق القصد ومن دخل عليه عالم فقام له فلو قال نويت أن أنتصب قائما تعظيما لدخول زيد الفاضل لأجل فضله متصلا بدخوله مقبلا عليه بوجهى كان سفها فى عقله بل كما يراه ويعلم فضله تنبعث داعية التعظيم فتقيمه ويكون معظما إلا إذا قام لشغل آخر أو فى غفلة واشتراط كون الصلاة ظهرا أداء فرضا فى كونه امتثالا كاشتراط كون القيام مقرونا بالدخول مع الاقبال بالوجه على الداخل وانتفاء باعث آخر سواه وقصد التعظيم به ليكون تعظيما فانه لو قام مدبرا عنه أو صبر قام بعد ذلك بمدّة لم يكن معظما ثم هذه الصفات لابدّ وأن تكون معلومة وأن تكون مقصودة ثم لا يطول حضورها فى النفس فى لحظة واحدة وإنما يطول نظم الألفاظ الدالة عليها إما تلفظا باللسان وإما تفكرا بالقلب فمن لم يفهم نية الصلاة على هذا الوجه فكأنه لم يفهم النية فليس فيه إلا أنك دعيت إلى أن تصلى فى وقت فأجبت وقمت فالوسوسة محض الجهل فان هذه القصود وهذه العلوم تجتمع فى النفس فى حالة واحدة ولا تكون مفصلة الآحاد فى الذهن بحيث تطالعها النفس وتتأملها وفرق بين حضور الشئ فى النفس وبين تفصيله بالفكر والحضور مضاد للغروب والغفلة وإن لم يكن مفصلا فان من علم الحادث مثلا فيعلمه بعلم واحد فى حالة واحدة وهذا العلم يتضمن علوما هى حاضرة وإن لم تكن مفصلة فان من علم الحادث فقد علم الوجود والعدم والتقدم والتأخر والزمان وأن التقدم للعدم وأن التأخر للوجود فهذه العلوم منطوية تحت العلم بالحادث بدليل أن العالم بالحادث إذا لم يعلم غيره لو قيل له هل علمت التقدم فقط أو التأخر أو العدم أو تقدّم العدم أو تأخر الوجود أو الزمان المنقسم إلى المتقدّم والمتأخر فقال ما عرفته قط كان كاذبا وكان قوله مناقضا لقوله إنى أعلم الحادث ومن الجهل بهذه الدقيقة يثور الوسواس فان الموسوس يكلف نفسه أن يحضر فى قلبه الظهرية والأدائية والفرضية فى حالة واحدة مفصلة بألفاظها وهو يطالعها وذلك محال ولو كلف نفسه ذلك فى القيام لأجل العالم لتعذر عليه فبهذه المعرفة يندفع الوسواس وهو أن يعلم أن امتثال أمر الله سبحانه فى النية كامتثال أمر غيره ثم أزيد على سبيل التسهيل والترخص وأقول لو لم يفهم الموسوس النية إلا باحضار هذه الأمور مفصلة ولم يمثل فى نفسه الامتثال دفعة واحدة وأحضر جملة ذلك فى أثناء التكبير من أوله

أن يكذب الله ورسوله فمن حدث أحدا بما لم يصله عقله ربما سارع إلى التكذيب وهو الأكثر ومن كذب بقدرة الله تعالى وبما أوجدتها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر الكفار ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهى كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا تلتفت إلى ما مال إليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكمة والراسخين فى العلم حين ظنّ أن قائل ذلك أراد الكفر الذى هو نقيض الإيمان والاسلام بتعلق مخبره وتلحق قائله وهذا لا يخرج إلا على مذاهب أهل الأهواء الذين يكفرون بالمعاصى وأهل السنن لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذى ينزه به والعمل الذى يقصد به التعبد لوجهه

إلى آخره بحيث لايفرغ من التكبير إلا وقد حصلت النية كفاه ذلك ولانكلفه أن يقرن الجميع بأول التكبير أو آخره فان ذلك تكليف شطط ولو كان مأمورا به لوقع للأولين سؤال عنه ولوسوس واحد من الصحابة فى النية فعدم وقوع ذلك دليل على أن الأمر على التساهل فكيفما تيسرت النية للموسوس ينبغى أن يقنع به حتى يتعوّد ذلك وتفارقه الوسوسة ولا يطالب نفسه بتحقيق ذلك فان التحقيق يزيد فى الوسوسة ، وقد ذكرنا فى الفتاوى وجوها من التحقيق فى تحقيق العلوم والقصود المتعلقة بالنية تفتقر العلماء إلى معرفتها أما العامة فربما ضرها سماعها ويهيج عليها الوسواس فلذلك تركناها [مسئلة] ينبغى أن لايتقدم المأموم على الامام فى الركوع والسجود والرفع منهما ولا فى سائر الأعمال ولاينبغى أن يساويه بل يتبعه ويقفوا أثره فهذا معنى الاقتداء فان ساواه عمدا لم تبطل صلاته كالوقف بجنبه غير متأخر عنه فان تقدم عليه ففى بطلان صلاته خلاف ولايبعد أن يقضى بالبطلان تشبيها بما لو تقدم فى الموقف على الامام بل هذا أولى لأن الجماعة اقتداء فى الفعل لافى الموقف فالتبعية فى الفعل أهمّ وإنما شرط ترك التقدم فى الموقف تسهيلا للمتابعة فى الفعل وتحصيلا لصورة التبعية إذ اللائق بالمقتدى به أن يتقدم فالتقدم عليه فى الفعل لاوجه له إلا أن يكون سهوا ولذلك شدد رسول الله صلى الله عليه وسلم النكير فيه فقال «أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار(١)» وأما التأخر عنه بركن واحد فلا يبطل الصلاة وذلك بأن يعتدل الامام عن ركوعه وهو بعد لم يركع ولكن التأخر إلى هذا الحد مكروه فان وضع الامام جبهته على الأرض وهو بعد لم ينته إلى حد الراكعين بطلت صلاته وكذا إن وضع الامام جبهته للسجود الثانى وهو بعد لم يسجد السجود الأول [مسئلة] حق على من حضر الصلاة إذا رأى من غيره إساءة فى صلاته أن يغيره وينكر عليه وان صدر من جاهل رفق بالجاهل وعلمه فمن ذلك الأمر بتسوية الصفوف ومنع المنفرد بالوقوف خارج الصف والانكار على من يرفع رأسه قبل الامام إلى غير ذلك من الأمور فقد قال صلى الله عليه وسلم « ويل للعالم من الجاهل حيث لايعلمه (٢)» وقال ابن مسعود رضى الله عنه من رأى من يسىء صلاته فلم ينهه فهو شريكه فى وزرها وعن بلال ابن سعد أنه قال الخطيئة إذا أخفيت لم تضرّ إلا صاحبها فاذا أظهرت فلم تغير أضرت بالعامة وجاء فى الحديث « أن بلالا كان يسوى الصفوف ويضرب عراقيبهم بالدرة (٣)» وعن عمر رضى الله عنه قال تفقدوا إخوانكم فى الصلاة فاذا فقدتموهم فان كانوا مرضى فعودوهم وإن كانوا أصحاء فعاتبوهم والعتاب إنكار على من ترك الجماعة ولاينبغى أن يتساهل فيه وقد كان الأولون يبالغون فيه حتى كان بعضهم يحمل الجنازة إلى بعض من تخلف عن الجماعة إشارة إلى أن الميت هو الذى يتأخر عن الجماعة دون الحى ومن دخل المسجد ينبغى أن يقصد يمين الصف ولذلك تزاحم الناس عليه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل له تعطلت الميسرة فقال صلى الله عليه وسلم « من عمر ميسرة المسجد كان له كفلان من الأجر (٤)» ومهما وجد غلاما فى الصف ولم يجد لنفسه مكانا فله أن يخرجه إلى خلف ويدخل فيه أعنى إذا لم يكن بالغا وهذا ما أردنا أن نذكره من المسائل التى تعم بها البلوى وسيأتى أحكام الصلوات المتفرقة فى كتاب الأوراد إن شاء الله تعالى .

---

(١) حديث أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام متفق عليه من حديث أبى هريرة (٢) حديث ويل للعالم من الجاهل الحديث صاحب مسند الفردوس من حديث أنس بسند ضعيف (٣) حديث إن بلالا كان يسوى الصفوف ويضرب عراقيبهم بالدرة لم أجده (٤) حديث قيل له قد تعطلت الميسرة فقال من عمر ميسرة المسجد الحديث ، من حديث ابن عمر بسند ضعيف .

الذى يستزيد به إيمانا ومعرفة له سبحانه ثم يكرمه الله تعالى على ذلك بفوائد للزيد وينيله ماشرف من المنح ويريه أعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولاقياس عليه والايمان لايخرج عنه إلا بنبذه واطراحه وتركه واعتقاد مالايتم الإيمان معه ولايحصل بمقارنته وليس فى إفشاء سرّ الولى مايحصل به تناقض الإيمان اللهم إلا أن يريد بافشائه وقوع الكفر من السامع له فهذا عات متمرّد وليس بولىّ ومن أراد بأحد من خلق الله أن يكفر بالله فهو لامحالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ـ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ـ ثم إنه من سب أحدا منهم على معنى مايجد له من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وأنه أيما فعل ذلك وسب رسول

(الباب السابع من النوافل من الصلوات)

اعلم أن ماعدا الفرائض من الصلوات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: سنن ومستحبات وتطوعات ونعنى بالسنن ماقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة عليه كالرواتب عقيب الصلوات وصلاة الضحى والوتر والتهجد وغيرها لأن السنة عبارة عن الطريق المسلوكة ونعنى بالمستحبات ماورد الخبر بفضله ولم ينقل المواظبة عليه كما سننقله فى صلوات الأيام والليالى فى الأسبوع وكالصلاة عند الخروج من المنزل والدخول فيه وأمثاله ونعنى بالتطوعات ماوراء ذلك مما لم يرد فى عينه أثر ولكنه تطوع به العبد من حيث رغب فى مناجاة الله عزوجل بالصلاة التى ورد الشرع بفضلها مطلقا فكأنه متبرع به إذ لم يندب إلى تلك الصلاة بعينها وإن ندب إلى الصلاة مطلقا والتطوع عبارة عن التبرع وسميت الأقسام الثلاثة نوافل من حيث إن النفل هو الزيادة وجملتها زائد على الفرائض فلفظ النافلة والسنة والمستحب والتطوع أردنا الاصطلاح عليه لتعريف هذه المقاصد ولا حرج على من يغير هذا الاصطلاح فلا مشاحة فى الألفاظ بعد فهم المقاصد وكل قسم من هذه الأقسام تتفاوت درجاته فى الفضل بحسب ماورد فيها من الأخبار والآثار المعرّفة لفضلها وبحسب طول مواظبة رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها وبحسب صحة الأخبار الواردة فيها واشتهارها ولذلك يقال سنن الجماعات أفضل من سنن الانفراد وأفضل سنن الجماعات صلاة العيد ثم الكسوف ثم الاستسقاء وأفضل سنن الانفراد الوتر ثم ركعتا الفجر ثم مابعدها من الرواتب على تفاوتها . واعلم أن النوافل باعتبار الاضافة إلى متعلقاتها تنقسم إلى مايتعلق بأسباب كالكسوف والاستسقاء وإلى مايتعلق بأوقات والمتعلق بالأوقات ينقسم إلى مايتكرر بتكرر اليوم والليلة أو بتكرر الأسبوع أو بتكرر السنة فالجملة أربعة أقسام :

القسم الأول مايتكرر بتكرر الأيام والليالى وهى ثمانية خمسة هى رواتب الصلوات الخمس وثلاثة وراءها وهى صلاة الضحى وإحياء ما بين العشاءين والتهجد

الأولى : راتبة الصبح وهى ركعتان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ركعتا الفجر خير من الدنيا ومافيها[1] » ويدخل وقتها بطلوع الفجر الصادق وهو المستطير دون المستطيل وإدراك ذلك بالمشاهدة عسير فى أوله إلا أن يتعلم منازل القمر أو يعلم اقتران طلوعه بالكواكب الظاهرة للبصر فيستدل بالكواكب عليه ويعرف بالقمر فى ليلتين من الشهر فان القمر يطلع مع الفجر ليلة ست وعشرين ويطلع الصبح مع غروب القمر ليلة اثنى عشر من الشهر هذا هو الغالب ويتطرق إليه تفاوت فى بعض البروج وشرح ذلك يطول وتعلم منازل القمر من المهمات للمريد حتى يطلع به على مقادير الأوقات بالليل وعلى الصبح ويفوت وقت ركعتى الفجر بفوات وقت فريضة الصبح وهو طلوع الشمس ولكن السنة أداؤهما قبل الفرض فإن دخل المسجد وقد قامت الصلاة فليشتغل بالمكتوبة فانه صلى الله عليه وسلم قال « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة[2] » ثم إذا فرغ من المكتوبة قام إليهما وصلاهما والصحيح أنهما أداء ماوقعتا قبل طلوع الشمس لأنهما تابعتان للفرض فى وقته وإنما الترتيب بينهما سنة فى التقديم والتأخير إذا لم يصادف جماعة فاذا صادف جماعة انقلب الترتيب وبقيتا أداء والمستحب أن يصليهما فى المنزل ويخففهما ثم يدخل المسجد ويصلى ركعتين تحية المسجد ثم يجلس ولا يصلى إلى أن يصلى المكتوبة وفيما بين الصبح إلى طلوع الشمس الأحب

(الباب السابع)

(١) حديث ركعتا الفجر خير من الدنيا الحديث م من حديث عائشة (٢) حديث إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة م من حديث أبى هريرة .

الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر بالإجماع .

[سؤال] فان قيل فما معنى قول سهل رحمه الله تعالى ونسب إليه : للإلهية سر لو انكشف لبطلت النبوات وللنبوات سر لو انكشف لبطل العلم وللعلم سر لو انكشف بطلت الأحكام وجاء فى الإحياء على أثر هذا القول وقائل هذا القول إن لم يرد به إبطال النبوة فى حق الضعفاء فما قالوا ليس بحق فإن الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وإن لم يكن من الأسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرّع من الكلام فيها آنفا وناظر إليه إذ ما أدى إفشاؤه إلى إبطال النبوة والأحكام والعلم كفر

فالجواب : أن الذى قاله رحمه الله وإن كان مستحسنا فى الظاهر فهو قريب المسلك باد للمتأمل الذى يعرف مصادر أغراضهم ومسالك أقوالهم الإلهية

فيه الذكر والفكر والاقتصار على ركعتى الفجر والفريضة . الثانية : راتبة الظهر وهى ست ركعات ركعتان بعدها وهى أيضا سنة مؤكدة وأربع قبلها وهى أيضا سنة وإن كانت دون الركعتين الأخيرتين روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال « من صلى أربع ركعات بعد زوال الشمس يحسن قراءتهن وركوعهن وسجودهن صلى معه سبعون ألف ملك يستغفرون له حتى الليل[1] . وكان صلى الله عليه وسلم لا يدع أربعا بعد الزوال يطيلهن ويقول إن أبواب السماء تفتح فى هذه الساعة فأحب أن يرفع لى فيها عمل[2] » رواه أبو أيوب الأنصارى وتفرد به ودل عليه أيضا ماروت أم حبيبة زوج النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى فى كل يوم اثنتى عشرة ركعة غير المكتوبة بنى له بيت فى الجنة ركعتين قبل الفجر وأربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين قبل العصر وركعتين بعد المغرب[3] » وقال ابن عمر رضى الله عنهما : حفظت من رسول الله ﷺ فى كل يوم عشر ركعات[4] » فذكر ماذكرته أم حبيبة رضى الله عنها إلا ركعتى الفجر فانه قال تلك ساعة لم يكن يدخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن حدثتنى أختى حفصة رضى الله عنها أنه ﷺ كان يصلى ركعتين فى بيتها ثم يخرج وقال فى حديثه ركعتين قبل الظهر وركعتين بعد العشاء فصارت الركعتان قبل الظهر آكد من جملة الأربعة ويدخل وقت ذلك بالزوال والزوال يعرف بزيادة ظل الأشخاص المنتصبة مائلة إلى جهة الشرق إذ يقع للشخص ظل عند الطلوع فى جانب المغرب يستطيل فلا تزال الشمس ترتفع والظل ينقص وينحرف عن جهة المغرب إلى أن تبلغ الشمس منتهى ارتفاعها وهو قوس نصف النهار فيكون ذلك منتهى نقصان الظل فاذا زالت الشمس عن منتهى الارتفاع أخذ الظل فى الزيادة فمن حيث صارت الزيادة مدركة بالحس دخل وقت الظهر ويعلم قطعا أن الزوال فى علم الله سبحانه وقع قبله ولكن التكاليف لا ترتبط إلا بما يدخل تحت الحس والقدر الباقى من الظل الذى منه يأخذ فى الزيادة يطول فى الشتاء ويقصر فى الصيف ومنتهى طوله بلوغ الشمس أول الجدى ومنتهى قصره بلوغها أول السرطان ويعرف ذلك بالأقدام والموازين ومن الطرق القريبة من التحقيق لمن أحسن مراعاته أن يلاحظ القطب الشمالى بالليل ويضع على الأرض لوحا مربعا وضعا مستويا بحيث يكون أحد أضلاعه من جانب القطب بحيث لو توهمت سقوط حجر من القطب إلى الأرض ثم توهمت خطا من مسقط الحجر إلى الضلع الذى يليه من اللوح لقام الخط على الضلع على زاويتين قائمتين أى لا يكون الخط مائلا إلى أحد الضلعين ثم تنصب عمودا على اللوح نصبا مستويا فى موضع علامة ه وهو بازاء القطب فيقع ظله على اللوح فى أول النهار مائلا إلى جهة المغرب فى صوب خط ا ثم لا يزال يميل إلى أن ينطبق على خط ب بحيث لو مد رأسه لانتهى على الاستقامة إلى مسقط الحجر ويكون موازيا للضلع الشرقى والغربى غير مائل إلى أحدهما فاذا بطل ميله إلى الجانب الغربى فالشمس فى منتهى الارتفاع فاذا انحرف الظل عن الخط الذى على اللوح إلى جانب الشرق فقد زالت الشمس وهذا يدرك بالحس تحقيقا فى وقت

(١) حديث أبى هريرة من صلى أربع ركعات بعد زوال الشمس يحسن قراءتهن الحديث ذكره عبد الملك بن حبيب بلاغا من حديث ابن مسعود ولم أره من حديث أبى هريرة (٢) حديث أبى أيوب كان لا يدع أربعا بعد الزوال الحديث أحمد بسند ضعيف نحوه وهو عند أبى داود وه مختصرا و ت نحوه من حديث عبد الله بن السائب وقال حسن (٣) حديث أم حبيبة من صلى فى يوم اثنتى عشرة ركعة الحديث ن ك وصحح اسناده على شرط م ورواه م مختصرا ليس فيه تعيين أوقات الركعات (٤) حديث ابن عمر حفظت من النبى صلى الله عليه وسلم فى كل يوم عشر ركعات الحديث متفق عليه واللفظ لخ ولم يقل فى كل يوم .

ومن وصل إليه اليقين الذى لولا لم يكن نبيا لا يخلو أن يكون انكشافه من الله بما يطلع على القلوب من أنوار الشمس التى هى غائبة عنها بأن كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والتيه مايبهر العقول ويفقد الحس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى إلى هذه الحالة فتبطل النبوة فى حقه أن يعرفها أو يعقل ماجاء من قبلها إذ قد شغله عنها ماهو أعظم لديه منها وربما كان سبب موته لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه كما حكى أن شابا من سالكى طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما رآه انكشف له ذلك وكان فى مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به وإما أن يكون انكشافه من عالم به على وجه الخبر عنه فتبطل النبوة فى حق

هو قريب من أول الزوال فى علم الله تعالى ثم يعلم على رأس الظل عند إنحرافه علامة فاذا صار الظل من تلك العلامة مثل العمود دخل وقت العصر فهذا القدر لا بأس بمعرفته فى علم الزوال وهذه صورته :

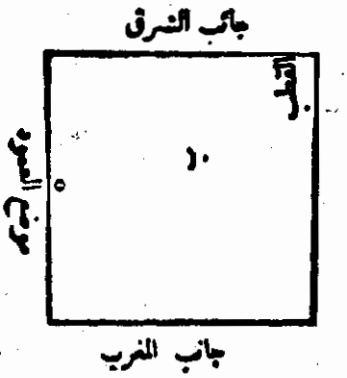

الثالثة : راتبة العصر وهى أربع ركعات قبل العصر . روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «رحم الله عبدا صلى قبل العصر أربعا[1]» ففعل ذلك على رجاء الدخول فى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحب استحبابا مؤكدا فان دعوته تستجاب لا محالة ولم تكن مواظبته على السنة قبل العصر كمواظبته على ركعتين قبل الظهر . الرابعة : راتبة المغرب وهما ركعتان بعد الفريضة لم تختلف الرواية فيهما ، وأما ركعتان قبلها بين أذان المؤذن وإقامة المؤذن على سبيل المبادرة فقد نقل عن جماعة من الصحابة كأبى بن كعب وعبادة بن الصامت وأبى ذر وزيد بن ثابت وغيرهم قال عبادة أو غيره كان المؤذن إذا أذن لصلاة المغرب ابتدر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم السوارى يصلون ركعتين[2] وقال بعضهم كنا نصلى الركعتين قبل المغرب حتى يدخل الداخل فيحسب أنا صلينا[3] فيسأل أصليتم المغرب ، وذلك يدخل فى عموم قوله صلى الله عليه وسلم «بين كل أذانين صلاة لمن شاء[4]» وكان أحمد بن حنبل يصليهما فعابه الناس فتركهما فقيل له فى ذلك فقال لم أر الناس يصلونهما فتركهما وقال لئن صلاهما الرجل فى بيته أو حيث لا يراه الناس لحسن ويدخل وقت المغرب بغيبوبة الشمس عن الأبصار فى الأراضى المستوية التى ليست محفوفة بالجبال فان كانت محفوفة بها فى جهة المغرب فيتوقف إلى أن يرى إقبال السواد من جانب المشرق قال صلى الله عليه وسلم «إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم[5]» والأحب المبادرة فى صلاة المغرب خاصة وإن أخرت وصليت قبل غيبوبة الشفق الأحمر وقعت أداء ولكنه مكروه وأخر عمر رضى الله عنه صلاة المغرب ليلة حتى طلع نجم فأعتق رقبة وأخرها ابن عمر حتى طلع كوكبان فأعتق رقبتين . الخامسة : راتبة العشاء الآخرة أربع ركعات بعد الفريضة قالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بعد العشاء الآخرة أربع ركعات ثم ينام[6] واختار بعض

(١) حديث أبى هريرة رحم الله عبدا صلى أربعا قبل العصر د ت حب من حديث ابن عمر وأعله ابن القطان ولم أره من حديث أبى هريرة (٢) حديث عبادة أو غيره فى ابتدار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم السوارى إذا أذن لصلاة المغرب متفق عليه من حديث أنس لا من حديث عبادة وروى عبد الله بن أحمد فى زيادات المسند أن أبى بن كعب وعبد الرحمن بن عوف كانا يركعان حين تغرب الشمس ركعتين قبل المغرب (٣) حديث كنا نصلى الركعتين قبل المغرب حتى يدخل الداخل فيحسب أنا صلينا م من حديث أنس (٤) حديث بين كل أذانين صلاة لمن شاء متفق عليه من حديث عبد الله بن مغفل (٥) حديث إذا أقبل الليل من ههنا الحديث متفق عليه من حديث عمر (٦) حديث عائشة كان يصلى بعد العشاء الآخرة أربع ركعات ثم ينام د .

المخبر حين نهى أن لا يفشى فأفشى أو أمر أن لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبى صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل فى ذلك بطلت النبوة فى حقه . فان قيل فلم لا تكفروه على هذا الوجه إذا بطلت النبوة فى حقه باخباره . قلنا ما بطلت فى حقه جميعا وإنما بطل فى حقه منها ما خالف الأمر الثابت من قبلها وبعد هذا من الكلام على تغليظ حق الافشاء وقد سبق الكلام عليه فى معنى إفشاء سر الربوبية كفر وأما سر النبوة الذى أوجب العلم لمن رزقها أو رزق معرفتها على الجملة إذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة إلا نبى فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم فى حقه بارتفاع المحنة له بالأمر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكر فيه فيكون كالنبى إذا سئل عن شىء لو وقعت

العلماء من مجموع الأخبار أن يكون عدد الرواتب سبع عشرة كعدد المكتوبة ركعتان قبل الصبح وأربع قبل الظهر وركعتان بعدها وأربع قبل العصر وركعتان بعد المغرب وثلاث بعد العشاء الآخرة وهى الوتر (١) ومهما عرفت الأحاديث الواردة فيه فلا معنى للتقدير فقد قال صلى الله عليه وسلم « الصلاة خير موضع فمن شاء أكثر ومن شاء أقل (٢) » فاذا اختيار كل مريد من هذه الصلوات بقدر رغبته فى الخير فقد ظهر فيما ذكرناه أن بعضها آكد من بعض وترك الآكد أبعد لاسيما والفرائض تكمل بالنوافل فمن لم يستكثر منها يوشك أن لاتسلم له فريضة من غير جابر . السادسة : الوتر قال أنس ابن مالك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بعد العشاء بثلاث ركعات يقرأ فى الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفى الثانية قل يا أيها الكافرون وفى الثالثة قل هو الله أحد (٣) وجاء فى الخبر أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد الوتر ركعتين جالسا وفى بعضها متربعا (٤) وفى بعض الأخبار « إذا أراد أن يدخل فراشه زحف إليه وصلى فوقه ركعتين قبل أن يرقد يقرأ فيهما إذا زلزلت الأرض وسورة التكاثر (٥) » وفى رواية أخرى قل يا أيها الكافرون ويجوز الوتر مفصولا وموصولا بتسليمة واحدة وتسليمتين وقد أوتر رسول الله ﷺ بركعة (٦) وثلاث (٧) وخمس (٨) وهكذا بالأوتار (٩) إلى إحدى عشرة ركعة (١٠) والرواية مترددة فى ثلاث عشرة (١١) وفى حديث شاذ سبع عشرة ركعة (١٢) وكانت هذه الركعات أعنى ماسمينا جملتها وترا صلاة بالليل وهو التهجد والتهجد بالليل سنة مؤكدة وسيأتى ذكر فضلها فى كتاب الأوراد وفى الأفضل خلاف فقيل إن الايتار بركعة فردة أفضل إذ صح أنه صلى الله عليه وسلم كان يواظب على الايتار بركعة فردة وقيل الموصولة أفضل للخروج عن شبهة الخلاف لاسيما الامام إذ قد يقتدى به من لايرى الركعة الفردة صلاة فان صلى موصولا نوى بالجميع الوتر وإن اقتصر على ركعة واحدة بعد ركعتى العشاء أو بعد فرض العشاء نوى الوتر وصح لأن شرط الوتر أن يكون فى نفسه وترا وأن يكون موترا لغيره مما سبق قبله وقد أوتر الفرض ولو أوتر قبل العشاء لم يصح

(١) حديث الوتر بثلاث بعد العشاء أحمد واللفظ له والنسائى من حديث عائشة كان يوتر بثلاث لايفصل بينهن (٢) حديث الصلاة خير موضع أحمد وابن حبان ك وصححه من حديث أبى ذر (٣) حديث أنس كان يوتر بعد العشاء بثلاث ركعات يقرأ فى الأولى سبح الحديث ابن عدى فى ترجمة محمد بن أبان ورواه ت ن ه من حديث ابن عباس بسند صحيح (٤) حديث كان يصلى بعد الوتر ركعتين جالسا م من حديث عائشة (٥) حديث إذا أراد أن يدخل فراشه زحف إليه ثم صلى ركعتين الحديث هق من حديث أبى أمامة وأنس نحوه وضعفه وليس فيه زحف إليه ولا ذكر ألهاكم التكاثر (٦) حديث الوتر بركعة متفق عليه من حديث ابن عمر وهو لمسلم من حديث عائشة (٧) حديث الوتر بثلاث تقدم (٨) حديث الوتر بخمس من حديث عائشة يوتر من ذلك بخمس ولايجلس فى شئ إلا فى آخرها (٩) حديث الوتر بسبع م د ن واللفظ له من حديث عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كبر وضعف أوتر بسبع ركعات لايقعد إلا فى السادسة ثم ينهض ولايسلم فيصلى السابعة حديث الوتر تسع م من حديث عائشة وهو فى الذى قبله (١٠) حديث الوتر باحدى عشرة أبو داود باسناد صحيح من حديث عائشة كان يوتر بأربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث الحديث ولمسلم من حديثها كان يصلى بالليل إحدى عشرة ركعة الحديث (١١) حديث الوتر بثلاث عشرة تقدم فى الذى قبله والترمذى والنسائى من حديث أم سلمة كان يوتر بثلاث عشرة وقال ت حسن ولمسلم من حديث عائشة كان يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعة زاد فى رواية بركعتى الفجر (١٢) حديث الوتر سبع عشرة ابن المبارك من حديث طاوس مرسلا كان يصلى سبع عشرة ركعة من الليل.

له واقعة لم يحتج إلى النظر فيها ولا إلى البحث عنها بل ينتظر ماعود من كشف الحقائق باخبار ملك أو ضرب مثل يفهم عنه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو إلقاء فى روع فيعود محترعاته ولم يعلم مقدار الدنيا وترتيب الآخرة عليها ولا عرف خواصها ولاتنزه فى عجائبها ولا لاحظ الملكوت يبصر قلبه ولا جاوز التخوم إلى أسفل من ذلك بسره ولبه ولافهم أن الجنة أعلى النعيم وأن النار أقصى العذاب الأليم وأن النظر إليه منتهى الكرامات وأن رضاه وسخطه غاية الدرجات والدركات وأن منح المعارف والعلوم أسنى الهبات ويرى أن العالم بأسره أخرجه من العدم الذى هو نفى محض إلى الوجود الذى هو إثبات صحيح وقدره منازل وجعله للبقات فمن حى وميت ومتحرك وساكن وعالم

أي لاينال فضيلة الوتر الذى هو خير له من حمر النعم (١) كما ورد به الخبر وإلا فركعة فردة صحيحة في أيّ وقت كان وإنما لم يصح قبل العشاء لأنه خرق إجماع الخلق في الفعل ولأنه لم يتقدّم مايصير به وترا فأما إذا أراد أن يوتر بثلاث مفصولة ففي نيته في الركعتين نظر فانه إن نوى بهما التهجد أو سنة العشاء لم يكن هو من الوتر وإن نوى الوتر لم يكن هو في نفسه وترا وإنما الوتر مابعده ولكن الأظهر أن ينوى الوتر كما ينوى في الثلاث الموصولة الوتر ولكن للوتر معنيان أحدهما أن يكون في نفسه وترا والآخر أن ينشأ ليجعل وترا بما بعده فيكون مجموع الثلاثة وترا والركعتان من جملة الثلاث إلا أن وتريته موقوفة على الركعة الثالثة وإذا كان هو على عزم أن يوترها بثالثة كان له أن ينوى بهما الوتر والركعة الثالثة وتر بنفسها وموترة لغيرها والركعتان لايوتران غيرهما وليستا وترا بأنفسهما ولكنهما موترتان بغيرهما والوتر ينبغي أن يكون آخر صلاة الليل فيقع بعد التهجد وسيأتي فضائل الوتر والتهجد وكيفية الترتيب بينهما في كتاب ترتيب الأوراد . السابعة : صلاة الضحى فالمواظبة عليها من عزائم الأفعال وفواضلها ، أما عدد ركعاتها فأكثر ما نقل فيه ثمان ركعات روت أم هانئ أخت علي بن أبي طالب رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم صلى الضحى ثماني ركعات أطالهن وحسنهن (٢) ولم ينقل هذا القدر غيرها فأما عائشة رضي الله عنها فانها ذكرت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الضحى أربعا ويزيد ماشاء الله سبحانه (٣) فلم تحدّ الزيادة أي أنه كان يواظب على الأربعة ولا ينقص منها وقد يزيد زيادات وروى في حديث مفرد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الضحى ستّ ركعات (٤) وأما وقتها فقد روى عليّ رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الضحى ستا في وقتين إذا أشرقت الشمس وارتفعت قام وصلى ركعتين وهو أوّل الورد الثاني من أوراد النهار كما سيأتي، وإذا انبسطت الشمس وكانت في ربع السماء من جانب الشرق صلى أربعا (٥) فالأول إنما يكون إذا ارتفعت الشمس قيد نصف رمح والثاني إذا مضى من النهار ربعه بازاء صلاة العصر فان وقته أن يبقى من النهار ربعه والظهر على منتصف النهار ويكون الضحى على منتصف مابين طلوع الشمس إلى الزوال كما أن العصر على منتصف مابين الزوال إلى الغروب وهذا أفضل الأوقات ومن وقت ارتفاع الشمس إلى ماقبل الزوال وقت للضحى على الجملة . الثامنة : إحياء مابين العشاءين وهي سنة مؤكدة ومما نقل عدده من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين العشاءين ستّ ركعات (٦) ولهذه الصلاة فضل عظيم وقيل إنها المراد بقوله عز وجل

(١) حديث الوتر خير من حمر النعم د ت ه من حديث خارجة بن حذافة إن الله أمدّكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وضعفه خ وغيره (٢) حديث أم هانئ صلى الضحى ثماني ركعات أطالهن وأحسنهن متفق عليه دون زيادة أطالهن وأحسنهن وهي منكرة (٣) حديث عائشة كان يصلي الضحى أربعا ويزيد ما شاء الله م (٤) حديث كان يصلي الضحى ستّ ركعات ك في فضل صلاة الضحى من حديث جابر ورجاله ثقات (٥) حديث كان إذا أشرقت وارتفعت قام وصلى ركعتين وإذا انبسطت الشمس وكانت في ربع النهار من جانب الشرق صلى أربعا ت ن ه من حديث علي كان نبي الله صلى الله عليه وسلم إذا زالت الشمس من مطلعها قيد رمح أو رمحين كقدر صلاة العصر من مغربها صلى ركعتين ثم أمهل حتى إذا ارتفع الضحى صلى أربع ركعات لفظ ن وقال ت حسن (٦) حديث صلى بين العشاءين ستّ ركعات ابن منده في الضحى وطب في الأوسط والأصغر من حديث عمار بن ياسر بسند ضعيف و ت وضعفه من حديث أبي هريرة من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن له بعبادة ثنتي عشرة سنة .

وجاهل وشقي وسعيد وقريب وبعيد وصغير وكبير وجليل وحقير وغني وفقير ومأمور وأمير ومؤمن وكافر وجاحد وشاكر وذكر وأنثى وأرض وسماء ودنيا وأخرى وغير ذلك مما لايحصى والكل قائم به موجود بقدرته وباق بعلمه ومنته إلى أجله ومصرف بمشيئته وذلك على بالغ حكمته فما أكمل جهل من لايحمد به إلا قدماه ولا من يصرفه إلا استبداده ولا ملكه إلا ملكه فيعود المحدث قديما والمربوب ربا والمملوك مالكا فيعود الخلق من خلق الله كهو، تعالى الله عن جهل الجاهلين وتخييل المتوهمين وزيغ الزائغين .

[فصل] وأما حكم هذه العلوم المكتوبة في الطلب وسلوك هذه المقامات ورفق هذه الدرجات واستفهام هذه المخاطبات أهي من قبيل الواجبات والمندوبات أو المباحات

ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى بين المغرب والعشاء فانها من صلاة الأوّابين (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « من عكف نفسه فيما بين المغرب والعشاء فى مسجد جماعة لم يتكلم إلا بصلاة أو بقرآن كان حقا على الله أن يبنى له قصرين فى الجنة مسيرة كل قصر منهما مائة عام ويغرس له بينهما غراسا لو طافه أهل الأرض لوسعهم (٢) » وسيأتى بقية فضائلها فى كتاب الأوراد إن شاء الله تعالى .

(القسم الثانى مايتكرر بتكرر الأسابيع)

(وهى صلوات أيام الأسبوع ولياليه لكل يوم ولكل ليلة)

أما الأيام فنبدأ فيها بيوم الأحد . يوم الأحد : روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى يوم الأحد أربع ركعات يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وآمن الرسول مرّة كتب الله له بعدد كل نصرانى ونصرانية حسنات وأعطاه الله ثواب نبى وكتب له حجة وعمرة وكتب له بكل ركعة ألف صلاة وأعطاه الله فى الجنة بكل حرف مدينة من مسك أذفر (٣) » وروى عن علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال « وحدوا الله بكثرة الصلاة يوم الأحد فانه سبحانه واحد لاشريك له فمن صلى يوم الأحد بعد صلاة الظهر أربع ركعات بعد الفريضة والسنة يقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وتنزيل السجدة ، وفى الثانية فاتحة الكتاب وتبارك الملك ثم تشهد وسلم ثم قام فصلى ركعتين أخريين يقرأ فيهما فاتحة الكتاب وسورة الجمعة وسأل الله سبحانه حاجته كان حقا على الله أن يقضى حاجته (٤) » . يوم الاثنين : روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى يوم الاثنين عند ارتفاع النهار ركعتين يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وآية الكرسى مرة وقل هو الله أحد والمعوّذتين مرة مرة فاذا سلم استغفر الله عشر مرات وصلى على النبى ﷺ عشر مرات غفر الله تعالى له ذنوبه كلها (٥) » وروى أنس ابن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى يوم الاثنين ثنتى عشرة ركعة يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسى مرة فاذا فرغ قرأ قل هو الله أحد اثنتى عشرة مرة واستغفر اثنتى عشرة مرة ينادى به يوم القيامة أين فلان بن فلان ليقم فليأخذ ثوابه من الله عز وجل فأوّل مايعطى من الثواب ألف حلة ويتوّج ويقال له ادخل الجنة فيستقبله مائة ألف ملك مع كل ملك هدية يشيعونه حتى يدوّ على ألف قصر من نور يتلألأ (٦) » . يوم الثلاثاء : روى يزيد الرقاشى عن أنس بن مالك قال: قال صلى الله عليه وسلم « من صلى يوم الثلاثاء عشر ركعات عند انتصاف النهار (٧) » وفى حديث آخر « عند ارتفاع النهار يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب

(١) حديث من صلى بين المغرب والعشاء فانها من صلاة الأوّابين . ابن المبارك فى الرقائق من رواية ابن المنذر مرسلا (٢) حديث من عكف نفسه بين المغرب والعشاء فى مسجد جماعة أبو الوليد الصفار فى كتاب الصلاة من طريق عبد الملك بن حبيب بلاغا له من حديث عبد الله بن عمر (٣) حديث من صلى يوم الأحد أربع ركعات الحديث أبو موسى المدينى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٤) حديث علىّ وحدوا الله بكثرة الصلاة يوم الأحد الحديث ذكره أبو موسى المدينى فيه بغير إسناد (٥) حديث جابر من صلى يوم الاثنين عند ارتفاع النهار ركعتين الحديث أبو موسى المدينى من حديث جابر عن عمر مرفوعا وهو حديث منكر (٦) حديث أنس من صلى يوم الاثنين اثنتى عشرة ركعة الحديث ذكره أبو موسى المدينى بغير سند وهو منكر (٧) حديث يزيد الرقاشى عن أنس من صلى يوم الثلاثاء عشر ركعات عند انتصاف النهار الحديث أبو موسى المدينى بسند ضعيف ولم يقل عند انتصاف النهار

فاعلم أن المسئول عنه على ضربين أحدهما ماهو فى حكم المبادى والثانى فى حكم الغايات فأما الذى هو فى حكم المبادى فطلبه فرض على كل أحد بقدر بذل المجهود وإفراغ الوسع وجميع مايقدر عليه من العبادة وذلك ماتضمنه أصول علم المعاملة مثل إخلاص التوحيد والصدق فى العمل وعدم الإجحاف بالخوف والرجاء والتزين بالصبر والشكر لأن هذه كلها وما يتعلق بها من علم الأمر والنهى واجبة قال الله تعالى ـ فاتقوا الله مااستطعتم ـ وقد سبق التنبيه عليه. وأما الذى هو فى حكم الغايات مثل انقلاب الهيئات والنظر بالتوفيق بحكم الموافقة والرضا بالاثبات والتوكل بالتجريد وحقيقة علم معانى التوحيد وسر معانى التقرير وأوصاف أهل أبيات اليقين فهو درجات ومقامات ومنازل ومراتب ومنح

وآية الكرسي مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات لم تكتب عليه خطيئة إلى سبعين يوما فان مات إلى سبعين يوما مات شهيدا وغفر له ذنوب سبعين سنة . يوم الأربعاء : روى أبو إدريس الخولاني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى يوم الأربعاء ثنتي عشرة ركعة عند ارتفاع النهار يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسي مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات وللمعوذتين ثلاث مرات نادى مناد عند العرش يا عبد الله استأنف العمل فقد غفر لك ما تقدم من ذنبك ورفع الله سبحانه عنك عذاب القبر وضيقه وظلمته ورفع عنك شدائد القيامة ورفع له من يومه عمل نبي[1] » يوم الخميس : عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى يوم الخميس بين الظهر والعصر ركعتين يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وآية الكرسي مائة مرة وفي الثانية فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد مائة مرة ويصلي على محمد مائة مرة أعطاه الله ثواب من صام رجبا وشعبان ورمضان وكان له من الثواب مثل حاج البيت وكتب له بعدد كل من آمن بالله سبحانه وتوكل عليه حسنة[2] » يوم الجمعة : روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « يوم الجمعة صلاة كله ما من عبد مؤمن قام إذا استقلت الشمس وارتفعت قدر رمح أو أكثر من ذلك فتوضأ ثم أسبغ الوضوء فصلى سبحة الضحى ركعتين إيمانا واحتسابا إلا كتب الله له مائتي حسنة ومحا عنه مائة سيئة ومن صلى أربع ركعات رفع الله سبحانه له في الجنة أربعمائة درجة ومن صلى ثماني ركعات رفع الله تعالى له في الجنة ثمانمائة درجة وغفر له ذنوبه كلها ومن صلى ثنتي عشرة ركعة كتب الله له ألفين ومائتي حسنة ومحا عنه ألفين ومائتي سيئة ورفع له في الجنة ألفين ومائتي درجة[3] » وعن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال « من دخل الجامع يوم الجمعة فصلى أربع ركعات قبل صلاة الجمعة يقرأ في كل ركعة الحمد لله وقل هو الله أحد خمسين مرة لم يمت حتى يرى مقعده من الجنة أو يرى له[4] » . يوم السبت : روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من صلى يوم السبت أربع ركعات يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات فاذا فرغ قرأ آية الكرسي كتب الله له بكل حرف حجة وعمرة ورفع له بكل حرف أجر سنة صيام نهارها وقيام ليلها وأعطاه الله عز وجل بكل حرف ثواب شهيد وكان تحت ظل عرش الله مع النبيين والشهداء[5] » . وأما الليالي فليلة الأحد : روى أنس بن مالك في ليلة الأحد أنه صلى الله عليه وسلم قال « من صلى ليلة الأحد عشرين ركعة يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد خمسين مرة والمعوذتين مرة مرة واستغفر الله عز وجل مائة مرة واستغفر لنفسه ولوالديه مائة مرة وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم مائة مرة وتبرأ من حوله وقوته والتجأ إلى الله ثم قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن آدم صفوة الله وفطرته وإبراهيم خليل الله وموسى كليم الله وعيسى روح الله

ولا عند ارتفاعه (١) حديث أبي إدريس الخولاني عن معاذ من صلى يوم الأربعاء اثنتي عشرة ركعة الحديث أبو موسى المديني وقال رواته ثقات والحديث مركب . قلت بل فيه غير مسمى وهو محمد بن حميد الرازي أحد الكذابين (٢) حديث عكرمة عن ابن عباس من صلى يوم الخميس بين الظهر والعصر ركعتين الحديث أبو موسى المديني بسند ضعيف جدا (٣) حديث علي يوم الجمعة صلاة ما من عبد مؤمن قام إذا استقلت الشمس الحديث لم أجد له أصلا وهو باطل (٤) حديث نافع عن ابن عمر من دخل الجامع يوم الجمعة فصلى أربع ركعات الحديث الدارقطني في غرائب مالك وقال لا يصح وعبد الله بن وصيف مجهول والخطيب في الرواة عن مالك وقال غريب جدا ولا أعرف له وجها غير هذا (٥) حديث أبي هريرة من صلى يوم السبت أربع ركعات الحديث أبو موسى المديني في كتاب وظائف الليالي والأيام بسند ضعيف جدا .

يخص الله تعالى بها من شاء من عباده من غير أن ينال بطلب ولا بحث ولا تعليم ولو كان ذلك لما قيل للناظر السالك حين أراد الارتقاء إلى درجة أعلى من درجته بلسان السؤال ارجع لا تتخط رقاب الصديقين لكنها مواهب أكرم الله تعالى بها أهل صفوته وولايته وهي مراتب الصدق في العلم وبركات الإخلاص في العمل فمن لم يرث من علمه وعمله المفترض عليه فطلبه والعمل به شتان من هذه المعاني فليس في شيء من الحقيقة وإن كان حقا غير أن حاله معلول إما مفتون بدنياه أو محجوب بهواه وربك على كل شيء قدير .

[فصل] وأما الأي شيء ذكرت هذه العلوم بالإشارات دون العبارات وبالرموز دون التصريحات وبالمتشابه من الألفاظ دون المحكمات وإن كان قد سبق هذا من

وعمدا حبيب الله كان له من الثواب بعدد من دعا لله ولدا ومن لم يدع لله ولدا وبعثه الله عزوجل يوم القيامة مع الآمنين وكان حقا على الله تعالى أن يدخله الجنة مع النبيين[1] » . ليلة الاثنين : روى الأعمش عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى ليلة الاثنين أربع ركعات يقرأ فى الركعة الأولى الحمد لله وقل هو الله أحد عشر مرات وفى الركعة الثانية الحمد لله وقل هو الله أحد عشرين مرة وفى الثالثة الحمد لله وقل هو الله أحد ثلاثين مرة وفى الرابعة الحمد لله وقل هو الله أحد أربعين مرة ثم يسلم ويقرأ قل هو الله أحد خمسا وسبعين مرة واستغفر الله لنفسه ولوالديه خمسا وسبعين مرة ثم يسأل الله حاجته كان حقا على الله أن يعطيه سؤاله ما سأل[2] » وهى تسمى صلاة الحاجة . ليلة الثلاثاء : من صلى ركعتين يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد والمعوذتين خمس عشرة مرة ويقرأ بعد التسليم خمس عشرة مرة آية الكرسى واستغفر الله تعالى خمس عشرة مرة كان له ثواب عظيم وأجر جسيم . روى عن عمر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى ليلة الثلاثاء ركعتين يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وإنا أنزلناه وقل هو الله أحد سبع مرات أعتق الله رقبته من النار ويكون يوم القيامة قائده ودليله إلى الجنة[3] » . ليلة الأربعاء: روت فاطمة رضى الله عنها عن النبى ﷺ أنه قال « من صلى ليلة الأربعاء ركعتين يقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقل أعوذ برب الفلق عشر مرات وفى الثانية بعد الفاتحة قل أعوذ برب الناس عشر مرات ثم إذا سلم استغفر الله عشر مرات ثم يصلى على محمد صلى الله عليه وسلم عشر مرات نزل من كل سماء سبعون ألف ملك يكتبون ثوابه إلى يوم القيامة[4] » وفى حديث آخر « ست عشرة ركعة يقرأ بعد الفاتحة ماشاء الله ويقرأ فى آخر الركعتين آية الكرسى ثلاثين مرة وفى الأوليين ثلاثين مرة قل هو الله أحد يشفع فى عشرة من أهل بيته كلهم وجبت عليهم النار » روت فاطمة رضى الله عنها أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه الله وسلم « من صلى ليلة الأربعاء ست ركعات قرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة قل اللهم مالك الملك إلى آخر الآية فاذا فرغ من صلاته يقول جزى الله محمدا عنا ماهو أهله غفر له ذنوب سبعين سنة وكتب له براءة من النار[5] » . ليلة الخميس : قال أبو هريرة رضى الله عنه قال النبى صلى الله عليه وسلم « من صلى ليلة الخميس ما بين المغرب والعشاء ركعتين يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسى خمس مرات وقل هو الله أحد خمس مرات والمعوذتين خمس مرات فاذا فرغ من صلاته استغفر الله تعالى خمس عشرة مرة وجعل ثوابه لوالديه فقد أدى حق والديه عليه

(١) حديث أنس من صلى ليلة الأحد بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة الحديث لم أجد له أصلا وحديث من صلى ليلة الأحد عشرين ركعة الحديث ذكره أبو موسى المدينى بغير إسناد وهو منكر وروى أبو موسى من حديث أنس فى فضل الصلاة فيها ست ركعات وأربع ركعات وكلاهما ضعيف جدا (٢) حديث الأعمش عن أنس من صلى ليلة الاثنين أربع ركعات الحديث ذكره أبو موسى المدينى هكذا عن الأعمش بغير إسناد وأسند من رواية يزيد الرقاشى عن أنس حديثا فى صلاة ست ركعات فيها وهو منكر (٣) حديث الصلاة فى ليلة الثلاثاء ركعتين الحديث ذكره أبو موسى بغير إسناد حكاية عن بعض المصنفين وأسند من حديث ابن مسعود وجابر حديثا فى صلاة أربع ركعات فيها وكلها منكرة (٤) حديث من صلى ليلة الأربعاء ركعتين الحديث لم أجد فيه إلا حديث جابر فى صلاة أربع ركعات فيها ورواه أبو موسى المدينى وروى من حديث أنس ثلاثين ركعة (٤) حديث فاطمة من صلى ست ركعات أى ليلة الأربعاء الحديث أبو موسى المدينى بسند ضعيف جدا .

قول العراقى حديث أنس من صلى ليلة الأحد اثنتى عشر ركعة.. لم يكن بالاحياء ولعله بنسخته وكذا لم يخرجه تأمل.

الشارع فيما له أن يمتحن به من كلف ويتلو من بعيد ولكن للعلم رجال مخصوصون لها بال من لم يجعل شارعا ولم يبعث لغير أن يسلك ذلك. والجواب عنه أن العالم هو وارث النبى صلى الله عليه وسلم وإنما ورث العلم ليتجمل بعمله ويعمل فيه كمحله والنبى صلى الله عليه وسلم لاينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وحكم الوارث فيما ورث حكم الموروث فيما ورث عنه فما عرف فيه الحكم من فعل الموروث عنه امتثله وما لم يصل إليه فيه شىء كان له اجتهاده فان أخطأ كان له أجر وإن أصاب كان له أجران ثم إن الوارث رأى النبى صلى الله عليه وسلم يصرح بعلوم للعاملات وأشار مما وراءها بما لا يفهمه إلا أرباب التخصيص كما قال الله عز وجل وما يعقلها إلا العالمون

وإن كان عاقا لهما وأعطاه الله تعالى ما يعطى الصديقين والشهداء[١] ». ليلة الجمعة: قال جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من صلى ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد إحدى عشرة مرة فكأنما عبد الله تعالى اثنتى عشرة سنة صيام نهارها وقيام ليلها[٢] » وقال أنس قال النبي ﷺ « من صلى ليلة الجمعة صلاة العشاء الآخرة فى جماعة وصلى ركعتى السنة ثم صلى بعدها عشر ركعات قرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد والمعوذتين مرة مرة ثم أوتر بثلاث ركعات ونام على جنبه الأيمن وجهه إلى القبلة فكأنما أحيا ليلة القدر[٣] » وقال صلى الله عليه وسلم «أكثروا من الصلاة علىّ فى الليلة الغراء واليوم الأزهر ليلة الجمعة ويوم الجمعة[٤] ». ليلة السبت: قال أنس قال رسول الله ﷺ « من صلى ليلة السبت بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة بنى له قصر فى الجنة وكأنما تصدق على كل مؤمن ومؤمنة وتبرأ من اليهود وكان حقا على الله أن يغفر له[٥] » .

(القسم الثالث ما يتكرر بتكرر السنين)

وهى أربعة : صلاة العيدين والتراويح وصلاة رجب وشعبان . الأولى صلاة العيدين : وهى سنة مؤكدة وشعار من شعائر الدين وينبغى أن يراعى فيها سبعة أمور، الأول : التكبير ثلاثا نسقا فيقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا لا إله إلا الله وحده لا شريك له مخلصين له الدين ولو كره الكافرون يفتتح بالتكبير ليلة الفطر إلى الشروع فى صلاة العيد وفى العيد الثانى يفتتح التكبير عقيب الصبح يوم عرفة إلى آخر النهار يوم الثالث عشر وهذا أكمل الأقاويل ويكبر عقب الصلوات المفروضة وعقيب النوافل وهو عقيب الفرائض آكد . الثانى إذا أصبح يوم العيد يغتسل ويتزين ويتطيب كما ذكرناه فى الجمعة والرداء والعمامة هو الأفضل للرجال وليجنب الصبيان الحرير والمجاوز التزين عند الخروج . الثالث أن يخرج من طريق ويرجع من طريق آخر[٦] هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ﷺ «يأمر باخراج العواتق وذوات الخدور[٧] ». الرابع المستحب الخروج إلى الصحراء إلا بمكة وبيت المقدس فان كان يوم مطر فلا بأس بالصلاة فى المسجد ويجوز فى يوم الصحو أن يأمر الامام رجلا يصلى بالضعفة فى المسجد ويخرج بالأقوياء مكبرين . الخامس يراعى الوقت فوقت صلاة العيد ما بين طلوع الشمس إلى الزوال ووقت الذبح للضحايا ما بين ارتفاع الشمس بقدر خطبتين وركعتين إلى آخر يوم. الثالث عشر ويستحب تعجيل صلاة الأضحى لأجل الذبح وتأخير صلاة الفطر

(١) حديث أبى هريرة من صلى ليلة الخميس ما بين المغرب والعشاء ركعتين الحديث أبو موسى المدينى وأبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف جدا وهو منكر (٢) حديث جابر من صلى ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة الحديث باطل لا أصل له (٣) حديث أنس من صلى ليلة الجمعة العشاء الآخرة فى جماعة وصلى ركعتى السنة ثم صلى بعدها عشر ركعات الحديث باطل لا أصل له وروى المظفر بن الحسين الأرجانى فى كتاب فضائل القرآن وإبراهيم بن المظفر فى كتاب وصول القرآن للميت من حديث أنس من صلى ركعتين ليلة الجمعة قرأ فيهما بفاتحة الكتاب وإذا زلزلت خمسة عشر مرة وقال إبراهيم بن المظفر خمسين مرة أمنه الله من عذاب القبر ومن أهوال يوم القيامة ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من هذا الوجه ومن حديث ابن عباس أيضا وكلها ضعيفة منكرة وليس يصح فى أيام الأسبوع ولياليه شئ والله أعلم (٤) حديث أكثروا على من الصلاة فى الليلة الغراء واليوم الأزهر طب فى الأوسط من حديث أبى هريرة وفيه عبد المنعم بن بشير ضعفه ابن معين وابن حبان (٥) حديث أنس من صلى ليلة السبت بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة الحديث لم أجد له أصلا (٦) حديث الخروج فى العيد فى طريق والرجوع فى أخرى م من حديث أبى هريرة (٧) حديث كان يأمر باخراج العواتق وذوات الخدور متفق عليه من حديث أم عطية .

فلم يكن للوارث تعد عن حكم الموروث كما حكى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال إنى رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين أحدهما هو الذى بثثته فيكم ، وأما الثانى فلو بثثته لحززتم السكين على هذا البلعوم وأشار إلى حلقه وبعد كل شئ ففى القدوة بصاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه النجاة وفى اتباعه الفوز بحب الله ويد الله مع الجماعة وفوق كل ذى علم عليم وقد أفدناك من طرائف ما عندنا وأهدينا إليك من غرائب ما لدينا وإلى الله يرد العلم مما دق وجل وكثر وقل وعظم وصغر وظهر واستتر وإنما ينطق الانسان بما أنطقه الله تعالى وهو مستعمل بما استعمله فيه إذ كلّ ميسر لما خلق له فاستنزل ما عند ربك وخالقك من خير واستجلب ما تؤمله منه من هداية وبر بقراءة السبع المثانى والقرآن

لأجل تفريق صدقة الفطر قبلها هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) . السادس فى كيفية الصلاة فليخرج الناس مكبرين فى الطريق وإذا بلغ الامام المصلى لم يجلس ولم يتنفل ويقطع الناس التنفل ثم ينادى مناد : الصلاة جامعة ويصلى الامام بهم ركعتين يكبر فى الأولى سوى تكبيرة الإحرام والركوع سبع تكبيرات يقول بين كل تكبيرتين سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ويقول وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض عقيب تكبيرة الافتتاح ويؤخر الاستعاذة إلى ماوراء الثامنة ويقرأ سورة ق فى الأولى بعد الفاتحة واقتربت فى الثانية والتكبيرات الزائدة فى الثانية خمس سوى تكبيرتى القيام والركوع وبين كل تكبيرتين ماذكرناه ثم يخطب خطبتين بينهما جلسة ومن فاتته صلاة العيد قضاها : السابع أن يضحى بكبش « ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين وذبح بيده وقال بسم الله والله أكبر هذا عنى وعمن لم يضح من أمتى (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من رأى هلال ذى الحجة وأراد أن يضحى فلا يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئا (٣) » قال أبو أيوب الأنصارى كان الرجل يضحى على عهد رسول صلى الله عليه وسلم بالشاة عن أهل بيته ويأكلون ويطعمون (٤) وله أن يأكل من الضحية بعد ثلاثة أيام فما فوق ، وردت فيه الرخصة بعد النهى عنه وقال سفيان الثورى يستحب أن يصلى بعد عيد الفطر اثنتى عشرة ركعة وبعد عيد الأضحى ست ركعات (٥) وقال هو من السنة . الثانية التراويح : وهى عشرون ركعة وكيفيتها مشهورة وهى سنة مؤكدة وإن كانت دون العيدين واختلفوا فى أن الجماعة فيها أفضل أم الانفراد وقد خرج رسول الله ﷺ فيها ليلتين أو ثلاثا للجماعة ثم لم يخرج وقال « أخاف أن توجب عليكم (٦) » وجمع عمر رضى الله عنه الناس عليها فى الجماعة حيث أمن من الوجوب بانقطاع الوحى فقيل إن الجماعة أفضل لفعل عمر رضى الله عنه ولأن الاجتماع بركة وله فضيلة بدليل الفرائض ولأنه ربما يكسل فى الانفراد وينشط عند مشاهدة الجمع وقيل الانفراد أفضل لأن هذه سنة ليست من الشعائر كالعيدين فإلحاقها بصلاة الضحى وتحية المسجد أولى ولم تشرع فيها جماعة وقد جرت العادة بأن يدخل المسجد جمع معا ثم لم يصلوا التحية بالجماعة ولقوله صلى الله عليه وسلم « فضل صلاة التطوع فى بيته على صلاته فى المسجد كفضل صلاة المكتوبة فى المسجد على صلاته فى البيت (٧) »

العظيم التى أمرت بقراءتها فى كل صلاة وكذا عليك أن تعيدها فى كل ركعة وأخبرك الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم أن ليس فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الفرقان مثلها وفى هذا تنبيه بل تصريح بأن يكثر منها بما ضمنت من الفوائد وخصت به من الذخائر والعوائد بما لو سطر لكان فيه أوقار الجمال فافهم وانتبه واعقل ماخلقت له واعرف ماأعد لك والله تعالى سبحانه حسيب من أراده وهادى من جاهد فى سبيله وكاف من توكل عليه وهو الغنى الكريم انتهى الجواب عما سألت عنه وفرغنا منه بحسب الوسع من الكلام ونسأل الله تعالى المباعدة بين حيلات قلوب البشر أن يصرف عنا حجب الكدرات والأهواء ومراتب المغين فيه مجارى المقدورات وهو إله من ظهر وغبر وإليه يرجع

(١) حديث تعجيل صلاة الأضحى وتأخير صلاة الفطر الشافعى من رواية أبى الحويرث مرسلا أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب إلى عمرو بن حزم وهو بنجران أن عجل الأضحى وأخر الفطر (٢) حديث ضحى بكبشين أملحين وذبح بيده وقال بسم الله والله أكبر هذا عنى وعمن لم يضح من أمتى متفق عليه دون قوله عنى الخ من حديث أنس وهذه الزيادة عند أبى داود و ت من حديث جابر وقال ت غريب ومنقطع (٣) حديث من رأى هلال ذى الحجة وأراد أن يضحى فلا يأخذ من شعره وأظفاره م من حديث أم سلمة (٤) حديث أبى أيوب كان الرجل يضحى على عهد رسول صلى الله عليه وسلم الشاة عن أهله فيأكلون ويطعمون ت ه قال ت حسن صحيح (٥) قال سفيان الثورى من السنة أن يصلى بعد الفطر اثنتى عشرة ركعة وبعد الأضحى ست ركعات لم أجد له أصلا فى كونه سنة وفى الحديث الصحيح ما يخالفه وهو أنه ﷺ لم يصل قبلها ولا بعدها وقد اختلفوا فى قول التابعى من السنة كذا وأما قول تابعى التابع كذلك كالثورى فهو مقطوع (٦) حديث خروجه لقيام رمضان ليلتين أو ثلاثا ثم لم يخرج وقال أخاف أن يوجب عليكم متفق عليه من حديث عائشة بلفظ خشيت أن تفرض عليكم (٧) حديث فضل صلاة التطوع فى بيته على صلاته فى المسجد كفضل صلاة المكتوبة فى المسجد على صلاته فى البيت رواه آدم بن أبى إياس فى كتاب الثواب من حديث ضمرة بن حبيب مرسلا ورواه ابن أبى شيبة فى المصنف فجعله عن ضمرة بن حبيب عن رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم موقوفا

وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من مائة صلاة فى غيره من المساجد وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من ألف صلاة فى مسجدى وأفضل من ذلك كله رجل يصلى فى زاوية بيته ركعتين لايعلمهما إلا الله عز وجل[1] » وهذا لأن الرياء والتصنع ربما يتطرق إليه فى الجمع ويأمن منه فى الوحدة فهذا ماقيل فيه ، والمختار أن الجماعة أفضل كما رآه عمر رضى الله عنه فان بعض النوافل قد شرعت فيها الجماعة وهذا جدير بأن يكون من الشعائر التى تظهر ، وأما الالتفات إلى الرياء فى الجمع والكسل فى الانفراد عدول عن مقصود النظر فى فضيلة الجمع من حيث إنه جماعة وكأن قائله يقول الصلاة خير من تركها بالكسل والإخلاص خير من الرياء فلنفرض المسئلة فيمن يثق بنفسه أنه لايكسل لوانفرد ولايرائى لوحضر الجمع فأيهما أفضل له فيدور النظر بين بركة الجمع وبين مزيد قوة الإخلاص وحضور القلب فى الوحدة فيجوز أن يكون فى تفضيل أحدهما على الآخر تردد ، ومما يستحب القنوت فى الوتر فى النصف الأخير من رمضان . أما صلاة رجب : فقد روى باسناد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « مامن أحد يصوم أول خميس من رجب ثم يصلى فيما بين العشاء والعتمة اثنتى عشرة ركعة يفصل بين كل ركعتين بتسليمة يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة وإنا أنزلناه فى ليلة القدر ثلاث مرات وقل هو الله أحد اثنتى عشرة مرة فاذا فرغ من صلاته صلى على سبعين مرة يقول اللهم صلى على محمد النبى الأمى وعلى آله ثم يسجد ويقول فى سجوده سبعين مرة : سبوح قدوس رب الملائكة والروح ثم يرفع رأسه ويقول سبعين مرة رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم ثم يسجد سجدة أخرى ويقول فيها مثل ماقال فى السجدة الأولى ثم يسأل حاجته فى سجوده فانها تقضى[2] » قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايصلى أحد هذه الصلاة إلا غفر الله تعالى له جميع ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر وعدد الرمل ووزن الجبال وورق الأشجار ويشفع يوم القيامة فى سبعمائة من أهل بيته ممن قد استوجب النار » فهذه صلاة مستحبة وإنما أوردناها فى هذا القسم لأنها تتكرر بتكرر السنين وإن كانت رتبتها لاتبلغ رتبة التراويح وصلاة العيد لأن هذه الصلاة نقلها الآحاد ولكنى رأيت أهل القدس بأجمعهم يواظبون عليها ولايسمحون بتركها فأحببت إيرادها . وأما صلاة شعبان : فليلة الخامس عشر منه يصلى مائة ركعة كل ركعتين بتسليمة يقرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة قل هو الله أحد إحدى عشرة مرة وإن شاء صلى عشر ركعات يقرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة مائة مرة قل هو الله أحد فهذا أيضا مروى فى جملة الصلوات كان السلف يصلون هذه الصلاة ويسمونها صلاة الخير ويجتمعون فيها

وفى سنن د باسناد صحيح من حديث زيد بن ثابت صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدى هذا إلا المكتوبة (١) حديث صلاة فى مسجدى هذا أفضل من مائة صلاة فى غيره وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من ألف صلاة فى مسجدى وأفضل من هذا كله رجل يصلى ركعتين فى زاوية بيته لايعلمهما إلا الله ، أبو الشيخ فى الثواب من حديث أنس صلاة فى مسجدى تعدل بعشرة آلاف صلاة وصلاة فى المسجد الحرام تعدل بمائة ألف صلاة والصلاة بأرض الرباط تعدل بألفى ألف صلاة وأكثر من ذلك كله الركعتان يصليهما العبد فى جوف الليل لايريد بهما إلا وجه الله عز وجل وإسناده ضعيف وذكر أبو الوليد الصفار فى كتاب الصلاة تعليقا من حديث الأوزعى قال دخلت على يحيى فأسندلى حديثا فذكره إلا أنه قال فى الأولى ألف وفى الثانية مائة (٢) حديث مامن أحد يصوم أول خميس من رجب الحديث فى صلاة الرغائب أورده رزين فى كتابه وهو حديث موضوع

من آمن وكفر ومجازى الخلائق بنعيم أو سقر والصلاة على سيدنا محمد سيد البشر وكافى الضرر وعلى آله السادات الغرر وسلم تسليما والحمد لله رب العالمين .

تم كتاب الإملاء فى مشكلات الإحياء

[كتاب عوارف المعارف]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العظيم شأنه القوى سلطانه الظاهر إحسانه الباهر حجته وبرهانه المحتجب بالجلال والمنفرد بالكمال والمتردى بالعظمة فى الآباد والآزال لايصوره وهم وخيال ولايحصره حد ومثال ذى العز الدائم السرمدى والملك القائم الديمومى والقدرة الممتنع إدراك كنهها والسطوة المستوعر طريق استيفاء وصفها نطقت الكائنات بأنه الصانع المبدع ولاح من صفحات ذرات الوجود بأنه الخالق المخترع وسم عقل الانسان

وربما صلوها جماعة روى عن الحسن أنه قال حدثنى ثلاثون من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أن من صلى هذه الصلاة فى هذه الليلة نظر الله إليه سبعين نظرة وقضى له بكل نظرة سبعين حاجة أدناها المغفرة (١)

(القسم الرابع من النوافل مايتعلق بأسباب عارضة ولايتعلق بالمواقيت وهى تسعة :)

صلاة الخسوف والكسوف والاستسقاء وتحية المسجد وركعتى الوضوء وركعتين بين الأذان والإقامة وركعتين عند الخروج من المنزل والدخول فيه ونظائر ذلك فنذكر منها مايحضرنا الآن . الأولى صلاة الخسوف قال رسول الله ﷺ « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لايخسفان لموت أحد ولالحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة (٢) » قال ذلك لما مات ولده ابراهيم صلى الله عليه وسلم وكسفت الشمس فقال الناس إنما كسفت لموته . والنظر فى كيفيتها ووقتها : أما الكيفية فاذا كسفت الشمس فى وقت الصلاة فيه مكروهة أو غير مكروهة نودى الصلاة جامعة وصلى الامام بالناس فى المسجد ركعتين وركع فى كل ركعة ركوعين أوائلهما أطول من أواخرها ولايجهر فيقرأ فى الأولى من قيام الركعة الأولى الفاتحة والبقرة وفى الثانية الفاتحة وآل عمران وفى الثالثة الفاتحة وسورة النساء وفى الرابعة الفاتحة وسورة المائدة أومقدار ذلك من القرآن من حيث أراد ولو اقتصر على الفاتحة فى كل قيام أجزأه ولو اقتصر على سور قصار فلا بأس ومقصود التطويل دوام الصلاة إلى الانجلاء ويسبح فى الركوع الأول قدر مائة آية وفى الثانى قدر ثمانين وفى الثالث قدر سبعين وفى الرابع قدر خمسين وليكن السجود على قدر الركوع فى كل ركعة ثم يخطب خطبتين بعد الصلاة بينهما جلسة ويأمر الناس بالصدقة والعتق والتوبة وكذلك يفعل بخسوف القمر إلا أنه يجهر فيها لأنها ليلية . فأما وقتها فعند ابتداء الكسوف إلى تمام الانجلاء ويخرج وقتها بأن تغرب الشمس كاسفة ، وتفوت صلاة خسوف القمر بأن يطلع قرص الشمس إذ يبطل سلطان الليل ولا تفوت بغروب القمر خاسفا لأن الليل كله سلطان القمر فان انجلى فى أثناء الصلاة أتمها مخففة ومن أدرك الركوع الثانى مع الامام فقد فاتته تلك الركعة لأن الأصل هو الركوع الأول . الثانية صلاة الاستسقاء : فاذا غارت الأنهار وانقطعت الأمطار أوانهارت قناة فيستحب للامام أن يأمر الناس أولا بصيام ثلاثة أيام وما أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصى ثم يخرج بهم فى اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين فى ثياب بذلة واستكانة متواضعين بخلاف العيد وقيل يستحب إخراج الدواب لمشاركتها فى الحاجة ولقوله صلى الله عليه وسلم « لولا صبيان رضع ومشايخ ركع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صبا (٣) » ولو خرج أهل الذمة أيضا متميزين لم يمنعوا فاذا اجتمعوا فى المصلى الواسع من الصحراء نودى الصلاة جامعة فصلى بهم الامام ركعتين مثل صلاة العيد بغير تكبير ثم يخطب خطبتين وبينهما جلسة خفيفة وليكن الاستغفار معظم الخطبتين وينبغى فى وسط الخطبة الثانية أن يستدبر الناس ويستقبل القبلة ويحول رداءه فى هذه الساعة تفاؤلا بتحويل الحال (٤) هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) حديث صلاة ليلة نصف شعبان حديث باطل و ه من حديث على إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها وإسناده ضعيف (٢) حديث إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله الحديث أخرجاه من حديث المغيرة بن شعبة (٣) حديث لولا صبيان رضع ومشايخ ركع الحديث هق وضعفه من حديث أبى هريرة (٤) حديث استدبار الناس واستقبال القبلة وتحويل الرداء فى الاستسقاء أخرجاه من حديث عبد الله بن زيد المازنى

بالعجز والنقصان وألزم فصيحات الألسن وصف الحصر فى حلبة البيان وأحرقت سبحات وجهه الكريم أجنحة طائر الفهم وسدت تعززا وجلالا مسالك الوهم وأطرق طامح البصيرة تعظيما وإجلالا ولم يجد من فرط الهيبة فى فضاء الجبروت مجالا فعاد البصر كليلا والعقل غليلا ولم يتهج إلى كنه الكبرياء سبيلا فسبحان من عزت معرفته لولا تعريفه وتعذر على العقول تحديده وتكييفه ثم ألبس قلوب الصفوة من عباده ملابس العرفان وخصهم من بين عباده بخصائص الاحسان فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوءة ومرائى قلوبهم بنور القدس مجلوة فتهيأت لقبول الإمداد القدسية واستعدت لورود الأنوار العلوية واتخذت من الأنفاس العطرية بالأذكار

فيجعل أعلاه أسفله وما على اليمين على الشمال وما على الشمال على اليمين وكذلك يفعل الناس ويدعون في هذه الساعة سرا ، ثم يستقبلهم فيختم الخطبة ويدعون أرديتهم محولة كما هي حتى ينزعوها متى نزعوا الثياب ويقول في الدعاء : اللهم إنك أمرتنا بدعائك ووعدتنا إجابتك فقد دعوناك كما أمرتنا فأجبنا كما دعوتنا اللهم فامنن علينا بمغفرة ماقارفنا وإجابتك في سقيانا وسعة أرزاقنا ولا بأس بالدعاء أدبار الصلوات في الأيام الثلاثة قبل الخروج ، ولهذا الدعاء آداب وشروط باطنة من التوبة ورد المظالم وغيرها وسيأتي ذلك في كتاب الدعوات . الثالثة صلاة الجنائز : وكيفيتها مشهورة وأجمع دعاء مأثور ماروى في الصحيح عن عوف بن مالك قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلى على جنازة فحفظت من دعائه : اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله وزوجا خيرا من زوجه وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار[1] » حتى قال عوف تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت ومن أدرك التكبيرة الثانية فينبغي أن يراعي ترتيب الصلاة في نفسه ويكبر مع تكبيرات الإمام فاذا سلم الإمام قضى تكبيره الذي فات كفعل المسبوق فانه لو بادر التكبيرات لم تبق للقدوة في هذه الصلاة معنى فالتكبيرات هي الأركان الظاهرة وجدير بأن تقام مقام الركعات في سائر الصلوات ، هذا هو الأوجه عندي وإن كان غيره محتملا والأخبار الواردة في فضل صلاة الجنازة وتشييعها مشهورة فلا نطيل بإيرادها وكيف لا يعظم فضلها وهي من فرائض الكفايات وإنما تصير نفلا في حق من لم تتعين عليه بحضور غيره ، ثم ينال بها فضل فرض الكفاية وإن لم يتعين لأنهم بجملتهم قاموا بما هو فرض الكفاية وأسقطوا الحرج عن غيرهم فلا يكون ذلك كنفل لا يسقط به فرض عن أحد ويستحب طلب كثرة الجمع تبركا بكثرة الهمم والأدعية واشتماله على ذي دعوة مستجابة لما روى كريب عن ابن عباس أنه مات له ابن فقال يا كريب انظر ما اجتمع له من الناس قال فخرجت فاذا ناس قد اجتمعوا له فأخبرته فقال تقول هم أربعون قلت نعم قال أخرجوه فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا إلا شفعهم الله عز وجل فيه[2] » وإذا شيع الجنازة فوصل المقابر أو دخلها ابتداء قال السلام عليكم أهل هذه الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون والأولى أن لا ينصرف حتى يدفن الميت فاذا سوى على الميت قبره قام عليه وقال اللهم عبدك رد إليك فارأف به وارحمه اللهم جاف الأرض عن جنبيه وافتح أبواب السماء لروحه وتقبله منك بقبول حسن اللهم إن كان محسنا فضاعف له في إحسانه وإن كان مسيئا فتجاوز عنه . الرابعة تحية المسجد : ركعتان فصاعدا سنة مؤكدة حتى إنها لا تسقط وإن كان الإمام يخطب يوم الجمعة مع تأكد وجوب الاصغاء إلى الخطيب وإن اشتغل بفرض أو قضاء تأدى به التحية وحصل الفضل إذ المقصود أن لا يخلو ابتداء دخوله عن العبادة الخاصة بالمسجد قياما بحق المسجد ولهذا يكره أن يدخل المسجد على غير وضوء فان دخل لعبور أو جلوس فليقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر يقولها أربع مرات يقال إنها عدل ركعتين في الفضل ومذهب الشافعي رحمه الله أنه لا تكره التحية في أوقات الكراهية وهي بعد العصر وبعد الصبح ووقت الزوال ووقت الطلوع والغروب لما روى

(١) حديث عوف بن مالك في الصلاة على الجنازة اللهم اغفر لي وله وارحمني وارحمه وعافني وعافه الحديث أخرجه مسلم دون الدعاء للمصلي (٢) حديث ابن عباس مامن رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون الحديث م .

جلاسا وأقامت على الظاهر والباطن من التقوى حراسا وأشعلت في ظلم البشرية من اليقين نبراسا واستحقرت فوائد الدنيا ولذاتها وأنكرت مصايد الهوى وتبعاتها وامتطت غوارب الرغبوت والرهبوت واستفرشت بعلو همتها بساط الملكوت وامتدت إلى المعالي أعناقها وطمحت إلى اللامع العلوي أحداقها واتخذت من الملأ الأعلى مسامرا ومحاورا ومن النور الأعز الأقصى مزاورا ومجاورا أجساد أرضية بقلوب سماوية وأشباح فرشية بأرواح عرشية نفوسهم في منازل الخدمة سيارة وأرواحهم في فضاء القرب طيارة مذاهبهم في العبودية مشهورة وأعلامهم في أقطار الأرض منشورة يقول الجاهل بهم فقدوا وما فقدوا ولكن صمت أحوالهم فلم يدركوا وعلا مقامهم فلم يملكوا

« أنه صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بعد العصر فقيل له أما نهيتنا عن هذا ؟ فقال : هما ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر فشغلني عنهما الوفد[1] » فأفاد هذا الحديث فائدتين إحداهما أن الكراهية مقصورة على صلاة لا سبب لها ومن أضعف الأسباب قضاء النوافل إذ اختلفت العلماء في أن النوافل هل تقضى وإذا فعل مثل ما فاته هل يكون قضاء وإذا انتفت الكراهية بأضعف الأسباب فبأحرى أن تنتفي بدخول المسجد وهو سبب قوي ولذلك لا تكره صلاة الجنازة إذا حضرت ولا صلاة الخسوف والاستسقاء في هذه الأوقات لأن لها أسبابا . الفائدة الثانية : قضاء النوافل إذ قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ولنا فيه أسوة حسنة وقالت عائشة رضي الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا غلبه نوم أو مرض فلم يقم تلك الليلة صلى من أول النهار اثنتي عشرة ركعة[2] » وقد قال العلماء من كان في الصلاة فاته جواب المؤذن فإذا سلم قضى وأجاب وإن كان المؤذن سكت ولا معنى الآن لقول من يقول إن ذلك مثل الأول وليس يقضى إذ لو كان كذلك لما صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقت الكراهة ، نعم من كان له ورد فعاقه عن ذلك عذر فينبغي أن لا يرخص لنفسه في تركه بل يتداركه في وقت آخر حتى لا تميل نفسه إلى الدعة والرفاهية وتداركه حسن على سبيل مجاهدة النفس ولأنه صلى الله عليه وسلم قال « أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل[3] » فيقصد به أن لا يفتر في دوام عمله وروت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من عبد الله عز وجل بعبادة ثم تركها ملالة مقته الله عز وجل[4] » فليحذر أن يدخل تحت الوعيد وتحقيق هذا الخبر أنه مقته الله تعالى بتركها ملالة فلولا المقت والإبعاد لما سلطت الملالة عليه . الخامسة : ركعتان بعد الوضوء مستحبتان لأن الوضوء قربة ومقصودها الصلاة والأحداث عارضة فربما يطرأ الحدث قبل صلاة فينتقض الوضوء ويضيع السعي فالمبادرة إلى ركعتين استيفاء لمقصود الوضوء قبل الفوات وعرف ذلك بحديث بلال إذ قال صلى الله عليه وسلم « دخلت الجنة فرأيت بلالا فيها فقلت لبلال بم سبقتني إلى الجنة ؟ فقال بلال لا أعرف شيئا إلا أني لا أحدث وضوءا إلا أصلي عقيبه ركعتين[5] » . السادسة : ركعتان عند دخول المنزل وعند الخروج منه روى أبو هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا خرجت من منزلك فصل ركعتين يمنعانك مخرج السوء وإذا دخلت إلى منزلك فصل ركعتين يمنعانك مدخل السوء[6] » وفي معنى هذا كل أمر يبتدأ به مما له وقع ولذلك ورد ركعتان عند الاحرام[7] وركعتان

(١) حديث صلى ركعتين بعد العصر قيل له أما نهيتنا عن هذا فقال هما ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر الحديث أخرجاه من حديث أم سلمة ولمسلم من حديث عائشة كان يصلي ركعتين قبل العصر ثم إنه شغل عنهما الحديث (٢) حديث عائشة كان إذا غلبه نوم أو مرض فلم يقم تلك الليلة الحديث م (٣) حديث أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل أخرجاه من حديث عائشة . (٤) حديث عائشة من عبد الله عبادة ثم تركها ملالة مقته الله ورواه ابن السني في رياضة المتعبدين موقوفا على عائشة (٥) حديث دخلت الجنة فرأيت بلالا فيها فقلت بلال بم سبقتني إلى الجنة الحديث أخرجاه من حديث أبي هريرة (٦) حديث أبي هريرة إذا خرجت من منزلك فصل ركعتين يمنعانك مخرج السوء وإذا دخلت منزلك الحديث هق في الشعب من رواية بكر بن عمرو عن صفوان ابن سليم . قال بكر حسبته عن أبي سلمة عن أبي هريرة فذكره وروى الخرائطي في مكارم الأخلاق وابن عدي في الكامل من حديث أبي هريرة إذا دخل أحدكم بيته فلا يجلس حتى يركع ركعتين فإن الله جاعل له من ركعتيه خيرا قال ابن عدي وهو بهذا الإسناد منكر وقال خ لا أصل له (٧) حديث ركعتي الاحرام خ من حديث ابن عمر .

كائنين بالجثمان باثنين بقلوبهم عن أوطان الحدثان لأرواحهم حول العرش تطوف ولقلوبهم من خزائن البر إسعاف يتنعمون بالخدمة في الدياجر ويتلذذون من وهيج الطلب بظمأ الهواجر تسلوا بالصلوات عن الشهوات وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات يلوح من صفحات وجوههم بشر الوجدان وينم على مكنون سرائرهم نضارة العرفان لا يزال في كل عصر منهم علماء بالحق داعون للخلق منحوا بحسن المتابعة رتبة الدعوة وجعلوا للمتقين قدوة فلا يزال تظهر في الخلق آثارهم وتزهر في الآفاق أنوارهم من اقتدى بهم اهتدى ومن أنكرهم ضل واعتدى فلله الحمد على ما هيأ للعباد من بركة خواص حضرته من أهل الوداد والصلاة على نبيه ورسوله محمد وآله وأصحابه

عند ابتداء السفر (١) وركعتان عند الرجوع من السفر (٢) في المسجد قبل دخول البيت فكل ذلك مأثور من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان بعض الصالحين إذا أكل أكلة صلى ركعتين وإذا شرب شربة صلى ركعتين وكذلك في كل أمر يحدثه وبداية الأمور ينبغي أن يتبرك فيها بذكر الله عز وجل وهي على ثلاث مراتب بعضها يتكرر مرارا كالأكل والشرب فيبدأ فيه باسم الله عز وجل قال صلى الله عليه وسلم « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر (٣) » الثانية مالا يكثر تكرره وله وقع كعقد النكاح وابتداء النصيحة والمشورة فالمستحب فيها أن يصدر بحمد الله فيقول للزوج الحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ زوجتك ابنتي ويقول القابل الحمد لله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلت النكاح وكانت عادة الصحابة رضي الله عنهم في ابتداء أداء الرسالة والنصيحة والمشورة تقديم التحميد . الثالثة مالا يتكرر كثيرا وإذا وقع دام وكان له وقع كالسفر وشراء دار جديدة والاحرام وما يجرى مجراه فيستحب تقديم ركعتين عليه وأدناه الخروج من المنزل والدخول إليه فانه نوع سفر قريب . السابعة صلاة الاستخارة . فمن همّ بأمر وكان لا يدرى عاقبته ولا يعرف أن الخير في تركه أو في الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يصلى ركعتين يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ دعا وقال اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ودنياي وعاقبة أمري وعاجله وآجله فاقدره لي وبارك لي فيه ثم يسره لي وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ودنياي وعاقبة أمري وعاجله وآجله فاصرفني عنه واصرفه عني واقدر لي الخير أينما كان إنك على كل شيء قدير (٤) رواه جابر بن عبد الله قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن وقال ﷺ « إذا همّ أحدكم بأمر فليصل ركعتين ثم ليسمّ الأمر ويدعو بما ذكرنا » وقال بعض الحكماء من أعطى أربعا لم يمنع أربعا من أعطى الشكر لم يمنع المزيد ومن أعطى التوبة لم يمنع القبول ومن أعطى الاستخارة لم يمنع الخيرة ومن أعطى المشورة لم يمنع الصواب الثامنة صلاة الحاجة : (٥) فمن ضاق عليه الأمر ومسته حاجة في صلاح دينه ودنياه إلى أمر تعذر عليه فليصل هذه الصلاة فقد روى عن وهيب بن الورد أنه قال إن من الدعاء الذي لا يرد أن يصلى العبد اثنتي عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة بأم الكتاب وآية الكرسي وقل هو الله أحد فاذا فرغ خرّ ساجدا ثم قال سبحان الذي لبس العز وقال به سبحان الذي تعطف بالمجد وتكرم به سبحان الذي أحصى كل شيء بعلمه سبحان الذي لا ينبغي التسبيح إلا له سبحان ذي المنّ والفضل سبحان ذي العز والكرم سبحان ذي الطول أسألك بمعاقد العز

(١) حديث صلاة ركعتين عند ابتداء السفر الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث أنس ما استخلف في أهله من خليفة أحب إلى الله من أربع ركعات يصليهن العبد في بيته إذا شد عليه ثياب سفره الحديث وهو ضعيف (٢) حديث الركعتين عند القدوم من السفر أخرجاه من حديث كعب بن مالك (٣) حديث كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر د ن ه حب في صحيحه من حديث أبي هريرة (٤) حديث صلاة الاستخارة خ من حديث جابر قال أحمد حديث منكر (٥) حديث ابن مسعود في صلاة الحاجة اثنتي عشرة ركعة أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس باسنادين ضعيفين جدا فيهما عمرو بن هارون البلخي كذبه ابن معين وفيه علل أخرى وقد وردت صلاة الحاجة ركعتين رواه ت ه من حديث عبد الله بن أبي أوفى وقال ت حديث غريب وفي إسناده مقال .

الأكرمين الأمجاد . ثم إن إيثاري لهدى هؤلاء القوم وعبق لهم علما بشرف حالهم وصحة طريقتهم المبنية على الكتاب والسنة المتحقق بهما من الله الكريم الفضل والمنة حداني أن أذهب عن هذه العصابة بهذه الصبابة وأؤلف أبوابا في الحقائق والآداب معربة عن وجه الصواب فيما اعتمدوه مشعرة بشهادة صريح العلم لهم فيما اعتقدوه حيث كثر المتشبهون واختلفت أحوالهم وتستر بزيهم المتسترون وفسدت أعمالهم وسبق إلى قلب من لا يعرف أصول سلفهم سوء ظن وكاد لا يسلم من وقيعة فيهم وطعن ظنا منه أن حاصلهم راجع إلى مجرد رسم وتخصصهم عائد إلى مطلق اسم ومما حضرني فيه من النية أن أكثر سواد القوم بالاعتزاء إلى طريقهم والاشارة إلى أحوالهم وقد ورد من

من عرشك ومنهى الرحمة من كتابك وباسمك الأعظم وجدك الأعلى وكلماتك التامات العامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر أن تصلى على محمد وعلى آل محمد ثم يسأل حاجته التى لا معصية فيها فيجاب إن شاء الله عز وجل قال وهيب بلغنا أنه كان يقال لا تعلموها لسفهائكم فيتماونون بها على معصية الله عز وجل . التاسعة صلاة التسبيح : وهذه الصلاة مأثورة على وجهها ولا تختص بوقت ولا بسبب ويستحب أن لا يخلو الأسبوع عنها مرة واحدة أو الشهر مرة فقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه ﷺ قال للعباس بن عبد المطلب « ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك بشىء إذا أنت فعلته غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطأه وعمده سره وعلانيته تصلى أربع ركعات تقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة فى أول ركعة وأنت قائم تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقولها وأنت راكع عشر مرات ثم ترفع من الركوع فتقولها قائما عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع من السجود فتقولها جالسا عشرا ثم تسجد فتقولها وأنت ساجد عشرا ثم ترفع من السجود فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون فى كل ركعة تفعل ذلك فى أربع ركعات إن استطعت أن تصليها فى كل يوم مرة فافعل فان لم تفعل ففى كل جمعة مرة فان لم تفعل ففى كل شهر مرة فان لم تفعل ففى السنة مرة [1] » وفى رواية أخرى : أنه يقول فى أول الصلاة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وتقدست أسماؤك ولا إله غيرك ثم يسبح خمس عشرة تسبيحة قبل القراءة وعشرا بعد القراءة والباقى كما سبق عشرا عشرا ولا يسبح بعد السجود الأخير قاعدا وهذا هو الأحسن وهو اختيار ابن المبارك والمجموع عن الروايتين ثلثمائة تسبيحة فان صلاها نهارا فبتسليمة واحدة وإن صلاها ليلا فبتسليمتين أحسن إذ ورد « أن صلاة الليل مثنى مثنى [2] » وان زاد بعد التسبيح قوله لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم فهو حسن فقد ورد ذلك فى بعض الروايات فهذه الصلوات المأثورة ولا يستحب شىء من هذه النوافل فى الأوقات المكروهة إلا تحية المسجد وما أوردناه بعد التحية من ركعتى الوضوء وصلاة السفر والخروج من المنزل والاستخارة فلا لأن النهى مؤكد وهذه الأسباب ضعيفة فلا تبلغ درجة الخسوف والاستسقاء والتحية وقد رأيت بعض المتصوفة يصلى فى الأوقات المكروهة ركعتى الوضوء وهو فى غاية البعد لأن الوضوء لا يكون سببا للصلاة بل الصلاة سبب الوضوء فينبغى أن يتوضأ ليصلى لا أنه يصلى لأنه توضأ وكل محدث يريد أن يصلى فى وقت الكراهية فلا سبيل له إلا أن يتوضأ ويصلى فلا يبقى للكراهية معنى ولا ينبغى أن ينوى ركعتى الوضوء كما ينوى ركعتى التحية بل إذا توضأ صلى ركعتين تطوعا كيلا يتعطل وضوءه كما كان يفعله بلال فهو تطوع محض يقع عقيب الوضوء وحديث بلال لم يدل على أن الوضوء سبب كالخسوف والتحية حتى ينوى ركعتى الوضوء فيستحيل أن ينوى بالصلاة الوضوء بل ينبغى أن ينوى بالوضوء الصلاة وكيف ينتظم أن يقول فى وضوئه أتوضأ لصلاتى وفى صلاته يقول أصلى لوضوئى بل من أراد أن يحرس وضوءه عن التعطيل فى وقت الكراهية فليتوضأ قضاء إن كان يجوز أن يكون فى ذمته صلاة تطرق إليها خلل لسبب من الأسباب فان قضاء الصلوات فى أوقات الكراهية غير مكروه فأما نية التطوع فلا وجه لها فى النهى فى أوقات الكراهية مهمات ثلاثة أحدها التوقى من مضاهاة عبدة الشمس والثانى الاحتراز من انتشار الشياطين إذ قال صلى الله عليه وسلم « إن الشمس لتطلع ومعها قرن الشيطان فاذا طلعت قارنها وإذا ارتفعت فارقها فان استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا تضيفت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها [3] » ونهى عن الصلوات

(١) حديث صلاة التسبيح تقدم (٢) حديث صلاة الليل مثنى مثنى أخرجاه من حديث ابن عمر (٣) حديث إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا طلعت قارنها الحديث ن من حديث عبد الله الصنابحى .

كثر سواد قوم فهو منهم وأرجو من الله الكريم صحة النية فيه وتخليصها من شوائب النفس وكل ما فتح الله تعالى على فيه منح من الله الكريم وعوارف وأجل المنح عوارف المعارف والكتاب يشتمل على نيف وستين بابا والله المعين . الباب الأول فى منشأ علوم الصوفية . الباب الثانى فى تخصيص الصوفية بحسن الاستماع . الباب الثالث فى بيان فضيلة علم الصوفية والاشارة إلى أنموذج منها . الباب الرابع فى شرح حال الصوفية واختلاف طريقهم فيها . الباب الخامس فى ذكر ماهية التصوف الباب السادس فى ذكر تسميتهم بهذا الاسم . الباب السابع فى ذكر المتصوف والمتشبه . الباب الثامن فى ذكر الملامتى وشرح حاله . الباب التاسع فى ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم . الباب

في هذه الأوقات ونبه به على العلة والثالث أن سالكي طريق الآخرة لا يزالون يواظبون على الصلوات في جميع الأوقات والمواظبة على نمط واحد من العبادات يورث الملل ومهما منع منها ساعة زاد النشاط وانبعثت الدواعي والانسان حريص على ما منع منه ففي تعطيل هذه الأوقات زيادة تحريض وبعث على انتظار انقضاء الوقت فخصصت هذه الأوقات بالتسبيح والاستغفار حذرا من الملل بالمداومة وتفرجا بالانتقال من نوع عبادة إلى نوع آخر ففي الاستطراف والاستجداد لذة ونشاط وفي الاستمرار على شيء واحد استثقال وملال ولذلك لم تكن الصلاة سجودا مجردا ولا ركوعا مجردا ولا قياما مجردا بل رتبت العبادات من أعمال مختلفة وأذكار متباينة فان القلب يدرك من كل عمل منها لذة جديدة عند الانتقال إليها ولو واظب على الشيء الواحد لتسارع إليه الملل فاذا كانت هذه أمورا مهمة في النهي عن ارتكاب أوقات الكراهة إلى غير ذلك من أسرار أخر ليس في قوة البشر الاطلاع عليها والله ورسوله أعلم بها فهذه المهمات لا تترك إلا بأسباب مهمة في الشرع مثل قضاء الصلوات وصلاة الاستسقاء والخسوف وتحية المسجد فأما ما ضعف عنها فلا ينبغي أن يصادم به مقصود النهي هذا هو الأوجه عندنا والله أعلم .

كمل كتاب أسرار الصلاة من كتاب إحياء علوم الدين . يتلوه إن شاء الله كتاب أسرار الزكاة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه والحمد لله وحده وصلاته على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً .

(كتاب أسرار الزكاة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسعد وأشقى وأمات وأحيا وأضحك وأبكى وأوجد وأفنى وأفقر وأغنى وأضر وأقنى الذي خلق الحيوان من نطفة تمنى ثم تفرد عن الخلق بوصف الغنى ثم خصص بعض عباده بالحسنى فأفاض عليهم من نعمه ما أيسر به من شاء واستغنى وأحوج إليه من أخفق في رزقه وأكدى إظهارا للامتحان والابتلا ثم جعل الزكاة للدين أساسا ومبنى وبين أن بفضله تزكى من عباده من تزكى ومن غناه زكى ماله من زكى والصلاة على محمد المصطفى سيد الورى وشمس الهدى وعلى آله وأصحابه المخصوصين بالعلم والتقى . [أما بعد] فان الله تعالى جعل الزكاة إحدى مباني الاسلام وأردف بذكرها الصلاة التي هي أعلى الأعلام فقال تعالى ـ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ وقال صلى الله عليه وسلم « بني الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة[1] » وشدد الوعيد على المقصرين فيها فقال ـ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ـ ومعنى الانفاق في سبيل الله إخراج حق الزكاة قال الأحنف بن قيس كنت في نفر من قريش فمر أبو ذر فقال بشر الكانزين بكي في ظهورهم يخرج من جنوبهم وبكي في أقفائهم يخرج من جباههم وفي رواية أنه يوضع على حلمة ثدي أحدهم فيخرج من نغض كتفيه ويوضع على نغض كتفيه حتى يخرج من حلمة ثديه يتزلزل وقال أبو ذر انتهيت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس في ظل الكعبة فلما رآني قال « هم الأخسرون ورب الكعبة فقلت ومن هم قال الأكثرون أموالا إلا من قال هكذا وهكذا من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله وقليل ما هم ، ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كنت وأسمنه تنطحه بقرونها وتطؤه بأظلافها كلما نفدت أخراها عادت

وهو مرسل ومالك هو الذي يقول عبد الله الصنابحي ووهم فيه والصواب عبد الرحمن ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم .

(كتاب أسرار الزكاة)

(١) حديث بني الاسلام على خمس أخرجاه من حديث ابن عمر

العاشر في شرح رتبة المشيخة . الباب الحادي عشر في شرح حال الخادم ومن يتشبه به . الباب الثاني عشر في شرح خرقة المشايخ الصوفية . الباب الثالث عشر في فضيلة سكان الربط . الباب الرابع عشر في مشابهة أهل الربط بأهل الصفة . الباب الخامس عشر في خصائص أهل الربط فيما يتعاهدونه بينهم . الباب السادس عشر في اختلاف احوال المشايخ بالسفر والمقام . الباب السابع عشر فيما يحتاج المسافر إليه من الفرائض والنوافل والفضائل . الباب الثامن عشر في القدوم من السفر ودخول الرباط والأدب فيه . الباب التاسع عشر في حال الصوفي المتسبب . الباب العشرون في حال من يأكل من الفتوح . الباب الحادي والعشرون في شرح حال المتجرد من الصوفية والمتأهل .

عليه أولاها حتى يقضى بين الناس (١)» وإذا كان هذا التشديد مخرجا فى الصحيحين فقد صار من مهمات الدين الكشف عن أسرار الزكاة وشروطها الجلية والخفية ومعانيها الظاهرة والباطنة مع الاقتصار على مالا يستغنى عن معرفته مؤدى الزكاة وقابضها وينكشف ذلك فى أربعة فصول . الفصل الأول : فى أنواع الزكاة وأسباب وجوبها . الثانى آدابها وشروطها الباطنة والظاهرة . الثالث : فى القابض وشروط استحقاقه وآداب قبضه . الرابع : فى صدقة التطوع وفضلها .

(الفصل الأول : فى أنواع الزكاة وأسباب وجوبها والزكوات باعتبار متعلقاتها ستة أنواع : زكاة النعم والنقدين والتجارة وزكاة الركاز والمعادن وزكاة العشرات وزكاة الفطر)

(النوع الأول : زكاة النعم)

ولا تجب هذه الزكاة وغيرها إلا على حر مسلم ولا يشترط البلوغ بل تجب فى مال الصبى والمجنون هذا شرط من عليه . وأما المال فشروطه خمسة أن يكون نعما سائمة باقية حولا نصابا كاملا مملوكا على الكمال . الشرط الأول كونه نعما فلا زكاة إلا فى الإبل والبقر والغنم . أما الخيل والبغال والحمير والمتولد من بين الظباء والغنم فلا زكاة فيها . الثانى السوم فلا زكاة فى معلوفة وإذا أسيمت فى وقت وعلفت فى وقت تظهر بذلك مؤنتها فلا زكاة فيها . الثالث الحول قال رسول الله ﷺ « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول (٢)» ويستثنى من هذا نتاج المال فانه ينسحب عليه حكم المال وتجب الزكاة فيه لحول الأصول ومهما باع المال فى أثناء الحول أو وهبه انقطع الحول . الرابع كمال الملك والتصرف فتجب الزكاة فى الماشية المرهونة لأنه الذى حجر على نفسه فيه ولا تجب فى الضال والمغصوب إلا إذا عاد بجميع نمائه فتجب زكاة ما مضى عند عوده ولو كان عليه دين يستغرق ماله فلا زكاة عليه فانه ليس غنيا به إذ الغنى ما يفضل عن الحاجة . الخامس كمال النصاب . أما الابل فلا شئ فيها حتى تبلغ خمسا ففيها جذعة من الضأن والجذعة هى التى تكون فى السنة الثانية أو ثنية من المعز وهى التى تكون فى السنة الثالثة وفى عشر شاتان وفى خمس عشرة ثلاث شياه وفى عشرين أربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض وهى التى فى السنة الثالثة فان لم يكن فى ماله بنت مخاض فابن لبون ذكر وهو الذى فى السنة الثالثة يؤخذ وإن كان قادرا على شرائها وفى ست وثلاثين ابنة لبون ثم إذا بلغت ستا وأربعين ففيها حقة وهى التى فى السنة الرابعة فاذا صارت إحدى وستين ففيها جذعة وهى التى فى السنة الخامسة فاذا صارت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون فاذا صارت إحدى وتسعين ففيها حقتان فاذا صارت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلاثين فقد استقر الحساب ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون . وأما البقر فلا شئ فيها حتى تبلغ ثلاثين ففيها تبيع وهو الذى فى السنة الثانية ثم فى أربعين مسنة وهى التى فى السنة الثالثة ثم فى ستين تبيعان واستقر الحساب بعد ذلك ففى كل أربعين مسنة وفى كل ثلاثين تبيع . وأما الغنم فلا زكاة فيها حتى تبلغ أربعين ففيها شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ثم لا شئ فيها حتى تبلغ مائة وعشرين وواحدة ففيها شاتان إلى مائتى شاة وواحدة ففيها ثلاث شياه إلى أربعمائة ففيها أربع شياه ثم استقر الحساب فى كل مائة شاة . وصدقة الخليطين كصدقة المالك الواحد فى النصاب فاذا كان بين رجلين أربعون من الغنم ففيها شاة وإن كان بين ثلاثة نفر مائة شاة وعشرون ففيها شاة واحدة على جميعهم وخلطة الجوار كخلطة الشيوع ولكن يشترط أن يراحا معا ويسقيا

(١) حديث أبى ذر انتهيت إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو جالس فى ظل الكعبة فلما رآنى قال هم الأخسرون ورب الكعبة الحديث أخرجاه م وخ (٢) حديث لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول أبو داود من حديث على باسناد جيد و ه من حديث عائشة باسناد ضعيف .

الباب الثانى والعشرون فى القول فى السماع قبولا وإيثارا . الباب الثالث والعشرون فى القول فى السماع ردا وإنكارا . الباب الرابع والعشرون فى القول فى السماع ترفعا واستغناء . الباب الخامس والعشرون فى القول فى السماع تأدبا واعتناء . الباب السادس والعشرون فى خاصية الأربعينية التى يتعاهدها الصوفية . الباب السابع والعشرون فى ذكر فتوح الأربعينية . الباب الثامن والعشرون فى كيفية الدخول فى الأربعينية . الباب التاسع والعشرون فى ذكر أخلاق الصوفية وشرح الخلق . الباب الثلاثون فى ذكر تفاصيل الأخلاق . الباب الحادى والثلاثون فى الأدب ومكانه من التصوف . الباب الثانى والثلاثون فى آداب الحضرة لأهل القرب . الباب الثالث

معا ويحلبا معا ويسرحا معا ويكون المرعى معا ويكون إنزاء الفحل معا وأن يكونا جميعا من أهل الزكاة ولا حكم للخلطة مع الذمي والمكاتب ومهما نزل في واجب الإبل عن سن إلى سن فهو جائز مالم يجاوز بنت مخاض في النزول ولكن تضم إليه جبران السن لسنة واحدة شاتين أو عشرين درهما ولسنتين أربع شياه أو أربعين درهما وله أن يصعد في السن مالم يجاوز الجذعة في الصعود ويأخذ الجبران من الساعين من بيت المال ولا تؤخذ في الزكاة مريضة إذا كان بعض المال صحيحا ولو واحدة ويؤخذ من الكرائم كريمة ومن الثنام لئيمة ولا يؤخذ من المال الأكولة ولا الماخض ولا الربى ولا الفحل ولا غراء المال .

(النوع الثاني زكاة المشرات)

فيجب العشر في كل مستنبت مقتات بلغ ثمانمائة من ولا شيء فيما دونها ولا في الفواكه والقطن ولكن في الحبوب التي تقتات وفي التمر والزبيب ويعتبر أن تكون ثمانمائة من تمرا أو زبيبا لا رطبا وعنبا ويخرج ذلك بعد التجفيف ويكمل مال أحد الخليطين بمال الآخر في خلطة الشيوع كالبستان المشترك بين ورثة لجميعهم ثمانمائة من من زبيب فيجب على جميعهم ثمانون منا من زبيب بقدر حصصهم ولا يعتبر خلطة الجوار فيه ولا يكمل نصاب الحنطة بالشعير ويكمل نصاب الشعير بالسلت فانه نوع منه هذا قدر الواجب إن كان يسقى بسيح أو قناة فان كان يسقى بنضح أو دالية فيجب نصف العشر فان اجتمعا فالأغلب يعتبر وأما صفة الواجب فالتمر والزبيب اليابس والحب اليابس بعد التنقية ولا يؤخذ عنب ولا رطب إلا إذا حلت بالأشجار آفة وكانت المصلحة في قطعها قبل تمام الإدراك فيؤخذ الرطب فيكال تسعة للمالك وواحد للفقير ولا يمنع من هذه القسمة قولنا إن القسمة بيع بل يرخص في مثل هذا للحاجة ووقت الوجوب أن يبدو الصلاح في الثمار وأن يشتد الحب ووقت الأداء بعد الجفاف .

(النوع الثالث زكاة النقدين)

فاذا تم الحول على وزن مائتي درهم بوزن مكة نقرة خالصة ففيها خمسة دراهم وهو ربع العشر وما زاد فبحسابه ولو دونها ونصاب الذهب عشرون مثقالا خالصا بوزن مكة ففيها ربع العشر وما زاد فبحسابه وإن نقص من النصاب حبة فلا زكاة وتجب على من معه دراهم مغشوشة إذا كان فيها هذا المقدار من النقرة الخالصة وتجب الزكاة في التبر وفي الحلي المحظور كأواني الذهب والفضة ومراكب الذهب للرجال ولا تجب في الحلي المباح وتجب في الدين الذي هو على ملي ولكن تجب عند الاستيفاء وإن كان مؤجلا فلا تجب إلا عند حلول الأجل .

(النوع الرابع زكاة التجارة)

وهي كزكاة النقدين وإنما ينعقد الحول من وقت ملك النقد الذي به اشترى البضاعة إن كان النقد نصابا فان كان ناقصا أو اشترى بعرض على نية التجارة فالحول من وقت الشراء وتؤدى الزكاة من نقد البلد وبه يقوم فان كان ما به الشراء نقدا وكان نصابا كاملا كان التقويم به أولى من نقد البلد ومن نوى التجارة من مال قنية فلا ينعقد الحول بمجرد نيته حتى يشتري به شيئا ومهما قطع نية التجارة قبل تمام الحول سقطت الزكاة والأولى أن تؤدى زكاة تلك السنة وما كان من ربح في السلعة في آخر الحول وجبت الزكاة فيه بحول رأس المال ولم يستأنف له حولا كما في النتاج وأموال الصيارفة لا ينقطع حولها بالمبادلة الجارية بينهم كسائر التجارات وزكاة ربح مال القراض على العامل وإن كان قبل القسمة ، هذا هو الأقيس .

والثلاثون في آداب الطهارة ومقدماتها . الباب الرابع والثلاثون في آداب الوضوء وأسراره . الباب الخامس والثلاثون في آداب أهل الخصوص والصوفية فيه . الباب السادس والثلاثون في فضيلة الصلاة وكبر شأنها . الباب السابع والثلاثون في وصف صلاة أهل القرب . الباب الثامن والثلاثون في ذكر آداب الصلاة وأسرارها . الباب التاسع والثلاثون في فضل الصوم وحسن أثره . الباب الأربعون في أحوال الصوفية في الصوم والافطار . الباب الحادي والأربعون في آداب الصوم ومهامه . الباب الثاني والأربعون في ذكر الطعام وما فيه من المصلحة والمفسدة . الباب الثالث والأربعون في آداب الأكل . الباب الرابع والأربعون في ذكر آدابهم في اللباس ونياتهم ومقاصدهم فيه الباب الخامس

(النوع الخامس الركاز والمعدن)

والركاز مال دفن فى الجاهلية ووجد فى أرض لم يجر عليها فى الاسلام ملك فعلى واجده فى الذهب والفضة منه الخمس والحول غير معتبر والأولى أن لا يعتبر النصاب أيضا لأن إيجاب الخمس يؤكد شبهه بالغنيمة واعتباره أيضا ليس ببعيد لأن مصرفه مصرف الزكاة ولذلك يخصص على الصحيح بالنقدين ، وأما المعادن فلا زكاة فيما استخرج منها سوى الذهب والفضة فيها بعد الطحن والتخليص ربع العشر على أصح القولين ، وعلى هذا يعتبر النصاب وفى الحول قولان وفى قول يجب الخمس فعلى هذا لا يعتبر وفى النصاب قولان والأشبه والعلم عند الله تعالى أن يلحق فى قدر الواجب بزكاة التجارة فانه نوع اكتساب وفى الحول بالمعشرات فلا يعتبر لأنه عين الرفق ويعتبر النصاب كالمعشرات والاحتياط أن يخرج الخمس من القليل والكثير ومن عين النقدين أيضا خروجا عن شبهة هذه الاختلافات فانها ظنون قريبة من التعارض وجزم الفتوى فيها خطر لتعارض الاشتباه .

(النوع السادس فى صدقة الفطر)

وهى واجبة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل مسلم فضل عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته صاع مما يقتات[1] بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو منوان وثلثا من يخرجه من جنس قوته أو من أفضل منه فان اقتات بالحنطة لم يجز الشعير وإن اقتات حبوبا مختلفة اختار خيرها ومن أيها أخرج أجزأه وقسمتها كقسمة زكاة الأموال فيجب فيها استيعاب الأصناف ولا يجوز إخراج الدقيق والسويق ويجب على الرجل المسلم فطرة زوجته ومماليكه وأولاده وكل قريب هو فى نفقته أعنى من تجب عليه نفقته من الآباء والأمهات والأولاد . قال صلى الله عليه وسلم « أدوا صدقة الفطر عمن تمونون[2] » وتجب صدقة العبد المشترك على الشريكين ولا تجب صدقة العبد الكافر وإن تبرعت الزوجة بالاخراج عن نفسها أجزأها وللزوج الاخراج عنها دون إذنها وإن فضل عنه ما يؤدى عن بعضهم أدى عن بعضهم وأولاهم بالتقديم من كانت نفقته آكد وقد قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة الولد على نفقة الزوجة ونفقتها على نفقة الخادم[3] فهذه أحكام فقهية لا بد للفتى من معرفتها وقد تعرض له وقائع نادرة خارجة عن هذا فله أن يتكل فيها على الاستفتاء عند نزول الواقعة بعد إحاطته بهذا المقدار .

(الفصل الثانى فى الأداء وشروطه الباطنة والظاهرة)

اعلم أنه يجب على مؤدى الزكاة مراعاة خمسة أمور : الأول : النية وهو أن ينوى بقلبه زكاة الفرض ويسن عليه تعيين الأموال فان كان له مال غائب فقال هذا عن مالى الغائب إن كان سالما وإلا فهو نافلة جاز لأنه إن لم يصرح به فكذلك يكون عند إطلاقه ونية الولى تقوم مقام نية المجنون والصبى ونية السلطان تقوم مقام نية المالك للممتنع عن الزكاة ولكن فى ظاهر حكم الدنيا : أعنى فى قطع المطالبة عنه أما فى الآخرة فلا بل تبقى ذمته مشغولة إلى أن يستأنف الزكاة وإذا وكل بأداء الزكاة ونوى عند التوكيل أو وكل الوكيل بالنية كفاه لأن توكيله بالنية نية . الثانية : البدار عقيب الحول

(١) حديث وجوب صدقة الفطر على كل مسلم أخرجاه من حديث ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان الحديث (٢) حديث أدوا زكاة الفطر عمن تمونون قط هق من حديث ابن عمر أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون قال هق إسناده غير قوى (٣) حديث قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة الولد على نفقة الزوجة ونفقتها على نفقة الخادم من حديث أبى هريرة بسند صحيح وحب ك وصححه ورواه ن حب بتقديم الزوجة على الولد وسيأتى

والأربعون فى ذكر فضل قيام الليل . الباب السادس والأربعون فى الأسباب المعينة على قيام الليل . الباب السابع والأربعون فى آداب الانتباه من النوم والعمل بالليل . الباب الثامن والأربعون فى تقسيم قيام الليل . الباب التاسع والأربعون فى استقبال النهار والأدب فيه . الباب الخمسون فى ذكر العمل فى جميع النهار وتوزيع الأوقات . الباب الحادى والخمسون فى آداب المريد مع الشيخ . الباب الثانى والخمسون فيما يعتمده الشيخ مع الأصحاب والتلامذة . الباب الثالث والخمسون فى حقيقة الصحبة وما فيها من الخير والشر . الباب الرابع والخمسون فى أداء حقوق الصحبة والأخوة فى الله تعالى . الباب الخامس والخمسون فى آداب الصحبة والأخوة . الباب السادس والخمسون فى معرفة الانسان

وفى زكاة الفطر لايؤخرها عن يوم الفطر ويدخل وقت وجوبها بغروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان ووقت تعجيلها شهر رمضان كله ومن أخر زكاة ماله مع التمكن عصى ولم يسقط عنه بتلف ماله وتمكنه بمصادفة المستحق وإن أخر لعدم المستحق فتلف ماله سقطت الزكاة عنه وتعجيل الزكاة جائز بشرط أن يقع بعد كمال النصاب وانعقاد الحول ويجوز تعجيل زكاة حولين ومهما عجل فمات المسكين قبل الحول أوارتد أوصار غنيا بغير ماعجل إليه أو تلف مال المالك أومات فالمدفوع ليس بزكاة واسترجاعه غير ممكن إلا إذا قيد الدفع بالاسترجاع فليكن المعجل مراقبا آخر الأمور وسلامة العاقبة . الثالث : أن لايخرج بدلا باعتبار القيمة بل يخرج المنصوص عليه فلا يجزئ ورق عن ذهب ولاذهب عن ورق وإن زاد عليه فى القيمة ولعل بعض من لايدرك غرض الشافعى رضى الله عنه يتساهل فى ذلك ويلاحظ المقصود من سد الخلة وما أبعده عن التحصيل فان سد الخلة مقصود وليس هو كل المقصود بل واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو تعبد محض لامدخل للحظوظ والاغراض فيه وذلك كرمى الجمرات مثلا إذ لاحظ للجمرة فى وصول الحصى إليها فمقصود الشرع فيه الأبتلاء بالعمل ليظهر العبد رقه وعبوديته بفعل مالايعقل له معنى لأن مايعقل معناه قد يساعده الطبع عليه ويدعوه إليه فلايظهر به خلوص الرق والعبودية إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لالمعنى آخر وأكثر أعمال الحج كذلك ولذلك قال صلى الله عليه وسلم فى إحرامه « لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا (١) » تنبيها على أن ذلك إظهارا للعبودية بالانقياد لمجرد الأمر وامتثاله كل أمر من غير استئناس العقل منه بما يميل إليه ويحث عليه . القسم الثانى من واجبات الشرع ما المقصود منه حظ معقول وليس يقصد منه التعبد كقضاء دين الآدميين ورد المغصوب فلاجرم لايعتبر فيه فعله ونيته ومهما وصل الحق إلى مستحقه بأخذ المستحق أو ببدل عنه عند رضاه تأدى الوجوب وسقط خطاب الشرع فهذان قسمان لاتركيب فيهما يشترك فى دركهما جميع الناس . والقسم الثالث هو المركب الذى يقصد منه الأمران جميعا وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعباد فيجتمع فيه تعبد رمى الجمار وحظ رد الحقوق فهذا قسم فى نفسه معقول فان ورد الشرع به وجب الجمع بين المعنيين ولاينبغى أن ينسى أدق المعنيين وهو التعبد والاسترقاق بسبب أجلاهما ولعل الأدق هو الأهم والزكاة من هذا القبيل ولم ينتبه له غير الشافعى رضى الله عنه لحظ الفقير مقصود فى سد الخلة وهو جلى سابق إلى الأفهام وحق التعبد فى اتباع التفاصيل مقصود للشرع وباعتباره صارت الزكاة قرينة للصلاة والحج فى كونها من مبانى الاسلام ولاشك فى أن على المكلف تعبدا فى تمييز أجناس ماله واخراج حصة كل مال من نوعه وجنسه وصفته ثم توزيعه على الأصناف الثمانية كما سيأتى والتساهل فيه غير قادح فى حظ الفقير لكنه قادح فى التعبد ويدل على أن التعبد مقصود بتعيين الأنواع أمور ذكرناها فى كتب الخلاف من الفقهيات ومن أوضحها أن الشرع أوجب فى خمس من الإبل شاة فعدل من الإبل إلى الشاة ولم يعدل إلى النقدين والتقويم وإن قدر أن ذلك لقلة النقود فى أيدى العرب بطل بذكره عشرين درهما فى الجبران مع الشاتين فلم لم يذكر فى الجبران قدر النقصان من القيمة ولم قدر بعشرين درهما وشاتين وإن كانت الثياب والأمتعة كلها فى معناها ، فهذا وأمثاله من التخصيصات يدل على أن الزكاة لم تترك خالية عن التعبدات كما فى الحج ولكن جمع بين المعنيين والأذهان الضعيفة تقصر عن درك المركبات فهذا شأن الغلط فيه . الرابع : أن لاينقل الصدقة إلى بلد آخر فان أعين المساكين فى كل بلدة تمتد إلى أموالها وفى النقل تخييب للظنون فان فعل ذلك أجزأه فى قول ولكن

(١) حديث لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا . البزار والدارقطنى فى العلل من حديث أنس .

نفسه ومكاشفات الصوفية من ذلك . الباب السابع والخمسون فى معرفة الخواطر وتفصيلها وتمييزها . الباب الثامن والخمسون فى شرح الحال والمقام والفرق بينهما . الباب التاسع والخمسون فى الاشارة إلى المقامات على الاختصار والايجاز. الباب الستون فى ذكر إشارات المشايخ فى المقامات على الترتيب . الباب الحادى والستون فى ذكر الأحوال وشرحها. الباب الثانى والستون فى شرح كلمات من اصطلاح الصوفية مشيرة إلى الأحوال. الباب الثالث والستون فى ذكر شئ من البدايات والنهايات وصحتها ، فهذه الأبواب تحررت بعون الله تعالى مشتملة على بعض علوم الصوفية وأحوالهم ومقاماتهم وآدابهم وأخلاقهم وغرائب مواجيدهم وحقائق معرفتهم وتوحيدهم ودقيق إشاراتهم ولطيف

الخروج عن شبهة الخلاف أولى فليخرج زكاة كل مال فى تلك البلدة . ثم لا بأس أن يصرف إلى الغرباء فى تلك البلدة . الخامس أن يقسم ماله بعدد الأصناف الموجودين فى بلده فان استيعاب الأصناف واجب وعليه يدل ظاهر قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ـ الآية فانه يشبه قول المريض إنما ثلث مالى للفقراء والمساكين وذلك يقتضى التشريك فى التمليك والعبادات ينبغى أن يتوقى عن الهجوم فيها على الظواهر وقد عدم من الثمانية صنفان فى أكثر البلاد وهم المؤلفة قلوبهم والعاملون على الزكاة ويوجد فى جميع البلاد أربعة أصناف : الفقراء والمساكين والغارمون والمسافرون أعنى أبناء السبيل وصنفان يوجودان فى بعض البلاد دون البعض وهم الغزاة والمكاتبون فان وجد خمسة أصناف مثلا قسم بينهم زكاة ماله بخمسة أقسام متساوية أومتقاربة وعين لكل صنف قسما . ثم قسم كل قسم ثلاثة أسهم فما فوقه إما متساوية أومتفاوتة وليس عليه التسوية بين آحاد الصنف فان له أن يقسمه على عشرة وعشرين فينقص نصيب كل واحد وأما الأصناف فلا تقبل الزيادة والنقصان فلا ينبغى أن ينقص فى كل صنف عن ثلاثة إن وجد ثم لو لم يجب إلا صاع للفطرة ووجد خمسة أصناف فعليه أن يوصله إلى خمسة عشر نفرا ولو نقص منهم واحد مع الامكان غرم نصيب ذلك الواحد فان عسر عليه ذلك لقلة الواجب فليتشارك جماعة ممن عليهم الزكاة وليخلط مال نفسه بمالهم وليجمع للمستحقين وليسلم إليهم حتى يتساهموا فيه فان ذلك لابد منه .

(بيان دقائق الآداب الباطنة فى الزكاة)

اعلم أن على مريد طريق الآخرة بزكاته وظائف . الوظيفة الأولى : فهم وجوب الزكاة ومعناها ووجه الامتحان فيها وأنها لم جعلت من مبانى الاسلام مع أنها تصرف مالى وليست من عبادة الأبدان وفيه ثلاثة معان . الأول : أن التلفظ بكلمتى الشهادة التزام للتوحيد وشهادة بافراد المعبود وشرط تمام الوفاء به أن لايبقى للموحد محبوب سوى الواحد الفرد فان المحبة لاتقبل الشركة والتوحيد باللسان قليل الجدوى وإنما يمتحن به درجة المحب بمفارقة المحبوب والأموال محبوبة عند الخلائق لأنها آلة تمتعهم بالدنيا وبسببها يأنسون بهذا العالم وينفرون عن الموت مع أن فيه لقاء المحبوب فامتحنوا بتصديق دعواهم فى المحبوب واستنزلوا عن المال الذى هو مرموقهم ومعشوقهم ولذلك قال الله تعالى ـ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ـ وذلك بالجهاد وهو مسامحة بالمهجة شوقا إلى لقاء الله عز وجل والمسامحة بالمال أهون ولما فهم هذا المعنى فى بذل الأموال انقسم الناس إلى ثلاثة أقسام : قسم صدقوا التوحيد ووفوا بعهدهم ونزلوا عن جميع أموالهم فلم يدخروا دينارا ولا درهما فأبوا أن يتعرضوا لوجوب الزكاة عليهم حتى قيل لبعضهم كم يجب من الزكاة فى مائتى درهم فقال أما على العوام بحكم الشرع فخمسة دراهم وأما نحن فيجب علينا بذل الجميع ولهذا تصدق أبوبكر رضى الله عنه بجميع ماله وعمر رضى الله عنه بشطر ماله فقال صلى الله عليه وسلم ماأبقيت لأهلك فقال مثله وقال لأبى بكر رضى الله عنه ماأبقيت لأهلك قال الله ورسوله فقال صلى الله عليه وسلم بينكما مابين كلمتيكما (١) فالصديق وفى بتمام الصدق فلم يمسك سوى المحبوب عنده وهو الله ورسوله . القسم الثانى درجتهم دون درجة هذا وهم المسكون أموالهم الراقبون لمواقيت الحاجات ومواسم الخيرات فيكون قصدهم فى الادخار الانفاق على قدر الحاجة دون التنعم وصرف الفاضل عن الحاجة إلى وجوه البر مهما ظهر وجوهها وهؤلاء لايقتصرون على مقدار الزكاة وقد ذهب جماعة من التابعين إلى أن فى المال حقوقا

(١) حديث جاء أبوبكر بجميع ماله وعمر بشطر ماله الحديث د ت ك وصححه من حديث ابن عمر وليس فيه قوله بينكما مابين كلمتيكما .

اصطلاحاتهم فعلومهم كلها إنباء عن وجدان واعتزاء إلى عرفان وذوق تحقق بصدق الحال ولم يف باستيفاء كنهه صريح المقال لأنها مواهب ربانية ومنائح حقانية استنزلها صفاء السرائر وخلوص الضمائر فاستعصت بكنهها على الإشارة وطفحت على العبارة وتهادتها الأرواح بدلالة التشام والائتلاف وكرعت حقائقها من بحر الألطاف وقد اندرس كثير من دقيق علومهم كما انطمس كثير من حقائق رسومهم . وقد قال الجنيد رحمه الله : علمنا هذا قد طوى بساطه منذ كذا سنة ونحن نتكلم فى حواشيه بدا هذا القول منه فى وقته مع قرب العهد بعلماء السلف وصالحى التابعين فكيف بنا مع بعد العهد وقلة العلماء الزاهدين والعارفين بحقائق علوم الدين والله المأمول أن يقابل جهد المقل بحسن القبول

سوى الزكاة كالنخعى والشعبى وعطاء ومجاهد . قال الشعبى بعد أن قيل له هل فى المال حق سوى الزكاة قال نعم أما سمعت قوله عز وجل ـ وآتى المال على حبه ذوى القربى ـ الآية واستدلوا بقوله عز وجل ـ ومما رزقناهم ينفقون ـ وبقوله تعالى ـ وأنفقوا مما رزقناكم ـ وزعموا أن ذلك غير منسوخ بآية الزكاة بل هو داخل فى حق المسلم على المسلم ومعناه أنه يجب على الموسر مهما وجد محتاجا أن يزيل حاجته فضلا عن مال الزكاة والذى يصح فى الفقه من هذا الباب أنه مهما أرهقته حاجته كانت إزالتها فرض كفاية إذ لا يجوز تضييع مسلم ولكن يحتمل أن يقال ليس على الموسر إلا تسليم مايزيل الحاجة قرضا ولا يلزمه بذله بعد أن أسقط الزكاة عن نفسه ويحتمل أن يقال يلزمه بذله فى الحال ولا يجوز له الاقتراض أى لايجوز له تكليف الفقير قبول القرض وهذا مختلف فيه والاقتراض نزول إلى الدرجة الأخيرة من درجات العوام وهى درجة القسم الثالث الذين يقتصرون على أداء الواجب فلا يزيدون عليه ولا ينقصون عنه وهى أقل الرتب وقد اقتصر جميع العوام عليه لبخلهم بالمال وميلهم إليه وضعف حبهم للآخرة قال الله تعالى ـ إن يسألكموها فيحفكم تبخلوا ـ يحفكم أى يستقص عليكم فكم بين عبد اشترى منه ماله ونفسه بأن له الجنة وبين عبد لايستقصى عليه لبخله فهذا أحد معانى أمر الله سبحانه عباده ببذل الأموال . للمعنى الثانى التطهير من صفة البخل فانه من المهلكات قال ﷺ « ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه[1] » وقال تعالى ـ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ـ وسيأتى فى ربع المهلكات وجه كونه مهلكا وكيفية التقصى منه وإنما تزول صفة البخل بأن تعود بذل المال فحب الشىء لا ينقطع إلا بقهر النفس على مفارقته حتى يصير ذلك اعتيادا فالزكاة بهذا المعنى طهرة أى تطهر صاحبها عن خبث البخل المهلك وإنما طهارته بقدر بذله وبقدر فرحه باخراجه واستبشاره بصرفه إلى الله تعالى . للمعنى الثالث شكر النعمة فان لله عز وجل على عبده نعمة فى نفسه وفى ماله فالعبادات البدنية شكرا لنعمة البدن والمالية شكرا لنعمة المال وما أخس من ينظر إلى الفقير وقد ضيق عليه الرزق وأحوج إليه ثم لاتسمح نفسه بأن يؤدى شكر الله تعالى على إغنائه عن السؤال وإحواج غيره إليه بربع العشر أو العشر من ماله . الوظيفة الثانية : فى وقت الأداء ومن آداب ذوى الدين التعجيل عن وقت الوجوب إظهارا للرغبة فى الامتثال بإيصال السرور إلى قلوب الفقراء ومبادرة لعوائق الزمان أن تعوقه عن الخيرات وعلما بأن فى التأخير آفات مع مايتعرض العبد له من العصيان لو أخر عن وقت الوجوب ومهما ظهرت داعية الخير من الباطن فينبغى أن يغتنم فان ذلك لمة الملك وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فما أسرع تقلبه والشيطان يعد الفقر ويأمر بالفحشاء والمنكر وله لمة عقيب لمة الملك فليغتنم الفرصة فيه وليعين لزكاتها إن كان يؤديها جميعا شهرا معلوما وليجتهد أن يكون من أفضل الأوقات ليكون ذلك سببا لنماء قربته وتضاعف زكاته وذلك كشهر المحرم فانه أول السنة وهو من أول الأشهر الحرم أو رمضان فقد كان صلى الله عليه وسلم أجود الخلق وكان فى رمضان كالريح المرسلة لايمسك فيه شيئا[2] ولرمضان فضيلة ليلة القدر وأنه أنزل فيه القرآن وكان مجاهد يقول لاتقولوا رمضان فانه اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان وذو الحجة أيضا من الشهور الكثيرة الفضل فانه شهر حرام وفيه الحج الأكبر وفيه الأيام المعلومات وهى العشر الأول والأيام المعدودات وهى أيام التشريق وأفضل أيام شهر رمضان العشر الأواخر وأفضل أيام ذى الحجة

(١) حديث ثلاث مهلكات الحديث تقدم (٢) حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الخلق وأجود ما يكون فى رمضان ، الحديث أخرجاه من حديث ابن عباس .

والحمد لله رب العالمين .

الباب الأول فى ذكر منشأ علوم الصوفية :

حدثنا شيخنا شيخ الإسلام أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله ابن محمد السهروردى إملاء من لفظه فى شوال سنة ستين وخمسمائة قال أنبأنا الشريف نور الهدى أبو طالب الحسين بن محمد الزينبى قال أخبرتنا كريمة بنت أحمد بن محمد المروزية المجاورة بمكة حرسها الله تعالى قالت أخبرنا أبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى قال أنبأنا أبو عبد الله محمد بن يوسف الفربرى قال أخبرنا أبو عبد الله محمد بن اسمعيل البخارى قال حدثنا أبو كريب قال حدثنا أبو أسامة عن بريد عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إنما مثلى ومثل مابعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال ياقومى إنى رأيت

الجيش بعينى وإنى أنا النذير العريان فالنجاء النجاء فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم فذلك مثل من أطاعنى فاتبع ماجئت به ومثل من عصانى وكذب بما جئت به من الحق » . معنى اجتاحهم : استأصلهم ومن ذلك الجائحة التى تفسد الثمار ، وقال صلى الله عليه وسلم « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكانت طائفة منها طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها طائفة أخاذات أمسكت الماء فنفع الله تعالى بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا وكانت منها طائفة أخرى قيعان لاتمسك ماء ولاتنبت كلأ فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه مابعثنى

الشر الأول . الوظيفة الثالثة . الاسرار فان ذلك أبعد عن الرياء والسمعة قال صلى الله عليه وسلم « أفضل الصدقة جهد المقل إلى فقير فى سر[1] » وقال بعض العلماء : ثلاث من كنوز البر منها إخفاء الصدقة[2] » وقد روى أيضا مسندا وقال صلى الله عليه وسلم « إن العبد ليعمل عملا فى السر فيكتبه الله له سرا فان أظهره نقل من السر وكتب فى العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب رياء[3] » وفى الحديث المشهور « سبعة يظلهم الله يوم لاظل إلا ظله . أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطت يمينه[4] » وفى الخبر « صدقة السر تطفئ غضب الرب[5] » وقال تعالى ـ وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ـ وفائدة الإخفاء الخلاص من آفات الرياء والسمعة فقد قال ﷺ لايقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته يطلب السمعة والمعطى فى ملأ من الناس يبغى الرياء والإخفاء والسكوت هو المخلص منه[6] » وقد بالغ فى فضل الإخفاء جماعة حتى اجتهدوا أن لا يعرف القابض للمعطى فكان بعضهم يلقيه فى يد أعمى وبعضهم يلقيه فى طريق الفقير وفى موضع جلوسه حيث يراه ولايرى للمعطى وبعضهم كان يصره فى ثوب الفقير وهو نائم وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره بحيث لايعرف المعطى وكان يستكتم المتوسط شأنه ويوصيه بأن لايفشيه كل ذلك توصلا إلى إطفاء غضب الرب سبحانه واحترازا من الرياء والسمعة ومهما لم يتمكن إلا بأن يعرفه شخص واحد فتسليمه إلى وكيل ليسلم إلى المسكين والمسكين لايعرف أولى إذ فى معرفة المسكين الرياء والمنة جميعا وليس فى معرفة المتوسط إلا الرياء ومهما كانت الشهرة مقصودة له حبط عمله لأن الزكاة إزالة للبخل وتضعيف لحب المال وحب الجاه أشد استيلاء على النفس من حب المال وكل واحد منهما مهلك فى الآخرة ولكن صفة البخل تنقلب فى القبر فى حكم المثال عقربا لادغا وصفة الرياء تنقلب فى القبر أفعى من الأفاعى وهو مأمور بتضعيفهما أوقتلهما لدفع أذاهما أوتخفيف أذاهما فهما قصد الرياء والسمعة فكأنه جعل بعض أطراف العقرب مقويا للحية فبقدر ماضعف من العقرب زاد فى قوة الحية ولو ترك الأمر كما كان لكان الأمر أهون عليه وقوة هذه الصفات التى بها قوتها العمل بمقتضاها وضعف هذه الصفات بمجاهدتها ومخالفتها والعمل بخلاف مقتضاها فأى فائدة فى أن يخالف دواعى البخل ويجيب دواعى الرياء فيضعف الأدنى ويقوى الأقوى وستأتى أسرار هذه المعانى فى ربع المهلكات . الوظيفة الرابعة : أن يظهر حيث يعلم أن فى إظهاره ترغيبا للناس فى الاقتداء ويحرس سره من داعية الرياء بالطريق الذى سنذكره فى معالجة الرياء فى كتاب الرياء فقد قال الله عز وجل ـ إن تبدوا الصدقات فنعما هى ـ وذلك حيث يقتضى الحال الابداء إما للاقتداء وإما لأن السائل إنما سأل على ملأ من الناس فلاينبغى أن يترك التصدق خيفة من

(١) حديث أفضل الصدقة جهد المقل إلى فقير فى سر أحمد حب ك من حديث أبى ذر ولأبى داود من حديث أبى هريرة أى الصدقة أفضل قال جهد المقل (٢) حديث ثلاث من كنوز البر فذكر منها إخفاء الصدقة أبو نعيم فى كتاب الايجاز وجوامع الكلم من حديث ابن عباس بسند ضيف (٣) حديث إن العبد ليعمل عملا فى السر فيكتبه الله له سرا فان أظهره نقل من السر الحديث الخطيب فى التاريخ من حديث أنس نحوه باسناد ضعيف (٤) حديث سبعة يظلهم الله فى ظله الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة (٥) حديث صدقة السر تطفئ غضب الرب طب من حديث أبى أمامة ورواه أبو الشيخ فى كتاب الثواب وهق فى الشعب من حديث أبى سعيد كلاهما ضعيف والترمذى وحسنه من حديث أبى هريرة إن الصدقة لتطفئ غضب الرب ولابن حبان نحوه من حديث أنس وهو ضعيف أيضا (٦) حديث لايقبل الله من مسمع ولا مراء ولامنان لم أظفر به هكذا.

الرياء فى الاظهار بل ينبغى ان يتصدق ويحفظ سره عن الرياء بقدر الامكان وهذا لأن فى الاظهار محذورا ثالثا سوى المن والرياء وهو هتك ستر الفقير فانه ربما يتأذى بأن يرى فى صورة المحتاج فمن أظهر السؤال فهو الذى هتك ستر نفسه فلا يحذر هذا المعنى فى إظهاره وهو كاظهار الفسق على من تستر به فانه محظور والتجسس فيه والاعتياد بذكره منهى عنه فاما من أظهره فاقامة الحد عليه إشاعة ولكن هو السبب فيها ومثل هذا المعنى قال ﷺ « من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له (١) » وقد قال الله تعالى ـ وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ـ ندب إلى العلانية أيضا لما فيها من فائدة الترغيب فليكن العبد دقيق التأمل فى وزن هذه الفائدة بالمحذور الذى فيه فان ذلك يختلف بالأحوال والأشخاص فقد يكون الاعلان فى بعض الأحوال لبعض الأشخاص أفضل ومن عرف الفوائد والغوائل ولم ينظر بعين الشهوة اتضح له الأولى والأليق بكل حال . الوظيفة الخامسة : أن لا يفسد صدقته بالمن والأذى قال الله تعالى ـ لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ـ واختلفوا فى حقيقة المن والأذى فقيل المن أن يذكرها والأذى أن يظهرها وقال سفيان من فسدت صدقته فقيل له كيف المن قال أن يذكره ويتحدث به وقيل المن أن يستخدمه بالعطاء والأذى أن يعيره بالفقر وقيل المن أن يتكبر عليه لأجل عطائه والأذى أن ينتهره أو يوبخه بالمسئلة وقد قال ﷺ « لا يقبل الله صدقة منان (٢) » وعندى أن المن له أصل ومغرس وهو من أحوال القلب وصفاته ثم يتفرع عليه أحوال ظاهرة على اللسان والجوارح فأصله أن يرى نفسه محسنا إليه ومنعما عليه وحقه أن يرى الفقير محسنا إليه بقبول حق الله عز وجل منه الذى هو طهرته ونجاته من النار وأنه لو لم يقبله لبقى مرتهنا به فحقه أن يتقلد منة الفقير إذ جعل كفه نائبا عن الله عز وجل فى قبض حق الله عز وجل قال رسول الله ﷺ « إن الصدقة تقع بيد الله عز وجل قبل أن تقع فى يد السائل (٣) » فليتحقق أنه مسلم إلى الله عز وجل حقه والفقير آخذ من الله تعالى رزقه بعد صيرورته إلى الله عز وجل ولو كان عليه دين لانسان فأحال به عبده أو خادمه الذى هو متكفل برزقه لكان اعتقاد مؤدى الدين كون القابض تحت منته سفها وجهلا فان المحسن إليه هو المتكفل برزقه أما هو فانما يقضى الذى لزمه بشراء ما أحبه فهو ساع فى حق نفسه فلم يمن به على غيره ومهما عرف المعانى الثلاثة التى ذكرناها فى فهم وجوب الزكاة أو أحدها لم ير نفسه محسنا إلا إلى نفسه إما ببذل ماله إظهارا لحب الله تعالى أو تطهيرا لنفسه عن رذيلة البخل أو شكرا على نعمة المال طلبا للمزيد وكيفما كان فلا معاملة بينه وبين الفقير حتى يرى نفسه محسنا إليه ومهما حصل هذا الجهل بأن رأى نفسه محسنا إليه تفرع منه على ظاهره ما ذكر فى معنى المن وهو التحدث به وإظهاره وطلب المكافأة منه بالشكر والدعاء والخدمة والتوقير والتعظيم والقيام بالحقوق والتقديم فى المجالس والمتابعة فى الأمور فهذه كلها ثمرات المنة ومعنى المنة فى الباطن ما ذكرناه وأما الأذى فظاهره التوبيخ والتعيير وتخشين الكلام وتقطيب الوجه وهتك الستر بالاظهار وفنون الاستخفاف وباطنه وهو منبعه أمران : أحدهما كراهيته لرفع اليد عن المال وشدة ذلك على نفسه فان ذلك يضيق الخلق لا محالة . والثانى رؤيته أنه خير من الفقير وأن الفقير لسبب حاجته أخس منه وكلاهما منشؤه الجهل أما كراهية تسليم المال فهو حمق لأن من كره بذل درهم فى مقابلة ما يساوى ألفا فهو شديد الحمق ومعلوم أنه يبذل المال لطلب رضا الله عز وجل والثواب فى الدار الآخرة

(١) حديث من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له عد حب فى الضعفاء من حديث أنس بسند ضعيف
(٢) حديث لا يقبل الله صدقة منان هو كالذى قبله بحديث لم أجده (٣) حديث إن الصدقة تقع بيد الله قبل أن تقع فى يد السائل قط فى الافراد من حديث ابن عباس وقال غريب من حديث عكرمة عنه ورواه هق فى الشعب بسند ضعيف

الله به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به » قال الشيخ أعد الله تعالى لقبول ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم أصفى القلوب وأزكى النفوس فظهر تفاوت الصفاء واختلاف التزكية فى تفاوت الفائدة والنفع فمن القلوب ما هو بمثابة الأرض الطيبة التى أنبتت الكلأ والعشب الكثير وهذا مثل من انتفع بالعلم فى نفسه واهتدى ونفعه علمه وهداه إلى الطريق القويم من متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن القلوب ما هو بمثابة الأخاذات أى الغدران جمع أخاذة وهو المصنع والغدير الذى يجتمع فيه الماء فنفوس العلماء الزاهدين من الصوفية والشيوخ تزكت وقلوبهم صفت فاختصت بمزيد الفائدة فصاروا أخاذات قال مسروق صحبت أصحاب رسول الله صلى الله

وذلك أشرف مما بذله أو يبذله لتطهير نفسه عن رذيلة البخل أو شكرا لطلب المزيد وكيفما فرض فالكراهة لاوجه لها وأما الثانى فهو أيضا جهل لأنه لو عرف فضل الفقر على الغنى وعرف خطر الأغنياء لما استحقر الفقير بل تبرك به وتمنى درجته فصلحاء الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «هم الأخسرون ورب الكعبة» فقال أبو ذر من هم قال «هم الأكثرون أموالا» الحديث ثم كيف يستحقر الفقير وقد جعله الله تعالى متجرة له إذ يكتسب المال بجهده ويستكثر منه ويجتهد فى حفظه بمقدار الحاجة وقد ألزم أن يسلم إلى الفقير قدر حاجته ويكف عنه الفاضل الذى يضره لو سلم إليه فالغنى مستخدم للسعى فى رزق الفقير ويتميز عليه بتقليد المظالم والتزام المشاق وحراسة الفضلات إلى أن يموت فيأكله أعداؤه فاذن مهما انتفت الكراهية وتبدلت بالسرور والفرح بتوفيق الله تعالى له فى أداء الواجب وتقييضه الفقير حتى يخلصه عن عهدته بقبوله منه انتفى الأذى والتوبيخ وتطيب الوجه وتبدل بالاستبشار والثناء وقبول المنة فهذا منشأ المن والأذى . فان قلت فرؤيته نفسه فى درجة المحسن أمر غامض فهل من علامة يمتحن بها قلبه فيعرف بها أنه لم ير نفسه محسنا . فاعلم أن له علامة دقيقة واضحة وهو أن يقدر أن الفقير لو جنى عليه جناية أو مالا عدوا له عليه مثلا هل كان يزيد استنكاره واستبعاده له على استنكاره قبل التصدق فان زاد لم تخل صدقته عن شائبة المنة لأنه توقع بسببه مالم يكن يتوقعه قبل ذلك . فان قلت : فهذا أمر غامض ولا ينفك قلب أحد عنه فما دواؤه . فاعلم أن له دواء باطنا ودواء ظاهرا أما الباطن فالمعرفة بالحقائق التى ذكرناها فى فهم الوجوب وأن الفقير هو المحسن إليه فى تطهيره بالقبول وأما الظاهر فالأعمال التى يتعاطاها متقلد المنة فان الأفعال التى تصدر عن الأخلاق تصنع القلب بالأخلاق كما سيأتى أسراره فى الشطر الأخير من الكتاب ولهذا كان بعضهم يضع الصدقة بين يدى الفقير ويتمثل قائما بين يديه يسأله قبولها حتى يكون هو فى صورة السائلين وهو يستشعر مع ذلك كراهية لوردّه وكان بعضهم يبسط كفه ليأخذ الفقير من كفه وتكون يد الفقير هى العليا وكانت عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما إذا أرسلتا معروفا إلى فقير قالتا للرسول احفظ مايدعو به ثم كانتا تردّان عليه مثل قوله وتقولان هذا بذلك حتى تخلص لنا صدقتنا فكانوا لايتوقعون الدعاء لأنه شبه المكافأة وكانوا يقابلون الدعاء بمثله وهكذا فعل عمر ابن الخطاب وابنه عبد الله رضى الله عنهما وهكذا كان أرباب القلوب يداوون قلوبهم ولا دواء من حيث الظاهر إلا هذه الأعمال الدالة على التذلل والتواضع وقبول المنة ومن حيث الباطن المعارف التى ذكرناها هذا من حيث العمل وذلك من حيث العلم ولايعالج القلب إلا بمعجون العلم والعمل وهذه الشريطة من الزكوات تجرى مجرى الخشوع من الصلاة وثبت ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس للمرء من صلاته إلا ماعقل منها[1]» وهذا كقوله ﷺ لايتقبل الله صدقة منان وكقوله عز وجل ـ لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ـ وأما فتوى الفقيه بوقوعها موقعها وبراءة ذمته عنها دون هذا الشرط فحديث آخر وقد أشرنا إلى معناه فى كتاب الصلاة . الوظيفة السادسة : أن يستصغر العطية فانه إن استعظمها أعجب بها والعجب من المهلكات وهو محبط للأعمال قال تعالى ـ ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا ـ ويقال إن الطاعة كلما استصغرت عظمت عند الله عز وجل والمعصية كلما استعظمت صغرت عند الله عز وجل وقيل لايتم المعروف إلا بثلاثة أمور تصغيره وتعجيله وستره وليس الاستعظام هو المن والأذى فانه لو صرف ماله إلى عمارة مسجد أو رباط أمكن فيه الاستعظام ولايمكن فيه المن والأذى بل العجب والاستعظام يجرى فى جميع العبادات ودواؤه علم وعمل .

(١) حديث ليس للمؤمن من صلاته إلا ماعقل منها تقدم فى الصلاة

عليه وسلم فوجدتهم كأخاذات لأن قلوبهم كانت واعية فصارت أوعية للعلوم بما رزقت من صفاء الفهوم أخبرنا الشيخ الامام رضى الدين أبو الخير أحمد بن اسماعيل القزوينى إجازة قال أنبأنا أبو سعيد محمد الخليلى قال أنبأنا القاضى أبو سعيد محمد الفرخزاذى قال أنبأنا أبو اسحق أحمد بن محمد الثعالبى قال أنبأنا ابن فنجويه قال حدثنا ابن حبان قال حدثنا اسحق بن محمد قال حدثنا أبى قال حدثنا إبراهيم بن عيسى قال حدثنا على بن على قال حدثنا أبو حمزة الثمالى قال حدثنى عبد الله بن الحسن قال حين نزلت هذه الآية ـ وتعيها أذن واعية ـ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلى سألت الله سبحانه وتعالى أن يجعلها أذنك ياعلى قال على فما نسيت شيئا بعد وما كان لى أن أنسى قال أبو بكر الواسطى آذان وعت

أما العلم فهو أن يعلم أن العشر أو ربع العشر قليل من كثير وأنه قد قنع لنفسه بأخس درجات البذل كما ذكرنا فى فهم الوجوب فهو جدير بأن يستحيي منه فكيف يستعظمه وإن ارتقى إلى الدرجة العليا فبذل كل ماله أو أكثره فليتأمل أنه من أين له المال وإلى ماذا يصرفه فالمال لله عز وجل وله المنة عليه إذ أعطاه ووفقه لبذله فلم يستعظم فى حق الله تعالى ما هو عين حق الله سبحانه وإن كان مقامه يقتضى أن ينظر إلى الآخرة وأنه يبذله للثواب فلم يستعظم بذل ما ينتظر عليه أضعافه وأما العمل فهو أن يعطيه عطاء الخجل من بخله بإمساك بقية ماله عن الله عز وجل فتكون هيئته الانكسار والحياء كهيئة من يطالب برد وديعة فيمسك بعضها ويرد البعض لأن المال كله لله عز وجل وبذل جميعه هو الأحب عند الله سبحانه وإنما لم يأمر به عبده لأنه يشق عليه بسبب بخله كما قال الله عز وجل ـ فيحفكم تبخلوا ـ . الوظيفة السابعة : أن ينتقى من ماله أجوده وأحبه إليه وأجله وأطيبه فان الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيبا وإذا كان المخرج من شبهة فربما لا يكون ملكا له مطلقا فلا يقع الموقع وفى حديث أبان عن أنس بن مالك طوبى لعبد أنفق من مال اكتسبه من غير معصية[1] وإذا لم يكن المخرج من جيد المال فهو من سوء الأدب إذ قد يمسك الجيد لنفسه أو لعبده أو لأهله فيكون قد آثر على الله عز وجل غيره ولو فعل هذا بضيفه وقدم إليه أردأ طعام فى بيته لأوغر بذلك صدره هذا إن كان نظره إلى الله عز وجل وإن كان نظره إلى نفسه وثوابه فى الآخرة فليس بعاقل من يؤثر غيره على نفسه وليس له من ماله إلا ما تصدق به فأبقى أو أكل فأفنى والذى يأكله قضاء وطر فى الحال فليس من العقل قصر النظر على العاجلة وترك الادخار وقد قال الله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه ـ أى لا تأخذوه إلا مع كراهية وحياء وهو معنى الاغماض فلا تؤثروا به ربكم وفى الخبر سبق درهم مائة ألف درهم[2] وذلك بأن يخرجه الانسان وهو من أحل ماله وأجوده فيصدر ذلك عن الرضا والفرح بالبذل وقد يخرج مائة ألف درهم مما يكره من ماله فيدل ذلك أنه ليس يؤثر الله عز وجل بشىء مما يحبه وبذلك ذم الله تعالى قوما جعلوا لله ما يكرهون فقال تعالى ـ ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى لا ـ وقف بعض القراء على النفى تكذيبا لهم ثم ابتدأ وقال ـ جرم أن لهم النار ـ أى كسب لهم جعلهم لله ما يكرهون النار . الوظيفة الثامنة : أن يطلب لصدقته من تزكو به الصدقة ولا يكتفى بأن يكون من عموم الأصناف الثمانية فان فى عمومهم خصوص صفات فليراع خصوص تلك الصفات وهى ستة : الأولى أن يطلب الأتقياء المعرضين عن الدنيا المتجردين لتجارة الآخرة قال صلى الله عليه وسلم « لا تأكل إلا طعام تقى ولا يأكل طعامك إلا تقى[3] » وهذا لأن التقى يستعين به على التقوى فتكون شريكا له فى طاعته باعانتك إياه وقال صلى الله عليه وسلم « أطعموا طعامكم الأتقياء وأولوا معروفكم المؤمنين[4] » وفى لفظ آخر « أصنف بطعامك من تحبه فى الله تعالى[5] » وكان بعض العلماء يؤثر بالطعام فقراء الصوفية دون غيرهم فقيل له لو عممت بمعروفك جميع الفقراء لكان أفضل فقال لا هؤلاء قوم همهم لله سبحانه فإذا طرقتهم فاقة تشتت همّ أحدهم فلأن أرد همة واحد إلى الله عز وجل أحب إلى

(١) حديث أنس طوبى لعبد أنفق من ماله ما اكتسبه من غير معصية عد والبزار (٢) حديث سبق درهم مائة ألف ن حب وصححه من حديث أبى هريرة (٣) حديث لا تأكل إلا طعام تقى ولا يأكل طعامك إلا تقى د ت من حديث أبى سعيد بلفظ لا تصحب إلا مؤمنا ولا يأكل طعامك إلا تقى (٤) حديث أطعموا طعامكم الأتقياء وأولوا معروفكم للمؤمنين ابن المبارك فى البر والصلة من حديث أبى سعيد الخدرى قال ابن طاهر غريب فيه مجهول (٥) حديث أصنف بطعامك من تحبه الله ابن المبارك أنبأنا جويبر عن الضحاك مرسلا .

عن الله تعالى أسراره وقال أيضا واعية فى معادنها ليس فيها غير ما شهدته شىء فهى الخالية عما سواه لما اضطراب الطبائع إلا ضرب من الجهل فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا فى الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى فبالتقوى زكت نفوسهم وبالزهد صفت قلوبهم فلما عدموا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد انفتحت مسامّ بواطنهم وسمعت آذان قلوبهم وأعانهم على ذلك زهدهم فى الدنيا فعلماء التفسير وأئمة الحديث وفقهاء الإسلام أحاطوا علما بالكتاب والسنة واستنبطوا منهما الأحكام وردوا الحوادث المتجددة إلى أصول من النصوص وحمى الله بهم الدين وعرف علماء التفسير وجه التفسير وعلم التأويل ومذاهب العرب فى اللغة وغرائب النحو والتصريف وأصول القصص واختلاف

من أن أعطى ألفا ممن همته الدنيا فذكر هذا الكلام للجنيد فاستحسنه وقال هذا ولى من أولياء الله تعالى وقال ماسمعت منذ زمان كلاما أحسن من هذا ثم حكى أن هذا الرجل اختل حاله وهم بترك الحانوت فبعث إليه الجنيد مالا وقال اجعله بضاعتك ولاتترك الحانوت فان التجارة لاتضر مثلك وكان هذا الرجل بقالا لايأخذ من الفقراء ثمن مايبتاعون منه . الصفة الثانية : أن يكون من اهل العلم خاصة فان ذلك إعانة له على العلم والعلم أشرف العبادات مهما صحت فيه النية وكان ابن المبارك يخصص بمعروفه أهل العلم فقيل له لو عممت فقال إنى لاأعرف بعد مقام النبوة أفضل من مقام العلماء فاذا اشتغل قلب أحدهم بحاجة لم يتفرغ للعلم ولم يقبل على التعلم فتفريغهم للعلم أفضل . الصفة الثالثة : أن يكون صادقا فى تقواه وعلمه بالتوحيد وتوحيده أنه إذا أخذ العطاء حمد الله عز وجل وشكره ورأى أن النعمة منه ولم ينظر إلى واسطة فهذا هو أشكر العباد لله سبحانه وهو أن يرى أن النعمة كلها منه وفى وصية لقمان لابنه لاتجعل بينك وبين الله منعما واعدد نعمة غيره عليك مغرما ومن شكر غير الله سبحانه فكأنه لم يعرف المنعم ولم يتيقن أن الواسطة مقهور مسخر بتسخير الله عز وجل إذ سلط الله تعالى عليه دواعى الفعل ويسر له الأسباب فأعطى وهو مقهور ولو أراد تركه لم يقدر عليه بعد أن ألقى الله عز وجل فى قلبه أن صلاح دينه ودنياه فى فعله فمهما قوى الباعث أوجب ذلك جزم الارادة وانتهاض القدرة ولم يستطع العبد مخالفة الباعث القوى الذى لاتردد فيه والله عز وجل خالق للبواعث ومهيجها ومزيل للضعف والتردد عنها ومسخر القدرة الانتهاض بمقتضى البواعث فمن تيقن هذا لم يكن له نظر إلا إلى مسبب الأسباب وتيقن مثل هذا العبد أنفع للمعطى من ثناء غيره وشكره فذلك حركة لسان يقل فى الأكثر جدواه وإعانة مثل هذا العبد الموحد لاتضيع . وأما الذى يمدح بالعطاء ويدعو بالخير فسيذم بالمنع ويدعو بالشر عند الإيذاء وأحواله متفاوتة وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم « بعث معروفا إلى بعض الفقراء وقال للرسول احفظ مايقول فلما أخذ قال الحمد لله الذى لاينسى من ذكره ولايضيع من شكره ثم قال اللهم إنك لم تنس فلانا يعنى نفسه فاجعل فلانا لاينساك يعنى بفلان نفسه فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسر وقال صلى الله عليه وسلم : علمت أنه يقول ذلك[1] » فانظر كيف قصر التفاته على الله وحده وقال صلى الله عليه وسلم « لرجل تب فقال أتوب إلى الله وحده ولا أتوب إلى محمد فقال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لأهله[2] » ولما نزلت براءة عائشة رضى الله عنها فى قصة الإفك قال أبو بكر رضى الله عنه قومى فقبلى رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت والله لاأقبل ولا أحمد إلا الله فقال صلى الله عليه وسلم دعها يا أبا بكر[3] وفى

وجوه القراءة وصنفوا فى ذلك الكتب فاتسع بطريقتهم علوم القرآن على الأمة وأئمة الحديث ميزوا بين الصحاح والحسان وتفردوا بمعرفة الرواة وأسامى الرجال وحكموا بالجرح والتعديل ليتبين الصحيح من السقيم ويتميز المعوج من المستقيم فيتحفظ بطريقهم طريق الرواية والسند حفظا للسنة وانتدب الفقهاء لاستنباط الأحكام والتفريع فى المسائل ومعرفة التعليل ورد الفروع إلى الأصول بالعلل الجوامع واستيعاب الحوادث بحكم النصوص وتفرع من علم الفقه والأحكام علم أصول الفقه وعلم الخلاف وتفرع من علم الخلاف علم الجدل وأحوج علم أصول الفقه إلى شىء من علم أصول الدين وكان من علمهم علم الفرائض ولزم منه علم الحساب والجبر والمقابلة إلى غير ذلك فتمهدت الشريعة

(١) حديث بعث معروفا إلى بعض الفقراء وقال للرسول الحفظ مايقول فلما أخذه قال الحمد لله الذى لاينسى من ذكره الحديث لم أجد له أصلا إلا فى حديث ضعيف من حديث ابن عمر روى ابن منده فى الصحابة أوله ولم يسق هذه القطعة التى أوردها المصنف وسمى الرجل حديرا فقد روينا من طريق البيهقى أنه وصل لحدير من أبى الدرداء شىء فقال اللهم انك لم تنس حديرا فاجعل حديرا لاينساك وقيل إن هذا آخر لاصحبة له يكنى أبا جريرة وقد ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين (٢) حديث قال لرجل تب فقال أتوب إلى الله ولا أتوب إلى محمد الحديث أحمد وطب من حديث الأسود بن سريع بسند ضعيف (٣) حديث لما نزلت براءة عائشة قال أبو بكر قومى فقبلى رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث د من حديث عائشة بلفظ فقال أبواى قومى فقبلى رأس رسول الله ﷺ فقلت أحمد الله لا إياكما وللبخارى تعليقا فقال أبواى قومى إليه فقلت لا والله لاأقوم إليه ولاأحمده ولاأحمدكما ولكن أحمد الله ، وله ولمسلم فقالت لى أمى قومى إليه فقلت لا والله لاأقوم إليه ولاأحمد إلا الله وللطبرانى فقالت

لفظ آخر أنها رضي الله عنها قالت لأبي بكر رضي الله عنه بحمد الله لا بحمدك ولا بحمد صاحبك فلم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ذلك مع أن الوحي وصل إليها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ورؤية الأشياء من غير الله سبحانه وصف الكافرين قال الله تعالى ـ وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون ـ ومن لم يصف باطنه عن رؤية الوسائط إلا من حيث إنهم وسائط فكأنه لم ينفك عن الشرك الخفي سره فليتق الله سبحانه في تصفية توحيده عن كدورات الشرك وشوائبه . الصفة الرابعة : أن يكون مستترا مخفيا حاجته لا يكثر البث والشكوى أو يكون من أهل المروءة ممن ذهبت نعمته وبقيت عادته فهو يتعفف في جلباب التجمل قال الله تعالى ـ يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا ـ أي لا يلحون في السؤال لأنهم أغنياء بيقينهم أعزة بصبرهم وهذا ينبغي أن يطلب بالتفحص عن أهل الدين في كل محلة ويستكشف عن بواطن أحوال أهل الخير والتجمل فثواب صرف المعروف إليهم أضعاف ما يصرف إلى المجاهرين بالسؤال . الصفة الخامسة : أن يكون معيلا أو محبوسا بمرض أو سبب من الأسباب فيوجد فيه معنى قوله عز وجل ـ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ـ أي حبسوا في طريق الآخرة بعلة أو ضيق معيشة أو إصلاح قلب ـ لا يستطيعون ضربا في الأرض ـ لأنهم مقصوصو الجناح مقيدو الأطراف فبهذه الأسباب كان عمر رضي الله عنه يعطي أهل البيت القطيع من الغنم العشرة فما فوقها وكان صلى الله عليه وسلم يعطي العطاء على مقدار العيلة (١) وسئل عمر رضي الله عنه عن جهد البلاء فقال كثرة العيال وقلة المال . الصفة السادسة : أن يكون من الأقارب وذوي الأرحام فتكون صدقة وصلة رحم وفي صلة الرحم من الثواب مالا يحصى . قال علي رضي الله عنه لأن أصل أخا من إخواني بدرهم أحب إلي من أن أتصدق بعشرين درهما ولأن أصله بعشرين درهما أحب إلي من أن أتصدق بمائة درهم ولأن أصله بمائة درهم أحب إلي من أن أعتق رقبة والأصدقاء واخوان الخير أيضا يقدمون على المعارف كما يتقدم الأقارب على الأجانب فليراع هذه الدقائق فهذه هي الصفات المطلوبة وفي كل صفة درجات فينبغي أن يطلب أعلاها فان وجد من جمع جملة من هذه الصفات فهي الذخيرة الكبرى والغنيمة العظمى ومهما اجتهد في ذلك وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد فان أحد أجريه في الحال تطهيره نفسه عن صفة البخل وتأكيد حب الله عز وجل في قلبه واجتهاده في طاعته وهذه الصفات هي التي تقوى في قلبه فتشوقه إلى لقاء الله عز وجل والأجر الثاني ما يعود إليه من فائدة دعوة الآخذ وهمته فان قلوب الأبرار لها آثار في الحال والمآل فان أصاب حصل الأجران وان أخطأ حصل الأول دون الثاني فبهذا يضاعف أجر المصيب في الاجتهاد ههنا وفي سائر المواضع والله أعلم .

(الفصل الثالث في القابض وأسباب استحقاقه ووظائف قبضه)

(بيان أسباب الاستحقاق)

اعلم أنه لا يستحق الزكاة إلا حر مسلم ليس بهاشمي ولا مطلبي اتصف بصفة من صفات الأصناف الثمانية المذكورين في كتاب الله عز وجل ولا تصرف زكاة إلى كافر ولا إلى عبد ولا إلى هاشمي ولا إلى مطلبي

بحمد الله لا بحمد صاحبك ، وله من حديث ابن عباس فقالت لا بحمدك ولا بحمد صاحبك ، وله من حديث ابن عمر فقال أبو بكر فوعي فاحتضن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا والله لا أدنو منه الحديث وفيه أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم بحمد الله لا بحمدك (١) حديث كان يعطي العطاء على مقدار العيلة لم أر له أصلا ولأبي داود من حديث عوف بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه وأعطى الاهل حظين وأعطى العزب حظا .

وتأيدت واستقام الدين الحنيفي وتفرع وتأصل الهدى النبوي المصطفوي فأنبتت أراضي قلوب العلماء الكلأ والعشب بما قبلت من مياه الحياة من الهدى والعلم قال الله تعالى ـ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ـ قال ابن عباس رضي الله عنهما الماء العلم والأودية القلوب قال أبو بكر الواسطي رضي الله عنه خلق الله تعالى ذرة صافية فلا حظها بعين الجلال فذابت حياء منه فسالت فقال أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فصفاء القلوب من وصول ذلك الماء إليها . وقال ابن عطاء أنزل من السماء ماء هذا مثل ضربه الله تعالى للعبد وذلك إذا سال السيل في الأودية لا يبقى في الأودية نجاسة إلا كنسها وذهب بها كذلك إذا سال النور الذي قسمه الله تعالى للعبد في نفسه لا تبقى

أما الصبي والمجنون فيجوز الصرف إليهما إذا قبض وليهما فلنذكر صفات الأصناف الثمانية . الصنف الأوّل الفقراء : والفقير هو الذي ليس له مال ولا قدرة له على الكسب فان كان معه قوت يومه وكسوة حاله فليس بفقير ولكنه مسكين وإن كان معه نصف قوت يومه فهو فقير وإن كان معه قميص وليس معه منديل ولا خف ولا سراويل ولم تكن قيمة القميص بحيث تفي بجميع ذلك كما يليق بالفقراء فهو فقير لأنه في الحال قد عدم ما هو محتاج إليه وما هو عاجز عنه فلا ينبغي أن يشترط في الفقير أن لا يكون له كسوة سوى ساتر العورة فان هذا غلوّ والغالب أنه لا يوجد مثله ولا يخرجه عن الفقر كونه معتادا للسؤال فلا يجعل السؤال كسبا بخلاف ما لو قدر على كسب فان ذلك يخرجه عن الفقر فان قدر على الكسب بآلة فهو فقير ويجوز أن يشترى له آلة وإن قدر على كسب لا يليق بمروءته وبحال مثله فهو فقير وإن كان متفقها ويمنعه الاشتغال بالكسب عن التفقه فهو فقير ولا تعتبر قدرته وإن كان متعبدا يمنعه الكسب من وظائف العبادات وأوراد الأوقات فليكتسب لأن الكسب أولى من ذلك قال صلى الله عليه وسلم « طلب الحلال فريضة بعد الفريضة (١) » وأراد به السعي في الاكتساب وقال عمر رضي الله عنه كسب في شبهة خير من مسئلة وإن كان مكتفيا بنفقة أبيه أو من تجب عليه نفقته فهذا أهون من الكسب فليس بفقير . الصنف الثاني المساكين : والمسكين هو الذي لا يفي دخله بخرجه فقد يملك ألف درهم وهو مسكين وقد لا يملك إلا فأسا وحبلا وهو غنيّ والدورة التي يسكنها والثوب الذي يستره على قدر حاله لا يسلبه اسم المسكين وكذا أثاث البيت أعني ما يحتاج إليه وذلك ما يليق به وكذا كتب الفقه لا تخرجه عن المسكنة وإذا لم يملك إلا الكتب فلا تلزمه صدقة الفطر وحكم الكتاب حكم الثوب وأثاث البيت فانه محتاج إليه ولكن ينبغي أن يحتاط في قطع الحاجة بالكتاب فالكتاب محتاج إليه لثلاثة أغراض: التعليم والاستفادة والتفرّج بالمطالعة أما حاجة التفرج فلا تعتبر كاقتناء كتب الأشعار وتواريخ الأخبار وأمثال ذلك مما لا ينفع في الآخرة ولا يجرى في الدنيا إلا مجرى التفرج والاستئناس فهذا يباع في الكفارة وزكاة الفطر ويمنع اسم المسكنة وأما حاجة التعليم إن كان لأجل الكسب كالمؤدّب والمعلم والمدرس بأجرة فهذه آلته فلا تباع في الفطرة كأدوات الخياط وسائر المحترفين وإن كان يدرس للقيام بفرض الكفاية فلا تباع ولا يسلبه ذلك اسم المسكين لأنها حاجة مهمة وأما حاجة الاستفادة والتعلم من الكتاب كادّخاره كتب طب ليعالج بها نفسه أو كتاب وعظ ليطالع فيه ويتعظ به فان كان في البلد طبيب وواعظ فهذا مستغنى عنه وإن لم يكن فهو محتاج إليه ثم ربما لا يحتاج إلى مطالعة الكتاب إلا بعد مدّة فينبغي أن يضبط مدة الحاجة والأقرب أن يقال ما لا يحتاج إليه في السنة فهو مستغنى عنه فان من فضل من قوت يومه شيء لزمته الفطرة فاذا قدرنا القوت باليوم فحاجة أثاث البيت وثياب البدن ينبغي أن تقدّر بالسنة فلا تباع ثياب الصيف في الشتاء والكتب بالثياب والأثاث أشبه وقد يكون له من كتاب نسختان فلا حاجة إلى إحداهما . فان قال إحداهما أصح والأخرى أحسن فأنا محتاج إليهما . قلنا اكتف بالأصح وبع الأحسن ودع التفرج والترفه وإن كان نسختان من علم واحد إحداهما بسيطة والأخرى وجيزة فان كان مقصوده الاستفادة فليكتف بالبسيطة وإن كان قصده التدريس فيحتاج إليهما إذ في كل واحدة فائدة ليست في الأخرى وأمثال هذه الصور لا تنحصر ولم يتعرض له في فنّ الفقه وإنما أوردناه لعموم البلوى والتنبيه بحس هذا النظر على غيره فان استقصاء هذه الصور غير ممكن إذ يتعدّى مثل هذا النظر في أثاث البيت في مقدارها وعددها ونوعها وفي ثياب البدن

(١) حديث طلب الحلال فريضة بعد الفريضة الطبراني والبيهقي في شعب الايمان من حديث ابن مسعود بسند ضعيف

فيه غفلة ولا ظلمة أنزل من السماء ماء يعني قسمة النور فسالت أودية بقدرها يعني في القلوب الأنوار على ما قسم الله تعالى لها في الأزل ـ فأما الزبد فيذهب جفاء ـ فتصير القلوب منوّرة لا تبقى فيها جفوة ـ وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ـ تذهب البواطل وتبقى الحقائق وقال بعضهم أنزل من السماء ماء أنواع الكرامات فأخذ كل قلب بحظه ونصيبه فسالت أودية قلوب علماء التفسير والحديث والفقه بقدرها وسالت أودية قلوب الصوفية من العلماء الزاهدين في الدنيا المتمسكين بحقائق التقوى بقدرها فمن كان في باطنه لوث محبة الدنيا من فضول المال والجاه وطلب المناصب والرفعة سال وادي قلبه بقدره فأخذ من العلم طرفا صالحا ولم يحظ بحقائق العلوم ومن زهد في الدنيا اتسع وادي قلبه

وفى الدار وسعتها وضيقها وليس لهذه الأمور حدود محدودة ولكن الفقيه يجتهد فيها برأيه ويقرب فى التحديدات بما يراه ويقتحم فيه خطر الشبهات والمتورع يأخذ فيه بالأحوط ويدع ما يريبه إلى مالا يريبه والدرجات المتوسطة المشكلة بين الأطراف المتقابلة الجلية كثيرة ولاينجى منها إلا الاحتياط والله أعلم . الصنف الثالث العاملون : وهم السعاة الذين يجمعون الزكوات سوى الخليفة والقاضى ويدخل فيه العريف والكاتب والمستوفى والحافظ والثقال ولا يزاد واحد منهم على أجرة المثل فان فضل شىء من الثمن عن أجر مثلهم رد على بقية الأصناف وإن نقص كمل من مال المصالح . الصنف الرابع المؤلفة قلوبهم على الاسلام : وهم الأشراف الذين أسلموا وهم مطاعون فى قومهم وفى إعطائهم تقريرهم على الاسلام وترغيب نظائرهم وأتباعهم . الصنف الخامس المكاتبون : فيدفع إلى السيد سهم المكاتب وإن دفع إلى المكاتب جاز ولايدفع السيد زكاته إلى مكاتب نفسه لأنه يعد عبدا له . الصنف السادس الغارمون : والغارم هو الذى استقرض فى طاعة أو مباح وهو فقير فان استقرض فى معصية فلايعطى إلا إذا تاب وإن كان غنيا لم يقض دينه إلا إذا كان قد استقرض لمصلحة أو إطفاء فتنة . الصنف السابع الغزاة : الذين ليس لهم مرسوم فى ديوان المرتزقة فيصرف إليهم سهم وإن كانوا أغنياء إعانة لهم على الغزو . الصنف الثامن ابن السبيل : وهو الذى شخص من بلده ليسافر فى غير معصية أو اجتاز بها فيعطى إن كان فقيرا وإن كان له مالا ببلد آخر أعطى بقدر بلغته فان قلت فبم تعرف هذه الصفات قلنا أما الفقر والمسكنة فبقول الآخذ ولا يطالب ببينة ولايحلف بل يجوز اعتماد قوله إذا لم يعلم كذبه وأما الغزو والسفر فهو أمر مستقبل فيعطى بقوله إنى غاز فان لم يف به استرد وأما بقية الأصناف فلا بد فيها من البينة فهذه شروط الاستحقاق وأما مقدار مايصرف إلى كل واحد فسيأتى .

(بيان وظائف القابض وهى خمسة)

الأولى : أن يعلم أن الله عز وجل أوجب صرف الزكاة إليه ليكفى همه ويجعل همومه هما واحدا فقد تعبد الله عز وجل الخلق بأن يكون همهم واحدا وهو الله سبحانه واليوم الآخر وهو المعنى بقوله تعالى ـ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ـ ولكن لما اقتضت الحكمة أن يسلط على العبد الشهوات والحاجات وهى تفرق همه اقتضى الكرم إفاضة نعمة تكفى الحاجات فأكثر الأموال وصبها فى أيدى عباده لتكون آلة لهم فى دفع حاجاتهم ووسيلة لتفرغهم لطاعاتهم فمنهم من أكثر ماله فتنة وبلية فأقحمه فى الخطر ومنهم من أحبه فحماه عن الدنيا كما يحمى المشفق مريضه فزوى عنه فضولها وساق إليه قدر حاجته على يد الأغنياء ليكون سهل الكسب والتعب فى الجمع والحفظ عليهم وفائدته تنصب إلى الفقراء فيتجردون لعبادة الله والاستعداد لما بعد الموت فلا تصرفهم عنها فضول الدنيا ولاتشغلهم عن التأهب للآخرة وهذا منتهى النعمة فحق الفقير أن يعرف قدر نعمة الفقر ويتحقق أن فضل الله عليه فيما زواه عنه أكثر من فضله فيما أعطاه كما سيأتى فى كتاب الفقر تحقيقه وبيانه إن شاء الله تعالى فليأخذ مايأخذه من الله سبحانه رزقا وعونا له على الطاعة ولتكن نيته فيه أن يتقوى به على طاعة الله فان لم يقدر عليه فليصرفه إلى ماأباحه الله عز وجل فان استعان به على معصية الله كان كافرا لأنعم الله عز وجل مستحقا للبعد والمقت من الله سبحانه . الثانية : أن يشكر المعطى ويدعو له ويثنى عليه ويكون شكره ودعاؤه بحيث لايخرجه عن كونه واسطة ولكنه طريق وصول نعمة الله سبحانه إليه والطريق حق من حيث جعله الله طريقا وواسطة

فسالت فيه مياه العلوم واجتمعت وصارت أخاذات . قيل للحسن البصرى هكذا قال الفقهاء فقال وهل رأيت فقيها قط إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا فالصوفية أخذوا حظا من علم الدراسة فأفادهم علم الدراسة العمل بالعلم فلما عملوا بما علموا أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر العلماء فى علومهم وتميزوا عنهم بعلوم زائدة هى علوم الوراثة وعلم الوراثة هو الفقه فى الدين قال الله تعالى ـ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ـ فصار الانذار مستفادا من الفقه والانذار إحياء النذر بماء العلم والإحياء بالعلم رتبة الفقيه فى الدين فصار الفقه فى الدين من أكمل المراتب وأعلاها وهو علم العالم الزاهد فى الدنيا المتقى الذى يبلغ رتبة الانذار بعلمه لمورد العلم

وذلك لاينافى رؤية النعمة من الله سبحانه فقد قال صلى الله عليه وسلم « من لم يشكر الناس لم يشكر الله (١) » وقد أثنى الله عز وجل على عباده فى مواضع على أعمالهم وهو خالقها وفاطر القدرة عليها نحو قوله تعالى ـ نعم العبد إنه أوّاب ـ إلى غير ذلك وليقل القابض فى دعائه طهر الله قلبك فى قلوب الأبرار وزكى عملك فى عمل الأخيار وصلى على روحك فى أرواح الشهداء وقد قال صلى الله عليه وسلم « من أسدى إليكم معروفا فكافئوه فان لم تستطيعوا فادعوا له حتى تعلموا أنكم قد كافأتموه (٢) » ومن تمام الشكر أن يستر عيوب المعطاء إن كان فيه عيب ولايحقره ولاينمه ولايعيره بالمنع إذا منع ويفخم عند نفسه وعند الناس صنيعه فوظيفة المعطى الاستصغار ووظيفة القابض تقلد المنة والاستعظام وعلى كل عبد القيام بحقه وذلك لاتناقض فيه إذ موجبات التصغير والتعظيم تتعارض والنافع للمعطى ملاحظة أسباب التصغير ويضره خلافه والأخذ بالعكس منه وكل ذلك لايناقض رؤية النعمة من الله عز وجل فان من لايرى الواسطة واسطة فقد جهل وإنما للمنكر أن يرى الواسطة أصلا . الثالثة : أن ينظر فيما يأخذه فان لم يكن من حلّ تورع عنه ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب ولن يعدم للتورع عن الحرام فتوحا من الحلال فلا يأخذ من أموال الأتراك والجنود وعمال السلاطين ومن أكثر كسبه من الحرام إلا إذا ضاق الأمر عليه وكان مايسلم إليه لايعرف له مالكا معينا فله أن يأخذ بقدر الحاجة فان فتوى الشرع فى مثل هذا أن يتصدق به على ماسيأتى بيانه فى كتاب الحلال والحرام وذلك إذا عجز عن الحلال فاذا أخذ لم يكن أخذه أخذ زكاة إذ لايقع زكاة عن مؤديه وهو حرام . الرابعة : أن يتوقى مواقع الريبة والاشتباه فى مقدار مايأخذه فلا يأخذ إلا للقدار المباح ولايأخذ إلا إذا تحقق أنه موصوف بصفة الاستحقاق فان كان يأخذه بالكتابة والغرامة فلا يزيد على مقدار الدين وإن كان يأخذ بالعمل فلا يزيد على أجرة المثل وان أعطى زيادة أبى وامتنع إذ ليس للمال للمعطى حق يتبرع به وإن كان مسافرا لم يزد على الزاد وكراء الدابة إلى مقصده وإن كان غازيا لم يأخذ إلا مايحتاج إليه للغزو خاصة من خيل وسلاح ونفقة وتقدير ذلك بالاجتهاد وليس له حدّ وكذا زاد السفر والورع ترك مايريبه إلى مالايريبه وإن أخذ بالمسكنة فلينظر أوّلا إلى أثاث بيته وثيابه وكتبه هل فيها مايستغنى عنه بعينه أويستغنى عن نفاسته فيمكن أن يبدل بما يكفى ويفضل بعض قيمته وكل ذلك إلى اجتهاده وفيه طرف ظاهر يتحقق معه أنه مستحق وطرف آخر مقابل يتحقق معه أنه غير مستحق وبينهما أوساط مشتبهة ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والاعتماد فى هذا على قول الآخذ ظاهرا وللمحتاج فى تقدير الحاجات مقامات فى التضييق والتوسيع ولاتنحصر مراتبه وميل الورع إلى التضييق وميل المتساهل إلى التوسيع حتى يرى نفسه محتاجا إلى فنون من التوسع وهو ممقوت فى الشرع . ثم إذا تحققت حاجته فلا يأخذن مالا كثيرا بل مايتمم كفايته من وقت أخذه إلى سنة فهذا أقصى مايرخص فيه من حيث إن السنة إذا تكررت تكررت أسباب الدخل ومن حيث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ادّخر لعياله قوت سنة (٣) فهذا أقرب مايحد به حد الفقير والمسكين

(١) حديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله ت وحسنه من حديث أبى سعيد وله ولأبى داود وابن حبان نحوه من حديث أبى هريرة وقال حسن صحيح (٢) حديث من أسدى إليكم معروفا فكافئوه الحديث د ن من حديث ابن عمر باسناد صحيح بلفظ من صنع (٣) حديث ادخر لعياله قوت سنة أخرجاه من حديث عمر كان يعزل نفقة أهله سنة وللطبرانى فى الأوسط من حديث أنس كان إذا ادخر لأهله قوت سنة تصدق بما بقى قال الذهبى حديث منكر .

والهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم أوّلا ورد عليه الهدى والعلم من الله تعالى فارتوى بذلك ظاهرا وباطنا فظهر من ارتواء ظاهره الدين والدين هو الانقياد والخضوع مشتق من الدون فكل شئ اتضع فهو دون فالدين أن يضع الانسان نفسه لربه قال الله تعالى ـ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وماوصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ـ فالتفرق فى الدين يستولى الذبول على الجوارح وتذهب عنها نضارة العلم والنضارة فى الظاهر بتزيين الجوارح بالانقياد فى النفس والمال مستفاد من ارتواء القلب والقلب فى ارتوائه بالعلم بمثابة البحر فصار قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعلم والهدى بحرا مواجا. ثم وصل من بحر قلبه إلى النفس

ولو اقتصر على حاجة شهره أو حاجة يومه فهو أقرب للتقوى . ومذاهب العلماء في قدر المأخوذ بحكم الزكاة والصدقة مختلفة فمن مبالغ في التقليل إلى حد أوجب الاقتصار على قدر قوت يومه وليلته وتمسكوا بما روى سهل بن الحنظلية « أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السؤال مع الغنى فسئل عن غناه فقال ﷺ غداؤه وعشاؤه[1] » وقال آخرون يأخذ إلى حد الغنى وحد الغنى نصاب الزكاة إذ لم يوجب الله تعالى الزكاة إلا على الأغنياء فقالوا له أن يأخذ بنفسه ولكل واحد من عياله نصاب زكاة وقال آخرون حد الغنى خمسون درهما أو قيمتها من الذهب لما روى ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال « من سأل وله مال يغنيه جاء يوم القيامة وفي وجهه خموش فسئل وما غناه قال خمسون درهما أو قيمتها من الذهب[2] » وقيل راويه ليس بقوى وقال قوم أربعون لما رواه عطاء بن يسار منقطعا أنه صلى الله عليه وسلم قال « من سأل وله أوقية فقد ألحف في السؤال[3] » وبالغ آخرون في التوسيع فقالوا له أن يأخذ مقدار ما يشترى به ضيعة فيستغنى به طول عمره أو يهيئ بضاعة ليتجر بها ويستغنى بها طول عمره لأن هذا هو الغنى وقد قال عمر رضى الله عنه إذا أعطيتم فأغنوا حتى ذهب قوم إلى أن من افتقر فله أن يأخذ بقدر ما يعود به إلى مثل حاله ولو عشرة آلاف درهم إلا إذا خرج عن حد الاعتدال ولما شغل أبو طلحة ببستانه عن الصلاة قال جعلته صدقة فقال صلى الله عليه وسلم « اجعله في قرابتك فهو خير لك[4] » فأعطاه حسان وأبا قتادة فحائط من نخل لرجلين كثير من وأعطى عمر رضى الله عنه أعرابيا ناقة معها ظئر لها فهذا ما حكى فيه فأما التقليل إلى قوت اليوم أو الأوقية فذلك ورد في كراهية السؤال والتردد على الأبواب وذلك مستنكر وله حكم آخر بل التجويز إلى أن يشترى ضيعة فيستغنى بها أقرب إلى الاحتمال وهو أيضا مائل إلى الاسراف والأقرب إلى الاعتدال كفاية سنة فما وراءه فيه خطر وفيما دونه تضييق وهذه الأمور إذا لم يكن فيها تقدير جزء بالتوقيف فليس للمجتهد إلا الحكم بما يقع له ثم يقال للورع « استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك[5] » كما قاله صلى الله عليه وسلم إذ الاثم حزاز القلوب فاذا وجد القابض في نفسه شيئا مما يأخذه فليتق الله فيه ولا يترخص تعللا بالفتوى من علماء الظاهر فان لفتواهم قيودا ومطلقات من الضرورات وفيها تخمينات واقتحام شبهات والتوقى من الشبهات من شيم ذوى الدين وعادات السالكين لطريق الآخرة . الخامسة : أن يسأل صاحب المال عن قدر الواجب عليه فان كان ما يعطيه فوق الثمن فلا يأخذه منه فانه لا يستحق مع شريكه إلا الثمن فلينقص من الثمن مقدار ما يصرف إلى اثنين من صنفه وهذا السؤال واجب على أكثر الخلق فانهم لا يراعون هذه القسمة إما لجهل وإما لتساهل وإنما يجوز ترك السؤال عن مثل هذه الأمور إذا لم يغلب على الظن احتمال التحريم وسيأتى ذكر مظان السؤال ودرجة الاحتمال في كتاب الحلال والحرام إن شاء الله تعالى .

(١) حديث سهل بن الحنظلية في النهى عن السؤال مع الغنى فيسأل ما يغنيه فقال غداؤه وعشاؤه د حب بلفظ من سأل وله ما يغنيه فانما يستكثر من جمر جهنم الحديث (٢) حديث ابن مسعود من سأل وله ما يغنيه جاء يوم القيامة وفي وجهه خموش الحديث أصحاب السنن وحسنه ت وضعفه النسائى والخطابى (٣) حديث عطاء بن يسار منقطعا من سأل وله أوقية فقد ألحف في السؤال د ن من رواية عطاء عن رجل من بنى أسد متصلا وليس بمنقطع كما ذكر المصنف لأن الرجل صحابى فلا يضر عدم تسميته وأخرجه د ن حب من حديث أبى سعيد (٤) حديث لما شغل أبا طلحة بستانه عن الصلاة قال جعلته صدقة تقدم في الصلاة (٥) حديث استفت قلبك وإن أفتوك تقدم في العلم .

فظهر على نفسه الشريفة نضارة العلم وريه فتبدلت نعوت النفس وأخلاقها . ثم وصل إلى الجوارح جدول فصارت ريانه ناضرة فلما استتم نضارة وامتلأ ريا بعثه الله تعالى إلى الخلق فأقبل على الأمة بقلب مواج بمياه العلوم واستقبل جداول الفهوم وجرى من بحره في كل جدول قسط ونصيب وذلك القسط الواصل إلى الفهوم هو الفقه في الدين . روى عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما عبد الله عز وجل بشيء أفضل من فقه في الدين ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد ولكل شيء عماد وعماد هذا الدين الفقه » . حدثنا شيخنا شيخ الإسلام أبو النجيب إملاء قال حدثنا سعيد ابن حفص قال حدثنا أبو طالب الزينى قال أخبرتنا كريمة بنت أحمد بن محمد المروزية

(الفصل الرابع فى صدقة التطوع وفضلها وآداب أخذها وإعطائها)

(بيان فضيلة الصدقة)

من الأخبار : قوله صلى الله عليه وسلم « تصدقوا ولو بتمرة فانها تسد من الجائع وتطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « اتقوا النار ولو بشق تمرة فان لم تجدوا فبكلمة طيبة[2] » وقال ﷺ « مامن عبد مسلم يتصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيبا إلا كان الله آخذها بيمينه فيربيها كما يربى أحدكم فصيله حتى تبلغ التمرة مثل أحد[3] » وقال صلى الله عليه وسلم لأبى الدرداء « إذا طبخت مرقة فأكثر ماءها ثم انظر إلى أهل بيت من جيرانك فأصبهم منه بمعروف[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما أحسن عبد الصدقة إلا أحسن الله عز وجل الخلافة على تركته[5] » وقال صلى الله عليه وسلم « كل امرئ فى ظل صدقته حتى يقضى بين الناس[6] » وقال ﷺ « الصدقة تسد سبعين بابا من الشر[7] » وقال صلى الله عليه وسلم « صدقة السر تطفئ غضب الرب عز وجل » وقال ﷺ « ما الذى أعطى من سعة بأفضل أجرا من الذى يقبل من حاجة[8] » ولعل المراد به الذى يقصد من دفع حاجته التفرغ للدين فيكون مساويا للمعطى الذى يقصد باعطائه عمارة دينه وسئل رسول الله ﷺ « أى الصدقة أفضل قال أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمل البقاء وتخشى الفاقة ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان[9] » وقد قال صلى الله عليه وسلم يوما لأصحابه « تصدقوا فقال رجل إن عندى دينارا فقال أنفقه على نفسك فقال إن عندى آخر قال أنفقه على زوجتك قال إن عندى آخر قال أنفقه على ولدك قال إن عندى آخر قال أنفقه على خادمك قال إن عندى آخر قال صلى الله عليه وسلم أنت أبصر به[10] » وقال ﷺ « لا تحل الصدقة لآل محمد إنما هى أوساخ الناس[11] »

---

(١) حديث تصدقوا ولو بتمرة فانها تسد من الجائع وتطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار ابن المبارك فى الزهد من حديث عكرمة مرسلا ولأحمد من حديث عائشة بسند حسن استتروا من النار ولو بشق تمرة فانها تسد من الجائع مسدها من الشبعان ولأبى يعلى والبزار من حديث أبى بكر اتقوا النار ولو بشق تمرة فانها تقوم العوج وتدفع ميتة السوء وتقع من الجائع موقعها من الشبعان وإسناده ضعيف وللترمذى و ن فى الكبرى و ه فى حديث معاذ والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار (٢) حديث اتقوا النار ولو بشق تمرة فان لم تجدوا فبكلمة طيبة أخرجاه من حديث عدى بن حاتم (٣) حديث مامن عبد مسلم يتصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيبا الحديث خ تعليقا و م ت ن فى الكبرى واللفظ له ه من حديث أبى هريرة (٤) حديث قال لأبى الدرداء إذا طبخت مرقة فأكثر ماءها الحديث م من حديث أبى ذر أنه قال ذلك له وما ذكره المصنف أنه قال لأبى الدرداء وهم (٥) حديث ما أحسن عبد الصدقة إلا أحسن الله الخلافة على تركته ابن المبارك فى الزهد من حديث ابن شهاب مرسلا باسناد صحيح وأسنده الخطيب فيمن روى عن مالك من حديث ابن عمر وضعفه (٦) حديث كل امرئ فى ظل صدقته حتى يقضى بين الناس حب ك وصححه على شرط م من حديث عقبة ابن عامر (٧) حديث الصدقة تسد سبعين بابا من الشر ابن المبارك فى البر من حديث أنس بسند ضعيف إن الله ليدرأ بالصدقة سبعين بابا من ميتة السوء (٨) حديث ما المعطى من سعة بأفضل أجرا من الذى يقبل من حاجة حب فى الضعفاء وطب فى الأوسط من حديث أنس ورواه فى الكبير من حديث ابن عمر بسند ضعيف (٩) حديث سئل أى الصدقة أفضل قال أن تصدق وأنت صحيح شحيح الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة (١٠) حديث قال يوما لأصحابه تصدقوا فقال رجل إن عندى دينارا فقال أنفقه على نفسك الحديث د ن واللفظ له وحب ك من حديث أبى هريرة وقد تقدم قبل بيسير (١١) حديث لا تحل الصدقة لآل محمد الحديث م من حديث المطلب بن ربيعة.

قالت أخبرنا أبو الهيثم قال أخبرنا الفربرى قال أخبرنا البخارى قال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن قال سمعت معاوية خطيبا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وإنما أنا قاسم والله يعطى » قال الشيخ إذا وصل العلم إلى القلب انفتح بصر القلب فأبصر الحق والباطل وتبين له الرشد من الغى ولما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأعرابى : فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره. قال الأعرابى حسبى حسبى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقه الرجل. وروى عبد الله بن عباس : أفضل العبادة الفقه فى الدين والحق سبحانه وتعالى جعل الفقه صفة القلب فقال ـ لهم قلوب لا يفقهون بها ـ فلما فقهوا علموا

وقال « ردوا مذمة السائل ولو بمثل رأس الطائر من الطعام (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « لو صدق السائل ما أفلح من رده (٢) » وقال عيسى عليه السلام : من رد سائلا خائبا من بيته لم تغش الملائكة ذلك البيت سبعة أيام . وكان نبينا صلى الله عليه وسلم لا يكل خصلتين إلى غيره كان يضع طهوره بالليل ويخمره وكان يناول المسكين بيده (٣) وقال صلى الله عليه وسلم « ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان واللقمة واللقمتان إنما المسكين المتعفف اقرءوا إن شئتم لا يسألون الناس إلحافا (٤) » وقال ﷺ « ما من مسلم يكسو مسلما إلا كان في حفظ الله عز وجل ما دامت عليه منه رقعة (٥) » . الآثار : قال عروة بن الزبير لقد تصدقت عائشة رضي الله عنها بخمسين ألفا وإن درعها لمرقع وقال مجاهد في قول الله عز وجل ـ ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ـ فقال وهم يشتهونه وكان عمر رضي الله عنه يقول اللهم اجعل الفضل عند خيارنا لعلهم يعودون به على ذوي الحاجة منا وقال عمر بن عبد العزيز الصلاة تبلغك نصف الطريق والصوم يبلغك باب الملك والصدقة تدخلك عليه وقال ابن أبي الجعد إن الصدقة لتدفع سبعين بابا من السوء وفضل سرها على علانيتها بسبعين ضعفا وإنها لتفك لحيي سبعين شيطانا وقال ابن مسعود إن رجلا عبد الله سبعين سنة ثم أصاب فاحشة فأحبط عمله ثم مر بمسكين فتصدق عليه برغيف فغفر الله له ذنبه ورد عليه عمل السبعين وقال لقمان لابنه إذا أخطأت خطيئة فأعط الصدقة وقال يحيى بن معاذ ما أعرف حبة تزن جبال الدنيا إلا الحبة من الصدقة وقال عبد العزيز بن أبي رواد كان يقال ثلاثة من كنوز الجنة كتمان المرض وكتمان الصدقة وكتمان المصائب وروى مسندا وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن الأعمال تباهت فقالت الصدقة أنا أفضلكن وكان عبد الله بن عمر يتصدق بالسكر ويقول سمعت الله يقول ـ لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ـ والله يعلم أني أحب السكر وقال النخعي إذا كان الشيء لله عز وجل لا يسرني أن يكون فيه عيب وقال عبيد بن عمير يحشر الناس يوم القيامة أجوع ما كانوا قط وأعطش ما كانوا قط وأعرى ما كانوا قط فمن أطعم لله عز وجل أشبعه الله ومن سقى لله عز وجل سقاه الله ومن كسا لله عز وجل كساه الله وقال الحسن لو شاء الله لجعلكم أغنياء لا فقير فيكم ولكنه ابتلى بعضكم ببعض وقال الشعبي من لم يرد نفسه إلى ثواب الصدقة أحوج من الفقير إلى صدقته فقد أبطل صدقته وضرب بها وجهه وقال مالك لا نرى بأسا بشرب الموسر من الماء الذي يتصدق به ويسقى في المسجد لأنه إنما جعل للعطشان من كان ولم يرد به أهل الحاجة والمسكنة على الخصوص ويقال إن الحسن مر به نخاس ومعه جارية فقال للنخاس أترضى ثمنها الدرهم والدرهمين قال لا قال فاذهب فإن الله عز وجل رضي في الحور العين بالفلس واللقمة .

(بيان إخفاء الصدقة وإظهارها)

قد اختلف طريق طلاب الاخلاص في ذلك فمال قوم إلى أن الاخفاء أفضل ومال قوم إلى أن الاظهار أفضل ونحن نشير إلى ما في كل واحد من المعاني والآفات ثم نكشف الغطاء عن الحق فيه . أما الاخفاء ففيه خمسة معان : الأول أنه أبقى للستر على الآخذ فإن أخذه ظاهرا هتك لستر المروءة وكشف عن

(١) حديث ردوا مذمة السائل ولو بمثل رأس الطائر من الطعام العقيلي في الضعفاء من حديث عائشة
(٢) حديث لو صدق السائل ما أفلح من رده العقيلي في الضعفاء وابن عبد البر في التمهيد من حديث عائشة قال العقيلي لا يصح في هذا الباب شيء وللطبراني نحوه من حديث أبي أمامة بسند ضعيف
(٣) حديث كان لا يكل خصلتين إلى غيره الحديث الدارقطني من حديث ابن عباس بسند ضعيف ورواه ابن المبارك في البر مرسلا (٤) حديث ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان الحديث متفق عليه من حديث عائشة (٥) حديث ما من مسلم يكسو مسلما إلا كان في حفظ الله الحديث ت وحسنه وك وصحح إسناده من حديث ابن عباس وفيه خالد بن طهمان ضعيف

ولما علموا عملوا ولما عملوا عرفوا ولما عرفوا اهتدوا فكل من كان أفقه كانت نفسه أسرع إجابة وأكثر انقيادا لمعالم الدين وأوفر حظا من نور اليقين فالعلم جملة موهوبة من الله للقلوب والمعرفة تميز تلك الجملة والهدى وجدان القلوب ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم لما قال « مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم » أخبر أنه وجد القلب النبوي العلم وكان هاديا مهديا وعلمه صلوات الله عليه منهما وراثة معجونة فيه من آدم أبي البشر صلى الله عليه وسلم حيث علم الأسماء كلها والأسماء سمة الأشياء فكرمه الله تعالى بالعلم وقال تعالى ـ علم الانسان ما لم يعلم ـ فآدم لما ركب فيه من العلم والحكمة صار ذا الفهم والفطنة والمعرفة والرأفة واللطف والحب والبغض والفرح والغم والرضا والغضب

الحاجة وخروج عن هيئة التعفف والتصون المحبوب الذى يحسب الجاهل أهله أغنياء من التعفف . الثانى أنه أسلم لقلوب الناس وألسنتهم فانهم ربما يحسدون أو ينكرون عليه أخذه ويظنون أنه آخذ مع الاستغناء أو ينسبونه إلى أخذ زيادة والحسد وسوء الظن والغيبة من الذنوب الكبائر وصيانتهم عن هذه الجرائم أولى وقال أبو أيوب السختيانى إنى لأترك لبس الثوب الجديد خشية أن يحدث فى جيرانى حسدا وقال بعض الزهاد ربما تركت استعمال الشىء لأجل إخوانى يقولون من أين له هذا وعن إبراهيم التيمى أنه رؤى عليه قميص جديد فقال بعض إخوانه من أين لك هذا فقال كسانيه أخى خيثمة ولو علمت أن أهله علموا به ماقبلته . الثالث إعانة المعطى على إسرار العمل فان فضل السر على الجهر فى الاعطاء أكثر والاعانة على إتمام المعروف معروف والكتمان لايتم إلا باثنين فهما أظهر هذا انكشف أمر المعطى ودفع رجل إلى بعض العلماء شيئا ظاهرا فرده إليه ودفع إليه آخر شيئا فى السر فقبله فقيل له فى ذلك فقال إن هذا عمل الأدب فى إخفاء معروفه فقبلته وذاك أساء أدبه فى عمله فرددته عليه وأعطى رجل لبعض الصوفية شيئا فى الملأ فرده فقال له لم ترد على الله عز وجل ما أعطاك فقال إنك أشركت غير الله سبحانه فيما كان لله تعالى ولم تقنع بالله عز وجل فرددت عليك شركك وقبل بعض العارفين فى السر شيئا كان رده فى العلانية فقيل له فى ذلك فقال عصيت الله بالجهر فلم أكن عونا لك على المعصية وأطعته بالاخفاء فأعنتك على برك وقال الثورى لو علمت أن أحدهم لايذكر صدقته ولا يتحدث بها لقبلت صدقته . الرابع أن فى إظهار الأخذ ذلا وامتهانا وليس للمؤمن أن يذل نفسه . كان بعض العلماء يأخذ فى السر ولا يأخذ فى العلانية ويقول إن فى إظهاره إذلالا للعلم وامتهانا لأهله فما كنت بالذى أرفع شيئا من الدنيا بوضع العلم وإذلال أهله . الخامس الاحتراز عن شبهة الشركة قال صلى الله عليه وسلم « من أهدى له هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها (١) » وبأن يكون ورقا أو ذهبا لا يخرج عن كونه هدية قال صلى الله عليه وسلم « أفضل مايهدى الرجل إلى أخيه ورقا أو يطعمه خبزا (٢) » فجعل الورق هدية بانفراده فما يعطى فى الملأ مكروه إلا برضا جميعهم ولا يخلو عن شبهة فاذا انفرد سلم من هذه الشبهة . أما الاظهار والتحدث به ففيه معان أربعة : الأول الاخلاص والصدق والسلامة عن تلبيس الحال والمراءاة . والثانى إسقاط الجاه والمنزلة وإظهار العبودية والمسكنة والتبرى عن الكبرياء ودعوى الاستغناء وإسقاط النفس من أعين الخلق قال بعض العارفين لتلميذه أظهر الأخذ على كل حال إن كنت آخذا فانك لا تخلو عن أحد رجلين رجل تسقط من قلبه إذا فعلت ذلك فذلك هو المراد لأنه أسلم لدينك وأقل لآفات نفسك أو رجل تزداد فى قلبه باظهارك الصدق فذلك الذى يريده أخوك لأنه يزداد ثوابا بزيادة حبه لك وتعظيمه إياك فتؤجر أنت إذ كنت سبب مزيد ثوابه . الثالث هو أن العارف لانظر له إلا إلى الله عز وجل والسر والعلانية فى حقه واحد فاختلاف الحال شرك فى التوحيد قال بعضهم كنا لانعبأ بدعاء من يأخذ فى السر ويرد فى العلانية والالتفات إلى الخلق حضروا أم غابوا نقصان فى الحال بل ينبغى أن يكون النظر مقصورا على الواحد الفرد . حكى أن بعض الشيوخ كان كثير الميل إلى واحد من جملة المريدين فشق على الآخرين فأراد

(١) حديث من أهدى له هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها العقيلى وابن حبان فى الضعفاء وطب فى الأوسط وهق من حديث ابن عباس قال عق لا يصح فى هذا المتن حديث (٢) حديث أفضل ما يهدى الرجل إلى أخيه ورقا أو يعطيه خبزا عد وضعفه من حديث ابن عمر أن أفضل العمل عند الله أن يقضى عن مسلم دينه أو يدخل عليه سرورا أو يطعمه خبزا ولأحمد و ت وصححه من حديث البراء من منح منحة ورق أو منحة لبن أو هدى زقاقا فهو كعتاق نسمة .

والكياسة ثم اقتضاه استعمال كل ذلك وجعل لقلبه بصيرة واهتداء إلى الله تعالى بالنور الذى وهب له فالنبى صلى الله عليه وسلم بعث إلى الأمة بالنور الموروث والموهوب له خاصة وقيل لما خاطب الله السموات والأرض بقوله ـ ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ـ نطق من الأرض وأجاب موضع الكعبة ومن السماء ما يحاذيها وقد قال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أصل طينة رسول الله صلى الله عليه وسلم من سرة الأرض بمكة فقال بعض العلماء هذا يشعر بأن ما أجاب من الأرض ذرة المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم ومن موضع الكعبة دحيت الأرض فصار رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل فى التكوين والكائنات تبع له وإلى هذا إشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيا وآدم

أن يظهر لهم فضيلة ذلك المريد فأعطى كل واحد منهم دجاجة وقال لينفرد كل واحد منكم بها وليذبحها حيث لا يراه أحد فانفرد كل واحد وذبح إلا ذلك المريد فانه رد الدجاجة فسألهم فقالوا فعلنا ما أمرنا به الشيخ فقال الشيخ للمريد مالك لم تذبح كما ذبح أصحابك فقال ذلك المريد لم أقدر على مكان لا يرانى فيه أحد فان الله يرانى فى كل موضع فقال الشيخ لهذا أميل إليه لأنه لا يلتفت لغير الله عزوجل . الرابع أن الاظهار إقامة لسنة الشكر وقد قال تعالى ـ وأما بنعمة ربك فحدث ـ والكتمان كفران النعمة وقد ذم الله عزوجل من كتم ما آتاه الله عزوجل وقرنه بالبخل فقال تعالى ـ الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله ـ وقال ﷺ « إذا أنعم الله على عبد نعمة أحب أن ترى نعمته عليه (١) » وأعطى رجل بعض الصالحين شيئا فى السر فرفع به يده وقال هذا من الدنيا والعلانية فيها افضل والسر فى أمور الآخرة أفضل ولذلك قال بعضهم إذا أعطيت فى الملا فخذ ثم ارددفى السر والشكر فيه محثوث عليه قال صلى الله عليه وسلم « من لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل (٢) » والشكر قائم مقام المكافأة حتى قال ﷺ «من أسدى إليكم معروفا فكافئوه فان لم تستطيعوا فأثنوا عليه به خيرا وادعوا له حتى تعلموا أنكم قد كافأتموه» ولما قال المهاجرون فى الشكر «يارسول الله مارأينا خيرا من قوم نزلنا عندهم قاسمونا الأموال حتى خفنا أن يذهبوا بالأجر كله فقال صلى الله عليه وسلم كل ماشكرتم لهم وأثنيتم عليهم به فهو مكافأة (٣) » فالآن إذا عرفت هذه المعانى فاعلم أن مانقل من اختلاف الناس فيه ليس اختلافا فى المسئلة بل هو اختلاف حال فكشف الغطاء فى هذا أنا لا نحكم حكما بتا بأن الاخفاء أفضل فى كل حال أو الاظهار أفضل بل يختلف ذلك باختلاف النيات وتختلف النيات باختلاف الأحوال والأشخاص فينبغى أن يكون المخلص مراقبا لنفسه حتى لا يتدلى بحبل الغرور ولا ينخدع بتلبيس الطبع ومكر الشيطان والمكر والخداع أغلب فى معانى الاخفاء منه فى الاظهار مع أن له دخلا فى كل واحد منهما فأما مدخل الخداع فى الاسرار فمن ميل الطبع إليه لما فيه من خفض الجاه والمنزلة وسقوط القدر عن أعين الناس ونظر الخلق إليه بعين الازدراء وإلى المعطى بعين المنعم المحسن فهذا هو الداء الدفين ويستكن فى النفس والشيطان بواسطته يظهر معانى الخير حتى يتطلل بالمعانى الخمسة التى ذكرناها ومعيار كل ذلك ومحكه أمر واحد وهو أن يكون تألمه بانكشاف أخذه الصدقة كتألمه بانكشاف صدقة أخذها بعض نظرائه وأمثاله فانه إن كان يبغى صيانة الناس عن الغيبة والحسد وسوء الظن أو يتقى انتهاك الستر أو إعانة المعطى على الاسرار أو صيانة العلم عن الابتذال فكل ذلك مما يحصل بانكشاف صدقة أخيه فان كان انكشاف أمره أثقل عليه من انكشاف أمر غيره فتقديره الحذر من هذه المعانى أغاليط وأباطيل من مكر الشيطان وخدعه فان إذلال العلم محذور من حيث إنه علم لا من حيث إنه علم زيد أو علم عمرو والغيبة محذورة من حيث إنها تعرض لعرض مصون لا من حيث إنها تعرض لعرض زيد على الخصوص ومن أحسن من ملاحظة مثل هذا ربما يحجر الشيطان عنه وإلا فلا يزال كثير العمل قليل الحظ وأما جانب الاظهار فميل الطبع إليه من حيث إنه تطييب لقلب المعطى واستحثاث له على مثله وإظهاره عند غيره أنه من البالغين فى الشكر حتى يرغبوا فى إكرامه وتفقده وهذا داء دفين فى الباطن والشيطان لا يقدر على المتدين إلا بأن يروج عليه هذا الخبث فى معرض السنة ويهول له الشكر

(١) حديث إذا أنعم الله تعالى على عبد نعمة أحب أن ترى عليه أحمد من حديث عمران بن حصين بسند صحيح وحسنه ت من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٢) حديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله تقدم (٣) حديث قالت المهاجرون يارسول الله مارأينا خيرا من قوم نزلنا عليهم الحديث ت وصححه من حديث أنس ورواه مختصرا د ن فى اليوم والليلة و ك وصححه .

بين الماء والطين » وفى رواية « بين الروح والجسد » وقيل لذلك سمى أميا لأن مكة أم القرى وذرته أم الخليقة وتربة الشخص مدفنه فكان يقتضى أن يكون مدفنه بمكة حيث كانت تربته منها ولكن قبل الماء لما تموج رمى الزبد إلى النواحى فوقعت جوهرة النبى صلى الله عليه وسلم إلى ما يحاذى تربته بالمدينة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مكيا مدنيا حنينه إلى مكة وتربته بالمدينة والاشارة فيما ذكرناه من ذرة رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ما قال الله تعالى ـ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ـ ورد فى الحديث « إن الله تعالى مسح ظهر آدم وأخرج ذريته منه كهيئة الذر » استخرج الذر من مسام شعر آدم فخرج الذر

من السنة والاخفاء من الرياء ويورد عليه المعانى التى ذكرناها ليحمله على الإظهار وقصده الباطن ماذكرناه ومعيار ذلك ومحكه أن ينظر إلى ميل نفسه إلى الشكر حيث لاينتهى الخبر إلى المعطى ولا إلى من يرغب فى عطائه وبين يدى جماعة يكرهون إظهار العطية ويرغبون فى إخفائها وعادتهم أنهم لايعطون إلا من يخفى ولايشكر فان استوت هذه الأحوال عنده فليعلم أن باعثه هو إقامة السنة فى الشكر والتحدث بالنعمة وإلافهو مغرور . ثم إذا علم أن باعثه السنة فى الشكر فلا ينبغى أن يغفل عن قضاء حق المعطى فينظر فان كان هو ممن يحب الشكر والنشر فينبغى أن يخفى ولايشكر لأن قضاء حقه أن لاينصره على الظلم وطلبه الشكر ظلم وإذا علم من حاله أنه يحب الشكر ولايقصده فعند ذلك يشكره ويظهر صدقته ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للرجل الذى مدح بين يديه « ضربتم عنقه لوسمعها ماأفلح (١) » مع أنه صلى الله عليه وسلم كان يثنى على قوم فى وجوههم لثقته بيقينهم وعلمه بأن ذلك لايضرهم بل يزيد فى رغبتهم فى الخير فقال لواحد «إنه سيد أهل الوبر (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم فى آخر «إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه(٣)» وسمع كلام رجل فأعجبه فقال صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا (٤)» وقال صلى الله عليه وسلم « إذا علم أحدكم من أخيه خير فليخبره فانه يزداد رغبة فى الخير (٥)» وقال صلى الله عليه وسلم «إذا مدح المؤمن ربا الإيمان فى قلبه (٦) » وقال الثورى من عرف نفسه لم يضره مدح الناس . وقال أيضا ليوسف بن أسباط إذا أوليتك معروفا كنت أنا أسر به منك ورأيت ذلك نعمة من الله عز وجل علىّ فاشكر وإلا فلا تشكر ودقائق هذه المعانى ينبغى أن يلحظها من يراعى قلبه فان أعمال الجوارح مع إهمال هذه الدقائق ضحكة للشيطان وشماتة له لكثرة التعب وقلة النفع ومثل هذا العلم هو الذى يقال فيه إن تعلم مسئلة واحدة منه أفضل من عبادة سنة إذ بهذا العلم تحيا عبادة العمر وبالجهل به تموت عبادة العمر كله وتتعطل وعلى الجملة فالأخذ فى الملأ والرد فى السر أحسن للسالك وأسلمها فلا ينبغى أن يدفع بالتزويقات إلا أن تكمل المعرفة بحيث يستوى السر والعلانية وذلك هو الكبريت الأحمر الذى يتحدث به ولايرى . نسأل الله الكريم حسن العون والتوفيق .

(بيان الأفضل من أخذ الصدقة أو الزكاة)

كان إبراهيم الخواص والجنيد وجماعة يرون أن الأخذ من الصدقه أفضل فان فى أخذ الزكاة مزاحمة للمساكين وتضييقا عليهم ولأنه ربما لايكمل فى أخذه صفة الاستحقاق كما وصف فى الكتاب العزيز

(١) حديث قال للرجل الذى مدح بين يديه ضربتم عنقه لوسمعها ما أفلح متفق عليه من حديث أبى بكرة بلفظ ويحك قطعت عنق صاحبك زاد طب فى رواية والله لوسمعها ما أفلح أبدا وفى سنده على بن زيد بن جدعان متكلم فيه وله نحوه من حديث أبى موسى (٢) حديث إنه سيد الوبر العنبرى وطب وابن قانع فى معاجمهم وحب فى الثقات من حديث قيس بن عاصم المنقرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له ذلك (٣) حديث إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه ، ه من حديث ابن عمر ورواه د فى المراسيل من حديث الشعبى مرسلا بسند صحيح وقال روى متصلا وهو ضعيف و ك نحوه من حديث معبد بن خالد الأنصارى عن أبيه وصحح إسناده (٤) حديث إن من البيان سحرا خ من حديث ابن عمر (٥) حديث إذا علم أحدكم من أخيه خيرا فليخبره فانه يزداد رغبة فى الخير قط فى العلل من رواية ابن المسيب عن أبى هريره . وقال لايصح عن الزهرى وروى عن ابن المسيب مرسلا (٦) حديث إذا مدح المؤمن ربا الإيمان فى قلبه طب من حديث أسامة بن زيد بسند ضعيف

تكروج العرق وقيل كان المسح من بعض الملائكة فأضاف الفعل إلى المسبب وقيل معنى القول بأنه مسح أى أحصى كما تحصى الأرض بالمساحة وكان ذلك ببطن نعمان واد بجنب عرفة بين مكة والطائف فلما خاطب الذر وأجابوا بلى كتب العهد فى رق أبيض وأشهد عليه الملائكة وألقم الحجر الأسود فكانت ذرة رسول الله صلى الله عليه وسلم هى المجيبة من الأرض والعلم والهدى فيه معجونان فبعث بالعلم والهدى موروثا له وموهوبا وقيل لما بعث الله جبرائيل وميكائيل ليقبضا قبضة من الأرض فأبت حتى بعث الله تعالى عزرائيل فقبض قبضة من الأرض وكان إبليس قد وطئ الأرض بقدميه فصار بعض الأرض بين قدميه وبعض الأرض بين موضوع أقدامه فخلقت النفس مما مس قدم

وأما

وأما الصدقة فالأمر فيها أوسع وقال قائلون بأخذ الزكاة دون الصدقة لأنها إعانة على الواجب ولو ترك المساكين كلهم أخذ الزكاة لأثموا ولأن الزكاة لا منة فيها وإنما هو حق واجب لله سبحانه رزقا لعباده المحتاجين ولأنه أخذ بالحاجة والانسان يعلم حاجة نفسه قطعا وأخذ الصدقة أخذ بالدين فان الغالب أن المتصدق يعطى من يعتقد فيه خيرا ولأن مراقبة المساكين أدخل فى الذل والمسكنة وأبعد من التكبر إذ قد يأخذ الانسان الصدقة فى معرض الهدية فلا تتميز عنه وهذا تنصيص على ذل الآخذ وحاجته والقول الحق فى هذا أن هذا يختلف بأحوال الشخص وما يغلب عليه وما يحضره من النية فان كان فى شبهة من اتصافه بصفة الاستحقاق فلا ينبغى أن يأخذ الزكاة فاذا علم أنه مستحق قطعا إذا حصل عليه دين صرفه إلى خير وليس له وجه فى قضائه فهو مستحق قطعا فاذا خير هذا بين الزكاة وبين الصدقة فاذا كان صاحب الصدقة لا يتصدق بذلك المال لو لم يأخذه هو فليأخذ الصدقة فان الزكاة الواجبة يصرفها صاحبها إلى مستحقها ففى ذلك تكثير للخير وتوسيع على المساكين وإن كان المال معرضا للصدقة ولم يكن فى أخذ الزكاة تضييق على المساكين فهو مخير والأمر فيهما يتفاوت وأخذ الزكاة أشد فى كسر النفس وإذلالها فى أغلب الأحوال والله أعلم .

كمل كتاب أسرار الزكاة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، ويتلوه إن شاء الله تعالى كتاب أسرار الصوم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعلى الملائكة والمقربين من أهل السموات والأرضين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دائما إلى يوم الدين والحمد لله وحده وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(كتاب أسرار الصوم)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أعظم على عباده المنة ، بما دفع عنهم كيد الشيطان وفتنه ، ورد أمله وخيب ظنه ، إذ جعل الصوم حصنا لأوليائه وجنة ، وفتح لهم به أبواب الجنة ، وعرفهم أن وسيلة الشيطان إلى قلوبهم الشهوات المستكنة وإن بقمعها تصبح النفس المطمئنة ظاهرة الشوكة فى قمع خصمها قوية المنة ، والصلاة على محمد قائد الخلق وممهد السنة وعلى آله وأصحابه ذوى الأبصار الثاقبة والعقول المرجحة وسلم تسليما كثيرا [أما بعد] فان الصوم ربع الإيمان بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم « الصوم نصف الصبر[1] » وبمقتضى قوله ﷺ « الصبر نصف الإيمان[2] » ثم هو متميز بخاصية النسبة إلى الله تعالى من بين سائر الأركان إذ قال الله تعالى فيما حكاه عنه نبيه ﷺ « كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلا الصيام فانه لى وأنا أجزى به[3] » وقد قال الله تعالى - إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب - والصوم نصف الصبر فقد جاوز ثوابه قانون التقدير والحساب وناهيك فى معرفة فضله قوله صلى الله عليه وسلم « والذى نفسى بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك يقول الله عز وجل إنما يذر شهوته وطعامه وشرابه لأجلى فالصوم لى وأنا أجزى به[4] »

(كتاب أسرار الصيام)

(١) حديث الصوم نصف الصبر ت وحسنه من حديث رجل من بنى سليم و ه من حديث أبى هريرة

(٢) حديث الصبر نصف الإيمان أبو نعيم فى الحلية والخطيب فى التاريخ من حديث ابن مسعود بسند حسن

(٣) حديث كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلا الصوم الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة

(٤) حديث والذى نفسى بيده لخلوف فم الصائم الحديث أخرجاه من حديثه وهو بعض الذى قبله

إبليس فصارت مأوى الشر وبعضها لم يصل إليه قدم إبليس فمن تلك التربة أصل الأنبياء والأولياء وكانت ذرة رسول الله صلى الله عليه وسلم موضع نظر الله تعالى من قبضة عزرائيل لم يمسها قدم إبليس فلم يصبه حظ الجهل بل صار منزوع الجهل موفر احظه من العلم فبعثه الله تعالى بالهدى والعلم وانتقل من قلبه إلى القلوب ومن نفسه إلى النفوس فوقعت المناسبة فى أصل طهارة الطينة ووقع التأليف بالتعارف الأول فكل من كان أقرب مناسبة بنسبة طهارة الطينة كان أوفر حظا من قبول ماجاء به فكانت قلوب الصوفية أقرب مناسبة فأخذت من العلم حظا وافرا وصارت بواطنهم أخاذات فعلموا وعلموا كالأخاذ الذى يسقى منه ويزرع منه وجمعوا بين فائدة علم الدراسة وعلم الوراثة بأحكام أساس التقوى ولما

وقال صلى الله عليه وسلم « للجنة باب يقال له الريان لا يدخله إلا الصائمون وهو موعود بلقاء الله تعالى فى جزاء صومه[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « للصائم فرحتان فرحة عند إفطاره وفرحة عند لقاء ربه[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « لكل شىء باب وباب العبادة الصوم[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « نوم الصائم عبادة[4] » وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا دخل شهر رمضان فتحت أبواب الجنة وغلقت أبواب النار وصفدت الشياطين ونادى مناد ياباغى الخير هلمّ وياباغى الشرّ أقصر[5] » وقال وكيع فى قوله تعالى ـ كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم فى الأيام الخالية ـ هى أيام الصيام إذ تركوا فيها الأكل والشرب وقد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رتبة المباهاة بين الزهد فى الدنيا وبين الصوم فقال « إن الله تعالى يباهى ملائكته بالشابّ العابد فيقول أيها الشاب التارك شهوته لأجلى المبذل شبابه لى أنت عندى كبعض ملائكتى[6] » وقال صلى الله عليه وسلم فى الصائم « يقول الله عز وجل انظروا ياملائكتى إلى عبدى ترك شهوته ولذته وطعامه وشرابه من أجلى[7] » وقيل فى قوله تعالى ـ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين جزاء بما كانوا يعملون ـ قيل كان عملهم الصيام لأنه قال ـ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ـ فيفرغ للصائم جزاؤه إفراغا ويجازف جزافا فلا يدخل تحت وهم وتقدير وجدير بأن يكون كذلك لأن الصوم إنما كان له ومشرفا بالنسبة إليه وإن كانت العبادات كلها له كما شرف البيت بالنسبة إلى نفسه والأرض كلها له لمعنيين : أحدهما أن الصوم كف وترك وهو فى نفسه سر ليس فيه عمل يشاهد وجميع أعمال الطاعات يشهد من الخلق ومرأى والصوم لا يراه إلا الله عز وجل فانه عمل فى الباطن بالصبر المجرد . والثانى أنه قهر لعدو الله عز وجل فان وسيلة الشيطان لعنه الله الشهوات وإنما تقوى الشهوات بالأكل والشرب ولذلك قال ﷺ « إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع[8] » ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها « داومى قرع باب الجنة قالت بماذا ؟ قال صلى الله عليه وسلم بالجوع[9] » وسيأتى فضل الجوع فى كتاب شره الطعام وعلاجه من ربع المهلكات فلما كان الصوم على الخصوص قمعا للشيطان وسدا لمسالكه وتضييقا لمجاريه استحق التخصيص بالنسبة إلى الله عز وجل ففى قمع عدو الله نصرة

(١) حديث للجنة باب يقال له الريان الحديث أخرجا من حديث سهل بن سعد (٢) حديث للصائم فرحتان الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة (٣) حديث لكل شىء باب وباب العبادة الصوم ابن المبارك فى الزهد ومن طريقه أبو الشيخ فى الثواب من حديث أبى الدرداء بسند ضعيف (٤) حديث نوم الصائم عبادة رويناه فى أمالى بن منده من رواية ابن المغيرة القواس عن عبدالله بن عمر بسند ضعيف ولعله عبد الله بن عمرو فانهم لم يذكروا لابن المغيرة رواية إلا عنه ورواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث عبدالله بن أبى أوفى وفيه سليمان بن عمرو النخعى أحد الكذابين (٥) حديث إذا دخل شهر رمضان فتحت أبواب الجنة الحديث ت وقال غريب و ه و ك وصححه على شرطهما من حديث أبى هريرة وصحح خ وقفه على مجاهد وأصله متفق عليه دون قوله ونادى مناد (٦) حديث إن الله تعالى يباهى ملائكته بالشاب العابد فيقول أيها الشاب التارك شهوته الحديث عد من حديث ابن مسعود بسند ضعيف (٧) حديث يقول الله تعالى لملائكته ياملائكتى انظروا إلى عبدى ترك شهوته ولذته وطعامه وشرابه من أجلى (٨) حديث إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم الحديث متفق عليه من حديث صفية دون قوله فضيقوا مجاريه بالجوع (٩) حديث قال لعائشة داومى قرع باب الجنة الحديث لم أجده أصلا .

تزكت النفوس انجلت مرايا قلوبهم بما صقلها من التقوى فانجلى فيها صور الأشياء على هيئتها وماهيتها فبانت الدنيا بقبحها فرفضوها وظهرت الآخرة بحسنها فطلبوها فلما زهدوا فى الدنيا انصبت إلى بواطنهم أقسام العلوم انصبابا وانضاف إلى علم الدراسة علم الوراثة . واعلم أن كل حال شريف نعزوه إلى الصوفية فى هذا الكتاب هو حال المقرب والصوفى هو المقرب وليس فى القرآن اسم الصوفى واسم الصوفى ترك ووضع للمقرب على ما سنشرح ذلك فى بابه ولا يعرف فى طرفى بلاد الإسلام شرقا وغربا هذا الاسم لأهل القرب وإنما يعرف للمترسمين وكم من الرجال المقربين فى بلاد المغرب وبلاد تركستان وما وراء النهر ولا يسمون صوفية لأنهم لا يتزيون بزى الصوفية ولا مشاحة فى الألفاظ فيعلم أنا نعنى

لله سبحانه وناصر الله تعالى موقوف على النصرة له قال الله تعالى ـ إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ـ فالبداية بالجهد من العبد والجزاء بالهداية من الله عز وجل ولذلك قال تعالى ـ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ـ وقال تعالى ـ إن الله لايغير مايقوم حتى يغيروا مابأنفسهم ـ وإنما التغيير تكثير الشهوات فهى مرتع الشياطين ومرعاهم فمادامت مخصبة لم ينقطع ترددهم وما داموا يترددون لم ينكشف للعبد جلال الله سبحانه وكان محجوبا عن لقائه وقال صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات (١) » فمن هذا الوجه صار الصوم باب العبادة وصار جنة وإذا عظمت فضيلته إلى هذا الحد فلا بد من بيان شروطه الظاهرة والباطنة بذكر أركانه وسننه وشروطه الباطنة ونبين ذلك بثلاثة فصول .

(الفصل الأول فى الواجبات والسنن الظاهرة واللوازم بافساده)

(أما الواجبات الظاهرة فستة)

الأول : مراقبة أول شهر رمضان وذلك برؤية الهلال فان غم فاستكمال ثلاثين يوما من شعبان ونعنى بالرؤية العلم ويحصل ذلك بقول عدل واحد ولايثبت هلال شوال إلا بقول عدلين احتياطا للعبادة ومن سمع عدلا ووثق بقوله وغلب على ظنه صدقه لزمه الصوم وإن لم يقض القاضى به فليتبع كل عبد فى عبادته موجب ظنه وإذا رؤى الهلال ببلدة ولم ير بأخرى وكان بينهما أقل من مرحلتين وجب الصوم على الكل وإن كان أكثر كان لكل بلدة حكمها ولايتعدى الوجوب . الثانى النية ولابد لكل ليلة من نية مبيتة معينة جازمة فلو نوى أن يصوم شهر رمضان دفعة واحدة لم يكفه وهو الذى عنينا بقولنا كل ليلة ولو نوى بالنهار لم يجزه صوم رمضان ولاصوم الفرض إلا التطوع وهو الذى عنينا بقولنا مبيتة ولو نوى الصوم مطلقا أو الفرض مطلقا لم يجزه حتى ينوى فريضة الله عز وجل صوم رمضان ولو نوى ليلة الشك أن يصوم غدا إن كان من رمضان لم يجزه فانها ليست جازمة إلا أن تستند نيته إلى قول شاهد عدل واحتمال غلط العدل أو كذبه لايبطل الجزم أو يستند إلى استصحاب حال كالشك فى الليلة الأخيرة من رمضان فذلك لايمنع جزم النية أو يستند إلى اجتهاد كالمحبوس فى المطمورة إذا غلب على ظنه دخول رمضان باجتهاده فشكه لايمنعه من النية ومهما كان شاكا ليلة الشك لم ينفعه جزمه النية باللسان فان النية محلها القلب ولايتصور فيه جزم القصد مع الشك كما لو قال فى وسط رمضان أصوم غدا إن كان من رمضان فان ذلك لايضره لأنه ترديد لفظ ومحل النية لايتصور فيه تردد بل هو قاطع بأنه من رمضان ومن نوى ليلا ثم أكل لم تفسده نيته ولو نوت امرأة فى الحيض ثم طهرت قبل الفجر صح صومها . الثالث الامساك عن إيصال شئ إلى الجوف عمدا مع ذكر الصوم فيفسد صومه بالأكل والشرب والسعوط والحقنة ولايفسد بالفصد والحجامة والاكتحال وإدخال الميل فى الأذن والاحليل إلا أن يقطر فيه مايبلغ المثانة ومايصل بغير قصد من غبار الطريق أو ذبابة تسبق إلى جوفه أو مايسبق إلى جوفه فى المضمضة فلايفطر إلا إذا بالغ فى المضمضة فيفطر لأنه مقصر وهو الذى أردنا بقولنا عمدا فأما ذكر الصوم فأردنا به الاحتراز عن الناسى فانه لايفطر أما من أكل عامدا فى طرفى النهار ثم ظهر له أنه أكل نهارا بالتحقيق فعليه القضاء وإن بقى على حكم ظنه واجتهاده فلا قضاء عليه ولاينبغى أن يأكل فى طرفى النهار إلا بنظر واجتهاد . الرابع الامساك عن الجماع وحده مغيب الحشفة وإن جامع ناسيا لم يفطر وإن جامع ليلا أو احتلم فأصبح جنبا لم يفطر وإن طلع الفجر وهو مخالط أهله فنزع فى الحال صح صومه فان صبر فسد ولزمته الكفارة .

(١) حديث لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم الحديث أحمد من حديث أبى هريرة بنحوه

بالصوفية المقربين فمشايخ الصوفية الذين أسماؤهم فى الطبقات وغير ذلك من الكتب كلهم كانوا فى طريق المقربين وعلومهم علوم أحوال المقربين ومن تطلع إلى مقام المقربين من جملة الأبرار فهو متصوف مالم يتحقق بحالهم فاذا تحقق بحالهم صار صوفيا ومن عداهما ممن تميز بزى ونسب إليهم فهو مشتبه ـ وفوق كل ذى علم عليم ـ .

[الباب الثانى فى تخصيص الصوفية بحسن الاستماع]

حدثنا شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب السهروردى إملاء قال أنا أبو منصور المقرى قال أنا الامام الحافظ أبو بكر الخطيب قال أنا أبو عمرو الهاشمى قال أنا أبو على اللؤلؤى قال أنا أبو داود السجستانى قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن شعبة قال حدثنى عمر بن

الخامس : الامسالا عن الاستمناء وهو إخراج المنى قصدا بجماع أو بغير جماع فان ذلك يفطر ولا يفطر بقبلة زوجته ولاعضاجعتها مالم ينزل لكن يكره ذلك إلا أن يكون شيخا أو مالكا لا ربه فلا بأس بالتقبيل وتركه أولى وإذا كان يخاف من التقبيل أن ينزل فقبل وسبق المنى أفطر لتقصيره السادس : الامساك عن إخراج القئ فالاستقاء يفسد الصوم وإن ذرعه القئ لم يفسد صومه وإذا ابتلع نخامة من حلقه أو صدره لم يفسد صومه رخصة لعموم البلوى به إلا أن يبتلعه بعد وصوله إلى فيه فانه يفطر عند ذلك .

(وأما لوازم الافطار فأربعة)

القضاء والكفارة والفدية وإمساك بقية النهار تشبيها بالصائمين . أما القضاء : فوجوبه عام على كل مسلم مكلف ترك الصوم بعذر أو بغير عذر فالحائض تقضى الصوم وكذا المرتد أما الكافر والصبى والمجنون فلاقضاء عليهم ولايشترط التتابع فى قضاء رمضان ولكن يقضى كيف شاء متفرقا ومجموعا . وأما الكفارة : فلا تجب إلا بالجماع وأما الاستمناء والأكل والشرب وماعدا الجماع لاتجب به كفارة فالكفارة عتق رقبة فان أعسر فصوم شهرين متتابعين وإن عجز فاطعام ستين مسكينا مدا مدا . وأما إمساك بقية النهار : فيجب على من عصى بالفطر أوقصر فيه ولا يجب على الحائض إذا طهرت إمساك بقية نهارها ولا على المسافر إذا قدم مفطرا من سفر بلغ مرحلتين ويجب الامساك إذا شهد بالهلال عدل واحد يوم الشك والصوم فى السفر أفضل من الفطر إلا إذا لم يطق ولا يفطر يوم يخرج وكان مقيما فى أوله ولايوم يقدم إذا قدم صائما . وأما الفدية : فتجب على الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفا على ولديهما لكل يوم مدّ حنطة لمسكين واحد مع القضاء والشيخ الهرم إذا لم يصم تصدق عن كل يوم مدا . وأما السنن فست : تأخير السحور وتعجيل الفطر بالتمر أو الماء قبل الصلاة وترك السواك بعد الزوال والجود فى شهر رمضان لماسبق من فضائله فى الزكاة ومدارسة القرآن والاعتكاف فى المسجد لاسيما فى العشر الأخير فهو عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم. « كان إذا دخل العشر الأواخر طوى الفراش وشد المئزر ودأب وأدأب أهله[1] » أى أداموا النصب فى العبادة إذ فيها ليلة القدر والأغلب أنها فى أوتار وأشبه الأوتار ليلة إحدى وثلاث وخمس وسبع والتتابع فى هذا الاعتكاف أولى فان نذر اعتكافا متتابعا أو نواه انقطع تتابعه بالخروج من غير ضرورة كما لو خرج لعيادة أوشهادة أو جنازة أو زيارة أو تجديد طهارة وإن خرج لقضاء الحاجة لم ينقطع وله أن يتوضأ فى البيت ولاينبغى أن يعرج على شغل آخر « كان صلى الله عليه وسلم لايخرج إلا لحاجة الانسان ولايسأل عن المريض إلامارا[2] » وينقطع التتابع بالجماع ولاينقطع بالتقبيل ولا بأس فى المسجد بالطيب وعقد النكاح وبالأكل والنوم وغسل اليد فى الطست فكل ذلك قد يحتاج إليه فى التتابع ولاينقطع التتابع بخروج بعض بدنه « كان صلى الله عليه وسلم يدنى رأسه فترجله عائشة رضى الله عنها وهى فى الحجرة[3] » ومهما خرج المعتكف لقضاء حاجته فاذا عاد ينبغى أن يستأنف النية إلا إذا كان قد نوى أولا عشرة أيام مثلا والأفضل مع ذلك التجديد .

(١) حديث كان إذا دخل العشر الأواخر طوى الفراش الحديث متفق عليه من حديث عائشة بلفظ أحيا الليل وأيقظ أهله وجد وشد المئزر (٢) حديث كان لايخرج إلا لحاجة ولايسأل عن المريض إلامارا متفق على الشطر الأول من حديث عائشة والشطر الثانى رواه أبوداود بنحوه بسند لين (٣) حديث كان يدنى رأسه لعائشة متفق عليه من حديثها

سليمان من ولد عمر ابن الخطاب عن عبد الرحمن بن أبان عن أبيه عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه وليس بفقيه » أساس كل خير حسن الاستماع قال الله تعالى ـ ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ـ يقول بعضهم علامة الخير فى السماع أن يسمع العبد بغشاء أوصافه ونعوته يسمعه بحق من حق وقال بعضهم لو علمهم أهلا للسماع لفتح آذانهم للاستماع فمن تملكته الوساوس وغلب على باطنه حديث النفس لايقدر على حسن الاستماع فالصوفية وأهل القرب لما علموا أن كلام الله تعالى ورسائله إلى عباده ومخاطباته إياهم رأوا كل آية من كلامه تعالى بحرا

(الفصل الثانى فى أسرار الصوم وشروطه الباطنة)

اعلم أن الصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص . أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة كما سبق تفصيله . وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام . وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية ، ويحصل الفطر فى هذا الصوم بالفكر فيما سوى الله عز وجل واليوم الآخر وبالفكر فى الدنيا إلا دنيا تراد للدين فان ذلك من زاد الآخرة وليس من الدنيا حتى قال أرباب القلوب من تحركت همته بالتصرف فى نهاره لتدبير ما يفطر عليه كتبت عليه خطيئة فان ذلك من قلة الوثوق بفضل الله عز وجل وقلة اليقين برزقه الموعود وهذه رتبة الأنبياء والصديقين والمقربين ولا يطول النظر فى تفصيلها قولا ولكن فى تحقيقها عملا فانه إقبال بكنه الهمة على الله عز وجل وانصراف عن غير الله سبحانه وتلبس بمعنى قوله عز وجل ـ قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ـ وأما صوم الخصوص وهو صوم الصالحين فهو كف الجوارح عن الآثام وتمامه بستة أمور : الأول : غض البصر وكفه عن الاتساع فى النظر إلى كل ما يذم ويكره وإلى كل ما يشغل القلب ويلهى عن ذكر الله عز وجل قال صلى الله عليه وسلم « النظرة سهم مسموم من سهام إبليس لعنه الله فمن تركها خوفا من الله آتاه الله عز وجل إيمانا يجد حلاوته فى قلبه (١) » وروى جابر عن أنس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « خمس يفطرن الصائم الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة (٢) » . الثانى : حفظ اللسان عن الهذيان والكذب والغيبة والنميمة والفحش والجفاء والخصومة والمراء وإلزامه السكوت وشغله بذكر الله سبحانه وتلاوة القرآن فهذا صوم اللسان وقد قال سفيان : الغيبة تفسد الصوم رواه بشر بن الحرث عنه وروى ليث عن مجاهد خصلتان يفسدان الصيام الغيبة والكذب وقال صلى الله عليه وسلم « إنما الصوم جنة فاذا كان أحدكم صائما فلا يرفث ولا يجهل وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إنى صائم إنى صائم (٣) » وجاء فى الخبر « أن امرأتين صامتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجهدهما الجوع والعطش من آخر النهار حتى كادتا أن تتلفا فبعثتا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستأذناه فى الافطار فأرسل إليهما قدحا وقال ﷺ : قل لهما قيئا فيه ما أكلتما فقاءت إحداهما نصفه دما عبيطا ولحما غريضا وقاءت الأخرى مثل ذلك حتى ملأتاه فعجب الناس من ذلك فقال صلى الله عليه وسلم هاتان صامتا عما أحل الله لهما وأفطرتا على ما حرم الله تعالى عليهما قعدت إحداهما إلى الأخرى فجعلتا يغتابان الناس فهذا ما أكلتا من لحومهم (٤) » . الثالث : كف السمع عن الاصغاء إلى كل مكروه لأن كل ما حرم قوله حرم الاصغاء إليه ولذلك سوى الله عز وجل بين المستمع وآكل السحت فقال تعالى ـ سماعون للكذب أكالون للسحت ـ وقال عز وجل ـ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت ـ فالسكوت على الغيبة حرام وقال تعالى ـ إنكم إذا مثلهم ـ

(١) حديث النظرة سهم مسموم من سهام إبليس الحديث ك وصحح إسناده من حديث حذيفة (٢) حديث جابر عن أنس خمس يفطرن الصائم الحديث الأزدى فى الضعفاء من رواية جابان عن أنس وقوله جابر تصحيف قال أبو حاتم الرازى هذا كذاب (٣) حديث الصوم جنة فاذا كان أحدكم صائما الحديث أخرجاه من حديث أبى هريرة (٤) حديث أن امرأتين صامتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث فى الغيبة للصائم أحمد من حديث عبيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث بسند فيه مجهول .

من أبحر العلم بما تضمن من ظاهر العلم وباطنه وجليه وخفيه وبابا من أبواب الجنة باعتبار ما تنبه أو تدعو إليه من العمل ورأوا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى لا ينطق به عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى من عند الله تعالى يتعين الاستماع إليه فكان من أهم ما عندهم الاستعداد للاستماع ورأوا أن حسن الاستماع قرع باب الملكوت واستنزال بركة الرغبوت والرهبوت ورأوا أن الوسواس أدخنة ثائرة من نار النفس الأمارة بالسوء وقتام يتراكم من نفث الشيطان وأن الحظوظ العاجلة والأقسام الدنيوية التى هى مناط الهوى ومثار الردى بمثابة الحطب الذى تزداد النار به تأججا ويزداد القلب به تحرجا فرفضوا الدنيا وزهدوا فيها فلما انقطعت عن نار

ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « المغتاب والمستمع شريكان فى الاثم [1] » الرابع : كف بقية الجوارح عن الآثام من اليد والرجل وعن المكاره وكف البطن عن الشبهات وقت الافطار فلا معنى للصوم وهو الكف عن الطعام الحلال ثم الافطار على الحرام فمثال هذا الصائم مثال من يبنى قصرا ويهدم مصرا فان الطعام الحلال إنما يضر بكثرته لا بنوعه فالصوم لتقليله وتارك الاستكثار من الدواء خوفا من ضرره إذا عدل إلى تناول السم كان سفيها والحرام سم مهلك للدين والحلال دواء ينفع قليله ويضر كثيره وقصد الصوم تقليله وقد قال صلى الله عليه وسلم « كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش [2] » فقيل هو الذى يفطر على الحرام وقيل هو الذى يمسك عن الطعام الحلال ويفطر على لحوم الناس بالغيبة وهو حرام وقيل هو الذى لا يحفظ جوارحه عن الآثام . الخامس : أن لا يستكثر من الطعام الحلال وقت الافطار بحيث يمتلئ جوفه فما من وعاء أبغض إلى الله عز وجل من بطن ملئ من حلال وكيف يستفاد من الصوم قهر عدو الله وكسر الشهوة إذا تدارك الصائم عند فطره ما فاته صحوة نهاره وربما يزيد عليه فى ألوان الطعام حتى استمرت العادات بأن تدخر جميع الأطعمة لرمضان فيؤكل من الأطعمة فيه مالا يؤكل فى عدة أشهر ومعلوم أن مقصود الصوم الخواء وكسر الهوى لتقوى النفس على التقوى وإذا دفعت المعدة من صحوة نهار إلى العشاء حتى هاجت شهوتها وقويت رغبتها ثم أطعمت من اللذات وأشبعت زادت لذتها وتضاعفت قوتها وانبعث من الشهوات ما عساها كانت راكدة لو تركت على عادتها فروح الصوم وسره تضعيف القوى التى هى وسائل الشيطان فى العود إلى الشرور ولن يحصل ذلك إلا بالتقليل وهو أن يأكل أكلته التى كان يأكلها كل ليلة لو لم يصم فأما إذا جمع ما كان يأكل ضحوة إلى ما كان يأكل ليلا فلم ينتفع بصومه بل من الآداب أن لا يكثر النوم بالنهار حتى يحس بالجوع والعطش ويستشعر ضعف القوى فيصفوا عند ذلك قلبه ويستديم فى كل ليلة قدرا من الضعف حتى يخف عليه تهجده وأوراده فيسى الشيطان أن لا يحوم على قلبه فينظر إلى ملكوت السماء وليلة القدر عبارة عن الليلة التى ينكشف فيها شئ من الملكوت وهو المراد بقوله تعالى ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر ـ ومن جعل بين قلبه وبين صدره مخلاة من الطعام فهو عنه محجوب ومن أخلى معدته فلا يكفيه ذلك لرفع الحجاب ما لم يخل همته عن غير الله عز وجل وذلك هو الأمر كله ومبدأ جميع ذلك تقليل الطعام وسيأتى له مزيد بيان فى كتاب الأطعمة إن شاء الله عز وجل . السادس : أن يكون قلبه بعد الافطار معلقا مضطربا بين الخوف والرجاء إذ ليس يدرى أيقبل صومه فهو من المقربين أو يرد عليه فهو من الممقوتين وليكن كذلك فى آخر كل عبادة يفرغ منها فقد روى عن الحسن بن أبى الحسن البصرى أنه مر بقوم وهم يضحكون فقال إن الله عز وجل جعل شهر رمضان مضمارا لخلقه يستبقون فيه لطاعته فسبق قوم ففازوا وتخلف أقوام فخابوا فالعجب كل العجب للضحك اللاعب فى اليوم الذى فاز فيه السابقون وخاب فيه المبطلون أما والله لو كشف الغطاء لاشتغل المحسن باحسانه والمسىء باساءته أى كان سرور المقبول يشغله عن اللعب وحسرة المردود تسد عليه باب الضحك وعن الأحنف بن قيس أنه قيل له إنك شيخ كبير وان الصيام يضعفك فقال إنى أعده لسفر طويل والصبر على طاعة الله سبحانه أهون من الصبر على عذابه فهذه هى المعانى الباطنة فى الصوم . فان قلت فمن اقتصر على كف شهوة البطن والفرج وترك هذه المعانى فقد قال الفقهاء

(١) حديث المغتاب والمستمع شريكان فى الاثم غريب وللطبرانى من حديث ابن عمر بسند ضعيف نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيبة وعن الاستماع إلى الغيبة (٢) حديث كم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش ن ه من حديث أبى هريرة

النفس أحطابها وفترت نيرانها وقل دخانها شهدت بواطنهم وقلوبهم مصادر العلوم فهيأوا مواردها بصفاء الفهوم فلما شهدوا سمعوا قال الله تعالى ـ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ـ قال الشبلى رحمه الله : موعظة القرآن لمن قلبه حاضر مع الله لا يغفل عنه طرفة عين قال يحيى بن معاذ الرازى القلب قلبان قلب قد احتشى بأشغال الدنيا حتى إذا حضر أمر من أمور الطاعة لم يدر صاحبه ما يصنع من شغل قلبه بالدنيا وقلب قد احتشى بأحوال الآخرة حتى إذا حضر أمر من أمور الدنيا لم يدر صاحبه ما يصنع لذهاب قلبه فى الآخرة فانظر كم بين بركة تلك الأفهام الثابتة وشؤم هذه الأشغال الفانية التى أقعدتك عن الطاعة قال بعضهم لمن كان له قلب سليم من

صومه صحيح فما معناه . فاعلم أن فقهاء الظاهر يثبتون شروط الظاهر بأدلة هي أضعف من هذه الأدلة أي أوردناها في هذه الشروط الباطنة لاسيما الغيبة وأمثالها ، ولكن ليس إلى فقهاء الظاهر من التكليفات إلا ما يتيسر على عموم الغافلين المقبلين على الدنيا الدخول تحته فأما علماء الآخرة فيعنون بالصحة القبول وبالقبول الوصول إلى المقصود ويفهمون أن المقصود من الصوم التخلق بخلق من أخلاق الله عز وجل وهو الصمدية والاقتداء بالملائكة في الكف عن الشهوات بحسب الإمكان فانهم منزهون عن الشهوات والانسان رتبته فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته ودون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتلى بمجاهدتها فكلما انهمك في الشهوات انحط إلى أسفل السافلين والتحق بغمار البهائم وكلما قمع الشهوات ارتفع إلى أعلى عليين والتحق بأفق الملائكة والملائكة مقربون من الله عز وجل والذي يقتدي بهم ويتشبه بأخلاقهم يقرب من الله عز وجل كقربهم فان الشبيه من القريب قريب وليس القرب ثم بالمكان بل بالصفات وإذا كان هذا سر الصوم عند أرباب الألباب وأصحاب القلوب فأي جدوى لتأخير أكلة وجمع أكلتين عند العشاء مع الانهماك في الشهوات الأخر طول النهار ولو كان لمثله جدوى فأي معنى لقوله صلى الله عليه وسلم « كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » ولهذا قال أبو الدرداء ياحبذا نوم الأكياس وفطرهم كيف لا يعيبون صوم الحمق وسهرهم ولذرة من ذوي يقين وتقوى أفضل وأرجح من أمثال الجبال عبادة من المغترين ولذلك قال بعض العلماء كم من صائم مفطر وكم مفطر صائم والمفطر الصائم هو الذي يحفظ جوارحه عن الآثام ويأكل ويشرب والصائم المفطر هو الذي يجوع ويعطش ويطلق جوارحه ومن فهم معنى الصوم وسره علم أن مثل من كف عن الأكل والجماع وأفطر بمخالطة الآثام كمن مسح على عضو من أعضائه في الوضوء ثلاث مرات فقد وافق في الظاهر العدد إلا أنه ترك المهم وهو الغسل فصلاته مردودة عليه بجهله ومثل من أفطر بالأكل وصام بجوارحه عن المكاره كمن غسل أعضاءه مرة مرة فصلاته متقبلة إن شاء الله لإحكامه الأصل وان ترك الفضل ومثل من جمع بينهما كمن غسل كل عضو ثلاث مرات فجمع بين الأصل والفضل وهو الكمال وقد قال صلى الله عليه وسلم « إن الصوم أمانة فليحفظ أحدكم أمانته[1] » . ولما تلا قوله عز وجل - إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها - وضع يده على سمعه وبصره فقال : « السمع أمانة والبصر أمانة[2] » ولولا أنه من أمانات الصوم لما قال صلى الله عليه وسلم « فليقل إني صائم » أي إني أودعت لساني لأحفظه فكيف أطلقه بجوابك فاذن قد ظهر أن الكل عبادة ظاهرا وباطنا وقشرا ولبا ولقشرها درجات ولكل درجة طبقات فاليك الخيرة الآن في أن تقنع بالقشر عن اللباب أو تتحيز إلى غمار أرباب الألباب .

(الفصل الثالث في التطوع بالصيام وترتيب الأوراد فيه)

اعلم أن استحباب الصوم يتأكد في الأيام الفاضلة وفواضل الأيام بعضها يوجد في كل سنة وبعضها يوجد في كل شهر وبعضها في كل أسبوع . أما في السنة بعد أيام رمضان فيوم عرفة ويوم عاشوراء والعشر الأول من ذي الحجة والعشر الأول من المحرم ، وجميع الأشهر الحرم مظان الصوم وهي أوقات فاضلة « وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر صوم شعبان حتى كان يظن أنه في رمضان[3] »

(١) حديث إنما الصوم أمانة فليحفظ أحدكم أمانته الخرائطي في مكارم الأخلاق من حديث ابن مسعود في حديث في الأمانة والصوم واسناده حسن (٢) حديث لما تلا قوله تعالى: إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها. وضع يده على سمعه وبصره وقال السمع والبصر أمانة د من حديث أبي هريرة دون قوله السمع أمانة (٣) حديث كان يكثر صيام شعبان الحديث متفق عليه من حديث عائشة

الأغراض والأمراض قال الحسين بن منصور لمن كان له قلب لا يخطر فيه إلا شهود الرب وأنشد :

أنعى إليك قلوبا طالما هطلت
سحائب الوحي فيها أبحر الحكم

وقال ابن عطاء قلب لاحظ الحق بعين التعظيم فذاب له وانقطع إليه عما سواه قال الواسطي : أي لذكرى لقوم مخصوصين لا لسائر الناس لمن كان له قلب أي في الأزل وهم الذين قال الله تعالى فيهم - أو من كان ميتا فأحييناه - وقال أيضا المشاهدة تذهل والحجبة تفهم لأن الله تعالى إذا تجلى لشيء خضع له وخشع وهذا الذي قاله الواسطي صحيح في حق أقوام وهذه الآية تحكم بخلاف هذا لأقوام آخرين وهم أرباب التمكين يجمع لهم بين المشاهدة والفهم فموضع الفهم محل المحادثة والمكالمة وهو

وفى الخبر «أفضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم (١)» لأنه ابتداء السنة فبناؤها على الخير أحبّ وأرجى لدوام بركته . وقال صلى الله عليه وسلم «صوم يوم من شهر حرام أفضل من ثلاثين من غيره وصوم يوم من رمضان أفضل من ثلاثين من شهر حرام (٢)» وفى الحديث «من صام ثلاثة أيام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت كتب الله له بكل يوم عبادة تسعمائة عام (٣)» وفى الخبر إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى رمضان (٤) ولهذا يستحب أن يفطر قبل رمضان أياما فان وصل شعبان برمضان فجائز (٥) فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وفصل مرارا كثيرة (٦) ولا يجوز أن يقصد استقبال رمضان بيومين أو ثلاثة إلا أن يوافق وردا له وكره بعض الصحابة أن يصام رجب كله حتى لا يضاهى بشهر رمضان فالأشهر الفاضلة ذو الحجة والمحرم ورجب وشعبان والأشهر الحرم ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب واحد فرد وثلاثة سرد وأفضلها ذو الحجة لأن فيه الحج والأيام المعلومات والمعدودات وذو القعدة من الأشهر الحرم وهو من أشهر الحج وشوّال من أشهر الحج وليس من الحرم والمحرم ورجب ليسا من أشهر الحج وفى الخبر «ما من أيام العمل فيهنّ أفضل وأحبّ إلى الله عزّ وجلّ من أيام عشر ذى الحجة إن صوم يوم منه يعدل صيام سنة وقيام ليلة منه تعدل قيام ليلة القدر قيل ولا الجهاد فى سبيل الله تعالى قال ولا الجهاد فى سبيل الله عزّ وجلّ إلا من عقر جواده وأهريق دمه (٧)» . وأما ما يتكرر فى الشهر : فأوّل الشهر وأوسطه وآخره ووسطه الأيام البيض وهى الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر . وأما فى الأسبوع : فالاثنين والخميس والجمعة فهذه هى الأيام الفاضلة فيستحب فيها الصيام وتكثير الخيرات لتضاعف أجورها ببركة هذه الاوقات . وأما صوم الدهر فانه شامل للكل وزيادة وللسالكين فيه طرق فمنهم من كره ذلك إذ وردت أخبار تدل على كراهته والصحيح أنه إنما يكره لشيئين أحدهما أن لا يفطر فى العيدين وأيام التشريق فهو الدهر كله (٨) والآخر أن يرغب عن السنة فى الافطار ويجعل

(١) حديث أفضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم م من حديث أبى هريرة (٢) حديث صوم يوم من شهر حرام أفضل من صوم ثلاثين الحديث لم أجده هكذا وفى المعجم الصغير للطبرانى من حديث ابن عباس من صام يوما من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوما (٣) حديث من صام ثلاثة أيام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت الحديث الازدى فى الضعفاء من حديث أنس (٤) حديث إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى رمضان الأربعة من حديث أبى هريرة حبّ فى صحيحه عنه إذا كان النصف من شعبان فأفطروا حتى يجىء رمضان وصححه ت (٥) حديث وصل شعبان برمضان مرة الأربعة من حديث أم سلمة لم يكن يصوم من السنة شهرا تاما إلا شعبان يصل به رمضان و د نحوه من حديث عائشة (٦) حديث فصل شعبان من رمضان مرارا د من حديث عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره فان غمّ عليه عدّ ثلاثين يوما ثم صام وأخرجه قط وقال إسناده صحيح و ك وقال صحيح على شرط الشيخين (٧) حديث ما من أيام العمل فيهنّ أفضل وأحبّ إلى الله من عشر ذى الحجة الحديث ت ه من حديث أبى هريرة دون قوله قيل ولا الجهاد الخ وعند خ من حديث ابن عباس ما العمل فى أيام أفضل من العمل فى هذا العشر قالوا ولا الجهاد قال ولا الجهاد إلا رجل خرج يخاطر بنفسه وماله فلم يرجع بشىء (٨) الأحاديث الدالة على كراهة صيام الدهر خ م من حديث عبد الله بن عمرو فى حديث له لا صام من صام الأبد ولمسلم من حديث أبى قتادة قيل يا رسول الله كيف بمن صام الدهر قال لا صام ولا أفطر و ن نحوه من حديث عبد الله بن عمر وعمران بن حصين وعبد الله بن الشخير .

سمع القلب وموضع للشاهدة بصر القلب وللسمع حكمة وفائدة وللبصر حكمة وفائدة فمن هو فى سكر الحال يغيب سمعه فى بصره ومن هو فى حال الصحو والتمكين لا يغيب سمعه فى بصره لتملكه ناصية الحال ويفهم بالوعاء الوجودى المستعدّ لفهم المقال لأن الفهم مورد الإلهام والسماع والإلهام يستدعيان وعاء وجوديا وهذا الوجود موهوب منشأ إنشاء ثانيا للتمكن فى مقام الصحو وهو غير الوجود الذى يتلاشى عند لمعان نور المشاهدة لمن جاز على ممر الفناء إلى مقار البقاء . وقال ابن سمعون إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعرف آداب الخدمة وآداب القلب وهى ثلاثة أشياء فالقلب إذا ذاق طعم العبادة عتق من رقّ الشهوة فمن وقف على شهوته وجد ثلث الأدب ومن افتقر إلى ما لم يجد

الصوم حجرا على نفسه مع أن الله سبحانه يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه فاذا لم يكن شيء من ذلك وأرى صلاح نفسه في صوم الدهر فليفعل ذلك فقد فعله جماعة من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم . وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبوموسى الأشعرى « من صام الدهر كله ضيقت عليه جهنم وعقد تسعين [1] » ومعناه لم يكن له فيها موضع ودونه درجة أخرى وهو صوم نصف الدهر بأن يصوم يوما ويفطر يوما وذلك أشد على النفس وأقوى في قهرها وقد ورد في فضله أخبار كثيرة لأن العبد فيه بين صوم يوم وشكر يوم فقد قال صلى الله عليه وسلم « عرضت عليّ مفاتيح خزائن الدنيا وكنوز الأرض فرددتها وقلت أجوع يوما وأشبع يوما أحمدك إذا شبعت وأتضرع إليك إذا جعت [2] » وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الصيام صوم أخي داود كان يصوم يوما ويفطر يوما [3] » ومن ذلك « منازلته صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو رضى الله عنهما في الصوم وهو يقول إني أطيق أكثر من ذلك فقال صلى الله عليه وسلم : صم يوما وأفطر يوما فقال إني أريد أفضل من ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا أفضل من ذلك [4] » وقد روى « أنه صلى الله عليه وسلم ماصام شهرا كاملا قط إلا رمضان [5] » بل كان يفطر منه ومن لا يقدر على صوم نصف الدهر فلا بأس بثلثه وهو أن يصوم يوما ويفطر يومين وإذا صام ثلاثة من أوّل الشهر وثلاثة من الوسط وثلاثة من الآخر فهو ثلث وواقع في الأوقات الفاضلة وإن صام الاثنين والخميس والجمعة فهو قريب من الثلث وإذا ظهرت أوقات الفضيلة فالكمال في أن يهم الانسان معنى الصوم وأن مقصوده تصفية القلب وتفريغ الهمّ لله عز وجل والفقيه بدقائق الباطن ينظر إلى أحواله فقد يقتضى حاله دوام الصوم وقد يقتضى دوام الفطر وقد يقتضى مزج الافطار بالصوم وإذا فهم المعنى وتحقق حده في سلوك طريق الآخرة بمراقبة القلب لم يخف عليه صلاح قلبه وذلك لا يوجب ترتيبا مستمرا ولذلك روى أنه صلى الله عليه وسلم « كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم وينام حتى يقال لا يقوم ويقوم حتى يقال لا ينام [6] » وكان ذلك بحسب ماينكشف له بنور النبوّة من القيام بحقوق الأوقات وقد كره العلماء أن يوالى بين الافطار أكثر من أربعة أيام تقديرا بيوم العيد وأيام التشريق وذكروا أن ذلك يقسى القلب ويولد ردىء العادات ويفتح أبواب الشهوات ولعمرى هو كذلك في حق أكثر الخلق لاسيما من يأكل في اليوم والليلة مرتين فهذا ماأردنا ذكره من ترتيب الصوم المتطوّع به والله أعلم بالصواب .

تم كتاب أسرار الصوم والحمد لله بجميع محامده كلها ماعلمنا منها وما لم نعلم على جميع نعمه كلها

(١) حديث أبوموسى الأشعرى من صام الدهر كله ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد تسعين أحمد ن في الكبرى وحبّ وحسنه أبوعلى الطوسى (٢) حديث عرضت عليّ مفاتيح خزائن الدنيا الحديث ت من حديث أبي أمامة بلفظ عرض على ربى ليجعل لى بطحاء مكة ذهبا . وقال حسن (٣) حديث أفضل الصيام صوم أخي داود الحديث أخرجاه من حديث عبد الله بن عمرو (٤) حديث منازلته لعبد الله بن عمرو وقوله صم يوما وأفطر يوما الحديث أخرجاه من حديثه (٥) حديث ماصام شهرا كاملا قط إلا رمضان أخرجاه من حديث عائشة (٦) حديث كان يصوم حتى يقال لا يفطر الحديث أخرجاه من حديث عائشة وابن عباس دون ذكر القيام والنوم و خ من حديث أنس كان يفطر من الشهر حتى يظن أن لا يصوم منه شيئا ويصوم حتى يظن أن لا يفطر منه شيئا وكان لاتشاء تراه من الليل مصليا إلا رأيته ولا نائما إلا رأيته .

من الأدب بعد الاشتغال بما وجد فقد وجد ثلثى الأدب والثالث امتلاء القلب بالذى بدأ بالفضل عند الوفاء تفضلا فقد وجد كل الأدب . قال محمد ابن على الباقر موت القلب من شهوات النفس فكلما رفض شهوات نال من الحياة بقسطها فالسماع للأحياء لا للأموات قال الله تعالى ـ إنك لاتسمع الموتى ـ قال سهل بن عبدالله القلب رقيق تؤثر فيه الخطرات المذمومة وأثر القليل عليه كثير قال الله تعالى ـ ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ـ فالقلب عمال لا يفتر والنفس يقظانة لا ترقد فان كان العبد مستمعا إلى الله تعالى وإلا فهو مستمع إلى الشيطان والنفس فكل شيء سدّ باب الاستماع فمن حركة النفس وفى حركتها يطرق الشيطان . وقد ورد « لولا أن الشياطين

ماعلمنا منها ومالم نعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وكرم وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء . يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب أسرار الحج والله المعين لارب غيره وماتوفيقى إلا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(كتاب أسرار الحج)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى جعل كلمة التوحيد لعباده حرزا وحصنا وجعل البيت العتيق مثابة للناس وأمنا وأكرمه بالنسبة إلى نفسه تشريفا وتحصينا ومنا وجعل زيارته والطواف به حجابا بين العبد وبين العذاب وعجنا والصلاة على محمد نبى الرحمة وسيد الأمة وعلى آله وصحبه قادة الحق وسادة الخلق وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد : فان الحج من بين أركان الاسلام ومبانيه عبادة العمر وختام الأمر وتمام الإسلام وكمال الدين فيه أنزل الله عزوجل قوله ـ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا ـ وفيه قال صلى الله عليه وسلم «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا [1] » فأعظم بعبادة يعدم الدين بفقدها الكمال ويساوى تاركها اليهود والنصارى فى الضلال وأجدر بها أن تصرف العناية إلى شرحها وتفصيل أركانها وسننها وآدابها وفضائلها وأسرارها وجملة ذلك ينكشف بتوفيق الله عز وجل فى ثلاثة أبواب .

الباب الأوّل : فى فضائلها وفضائل مكة والبيت العتيق وجمل أركانها وشرائط وجوبها .

الباب الثانى : فى أعمالها الظاهرة على الترتيب من مبدإ السفر إلى الرجوع .

الباب الثالث : فى آدابها الدقيقة وأسرارها الخفية وأعمالها الباطنة فلنبدأ بالباب الأول وفيه فصلان :

الفصل الأول : فى فضائل الحج وفضيلة البيت ومكة والمدينة حرسهما الله تعالى وشد الرحال إلى المساجد .

(فضيلة الحج)

قال الله عزوجل ـ وأذن فى الناس بالحج يؤتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ـ وقال قتادة لما أمر الله عزوجل إبراهيم عليه السلام وعلى نبينا وعلى كل عبد مصطفى أن يؤذن فى الناس بالحج نادى : يا أيها الناس إن الله عزوجل بنى بيتا فحجوه وقال تعالى ـ ليشهدوا منافع لهم ـ قيل التجارة فى الموسم والأجر فى الآخرة ولما سمع بعض السلف هذا قال غفر لهم ورب الكعبة وقيل فى تفسير قوله عزوجل ـ لأقعدن لهم صراطك المستقيم ـ أى طريق مكة يقعد الشيطان عليها ليمنع الناس منها وقال صلى الله عليه وسلم « من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه [2] » وقال أيضا صلى الله عليه وسلم « مارؤى الشيطان فى يوم أصغر ولا أدحر ولا أحقر ولا أغيظ منه يوم عرفة [3] » وماذلك إلا لما يرى من نزول الرحمة وتجاوز الله سبحانه عن الذنوب العظام إذ يقال « إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها إلا الوقوف بعرفة [4] »

(كتاب أسرار الحج)

(١) حديث من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا عدّ من حديث أبى هريرة و ت نحوه من حديث على وقال غريب وفى إسناده مقال (٢) حديث من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه أخرجاه من حديث أبى هريرة (٣) حديث مارؤى الشيطان فى يوم هو أصغر الحديث مالك عن إبراهيم بن أبى عبلة عن طلحة بن عبد الله بن كريز مرسلا (٤) حديث من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الوقوف بعرفة لم أجد له أصلا

يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» وقال الحسين بصائر المبصرين ومعارف العارفين ونور العلماء الربانيين وطرق السابقين الناجين والأزل والأبد وما بينهما من الحدث لمن كان له قلب أو ألقى السمع . وقال ابن عطاء هو القلب الذى يلاحظ الحق ويشاهده ولا يغيب عنه خطرة ولا فترة فيسمع به بل يسمع منه ويشهد به بل يشهده فاذا لاحظ القلب الحق بعين الجلال فزع وارتعد وإذا طالعه بعين الجمال هدأ واستقر وقال بعضهم لمن كان له قلب بصير يقوى على التجريد مع الله تعالى والتفريد له حتى يخرج من الدنيا والخلق والنفس فلا يشتغل بغيره ولا يركن إلى سواه فقلب الصوفى مجرد عن الأكوان ألقى سمعه وشهد بصره فسمع المسموعات

وقد أسنده جعفر بن محمد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر بعض المكاشفين من المقربين أن إبليس لعنة الله عليه ظهر له فى صورة شخص بعرفة فاذا هو ناحل الجسم مصفر اللون باكى العين مقصوف الظهر فقال له ماالذى أبكى عينك قال خروج الحاج إليه بلا تجارة أقول قد قصدوه أخاف أن لا يخيبهم فيحزننى ذلك قال فما الذى أنحل جسمك قال صهيل الخيل فى سبيل الله عز وجل ولو كانت فى سبيلى كان أحب إلىّ قال فما الذى غير لونك قال تعاون الجماعة على الطاعة ولو تعاونوا على المعصية كان أحب إلى قال فما الذى قصف ظهرك قال قول العبد أسألك حسن الخاتمة أقول يا ويلتى متى يعجب هذا بعمله أخاف أن يكون قد فطن وقال صلى الله عليه وسلم « من خرج من بيته حاجا أو معتمرا فمات أجرى له أجر الحاج المعتمر إلى يوم القيامة ومن مات فى أحد الحرمين لم يعرض ولم يحاسب وقيل له ادخل الجنة (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها وحجة مبرورة ليس لها جزاء إلا الجنة (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « الحجاج والعمار وفد الله عز وجل وزوّاره إن سألوه أعطاهم وإن استغفروه غفر لهم وإن دعوا استجيب لهم وإن شفعوا شفعوا (٣) » وفى حديث مسند من طريق أهل البيت عليهم السلام « أعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة فظن أن الله تعالى لم يغفر له (٤) » وروى ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ينزل على هذا البيت فى كل يوم مائة وعشرون رحمة ستون للطائفين وأربعون للمصلين وعشرون للناظرين (٥) » وفى الخبر « استكثروا من الطواف بالبيت فانه من أجلّ شىء تجدونه فى صحفكم يوم القيامة وأغبط عمل تجدونه (٦) » ولهذا يستحب الطواف ابتداء من غير حج ولا عمرة وفى الخبر « من طاف أسبوعا حافيا حاسرا كان له كعتق رقبة ومن طاف أسبوعا فى المطر غفر له ما سلف من ذنبه (٧) » ويقال إن الله عز وجل إذا غفر لعبد ذنبا فى الموقف غفره لكل من أصابه فى ذلك الموقف وقال بعض السلف إذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل عرفة وهو أفضل يوم فى الدنيا وفيه « حج رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع وكان واقفا إذ نزل قوله عز وجل ـ اليوم أكملت لكم دينكم

(١) حديث من خرج من بيته حاجا أو معتمرا فمات أجرى الله له أجر الحاج المعتمر إلى يوم القيامة ومن مات فى أحد الحرمين لم يعرض ولم يحاسب وقيل له ادخل الجنة هق فى الشعب بالشطر الأول من حديث أبى هريرة وروى هو وقط من حديث عائشة الشطر الثانى نحوه وكلاهما ضعيف (٢) حديث حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها وحجة مبرورة ليس لها جزاء إلا الجنة أخرجاه من حديث أبى هريرة الشطر الثانى بلفظ الحج المبرور وقال إن الحجة المبرورة وعند ابن عدى حجة مبرورة (٣) حديث الحجاج والعمار وفد الله وزوّاره الحديث ه من حديث أبى هريرة دون قوله وزوّاره ودون قوله إن سألوه أعطاهم وإن شفعوا شفعوا وله من حديث ابن عمر وسألوه فأعطاهم ورواه حب (٤) حديث أعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة فظن أن الله لم يغفر له الخطيب فى المتفق والمفترق وأبو منصور شهردار ابن شيرويه الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر باسناد ضعيف (٥) حديث ينزل على هذا البيت فى كل يوم مائة وعشرون رحمة حب فى الضعفاء وهق فى الشعب من حديث ابن عباس باسناد حسن وقال أبو حاتم حديث منكر (٦) حديث استكثروا من الطواف بالبيت الحديث حب و ك من حديث ابن عمر استمتعوا من هذا البيت فانه هدم مرتين ويرفع فى الثالثة وقال ك صحيح على شرط الشيخين (٧) حديث من طاف أسبوعا حافيا حاسرا كان له كعتق رقبة ومن طاف أسبوعا فى المطر غفر له ما سلف من ذنوبه لم أجده هكذا وعند ت و ه من حديث ابن عمر من طاف بهذا البيت أسبوعا فأحصاه كان كعتق رقبة لفظ ت وحسنه .

وأبصر المبصرات وشاهد المشهودات لتخلصه إلى الله تعالى واجتماعه بين يدى الله والأشياء كلها عند الله وهو عنده فسمع وشاهد فأبصر وسمع جملها ولم يسمع ويشاهد تفاصيلها لأن الجمل تدرك لسعة عين الشهود والتفاصيل لاتدرك لضيق وعاء الوجود والله تعالى هو العالم بالجمل والتفاصيل وقد مثل بعض الحكماء تفاوت الناس فى الاستماع وقال إن الباذر خرج يبذره فملأ منه كفه فوقع منه شىء على ظهر الطريق فلم يلبث أن انحط عليه الطير فاختطفه ووقع منه شىء على الصفوان وهو الحجر الأملس عليه تراب يسير وندى قليل فنبت حتى إذا وصلت عروقه إلى الصفا لم تجد مساغا تنفذ فيه فيبس ووقع منه شىء فى أرض طيبة فيها شوك نابت فنبت فلما ارتفع خنقه الشوك

وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ـ (١) » قال أهل الكتاب لو أنزلت هذه الآية علينا لجعلناها يوم عيد فقال عمر رضي الله عنه أشهد لقد أنزلت هذه الآية في يوم عيدين اثنين يوم عرفة ويوم جمعة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف بعرفة وقال صلى الله عليه وسلم « اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج (٢) » ويروى أن علي بن موفق حج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حججا قال فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فقال لي يا ابن موفق حججت عني ؟ قلت نعم قال ولبيت عني ؟ قلت نعم قال فاني أكافئك بها يوم القيامة آخذ بيدك في الموقف فأدخلك الجنة والخلائق في كرب الحساب وقال مجاهد وغيره من العلماء إنّ الحجاج إذا قدموا مكة تلقتهم الملائكة فسلموا على ركبان الابل وصافحوا ركبان الحمر واعتنقوا المشاة اعتناقا وقال الحسن من مات عقب رمضان أو عقيب غزو أو عقيب حج مات شهيدا وقال عمر رضي الله عنه الحاج مغفور له ولمن يستغفر له في شهر ذي الحجة والمحرّم وصفر وعشرين من ربيع الأوّل وقد كان من سنة السلف رضي الله عنهم أن يشيعوا الغزاة وأن يستقبلوا الحاج ويقبلوا بين أعينهم ويسألوهم الدعاء ويبادرون ذلك قبل أن يتدنسوا بالآثام ويروى عن علي بن موفق قال حججت سنة فلما كان ليلة عرفة نمت بمنى في مسجد الخيف فرأيت في المنام كأن ملكين قد نزلا من السماء عليهما ثياب خضر فنادى أحدهما صاحبه ياعبد الله فقال الآخر لبيك ياعبد الله قال تدري كم حج بيت ربنا عز وجل في هذه السنة ؟ قال لا أدري قال حج بيت ربنا ستمائة ألف أتدري كم قبل منهم ؟ قال لا قال ستة أنفس قال ثم ارتفعنا في الهواء فغابا عني فانتبهت فزعا واغتممت غما شديدا وأهمني أمري فقلت إذا قبل حج ستة أنفس فأين أكون أنا في ستة أنفس فلما أفضت من عرفة قمت عند المشعر الحرام فجعلت أفكر في كثرة الخلق وفي قلة من قبل منهم فحملني النوم فاذا الشخصان قد نزلا على هيئتهما فنادى أحدهما صاحبه وأعاد الكلام بعينه ثم قال أتدري ماذا حكم ربنا عز وجل في هذه الليلة ؟ قال لا قال فانه وهب لكل واحد من الستة مائة ألف قال فانتبهت وبي من السرور ما يجلّ عن الوصف وعنه أيضا رضي الله عنه قال حججت سنة فلما قضيت مناسكي تفكرت فيمن لا يقبل حجه فقلت اللهم إني قد وهبت حجتي وجعلت ثوابها لمن لم تقبل حجته قال فرأيت ربّ العزّة في النوم جلّ جلاله فقال لي يا علي تسخى عليّ وأنا خلقت السخاء والأسخياء وأنا أجود الأجودين وأكرم الأكرمين وأحق بالجود والكرم من العالمين قد وهبت كل من لم أقبل حجه لمن قبلته .

(فضيلة البيت ومكة المشرّفة)

قال صلى الله عليه وسلم « إن الله عز وجل قد وعد هذا البيت أن يحجه كل سنة ستمائة ألف فان نقصوا أكملهم الله عز وجل من الملائكة (٣) » وأن الكعبة تحشر كالعروس المزفوفة وكل من حجها يتعلق بأستارها يسعون حولها حتى تدخل الجنة فيدخلون معها وفي الخبر « إن الحجر الأسود ياقوتة من يواقيت الجنة وإنه يبعث يوم القيامة له عينان ولسان ينطق به يشهد لكل من استلمه بحق وصدق (٤) »

(١) حديث وقوفه في حجة الوداع يوم الجمعة ونزول ـ اليوم أكملت لكم دينكم ـ الحديث أخرجا من حديث عمر (٢) حديث اللهم اغفر للحجاج ولمن استغفر له الحاج ك من حديث أبي هريرة وقال صحيح على شرط م (٣) حديث إن الله قد وعد هذا البيت أن يحجه في كل سنة ستمائة ألف الحديث لم أجد له أصلا (٤) حديث إن الحجر ياقوتة من يواقيت الجنة ويبعث يوم القيامة له عينان الحديث ت وصححه ن من حديث ابن عباس الحجر الأسود من الجنة لفظ ن وباقي الحديث رواه ت وحسنه و ه وحب و ك وصحح إسناده من حديث ابن عباس أيضا وللحاكم من حديث أنس إن الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة وصحح إسناده ورواه ن حب ك من حديث عبد الله بن عمرو .

فأفسده واختلط به ووقع منه شيء على أرض طيبة ليست على ظهر الطريق ولا على الصفوان ولا فيها شوك فنبت ونما وصلح فمثل الباذر مثل الحكيم ومثل البذر كمثل صواب الكلام ومثل ما وقع على ظهر الطريق مثل الرجل يسمع الكلام وهو لا يريد أن يسمعه فما يلبث الشيطان أن يختطفه من قلبه فينساه ومثل الذي وقع على الصفوان مثل الرجل يستمع الكلام فيستحسنه ثم تفضي الكلمة إلى قلب ليس فيه عزم على العمل فينسخ من قلبه ومثل الذي وقع في أرض طيبة فيها شوك مثل الرجل يسمع الكلام وهو ينوي أن يعمل به فاذا اعترضت له الشهوات قيدته عن النهوض بالعمل فيترك ما نوى عمله لغلبة الشهوة كالزرع يختنق بالشوك ومثل الذي وقع في أرض طيبة

وكان صلى الله عليه يقبله كثيرا (١) وروى أنه صلى الله عليه وسلم سجد عليه وكان يطوف على الراحلة فيضع المحجن عليه ثم يقبل طرف المحجن (٢) وقبله عمر رضى الله عنه ثم قال إنى لأعلم أنك حجر لاتضر ولا تنفع (٣) ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ماقبلتك ثم بكى حتى علا نشيجه فالتفت إلى ورائه فرأى عليا كرم الله وجهه ورضى الله عنه فقال ياأبا الحسن ههنا تسكب العبرات وتستجاب الدعوات فقال علي رضى الله عنه ياأمير المؤمنين بل هو يضر وينفع قال وكيف ؟ قال إن الله تعالى لما أخذ الميثاق على الذرية كتب عليهم كتابا ثم ألقمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ويشهد على الكافر بالجحود قيل فذلك هو معنى قول الناس عند الاستلام : اللهم إيمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك ، وروى عن الحسن البصرى رضى الله عنه أن صوم يوم فيها بمائة ألف يوم وصدقة درهم بمائة ألف درهم وكذلك كل حسنة بمائة ألف ويقال طواف سبعة أسابيع يعدل عمرة وثلاث عمر تعدل حجة وفى الخبر الصحيح «عمرة فى رمضان كحجة معى (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « أنا أول من تنشق عنه الأرض ثم آتى أهل البقيع فيحشرون معى ثم آتى أهل مكة فأحشر بين الحرمين (٥) » وفى الخبر « إن آدم ﷺ لما قضى مناسكه لقيته الملائكة فقالوا بر حجك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفى عام (٦) » وجاء فى الأثر : إن الله عز وجل ينظر فى كل ليلة إلى أهل الأرض فأول من ينظر إليه أهل الحرم وأول من ينظر إليه من أهل الحرم أهل المسجد الحرام فمن رآه طائفا غفر له ومن رآه مصليا غفر له ومن رآه قائما مستقبل الكعبة غفر له وكوشف بعض الأولياء رضى الله عنهم قال إنى رأيت الثغور كلها تسجد لعبادان ورأيت عبادان ساجدة لجدة ويقال لاتغرب الشمس من يوم إلا ويطوف بهذا البيت رجل من الأبدال ولا يطلع الفجر من ليلة إلا طاف به واحد من الأوتاد وإذا انقطع ذلك كان سبب رفعه من الأرض فيصبح الناس وقد رفعت الكعبة لايرى الناس لها أثرا وهذا إذا آتى عليها سبع سنين لم يحجها أحد ثم يرفع القرآن من المصاحف فيصبح الناس فاذا الورق أبيض يلوح ليس فيه حرف ثم ينسخ القرآن من القلوب فلا يذكر منه كلمة ثم يرجع الناس إلى الأشعار والأغانى وأخبار الجاهلية ثم يخرج الدجال وينزل عيسى عليه السلام فيقتله والساعة عند ذلك بمنزلة الحامل المقرب التى تتوقع ولادتها وفى الخبر « استكثروا من الطواف بهذا البيت قبل أن يرفع فقد هدم مرتين ويرفع فى الثالثة (٧) » وروى عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: قال الله تعالى « إذا أردت أن أخرب الدنيا بدأت ببيتى فخربته ثم أخرب الدنيا على أثره (٨) »

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم كان يقبله كثيرا أخرجاه من حديث عمر دون قوله كثيرا، ون أنه كان يقبله كل مرة ثلاثا إن رآه خاليا (٢) حديث إنه كان يسجد عليه البزار ولك من حديث عمر وصحح إسناده (٣) حديث قبله عمر وقال إنى لأعلم أنك حجر أخرجاه دون الزيادة التى رواها على ورواه بتلك الزيادة ك وقال ليس من شرط الشيخين (٤) حديث عمرة فى رمضان كحجة معى أخرجاه من حديث ابن عباس دون قوله معى فهى عند مسلم على الشك تقضى حجة أو حجة معى ورواه ك بزيادتها من غير شك (٥) حديث أنا أول من تنشق عنه الأرض ثم آتى أهل البقيع فيحشرون معى الحديث ت وحسنه وحب من حديث ابن عمر (٦) حديث إن آدم لما قضى مناسكه لقيته الملائكة فقالوا بر حجك يا آدم الحديث رواه الفضل الجندى ومن طريقه ابن الجوزى فى العلل من حديث ابن عباس وقال لايصح ورواه الأزرق فى تاريخ مكة موقوفا على ابن عباس (٧) حديث استكثروا من الطواف بهذا البيت الحديث البزار وحب و ك وصححه من حديث ابن عمر استمتعوا من هذا البيت فانه هدم مرتين ويرفع فى الثالثة (٨) حديث قال الله إذا أردت أن أخرب الدنيا بدأت ببيتى فخربته ثم أخرب الدنيا على أثره ليس له أصل

مثل المستمع الذى ينوى عمله فيفهمه ويعمل به ويجانب هواه وهذا الذى جانب الهوى وانتهج سبيل الهدى هو الصوفى لأن للهوى حلاوة والنفس إذا تشربت حلاوة الهوى فهى تركن إليه وتستلذه واستلذاذ الهوى هو الذى يخنق النبت كالشوك وقلب الصوفى نازله حلاوة الحب الصافى والحب الصافى تعلق الروح بالحضرة الإلهية ومن قوة انجذاب الروح إلى الحضرة الإلهية بداعية الحب تستتبع القلب والنفس وحلاوة الحب للحضرة الالهية تغلب حلاوة الهوى لأن حلاوة الهوى كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار لكونها لاترتقى عن حد النفس وحلاوة الحب كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء لأنها متأصلة فى الروح فرعها عند الله تعالى وعروقها ضاربة

(فضيلة المقام بمكة حرسها الله تعالى وكراهيته)

كره الخائفون المحتاطون من العلماء المقام بمكة لمعان ثلاثة . الأول : خوف التبرم والأنس بالبيت فان ذلك ربما يؤثر فى تسكين حرقة القلب فى الاحترام وهكذا كان عمر رضى الله عنه يضرب الحجاج إذا حجوا ويقول ياأهل اليمن يمنكم ويا أهل الشام شامكم ويا أهل العراق عراقكم ولذلك هم عمر رضى الله عنه بمنع الناس من كثرة الطواف وقال خشيت أن يأنس الناس بهذا البيت . الثانى : تهييج الشوق بالمفارقة لتنبعث داعية العود فان الله تعالى جعل البيت مثابة للناس وأمنا أى يثوبون ويعودون إليه مرة بعد أخرى ولا يقضون منه وطرا وقال بعضهم : تكون فى بلد قلبك مشتاق إلى مكة متعلق بهذا البيت خير لك من أن تكون فيه وأنت متبرم بالمقام وقلبك فى بلد آخر وقال بعض السلف : كم من رجل بخراسان وهو أقرب إلى هذا البيت ممن يطوف به ويقال إن لله تعالى عبادا تطوف بهم الكعبة تقربا إلى الله عز وجل . الثالث : الخوف من ركوب الخطايا والذنوب بها فان ذلك محظور وبالحرى أن يورث مقت الله عز وجل لشرف الموضع وروى عن وهيب بن الورد المكى قال كنت ذات ليلة فى الحجر أصلى فسمعت كلاما بين الكعبة والأستار يقول إلى الله أشكو ثم إليك ياجبرائيل ماألقى من الطائفين حولى من تفكرهم فى الحديث ولغوهم ولهوهم لئن لم ينتهوا عن ذلك لأنتفضن انتفاضة يرجع كل حجر منى إلى الجبل الذى قطع منه وقال ابن مسعود رضى الله عنه مامن بلد يؤاخذ فيه العبد بالنية قبل العمل إلا مكة وتلا قوله تعالى ـ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ـ أى أنه على مجرد الارادة ويقال إن السيئات تضاعف بها كما تضاعف الحسنات وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول الاحتكار بمكة من الإلحاد فى الحرم وقيل الكذب أيضا وقال ابن عباس لأن أذنب سبعين ذنبا بركية أحب إلىّ من أن أذنب ذنبا واحدا بمكة وركية منزل بين مكة والطائف ولخوف ذلك انتهى بعض المقيمين إلى أنه لم يقض حاجته فى الحرم بل كان يخرج إلى الحل عند قضاء الحاجة وبعضهم أقام شهرا وما وضع جنبه على الأرض ، وللمنع من الاقامة كره بعض العلماء أجور دور مكة ولا تظنن أن كراهة المقام يناقض فضل البقعة لأن هذه كراهة علتها ضعف الخلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع فمعنى قولنا إن ترك المقام به أفضل أى بالاضافة إلى مقام مع التقصير والتبرم إما أن يكون أفضل من المقام مع الوفاء بحقه فهيهات وكيف لا ولما عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة استقبل الكعبة وقال « إنك لخير أرض الله عز وجل وأحب بلاد الله تعالى إلى ولولا أنى أخرجت منك لما خرجت[1] » وكيف لا والنظر إلى البيت عبادة والحسنات فيها مضاعفة كما ذكرناه .

(فضيلة المدينة الشريفة على سائر البلاد)

مابعد مكة بقعة أفضل من مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم فالأعمال فيها أيضا مضاعفة قال صلى الله عليه وسلم « صلاة فى مسجدى هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام[2] » وكذلك كل عمل بالمدينة بألف وبعد مدينته الأرض المقدسة فان للصلاة فيها بخمسمائة صلاة فيما سواها إلا المسجد الحرام وكذلك سائر الأعمال وروى ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « صلاة فى مسجد المدينة بعشرة آلاف صلاة وصلاة فى المسجد الأقصى بألف صلاة وصلاة فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة[3] »

(١) حديث إنك لخير أرض الله وأحبّ بلاد الله إلى الله ولولا أنى أخرجت منك ما خرجت ت وصححه و ن فى الكبرى و ه و حب من حديث عبد الله بن عدى بن الحمراء (٢) حديث صلاة فى مسجدى هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام متفق عليه من حديث أبى هريرة ورواه م من حديث ابن عمر (٣) حديث ابن عباس صلاة فى مسجد المدينة بعشرة آلاف صلاة وصلاة فى المسجد الأقصى بألف صلاة وصلاة فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة غريب لم أجده بجملته هكذا و ه

فى أرض النفس فاذا سمع الكلمة من القرآن أو من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يتشربها بالروح والقلب والنفس ويفديها بكليته ويقول :

أشمّ منك نسيما لست أعرفه
أظن لمياء جرت فيك أردانا

فتعمه الكلمة وتشمله وتصير كل شعرة منه سمعا وكل ذرّة منه بصرا فيسمع الكل بالكل ويبصر الكل بالكل ويقول :

إن تأملتكم فكلى عيون
أو تذكرتكم فكلى قلوب

قال الله تعالى ـ فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ـ قال بعضهم القلب والعقل مائة جزء تسعة وتسعون فى النبى صلى الله عليه وسلم وجزء فى سائر المؤمنين والجزء الذى فى سائر

وقال صلى الله عليه وسلم «من صبر على شدتها ولأوائها كنت له شفيعا يوم القيامة (١)» وقال صلى الله عليه وسلم «من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت فانه لن يموت بها أحد إلا كنت له شفيعا يوم القيامة (٢)» وما بعد هذه البقاع الثلاث فالمواضع فيها متساوية إلا الثغور فان المقام بها للمرابطة فيها فيه فضل عظيم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدى هذا والمسجد الأقصى (٣)» وقد ذهب بعض العلماء إلى الاستدلال بهذا الحديث فى المنع من الرحلة لزيارة المشاهد وقبور العلماء والصلحاء وما تبين لى أن الأمر كذلك بل الزيارة مأمور بها قال ﷺ «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا (٤)» والحديث إنما ورد فى المساجد وليس فى معناها المشاهد لأن المساجد بعد المساجد الثلاثة متماثلة ولا بلد إلا وفيه مسجد فلا معنى للرحلة إلى مسجد آخر وأما المشاهد فلا تتساوى بل بركة زيارتها على قدر درجاتهم عند الله عز وجل نعم لو كان فى موضع لا مسجد فيه فله أن يشد الرحال إلى موضع فيه مسجد وينتقل إليه بالكلية إن شاء ثم ليت شعرى هل يمنع هذا القائل من شد الرحال إلى قبور الأنبياء عليهم السلام مثل إبراهيم وموسى ويحيى وغيرهم عليهم السلام فالمنع من ذلك فى غاية الإحالة فاذا جوز هذا فقبور الأولياء والعلماء والصلحاء فى معناها فلا يبعد أن يكون ذلك من أغراض الرحلة كما أن زيارة العلماء فى الحياة من المقاصد هذا فى الرحلة أما المقام فالأولى بالمريد أن يلازم مكانه إذا لم يكن قصده من السفر استفادة العلم مهما سلم له حاله فى وطنه فان لم يسلم فيطلب من المواضع ما هو أقرب إلى الخمول وأسلم للدين وأفرغ للقلب وأيسر للعبادة فهو أفضل المواضع له قال ﷺ «البلاد بلاد الله عز وجل والخلق عباده فأى موضع رأيت فيه رفقا فأقم واحمد الله تعالى (٥)» وفى الخبر «من بورك له فى شىء فليلزمه ومن جعلت معيشته فى شىء فلا ينتقل عنه حتى يتغير عليه (٦)» وقال أبو نعيم رأيت سفيان الثورى وقد جعل جرابه على كتفه وأخذ نعليه بيده فقلت إلى أين يا أبا عبد الله قال إلى بلد أملأ فيه جرابى بدرهم وفى حكاية أخرى بلغنى عن قرية فيها رخص أقيم فيها قال فقلت وتفعل هذا يا أبا عبد الله فقال نعم إذا سمعت برخص فى بلد فاقصده فانه أسلم لدينك وأقل لهمك وكان يقول هذا زمان سوء لا يؤمن فيه على الخاملين فكيف بالمشهورين هذا زمان تنقل يتنقل الرجل من قرية إلى قرية يفر بدينه من الفتن ويحكى عنه أنه قال والله ما أدرى أى البلاد أسكن فقيل له خراسان فقال مذاهب مختلفة وآراء فاسدة قيل فالشام قال يشار إليك بالأصابع أراد الشهرة قيل فالعراق قال بلد الجبابرة قيل مكة قال مكة تذيب الكيس والبدن وقال له رجل غريب عزمت على المجاورة بمكة فأوصنى قال أوصيك بثلاث لا تصلين فى الصف الأول ولا تصحبن قرشيا ولا تظهرن صدقة وإنما كره الصف الأول لأنه يشتهر فيفتقد إذا غاب فيختلط بعمله التزين والتصنع.

من حديث ميمونة باسناد جيد فى بيت المقدس ائتوه فصلوا فيه فان صلاة فيه كألف صلاة فى غيره وله من حديث أنس صلاة بالمسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة وصلاة فى مسجدى بخمسين ألف صلاة وليس فى إسناده من ضعف وقال الذهبى إنه منكر (١) حديث لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد إلا كنت له شفيعا يوم القيامة من حديث أبى هريرة وابن عمر وأبى سعيد (٢) حديث من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها الحديث ت ه من حديث ابن عمر قال ت حسن صحيح (٣) حديث لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة وأبى سعيد (٤) حديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها م من حديث بريدة بن الحصيب (٥) حديث البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فأى موضع رأيت فيه رفقا فأقم أحمد والطبرانى من حديث الزبير بسند ضعيف (٦) حديث من رزق فى شىء فليلزمه ومن جعلت معيشته فى شىء فلا ينتقل عنه حتى يتغير عليه ه من حديث أنس بالجملة الأولى بسند حسن ومن حديث عائشة بسند فيه جهالة بلفظ إذا سبب الله لأحدكم رزقا من وجه فلا يدعه حتى يتغير أو يتنكر له.

المؤمنين أحد وعشرون سهما فسهم يتساوى للمؤمنين كلهم فيه وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وعشرون جزءا يتفاضلون فيها على مقادير حقائق إيمانهم قيل فى هذه الآية إظهار فضيلة رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأحسن ما يأتى به لأنه لما وقعت له صحبة التمكين ومقارنة الاستقرار قبل خلق الكون ظهرت عليه الأنوار فى الأحوال كلها وكان معه أحسن الخطاب وله السبق فى جميع المقامات ألا تراه صلى الله عليه وسلم يقول نحن الآخرون السابقون يعنى الآخرون وجودا السابقون فى الخطاب الأول فى الفضل فى محل القدس وقال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ـ قال الجنيد تنسموا روح ما دعاهم إليه

(الفصل الثانى فى شروط وجوب الحج وصحة أركانه وواجباته ومحظوراته)

أما الشرائط فشرط صحة الحج اثنان الوقت والاسلام فيصح حج الصبى ويحرم بنفسه إن كان مميزا ويحرم عنه وليه إن كان صغيرا ويفعل به مايفعل فى الحج من الطواف والسعى وغيره . وأما الوقت فهو شوّال وذوالقعدة وتسع من ذى الحجة إلى طلوع الفجر من يوم النحر فمن أحرم بالحج فى غير هذه المدة فهى عمرة وجميع السنة وقت العمرة ولكن من كان معكوفا على النسك أيام منى فلا ينبغى أن يحرم بالعمرة لأنه لا يتمكن من الاشتغال عقيبه لاشتغاله بأعمال منى . وأما شروط وقوعه عن حجة الاسلام فخمسة : الاسلام والحرية والبلوغ والعقل والوقت فان أحرم الصبى أو العبد ولكن عتق العبد وبلغ الصبى بعرفة أو بمزدلفة وعاد إلى عرفة قبل طلوع الفجر أجزاهما عن حجة الاسلام لأن الحج عرفة وليس عليهما دم إلا شاة وتشترط هذه الشرائط فى وقوع العمرة عن فرض الاسلام إلا الوقت . وأما شروط وقوع الحج نفلا عن الحر البالغ فهو بعد براءة ذمته عن حجة الاسلام فحج الاسلام متقدم ثم القضاء لمن أفسده فى حالة الوقوف(*) ثم النذر ثم النيابة ثم النفل وهذا الترتيب مستحق وكذلك يقع وإن نوى خلافه . وأما شروط لزوم الحج فخمسة : البلوغ والاسلام والعقل والحرية والاستطاعة ومن لزمه فرض الحج لزمه فرض العمرة ومن أراد دخول مكة لزيارة أو تجارة ولم يكن حطابا لزمه الاحرام على قول ثم يتحلل بعمل عمرة أو حج . وأما الاستطاعة فنوعان : أحدهما المباشرة وذلك له أسباب ، أما فى نفسه فبالصحة ، وأما فى الطريق فبأن تكون خصبة آمنة بلا بحر مخطر ولا عدو قاهر ، وأما فى المال فبأن يجد نفقته ذهابه وإيابه إلى وطنه كان له أهل أو لم يكن لأن مفارقة الوطن شديدة وأن يملك نفقة من تلزمه نفقته فى هذه المدة وأن يملك مايقضى به ديونه وأن يقدر على راحلة أو كرائها بمحمل أو زاملة إن استمسك على الزاملة . وأما النوع الثانى فاستطاعة المغصوب بماله وهو أن يستأجر من يحج عنه بعد فراغ الأجير عن حجة الاسلام لنفسه ويكفى نفقة الذهاب بزاملة فى هذا النوع والابن إذا عرض طاعته على الأب الزمن صار به مستطيعا ولو عرض ماله لم يصر به مستطيعا لأن الخدمة بالبدن فيها شرف للولد وبذل المال فيه منة على الوالد ومن استطاع لزمه الحج وله التأخير ولكنه فيه على خطر فان تيسر له ولو فى آخر عمره سقط عنه وإن مات قبل الحج لقى الله عز وجل عاصيا بترك الحج وكان الحج فى تركته يحج عنه وإن لم يوص كسائر ديونه وإن استطاع فى سنة فلم يخرج مع الناس وهلك ماله فى تلك السنة قبل حج الناس ثم مات لقى الله عز وجل ولا حج عليه ومن مات ولم يحج مع اليسار فأمره شديد عند الله تعالى قال عمر رضى الله عنه لقد هممت أن أكتب فى الأمصار بضرب الجزية على من لم يحج ممن يستطيع إليه سبيلا وعن سعيد بن جبير وإبراهيم النخعى ومجاهد وطاوس لو علمت رجلا غنيا وجب عليه الحج ثم مات قبل أن يحج ماصليت عليه وبعضهم كان له جار موسر فمات ولم يحج فلم يصل عليه وكان ابن عباس يقول من مات ولم يزك ولم يحج سأل الرجعة إلى الدنيا وقرأ قوله عز وجل ـ رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت ـ قال: الحج. وأما الأركان التى لا يصح الحج بدونها فخمسة: الإحرام والطواف والسعى بعده والوقوف بعرفة والحلق بعده على قول وأركان العمرة كذلك إلا الوقوف . والواجبات المجبورة بالدم ست الاحرام من الميقات فمن تركه وجاوز الميقات محلا فعليه شاة والرمى فيه الدم قولا واحدا وأما الصبر بعرفة إلى غروب الشمس والمبيت بمزدلفة والمبيت بمنى وطواف الوداع فهذه الأربعة يجبر تركها بالدم على أحد القولين وفى القول الثانى فيها دم على وجه الاستحباب . وأما وجوه أداء الحج والعمرة فثلاثة

(*) قوله فى حالة الوقوف هكذا بالنسخ وفى نسخة الشارح الرق وهى أظهر فان الرقيق إذا أفسد حجه وهو رقيق ثم عتق ثم حج انصرف حجه للقضاء ولا يجزيه عن حجة الاسلام تأمل .

فأسرعوا إلى محو العلائق المشغلة وهجموا بالنفوس على معانقة الحذر وتجرعوا مرارة المكابدة وصدقوا الله فى المعاملة وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه وهانت عليهم المصائب وعرفوا قدر مايطلبون وسجنوا هممهم عن التلفت إلى مذكور سوى وليهم فحيوا حياة الأبد بالحى الذى لم يزل ولا يزال . وقال الواسطى رحمه الله تعالى حياتها تصفيتها عن كل معلول لفظا وفعلا وقال بعضهم استجيبوا لله بسرائركم وللرسول بظواهركم فحياة النفوس بمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وحياة القلوب بمشاهدة الغيوب وهو الحياء من الله تعالى برؤية التقصير وقال ابن عطاء فى هذه الآية الاستجابة على أربعة أوجه : أولها إجابة التوحيد . والثانى إجابة التحقيق . والثالث إجابة التسليم

الأول الافراد وهو الأفضل وذلك أن يقدم الحج وحده فاذا فرغ خرج إلى الحل فأحرم واعتمر وأفضل الحل لاحرام العمرة الجعرانة ثم التنعيم ثم الحديبية وليس على المفرد دم إلا أن يتطوع . الثانى القران وهو أن يجمع فيقول لبيك بحجة وعمرة معا فيصير محرما بهما ويكفيه أعمال الحج وتندرج العمرة تحت الحج كما يندرج الوضوء تحت الغسل إلا أنه إذا طاف وسعى قبل الوقوف بعرفة فسعيه محسوب من النسكين وأما طوافه فغير محسوب لأن شرط الطواف الفرض فى الحج أن يقع بعد الوقوف وعلى القارن دم شاة إلا أن يكون مكيا فلا شئ عليه لأنه لم يترك ميقاته إذ ميقاته مكة . الثالث التمتع وهو أن يجاوز الميقات محرما بعمرة ويتحلل بمكة ويتمتع بالمحظورات إلى وقت الحج ثم يحرم بالحج ولا يكون متمتعا إلا بخمس شرائط : أحدها أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام وحاضره من كان منه على مسافة لا تقصر فيها الصلاة . الثانى أن يقدم العمرة على الحج . الثالث أن تكون عمرته فى أشهر الحج . الرابع أن لا يرجع إلى ميقات الحج ولا إلى مثل مسافته لإحرام الحج . الخامس أن يكون حجه وعمرته عن شخص واحد فاذا وجدت هذه الأوصاف كان متمتعا ولزمه دم شاة فان لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج قبل يوم النحر متفرقة أو متتابعة وسبعة إذا رجع إلى الوطن وإن لم يصم الثلاثة حتى رجع إلى الوطن صام العشرة تتابعا أو متفرقا وبدل دم القران والتمتع سواء والأفضل الافراد ثم التمتع ثم القران . وأما محظورات الحج والعمرة فستة : الأول اللبس للقميص والسراويل والخف والعمامة بل ينبغى أن يلبس إزارا ورداء ونعلين فان لم يجد نعلين فكعبين فان لم يجد إزارا فسراويل ولا بأس بالمنطقة والاستظلال فى المحمل ولكن لا ينبغى أن يغطى رأسه فان إحرامه فى الرأس وللمرأة أن تلبس كل مخيط بعد أن لا تستر وجهها بما يماسه فان إحرامها فى وجهها . الثانى الطيب فليجتنب كل ما يعده العقلاء طيبا فان تطيب أو لبس فعليه دم شاة . الثالث الحلق والقلم وفيهما الفدية أعنى دم شاة ولا بأس بالكحل ودخول الحمام والفصد والحجامة وترجيل الشعر . الرابع الجماع وهو مفسد قبل التحلل الأول وفيه بدنة أو بقرة أو سبع شياه وإن كان بعد التحلل الأول لزمه البدنة ولم يفسد حجه . الخامس مقدمات الجماع كالقبلة والملامسة التى تنقض الطهر مع النساء فهو محرم وفيه شاة وكذا فى الاستمناء ويحرم النكاح والإنكاح ولا دم فيه لأنه لا ينعقد . السادس قتل صيد البر أعنى ما يؤكل أو هو متولد من الحلال والحرام فان قتل صيدا فعليه مثله من النعم يراعى فيه التقارب فى الخلقة وصيد البحر حلال ولا جزاء فيه .

(الباب الثانى فى ترتيب الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع وهى عشرة جمل)

الجملة الأولى فى السير من أول الخروج إلى الاحرام وهى ثمانية

الأولى فى المال : فينبغى أن يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون وإعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته إلى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الحلال الطيب ما يكفيه لذهابه وإيابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه معه التوسع فى الزاد والرفق بالضعفاء والفقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل لا تضعف أو يكتريها فان اكترى فليظهر للمكارى كل ما يريد أن يحمله من قليل أو كثير ويحصل رضاه فيه . الثانية فى الرفيق : ينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه وإن جبن شجعه وإن عجز قواه وإن ضاق صدره صبره ويودع رفقاءه المقيمين وإخوانه وجيرانه فيودعهم ويلتمس أدعيتهم فان الله تعالى جاعل فى أدعيتهم خيرا ، والسنة فى الوداع أن يقول : أستودع الله دينك

والرابع إجابة التقريب فالاستجابة على قدر السماع والسماع من حيث الفهم والفهم على قدر المعرفة بقدر الكلام والمعرفة بالكلام على قدر المعرفة والعلم بالمتكلم ووجوه الفهم لا تنحصر لأن وجوه الكلام لا تنحصر قال الله تعالى ـ قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ـ فلله تعالى فى كل كلمة من القرآن كلماته التى ينفد البحر دون نفادها فكل الكلام كلمة نظرا إلى ذات التوحيد وكل كلمة كلمات نظرا لسعة العلم الأزلى .

حدثنا شيخنا أبو النجيب السهروردى قال : أنبأنا الرئيس أبو على بن نبهان قال أنا الحسن بن شاذان قال أنا دعلج بن أحمد قال أنا أبو الحسن ابن عبد العزيز البغوى قال أنا أبو عبيد بن القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن حماد بن

وأماناتك وخواتيم عملك (١) وكان صلى الله عليه وسلم يقول لمن أراد السفر « في حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك للخير أينما كنت (٢) » . الثالثة في الخروج من الدار : ينبغي إذا هم بالخروج أن يصلي ركعتين أولا يقرأ في الأولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص فاذا فرغ رفع يديه ودعا الله سبحانه عن إخلاص صاف ونية صادقة وقال اللهم أنت الصاحب في السفر وأنت الخليفة في الأهل والمال والولد والأصحاب احفظنا وإياهم من كل آفة وعاهة اللهم إنا نسألك في مسيرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى اللهم إنا نسألك أن تطوى لنا الأرض وتهون علينا السفر وأن ترزقنا في سفرنا سلامة البدن والدين والمال وتبلغنا حج بيتك وزيارة قبر نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم إنا نعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب وسوء المنظر في الأهل والمال والولد والأصحاب اللهم اجعلنا وإياهم في جوارك ولا تسلبنا وإياهم نعمتك ولا تغير ما بنا وبهم من عافيتك . الرابعة : إذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله ولا حول ولا قوة إلا بالله رب أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أذل أو أذل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل علي اللهم إني لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا رياء ولا سمعة بل خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك وقضاء فرضك واتباع سنة نبيك وشوقا إلى لقائك فاذا مشى قال اللهم بك انتشرت وعليك توكلت وبك اعتصمت وإليك توجهت اللهم أنت ثقتي وأنت رجائي فاكفني ما أهمني وما لا أهتم به وما أنت أعلم به مني عز جارك وجل ثناؤك ولا إله غيرك اللهم زودني التقوى واغفر لي ذنبي ووجهني للخير أينما توجهت ويدعو بهذا الدعاء في كل منزل يدخل عليه . الخامسة في الركوب : فاذا ركب الراحلة يقول بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون اللهم إني وجهت وجهي إليك وفوضت أمري كله إليك وتوكلت في جميع أموري عليك أنت حسبي ونعم الوكيل فاذا استوى على الراحلة واستوت تحته قال سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر سبع مرات وقال الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله اللهم أنت الحامل على الظهر وأنت المستعان على الأمور . السادسة في النزول : والسنة أن لا ينزل حتى يحمى النهار ويكون أكثر سيره بالليل قال ﷺ « عليكم بالدلجة فان الأرض تطوى بالليل ما لا تطوى بالنهار (٣) » وليقلل نومه بالليل حتى يكون عونا على السير ومهما أشرف على المنزل فليقل اللهم رب السموات السبع وما أظللن ورب الأرضين السبع وما أقللن ورب الشياطين وما أضللن ورب الرياح وما ذرين ورب البحار وما جرين أسألك خير هذا المنزل وخير أهله وأعوذ بك من شره وشر ما فيه أصرف عني شر شرارهم فاذا نزل المنزل صلى ركعتين فيه ثم قال أعوذ بكلمات الله التامة التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما خلق فاذا جن عليه الليل يقول يا أرض ربي وربك الله أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك وشر ما دب عليك أعوذ بالله من شر كل أسد وأسود وحية وعقرب ومن شر ساكن البلد ووالد وما ولد وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم . السابعة في الحراسة : ينبغي أن يحتاط بالنهار فلا

(١) حديث أستودع الله دينك وأماناتك وخواتيم عملك د ت وصححه و ن من حديث ابن عمر أنه كان يقول للرجل إذا أراد سفرا ادن مني حتى أودعك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يودعنا (٢) حديث كان ﷺ يقول لمن أراد سفرا في حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك للخير أينما توجهت الطبراني في الدعاء من حديث أنس وهو عند ت وحسنه دون قوله في حفظ الله وكنفه (٣) حديث عليكم بالدلجة فان الأرض تطوى بالليل ما لا تطوى بالنهار د من حديث أنس دون قوله ما تطوى بالنهار وهذه الزيادة في الموطأ من حديث خالد بن معدان مرسلا .

سلمة عن علي بن زيد عن الحسن يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال « ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع » قال قلت يا أبا سعيد ما المطلع قال يطلع قوم يعملون به قال أبو عبيد أحسب أن قول الحسن هذا إنما ذهب إلى قول عبد الله بن مسعود قال أبو عبيد حدثني حجاج عن شعبة عن عمرو بن مرة عن مرة عن عبد الله بن مسعود قال : ما من حرف أو آية إلا وقد عمل بها قوم أو لها قوم سيعملون بها فالمطلع للصعد يصعد إليه من معرفة علمه فيكون للمطلع الفهم بفتح الله تعالى عن كل قلب بما يرزق من النور واختلف الناس في معنى الظهر والبطن قال قوم الظهر لفظ القرآن والبطن تأويله وقيل الظهر صورة القصة

يمشى منفردا خارج القافلة لأنه ربما يغتال أو ينقطع ويكون بالليل متحفظا عند النوم فان نام فى ابتداء الليل افترش ذراعه وإن نام فى آخر الليل نصب ذراعه نصبا وجعل رأسه فى كفه هكذا كان ينام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفره (١) لأنه ربما استثقل النوم فتطلع الشمس وهو لا يدرى فيكون مايفوته من الصلاة أفضل مما يناله من الحج والأحب فى الليل أن يتناوب الرفيقان فى الحراسة فاذا نام أحدهما حرس الآخر (٢) فهو السنة فان قصده عدو أوسبع فى ليل أونهار فليقرأ آية الكرسى وشهد الله والاخلاص والمعوذتين وليقل بسم الله ماشاء الله لاقوة إلا الله حسبى الله توكلت على الله ماشاء الله لايأتى بالخير إلا الله ماشاء الله لايصرف السوء إلا الله حسبى الله وكفى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله منتهى ولا دون الله ملجأ ـ كتب الله لأغلبن أنا ورسلى إن الله قوى عزيز ـ تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحى الذى لايموت اللهم احرسنا بعينك التى لاتنام واكنفنا بركنك الذى لايرام اللهم ارحمنا بقدرتك علينا فلا نهلك وأنت ثقتنا ورجاؤنا اللهم اعطف علينا قلوب عبادك وإمائك برأفة ورحمة إنك أنت أرحم الراحمين . الثامنة : مهما علا نشزا من الأرض فى الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا ثم يقول اللهم لك الشرف على كل شرف ولك الحمد على كل حال ومهما هبط سبح ومهما خاف الوحشة فى سفره قال : سبحان الله الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السموات بالعزة والجبروت.

(الجملة الثانية فى آداب الاحرام من الميقات إلى دخول مكة وهى خمسة)

الأول : أن يغتسل وينوى به غسل الاحرام أعنى إذا انتهى إلى الميقات المشهور الذى يحرم الناس منه ويتمم غسله بالتنظيف ويسرح لحيته ورأسه ويقلم أظفاره ويقص شاربه ويستكمل النظافة التى ذكرناها فى الطهارة . الثانى : أن يفارق الثياب المخيطة ويلبس ثوبى الاحرام فيرتدى ويتزر بثوبين أبيضين فالأبيض هو أحب الثياب إلى الله عز وجل ويتطيب فى ثيابه وبدنه ولا بأس بطيب يبقى جرمه بعد الإحرام ، فقد رؤى بصيص المسك على مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الاحرام مما كان استعمله قبل الاحرام (٣) الثالث : أن يصبر بعد لبس الثياب حتى تنبعث به راحلته إن كان راكبا أو يبدأ بالسير إن كان راجلا فعند ذلك ينوى الإحرام بالحج أو بالعمرة قرانا أو إفرادا كما أراد ويكفى مجرد النية لانعقاد الاحرام ولكن السنة أن يقرن بالنية لفظ التلبية فيقول لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك وإن زاد قال لبيك وسعديك والخير كله بيديك والرغباء إليك لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد . الرابع : إذا انعقد إحرامه بالتلبية المذكورة فيستحب أن يقول اللهم إنى أريد الحج فيسره لى وأعنى على أداء فرضه وتقبله منى اللهم إنى نويت أداء فريضتك فى الحج فاجعلنى من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعلنى من وفدك الذين رضيت عنهم وارتضيت وقبلت منهم اللهم

(١) حديث كان إذا نام فى أول الليل افترش ذراعه وإذا نام فى آخر الليل نصب ذراعه نصبا وجعل ذراعه فى كفه أحمد و ت فى الشمائل من حديث أبى قتادة باسناد صحيح وعزاه أبو مسعود الدمشقى والحميدى إلى م ولم أره فيه (٢) حديث تناوب الرفيقين فى الحراسة فاذا نام أحدهما حرس الآخر هق من طريق ابن إسحق من حديث جابر فى حديث فيه فقال الأنصارى للمهاجرى أى الليل أحب إليك أن أكفيكه أوله أو آخره فقال بل اكفنى أوله فاضطجع المهاجرى الحديث . حديث عند أبى داود ولكن ليس فيه قول الأنصارى للمهاجرى (٣) حديث رؤية وبيص المسك على مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الاحرام متفق عليه من حديث عائشة قالت : كأنما أنظر إلى وبيص المسك الحديث .

مما أخبر الله تعالى عن غضبه على قوم وعقابه إياهم فظاهر ذلك إخبار عنهم وباطنه عظة وتنبيه لمن يقرأ ويسمع من الأمة وقيل ظاهره تنزيه الذى يجب الإيمان به وباطنه وجوب العمل به وقيل ظهره تلاوته كما أنزل قال الله تعالى ـ ورتل القرآن ترتيلا ـ وبطنه التدبير والتفكر فيه قال الله تعالى ـ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ـ وقيل قوله لكل حرف حد أى فى التلاوة لايجاوز المصحف الذى هو الإمام وفى التفسير لا يجاوز المسموع المنقول وفرق بين التفسير والتأويل فالتفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها والأسباب الذى نزلت فيها وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر وأما التأويل فصرف الآية

فيسر لى أداء مانويت من الحج اللهم قد أحرم لك لحمى وشعرى ودمى وعصبى ومخى وعظامى وحرمت على نفسى النساء والطيب ولبس المخيط ابتغاء وجهك والدار الآخرة ، ومن وقت الاحرام حرم عليه المحظورات الستة التى ذكرناها من قبل فليجتنبها . الخامس : يستحب تجديد التلبية فى دوام الاحرام خصوصا عند اصطدام الرفاق وعند اجتماع الناس وعند كل صعود وهبوط وعند كل ركوب ونزول رافعا بها صوته بحيث لا يبح حلقه ولا ينبهر فانه لا ينادى أصم ولا غائبا[1] كما ورد فى الخبر ولا بأس برفع الصوت بالتلبية فى المساجد الثلاثة فانها مظنة المناسك : أعنى المسجد الحرام ومسجد الخيف ومسجد الميقات وأما سائر المساجد فلا بأس فيها بالتلبية من غير رفع صوت وكان صلى الله عليه وسلم إذا أعجبه شىء قال « لبيك إن العيش عيش الآخرة[2] » .

(الجملة الثالثة فى آداب دخول مكة إلى الطواف وهى ستة)

الأول أن يغتسل بذى طوى لدخول مكة . والاغتسالات المستحبة المسنونة فى الحج تسعة . الأول : للاحرام من الميقات ثم لدخول مكة ثم لطواف القدوم ثم للوقوف بعرفة ثم للوقوف بمزدلفة ثم ثلاثة أغسال لرمى الجمار الثلاث ولا غسل لرمى جمرة العقبة ثم لطواف الوداع ولم ير الشافعى رضى الله عنه فى الجديد الغسل لطواف الزيارة ولطواف الوداع فتعود إلى سبعة . الثانى : أن يقول عند الدخول فى أول الحرم وهو خارج مكة اللهم هذا حرمك وأمنك فحرم لحمى ودمى وشعرى وبشرى على النار وآمنى من عذابك يوم تبعث عبادك واجعلنى من أوليائك وأهل طاعتك . الثالث : أن يدخل مكة من جانب الأبطح وهو من ثنية كداء بفتح الكاف عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم من جادة الطريق إليها[3] فالتأسى به أولى وإذا خرج خرج من ثنية كدى بضم الكاف وهى الثنية السفلى والأولى هى العليا . الرابع : إذا دخل مكة وانتهى إلى رأس الردم فعنده يقع بصره على البيت فليقل : لا إله إلا الله والله أكبر اللهم أنت السلام ومنك السلام وبارك دار السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام اللهم إن هذا بيتك عظمته وكرمته وشرفته اللهم فزده تعظيما وزده تشريفا وتكريما وزده مهابة وزد من حجه برا وكرامة اللهم افتح لى أبواب رحمتك وأدخلنى جنتك وأعذنى من الشيطان الرجيم . الخامس : إذا دخل المسجد الحرام فليدخل من باب بنى شيبة وليقل : بسم الله وبالله ومن الله وإلى الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا قرب من البيت قال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اللهم صل على محمد عبدك ورسولك وعلى إبراهيم خليلك وعلى جميع أنبيائك ورسلك وليرفع يديه وليقل اللهم إنى أسألك فى مقامى هذا فى أول مناسكى أن تتقبل توبتى وأن تتجاوز عن خطيئتى وتضع عنى وزرى الحمد لله الذى بلغنى بيته الحرام الذى جعله مثابة للناس وأمنا وجعله مباركا وهدى للعالمين اللهم إنى عبدك والبلد بلدك والحرم حرمك والبيت بيتك جئتك أطلب رحمتك وأسألك مسئلة المضطر الخائف من عقوبتك الراجى لرحمتك الطالب مرضاتك . السادس : أن تقصد الحجر الأسود بعد ذلك وتمسه بيدك اليمنى وتقبله وتقول : اللهم أمانتى أديتها وميثاقى وفيته

(١) حديث إنكم لا تنادون أصم ولا غائبا متفق عليه من حديث أبى موسى (٢) حديث كان إذا أعجبه شىء قال : لبيك إن العيش عيش الآخرة الشافعى فى المسند من حديث مجاهد مرسلا بنحوه والحاكم وصححه من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف بعرفات فلما قال لبيك اللهم لبيك قال إنما الخير خير الآخرة (٣) حديث دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثنية كداء بفتح الكاف متفق عليه من حديث ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل مكة دخل من الثنية العليا التى بالبطحاء الحديث .

إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه يوافق الكتاب والسنة فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول على ماذكرناه من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ومنصب القرب من الله تعالى قال أبو الدرداء : لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة فما أعجب قول عبد الله ابن مسعود ما من آية إلا ولها قوم سيعملون بها وهذا الكلام عرض لكل طالب صاحب همة أن يصفى موارد الكلام ويفهم دقيق معانيه وغامض أسراره من قلبه فللصوفى بكمال الزهد فى الدنيا وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية وله بكل مرة فى التلاوة مطلع جديد وفهم عتيد وله بكل فهم عمل جديد ففهمهم يدعو إلى العمل وعملهم يجلب صفاء الفهم ودقيق النظر فى معانى الخطاب فمن

أشهدلى بالموافاة فان لم يستطع التقبيل وقف فى مقابلته ويقول ذلك ثم لا يعرّج على شئ دون الطواف وهو طواف القدوم إلا أن يجد الناس فى المكتوبة فيصلى معهم ثم يطوف .

(الجملة الرابعة فى الطواف)

فاذا أراد افتتاح الطواف إما القدوم وإما غيره فينبغى أن يراعى أمورا ستة . الأول : أن يراعى شروط الصلاة من طهارة الحدث والخبث فى الثوب والبدن والمكان وستر العورة فالطواف بالبيت صلاة ولكن الله سبحانه أباح فيه الكلام وليضطبع قبل ابتداء الطواف وهو أن يجعل وسط ردائه تحت إبطه اليمنى ويجمع طرفيه على منكبه الأيسر فيرخى طرفا وراء ظهره وطرفا على صدره ويقطع التلبية عند ابتداء الطواف ويشتغل بالأدعية التى سنذكرها . الثانى : إذا فرغ من الاضطباع فليجعل البيت على يساره وليقف عند الحجر الأسود وليتنح عنه قليلا ليكون الحجر قدامه فيمر بجميع الحجر بجميع بدنه فى ابتداء طوافه وليجعل بينه وبين البيت قدر ثلاث خطوات ليكون قريبا من البيت فانه أفضل ولكيلا يكون طائفا على الشاذروان فانه من البيت وعند الحجر الأسود قد يتصل الشاذروان بالأرض ويلتبس به والطائف عليه لا يصح طوافه لأنه طائف فى البيت والشاذروان هو الذى فضل عن عرض جدار البيت بعد أن ضيق أعلى الجدار ثم من هذا الوقف يبتدئ الطواف . الثالث : أن يقول قبل مجاوزة الحجر بل فى ابتداء الطواف بسم الله والله أكبر اللهم إيمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ويطوف فأول ما يجاوز الحجر ينتهى إلى باب البيت فيقول : اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الأمن أمنك وهذا مقام العائذ بك من النار وعند ذكر المقام يشير بعينه إلى مقام إبراهيم عليه السلام : اللهم إن بيتك عظيم ووجهك كريم وأنت أرحم الراحمين فأعذنى من النار ومن الشيطان الرجيم وحرم لحمى ودمى على النار وآمنى من أهوال يوم القيامة واكفنى مؤنة الدنيا والآخرة ثم يسبح الله تعالى ويحمده حتى يبلغ الركن العراقى فعنده يقول اللهم إنى أعوذ بك من الشرك والشك والكفر والنفاق والشقاق وسوء الأخلاق وسوء المنظر فى الأهل والمال والولد فاذا بلغ الميزاب قال اللهم أظلنا تحت عرشك يوم لا ظل إلا ظلك اللهم اسقنى بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا فاذا بلغ الركن الشامى قال اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور ياعزيز ياغفور رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم فاذا بلغ الركن اليمانى قال اللهم إنى أعوذ بك من الكفر وأعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات وأعوذ بك من الخزى فى الدنيا والآخرة ويقول بين الركن اليمانى والحجر الأسود اللهم ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا برحمتك فتنة القبر وعذاب النار فاذا بلغ الحجر الأسود قال اللهم اغفرلى برحمتك أعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وعند ذلك قد تم شوط واحد فيطوف كذلك سبعة أشواط فيدعو بهذه الأدعية فى كل شوط . الرابع : أن يرمل فى ثلاثة أشواط ويمشى فى الأربعة الأخر على الهيئة المعتادة ومعنى الرمل الاسراع فى المشى مع تقارب الخطا وهو دون العدو وفوق المشى المعتاد والمقصود منه ومن الاضطباع إظهار الشطارة والجلادة والقوة هكذا كان القصد أولا قطعا لطمع الكفار وبقيت تلك السنة (١) والأفضل الرمل مع الدنو من البيت فان لم يمكنه لزحمة فالرمل مع البعد أفضل

(١) حديث مشروعية الرمل والاضطباع قطعا لطمع الكفار وبقيت تلك السنة أما الرمل فمتفق عليه من حديث ابن عباس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقال المشركون إنه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم حمى يثرب فأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم أن يرملوا الأشواط الثلاثة الحديث وأما الاضطباع

الفهم علم ومن العلم عمل والعلم والعمل يتناوبان فيه وهذا العمل آنفا إنما هو عمل القلوب وعمل القلوب غير عمل القالب وأعمال القلوب لطفها وصداقها مشاكلة للعلوم لأنها نيات وطويات وتعلقات روحية وتأدبات قلبية ومسامرات سرية وكلما أتوا بعمل من هذه الأعمال رفع لهم علم من العلم وطلعوا على مطلع من فهم الآية جديد ويخالج سرّى أن يكون المطلع ليس بالوقوف بصفاء الفهم على دقيق المعنى وغامض السر فى الآية ولكن المطلع أن يطلع عند كل آية على شهود المتكلم بها لأنها مستودع وصف من أوصافه ونعت من نعوته فتتجدد له التجليات بتلاوة الآيات وسماعها ويصير له مرآة منبئة عن عظيم الجلال ولقد نقل عن جعفر الصادق رضى الله عنه أنه قال لقد

فليخرج إلى حاشية المطاف وليرمل ثلاثا ثم ليقرب إلى البيت فى المزدحم وليمش أربعا وإن أمكنه استلام الحجر فى كل شوط فهو الأحب وإن منعه الزحمة أشار باليد وقبل يده وكذلك استلام الركن اليمانى يستحب من سائر الأركان وروى « أنه صلى الله عليه وسلم كان يستلم الركن اليمانى(١) ويقبله(٢) ويضع خده عليه(٣) » ومن أراد تخصيص الحجر بالتقبيل واقتصر فى الركن اليمانى على الاستلام أغنى عن اللمس باليد فهو أولى : الخامس إذا تم الطواف سبعا فليأت الملتزم وهو بين الحجر والباب وهو موضع استجابة الدعوة وليلتزق بالبيت وليتعلق بالأستار وليلصق بطنه بالبيت وليضع عليه خده الأيمن وليبسط عليه ذراعيه وكفيه وليقل: اللهم يارب البيت العتيق أعتق رقبتى من النار وأعذنى من الشيطان الرجيم وأعذنى من كل سوء وقنعنى بما رزقتنى .وبارك لى فيما آتيتنى اللهم إنّ هذا البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مقام العائذ بك من النار اللهم اجعلنى من أكرم وفدك عليك ثم ليحمد الله كثيرا فى هذا الموضع وليصلّ على رسوله ﷺ وعلى جميع الرسل كثيرا وليدع بحوائجه الخاصة وليستغفر من ذنوبه . كان بعض السلف فى هذا الموضع يقول لمواليه تنحوا عنى حتى أقر لربى بذنوبى . السادس : إذا فرغ من ذلك ينبغى أن يصلى خلف المقام ركعتين يقرأ فى الأولى قل يا أيها الكافرون وفى الثانية الاخلاص وهما ركعتا الطواف.قال الزهرى مضت السنة أن يصلى لكل أسبوع ركعتين(٤) وإن قرن بين أسابيع وصلى ركعتين جاز(٥) فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل أسبوع طواف وليدع بعد ركعتى الطواف وليقل اللهم يسر لى اليسرى وجنبنى العسرى واغفر لى فى الآخرة والأولى واعصمنى بألطافك حتى لا أعصيك وأعنى على طاعتك بتوفيقك وجنبنى معاصيك واجعلنى ممن يحبك ويحب ملائكتك ورسلك ويحب عبادك الصالحين اللهم حببنى إلى ملائكتك ورسلك وإلى عبادك الصالحين اللهم فكما هديتنى إلى الاسلام فثبتنى عليه بألطافك وولايتك واستعملنى لطاعتك وطاعة رسولك وأجرنى من مضلات الفتن ثم ليعد إلى الحجر وليستلمه وليختم به الطواف

فروى د ه ك وصححه من حديث عمر قال فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد أظهر الله الاسلام ونفى الكفر وأهله ومع ذلك لاندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) حديث استلامه صلى الله عليه وسلم للركن اليمانى متفق عليه من حديث ابن عمر قال رأيت رسول الله ﷺ حين يقدم مكة إذا استلم الركن الأسود الحديث ولهما من حديثه لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس من الأركان إلا اليمانيين ولمسلم من حديث ابن عباس لم أره يستلم غير الركنين اليمانيين وله من حديث جابر الطويل حتى إذا أتيت البيت معه استلم الركن (٢) حديث تقبيله صلى الله عليه وسلم له متفق عليه من حديث عمر أنه قبل الحجر وقال لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ماقبلتك والبخارى من حديث ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبله وله فى التاريخ من حديث ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا استلم الركن اليمانى قبله (٣) حديث وضع الخدّ عليه قط ك من حديث ابن عباس أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الركن اليمانى الحديث قال ك صحيح الاسناد قلت فيه عبد الله بن مسلم بن هرمز ضعفه الجمهور (٤) حديث الزهرى مضت السنة أن يصلى لكل أسبوع ركعتين ذكره مع تعليقا السنة أفضل لم يطف النبى صلى الله عليه وسلم أسبوعا إلا صلى ركعتين وفى الصحيحين من حديث ابن عمر قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين (٥) حديث قرانه صلى الله عليه وسلم بين أسابيع ابن أبى حاتم من حديث ابن عمر أنّ النبى صلى الله عليه وسلم قرن ثلاثة أطواف ليس بينها صلاة ورواه عق فى الضعفاء وابن شاهين فى أماليه من حديث أبى هريرة

تجلى الله تعالى لعباده فى كلامه ولكن لايبصرون فيكون لكل آية مطلع من هذا الوجه فالحدّ حدّ الكلام والمطلع الترقى عن حد الكلام إلى شهود المتكلم . وقد نقل عن جعفر الصادق أيضا أنه خرّ مغشيا عليه وهو فى الصلاة فسئل عن ذلك فقال مازلت أردّد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها فالصوفى لما لاح له نور ناصية التوحيد وألقى سمعه عند سماع الوعد والوعيد وقلبه بالتخلص عما سوى الله تعالى صار بين يدى الله حاضرا شهيدا يرى لسانه أو لسان غيره فى التلاوة كشجرة موسى عليه السلام حيث أسمعه الله منها خطابه إياه بإنى أنا الله فاذا كان سماعه من الله تعالى واستماعه إلى الله صار سمعه بصره وبصره سمعه وعلمه عمله وعمله علمه وعاد آخره أوله وأوله آخره ومعنى ذلك أن الله تعالى

قال صلى الله عليه وسلم « من طاف بالبيت أسبوعا وصلى ركعتين فله من الأجر كعتق رقبة[1] » وهذه كيفية الطواف والواجب من جملته بعد شروط الصلاة أن يستكمل عدد الطواف سبعا بجميع البيت وأن يبتدئ بالحجر الأسود ويجعل البيت على يساره وأن يطوف داخل المسجد وخارج البيت لا على الشاذروان ولا فى الحجر وأن يوالى بين الأشواط ولا يفرقها تفريقا خارجا عن المعتاد وما عدا هذا فهو سنن وهيئات .

(الجملة الخامسة فى السعى)

فاذا فرغ من الطواف فليخرج من باب الصفا وهو فى محاذاة الضلع الذى بين الركن اليمانى والحجر فاذا خرج من ذلك الباب وانتهى إلى الصفا وهو جبل فيرقى فيه درجات فى حضيض الجبل بقدر قامة الرجل. رقى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت له الكعبة[2] وابتداء السعى من أصل الجبل كاف وهذه الزيادة مستحبة ولكن بعض تلك الدرج مستحدثة فينبغى أن لا يخلفها وراء ظهره فلا يكون متمما للسعى وإذا ابتدأ من ههنا سعى بينه وبين المروة سبع مرات وعند رقيه فى الصفا ينبغى أن يستقبل البيت ويقول الله أكبر الله أكبر الحمد لله على ما هدانا الحمد لله بمحامده كلها على جميع نعمه كلها لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت بيده الخير وهو على كل شىء قدير لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا إله إلا الله مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين ـ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ـ اللهم إنى أسألك إيمانا دائما ويقينا صادقا وعلما نافعا وقلبا خاشعا ولسانا ذاكرا وأسألك العفو والعافية والمعافاة الدائمة فى الدنيا والآخرة ويصلى على محمد صلى الله عليه وسلم ويدعو الله عز وجل بما شاء من حاجته عقيب هذا الدعاء ثم ينزل ويبتدئ السعى وهو يقول . رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ويمشى على هينة حتى ينتهى إلى الميل الأخضر وهو أول ما يلقاه إذا نزل من الصفا وهو على زاوية المسجد الحرام فاذا بقى بينه وبين محاذاة الميل ستة أذرع أخذ فى السير السريع وهو الرمل حتى ينتهى إلى الميلين الأخضرين ثم يعود إلى الهينة فاذا انتهى إلى المروة صعدها كما صعد الصفا وأقبل بوجهه على الصفا ودعا بمثل ذلك الدعاء وقد حصل السعى مرة واحدة فاذا عاد إلى الصفا حصلت مرتان يفعل ذلك سبعا ويرمل فى موضع الرمل فى كل مرة ويسكن فى موضع السكون كما سبق وفى كل نوبة يصعد الصفا والمروة فاذا فعل ذلك فقد فرغ من طواف القدوم والسعى وهما سنتان والطهارة مستحبة للسعى وليست بواجبة بخلاف الطواف وإذا سعى فينبغى أن لا يعيد السعى بعد الوقوف ويكتفى بهذا ركنا فانه ليس من شرط السعى أن يتأخر عن الوقوف وإنما ذلك شرط فى طواف الركن نعم شرط كل سعى أن يقع بعد طواف أى طواف كان

وزاد ثم صلى لكل أسبوع ركعتين وفى إسنادها عبد السلام بن أبى الجنوب منكر الحديث

(١) حديث من طاف بالبيت أسبوعا وصلى ركعتين فله من الأجر كعتق رقبة ت وحسنه ون ه من حديث ابن عمر من طاف بالبيت وصلى ركعتين كان كعتق رقبة لفظ ه وقال الآخر من طاف بهذا البيت أسبوعا فأحصاه كان كعتق رقبة وللبيهقى فى الشعب من طاف أسبوعا وركع ركعتين كانت كعتاق رقبة (٢) حديث أنه رقى على الصفا حتى بدت له الكعبة م من حديث جابر فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت وله من حديث أبى هريرة أتى الصفا فعلا عليه حتى نزل إلى البيت

خاطب الذر بقوله ـ ألست بربكم ـ فسمعت النداء على غاية الصفاء ثم لم تزل الذرات تنقلب فى الأصلاب وتنتقل إلى الأرحام قال الله تعالى ـ الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين ـ يعنى تقلب ذرتك فى أصلاب أهل السجود من آبائك الأنبياء فما زالت تنتقل الذرات حتى برزت بين أجسادها فاحتجبت بالحكمة عن القدرة وبعالم الشهادة عن عالم الغيب وتراكم ظلمتها بالتقلب فى الأطوار فاذا أراد الله تعالى بالعبد حسن الاستماع بأن يصيره صوفيا صافيا لا يزال يرقيه فى رتب التزكية والتحلية حتى يخلص من مضيق عالم الحكمة إلى فضاء القدرة ويزال عن بصيرته النافذة سجف الحكمة فيصير سماعه ـ ألست بربكم ـ كشفا وعيانا وتوحيده وعرفانه تبيانا وبرهانا وتندرج له ظلم الأطوار فى لوامع الأنوار . قال

(الجملة السادسة فى الوقوف وماقبله)

الحاج إذا انتهى يوم عرفة إلى عرفات فلا يتفرّغ لطواف القدوم ودخول مكة قبل الوقوف وإذا وصل قبل ذلك بأيام فطاف طواف القدوم فيمكث محرما إلى اليوم السابع من ذى الحجة فيخطب الإمام بمكة خطبة بعد الظهر عند الكعبة ويأمر الناس بالاستعداد للخروج إلى منى يوم التروية والمبيت بها وبالغدو منها إلى عرفة الإقامة فرض الوقوف بعدالزوال إذوقت الوقوف من الزوال إلى طلوع الفجر الصادق من يوم النحر فينبغى أن يخرج إلى منى ملبيا ويستحب له المشى من مكة فى المناسك إلى انقضاء حجته إن قدر عليه والمشى من مسجد إبراهيم عليه السلام إلى الموقف أفضل وآكد فاذا انتهى إلى منى قال اللهم هذه منى فامنن علىّ بما مننت به على أوليائك وأهل طاعتك وليمكث هذه الليلة بمنى وهو مبيت منزل لايتعلق به نسك فاذا أصبح يوم عرفة صلى الصبح فاذاطلعت الشمس على ثبير سار إلى عرفات ويقول : اللهم اجعلهاخير غدوة غدوتها قط وأقربها من رضوانك وأبعدها من سخطك اللهم إليك غدوت وإليك رجوت وعليك اعتمدت ووجهك أردت فاجعلنى ممن تباهى به اليوم من هو خيرمنى وأفضل فاذا أتى عرفات فليضرب خباءه بنمرة قريبا من المسجد ثم ضرب رسول الله ﷺ قبته(١) ونمرة هى بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة وليغتسل للوقوف فاذازالت الشمس خطب الإمام خطبة وجيزة وقعد وأخذ المؤذن فى الأذان والإمام فى الخطبة الثانية ووصل الاقامة بالأذان وفرغ الامام مع تمام إقامة المؤذن ثم جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وقصر الصلاة وراح إلى الموقف فليقف بعرفة ولايقفن فى وادى عرفة وأما مسجد إبراهيم عليه السلام فصدرة فى الوادى وأخرياته من عرفة فمن وقف فى صدر المسجد لم يحصل له الوقوف بعرفة ويتميز مكان عرفة من المسجد بصخرات كبار فرشت ثم والأفضل أن يقف عند الصخرات بقرب الامام مستقبلا للقبلة راكبا وليكثر من أنواع التحميد والتسبيح والتهليل والثناء على الله عز وجل والدعاء والتوبة ولا يصوم فى هذا اليوم ليقوى على المواظبة على الدعاء ولا يقطع التلبية يوم عرفة بل الأحب أن يلبى تارة ويكبّ على الدعاء أخرى وينبغى أن لاينفصل من طرف عرفة إلا بعد الغروب ليجمع فى عرفة بين الليل والنهار وإن أمكنه الوقوف يوم الثامن ساعة عند إمكان الغلط فى الهلال فهو الحزم وبه الأمن من الفوات ومن فاته الوقوف حتى طلع الفجر يوم النحر فقدفاته الحج فعليه أن يتحلل عن إحرامه بأعمال العمرة ثم يريق دما لأجل الفوات ثم يقضى العام الآتى وليكن أهم اشتغاله فى هذا اليوم الدعاء ففى مثل تلك البقعة ومثل ذلك الجمع ترجى إجابة الدعوات والدعاء المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم(٢) إلا وعن السلف فى يوم عرفة أولى مايدعو به فليقل لاإله إلا الله وحده لاشريك له

(١) حديث ضربه صلى الله عليه وسلم قبته بنمرة مسلم من حديث جابر الطويل فأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة الحديث (٢) حديث الدعاء المأثور فى يوم عرفة لاإله إلا الله وحده لاشريك له الحديث من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ماقلت أنا والنبيون من قبلى لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير وقال حسن غريب وله من حديث على قال أكثر مادعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فى الموقف اللهم لك الحمد كالذى تقول وخيرا مما نقول لك صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى وإليك مآبى ولك رب تراثى اللهم إنى أعوذ بك من شر ما تجىء به الريح وقال ليس بالقوى إسناده وروى المستغفرى فى الدعوات من حديثه يا على إن أكثر دعاء من قبلى يوم عرفة أن أقول لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير اللهم اجعل فى بصرى نورا وفى سمعى نورا وفى قلبى نورا اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى

بعضهم أنا أذكر خطاب ألست بربكم إشارة منه إلى هذا الحال فاذا تحقق الصوفى بهذا الوصف صار وقته سرمدا وشهوده مؤبدا وسماعه متواليا متجددا يسمع كلام الله تعالى وكلام رسوله حق السماع . قال سفيان بن عيينة : أول العلم الاستماع ثم الفهم ثم الحفظ ثم العمل ثم النشر . وقال بعضهم تعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن الكلام وقيل من حسن الاستماع امهال المتكلم حتى يقضى حديثه وقلة التلفت إلى الجوانب والاقبال بالوجه والنظر إلى المتكلم والوعى قال الله تعالى لنبيه عليه السلام ـ ولاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه ـ وقال ـ لاتحرك به لسانك لتعجل به ـ هذا تعليم من الله تعالى لرسوله عليه السلام حسن الاستماع قيل معناه لاتعجل على الصحابة حتى تتدبر

له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حيّ لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي لساني نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري وليقل اللهم رب الحمد لك الحمد كما تقول وخيرا مما تقول لك صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي وإليك مآبي وإليك ثوابي اللهم إني أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الأمر وعذاب القبر اللهم إني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل ومن شر ما يلج في النهار ومن شر ما تهب به الرياح ومن شر بوائق الدهر اللهم إني أعوذ بك من تحوّل عافيتك وفجأة نقمتك وجميع سخطك اللهم اهدني بالهدى واغفر لي في الآخرة والأولى ياخير مقصود وأسنى منزول به وأكرم مسئول ما لديه أعطى العشية أفضل ما أعطيت أحدا من خلقك وحجاج بيتك ياأرحم الراحمين اللهم يارفيع الدرجات ومنزل البركات ويافاطر الأرضين والسموات ضجت إليك الأصوات بصنوف اللغات يسألونك الحاجات وحاجتي إليك أن لا تنساني في دار البلاء إذا نسيني أهل الدنيا اللهم إنك تسمع كلامي وترى مكاني وتعلم سري وعلانيتي ولا يخفى عليك شيء من أمري أنا البائس الفقير المستغيث المستجير الوجل المشفق المعترف بذنبه أسألك مسئلة المسكين وأبتهل إليك ابتهال المذنب الذليل وأدعوك دعاء الخائف الضرير دعاء من خضعت لك رقبته وفاضت لك عبرته وذل لك جسده ورغم لك أنفه اللهم لا تجعلني بدعائك رب شقيا وكن بي رءوفا رحيما ياخير المسئولين وأكرم المعطين إلهي من مدح لك نفسه فاني لائم نفسي إلهي أخرست المعاصي لساني فمالي وسيلة من عمل ولا شفيع سوى الأمل إلهي إني أعلم أن ذنوبي لم تبق لي عندك جاها ولا للاعتذار وجها ولكنك أكرم الأكرمين إلهي إن لم أكن أهلا أن أبلغ رحمتك فان رحمتك أهل أن تبلغني ورحمتك وسعت كل شيء وأنا شيء إلهي إن ذنوبي وإن كانت عظاما ولكنها صغار في جنب عفوك فاغفرها لي يا كريم إلهي أنت أنت وأنا أنا ، أنا العوّاد إلى الذنوب وأنت العواد إلى المغفرة إلهي إن كنت لا ترحم إلا أهل طاعتك فالى من يفزع المذنبون إلهي تجنبت عن طاعتك عمدا وتوجهت إلى معصيتك قصدا فسبحانك ما أعظم حجتك عليّ وأكرم عفوك عني فبوجوب حجتك عليّ وانقطاع حجتي عنك وفقري إليك وغناك عني إلا غفرت لي ياخير من دعاه داع وأفضل من رجاه راج بحرمة الاسلام وبذمة محمد عليه السلام أتوسل إليك فاغفر لي جميع ذنوبي واصرفني من موقفي هذا مقضيّ الحوائج وهب لي ما سألت وحقق رجائي فيما تمنيت إلهي دعوتك بالدعاء الذي علمتنيه فلا تحرمني الرجاء الذي عرفتنيه إلهي ما أنت صانع العشية بعبد مقر لك بذنبه خاشع لك بذلته مستكين بجرمه متضرّع إليك من عمله تائب إليك من اقترافه مستغفر لك من ظلمه مبتهل إليك في العفو عنه طالب إليك نجاح حوائجه راج إليك في موقفه مع كثرة ذنوبه فياملجأ كل حي وولي كل مؤمن من أحسن فبرحمتك يفوز ومن أخطأ فبخطيئته يهلك اللهم إليك خرجنا وبعنائك أنخنا وإياك أملنا وما عندك طلبنا ولإحسانك تعرضنا ورحمتك رجونا ومن عذابك أشفقنا وإليك بأثقال الذنوب هربنا ولبيتك الحرام حججنا ياامن يملك حوائج السائلين ويعلم ضمائر الصامتين ياامن ليس معه رب يدعى ويامن ليس فوقه خالق يخشى ويامن ليس له وزير يؤتى ولا حاجب يرشى ياامن لا يزداد على كثرة السؤال

اللهم إني أعوذ بك من وسواس الصدر وشتات الأمر وفتنة القبر وشر ما يلج في الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح ومن شر بوائق الدهر وإسناده ضعيف وروى الطبراني في المعجم الصغير من حديث ابن عباس قال كان مما دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة اللهم إنك ترى مكاني وتسمع كلامي وتعلم سري وعلانيتي ولا يخفى عليك شيء من أمري أنا البائس الفقير فذكر الحديث إلى قوله ياخير المسئولين وياخير المعطين وإسناده ضعيف وباقي الدعاء من دعاء بعض السلف وفي بعضه ما هو مرفوع ولكن ليس مقيدا بموقف عرفة .

معانيه حتى تكون أنت أوّل من يخلص بغرائبه وعجائبه وقيل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه جبريل عليه السلام وأوحى إليه لا يفتر من قراءة القرآن مخافة الانفلات والنسيان فنهاه الله تعالى عن ذلك أي لا تعجل بقراءته قبل أن يفرغ جبرائيل من إلقائه إليك وقد تكون مطالعة العلوم وأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى السماع ويحتاج الطالع للعلوم والأخبار وسير أهل الصلاح وحكاياتهم وأنواع الحكم والأمثال التي فيها نجاة من عذاب الآخرة أن يكون في ذلك كله متأدّبا بآداب حسن الاستماع لأنه نوع من ذلك وكما أنّ القلب استعد بحسن الاستماع بالزهادة والتقوى حتى أخذ من كل ما سمعه أحسنه فيكون آخذا بالمطالعة من كل شيء أحسنه ومن الأدب

إلا جودا وكرما وعلى كثرة الحوائج إلا تفضلا وإحسانا اللهم إنك جعلت لكل ضيف قرى ونحن أضيافك فاجعل قرانا منك الجنة اللهم إن لكل وفد جائزة ولكل زائر كرامة ولكل سائل عطية ولكل راج ثوابا ولكل ملتمس لما عندك جزاء ولكل مسترحم عندك رحمة ولكل راغب إليك زلفى ولكل متوسل إليك عفوا وقد وفدنا إلى بيتك الحرام ووقفنا بهذه المشاعر العظام وشهدنا هذه المشاهد الكرام رجاء لما عندك فلا تخيب رجاءنا إلهنا تابعت النعم حتى اطمأنت الأنفس بتتابع نعمك وأظهرت العبر حتى نطقت الصوامت بحجتك وظاهرت المنن حتى اعترف أولياؤك بالتقصير عن حقك وأظهرت الآيات حتى أفصحت السموات والأرضون بأدلتك وقهرت بقدرتك حتى خضع كل شيء لعزتك وعنت الوجوه لعظمتك إذا أساءت عبادك حلمت وأمهلت وإن أحسنوا تفضلت وقبلت وإن عصوا سترت وإن أذنبوا عفوت وغفرت وإذا دعونا أجبت وإذا نادينا سمعت وإذا أقبلنا إليك قربت وإذا ولينا عنك دعوت إلهنا إنك قلت في كتابك المبين لمحمد خاتم النبيين ـ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ـ فأرضك عنهم الاقرار بكلمة التوحيد بعد الجحود وإنا نشهد لك بالتوحيد مخبتين ولمحمد بالرسالة مخلصين فاغفر لنا بهذه الشهادة سوالف الأجرام ولا تجعل حظنا فيه أنقص من حظ من دخل في الاسلام إلهنا إنك أحببت التقرب إليك بعتق ما ملكت أيماننا ونحن عبيدك وأنت أولى بالتفضل فاعتقنا وإنك أمرتنا أن نتصدق على فقرائنا ونحن فقراؤك وأنت أحق بالتطول فتصدق علينا ووصيتنا بالعفو عمن ظلمنا وقد ظلمنا أنفسنا وأنت أحق بالكرم فاعف عنا ربنا اغفر لنا وارحمنا أنت مولانا ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب النار . وليكثر من دعاء الخضر عليه السلام وهو أن يقول يا من لا يشغله شأن عن شأن ولا سمع عن سمع ولا تشتبه عليه الأصوات يا من لا تغلطه المسائل ولا تختلف عليه اللغات يا من لا يبرمه إلحاح الملحين ولا تضجره مسئلة السائلين أذقنا برد عفوك وحلاوة مناجاتك وليدع بما بدا له وليستغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات وليلح في الدعاء وليعظم المسئلة فان الله لا يتعاظمه شيء وقال مطرف بن عبد الله وهو بعرفة اللهم لا ترد الجميع من أجلي وقال بكر المزني قال رجل لما نظرت إلى أهل عرفات ظننت أنهم قد غفر لهم لولا أني كنت فيهم .

(الجملة السابعة في بقية أعمال الحج بعد الوقوف من المبيت والرمي والنحر والحلق والطواف)

فاذا أفاض من عرفة بعد غروب الشمس فينبغي أن يكون على السكينة والوقار وليجتنب وجيف الخيل وإيضاع الابل كما يعتاده بعض الناس فان رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى عن وجيف الخيل وإيضاع الابل وقال : اتقوا الله وسيروا سيرا جميلا لا تطئوا ضعيفا ولا تؤذوا مسلما (١) » فاذا بلغ المزدلفة اغتسل لها لأن المزدلفة من الحرام فليدخله بغسل وإن قدر على دخوله ماشيا فهو أفضل وأقرب إلى توقير الحرم ويكون في الطريق رافعا صوته بالتلبية فاذا بلغ المزدلفة قال اللهم إن هذه مزدلفة جمعت فيها ألسنة مختلفة تسألك حوائج مؤتنفة فاجعلني ممن دعاك فاستجبت له وتوكل عليك فكفيته ثم يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة في وقت العشاء قاصرا له بأذان وإقامتين ليس بينهما نافلة ولكن يجمع نافلة المغرب والعشاء والوتر بعد الفريضتين ويبدأ بنافلة المغرب ثم بنافلة العشاء كما في الفريضتين فان ترك النوافل في السفر خسران ظاهر وتكليف إيقاعها في الأوقات إضرار وقطع للتبعية بينهما وبين الفرائض فاذا جاز أن يؤدى النوافل مع الفرائض بتيمم واحد بحكم التبعية فبأن يجوز أداؤها على حكم الجمع بالتبعية أولى ولا يمنع من

(١) حديث نهى النبي عن وجيف الخيل وإيضاع الابل ن ك وصححه من حديث أسامة بن زيد عليكم بالسكينة والوقار فان البر ليس في إيضاع الابل وقال ك ليس البر بايجاف الخيل والإبل وللبخاري من حديث ابن عباس فان البر ليس بالايضاع .

في المطالعة أن العبد إذا أراد أن يطالع شيئا من الحديث والعلم يعلم أنه قد تكون مطالعة ذلك بداعية النفس وقلة صبرها على الذكر والتلاوة والعمل فتستروح بالمطالعة كما تروح بمجالسة الناس ومكالمتهم فليتفقد المتفطن نفسه في ذلك ولا يستحلي مطالعة الكتب إلى حد يأخذ ذلك من وقته ويراعي الافراط فيه فاذا أراد مطالعة كتاب أو شيء من العلم لا يبادر إليه إلا بعد التثبت والاناية والرجوع إلى الله تعالى وطلب التأييد من رحمة الله تعالى فيه فانه قد يرزق بالمطالعة ما يكون من مزيد حاله ولو قدم الاستخارة لذلك كان حسنا فان الله تعالى يفتح عليه باب الفهم والتفهيم موهبة من الله زيادة على ما يتبين من صورة العلم فللعلم صورة ظاهرة وسر باطن وهو الفهم والله تعالى نبه على

هذا مفارقة النفل للفرض فى جواز أدائه على الراحلة لما أومأنا إليه من التبعية والحاجة ثم يمكث تلك الليلة بمزدلفة وهو مبيت نسك ومن خرج منها فى النصف الأول من الليل ولم يبت فعليه دم وإحياء هذه الليلة الشريفة من محاسن القربات لمن يقدر عليه ثم إذا انتصف الليل يأخذ فى التأهب للرحيل ويتزود الحصى منها ففيها أحجار رخوة فليأخذ سبعين حصاة فانها قدر الحاجة ولا بأس بأن يستظهر بزيادة فربما يسقط منه بعضها ولتكن الحصى خفافا بحيث يحتوى عليه أطراف البراجم ثم ليغلس بصلاة الصبح وليأخذ فى المسير حتى إذا انتهى إلى المشعر الحرام وهو آخر المزدلفة فيقف ويدعو إلى الاسفار ويقول اللهم بحق المشعر الحرام والبيت الحرام والشهر الحرام والركن والمقام أبلغ روح محمد منا التحية والسلام وأدخلنا دار السلام يا ذا الجلال والاكرام ثم يدفع منها قبل طلوع الشمس حتى ينتهى إلى موضع يقال له وادى محسر فيستحب له أن يحرك دابته حتى يقطع عرض الوادى وان كان راجلا أسرع فى المشى ثم إذا أصبح يوم النحر خلط التلبية بالتكبير فيلبى تارة ويكبر أخرى فينتهى إلى منى ومواضع الجمرات وهى ثلاثة فيتجاوز الاولى والثانية فلا شغل له معهما يوم النحر حتى ينتهى إلى جمرة العقبة وهى على يمين مستقبل القبلة فى الجادة والمرمى مرتفع قليلا فى سفح الجبل وهو ظاهر بمواقع الجمرات ويرمى جمرة العقبة بعد طلوع الشمس بقدر رمح وكيفيته أن يقف مستقبلا القبلة وإن استقبل الجمرة فلا بأس ويرمى سبع حصيات رافعا يده ويبدل التلبية بالتكبير ويقول مع كل حصاة الله أكبر على طاعة الرحمن ورغم الشيطان اللهم تصديقا بكتابك واتباعا لسنة نبيك فاذا رمى قطع التلبية والتكبير إلا التكبير عقيب فرائض الصلوات من ظهر يوم النحر إلى عقيب الصبح من آخر أيام التشريق ولا يقف فى هذا اليوم للدعاء بل يدعو فى منزله وصفة التكبير أن يقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا لا إله إلا الله وحده لا شريك له مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده لا إله إلا الله والله أكبر ثم ليذبح الهدى إن كان معه والأولى أن يذبح بنفسه وليقل بسم الله والله أكبر اللهم منك وبك وإليك تقبل منى كما تقبلت من خليلك إبراهيم والتضحية بالبدن أفضل ثم بالبقرة ثم بالشاة والشاة أفضل من مشاركة ستة فى البدنة والبقرة والضأن أفضل من المعز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الأضحية الكبش الأقرن والبيضاء أفضل من الغبراء والسوداء [1] » وقال أبو هريرة البيضاء أفضل فى الأضحى من دم سوداوين وليأكل منه إن كانت من هدى التطوع ولا يضحين بالعرجاء والجدعاء والعضباء والجرباء والشرقاء والخرقاء والمقابلة والمدابرة والعجفاء والجدع فى الأنف والأذن للقطع منهما والعضب فى القرن وفى نقصان القوائم والشرقاء المشقوقة الأذن من فوق والخرقاء من أسفل والمقابلة المخروقة الأذن من قدام والمدابرة من خلف والعجفاء المهزولة التى لا تنقى أى لا مخ فيها من الهزال ثم ليحلق بعد ذلك والسنة أن يستقبل القبلة ويبتدئ بمقدم رأسه فيحلق الشق الأيمن إلى العظمين المشرفين على القفا ثم ليحلق الباقى ويقول اللهم أثبت لى بكل شعرة حسنة وامح عنى بها سيئة وارفع لى بها عندك درجة والمرأة تقصر الشعر والأصلع يستحب له إمرار الموسى على رأسه ومهما حلق بعد رمى الجمرة فقد حصل له التحلل الأول وحل له كل المحظورات إلا النساء والصيد ثم يفيض إلى مكة ويطوف كما وصفناه وهذا الطواف طواف ركن فى الحج ويسمى طواف الزيارة وأول وقته بعد نصف الليل من ليلة النحر وأفضل وقته يوم النحر ولا آخر لوقته بل له أن يؤخر إلى أى وقت شاء ولكن يبقى مقيدا بعلقة الاحرام فلا تحل له النساء إلى أن يطوف فاذا طاف تم التحلل وحل الجماع وارتفع الاحرام بالكلية ولم يبق إلا رمى أيام التشريق والمبيت بمنى وهى واجبات بعد زوال الاحرام على سبيل الاتباع للحج وكيفية هذا الطواف

(١) حديث خير الأضحية الكبش د من حديث عبادة بن الصامت و ت من حديث أبى أمامة قال ت

شرف الفهم بقوله ـ ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما ـ أشار إلى الفهم بمزيد اختصاص وتميز عن الحكم والعلم قال الله تعالى ـ إن الله يسمع من يشاء ـ فاذا كان للسمع هو الله تعالى يسمع تارة بواسطة اللسان وتارة بما يرزق بمطالعة الكتب من التبيان فصار ما يفتح الله تعالى بمطالعة الكتب على معنى ما يرزق من المسموع ببركة حسن الاستماع ليتفقد العبد حاله فى ذلك ويتعلم علمه وأدبه فانه باب كبير من أبواب الخير وعمل صالح من أعمال المشايخ والصوفية والعلماء الزاهدين المتبتلين لاستفتاح أبواب الرحمة وللمزيد من كل شىء ينفع سلوك الآخرة

[الباب الثالث فى بيان فضيلة علوم الصوفية والاشارة إلى أنموذج منها]

حدثنا شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب

مع الركعتين كما سبق فى طواف القدوم فاذا فرغ من الركعتين فليسع كما وصفنا إن لم يكن سعى بعد طواف القدوم وان كان قد سعى فقد وقع ذلك ركنا فلا ينبغى أن يعيد السعى . وأسباب التحلل ثلاثة الرمى والحلق والطواف الذى هو ركن ومهما أتى باثنين من هذه الثلاثة فقد تحلل أحد التحللين ولا حرج عليه فى التقديم والتأخير بهذه الثلاث مع الذبح ولكن الأحسن أن يرمى ثم يذبح ثم يحلق ثم يطوف والسنة للامام فى هذا اليوم أن يخطب بعد الزوال وهى خطبة وداع رسول الله ﷺ ففى الحج أربع خطب: خطبة يوم السابع وخطبة يوم عرفة وخطبة يوم النحر (١) وخطبة يوم النفر الأول وكلها عقيب الزوال وكلها إفراد إلا خطبة يوم عرفة فانها خطبتان بينهما جلسة ثم إذا فرغ من الطواف عاد إلى منى للمبيت والرمى فيبيت تلك الليلة بمنى وتسمى ليلة القر لأن الناس فى غدة قرون بمنى ولا ينفرون فاذا أصبح اليوم الثانى من العيد وزالت الشمس اغتسل للرمى وقصد الجمرة الأولى التى تلى عرفة وهى على يمين الجادة ويرمى إليها بسبع حصيات فاذا تعداها انحرف قليلا عن يمين الجادة ووقف مستقبل القبلة وحمد الله تعالى وهلل وكبر ودعا مع حضور القلب وخشوع الجوارح ووقف مستقبل القبلة قدر قراءة سورة البقرة مقبلا على الدعاء ثم يتقدم إلى الجمرة الوسطى ويرمى كما رمى الأولى ويقف كما وقف للأولى ثم يتقدم إلى جمرة العقبة ويرمى سبعا ولا يعرج على شغل بل يرجع إلى منزله ويبيت تلك الليلة بمنى وتسمى هذه الليلة ليلة النفر الأول ويصبح فاذا صلى الظهر فى اليوم الثانى من أيام التشريق رمى فى هذا اليوم إحدى وعشرين حصاة كاليوم الذى قبله ثم هو مخير بين المقام بمنى وبين العود إلى مكة فان خرج من منى قبل غروب الشمس فلا شىء عليه وإن صبر إلى الليل فلا يجوز له الخروج بل لزمه المبيت حتى يرمى فى يوم النفر الثانى أحدا وعشرين حجرا كما سبق وفى ترك المبيت والرمى إراقة دم وليتصدق باللحم وله أن يزور البيت فى ليالى منى بشرط أن لا يبيت إلا بمنى . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك (٢) ولا يتركن حضور الفرائض مع الامام فى مسجد الخيف فان فضله عظيم فاذا أفاض من منى فالأولى أن يقيم بالمحصب من منى ويصلى العصر والمغرب والعشاء ويرقد رقدة (٣) فهو السنة رواه جماعة من الصحابة رضى الله عنهم فان لم يفعل ذلك فلا شىء عليه .

(الجملة الثامنة فى صفة العمرة ومابعدها إلى طواف الوداع)

من أراد أن يعتمر قبل حجه أو بعده كيفما أراد فليغتسل ويلبس ثياب الاحرام كما سبق فى الحج ويحرم بالعمرة من ميقاتها وأفضل مواقيتها الجعرانة ثم التنعيم ثم الحديبية وينوى العمرة ويلبى ويقصد مسجد عائشة رضى الله عنها ويصلى ركعتين ويدعو بما شاء ثم يعود إلى مكة وهو يلبى حتى يدخل المسجد الحرام فاذا دخل المسجد ترك التلبية وطاف سبعا وسعى سبعا كما وصفنا فاذا فرغ حلق رأسه وقد

غريب وعفير يضعف فى الحديث (١) حديث الخطبة يوم النحر وهى خطبة وداع رسول الله صلى الله عليه وسلم خ من حديث أبى بكرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر وله من حديث ابن عباس خطب الناس يوم النحر وفى حديث علقمة خ ووصله ه من حديث ابن عمر وقف النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات فى الحجة التى حج فيها فقال أى يوم هذا الحديث وفيه ثم ودع الناس فقالوا هذه حجة الوداع (٢) حديث زيارة البيت فى ليالى منى والمبيت بمنى د فى المراسيل من حديث طاوس قال أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفيض كل ليلة من ليالى منى قال د وقد أسند قلت وصله ابن عدى عن طاوس عن ابن عباس كان رسول الله ﷺ يزور البيت أيام منى وفيه عمرو بن رباح ضعيف والمرسل صحيح الإسناد ولأبى داود من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم مكث بمنى ليالى أيام التشريق (٣) حديث نزول المحصب وصلاة العصر والمغرب والعشاء به والرقود به رقدة خ من حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالبطحاء ثم هجع هجعة الحديث .

السهروردى رحمه الله قال أنبأنا أبو عبد الرحمن الصوفى قال أنا عبد الرحمن ابن محمد قال أنا أبو محمد عبد الله بن أحمد السرخسى قال أنا أبو عمران السمرقندى قال أنا أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى قال حدثنا نعيم بن حماد قال حدثنا بقية عن الأحوص ابن حكيم عن أبيه قال سأل رجل النبى عليه السلام عن الشر فقال «لا تسألونى عن الشر وسلونى عن الخير» يقولها ثلاثا ثم قال «إن شر الشر شرار العلماء وإن خير الخير خيار العلماء» فالعلماء أدلاء الأمة وعمد الدين وسرج ظلمات الجهالات الجبلية ونقباء ديوان الاسلام ومعادن حكم الكتاب والسنة وأمناء الله تعالى فى خلقه وأطباء العباد وجهابذة الملة الحنيفية وحملة عظيم الأمانة فهم أحق الخلق بحقائق التقوى وأحوج

تمت عمرته والمقيم بمكة ينبغي أن يكثر الاعتمار والطواف وليكثر النظر إلى البيت فاذا دخله فليصلّ ركعتين بين العمودين فهو الأفضل وليدخله حافيا موقرا قيل لبعضهم هل دخلت بيت ربك اليوم فقال والله ماأرى هاتين القدمين أهلا للطواف حول بيت ربي فكيف أراهما أهلا لأن أطأ بهما بيت ربي وقد علمت حيث مشيتا وإلى أين مشيتا وليكثر شرب ماء زمزم وليستق بيده من غير استنابة إن أمكنه وليرتو منه حتى يتضلع وليقل اللهم اجعله شفاء من كل داء وسقم وارزقني الاخلاص واليقين والمعافاة في الدنيا والآخرة قال صلى الله عليه وسلم « ماء زمزم لما شرب له (١) » أي يشفي ماقصد به .

(الجملة التاسعة في طواف الوداع)

مهما عن له الرجوع إلى الوطن بعد الفراغ من إتمام الحج والعمرة فلينجز أولا أشغاله وليشدّ رحاله وليجعل آخر أشغاله وداع البيت ووداعه بأن يطوف به سبعا كما سبق ولكن من غير رمل واضطباع فاذا فرغ منه صلى ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم ثم يأتي الملتزم ويدعو ويتضرع ويقول اللهم إن البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن أمتك حملتني على ماسخرت لي من خلقك حتى سيرتني في بلادك وبلغتني بنعمتك حتى أعنتني على قضاء مناسكك فان كنت رضيت عني فازدد عني رضا وإلا فمن الآن قبل تباعدي عن بيتك هذا أوان انصرافي إن أذنت لي غير مستبدل بك ولا ببيتك ولاراغب عنك ولا عن بيتك اللهم أصحبني العافية في بدني والعصمة في ديني وأحسن منقلبي وارزقني طاعتك أبدا ماأبقيتني واجمع لي خير الدنيا والآخرة إنك على كل شيء قدير اللهم لاتجعل هذا آخر عهدي ببيتك الحرام وإن جعلته آخر عهدي فعوضني عنه الجنة والأحب أن لايصرف بصره عن البيت حتى يغيب عنه .

(الجملة العاشرة في زيارة المدينة وآدابها)

قال صلى الله عليه وسلم « من زارني بعد وفاتي فكأنما زارني في حياتي (٢) » وقال ﷺ « من وجد سعة ولم يفد إليّ فقد جفاني (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « من جاءني زائرا لايهمه إلا زيارتي كان حقا على الله سبحانه أن أكون له شفيعا (٤) » فمن قصد زيارة المدينة فليصلّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم في طريقه كثيرا فاذا وقع بصره على حيطان المدينة وأشجارها قال اللهم هذا حرم رسولك فاجعله لي وقاية من النار وأمانا من العذاب وسوء الحساب وليغتسل قبل الدخول من بئر الحرة وليتطيب وليلبس أنظف ثيابه فاذا دخلها فليدخلها متواضعا معظما وليقل بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا ثم يقصد المسجد ويدخله ويصلي بجنب المنبر ركعتين ويجعل عمود المنبر حذاء منكبه الأيمن ويستقبل السارية التي إلى جانبها الصندوق وتكون الدائرة التي في قبلة المسجد بين عينيه فذلك موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يغير المسجد وليجتهد أن يصلي في المسجد

(١) حديث ماء زمزم لما شرب له ه من حديث جابر بسند ضعيف ورواه قط و ك في المستدرك من حديث ابن عباس قال الحاكم صحيح الاسناد إن سلم من محمد بن حبيب الجارودي قال ابن القطان سلم منه فان الخطيب قال فيه كان صدوقا قال ابن القطان لكن الراوي عنه مجهول وهو محمد ابن هشام المروزي (٢) حديث من زارني بعد وفاتي فكأنما زارني في حياتي الطبراني والدارقطني من حديث ابن عمر (٣) حديث من وجد سعة ولم يفد إليّ فقد جفاني ابن عدي والدارقطني في غرائب مالك وابن حبان في الضعفاء والخطيب في الرواة عن مالك من حديث ابن عمر من حج ولم يزرني فقد جفاني وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وروى ابن النجار في تاريخ المدينة من حديث أنس مامن أحد من أمتي له سعة ثم لم يزرني فليس له عذر (٤) حديث من جاءني زائرا لاتهمه إلا زيارتي كان حقا على الله أن أكون له شفيعا الطبراني من حديث ابن عمر وصححه ابن السكن .

العباد إلى الزهد في الدنيا لأنهم يحتاجون إليها لنفسهم ولغيرهم ففسادهم فساد متعدّ وصلاحهم صلاح متعد . قال سفيان ابن عيينة : أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم وأعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهذا قول صحيح يحكم بأن العالم إذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم فلا يغرّك تشدّقه واستطالته وحذاقته وقوّته في المناظرة والمجادلة فانه جاهل وليس بعالم إلا أن يتوب الله عليه ببركة العلم فان العلم في الاسلام لا يضيع أهله ويرجى عود العالم ببركة العلم ، والعلم فريضة وفضيلة فالفريضة ما لا بد للانسان من معرفته ليقوم بواجب حق الدين والفضيلة مازاد على قدر حاجته مما يكسبه فضيلة في النفس موافقة الكتاب والسنة وكل علم

الأول قبل أن يزاد فيه ثم يأتى قبر النبى صلى الله عليه وسلم فيقف عند وجهه وذلك بأن يستدبر القبلة ويستقبل جدار القبر على نحو من أربعة أذرع من السارية التى فى زاوية جدار القبر ويجعل القنديل على رأسه وليس من السنة أن يمس الجدار ولا أن يقبله بل الوقوف من بعد أقرب للاحترام فيقف ويقول السلام عليك يارسول الله السلام عليك يانبى الله السلام عليك ياأمين الله السلام عليك ياحبيب الله السلام عليك ياصفوة الله السلام عليك ياخيرة الله السلام عليك يا أحمد السلام عليك يامحمد السلام عليك يا أبا القاسم السلام عليك ياماحى السلام عليك ياعاقب السلام عليك ياحاشر السلام عليك يابشير السلام عليك يانذير السلام عليك ياطهر السلام عليك ياطاهر السلام عليك يا أكرم ولد آدم السلام عليك ياسيد المرسلين السلام عليك ياخاتم النبيين السلام عليك يارسول رب العالمين السلام عليك ياقائد الخير السلام عليك يافاتح البر السلام عليك يانبى الرحمة السلام عليك يا هادى الأمة السلام عليك ياقائد الغر المحجلين السلام عليك وعلى أهل بيتك الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا السلام عليك وعلى أصحابك الطيبين وعلى أزواجك الطاهرات أمهات المؤمنين جزاك الله عنا أفضل ماجزى نبيا عن قومه ورسولا عن أمته وصلى عليك كلما ذكرك الذاكرون وكلما غفل عنك الغافلون وصلى عليك فى الأولين والآخرين أفضل وأكمل وأعلى وأجل وأطيب وأطهر ماصلى على أحد من خلقه كما استنقذنا بك من الضلالة وبصرنا بك من العماية وهدانا بك من الجهالة أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أنك عبده ورسوله وأمينه وصفيه وخيرته من خلقه وأشهد أنك قد بلغت الرسالة وأديت الأمانة ونصحت الأمة وجاهدت عدوك وهديت أمتك وعبدت ربك حتى أتاك اليقين فصلى الله عليك وعلى أهل بيتك الطيبين وسلم وشرف وكرم وعظم وإن كان قد أوصى بتبليغ سلام فيقول السلام عليك من فلان السلام عليك من فلان ثم يتأخر قدر ذراع ويسلم على أبى بكر الصديق رضى الله عنه لأن رأسه عند منكب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأس عمر رضى الله عنه عند منكب أبى بكر رضى الله عنه ثم يتأخر قدر ذراع ويسلم على الفاروق عمر رضى الله عنه ويقول السلام عليكما يا وزيرى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعاونين له على القيام بالدين مادام حيا والقائمين فى أمته بعده بأمور الدين تتبعان فى ذلك آثاره وتعملان بسنته فجزاكما الله خير ما جزى وزيرى نبى عن دينه ثم يرجع فيقف عند رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بين القبر والاسطوانة اليوم ويستقبل القبلة وليحمد الله عز وجل وليمجده وليكثر من الصلاة على رسول الله ﷺ ثم يقول اللهم إنك قد قلت وقولك الحق ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ـ اللهم إنا قد سمعنا قولك وأطعنا أمرك وقصدنا نبيك متشفعين به إليك فى ذنوبنا وما أثقل ظهورنا من أوزارنا تائبين من زللنا معترفين بخطايانا وتقصيرنا فتب اللهم علينا وشفع نبيك هذا فينا وارفعنا بمنزلته عندك وحقه عليك اللهم اغفر للمهاجرين والأنصار واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان اللهم لا تجعله آخر العهد من قبر نبيك ومن حرمك ياأرحم الراحمين ثم يأتى الروضة فيصلى فيها ركعتين ويكثر من الدعاء ما استطاع لقوله ﷺ « مابين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى (١) » ويدعو عند المنبر ويستحب أن يضع يده على الرمانة السفلى التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع يده عليها عند الخطبة (٢) ويستحب له

(١) حديث ما بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى متفق عليه من حديث أبى هريرة وعبد الله بن زيد (٢) حديث وضعه صلى الله عليه وسلم يده عند الخطبة على رمانة المنبر لم أقف له على أصل وذكر محمد بن الحسن بن زبالة فى تاريخ المدينة أن طول رمانتى المنبر اللتين كان يمسكهما صلى الله عليه وسلم بيديه الكريمتين إذا جلس شبر وأصبعان .

لا يوافق الكتاب والسنة وماهو مستفاد منهما أو معين على فهمهما أو مستند إليهما كائنا ما كان فهو رذيلة وليس بفضيلة يزداد الانسان به هوانا ورذيلة فى الدنيا والآخرة فالعلم الذى هو فريضة لا يسع الانسان جهله على ماحدثنا شيخنا شيخ الاسلام أبو النجيب قال أنا الحافظ أبو القاسم المستملى قال أنا الشيخ العالم أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى قال أنا أبو محمد عبد الله ابن يوسف الأصفهانى قال أنا أبو سعيد بن الأعرابى قال حدثنا جعفر بن عامر العسكرى قال حدثنا الحسن بن عطية قال حدثنا أبو عاتكة عن أنس ابن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو بالصين فان طلب العلم فريضة على كل مسلم » .

أن يأتي أحدا يوم الخميس ويزور قبور الشهداء فيصلي الغداة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم يخرج ويعود إلى المسجد لصلاة الظهر فلا يفوته فريضة في الجماعة في المسجد ويستحب أن يخرج كل يوم إلى البقيع بعد السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويزور قبر عثمان رضي الله عنه وقبر الحسن بن علي رضي الله عنهما وفيه أيضا قبر علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد رضي الله عنهم ويصلي في مسجد فاطمة رضي الله عنها ويزور قبر إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر صفية عمة رسول الله ﷺ فذلك كله بالبقيع ويستحب له أن يأتي مسجد قباء في كل سبت ويصلي فيه لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « قال من خرج من بيته حتى يأتي مسجد قباء ويصلي فيه كان له عدل عمرة(١) » ويأتي بئر أريس يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم تفل فيها وهي عند المسجد فيتوضأ منها ويشرب من مائها(٢) ويأتي مسجد الفتح وهو على الخندق وكذا يأتي سائر المساجد والمشاهد ويقال إن جميع المشاهد والمساجد بالمدينة ثلاثون موضعا يعرفها أهل البلد فيقصد ما قدر عليه وكذلك يقصد الآبار التي كان رسول الله ﷺ يتوضأ منها ويغتسل ويشرب منها(٣) وهي سبع آبار طلبا للشفاء وتبركا به صلى الله عليه وسلم وإن أمكنه الاقامة بالمدينة مع مراعاة الحرمة فلها فضل عظيم

واختلف العلماء في العلم الذي هو فريضة قال بعضهم هو طلب علم الاخلاص ومعرفة آفات النفوس وما يفسد الأعمال لأن الاخلاص مأمور به كما أن العمل مأمور به قال الله تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين ـ فالاخلاص مأمور به وخدع النفس وغرورها ودسائسها وشهواتها الخفية تخرب مباني الاخلاص المأمور به فصار علم ذلك فرضا حيث كان الاخلاص فرضا وما لا يصل العبد إلى الفرض إلا به صار فرضا وقال بعضهم معرفة الخواطر وتفصيلها فريضة لأن الخواطر هي أصل الفعل ومبدؤه ومنشؤه وبذلك يعلم الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان فلا يصح الفعل إلا بصحتها فصار علم ذلك فرضا حتى يصح الفعل من العبد لله . وقال بعضهم هو طلب علم الوقت . وقال سهل ابن عبد الله هو طلب

(١) حديث من خرج من بيته حتى يأتي مسجد قباء ويصلي فيه كان عدل عمرة النسائي وابن ماجه من حديث سهل بن حنيف باسناد صحيح (٢) حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم تفل في بئر أريس لم أقف له على أصل وإنما ورد أنه تفل في بئر البصة وبئر غرس كما سيأتي عند ذكرها (٣) حديث الآبار التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ منها ويغتسل ويشرب منها وهي سبعة آبار . قلت وهي بئر أريس وبئر حا وبئر رومة وبئر غرس وبئر بضاعة وبئر البصة وبئر السقيا أو العهن أو بئر جمل . فحديث بئر أريس رواه مسلم من حديث أبي موسى الأشعري في حديث فيه حتى دخل بئر أريس قال فجلست عند بابها وبابها من حديد حتى قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجته وتوضأ الحديث ، وحديث بئر حا متفق عليه من حديث أنس قال كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة نخلا وكان أحب أمواله إليه بئر حا وكانت مستقبلة للمسجد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب الحديث . وحديث بئر رومة رواه ت ن من حديث عثمان أنه قال أنشدكم بالله والاسلام هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين الحديث قال ت حديث حسن ، وفي رواية لهما هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب منها أحد إلا باثمن فابتعتها فجعلتها للغني والفقير وابن السبيل الحديث وقال حسن صحيح وروى البغوي والطبراني من حديث بشير الأسلمي قال لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء وكانت لرجل من بني غفار عين يقال لها رومة وكان يبيع منها القربة بمد الحديث . وحديث بئر غرس رواه ابن حبان في الثقات من حديث أنس أنه قال ائتوني بماء من بئر غرس فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب منها ويتوضأ ولابن ماجه باسناد جيد مرفوعا إذا أنا متّ فاغسلوني بسبع قرب من بئري بئر غرس وروينا في تاريخ المدينة لابن النجار باسناد ضعيف مرسلا أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ منها وبزق فيها وغسل منها حين توفي . وحديث بئر بضاعة رواه أصحاب السنن من حديث أبي سعيد الخدري أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتتوضأ من بئر بضاعة وفي رواية أنه يستقى لك من بئر بضاعة الحديث قال يحيى بن معين إسناده جيد وقال ت حسن وللطبراني من حديث أبي أسيد بصق النبي صلى الله عليه وسلم في بئر بضاعة وروينا أيضا في تاريخ ابن النجار من حديث سهل بن سعد وحديث بئر البصة

قال صلى الله عليه وسلم « لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد إلا كنت له شفيعا يوم القيامة[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت فانه لن يموت بها أحد إلا كنت له شفيعا أو شهيدا يوم القيامة[2] » ثم إذا فرغ من أشغاله وعزم على الخروج من المدينة فالمستحب أن يأتى القبر الشريف ويعيد دعاء الزيارة كما سبق ويودع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسأل الله عز وجل أن يرزقه العودة إليه ويسأل السلامة فى سفره . ثم يصلى ركعتين فى الروضة الصغيرة وهى موضع مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن زيدت المقصورة فى المسجد فاذا خرج فليخرج رجله اليسرى أولا ثم اليمنى وليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ولا تجعله آخر العهد بنبيك وحط أوزارى بزيارته وأصحبنى فى سفرى السلامة ويسر رجوعى إلى أهلى ووطنى سالما يا أرحم الراحمين وليتصدق على جيران رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قدر عليه وليتبع المساجد التى بين المدينة ومكة فيصلى فيها وهى عشرون موضعا .

(فصل فى سنن الرجوع من السفر)

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة يكبر على رأس كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ويقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده[3] » وفى بعض الروايات « وكل شىء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » فينبغى أن يستعمل هذه السنة فى رجوعه وإذا أشرف على مدينته يحرك الدابة ويقول اللهم اجعل لنا بها قرارا ورزقا حسنا ثم ليرسل إلى أهله من يخبرهم بقدومه كى لا يقدم عليهم بغتة فذلك هو السنة[4] ولا ينبغى أن يطرق أهله ليلا فاذا دخل البلد فليقصد المسجد أولا وليصل ركعتين فهو السنة[5] كذلك كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا دخل بيته قال توبا توبا لربنا أوبا لا يغادر علينا حوبا فاذا استقر فى منزله فلا

علم الحال يعنى حكم حاله الذى بينه وبين الله تعالى فى دنياه وآخرته وقيل هو طلب علم الحلال حيث كان أكل الحلال فريضة وقد ورد « طلب الحلال فريضة بعد الفريضة » فصار علمه فريضة من حيث إنه فريضة وقيل هو طلب علم الباطن وهو ما يزداد به العبد يقينا وهذا العلم هو الذى يكتسب بالصحبة ومجالسة الصالحين من العلماء الموقنين والزهاد المقربين الذين جعلهم الله تعالى من جنوده يسوق الطالبين إليهم ويقويهم بطريقهم ويرشدهم بهم فهم ورّاث علم النبى عليه السلام ومنهم يتعلم علم اليقين . وقال بعضهم هو علم البيع والشراء والنكاح والطلاق إذا أراد الدخول فى شىء من ذلك يجب عليه طلب علمه وقال بعضهم هو أن يكون العبد يريد عملا يجهل ما لله عليه فى ذلك فلا يجوز له أن يعمل برأيه

رواه ابن عدى من حديث أبى سعيد الخدرى أن النبى صلى الله عليه وسلم جاءه يوما فقال هل عندكم من سدر أغسل به رأسى فان اليوم الجمعة قال نعم فأخرج له سدرا وخرج معه إلى البصة فغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه وصبّ غسالة رأسه ومراق شعره فى البصة وفيه محمد بن الحسن بن زباله ضعيف وحديث بئر السقيا رواه د من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستعذب له من بيوت السقيا زاد البزار فى مسنده أو من بئر السقيا ولأحمد من حديث على خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بالسقيا التى كانت لسعد بن أبى وقاص قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ائتونى بوضوء فلما توضأ قام الحديث . وأما بئر جمل ففى الصحيحين من حديث أبى الجهم أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بئر جمل الحديث وصله خ وعلقه م والمشهور أن الآبار بالمدينة سبعة وقد روى الدارمى من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى مرضه صبوا على سبع قرب من آبار شتى الحديث وهو عند خ دون قوله من آبار شتى (١) حديث لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد إلا كنت له شفيعا يوم القيامة تقدم فى الباب قبله (٢) حديث من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها الحديث تقدم فى الباب قبله (٣) حديث كان النبى ﷺ إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة يكبر على كل شرف من الأرض الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وما زاده فى آخره فى بعض الروايات من قوله وكل شىء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون رواه المحاملى فى الدعاء باسناد جيد (٤) حديث إرسال المسافر إلى أهل بيته من يخبرهم بقدومه كيلا يقدم عليهم بغتة لم أجد فيه ذكر الإرسال وفى الصحيحين من حديث جابر كنا مع رسول الله ﷺ فى غزاة فلما قدمنا المدينة ذهبنا لندخل فقال أمهلوا حتى ندخل ليلا أى عشاء كى تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة (٥) حديث صلاة ركعتين فى المسجد عند القدوم من السفر تقدم فى الصلاة.

ينبغى أن ينسى ما أنعم الله به عليه من زيارة بيته وحرمه وقبر نبيه صلى الله عليه وسلم فيكفر تلك النعمة بأن يعود إلى الغفلة واللهو والخوض فى المعاصى فما ذلك علامة الحج المبرور بل علامته أن يعود زاهدا فى الدنيا راغبا فى الآخرة متأهبا للقاء ربّ البيت بعد لقاء البيت .

(الباب الثالث فى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة)

(بيان دقائق الآداب وهى عشرة)

الأول : أن تكون النفقة حلالا وتكون اليد خالية من تجارة تشغل القلب وتفرق الهم حتى يكون الهم مجردا لله تعالى والقلب مطمئنا منصرفا إلى ذكر الله تعالى وتعظيم شعائره وقد روى فى خبر من طريق أهل البيت « إذا كان آخر الزمان خرج الناس إلى الحج أربعة أصناف سلاطينهم للنزهة وأغنياؤهم للتجارة وفقراؤهم للمسئلة وقراؤهم للسمعة (١) » وفى الخبر إشارة إلى جملة أغراض الدنيا التى يتصوّر أن تتصل بالحج فكل ذلك مما يمنع فضيلة الحج ويخرجه عن حيز حج الخصوص لاسيما إذا كان متجرّدا بنفس الحج بأن يحج لغيره بأجرة فيطلب الدنيا بعمل الآخرة وقد كره الورعون وأرباب القلوب ذلك إلا أن يكون قصده المقام بمكة ولم يكن له ما يبلغه فلا بأس أن يأخذ ذلك على هذا القصد لا ليتوصل بالدين إلى الدنيا بل بالدنيا إلى الدين فعند ذلك ينبغى أن يكون قصده زيارة بيت الله عز وجل ومعاونة أخيه المسلم باسقاط الفرض عنه وفى مثله ينزل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « يدخل الله سبحانه بالحجة الواحدة ثلاثة الجنة الموصى بها والمنفذ لها ومن حج بها عن أخيه (٢) » ولست أقول لا تحل الأجرة أو يحرم ذلك بعد أن أسقط فرض الاسلام عن نفسه ولكن الأولى أن لا يفعل ولا يتخذ ذلك مكسبه ومتجره فان الله عز وجل يعطى الدنيا بالدين ولا يعطى الدين بالدنيا وفى الخبر « مثل الذى يغزو فى سبيل الله عز وجل ويأخذ أجرا مثل أم موسى عليه السلام ترضع ولدها وتأخذ أجرها (٣) » فمن كان مثاله فى أخذ الأجرة على الحج مثال أم موسى فلا بأس بأخذه فانه يأخذ ليتمكن من الحج والزيارة فيه وليس يحج ليأخذ الأجرة بل يأخذ الأجرة ليحج كما كانت تأخذ أم موسى ليتيسر لها الارضاع بتلبيس حالها عليهم . الثانى : أن لا يعاون أعداء الله سبحانه بتسليم المكس وهم الصادّون عن المسجد الحرام من أمراء مكة والأعراب المترصدين فى الطريق فان تسليم المال إليهم إعانة على الظلم وتيسير لأسبابه عليهم فهو كالاعانة بالنفس فليتلطف فى حيلة الخلاص فان لم يقدر فقد قال بعض العلماء ولا بأس بما قاله إنّ ترك التنفل بالحج والرجوع عن الطريق أفضل من إعانة الظلمة فان هذه بدعة أحدثت وفى الانقياد لها ما يجعلها سنة مطردة وفيه ذل وصغار على المسلمين ببذل جزية ولا معنى لقول القائل إن ذلك يؤخذ منى وأنا مضطر فانه لو قعد فى البيت أو رجع من الطريق لم يؤخذ منه شئ بل ربما يظهر أسباب الترفه فتكثر مطالبته فلو كان فى زى الفقراء لم يطالب فهو الذى ساق نفسه إلى حالة الاضطرار . الثالث التوسع فى الزاد وطيب النفس بالبذل والانفاق من غير تقتير ولا إسراف

(الباب الثالث فى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة)

(١) حديث إذا كان فى آخر الزمان خرج الناس للحج أربعة أصناف سلاطينهم للنزهة وأغنياؤهم للتجارة وفقراؤهم للسؤال وقراؤهم للسمعة الخطيب من حديث أنس باسناد مجهول وليس فيه ذكر السلاطين ورواه أبو عثمان الصابونى فى كتاب المائتين فقال تحج أغنياء أمتى للنزهة وأوساطهم للتجارة وفقراؤهم للمسئلة وقراؤهم للرياء والسمعة (٢) حديث يدخل الله بالحجة الواحدة ثلاثة الجنة الموصى بها والمنفذ لها ومن حج بها عن أخيه هق من حديث جابر بسند ضعيف (٣) حديث مثل الذى يغزو ويأخذ أجرا مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها ابن عدى من حديث معاذ وقال مستقيم الاسناد منكر المتن.

إذ هو جاهل فيما له وعليه فى ذلك فيراجع عالما يسأله عنه ليجيبه على بصيرة ولا يعمل برأيه وهذا علم يجب طلبه حيث جهل . وقال بعضهم طلب علم التوحيد فرض لمن قائل يقول طريقه النظر والاستدلال ومن قائل يقول إن طريقه النقل . وقال بعضهم إذا كان العبد على سلامة الباطن وحسن الاستسلام والانقياد فى الاسلام ولا يحيك فى صدره شئ فهو سالم فان حاك فى صدره شئ أو توسوس بشئ يقدح فى العقيدة أو ابتلى بشبهة لا تؤمن غائلتها أن تجرّه إلى بدعة أو ضلالة فيجب عليه أن يستكشف عن الاشتباه ويراجع أهل العلم ومن يفهمه طريق الصواب. وقال الشيخ أبو طالب المكى رحمه الله هو علم الفرائض الخمس التى بنى عليها الاسلام لأنها افترضت على المسلمين

بل على الاقتصاد وأعنى بالاسراف التنعم بأطايب الأطعمة والترفه بشرب أنواعها على عادة المترفين فأما كثرة البذل فلاسرف فيه إذ لاخير فى السرف ولاسرف فى الخير كما قيل وبذل الزادفى طريق الحج نفقة فى سبيل الله عز وجل والدرهم بسبعمائة درهم قال ابن عمر رضى الله عنهما من كرم الرجل طيب زاده فى سفره وكان يقول أفضل الحجاج أخلصهم نية وأزكاهم نفقة وأحسنهم يقينا وقال صلى الله عليه وسلم « الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة فقيل له يارسول الله ما بر الحج ؟ فقال طيب الكلام وإطعام الطعام (١) » الرابع : ترك الرفث والفسوق والجدال كما نطق به القرآن والرفث اسم جامع لكل لغو وخنى وفحش من الكلام ويدخل فيه مغازلة النساء ومداعبتهن والتحدث بشأن الجماع ومقدماته فان ذلك يهيج داعية الجماع المحظور والداعى إلى المحظور محظور والفسق اسم جامع لكل خروج عن طاعة الله عز وجل والجدال هو المبالغة فى الخصومة والمماراة بما يورث الضغائن ويفرق فى الحال الهمة ويناقض حسن الخلق وقد قال سفيان من رفث فسد حجه وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم طيب الكلام مع إطعام الطعام من بر الحج والمماراة تناقض طيب الكلام فلاينبغى أن يكون كثير الاعتراض على رفيقه وجماله وعلى غيره من أصحابه بل يلين جانبه ويخفض جناحه للسائرين إلى بيت الله عز وجل ويلزم حسن الخلق وليس حسن الخلق كف الأذى بل احتمال الأذى وقيل سمى السفر سفرا لأنه يسفر عن أخلاق الرجال ولذلك قال عمر رضى الله عنه لمن زعم أنه يعرف رجلا هل صحبته فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق قال لا فقال ماأراك تعرفه . الخامس : أن يحج ماشيا إن قدر عليه فذلك الأفضل . أوصى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما بنيه عند موته فقال يابنى حجوا مشاة فان للحاج الماشى بكل خطوة يخطوها سبعمائة حسنة من حسنات الحرم ، قيل وماحسنات الحرم ؟ قال الحسنة بمائة ألف والاستحباب فى المشى فى المناسك والتردد من مكة إلى الموقف وإلى منى آكد منه فى الطريق وإن أضاف إلى المشى الاحرام من دويرة أهله فقد قيل إن ذلك من إتمام الحج قاله عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم فى معنى قوله عز وجل ـ وأتموا الحج والعمرة لله وقال بعض العلماء الركوب أفضل لما فيه من الانفاق والمؤنة ولأنه أبعد عن ضجر النفس وأقل لأذاه وأقرب إلى سلامته وتمام حجه وهذا عند التحقيق ليس مخالفا للأول بل ينبغى أن يفصل ويقال من سهل عليه المشى فهو أفضل فان كان يضعف ويؤدى به ذلك إلى سوء الخلق وقصور عن عمل فالركوب له أفضل كما أن الصوم للمسافر أفضل وللمريض مالم يفض إلى ضعف وسوء خلق . وسئل بعض العلماء عن العمرة أيمشى فيها أو يكترى حمارا بدرهم فقال إن كان وزن الدرهم أشد عليه فالكراء أفضل من المشى وإن كان المشى أشد عليه كالأغنياء فالمشى له أفضل فكأنه ذهب فيه إلى طريق مجاهدة النفس وله وجه ولكن الأفضل له أن يمشى ويصرف ذلك الدرهم إلى خير فهو أولى من صرفه إلى المكارى عوضا عن ابتذال الدابة فاذا كانت لاتتسع نفسه للجمع بين مشقة النفس ونقصان المال فما ذكره غير بعيد فيه . السادس : أن لايركب إلا زاملة أما المحمل فليجتنبه إلا إذا كان يخاف من الزاملة أن لايستمسك عليها لعذر وفيه معنيان أحدهما التخفيف على البعير فان المحمل يؤذيه والثانى اجتناب زى المترفين والمتكبرين « حج رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة وكان تحته رحل رث وقطيفة خلقة قيمتها أربعة دراهم » (٢)

(١) حديث الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة ، فقيل مابر الحج ؟ قال طيب الكلام وإطعام الطعام أحمد من حديث جابر باسناد لين ورواه الحاكم مختصرا وقال صحيح الاسناد (٢) حديث حج رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وكان تحته رحل رث وقطيفة خلقة قيمتها أربعة دراهم الترمذى فى الشمائل وابن ماجه من حديث أنس بسند ضعيف .

وإذا كان عملها فرضا صار علم العمل بها فرضا وذكر أن علم التوحيد داخل فى ذلك لأن أولها الشهادتان والاخلاص داخل فى ذلك لأن ذلك من ضرورة الاسلام وعلم الاخلاص داخل فى صحة الاسلام وحيث أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه فريضة على كل مسلم يقتضى أن لايسع مسلما جهله وكل ماتقدم من الأقاويل أكثرها مايسع المسلم جهله لأنه قد لايعلم علم الخواطر وعلم الحال وعلم الحلال بجميع وجوهه وعلم اليقين المستفاد من علماء الآخرة كما ترى وأكثر المسلمين على الجهل بهذه الأشياء ولوكانت هذه الأشياء فرضت عليهم لعجز عنها أكثر الخلق إلا ماشاء الله وميلى فى هذه الأقاويل إلى قول الشيخ أبى طالب أكثر وإلى قول من قال يجب عليه علم البيع والشراء والنكاح

وطاف على الراحلة لينظر الناس إلى هديه وشمائله[١]» وقال صلى الله عليه وسلم «خذوا عنى مناسككم[٢]» وقيل إن هذه المحامل أحدثها الحجاج وكان العلماء فى وقته ينكرونها فروى سفيان الثورى عن أبيه أنه قال رزت من الكوفة إلى القادسية للحج ووافيت الرفاق من البلدان فرأيت الحاج كلهم على زوامل وجوالقات ورواحل ومارأيت فى جميعهم إلا محملين وكان ابن عمر إذا نظر إلى ما أحدث الحجاج من الزى والمحامل يقول الحاج قليل والركب كثير ثم نظر إلى رجل مسكين رث الهيئة تحته جوالق فقال هذا لهم من الحجاج. السابع أن يكون رث الهيئة أشعث أغبر غير مستكثر من الزينة ولا مائل إلى أسباب التفاخر والتكاثر فيكتب فى ديوان المتكبرين المترفهين ويخرج عن حزب الضعفاء والمساكين وخصوص الصالحين فقد أمر صلى الله عليه وسلم بالشعث والاختفاء[٣] ونهى عن التنعم والرفاهية[٤] فى حديث فضالة بن عبيد وفى الحديث «إنما الحاج الشعث التفث[٥] ويقول الله تعالى انظروا إلى زوار بيتى قد جاءونى شعثا غبرا من كل فج عميق[٦]» وقال تعالى ـ ثم ليقضوا تفثهم ـ والتفث الشعث والاغبرار وقضاؤه بالحلق وقص الشارب والأظفار وكتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى أمراء الأجناد اخلولقوا واخشوشنوا أى البسوا الخلقان واستعملوا الخشونة فى الأشياء وقد قيل زين الحجيج أهل اليمن لأنهم على هيئة التواضع والضعف وسيرة السلف فينبغى أن يجتنب الحمرة فى زيه على الخصوص والشهرة كيفما كانت على العموم فقد روى «أنه ﷺ كان فى سفر فنزل أصحابه منزلا فسرحت الابل فنظر إلى أكسية حمر على الاقتاب فقال صلى الله عليه وسلم أرى هذه الحمرة قد غلبت عليكم[٧] قالوا فقمنا إليها ونزعناها عن ظهورها حتى شرد بعض الابل» . الثامن أن يرفق بالدابة فلا يحملها مالا تطيق والحمل خارج عن حد طاقتها والنوم عليها يؤذيها ويثقل عليها كان أهل الورع لاينامون على الدواب إلا غفوة عن قعود وكانوا لايقفون عليها الوقوف الطويل قال صلى الله عليه وسلم «لاتتخذوا ظهور دوابكم كراسى[٨]» ويستحب أن ينزل عن دابته غدوة وعشية يروحها بذلك فهو سنة[٩] وفيه آثار عن السلف . وكان بعض السلف يكترى بشرط أن لاينزل ويوفى الأجرة ثم كان ينزل عنها ليكون بذلك محسنا إلى الدابة فيكون فى حسناته ويوضع فى ميزانه لافى ميزان المكارى وكل من آذى بهيمة وحملها

(١) حديث طوافه صلى الله عليه وسلم على راحلته تقدم (٢) حديث خذوا عنى مناسككم م ن واللفظ له من حديث جابر (٣) حديث الأمر بالشعث والاختفاء البغوى والطبرانى من حديث عبد الله بن أبى حدرد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تمعددوا واخشوشنوا وانتضلوا وامشوا حفاة وفيه اختلاف ورواه ابن عدى من حديث أبى هريرة وكلاهما ضعيف (٤) حديث فضالة بن عبيد فى النهى عن التنعم والرفاهية وأن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الإرفاه ولأحمد من حديث معاذ إياك والتنعم الحديث (٥) إنما الحاج الشعث التفث ت ه من حديث ابن عمر وقال غريب (٦) حديث يقول الله تعالى انظروا إلى زوار بيتى قد جاءوا شعثا غبرا من كل فج عميق الحاكم وصححه من حديث أبى هريرة دون قوله من كل فج عميق وكذا رواه أحمد من حديث عبد الله ابن عمرو (٧) حديث أنه صلى الله عليه وسلم كان فى سفر فنزل أصحابه منزلا فسرحت الابل فنظر إلى أكسية حمر على الأقتاب فقال أرى هذه الحمرة قد غلبت عليكم الحديث د من حديث رافع ابن خديج وفيه رجل لم يسم (٨) حديث لاتتخذوا ظهور دوابكم كراسى أحمد من حديث سهل ابن معاذ بسند ضعيف ورواه الحاكم وصححه من رواية معاذ بن أنس عن أبيه (٩) حديث النزول عن الدابة غدوة وعشية يريحها بذلك الطبرانى فى الأوسط من حديث أنس بإسناد جيد أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى الفجر فى السفر مشى ورواه البيهقى فى الأدب وقال مشى قليلا وناقته تقاد.

والطلاق إذا أراد الدخول فيه وهذا لعمرى فرض على المسلم علمه وهذا الذى قاله الشيخ أبو طالب وعندى فى ذلك حدّ جامع لطلب العلم المفترض والله أعلم . فأقول : العلم الذى طلبه فريضة على كل مسلم علم الأمر والنهى والمأمور مايثاب على فعله ويعاقب على تركه والمنهى مايعاقب على فعله ويثاب على تركه والمأمورات والمنهيات منها ماهو مستمرّ لازم للعبد بحكم الاسلام ومنها مايتوجه الأمر فيه والنهى عنه عند وجود الحادثة فما هو لازم مستمر لزومه متوجه بحكم الاسلام علمه به واجب من ضرورة الاسلام وما يتجدد بالحوادث ويتوجه الأمر والنهى فيه فعلمه عند تجدّده فرض لايسع مسلما على الاطلاق أن يجهله وهذا الحد أعمّ من الوجوه التى سبقت والله أعلم . ثم إن

مالا تطيق طولب به يوم القيامة . قال أبو الدرداء لبعيره عند الموت يا أيها البعير لا تخاصمنى إلى ربك فانى لم أكن أحملك فوق طاقتك وعلى الجملة فى كل كبد حرى أجر فليراع حق الدابة وحق المكارى جميعا وفى نزوله ساعة تروح الدابة وسرور قلب المكارى. قال رجل لابن المبارك احمل لى هذا الكتاب معك لتوصله فقال حتى أستأمر الجمال فانى قد اكتريت فانظر كيف تورع من استصحاب كتاب لا وزن له وهو طريق الحزم فى الورع فانه إذا فتح باب القليل انجر إلى الكثير يسيرا يسيرا . التاسع أن يتقرب بإراقة دم وإن لم يكن واجبا عليه ويجتهد أن يكون من سمين النعم ونفيسه وليأكل منه إن كان تطوعا ولا يأكل منه إن كان واجبا قيل فى تفسير قوله تعالى ـ ذلك ومن يعظم شعائر الله ـ إنه تحسينه وتسمينه وسوق الهدى من الميقات أفضل إن كان لا يجهده ولا يكده وليترك المكاس فى شرائه فقد كانوا يغالون فى ثلاث ويكرهون المكاس فيهن الهدى والأضحية والرقبة فان أفضل ذلك أغلاه ثمنا وأنفسه عند أهله وروى ابن عمر « أن عمر رضى الله عنهما أهدى بختية فطلبت منه بثلثمائة دينار فسأل رسول الله ﷺ أن يبيعها ويشترى بثمنها بدنا فنهاه عن ذلك وقال بل أهدها (١) » وذلك لأن القليل الجيد خير من الكثير الدون وفى ثلثمائة دينار قيمة ثلاثين بدنة وفيها تكثير اللحم ولكن ليس المقصود اللحم إنما المقصود تزكية النفس وتطهيرها عن صفة البخل وتزيينها بجمال التعظيم لله عز وجل فلن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وذلك يحصل بمراعاة النفاسة فى القيمة كثر العدد أو قل « وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بر الحج فقال العج والثج (٢) » والعج هو رفع الصوت بالتلبية والثج هو نحر البدن وروت عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما عمل آدمى يوم النحر أحب إلى الله عز وجل من إهراقه دما وإنها لتأتى يوم القيامة بقرونها وأظلافها وإن الدم يقع من الله عز وجل بمكان قبل أن يقع بالأرض فطيبوا بها نفسا (٣) » وفى الخبر « لكم بكل صوفة من جلدها حسنة وكل قطرة من دمها حسنة وإنها لتوضع فى الميزان فابشروا » (٤) وقال صلى الله عليه وسلم « استنجدوا هدايا كم فانها مطاياكم يوم القيامة » [١] . العاشر أن يكون طيب النفس بما أنفقه من نفقة وهدى وبما أصابه من خسران ومصيبة فى مال أو بدن إن أصابه ذلك فان ذلك من دلائل قبول حجه فان المصيبة فى طريق الحج تعدل النفقة فى سبيل الله عز وجل الدرهم بسبعمائة درهم وهو بمثابة الشدائد فى طريق الجهاد فله بكل أذى احتمله وخسران أصابه ثواب

(١) حديث ابن عمر أن عمر أهدى نجيبة فطلبت منه بثلثمائة دينار فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعها ويشترى بثمنها بدنا فنهاه عن ذلك وقال بل أهدها أخرجه د وقال انحرها (٢) حديث سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بر الحج فقال العج والثج ت واستغربه و ه و ك وصححه والبزار واللفظ له من حديث أبى بكر وقال الباقولى أى الحج أفضل (٣) حديث عائشة ما عمل ابن آدم يوم النحر أحب إلى الله من إهراقه دما الحديث ت وحسنه ابن ماجه وضعفه ابن حبان وقال خ إنه مرسل ووصله ابن خزيمة (٤) حديث لكم بكل صوفة من جلدها حسنة وكل قطرة من دمها حسنة وإنها لتوضع فى الميزان فأبشروا ه ك وصححه البيهقى من حديث زيد بن أرقم فى حديث فيه بكل شعرة حسنة قالوا فالصوف قال بكل شعرة من الصوف حسنة وفى رواية للبيهقى بكل قطرة حسنة قال خ لا يصح وروى أبو الشيخ فى كتاب الضحايا من حديث على أما إنها يجاء بها يوم القيامة بلحومها ودمائها حتى توضع فى ميزانك يقولها لفاطمة .

[١] (قوله استنجدوا الخ) هذا الحديث لم يخرجه العراقى وهو ليس فى نسخة الشرح فلعله لم يكن فى نسخته .

المشايخ من الصوفية وعلماء الآخرة الزاهدين فى الدنيا شمروا عن ساق الجد فى طلب العلم المفترض حتى عرفوه وأقاموا الأمر والنهى وخرجوا من عهدة ذلك بحسن توفيق الله تعالى فلما استقاموا فى ذلك متابعين لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أمره الله تعالى بالاستقامة فقال تعالى ـ فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ـ فتح الله عليهم أبواب العلوم التى سبق ذكرها . قال بعضهم من يطيق مثل هذه المخاطبة بالاستقامة إلا من أيد من المشاهدات القوية والأنوار البينة والآثار الصادقة بالتثبيت برهان عظيم كما قال تعالى ـ ولولا أن ثبتناك ـ ثم حفظ فى وقت المشاهدة ومشافهة الخطاب وهو المزين بمقام القرب والمخاطب على بساط الأنس محمد صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك خوطب بقوله ـ فاستقم

فلا يضيع منه شيء عند الله عز وجل ويقال إن من علامة قبول الحج أيضا ترك ما كان عليه من المعاصى وأن يتبدل باخوانه البطالين إخوانا صالحين وبمجالس اللهو والغفلة مجالس الذكر واليقظة .

(بيان الأعمال الباطنة ووجه الاخلاص فى النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج إلى آخره)

اعلم أن أول الحج الفهم أعنى فهم موقع الحج فى الدين ثم الشوق إليه ثم العزم عليه ثم قطع العلائق المانعة منه ثم شراء ثوب الاحرام ثم شراء الزاد ثم اكتراء الراحلة ثم الخروج ثم السير فى البادية ثم الاحرام من الميقات بالتلبية ثم دخول مكة ثم استتمام الأفعال كما سبق وفى كل واحد من هذه الأمور تذكرة للمتذكر وعبرة للمعتبر وتنبيه للمريد الصادق وتعريف وإشارة للفطن فلنرمز إلى مفاتحها حتى إذا انفتح بابها وعرفت أسبابها انكشف لكل حاج من أسرارها ما يقتضيه صفاء قلبه وطهارة باطنه وغزارة فهمه . أما الفهم : فاعلم أنه لا وصول إلى الله سبحانه وتعالى إلا بالتنزه عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضرورات فيها والتجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ولأجل هذا انفرد الرهبانيون فى الملل السالفة عن الخلق وانحازوا إلى قلل الجبال وآثروا التوحش عن الخلق لطلب الأنس بالله عز وجل فتركوا لله عز وجل اللذات الحاضرة وألزموا أنفسهم المجاهدات الشاقة طمعا فى الآخرة وأثنى الله عز وجل عليهم فى كتابه فقال ـ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ـ فلما اندرس ذلك وأقبل الخلق على اتباع الشهوات وهجروا التجرد لعبادة الله عز وجل وفتروا عنه بعث الله عز وجل نبيه محمدا ﷺ لإحياء طريق الآخرة وتجديد سنة المرسلين فى سلوكها فسأله أهل الملل عن الرهبانية والسياحة فى دينه فقال صلى الله عليه وسلم : «أبدلنا الله بها الجهاد والتكبير على كل شرف (١)» يعنى الحج « وسئل صلى الله عليه وسلم عن السائحين فقال هم الصائمون (٢) » فأنعم الله عز وجل على هذه الأمة بأن جعل الحج رهبانية لهم فشرف البيت العتيق بالاضافة إلى نفسه تعالى ونصبه مقصدا لعباده وجعل ما حواليه حرما لبيته تفخيما لأمره وجعل عرفات كالميزاب على فناء حوضه وأكد حرمة الموضع بتحريم صيده وشجره ووضعه على مثال حضرة الملوك يقصده الزوار من كل فج عميق ومن كل أوب سحيق شعثا غبرا متواضعين لرب البيت ومستكينين له خضوعا لجلاله واستكانة لعزته مع الاعتراف بتنزيهه عن أن يحويه بيت أو يكتنفه بلد ليكون ذلك أبلغ فى رقهم وعبوديتهم وأتم فى إذعانهم وانقيادهم ولذلك وظف عليهم فيها أعمالا لا تأنس بها النفوس ولا تهتدى إلى معانيها العقول كرمى الجمار بالأحجار والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق والعبودية فان الزكاة إرفاق ووجهه مفهوم والعقل إليه ميل والصوم كسر للشهوة التى هى آلة عدو الله وتفرغ للعبادة بالكف عن الشواغل والركوع والسجود فى الصلاة تواضع لله عز وجل بأفعال هى هيئة التواضع وللنفوس أنس بتعظيم الله عز وجل فأما تردد السعى

كما أمرت ـ ولولا هذه المقامات ما أطاق الاستقامة التى أمر بها . قيل لأبى حفص أى الأعمال أفضل قال الاستقامة لأن النبى صلى الله عليه وسلم يقول «استقيموا ولن تحصوا » وقال جعفر الصادق فى قوله تعالى ـ فاستقم كما أمرت ـ أى افتقر إلى الله بصحة العزم ورأى بعض الصالحين رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام . قال قلت يارسول الله روى عنك أنك قلت شيبتنى سورة هود وأخواتها فقال نعم قال فقلت له ما الذى شيبك منها قصص الأنبياء وهلاك الأمم فقال لا ولكن قوله فاستقم كما أمرت فكما أن النبى صلى الله عليه وسلم بعد مقدمات المشاهدات خوطب بهذا الخطاب وطولب بحقائق الاستقامة فكذلك علماء الآخرة الزاهدون ومشايخ الصوفية المقربون منحهم الله تعالى من

(١) حديث سئل عن الرهبانية والسياحة فقال بدلنا الله بها الجهاد والتكبير على كل شرف أبو داود من حديث أبى أمامة أن رجلا قال يارسول الله ائذن لى فى السياحة فقال إن سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله رواه الطبرانى بلفظ إن لكل أمة سياحة وسياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله ولكل أمة رهبانية ورهبانية أمتى الرباط فى نحر العدو وللبيهقى فى الشعب من حديث أنس رهبانية أمتى الجهاد فى سبيل الله وكلاهما ضعيف والترمذى وحسنه والنسائى فى اليوم والليلة وابن ماجه من حديث أبى هريرة أن رجلا قال يارسول الله إنى أريد أن أسافر فأوصنى قال عليك بتقوى الله والتكبير على كل شرف (٢) حديث سئل عن السائحين فقال هم الصائمون البيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة وقال المحفوظ عن عبيد بن عمير عن عمر مرسلا .

ورمى الجمار وأمثال هذه الأعمال فلاحظ للنفوس ولا أنس للطبع فيها ولا اهتداء للعقل إلى معانيها فلايكون فى الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط وفيه عزل للعقل عن تصرفه وصرف النفس والطبع عن محل أنسه فان كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلا ما فيكون ذلك الميل معينا للأمر وباعثا معه على الفعل فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم فى الحج على الخصوص « لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا (١) » ولم يقل ذلك فى صلاة ولا غيرها وإذا اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ربط نجاة الخلق بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طباعهم وأن يكون زمامها بيد الشرع فيترددون فى أعمالهم على سنن الانقياد وعلى مقتضى الاستعباد وكان ما لايهتدى إلى معانيه أبلغ أنواع التعبدات فى تزكية النفوس وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق إلى مقتضى الاسترقاق وإذا تفطنت لهذا فهمت أن تعجب النفوس من هذه الأفعال العجيبة مصدره الذهول عن أسرار التعبدات وهذا القدر كاف فى تفهم أصل الحج إن شاء الله تعالى . وأما الشوق : فانما ينبعث بعد الفهم والتحقق بأن البيت بيت الله عز وجل وأنه وضع على مثال حضرة الملوك فقاصده قاصد إلى الله عز وجل وزائر له وأن من قصد البيت فى الدنيا جدير بأن لايضيع زيارته فيرزق مقصود الزيارة فى ميعاده المضروب له وهو النظر إلى وجه الله الكريم فى دار القرار من حيث إن العين القاصرة الفانية فى دار الدنيا لاتتهيأ لقبول نور النظر إلى وجه الله عز وجل ولاتطيق احتماله ولاتستعد للاكتحال به لقصورها وأنها إن أمدت فى الدار الآخرة بالبقاء ونزهت عن أسباب التغير والفناء استعدت للنظر والإبصار ولكنها بقصد البيت والنظر إليه تستحق لقاء رب البيت بحكم الوعد الكريم فالشوق إلى لقاء الله عز وجل يشوقه إلى أسباب اللقاء لاعالة هذا مع أن المحب مشتاق إلى كل ماله إلى محبوبه إضافة والبيت مضاف إلى الله عز وجل فبالحرى أن يشتاق إليه لمجرد هذه الإضافة فضلا عن الطلب لنيل ماوعد عليه من الثواب الجزيل . وأما العزم : فليعلم أنه بعزمه قاصد إلى مفارقة الأهل والوطن ومهاجرة الشهوات واللذات متوجها إلى زيارة بيت الله عز وجل وليعظم فى نفسه قدر البيت وقدر رب البيت وليعلم أنه عزم على أمر رفيع شأنه خطير أمره وان من طلب عظيما خاطر بعظيم وليجعل عزمه خالصا لوجه الله سبحانه بعيدا عن شوائب الرياء والسمعة وليتحقق أنه لايقبل من قصده وعمله إلا الخالص وان من أفحش الفواحش أن يقصد بيت الله وحرمه والمقصود غيره فليصحح مع نفسه العزم وتصحيحه باخلاصه واخلاصه باجتناب كل مافيه رياء وسمعة فليحذر أن يستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير . وأما قطع العلائق : فمعناه رد المظالم والتوبة الخالصة لله تعالى عن جملة المعاصى فكل مظلمة علاقة وكل علاقة مثل غريم حاضر متعلق بتلابيبه ينادى عليه ويقول له إلى أين تتوجه أتقصد بيت ملك الملوك وأنت مضيع أمره فى منزلك هذا ومستهين به ومهمل له أو لا تستحى أن تقدم عليه قدوم العبد العاصى فيردك ولا يقبلك فان كنت راغبا فى قبول زيارتك فنفذ أوامره ورد المظالم وتب إليه أولا من جميع المعاصى واقطع علاقة قلبك عن الالتفات إلى ما وراءك لتكون متوجها إليه بوجه قلبك كما أنك متوجه إلى بيته بوجه ظاهرك فان لم تفعل ذلك لم يكن لك من سفرك أولا إلا النصب والشقاء وآخرا إلا الطرد والرد وليقطع العلائق عن وطنه قطع من انقطع عنه وقدر أن لايعود إليه وليكتب وصيته لأولاده وأهله فان المسافر وماله لعلى خطر إلا من وقى الله سبحانه وليتذكر عند قطعه العلائق لسفر الحج قطع العلائق لسفر الآخرة فان ذلك بين يديه على القرب ومايتقدمه من هذا السفر طمع فى تيسير ذلك السفر فهو المستقر

(١) حديث لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا تقدم فى الزكاة .

ذلك بقسط ونصيب ثم ألهمهم طلب النهوض بواجب حق الاستقامة ورأوا الاستقامة أفضل مطلوب وأشرف مأمور .

قال أبو على الجورجانى كن طالب الاستقامة لاطالب الكرامة فان نفسك متحركة فى طلب الكرامة وربك يطلب منك الاستقامة وهذا الذى ذكره أصل كبير فى الباب وسر غفل عن حقيقته كثير من أهل السلوك والطلب وذلك أن المجتهدين والمتعبدين سمعوا بسير الصالحين المتقدمين وما منحوا به من الكرامات وخوارق العادات فأبدا نفوسهم لاتزال تتطلع إلى شىء من ذلك ويحبون أن يرزقوا شيئا من ذلك ولعل أحدهم يبقى منكسر القلب متهما لنفسه فى صحة عمله حيث لم يكشف بشىء من ذلك ولو علموا سر ذلك لهان عليهم الأمر فيه فيعلم أن الله سبحانه وتعالى قد

وإليه المصير فلا ينبغى أن يغفل عن ذلك السفر عند الاستعداد بهذا السفر . وأما الزاد : فليطلبه من موضع حلال وإذا أحس من نفسه الحرص على استكثاره وطلب مايبقى منه على طول السفر ولا يتغير ولا يفسد قبل بلوغ المقصد فليتذكر أن سفر الآخرة أطول من هذا السفر وأن زاده التقوى وأن ماعداه مما يظن أنه زاده يتخلف عنه عند الموت ويخونه فلا يبقى معه كالطعام الرطب الذى يفسد فى أول منازل السفر فيبقى وقت الحاجة متحيرا محتاجا لاحيلة له فليحذر أن تكون أعماله التى هى زاده إلى الآخرة لاتصحبه بعد الموت بل يفسدها شوائب الرياء وكدورات التقصير . وأما الراحلة : إذا أحضرها فليشكر الله بقلبه على تسخير الله عز وجل له الدواب لتحمل عنه الأذى وتخفف عنه المشقة وليتذكر عنده المركب الذى يركبه إلى دار الآخرة وهى الجنازة التى يحمل عليها فان أمر الحج من وجه يوازى أمر السفر إلى الآخرة وليتنظر أيصلح سفره على هذا المركب لأن يكون زادا له لذلك السفر على ذلك المركب فما أقرب ذلك منه وما يدريه لعل الموت قريب ويكون ركوبه للجنازة قبل ركوبه للجمل وركوب الجنازة مقطوع به وتيسر أسباب السفر مشكوك فيه فكيف يحتاط فى أسباب السفر المشكوك فيه ويستظهر فى زاده وراحلته ويهمل أمر السفر المستيقن . وأما شراء ثوبى الإحرام : فليتذكر عنده الكفن ولفه فيه فانه سيرتدى ويتزر بثوبى الإحرام عند القرب من بيت الله عز وجل وربما لايتم سفره إليه وأنه سيلقى الله عز وجل ملفوفا فى ثياب الكفن لامحالة فكما لايلقى بيت الله عز وجل إلا مخالفا عادته فى الزى والهيئة فلا يلقى الله عز وجل بعد الموت إلا فى زى مخالف لزى الدنيا وهذا الثوب قريب من ذلك الثوب إذ ليس فيه مخيط كما فى الكفن . وأما الخروج من البلد : فليعلم عنده أنه فارق الأهل والوطن متوجها إلى الله عز وجل فى سفر لايضاهى أسفار الدنيا فليحضر فى قلبه أنه ماذا يريد وأين يتوجه وزيارة من يقصد وأنه متوجه إلى ملك الملوك فى زمرة الزائرين له الذين نودوا فأجابوا وشوقوا فاشتاقوا واستنهضوا فنهضوا وقطعوا العلائق وفارقوا الخلائق وأقبلوا على بيت الله عز وجل الذى فخم أمره وعظم شأنه ورفع قدره تسليا بلقاء البيت عن لقاء رب البيت إلى أن يرزقوا منتهى مناهم ويسعدوا بالنظر إلى مولاهم وليحضر فى قلبه رجاء الوصول والقبول لا إدلالا بأعماله فى الارتحال ومفارقة الأهل والمال ولكن ثقة بفضل الله عز وجل ورجاء لتحقيقه وعده لمن زار بيته وليرج أنه إن لم يصل إليه وأدركته المنية فى الطريق لقى الله عز وجل وافدا إليه إذ قال جل جلاله ـ ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله ـ . وأما دخول البادية إلى الميقات ومشاهدة تلك العقبات : فليتذكر فيها مابين الخروج من الدنيا بالموت إلى ميقات يوم القيامة ومابينهما من الأهوال والمطالبات وليتذكر من هول قطاع الطريق هول سؤال منكر ونكير ومن سباع البوادى عقارب القبر وديدانه ومافيه من الأفاعى والحيات ومن انفراده عن أهله وأقاربه وحشة القبر وكربته ووحدته وليكن فى هذه المخاوف فى أعماله وأقواله متزودا لمخاوف القبر . وأما الإحرام والتلبية من الميقات : فليعلم أن معناه إجابة نداء الله عز وجل فارج أن تكون مقبولا واخش أن يقال لك لالبيك ولا سعديك فكن بين الرجاء والخوف مترددا وعن حولك وقوتك متبرئا وعلى فضل الله عز وجل وكرمه متكلا فان وقت التلبية هو بداية الأمر وهى محل الخطر قال سفيان بن عيينة حج على بن الحسين رضى الله عنهما فلما أحرم واستوت به راحلته اصفر لونه وانتفض ووقعت عليه الرعدة ولم يستطع أن يلبى فقيل له لم لاتلبى فقال أخشى أن يقال لى لالبيك ولاسعديك فلما لبى غشى عليه ووقع عن راحلته فلم يزل يعتريه ذلك حتى قضى حجه . وقال أحمد ابن أبى الحوارى كنت مع أبى سليمان الدارانى رضى الله عنه حين أراد الإحرام فلم يلب حتى سر ناميلا

يفتح على بعض المجتهدين الصادقين من ذلك بابا والحكمة فيه أن يزداد بما يرى من خوارق العادات وآثار القدرة يقينا فيقوى عزمه على الزهد فى الدنيا والخروج من دواعى الهوى وقد يكون بعض عباده يكاشف بصرف اليقين ويرفع عن قلبه الحجاب ومن كوشف بصرف اليقين استغنى بذلك عن رؤية خوارق العادات لأن المراد منها كان حصول اليقين وقد حصل اليقين فلو كوشف هذا المرزوق صرف اليقين بشىء من ذلك ما ازداد يقينا فلا تقتضى الحكمة كشف القدرة بخوارق العادات لهذا الموضع لاستغنائه وتقتضى الحكمة كشف ذلك للآخر لموضع حاجته فكان هذا الثانى يكون أتم استعدادا وأهلية من الأول حيث رزق حاصل ذلك وهو

فأخذته الغشية ثم أفاق وقال يا أحمد إن الله سبحانه أوحى إلى موسى عليه السلام مرظلمة بنى إسرائيل أن يقلوا من ذكرى فانى أذكر من ذكرنى منهم باللعنة ويحك يا أحمد بلغنى أن من حج من غير حله ثم لبى قال الله عز وجل لا لبيك ولا سعديك حتى ترد مافى يديك فما نأمن أن يقال لنا ذلك وليتذكر الملبى عند رفع الصوت بالتلبية فى الميقات إجابته لنداء الله عز وجل إذ قال وأذّن فى الناس بالحج ونداء الخلق بنفخ الصور وحشرهم من القبور وازدحامهم فى عرصات القيامة مجيبين لنداء الله سبحانه منقسمين إلى مقربين وممقوتين ومقبولين ومردودين ومترددين فى أول الأمر بين الخوف والرجاء ترددا الحاج فى الميقات حيث لا يدرون أيتيسر لهم إتمام الحج وقبوله أم لا . وأما دخول مكة : فليتذكر عندها أنه قد انتهى إلى حرم الله تعالى آمنا وليرج عنده أن يأمن بدخوله من عقاب الله عز وجل وليخش أن لا يكون أهلا للقرب فيكون بدخوله الحرم خائبا ومستحقا للمقت وليكن رجاؤه فى جميع الأوقات غالبا فالكرم عميم والرب رحيم وشرف البيت عظيم وحق الزائر مرعى وذمام المستجير اللائذ غير مضيع . وأما وقوع البصر على البيت : فينبغى أن يحضر عنده عظمة البيت فى القلب ويقدر كأنه مشاهد لرب البيت لشدة تعظيمه إياه وارج أن يرزقك الله تعالى النظر إلى وجهه الكريم كما رزقك الله النظر إلى بيته العظيم واشكر الله تعالى على تبليغه إياك هذه الرتبة وإلحاقه إياك بزمرة الوافدين عليه واذكر عند ذلك انصباب الناس فى القيامة إلى جهة الجنة آملين لدخولها كافة ثم انقسامهم إلى مأذونين فى الدخول ومصروفين انقسام الحاج إلى مقبولين ومردودين ولا تغفل عن تذكر أمور الآخرة فى شىء مما تراه فان كل أحوال الحاج دليل على أحوال الآخرة . وأما الطواف بالبيت فاعلم أنه صلاة فأحضر فى قلبك فيه من التعظيم والخوف والرجاء والمحبة مافصلناه فى كتاب الصلاة . واعلم أنك بالطواف متشبه بالملائكة المقربين الحافين حول العرش الطائفين حوله ولا تظنن أن المقصود طواف جسمك بالبيت بل المقصود طواف قلبك بذكر رب البيت حتى لا تبتدئ الذكر إلا منه ولا تختم إلا به كما تبتدئ الطواف من البيت وتختم بالبيت . واعلم أن الطواف الشريف هو طواف القلب بحضرة الربوبية وأن البيت مثال ظاهر فى عالم الملك لتلك الحضرة التى لا تشاهد بالبصر وهى عالم الملكوت كما أن البدن مثال ظاهر فى عالم الشهادة للقلب الذى لا يشاهد بالبصر وهو فى عالم الغيب وأن عالم الملك والشهادة مدركة إلى عالم الغيب والملكوت لمن فتح الله له الباب وإلى هذه الموازنة وقعت الإشارة بأن البيت المعمور فى السموات بإزاء الكعبة فان طواف الملائكة به كطواف الانس بهذا البيت ولما قصرت رتبة أكثر الخلق عن مثل ذلك الطواف أمروا بالتشبه بهم بحسب الامكان ووعدوا بأن من تشبه بقوم فهو منهم[1] والذى يقدر على مثل ذلك الطواف هو الذى يقال إن الكعبة تزوره وتطوف به على مارآه بعض الكاشفين لبعض أولياء الله سبحانه وتعالى . وأما الاستلام : فاعتقد عنده أنك مبايع لله عز وجل على طاعته فصمم عزيمتك على الوفاء ببيعتك فمن غدر فى المبايعة استحق المقت وقد روى ابن عباس رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال « الحجر الأسود يمين الله عز وجل فى الأرض يصافح بها خلقه كما يصافح الرجل أخاه[2] » . وأما التعلق بأستار الكعبة والالتصاق بالملتزم : فلتكن نيتك فى الالتزام طلب القرب حبا وشوقا للبيت ولرب البيت وتبركا بالمماسة ورجاء للتحصن عن النار فى كل جزء من بدنك لا فى البيت ولتكن نيتك فى التعلق بالستر الإلحاح فى طلب المغفرة وسؤال الأمان كالمذنب المتعلق بثياب من أذنب إليه المتضرع إليه فى عفوه عنه المظهر له أنه لا ملجأ له منه إلا

(١) حديث من تشبه بقوم فهو منهم أبو داود من حديث ابن عمر بسند صحيح (٢) حديث ابن عباس الحجر يمين الله فى الأرض يصافح بها خلقه الحديث تقدم فى العلم من حديث عبد الله بن عمرو .

صرف اليقين بغير واسطة من رؤية قدرة فان فيه آفة وهو العجب فأغنى عن رؤية شىء من ذلك سبيل الصادق مطالبة النفس بالاستقامة فهى كل الكرامة ثم إذا وقع فى طريقه شىء من ذلك جاز وحسن وإن لم يقع فلا يبالى ولا ينقص بذلك وإنما ينقص بالاخلال بواجب حق الاستقامة فليعلم هذا لأنه أصل كبير للطالبين فالعلماء الزاهدون ومشايخ الصوفية والمقربون حيث أكرموا بالقيام بواجب حق الاستقامة رزقوا سائر العلوم التى أشار إليها المتقدمون كما ذكرنا وزعموا أنها فرض فمن ذلك علم الحال وعلم القيام وعلم الخواطر وسنشرح علم الخواطر وتفصيلها فى باب إن شاء الله تعالى وعلم اليقين وعلم الإخلاص وعلم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها وعلم النفس

إليه ولامفزع له إلا كرمه وعفوه وأنه لايفارق ذيله إلا بالعفو وبذل الأمن فى المستقبل . وأما السعى بين الصفا والمروة فى فناء البيت : فانه يضاهى تردد العبد بفناء دار الملك جائيا وذاهبا مرة بعد أخرى إظهارا للخلوص فى الخدمة ورجاء للملاحظة بعين الرحمة كالذى دخل على الملك وخرج وهو لايدرى ماالذى يقضى به الملك فى حقه من قبول أورد فلا يزال يتردد على فناء الدار مرة بعد أخرى يرجو أن يرحم فى الثانية إن لم يرحم فى الأولى وليتذكر عند تردده بين الصفا والمروة تردده بين كفتى الميزان فى عرصات القيامة وليمثل الصفا بكفة الحسنات والمروة بكفة السيئات وليتذكر تردده بين الكفتين ناظرا إلى الرجحان والنقصان مترددا بين العذاب والغفران . وأما الوقوف بعرفة : فاذكر بما ترى من ازدحام الخلق وارتفاع الأصوات واختلاف اللغات واتباع الفرق أئمتهم فى الترددات على المشاعر اقتفاء لهم وسيرا بسيرهم عرصات القيامة واجتماع الأمم مع الأنبياء والأئمة واقتفاء كل أمة نبيها وطمعهم فى شفاعتهم وتحيرهم فى ذلك الصعيد الواحد بين الرد والقبول وإذا تذكرت ذلك فألزم قلبك الضراعة والابتهال إلى الله عز وجل فتحشر فى زمرة الفائزين المرحومين وحقق رجاؤك بالاجابة فالموقف شريف والرحمة إنما تصل من حضرة الجلال إلى كافة الخلق بواسطة القلوب العزيزة من أوتاد الأرض ولا ينفك الموقف عن طبقة من الأبدال والأوتاد وطبقة من الصالحين وأرباب القلوب فاذا اجتمعت هممهم وتجردت للضراعة والابتهال قلوبهم وارتفعت إلى الله سبحانه أيديهم وامتدت إليه أعناقهم وشخصت نحو السماء أبصارهم مجتمعين بهمة واحدة على طلب الرحمة فلا تظنن أنه يخيب أملهم ويضيع سعيهم ويدخر عنهم رحمة تغمرهم ولذلك قيل إن من أعظم الذنوب أن يحضر عرفات ويظن أن الله تعالى لم يغفر له وكأن اجتماع الهمم والاستظهار بمجاورة الأبدال والأوتاد المجتمعين من أقطار البلاد هو سر الحج وغاية مقصوده فلا طريق إلى استدرار رحمة الله سبحانه مثل اجتماع الهمم وتعاون القلوب فى وقت واحد على صعيد واحد . وأما رمى الجمار : فاقصد به الانقياد للأمر إظهارا للرق والعبودية وانتهاضا لمجرد الامتثال من غير حظ للعقل والنفس فيه ثم اقصد به التشبه بابراهيم عليه السلام حيث عرض له إبليس لعنه الله تعالى فى ذلك الموضع ليدخل على حجه شبهة أو يفتنه بمعصية فأمره الله عز وجل أن يرميه بالحجارة طردا له وقطعا لأمله فان خطر لك أن الشيطان عرض له فشاهده فلذلك رماه وأما أنا فليس يعرض لى الشيطان فاعلم أن هذا الخاطر من الشيطان وأنه الذى ألقاه فى قلبك ليفتر عزمك فى الرمى ويخيل إليك أنه فعل لافائدة فيه وأنه يضاهى اللعب فلم تشتغل به فاطرده عن نفسك بالجد والتشمير فى الرمى فيه برغم أنف الشيطان . واعلم أنك فى الظاهر ترمى الحصى إلى العقبة وفى الحقيقة ترمى به وجه الشيطان وتقصم به ظهره إذ لا يحصل إرغام أنفه إلا بامتثالك أمر الله سبحانه وتعالى تعظيما له بمجرد الأمر من غير حظ للنفس والعقل فيه . وأما ذبح الهدى : فاعلم أنه تقرب إلى الله تعالى بحكم الامتثال فأكمل الهدى وارج أن يعتق الله بكل جزء منه جزءا منك من النار (١) فهكذا ورد الوعد فكلما كان الهدى أكبر وأجزاؤه أوفر كان فداؤك من النار أعم . وأما زيارة المدينة : فاذا وقع بصرك على حيطانها فتذكر أنها البلدة التى اختارها الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم وجعل إليها هجرته وأنها داره التى شرع فيها فرائض ربه عز وجل وسننه وجاهد عدوه وأظهر بها دينه إلى أن توفاه الله عز وجل ثم جعل تربته فيها وتربة وزيريه القائمين بالحق بعده رضى الله عنهما ثم مثل فى نفسك مواقع

(١) حديث أنه يعتق بكل جزء من الأضحية جزءا من المضحى من النار لم أقف له على أصل وفى كتاب الضحايا لأبى الشيخ من حديث أبى سعيد فان لك بأول قطرة تقطر من دمها أن يغفر لك ماتقدم من ذنوبك بقوله لفاطمة وإسناده ضعيف .

ومعرفتها من أعز علوم القوم وأقوم الناس بطريق المقربين والصوفية أقومهم بمعرفة النفس وعلم معرفة أقسام الدنيا ووجود دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولا وفعلا ولبسا وخلعا وأكلا ونوما ومعرفة حقائق التوبة وعلم خفى الذنوب ومعرفة سيئات هى حسنات الأبرار ومطالبة النفس بترك مالا يعنى ومطالبة الباطن بحصر خواطر المعصية ثم بحصر خواطر الفضول ثم علم المراقبة وعلم مايقدح فى المراقبة وعلم المحاسبة والرعاية وعلم حقائق التوكل وذنوب المتوكل فى توكله وما يقدح فى التوكل وما لا يقدح والفرق بين التوكل الواجب بحكم الإيمان وبين التوكل الخاص المختص بأهل العرفان وعلم الرضا وذنوب

أقدام رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ترددات فيها وأنه مامن موضع قدم تطؤه إلا وهو موضع أقدامه العزيزة فلا تضع قدمك عليه إلا عن سكينة ووجل وتذكر مشيه وتخطيه فى سكنها وتصور خشوعه وسكينته فى المشى وما استودع الله سبحانه قلبه من عظيم معرفته ورفعة ذكره مع ذكره تعالى حتى قرنه بذكر نفسه وإحباطه عمل من هتك حرمته ولو برفع صوته فوق صوته مذكر مامن الله تعالى به على الذين أدركوا صحبته وسعدوا بمشاهدته واستماع كلامه وأعظم تأسفك على مافاتك من صحبته وصحبة أصحابه رضى الله عنهم ثم اذكر أنك قد فاتتك رؤيته فى الدنيا وأنك من رؤيته فى الآخرة على خطر وأنك ربما لاتراه إلا بحسرة وقد حيل بينك وبينه قبوله إياك بسوء عملك كما قال صلى الله عليه وسلم « يرفع الله إلىّ أقواما فيقولون يامحمد يامحمد فأقول يارب أصحابى فيقول إنك لاتدرى ماأحدثوا بعدك فأقول بعدا وسحقا[1] » فان تركت حرمة شريعته ولو فى دقيقة من الدقائق فلا تأمن أن يحال بينك وبينه بعدولك عن محجته وليعظم مع ذلك رجاؤك أن لايحول الله تعالى بينك وبينه بعد أن رزقك الإيمان وأشخصك من وطنك لأجل زيارته من غير تجارة ولاحظ فى دنيا بل لمحض حبك له وشوقك إلى أن تنظر إلى آثاره وإلى حائط قبره إذ سمحت نفسك بالسفر بمجرد ذلك لما فاتتك رؤيته فما أجدرك بأن ينظر الله تعالى إليك بعين الرحمة فاذا بلغت للمسجد فاذكر أنها العرصة التى اختارها الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم ولأول المسلمين وأفضلهم عصابة وأن فرائض الله سبحانه أول ماأقيمت فى تلك العرصة وأنها جمعت أفضل خلق الله حيا وميتا فليعظم أملك فى الله سبحانه أن يرحمك بدخولك إياه فادخله خاشعا معظما وماأجدر هذا المكان بأن يستدعى الخشوع من قلب كل مؤمن كما حكى عن أبى سليمان أنه قال حج أويس القرنى رضى الله عنه ودخل المدينة فلما وقف على باب المسجد قيل له هذا قبر النبى صلى الله عليه وسلم فغشى عليه فلما أفاق قال أخرجونى فليس يلذلى بلد فيه محمد صلى الله عليه وسلم مدفون . وأما زيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم : فينبغى أن تقف بين يديه كما وصفناه وتزوره ميتا كما تزوره حيا ولاتقربه من قبره إلا كما كنت تقرب من شخصه الكريم لوكان حيا وكما كنت ترى الحرمة فى أن لاتمس شخصه ولاتقبله بل تقف من بعد مائلا بين يديه فكذلك فافعل فان المس والتقبيل للمشاهد عادة النصارى واليهود . واعلم أنه عالم بحضورك وقيامك وزيارتك وأنه يبلغه سلامك وصلاتك لمثل صورته الكريمة فى خيالك موضوعا فى اللحد بازائك وأحضر عظيم رتبته فى قلبك فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم « أن الله تعالى وكل بقبره ملكا يبلغه سلام من سلم عليه من أمته[2] » هذا فى حق من لم يحضر قبره فكيف بمن فارق الوطن وقطع البوادى شوقا إلى لقائه واكتفى بمشاهدة مشهده الكريم إذ فاته مشاهدة غرته الكريمة وقد قال صلى الله عليه وسلم « من صلى علىّ مرة واحدة صلى الله عليه عشرا[3] » فهذا جزاؤه فى الصلاة عليه بلسانه فكيف بالحضور لزيارته ببدنه ثم اثت منبر الرسول صلى الله عليه وسلم وتوهم صعود النبى صلى الله عليه وسلم المنبر ومثل فى قلبك طلعته البهية كأنها على المنبر وقد أحدق به المهاجرون والأنصار رضى الله عنهم وهو صلى الله عليه وسلم يحثهم على طاعة الله عز وجل بخطبته وسل الله عز وجل أن لايفرق

مقام الرضا وعلم الزهد وتحديده بما يلزم من ضرورته ومالا يقدح فى حقيقته ومعرفة الزهد فى الزهد ومعرفة زهد ثالث بعد الزهد فى الزهد وعلم الانابة والالتجاء ومعرفة أوقات الدعاء ومعرفة وقت السكوت عن الدعاء وعلم المحبة والفرق بين المحبة العامة المفسرة بامتثال الأمر والمحبة الخالصة وقد أنكر طائفة من علماء الدنيا دعوى علماء الآخرة المحبة الخاصة كما أنكروا الرضا وقالوا ليس إلا الصبر وانقسام المحبة الخاصة إلى محبة الذات وإلى محبة الصفات والفرق بين محبة القلب ومحبة الروح ومحبة العقل ومحبة النفس والفرق بين مقام المحب والمحبوب والمريد والمراد ثم علوم الشاهدات كعلم الهيبة والأنس والقبض والبسط والفرق بين القبض والهم والبسط والنشاط وعلم الفناء والبقاء وتفاوت أحوال

(١) حديث يرفع إلىّ أقوام فيقولون يامحمد يامحمد فأقول يارب أصحابى فيقول إنك لاتدرى ماأحدثوا بعدك فأقول بعدا وسحقا متفق عليه من حديث ابن مسعود وأنس وغيرهما دون قوله يامحمد يامحمد

(٢) حديث إن الله وكل بقبره صلى الله عليه وسلم ملكا يبلغه سلام من سلم عليه من أمته ن حب ك من حديث ابن مسعود بلفظ إن لله ملائكة سياحين فى الأرض يبلغونى عن أمتى السلام (٣) حديث من صلى علىّ واحدة صلى الله عليه عشرا م من حديث أبى هريرة وعبد الله بن عمرو .

في القيامة بينك وبينه فهذه وظيفة القلب في أعمال الحج فاذا فرغ منها كلها فينبغي أن يلزم قلبه الحزن والهم والخوف وأنه ليس يدري أقبل منه حجه وأثبت في زمرة المحبوبين أم ردّ حجه وألحق بالمطرودين وليتعرف ذلك من قلبه وأعماله فان صادف قلبه قد ازداد تجافيا عن دار الغرور وانصرافا إلى دار الأنس بالله تعالى ووجد أعماله قد اتزنت بميزان الشرع فليثق بالقبول فان الله تعالى لا يقبل إلا من أحبه ومن أحبه تولاه وأظهر عليه آثار محبته وكف عنه سطوة عدوّه إبليس لعنه الله فاذا ظهر ذلك عليه دل على القبول وإن كان الأمر بخلافه فيوشك أن يكون حظه من سفره العناء والتعب نعوذ بالله سبحانه وتعالى من ذلك .

تم كتاب أسرار الحج يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب آداب تلاوة القرآن .

(كتاب آداب تلاوة القرآن)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي امتنّ على عباده بنبيه المرسل صلى الله عليه وسلم وكتابه المنزل الذي ـ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ـ حق اتسع على أهل الأفكار طريق الاعتبار بما فيه من القصص والأخبار واتضح بمسلوك المنهج القويم والصراط المستقيم بما فيه من الأحكام وفرق بين الحلال والحرام فهو الضياء والنور وبه النجاة من الغرور وفيه شفاء لما في الصدور من خالفه من الجبابرة قصمه الله ومن ابتغى العلم في غيره أضله الله هو حبل الله المتين ونوره المبين والعروة الوثقى والمعتصم الأوفى وهو المحيط بالقليل والكثير والصغير والكبير لا تنقضي عجائبه ولا تتناهى غرائبه لا يحيط بفوائده عند أهل العلم تحديد ولا يخلقه عند أهل التلاوة كثرة الترديد هو الذي أرشد الأولين والآخرين ولما سمعه الجنّ لم يلبثوا أن ولوا إلى قومهم منذرين ـ فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا ـ فكل من آمن به فقد وفق ومن قال به فقد صدق ومن تمسك به فقد هدي ومن عمل به فقد فاز وقال تعالى ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ـ ومن أسباب حفظ في القلوب والمصاحف استدامة تلاوته والمواظبة على دراسته مع القيام بآدابه وشروطه والمحافظة على ما فيه من الأعمال الباطنة والآداب الظاهرة وذلك لا بد من بيانه وتفصيله وتكشف مقاصده في أربعة أبواب . الباب الأول : في فضل القرآن وأهله . الباب الثاني : في آداب التلاوة في الظاهر . الباب الثالث : في الأعمال الباطنة عند التلاوة . الباب الرابع : في فهم القرآن وتفسيره بالرأي وغيره .

(الباب الأول في فضل القرآن وأهله وذم المقصرين في تلاوته)

(فضيلة القرآن)

قال ﷺ «من قرأ القرآن ثم رأى أن أحدا أوتي أفضل مما أوتي فقد استصغر ما عظمه الله تعالى[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما من شفيع أفضل منزلة عند الله تعالى من القرآن لا نبي ولا ملك ولا غيره[2] »

(كتاب آداب تلاوة القرآن)

(الباب الأول في فضل القرآن وأهله)

(١) من قرأ القرآن ثم رأى أن أحدا أوتي أفضل مما أوتي فقد استصغر ما عظمه الله طب من حديث عبد الله بن عمرو بسند ضعيف (٢) حديث ما من شفيع أعظم منزلة عند الله من القرآن لا نبي ولا ملك ولا غيره رواه عبد الملك بن حبيب من رواية سعيد بن سليم مرسلا والطبراني من حديث ابن مسعود القرآن شافع مشفع ولمسلم من حديث أبي أمامة اقرءوا القرآن فانه يجيء يوم القيامة شفيعا لصاحبه .

الفناء والاستتار والتجلي والجمع والفرق واللوامع والطوالع والبوادي والصحو والسكر إلى غير ذلك لو اتسع الوقت ذكرناها وشرحناها في مجلدات ولكن العمر قصير والوقت عزيز ولولا سهم الغفلة لضاق الوقت عن هذا القدر أيضا وهذا المختصر للمؤلف يحتوي من علوم القوم على طرف صالح نرجو من الله الكريم أن ينفع به ويجعله حجة لنا لا حجة علينا وهذه كلها علوم من ورائها علوم عمل بمقتضاها وظفر بها علماء الآخرة الزاهدون وحرم ذلك علماء الدنيا الراغبون وهي علوم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان كالعلم بكيفية حلاوة السكر لا يحصل بالوصف لمن ذاقه عرفه وينبئك عن شرف علم الصوفية وزهاد العلماء أن العلوم كلها لا يتعذر تحصيلها مع محبة الدنيا والاخلال

وقال صلى الله عليه وسلم « لو كان القرآن فى إهاب ما مسته النار (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « أفضل عبادة أمتى تلاوة القرآن (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم أيضا « إن الله عز وجل قرأ طه ويس قبل أن يخلق الخلق بألف عام فلما سمعت الملائكة القرآن قالت طوبى لأمة ينزل عليهم هذا وطوبى لأجواف تحمل هذا وطوبى لألسنة تنطق بهذا (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « خيركم من تعلم القرآن وعلمه (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « يقول الله تبارك وتعالى من شغله قراءة القرآن عن دعائى ومسألتى أعطيته أفضل ثواب الشاكرين (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « ثلاثة يوم القيامة على كثيب من مسك أسود لا يهولهم فزع ولا ينالهم حساب حتى يفرغ ما بين الناس رجل قرأ القرآن ابتغاء وجه الله عز وجل ورجل أم به قوما وهم به راضون (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « أهل القرآن أهل الله وخاصته (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد قيل يارسول الله وما جلاؤها قال تلاوة القرآن وذكر الموت (٨) » وقال صلى الله عليه وسلم « لله أشد أذنا إلى قارىء القرآن من صاحب القينة إلى قينته (٩) » الآثار : قال أبو أمامة الباهلى اقرءوا القرآن ولا تغرنكم هذه المصاحف المعلقة فان الله لا يعذب قلبا هو وعاء للقرآن . وقال ابن مسعود إذا أردتم العلم فانثروا القرآن فان فيه علم الأولين والآخرين وقال أيضا اقرءوا القرآن فانكم تؤجرون عليه بكل حرف عشر حسنات أما إنى لا أقول الحرف الم ولكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف وقال أيضا : لا يسأل أحدكم عن نفسه إلا القرآن فان كان يحب القرآن ويعجبه فهو يحب الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم وإن كان يبغض القرآن فهو يبغض الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم وقال عمرو بن العاص كل آية فى القرآن درجة فى الجنة ومصباح فى بيوتكم وقال أيضا من قرأ القرآن أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه وقال أبو هريرة إن البيت الذى يتلى فيه القرآن اتسع بأهله وكثر خيره وحضرته الملائكة وخرجت منه الشياطين وإن البيت الذى لا يتلى فيه كتاب الله عز وجل ضاق بأهله وقل خيره وخرجت منه الملائكة وحضرته الشياطين وقال أحمد بن حنبل رأيت الله عز وجل فى المنام فقلت يارب ما أفضل ما تقرب به المتقربون إليك قال بكلامى يا أحمد قال قلت يارب بفهم أو بغير فهم قال بفهم وبغير فهم وقال محمد بن كعب القرظى إذا سمع

(١) حديث لو كان القرآن فى إهاب ما مسته النار الطبرانى وابن حبان فى الضعفاء من حديث سهل ابن سعد ولأحمد والدارمى والطبرانى من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن لهيعة ورواه ابن عدى والطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث عصمة بن مالك باسناد ضعيف (٢) حديث أفضل عبادة أمتى تلاوة القرآن أبو نعيم فى فضائل القرآن من حديث النعمان بن بشير وأنس وإسنادهما ضعيف (٣) حديث إن الله عز وجل قرأ طه ويس قبل أن يخلق الخلق بألف عام الحديث الدارمى من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٤) حديث خيركم من تعلم القرآن وعلمه خ من حديث عثمان ابن عفان (٥) حديث يقول الله من شغله قراءة القرآن عن دعائى ومسألتى أعطيته ثواب الشاكرين ت من حديث أبى سعيد من شغله القرآن عن ذكرى أو مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقال حسن غريب ورواه ابن شاهين بلفظ المصنف (٦) حديث ثلاثة يوم القيامة على كثيب من مسك الحديث تقدم فى الصلاة (٧) حديث أهل القرآن أهل الله وخاصته ن فى الكبرى و ه ك من حديث أنس باسناد حسن (٨) حديث إن هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد قيل ما جلاؤها قال تلاوة القرآن وذكر الموت البيهقى فى الشعب من حديث ابن عمر بسند ضعيف (٩) حديث لله أشد أذنا إلى قارىء القرآن من صاحب القينة إلى قينته ه حب ك وصححه من حديث فضالة بن عبيد .

بحقائق التقوى وربما كان محبة الدنيا عونا على اكتسابها لأن الاشتغال بها شاق على النفوس فجبلت النفوس على محبة الجاه والرفعة حتى إذا استشعرت حصول ذلك بحصول العلم أجابت إلى تحمل الكلف وسهر الليل والصبر على الغربة والأسفار وتعذر الملاذ والشهوات وعلوم هؤلاء القوم لا تحصل مع محبة الدنيا ولا تنكشف إلا بمجانبة الهوى ولا تدرس إلا فى مدرسة التقوى قال الله تعالى ـ واتقوا الله ويعلمكم الله ـ جعل العلم ميراث التقوى وغير علوم هؤلاء القوم متيسر من غير ذلك بلا شك فعلم فضل علم علماء الآخرة حيث لم يكشف النقاب إلا لأولى الألباب وأولو الألباب حقيقة هم الزاهدون فى الدنيا قال بعض الفقهاء إذا أوصى رجل بماله لأعقل الناس يصرف إلى

الناس القرآن من الله عز وجل يوم القيامة فكأنهم لم يسمعوه قط وقال الفضيل بن عياض ينبغي لحامل القرآن أن لايكون له إلى أحد حاجة ولا إلى الخلفاء فمن دونهم فينبغي أن تكون حوائج الخلق إليه وقال أيضا حامل القرآن حامل راية الاسلام فلا ينبغي أن يلهو مع من يلهو ولا يسهو مع من يسهو ولا يلغو مع من يلغو تعظيما لحق القرآن وقال سفيان الثوري إذا قرأ الرجل القرآن قبل الملك بين عينيه وقال عمرو بن ميمون من نشر مصحفا حين يصلي الصبح فقرأ منه مائة آية رفع الله عز وجل له مثل عمل جميع أهل الدنيا ويروى « أن خالد بن عقبة جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال اقرأ عليّ القرآن فقرأ عليه ـ إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى ـ الآية فقال له أعد فأعاد فقال والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمورق وإن أعلاه لمثمر ومايقول هذا بشر[1] » وقال الحسن والله مادون القرآن من غنى ولا بعده من فاقة وقال الفضيل من قرأ خاتمة سورة الحشر حين يصبح ثم مات من يومه ختم له بطابع الشهداء ومن قرأها حين يمسي ثم مات من ليلته ختم له بطابع الشهداء وقال القاسم بن عبد الرحمن قلت لبعض النساك ماهينا أحد نستأنس به فمد يده إلى المصحف ووضعه على حجره وقال هذا وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثلاث يزدن في الحفظ ويذهبن البلغم السواك والصيام وقراءة القرآن .

(في ذم تلاوة الغافلين)

قال أنس بن مالك رب تال للقرآن والقرآن يلعنه وقال ميسرة الغريب هو القرآن في جوف الفاجر وقال أبو سليمان الداراني الزبانية أسرع إلى حملة القرآن الذين يعصون الله عز وجل منهم إلى عبدة الأوثان حين عصوا الله سبحانه بعد القرآن . وقال بعض العلماء إذا قرأ ابن آدم القرآن ثم خلط ثم عاد فقرأ قيل له مالك ولكلامي وقال ابن الرماح ندمت على استظهاري القرآن لأنه بلغني أن أصحاب القرآن يسئلون عما يسأل عنه الأنبياء يوم القيامة وقال ابن مسعود ينبغي لحامل القرآن أن يعرف بليله إذا الناس ينامون وبنهاره إذا الناس يفرطون وبحزنه إذا الناس يفرحون وببكائه إذا الناس يضحكون وبصمته إذا الناس يخوضون وبخشوعه إذا الناس يختالون وينبغي لحامل القرآن أن يكون مستكينا لينا ولاينبغي له أن يكون جافيا ولا ممـاريا ولاصياحا ولاصخابا ولاحديدا وقال صلى الله عليه وسلم « أكثر منافقي هذه الأمة قراؤها[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « اقرإ القرآن مانهاك فان لم ينهك فلست تقرؤه[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « ما آمن بالقرآن من استحل محارمه[4] » وقال بعض السلف إن العبد ليفتتح سورة فتصلي عليه الملائكة حتى يفرغ منها وإن العبد ليفتتح سورة فتلعنه حتى يفرغ منها فقيل له وكيف ذلك فقال إذا أحل حلالها وحرم حرامها صلت عليه وإلا لعنته . وقال بعض العلماء إن العبد ليتلو القرآن فيلعن نفسه

(١) حديث أن خالد بن عقبة جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اقرأ علي فقرأ عليه ـ إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى ـ فقال أعد فأعاد فقال إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر ومايقول هذا بشر ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب بغير إسناد ورواه البيهقي في الشعب من حديث ابن عباس بسند جيد إلا أنه قال الوليد بن المغيرة بدل خالد بن عقبة وكذا ذكره ابن اسحق في السيرة بنحوه (٢) حديث أكثر منافقي أمتي قراؤها أحمد من حديث عقبة بن عامر وعبد الله بن عمرو وفيهما ابن لهيعة (٣) حديث اقرإ القرآن مانهاك فان لم ينهك فلست تقرؤه طب من حديث عبد الله بن عمرو بسند ضعيف (٤) حديث ما آمن بالقرآن من استحل محارمه ت من حديث صهيب وقال ليس إسناده بالقوي .

الزهاد لأنهم أعقل الخلق . قال سهل بن عبد الله التستري للعقل ألف اسم ولكل اسم منه ألف اسم وأول كل اسم منه ترك الدنيا . حدثنا : الشيخ الصالح أبو الفتح محمد بن عبد الباقي قال أنا أبو الفضل أحمد بن أحمد قال أنا الحافظ أبو نعيم الأصفهاني قال حدثنا محمد بن أحمد بن محمد قال حدثنا العباس ابن أحمد الشاشي قال حدثنا أبو عقيل الوصافي قال أنا عبد الله الخواص وكان من أصحاب حاتم قال دخلت مع أبي عبد الرحمن حاتم الأصم الري ومعه ثلاثمائة وعشرون رجلا يريدون الحج وعليهم الصوف والزرمانقات ليس معهم جراب ولا طعام فدخلنا الري على رجل من التجار متنسك يحب المتقشفين فأضافنا تلك الليلة فلما كان من الغد قال لحاتم ياأبا عبد الرحمن ألك حاجة فاني أريد أن

وهو لايعلم يقول ألا لعنة الله على الظالمين وهو ظالم نفسه ألا لعنة الله على الكاذبين وهو منهم وقال الحسن إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل وجعلتم الليل جملا فأنتم تركبونه فتقطعون به مراحله وان من كان قبلكم رأوه رسائل من ربهم فكانوا يتدبرونها بالليل وينفذونها بالنهار وقال ابن مسعود أنزل القرآن عليهم ليعملوا به فاتخذوا دراسته عملا إن أحدكم ليقرأ القرآن من فاتحته إلى خاتمته مايسقط منه حرفا وقد أسقط العمل به وفى حديث ابن عمر وحديث جندب رضى الله عنهما : لقد عشنا دهرا طويلا وأحدنا يؤتى الايمان قبل القرآن فتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها وآمرها وزاجرها وماينبغى أن يقف عنده منها ثم لقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم القرآن قبل الايمان فيقرأ مابين فاتحة الكتاب إلى خاتمته لايدرى ما آمره ولا زاجره ولا ماينبغى أن يقف عنده منه ينثره نثر الدقل[1] وقد ورد فى التوراة ياعبدى أما تستحى منى يأتيك كتاب من بعض إخوانك وأنت فى الطريق تمشى فتعدل عن الطريق وتقعد لأجله وتقرؤه وتتدبره حرفا حرفا حتى لايفوتك شىء منه وهذا كتابى أنزلته إليك انظركم فصلت لك فيه من القول وكم كررت عليك فيه لتتأمل طوله وعرضه ثم أنت معرض عنه أفكنت أهون عليك من بعض إخوانك ياعبدى يقعد إليك بعض إخوانك فتقبل عليه بكل وجهك وتصغى إلى حديثه بكل قلبك فان تكلم متكلم أو شغلك شاغل عن حديثه أومأت إليه أن كف وها أنا ذا مقبل عليك ومحدث لك وأنت معرض بقلبك عنى أجعلتنى أهون عندك من بعض إخوانك .

(الباب الثانى فى ظاهر آداب التلاوة وهى عشرة)

الأول فى حال القارىء وهو أن يكون على الوضوء واقفا على هيئة الأدب والسكون إما قائما وإما جالسا مستقبل القبلة مطرقا رأسه غير متربع ولا متكىء ولا جالس على هيئة التكبر ويكون جلوسه وحده كجلوسه بين يدى أستاذه وأفضل الأحوال أن يقرأ فى الصلاة قائما وأن يكون فى المسجد فذلك من أفضل الأعمال فان قرأ على غير وضوء وكان مضطجعا فى الفراش فله أيضا فضل ولكنه دون ذلك قال الله تعالى ـ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ـ فأثنى على الكل ولكن قدم القيام فى الذكر ثم القعود ثم الذكر مضطجعا قال على رضى الله عنه من قرأ القرآن وهو قائم فى الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ومن قرأه وهو جالس فى الصلاة فله بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه فى غير صلاة وهو على وضوء خمس وعشرون حسنة ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات وما كان من القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب قال أبو ذر الغفارى رضى الله عنه إن كثرة السجود بالنهار وإن طول القيام بالليل أفضل . الثانى فى مقدار القراءة ، وللقراء عادات مختلفة فى الاستكثار والاختصار فمنهم من يختم القرآن فى اليوم والليلة مرة وبعضهم مرتين وانتهى بعضهم إلى ثلاث ومنهم من يختم فى الشهر مرة وأولى مايرجع إليه فى التقديرات قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ القرآن فى أقل من ثلاث لم يفقهه[2] » وذلك لأن الزيادة عليه تمنعه الترتيل وقد قالت عائشة رضى الله عنها لما سمعت رجلا يهذر القرآن هذرا إن هذا ماقرأ القرآن ولاسكت وأمر النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما أن يختم القرآن فى كل سبع[3] وكذلك

(١) حديث ابن عمر وحديث جندب لقد عشنا دهرا وأحدنا يؤتى الايمان قبل القرآن الحديث تقدما فى العلم (الباب الثانى فى ظاهر آداب التلاوة)

(٢) حديث من قرأ القرآن فى أقل من ثلاث لم يفقهه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن عمرو وصححه ت (٣) حديث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو أن يختم القرآن فى كل أسبوع متفق عليه من حديثه

أعود فقيها لنا هو عليل فقال حاتم إن كان لكم فقيه عليل فعيادة الفقيه لها فضل والنظر إلى الفقيه عبادة فأنا أيضا أجىء معك وكان العليل محمد بن مقاتل قاضى الرى فقال سربنا ياأبا عبد الرحمن فجاءوا إلى الباب فاذا باب مشرف حسن فبقى حاتم متفكرا يقول باب عالم على هذا الحال ثم أذن لهم فدخلوا فاذا دار قوراء واذا بزة ومنعة وستور وجمع فبقى حاتم متفكرا ثم دخلوا إلى المجلس الذى هو فيه فاذا بفرش وطيئة وإذا هو راقد عليها وعند رأسه غلام وبيده مذبة فقعد الرازى يسائله وحاتم قائم فأومأ إليه ابن مقاتل أن اقعد فقال لاأقعد فقال له ابن مقاتل لعل لك حاجة قال نعم قال وماهى قال مسئلة أسألك عنها قال سلنى قال قم فاستو جالسا حتى أسألكها فأمر غلمانه فأسندوه فقال له حاتم علمك

كان جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يختمون القرآن فى كل جمعة كعثمان وزيد بن ثابت وابن مسعود وأبىّ بن كعب رضى الله عنهم ففى الختم أربع درجات الختم فى يوم وليلة وقد كرهه جماعة والختم فى كل شهر كل يوم جزء من ثلاثين جزءا وكأنه مبالغة فى الاقتصار كما أن الأول مبالغة فى الاستكثار وبينهما درجتان معتدلتان إحداهما فى الأسبوع مرة والثانية فى الأسبوع مرتين تقريبا من الثلاث . والأحب أن يختم ختمة بالليل وختمة بالنهار ويجعل ختمه بالنهار يوم الاثنين فى ركعتى الفجر أو بعدها ويجعل ختمه بالليل ليلة الجمعة فى ركعتى المغرب أو بعدها ليستقبل أول النهار وأول الليل بختمته فان الملائكة عليهم السلام تصلى عليه إن كانت ختمته ليلا حتى يصبح وإن كان نهارا حتى يمسى فتشمل بركتهما جميع الليل والنهار والتفصيل فى مقدار القراءة أنه إن كان من العابدين السالكين طريق العمل فلا ينبغى أن ينقص عن ختمتين فى الأسبوع وان كان من السالكين بأعمال القلب وضروب الفكر أو من المشتغلين بنشر العلم فلا بأس أن يقتصر فى الأسبوع على مرة وان كان نافذ الفكر فى معانى القرآن فقد يكتفى فى الشهر بمرة لكثرة حاجته إلى كثرة الترديد والتأمل . الثالث فى وجه القسمة : أما من ختم فى الأسبوع مرة فيقسم القرآن سبعة أحزاب فقد حزب الصحابة رضى الله عنهم القرآن أحزابا (١) فروى أن عثمان رضى الله عنه كان يفتتح ليلة الجمعة بالبقرة إلى المائدة وليلة السبت بالأنعام إلى هود وليلة الأحد بيوسف إلى مريم وليلة الاثنين بطه إلى طسم موسى وفرعون وليلة الثلاثاء بالعنكبوت إلى ص وليلة الأربعاء بتنزيل إلى الرحمن ويختم ليلة الخميس وابن مسعود كان يقسمه أقساما لا على هذا الترتيب وقيل أحزاب القرآن سبعة فالحزب الأول ثلاث سور والحزب الثانى خمس سور والحزب الثالث سبع سور والرابع تسع سور والخامس إحدى عشرة سورة والسادس ثلاث عشرة سورة والسابع للفصل من ق إلى آخره فهكذا حزبه الصحابة رضى الله عنهم وكانوا يقرءونه كذلك وفيه خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قبل أن تصل الأخماس والأعشار والأجزاء فما سوى هذا محدث . الرابع فى الكتابة : يستحب تحسين كتابة القرآن وتبيينه ولا بأس بالنقط والعلامات بالحمرة وغيرها فانها تزيين وتبيين وصدّ عن الخطأ واللحن لمن يقرؤه وقد كان الحسن وابن سيرين ينكرون الأخماس والعواشر والأجزاء وروى عن الشعبى وإبراهيم كراهية النقط بالحمرة وأخذ الأجرة على ذلك وكانوا يقولون جرّدوا القرآن والظنّ بهؤلاء أنهم كرهوا فتح هذا الباب خوفا من أن يؤدّى إلى إحداث زيادات وحسما للباب وتشوّفا إلى حراسة القرآن عما يطرّق إليه تغييرا وإذا لم يؤدّ إلى محظور واستقر أمر الأمة فيه على ما يحصل به مزيد معرفة فلا بأس به ولا يمنع من ذلك كونه محدثا فكم من محدث حسن كما قيل فى إقامة الجماعات فى التراويح إنها من محدثات عمر رضى الله عنه وإنها بدعة حسنة إنما البدعة المذمومة ما يصادم السنة القديمة أو يكاد يفضى إلى تغييرها وبعضهم كان يقول أقرأ فى المصحف المنقوط ولا أنقطه بنفسى وقال الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير كان القرآن مجرّدا فى المصاحف فأول ما أحدثوا فيه النقط على الباء والتاء وقالوا لا بأس به فانه نور له ثم أحدثوا بعده نقطا كبارا عند منتهى الآى فقالوا لا بأس به يعرف به رأس الآية ثم أحدثوا بعد ذلك الخواتم والفواتح قال أبو بكر الهذلى سألت الحسن عن تنقيط المصاحف بالأحمر فقال وما تنقطها قلت يعربون الكلمة بالعربية قال أما إعراب القرآن فلا بأس به وقال خالد الحذاء دخلت على ابن سيرين فرأيته

(١) حديث تحزيب القرآن على سبعة أجزاء د ه من حديث أوس بن حذيفة فى حديث فيه طرأ على حزبى من القرآن قال أوس فسألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف تحزبون القرآن قالوا ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل وفى رواية للطبرانى فسألنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجزئ القرآن فقالوا كان يجزئه ثلاثا فذكره مرفوعا وإسناده حسن .

هذا من أين جئت به قال الثقات حدّثونى به قال عمن قال عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمن قال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ورسول الله من أين جاء به قال عن جبرائيل قال حاتم فيما أدّاه جبرائيل عن الله وأدّاه رسول الله إلى أصحابه وأدّاه أصحابه إلى الثقات وأدّاه الثقات إليك هل سمعت فى العلم من فى داره أمير أو منعته أكثر كانت له المنزلة عند الله أكثر قال لا قال فكيف سمعت قال من زهد فى الدنيا ورغب فى الآخرة وأحبّ للمساكين وقدّم لآخرته كان له عند الله المنزلة أكثر قال حاتم فأنت بمن اقتديت بالنبى وأصحابه والصالحين أم بفرعون ونمروذ أول من بنى بالجص والآجر ياعلماء السوء مثلكم يراه الجاهل الطالب

يقرأ فى مصحف منقوط وقدكان يكره النقط وقيل إن الحجاج هو الذى أحدث ذلك وأحضر القراء حتى عدوا كلمات القرآن وحروفه وسووا أجزاءه وقسموه إلى ثلاثين جزءا وإلى أقسام أخر .

الخامس الترتيل : هو المستحب فى هيئة القرآن لأنا سنبين أن المقصود من القراءة التفكر والترتيل معين عليه ولذلك نعتت أم سلمة رضى الله عنها قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هى تنعت قراءة مفسرة حرفا حرفا (١) وقال ابن عباس رضى الله عنه لأن أقرأ البقرة وآل عمران أرتلهما وأتدبرهما أحب إلى من أن أقرأ القرآن كله هذرمة ، وقال أيضا لأن أقرأ إذا زلزلت والقارعة أتدبرهما أحب إلى من أن أقرأ البقرة وآل عمران تهذيرا وسئل مجاهد عن رجلين دخلا فى الصلاة فكان قيامهما واحدا إلا أن أحدهما قرأ البقرة فقط والآخر القرآن كله فقال هما فى الأجر سواء واعلم أن الترتيل مستحب لا لمجرد التدبر فان العجمى الذى لا يفهم معنى القرآن يستحب له فى القراءة أيضا الترتيل والتؤدة لأن ذلك أقرب إلى التوقير والاحترام وأشد تأثيرا فى القلب من الهذرمة والاستعجال . السادس البكاء : البكاء مستحب مع القراءة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اتلوا القرآن وابكوا فان لم تبكوا فتباكوا (٢) » وقال ﷺ « ليس منا من لم يتغن بالقرآن (٣) » وقال صالح المرى قرأت القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال لى ياصالح هذه القراءة فأين البكاء وقال ابن عباس رضى الله عنهما إذا قرأتم سجدة سبحان فلا تعجلوا بالسجود حتى تبكوا فان لم تبك عين أحدكم فليبك قلبه وإنما طريق تكلف البكاء أن يحضر قلبه الحزن فمن الحزن ينشأ البكاء قال صلى الله عليه وسلم « إن القرآن نزل بحزن فاذا قرأتموه فتحازنوا (٤) » ووجه إحضار الحزن أن يتأمل مافيه من التهديد والوعيد والمواثيق والعهود ثم يتأمل تقصيره فى أوامره وزواجره فيحزن لامحالة ويبكى فان لم يحضره حزن وبكاء كما يحضر أرباب القلوب الصافية فليبك على فقد الحزن والبكاء فان ذلك أعظم المصائب . السابع أن يراعى حق الآيات : فاذا مر بآية سجدة سجد وكذلك إذا سمع من غيره سجدة سجد إذا سجد التالى ولا يسجد إلا إذا كان على طهارة وفى القرآن أربع عشرة سجدة وفى الحج سجدتان وليس فى ص سجدة وأقله أن يسجد بوضع جبهته على الأرض وأكمله أن يكبر فيسجد ويدعو فى سجوده بما يليق بالآية التى قرأها مثل أن يقرأ قوله تعالى ـ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون ـ فيقول اللهم اجعلنى من الساجدين لوجهك المسبحين بحمدك وأعوذ بك أن أكون من المستكبرين عن أمرك أو على أوليائك وإذا قرأ قوله تعالى ـ ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعا ـ فيقول اللهم اجعلنى من الباكين إليك الخاشعين لك وكذلك كل سجدة ويشترط فى هذه السجدة شروط الصلاة من ستر العورة واستقبال القبلة وطهارة الثوب والبدن من الحدث والخبث ومن لم يكن على طهارة عند السماع فاذا تطهر يسجد وقد قيل فى كمالها أن يكبر رافعا يديه لتحريمه ثم يكبر للهوى للسجود ثم يكبر للارتفاع ثم يسلم وزاد زائدون التشهد ولا أصل لهذا إلا القياس على سجود الصلاة وهو بعيد فانه ورد الأمر فى السجود فليتبع فيه الأمر وتكبيرة الهوى أقرب للبداية وما عدا ذلك ففيه بعد

(١) حديث نعتت أم سلمة قراءة النبى صلى الله عليه وسلم فاذا هى تنعت قراءة مفسرة حرفا حرفا د ن ت وقال حسن صحيح (٢) حديث اتلوا القرآن وابكوا فان لم تبكوا فتباكوا ه من حديث سعد بن أبى وقاص باسناد جيد (٣) حديث ليس منا من لم يتغن بالقرآن خ من حديث أبى هريرة (٤) حديث إن القرآن نزل بحزن فاذا قرأتموه فتحازنوا أبو يعلى وأبو نعيم فى الحلية من حديث ابن عمر بسند ضعيف .

للدنيا الراغب فيها فيقول العالم على هذه الحالة لا أكون أنا شرا منه وخرج من عنده فازداد ابن مقاتل مرضا فبلغ أهل الرى ماجرى بينه وبين ابن مقاتل فقالوا له ياأبا عبد الرحمن بقزوين عالم أكبر شأنا من هذا وأشاروا به إلى الطنافسى قال فسار إليه متعمدا فدخل عليه فقال رحمك الله أنا رجل أعجمى أحب أن تعلمنى أول مبتدإ دينى ومفتاح صلاتى كيف أتوضأ للصلاة قال نعم وكرامة ياغلام هات إناء فيه ماء فأتى باناء فيه ماء فقعد الطنافسى فتوضأ ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا فتوضأ فقعد فتوضأ حاتم ثلاثا ثلاثا حتى إذا بلغ غسل الذراعين غسل أربعا فقال له الطنافسى يا هذا أسرفت فقال له حاتم فيما ذا قال غسلت ذراعيك أربعا قال حاتم ياسبحان الله أنا فى كف ماء أسرفت وأنت

ثم المأموم ينبغي أن يسجد عند سجود الإمام ولا يسجد لتلاوة نفسه إذا كان مأموما . الثامن أن يقول في مبتدإ قراءته : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ـ رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك ربّ أن يحضرون ـ وليقرأ قل أعوذ برب الناس وسورة الحمد لله وليقل عند فراغه من القراءة صدق الله تعالى وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم انفعنا به وبارك لنا فيه الحمد لله ربّ العالمين وأستغفر الله الحي القيوم وفي أثناء القراءة إذا مر بآية تسبيح سبح وكبر وإذا مر بآية دعاء واستغفار دعا واستغفر وإن مر بمرجوّ سأل وإن مر بمخوف استعاذ يفعل ذلك بلسانه أو بقلبه فيقول سبحان الله نعوذ بالله اللهم ارزقنا اللهم ارحمنا قال حذيفة : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فابتدأ سورة البقرة فكان لا يمر بآية رحمة إلا سأل ولا بآية عذاب إلا استعاذ ولا بآية تنزيه إلا سبح[1] ، فإذا فرغ قال ما كان يقوله صلوات الله وسلامه عند ختم القرآن اللهم ارحمني بالقرآن واجعله لي إماما ونورا وهدى ورحمة اللهم ذكرني منه ما نسيت وعلمني منه ما جهلت وارزقني تلاوته آناء الليل وأطراف النهار واجعله لي حجة يارب العالمين[2] . التاسع في الجهر بالقراءة : ولا شك في أنه لابد أن يجهر به إلى حد يسمع نفسه إذ القراءة عبارة عن تقطيع الصوت بالحروف ولابد من صوت فأقله ما يسمع نفسه فإن لم يسمع نفسه لم تصح صلاته فأما الجهر بحيث يسمع غيره فهو محبوب على وجه ومكروه على وجه آخر ويدل على استحباب الإسرار ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « فضل قراءة السرّ على قراءة العلانية كفضل صدقة السر على صدقة العلانية » وفي لفظ آخر « الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة والمسرّ به كالمسر بالصدقة[3] » وفي الخبر العام « يفضل عمل السر على عمل العلانية سبعين ضعفا[4] » وكذلك قوله ﷺ « خير الرزق ما يكفي وخير الذكر الخفيّ[5] » وفي الخبر « لا يجهر بعضكم على بعض في القراءة بين المغرب والعشاء[6] » وسمع سعيد بن المسيب ذات ليلة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر بن عبد العزيز يجهر بالقراءة في صلاته وكان حسن الصوت فقال لغلامه اذهب إلى هذا المصلي فمره أن يخفض صوته فقال الغلام إن المسجد ليس لنا وللرجل فيه نصيب فرفع سعيد صوته وقال يا أيها المصلي إن كنت تريد الله عزوجل بصلاتك فاخفض صوتك وإن كنت تريد الناس فإنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا فسكت عمر بن عبد العزيز وخفف ركعته فلما سلم أخذ نعليه وانصرف وهو يومئذ أمير للمدينة ويدل على استحباب الجهر

(١) حديث حذيفة كان لا يمر بآية عذاب إلا تعوذ ولا بآية رحمة إلا سأل ولا بآية تنزيه إلا سبح م مع اختلاف لفظ (٢) حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عند ختم القرآن اللهم ارحمني بالقرآن واجعله لي إماما وهدى ورحمة اللهم ذكرني منه ما نسيت وعلمني منه ما جهلت وارزقني تلاوته آناء الليل وأطراف النهار واجعله لي حجة يارب العالمين رواه أبو منصور المظفر بن الحسين الأرجاني في فضائل القرآن وأبو بكر بن الضحاك في الشمائل كلاهما من طريق أبي ذرّ الهروي من رواية داود بن قيس معضلا (٣) حديث فضل قراءة السر على قراءة العلانية كفضل صدقة السر على صدقة العلانية قال وفي لفظ آخر الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة د ن ت وحسنه من حديث عقبة بن عامر باللفظ الثاني (٤) حديث يفضل عمل السر على عمل العلانية بسبعين ضعفا البيهقي في الشعب من حديث عائشة (٥) حديث خير الرزق ما يكفي وخير الذكر الخفيّ أحمد وابن حبان من حديث سعد بن أبي وقاص (٦) حديث لا يجهر بعضكم على بعض في القراءة بين المغرب والعشاء رواه أبو داود من حديث البياضي دون قوله بين المغرب والعشاء والبيهقي في الشعب من حديث علي قبل العشاء وبعدها وفيه الحرب الأعور وهو ضعيف

في هذا الجمع كله ؛ تسرف فعلم الطافسي أنه أراده بذلك ولم يرد منه التعلم فدخل البيت ولم يخرج إلى الناس أربعين يوما وكتب تجار الريّ وقزوين ما جرى بينه وبين ابن مقاتل والطافسي فلما دخل بغداد اجتمع إليه أهل بغداد فقالوا له يا أبا عبد الرحمن أنت رجل ألكن أعجمي ليس يكلمك أحد إلا وقطعته قال معي ثلاث خصال بهنّ أظهر على خصمي قالوا أيّ شيء هي قال أفرح إذا أصاب خصمي وأحزن إذا أخطأ وأحفظ نفسي أن لا أجهل عليه فبلغ ذلك أحمد بن حنبل فجاء إليه وقال سبحان الله ما أعقله فلما دخلوا عليه قالوا يا أبا عبد الرحمن ما السلامة من الدنيا قال حاتم يا أبا عبد الله لا تسلم من الدنيا حتى يكون معك أربع خصال قال أيّ شيء هي يا أبا عبد الرحمن قال تنفر للقوم جهلهم وتمنع جهلك عنهم

ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع جماعة من أصحابه يجهرون فى صلاة الليل فصوب ذلك (١) وقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا قام أحدكم من الليل يصلى فليجهر بالقراءة فان الملائكة وعمارة الدار يستمعون قراءته ويصلون بصلاته(٢) » ومر صلى الله عليه وسلم بثلاثة من أصحابه رضى الله عنهم مختلفى الأحوال فمر على أبى بكر رضى الله عنه وهو يخافت فسأله عن ذلك فقال إن الذى أناجيه هو يسمعنى ومر على عمر رضى الله عنه وهو يجهر فسأله عن ذلك فقال أوقظ الوسنان وأزجر الشيطان ومر على بلال وهو يقرأ آيا من هذه السورة وآيا من هذه السورة فسأله عن ذلك فقال أخلط الطيب بالطيب فقال صلى الله عليه وسلم : كلكم قد أحسن وأصاب(٣) . فالوجه فى الجمع بين هذه الأحاديث أن الإسرار أبعد عن الرياء والتصنع فهو أفضل فى حق من يخاف ذلك على نفسه فان لم يخف ولم يكن فى الجهر مايشوش الوقت على مصل آخر فالجهر أفضل لأن العمل فيه أكثر ولأن فائدته أيضا تتعلق بغيره فالخير المتعدى أفضل من اللازم ولأنه يوقظ قلب القارئ ويجمع همه إلى الفكر فيه ويصرف إليه سمعه ولأنه يطرد النوم فى رفع الصوت ولأنه يزيد فى نشاطه للقراءة ويقلل من كسله ولأنه يرجو بجهره تيقظ نائم فيكون هو سبب إحيائه ولأنه قد يراه بطال غافل فينشط بسبب نشاطه ويشتاق إلى الخدمة فمتى حضره شىء من هذه النيات فالجهر أفضل وإن اجتمعت هذه النيات تضاعف الأجر وبكثرة النيات تزكو أعمال الأبرار وتتضاعف أجورهم فان كان فى العمل الواحد عشر نيات كان فيه عشر أجور ولهذا نقول قراءة القرآن فى المصاحف أفضل اذ يزيد فى العمل النظر وتأمل المصحف وحمله فيزيد الأجر بسببه وقد قيل الختمة فى المصحف بسبع لأن النظر فى المصحف أيضا عبادة وخرق عثمان رضى الله عنه مصحفين لكثرة قراءته منهما فكان كثير من الصحابة يقرءون فى المصاحف ويكرهون أن يخرج يوم ولم ينظروا فى المصحف ودخل بعض فقهاء مصر على الشافعى رضى الله عنه فى السحر وبين يديه مصحف فقال له الشافعى شغلكم الفكر عن القرآن إنى لأصلى العتمة وأضع المصحف بين يدىّ فما أطبقه حتى أصبح . العاشر تحسين القراءة وترتيلها بترديد الصوت من غير تعطيط مفرط يغير النظم فذلك سنة قال ﷺ « زينوا القرآن بأصواتكم(٤) » وقال عليه السلام « ما أذن الله لشىء أذنه لحسن الصوت بالقرآن(٥) » وقال صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » قيل أراد به الاستغناء وقيل أراد به الترنم وترديد الألحان به وهو أقرب عند أهل اللغة وروى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ليلة ينتظر عائشة رضى الله عنها فأبطأت عليه فقال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث أنه سمع جماعة من الصحابة يجهرون فى صلاة الليل فصوّب ذلك ففى الصحيحين من حديث عائشة أن رجلا قام من الليل فقرأ فرفع صوته بالقرآن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله فلانا الحديث ومن حديث أبى موسى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو رأيتنى وأنا أسمع قراءتك البارحة الحديث ومن حديثه أيضا إنما أعرف أصوات رفقة الأشعريين بالقرآن حين يدخلون بالليل وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن الحديث (٢) حديث إذا قام أحدكم من الليل يصلى فليجهر بقراءته فان الملائكة وعمار الدار يستمعون إلى قراءته ويصلون بصلاته رواه بنحوه بزيادة فيه أبو بكر البزار ونصر المقدسى فى المواعظ وأبو شجاع من حديث معاذ بن جبل وهو حديث منكر منقطع (٣) حديث مروره صلى الله عليه وسلم بأبى بكر وهو يخافت وبعمر وهو يجهر وبلال وهو يقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة الحديث تقدم فى الصلاة (٤) حديث زينوا القرآن بأصواتكم د ن ه حب ك وصححه من حديث البراء بن عازب (٥) حديث ما أذن الله لشىء أذنه لحسن الصوت بالقرآن متفق عليه من حديث أبى هريرة بلفظ ما أذن الله لشىء ما أذن لنبى يتغنى بالقرآن زاد م لنبى حسن الصوت وفى رواية له كأذنه لنبى يتغنى بالقرآن .

وتبذل لهم شيئك وتكون من شيئهم آيسا فاذا كان هذا سلمت ثم سار إلى المدينة . قال الله تعالى - إنما يخشى الله من عباده العلماء - ذكر بكلمة إنما فينتفى العلم عمن لا يخشى الله كما إذا قال إنما يدخل الدار بغدادى ينتفى دخول غير البغدادى الدار فلاح لعلماء الآخرة أن الطريق مسدود إلى أنصبة المعارف ومقامات القرب إلا بالزهد والتقوى . قال أبو يزيد رحمه الله لأصحابه بقيت البارحة إلى الصباح أجهد أن أقول لا إله إلا الله ماقدرت عليه قيل ولم ذلك قال ذكرت كلمة قلتها فى صباى فجاءتنى وحشة تلك الكلمة فمنعتنى عن ذلك وأعجب ممن يذكر الله تعالى وهو متصف بشىء من صفاته فبصفاء التقوى وكمال الزهادة يصير العبد راسخا فى العلم . قال الواسطى : الراسخون فى العلم هم

ماحبسك قالت يارسول الله كنت أستمع قراءة رجل ماسمعت أحسن صوتا منه فقام صلى الله عليه وسلم حتى استمع إليه طويلا ثم رجع فقال صلى الله عليه وسلم هذا سالم مولى أبى حذيفة الحمد لله الذى جعل فى أمتى مثله (١)» واستمع صلى الله عليه وسلم أيضا ذات ليلة إلى عبد الله بن مسعود ومعه أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فوقفوا طويلا ثم قال ﷺ «من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (٢)» وقال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود «اقرأ علىّ فقال يارسول الله أقرأ عليك وعليك أنزل فقال صلى الله عليه وسلم: إنى أحب أن أسمعه من غيرى فكان يقرأ وعينا رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيضان (٣)» واستمع صلى الله عليه وسلم إلى قراءة أبى موسى فقال لقد أوتى هذا من مزامير آل داود فبلغ ذلك أباموسى فقال يارسول الله لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيرا (٤) ورأى هيثم القارئ رسول الله ﷺ فى المنام قال فقال لى أنت الهيثم الذى زين القرآن بصوتك قلت نعم قال جزاك الله خيرا وفى الخبر: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتمعوا أمروا أحدهم أن يقرأ سورة من القرآن. وقد كان عمر يقول لأبى موسى رضى الله عنهما ذكرنا ربنا فيقرأ عنده حتى يكاد وقت الصلاة أن يتوسط فيقال ياأمير المؤمنين الصلاة الصلاة فيقول أولسنا فى صلاة إشارة إلى قوله عز وجل ـ ولذكر الله أكبر ـ وقال صلى الله عليه وسلم «من استمع إلى آية من كتاب الله عز وجل كانت له نورا يوم القيامة (٥)» وفى الخبر كتب له عشر حسنات ومهما عظم أجر الاستماع وكان التالى هو السبب فيه كان شريكا فى الأجر إلا أن يكون قصده الرياء والتصنع.

(الباب الثالث فى أعمال الباطن فى التلاوة وهى عشرة)

فهم أصل الكلام ثم التعظيم ثم حضور القلب ثم التدبر ثم التفهم ثم التخلى عن موانع الفهم ثم التخصيص ثم التأثر ثم الترقى ثم التبرى. فالأول: فهم عظمة الكلام وعلوه وفضل الله سبحانه وتعالى ولطفه بخلقه فى نزوله عن عرش جلاله إلى درجة أفهام خلقه فلينظر كيف لطف بخلقه فى إيصال معانى كلامه الذى هو صفة قديمة قائمة بذاته إلى أفهام خلقه وكيف تجلت لهم تلك الصفة فى طى حروف وأصوات هى صفات البشر إذ يعجز البشر عن الوصول إلى فهم صفات الله عز وجل إلا بوسيلة صفات نفسه ولولا استتار كنه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى ولتلاشى ما بينهما من عظمة سلطانه وسبحات نوره ولولا تثبيت الله عز وجل لموسى عليه السلام لما أطاق لسماع كلامه كما لم يطق الجبل

(١) حديث كان ينتظر عائشة فأبطأت عليه فقال ماحبسك قالت يارسول الله كنت أسمع قراءة رجل ماسمعت أحسن صوتا منه فقام صلى الله عليه وسلم حتى استمع إليه طويلا ثم رجع فقال هذا سالم مولى أبى حذيفة الحمد لله الذى جعل فى أمتى مثله ه من حديث عائشة ورجال إسناده ثقات (٢) حديث استمع ذات ليلة إلى عبد الله بن مسعود ومعه أبو بكر وعمر فوقفوا طويلا ثم قال من أراد أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد. أحمد ن فى الكبرى من حديث عمر و ت ه من حديث ابن مسعود أن أبابكر وعمر بشراه أن رسول الله ﷺ قال من أحب أن يقرأ القرآن الحديث قال ت حسن صحيح (٣) حديث أنه قال لابن مسعود اقرأ فقال يارسول الله أقرأ وعليك أنزل فقال إنى أحب أن أسمعه من غيرى الحديث متفق عليه من حديث ابن مسعود (٤) حديث استمع إلى قراءة أبى موسى فقال لقد أوتى هذا من مزامير آل داود متفق عليه من حديث أبى موسى (٥) حديث من استمع إلى آية من كتاب الله كانت له نورا يوم القيامة وفى الخبر كتب له عشر حسنات أحمد من حديث أبى هريرة من استمع إلى آية من كتاب الله كتب له حسنة مضاعفة ومن تلاها كانت له نورا يوم القيامة وفيه ضعف وانقطاع.

(الباب الثالث فى أعمال الباطن فى التلاوة)

الذين رسخوا بأرواحهم فى غيب الغيب فى سر السر فعرفهم ماعرفهم وخاضوا فى بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات فانكشف لهم من مدخور الخزائن ماتحت كل حرف من الكلام من الفهم وعجائب الخطاب فنطقوا بالحكم وقال بعضهم الراسخ من أطلع على محل المراد من الخطاب وقال الخراز: هم الذين كملوا فى جميع العلوم وعرفوها واطلعوا على همم الخلائق كلهم أجمعين وهذا القول من أبى سعيد لايعنى به أن الراسخ فى العلم ينبغى أن يقف على جزئيات العلوم ويكمل فيها فان عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه كان من الراسخين فى العلم ووقف فى معنى قوله تعالى ـ وفاكهة وأبا ـ وقال ماالأب ثم قال إن هذا إلا تكلف ونقل أن هذا الوقوف فى معنى الأب كان من أبى بكر رضى الله تعالى عنه وإنما عنى بذلك أبو سعيد مايفسر أول

مبادى تجليه حيث صار دكا ولايمكن تفهيم عظمة الكلام إلا بأمثلة على حدفهم الخلق ولهذا عبر بعض العارفين عنه فقال إن كل حرف من كلام الله عز وجل فى اللوح المحفوظ أعظم من جبل قاف وإن الملائكة عليهم السلام لواجتمعت على الحرف الواحد أن يقلوه ماأطاقوه حتى يأتى إسرافيل عليه السلام وهو ملك اللوح فيرفعه فيقله بإذن الله عزوجل ورحمته لابقوته وطاقته ولكن الله عزوجل طوقه ذلك واستعمله به ولقد تأنق بعض الحكماء فى التعبير عن وجه اللطف فى إيصال معانى الكلام مع علوّ درجته إلى فهم الانسان وتثبيته مع قصور رتبته وضرب له مثلا لم يقصر فيه وذلك أنه دعا بعض الملوك حكيم إلى شريعة الأنبياء عليهم السلام فسأله الملك عن أمور فأجاب بما لا يحتمله فهمه فقال الملك أرأيت ماتأتى به الأنبياء إذا ادعت أنه ليس بكلام الناس وأنه كلام الله عزوجل فكيف يطيق الناس حمله فقال الحكيم إنا رأينا الناس لما أرادوا أن يفهموا بعض الدواب والطير مايريدون من تقديمها وتأخيرها وإقبالها وإدبارها ورأوا الدواب يقصر تمييزها عن فهم كلامهم الصادر عن أنوار عقولهم مع حسنه وتزيينه وبديع نظمه فنزلوا إلى درجة تمييز البهائم وأوصلوا مقاصدهم إلى بواطن البهائم بأصوات يضعونها لاتقة بهم من النقر والصفير والأصوات القريبة من أصواتها لكى يطيقوا حملها وكذلك الناس يعجزون عن حمل كلام الله عزوجل بكنهه وكمال صفاته فصاروا بما تراجعوا بينهم من الأصوات التى سموا بها الحكمة كصوت النقر والصفير الذى سمعت به الدواب من الناس ولم يمنع ذلك معانى الحكمة المخبوءة فى تلك الصفات من أن شرف الكلام أى الأصوات لشرفها وعظم لتعظيمها فكان الصوت للحكمة جسدا ومسكنا والحكمة للصوت نفسا وروحا فكما أن أجساد البشر تكرم وتعزلمكان الروح فكذلك أصوات الكلام تشرف للحكمة التى فيها والكلام على المنزلة رفيع الدرجة قاهر السلطان نافذ الحكم فى الحق والباطل وهو القاضى العدل والشاهد المرتضى يأمر وينهى ولاطاقة للباطل أن يقوم قدام كلام الحكمة كالايستطيع الظل أن يقوم قدام شعاع الشمس ولاطاقة للبشر أن ينفذوا غور الحكمة كما لاطاقة لهم أن ينفذوا بأبصارهم ضوء عين الشمس ولكنهم ينالون من ضوء عين الشمس ماتحيا به أبصارهم ويستدلون به على حوائجهم فقط فالكلام كالملك المحبوب الغائب وجهه النافذ أمره وكالشمس العزيزة الظاهرة مكنون عنصرها وكالنجوم الظاهرة التى قد يهتدى بها من لايقف على سيرها فهو مفتاح الخزائن النفيسة وشراب الحياة الذى من شرب منه لم يمت ودواء الأسقام الذى من سقى منه لم يسقم فهذا الذى ذكره الحكيم نبذة من تفهيم معنى الكلام والزيادة عليه لاتليق بعلم المعاملة فينبغى أن يقتصر عليه . الثانى : التعظيم للمتكلم فالقارئ عند البداية بتلاوة القرآن ينبغى أن يحضر فى قلبه عظمة المتكلم ويعلم أن مايقرؤه ليس من كلام البشر وأن فى تلاوة كلام الله عز وجل غاية الخطر فانه تعالى قال ـ لايمسه إلا المطهرون ـ وكما أن ظاهر جلد المصحف وورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس إلا إذا كان متطهرا فباطن معناه أيضا بحكم عزه وجلاله محجوب عن باطن القلب إلا إذا كان متطهرا عن كل رجس ومستنيرا بنور التعظيم والتوقير وكما لايصلح لمس جلد المصحف كل يد فلا يصلح لتلاوة حروفه كل لسان ولالنيل معانيه كل قلب ولمثل هذا التعظيم كان عكرمة بن أبى جهل إذا نشر المصحف غشى عليه ويقول هو كلام ربى هو كلام ربى فتعظيم الكلام تعظيم المتكلم ولن تحضره عظمة المتكلم مالم يتفكر فى صفاته وجلاله وأفعاله فاذا حضر بباله العرش والكرسى والسموات والأرض ومابينهما من الجن والانس والدواب والأشجار وعلم أن الخالق لجميعها والقادر عليها والرازق لها واحد وأن الكل فى قبضة قدرته مترددون بين فضله ورحمته وبين نقمته وسطوته إن أنعم فبفضله وإن عاقب فبعدله وأنه الذى يقول لهؤلاء إلى الجنة ولاأبالى ولهؤلاء إلى النار

كلامه بآخره وهو قوله اطلعوا على هم الخلائق كلهم لأن المتقى حق التقوى والزاهد حق الزهادة فى الدنيا صفا باطنه وانجلت مرآة قلبه ووقعت له محاذاة بشئ من اللوح المحفوظ فأدرك بصفاء الباطن أمهات العلوم وأصولها فيعلم منتهى أقدام العلماء فى علومهم وفائدة كل عالم والعلوم الجزئية متجزئة فى النفوس بالتعليم والممارسة فلا يغنيه علمه الكلى أن يراجع فى الجزئى أهله الذين هم أوعيته فنفوس هؤلاء امتلأت من الجزئى واشتغلت به وانقطعت بالجزئى عن الكلى ونفوس العلماء الزاهدين بعد الأخذ مما لابد لهم منه فى أصل الدين وأساسه من الشرع أقبلوا على الله وانقطعوا إليه وخلصت أرواحهم إلى مقام القرب منه فأفاضت أرواحهم على قلوبهم أنوارا تهيأت بها قلوبهم لإدراك

ولا أبالى وهذا غاية العظمة والتعالى فبالتفكر فى أمثال هذا يحضر تعظيم المتكلم ثم تعظيم الكلام الثالث : حضور القلب وترك حديث النفس قيل فى تفسير ـ يا يحيى خذ الكتاب بقوة ـ أى بجد واجتهاد وأخذه بالجد أن يكون متجردا له عند قراءته منصرف الهمة إليه عن غيره وقيل لبعضهم إذا قرأت القرآن تحدث نفسك بشىء فقال أو شىء أحب إلىّ من القرآن حتى أحدث به نفسى وكان بعض السلف إذا قرأ آية لم يكن قلبه فيها أعادها ثانية وهذه الصفة تتولد عما قبلها من التعظيم فان المعظم للكلام الذى يتلوه يستبشر به ويستأنس ولا يغفل عنه ففى القرآن ما يستأنس به القلب إن كان التالى أهلا له فكيف يطلب الأنس بالفكر فى غيره وهو فى متنزه ومتفرج والذى يتفرّج فى المتنزهات لايتفكر فى غيرها فقد قيل إن فى القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائس ودبابيج ورياضا وخانات فالميات ميادين القرآن والراءات بساتين القرآن والحاءات مقاصيره والمسبحات عرائس القرآن والحاميات دبابيج القرآن والمفصل رياضه والحانات ماسوى ذلك فاذا دخل القارىء الميادين وقطف من البساتين ودخل المقاصير وشهد العرائس ولبس الدبابيج وتنزه فى الرياض وسكن غرف الحانات استغرقه ذلك وشغله عما سواه فلم يعزب قلبه ولم يتفرق فكره . الرابع : التدبر وهو وراء حضور القلب فانه قد لايتفكر فى غير القرآن ولكنه يقتصر على سماع القرآن من نفسه وهو لايتدبره والمقصود من القراءة التدبر ولذلك سنّ فيه الترتيل لأن الترتيل فى الظاهر ليتمكن من التدبر بالباطن قال علىّ رضى الله عنه : لا خير فى عبادة لافقه فيها ولا فى قراءة لاتدبر فيها وإذا لم يتمكن من التدبر إلا بترديد فليردّد إلا أن يكون خلف إمام فانه لو بقى فى تدبر آية وقد اشتغل الامام بآية أخرى كان مسيئا مثل من يشتغل بالتعجب من كلمة واحدة ممن يناجيه عن فهم بقية كلامه وكذلك إن كان فى تسبيح الركوع وهو متفكر فى آية قرأها إمامه فهذا وسواس فقد روى عن عامر بن عبد قيس أنه قال الوسواس يعترينى فى الصلاة فقيل فى أمر الدنيا فقال لأن تختلف فىّ الأسنة أحب إلى من ذلك ولكن يشتغل قلبى بموقفى بين يدى ربى عز وجل وأنى كيف أنصرف فعد ذلك وسواسا وهو كذلك فانه يشغله عن فهم ماهو فيه والشيطان لايقدر على مثله إلا بأن يشغله بمهمّ دينى ولكن يمنعه به عن الأفضل ولما ذكر ذلك للحسن قال إن كنتم صادقين عنه فما اصطنع الله ذلك عندنا ويروى أنه صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم فرددها عشرين مرة (١) وإنما ردّدها صلى الله عليه وسلم لتدبره فى معانيها وعن أبى ذر قال « قام رسول الله ﷺ بآية ليلة فقام بآية يرددها وهى ـ إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم (٢) ـ الآية » وقام تميم الدارى ليلة بهذه الآية ـ أم حسب الذين اجترحوا السيئات ـ الآية وقام سعد بن جبير ليلة يردد هذه الآية ـ وامتازوا اليوم أيها المجرمون ـ وقال بعضهم إنى لأفتتح السورة فيوقفنى بعض ما أشهد فيها عن الفراغ منها حتى يطلع الفجر وكان بعضهم يقول آية لا أفهمها ولا يكون قلبى فيها لا أعدّ لها ثوابا . وحكى عن أبى سليمان الدارانى أنه قال إنى لأتلو الآية فأقيم فيها أربع ليال أو خمس ليال ولولا أنى أقطع الفكر فيها ماجاوزتها إلى غيرها وعن بعض السلف أنه بقى فى سورة هود ستة أشهر يكررها ولا يفرغ من التدبر فيها وقال بعض العارفين لى فى كل جمعة ختمة وفى كل شهر ختمة وفى كل سنة ختمة ولى ختمة منذ ثلاثين سنة مافرغت منها بعد وذلك بحسب درجات تدبره وتفتيشه وكان هذا أيضا يقول أقمت نفسى مقام الأجراء فانا أعمل مياومة ومجامعة ومشاهرة ومسانهة

(١) حديث أنه قرأ بسم الله الرحمن الرحيم فرددها عشرين مرة رواه أبو ذر الهروى فى معجمه من حديث أبى هريرة بسند ضعيف (٢) حديث أبى ذر قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بنا ليلة بآية يرددها وهى ـ إن تعذبهم فانهم عبادك ـ ن ه بسند صحيح .

العلوم فأرواحهم ارتفعت عن حد إدراك العلوم بمكوفها على العالم الأزلى وتجرّدت عن وجود يصلح أن يكون وعاء للعلم وقلوبهم بنسبة وجهها الذى يلى النفوس صارت أوعية وجودية تناسب وجود العلم بالنسبة الوجودية فتألفت العلوم وتألفتها العلوم بمناسبة انفصال العلوم باتصالها باللوح المحفوظ وللمعنى بالانفصال انتقاشها فى اللوح لا غير وانفصال القلوب عن مقام الأرواح لوجود انجذابها إلى النفوس فصار بين المنفصلين نسبة اشتراك موجب للتألف فحصلت العلوم لذلك وصار العالم الربانى راسخا فى العلم أوحى الله تعالى فى بعض الكتب المنزلة يابنى إسرائيل لاتقولوا العلم فى السماء من ينزل به ولا فى تخوم الأرض من يصعد به ولا من وراء البحار من يعبر فيأتى به العلم مجعول فى قلوبكم

الخامس التفهم : وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها إذ القرآن يشتمل على ذكر صفات الله عز وجل وذكر أفعاله وذكر أحوال الأنبياء عليهم السلام وذكر أحوال المكذبين لهم وأنهم كيف أهلكوا وذكر أوامره وزواجره وذكر الجنة والنار . أما صفات الله عز وجل فكقوله تعالى ـ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ـ وكقوله تعالى ـ الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ـ فليتأمل معانى هذه الأسماء والصفات ليتكشف له أسرارها فتحتها معان مدفونة لا تتكشف إلا للموقنين وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله ما أسر إلى رسول الله ﷺ شيئا كتمه عن الناس إلا أن يؤتى الله عز وجل عبدا فهما فى كتابه فليكن حريصا على طلب ذلك الفهم (١) وقال ابن مسعود رضى الله عنه من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن وأعظم علوم القرآن تحت أسماء الله عز وجل وصفاته إذ لم يدرك أكثر الخلق منها إلا أمورا لا ثقة بأفهامهم ولم يمشوا على أغوارها . وأما أفعاله تعالى فكذكره خلق السموات والأرض وغيرها فليفهم التالى منها صفات الله عز وجل وجلاله إذ الفعل يدل على الفاعل فتدل عظمته على عظمته فينبغى أن يشهد فى الفعل الفاعل دون الفعل فمن عرف الحق رآه فى كل شيء إذ كل شيء فهو منه وإليه وبه وله فهو الكل على التحقيق ومن لا يراه فى كل ما يراه فكأنه ما عرفه ومن عرفه عرف أن كل شيء ما خلا الله باطل وأن كل شيء هالك إلا وجهه لأنه سيبطل فى ثانى الحال بل هو الآن باطل إن اعتبر ذاته من حيث هو إلا أن يعتبر وجوده من حيث إنه موجود بالله عز وجل وبقدرته فيكون له بطريق التبعية ثبات وبطريق الاستقلال بطلان محض وهذا مبدأ من مبادى علم المكاشفة ولهذا ينبغى إذا قرأ التالى قوله عز وجل ـ أفرأيتم ما تحرثون ، أفرأيتم ما تمنون ، أفرأيتم الماء الذى تشربون أفرأيتم النار التى تورون ـ فلا يقصر نظره على الماء والنار والحرث والمنى بل يتأمل فى المنى وهو نطفة متشابهة الأجزاء ثم ينظر فى كيفية انقسامها إلى اللحم والعظم والعروق والعصب وكيفية تشكل أعضائها بالأشكال المختلفة من الرأس واليد والرجل والكبد والقلب وغيرها ثم إلى ما ظهر فيها من الصفات الشريفة من السمع والبصر والعقل وغيرها ثم إلى ما ظهر فيها من الصفات المذمومة من الغضب والشهوة والكبر والجهل والتكذيب والمجادلة كما قال تعالى ـ أولم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ـ فيتأمل هذه العجائب ليترقى منها إلى عجب العجائب وهو الصفة التى منها صدرت هذه الأعاجيب فلا يزال ينظر إلى الصنعة فيرى الصانع . وأما أحوال الأنبياء عليهم السلام : فاذا سمع منها أنهم كيف كذبوا وضربوا وقتل بعضهم فليفهم منه صفة الاستغناء لله عز وجل عن الرسل والرسل إليهم وأنه لو أهلك جميعهم لم يؤثر فى ملكه شيئا وإذا سمع نصرتهم فى آخر الأمر فليفهم قدرة الله عز وجل وإرادته لنصرة الحق . وأما أحوال المكذبين : كعاد وثمود وما جرى عليهم فليكن فهمه منه استشعار الخوف من سطوته ونقمته وليكن حظه منه الاعتبار فى نفسه وأنه إن غفل وأساء الأدب واغتر بما أمهل فربما تدركه النقمة وتنفذ فيه القضية وكذلك إذا سمع وصف الجنة والنار وسائر ما فى القرآن فلا يمكن استقصاء ما يفهم منها لأن ذلك لا نهاية له وإنما لكل عبد منه بقدر ورقه فلا رطب ولا يابس إلا فى كتاب

(١) حديث على ما أسر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا كتمه عن الناس إلا أن يؤتى الله عبدا فهما فى كتابه ن من رواية أبى جحيفة قال سألنا عليا فقلنا هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء سوى القرآن فقال لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا أن يعطى الله عبدا فهما فى كتابه الحديث وهو عند البخارى بلفظ هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ليس فى القرآن وفى رواية وقال مرة ما ليس عند الناس ولأبى داود والنسائى فقلنا هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يعهده إلى الناس قال لا إلا ما فى كتابى هذا الحديث ولم يذكر الفهم فى القرآن .

تأدبوا بين يدى بآداب الروحانيين وتخلقوا إلى بأخلاق الصديقين ظهر العلم من قلوبكم حتى يغطيكم أو يغمركم فالتأدب بآداب الروحانيين حصر النفوس عن تقاضى جبلاتها وقمعها بصريح العلم فى كل قول وفعل ولا يصح ذلك إلا لمن علم وقرب وتطرق إلى الحضور بين يدى الله تعالى فيتحفظ بالحق للحق أخبرنا شيخنا أبو النجيب عبد القاهر السهروردى إجازة قال أخبرنا أبو منصور بن خيرون إجازة قال أنا أبو محمد الحسن بن على الجوهرى إجازة قال أنا أبو عمر محمد بن العباس قال حدثنا أبو محمد يحيى بن صاعد قال حدثنا الحسين بن الحسن المروزى قال أنا عبد الله بن المبارك قال أنا الأوزاعى عن حسان بن عطية بلغنى أن شداد بن أوس رضى الله عنه نزل منزلا فقال اتونا

مبين ـ قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا ـ ولذلك قال على رضى الله عنه لو شئت لأوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب فالغرض مما ذكرناه التنبيه على طريق التفهيم لينفتح بابه فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه ومن لم يكن له فهم ما فى القرآن ولو فى أدنى الدرجات دخل فى قوله تعالى ـ ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا أولئك الذين طبع الله على قلوبهم ـ والطابع هى الموانع التى سنذكرها فى موانع الفهم وقد قيل : لا يكون المريد مريدا حتى يجد فى القرآن كل ما يريد ويعرف منه النقصان من المزيد ويستغنى بالمولى عن العبيد . السادس : التخلى عن موانع الفهم فان أكثر الناس منعوا عن فهم معانى القرآن لأسباب وحجب أسدلها الشيطان على قلوبهم فعميت عليهم عجائب أسرار القرآن قال ﷺ « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى الملكوت[1] » ومعانى القرآن من جملة الملكوت وكل ما غاب عن الحواس ولم يدرك إلا بنور البصيرة فهو من الملكوت. وحجب الفهم أربعة : أولها أن يكون الهمّ منصرفا إلى تحقيق الحروف باخراجها من مخارجها وهذا يتولى حفظه شيطان وكل بالقراء ليصرفهم عن فهم معانى كلام الله عز وجل فلا يزال يحملهم على ترديد الحرف يخيل إليهم أنه لم يخرج من مخرجه فهذا يكون تأمله مقصورا على مخارج الحروف فأنى تنكشف له المعانى وأعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التلبيس . ثانيها: أن يكون مقلدا لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه وثبت فى نفسه التعصب له بمجرد الاتباع للمسموع من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة فهذا شخص قيده معتقده عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقده فصار نظره موقوفا على مسموعه فان لمع برق على بعد وبدا له معنى من المعانى التى تباين مسموعه حمل عليه شيطان التقليد حملة وقال كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك فيرى أن ذلك غرور من الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله ولمثل هذا قالت الصوفية إن العلم حجاب وأرادوا بالعلم العقائد التى استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها إليهم فأما العلم الحقيقى الذى هو الكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجابا وهو منتهى المطلب وهذا التقليد قد يكون باطلا فيكون مانعا كمن يعتقد فى الاستواء على العرش التمكن والاستقرار فان خطر له مثلا فى القدوس أنه المقدس عن كل ما يجوز على خلقه لم يمكنه تقليده من أن يستقر ذلك فى نفسه ولو استقر فى نفسه لانجرّ إلى كشف ثان وثالث ولتواصل ولكن يتسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته تقليده الباطل وقد يكون حقا ويكون أيضا مانعا من الفهم والكشف لأن الحق الذى كلف الخلق اعتقاده له مراتب ودرجات وله مبدأ ظاهر وعور باطن وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى النور الباطن كما ذكرناه فى الفرق بين العلم الظاهر والباطن فى كتاب قواعد العقائد . ثالثها: أن يكون مصرا على ذنب أو متصفا بكبر أو مبتلى فى الجملة بهوى فى الدنيا مطاع فان ذلك سبب ظلمة القلب وصداه وهو كالخبث على المرآة فيمنع جلية الحق من أن يتجلى فيه وهو أعظم حجاب القلب وبه حجب الأكثرون وكلما كانت الشهوات أشد تراكما كانت معانى الكلام أشد احتجابا وكلما خف عن القلب أثقال الدنيا قرب تجلى المعنى فيه فالقلب مثل المرآة والشهوة مثل الصدإ ومعانى القرآن مثل الصور تتراءى فى المرآة والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إذا عظمت أمتى الدينار والدرهم نزع منها هيبة الإسلام وإذا تركوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حرموا بركة الوحى[2] » قال الفضيل يعنى حرموا فهم القرآن

(١) حديث لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى الملكوت تقدم فى الصلاة .
(٢) حديث إذا عظمت أمتى الدينار والدرهم نزع منها هيبة الإسلام وإذا تركوا الأمر بالمعروف حرموا

بالسفرة نعبث بها فأنكر منه ذلك فقال ما تكلمت بكلمة منذ أسلمت إلا وأنا أخطمها ثم أزمها غير هذه فلا تحفظوها على فمثل هذا يكون التأدب بآداب الروحانيين مكتوب فى الإنجيل لا تطلبوا علم ما لم تعلموا حتى تعملوا بما قد علمتم وقد ورد فى خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الشيطان ربما يسوفكم بالعلم قلنا يا رسول الله كيف يسوفنا بالعلم قال يقول اطلب العلم ولا تعمل حتى تعلم فلا يزال العبد فى العلم قائلا وللعمل مسوفا حتى يموت وما عمل » . وقال ابن مسعود رضى الله عنه ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم الخشية وقال الحسن إن الله تعالى لا يعبأ بذى علم ورواية إنما يعبأ بذى فهم ودراية فعلوم الوراثة مستخرجة من علم الدراسة ومثال علوم الدراسة كاللبن الخالص السائغ للشاربين

وقد شرط الله عز وجل الإنابة فى الفهم والتذكير فقال تعالى ـ تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ـ وقال عز وجل ـ وما يتذكر إلا من ينيب ـ وقال تعالى ـ إنما يتذكر أولو الألباب ـ فالذين آثر غرور الدنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوى الألباب ولذلك لا تنكشف له أسرار الكتاب . رابعا: أن يكون قد قرأ تفسيرا ظاهرا واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأى وأن من فسر القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار فهذا أيضا من الحجب العظيمة وسنبين معنى التفسير بالرأى فى الباب الرابع وأن ذلك يناقض قول على رضى الله عنه إلا أن يؤتى الله عبدا فهما فى القرآن وأنه لو كان المعنى هو الظاهر المنقول لما اختلفت الناس فيه . السابع التخصيص وهو أن يقدر أنه المقصود بكل خطاب فى القرآن فان سمع أمرا أو نهيا قدر أنه للنهى وللمأمور وإن سمع وعدا أو وعيدا فكمثل ذلك وإن سمع قصص الأولين والأنبياء علم أن السمر غير مقصود وإنما المقصود ليعتبر به وليأخذ من تضاعيفها ما يحتاج إليه فما من قصة فى القرآن إلا وسياقها لفائدة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم وأمته ولذلك قال تعالى ـ ما نثبت به فؤادك ـ فليقدر العبد أن الله ثبت فؤاده بما يقصه عليه من أحوال الأنبياء وصبرهم على الإيذاء وثباتهم فى الدين لانتظار نصر الله تعالى وكيف لا يقدر هذا والقرآن ما أنزل على رسول الله ﷺ لرسول الله خاصة بل هو شفاء وهدى ورحمة ونور للعالمين ولذلك أمر الله تعالى الكافة بشكر نعمة الكتاب فقال تعالى ـ واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ـ وقال عز وجل ـ لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون . وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم . كذلك يضرب الله للناس أمثالهم . واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم . هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون . هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ـ وإذا قصد بالخطاب جميع الناس فقد قصد الآحاد فهذا القارئ الواحد مقصود لما له ولسائر الناس فليقدر أنه المقصود قال تعالى ـ وأوحى إلىّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ـ قال محمد بن كعب القرظى من بلغه القرآن فكأنما كلمه الله وإذا قدر ذلك لم يتخذ دراسة القرآن عمله بل يقرؤه كما يقرأ العبد كتاب مولاه الذى كتبه إليه ليتأمله ويعمل بمقتضاه ولذلك قال بعض العلماء هذا القرآن رسائل أتتنا من قبل ربنا عزّ وجل يعهود منه نتدبرها فى الصلوات ونقف عليها فى الخلوات وننفذها فى الطاعات والسنن المتبعات وكان مالك بن دينار يقول ما زرع القرآن فى قلوبكم يا أهل القرآن إن القرآن ربيع للمؤمن كما أن الغيث ربيع الأرض وقال قتادة لم يجالس أحد هذا القرآن إلا قام بزيادة أو نقصان قال تعالى ـ هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا ـ . الثامن : التأثر وهو أن يتأثر قلبه بآثار مختلفة بحسب اختلاف الآيات فيكون له بحسب كل فهم حال ووجد يتصف به قلبه من الحزن والخوف والرجاء وغيره ومهما تمت معرفته كانت الخشية أغلب الأحوال على قلبه فان التضييق غالب على آيات القرآن فلا يرى ذكر المغفرة والرحمة إلا مقرونا بشروط يقصر العارف عن نيلها كقوله عز وجل ـ وإنى لغفار ـ ثم أتبع ذلك بأربعة شروط ـ لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ـ وقوله تعالى ـ والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ـ ذكر أربعة شروط وحيث اقتصر ذكر شرطا جامعا فقال تعالى ـ إن رحمة الله قريب من المحسنين ـ فالإحسان يجمع الكل وهكذا من يتصفح القرآن من أوله إلى آخره ومن فهم ذلك فجدير بأن يكون حاله الخشية والحزن ولذلك قال الحسن والله ما أصبح اليوم عبد يتلو القرآن يؤمن به إلا كثر حزنه وقلّ فرحه وكثر بكاؤه وقل ضحكه وكثر نصبه وشغله

ومثال علوم الوراثة كالزبد المستخرج منه فلو لم يكن لبن لم يكن زبد ولكن الزبد هو الدهنية المطلوبة من اللبن والمائية فى اللبن جسم قام به روح الدهنية والمائية بها القوام قال الله تعالى ـ وجعلنا من الماء كل شىء حىّ ـ وقال تعالى ـ أومن كان ميتا فأحييناه ـ أى كان ميتا بالكفر فأحييناه بالإسلام فالإحياء بالإسلام هو القوام الأول والأصل الأول وللاسلام علوم وهى علوم مبانى الإسلام والإسلام بعد الإيمان نظرا إلى مجرد التصديق ولكن للايمان فروع بعد التحقق بالإسلام وهى مراتب كعلم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين فقد تقال للتوحيد والمعرفة والمشاهدة . وللايمان فى كل فرع من فروعه علوم فعلوم الإسلام علوم اللسان وعلوم الإيمان علوم القلوب ثم علوم القلوب لها وصف خاص ووصف

بركة الوحى رواه ابن أبى الدنيا فى كتاب الأمر بالمعروف معضلا من حديث الفضل بن عياض قال ذكر عن نبى الله صلى الله عليه وسلم .

وقلت راحته وبطالته . وقال وهيب بن الورد نظرنا فى هذه الأحاديث والمواعظ فلم نجد شيئا أرق للقلوب ولا أشد استجلابا للحزن من قراءة القرآن وتفهمه وتدبره فتأثر العبد بالتلاوة أن يصير بصفة الآية المتلوة فعند الوعيد وتقييد المغفرة بالشروط يتضاءل من خيفته كأنه يكاد يموت وعند التوسع ووعد المغفرة يستبشر كأنه يطير من الفرح وعند ذكر الله وصفاته وأسمائه يتطأطأ خضوعا لجلاله واستشعارا لعظمته وعند ذكر الكفار مايستحيل على الله عز وجل كذكرهم لله عز وجل ولدا وصاحبة يغض صوته وينكسر فى باطنه حياء من قبح مقالتهم وعند وصف الجنة ينبعث بباطنه شوقا إليها وعند وصف النار ترتعد فرائصه خوفا منها « ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اقرأ على (١) قال فافتتحت سورة النساء فلما بلغت ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ـ رأيت عينيه تذرفان بالدمع فقال لى حسبك الآن » وهذا لأن مشاهدة تلك الحالة استغرقت قلبه بالكلية ولقد كان فى الخائفين من خر مغشيا عليه عند آيات الوعيد ومنهم من مات فى سماع الآيات فمثل هذه الأحوال يخرجه عن أن يكون حاكيا فى كلامه فاذا قال ـ إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم ـ ولم يكن خائفا كان حاكيا وإذا قال ـ عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ـ ولم يكن حاله التوكل والإنابة كان حاكيا وإذا قال ـ ولنصبرن على ما آذيتمونا ـ فليكن حاله الصبر أو العزيمة عليه حتى يجد حلاوة التلاوة فان لم يكن بهذه الصفات ولم يتردد قلبه بين هذه الحالات كان حظه من التلاوة حركة اللسان مع صريح اللعن على نفسه فى قوله تعالى ـ ألا لعنة الله على الظالمين ـ وفى قوله تعالى ـ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ـ وفى قوله عز وجل ـ وهم فى غفلة معرضون ـ وفى قوله ـ فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ـ وفى قوله تعالى ـ ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ـ إلى غير ذلك من الآيات وكان داخلا فى معنى قوله عز وجل ـ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ـ يعنى التلاوة المجردة وقوله عز وجل ـ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ـ لأن القرآن هو المبين لتلك الآيات فى السموات والأرض ومهما تجاوزها ولم يتأثر بها كان معرضا عنها ولذلك قيل إن من لم يكن متصفا بأخلاق القرآن فاذا قرأ القرآن ناداه الله تعالى مالك ولكلامى وأنت معرض عنى دع عنك كلامى إن لم تتب إلى ومثال العاصى إذا قرأ القرآن وكرره مثال من يكرر كتاب الملك فى كل يوم مرات وقد كتب إليه فى عمارة مملكته وهو مشغول بتخريبها ومقتصر على دراسة كتابه فلعله لو ترك الدراسة عند المخالفة لكان أبعد عن الاستهزاء واستحقاق المقت ولذلك قال يوسف بن أسباط إنى لأهم بقراءة القرآن فاذا ذكرت ما فيه خشيت المقت فأعدل إلى التسبيح والاستغفار والمعرض عن العمل به أريد بقوله عز وجل ـ فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس مايشترون ـ ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اقرءوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت له جلودكم فاذا اختلفتم فلستم تقرءونه وفى بعضها فاذا اختلفتم فقوموا عنه (٢) » قال الله تعالى ـ الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إن أحسن الناس صوتا بالقرآن الذى إذا سمعته يقرأ رأيت أنه يخشى الله تعالى (٣) »

(١) حديث أنه قال لابن مسعود اقرأ على الحديث تقدم فى الباب قبله (٢) حديث اقرءوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت له جلودكم فاذا اختلفتم فلستم تقرءونه وفى بعضها فاذا اختلفتم فقوموا عنه متفق عليه من حديث جندب بن عبد الله البجلى فى اللفظ الثانى دون قوله ولانت جلودكم (٣) حديث إن أحسن الناس صوتا بالقرآن الذى إذا سمعته يقرأ رأيت أنه يخشى الله تعالى » بسند ضعيف .

عام فالوصف العام علم اليقين وقد يتوصل إليه بالنظر والاستدلال ويشترك فيه علماء الدنيا مع علماء الآخرة وله وصف خاص يختص به علماء الآخرة وهى السكينة التى أنزلت فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم فعلى هذا جميع الرتب يشملها اسم الايمان بوصفه الخاص ولا يشملها بوصفه العام فبالنظر إلى الوصف الخاص اليقين ومراتبه من الايمان وإلى وصفه العام اليقين زيادة على الايمان والمشاهدة وصف خاص فى اليقين وهو عين اليقين وفى عين اليقين وصف خاص وهو حق اليقين فحق اليقين إذن فوق المشاهدة وحق اليقين موطنه ومستقره فى الآخرة وفى الدنيا منه لمح يسير لأهله وهو من أعز مايوجد من أقسام العلم بالله لأنه وجدان فصار علم الصوفية وزهاد العلماء

وقال صلى الله عليه وسلم « لايسمع القرآن من أحد أشهى ممن يخشى الله عز وجل [١] » فالقرآن يراد الاستجلاب هذه الأحوال إلى القلب والعمل به وإلا فالمؤنة فى تحريك اللسان بحروفه خفيفة ولذلك قال بعض القراء قرأت القرآن على شيخ لى ثم رجعت لأقرأ ثانيا فانتهرنى وقال جعلت القرآن على عملا اذهب فاقرأ على الله عز وجل فانظر بماذا يأمرك وبماذا ينهاك وبهذا كان شغل الصحابة رضى الله عنهم فى الأحوال والأعمال فمات رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عشرين ألفا من الصحابة لم يحفظ القرآن منهم إلا ستة اختلف فى اثنين منهم وكان أكثرهم يحفظ السورة والسورتين وكان الذى يحفظ البقرة والأنعام من علمائهم [٢] ولما جاء واحد ليتعلم القرآن فانتهى إلى قوله عز وجل ـ فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرّة شرا يره ـ [٣] قال يكفى هذا وانصرف فقال صلى الله عليه وسلم : انصرف الرجل وهو فقيه . وإنما العزيز مثل تلك الحالة التى منّ الله عز وجل بها على قلب المؤمن عقيب فهم الآية فأما مجرد حركة اللسان فقليل الجدوى بل التالى باللسان للمرض عن العمل جدير بأن يكون هو المراد بقوله تعالى ـ ومن أعرض عن ذكرى فانّ له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ـ وبقوله عز وجل ـ كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ـ أى تركتها ولم تنظر إليها ولم تعبأ بها فان للقصر فى الأمر يقال إنه نسى الأمر وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب فحظ اللسان تصحيح الحروف

نسبته إلى علم علماء الدنيا الذين ظفروا باليقين بطريق النظر والاستدلال كنسبة ماذكرناه من علم الوراثة والدراسة علمهم بمثابة اللبن لأنه اليقين والايمان الذى هو الاساس وعلم الصوفية بالله تعالى من أنصبة المشاهدة وعين اليقين وحق اليقين كالزبد المستخرج من اللبن فضيلة الانسان بفضيلة العلم ورزانة الأعمال على قدر الحظ من العلم وقد ورد فى الخبر « فضل العالم على العابد كفضلى على أمتى » والاشارة فى هذا العلم ليس إلى علم البيع والشراء والطلاق والعتاق وإنما الاشارة إلى العلم بالله تعالى وقوّة اليقين وقد يكون العبد عالما بالله تعالى ذا يقين كامل وليس عنده علم من فروض الكفايات وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم من علماء التابعين بحقائق اليقين ودقائق المعرفة وقد كان علماء

(١) حديث لايسمع القرآن من أحد أشهى ممن يخشى الله تعالى رواه أبو عبد الله الحاكم فيما ذكره أبو القاسم الغافقى فى كتاب فضائل القرآن (٢) حديث مات رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عشرين ألفا من الصحابة لم يحفظ القرآن منهم إلا ستة اختلف منهم فى اثنين وكان أكثرهم يحفظ السورة والسورتين وكان الذى يحفظ البقرة والأنعام من علمائهم قلت قوله مات عن عشرين ألفا لعله أراد بالمدينة وإلا فقد روينا عن أبى زرعة الرازى أنه قال قبض عن مائة ألف وأربعة عشر ألفا من الصحابة ممن روى عنه وسمع منه انتهى وأما من حفظ القرآن فى عهده ففى الصحيحين من حديث أنس قال جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة كلهم من الأنصار أبىّ بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد وأبوزيد قلت ومن أبوزيد قال أحد عمومتى وزاد بن أبى شيبة كالمصنف من رواية الشعبى مرسلا وأبو الدرداء وسعيد بن عبيد وفى الصحيحين من حديث عبد الله ابن عمرو استقرئوا القرآن من أربعة من عبدالله بن مسعود وسالم مولى أبى حذيفة ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وروى ابن الأنبارى بسنده إلى عمر قال كان الفاضل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صدر هذه الأمة من يحفظ من القرآن السورة ونحوها الحديث وسنده ضعيف وللترمذى وحسنه من حديث أبى هريرة قال بعث رسول الله صلى عليه وسلم بعثا وهم ذو عدد فاستقرأهم فاستقرأ كل رجل مامعه من القرآن فأتى على رجل من أحدثهم سنا فقال مامعك يافلان ؟ قال معى كذا وكذا وسورة البقرة فقال أمعك سورة البقرة ؟ قال نعم قال اذهب فأنت أميرهم الحديث (٣) حديث الرجل الذى جاء ليتعلم فانتهى إلى قوله تعالى ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ـ فقال يكفينى هذا وانصرف فقال النبى صلى الله عليه وسلم انصرف الرجل وهو فقيه د ن فى الكبرى وحب ك وصححه من حديث عبدالله بن عمر وقال أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أقرئنى يارسول الله الحديث وفيه فأقرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا زلزلت حتى فرغ منها فقال الرجل والذى بعثك بالحق لاأزيد عليها أبدا ثم أدبر الرجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفلح الرويجل أفلح الرويجل ولأحمد ون فى الكبرى من حديث صعصعة عم الفرزدق أنه صاحب القصة فقال حسبى لاأبالى أن لاأسمع غيرها

بالترتيل وحظ العقل تفسير المعانى وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمار فاللسان يرتل والعقل يترجم والقلب يتعظ . التاسع الترقى ، وأعنى به أن يترقى إلى أن يسمع الكلام من الله عز وجل لا من نفسه فدرجات القراءة ثلاث أدناها أن يقدر العبد كأنه يقرؤه على الله عز وجل واقفا بين يديه وهو ناظر إليه ومستمع منه فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال والتملق والتضرع والابتهال . الثانية أن يشهد بقلبه كأن الله عز وجل يراه ويخاطبه بألطافه ويناجيه بانعامه وإحسانه فتمامه الحياء والتعظيم والاصغاء والفهم . الثالثة أن يرى فى الكلام المتكلم وفى الكلمات الصفات فلا ينظر إلى نفسه ولا إلى تعلق الانعام بمن حيث إنه منعم عليه بل يكون مقصورا لهم على المتكلم موقوف الفكر عليه كأنه مستغرق بمشاهدة المتكلم عن غيره وهذه درجة المقربين وما قبله درجة أصحاب اليمين وما خرج عن هذا فهو درجات الغافلين وعن الدرجة العليا أخبر جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه قال والله لقد تجلى الله عز وجل لخلقه فى كلامه ولكنهم لا يبصرون وقال أيضا وقد سألوه عن حالة لحقته فى الصلاة حتى خر مغشيا عليه فلما سرى عنه قيل له فى ذلك فقال مازلت أردد الآية على قلبى حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمى لمعاينة قدرته ففى مثل هذه الدرجة تعظم الحلاوة ولذة المناجاة. ولذلك قال بعض الحكماء كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تلوته كأنى أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلوه على أصحابه ثم رفعت إلى مقام فوقه كنت أتلوه كأنى أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جاء الله بمنزلة أخرى فأنا الآن أسمعه من المتكلم به فعندها وجدت له لذة ونعيما لا أصبر عنه وقال عثمان وحذيفة رضى الله عنهما لو طهرت القلوب لم تشبع من قراءة القرآن وانما قالوا ذلك لأنها بالطهارة تترقى إلى مشاهدة المتكلم فى الكلام ولذلك قال ثابت البنانى كابدت القرآن عشرين سنة وتنعمت به عشرين سنة وبمشاهدة المتكلم دون ماسواه يكون العبد ممتثلا لقوله عز وجل ـ ففروا إلى الله ـ ولقوله تعالى ـ ولا تجعلوا مع الله إلها آخر ـ فمن لم يره فى كل شىء فقد رأى غيره وكل ما التفت إليه العبد سوى الله تعالى تضمن التفاته شيئا من الشرك الخفى بل التوحيد الخالص أن لا يرى فى كل شىء إلا الله عز وجل . العاشر التبرى : وأعنى به أن يتبرأ من حوله وقوته والالتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية فاذا تلا آيات الوعد والمدح للصالحين فلا يشهد نفسه عند ذلك بل يشهد الموقنين والصديقين فيها ويتشوف إلى أن يلحقه الله عز وجل بهم وإذا تلا آيات المقت وذم العصاة والمقصرين شهد على نفسه هناك وقدر أنه المخاطب خوفا وإشفاقا ولذلك كان ابن عمر رضى الله عنهما يقول اللهم إنى أستغفرك لظلمى وكفرى وقيل له هذا الظلم فما بال الكفر فتلا قوله عز وجل ـ إن الانسان لظلوم كفار ـ وقيل ليوسف بن أسباط إذا قرأت القرآن بماذا تدعو فقال بماذا أدعو أستغفر الله عز وجل من تقصيرى سبعين مرة فاذا رأى نفسه بصورة التقصير فى القراءة كان رؤيته سبب قربه فان من شهد البعد فى القرب لطف به فى الخوف حتى يسوقه الخوف إلى درجة أخرى فى القرب وراءها ومن شهد القرب فى البعد مكر به بالأمن الذى يفضيه إلى درجة أخرى فى البعد أسفل مما هو فيه ومهما كان مشاهدا نفسه بعين الرضا صار محجوبا بنفسه فاذا جاوز حد الالتفات إلى نفسه ولم يشاهد إلا الله تعالى فى قراءته كشف له سر الملكوت قال أبو سليمان الدارانى رضى الله عنه وعد ابن ثوبان أخا له أن يفطر عنده فأبطأ عليه حتى طلع الفجر فلقيه أخوه من الغد فقال له وعدتنى أنك تفطر عندى فأخلفت فقال لولا ميعادى معك ما أخبرتك بالذى حبسنى عنك إنى لما صليت العتمة قلت أوتر قبل أن أجيئك لأنى لا آمن ما يحدث من الموت فلما كنت فى الدعاء من الوتر رفعت إلى روضة خضراء فيها أنواع الزهر من الجنة فما زلت أنظر إليها حتى أصبحت وهذه المكاشفات لا تكون إلا بعد التبرى عن النفس وعدم

التابعين فيهم من هو أقوم بعلم الفتوى والأحكام من بعضهم . روى أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل عن شىء يقول سلوا سعيد ابن المسيب وكان عبد الله بن عباس يقول سلوا جابر بن عبد الله لو نزل أهل البصرة على فتياه لوسعهم وكان أنس بن مالك يقول سلوا مولانا الحسن فانه قد حفظ ونسينا فكانوا يردون الناس إليهم فى علم الفتوى والأحكام ويعلمونهم حقائق اليقين ودقائق المعرفة وذلك لأنهم كانوا أقوم بذلك من التابعين صادقهم طراوة الوحى المنزل وغمرهم غزير العلم المجمل والمفصل فتلقى منهم طائفة مجملة ومفصلة وطائفة مفصلة دون مجملة والمجمل أصل العلم ومفصله المكتسب بطهارة القلوب وقوة الغريزة وكمال الاستعداد وهو خاص بالخواص قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم

الالتفات إليها وإلى هواهاثم تخصص هذه المكاشفات بحسب أحوال المكاشف فحيث يتلو آيات الرجاء ويغلب على حاله الاستبشار تنكشف له صورة الجنة فيشاهدها كأنه يراها عيانا وان غلب عليه الخوف كوشف بالنار حتى يرى أنواع عذابها وذلك لأن كلام الله عز وجل يشتمل على السهل اللطيف والشديد العسوف والرجو والخوف وذلك بحسب أوصافه إذ منها الرحمة واللطف والانتقام والبطش فبحسب مشاهدة الكلمات والصفات يتقلب القلب فى اختلاف الحالات وبحسب كل حالة منها يستعد للمكاشفة بأمر يناسب تلك الحالة ويقارنها إذ يستحيل أن يكون حال المستمع واحدا والمسموع مختلفا إذ فيه كلام راض وكلام غضبان وكلام منعم وكلام منتقم وكلام جبار متكبر لا يبالى وكلام حنان متعطف لا يهمل .

(الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل)

لعلك تقول عظمت الأمر فيما سبق فى فهم أسرار القرآن وما ينكشف لأرباب القلوب الزكية من معانيه فكيف يستحب ذلك وقد قال ﷺ « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (١) » وعن هذا شنع أهل العلم بظاهر التفسير على أهل التصوف من المقصرين المنسوبين إلى التصوف فى تأويل كلمات فى القرآن على خلاف ما نقل عن ابن عباس وسائر المفسرين وذهبوا إلى أنه كفر فان صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ تفسيره وان لم يصح ذلك فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب فى الاخبار عن نفسه ولكنه مخطئ فى الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التى هى حده ومحطه بل الأخبار والآثار تدل على أن فى معانى القرآن متسعا لأرباب الفهم (٢) قال على رضى الله عنه إلا أن يؤتى الله عبدا فهما فى القرآن فان لم يكن سوى الترجمة المنقولة فما ذلك الفهم وقال ﷺ « إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا (٣) » ويروى أيضا عن ابن مسعود موقوفا عليه وهو من علماء التفسير فما معنى الظهر والبطن والحد والمطلع وقال على كرم الله وجهه لو شئت لأوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب فما معناه وتفسير ظاهرها فى غاية الاقتصار وقال أبو الدرداء لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوها وقد قال بعض العلماء لكل آية ستون ألف فهم وما بقى من فهمها أكثر وقال آخرون القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع وترديد رسول الله صلى الله عليه وسلم بسم الله الرحمن الرحيم عشرين مرة (٤) لا يكون إلا لتدبر باطن معانيها وإلا فترجمتها وتفسيرها ظاهر لا يحتاج مثله إلى تكرير وقال ابن مسعود رضى الله عنه من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن وذلك لا يحصل بمجرد تفسيره الظاهر وبالجملة فالعلوم كلها داخلة فى أفعال الله عز وجل وصفاته وفى القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته وهذه العلوم لا نهاية لها وفى القرآن إشارة إلى مجامعها والمقامات فى التعمق فى تفصيله راجع إلى فهم القرآن ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك بل كل ما أشكل فيه على النظار واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ففى القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها فكيف يفى بذلك ترجمة ظاهره وتفسيره ولذلك قال صلى الله عليه وسلم

(الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل) ص ٣٨

(١) حديث من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تقدم فى الباب الثالث من العلم (٢) حديث الأخبار والآثار الدالة على أن فى معانى القرآن متسعا لأرباب الفهم تقدم قول على فى الباب قبله إلا أن يؤتى الله عبدا فهما فى كتابه (٣) حديث إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا تقدم فى قواعد العقائد (٤) حديث تكرير النبى صلى الله عليه وسلم البسملة عشرين مرة تقدم فى الباب قبله .

ـ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ـ وقال تعالى ـ قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة ـ فلهذه السبل سابلة ولهذه الدعوات قلوب قابلة فمنها نفوس مستعصية جامدة باقية على خشونة طبيعتها وجبلتها فلينها بنار الإنذار والموعظة والحذار ومنها نفوس زكية من تربة طيبة موافقة للقلوب قريبة منها فمن كانت نفسه ظاهرة على قلبه دعاه بالموعظة ومن كان قلبه ظاهرا على نفسه دعاه بالحكمة فالدعوة بالموعظة أجاب بها الأبرار وهى الدعوة بذكر الجنة والنار والدعوة بالحكمة أجاب بها المقرون وهى الدعوة بتلويح منح القرب وصفو المعرفة وإشارة التوحيد فلما وجدوا التلويحات الحقانية والتعريفات الربانية أجابوا بأرواحهم وقلوبهم ونفوسهم

« اقرءوا القرآن والتمسوا غرائبه[1] » وقال صلى الله عليه وسلم فى حديث علىّ كرم الله وجهه « والذى بعثنى بالحق نبيا لتفترقن أمتى عن أصل دينها وجماعتها على اثنتين وسبعين فرقة كلها ضالة مضلة يدعون إلى النار فاذا كان ذلك فعليكم بكتاب الله عز وجل فان فيه نبأ من كان قبلكم ونبأ ما يأتى بعدكم وحكم ما بينكم من خالفه من الجبابرة قصمه الله عز وجل ومن ابتغى العلم فى غيره أضله الله عز وجل وهو حبل الله المتين ونوره المبين وشفاؤه النافع عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن اتبعه لا يعوج فيقوّم ولا يزيغ فيستقيم ولا تنقضى عجائبه ولا يخلقه كثرة الترديد[2] » الحديث وفى حديث حذيفة « لما أخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاختلاف والفرقة بعده قال فقلت يارسول الله فماذا تأمرنى إن أدركت ذلك فقال تعلم كتاب الله واعمل بما فيه فهو المخرج من ذلك قال فأعدت عليه ذلك ثلاثا فقال صلى الله عليه وسلم ثلاثا تعلم كتاب الله عز وجل واعمل بما فيه ففيه النجاة[3] » وقال علىّ كرم الله وجهه من فهم القرآن فسر به جمل العلم ، أشار به إلى أن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها وقال ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى — ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا — يعنى الفهم فى القرآن . وقال عز وجل — ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما — سمى ما آتاهما علما وحكما وخصص ما انفرد به سليمان بالتفطن له باسم الفهم وجعله مقدما على الحكم والعلم فهذه الأمور تدل على أن فى فهم معانى القرآن مجالا رحبا ومتسعا بالغا وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه فأما قوله صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه ونهيه عنه[4] صلى الله عليه وسلم وقول أبى بكر رضى الله عنه أىّ أرض تقلنى وأىّ سماء تظلنى إذا قلت فى القرآن برأيى إلى غير ذلك مما ورد فى الأخبار والآثار فى النهى عن تفسير القرآن بالرأى فلا يخلو إما أن يكون المراد به الاقتصار على النقل والمسموع وترك الاستنباط والاستقلال بالفهم أو المراد به أمرا آخر ، وباطل قطعا أن يكون المراد به أن لا يتكلم أحد فى القرآن إلا بما يسمعه لوجوه : أحدها أنه يشترط أن يكون ذلك مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسندا إليه وذلك محال لا يصادف إلا فى بعض القرآن فأما ما يقوله ابن عباس وابن مسعود من أنفسهم فينبغى أن لا يقبل ويقال هو تفسير بالرأى لأنهم لم يسمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا غيرهم من الصحابة رضى الله عنهم . والثانى أن الصحابة والمفسرين اختلفوا فى تفسير بعض الآيات فقالوا فيها أقاويل مختلفة لا يمكن الجمع بينها وسماع جميعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم محال ولو كان الواحد مسموعا لرد الباقى فتبين على القطع أن كل مفسر قال فى المعنى بما ظهر له باستنباطه حتى قالوا فى الحروف التى فى أوائل السور سبعة أقاويل مختلفة لا يمكن الجمع بينها فقيل إن الر هى حروف من الرحمن وقيل إن الألف الله واللام لطيف والراء رحيم وقيل غير ذلك والجمع بين الكل غير ممكن فكيف يكون

فصارت متابعة الأقوال إجابتهم نفسا ومتابعة الأعمال إجابتهم قلبا والتحقق بالأحوال إجابتهم روحا فإجابة الصوفية بالكل وإجابة غيرهم بالبعض . قال عمر رضى الله عنه : رحم الله تعالى صهيبا لو لم يخف الله لم يعصه يعنى لو كتب له كتاب الأمان من النار حمله صرف المعرفة بعظيم أمر الله على القيام بواجب حق العبودية أداء لما عرف من حق العظمة فاجابة الصوفية إلى الدعوة إجابة المحبّ للمحبوب على اللذاذة وذهاب الصبر وإجابة غيرهم على المكابدة والمجاهدة وهذه الإجابة يظهر مع الساعات أثرها فى القيام بحقائق الاستقامة والعبودية قال الله تعالى — فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى — قال بعضهم أعطى الدارين ولم ير شيئا واتقى اللغو والسيئات وصدق

(١) حديث اقرءوا القرآن والتمسوا غرائبه ، ابن أبى شيبة فى المصنف وأبو يعلى الموصلى والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة بلفظ أعربوا وسنده ضعيف (٢) حديث علىّ والذى بعثنى بالحق لتفترقن أمتى على أصل دينها وجماعتها على اثنتين وسبعين فرقة كلها ضالة مضلة يدعون إلى النار فاذا كان ذلك فعليكم بكتاب الله فان فيه نبأ من كان قبلكم الحديث بطوله هو عند ت دون ذكر افتراق الأمة بلفظ ألا إنها ستكون فتنة مضلة فقلت ما المخرج منها يارسول الله قال كتاب الله فيه نبأ من كان قبلكم فذكره مع اختلاف وقال غريب وإسناده مجهول (٣) حديث حذيفة فى الاختلاف والفرقة بعده قلت ما تأمرنى إن أدركت ذلك قال تعلم كتاب الله واعمل بما فيه الحديث د ن فى الكبرى وفيه تعلم كتاب الله واتبع ما فيه ثلاث مرات (٤) حديث النهى عن تفسير القرآن بالرأى عربى .

الكل مسموعا . والثالث أنه صلى الله عليه وسلم « دعا لابن عباس رضى الله عنه وقال : اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل[1] » فان كان التأويل مسموعا كالتنزيل ومحفوظا مثله فما معنى تخصيصه بذلك . والرابع أنه قال عز وجل ـ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ـ فأثبت لأهل العلم استنباطا ومعلوم أنه وراء السماع . وجملة ما نقلناه من الآثار فى فهم القرآن يناقض هذا الخيال فبطل أن يشترط السماع فى التأويل وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله . وأما النهى فانه ينزل على أحد وجهين : أحدهما أن يكون له فى الشىء رأى وإليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج على تصحيح غرضه ولو لم يكن له ذلك الرأى والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذى يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم أنه ليس المراد بالآية ذلك ولكن يلبس به على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذى يوافق غرضه ويرجح ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر برأيه أى رأيه هو الذى حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة قد يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه بما يعلم أنه ما أريد به كمن يدعو إلى الاستغفار بالأسحار فيستدل بقوله صلى الله عليه وسلم « تسحروا فان فى السحور بركة[2] » ويزعم أن المراد به التسحر بالذكر وهو يعلم أن المراد به الأكل وكالذى يدعو إلى مجاهدة القلب القاسى فيقول قال الله عز وجل ـ اذهب إلى فرعون إنه طغى ـ ويشير إلى قلبه ويومىء إلى أنه المراد بفرعون وهذا الجنس قد يستعمله بعض الوعاظ فى المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع وقد تستعمله الباطنية فى المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعا أنها غير مرادة به فهذه الفنون أحد وجهى المنع من التفسير بالرأى ويكون المراد بالرأى الرأى الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح والرأى يتناول الصحيح والفاسد والموافق للهوى قد يخصص باسم الرأى . والوجه الثانى أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيه من الاختصار والحذف والاضمار والتقديم والتأخير فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعانى بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل فى زمرة من يفسر بالرأى فالنقل والسماع لا بد منه فى ظاهر التفسير أولا ليتقى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط . والغرائب التى لا تفهم إلا بالسماع كثيرة ونحن نرمز إلى جمل منها ليستدل بها على أمثالها ويعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولا ولا مطمع فى الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعى البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب أو يدعى فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك فان ظاهر التفسير يجرى مجرى تعليم اللغة التى لا بد منها للفهم وما لا بد فيه من السماع فنون كثيرة منها الايجاز بالحذف والاضمار كقوله تعالى ـ وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها ـ معناه آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ولم يدر أنهم بماذا ظلموا وأنهم ظلموا غيرهم أو أنفسهم وقوله تعالى ـ وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم ـ أى حب العجل فحذف الحب وقوله عز وجل ـ إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ـ أى ضعف عذاب الأحياء وضعف عذاب الموتى فحذف العذاب وأبدل الأحياء والموتى بذكر الحياة والموت وكل ذلك جائز فى فصيح

(١) حديث دعائه لابن عباس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل تقدم فى الباب الثانى من العلم

(٢) حديث تسحروا فان فى السحور بركة تقدم فى الباب الثالث من العلم .

بالحسنى أقام على طلب الزلفى والآية قيل نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ويلوح فى الآية وجه آخر أعطى بالمواظبة على الأعمال واتقى الوساوس والهواجس وصدق بالحسنى لازم الباطن بتصفية موارد الشهود عن مزاحمة لوث الوجود فسنيسره لليسرى نفتح عليه باب السهولة فى العمل والعيش والأنس وأما من بخل بالأعمال واستغنى امتلأ بالأحوال وكذب بالحسنى لم يكن فى الملكوت بنفوذ بصيرته بالجوال فسنيسره للعسرى نسد عليه باب اليسر فى الأعمال قال بعضهم إذا أراد الله بعبد سوءا سد عليه باب العمل وفتح عليه باب الكسل فلما أجابت نفوس الصوفية وقلوبهم وأرواحهم الدعوة ظاهرا وباطنا كان حظهم من العلم أوفر ونصيبهم من المعرفة أكمل فكانت أعمالهم أزكى وأفضل جاء رجل

اللغة وقوله تعالى ـ واسئل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها ـ أى أهل القرية وأهل العير فالأهل فيهما محذوف مضمر وقوله عز وجل ـ ثقلت فى السموات والأرض ـ معناه خفيت على أهل السموات والأرض والشىء إذا خفى ثقل فأبدل اللفظ به وأقيم فى مقام على وأضمر الأهل وحذف وقوله تعالى ـ وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون ـ أى شكر رزقكم وقوله عزوجل ـ آتنا ماوعدتنا على رسلك ـ أى على ألسنة رسلك فحذف الألسنة وقوله تعالى ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر ـ أراد القرآن وماسبق له ذكر وقال عزوجل ـ حتى توارت بالحجاب ـ أراد الشمس وماسبق لها ذكره وقوله تعالى ـ والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ـ أى يقولون مانعبدهم وقوله عزوجل ـ فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا ماأصابك من حسنة فمن الله وماأصابك من سيئة فمن نفسك ـ معناه لايفقهون حديثا يقولون ماأصابك من حسنة فمن الله فان لم يرد هذا كان مناقضا لقوله ـ قل كل من عند الله ـ وسبق إلى الفهم منه مذهب القدرية ومنها المنقول المنقلب كقوله تعالى ـ وطور سينين ـ أى طور سيناء ـ سلام على آل ياسين ـ أى على إلياس وقيل إدريس لأن فى حرف ابن مسعود سلام على إدراسين ومنها المكرر القاطع لوصل الكلام فى الظاهر كقوله عزوجل ـ ومايتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن ـ معناه ومايتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إلا الظن وقوله عزوجل ـ قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم ـ معناه الذين استكبروا لمن آمن من الذين استضعفوا ومنها المقدم والمؤخر وهو مظنة الغلط كقوله عزوجل ـ ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى ـ معناه لولا الكلمة وأجل مسمى لكان لزاما ولولاه لكان نصيبا كاللزام وقوله تعالى ـ يسألونك كأنك حفى عنها ـ أى يسألونك عنها كأنك حفى بها وقوله عز وجل ـ لهم مغفرة ورزق كريم . كما أخرجك ربك من بيتك بالحق ـ فهذا الكلام غير متصل وإنما هو عائد إلى قوله السابق ـ قل الأنفال لله والرسول . كما أخرجك ربك من بيتك بالحق ـ أى فصارت أنفال الغنائم لك إذ أنت راض بخروجك وهم كارهون فاعترض بين الكلام الأمر بالتقوى وغيره ومن هذا النوع قوله عز وجل ـ حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول إبراهيم لأبيه ـ الآية . ومنها المبهم وهو اللفظ المشترك بين معان من كلمة أو حرف أما الكلمة فكالشىء والقرين والأمة والروح ونظائرها قال الله تعالى ـ ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شىء ـ أراد به النفقة مما رزق وقوله عزوجل ـ وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لايقدر على شىء ـ أى الأمر بالعدل والاستقامة وقوله عزوجل ـ فان اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء ـ أراد به من صفات الربوبية وهو العلوم التى لايحل السؤال عنها حتى يبتدىء بها العارف فى أوان الاستحقاق وقوله عز وجل ـ أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون ـ أى من غير خالق فربما يتوهم به أنه يدل على أنه لايخلق شىء إلا من شىء . وأما القرين فكقوله عزوجل ـ وقال قرينه هذا مالدى عتيد . ألقيا فى جهنم كل كفار ـ أراد به الملك الموكل به وقوله تعالى ـ قال قرينه ربنا ماأطغيته ولكن كان ـ أراد به الشيطان . وأما الأمة فتطلق على ثمانية أوجه الأمة الجماعة كقوله تعالى ـ وجد عليه أمة من الناس يسقون ـ وأتباع الأنبياء كقولك نحن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، ورجل جامع للخير يقتدى به كقوله تعالى ـ إن إبراهيم كان أمة قانتا لله ـ والأمة الدين كقوله عز وجل ـ إنا وجدنا آباءنا على أمة ـ والأمة الحين والزمان كقوله عزوجل ـ إلى أمة معدودة ـ وقوله عز وجل ـ وادكر بعد أمة ـ والأمة القامة يقال فلان حسن الأمة أى القامة ، وأمة رجل منفرد بدين لايشركه فيه أحد قال صلى الله عليه وسلم « يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده[1] » والأمة الأم يقال هذه أمة زيد أى أم زيد.

(١) حديث يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده ن فى الكبرى من حديث زيد بن حارثة وأسماء.

إلى معاذ قال أخبرنى عن رجلين أحدهما مجتهد فى العبادة كثير العمل قليل الذنوب إلا أنه ضعيف اليقين يعتوره الشك قال معاذ ليحبطن شكه عمله قال فأخبرنى عن رجل قليل العمل إلا أنه قوى اليقين وهو فى ذلك كثير الذنوب فسكت معاذ فقال الرجل والله لئن أحبط شك الأول أعمال بره ليحبطن يقين هذا ذنوبه كلها قال فأخذ معاذ بيده وقال مارأيت الذى هو أفقه من هذا . وفى وصية لقمان لابنه يابنى لايستطاع العمل إلا باليقين ولا يعمل المرء إلا بقدر يقينه ولا يقصر عامل حتى يقصر يقينه فكان اليقين أفضل العلم لأنه أدعى إلى العمل وما كان أدعى إلى العمل كان أدعى إلى العبودية وما كان أدعى إلى العبودية كان أدعى إلى القيام بحق الربوبية وكمال الحظ من اليقين والعلم بالله للصوفية والعلماء

والروح أيضا ورد فى القرآن على معان كثيرة فلا نطول بايرادها وكذلك قد يقع الابهام فى الحروف مثل قوله عز وجل ـ فأثرن به نقعا فوسطن به جمعا ـ فالهاء الأولى كناية عن الحوافر وهى الموريات أى أثرن بالحوافر نقعا . والثانية كناية عن الاغارة وهى المغيرات صبحا فوسطن به جمعا جمع المشركين فأغاروا بجمعهم وقوله تعالى ـ فأنزلنا به الماء ـ يعنى السحاب ـ فأخرجنا به من كل الثمرات ـ يعنى الماء وأمثال هذا فى القرآن لا ينحصر . ومنها التدريج فى البيان كقوله عز وجل ـ شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ـ إذ لم يظهر به أنه ليل أو نهار وبان بقوله عز وجل ـ إنا أنزلناه فى ليلة مباركة ـ ولم يظهر به أى ليلة فظهر بقوله تعالى ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر ـ وربما يظن فى الظاهر الاختلاف بين هذه الآيات فهذا وأمثاله مما لا يغنى فيه إلا النقل والسماع فالقرآن من أوله إلى آخره غير خال عن هذا الجنس لأنه أنزل بلغة العرب فكان مشتملا على أصناف كلامهم من إيجاز وتطويل وإضمار وحذف وإبدال وتقديم وتأخير ليكون ذلك مفحما لهم ومعجزا فى حقهم فكل من اكتفى بفهم ظاهر العربية وبادر إلى تفسير القرآن ولم يستظهر بالسماع والنقل فى هذه الأمور فهو داخل فيمن فسر القرآن برأيه مثل أن يفهم من الأمة للمعنى الأشهر منه فيميل طبعه ورأيه إليه فاذا سمعه فى موضع آخر مال برأيه إلى ما سمعه من مشهور معناه وترك تتبع النقل فى كثير معانيه فهذا ما يمكن أن يكون منهيا عنه دون التفهم لأسرار المعانى كما سبق فاذا حصل السماع بأمثال هذه الأمور علم ظاهر التفسير وهو ترجمة الألفاظ ولا يكفى ذلك فى فهم حقائق المعانى ويدرك الفرق بين حقائق المعانى وظاهر التفسير بمثال وهو أن الله عز وجل قال ـ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ـ فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامض فانه إثبات للرمى ونفى له وهما متضادان فى الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه ولم يرم من وجه ومن الوجه الذى لم يرم رماه الله عز وجل وكذلك قال تعالى ـ قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ـ فاذا كانوا هم القاتلين كيف يكون الله سبحانه هو المعذب وإن كان الله تعالى هو المعذب بتحريك أيديهم فما معنى أمرهم بالقتال لحقيقة هذا يستمد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغنى عنه ظاهر التفسير وهو أن يعلم وجه ارتباط الأفعال بالقدرة الحادثة ويفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة الله عز وجل حتى ينكشف بعد إيضاح أمور كثيرة غامضة صدق قوله عز وجل ـ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ـ ولعل العمر لو أنفق فى استكشاف أسرار هذا المعنى وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لانقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن إلا وتحقيقها محوج إلى مثل ذلك وإنما ينكشف للراسخين فى العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم للطلب ويكون لكل واحد حد فى الترقى إلى درجة أعلى منه فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مدادا والأشجار أقلاما فأسرار كلمات الله لا نهاية لها فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل فمن هذا الوجه تتفاوت الخلق فى الفهم بعد الاشتراك فى معرفة ظاهر التفسير وظاهر التفسير لا يغنى عنه ومثاله فهم بعض أرباب القلوب من قوله صلى الله عليه وسلم فى سجوده « أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك[1] » أنه قيل له اسجد واقترب فوجد القرب فى السجود فنظر إلى الصفات فاستعاذ ببعضها من بعض فان الرضا والسخط وصفان ثم زاد قربه فاندرج القرب الأول فيه فرقى إلى الذات فقال أعوذ بك منك ثم زاد قربه بما استحيا به من الاستعاذة على بساط القرب فالتجأ إلى الثناء فأثنى بقوله لا أحصى ثناء عليك ثم علم أن ذلك قصور فقال أنت كما أثنيت على نفسك فهذه خواطر تفتح لأرباب القلوب ثم لها أغوار وراء هذا

الزاهدين فبان بذلك فضلهم وفضل علمهم . ثم إنى أصور مسئلة يستبين بها المعتبر فضل العالم الزاهد العارف بصفات نفسه على غيره عالم دخل مجلسا وقعد وميز لنفسه مجلسا يجلس فيه كما فى نفسه من اعتقاده فى نفسه لجهله وعلمه فدخل داخل من أبناء جنسه وقعد فوقه فانتصر العالم وأظلمت عليه الدنيا ولو أمكنه لبطش بالداخل فهذا عارض عرض له ومرض اعتراه وهو لا يفطن أن هذه علة غامضة ومرض يحتاج إلى المداولة ولا يتفكر فى منشأ هذا المرض ولو علم أن هذه نفس ثارت وظهرت بجهلها وجهلها لوجود كبرها وكبرها برؤية نفسها خيرا من غيرها فعلم الانسان أنه أكبر من غيره كبر وإظهاره ذلك إلى الفعل تكبر فحيث القصر صار فعلا به تكبر الزاهد لا يميز نفسه بشىء دون

بنت أبى بكر باسنادين جيدين (١) حديث قوله صلى الله عليه وسلم فى سجوده أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك الحديث مسلم من حديث عائشة .

وهو فهم معنى القرب واختصاصه بالسجود ومعنى الاستعاذة من صفة بصفة ومنه به وأسرار ذلك كثيرة ولا يدل تفسير ظاهر اللفظ عليه وليس هو مناقضا لظاهر التفسير بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه عن ظاهره فهذا ما نورده لفهم المعانى الباطنة لا ما يناقض الظاهر والله أعلم . تم كتاب آداب التلاوة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين وعلى كل عبد مصطفى من كل العالمين وعلى آل محمد وصحبه وسلم . يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب الأذكار والدعوات والله المستعان لا رب سواه .

(كتاب الأذكار والدعوات)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الشاملة رأفته العامة رحمته الذى جازى عباده عن ذكرهم بذكره فقال تعالى ـ فاذكرونى أذكركم ـ ورغبهم فى السؤال والدعاء بأمره فقال ـ ادعونى أستجب لكم ـ فأطمع المطيع والعاصى والدانى والقاصى فى الانبساط إلى حضرة جلاله برفع الحاجات والأمانى بقوله ـ فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ـ والصلاة على محمد سيد أنبيائه وآله وأصحابه خيرة أصفيائه وسلم تسليما كثيرا . [أما بعد] فليس بعد تلاوة كتاب الله عز وجل عبادة تؤدى باللسان أفضل من ذكر الله تعالى ورفع الحاجات بالأدعية الخالصة إلى الله تعالى فلا بد من شرح فضيلة الذكر على الجملة ثم على التفصيل فى أعيان الأذكار وشرح فضيلة الدعاء وشروطه وآدابه ونقل المأثور من الدعوات الجامعة لمقاصد الدين والدنيا والدعوات الخاصة لسؤال المغفرة والاستعاذة وغيرها ويتحرر المقصود من ذلك بذكر أبواب خمسة . الباب الأول : فى فضيلة الذكر وفائدته جملة وتفصيلا . الباب الثانى : فى فضيلة الدعاء وآدابه وفضيلة الاستغفار والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم . الباب الثالث : فى أدعية مأثورة ومعزية إلى أصحابها وأسبابها . الباب الرابع : فى أدعية منتخبة محذوفة الاسناد من الأدعية المأثورة . الباب الخامس : فى الأدعية المأثورة عند حدوث الحوادث .

(الباب الأول : فى فضيلة الذكر وفائدته على الجملة والتفصيل من الآيات والأخبار والآثار)

ويدل على فضيلة الذكر على الجملة من الآيات قوله سبحانه وتعالى ـ فاذكرونى أذكركم ـ قال ثابت البنانى رحمه الله إنى أعلم متى يذكرنى ربى عز وجل فقز عوا منه وقالوا كيف تعلم ذلك فقال إذا ذكرته ذكرنى وقال تعالى ـ اذكروا الله ذكرا كثيرا ـ وقال تعالى ـ فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ـ وقال عز وجل ـ فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ـ وقال تعالى ـ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ـ وقال تعالى ـ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما أى بالليل والنهار فى البر والبحر والسفر والحضر والغنى والفقر والمرض والصحة والسر والعلانية وقال تعالى فى ذم المنافقين ـ ولا يذكرون الله إلا قليلا ـ وقال عز وجل ـ واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين ـ وقال تعالى ـ ولذكر الله أكبر ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما : له وجهان أحدهما أن ذكر الله تعالى لكم أعظم من ذكركم إياه والآخر أن ذكر الله أعظم من كل عبادة سواه إلى غير ذلك من الآيات . وأما الأخبار فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ذاكر الله فى الغافلين كالشجرة الخضراء فى وسط الهشيم[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « ذاكر الله فى الغافلين كالمقاتل بين الفارين »

(كتاب الأذكار والدعوات)

الباب الأول فى فضيلة الذكر

(١) حديث ذاكر الله فى الغافلين كالشجرة الخضراء فى وسط الهشيم أبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الشعب من

المسلمين ولا يرى نفسه فى مقام تميز يميزها بمجلس فالصوفى العالم مخصوص بميز ولو قدر له أن يبتلى بمثل هذه الواقعة وينحصر من تقدم غيره عليه وترفعه يرى النفس وظهورها ويروى أن هذا داء وأنه إن استرسل فيه بالإصغاء إلى النفس وانصارها صار ذلك ذنب حاله فيرفع فى الحال داءه إلى الله تعالى ويشكو إليه ظهور نفسه ويحسن الإنابة ويقطع دابر ظهور النفس ويرفع القلب إلى الله تعالى مستغيثا من النفس فيشغله اشتغاله برؤية داء النفس فى طلب دوائها من الفكر فيمن قعد فوقه وربما أقبل على من قعد فوقه بمزيد التواضع والانكسار تكفيرا للذنب الموجود وتداويا لدائه الحاصل . فتبين بهذا الفرق بين الرجلين فاذا اعتبر المعتبر وتفقد حال نفسه فى هذا المقام يرى

وقال صلى الله عليه وسلم « يقول الله عز وجل أنا مع عبدى ماذكرنى وتحركت شفتاه بى[١] » وقال صلى الله عليه وسلم « ماعمل ابن آدم من عمل أنجى له من عذاب الله من ذكر الله عز وجل قالوا يارسول الله ولا الجهاد فى سبيل الله قال ولا الجهاد فى سبيل الله إلا أن تضرب بسيفك حتى ينقطع ثم تضرب به حتى ينقطع ثم تضرب به حتى ينقطع[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « من أحب أن يرتع فى رياض الجنة فليكثر ذكر الله عز وجل[٣] » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأعمال أفضل فقال « أن تموت ولسانك رطب بذكر الله عز وجل[٤] » وقال ﷺ « أصبح وأمس ولسانك رطب بذكر الله تصبح وتمسى وليس عليك خطيئة[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « ذكر الله عز وجل بالغداة والعشى أفضل من حطم السيوف فى سبيل الله ومن إعطاء المال سحا[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « يقول الله تبارك وتعالى إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى وإذا ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه وإذا تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا وإذا تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا وإذا مشى إلىّ هرولت إليه[٧] » يعنى بالهرولة سرعة الإجابة وقال صلى الله عليه وسلم « سبعة يظلهم الله عز وجل فى ظله يوم لاظل إلا ظله من جملتهم رجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه من خشية الله[٨] » وقال أبو الدرداء قال رسول الله ﷺ « ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها فى درجاتكم وخير لكم من إعطاء الورق والذهب وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربون أعناقهم ويضربون أعناقكم قالوا وماذاك يارسول الله ؟ قال ذكر الله عز وجل دائما[٩] » وقال صلى الله عليه وسلم « قال الله عز وجل من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين[١٠] » .

حديث ابن عمر بسند ضعيف وقال فى وسط الشجر الحديث (١) حديث يقول الله تعالى أنا مع عبدى ماذكرنى وتحركت بى شفتاه هـ حب من حديث أبى هريرة وك من حديث أبى الدرداء وقال صحيح الإسناد (٢) حديث ما عمل ابن آدم من عمل أنجى له من عذاب الله من ذكر الله قالوا يارسول ولا الجهاد فى سبيل الله قال ولا الجهاد فى سبيل الله إلا أن تضرب بسيفك حتى ينقطع ثلاث مرات ابن أبى شيبة فى المصنف والطبرانى من حديث معاذ بإسناد حسن (٣) حديث من أحب أن يرتع فى رياض الجنة فليكثر ذكر الله تعالى ابن أبى شيبة فى المصنف والطبرانى من حديث معاذ بسند ضعيف ورواه الطبرانى فى الدعاء من حديث أنس وهو عند ت بلفظ إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا وقد تقدم فى الباب الثالث من العلم (٤) حديث سئل أى الأعمال أفضل قال أن تموت ولسانك رطب من ذكر الله تعالى حب وطب فى الدعاء والبيهقى فى الشعب من حديث معاذ (٥) حديث أمس وأصبح ولسانك رطب بذكر الله تصبح وتمسى وليس عليك خطيئة أبو القاسم الأصبهانى فى الترغيب والترهيب من حديث أنس من أصبح وأمسى ولسانه رطب من ذكر الله يمسى ويصبح وليس عليه خطيئة وفيه من لا يعرف (٦) حديث ذكر الله بالغداة والعشى أفضل من حطم السيوف فى سبيل الله ومن إعطاء المال سحا رويناه من حديث أنس بسند ضعيف فى الأصل وهو معروف من قول ابن عمر كما رواه ابن عبد البر فى التمهيد (٧) حديث قال الله عز وجل إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٨) حديث سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لاظل إلا ظله من جملتهم رجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه متفق عليه من حديث أبى هريرة أيضا (٩) حديث ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها فى درجاتكم الحديث ت هـ ك وصحح إسناده من حديث أبى الدرداء (١٠) حديث قال الله تعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ح فى التاريخ والبزار فى المسند والبيهقى فى الشعب من حديث عمر بن

نفسه كنفوس عوام الخلق وطالبى المناصب الدنيوية فأى فرق بينه وبين غيره ممن لاعلم له ولو أكثرنا تصوير المسائل لتبرهن فضيلة الزاهدين ونقصان الراغبين لأورث الملال وهذه من أوائل علوم الصوفية فما ظنك بنفائس علومهم وشرائف أحوالهم والله الموفق للصواب .

[الباب الرابع فى شرح حال الصوفية واختلاف طريقهم]

أخبرنا الشيخ العالم ضياء الدين أبو أحمد عبد الوهاب بن على قال أخبرنا أبو الفتح عبد الملك بن أبى القاسم الهروى قال أنا أبو نصر عبد العزيز بن محمد الترياقى قال أنا أبو محمد عبد الجبار بن محمد الجراحى قال أنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبى قال أنا أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى قال حدثنا مسلمة بن حاتم

وأما الآثار : فقد قال الفضيل بلغنا أن الله عز وجل قال ياعبدى اذكرنى بعد الصبح ساعة وبعد العصر ساعة أكفك مابينهما وقال بعض العلماء إن الله عز وجل يقول أيما عبد اطلعت على قلبه فرأيت الغالب عليه التمسك بذكرى توليت سياسته وكنت جليسه ومحادثه وأنيسه وقال الحسن الذكر ذكران : ذكر الله عز وجل بين نفسك وبين الله عز وجل ماأحسنه وأعظم أجره وأفضل من ذلك ذكر الله سبحانه عند ماحرم الله عز وجل ويروى « إن كل نفس تخرج من الدنيا عطشى إلا ذاكر الله عز وجل » وقال معاذ بن جبل رضى الله عنه ليس يتحسر أهل الجنة على شىء إلا على ساعة مرت بهم لم يذكروا الله سبحانه فيها ، والله تعالى أعلم .

(فضيلة مجالس الذكر)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماجلس قوم مجلسا يذكرون الله عز وجل إلا حفت بهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وذكرهم الله تعالى فيمن عنده [1] » وقال صلى الله عليه وسلم « مامن قوم اجتمعوا يذكرون الله تعالى لايريدون بذلك إلا وجهه إلا ناداهم مناد من السماء قوموا مغفورا لكم قد بدلت لكم سيئاتكم حسنات [2] » وقال أيضا ﷺ « ماقعد قوم مقعدا لم يذكروا الله سبحانه وتعالى فيه ولم يصلوا على النبى صلى الله عليه وسلم إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة [3] » وقال داود صلى الله عليه وسلم : إلهى إذا رأيتنى أجاوز مجالس الذاكرين إلى مجالس الغافلين فاكسر رجلى دونهم فانها نعمة تنعم بها على . وقال صلى الله عليه وسلم « المجلس الصالح يكفر عن المؤمن ألفى ألف مجلس من مجالس السوء [4] » وقال أبو هريرة رضى الله عنه إن أهل السماء ليتراءون بيوت أهل الأرض التى يذكر فيها اسم الله تعالى كما تتراءى النجوم وقال سفيان بن عيينة رحمه الله إذا اجتمع قوم يذكرون الله تعالى اعتزل الشيطان والدنيا فيقول الشيطان للدنيا ألا ترين مايصنعون فتقول الدنيا دعهم فانهم إذا تفرقوا أخذت بأعناقهم إليك وعن أبى هريرة رضى الله عنه أنه دخل السوق وقال أراكم ههنا وميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فى المسجد فذهب الناس إلى المسجد وتركوا السوق فلم يروا ميراثا فقالوا ياأباهريرة مارأينا ميراثا يقسم فى المسجد قال فماذا رأيتم قالوا رأينا قوما يذكرون الله عز وجل ويقرءون القرآن قال فذلك ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم [5] وروى الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن لله عز وجل ملائكة سياحين فى الأرض فضلا عن كتاب الناس فاذا وجدوا قوما يذكرون الله عز وجل تنادوا هلموا إلى بغيتكم فيجيئون فيحفون بهم إلى السماء

الأنصارى قال حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى عن أبيه عن على بن زيد عن سعيد بن المسيب قال : قال أنس بن مالك رضى الله عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « يابنىّ إن قدرت أن تصبح وتمسى وليس فى قلبك غش لأحد فافعل ثم قال يابنى وذلك من سنتى ومن أحيا سنتى فقد أحيانى ومن أحيانى كان معى فى الجنة » وهذا أتم شرف وأكمل فضل أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم فى حق من أحيا سنته فالصوفية هم الذين أحيوا هذه السنة وطهارة الصدور من الغل والغش عماد أمرهم وبذلك ظهر جوهرهم وبان فضلهم وإنما قدروا على إحياء هذه السنة ونهضوا بواجب حقها لزهدهم فى الدنيا وتركها لأربابها وطلابها لأن مثار الغل والغش محبة الدنيا ومحبة الرفعة والمنزلة عند الناس والصوفية

الخطاب وفيه صفوان بن أبى الصفا ذكره حب فى الضعفاء وفى الثقات أيضا (١) حديث ماجلس قوم مجلسا يذكرون الله تعالى إلا حفت بهم الملائكة وغشيتهم رحمة وذكرهم الله فيمن عنده م من حديث أبى هريرة (٢) حديث مامن قوم اجتمعوا يذكرون الله تعالى لايريدون بذلك إلا وجهه إلا ناداهم مناد من السماء قوموا مغفورا لكم قد بدلت سيئاتكم حسنات أحمد وأبو يعلى والطبرانى بسند ضعيف من حديث أنس (٣) حديث ماقعد قوم مقعدا لم يذكروا الله ولم يصلوا على النبى ﷺ فيه إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة ت وحسنه من حديث أبى هريرة (٤) حديث المجلس الصالح يكفر عن المؤمن ألفى ألف مجلس من مجالس السوء ذكره صاحب الفردوس من حديث ابن وداعة وهو مرسل ولم يخرجه ولده وكذلك لم أجد له إسنادا (٥) حديث أبى هريرة أنه دخل السوق وقال أراكم ههنا وميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فى المسجد فذهب الناس إلى المسجد وتركوا السوق الحديث الطبرانى فى المعجم الصغير باسناد فيه جهالة أو انقطاع .

فيقول الله تبارك وتعالى أى شئ تركتم عبادى يصنعونه فيقولون تركناهم يحمدونك ويمجدونك ويسبحونك فيقول الله تبارك وتعالى وهل رأونى فيقولون لافيقول جل جلاله كيف لو رأونى فيقولون لو رأوك لكانوا أشد تسبيحا وتحميدا وتمجيدا فيقول لهم من أى شئ يتعوذون فيقولون من النار فيقول تعالى وهل رأوها فيقولون لافيقول الله عزوجل فكيف لو رأوها فيقولون لو رأوها لكانوا أشد هربا منها وأشد نفورا فيقول الله عز وجل وأى شئ يطلبون فيقولون الجنة فيقول تعالى وهل رأوها فيقولون لافيقول تعالى فكيف لو رأوها فيقولون لو رأوها لكانوا أشد عليها حرصا فيقول جل جلاله إنى أشهدكم أنى قد غفرت لهم فيقولون كان فيهم فلان لم يردهم إنما جاء لحاجة فيقول الله عز وجل هم القوم لايشقى جليسهم (١) » .

(فضيلة التهليل)

قال صلى الله عليه وسلم « أفضل ماقلت أنا والنبيون من قبلى لاإله إلاالله وحده لاشريك له (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من قال لاإله إلاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير كل يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزا من الشيطان يومه ذلك حتى يمسى ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك (٣) » وقال ﷺ « مامن عبد توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « ليس على أهل لاإله إلا الله وحشة فى قبورهم ولافى نشورهم كأنى أنظر إليهم عند الصيحة ينفضون رءوسهم من التراب ويقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور (٥) » وقال صلى الله عليه وسلم أيضا لأبى هريرة « ياأباهريرة إن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة إلاشهادة أن لاإله إلاالله فانها لاتوضع فى ميزان لأنها لو وضعت فى ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع ومافيهن كان لاإله إلاالله أرجح من ذلك (٦) »

(١) حديث الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة أو أبى سعيد الخدرى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إن لله عزوجل ملائكة سياحين فى الأرض فضلا عن كتاب الناس الحديث رواه ت من هذا الوجه والحديث فى الصحيحين من حديث أبى هريرة وحده وقد تقدم فى الباب الثالث من العلم (٢) حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لاإله إلا الله الحديث تقدم فى الباب الثانى من الحج (٣) حديث من قال لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير مائة مرة الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث مامن عبد توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لاإله إلا الله الحديث د من حديث عقبة بن عامر وقد تقدم فى الطهارة (٥) حديث ليس على أهل لاإله إلا الله وحشة فى قبورهم ولا فى النشور الحديث أبو يعلى والطبرانى والبيهقى فى الشعب من حديث ابن عمر بسند ضعيف (٦) حديث ياأباهريرة إن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة إلا شهادة أن لاإله إلا الله فانها لاتوضع فى ميزان لأنها لو وضعت فى ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن كان لاإله إلا الله أرجح من ذلك ، قلت وصية أبى هريرة هذه موضوعة وآخر الحديث رواه المستغفرى فى الدعوات ولو جعلت لاإله إلا الله وهو معروف من حديث أبى سعيد مرفوعا لو أن السموات السبع وعمارهن غيرى والأرضين السبع فى كفة مالت بهن لاإله إلا الله رواه ن فى اليوم والليلة وحب و ك وصححه .

زهدوا فى ذلك كله كما قال بعضهم طريقنا هذا لايصلح إلا لأقوام كنست بأرواحهم المزابل فلما سقط عن قلوبهم محبة الدنيا وحب الرفعة أصبحوا وأمسوا وليس فى قلوبهم غش لأحد فقول القائل كنست بأرواحهم المزابل إشارة منه إلى غاية التواضع وأن لايرى نفسه تتميز عن أحد من المسلمين لحقارته عند نفسه وعند هذا ينسد باب الغش والغل وجرت هذه الحكاية وقال بعض الفقراء من أصحابنا وقع لى أن معنى كنست بأرواحهم المزابل أن الاشارة بالمزابل إلى النفوس لأنها مأوى كل رجس ونجس كالمزبلة وكنسها بنور الروح الواصل إليها لأن الصوفية أرواحهم فى محال القرب ونورها يسرى إلى النفوس وبوصول نور الروح إلى النفس تطهر النفس ويذهب عنها المذموم

وقال صلى الله عليه وسلم « لو جاء قائل لا إله إلا الله صادقا بقراب الأرض ذنوبا لغفر الله له ذلك[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « يا أبا هريرة لقن للموتى شهادة أن لا إله إلا الله فانها تهدم الذنوب هدما قلت يارسول الله هذا للموتى فكيف للأحياء قال صلى الله عليه وسلم : هي أهدم وأهدم[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « لتدخلن الجنة كلكم إلا من أبى وشرد عن الله عز وجل شراد البعير عن أهله فقيل يارسول الله من الذى يأبى ويشرد عن الله قال من لم يقل لا إله إلا الله[4] » فأكثروا من قول لا إله إلا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد وهى كلمة الإخلاص وهى كلمة التقوى وهى الكلمة الطيبة وهى دعوة الحق وهى العروة الوثقى وهى ثمن الجنة » وقال عز وجل ـ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ـ قيل الإحسان فى الدنيا قول لا إله إلا الله وفى الآخرة الجنة وكذا قوله تعالى ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ وروى البراء بن عازب أنه صلى الله عليه وسلم قال « من قال لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير عشر مرات كانت له عدل رقبة أو قال نسمة[5] » وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قال فى يوم مائة مرة لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير لم يسبقه أحد كان قبله ولا يدركه أحد كان بعده إلا من عمل بأفضل من عمله[6] »

(١) حديث لو جاء حامل لا إله إلا الله صادقا بقراب الأرض ذنوبا لغفر الله له غريب بهذا اللفظ . والترمذى فى حديث لأنس يقول الله يابن آدم إنك لو أتيتنى بقراب الأرض خطايا ثم لقيتنى لاتشرك بى شيئا لأتيتك بقرابها مغفرة . ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث أنس يارب ماجزاء من هلل مخلصا من قلبه قال جزاؤه أن يكون كيوم ولدته أمه من الذنوب وفيه انقطاع (٢) حديث يا أبا هريرة لقن الموتى شهادة أن لا إله إلا الله فانها تهدم الذنوب الحديث أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من طريق ابن المقرى من حديث أبى هريرة وفيه موسى بن وردان مختلف فيه ورواه أبو يعلى من حديث أنس بسند ضعيف ورواه ابن أبى الدنيا فى المحتضرين من حديث الحسن مرسلا (٣) حديث من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة الطبرانى من حديث زيد بن أرقم باسناد ضعيف (٤) حديث لتدخلن الجنة كلكم إلا من أبى وشرد على الله شرود البعير على أهله البخارى من حديث أبى هريرة كل أمتى يدخلون الجنة إلا من أبى . زاد ك وصححها وشرد على الله شرود البعير على أهله قال البخارى قالوا يارسول الله ومن يأبى قال من أطاعنى دخل الجنة ومن عصانى فقد أبى ولابن عدى وأبى يعلى والطبرانى فى الدعاء من حديثه أكثروا من قول لا إله إلا الله قبل أن يحال بينكم وبينها وفيه ابن وردان أيضا ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث الحكم بن عمير الثمالى مرسلا إذا قلت لا إله إلا الله وهى كلمة التوحيد الحديث والحكم ضعيف ولأبى بكر بن الضحاك فى الشمائل من حديث ابن مسعود فى إجابة المؤذن اللهم رب هذه الدعوة المجابة المستجاب لها دعوة الحق وكلمة الإخلاص ولابن عدى من حديث ابن عمر فى إجابة المؤذن دعوة الحق وللطبرانى فى الدعاء عن عبد الله بن عمرو كلمة الإخلاص لا إله إلا الله الحديث وللطبرانى من حديث سلمة بن الأكوع وألزمهم كلمة التقوى قال لا إله إلا الله وللطبرانى فى الدعاء عن ابن عباس كلمة طيبة قال شهادة أن لا إله إلا الله وله عنه فى قوله دعوة الحق قال شهادة أن لا إله إلا الله وله عنه فقد استمسك بالعروة الوثقى قال لا إله إلا الله ولابن عدى والمستغفرى من حديث أنس ثمن الجنة لا إله إلا الله ولا يصح شىء منها (٥) حديث البراء من قال لا إله إلا الله وحده لاشريك له الحديث الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين وهو فى مسند أحمد دون قوله عشر مرات (٦) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال فى كل يوم مائة مرة لا إله إلا الله وحده

من الغل والغش والحقد والحسد فكأنها تكنس بنور الروح وهذا المعنى صحيح وإن لم يرد القائل بقوله ذلك . قال الله تعالى فى وصف أهل الجنة ـ ونزعنا ما فى صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين ـ قال أبو حفص كيف يبقى الغل فى قلوب ائتلفت بالله واتفقت على محبته واجتمعت على مودته وأنست بذكره إن تلك قلوب صافية من هواجس النفوس وظلمات الطبائع بل كحلت بنور التوفيق فصارت إخوانا فالخلق حجابهم عن القيام بإحياء سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وحالا صفات نفوسهم فاذا تبدلت نعوت النفس ارتفع الحجاب وصحت المتابعة ووقعت الموافقة فى كل شىء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجبت المحبة من الله تعالى عند ذلك قال الله تعالى ـ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم

وقال صلى الله عليه وسلم « من قال في سوق من الأسواق لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير كتب الله له ألف ألف حسنة ومحا عنه ألف ألف سيئة وبنى له بيتا في الجنة » ويروى « إن العبد إذا قال لا إله إلا الله أتت إلى صحيفته فلا تمر على خطيئة إلا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس إلى جنبها[1] » وفي الصحيح عن أبي أيوب عن النبي ﷺ أنه قال « من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات كان كمن أعتق أربعة أنفس من ولد اسمعيل صلى الله عليه وسلم[2] » وفي الصحيح أيضا عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من تعار من الليل فقال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثم قال اللهم اغفر لي غفر له أو دعا استجيب له فإن توضأ وصلى قبلت صلاته[3] » .

(فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الأذكار)

قال صلى الله عليه وسلم « من سبح دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وحمد ثلاثا وثلاثين وكبر ثلاثا وثلاثين وختم المائة بلا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر[4] » وقال ﷺ « من قال سبحان الله وبحمده في اليوم مائة مرة حطت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر[5] » وروى « أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : تولت عني الدنيا وقلت ذات يدي فقال رسول الله ﷺ فأين أنت من صلاة الملائكة وتسبيح الخلائق وبها يرزقون قال فقلت وماذا يا رسول الله قال قل سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم أستغفر الله مائة مرة ما بين طلوع الفجر إلى أن تصلي الصبح تأتيك الدنيا راغمة صاغرة ويخلق الله عز وجل من كل كلمة ملكا يسبح الله تعالى إلى يوم القيامة لك ثوابه[6] وقال صلى الله عليه وسلم « إذا قال العبد الحمد لله ملأت ما بين السماء والأرض فإذا قال الحمد لله الثانية ملأت ما بين السماء السابعة إلى الأرض السفلى فإذا قال الحمد لله الثالثة قال الله عز وجل سل تعط[7] » قال رفاعة الزرقي « كنا يوما نصلي وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رفع رأسه من الركوع وقال سمع الله لمن حمده

الله ـ جعل متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم آية محبة العبد ربه وجعل جزاء العبد على حسن متابعة الرسول محبة الله إياه فأوفر الناس حظا من متابعة الرسول أوفرهم حظا من محبة الله تعالى والصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة لأنهم اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم قال الله تعالى ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ ثم اتبعوه في أعمالهم من الجد والاجتهاد في العبادة والتهجد والنوافل من الصوم والصلاة وغير ذلك ورزقوا بركة المتابعة في الأقوال والأفعال والتخلق بأخلاقه من الحياء والحلم والصفح والعفو والرأفة والشفقة والمداراة والنصيحة والتواضع ورزقوا قسطا من أحواله من الخشية والسكينة والهيبة والتعظيم والرضا والصبر

لا شريك له الحديث أحمد بلفظ مائة وكذا رواه ك في المستدرك وإسناده جيد وهكذا هو في بعض نسخ الإحياء (١) حديث إن العبد إذا قال لا إله إلا الله أتت إلى صحيفته فلا تمر على خطيئة إلا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس إليها أبو يعلى من حديث أنس بسند ضعيف (٢) حديث أبي أيوب من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات كان كمن أعتق أربعة أنفس من ولد اسماعيل متفق عليه (٣) حديث عبادة بن الصامت من تعار من الليل فقال لا إله إلا الله الحديث رواه خ (٤) حديث من سبح دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين الحديث م من حديث أبي هريرة (٥) حديث من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر متفق عليه من حديث أبي هريرة (٦) حديث أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال تولت عني الدنيا وقلت ذات يدي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأين أنت عن صلاة الملائكة وتسبيح الخلائق وبها يرزقون الحديث للمستغفري في الدعوات من حديث ابن عمر وقال غريب من حديث مالك ولا أعرف له أصلا في حديث مالك ولأحمد من حديث عبد الله بن عمرو أن نوحا قال لابنه آمرك بلا إله إلا الله الحديث ثم قال وسبحان الله وبحمده فإنها صلاة كل شيء وبها يرزق الخلق واسناده صحيح (٧) حديث إذا قال العبد الحمد لله ملأت ما بين السماء والأرض وإذا قال الحمد لله الثانية ملأت ما بين السماء السابعة إلى الأرض وإذا قال الحمد لله الثالثة قال الله تعالى سل تعطه غريب بهذا اللفظ لم أجده

قال رجل وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم ربنا لك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاته قال من المتكلم آنفا قال أنا يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أولا(١)» وقال رسول الله ﷺ «الباقيات الصالحات هن لا إله إلا الله وسبحان الله والحمد لله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله(٢)» وقال صلى الله عليه وسلم «ما على الأرض رجل يقول لا إله إلا الله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله إلا غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر(٣)» رواه بن عمر وروى النعمان بن بشير عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الذين يذكرون من جلال الله وتسبيحه وتكبيره وتحميده ينعطفن حول العرش لهن دوي كدوي النحل يذكرون بصاحبهن أولا يحب أحدكم أن لا يزال عند الله ما يذكر به(٤)» وروى أبو هريرة أنه ﷺ قال «لأن أقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر أحب إلي مما طلعت عليه الشمس(٥)» وفي رواية أخرى زاد لا حول ولا قوة إلا بالله وقال هي خير من الدنيا وما فيها وقال صلى الله عليه وسلم «أحب الكلام إلى الله تعالى أربع سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر لا يضرك بأيهن بدأت(٦)» رواه سمرة بن جندب وروى أبو مالك الاشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول «الطهور شطر الايمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والله أكبر تملآن ما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فموبقها أو مشتر نفسه فمعتقها(٧)» وقال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ «كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم(٨)» وقال أبو ذر رضي الله عنه «قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الكلام أحب إلى الله عز وجل قال صلى الله عليه وسلم ما اصطفى الله سبحانه لملائكته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم(٩)» وقال

والزهد والتوكل فاستوفوا جميع أقسام المتابعات وأحيوا سنته بأقصى الغايات. قيل لعبد الواحد بن زيد من الصوفية عندك؟ قال القائمون بعقولهم على فهم السنة والعاكفون عليها بقلوبهم والمعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم هم الصوفية وهذا وصف تام وصفهم به فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائم الافتقار إلى مولاه حتى يقول لا تكلني إلى نفسي طرفة عين اكلأني كلاءة الوليد ومن أشرف ما ظفر به الصوفي من متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الوصف وهو دوام الافتقار ودوام الالتجاء ولا يتحقق بهذا الوصف من صدق الافتقار إلا عبد كوشف باطنه بصفاء المعرفة وأشرق صدره بنور اليقين وخلص قلبه إلى بساط القرب وخلا سره بلذاذة المسامرة فبقيت نفسه

(١) حديث رفاعة الزرقي كنا يوما نصلي وراء النبي صلى الله عليه وسلم فلما رفع رأسه من الركوع وقال سمع الله لمن حمده قال رجل وراءه ربنا لك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه الحديث رواه خ - (٢) حديث الباقيات الصالحات هن لا إله إلا الله وسبحان الله والله أكبر والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله ن في اليوم والليلة وجب ك وصححه من حديث أبي سعيد و ن ك من حديث أبي هريرة دون قوله ولا حول ولا قوة إلا بالله (٣) حديث ما على الأرض رجل يقول لا إله إلا الله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله إلا غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر ك من حديث عبد الله ابن عمرو وقال صحيح على شرط مسلم وهو عند ت وحسنه ون في اليوم والليلة مختصرا دون قوله سبحان الله والحمد لله (٤) حديث النعمان بن بشير الذين يذكرون من جلال الله وتسبيحه وتحميده وتهليله وتحميده ينعطف حول العرش له دوي كدوي النحل يذكر بصاحبه الحديث ه و ك وصححه على شرط م (٥) حديث أبي هريرة لأن أقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر أحب إلي مما طلعت عليه الشمس وزاد في رواية ولا حول ولا قوة إلا بالله وقال خير من الدنيا وما فيها م باللفظ الأول والمستغرق في الدعوات من رواية مالك بن دينار أن أبا أمامة قال للنبي صلى الله عليه وسلم قلت سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خير من الدنيا وما فيها قال أنت أغنم القوم وهو مرسل جيد الاسناد (٦) حديث سمرة بن جندب أحب الكلام إلى الله أربع الحديث رواه م (٧) حديث أبي مالك الأشعري الطهور شطر الايمان والحمد لله تملأ الميزان الحديث رواه م وقد تقدم في الطهارة (٨) حديث أبي هريرة كلمتان خفيفتان على اللسان الحديث متفق عليه (٩) حديث أبي ذر أي الكلام أحب إلى الله قال ما اصطفى الله لملائكته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم رواه م دون

أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى اصطفى من الكلام سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر[1] » فاذا قال العبد سبحان الله كتبت له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة وإذا قال الله أكبر فمثل ذلك وذكر إلى آخر الكلمات وقال جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة فى الجنة[2] » وعن أبى ذر رضى الله عنه أنه قال قال الفقراء لرسول الله ﷺ « ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلى ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم قال أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به إن لكم بكل تسبيحة صدقة وتحميدة وتهليلة صدقة وتكبيرة صدقة وأمر بمعروف صدقة ونهى عن منكر صدقة وبضع أحدكم اللقمة فى فى أهله فهى له صدقة وفى بضع أحدكم صدقة قالوا يارسول الله يأتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر قال صلى الله عليه وسلم أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه فيها وزر قالوا نعم قال كذلك إن وضعها فى الحلال كان له فيها أجر[3] » وقال أبو ذر رضى الله عنه قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم « سبق أهل الأموال بالأجر يقولون كما نقول وينفقون ولا ننفق فقال رسول الله ﷺ أفلا أدلك على عمل إذا أنت عملته أدركت من قبلك وفقت من بعدك إلا من قال مثل قولك تسبح الله بعد كل صلاة ثلاثا وثلاثين وتحمد ثلاثا وثلاثين وتكبر أربعا وثلاثين[4] » وروت بسرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس فلا تغفلن واعقدن بالأنامل فانها مستنطقات[5] » يعنى بالشهادة فى القيامة وقال ابن عمر رأيته صلى الله عليه وسلم يعقد التسبيح[6] وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما شد عليه أبو هريرة وأبو سعيد الخدرى « إذا قال العبد لا إله إلا الله والله أكبر قال الله عز وجل صدق عبدى لا إله إلا أنا وأنا أكبر وإذا قال العبد لا إله إلا الله وحده لا شريك له قال تعالى صدق عبدى لا إله إلا أنا وحدى لا شريك لى وإذا قال لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله يقول الله سبحانه صدق عبدى لا حول ولا قوة إلا بى ومن قالهن عند الموت لم تمسه النار[7] » وروى مصعب بن سعد عن أبيه عنه ﷺ أنه قال « أيعجز أحدكم أن يكسب كل يوم ألف حسنة فقيل كيف ذلك يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم يسبح الله مائة تسبيحة فيكتب له ألف حسنة ويحط عنه ألف سيئة[8] »

قوله سبحان الله العظيم (١) حديث إن الله اصطفى من الكلام سبحان الله والحمد لله الحديث ن فى اليوم والليلة و ك وقال صحيح على شرط م وصححه من حديث أبى هريرة وأبى سعيد إلا أنهما قالا فى ثواب الحمد لله كتبت له ثلاثون حسنة وحطت عنه ثلاثون سيئة (٢) حديث جابر من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة فى الجنة ت وقال حسن و ن فى اليوم والليلة وحب و ك وقال صحيح على شرط م وصححه (٣) حديث أبى ذر قال الفقراء لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلى الحديث رواه م (٤) حديث أبى ذر قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم سبق أهل الأموال بالأجر يقولون كما نقول وينفقون ولا ننفق الحديث رواه م إلا أنه قال قال سفيان لا أدرى أيتهن أربع ولأحمد فى هذا الحديث وتحمد أربعا وثلاثين واسنادها جيد ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث أبى الدرداء وتكبر أربعا وثلاثين كما ذكر المصنف (٥) حديث بسرة عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس ولا تغفلن واعقدن بالأنامل فانها مستنطقات د ت ك باسناد جيد (٦) حديث ابن عمر رأيته ﷺ يعقد التسبيح قلت إنما هو عبد الله بن عمرو بن العاص كما رواه د ن ت وحسنه و ك (٧) حديث أبى هريرة وأبى سعيد إذا قال العبد لا إله إلا الله والله أكبر قال الله صدق عبدى الحديث ت وقال حسن و ن فى اليوم والليلة و ه ك وصححه (٨) حديث مصعب بن سعد عن أبيه أيعجز أحدكم أن يكسب كل يوم ألف حسنة الحديث م إلا أنه قال أو يحط كما ذكره المصنف وقال حسن صحيح

بين هذه الأشياء كلها أسيرة مأمورة ومع ذلك كله يراها مأوى كل شر وهى بمثابة النار لو بقيت منها شرارة أحرقت عالما وهى وشيكة الرجوع سريعة الانفلات والانقلاب فالله تعالى بكمال لطفه عرفها إلى الصوفى وكشفها له على شىء من معنى ما كشفه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو دائم الاستغاثة إلى مولاه من شرها وكأنها جعلت سوطا للعبد تسوقه لمعرفته بشرها مع اللحظات إلى جناب الالتجاء وصدق الافتقار والدعاء فلا يخلو الصوفى عن مطالعتها أدنى ساعة كما لا يخلو عن ربه أدنى ساعة وربط معرفة الله تعالى فيما ورد من عرف نفسه فقد عرف ربه كربط معرفة الليل بمعرفة النهار ومن الذى يقوم باحياء هذه السنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير الصوفى العالم بالله الزاهد فى الدنيا المتمسك من

وقال صلى الله عليه وسلم « ياعبدالله بن قيس أويا أباموسى أولا أدلك على كنز من كنوز الجنة قال بلى قال قل لاحول ولا قوة إلابالله (١) » وفى رواية أخرى « ألاأعلمك كلمة من كنز تحت العرش لاحول ولاقوة إلابالله » وقال أبوهريرة قال رسول الله ﷺ « ألاأدلك على عمل من كنوز الجنة من تحت العرش قول لاحول ولاقوة إلابالله يقول الله تعالى أسلم عبدى واستسلم (٢) » وقال ﷺ « من قال حين يصبح رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبالقرآن إماما وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا كان حقا على الله أن يرضيه يوم القيامة (٣) » وفى رواية من قال ذلك رضى الله عنه . وقال مجاهد إذا خرج الرجل من بيته فقال باسم الله قال الملك هديت فاذا قال توكلت على الله قال الملك كفيت وإذا قال لاحول ولاقوة إلا بالله قال الملك وقيت فتتفرق عنه الشياطين فيقولون ماتريدون من رجل قد هدى وكفى ووقى لاسبيل لكم إليه .

فان قلت : فما بال ذكر الله سبحانه مع خفته على اللسان وقلة التعب فيه صار أفضل وأنفع من جملة العبادات مع كثرة المشقات فيها . فاعلم أن تحقيق هذا لايليق إلابعلم المكاشفة والقدر الذى يسمح بذكره فى علم المعاملة أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب فأما الذكر باللسان والقلب لاه فهو قليل الجدوى وفى الأخبار مايدل عليه أيضا (٤) وحضور القلب فى لحظة بالذكر والذهول عن الله عز وجل مع الاشتغال بالدنيا أيضا قليل الجدوى بل حضور القلب مع الله تعالى على الدوام أوفى أكثر الأوقات هو المقدم على العبادات بل به تشرف سائر العبادات وهو غاية ثمرة العبادات العملية والذكر أول وآخر فأوله يوجب الأنس والحب وآخره يوجب الأنس والحب ويصدر عنه والمطلوب ذلك الأنس والحب فان المريد فى بداية أمره قد يكون متكلفا بصرف قلبه ولسانه عن الوسواس إلى ذكر الله عز وجل فان وفق للمداومة أنس به وانغرس فى قلبه حب المذكور ولا ينبغى أن يتعجب من هذا فان من المشاهد فى العادات أن تذكر غائبا غير مشاهد بين يدى شخص وتكرر ذكر خصاله عنده فيحبه وقد يعشق بالوصف وكثرة الذكر ثم إذا عشق بكثرة الذكر المتكلف أولا صار مضطرا إلى كثرة الذكر آخرا بحيث لايصبر عنه فان من أحب شيئا أكثر من ذكره ومن أكثر ذكر شىء وإن كان تكلفا أحبه فكذلك أول الذكر متكلف إلى أن يثمر الأنس بالمذكور والحب له ثم يمتنع الصبر عنه آخرا فيصير الموجب موجبا والثمر مثمرا وهذا معنى قول بعضهم كابدت القرآن عشرين سنة ثم تنعمت به عشرين سنة ولا يصدر التنعم إلا من الأنس والحب ولا يصدر الأنس إلا من المداومة على المكابدة والتكلف مدة طويلة حتى يصير التكلف طبعا فكيف يستبعد هذا وقد يتكلف الإنسان تناول طعام يستبشعه أولا ويكابد أكله ويواظب عليه فيصير موافقا لطبعه حتى لايصبر عنه فالنفس معتادة متحملة لما تتكلف * هى النفس ماعودتها تتعود * أى ما كلفتها أولا يصير لها طبعا آخرا ثم إذا حصل الأنس بذكر الله سبحانه انقطع من غير ذكر الله وماسوى الله

(١) حديث ياعبد الله بن قيس أويا أباموسى ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة قال بلى قال لاحول ولا قوة إلا بالله متفق عليه (٢) حديث أبى هريرة عمل من كنز الجنة ومن تحت العرش قول لاحول ولاقوة إلا بالله يقول الله أسلم عبدى واستسلم ن فى اليوم والليلة وك من قال سبحان والحمد الله ولا إله إلاالله والله أكبر ولاحول ولاقوة إلابالله قال أسلم عبدى واستسلم وقال صحيح الاسناد (٣) حديث من قال حين يصبح رضيت بالله ربا الحديث د ن فى اليوم والليلة و ك وقال صحيح الاسناد من حديث خادم النبى صلى الله عليه وسلم ورواه ت من حديث ثوبان وحسنه وفيه نظر ففيه سعد ابن المرزبان ضعيف جدا (٤) حديث الدال على أن الذكر والقلب لاه قليل الجدوى ت وقال حسن والحاكم وقال حديث مستقيم الاسناد من حديث أبى هريرة واعلموا أن الله لايقبل الدعاء من قلب لاه .

التقوى بأوثق العرى ومن الذى يهتدى إلى فائدة هذه الحال غير الصوفى فدوام افتقار إلى ربه تمسك بجناب الحق ولياذ به وفى هذا اللياذ استغراق الروح واستتباع القلب إلى محل الدعاء وفى انجذاب القلب إلى محل الدعاء بلسان الحال والكون فيه نبو النفس عن مستقرها من الأقسام العاجلة ونزولها إليها فى مدارج العلم محفوفة بحراسة الله تعالى ورعايته والنفس المدبرة بهذا التدبير من حسن تدبير الله تعالى مأمونة الغائلة من الغل والغش والحقد والحسد وسائر المذمومات فهذا حال الصوفى . ويجمع جمل حال الصوفية شيئان : هما وصف الصوفية وإليهما الإشارة بقوله تعالى ـ الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب ـ فقوم من الصوفية خصوا بالاجتباء الصرف وقوم منهم خصوا

عز وجل هو الذى يفارقه عند الموت فلا يبقى معه فى القبر أهل ولا مال ولا ولد ولا ولاية ولا يبقى إلا ذكر الله عز وجل فان كان قد أنس به تمتع به وتلذذ بانقطاع العوائق الصارفة عنه إذ ضرورات الحاجات فى الحياة الدنيا تصد عن ذكر الله عز وجل ولا يبقى بعد الموت عائق فكأنه خلى بينه وبين محبوبه فعظمت غبطته وتخلص من السجن الذى كان ممنوعا فيه عما به أنسه ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إن روح القدس نفث فى روعى أحبب ما أحببت فانك مفارقه[1] » أراد به كل ما يتعلق بالدنيا فان ذلك يفنى فى حقه بالموت فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام وإنما تفنى الدنيا بالموت فى حقه إلى أن تفنى فى نفسها عند بلوغ الكتاب أجله وهذا الأنس يتلذذ به العبد بعد موته إلى أن ينزل فى جوار الله عز وجل ويترقى من الذكر إلى اللقاء وذلك بعد أن يبعثر ما فى القبور ويحصل ما فى الصدور ولا ينكر بقاء ذكر الله عز وجل معه بعد الموت فيقول إنه أعدم فكيف يبقى معه ذكر الله عز وجل فانه لم يعدم عدما يمنع الذكر بل عدما من الدنيا وعالم الملك والشهادة لا من عالم الملكوت وإلى ما ذكرناه الإشارة بقوله ﷺ « القبر إما حفرة من حفر النار أو روضة من رياض الجنة[2] » وبقوله ﷺ « أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر[3] » وبقوله صلى الله عليه وسلم لقتلى بدر من المشركين « يا فلان يا فلان وقد سماهم النبى صلى الله عليه وسلم هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فانى وجدت ما وعدنى ربى حقا[4] » فسمع عمر رضى الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف يسمعون وأنى يجيبون وقد جيفوا ؟ فقال ﷺ : « والذى نفسى بيده ما أنتم أسمع لكلامى منهم ولكنهم لا يقدرون أن يجيبوا » والحديث فى الصحيح هذا قوله عليه السلام فى المشركين فأما المؤمنون والشهداء فقد قال ﷺ « أراحهم فى حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش[5] » وهذه الحالة وما أشير بهذه الألفاظ إليه لا ينافى ذكر الله عز وجل وقال تعالى ـ ولا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ـ الآية ولأجل شرف ذكر الله عز وجل عظمت رتبة الشهادة لأن المطلوب الخاتمة ونعنى بالخاتمة وداع الدنيا والقدوم على الله والقلب مستغرق بالله عز وجل منقطع العلائق عن غيره فان قدر عبد على أن يجعل همه مستغرقا بالله عز وجل فلا يقدر على أن يموت على تلك الحالة إلا فى صف القتال فانه قطع الطمع عن مهجته وأهله وماله وولده بل من الدنيا كلها فانه يزيدها لحياته وقدهون على قلبه حياته فى حب الله عز وجل وطلب مرضاته فلا تجرد لله أعظم من ذلك ولذلك عظم

بالهداية بشرط مقدمة الإنابة فالاجتباء المحض غير معلل بكسب العبد وهذا حال المحبوب المراد يبادئه الحق بمنحه ومواهبه من غير سابقة كسب منه يسبق كشوفه اجتهاده وفى هذ أخذ بطائفة من الصوفية رفعت الحجب عن قلوبهم وبادرهم سطوع نور اليقين فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال فأقبلوا على الأعمال باللذاذة والعيش فيها قرة أعينهم فسهل الكشف عليهم الاجتهاد كما سهل على سحرة فرعون لذاذة النازل بهم من صفو العرفان تحمل وعيد فرعون فقالوا ـ لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات ـ قال جعفر الصادق رضى الله عنه وجدوا أرياح العناية القديمة بهم فالتجأوا إلى السجود شكرا وقالوا آمنا برب العالمين . أخبرنا أبو زرعة طاهر بن

(١) حديث إن روح القدس نفث فى روعى أحبب من أحببت فانك مفارقه تقدم فى الكتاب السابع من العلم (٢) حديث القبر إما حفرة من حفر النار أو روضة من رياض الجنة ت من حديث أبى سعيد بتقديم وتأخير وقال غريب قلت فيه عبيد الله بن الوليد الوصافى ضعيف (٣) حديث أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر من حديث ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ـ ولا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ـ الآية قال أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال أرواحهم فى جوف طير خضر فلم يسم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وفى رواية ت أما إنا سألنا عن ذلك فأخبرنا وذكر صاحب مسند الفردوس أن ابن منيع صرح برفعه فى مسنده (٤) حديث ندائه لقتلى بدر من المشركين يا فلان يا فلان وقد سماهم إنى قد وجدت ما وعدنى ربى حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا م من حديث أنس (٥) حديث أرواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش ه من حديث كعب بن مالك إن أرواح المؤمنين فى طير خضر تعلق بشجر الجنة وروى ن بلفظ إنما نسمة المؤمن طائر ورواه ت بلفظ أرواح الشهداء وقال حسن صحيح .

أمر الشهادة وورد فيه من الفضائل مالا يحصى فمن ذلك أنه لما استشهد عبدالله بن عمرو الأنصارى يوم أحد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجابر « ألا أبشرك ياجابر قال بلى بشرك الله بالخير قال إن الله عزوجل أحيا أباك فأقعده بين يديه وليس بينه وبينه ستر فقال تعالى تمنّ علىّ ياعبدى ماشئت أعطيكه فقال يارب أن تردنى إلى الدنيا حتى أقتل فيك وفى نبيك مرة أخرى فقال عزوجل سبق القضاء منى بأنهم إليها لايرجعون (١) » ثم القتل سبب الخاتمة على مثل هذه الحالة فانه لولم يقتل وبقى مدة ربما عادت شهوات الدنيا إليه وغلبت على مااستولى على قلبه من ذكر الله عزوجل ولهذا عظم خوف أهل المعرفة من الخاتمة فانّ القلب وإن ألزم ذكر الله عز وجل فهو متقلب لايخلو عن الالتفات إلى شهوات الدنيا ولا ينفك عن فترة تعتريه فاذا تمثل فى آخر الحال فى قلبه أمر من الدنيا واستولى عليه وارتحل عن الدنيا والحالة هذه فيوشك أن يبقى استيلاؤه عليه فيحنّ بعد الموت إليه ويتمنى الرجوع إلى الدنيا وذلك لقلة حظه فى الآخرة إذ يموت المرء على ماعاش عليه ويحشر على مامات عليه فأسلم الأحوال عن هذا الخطر خاتمة الشهادة إذا لم يكن قصد الشهيد نيل مال أو أن يقال شجاع أوغير ذلك (٢) » كما ورد به الخبر بل حب الله عز وجل وإعلاء كلمته فهذه الحالة هى التى عبر عنها بـ إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ـ ومثل هذا الشخص هو البائع للدنيا بالآخرة وحالة الشهيد توافق معنى قولك لاإله إلا الله فانه لامقصود له سوى الله عزوجل وكل مقصود معبود وكل معبود إله فهذا الشهيد قائل بلسان حاله لاإله إلا الله إذ لامقصود له سواه ومن يقول ذلك بلسانه ولم يساعده حاله فأمره فى مشيئة الله عزوجل ولايؤمن فى حقه الخطر ولذلك فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم قول لاإله إلا الله على سائر الأذكار (٣) وذكر ذلك مطلقا فى مواضع الترغيب ثم ذكر فى بعض المواضع الصدق والاخلاص فقال مرة من قال لاإله إلا الله مخلصا ومعنى الاخلاص مساعدة الحال للمقال . فنسأل الله تعالى أن يجعلنا فى الخاتمة من أهل لاإله إلا الله حالا ومقالا ظاهرا وباطنا حتى نودع الدنيا غير متلفتين إليها بل متبرمين بها ومحبين للقاء الله فان من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فهذه مرامز إلى معانى الذكر التى لايمكن الزيادة عليها فى علم المعاملة .

(الباب الثانى فى آداب الدعاء وفضله وفضل بعض الأدعية المأثورة
وفضيلة الاستغفار والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم)

(فضيلة الدعاء)

قال الله تعالى ـ وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى ـ وقال تعالى ـ ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لايحب المعتدين ـ وقال تعالى ـ وقال ربكم ادعونى أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ـ وقال عز وجل

(١) حديث ألا أبشرك ياجابر قال بلى بشرك الله بالخير قال إن الله أحيا أباك وأقعده بين يديه وليس بينه وبينه ستر فقال تعالى تمنّ علىّ الحديث ت وقال حسن و ه ك وصحح إسناده من حديث جابر
(٢) حديث الرجل يقاتل لنيل مال أوأن يقال شجاع أو غير ذلك متفق عليه من حديث أبو موسى قال جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال الرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل للغنم والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن فى سبيل الله ؟ قال من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله (٣) حديث تفضيل لاإله إلا الله على سائر الأذكار ت وقال حسن و ن فى اليوم والليلة و ه من حديث جابر

(الباب الثانى فى آداب الدعاء وفضله)

أبى الفضل إجازة قال أنا أبوبكر أحمد ابن على بن خلف إجازة قال أنا عبد الرحمن السلمى قال سمعت منصورا يقول سمعت أباموسى الزقاق يقول سمعت أبا سعيد الخراز يقول أهل الخالصة الذين هم المرادون اجتباهم مولاهم وأكمل لهم النعمة وهيأ لهم الكرامة فأسقط عنهم حركات الطلب فصارت حركاتهم فى العمل والخدمة على الألفة والذكر والتنعم بمناجاته والانفراد بقربه وبهذا الاسناد إلى أبى عبد الرحمن السلمى قال سمعت على ابن سعيد يقول سمعت أحمد بن الحسن الحمصى يقول سمعت فاطمة المعروفة بجويرية تلميذة أبى سعيد تقول سمعت الخراز يقول المراد محمول فى حاله معان على حركاته وسعيه فى الخدمة مكفى مصون عن الشواهد والنواظر وهذا الذى قاله الشيخ أبوسعيد هو الذى

اشتبه حقيقته على طائفة من الصوفية ولم يقولوا بالإكثار من النوافل وقد رأوا جمعا من المشايخ قلت نوافلهم فظنوا أن ذلك حال مستمر على الاطلاق ولم يعلموا أن الذين تركوا النوافل واقتصروا على الفرائض كانت بدايات بدايتهم للريدين فلما وصلوا إلى روح الحال وأدركتهم الكشوف بعد الاجتهاد امتلأوا بالحال فطرحوا نوافل الأعمال فاما المرادون فتبقى عليهم الأعمال والنوافل وفيها قرة أعينهم وهذا أتم وأكمل من الأول فهذا الذى أوضحناه أحد طريقى الصوفية فأما الطريق الآخر طريق المريدين وهم الذين شرطوا لهم الانابة فقال الله تعالى - ويهدى إليه من ينيب - فطولبوا بالاجتهاد أولا قبل الكشوف قال الله تعالى - والذين جاهدوا

- قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله الأسماء الحسنى - وروى النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الدعاء هو العبادة ثم قرأ - ادعونى أستجب لكم (١) » - الآية وقال صلى الله عليه وسلم « الدعاء مخ العبادة (٢) » وروى أبوهريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس شئ أكرم على الله عز وجل من الدعاء (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « إن العبد لايخطئه من الدعاء إحدى ثلاث إما ذنب يغفر له وإما خير يعجل له وإما خير يدخر له (٤) » وقال أبوذر رضى الله عنه يكفى من الدعاء مع البر مايكفى الطعام من الملح وقال صلى الله عليه وسلم « سلوا الله تعالى من فضله فان الله تعالى يحب أن يسأل وأفضل العبادة انتظار الفرج (٥) » .

(آداب الدعاء وهى عشرة)

الأول : أن يترصد لدعائه الأوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ورمضان من الأشهر ويوم الجمعة من الأسبوع ووقت السحر من ساعات الليل قال تعالى - وبالأسحار هم يستغفرون - وقال صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول عز وجل من يدعونى فأستجيب له من يسألنى فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له (٦) » وقيل إن يعقوب صلى الله عليه وسلم إنما قال سوف أستغفر لكم ربى ليدعو فى وقت السحر فقيل إنه قام فى وقت السحر يدعو وأولاده يؤمنون خلفه فأوحى الله عز وجل إليه إنى قد غفرت لهم وجعلتهم أنبياء . الثانى : أن يغتنم الأحوال الشريفة قال أبو هريرة رضى الله عنه إن أبواب السماء تفتح عند زحف الصفوف فى سبيل الله تعالى وعند نزول الغيث وعند إقامة الصلوات المكتوبة فاغتنموا الدعاء فيها . وقال مجاهد إن الصلاة جعلت فى خير الساعات فعليكم بالدعاء خلف الصلوات وقال صلى الله عليه وسلم « الدعاء بين الأذان والإقامة لايرد (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم أيضا « الصائم لاترد دعوته (٨) » وبالحقيقة يرجع شرف الأوقات إلى شرف الحالات أيضا إذ وقت السحر وقت صفاء القلب وإخلاصه وفراغه من المشوشات ويوم عرفة ويوم الجمعة وقت اجتماع الهمم وتعاون القلوب على استدرار رحمة الله عز وجل فهذا أحد أسباب شرف الأوقات سوى مافيها من أسرار لايطلع البشر عليها وحالة السجود أيضا أجدر بالإجابة قال أبوهريرة رضى الله عنه قال النبى صلى الله عليه وسلم

(١) حديث النعمان بن بشير إن الدعاء هو العبادة أصحاب السنن و ك وقال صحيح الاسناد وقال ت حسن صحيح (٢) حديث الدعاء مخ العبادة ت من حديث أنس وقال غريب من هذا الوجه لانعرفه إلا من حديث ابن لهيعة (٣) حديث أبى هريرة ليس شئ أكرم عند الله من الدعاء ت وقال غريب و ه حب ك وقال صحيح الاسناد (٤) حديث إن العبد لايخطئه من الدعاء إحدى ثلاث إما ذنب يغفر له وإما خير يعجل له وإما خير يدخر له الديلمى فى الفردوس من حديث أنس وفيه روح ابن مسافر عن أبان بن أبى عياش وكلاهما ضعيف ولأحمد و خ فى الأدب والحاكم وصحح إسناده من حديث أبى سعيد إما أن تعجل له دعوته وإما أن يدخر له فى الآخرة وإما أن يدفع عنه من السوء مثلها (٥) حديث سلوا الله من فضله فان الله يحب أن يسأل وأفضل العبادة انتظار الفرج ت من حديث ابن مسعود وقال حماد بن واقد ليس بالحافظ قلت وضعفه ابن معين وغيره (٦) حديث ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٧) حديث الدعاء بين الأذان والإقامة لايرد د ن فى اليوم والليلة و ت وحسنه من حديث أنس وضعفه ابن عدى وابن القطان ورواه فى اليوم والليلة باسناد آخر جيد وحب و ك وصححه (٨) حديث الصائم لاترد دعوته ت وقال حسن و ه من حديث أبى هريرة بزيادة فيه .

« أقرب ما يكون العبد من ربه عز وجل وهو ساجد فأكثروا فيه من الدعاء[١] » وروى ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إنى نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا فأما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فاجتهدوا فيه بالدعاء فانه قمن أن يستجاب لكم[٢] » . الثالث : أن يدعو مستقبل القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض إبطيه وروى جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتى الموقف بعرفة واستقبل القبلة ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس[٣] » وقال سلمان قال رسول الله ﷺ « إن ربكم حيى كريم يستحيى من عبيده إذا رفعوا أيديهم إليه أن يردها صفرا[٤] » وروى أنس أنه صلى الله عليه وسلم « كان يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه فى الدعاء ولا يشير بإصبعه[٥] » وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم مرّ على إنسان يدعو ويشير بأصبعيه السبابتين فقال صلى الله عليه وسلم أحد أحد[٦] أى اقتصر على الواحدة وقال أبو الدرداء رضى الله عنه ارفعوا هذه الأيدى قبل أن تغل بالأغلال ثم ينبغى أن يمسح بهما وجهه فى آخر الدعاء قال عمر رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مد يديه فى الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه[٧] وقال ابن عباس كان ﷺ إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما مما يلى وجهه[٨] فهذه هيئات اليد ولا يرفع بصره إلى السماء قال صلى الله عليه وسلم « لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء أو لتخطفنّ أبصارهم[٩] » الرابع : خفض الصوت بين المخافتة والجهر لما روى أن أبا موسى الأشعرى قال قدمنا مع رسول الله فلما دنونا من المدينة كبر وكبر الناس ورفعوا أصواتهم فقال النبى ﷺ « يا أيها الناس إن الذى تدعون ليس بأصم ولا غائب إن الذى تدعون بينكم وبين أعناق ركابكم[١٠] » وقالت عائشة رضى الله عنها فى قوله عز وجل ـ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها[١١] ـ أى بدعائك وقد أثنى الله عز وجل على نبيه زكرياء عليه السلام حيث قال ـ إذ نادى ربه نداء خفيا ـ وقال عز وجل ـ ادعوا ربكم تضرعا وخفية ـ . الخامس : أن لا يتكلف السجع فى الدعاء فان حال الداعى ينبغى أن يكون حال متضرع

(١) حديث أبى هريرة أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا من الدعاء رواه م (٢) حديث ابن عباس إنى نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا الحديث م أيضا (٣) حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى الموقف بعرفة واستقبل القبلة ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس م دون قوله يدعو فقال مكانها واقفا و ن من حديث أسامة بن زيد كنت ردفه بعرفات فرفع يديه يدعو ورجاله ثقات (٤) حديث سلمان إن ربكم حيى كريم يستحى من عبده إذا رفع يديه أن يردهما صفرا د ت وحسنه و ه ك وقال إسناده صحيح على شرطهما (٥) حديث أنس كان يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه فى الدعاء ولا يشير بأصبعه م دون قوله ولا يشير بأصبعه والحديث متفق عليه لكن مقيد بالاستسقاء (٦) حديث أبى هريرة مرّ على إنسان يدعو بأصبعيه السبابتين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أحد ن وقال حسن و ه ك وقال صحيح الاسناد (٧) حديث عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مد يديه فى الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه ت وقال غريب و ك فى المستدرك وسكت عليه وهو ضعيف (٨) حديث ابن عباس كان صلى الله عليه وسلم إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما مما يلى وجهه الطبرانى فى الكبير بسند ضعيف (٩) حديث لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء أو لتخطفن أبصارهم م من حديث أبى هريرة وقال عند الدعاء فى الصلاة (١٠) حديث أبى موسى الأشعرى يا أيها الناس إن الذى تدعون ليس بأصمّ ولا غائب متفق عليه مع اختلاف واللفظ الذى ذكره المصنف لأبى داود (١١) حديث عائشة فى قوله تعالى ـ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ـ أى بدعائك متفق عليه .

فينا لنهدينهم سبلنا ـ يدرجهم الله تعالى فى مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات وسهر الدياجر وظمأ الهواجر وتأجج فيهم نيران الطلب وتنحجب دونهم لوامع الأرب يتقلبون فى رمضاء الإرادة وينخلعون عن كل مألوف وعادة وهى الإنابة التى شرطها الحقّ سبحانه وتعالى لهم وجعل الهداية مقرونة بها وهذه الهداية آتها هداية خاصة لأنها هداية إليه غير الهداية العامة التى هى الهدى إلى أمره ونهيه بمقتضى المعرفة الأولى وهذا حال السالك المحبّ المريد فكانت الإنابة غير الهداية العامة فأثمرت هداية خاصة واهتدوا إليه بعد أن اهتدوا له بالمكابدات فخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر وبرزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال فسبق اجتهادهم كشوفهم والمرادون سبق

والتكلف لايناسبه قال صلى الله عليه وسلم « سيكون قوم يعتدون فى الدعاء[١] وقد قال عز وجل ـ ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين ـ » قيل معناه التكلف للأسجاع والأولى أن يجاوز الدعوات المأثورة فانه قد يعتدى فى دعائه فيسأل مالا تقتضيه مصلحته فما كل أحد يحسن الدعاء ولذلك روى عن معاذ رضى الله عنه إن العلماء يحتاج إليهم فى الجنة إذ يقال لأهل الجنة تمنوا فلا يدرون كيف يتمنون حتى يتعلموا من العلماء وقد قال ﷺ « إياكم والسجع فى الدعاء حسب أحدكم أن يقول اللهم إنى أسألك الجنة وماقرب إليها من قول وعمل وأعوذ بك من النار وماقرب إليها من قول وعمل[٢] » وفى الخبر سيأتى قوم يعتدون فى الدعاء والطهور ومر بعض السلف بقاص يدعو بسجع فقال له أعلى الله تبالغ أشهد لقد رأيت حبيبا العجمى يدعو ومايزيد على قوله اللهم اجعلنا جيدين اللهم لاتفضحنا يوم القيامة اللهم وقنا للخير والناس يدعون من كل ناحية وراءه وكان يعرف بركة دعائه وقال بعضهم ادع بلسان الذلة والافتقار لا بلسان الفصاحة والانطلاق ويقال إن العلماء والأبدال لايزيدون فى الدعاء على سبع كلمات فما دونها ويشهد له آخر سورة البقرة فان الله تعالى لم يخبر فى موضع من أدعية عباده أكثر من ذلك . واعلم أن المراد بالسجع هو المتكلف من الكلام فان ذلك لايلائم الضراعة والذلة وإلا فنى الأدعية المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات متوازنة لكنها غير متكلفة كقوله صلى الله عليه وسلم « أسألك الأمن يوم الوعيد والجنة يوم الخلود مع المقربين الشهود والركع السجود الموفين بالعهود إنك رحيم ودود وإنك تفعل ماتريد[٣] » وأمثال ذلك فليقتصر على المأثور من الدعوات أو ليلتمس بلسان التضرع والخشوع من غير سجع وتكلف فالتضرع هو المحبوب عند الله عز وجل . السادس : التضرع والخشوع والرغبة والرهبة قال الله تعالى ـ إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا ـ وقال عز وجل ـ ادعوا ربكم تضرعا وخفية ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أحب الله عبدا ابتلاه حتى يسمع تضرعه[٤] » . السابع : أن يجزم الدعاء ويوقن بالإجابة ويصدق رجاءه فيه قال صلى الله عليه وسلم « لايقل أحدكم إذا دعا اللهم اغفر لى إن شئت اللهم ارحمنى إن شئت ليعزم المسئلة فانه لامكره له[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فان الله لايتعاظمه شىء[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث سيكون قوم يعتدون فى الدعاء وفى رواية والطهور د ه حب ك من حديث عبد الله بن مغفل

(٢) حديث إياكم والسجع فى الدعاء بحسب أحدكم أن يقول اللهم إنى أسألك الجنة وماقرب إليها من قول وعمل وأعوذ بك النار وماقرب إليها من قول وعمل غريب بهذا السياق وللبخارى عن ابن عباس وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه فانى عهدت أصحاب رسول الله ﷺ لايفعلون إلا ذلك و ه ك واللفظ له وقال صحيح الاسناد من حديث عائشة عليك بالكوامل وفيه وأسألك الجنة إلى آخره

(٣) حديث أسألك الأمن يوم الوعيد والجنة يوم الخلود مع المقربين الشهود والركوع السجود الموفين بالعهود إنك رحيم ودود وإنك تفعل ماتريد ت من حديث ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليلة حين فرغ من صلاته فذكر حديثا طويلا من جملته هذا وقال حديث غريب انتهى وفيه محمد ابن عبد الرحمن بن أبى ليلى سىء الحفظ (٤) حديث إذا أحب الله عبدا ابتلاه حتى يسمع تضرعه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس إذا أحب الله عبدا صب عليه البلاء صبا الحديث وفيه دعه فانى أحب أن أسمع صوته وللطبرانى من حديث أبى أمامة إن الله يقول للملائكة انطلقوا إلى عبدى فصبوا عليه البلاء الحديث وفيه فانى أحب أن أسمع صوته وسندهما ضعيف (٥) حديث لايقل أحدكم اللهم اغفر لى إن شئت اللهم ارحمنى إن شئت ليعزم المسئلة فانه لامكره له متفق عليه من حديث أبى هريرة

(٦) حديث إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فان الله لايتعاظمه شىء حب من حديث أبى هريرة .

كشوفهم اجتهادهم أخبرنا الشيخ الثقة أبو الفتح محمد بن عبد الباقى قال أنا أبو الفضل أحمد بن أحمد قال أنا الحافظ أبو نعيم الأصفهانى قال ثنا محمد بن الحسين بن موسى قال سمعت محمد ابن عبد الله الرازى يقول سمعت أبا محمد الجريرى يقول سمعت الجنيد رحمة الله عليه يقول ماأخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات فقال محمد بن خفيف الإرادة سمو القلب لطلب المراد وحقيقة الإرادة استدامة الجد وترك الراحة وقال أبو عثمان المريد الذى مات قلبه عن كل شىء دون الله تعالى فيريد الله وحده ويريد قربه ويشتاق إليه حتى تذهب شهوات الدنيا عن قلبه لشدة

«وادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا أن الله عزوجل لايستجيب دعاء من قلب غافل[1]» وقال سفيان بن عيينة لايمنعن أحدكم من الدعاء مايعلم من نفسه فان الله عزوجل أجاب دعاء شر الخلق إبليس لعنه الله إذ قال ـ رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون قال فإنك من المنظرين ـ . الثامن : أن يلح فى الدعاء ويكرره ثلاثا قال ابن مسعود كان عليه السلام إذا دعا دعا ثلاثا وإذا سأل سأل ثلاثا[2] وينبغى أن لا يستبطئ الاجابة لقوله صلى الله عليه وسلم « يستجاب لأحدكم مالم يعجل فيقول قد دعوت فلم يستجب لى فاذا دعوت فاسأل الله كثيرا فانك تدعو كريما[3] » وقال بعضهم إنى أسأل الله عز وجل منذ عشرين سنة حاجة وما أجابنى وأنا أرجو الاجابة سألت الله تعالى أن يوفقنى لترك مالا يعنينى وقال صلى الله عليه وسلم « إذا سأل أحدكم ربه مسئلة فتعرف الاجابة فليقل الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ومن أبطأ عنه شئ من ذلك فليقل الحمد لله على كل حال[4] » . التاسع : أن يفتتح الدعاء بذكر الله عزوجل فلا يبدأ بالسؤال قال سلمة بن الأكوع ماسمعت رسول الله ﷺ يستفتح الدعاء إلا استفتحه بقول سبحان ربى العلى الأعلى الوهاب[5] وقال أبو سليمان الدارانى رحمه الله من أراد أن يسأل الله حاجة فليبدأ بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يسأله حاجته ثم يختم بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فان الله عزوجل يقبل الصلاتين وهو أكرم من أن يدع مابينهما وروى فى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا سألتم الله عز وجل حاجة فابتدءوا بالصلاة علىّ فان الله تعالى أكرم من أن يسئل حاجتين فيقضى إحداهما ويرد الأخرى[6] » رواه أبو طالب المكى . العاشر : وهو الأدب الباطن وهو الأصل فى الاجابة التوبة ورد المظالم والاقبال على الله عز وجل بكنه الهمة فذلك هو السبب القريب فى الاجابة فيروى عن كعب الأحبار أنه قال أصاب الناس قحط شديد على عهد موسى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج موسى ببنى إسرائيل يستسقى بهم فلم يسقوا حتى خرج ثلاث مرات ولم يسقوا فأوحى الله عزوجل إلى موسى عليه السلام إنى لاأستجيب لك ولا لمن معك وفيكم نمام فقال موسى يارب ومن هو حتى نخرجه من بيننا فأوحى الله عز وجل إليه ياموسى أنهاكم عن النميمة وأكون نماما فقال موسى لبنى إسرائيل توبوا إلى ربكم بأجمعكم عن النميمة فتابوا فأرسل تعالى عليهم الغيث . وقال سعيد بن جبير قحط الناس فى زمن ملك من ملوك بنى إسرائيل فاستسقوا فقال الملك لبنى إسرائيل ليرسلن الله تعالى علينا السماء أو لنؤذينه قيل له وكيف تقدر أن تؤذيه وهو فى السماء فقال أقتل أولياءه وأهل طاعته فيكون ذلك أذى له فأرسل الله تعالى عليهم السماء وقال سفيان الثورى بلغنى أن بنى إسرائيل قحطوا سبع سنين حتى أكلوا الميتة من

(١) حديث ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا أن الله لايستجيب دعاء من قلب غافل ت من حديث أبى هريرة وقال غريب و ك وقال مستقيم الاسناد تفرد به صالح المرى وهو أحد زهاد البصرة قلت لكنه ضعيف فى الحديث (٢) حديث ابن مسعود كان صلى الله عليه وسلم إذا دعا دعا ثلاثا وإذا سأل سأل ثلاثا رواه مسلم وأصله متفق عليه (٣) حديث يستجاب لأحدكم مالم يعجل فيقول دعوت فلم يستجب لى متفق عليه من حديث أبى هريرة (٤) حديث إذا سأل أحدكم مسألة فتعرف الاجابة فليقل الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ومن أبطأ عنه من ذلك شئ فليقل الحمد لله على كل حال البيهقى فى الدعوات من حديث أبى هريرة وللحاكم نحوه من حديث عائشة مختصرا باسناد ضعيف (٥) حديث سلمة بن الأكوع ماسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الدعاء إلا استفتحه وقال سبحان ربى العلى الأعلى الوهاب أحمد وك وقال صحيح الاسناد قلت فيه عمر بن راشد اليمانى ضعفه الجمهور (٦) حديث إذا سألتم الله حاجة فابدءوا بالصلاة علىّ فان الله تعالى أكرم من أن يسأل حاجتين فيعطى إحداهما ويرد الأخرى لم أجده مرفوعا وإنما هو موقوف على أبى الدرداء .

شوقه إلى ربه وقال أيضا عقوبة قلب المريدين أن يحجبوا عن حقيقة المعاملات والمقامات إلى أضدادها فهذان الطريقان يجمعان أحوال الصوفية ودونهما طريقان آخران ليسا من طرق التحقق بالتصوف . أحدهما مجذوب أبقى على جذبة مارد إلى الاجتهاد بعد الكشف والثانى مجتهد متعبد ماخلص إلى الكشف بعد الاجتهاد وللصوفية فى طريقهما باب مزيدهم وصحة طريقهم بحسن المتابعة ومن ظن أن يبلغ غرضا أو يظفر بمراد لامن طريق المتابعة فهو مخذول مغرور . أخبرنا شيخنا أبو النجيب السهروردى قال أنا عصام الدين عمر بن أحمد الصفار قال أنا أبو بكر أحمد بن على ابن خلف قال أنا أبو عبد الرحمن قال سمعت

المزابل وأكلوا الأطفال وكانوا كذلك يخرجون إلى الجبال يبكون ويتضرعون فأوحى الله عز وجل إلى أنبيائهم عليهم السلام لومشيتم إلى بأقدامكم حتى تحفى ركبكم وتبلغ أيديكم عنان السماء وتكل ألسنتكم عن الدعاء فانى لاأجيب لكم داعيا ولاأرحم لكم باكيا حتى تردوا المظالم إلى أهلها ففعلوا فمطروا من يومهم . وقال مالك بن دينار أصاب الناس فى بنى إسرائيل قحط فخرجوا مرارا فأوحى الله عز وجل إلى نبيهم أن أخبرهم أنكم تخرجون إلى بأبدان نجسة وترفعون إلى أكفا قد سفكتم بها الدماء وملأتم بطونكم من الحرام الآن قداشتد غضبى عليكم ولن تزدادوا منى إلا بعدا . وقال أبو الصديق الناجى خرج سليمان عليه السلام يستسقى فربنملة ملقاة على ظهرها رافعة قوائمها إلى السماء وهى تقول اللهم إنا خلق من خلقك ولاغنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب غيرنا فقال سليمان عليه السلام ارجعوا فقد سقيتم بدعوة غيركم . وقال الأوزاعى خرج الناس يستسقون فقام فيهم بلال بن سعد فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال يامعشر من حضر ألستم مقرين بالإساءة فقالوا اللهم نعم فقال اللهم إنا قد سمعناك تقول ـ ماعلى المحسنين من سبيل ـ وقد أقررنا بالاساءة فهل تكون مغفرتك إلا لمثلنا اللهم فاغفرلنا وارحمنا واسقنا فرفع يديه ورفعوا أيديهم فسقوا وقيل لمالك بن دينار ادع لنا ربك فقال إنكم تستبطئون المطر وأنا أستبطئ الحجارة وروى أن عيسى صلوات الله عليه وسلامه خرج يستسقى فلما ضجروا قال لهم عيسى عليه السلام من أصاب منكم ذنبا فليرجع فرجعوا كلهم ولم يبق معه فى المفازة إلا واحد فقال له عيسى عليه السلام أمالك من ذنب فقال والله ما علمت من شئ غير أنى كنت ذات يوم أصلى فمرت بى امرأة فنظرت إليها بعينى هذه فلما جاوزتنى أدخلت أصبعى فى عينى فانتزعتها وأتبعت المرأة بها فقال له عيسى عليه السلام فادع الله حتى أؤمن على دعائك قال فدعا فتجللت السماء سحابا ثم صبت فسقوا . وقال يحيى الغسانى أصاب الناس قحط على عهد داود عليه السلام فاختاروا ثلاثة من علمائهم فخرجوا حتى يستسقوا بهم فقال أحدهم اللهم إنك أنزلت فى توراتك أن نعفو عمن ظلمنا اللهم إنا قد ظلمنا أنفسنا فاعف عنا . وقال الثانى اللهم إنك أنزلت فى توراتك أن نعتق أرقاءنا اللهم إنا أرقاؤك فأعتقنا وقال الثالث اللهم إنك أنزلت فى توراتك أن لاترد المساكين إذا وقفوا بأبوابنا اللهم إنا مساكينك وقفنا ببابك فلا ترد دعاءنا فسقوا وقال عطاء السلمى منعنا الغيث فخرجنا نستسقى فاذا نحن بسعدون المجنون فى المقابر فنظر إلى فقال ياعطاء أهذا يوم النشور أوبعثر مافى القبور فقلت لا ولكنا منعنا الغيث فخرجنا نستسقى فقال ياعطاء بقلوب أرضية أم بقلوب سماوية فقلت بل بقلوب سماوية فقال هيهات ياعطاء قل للمتبهرجين لاتتبهرجوا فان الناقد بصير ثم رمق السماء بطرفه وقال إلهى وسيدى ومولاى لاتهلك بلادك بذنوب عبادك ولكن بالسر المكنون من أسمائك وماوارت الحجب من آلائك إلاماسقيتنا ماء غدقا فراتا تحيى به العباد وتروى به البلاد يامن هو على كل شئ قدير قال عطاء فما استتم الكلام حتى أرعدت السماء وأبرقت وجاءت بمطر كأفواه القرب فولى وهو يقول :

أفلح الزاهدون والعابدونا إذ لمولاهم أجاعوا البطونا
أسهروا الأعين العليلة حبا فانقضى ليلهم وهم ساهرونا
شغلتهم عبادة الله حتى حسب الناس أن فيهم جنونا

وقال ابن المبارك قدمت المدينة فى عام شديد القحط فخرج الناس يستسقون فخرجت معهم إذ أقبل غلام أسود عليه قطعتا خيش قد اتزر باحداهما وألقى الأخرى على عاتقه فجلس إلى جانبى فسمعته يقول إلهى أخلقت الوجوه عندك كثرة الذنوب ومساوى الأعمال وقد حبست عنا غيث السماء لتؤدب عبادك بذلك فأسألك ياحليما ذا أناة يامن لايعرف عباده منه إلا الجميل أن تسقيهم الساعة الساعة فلم يزل يقول الساعة

نصر بن أبى نصر يقول سمعت قسيا غلام الزقاق يقول سمعت أباسعيد السكرى يقول سمعت أباسعيد الخراز يقول كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل وكان يقول الجنيد رحمه الله علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه قولا وفعلا نطق بالبدعة . حكى أن أبا يزيد البسطامى رحمه الله قال ذات يوم لبعض أصحابه قم بنا حتى ننظر إلى هذا الرجل الذى قد شهر نفسه بالولاية وكان الرجل فى ناحيته مقصودا ومشهورا بالزهد والعبادة فمضينا إليه فما خرج من بيته يقصد المسجد فى بزاقة نحو القبلة قال أبو يزيد انصرفوا فانصرف

الساعة حتى اكتست السماء بالغمام وأقبل المطر من كل جانب قال ابن المبارك فجئت إلى الفضيل فقال مالى أراك كئيبا فقلت أمر سبقنا إليه غيرنا فتولاه دوننا وقصصت عليه القصة فصاح الفضيل وخر مغشيا عليه ويروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه استسقى بالعباس رضى الله عنه فلما فرغ عمر من دعائه قال العباس اللهم إنه لم ينزل بلاء من السماء إلا بذنب ولم يكشف إلا بتوبة وقد توجه بى القوم إليك لمكانى من نبيك صلى الله عليه وسلم وهذه أيدينا إليك بالذنوب ونواصينا بالتوبة وأنت الراعى لا تهمل الضالة ولا تضع الكسير بدار مضيعة فقد ضرع الصغير ورق الكبير وارتفعت الأصوات بالشكوى وأنت تعلم السر وأخفى اللهم فأغثهم بغياثك قبل أن يقنطوا فيهلكوا فانه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون قال فما تم كلامه حتى ارتفعت السماء مثل الجبال .

(فضيلة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضله صلى الله عليه وسلم)

قال الله تعالى — إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما — وروى أنه صلى الله عليه وسلم « جاء ذات يوم والبشرى ترى فى وجهه فقال ﷺ إنه جاءنى جبريل عليه السلام فقال أما ترضى يا محمد أن لا يصلى عليك أحد من أمتك صلاة واحدة إلا صليت عليه عشرا ولا يسلم عليك أحد من أمتك إلا سلمت عليه عشرا[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « من صلى علىّ صلت عليه الملائكة ما صلى علىّ فليقلل عند ذلك أو ليكثر[2] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن أولى الناس بى أكثرهم على صلاة[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « بحسب المؤمن من البخل أن أذكر عنده فلا يصلى علىّ[4] » وقال ﷺ « أكثروا من الصلاة علىّ يوم الجمعة[5] » وقال ﷺ « من صلى علىّ من أمتى كتبت له عشر حسنات ومحيت عنه عشر سيآت[6] » وقال ﷺ « من قال حين يسمع الأذان والاقامة اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة صل على محمد عبدك ورسولك وأعطه الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة والشفاعة يوم القيامة حلت له شفاعتى[7] » وقال رسول الله ﷺ « من صلى علىّ

(١) حديث أنه صلى الله عليه وسلم جاء ذات يوم والبشرى فى وجهه فقال إنه جاءنى جبريل عليه الصلاة والسلام فقال أما ترضى يا محمد أن لا يصلى عليك أحد من أمتك إلا صليت عليه عشرا ولا يسلم عليك أحد من أمتك إلا سلمت عليه عشرا ن وحب من حديث أبى طلحة باسناد جيد (٢) حديث من صلى علىّ صلت عليه الملائكة ما صلى فليقلل عبد من ذلك أو ليكثر ه من حديث عامر بن ربيعة باسناد ضعيف والطبرانى فى الأوسط باسناد حسن (٣) حديث إن أولى الناس بى أكثرهم على صلاة ت من حديث ابن مسعود وقال حسن غريب وحب (٤) حديث بحسب امرئ من البخل أن أذكر عنده فلا يصلى على قاسم بن أصبغ من حديث الحسن بن على هكذا و ن وحب من حديث أخيه الحسن: البخيل من ذكرت عنده فلم يصل علىّ ورواه ت من رواية الحسين بن علىّ عن أبيه وقال حسن صحيح (٥) حديث أكثروا على من الصلاة يوم الجمعة د ن ه حب ك وقال صحيح على شرط ع من حديث أوس بن أوس وذكره ابن أبى حاتم فى العلل وحكى عن أبيه أنه حديث منكر (٦) حديث من صلى علىّ من أمتى كتبت له عشر حسنات ومحيت عنه عشر سيئات ن فى اليوم والليلة من حديث عمرو بن دينار وزاد فيه مخلصا من قلبه صلى الله عليه بها عشر صلوات ورفعه بها عشر درجات ، وله فى السير ولابن حبان من حديث أنس نحوه دون قوله مخلصا من قلبه ودون ذكر محو السيئات ولم يذكر ابن حبان أيضا رفع الدرجات (٧) حديث من قال حين يسمع الأذان والإقامة اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة صل على محمد عبدك ورسولك وأعطه الوسيلة والفضيلة والشفاعة يوم القيامة حلت له شفاعتى البخارى من حديث جابر دون ذكر الاقامة والشفاعة والصلاة على النبى ﷺ وقال النداء

ولم يسلم عليه وقال هذا رجل ليس بمأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه من مقامات الأولياء والصديقين وسئل خادم الشبلى رحمه الله ماذا رأيت منه عند موته فقال لما أمسك لسانه وعرق جبينه أشار إلىّ أن وضئنى للصلاة فوضأته فنسيت تخليل لحيته فقبض على يدى وأدخل أصابعى فى لحيته يخللها . وقال سهل بن عبد الله كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل هذا حال الصوفية وطريقهم وكل من يدعى حالا على غير هذا الوجه فمدع مفتون كذاب .

[الباب الخامس فى ماهية التصوف]

أخبرنا الشيخ أبو زرعة طاهر بن أبى الفضل فى كتابه قال أنا أبو بكر أحمد بن على بن خلف

في كتاب لم تزل الملائكة يستغفرون له مادام اسمي في ذلك الكتاب[1] » وقال صلى الله عليه وسلم « إن في الأرض ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام[2] » وقال ﷺ « ليس أحد يسلم عليّ إلا رد الله عليّ روحي حتى أرد عليه السلام[3] » و « قيل له يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد عبدك وعلى آله وأزواجه وذريته كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم وبارك على محمد وأزواجه وذريته كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد[4] » وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمع بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكي ويقول بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد كان جذع تخطب الناس عليه فلما كثر الناس اتخذت منبرا لتسمعهم فحنّ الجذع لفراقك حتى جئت يدك عليه فسكن فأمتك كانت أولى بالحنين إليك لما فارقتهم ، بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن جعل طاعتك طاعته فقال عز وجل ـ من يطع الرسول فقد أطاع الله ـ بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن أخبرك بالعفو عنك قبل أن يخبرك بالذنب فقال تعالى ـ عفا الله عنك لم أذنت لهم ـ بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن بشك آخر الأنبياء وذكرك في أولهم فقال عز وجل ـ وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم ـ الآية ، بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن أهل النار يودون أن يكونوا قد أطاعوك وهم بين أطباقها يعذبون يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا ، بأبي أنت وأمي يا رسول الله لئن كان موسى بن عمران أعطاه الله حجرا تتفجر منه الأنهار فماذا بأعجب من أصابعك حين نبع منها الماء صلى الله عليك بأبي أنت وأمي يا رسول الله لئن كان سليمان بن داود أعطاه الله الريح غدوها شهر ورواحها شهر فماذا بأعجب من البراق حين سريت عليه إلى السماء السابعة ثم صليت الصبح من ليلتك بالأبطح صلى الله عليك بأبي أنت وأمي يا رسول الله لئن كان عيسى بن مريم أعطاه الله إحياء الموتى فماذا بأعجب من الشاة المسمومة حين كلمتك وهي مشوية فقالت لك الذراع لا تأكلني فإني مسمومة بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد دعا نوح على قومه فقال رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا ولو دعوت علينا بمثلها لهلكنا كلنا فلقد وطئ ظهرك وأدمي وجهك وكسرت رباعيتك فأبيت أن تقول إلا خيرا فقلت اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد اتبعك في قلة سنك وقصر عمرك ما لم يتبع نوحا في كثرة سنه وطول عمره ولقد آمن بك الكثير وما آمن معه إلا قليل بأبي أنت وأمي يا رسول الله لو لم تجالس إلا كفؤا لك ما جالستنا ولو لم تنكح

والمستغفري في الدعوات حين يسمع الدعاء للصلاة وزاد ابن وهب ذكر الصلاة والشفاعة فيه بسند ضعيف وزاد الحسن بن علي المعمري في اليوم والليلة من حديث أبي الدرداء ذكر الصلاة فيه وله والمستغفري في الدعوات بسند ضعيف من حديث أبي رافع كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سمع الأذان فذكر حديثا فيه وإذا قال قد قامت الصلاة قال اللهم رب هذه الدعوة التامة الحديث وزاد وتقبل شفاعته في أمته ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا عليّ ثم سلوا الله لي الوسيلة وفيه فمن سأل الوسيلة حلت عليه الشفاعة (١) حديث من صلى عليّ في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مادام اسمي في ذلك الكتاب الطبراني في الأوسط وأبو الشيخ في الثواب والمستغفري في الدعوات من حديث أبي هريرة بسند ضعيف (٢) حديث إن في الأرض ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام تقدم في آخر الحج (٣) حديث ليس أحد يسلم عليّ إلا رد الله عليّ روحي حتى أرد عليه السلام د من حديث أبي هريرة بسند جيد (٤) حديث قيل له يا رسول الله كيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آله وأزواجه وذريته الحديث متفق

الشيرازي إجازة قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي قال أنا إبراهيم ابن أحمد بن محمد ابن رجاء قال ثنا عبد الله بن أحمد البغدادي قال ثنا عثمان ابن سعد قال ثنا عمر ابن أسد عن مالك ابن أنس عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء الصبر هم جلساء الله تعالى يوم القيامة » فالفقر كائن في ماهية التصوف وهو أساسه وبه قوامه . قال رويم التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل والإيثار وترك التعرض والاختيار وقال الجنيد وقد سئل عن التصوف قال أن تكون مع الله بلا علاقة . وقال :

إلا كفؤا لك ما نكحت إلينا ولو لم تؤاكل إلا كفؤا لك ما واكلتنا فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا وواكلتنا ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض ولعقت أصابعك تواضعا منك صلى الله عليك وسلم (١) . وقال بعضهم كنت أكتب الحديث وأصلي على النبي صلى الله عليه وسلم فيه ولا أسلم فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال لي أما تتم الصلاة عليّ في كتابك لما كتبت بعد ذلك إلا صليت وسلمت عليه وروى عن أبي الحسن قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يارسول الله بم جوزى الشافعي عنك حيث يقول في كتابه الرسالة وصلى الله على محمد كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال ﷺ جوزى عني أنه لا يوقف للحساب .

(فضيلة الاستغفار)

قال الله عز وجل ـ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ـ وقال علقمة والأسود قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم في كتاب الله عز وجل آيتان ما أذنب عبد ذنبا فقرأهما واستغفر الله عز وجل إلا غفر الله تعالى له ـ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ـ الآية وقوله عز وجل ـ ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ـ وقال عز وجل ـ فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ـ وقال تعالى ـ والمستغفرين بالأسحار ـ وكان صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول « سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي إنك أنت التواب الرحيم (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم « من أكثر من الاستغفار جعل الله عز وجل له من كل همّ فرجا ومن كل ضيق مخرجا ورزقه من حيث لا يحتسب (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « إني لأستغفر الله تعالى وأتوب إليه في اليوم

عليه من حديث أبي حميد الساعدي (١) حديث عمر في حنين الجذع ونبع الماء من بين أصابعه والاسراء به على البراق إلى السماء السابعة ثم صلاة الصبح من ليلته بالأبطح وكلام الشاة المسمومة وأنه دمى وجهه وكسرت رباعيته فقال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون وأنه لبس الصوف وركب الحمار وأردف خلفه ووضع طعامه بالأرض ولعق أصابعه وهو غريب بطوله من حديث عمر وهو معروف من أوجه أخرى فحديث حنين الجذع متفق عليه من حديث جابر وابن عمر وحديث نبع الماء من بين أصابعه متفق عليه من حديث أنس وغيره وحديث الاسراء متفق عليه من حديث أنس دون ذكر صلاة الصبح بالأبطح وحديث كلام الشاة المسمومة رواه د من حديث جابر وفيه انقطاع وحديث أنه دمى وجهه وكسرت رباعيته متفق عليه من حديث سهل بن سعد في غزوة أحد وحديث اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون رواه البيهقي في دلائل النبوة والحديث في الصحيح من حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم حكاه عن نبي من الأنبياء ضربه قومه وحديث لبس الصوف رواه الطيالسي من حديث سهل بن سعد وحديث ركوبه الحمار وإردافه خلفه متفق عليه من حديث أسامة بن زيد وحديث وضع طعامه بالأرض رواه أحمد في الزهد من حديث الحسن مرسلا والبخاري من حديث أنس بما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان قط وحديث لعقه أصابعه رواه مسلم من حديث كعب بن مالك وأنس بن مالك (٢) حديث كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي إنك أنت التواب الرحيم الحاكم من حديث ابن مسعود وقال صحيح إن كان أبو عبيدة سمع من أبيه والحديث متفق عليه من حديث عائشة أنه كان يكثر أن يقول ذلك في ركوعه وسجوده دون قوله إنك أنت التواب الرحيم (٣) حديث من أكثر من الاستغفار جعل الله له من كل هم فرجا ومن كل غم مخرجا ورزقه من حيث لا يحتسب د ن في اليوم والليلة و هـ ك وقال صحيح الاسناد من حديث ابن عباس وصححه ابن حبان .

معروف الكرخي التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف . وسئل الشبلي : عن حقيقة الفقر فقال أن لا يستغني بشيء دون الحق . وقال أبو الحسين النووي نعت الفقير السكون عند العدم والبذل والايثار عند الوجود وقال بعضهم إن الفقير الصادق ليحترز من الغنى حذر أن يدخل عليه الغنى فيفسد فقره كما أن الغني يحترز من الفقير حذر أن يدخل عليه الفقر فيفسد عليه غناه . وبالاسناد الذي سبق إلى أبي عبد الرحمن قال سمعت أبا عبد الرحمن الرازي يقول سمعت مظفرا القرميسيني يقول الفقير الذي لا يكون له إلى الله حاجة قال

سبعين مرة [١] » هذا مع أنه صلى الله عليه وسلم غفرله ماتقدم من ذنبه وماتأخر وقال صلى الله عليه وسلم « إنه ليغان على قلبي حتى إنى لأستغفر الله تعالى فى كل يوم مائة مرة [٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « من قال حين يأوى إلى فراشه أستغفر الله العظيم الذى لاإله إلاهو الحى القيوم وأتوب إليه ثلاث مرات غفر الله له ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر أو عدد رمل عالج أو عدد ورق الشجر أو عدد أيام الدنيا [٣] » وقال ﷺ فى حديث آخر « من قال ذلك غفرت ذنوبه وإن كان فارًا من الزحف [٤] » وقال حذيفة كنت ذرب اللسان على أهلى فقلت « يارسول الله لقد خشيت أن يدخلنى لسانى النار فقال النبى صلى الله عليه وسلم فأين أنت من الاستغفار فانى لأستغفر الله فى اليوم مائة مرة [٥] » وقالت عائشة رضى الله عنها قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه فان التوبة من الذنب الندم والاستغفار [٦] » وكان صلى الله عليه وسلم يقول فى الاستغفار « اللهم اغفرلى خطيئتى وجهلى وإسرافى فى أمرى وماأنت أعلم به منى اللهم اغفرلى هزلى وجدى وخطئى وعمدى وكل ذلك عندى اللهم اغفرلى ماقدمت وماأخرت وماأسررت وماأعلنت وماأنت أعلم به منى أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شىء قدير [٧] » وقال علىّ رضى الله عنه كنت رجلا إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثا نفعنى الله عز وجل بما شاء أن ينفعنى منه وإذا حدثنى أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف صدّقته قال وحدثنى أبوبكر وصدق أبوبكر رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن عبد يذنب ذنب فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين ثم يستغفر الله عز وجل إلاغفر له ثم تلا قوله عز وجل ـ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ـ [٨] » الآية . وروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتة سوداء فى قلبه فان تاب

(١) حديث إنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم سبعين مرة خ من حديث أبى هريرة إلا أنه قال أكثر من سبعين وهو فى الدعاء للطبرانى كما ذكره المصنف (٢) حديث إنه ليغان على قلبى حتى إنى لأستغفر الله فى كل يوم مائة مرة م من حديث الأغر (٣) حديث من قال حين يأوى إلى فراشه أستغفر الله الذى لاإله إلا هو الحى القيوم وأتوب إليه ثلاث مرات غفر الله له ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر الحديث ت من حديث أبى سعيد وقال غريب لانعرفه إلا من حديث عبد الله بن الوليد الوصافى . قلت الوصافى وإن كان ضعيفا فقد تابعه عليه عصام بن قدامة وهو ثقة رواه خ فى التاريخ دون قوله حين يأوى إلى فراشه وقوله ثلاث مرات (٤) حديث من قال ذلك غفرت ذنوبه وإن كان فاراً من الزحف د ت من حديث زيد مولى النبى صلى الله عليه وسلم وقال غريب قلت ورجاله موثقون ورواه ابن مسعود و ك من حديث ابن مسعود وقال صحيح على شرط الشيخين (٥) حديث حذيفة كنت ذرب اللسان على أهلى الحديث وفيه أين أنت عن الاستغفار ن فى اليوم والليلة و ه ك وقال صحيح على شرط الشيخين (٦) حديث عائشة إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله فانّ التوبة من الذنب الندم والاستغفار متفق عليه دون قوله فان التوبة الخ وزاد أوتوبى إليه فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب الله عليه وللطبرانى فى الدعاء فان العبد إذا أذنب ثم استغفر الله غفرله (٧) حديث كان يقول اللهم اغفرلى خطيئتى وجهلى وإسرافى فى أمرى وماأنت أعلم به منى اللهم اغفرلى جدى وهزلى متفق عليه من حديث أبى موسى واللفظ لمسلم (٨) حديث على عن أبى بكر مامن عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين ثم يستغفر الله إلاغفر الله له أصحاب السنن وحسنه ت .

وصحته يقول سألت أبا بكر للصرى عن الفقير فقال الذى لايملك ولايملك (قوله لايكون له إلى الله حاجة) معناه أنه مشغول بوظائف عبوديته تام الثقة بربه عالم بحسن كلاءته به لايعوجه إلى رفع الحاجة لعلمه بعلم الله بحاله فيرى السؤال فى البين زيادة ، وأقوال المشايخ تتنوع معانيها لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال فى أوقات دون أوقات وتحتاج فى تفصيل بعضها من البعض إلى الضوابط فقد تذكر أشياء فى معنى التصوف ذكر مثلها فى معنى الفقر وتذكر أشياء فى معنى الفقر ذكر مثلها فى معنى التصوف وحيث وقع الاشتباه فلا بدمن بيان فاصل فقد تشتبه الاشارات فى الفقر بمعانى الزهد تارة وبمعانى التصوف

ونزع واستغفر صقل قلبه منها فان زاد زادت حتى تغلف قلبه (١) فذلك الران الذى ذكره الله عز وجل فى كتابه ـ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ـ » وروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « إن الله سبحانه ليرفع الدرجة للعبد فى الجنة فيقول يارب أنى لى هذه فيقول عز وجل باستغفار ولدك لك (٢) » وروت عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم اجعلنى من الذين إذا أحسنوا استبشروا وإذا أساءوا استغفروا (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أذنب العبد ذنبا فقال اللهم اغفرلى فيقول الله عز وجل أذنب عبدى ذنبا فعلم أن له ربا يأخذ بالذنب وينفر الذنب، عبدى اعمل ماشئت فقد غفرت لك (٤) » وقال صلى الله عليه وسلم « ما أصر من استغفر وإن عاد فى اليوم سبعين مرة (٥) » وقال ﷺ « إن رجلا لم يعمل خيرا قط نظر إلى السماء فقال إن لى ربا يارب فاغفرلى فقال الله عز وجل قد غفرت لك (٦) » وقال صلى الله عليه وسلم « من أذنب ذنبا فعلم أن الله قد اطلع عليه غفر له وإن لم يستغفر (٧) » وقال صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى ياعبادى كلكم مذنب إلا من عافيته فاستغفرونى أغفر لكم ومن علم أنى ذو قدرة على أن أغفر له غفرت له ولا أبالى (٨) » وقال ﷺ « من قال سبحانك ظلمت نفسى وعملت سوءا فاغفرلى فانه لايغفر الذنوب إلا أنت غفرت له ذنوبه ولو كانت كمدب النمل (٩) » وروى « إن أفضل الاستغفار اللهم أنت ربى وأنا عبدك خلقتنى وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت أبوء لك بنعمتك على وأبوء على نفسى بذنبى فقد ظلمت نفسى واعترفت بذنبى فاغفرلى ذنوبى ما قدمت منها وما أخرت فانه لايغفر الذنوب جميعها إلا أنت (١٠) » الآثار : قال خالد بن معدان يقول الله عز وجل إن أحب عبادى إلى المتحابون بحبى والمتعلقة قلوبهم بالمساجد والمستغفرون بالأسحار أولئك الذين إذا أردت

(١) حديث أبى هريرة إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتة سوداء فى قلبه فان تاب ونزع واستغفر صقل قلبه الحديث ت وصححه و ن فى اليوم والليلة و ه حب ك (٢) حديث أبى هريرة إن الله ليرفع العبد الدرجة فى الجنة فيقول يارب أنى لى هذه فيقول باستغفار ولدك لك رواه أحمد باسناد حسن (٣) حديث عائشة اللهم اجعلنى من الذين إذا أحسنوا استبشروا وإذا أساءوا استغفروا ه وفيه على ابن زيد بن جدعان مختلف فيه (٤) حديث إذا أذنب العبد فقال اللهم اغفرلى يقول الله أذنب عبدى ذنبا فعلم أن له ربا يأخذ بالذنب وينفر الذنب الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة (٥) حديث ما أصر من استغفر وإن عاد فى اليوم سبعين مرة د ت من حديث أبى بكر وقال غريب وليس إسناده بالقوى (٦) حديث إن رجلا لم يعمل خيرا قط نظر إلى السماء فقال إن لى ربا يارب اغفرلى فقال الله تعالى قد غفرت لك لم أقف له على أصل (٧) حديث من أذنب فعلم أن الله قد اطلع عليه غفر له وإن لم يستغفر الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن مسعود بسند ضعيف (٨) حديث يقول الله ياعبادى كلكم مذنب إلا من عافيته فاستغفرونى أغفر لكم ومن علم أنى ذو قدرة على أن أغفر له غفرت له ولا أبالى ت ه من حديث أبى ذر وقال ت حسن وأصله عند م بلفظ آخر (٩) حديث من قال سبحانك ظلمت نفسى وعملت سوءا فاغفرلى إنه لايغفر الذنوب إلا أنت غفرت ذنوبه وإن كانت كمدب النمل البيهقى فى الدعوات من حديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ألا أعلمك كلمات تقولهن لو كان عليك كعدد النمل أو كعدد الدر ذنوبا غفرها الله لك فذكره بزيادة لا إله إلا أنت فى أوله وفيه ابن لهيعة (١٠) حديث أفضل الاستغفار اللهم أنت ربى وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت الحديث خ من حديث شداد بن أوس دون قوله وقد ظلمت نفسى واعترفت بذنبى ودون قوله ذنوبى ما قدمت منها وأخرت ودون قوله جميعا .

تارة ولا يتبين للمسترشد بعضها من البعض . فقول التصوف غير الفقر والزهد غير الفقر والتصوف غير الزهد فالتصوف اسم جامع لمعانى الفقر ومعانى الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لايكون بدونها الرجل صوفيا وإن كان زاهدا وفقيرا . قال أبو حفص التصوف كله آداب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يرجو القبول . وقال أيضا حسن أداب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لو خشع قلبه لخشعت جوارحه » . أخبرنا الشيخ رضى الدين أحمد بن إسماعيل إجازة

أهل الأرض بعقوبة ذكرتهم فتركتهم وصرفت العقوبة عنهم . وقال قتادة رحمه الله القرآن يدلكم على دائكم ودوائكم أما داؤكم فالذنوب وأما دواؤكم فالاستغفار . وقال على كرم الله وجه العجب ممن يهلك ومعه النجاة قيل وماهى قال الاستغفار وكان يقول ماألهم الله سبحانه عبدا الاستغفار وهو يريد أن يعذبه وقال الفضيل قول العبد أستغفر الله تفسيرها أقلنى وقال بعض العلماء العبد بين ذنب ونعمة لايصلحهما إلا الحمد والاستغفار وقال الربيع بن خيثم رحمه الله لايقولن أحدكم أستغفر الله وأتوب إليه فيكون ذنبا وكذبا إن لم يفعل ولكن ليقل اللهم اغفرلى وتب على وقال الفضيل رحمه الله الاستغفار بلا إقلاع توبة الكذابين وقالت رابعة العدوية رحمها الله استغفارنا يحتاج إلى استغفار كثير وقال بعض الحكماء من قدم الاستغفار على الندم كان مستهزئا بالله عزوجل وهو لايعلم وسمع أعرابى وهو متعلق بأستار الكعبة يقول اللهم إن استغفارى مع إصرارى للؤم وإن تركى استغفارك مع علمى بسعة عفوك لعجزفكم تتحبب إلى بالنعم مع غناك عنى وكم أتبغض إليك بالمعاصى مع فقرى إليك يامن إذا وعد وفى وإذا أوعد عفا أدخل عظيم جرمى فى عظيم عفوك ياأرحم الراحمين وقال أبو عبد الله الوراق لوكان عليك مثل عدد القطر وزبد البحر ذنوبا لمحيت عنك إذا دعوت ربك بهذا الدعاء مخلصا إن شاء الله تعالى . اللهم إنى استغفرك من كل ذنب تبت إليك منه ثم عدت فيه وأستغفرك من كل ماوعدتك به من نفسى ولم أوف لك به وأستغفرك من كل عمل أردت به وجهك فخالطه غيرك وأستغفرك من كل نعمة أنعمت بها على فاستعنت بها على معصيتك وأستغفرك ياعالم الغيب والشهادة من كل ذنب أتيته فى ضياء النهار وسواد الليل فى ملأ أوخلاء وسر وعلانية ياحليم ويقال إنه استغفار آدم عليه السلام وقيل الخضر عليه الصلاة السلام .

(الباب الثالث فى أدعية مأثورة ومعزية إلى أسبابها وأربابها مما يستحب أن يدعو بها المرء صباحا ومساء وبعقب كل صلاة)

فمنها : دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ركعتى الفجر قال ابن عباس رضى الله عنهما بعثنى العباس إلى رسول الله ﷺ فأتيته ممسيا وهو فى بيت خالتى ميمونة فقام يصلى من الليل فلما صلى ركعتى الفجر قبل صلاة الصبح قال « اللهم إنى أسألك رحمة من عندك تهدى بها قلبى وتجمع بها شملى وتلم بها شعثى وترد بها الفتن عنى وتصلح بها دينى وتحفظ بها غائبى وترفع بها شاهدى وتزكى بها عملى وتبيض بها وجهى وتلهمنى بها رشدى وتعصمنى بها من كل سوء اللهم أعطنى إيمانا صادقا ويقينا ليس بعده كفر ورحمة أنال بها شرف كرامتك فى الدنيا والآخرة اللهم إنى أسألك الفوز عند القضاء ومنازل الشهداء وعيش السعداء والنصر على الأعداء ومرافقة الأنبياء اللهم إنى أنزل بك حاجتى وإن ضعف رأيى وقلت حيلتى وقصر عملى وافتقرت إلى رحمتك فأسألك ياكافى الأمور وياشافى الصدور كما تجير بين البحور أن تجيرنى من عذاب السعير ومن دعوة الثبور ومن فتنة القبور اللهم ماقصر عنه رأيى وضعف عنه عملى ولم تبلغه نيتى وأمنيتى من خير وعدته أحدا من عبادك أوخير أنت معطيه أحدا من خلقك فانى أرغب إليك فيه وأسألكه يارب العالمين اللهم اجعلنا هادين مهتدين غير ضالين ولامضلين حربا لأعدائك وسلما لأوليائك نحب بحبك من أطاعك من خلقك ونعادى بعداوتك من خالفك من خلقك اللهم هذا الدعاء وعليك الاجابة وهذا الجهد وعليك التكلان وإنا لله وإنا إليه راجعون ولاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم ذى الحبل الشديد والأمر الرشيد أسألك الأمن يوم الوعيد والجنة يوم الخلود مع المقربين الشهود والركع السجود الموفين بالعهود إنك رحيم ودود وأنت تفعل ماتريد سبحان الذى

قال أنا الشيخ أبو المظفر عبد المنعم قال أخبرنى والدى أبو القاسم القشيرى قال سمعت محمد بن أحمد بن يحيى الصوفى يقول سمعت عبد الله بن على يقول سئل أبو محمد الجريرى عن التصوف فقال الدخول فى كل خلق سنى والخروج عن كل خلق دنى فاذا عرف هذا المعنى فى التصوف من حصول الأخلاق وتبديلها واعتبر حقيقته يعلم أن التصوف فوق الزهد وفوق الفقر وقيل نهاية الفقر مع شرفه هو بداية التصوف وأهل الشام لايفرقون بين التصوف والفقر يقولون قال الله تعالى للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله هذا وصف الصوفية والله تعالى سماهم فقراء وسأوضح معنى يفترق الحال به بين التصوف والفقر قول الفقير فى فقره

لبس العز وقال به سبحان الذى تعطف بالمجد وتكرم به سبحان الذى لا ينبغى التسبيح إلا له سبحان ذى الفضل والنعم سبحان ذى العزة والكرم سبحان الذى أحصى كل شىء بعلمه اللهم اجعل لى نورا فى قلبى ونورا فى قبرى ونورا فى سمعى ونورا فى بصرى ونورا فى شعرى ونورا فى بشرى ونورا فى لحمى ونورا فى دمى ونورا فى عظامى ونورا من بين يدىّ ونورا من خلفى ونورا عن يمينى ونورا عن شمالى ونورا من فوقى ونورا من تحتى اللهم زدنى نورا وأعطنى نورا واجعل لى نورا[1] » .

(دعاء عائشة رضى الله عنها)

قال رسول الله ﷺ لعائشة رضى الله عنها « عليك بالجوامع الكوامل قولى اللهم إنى أسألك من الخير كله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم أعلم وأعوذ بك من الشر كله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم أعلم وأسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل وأسألك من الخير ما سألك عبدك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم وأستعيذك مما استعاذك منه عبدك ورسولك محمد ﷺ وأسألك ما قضيت لى من أمر أن تجعل عاقبته رشدا برحمتك يا أرحم الراحمين[2] » .

(دعاء فاطمة رضى الله عنها)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا فاطمة ما يمنعك أن تسمعى ما أوصيك به أن تقولى : يا حى يا قيوم برحمتك أستغيث لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين وأصلح لى شأنى كله[3] » .

(دعاء أبى بكر الصديق رضى الله عنه)

علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق رضى الله عنه أن يقول « اللهم إنى أسألك بمحمد نبيك وإبراهيم خليلك وموسى نجيك وعيسى كلمتك وروحك وبتوراة موسى وإنجيل عيسى وزبور داود وفرقان محمد ﷺ وعليهم أجمعين وبكل وحى أوحيته أو قضاء قضيته أو سائل أعطيته أو غنى أفقرته أو فقير أغنيته أو ضال هديته وأسألك باسمك الذى أنزلته على موسى صلى الله عليه وسلم وأسألك باسمك الذى بثثت به أرزاق العباد وأسألك باسمك الذى وضعته على الأرض فاستقرت وأسألك باسمك الذى وضعته على السموات فاستقلت وأسألك باسمك الذى وضعته على الجبال فرست وأسألك باسمك الذى استقلّ به عرشك وأسألك باسمك الطهر الطاهر الأحد الصمد الوتر المنزل فى كتابك من لدنك من النور المبين وأسألك باسمك الذى وضعته على النهار فاستنار وعلى الليل فأظلم وبعظمتك وكبريائك وبنور وجهك الكريم أن ترزقنى القرآن والعلم به وتخلطه بلحمى ودمى وسمعى وبصرى وتستعمل به جسدى بحولك وقوتك فإنه لا حول ولا قوة إلا بك يا أرحم الراحمين[4] » .

---

(١) حديث ابن عباس اللهم إنى أسألك رحمة من عندك تهدى بها قلبى وتجمع بها شملى وتلمّ بها شعثى الحديث ت وقال غريب ولم يذكر فى أوله بعث العباس لابنه عبدالله ولا نومه فى بيت ميمونة وهو بهذه الزيادة فى الدعاء للطبرانى (٢) حديث قوله لعائشة عليك بالجوامع الكوامل قولى اللهم إنى أسألك من الخير كله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم أعلم الحديث . و ك وصححه من حديثها (٣) حديث يا فاطمة ما يمنعك أن تسمعى ما أوصيك به أن تقولى يا حى يا قيوم برحمتك أستغيث لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين وأصلح لى شأنى كله ن فى اليوم والليلة و ك من حديث أنس وقال صحيح على شرط الشيخين (٤) حديث علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق رضى الله عنه أن يقول اللهم إنى أسألك بمحمد نبيك وإبراهيم خليلك وموسى نجيك وعيسى كلمتك الحديث فى الدعاء لحفظ القرآن رواه أبو الشيخ ابن حبان فى كتاب الثواب من رواية

متمسك به متحقق بفضله يؤثره على الغنى متطلع إلى ما تحقق من العوض عند الله حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « يدخل فقراء أمتى الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام » فكلما لاحظ العوض الباقى أمسك عن الحاصل الفانى وعانق الفقر والقلة وخشى زوال الفقر لفوات الفضيلة والعوض وهذا عين الاعتلال فى طريق الصوفية لأنه تطلع إلى الأعواض وترك لأجلها والصوفى يترك الأشياء لا للأعواض الموعودة بل للأحوال الموجودة فانه ابن وقته وأيضا ترك الفقير الحظ العاجل واغتنامه الفقر اختيار منه وإرادة والاختيار والإرادة علة فى حال الصوفى لأن الصوفى صار قائما فى الأشياء

(دعاء بريدة الأسلمى رضى الله عنه)

روى أنه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا بريدة ألا أعلمك كلمات من أراد الله به خيرا علمهن إياه ثم لم ينسهن إياه أبدا قال فقلت بلى يا رسول الله قال قل : اللهم إنى ضعيف فقو فى رضاك ضعفى وخذ إلى الخير بناصيتى واجعل الاسلام منتهى رضاى اللهم إنى ضعيف فقونى وإنى ذليل فأعزنى وإنى فقير فأغننى يا أرحم الراحمين[1] » .

(دعاء قبيصة بن المخارق)

إذ قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « علمنى كلمات ينفعنى الله عز وجل بها فقد كبرسنى وعجزت عن أشياء كثيرة كنت أعملها فقال عليه السلام أما لدنياك فاذا صليت الغداة فقل ثلاث مرات سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم فانك إذا قلتهن أمنت من العمى والجذام والبرص والفالج وأما لآخرتك فقل اللهم اهدنى من عندك وأفض علىّ من فضلك وانشر على من رحمتك وأنزل على من بركاتك ثم قال صلى الله عليه وسلم أما إنه إذا وفى بهن عبد يوم القيامة لم يدعهن فتح له أربعة أبواب من الجنة يدخل من أيها شاء[2] » .

(دعاء أبى الدرداء رضى الله عنه)

« قيل لأبى الدرداء رضى الله عنه قد احترقت دارك وكانت النار قد وقعت فى محلته فقال ما كان الله ليفعل ذلك فقيل له ذلك ثلاثا وهو يقول ما كان الله ليفعل من ذلك ثم أتاه آت فقال يا أبا الدرداء إن النار حين دنت من دارك طفئت قال قد علمت ذلك فقيل له ما ندرى أى قوليك أعجب قال إنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من يقول هؤلاء الكلمات فى ليل أو نهار لم يضره شىء وقد قلتهن وهى اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت عليك توكلت وأنت رب العرش العظيم لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن أعلم أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علما وأحصى كل شىء عددا اللهم إنى أعوذ بك من شر نفسى ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم[3] » .

(دعاء الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام)

كان يقول إذا أصبح اللهم إن هذا خلق جديد فافتحه علىّ بطاعتك واختمه لى بمغفرتك ورضوانك وارزقنى فيه حسنة تقبلها منى وزكها وضعفها لى وما عملت فيه من سيئة فاغفرها لى إنك غفور رحيم ودود كريم قال ومن دعا بهذا الدعاء إذا أصبح فقد أدى شكر يومه .

(دعاء عيسى صلى الله عليه وسلم)

كان يقول اللهم إنى أصبحت لا أستطيع دفع ما أكره ولا أملك نفع ما أرجو وأصبح الأمر بيد غيرى وأصبحت مرتهنا بعملى فلا فقير أفقر منى اللهم لا تشمت بى عدوى ولا تسؤ بى صديقى ولا تجعل مصيبتى فى دينى ولا تجعل الدنيا أكبر همى ولا تسلط على من لا يرحمنى يا حى يا قيوم .

عبد الملك بن هارون بن عنترة عن أبيه أن أبا بكر أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إنى أتعلم القرآن ويتفلت منى فذكره وعبد الملك وأبوه ضعيفان وهو منقطع بين هارون وأبى بكر .

(١) حديث يا بريدة ألا أعلمك كلمات من أراد الله به خيرا علمهن إياه الحديث لك من حديث بريدة وقال صحيح الاسناد (٢) حديث إن قبيصة بن المخارق قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم علمنى كلمات ينفعنى الله بها فقد كبرت سنى وعجزت الحديث ابن السنى فى اليوم والليلة من حديث ابن عباس وهو عند أحمد فى المسند مختصرا من حديث قبيصة نفسه وفيه رجل لم يسم (٣) حديث قيل لأبى الدرداء أحرقت دارك فقال ما كان الله ليفعل ذلك الحديث الطبرانى فى الدعاء من حديث أبى الدرداء ضعيف

بإرادة الله تعالى لا بإرادة نفسه فلا يرى فضيلة فى صورة فقر ولا فى صورة غنى وإنما يرى الفضيلة فيما يوقفه الحق فيه ويدخله عليه ويعلم الاذن من الله تعالى فى الدخول فى الشىء وقد يدخل فى صورة سعة مباينة للفقر باذن من الله تعالى ويرى الفضيلة حينئذ فى السعة لمكان الاذن من الله فيه ولا يفسح فى السعة والدخول فيها للصادقين إلا بعد إحكامهم علم الاذن وفى هذا مزلة للأقدام وباب دعوى للمدعين ومامن حال يتحقق به صاحب الحال إلا وقد يحكيه راكب المحال ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة فاذا اتضح ذلك ظهر الفرق بين الفقر والتصوف وعلم أن الفقر أساس التصوف وبه قوامه على معنى أن الوصول

(دعاء الخدر عليه السلام)

يقال إن الخدر والياس عليهما السلام إذا التقيا فى كل موسم لم يفترقا إلا عن هذه الكلمات : باسم الله ماشاء الله لاقوة إلا بالله ماشاء الله كل نعمة من الله ماشاء الله الخير كله بيد الله ماشاء الله لايصرف السوء إلا الله فمن قالها ثلاث مرات إذا أصبح أمن من الحرق والغرق والسرق إن شاء الله تعالى .

(دعاء معروف الكرخى رضى الله عنه)

قال محمد بن حسان قال لى معروف الكرخى رحمه الله ألا أعلمك عشر كلمات خمس للدنيا وخمس للآخرة من دعاء الله عزوجل بهن وجد الله تعالى عندهن قلت اكتبها لى قال لا ولكن أرددها عليك كما رددها علىّ بكر بن خنيس رحمه الله : حسبى الله لدينى حسبى الله لدنياى حسبى الله الكريم لما أهمنى حسبى الله الحليم القوى لمن بغى علىّ حسبى الله الشديد لمن كادنى بسوء حسبى الله الرحيم عند الموت حسبى الله الرءوف عند المسئلة فى القبر حسبى الله الكريم عند الحساب حسبى الله اللطيف عند الميزان حسبى الله القدير عند الصراط حسبى الله لاإله إلاهو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وقد روى عن أبى الدرداء أنه قال : من قال فى كل يوم سبع مرات ـ فان تولوا فقل حسبى الله لاإله إلاهو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ـ كفاه الله عز وجل ماأهمه من أمر آخرته صادقا كان أو كاذبا .

(دعاء عتبة الغلام)

وقد رؤى فى المنام بعد موته فقال دخلت الجنة بهذه الكلمات : اللهم ياهادى للضلين ويا راحم للمذنبين ويامقيل عثرات العاثرين ارحم عبدك ذا الخطر العظيم والمسلمين كلهم أجمعين واجعلنا مع الأخيار المرزوقين الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين آمين يارب العالمين .

(دعاء آدم عليه الصلاة والسلام)

قالت عائشة رضى الله عنها لما أراد الله عزوجل أن يتوب على آدم صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت سبعا وهو يومئذ ليس بمبنى ربوة حمراء ثم قام فصلى ركعتين ثم قال اللهم إنك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلى وتعلم مافى نفسى فاغفرلى ذنوبى اللهم إنى أسألك إيمانا يباشر قلبى ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لن يصيبنى إلا ما كتبته على والرضا بما قسمته لى ياذا الجلال والإكرام فأوحى الله عز وجل إليه إنى قد غفرت لك ولم يأتنى أحد من ذريتك فيدعونى بمثل الذى دعوتنى به إلا غفرت له وكشفت غمومه وهمومه ونزعت الفقر من بين عينيه واتجرت له من وراء كل تاجر وجاءته الدنيا وهى راغمة وإن كان لايريدها .

(دعاء على بن أبى طالب رضى الله عنه)

رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله تعالى يمجد نفسه كل يوم ويقول إنى أنا الله رب العالمين إنى أنا الله لاإله إلا أنا الحى القيوم إنى أنا الله لاإله إلا أنا العلى العظيم إنى أنا الله لاإله إلا أنا لم أكن ولم أولد إنى أنا الله لاإله إلا أنا العفو الغفور إنى أنا الله لاإله إلا أنا مبدئ كل شئ وإلى يعود العزيز الحكيم الرحمن الرحيم مالك يوم الدين خالق الخير والشر خالق الجنة والنار الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يتخذ صاحبة ولاولدا الفرد الوتر عالم الغيب والشهادة الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الكبير المتعال المقتدر القهار الحليم الكريم أهل الثناء والمجد أعلم السر وأخفى القادر الرزاق فوق الخلق والخليقة (١) » وذكر قبل كل كلمة إنى أنا الله لاإله إلا أنا كما أوردناه

(١) حديث على إن الله تعالى يمجد نفسه كل يوم فيقول إنى أنا الله رب العالمين إنى أنا الله لاإله إلا أنا الحى القيوم الحديث بطوله لم أجد له أصلا .

إلى رتب التصوف طريقه الفقر لا على معنى أنه يلزم من وجود التصوف وجود الفقر . قال الجنيد رحمة الله عليه : التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به وهذا المعنى هو الذى ذكرناه من كونه قائما فى الأشياء بالله لا بنفسه والفقير والزاهد مكونان فى الأشياء بنفسهما واقفان مع إرادتهما مجتهدان مبلغ علمهما والصوفى متهم لنفسه مستقل لعلمه غير راكن إلى معلومه قائم بمراد ربه لا بمراد نفسه . قال ذو النون المصرى رحمة الله عليه الصوفى من لايتعبه طلب ولا يزعجه سلب وقال أيضا الصوفية آثروا الله تعالى على كل شئ فآثرهم الله على كل شئ فكان من إيثارهم أن آثروا علم الله على علم نفوسهم

فى الأول لمن دعا بهذه الأسماء فليقل إنك أنت الله لا إله إلا أنت كذا وكذا لمن دعا بهن كتب من الساجدين المخبتين الذين يجاورون محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى والنبيين صلوات الله عليهم فى دار الجلال وله ثواب العابدين فى السموات والأرضين وصلى الله على محمد وعلى كل عبد مصطفى .

(دعاء للمتمر وهو وسليمان التيمى وتسبيحاته رضى الله عنه)

روى أن يونس بن عبيد رأى رجلا فى المنام ممن قتل شهيدا ببلاد الروم فقال ما أفضل ما رأيت ثم من الأعمال ؟ قال رأيت تسبيحات ابن المتمر من الله عز وجل بمكان وهى هذه : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم عدد ما خلق وعدد ما هو خالق وزنة ما خلق وزنة ما هو خالق وملء ما خلق وملء ما هو خالق وملء سمواته وملء أرضه ومثل ذلك وأضعاف ذلك وعدد خلقه وزنة عرشه ومنتهى رحمته ومداد كلماته ومبلغ رضاه حتى يرضى وإذا رضى وعدد ما ذكره به خلقه فى جميع ما مضى وعدد ما هم ذاكروه فيما بقى فى كل سنة وشهر وجمعة ويوم وليلة وساعة من الساعات وشم ونفس من الأنفاس وأبد من الآباد من أبد إلى أبد أبد الدنيا وأبد الآخرة وأكثر من ذلك لا ينقطع أوله ولا ينفد آخره .

(دعاء إبراهيم بن أدهم رضى الله عنه)

روى إبراهيم بن بشار خادمه أنه كان يقول هذا الدعاء فى كل يوم جمعة إذا أصبح وإذا أمسى : مرحبا بيوم المزيد والصبح الجديد والكاتب والشهيد يومنا هذا يوم عيد أكتب لنا فيه ما نقول بسم الله الحميد المجيد الرفيع الودود الفعال فى خلقه ما يريد أصبحت بالله مؤمنا وبلقائه مصدقا وبحجته مقرا ومن ذنبى مستغفرا ولربوبية الله خاضعا ولسوى الله فى الألهة جاحدا وإلى الله فقيرا وعلى الله متكلا وإلى الله منيبا أشهد الله وأشهد ملائكته وأنبياءه ورسله وحملة عرشه ومن خلقه ومن هو خالقه بأنه هو الله الذى لا إله إلا هو وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما وأن الجنة حق وأن النار حق والحوض حق والشفاعة حق ومنكرا ونكيرا حق ووعدك حق ووعيدك حق ولقاءك حق والساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور على ذلك أحيا وعليه أموت وعليه أبعث إن شاء الله اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت خلقتنى وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك اللهم من شر ما صنعت ومن شر كل ذى شر اللهم إنى ظلمت نفسى فاغفر لى ذنوبى فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت واهدنى لأحسن الأخلاق فانه لا يهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها فانه لا يصرف سيئها إلا أنت لبيك وسعديك والخير كله بيديك وأنا لك وإليك أستغفرك وأتوب إليك آمنت اللهم بما أرسلت من رسول وآمنت اللهم بما أنزلت من كتاب وصلى الله على محمد النبى الأمى وعلى آله وسلم تسليما كثيرا خاتم كلامى ومفتاحه وعلى أنبيائه ورسله أجمعين آمين يارب العالمين اللهم أوردنا حوض محمد واسقنا بكأسه مشربا رويا سائغا هنيا لا نظمأ بعده أبدا واحشرنا فى زمرته غير خزايا ولا ناكثين للعهد ولا مرتابين ولا مفتونين ولا مغضوب علينا ولا ضالين اللهم اعصمنى من فتن الدنيا ووفقنى لما تحب وترضى وأصلح لى شأنى كله وثبتنى بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ولا تضلنى وإن كنت ظالما سبحانك يا على يا عظيم يا بارئ يا رحيم يا عزيز يا جبار سبحان من سبحت له السموات بأكنافها وسبحان من سبحت له البحار بأمواجها وسبحان من سبحت له الجبال بأصدائها وسبحان من سبحت له الحيتان بلغاتها وسبحان من سبحت له النجوم فى السماء بأبراجها وسبحان من سبحت له الأشجار بأصولها وثمارها وسبحان من سبحت له السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن سبحان من سبح له كل شئ من مخلوقاته تباركت وتعاليت سبحانك ،

وإرادة الله على إرادة نفوسهم . قيل لبعضهم من أصحب من الطوائف قال الصوفية فان القبيح عندهم وجهان المعاذير وليس الكبير من العمل عندهم وقع يرفعونك به فتعجبك نفسك وهذا علم لا يوجد عند الفقير والزاهد لأن الزاهد يستعظم الترك ويستقبح الأخذ وهكذا الفقير وذلك لضيق وعائهم ووقوفهم على حد علمهم . وقال بعضهم الصوفى من إذا استقبله حالان حسنان أو خلقان حسنان يكون مع الأحسن والفقير والزاهد لا يميزان كل التمييز بين الخلقين الحسنين بل يختاران من الأخلاق أيضا ما هو أدعى إلى الترك والخروج عن شواغل الدنيا حاكان فى ذلك بعلمهما والصوفى هو المستبين الأحسن من

سبحانك ياحي ياقوم ياعليم ياحليم سبحانك لاإله إلاأنت وحدك لاشريك لك تحيي وتميت وأنت حي لاتموت بيدك الخير وأنت على كل شيء قدير .

(الباب الرابع في أدعية مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله عنهم محذوفة الأسانيد منتخبة من جملة ماجمعه أبو طالب المكي وابن خزيمة وابن منذر رحمهم الله)

يستحب للمريد إذا أصبح أن يكون أحب أوراده الدعاء كما سيأتي ذكره في كتاب الأوراد فان كنت من المريدين لحرث الآخرة المقتدين برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دعا به فقل في مفتتح دعواتك(١) أعقاب صلواتك(٢) سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب لاإله إلاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقل رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا (٣) ثلاث مرات وقل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة رب كل شيء ومليكه أشهد أن لاإله إلا أنت أعوذ بك من شر نفسي وشر الشيطان وشركه (٤) وقل اللهم إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي اللهم استر عوراتي وآمن روعاتي وأقل عثراتي واحفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي وأعوذ بك أن أغتال من تحتي(٥) اللهم لاتؤمني مكرك ولاتولني غيرك ولا تنزع عني سترك ولا تنسني ذكرك ولا تجعلني من الغافلين (٦) وقل اللهم أنت ربي لاإله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ماصنعت أبوء لك بنعمتك علي وأبوء بذنبي فاغفرلي فانه لايغفر الذنوب إلا أنت (٧) ثلاث مرات وقل اللهم عافني في بدني وعافني في سمعي وعافني في بصري لاإله إلاأنت(٨) ثلاث مرات وقل اللهم إني أسألك الرضا بعد القضاء وبرد العيش بعد الموت ولذة النظر إلى وجهك الكريم وشوقا إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولافتنة مضلة وأعوذ بك أن أظلم أو أظلم أو أعتدي أو يعتدى علي أو أكسب خطيئة أو ذنبا لاتغفره(٩)

(الباب الرابع في أدعية مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم)

(١) حديث افتتاح الدعاء بسبحان ربي العلي الأعلى الوهاب تقدم في الباب الثاني في الدعاء (٢) حديث القول عقب الصلوات لاإله إلاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة (٣) حديث رضيت بالله ربا الحديث تقدم في الباب الأول من الأذكار (٤) حديث اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة رب كل شيء ومليكه أشهد أن لاإله إلاأنت أعوذ بك من شر نفسي وشر الشيطان وشركه د ت وصححه وحب و ك وصححه من حديث أبي هريرة أن أبا بكر الصديق قال يارسول الله مرني بكلمات أقولهن إذا أصبحت وإذا أمسيت قال قل اللهم فذكره (٥) حديث اللهم إني أسألك العافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي اللهم استر عوراتي وآمن روعتي وأقل عثراتي واحفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي د ن ه ك من حديث ابن عمر قال لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدع هؤلاء الكلمات حين يمسي وحين يصبح (٦) حديث اللهم لاتؤمني مكرك ولاتولني غيرك ولاترفع عني سترك ولاتنسني ذكرك ولاتجعلني من الغافلين رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عباس دون قوله ولاتولني غيرك وإسناده ضعيف (٧) حديث اللهم أنت ربي لاإله إلاأنت خلقتني وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ماصنعت أبوء لك بنعمتك علي وأبوء بذنبي فاغفرلي إنه لايغفر الذنوب إلاأنت خ من حديث شداد بن أوس وقد تقدم(٨) حديث اللهم عافني في بدني وعافني في سمعي وعافني في بصري لاإله إلاأنت ثلاث مرات د ن في اليوم والليلة من حديث أبي بكرة وقال ن جعفر بن ميمون ليس بالقوي (٩) حديث اللهم إني أسألك الرضا بعد القضاء الحديث

عند الله بصدق التجائه وحسن إنابته وحظ قربه ولطيف ولوجه وخروجه إلى الله تعالى لطفه بربه وحظه من عادته ومكالمته قال رويم التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على مايريد وقال عمرو بن عثمان المكي التصوف أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى في الوقت وقال بعضهم التصوف أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله تعالى وقيل التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع وقيل التصوف ترك التكلف وبذل الروح وقال سهل بن عبد الله الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر وسئل بعضهم عن التصوف

اللهم إنى أسألك الثبات فى الأمر والعزيمة فى الرشد وأسألك شكر نعمتك وحسن عبادتك وأسألك قلبا خاشعا سليما وخلقا مستقيما ولسانا صادقا وعملا متقبلا وأسألك من خير ماتعلم وأعوذ بك من شر ماتعلم وأستغفرك لماتعلم فانك تعلم ولاأعلم وأنت علام الغيوب(١) اللهم اغفرلى ماقدمت وماأخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به منى فانك أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شىء قدير وعلى كل غيب شهيد (٢) اللهم إنى أسألك إيمانا لايرتد ونعيما لاينفد وقرة عين الأبد ومرافقة نبيك محمد ﷺ فى أعلى جنة الخلد (٣) اللهم إنى أسألك الطيبات وفعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين أسألك حبك وحب من أحبك وحب كل عمل يقرب إلى حبك وأن تتوب على وتغفرلى وترحمنى وإذا أردت بقوم فتنة فاقبضنى إليك غير مفتون (٤) اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحينى ماكانت الحياة خيرا لى وتوفنى ما كانت الوفاة خيرا لى أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة وكلمة العدل فى الرضا والغضب والقصد فى الغنى والفقر ولذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك وأعوذ بك من ضراء مضرة وفتنة مضلة اللهم زينا بزينة الإيمان واجعلنا هداة مهتدين (٥) اللهم اقسم لنا من خشيتك ماتحول به بيننا وبين معاصيك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ماتهون به علينا مصائب الدنيا والآخرة (٦) اللهم املأ وجوهنا منك حياء وقلوبنا منك فرقا وأسكن فى نفوسنا من عظمتك ماتذلل به جوارحنا لخدمتك . واجعلك اللهم أحب إلينا ممن سواك واجعلنا أخشى لك ممن سواك (٧) اللهم اجعل أول يومنا هذا صلاحا وأوسطه فلاحا وآخره نجاحا اللهم اجعل أوله رحمة وأوسطه نعمة وآخره تكرمة ومغفرة (٨)

فقال تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة . الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ومجانبة الدواعى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول فى الشريعة . قال ذوالنون المصرى رأيت ببعض سواحل الشام امرأة فقلت من أين أقبلت قالت من عند أقوام تتجافى جنوبهم عن المضاجع فقلت وأين تريدين قالت إلى رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله فقلت صفيهم لى فأنشأت :

قوم همومهم بالله قد علقت
فما لهم همم تسمو إلى أحد
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم
بأحسن مطلبهم للواحد الصمد

إلى قوله أوذنبا لايغفر أحمد و ك من حديث زيد بن ثابت فى أثناء حديث وقال صحيح الاسناد

(١) حديث اللهم إنى أسألك الثبات فى الأمر والعزيمة على الرشد الحديث إلى قوله وأنت علام الغيوب ت ن ك وصححه من حديث شداد بن أوس قلت بل هو منقطع وضعيف (٢) حديث اللهم اغفرلى ماقدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت الحديث إلى قوله وعلى كل غيب شهيد متفق عليه من حديث أبى موسى دون قوله وعلى كل غيب شهيد وقد تقدم فى الباب الثانى من هذا الكتاب

(٣) حديث اللهم إنى أسألك إيمانا لايرتد ونعيما لا ينفد وقرة عين الأبد الحديث ن فى اليوم والليلة و ك من حديث عبد الله بن مسعود دون قوله وقرة عين الأبد وقال صحيح الإسناد و ن من حديث عمار بن ياسر باسناد جيد وأسألك نعيما لايبيد وقرة عين لاتنقطع (٤) حديث اللهم إنى أسألك الطيبات وفعل الخيرات الحديث إلى قوله غير مفتون ت من حديث معاذ اللهم إنى أسألك فعل الخيرات الحديث . وقال حسن صحيح ولم يذكر الطيبات وهى فى الدعاء للطبرانى من حديث عبد الرحمن بن عايش وقال أبو حاتم ليست له صحبة (٥) حديث اللهم إنى أسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحينى ما كانت الحياة خيرا لى الحديث إلى قوله واجعلنا هداة مهتدين ن ك وقال صحيح الاسناد من حديث عمار بن ياسر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو به (٦) حديث اللهم اقسم لنا من خشيتك ماتحول به بيننا وبين معصيتك الحديث ت وقال حسن و ن فى اليوم والليلة و ك وقال صحيح على شرط خ من حديث ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يختم مجلسه بذلك (٧) حديث اللهم املأ وجوهنا منك حياء وقلوبنا بك فرحا الحديث إلى قوله واجعلنا أخشى لك من سواك لم أقف له على أصل (٨) حديث اللهم اجعل أول يومنا هذا صلاحا وأوسطه فلاحا وآخره نجاحا اللهم اجعل أوله رحمة وأوسطه نعمة وآخره تكرمة عبد بن حميد فى المنتخب والطبرانى من حديث ابن أوفى بالشطر الأول فقط إلى قوله نجاحا وإسناده ضعيف .

الحمد لله الذى تواضع كل شىء لعظمته وذل كل شىء لعزته وخضع كل شىء لملكه واستسلم كل شىء لقدرته والحمد لله الذى سكن كل شىء لهيبته وأظهر كل شىء بحكمته وتصاغر كل شىء لكبريائه (١) اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد وأزواج محمد وذريته وبارك على محمد وعلى آله وأزواجه وذريته كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم فى العالمين إنك حميد مجيد (٢) اللهم صلى على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبى الأمى رسولك الأمين وأعطه المقام المحمود الذى وعدته يوم الدين (٣) اللهم اجعلنا من أوليائك المتقين وحزبك المفلحين وعبادك الصالحين واستعملنا لمرضاتك عنا ووفقنا لمحابك منا وصرفنا بحسن اختيارك لنا (٤) نسألك جوامع الخير وفواتحه وخواتمه ونعوذ بك من جوامع الشر وفواتحه وخواتمه (٥) اللهم بقدرتك علىّ تب علىّ إنك أنت التواب الرحيم وبحلمك عنى اعف عنى إنك أنت الغفار الحليم وبعلمك بى ارفق بى إنك أنت أرحم الراحمين وبملكك لى ملكنى نفسى ولا تسلطها علىّ إنك أنت الملك الجبار (٦) سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لى ذنبى إنك أنت ربى ولا يغفر الذنوب إلا أنت (٧) اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى (٨) اللهم ارزقنى حلالا لا تعاقبنى عليه وقنعنى بما رزقتنى واستعملنى به صالحا تقبله منى (٩) أسألك العفو والعافية وحسن اليقين والمعافاة فى الدنيا والآخرة (١٠) يامن لا تضره الذنوب ولا تنقصه

---

(١) حديث الحمد لله الذى تواضع كل شىء لعظمته وذل كل شىء لعزته الحديث إلى قوله وتصاغر كل شىء لكبريائه الطبرانى من حديث ابن عمر بسند ضعيف دون قوله والحمد لله الذى سكن كل شىء لهيبته إلى آخره وكذلك رواه فى الدعاء من حديث أم سلمة وسنده ضعيف أيضا (٢) حديث اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته الحديث إلى قوله حميد مجيد تقدم فى الباب الثانى (٣) حديث اللهم صل على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبى الأمى رسول الأمين وأعطه المقام المحمود يوم الدين لم أجده بهذا اللفظ مجموعا و خ من حديث أبى سعيد اللهم صل على محمد عبدك ورسولك وحب قط ك هق من حديث ابن مسعود اللهم صل على محمد النبى الأمى و ن من حديث جابر وابعثه المقام المحمود الذى وعدته وهو عند خ بلفظ وابعثه مقاما محمودا قال قط إسناده حسن وقال ك صحيح وقال هق فى المعرفة اسناده صحيح (٤) حديث اللهم اجعلنا من أوليائك المتقين وحزبك المفلحين الحديث إلى قوله صرفنا بحسن اختيارك لنا لم أقف له على أصل (٥) حديث نسألك جوامع الخير وفواتحه وخواتمه ونعوذ بك من جوامع الشر وفواتحه وخواتمه طب من حديث أم سلمة أنه كان يدعو بهؤلاء الكلمات فذكر منها اللهم إنى أسألك فواتح الخير وخواتمه وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين فيه عاصم بن عبيد لا أعلم روى عنه إلا موسى بن عقبة (٦) حديث اللهم بقدرتك على تب على إنك أنت التواب الرحيم وبحلمك على اعف عنى الحديث إلى قوله إنك الملك الجبار لم أقف له على أصل (٧) حديث سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لى ذنبى أنت ربى إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت هق فى الدعوات من حديث على دون قوله ذنبى إنك أنت ربى وقد تقدم فى الباب الثانى (٨) حديث اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى ت من حديث عمران ابن حصين أن النبى صلى الله عليه وسلم علمه لحصين وقال حسن غريب ورواه فى اليوم والليلة و ك من حديث حصين والد عمران وقال صحيح على شرط الشيخين (٩) حديث اللهم ارزقنى حلالا لا تعاقبنى فيه وأقنعنى بما رزقتنى واستعملنى به صالحا تقبله منى لم من حديث ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم يدعو اللهم قنعنى بما رزقتنى وبارك لى فيه وأخلف على كل غائبة لى بخير وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه (١٠) حديث اللهم إنى أسألك العفو والعافية والمعافاة وحسن اليقين فى الدنيا والآخرة ن

ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف
من المطاعم واللذات والولد
ولا لبس ثياب فائق أنق
ولا لروح سرور حل فى بلد
إلا مسارعة فى إثر منزلة
قد قارب الخطو فيها باعد الأبد
فهم رهائن غدران وأودية
وفى الشوامخ تلقاهم مع العدد .

وقال الجنيد : الصوفى كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح وقال أيضا هو كالأرض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يظل كل شىء وكالقطر يسقى كل شىء وأقوال المشايخ فى ماهية التصوف تزيد على ألف قول ويطول نقلها ونذكر ضابطا يجمع جمل معانيها فان الألفاظ

المغفرة هب لى مالا يضرك وأعطنى مالا ينقصك ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين أنت ولى فى الدنيا والآخرة توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة إنا هدنا إليك ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ربنا إننا سمعنا مناديا ينادى للايمان الى قوله عز وجل إنك لا تخلف الميعاد ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا إلى آخر السورة (١) رب اغفر لى ولوالدىّ وارحمهما كما ربيانى صغيرا واغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات (٢) رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم وأنت الأعز الأكرم وأنت خير الراحمين وأنت خير الغافرين وإنا لله وإنا إليه راجعون ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على محمد خاتم النبيين وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا (٣) . أنواع الاستعاذة المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم إنى أعوذ بك من البخل وأعوذ بك من الجبن وأعوذ بك من أن أردّ إلى أرذل العمر وأعوذ بك من فتنة الدنيا وأعوذ بك من عذاب القبر (٤) اللهم إنى أعوذ بك من طبع يهدى إلى طمع ومن طمع فى غير مطمع ومن طمع حيث لا مطمع (٥)

وان اختلفت متقاربة المعانى . فنقول الصوفى هو الذى يكون دائم التصفية لا يزال يصفى الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس ويعينه على كل هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه فبدوام الافتقار ينقى من الكدر وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته الناقدة وفرمنها إلى ربه فبدوام تصفيته جمعيته وبحركة نفسه تفرقته وكدره فهو قائم بربه على قلبه وقائم بقلبه على نفسه قال الله تعالى ـ كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ـ وهذه القوامية لله على النفس هو التحقق بالتصوف قال بعضهم التصوف كله اضطراب فاذا وقع السكون فلا تصوف والسر فيه أن الروح مجذوبة إلى

من حديث أبى بكر الصديق بلفظ سلوا الله المعافاة فانه لم يؤت أحد بعد اليقين خيرا من المعافاة وفى رواية للبيهقى سلوا الله العفو والعافية واليقين فى الأولى والآخرة فانه ما أوتى العبد بعد اليقين خيرا من العافية وفى رواية لأحمد أسأل الله العفو والعافية (١) حديث يا من لا تضره الذنوب ولا تنقصه المغفرة هب لى مالا يضرك وأعطنى مالا ينقصك أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث على بسند ضعيف (٢) حديث رب اغفر لى ولوالدى وارحمهما كما ربيانى صغيرا واغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات ده باسناد حسن من حديث أبى أسيد الساعدى قال رجل من بنى سلمة هل بقى على من برّ أبوى شئ قال نعم الصلاة عليهما والاستغفار لهما الحديث ولأبى الشيخ حب فى الثواب والمستغفرى فى الدعوات من حديث أنس من استغفر للمؤمنين والمؤمنات ردّ الله عليه عن كل مؤمن مضى من أول الدهر أو هو كائن إلى يوم القيامة وسنده ضعيف وفى صحيح حب من حديث أبى سعيد أيما رجل مسلم لم يكن عنده صدقة فليقل فى دعائه اللهم صل على محمد عبدك ورسولك وصل على المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات فانها زكاة (٣) حديث رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم وأنت الأعز الأكرم وأنت خير الراحمين وخير الغافرين أحمد من حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ربّ اغفر وارحم واهدنى السبيل الأقوم وفيه على بن زيد بن جدعان مختلف فيه وللطبرانى فى الدعاء من حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا سعى فى بطن المسيل اللهم اغفر وارحم وأنت الأعز الأكرم وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه ورواه موقوفا عليه بسند صحيح (٤) حديث اللهم إنى أعوذ بك من البخل وأعوذ بك من الجبن وأعوذ بك أن أردّ إلى أرذل العمر وأعوذ بك من فتنة الدنيا وأعوذ بك من عذاب القبر خ من حديث سعد بن أبى وقاص (٥) حديث اللهم إنى أعوذ بك من طبع يهدى إلى طمع وطمع فى غير مطمع ومن طمع حيث لا مطمع أحمد ك من حديث معاذ وقال مستقيم الاسناد .

اللهم إنى أعوذ بك من علم لاينفع وقلب لايخشع ودعاء لايسمع ونفس لاتشبع وأعوذ بك من الجوع فانه بئس الضجيع ومن الخيانة فانها بئست البطانة ومن الكسل والبخل والجبن والهرم ومن أن أرد إلى أرذل العمر ومن فتنة الدجال وعذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات اللهم إنا نسألك قلوبا أواهة مخبتة منيبة فى سبيلك اللهم إنى أسألك عزائم مغفرتك وموجبات رحمتك والسلامة من كل إثم والغنيمة من كل بر والفوز بالجنة والنجاة من النار(١) . اللهم إنى أعوذ بك من التردى وأعوذ بك من الغم والغرق والهدم وأعوذ بك من أن أموت فى سبيلك مدبرا وأعوذ بك من أن أموت فى تطلب الدنيا(٢) . اللهم إنى أعوذ بك من شر ماعلمت ومن شر مالم أعلم(٣). اللهم جنبنى منكرات الأخلاق والأعمال والأدواء والأهواء(٤). اللهم إنى أعوذ بك من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء(٥) . اللهم إنى أعوذ بك من الكفر والدين والفقر وأعوذ بك من عذاب جهنم وأعوذ بك من فتنة الدجال(٦) اللهم إنى أعوذ بك من شر سمعى وبصرى وشر لسانى وقلبى وشر منى(٧) اللهم إنى أعوذ بك من جار السوء فى دار المقامة فان جار البادية يتحول(٨) . اللهم إنى أعوذ بك من القسوة والغفلة والعيلة والذلة والمسكنة وأعوذ بك من الكفر والفقر والفسوق والشقاق والنفاق وسوء الأخلاق وضيق الأرزاق والسمعة والرياء وأعوذ بك من الصمم والبكم والعمى والجنون والجذام والبرص وسيء الأسقام(٩)

(١) حديث اللهم إنى أعوذ بك من علم لاينفع وقلب لايخشع ودعاء لايسمع الحديث إلى قوله والنجاة من النار ك من حديث ابن مسعود وقال صحيح الاسناد وليس كما قال إلا أنه ورد مفرقا فى أحاديث جيدة الأسانيد (٢) حديث اللهم إنى أعوذ بك من التردى وأعوذ بك من الغم الحديث إلى قوله وأعوذ بك أن أموت فى تطلب الدنيا د ن ك وصحح إسناده من حديث أبى اليسر واسمه كعب ابن عمر بزيادة فيه دون قوله وأعوذ بك أن أموت فى تطلب دنيا وتقدم من عند البخارى الاستعاذة من فتنة الدنيا (٣) حديث اللهم إنى أعوذ بك من شر ماعلمت ومن شر مالم أعلم قلت هكذا فى غير نسخة علمت وإنما هو عملت وأعمل كذا رواه م من حديث عائشة ولأبى بكر بن الضحاك فى الشمائل فى حديث مرسل فى الاستعاذة وفيه وشر مالم أعمل وشر مالم أعلم (٤) حديث اللهم جنبنى منكرات الأخلاق والأعمال والأدواء والأهواء ت وحسنه و ك وصححه واللفظ له من حديث قطبة ابن مالك (٥) حديث اللهم إنى أعوذ بك من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الاعداء متفق عليه من حديث أبى هريرة (٦) حديث اللهم إنى أعوذ بك من الكفر والدين والفقر وأعوذ بك من عذاب جهنم وأعوذ بك من فتنة الدجال ن ك وقال صحيح الاسناد من حديث أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول من الكفر والدين وفى رواية للنسائى من الكفر والفقر ولمسلم من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يتعوذ من عذاب القبر وعذاب جهنم وفتنة الدجال وللشيخين من حديث عائشة فى حديث قال فيه ومن شر فتنة المسيح الدجال (٧) حديث اللهم إنى أعوذ بك من شر سمعى وشر بصرى وشر لسانى وقلبى وشر منى د ن ت وحسنه ك وصحح إسناده من حديث سهل بن حميد (٨) حديث اللهم إنى أعوذ بك من جار السوء فى دار المقامة فان جار البادية يتحول ن ك من حديث أبى هريرة وقال صحيح على شرط م (٩) حديث اللهم إنى أعوذ بك من القسوة والغفلة والعيلة والذلة والمسكنة وأعوذ بك من الفقر والكفر والفسوق والشقاق والنفاق والسمعة والرياء وأعوذ بك من الصمم والبكم والجنون والجذام والبرص وسيء الأسقام د ن مقتصرين على الأربعة الأخيرة و ك بتمامه من حديث أنس وقال صحيح على شرط الشيخين .

الحضرة الإلهية يعنى أن روح الصوفى متطلعة منجذبة إلى مواطن القرب والنفس بوضعها رسوب إلى عالمها وانقلاب على عقبها ولابد للصوفى من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقد لمواقع إصابات النفس ومن وقف على هذا المعنى يجد فى معنى الصوفى جميع التفرق فى الاشارات [الباب السادس فى ذكر تسميتهم بهذا الاسم] أخبرنا الشيخ أبوذرعة طاهر بن محمد بن طاهر قال أخبرنى والدى قال أنا أبوعلى الشافعى بمكة حرسها الله تعالى قال أنا أحمد بن إبراهيم قال أنا أبوجعفر محمد ابن إبراهيم قال أنا أبوعبد الله المخزومى قال ثنا سفيان عن مسلم عن أنس بن مالك قال كان رسول

اللهم إنى أعوذ بك من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجأة نقمتك ومن جميع سخطك[١]. اللهم إنى أعوذ بك من عذاب النار وفتنة النار وعذاب القبر وفتنة القبر وشر فتنة الغنى وشر فتنة الفقر وشر فتنة المسيح الدجال وأعوذ بك من المغرم والمأثم[٢] . اللهم إنى أعوذ بك من نفس لا تشبع وقلب لا يخشع وصلاة لا تنفع ودعوة لا تستجاب وأعوذ بك من شر النفس وفتنة الصدر[٣] . اللهم إنى أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة العدو وشماتة الأعداء[٤] وصلى الله على محمد وعلى كل عبد مصطفى من كل العالمين آمين .

(الباب الخامس فى الأدعية المأثورة عند حدوث كل حادث من الحوادث)

إذا أصبحت وسمعت الأذان فيستحب لك جواب المؤذن وقد ذكرناه وذكرنا أدعية دخول الخلاء والخروج منه وأدعية الوضوء فى كتاب الطهارة فاذا خرجت إلى المسجد فقل : اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى لسانى نورا واجعل فى سمعى نورا واجعل فى بصرى نورا واجعل خلفى نورا وأمامى نورا واجعل من فوقى نورا اللهم أعطنى[٥] نورا وقل أيضا اللهم إنى أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاى هذا إليك[٦] فانى لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا رياء ولا سمعة خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك فأسألك أن تنقذنى من النار وأن تغفر لى ذنوبى إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت فان خرجت من المنزل لحاجة فقل باسم الله رب أعوذ بك أن أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على[٧] بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم باسم الله التكلان على الله[٨] فاذا انتهيت إلى المسجد تريد دخوله فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم اغفر لى جميع ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك[٩]

---

(١) حديث اللهم إنى أعوذ بك من زوال نعمتك وتحول عافيتك وفجأة نقمتك ومن جميع سخطك م من حديث ابن عمر (٢) حديث اللهم إنى أعوذ بك من عذاب النار وفتنة النار وعذاب القبر وفتنة القبر وشر فتنة الغنى وشر فتنة الفقر وشر فتنة المسيح الدجال وأعوذ بك من المأثم والمغرم متفق عليه من حديث عائشة (٣) حديث اللهم إنى أعوذ بك من نفس لا تشبع وقلب لا يخشع وصلاة لا تنفع ودعوة لا تستجاب وأعوذ بك من سوء العمر وفتنة الصدر م من حديث زيد بن أرقم فى أثناء حديث اللهم إنى أعوذ بك من قلب لا يخشع ونفس لا تشبع وعمل لا يرفع ودعوة لا يستجاب لها وصلاة لا تنفع وشك أبو المنتصر فى سماعه من أنس وللنسائى باسناد جيد من حديث عمر فى أثناء حديث وأعوذ بك و د من حديث أنس اللهم إنى أعوذ بك من سوء العمر وأعوذ بك من فتنة الصدر (٤) حديث اللهم إنى أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة العدو وشماتة الأعداء ن ك من حديث عبد الله بن عمرو وقال صحيح على شرط مسلم.

(الباب الخامس فى الأدعية المأثورة عند كل حادث من الحوادث)

(٥) حديث القول عند الخروج إلى المسجد اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى لسانى نورا الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس (٦) حديث اللهم إنى أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاى هذا إليك الحديث من حديث أبى سعيد الخدرى باسناد حسن (٧) حديث القول عند الخروج من المنزل لحاجته باسم الله رب أعوذ بك أن أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على أصحاب السنن من حديث أم سلمة قال ت حسن صحيح (٨) حديث بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله التكلان على الله ه من حديث أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج من منزله قال باسم الله فذكره إلا أنه لم يقل الرحمن الرحيم وفيه ضعف (٩) حديث القول عند دخول المسجد اللهم صل على محمد اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك ت ه من حديث فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ت حسن وليس إسناده بمتصل ولمسلم من حديث أبى حميد أو أبى أسيد إذا دخل أحدكم المسجد فليقل اللهم افتح لى أبواب رحمتك وزاد د فى أوله فليسلم على النبى صلى الله عليه وسلم .

له صلى الله عليه وسلم بيب دعوة العبد يركب الحمار ويلبس الصوف فمن هذا الوجه ذهب قوم إلى أنهم صوا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق ولكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبيا حفاة عليهم العباء يؤمون البيت الحرام » وقيل إن عيسى عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى . وقال الحسن البصرى رضى الله عنه لقد أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا كانوا يخرون من الجوع حتى نحسبهم

وقدم رجلك اليمنى فى الدخول فاذا رأيت فى المسجد من يبيع أو يبتاع فقل لا أربح الله تجارتك (١) وإذا رأيت من ينشد ضالة فى المسجد فقل لاردها الله عليك أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) فاذا صليت ركعتى الصبح فقل باسم الله اللهم إنى أسألك رحمة من عندك تهدى بها قلبى الدعاء إلى آخره (٣) كما أوردناه عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ فاذا ركعت فقل فى ركوعك : اللهم لك ركعت ولك خشعت وبك آمنت ولك أسلمت وعليك توكلت أنت ربى خشع سمعى وبصرى ومخى وعظمى وعصبى وما استقلت به قدمى لله رب العالمين (٤) وإن أحببت فقل سبحان ربى العظيم ثلاث مرات (٥) أو سبوح قدوس رب الملائكة والروح (٦) فاذا رفعت رأسك من الركوع فقل سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ماشئت من شىء بعد أهل الثناء والمجد أحق ماقال العبد وكلنا لك عبد لامانع لما أعطيت ولامعطى لمامنعت ولاينفع ذا الجد منك الجد (٧) وإذا سجدت فقل اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أسلمت سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين اللهم سجدلك سوادى وخيالى وآمن بك فؤادى أبوء بنعمتك علىّ وأبوء بذنبى وهذا ماجنيت على نفسى فاغفرلى فانه لايغفر الذنوب إلا أنت (٨) أو تقول سبحان ربى الأعلى ثلاث مرات (٩) فاذا فرغت من الصلاة فقل اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام (١٠) وتدعو بسائر الأدعية التى ذكرناها فاذا قمت من المجلس وأردت دعاء يكفر لغو المجلس فقل سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لاإله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفرلى فانه لايغفر الذنوب إلا أنت (١١) فاذا دخلت السوق فقل لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير (١٢) باسم الله اللهم إنى أسألك خير هذه السوق وخير مافيها اللهم إنى أعوذبك من شرها وشر مافيها اللهم إنى أعوذبك أن أصيب فيها يمينا

(١) حديث القول إذا رأى من يبيع أو يبتاع فى المسجد لاأربح الله تجارتك ت وقال حسن غريب و ن فى اليوم والليلة من حديث أبى هريرة (٢) حديث القول إذا رأى من ينشد ضالة فى المسجد لاردها الله عليكم من حديث أبى هريرة (٣) حديث ابن عباس فى القول بعد ركعتى الصبح اللهم إنى أسألك رحمة من عندك تهدى بها قلبى الخ قد تقدم فى الدعاء (٤) حديث ابن عباس فى القول فى الركوع اللهم لك ركعت ولك أسلمت الحديث م من حديث على (٥) حديث القول فيه سبحان ربى العظيم ثلاثا د ت ه من حديث ابن مسعود وفيه انقطاع (٦) حديث القول فيه سبوح قدوس رب الملائكة والروح م من حديث عائشة (٧) حديث القول عند الرفع من الركوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد الحديث م من حديث أبى سعيد الخدرى وابن عباس دون قوله سمع الله لمن حمده فهى فى اليوم والليلة للحسن بن على المعمرى وهى عند م من حديث ابن أبى أوفى وعند ع من حديث أبى هريرة (٨) حديث القول فى السجود اللهم لك سجدت الحديث م من حديث على اللهم سجد لك سوادى وخيالى وآمن بك فؤادى أبوء بنعمتك علىّ وأبوء بذنبى وهذا ماجنيت على نفسى فاغفرلى فانه لايغفر الذنوب إلا أنت ك من حديث ابن مسعود وقال صحيح الاسناد وليس كما قال بل هو ضعيف (٩) حديث سبحان ربى الأعلى ثلاثا د ت ه من حديث ابن مسعود وهو منقطع (١٠) حديث القول إذا فرغ من الصلاة اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام م من حديث ثوبان (١١) حديث كفارة المجلس سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لاإله إلا أنت ن فى اليوم والليلة من حديث رافع بن خديج باسناد حسن (١٢) حديث القول عند دخول السوق لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير من حديث عمر وقال غريب و ك وقال صحيح على شرط الشيخين .

الأعراب مجانين وكان لباسهم الصوف حتى إن بعضهم كان يعرق فى ثوبه فيوجد منه رائحة الضأن إذا أصابه الغيث وقال بعضهم إنه ليؤذينى ريح هؤلاء أما يؤذيك ريحهم يخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فكان اختيارهم لبس الصوف لتركهم زينة الدنيا وقناعتهم بسد الجوعة وستر العورة واستغراقهم فى أمر الآخرة فلم يتفرغوا لملاذ النفوس وراحاتها لشدة شغلهم بخدمة مولاهم وانصراف همهم إلى أمر الآخرة وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص ولما كان حالهم بين سير وطير لتقلبهم فى الأحوال وارتحالهم من حال إلى أعلى منه

فاجرة أوصفقة خاسرة[١] فان كان عليك دين فقل اللهم اكفنى بحلالك عن حرامك وأغننى بفضلك عمن سواك [٢] فإذا لبست ثوبا جديدا فقل اللهم كسوتنى هذا الثوب فلك الحمد أسألك من خيره وخير ماصنع له وأعوذ بك من شره وشر ماصنع له[٣] وإذا رأيت شيئا من الطيرة تكرهه فقل اللهم لا يأتى بالحسنات إلا أنت ولا يذهب بالسيئات إلا أنت لاحول ولاقوة إلا بالله [٤] وإذا رأيت الهلال فقل اللهم أهله علينا بالأمن والإيمان والبر والسلامة والإسلام والتوفيق لما تحب وترضى والحفظ عمن تسخط ربى وربك الله[٥] ويقول هلال رشد وخير آمنت بخالقك[٦] اللهم إنى أسألك خير هذا الشهر وخير القدر وأعوذ بك من شر يوم الحشر[٧] وتكبر قبله أولا ثلاثا وإذا هبت الريح فقل اللهم إنى أسألك خير هذه الريح وخير مافيها وخير ما أرسلت به ونعوذ بك من شرها وشر مافيها ومن شر ما أرسلت به[٨] وإذا بلغك وفاة أحد فقل إنا لله وإنا إليه راجعون وإنا إلى ربنا لمنقلبون اللهم اكتبه فى المحسنين واجعل كتابه فى عليين واخلفه على عقبه فى الغابرين اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده واغفر لنا وله [٩]

---

(١) حديث باسم الله اللهم إنى أسألك خير هذه السوق وخير مافيها اللهم إنى أعوذ بك من شرها وشر مافيها اللهم إنى أعوذ بك أن أصيب فيها يمينا فاجرة أو صفقة خاسرة ك من حديث بريدة وقال أقربها لشرائط هذا الكتاب حديث بريدة . قلت فيه أبو عمر جار لشعيب بن حرب ولعله حفص بن سليمان الأسدى مختلف فيه (٢) حديث دعاء الدين اللهم اكفنى بحلالك عن حرامك وبفضلك عمن سواك ت وقال حسن غريب و ك وقال صحيح الاسناد من حديث على بن أبى طالب (٣) حديث الدعاء إذا لبس ثوبا جديدا اللهم كسوتنى هذا الثوب فلك الحمد أسألك من خيره وخير ماصنع له وأعوذ بك من شره وشر ماصنع له د ت وقال حسن و ن فى اليوم والليلة من حديث أبى سعيد الخدرى ورواه ابن السنى بلفظ المصنف (٤) حديث القول إذا رأى شيئا من الطيرة يكرهه اللهم لا يأتى بالحسنات إلا أنت ولا يذهب بالسيئات إلا أنت لاحول ولاقوة إلا بالله ابن أبى شيبة وأبو نعيم فى اليوم والليلة وهق فى الدعوات من حديث عروة بن عامر مرسلا ورجاله ثقات وفى اليوم والليلة لابن السنى عن عقبة بن عامر فجعله مسندا (٥) حديث التكبير عند رؤية الهلال ثلاثا ثم يقول اللهم أهله علينا بالأمن والإيمان والسلامة والاسلام ربى وربك الله الدارمى من حديث ابن عمر إلا أنه أطلق التكبير ولم يقل ثلاثا ورواه ت وحسنه من حديث طلحة بن عبيد الله دون ذكر التكبير وللبيهقى فى الدعوات من حديث قتادة مرسلا كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا رأى الهلال كبر ثلاثا (٦) حديث هلال خير ورشد آمنت بخالقك د مرسلا من حديث قتادة أنه بلغه أن النبى ﷺ كان إذا رأى الهلال قال هلال خير ورشد هلال خير ورشد آمنت بالذى خلقك ثلاث مرات وأسنده الدارقطنى فى الإفراد والطبرانى فى الأوسط من حديث أنس وقال د وليس فى هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث مسند صحيح (٧) حديث اللهم إنى أسألك خير هذا الشهر وخير القدر وأعوذ بك من شر يوم الحشر ابن أبى شيبة وأحمد فى مسنديهما من حديث عبادة بن الصامت وفيه من لم يسم بل قال الراوى عنه حدثنى من لا أتهم

(٨) حديث القول إذا هبت الريح اللهم إنى أسألك خير هذه الريح وخير مافيها وخير ما أرسلت به ونعوذ بك من شرها وشر مافيها وشر ما أرسلت به ت وقال حسن صحيح و ن فى اليوم والليلة من حديث أبى بن كعب (٩) حديث القول إذا بلغه وفاة أحد إنا لله وإنا إليه راجعون وإنا إلى ربنا لمنقلبون اللهم اكتبه من المحسنين واجعل كتابه فى عليين واخلفه على عقبه فى الغابرين اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده واغفر لنا وله ابن السنى فى اليوم والليلة وحب من حديث أم سلمة إذا أصاب أحدكم مصيبة فليقل إنا لله وإنا إليه راجعون ولمسلم من حديثها اللهم اغفر لأبى سلمة وارفع درجته فى المهديين

يقيدهم وصف ولا يحبسهم نعت وأبواب للزيد علما وحالا عليهم مفتوحة بواطنهم معدن الحقائق ومجمع العلوم فلما تعذر تقيدهم بحال تقيدهم لتنوع وجدانهم وتجنس مزيدهم نسبوا إلى ظاهر اللبسة وكان ذلك أبين فى الإشارة إليهم وأدعى إلى حصر وصفهم لأن لبس الصوف كان غالبا على المتقدمين من سلفهم وأيضا لأن حالهم حال المقربين كما سبق ذكره ولما كان الاعتزاء إلى القرب وعظم الإشارة إلى قرب الله تعالى أمر صعب يعز كشفه والإشارة إليه وقعت الإشارة إلى زيهم سترا لحالهم وغيرة على عزيز مقامهم أن تكثر الإشارة إليه وتتداوله الألسنة فكان هذا أقرب إلى الأدب والأدب فى الظاهر والباطن والقول والفعل

وتقول عند التصدق ـ ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ـ وتقول عند الخسران ـ عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها إنا إلى ربنا راغبون ـ وتقول عند ابتداء الأمور ـ ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا ـ رب اشرح لى صدرى ويسرلى أمرى ـ وتقول عند النظر إلى السماء ـ ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ـ تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ـ وإذا سمعت صوت الرعد قل سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته (١) فان رأيت الصواعق قل اللهم لاتقتلنا بغضبك ولاتهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك (٢) قاله كعب فاذا أمطرت السماء قل اللهم سقيا هنيئا وصيبا نافعا (٣) اللهم اجعله صيب رحمة ولاتجعله صيب عذاب (٤) فاذا غضبت قل اللهم اغفرلى ذنبى وأذهب غيظ قلبى وأجرنى من الشيطان الرجيم (٥) فاذا خفت قوما قل اللهم إنا نجعلك فى نحورهم ونعوذ بك من شرورهم (٦) فاذا غزوت فقل اللهم أنت عضدى ونصيرى وبك أقاتل (٧) وإذا طنت أذنك فصل على محمد صلى الله عليه وسلم وقل ذكر الله من ذكرنى بخير (٨) فاذا رأيت استجابة دعائك فقل الحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات وإذا أبطأت فقل الحمد لله على كل حال (٩) وإذا سمعت أذان المغرب فقل اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعائك وحضور صلواتك أسألك أن تغفرلى (١٠) وإذا أصابك هم فقل اللهم إنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضائك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أوعلمته أحدا من خلقك أواستأثرت به فى علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبى ونور صدرى وجلاء غمى وذهاب حزنى وهمى (١١)

واخلفه فى عقبه فى الغابرين واغفر لنا وله يارب العالمين وافسح له فى قبره ونور له فيه (١) حديث القول إذا سمع صوت الرعد سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته مالك فى الموطأ عن عبدالله بن الزبير موقوفا ولم أجده مرفوعا (٢) حديث القول عند الصواعق اللهم لاتقتلنا بغضبك وتهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك ت وقال غريب و ن فى اليوم والليلة من حديث ابن عمر وابن السنى باسناد حسن (٣) حديث القول عند المطر اللهم سقيا هنيئا وصيبا نافعا خ من حديث عائشة كان إذا رأى المطر قال اللهم اجعله صيبا نافعا و هـ سيبا بالسين أوله و ن فى اليوم والليلة اللهم اجعله صيبا هنيئا وإسنادهما صحيح (٤) حديث اللهم اجعله سيب رحمة ولا تجعله سيب عذاب ن فى اليوم والليلة من حديث سعيد بن المسيب مرسلا (٥) حديث القول إذا غضب اللهم اغفر ذنبى وأذهب غيظ قلبى وأجرنى من الشيطان الرجيم ابن السنى فى اليوم والليلة من حديث عائشة بسند ضعيف (٦) حديث القول إذا خاف قوما اللهم إنى أجعلك فى نحورهم وأعوذ بك من شرورهم د ن فى اليوم والليلة من حديث أبى موسى بسند صحيح (٧) حديث القول إذا غزا اللهم أنت عضدى ونصيرى بك أقاتل د ت ن من حديث أنس قال ت حسن غريب (٨) حديث القول عند طنين الأذن اللهم صل على محمد ذكر الله بخير من ذكرنى الطبرانى وابن عدى وابن السنى فى اليوم والليلة من حديث أبى رافع بسند ضعيف (٩) حديث القول إذا رأى استجابة دعائه الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات تقدم فى الدعاء (١٠) حديث القول إذا سمع أذان المغرب اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعائك وحضور صلواتك أسألك أن تغفرلى ت د وقال غريب و ك من حديث أم سلمة دون قوله وحضور صلواتك فانها عند الخرائطى فى مكارم الأخلاق والحسن بن على المعمرى فى اليوم والليلة (١١) حديث القول إذا أصابه هم اللهم إنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك الحديث أحمد وحب ك من حديث ابن مسعود وقال صحيح على شرط م إن سلم من إرسال عبد الرحمن

عماد أمر الصوفية وفيه معنى آخر وهو أن نسبتهم إلى اللبسة تنبئ عن تقللهم من الدنيا وزهدهم فيما تدعو النفس إليه بالهوى من الملبوس الناعم حتى إن المبتدئ المريد الذى يؤثر طريقهم ويحب الدخول فى أمرهم يوطن نفسه على التقشف والتقلل ويعلم أن المأكول أيضا من جنس الملبوس فيدخل فى طريقهم على بصيرة وهذا أمر مفهوم معلوم عند المبتدئ والاشارة إلى شئ من حالهم فى تسميتهم بذلك أبعد من فهم أرباب البدايات فكان تسميتهم بهذا أنفع وأولى وأيضا غير هذا المعنى مما يقال إنهم سموا صوفية لذلك يتضمن دعوى وإذا قيل سموا صوفية للبسهم الصوف كان أبعد من الدعوى وكل ماكان أبعد من

قال صلى الله عليه وسلم « ماأصاب أحدا حزن فقال ذلك إلا أذهب الله همه وأبدله مكانه فرحا فقيل له يارسول الله أفلا نتعلمها ؟ فقال صلى الله عليه وسلم بل ينبغي لمن سمعها أن يتعلمها » وإذا وجدت وجعا في جسدك أوجسد غيرك فارقه برقية رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان إذا اشتكى الانسان قرحة أوجرحا وضع سبابته على الأرض ثم رفعها وقال باسم الله تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى سقيمنا باذن ربنا (١) » وإذا وجدت وجعا في جسدك فضع يدك على الذى يتألم من جسدك وقل باسم الله ثلاثا وقل سبع مرات أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ماأجد وأحاذر (٢) » فاذا أصابك كرب فقل لاإله إلا الله العلى الحليم لاإله إلا الله رب العرش العظيم لاإله إلا الله رب السموات السبع ورب العرش الكريم (٣) فان أردت النوم فتوضأ أولا ثم توسد على يمينك مستقبل القبلة ثم كبر الله تعالى أربعا وثلاثين وسبحه ثلاثا وثلاثين واحمده ثلاثا وثلاثين (٤) ثم قل اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك اللهم إنى لاأستطيع أن أبلغ ثناء عليك ولوحرصت ولكن أنت كما أثنيت على نفسك (٥) اللهم باسمك أحيا وأموت (٦) اللهم رب السموات ورب الأرض ورب كل شئ ومليكه فالق الحب والنوى ومنزل التوراة والانجيل والقرآن أعوذ بك من شر كل ذى شر ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها أنت الأول فليس قبلك شئ وأنت الآخر فليس بعدك شئ وأنت الظاهر فليس فوقك شئ وأنت الباطن فليس دونك شئ اقض عنى الدين وأغننى من الفقر (٧) اللهم إنك خلقت نفسى وأنت تتوفاها لك مماتها ومحياها اللهم إن أمتها فاغفر لها وإن أحييتها فاحفظها اللهم إنى أسألك العافية فى الدنيا والآخرة (٨) باسمك ربى وضعت جنبى فاغفر لى ذنبى (٩) اللهم قنى عذابك يوم تجمع عبادك (١٠) اللهم أسلمت نفسى إليك ووجهت وجهى إليك وفوضت أمرى إليك

عن أبيه فانه مختلف فى سماعه من أبيه (١) حديث رقية رسول الله صلى الله عليه وسلم باسم الله تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى سقيمنا باذن ربنا متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث وضع يده على الذى يألم من جسده ويقول باسم الله ثلاثا ويقول أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ماأجد وأحاذر سبع مرات م من حديث عثمان بن أبى العاص (٣) حديث دعاء الكرب لاإله إلا الله العلى الحليم الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس (٤) حديث التكبير عند النوم أربعا وثلاثين والتسبيح ثلاثا وثلاثين والتحميد ثلاثا وثلاثين متفق عليه من حديث على (٥) حديث القول عند إرادة النوم اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك اللهم لاأستطيع أن أبلغ ثناء عليك ولو حرصت ولكن أنت كما أثنيت على نفسك النسائى فى اليوم والليلة من حديث على وفيه انقطاع (٦) حديث اللهم باسمك أحيا وأموت خ من حديث حذيفة و م من حديث البراء (٧) حديث اللهم رب السموات والأرض رب كل شئ ومليكه فالق الحب والنوى الحديث إلى قوله وأغننا من الفقر م من حديث أبى هريرة (٨) حديث اللهم أنت خلقت نفسى وأنت تتوفاها الحديث إلى قوله إنى أسألك العافية م من حديث ابن عمر (٩) حديث باسمك ربى وضعت جنبى فاغفر لى ذنبى ن فى اليوم والليلة من حديث عبد الله بن عمرو بسند جيد وللشيخين من حديث أبى هريرة باسمك ربى وضعت جنبى وبك أرفعه إن أمسكت نفسى فاغفر لها وقال خ فارحمها وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين (١٠) حديث اللهم قنى عذابك يوم تجمع عبادك ت فى الشمائل من حديث ابن مسعود وهو عند د من حديث حفصة بلفظ تبعث وكذا رواه ت من حديث حذيفة وصححه من حديث البراء وحسنه .

الدعوى كان أليق بحالهم وأيضا لأن لبس الصوف حكم ظاهر على الظاهر من أمرهم ونسبتهم إلى أمر آخر من حال أو مقام أمر باطن والحكم بالظاهر أوفق وأولى فالقول بأنهم سموا صوفية للبسهم الصوف أليق وأقرب إلى التواضع ويقرب أن يقال لما آثروا الذبول والخمول والتواضع والانكسار والتخفى والتوارى كانوا كالخرقة الملقاة والصوفة المرمية التى لايرغب فيها ولايلتفت إليها فيقال صوفى نسبة إلى الصوفة كما يقال كوفى نسبة إلى الكوفة وهذا ماذكره بعض أهل العلم والمعنى المقصود به قريب يلائم الاشتقاق ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهاد والمتقشفين والعباد . أخبرنا أبو زرعة طاهر عن

وألجأت ظهرى إليك رغبة ورهبة إليك لاملجأ ولا منجا منك إليك آمنت بكتابك الذى أنزلت ونبيك الذى أرسلت (١) ويكون هذا آخر دعائك فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وليقل قبل ذلك اللهم أيقظنى فى أحبّ الساعات إليك واستعملنى بأحب الأعمال إليك تقربنى إليك زلفى وتبعدنى من سخطك بعدا أسألك فتعطينى وأستغفرك فتغفرلى وأدعوك فتستجيب لى (٢) فاذا استيقظت من نومك عند الصباح فقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور (٣) أصبحنا وأصبح الملك لله والعظمة والسلطان لله والعزة والقدرة لله (٤) أصبحنا على فطرة الاسلام وكلمة الإخلاص وعلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وملة أبينا إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين (٥) اللهم بك أصبحنا وبك أمسينا وبك نحيا وبك نموت وإليك المصير (٦) اللهم إنى أسألك أن تبعثنا فى هذا اليوم إلى كل خير ونعوذ بك أن نجترح فيه سوءا أو نجره إلى مسلم فإنك قلت ـ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ـ (٧) اللهم فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا أسألك خير هذا اليوم وخير مافيه وأعوذ بك من شره وشر مافيه (٨)

---

(١) حديث اللهم إنى أسلمت نفسى إليك وفوضت أمرى إليك الحديث متفق عليه من حديث البراء

(٢) حديث اللهم أيقظنى فى أحبّ الساعات إليك واستعملنى فى أحب الأعمال إليك تقربنى إليك زلفى وتبعدنى من سخطك بعدا أسألك فتعطينى وأستغفرك فتغفرلى وأدعوك فتستجيب لى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عباس اللهم ابعثنا فى أحبّ الساعات إليك حتى نذكرك فتذكرنا ونسألك فتعطينا وندعوك فتستجيب لنا ونستغفرك فتغفرلنا وإسناده ضعيف وهو معروف من قول حبيب الطائى كما رواه ابن أبى الدنيا فى الدعاء (٣) حديث القول إذا استيقظ من منامه الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور خ من حديث حذيفة و م من حديث البراء (٤) حديث أصبحنا وأصبح الملك لله والعظمة والسلطان لله والعزة والقدرة لله الطبرانى فى الأوسط من حديث عائشة أصبحنا وأصبح الملك والحمد والحول والقوة والقدرة والسلطان والسموات والأرض وكل شىء لله رب العالمين وله فى الدعاء من حديث ابن أبى أوفى أصبحت وأصبح الملك والكبرياء والعظمة والخلق والليل والنهار وما سكن فيهما لله وإسنادهما ضعيف ولمسلم من حديث ابن مسعود أصبحنا وأصبح الملك لله

(٥) حديث أصبحنا على فطرة الإسلام وكلمة الإخلاص ودين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وملة أبينا إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين ن فى اليوم والليلة من حديث عبد الرحمن بن أبزى بسند صحيح ورواه أحمد من حديث ابن أبزى عن أبى بن كعب مرفوعا (٦) حديث اللهم بك أصبحنا وبك أمسينا وبك نحيا وبك نموت وإليك المصير أصحاب السنن وحب وحسنه ت إلا أنهم قالوا وإليك النشور ولابن السنى وإليك المصير (٧) حديث اللهم إنا نسألك أن تبعثنا فى هذا اليوم إلى كل خير ونعوذ بك أن نجترح فيه سوءا أو نجره إلى مسلم الحديث لم أجد أوله و ت من حديث أبى بكر فى حديث له أعوذ بك من شر نفسى وشر الشيطان وشركه وأن نقترف على أنفسنا سوءا أو نجره إلى مسلم رواه د من حديث أبى مالك الأشعرى باسناد جيد (٨) حديث اللهم فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا أسألك خير هذا اليوم وخير مافيه وأعوذ بك من شره وشر مافيه قلت هو مركب من حديثين فروى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أبى سعيد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو اللهم فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا اقض عنى الدين وأغننى من الفقر وقونى على الجهاد فى سبيلك ، وللدارقطنى فى الإفراد من حديث البراء نسألك خير هذا اليوم وخير ما بعده ونعوذ بك من شر

أيه قال أنا عبد الرزاق ابن عبد الكريم قال أنا أبو الحسن محمد بن محمد قال ثنا أبو على اسمعيل بن محمد قال ثنا الحسن بن عرفة قال ثنا خلف بن خليفة عن حميد بن الأعرج عن عبد الله بن الحرث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يوم كلم الله تعالى موسى عليه السلام كان عليه جبة صوف وسراويل صوف وكساء صوف وكمه من صوف ونعلاه من جلد حمار غير مذكى . وقيل سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدى الله عزوجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بسرائرهم بين يديه وقيل كان هذا الاسم فى الأصل صفوى فاستثقل ذلك وجعل صوفيا وقيل سموا صوفية نسبة إلى الصفة

باسم الله ماشاء الله لاقوة إلا بالله ماشاء الله كل نعمة من الله ماشاء الله الخير كله بيد الله ماشاء الله لايصرف السوء إلا الله (١) رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ـ ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ـ (٢) وإذا أمسى قال ذلك إلا أنه يقول أمسينا ويقول مع ذلك أعوذ بكلمات الله التامات وأسمائه كلها من شر ماذرأ وبرأ ومن شر كل ذى شر ومن شر دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم (٣) وإذا نظر فى المرآة قال الحمد لله الذى سوى خلقى فعدله وكرم صورة وجهى وحسنها وجعلنى من المسلمين (٤) وإذا اشتريت خادما أوغلاما أودابة فخذ بناصيته وقل اللهم إنى أسألك خيره وخير ماجبل عليه وأعوذ بك من شره وشر ماجبل عليه (٥) وإذا هنأت بالنكاح فقل بارك الله فيك وبارك عليك وجمع بينكما فى خير (٦) وإذا قضيت الدين فقل للمقضى له بارك الله لك فى أهلك ومالك إذ قال صلى الله عليه وسلم « إنما جزاء السلف الحمد والأداء (٧) »

التى كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قال الله تعالى فيهم ـ للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضربا فى الأرض ـ الآية وهذا وإن كان لايستقيم من حيث الاشتقاق اللغوى ولكن صحيح من حيث المعنى لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متألفين متصاحبين لله وفى الله كأصحاب الصفة وكانوا نحوا من أربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر جمعوا أنفسهم فى المسجد كاجتماع الصوفية قديما وحديثا فى الزوايا والربط وكانوا لايرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع ولا إلى تجارة كانوا يحتطبون ويرضخون النوى بالنهار وبالليل يشتغلون

هذا اليوم وشر مابعده و د من حديث أبى مالك الأشعرى اللهم إنا نسألك خير هذا اليوم فتحه ونصره ونوره وهداه وبركته أعوذ بك من شر مافيه وشر مابعده وسنده جيد وللحسن بن على المعمر فى اليوم والليلة من حديث ابن مسعود اللهم إنى أسألك خير مافى هذا اليوم وخير مابعده وأعوذ بك من شر هذا اليوم وشر مابعده والحديث عند م فى المساء خير مافى هذه الليلة الحديث ثم قال وإذا أصبح قال ذلك أيضا (١) حديث باسم الله ماشاء الله لاقوة إلا بالله ماشاء الله كل نعمة فمن الله ماشاء الله الخير كله بيد الله ماشاء الله لايصرف السوء إلا الله عد فى الكامل من حديث ابن عباس ولاأعلمه إلا مرفوعا إلى النبى ﷺ قال يلتقى الخضر وإلياس عليهما الصلاة والسلام كل عام بالموسم بمنى فيحلق كل واحد منهما رأس صاحبه فيفترقان عن هذه الكلمات فذكره ولم يقل الخير كله بيد الله قال موضعها لايسوق الخير إلا الله قال ابن عباس من قالهن حين يصبح وحين يمسى أمنه الله من الغرق والحرق وأحسبه قال ومن الشيطان والسلطان والحية والعقرب أورده فى ترجمة الحسين بن رزين قال ليس بالمعروف وهو بهذا الاسناد منكر (٢) حديث رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا تقدم فى الباب الأول (٣) حديث القول عند المساء مثل الصباح إلا أنك تقول أمسينا وتقول مع ذلك أعوذ بكلمات الله التامات وأسمائه كلها من شر ماذرأ وبرأ ومن شر كل ذى شر ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم أبو الشيخ فى كتاب الثواب من حديث عبد الرحمن بن عوف من قال حين يصبح أعوذ بكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن برّ ولا فاجر من شر ماخلق وبرأ وذرأ أعتصم من شر الثقلين الحديث وفيه وإن قالهن حين يمسى كن له كذلك حتى يصبح وفيه ابن لهيعة ولأحمد من حديث عبد الرحمن بن حسن فى حديث إن جبريل قال يامحمد قل أعوذ بكلمات الله التامات من شر ماخلق وذرأ وبرأ ومن شر ماينزل من السماء الحديث وإسناده جيد ولمسلم من حديث أبى هريرة فى الدعاء عند النوم أعوذ بك من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها وللطبرانى فى الدعاء من حديث أبى الدرداء اللهم إنى أعوذ بك من شر نفسى ومن شر كل دابة الخ الحديث وقد تقدم فى الباب الثانى (٤) حديث القول إذا نظر فى المرآة الحمد لله الذى سوى خلقى فعدله وكرم صورة وجهى وحسنها وجعلنى من المسلمين الطبرانى فى الأوسط وابن السنى فى اليوم والليلة من حديث أنس بسند ضعيف (٥) حديث القول إذا اشترى خادما أودابة اللهم إنى أسألك خيره وخير ماجبل عليه وأعوذ بك من شره وشر ماجبل عليه د ه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسند جيد (٦) حديث التهنئة بالنكاح بارك الله لك وبارك عليك وجمع بينكما فى خير د ت ه من حديث أبى هريرة قال ت حسن صحيح (٧) حديث الدعاء لصاحب الدين إذا قضى الله دينه بارك الله لك فى أهلك ومالك

فهذه أدعية لايستغنى المريد عن حفظها وماسوى ذلك من أدعية السفر والصلاة والوضوء ذكرناها فى كتاب الحج والصلاة والطهارة . فان قلت فما فائدة الدعاء والقضاء لامرد له . فاعلم أن من القضاء رد البلاء بالدعاء فالدعاء سبب لرد البلاء واستجلاب الرحمة كما أن الترس سبب لرد السهم والماء سبب لخروج النبات من الأرض فكما أن الترس يدفع السهم فيتدافعان فكذلك الدعاء والبلاء يتعالجان وليس من شرط الاعتراف بقضاء الله تعالى أن لايحمل السلاح وقد قال تعالى ـ خذوا حذركم ـ وأن لايسقى الأرض بعد بث البذر فيقال إن سبق القضاء بالنبات نبت البذر وإن لم يسبق لم ينبت بل ربط الأسباب بالمسببات هو القضاء الأول الذى هو كلح البصر أو هو أقرب وترتيب تفصيل المسببات على تفاصيل الأسباب على التدريج والتقدير هو القدر والذى قدر الخير قدره بسبب والذى قدر الشر قدر لدفعه سببا فلا تناقض بين هذه الأمور عند من انفتحت بصيرته ثم فى الدعاء من الفائدة ماذكرناه فى الذكر فانه يستدعى حضور القلب مع الله وهو منتهى العبادات ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « الدعاء مخ العبادة [1] » والغالب على الخلق أنه لاتنصرف قلوبهم إلى ذكر الله عز وجل إلا عند إلمام حاجة وإرهاق ملمة فان الانسان إذا مسه الشر فذو دعاء عريض فالحاجة تحوج إلى الدعاء والدعاء يرد القلب إلى الله عز وجل بالتضرع والاستكانة فيحصل به الذكر الذى هو أشرف العبادات ولذلك صار البلاء موكلا بالأنبياء عليهم السلام ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل لأنه يرد القلب بالافتقار والتضرع إلى الله عز وجل ويمنع من نسيانه وأما الغنى فسبب للبطر فى غالب الأمور فان الانسان ليطغى أن رآه استغنى فهذا ماأردنا أن نورده من جملة الأذكار والدعوات والله الموفق للخير وأما بقية الدعوات فى الأكل والسفر وعيادة المريض وغيرها فستأتى فى مواضعها إن شاء الله تعالى وعلى الله التكلان . نجز كتاب الأذكار والدعوات بكماله ، يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب الأوراد والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

(كتاب ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل)

وهو الكتاب العاشر من إحياء علوم الدين وبه اختتام ربع العبادات نفع الله به المسلمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله على آلائه حمدا كثيرا ونذكره ذكرا لايغادر فى القلب استكبارا ولا نفورا ونشكره إذ جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا ونصلى على نبيه الذى بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله الطاهرين وصحبه الأكرمين الذين اجتهدوا فى عبادة الله غدوة وعشيا وبكرة وأصيلا حتى أصبح كل واحد منهم نجما فى الدين هاديا وسراجا منيرا .

[أما بعد] فان الله تعالى جعل الأرض ذلولا لعباده لاليستقروا فى مناكبها بل ليتخذوها منزلا فيتزودوا منها زادا يحملهم فى سفرهم إلى أوطانهم ويكتنزون منها تحفا لنفوسهم عملا وفضلا محترزين من مصايدها ومعاطبها ويتحققون أن العمر يسير بهم سير السفينة براكبها فالناس فى هذا العالم سفر وأول منازلهم المهد وآخرها اللحد والوطن هو الجنة أو النار والعمر مسافة السفر فسنوه مراحله وشهوره فراسخه

إنما جزاء السلف الحمد والأداء ن من حديث عبد الله بن أبى ربيعة قال استقرض منى النبى صلى الله عليه وسلم أربعين ألفا فجاءه مال فدفعه إلىّ قال فذكره وإسناده حسن (١) حديث الدعاء مخ العبادة تقدم فى الباب الأول .

(كتاب الأوراد وفضل إحياء الليل)

بالعبادة وتعلم القرآن وتلاوته وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواسيهم ويحث الناس على مواساتهم ويجلس معهم ويأكل معهم وفيهم نزل قوله تعالى ـ ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ـ وقوله تعالى ـ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى ـ ونزل فى ابن أم مكتوم قوله تعالى ـ عبس وتولى أن جاءه الأعمى ـ وكان من أهل الصفة فعوتب النبى صلى الله عليه وسلم لأجله وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صافحهم لاينزع يده من أيديهم وكان يفرقهم على أهل الجدة والسعة يبعث مع كل واحد ثلاثة ومع الآخر أربعة وكان سعد بن معاذ يحمل إلى بيته منهم ثمانين يطعمهم . وقال أبو هريرة رضى الله

وأيامه أمياله وأنفاسه خطواته وطاعته بضاعته وأوقاته رءوس أمواله وشهواته وأغراضه قطاع طريقه وربحه الفوز بلقاء الله تعالى فى دار السلام مع الملك الكبير والنعيم المقيم وخسرانه البعد من الله تعالى مع الأنكال والأغلال والعذاب الأليم فى دركات الجحيم فالغافل فى نفس من أنفاسه حق ينقضى فى غير طاعة تقربه إلى الله زلفى متعرض فى يوم التغابن لغبينة وحسرة مالها منتهى ولهذا الخطر العظيم والخطب الهائل شمر الموفقون عن ساق الجد وودعوا بالكلية ملاذ النفس واغتنموا بقايا العمر ورتبوا بحسب تكرر الأوقات وظائف الأوراد حرصا على إحياء الليل والنهار فى طلب القرب من الملك الجبار والسعى إلى دار القرار فصار من مهمات علم طريق الآخرة تفصيل القول فى كيفية قسمة الأوراد وتوديع العبادات التى سبق شرحها على مقادير الأوقات ويتضح هذا الفهم بذكر بابين : الباب الأول : فى فضيلة الأوراد وترتيبها فى الليل والنهار . الباب الثانى : فى كيفية إحياء الليل وفضيلته ومايتعلق به . الباب الأول : فى فضيلة الأوراد وترتيبها وأحكامها .

(فضيلة الأوراد وبيان أن المواظبة عليها هى الطريق إلى الله تعالى)

اعلم أن الناظرين بنور البصيرة علموا أنه لانجاة إلا فى لقاء الله تعالى وأنه لاسبيل إلى اللقاء إلا بأن يموت العبد محبا لله تعالى وعارفا بالله سبحانه وأن المحبة والأنس لاتحصل إلا من دوام ذكر المحبوب والمواظبة عليه وان المعرفة به لاتحصل إلا بدوام الفكر فيه وفى صفاته وأفعاله وليس فى الوجود سوى الله تعالى وأفعاله ولن يتيسر دوام الذكر والفكر إلا بوداع الدنيا وشهواتها والاجتزاء منها بقدر البلغة والضرورة وكل ذلك لايتم إلا باستغراق أوقات الليل والنهار فى وظائف الأذكار والأفكار والنفس لما جبلت عليه من السآمة والملال لاتصبر على فن واحد من الأسباب المعينة على الذكر والفكر بل إذا ردت إلى نمط واحد أظهرت الملال والاستثقال وأن الله تعالى لايمل حتى تملوا فمن ضرورة اللطف بها أن تروح بالتنقل من فن إلى فن ومن نوع إلى نوع بحسب كل وقت لتغزر بالانتقال لذتها وتعظم باللذة رغبتها وتدوم بدوام الرغبة مواظبتها فلذلك تقسم الأوراد قسمة مختلفة فالذكر والفكر ينبغى أن يستغرقا جميع الأوقات أو أكثرها فان النفس بطبعها مائلة إلى ملاذ الدنيا فان صرف العبد شطر أوقاته إلى تدبيرات الدنيا وشهواتها المباحة مثلا والشطر الآخر إلى العبادات رجع جانب الميل إلى الدنيا لموافقتها الطبع إذ يكون الوقت متساويا فأنى يتقاومان والطبع لأحدهما مرجح إذ الظاهر والباطن يتساعدان على أمور الدنيا ويصفو فى طلبها القلب ويتجرد . وأما الرد إلى العبادات فمتكلف ولايسلم إخلاص القلب فيه وحضوره إلا فى بعض الأوقات فمن أراد أن يدخل الجنة بغير حساب فليستغرق أوقاته فى الطاعة ومن أراد أن ترجح كفة حسناته وتثقل موازين خيراته فليستوعب فى الطاعة أكثر أوقاته فان خلط عملا صالحا وآخر سيئا فأمره مخطر ولكن الرجاء غير منقطع والعفو من كرم الله منتظر فعسى الله تعالى أن يغفر له بجوده وكرمه فهذا ماانكشف للناظرين بنور البصيرة فان لم تكن من أهله فانظر إلى خطاب الله تعالى لرسوله واقتبسه بنور الايمان فقد قال الله تعالى لأقرب عباده إليه وأرفعهم درجة لديه ـ إن لك فى النهار سبحا طويلا واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا ـ وقال تعالى ـ واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا ـ وقال تعالى ـ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ومن الليل فسبحه وأدبار السجود ـ وقال سبحانه ـ وسبح بحمد ربك حين تقوم ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم ـ وقال تعالى ـ إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأقوم قيلا ـ وقال تعالى ـ ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ـ وقال عز وجل ـ وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل إن الحسنات

عنه لقد رأيت سبعين من أهل الصفة يصلون فى ثوب واحد منهم من لايبلغ ركبتيه فاذا ركع أحدهم قبض بيديه مخافة أن تبدو عورته . وقال بعض أهل الصفة جئنا جماعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلنا يارسول الله أحرق بطوننا التمر فسمع بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فصعد المنبر ثم قال ما بال أقوام يقولون أحرق بطوننا التمر أما علمتم أن هذا التمر هو طعام أهل المدينة وقد واسونا به وواسيناكم بما واسونا به والذى نفس محمد بيده إن منذ شهرين لم يرتفع من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم دخان للخبز وليس لهم إلا الأسودان الماء والتمر . أخبرنا الشيخ أبو الفتح محمد بن عبد الباقى فى كتابه قال أنا الشيخ أبو بكر

يذهبن السيئات ثم انظر كيف وصف الفائزين من عباده وبماذا وصفهم فقال تعالى ـ أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ـ وقال تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ـ وقال عز وجل ـ والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما ـ وقال عز وجل ـ كانوا قليلا من الليل مايهجعون وبالأسحار هم يستغفرون ـ وقال عز وجل ـ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ـ وقال تعالى ـ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ـ فهذا كله يبين لك أن الطريق إلى الله تعالى مراقبة الأوقات وعمارتها بالأوراد على سبيل الدوام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « أحب عباد الله إلى الله الذين يراعون الشمس والقمر والأظلة لذكر الله تعالى[1] » وقد قال تعالى ـ الشمس والقمر بحسبان ـ وقال تعالى ـ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا ـ وقال تعالى ـ والقمر قدرناه منازل ـ وقال تعالى ـ وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر ـ فلا تظنن أن المقصود من سير الشمس والقمر بحسبان منظوم مرتب ومن خلق الظل والنور والنجوم أن يستعان بها على أمور الدنيا بل لتعرف بها مقادير الأوقات فتشتغل فيها بالطاعات والتجارة للدار الآخرة يدلك عليه قوله تعالى ـ وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا ـ أى يخلف أحدهما الآخر ليتدارك فى أحدهما مافات فى الآخر وبين أن ذلك للذكر والشكر لاغير وقال تعالى ـ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ـ وإنما الفضل المبتغى هو الثواب والمغفرة ونسأل الله حسن التوفيق لما يرضيه .

(بيان أعداد الأوراد وترتيبها)

اعلم أن أوراد النهار سبعة فما بين طلوع الصبح إلى طلوع قرص الشمس ورد وما بين طلوع الشمس إلى الزوال وردان وما بين الزوال إلى وقت العصر وردان وما بين العصر إلى المغرب وردان والليل ينقسم إلى أربعة أوراد وردان من المغرب إلى وقت نوم الناس ووردان من النصف الأخير من الليل إلى طلوع الفجر ، فلنذكر فضيلة كل ورد ووظيفته ومايتعلق به . فالورد الأول : ما بين طلوع الصبح إلى طلوع الشمس وهو وقت شريف ويدل على شرفه وفضله إقسام الله تعالى به إذ قال ـ والصبح إذا تنفس ـ وتمدحه به إذ قال ـ فالق الإصباح ـ وقال تعالى ـ قل أعوذ برب الفلق ـ وإظهاره القدرة بقبض الظل فيه إذ قال تعالى ـ ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا ـ وهو وقت قبض ظل الليل ببسط نور الشمس وإرشاده الناس إلى التسبيح فيه بقوله تعالى ـ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ـ وبقوله تعالى ـ فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ـ وقوله عز وجل ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ـ وقوله تعالى ـ واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ـ . فأما ترتيبه فليأخذ من وقت انتباهه من النوم فاذا انتبه فينبغى أن يبتدئ بذكر الله تعالى فيقول الحمد لله الذى أحيانا بعد ماأماتنا وإليه النشور إلى آخر الأدعية والآيات التى ذكرناها فى دعاء الاستيقاظ من كتاب الدعوات وليلبس ثوبه وهو فى الدعاء وينوى به ستر عورته امتثالا لأمر الله تعالى واستعانة به على عبادته من غير قصد رياء ولا رعونة ثم يتوجه إلى بيت الماء إن كان به حاجة إلى بيت الماء ويدخل أولا رجله اليسرى ويدعو بالأدعية التى ذكرناها فيه فى كتاب الطهارة عند الدخول والخروج

(١) حديث أحب عباد الله إلى الله الذين يراعون الشمس والقمر والأهلة لذكر الله الطبرانى و ك وقال صحيح الإسناد من حديث ابن أبى أوفى بلفظ خيار عباد الله .

ابن زكريا الطريثيثى قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال حدثنا محمد بن محمد بن سعيد الأنماطى قال حدثنا الحسن بن يحيى ابن سلام قال حدثنا محمد بن على الترمذى قال حدثنى سعيد بن حاتم البلخى قال حدثنا سهل بن أسلم عن خلاد بن محمد عن أبى عبد الرحمن السكرى عن يزيد النحوى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهم قال : « وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أهل الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال أبشروا يا أصحاب الصفة فمن بقى منكم على النمط الذى أنتم عليه اليوم راضيا بما هو فيه فانه من رفقائى يوم القيامة » وقيل : كان منهم طائفة بخراسان يأوون إلى الكهوف والمغارات ولا يسكنون القرى

ثم يستاك على السنة كما سبق ويتوضأ مراعيا لجميع السنن والأدعية التي ذكرناها في الطهارة فانا إنما قدمنا آحاد العبادات لكي نذكر في هذا الكتاب وجه التركيب والترتيب فقط فاذا فرغ من الوضوء صلى ركعتي الفجر أعني السنة في منزله (١) كذلك كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقرأ بعد الركعتين سواء أداهما في البيت أو المسجد الدعاء الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما ويقول : اللهم إني أسألك رحمة من عندك تهدي بها قلبي إلى آخر الدعاء (٢) ثم يخرج من البيت متوجها إلى المسجد ولا ينسى دعاء الخروج إلى المسجد ولا يسعى إلى الصلاة سعيا بل يمشي وعليه السكينة والوقار (٣) كما ورد به الخبر ولا يشبك بين أصابعه ويدخل المسجد ويقدم رجله اليمنى ويدعو بالدعاء المأثور لدخول المسجد (٤) ثم يطلب من المسجد الصف الأول إن وجد متسعا ولا يتخطى رقاب الناس ولا يزاحم كما سبق ذكره في كتاب الجمعة ثم يصلي ركعتي الفجر إن لم يكن صلاهما في البيت ويشتغل بالدعاء المذكور بعدهما وإن كان قد صلى ركعتي الفجر صلى ركعتي التحية وجلس منتظرا للجماعة والأحب التغليس بالجماعة فقد كان صلى الله عليه وسلم يغلس بالصبح (٥) ولا ينبغي أن يدع الجماعة في الصلاة عامة وفي الصبح والعشاء خاصة فلهما زيادة فضل ، فقد روى أنس بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في صلاة الصبح « من توضأ ثم توجه إلى المسجد ليصلي فيه الصلاة كان له بكل خطوة حسنة ومحي عنه سيئة والحسنة بعشر أمثالها ، فاذا صلى ثم انصرف عند طلوع الشمس كتب له بكل شعرة في جسده حسنة وانقلب بحجة مبرورة فان جلس حتى يركع الضحى كتب له بكل ركعة ألفا ألف حسنة ومن صلى العتمة فله مثل ذلك وانقلب بعمرة مبرورة (٦) » وكان من عادة السلف دخول المسجد قبل طلوع الفجر قال رجل من التابعين دخلت المسجد قبل طلوع الفجر فلقيت أبا هريرة قد سبقني فقال لي يا ابن أخي لأي شيء خرجت من منزلك في هذه الساعة فقلت لصلاة الغداة فقال أبشر فانا كنا نعد خروجنا وقعودنا في المسجد في هذه الساعة بمنزلة غزوة في سبيل الله تعالى (٧) أو قال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم طرقه وفاطمة رضي الله عنهما وهما نائمان فقال « ألا تصليان قال علي فقلت يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله تعالى فاذا شاء أن يبعثها بعثها فانصرف صلى الله عليه وسلم فسمعته وهو منصرف يضرب فخذه ويقول وكان الإنسان أكثر شيء جدلا (٨) » ثم ينبغي أن يشتغل بعد ركعتي الفجر ودعائه بالاستغفار

(١) حديث صلاة ركعتي الصبح في المنزل متفق عليه من حديث حفصة (٢) حديث الدعاء بعد ركعتي الصبح اللهم إني أسألك رحمة من عندك الحديث تقدم (٣) حديث المشي إلى الصلاة وعليه السكينة متفق عليه من حديث أبي هريرة (٤) حديث الدعاء المأثور لدخول المسجد تقدم في الباب الخامس من الأذكار (٥) حديث التغليس في الصبح متفق عليه من حديث عائشة (٦) حديث أنس في صلاة الصبح من توضأ ثم توجه إلى المسجد يصلي فيه الصلاة كان له بكل خطوة حسنة ومحي عنه سيئة والحسنة بعشر أمثالها وإذا صلى ثم انصرف عند طلوع الشمس كتب له بكل شعرة في جسده حسنة وانقلب بحجة مبرورة فان جلس حتى يركع كتب له بكل ركعة ألفا ألف حسنة ومن صلى العتمة فله مثل ذلك وانقلب بحجة مبرورة لم أجد له أصلا بهذا السياق وفي شعب الإيمان للبيهقي من حديث أنس بسند ضعيف ومن صلى المغرب في جماعة كان له كحجة مبرورة وعمرة متقبلة (٧) حديث أبي هريرة كنا نعد خروجنا وقعودنا في المجلس في هذه الساعة بمنزلة غزوة في سبيل الله لم أقف له على أصل (٨) حديث علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طرقه وفاطمة وهما نائمان فقال ألا تصلون قال علي فقلت يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله الحديث متفق عليه :

والمدن يسمونهم في خراسان شكفتية لأن شكفت اسم الغار ينسبونهم إلى المأوى والمستقر وأهل الشام يسمونهم جوعية والله تعالى ذكر في القرآن طوائف الخير والصلاح فسمى قوما أبرارا وآخرين مقربين ومنهم الصابرون والصادقون والذاكرون والمحبون واسم الصوفي مشتمل على جميع التفرق في هذه الأسماء المذكورة وهذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل كان في زمن التابعين . ونقل عن الحسن البصري رحمة الله عليه أنه قال رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذ وقال معي أربع دوانيق يكفيني ما معي ويشيد هذا ما روي عن سفيان أنه قال : لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء

والتسبيح إلى أن تقام الصلاة فيقول أستغفر الله الذى لاإله إلا هو الحى القيوم وأتوب إليه سبعين مرة وسبحان الله والحمدلله ولاإله إلاالله والله أكبرمائة مرةثم يصلى الفريضة مراعيا جميع ماذكرناه من الآداب الباطنة والظاهرة فى الصلاة والقدوة فاذا فرغ منها قعد فى المسجد إلى طلوع الشمس فى ذكر الله تعالى كما سنرتبه فقد قال ﷺ « لأن أقعد فى مجلسى أذكر الله تعالى فيه من صلاة الغداة إلى طلوع الشمس أحب إلى من أن أعتق أربع رقاب (١) » وروى « أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى الغداة قعد فى مصلاه حتى تطلع الشمس ، وفى بعضها ويصلى ركعتين (٢) » أى بعد الطلوع وقد ورد فى فضل ذلك مالايحصى وروى الحسن « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيما يذكره من رحمة ربه يقول إنه قال : ياابن آدم اذكرنى بعد صلاة الفجر ساعة وبعد صلاة العصر ساعة أكفك مابينهما (٣) » وإذا ظهر فضل ذلك فليقعد ولايتكلم إلى طلوع الشمس بل ينبغى أن تكون وظيفته إلى الطلوع أربعة أنواع أدعية وأذكار ويكررها فى سبحة وقراءة قرآن وتفكر أما الأدعية فكلما يفرغ من صلاته فليبدأ وليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم أنت السلام ومنك السلام وإليك يعود السلام حينا ربنا بالسلام وأدخلنا دار السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام ثم يفتتح الدعاء بما كان يفتتح به رسول الله ﷺ وهو قوله سبحان ربى العلى الأعلى الوهاب لاإله إلاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير لاإله إلاالله أهل النعمة والفضل والثناء الحسن لاإله إلاالله ولانعبد إلاإياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون (٤) ثم يبدأ بالأدعية التى أوردناها فى الباب الثالث والرابع من كتاب الأدعية فيدعو بجميعها إن قدر عليه أو يحفظ من جملتها مايراه أوفق بحاله وأرق لقلبه وأخف على لسانه . وأما الأذكار المكررة فهى كلمات ورد فى تكرارها فضائل لم نطول بايرادها وأقل مايبغى أن يكرر كل واحد منها ثلاثا أو سبعا وأكثره مائة أو سبعون وأوسطه عشر فليكررها بقدر فراغه وسعة وقته وفضل الأكثر أكثر والأوسط الأقصد أن يكررها عشر مرات فهو أجدر بأن يدوم عليه وخير الأمور أدومها وإن قل وكل وظيفة لايمكن المواظبة على كثيرها فقليلها مع المداومة أفضل وأشد تأثيرا فى القلب من كثيرها مع الفترة ومثال القليل الدائم كقطرات ماء تتقاطر على الأرض على التوالى فتحدث فيها حفيرة ولو وقع ذلك على الحجر ومثال الكثير المتفرق ماء يصب دفعة أو دفعات متفرقة متباعدة الأوقات فلا يبين لها أثر ظاهر وهذه الكلمات عشرة . الأولى : قوله لاإله إلاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير (٥) . الثانية : قوله سبحان الله والحمد لله ولاإله إلاالله والله أكبر

وهذا يدل على أن هذا الاسم كان يعرف قديما وقيل لم يعرف هذا الاسم إلى الثانين من الهجرة العربية لأن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمون الرجل صحابيا لشرف صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكون الاشارة إليها أولى من كل إشارة وبعد انقراض عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من أخذ منهم العلم سمى تابعيا ثم لما تقادم زمان الرسالة وبعد عهد النبوة وانقطع الوحى السماوى وتوارى النور المصطفوى واختلفت الآراء وتنوعت الأهواء وتفرد كل ذى رأى برأيه وكدر شرب العلوم شوب الأهوية وتزعزعت أبنية المتقين واضطربت عزائم الزاهدين وغلبت

(١) حديث لأن أقعد فى مجلس أذكر الله فيه من صلاة الغداة إلى طلوع الشمس أحب إلى من أن أعتق أربع رقاب د من حديث أنس وتقدم فى الباب الثالث من العلم (٢) حديث كان إذ صلى الغداة قعد فى مصلاه حتى تطلع الشمس وفى بعضها ويصلى ركعتين أى بعد الطلوع م من حديث جابر ابن سمرة دون ذكر الركعتين وت من حديث أنس وحسنه من صلى الفجر فى جماعة ثم قعد يذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة تامة تامة تامة (٣) حديث الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيما يذكر من رحمة ربه أنه قال ياابن آدم اذكرنى من بعد صلاة الفجر ساعة وبعد صلاة العصر ساعة أكفك مابينهما ابن المبارك فى الزهد هكذا مرسلا (٤) حديث كان يفتتح الدعاء بسبحان ربى العلى الأعلى الوهاب تقدم (٥) حديث الفضل فى تكرار لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شىء قدير تقدم من حديث أبى أيوب تكرارها عشرا دون

ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم (١) . الثالثة : قوله سبوح قدوس رب الملائكة والروح (٢) . الرابعة : قوله سبحان الله العظيم وبحمده (٣) . الخامسة : قوله أستغفر الله العظيم الذى لاإله إلا هو الحى القيوم وأسأله التوبة (٤) . السادسة : قوله اللهم لامانع لما أعطيت ولامعطى لما منعت ولاينفع ذا الجد منك الجد (٥) . السابعة : قوله لاإله إلا الله الملك الحق المبين (٦) الثامنة : قوله باسم الله الذى لايضر مع اسمه شيء فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم (٧) التاسعة : اللهم صل على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمى وعلى آله وصحبه وسلم (٨) .

قوله يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير فانها فى اليوم والليلة للنسائى من حديث أبى ذر دون قوله وهو حى لايموت وهى كلها عند البزار من حديث عبد الرحمن بن عوف فيما يقال عند الصباح والمساء وتقدم تكرارها مائة ومائتين وللطبرانى فى الدعاء من حديث عبد الله بن عمر وتكرارها ألف مرة وإسناده ضعيف .

(١) حديث الفضل فى تكرار سبحان الله والحمد لله ولاإله إلا الله والله أكبر ولاحول ولاقوة إلا بالله ن فى اليوم والليلة وحب ك وصححه من حديث أبى سعيد الخدرى استكثروا من الباقيات الصالحات فذكرها (٢) حديث تكرار سبوح قدوس ربّ للملائكة والروح لم أجد ذكرها مكرّرة لكن عند م من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى ركوعه وسجوده وقد تقدم ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث البراء أكثر من أن تقول سبحان الملك القدوس رب للملائكة والروح (٣) حديث تكرار سبحان الله وبحمده متفق عليه من حديث أبى هريرة من قال ذلك فى يوم مائة مرة حطت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر (٤) حديث تكرار أستغفر الله الذى لاإله إلا هو الحى القيوم وأسأله التوبة للمستغفرى فى الدعوات من حديث معاذ أن من قالها بعد الفجر وبعد العصر ثلاث مرات كفرت ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر ولفظه وأتوب إليه وفيه ضعف وهكذا رواه ت من حديث أبى سعيد فى قولها ثلاثا وللبخارى من حديث أبى هريرة إنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة ولم يقل الطبرانى أكثر ولمسلم من حديث الأعرابى لأستغفر الله فى كل يوم مائة مرة تقدمت هذه الأحاديث فى الباب الثانى من الأذكار (٥) حديث تكرار اللهم لامانع لما أعطيت ولامعطى لما منعت ولاينفع ذا الجد منك لم أجد تكرارها فى حديث وإنما وردت مطلقة عقب الصلوات وفى الرفع من الركوع (٦) حديث تكرار لاإله إلا الله الملك الحق المبين للمستغفرى فى الدعوات والخطيب فى الرواة عن مالك من حديث على من قالها فى يوم مائة مرة كان له أمان من الفقر وأمان من وحشة القبر واستجلب به الغنى واستفرع به باب الجنة وفيه الفضل بن غانم ضعيف ولأبى نعيم فى الحلية من قال ذلك فى كل يوم وليلة مائتى مرة لم يسأل الله فيهما حاجة إلا قضاها وفيه سليم الخواص ضعيف وقال فيه أظنه عن علىّ (٧) حديث تكرار باسم الله الذى لايضر مع اسمه شيء فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم أصحاب السنن وابن حبان و ك وصححه من حديث عثمان من قال ذلك ثلاث مرات حين يمسى لم يصبه فجأة بلاء حتى يصبح ومن قالها حين يصبح ثلاث مرات لم يصبه فجأة بلاء حتى يمسى قال ت حسن صحيح غريب (٨) حديث تكرار اللهم صل على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمى وعلى آل محمد ذكره أبو القاسم محمد بن عبد الواحد الغافقى فى فضائل القرآن من حديث ابن أبى أوفى من أراد أن يموت فى السماء الرابعة فليقل كل يوم ثلاث مرات فذكره وهو منكر قلت ورد التكرار عند الصباح والمساء من غير تعيين لهذه الصيغة رواه الطبرانى من حديث أبى الدرداء بلفظ من صلى علىّ حين يصبح عشرا وحين يمسى عشرا أدركته شفاعتى يوم القيامة وفيه انقطاع

الجهالات وكشف حجابها وكثرت العادات وتملكت أربابها وتزخرفت الدنيا وكثر خطابها تفرد طائفة بأعمال صالحة وأحوال سنية وصدق فى العزيمة وقوة فى الدين وزهدوا فى الدنيا ومحبتها واغتنموا العزلة والوحدة واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى أسوة بأهل الصفة تاركين للأسباب متبتلين إلى رب الأرباب فأثمر لهم صالح الأعمال سنىّ الأحوال وتهيأ لهم صفاء الفهوم لقبول العلوم وصار لهم بعد اللسان لسان وبعد العرفان عرفان وبعد الإيمان إيمان كما قال حارثة أصبحت مؤمنا حقا حيث كوشفت برتبة فى الايمان غير مايتعاهدها فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها وإشارات

العاشرة : قوله أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون(١) فهذه العشر كلمات إذا كرر كل واحدة عشر مرات حصل له مائة مرة فهو أفضل من أن يكرر ذكرا واحدا مائة مرة لأن لكل واحدة من هؤلاء الكلمات فضلا على حياله وللقلب بكل واحدة نوع تنبه وتلذذ وللنفس فى الانتقال من كلمة إلى كلمة نوع استراحة وأمن من الملل فأما القراءة فيستحب له قراءة جملة من الآيات وردت الأخبار بفضلها وهو أن يقرأ سورة الحمد (٢) وآية الكرسى (٣) وخاتمة البقرة (٤) من قوله آمن الرسول وشهد الله (٥) وقل اللهم مالك الملك الآيتين (٦) وقوله تعالى ـ لقد جاءكم رسول من أنفسكم ـ إلى آخرها (٧)

(١) حديث تكرار أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ت من حديث معقل بن يسار من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك الحديث ومن قالها حين يمسى كان بتلك المنزلة وقال حسن غريب ولابن أبى الدنيا من حديث أنس مثل حديث مقطوع قبله من قالها حين يصبح عشر مرات أجير من الشيطان إلى الصبح الحديث ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث عائشة ألا أعلمك يا خالد كلمات تقولها ثلاث مرات قل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون والحديث عند أبى داود و ت وحسنه و ك وصححه فيما يقال عند الفزع دون تكرارها ثلاثا من حديث عبد الله ابن عمرو (٢) حديث فضل سورة الحمد ع من حديث أبى سعيد بن المعلى أنها أعظم السور فى القرآن و م من حديث ابن عباس فى الملك الذى نزل إلى الأرض وقال للنبى ﷺ أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك: فاتحة الكتاب وخواتم سورة البقرة لم تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته (٣) حديث فضل آية الكرسى م من حديث أبى بن كعب يا أبا المنذر أتدرى أى آية من كتاب الله معك أعظم قلت الله لا إله إلا هو الحى القيوم الحديث و خ من حديث أبى هريرة فى توكيله بحفظ تمر الصدقة ومجىء الشيطان إليه وقوله إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسى فانه لن يزال عليك من الله حافظ الحديث وفيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إنه قد صدقك وهو كذوب (٤) حديث فضل خاتمة البقرة متفق عليه من حديث أبى مسعود من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه وتقدم حديث ابن عباس قبله بحديث (٥) حديث فضل شهد الله أبو الشيخ حب فى كتاب الثواب من حديث ابن مسعود من قرأ شهد الله إلى قوله الإسلام ثم قال وأنا أشهد بما شهد الله به وأستودع الله هذه الشهادة وهى لى عنده وديعة جىء به يوم القيامة فقيل له عبدى هذا عهد إلىّ عهدا وأنا أحق من وفى بالعهد أدخلوا عبدى الجنة وفيه عمر بن المختار روى الأباطيل قاله ابن عدى وسيأتى حديث على بعده (٦) حديث فضل قل اللهم مالك الملك الآيتين المستغفرى فى الدعوات من حديث علىّ ان فاتحة الكتاب وآية الكرسى والآيتين من آل عمران شهد الله إلى قوله الإسلام وقل اللهم مالك الملك إلى قوله بغير حساب معلقات ما بينهن وبين الله حجاب الحديث وفيه فقال الله لا يقرأ كن أحد من عبادى دبر كل صلاة إلا جعلت الجنة مثواه الحديث وفيه الحارث ابن عمير وفى ترجمته ذكره حب فى الضعفاء وقال موضوع لا أصل له والحارث يروى عن الاثبات الموضوعات قلت وثقه حماد بن زيد وابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم و ن وروى له خ تعليقا

(٧) حديث فضل لقد جاءكم رسول من أنفسكم إلى آخرها طب فى الدعاء من حديث أنس بسند ضعيف علق رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحترز به من كل شيطان رجيم ومن كل جبار عنيد فذكر

يتعاهدونها فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها وتعرب عن أحوال يجدونها فأخذ ذلك الخلف عن السلف حتى صار ذلك رسما مستمرا وخبرا مستقرا فى كل عصر و زمان فظهر هذا الاسم بينهم وتسموا به وسموا به فالاسم سمتهم والعلم بالله صفتهم والعبادة حليتهم والتقوى شعارهم وحقائق الحقيقة أسرارهم، نزاع القبائل وأصحاب الفضائل سكان قباب الغيرة وقطان ديار الحيرة لهم مع الساعات من إمداد فضل الله مزيد ولهيب شوقهم يتأجج ويقول هل من مزيد اللهم احشرنا فى زمرتهم وارزقنا حالاتهم والله أعلم .

[الباب السابع فى ذكر التصوف والتشبه به]

أخبرنا شيخنا شيخ الإسلام أبو النجيب

وقوله تعالى ـ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ـ إلى آخرها[1] وقوله سبحانه ـ الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا ـ[2] الآية وخمس آيات من أول الحديد[3] وثلاثا من آخر سورة الحشر[4] وإن قرأ السبعات العشر التى أهداها الخضر عليه السلام إلى إبراهيم التيمى رحمه الله ووصاه أن يقولها غدوة وعشية فقد استكمل الفضل وجمع له ذلك فضيلة جملة الأدعية المذكورة فقد روى عن كرز بن وبرة رحمه الله وكان من الأبدال قال أتانى أخ لى من أهل الشام فأهدى لى هدية وقال يا كرز اقبل منى هذه الهدية فانها نعمت الهدية فقلت يا أخى ومن أهدى لك هذه الهدية قال أعطانيها إبراهيم التيمى قلت أفلم تسأل إبراهيم من أعطاه إياها قال بلى قال كنت جالسا فى فناء الكعبة وأنا فى التهليل والتسبيح والتحميد والتمجيد فجاءنى رجل فسلم على وجلس عن يمينى فلم أر فى زمانى أحسن منه وجها ولا أحسن منه ثيابا ولا أشد بياضا ولا أطيب ريحا منه فقلت يا عبد الله من أنت ومن أين جئت فقال أنا الخضر فقلت فى أى شىء جئتنى فقال جئتك للسلام عليك وحبا لك فى الله وعندى هدية أريد أن أهديها لك فقلت ماهى قال أن تقول قبل طلوع الشمس وقبل انبساطها على الأرض وقبل الغروب سورة الحمد وقل أعوذ برب الناس وقل أعوذ برب الفلق وقل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون وآية الكرسى كل واحدة سبع مرات وتقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر سبعا وتصلى على النبى صلى الله عليه وسلم سبعا وتستغفر لنفسك ولوالديك وللمؤمنين والمؤمنات سبعا وتقول اللهم افعل بى وبهم عاجلا وآجلا فى الدين والدنيا والآخرة ما أنت له أهل ولا تفعل بنا يا مولانا ما نحن له أهل إنك غفور حليم جواد كريم رءوف رحيم سبع مرات وانظر أن لا تدع ذلك غدوة وعشية فقلت أحب أن تخبرنى من أعطاك هذه العطية العظيمة فقال أعطانيها محمد صلى الله عليه وسلم[5] فقلت أخبرنى بثواب ذلك فقال إذا لقيت محمدا صلى الله عليه وسلم فاسأله عن ثوابه فانه يخبرك بذلك فذكر إبراهيم التيمى أنه رأى ذات يوم فى منامه كأن الملائكة جاءته فاحتملته حتى أدخلوه الجنة فرأى ما فيها ووصف أمورا عظيمة مما رآه فى الجنة قال فسألت الملائكة

حديثا وفى آخره فقل حسبى الله إلى آخر السورة وذكر أبو القاسم الغافقى فى فضائل القرآن فى رغائب القرآن لعبد الملك بن حبيب من رواية محمد بن بكار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من لزم قراءة لقد جاءكم رسول من أنفسكم إلى آخر السورة لم يمت هدما ولا غرقا ولا حرقا ولا ضربا بحديدة وهو ضعيف (١) حديث فضل لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لم أجد فيه حديثا يخصها لكن فى فضل سورة الفتح ما رواه أبو الشيخ فى كتاب من حديث أبى بن كعب من قرأ سورة الفتح فكأنما شهد فتح مكة مع النبى ﷺ وهو حديث موضوع (٢) حديث فضل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا الآية أحمد والطبرانى من حديث معاذ بن أنس آية العز الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا الآية كلها وإسناده ضعيف (٣) حديث فضل خمس آيات من أول الحديد ذكر أبو القاسم الغافقى فى فضائل القرآن من حديث على إذا أردت أن تسأل الله حاجة فاقرأ خمس آيات من أول سورة الحديد إلى قوله ـ عليم بذات الصدور ـ ومن آخر سورة الحشر من قوله ـ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل ـ إلى آخر السورة ثم تقول يا من هو كذا افعل بى كذا وتدعو بما تريد (٤) حديث فضل ثلاث آيات من آخر سورة الحشر ت من حديث معقل بن يسار وقد تقدم قبل هذا بورقة وللبيهقى فى الشعب من حديث أبى أمامة بسند ضعيف من قرأ خواتيم سورة الحشر فى ليل أو نهار فمات من يومه أو ليلته فقد أوجب الله له الجنة (٥) حديث كرز بن وبرة من أهل الشام عن إبراهيم التيمى أن الخضر علمه السبعات العشرة وقال فى آخرها أعطانيها محمد صلى الله عليه وسلم ليس له أصل ولم يصح فى حديث قط اجتماع الخضر بالنبى صلى الله عليه وسلم ولا عدم اجتماعه ولا حياته ولا موته .

السهروردى إجازة قال أنا الشيخ أبو منصور ابن خيرون قال أنا أبو محمد الحسن بن على الجوهرى إجازة قال أنا محمد بن العباس بن زكريا قال أنا أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد الأصفهانى قال حدثنا الحسين بن الحسن المروزى قال أنا عبد الله ابن المبارك قال أنا المعتمر بن سليمان قال أنا حميد الطويل عن أنس بن مالك قال « جاء رجل إلى النبى عليه الصلاة والسلام فقال يا رسول الله متى قيام الساعة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة فلما قضى الصلاة قال أين السائل عن الساعة فقال الرجل أنا يا رسول الله قال ما أعددت لها قال ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام أو قال ما أعددت لها كبير عمل إلا أنى

فقلت لمن هذا فقالوا للذى يعمل مثل عملك وذكر أنه أكل من ثمرها وسقوه من شرابها قال فأتانى النبى صلى الله عليه وسلم ومعه سبعون نبيا وسبعون صفا من الملائكة كل صف مثل ما بين المشرق والمغرب فسلم علىّ وأخذ بيدى فقلت يارسول الله الخضر أخبرنى أنه سمع منك هذا الحديث فقال صدق الخضر صدق الخضر وكل ما يحكيه فهو حق وهو عالم أهل الأرض وهو رئيس الأبدال وهو من جنود الله تعالى فى الأرض فقلت يارسول الله فمن فعل هذا أو عمله ولم ير مثل الذى رأيت فى منامى هل يعطى شيئا مما أعطيته فقال والذى بعثنى بالحق نبيا إنه لا يعطى العامل بهذا وإن لم يرنى ولم ير الجنة إنه لا يغفر له جميع الكبائر التى عملها ويرفع الله تعالى عنه غضبه ومقته ويأمر صاحب الشمال أن لا يكتب عليه خطيئة من السيئات إلى سنة والذى بعثنى بالحق نبيا ما يعمل بهذا إلا من خلقه الله سعيدا ولا يتركه إلا من خلقه الله شقيا وكان إبراهيم التيمى يمكث أربعة أشهر لم يطعم ولم يشرب فلعله كان بعد هذه الرؤيا فهذه وظيفة القراءة فإن أضاف إليها شيئا مما انتهى إليه ورده من القرآن أو اقتصر عليه فهو حسن فإن القرآن جامع لفضل الذكر والفكر والدعاء مهما كان بتدبر كما ذكرنا فضله وآدابه فى باب التلاوة . وأما الأفكار فليكن ذلك إحدى وظائفه وسيأتى تفصيل ما يتفكر فيه وكيفيته فى كتاب التفكر من ربع المنجيات ولكن مجامعه ترجع إلى فنين : أحدهما أن يتفكر فيما ينفعه من المعاملة بأن يحاسب نفسه فيما سبق من تقصيره ويرتب وظائفه فى يومه الذى بين يديه ويدبر فى دفع الصوارف والعوائق الشاغلة له عن الخير ويتذكر تقصيره وما يتطرق إليه الخلل من أعماله ليصلحه ويحضر فى قلبه النيات الصالحة من أعماله فى نفسه وفى معاملته للمسلمين . الفن الثانى فيما ينفعه فى علم المكاشفة وذلك بأن يتفكر مرة فى نعم الله تعالى وتواتر آلائه الظاهرة والباطنة لتزيد معرفته بها ويكثر شكره عليها أو فى عقوباته ونقماته لتزيد معرفته بقدرة الإله واستغنائه ويزيد خوفه منها ولكل واحد من هذه الأمور شعب كثيرة يتسع التفكر فيها على بعض الخلق دون البعض وإنما نستقصى ذلك فى كتاب التفكر ومهما تيسر الفكر فهو أشرف العبادات إذ فيه معنى الذكر لله تعالى وزيادة أمرين : أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف . والثانى زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ولا تنكشف عظمة الله سبحانه وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله فيحصل من الفكر المعرفة ومن المعرفة التعظيم ومن التعظيم المحبة والذكر أيضا يورث الأنس وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التى سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم ونسبة محبة العارف إلى أنس الذاكر من غير تمام الاستبصار كنسبة عشق من شاهد جمال شخص بالعين واطلع على حسن أخلاقه وأفعاله وفضائله وخصاله الحميدة بالتجربة إلى أنس من كرر على سمعه وصف شخص غائب عن عينه بالحسن فى الخلق والخلق مطلقا من غير تفصيل وجوه الحسن فيهما فليس محبته له كمحبة المشاهد وليس الخبر كالمعاينة فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدى ليس معهم من محاسن صفات الله تعالى إلا أمور جملية اعتقدوها بتصديق من وصفها لهم والعارفون هم الذين شاهدوا ذلك الجلال والجمال بعين البصيرة الباطنة التى هى أقوى من البصر الظاهر لأن أحدا لم يحط بكنه جلاله وجماله فإن ذلك غير مقدور لأحد من الخلق ولكن كل واحد شاهد بقدر ما رفع له من الحجاب ولا نهاية لجمال حضرة الربوبية ولا لحجبها وإنما عدد حجبها التى استحقت أن تسمى نورا وكاد يظن الواصل إليها أنه قد تم وصوله إلى الأصل سبعون حجابا قال صلى الله عليه وسلم « إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره (١) » وتلك الحجب أيضا مترتبة وتلك الأنوار متفاوتة فى الرتب تفاوت الشمس والقمر والكواكب ويبدو

(١) حديث إن لله سبعين حجابا من نور الحديث تقدم فى قواعد العقائد .

أحب الله ورسوله فقال النبى عليه الصلاة والسلام: « المرء مع من أحب أو أنت مع من أحببت » قال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشىء بعد الاسلام فرحهم بهذا فالمتشبه بالصوفية ما اختار التشبه بهم دون غيرهم من الطوائف إلا لمحبته إياهم وهو مع تقصيره عن القيام بما هم فيه يكون معهم لموضع إرادته ومحبته وقد ورد بلفظ آخر أوضح من الخبر الذى رويناه فى المعنى روى عبادة بن الصامت عن أبى ذر الغفارى قال : قلت يارسول الله الرجل يحب القوم ولا يستطيع أن يعمل كعملهم قال « أنت يا أبا ذر مع من أحببت » قال قلت فانى أحب الله ورسوله . قال « فانك مع من أحببت » قال

فى الأول أصغرها ثم مايليه وعليه أول بعض الصوفية درجات ما كان يظهر لإبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم فى ترقيه وقال ـ فلما جن عليه الليل ـ أى أظلم عليه الأمر ـ رأى كوكبا ـ أى وصل إلى حجاب من حجب النور فعبر عنه بالكوكب وما أريد به هذه الأجسام المضيئة فان آحاد العوام لا يخفى عليهم أن الربوبية لا تليق بالأجسام بل يدركون ذلك بأوائل نظرهم فما لا يضلل العوام لا يضلل الخليل عليه السلام والحجب المسماة أنوارا ما أريد بها الضوء المحسوس بالبصر بل أريد بها ما أريد بقوله تعالى ـ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ـ الآية ولتجاوز هذه المعانى فانها خارجة عن علم المعاملة ولا يوصل إلى حقائقها إلا الكشف التابع للفكر الصافى وقل من ينفتح له بابه والتيسير على جماهير الخلائق الفكر فيما يفيد فى علم المعاملة وذلك أيضا مما تغزر فائدته ويعظم نفعه فهذه الوظائف الأربعة أعنى الدعاء والذكر والقراءة والفكر ينبغى أن تكون وظيفة المريد بعد صلاة الصبح بل فى كل ورد بعد الفراغ من وظيفة الصلاة فليس بعد الصلاة وظيفة سوى هذه الأربع ويقوى على ذلك بأن يأخذ سلاحه ومجنته والصوم هو الجنة التى تضيق مجارى الشيطان للعادى الصارف له عن سبيل الرشاد وليس بعد طلوع الصبح صلاة سوى ركعتى الفجر وفرض الصبح إلى طلوع الشمس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم يشتغلون فى هذا الوقت بالأذكار (١) وهو الأولى إلا أن يغلبه النوم قبل الفرض ولم يندفع إلا بالصلاة فلو صلى لذلك فلا بأس به . الورد الثانى : ما بين طلوع الشمس إلى ضحوة النهار وأعنى بالضحوة منتصف ما بين طلوع الشمس إلى الزوال وذلك بمضى ثلاث ساعات من النهار إذا فرض النهار اثنتى عشرة ساعة وهو الربع وفى هذا الربع من النهار وظيفتان زائدتان إحداهما صلاة الضحى وقد ذكرناها فى كتاب الصلاة وأن الأولى أن يصلى ركعتين عند الاشراق وذلك إذا انبسطت الشمس وارتفعت قدر نصف رمح ويصلى أربعا أو ستا أو ثمانيا إذا رمضت الفصال وضحيت الأقدام بحر الشمس فوقت الركعتين هو الذى أراد الله تعالى بقوله ـ يسبحن بالعشى والإشراق ـ فانه وقت إشراق الشمس وهو ظهور تمام نورها بارتفاعها عن موازاة البخارات والغبارات التى على وجه الأرض فانها تمنع إشراقها التام ووقت الركعات الأربع هو الضحى الأعلى الذى أقسم الله تعالى به فقال ـ والضحى والليل إذا سجى ـ « وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه وهم يصلون عند الاشراق فنادى بأعلى صوته : ألا إن صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال (٢) » فلذلك نقول إذا كان يقتصر على مرة واحدة فى الصلاة فهذا الوقت أفضل لصلاة الضحى وإن كان أصل الفضل يحصل بالصلاة بين طرفى وقتى الكراهة وهو ما بين ارتفاع الشمس بطلوع نصف رمح بالتقريب إلى ما قبل الزوال فى ساعة الاستواء واسم الضحى ينطلق على الكل وكأن ركعتى الاشراق تقع فى مبتدإ وقت الاذن فى الصلاة وانقضاء الكراهة إذ قال صلى الله عليه وسلم « إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها (٣) » فأقل ارتفاعها أن ترتفع عن بخارات الأرض وغبارها وهذا يراعى بالتقريب. الوظيفة الثانية فى هذا الوقت : الخيرات المتعلقة بالناس التى جرت بها العادات بكرة من عيادة مريض

(١) حديث اشتغاله بالأذكار من الصبح إلى طلوع الشمس تقدم حديث جابر بن سمرة عند م فى جلوسه صلى الله عليه وسلم إذا صلى الفجر فى مجلسه حتى تطلع الشمس وليس فيه ذكر اشتغاله بالذكر وإنما هو من قوله عما تقدم من حديث أنس (٢) حديث خرج على أصحابه وهم يصلون عند الاشراق فنادى بأعلى صوته ألا إن صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال طب من حديث زيد بن أرقم دون قوله فنادى بأعلى صوته وهو عند م دون ذكر الاشراق (٣) حديث إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها تقدم فى الصلاة .

فأعادها أبو ذر فأعادها رسول الله صلى الله عليه وسلم » فمحبة للتشبه إياهم لا تكون إلا لتنبه روحه لما تنبهت له أرواح الصوفية لأن محبة أمر الله وما يقرب إليه ومن يقرب منه تكون بجاذب الروح غير أن للتشبه تعوق بظلمة النفس والصوفى تخلص من ذلك وللتصوف متطلع إلى حال الصوفى وهو مشارك ببقاء شىء من صفات نفسه عليه للتشبه وطريق الصوفية أوله إيمان ثم علم ثم ذوق فالمتشبه صاحب إيمان والايمان بطريق الصوفية أصل كبير قال الجنيد رحمة الله عليه الإيمان بطريقنا هذا ولاية ووجه ذلك أن الصوفية تميزوا بأحوال عزيزة وآثار مستغربة عند أكثر الخلق لأنهم مكاشفون بالقدر وغرائب العلوم

وتشييع جنازة ومعاونة على بر وتقوى وحضور مجلس علم وما يجرى مجراه من قضاء حاجة لمسلم وغيرها فان لم يكن شيء من ذلك عاد إلى الوظائف الأربع التى قدمناها من الأدعية والذكر والقراءة والفكر والصلوات للتطوع بها إن شاء فانها مكروهة بعد صلاة الصبح وليست مكروهة الآن فتصير الصلاة قسما خامسا من جملة وظائف هذا الوقت لمن أراده أما بعد فريضة الصبح فتكره كل صلاة لاسبب لها وبعد الصبح الأحب أن يقتصر على ركعتى الفجر وتحية المسجد ولا يشتغل بالصلاة بل بالأذكار والقراءة والدعاء والفكر . الورد الثالث : من ضحوة النهار إلى الزوال ونعنى بالضحوة المنتصف وماقبله بقليل وإن كان بعد كل ثلاث ساعات أمر بصلاة فاذا انقضى ثلاث ساعات بعد الطلوع فعندها وقبل مضيها صلاة الضحى فاذا مضت ثلاث ساعات أخرى فالظهر فاذا مضت ثلاث ساعات أخرى فالعصر فاذا مضت ثلاث ساعات أخرى فالمغرب ومنزلة الضحى بين الزوال والطلوع كمنزلة العصر بين الزوال والغروب إلا أن الضحى لم تفرض لأنه وقت انكباب الناس على أشغالهم فخفف عنهم . الوظيفة الرابعة : فى هذا الوقت الأقسام الأربعة وزيد أمران : أحدهما الاشتغال بالكسب وتدبير المعيشة وحضور السوق فان كان تاجرا فينبغى أن يتجر بصدق وأمانة وإن كان صاحب صناعة فبنصح وشفقة ولاينسى ذكر الله تعالى فى جميع أشغاله ويقتصر من الكسب على قدر حاجته ليومه مهما قدر على أن يكتسب فى كل يوم لقوته فاذا حصل كفاية يومه فليرجع إلى بيت ربه وليتزود لآخرته فان الحاجة إلى زاد الآخرة أشد والتمتع به أدوم فاشتغاله بكسبه أهم من طلب الزيادة على حاجة الوقت ، فقد قيل لايوجد المؤمن إلا فى ثلاث مواطن مسجد يعمره أو بيت يستره أو حاجة لابد له منها وقل من يعرف القدر فيما لابد منه بل أكثر الناس يقدرون فيما عنه بد أنه لابد لهم منه وذلك لأن الشيطان يعدهم الفقر ويأمرهم بالفحشاء فيصغون إليه ويجمعون مالا يأكلون خيفة الفقر والله يعدهم مغفرة منه وفضلا فيعرضون عنه ولايرغبون فيه . الأمر الثانى : القيلولة وهى سنة يستعان بها على قيام الليل كما أن السحر سنة يستعان به على صيام النهار فان كان لايقوم بالليل لكن لو لم ينم لم يشتغل بخير وربما خالط أهل الغفلة وتحدث معهم فالنوم أحب له إذا كان لاينبعث نشاطه للرجوع إلى الأذكار والوظائف المذكورة إذ فى النوم الصمت والسلامة ، وقد قال بعضهم يأتى على الناس زمان الصمت والنوم فيه أفضل أعمالهم وكم من عابد أحسن أحواله النوم وذلك إذا كان يرائى بعبادته ولايخلص فيها فكيف بالغافل الفاسق قال سفيان الثورى رحمه الله كان يعجبهم إذا تفرغوا أن يناموا طلبا للسلامة فاذا كان نومه على قصد طلب السلامة ونية قيام الليل كان نومه قربة ، ولكن ينبغى أن يتنبه قبل الزوال بقدر الاستعداد للصلاة بالوضوء وحضور المسجد قبل دخول وقت الصلاة فان ذلك من فضائل الأعمال وإن لم ينم ولم يشتغل بالكسب واشتغل بالصلاة والذكر فهو أفضل أعمال النهار لأنه وقت غفلة الناس عن الله عز وجل واشتغالهم بهموم الدنيا فالقلب للتفرغ لخدمة ربه عند إعراض العبيد عن بابه جدير بأن يزكيه الله تعالى ويصطفيه لقربه ومعرفته وفضل ذلك كفضل إحياء الليل فان الليل وقت الغفلة بالنوم وهذا وقت الغفلة باتباع الهوى والاشتغال بهموم الدنيا وأحد معنى قوله تعالى ـ وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر ـ أى يخلف أحدهما الآخر فى الفضل والثانى أنه يخلفه فيتدارك فيه مافات فى أحدهما . الورد الرابع : مابين الزوال إلى الفراغ من صلاة الظهر وراتبته وهذا أقصر أوراد النهار وأفضلها فاذا كان قد توضأ قبل الزوال وحضر المسجد فهما زالت الشمس وابتدأ المؤذن الأذان فليصبر إلى الفراغ من جواب أذانه ثم ليقم إلى إحياء مابين الأذان والإقامة فهو وقت الاظهار الذى أراده الله تعالى بقوله ـ وحين تظهرون ـ

واشاراتهم إلى عظيم أمر الله والقرب منه والإيمان بذلك إيمان بالقدرة وقد أنكر قوم من أهل الملة كرامات الأولياء والإيمان بذلك إيمان بالقدرة ولهم علوم من هذا القبيل فلا يؤمن بطريقهم إلا من خصه الله تعالى بمزيد عنايته فالمتشبه صاحب إيمان والمتصوف صاحب علم لأنه بعد الإيمان اكتسب مزيد علم بطريقهم وصار له من ذلك مواجيد يستدل بها على سائرها والصوفى صاحب ذوق فللمتصوف الصادق نصيب من حال الصوفى والمتشبه نصيب من حال المتصوف وهكذا سنة الله تعالى جارية أن كل صاحب حال له ذوق فيه لابد أن يكشف له علم بحال أعلى مما هو فيه فيكون فى الحال الأول صاحب ذوق وفى الحال الذى كوشف به

وليصلّ في هذا الوقت أربع ركعات لا يفصل بينهن بتسليمة واحدة (١) وهذه الصلاة وحدها من بين سائر صلوات النهار نقل بعض العلماء أنه يصليها بتسليمة واحدة ولكن طعن في تلك الرواية ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يصلي مثنى مثنى كسائر النوافل ويفصل بتسليمة (٢) وهو الذي صحت به الأخبار وليطول هذه الركعات إذ فيها تفتح أبواب السماء كما أوردنا الخبر فيه في باب صلاة التطوع وليقرأ فيها سورة البقرة أو سورة من المئين أو أربعا من المثاني فهي ساعات يستجاب فيها الدعاء وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرفع له فيها عمل ثم يصلي الظهر بجماعة بعد أربع ركعات طويلة كما سبق أو قصيرة لا ينبغي أن يدعها ثم ليصل بعد الظهر ركعتين ثم أربعا فقد كره ابن مسعود أن تتبع الفريضة بمثلها من غير فاصل ويستحب أن يقرأ في هذه النافلة آية الكرسي وآخر سورة البقرة والآيات التي أوردناها في الورد الأول ليكون ذلك جامعا له بين الدعاء والذكر والقراءة والصلاة والتحميد والتسبيح مع شرف الوقت . الورد الخامس : ما بعد ذلك إلى العصر ويستحب فيه العكوف في المسجد مشتغلا بالذكر والصلاة أو فنون الخير ويكون في انتظار الصلاة معتكفا فمن فضائل الأعمال انتظار الصلاة بعد الصلاة وكان ذلك سنة السلف وكان الداخل يدخل المسجد بين الظهر والعصر فيسمع المصلين دويا كدوي النحل من التلاوة فان كان بيته أسلم لدينه وأجمع لهمه فالبيت أفضل في حقه فإحياء هذا الورد وهو أيضا وقت غفلة الناس كإحياء الورد الثالث في الفضل وفي هذا الوقت يكره النوم لمن نام قبل الزوال إذ يكره نومتان بالنهار قال بعض العلماء ثلاث يمقت الله عليها: الضحك بغير عجب والأكل من غير جوع والنوم بالنهار من غير سهر بالليل والحد في النوم أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فالاعتدال في نومه ثمان ساعات في الليل والنهار جميعا فان نام هذا القدر بالليل فلا معنى للنوم بالنهار وإن نقص منه مقدارا استوفاه بالنهار فحسب ابن آدم إن عاش ستين سنة أن ينقص من عمره عشرون سنة ومهما نام ثمان ساعات وهو الثلث فقد نقص من عمره الثلث ولكن لما كان النوم غذاء الروح كما أن الطعام غذاء الأبدان وكما أن العلم والذكر غذاء القلب لم يمكن قطعه عنه وقدر الاعتدال هذا والنقصان منه ربما يفضي إلى اضطراب البدن إلا من يتعود السهر تدريجا فقد يمرن نفسه عليه من غير اضطراب وهذا الورد من أطول الأوراد وأمتعها للعباد وهو أحد الآصال التي ذكرها الله تعالى إذ قال ـ ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال ـ وإذا سجد لله عز وجل الجمادات فكيف يجوز أن يغفل العبد العاقل عن أنواع العبادات . الورد السادس : إذا دخل وقت العصر دخل وقت الورد السادس وهو الذي أقسم الله تعالى به فقال تعالى والعصر هذا أحد معنى الآية وهو المراد بالآصال في أحد التفسيرين وهو العشي المذكور في قوله وعشيا وفي قوله بالعشي والإشراق وليس في هذا الورد صلاة إلا أربع ركعات بين الأذان والإقامة كما سبق في الظهر ثم يصلي الفرض ويشتغل بالأقسام الأربعة المذكورة في الورد الأول إلى أن ترتفع الشمس إلى رءوس الحيطان وتصفر والأفضل فيه إذ منع عن الصلاة تلاوة القرآن بتدبر وتفهم إذ يجمع ذلك بين الذكر والدعاء والفكر فيندرج في هذا القسم أكثر مقاصد الأقسام الثلاثة . الورد السابع : إذا اصفرت الشمس بأن تقرب من الأرض بحيث يغطي نورها الغبارات والبخارات التي على وجه الأرض ويرى صفرة في ضوئها دخل وقت هذا الورد وهو مثل الورد الأول من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس لأنه قبل الغروب كما أن ذلك قبل الطلوع

(١) حديث صلاة أربع بعد الزوال بتسليمة واحدة وفيه أنها فيها تفتح أبواب السماء وأنها ساعة يستجاب فيها الدعاء فأحب أن يرفع لي فيها عمل صالح د ه من حديث أبي أيوب وقد تقدم في الصلاة في الباب السادس (٢) حديث صلاة الليل والنهار مثنى مثنى د و حب من حديث ابن عمر .

صاحب علم وحال فوق ذلك صاحب إيمان حق لا يزال طريق الطلب مسلوكا فيكون في حال الذوق صاحب قدم وفي حال العلم صاحب نظر وفي حال فوق ذلك صاحب إيمان قال الله تعالى ـ إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون ـ وصف الأبرار ووصف شرابهم ثم قال سبحانه وتعالى ـ ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون ـ فكان لشراب الأبرار مزج من شراب المقربين وللمقربين ذلك صرفا فللصوفي شراب صرف وللمتصوف من ذلك مزج في شرابه وللمتشبه مزج من شراب المتصوف فالصوفي سبق إلى مقار الروح من بساط القرب والمتصوف بالنسبة إلى الصوفي كالمتزهد بالنسبة إلى الزاهد لأنه تفعل وتعمل وتسبب إشارة إلى ما بقي

وهو المراد بقوله تعالى ـ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ـ وهذا هو الطرف الثانى المراد بقوله تعالى ـ فسبح وأطراف النهار ـ قال الحسن كانوا أشد تعظيما للعشى منهم لأول النهار وقال بعض السلف كانوا يجعلون أول النهار للدنيا وآخره للآخرة فيستحب فى هذا الوقت التسبيح والاستغفار خاصة وسائر ماذكرناه فى الورد الأول مثل أن يقول أستغفر الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم وأسأله التوبة وسبحان الله العظيم وبحمده مأخوذ من قوله تعالى ـ واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشى والابكار ـ والاستغفار على الأسماء التى فى القرآن أحب كقوله أستغفر الله إنه كان غفارا أستغفر الله إنه كان توابا رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين ويستحب أن يقرأ قبل غروب الشمس : والشمس وضحاها. والليل إذا يغشى. والمعوذتين . ولتغرب الشمس عليه وهو فى الاستغفار فاذا سمع الأذان قال اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعاتك كما سبق ثم يجيب المؤذن ويشتغل بصلاة المغرب وبالغروب قد انتهت أوراد النهار فينبغى أن يلاحظ العبد أحواله ويحاسب نفسه فقد انقضى من طريقه مرحلة فان ساوى يومه أمسه فيكون مغبونا وإن كان شرا منه فيكون ملعونا فقد قال ﷺ « لا بورك لى فى يوم لا أزداد فيه خيرا [1] » فان رأى نفسه متوفرا على الخير جميع نهاره مترفها عن التجشم كانت بشارة فليشكر الله تعالى على توفيقه وتسديده إياه لطريقه وإن تكن الأخرى فالليل خلفة النهار فليعزم على تلافى ماسبق من تفريطه فان الحسنات يذهبن السيئات وليشكر الله تعالى على صحة جسمه وبقاء بقية من عمره طول ليله ليشتغل بتدارك تقصيره وليحضر فى قلبه أن نهار العمر له آخر تغرب فيه شمس الحياة فلا يكون لها بعدها طلوع وعند ذلك يغلق باب التدارك والاعتذار فليس العمر إلا أياما معدودة تنقضى لا محالة جملتها بانقضاء آحادها

(بيان أوراد الليل وهى خمسة)

الأول : إذا غربت الشمس صلى المغرب واشتغل باحياء مابين العشاءين فآخر هذا الورد عند غيبوبة الشفق أعنى الحمرة التى بغيبوبتها يدخل وقت العتمة وقد أقسم الله تعالى به فقال ـ فلا أقسم بالشفق ـ والصلاة فيه هى ناشئة الليل لأنه أول نشو ساعاته وهو آن من الآناء المذكورة فى قوله تعالى ـ ومن آناء الليل فسبح ـ وهى صلاة الأوابين . وهى المراد بقوله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ روى ذلك عن الحسن وأسنده ابن أبى زياد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه سئل عن هذه الآية فقال صلى الله عليه وسلم : الصلاة بين العشاءين ، ثم قال صلى الله عليه عليه وسلم : عليكم بالصلاة بين العشاءين فانها تذهب بملاغات النهار وتهذب آخره [2] » والملاغات جمع ملغاة من اللغو وسئل أنس رحمه الله عمن

(١) حديث لا بورك لى فى يوم لا أزداد فيه خيرا تقدم فى العلم فى الباب الأول إلا أنه قال علما بدل خيرا

(٢) حديث سئل عن قوله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ فقال الصلاة بين العشاءين ثم قال عليكم بالصلاة بين العشاءين فانها تذهب بملاغات النهار وتهذب آخره قال المصنف أسنده ابن أبى الزناد [1] إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت إنما هو إسماعيل بن أبى زياد بالياء المثناة من تحت رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من رواية إسماعيل بن أبى زياد الشامى عن الأعمش حدثنا أبو العلاء العنبرى عن سلمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالصلاة بين العشاءين فانها تذهب بملاغات أول النهار ومهذبة آخره واسماعيل هذا متروك يضع الحديث قاله الدارقطنى واسم أبى زياد مسلم وقد اختلف فيه على الأعمش ولابن مردويه من حديث أنس أنها نزلت فى الصلاة بين المغرب والعشاء والحديث عند ت وحسنه بلفظ نزلت فى انتظار الصلاة التى تدعى العتمة .

[1] قول العراقى ابن أبى الزناد هى نسخة وقعت له وإلا ففى النسخ الصحيحة ابن أبى زياد فليتأمل .

عليه من وصفه فهو مجتهد فى طريقه سائر إلى ربه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «سيروا سبق المفردون» قيل من المفردون يارسول الله ؟ قال المستهترون بذكر الله وضع الذكر عنهم أوزارهم فوردوا القيامة خفافا» فالصوفى فى مقام المفردين والمتصوف فى مقام السائرين واصل فى سيره إلى مقر القلب من ذكر الله عزوجل ومراقبته بقلبه وتلذذه بنظره إلى نظر الله إليه فالصوفى فى مقار الروح صاحب مشاهدة والمتصوف فى مقار القلب صاحب مراقبة والمتشبه فى مقاومة النفس صاحب مجاهدة وصاحب محاسبة فتلوين الصوفى بوجود قلبه وتلوين المتصوف بوجود نفسه والمتشبه لا تلوين له لأن التلوين لأرباب الأحوال والمتشبه مجتهد سالك

ينام بين العشاءين فقال لاتفعل فانها الساعة المعنية بقوله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ وسيأتى فضل إحياء مابين العشاءين فى الباب الثانى . وترتيب هذا الورد أن يصلى بعد المغرب ركعتين أولا يقرأ فيهما قل ياأيها الكافرون وقل هو الله أحد ويصليهما عقيب المغرب من غير تخلل كلام ولاشغل ثم يصلى أربعا يطيلها ثم يصلى إلى غيبوبة الشفق ماتيسر له وإن كان المسجد قريبا من المنزل فلا بأس أن يصليها فى بيته إن لم يكن عزمه العكوف فى المسجد وان عزم على العكوف فى انتظار العتمة فهو الأفضل إذا كان آمنا من التصنع والرياء . الورد الثانى : يدخل بدخول وقت العشاء الآخرة إلى حد نومة الناس وهو أول استحكام الظلام وقد أقسم الله تعالى به إذ قال ـ والليل وماوسق ـ أى وماجمع من ظلمته وقال إلى غسق الليل فهناك يغسق الليل وتستوسق ظلمته . وترتيب هذا الورد بمراعاة ثلاثة أمور : الأول أن يصلى سوى فرض العشاء عشر ركعات أربعا قبل الفرض إحياء لما بين الأذانين وستا بعد الفرض ركعتين ثم أربعا ويقرأ فيها من القرآن الآيات المخصوصة كآخر البقرة وآية الكرسى وأول الحديد وآخر الحشر وغيرها . والثانى أن يصلى ثلاث عشرة ركعة آخرهن الوتر فانه أكثر ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بها من الليل(١) والأكياس يأخذون أوقاتهم من أول الليل والأقوياء من آخره والحزم التقديم فانه ربما لايستيقظ أو يثقل عليه القيام إلا إذا صار ذلك عادة له فآخر الليل أفضل ثم ليقرأ فى هذه الصلاة قدر ثلثمائة آية من السور المخصوصة التى كان النبى صلى الله عليه وسلم يكثر قراءتها مثل يس وسجدة لقمان وسورة الدخان وتبارك الملك والزمر والواقعة(٢) فإن لم يصل فلا يدع قراءة هذه السور أو بعضها قبل النوم فقد روى فى ثلاث أحاديث ماكان يقرؤه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل ليلة أشهرها السجدة وتبارك الملك(٣) والزمر والواقعة وفى رواية الزمر وبنى إسرائيل(٤) وفى أخرى أنه كان يقرأ المسبحات فى كل ليلة ويقول فيها آية أفضل من ألف آية(٥) وكان العلماء

(١) حديث الوتر ثلاث عشرة ركعة يعنى بالليل وانه أكثر ماصلى به النبى صلى الله عليه وسلم من الليل د من حديث عائشة لم يكن يوتر بأنقص من سبع ولا بأكثر من ثلاث عشرة ركعة و خ من حديث ابن عباس كانت صلاته ثلاث عشرة ركعة يعنى بالليل و م كان يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعة وفى رواية للشيخين منها ركعتا الفجر ولهما أيضا ماكان يزيد فى رمضان ولاغيره على إحدى عشرة ركعة (٢) حديث إكثاره صلى الله عليه وسلم من قراءة يس وسجدة لقمان وسورة الدخان وتبارك الملك والزمر والواقعة غريب لم أقف على ذكر الاكثار فيه وحب من حديث جندب من قرأ يس فى ليلة ابتغاء وجه الله غفر له و ت من حديث جابر كان لاينام حتى يقرأ الم تنزيل السجدة وتبارك الذى بيده الملك وله من حديث عائشة كان لاينام حتى يقرأ بنى إسرائيل والزمر وقال حسن غريب وله من حديث أبى هريرة من قرأ حم الدخان فى ليلة أصبح يستغفر له سبعون ألف ملك قال غريب ولأبى الشيخ فى الثواب من حديث عائشة من قرأ فى ليلة الم تنزيل ويس وتبارك الذى بيده الملك واقتربت كن له نورا الحديث ولأبى منصور المظفر بن الحسين الغزنوى فى فضائل القرآن من حديث على ياعلى أكثر من قراءة يس الحديث وهو منكر وللحارث بن أبى أسامة من حديث ابن مسعود بسند ضعيف من قرأ سورة الواقعة فى كل ليلة لم تصبه فاقة أبدا و ت من حديث ابن عباس شيبتنى هود والواقعة الحديث وقال حسن غريب (٣) حديث كان يقرأ فى كل ليلة السجدة وتبارك الملك ت وتقدم فى الحديث قبله (٤) حديث كان يقرأ فى كل ليلة الزمر وبنى إسرائيل ت وتقدم أيضا (٥) حديث كان يقرأ المسبحات فى كل ليلة ويقول فيهن آية أفضل من ألف آية د ت وقال حسن و ن فى الكبرى من حديث عرباض بن سارية .

لم يصل بعد إلى الأحوال والكل تجمعهم دائرة الاصطفاء قال الله تعالى ـ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ـ قال بعضهم الظالم الزاهد والمقتصد العارف والسابق المحب وقال بعضهم الظالم الذى يجزع من البلاء والمقتصد الذى يصبر عند البلاء والسابق الذى يتلذذ بالبلاء وقال بعضهم الظالم يعبد على الغفلة والعادة والمقتصد يعبد على الرغبة والرهبة والسابق يعبد على الهيبة والمنة وقال بعضهم الظالم يذكر الله بلسانه والمقتصد بقلبه والسابق لاينسى ربه وقال أحمد بن عاصم الأنطاكى رحمه الله : الظالم صاحب الأقوال والمقتصد صاحب الأفعال والسابق صاحب الأحوال وكل هذه الأقوال قريبة التناسب

يجعلونها ستا فيزيدون سبح اسم ربك الأعلى إذفى الخبر « أنه صلى الله عليه وسلم كان يحب سبح اسم ربك الأعلى ، وكان يقرأ فى ثلاث ركعات الوتر ثلاث سور سبح اسم ربك الأعلى (١) وقل يا أيها الكافرون والإخلاص (٢) فاذا فرغ قال سبحان الملك القدوس ثلاث مرات » . الثالث الوتر وليوتر قبل النوم إن لم يكن عادته القيام قال أبو هريرة رضى الله عنه : أوصانى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا أنام إلا على وتر (٣) وإن كان معتادا صلاة الليل فالتأخير أفضل قال صلى الله عليه وسلم « صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بركعة (٤) » وقالت عائشة رضى الله عنها أوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم أول الليل وأوسطه وآخره وانتهى وتره إلى السحر (٥) وقال على رضى الله عنه الوتر على ثلاثة أنحاء إن شئت أوترت أول الليل ثم صليت ركعتين ركعتين يعنى أنه يصير وترا بما مضى وإن شئت أوترت بركعة فاذا استيقظت شفعت إليها أخرى ثم أوترت من آخر الليل وان شئت أخرت الوتر ليكون آخر صلاتك هذا ماروى عنه والطريق الأول والثالث لا بأس به وأما نقض الوتر فقد صح فيه نهى فلا ينبغى أن ينقض (٦) وروى أنه مطلقا أنه ﷺ قال « لا وتران فى ليلة (٧) » ولمن يتردد فى استيقاظه تلطف استحسنه بعض العلماء وهو أن يصلى بعد الوتر ركعتين جالسا على فراشه عند النوم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزحف إلى فراشه ويصليهما ويقرأ فيهما إذا زلزلت وألهاكم (٨) لما فيهما من التحذير والوعيد وفى رواية قل يا أيها الكافرون لما فيها من التبرئة وإفراد العبادة لله تعالى فقيل إن استيقظ قامتا مقام ركعة واحدة وكان له أن يوتر بواحدة فى آخر صلاة الليل وكأنه صار مامضى شفعا بهما وحسن استئناف الوتر واستحسن هذا أبو طالب المكى وقال فيه ثلاثة أعمال قصر الأمل وتحصيل الوتر والوتر آخر الليل وهو كما ذكره لكن ربما يخطر أنهما لو شفعتا مامضى لكان كذلك وإن لم يستيقظ وأبطل وتره الأول فكونه شافعا إن استيقظ غير مشفع إن نام فيه نظر إلا أن يصح من رسول الله ﷺ إيثاره قبلهما وإعادته الوتر فيفهم منه أن الركعتين شفع بصورتهما وتر بمعناهما فيحسب وترا إن لم يستيقظ وشفعا إن استيقظ ثم يستحب بعد التسليم من الوتر أن يقول سبحان الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السموات والأرض بالعظمة والجبروت وتعززت بالقدرة وقهرت العباد بالموت روى « أنه صلى الله عليه وسلم مامات حتى كان أكثر صلاته جالسا إلا المكتوبة (٩) » وقد قال « القاعد نصف أجر القائم والنائم نصف أجر القاعد (١٠) » وذلك يدل على صحة النافلة نائما . الورد الثالث النوم ولا بأس أن يعد ذلك

(١) حديث كان يحب سبح اسم ربك الأعلى أحمد والبزار من حديث على بسند ضعيف (٢) حديث كان يقرأ فى ثلاث ركعات الوتر بسبح اسم ربك الأعلى وقل يا أيها الكافرون والاخلاص دن ه من حديث أبى بن كعب باسناد صحيح وتقدم فى الصلاة من حديث أنس (٣) حديث أبى هريرة أوصانى رسول الله ﷺ أن لا أنام إلا على وتر متفق عليه بلفظ أن أوتر قبل أن أنام (٤) حديث صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بركعة متفق عليه من حديث ابن عمر (٥) حديث عائشة أوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم أول الليل وأوسطه وآخره وانتهى وتره إلى السحر متفق عليه (٦) حديث النهى عن نقض الوتر قال المصنف صح فيه نهى قلت وإنما صح من قول عابد بن عمرو وله صحبة كما رواه خ ومن قول ابن عباس كما رواه هق ولم يصرح بأنه مرفوع فالظاهر أنه إنما أراد ماذكرناه عن الصحابة (٧) حديث لا وتران فى ليلة د ت وحسنه و ن من حديث طلق بن على (٨) حديث الركعتين بعد الوتر جالسا تقدم فى الصلاة رواه مسلم من حديث عائشة (٩) حديث مامات حتى كان أكثر صلاته جالسا إلا المكتوبة متفق عليه من حديث عائشة لما بدن النبى صلى الله عليه وسلم وثقل كان أكثر صلاته جالسا (١٠) حديث القاعد نصف أجر القائم والنائم نصف أجر القاعد خ من حديث عمران بن حصين

من حال الصوفى والمتصوف والمتشبه وكلهم من أهل الفلاح والنجاح تجمعهم دائرة الاصطفاء وتؤلف بينهم نسبة التخصيص بالمنح والعطاء . أخبرنا الشيخ العالم رضى الدين أبو الخير أحمد ابن اسماعيل القزوينى إجازة قال أنا أبو سعد محمد بن أبى العباس قال أنا القاضى محمد بن سعيد قال أنا أبو اسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم قال أخبرنى الحسين بن محمد بن فنجويه قال حدثنا أحمد بن محمد بن رزمة قال حدثنا يوسف بن عاصم الرازى قال حدثنا أبو أيوب سليمان ابن داود قال حدثنا حصين بن نمير عن أبى ليلى عن أخيه عن أسامة بن زيد رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فى قوله تعالى ـ فمنهم ظالم لنفسه ومنهم

فى الأوراد فانه إذا روعيت آدابه احتسب عبادة فقد قيل : إن العبد إذا نام على طهارة وذكر الله تعالى يكتب مصليا حتى يستيقظ ويدخل فى شعاره ملك فان تحرك فى نومه فذكر الله تعالى دعا له الملك واستغفر له الله[1] » وفى الخبر « إذا نام على طهارة رفع روحه إلى العرش[2] » هذا فى العوام فكيف بالخواص والعلماء وأرباب القلوب الصافية فانهم يكاشفون بالأسرار فى النوم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « نوم العالم عبادة ونفسه تسبيح[3] » وقال معاذ لأبى موسى كيف تصنع فى قيام الليل ؟ فقال أقوم الليل أجمع لا أنام منه شيئا وأتفوق القرآن فيه تفوقا قال معاذ لكن أنا أنام ثم أقوم وأحتسب فى نومى ما أحتسب فى قومى فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال معاذ أفقه منك[4] .

وآداب النوم عشرة : الأول الطهارة والسواك . قال ﷺ « إذا نام العبد على طهارة عرج بروحه إلى العرش فكانت رؤياه صادقة وإن لم ينم على الطهارة قصرت روحه عن البلوغ فتلك المنامات أضغاث أحلام لا تصدق[5] » وهذا أريد به طهارة الظاهر والباطن جميعا وطهارة الباطن هى المؤثرة فى انكشاف حجب الغيب . الثانى أن يعد عند رأسه سواكه وطهوره وينوى القيام للعبادة عند التيقظ وكلما يتنبه يستاك كذلك كان يفعله بعض السلف وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يستاك فى كل ليلة مرارا عند كل نومة وعند التنبه منها[6] » وإن لم تتيسر له الطهارة يستحب له مسح الأعضاء بالماء فان لم يجد فليتعد وليستقبل القبلة وليشتغل بالذكر والدعاء والتفكر فى آلاء الله تعالى وقدرته فذلك يقوم مقام قيام الليل وقال ﷺ « من آتى فراشه وهو ينوى أن يقوم يصلى من الليل فغلبته عيناه حتى يصبح كتب له ما نوى وكان نومه صدقة عليه من الله تعالى[7] » . الثالث أن لا يبيت من له وصية إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه فانه لا يأمن القبض فى النوم فان من مات من غير وصية لم يؤذن له فى الكلام بالبرزخ إلى يوم القيامة يتزاوره الأموات ويتحدثون وهو لا يتكلم فيقول بعضهم لبعض هذا المسكين مات من غير وصية وذلك مستحب خوف موت الفجأة وموت الفجأة تخفيف إلا لمن ليس مستعدا للموت بكونه مثقل الظهر بالمظالم . الرابع أن ينام تائبا من كل ذنب سليم القلب لجميع المسلمين لا يحدث نفسه بظلم أحد ولا يعزم على معصية إن استيقظ قال صلى الله عليه وسلم

(١) حديث قيل إنه إذا نام على طهارة ذاكرا الله تعالى يكتب مصليا ويدخل فى شعاره ملك الحديث حب من حديث ابن عمر من بات طاهرا بات فى شعاره ملك فلم يستيقظ إلا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فانه بات طاهرا (٢) حديث إذا نام على الطهارة رفع روحه إلى العرش ابن المبارك فى الزهد موقوفا على أبى الدرداء وهق فى الشعب موقوفا على عبد الله بن عمرو بن العاص وروى طب فى الأوسط من حديث على ما من عبد ولا أمة تنام فتنقل نوما إلا عرج بروحه إلى العرش فالذى لا يستيقظ إلا عند العرش فتلك الرؤيا التى تصدق والذى يستيقظ دون العرش فهى الرؤيا التى تكذب هو ضعيف (٣) حديث نوم العالم عبادة ونفسه تسبيح قلت المعروف فيه الصائم دون العالم وقد تقدم فى الصوم (٤) حديث قال معاذ لأبى موسى كيف تصنع فى قيام الليل ؟ فقال أقوم الليل أجمع لا أنام منه شيئا وأتفوق القرآن تفوقا قال معاذ لكنى أنام ثم أقوم وأحتسب فى نومى ما أحتسب فى قومى فذكر ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال معاذ أفقه منك متفق عليه بنحوه من حديث أبى موسى وليس فيه أنهما ذكرا ذلك النبى صلى الله عليه وسلم ولا قوله معاذ أفقه منك وإنما زاد فيه طب فكان معاذ أفضل منه (٥) حديث إذا نام العبد على طهارة عرج بروحه إلى العرش فكانت رؤياه صادقة الحديث تقدم (٦) حديث أنه كان يستاك فى كل ليلة مرارا عند كل نومة وعند التنبه منها تقدم فى الطهارة (٧) حديث من آتى فراشه وهو ينوى أن يقوم يصلى من الليل فغلبته عيناه حتى يصبح كتب له ما نوى وكان نومه صدقة من الله عليه

مقتصد ومنهم سابق بالخيرات كلهم فى الجنة قال ابن عطاء الظالم الذى يحب الله من أجل الدنيا والمقتصد الذى يحب الله من أجل العقبى والسابق هو الذى أسقط مراده بمراد الله فيه وهذا هو حال الصوفى فالمتشبه تعرض لشىء من أمر القوم ويوجب له ذلك القرب منهم والقرب منهم مقدمة كل خير . سمعت شيخنا يقول جاء بعض أبناء الدنيا الى الشيخ أحمد الغزالى ونحن بأصبهان يريد منه الخرقة فقال له الشيخ اذهب إلى فلان يشير إلى حق يكلمك فى معنى الخرقة ثم احضر حتى ألبسك الخرقة قال فجاء إلى فذكرت له حقوق الخرقة وما يجب من رعاية حقها وآداب من يلبسها ومن يؤهل للبسها فاستعظم الرجل حقوق الخرقة وجبن

« من أوى إلى فراشه لاينوى ظلم أحد ولا يحقد على أحد غفر له ما اجترم[1] » . الخامس أن لا يتنعم بتمهيد الفرش الناعمة بل يترك ذلك أو يقتصد فيه كان بعض السلف يكره التمهيد للنوم ويرى ذلك تكلفا وكان أهل الصفة لا يجعلون بينهم وبين التراب حاجزا ويقولون منها خلقنا وإليها نرد وكانوا يرون ذلك أرق لقلوبهم وأجدر بتواضع نفوسهم فمن لم تسمح بذلك نفسه فليقتصد . السادس أن لا ينام ما لم يغلبه النوم ولا يتكلف استجلابه إلا إذا قصد به الاستعانة على القيام فى آخر الليل فقد كان نومهم غلبة وأكلهم فاقة وكلامهم ضرورة ولذلك وصفوا بأنهم كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وإن غلبه النوم عن الصلاة والذكر وصار لا يدرى ما يقول فلينم حتى يعقل ما يقول وكان ابن عباس رضى الله عنه يكره النوم قاعدا وفى الخبر « لا تكابدوا الليل[2] » وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إن فلانة تصلى بالليل فاذا غلبها النوم تعلقت بحبل فنهى عن ذلك وقال ليصل أحدكم من الليل ما تيسر له فاذا غلبه النوم فليرقد[3] » وقال ﷺ « تكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لن يمل حتى تملوا[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « خير هذا الدين أيسره[5] » وقيل له صلى الله عليه وسلم « إن فلانا يصلى فلا ينام ويصوم فلا يفطر فقال لكنى أصلى وأنام وأصوم وأفطر هذه سنتى فمن رغب عنها فليس منى[6] » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تشادوا هذا الدين فانه متين فمن يشاده يغلبه فلا تبغض إلى نفسك عبادة الله[7] » السابع أن ينام مستقبل القبلة والاستقبال على ضربين أحدهما استقبال المحتضر وهو المستلقى على قفاه فاستقباله أن يكون وجهه وأخمصاه إلى القبلة والثانى استقبال اللحد وهو أن ينام على جنب بأن يكون وجهه إليها مع قبالة بدنه إذا نام على شقه الأيمن . الثامن الدعاء عند النوم فيقول باسمك ربى وضعت جنبى وباسمك أرفعه إلى آخر الدعوات المأثورة التى أوردناها فى كتاب الدعوات[8] ويستحب أن يقرأ الآيات المخصوصة مثل آية الكرسى وآخر البقرة وغيرهما وقوله تعالى ـ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو ـ إلى قوله ـ لقوم يعقلون ـ يقال إن من قرأها عند النوم حفظ الله عليه القرآن فلم ينسه ويقرأ من سورة الأعراف هذه الآية ـ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ـ إلى قوله ـ قريب من المحسنين ـ

ن ه من حديث أبى الدرداء بسند صحيح (١) حديث « من أوى إلى فراشه لاينوى ظلم أحد ولا يحقد على أحد غفر له ما اجترم ابن أبى الدنيا فى كتاب النية من حديث أنس من أصبح ولم يهم بظلم أحد غفر له ما اجترم وسنده ضعيف (٢) حديث لا تكابدوا الليل أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أنس بسند ضعيف وفى جامع سفيان الثورى موقوفا على ابن مسعود لا تغالبوا هذا الليل .
(٣) حديث قيل له إن فلانة تصلى فاذا غلبها النوم تعلقت بحبل فنهاهن عن ذلك الحديث متفق عليه من حديث أنس (٤) حديث تكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا متفق عليه من حديث عائشة بلفظ ا كلفوا (٥) حديث خير هذا الدين أيسره أحمد من حديث محجن ابن الأدرع وتقدم فى العلم (٦) حديث قيل له إن فلانا يصلى ولا ينام ويصوم ولا يفطر فقال لكننى أصلى وأنام وأصوم وأفطر هذه سنتى فمن رغب عنها فليس منى ن من حديث عبد الله بن عمرو دون قوله هذه سنتى الخ وهذه الزيادة لابن خزيمة من رغب عن سنتى فليس منى وهى متفق عليها من حديث أنس (٧) حديث لا تشادوا هذا الدين فانه متين فمن يشاده يغلبه ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله خ من حديث أبى هريرة لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وللبيهقى من حديث جابر إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله ولا يصح إسناده .
(٨) حديث الدعاء المأثور عند النوم باسمك اللهم رب وضعت جنبى الحديث إلى آخر الدعوات المأثورة التى أوردناها فى الدعوات تقدم هناك وبقية الدعوات

أن يلبسها فأخبر الشيخ بما تجدد عند الطالب من قولى له فاستحضرنى وعاتبنى على قولى له ذلك وقال بعثته إليك حتى تكلمه بما يزيد رغبته فى الخرقة فكلمته بما فترت عزيمته ثم الذى ذكرته كله صحيح وهو الذى يجب من حقوق الخرقة ولكن إذا ألزمنا المبتدى بذلك نفر وعجز عن القيام به فنحن نلبسه الخرقة حتى يتشبه بالقوم ويتزى بزيهم فيقربه ذلك من مجالسهم ومحافلهم وبركة مخالطته معهم ونظره إلى أحوال القوم وسيرهم يحب أن يسلك مسلكهم ويصل بذلك إلى شىء من أحوالهم ويوافق هذا القول من الشيخ أحمد الغزالى ما أخبرنا شيخنا رحمه الله قال أنا عصام الدين عمر بن أحمد الصفار قال أنا أبو بكر أحمد بن على بن

وآخر بنى إسرائيل ـ قل ادعوا الله ـ الآيتين فإنه يدخل فى شعاره ملك يوكل بحفظه فيستغفر له ويقرأ المعوذتين وينفث بهن فى يديه ويمسح بهما وجهه وسائر جسده كذلك روى من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وليقرأ عشرا من أول الكهف وعشرا من آخرها وهذه الآى للاستيقاظ لقيام الليل وكان على كرم الله وجهه يقول ما أرى أن رجلا مستكملا عقله ينام قبل أن يقرأ الآيتين من آخر سورة البقرة وليقل خمسا وعشرين مرة سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ليكون مجموع هذه الكلمات الأربع مائة مرة . التاسع أن يتذكر عند النوم أن النوم نوع وفاة والتيقظ نوع بعث قال الله تعالى ـ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ـ وقال ـ وهو الذى يتوفاكم بالليل ـ فسماه توفيا وكما أن المستيقظ تتكشف له مشاهدات لا تناسب أحواله فى النوم فكذلك المبعوث يرى ما لم يخطر قط بباله ولا شاهده حسه ومثل النوم بين الحياة والموت مثل البرزخ بين الدنيا والآخرة . وقال لقمان لابنه يا بنى إن كنت تشك فى الموت فلا تنم فكما أنك تنام كذلك تموت وإن كنت تشك فى البعث فلا تنتبه فكما أنك تنتبه بعد نومك فكذلك تبعث بعد موتك وقال كعب الأحبار إذا نمت فاضطجع على شقك الأيمن واستقبل القبلة بوجهك فانها وفاة وقالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر ما يقول حين ينام وهو واضع خده على يده اليمنى وهو يرى أنه ميت فى ليلته تلك « اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شىء ومليكه (٢) » الدعاء إلى آخره كما ذكرناه فى كتاب الدعوات فحق على العبد أن يفتش عن ثلاثة عند نومه أنه على ماذا ينام وما الغالب عليه حب الله تعالى وحب لقائه أو حب الدنيا وليتحقق أنه يتوفى على ما هو الغالب عليه ويحشر على ما يتوفى عليه فان المرء مع من أحب ومع ما أحب . العاشر الدعاء عند التنبه فليقل فى تيقظاته وتقلباته مهما تنبه ما كان يقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا إله إلا الله الواحد القهار رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار (٣) » وليجتهد أن يكون آخر ما يجرى على قلبه عند النوم ذكر الله تعالى وأول ما يرد على قلبه عند التيقظ ذكر الله تعالى فهو علامة الحب ولا يلازم القلب فى هاتين الحالتين إلا ما هو الغالب عليه فليجرب قلبه به فهو علامة الحب فانها علامة تتكشف عن باطن القلب وإنما استحبت هذه الأذكار لتستجر القلب إلى ذكر الله تعالى فاذا استيقظ ليقوم قال الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور إلى آخر ما أوردناه من أدعية التيقظ . الورد الرابع : يدخل بعض النصف الأول من الليل إلى أن يبقى من الليل سدسه وعند ذلك يقوم العبد للتهجد فاسم التهجد يختص بما بعد الهجود والهجوع وهو النوم وهذا وسط الليل ويشبه الورد الذى بعد الزوال وهو وسط النهار وبه أقسم الله تعالى فقال ـ والليل إذا سجى ـ أى إذا سكن وسكونه هدوه فى هذا الوقت فلا تبقى عين إلا نائمة سوى الحى القيوم الذى لا تأخذه سنة ولا نوم وقيل إذا سجى إذا امتد وطال وقيل إذا أظلم وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم « أى الليل أسمع فقال جوف الليل (٤) » وقال داود صلى الله عليه وسلم إلهى

(١) حديث قراءة المعوذتين عند النوم ينفث بهن فى يديه ويمسح بهما وجهه وسائر جسده متفق عليه من حديث عائشة (٢) حديث عائشة كان آخر ما يقول حين ينام وهو واضع خده على يده اليمنى اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم الحديث تقدم فى الدعوات دون وضع الخد على اليد وتقدم من حديث حفصة (٣) حديث كان يقول عند تيقظه لا إله إلا الله الواحد القهار رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار ابن السنى وأبو نعيم فى كتابيهما عمل اليوم والليل من حديث عائشة (٤) حديث سئل أى الليل أسمع قال جوف الليل د ت وصححه من حديث عمرو بن عبسة .

خلف قال أنا الشيخ عبد الرحمن السلمى قال سمعت الحسين بن يحيى يقول سمعت جعفرا يقول سمعت أبا القاسم الجنيد يقول إذا لقيت الفقير فلا تبدأه بالعلم وابدأه بالرفق فان العلم يوحشه والرفق يؤنسه وبرفق الصوفية بالمتشبهين بهم ينتفع المبتدى الطالب وكل من كان منهم أكمل حالا وأوفر علما كان أكثر رفقا بالمبتدى الطالب . حكى عن بعضهم أنه صحبه طالب فكان يأخذ نفسه بكثرة المعاملات والمجاهدات ولم يقصد بذلك إلا نظر المبتدى إليه والتأدب بأدبه والاقتداء به فى عمله وهذا هو الرفق الذى ما دخل فى شىء إلا زانه فالمتشبه الحقيق له إيمان بطريق القوم وعمل بمقتضاه وسلوك واجتهاد على ما ذكرناه أنه صاحب مجاهدة

إنى أحب أن أتعبد لك فأى وقت أفضل فأوحى الله تعالى إليه ياداود لاتقم أول الليل ولا آخره فان من قام أوله نام آخره ومن قام آخره لم يقم أوله ولكن قم وسط الليل حتى تخاوبى وأخاوبك وارفع إلى حوائجك وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم «أى الليل أفضل فقال نصف الليل الغابر[1]» يعنى الباقى وفى آخر الليل وردت الأخبار باهتزاز العرش وانتشار الرياح من جنات عدن ومن نزول الجبار تعالى إلى سماء الدنيا[2] وغير ذلك من الأخبار وترتيب هذا الورد أنه بعد الفراغ من الأدعية التى للاستيقاظ يتوضأ وضوءا كما سبق بسننه وآدابه وأدعيته ثم يتوجه إلى مصلاه ويقوم مستقبلا القبلة ويقول الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا ثم يسبح عشرا وليحمد الله عشرا ويهلل عشرا وليقل الله أكبر ذو الملكوت والجبروت والكبرياء والعظمة والجلال والقدرة وليقل هذه الكلمات فانها مأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قيامه للتهجد : اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ولك الحمد أنت بهاء السموات والأرض ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ولك الحمد أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن ومن عليهن أنت الحق ومنك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والنشور حق والنبيون حق ومحمد صلى الله عليه وسلم حق اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت فاغفر لى ماقدمت وماأخرت وماأسررت وماأعلنت وماأسرفت أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت[3] اللهم آت نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها[4] اللهم اهدنى لأحسن الأعمال لايهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها لايصرف عنى سيئها إلا أنت[5] أسألك مسألة البائس المسكين وأدعوك دعاء المفتقر الذليل فلا تجعلنى بدعائك رب شقيا وكن بى رءوفا رحيما ياخير المسئولين وأكرم المعطين[6]

(١) حديث سئل أى الليل أفضل قال نصف الليل الغابر أحمد وحب من حديث أبى ذر دون قوله الغابر وهى فى بعض طرق حديث عمرو بن عنبسة .

(٢) (الأخبار الواردة فى اهتزاز العرش وانتشار الرياح من جنات عدن فى آخر الليل ونزول الجبار إلى سماء الدنيا)

أما حديث النزول فقد تقدم وأما الباقى فهى آثار رواها محمد بن نصر فى قيام الليل من رواية سعيد الجريرى قال : قال داود ياجبريل أى الليل أفضل قال ماأدرى غير أن العرش يهتز من السحر وفى رواية له عن الجريرى عن سعيد بن أبى الحسن قال إذا كان من السحر ألا ترى كيف تفوح ريح كل شجرة وله من حديث أبى الدرداء مرفوعا إن الله تبارك وتعالى لينزل فى ثلاث ساعات بقين من الليل يفتتح الذكر فى الساعة الأولى وفيه ثم ينزل فى الساعة الثانية إلى جنة عدن الحديث وهو مثله (٣) حديث القول فى قيامه للتهجد اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس دون قوله أنت بهاء السموات والأرض ولك الحمد أنت زين السموات والأرض ودون قوله ومن عليهن ومنك الحق (٤) حديث اللهم آت نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها أحمد باسناد جيد من حديث عائشة أنها فقدت النبى صلى الله عليه وسلم من مضجعه فلمسته بيدها فوقعت عليه وهو ساجد وهو يقول رب أعط نفسى تقواها الحديث (٥) حديث اللهم اهدنى لأحسن الأعمال لايهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها لايصرف عنى سيئها إلا أنت م من حديث على عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا قام إلى الصلاة فذكره بلفظ لأحسن الأخلاق وفيه زيادة فى أوله (٦) حديث أسألك مسألة البائس المسكين وأدعوك دعاء المضطر الذليل الحديث الطبرانى فى الصغير من حديث ابن عباس أنه كان من دعاء النبى صلى الله عليه وسلم عشية عرفة تقدم فى الحج .

ومحاسبة . ثم يصير متصوفا صاحب مراقبة ثم يصير صوفيا صاحب مشاهدة فأما من لم يتطلع إلى حال التصوف والصوفى بالتشبه ولا يقصد أوائل مقاصدهم بل هو مجرد تشبه ظاهر من ظاهر اللبسة والمشاركة فى الزى والصورة دون السيرة والصفة فليس بمتشبه بالصوفية لأنه غير محاك لهم بالدخول فى بداياتهم فاذن هو متشبه بالمتشبه يعتزى إلى القوم بمجرد لبسه ومع ذلك هم القوم لايشقى بهم جليسهم وقد ورد « من تشبه بقوم فهو منهم » .

أخبرنا الشيخ أبو الفتح محمد بن سليمان قال أنا أبو الفضل حميد قال أنا الحافظ أبو نعيم الأصفهانى قال أنا عبد الله بن محمد بن جعفر قال ثنا عمر بن أحمد بن أبى عاصم قال ثنا إبراهيم بن محمد

وقالت عائشة رضى الله عنها « كان صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل افتتح صلاته قال : اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدنى لما اختلف فيه من الحق باذنك إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم (١) » ثم يفتتح الصلاة ويصلى ركعتين خفيفتين ثم يصلى مثنى مثنى ماتيسر له ويختم بالوتر إن لم يكن قد صلى الوتر ويستحب أن يفصل بين الصلاتين عند تسليمه بمائة تسبيحة ليستريح ويزيد نشاطه للصلاة وقد صح فى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل أنه صلى أولا ركعتين خفيفتين ثم ركعتين طويلتين ثم ركعتين دون اللتين قبلهما ثم لم يزل يقصر بالتدريج إلى ثلاث عشرة ركعة (٢) وسئلت عائشة رضى الله عنها أكان رسول الله ﷺ يجهر فى قيام الليل أم يسر فقالت ربما جهر وربما أسر (٣) وقال صلى الله عليه وسلم « صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بركعة (٤) » وقال « صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل (٥) » وأكثر ماصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قيام الليل ثلاث عشرة ركعة (٦) ويقرأ فى هذه الركعات من ورده من القرآن أو من السور المخصوصة ماخف عليه وهو فى حكم هذا الورد قريب من السدس الأخير من الليل . الورد الخامس : السدس الأخير من الليل وهو وقت السحر فان الله تعالى قال ـ وبالأسحار هم يستغفرون ـ قيل يصلون لما فيها من الاستغفار وهو مقارب للفجر الذى هو وقت انصراف ملائكة الليل وإقبال ملائكة النهار وقد أمر بهذا الورد سلمان أخاه أبا الدرداء رضى الله عنهما ليلة زاره (٧) فى حديث طويل قال فى آخره فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء ليقوم فقال له سلمان نم فنام ثم ذهب ليقوم فقال له نم فنام فلما كان عند الصبح قال له سلمان قم الآن فقاما فصليا فقال إن لنفسك عليك حقا وإن لضيفك عليك حقا وإن لأهلك عليك حقا فأعط كل ذى حق حقه وذلك أن امرأة أبى الدرداء أخبرت سلمان أنه لاينام الليل قال فأتيا النبى ﷺ فذكرا ذلك له فقال صدق سلمان وهذا هو الورد الخامس وفيه يستحب السحور وذلك عند خوف طلوع الفجر والوظيفة فى هذين الوردين الصلاة فاذا طلع الفجر انقضت أوراد الليل ودخلت أوراد النهار فيقوم ويصلى ركعتى الفجر وهو المراد بقوله تعالى ـ ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم ـ ثم ـ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة ـ إلى آخرها ثم يقول وأنا أشهد بما عهد الله به لنفسه وعهدت به ملائكته وأولو العلم من خلقه وأستودع الله هذه الشهادة وهى لى عند الله تعالى وديعة وأسأله حفظها حتى يتوفانى عليها اللهم احفظ عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا واحفظها لى وتوفنى عليها حتى ألقاك بها غير مبدل تبديلا فهذا ترتيب الأوراد للعباد وقد كانوا يستحبون أن يجمعوا مع ذلك فى كل يوم بين أربعة أمور صوم وصدقة وإن قلت وعيادة مريض وشهود جنازة ففى الخبر

الشافعى قال ثنا على بن أحمد قال ثنا على بن على المقدسى قال ثنا محمد ابن عبد الله بن عامر قال ثنا إبراهيم بن الأشعث قال ثنا فضيل ابن عياض عن سليمان الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لله ملائكة فضلا عن كتاب الناس يطوفون فى الطرق ويتتبعون مجالس الذكر فاذا رأوا قوما يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم فيحفونهم بأجنحتهم إلى عنان السماء فيقول الله وهو أعلم مايقول عبادى ؟ قالوا يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك فيقول وهل رأونى فيقولون لا فيقول كيف لو رأونى قالوا لو رأوك كانوا أشد تسبيحا وتحميدا وتمجيدا فيقول

(١) حديث عائشة كان إذا قام من الليل افتتح صلاته قال اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض الحديث رواه م (٢) حديث أنه صلى بالليل أولا ركعتين خفيفتين ثم ركعتين طويلتين ثم صلى ركعتين دون اللتين قبلهما ثم لم يزل يقصر بالتدريج إلى ثلاث عشرة ركعة م من حديث زيد بن خالد الجهنى (٣) حديث سئلت عائشة أكان يجهر رسول الله ﷺ فى قيام الليل أم يسر فقالت ربما جهر وربما أسر د ن ه باسناد صحيح (٤) حديث صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بركعة متفق عليه وقد تقدم (٥) حديث صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل أحمد من حديث ابن عمر باسناد صحيح (٦) حديث القيام من الليل ثلاث عشرة ركعة فانه أكثر ماصح عنه تقدم (٧) حديث زار سلمان أبا الدرداء فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء ليقوم فقال له سلمان نم فنام الحديث وفى آخره فقال صدق سلمان خ من حديث أبى جحيفة .

« من جمع بين هذه الأربع في يوم غفر له[1] » وفي رواية دخل الجنة فان أنفق بعضها وعجز عن الآخر كان له أجر الجميع بحسب نيته وكانوا يكرهون أن ينقضي اليوم ولم يتصدقوا فيه بصدقة ولو بتمرة أو بصلة أو كسرة خبز لقوله صلى الله عليه وسلم « الرجل في ظل صدقته حتى يقضى بين الناس[2] » ولقوله صلى الله عليه وسلم « اتقوا النار ولو بشق تمرة[3] » ودفعت عائشة رضي الله عنها إلى سائل عنبة واحدة فأخذها فنظر من كان عندها بعضهم إلى بعض فقالت مالكم إن فيها لمثاقيل ذر كثير وكانوا لا يستحبون رد السائل إذ كان من أخلاق رسول الله ﷺ ذلك ما سأله أحد شيئا فقال لا ولكنه إن لم يقدر عليه سكت[4] وفي الخبر « يصبح ابن آدم وعلى كل سلامى من جسده صدقة يعني للمفصل وفي جسده ثلثمائة وستون مفصلا فأمرك بالمعروف صدقة ونهيك عن المنكر صدقة وحملك عن الضعيف صدقة وهدايتك إلى الطريق صدقة وإماطتك الأذى صدقة حتى ذكر التسبيح والتهليل ثم قال وركعتا الضحى تأتي على ذلك كله أو تجمعن لك ذلك كله[5] » .

(بيان اختلاف الأوراد باختلاف الأحوال)

اعلم أن المريد لحرث الآخرة السالك لطريقها لا يخلو عن ستة أحوال فانه إما عابد وإما عالم وإما متعلم وإما والٍ وإما محترف وإما موحد مستغرق بالواحد الصمد عن غيره . الأول : العابد وهو المتجرد للعبادة الذي لا شغل له غيرها أصلا ولو ترك العبادة لجلس بطالا فترتيب أوراده ما ذكرناه ، نعم لا يبعد أن تختلف وظائفه بأن يستغرق أكثر أوقاته إما في الصلاة أو في القراءة أو في التسبيحات فقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من ورده في اليوم اثنا عشر ألف تسبيحة وكان فيهم من ورده ثلاثون ألفا وكان فيهم من ورده ثلثمائة ركعة إلى ستمائة وإلى ألف ركعة وأقل ما نقل في أورادهم من الصلاة مائة ركعة في اليوم والليلة وكان بعضهم أكثر ورده القرآن وكان يختم الواحد منهم في اليوم مرة وروي مرتين عن بعضهم وكان بعضهم يقضي اليوم أو الليلة في التفكر في آية واحدة يرددها وكان كرز بن وبرة مقيما بمكة فكان يطوف في كل يوم سبعين أسبوعا وفي كل ليلة سبعين أسبوعا وكان مع ذلك يختم القرآن في اليوم والليلة مرتين فحسب ذلك فكان عشرة فراسخ ويكون مع كل أسبوع ركعتان فهو مائتان وثمانون ركعة وختمتان وعشرة فراسخ فان قلت فما الأولى أن يصرف إليه أكثر الأوقات من هذه الأوراد . فاعلم أن قراءة القرآن في الصلاة قائما مع التدبر يجمع الجميع ولكن ربما تعسر المواظبة عليه فالأفضل يختلف باختلاف حال الشخص ومقصود الأوراد تزكية القلب وتطهيره وتحليته بذكر الله تعالى وإيناسه به فلينظر المريد إلى قلبه فما يراه أشد تأثيرا فيه فليواظب عليه فإذا أحس بملالة منه فلينتقل إلى غيره ولذلك نرى الأصوب لأكثر الخلق توزيع هذه الخيرات المختلفة على الأوقات كما سبق والانتقال فيها من نوع إلى نوع لأن الملال هو الغالب على الطبع وأحوال الشخص الواحد في ذلك أيضا تختلف ولكن إذا فهم فقه الأوراد وسرها فليتبع المعنى فان سمع تسبيحة مثلا وأحس لها بوقع في قلبه فليواظب على تكرارها مادام يجد لها وقعا وقد روي عن إبراهيم بن أدهم عن بعض الأبدال أنه قام ذات ليلة يصلي على شاطئ البحر فسمع صوتا عاليا بالتسبيح ولم ير أحدا فقال من أنت أسمع صوتك ولا أرى شخصك فقال أنا ملك من الملائكة موكل بهذا البحر أسبح الله تعالى بهذا التسبيح منذ خلقت

(١) حديث من جمع بين صوم وصدقة وعيادة مريض وشهود جنازة في يوم غفر له وفي رواية دخل الجنة م من حديث أبي هريرة ما اجتمعن في امرئ إلا دخل الجنة (٢) حديث الرجل في ظل صدقته حتى يقضى بين الناس تقدم في الزكاة (٣) حديث اتقوا النار ولو بشق تمرة تقدم في الزكاة (٤) حديث ما سأله أحد شيئا فقال لا إن لم يقدر عليه سكت هـ من حديث جابر والبزار من حديث أنس أو يسكت (٥) حديث يصبح ابن آدم وعلى كل سلامى من جسده صدقة الحديث م من حديث أبي ذر .

ما يسألونني ؟ قالوا يسألونك الجنة فيقول وهل رأوها قالوا لا فيقول كيف لو رأوها قالوا لو رأوها كانوا أشد لها طلبا وعليها أكثر حرصا قالوا ويتعوذون من النار فيقول وهل رأوها قالوا لا فيقول كيف لو رأوها قالوا كانوا أشد منها تعوذا وأشد فرارا فيقول أشهدكم أني قد غفرت لهم فيقول الملك فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة فيقول تبارك وتعالى هم الجلساء لا يشقى جليسهم » فلا يشقى جليس الصوفية والمتشبه بهم والمحب لهم .

[الباب الثامن في ذكر الملامتي وشرح حاله]

قال بعضهم الملامتي هو الذي لا يظهر خيرا ولا يضمر شرا وشرح هذا هو أن الملامتي تشربت عروقه طعم الإخلاص وتحقق

قلت لها اسمك قال مهاهيائيل قلت فما ثواب من قاله قال من قاله مائة مرة لم يمت حتى يرى مقعده من الجنة أو يرى له والتسبيح هو قوله سبحان الله العلى الديان سبحان الله الشديد الأركان سبحان من يذهب بالليل ويأتى بالنهار سبحان من لا يشغله شأن عن شان سبحان الله الحنان المنان سبحان الله المسبح فى كل مكان فهذا وأمثاله إذا سمعه المريد ووجد له فى قلبه وقعا فيلازمه وأيا ما وجد القلب عنده وفتح له فيه خير فليواظب عليه . الثانى : العالم الذى ينفع الناس بعلمه فى فتوى أو تدريس أو تصنيف فترتيبه الأوراد يخالف ترتيب العابد فانه يحتاج إلى المطالعة للكتب وإلى التصنيف والإفادة ويحتاج إلى مدة لها لا محالة فان أمكنه استغراق الأوقات فيه فهو أفضل ما يشتغل به بعد المكتوبات ورواتبها ويدل على ذلك جميع ما ذكرناه فى فضيلة التعليم والتعلم فى كتاب العلم وكيف لا يكون كذلك وفى العلم المواظبة على ذكر الله تعالى وتأمل ما قال الله تعالى وقال رسوله وفيه منفعة الخلق وهدايتهم إلى طريق الآخرة ورب مسئلة واحدة يتعلمها المتعلم فيصلح بها عبادة عمره ولو لم يتعلمها لكان سعيه ضائعا وإنما نعنى بالعلم المقدم على العبادة العلم الذى يرغب الناس فى الآخرة ويزهدهم فى الدنيا أو العلم الذى يعينهم على سلوك طريق الآخرة إذا تعلموه على قصد الاستعانة به على السلوك دون العلوم التى تزيد بها الرغبة فى المال والجاه وقبول الخلق والأولى بالعالم أن يقسم أوقاته أيضا فان استغراق الأوقات فى ترتيب العلم لا يحتمله الطبع فينبغى أن يخصص ما بعد الصبح إلى طلوع الشمس بالأذكار والأوراد كما ذكرناه فى الورد الأول وبعد الطلوع إلى ضحوة النهار فى الإفادة والتعليم إن كان عنده من يستفيد علما لأجل الآخرة وإن لم يكن فيصرفه إلى الفكر ويتفكر فيما يشكل عليه من علوم الدين فان صفاء القلب بعد الفراغ من الذكر وقبل الاشتغال بهموم الدنيا يعين على التفطن للمشكلات ومن ضحوة النهار إلى العصر للتصنيف والمطالعة لا يتركها إلا فى وقت أكل وطهارة ومكتوبة وقيلولة خفيفة إن طال النهار ومن العصر إلى الاصفرار يشتغل بسماع ما يقرأ بين يديه من تفسير أو حديث أو علم نافع ومن الاصفرار إلى الغروب يشتغل بالذكر والاستغفار والتسبيح فيكون ورده الأول قبل طلوع الشمس فى عمل اللسان وورده الثانى فى عمل القلب بالفكر إلى الضحوة وورده الثالث إلى العصر فى عمل العين واليد بالمطالعة والكتابة وورده الرابع بعد العصر فى عمل السمع ليروح فيه العين واليد فان المطالعة والكتابة بعد العصر ربما أضرا بالعين وعند الاصفرار يعود إلى ذكر اللسان فلا يخلو جزء من النهار عن عمل له بالجوارح مع حضور القلب فى الجميع وأما الليل فأحسن قسم فيه قسمة الشافعى رضى الله عنه إذ كان يقسم الليل ثلاثة أجزاء ثلثا للمطالعة وترتيب العلم وهو الأول وثلثا للصلاة وهو الوسط وثلثا للنوم وهو الأخير وهذا يتيسر فى ليالى الشتاء والصيف ربما لا يحتمل ذلك إلا إذا كان أكثر النوم بالنهار فهذا ما نستحبه من ترتيب أوراد العلم .

الثالث : للمتعلم والاشتغال بالتعلم أفضل من الاشتغال بالأذكار والنوافل فحكمه حكم العالم فى ترتيب الأوراد ولكن يشتغل بالاستفادة حيث يشتغل العالم بالافادة وبالتعليق والنسخ حيث يشتغل العالم بالتصنيف ويرتب أوقاته كما ذكرنا وكل ما ذكرناه فى فضيلة التعلم والعلم من كتاب العلم يدل على أن ذلك أفضل بل إن لم يكن متعلما على معنى أنه يخلق ويحصل ليصير عالما بل كان من العوام فحضوره مجالس الذكر والوعظ والعلم أفضل من اشتغاله بالأوراد التى ذكرناها بعد الصبح وبعد الطلوع وفى سائر الأوقات ففى حديث أبى ذر رضى الله عنه « أن حضور مجلس ذكر أفضل من صلاة ألف ركعة وشهود ألف جنازة وعيادة ألف مريض (١) » وقال صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم رياض الجنة فارتعوا فيها

(١) حديث أبى ذر حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة الحديث تقدم فى العلم .

بالصدق فلا يجب أن يطلع أحد على حاله وأعماله . أخبرنا الشيخ أبو زرعة طاهر ابن أبى الفضل المقدسى إجازة قال أنا أبو بكر أحمد بن على بن خلف الشيرازى إجازة قال أنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت على بن سعيد وسألته عن الإخلاص ماهو قال سمعت على ابن إبراهيم وسألته عن الإخلاص ماهو قال سمعت محمد بن جعفر الحصاف وسألته عن الإخلاص ماهو قال سألت أحمد بن بشار عن الإخلاص ماهو قال سألت أبا يعقوب الشروطى عن الإخلاص ماهو قال سألت أحمد بن غسان عن الإخلاص ماهو قال سألت أحمد بن على الجهمى عن الإخلاص ماهو قال سألت عبد الواحد ابن زيد عن

فقيل يارسول الله وما رياض الجنة قال حلق الذكر[1] » وقال كعب الأحبار رضى الله عنه لو أن ثواب مجالس العلماء بدا للناس لاقتتلوا عليه حتى يترك كل ذى إمارة إمارته وكل ذى سوق سوقه . وقال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه إن الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبال تهامة فاذا سمع العالم خاف واسترجع عن ذنوبه وانصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله عزوجل لم يخلق على وجه الأرض تربة أكرم من مجالس العلماء . وقال رجل للحسن رحمه الله أشكو إليك قساوة قلبي فقال أدنه من مجالس الذكر ورأى عمار الزاهدى مسكينة الطفاوية فى المنام وكانت من المواظبات على حلق الذكر فقال مرحبا بامسكينة فقالت هيهات هيهات ذهبت المسكنة وجاء الغنى فقال هيه فقالت ماتسأل عمن أبيح لها الجنة بحذافيرها قال وبم ذلك قالت بمجالسة أهل الذكر ، وعلى الجملة فما ينحل عن القلب من عقد حب الدنيا بقول واعظ حسن الكلام زكى السيرة أشرف وأنفع من ركعات كثيرة مع اشتمال القلب على حب الدنيا . الرابع : المحترف الذى يحتاج إلى الكسب لعياله فليس له أن يضيع العيال ويستغرق الأوقات فى العبادات بل ورده فى وقت الصناعة حضور السوق والاشتغال بالكسب ولكن ينبغى أن لاينسى ذكر الله تعالى فى صناعته بل يواظب على التسبيحات والأذكار وقراءة القرآن فان ذلك يمكن أن يجمع إلى العمل وإنما لايتيسر مع العمل الصلاة إلا أن يكون ناظورا فانه لايعجز عن إقامة أوراد الصلاة معه ثم مهما فرغ من كفايته ينبغى أن يعود إلى ترتيب الأوراد وإن دوام على الكسب وتصدق بما فضل عن حاجته فهو أفضل من سائر الأوراد التى ذكرناها لأن العبادات المتعدية فائدتها أنفع من اللازمة والصدقة والكسب على هذه النية عبادة له فى نفسه تقربه إلى الله تعالى ثم يحصل به فائدة للغير وتنجذب إليه بركات دعوات المسلمين ويتضاعف به الأجر . الخامس الوالى مثل الامام والقاضى والمتولى لينظر فى أمور المسلمين فقيامه بحاجات المسلمين وأغراضهم على وفق الشرع وقصد الاخلاص أفضل من الأوراد المذكورة فحقه أن يشتغل بحقوق الناس نهارا ويقتصر على المكتوبة ويقيم الأوراد المذكورة بالليل كما كان عمر رضى الله عنه يفعله إذ قال مالى وللنوم فلو نمت بالنهار ضيعت المسلمين ولو نمت بالليل ضيعت نفسى وقد فهمت بما ذكرناه أنه يقدم على العبادات البدنية أمران أحدهما العلم والآخر الرفق بالمسلمين لأن كل واحد من العلم وفعل المعروف عمل فى نفسه وعبادة تفضل سائر العبادات يتعدى فائدته وانتشار جدواه فكانا مقدمين عليه . السادس : للوحد المستغرق بالواحد الصمد الذى أصبح وهمومه همّ واحد فلا يحب إلا الله تعالى ولايخاف إلا منه ولايتوقع الرزق من غيره ولاينظر فى شئ إلا ويرى الله تعالى فيه فمن ارتفعت رتبته إلى هذه الدرجة لم يفتقر إلى تنويع الأوراد واختلافها بل كان ورده بعد المكتوبات واحدا وهو حضور القلب مع الله تعالى فى كل حال فلا يخطر بقلوبهم أمر ولايقرع سمعهم قارع ولايلوح لأبصارهم لائح إلا كان لهم فيه عبرة وفكر ومزيد فلا محرك لهم ولامسكن إلا الله تعالى فهؤلاء جميع أحوالهم تصلح أن تكون سببا لازديادهم فلا تتميز عندهم عبادة عن عبادة وهم الذين فروا إلى الله عزوجل كما قال تعالى ـ لعلكم تذكرون ـ ففروا إلى الله وتحقق فيهم قوله تعالى ـ وإذا اعتزلتموهم ومايعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ـ وإليه الاشارة بقوله ـ إنى ذاهب إلى ربى سيهدين ـ وهذه منتهى درجات الصديقين ولاوصول إليها إلا بعد ترتيب الأوراد والمواظبة عليها دهرا طويلا فلا ينبغى أن يغتر المريد بما سمعه من ذلك فيدعيه لنفسه ويغتر

(١) حديث إذا رأيتم رياض الجنة فارتعوا فيها الحديث تقدم فى العلم .

الاخلاص ماهو قال سألت الحسن عن الاخلاص ماهو قال سألت حذيفة عن الاخلاص ماهو قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاخلاص ماهو قال « سألت جبرائيل عن الاخلاص ماهو قال سألت رب العزة عن الاخلاص ماهو قال هو سرّ من سرّى استودعته قلب من أحببت من عبادى » فالملامتية لهم مزيد اختصاص بالتمسك بالاخلاص يرون كتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصى من ظهور معصيته فالملامتى عظم وقع الاخلاص وموضعه وتمسك به معتدا به والصوفى غاب فى

عن وظائف عبادته فذلك علامته أن لايهجس فى قلبه وسواس ولا يخطر فى قلبه معصية ولا تزعجه هواجم الأهوال ولاتستفزه عظائم الأشغال وأنى ترزق هـذه الرتبة لكل أحد فيتعين على الكافة ترتيب الأوراد كما ذكرناه وجميع ماذكرناه طرق إلى الله تعالى قال تعالى ـ قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا ـ فكلهم مهتدون وبعضهم أهدى من بعض وفى الخبر « الإيمان ثلاث وثلاثون وثلثمائة طريقة من لقى الله تعالى بالشهادة على طريق منها دخل الجنة (١) » وقال بعض العلماء الإيمان ثلثمائة وثلاثة عشر خلقا بعدد الرسل فكل مؤمن على خلق منها فهو سالك الطريق إلى الله فإذن الناس وإن اختلفت طرقهم فى العبادة فكلهم على الصواب ـ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ـ وإنما يتفاوتون فى درجات القرب فى أصله وأقربهم إلى الله تعالى أعرفهم به وأعرفهم به لابد وأن يكون أعبدهم له فمن عرفه لم يعبد غيره . والأصل فى الأوراد فى حق كل صنف من الناس للداومة فان المراد منه تغيير الصفات الباطنة وآحاد الأعمال يقل آثارها بل لايحس بآثارها وإنما يترتب الأثر على المجموع فاذا لم يعقب العمل الواحد أثرا محسوسا ولم يردف بثان وثالث على القرب انمحى الأثر الأول وكان كالفقيه يريد أن يكون فقيه النفس فانه لايصير فقيه النفس إلا بتكرار كثير فلو بالغ ليلة فى التكرار وترك شهرا أو أسبوعا ثم عاد وبالغ ليلة لم يؤثر هذا فيه ولو وزع ذلك القدر على الليالى المتواصلة لأثر فيه ولهذا السر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أحب الأعمال إلى الله أدومها وان قل (٢) » . وسئلت عائشة رضى الله عنها عن عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقالت : كان عمله ديمة وكان إذا عمل عملا أثبته (٣) » . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « من عوده الله عبادة فتركها ملالة مقته الله (٤) » وهـذا كان السبب فى صلاته بعد العصر تداركا لما فاته من ركعتين شغله عنهما الوفد ثم لم يزل بعد ذلك يصليهما بعد العصر ولكن فى منزله لا فى المسجد كيلا يقتدى به (٥) روته عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما . فان قلت فهل لغيره أن يقتدى به فى ذلك مع أن الوقت وقت كراهية ؟ . فاعلم أن للمعانى الثلاثة التى ذكرناها فى الكراهية من الاحتراز عن التشبه بعبدة الشمس أو السجود وقت ظهور قرن الشيطان أو الاستراحة عن العبادة حذرا من الملال لايتحقق فى حقه فلا يقاس عليه فى ذلك غيره ويشهد لذلك فعله فى المنزل حتى لايقتدى به صلى الله عليه وسلم .

---

(١) حديث الإيمان ثلاث وثلاثون وثلثمائة طريقة من لقى الله بالشهادة على طريق منها دخل الجنة ابن شاهين واللالكائى فى السنة والطبرانى والبيهقى فى الشعب من رواية المغيرة بن عبد الرحمن بن عبيد عن أبيه عن جده الإيمان ثلثمائة وثلاثة وثلاثون شريعة من وافى شريعة منهن دخل الجنة وقال الطبرانى والبيهقى ثلثمائة وثلاثون وفى إسناده جهالة (٢) حديث أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل متفق عليه من حديث عائشة (٣) حديث سئلت عائشة عن عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان عمله ديمة وكان إذا عمل عملا أثبته رواه م (٤) حديث من عوده الله عبادة فتركها ملالا مقته الله تقدم فى الصلاة وهو موقوف على عائشة (٥) حديث شغله الوفد عن ركعتين فصلاها بعد العصر ثم لم يزل يصليها بعد العصر فى منزله متفق عليه من حديث أم سلمة أنه صلى بعد العصر ركعتين وقال شغلنى ناس من عبد القيس عن الركعتين بعد الظهر ولهما من حديث عائشة ماتركهما حتى لقى الله وكان النبى صلى الله عليه وسلم يصليهما ولا يصليهما فى المسجد مخافة أن يثقل على أمته ، والله الموافق للصواب .

إخلاصه عن إخلاصه . قال أبو يعقوب السوسى متى شهدوا فى إخلاصهم الاخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص وقال ذو النون ثلاث من علامات الاخلاص استواء الذم والمدح من العامة ونسيان رؤية الأعمال فى الأعمال وترك اقتضاء ثواب العمل فى الآخرة أخبرنا أبو زرعة إجازة قال أنا أبو بكر أحمد بن على بن خلف إجازة قال أنا أبو عبد الرحمن قال سمعت أبا عثمان المغربى يقول: الاخلاص مالا يكون للنفس فيه حظ بحال وهذا إخلاص العوام وإخلاص الخواص مايجرى عليهم لابهم فتبدو منهم الطاعات وهم عنها بمعزل ولايقع لهم عليها رؤية ولا بها اعتداد فذلك إخلاص

(الباب الثانى فى الأسباب الميسرة لقيام الليل وفى الليالى التى يستحب إحياؤها وفى فضيلة إحياء الليل وما بين العشاءين وكيفية قسمة الليل)

(فضيلة إحياء ما بين العشاءين)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روت عائشة رضى الله عنها « إن أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب لم يحطها عن مسافر ولا عن مقيم فتح بها صلاة الليل وختم بها صلاة النهار فمن صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين بنى الله له قصرين فى الجنة (١) » . قال الراوى لا أدرى من ذهب أو فضة « ومن صلى بعدها أربع ركعات غفر له ذنب عشرين سنة أو قال أربعين سنة » وروت أم سلمة وأبو هريرة رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى ست ركعات بعد المغرب عدلت له عبادة سنة كاملة أو كأنه صلى ليلة القدر (٢) » وعن سعيد بن جبير عن ثوبان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من عكف نفسه فيما بين المغرب والعشاء فى مسجد جماعة لم يتكلم إلا بصلاة أو قرآن كان حقا على الله أن يبنى له قصرين فى الجنة مسيرة كل قصر منهما مائة عام ويغرس له بينهما غراسا لو طافه أهل الدنيا لوسعهم (٣) » وقال صلى الله عليه وسلم « من ركع عشر ركعات ما بين المغرب والعشاء بنى الله له قصرا فى الجنة فقال عمر رضى الله عنه إذا تكثر قصورنا يا رسول الله فقال الله أكثر وأفضل أو قال أطيب (٤) » وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « من صلى المغرب فى جماعة ثم صلى بعدها ركعتين ولم يتكلم بشىء فيما بين ذلك من أمر الدنيا ويقرأ فى الركعة الأولى فاتحة الكتاب وعشر آيات من أول سورة البقرة وآيتين من وسطها وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إن فى خلق السموات والأرض إلى آخر الآية وقل هو الله أحد خمس عشرة مرة ثم يركع ويسجد فاذا قام فى الركعة الثانية قرأ فاتحة الكتاب وآية الكرسى وآيتين بعدها إلى قوله ـ أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ـ وثلاث آيات من آخر سورة البقرة من قوله لله ما فى السموات وما فى الأرض إلى آخرها وقل هو الله أحد خمس عشرة مرة (٥) » وصف من ثوابه فى الحديث ما يخرج عن الحصر . وقال كرز بن وبرة وهو من الأبدال قلت للخضر عليه السلام علمنى شيئا أعمله فى كل ليلة

(الباب الثانى فى الأسباب الميسرة لقيام الليل)

(١) حديث عائشة إن أفضل الصلاة عند الله صلاة المغرب لم يحطها عن مسافر ولا عن مقيم الحديث رواه أبو الوليد يونس بن عبيد الله الصفار فى كتاب الصلاة رواه الطبرانى فى الأوسط مختصرا وإسناده ضعيف (٢) حديث أم سلمة عن أبى هريرة من صلى ركعات بعد المغرب عدلت له عبادة سنة أو كأنه صلى ليلة القدر ت ه بلفظ اثنتى عشرة سنة وضعفه ت وأما قوله كأنه صلى ليلة القدر فهو من قول كعب الأحبار كما رواه أبو الوليد الصفار ولأبى منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عباس من صلى أربع ركعات بعد المغرب قبل أن يكلم أحدا وضعت له فى عليين وكان كمن أدرك ليلة القدر فى المسجد الأقصى وسنده ضعيف (٣) حديث سعيد بن جبير عن ثوبان من عكف نفسه ما بين المغرب والعشاء فى مسجد جماعة لم يتكلم إلا بصلاة أو قرآن كان حقا على الله أن يبنى له قصرين فى الجنة لم أجد له أصلا من هذا الوجه وقد تقدم فى الصلاة من حديث ابن عمر (٤) حديث من ركع عشر ركعات بين المغرب والعشاء بنى له قصرا فى الجنة فقال عمر إذن تكثر قصورنا يا رسول الله الحديث ابن المبارك فى الزهد من حديث عبد الكريم بن الحرث مرسلا (٥) حديث أنس من صلى المغرب فى جماعة ثم صلى بعدها ركعتين ولا يتكلم بشىء فيما بين ذلك من أمر الدنيا ويقرأ فى الركعة الأولى بفاتحة الكتاب وعشر آيات من أول البقرة وآيتين من وسطها وإلهكم إله واحد الحديث أبو الشيخ فى الثواب من رواية زياد بن ميمون عنه مع اختلاف يسير وهو ضعيف

الخواص وهذا الذى فصله الشيخ أبو عثمان المغربى يفرق بين الصوفى والملامتى لأن الملامتى أخرج الخلق عن عمله وحاله ولكن أثبت نفسه فهو مخلص والصوفى أخرج نفسه عن عمله وحاله كما أخرج غيره فهو مخلص وشتان ما بين المخلص الخالص والمخلص قال أبو بكر الزقاق نقصان كل مخلص فى إخلاصه رؤية إخلاصه فاذا أراد الله أن يخلص إخلاصه أسقط عن إخلاصه رؤيته لإخلاصه فيكون مخلصا لا مخلصا قال أبو سعيد الخراز رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين ومعنى قوله إن إخلاص المريدين معلول برؤية الإخلاص والعارف منزه عن الرياء الذى يبطل

فقال إذا صليت المغرب فقم إلى وقت صلاة العشاء مصليا من غير أن تكلم أحدا وأقبل على صلاتك التي أنت فيها وسلم من كل ركعتين واقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد ثلاثا فإذا فرغت من صلاتك انصرف إلى منزلك ولا تكلم أحدا وصل ركعتين واقرأ فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد سبع مرات في كل ركعة ثم اسجد بعد تسليمك واستغفر الله تعالى سبع مرات وقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم سبع مرات ثم ارفع رأسك من السجود واستوجالسا وارفع يديك وقل ياحي ياقيوم ياذا الجلال والإكرام ياإله الأولين والآخرين يارحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما يارب يارب يارب ياالله ياالله ياالله ثم قم وأنت رافع يديك وادع بهذا الدعاء ثم نم حيث شئت مستقبل القبلة على يمينك وصل على النبي صلى الله عليه وسلم وأدم الصلاة عليه حتى يذهب بك النوم فقلت له أحب أن تعلمني ممن سمعت هذا فقال إني حضرت محمدا صلى الله عليه وسلم حيث علم هذا الدعاء وأوحى إليه به فكنت عنده وكان ذلك بحضر مني فتعلمته ممن علمه إياه(١) ويقال إن هذا الدعاء وهذه الصلاة من داوم عليهما بحسن يقين وصدق نية رأى رسول الله ﷺ في منامه قبل أن يخرج من الدنيا وقد فعل ذلك بعض الناس فرأى أنه أدخل الجنة ورأى فيها الأنبياء ورأى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلمه وعلمه وعلى الجملة ماورد في فضل إحياء مابين العشاءين كثير حتى قيل لعبيد الله مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم هل كان رسول الله ﷺ يأمر بصلاة غير المكتوبة قال مابين المغرب والعشاء (٢) وقال صلى الله عليه وسلم « من صلى مابين المغرب والعشاء فذلك صلاة الأوابين(٣) » وقال الأسود ما أتيت ابن مسعود رضي الله عنه في هذا الوقت إلا ورأيته يصلي فسألته فقال نعم هي ساعة الغفلة وكان أنس رضي الله عنه يواظب عليها ويقول هي ناشئة الليل ويقول فيها نزل قوله تعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ وقال أحمد بن أبي الحواري قلت لأبي سليمان الداراني أصوم النهار وأتعشى بين المغرب والعشاء أحب إليك أو أفطر بالنهار وأحيي ما بينهما فقال اجمع بينهما فقلت إن لم يتيسر قال أفطر وصل ما بينهما

(فضيلة قيام الليل)

أما من الآيات فقوله تعالى ـ إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ـ الآية وقوله تعالى ـ إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قيلا ـ وقوله سبحانه وتعالى ـ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ـ وقوله تعالى ـ أمن هو قانت آناء الليل ـ الآية وقوله عز وجل ـ والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما ـ وقوله تعالى ـ واستعينوا بالصبر والصلاة ـ قيل هي قيام الليل يستعان بالصبر عليه على مجاهدة النفس . ومن الأخبار : قوله صلى الله عليه وسلم « يعقد الشيطان على قافية أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب مكان كل عقدة عليك ليل طويل فارقد فان استيقظ وذكر الله تعالى انحلت عقدة فان توضأ انحلت عقدة فان صلى انحلت عقدة فأصبح نشيطا طيب النفس وإلا أصبح خبيث النفس كسلان(٤) » .

(١) حديث كرز بن وبرة أن الخضر علمه صلاة بين المغرب والعشاء وفيه أن كرزا سأل الخضر ممن سمعت هذا قال إني حضرت محمدا صلى الله عليه وسلم حين علم هذا الدعاء الحديث وهذا باطل لا أصل له (٢) حديث عبيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بصلاة غير المكتوبة قال مابين المغرب والعشاء رواه أحمد وفيه رجل لم يسم (٣) حديث من صلى مابين المغرب والعشاء فذلك صلاة الأوابين تقدم في الصلاة (٤) حديث يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة .

العمل ولكن لعله يظهر شيئا من حاله وعمله بعلم كامل عنده فيه لجذب مريد أو معاناة خلق من أخلاق النفس في إظهار الحال والعمل وللعارفين في ذلك علم دقيق لا يعرفه غيرهم فيرى ذلك ناقص العلم صورة رياء وليس برياء إنما هو صريح العلم لله بالله من غير حضور نفس ووجود آفة فيه . قال رويم : الإخلاص أن لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين ولا حظا من الملكين . وقال بعضهم صدق الإخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الحق والملامتي يرى الخلق فيخفي عمله وحاله وكل ما ذكرناه من قبل وصف إخلاص الصوفي ولهذا قال الزقاق لابد لكل مخلص من رؤية

وفي الخبر « أنه ذكر عنده رجل ينام كل الليل حتى يصبح فقال ذاك رجل بال الشيطان في أذنه[١] »
وفي الخبر « إن للشيطان سعوطا ولعوقا وذرورا فاذا أسعط العبد ساء خلقه وإذا ألعقه ذرب لسانه بالشر وإذا ذره نام الليل حتى يصبح[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم « ركعتان يركعهما العبد في جوف الليل خير له من الدنيا ومافيها ولولا أن أشق على أمتي لفرضتهما عليهم[٣] » وفي الصحيح عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن من الليل ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى خيرا إلا أعطاه إياه » وفي رواية « يسأل الله تعالى خيرا من الدنيا والآخرة وذلك في كل ليلة » وقال المغيرة بن شعبة قام رسول الله ﷺ حتى تفطرت قدماه فقيل له أما قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال أفلا أكون عبدا شكورا[٤] ويظهر من معناه أن ذلك كناية عن زيادة الرتبة فان الشكر سبب المزيد قال تعالى ـ لئن شكرتم لأزيدنكم ـ وقال صلى الله عليه وسلم « ياأباهريرة أتريد أن تكون رحمة الله عليك حيا وميتا ومقبورا ومبعوثا قم من الليل فصل وأنت تريد رضا ربك ياأباهريرة صل في زوايا بيتك يكن نور بيتك في السماء كنور الكواكب والنجم عند أهل الدنيا[٥] » وقال صلى الله عليه وسلم « عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم فان قيام الليل قربة إلى الله عز وجل وتكفير للذنوب ومطردة للداء عن الجسد ومنهاة عن الإثم[٦] » وقال صلى الله عليه وسلم « مامن امرئ تكون له صلاة بالليل فغلبه عليها النوم إلا كتب له أجر صلاته وكان نومه صدقة عليه[٧] » وقال صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « لو أردت سفرا أعددت له عدة قال نعم قال فكيف سفر طريق القيامة ألا أنبئك ياأباذر بما ينفعك ذلك اليوم قال بلى بأبي أنت وأمي قال صم يوما شديد الحر ليوم النشور وصل ركعتين في ظلمة الليل لوحشة القبور وحج حجة لعظائم الأمور وتصدق بصدقة على مسكين أو كلمة حق تقولها أو كلمة شر تسكت عنها[٨] »

---

(١) حديث ذكر عنده رجل نام حتى أصبح فقال ذاك بال الشيطان في أذنه متفق عليه من حديث ابن مسعود (٢) حديث إن للشيطان سعوطا ولعوقا وذرورا الحديث طب من حديث أنس إن للشيطان لعوقا وكلا فاذا لعق الانسان من لعوقه ذرب لسانه بالشر وإذا كله من كله نامت عيناه عن الذكر ورواه البزار من حديث عمرة بن جندب وسندهما ضعيف (٣) حديث ركعتان يركعهما العبد في جوف الليل خير له من الدنيا ومافيها ولولا أن أشق على أمتي لفرضتهما عليهم . آدم بن أبي إياس في الثواب ومحمد بن نصر المروزي في كتاب قيام الليل من رواية حسان بن عطية مرسلا ووصله أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر ولا يصح (٤) حديث المغيرة بن شعبة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه الحديث متفق عليه (٥) حديث ياأباهريرة أتريد أن تكون رحمة الله عليك حيا وميتا ومقبورا قم من الليل فصل وأنت تريد رضا ربك ياأباهريرة صل في زوايا بيتك يكن نور بيتك في السماء كنور الكواكب والنجوم عند أهل الدنيا باطل لا أصل له (٦) حديث عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم الحديث ت من حديث بلال وقال غريب ولا يصح ورواه طب وهق من حديث أبي أمامة بسند حسن وقال ت إنه أصح (٧) حديث مامن امرئ يكون له صلاة بالليل يغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته وكان نومه صدقة عليه د ن من حديث عائشة وفيه رجل لم يسم هاه ن في رواية الأسود بن يزيد لكن في طريقه ابن جعفر الرازي قال ن ليس بالقوي ورواه ن ه من حديث أبي الدرداء نحوه بسند صحيح وتقدم في الباب قبله (٨) حديث إنه قال لأبي ذر لو أردت سفرا أعددت له عدة فكيف بسفر طريق القيامة ألا أنبئك ياأباذر بما ينفعك ذلك اليوم قال بلى بأبي وأمي قال صم يوما شديد الحر ليوم النشور وصل ركعتين في ظلمة الليل لوحشة القبور الحديث ابن أبي الدنيا في كتاب التهجد من رواية السري بن مخلد مرسلا والسري ضعفه الأزدي.

إخلاصه وهو نقصان عن كمال الإخلاص والإخلاص هو الذي يتولى الله حفظ صاحبه حتى يأتي به على التمام. قال جعفر الخلدي سألت أبا القاسم الجنيد رحمه الله قلت أبين الإخلاص والصدق فرق ؟ قال نعم الصدق أصل وهو الأول والاخلاص فرع وهو تابع وقال بينهما فرق لأن الإخلاص لا يكون إلا بعد الدخول في العمل ثم قال إنما هو إخلاص ومخالصة الاخلاص ومخالصة كائنة في المخالصة فعلى هذا الإخلاص حال الملامق ومخالصة الاخلاص حال الصوفي والخالصة الكائنة من المخالصة ثمرة مخالصة الاخلاص وهو غناء العبد عن رسومه برؤية قيامه بقيومه بل غيبته عن رؤية

وروي « أنه كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم رجل إذا أخذ الناس مضاجعهم وهدأت العيون قام يصلي ويقرأ القرآن ويقول يارب النار أجرني منها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إذا كان ذلك فآذنوني فأتاه فاستمع فلما أصبح قال يافلان هلا سألت الله الجنة قال يارسول الله انى لست هناك ولا يبلغ عملى ذاك فلم يلبث إلا يسيرا حتى نزل جبرائيل عليه السلام وقال أخبر فلانا أن الله قد أجاره من النار وأدخله الجنة[1] » ويروى « أن جبرائيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم نعم الرجل ابن عمر لو كان يصلي بالليل فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فكان يداوم بعده على قيام الليل[2] » قال نافع كان يصلي بالليل ثم يقول يانافع أسحرنا فأقول لا فيقوم لصلاته ثم يقول يانافع أسحرنا فأقول نعم فيقعد فيستغفر الله تعالى حتى يطلع الفجر . وقال على بن أبي طالب شبع يحيى بن زكريا عليهما السلام من خبز شعير فنام عن ورده حتى أصبح فأوحى الله تعالى إليه يايحيى أوجدت دارا خيرا لك من دارى أم وجدت جوارا خيرا لك من حوارى فوعزتي وجلالي يايحيى لو اطلعت إلى الفردس اطلاعة لذاب شحمك ولزهقت نفسك اشتياقا ولو اطلعت إلى جهنم اطلاعة لذاب شحمك ولبكيت الصديد بعد الدموع ولبست الجلد بعد المسوح . « وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن فلانا يصلي بالليل فإذا أصبح سرق فقال سينهاه مايعمل[3] » وقال صلى الله عليه وسلم « رحم الله رجلا قام من الليل فصلى ثم أيقظ امرأته فصلت فان أبت نضح فى وجهها الماء[4] » وقال صلى الله عليه وسلم « رحم الله امرأة قامت من الليل فصلت ثم أيقظت زوجها فصلى فان أبى نضحت فى وجهه الماء » وقال صلى الله عليه وسلم « من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته فصليا ركعتين كتبا من الذاكرين الله كثيرا والذاكرات[5] » وقال صلى الله عليه وسلم « أفضل الصلاة بعد المكتوبة قيام الليل[6] » وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال صلى الله عليه وسلم « من نام عن حزبه أو عن شيء منه بالليل فقرأه بين صلاة الفجر والظهر كتب له كأنما قرأه من الليل[7] » . الآثار روى أن عمر رضى الله عنه كان يمر بالآية من ورده بالليل فيسقط حتى يعاد منها أياما كثيرة كما يعاد المريض وكان ابن مسعود رضى الله عنه إذا هدأت العيون قام فيسمع له دوى كدوى النحل حتى يصبح ، ويقال إن سفيان الثورى رحمه الله شبع ليلة فقال إن الحمار إذا زيد فى علفه زيد فى عمله فقام تلك الليلة حتى أصبح وكان طاوس رحمه الله إذا اضطجع على فراشه تتقلى عليه كما تتقلى الحية على المقلاة ثم يثب ويصلي إلى الصباح ثم يقول طير ذكر جهنم نوم العابدين ، وقال الحسن رحمه الله مانعلم عملا أشد من مكابدة الليل ونفقة هذا المال فقيل له مابال المتهجدين من أحسن الناس وجوها قال لأنهم خلوا بالرحمن فألبسهم نورا من نوره وقدم بعض الصالحين من سفره فمهد له فراش فنام عليه

(١) حديث أنه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل إذا أخذ الناس مضاجعهم وهدأت العيون قام يصلي ويقرأ القرآن ويقول يارب النار أجرني منها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إذا كان ذلك فآذنوني الحديث لم أقف له على أصل (٢) حديث أن جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم نعم الرجل ابن عمر لو كان يصلي بالليل الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وليس فيه ذكر لجبريل (٣) حديث قيل له إن فلانا يصلي بالليل فاذا أصبح سرق قال سينهاه مايقول ، ابن حبان من حديث أبي هريرة (٤) حديث رحم الله رجلا قام من الليل فصلى ثم أيقظ امرأته فصلت الحديث د حب من حديث أبي هريرة (٥) حديث من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته فصليا ركعتين كتبا من الذاكرين الله كثيرا والذاكرات د ن من حديث أبي هريرة وأبي سعيد بسند صحيح (٦) حديث أفضل الصلاة بعد المكتوبة قيام الليل م من حديث أبي هريرة (٧) حديث عمر من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه بين صلاة الفجر والظهر كتب له كأنه قرأه من الليل رواه م .

قيامه وهو الاستغراق فى العين عن الآثار والتخلص عن لوث الاستكثار وهو قد حال الصوفى والملامتى مقيم فى أوطان إخلاصه غير متطلع إلى حقيقة خلاصه وهذا فرق واضح بين الملامتى والصوفى ولم يزل فى خراسان منهم طائفة ولهم مشايخ يعهدون أساسهم ويعرفونهم شروط حالهم وقد رأينا فى العراق من يسلك هذا المسلك ولكن لم يشتهر بهذا الاسم وقلما يتداول ألسنة أهل العراق هذا الاسم . حكى أن بعض الملامتية استدعى إلى سماع فامتنع فقيل له فى ذلك فقال لأنى إن حضرت يظهر على وجد ولا أوثر أن يعلم أحد حالى . وقيل إن أحمد بن أبى الحوارى

حتى فاته ورده فحلف أن لاينام بعدها على فراش أبدا وكان عبد العزيز بن أبى روّاد إذاجنّ عليه الليل يأتى فراشه فيمر يده عليه ويقول إنك لين ووالله إن فى الجنة لألين منك ولا يزال يصلى الليل كله وقال الفضيل إنى لأستقبل الليل من أوله فيهولنى طوله فأفتتح القرآن فأصبح وما قضيت نهمتى وقال الحسن إن الرجل ليذنب الذنب فيحرم به قيام الليل وقال الفضيل إذا لم تقدر على قيام الليل وصيام النهار فاعلم أنك محروم وقد كثرت خطيئتك وكان صلة بن أشيم رحمه الله يصلى الليل كله فإذا كان فى السحر قال إلهى ليس مثلى يطلب الجنة ولكن أجرنى برحمتك من النار وقال رجل لبعض الحكماء إنى لأضعف عن قيام الليل فقال له يا أخى لاتعص الله تعالى بالنهار ولاتنم بالليل وكان للحسن بن صالح جارية فباعها من قوم فلما كان فى جوف الليل قامت الجارية فقالت ياأهل الدار الصلاة الصلاة فقالوا أصبحنا أطلع الفجر فقالت وما تصلون إلا المكتوبة قالوا نعم فرجعت إلى الحسن فقالت يامولاى بعتنى من قوم لايصلون إلا المكتوبة ردنى فردها وقال الربيع بت فى منزل الشافعى رضى الله عنه ليالى كثيرة فلم يكن ينام من الليل إلا يسيرا وقال أبو الجويرية لقد صحبت أباحنيفة رضى الله عنه ستة أشهر فما فيها ليلة وضع جنبه على الأرض وكان أبو حنيفة يحيى نصف الليل فمرّ بقوم فقالوا إن هذا يحيى الليل كله فقال إنى أستحى أن أوصف بما لا أفعل فكان بعد ذلك يحيى الليل كله ويروى أنه ماكان له فراش بالليل ويقال إن مالك بن دينار رضى الله عنه بات يردد هذه الآية ليلة حتى أصبح ـ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ـ الآية . وقال المغيرة بن حبيب رمقت مالك بن دينار فتوضأ بعد العشاء ثم قام إلى مصلاه فقبض على لحيته فخنقته العبرة فجعل يقول اللهم حرم شيبة مالك على النار إلهى قد علمت ساكن الجنة من ساكن النار فأىّ الرجلين مالك وأى الدارين دار مالك فلم يزل ذلك قوله طلع الفجر وقال مالك بن دينار سهوت ليلة عن وردى ونمت فاذا أنا فى المنام بجارية كأحسن مايكون وفى يدها رقعة فقالت لى أتحسن تقرأ فقلت نعم فدفعت إلىّ الرقعة فاذافيها :

أ ألهتك اللذائذ والأمانى ... عن البيض الأوانس فى الجنان
تعيش مخلدا لاموت فيها ... وتلهو فى الجنان مع الحسان
تنبه من منامك إن خيرا ... من النوم التهجد بالقران

وقيل حج مسروق فما بات ليلة إلا ساجدا ويروى عن أزهر بن مغيث وكان من القوامين أنه قال رأيت فى المنام امرأة لاتشبه نساء أهل الدنيا فقلت لها من أنت قالت حوراء فقلت زوجينى نفسك فقالت اخطبنى إلى سيدى وأمهرنى فقلت ومامهرك قالت طول التهجد . وقال يوسف بن مهران بلغنى أن تحت العرش ملكا فى صورة ديك براثنه من لؤلؤ وصئصئه من زبرجد أخضر فاذا مضى ثلث الليل الأول ضرب بجناحيه وزقا وقال ليقم القائمون فاذا مضى نصف الليل ضرب بجناحيه وزقا وقال ليقم المجتهدون فاذا مضى ثلثا الليل ضرب بجناحيه وزقا وقال ليقم المصلون فاذا طلع الفجر ضرب بجناحيه وزقا وقال ليقم الغافلون وعليهم أوزارهم وقيل إن وهب بن منبه اليمانى ماوضع جنبه إلى الأرض ثلاثين سنة وكان يقول لأن أرى فى بيتى شيطانا أحب إلىّ من أن أرى فى بيتى وسادة لأنها تدعو إلى النوم وكانت له مسورة من أدم إذا غلبه النوم وضع صدره عليها وخفق خفقات ثم يفزع إلى الصلاة وقال بعضهم رأيت ربّ العزة فى النوم فسمعته يقول وعزتى وجلالى لأكرمن مثوى سليمان التيمى فانه صلى لى الغداة بوضوء العشاء أربعين سنة ويقال كان مذهبه

قال لأبى سليمان الدارانى إنى إذا كنت فى الخلوة أجد لحلاوة لذة لا أجدها بين الناس فقال له إنك إذا لضعيف فالملامتى وإن كان متمسكا بعروة الإخلاص مستفرشا بساط الصدق ولكن بقى عليه بقية رؤية الخلق وما أحسنها من بقية تحقق الإخلاص والصدق والصوفى صفا من هذه البقية فى طرفى العمل والترك للخلق وعزلهم بالكلية ورآهم بعين الفناء والزوال ولاح له ناصية التوحيد وعاين سر قوله ـ كلّ شىء هالك إلا وجهه ـ كما قال بعضهم فى بعض غلباته ليس فى الدارين غير الله وقد يكون إخفاء الملامتى الحال على وجهين أحد الوجهين لتحقيق الإخلاص

أن النوم إذا خامر القلب بطل الوضوء ، وروى في بعض الكتب القديمة عن الله تعالى أنه قال إن عبدي الذي هو عبدي حقا الذي لا ينتظر بقيامه صياح الديكة .

(بيان الأسباب التي بها يتيسر قيام الليل)

اعلم ان قيام الليل عسير على الخلق إلا على من وفق للقيام بشروطه الميسرة له ظاهرا وباطنا . فأما الظاهرة فأربعة أمور . الأول : أن لا يكثر الأكل فيكثر الشرب فيغلبه النوم ويثقل عليه القيام كان بعض الشيوخ يقف على المائدة كل ليلة ويقول معاشر المريدين لا تأكلوا كثيرا فتشربوا كثيرا فترقدوا كثيرا فتتحسروا عند الموت كثيرا وهذا هو الأصل الكبير وهو تخفيف المعدة عن ثقل الطعام . الثاني أن لا يتعب نفسه بالنهار في الأعمال التي تعيابها الجوارح وتضعف بها الأعصاب فان ذلك أيضا مجلبة للنوم . الثالث : أن لا يترك القيلولة بالنهار فانها سنة للاستعانة على قيام الليل (١) . الرابع : أن لا يحتقب الأوزار بالنهار فان ذلك مما يقسي القلب ويحول بينه وبين أسباب الرحمة . قال رجل للحسن يا أبا سعيد إني أبيت معافى وأحب قيام الليل وأعد طهوري فما بالي لا أقوم فقال ذنوبك قيدتك وكان الحسن رحمه الله إذا دخل السوق فسمع لغطهم ولغوهم يقول أظن أن ليل هؤلاء ليل سوء فانهم لا يقيلون وقال الثوري حرمت قيام الليل خمسة أشهر بذنب أذنبته قيل وما ذاك الذنب قال رأيت رجلا يبكي فقلت في نفسي هذا مراء وقال بعضهم دخلت على كرز بن وبرة وهو يبكي فقلت أتاك نعي بعض أهلك فقال أشد فقلت وجع يؤلمك قال أشد قلت فما ذاك قال بابي مغلق وستري مسبل ولم أقرأ حزبي البارحة وما ذاك إلا بذنب أحدثته وهذا لأن الخير يدعو إلى الخير والشر يدعو إلى الشر والقليل من كل واحد منهما يجر إلى الكثير ولذلك قال أبو سليمان الداراني لا تفوت أحدا صلاة الجماعة إلا بذنب وكان يقول الاحتلام بالليل عقوبة والجنابة بعد وقال بعض العلماء إذا صمت يا مسكين فانظر عند من تفطر وعلى أي شيء تفطر فان العبد ليأكل أكلة فينقلب قلبه عما كان عليه ولا يعود إلى حالته الأولى فالذنوب كلها تورث قساوة القلب وتمنع من قيام الليل وأخصها بالتأثير تناول الحرام . وتؤثر اللقمة الحرام في تصفية القلب وتحريكه إلى الخير ما لا يؤثر غيرها ويعرف ذلك أهل المراقبة للقلوب بالتجربة بعد شهادة الشرع له ولذلك قال بعضهم كم من أكلة منعت قيام ليلة وكم من نظرة منعت قراءة سورة وان العبد ليأكل أكلة أو يفعل فعلة فيحرم بها قيام سنة وكما أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكذلك الفحشاء تنهى عن الصلاة وسائر الخيرات وقال بعض السجانين كنت سجانا نيفا وثلاثين سنة أسأل كل مأخوذ بالليل أنه هل صلى العشاء في جماعة فكانوا يقولون لا وهذا تنبيه على أن بركة الجماعة تنهى عن تعاطي الفحشاء والمنكر .

(وأما الميسرات الباطنة فأربعة أمور)

الأول : سلامة القلب عن الحقد على المسلمين وعن البدع وعن فضول هموم الدنيا فالمستغرق الهم بتدبير الدنيا لا يتيسر له القيام وإن قام فلا يتفكر في صلاته إلا في مهماته ولا يجول إلا في وساوسه وفي مثل ذلك يقال :

يخبرني البواب أنك نائم وأنت إذا استيقظت أيضا فنائم

الثاني : خوف غالب يلزم القلب مع قصر الأمل فانه إذا تفكر في أهوال الآخرة ودركات جهنم طار نومه وعظم حذره كما قال طاوس إن ذكر جهنم طير نوم العابدين وكما حكي أن غلاما بالبصرة اسمه صهيب كان يقوم الليل كله فقالت له سيدته إن قيامك بالليل يضر بعملك بالنهار فقال إن صهيبا إذا ذكر النار لا يأتيه النوم وقيل لغلام آخر وهو يقوم كل الليل فقال إذا ذكرت النار اشتد خوفي وإذا ذكرت الجنة اشتد شوقي فلا أقدر أن أنام ، وقال ذو النون المصري رحمه الله :

والصدق والوجه الآخر وهو الأتم لستر الحال عن غيره بنوع غيرة فان من خلا بمحبوبه يكره اطلاع الغير عليه بل يبلغ في صدق المحبة أن يكره اطلاع أحد على حبه لمحبوبه وهذا وإن علا ففي طريق الصوفي علة ونقص فعلى هذا يتقدم الملامتي على المتصوف ويتأخر عن الصوفي وقيل إن من أصول الملامتية أن

(١) حديث الاستعانة بقيلولة النهار على قيام الليل هـ من حديث ابن عباس وقد تقدم .

منع القرآن بوعده ووعيده مقل العيون بليلها أن تهجعا
فهموا عن الملك الجليل كلامه فرقابهم ذلت إليه تخضعا

وأنشدوا أيضا :

ياطويل الرقاد والغفلات كثرة النوم تورث الحسرات
إن في القبر إن نزلت إليه لرقادا يطول بعد الممات
ومهادا ممهدا لك فيه بذنوب عملت أو حسنات
أأمنت البيات من ملك الموت وكم نال آمنا بيات

وقال ابن المبارك :

إذا ما الليل أظلم كابدوه فيسفر عنهم وهم ركوع
أطار الخوف نومهم فقاموا وأهل الأمن في الدنيا هجوع

الذكر على أربعة أقسام ذكر باللسان وذكر بالقلب وذكر بالسر وذكر بالروح فاذا صح ذكر الروح سكت السر والقلب واللسان عن الذكر وذلك ذكر المشاهدة وإذا صح ذكر السر سكت القلب واللسان عن الذكر وذلك ذكر الهيبة وإذا صح ذكر القلب فتر اللسان عن الذكر وذلك ذكر الآلاء والنعماء وإذا غفل

الثالث : أن يعرف فضل قيام الليل بسماع الآيات والأخبار والآثار حتى يستحكم به رجاؤه وشوقه إلى ثوابه فيهيجه الشوق لطلب المزيد والرغبة في درجات الجنان كما حكي أن بعض الصالحين رجع من غزوته فهدت امرأته فراشها وجلست تنتظره فدخل المسجد ولم يزل يصلي حتى أصبح فقالت له زوجته كنا ننتظرك مدة فلما قدمت صليت إلى الصبح قال والله إني كنت أتفكر في حوراء من حور الجنة طول الليل فنسيت الزوجة والمنزل فقمت طول ليلي شوقا إليها . الرابع وهو أشرف البواعث الحب لله وقوة الإيمان بأنه في قيامه لا يتكلم بحرف إلا وهو مناج ربه وهو مطلع عليه مع مشاهدة ما يخطر بقلبه وأن تلك الخطرات من الله تعالى خطاب معه فاذا أحب الله تعالى أحب لا محالة الخلوة به وتلذذ بالمناجاة فتحمله لذة المناجاة بالحبيب على طول القيام ولا ينبغي أن تستبعد هذه اللذة إذ يشهد لها العقل والنقل فأما العقل فاعتبر حال المحب لشخص بسبب جماله أو الملك بسبب إنعامه وأمواله أنه كيف يتلذذ به في الخلوة ومناجاته حتى لا يأتيه النوم طول ليله . فان قلت : إن الجميل يتلذذ بالنظر إليه وان الله تعالى لا يرى . فاعلم أنه لو كان الجميل المحبوب وراء ستر أو كان في بيت مظلم لكان المحب يتلذذ بمجاورته المجردة دون النظر ودون الطمع في أمر آخر سواه وكان يتنعم باظهار حبه عليه وذكره بلسانه بسمع منه وان كان ذلك أيضا معلوما عنده . فان قلت : إنه ينتظر جوابه فيتلذذ بسماع جوابه وليس يسمع كلام الله تعالى . فاعلم أنه كان يعلم أنه لا يجيبه ويسكت عنه فقد بقيت له أيضا لذة في عرض أحواله عليه ورفع سريرته إليه كيف والموقن يسمع من الله تعالى كل ما يرد على خاطره في أثناء مناجاته فيتلذذ به وكذا الذي يخلو بالملك ويعرض عليه حاجاته في جنح الليل يتلذذ به في رجاء إنعامه والرجاء في حق الله تعالى أصدق وما عند الله خير وأبقى وأنفع مما عند غيره فكيف لا يتلذذ بعرض الحاجات عليه في الخلوات . وأما النقل فيشهد له أحوال قوام الليل في تلذذهم بقيام الليل واستقصارهم له كما يستقصر المحب ليلة وصال الحبيب حتى قيل لبعضهم كيف أنت والليل قال ما راعيته قط يريني وجهه ثم ينصرف وما تأملته بعد . وقال آخر أنا والليل فرسا رهان مرة يسبقني إلى الفجر ومرة يقطعني عن الفكر . وقيل لبعضهم كيف الليل عليك فقال ساعة أنا فيها بين حالتين أفرح بظلمته إذا جاء وأغتم بفجره إذا طلع ما تم فرحي به قط . وقال علي بن بكار منذ أربعين سنة ما أحزنني شيء سوى طلوع الفجر وقال الفضيل بن عياض إذا غربت الشمس فرحت بالظلام لخلوتي بربي وإذا طلعت حزنت لدخول الناس علي وقال أبو سليمان أهل الليل في ليلهم ألذ من أهل اللهو في لهوهم ولولا الليل ما أحببت البقاء في الدنيا وقال أيضا لو عوض الله أهل الليل من ثواب أعمالهم

مايجدونه من اللذة لكان ذلك أكثر من ثواب أعمالهم وقال بعض العلماء ليس فى الدنيا وقت يشبه نعيم أهل الجنة إلا مايجده أهل التملق فى قلوبهم بالليل من حلاوة المناجاة وقال بعضهم لذة المناجاة ليست من الدنيا إنما هى من الجنة أظهرها الله تعالى لأوليائه لايجدها سواهم . وقال ابن المنكدر : مابقى من لذات الدنيا إلا ثلاث: قيام الليل ولقاء الإخوان والصلاة فى الجماعة ، وقال بعض العارفين : إن الله تعالى ينظر بالأسحار إلى قلوب المتيقظين فيملؤها أنوارا فترد الفوائد على قلوبهم فتستنير ثم تنتشر من قلوبهم العوافى إلى قلوب الغافلين ، وقال بعض العلماء من القدماء : إن الله تعالى أوحى إلى بعض الصديقين إن لى عبادا من عبادى أحبهم ويحبوننى ويشتاقون إلىّ وأشتاق إليهم ويذكروننى وأذكرهم وينظرون إلىّ وأنظر إليهم فان حذوت طريقهم أحببتك وإن عدلت عنهم مقتك قال يارب وماعلامتهم قال يراعون الظلال بالنهار كما يراعى الراعى غنمه ويحنون إلى غروب الشمس كما تحن الطير إلى أوكارها فاذاجنهم الليل واختلط الظلام وخلا كل حبيب بحبيبه نصبوا إلىّ أقدامهم وافترشوا إلىّ وجوههم وناجونى بكلامى وتعلقوا إلىّ بأنعامى فبين صارخ وباك، وبين متأوّه وشاكى، بعينى مايتحملون من أجلى وبسمعى مايشتكون من حبى أول ماأعطيهم أقذف من نورى فى قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم ، والثانية لو كانت السموات السبع والأرضون السبع ومافيهما فى موازينهم لاستقللتها لهم ، والثالثة أقبل بوجهى عليهم أفترى من أقبلت بوجهى عليه أيعلم أحد ماأريد أن أعطيه ، وقال مالك بن دينار رحمه الله إذا قام العبد يتهجد من الليل قرب منه الجبار عزوجل وكانوا يرون لايجدون من الرقة والحلاوة فى قلوبهم والأنوار من قرب الرب تعالى من القلب وهذا له سر وتحقيق ستأتى الإشارة إليه فى كتاب المحبة ، وفى الأخبار عن الله عز وجل « أى عبدى أنا الله الذى اقتربت من قلبك وبالغيب رأيت نورى » وشكا بعض المريدين إلى أستاذه طول سهر الليل وطلب حيلة يجلب بها النوم فقال أستاذه يابنى إن لله نفحات فى الليل والنهار تصيب القلوب المتيقظة وتخطئ القلوب النائمة فتعرض لتلك النفحات فقال ياسيدى تركتنى لاأنام بالليل ولابالنهار .

واعلم أن هذه النفحات بالليل أرجى لما فى قيام الليل من صفاء القلب واندفاع الشواغل ، وفى الخبر الصحيح عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن من الليل ساعة لايوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى خيرا إلا أعطاه إياه [1] » وفى رواية أخرى « يسأل الله خيرا من أمر الدنيا والآخرة إلا أعطاه إياه وذلك كل ليلة » ومطلوب القائمين تلك الساعة وهى مبهمة فى جملة الليل كليلة القدر فى شهر رمضان وكساعة يوم الجمعة وهى ساعة النفحات المذكورة والله أعلم .

بيان طرق القسمة لأجزاء الليل : اعلم أن إحياء الليل من حيث المقدار له سبع مراتب . الأولى : إحياء كل الليل وهذا شأن الأقوياء الذين تجردوا لعبادة الله تعالى وتلذذوا بمناجاته وصار ذلك غذاء لهم وحياة لقلوبهم فلم يتعبوا بطول القيام وردّوا للنام إلى النهار فى وقت اشتغال الناس وقد كان ذلك طريق جماعة من السلف كانوا يصلون الصبح بوضوء العشاء . حكى أبو طالب المكى أن ذلك حكى على سبيل التواتر والاشتهار عن أربعين من التابعين وكان فيهم من واظب عليه أربعين سنة قال منهم سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم المدنيان وفضيل بن عياض ووهيب بن الورد المكيان وطاوس ووهب بن منبه اليمانيان والربيع بن خيثم والحكم الكوفيان وأبو سليمان الدارانى وعلى بن بكار الشاميان وأبو عبدالله الخواص وأبو عاصم العباديان وحبيب أبو محمد وأبو جابر السلمانى الفارسيان

القلب عن الذكر أقبل اللسان على الذكر وذلك ذكر العادة ولكل واحد من هذه الأذكار عندهم آفة فآفة ذكر الروح اطلاع السر عليه وآفة ذكر السر اطلاع القلب عليه وآفة ذكر القلب اطلاع النفس عليه وآفة ذكر النفس رؤية ذلك وتعظيمه أو طلب ثوابه أو ظن أنه يصل إلى شئ من المقامات وأقل الناس قيمة عندهم من يريد

(١) حديث جابر : إن من الليل ساعة لايوافقها عبد مسلم يسأل الله خيرا من أمر الدنيا والآخرة إلا أعطاه إياه، وذلك كل ليلة ، رواه م .

ومالك بن دينار وسليمان التيمى ويزيد الرقاشى وحبيب بن أبى ثابت ويحيى البكاء البصريون وكهمس بن المنهال وكان يختم فى الشهر تسعين ختمة ومالم يفهمه رجع وقرأه مرة أخرى وأيضا من أهل المدينة أبو حازم ومحمد بن المنكدر فى جماعة يكثر عددهم . المرتبة الثانية : أن يقوم نصف الليل وهذا لا ينحصر عدد المواظبين عليه من السلف وأحسن طريق فيه أن ينام الثلث الأول من الليل والسدس الأخير منه حتى يقع قيامه فى جوف الليل ووسطه فهو الأفضل . المرتبة الثالثة : أن يقوم ثلث الليل فينبغى أن ينام النصف الأول والسدس الأخير ، وبالجملة نوم آخر الليل محبوب لأنه يذهب النعاس بالغداة وكانوا يكرهون ذلك ويقلل صفرة الوجه والشهرة به فلو قام أكثر الليل ونام سحرا قلت صفرة وجهه وقلّ نعاسه ، وقالت عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أوتر من آخر الليل فان كانت له حاجة إلى أهله دنا منهن وإلا اضطجع فى مصلاه حتى يأتيه بلال فيؤذنه للصلاة[1] » وقالت أيضا رضى الله عنها « ما ألفيته بعد السحر إلا نائما[2] » حتى قال بعض السلف هذه الضجعة قبل الصبح سنة منهم أبو هريرة رضى الله عنه ، وكان نوم هذا الوقت سببا للمكاشفة والمشاهدة من وراء حجب الغيب وذلك لأرباب القلوب وفيه استراحة تعين على الورد الأول من أوراد النهار وقيام ثلث الليل من النصف الأخير ، ونوم السدس الأخير قيام داود صلى الله عليه وسلم . المرتبة الرابعة : أن يقوم سدس الليل أو خمسه وأفضله أن يكون فى النصف الأخير وقبل السدس الأخير منه . المرتبة الخامسة : أن لا يراعى التقدير فان ذلك إنما يتيسر لنبىّ يوحى إليه أو لمن يعرف منازل القمر ويوكل به من يراقبه ويواظبه ويوقظه ثم ربما يضطرب فى ليالى الغيم ولكنه يقوم من أول الليل إلى أن يغلبه النوم فاذا انتبه قام فاذا غلبه النوم عاد إلى النوم فيكون له فى الليل نومتان وقومتان وهو من مكابدة الليل وأشد الأعمال وأفضلها ، وقد كان هذا من أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ، وهو طريقة ابن عمر وأولى العزم من الصحابة وجماعة من التابعين رضى الله عنهم وكان بعض السلف يقول هى أول نومة فاذا انتبهت ثم عدت إلى النوم فلا أنام الله لى عينا فأما قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث المقدار فلم يكن على ترتيب واحد بل ربما كان

إظهاره وإقبال الخلق عليه بذلك وسرّ هذا الأصل الذى بنوا عليه أن ذكر الروح ذكر الذات وذكر السر ذكر الصفات بزعمهم وذكر القلب من الآلاء والنعماء ذكر أثر الصفات وذكر النفس متعرّض للبلاّت فمعنى قولهم اطلاع السر على الروح يشيرون إلى التحقق بالفناء عند ذكر الذات وذكر الهية

(١) حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أوتر من آخر الليل فان كانت له حاجة إلى أهله دنا منهن وإلا اضطجع فى مصلاه حتى يأتيه بلال فيؤذن بالصلاة م من حديث عائشة كان ينام أول الليل ويحيى آخره ثم إن كان له حاجة إلى أهله قضى حاجته ثم ينام وقال النسائى فاذا كان من السحر أوتر ثم أتى فراشه فاذا كان له حاجة ألمّ بأهله ، ولأبى داود كان إذا قضى صلاته من آخر الليل نظر فان كنت مستيقظة حدثنى وإن كنت نائمة أيقظنى وصلى الركعتين ثم اضطجع حتى يأتيه المؤذن فيؤذنه بصلاة الصبح فيصلى ركعتين خفيفتين ثم يخرج إلى الصلاة وهو متفق عليه بلفظ : كان إذا صلى فان كنت مستيقظة حدثنى وإلا اضطجع حتى يؤذن بالصلاة ، وقال م إذا صلى ركعتى الفجر (٢) حديث عائشة ما ألفيته السحر الأعلى إلا نائما متفق عليه بلفظ ما ألفى رسول الله صلى الله عليه وسلم السحر الأعلى فى بيتى أو عندى إلا نائما لم يقل خ الأعلى وقال هـ ما كنت ألفى أو ألقى النبى صلى الله عليه وسلم من آخر الليل إلا وهو نائم عندى (٣) حديث قيامه أول الليل إلى أن يغلبه النوم فاذا انتبه قام فاذا غلبه عاد إلى النوم فيكون له فى الليل نومتان د ت وصححه و هـ من حديث أم سلمة كان يصلى وينام قدر ما صلى ثم يصلى قدر ما نام ثم ينام قدر ما صلى حتى يصبح ، وللبخارى من حديث ابن عباس صلى العشاء ثم جاء فصلى أربع ركعات ثم نام ثم قام وفيه فصلى خمس ركعات ثم صلى ركعتين ثم نام حتى سمعت غطيطه الحديث .

يقوم نصف الليل أو ثلثيه أو ثلثه أوسدسه (١) يختلف ذلك فى الليالى ودلّ عليه قوله تعالى فى الموضعين من سورة المزمل ـ إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه ـ فأدنى من ثلثى الليل كأنه نصفه ونصف سدسه فان كسر قوله ونصفه وثلثه كان نصف الثلثين وثلثه فيقرب من الثلث والربع وإن نصب كان نصف الليل وقالت عائشة رضى الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يقوم إذا سمع الصارخ(٢) يعنى الديك وهذا يكون السدس فما دونه وروى غير واحد أنه قال راعيت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر ليلا فنام بعد العشاء زمانا ثم استيقظ فنظر فى الأفق فقال : ربنا ماخلقت هذا باطلا حتى بلغ إنك لاتخلف الميعاد ثم استل من فراشه سواكا فاستاك به وتوضأ وصلى حتى قلت صلى مثل الذى نام ثم اضطجع حتى قلت نام مثل ماصلى ثم استيقظ فقال ماقال أول مرة وفعل مافعل أول مرة (٣) . المرتبة السادسة : وهى الأقل أن يقوم مقدار أربع ركعات أو ركعتين أو تتعذر عليه الطهارة فيجلس مستقبل القبلة ساعة مشتغلا بالذكر والدعاء فيكتب فى جملة قوام الليل برحمة الله وفضله وقد جاء فى الأثر صلّ من الليل ولو قدر حلب شاة(٤) فهذه طرق القسمة فليختر المريد لنفسه مايراه أيسر عليه وحيث يتعذر عليه القيام فى وسط الليل فلا ينبغى أن يهمل إحياء مابين العشاءين والورد الذى بعد العشاء ثم يقوم قبل الصبح وقت السحر فلا يدركه الصبح نائما ويقوم بطرفى الليل وهذه هى المرتبة السابعة ومهما كان النظر إلى المقدار فترتيب هذه المراتب بحسب طول الوقت وقصره وأما فى المرتبة الخامسة والسابعة لم ينظر فيهما إلى القدر فليس يجرى أمرهما فى التقدم والتأخر على الترتيب المذكور إذ السابعة ليست دون ماذكرناه فى السادسة ولا الخامسة دون الرابعة .

(بيان الليالى والأيام الفاضلة)

اعلم أن الليالى المخصوصة بمزيد الفضل التى يتأكد فيها استحباب الاحياء فى السنة خمس عشرة ليلة

فى ذلك الوقت ذكر الصفات مشعر بنصيب الهيبة وهو وجود الهيبة ووجود الهيبة يستدعى وجودا وبقية وذلك يناقض حال الفناء وهكذا ذكر السر وجود هيبة وهو ذكر الصفات مشعر بنصيب القرب وذكر القلب الذى هو ذكر الآلاء والنعماء مشعر بعدما لأنه اشتغال بذكر النعمة وذهول عن المنعم والاشتغال

(١) حديث ربما كان يقوم نصف الليل أوثلثه أوثلثيه أو سدسه ، الشيخان من حديث ابن عباس قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل أوقبله بقليل أوبعده بقليل استيقظ الحديث وفى رواية للبخارى فلما كان ثلث الليل الآخر قعد فنظر إلى السماء الحديث ولأبى داود قام حتى إذا ذهب ثلث الليل أونصفه استيقظ الحديث لمسلم من حديث عائشة فيبعثه الله بماشاء أن يبعثه من الليل .
(٢) حديث عائشة كان يقوم إذا سمع الصارخ متفق عليه (٣) حديث غير واحد قال راعيت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر ليلا فنام بعد العشاء زمانا ثم استيقظ فنظر فى الأفق فقال ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك حتى بلغ إنك لاتخلف الميعاد ثم استلّ من فراشه سواكا فاستاك وتوضأ وصلى حتى قلت صلى مثل مانام الحديث ن من رواية حميد بن عبد الرحمن بن عوف أن رجلا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال قلت وأنا فى سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لأرقبن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر نحوه وروى أبو الوليد بن مغيث فى كتاب الصلاة من رواية اسحق بن عبد الله بن أبى طلحة أن رجلا قال لأرمقن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث وفيه أنه أخذ سواكه من مؤخر الرحل وهذا يدل أنه أيضا كان فى سفر (٤) حديث صلّ من الليل ولو قدر حلب شاة أبو يعلى من حديث ابن عباس فى صلاة الليل مرفوعا نصفه ثلثه ربعه فواق حلب ناقة فواق حلب شاة ولأبى الوليد بن مغيث من رواية إياس بن معاوية مرسلا لابد من صلاة الليل ولو حلبة ناقة أوحلبة شاة .

لاينبغى أن يغفل المريد عنها فانها مواسم الخيرات ومظان التجارات ومتى غفل التاجر عن المواسم لم يربح ومتى غفل المريد عن فضائل الأوقات لم ينجح فستة من هذه الليالى فى شهر رمضان: خمس فى أوتار العشر الأخير إذ فيها تطلب ليلة القدر وليلة سبع عشرة من رمضان فهى ليلة صبيحتها يوم الفرقان يوم التقى الجمعان فيه كانت وقعة بدر وقال ابن الزبير رحمه الله هى ليلة القدر . وأما التسع الأخر فأول ليلة من المحرم وليلة عاشوراء وأول ليلة من رجب وليلة النصف منه وليلة سبع وعشرين منه وهى ليلة المعراج وفيها صلاة مأثورة فقد قال صلى الله عليه وسلم «العامل من هذه الليلة حسنات مائة سنة (١)» فمن صلى فى هذه الليلة اثنتى عشرة ركعة يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة من القرآن ويتشهد فى كل ركعتين ويسلم فى آخرهن ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر مائة مرة ثم يستغفر الله مائة مرة ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم مائة مرة ويدعو لنفسه بما شاء من أمر دنياه وآخرته ويصبح صائما فان الله يستجيب دعاءه كله إلا أن يدعو فى معصية ، وليلة النصف من شعبان ففيها مائة ركعة يقرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة سورة الاخلاص عشر مرات كانوا لايتركونها كما أوردناه فى صلاة التطوع وليلة عرفة وليلتا العيدين قال صلى الله عليه وسلم «من أحيا ليلتى العيدين لم يمت قلبه يوم تموت القلوب(٢)» . وأما الأيام الفاضلة فتسعة عشر يستحب مواصلة الأوراد فيها : يوم عرفة ويوم عاشوراء ويوم سبعة وعشرين من رجب له شرف عظيم وروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال « من صام يوم سبع وعشرين من رجب كتب الله له صيام ستين شهرا (٣)» وهو اليوم الذى أهبط الله فيه جبرائيل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ويوم سبعة عشر من رمضان وهو يوم وقعة بدر ويوم النصف من شعبان ويوم الجمعة ويوما العيدين . والأيام المعلومات وهى عشر من ذى الحجة والأيام المعدودات وهى أيام التشريق وقد روى أنس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا سلم يوم الجمعة سلمت الأيام وإذا سلم شهر رمضان سلمت السنة (٤)» وقال بعض العلماء من أخذ مهناة فى الأيام الخمسة فى الدنيا لم ينل مهناة فى الآخرة وأراد به العيدين والجمعة وعرفة وعاشوراء . ومن فواضل الأيام فى الأسبوع يوم الخميس والاثنين ترفع فيهما الأعمال إلى الله تعالى وقد ذكرنا فضائل الأشهر والأيام للصيام فى كتاب الصوم فلا حاجة إلى الاعادة والله أعلم ، وصلى الله على كل عبد مصطفى من كل العالمين .

رؤية العطاء عن رؤية المعطى ضرب من بعد المنزلة واطلاع النفس نظرا إلى الأعواض اعتداد بوجود العمل وذلك عين الاعتدال حقيقة وهذه أقسام هذه الطائفة وبعضها أعلى من بعض ، والله أعلم .

---

(١) حديث الصلاة المأثورة فى ليلة السابع والعشرين من رجب ذكر أبو موسى المدينى فى كتاب فضائل الأيام والليالى أن أبا محمد الجبارى رواه من طريق الحاكم أبى عبد الله من رواية محمد بن الفضل عن أبان عن أنس مرفوعا ، ومحمد بن الفضل وأبان ضعيفان جدا والحديث منكر (٢) حديث من أحيا ليلتى العيدين لم يمت قلبه يوم تموت القلوب ه باسناد ضعيف من حديث أبى أمامة (٣) حديث أبى هريرة من صام يوم سبع وعشرين من رجب كتب الله له صيام ستين شهرا وهو اليوم الذى هبط فيه جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم رواه أبو موسى المدينى فى كتاب فضائل الليالى والأيام من رواية شهر بن حوشب عنه (٤) حديث أنس إذا سلم يوم الجمعة سلمت الأيام وإذا سلم شهر رمضان سلمت السنة تقدم فى الباب الخامس من الصلاة فذكر يوم الجمعة فقط وقد رواه بجملته ابن حبان فى الضعفاء وأبو نعيم فى الحلية من حديث عائشة وهو ضعيف .

(تم الجزء الأول من : كتاب إحياء علوم الدين ، ويتلوه : الجزء الثانى)

فهـــرس

الجزء الأول

من كتاب إحياء علوم الدين لحجة الاسلام الامام الغزالى

صفحة

مقدمـــة

ترجمة الامام الغزالى

٢ خطبة الكتاب

٥ ﴿ كتاب العلم وفيه سبعة أبواب ﴾

(الباب الأول فى فضل العلم والتعليم والتعلم) وشواهده من النقل والعقل

٥ فضيلة العلم

٩ فضيلة التعلم

١٠ فضيلة التعليم

١٣ فى الشواهد العقلية

١٤ (الباب الثانى فى العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما وفيه بيان ماهو فرض عين وماهو فرض كفاية وبيان أن موقع الكلام والفقه من علم الدين إلى أى حد هو وتفضيل علم الآخرة)

١٤ بيان العلم الذى هو فرض عين

١٧ بيان العلم الذى هو فرض كفاية

٢٩ (الباب الثالث فيما يعده العامة من العلوم المحمودة وليس منها وفيه بيان الوجه الذى قد يكون به بعض العلوم مذموما وبيان تبديل أسامى العلوم وهو الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة وبيان القدر المحمود من العلوم الشرعية والقدر المذموم منها)

٢٩ بيان علة ذم العلم المذموم

٣٢ بيان مابدل من ألفاظ العلوم

٣٩ بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة

٤٢ (الباب الرابع فى سبب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وشروط إباحتها)

٤٣ بيان التلبيس فى تشبيه هذه المناظرات بمشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رحمهم الله تعالى

٤٥ بيان آفات المناظرة ومايتولد منها من مهلكات الأخلاق

٤٩ (الباب الخامس فى آداب المتعلم والمعلم أما المتعلم فآدابه ووظائفه الظاهرة كثيرة ولكن تنظم تفاريقها عشر جمل)

٥٥ بيان وظائف المرشد المعلم

٥٨ (الباب السادس فى آفات العلم وبيان علامات علماء الآخرة والعلماء السوء)

٨٢ (الباب السابع فى العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه)

٨٢ بيان شرف العقل

٨٤ بيان حقيقة العقل وأقسامه

٨٧ بيان تفاوت النفوس فى العقل

٨٩ ﴿ كتاب قواعد العقائد ﴾ وفيه أربعة فصول

٨٩ الفصل الأول فى ترجمة عقيدة أهل السنة فى كلمتى الشهادة الخ

٩٣ الفصل الثانى فى وجه التدريج إلى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد

١٠٤ الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد فى لوامع الأدلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس وفيها أركان أربعة

صفحة

١٠٤ فأما الركن الأول من أركان الإيمان فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول

١٠٨ الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول

١١٠ الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول

١١٣ الركن الرابع فى السمعيات وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول

١١٥ الفصل الرابع فى الإيمان والإسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق إليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل

١١٥ مسئلة اختلفوا فى أن الإسلام هو الإيمان أو غيره الخ

١١٩ مسئلة فان قلت فقد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد وينقص الخ

١٢١ مسئلة فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن إن شاء الخ

١٢٤ ﴿ كتاب أسرار الطهارة ﴾ وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات

١٢٧ القسم الأول فى طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق بالمزال والمزال به والازالة

١٢٧ الطرف الأول فى المزال

١٢٨ الطرف الثانى فى المزال به

١٢٩ الطرف الثالث فى كيفية الازالة

١٣٠ القسم الثانى طهارة الأحداث ومنها الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها الاستنجاء

١٣٠ (باب آداب قضاء الحاجة)

١٣١ كيفية الاستنجاء

١٣١ كيفية الوضوء

صفحة

١٣٤ فضيلة الوضوء

١٣٥ كيفية الغسل

١٣٥ كيفية التيمم

١٣٦ القسم الثالث فى النظافة والتنظيف عن الفضلات الظاهرة وهى نوعان : أوساخ وأجزاء

١٣٦ النوع الأول الأوساخ والرطوبات المترشحة وهى ثمانية

١٣٩ النوع الثانى فيما يحدث فى البدن من الأجزاء وهى ثمانية

١٤٥ ﴿ كتاب أسرار الصلاة ومهماتها ﴾ وفيه سبعة أبواب

١٤٥ (الباب الأول فى فضائل الصلاة والسجود والجماعة والأذان وغيرها)

فضيلة الأذان

١٤٦ فضيلة المكتوبة

١٤٧ فضيلة إتمام الأركان

١٤٨ فضيلة الجماعة

١٤٩ فضيلة السجود

فضيلة الخشوع

١٥١ فضيلة المسجد وموضع الصلاة

١٥٢ (الباب الثانى فى كيفية الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير وما قبله)

١٥٤ القراءة

الركوع ولواحقه

السجود

١٥٥ التشهد

١٥٦ النيات

١٥٨ تمييز الفرائض والسنن

١٥٩ (الباب الثالث فى الشروط الباطنة من أعمال القلب الخ.

١٥٩ بيان اشتراط الخشوع وحضور القلب

صفحة

١٦١ بيان المعانى الباطنة التى تتم بها حياة الصلاة
١٦٣ بيان الدواء النافع فى حضور القلب
١٦٥ بيان تفصيل ما ينبغى أن يحضر فى القلب عند كل ركن وشرط من أعمال الصلاة
١٧١ حكايات وأخبار فى صلاة الخاشعين رضى الله عنهم
١٧٣ (الباب الرابع فى الإمامة والقدوة الخ)
١٧٨ (الباب الخامس فى فضل الجمعة وآدابها وسننها وشروطها)
١٧٨ فضيلة الجمعة
١٧٩ بيان شروط الجمعة
١٨٠ وأما السنن الخ
١٨٠ بيان آداب الجمعة على ترتيب العادة وهى عشر جمل
١٨٥ بيان الآداب والسنن الخارجة عن الترتيب السابق الذى يعم جميع النهار وهى سبعة أمور
١٨٩ (الباب السادس فى مسائل متفرقة تعم بها البلوى ويحتاج المريد إلى معرفتها)
١٩٣ (الباب السابع فى النوافل من الصلوات وفيه أربعة أقسام)
١٩٣ القسم الأول ما يتكرر بتكرر الأيام والليالى وهى ثمانية
١٩٨ القسم الثانى ما يتكرر بتكرر الأسابيع
٢٠١ القسم الثالث ما يتكرر بتكرر السنين
٢٠٤ القسم الرابع من النوافل ما يتعلق بأسباب عارضة ولا يتعلق بالمواقيت وهى تسعة
٢٠٥ (كتاب أسرار الزكاة)
وفيه أربعة فصول

صفحة

٢١٠ الفصل الأول فى أنواع الزكاة وأسباب وجوبها
٢١٠ النوع الأول زكاة النعم
٢١١ النوع الثانى زكاة العشرات
النوع الثالث زكاة النقدين
النوع الرابع زكاة التجارة
٢١٢ النوع الخامس الركاز والمعدن
النوع السادس فى صدقة الفطر
الفصل الثانى فى الأداء وشروطه الباطنة والظاهرة
٢١٤ بيان دقائق الآداب الباطنة فى الزكاة
الوظيفة الأولى أى من الوظائف التى على مريد طريق الآخرة فهم وجوب الزكاة الخ
٢١٥ الوظيفة الثانية فى وقت الأداء
٢١٦ الوظيفة الثالثة الإسرار
الوظيفة الرابعة أن يظهر حيث يعلم أن فى إظهاره ترغيبا للناس الخ
٢١٧ الوظيفة الخامسة أن لا يفسد صدقته بالمن والأذى
٢١٨ الوظيفة السادسة أن يستصغر العطية
٢١٩ الوظيفة السابعة أن ينتقى من ماله أجوده وأحبه إليه وأجله وأطيبه
الوظيفة الثامنة أن يطلب لصدقته من تزكو به الصدقة الخ
٢٢١ الفصل الثالث فى القابض وأسباب استحقاقه ووظائف قبضه
بيان أسباب الاستحقاق
٢٢٣ بيان وظائف القابض
٢٢٦ الفصل الرابع فى صدقة التطوع وفضلها وآداب أخذها وإعطائها
بيان فضيلة الصدقة
٢٢٧ بيان إخفاء الصدقة وإظهارها
٢٣٠ بيان الأفضل من أخذ الصدقة أو الزكاة

صفحة

٢٣١ ﴿ كتاب أسرار الصوم ﴾
وفيه ثلاثة فصول
٢٣٣ الفصل الأول فى الواجبات والسنن الظاهرة واللوازم بافساده
أما الواجبات الظاهرة فستة
٢٣٤ لوازم الإفطار أربعة
٣٣٥ الفصل الثانى فى أسرار الصوم وشروطه الباطنة
٢٣٧ الفصل الثالث فى التطوع بالصيام وترتيب الأورادفيه
٢٤٠ ﴿ كتاب أسرار الحج ﴾
وفيه ثلاثة أبواب :
(الباب الأول وفيه فصلان)
الفصل الأول فى فضائل الحج وفضيلة البيت ومكة والمدينة حرسهما الله تعالى وشد الرحال إلى المساجد
٢٤٠ فضيلة الحج
٢٤٢ فضيلة البيت ومكة المشرفة
٢٤٤ فضيلة المقام بمكة حرسها الله تعالى وكراهيته
فضيلة المدينة الشريفة على سائر البلاد
٢٤٦ الفصل الثانى فى شروط وجوب الحج وصحة أركانه وواجباته ومحظوراته
٢٤٧ (الباب الثانى فى ترتيب الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع وهى عشرة جمل
٢٤٧ الجملة الأولى فى السير من أول الخروج إلى الإحرام وهى ثمانية
٢٤٨ الجملة الثانية فى آداب الإحرام من الميقات إلى دخول مكة وهى خمسة
٢٥٠ الجملة الثالثة فى آداب دخول مكة إلى الطواف وهى ستة
٢٥١ الجملة الرابعة فى الطواف الخ
٢٥٣ الجملة الخامسة فى السعى
٢٥٤ الجملة السادسة فى الوقوف وما قبله

صفحة

٢٥٦ الجملة السابعة فى بقية أعمال الحج بعد الوقوف من المبيت والرمى والنحر والحلق والطواف
٢٥٨ الجملة الثامنة فى صفة العمرة وما بعدها إلى طواف الوداع
٢٥٩ الجملة التاسعة فى طواف الوداع
الجملة العاشرة فى زيارة المدينة وآدابها
٢٦٢ فصل فى سنن الرجوع من السفر
٢٦٣ (الباب الثالث فى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة)
بيان دقائق الآداب وهى عشرة
٢٦٧ بيان الأعمال الباطنة ووجه الإخلاص فى النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج إلى آخره
٢٧٣ ﴿ كتاب آداب تلاوة القرآن ﴾
وفيه أربعة أبواب :
٢٧٣ (الباب الأول فى فضل القرآن وأهله وذمّ المقصرين فى تلاوته)
٢٧٣ فضيلة القرآن
٢٧٥ فى ذم تلاوة الغافلين
٢٧٦ (الباب الثانى فى ظاهر آداب التلاوة وهى عشرة)
٢٨١ (الباب الثالث فى أعمال الباطن فى التلاوة وهى عشرة)
٢٩٠ (الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل)
٢٩٥ ﴿ كتاب الأذكار والدعوات ﴾
وفيه خمسة أبواب:
٢٩٥ (الباب الأول فى فضيلة الذكر وفائدته على الجملة والتفصيل من الآيات والأخبار والآثار)
٢٩٧ فضيلة مجالس الذكر

صفحة

٢٩٨ فضيلة التهليل
٣٠٠ فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الأذكار
٣٠٥ (الباب الثانى فى آداب الدعاء وفضله وفضل بعض الأدعية المأثورة وفضيلة الاستغفار والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم)
٣٠٥ فضيلة الدعاء
٣٠٦ آداب الدعاء وهى عشرة
٣١١ فضيلة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلها
٣١٣ فضيلة الاستغفار
٣١٦ (الباب الثالث فى أدعية مأثورة ومعزية إلى أصحابها وأربابها مما يستحب أن يدعو بها المرء صباحا ومساء وبعقب كل صلاة)
٣١٧ دعاء عائشة رضى الله عنها
دعاء فاطمة رضى الله عنها
دعاء أبى بكر الصديق رضى الله عنه
٣١٨ دعاء بريدة الأسلمى رضى الله عنه
دعاء قبيصة بن المخارق
دعاء أبى الدرداء رضى الله عنه
دعاء الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام
دعاء عيسى صلى الله عليه سلم
٣١٩ دعاء الخضر عليه السلام
دعاء معروف الكرخى رضى الله عنه
دعاء عتبة الغلام
دعاء آدم عليه الصلاة والسلام
دعاء على بن أبى طالب رضى الله عنه
٣٢٠ دعاء ابن المعتمر وهو سليمان التيمى وتسبيحاته رضى عنه
دعاء إبراهيم بن أدهم رضى الله عنه

صفحة

٣٢١ (الباب الرابع فى أدعية مأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضى الله عنهم محذوفة الأسانيد منتخبة من جملة ماجمعه أبو طالب المكى وابن خزيمة وابن منذر رحمهم الله)
٣٢٤ أنواع الاستعاذة المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم
٣٢٦ (الباب الخامس فى الأدعية المأثورة عند حدوث كل حادث من الحوادث)
٣٣٣ (كتاب ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل) وهو الكتاب العاشر من إحياء علوم الدين وبه اختتام ربع العبادات. وفيه بابان:
٣٣٤ (الباب الأول فى فضيلة الأوراد وترتيبها وأحكامها)
٣٣٤ فضيلة الأوراد وبيان أن المواظبة عليها هى الطريق إلى الله تعالى
٣٣٥ بيان أعداد الأوراد وترتيبها
٣٤٥ بيان أوراد الليل وهى خمسة
٣٥٣ بيان اختلاف الأوراد باختلاف الأحوال
٣٥٧ (الباب الثانى فى الأسباب الميسرة لقيام الليل وفى الليالى التى يستحب إحياؤها وفى فضيلة إحياء الليل ومابين العشاءين وكيفية قسمة الليل)
٣٥٧ فضيلة إحياء مابين العشاءين
٣٥٨ فضيلة قيام الليل
٣٦٢ بيان الأسباب التى بها يتيسر قيام الليل
٣٧٠ بيان طرق القسمة لأجزاء الليل
٣٧٢ بيان الليالى والأيام الفاضلة

فهرس

مايهامش الجزء الأول من إحياء علوم الدين

صفحة

٢ ١ — كتاب
تعريف الأحياء بفضائل الإحياء
٢ خطبة الكتاب
٤ المقدمة في عنوان الكتاب
٨ المقصد في فضل الكتاب وبعض المدائح والثناء من الأكابر عليه والجواب عما استشكل منه وطعن بسببه فيه
١٦ (فصل) فيمن أثنى على الإحياء من العلماء الأعلام
٣٠ (فصل) في بيان المواضع التي استشكل فيها على الإحياء والجواب عنها
٣٤ (خاتمة) في الاشارة إلى ترجمة الامام الغزالي وسبب رجوعه إلى طريقة الصوفية رضي الله عنهم
٥٥ ٢ — كتاب
الإملاء في اشكالات الإحياء
خطبة الكتاب
٦٠ ذكر مراسم الأسئلة في المثل
٦٥ مقدمة في الألفاظ المستعملة
٧٩ وصية لطالب العلوم والناظر في التصانيف والمستشرف على كلام الناس وكتب الحكمة
٨٦ ابتداء الأجوبة عن مراسم الأسئلة
٩٤ بيان مقام أهل النطق المجرد وتمييز فرقهم
٩٩ (فصل) في بيان اللفظ المنبئ عن التوحيد
١٠٠ (فصل) فان قلت فما الذي صدّ هؤلاء الأصناف الثلاثة من أهل النطق عن النظر، والبحث حتى تعلموا، أو عن الاعتقاد حتى تخلصوا من عذاب الله الخ

صفحة

١١١ بيان أصناف أهل الاعتقاد المجرّد
١١٨ (فصل) في بيان أصناف أهل الاعتقاد
١٢٧ (فصل) لما كان الاعتقاد المجرد عن العلم بصحته ضعيفا وتفرد عن المعرفة قريبا الخ
١٢٨ بيان أرباب المرتبة الثالثة وهو توحيد المقرّبين
١٤٤ بيان المرتبة الرابعة وهو توحيد الصديقين
١٤٩ (فصل) في معنى إفشاء سر الربوبية كفر وغير ذلك
١٥٧ (فصل) في معنى قاطع الطريق
١٥٧ (فصل) في معنى فاستمع لما يوحى
١٦٩ (فصل) في معنى ولا يتخطى رقاب الصديقين
١٧٠ (فصل) في معنى انصراف السالك الناظر بعد وصوله إلى ذلك الرفيق الأعلى
١٧١ (فصل) في معنى ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم الخ
١٧٥ (فصل) في بيان أن خطاب العقلاء للجمادات غير مستنكر
١٨٤ (فصل) في الفرق بين العلم المحسوس في عالم الملك، وبين العلم الالهي في عالم الملكوت
١٨٧ (فصل) في حد عالم الملك
١٨٧ (فصل) في معنى أن الله خلق آدم على صورته
١٩٣ سؤال في بيان معنى قول سهل رحمه الله الالهية سر لو انكشف لبطلت النبوات، والنبوات سر لو انكشف لبطل العلم، والعلم سر لو انكشف بطلت الأحكام
١٩٧ (فصل) في حكم هذه العلوم المكتوبة في الطلب، وسلوك هذه المقامات، ورفق هذه الدرجات، واستفهام هذه المخاطبات

صفحة

١٩٩ (فصل) لأى شئ ذكرت هذه العلوم بالاشارات دون العبارات ، وبالرموز دون التصريحات ، وبالمتشابه من الألفاظ دون المحكمات

٢٠٣ ٣ — ﴿ كتاب عوارف المعارف ﴾

خطبة الكتاب

٢١٥ (الباب الأول فى ذكر منشأ علوم الصوفية)

٢٣٣ (الباب الثانى فى تخصيص الصوفية بحسن الاستماع)

صفحة

٢٥٧ (الباب الثالث فى بيان فضيلة علوم الصوفية والإشارة إلى أنموذج منها)

٢٩٦ (الباب الرابع فى شرح حال الصوفية واختلاف طريقهم)

٣١١ (الباب الخامس فى ماهية التصوف)

٣٢٥ (الباب السادس فى ذكر تسميتهم بهذا الاسم)

٣٣٩ (الباب السابع فى ذكر التصوف والمتشبه به)

٣٥٣ (الباب الثامن فى ذكر الملامتى وشرح حاله)

كتاب اخوان الصفا وخلان الوفا

للامام الهمام قطب الاقطاب مولانا احمد بن عبد الله

رحمه الله تعالى وهو على اربعة اقسام

م م

م

قد طبع على ذمة الحاج الشيخ نور الدين بن المرحوم جيو اخان الكتبي

ببلدة بمبئ فى محلة بهيندى بازار

بمطبعة نخبة الاخبار

سنة ١٣٠٥ هـ

م

❁ اعلان ❁

من الشيخ الحاج نور الدين
بن جيوا خان تاجر الكتب

بمبئ فى بهندى بازار

[illegible] عاد [illegible] من قديم الزمان طبع مايفيد العموم من الكتب المعتبرة وكان كتاب [illegible] انصفاو [illegible]لان الوفا من احسن الكتب التى خطها القلم وتحلى بها الطرس [illegible] عن جميع العلوم الرياضيه وكشف عن مكنون مشكلا تها الخفية [illegible] الليالى بنسخة قديمة صحيحة منه وبعد ان استحصلنا حق طبعه من [illegible] ولف عملنا عليه (ريجستر) من جانب الحكومة ثم باشرنا طبعه [illegible] ار وصار طبع هذا الكتاب خاصة لنا ولايباح لاحدان يطبعه او [illegible] ابا منه غير مختوم بختمنافلنا ان نأخذه ونقدمه الى الحكومة [illegible] اقامة الدعوى نطلب اجراء المجازات على من تجاسر على طبعه حسب [illegible] لدى الحكومة ومن رغب فى هذا الكتاب فليطلبه من محلنا [illegible] ى بازار وقدحررناهذا الاعلان ليكون معلوماً عند الخاص والعام

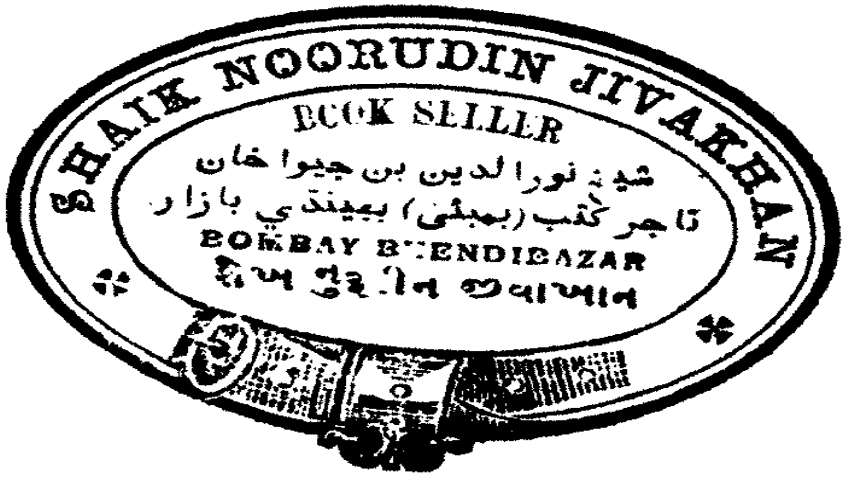

فهرست القسم الاول من رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا

صحيفة	
٢٣	الرسالة الاولى فى العدد
٤٣	الرسالة الثانية فى الهندسة
٥٦	الرسالة الثالثة فى علم النجوم وتركيب الافلاك
٨٤	الرسالة الرابعة فى علم الموسيقى فى تهذيب النفس واصلاح الاخلا
١٢٦	الرسالة الخامسة فى جغرافيا يعنى صورت الارض والاقال
٠٠١	الرسالة السادسة فى النسبة العددية والهندسية
٠١٣	الرسالة السابعة فى الصنايع العلمية
٠٢٥	الرسالة الثامنة فى الصنايع العملية
٠٣٨	الرسالة التاسعة فى بيان الاخلاق واسباب اختلافها وانواع ه ونكت من اداب الانبياء وزبد من اخلاق الحكماء
١٠٤	الرسالة العاشرة فى ايساغوجى
١١٤	الرسالة الحادية عشر فى معنى قاطيغورياس
١٢١	الرسالة الثانية عشر فى معنى بارمانياس
١٢٥	الرسالة الثالثة عشر فى معنى انولوطيقيا
١٣١	الرسالة الرابعه عشر فى معنى انولوطيقيا الثانية

تنقيح ١٩٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا واهل العدل وابناء الحمد بجمل معانيها وماهية اغراضهم فيها وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الاداب وحقائق المعانى عن كلام الخلصاء الصوفيه صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا فى البلاد وهى مقسومة على اربعة اقسام فمنها رياضية تعليمية ومنها جسمانية طبيعية ومنها نفسانية عقلية ومنها ناموسية الهية فالرسائل الرياضية التعليمية اربع عشرة رسالة ❊ الرسالة الاولى منها فى العدد ❊ وماهيته وكميته وكيفية خواصه والغرض المراد من هذه الرسالة هو رياضة انفس المتعلمين للفلسفة المؤثرين للحكمة الناظرين فى حقائق الاشياء الباحثين عن علل الموجودات باسرها وفيها بيان ان صورة العدد فى النفوس مطابق لصور الموجودات فى الهيولى وهى انموذج من العالم الاعلى وبمعرفته يتدرج المرتاض الى سائر الرياضيات والطبيعيات وان علم العدد جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبداء المعارف واسطقس المعانى ❊ الرسالة الثانية فى الهندسة ❊ وبيان ماهيتها وكمية انواعها وكيفية موضوعاتها والغرض المقصود منها هو التهدى للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ومن الجسمانيات الى الروحانيات ومن ذوات الهيولى الى المجردات وكيفية رؤية البسائط التى لاتتكثر ولا تزداد ولاتنفرد بالاتحاد ولاتتقدر بمقدار ولا انحصار فى الاقصار كالصورة المجردة المعراة من المواد المبراءة من الهيولى والجواهر المحضة الروحانية والذوات المفردة العلوية

التى

التى لا تدرك بالعيان وفوق الزمان والمكان وكيفية الاتصال بها والاطلاع عليها والترقى بالنفس اليها ﴿ الثالثة رسالة فى النجوم ﴾ شبه المدخل فى معرفة تركيب الافلاك وصفة البروج وسير الكواكب ومعرفة تاثيراتها فى هذا العالم وكيفية انفعال الامهات والموالد منها بالنشو والبلى والكون والفساد والغرض منها هو تشويق النفوس الصافية للصعود الى عالم الافلاك واطباق السموات منازل الروحانيين والملائكة المقربين والملاء الاعلى والجواهر العلى والوصول الى القدس والروح الامين ﴿ الرابعة رسالة فى الموسيقى ﴾ وهو المدخل الى علم صناعة التاليف والبيان بان النغم والالحان الموزونة لها تاثيرات فى نفوس المستمعين لها كتاثير الادوية والاشربة والترياقات فى الاجسام الحيوانية وان للافلاك فى حركاتها ودورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة ملهية والحانا طيبة لذيذة معجبة منها كنغماة اوتار العيدان والطنابير والحان المزامير والغرض منها التشويق للنفوس الناطقة الانسانية الملكية للصعود الى هنالك بعد مفارقتها الاجساد التى تسمى الموت لانه الى هنالك يعرج بارواح النبيين والصديقين والشهداء والصالحين المحققين المستبصرين كما بين الله ﴿ تعالى بقوله ﴾ ان كتاب الابرار لفى عليين وما ادراك ما عليون كتاب مرقوم ﴿ الخامسة رسالة فى جغرافيا ﴾ يعنى صورة الارض والاقاليم والبيان بان الارض كرية الشكل بجميع ماعليها من الجبال والبحار والبرارى والانهار والمدن والقرى وانها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام عابداً لله ﴿ تعالى ﴾ بجميع اعضائها واجزائها وظاهرها وباطنها وكيفية تخطيطها وتقديرها ومسالكها ومما لكها والغرض منها هو التنبيه على علة ورود النفس الى هذا العالم وكيفية اتحادها وعلة ارتباطها بغيرها واستعمالها الحواس واستنباطها للقياس والتنبيه على خلاصها والحث على النظر والتفكر فيما نصب الله لنا من الدلالات وارانا من الايات التى فى الافاق والانفس حتى يتبين للناظر انه الحق فيتمسك به ويزدلف اليه ويتوكل فى احواله عليه فيستعد للرحلة والتزود الى دار الاخرة قبل الممات وفناء العمر وتقارب الاجل وفوت الامل ووجدان الحسرة والندامة ﴿ السادسة رسالة فى النسب ﴾ العددية والهندسية والتاليفية وكية انواعها وكيفية ترتيبها والغرض منها التهدى لنفوس العقلاء الى اسرار العلوم وخفياتها

وحقائقها وبواطن الحكم ومعانيها والوقوف على ان الموجودات المختلفة القوى المتباينة الصور المتنافرة الطباع اذا جمع بينها على النسبة المتعادلة ائتلفت وصحت وبقيت ودامت واذا كانت على غير النسبة المتعادلة اضطربت وتنافرت حتى اضمحلت وفنيت وما اعتدلت ولا استقام شيئ الا على قدر المناسبة وصحة الائتلاف وبمعرفة كمية ذلك وكيفيته يكون الحذق والمهارة بالصنائع كلها والتبرز فيها ❁ السابعة رسالة فى الصنايع العلمية ❁ النظرية وكمية اقسامها وكيفية مراتبها وايضاح طرائقها ومذاهبها والغرض منها تعديد اجناس العلوم وانواع الحكم وبيان اعراضها وحقائقها والتهدى لطلب العلوم والحكم والتوقيف عليها وكيفية الطريق اليها وبيان معرفتها ❁ الثامنة رسالة فى الصنائع العملية ❁ والمهنية وتعديد اجناس الصنائع العملية والحرف والغرض منها هو تنبيه نفوس الغافلين على معرفة جواهرها التى هى الفاعلة على الحقيقة التى هى المستنبطة الصنائع كلها المستعملة لاجسامهم المستخدمة لابدانهم اذ هى للصنائع كالالات للنفوس والادوات لها تستعملها لتبلغ بها اغراضها على اختلاف مقاصدها وفنون حاجاتها ❁ التاسعة رسالة فى بيان اختلاف الاخلاق ❁ واسباب اختلافها وانواع عللها ونكت من اداب الانبياء وسننهم وزبد من اخلاق الحكماء وسيرهم والغرض فى ذلك منها تهذيب النفوس واصلاح الاخلاق اللذان بهما الوصول الى البقاء الدائم والسرور المقيم وكمال السعادة الباقية فى الدنيا والاخرة ❁ العاشرة رسالة فى ايساغوجى ❁ وهى الالفاظ الستة التى تستعملها الفلاسفة فى المنطق وفى اقاويلهم ومخاطباتهم فى كتبهم وحججهم وبراهينهم والغرض منها هو التنبيه على مايقوم ذات الانسان ويتممه ويعرفه البقاء الدائم ويعرفه الفرق بين الكلام المنطقى واللغوى والفلسفى وماحقيقة كل واحد منها وبيان مايحتاج من ذلك اليه لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق وردّه عن الزلل والغلط كما يحتاج الى النحو لتسديد اللسان وتقويمه نحو الصواب وردّه عن اللحن لان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ ❁ الحادية عشر رسالة فى قاطيغورياس ❁ وهو البيان عن المعقولات الكليات وهى الالفاظ العشرة التى كل واحد منها اسم لجنس من الموجودات كلها والغرض منها هو البيان بان معانى الموجودات كلها قد اجتمعت فى هذه المقولات العشرة التى

يسمى كل واحد منها جنس من الاجناس والاجناس داخلة فيها وكيف تنقسم الاجناس الى الانواع والانواع الى الاشخاص والاشخاص الى الامهات وانها حدائق الاداب وبساتين العلوم وجنات الحكم وفواكه النفوس ونزه الارواح ❁ الثانية عشر رسالة فى باريمانياس ❁ وهى الكلام فى العبارة واداء المعانى على حقها والابانة عنها والغرض منها تعريف الاقاويل الجازمة المفردة البسيطة الجملية التى هى اقسام الصدق والكذب وكيف تحصل المقدمات القياسية وتركيبها من الالفاظ البسيطة المفردة وتقابل الايجاب والسلب وتقسيم اصناف الاقاويل وانها هى الجازم الذى منه يتركب المقدمات البرهانية وما الاسم وما الكلمة وما القول المطلق وما القول الجازم وما الموجبة وما السالبة وما المحصل والمستقيم والعدول وما القضايا الثنائية والثلاثية والرباعية وما العناصر الثلثة من ضرورى وممكن وممتنع وما الضد والنقيض وغير ذلك مما يحتاج اليه فى مقدمات القياس ❁ الثالثة عشر رسالة فى انولوطيقا الاولى ❁ وهى القياس والغرض منها هو بيان كيفية القياس الذى تستعمله الحكماء والمتكلمون فى احتجاجاتهم والدعاوى والبينات والمناظرات فى الاراء والمذاهب وانه الميزان بالقسط وضعته الفلاسفة ليعرف به الصدق من الكذب فى الاقاويل والخطاء من الصواب فى الاراء والحق من الباطل فى الافعال واى شيئ يكون وكيف يكون ومتى يكون وايها الصحيح وايها الفاسد ❁ الرابعة عشر رسالة فى انولوطيقا الثانيه ❁ وهى البرهان والغرض منها هو البيان والكشف عن كيفية القياس الصحيح الذى لاخطاء فيه ولازلل وهو المسمى البرهان وهو ميزان البصائر يقيم الوزن بالقسط ومثاقيلها بداية العقول والمعارف الاولى يستعملها الصيارفة الالهيون من الحكماء الذين يعرفون به الصواب من الخطاء والحق من الباطل ويوضح الحق المبين والعلم اليقين ❁ تمت ❁ الرسائل الرياضية التعليمية والفلسفية ❁ ومنها الرسائل الجسمانية الطبيعية وهى سبع عشر رسالة الاولى منها رسالة فى الهيولى والصورة ❁ وماهيتهما وما الزمان والمكان والحركة واختلاف اقاويل الحكماء فى حقائقها وكيفياتها منها هو تعريف ماهية الجسم وحقيقته وما يخصه من الاعراض اللازمة والزائلة والصور المقومة والمتممة ولقب هذه الرسالة بسمع الكيان ❁ الثانية منها رسالة فى السماء والعالم ❁ وبيان كيفية اطباق السموات وكيفية تركيب الافلاك

وماهو العرش العظيم وماهو الكرسى الواسع والغرض منهاهو البيان عن كيفية تحريك الافلاك وتسيرات الكواكب وان المحرك لها كلهاهو الروح القدس والنفس الكلية الفلكية الموكلة بهاباذن باريها ❊ الثالثة منهارسالة فى الكون والفساد ❊ والغرض منهاهو البيان عن ماهية الصور المقومة لكل واحد من الاركان الاربعة اعنى الامهات التى هى النار والهواء والماء والارض وانهاهى الامهات الكلية الكائن منها المعدن والنبات والحيوان وكيفية استحالة بعضها الى بعض باختلاف كيفياتها عليها بدوران الافلاك حولهاومطارح شعاعات الكواكب عليهاوان الطبيعة الفاعلة لها المحركة لكل واحد منها الى كمالها وغايتهاهى قوة من قوى النفس الكلية الفلكية وملك من جملة الملائكة الموكلة بها وسائقة لها الى تمام ما اعد لهامن غايتها ❊ الرابعة منهارسالة فى الاثار العلوية ❊ والغرض منهاهو البيان عن كيفية حوادث الجووتغييرات الهواء من النوروالظلمة والحروالبرد وتصاريف الرياح من البحاروالانهاروما يكون منهامن الغيوم والضباب والطل والندا والامطاروالرعود والبروق والثلوج والبرد والهالات وقوس قزح والشهب وذوات الاذناب وماشاكل ذلك ❊ الخامسة منهارسالة فى كيفية تكوين المعادن ❊ وكمية الجواهر المعدنية وعلة اختلاف جواهرها وكيفية تكوينهافى باطن الارض والغرض منهاهو البيان بانها اول مفعولات الطبيعة التى هى دون فلك القمر التى هى قوة من قوى النفس الكلية الفلكية باذن باريها المصور للجميع والموجد للكل لامن موجود ابداعا واختراعا وخلقاوتكونياومنهاتبتدى الانفس الجزءية بالتهدى الباعث بهاالى المترقى من اسفل سافلين من مركز الارض الى اعلا عليين عالم الافلاك وفوق السموات موقف الابرار المتقين ومقر الاخيار المنتجبين ومحل الانبياء المرسلين وهذا اول صراط تجوز عليه الانفس الجزءية ثم النبات بوساطة الكون والنمو ثم الحيوان بوساطة الكون والنمو والحس ثم الانسان بوساطة الكون والنمو والحس والعقل ثم التجرد والدخول فى زمرة الملائكة الذينهم سكان الافلاك والملاء الاعلى الذينهم اهل السموات ❊ السادسة رسالة فى ماهية الطبيعة ❊ وكيفية افعالها فى الاركان الاربعة التى هى الامهات ومواليدها التى هى الحيوان والنبات والمعادن والفرق بين الفعل الارادى من الفكرى والشوقى وبين

الضرورى

To: www.al-mostafa.com

الضرورى من الطبيعى والقهرى والغرض منها تنبيه الغافلين على افعال النفس وماهية جوهرها والبيان عن اجناس الملائكة وهى التى تسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب الموكلة بانشاء المواليد بتحريكها الى استكمال صورها والتمام المعد لها ❁ السابعة منها رسالة فى اجناس النبات ❁ وانواعها وكيفية جريان قوى النفس النامية فيها والغرض منها هو تعديد اجناس النبات وبيان كيفية تكوينها ونشوها واختلاف انواعها من الاشكال والالوان والطعوم والروائح فى اوراقها وازهارها وثمارها وحبوبها وبزورها وصموغها ولحائها وعروقها وقضبانها واصولها وغير ذلك من المنافع وان اول مرتبة النبات متصلة باخر مرتبة المعادن واخر مرتبتها متصلة باول مرتبة الحيوان ❁ الثامنة منها رسالة فى اصناف الحيوان ❁ وعجائب هياكلها وغرائب احوالها والغرض منها هو البيان عن اجناس الحيوانات وكمية انواعها واختلاف صورها وطبائعها واخلاقها وكيفية تكوينها ونتاجها وتوالدها وترتيبها لاولادها وان اول مرتبة الحيوانية متصلة باخر مرتبة النبات واخر مرتبة الحيوانية متصلة باول مرتبة الانسانية واخر مرتبة الانسانية متصلة باول مرتبة الملئكة الذين هم سكان الهواء والافلاك واطباق السموات وان نفوس بعض الحيوانات ملائكة ساجدة لنفس الانسان التى هى خليفة الله فى ارضه ونفوس بعضها راكعة له ونفوس بعض الحيوان شياطين عصاة مغلغلة فى جهنم عالم الكون والفساد وان الانسان اذا كان خيرا عاقلا فهو ملك كريم خير البرية واذا كان شريرا فهو شيطان رجيم شر البرية ❁ التاسعة منها رسالة فى تركيب الجسد ❁ والبيان بانه عالم صغير وان بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة وان نفسه تشبه ملكا فى تلك المدينة والغرض منها هو معرفة الانسان جسده وبنيته المهياة له وان انتصاب القامة اجل اشكال الحيوانات وان بنية جسد الانسان مختصر من العالم الذى هو فى اللوح المحفوظ وانه الصراط الممدود بين الجنة والنار وانه ميزان القسط الذى وضعه الله بين خلقه وانه الكتاب الذى كتبه الله بيده وصنعته الذى صنع الله بنفسه وكلمته الذى ابدع الله بذاته وان نفس الانسانية هى خليفة الله فى ارضه حاكما بين خلقه سائسا لبريته مستعملا لعالمه السفلى مدة من الزمان فاذا انتقل صار زينة لعالمه العلوى وحافظا لذاته الوجودى على الابد وان الانسان اذا عرف نفسه المستخلف عرف ربه الذى استخلفه وامكنه الوصول اليه والزلفى لديه فائزا بنعيم الابد والدوام

السرمد ❁ العاشرة منها رسالة فى الحاس والمحسوس ❁ والغرض منها هو البيان عن كيفية ادراك الحواس محسوساتها واتصالها بواسطة القوة الحاسة واتصالها الى الحاسة المشتركة الروحانية الواصلة التى منها انبعثت قوى الحواس الظاهرة وانها ترد كالخطوط الخارجة من المركز الى المحيط بنقط كثيرة الراجعة اليه بنقطة واحدة وهو اول منازل الروحانية اذ القوة الحاسة المؤدية اليه جسمانى بوجه وروحانى بوجه والحاسة المشتركة اعنى الداخلة روحانية محضة لان حكم الجزء منها حكم الكل وانكانت التجزئة لاتقع عليه بالحقيقة لان تصورها الشئ بادراكها واتصالها الى القوة المتخيلة التى مجراها مقدم الدماغ لتوصلها الى القوة المفكرة التى مجراها وسط الدماغ لتميزها وتخلصها بجولانها فيها وتعرف حقائقها ثم توصلها الى القوة الحافظة الذاكرة التى مجراها مؤخر الدماغ لتمسكها وتحفظها معتقدة او غير معتقدة الى وقت التذكار ثم تؤديها الى القوة الناطقة العاقلة التى هى ذات الانسان المدبرة للكل الباقية بالذات تنتزع جميع المعانى والصور ثم تصور تلك المعانى والصور المنتزعة من مصوراتها المترسمة فيها وهى القوة الناطقة ايضا بوساطة الاولى فتلك الصورة هى لها كالموضوع وكالهيولى والقوة المعتبرة ايضا للنطق الخارج هى القوة الناطقة ايضا على وجه ثالث بواسطة الالسن فاذا همت الاولى باظهار شئ الى خارج وهو النطق الالهى على الحقيقة من صورة النفس تصورت النفس الثانية اذ هما جوهر واحد لتجردهما عن المواد وتعريهما عن الهيولى اعنى الجسمانية فتادت الى القوة الناطقة التى مجراها على اللسان لتعبر عنها بالالفاظ الدالة للمخاطبين على المعانى التى تخرج من النفس الى القوة الصانعة التى مجراها اليدان لتخط بالاقدام على اوجه الالواح وصفحات الدفاتر وبطون الطوامير تلك الالفاظ وهى النطق الخارج والكلام الظاهر لتبقى العلوم بصورها الذاتية اعنى معانيها محفوظة من الاولين الى الاخرين وخطابا من الحاضرين للغائبين الى يوم يبعثون ❁ الحادية عشر منها رسالة فى مسقط النطفة ❁ وكيفية رباط النفس بها اعنى الهيولانية عند تقلب حالاتها شهراً بعد شهر وتاثيرات افعال روحانيات الكواكب فى احكام بنية الجسد من المزاج والتركيب اربعة اشهر قدر مسير الشمس ثلث الفلك واستيفائها طبائع البروج من النارية والترابية والهوائية والمائية ثم كيفية تاثيراتها وافعالها فى

فى احكام النفس اربعة اشهر اخر وماينطبع فيهامن التهيوء والاستعدادالتى هى صورة الاولى بالقوة لتصير صورة بالفعل عند التهيوء لقبول الاخلاق والاعمال والعلوم والاداب والحكم والاراء فى مقبل الزمان ومستقبل العمر بعد الولادة فى الشهر التاسع عند دخول الشمس من بيت التاسع من موضعها يوم مسقط النطفة بيت الحركة والسفر والنقلة والتصور والعلم والفطنة والغرض منها هو الاخبار عن حال الانفس البسيطة قبل تشخصها واتصالها بالاجسام الجزءية المحصورة المحدودة المحسوسة بوساطة الالوان والاشكال والاعراض الاخر وان المكث فى الرحم هذه المدة لتتميم البنية وتكميل الصورة وهو الكمال الاول لاستكمال الالة واعدادها الادوات ولاستتمام رباط النفس بالهيكل واتحادها بقواه وانبساطها فى البنية وتمكنها من الجملة ❊ الرسالة الثانية عشر منها فى معنى قول الحكماء ❊ ان الانسان عالم صغير وهو معنى العالم الكبير المؤدى عن جملته والمخصوص بثمرته وان صورة هيكله مماثلة لصورة العالم الكبير الجسمانى وان احوال نفسه وسريان قواها فى بنية هيكله وحقيقة جوهره مماثلة لاحوال الخلائق الروحانيين من الملئكة والجن والشياطين وارواح الحيوانات اجمعين فان الانسان مختصر من العالمين الروحانى والجسمانى جميعا مهيا مجبول من سوس هو فى الحقيقة خلاصة هذا العالم وثمرته وزبدته وكدر ذلك العالم وثقالته وان يكون جوهر اخر المعانى الجسمانية واول المعانى الروحانية فهو كالحد المتاخم لكل العالمين وكالاصل الصالح لمجموع الكمالين وكالجوهر الذى هو بائنته معقول وكيفيته محسوس وكالشئ الذى بذاته حياة من وجه وذو حياة من وجه وكالذات القائم بنفسه من جهة والقائم بغيره من جهة وكالمعنى المشير بمضمون فحواه ويفطن بمفهومه لماسواه ومن وجه آخر كالفرخ المتفقأ عنه البيضة الذى هو له كمال من وجه ومنتهى للكمال من وجه آخر فهو اللازم للوكر مادام طائراً بالقوة فاذا استكمل طار فصار طائرا بالفعل وكالزاوية التى يوجد ذاتها متوسطة بين المتجزى وغير المتجزى ثم النقطة جامعة لحاليهما اعنى البسيط والمركب وكالنبوة التى هى ممتدة الى الروحانيين بخط والى الجسمانيين بخط ثم الوحى جامع بين طرفيهما والالهام حاو لحديهما وكنهاية المحيط التى هى السطح لذى مكان وليس له مكان والغرض من هذه

الرسالة هو الاخبار عن حال الانفس البسيطة قبل تشخيصها واتصالها بالاجسام الجزءية والاشخاص الحسية وعلة اتصالها مدة وحال مفارقتها عند بلوغ نهايتها وكيف يعرف الانسان هويته وانيته وكيفية نفسه وحقيقة ذاته وانه مجموع فيه معانى الموجودات كلها فهو كالكل ومحيط بالجميع فينتبه كذلك ويتامل الصواب والفرصة مدة حياته فيقصده ويقتنيه ويحتويه اذ لذلك انشاه منشئه فيعيده ويبدئه ويديمه ويبقيه وهو يبليه ويشفيه ويهديه لينجيه فيفوز بالبقاء والنعيم المقيم والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ❊ الرسالة الثالثة عشر منها فى كيفية نشر الانفس الجزءية ❊ فى الاجساد البشرية والاجسام الطبيعية والغرض منها البيان عن كيفية بلوغ الانسان بدوام انتقاله وتغيرا حواله وآخر معاده وماله وكيف يصير الى رتبة الملئكة ومنازل الروحانين دار القرار ومحل الاخيار عند خلع المادة وبلوغ الارادة ونهاية السعادة الى حلوله بعد الموت اوقبله بوجوده الصورى وجوهره النورى ❊ الرسالة الرابعة عشر منها فى بيان طاقة الانسان ❊ فى المعارف والى اى حد هو ومبلغه فى العلوم الى اى غاية ينتهى واى شرف منها يرتقى والغرض منها هو التنبه على معرفة الله جل جلاله والقصد نحوه واستنجاز لقائه والوقوف بين يديه والرجوع بالكلية اليه كما كان منه المبداء واليه المعاد والمنتهى ❊ الرسالة الخامسة عشر منها فى ماهية الموت والحيوة ❊ وما الحكمة فى وجودها فى الدنيا عالم الكون والفساد وما حقيقة المعاد والغرض منها هو البيان عن علة رباط الانفس الناطقة بالاجساد البشرية واتصالها بالاشخاص الجزءية الى وقت الموت وكيفية التاهب والاستعداد قبل الفوت والاستعجال مادام الخلاص ممكنا والنجاة معرضة والاجسام موجودة والالة متمكنة والاستهانة بالموت والتجافى عنه وازالة الخوف منه ببقاء النفس بعد الموت الذى هو مفارقتها الجسد وترك استعمالها اياه واستراحتها من اذاه ووصولها الى عالمها ووجود هامناها وبلوغها منتهاها وانه لا سبيل لها الى البقاء السرمدى الذى لا يتغير ولا يزول الا بمفارقة الجسد المستحيل الذى هو سبب الانتقال والزوال والتغير من حال الى حال ❊ الرسالة السادسة عشر منها فى ماهية اللذات ❊ والالام الجسمانية والروحانية وعلة كراهية الحيوانات الموت وكيف اسباب الالام واللذة التى تنال النفوس بسبب الاجسام وكيف تنال بمجردها اذا فارقت الجسد وكيف

يكون انفرادها بذاتها وتجردها بنفسها خلوا منها وانتهائها الى الفردانية واتحادها بالجواهر الصورانية والذوات الروحانية وكيف يكون لذات اهل الجنان وآلام اهل النيران والغرض منها هو التصور ان عذاب اهل جهنم كيف يكون مع الجن والشياطين المغللة المقيدة المنكوسة المعكوسة وان نعيم اهل الجنان كيف يكون مع الملئكة والروحانيين مسرورين فيها مخلدين لايمسهم فيها نصب ولا عناء يتبوؤن من الجنة حيث يشاؤن وان جهنم عالم الكون والفساد يصلاها من شقى بسوء المنقلب والمعاد وان الجنان فى اعالى عالم الافلاك وسعة السموات سعد بها من فاز بعد الممات بذخائر الخيرات والباقيات الصالحات ❊ الرسالة السابعة عشر منها فى علل اختلاف اللغات ❊ ورسوم الخطوط والعبارات وكيف مبادى المذاهب والديانات والاراء والاعتقادات واول نشوها وابتداؤها ونماؤها وتزايدها حالا بعد حال وقرنا بعد قرن وكيفية انتقالها من قوم الى قوم وسبب تغييراتها والزيادة فيها والنقصان منها والغرض منها هو التنبيه على ان افعال النفس انما تقع بحسب ما فى طبعها وغريزتها وان قوة البحث عن الخفيات موجودة فى جوهريته اى بضمير التذكير اعتبارا للانسان اى فى جوهرية النفس كالمادة والعلم صورة لتلك المادة فهى علامة بالقوة والعلم صورة قائمة فيها وان فى قوتها ان تعلم الاشياء المحسوسة والمعقولة من اصناف العلوم فى الاعلى والاسفل والادق والاجل منها بقوة النطق ولذلك يسنح لذاته سوانح ويخطر بباله خواطر فيعمل فيها فكره فيستخرج بعلمه اراء ويستنبط بذهنه مذاهب ثم يعبر عن تلك الصورة المتخيلة فى ضميره بالفاظ مؤدية عنها ثم يقيد تلك الالفاظ برسوم من الكتابة دالة على تلك الالفاظ دلالة الالفاظ على تلك الخواطر ودلالة الخواطر على اعيان الاشياء وحقائقها ومعانيها وانما يتعاطون ذلك على حسب مناسبات من الطباع واتفاقات تقع فى الاوقات والبقاع والمنشا والمولد والمخالطات باقوام اصدقاء واقارب ومعارف والاصغاء اليهم والاخذ عنهم والتخلق باخلاقهم فبحسب هذه الاتفاقات يقع ايثار الانسان الشيئ على غيره من الاراء والمذاهب والمطالب والاعتقادات والنحل والصناعات والمكاسب لان كل انسان وان كان فى ظاهر امره متمكنا من اختيار ما يقتنيه من المذاهب والاراء فبينه وبين كل واحد منها مناسبات جبلية طبيعية

باطنة وعادات الفية ظاهرة تجذ بها اليه وتحببها عنده وتحرضه عليها وتدعوه اليها وبحسب انجذابه فى طبعه وميله والفه يكون تبرزه فيها ومهارته بها ولذلك براز احدهم فى شيئ وتخلف اخر واجتهادهما واحد وربما اتفق واحد منهم ان يسمع كلاما اويرى امرا فيرضاه لنفسه ويميل اليه بطبعه ويقتنيه ويدخل فى جملة اهله فيتاكد الفته وانسه به على مرور الزمان فاذا قوى الالف واستمرت العادة وسكنت نفسه اليه وتمكن اليه من قلبه لشدة صحبته له ومعرفته به وفرط ميله اليه آثره على غيره حتى يصير فى اخر الامر الفالما يختاره منه ومعانداً لما سواه ويرى له الفضل على غيره من المذاهب الحقيقية والاراء العقلية وان كان مفضولا ويحكم له بالشرف والعلو وان كان مشروفا فبحسب ذلك تكثر الاختلافات وتتباين المذاهب والديانات والحق فيهم مع الانزر الاقل والاخر لاحق بالاول

❊ ومنها الرسائل النفسانية العقلية تشتمل على عشر رسائل الرسالة الاولى منها فى المبادى العقلية ❊ على راى الفيثاغوريين والغرض منها ان البارى جل جلاله لما ابدع الموجودات فى المبدع الاول وهو العقل واخترع المخترعات بوساطته فى النفس وخلقها مقدرة فى الطباع وكونها بحسب الامهات والموالد ورتبها ونظمها كمراتب الاعداد من الواحد الذى قبل الاثنين والاثنين قبل الثلثة وكذلك مابعده وجعل لكل جنس منها حدا مخصوصا ونهاية معلومة مطابقة بعضها البعض فاعلة ومنفعلة هيولا وصورة نوعا وجنسا اذا راى ذلك احكم واتقن واكمل واهدى اليه وابين ❊ الرسالة الثانية منها فى المبادى العقلية ❊ على راى اخوان الصفا وخلان الوفا والغرض منها هو البحث عن علة الاشياء والاخبار واسباب الكائنات الكليات والجزئيات عن البارى جل وعز كتركيب العدد الصحيح عن الواحد قبل الاثنين ❊ الرسالة الثالثة منها فى معنى قول الحكما ❊ ان العالم انسان كبير ذو نفس وروح حى عالم طائع لباريه خلقه ربه جل ثناؤه يوم خلقه تاما كاملا وان كل الخلائق داخلون فيه وهو جملتهم وليس خارج العالم شئ آخر لاخلا ولاملا وليس العالم فى مكان وكل مافيه فى مكان موكل كل واحد من اهل العالم بما يتاتى منه ويقدر عليه يفعلون مايؤمرون وكل فى فلك يسبحون يسبحون الليل والنهار لايفترون كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون ❊ الرسالة الرابعة منها فى العقل

والمعقول ﴿ ومالعقل الهيولانى ومالعقل بالقوة وما العقل بالفعل وما العقل المستفاد وما العقل الفعال والغرض منهاهو تعريف ذات الانسان وصورة الصور وماجوهر النفس بحقيقتهاو الاشارة الى الباقى فيهاو كيف اجتماع صور المعلومات فيهاعلى تباينهاو تغايرهاو كيف تصورهاالموجودات المنتزعة من المواد وكيف تصيراحد موجودات العالم بعدان لم يكن شيئ من الموجودات الابالقوة وكيف خروجه بالصورة من العدم الى الوجود وكيف يحصل عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل ومعقولا بالفعل والوجود الصورى مجردامن سائرالموادمعراة من الهيولات فتبقى ببقاء العقل الفعال وجه الله ذى الجلال والاكرام لا اله الاهوكل شئ هالك الاوجهه له الحكم واليه ترجعون ﴿ الرسالة الخامسة منهافى الاكوار والادوار ﴾ واختلاف القرون والاعصار والزمان والدهور والغرض منهاهو البيان عن كيفية انشاء العالم ومبداءه وترتيبه وظهوره وغايته وكيفية فنائه وخرابه لوانقطعت مواد بقائه عن مبقيه لينعدم فى الحال ويضمحل بلازمان وماامر الساعة الا كلمح البصراوهواقرب ﴿ الرسالة السادسة منها فى ماهية العشق ﴾ ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها الى الاتحاد والمرض الالهى وماحقيقته ومن اين مبداءه والغرض منهاهو البيان بان السابق المشوق اليه المعشوق المطاع المراد المطلوب المحبوب على الحقيقة هو البارى جل ثناؤه وان الخلائق وجملة العالم مشتاقة اليه مريدة متحركة نحو الكمال باستتمام الصورية وعاشقة الى مصورها الذى هو فوق الصور والكمال التمام وهو البارى المصورله الاسماء الحسنى والامثال العلى ﴿ الرسالة السابعة منها فى ماهية البعث ﴾ والصور والنشور والقيامة والحساب وكيفية المعراج وعلمهاهو الغرض الاقصى من رسائلنا كلهاواليه المنتهى وهو الغاية القصوى واليه اشاربقوله تعرج الملئكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة ﴿ الرسالة الثامنة منهافى كمية اجناس الحركات ﴾ وكيفية اختلافهاومباديهاوغاياتهاو الغرض منهاهو البيان عن كيفية وجود العالم عن البارى جل جلاله وكيف حركة الطبائع الى استكمالهاوقبول صورها الخاصية فى كل واحد منهاوكيفية سكونهاعنداستكمال كل واحد واحد منها لصورته الخاصية اذ بالصورة يصيرالشئ هوماهووبه يحصل فى الوجود ويتميز ويتحيز ويصيرشيئاً معلوماًمشاراً اليه ﴿ الرسالة التاسعة منهافى العلل والمعلولات ﴾

وكيف رجوع اواخرها على اوائلها واوائلها على اواخرها والغرض المقصود منها هو معرفة اصول العلوم ومباديها واسبابها وقوانينها ورسومها وكيفياتها على الحقيقة ❁ الرسالة العاشرة منها فى الحدود والرسوم ❁ والغرض منها هو معرفة حقائق الاشياء وماهياتها واجناسها وانواعها المركبة والبسيطة بماهى كل واحد منها وبمعرفتها الوقوف على ذوات الاشياء وكيفياتها وفصولها ❁ ومنها الرسائل الناموسية الالهية والشرعية الدينية وهى تشتمل على احدى عشر رسالة الرسالة الاولى منها فى الاراء والمذاهب ❁ فى الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية وبيان اختلاف العلماء فى اقاويلهم وما ادى اليه اجتهادهم من البحث والنظر والكشف عن الحقائق والاصول وكمية تلك المقالات وما الاسباب والعلل التى من اجلها كان اختلافهم ومن الحق ومن المبطل ومايصلح للجميع ومايصلح للخاص ومايصلح للعام والغرض من هذه كلها هو البيان بان المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير والادوية والاشربة لمرض النفوس وكسب الصحة ولطف الحيل لخلاصها من بحر الهيولى واسر الطبيعة ووصف طريق الاخرة وكيفية النجاة فى المعاد من جهنم عالم الكون والفساد والوصول الى الجنان والفردوس عالم الافلاك وسبعة السموات وان اكثر هذه الديانات لاقوام قد انحرفوا عن طريق النجاة وبعدوا عن انتهاج سبيل الرشاد فاستولى عليهم الميل والعصبية والحمية الجاهلية نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة فضلوا ضلالا بعيدا وما الله بظلام للعبيد ❁ الرسالة الثانية منها فى ماهية الطريق الى الله عزوجل ❁ وكيفية الوصول اليه والغرض منها هو الحث على تهذيب النفس واصلاح الاخلاق وتطهير السرائر وتنزيه الضمائر وتنبيه النفوس الساهية عما بعد الموت فى المعاد من احوال القيمة والبعث والنشر والحساب والميزان والصراط والجواز على جهنم والورود فيها وحقائق معانيها وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا ❁ الرسالة الثالثة منها فى بيان اعتقاد اخوان الصفا وخلان الوفا ❁ ومذاهب الربانيين الالهيين والغرض منها هو وضوح الحجة على بقاء النفوس بعد مفارقتها الجسد الذى يسمى الموت وحل الشكوك فيها وكشف الشبه بطريق اقناعى لا برهانى اذ الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين على ما اشرنا اليه فى رسائلنا التى هى كالمدخل

اليه والعنوان له ❊ الرسالة الرابعة منها فى كيفية عشرة اخوان الصفا وخلان الوفاء ❊ وتعاون بعضهم لبعض بصدق المودة وصحة المحبة ومحض الرافة والشفقة والتحنن والرحمة وسيرهم فى صلوتهم ومذاكرتهم ومجالستهم واجتماعاتهم والغرض منها تاليف القلوب والتعاضد فى الدين والدنيا جميعا اذهى سبب نجاتهم والمؤدية الى خلاصهم ❊ الرسالة الخامسة منها فى ماهية الايمان ❊ وخصال المؤمنين المحقين والغرض منها هو معرفة الجلالة الروحانية وما الالهام وما الوسوسة وما التوفيق وما الخذلان وما الهداية وما الضلالة اذ كان هذا الباب علما غامضا وسرا خفيا من العلوم الروحانية والاسرار النفسانية ❊ الرسالة السادسة منها فى ماهية الناموس الالهى ❊ والوضع الشرعى وشرائط النبوة وكية خصالهم ومذاهب الربانيين والالهين والغرض منها هو التنبيه على اسرار الكتب النبوية ومرامى مرموزاتهم المقصودة واوضاعهم الناموسية الالهية والتهدى اليها وكيفية الكشف لها من المهدى المنتظر والبرقليط الاكبر ❊ الرسالة السابعة منها فى كيفية الدعوة الى الله عزوجل ❊ بصفوة الاخوة وصدق الوفاء ومحض المودة وخطاب طبقات المدعوين ومنازل المستجيبين الى ذلك والغرض منها هو البيان بان دولة اهل الخير تبتدى اولها من قوم اخيار فضلاء ابرار يجتمعون ويتفقون على راى واحد ومذهب واحد وسنة رضية وسيرة عادلة من غير تخاذل ولا تقاعد ❊ الرسالة الثامنة منها فى كيفية افعال الروحانيين ❊ والجن والملئكة المقربين والمردة والشياطين والغرض منها هو البيان ان فى العالم فاعلين نفسانيين روحانيين غير جسمانيين لايتمانعون ولايتزاحمون ولايتضايق بهم المكان ولايحويهم الزمان ولايتحصلون بمشاعر الحواس ومدارك العيان ذواتهم حيث افعالهم وصورهم معروفة باثارهم ❊ الرسالة التاسعة منها فى كية انواع السياسات وكيفيتها ❊ ومراتب المسوسين وصفات المدبرين لها فى العالم والغرض منها هو البيان بان مدبر الجميع وسائس الكل الحكيم الاول البارى المصور جل جلاله وان من كان احسن سياسة واحسن تدبيرا كان عند الله اعظم منزلة ولديه اقرب زلفة ومن كان بقدرة الله ابصر وبحكمته اعرف كان بسياسة خلقه اعلم ومن كان بها اعلم فسياسته احسن واعدل ومن كان كذلك فاليه اقرب ولديه اوجه ❊ الرسالة العاشرة منها فى كيفية نضد العالم باسره ❊ وفى مراتب الموجودات ونظام الكائنات وان آخرها منعطف

على اولها من اعلى الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض وانها كلها عالم واحد كمدينة واحدة وكحيوان واحد وكانسان واحد والغرض منها هو الوقوف على معرفة الحقائق ومباديها وتواليها وسوابقها ولواحقها علما يقينا وبيانا شافيا مقنعا كافيا بلا شك ولا شبهة ولا ريب ولا مرية وان مبداها كلها صادرة عن فعل الله ﴿ عزوجل ﴾ وحده الذى هو الابداع المحض لا من موجود هو اولها بالوجود والوحدة واقدمها فيه وهو المبدئ الذى ابرز الله فيه سائر الموجودات تنبعث منه القوى متكثرة نحو غايتها المختلفة واليها تصاعد متحدة وان الى ربك المنتهى والى الله ترجع الامور وجعله السبب الاول الذى به يتعلق ماسواه من سائر الموجودات تعلق المعلول بالعلة مرتبطا بعضها ببعض فاعلة ومنفعلة منتقلا من رتبة الدنيا الى رتبة القصوى ارتباط معلول بعلة على حسب بواديها وتواليها الى ان تتلاحق باجمعها وتتوارد باسرها اليه فيكون هو علة العلل ومبداء المبادى الفائضة بما افاض اليه البارى جل جلاله على ماد ونها بخيرها وجودها يقبل كل ذات من الذوات بقدر مايحتمله منها من الوجود اللائق به فى الدوام والبقاء نور الله وعنايته ورحمته وكلمته به الله يهدى من يشاء ويثيب واليه يرجع من ينيب ﴿ الرسالة الحادية عشر منها فى ماهية السحر والعزائم ﴾ وماهية العين والزجر والفال والوهم والرقى وكيفية اعمال الطلسمات الباقية وما عمارة الارض وما الجن وما الشياطين وما الملئكة المقربون والروحانيون وكيف تاثيرات بعضهم فى بعض والغرض منها هو البيان بان فى العالم فاعلين غير مرئيين ولا محسوسين يسمون روحانيين افعالهم ظاهرة وذواتهم باطنة منها ماتظهر افعاله بوساطة الطبيعة ومنها بوساطة النفس ومنها بوساطة العقل وهو اجل منازل المخلوقين واعلى رتبة الروحانيين لان البارى جل ثناؤه جعل العقل سابقا والنفس لاحقا والطبيعة سائقا والهيولى شائقا والعدم ماحقا والعقل هو المبدء الاول والموجود الاول عن موجده بدء وبه يبقى ولذلك صار ممتد الوجود بوجوده مستكمل الفضائل والخيرات تام الانوار والبركات معرى من الشوائب والتغييرات مبرا من النقص الواقع من جهة الهيوليات يرتب كل موجود مرتبة وينزله منزلة ويوفيه قسطه فى لزوم النظام والبلوغ الى التمام ولذلك جعل له القوة الحافظة على سائر الموجودات ووجود اتها العاقله لهم ذواتها الخاصية بواحد واحد منها يستحقها اويليق بها فلذلك يشار الى

ذاتها باسم الفعل الصادر عنها اذ فعله ذاته وصورته تاثيراته فهذا هو السابق البادى ثم يليه اللاحق التالى وهو القوة المخترعة بوساطته المبدعة بها الذوات من سائر الموجودات افضل احوالها فى الوجود الذى هو الحياة وهى النفس التى بها اعطى الاجسام افضل صورها واتم وجودها ولما تصورت الاجسام بها وانطبعت فيها حصلت لها بها قوة تتعلق بها الاجسام على قدر اختلافها فحصل صورة كل واحد منها مخالفة لصورة الاخر وهو الطبيعة الباقية فى الاجسام يحصل بها التخلق والتصور والتشكل بالصورة الخاصة لواحد واحد منها وهى قوة وضعها البارى جل جلاله فى الجسم وعلق قوامه بوجودها فيه وصيره بخاصتها للتحرك به الى تمام معد له وغاية قدر لبلوغه اليه ووقوفه عنده الان يعوقه عائق من خارج فيمتنع من حركته الى ان ينقطع ذلك فيعود الى حركته الخاصية ثم الهيولى الاولى التى هى ذات بالقوة لاموجود بالفعل تخرج الى الوجود بالفعل بقبول الصورة التى بها يصير الشئ هو ماهو ويفارقه كون العدم والعدم هو لاموجود بالفعل ولاموجود بالذات موجود بالعرض فسبحان خالق الوجود والعدم وباسط الانوار والظلم موجد وجود كل موجود فينعدم ومعيده فينصرم ومنشئه فيبلى ومبقيه ليبقى منه المبداء واليه المنتهى ❊ تمت ❊

❊ الرسالة الجامعة لما فى هذه الرسائل المتقدمة كلها ❊ المشتملة على حقائقها باسرها والغرض منها ايضاح حقائق ما اشرنا اليه ونبهنا فى هذه الرسائل عليه اشد الايضاح والبيان ياتى على ما فيها فيتبين حقائقها ومعانيها ملخصة مستوفاة مهذبة مستقصاة ببراهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية وبينات علمية وحجج عقلية وقضايا منطقية وشواهد قياسية وطرق اقناعية لايقف على كنهها ولا يحيط بحقائقها ولا يتحصلها ولا شيئا منها الا من ارتاض بما قدمنا وحذق وعرف وتدرب فيها وتمهر او بما يشاكله اذ هذه الرسائل كلها كالمقدمات لها والمداخل اليها والادلة عليها والانموذج منها لاينفتح غلق معتاصها ولا ينكشف مستور غامضها الا لمن تهذب بهذه الرسائل الاثنين والخمسين او بما شاكلها من الكتب والرسالة الجامعة من رسائلنا هى منتهى الغرض لما قدمناه واقصى المدى ونهاية القصد وغاية المراد ولله الحمد والمنة وله الحول والقوة (تمت فهرست رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا) واهل العدل وابناء الحمد وهى اثنتان وخمسون رسالة ورسالة فى تهذيب النفوس واصلاح

الاخلاق ﴿ واعلم يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه ﴾ بان مثل صاحب هذه الرسائل مع طالبى العلم ومؤثرى الحكمة ومن احب خلاصه واختار نجاته كمثل رجل حكيم جواد كريم له بستان خضر نضر بهج مونق معجب طيب الثمرات لذيذ الفواكه عطر الرياحين ارجه الاوراد فاتحة الازهار بهية المنظر نزهة المرامى مختلفة الاشكال والاصباغ والالوان والمذاق والمشام من بين رطب ويابس وحلو وحامض وفيها من سائر الطيور المطربة الاصوات الملهية الالحان المستحسنة التغريد تطرد تحت اشجارها انهار جارية وخلال ازهارها وخضرها جداول منسابة تموج وفى حافات الانهار خضر مونقة واصداف مشرقة الالوان وجواهر متناسبة الاصباغ رائقة المناظر عجيبة الصور بديعة التاليف غريبة التنضيد فرحة كل نفس ونزهة كل عين مسلاة كل هم مدعاة كل انس فاراد لكرم نفسه وسخاء سجيته ان يدخلها كل مستحق ويتلذذ فيها وبها كل مشرف عاقل فنادى فى الناس ان هلموا وادخلوا هذا البستان وكلوا من ثمارها ما اشتهيتم وشموا من رياحينها ما اخترتم وتفرجوا كيف شئتم وتنزهوا اين هويتم وافرحوا واطربوا وكلوا واشربوا وتلذذوا وتنعموا واستروحوا بطيبها وتنسموا بروائحها فلم يجبه احد ولم يصدقه خلق ولا عبوا به ولا التفتوا اليه استعظاما لقوله واستبعادا لوصفه واستنكارا لكلامه واستغرابا لذكره فراى الحكيم من الراى ان وقف على باب البستان واخرج مما فيه تحفا وطرفا ولطفا من كل ثمرة طيبة وفاكهة لذيذة وريحان زكى وورد جنى ونور انيق وجوهر بهى وطير غرد وشراب عذب فكل من مر به عرضها عليه وشهاها اليه وذوقه منها وحياه بها واشمه من فوائح الرياحين واسمعه من بدايع التلحين حتى اذا ذاق وشم وفرح به وطرب منه وارتاح اليه واهتز وعلم انه قد وقف على جميع ما فى البستان ومالت اليه نفسه واشتاق الى دخول البستان وتمناه وقلق اليه ولم يصبر عنه فقال له عند ذلك ادخل البستان وكُل ما شئتَ وشُم ما شئتَ واختر ما شئت وانظر كيف شئت وتنزه اين شئت وجئ من اين شئت وتلذذ وتنعم وتطيب وتنسم فهكذا ينبغى لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة لا يضيعها بوضعها فى غير اهلها وبذلها لمن لم يرغب فيها ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها وصرفها عن مستوجبها ولا يعرّفها الّا لِكلّ حُرٍّ خيّرٍ سديدٍ مبصّرٍ للقصد مجلب للرشد من طالبى العلم ومؤثرى الادب ومحبى الحكم وليتحرز فى حفظها

واسرارها واعلانها واظهارها كل التحرز ويحرسها غاية الحراسة ويصونها احسن الصيانة وليكن المؤدى فيها حق الامانة بان لا يضعها الا فى حقها ولا يمنعها عن مستحقها فانها جلاء وشفاء ونور وضياء بل كالداء ان لم تكن دواء وكالفساد ان لم تكن صلاحا وكالهلاك ان لم تكن نجاة تداوى وقد تدوى وتميت وتحيى فهى كالترياق الكبير الذى هو فى نفسه وحده وتختلف الاحوال عنده فيفعل الشئ وضده بحسب القوابل والمنفعلات عنه والحواصل والمتوالد منه بل مثلها الغذاء والضياء فان بالغذاء القوة والزيادة وبالضياء الابصار والهداية ❊ فكما ان ❊ الصبى الصغير والطفل الرضيع السليم من الداء المستعد للزيادة والنما يحتاج الى حسن التربية ولطف التغذية واطعام ماهو له اوفق واصلح وفيه ازكى وانجع على معرفة ومقدار ثم التدرج بغذائه حالا بعد حال الى استكمال قوته وتمام بنيته لئلا يتغذى بما لا ينجع فيه ولا يستمرئه فيمرضه ويدويه بل يهلكه ويرديه فكان الذى اعد لشفائه وبقائه هو سبب دائه وفنائه او كالعليل الملتبس بالداء البعيد من الشفاء ان غذى لا ينتفع بغذائه بل يزيد فى دائه وربما كان سبب هلاك نفسه وانقضاء عمره واما الضياء فانه لا يصلح الا لمن فتح عينه وصح نظره وقوى بصره ويزيده الجلاء جلاء والنور قوة وضياء فاما من لم يفتح عينه او كان قريب العهد بالخروج من الظلام فيضعف جدا عن مقابلة ضوء النهار ونور الشمس بل يكسبه الضياء ظلمة البصر حتى ربما صار ضلالا وعماء وكذلك من كان عليل الطرف ارمد العين ذا عور او فى بصره سوء وقذى فلا يفتح عينه فيبصر ولا يعاين الصور فيميز بل يستريح ابدا الى الظلمات ويهرب من الضياء وكلما زاد الضياء نقص ابصاره وضعف ادراكه فان لج ادّاه الى الغشاء والعمى وفقد النظر وذهاب البصر كذلك الواجب على من حصلت عنده هذه الرسائل وهذه الرسالة ان يتقى الله ❊ تعالى ❊ فيها بان يهتم ويعتنى بها غاية العناية ولا يخل بهذه الوصاية ويتلطف فى استعمالها وايصالها تلطف الاخ الشقيق والاب الشفيق والوالد الصديق والطبيب الرفيق بعد بذل وسعه واستفراغ جهده فى توخى القصد وتحرى الصواب فى بذله شيئا بعد شئ لمن راه شديد الحاجة اليه عظيم الحرص عليه كثير الرغبة فيه بعد ان اختبرهم واستبراهم واستكشف حالهم فمن انس منه رشدا ورجا فيه خيرا ممن اقصى مناه خلاص روحه ونجاة نفسه وجعل سعيه فيما يرجع

الى ذاته والى ماهو سبب حياته يزهد فى اعراض الدنيا ويرغب فيما هو خير وابقى لايكذب نفسه ولا يسامحها بل يصدقها صدقا ويجد حزما ويعلم حقا ان ليس للانسان الا ماسعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى وان الى ربك المنتهى دفعها اليه رسالة رسالة على الولاء شبيه الغذاء والتربية والنماء وكالدواء للصحة والشفاء والكحل والجلاء لتقوية البصر والضياء مايقرب من فهمه ويليق بحمله من علمه ويستصلحه لمثله قدر مايغذيه ويربيه ويصحه ويشفيه بل يبصره ويهديه ويشده ويقويه اولا فاولا على الترتيب المبيّن فى الفهرست حتى اذا ما تمكنت الحكمة من نفسه وانستَ به وتصورت عنده واستقر فى خلده وقوى فيه وتحقق بفكره معانيه طلب عند ذلك الكل بشدة حرص وانشراح صدر وغاية رغبة وخلوص نية وقوة عزيمة وفضل معرفة وزيادة يقين وصحة بصيرة فحصلها وعمل بها واستحق بعد النظر فيهن والوقوف على جمل معانيهن النظر فى الرسالة الجامعة التى هى نهاية المراد ونزهة المرتاد والفوز فى المعاش والمعاد لان بهن التوصل اليها وبفهمهن الوقوف عليها فمن وفقه الله لذلك ويسره فقد هداه من الحيرة واحياه بعد الموت وامنه من الخوف وازلفه اليه واسبغ جلائل نعمه عليه فيبقى بقاء الابد ويدوم دوام السرمد فى السعادة التامة والبركات العامة والنعيم المقيم والله يهدى من يشاء الى طراط مستقيم ❁ تمت فهرست رسائل اخوان الصفا ❁ وخلان الوفا واهل العدل وابناء الجمد وارباب الحقائق واصحاب المعانى فى تهذيب النفوس واصلاح الاخلاق للبلوغ الى السعادة الكبرى والجلالة العظمى والبقاء الدائم والكمال الاخير بحول الله وقوته وتأييده وتوفيقه وله الحمد وحده وصلى الله على رسوله سيدنا محمد واله الائمة الطاهرين وسلم تسليما عليهم اجمعين

٣٣٣

٣٣

٣

القسم الاول

من كتاب اخوان الصفا وخلان الوفا

للامام الهمام قطب الاقطاب مولانا احمد بن عبد الله

رحمه الله تعالى وهو يشتمل على اربعة

عشر رسالة فى العلوم

الرياضيات

م م

م

قد طبع على ذمة الحاج الشيخ نور الدين بن المرحوم جيو اخان الكتبى

ببلدة بمبئ فى محلة بهيندى بازار

بمطبعة نخبة الاخبار

سنة ١٣٠٥ ﻫ

م

بسم الله الرحمن الرحيم

(الرسالة الاولى فى العدد)

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون ❁ اعلم ايها الاخ ❁ البار الرحيم ايدك الله واياانا بروح منه بانه لما كان من مذهب اخواننا الكرام ايدهم الله النظر فى جميع علوم الموجودات التى فى العالم من الجواهر والاعراض والبسائط والمجردات والمفردات والمركبات والبحث عن مباديها وعن كمية اجناسها وانواعها وخواصها وعن ترتيبها ونظامها على ماهى عليه الان وعن كيفية حدوثها ونشوها عن علة واحدة ومبداء واحد من مبدع واحد جل جلاله ويستهشدون على بيانها بمثالات عددية وبراهين هندسية مثل ما كان يفعله الحكماء الفيثاغوريون واحتجنا ان نقدم هذه الرسالة قبل رسائلنا كلها ونذكر فيها طرفا من علم العدد وخواصه التى تسمى الارثماطيق شبه المدخل والمقدمات لكيما يسهل الطريق على المتعلمين الى طلب الحكمة التى تسمى الفلسفة ويقرب تناولها للمبتدين بالنضر فى العلوم الرياضية فنقول بان الفلسفة اولها محبة العلوم واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية واخرها القول والعمل بما يوافق العلم ❁ فصل ❁ العلوم الفلسفية اربعة انواع اولها الرياضات والثانى المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الالهيات فالرياضيات اربعة انواع اولها الارثماطيق والثانى الجومطريا والثالث الاسطرنوميا والرابع الموسيقى فالموسيقى

هو

هو معرفة التاليف وبه استخراج اصول الالحان والاسطرنوميا هو علم النجوم بالبراهين التى ذكرت فى كتاب المجسطى والجومطريا هو علم الهندسة بالبراهين التى ذكرت فى كتاب اقليدس والارثماطيق هو معرفة خواص العدد ومايطابقها من معانى الموجودات التى ذكرها فيثاغورس ونيقوماخش فاول مايبتدا بالنظر فى هذه العلوم الفلسفية الرياضيات واول الرياضيات معرفة خواص العدد لانه اقرب العلوم تناولا ثم الهندسة ثم التاليف ثم التنجيم ثم المنطقيات ثم الطبيعيات ثم الالهيات وهذا اول مانقول فى علم العدد شبه المدخل والمقدمات (الالفاظ) تدل على المعانى والمعانى هى المسميات والالفاظ هى الاسماء واعم الالفاظ والاسماء قولنا الشئ والشيئ اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد فالواحد يقال على الوجهين اما بالحقيقة واما بالمجاز فالواحد بالحقيقة هو الشئ الذى لاجزء له البتة ولاينقسم وكل ما لاينقسم فهو واحد من تلك الجهة التى بها لاينقسم وان شئت قلت الواحد ماليس فيه غيره بما هو واحد واما الواحد بالمجاز فهو كل جملة يقال لها واحد كما يقال عشرة واحدة ومائة واحدة والف واحد والواحد واحد بالوحدة كما ان الاسود اسود بالسواد والوحدة صفة للواحد كما ان السواد صفة للاسود ❊ فصل ❊ واما الكثرة فهى جملة الاحاد واول الكثرة الاثنان ثم الثلثة ثم الاربعة ثم الخمسة ومازاد على ذلك بالغا مابلغ والكثرة نوعان اما عدد واما معدود والفرق بينهما ان العدد انما هو كمية صور الاشياء فى نفس العاد واما المعدودات فهى الاشياء انفسها واما الحساب فهو جمع العدد وتفريقه والعدد نوعان صحيح وكسور والواحد الذى قبل الاثنين هو اصل العدد ومبدائه ومنه ينشو العدد كله صحيحه وكسوره واليه ينحل راجعا امانشو الصحيح فبالتزائد واما الكسور فبالتجزى والمثال فى ذلك ما اقول فى نشو الصحيح انه اذا اضيف الى الواحد واحد اخر يقال عند ذلك انهما اثنان واذا اضيف اليهما واحد اخر يقال لتلك الجملة ثلثة واذا اضيف اليها واحد اخر يقال لها اربعة واذا اضيف اليها واحد يقال لها خمسة وعلى هذا القياس نشو العدد الصحيح بالتزائد واحدا واحدا بالغا مابلغ وهذه صورتها

١١١١١١١١١

(٩٨٧٦٥٤٣٢١) واما تحليل العدد الى الواحد فعلى هذا المثال الذى

اقول انه اذا اخذ من العشرة واحد تبقى تسعة واذا الق من التسعة واحد تبقى ثمانية واذا اسقط من الثمانية واحد تبقى سبعة وعلى هذا القياس يلقى واحد واحد حتى يبقى واحد فالواحد لايمكن ان يلقى منه شئ لانه لاجزء له البتة فقد تبين كيف ينشو العدد الصحيح من الواحد وكيف ينحل اليه ❊ فصل ❊ واما نشو العدد الكسور من الواحد فعلى هذا المثال الذى اقول انه اذا رتب العدد الصحيح على نظمه الطبيعى الذى هو واحد اثنان ثلثة اربعة خمسة ستة سبعة ثمانية تسعة عشرة ثم اشير الى الواحد من كل جملة فانه يتبين كيف يكون نشوه من الواحد وذلك انه اذا اشير الى الواحد من الاثنين يقال للواحد عند ذلك نصف واذا اشير الى الواحد من جملة الثلثة فيقال له الثلث واذا اشير اليه من جملة الاربعة يقال له الربع واذا اشير اليه من جملة الخمسة يقال له الخمس وكذلك السدس والسبع والثمن والتسع والعشر وايضا اذا اشير الى الواحد من جملة الاحدى عشر فيقال له جزؤ من احدعشر ومن اثنى عشر نصف السدس ومن ثلثة عشر جزء من ثلثة عشر ومن اربعة عشر نصف السبع وخمسة عشر ثلث الخمس وعلى هذا المثال يعتبر سائر الكسور فقد تبين كيف يكون نشو العدد من الواحد الصحيح منها والكسور جميعا وكيف هو اصل لهما جميعا وهذه صورتها (اب ج د ه وزح ط ى يايب يج) ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى بان العدد الصحيح رتب اربع مراتب احاد وعشرات ومئات والوف فالاحاد من واحد الى تسعة والعشرات من عشرة الى تسعين والمأت من مائة الى تسع مائة والالوف من الف الى تسعة الاف ويشتملها كلها اثنتا عشر لفظة بسيطة وذلك من واحد الى عشرة عشرة الفاظ ولفظة مائة ولفظة الف فصار الجميع اثنتا عشرة لفظة بسيطة واما سائر الالفاظ فمشتقة منها او مركبة او مكررة فالمكررة كالعشرين من العشر والثلثين من الثلثة والاربعين من الاربعة وامثال ذلك واما المركبة كالمائتين وثلثمائة واربعمائة وخمسمائة فانها مركبة من لفظة المائة مع سائر الاحاد وكذلك الفان وثلثة الاف واربعة الاف فانها مركبة من لفظة الالف مع سائر الالفاظ من الاحاد والعشرات والمائت كما يقال خمسة الاف وسبعة الاف وعشرون الفا ومائة الف وسائر ذلك وهذه صورتها

الف	بغ	جغ	دغ	هغ	وغ	زغ	حغ	طغ	
	الفان ثلاثة الاف اربعة الاف خمسة الاف ستة الاف سبعة الاف ثمانية الاف تسعة الاف								واحد
تسعمائة	٢٠٠٠	٣٠٠٠	٤٠٠٠	٥٠٠٠	٦٠٠٠	٧٠٠٠	٨٠٠٠	٩٠٠٠	اثنان
ثمانمائة	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ثلثة
سبعمائة	...	...	...	...	...	...	...	...	اربعة
ستمائة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	خمسة
خمسمائة	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ستة
اربعمائة	...	...	...	...	...	...	...	...	سبعة
ثلثمائة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	ثمانية
مائتان	٠١	٠٢	٠٣	٠٤	٠٥	٠٦	٠٧	٠٨	تسعة
٠	ن	ن	ن	ن	ن	ن	ن	ن	٠
٦٠٠	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	

اما الاحاد ا ب ج د ه و ز ح ط ى واما العشرات ك ل م ن س ع ف ص واما المئات ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ واما الالوف غ بغ جغ دغ هغ وغ زغ حغ طغ يغ (فصل) واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان كون العدد على اربع مراتب التى هى الاحاد والعشرات والمئات والالوف ليس هو امر ضرورى لازم لطبيعة العدد مثل كونه ازواجا وافرادا صحيحا وكسورا بعضها تحت بعض لكنه امر وضعى رتبته الحكماء باختيار منهم وانما فعلوا ذلك لتكون الامور العددية مطابقة لمراتب الامور الطبيعية وذلك ان الامور الطبيعية اكثرها جعلها البارى جل ثناؤه مربعات مثل الطبائع الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومثل الاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض ومثل الاخلاط الاربعة التى هى الدم والبلغم والمرتان المرة الصفراء والمرة السوداء ومثل الازمان الاربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ومثل الجهات الاربع والرياح الاربع الصبا والدبور والجنوب والشمال والاوتاد الاربع الطالع والغارب ووتد السماء ووتد الارض والمكونات الاربع التى هى المعادن والنبات والحيوان والانس وعلى هذا المثال وجد اكثر الامور الطبيعية مربعات ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان هذه الامور الطبيعية انما صارت اكثرها مربعات بعناية البارى جل ثناؤه واقتضاء حكمته لتكون مراتب الامور الطبيعية مطابقة للامور الروحانية التى هى فوق الامور الطبيعية وهى التى ليست باجسام وذلك ان الاشياء التى فوق الطبيعة على اربع مراتب اولها البارى جل جلاله ثم دونه العقل الكلى الفعال ثم دونه النفس الكلية ثم دونه الهيولى الاولى وكل هذه ليست باجسام ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان نسبة البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبة الواحد من العدد ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين من العدد ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد ونسبة الهيولى الاولى كنسبة الاربعة ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان العدد كله احاده وعشراته ومئاته والوفه اوما زاد بالغا ما بلغ فاصلها كلها من الواحد الى الاربعة وهى هذه (٤٣٢١) وذلك ان سائر الاعداد كلها من هذه يتركب ومنها ينشؤ وهى اصل فيها كلها بيان ذلك انه اذا اضيف واحد الى اربعة كانت خمسة وان اضيف

اثنان الى اربعة كانت ستة وان اضيف ثلثة الى اربعة كانت سبعة وان اضيف واحد وثلثة الى اربعة كانت ثمانية وان اضيف اثنان وثلثة الى اربعة كانت تسعة وان اضيف واحد واثنان وثلثة الى اربعة كانت عشرة وعلى هذا المثال حكم سائر الاعداد من العشرات والمئات والالوف ومازاد بالغاما بلغ وكذلك اصول الخط اربعة وسائر الحروف منها يتركب والكلام من الحروف يتركب كما بينا فيما بعد فاعتبرها فانك تجد ماقلنا حقا صحيحا ومن يريد ان يعرف كيف اخترع البارى جل ثناؤه الاشياء فى العقل وكيف اوجدها فى النفس وكيف صورها فى الهيولى فليعتبر ماذكرنا فى هذا الفصل ﴿فصل﴾ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ان البارى جل ثناؤه اول شيئ اخترعه وابدعه من نور وحدانيته جوهرا بسيطا يقال له العقل الفعال كما انشاء الاثنين من الواحد بالتكرار ثم انشاء النفس الكلية الفلكية من نور العقل كما انشاء الثلثة بزيادة الواحد على الاثنين ثم انشاء الهيولى الاولى من حركة النفس كما انشاء الاربعة بزيادة الواحد على الثلاثة ثم انشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتبها بتوسط العقل والنفس كما انشاء سائر العدد من الاربعة باضافة ماقبلها اليها كما مثلنا قبل ﴿فصل﴾ واعلم ايا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بانك اذا تاملت ماذكرنا من تركيب العدد من الواحد الذى قبل الاثنين ونشوه منه وجدته من ادل الدليل على وحدانية البارى جل ثناؤه وكيفية اختراعه الاشياء وابداعه لها وذلك ان الواحد الذى قبل الاثنين وان كان منه يتصور وجود العدد وتركيبه كما بينا قبل فهو لم يتغير عما كان عليه ولم يتجزا كذلك الله عزوجل وان كان هو الذى اخترع الاشياء من نور وحدانيته وابدعها وانشاءها وبه قوامها وبقاؤها وتمامها وكمالها فهو لم يتغير عما كان عليه من الوحدانية قبل اختراعه وابداعه لها كما بينا فى رسالة المبادى العقلية فقد انبأناك بما ذكرنا من ان نسبة البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبة الواحد من العدد وكما ان الواحد اصل العدد ومنشاءه واوله وآخره كذلك الله عزوجل هو علة الاشياء وخالقها واولها وآخرها وكما ان الواحد لاجزء له ولامثل له فى العدد فكذلك الله جل ثناؤه لامثل له فى خلقه ولاشبه وكما ان الواحد محيط بالعدد كله ويعده كذلك الله جل جلاله عالم بالاشياء وماهياتها تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا ﴿فصل﴾ واعلم يا اخى بان مراتب العدد عند اكثر الامم على اربع مراتب

كما تقدم ذكرها واما عند الفيثاغوريين فعلى ستة عشر مرتبة وهذه صورتها

	احاد	١
	عشرات	١٠
	مائة	١٠٠
	الف	١٠٠٠
دبوات	عشرة الوف	١٠٠٠٠
نوعات	مائة الف	١٠٠٠٠٠
غايات	الف الف	١٠٠٠٠٠٠
سورات	عشرات الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠
حلبات	ميات الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠
البطات	الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠
هنيات	عشرات الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
دعورات	ميات الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
وهوات	الوف الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
مجوات	عشرات الوف الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
ومور	ميات الوف الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
مارو	الوف الوف الوف الوف الوف	١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠

فصل واعلم يا اخي ايدك الله واياناً بروح منه بان العدد الكسور مراتبه كثيرة لانه مامن عدد صحيح الا وله جزء او جزأن او عدة اجزاء كالاثنى عشر فان له نصفا وثلثا وربعا وسدساً ونصف سدس وكذلك الثمانية وعشرون وغيرهما من الاعداد الا ان العدد الكسور وان كثرت مراتبه واجزائه فهى مرتبة بعضها تحت بعض ويشملها كلها عشرة الفاظ لفظة منها عامة مبهمة وتسعة مخصوصة مفهومة ومن التسعة الالفاظ لفظة موضوعة وهى النصف وثمانية مشتقة وهى الثلث من الثلثة والربع من الاربعة والخمس من الخمسة والسدس من الستة والسبع من السبعة والثمن من الثمانية والتسع من التسعة والعشر من العشرة واما اللفظة العامة المبهمة فهى الجزء لان الواحد من احد عشر يقال له جزء من

احد عشر وكذلك من ثلثة عشر ومن سبعة عشر وما شاكل ذلك واما باقى الالفاظ الكسور فضافة الى هذه العشرة الالفاظ كما يقال لواحد من اثنى عشر نصف السدس ولواحد من خمسة عشر خمس الثلث ولواحد من عشرين نصف العشر وعلى هذا المثال يتبين سائر معانى الكسور باضافة بعضها لبعض ﴿ واعلم ﴾ بان كلا نوعى العدد يذهبان فى الكثرة بلا نهاية غير ان العدد الصحيح يبتدى من اقل الكمية وهو الاثنان ويذهب فى التزايد بلا نهاية واما الكسور فيبتدئ من اكثر الكمية وهو النصف ويمر فى التجزى بلا نهاية فكلاهما من حيث الابتداء ذو نهاية ومن حيث الانتهاء غير ذى نهاية ﴿ فصل ﴾ فى خواص العدد ثم اعلم ان مامن عدد الا وله خاصية او عدة خواص ومعنى الخاصية انها الصفة المخصوصة للموصوف الذى لا يشركه فيها غيره فخاصية الواحد انه اصل العدد ومنشاه كما بيناقبل وهو يعد العدد كله الازواج والافراد جميعا ومن خاصية الاثنين انه اول العدد مطلقاً وهو يعد نصف العدد الازواج دون الافراد ومن خاصية الثلثة انها اول عدد الافراد وهى تعد ثلث الاعداد تارة الافراد وتارة الازواج ومن خاصية الاربعة انها اول عدد مجذور ومن خاصية الخمسة انها اول عدد دائر ويقال كرى ومن خاصية الستة انها اول عدد تام ومن خاصية السبعة انها اول عدد كامل ومن خاصية الثمانية انها اول عدد مكعب ومن خاصية التسعة انها اول عدد فرد مجذور وانها آخر مرتبة الاحاد ومن خاصية العشرة انها اول مرتبة العشرات ومن خاصية الاحد عشر انها اول عدد اصم ومن خاصية الاثنى عشر انها اول عدد زائد وبالجملة ان من خاصية كل عدد انه نصف حاشيتيه مجموعتين واذا جمعت حاشيتاه تكونان مثله مرتين ومثال ذلك خمسة فان احدى حاشيتيها اربعة والاخرى ستة ومجموعهما عشرة وخمسة نصفها وعلى هذا القياس يوجد سائر الاعداد اذا اعتبر وهذه صورتها واما الواحد فليس له الا حاشية واحدة وهى الاثنان والواحد نصفها وهى مثله مرتين واما قولنا ان الواحد اصل العدد ومنشاه فهو ان الواحد اذا رفعته من الوجود ارتفع العدد بارتفاعه واذا رفعت العدد من الوجود لم يرتفع الواحد واما قولنا ان الاثنين اول العدد مطلقا فهو ان العدد كثرة

٦	٧	٨	٩
(	(	(	)
(	(	(	)
٤	٣	٢	١

To: www.al-mostafa.com

الاحاد واول الكثرة اثنان واما قولنا ان الثلثة اول الافراد فهى كذلك لان الاثنين اول العدد وهو الزوج ويليه ثلثة وهى فرد واماقولنا انها تعد ثلث العدد تارة الافراد وتارة الازواج فلانها تتخطى العددين وتعد الثالث منهما وذلك الثالث يكون تارة زوجا وتارة فرداً واما قولنا ان الاربعة اول عدد مجذور فلانها من ضرب الاثنين فى نفسه وكل عدد اذا ضرب فى نفسه يصير جذرا والمجتمع من ذلك مجذورا واما ماقيل ان الخمسة اول عدد دائر فمعناه انها اذا ضربت فى نفسها رجعت الى ذاتها وان ضرب ذلك العدد المجتمع من ضربها فى نفسه رجع الى ذاته ايضا وهكذا دائما مثال ذلك خمسة فى خمسة خمسة وعشرون واذا ضرب خمسة وعشرون فى مثله صار ستمائة وخمسة وعشرون واذا ضرب هذا العدد ايضا فى نفسه خرج ثلثمائة الف وتسعون الفا وستمائة وخمسة وعشرون وان ضرب هذا العدد فى نفسه خرج عدد آخر وخمسة وعشرون الاترى ان الخمسة كيف تحفظ نفسها وما يتولد منها دائما بالغا مابلغ وهذه صورتها ٥ ٢٥ ٦٢٥ ٣٩٠٦٢٥ واما الستة فان فيها مشابهة للخمسة فى هذا المعنى لكنها ليست ملازمة كلزوم الخمسة ودوامها ٦ ٣٦ ١٢٩٦ ستة فى ستة ستة وثلثون فالستة راجعة الى ذاتها وظهر ثلثون واذا ضربت ستة وثلثون فى نفسها خرج الف ومائتان وستة وتسعون فظهرت الستة ولم يظهر الثلثون فقد بان ان الستة تحفظ نفسها ولا تحفظ مايتولد منها واما الخمسة فانها تحفظ نفسها ومايتولد منها دائما ابدا واما ماقيل من خاصية الستة انها اول عدد تام معناه ان كل عدد اذا جمعت اجزاءه فكانت مثله سواء سمى ذلك العدد عددا تاما فالستة اولها وذلك ان لها نصفا وهو ثلثة وثلثا وهو اثنان وسدساً وهو واحد فاذا جمعت هذه الاجزاء كانت ستة سواء وليست هذه الخاصية لعدد قبلها ولكن لما بعدها لثمانية وعشرين ولاربع مائة وستة وتسعين ولثمانية الاف ومائة وثمانية وعشرين وهذه صورتها ٦ ٢٨ ٤٩٦ ٨١٢٨ واما ماقيل ان السبعة اول عدد كامل معناه ان السبعة قد جمعت معانى العدد كلها وذلك ان العدد كله ازواج وافراد والازواج منها اول وثان فالاثنان اول الازواج والاربعة زوج ثان والافراد منها اول وثان والثلثة اول الافراد والخمسة فرد ثان فاذا جمعت فردا اولا الى زوج ثان اوزوجا اولا الى فرد ثان كانت منها سبعة مثال

ذلك

ذلك انك اذا جمعت الاثنين الذى هو اول الازواج الى الخمسة الذى هو فرد ثان كان منهما سبعة وكذلك اذا جمعت الثلاثة التى هى فرد اول الى الاربعة التى هى زوج ثان كانت منهما سبعة وكذلك اذا اخذ الواحد الذى هو اصل العدد مع الستة التى هى عدد تام يكون منهما السبعة التى هى عدد كامل وهذه صورتها ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١
وهذه الخاصية لا توجد لعدد قبل السبعة ولها خواص اخر سنذكرها عند ذكرنا ان الموجودات بحسب طبيعة العدد واما ما قيل ان الثمانية اول عدد مكعب فمعناه ان كل عدد اذا ضرب فى نفسه سمى جذرا والمجتمع منهما مجذورا كما بينا من قبل واذا ضرب المجذور فى جذره سمى المجتمع من ذلك مكعبا وذلك ان الاثنين اول العدد فاذا ضرب نفسه كان المجتمع منه اربعة وهى اول عدد مجذور ثم ضرب المجذور فى جذره الذى هو اثنان فخرج من ذلك ثمانية فالثمانية اول عدد مكعب وهذه صورتها ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ واما ما قيل انها اول عدد مجسم فلان الجسم لا يكون الا من سطوح متراكمة والسطح لا يكون الا من خطوط متجاورة والخط لا يكون الا من نقط منتظمة كما بينا فى رسالة الهندسة فاقل خط من جزءين واضيق سطح من خطين واصغر جسم من سطحين فينتج من هذه المقدمات ان اصغر جسم من ثمانية اجزاء احدها الخط وهو جزءان فاذا ضرب الخط فى نفسه كان منه السطح وهو اربعة اجزاء واذا ضرب السطح فى احد طوليه كان منه العمق فيصير جملة ذلك ثمانية اجزاء طول اثنين فى عرض اثنين فى عمق اثنين وهذه صورتها
واما ما قيل ان التسعة اول فرد مجذور فلان الثلثة فى الثلثة تسعة وليس من السبعة والخمسة والثلثة شئ مجذور واما ما قيل ان العشرة اول مرتبة العشرات فهو بين كما ان الواحد اول مرتبة الاحاد وهذا بين ليس يحتاج الى الشرح ولها خاصية اخرى وهى تشبه خاصية الواحد وذلك انه ليس لها من جنسها الا طرف واحد وهو العشرون وهى نصفها كما بينا للواحد انه نصف الاثنين واما ما قيل ان الاحد عشر اول عدد اصم فلانه ليس له جزء ينطق به ولكن يقال واحد من احد عشر واثنان منه وكل عدد هذا وصفه يسمى اصم مثل ثلثة عشر وسبعة عشر وما شاكل ذلك وهذه صورتها يا يج يز يط
١٩ ١٧ ١٣ ١١
كج كط لا لز ما مج مز نج نط سا سز عا عج عط فج فط صا
٨٩ ٨٣ ٧٩ ٧٣ ٧١ ٦٧ ٦١ ٥٩ ٥٢ ٤٧ ٤٣ ٤١ ٣٧ ٣١ ٢٩ ٢٣

واما ماقيل ان الاثنى عشر اول عدد زائد فلان كل عدد اذا جمعت اجزاؤه وكانت اكثر منه سمى عدد ازائدا والاثنى عشر اولها وذلك ان لها نصفا وهو ستة ولها ثلث وهو اربعة وربع وهو ثلثة وسدس وهو اثنان ونصف سدس وهو واحد واذا جمعت هذه الاجزاء كانت ستة عشر وهى اكثر من الاثنى عشر بزيادة اربعة وهذه صورتها ١٢ نصف ثلث ربع سدس نصف السدس وبالجملة

مامن عدد صحيح ٦ ٤ ٣ ٢ ١

الاوله خاصية تختص به دون غيره ونحن تركنا ذكرها كراهية للتطويل

﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه ان العدد ينقسم قسمين صحيح وكسور كما بينا قبل فالصحيح ينقسم قسمين ازواجا وافرادا فالزوج هو كل عدد ينقسم بنصفين صحيحين والفرد كل عدد يزيد على الزوج واحداً او ينقص عن الزوج بواحد فما نشؤ عدد الزوج يبتدئ من الاثنين بالتكرير دائما

٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ ١٣ ١٤ ١٦ ١٨ ٢٠

على مايرى ب د و ح ى يب يد يو يح ك واما نشؤ الافراد فيبدئ من الواحد اذا اضيف اليه اثنان واضيف الى ذلك اثنان دائما بالغا مابلغ

٢ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٣ ١٥ ١٧ ١٩

ج ه ر ط يا يج يه يز يط والزوج ينقسم على ثلثة انواع زوج الزوج وزوج الفرد وزوج الزوج والفرد فزوج الزوج هو كل عدد ينقسم بنصفين صحيحين متساوين ونصفه بنصفين دائما الى ان ينتهى القسمة الى الواحد مثال ذلك اربعة وستون فانه زوج الزوج وذلك ان نصفه اثنان وثلثون ونصفه ستة عشر ونصفه ثمانية ونصفه اربعة ونصفه اثنان ونصفه واحد ونشو هذا العدد يبتدئ من الاثنين اذا ضرب فى الاثنين ثم ضرب المجموع فى الاثنين ومايجتمع من ذلك فى الاثنين ثم ضرب المجموع فى الاثنين دائما بلا نهاية ومن يريد ان يتبين هذا مستقصى فليضعف بيوت الشطرنج فانه لايخرج الامن هذا العدد اعنى زوج الزوج ولهذا العدد خواص اخر ذكرها نيقو ماخس فى كتابه بشرح طويل ونحن نذكر منها طرفا قال ان هذا العدد اذا رتب على نظمه الطبيعى وهو واحد اثنان اربعة ثمانية ستة عشر اثنان وثلثون اربعة وستون وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ فان من خاصيته ان من ضرب الطرفين احدهما فى اخر يكون مساويا

لضرب الواسطة فى نفسها ان كان له واسطة واحدة وان كانت له واسطتان فمثل ضرب احديهما فى الاخرى مثال ذلك اربعة وستون فانه الطرف الاخر والواحد الطرف الاول وله واسطة واحدة وهى ثمانية فاقول ان ضرب الواحد فى اربعة وستين او الاثنين فى اثنين وثلثين او الاربعة فى ستة عشر مساويا لضرب ثمانية فى نفسها وهذه صورتها ا ب د ح يو لب سد
وان زيدت فيه رتبة اخرى حتى يصير له ١ ٢ ٤ ٨ ١٦ ٣٢ ٦٤
واسطتان فاقول ان ضرب الطرفين احدهما فى الاخر يكون مساويا لضرب الواسطتين احديهما فى الاخرى مثال ذلك مائة وثمانية وعشرون اذا ضرب فى واحد او اربع وستون فى اثنين او اثنان وثلثون فى اربعة يكون مساويا لضرب ستة عشر فى ثمانية وهذه صورتها ا ب د ح يو لب سد فكح
ولهذا العدد خاصية اخرى انه اذا جمع ٢ ٤ ٨ ١٦ ٣٢ ٦٤ ١٢٨
من واحد الى حيث ما بلغ يكون اقل من ذلك العدد الذى انتهى اليه بواحد مثال ذلك اذا اخذ واحد واثنان واربعة يكون جملتها اقل من ثمانية بواحد وان زيدت الثمانية عليها يكون الجملة اقل من ستة عشر بواحد وان زيدت الستة عشر عليها يكون الجملة اقل من اثنين وثلثين بواحد وعلى هذا القياس توجد مراتب هذا العدد بالغا ما بلغ وهذه صورتها ا ب د ح يو لب سد فكح ر نو
واما زوج الفرد فهو كل عدد ينقسم ١ ٢ ٤ ٨ ١٦ ٣٢ ٦٤ ١٢٨ ٢٥٢
بنصفين مرة واحدة ولا ينتهى فى القسمة الى الواحد مثل ستة وعشرة واربعة عشر وثمانية عشر واثنين وعشرين وستة وعشرين فان كل واحد من هذه وامثالها من العدد ينقسم مرة واحدة ولا ينتهى الى الواحد ونشو هذا العدد من ضرب كل عدد فرد فى اثنين وهذه صورتها (و ى يد يح كب كو ل لو لج مب مو) كل واحد من هذه الاعداد نصف لما فوقه من العدد واما زوج الزوج والفرد فهو كل عدد ينقسم بنصفين اكثر من مرة واحدة ولا ينتهى فى القسمة الى الواحد مثل اثنى عشر وعشرين واربعة وعشرين وثمانية وعشرين وامثالها فى الاعداد وهذه صورتها يب لك كد كح لو مد نب س سح
ونشو هذا العدد من ضرب زوج الفرد ١٢ ٢٠ ٢٤ ٢٨ ٣٦ ٤٤ ٥٢ ٦٠ ٦٨
فى اثنين مرة او مرارا كثيرة ولها خواص تركنا ذكرها مخافة التطويل واما العدد

الفرد فيتنوع قسمين فرد اول وفرد مركب والفرد المركب نوعان مشترك ومتباين تفصيل ذلك اما الفرد الاول فهو كل عدد لا يعده غير الواحد عدد اخر مثل ثلثة خمسة سبعة احد عشر ثلثة عشر سبعة عشر تسعة عشر ثلثة و عشرون واشباه ذلك من العدد وخاصية هذا العدد انه ليس له جزء سوى المسمى له وذلك ان الثلثة ليس لها الا الثلث والخمسة ليس لها الا الخمس وكذلك السبعة ليس لها الا السبع وهكذا الاحد عشر والثلثة عشر والسبعة عشر وبالجملة جميع الاعداد الصم لا يعدها الا الواحد فان اسم جزءها مشتق منها و اما الفرد المركب فهو كل عدد يعده غير الواحد عدد اخر مثل تسعة و خمسة وعشرين و تسعة و اربعين و واحد وثمانين و امثالها من العدد و هذه صورتها (ط كه مط فاقكاقسط) واما الفرد المشترك فهو كل عددين يعدهما غير الواحد عدد اخر مثل تسعة وخمسة عشر و واحد و عشرين فان الثلثة تعدها كلها وكذلك خمسة عشر وخمسة وعشرون وخمسة وثلثون فان الخمسة تعدها كلها فهذه الاعداد وامثالها تسمى مشتركه في العدد الذي يعدها وهذه صورتها (ط يه كاكه له) واما الاعداد المتباينة فهو كل عددين يعدهما عددان آخران غير الواحد ولكن الذي يعد احدهما لا يعد الاخر مثل تسعة و خمسة وعشرين فان الثلثة تعد التسعة ولا تعد الخمسة والعشرين والخمسة تعد الخمسة والعشرين ولا تعد التسعة فهذه الاعداد وامثالها يقال لها المتباينه ❊ فصل ❊ واعلم يا اخي ايدك الله واياانا بروح منه بان من خاصية كل عدد فرد انه اذا قسم بقسمين كيف ما كان فاحد القسمين يكون زوجا والاخر فردا ومن خاصية كل عدد زوج انه اذا قسم كيف ما كان فيكون كل قسميه اما زوجا واما فردا وهذه صورتها

فصل واعلم يا اخي ايدك الله و ايانا بروح منه بان العدد ينقسم من جهة اخرى ثلثة انواع اما تاما واما زائدا و اما ناقصا فالتام هو كل عدد اذا جمعت اجزاؤه كانت الجملة مثله سواء مثل ستة وثمانية و عشرين واربعمائة وستة و تسعين وثمانية الاف ومائة وثمانية و عشرين فان كل واحد من هذه

الاعداد اذا جمعت اجزاؤه كانت الجملة مثله سواء ولا يوجد من هذا العدد الا فى كل مرتبة من مراتب العدد واحد كالستة فى الاحاد وثمانية وعشرين فى العشرات واربعمائة وستة وتسعين فى المئات وثمانية الاف ومائة وثمانية وعشرين فى الالوف وهذه صورتها ٦ ٢٨ ٤٩٦ ٨١٢٨ واما العدد الزائد فهو كل عدد اذا جمعت اجزاؤه كانت اكثر منه مثل الاثنى عشر والعشرين والستين وامثالها من العدد وذلك ان الاثنى عشر نصفها ستة وثلثها اربعة وربعها ثلثة وسدسها اثنان ونصف سدسها واحد فجملة هذه الاجزاء ستة عشر وهى اكثر من اثنى عشر واما العدد الناقص فهو كل عدد اذا جمعت اجزاؤه كانت اقل منه مثل اربعة وثمانية وعشرة وامثالها من العدد وذلك ان الثمانية نصفها اربعة وربعها اثنان وثمنها واحد وجملتها تكون سبعة فهى اقل من الثمانية وعلى هذا القياس حكم سائر الاعداد الناقصة ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان العدد من جهة اخرى ينقسم قسمين احدهما يقال اعداد متحابة وهى كل عددين احدهما زائد والاخر ناقص واذا جمعت اجزاء العدد الزائد كانت مساوية لجملة العدد الناقص واذا جمعت اجزاء العدد الناقص كانت مساوية لجملة العدد الزائد مثال ذلك مائتان وعشرون وهو عدد زائد ومائتان واربعة وثمانون وهو عدد ناقص فاذا جمعت اجزاء مائتين وعشرين كانت مساوية لمائتين واربعة وثمانين واذ جمعت اجزاء هذا العدد يكون جملتها مائتين وعشرين فهذه الاعداد وامثالها تسمى متحابة وهى قليلة الوجود وهذه صورتها

عدد زائد	٢٢٠	مخرج ربع الخمس	٢٠	عدد ناقص	٢٨٤
نصفه	١١٠	مخرج نصف الخمس	١٠	نصفه	١٤٢
ربعه	٥٥	مخرج الخمس	٥	ربعه	٧١
خمسه	٤٤	مخرج الربع	٤	مخرج الربع	٤
نصف الخمس	٢٢	مخرج النصف	٢	مخرج النصف	٢
ربع الخمس	١١	جزئه	١	جزئه	١
جملته	٢٨٤			جملته	٢٢٠

❊ فصل ❊ واعلم يا اخى بان من خاصية العدد انه يقبل التضعيف والزيادة بلا نهاية ويكون ذلك على خمسة انواع (فمنها) على النظم الطبيعى مثل هذا بالغا مابلغ

١٢١١١ ٠٩٨٧٦٥٤٣٢١ ❁ ومنها ❁ على نظم الازواج بالغاما بلغ مثل هذا
١٤ ١٢ ١٠ ٨٦٤٢١ ❁ ومنها ❁ على نظم الافراد بالغاما بلغ مثل هذا
١٧ ١٥ ١٣ ١١ ٩٧٥٣١ ❁ ومنها ❁ بالطرح كيف ما اتفق كما يوجد فى
سائر الحساب ❁ ومنها ❁ بالضرب كما نبين بعد ❁ فصل ❁ واعلم يا اخى ايدك
الله واياناً بروح منه بان لكل نوع من هذه الانواع عدة خواص وقد ذكر ذلك فى
كتاب الارثماطيقى بشرح طويل ولكن نذكر منها طرفاً فى هذا الفصل فنقول ان من
خاصية النظم الطبيعى انه اذا جمع من واحد الى حيث ما بلغ يكون المجموع مساويا
لضرب ذلك العدد الاخير بزيادة واحد عليه فى نصفه مثال ذلك اذا قيل كم من واحد
الى عشرة مجموعا على النظم الطبيعى فقياسه ان يزاد على العشرة واحد ثم يضرب فى
نصف العشرة فيكون خمسة وخمسين او تضرب الخمسة فى نفسها فيكون خمسة
وعشرين ثم فى النصف الاخر الذى هو ستة فيكون ثلثين الجملة خمسة وخمسون وذلك
بابه المطلوب وقياسه واما نظم الازواج فهو مثل واحد اثنين اربعة ستة ثمانية عشرة
اثناعشر وعلى هذا المثال بالغا ما بلغ ومن خاصية هذا النظم ان يكون المجموع
ابد افرداً ومن خاصيته ايضا انه اذا جمع على نظمه الطبيعى من واحد الى حيث
ما بلغ يكون المجموع مساويا لضرب ذلك العدد فى النصف الاخر بزيادة واحد
ثم يزاد على الجملة واحد مثال ذلك اذا قيل لك كم من واحد الى العشرة مجموعا
على نظم الازواج فقياسه ان تاخذ نصف العشرة فتزيد عليه واحدا ثم تضربه
فى النصف الاخر ثم تزيد على الجملة واحدا فذالك احد وثلثون وعلى هذا القياس
سائر الاعداد ❁ واما ❁ نظم الافراد فمثل واحد ثلثة خمسة سبعة تسعة
احدعشر بالغا ما بلغ فمن خاصيته انه اذا جمع على نظمه الطبيعى يكون المجموعان
الواحد زوج والاخر فرد يتلو بعضها بعضا بالغا ما بلغ ويكون كلها مجذورات
ومن خاصيته ايضا انه اذا جمع على نظمه الطبيعى من واحد الى حيث ما بلغ
فان المجموع يكون مساويا لضرب نصفه مجذورا مجبورا فى نفسه مثال ذلك
اذا قيل كم من واحد الى احدعشر فبابه ان تاخذ نصف العدد وهو خمسة ونصف
فتجبره فيصير ستة فتضربه فى نفسه فيكون ستة وثلثين وذلك بابه فقس عليه
❁ فصل ❁ واعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان معنى الضرب هو تضعيف
احد العددين بقدر ما فى الاخر من الاحاد مثال ذلك اذا قيل كم ثلثة فى اربعة فمعناه

كم جملة ثلثة اربع مرات ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى بان العدد نوعان صحيح وكسور كما بيناقبل فصار ايضا ضرب العدد بعضها فى بعض نوعين مفرد ومركب فالمفرد ثلثة انواع الصحيح فى الصحيح مثل اثنين فى ثلثة وثلثة فى اربعة وماشاكله ومنها الكسور فى الكسور مثل نصف فى ثلث وثلث فى ربع وماشاكله ومنها الصحيح فى الكسور مثل اثنين فى ثلث او ثلث فى اربعة وماشاكله واما المركب فهو ايضا ثلثة انواع فمنها الكسور والصحيح فى الصحيح مثل اثنين وثلث فى خمسة وماشاكلها ومنها الصحيح والكسور فى الصحيح والكسور مثل اثنين وثلث فى ثلاثة وربع وماشاكلها ومنها الصحيح والكسور فى الكسور مثل اثنين وثلث فى سبع ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى بان ضرب العدد الصحيح على اربعة انواع وجملتها عشرة ابواب وهى احاد وعشرات ومئات والوف فالاحاد فى الاحاد واحدها واحد وعشرتها عشرة والاحاد فى العشرات واحدها عشرة وعشرتها مائة والاحاد فى المئات واحدها مائة وعشرتها الف والاحاد فى الالوف واحدها الف وعشرتها عشرة الاف فهذه اربعة ابواب (واما العشرات) فى العشرات فواحدها مائة وعشرتها الف والعشرات فى المئات واحدها الف وعشرتها عشرة الاف والعشرات فى الالوف واحدها عشرة الاف وعشرتها مائة الف فهذه ثلثة ابواب (واما المئات) فى المئات فواحدها عشرة الاف وعشرتها مائة الف والمئات فى الالوف واحدها مائة الف وعشرتها الف الف فهذان بابان ❊ واما الالوف ❊ فى الالوف فواحدها الف الف وعشرتها عشرة الاف الف وهو باب واحد فصار جملة الجميع عشرة ابواب وهذه صورتها

(احاد فى حاد)	(احاد فى عشرات)	(احاد فى مئات)	(احاد فى الوف)
(عشرات فى عشرات)	(عشرات فى مئات)	(عشرات فى الوف)	(مئات فى مئات)
(مئات فى الوف)	(الوف فى الوف)		

(فصل) فى الضرب والجذر والمكعبات وما يستعمله الجبريون والمهندسون من الالفاظ ومعانيها فنقول كل عددين اى عددين كانا اذا ضرب احدهما فى الاخر فان المجتمع من ذلك يسمى عددا مربعا فان كان العددان متساويين يسمى المجتمع من ضربيهما عددا مربعا مجذورا والعددان يسميان جذرى ذلك العدد مثال ذلك اذا ضرب اثنان فى اثنين يكون اربعة وثلثة فى ثلثة تسعة واربعة فى اربعة ستة عشرة فالاربعة والتسعة والستة عشر وامثالها من العدد يسمى كل واحد منها مربعا مجذورا والاثنان والثلثة

والاربعة يسمى جذراً لان الاثنين هو جذر الاربعة والثلثة جذر التسعة والاربعة جذر الستة عشر وعلى هذا القياس يعتبر سائر المربعات المجذورات وجذورها

٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
د	ط	يو	كه	لو	مط	دس	فا

وكل عددين مختلفين اى عددين كانا ضرب احدهما فى الاخر فان المجتمع من ذلك يسمى عددا مربعا غير مجذور والعددان المختلفان يسميان جزئين له ويسميان ضلعين لذلك المربع وهى من الفاظ المهندسين مثال ذلك اثنان فى ثلثة او ثلثة فى اربعة او اربعة فى خمسة واشباه ذلك فان المجتمع من مثل هذه الاعداد المضروبة بعضها فى بعض تسمى مربعات غير مجذورات

❊ فصل ❊ كل عدد مربع كان مجذوراً او غير مجذور ضرب فى عدد اخر اى عدد كان فان المجتمع من ذلك يسمى عددا مجسما فان كان العدد المربع مجذورا وضرب فى جذره يسمى المجتمع من ذلك عددا مجسما مكعبا مثال ذلك اربعة فانه عدد مربع مجذور ضرب فى الاثنين الذى هو جذرها فخرج منه ثمانية وكذلك ايضا التسعة وهو ايضا عدد مربع مجذور ضرب فى الثلثة الذى هو جذرها كانت منه سبعة وعشرون وكذلك الستة عشر فانه عدد مجذور ضرب فى الاربعة التى هى جذرها فخرج منه اربعة وستون فالثمانية والسبعة والعشرون واربعة وستون وامثالها من الاعداد تسمى اعدادا مجسمة مكعبة والمكعب جسم طوله وعرضه وعمقه متساوية وله ستة سطوح مربعات متساوية الاضلاع قائمة الزوايا وله اثنا عشر ضلعا متوازية وثمان زوايا مجسمة واربعة وعشرون زاوية مسطحة وان ضرب العدد المربع المجذور فى عدد اقل من جذره يسمى المجتمع من ضربه عددا مجسما لبنيا والجسم اللبنى هو الذى طوله وعرضه متساويان وسمكه اقل منهما وله ستة سطوح مربعات متوازى الاضلاع قائم الزوايا لكن له سطحين متقابلين مربعين متساوى الاضلاع قائمى الزوايا وله اربعة سطوح مستطيلات وله اثنا عشر ضلعا كل اثنين منها متوازيان وثمان زوايا مجسمة واربع وعشرون زاوية مسطحة وان ضرب المربع المجذور فى اكثر من جذره يسمى المجتمع منه عددا مجسما بيريا مثال ذلك اربعة فانه عدد مجذور ضرب فى الثلثة التى هى اكثر من جذرها فكان منه اثنا عشر وكذلك التسعة اذا ضربت فى اربعة التى هى اكثر من جذرها خرج منها ستة وثلثون فالاثنى عشر والستة والثلثون وامثالها من العدد يسمى

مجسما بيريا والجسم البيرى هو الذى سمكه اكثر من طوله وعرضه وله ستة سطوح مربعات اثنان منها مربعان متقابلان متساويا الاضلاع قائما الزوايا واربعة منها مستطيلة متوازية الاضلاع قائمة الزوايا وله اثنا عشر ضلعا كل اثنين منها متوازيان متساويان وله ثمان زوايا مجسمة واربع وعشرون زاوية مسطحة وكل عدد مربع غير مجذور ضرب فى ضلعه الاصغر فان المجتمع منه يسمى مجسما لبنياً وان ضرب فى ضلعه الاطول فان المجتمع منه يسمى مجسما بيريا وان ضرب فى عدد اقل منهما او اكثر فان المجتمع منه يسمى مجسما لوحيا مثال ذلك الاثنا عشر فانه عدد مربع غير مجذور واحد ضلعيه ثلثة والاخر اربعة فان ضرب اثنا عشر فى ثلثة خرج منه ستة وثلثون وهو مجسم لبنى وان ضرب فى اربعة خرج منه ثمانية واربعون وهو مجسم بيرى وان ضرب فى اقل من الثلثة او اكثر من الاربعة يسمى مجسما لوحيا والجسم اللوحى هو الذى طوله اكثر من عرضه وعرضه اكثر من سمكه وله ستة سطوح كل اثنين منها متساويان متوازيان وله اثنا عشر ضلعا كل اثنين منها متوازيان وثمان زوايا مجسمة واربع وعشرون زاوية مسطحة

﴿ فصل ﴾ فى خواص العدد المجذور فنقول وكل عدد مجذور اذا زيد عليه جذراه وواحد كان المجتمع من ذلك مجذورا وكل عدد مجذور اذا انتقص منه جذراه الا واحدا يكون الباقى مجذورا وكل عددين مجذورين على الولاء اذا ضرب جذر احدهما فى جذر الاخر وزيد عليه ربع يكون الجملة مجذورا مثال ذلك جذرا اربعة وهو اثنان فى جذر تسعة وهو ثلثة فيكون ستة وزيد عليه ربع يكون ستة وربعا جذرها اثنان ونصف فاذا ضرب الاثنان والنصف فى مثله كان ستة وربعا جذرها اثنان ونصف وكل عددين مجذورين على الولاء اذا ضرب جذر احدهما فى جذر الاخر يخرج بينهما عدد وسط وتكون ثلاثتها فى نسبة واحدة مثال ذلك اربعة وتسعة فانهما عددان مجذوران وجذراهما اثنان وثلثة واثنان فى ثلثة ستة فنسبة الاربعة الى الستة كنسبة الستة الى التسعة وعلى هذا القياس يعتبر سائرها ﴿ فصل فى مسائل من المقالة الثانية من كتاب اقليدس فى الاصول ﴾ كل عددين قسم احدهما باقسام كم كانت فان ضرب احدهما فى الاخر مساو لضرب الذى لم يقسم فى جميع اقسام العدد المقسوم قسما قسما مثال ذلك عشرة وخمسة عشر وقسم الخمسة عشر ثلاثة اقسام

سبعة و ثلثة و خمسة فنقول ان ضرب العشرة فى خمسة عشر مساو لضرب العشرة فى سبعة و فى ثلثة و فى خمسة (ب) كل عدد قسم باقسام كم كانت فان ضرب ذلك العدد فى مثله مساويا لضربه فى جميع اقسامه مثال ذلك عشرة قسمت بقسمين سبعه و ثلثه فاقول ان ضرب العشرة فى نفسها مساويا لضربها فى سبعه و فى ثلثة (ج) كل عدد قسم بقسمين فنقول ان ضرب ذلك العدد فى احد قسميه مساو لضرب ذلك القسم فى نفسه و فى القسم الاخر مثال ذلك عشرة قسمت بقسمين ثلثة و سبعة فاقول ان ضرب العشرة فى سبعة مساو لضرب سبعة فى نفسها و ثلثة فى سبعة (د) كل عدد قسم قسمين فاقول ان ضرب ذلك العدد فى نفسه مساو لضرب كل قسم فى نفسه و احدهما فى الاخر مرتين مثال ذلك عشرة قسمت قسمين سبعه و ثلثة فاقول ان ضرب العشرة فى نفسها مساو لضرب سبعة فى نفسها و ثلثة فى نفسها و سبعة فى ثلثة مرتين (ه) كل عدد قسم بنصفين ثم بقسمين مختلفين فان ضرب احد المختلفين فى الاخر و ضرب التفاوت فى نفسه مساو لضرب نصف ذلك العدد فى نفسه مثال ذلك عشرة قسمت بنصفين ثم بقسمين مختلفين ثلثه و سبعة فنقول ان ضرب السبعة فى ثلثة و التفاوة فى نفسها و هو اثنان مجموعا مساو لضرب الخمسة فى نفسها (و) كل عدد قسم بنصفين ثم يزاد فيه زيادة ما فاقول ان ضرب ذلك العدد مع الزيادة فى تلك الزيادة و نصف العدد فى نفسه مجموعا يكون مساويا لضرب نصف ذلك العدد مع الزيادة فى نفسه مثال ذلك عشرة قسمت بنصفين ثم زيد عليه اثنان فنقول ان ضرب الاثنى عشر فى اثنين و خمسة فى نفسها مجموعا مساو لضرب الاثنين و خمسة مجموعا فى نفسه (ز) كل عدد قسم بقسمين فاقول ان ضرب ذلك العدد فى نفسه و ضرب احد القسمين فى نفسه مجموعا مساو لضرب ذلك العدد فى ذلك القسم مرتين و ضرب القسم الاخر فى نفسه مجموعا مثال ذلك عشرة قسمت بقسمين سبعة و ثلثة فاقول ان ضرب العشرة فى نفسها و سبعة فى نفسها مجموعا مساو لضرب العشرة فى سبعة مرتين و ثلثة فى نفسها مجموعا (ح) كل عدد قسم بقسمين ثم زيد عليه مثل احد القسمين فنقول ان الذى يكون من ضرب جميع ذلك فى نفسه مساو لضرب ذلك العدد قبل الزيادة فى تلك الزيادة اربع مرات و القسم الاخر فى نفسه مثال ذلك عشرة قسمت بقسمين سبعة و ثلثة ثم زيدت عليه ثلثة فنقول

ان ضرب الثلثة عشر فى نفسه مساو لضرب عشرة فى ثلثة اربع مرات وضرب سبعة فى نفسه مرة واحدة (ط) كل عدد قسم بنصفين ثم بقسمين مختلفين فان الذى يكون من ضرب القسمين المختلفين كل واحد منهما فى نفسه مجموعا مثلا مايكون من ضرب نصف ذلك فى نفسه وضرب التفاوة مابين العددين فى نفسه مجموعا مثال ذلك عشرة قسمت بنصفين ثم بقسمين مختلفين ثلثة وسبعة فاقول ان الذى يكون من ضرب سبعة فى نفسها وثلثة فى نفسها مجموعا مثلا مايكون من ضرب الخمسة فى نفسها ومن ضرب الاثنين الذى هو التفاوت مابين القسمين فى نفسه مجموعا (ى) كل عدد قسم بنصفين ثم زيد فيه زيادة ما فان الذى يكون من ضرب ذلك العدد مع الزيادة فى نفسه وضرب الزيادة فى نفسها مجموعا مثلا مايكون من ضرب نصف العدد مع الزيادة فى نفسه وضرب نصف العدد فى نفسه مثال ذلك عشرة قسمت بنصفين ثم زيد عليها اثنان فاقول ان ضرب الاثنى عشر فى نفسه والاثنين فى نفسه مجموعا مثلا مايكون من ضرب سبعة فى نفسها وخمسة فى نفسها مجموعا ❊ فصل ❊ واعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه انه انما قدموا الحكماء النظر فى علم العدد قبل النظر فى سائر العلوم الرياضية لان هذا العلم مركوز فى كل نفس بالقوة وانما يحتاج الانسان الى التامل بالقوة الفكرية حسب من غير ان ياخذ لها مثالا من علم آخر بل منه يؤخذ المثال على كل معلوم واما ما اشرنا اليه من المثالات التى بالخطوط فى هذه الرسالة فانما تلك للمتعلمين المبتدين الذين قوة افكارهم ضعيفة فاما من كان منهم فهيما ذكيا فغير محتاج اليها ❊ فصل ❊ واعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه ان احد اغراضنا من هذه الرسالة ماقد بينا فى اولها واما الغرض الاخر فهو التنبيه على علم النفس والحث على معرفة جوهرها وذلك ان العاقل الذهين اذا نظر فى علم العدد وتفكر فى كمية اجناسه وتقاسيم انواعه وخواص تلك الانواع علم انها كلها اعراض وجودها وقوامها بالنفس فالنفس اذاً جوهر لان العرض لايكون له قوام الا بالجوهر ولا يوجد الا فيه ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان غرض الفلاسفة الحكماء من النظر فى العلوم الرياضية وتخريجهم تلامذتهم بها انما هو السلوك والتطرق منها الى علوم الطبيعيات واما غرضهم فى النظر فى الطبيعيات فهو الصعود منها والترقى الى العلوم الالهية الذى هو اقصى غرض الحكماء والنهاية التى اليها يرتقى

بالمعارف الحقيقية ولما كان اول درجة من النظر فى العلوم الالهية هو معرفة جوهر النفس والبحث عن مبداء هامن اين كانت قبل تعلقها بالجسد والفحص عن معادها الى اين تكون بعد فراق الجسد الذى يسمى الموت وعن كيفية ثواب المحسنين كيف يكون فى عالم الارواح وعن جزاء المسيئين كيف يكون فى دار الاخرة وخصلة اخرى ايضا لما كان الانسان مندوبا الى معرفة ربه ولم يكن له طريق الى معرفته الا بعد معرفة نفسه كما قال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه اى جهل النفس وكما قيل من عرف نفسه فقد عرف ربه وقد قيل ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وجب على كل عاقل طلب علم النفس ومعرفة جوهرها وتهذيبها وقد قال الله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها وقال الله تعالى حكاية عن امراة العزيز فى قصة يوسف عليه السلام ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربى وقال الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى وقال تعالى يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية وقال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها وايات كثيرة فى القرآن ودلالات على وجود النفس وعلى تصرف حالاتها وهى حجة على الجرميين المنكرين امر النفس ووجدانها واما اولئك الحكماء الذين كانوا يتكلمون فى علم النفس قبل نزول القران والانجيل والتوارة فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم واستخرجوا معرفة جوهرها بنتائج عقولهم دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى اول هذه الرسالة ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن فهم معانيها ولا عرف اغراض مؤلفيها انغلقت على الناظرين فى تلك الكتب فهم معانيها وثقل على الباحثين اغراض مصنفيها ونحن قد اخذنا لب معانيها واقصى اغراض واضعيها واوردناها باوجز ما يمكن من الاختصار فى اثنين وخمسين رسالة اولها هذه ثم يتلوها اخواتها على الولاء كترتيب العدد تجدها انشاء الله تعالى تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على رسوله محمد النبى واله

الطاهرين وسلم تسليما

م

(الرسالة الثانية الموسومة بجومطريا فى الهندسة وبيان ماهيتها من الرياضيات)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه اناقد فرغنا من رسالة العدد فى الارثماطيق وبينا من خواص العدد قدر الكفاية والجهد وانتقلنا من تلك الرسالة الى هذه الرسالة التى هى الثانية من رسائل الرياضيات فى المدخل الى علم الهندسة فنقول اعلم بان العلوم التى كانت القدماء يخرجون اولادهم بها ويروضون بها تلامذتهم اربعة اجناس اولها العلوم الرياضيات والثانى العلوم المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الالهيات فالرياضيات اربعة انواع اولها الارثماطيق وهو معرفة العدد وكمية اجناسه وخواصه وانواعه وخواص تلك الانواع ومبدأ هذا العلم من الواحد الذى قبل الاثنين والثانى الجومطريا وهو علم الهندسة وهى معرفة المقادير والابعاد وكمية انواعها وخواص تلك الانواع ومبدأ هذا العلم من النقطة التى هى طرف الخط اى نهايته والثالث الاسطرنوميا يعنى علم النجوم وهو معرفة تركيب الافلاك وتخطيط البروج وعدد الكواكب وطبائعها ودلائلها على الاشياء الكائنات فى هذا العلم من حركة الشمس والرابع الموسيقى وهو معرفة التاليفات والنسب بين الاشياء المختلفة والجواهر المتضادة القوى ومبدأ هذا العلم من نسبة المساواة نسبة الثلثة الى الستة كنسبة الاثنين الى الاربعة واما المنطقيات فهى معرفة معانى الاشياء الموجودة التى هى مصورة فى افكار النفوس ومبدأ هامن الجوهر واما الطبيعيات فهى معرفة جواهر الاجسام ومايعرض لها من الاعراض ومبدأ هذا العلم من الحركة والسكون واما الالهيات فهى معرفة الصور المجردة المفارقة للهيولى ومبدأ هذا العلم من معرفة جوهر النفس كالملئكة والنفوس والشياطين والجن والارواح بلا اجسام وان الاجسام عندهم ذوابعاد ثلثة ومبدأ هذا العلم من جوهر النفس وقد عملنا فى كل نوع من هذه العلوم رسالة شبه المدخل والمقدمات فاولها رسالة فى العدد قبل هذه وقد بينا فيها طرفا من خواص الاعداد وكمية انواعها وكيفية نشوها من

الواحد الذى قبل الاثنين و نريد ان نبين و نذكر فى هذه الرسالة اصل الهندسة التى هى اصل المقادير الثلثة و كمية انواعها و خواص تلك الانواع و كيفية نشوها من النقطة التى هى رأس الخط و انها فى صناعة الهندسة مثل الواحد فى صناعة العدد ـــ واعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا نا بروح منه ان الهندسة يقال على نوعين عقلية و حسية فالحسية هى معرفة المقادير و مايعرض فيها من المعانى اذا اضيف بعضها الى بعض و هى مايرى بالبصر و يدرك باللمس و العقلى بضد ذلك و هو مايعرف و يفهم فالذى يرى بالبصر هو الخط و السطح و الجسم ذوى الابعاد و مايعرض فيها كما ان الثقل فى الثقيل لايعرف الا بالعقل و الثقل عين الثقيل و المقادير ثلثة انواع و هى الخطوط و السطوح و الاجسام و هذه الهندسة تدخل فى الصنائع كلها و ذلك ان كل صانع اذا قدر فى صناعته قبل العمل فهى ضرب من الهندسة العقلية فهى معرفة الابعاد و مايعرض فيها من المعانى اذا اضيف بعضها الى بعض و هى مايتصور فى النفس بالفكر و هى ثلثة انواع الطول و العرض و العمق و هذه الابعاد العقلية صفات لتلك المقادير الحسية و ذلك ان الخط هو احد المقادير و له صفة واحدة و هى الطول حسب و اما السطح فهو مقدار ثان و له صفتان و هما الطول و العرض و اما الجسم فهو مقدار ثالث و له ثلث صفات و هى الطول و العرض و العمق و اعلم ان النظر فى هذه الابعاد مجردة عن الاجسام من صناعة المحققين فنبدأ اولا بوصف الهندسة الحسية لانها اقرب الى فهم المتعلمين فنقول ان الخط الحسى الذى هو احد المقادير اصله النقطة كما بينا قبل فى الرسالة التى فى خواص العدد بان الواحد اصل العدد و ذلك ان النقطة الحسية اذا انتظمت ظهر الخط بحاسة النظر مثل هذا . . . . . فانا لانقول ان هذه النقطة شئ لاجزء له لكن النقطة العقلية هى التى لاجزء لها و نقول ايضا الخط اصل السطح كما ان النقطة اصل الخط و كما ان الواحد اصل الاثنين و الاثنان اصل العدد الزوج كما بينا قبل ذلك و ذلك ان الخطوط اذا تجاورت ظهر السطح لحاسة البصر مثل هذا ( ) و نقول ان السطح اصل للجسم كما ان الخط اصل للسطح و النقطة اصل للخط كما ان الواحد اصل الاثنين و الاثنان و الواحد اصلان لاول الفرد كما بينا قبل ذلك و ذلك ان السطوح اذا تراكمت بعضها فوق

بعض ظهر الجسم لحاسة النظر مثل هذه 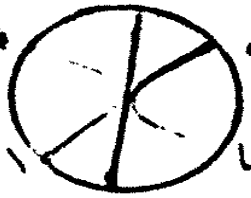 ﴿ فصل ﴾ فى انواع الخط

فنقول الخطوط ثلثة انواع اولها المستقيم وهو مثل الذى يخط بالمسطر على مايرى فى هذه الصورة مثل هذا ——— والثانى المقوس وهو مثل الذى يخط بالبركار مثل هذا ⌒ والثالث الخط المنحنى وهو المركب منهما مثل هذا —⌒ فهذه انواع الخطوط الثلثة ﴿ فصل ﴾ فى القاب الخطوط المستقيمة

فنقول ان الخطوط المستقيمة اذا اضيف بعضها الى بعض اما ان تكون متساوية او متوازية او متلاقية او متماسة او متقاطعة فالمتساوية هى التى طولها واحد مثال هذا ═══ والمتوازية هى التى اذا كانت فى سطح واحد واخرجت فى كلتى الجهتين اخراجا دائما لايلتقيان ابدا مثل هذا ═══ والمتلاقية هى التى تلتقى فى احدى الجهتين وتحيط بزاوية واحدة مثل هذا ⟋ والمتماسة هى التى تماس احدهما الاخرى وتحدث زاويتين اوزاوية مثل هذين المثالين ⌒ والمتقاطعة التى تقطع احدهما الاخرى وتحدث من تقاطعهما اربع زوايا مثل هذا ┼ فهذه القاب الخطوط المستقيمة

﴿ فصل ﴾ فى اسماء الخط المستقيم اذا قام خط مستقيم على خط آخر قياما مستويا من غير ميل الى طرف يقال عند ذلك للخط القائم العمود وللقائم عليه القاعدة مثل هذا ⊥ واذا اضيف الخطان الى زاوية يقال لهما الساقان لتلك الزاوية مثل هذا ∧ واذا قام خط مستقيم على خط وللخط والقائم ميل الى احد الطرفين يحصل زاويتين احدهما اكبر يقال لها المنفرجة والاخرى اصغر يقال لها الحادة مثل هذا ⟋ وكل خط مستقيم يقابل زاوية ما يقال له وتر تلك الزاوية التى يقابلها مثل هذا ⟋ والخطوط اذا اضيف الى سطح ما يقال لها اضلاع ذلك السطح مثل هذا ▭ وكل خط يخرج من زاوية وينتهى الى اخرى يقال له قطر المربع مثل هذا ◇ وكل خط يخرج من زاوية المثلث وينتهى الى الضلع المقابل لها ويقوم على الخط المقابل لها على زاويا قائمة يقال لذلك الخط مسقط الحجر ويقال له العمود ايضاً

ويقال للخط الذى وقع عليه مسقط الحجر القاعدة مثل هذا ، فهذه اسماء الخطوط المستقيمة ❊ فصل فى انواع الزوايا ❊ فنقول ان الزاويا على نوعين مسطح ومجسم والمسطحة هى التى تحيط بها خطان على غير استقامة مثل هذا والمجسمة هى التى تحيط بها ثلث خطوط فى كل اثنين زاوية على غير استقامة مثل هذا ❊ فصل ❊ فى انواع الزاويا المسطحة تتنوع من جهة الخطوط ثلثة انواع اما من خطين مستقيمين مثل هذا او خطين مقوسين مثل هذا او احد هما مقوس والاخر مستقيم مثل هذا والزوايا التى تحيط بها خطوط مستقيمة تتنوع من جهة الكيفية ثلثة انواع قائمة ومنفرجة وحادة فالقائمة هى التى اذا قام خط مستقيم على خط آخر مستقيم قياما مستويا حدث عن جنبيه زاويتان متساويتان وكل واحدة منهما يقال لها زاوية قائمة مثل هذا | واذا قام ذلك الخط قياما غير مستوى على خط مستقيم حدث عن جنبيه زاويتان مختلفتان احداهما اكبر من القائمة يقال لها المنفرجة والاخرى اصغر من القائمة يقال لها الحادة مثل هذا ومجموعهما مساوى لقائمتين لان الزاوية الحادة تنقص عن القائمة بمقدار زيادة المنفرجة على القائمة على هذا المثال فهذا عدد انواع الزوايا ❊ فصل فى انواع ❊ الخطوط القوسية فنقول ان الخطوط القوسية اربعة انواع منها محيط الدائرة مثل هذا ومنها نصف الدائرة مثل هذا ومنها اكثر من نصف الدائرة مثل هذا ومنها اقل من نصف الدائرة مثل هذا ومركز الدائرة هى النقطة فى وسط الدائرة وقطر الدائرة هو الخط المستقيم الذى يقطع الدائرة بنصفين على هذا المثال

والوتر هو الخط المستقيم الذى يصل بين طرفى الخط المقوس مثل هذا والسهم هو الخط المستقيم الذى هو يفصل الوتر والقوس كل منهما بنصفين مثل هذا والسهم اذا اضيف الى نصف القوس يقال له عند ذلك الجيب المنكوس مثل هذا واذا اضيف نصف الوتر الى نصف القوس يقال له عند ذلك

الجيب المستوى مثل هذا والخطوط المقوسة المتوازية هى التى مركزها واحد مثل هذا والخطووط القوسية المتقاطعة هى التى مراكزها مختلفة مثل هذا والخطوط القوسية المتماسة هى التى تماس بعضها بعضا امامن داخل اوخارج ولايتقاطع مثل هذا واما الخطوط المنحنية فقدتركناذكرها لانها غيرمستعملة فاعلم جميع ذلك ❊ فصل فى ذكر السطوح فنقول ❊ الشكل هوسطح يحيط به خط اوخطوط والدائرة هوشكل يحيط به خط واحد مثل هذا وفى داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة التى يخرج منها وينتهى الى الجهتين مساو بعضها لبعض مثل هذا ونصف الدائرة شكل يحيط بها خطان احدهما مقوس والاخرمستقيم مثل هذا وقطعة الدائرة هوشكل يحيط به خط مستقيم وقوس من محيط الدائرة اما اكبرمن نصفه واما اصغر حسب مابيناواوردنا مثالها قبل هذا ❊ فصل فى الاشكال المستقيمة الخطوط وانواعها فنقول ❊ الاشكال التى يحيط بهاخطوط مستقيمة اولها الشكل المثلث وهوالذى يحيط به ثلثة خطوط وله ثلث زوايا مثل هذا ثم المربع وهوالذى يحيط به اربع خطوط مستقيمة واربع زوايا قائمات مثل هذا ثم المخمس وهوشكل يحيط به خمس خطوط وله خمس زوايا مثل هذا ثم المسدس وهوالذى يحيط به ستة خطوط وله ستة زوايا مثل هذا وبعده المسبع والمثمن وعلى هذا القياس تتزايد الاشكال كتزايد العدد ❊ فصل ❊ وقد بينا ان الخطوط يظهر طولها لحاسة البصر من النقطة اذا انتظمت فاقصر خط من نقطتين مثل هذا ∴ ثم من ثلثة مثل هذا ∴ ثم من اربعة مثل هذ ∴ ثم من خمسة مثل هذا ∴ ومثل هذا يتزايد واحدا بعد واحد كتزايد العدد على النظم الطبيعى ثم نقول اصغر شكل المثلث من ثلثة اجزاء

مثل هذا ∴ ثم من ستة اجزاء مثل هذا ∴ ثم من عشرة اجزاء مثل هذا ∴ وبعده من خمسة عشر مثل هذا ∴

وعلى هذا القياس تتزايد كما يتزايد جميع العدد على النظم الطبيعي ثم نقول اما الاشكال المربعات فاولها تظهر من اربعة اجزاء مثل هذا ∴ وبعده من تسعة اجزاء ∴ وبعده من ستة عشر ∴ وبعده من خمسة وعشرين ∴ وعلى هذا القياس تتزايد المربعات دائما كتزايد جميع العدد على نظم الطبيعة الافراد وتكون كلها مجذورات

﴿ فصل ﴾ في بيان المثلث انه اصل لجميع الاشكال فنقول ان الشكل المثلث اصل لجميع الاشكال المستقيمة الخطوط كما ان الواحد اصل لجميع العدد والنقطة اصل للخطوط والخط اصل للسطوح والسطح اصل للاجسام كما بينا قبل وذلك انه اذا اضيف شكل مثلث الى شكل آخر مثله حدث من جملتهما شكل مربع مثل هذا وان اضيف اليهما شكل اخر مثلث حدث من ذلك شكل مخمس مثل هذا وان اضيف اليها شكل اخر مثلث حدث شكل مسدس مثل هذا وان اضيف اليها شكل آخر حدث من ذلك شكل مسبع مثل هذا وعلى هذا القياس يحدث الاشكال المستقيمة الخطوط الكثيرة الزوايا من الشكل المثلث اذا ضم بعضها الى بعض وتتزايد دائما بلا نهاية كتزايد العدد من الاحاد اذا ضم بعضها الى بعض دائما بلا نهاية كما بينا قبل فقد تبين ان من الشكل المثلث تتركب الاشكال المستقيمة الخطوط وان من السطح تتركب الاجسام وان من الخطوط تتركب السطوح كما ان من الواحد يتركب العدد فان النقطة في صناعة الهندسة كالواحد في صناعة العدد وكما ان الواحد لا جزء له كذلك النقطة العقلية لا جزء لها فصل السطوح من جهة الكيفية تتنوع ثلثة انواع مسطحا ومقعرا ومقببا فالمسطح كوجوه الالواح والمقعر كقعر الاواني والمقبب كظهر

القباب ومن الاشكال مايسمى البيضى مثل هذا ومنها الهلالى مثل هذا

ومنها المخروط الصنوى مثل هذا ومنها الاهليلجى مثل هذا ومنها النارنجى مثل هذا ومنها ستم خانجى مثل هذا ومنها طبلى مثل هذا

ومنها زيتونى مثل هذا

﴿فصل فى الاجسام ذكر فنقول﴾

السطوح هى نهايات الاجسام ونهايات السطوح الخطوط ونهايات الخطوط هى النقطة وذلك ان كل خط لابد ان يبتدئ من نقطة وينتهى الى اخرى فكل سطح ينتهى الى خط اوخطوط وكل جسم فلا بد ان ينتهى الى سطح اوسطوح فن الاجسام مايحيط به سطح واحد وهى الكرة ومنها ما يحيط به سطحان وهو نصف الكرة وذلك ان سطح منه مقبب وسطح مدور ومن الاجسام مايحيط به ثلث سطوح وهو ربع الكرة ومنها ما يحيط به اربع سطوح مثلثات تسمى الشكل النارى ومنها ما يحيط به خمس سطوح ومنها ما يحيط به ستة سطوح مربعات ومنها المكعب ومنها اللبنى ومنها البيرى ومنها اللوحى فالجسم المكعب هو الذى طوله وعرضه مثل سمكه وله ستة سطوح مربعات متساوى الاضلاع قائم الزوايا وله ثمان زوايا مجسمة واربع وعشرون زاوية مسطحة واثناعشر ضلعا متساوية كل اربعة منها متوازية مسطحة وهذه صورته

واما الجسم البيرى فهو الذى طوله مثل عرضه وسمكه اكبر منهما وله ستة سطوح مربعات اثنان منها متقلا بلان متساوى الاضلاع قائمة الزوايا واربعة منها ضيقات مستطيلاب متساوية الاضلاع قائمة الزوايا وله اثناعشر ضلعا اربع طوال متساوية متوازية وثمانية قصار متساوية متوازية وله ثمان زوايا مجسمة واربع وعشرون زاوية مسطحة وهذه صورته

واما الجسم اللوحى فهو الذى طوله اكبر من عرضه وعرضه اكبر من سمكه وله ستة سطوح مربعات اثنان منها طويلان متقابلان متسعان ومتساويا الاضلاع قائما الزوايا وسطحان اخران طويلان ضيقان متساويا الاضلاع قائما الزوايا وله اثناعشر ضلعا اربعة منها طوال واربعة منها قصار واربعة اقصر من ذلك وله ثمانية زوايا مجسمة واربعة وعشرون زاويه مسطحة وهذه صورته

واما الجسم اللبنى فهو الذى طوله مثل

عرضه وسمكه اقل منهما وله ستة سطوح مربعات متقابلات متساوى الاضلاع قائم الزوايا واربعة منها ضيقات مستطيلات متساوى الاضلاع قائم الزوايا وله اثناعشر ضلعا اربعة منها قصار متساوية متوازية اثنان منها واسعان وثمانية منها طوال متساوية ولها ثمان زوايا مجسمات واربع وعشرون زاوية مسطحة حسب مابين فى كتاب اقليدس وصورته هذا ❊ واما الجسم الكرى ❊ هو الذى يحط به سطح واحد وفى داخله نقطة وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة الى سطح الكرة متساوية بعضها بعضاً ويقال لتلك النقطة مركز الدائرة واذادارت الكرة فيكون فى سطحها نقطتان متقابلتان ساكنتان يقال لهما قطبتا الكرة واذا وصل بينهما بخط مستقيم جاز ذلك على مركز الكرة يقال له محور الكرة واذا اتصل الخط من نقطة الى نقطة فهو المحور واذ قد ذكرنا طرفاً من اصل الهندسة الحسية شبه المدخل والمقدمات ❊ وقلنا ❊ ان هذا العلم يحتاج اليه اكثر الصناع فلنبين ذلك وهو التقدير قبل العمل لان كل صانع يؤلف الاجسام بعضها الى بعض ويركبها فلا بد له ان يقدر اولا المكان فى اى موضع يعملها والزمان فى اى وقت يعملها ويبتدى فيها والامكان هل يقدر عليه ام لا وباى الة وادواة يعملها وكيف يؤلف اجزاؤها حتى يلتام ويالف فهذه الهندسة التى تدخل فى اكثر الصنائع التى هى تاليف الاجسام بعضها الى بعض ❊ واعلم ❊ ان كثيراً من الحيوانات تعمل صنعة طبيعية قد جبلت عليها بلا تعليم كالنحل فى اتخاذها البيوت وذلك انها تبنى بيوتها مطبقات مستديرات الشكل كالترس بعضها فوق بعض وتجعل ثقب البيوت كلها مسدسات الاضلاع والزوايا لما فى ذلك من اتقان الحكمة لان خاصية هذا الشكل انه اوسع الاشكال من المربع والمخمس ولا تكشف تلك البيت حتى لا يكون بينهما خلل فيداخل الهوى المنعكر العسل فينقص فيعقب العسل هذا مثال ذلك وهكذا العنكبوت تنسج شبكتها فى زوايا البيت والحائط شفقة عليها من تخريق الرياح واما كيفية نسجها فهو ان تمد سداها على الاستقامة وخيوط لحمتها على الاستدارة لما فيه من سهولة العمل مثل هذا ومن الناس من يستخرج صناعة بقريحته وذكاء نفسه لم يسبق اليها واما اكثر الصناع فانهم يجدونها توفيقا وتعليما من الاستاذين ❊ فصل واعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه ❊ ان علم الهندسة

يدخل فى الصنائع كلها وخاصة فى المساحة وهى صناعة تحتاج اليها العمال والكتاب والدهاقين واصحاب الضياع والعقارات فى معاملاتهم من جباية الخراج وحفر الانهار وعمل البريدات وماشاكلها ❊ فصل ثم اعلم بان ❊ المقادير التى تمسح بها الاراضى بالعراق خمسة مقادير وهى الاشل والباب والذراع والقبضة والاصبع واعلم بان الاصبع الواحدة غلظها ستة شعيرات مصفوفة والقبضة الواحدة اربع اصابع والذارع الواحد ثمان قبضات وهى اثنان وثلثون اصبعا والباب طوله ستة اذرع وهى ثمان واربعون قبضة وهو مائة واثنان وتسعون اصبعا والاشل حبل طوله عشرة ابواب وهو ستون ذراعا واربعة مائة وثمانون قبضة والف وتسع مائة وعشرون اصبعا واعلم بانك اذا ضربت هذه المقادير بعضها فى بعض فالذى يخرج منها يسمى تكسيرا فاذا جمعت فيكون منها جريبات وقفيزات وعشيرات ولما حسابها فهى ان القبضة الواحدة فى مثلها تكون ستة عشر اصبعا والذراع الواحدة فى مثلها يكون اربعة وستون قبضة مكسرة والف واربعة وعشرين اصبعا مكسرة وهو تسع ربع عشر عشر الجريب والباب الواحد فى مثله يكون ستة وثلثين ذراعا مكسرة وهذه صورتها ٣٦ وهو ٢٣٠٤ قبضة مكسرة وهو ٣٦٨٦٤ اصبعا وهو عشر عشر الجريب ❊ واما الاشل ❊ فى مثله يكون جريبا وهو عشر اقفزة وهو مائة عشير وهذه صورتها ٣٦٠٠ ذراعا مكسرة وهو ٢٣٠٤٠٠ قبضة مكسرة وهو ٣٦٨٦٤٠٠ اصبعا مكسرة واما القفيز فهو عشرة اعشار وهو عشرة ابواب مكسرة وهو من ضرب تسعة عشر ذراعا الاشيأ يسيرا فى مثله وهو ثلثة مائة وستون ذراعا واما العشير فهو من ضرب باب واحد فى مثله وهو ٣٦ ذراعا مكسرة وهو ٢٣٠٤ قبضة مكسرة وهو ٣٦٨٦٤ اصبعا مكسرة والاشوال فى الاشوال واحدها جريب وعشراتها عشرة اجربة والاشل فى الابواب واحدها قفيز وعشراتها جريب والاشل فى الاذرع واحدها عشير وثلثا عشير وستها قفيز والاشل فى القبضات واحدها سدس عشير وربع سدس عشير وكل ثلثة اخماسه عشير وكل ستة منه قفيز والاشل فى الاصابع كل واحد منها ربع سدس عشير وربع ربع سدس عشير وكل عشرة منها ربعا عشير وسدس ثمن عشير والابواب فى الابواب واحدها عشير وعشرتها قفيز والابواب فى الاذرع واحدها سدس عشير وستا عشير والابواب فى القبضات كل واحد منها ثلثة

ارباع ربع تسع عشير والابواب فى الاصابع كل خمسة وثمانين منها ثلث عشير وربع سدس عشير وتسع عشير تقريبا وكل اربعة منها ثلثة ارباع ر تسع عشير وكل مائة ثمان وعشرون منها ثلثا ثلث عشير الاذرع فى الازرع واحدها ربع تسع عشير وكل اربع منها تسع عشير وكل مائة منها عشيران وثلثا عشير وتسع عشير فهذا شرح مساحة العرض والطول فاما مساحة العمق فهو ان تضرب الطول فى العرض فما اجتمع من ذلك ففى العمق وما يجتمع فهو تكسير المجسم والحاجة الى هذا العمل عند حفر الانهار والابار والحفائر والبريدات والمسنيات والاساسات للديار والبنيات وماشاكل ذلك ❊ فصل ثم اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ❊ فانه يدخل الشبه فى كل صناعة عملية على من يتعاطاها وليس من اهلها وكان ناقصا فيها او ساهيا عنها مثال ذلك ماذكروا ان رجلا باع من رجل آخر قطعة ارض بالف درهم على ان طولها مائة ذراع وعرضها مائة ذراع ثم قال له خذ منى عوضا عنها قطعتين من ارض كل واحدة منهما طولها خمسون ذراعا وعرضها خمسون ذراعا وتوهم ان ذلك حقه فتحاكما الى قاض غير مهندس وقضا بمثل ذلك حقا ثم تحاكما الى حاكم من اهل الصناعة فحكم بان ذلك نصف حقه وهكذا ايضاً ذكر ان رجلا استاجر رجلا على ان يحفر له بركة طولها اربعة اذرع فى عرض اربعة اذرع فى عمق اربعة اذرع بثمانية دراهم فحفر له ذراعين فى ذراعين طولا وعرضا وعمقا فطالبه باربعة دراهم نصف الاجرة فتنازعا وتحاكما عند مفتى غير مهندس فحكم بان ذلك حقه ثم تحاكما الى اهل الصناعة فحكموا له بدرهم واحد وقيل لرجل يتعاطى الحساب ولم يكن من اهله كم نسبة الف الف الى الف الف الف فقال ثلثان وقال اهل الصناعة انه عشر عشر العشر فعلى هذا المثال تدخل الشبهة على كل من يتعاطى صناعة وليس من اهلها ومن اجل هذا قيل استعينوا على كل صنعة باهلها ❊ فصل اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الانسان الواحد لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشاً نكدا لانه محتاج الى طيب العيش من احكام صنائع شتى ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها لان العمر قصير والصنائع كثيرة فمن اجل هذا اجتمع فى كل مدينة او قرية اناس كثير لمعاونة بعضهم بعضاً وقد اوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية بان يشتغل جماعة منهم باحكام الصنائع وجماعة فى التجارات وجماعة باحكام البنيان وجماعة بتدبير السياسات وجماعة

باحكام العلوم وتعليمها وجماعة بالخدم للجميع والسعى فى حوايجهم لان مثلهم فى ذلك كمثل اخوة من اب واحد فى منزل واحد متعاونين فى امر معيشتهم كل منهم فى وجه منها فاما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والاجرة فان ذلك حكمة وسياسة ليكون حثالهم على الاجتهاد فى اعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم حتى يستحق كل انسان من الاجرة بحسب اجتهاده فى العمل ونشاطه فى الصنائع ❊ فصل واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ❊ بانه ينبغى لك ان تتيقن بانك لاتقدر ان تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وافاتها بالجناية التى كانت من ابينا ادم عليه السلام لانك محتاج فى صلاحك وتخلصك من هذه الدنيا التى هى عالم الكون والفساد ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين وجنود ابليس اجمعين والصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات ومسكن العليين وجوار ملئكة الرحمن المقربين الى معاونة اخوان لك نصحاؤ اصدقاء لك فضلاء متبصرين بامر الدين علماء بحقائق طريق الامور ليعرفوك طرائق الاخرة وكيفية الوصول اليها والنجاة من الورطة التى وقعنا فيها كلنا بجناية ابينا ادم عليه السلام فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة فى كتاب كليلة ودمنة وكيف نجت من الشبكة ولتعلم حقيقة ما قلنا ❊ واعلم ❊ ان الحكماء اذا ضربوا امثلا لامور الدنيا فانما غرضهم منه امور الاخرة والاشارة اليها بضروب الامثال بحسب ما تحتمل عقول الناس فى كل مكان وزمان ❊ فصل ❊ واذ قد ذكرنا طرفا من الهندسة الحسية شبه المدخل والمقدمات فنريد ان نذكر طرفا من الهندسة العقلية اذ كانت هى احدى اغراض الحكماء الراسخين فى العلوم الالهية المرتاضين بالرياضات الفلسفية من هذا وذلك ان غرضهم فى تقديم الهندسة بعد علم العدد هو تخريج المتعلمين من المحسوسات الى المعقولات وترقيتهم لتلاميذهم واولادهم من الامور الجسمانية الى الامور الروحانيات ❊ فصل واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ❊ ان النظر فى الهندسة الحسية يؤدى الى الحذق فى الصنائع العملية كلها والنظر فى الهندسة العقليه يؤدى الى الحذق فى الصنائع العلمية لان هذا العلم احد الابواب التى تؤدى الى معرفة جوهر النفس التى هى جذر العلوم وعنصر الحكمة واصل الصنائع العلمية والعملية جميعا اعنى معرفة جوهر النفس فاعلم جميع ما قلنا ❊ فصل ❊ الخط العقلى لا يرى بمجرده الا بين السطحين وهو مثل الفصل

المشترك الذى هو بين الشمس والظل واذا لم يكن شمس ولا فيئ لم ترخطا بنقطتين وهميتين فاذا توهمت انه تحرك احدى النقطتين وسكنت الاخرى حتى رجعت الى حيث ابتدأت بالحركة حدث فى فكرك السطح والسطح العقلى ايضا لا يرى بمجرده الا بين الجسمين وهو الفصل المشترك بين الماء والدهن والنقطة العقلية لا يرى ايضا بمجردها الا حيث ينقسم الخط بنصفين بالوهم اى موضع وقعت للاشارة اليها فهى تنتهى هناك ❊ واعلم يا اخى ❊ انك اذا توهمت حركة هذه النقطة على سمت واحد حدث فى فكرك خط وهمى مستقيم واذا توهمت حركة هذا الخط فى غير الجهة التى تحركت اليها النقطة حدثت فى فكرك سطح وهمى واذا توهمت حركة هذه السطح فى غير الجهة التى تحرك اليها الخط والنقطة حدث فى وهمك جسم وهمى له ستة سطوح مربعات قائمة الزوايا وهو المكعب وان كانت مسافة حركة السطح اقل من مسافة حركة الخط حدث ذلك من جسم لبنى وان كان اكثر من ذلك حدث من ذلك جسم بيرى وان كانت متساوية حدث مكعب ❊ واعلم يا اخى ❊ بان كل خط مستقيم مفروض فى الوهم فلا بد له من نهايتين وهما راساه ويسميان النقطتين الوهميتين واذا توهمت انه تحركت احدى النقطتين وسكنت الاخرى حتى رجعت الى حيث ابتدأت بالحركة حدث فى فكرك من ذلك سطح مدور وهمى ويكون النقطة الساكنة مركز الدائرة والنقطة المتحركة التى قد حدثت فى فكرك بحركتها محيط الدائرة ❊ ثم اعلم ❊ بان اول سطح يحدث من حركتها ثلث الدائرة ثم ربع الدائرة ثم نصف الدائرة ثم الدائرة واذا توهمت ان الخط المقوس الذى هو نصف محيط الدائرة سكن راساه جميعا وتحرك الخط نفسه حتى يرجع الى حيث ابتدأ بالحركة حدث فكرك من حركتها جسم كرى فقد بان لك بما ذكرنا الهندسة العقليه هى النظر فى الابعاد الثلثه التى هى الطول والعرض والعمق خلو من الاجسام الطبيعيه وذلك ان الناظرين فى الهندسة الحسيه التى تقدم ذكرها اذا ارتاضوا فيها وقويت افكارهم بالنظر فيها انتزعوا هذه الابعاد الثلثة التى هى الخط والسطح والجسم وصورها فى نفوسهم لتلك الابعاد المصورة كالهيوى وهى فيها كالصورة ويسمونها مقادير مساحيه ويستغنون عن النظر الى المقادير الحسيه ثم يتكلمون عليها ويخبرون عن اجناسها وانواعها وخواصها ومايعرض فيها من المعانى اذا اضيف بعضها الى بعض فيقولون الخط

هو مقدار ذو بعد واحد والسطح هو مقدار ذو بعدين والجسم هو مقدار ذو ثلثة ابعاد
والخط المستقيم هو اقصر خط وصل بين النقطتين والنقطة راس الخط والخط المقوس
هو الخط الذى لايمكن ان يفرض عليه ثلثة نقط على سمت واحدة والزوايا ما بين
خطين على غير استقامة والشكل ما احاط به خط واحد او خطوط والدائرة
شكل يحيط به خط واحد يقاله المحيط وفى داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة
المخرجة منها اليه متساويه والمثلث شكل يحيط به ثلث خطوط وثلثة زوايا
والمربع شكل يحيط به اربعه خطوط وله اربعه زوايا قائمات وعلى هذا القياس
والمثال سائر ما يتكلمون فى الهندسه من غير اشاره الى جسم من الاجسام
الطبعيه واعلم بان كثيراً من المهندسين والناظرين فى العلوم يظنون ان لهذه
الابعاد الثلثه اعنى الطول والعرض والعمق وجودا بذاتها وقوامها ولا يدرون
ان ذلك الوجود انما هو فى جوهر الجسم او فى جوهر النفس وهى كلها كالهيولى
وهى فيها كصورة اذا انتزعها القوة المفكرة من المحسوسات ولو علموا ان الغرض
الاقصى من النظر فى العلوم الرياضيه انما هو ان يرتاض انفس المتعلمين بان ياخذ
صور المحسوسات من طريق قوى الحساسه وتصورها فى ذاتها بالقوة المفكرة
حتى اذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها بقيت تلك الرسوم التى ادت
القوى الحساسة الى القوة المتخيلة والمتخيلة الى القوة المفكرة والمفكرة الى
القوة الحافظة مصورة فى جوهر النفس واستغنت عند ذلك النفس عن استخدامها
للقوى الحساسة فى ادراك المعلومات عند نظرها الى ذاتها ووجدت صور
المعلومات كلها فى جوهرها فعند ذلك استغنت عن الجسد وزهدت فى الكون
معها وانتبهت من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة ونهضت بقوتها واستغنت
بذاتها وفارقت الاجسام وخرجت من بحر الهيولى ونجت من اسر الطبيعة
واعتقت من عبودية الشهوات الجسمانية وتخلصت من حرقة الاشتياق الى
اللذات الجرمانية وشاهدت عالم الارواح وارتقت الى هناك حيث قال اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه اراد به النفس الزكية وجوزيت باحسن الجزا
وهذا هو الغرض الاقصى من النظر فى العلوم الرياضية التى كانوا يتخرجون اولاد
الحكماء وتلامذة القدماء هكذا مذهب اخواننا وفقك الله وايانا
سبيل الرشاد انه رؤف بالعباد

❁ الرسالة الثالثة من الرياضيه التعليميه الموسومة بالاسطرنوميا فى علم النجوم وتركيب الافلاك من جملة رسائل اخوان الصفا ❁

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير امايشركون ❁ اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا بروح منه ❁ انا قد فرغنا من رسالة المدخل الى علم الهندسه وبينا فيها الهندسه الحسية والعقليه واستوفينا الكلام فى الخطوط والاشكال والزوايا التى لابد للهندسين ان يعرفوا ذلك ونريد ان نذكر فى هذه الرسالة طرفا من علم النجوم مثل مافيها ❁ فنقول ❁ ان علم النجوم ينقسم ثلثه اقسام قسم منها هو معرفه تركيب الافلاك وكمية الكواكب واقسام البروج وابعادها وعظمها وحركاتها وما يتبعها من هذا الفن ويسمى هذا القسم علم الهيئة ومنها قسم هو معرفة حل الزيجات وعمل التقاويم واستخراج التواريخ وما شاكل ذلك ومنها قسم هو معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر ويسمى هذا النوع علم الاحكام فنريد ان نذكر فى هذه الرسالة من كل نوع طرفا شبه المدخل كيما يسهل الطريق على المتعلمين ويقرب تناوله للمبتدين ❁ فنقول ❁ اصل النجوم وهو معرفة ثلثة اشياء وهى الكواكب والافلاك والبروج فالكواكب اجسام كريات مستديرات مضيئات وهى الف وتسعة وعشرون كوكب كبار التى ادركت بالرصد منها سبعة يقال لها السيارة وهى زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر والباقيه يقال لها ثابتة ولكل كوكب من السبعة السيارة فلك يخصه والافلاك هى اجسام كريات مشفات مجوفات وهى تسعة افلاك مركبة بعضها فى جوف بعض كحلقة البصل فادناها الينا فلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كاحاطه قشرة البيضة ببياضها والارض فى جوف الهواء كالمح فى بياضها ومن وراء فلك القمر فلك عطارد ومن وراء فلك عطارد فلك الزهرة ومن وراء فلك الزهرة فلك الشمس ومن وراء فلك الشمس فلك المريخ ومن وراء فلك المريخ فلك المشترى ومن وراء فلك المشترى

فلك زحل ومن وراء فلك زحل فلك الكواكب الثابتة ومن وراء فلك الكواكب الثابتة فلك المحيط هذا مثال ذلك

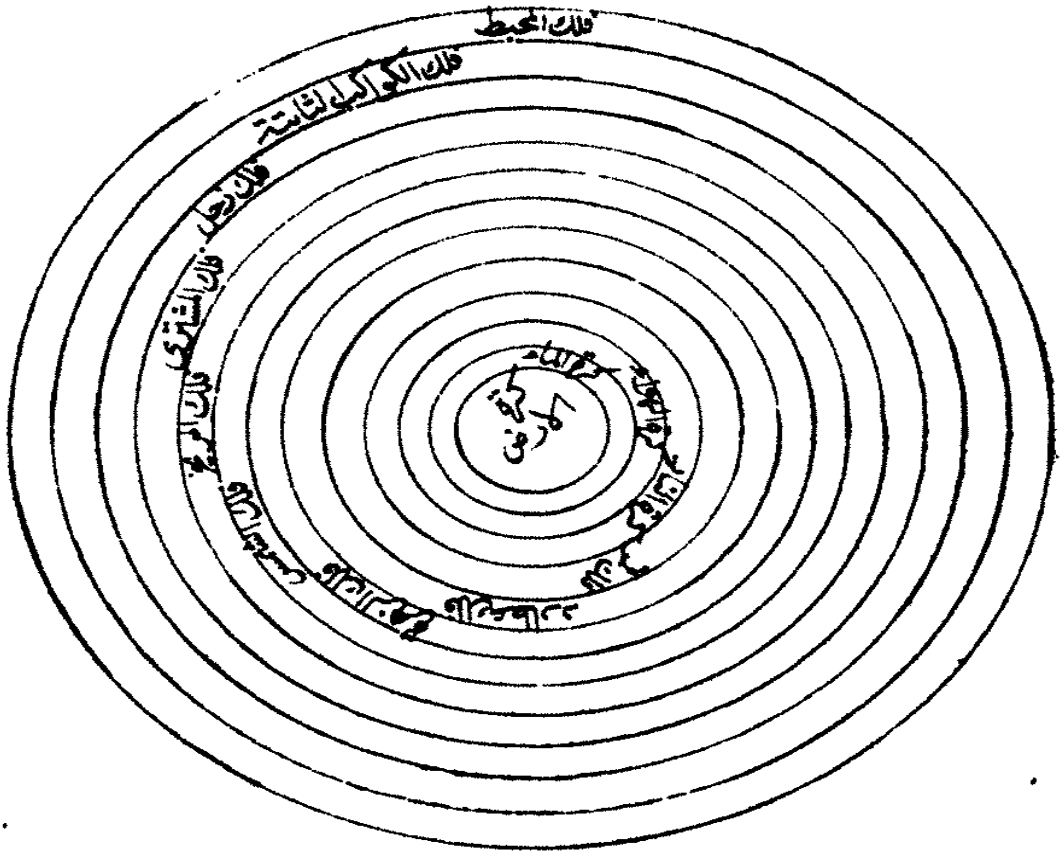

وذلك ان الفلك المحيط دائم الدوران كالدولاب يدور من المشرق الى المغرب فوق الارض ومن المغرب الى المشرق تحت الارض فى كل يوم وليلة دورة واحدة ويدير سائر الافلاك والكواكب معه كما قال الله عزوجل وكل فى فلك يسبحون وهذا الفلك المحيط مقسوم باثنى عشر قسما كجزر البطيخة كل قسم منها يسمى برجا وهذه اسماءها الحمل والثور والجوزا والسرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت فكل برج ثلثون درجة جملتها ثلثمائة وستون درجة وكل درجة ستون جزء كل جزء يسمى دقيقة جملتها احد وعشرون الفا وستمائة دقيقة وكل دقيقة ستون جزء يسمى ثانية وكل ثانية ستون جزء وكل جزء يسمى ثالثة وهكذا الى الروابع والخوامس ومازاد بالغا ما بلغ وهذه البروج توصف باوصاف شتى من جهات عدة

وقبل وصفها نحتاج ان نذكر اشياء لابد من ذكرها منها ان الزمان اربعة اقسام وهى الربيع والصيف والخريف والشتاء والجهات اربع وهى المشرق والمغرب والجنوب والشمال والاركان اربعة وهى النار والهواء والماء والارض والطبائع اربع وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاخلاط اربع وهى الصفراء والسوداء والبلغم والدم والرياح اربع وهى الصبا والدبور والجربياء والتيمن ❊ فصل فى ذكر صفة البروج ❊ فنقول منها ستة شمالية وستة جنوبية وستة مستقيمة الطلوع وستة معوجة الطلوع وستة ذكور وستة اناث وستة نهارية وستة ليلية وستة فوق الارض وستة تحت الارض وستة تطلع بالنهار وستة تطلع بالليل وستة صاعدة وستة هابطة وستة يمنة وستة يسرة وستة من حيز الشمس وستة من حيز القمر ❊ تفصيلها اما الستة الشمالية ❊ فهى الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة واذا كانت الشمس فى واحد منها يكون الليل اقصر والنهار اطول ❊ واما الستة الجنوبية ❊ فهى الميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت واذا كانت الشمس فى واحد منها يكون الليل اطول والنهار اقصر ❊ واما المستقيمة الطلوع ❊ فهى السرطان والاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس وكل واحد منها تطلع فى اكثر من ساعتين واذا كانت الشمس فى واحد منها تكون هابطة من الشمال الى الجنوب ومن الاوج الى الحضيض والليل آخذ من النهار واما المعوجة الطلوع فهى الجدى والدلو والحوت والحمل والثور والجوزاء وكل واحد منها واحد يطلع فى اقل من ساعتين واذا كانت الشمس فى واحد منها تكون صاعدة من الجنوب الى الشمال ومن الحضيض الى الاوج والنهار آخذ من الليل واما الستة الذكور النهارية فهى الحمل والجوزاء والاسد والميزان والقوس والدلو واما الستة الاناث الليلية فهى الثور والسرطان والسنبلة والعقرب والجدى والحوت واما الستة التى تطلع بالنهار فهى من البرج الذى فيه الشمس الى البرج السابع منها والستة التى تطلع بالليل هى من البرج السابع الى البرج الذى فيه الشمس واما الستة التى من حيز الشمس فهى من بروج الاسد الى برج الجدى والستة التى من حيز القمر هى من برج الدلو الى برج السرطان ومن وجه آخر هذه البروج تنقسم اربعة اقسام منها ثلثة ربيعية صاعدة فى الشمال زائدة

النهار على الليل وهى الحمل والثور والجوزاء وثلثة صيفية هابطة من الشمال آخذة الليل من النهار وهى السرطان والاسد والسنبلة ومنها ثلثة خريفية هابطة فى الجنوب زائدة الليل على النهار وهى الميزان والعقرب والقوس ومنها ثلثة شتوية صاعدة من الجنوب آخذة النهار من الليل وهى الجدى والدلو والحوت كذلك وينقسم هذه البروج من جهة اخرى باربعة اقسام ثلثة منها مثلثات ناريات حارات يابسات شرقيات على طبيعة واحدة وهى الحمل والاسد والقوس وثلثة منها مثلثات ترابيات باردات يابسات جنوبيات على طبيعة واحدة وهى الثور والسنبلة والجدى وثلثة منها مثلثات هوائيات حارات رطبات غربيات على طبيعة واحدة وهى الجوزا والميزان والدلو ومنها مثلثات مائيات باردات رطبات شماليات على طبيعة واحدة وهى السرطان والعقرب والحوت وكذلك من جهة اخرى تنقسم هذه البروج ثلثة اثلاث اربعة منها منقلبة الزمان وهى الحمل والسرطان والميزان والجدى واربعة منها ثابتة الزمان وهى الثور والاسد والعقرب والدلو واربعة منها ذوات الجسدين وهى الجوزاء والسنبلة والقوس والحوت فقد بان بهذا الوصف فى هذا الشكل ان لو كانت البروج اكثر من اثنى عشرا واقل من ذلك لما استمرت فيه هذه الاقسام على هذا الوجه الذى ذكرنا فاذا بواجب الحكمة كانت اثنى عشر لان البارى جل ثناءه لا يفعل الا الاحكم والاتقن ومن اجل هذا جعل الافلاك كريات الشكل لان هذا الشكل افضل الاشكال وذلك انه اوسعها وابعدها من الافات واسرعها حركة ومركزه فى وسطه واقطاره متساوية ويحيط به سطح واحد ولا يماس غيره الا على نقطة ولا يوجد فى شكل غيره هذه الاوصاف وجعل ايضا حركته مستديرة لانها افضل الحركات

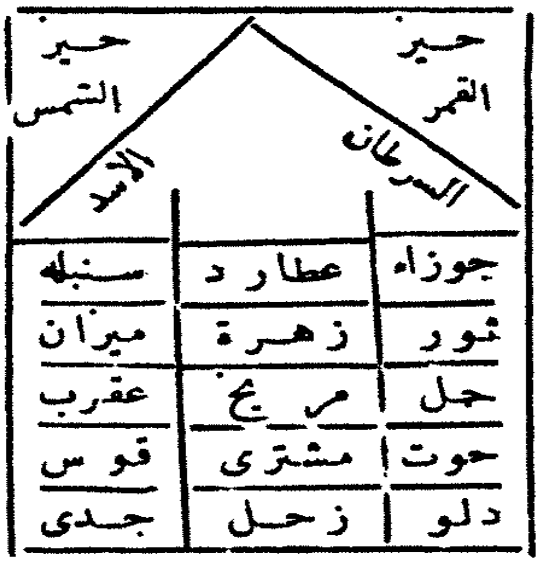

جوزاء	ثور	حمل
سنبلة	اسد	سرطان
قوس	عقرب	ميزان
حوت	دلو	جدى

وهذه البروج الاثنى عشر تنقسم بين هذه الكواب السبعة السيارة من عدة وجوه ولها فيها اقسام وخطوط من وجوه شتى فمنها البيت والوبال ومنها الاوج والحضيض ومنها الشرف والهبوط ومنها الجوزهر يعنى الراس والذنب ومنها ربوبية المثلثات ومنها ربوبية الوجوه ومنها ربوبية الحدود ومنها ربوبية النوبهرات ومنها ربوبية الاثنى عشريات ومنها ربوبية مواضع السهام وغير ذلك وان هذه الكواكب السيارة كالارواح والبروج لها كالاجساد ومنها فصل فى ﴿ ذكر البيوت والوبال ﴾ فنقول اعلم ان الاسد بيت الشمس والسرطان بيت القمر والجوزاء والسنبلة بيتا عطارد والثور والميزان بيتا الزهرة والحمل والعقرب بيتا المريخ والقوس والحوت بيتا المشترى والجدى والدلو بيتا زحل ولكل واحد من هذه الكواكب الخمسة بيت من حيز الشمس وبيت من حيز القمر ووبال كل كوكب فى مقابلة بيته ولهذه الكواكب لبعضها فى بيوت بعض مواضع مخصوصة فمنها

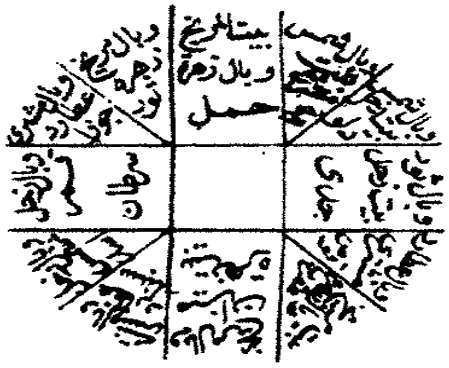

الشرف والهبوط ومنها الاوج والحضيض ومنها الجوزهر (تفسير) ذلك فاما الشرف هو اعز موضع الكواكب فى الفلك والهبوط ضده والاوج اعلى موضع الكواكب فى الفلك والحضيض ضده فشرف الشمس فى الحمل وهو بيت المريخ واوجها فى الجوزاء بيت عطارد وشرف زحل فى الميزان بيت الزهرة واوجه فى القوس بيت المشترى وجوزهره فى السرطان بيت القمر ومعنى الجوزهر تقاطع طريق الكواكب لطريق الشمس بمرها فى البروج فى موضعين احدهما يسمى راس الجوزهر والاخر ذنب الجوزهر وذلك ان زحل اذا سار فى البروج يكون مسيره فى ستة ابراج عن يمنة طريق الشمس ثم يعبر الى الجانب الاخر ويسير ستة ابراج عن يسرة طريق الشمس فيحدث لطريقها تقاطع فى موضعين احدهما يسمى الراس والاخر الذنب ولكل كوكب من الخمسة السيارة جوزهر مثل ما لزحل مذكور ذلك فى الزيجات واما المذكور فى التقاويم فهو الذى للقمر ويقال لهما ايضا العقدتان وانما اختص ذكرهما فى التقاويم لانهما ينتقلان فى البروج الدرج ولهما سير كسير الكواكب ولهما دلالة كدلالة الكواكب واذا اجتمع

To: www.al-mostafa.com

الشمس والقمر فى وقت من الاوقات عند احد هما فى برج واحد ودرجة واحدة انكسف الشمس ولايكون ذلك الافى آخر الشهر لان القمر يصير محاذيا لموضع الشمس من البرج والدرجة فيمنع نور الشمس عن ابصارنا فنراها منكسفة مثل ماتمنع قطعة غيم عن ابصارنا نور الشمس اذا مرت محاذية لابصارنا ولعين الشمس واذا كانت الشمس عند احد هما وبلغ القمر الى الاخر انكسف القمر ولايكون كسوف القمر الا فى نصف الشهر لان القمر فى نصف الشهر يكون فى البرج المقابل للبرج الذى فيه الشمس وتكون الارض فى الوسط فتمنع نور الشمس عن اشراقه على القمر فيرى القمر منكسفا لانه ليس له نور من نفسه وانما يكتسى النور من الشمس ومثال ذلك هذين المثالين

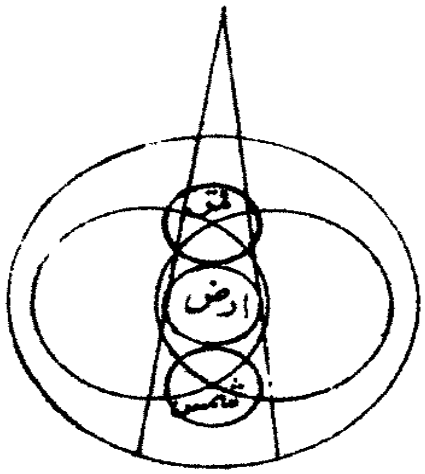

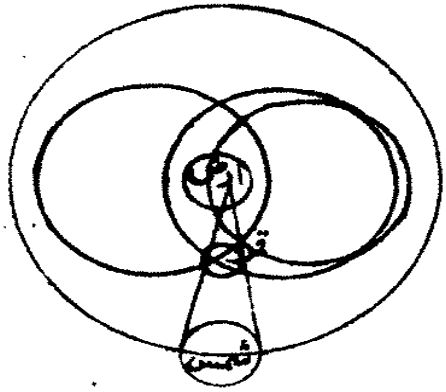

وشرف المشترى فى السرطان واوجه فى السنبلة وراس جوزهره فى الجوزاء وشرف المريخ فى الجدى واوجه فى الاسد وجوزهره فى الحمل وشرف الزهرة فى الحوت واوجها فى الجوزاء وراس جوزهرها فى الثور وشرف عطارد فى السنبلة واوجه فى الميزان وجوزهره فى الحمل وشرف القمر فى الثور واوجه فى البروج متحرك يعرف موضعه ذلك من التقويم والزيج وجملته ان القمر اذا قارن الشمس فهو عند الاوج اوقابلها فهو عند الاوج وفى مقابلة شرف كل كوكب هبوطه من البرج السابع مثله وفى مقابلة الاوج الحضيض مثل ذلك وفى مقابلة شرف راس الجوزهر موضع الذنب من البرج السابع مثله ❊ فصل فى ذكر ارباب المثلثات والوجوه والحدود ❊ اعلم ان هذه الكواكب السيارة لبعضها فى بيوت بعض شركة والحدود تفصيل ذلك ان كل ثلثة ابراج على طبيعة واحدة تسمى المثلثات كما بين من قبل ذلك وتديرها ثلثة كواكب تسمى ارباب المثلثات يستدل بها على اثلاث اعمار

المواليد فارباب المثلثات الناريات بالنهار الشمس ثم المشترى وبالليل المشترى ثم الشمس وشريكهما بالليل والنهار زحل وارباب المثلثات الترابيات بالنهار الزهرة ثم القمر وبالليل القمر ثم الزهرة وشريكهما بالليل والنهار المريخ وارباب المثلثات الهوائيات بالنهار زحل ثم عطارد وبالليل عطارد ثم زحل وشريكهما بالليل والنهار المشترى وارباب المثلثات المائيات بالنهار الزهرة ثم المريخ وبالليل المريخ ثم الزهرة وشريكهما بالليل والنهار القمر ❊ فصل فى ذكر ارباب الوجوه فنقول ❊ اعلم ان كل برج من هذه الابراج ينقسم ثلثة اثلاث كل ثلث عشر درجات يسمى وجها منسوبا ذلك الى كوكب من السيارة يقال له رب الوجه يستدل به على صورة المولود وعلى ظواهر الامور تفصيل ذلك العشر درجات الاولى من برج الحمل وجه المريخ وعشر درجات الثانية وجه الشمس وعشر درجات الاخيرة وجه الزهرة وعشر درجات من الثور وجه عطارد والعشر الثانية وجه القمر والعشر الاخيرة وجه زحل وعشر درجات من الجوزاء وجه المشترى والعشر الثانية وجه المريخ والعشر الاخيرة وجه الشمس وعلى هذا القياس الى آخر الحوت كل عشر درجات وجه لكوكب واحد على توالى افلاكها كما بينا فاما ذكر الحدود وارباب بها فان كل برج من هذه الابراج ينقسم بخمسة اقسام مختلفة الدرج اقل جزء منها درجتان واكثرها اثنتا عشرة درجة كل جزء منها يسمى حدا منسوبا ذلك الحد الى كوكب من الخمسة السيارة يقال له رب الحد يستدل به على اخلاق المولود وليس للشمس ولا للقمر فيها نصيب وقد صورنا لحسابه دائرة فيها مكتوب حرفان حرفان الحرف الاول من اسم صاحب الحد والثانى كمية درج وكذلك حساب الوجوه حرفان اسم صاحب الوجه حرف والثانى كمية درج الوجه وهذه اسماؤها كيوان ك مشترى م بهرام ب شمس ش قمر ق زهره ز عطارد ع فاما الاوسع من الدائرة فهو حساب الحدود حرفان حرفان والدائرة الوسطى حساب الوجوه مثل ذلك

❊ فصل ❊ فى ذكر الكواكب السيارة فنقول اثنان منها نيران وهما الشمس والقمر واثنان منها سعدان وهما المشترى والزهرة واثنان منها نحسان وهما زحل والمريخ وواحد ممتزج وهو عطارد وعقدتان وهما الراس والذنب ❊ ذكر طبائعهما ❊ الشمس ذكر حار نارى نهارى سعد زحل بارد يابس ذكر

نهارى نحس المشترى حار رطب ذكر نهارى سعد المريخ حاريابس انثى ليلى نحس الزهرة باردة رطبة مؤنثة ليلية سعد عطارد لطيف ممتزج ميال القمر بارد رطب انثى ليلى سعد اسود الراس مثل المشترى الذنب مثل زحل ﴿ ذكر انوارها ﴾ نور الشمس خمس عشرة درجة امامها ومثل ذلك خلفها نور زحل والمشترى كل واحد تسع درجات قدامه ومثل ذلك خلفه نور المريخ ثمان درجات قدامه ومثل ذلك خلفه نور الزهرة وعطارد كل واحد سبع درجات امامه ومثل ذلك خلفه نور القمر اثنتاعشرة درجة قدامه ومثل ذلك خلفه ذكر مالها من الايام والليالى فاعلم ان الليل والنهار وساعاتهما مقسومة بين الكواكب السيارة فاول ساعة من يوم الاحد ومن ليلة الخميس للشمس و اول ساعة من يوم الاثنين و من ليلة الجمعة للقمر و اول ساعة من يوم الثلثا و من ليلة السبت للمريخ و اول ساعة من الاربعا وليلة الاحد لعطارد و اول ساعة من يوم الخميس وليلة الاثنين للمشترى و اول ساعة من يوم الجمعه وليلة الثلثا للزهرة و اول ساعة من يوم السبت و ليلة الاربعا لزحل فاما سائر ساعات الليل والنهار فمقسومة بين هذه الكواكب على توالى افلاكها مثال ذلك أن الساعه الثانيه من يوم الاحد للزهرة التى فلكها دون فلك الشمس و الساعة الثالثة لعطارد الذى فلكه دون فلك الزهرة والساعة الرابعة للقمر الذى فلكه دون فلك عطارد والساعة الخامسة لزحل والساعة السادسة للمشترى والساعة السابعة للمريخ والساعة الثامنة للشمس والتاسعة للزهرة والعاشرة لعطارد والحادية عشر للقمر والثانية عشر لزحل وعلى هذا الحساب سائر ساعات الايام والليالى يبتدء من رب الساعة الاولى على توالى افلاكها كما بينا فصل فى (ذكر) ما للكواكب السيارة من الاعداد ان هذه الكواكب السيارة لكل واحد منها دلالة على اعداد معلومة من السنين والشهور والايام والساعات يستدل بها على كمية اعمار المواليد وعلى طول بقاء الكائنات فى عالم الكون والفساد فمنها الكبرى والوسطى والصغرى حسبما بيناورتبنا فى هذا الجدول

سنو الكواكب	للشمس	للزهره	لعطارد	للقمر	لزحل	للمشترى	للمريخ
كبرى	١٢٠	٨٢	٩٦	١٠٨	٥٧	٧٩	٦٦
وسطى	٣٩	٤٥	٤٢	٣٩	٤٣	٤٥	٤٠
صغرى	١٩	٨	٢٠	٢٥	٣٠	١٢	١٥

فصل فى ذكر دوران الفلك

وقسمة ارباعه فنقول الفلك المحيط دائم الدوران كالدولاب يدور من من المشرق الى المغرب فوق الارض ومن المغرب الى المشرق تحت الارض فيكون فى دائم الاوقات نصف الفلك ستة ابراج مائة وثمانون درجة فوق الارض ويسمى يمنة والنصف الاخر ستة ابراج مائة وثمانون درجة تحت الارض ويسمى يسرة وكلما طلعت درجة من افق المشرق غابت نظيرتها فى افق المغرب من البرج السابع منه ستة ابراج طلوعها بالنهار وستة ابراج طلوعها بالليل ويكون فى دائم الاوقات درجة فى افق المشرق واخرى نظيرتها فى افق المغرب درجة اخرى فى كبد السماء تسمى وتد العاشر واخرى نظيرتها منحطة تحت الارض تسمى وتد الرابع فيكون الفلك فى دائم الاوقات منقسما باربعة اقسام كل ربع منها تسعون درجة فمن وتد الطالع الى وتد العاشر تسعون درجة يقال لها الربع الشرقى الصاعد ومن وتد وسطى الشمالى الى وتد المغرب تسعون درجة يقال لها الربع الجنوبى الهابط ومن وتد المغرب الى وتد الارض تسعون درجة يقال لها الربع الغربى الهابط فى الظلمة ومن وتد الارض الى وتد المشرق تسعون درجة يقال لها الربع الشمالى الصاعد ❊ ذكر ❊ دوران الشمس فى البروج وتغييرات ارباع السنة فنقول الشمس تدور فى البروج الاثنى عشر فى كل ثلث مائة وخمسة وستين يوما وربع يوم دورة واحدة تقيم فى كل برج ثلثين يوماً وكسرا وفى كل درجة يوما وليلة وكسرا تكون بالنهار فوق الارض وبالليل تحت الارض وتكون فى الصيف فى البروج الشمالية ترتفع فى الهواء وتقرب من سمت رؤسنا وفى الشتاء تكون فى البروج الجنوبية وتنحط فى الهواء وتبعد من رؤسنا وفى الاوج ترتفع فى الفلك وتبعد من الارض وفى الحضيض تنحط فى الفلك وتقرب من الارض وهذا مثال ذلك

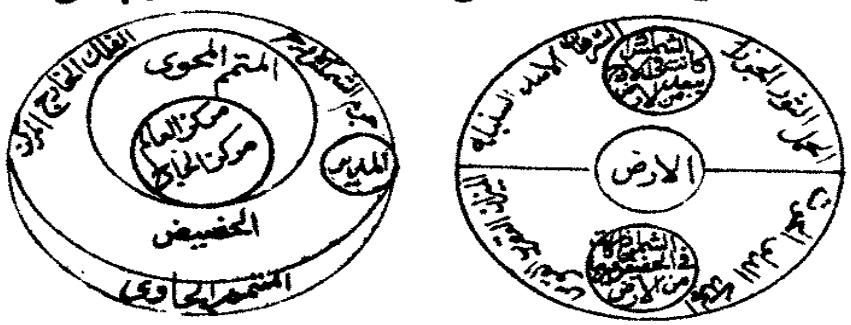

❊ فصل فى ذكر ❊ نزول الشمس فى ارباع الفلك وتغييرات الزمان فنقول اذا نزلت

الشمس اول دقيقة من برج الحمل استوى الليل والنهار واعتدل الزمان وانصرف الشتأ ودخل الربيع وطاب الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية ومدت الانهار ونبعت العيون ونبت العشب وطال الزرع ونمى الحشيش وتلالاء الزهر واورق الشجر وتفتح النور واخضر وجه الارض ونتجت البهائم ودرت الضروع وتكونت الحيوانات وانتشرت على وجه الارض واخرجت الارض زخرفها وازينت وفرح الناس واستبشروا وصارت الدنيا كانها صبية شابة تزينت وتحلت للناظرين ❊ فصل فى ذكر دخول الصيف فنقول ❊ اذا بلغت الشمس آخر الجوزاء واول السرطان تناهى طول النهار وقصر الليل واخذ النهار فى النقصان وانصرف الربيع ودخل الصيف واشتد الحر وحمى الهواء وهبت السموم ونقصت المياه ويبس العشب واستحكم الحب وادرك الحصاد ونضجت الثمار وسمنت البهائم واشتدت قوة الابدان خصبت الارض وكثر الريف ودرت اخلاف النعم وبطر الانسان وصارت الدنيا كانها عروس منعمة رعناء ذات جمال ❊ فصل فى ذكر ❊ دخول الخريف فنقول واذا بلغت الشمس آخر السنبلة واول الميزان استوى الليل والنهار مرة اخرى واخذ الليل فى الزيادة وانصرف الصيف ودخل الخريف وبرد الهواء وهبت ريح الشمال وتغير الزمان وجفت الانهار وغارت العيون واصفر ورق الاشجار وصرمت الثمار ويبست البيادر واحرز الحب وفنى العشب واغبر وجه الارض وهزلت البهائم وماتت الهوام وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحوش تطلب البلدان الدفيه واخذ الناس يحرزون القوت للشتاء وصارت الدنيا كانها كهلة موبرة قد تولت عنها ايام الشباب ❊ فصل فى ذكر ❊ دخول الشتاء فنقول اذا بلغت الشمس اخر القوس واول الجدى تناهى طول الليل وقصر النهار واخذ النهار فى الزيادة وانصرف الخريف ودخل الشتاء واشتد البرد وخشن الهواء وتساقط ورق الشجر ومات اكثر النبات وانجحرت هوام الحيوانات فى بطن الارض وضعفت قوى الابدان وعرى وجه الارض من زينته ونشاءت الغيوم وكثرت الانداء واظلم الهواء وكلح وجه الارض وهرم الزمان ومنع الناس عن التصرف وصارت الدنيا كانها عجوزة هرمة قد دنا منها الموت فاذا بلغت الشمس اخر الحوت واول الحمل عاد الزمان كما كان فى العام الاول وهذا دابه وذلك تقدير العزيز العليم

﴿فصل فى ذكر﴾ دوران زحل فى البروج وحالاته من الشمس فنقول زحل يدور فى البروج فى كل ثلثين سنة بالتقريب دورة واحدة يقيم فى كل برج سنتين ونصفا وفى كل درجة شهرا وفى كل دقيقة اثنتا عشرة ساعة وتقابله الشمس فى كل سنة مرة اذا صارت فى السابع منه وتربعه مرتين مرة يمنة ومرة يسرة وتقارنه فى كل سنة مرة اذا صارت معه فى برج واحد ودرجة واحدة ثم تجاوره الشمس ويظهر زحل بعد عشرين يوما من المشرق بالغدوات قبل طلوع الشمس ويسير زحل من وقت مفارقة الشمس له الى ان تقارنه مرة اخرى ثلثمائة واحد وثمانين يوما من ذلك (١٢٣) مستقيما مشرقا و(١٣٤) يوما راجعا و(١٢٤) يوما مستقيما مغربا وذلك دابهما فى كل سنة (فصل فى ذكر) دوران المشترى فى البروج وحالاته من الشمس المشترى يدور فى كل البروج فى اثنتى عشر سنة بالتقريب مرة واحدة يقيم فى كل برج سنة وفى كل درجتين ونصف شهرا وفى خمس دقائق يوما وليلة وتقابله الشمس فى كل سنة مرة اذا صارت فى البرج السابع منه وتربع مرتين مرة يمنة ومرة يسرة وتقارنه فى كل سنة مرة اذا صارت معه فى برج واحد ودرجة واحدة ثم تجاوره الشمس ويظهر المشترى بعد عشرين يوما من المشرق بالغدوات قبل طلوعها ويسير المشترى من وقت مفارقتها الى وقت مقارنتها دفعة اخرى ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما من ذلك (١٤٤) يوما مستقيما مشرقا و (١١١) يوما راجعا و(١٤٤) يوما مستقيما مغربا وذلك دابهما ﴿فصل فى ذكر﴾ دوران المريخ وحالاته من الشمس فنقول المريخ يدور فى الفلك فى سنتين الا شهرا دورة واحدة بالتقريب ويقيم فى كل برج (٤٥٧) يوما يزيد وينقص وفى كل درجة سبعة ايام واذا رجع فى البرج اقام فيه ستة اشهر يزيد وينقص ويقابل الشمس فى هذه المدة مرة عند رجوعه ومرة عند وروده من البرج السابع وتربعه مرتين مرة يمنة ومرة يسرة وتقارنه فى هذه المدة مرة اذا صارت معه فى برج واحد ودرجة واحدة ثم تجاوره الشمس ويسير المريخ تحت شعاع الشمس مقدار شهرين ثم يظهر بالغدوات من المشرق قبل طلوع الشمس مقدار شهرين ويسير المريخ من وقت مفارقة الشمس له الى ان تقارنه مرة اخرى ٧٠٧ يوما من ذلك ٣٢٠ يوما مستقيما مشرقا و ٨٨ يوما راجعا ٤٠٠ يوما مستقيما مغربا وذلك دابهما ﴿فصل فى ذكر﴾ دوران

الزهرة فى الفلك وحالاتها من الشمس فنقول الزهرة تدور فى البروج مثل دوران الشمس غير انها تسرع السير تارة تسبق الشمس وتسير قدامها وتارة تبطئ فى السير وترجع فتصير خلفها فيقارنها مرة وهى راجعة ومرة اخرى وهى مستقيمة فاذا قارنتها وهى راجعة ظهرت بعد خمسة ايام طالعة من المشرق بالغدوات قبل طلوع الشمس وترى ثمانية اشهر تطلع فى اواخر الليل فيقال لها مشرقية ثم تسرع السير وتلحق بالشمس وتسير تحت شعاعها ثلثة اشهر لاترى فترى ثم تظهر بالعشيات فى المغرب عند غروب الشمس فترى ثمانية اشهر ثم تغيب فى اوائل الليل وتسمى مغربية فمن وقت مقارنتها الشمس وهى مستقيمة تكون ٥٧٨ يوما من ذلك يكون ٥٠ يوما راجعة والباقى مستقيمة واكثر ماتبعد عن الشمس سبع واربعون درجة قدامها ومثل ذلك خلفها وذلك دابها ❊ فصل فى ذكر ❊ دوران عطارد فى الفلك وحالاته من الشمس فنقول حالات عطارد من الشمس مثل حالات الزهرة منها غير ان عطارد من وقت مفارقة الشمس وهو مستقيم السير الى ان يقارنها مرة اخرى على تلك الحال يكون ١٢٠ يوما من ذلك تسعون يوما راجعا والباقى مستقيما واكثر مايبعد من الشمس سبع وعشرون درجة قدامها ومثل ذلك خلفها ويرجع فى كل سنة ثلث مرات ويحترق ستة مرات ويشرق ثلث مرات ويغرب ثلث مرات وذلك دابه ابدا وهذا مثال ذلك ❊ فصل فى ذكر ❊ دوران القمر وحالاته من الشمس فنقول القمر يدور فى البروج فى كل سنة عربية اثنتى عشر مرة فى كل شهر يقيم مرة واحدة وفى كل برج يومين وثلثا وفى كل منزل يوما وليلة وفى كل درجة ساعتين بالتقريب ويقابل الشمس فى كل شهر مرة ويربعها مرتين مرة يمنة ومرة يسرة ويقارنها فى كل شهر مرة فلا يرى يومين ثم يظهر فى المغرب بعد مغيب الشمس ويهل ثم يزيد فى نوره كل ليلة نصف سبع الى ان يستكمل ويمتلى من النور ليلة البدر الرابعة عشر من كل شهر ثم ياخذ فى النقصان فينقص كل ليلة نصف سبع الى ان يمحق فى آخر الشهر وللقمر فى البروج ثمانية

مطارد الاوج الحامل
المتمم الجموى للمدبرين
المتمم الجموى للمدبرين
فى كن الدبير
فى كن الحامل
المدبر
المتمم الحاوى للحامل من المدبرين
المتمم الحاوى للمدبر من الشمال

و عشرون منزلة كما قال الله تعالى و القمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم و فى ثلثة ابراج منها سبعة منازل و فى كل برج منزلتان و ثلث و هذه اسماؤها السرطان و البطين و الثريا و الدبران و الهقعة و الهنعة و الذراع و هذه منازل الربيع و النثرة و الجبهة و الطرف و الذبرة و الصرفة و العوا و السماك فهذه منازل الصيف و الغفر و الزبانيان و الاكليل و القلب و الشولة و النعائم و البلدة فهذه منازل الخريف و سعد الذابح و سعد بلع و سعد السعود و سعد الاخبية و الفرغ المقدم و الفرغ المؤخر و بطن الحوت فهذه منازل الشتاء ثم (اعلم) ان الكواكب السيارة تسير فى هذه البروج الاثنى عشر بحركاتها المختلفة كما بينا و ربما اجتمعت منها اثنان فى برج واحد او ثلثة او اربعة او خمسة او ستة او كلها فاذا اجتمعت منها اثنان فى درجة واحدة من البرج فيقال لهما مقترنان فاما فى اكثر الاوقات فانها تكون متفرقة فى البروج و يعرف مواضعها فى البروج و الدرج كيف تكون كانت متفرقة او مجتمعة من التقويم و الزيج يعرف حساب ذلك ❁ فصل ❁ فى ذكر البيوت الاثنى عشر فنقول اذا ولد المولود او حدث امر من الامور فلا بد من ان يكون فى تلك اللحظة درجة طالعة من افق المشرق فمن تلك الدرجة الى تمام ثلثين درجة مما يتلوها يسمى الطالع بيت الحيوة سواء كان ذلك من برج واحدا و من برجين و من تمام ثلثين درجة الى تمام ستين درجة يسمى الثانى بيت المال و الى تمام تسعين درجة يسمى الثالث بيت الاخوة و الى تمام مائة و عشرين درجة يسمى الرابع بيت الاباء و الى تمام مائة و خمسين درجة يسمى الخامس بيت الاولاد و الى تمام مائة و ثمانين درجة يسمى السادس بيت الامراض و الى تمام مائتين و عشر درجات يسمى السابع بيت الازواج و الى تمام مائتين و اربعين درجة يسمى الثامن بيت الموت و الى تمام مائتين و سبعين درجة يسمى التاسع بيت الاسفار و الى تمام ثلثمائة درجة يسمى العاشر بيت السلطان و الى تمام ثلثمائة و ثلثين درجة يسمى الحادى عشر بيت الرجاء و الى تمام ثلثمائة و ستين درجة يسمى الثانى عشر بيت الاعداء و كل بيت من هذه البيوت و مراعاته يدل على اشياء كثيرة تركنا ذكرها لانها مذكورة فى كتب الاحكام بشرحها ❁ فصل ❁ ثم اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله و ايانا بروح منه ان العاقل الفهيم اذا نظر فى علم النجوم و فكر فى سعة هذه الافلاك و سرعة دورانها و عظم هذه

الكواكب وعجيب حركاتها واقسام هذه البروج وغرائب اوصافها كما وصفنا تشوقت نفسه الى الصعود الى الفلك والنظر الى ماهنالك معاينة ولكن لايمكن الصعود هنالك بهذا الجسد الثقيل الكثيف بل النفس اذا فارقت هذا الجسد ولم يعقها شئ من سؤ اعمالها وفساد ارائها وتراكم جهالاتها ورداءة اخلاقها فهي هناك في اقل من طرفة عين بلازمان لان كونها حيث همتها ومحبوبها كما يكون نفس العاشق حيث معشوقه فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ومعشوقها هذه اللذات المحسوسة المحرقة الجرمانية وشهواتها هذه الزينة الجسمانية فهي لاتبرح من ههنا ولا تشتاق الصعود الى عالم الافلاك ولاتفتح لها ابواب السماء ولاتدخل الجنة مع زمرة الملائكة حتى يلج الجمل في سم الخياط بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الاجسام المستحيلة المتضادة تارة من الكون الى الفساد وتارة من الفساد الى الكون كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب لابثين فيها احقابا مادامت السموت والارض لايذوقون فيها برد عالم الارواح التي هي الروح والريحان ولايجدون لذة شراب الجنان المذكورة في القران ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين الظالمين لانفسهم الكافرين لحقائق الاشيأ ويروى عن سيد المرسلين ورسول رب العالمين صلوات الله وتحياته عليه وعلى اله انه قال الجنة في السمأ وجهنم في الارض ويحكى في الحكمة القديمة انه من قدر على خلع جسده ورفض حواسه وتسكين وسواسه صعد الى الفلك وجوزى هناك باحسن الجزاء ويقال ان بطليموس كان يعشق علم النجوم فجعل علم الكسوف سلما صعد به الى الفلك فمسح بها الافلاك المهندسة وابعادها بجملتها والكواكب واعظامها ثم دونه في المجسطي وانما كان ذلك الصعود بالنفس لابالجسد وهكذا يحكى من هرمس المثلث بالحكمة وهو ادريس النبي صلوات الله عليه انه صعد الى فلك ودار معه ثلثين سنة حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم لايزال كذلك في جميع الافلاك حتى نزل الى الارض فخبر الناس بعلم النجوم واليه اشار بقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقال ارسطاطاليس في كتاب ترلوخيا شبه الرمزاني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني فصرت كاني جوهر مجرد بلابدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا عن جميع الاشيأ قاري في ذاتي من الحسن والجمال والبهأ ما ابقى له متعجبا باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الا

على الفاضل الشريف وقال فيثاغورث فى الوصية الذهبية اذا فعلت ماقلت لك يا ديوجانس وفارقت جسدك حتى تصير مخلا فى الجو فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية ولا قابلا للموت وقال المسيح عليه السلم للحواريين فى وصية له اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى وانا معكم حيث ماذهبتم فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدا وقال سيد الانبياء والمرسلين محمد عليه الصلواة والسلام لاصحابه فى خطبة له طويلة انا واقف لكم على الصراط وانكم سترد ون على الحوض غدا فاقربكم منى منزلا يوم القيمة من خرج من الدنيا على هيئة ماتركته الالا تغير وابعدى الالاتبدلو ابعدى فهذه الحكايات والاخبار كلها دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد وان الانسان العاقل اذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا وصفت عن درن الشهوات والمآثم وزهدت فى الكون ها هنا عند مفارقة الجسد لا يعوقها شئ عن الصعود الى السماء ودخول الجنة والكون هناك مع الملائكة وفى مثل هذه النفس قيل

وما كان الاكوكبا كان بيننا ❁ فودعنا جادت معاهده رهم
راى المسكن العلوى اولى بمثله ❁ ففاز واضحى بين اشكاله نجم
واصبح روحا لم يقيده منزل ❁ واضحى بسيطا ليس يحصره وهم

(وقيل بالفارسية نظم)

خواهى كه تا مرك نيايد ترا ❁ خواهى كه از مرك بيابى امان
زير زمين خيز نهفتن بجوئى ❁ بس بفلك برشوى بى نردبان

تريد ان لا ياخذك الموت تريد ان تاخذ من الموت اما ناقم اطلب تحت الارض كنا واصعد الى السماء بلا سلم

خنكى آفتاب زهرهٔ وماه ❁ كه نباشد جاودانه تباه
همه بريك نهاد خويش روند كه ❁ نكردند هركز از يكراه

طوبى للشمس والزهرة والقمر اذا لا يفسدون ابدا بل يسيرون على وتيرة واحدة فلا يعدلون عن الطريق الواحد ابدا وقيل ايضا الان فى هذه السموات جنة ولكنها محفوفة بالمكاره

راست كوئى ستاركان ملكان ❁ چشمهٔ افتاب شاهنشاه
دوست دارند پيش دويا دوئى ❁ يك بديكرى همى كنند نكاه

م نه بخوابند نه بخود مشغول ❁ نه بتدبير جيش وحرب سپاه

فان الكواكب ملوك والشمس فيها ملكان فلا هم نيام ولاهم مشاغيل فى تدبير الحروب والعساكر ولاتشاجر بينهم بل اصدقاء متواجهون وكل واحد منهم ينظر الاخر ويتامله قال الله تعالى اخوان على سرور متقابلين وانما ذكرنا هذه المعانى فى هذه الرسالة لان اكثر اهل زماننا الناظرين فى علم النجوم شاكون فى امر الاخرة متحيرون فى احكام الدين جاهلون باسرار النبوات منكرون للبعث والحساب فدللناهم على صحة امور الدين من صناعتهم واحتججنا عليهم ليكون اقرب لفهمهم واوضح لتبيانهم ❁ فصل ❁ واعلم يا اخى بان علة كون الافلاك تسع طبقات والبروج اثنى عشر والكواكب السيارة سبعة ومنازل القمر ثمانية وعشرين واقتصارهم (ها) على هذه الاعداد فيه حكمة جليلة لايبلغ فهم البشر كنه معرفتها ولكن نذكر من ذلك طرفا ليكون تنبيها لنفوس المرتاضين بالنظر فى خواص العدد ومطابقة الموجودات بخواص العدد وطبيعته على راى الحكماء الفيثاغوريين وذلك ان هاؤلاء الحكماء لما نظروا فى طبيعة العدد وجدوا لكل عدد خاصة ليست لغيره ثم تاملوا احوال الموجودات فوجدوا كل نوع منها قد اقتصر على عدد مخصوص لااقل ولا اكثر ثم بحثوا عن طبيعة ذلك الموجود وخاصة ذلك العدد فكانا مطابقين واستبان لهم اتقان الحكمة الالهية فيهما فمن اجل هذا قالوا ان الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصه فمن عرف طبيعة العدد وانواعه وخواص تلك الاعداد (حاشية الانواع) تبين له اتقان الحكمة فى كون الموجودات على اعداد مخصوصة وكون الكواكب السيارة سبعة مطابق لاول عدد كامل وكون الافلاك تسعة مطابق لاول عدد مجذور فرد وكون البروج اثنى عشر مطابق لاول عدد زائد وكون المنازل ثمانية وعشرين مطابق لثانى عدد تام ولما كانت السبعة مجموعة من ثلثة واربعة والاثنى عشر من ضرب ثلثة فى اربعة وثمانية وعشرون من ضرب سبعة فى اربعة فبواجب الحكمة صارت مقصورة على هذه الاعداد وكانت التسعة والاثنى عشر والسبعة مجموعها ثمانية وعشرون عدد التكون الموجودات الفاضلة مطابقة للاعداد الفاضلة فصل واما الحكمة فى كون الكواكب السبعة السيارة اثنان منها نيران واثنان منها سعدان واثنان منها نحسان وواحد ممتزج وكون البروج اثناعشر اربعة منها منقلبة واربعة

منها ثابتة واربعة منها ذوات جسدين وكون العقدتين فى خللها فالحكمة فى ذلك اكثر مما لا يحصى ولكن نذكر منها طرفا ليكون دليلا على الباقى وذلك ان البارى جل ثناءه بواجب حكمته جعل حال الموجودات بعضها ظاهرا جليا لا يخفى وبعضها باطنا خفيا لا تدركه الحواس فمن الموجودات الظاهرة الجلية جواهر الاجسام واعراضها ومن الموجودات الباطنة الخفية جواهر النفوس وحالاتها ومن الموجودات الظاهرة الجلية ايضا امور الدنيا ومن الموجودات الباطنة الخفية عن اكثر العقول امور الاخرة ثم جعل ما كان منها ظاهرا جليا دليلا على الباطن الخفى فمن ذلك النيران الشمس والقمر فان احدهما الذى هو القمر دليل على امور الدنيا وحالات اهلها من الزيادة والنقصان والتغيير والمحاق والاخر الذى هو الشمس دليل على امور الاخرة وحالات اهلها من التمام والكمال والنور والاشراق ومن ذلك حال السعدين المشترى والزهرة فان احدهما دليل على سعادة امور ابناء الدنيا وهى الزهرة وذلك انها اذا استولت على المواليد دلت لهم على نعيم الدنيا من الاكل والشرب والنكاح وسائر الملاذ ومن كانت هذه حاله فى الدنيا فهو من السعداء فى الدنيا واما المشترى فهو دليل على سعادة ابناء الاخرة وذلك انه اذا استولى على المواليد دل لهم على صلاح الاخلاق وصحة الدين وصدق الورع ومحض التقى ومن كانت هذه حاله فى الدنيا فهو من السعداء فى الاخرة ومن ذلك ايضا النحسان زحل والمريخ فان احدهما دليل على منحسة ابناء الدنيا وهو زحل وذلك انه اذا استولى على المواليد دل لهم على الشقاء والبوس والفقر والامراض والعسر فى الامور ومن كانت هذه حاله فى الدنيا فهو من الاشقياء فيها واما المريخ فهو دليل على منحسة ابناء الاخرة وذلك انه اذا استولى على المواليد دل لهم على الشرور من الفسق والفجور والقتل والسرقة والفساد فى الارض ومن كانت هذه حاله فى الدنيا فهو من الاشقياء فى الاخرة واما من استولى على مولده المشترى والزهرة فدلالته على السعادة فى الدنيا والاخرة واما من استولى على مولده زحل والمريخ بنحوسهما فدلالته على المنحسة فى الدنيا والاخرة واما امتزاج عطارد بالسعادة والنحوسة فدليل على امور الدنيا والاخرة وتعلق احدهما بالاخر واما كون البروج المنقلبة وحالاتها يدل على تقلب احوال ابناء الدنيا والبروج الثابتة على ثبات احوال ابناء الاخرة والبروج ذوات الجسدين

تدل على تعلق امور الدنيا والاخرة احدهما بالاخرى وقد قيل ان طالع الدنيا السرطان وهو برج منقلب واوتاده مثله واما العقدتان اللتان يسمى احدهما راس التنين والاخر الذنب فليستا بكوكبين ولاجسمين ولكنهما امران خفيان كما بينا قبل ولهما حركات فى البروج كحركات الكواكب ولهما دلالة على الكائنات كدلالة الكواكب فالراس دلالته كدلالة الكواكب السعود والذنب دلالته كدلالة الكواكب النحوس وهما خفيا الذات وظاهرا الافعال فخفاء ذاتهما وظهور افعالهما دليل على ان فى العالم نفوساً افعالها ظاهرة وذواتها خفية يسمون الروحانيين وهم اجناس الملئكة وقبائل الجن واحزاب الشياطين فاما اجناس الملئكة هى نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت اجسادها واستقلت بذاتها وفازت ونجت وساحت فى فضاء الافلاك وسعة السموات فهى مغتبطة فرحانة مسرورة ملتذة مادامت السموات والارض واما عفاريت الجن ومردة الشياطين فهى نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة قبل وقتا من الزمان ففارقت اجسادها غير مستبصرة ولا متهذبة فبقيت عميا عن روية الحقائق وصما عن استماع الصواب وبكما عن النطق الفكرى فى المعانى اللطيفة فهى سائحة فى ظلمات بحر الهيولى غائصة فى قعر الاجساد المظلمة ذى ثلث شعب تهوى فى هاوية البرزخ كلما نضجت جلودهم بالبلى بدلوا جلودا غيرها بالكون فذلك دابهم مادامت السموات والارض لابثين فيها احقابا لا يجدون من نسيم عالم الارواح ولا يذوقون لذة شراب المعارف فهذه احوالهم الى يوم يبعثون واما الظاهر من تاثيرات الراس والذنب فكسوفهما النيرين وذلك انهما من اوكد الدلائل فى كسوفهما وانما اقتضت الحكمة كسوف النيرين لكيما يزول التهمة والريبة من قلوب المرتابين بانهما لوكانا الهين لما انكسفا وانما صارت محنة الشخصين النيرين الجليين بامرين خفيين ليكون الدلالة على ان اعظم المحنة من الشياطين على الانبياء صلوات الله عليهم الذين هم شموس بنى آدم واقمارهم ومن ذلك قصة ابليس مع آدم ابى البشر واخراجه له من الجنة وقصة ركوبه مع نوح فى السفينة وقصته مع ابراهيم خليل الرحمن عليه السلم يوم طرح فى النار واصلاح المنجنيق وقصته مع الكليم عليه السلم حين

وسوس اليه ان هذا الكلام الذى تسمع لعله ليس هو من كلام الله فعند ذلك قال موسى رب ارنى انظر اليك وقصته مع المسيح عليه السلام وزكريا ويحيى وغيرهم من الانبيأ صلوات الله عليهم معروفة يطول شرحها وانما ذكرنا هذه الحروف فى هذه الرسالة لان اكثر اهل زماننا الناظرين فى علم النجوم شاكون فى امر الاخرة متحيرون فى احكام الدين جاهلون باسرار النبوات منكرون للحساب والبعث فدللناهم على تحقيق ما انكروه من صناعتهم ليكون اقرب الى فهمهم واوضح لبتيانهم وكذلك فعلنا فى سائر رسائلنا التى عملناها فى فنون العلم ﴿ فصل ﴾ واذ قد ذكرنا طرفا من علم الهيئة وتركيب الافلاك شبه المدخل والمقدمات ونريد ان نذكر طرفا من علم الاحكام الذى يعرف بالاستدلال واعلم يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه بان العلماء مختلفون فى تصحيح علم احكام النجوم وحقيقتها فمنهم من يرى ويعتقد بان الاشخاص الفلكية دلالات على الكائنات فى هذا العالم قبل كونها ومنهم من يرى ويعتقد بان لها افعالا وتاثيرات ايضا مع دلالاتها ومنهم من يرى ويعتقد بان ليس لها افعال ولا دلالات ولا تاثيرات البتة بل يرى ان حكمها حكم الجمادات والموات بزعمهم فاما الذين قالوا بان لها دلالات فهم اصحاب الاحكام فانما عرفوا دلالاتها بالتجارب وشدة العناية فى كثرة الارصاد لحركاتها وتاثيراتها والنظر فيها واعتبار احوالها وشدة البحث عنها والتامل لتصاريف امورها على ممر الايام والشهور والسنين امة بعد امة وقرنا بعد قرن وكلما ادركوا شيئا منها اثبتوه فى الكتب على ما هو مذكور فى كتبهم بشرح طويل واما الذين انكروا ذلك فهم طائفة من اهل الجد ليتركوا النظر فى هذا العلم واعرضوا عن اعتبار احوال الافلاك واشخاصها وحركاتها ودورانها واغفلوا البحث عنها والتامل لتصاريف امورها فجهلوا ذلك وانكروه وعادوا اهله وناصبوهم بالعداوة والبغضاء واما الذين ذكروا بان لها مع دلالتها افعالا وتاثيرات فى الكائنات التى تحت فلك القمر فانما عرفوا ذلك بطريق اخر غير طريق اصحاب الاحكام وبحثوا اشد من بحثهم واعتبروا غير اعتبارهم وهو طريق الفلسفة الروحانية والعلوم النفسانية وتائيد الهى وعناية ربانية ونريد ان نذكر من هذه الفن من العلم طرفا ليكون ارشاد للمحبين للفلسفة والراغبين فيها ودلالة لهم عليها ورغبة فيها ﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه بان كواكب الفلك هم ملئكة الله سبحنه وملوك سمواته خلقهم

لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريته وهم خلفاء الله في افلاكه كما ان ملوك الارض خلفاء الله في ارضه خلقهم وملكهم بلاده وولاهم على عباده ليعمروا بلاده ويسوسوا عباده ويحفظوا شرائع انبيائه بانفاذ احكامها على عباده لصلاحهم وحفظ نظامهم على احسن حالات ما يتأتى فيهم واتم غايات ما يمكنهم البلوغ اليها وافضل نهايات ما يصلون اليها اما في الدنيا واما في الاخرة فعلى هذا المثال والقياس تجري احكام هذه الكواكب في هذه الكائنات التي تحت فلك القمر لها افعال لطيفة وتاثيرات خفية يدق على اكثر الناس معرفتها وكيفيتها كما يدق على الصبيان والجهال معرفة كيفية سياسة الملوك وتدبيرهم في رعيتهم وانما يعرف ذلك منهم العقلاء والبالغون المتاملون للامور فكذلك ايضا لا يعرف كيفية تاثيرات هذه الكواكب وافعالها الا الراسخون في (العلوم) من الحكماء والفلاسفة البالغون في المعارف الربانية والناظرون في العلوم الالهية المؤيدون بتائيد الله تعالى والهامه لهم ﴿فصل﴾ في كيفية وصول قوى اشخاص العالم العلوي الفلكي الى اشخاص العالم السفلي الذي هو عالم الكون والفساد فنقول اعلم ان معنى قول الحكماء العالم انما هو اشارة الى جميع الاشياء (الاجسام) الموجودة وما يتعلق بها من الصفات وهو كله عالم واحد كمدينة واحدة او شخص حيوان واحد ولكن لما كانت الاجسام كلها تنقسم قسمين حسب فنها عالم الافلاك ومنها عالم الاركان الاربعة التي هي النار والهوا والماء والارض ويسمى عالم الكون والفساد فنقول ان اول حد عالم الافلاك هو من اعلى سطح الفلك المحيط الى منتهى مقعر سطح فلك القمر وحد عالم الاركان هو من مقعر سطح فلك القمر الى منتهى مركز الارض ويسمى احدهما العالم العلوي والاخر العالم السفلي لان العالم العلوي مما يلي المحيط والعالم السفلي مما يلي المركز واما الذي فوق الفلك فهو رتبة النفس الكلية التي هي سارية قواها في جميع الاجسام التي في العالمين جميعا من لدن فلك المحيط الى منتهى مركز الارض باذن الباري جل ثناءه ﴿فصل﴾ واعلم يا اخي ايدك الله تعالى واياننا بروح منه بان اول قوة تسري من النفس الكلية نحو العالم في الاشخاص الفاضلة النيرة التي هي الكواكب الثابتة ثم يعد ذلك في الكواكب السيارة ثم بعد ذلك فيما دونها من الاركان الاربعة وفي الاشخاص الكائنة منها من المعادن والنبات والحيوان واعلم يا اخي بان مثال سريان قوى النفس الكلية

والجزئية جميعا كمثل سريان نور الشمس والكواكب فى الهوآء ومطارح شعاعها نحو مركز الارض واعلم بان الكواكب السيارة ترتقى تارة بحركاتها الى اعلى ذرى افلاكها واوجاتها وتقرب من تلك الاشخاص الفاضلة التى تسمى الكواكب الثابتة وتستمد منها النور والفيض والقوى وتارة تنحط الى الحضيض وتقرب من الكون والفساد وتوصل تلك الفيضات والقوى الى هذه الاشخاص السفلية فتسرى فيها كما تسرى قوى النفس الحيوانية فى الدماغ ثم بتوسط الاعصاب تصل الى سائر اطراف البدن كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس فاذا وصلت تلك القوى والفيضات مع مطارح شعاعاتها الى هذا العالم فانها تسرى اولا فى الاركان الاربعة التى هى النار والهوآء والمأ والارض ثم يكون ذلك سبباً لكون الكائنات من المعادن والنبات والحيوان ويكون اختلاف اجناسها وانواعها بحسب اختلاف اشكال الفلك واختلاف الاماكن الازمان لا يعلم احد كثرتها وفنون اشخاصها وتفاوت اوصافها الا الله تعالى الذى هو خالقها وباريها ومنشئها ومصورها كيف شاء ❊ فصل ❊ فى بيان كيفية سعادات الكواكب (الكائنات) ومناحسها فنقول اعلم ايدك الله واياانا بروح منه بان الفلك المحيط دائم الدوران كالدولاب من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق والكواكب هكذا ايضا دائمة الحركات على توالى البروج كما هو بين فى الزيجات والتقاويم وهكذا ايضا الكائنات دائمة فى الكون والفساد متصلا لا ينقطع ليلا ونهارا ولا شتاء ولا صيفا ولكن اذا اتفق فى وقت من الزمان ان تكون الكواكب السيارة فى اوجاتها او اشرافها او بيوتها او حدودها او يكون بعضها من بعض على النسبة الافضل التى تسمى النسبة الموسيقية سرت عند ذلك تلك القوى من النفس الكلية ووصلت بتوسط تلك الكواكب الى العالم السفلى الذى دون فلك القمر وحدث بذلك السبب الكائنات على اعدل مزاج واصح طباع واجود نظام ونشت ونمت وبلغت وكملت الى اقصى مدى غاياتها وتمام نهاياتها التى هى قاصدة نحوها وتسمى تلك الاحوال والاوصاف ومايكون عنها سعادات وخيرات واذا اتفق ان يكون شكل الفلك ومواضع الكواكب على ضد ذلك كان امر الكائنات بالضد ايضا وتناقصت عن بلوغ غاياتها وتمام نهاياتها وسميت مناحس الفلك وسبب الشرور ولا يكون ذلك بالقصد الاول ولكن باسباب عارضة كما بينا فى رسالة

الاراء والمذاهب فى علل الشرور واسبابها فاعرفها من هنالك ﴿ فصل ﴾
فى بيان علة اختلاف تاثيرات الكواكب فى الكائنات الفاسدات التى دون
فلك القمر اعلم ان اشراق الكواكب على الهواء ومطارح شعاعاتها نحو مركز
الارض على سنن واحد ولكن قبول القابلات ليس لها بواحد بل مختلف
بحسب اختلاف جواهرها مثال ذلك ان الشمس اذا اشرقت من الافق
اضاء الهواء من نورها وسخن وجه الارض من انعكاس شعاعاتها كما بينا فى رسالة
الاثار العلوية وجف الطين وذاب الثلج ولان الشمع ونضج الثمار وفتن اللحم
وابيضت ثياب القصار واسود وجهه وانعكس الشعاع من السطوح الصقيلة
الوجوه كوجوه المرايا وسرى الضوء فى الاجسام من الشفافة كالزجاج والبلور
والمياه الصافية وقويت انوار ابصار اكثر الحيوانات وضعفت ابصار بعضها كالبوم
والخفاش وبنات وردان اى خال الحية وماشاكلها من الحيوانات فيكون اختلاف
تلك التاثيرات منها فى هذه الاشياء بحسب اختلاف جواهر هذه الاشياء وتركيبها
ومزاجها وقبولها والاشراق واحد وعلى هذا المثال اختلاف قبولها لتاثيرات سائر
الكواكب فى المواليد وتحاويل السنين ومثال اخر ايضا انه اذا اتفق للفلك شكل
محمود من سعادة احوال الكواكب فى وقت من الزمان وولد فى ذلك الوقت
عدة مواليد من اجناس الحيوانات ومواليد الناس ولكن يكون بعضهم من اولاد
الملوك والرؤسا وبعضهم من اولاد التجار والدهاقين وارباب النعم وبعضهم من
اولاد الفقراء والمساكين والمكدين فلا يكون قبولهم السعادة الفلك على سنن
واحد بل كل واحد بحسب مرتبته وذلك ان اولاد المكدين اذا حسنت احوالهم
وتناهت فى السعادة فهو ان يبلغوا مراتب اولاد التجار وارباب النعم واوساط
الناس وان حسن احوال اولاد التجار فهو ان يبلغوا مراتب اولاد الملوك واولاد
الملوك اذا اقبلوا سعادة الفلك ارتقوا او بلغوا سرير الملك والسلطان الاعظم
وان نحسوا وقصر بهم عن ذلك انحطوا الى ماتحتهم من المراتب وكذلك كل واحد
من اولئك الذين تقدم ذكرهم ينحط من واحد درجة الى ماد ونها فى الرتبة ومثال
اخر ايضا انه اذا اتفق عدة مواليد فى وقت وطالع واحد فى بلدان مختلفة وشكل
الفلك يدل على انهم يكونون شعراء وخطباء غير ان بعضهم فى بلدان العرب وبعضهم
فى بلدان القبط وبعضهم فى بلاد الارمن فقبولهم يختلف لان العرب اسرع قبولا

لخاصية بلده والقبطى دون ذلك والارمنى دونه فعلى هذا القياس والمثال تختلف تاثيرات الكواكب فى الكائنات وقد ذكر العلماء القدماء علل ذلك فى كتب الاحكام بشرح طويل فاعرفه من هنالك ❊ فصل ❊ ثم اعلم يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان لهذه الكواكب السيارة فى افلاكها المختص بها حالات مختلفة فمن ذلك السرعة فى السير والابطاء فى الحركة والوقوف والاستقامة والرجوع والارتفاع فى الاوجات والانحطاط الى الحضيض والكون فى الميل والذهاب فى العرض والبلوغ الى الجوزهر وماشاكل ذلك من الاوصاف المختلفة ولها ايضا فى هذه البروج اقسام وانصبة كالبيوت والوبال والشرف والهبوط والمثلثات والحدود والنوبهرات وماشاكل ذلك ولها ايضا مناظرات بعضها الى بعض واتصالات ومقارنات وانصرافات واحتراقات وتشريق وتغريب والكون فى الاوتاد والزوال عنها وماشاكل ذلك من هذه الاوصاف المذكورة فى كتب الاحكام بشرح طويل وقد ذكرنا طرفا من هذه الاوصاف فيما تقدم من هذه الرسالة واعلم يا اخى بان هذه الكواكب السيارة تسير فى موازات هذه البروج بحركاتها المختلفة فربما اجتمع اثنان منها فى البروج اوثلثة او اربعة او خمسة اوستة اوكلها وذلك فى الندرة وفى الازمان الطوال فاما فى اكثر الاوقات فتكون متفرقة فى البروج ودرجاتها ويعرف مواضعها فى البروج والدرجة والدقيقة من التقاويم والزيجات فى اى وقت شيئت واى زمان كان ثم ❊ اعلم ❊ يا اخى بان الشمس من بين الكواكب كالملك وسائرها كالاعوان والجنود فى التمثيل فالقمر كالوزير وولى العهد وعطارد كالكاتب والمريخ كصاحب الجيش والمشترى كالقاضى وزحل كصاحب الخزائن والزهرة كالجوارى والحرم والافلاك لها كالاقاليم والبروج كالبلدان والسوادات والحدود والوجوه كالمدن والدرجات كالقرى والدقائق كالمحال والاسواق والثواى والمنازل كالدكاكين فى الاسواق والكواكب فى البروج كالارواح لها فى الاجساد ثم اعلم ان الكوكب فى بيته كالرجل فى بلده وعشيرته والكوكب فى مثلثته كالرجل فى منزله اوفى دكانه اوضيعته والكوكب فى شرفه كالرجل فى عزه وسلطانه اوضيعته والكوكب فى وجهه كالرجل فى زيه ولباسه والكوكب فى حده كالرجل فى خلقه وسجيته والكوكب فى اوجه

كالرجل فى اعلى مراتبه والكوكب فى حيزه كالرجل فى حاله اللائقة به والكوكب فى وباله كالرجل المتخلف المدبر والكوكب فى غير حيزه كالرجل فى حال منكرة والكوكب فى برج لاحظ له فيه كالرجل الغريب فى بلد غربته والكوكب فى هبوطه كالرجل الذليل المهين والكوكب فى حضيضه كالرجل الوضيع الحال الساقط عن مرتبته والكوكب تحت الشعاع كالرجل المحبوس والكوكب المحترق كالمريض والكوكب الواقف كالمتحير فى امره والكوكب الراجع كالمخالف والكوكب السريع السير كالرجل المقبل الصحيح والكوكب البطى السير كالرجل الضعيف الذاهب القوة والكوكب فى التشريق كالرجل النشيط والكوكب فى التغريب كالهرم والكوكب الناظر كالطامع الذاهب نحو حاجته والكوكب المنصرف كقاضى وطره والمقترنان من الكواكب كالقرينين من الناس والكوكب فى وتده كالرجل الحاضر للشئ الحاصل فيه والذى فيما يلى الوتد كالجائى المنتظر والزائل كالذاهب الغائب والكوكب فى الطالع كالمولود فى الظهور او الشئ فى الكون وفى الثانى كالمنتظر الذى سيكون وفى الثالث كالذاهب الى لقأ الاخوان وفى الرابع كالرجل فى دار آبائه والشئ فى معدنه والكوكب فى الخامس كالرجل المستعد للتجارة والفرحان بما يرجو وفى السادس كالهارب المنهزم المتعوب وفى السابع كالرجل المبارز المنازع المحارب وفى الثامن كالخائف الوجل وفى التاسع كالرجل المسافر البعيد من الوطن الزائل من سلطانه وفى العاشر كالرجل فى عمله وسلطانه المعروف المشهور وفى الحادى عشر كالرجل الاخ الواد المحب الموافق وفى الثانى عشر كالرجل المحبوس الكاره لموضعه المبغض لما هو فيه واذا توازى كوكبان منها فى درجة من الفلك فيقال انهما مقترنان واذا جاوز احدهما الاخر قيل قد انصرف واذا لحق اخر يقال قد اتصل به والاتصال قد يكون بالمقارنة وقد يكون بالنظر والنظر على اربعة اوجه احدها ان يكون بينهما ستون درجة سدس الفلك والثانى تسعون درجة ربع الفلك او مائة وعشرون درجة ثلث الفلك او مائة وثمانون درجة نصف الفلك فاذا تناظرا بالتسديس فهما كالرجلين الموادين بسبب من الاسباب واذا تناظرا من التثليث فهما كالرجلين المتفقين بالطبع والخلق واذا تناظرا من التربيع فهما كالرجلين المتغالبين اللذين كل واحد منهما يدعى الامر لنفسه واذا تناظرا من المقابلة فهما كالرجلين المتنازعين احدهما الاخر المتكافيين

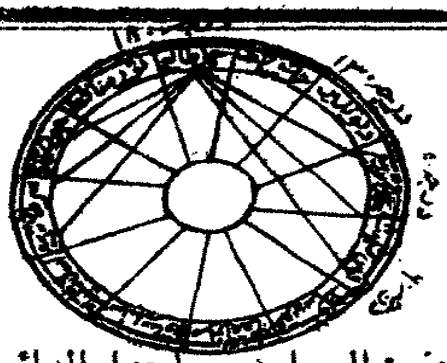

او كالشريكين وهـذا مثـال ذلك فقد بتين بهذه الصورة ان مناظرة الكواكب بعضها الى بعض من سبعة مواضع من درجات الفلك ومعنى مناظراتها هو مطارح شعاعاتها واعلم بان الكواكب تطرح شعاعاتها الى جميع درجات الفلك وتضيئها وتملاءها نورا وضياء كما يضيئ السراج جميع اجزاء الدائرة وبسيطها وانما ذكر علماء النجوم سبعة مواضع منها ظهورا فعالها وبيان تاثيراتها فى هذا العالم من تلك الدرجات المعلومات المناسبات بعضها بعضا لان افعال الكواكب وتاثيراتها فى هذا العالم انما هى بحسب مناسباتها من الارض اعنى نسب اجرامها الى جرم الارض وابعادها من مركز الارض او بحسب تناسب حركاتها بعضها الى بعض وقد بينا طرفا من علم هذا النسب فى رسالة الموسيقى ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه بان كثيرا من الناس يظنون ان علم احكام النجوم هو ادعاء علم الغيب وليس الامر كما يظنون لان علم الغيب (ان يعلم ما يكون) هو التطلع على ما سيكون بلا استدلال ولا علة ولا سبب من الاسباب وهذا مالا يقدر عليه احد من الخلق لا منجم ولا كاهن ولا نبى من الانبياء ولا ملك من الملائكة وبالجملة فليس يعلم الغيب الا الله وحده واعلم يا اخى بان معلومات الانسان ثلثة انواع فمنها ما قد كان وانقضى ومضى مع الزمان الماضى ومنها ما هو كائن موجود فى الوقت الحاضر ومنها ما سيكون فى الزمان المستقبل وله الى هذه الانواع الثلثة من المعلومات ثلث طرقات احدها السماع والاخبار لما كان ومضى والثانى هو الحاس لما هو حاضر موجود والثالث الاستدلال على ما هو كائن فى المستقبل وهذا الطريق الثالث هو الطف الطرقات الثلث وادقها وهو ينقسم الى عدة انواع فمنها بالنجوم ومنها بالزجر والفال والكهانة ومنها بالفكر والروية والاعتبار ومنها بتاويل المنامات ومنها بالخواطر والوحى والالهام وهذا اجلها واشرفها وليس هو (ذلك) بالاكتساب ولكن موهبة من الله تعالى لمن يشاء من عباده فاما علم النجوم فهو اكتساب من الانسان وتكلف منه واجتهاد فى تعلم العلم وطلبه وهكذا الزجر والفال والنظر فى الكف وضرب الحصى والكهانة والقيافة والعيافة وتاويل المنامات وما شاكل ذلك وكلها يحتاج

الانسان فيها الى التعلم والفكر والنظر والروية والاعتبار وبهذا العلم يتفاضل الناس بعضهم بعضا كل واحد يختص بشئ منها ثم اعلم بان الكائنات التى يستدل عليها المنجمون سبعة انواع فمنها الملل والدين اللذان يستدل عليهما من القرانات الكبار التى تكون فى كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها تنقل المملكة من امة الى امة ومن بلد الى بلد ومن اهل بيت الى اهل بيت اخر وهى التى يستدل على حدوثها من القرانات التى تكون فى كل مائتين واربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير المملكة وما يحدث باسباب ذلك من الحروب والفتن التى يستدل عليها من القرانات التى تكون فى كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث والكائنات التى تحدث فى كل سنة من الرخص والغلاء والخصب والجدب والوباء والموت والقحط والامراض والاعلال والحوادث والسلامة منها ويستدل على حدوثها من تحاويل سنى العالم التى عليها تورخ بها التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا بشهر ويوما بيوم التى يستدل عليها من اوقات الاجتماعات والاستقبالات التى تورخ فى التقاويم ومنها احكام المواليد لواحد واحد من الناس فى تحاويل سنيهم بحسبما يوجبه لهم تشكل الفلك ومواضع الكواكب فى اصول مواليدهم وتحاويل سنيهم ومنها الاستدلال على الخفيات من الامور كالخبى والسرقة واستخراج الضمير والمسائل التى يستدل عليها من طالع وقت المسالة والسؤال عنها (فصل) واعلم يا اخى انه ليس فى معرفة الكائنات قبل كونها صلاح لكل احد من الناس لكن لبعضهم وذلك لما فيه من تنغيص العيش واستعجال الهم واستشعار الخوف والحزن والمصائب قبل حلولها وانما نظرت الحكماء فى هذا العلم وبحثت عن هذا السر ليروضوا انفسهم بذلك ويستعينوا بهذا العلم على الترقى الى ماهو اشرف منه واجل وذلك ان الانسان العاقل المحصل المتيقظ القلب اذا نظر فى هذا العلم وبحث عن هذا السر وعن اسبابه وعلله واعتبره بقلب سليم من حب الدنيا انتبهت نفسه من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وانتعشت من موت الخطيئة وانفتحت لها عين البصيرة فابصرت عند ذلك تصاريف الامور وعرفت حقائق الموجودات ورأت بعين اليقين الدار الاخرة وتحققت امر المعاد وعملت عند ذلك لها ومن اجلها وتشوقت اليها وزهدت بالكون اذا فى الدنيا فعند ذلك تهون عليها مصائب الدنيا ولا تغتم ولا تحزن

متى علمت بموجبات احكام النجوم ماسيكون من الحوادث والمصايب والمخاوف كما قال الصادق البار عليه السلام من زهد فى الدنيا هانت عليه المصايب وصدق ذلك قول الله لكيلا تاسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما أتيكم (فصل) واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان فى معرفة علم النجوم فوائد كثيرة فمنها انه متى تقدم الانسان فعلم ما سيكون من حادث فى المستقبل اوكائن بعد ايام امكنه حينئذ ان يدفع عن نفسه بعضها لا بان يمنع كونها ولكن بان يتحرز منها ويستعد لها كما يفعل الناس ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الحوائج واستعداد الدثار ولحر الصيف باتخاذ الكن ولسنى الغلا بالجمع والادخار ومن خوف الفتن بالهرب منها والتباعد عن مواضعها وترك الاسفار عند خوف عواقبها وماشاكل هذه الامور مع علمهم بانه لا يصيبهم منها الا ما كتب لهم او عليهم وخصلة اخرى وهى انه متى علم الناس بالحوادث قبل كونها امكنهم ان يستدفعوا الله اياها ويتقدمون قبل نزولها بالدعاء والتضرع اليه تعالى والاستقالة او الاستغفار والتوبة والانابة اليه وبالصوم والصلوات والقرابين والسؤال لله تعالى ان يصرف عنهم ما يخافون نزوله ويدفع عنهم ما يحذرون شره (فصل) واعلم يا اخى بانك ان نظرت فى اسرار النواميس وتاملت سنن الشرائع واحكام الديانات علمت وتبين لك ان احد اغراض واضعى النواميس كان هذا الذى ذكرت لك وذلك ان موسى عليه السلام اوصى بنى اسرائيل فقال لهم احفظوا وصيتى فانكم تكونون مسعودين ابدا واحفظوا شرائع التوراة واعملوا بفرائضها ووصاياها فان الله يسمع دعاءكم ويرخص اسعاركم ويخصب بلادكم ويكثر اموالكم واولادكم ويكف عنكم شرور اعداءكم ومتى خفتم حوادث الايام ومصائب الزمان فتوبوا الى الله جميعا توبة نصوحا واستغفروه وصلوا له وصوموا وتصدقوا فى السر والعلانية وادعوه تضرعا وخيفة ان يصرف عنكم ما تخافون ويدفع عنكم ما تحذرون ويكشف عنكم ما ينزل بكم من محن الدنيا ومصائبها وحوادث الايام وتسلطها وعلى هذا المثال كانت وصية المسيح عليه السلام لمستجيبيه والحواريين ووصية محمد صلوات الله عليه وعلى آله لاصحابه وكذلك سائر الانبياء سلام الله عليهم ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الفقهاء واهل العلم من اصحاب الحديث واهل الورع والمتنسكين قد نهوا

عن النظر فى علم النجوم وانما نهوا عنه لان علم النجوم جزء من الفلسفة وعلم من علومها ويكره النظر فى العلوم الفلسفية للاحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف احكام الشريعة قدر ما يحتاج اليه مما هو فرض واجب عليه ولا يسعه جهله وتركه فاما من قد تعلم علم الشريعة وعرف احكام الدين وتحقق بامر الناموس فان نظره فى علم الفلسفة لا يزيده فى علم الدين الا تحقيقا ولا فى امر المعاد الا استبصارا ولا بثواب الاخرة الا يقينا ولا اليها الا اشتياقا ولا فى الدنيا الا زهدا ولا فى الاخرة الا رغبة ولا الى الله تعالى الا قربة وفقك الله ايها الاخ وايانا وجميع اخواننا حيث كانوا من البلاد سبيل الرشاد برحمته انه كريم جواد تمت الرسالة والحمد لله رب العلمين

م

الرسالة الرابعة من الرياضيات فى علم الموسيقى فى تهذيب النفس و اصلاح الاخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقتى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون ❊ اعلم ❊ ايها الاخ ايدك الله و ايانا بروح منه و اذ قد فرغنا من ذكر الصنائع العملية الروحانية التى هى اجناس العلوم ومن ذكر الصنائع العملية الجسمانية التى هى اجناس الصنائع و بينا ماهية كل واحد منهما وكمية انواعها وما الاغراض منهما فى المطاوية فى رسالتين لنا فنريد ان نذكر فى هذه الرسالة الملقبة بالموسيقى الصناعة المركبة بين الجسمانية والروحانية التى هى صناعة التاليف ومعرفة النسب وليس غرضنا فى هذه الرسالة تعليم الغنا وصنعة الملاهى وانكان لابد من ذكرهما بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التاليف الذين بهما وبمعرفتهما يكون الحذق فى الصنائع كلها ❊ فنقول ❊ اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان كل صناعة تعمل باليدين فان الهيولى الموضوع فيها انما هى اجسام طبيعية ومصنوعاتها كلها اشكال جسمانية الا صناعة الموسيقى فان الهيولى الموضوع فيها كلها جواهر روحانية وهى نفوس المستمعين وتاثيراتها فيها كلها روحانية ايضا وذلك ان الحان الموسيقار اصوات ونغمات ولها فى النفوس تاثيرات كتاثيرات صناعات الصناع فى الهيوليات الموضوعات فى صناعاتهم فمن تلك النغمات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة والصنائع المتعبة وينشطها ويقوى عزماتها على الافعال الصعبة المتعبة للابدان التى تبذل فيها مهج النفوس وذخائر الاموال وهى الالحان المشجعة التى تستعمل فى الحروب وعند اللقاء فى الهيجاء ولاسيما اذا غنى معها بابيات موزونة فى وصف الحرب ومدح الشجاعان مثل قول القائل لو كنت من مازن لم تستبح ابلى * بنوا اللقيطة من ذهل ابن شيبانا * ومثل قول البسوس المنقرى * لعمرى لو اصبحت فى دار منقر * لما ضيم سعد وهو جار بابياتى * ولكننى اصبحت فى دار غربة * متى يعد فيها الذئب يعد وعلى شاتى * فيا سعد لا تغرر بنفسك وارتحل * فانك فى قوم عن الجار اموات * فان هذه الابيات واخواتها كانت سببا لتنفير اقوام الى الحروب والقتال بين قبيلتين من قبائل

العرب

العرب سنين متواترة ومن الابيات الموزونة ايضاماتثير الاحقادالكامنة وتحرك النفوس الساكنة وتلهب فيهاينران الغضب (مثل قول القائل) اذكروا مصرع الحسين وزيد * وقتيل بجانب المهراس * فان هذه الابيات واخواتها ايضااثارت احقادا بين اقوام وحركت نفوسهم والهبت نيران الغضب وحضتهم على قتل نبي الاعمام والاقرباء والعشائرحتى قتلوهم بذنوب آبائهم ووزراجدادهم ولم يرحوامنهم احداومن الالحان والنغمات ايضا مايسكن سورة الغضب ويحل الاحقادويوقع الصلح ويكسب الالفة والمودة فمن ذلك (ماحكى) ان بعض مجالس الشراب اجتمع فيه رجلان متبغضان وكان بينهماضغن قديم وحقد كامن فلما اثر الشراب فيهماثار الحقد والهبت نيران الغضب وهم كل واحد منهمابقتل صاحبه واحس الموسيقار ذلك منهماوكان ماهرابصناعته غيرنغمات الاوتاروضرب اللحن الملين المسكن واسمعهماودوم حتى سكن سورة الغضب عنهماقفاماقتعانقاوتصالحا ومن الالحان والنغمات مانيقل النفوس من حال الى حال ويغير اخلاقهمامن ضدالى ضدومن ذلك مايحكى ايضاان جماعة من اهل هذه الصناعة كانت مجتمعة فى دعوة عند رجل رئس كبير مرتبين فى مراتبهم فى مجلسه بحسب حذقهم فى صناعتهم اذ دخل عليهم انسان رث الحال عليه ثياب النساك فرفعه صاحب المجلس عليهم وتبين انكار ذلك فى وجوههم فاراد ان يبين فضله عليهم ويسكن عنهم غضبهم فسأله ان يسمعهم شيأ من صناعته فاخرج الرجل خشيبات كانت معه فركبها ومد عليها اوتار اوحركها تحريكا فاضحك كل من كان فى المجلس من الطيب واللذة والفرح والسرور الذى داخل نفوسهم ثم قلبها وحركها تحريكا آخر ابكاهم كلهم من رقة النغمة وحزن القلوب ثم قلبهاوحركها تحريكا آخر نومهم كلهم وقام وخرج فلم يعرف له خبرفقدتبين بماذكرنا ان الصنايع الموسيقى لهاتاثيرات فى نفوس المستمعين مختلفة كاختلاف تاثيرات صناعات الصناع فى الهيوليات الموضوعة فى صناعاتهم فمن اجلها يستعملها كل الامم من بنى ادم ويستلذكثيرمن الحيوانات ايضاومن الدليل على ان لها ايضاتاثيرا فى النفوس استعمال الناس لها تارة عند الحزن والغم والمصائيب والمآتم وتارة فى بيوت العبادات والاعياد وتارة فى الاسواق والمنازل وفى الاسفاروفى الحضروعند الراحة والتعب وفى مجالس الملوك ومنازل السوقة ويستعملها الرجال والنسأوالصبيان والمشايخ والعلمأ

والجهال والصناع والتجار وجميع طبقات الناس (فصل) ثم اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الصنائع كلها استخرجتها الحكماء بحكمتها ثم تعلمها الناس منهم بعضهم من بعض فصارت وراثة من الحكماء للعلماء ومن العلماء المتعلمين ومن الاستاذين للتلامذة فصناعة الموسيقى استخرجتها الحكماء بحكمتها وتعلمها الناس منهم فاستعملوها كسائر الصنائع فى اعمالهم ومتصرفاتهم بحسب اغراضهم المختلفة واما استعمال اصحاب النواميس الالهية والشرائع الدينية لها فى الهياكل وبيوت العبادات وعند القراءة فى الصلوة وعند القرابين والدعاء والتضرع والبكاء كما كان داؤد النبى عليه السلم يستعمله عند قراءة مزاميره وكما يفعل النصارى فى كنائسهم والمسلمون فى مساجدهم من طيب النغمة وتلحين القراءة فان كل ذلك يستعملونه لرقة القلوب وخضوع النفس وخشوعها والانقياد لاوامر الله تعالى ونواهيه والتوبة اليه من الذنوب والرجوع اليه تعالى باستعمال سنن صاحب الشرع كما رسمت (واعلم) يا اخى ان احد اسباب التى دعت الحكماء الى وضع النواميس واستعمال سننها هو ما قد لاح لهم من موجبات احكام النجوم من السعادات والمناحس عند ابتداء القرانات وتحاويل السنين من الغلاء والرخص والجدب والخصب والقحط والطاعون والوباء وتملك الاشرار والظالمين وما شاكلها من تغييرات الزمان وحوادث الايام فلما تبين لهم ذلك طلبوا حيلة تنجيهم منها ان كان شرا وتوفر حظهم منها ان كان خيرا فلم يجدوا حيلة انجاء ولا سببا انفع من استعمال سنن النواميس الالهية والشرائع التى هى الصوم والصلوة والقرابين والدعاء عند ذلك بالتضرع الى الله عز وجل والخضوع والخشوع والبكاء والسوال اياه ان يصرف ذلك عنهم ويكشف ما اوجبته احكام النجوم من المناحس والبلاء وكانوا لم يشكوا انهم اذا دعوا الى الله تعالى بالنية والاخلاص ورقة القلوب والبكاء والتضرع والتوبة والانابة ان يصرف عنهم ما يخافون ويكشف عنهم ما هم به مبتلون ويتوب عليهم ويغفر لهم ويجيب دعائهم ويعطيهم سؤلهم وكانوا يستعملون عند الدعاء والتسبيح والقرأة الحانا من الموسيقى تسمى الحزن وهى التى ترق القلوب اذا سمعت وتبكى العيون وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب واخلاص السرائر واصلاح الضمائر فهذا كان احد اسباب استخراج الحكماء صناعة الموسيقى واستعمالها فى الهياكل عند القرابين وكانوا

قد

قد استخرجوا ايضا لحنا آخر يقال له المشجع كان يستعمله قادة الجيوش فى الحروب والهيجا يكسب النفوس الشجاعة والاقدام واستخرجوا ايضا مرلحنا اخر كانوا يستعملونه فى المارستانات وقت الاسحار ويخفف الم الاسقام والامراض عن المريض ويكسر سورتها ويشفى من كثير من الامراض والاعلال واستخرجوا ايضا لحنا آخر يستعمل عند المصائب والاحزان والغموم فى المآتم يعزى النفوس ويخفف الم المصائب ويسكن الحزن واستخرجوا ايضا لحنا اخر ايستعمل عند الاعمال الشاقة والصنائع المتعبة مثل مايستعمله البناتون والحمالون وملاح الزواريق واصحاب المراكب يخفف عنهم كد الابدان وتعب النفوس واستخرجوا ايضا لحنا اخر يستعمل عند الفرح واللذة والسرور والاعراس ومن الولائم وهى المعروفة المستعملة فى زماننا هذا وقد يستعمل هذه الصناعة للحيوانات ايضا مثل مايستعملها الجمالون من الحداء فى الاسفار وفى ظلم الليالى حتى ينشط الجمال للسير ويخفف عنها ثقل الاحمال ويستعملها رعاة الغنم والبقر والخيل عند ورودها الماء من الصفير ترغيبا لها فى شرب الماء ويستعملون ايضا الحنا اخر عند هيجانها للنزو والسفاد والحانا اخر عند حلب البانها لتدر ولحنا آخر يستعمل الصياد عند صيد الدراج والقطا وغيرها من الطيور فى ظلم الليالى توقفها به حتى توخذ باليد وتستعمل النسأ ايضا الحانا للاطفال تسكن البكأ وتجلب النوم فقد تبين بما ذكرنا ان الصناعة الموسيقى يستعملها كل الامم ويستلذها جميع الحيوانات التى لها حاسة السمع وان النغمات لها تاثيرات فى النفوس روحانية كما ان لسائر الصناعة تاثيرات فى الاجسام الجسمانية (فنقول) ان الموسيقى هو الغنأ والموسيقار هو المغنى والموسيقات هو آلة الغنا والغنأ هو الحان مؤتلفة واللحن هو نغمات متوازنة والنغمات هى اصوات مطربة موزونة والصوت هو قرع يحدث فى الهواء من تصادم الاجسام بعضها لبعض كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس ولكن نحتاج ان نذكر من ذلك فى هذه الرسالة مالابد منه ❊ فصل ❊ فى كيفية ادراك القوة السامعة للاصوات ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه ان الاصوات نوعان حيوانية وغير حيوانية وغير الحيوانية ايضا نوعان طبيعية وآلية فالطبيعية كصوت الحجر والحديد والخشب والرعد والريح وسائر الاجسام التى لاروح فيها من الجمادات والالية كصوت الطبل والبوق والمزامير

والاوتار وماشاكلها والحيوانية نوعان منطقيـة وغير منطقيـة فغير المنطقية هى الاصوات التى لسائر الحيوانات الغير الناطقة واما المنطقية هى اصوات الناس وهى نوعان دالة وغير دالة فاما غير الدالة كالضحك والبكاء والصياح وبالجملة كل صوت لا هجأ له واما الدالة فهى الكلام والاقاويل التى لها هجاء وكل هذه الاصوات انما هى قرع يحدث فى الهواء من تصادم الاجرام وذلك ان الهواء لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركات اجزائه يتخلل الاجسام كلهـا فاذا صدم جسم جسما آخر انسل بذلك الهواء من بينهما تدافع وتموج الى جميع الجهات وحدث من حركته شكل كرى واتسع كما يتسع القارورة من نفخ الزجاج فيها فكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه الى ان يسكن ويضمحل فمن كان حاضرا من الناس وسائر الحيوانات الذى له اذن بالقرب من ذلك المكان تموج ذلك الهواء بحركته ودخل فى اذنيه وبلغ الى صماخيه فى مؤخر الدماغ وتموج ايضا ذلك الهواء الذى هنـاك فتحس عند ذلك تلك القوة السـامعـة بتلك الحركة وذلك التغيير ثم اعلم ان كل صوت فله نغمة وصيغة وهيئة روحانية خلاف صوت آخر وان الهواء من شرف جوهره ولطافة عنصره يحمل كل صوت بهيأته وصيغته ويحفظها لئلا يختلط بعضها ببعض فيفسد هيئتها الى ان يبلغها الى اقصى مدى غاياتها عند القوة السـامعة لتؤديها الى القوة المتخيلة ثم الى المفكرة وذلك تقدير العزيز العليم الذى جعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون واذ قد فرغنا من ذكر ماهية الاصوات وكيفيـة حمل الهواء لها وكيفيـة ادراك القوة السـامعة لها فنذكر الان كيفية حدوث انواعها من تصادم الاجسـام بعضهـا من بعض فنقول ان كل جسمين تصادما برفق ولين لا يسمع لهما صوت لان الهواء ينسل من بينهما قليلا قليلا فلا يحدث صوتا وانما يحدث الصوت من تصادم الاجسام متى كان صدمها بسرعة وشـدة فينضغط الهواء عند ذلك وتندفع امواجه ويتموج حركته الى الجهات السـت بسرعة فيحدث الصوت فيسمع كما بينا فى فصل قبل هذا والاجسام العظيمة اذا تصادمت كانت صوتها اعظم لانها تموج هواء كثيرا وكل جسمين من جوهر واحد مقدارهما واحد وشكلهما واحد ونقرا نقرة واحدة معا فان صوتيهما يكونان متسـاويين فان كان احدهما اجوف كان صوته اعظم لانه يصدم هواء كثيرا داخلا وخارجا

والاجسام بين الهواء ملس فان اصواتها تكون ملسا لان السطوح المشتركة التى بينها وبين الهواء ملس والهواء الذى بينها مشترك ايضا فهو املس والاجسام الخشنة اصواتها تكون خشنة لان السطوح المشتركة بينها وبين الهواء خشنة والاجسام الصلبة المجوفة كالاوانى والطرجهارات والجرار اذا نقرت طنت زمانا طويلا لان الهواء فى جوفها يتردد ويصدمها مرة بعد اخرى الى ان يسكن فما كان منها اوسع كان صوته اعظم لانه يصدم هواء كثيرا داخلا وخارجا وكذلك البوقات والطبول الطوال اصواتها تكون اعظم لان الهواء انما يتموج فيها ويصدمها فى مروره مسافة بعيدة والحيوانات الكبيرة الريات الطوال الحلاقيم الواسعة المناخر والاشداق تكون جهيرة الاصوات لانها تستنشق هواء كثيرا وترسله بشدة فقد تبين بما ذكرنا ان علة عظم الاصوات انما هى بحسب عظم الاجسام المصوتة وشدة صدماتها وكثرة تموج الهواء فى الجهات عنها فنقول الان ان اعظم الاصوات صوت الرعد وقد بينا علة حدوثه فى رسالة الاثار العلوية ولكن نذكر هنهنا مالا بد منه فنقول اما علة حدوثه فهو ان البخارين الصاعدين فى الجو من البحار والبرارى اذا ارتفعا فى الهواء واختلطا واحتوى البخار الرطب على اليابس الذى هو الدخان واحتوى برد الزمهرير على البخارين الرطب واليابس وحصرهما انضغط البخار اليابس فى جوف البخار الرطب والتهب وطلب الخروج ودفع البخار الرطب وخرقه فيتقرقع البخار الرطب من حرارة ذلك الدخان اليابس كما يتقرقع ذلك الدخان اليابس كما يتقرقع الاشياء الرطبة اذا احتوت عليها حرارة النار دفعة واحدة ويحدث من ذلك قرع فى الهواء ويتدافع الى جميع الجهات وينقدح من خروج ذلك الدخان اليابس فى جوف السحاب ضوء يسمى البرق كما يحدث من دخان السراج المطفى اذا دنى من سراج آخر يشتعل ثم ينطفى وربما يذوب ذلك البخار الرطب فى جوف السحاب ويصير ريحا ويدور فى خلل السحاب وجوف الغيوم ويطلب الخروج فيسمع له دوى وتقرقع كما يسمع الانسان من جوفه اذا كان يعترض له ريح وانتفاخ وربما ينشق السحاب دفعة واحدة مفاجاة فيخرج منه ريح ويكون منها صوت هائل يسمى صاعقة فهذه علة صوت الرعد وكيفية حدوثه واما اصوات الرياح وعلة حدوثها فهو ان الرياح ليست شيئا سوى تموج الهواء شرقا وغربا وشمالا وجنوبا

وفوقا وتحتا قاذا صدم فى حركته وجريانه الجبال والحيطان والاشجار والنبات وتخللها حدث من ذلك فنون الاصوات والدوى والطنين مختلفة الانواع كل ذلك بحسب كبر الاجسام المصدومة وصغرها واشكالها وتجويفها يطول شرحها واما اصوات المياه فى جريانها ومرورها وتموجها وتصادمها للاجسام فان الهواء للطافة جوهره وسيلان عنصره يتخللها كلها ويكون حدوث تلك الاصوات وفنون انواعها بحسب تلك الاسباب التى ذكرنا فى امر الرياح واما اصوات الحيوانات ذوات الرية واختلاف انواعها وفنون نغماتها فهى بحسب طول اعناقها وقصرها وسعة حلاقيمها وتركيب حناجرها وشدة استنشاقها للهواء وقوة ارسال انفاسها من افواهها ومناخرها يطول شرحها واما اصوات الحيوانات التى لا رية لها كالزنابير والجراد والصراصر وماشاكلها فانها تحرك الهواء بجناحين لها بسرعة وخفة فيحدث من ذلك اصوات مختلفة كما يحدث من تحريك اوتار العيدان وتكون فنونها واختلاف انواعها بحسب طاقة اجنحتها او غلظها وطولها وقصرها وسرعة تحريكها لها اما الحيوانات الخرس كالسمك والسرطانات والسلاحف وماشاكلها فهى خرس لان ليس لها رية ولا جناحان ولا يكون لها صوت واما فنون اصوات الجواهر المعدنية والنباتية كالخشب والحديد والزجاج والحجارة وماشاكلها فان اختلاف تلك الاصوات يكون بحسب شدة يبسها وصلابتها وكمية مقاديرها من الكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق وفنون اشكالها من التجويف والتقبيب وقوة الصدم وما يعرض فيها من الاسباب كما سنبين ذلك فى موضعه انشاء الله تعالى واما فنون اصوات الالات المتخذة للتصويت كالطبول والبوقات والدبادب والدفوف والسرناء والمزامير والعيدان وما شاكلها فهى بحسب اشكالها وجواهرها التى هى متخذة منها وكبرها وطولها وقصرها وسعة اجوافها واجرامها وضيق ثقبها ودقة اوتارها وغلظها وبحسب فنون تحريك المحركين لها ونحتاج ان نذكر من هذا الفن طرفا اذ كان احد اغراضنا من هذه الرسالة تبيان ماهية الموسيقى الذى هو الحان مؤتلفة ونغمات متزنة وهو المسمى بالفن الماتبين وماذكرنا بان الغناء انما هو الحان مؤتلفة وان اللحن هو نغمات متزنة والنغمات المتزنة لا تحدث الا من حركات متواترة بينها سكونات متباينة احتجنا ان نذكر اولا ما الحركة

وما

وما السكون فنقول ان الحركة هى النقلة من مكان الى مكان فى زمان ثان وضدها السكون وهو الوقوف فى مكان اول والحركة نوعان سريعة وبطية فالحركة السريعة هى التى يقطع المتحرك بها مسافة بعيدة فى زمان قصير والبطية هى التى يقطع المتحرك بها مسافة اقل منها فى ذلك الزمان بعينه والحركتان لاتعد ان اثنتين الا ان يكون بينهما زمان سكون والسكون هو وقوف المتحرك فى مكانه الاول زمانا ماكان يمكن ان يكون متحركا فيه واذ قد فرغنا من ذكر ما احتجنا ان نبينه فنقول الان ان الاصوات تنقسم من جهة الكيفية ثمانية انواع كل نوع منها متقابلان من جنس المضاف فمنها العظيم والصغير والسريع والبطى والحاد والغليظ والجهير والخفى فاما العظيم والصغير من الاصوات فهو بالاضافة والمثال فى ذلك اصوات الطبول بعضها الى بعض وذلك ان اصوات طبول المراكب اذا اضيفت الى اصوات طبول المخانيث كانت عظيمة واذا اضيفت الى طبول الكوس كانت صغيرة واصوات الكوس اذا اضيفت الى اصوات الرعد والصواعق كانت صغيرة فعلى هذا المثال يعتبر عظم الاصوات وصغرها باضافة بعضها الى بعض واما السريع والبطى من الاصوات باضافة بعضها الى بعض فهى التى تكون ازمان سكونات مابين نقراتها قصيرة بالاضافة الى غيرها والمثال فى ذلك اصوات كوذينات القصارين ومطارق الحدادين فانها سريعة بالاضافة الى اصوات مداق الرزازين والجصاصين وهذه بطية بالاضافة اليها واما بالاضافة الى اصوات مجاريف الملاحين فهى سريعة وعلى هذا المثال يعتبر سرعة الاصوات وبطئها باضافة بعضها الى بعض واما الحاد والغليظ من الاصوات باضافة بعضها الى بعض فهى كاصوات نقرات الزير بالاضافة الى نقرات المثنى ونقرات المثنى الى نقرات المثلث والمثلث الى البم فانها تكون حادة فاما بالعكس فان صوت البم بالاضافة الى المثلث والمثلث الى المثنى والمثنى الى الزير فغليظ ومن وجه آخر ايضا فان صوت كل وتر مطلقا غليظ بالاضافة الى مزموم اى مزموم كان فعلى هذا القياس يعتبر حدة الاصوات وغلظها باضافة بعضها الى بعض واما الجهير والخفيت من الاصوات فقد تقدمت ابانتها عند ذكر علتها فى الفصل الاول والاصوات تنقسم من جهة الكمية نوعين متصلة ومنفصلة فالمنفصلة هى التى بين ازمان حركات نقراتها ازمان سكون محسوس مثل نقرات الاوتار وايقاعات القضبان واما المتصلة من الاصوات

فهي مثل اصوات المزامير والنايات والرباب والدواليب والمنواعير وماشاكلها والاصوات المتصلة يتنقسم نوعين حادة وغليظة فما كان من النايات والمزامير اوسع تجويفا وثقبا كان صوته اغلظ وما كان اضيق تجويفا وثقبا كان احد صوتا ومن جهة اخرى ايضا ما كان من الثقب الى موضع النفخ اقرب كانت نغمته احد وما كان ابعد كان اغلظ ❊ واعلم ❊ يا اخي بان اصوات الاوتار المتساوية في الغلظ والطول والحزق اذا نقرت نقرة واحدة كانت متساوية فان كانت متساوية في الطول مختلفة في الغلظ كانت اصوات الغليظ اغلظ واصوات الدقيق احد وانكانت متساوية في الطول والغلظ مختلفة في الحزق كانت اصوات المحزوقة حادة واصوات المسترخية غليظة وانكانت متساوية في الغلظ والطول والحزق مختلفة في النقر كان اشدها نقرا اعلاها صوتا ❊ واعلم ❊ بان الاصوات الحادة والغليظة متضادات ولكن اذا كانت على نسبة تاليفية ائتلفت وامتزجت واتحدت وصارت لحنا موزونا واستلذتها المسامع وفرحت بها الارواح وسرت بها النفوس واذا كانت على غير نسبة تنافرت وتباينت ولم تاتلف ولم تستلذها المسامع بل تنفر عنها وتشميز منها النفوس وتكرهها الارواح والاصوات الحادة تسخن مزاج اخلاط الكيموسات الغليظة وتلطفها والاصوات الغليظة باردة رطبة ترطب مزاج اخلاط الكيموسات الحارة اليابسة والاصوات المعتدلة بين الحادة والغليظة تحفظ مزاج اخلاط الكيموسات المعتدلة على حالته كيلا تخرج عن الاعتدال والاصوات العظيمة الهائلة الغير المتناسبة اذا وردت على المسامع دفعة واحدة مفاجاة افسدت المزاج واخرجته عن الاعتدال وتحدث موت الفجاة ولها آلة صناعية يقال لها الارغن وكان اليونانيون يستعملونها عند الحروب يفزعون بها نفوس الاعداء ويسدون آذانهم عند استعمالها وتحريكها والنفخ فيها والاصوات المعتدلة الموزونة المتناسبة تعدل مزاج الاخلاط الخارجة عن حد الاعتدال وتفرح بها الطباع وتستلذ بها الارواح وتسر بها النفوس (فصل) واعلم يا اخي ايدك الله واياانا بروح منه بان امزجة الابدان كثيرة الفنون وطباع الحيوانات كثيرة الانواع ولكل مزاج ولكل طبيعة نغمة تشاكلها ولحن يلايمها لا يحصى عددها الا الله عز جل والدليل على حقيقة ما قلنا وصحة ما وصفنا انك تجد اذا تاملت لكل امة من الناس الحانا ونغمات يستلذونها ويفرحون بها لا يستلذها غيرهم ولا يفرح بها سواهم مثل

غنا الديلم والاتراك والعرب والاكراد والارمن والزنج والفرس والروم وغيرهم من الامم المختلفة الالسن والطباع والاخلاق والعادات وهكذا ايضا انك تجد فى الامة الواحدة من هذه اقواما يستلذون الحانا ونغمات وتفرح نفوسهم بها مالا يستلذ هاغيرهم ولايسر بهامن سواهم وهكذا ايضا ربما تجد انسانا واحدا يستلذ وقتا ما لحنا ويسر به ووقتا آخر لا يستلذه بل ربما يكرهه ويتالم منه وهكذا تجد حكمهم فى ماكولاتهم ومشروباتهم ومشموماتهم وملبوساتهم وسائر الملاذ والزينة والمحاسن كل ذلك بحسب تغييرات امزجة الاخلاط واختلاف الطباع وتركيب الابدان فى الاماكن والازمان كما بيناطرفا منه فى رسالة الاخلاق واعلم يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان لكل امة من الناس الحانا من الغنا واصواتا ونغمات لايشبه بعضها بعضا ولايحصى عددها كثرة الا الله ع ج الذى خلقهم وصورهم وطبعهم على اختلاف اخلاقهم والسنتهم والوانهم ولكن نريد ان نذكر اصول الغنا وقوانين الالحان التى منها يتركب سائرها وذلك ان الغنا مركب من الالحان واللحن مركب من النغمات والنغمات تحدث من النقرات والايقاعات واصلها كلها حركات وسكون كما ان الاشعار كلها مركبة من المصاريع والمصاريع مركبة من المفاعيل والمفاعيل مركبة من الاسباب والاوتاد والفواصل واصلها كلها حروف متحركات وسواكن كما بين ذلك فى كتاب العروض وكذلك الاقاويل كلها مركبة من الكلمات والكلمات من الاسما والافعال والادوات وكلها مركبة من الحروف المتحركات والسواكن كما بين ذلك فى كتاب المنطق وبالجملة من يريد ان ينظر فى هذا العلم فيحتاج ان يرتاض اولا فى علم النحو والعروض والمنطق مالابد منه وقد ذكرنا فى رسائلنا المنطقيات مايحتاج اليه المتعلم والمبتدى ونحتاج ان نذكر ههنا اصل العروض وقوانينه اذ كانت قوانين الموسيقى مماثلة لقوانين العروض فنقول ان العروض هو ميزان الشعر يعرف به المستوى من المنحرف وهى ثمانية مقاطع فى الاشعار العربية وهى هذه فعولن مفاعيلن متفاعلن مستفعلن فاعلاتن فاعلن مفعولات مفاعلتن وهذه الثمانية مركبة من ثلثة اصول وهى السبب والوتد والفاصلة فالسبب حرفان واحد متحرك وآخر ساكن مثل قولك هل ومن وماشا كلها والوتد ثلثة احرف اثنان متحركان وواحد ساكن مثل قولك نعم وبلا ونحن وماشا كلها والفاصلة اربعة احرف ثلثة متحركة وواحد ساكن

مثل قولك غلبت وفعلت وماشاكلها واصل هذه الثلثة حرف ساكن وحرف متحرك فهذه قوانين العروض واصوله واما قوانين الغنا والالحان فهى ايضا ثلثة اصول وهى السبب والوتد والفاصلة فاما السبب فنقرة متحركة يتلوها سكون مثل قولك تن تن تن يكرر دائما والوتد نقرتان يتلوهما سكون مثل قولك تنن تنن تنن وتكرر دائما واما الفاصلة فثلاث نقرات يتلوها سكون مثل قولك تننن تننن تننن فهذه الثلث هى الاصل والقانون فى جميع ما يتركب منها من النغمات وما يتركب من النغمات من الالحان وما يتركب منها من الغنا فى جميع اللغات فاذا ركبت من هذه الثلثة الاصول اثنين اثنين كانت منها تسع نغمات وهى هكذا نقرة ونقرتان مثل قولك تن تنن وتكرر دائما ومنها نقرتان ونقرة مثل قولك تنن تن وتكرر دائما ومنها نقرة وثلث نقرات مثل قولك تن تننن وتكرر دائما ومنها نقرتان ونقرتان مثل قولك تنن تنن وتكرر دائما ومنها ثلاث نقرات وثلاث نقرات مثل قولك تننن تننن وتكرر دائما ومنها نقرتان وثلاث نقرات مثل قولك تنن تننن وتكرر دائما ومنها ثلاث نقرات ونقرتان مثل قولك تننن تنن وتكرر دائما ومنها ثلاث نقرات ونقرة مثل قولك تننن تن وتكرر دائما ومنها نقرة وسكون بقدر نقرة وهى الاصل والعمود مثل قولك تن تن دائما فهذه جملة النغمات الثنائية واما الثلاثية فهى عشر تركيبات نقرة ونقرتان وثلاث نقرات ونقرتان ونقرة وثلاث نقرات ونقرة وثلاث نقرات ونقرتان وثلاث نقرات ونقرتان ونقرتان وثلاث نقرات ونقرة وثلاث نقرات ونقرتان ونقرة ونقرة وثلاث نقرات ونقرة ونقرتان وثلث نقرات ونقرتان وثلاث نقرات ونقرة وثلاث نقرات وثلاث نقرات ونقرتان وثلاث نقرات فهذه جميع انواع الايقاع المركبة من النقرات ثلثة منها مفردة وتسعة ثنائية وعشرة ثلاثية فذلك اثنان وعشرون تركيبا والذى تركب من هذه فى الغناء العربية ثمانية انواع وهى الثقيل الاول وخفيفه والثقيل الثانى وخفيفه والرمل وخفيفه والهزج وخفيفه فهذه الثمانية الاجناس هى الاصل ومنها يتفرع سائر انواع الالحان واليها تنسب ومن الثمانية المقاطع يتفرع سائرها فى دوائر العروض فقد تبين بما ذكرنا بان فى كل صناعة من الرياضيات اربعة اصول منها يتركب سائرها وتلك الاربعة اصلها واحد كما بينا فى رسالة الارثماطيقى كيفية تركيب العدد من الواحد الذى قبل الاثنين وفى

رسالة الجومطريا بينا بان النقطة فى صناعة الهندسة مماثلة للواحد فى صناعة العدد وفى رسالة الاسطرنوميا بينا بان الشمس واحوالها من بين الكواكب كالواحد من العدد والنقطة من صناعة الهندسة وفى رسالة النسب العددية بينا بان نسبة المساوات اصل وقانون فى علم النسب كالواحد فى صناعة العدد وفى هذه الرسالة قد بينا بان الحركة كالواحد والسبب كالاثنين والموتد كالثلاثة والفاصلة كالاربعة وسائر نغمات الالحان والغنا مركبة منها كما ان سائر الاعداد من الاحاد والعشرات والماتين والالوف مركبة من الاربعة والثلثة والاثنين والواحد وفى رسالة المنطق قد بينا ايضا بان الجوهر كالواحد والتسع المقولات الاخر كتسعة الاحاد واربعة منها متقدمة على باقيها وهى الجوهر والكم والكيف والمضاف وسائرها مركبة منها وفى رسالة الهيولى بينا بان الجسم مركب من الجوهر والطول والعرض والعمق وسائر الاجسام مركبة من الجسم المطلق وفى رسائل المبادى العقلية بينا بان البارى تعالى جل ثناؤه نسبته من الموجودات كنسبة الواحد من العدد والعقل كالاثنين والنفس كالثلثة والهيولى كالاربعة وسائر الخلائق مركبة من الهيولى والصورة المخترعين من النفس الكلية والنفس الكلية منبعثة من العقل الكلى والعقل مبدع بامر البارى جل ثناؤه ابدعه الله لامن شيئ وصور فيه جميع الاشياء بالقوة والفعل وغرضنا من هذه الرسائل كلها ان نبين لاهل كل صناعة وحدانية البارى جل ثناؤه من صناعته ليكون اقرب الى فهمه وابين لحجته واوضح لبرهانه وهكذا فعلنا فى سائر الرسائل ونبين ايضا كيفية حدوث الموجودات بعضها عن بعض باذن الله جل ثناؤه وحسن عنايته واتقان حكمته ودقة صنعته فتبارك الله احسن الخالقين رب العالمين وارحم الراحمين واكرم الاكرمين ولنرجع الان الى ما كنا فيه فنقول ان كل نقرتين من نقرات الاوتار وايقاعات القضبان فلا بد ان يكون بينهما زمان سكون طويلا كان او قصيرا وانه اذا تواترت نقرات تلك الاوتار او ايقاعات القضبان تواترت ايضا سكونات بينها ولا يخلو ان يكون ازمان تلك السكونات من ان تكون مساوية لازمان تلك الحركات او يكون اطول منها ولو كان اقصر منها لا يمكن ومتفق بين اهل الصناعة بان زمان الحركة لا يمكن ان يكون اطول من زمان السكون الذى هو من جنسه فان كانت ازمان السكونات

مساوية لازمان الحركات فى الطول ولايمكن ان يقع فى تلك الازمان حركة اخرى تلك سميت النغمات عند ذلك العمود الاول وهو الخفيف الذى لايمكن اخف منه لانه ان وقعت فى تلك الازمان حركة اخرى صارت نغمتها متصلة بنغمة النقرة التى قبلها والتى بعدها وصار الجميع صوتا واحدا متصلا وان كان ازمان السكونات طولها بمقدار ما يمكن ان يقع فيها حركة اخرى سميت تلك النغمات العمود الثانى والخفيف الثانى وانكانت ازمان تلك السكونات اطول من هذه بمقدار ما يمكن ان يقع فيها حركتان سميت تلك النغمات الثقيل الاول وانكانت تلك الازمان اطوال من هذه بمقدار ما يمكن ان يقع فيها ثلث حركات سميت تلك النغمات ثانى الثقيل وهو الذى ذكرناه ووصفنا على مايوجبه القياس والقانون فاما على مايعرفه اهل هذا الزمان من المغنين واصحاب الملاهى من الخفيف والثقيل فهو غير هذا وسنذكره بعد هذا الفصل انشاء الله تعالى ❊ ثم اعلم ❊ يا اخى بانه اذا زادت ازمان السكونات التى بين النقرات والايقاعات على هذا المقدار من الطول خرج من الاصل والقانون والقياس من ان يدرك وتميزها القوة الذائقة السمعية والعلة فى ذلك ان الاصوات لاتمكث فى الهواء زمانا طويلا الاريث ماياخذ المسامع حظها من الطنين ثم تضمحل تلك الاصوات من الهوا والحامل لها المؤدى الى المسامع كما بينا فى فصل قبل هذا وهكذا ايضا طنين الاصوات لايمكث فى المسامع زمانا طويلا الاريثما ياخذ القوة المتخيلة رسومها ثم تضمحل من المسامع تلك الطنينات فاذا طالت ازمان السكونات بين النقرات والايقاعات وزادت على المقدار الذى تقدم ذكره اضمحلت النغمة الاولى وطنينها عن المسامع قبل ان ترد النغمة الاخرى فلا تقدر القوة المفكرة ان تعرف مقدار الزمان الذى بينهما فتميزهما وتعرف التناسب الذى بينهما لان جودة الذوق فى المسامع هو معرفة كمية الازمان التى بين النغمتين وما بين ازمان السكونات وبين ازمان الحركات من التناسب والمقدار وعلى هذا المثال يجرى حكم سائر المحسوسات والقوى الحاسة المدركة لها وذلك ان القوة الباصرة ايضا لاتقدر ان تعرف مقدار الابعاد ما بين المرئيات الا اذا كانت متقاربة فى الاماكن فاما اذا بعدت ما بينهما من الاماكن كما بعد ما بين المسموعات بالازمان فلا تقدر القوة الباصرة ان تدركها وتميز البعد ما بينهما الا بالالات الهندسية كالذراع والاشل والباب والقبضة

والاصابع كما بينا فى رسالة الجومطريا وهكذا ايضا اذا بعد ما بين ازمان الحركات بطول ازمانات السكونات فلا تقدر القوة الذائقه السامعة ان تدركها وتعرف البعد ما بينهما الا بالالات الرصدية كالبركاز والطرجهارات والبناكين والزواريق والاسطرلابات وماشاكلها من الالات الرصدية فاما اذا كانت قريبة ادركها السمع وميزها الذوق كما هو معروف فى العروض فقد تبين بما ذكرنا ما العلة فى ازمانات السكونات التى بين النقرات وانه اذا زاد طولها على المقدار المذكور خرج من الاصل والقانون وعلة اخرى ايضا وهى ان النغمة الواحدة اذا وردت على القوة السامعة لا تمكث فيها صورتها الى ان تضمحل الا بمقدار زمان ثلث نقرات اخرى من اخواتها بين كل واحد زمان سكون احدهما فتكون جملتها ثمانية ازمان حسب مثل هذا الشكل الالف علامة الساكن والهأ علامة المتحرك واذ قد فرغنا من ذكر مقادير ازمان الحركات والسكونات وما بينهما من البعد والتناسب فنريد الان ان نذكر ايضا طرفا من امر الالات المصوتة وكيفية صنعتها واصلاحها وما التام الكامل منها ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ايدك الله واينا بروح منه بان الحكماء قد صنعوا الات وادوات كثيرة لنغمات الموسيقى والحان الغنا مفننة الاشكال كثيرة الانواع مثل الطبول والدفوف والصنوج والنايات والمزامير والسرنايات والطعلات والسعاية والوسكنة والشبابات والصفارات والسلباب والشوشل والعيدان والطنابير والجنك والرباب والمعازف والاراغن والارمونيق وماشاكلها من الالات والادوات المصوتة ولكن اتم آلة استخرجتها الحكماء واحسن ما صنعوها الالة المسماة العود ونحتاج ان نذكر منها من كيفية صنعتها واصلاحها واستعمالها وكمية نسب ما بين نغمات اوتارها وطولها وغلظها وحزقها ونقراتها طرفا شبه المدخل والمقدمات ليكون تنبيها لنفوس الطالبين للعلوم الفلسفية والناظرين فى الاداب الرياضية ونبين لهم دقايق الحكم واسرار الصنائع التى هى كلها دلالة على الصانع الاول الحكيم الذى هو البارى المبدع الحق جل ثناؤه وهو الذى خلق الصناع والهمهم الصنائع والحكم والعلوم والمعارف فتبارك الله رب العالمين واحسن الخالقين واحكم الحاكمين ولكن بنداء

اولا بذكر ماقال اهل هذه الصناعة فانه قد قيل استعينوا على كل صناعة باهلها فنقول ان اهل هذه الصناعة قالوا ينبغي ان نتخذ الالة التي تسمى العود خشبا يكون طوله وعرضه وعمقه على النسبة الافضل وهو ان طوله مثل عرضه ومثل نصفه ويكون عمقه مثل نصف العرض وعنق العود مثل ربع الطول وتكون الواحه رقاقا متخذة من خشب خفيف وكذلك الوجه رقيق صلب خفيف خاصة يطن اذا نقر ثم يتخذ اربعة اوتار بعضها اغلظ من بعض على النسبة الافضل وهو ان يكون غلظ البم مثل غلظ المثلث ومثل ثلثه وغلظ المثلث مثل غلظ المثنى ومثل ثلثه وغلظ المثنى مثل غلظ الزير ومثل ثلثه وهو ان يكون البم اربعا وستين طاقة ابريشم والمثلث ثمانية واربعين طاقة والمثنى ستة وثلثين طاقة والزير سبعا وعشرين طاقة ثم تمد هذه الاوتار الاربعة على وجه العود مشدودة اسافلها في المشط ورؤسها في الملاوى فوق عنق العود فعند ذلك تكون اطوالها متساوية وهي في غلظها ودقتها مختلفة على هذه النسبة سد مح لوكز ثم يقسم طول الوتر الواحد باربعة اقسام متساوية ويشد دستان الخنصر عند الثلثة الارباع مما يلي عنق العود ثم يقسم طول الوتر من الراس بتسعة اقسام متساوية ويشد دستان السبابة على التسع مما يلي عنق العود ثم يقسم طول الوتر من عند دستان السبابة الى المشط بتسعة اقسام متساوية تشد دستان البنصر على التسع منه فانه يقع فوق دستان الخنصر مما يلي دستان السبابة ثم يقسم طول الوتر عند دستان الخنصر مما يلي المشط بثمانية اقسام ويزاد عليها هذا الدستان اعني دستان الوسطى يشد بحيال نقطة من الوتر بينهما ومن بين دستان الخنصر ثمن ما بين الخنصر الى المشط فيصير نسبة نغمة الوسطى هذه الى نغمة الخنصر مثلها فابق من الوتر فوق ويشد عند ذلك دستان الوسطى فانه يقع فيما بين دستان السبابة والبنصر فهذا هو اصلاح العود ونسب الاوتار ومواضع الدساتين واما كيفية اصلاح النغم ومعرفة مايكون ما بينها من النسب فهو ان يمد الزير ويحزق بحسب مايحتمل ان لا ينقطع ثم يمد المثنى فوق الزير ويحزق المثنى ثم يزم بالخنصر فينقر مع مطلق الزير فاذا سمع نغمتاهما متساويتين كانهما نغمة واحدة فقد استويا والا يزاد في حزق المثنى وارخائه حتى يستويا ثم يمد المثلث ويحزق ويزم بالخنصر وينقر مع مطلق المثنى حتى يسمع نغمتاهما متساويتين

To: www.al-mostafa.com

والايزاد فى الحزق والارخا حتى يستويا ويسمع نغمتاهما كانهما نغمة واحدة ثم يمد البم ويحزق ويزم بالخنصر وينقر مع مطلق المثلث فاذا سمع نغمتاهما متساويتن كانهما نغمة واحدة فقد استويا فاذا استوت هذه الاوتار على هذا الوصف وجدت نغمة مطلق كل وتر بالاضافة الى نغمة مزمومة بالخنصر مثله ومثل ثلثه بالغلظ والثقل وتوجد ايضا نغمة كل وتر مزموم بالخنصر مثل نغمة الوتر الذى تحته مطلقا بالسواء يوجد ايضا نغمة مطلق كل وتر مثل نغمة مزمومة بالسبابة ومثل ثمنه سواء وتوجد ايضا نغمة مطلق كل وتر ضعف نغمة الوتر الذى تحته وهو الثالث منه مزموما بالسبابة وتوجد ايضا نغمة سبابة كل وتر مثل نغمة بنصره ومثل ثمنه سواء وتوجد ايضا نغمة وسطى كل وتر مثل نغمة خنصره ومثل ثمنه سواء وبالجملة ما من وتر ولا دستان من هذه الاوتار والدساتين الا ولنغمتها نسبة بعضها الى بعض ولكن منها ماهى فاضلة شريفة ومنها دون ذلك فن النسب الفاضلة ان تكون النغمة مثل الاخرى سواء وتكون النغمة الغليظة مثل الحادة ومثل ثلثها او تكون مثلها ومثل نصفها او مثلها ومثل ربعها او مثلها او مثل ثمنها فاذا استوت هذه الاوتار على هذه النسب الفاضلة وحركت حركات متواترة متناسبة حدث عند ذلك منها نغمات متواترة متناسبة حادات خفيفات وثقيلات غليظات فاذا الفت ضروبا من التاليف كما تقدم ذكره فى فصل قبل هذا صارت النغمات الغليظات الثقال للنغمات الحادات الخفاف كالاجساد وهى لها كالارواح واتحدت بعضها ببعض وامتزجت وصارت الحانا وغنأ وكان مثل نقرات تلك الاوتار عند ذلك بمنزلة الاقلام والنغمات الحادات منها بمنزلة الحروف والالحان بمنزلة الكلمات والغنأ بمنزلة الاقاويل والهواء الحامل لها بمنزلة القراطيس والمعانى المضمنة فى تلك النغمات والالحان بمنزلة الارواح المستودعة فى الاجساد فاذا وردت تلك الالحان الى مسامع النفوس استلذتها الطباع وفرحت لها الارواح وسرت بها النفوس لان تلك الحركات والسكونات التى تكون بينها يصير عند ذلك مكيالا للازمان واذرعالها ومحاكية لحركات الاشخاص الفلكية كما ان حركات الكواكب والافلاك المتصلات المتناسبات هى ايضا مكيال للدهور واذرع لها واذا كيل بها الزمان كيلا متساويا متناسبا معتدلا كانت نغماتها مماثلة

لنغمات حركات الافلاك والكواكب ومناسبة لها فعند ذلك تذكرت النفوس الجزية التى فى عالم الكون سرور عالم الافلاك ولذات النفوس التى هناك وعلمت وتبين لها بانها فى احسن الاحوال واطيب اللذات وادوم السرور لان تلك النغمات هى اصفا وتلك الالحان هى اطيب لان تلك الاجسام احسن تركيبا واجود هندا ما واصفى جوهرا وحركتها احسن نظاما ومناسبتها اجود تاليفا واذا علمت النفوس الجزية التى هى فى عالم الكون احوال عالم الافلاك وتيقنت ما وصفنا تشوقت عند ذلك الى الصعود الى هناك واللحوق بابناء جنسها من النفوس الناجية فى الازمان الماضية من الامم الخالية فان قال قائل فان الفلك طبيعة خامسة لايجوز ان يكون لاجسامه اصوات ونغم فليعلم هذا القائل بان الفلك وانكانت طبيعة خامسة فليس بمخالف لهذه الاجسام فى كل الصفات وذلك ان منها ماهو يضئ كالنار وهى الكواكب ومنها ماهو مشتف كالبلور وهى الافلاك ومنها ماهو صقيل كوجه المرآة فهو جرم القمر ومنها ماهو يقبل النور والظلمة مثل الهواء وهو فلك القمر وفلك عطارد وبيان ذلك ان ظل الارض يبلغ مخروطه الى فلك عطارد وهذه كلها اوصاف للاجسام الطبيعية والاجسام الفلكية تشاركها فيها فقد تبين بان الفلك وان كان طبيعة خامسة فليس بمخالف للاجسام الطبيعية فى كل الصفات بل فى بعضها دون بعض وذلك انها ليست بحارة ولا باردة ولا رطبة بل يابسة صلبة اشد صلابة من الياقوت واصفى من الهواء اشف من البلور واصقل من وجه المرآة وانها يماس بعضها بعضا وتصطك وتحتك وتطن كما يطن الحديد والنحاس وتكون نغماتها متناسبات مؤتلفات والحانها موزونات كما بينا مثالها فى نغمات اوتار العيدان ومناسباتها

﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بانه ان لم يكن لحركات اشخاص الافلاك اصوات ولا نغمات لم يكن لاهلها فائدة فى القوة السامعة الموجودة فيهم وان لم يكن لهم سمع فهم اذا صم بكم عمى وهذه حال الجمادات الجامدات الناقصات الوجود وقد قام الدليل ووضح البرهان بطريق المنطق الفلسفى بان اهل السموات وسكان الافلاك هم ملئكة الله تعالى وخالص عباده يسمعون ويبصرون ويعقلون ويعلمون ويقراؤن ويسبحون الليل والنهار لايفترون ولتسبيحهم الحان اطيب من قراءة داود النبى عم للزبور فى المحراب

والذ نغمات من نغمات اوتار العيدان الفصيحة فى الايوانات العالية فان قال قايل فانه ينبغى ان يكون لهم ايضا شم وذوق ولمس فليعلم هذا القائل ان الشم والذوق والمس انما جعل للحيوان الاكل للطعام الشارب للشراب ليميز بها النافع من الضار ويحرز جثته عن الحر والبرد المفرطين المهلكين بحثته فاما اهل السموات وسكان الافلاك فقد كفوا هذه الاشيا فهم غير محتاجين الى اكل الطعام وشرب الشراب بل غذاهم التسبيح وشرابهم التهليل وفاكهتهم الفكر والروية والعلم والمعرفة والشعور والاحساس واللذة والفرح والسرور والراحة فقد تبين ايضا اذا ما ذكرنا ان لحركات الافلاك والكواكب نغمات والحانا طيبة لذيذة مفرحة لنفوس اهلها وان تلك النغمات والالحان تذكر تلك النفوس البسيطة التى هناك سرور عالم الارواح التى فوق الفلك التى جواهرها اشرف من جواهر عالم الافلاك وهو عالم النفوس ودار لحيوان التى نعيمها كلها روح وريحان فى درجات الجنان كما ذكر فى القرآن والدليل على صحة ما قلنا والبرهان على حقيقة ما وصفنا بان نغمات حركات الموسيقار تذكر النفوس الجزئيه التى فى عالم الكون والفساد سرور عالم الافلاك كما تذكر نغمات حركات الافلاك والكواكب النفوس التى هناك سرور عالم الاروح وهو النتيجة التى انتجت من المقدمات المقرور بها عند الحكما وهو قولهم ان الموجودات المعلولات الثوانى تحاكى احوالها احوال الموجودات الاولى التى هى علل لها فهذه مقدمة واحدة والاخرى قولهم ان الاشخاص العالية الفلكية علل اوائل لهذه الاشخاص التى فى عالم الكون والفساد وان حركاتها علة لحركات هذه وحركات هذه تحاكى حركاتها فوجب ان تكون نغمات هذه تحاكى نغماتها والمثال فى ذلك حركات الصبيان فى لعبهم فانهم يحاكون افعال الاباء والامهات وهكذ التلامذة والمتعلمون يحاكون فى افعالهم وصنائعهم افعال الاستاذين والمعلمين واحوالهم وان اكثر العقلاء يعلمون بان الاشخاص الفلكية وحركاتها المنتظمة متقدمة الوجود على الحيوانات التى تحت فلك القمر وحركاتها علة لحركات هذه وعالم النفوس متقدم الوجود على عالم الاجسام كما بينا ذلك فى رسالة الهيولى ورسالة المبادى العقلية فلما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة دلت على ان فى عالم الافلاك لتلك الحركات المنتظمة المتصلة نغمات متساوية متناسبة مفرحة لنفوسها ومشوقة لها الى ما فوقها كما يوجد

فى طباع الصبيان اشتياق الى احوال الاباء والامهات وفى طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق الى احوال الاستاذين والمعلمين وفى طباع العامة اشتياق الى احوال البلوغ وفى طباع العقلاء اشتياق الى احوال الملئكة وتشبه بهم كما ذكر فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بجودة فكره اصول الموسيقى ونغماب الالحان وهو اول من تكلم فى هذا العلم واجبر عن هذا السر من الحكماء ثم بعده بنقوماخس وبطليموس واقليدس وغيرهم من الحكماء وهذا كان غرض الحكماء من استعمالهم الالحان الموسيقية ونغم الاوتار التاليفية فى الهياكل وبيوب العبادات عند القرابين فى سنن النواميس الالهية وبخاصة الالحان الحزنية المرققة للقلوب القاسية المذكرة للنفوس الساهية والارواح اللاهية الغافلة عن سرور عالمها الروحانى ومحلها النورانى ودارها الحيوانية وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الاوتار كلمات وابيات موزونة قد الفت فى هذا المعنى ووصف فيها نعيم عالم الارواح ولذات اهله وسرورهم كما يقراء غزاة المسلمين عند النفير آيات من القرآن انزلت فى هذا المعنى لترغب النفوس بها الى نعيم الجنان مثل قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التورية والانجيل والقرآن واخوات هذه الايات من القرآن وكما ينشدون ايضا عند اللقاء والحملة بالعربية والفارسية (قول الشاعر)

بيا تا دل وجان بخداوند سپاريم ❁ اندوه درم وغم دينارنه داريم
جان رازپى دين ودياننت بفروشيم ❁ واين عمر فنارا بره غزو كذاريم

فاما الابيات والاشعار التى كانت الحكماء الالهيون يلحنونها عند استعمالهم الموسيقى فى الهياكل وبيوت العبادات لترقيق القلوب القاسية وتنبيه النفوس الساهية من نوم الغفلة والارواح اللاهية من رقدة الجهالة لتشويقها الى عالمها الروحانى محلها النورانى ودارها الحيوانية ولاخراجها من عالم الكون وتخليصها من غرق بحر الهيولى وبخاتها من اسر الطبيعة فهى ماهذا معناه يا ايتها النفس الغائصة فى قعر الاجسام المدلهمة والارواح الغريقة فى ظلمات الاجرام ذوات الثلثة الابعاد الساهية عن ذكر المعاد المنحرفة عن سبيل الرشاد اذكروا عهد الميثاق اذ قال

لكم الحق الست بربكم قلتم بلى شهد نا ان تقولو ايوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آباء نا الجسمانيون من قبل وكنا ذرية من بعدهم حد مانيين في دار الغرور وضنك القبور اذ كرواعالمكم الروحاني ودار كم الحيواني ومحلكم النوراني وتشوقوا الى آبأكم وامهاتكم واخوانكم الروحانيين الذين هم في اعلا عليين الذين هم من اوساخ الاجرام برئيون مقدسون ومن ملابسة الاجسام الطبيعية متنزهون بادروا وتزودوا وارحلوا من دار الفنأ الى دار البقأ قبل ان يبادر بكم الى هنالك مكرهين مجبورين غير مستعدين نادمين خاسرين ففي مثل هذه الاوصاف وماشاكل هذه المعاني كانت الحكماء تلحن مع نغمات الموسيقا في الهياكل وبيوت العبادات فقد تبين اذ اعاذكرنا طرف من غرض الحكمأ في استعمالهم الموسيقى واستخراجهم لاصول الحانه وتركيب تاليف نغماته ❊ فصل ❊ واما علة تحريمها في بعض الشرائع فهو من اجل استعمال الناس لها على غير السبيل الذى استعملها الحكمأ بل على سبيل اللهو واللعب والترغيب في لذة شهوات الدنيا والغرور بامانيها والابيات التي تنشد مشاكلة لها (مثل قول القائل) خذوا بنصيب من نعيم ولذة ❊ فكل وان طال المدى يتصرم ❊ (ومثل قول الاخر) ماجائنا احد يخبر انه ❊ في جنة مذمات او في نار ❊ واعلم ❊ يا اخي بان مثل هذه الابيات اذا سمعها اكثر الناس ظنوا وتوهموا بانه ليس لذة ولا نعيم ولا سرور ولا فرح غير هذه المحسوسات التي يشاهدونها وان الذى خبرت به الانبيأ عليهم السلام من نعيم الجنات ولذات اهلها والذى خبرت به الحكمأ من سرور عالم الارواح وفضله وشرفه كذب وزور ليست له حقيقية فيقعون في شك وحيرة فيهلكوا وانت يا اخي ان لم تؤمن بالانبياء عليهم السلام بما خبروك عنه من نعيم الجنان ولم تصدق الحكمأ بما عرفوك من سرور عالم الارواح ورضيت بما تخيل لك تلك الاوهام الكاذبة والظنون الفاسدة بقيت متحيرا شاكا ضالا مضلا (ثم اعلم) ان غرض الانبيأ عليهم السلام في وضعهم الشرائع وغرض الحكمأ في وضعهم النواميس ليس هو اصلاح امور الدنيا حسب بل غرضهم جميعا في ذلك صلاح الدين والدنيا فاما غرضهم الاقصى فهو نجاة النفوس من محن الدنيا وشتاوة اهلها وايصالها الى سعادة الاخرة ونعيم اهلها فنرجع الى ما كنا فيه فنقول انه اذا وصلت معاني النغمات والالحان الى

افكار النفوس بطريق السمع وتصورت فيها رسوم تلك المعانى التى كانت مستودعة فى تلك الالحان والنغمات استغنى عن وجودها فى الهواء كما استغنى عن المكتوب فى الالواح اذا فهم وحفظ ما كان مكتوبا فيها من المعانى وهكذا يكون حكم النفوس الجزئية اذا ما هى تمت وكملت وبلغت اقصى مدى غايا تها مع الاجساد فعند ذلك تهدمت اجسامها اما بموت طبيعى او عرضى او بقربان فى سبيل الله واستخرجت تلك النفوس من الاجساد كما استخرج الدر من الصدف والجنين من الرحم والحب من الاكمام والثمرة من القشرة واستونف بها امر آخر كما يستانف بالدر امر آخر اذا خلص ورمى بالصدف وهكذا حكم الثمار والحب اذا ادركت ونضجت فليس الا الحصاد والصرام ورمى قشورها واتبانها وتحصيل لبها ويستانف بها امر آخر وهكذا حكم النفوس من بعد مفارقة الاجسام يراد بها امر آخر كما ذكر الله عن اسمه بقوله افريتم ما تمنون أنتم تخلقونه ام نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وهكذا ايضا حكم نفوس الحيوانات بعد الذبح يستانف بها امر آخر فلا تقدر يا اخى بان غرض واضعى النواميس فى تحليلها ذبح البهائم فى الهياكل عند القرابين انما هو اكل لحمانها حسب بل غرضهم تخليص نفوسها من دركات جهنم عالم الكون والفساد ونقلها من حال النقص الى حال التمام والكمال فى صورة الانسانية التى هى اتم واكمل صورة تحت فلك القمر وهذه الصورة هى آخر باب فى جهنم عالم الكون والفساد كما بينا فى رسالة حكمة الموت فانظر يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه وتفكر واعلم بان جسمك صدف ونفسك درة يمنة لا تغفل عنها فان لها قيمة عظيمة عند باريها وخالقها وقد بلغت آخر باب فى جهنم فان بادرت وتزودت وسعيت وخرجت من هذا الباب الذى ظاهره من قبله العذاب ودخلت من الباب الذى باطنه فيه الرحمة صرت ساجدا ودخلت الجنة فى صورة الملئكة الخفية بالقوة وتحولت الى الصورة الانسانية بالفعل فقد افلحت وفزت ونجوت ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان صورة الملئكة هى التى توفى نفسك عند مفارقة الجسد كما ذكر الله تعالى بقوله قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان ملك الموت هو قابلة الارواح ودراية النفوس

كما ان داية الاجسام هى قابلة الاطفال (واعلم) ياأخى بان لكل نفس من المؤمنين ابوين فى عالم الارواح كما ان لاجساد هم ابوين فى عالم الاجسام كما قال رسول رب العالمين صلعم لعلى عليه السلام انا وانت ابوا هذه الامة قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وهذه الابوة روحانية لاجسمانية فنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان الحكماء الموسيقاريين انما اختصروا من اوتار العود على الاربعة لا اكثر ولا اقل ليكون مصنوعاتهم مماثلة للامور الطبيعية التى دون فلك القمر اقتداء بحكمة البارى جل ثناؤه كما بينا فى رسالة الارثماطيقى فوتر الزير مماثل لركن النار ونغمته مناسبة لحرارتها وحدتها والمثنى مماثل لركن الهواء ونغمته مناسبة لرطوبة الهواء ولينه والمثلث مماثل لركن الماء ونغمته مناسبة لرطوبة الماء وبرودته والبم مماثل لركن الارض ونغمته مناسبة لثقل الارض وغلظها فهذه الاوصاف لها بحسب مناسبة بعضها الى بعض وبحسب تاثيرات نغماتها فى امزجة طباع المستمعين لها وذلك ان نغمة الزير تقوى خلط الصفراء وتزيد فى قوتها وتاثيرها وتضاد خلط البلغم وتلطفه ونغمة المثنى تقوى خلط الدم وتزيد فى قوته وتاثيره وتضاد خلط السوداء ترققه وتلينه ونغمة المثلث تقوى خلط البلغم وتزيد فى قوته وتاثيره وتضاد خلط الصفراء وتكسر حدتها ونغمة البم تقوى خلط السوداء وتزيد فى قوته وتاثيره وتضاد خلط الدم وتكسر فورانه فاذا الفت هذه النغمات فى الالحان المشاكلة لها واستعملت تلك الالحان فى اوقات الليل والنهار المتضادة طبيعتها لطبيعة الامراض الغالبة والعلل العارضة سكنتها وكسرت سورتها وخففت عن المرضى الامها لان الاشياء المتشاكلة فى الطباع اذا كثرت واجتمعت قويت افعالها وظهرت تاثيراتها وغلبت اضدادها كما يعرف الناس مثل ذلك فى الحروب والخصومات فقد تبين بما ذكرنا طرف من حكم الحكماء الموسيقيين المستعملين لها فى المارستانات فى الاوقات المتضادة لطبيعة الامراض والاعلال ولم اختصروا على اربعة اوتار لا اكثر ولا اقل فاما العلة التى لاجلها جعلوا اغلظ كل وتر مثل غلظ الذى تحته ومثل ثلثه فذلك منهم ايضا اقتداء بحكمة البارى جل ثناؤه واتباع لاثار صنعته فى المصنوعات الطبيعية وذلك ان الحكماء الطبيعيين ذكروا بان اقطار اكر الاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض كل واحد منها مثل الذى تحته ومثل ثلثه بالكيفية اعنى فى اللطافة والغلظ فقالوا ان قطر

كرة الاثير اعنى كرة النار التى دون فلك القمر مثل قطر كرة الزمهرير ومثل ثلثها وقطر كرة الزمهرير مثل قطر كرة النسيم ومثل ثلثها وقطر كرة النسيم مثل قطر كرة الارض ومثل ثلثها ومعنى هذه النسبة ان جوهر النار فى اللطافة مثل جوهر الهواء ومثل ثلثه وجوهر الهوأ فى اللطافة مثل جوهر المأ ومثل ثلثه وجوهر المأ مثل جوهر الارض ومثل ثلثها واما علة شدهم الزير الذى هو مماثل لركن النار ونغمة مماثلة لحرارة النار وحدتها تحت الاوتار كلها وشدهم البم المماثل لركن الارض فوقها كلها والمثنى مايلى الزير والمثلث مايلى البم فهى ايضا لعلتين اشنتين احد اهما ان نغمة الزير حادة خفيفة تتحرك علوا ونغمة البم غليظة ثقيلة تتحرك الى اسفل فيكون ذلك امكن لمزاجهما واتحادهما وكذلك حال المثنى والمثلث والعلة الاخرى ان نسبة غلظ الزير الى غلظ المثنى والمثنى الى المثلث والمثلث الى البم كنسبة قطر الارض الى قطر كرة النسيم وكرة النسيم الى كرة الزمهرير والزمهرير الى الاثير فهذا سبب شدهم لها على هذا الترتيب واما استعمالهم نسبة الثمن فى نغم الاوتار دون الخمس والسدس والسبع وتفضيلهم اياها فمن اجل انها مشتقة من الثمانية هى اول عدد مكعب وايضا فان الستة كما كانت اول عدد تام وكانت الاشكال ذوات السطوح الستة افضلها هو المكعب والمقدم عليها لما فيه من التساوى كما بينا فى رسالة الجوم طريا وذلك ان طول هذا الشكل وعرضه وعمقه كلها متساوية وله ستة سطوح مربعات كلها متساوية وله ثمان زاويا مجسمة كلها متساوية وله اثنا عشر ضلعا متوازية متساوية وله اربع وعشرون زاوية قايمة متساوية وهى من ضرب ثلثة فى ثمانية وقد قلنا قبل هذا ان كل مصنوع كان التساوى فيه اكثر فهو افضل وليس بعد الشكل الكرى شكل اكثر تساويا من الشكل المكعب فمن اجل هذا قيل فى كتاب اقليدس فى المقالة الاخيرة ان شكل الارض بالمكعب اشبه وشكل الفلك بذى اثنتا عشرة قاعدة مخمسات اشبه وقد بينا فى رسالة الاسطرنوميا اعنى فضيلة الشكل الكرى والعدد الاثنى عشر ومن فضيلة الثمانيه ايضا ما ذكرته الحكماء اليونانيون ان بين اقطار اكر الافلاك وبين قطر الارض والهوا ئنسبة موسيقية وبيان ذلك انه اذا كان قطر الارض ثمانية وكان قطر كرة الهواء تسعة فان قطر فلك القمر اثنا عشر وقطر فلك عطارد ثلثة عشر وقطر فلك الزهرة ستة عشر وقطر فلك الشمس ثمانية عشر

وقطر فلك المريخ كاو نصفا وقطر فلك المشترى كدو قطر فلك زحل كز واربعة اسباع وقطر فلك الكواكب الثابتة بل ٢٤ فنسبة قطر فلك القمر من قطر الارض مثله ونصفه ٣٢ ومن قطر الهواء المثل والثلث ونسبة قطر الزهرة من قطر الارض نسبة الضعف من قطر القمر المثل والثلث ونسبة قطر الشمس من قطر الهواء الضعف ومن قطر الارض الضعفان والربع ومن قطر القمر المثل والنصف ونسبة قطر المشترى من قطر القمر الضعف ومن قطر الارض الثلثة الاضعاف ومن قطر الزهرة المثل والنصف ونسبة قطر فلك الكواكب الثابتة الى قطر المشترى المثل والثلث ومن الزهرة الضعف ومن الشمس المثل والثلثان وثلث الثلث ومن القمر الضعف والثلثان ومن الارض اربعة اضعاف واما عطارد والمريخ وزحل فغير هذه النسبة فن اجل هذا قيل انها نحوس وذكر هؤلا ألحكمأ ايضا ان بين عظم اجرام هذه الكواكب بعضها لبعض نسبا شتى اما عددية واما هندسية واما موسيقية وهكذا بينها وبين جرم الارض هذه النسبة ايضا موجودة فنها شريفة فاضلة ومنها دون ذلك يطول شرحها فقد تبين بما ذكرنا بان جملة جسم العالم بجميع افلاكه واشخاص كواكبه واركانه الاربعة وتركيب بعضها جوف بعض مركبة ومؤلفة وموضوعة بعضها من بعض على هذه النسب المذكورة المتقدم ذكرها وان جملة جسم العالم يجرى مجرى جسم حيوان واحد وانسان واحد ومدينة واحدة وان مدبرها ومصورها ومركبها ومبدعها ومخترعها واحد لاشريك له صمد لانظير له فرد لاشبيه له تعالى عما يقول الظلمون علوا كبيرا وهذا كان احد اغراضنا من هذه الرسالة ومن فضيلة الثمانية ايضا انك اذا تاملت يا اخى وتصفحت الموجودات وجدت موجودات كثيرة مثمنات كطبائع الاركان الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب ثمانية وهى ايضا اصول الموجودات الطبيعية وعنصر الكائنات الفاسدة وايضا من فضيلة الثمانية انك تجد مناظرات الكواكب الى ثمانية مواضع فى الفلك مخصوصة دون غيرها وهى المركز والمقابلة والتثليثان والتربيعان والتسديسان وهذه الثمانية هى ايضا احد اسباب الكائنات الفاسدات التى دون فلك القمر واذا تاملت ايضا واعتبرت وجدت الثمانية والعشرين حرفا التى فى لغة العربية المماثلة لثمانية وعشرين منزلة من منازل القمر هجاؤها ثمانية احرف وهى ا د و ى م ن ل ف ومفاعيل اشعار العرب ثمانية

واجناس الحان غنائهم ايضا ثمانية كما سنبين فى فصل آخر وقد قيل ان الجنان ثمانى مراتب والنيران سبعة ابواب وقد بينا فى رسالة البعث والقيمة حقيقتهما وعلى هذا القياس يا اخى ان تاملت الموجودات وتصفحت احوال الكائنات وجدت اشيا كثيرة ثنائيات وثلاثيات ورباعيات وخماسيات وسداسيات وسباعيات ومثمنات ومتسعات ومعشرات وما زاد على ذلك بالفا مابلغ وانما اردنا بذكر المثمنات ان ننبهك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ولتعلم ان المسبعه الذين قد شغفوا بذكر المسبعات وتفضيلها على غيرها انما كان نظرهم نظرا جزئيا وكلا منهم غير كلى وكذلك حكم الثنويه فى المثنويات والنصارى فى تثليثهم والطبيعيين فى مربعاتهم والحزميه فى مخمساتهم والهند فى مسدساتهم والكياليه فى متسعاتهم وليس على هذا مذهب اخواننا الكرام ايدهم الله وايانا بروح منه حيث كانوا فى البلاد بل نظرهم كلى وبحثهم عموم وعلمهم جامع ومعرفتهم شاملة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول قد تبين اذا ما ذكرنا من صنعة العود وكمية اوتاره وتناسب مابين غلاظها ودقاقها وكمية دسايتنها وكيفية شدها ومابينها من التناسب وكمية نغمات نقرات اوتارها مطلقا ومزموما ومابينها من التناسب بان احكم المصنوعات واتقن المركبات واحسن الموضوعات ما كان تاليف اجزائه وبنية تركيبه على النسبة الافضل ومن اجل هذا صارت الالحان تستلذها اكثر المسامع وتستحسن صنعتها واستعمالها اكثر العقول ويغنى بها فى مجالس الملوك والرؤسا (فصل) فن المصنوعات المحكمة المتقنة ايضا صنعة الكلام واقاويل وذلك ان احكم الكلام ما كان ابين وابلغ وابين البلاغات ما كان افصح واحسن الفصاحة ما كان موزونا مقفى والذ الموزونات من الاشعار ما كان غير منزحف والذى هو غير منزحف من الاشعار هو الذى حروفه السواكن وازمانها مناسبة لمتحركات حروفه وازمانها والمثال فى ذلك الطويل والمديد والبسيط فان كل واحد منها مركبة من ثمانية مقاطيع وهى هذه ❊ فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن وهذه الثمانية مركبة من اثنى عشر سببا وثمانية اوتاد جملتها ثمانية واربعون حرفا عشرون منها سواكن وثمانية وعشرون حرفا متحركات والمصراع منه اربعة وعشرون حرفا عشرة سواكن واربعة عشر متحركات ونصف المصراع الذى هو ربع البيت اثنا عشر حرفا خمسة منها سواكن

وسبعة متحركات فنسبة سواكن حروف ربعه الى متحركاته كنسبة سواكن حروف نصفه الى متحركاته كلها وكنسبة سواكن حروفه كلها الى متحركاته كلها وهكذا تجد حكم الوافر والكامل فان كل واحد منهما مركب من ستة مقاطع وهى هذه مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن ستة مرات فنسبة سواكن حروف ثلث البيت الى متحركات حروفه كنسبة سواكن حروف نصفه الى متحركاته وكنسبة سواكن كله الى متحركاته كلها وعلى هذا المثال والحكم يوجد كل بيت من الاشعار اذا سلم من الزحاف منصفا كان اومربعا اومسدسا وكذلك حكم الازمان التى بينها وهذه صورتها الهاات علامة المتحركات والالفات علامة السواكن فعولن مفاعيلن (١٠١٠٠١٠١٠٠) فقد تبين بهذا المثال ايضا بان احكم المصنوعات واتقن المركبات ماكان تاليف اجزايه واساس بنيته على النسبة الافضل ومن امثال ذلك ايضا صناعة الكتابة التى هى اشرف الصنايع وبها يفتخر الوزراؤ الكتاب واهل الادب فى مجالس الملوك مع كثرة انواعها وفنون فروعها وذلك ان لكل امة من الامم كتابة ماغير ماللاخرى كالعربية والفارسية والسريانية والقبطية والعبرانية والرومية واليونانية والهندية وماشاكلها لايحصى عددها الاالله الوحد القهار الذى خلقهم مع اختلاف السنتهم والوانهم واخلاقهم وطبايعهم وصناعاتهم وعلومهم ومعارفهم كل ذلك لسعة علمه ونفاذ مشيته واتقان حكمته سبحنه وبحمده ونريدان نذكر طرفا فى هذا الفصل من اصل الحروف وكيفية تركيبها وكمية مقاديرها ونسب تاليفها الفاضلة فنقول ان اصل حروف الكتابات كلها فى اى لغة وضعت ولاى امة كانت اوباى اقلام خطت اوباى نقش صورت وان كثرت فان اصلها كلها الخط المستقيم الذى هو قطر الدائرة والخط المقوس الذى هو محيط الدائرة فاما ساير الحروف فركبة منهما ومؤلفة كما بينا فى رسالة الجومطريا شيه المدخل الى صناعة الهندسة ونبين مثالما ذكرنا من الحروف التى فى كتابة العربية ليكون دليلا على صحة ماقلنا رحقيقة ما وصفنا بان اصل الحروف كلها هو الخط المستقيم والخط المقوس اللذان احدهما قطر الدايرة والاخر محيطها وهى هذه ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ء ى فانظر الان يا اخى واعتبر وتامل فانك تجد هذه الحروف بعضها خطا مستقيما مثل هذا ا ب ت ث وبعضها مقوسا مثل هذا

ن ر و بعضها مركبا منهما مثل سائر الحروف وعلى هذا المثال والقياس يوجد حروف كتابات ساير الامم مثل الهندية فانه كذا ٣٢١ ه ع ٩٨٧٦ ومثل السريانيه هكدام لك ح ٨٠٥ اب لاب ع د ه د صاحرف ٢ ص ٦ لا ٢ ه وهكذا العبرانية مثل هذا ب لى ح ٦٦ ح ا ح حا د ك لح ك م ر و ر م ٩ د ٢ لح د و م ع ه وهكذا الرومية مثل هذا ب ٢ ٩ ٧ ف الرى ٣ ه ن لنا لاع ط ا ع ا ء سا ٢ ما وهكذا اليونانية مثل هذا وهكذا الفارسية مثل هدا يك د و سه چهار پنج شش هفت هشت نه وهكذا الذى لاخوان الصفا مثل هذا ب كى ح ٦٦ ح كا د و اذ قد تبين بما ذكرنا ان اصل الحروف والكتابات كلها هو الخط المستقيم الذى هو قطر الدائرة والخط المقوس الذى هو محيطها فنريدان نبين ايضابان اجود الخطوط واوضح الكتابات واحسن المؤلفات ماكان مقادير حروفها بعضها من بعض على نسبة الافضل فلنذكر اولا ماقاله اهل هذه الصناعة اعنى صناعة الكتابة لنكون اقوى للحجة واوضح للبيان وارشد الى القياس والقانون قال المحرر الحاذق المهندس ينبغى لمن يريد ان يكون خطه جيدا وكتابته صحيحة ان يجعل لها اصلا يبنى عليه حروفه وقانونا يقيس عليه خطوطه والمثال فى ذلك فى كتابتة العربية هو ان يخط الالف اولا بامى قد رشاؤ يجعل غلظه مناسبا لطوله وهو الثمن واسفله ادق من اعلاه ثم يجعل الالف قطر الدائرة ثم يبنى سائر الحروف مناسبا لطول الالف ولمحيط الدائرة التى الالف مساو لقطرها وهو ان يجعل البأ والتاء والثأ كل واحد منها طوله مساويا لطول الالف ويكون رؤسها الى فوق الثمن مثل هذا ﴿ ا ب ت ث ﴾ ثم يجعل الجيم والحأ والخأ كل واحد منهامد ته من فوق نصف الالف وتقويسه الى اسفل نصف محيط الدائرة التى الالف مساو لقطرها مثل هذا (ج ح خ) ثم يجعل الدال والذال كل واحد منهمامثل طول الالف اذا قوس ثم يجعل الراؤ الزاء كل واحد منهما مثل ربع محيط الدائرة ثم يجعل السين والشين كل واحد منهمارؤسها الى فوق ثمن الالف ومدتها الى اسفل نصف محيط الدائرة مثل هذا (س ش) ثم يجعل الصاد والضاد مدة طول كل واحد منهما الى قدام مثل طول الالف وفتحتهامثل ثمن الالف ومدتها الى اسفل نصف محيط الدائرة المقدم ذكرها مثل هذا (ص ض) ثم يجعل الطأ والظأ كل واحد منهماطولها مثل طول الالف وفتحتهامثل ثمن الالف ورؤسها الى فوق بطول الالف مثل

هذا (ط ظ) ثم يجعل العين والغين كل واحد تقويسه من فوق ربع محيط تلك الدائرة وتقويسه من اسفل نصف محيطها مثل هذا (ع * ع ثم يجعل مدة نفأ الى قدام مثل طول الالف وفتحته ثمن الالف وحلقته وحلقه القاف والواو والميم والها كلها متساويه مثل ثلث الالف اذا دور مثل هذا (ف ق و م ه) ويجعل مدة القاف الى اسفل مثل نصف محيط الدائرة التى الالف مساو لقطرها مثل هذا (ق) ثم يجعل مدة الكاف الى قدام مثل طول الالف وفتحته ثمن الالف وكسرته الى فوق ربع الالف مثل هذا (ك) ثم يجعل طول اللام مثل الالف ومدته الى قدام نصف الالف ثم يجعل مدة الميم والواو كل واحد الى اسفل مثل تقويس الراء والزاء مثل هذا (م و) ثم يجعل تقويس النون مثل نصف محيط تلك الدائرة التى الالف مساو لقطرها مثل هذا (ن) ثم يجعل اليأ مثل الدال ومدته الى خلف مثل طول الالف او تقويسه الى اسفل مثل نصف الدائرة ❊ مثل هذا ❊ او مثل هذا ❊ ى ❊ فى تقويسه وهذا الذى ذكرناه من نسب هذه الحروف وكمية مقادير اطوالها بعضها عند بعض فهو شيئ يوجبه قوانين الهندسة والنسب الفاضلة فاما مايتعارفه الناس ويستحسنه الكتاب فعلى غير ماذكرنا من المقادير والنسب وذلك بحسب موضوعاتهم واختياراتهم دون غيرها وبحسب طول الدربة وجريان العادة فيها واذ قد تبين بماذكرنا من ماهية النسب الفاضلة ومقادير الحروف وكمية اطوالها فنريد ان نذكر ايضا طرفا من كيفية صورها وتخطيط اشكالها وكيفية تركيبها بعضها مع بعض على مايوجبه القياس والقانون بطريق الهندسة (فصل) اعلم يا اخى ايدك الله واياناب روح منه بان صور حروف الكتابة كثيرة الفنون مختلفة الانواع كما تقدم ذكرها وهى بحسب موضوعات الحكماء من الكتاب واختياراتهم لها وتواطيهم عليها يطول ذكر علة ذلك وشرحه ولكن نذكر قولا مجملا مختصرا ثلث كلمات بحسبما توجبه قوانين الهندسة والقياسات الفلسفية كما اوصى المحرر الحاذق المهندس فقال ينبغى ان يكون ور الحروف كلها لاى امة كانت وفى اى لغة كانت وباى اقلام خطت الى التقويس والانحناء ماهو الالف التى فى كتابة العربية وان يكون غلظ الحروف الى الانحراط ماهو وان يكون عند التراكيب الزوايا كلها حادة والى التدوير ماهو فهذا ما قاله اهل الصناعة فى تقدير هذه

الحروف ومناسباتها مفردة مفردة فاما عند التركيب والتاليف فربما تختلف وتتغير لعلل يطول شرحها ولكن على المحرر يجب عند تعليمه للخط التوقف عليها فقد تبين اذا بما ذكرنا بان احكم المصنوعات واتقن المركبات واحسن المؤلفات ما كان تركيب بنيته وتاليف اجزائه على النسبة الافضل والنسب الفاضلة هى المثل « والمثل والنصف » والمثل والثلث » والمثل والربع » والمثل والثمن » كما بيناقبل ومن امثال ذلك ايضا صورة الانسان وبنية هيكله وذلك ان البارى جل ثناؤه جعل طول قامته مناسبا لعرض جثته وعرض جثته مناسبا لكبر جثته وطول ذراعيه مناسبا لطول ساقيه وطول عضديه مناسبا لطول فخذيه وطول رقبته مناسبا لطول عمود ظهره وكبر راسه مناسبا لعمق تجويفه واستدارة وجهه مناسبا لسعة صدره وشكل عينيه مناسبا لشكل فمه وطول انفه مناسبا لعرض جبينه وقدر اذنيه مناسبا لمقدار خديه وطول امعائه مناسبا لطول اوراده وتجويف معدته مناسبا لكبر كبده ومقدار قلبه مناسبا لكبر ريته وشكل طحاله مناسبا لشكل كبده وسعة حلقومه مناسبا لكبر ريته وطول اعضائه وغلظها مناسبا لكبر عظامه وطول اضلاعه وتقويسها مناسبا لصندوق صدره وطول عروقه وسعتها مناسبا لبعد مسافة اقطار جسده وعلى هذا المثال يوجد اذا تامله واعتبر كل عضو من اعضا بدن الانسان مناسبا لجملة جثته نسبة ما ومناسبا بعضه عضو من اعضاء الجسد نسبة اخرى لا يعلم كنه معرفتها الا الله عز جل الذى خلقها وصورها كما شا كيف شا كما ذكر بقوله جل ثناؤه لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم وقال خلقك فسواك فعدلك فى اى صورة ما شا ركبك واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بان النطفة اذا سلمت فى الرحم من الافات العارضة هناك ومن فساد الاخلاط وتغيير المزاج ومناحس اشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرا بشهر وتمت بنية البدن وكملت صورة الجسد كما بيناذلك فى رسالتى لنا خرج الطفل من الرحم صحيح البنية تام الصورة وكان طول قامته ثمانية اشبار بشبره سوا من راس ركبتيه الى اسفل قدميه شبران ومن ركبتيه الى حقويه شبر تام ومن راس فواده الى مفرق راسه شبران واذا فتح يديه ومد هما دائرة ويسرة كما يفتح الطاير جناحيه وجد ما بين راس اصابع يده اليمنى الى راس اطولها يده اليسرى ثمانية اشبار النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقه مثل

د يديه الى فوق راسه ووضع راس البركاز على سرته وفتح الى راس اصابع
د يديه ثم ادير الى رس اصابع رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة اشبار ربعا
على طول قامتة ويوجد طول وجهه من راس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه
شبر اوثمنا ويوجد البعد مابين اذنيه شبرا وربعا ويوجد طول شق عينيه كل
واحدة ثمن شبره ويوجد طول انفه ربع شبره وطول جبينه ثلث طول وجهه
ويوجد شق فمه وشفتيه كل واحد مساويا لطول انفه وطول قدميه كل واحد شبرا و
ربع شبر وطول كفيه من راس الكرسوع الى راس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد
طول ابهامه وطول خنصره متساويين وراس البنصر زايد على راس الخنصر
ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد
عرض صدره شبرا ونصفا وبعد مابين ثدييه شبرا ومابين سرته الى عانته شبرا
من راس فواده الى راس ترقوته شبرا ويوجد بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى
هذا المثال والقياس يوجد اذا اعتبر طول امعائه ومصارين جوفه وعروق جسده
والعصبات الممسكات لعظامه واوتار مفاصله مناسبات بعضها لبعض طولا
وعرضا وعمقا مثل ماذكرنا من مناسبات مقادير اعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال
والقياس يوجد اذا اعتبر بنية ابدان ساير الحيوانات مناسبة اعضأ صورة كل
نوع منها لجملة بدنه او بعضها الى بعض مناسبة امابا لكمية واما بالكيفية واما بهما
معا لا تخل شئ شيا هذا اذا سلمت من الافات العارضة عند الابتداؤ عند النشو
ن فساد الاخلاط وتغيير المزاج ومناحس اشكال الفلك وعلى هذا المثال والقياس
يعملون الصناع الحذاق مصنوعاتهم من الاشكال والتماثيل والصور مناسبات
بعضها لبعض فى التركيب والتاليف والهندام كل ذلك اقتداء بصنعة البارى جل
ثناؤه وتشبيها بحكمته كما قيل فى حد الفلسفة انما هى التشبه بالاله بحسب طاقة
الانسان ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان فى اعتبار هذه المثالات
الدالة التى تقدم ذكرها فى هذه الفصول الدالة على ان احكم المصنوعات واتقن
المركبات واحسن التاليفات هو ما كان تركيب بنيته على النسبة الافضل وتاليف
كانت مبنية على مثل ذلك دليلا وقياسا لكل عاقل متفكر معتبر على ان تركيب
العرش وكواكبها ومقادير اجرامها ومقادير الاركان ومولداتها موضوعة
الزوايا بعضها على بعض على النسبة الافضل وهكذا حكم ابعاد هذه الافلاك

وكواكبها وحركاتها متناسبات ومؤلفات على النسبة الافضل وان لتلك الحركات المتناسبة نغمات متناسبة مترنات لذيذات كما بينا فى حركات اوتار العيدان ونغماتها فاذا فكر ذو اللب واعتبر تبين له عند ذلك وعلم ان لها صانعا حكيما صنعها ومركبا متقنا ركبها وموءلفا لطيفا الفها ويتيقن بذلك وتزول الشبهة الموهمة التى دخلت على قلوب كثير من المرتابين وترتفع الشكوك ويتضح الحق ويعلم ايضا ويتبين له بان فى حركات تلك الاشخاص ونغمات تلك الحركات لذة وسرورا هناك لاهلها مثل مافى نغمات اوتار العيدان لذة وسرور لاهلها ههنا فعند ذلك تشوقت نفسه للصعود الى هناك والاستماع لها والنظر اليها كما صعدت نفس هرمس المثلث بالحكمة لما صفت وراءت ذلك وهو ادريس النبى صلع واليه اشار بقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وكما سمعته نفس فيثاغورث الحكيم لما صفت من درن الشهوات الجسمانيه ولطفت بالافكار الدايمة والرياضات الفلسفية العددية والهندسية والموسيقية فاجتهد يا اخى ايدك الله واياننا بروح منه فى تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهيولى واسر الطبيعه وعبودية الشهوات الجسمانية وافعل كما فعلت الحكماء ووضعت فى كتبها فان جوهر نفسك من جوهر نفوسهم واعمل كما وصفت فى كتبها الانبياء ع م وصف نفسك من الاخلاق الردية والارآء الفاسدة والجهالات المتراكمة والافعال السيئة فان هذه الخصال هى المانعة لها عن الصعود الى هناك بعد الموت كما ذكر الله تعالى بقوله لايفتح لهم ابواب السماء ولايدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط ﴿واعلم﴾ يا اخى بان جوهر نفسك من الافلاك نزل يوم مسقط النطفة كما بينا فى رسالة لنا والى السماء يكون مصيرها بعد الموت الذى هو مفارقة الجسد كما ان من التراب يكون جسدك والى التراب يكون مصيره بعد الموت ﴿واعلم﴾ يا اخى بان هذه الحيوة الدنيا للنفوس المتجسدة الى وقت المفارقة الذى هو الموت مماثلة لمدة كون الجنين فى الرحم من يوم مسقط النطفة الى يوم الولادة ﴿واعلم﴾ يا اخى بان الموت ليس هو شئ سوى مفارقة النفس الجسد كما ان الولادة لم تكن شيأ سوى مفارقة الجنين الرحم وقال المسيح ع م من لم يولد ولادتين لم يصعد الى ملكوت السماء وقال الله جل ثناؤه فى صفة اهل الجنة لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وهو مفارقة النفس الجسد مرة

واحدة

واحدة على الشريطة التى تقدم ذكرها وهم السعداء الذين اشار اليهم بقوله سبحنه وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله فاما الاشقياء فهم الذين يتمنون العود الى الدنيا والتعلق بالاجساد مرة اخرى ويحيون ويذوقون الموت مرة اخرى كما ذكر الله تعالى حكاية عنهم وقالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل اعاذك الله ايها الاخ وايانا من حال هذه الطائفة وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد انه لطيف بالعباد ❊ فصل ❊ فلنرجع الى ما كنا وعدنا به من ذكر قوانين الالحان العربية فنقول ان لغنأ العربية والحانها ثمانية قوانين هن كالاجناس لها ومنها يتفرع سائرها واليها ينسب باقيها كما ان لل اشعار ثمانية مقاطع منها يتركب سائر دوائر العروض وانواعها واليها ينسب وعليها يقاس باقيها كما هو مذكور فى كتب العروض بشرحها فاما الثمانية التى هى قوانين غنأ العربية فاولها الثقيل الاول ثم خفيف الثقيل ثم الثقيل الثانى ثم خفيفه ثم الرمل ثم خفيف الرمل ثم خفيف الخفيف ثم الهزج فهذه الثمانية هى كالاجناس وسائرها كالانواع المتفرعة منها المنسوبة اليها فاما الثقيل الاول فهو تسع نقرات ثلاث منها متواليات واحدة مفردة ثقيلة ساكنة ثم خمس نقرات واحدة مطوية فى اولها مثل قولك مفعولن مف مفاعيلن مف تن تن تن تن تنن تن تن تن ثم يعود الايقاع ويكرر دائما الى ان يسكت الموسيقار واما الثقيل الثانى فهو احدى عشرة نقرة ثلاث نقرات متواليات ثم واحدة ساكنة ثم واحدة ثقيلة ثم ست نقرات فى اولها واحدة مطوية مثل قولك مفعولن مف هو مفاعيلن مف عو تن تن تن تن تن تنن تن تن تن تن ثم يعود الايقاع ويكرر دائما واما خفيف الثقيل الاول فهو سبع نقرات نقرتان منها متواليتان لايكون بينهما زمان نقرة ثم نقرة مفردة ثقيلة ثم اربع نقرات واحدة مطوية فى اولها مثل قولك مفاعل مفاعيلن تنن تن تنن تن تن ثم يعود الايقاع ويكرر دائما الى ان يسكت المغنى واهل زماننا يسمون هذا اللحن الماخورى وهو مثل صياح الفاختة ككوه كوه ككو كوكو واما خفيف الثقيل الثانى فهو ثلاث نقرات متواليات لايكون بينها زمان نقرة ولكن بين كل ثلاث نقرات زمان نقرة مثل قولك فعلن فعلن تننن تننن ويكرر دائما الى ان يسكت المغنى واما الرمل فهو عكس الماخورى وذلك انه سبع نقرات مثله ولكن اوله نقرة مفردة ثقيلة ثم نقرتان متواليتان

لا يكون بينهما زمان نقرة ثم اربع نقرات كل اثنتين منها متواليتين بينهما زمان نقرة مثل قولك فاعلن مفاعلن تن تن تنن تنن مثل صياح الدراج كى كى كى كى كى واما خفيف الرمل فهو ثلاث نقرات متواليات متحركات مثل قولك متفاعلن تننن تننن واما خفيف الخفيف فهو نقرتان متواليتان لايكو بينهما زمان نقرة ولكن بين نقرتين ونقرتين زمان نقرة مثل قولك مفاعلن مفاعلن تنن تنن تنن تنن واما الهزج فهو نقرة مسكنة واخرى اخف منها بينهما زمان نقرة وبين كل اثنتين زمان نقرتين مثل قولك فاعل فاعل تن تن تن تن فهذه الثمانية الاجناس التى قلنا انها اصل وقوانين لغنأ العربية والحانها فاما غير العربية كالفارسية والرومية واليونانية فلالحانها وغنائها قوانين اخر غير هذه ولكنها كلها مع كثرة اجناسها وفنون انواعها ليست تخرج من الاصل والقانون الذى ذكرنا قبل هذا الفصل واذا تاملت واعتبرت يا اخى وجدت صحة ماقلنا وعرفت حقيقة ما وصفنا (فصل) واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بان الله عزوجل جعل بواجب حكمته الاشيأ الطبيعية التى تحت الكون والفساد واسبابها وعللها الموجبة لكونها اكثرها مربعات بعضها متضادات وبعضها متشاكلات لمافيه من احكام الصنعة واتقان الحكمة لايعلم احد من خلقه كنه معرفتها الاهو الذى ابدعها واخترعها واوجدها وركبها والفها كماشاؤ كيف شاؤ نريد ان نذكر طرفا من تلك الاشيأ المربعات المتضادات والمتشاكلات ليكون تنبيها لنفوس الغافلين عن النظر فيها وحثالهم على التفكر فيها والاعتبار لها وتسهيلا لنفوس الباحثين عن معرفة عللها والطالبين ما الحكمة فيها فمن الامور المربعات الظاهرات البينات الازمان الاربعة التى هى فصول السنة وهى الربيع والصيف والخريف والشتأ والذى يشاكل الربيع من البروج من اول الحمل الى آخر الجوزأ والذى يشاكلها من ارباع الفلك الربع الشرقى الصاعد الى وتد السمأ والذى يشاكلها من الشهر الربع الاول سبعة ايام من اول الشهر والذى يشاكلها من اتصالات الكواكب التربيع الايسر ومن الاركان الاربعة ركن الهواء ومن الطبائع الحرارة والرطوبة ومن الجهات الجنوب ومن الرياح اليمن ومن ارباع اليوم الست الساعات الاولى ومن اخلاط المزاج الدم ومن ارباع العمر ايام الصبا ومن القوى الطبيعية القوة الهاضمة

ومن

ومن القوى الحيوانية القوة المتخيلة ومن الافعال الظاهرة الفرح والسرور والطرب ومن الاخلاق الجود والكرم والعدل ومن المحسوسات المشاكلة لهذه ايضاوتر المثنى ونغماته ومن الالحان الترنم ومن الكلام والاشعار المديح ومن الطعوم الحلاوة ومن الالوان ما اعتدل اصباغه كالمنثور ومن الروايح الغالية والبنفسج والمرزنجوش وماشاكلهامن الروائح الحارة اللينة وبالجملة كل طعم ورائحة ولون معتدل واما الذى يشاكل زمان الصيف من ارباع الفلك الربع الهابط من وتد السماء الى وتد المغرب ومن البروج من اول السرطان الى آخر السنبلة ومن ارباع الشهر الربع الثانى سبعة ايام ومن الاتصالات ماجاوز التربيع الايسر الى المقابلة ومن الاركان ركن النار ومن الطبائع الحرارة واليبس ومن الجهات الشرق ومن الرياح الصبا ومن ارباع اليوم ست ساعات الى آخر النهار ومن اخلاط المزاج المرة الصفراء ومن ارباع العمر ايام الشباب ومن القوى الطبيعية القوة الجاذبة ومن القوى الحيوانية القوة المفكرة ومن الاخلاق الشجاعة والسخاء ومن الافعال الظاهرة سرعة الحركة والقوة والجلد ومن المحسوسات المقوية لها مثل نغمات وتر الزير ومن الالحان الماخورى وماشاكلها ومن الكلام الاشعار وماشاكلها من مديح الفرسان والشجعان ومن الطعوم الحريفات ومن الالوان الصفرة والحمرة ومن الروائح المسك والياسمين وماشاكلها وبالجملة كل طعم ولون ورائحة حارة يابسة واما الذى شاكل زمان الخريف من ارباع الفلك الربع الهابط ومن تد المغرب الى وتد الارض ومن البروج من اول الميزان الى آخر القوس ومن ارباع الشهر الربع الثالث السبعة الايام بعد النصف ومن الاتصال بعد المقابلة الى التربيع الايمن ومن الاركان ركن الارض ومن الطبائع البرودة واليبس ومن الجهات الغرب ومن الرياح الدبور ومن ارباع اليوم ست ساعات من اول الليل ومن اخلاط المزاج المرة السوداء ومن ارباع العمر ايام الكهولة ومن القوى الطبيعية القوة الماسكة ومن القوة الحيوانية القوة الحافظة ومن الاخلاق العفة ومن الافعال الظاهرة التأنى والتثبت ومن المحسوسات المشاكلة لها نغمات المثلث ومن الالحان الثقال وماشاكلها ومن الكلام والمديح ماكان فى وصف العقل والرزانة والركانة والحصافة ومن الطعوم القبوضات ومن الالوان السواد والغبرة وماشاكلها ومن

الروائح رائحة الورد والعود وماشاكلهامن الروائح الباردة اليابسة واما الذى يشاكل زمان الشتأمن ارباع الفلك الربع الصاعد من وتدالارض الى افق المشرق ومن البروج من اول الجدى الى آخر الحوت ومن ارباع الشهر الربع الاخير سبعة ايام ومن الانضالات التربيع الايمن ومن الاركان ركن المأومن الطبائع البرودة والرطوبة ومن الجهات الشمال ومن الرياح الجربيأومن ارباع اليوم نصف الليل الاخيرومن اخلاط المزاج البلغم ومن القوى الطبيعية القوة الدافعة ومن القوى الحيوانية المذكرة ومن الاخلاق الحلم والتجاوز ومن الافعال الظاهرة السهولة فى المعاملة وحسن العشرة ومن المحسوسات المشاكلة لهانغمات وترالبم ومن الالحان الهزج والرمل ومن الكلام والاشعارماكان مديحا فى الجود والكرم والعدل وحسن الخلق ومن الطعوم الدسومات والعذوبات ومن الالوان الخضرة ومن الروائح روائح النرجس والخيرى والنيلوفروماشاكلها وبالجملة كل طعم اولون اورايحه باردة رطبة وعلى هذالمثال والقياس اذاتصفحت ياأخى ايدك الله وايانا بروح منه احوال الموجودات الطبيعيات واعتبرت اوصاف الكائنات المحسوسات وجدت كلهاداخلة فى هذه الاقسام الاربعة متشاكلات بعضها لبعض اومضادات بعضها لبعض كماذكرالله بقوله جل ثناؤه ومن كل شئ خلقنازوجين وقوله عزوجل خلق الازواج كلهامما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان هذه الاشياء المشاكلة اذاجمع بينها على النسبة التاليفية ايئتلف وتضاعفت قواها وظهرت افعالهاوغلبت اضدادها وقهرت مايخالفها وبمعرفتهااستخرجت الحكمأ الادوية المربة من الامراض الشافية من الاسقام مثل الترياقات والمراهم والشرابات المعروفة بين الاطبا ألموصوفة فى كتبهم وعلى مثل ذلك عملوا اصحاب الطلسمات فى نصبها بعد معرفتهم بطبائع الاشياؤ خواصها ومشاكلتها وكيفية تركيبها ونسب تاليفها والمثال فى ذلك الشكل المتسع فى تسهيل الولادة اذا كتب فيه الاعداد التسعة فى الشهر التاسع من الحمل فى الساعه التاسعة من الطلق اويكون رب الطالع اورب التاسع فى الطالع اويكون القمر فى التاسع ومتصلا بكوكب منه فى التاسع وماشاكل ذلك الامور المتسعات ❊ واعلم ❊ ياأخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الله جل ثناؤه وتقدست اسماؤه جعل بواجب

حكمته لكل جنس من الموجودات حاسة مختصة بادراكها او قوة من قوى النفس تنالها بها وتعرفها بطريقها لاتنال بطريقة اخرى وجعل ايضا فى جبلة كل حاسة دراكة اوقوة علامة ان تستلذ من ادراكها محسوساتها وتتشوق اليها اذافقدتها وملت منها ان دامت عليها وتسترج الى غيرها من ابناء جنسها مثل ماهو معروف بين الناس فى ماكولاتهم ومشروباتهم وملبوساتهم ومشموماتهم ومبصراتهم ومسموعاتهم فالموسيقار الحاذق الفاره هو الذى اذا علم بان المستمعين قد ملوا من لحن غير عليهم لحنا آخر اما مضاد له او مشاكلا ❊ واعلم ❊ يا اخى بان الخروج من لحن الى لحن آخر ليس له طريق الا فى احد وجهين اما ان يقطع ويسكت ويصلح الدساتين الاوتار بالحزق والارخاء ويبتدئ فيستانف لحنا آخر او يترك الامر بحاله ويخرج من ذلك اللحن الى لحن آخر قريب منه مشاكل له وهو ان ينتقل من الثقيل الى خفيفه او من الخفيف الى ثقيله او الى ما قارب منه والمثال فى ذلك انه اذا اراد ان ينتقل من خفيف الرمل الى الماخورى ان يقف عند النقرتين الاخيرتين من ثقيل الرمل ثم يتلوهما بنقرة ثم يقف وقفة خفيفة ثم يبتدئ بالماخورى ومن حذق الموسيقار ايضا ان يحسن ان يكسو الاشعار المفرحة الالحان المشاكلة لها مثل الارمال والاهزاج وما كان منها فى المديح فى معانى المجد والجود والكرم ان يكسوها من الالحان المشاكلة لها مثل الثقيل الاول والثانى وما كان منها من المديح فى معانى الشجاعة والاقدام والنشاط والحركة ان يكسوها من الالحان مثل الماخورى والخفيف وماشاكلهما ومن حذق الموسيقار ايضا ان يستعمل الالحان المشاكلة للازمان المشاكلة فى الاحوال المشاكلة بعضها لبعض وهو ان يبتدئ فى مجالس الدعوات والولائم والشرب بالالحان التى تقوى الاخلاق الجودية والكرم والسخاء مثل الثقيل الاول وماشاكلها ثم يتبعها بالالحان المفرحة المطربة مثل الهزج والرمل وعند الرقص والدستبند الماخورى وماشاكله وفى آخر المجلس ان خاف من السكارى الشغب والعربدة والخصومة ان يستعمل الالحان الملينة الثقيلة المسكنة المنومة الحزينة ❊ فصل ❊ فى نوادر الفلاسفة فى الموسيقى يقال انه اجتمعت جماعة من الحكماء والفلاسفة فى دعوة ملك من الملوك فامر ان يكتب جميع مايتكلمون به من الحكمة فلما غنى الموسيقار لحنا مطربا

قال احد الحكماء ان الغنا فضيلة تعذر على المنطق اظهارها ولم يتعذر على النفس اخراجها بالعبارة فاخرجتها النفس لحنا موزونا فلما سمعتها الطبيعة استلذتها و فرحت وسرت بها فاسمعوا من النفس حديثها و مناجاتها و دعوا الطبيعة والتامل لزينتها لئلا تغرنكم وقال آخر احذروا عند استماع الموسيقى ان يثور بكم شهوات النفس البهيمية نحو زينة الطبيعة فتميل بكم عن سنن الهدى و تصدكم عن مناجات النفس العليا وقال آخر للموسيقار حرك النفس نحو قواها الشريفة من الحلم والجود والشجاعة والعدل والكرم والرافة ودع الطبيعة لاتحرك سهواتها البهيمية وقال آخر ان الموسيقار اذا كان حاذقا بصنعته حرك النفس نحو الفضائل ونفى عنها الرذائل وقال آخر حكى انه سمع فيلسوف نغمة القينات فقال لتلميذه امض بنا نحو هذا الموسيقار لعله يفيدنا صورة شريفة فلما قرب منه سمع لحنا غير موزون و نغمة غير طيبة فقال لتلميذه زعم اهل الكهانة ان صوت البوم يدل على موت انسان فان كان ماقالوه حقا فصوت هذا الموسيقار يدل على موت البوم وقال آخر ان الموسيقار وان كان ليس بحيوان فهو ناطق فصيح يخبر عن اسرار النفوس وضمائر القلوب ولكن كلامه اعجمي يحتاج الى الترجمان لان الفاظه بسيطة ليس لها حروف تعجم وقد انشدت ابيات بالفارسية تدل على تصديق قول هذا الفيلسوف فيما قالوه وهي هذه

دوست آن خوش بانك بربط تو ❁ خشتر آمد بكوشم آن تكبير
را دى ربرا اوسدا ار ❁ شكفت كه سهرا ندود جير
تن او بيرمى رمان بدل اندوهى ❁ وهمى مركدارى كاه كوبانير
آن زبان آورد زبانش نه ❁ كه بجزعا شقان كند تفسير
كاه ديوانه را كند هشيار ❁ كاه هشيار را دهد زنجير

وقال آخر ان الموسيقار هو الترجمان عن الموسيقى والمعبر عنه فان كان جيد العبارة عن المعانى فهم معانى اسرار النفوس ومايخبر عن ضمائر القلوب والا فالتقصير منه يكون وقال آخر ان اصوات الموسيقار ونغماته وانكانت بسيطة ليس لها حروف معجم فان النفوس اليها اشد ميلا ولها اسرع قبولا لمشاكلة ما بينهما وذلك ان النفوس ايضا جواهر بسيطة روحانية غير مركبة ونغمات الموسيقار كذلك والاشياء الى اشكالها اميل وقال آخر لايفهم معانى نغمات الموسيقار ولطيف

عباراته عن اسرار الغيوب الا النفوس الشريفة الصافية من شوائب الطبيعة المتبرئة من الشهوات البهيمة وقال آخران البارى جل ثناؤه لما ربط النفوس الجزئية بالاجساد الحيوانية ركب فى جبلتها الشهوات الجسمانية ومكنها من تناول اللذات الجرمانية فى ايام الصبى ثم سلبها الله عنها فى ايام الشيخوخة وزهدها فيها كيما يد لها على الملاذ والنعيم والسرور الذى فى عالمها الروحانى ويرغبها فيها فاذا سمعتم نغمات الموسيقار فتاملوا اشارته نحو عالم النفوس وقال آخران النفوس الناطقة اذا صفت عن درن الشهوات الجسمانية وزهدت فى الملاذ الطبيعية وانجلت عنها الاصدية الهيولانية ترنمت بالالحان الحزينة وتذكرت عالمها الشريف الروحانى العالى وتشوقت نحوه فاذا سمعت الطبيعة ذلك اللحن تعرضت للنفس بزينة اشكالها ورونق اصباغها كيما تردها اليها فاحذروا من مكر الطبيعة ان لا تقعوا فى شبكتها وقال آخران السمع والبصر هما من افضل الحواس الخمس واشرفها التى وهب البارى جل ثناؤه للحيوان ولكن ارى ان البصر افضل لان البصر كالنهار والسمع كالليل وقال آخر لا بل السمع افضل من البصر لان البصر يذهب فى طلب محسوساته ويخدمها حتى يدركها مثل العبيد والسمع يحمل اليه محسوساته حتى تخدمه مثل الملوك وقال آخر البصر لا يدرك محسوساته الا على خط مستقيم والسمع يدركها من محيط الدائرة وقال آخر محسوسات البصر اكثرها جسمانية ومحسوسات السمع كلها روحانية وقال آخر النفس بطريق السمع تنال خبر من هو غائب عنها بالمكان والزمان وبطريق البصر لا تنال الا ما كان حاضرا فى الوقت وقال آخر السمع ادق تمييزا من البصر اذ كان يعرف بجودة الذوق الكلام الموزون والنغمات المتناسبة والفرق بين الصحيح والمنحرف والخروج من استواء اللحن والبصر يخطئ فى اكثر مدركاته فانه ربما يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا والقريب بعيدا والبعيد قريبا والمتحرك ساكنا والساكن متحركا والمستوى معوجا والمعوج مستويا وقال آخران جوهر النفس لما كان محانسا ومشاكلا للاعداد التاليفية وكانت نغمات الحان الموسيقار موزونة وازمان حركات نقراتها وسكوتات ما بينهما متناسبة استلذتها الطباع وفرحت بها الارواح وسرت بها النفوس لما بينهما من المشاكلة والتناسب والمجانسة وهكذا حكمها فى استحسان الوجوه وزينة الطبيعيات لان محاسن الموجودات الطبيعية

هى من اجل تناسب اصباغها وحسن تاليف اجزائها وقال آخر انما تشخص ابصار الناظرين الى الوجوه الحسان لانها اثر من عالم النفس ولان عامة المرئيات فى هذا العالم غير حسان لما يعرض لها من الافات المشنية المشوهة اما فى اصل التركيب او بعده بيان ذلك ان الصغار من المواليد يكونون الطف بنية واطرف شكلا وصورة لقرب عهدها من فراغ الصانع منها وهكذا ترى حسن النبات ورونقها فى مبدء كونها قبل الافات العارضة لها من الهوام والبلى والفساد وقال آخر انما تشخص ابصار النفوس الجزية نحو المحاسن اشتياقا اليها لما بينهما من المجانسة لان هذا العالم من آثار النفس الكلية الفلكية وقال آخر ان وزن نقرات وتر الموسيقار وتناسب ما بينها ولذيذ نغماتها تنبئ النفوس الجزية بان لحركات الافلاك والكواكب نغمات متناسبة مؤتلفة لذيذة وقال آخر اذا تصورت رسوم المحسوسات الحسان فى الانفس الجزئية صارت هى مشاكلة ومناسبة للنفس الكلية ومشتاقة نحوها ومتمنية للحوق بها فاذا فارقت الهيكل الجسدانى ارتقت الى ملكوت السماء ولحقت بالملأ الاعلى وعند ذلك ايقنت بالبقاء وامنت من الفناء ووجدت لذة العيش صفوا فقال قائل منهم ومنهم الملأ الاعلى فقال اهل السموات وسكان الافلاك فقال انى لهم السمع والبصر فقال ان لم يكن فى عالم الافلاك وسعة السموات من يرى تلك الحركات المنتظمة وينظر الى تلك الاشخاص الفاضلة ويسمع تلك النغمات اللذيذة الموزونة فقد فعلت الحكمة اذا شيأ باطلا ومن المقدمات المتفق عليها بين الحكماء ان الطبيعة لم تفعل شيأ باطلا لا فائدة فيه وقال آخر ان لم يكن فى فضاء الافلاك وسعة السموات خلائق وسكان فهى اذا قفر خاوية وكيف يجوز فى حكمة البارى جل شناؤه ان يترك فضاء تلك الافلاك مع شرف جواهرها فارغا خاويا قفرا بلا خلائق هنالك وهو لم يترك قعور البحار المالحة المرة المظلمة فارغا حتى خلق فى قعرها اجناس الحيوانات من انواع السموك والحيتان وغيرها ولم يترك جو هذا الهواء الرقيق حتى خلق له اجناس الطيور تسبح فيه كما تسبح السموك والحيتان فى المياه ولم يترك البرارى اليابسة والاجام الوحلة والجبال الراسية حتى خلق فيها اجناس السباع والوحوش ولم يترك ظلمات التراب واجسام النبات والحب والثمر حتى خلق فيها اجناس الهوام والحشرات وقال آخر ان اجناس هذه الحيوانات التى فى هذا العالم انما هى اشباح ومثالات

لتلك الصور والخلائق التى فى عالم الافلاك وسعة السموات كما ان النقوش والصور التى على وجوه الحيطان والسقوف اشباح ومثالات لصور هذه الحيوانات اللحمية وان نسبة الحيوان اللحمية الى تلك الخلائق التى جواهرها صافية * كنسبة هذه الصور المنقشة المزخرفة الى هذه * الحيوانات اللحمية وقال آخران كانت خلائق هناك وليس لهم سمع ولا بصر ولا عقل ولا فهم ولا نطق ولا تمييز فهم اذا صم بكم عمى وقال آخر فان كان لهم سمع و بصر وليس هناك اصوات تسمع ولا نغمات تلذ فسمعهم و بصرهم اذا باطل لا فائدة فيه فان لم يكن لهم سمع و بصر وهم يسمعون و يبصرون فهم اذا بنوع اشرف و افضل مما ههنا لان تلك الجواهر هى اصفا وانور واشف واتم واكمل وقال آخر انما استخرجت هذه الالحان الموسيقية ههنا مماثلة لما هناك كما عملت الالات الرصيدية مثل الاسطرلاب والرباب والبنكان وذوات الحلق مماثلة لما هناك وقال آخران لم يكن تلك المحسوسات التى هناك اشرف وافضل مما ههنا ولم يكن للنفوس اليها وصول فترغيب الفلاسفة فى الرجوع الى عالم الارواح وترغيب الانبيا عليهم السلام وتشويقهم الى نعيم الجنان اذا باطل وزور وبهتان ومعاذ الله من ذلك فان توهم متوهم اوظن ظان اوقال مجادل ان الجنان هى من ورا هذه الافلاك وخارجة من فسحة السموات قيل له وكيف تطمع الى الوصول اليها ان لم تصعد اولا الى ملكوت السموات وتجاوز سعة الافلاك ويقال انه اذا هب نسيم الجنان بالاسحار تحركت اشجارها واهتزت اغصانها وتخشخشت اوراقها وتناشرت ثمارها وتلالأت ازهارها وفاحت روائحها فلو عاين اهل الدنيا منها نظرة واحدة لما تلذذوا بالحياة فى الدنيا بعد ذلك ابدا فلمثل هذا فليعمل العاملون وفى ذلك فليتنافس المتنافسون وبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون والفلاسفة تسمى الجنة عالم الارواح * اعلم * يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان تاثيرات نغمات الموسيقار فى نفوس المستمعين مختلفة الانواع ولذة النفوس منها وسرورها بها متفننة متباينة كل ذلك بحسب مراتبها فى المعارف وبحسب معشوقاتها المالوفة من المحاسن فكل نفس اذا سمعت من الاوصاف مايشاكل معشوقها ومن النغمات مايلائم محبوبها فرحت وسرت والتذت بحسب ماتصورت من رسوم معشوقها واعتقدت فى محبوبها

حتى ربما وقع النكير من الاخرين اذا لم يعرفوا مذهبه ولا ما قصد نحوه والمثال في ذلك ما يحكى ان رجلا من اهل الوجد من المتصوفة سمع قاريا يقرأ يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي اربك راضية مرضية فاستعاد من القاري مرارا وجعل يقول كم اقول لها ارجعي فليس ترجع وتواجد وزعق وصعق صعقة فخرجت روحه وسمع آخر رجلا يقرأ فما جزاؤه انكنتم كاذبين قالوا جزاءه من وجد في رحله فهو جزاءوه فاستعاد هاوزعق وصعق فخرجت روحه فقال اهل الوجد انما حمل معنى قوله جزاءه من وجد في رحله فهو جزاءه ان المحبوب هو جزاء الحبيب لانه هو الموجود في رحله يعنون ان صورة المحبوب مصورة في نفس الحبيب ورسوم شكله منقوشة في همته فذلك جزاءه الاترى يا اخي كيف حمل معنى القول على مذهبه ومقصده مع شهرة معنى الاية في الظاهر وآخر سمع قول القايل وهو يعني يقول قال الرسول غدا نزو فقلت تدري ماذا تقول فاستفزه القول واللحن وتواجد وجعل يكرره ويجعل مكان النبيأ نوناويقول غدا نزور حتى غشي عليه من شدة الفرح واللذة والسرور فلما افاق سئيل عن وجده ثم كان فقال ذكرت قول الرسول محمد صلعم ان اهل الجنة يزورون ربهم في كل يوم جمعة مرة ويروى في الخبر ان الذ نغمة يجدها اهل الجنة واطيب نغمة يسمعون مناجاة اسم الله الاعظم وهو العقل الكلي ذو الجلال والاكرام لمبدعه بلا زمان والمنبعث عنه بزمان بامر الله جل وعزو ذلك الباري جل ثناؤه وذلك قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين ويقال ان موسى ع م لما سمع مناجاة ربه داخله من الفرح والسرور واللذة مالم يتمالك نفسه حتى طرب وترنم وصعق عنده بعد ذلك كل النغمات والالحان والاصوات وفقك الله ايها الاخ لفهم معاني هذه الاشارات اللطيفة والاسرار الخفية وبلغك بلاغها واياناوجميع اخواننا حيث كانوا واين كانوا من البلاد انه رؤف بالعباد تمت الرسالة الموسيقى وتم بتمامها الجزء الاول من رسائل اخوان الصفاوخلان الوفا والحمد لله حمد الشاكرين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى وصيه على افضل الوصيين وعلى عترتها الطاهرين الائمة الهادين وسلم تسليما عليهم اجمعين حسبنا الله وانعم الوكيل الجزء الثاني فيه رسالة جغرافيا ورسالة النسب العدية ورسالة في الصنائع العلمية ورسالة في صنائع العملية ورسالة في

بيان

بيان اختلاف والاخلاق ورسالة فى ايساغوجى ورسالة فى قاطيغورياس ورسالة
فى باريما تيناس ورسالة
فى انولو طيق الاولى
ورسالة فى انولو
طيقا الثانى من
رسائيل اخوان
الصفاو
خلان
الوفا
تمت

الرسالة الخامسة من الرياضيات فى جغرافيا يعنى صورة الارض والاقاليم فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون اعلم ايها الاخ ايدك الله وايانا بروح منه من اجل ان مذهب اخواننا ايدهم الله وايانا بروح منه هو النظر فى جميع الموجودات والبحث عن مباديها وعن علة وجد انها وعن مراتب نظامها والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها بعلاها باذن باريها الذى هو معل علة العلل ومبدع المبدعات لا من شيئ جل ثناؤه احتجنا ان نذكر بعد فراغنا من رسالة الموسيقى فى هذه الرسالة حال الارض وكيفية صورتها وسبب وقوفها فى مركز العالم وذلك ان المعرفة بحالها وبكيفية وقوفها فى الهواء من العلوم الشريفة لان وقوف اجسامنا عليها ومنها بد وكون اجسادنا ومنشؤها ومادة بقائها واليها عودها عند مفارقتها نفوسها وايضا فانه ليتمنعون فى هذا العلم يكون سببا لترقى هم نفوسنا الى عالم الافلاك التسعة بلا فلك البروج والمحيط بها الى هاهنا وهى مسكن العليين وكثرة جولان افكارنا فى محل الروحانيين وكثرة جولان افكارنا فى عالم الافلاك يكون سببا لانتباه نفوسنا من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ويدعوها ذلك الى الانبعاث من عالم الكون والفساد الى عالم البقاء والدوام ويرغبها فى الرحلة من عالم الاجسام وجوار الشياطين الى عالم الارواح وجوار الملائكة المقربين وقد ذكرنا فى هذه الرسالة طرفا من كيفية صورة الارض وصفة الربع المسكون وما فيه من الاقاليم السبعة وما فى الاقاليم من البحار والجبال والبرارى والانهار والمدن ليكون طريقا للمبتدين بالنظر فى علم الهيئة وتركيب الافلاك وطوالع البروج ودوران الكواكب ويقرب تصورها فى افكار المتعلمين ويسهل تاملها للمتفكرين فى ملكوت السموات والارض الذين يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفى الارض آيات للموقنين

وفى

وفى انفسكم افلا تبصرون وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ﴿ فصل ﴾ فى ذكر صفة الاقاليم ومافى الربع المسكون من الارض من الجبال والبحار والبرارى والانهار والمدن ومافى البحار من الجزائر والمدن وقبل وصفها نحتاج ان نذكر صفة الارض وجهاتها الست وكيف وقوفها فى الهواء فنقول الجهات هى الشرق والغرب والجنوب والشمال وفوق والاسفل فالشرق من حيث يطلع الشمس والغرب من حيث تغيب الشمس والجنوب من حيث مدار سهيل والشمال من حيث مدار الجدى والفرقدين والفوق هو مما يلى السمأ والاسفل هو مما يلى مركز الارض والارض جسم كرى مدور الشكل مثل الكرة وهى واقفة فى الهوا بأذن الله تعالى بجميع جبالها وبحارها وبراريها وعمرانها وخرابها والهوأ محيط بها من جميع جهاتها شرقها وغربها وجنوبها وشمالها ومن ذا الجانب ومن ذلك الجانب وبعد الارض من السمأ من جميع جهاتها متساو واعظم دايرة على بسيط الارض دائرة عشرين الف واربعمائة (٢٠٤٠٠) ميلا كل ثلثة اميال فرسخ (٦٥٠٠) وقطر هذه الدايرة هو قطر الارض وهو ستت الاف وخمسائة ميلا وهى الفان ومائة وسبعة وستون ﴿ ٢١٦٧ ﴾ فرسخا ﴿ ٧٦١٢ ﴾ بالتقريب ومركز الارض هى نقطة متوهمة فى عمقها على نصف القطر وبعدها من ظاهر سطح الارض ومن سطح البحر من جميع الجهات متساو لان الارض بجميع البحار التى على ظهرها كرة واحدة وليس شئ من ظاهر سطح الارض والبحار من جميع جهاتها اسفل كما يتوهم كثير من الناس ممن ليس له رياضة بالنظر فى علم الهندسة وعلم الهيئة وذلك انهم يتوهمون ويظنون بان سطح الارض من الجانب المقابل لموضعنا هو اسفل الارض وان الهوا المحيط بذلك الجانب هو ايضا اسفل من الارض وان النصف من فلك القمر المحيط بالهوأ هو ايضا اسفل من الهواؤ هكذا سايئر طبقات الافلاك كل واحد اسفل من الاخر حتى يلزم ان الوهم والتصور من هذا ان اسفل سافلين هو نصف الفلك المحيط الذى هوا على عليين فى دايئم الاوقات وليس الامر كما توهموا لان هذا راى يعتقده الانسان من الصبى بالتوهم من غير روية ولا برهان فاذا ارتاض الانسان فى علم الهندسة

ونظر فى علم الهيئه تبين له ان الامر بخلاف ماتوهم قبل ثم اعلم إن اسفل السافلين بالحقيقة هو نقطة وهمية فى عمق الارض على نصف قطرها و هو الذى يسمى مركز العالم وهو عمق باطنها مما يلى مركزها من اى جانب كان الارض لان مركز الارض هو اسفل سافلين فاما سطحها الظاهر المماس للهوأ وسطح البحار من جميع الجهات فهو الفوق والهواء المحيط هو فوق الارض ايضا من جميع الجهات وفلك القمر فوق الهواؤ فلك عطارد فوق فلك القمر وعلى هذا القياس سائر الافلاك كل واحد فوق الاخر الى الفلك التاسع الذى هو فوق كل فوق وهو اعلى عليين ومقابله مركز الارض الذى هو اسفل السافلين (واعلم) ياأخى ان الانسان اى موضع وقف على سطح الارض من شرقها اوغربها او جنوبها اوشمالها اومن ذلك الجانب اومن ذا الجانب فوقوفه حيث كان ابدا يكون فوق الارض وراسه الى فوق مما يلى السما ورجلاه اسفل مما يلى مركز الارض وهو يرى من السمأ ابد انصفها والنصف الاخر تستره عنه حدبة الارض فاذا انتقل الانسان من ذلك الموضع الى الموضع الاخر ظهر له من السمأ مقدار ماخفى عنه من الجهة الاخرى بذلك المقدار بكل تسعة عشر فرسخا درجة وكل فرسخ ثلثة اميال كل ميل اربعة الف دراع كل ذراع ثمان قبضات كل قبضة اربع اصابع كل اصبع ستة شعيرات (فصل) فى ذكر سبب وقوف الارض فى وسط الهواء فنقول اعلم ان سبب وقوف الارض فى وسط الهواء ففيه اربعة اقاويل منها ماقيل ان سبب وقوفها هو جذب الفلك لها من جميع الجهات بالسوية فوجب لها الوقوف فى الوسط لما تساوى قوة الجذب من جميع الجهات ومنها ما قيل انه دفع الفلك لها من كل الجهات مثل ذلك فوجبت لها الوقوف فى الوسط لما تساوى قوة الدفع من جميع الجهات ومنها ماقيل ان سبب وقوفها فى الوسط هو جذب المركز لها بجميع اجزائها من جميع الجهات الى الوسط لانه لما كان مركز الارض مركز الفلك ايضا وهو مغناطيس الاثقال يعنى مركز العالم واجزاء الارض لما كانت ثقيلة فانجذبت الى المركز وسبق جزء واحد وحصل فى المركز وقف باقى الاجزأ حولها يعنى حول النقطة يطلب كل جزء منها المركز فصارت الارض بجميع اجزائها كرة واحدة بذلك السبب

ولما كان اجزاء الماء اخف من اجزاء الارض وقف الماء حول الارض ولما كانت اجزاء الهواء اخف من اجزاء الماء صار فوق الماء والنار لما كانت اجزاؤها اخف من اجزاء الهواء صارت فى العلو مما يلى فلك القمر والوجه الرابع ماقيل فى ان سبب وقوف الارض فى وسط الهواء هو خصوصية الموضع اللائق بها وذلك ان البارى تبارك وتعالى جعل لكل جسم من الاجسام الكليات يعنى النار والهواء والماء والارض موضعا مخصوصا هو اليق المواضع به وهكذا القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشترى وجعل لكل واحد منها موضع مخصوص فى فلكه هو ثابت فيه والفلك يديره معه وهذا القول اشبه الاقاويل بالحق لان هذه العلة مستمرة فى ترتيب الافلاك التسعة والكواكب الثابتة والسيارة والاركان الاربعة اعنى النار والهواء والماء والارض وذلك ان الله تعالى وتبارك بواجب حكمته جعل لكل موجود من الموجودات موضعا يختص به دون سائر المواضع اورتبة معلومة هو اليق به كما ذكرنا قبل هذه وعليه دل قول الله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون يعنى به ملئكة الله المقربين فى السموات السبع ومافوقها من دون سائر المراتب (فصل) فى صفة سطح الارض و قسمة ارباعها فنقول اعلم ايها الاخ ان سطح الارض نصفها مغطى بماء البحر الاعظم المحيط والنصف الاخر مكشوف ناتى من الماء يقف مرتفعا والمثال فى ذلك كبيضة غائصة فى الماء نصفها فى الماء والنصف الاخر مكشوف ناتى من الماء ومن هذا النصف الناتى المكشوف نصف منه خراب مما يلى الجنوب من خط الاستواء والنصف الاخر هو المعمور الربع المسكون مما يلى الشمال من خط الاستواء وخط الاستواء هو خط مستقيم متوهم ابتداءه من المشرق الى المغرب وهو على وسط الارض تحت مدار راس برج الحمل وكل بلد على ذلك الخط فالليل والنهار ابدا هناك متساويان والقطبان هناك ملازمان للافقين احدهما مما يلى مدار راس سهيل فى الجنوب والاخر فى ناحية الشمال مما يلى مدار الجدى والفرس والفرقدين

كرة الارض

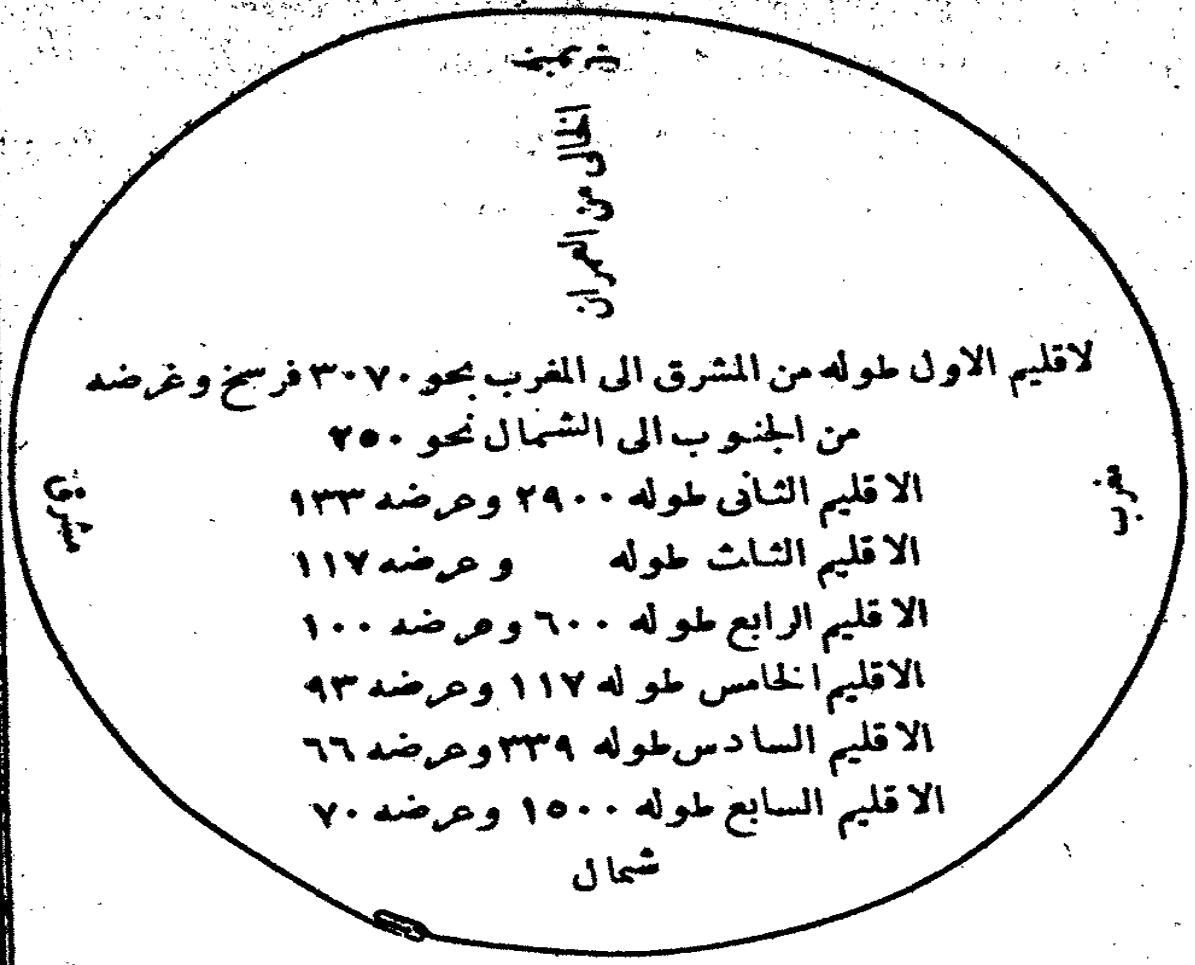

صفة الربع المسكون من الارض ثم اعلم ان فى هذا الربع الشمالى المسكون سبعة ابحر كبار فى كل بحر منها عدة جزائر وتكسير كل جزيرة منها من عشرين فرسخا الى مائتى فرسخ الى الف فرسخ فمنها بحر الروم وفيه نحو من خمسين جزيرة و منها بحر الصقالبة و فيه نحو من ثلثين جزيرة ومنها بحر جرجان و فيه خمس جزائر ومنها بحر القلزم وفيه خمسة عشر جزيرة ومنها بحر فارس وفيه سبع جزائر ومنها بحر السند والهند وفيه نحو من الف جزيرة ومنها بحر الصين وفيه نحو مائتى جزيرة وفى جميع هذا الربع المسكون ايضاً خمس عشرة بحيرة صغار تكسير كل واحد منها من عشرين فرسخا الى مائة فرسخ الى الف فرسخ فمنها مالح و منها عذب فاما بحر المغرب وبحر ياجوج وماجوج وبحر الزنج وبحر الاخضر وبحر المحيط فخارجة من هذا الربع المسكون وكل واحد من هذه البحار فانه شعبة و خليج

من

من البحر المحيط وكلها مالح وفى هذا الربع ايضاً مقدار مائتى جبل طوال منها ما طوله من عشرين فرسخا الى مائة فرسخ الى الف فرسخ وهى مختلفة الالوان راسخة فى الارض اصولها وشامخة فى الهواء فروعها ممتدة من المشرق الى المغرب اومن الجنوب الى الشمال ومنها ما يتنكب فى الجهات ومنها ما بين العمران والمدن والقرى ومنها ماهو فى الجزائر والبحار ومنها ما هو فى البرارى والقفار وفى هذا الربع ايضا مقدار مائتين واربعين نهرا طوالا فمنها ما طوله من عشرين فرسخ الى مائة فرسخ الى الف فرسخ ومنها ما يجرى من المشرق الى المغرب ومنها مايجرى من الشمال الى الجنوب ومنها مايجرى من الجنوب الى الشمال ومنها مايتنكب من هذه الجهات وكل هذه الانهار يبتدى جريانها من الجبال وينتهى الى البحار اولى البطائح والبحيرات وفى ممرها تسقى المدن والقرى والسوادات والمزارع وما يفضل من مائها ينصب الى البحار ويختلط بالماء المالح ويدق ويذوب ويلطف ويتصاعد فى الهواء بخارا ويتراكم منها الغيوم وتسوقها الرياح الى رؤس الجبال والبرارى وتمطر هناك وتجرى فى الاودية والانهار وتسقى البلاد ويرجع مايفضل الى البحار من الراس وذلك دابها فى الشتا والصيف ذلك تقدير العزيز العليم وفى هذا الربع سبعة اقاليم تحتوى على نحو سبعة عشر الف مدينة كبار يملكها ونحو الف ملك كل هذا فى ربع واحد من بسيط الارض واما ثلثة ارباعها الباقية فحكمها غير هذه ﴿ فصل ﴾ فى صفة الاقاليم السبعة فنقول اعلم ان الاقاليم وهى سبعة اقسام خطت فى الربع المسكون من الارض كما مثلنا فى الفصل الذى فوق هذا وكل اقليم منها كانه بساط مفروش قد مد من المشرق الى المغرب طوله وعرضه من الجنوب الى الشمال وهى مختلفة الطول والعرض فاطولها واعرضها الاقليم الاول وذلك ان طوله من المغرب الى المشرق نحو من ثلثة آلاف فرسخ وعرضه من الجنوب الى الشمال نحو من مائة وخمسين فرسخا واقصرها طولا وعرضا الاقليم السابع وذلك ان طوله من المشرق الى المغرب نحو من الف فرسخ وخمسمائة وعرضه من الجنوب الى الشمال نحو من سبعين فرسخا فاما سائر الاقاليم ففى ما بينهما من الطول والعرض زائدا وناقص على قياس ذلك واعلم ان الاقاليم ليست اقساما طبيعية ولكن خطوط وهمية وضعتها الملوك الاولون الذين طافوا الربع المسكون

من الارض ليعلم بها حدود البلدان والممالك والمسالك مثل الاسكندر الرومى اليونانى وتبع الحميرى وافريدون النبطى وازدشير بن بابكان الفارسى وسليمان بن داود عليهما السلام الاسرائيلى وغيرهم من الملوك فاما ثلثة ارباعها الباقية فمنعتها من سلوكها الجبال الشامخة والمسالك الصعبة والبحار الزاخرة والاهوية المتغيرة المفرطة التغير من الحر والبرد والظلمة فى مثل ناحية الشمال تحت مدار الجدى فان البرد هناك مفرط جد الان ستة اشهر الشتاء هناك يكون ليلا كله فيظلم الهواء ظلمة شديدة وتجمد المياه لشدة البرد ويتلف النبات والحيوان وفى مقابلة هذا الموضع من ناحية الجنوب تحت مدار سهيل يكون فيها نهارا كله ستة اشهر صيفا فيحمى الهواء ويصير نارا وسموما فيحرق الحيوان والنبات من شدة الحر فلا يمكن هناك السلوك فيها فاما ناحية المغرب فيمنع البحر المحيط السلوك فيها فيه لتلاطم امواجه وشدة ظلمته واما ناحية المشرق فيمنع السلوك هناك الجبال الشامخة فاذا تاملت وجدت الناس محصورين فى الربع المسكون من الارض وليس لهم علم بثلثة ارباعها الباقية

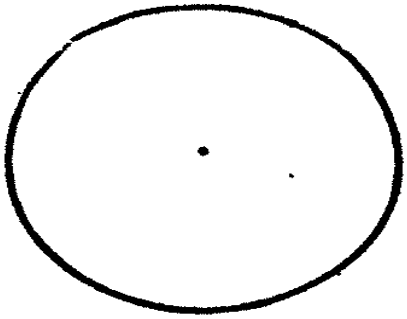

واعلم ان الارض بجميع ما عليها من الجبال والبحار بالنسبة الى سعة الافلاك ما هى الا كالنقطة فى الدائرة وذلك ان فى الفلك الثامن وتسعة وعشرون كوكبا اصغر كوكب منها مثل الارض بثمانى عشر مرة واكبرها مائة وتسعة مرات ولشدة البعد وسعة الافلاك ترى كانها درر منثور على بساط ازرق فاذا فكر الانسان فى هذه العظمة تبين له حكم الصانع جلت قدرته وعظم شانه فينتبه نفسه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ويعلم انه ما خلق هذه الاشياء الا لامر عظيم واليه اشار بقوله تعالى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق ﴿ فصل ﴾ ثم اعلم ان من دخل الدنيا وعاش فيها زمانا طويلا مشغولا بالاكل والشرب والنكاح دائبا فى طلب الشهوات والحرص على جمع المال والاثاث واتخاذ البنيان وعمارات العقارات وطلب الرياسة متمنيا الخلود فيها تاركا لطلب العلم غافلا عن معرفة حقائق الاشياء مهملا لرياضة النفس متوانيا فى الاستعداد لدار الاخرة والرحلة اليها حتى اذا

فى العمر وقرب الاجل وبانت سكرة الموت التى هى مفارقة النفس الجسد ثم خرج من هذه الدار جاهلا لم يعرف صورتها ولم يعتبر فى الايات التى فى آفاقها ولا اعتبر حالات موجوداتها ولا تامل الامور المحسوسة التى شاهد فيها فمثلهم كمثل قوم دخلوا الى مدينة ملك عظيم عادل رحيم قد بناها بحكمته واعد فيها طرائف صنعته التى يقصر الوصف عنها الا بالمشاهدة لها ووضع فيها مائدة قوتا للواردين اليها وزاد الراحلين منها ثم دعا عبيده الى حضرته ليحيوهم بكرامته وامرهم بالورود الى تلك المدينة فى طريقهم لينظروا اليها ويتصوروا مافيها ويتفكروا فى عجائب مصنوعاتها ويعتبروا بغرائب مصوراتها ليروضوا بها نفوسهم فتصير وابرويتها ومعرفتها حكماء اخيارا فضلاء فيصلون الى حضرته ويستحقون كرامته فورد واهؤلاء القوم ليلة فباتوا طول ليلهم مشغولين بالاكل والشرب واللعب واللهو ثم خرجوا منها متحيرين لايدرون من اى باب دخلوا ولا من اى باب خرجوا ولا رأوا فيها شيئا مما فيها من آثار حكمته وغرائب صنعته ولا انتفعوا بشيئ اكثر من الاكل والشرب وتمتعهم تلك الليلة حسب هممهم الدنية فهكذا حكم ابناء الدنيا الوارد ين اليها الجاهلين الماكثين فيها متحيرين الراحلين عنها مكرهين المنكرين امر الاخرة كما قال الله تعالى ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى واضل سبيلا وقال ذمّا لهم صم بكم عمى فهم لايعقلون يعنى امر الاخرة فاعيذك ايها الاخ ايدك الله واياناً بروح منه ان تكون منهم بل كن من الذين مدحهم الله تعالى فقال تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين وحكى قولهم لما تمنى ابناء الدنيا حين قالوا ياليت لنا مثل ما اوتى قارن انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم بحقيقة امر الاخرة ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا ولا يلقاها الا الصابرون وفقك الله ايها الاخ البار الرحيم للسداد وهداك للرشاد واذ قد فرغنا من ذكر الارض ووصفنا ربعها المسكون فنريد ان نذكر الاقاليم السبعة ونبين حدودها طولا وعرضا وما فى كل اقليم من البلدان الكبار والجبال والانهار الطوال (فنقول) اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه بان حدود الاقاليم تعتبر بساعات النهار وتفاوت الزيادة فيها وبيان ذلك انه اذا كانت الشمس فى اول برج الحمل كان طول الليل والنهار وساعاتهما تتساوى فى هذه الاقاليم كلها فاذا

سارت الشمس فى درجات برج الحمل والثور والجوزا اختلفت ساعات نهار كل اقليم حتى اذا بلغت آخر الجوزاء الذى هو اول السرطان صار طول النهار فى وسط الاقليم الاول ثلث عشرة ساعة وفى وسط الاقليم الثانى ثلث عشرة ونصفا وفى وسط الاقليم الثالث اربع عشرة وفى وسط الاقليم الرابع اربع عشرة ونصفاً وفى وسط الاقليم الخامس خمس عشرة وفى وسط الاقليم السادس خمس عشرة ونصفاً وفى وسط الاقليم السابع ست عشرة سواء فى المواضع التى عرضها ستة وستون درجة ومازاد الى تسعين درجة يصير نهارا كله و شرح كيفيتها طويل مذكور فى المجسطى (واعلم) بان معنى طول كل بلد ومدينة هو بعدها من اقصى المغرب ومعنى عرضها هو بعدها من خط الاستوأ وخط الاستوأ هو الموضع الذى يكون الليل والنهار هناك ابدا متساويين فكل مدينة على ذلك الخط فلا عرض لها وكل مدينه فى اقصى المغرب فلا طول لها ايضا ومن اقصى المغرب الى المشرق مائة وثمانون درجة مقدار كل درجة تسعة عشر فرسخا فكل مدينة طولها تسعون درجة فهى فى وسط من المشرق و المغرب وما كان اكثر فهى الى المشرق اقرب وما كان اقل فهى الى المغرب اقرب وكل مدينتين احداهما اكثر طولا و عرضا فهى الى المشرق والشمال اقرب من الاخرى والتفاوت الذى يكون بينهما فى العرض كل درجة تسعة عشر فرسخا بالتقريب واما تفاوتهما فى الطول فمختلف فما كان منها على خط الاستوأ فكل درجة فى الطول تسعة عشر فرسخا وما كان فى الاقليم الاول فكل درجة سبعة عشر فرسخا وفى الثانى كل درجة خمسة عشر فرسخا وفى الثالث كل درجه ثلثه عشر فرسخا وفى الرابع كل درجه عشرة فراسخ وفى الخامس كل درجه سبعة فراسخ وفى السادس كل درجه خمسه فراسخ وفى السابع كل درجه ثلثه فراسخ ❁ فصل ❁ فى اسمأ البلدان والمدن الكبار التى ليست فى الاقاليم السبعة وهى كل مدينة عرضها اقل من اثنى عشرة درجة مايلى خط الاستوأ اولها مايلى المشرق

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم الاول زحل وطوله من المشرق الى المغرب ٩٠٠٠ ميلا و ٣٠٠٠ فرسخا وعرضه من الجنوب الى الشمال ٤٤٠ ميلا و ١٤٦ فرسخا وحده الاول مما يلى خط الاستوا حيث يكون ارتفاع القطب الشمالى ثلاث عشرة درجة غير ربع وساعات نهاره الاطول اثنى عشرة ساعة و نصف وربع ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب عن الافق ست عشرة درجة وثلثى درجة وساعات نهاره الاطول ثلث عشرة ساعة وحده الثانى حيث يكون ارتفاع القطب الشمالى عشرين درجة ونصفا وطول نهاره الاطول ثلاث عشرة ساعة وربع وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال نحو من عشرين جبلا منها ما طوله من عشرين فرسخا الى مائة فرسخ الى الف فرسخ وفيه ايضا مقدار ثلثين نهرا طوالا منها ما طوله من عشرين فرسخا الى مائة فرسخ الى الف فرسخ وفيه ايضا من المدن المعروفة الكبار نحو من خمسين مدينة وابتدأ هذا الاقليم من المشرق عن شمال جزيرة الياقوت فيمر على بلاد الصين مما يلى الجنوب ثم يمر على شمال بلاد سرنديب ثم يمر على وسط بلاد الهند ثم يمر على بلاد السند ثم يقطع بحر فارس مما يلى جنوب بلاد عمان ثم يمر على وسط بلاد الشحر ثم يمر على بلاد وسط اليمن ثم يقطع بحر القلزم هنالك و يمر على وسط بلاد الحبشة ويقطع نيل مصر هنالك ثم يمر على بلاد النوبة ثم يمر على وسط البربر وبلاد اليوالى ثم يمر على جنوب بلاد مرطابة وينتهى الى المغرب وعامة اهل هذه البلدان سود البشرة (اسماء المدن الكبار) التى فى هذا الاقليم وهى كل مدينة عرضها من ثلاث عشرة درجة الى عشرين درجة اولها مما يلى المشرق

اسماء المدن	الطول	و العرض

الاقليم الثانى للمشترى وطوله من المشرق الى المغرب ٨٦٧٧ ميلا وعرضه من الجنوب الى الى الشمال ٤٠٠ ميلا وحده الاول مما يلى اقليم زحل حيث يكون ارتفاع القطب عشرين درجة ونصفاً وطول نهاره الاطول ثلاث عشرة ساعة وربع ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب اربعاً وعشرين درجة وست دقائق ونهاره الاطول ثلاث عشرة ساعة ونصف وحده الثانى حيث يكون ارتفاع القطب عن الافق سبعاً وعشرين درجة ونصفاً ونهاره الاطول ثلث عشرة ساعة ونصف وربع ساعة وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال نحو من سبعه وعشرين جبلا ومن الانهار الطوال مثل ذلك ومن المدن المعروفة الكبار نحو من خمسين مدينة وابتدأ هذا الاقليم من المشرق فيمر على وسط بلاد الصين ثم

يمر على شمال بلاد سرنديب ثم يمر على بلاد الهند مما يلى الشمال ثم يمر على وسط بلاد كابل ثم يمر على بلاد القندهار ثم يمر على شمال بلاد السند و جنوب بلاد كرمان ثم يقطع بحر فارس ويمر على بلاد عمان ثم يمر على وسط بلاد العرب ثم يقطع بحر القلزم ويمر على شمال بلد الحبشة وجنوب بلاد صعيد و يقطع نيل مصر هناك ثم يمر على وسط بلاد رقة و افريقية ثم يمر على شمال بلاد البربر وجنوب بلاد القيروان ثم يمر على وسط بلاد مرطانة وينتهى الى بحر المغرب و اكثر اهل هذه البلدان الوانهم مابين السمرة و السواد فمن المدن الكبار التى فى هذا الاقليم اولها مما يلى المشرق وفى اقصى بلاد الصين وهى كل مدينة عرضها من عشرين درجة الى سبع وعشرين درجة و ثلاثين دقيقة اولها مما يلى المشرق

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم الثالث للمريخ وطوله من المشرق الى المغرب ٦٢٠٠ ميلا وعرضه من الجنوب الى الشمال ٣٤٠ ميلا وحده من سبع وعشرين درجة ونصف الى ثلاث وثلثين درجة وثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب عن الافق ثلاثين درجة ونصفا وخمساً ونهاره الاطول اربع عشرة ساعة سوأ وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال ثلثة وثلثون جبلا ومن الانهار الطوال اثنان وعشرون نهرا ومن المدن المعروفة الكبار مائة وثمان وعشرون مدينة وابتدأ هذا الاقليم من المشرق فيمر على شمال بلاد الصين وجنوب بلاد ياجوج وماجوج ثم يمر على

شمال بلاد الهند وجنوب بلاد الترك ثم يمر على وسط بلاد كابل ثم يمر على بلاد القندهار ثم يمر على بلاد مكران ثم على جنوب بلاد سجستان ثم يمر على بلاد كرمان ثم يمر على بلاد فارس مما يلي البحر ثم يمر على بلاد العراق مما يلي الجنوب ثم يمر على جنوب بلاد ديار بكر وشمال بلاد العرب ثم يمر على وسط بلاد الشام ثم يمر على بلاد مصر ثم يمر على بلاد الاسكندرية ثم يمر على وسط بلاد مرمارية ثم على وسط بلاد القادسية ثم على وسط بلاد القيروان ثم على وسط بلاد طنجة ثم ينتهي الى بحر المغرب واكثر اهل هذه البلدان سمر اسماء المدن التي في هذا الاقليم وهي كل مدينة عرضها من سبع وعشرين درجة وثلاثين دقيقة الى ثلاث وثلاثين درجة وثلاثين دقيقة اولها مما يلي المشرق

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم الرابع للشمس وطوله من المشرق الى المغرب ٧٩٠٧ ميلا و ١٨٠٠ فرسخا وعرضه من الجنوب الى الشمال ٣٠٠ ميلا وحده من ثلث ثلثين درجة وثلثين دقيقة الى تسع وثلثين درجة ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب عن الافق ستا وثلثين درجة وخمسين دقيقة ونهاره الاطول اربع عشرة ساعة ونصف وفي هذا الاقليم من الجبال الطوال خمسة وعشرون جبلا ومن الانهار الطوال اثنان وعشرون نهرا ومن المدن المعروفة الكبار نحو من مائتين واثنتي عشرة مدينة وابتداء هذا الاقليم من المشرق فيمر على شمال بلاد الصين وجنوب بلاد ياجوج وماجوج

ثم

ثم يمر على بلاد الترك مما يلى الجنوب وشمال بلاد الهند ثم يمر على شمال بلاد بلخ ويا منيان ثم يمر على شمال بلاد كابل ثم يمر على وسط بلاد سجستان ثم يمر على وسط بلاد كرمان ثم يمر على بلاد فارس وخورستان ثم يمر على وسط بلاد العراق ثم يمر على وسط ديار ربيعة وديار بكر ثم يمر على جنوب بلاد الثغر وشمال بلاد الشام ويمر على وسط بحر الروم وجزيرة قبرس وثم يمر على بلاد صقلية ويمر فى البحر على شمال بلاد مصر والاسكندرية وشمال بلاد مرماريعى وبلاد القادسية وبلاد القيروان وبلاد طنجة وينتهى الى بحر المغرب واكثر اهل هذه البلدان الوانهم مابين السمرة والبياض وهذا الاقليم هو اقليم الانبياء والحكماء لانه وسط الاقاليم ثلثة منها جنوبية وثلثة منها شمالية وهو ايضا فى قسمة الشمس النير الاعظم واهل هذا الاقليم اعدل الناس طباعاً واخلاقاً ثم يعده اهل الاقليمين اللذين عن جنبيه اعنى الثالث والخامس فاما الاقاليم الباقية فاهلها ناقصون عن طبيعة الافضل لان صورهم سمجة واخلاقهم وحشة مثل الزنج والحبشة واكثر الامم الذين هم فى الاقليم الاول والثانى وكذلك الامم الذين هم فى الاقليم السادس والسابع مثل ياجوج وماجوج والبلغر والصقالبة وامثالهم اسماء المدن التى فى هذا الاقليم وهى كل مدينة عرضها من ثلث وثلثين درجة الى تسع وثلثين درجة

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم الخامس للزهرة وطوله من المشرق الى المغرب ٤٠٠٠ ميلا وعرضه من

الجنوب الى الشمال ٢٤٠ ميلا وحده من تسع وثلثين درجة الى ثلاث واربعين درجة ونصف ووسطه من حيث يكون ارتفاع القطب احدى واربعين درجة وثلثا ونهاره الاطول خمس عشرة ساعة سوأ وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال نحو من ثلثين جبلا ومن الانهار الطوال نحو من خمسة عشر نهرا ومن المدن المعروفة الكبار نحو من مايثتى مدينة وابتداؤه من المشرق فيمر على وسط بلاد ياجوج وماجوج ثم يمر على وسط بلاد الترك ثم يمر على بلاد فرغانه وبلاد اسيجان ثم يمر على وسط بلاد الصغد وماوراء النهر ثم يقطع جيحون ويمر على وسط بلاد خراسان ثم يمر على وسط بلاد سجستان وكرمان ثم يمر على شمال بلاد فارس ووسط بلاد الرى والماهين ثم يمر على شمال بلاد العراق وجنوب بلاد اذربجان ثم يمر على وسط بلاد ارمينة وشمال بلاد الثغر ثم يمر على وسط بلاد الروم ويقطع خليج قسطنطينة هناك ويمر على شمال بحر الروم وجزيرة برقان ووسط بلاد رومية ويمر على جنوب هيكل الزهرة ثم يمر على وسط الاندلس وينتهى الى بحر المغرب واكثر اهل هذه البلدان بيض البشرة اسماء المدن التى فى هذا الاقليم وهى كل مدينة عرضها من تسع وثلثين درجة الى ثلث واربعين درجة وثلثين دقيقة

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم السادس لعطارد وطوله من المشرق الى المغرب ٧٠٠٠ ميلا و ٩٤٠ فرسخا وعرضه من الجنوب الى الشمال ٢٠٠ ميلا وحده من ثلث واربعين درجة ونصف الى سبع واربعين درجة وربع ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب خمسة واربعين

درجة وخمسين دقيقة ونهاره الاطول خمس عشرة ساعة ونصف وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال نحو من عشرين جبلا ومن الانهار الطوال نحو من اثنين وثلثين نهرا ومن المدن المعروفة الكبار نحو من سبعين مدينة وابتدأوه من المشرق فيمر على شمال بلاد ياجوج ثم يمر على بلاد بحستان ثم على بلاد اسحاب الثغر غر ثم يمر على وسط بلاد خاقان وجنوب بلاد كيمال ثم يمر على وسط شمال بلاد اسحاب ثم يمر على شمال بلاد الصغد وما وراء النهر ثم يمر على وسط بلاد خوارزم ثم يمر على شمال بلاد جرجان وطبرستان والديلم وكيلان ويقطع بحر طبرستان ويمر على وسط بلاد اذربجان ثم يمر على وسط بلاد ارمينية وملطية ثم يمر على شمال بحر بنطس ثم يمر على شمال قسطنطينية ثم يمر على وسط بلاد مقدونية ثم يمر على وسط بلاد اقليقية مما يلى الشمال ويمر على جنوب بحر الصقالبة ثم يمر على شمال هيكل الزهرة والاندلس وينتهى الى بحر المغرب واكثر اهل هذه البلدان الوانهم ما بين الشقرة والبياض (اسماء المدن) التى فى هذا الاقليم وهى كل مدينة عرضها من ثلث واربعين درجة وثلثين دقيقة الى سبع واربعين درجة وخمس عشرة دقيقة اولها مما يلى المشرق

اسماء المدن	الطول	العرض

الاقليم السابع للقمر وطوله من المشرق الى المغرب ٥٤٠ فرسخا وعرضه من الجنوب الى الشمال ٢٠٠ ميلا وحده من سبع واربعين درجة وربع الى خمسين درجة ونصف ووسطه حيث يكون ارتفاع القطب عن الافق ثمانى واربعين

درجة وثلثين دقيقة وطول نهاره الاطول ست عشرة ساعة سوأ وفى هذا الاقليم من الجبال الطوال نحو من احد وعشرين جبال ومن الانهار الطوال نحو من اربعين نهرا ومن المدن المعروفة الكبار نحو من اثنين وعشرين مدينة وابتدأوه من المشرق فيمر على جنوب بلاد ياجوج وماجوج وبلاد سيستان ثم بلاد الثغر غر ثم بلاد كيال ثم يمر على جنوب اللان ثم يمر على شمال بحر جرجان وبلاد خليج ثم يمر على جبل باب الابواب ثم يمر على وسط بحر بنطس ثم يمر على جنوب بلاد برجان وشمال بلاد مقدونية ثم يمر على جنوب بحر الصقالبة وجنوب جزيرة وينتهى الى بحر المغرب واكثر اهل هذه البلدان شقرة (اسماء المدن) التى فى هذا الاقليم وهى كل مدينة عرضها من سبع واربعين درجة وخمس عشرة دقيقة الى تسع واربعين درجة اولها مما يلى المشرق

اسماء المدن	الطول	العرض

حاشية يقول المعنى بتصحيح هذا الكتاب من المصحح

انى وجدت فى جداول الاقاليم واسماء مدنها واطوالها واعراضها فى اكثر النسخ اختلافات كثيرة واغلاطا وما وجدت نسخة يوجد فيها بيانها بالتحقيق على ما هى الان فتركتها خالية فليثبت ذلك من عنده علم بهذا الفن حسب ما تبين عنده وتحقق فلقد شاع فى هذا الزمان علم الجغرافية بسبب انفتاح الطرق وعموم الامان والله يعلم وانتم لا تعلمون

واعلم

(واعلم) يا اخى بان فى كل اقليم من هذه الاقاليم السبعة الوف من المدن تزيد وتنقص وفى كل مدينة امم من الناس مختلفة السنتهم والوانهم وطبائعهم واخلاقهم وآرأهم ومذاهبهم واعمالهم وصنائعهم وعماراتهم لايشبه بعضهم بعضاً وهكذا حكم حيوانها ومعادنها مختلفة الشكل والطعم واللون والرائحة وسبب ذلك اختلاف اهوية البلاد وتربة البقاع وعذوبة المياه وملوحتها وكل هذا الاختلاف بحسب طوالع البروج ودرجاتها على تلك البلاد وبحسب ممرات الكواكب على مسامتات تلك البقاع ومطارح شعاعاتها من الافاق على تلك المواضع وهذه جملة يطول شرحها وذكر ان ملكا من الاولين امر وقتا من الزمان بان تعد المدن من الربع المسكون من الارض فوجد سبع عشرة الف مدينة وكسر سوى القرى ﴿ واعلم ﴾ بان ربما تزيد مدن الارض وربما ينقص عددها ويكون ذلك بحسب الموجبات واحكام القرانات وادوار الالوف وذلك ان القرانات الدالة على قوة السعود واعتدال الزمان واستواء طبيعة الاركان ومجئ الانبياء عليهم السلام وتواتر الوحى وكثرة العلماء وعدل الملوك وصلاح احوال الناس توجب نزول بركات السماء بالغيث فتزكو الارض والنبات ويكثر توالد الحيوان وتعمر البلاد ويكثر بنيان المدن واما القرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وانقطاع الوحى وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد اخلاق الناس وسوء اعمالهم واختلاف آرائهم تمنع نزول البركات من السماء بالغيث فلا تزكو الارض ويجف النبات ويهلك الحيوان وتخرب المدن والبلاد ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان امور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين اهلها قرنا بعد قرن من امة الى امة ومن بلد الى بلد واعلم بان كل دولة لها وقت فيه تبتدى وغاية اليها ترتقى وحد اليه تنتهى فاذا بلغت الى اقصى غاياتها ومدى نهاياتها اخذت فى الانحطاط والنقصان وبدا فى اهلها الشوم والخذلان واستونف فى الاخرين القوة والنشاط والظهور والانبساط وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف هذا وينقص الى ان يضمحل الاول المتقدم ويتمكن الجائى المتاخر والمثال فى ذلك مجارى احكام الزمان وذلك ان الزمان كله نصفه نهار مضى ونصفه ليل مظلم وايضا نصفه صيف حار ونصفه شتاء بارد وهما يتداولان فى مجيئهما وذهابهما كلما ذهب هذا رجع هذا ومرة يزيد هذا وينقص هذا

وكلما ينقص من احدهما زاد فى الاخر بذلك المقدار حتى اذا تناهيا الى غاياتهما فى الزيادة والنقصان ابتدى النقص فى الذى تناهى فى الزيادة وابتدى الزيادة فى الذى تناهى فى النقصان ولا يزال هكذا الى ان يتساويان فى مقدارهما ثم يتجاوزان على حاليتهما الى ان يتناهيا فى امرهما من الزيادة والنقصان وكلما تناهى احدهما فى الزيادة ظهرت قوته وكثرت افعاله فى العالم وخفى قوة ضده وقلت افعاله فهكذا حكم الزمان فى دولة اهل الخير ودولة اهل الشر تارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال فى العالم لاهل الخير وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال فى العالم لاهل الشر كما ذكر الله ع ج فقال وتلك الايام نداولها بين الناس وما يعقلها الا العالمون وقد ترى ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه انه قد تناهت دولة اهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت افعالهم فى العالم فى هذا الزمان وليس بعد التناهى فى الزيادة الا الانحطاط والنقصان (واعلم) بان الدولة والملك لا ينتقلان فى كل دهر وزمان ودور وقران من امة الى امة ومن اهل بيت الى اهل بيت ومن بلد الى بلد (واعلم) يا اخى بان دولة اهل الخير يبتدئ اولها من قوم علماء حكماء اخيار وفضلاء يجتمعون على راى واحد ويتفقون على دين واحد ومذهب واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ان لا يتخاذلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً ويكونوا كرجل واحد فى جميع امورهم وكنفس واحدة فى جميع تدبيرهم فى ما يقصدون من نصرة الدين وطلب الاخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاً ولا شكوراً فهل لك ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياناً بروح منه بان ترغب فى صحبة اخوان لك نصحاً واصدقاء لك اخيار فضلاء هذه صفتهم بان تقصد مقصدهم وتتخلق باخلاقهم وتنظر فى علومهم لتعرف مناهجهم وتكون معهم وتنجو بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وفقك الله ايها الاخ وجميع اخواننا للصواب بفضله ومنه ورحمته

انه ولى ذلك والقادر عليه

تمت

رسالة الجغرافيه ويتلوها رسالة النسبة العددية والهندسية والحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين

م

﴿ الرسالة السادسة من الرياضيات فى النسبة العددية والهندسيه فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير امايشركون ﴿ اعلم ﴾ ايها الاخ ايدك الله وايانا بروح منه اناقد فرغنامن الرسالة التى تقدم ذكرها وبينا فيهاصورة الارض والاقاليم السبعة ومايتعلق بذلك من المدن والقرى والبحار والانهاروغيرذلك من الجبال والعمران والخراب ونريدان نذكرفى هذه الرسالة نسبة العدد بعضها الى بعض ﴿ فنقول اعلم ﴾ بان النسبة هى قدر احدالمقدارين عند الاخر وكل عددين اذا اضيف احدهما الى الاخرفلا يخلومن ان يكون متساويين اومختلفين فان كانا متساويين فيقال لاضافة احدهماالى الاخرنسبة التساوى وان كانا مختلفين فلا بدمن ان يكون احدهما اكثروالاخراقل فان اضيف الاقل الى الاكثريقال له الاختلاف الاصغرويعبرعنه باحدتسعة الفاظ التى ذكرناقبل وهى النصف والثلث والربع والخمس والسدس والسبع والثمن والتسع والعشروماتركب من هذه الالفاظ ويضاف اليهامثل مايقال نصف السدس وثلث الخمس وماشاكل ذلك وهذه النسبة معروفة بين الحساب مثل نسبة الستة الى الستين وغيره من الاعداد واما ان اضيف العدد الاكثرالى الاقل فيقال له الاختلاف الاعظم والنظروالكلام فى مثل هذه النسبة للمتفلسفين لاالحساب الدواوين وهذه النسبة معروفة تتنوع بخمسة انواع ويعبرعنهابخمسة الفاظ اولها نسبة الضعف والثانى نسبة المثل والزائد جزء والثالث نسبة المثل والزائد جزء الرابع نسبة الضعف والزائدجزء والخامس نسبة الضعف والزائدجزأ ولايمكن ان يضاف عدداكثر الى عدداقل فيكون خارجاًمن هذه النسب الخمس اما نسبة الضعف فهومثل اضافة سائر الاعداد المبتدئة من الاثنين على النظم الطبيعى بالاضافة الى الواحد بالغامابلغ فان الاثنين ضعف الواحد والثلاثة ثلثة اضعافه الاربعة اربعة اضعافه وكذلك الخمسة خمسة اضعافه وعلى هذا القياس سائر الاعداد بالغامابلغ اذا اضيف الى الواحد يقال له نسبة ذى الاضعاف وهذه

صورتها ٩٨٧٦٥٤٣٢ واما نسبة المثل والزائد جزء فهو مثل سائر
١١١١١١١١
الاعداد المبتدية من الاثنين المنتظمة على النظم الطبيعي كل واحدة الى نظيرتها كالثلثة الى الاثنين والاربعة الى الثلاثه والخمسة الى الاربعة والستة الى الخمسة وعلى هذا القياس سائر الاعداد بالغا مابلغ اذا اضيف الى الذى قبله بواحد فانه لايخرج من هذه النسبة التى هى مثل وجزء منه وهذه صورتها ٩٨٧٦٥٤٣ واما نسبة المثل والزائد اجزاء فهو مثل
٨٧٦٥٤٣٢
نسبة سائر الاعداد المبتدية من الثلاثة المنتظمة على النظم الطبيعي اذا اضيف اليها سائر الاعداد المبتدية من الخمسة المنتظمة على نظم الافراد دون الازواج كالخمسة الى الثلاثة والسبعة الى الاربعة والتسعة الى الخمسه والاحد عشر الى الستة والثلاثه عشر الى السبعة وعلى هذا القياس سائر الاعداد بالغا مابلغ وهذه صورتها ه ز ط يا يج واما نسبة الضعف والزائد جزء فهو مثل سائر الاعداد
٧٦٥٤٣
المبتديه من الاثنين المنتظمة على النظم الطبيعي اذا اضيف اليها سائر الاعداد المبتدية من الخمسة على نظم الافراد دون الازواج كالخمسه الى الاثنين والسبعه الى الثلاثه والتسعه الى الاربعه والاحد عشر الى الخمسه وعلى هذا القياس سائر الاعداد بالغا مابلغ وهذه صورتها ه ز ط يا واما نسبة الضعف
٥٤٣٢
والزائد اجزاء فهو مثل نسبة سائر الاعداد المبتدية من الثلاثة على النظم الطبيعي اذا اضيف اليها سائر الاعداد المبتدية من الثمانية بزيادة الثلثة كالثمانية الى الثلاثة والاحد عشر الى الاربعة والاربعة عشر الى الخمسة والسبعة عشر الى الستة وعلى هذا القياس سائر الاعداد بالغا مابلغ يتخطى ثلثة ثلثه على هذا المثال وهذه صورتها ح يا يد ير فقد تبين ان كل عددين مختلفين اذا اضيف
٦٥٤٣
الاكثر الى الاقل فلايخلو من هذه الخمسة النسب التى ذكرناها وهى نسبه الضعف والمثل وجزء والمثل واجزاء الضعف وجزء والضعف واجزأ واما اذا اضيف الاقل الى الاكثر على هذا الترتيب الذى بيناه فيزاد فى هذه الخمسه الالفاظ

لفظه اخرى وهى لفظة تحت فيقال اذا اضيف الواحد الى سائر الاعداد فيقال تحت ذى الاضعاف والاثنان اذا اضيف الى الثلثة فيقال تحت المثل وزائد جزؤ وكذلك اذا اضيف الثلثة الى اربعة والاربعة الى الخمسة وعلى هذا القياس بالعكس مما ذكرناه فى الباب الاول من نسبة الاكثر الى الاقل كل واحد بالنسبة الى نظيره كالثلاثة اذا اضيف الى الخمس والاربعة الى السبعة والخمسة الى تسعة فيقال تحت المثل والزائد جزأ واما الاثنان الى الخمسة والثلاثة الى السبعة والاربعة الى التسعة فيقال تحت الضعف والزايد جزأ واما الثلاثة الى الثمانية والاربعة الى الاحد عشر والخمسة الى الاربعة عشر الستة الى سبعة عشر فيقال تحت الضعف والزايد اجزاء فقد تبين ان نسبه الاقل الى الاكثر لاتخلو من هذه الخمسه المعانى التى تحت ذى الاضعاف وتحت المثل والزائد اجزاء وتحت ذى الاضعاف والزائد جزؤ وتحت ذى الاضعاف والزائد اجزاء (فصل) اعلم ان النسبة على ثلثه انواع اما بالكميه واما بالكيفيه واما بهما جميعاً فالتى بالكميه يقال لها نسبه عدديه والتى بالكيفيه يقال لها نسبه هندسيه والتى بهما جميعاً يقال لها نسبه تاليفيه موسيقيه واما النسبه العدديه فهى تفاوت مابين عددين مختلفين بالتساوى مثال ذلك واحد اثنان ثلثة اربعة خمسة ستة سبعة ثمانية تسعة عشرة فان تفاون مابين كل عددين من هذه الاعداد واحد واحد وكذلك اثنان اربعة سته ثمانيه عشرة اثنا عشر اربعه عشر سته عشر ثمانيه عشر ومازاد فان التفاوت بين كل عددين من هذه الاعداد اثنان اثنان وكذلك واحد ثلثه خمسه سبعه تسعه احد عشر ومازاد على ذلك فان التفاوت بين كل عدد منها اثنان اثنان وعلى هذا القياس يبنى سائر النسبه العدديه وانما يعتبر مساواة تفاوت مابينهما ومن خاصيه هذه النسبه ان كل عددين اى عددين كانا اذا اخذ نصف كل واحد منهما جمع ويكون منهما عددا اخر متوسط بين العددين مثل ذلك ثلثه واربعه تفاوت مابينهما واحد فان اخذ نصف الثلثه وهو واحد ونصف ونصف الاربعه وهو اثنان وجمع بينهما يكون ثلثه ونصفاً وثلثه ونصف اكثر من ثلثه بنصف وينقص عن الاربعه بنصف وعلى هذا القياس يعتبر سائر النسب العدديه واما النسبه الهندسيه فهى قدر احد العددين المختلفين عند العدد الاخر مثال ذلك اربعة ستة تسعة فانما هى فى نسبة هندسية وذلك ان نسبة الاربعة الى الستة

كنسبة الستة الى التسعة وذلك ان الاربعة ثلثا الستة والستة ثلثا التسعة وكذلك بالعكس فان نسبة التسعة الى الستة كنسبة الستة الى الاربعة وذلك ان التسعة مثل الستة ومثل نصفها والستة مثل الاربعة ومثل نصفها وهكذا ثمانية واثنا عشر وثمانية عشر وسبعة وعشرون فانها كلها فى نسبة هندسية وذلك ان الثمانية ثلثا الاثنى عشر والاثنى عشر ثلثا الثمانية عشر والثمانية عشر ثلثا السبعة والعشرين وكذلك بالعكس سبعة وعشرون مثل ثمانية عشر ومثل نصفها وثمانية عشر مثل اثنا عشر ومثل نصفها والاثنا عشر مثل الثمانية ومثل نصفها وعلى هذا المثال يعتبر سائر النسب الهندسية وهى تنقسم نوعين متصلة ومنفصلة فالمتصلة مثل هذه التى قد مناذكرها ومن خاصيه هذه النسب اذا كانت ثلثه اعداد فان ضرب الاول فى الثالث مثل ضرب الثانى فى نفسه مثال ذلك ان ضرب الاربعه فى التسعه مثل ضرب الستة فى نفسها وان كانت اربعه اعداد فان ضرب الاول فى الرابع مثل ضرب الثانى فى الثالث مثال ذلك ثمانيه واثنى عشر وثمانيه عشر وسبعه وعشرون واما المنفصلة فهو مثل اربعه وسته وثمانيه واثناعشر فان نسبه الاربعه الى الستة كنسبه الثمانيه الى الاثنى عشر لان الثمانيه ثلثا الاثنى عشر وليست الستة ثلثى الثمانيه لكن الاربعه ثلثا الستة فهذه النسبه وامثالها يقال لها منفصلة ومن خاصية هذه النسبة ان ضرب الاول فى الرابع مثل ضرب الثانى فى الثالث ومن خاصية النسبه المتبصلة ان حد الاوسط مشترك وفى النسبه والمفصلة بحد الوسط غير مشترك فى النسبه واما النسبة التاليفيه فى المركبه من الهندسيه والعدديه مثال ذلك واحد واثنان وثلثه اربعه وسته فالسته تسمى الحد الاعظم والثلثه الحد الاصغر والاربعة الحد الاوسط وواحد واثنان هما التفاضل بين الحدود وذلك ان فصل مابين الستة والاربعة اثنان وفضل مابين الاربعة والثلثة واحد فنسبة الاثنين الذى هو التفاضل بين الستة والاربعه الى الواحد الذى هو التفاضل بين الاربعه والثلاثه كنسبه الحد الاعظم الذى هو الستة الى الحد الاصغر الذى هو الثلاثه وكذلك بالعكس نسبه الثلاثه الذى هو الحد الاصغر الى الستة الذى هو الحد الاعظم كنسبه الواحد الى الاثنين الذى هو تفاوت مابين الاربعه والسته ومن وجه آخر نسبه الواحد الى الاثنين كنسبه الاثنين الى الاربعه وكنسبه الثلاثه الى الستة وعكس ذلك نسبة الى الثلاثة كنسبة الاربعة الى الاثنين ونسبة

الاثنين الى الواحد ومن وجه آخر نسبة الستة الى الاربعة كنسبة الثلاثة الى الاثنين وعكس ذلك نسبة الاثنين الى الثلاثة كنسبة الاربعة الى الستة فان هذه النسبة مؤلفه من العددية والهندسية ومركبة منهما ومن هذه النسبة استخراج تاليف النغم والالحان كما بينا فى رسالة الموسيقى (فصل) فى استخراج النسب المتصلة فنقول كل عدد اى عدد كان اضيف الى عدد آخر اكثر منه فله اليه نسبة ما وقد يوجد عدد آخر اقل منه فى تلك النسبة مثال ذلك عشرة اذا نسبت الى مائة فانها فى نسبة العشر ودونها الواحد فى تلك النسبة لان الواحد عشر العشرة كما ان العشرة عشر المائة وكذلك نسبة العشرة الى التسعين كنسبة الوحد والتسع الى العشرة وكذلك نسبة العشرة الى الثمانين كنسبة الواحد والربع الى عشرة وكذلك نسبة العشرة الى السبعين وكنسبة الواحد وثلثه اسباع الى العشرة وكذلك نسبة العشرة الى الستين كنسبة الوحد وثلثين من العشرة وكذلك نسبة العشرة من الخمسين كنسبة الاثنين من العشرة ونسبة العشرة من الاربعين كنسبة الاثنين وصنف من العشرة ونسبة العشرة من الثلثين كنسبة الثلاثة والثلث من العشرة ونسبة العشرة من العشرين كنسبة الخمسة من العشرة وعلى هذا القياس يعتبر سائر النسب المتصلة والقاس فى استخراج هذه النسبة ان يضرب ذلك العدد فى نفسه ويقسم العدد الحاصل منه على العدد الاكثر فما خرج فهو العدد الاقل فى تلك النسبة وان قسم المبلغ على العدد الاقل خرج العدد الاكثر فى تلك النسبة مثال ذلك اذا قيل لك اوجد لى عددا يكون نسبته الى العشرة كنسبة العشرة الى الاحد عشر فبابه ان تضرب العشرة فى نفسها ويقسم المبلغ على احد عشر فيخرج تسعة وجزء من احد عشر فيكون نسبة التسعة جزء من احد عشر الى العشرة كنسبة العشرة الى الاحد عشر وان قسمت ذلك على تسعة خرج احد عشر وتسع فنسبة العشرة الى التسعة كنسبة الاحد عشر والتسع الى العشرة ومن خاصية هذه النسبة انه متى كان اثنان منها معلومين والثالث مجهولا يمكن ان يعلم ذلك المجهول من المعلومين فبابه ان يضرب احد المعلومين فى نفسه ويقسم المبلغ على الاخر فما خرج فهو ذلك المجهول المطلوب مثال ذلك اذا قيل لك اوجدنى عددا يكون نسبته الى اربعة كنسبة الاربعة الى الستة او قال نسبة الاربعة اليه كنسبة الستة الى الاربعة

فالقياس فيهما واحد وهو ان تضرب الاربعة فى نفسها فيكون ستة عشر فتقسمها على الستة فيكون اثنين وثلثين فتقول نسبة الاثنين وثلثين الى الاربعه كنسبه الاربعه الى الستة وعكس ذلك نسبه الاربعه الى الاثنين والثلثين كنسبة الستة الى الاربعه فان ذكر الستة فافعل بها مثل مافعلت بالاربعه فان الباب فيهما واحد وذلك ان الستة اذا ضربت فى نفسها تكون ستة وثلثين وقسم المبلغ على اربعه كانت تسعه فنقول نسبه التسعه كنسبه الستة الى الاربعه وعكس ذلك نسبه الستة الى التسعه كنسبه الاربعه الى الستة وعلى هذا المثال فقس نظائر ذلك ومن هذه النسبه يستخرج المجهولات الهندسيه بالمعلومات وكذلك المجهولات التى فى المعلومات ان كان ثمنا او مثمنا مثاله اذا قيل عشرة بستة اربعه بكم فاضرب الاربعة فى سته واقسم المبلغ على العشرة فاخرج فهو المطلوب (واعلم) بانه تارة يكون المجهول هو الثمن وتارة هو المثمن فاجتهد فى القياس ان لايضرب الثمن فى الثمن والمثمن فى الثمن ولكن الثمن فى المثمن والمثمن فى الثمن ❊ واعلم ❊ ان التناسب هو اتفاق اقدار الاعداد بعضها من بعض والعدد ان لايتناسبان اقل النسبة من ثلثة اعداد واقل الاعداد المتناسبة اذا كانت ثلثة فان قدر اولها من ثانيها كقدر ثانيها من ثالثها وكذلك بالعكس كل ثلثه اعداد متناسبة فان مضروب اولها فى ثالثها كمضروب ثانيها فى نفسه وهذه مثال ذلك ٤ ٦ ٩ كل ثلثة اعداد متناسبة اذا كانت حاشيتلها معلومتين والواسطة مجهولة اعنى بالحاشيتين الاول والثالث فاذا ضربت احدى الحاشيتين فى الاخرى واخذ جذر المجتمع كان ذلك هو الواسطة المجهولة فان كانت احدى الحاشيتين معلومة والواسطة معلومة ضربت الواسطة فى مثلها وقسم المبلغ على الحاشية المعلومة فاخرج من القسم فهو الحاشية المجهولة الاعداد المتناسبة اذا كانت اربعة فان نسبتها على نوعين احدهما نسبة التوالى والاخر غير التوالى فاما الاعداد المتناسبة المتوالية على نسبتها اذا كانت اربعة فان قدر اولها من ثانيها كقدر ثانيها من ثالثها وثانيها من ثالثها من رابعها مثال ذلك ب د ح يو اذا كانت اعداد متناسبة غير متوالية كان قدر اولها من ثانيها كقدر ثالثها من رابعها ولم يكن قدر ثانيها من ثالثها كقدر ثالثها من رابعها مثل هذه الصورة جه و ح يو كل اربعة اعداد متناسبة متوالية كانت او غير متوالية فان مضروب اولها فى رابعها مثل مضروب

ثانيها فى ثالثها واذا ضربت احدى الواسطين فى الاخرى وقسم المبلغ على الحاشية المعلومة فاخرج فهو الحاشية المجهولة فانكانت احدى الواسطين مجهولة سائرها معلومه ضربت احدى الحاشيتين فى الاخرى وقسمت المبلغ على الواسطه المعلومه فاخرج فهو الواسطه المجهولة الاعداد المتناسبه المتواليه على نسبتها اذا كانت اربعه وكانت عددان منها معلومين والباقيان مجهولين امكن اخراج المجهولين بالمعلومين فانكان الاول والثانى معلومين ضربت الثانى فى مثله وقسمت المبلغ على الاول فاخرج فهو الثالث فانكان الاول والثالث معلومين ضربت الاول فى الثالث واخذت جذر المبلغ فما كان فهو الثانى ثم ضربت الثالث فى نفسه وقسمت المبلغ على الثانى فاخرج فهو الرابع وكذلك العمل فى سائر الاعداد فاما اذا كانت اربعه متناسبه غير متواليه وكان المعلوم منها عددين لم يمكن استخراج المجهولين بالمعلومين غير انه اذا كان الاول والثانى معلومين وكان الثانى اكثر من الاول قسم الثانى على الاول فاخرج من اضعاف الاول ونسبه فان فى الرابع مثل ذلك من اضعاف الثالث واذا كان الاول اكثر من الثانى قسم الاول على الثانى فما خرج من القسم ففى الثالث مثل ذلك من اضعاف الرابع واما قلب النسبه فان تجعل نسبه الاول الى الثالث كنسبه الثانى الى الرابع على الاستواء والعكس واما تركيب النسبه فان تجعل نسبه الاول الى الاول والثانى معاً كنسبة الثالث الى الثالث والرابع معاً وكذلك هو فى العكس والتبديل واما تفضيل النسبة فهو نسبة زيادة الاول على الثانى الى الثانى كذلك يكون نسبة زيادة الثالث على الرابع الى الرابع واما تنقيص النسبة فان تجعل نسبة مابقى من الثانى بعد مانقص منه الاول الى الاول كنسبة الرابع بعد مانقص منه الثالث الى الثالث وكذلك فى العكس وتبديل النسبة ❊ فصل ❊ فى فضيلة النسب العددية والهندسية والموسيقية ❊ اعلم ❊ ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياانا بروح منه انه اتفقت الانبياء صلعم والفلاسفة بان الله ع ج الذى لاشريك له ولاشبيه له واحد بالحقيقة من جميع الوجوه وان كل ماسواه من جميع الموجودات مثنوية مؤلفة ومركبة وذلك ان الله لما اراد ايجاد العالم الجسمانى اخترع اولا الاصلين وهما الهيولى والصورة ثم خلق منهما الجسم المطلق وجعل بعض الاجسام يعنى الاركان على الطبائع الاربع التى هى الحرارة والبرودة واليبوسة

والرطوبة والاركان هى النار والهوأ والمأ والارض ثم خلق من هذه الاركان جميع ماعلى وجه الارض من الحيوان والنبات والمعادن ❁ واعلم ❁ ان هذه الاركان متفاوتات القوى متضادات الطبايع مختلفات الصور متباثنات الاماكن متعاديات متنافرات لاتجتمع الا بتاليف المؤلف لها والتاليف متى لايكون على النسبة لم يمتزج ولايتحد ومن امثال ذلك اصوات النغم الموسيقية وذلك ان نغمة الزير دقيق خفيف و نغمة البم غليظ ثقيل والدقيق ضد الغليظ والخفيف ضد الثقيل وهما متباثنات متنافران لايجتمعان ولا يا تلفان الا بمركب ومؤلف يؤلفها ومتى لايكون التاليف على النسبة لا يمتزجان ولا يتحدان ولا يستلذ بهما السمع فتى الفاعلى النسبة ائتلفا وصارت النغم واحدة لايميز السمع بينهما ويستلذ بهما الطبيعة وتسر بهما النفوس وهكذا ايضا الكلام الموزون اذا كان على النسبة يكون فى السمع الذ من النثر الذى ليس بموزون لما فى الموزون من النسب ومن امثال ذلك عروض الطويل فانه ثمانية واربعون حرفاً ثمانية وعشرون حرفا منه متحركة وعشرون حرفاً ساكنة فنسبة سواكنه الى متحركاته نسبة خمسه اسباع وهكذا نسبة نصف البيت وهو اربعة عشر حرفاً متحركة وعشرة احرف ساكنة وهكذا نسبة الربع سبعه احرف متحركة وخمسه احرف سواكن وايضاً فهو مؤلف من اثنى عشر سببا والاسباب اثناعشر حرفا متحركة واثناعشر ساكنه وثمانيه اوتاد وثمانيه احرف منها سواكن وسته عشر حرفا متحركه ومن امثال ذلك ايضاً حروف الكتابه فانها مختلفه الاشكال متائنه الصور واذا جعل تقديرها ووضع بعضها من بعض على النسبه كان الخط جيدا وانكان على غير النسبه كان الخط رديا وقد بينا نسب الحروف بعضها من بعض كيف ينبغى ان يكون فى رسالة اخرى ومن امثال ذلك ايضا اصباغ المصورين فانها مختلفه الالوان متضادة الشعاع كالسواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وماشاكلها من سائر الالوان فتى وضعت هذه الاصباغ بعضها من بعض على النسبه كانت تلك التصاوير براقه حسنه تلمع ومتى كان وضعها على غير النسبه كانت مظلمه كدة غير حسنه وقد بينا فى رسالة اخرى كيف ينبغى ان يكون وضع تلك الاصباغ على النسبه بعضها من بعض حتى تكون حسنه ومن امثال ذلك ايضا اعضأ الصور ومفاصلها فانها مختلفه الاشكال

متبائنه المقادير فمتى كانت مقادير بعضها من بعض على النسبة ووضع بعضها من بعض على النسبه كانت الصورة صحيحة محققة مقبولة ومتى كانت على غير ما وصفنا كانت سمجة مضطربة غير مقبولة فى النفس وقد بينا من ذلك طرفا كيف ينبغى تقدير الصور ووضع اعضائها بعضها من بعض فى الرسالة المتقدم ذكرها ومن امثال ذلك ايضا عقاقير الطب وادويتها فانها متضادات الطباع مختلفات الطعوم والروائح والالوان فاذا ركبت على النسبة صارت ادوية ذات منافع كثيرة مثل الترياقات والمشروبات والمراهم وماشاكل ذلك ومتى ركبت على غير نسبة فى اوزانها ومقاديرها صارت سموما ضارة قاتلة ومن امثال ذلك ايضاً حوائج الطبيخ فانها مختلفة الطعم واللون والروائح والمقادير فمتى جعلت مقاديرها فى القدر عند الطبخ لها على النسبة كان الطبيخ طيب الرائحة لذيذ الطعم جيد الصنعة ومتى كان على غير النسبة كان بخلاف ذلك ومن اجل هذا ذكر فى كتاب الطب وفى كتب الصنعة ان تلك العقاقير متى ركبت على النسبة ودبرت على تلك النسبة صحت ومتى كانت على غير ذلك فسدت ولم تصح وعلى هذا القياس تركيب جواهر المعادن كلها من الزيبق والكبريت وذلك ان الزيبق والكبريت متى امتزجا وكان مقدارهما على النسبة وطبختهما حرارة المعدن على ترتيب واعتدال لانعقد من ذلك على على طول الزمان الذهب الابريز ومتى لم تكن اجزأهما على تلك النسبة وقصرت حرارة المعدن عن نضجها صارت فضة بيضاء ومتى كان اجزأ الكبريت زائدة الحرارة نشفت رطوبة الزيبق وغلب اليبس عليها وصارت نحاساً احمر ومتى كان الزيبق والكبريت غليظين غير صافيين صار منه الحديد ومتى كان الزيبق اكثر والكبريت اقل والحرارة ناقصة غلب البرد عليها وصارت اسرباً وعلى هذا القياس يختلف جواهر المعادن بحسب مقادير الزيبق والكبريت وامتزاجهما على النسبة والخروج الى الزيادة والنقصان واعتدال طبخ الحرارة لها والخروج عنها بالافراط والتقصير وعلى هذا القياس يختلف اشكال الحيوان والنبات وهيأتها او الوانها وطعومها وروائحها على حسب تركيب اجزأ الاركان الاربعة التى هى النار والهوأ والماء والارض ونسبة مقادير اجزأيها وقوى بعضها من بعض ومن امثال ذلك ان المؤلودين من البشر متى كانت كمة الاخلاط التى ركبت منها

اجسامهم اعنى الدم والبلغم والمرتين فى اصل تركيبهم على النسبة الافضل ولم يعرض لها عارض كانت اجسادهم صحيحة المزاج وبينة ابدانهم قوية والوانهم صافية وهكذا متى كانت تقدير اعضائهم ووضع بعضها من بعض على النسبة الافضل كانت صورهم حسنة وهيأتهم مقبولة واخلاقهم محمودة ومتى كانت على خلاف ذلك كانت اجسادهم مضطربة وصورهم وحشة واخلاقهم غير محمودة والمثال فى ذلك المولودون الذين غلبت على امزجة ابدانهم الحارة فان اجسادهم تكون نحيفة والوانهم سمر اويكونون سريعى الحركة والغضب زائدين فى الشجاعة الى التهور ومن السخا الى التبذير واما الذين الغالب على ابدانهم البرودة فانهم يكونون بطئ الحركة غليظى الغضب زائدين فى الجبن والبخل وقد تبين هذا فى كتب الطب وكتب الفراسة بشرح طويل وانما اردنا نحن ان نذكر من كل جنس من الموجودات ليكون دالا على شرف علم النسب الذى يعرف بالموسيقى وان هذا العلم محتاج اليه فى الصنائع كلها وانما خص هذا العلم باسم الموسيقى الذى هو تالف الالحان والنغم لان المثال فيه ابين وذلك ان القدما من الحكما انما استدركوا الالحان والنغم من المعرفة بالنسبة العددية والهندسية لما جمعا بينهما خرجت لهم النسبة الموسيقية كما بينا فى الفصل الذى فى استخراج النسب وذكر اصحاب النجوم والمتفلسفون بان للسعود من الكواكب لافلاكها ولاهظام اجرامها ولسرعة حركاتها الى الاركان الاربعة نسبة موسيقية وان لتلك الحركات نغمات لذيذة وان النحوس من الكواكب ليست لها تلك النسبة وكذلك لبيوت الفلك التى تناظر بعضها بعضا نسبة شريفة وان البيوت التى لاتناظر ليست لها تلك النسبة وان لبيوت النحوس وافلاكها بعضها الى بعض نسبة وان لبيوت السعود وافلاكها بعضها الى بعض نسبة شريفة ليست بينها وبين النحوس تلك النسبة ولا بين النحوس بعضها من بعض ومن اجل شرف علم النسبة ولطيف معانيها افردت فى كتاب افلديس مقالتان فى علم النسب بمثالات وبراهين وبالجملة ان كل مصنوع من اشياء متضادة الطبائع متعادية القوى مختلفة الاشكال فان احكمها واتقنها ما كان تركيب اجزائه وتاليف اعضائه على النسبة الافضل ومن عجائب خاصية النسبة مايظهر فى الابعاد والاثقال من المنافع والفوائد من ذلك ما يظهر فى

القرسطون اعنى القبان وذلك ان احد راسى عمود القرسطون طويل بعيد من المعلاق والاخر قصير قريب منه فاذا اعلق على راسه الطويل ثقل قليل وعلى راسه القصير بثقل كثير تساويا وتوازنا متى كانت نسبة الثقل القليل الى الثقل الكثير كنسبة بعد راس القصير الى بعد راس الطويل من المعلاق ومن امثال ذلك مايظهر فى ظل الاشخاص من التناسب بينها وذلك ان كل شخص مستوى القد منتصب القوام فانه له ظلا ماوان نسبة طول ظل ذلك الشخص الى طول قامته فى جميع الاوقات كنسبة جيب الارتفاع فى دلك الوقت الى جيب تمام الارتفاع سوأ وهذا لايعرفه الا المهندسون اومن يحل الزيج وهكذا توجد هذه النسبة فى جر الثقيل بالخفيف وفى تحريك المحرك زمانا طويلا بلا ثقل ثقيل ومن ذلك ما يظهر ايضا فى الاجسام الطافية فوق الماء مابين اثقالها ومقعر اجرامها فى الماء من التناسب ودلك ان كل جسم يطفو فوق الماء فان مكانه المقعر يسع من الماء بمقدار وزنه سوأ فان كان ذلك الجسم لايسع مقعره بوزنه من الماء فان ذلك الجسم يرسب فى الماء ولايطفو وانكان ذلك المقعر يسع بوزنه ماء سوأ فان ذلك الجسم لايرسب فى الماء ولايبقى منه شئ ناتى فى الماء بل يبقى سطحه منطبقاً مع سطح الماء سواء وكل جسمين طافيين فوق الماء فان نسبة سعة مقعر احدهما الى الاخر كنسبة ثقل احدهما الى الاخر سوأ وهذه الاشياء التى ذكرنا يعرفها من كان يتعاطى صناعة الحركات اوكان عالما بمراكز الاثقال والافلاك والاجرام ومن الفوائد مايظهر من المجهولات علمها بمعرفة النسب من ذلك مايتبين من التناسب بين الاشياء المثمنة وبين اثمانها المفروضة لها وذلك ان كل شيئ يقدر بقدر مامن الوزن والكيل والذرع والعدد ثم يفرض لدثمن فان بين ذلك الشئ المقدر وبين ثمنه المفروض له نسبتين احدهما مستوية والاخرى معكوسة مثال ذلك اذا قيل عشرة بستة فالعشرة هى الشئ المقدر والسته هى الثمن المفروض وبينهما نسبتان احدهما مستويه والاخرى معكوسه وذلك ان الستة نصف العشرة وعشرها وعكس ذلك العشرة فانها مثل السته وثلثيها وكل سائل اذا سال عن ثمن شئ مافلا بد له ان يلفظ باربعة مقادير ثلاثة منها معلومه وواحدة مجهولة وبين كل قدرين منها نسبتان مستوية ومعكوسة مثال ذلك اذا قيل عشرة بستة باربعة كم فقوله عشرة هى قدر معلوم وكذا ستة واربعة واما قوله كم فقدر مجهول فنقول ان بين الستة

والعشرة نسبتين كما بيناو كذلك بين الاربعه وبين الكم الذى هو القدر المجهول نسبتين وكذلك بين العشرة و بين المجهول نسبتين وكذلك بين الستة و بينه نسبتين بيان ذلك ان القدر المجهول هو الستة و ثلثان فنقول ان الكم ثلثا عشرة كما ان الاربعة ثلثا الستة وان العشرة مثل الكم ومثل نصفه كما ان الستة مثل الاربعة ومثل نصفها وايضا الكم مثل الاربعة ومثل ثلثيها كما ان العشرة مثل الستة ومثل ثلثيها وعكس ذلك ان الاربعة نصف الكم و عشره كما ان الستة نصف العشرة وعشرها فاذ اقيس على هذا المثال وجد بين كل مثمن و بين ثمنه نسبتان مستوية ومعكوسة وعرف المجهول بالمعلوم وان ضرب احد المعلومين فى الاخر وقسم المبلغ على الثالث فاخرج فهو المجهول المطلوب مثال ذلك اذا قيل عشرة بستة كم باربعة فاضرب الاربعة فى عشرة واقسمها على ستة فاخرج فهو المجهول المطلوب وهو ستة وثلثان وعلى هذا المثال فقد بان بهذه المثالات ان علم نسبة العدد علم شريف جليل وان الحكما جميع ماوضعوه من تاليف حكمتهم فعلى هذا الاصل اسسوه واحكموه و قضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم اذ كانت كلها محتاجة الى ان تكون مبنية عليه ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعه ولا ثبت شئ من الموجودات على الحال الافضل فاعلم ذلك ايها الاخ وتفكر فيه غايه التفكر فانه علم يهدى الى سوأ الصراط نفعك الله وارشدنا واياك وجميع اخوانا بمنه ورحمته تمت تمام

شد

مم

م

❊ الرسالة السابعة من الرياضيات فى الصنائع العملية و الغرض منها ❊

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير اما يشركون ❊ اعلم ❊ ايها الاخ ايدك الله واياناً بروح منه انا قد فرغنا من ذكر النسب العددية واخبرنا بماهياتها وكمية اجناسها وانواع تلك الاجناس ووصفنا كيفية اظهارها من القوة الى الفعل وبينا ان الموضوع فيها كلها اجسام طبيعية وان مصنوعاتها كلها جواهر جسمانية وان اغراضها كلها عمارة الارض لتتميم امر معيشة الحيوة الدنيا فنريد ان نذكر فى هذه الرسالة الصنائع العملية التى هى الموضوع فيها جواهر روحانية التى هى انفس المتعلمين وبنين ان تاثيراتها فى المتعلمين كلها روحانية كما ذكرنا فى رسالة المنطق ونبين ايضاً ماهية العلوم ونذكر كمية اجناسها وانوع تلك الاجناس ونصف ايضاً كيفية اخراج ما فى قوة النفس من العلوم الى الفعل الذى هو الغرض الاقصى فى التعاليم وهو اصلاح جواهر النفوس وتهذيب اخلاقها وتتميمها وتكميلها للبقاء فى دار الاخرة التى هى دار الحيوان لو كانوا يعلمون اعنى الذين يريدون الخلود فى الدنيا الغافلون عن امر الاخرة (واعلم) يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان الانسان لما كان هو جملة مجموعة من جسد جسمانى ونفس روحانية وهما جوهران متباينان فى الصفات متضادان فى الاحوال ومشتركان فى الافعال العارضة والصفات الزايلة صار الانسان من اجل جسده الجسمانى مريد البقاء فى الدنيا متمنياً للخلود فيها ومن اجل نفسه الروحانية صار طالباً للدار الاخرة متمنياً للبلوغ اليها وهكذا اكثر امور الانسان وتصرف احواله مثنوية متضادة كالحياة والممات والنوم والقيظة والعلم والجهالة والتذكر والغفلة والعقل والحماقة والمرض والصحة والفجور والعفة والبخل والسخاء والجبن والشجاعة والالم واللذة وهو متردد بين الصداقة والعلاوة والفقر والغنا والشبيبة والهرم والخوف والرجا والصدق والكذب والحق والباطل والصواب والخطا والخير والشر والقبيح والحسن وما شاكلها من الاخلاق والافعال والاقاويل المتضادة المتائنة التى تظهر من الانسان الذى

هو جملة مجموعه من جسد جسمانى ونفس روحانية (واعلم) ياأخى بان هذه الخصال التى عددنا لاتنسب الى الجسد بمجرده ولاالى النفس بمجردها ولكن الى الانسان الذى هو جملتهما والمجموع منهما الذى هو حى ناطق مابت فحياته ونطقه من قبل نفسه وموته من قبل جسده وهكذا انومه من قبل جسده ويقظته من قبل نفسه وعلى هذا القياس سائر اموره واحواله المتباينات المتضادات بعضها من قبل النفس وبعضها من قبل الجسد مثال ذلك عقله وعلمه وحلمه وتفكره وسخاؤه وشجاعته وعفته وعدله وحكمته وصدقه وصوابه وخيره وماشاكلهامن الخصال المحودة فكلهامن قبل نفسه وصفاء جوهرهاواضلادهامن قبل اخلاط جسده ومزاج اخلاطه (واعلم) ياأخى بان الصفات المختصة بالجسد بمجرده هوان الجسد جوهر جسمانى طبيعى ذوطعم ولون ورائحة وثقل وخفة وسكون ولين وخشونه وصلابة ورخاوة متكون من الاخلاط الاربعة التى هى الدم والبلغم والمرتان المتولدة من الغذأ الكائن من الاركان الاربعه التى هى النار والهوأ والمأ والارض ذوات الطبائع الاربعة التى هى الحرارة والبرودة والرطوبه واليبوسة وهو منفسد اعنى الجسد ومتغير ومستحيل وراجع الى هذه الاركان الاربعة بعد الموت الذى هو مفارقة النفس الجسد وتركها استعماله واما الصفات المختصة بالنفس بمجردها فهى جوهرة روحانية سماوية نورانة حية بذاتها علامة بالقوة فعالة بالطبع قابلة للتعاليم فعالة فى الاجسام ومستعملة لها ومتممة للاجسام الحيوانية والنبانية الى وقت معلوم ثم انها تاركة لهذه الاجسام ومفارقة لها وراجعة الى عنصرها ومعدنها ومبدأها كما كانت بدياً امابربح وغبطة وندامة وخسران وحسرة كما ذكر الله ع ج بقوله كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة وقال عزوجل كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنافاعلين وقال افحسبتم انماخلقناكم عبثاوانكم الينا لاترجعون فكفى بهذا ياأخى زجراً ووعيدا وتهديداوتوبيخاومذكراونذيراان كنت منيتهامن نوم الغفلة ومستيقظاً من رقدة الجهالة واعيذك ايها الاخ البار الرحيم ان تكون من الذين ذمهم رب العالمين بقوله لهم قلوب لايفقهون بها ولهم اعين لايبصرون بهاولهم اذان لايسمعون بها اولئك كالانعام بلهم اضل اوليكهم الغافلون افترى ذمهم من اجل انهم لم يكونوايعقلون امر معيشة الدنيا انماذمهم لانهم لم يكونوايتفكرون فى امر الاخرة

والمعاد ولا يفقهون مايقال لهم من معانى امر الاخرة وطريق المعاد فقال يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون وقال عز وجل الذين لايؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون ولما تبين ان اكثر امور الانسان وتصرف احواله مثنوية متضادة من اجل انه جملة مجموعة من جوهرين متباينين جسد جسمانى ونفس روحانية كما بينا قيل صارت قنية ايضاً نوعين جسمانية كالمال ومتاع الدنيا وروحانية كالعلم والدين وذلك ان العلم قنية للنفس كما ان المال قنية للجسد وكما ان بالمال يتمكن الانسان من تناول اللذات من الاكل والشرب فى الحياة الدنيا فهكذا بالعلم ينال الانسان طريق الاخرة وبالدين يتصل اليها وبالعلم تضئ النفس وتشرق وتصح كما ان بالاكل والشرب ينمى الجسد ويزيد ويربو ويسمن فلما كان هكذا صارت المجالس ايضاً اثنين مجلس للاكل والشرب واللهو واللعب والذات الجسمانية من لحوم الحيوان ونبات الارض لصلاح هذا الجسد المستحيل الفاسد الفانى ومجلس للعلم والحكمة وسماع روحانى من لذة النفوس التى لاتبيد جواهرها ولا ينقطع سرورها فى الدار الاخرة كما ذكر الله جل ثناءه بقوله فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون فلما كانت المجالس اثنين صار ايضاً السائلون اثنين واحد يسال حاجة من عرض الدنيا لصلاح هذا الجسد وجر المنفعة اليه اولدفع المضرة عنه وواحد يسال مسالة من العلم لصلاح امر النفس وخلاصها من ظلمات الجهالة للتفقه فى الدين طلباً لطريق الاخرة واجتهاداً فى الوصول اليها وفراراً من نار جهنم ونجاة من عالم الكون والفساد التى هى الجهيم بالحقيقة وفوزاً بالوصول والصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات والسيحان فى درجات الجنان والتنفس من ذلك الروح والريحان المذكور فى القرآن وينبغى لطالبى العلم والباحثين عن حقائق الاشياء ان يعرفوا اولاً ما العلم وما المعلوم وعلى كم وجه يكون السؤال وما جواب كل سؤال حتى يدروا ما الذى يسالون وما الذين يجيبون اذا سئلوا لان الذى يسال ولا يدرى اى شئ سال فاذا اجيب لايدرى باى شئ اجيب

﴿ واعلم يا اخى ﴾ بان العلم انما هو صورة المعلوم فى نفس العالم وضده الجهل وهو عدم تلك الصورة من النفس واعلم بان انفس العلماء علامة بالفعل وانفس المتعلمين علامة بالقوة وان التعلم والتعليم ليسا شيئاً سوى اخراج ما فى القوة

يعنى الامكان الى الفعل يعنى الوجود فاذا نسب ذلك الى العالم سمى تعليما وان نسب الى المتعلم سمى تعلما ﴿واعلم﴾ بان السؤالات الفلسفية تسعة انواع مثل تسعة آحاد اولها هل هو والثانى ماهو والثالث كم هو والرابع كيف هو والخامس اى شئ هو والسادس اين هو والسابع متى هو والثامن لم هو والتاسع من هو تفسيرها هل هر سوال يبحث عن وجدان شئ اوعن عدمه والجواب نعم اولا وقد بينا معنى الوجود والعدم فى رسالة العقل والمعقول وماهو سوال يبحث عن حقيقة الشيئ وحقيقة الشيئ تعرف بالحد وبالرسم وذلك ان الاشياء كلها نوعان مركب وبسيط والمركب مثل الجسم والبسيط مثل الهيولى والصورة وقد بينا معنا هما فى رسالة الهيولى والاشياء المركبة تعرف حقيقتها اذا عرفت الاشياء التى هى مركبة منها مثال ذلك اذا قيل ماحقيقة الطين فيقال تراب وماء مختلطان وهكذا اذا قيل ماحقيقة السكنجبين فيقال خل وعسل ممزوجان وعلى هذا القياس كل مركب اذا سئل عنه فيحتاج ان يذكر الاشياء التى هو مركب منها موصوف بها والحكماء يسمون مثل هذا الوصف الحد ومن اجل هذا قالوا فى حد الجسم انه الشيئ الطويل العريض العميق فقولهم الشيئ اشارة الى الهيولى وقولهم الطول والعرض والعمق اشارة الى الصورة لان حقيقة الجسم ليست بشيئ غير هذه التى ذكرت فى حده وهكذا قولهم فى حد الانسان انه حى ناطق مأيت فقولهم حى ناطق يعنون به النفس ومائت يعنون به الجسد لان الانسان هو جملة مجموعة منهما اعنى جسد اجسمانيا ونفساً روحانية وعلى هذا القياس تعرف حقائق الاشياء المركبه من شيئ واما الاشياء التى ليست مركبة من شيئ بل مخترعة مبدعة كما شاء باريها وخالقها تعالى فحقيقتها تعرف من الصفات المختصة بها مثال ذلك اذا قيل ماحقيقة الهيولى فيقال جوهر بسيط قابل للصورة لاكيفية فيه البتة واذا قيل ما الصورة فيقال هى التى يكون الشئ بها ماهو فمثل هذا الوصف تسميه الحكماء الرسم والفرق بين الحد والرسم ان الحد ماخوذ من الاشياء التى المحدود مركب منها كما بينا والرسم ماخوذ من الصفات المختصة بالمرسوم وفرق آخر ان الحد يخبرك عن جوهر الشئ المحدود ويميزه عما سواه والرسم يميز لك المرسوم عما سواه حسب فينبغى لك ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياانا بروح منه اذا سئلت عن حقيقه شئ من الاشياء ان لاتستعجل بالجواب بل تنظر هل ذلك الشيئ المسؤل

عنه مركب ام بسيط حتى تجيب بحسب ذلك واما كم هو فسؤال بحث عن مقدار الشيئ والاشياء ذوات المقادير نوعان متصل ومنفصل فالمتصل خمسة انواع الخط والسطح والجسم والمكان والزمان والمنفصل نوعان العدد والحركة وهذه الاشياء كلها يقال فيها كم هو وقد بينا ماهية العدد فى رسالة الاثماطيقى وماهية الحركة والزمان والمكان والجسم فى رسالة الهيولى وماهية الخط والسطح فى رسالة الهندسة واما كيف هو فسؤال يبحث عن صفة الشيئ والصفات كثيرة الانواع وقد بيناها فى رسالة شرح المقولات العشرة التى كل واحدة منها جنس الاجناس واما اى شيئ هو فسؤال يبحث عن واحد من الجملة او عن بعض من الكل مثال ذلك اذا قيل طلع الكوكب فيقال اى كوكب هو لان الكواكب كثيرة واما اذا قيل طلعت الشمس فلا يقال اى شمس هى اذ ليس من جنسها كثرة وكذلك القمر واما اين هو فسؤال يبحث عن مكان الشئ او عن محله او عن رتبته والفرق بينها ان المكان صفة لبعض الاجسام لا لكلها مثال ذلك اذا قيل اين زيد فيقال فى البيت او فى المسجد او فى السوق او فى موضع آخر واما المحل فهو صفة للعرض والعرض نوعان جسمانى وروحانى فالاعراض الجسمانية حالة فى الاجسام مثال ذلك اذا قيل اين السواد فيقال حال فى الجسم الاسود وهكذا الالوان كلها والطعوم والروائح حالة فى الاجسام ذات الطعم واللون والرائحة وهكذا حكم جميع الاعراض الجسمانية واما الاعراض الروحانية فحالة فى الجواهر الروحانية مثال ذلك اذا قيل اين العلم فيقال حال فى نفس العالم وكذلك السخاء والشجاعة والعدل وماشاكلها من الصفات حالة فى النفس وهكذا حكم اضدادها وقد ظن كثير من اهل العلم ممن ليست له خبرة بامر النفس ولا معرفة بجوهرها ان هذه الاعراض حالة فى الجسم كل واحد فى محل مختص مثال ذلك ماقالوا ان العلم فى القلب والشهوت فى الكبد والعقل فى الدماغ والشجاعة فى مرارة والجبن فى الطحال وعلى هذا القياس سائر الاعراض وقد بينا نحن ان هذه الاعضاء الات وادوات للنفس تظهر بها ومنها فى الجسد هذه الافعال والاخلاق فى رسالة تركيب الجسد واما الرتبة فهى من صفات الجواهر الروحانية مثال ذلك اذا قيل اين النفس فيقال هى دون العقل وفوق الطبيعة وهكذا اذا قيل اين الخمسة من من العدد فيقال بعد الاربعة وقبل الستة وعلى هذا القياس حكم الجواهر

الروحانيه لاتوصف بالمكان ولابالمحل ولكن بالرتبة كما بينا فى رسالة المبادى العقليه واما متى هو فسوأل يبحث عن زمان كون الشيئ والازمان ثلثة ماض مثل امس ومستقبل مثل غداً وحاضر مثل اليوم وهكذا حكم السنين والشهور والساعات وقد بينا ماهية الزمان واختلاف اقاويل العلمأ فى رسالة الهيولى واما لم هو فسؤال يبحث عن علة الشيى المعلول ❊ واعلم ❊ يا اخى بان لكل معلول صناعى اربع علل احد اهاعلة هيولانية والثانية علة صورية والثالث علة فاعلية والرابعة علة تمامية مثال ذلك الكرسى والباب والسرير فان العلة الهيولانية فيها الخشب والعلة الصورية والتثليث وماشاكلها والعلة الفاعلية النجار والعلة والعلة التمامية للكرسى القعود عليه وللسرير النوم عليه وللباب ليغلق على الدار وعلى هذا القياس كل معلول لابد له من هذه الاربعة العلل فاذا سيئلت عن علة شيئ فاعرف اولاعن ايهاتسئل حتى يكون الجواب بحسب ذلك واما من هو فسؤال يبحث عن التعريف للشيئ ويقول علمأ النحو ان هذا السؤال لايتوجه الاالى كل ذى عقل ويقول قوم آخرون الى كل ذى علم وتميز والجواب فيه ان يعرف المسؤل باحد ثلثة اشياء اما ان ينسب الى بلده او الى اصله اوالى صناعته مثال ذلك اذا قيل من زيد فيقال البصرى ينسب الى بلده اوالهاشمى الى اصله او النجار الى صناعته فهذه جملة مختصرة فى كمية السؤالات واجوبتها ومباحث العلوم والنظر فى حقائق الاشياء شبه المدخل والمقدمات ليقرب من فهم المتعلمين النظر فى المنطق الفلسفى ليواقفون عليها قبل النظر فى ايساغوجى الذى هو المدخل الى المنطق الفلسفى واذ قد فرغنا من ذكر ماهية العلوم وانواع السؤالات ومايقتضى كل واحد من الاجوبة فنريدان نذكر اجناس العلوم وانواع تلك الاجناس ليكون دليلا لطالبى العلم الى اغراضهم وليهتدوا الى مطلوباتهم لان رغبة النفوس فى العلوم المختلفه وفنون الاداب كشهوات الاجسام للاطعمة المختلفة الطعم واللون والرائحة ❊ واعلم ❊ يا اخى بان العلوم التى يتعاطاها البشر ثلثة اجناس فنها الرياضية ومنها الشرعية الوضيعة ومنها الفلسفية الحقيقية فالرياضية هى علم الاداب التى وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح امر الحيوة الدنيا وهى تسعة انواع اولها علم الكتابة والقرأة ومنها علم اللغة والنحو ومنها علم الحساب والمعاملات ومنها علم الشعر والعروض

ومنها علم الزجر والفال وما يشاكله ومنها علم السحر والعزائم والكيمياء والحيل وما شاكلها ومنها علم الحرف والصنائع ومنها علم البيع والشرى والتجارات او الحرث والنسل ومنها علم السير والاخبار (فصل) واما انواع العلوم الشرعية وضعت لطلب النفوس وطلب الاخرة وهى ستة انواع اولها علم التنزيل وثانيها علم التاويل والثالث علم الروايات والاخبار والرابع علم الفقه والسنن والاحكام الخامس علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف والسادس علم تاويل المنامات فعلماء التنزيل هم القرأ والحفظة وعلماء التاويل هم الائمة وخلفاء الانبيا وعلماء الروايات هم اصحاب الحديث وعلماء الاحكام والسنن هم الفقهاء وعلماء التذكار والمواعظ هم العباد والزهاد والرهبان ومن شاكلهم وعلماء تاويل المنامات هم المعبرون واما العلوم الفلسفية اربعة انواع منها الرياضيات ومنها المنطقيات ومنها الطبعيات ومنها الالهيات فالرياضيات اربعة انواع اولها الارثماطيق وهو معرفة ماهية العدد وكمية انواعه وخواص تلك الانواع وكيفية نشوها من الواحد الذى قبل الاثنين وما يعرض فيها من المعانى اذا اضيف بعضها الى بعض والثانى الجومطريا وهو الهندسة وهى معرفة ماهية المقادير ذوات الابعاد وكمية انواعها وخواص تلك الانواع ومايعرض فيها من المعانى اذا اضيف بعضها الى بعض وكيفية مبدئها من النقطة التى هى راس الخط وهى فى صناعة الهندسة كالواحد فى صناعة العدد والثالث اسطرنوميا وهى النجوم وهى معرفة كمية الافلاك والكواكب والبروج وكميه ابعادها ومقادير اجرامها وكيفية تركيبها وسرعة حركاتها وكيفية دورانها وماهية طبائعها وكيفية دلائلها على الكائنات قبل كونها والرابع الموسيقى الذى هو علم التاليف وهى معرفة ماهية النسب وكيفيه تاليف الاشياء المختلفة الجواهر المتباينة الصور المتضادة القوى المتنافرة الطبائع كيف تجمع ويؤلف بينها كيما لاتتنافر وتاتلف وتتحد وتصير شيئا واحدا وتفعل فعلا واحدا او عدة افعال وقد علمنا فى كل صناعة من هذه الصناعات رسالة شبه المدخل والمقدمات والعلوم المنطقيات خمسة انواع اولها انولوطيقا وهى معرفه صناعة الشعر والثانى ديطوريقا وهى معرفة صناعة الخطب والثالث طوسيقا وهى معرفة صناعة الجدل والرابع بولوطيقا وهى معرفة صناعة البرهان والخامس سوفسطيقا وهى معرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل وقد تكلم الحكماء

الاولون والمتاخرون فى هذه الصنائع والعلوم وصنفوا فيها كتبا كثيرة وهى موجودة فى ايدى الناس وقد عمل ارسطاطاليس ثلث كتب اخر وجعلها مقدمات لكتاب البرهان اولها قاطيغورياس والثانى بارميينياس والثالث انولوطيقا الاولى وانما عنايته اكثرها بكتاب البرهان لان البرهان ميزان الحكماء يعرفون به الصدق من الكذب فى الاقوال والصواب من الخطاء فى الاراء والحق من الباطل فى الاعتقادات والخير من الشر فى الافعال كما يعرف جمهور الناس بالموازين والمكاييل والادرع تقدير الاشياء الموزونة والمكيلة والمذروعة اذا اختلفوا فى حرزها وتخمينها فهكذا العلماء العارفون بصناعة البرهان يعرفون بها حقائق الاشياء اذا اختلف فيها بحرز العقول وتخمين الراى كما يعرفون الشعراء العروضيون استواء القوافى وانزحافها اذا اختلف فيه بصناعة العروض التى هو ميزان الشعر وقد عمل فرقوريوس الصورى كتابا وسماه ايساغوجى وهو المدخل الى صناعة المنطق الفلسفى ولكن من اجل انهم طولوا الخطب فيها ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن عارفاً بها وبمعانيها انغلق على الناظرين فى هذه الكتب فهم معانيها وعسر على المتعلمين اخذها وقد عملنا فى كل واحدة من هذه الصنائع رسالة ذكرنا فيها نكت ما يحتاج اليه وتركنا التطويل ولكن نريد ان نذكر غرض ما فى كل رسالة منها هاهنا ليكون من ينظر فيها قد عرف غرض كل صناعة من هذه قبل النظر فيها فنقول اما غرض ما فى ايساغوجى هو معرفة الستة الالفاظ التى تستعملها الفلاسفة فى اقاويلها وهو قولهم الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وماهية كل واحد منها وكيفية اشتراكاتها وماهية رسومها التى تميز بعضها من بعض وكيفية دلالتها على المعانى التى فى افكار النفوس واما غرض قاطيغورياس فهو معرفة معانى عشرة الفاظ التى كل واحدة يقال لها جنس الاجناس وان واحد امنها جوهر وتسعة اعراض وماهية كل واحد منها وكية انواعها ورسم كل واحد منها المميز لها بعضها من بعض وكيفية دلالتها على جميع المعانى التى فى افكار النفوس واما غرض ما فى بارميينياس فهو معرفة تلك العشرة الالفاظ التى هى فى قاطيغورياس وما تدل عليه من المعانى عند التركيب حتى تصير كلمات وقضايا ويكون منها الصدق والكذب واما غرض ما فى انولوطيقا الاولى فهو معرفة كيفية تركيب

تلك الالفاظ مرة اخرى حتى يكون منها مقدمات وكمية انواعها وكيف تستعمل حتى يكون منها شئ محسوس واقترآن القضايا ونتائجها واما غرض ما فى انولوطيقا الثانى فهو معرفة كيفية استعمال القياس الحق والبرهان الصحيح الذى لاخطأ فيه ولازلل (فصل) واما العلوم الطبيعية سبعة انواع اولها علم المبادى الجسمانية وهى معرفة خمسة اشيأ الهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة ومايعرض فيها من المعانى اذااضيف بعضها الى بعض والثانى علم السمأ والعالم وهو معرفة جواهر الافلاك والكواكب وكميتها وكيفية تركيبها وعلة دورانها وهل تقبل الكون والفساد كما تقبل الاركان الاربعة التى دون فلك القمر ام لا وماعلة حركات الكواكب واختلافها فى السرعة والابطأ وماعلة حركة الافلاك وماعلة سكون الارض فى وسط الفلك فى المركز وهل خارج العالم جسم آخر ام لا وهل فى العالم موضع فارغ لاشئ فيه وماشاكل ذلك من المباحث والثالث علم الكون والفساد وهو معرفة ماهية جواهر الاركان الاربعة التى هى النار والهوأ والمأ والارض وكيف يستحيل بعضها الى بعض بتاثيرات الاشخاص العالية ويكون منها الحوادث والكائنات من المعادن والنبات والحيوان وكيف تستحيل اليها راجعاً عند الفساد والرابع علم حوادث الجو وهو معرفة كيفية تعييرات الهوأ بتاثيرات الكواكب بحركاتها ومطارح شعاعاتها على هذه الاركان وانفعالاتها منها وخاصة الهوأ فانه كثير التلون والتغير من النور والظلمة والحر والبرد وتصاريف الرياح والضباب والغيوم والامطار والثلوج والبرد والبروق والرعود والشهب والصواعق وكواكب الاذناب وقوس قزح والزوائغ والهالات وماشاكلها مما يحدث فوق رؤسنا من التغييرات والحوادث والخامس علم المعادن وهو معرفة الجواهر المعدنية التى تنعقد من البخارات المحتقنة فى باطن الارض والعصارات المنعقدة فى الاهوية والمستحيلة وكهوف الجبال وفعور البحار من العقاقير والجواهر من الكباريت والزوابيق والشبوب والاملاح والنوشادر والذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والاسرب والكحل والزرنيخ والبلور والياقوت والبازهرات وماشاكلها ومعرفة خواصها ومنافعها ومضارها والسادس علم النبات وهو معرفة كل نبت يغرس او يبذر او ينبت على وجه الارض او فى رؤس الجبال او قعر المياه او شطوط الانهار من الاشجار

والزروع والبقول والحشائش والعشب والكلاء ومعرفة كمية انواعها في خواص انواعها ومواضع منابتها من البقاع وكيفية امتداد عروقها في الارض وارتفاع رؤسها اصولها في الهوأ وانبساطها على وجه الارض وتفرق فروعها في الجهات واشكال اغصانها من الطول والقصر والدقة والغلظ والاستقامة والاعوجاج وكيفية اشكال اوراقها من السعة والضيق واللين والخشونة والوان ازهارها واصباغ انوارها وكيفية صور ثمارها وجوبها وبذورها وصموغها وطعومها وروائحها وخواصها ومنافعها ومضارها واحدا واحدا والسابع علم الحيوان وهو معرفة كل جسم يغتذي وينمي ويحس ويتحرك بما يمشي على وجه الارض او يطير في الهوأ او يسبح في الماء او يدب في التراب او يتحرك في جوف جسم آخر كالديدان في جوف الحيوان او في لب النبات والثمر والحبوب وماشاكلها ومعرفة كمية اجناسها وانواع تلك الاجناس وخواص تلك الانواع ومعرفة كيفية تكونها في الارحام او في البيض او في العفونات ومعرفة كيفية تاليف اعضائها وتركيب اجسادها واختلاف صورها وايتلاف ازواجها وفنون اصواتها ومنافرة طباعها وتباين اخلاقها وتشاكل افعالها ومعرفة اوقات هيجانها وسفادها واتخاذ اعشاشها ورفقها بتربية اولادها وتحننها على صغار نتاجها ومعرفتها بمنافعها ومضارها واوطانها وارابها واغذائها وماشاكل ذلك فالنظر في هذه كلها والبحث عنها ينسب الى العلوم الطبيعيات وكذلك علم الطب والبيطرة وسياسة الدواب والسباع والطيور والحرث والنسل وعلم الصنائع اجمع داخل في الطبيعيات كلها فصل والعلوم الالهية خمسة انواع اولها معرفة الباري جل جلاله وعم نواله وصفة وحدانيته وكيف هو علة الموجودات وخالق المخلوقات وفائض الجود ومعطي الوجود ومعدن الفضائل والخيرات وحافظ النظام ومبقي الدوام ومدبر الكل وعالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واول كل شيئ ابتدأ وآخر كل شيئ انتهاء وظاهر على كل شيئ قدرة وباطن على كل شيئ علما وهو السميع العليم اللطيف الخبير الرؤف بالعباد عز شانه وجلت قدرته وتعالى جده وجل ثناؤه ولا اله غيره تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والثاني علم الروحانيات وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلامة الفعالة التي هي ملائكة الله وخالص عباده

وهى الصور المجردة من الهيولى المستعملة للاجسام المظهرة بها ومنها وفيها افعالها ومعرفة كيفية ارتباط بعضها ببعض وفيض بعضها على بعض وهى افلاك روحانيات محيطات بالافلاك الجسمانية والثالث علم النفسانيات وهى معرفة النفوس والارواح السارية فى الاجسام الفلكية والطبيعية من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض ومعرفة ادارتها للافلاك وتحريكها للكواكب وتربيتها للحيوان والنبات وحلولها فى جثث الحيوانات وكيفية انبعاثها بعد الممات والرابع علم السياسة وهى خمسة انواع اولها السياسة النبوية والثانى السياسة الملوكية والثالث السياسة العامية والرابع السياسة الخاصية والخامس السياسة الذاتية فاما السياسة النبوية فهى معرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالاقاويل الفصيحة ومداواة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة والارأ السخيفة والعادات الردية والافعال الجائرة ومعرفة كيفية نقلها من تلك الاديان والعادات ومحو تلك الارأ عن ضمائرها بذكر عيوبها ونشر تزييفها ومداواتها من سقام تلك الارأ والم تلك العادات بالحميته لها من العود اليها وشفائها بالراى المرضى والعادات الجميلة والاعمال الزكية والاخلاق المحمودة بالمدح لها والترغيب فى جزيل الثواب يوم المآب وكيفية سياسة النفوس الشريرة بصدودها عن قصد سبيل الرشاد وسلوكها فى وعور طرق العى والتمادى بالقمع لها والزجر والوعيد والتوبيخ والتهديد لترجع الى سبل النجاة وترغب فى جزيل الثواب ومعرفة كيفية تنبيه الانفس اللاهية والارواح الساهية من طول الرقاد ونسيانها ذكر المعاد والاذكار لها عهد يوم الميثاق لئلا يقولوا ماجأنا من رسول ولا كتاب وهذه السياسة تختص بها الانبيأ والرسل صلوات الله عليهم واما السياسة الملوكية فهى معرفة حفظ الشريعة على الامة واحياء السنة فى الملة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر باقامة الحدود وانفاذ الاحكام التى رسمها صاحب الشريعة ورد المظالم وقمع الاعدأ وكف الاشرار ونصرة الاخيار وهذه السياسة يختص بها خلفأ الانبيأ صلوات الله عليهم والائمة المهديون الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون واما السياسة العامية التى هى الرياسات على الجماعة كرياسة الامرأ على البلدان والمدن ورياسة الدهاقين على اهل القرى ورياسة قادة الجيوش على العساكر وماشاكلها فى

معرفه طبقات المرؤسين وحالاتهم وانسابهم وصنائيعهم ومذاهبهم واخلاقهم وترتيبهم مراتبهم ومراعاة امورهم وتفقد اسبابهم وتاليف شملهم والتناصف بينهم وجمع شتاتهم واستخدامهم مايصلحون له من الامور واستعمالهم فى مايشاكلهم من صنايعهم واعمالهم اللائقة بواحد واحد منهم واما السياسة الخاصية فهى معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وامر معيشته ومراعاة امر خدمه وغلمانه واولاده ومماليكه واقربائه وعشرته مع جيرانه وصحبته مع اخوانه وقضأ حقوقهم وتفقد اسبابهم والنظر فى مصالحهم فى امور دنياهم وآخرتهم واما السياسية الذاتية فى معرفة كل انسان نفسه واخلاقه وتفقد افعاله واقاويله فى حال شهواته وغضبه ورضاه والنظر فى جميع اموره والخامس علم المعاد فهو معرفة ماهية نشو الاخرة وكيفية انبعاث الارواح من ظلمة الاجساد وانتباه النفوس من طول الرقاد وحشرها يوم المعاد وقيامها على الصراط المستقيم وحشرها لحساب يوم الدين ومعرفة كيفية جزأ المحسنين وعقاب المسئين وقد عملنا فى كل فصل من هذه العلوم التى تقدم ذكرها رسالة وذكرنا فيها طرفاً من ذلك المعانى واتممناها بالجامعة ليكون تنبيهاً للغافلين وارشاد للمريدين وترغيباً للطالبين ومسلكا للمتعلمين فكن به يا اخى سعيداً واعرض هذه الرسالة على اخوانك واصدقائك ورغبهم فى العلم وزهدهم فى الدنيا ودلهم على طريق الاخرة فانك بذلك تنال الزلفى من الله تعالى وتستوجب رضوانه وتفوز بسعادة الاخرة وتبلغ به المرتبة العليا كما دل عليه قول النبى عليه السلم الدال على الخير كفاعله (واعلم) يا اخى بان هذه الطريقة التى سلكها الانبيأ صلى الله عليه واله واتبعهم عليها الاخيار الفضلاء من العلمأ والحكماء فاجتهد لعلك تحشر فى زمرتهم كما وعد الله تع فقال اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدأ والصالحين وحسن اولئك رفيقاً ذلك الفضل من الله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وفقك الله وايانا ايها الاخ للسداد وهدانا واياك للرشاد

تمت تمام

م م م

م م

❁ الرسالة الثامنة من الرياضيات فى الصنائع العملية ❁

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

الحمدلله رب العالمين وسلام على عباده الذين اصطفى أالله خير امايشركون واذقد فرغنا من ذكر الجواهر الجسمانية ووصفنا هيولاتها وصورها وتركيبها وما يعرض المركب من الاعراض وبينا ايضاً كيفية ادراكها بطريق الحواس بتوسط اعراضها فى رسائلنا الطبيعيات ونريد ان نذكر فى العقليات الجواهر الروحانية لانه لما كانت الموجودات كلها معقولة او محسوسة جواهرا او اعراضاً او مجموعاً منهما صوراً او هيولى او مركباً منهما جسمانياً او روحانيا او مقرونا بينهما وكانت الجواهر الجسمانية منفعلة كلها مدركة بطريق الحواس والجواهر الرحانية فاعلة ولاتدرك بطريق الحواس ولاتعرف الا بالعقل وبما يصدر عنها من الافعال العقلية والصنائع العملية بعد العلمية فى الجواهر الجسمانية احتجنا ان نذكر الصنائع العملية فى الهيوليات وماهياتها ولمياتها وكياتها وكيفياتها وكيفية اظهار صناعتها فى الهيوليات الموضوعة لها ليكون اوضح فى الدليل على اثبات الذوات الروحانية الفاعلة وابين لمعرفة جواهرها وفنون حركاتها وعجائب قوتها وغرائب علومها وبدائع صنائعها واختلاف افعالها ❁ واعلم ❁ ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا بروح منه بان الصنائع البشرية نوعان علمية وعملية وتقدم القول فى العلمية فيما تقدم فنقول اولا ما العلوم العلوم هى صور المعلومات فى نفس العالم (واعلم) يا اخى بان العلم لايكون الا بعد التعليم والتعلم والتعليم هو تنبيه النفس العلامة بالفعل للنفس العلامة بالقوة والتعلم هو تصور النفس بصورة المعلوم ❁ واعلم ❁ يا اخى بان النفس انما تنال صور المعلومات من طرقات ثلاث احداها طريق الحواس والاخرى طريق البرهان والاخرى طريق الفكر والروية وقد عملنا فى كل وحد منها رسالة فنريد ان نذكر الان الصنائع العملية فنقول ان الصنعة العملية هى اخراج الصانع العالم الصورة التى فى فكره ووضعها فى الهيولى والمصنوع هو جملة مجموعة من الهيولى والصورة جميعاً وابتدأ ذلك من تاثير النفس الكلية فيها بقوة تائيد العقل الكلى بامر الله جل ثناءه جميعاً

(واعلم) بان المصنوعات اربعة اجناس بشرية وطبيعية ونفسانية والهية فالبشرية مثل ما يعمل الصناع من الاشكال والنقوش والاصباغ فى الاجسام الطبيعية فى المدن والاسواق وغيرها من المواضع والمصنوعات الطبيعية هى صورها كل الحيوانات وفنون اشكال النبات والوان جواهر المعادن والمصنوعات النفسانية مثل نظام مراكز اركان الاربعة التى هى تحت فلك القمر وهى النار والهوأ والمأ والارض ومثل تركيب الافلاك ونظام صورة العالم بالجملة والمصنوعات الالهية هى الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى وجوده من العدم ايس من ليس وشيئ لامن شيئ دفعة واحدة بلازمان ولامكان ولاهيولى ولاصورة ولاحركة لانها كلها مبدعات البارى ومخترعاته ومصنوعاته فتبارك الله احسن الخالقين واحكم الحاكمين وارحم الراحمين ❊ واعلم ❊ يا اخى بان كل صانع من البشر محتاج فى تتميم صنعته الى ستة اشياء مختلفة وهو السابع والى سبع حركات والى سبع جهات فاما لاشياء المختلفة فهى الهيولى والمكان والزمان والاداة والالة والحركة والسابع النفس وكل صانع طبيعى فمحتاج الى اربعة منها وهى الهيولى والمكان والزمان والحركة وكل صانع نفسانى فمحتاج الى اثنين منها وهى الهيولى والحركة حسب وكل صانع عقلى فمحتاج الى صورة واحدة فقط وهو العقل الاول اثر من مبدع البدايع الحق لامن شئ الى واما البارى جل ثناءه فغير محتاج الى شئ منها لانها كلها مخترعاته ومبدعاته اعنى الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة والالة والادوات كلها ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى ان الجسم الواحد يسمى تارة هيولى وتارة موضوعاً وتارة صورة وتارة مصنوعاً وتارة آلة وتارة اداة وانما يسمى الجسم هيولى للصورة التى يقبلها وهى الاشكال والنقوش والاصباغ وما شاكلها ويسمى موضوعا للصانع الذى يعمل منه وفيه الاشكال والنقوش واذا قبل ذلك سمى مصنوعاً واذا استعمله الصانع فى صنعته اوفى صنعة اخرى يسمى اداة مثال ذلك قطعة حديد فانه يقال لها هيولى لكل صورة تقبلها ويقال لها ايضاً انها موضوع للحداد الذى يعمل فيها صنعته واذا اصلح الحداد منه سكيناً اوفاساً اومنشارا اومبردا اوغير ذلك سمى مضوعاً واذا استعمل السكين القصاب

او غيره يسمى اداة وهكذا الفاس وغيرها (فصل) واعلم يا اخى ان موضوعات الصناع البشر يين فى صناعتهم نوعان فقط بسيط ومركب فالبسيط اربعة انواع وهى النار والهوأ والمأ والارض والمركب ثلثة انواع وهى الاجسام المعدنية والاجسام النباتية والاجسام الحيوانية وهى كلها مصنوعات الطبيعة كما ان موضوعات الطبيعة كلها مصنوعات نفسانية وان الموضوعات النفسانية كلها مصنوعات الهية ﴿ فصل ﴾ واعلم ان كل صانع من البشر لابد له من اداة وادوات او آلة والات يستعملها فى صنعته والفرق بين الالة والاداة ان الالة هى اليد والاصابع والرجل والراس والعين وبالجملة اعضأ الجسد وان الاداة ما كانت خارجة من ذات الصانع كفاس النجار ومطرقة الحداد وابرة الخياط وقلم الكاتب وشفرة الاسكاف وموسى المزين وماشاكل هذه من الادوات التى يستعملها الصناع فى صنائعهم ولايتم صناعتهم الا بها ﴿ فصل ﴾ وعلم بان كل صانع له فى صنعته ادوات مختلفة الاشكال والهيات وهذا احد اسبابه فى اختلاف افعاله وهو يظهر بكل واحد منها فى صنعته ضروبأ من الحركات وفنوناً من الافعال مثال ذلك النجار فانه بالفاس ينحت وحركته من فوق الى اسفل وبالمنشار ينشر وحركته من قدام الى خلف وبالمثقب يثقب وحركته قوسية يمنة ويسرة وحركة مثقبه دورية وعلى هذا القياس يوجد فى كل صنعة لصانعها سبع حركات واحدة دورية وستة مستقيمة وذلك بواجب الحكمة الالهية لانه لما كانت حركات الاجرام العلوية الفلكية سبعة انواع واحدة دورية بالقصد الاول وست عرضية كما بينا فى رسالة السمأ والعالم صارت حركات الاشخاص التى تحت فلك القمر ايضاً مماثلة لها لان تلك علل وهذه معلولات ومن شان المعلولات ان يوجد فيها مثل علتها وتاثيراتها ومن اجل هذا قالت الحكمأ ان الثوانى من الامور يحكى الصبيان فى لعبهم صناعة الاباء والامهات والاستاذين (واعلم) يا اخى بانه لابد لكل صانع من البشر من تحريك عضو من اعضائه فى صناعته او عدة اعضاء كاليد والرجل والظهر والكتف والركبة وبالجملة ما من عضو فى الجسد الا وللنفس بذلك فعل وعدة افعال خلاف ما يكون بعضو آخر فان اعضأ الجسد هى الات للنفس وادوات لها وقد بينا طرفا من ذلك فى رسالة تركيب الجسد وفى رسالة الحاس المحسوس وفى رسالة العقل والمعقول وفى رسالة الانسان عالم صغير (واعلم) يا اخى بانه لابد فى كل صنعة

من موضوع يعمل الصانع منه وفيه ضعته فالموضوع فى صناعة البشر يين نوعان روحانى وجسمانى فالروحانى هو الموضوع فى صناعة العلمية كما بينا فى رسالة المنطق والجسمانى هو الموضوع فى الصناعة العملية وهو نوعان بسيطة ومركبة فالبسيطة هى النار والهوأ والمأ والارض والمركبة ثلثة انواع وهى الاجسام المعدنية والاجسام النباتية والاجسام الحيوانية فن الصنائع ماهى الموضوع فيها المأ حسب كصناعة الملاحين والسقائين والروائين والشرابين والسباحين ومن شاكلهم ومنها ماهى الموضوع فيها التراب حسب كصناعة حفار الابار والانهار والقنى والقبور والمعادن وكل من ينقل التراب ويقلع الحجارة ومنها ماهى الموضوع فيها النار حسب كصناعة النفاطين والوقادين والمشعلين ومنها ماهى الموضوع فيها الهوأ حسب كصناعة الزمارين والبواقين والنفاخين اجمع ومنها ماهى الموضوع فيها المأ والتراب حسب كصناعة الفخارين والفضارين والقدوريين وضرابى اللبن وكل من يبل التراب ومنها ماهى الموضوع فيها احد الاجسام المعدنية كصناعة الحدادين والصفارين والرصاصين والزجاجين والصواغين ومن شاكلهم ومنها ماهى الموضوع فيها اصول النبات من الاشجار والقبان والاوراق كصناعة النجارين والخواصين والبوارين والحصيريين والاقفاصيين ومن شاكلهم ومنها ماهى الموضوع فيها لحأ النبات حسب كصناعة الكتانين ومن يعمل القنب والكاغذ ومن شاكلهم ومنها ماهى الموضوع فيها ورق الاشجار والحشائش وزهر النبات ونورها وعروقها وقشورها ومنها ماهى الموضوع فيها ثمر الاشجار وحب النبات كصناعة الدقاقين والرزازين والنواثيين والعصارين والبزارين والشيرجيين وكل من يخرج الادهان من ثمر الشجر وحب النبات ومنها ماهى الموضوع فيها الحيوان كصناعة الصيادين ورعاة الغنم والبقر وسياسة الدواب والبياطرة واصحاب الطيور ومن شاكلهم ومنها ماهى الموضوع فيها احد الاجسام الحيوانية من اللحم والعظم والجلد والشعر والصوف والقرن كصناعة القصابين والشوائين والطباخين والدباغين والاساكفة والخرازين والسيوريين والدبابين والحذائين ومن شاكلهم ومن الصنائع ماهى مقادير الاجسام كصناعة الوزانين والكيالين والذراعين ومن شاكلهم ومن الصنائع ماهى الموضوع فيها قيمة الاشياء كصناعة

الصيارفة والدلالين والمقومين ومن شاكلهم ومن الصنائع ماهى الموضوع فيها اجساد الناس كصناعة الطب والمزينين والمعمزين ومن شاكلهم ومن الصنائع ماهى الموضوع فيها نفوس الناس كصناعة المعلمين اجمع وهى نوعان عملية علمية فالعملية مثل ماذكرناها فى رسالة اجناس العلوم وانواعها ماقد شرحناه فى احدى وخمسين رسالة من رسائلنا ❊ واعلم ❊ اياخى بان من الصناع مايحتاج فى صنعته الى استعمال عضو من جسده او عضوين واداة من خارج اوادوات كثيرة كالحراث والبناء والدباغ والحاكة وامثالهم فان كل واحد منهم يحتاج الى اداوات من خارج وتحريك يديه ورجليه فى صناعته ومن الصنائع مالايحتاج فيها الى ادوات من خارج بل يكفيه عضو من جسده كالخطيب والشاعر والقاضى والقارى ومن شاكلهم فان كل واحد يكفيه لسانه حسب وكذلك الناظور والديدبان واصحاب المراقب يكفيهم فى صناعتهم العينان حسب ومنهم من يستعمل فى صنعته عضوين كالحاكى والنائحة باليد واللسان ومنهم من يحتاج الى استعمال جسده كله كالرقاص والسائح ومن الصناع من يحتاج فى صاعته الى المشى كالساعى والماسح ومنهم من يحتاج الى القعوه دد ائما كالرفاء والنداف ومن الصناع من لايحتاج فى صناعته الا الى اداة واحدة كالبواق والزمار والدفاف ومنهم من يحتاج الى اداتين كالخياط والكاتب فان الخياط يكفيه فى صنعته الابرة والمقص والكاتب يكفيه القلم والدواة واما استعمال الكاتب السكين فليس من صناعة الكتابة ولكن من صناعة النجارة ومن الصناع من يحتاج الى القيام دائما فى صناعته كالحلاج ودقاق الارز والذى يدير الدولاب برجليه ❊ واعلم ❊ ياأخى بان فى اكثر الصنائع لابد من استعمال النار فيها وكل صانع استعمل النار فى صناعته فلاحد اسباب ثلثة اما فى موضوعه كالحدادين والصفارين والزجاجين ومن يطبخ الجص والنورة وامثالهم وغرضهم هو تليين الهيولى لقبول الصورة والاشكال وذلك انه لما كانت موضوعاتهم احجارا صلبه لاتقبل الصورة والاشكال الا بعد تليين بالنار فاذا لانت امكن الصانع ان يصنع الصنعة التى فى فكره فتصير الهيولى بعد قبولها تلك الصورة مصنوعة ومن الصناع من يستعمل النار فى مصنوعه كالجرارين والقدوريين والفخارين ومن يطبخ الاجر وغرضهم فى ذلك تقييد الصورة فى الهيولى وثباتها فيه لئلا ينسل منها الصورة بالعجلة لان من شان

الهيولى دفع الصور عن ذاتها ورجوعها الى حالها الاول جوهر ابسيطا لاتركيب فيه ولا كمية ولا كيفية ومن الصناع من يستعمل النار فى موضوعه ومضوعه كالطباخين والشوائين والخبازين وامثالهم وغرضهم تميمها وتنضيجها ليتم الانتفاع بها ❊ فصل ❊ واعلم يااخى بان من هذه الصنائع ماهى بالقصد الاول دعت الضرورة اليها ومنها ماهى تابعة لها وخادمة ومنها ماهى متممة لها ومكملة ومن الصنائع ماهى جمال وزينة فاما التى بالقصد الاول فثلاثة وهى الحراثة والحياكه والبناء فاما سائرها فتابعة وخادمة ومتممة وذلك ان الانسان لماخلق رقيق الجلد عريانا من الشعر والصوف والوبر والصدف والريش وماهو موجود لسائر الحيوان دعته الضرورة الى اتخاذ اللباس بصناعة الحياكه ولما كانت الحياكة لاتتم الا بصناعة الغزل وصناعه الغزل لاتتم الا بصناعة الندف وصناعة الندف لا تتم الا بصناعة الحلج فصارت هذه الثلثة تابعة لها وخادمة وايضاً لما كان اللباس لايتم الا بالحياكة حسب صارت صناعة الخياطة والقصارة والرفوة والطرز متممة لها ومكملة وايضاً لما خلق الانسان محتاجاً الى القوت والغذأ والقوت والغذأ لايكونان الا من حب النبات وثمر الشجر دعت الضرورة الى صناعه الحراثة والغرس ولما كانت صناعة الحرث محتاجه الى اثارة الارض وحفر الانهار ولايتم ذلك الا بالمساحى والفدن وماشاكلها والمساحى والفدن لايكون الا بصناعة النجارة والحدادة دعت الضرورة الى اتخاذهما وصناعة الحديد محتاج الى صناعة المعدن والى صنائع اخر فصارت كلها تابعة وخادمة لصناعة الحراثة والغرس ولما كان حب الزرع وثمر الشجر يحتاج الى الدق والطحن دعت الضرورة الى اتخاذ صناعة الطحن والعصر ولما كان الطحن لايتم الغذأ به الا بعد الخبز دعت الضرورة الى صناعة الخبز والطبخ وكل واحد منهما محتاج الى صناعة اخرى متممة لها وخادمة وايضاً لما كان الانسان محتاجا الى مايكنه من الحر والبرد والتحرز من السباع وتحصين القوت دعته الضرورة الى صناعة البنأ وصناعة البناء محتاجة ايضا الى صناعة النجارة والحدادة وكل واحد منهما محتاجة الى صناعة اخرى معينة او متممة بعضها لبعض واما صناعة الزينة والجمال فهى كصناعة الديباج والحرير وصناعة العطر وماشاكلها والصنائع كلها الحذق فيها هو تحصيل الصور فى الهيولى وتميمها وتكميلها لينال الانتفاع بها فى الحيوة الدنيا فحسب

﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى ان الناس كلهم صناع او تجار اغنياء او فقرأ فالصناع هم الذين يعملون بايد انهم واد واتهم فى مصنوعاتهم الصور والنقوش والاصباغ والاشكال وغرضهم طلب العوض عن مصنوعاتهم لصلاح معيشة الحيوة الدينا والتجار هم الذين يتبائعون بالاخذ والاعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما ياخذونه على مايعطون والاغنياء هم الذين يملكون هذه الاجسام المصنوعة الطبيعية والصناعية وغرضهم فى جمعها وحفظها مخافة الفقر والفقرأ هم المحتاجون اليها ﴿ واعلم ﴾ يا اخى ان الغرض فى كون الناس اكثرهم فقرأ وخوف الاغنيأ من الفقر هو الحث لهم على الاجتهاد فى اتخاذ الصنائع والثبوت فيها والتجارات والغرض فيهما جميعاً هو اصلاح الحاجات وايصالها الى حين والغرض فى ذلك متاع لهم الى حين والغرض فى تمتعهم الى حين هو ان تتم المعارف الحقيقية والاخلاق الجميلة والاراء الصحيحة والاعمال الزكية والغرض فى تتميم النفس التمكن لها من الصعود الى ملكوت السمأ والغرض فى صعود الى ملكوت السمأ هو النجاة لها من بحر الهيولى واسر الطبيعية والخروج من هاوية عالم الكون والفساد الى فسحة عالم الارواح والمكث هناك فرحانام سرورا ملتذا مخلدا ابدا ﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى انا انما ذكرنا هذه الصنائع والمهن ونسبنا هذه الرسالة الى رسائل العقل والمعقول لان هذه الصنائع يعلمها الانسان بعقله وتمييزه ورويته وفكرته التى كلها قوى روحانيه عقلية وايضاً ان كل عاقل اذا فكر فى هذه الصنائع والافعال التى تظهر على ايدى البشر فيعلم ان مع هذا الجسد جوهراً آخر هو الظهر هذه الافعال المحكمه وهذه الصنائع التقنه ليس من هذا الجسد لان الجسد قد يوجد بعد الممات برمته تامالم ينقص منه شئ وقد فقد منه هذه كلها فيعلم ان معه كان جوهر آخر فارقه فمن اجل ذلك فقد هذه الفضائل كلها لانه هو الذى كان يحرك هذا الجسد وينقله من موضع الى موضع فى الجهات الست وكان يحرك ايضاً بتوسطه اشياء خارجة من ذاته وكان ايضاً يحمل معه حملا على ظهره وكتفه فلما فارقه احتاج هذا الجسد الى اربعة نفر يحملونه على لوح مطروحا عليه لايطيق قياماً ولا قعوداً ولا حركة ولا يحسن بوجوده ولا مايفعل به من غسل ودفن وقد زعم كثير من اهل العلم ممن لسيت له خبرة بامر النفس ولا معرفة بجوهرها ان هذه الصنائع المحكمة والافعال المتقنة التى تظهر على ايدى البشر الفاعل لها هو هذا الجسد المؤلف من

اللحم والدم والشحم والعظام والعصب باعراض تحله مثل الحيوة والقدرة والعلم وماشا كلها ولم يعرفوا بان هذه الاعراض ليست حلولها فى الجسم وانما هى اعراض نفسانية تحل جوهر النفس وذلك ان الانسان انما كان مجموعاً من جسم ميت ونفس حية ووجدت هذه الاعراض فى حال حيوته وفقدت فى حال مماته وليست الحيوة شيئاً سوى استعمال النفس الجسد ولا الممات شيئا سوى تركها استعماله كما انه ليست اليقظة سوى استعمالها الحواس الخمس ولا النوم سوى تركها استعمالها ❊ فصل ❊ فى شرف الصنائع اعلم يا اخى بان الصنائع يتفاضل بعضها على بعض من عدة وجوه احدها من جهة الهيولى التى هى الموضوع فيها ومنها من جهة مصنوعاتها ومنها من جهة الحاجة الضرورية الداعية الى اتخاذها ومنها من جهة منفعة العموم منها ومنها من جهة الصناعة نفسها فاما التى شرفها من جهة الحاجة الضرورية اليها فهى ثلثة اجناس وهى الحياكة والحراثة والبناء كما ذكرنا قبل واما التى شرفها من جهة الهيولى الموضوع فيها فمثل صناعة الصاغة والعطارين وماشا كلها واما التى من جهة مصنوعاتها فمثل صناعة الذين يعملون آلات الرصد مثل اسطرلاب وذوات الحلق والاكر الممثلة بصورة الافلاك وماشا كلها فان قطعة من الصفر قيمتها خمسة دراهم فاذا عمل منها اسطرلاب يستوى مائة درهم فان تلك القيمة ليست للهيولى ولكن لتلك الصورة التى جعلت فيها واما الذهب والفضة اللذان هما الهيولى الموضوع فى صناعه الصواغين او الضرابين اذا ضرب منهما دراهم ودنانير او صياغة ما فليس مبلغ تفاوت القيمه ما بين الموضوع والمصنوع مثل ما يبلغ فى صناعة اسطرلاب وغيرها واما التى شرفها من جهة النفع منها للعموم فهى مثل صناعة الحمامين والسمادين والكباسين وغيرهم وذلك ان الحمام المنفعة منه للصغير والكبير والشريف والدنى والغريب والقريب كلها بالسوية لا يتفاضلون فى الانتفاع به واما اكثر الصنائع فاهلها متفاوتون فى منافعها كاختلافهم فى الملبوسات والماكولات والمشروبات والمسكونات وامثالها من الامتعة المصنوعة حال الغنى فيها خلاف حال الفقير الا الحمام والمزين وامثالهما واما صناعة السمادين والزبالين فان الضرر فى تركها عظيم عام على اهل المدينه وذلك ان العطارين الذين الموضوع فى صناعاتهم مضاد للموضوع فى صناعة السمادين لو انهم اغلقوا دكاكينهم

واسواقهم شهرا واحدا لحق ذلك من الضرر لاهل المدينة ما يلحق من الضرر من ترك السمادين صناعتهم اسبوعاً واحدا فان المدينة تمتلى من السماد والسرقين والجيف والقاذورات وما يتنغص عيش اهلها من اجله واما التى شرفها من الصناعة نفسها فهى مثل صناعة المشعبذين والمصورين والموسيقيين وامثالهم وذلك ان الشعبذة ليست شئا سوى سرعة الحركة واخفاء الاسباب التى يعملها الصانع فيها حتى انه مع ضحك السفهاء منها يتعجب العقلاء ايضاً من حذق صانعها واما صناعة المصورين فليس شيئا سوى محاكاتهم صور الموجودات المصنوعات الطبيعية او البشرية او النفسانية حتى انه يبلغ من حذقهم فيها ان تصرف ابصار الناظرين اليها عن النظر الى الموجودات انفسها بالتعجب من حسنها ورونق منظرها ويبلغ ايضاً التفاوت بين صناعتها تفاوتا بعيدا فانه يحكى ان رجلا فى بعض المواضع عمل صورا وتماثيل مصورة باصباغ صافية والوان حسنة براقة وكان الناظرون اليها يتعجبون من حسنها ورونقها ولكن كان فى الصنعة نقص حتى مر بها صانع فاره حاذق فتاملها فاستزرى بها واخذ فحمة من الطريق ومثل بجانب من تلك التصاوير صورة رجل زنجى كانه يشير بيديه الى الناظرين فانصرفت ابصار الناظرين بعد ذلك عن النظر الى تلك التصاوير والاصباغ بالنظر اليه والتعجب من عجب خلقته وحسن اشارته وهيئة حركته واما شرف صناعة الموسيقى فمن وجهين اثنين احدهما من جهة الصناعة نفسها والاخر من جهة تاثيراتها فى النفوس وايضاً من جهة تفاوت ما بين صناعها وذلك ان الواحد منهم يضرب لحنا فيطرب بعض المستمعين وآخر يضرب لحنا فيطرب كل المستمعين وقد يحكى ان جماعة من اهل هذه الصناعة كانوا مجتمعين فى دعوة رجل كبير رئيس اذ دخل عليهم انسان رث الحال عليه ثياب النساك فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم فتبين الانكار فى وجوههم فاراد ان يبين فضله فساله ان يسمعهم شيئاً من صنعته فاخرج خشبات وركبها تركيباً ومد عليها اوتارا كانت معه وحركها تحريكا فاضحك كل من كان فى المجلس من اللذة والفرح ثم قلب وحرك تحريكا آخر فابكى كل من كان فى المجلس من الحزن ورقة القلب ثم قلب وحرك تحريكا فنوم كل من كان فى المجلس وقام وخرج فلم يعرف له خبر ❊ واعلم ❊ يا اخى بان الحذق فى كل صنعة هو التشبه بالصانع الحكيم الذى

هو البارى جل ثناءه ويقال ان الله تعالى يحب الصانع الفاره الحاذق و من اجل هذا قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالالد بحسب طاقة الانسان وانما اردنا بالتشبه التشبه فى العلوم والصنائع وافاضة الخير وذلك ان البارى جل ثناؤه اعلم العلماء واحكم الحكماء واصنع الصناع وافضل الاخيار فكل من زاد فى هذه الاشيا درجة ازداد من الله قربة كما ذكر الله سبحانه فى وصف الملائكة الذين هم خالص عباده فقال يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب و يرجون رحمته ❊ واعلم ❊ يا اخى ان الوسيلة لايكون الا بعمل اوعلم اوعبادة لان العباد يملكون شيئاً سوى سعيهم كما ذكر الله عزوجل فقال وان ليس للانسان الاماسعى وان سعيه سوف يرى (واعلم) يا اخى ان قبول الصبيان تعليم الصنائع يختلف بحسب طباعهم المختلفة واختلاف طباعهم بحسب مواليدهم وقد شرحنا ذلك فى رسالة تاثيرات النجوم فى المواليد ولكن نريد ان نذكرها هنا من ذلك طرفا فاعلم ان من الناس من هو مطبوع على تعلم صناعة واحدة اوعدة صنائع بسهولة فى قبولها حتى ان كثيرا من الناس من يتعلم صناعة بجودة قريحته اذا راى اهل تلك الصناعة فى اعمالهم بادنى تامل قد وقف عليها ومنهم من يحتاج الى توقيف شديد وحث دائم وترغيب وربما لا يصلح فيها اذا لم يكن فيها موافقا للطبيعة وما اوجبه له مولده ومن الناس من لايتعلم الصناعة البتة و يكون فارغا خلوا منها جميعاً والسبب فى ذلك ان الصناعة لايتاتى للمولود الا بدلالة كوكب متولى برج العاشر من طالعه وذلك انه اذا استولى عليه من احد الكواكب الثلاثة واحد فلا بد من صنعة يتعلمها وهى المريخ والزهرة وعطارد وذلك ان كل صنعة فلابد فيها من حركة ونشاط وحذق فالحركة للمريخ والنشاط للزهرة والحذق لعطارد واربعة منها اذا انفرد احدها بالدلالة فلا يعطى الصنعة ولكن يدل على مايشاكله من الاعمال وهى الشمس وزحل والمشترى والقمر وذلك ان من استولى فى مولده على درجة العاشر الشمس فهو لا يتعلم الصناعة لكبر نفسه مثل اولاد الملوك واما من استولى عليه المشترى فهو لا يتعلم ولايعمل لزهده وورعه ورضاه بقليل من امور الدنيا واقباله على طلب الآخرة مثل الانبياء عم ومثل من يقتدى بهم و اما من استولى عليه زحل فانه لايعمل ولايتعلم لكسله وثقل طبيعته عن الحركة ويرضى بالذل والهوان

فى طلب معاشه كالمكدين والسؤال واما من استولى عليه القمر فانه لايعمل من اجل مهاتته واسترخاء طبيعته وقلة فهمه مثل النساء وامثالهن من الرجال ومن اجل هذا كان اليونانيون الذين كانوا فى قديم الزمان اذا اردوا تسليم الصبي الى صناعة من الصنائع اختاروا له يوماً من الايام وادخلوه الى هيكل الصنائع وصور سائر الكواكب وقربوا قربانا لضم ذلك الكوكب الذى دل على صناعته وسلموه الى تلك الصناعة بعد ماعرفوا ذلك من مولده وان لم يكونوا عرفوه من مولده عرضوا عليه الصنائع المصورة فى ذلك الهيكل فارغب فى وحد منها بعد توقيفهم له على احوال تلك الصنعة سلموه اليها (واعلم ياأخى بان صناعة الاباً والاجداد انجع فى الاولاد من صناعة الغرباء وخاصة من دل مولده عليها ويكونون فيها احذق وانجب ومن اجل هذا اوجبوا فى سياسة اردشير بن بابكان على اهل كل طبقة من الناس لزوم صناعة آبائهم واجدادهم قطعا وان لايتجاوزها وزعموا ان ذلك فرض من الله ع ج فى كتاب زرادشت (واعلم) بان هذا كله صيانة للملك ان لايرغب فيه من ليس من اهله لانه اذا كثر الطالبون للملك كثر التنازع بينهم واذا كثر التنازع كثر الشغب واضطربت الامور وانفسد النظام وفساد النظام يتبعه البوار والبطلان (فصل) واعلم بان الغرض من الملك هو حفظ الناموس على اهله ان لا يندرس بتركهم القيام بموجباته لان اكثر اهل الشرائع النبوية والفلسفية لولاخوف السلطان لتركوا الدخول تحت احكام الناموس وحدوده وتادية فرائضه واتباع سنته واجتناب محارمه واتباع اوامره ونواهيه ❊ واعلم ❊ بان الغرض فى حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعاً فمتى ترك القيام بواجباته انفسد اجميعاً وبطلت الحكمة ولكن السياسة الالهية والعناية الربانية لايتركهما ينفسد ان لانهاهى العلة الموجبة لوجودها وبقائها ونظامها وتمامها وكمالها وكل صورة فى المصنوع فانها اولاتكون فى فكر الصانع وعلمه (واعلم) ياأخى ايدك الله وايانا بروح منه بان موضوعات الصناع ومصنوعاتهم والاتهم وأدواتهم واجسادهم كلها اجسام والجسم من حيث الجسمية ليس بمتحرك والافعال لاتكون الابالحركة فالمحرك للاجسام جوهر آخر وهو الذى نسميه نفسا والنفوس من حيث النفسية جوهر واحد وانما تختلف النفوس بحسب اختلاف

قواها واختلاف قواها بحسب اختلاف افعالها ومعارفها واخلاقها كما ان اختلاف الاجسام بحسب اختلاف اشكالها واختلاف اشكالها بحسب اختلاف اعراضها ❁ واعلم ❁ بان نفس العالم نفس واحدة كما ان جسمه جسم واحد بجميع افلاكه وكواكبه واركانه ومولداته ولكن لما كانت لنفس العالم افعالا كلية بقوى كلية وافعالا جنسية بقوى جنسية وافعالا نوعية بقوى نوعية وافعالا شخصية بقوى شخصية سميت هذه القوى بافعالها نفوساً جنسية ونوعية وشخصية فتكثرت النفوس بحسب قواها المختلفة وتكثرت قواها بحسب افعالها المفتنة كما تكثر جسم العالم بحسب اختلاف اشكاله وتكثر اشكاله بحسب اختلاف اعراضه فافعال نفس العالم الكلية هى ادارتها الافلاك والكواكب من المشرق الى المغرب بالقصد الاول وتسكينها مركزها الخاص بها وافعالها الجنسية مايخص بكل فلك وكل كوكب من الحركات الست العارضة كما بينا فى رسالة السمأ والعالم ومايختص ايضاً بالاركان الاربعة التى تحت فلك القمر من الحركات الطبيعية كما بينا فى رسالة الكون والفساد وافعالها النوعية مايختص بالكائنات المولدات التى هى الحيوان والنبات والمعادن وافعالها الشخصية هى التى تظهر من اشخاص الحيوانات ومايجرى على ايدى البشر من الصنائع التى تقدم ذكرها (واعلم) يا اخى بان النفس جوهرة روحانية حية بذاتها فاذا قارنت جسماً من الاجسام صيرته حيا مثلها كما ان النار جوهرة جسمانية حارة بذاتها فاذا جاورت جسماً من الاجسام صيرته حارا مثلها واعلم بان للنفس قوتين اثنتين احداهما علامة والاخرى فعالة فهى بقوتها العلامة تنزع رسوم المعلومات من هيولاها وتصورها فى ذاتها فتكون ذات جوهرها لتلك الرسوم كالهيولى وهى فيها كالصورة وبقوتها الفعالة تخرج الصور التى فى فكرها وتنقشها فى الهيولى الجسمانى فيكون الجسم عند ذلك مصنوعا لها وكل متعلم علما فان صورة المعلوم فى نفسه بالقوة فاذا تعلمها صارت فيها بالفعل وهكذا كل متعلم صنعة فان صور المصنوعات فى نفسه بالقوة فاذا تعلمها صارت فيها بالفعل والتعلم ليس شيأ سوى الطريق من القوة الى الفعل والتعليم ليس شيئا سوى الدلالة على الطريق والاستاذون هم الادلاء وتعليمهم هو الدلالة والتعلم هو الطريق والمعلوم هو المطلوب المدلول عليه فنفوس الصبيان علامة بالقوة ونفوس الاستاذين

علامة بالفعل وكل نفس علامة بالقوة لابد لهامن نفس علامة بالفعل تخرجها من القوة الى الفعل (واعلم) يا اخى بان كل صانع من البشر لابد له من استاذ يتعلم منه صنعته او علمه وذلك الاستاذ من استاذ له قبل وهكذا حتى ينتهى الى واحد ليس علمه من احد من البشر فيكون عند ذلك احد الامرين اما ان يقول انه استخرجه بقوة نفسه وفكره ورويته واجتهاده كما يزعم المتفلسفون واما ان يقول انه اخذه عن موقف له ليس من البشر كما يقول الانبيأ صلوات الله عليهم (واعلم) يا اخى علما يقيناً انه ليس من البشر احد يحيط بعلم من العلوم لا الانبياء ولا الفلاسفة ولا غيرهم الا بما شأ الله وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهى العلى العظيم وذلك ان الذين زعموا انهم استخرجوا العلوم والصنائع بقوة عقولهم وجودة فكرهم ورويتهم لولا انهم رأوا وشاهدوا مصنوعات الطبيعة فاعتبروها وقاسوا عليها وكان ذلك لهم كالتعليم من الطبيعة لما تهدوا الى شيئ منها والطبيعة ايضاً لولا انها موئيدة بالنفس الكلية والنفس الكلية لولا انها مؤيدة بالعقل الكلى الذى هو اول الموجودات من البارى سبحنه والبارى سبحنه هو المؤيد للكل كيف شاء الذى هو صانع الاسباب والمؤيد للب ذوى الالباب واذ قد فرغنا من ذكر الصنائع البشرية وموضوعاتهم واغراضهم وشرفها ومنافعها فقد بينا بان خير صناعة تبلغ اليها طاقة البشر وضع الناموس الالهى وقد ذكرنا كيفيتها وشرائطها فى رسالة الناموس الالهى فاجتهد يا اخى فى معرفة اسراره لعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتحيا بروح المعارف العقلية فتعيش بعيش العلمأ الربانيين وتنال نعيم عالم الروحانيين فى جوار الملائكة المقربين مخلدا ابدالابدين فان لم يستولك ذلك فكن خادماً فى الناموس بحفظ احكامه والقيام بحدوده فلعلك تنجو بشفاعة اهله من بحر الهيولى واسر الطبيعة وهاوية عالم الاجسام بالكون والفساد ذوى الالام وفقك الله واياانا ايها الاخ للرشاد

وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد انه

كريم جواد والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على رسوله واله

تمتمام

الرسالة التاسعة فى بيان الاخلاق واسباب اختلافها وانواع عللها ونكت من آداب الانبيأ وزبد من اخلاق الحكمأ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده الذين اصطفى أ الله خير امايشركون واذقد فرغنا من ذكر تصاريف الاحوال بالانسان فى الرحم من يوم مسقط النطفة الى يوم ولادة الجسد وبينا كيف ينضاف الى خلقة الجنين قوى روحانيات الكواكب وكيف تنطبع فى جبلته الاخلاق المختلفة المركوزة فى الطبيعة تسعة اشهر شهرا بعد شهر الذى هو المكث الطبيعى الى يوم ولادة الطفل واستيناف الانسان العمر فى الحيوة الدنيا مائة وعشرين سنة الذى هو العمر الطبيعى فى رسالة مسقط النطفة فنريد ان نذكر فى هذه الرسالة ما ينضاف الى تلك الطباع المركوزة من الاخلاق المكتسبة بعد الولادة بالعادات الجارية والاسباب الداعية المؤكدة لها اما زائدة عليها او ناقصة عنها فى تصاريف ايام الحيوة الدنيا الى يوم الممات الذى هو مفارقة النفس الجسد وهى ولادتها وهى الثانية النشأة الاخرى كما ذكر الله جل ثناؤه بقوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون يعنى النشأة الاخرة وقال تعالى وتنشئكم فيما لاتعلمون وقال الله عزوجل ثم الله ينشئ النشأة الاخرة ان الله على كل شيئ قدير (فصل) اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الله جل ثناؤه لما اراد ان يجعل فى الارض خليفة له من البشر ليكون العالم السفلى الذى هو دون فلك القمر عامرا بكون الناس فيه مملوا من المصنوعات العجيبة على ايديهم محفوظا على النظام والترتيب بالسياسات الناموسية والملكوتية والفلسفية والعامية والخاصية جميعاً ليكون العالم باقياً على اتم حالاته واكمل غاياته كما ذكر فى السفر الرابع من صحف هرمس وهو ادريس النبى عليه السلام وذكرناه فى رسالة الجامعة واشرنا اليه فى رسائلنا وكما سنبين فى هذه الرسالة فبدأ اولا ربنا لخليفته هيكلا من التراب عجيب البنية ظريف الخلقة مختلف الاعضاء كثير القوى ثم ركبها وصورها فى احسن صورة من سائر الحيوانات ليكون بها مفضلا عليها مالكا لها متصرفا فيها كيف يشاء ثم نفخ فيه من روحه فقرن ذلك

الجسد الترابى بنفس روحانية من افضل النفوس الحيوانية واشرفها ليكون بهامتحركا حساسا دراكا عالما عاملا فاعلا مايشاء ثم ايد نفسه بقوى روحانية سائر الكواكب فى الفلك ليكون متهيأ له بها وممكنا له قبول جميع سائر الاخلاق وتعلم جميع العلوم والاداب والرياضات والمعارف والسياسات كما امكنه وتهيأله باعضاء بدنه المختلفة الاشكال والهياءت تعاطى جميع الصنائع البشرية والافعال الانسانية والاعمال الملكية وذلك انه قد جمع فى بنية هيكله جميع اخلاط الاركان الاربعة وكل المزاجات التسعة فى غاية الاعتدال ليكون بهامتهيأ وقابلا لجميع اخلاق الحيوانات وخواص طباعها كل ذلك كيما يسهل عليه ويتهيأله اظهار جميع الافعال والصنائع العجيبة والاعمال المتقنة المختلفة والسياسات المحكمة اذ كان اظهارها كلها بعضو واحد واداة واحدة وخلق واحد ومزاج واحد يتعذر على الانسان كما بينا فى رسالة الصنائع البشرية والغرض من هذه كلها هو ان يمكن للانسان ويتهيأله التشبه بالاهه وباريه الذى هو خليفته فى ارضه وعامر عالمه ومالك مافيه وسائس حيوانها ومربى نباتها ومستخرج معادنها ومتحكم على ما فيها ليدبرها تدبيرات سياسية ويسوسها سياسة ربوبية كما رسم له الوصايا الناموسية والرياضات الفلسفية كل ذلك كيما تصير نفسه بهذه العناية والسياسة والتدبير ملكا من الملائكة المقربين فينال بذلك الخلود فى النعيم ابد الابدين ودهر الداهرين كما ذكر فى بعض كتب انبياء بنى اسرائيل قال الله تعالى يابن آدم خلقتك للابد وانا حى لااموت اطعنى فيما امرتك به وانته عما نهيتك عنه اجعلك حيا لاتموت ابدا يا ابن آدم انا قادر على ان اقول للشيئ كن فيكون اطعنى فيما امرتك به وانته عما نهيتك عنه اجعلك قادرا على ان تقول للشئ كن فيكون واذ قد تبين كما ذكرنا ما الغرض والمراد من وجود الاخلاق المختلفة فى جبلة الانسان وطبيعته فنريد ان نذكر العلل والاسباب التى بها ومن اجلها تختلف اخلاق البشر وسجاياهم كم هى وماهى وكيف هى اذ قد تبين فيما تقدم لم هى (فصل) اعلم يا اخى ان اخلاق الناس وطبائعهم تختلف من اربع جهات احدها من جهة اخلاط اجسادهم ومزاج اخلاطها والثانى من جهة ترب بلدانهم واختلاف اهويتها والثالث من جهة نشوهم على ديانات آبائهم ومعلميهم واستاذيهم ومن يربيهم ويؤدبهم والرابع من جهة موجبات احكام

النجوم فى اصول مواليدهم ومساقط نطفهم وهى الاصل وباقيها فروع عليها ونحتاج الى شرح هذا الباب ليتبين صدق ما قلنا وحقيقة ما وصفنا ونبدأ اولا بذكر العلل والاسباب التى تكون من جهة اخلاط الجسد وتغيرات امزجتها من الاعتدال والزيادة والنقصان ومايتبعها من الاخلاق والسجايا المختلفة المتضادة ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى بان المحرورى الطباع من الناس وخاصة مزاج القلب يكونون على الامر الاكثر شجعان القلوب اسخياء النفوس متهورين فى الامور المخوفة قليلى الثبات والتانى فى الامور مستعجلى الحركة شديدى الغضب سريعى المراجعة قليلى الحقد اذكياء النفوس حادى الخواطر جيدى التصور والمبرودين فى الامر الاكثر يكونون بليدى الذهن غليظى الطباع ثقيلى الارواح غير نضيجى الاخلاق والمرطوبين يكونون فى اكثر الامر ذات طباع بلدة وقلة ثبات فى الامور لينى الجانب سمحاء النفوس وطيبى الاخلاق سهلى القبول سريعى النسيان وكثرة تهور فى الامور الطبيعية واليابسى المزاج يكونون فى اكثر الامور صابرين فى الاعمال ثابتى الراى عسرى القبول الغالب عليهم الضبط والحقد والبخل والامساك والحفظ (فصل) فى بيان ماوجد فى بعض كتب انبياء بنى اسرائيل من صفة خلقة آدم وتكوين جسده حين ابدعه الله عزوجل فقال انى خلقت آدم وركبت بدنه من اربعة اشياء ثم جعلتها وراثة فى ولده وذريته تنشؤ فى اجسادهم وينمو عليها الى يوم القيمة ركبت جسده من رطب ويابس وحار وبارد وذلك انى خلقته من تراب وماء ثم نفخت فيه نفساً وروحاً فيبوسة جسده من قبل التراب ورطوبته من قبل الماء وحرارته من النفس وبرودته من الروح ثم جعلت فى الجسد بعد هذا اربعة انواع اخرهن ملاك امور الجسد لايقوم الجسد الابهن ولايقوم واحدة منهن الا بالاخرى فمنهن المرة السوداء والمرة الصفراء والدم والبلغم ثم اسكنت بعضهم فى بعض فجعلت مسكن اليبوسة فى المرة السوداء والحرارة فى المرة الصفراء والرطوبه فى الدم والبرودة فى البلغم فايما جسد اعتدلت فيه هذه الاربعة الاخلاط التى جعلتها ملاكه وقوامه وكانت كل واحدة منهن ربعا لاتزيد ولاتنقص كملت صحته واعتدلت بنيته وان زادت واحدة منهن على اخواتها وقهرتهن ومالت بهن دخل السقم على الجسد من ناحيتها بقدر مازادت واذا كانت ناقصة

ضعفت طاقتها عن مقاومتهن فغلبوها ودخل السقم على الجسد من نواحيهن بقدر قلتها عنهن وضعف طاقتها عن مقاومتهن ثم علمته الطب وكيفية الدواء وكيف يزيد فى الناقص او ينقص من الزائد حتى يعتدل ويستقيم امر الجسد فالطبيب الماهر العالم بالداء والدواء هو الذى يعرف من اين دخل السقم على الجسد من الزيادة او النقصان ويعلم الداء الذى يعالج به فيزيد فى ناقصها وينقص من زائدها حتى يستقيم امر الجسد على فطرته ويعدل الشئ باقرانه ثم صيرت هذه الاخلاط التى ركبت عليها الجسد فطرة واصولا عليها يبنى اخلاق بنى آدم وبها توصف فمن التراب العزم ومن الماء اللين ومن الحرارة الحدة ومن البرودة الاناءة فان مالت به اليبوسة وافرطت كانت عزمته قساوة وفظاظة وان مالت به الرطوبة كان لينه توانيا ومهانة وان مالت به الحرارة كانت حدته طيشا وسفاهة وان مالت به البرودة كانت اناته ريثا وبلادة واذا اعتدلت وكن سواء اعتدلت اخلاقه واستقام امره وكان عازما فى اناته لينا فى عزمه هادئا فى لينه متانيا فى حدته لا يغلبه خلق من اخلاقه ولا تميل به طبيعة من اخلاطه عن المقدار المعتدل من ايها شاء استكثر ومن ايها شاء قلل وكيف شاء عدل ثم نفخت فيه من روحى وقرنت بجسده نفسا وروحا فبالنفس يسمع ابن آدم ويبصر ويشم ويذوق ويلمس ويحس ويأكل ويشرب وينام ويقعد ويضحك ويبكى ويفرح ويحزن وبالروح يعقل ويفهم ويدرى ويتعلم ويستحى ويحلم ويحذر ويتقدم ويمنع وينكر ويتكرم ويقف ويهجم فمن النفس يكون حدته وخفته وشهوته ولعبه ولهوه وضحكه وسفهه وخداعه ومكره وعنفه وخرقه ومن الروح يكون حلمه ووقاره وعفافه وحياءه وبهائه وفهمه وتكرمه وحذقه وصدقه ورفقه وصبره فاذا خاف ذو اللب ان يغلب عليه خلق من اخلاق النفس قابلة بضده من اخلاق الروح والزمه اياه فيعدله به ويقومه فيقابل الحدة بالحلم والخفة بالوقار والشهوة بالعفاف واللعب بالحياء واللهو بالبهاء والضحك بالفهم والسفه بالكرم والخداع بالشجاعة والكذب بالصدق والعنف بالرفق والنزق بالصبر والخرق بالاناءة اذ كل مرض يعالج بضده وكل صحة يحفظ بمثله ومن التراب يكون قساوته وبخله وفظاظته وشحه وبأسه وقنوطه وعزمه واصراره ومن الماء يكون لينه وسهولته واسترساله وتكرمه وسماحته وقوته وقربه وقبوله ورجاءه واستبشاره

فاذا خاف ذو اللب ان يغلب عليه خلق من اخلاقه الترابية قابله بضده من الاخلاق المائية والزمه اياه ليعدله ويقومه فيقابل القسوة باللين والبخل بالعطاء والفظاظة بالبشر والشح بالكرم واليأس بالرجاء والقنوط بالاستبشار والعز بالقبول والاصرار بالعدل (فصل) واعلم يا اخى بان لكل خلق من الاخلاق اخوات مشاكلات ولهن اضداد مخالفات ولهن كلهن افعال متباينات متضادات تحتاج الى شرح ذلك ليتبين ويعرف لان هذا الباب من العلوم الشريفة والمعارف اللطيفة اذ كان من هذا الفن تعرف اخلاق الكرام من بنى آدم واخلاق الملائكة الذين هم سكان الجنان كما ذكر الله تع فقال كراماً كاتبين وكراماً بررة ومن هذا الباب تعرف ايضاً اخلاق الشياطين الذين هم اهل النيران كما ذكر الله تع كلما دخلت امة لعنت اختها وقالو الامر حبا بهم انهم صالوا النار واذ قد تبين بما ذكرنا طرفا من الاسباب المؤدية الى اختلاف اخلاق الانسان من جهة مزاج اخلاط جسده فنريد ايضا ان نذكر طرفاً من الاسباب التى تكون من جهة اختلاف تربة البلاد وتغييرات اهويتها المؤدية الى اختلاف الاخلاق (فصل) اعلم يا اخى بان ترب البلاد والمدن والقرى تختلف واهويتها تتغير من جهات عدة فمنها كونها فى ناحية الجنوب او الشمال او الشرق او الغرب او على راس الجبال او فى بطون الاودية والاغوار او على سواحل البحار او بشطوط الانهار او فى البرارى والقفار او فى الاجام والدحال والارض ذات الرملة وارضين السباخ السهلة او فى البقاع الصخرية والحجارة والحصا والرماد او فى الارضين السهلة والتراب اللينة بين الانهار والاشجار والزروع والبساتين والزهر والنوار وايضاً فان اهوية البلاد والبقاع تختلف بحسب اختلاف تصاريف الرياح الاربع ونكباؤها وبحسب مطالع البروج عليها ومطارح شعاعات الكواكب عليها من آفاقها وهذه كلها تؤدى الى اختلاف امزجة الاخلاط واختلاف امزجة الاخلاط يؤدى الى اختلاف اخلاق اهلها وطباعهم والوانهم ولغتهم وغذاءهم وآرائهم ومذاهبهم واعمالهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياساتهم لايشبه بعضها بعضاً بل تنفرد كل امة منها باشياء من هذه التى تقدم ذكرها لايشاركها فيها غيرها مثال ذلك ان الذين يولدون فى البلاد الحارة ويتربون هناك وينشون على ذلك الهواء فان الغالب

على باطن امزجة ابدانهم البرودة وهكذا ايضاً الذين يولدون فى البلدان الباردة ويتربون هناك وينشؤن على ذلك الهواء يكون الغالب على باطن امزجة ابدانهم الحرارة لان الحرارة والبرودة هما ضدان لايجتمعان فى حال واحدة فى موضع واحد فى زمان واحد ولكن اذا ظهر احدهما استبطن الاخر واستجن ليكونا موجودين فى دايم الاوقات اذ كانت المكونات لاوجود لها ولا قوام الا بهما والدليل على ما قلنا ان مزاج ابدان اهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج والنوبة واهل السند واهل الهند فانه لما كان الغالب على اهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد فى السنة مرتين سخنت اهويتها فيحمى الجو فاحترقت ظواهر ابدانهم واسودت جلودهم وتجعدت شعورهم لذلك السبب وبردت بواطن ابدانهم وابيضت عظامهم واسنانهم واتسعت عيونهم ومناخرهم وافواههم بذلك السبب وبالعكس فى هذا حال اهل البلدان الشمالية وعلتها ان الشمس لما بعدت من سمت تلك البلاد وصارت لاتمر عليها لاشتاء ولاصيفا غلب على اهويتها البرد وابيضت لذلك جلودهم وترطبت ابدانهم واحمرت عظامهم واسنانهم وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم وسبطت شعورهم وضاقت عيونهم واستجنت الحرارة فى بواطن ابدانهم لذلك السبب وعلى هذا القياس توجد صفات اهل البلدان المتضادة بالطباع والاهوية يكونون مختلفين فى الطباع والاخلاق فى اكثر الامر واعم الحالات واذ قد تبين بما ذكرنا طرف من تغير اخلاق الناس من جهة اختلاف ترب البلاد وتغييرات اهويتها فنريدان نذكر طرفا من اسباب موجبات احكام النجوم فنقول ان الذين يولدون بالبروج النارية فى الاوقات التى يكون المستولى عليها الكواكب النارية مثل المريخ وقلب الاسد وماشاكلهما من الكواكب فان الغالب على امزجة ابدانهم الحرارة وقوة الصفراء والذين يولدون بالبروج المائية فى الاوقات التى يكون المستولى عليها الكواكب المائية مثل الزهرة والشعرى اليمانية فان الغالب على امزجة ابدانهم يكون الرطوبة والبلغم وهكذا الذين يولدون بالبروج الترابية فى الاوقات التى يكون المستولى عليها زحل وماشاكله من الكواكب الثابتة فان الغالب على امزجة ابدانهم اليبوسة والمرة السوداء وهكذا الذين يولدون بالبروج الهوائية فى

الاوقات التي يكون المستولى عليها المشترى وماشاكله من الكواكب الثابتة فان الغالب على امزجة ابدانهم الدم والاعتدال يعرف حقيقة ماقلنا و صحة ماوصفنا اهل الصناعات والتجارب واذ قد تبين بماقلناوذكرنا ما الاسباب والعلل الموجبة لوجود الاخلاق المركوزة فى الجبلة فنريدان بنين ما الاخلاق المركوزة فى الجبلة وما المكتسبة بالعادة الجارية منهاوما الغرض فى ذلك وما الفرق بينهمايعنى الاخلاق المكتسبة والمركوزة (فصل) اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ان الاخلاق المركوزة فى الجبلة هوتهيؤما فى كل عضومن اعضاء الجسد يسهل به على النفس اظهار فعل من الافعال اوعمل من الاعمال اوصناعة من الصنائع اوتعلم علم من العلوم اوادب من الاداب اوتدبير اوسياسة من غير فكرولاروية مثال ذلك انه متى كان الانسان مطبوعاً على الشجاعة فانه يسهل عليه الاقدام على الامور المخوفة من غير فكرولاروية وهكذامتى كان مطبوعاعلى السخاء يسهل عليه بذل العطية من غير فكرولاروية وهكذامتى كان الانسان مطبوعاً على العفة سهل عليه اجتناب المحظورات المحرمات من غير فكرولاروية وهكذا من كان مطبوعاً على العدل سهل عليه الحكومة فى الخصومات والعدل والنصفة فى المعاملات وعلى هذا المثال والقياس سائر الاخلاق والسجاياء المطبوعة فى الجبلة المركوزة فيها كيمايسهل على النفس اظهار افعالها وعلومهاو صنائعها وسياساتها وتدبيرها بلا فكر ولاروية واما من كان مطبوعاً على الضد من ذلك فهو يحتاج عند استعمال هذه الخصال واظهار هذه الافعال الى فكرورويه واجتهاد شديد وكلفة ولايفعل الانسان هذه الامور الابعدامر ونهى ووعد ووعيد ومدح وذم وترغيب وترهيب وعلى هذاالمثال يكون كل حكم فى الطبع خلافه يحتاج صاحبه الى امر ونهى وفكرواجتهاد ورغبة وبهذه العلة وردت اكثراوامر الناموس ونواهيه ولهذاالسبب كان وعده ووعيده وترغيبه وترهيبه ولوكان الانسان الواحد مطبوعاً على جميع الاخلاق لما كان عليه كلفة فى اظهار كل الافعال وجميع الصنائع ولكن الانسان المطلق هو الذى هومطبوع على قبول جميع الاخلاق واظهار جميع الصنائع والاعمال (واعلم) بان كل الناس اشخاص لهذاالانسان المطلق وهوالذى اشرنا اليه انه خليفة الله فى ارضه منذ يوم خلق ادم ابو البشر الى يوم القيمة الكبرى وهى النفس الكلية

الانسانية الموجودة فى كل اشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة كما بينا فى رسالة البعث (واعلم) يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان هذا الانسان المطلق الذى قلنا هو خليفة الله فى ارضه هو مطبوع على قبول جميع الاخلاق البشرية وجميع العلوم الانسانية والصنائع الحكمية وهو موجود فى كل وقت وزمان ومع كل شخص من اشخاص البشر مظهر منه افعاله وعلومه واخلاقه وصنائعه ولكن من الاشخاص ما هو اشد تهياء لقبول علم من العلوم او صناعة من الصنائع او خلق من الاخلاق او عمل من الاعمال والاظهار بحسب ذلك يكون (واعلم) بان العادات الجارية والمداومة فيها تقوى الاخلاق المشاكلة لها كما ان النظر فى العلوم والمداومة على البحث عنها والدرس لها والمذاكرة فيها يقوى الحذق بها والرسوخ فيها وهكذا المداومة على استعمال الصنائع والدؤب فيها يقوى الحذق فيها والاستاذية فيها وهكذا جميع الاخلاق والسجايا والمثال فى ذلك ان كثيرا من الصبيان اذا نشوا مع الشجعان والفرسان واصحاب السلاح وتربوا معهم تطبعوا باخلاقهم وصاروا مثلهم وهكذا ايضا كثيرا من الصبيان اذا نشوا مع النساء والمخانيث والمعيوبين وتربوا معهم تطبعوا باخلاقهم وصاروا مثلهم ان لم يكن فى كل الخلق ففى بعض وعلى هذا القياس يجرى حكم سائر الاخلاق والسجايا التى يتطبع عليها الصبيان منذ الصغر اما باخلاق الآباء والامهات والاخوة والاخوات والاتراب والاصدقاء والمعلمين والاستاذين والمخالطين لهم فى تصاريف احوالهم وعلى هذا القياس كل الاراء والمذاهب والديانات جميعا

(فصل) واعلم يا اخى بان من الناس من يكون اعتقاده تابعاً لاخلاقه ومنهم من يكون اخلاقه تابعة لاعتقاده وذلك ان من يكون مطبوعاً على طبيعة مريخية فانه تميل نفسه الى الاراء والمذاهب التى تكون فيها التعصب والجدال والخصومات اكثر وهكذا ايضاً من يكون مطبوعاً على طبيعة مشترية فانه تكون نفسه مائلة الى الاراء والمذاهب التى تكون فيها الزهد والورع واللين اكثر وعلى هذا القياس توجد آراء الناس ومذاهبهم تابعة لاخلاقهم واما الذى يكون اخلاقه تابعة لاعتقاده فهو الذى اذا عتقد رايا او ذهب مذهبا وتصوره وتحقق به صارت اخلاقه وسجاياه مشاكلة لمذهبه واعتقاده لانه يصرف اكثر همه وعنايته الى نصرة مذهبه وتحقيق اعتقاده فى جميع متصرفاته فيصير ذلك

خلقاله وسجية وعادة يصعب اقلاعه عنها وتركه لها وعلى هذا الجنس من الاخلاق يقع المجازاة من المدح والذم والثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب لانه اكتساب من صاحبه وفعل له والمثال فى ذلك ماجاء فى الخبر ان رجلين اصطحبا فى بعض الاسفار احدهما مجوسى من اهل كرمان والاخر يهودى من اهل اصفهان وكان المجوسى راكبا على بغلة عليها كل مايحتاج اليه المسافر فى سفره من الزاد والنفقة والاثاث فهو يسير مرفها واليهودى كان ماشياً ليس معه زاد ولا نفقة فبينا هما يسير ان يتحدثان اذ قال المجوسى لليهودى مامذهبك واعتقادك ياخوشاك قال اليهودى اعتقادى ان فى هذه السمأ الهاهو اله بنى اسرائيل وانا اعبده واسأله واطلب اليه ومنه سعة الرزق اوطول العمر وصحة البدن والسلامة من الافات والنصرة على الاعداء اريد منه الخير لنفسى ولمن يوافقنى فى دينى ومذهبى ولا افكر فيمن يخالفنى فى دينى ومذهبى بل ارى واعتقد ان من يخالفنى فى دينى ومذهبى فحلال لى دمه وماله وحرام على نصرته او نصيحته اومعاونته اوالرحمة له اوالشفقة عليه ثم قال للمجوسى قداخبرتك عن مذهبى واعتقادى كما سألتنى عنه فاخبرنى يامغا انت ايضاً عن مذهبك واعتقادك قال المجوسى اما اعتقادى ورأى فهو انى اريد الخير لنفسى ولابناء جنسى كلهم ولا اريد لاحد من الخلق سوأ لالمن كان على دينى ويوافقنى ولالمن يخالفنى ويعادينى فى مذهبى فقال اليهودى له وان ظلمك وتعدى عليك قال نعم لانى اعلم ان فى هذه السماء الهاخبيرا فاضلا ماد لاحكيما عليماً لاتخفى عليه خافية من امر خلقه وهو يجازى المحسنين باحسانهم ويكافى المسئين على اساءتهم فقال اليهودى للمجوسى فلست اراك تنصر مذهبك وتحقق اعتقادك فقال المجوسى وكيف ذلك قال لانى من ابناء جنسك وهذا ترانى امشى متعوباً جائعاً وانت راكب شبعان مترفه قال صدقت فماذا تريد وقال اطعمنى واحملنى ساعة لاستريح فقداعييت فنزل المجوسى عن بغلته وفتح له سفرته فاطعمه حتى اشبعه ثم اركبه ومشى معه ساعة يتحدثان فلما تمكن اليهودى من الركوب وعلم ان المجوسى قد اعيا حرك البغلة وسبقه وجعل المجوسى يمشى فلا يلحقه فناداه ياخوشاك قف لى قليلا وانزل فقداعييت فقال له اليهودى اليس قداخبرتك عن مذهبى يامغا وخبرتنى عن مذهبك ونصرته وحققته وانا اريد ايضاً ان انصر مذهبى

واحقق اعتقادى وجعل يجرى البغلة والمجوسى فى اثره يعدو ويقول ويحك ياخوشاك قف لى قليلا واحملنى معك ولاتتركنى فى هذه البرية تاكلنى السباع واموت جوعاً وعطشاً وارحمنى كما رحمتك وجعل اليهودى لايفكر فى ندائه ولايلوى عليه حتى مضى وغاب عن بصره فلما ائيس المجوسى منه واشرف على الهلاك تذكر تمام اعتقاده وماوصف له بان فى السماء الهاً خبيراً فاضلا عالماً عادلا لايخفى عليه من امر خلقه خافية فرفع راسه الى السماء فقال باالهى قد علمت انى قداعتقدت مذهباً ونصرته وحققته ووصفتك به ليعلم بما سمعت وعلمت وتحققت فحقق عند اليهودى خوشاك ماوصفتك به ليعلم حقيقة ماقلت فما مشى المجوسى الاقليلا حتى رأى اليهودى وقد رمت به البغلة فاندق عنقه وهى واقفة بالبعد منه تنتظر صاحبها فلما لحق المجوسى بغلته ركبها ومضى لسبيله وترك اليهودى يقاسى الجهد ويعالج كرب الموت فناداه اليهودى يامغا ارحمنى واحملنى ولاتتركنى فى هذه البرية تاكلنى السباع واموت جوعا وعطشا وحقق مذهبك وانصر اعتقادك قال المجوسى قد فعلت مرة ولكن بعد لم تفهم ماقلت لك ولاتعقل ماوصفت لك فقال اليهودى وكيف ذلك فقال لانى وصفت لك مذهبى فلم تصدقنى حققته بفعلى وانت بعد لم تعقل ماقلت لك وذلك انى قلت لك ان فى هذا السماء الها خبيراً فاضلا عالماً عادلا لايخفى عليه خافية وهو يجازى المحسنين باحسانهم ويكافى المسئين باساتهم قال اليهودى قد فهمت ماقلت وعلمت ماوصفت فقال له المجوسى فما الذى منعك ان تتعظ بماقلت لك ياخوشاك فقال اليهودى اعتقاد قد نشأت عليه ومذهب قد الفته وصار عادة وجبلة بطول الدرب فيه وكثرة الاستعمال له اقتداً بالاباء والامهات والاستاذين والمعلمين من اهل دينى ومذهبى فقد صار جبلة وطبيعة ثابتة يصعب تركها والاقلاع عنها فرحمه المجوسى وحمله معه حتى جاء به الى المدينة وسلمه الى اهله مكسوراً وحدث الناس بقصته وحديثه معه فجعلوا يتعجبون فقال بعض الناس للمجوسى كيف حملته بعد شدة جفاه بك وقبيح مكافات احسانك اليه قال المجوسى اعتذر الى وقال مذهبى كيت وكيت وقد صار جبلة وطبيعة ثابتة لطول الدرب فيه وجريان العادة به يصعب الانقلاع عنها والترك لها وانا ايضاً قد اعتقدت راياً وسلكت مذهباً صار لى عادة وجبلة فيصعب الاقلاع عنها

والترك لها واذ قد تبين بما ذكرنا ان العلل الموجبة لاختلاف اخلاق النفوس والاسباب المؤدية اليها اربعة انواع حسب كما قلنا فى اول الرسالة فنقول الان ان الاخلاق كلها نوعان امامطبوعة فى جبلة النفوس مركوزة فيهاو امامكتسبة معتادة من جريان العادة وكثرة استعمالها ومن وجه آخر ايضاً ان الاخلاق نوعان منها ماهى اصول وقوانين ومنها ماهى فروع وتابعة لها فنحتاج ان نبينها ونفصلها ليعرف بعضها من بعض اذ كان هذا الفن من المعرفة من العلوم الشريفة النافعة جداً وخاصة لمن له عناية برياضة النفس وتهذيبها واصلاح اخلاقها اذ كانت اخلاق النفوس هى احد الاسباب المنجية لهامن الهلكة المفصلة بعضها من بعض كما بينا فى رسالة الدعوة الى الله سبحنه تعالى ﴿فصل﴾ اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان البارى جل ثناؤه لما ابدع النفوس واخترعها وابرز المستكن المستجن من الكائنات رتبها ونظمها كمراتب الاعداد المفردات كما ذكر تعالى بقوله حكاية عن الملائكة قولهم ومامنا الا وله مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون (واعلم) يا اخى بان اعداد النفوس كثيرة لايحصيها الا الله جل ثناؤه كما قال ومايعلم جنود ربك الاهو ولكن نحتاج ان نذكر طرفا من مراتبها ومقاماتها الجنسية اذ كانت الانواع والاشخاص لايمكن تعديدها ولا يعلمها الاهو ﴿واعلم﴾ يا اخى بان مراتب النفوس ثلاثة انواع فمنها مرتبة الانفس الانسانية ومنها ما هى فوقها ومنها ماهى دونها فالتى هى دونها سبع مراتب والتى فوقها سبع ايضاً وجملتها خمس عشرة مرتبة والمعلوم من هذه المراتب التى ذكرناها عند العلماء ويمكن لكل عاقل ان يعرفها ويحس بها خمس منها اثنتان فوق رتبة الانسانية وهى رتبة الملكية والقدسية ورتبة الملكية هى رتبة الحكمية ورتبة القدسية هى رتبة النبوة الناموسية واثنتان دونها وهى مرتبة النفس النباتية والحيوانية ويعلم صحة ماقلناو حقيقة ماوصفنا الناظرون فى علم النفس من الحكماء والفلاسفة وكثير من الاطباء واما الرتبتان اللتان فوق رتبة الانسانية فهى مرتبة الحكمة وفوقها الناموسية واما مرتبة الانسانية فهى التى ذكرها الله تعالى بقوله لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم واما التى فوق هذه فما اشار اليه بقوله ولما بلغ اشده واستوى يعنى الانسان آتيناه حكما وعلما وقال ايضاً اومن كان

ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها يعني الانسان احيينا نفسه بنور الهداية وهذه هي مرتبة نفوس المؤمنين العارفين والعلماء الراسخين فاما التي فوقها فرتبة النفوس النبوية الواضعي النواميس الالهية واليها اشار بقوله جل ثناؤه يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وهذه المرتبة تلي مرتبة الملكية القدسية فقد تبين بما ذكرنا المراتب الخمس التي يمكن الانسان ان يعلمها ويحس بها فاما المراتب التي دون النباتية وفوق القدسية فبعيدة معرفتها على المرتاضين بالعلوم الالهية فكيف على غيرهم واذ قد فرغنا من ذكر ما اردنا ان نقدمه فنقول الان ونحكي بكل ما يخص كل نوع من هذه النفوس الخمسة من المعونة والتائيد ❊ فصل ❊ اعلم يا اخي ايدك الله واياناً بروح منه ان الله جل ثناؤه لما ربط الانفس الجزية بالاجسام الجزية للعلة التي ذكرناها في رسالة الانسان انه عالم صغير ايدها واعانها بضروب من المعاونة وفنون من التائيدات كل ذلك جود منه ولطف بها وانعام منه عليها وافضال واحسان اليها واكرام لها وذلك انه كلما بلغت نفس منها رتبة ما امدها بزيادة فضلا منه وجود او نقلها الى ما فوقها وارفع منها واعز واشرف واجل واكرم كل ذلك ليبلغها الى اقصى مدى غاياتها وتمام نهاياتها واذ قد تبين بما ذكرنا مراتب النفوس الخمس وما الفائدة والحكمة في رباطها بالاجسام فنريد ان نذكر ما يخص كل نوع منها من المعاونة والتائيد وهي القوى الطبيعية والاخلاق المركوزة والهيآت الجسمانية والادوات الجسدانية والشعورات الحسية والاوهام الفكرية والحركات المكانية والافعال الارادية والاعمال الاختيارية والصنائع الحكمية والاوضاع الناموسية والسياسات الملكوتية ونبدأ اولا بذكر الشهوات المركوزة في الجبلة والقوى الطبيعية المعينة لها اذ كانت هي الاصل والقانون في جميع القوى والاخلاق والخصال والافعال والحركات والحس والشعور بها ومن اجلها كما سنبين بعد ❊ فصل ❊ اعلم يا اخي بان من الاخلاق والقوى ما هي منسوبة الى النفس النباتية الشهوانية ومنها ما هي منسوبة الى الحيوانية الغضبية ومنها ما هي منسوبة الى النفس الانسانية الناطقية ومنها ما هي منسوبة الى النفس العاقلة الحكمية ومنها ما هي منسوبة الى النفس الناموسية الملكية فاما المنسوبة الى النفس الشهوانية من الخصال والقوى

التى تخصها فاولها شهوة الغذأ وهو النزوع والشوق نحو الماكولات والمشروبات والمشتهيات والرغبة فيها والحرص فى طلبها واحتمال المشقة والذل من اجلها والفرح والسرور بوجدانها والراحة واللذة فى تناولها والملل والشبع عند استكفائها والنفور من المضار منها والبغض لها ومن القوى المختصة بها ايضا القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمصورة ومن الشعور والتمييز معرفة الجهات الست ومن الافعال ارسال العروق نحو الجهات الندية والتراب اللين وتوجيه الفروع والقضبان الى الجهات المتسعة والميل والانحراف عن الامكنة الضيقة والاجسام المؤذية كل هذه الخصال مركوزة فى الجبلة من غير فكر لا روية وكل ذلك معاونة من الطبيعة لنفوسها وتائيدها باذن باريها جل ثناؤه على طلب مشتهياتها والوصول الى منافعها والفرار من المضرة منها اذ كانت تلك المشتهيات هى غذأ لاجسامها ومادة لقواها وسبب لبقائها كلها اذ كانت فى بقائها كلها تتميم لمعارفها وتكميل لفضائلها وفى تتميم معارفها وتكميل فضائلها ترقى لها الى افضل حالاتها واشرف نهاياتها واما المنسوبة الى النفس الحيوانية المختصة بها من الخصال المركوزة فى الجبلة زيادة على ما تقدم فهى شهوة الجماع وشهوة الانتقام وشهوة الرياسة ولها ايضا الهياكل اللحمية والاعضاء المختلفة للاغراض العجيبة والمفاصل اللينة للحركات المكانية والتنقل للجهات الست لمآرب ومنافع كثيرة ولها الشعور بالحواس المخصوصة والاصوات المختلفة لدلالات متباينة ولها ايضا الوهم والتخيل للمطالب والمنافع والحفظ والذكر لعرفان ابنأ الجنس والمخالف وامكان الاحتراس من المضار والنفور والفرار من العدو كل هذه مركوزة فى جبلة الحيوانات القريبة النسبة الى الانسان فاما علة شهوة الجماع المركوزة فى جبلتها فهى من اجل التناسل والتناسل هو من اجل بقاء الصورة فى الاشخاص المتواترة اذ كانت الهيولى دائمة فى السيلان لا تقف طرفة عين واما علة شهوة الانتقام المركوزة فى جبلتها فهى من اجل دفع المضرات المفسدات لهياكلها المشخصة ❊ واعلم ❊ يا اخى بان دفع المضار تارة يكون بالقهر والغلبة وتارة يكون بالهرب والفرار وتارة بالتحرز والتحصن وتارة بالمكر والحيلة كما قد شرحنا ذلك فى رسالة الحيوانات واما شهوة الرياسة المركوزة فى جبلتها فهى

من اجل تاكيد السياسة اذ كانت السياسة لاتتم الا بعد وجدان الرياسة (واعلم) يا اخى بان المراد من السياسة هو صلاح الموجودات و ابقائها على افضل الحالات واتم الغايات كما سنبين فى فصل آخر (فصل) واما المنسوبة الى النفس الناطقة المختصة بها زيادة على ماتقدم ذكره فهو شهوة العلوم و المعارف و التبحر و الاستكثار منها و شهوة الصنائع و الاعمال و الحذق فيها و الافتخار بها و شهوة العز و الرفعة و الترقى فى غايات نهاياتها و الشوق اليها و الرغبة فيها و الحرص فى طلبها و احتمال الذل و المشقة من اجلها و الفرح و السرور من وجدانها و اللذة و الراحة عند الوصول اليها و الغم و الحزن من فقدانها ❊ واعلم ❊ يا اخى بان هذه الخصال كلها مركوزة فى جبلة الانسان ولكن تختلف اختيارات كل واحد لها حسب ماتيسر له وتتاكد اسبابه وذلك ان من الناس من تيسر له اسباب الصنائع و الحرف وآخر اسباب العلوم و الاداب وآخر تيسر له اسباب العمل و التصرف وآخر اسباب التجارات و البيع و الشرى وآخر اسباب الملك و السلطان وآخر اسباب البطالة و الفراغ وآخر اسباب الحكم و المعارف كما سنبين بعد هذا الفصل (فصل) ومما اعطيت النفس الناطقة من نعم الله تع وخصت به من احسانه من بين نفوس سائر الحيوانات واعينت به على البلوغ الى اقصى مدى غاياتها وايدت للوصول الى تمام نهاياتها هذا الهيكل العجيب البنية المحكم الصورة المتقن الصنعة الذى قد عجزت الحكماء عن كنه معرفته وتركيب بنيته من غرائب الصنعة مما قد وصف طرف منه فى كتاب منافع الاعضاء وكتاب التشريح من كيفية انتصاب قامته من بين سائر الحيوانات وماخص به ايضاً من فصاحة لسانه وغرائب لغاته وفنون اقاويله وحسن بيانه من بين سائرها وماخص به ايضاً من طريف شكل يديه ومايتاتى له بهما من الصنائع المحكمة و الاعمال المتقنة من بين سائرها وماخص به ايضاً من طرائف ادوات حواسه وغرائب طرقات ادراكها للمحسوسات كما وصفنا فى رسالة الحاس و المحسوس ومما خصت به ايضاً النفس الناطقة الانسانية من نعم الله تع واحسانه العقل الغريزى وكثرة اعوانه وجنوده وخصاله المحمودة كما سنبين بعد واما التى تنسب من الخصال المحمودة ومما خصت به ايضاً شهوة العلوم و المعارف ومما اعينت به على طلبها وادراكها و الوصول اليها من الخصال المركوزة و القوى المجبولة الذهن

الصافي والفهم الجيد وذكاء النفس وصفاء القلب وحدة الفواد وسرعة الخاطر وقوة التخيل وجودة التصور والفكر والروية والتامل والاعتبار والنظر والاستبصار والحفظ والتذكار ومعرفة الروايات والاخبار ووضع القياسات واستخراج النتائج بالمقدمات والتكهن والقيافة والفراسة وقبول الوحي والالهام ورؤية المنامات والانذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر كل ذلك معاونة لها وتائيد الى البلوغ الى الغاية والوصول اليها واما التي تنسب الى النفس الملكية القدسية فهو شهوة القرب الى ربها والزلفى لديه وقبول الفيض منه وافاضة الجود على من دونها من ابناء جنسها كما ذكر الله تع بقوله يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب وقوله سبحنه يستغفرون لمن في الارض وقوله فاغفر للذين تابوا وقال كراماً كاتبين الاية فهذا تفصيل جملة ما ينسب الى كل جنس من النفوس والمخصوص بها من الشهوات المركوزة فيها فاما التي تعمها كلها فشهوة البقاء على اتم الحالات واكمل الغايات وكراهية الفناء والنقص عن الحال الافضل والاكمل (فصل) واعلم يا اخي ايدك الله وايانا بروح منه بانك ان انعمت النظر فيما وصفنا وتاملت ما ذكرنا وجودت البحث عن مبادي الكائنات وعلة الموجودات علمت وتيقنت ان هاتين الحالتين اعني شهوة البقاء وكراهية الفناء اصل وقانون لجميع شهوات النفوس المركوزة في جبلتها وان تلك الشهوات المركوزة في جبلتها اصول وقوانين لجميع اخلاقها وسجاياها وتلك الاخلاق اصول وقوانين لجميع افعالها وصنائعها ومعارفها في متصرفاتها كما سنبين في هذه الفصول وانما صارت هاتان الحالتان مركوزتين في جبلة كل الموجودات وجميع الكائنات من اجل ان البارى جل ثناؤه لما كان هو علة الموجودات وسبب الكائنات ومبدعها ومخترعها وموجدها ومبقيها ومتممها ومكملها ومبلغها الى اقصى مدى غاياتها وافضل حالاتها وكان جل ثناؤه دائم البقاء لا يعرض له شيئ من الفناء صار من اجل هذا في جبلة الموجودات محبة البقاء وشهوته وكراهية الفناء وبغضته لان في جبلة المعلول يوجد بعض صفات العلة دلالة دائما عليها وانما لا يعرض للبارى جل ثناؤه شئ من النقص والفناء من اجل انه علة الوجود لذاته وبقاؤه من نفسه واما سائر الموجودات وجميع الكائنات فلوجودها اسباب وعلل ومتى عدم منها شئ او نقص عرض لها الفناء والنقص والقصور عن البلوغ

الى الحال الافضل و الوجود الاكمل و المثال فى ذلك النبات و الحيوان فانه متى عدم الغذاء الذى هو هيولى الاجساد ومادة لبقائها هلك وانفسد وتغير واضمحل وهكذا حكم نفوسها متى بطلت هياكلها بطل شعورها واحساسها ولم يمكنها اظهار افعالها وتاثيراتها فيكون بتلك الحال النفوس موجودة ولكن على حال النقص كما ان تراب اجسادها يكون موجود الكن على حال النقص وقد يعلم باوائل العقول بان الوجود على الحال الافضل الذ واشرف وافضل من الوجود على حال النقص وقد قالت الحكماء والفلاسفة بان كل شئ يراد فهو من اجل الخير والخير يراد من اجل ذاته والخير المحض السعادة والسعادة تراد لنفسها لا لشئ آخر وقد قلنا وبينا فى رسالة الايمان بان السعادة نوعان دنياوية واخراوية فالسعادة الدنياوية هى ان يبقى كل موجود اطول ما يمكن على افضل حالاته واتم غاياته والسعادة الاخراوية ان تبقى كل نفس ابد الابدين على افضل حالاتها واتم غاياتها (فصل) واعلم يا اخى بان النفوس الجزئية اغمار بطت باجسادها التى هى اجسام جزئية كيما تكمل فضائلها وتخرج كل ما فى القوة والامكان الى الفعل والظهور من الفضائل والخيرات ولم يمكن ذلك الا بارتباطها بهذه الاجساد وتدبيراتها لها كما ان البارى جل ثناؤه لم يمكن اظهار جوده وفيض احسانه وافضاله وانعامه الا بايجاده هذا الهيكل العظيم المبنى بالحكمة المصنوع بالقدرة اعنى الفلك المحيط وما يحويه من سائر الافلاك والكواكب والاركان والمولدات الكائنات وتدبيره لها وسياسته اياها (فصل) واذ تبين بما ذكرنا ما الغرض وما الفائدة من الشهوات المركوزة فى الجبلة وما يتبعها من الاخلاق والخصال وهى ان تدعو تلك الشهوات النفوس الى طلب المنفعة لاجسادها ودفع المكروه والمضرة عنها وتعينها تلك الاخلاق والخصال عليها فنريد ان نبين الان ما الخير منها وما الشر وما المذموم منها وما المحمود ومتى يكون الانسان مثابا بها او معاقبا ❊ واعلم ❊ يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بان الانسان لما كان جسده مركبا من الاخلاط الاربعة وكان مزاجه من الطبائع الاربع جعل البارى جل ثناؤه بواجب الحكمة اكثر اموره وتصاريف احواله مربعات متشاكلات مطابقات بعضها لبعض ليكون اعون له على ما يراد منه واقل من ذلك انك تجد اخلاقه وافعاله بعضها طبيعية مركوزة فى الجبلة كما

ذكرنا طرفا من ذلك وبعضها نفسانية اختيارية وبعضها عقلية فكرية وبعضها ناموسية سياسية ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان الطبيعة هى خادمة للنفس ومقدمة لها وان النفس خادمة للعقل ومقدمة له وان العقل خادم للناموس ومقدمة له وذلك ان الطبيعة اذا اصلت خلقاً وركزته فى الجبلة جاءت النفس بالاختيار فاظهرته وبينته ثم جاء العقل بالفكر والروية فتممه وكمله ثم جاء الناموس بالامر والنهى فسواه وقومه وعدله وذلك انه متى ظهرت من الطبيعة هذه الشهوات المركوزة فى الجبلة وكانت على ماينبغى فى الوقت الذى ينبغى من اجل ماينبغى سميت خيرا ومتى كانت بخلافه سميت شرا ومتى فعل ذلك باختياره وارادته على ماينبغى بمقدار ماينبغى من اجل ما ينبغى كان صاحبه محمودا ومتى كان بخلافه كان مذموما ومتى كان اختياره وارادته بفكر وروية على ماوصفنا كان صاحبه حكيما فيلسوفا فاضلا ومتى كان بخلافه سمى سفيهاً جاهلا رذلا ومتى كان فعله وارادته واختياره وفكره ورويته مامورا بها ومنهيا عنها وفعل ماينبغى كما ينبغى على ماينبغى كان صاحبه مثابا بها ومجازيا عليها ومتى كان بخلاف ماذكرناه كان ماخوذا بها ومعاقبا بها فقد تبين بما ذكرنا بان الشهوات المركوزة فى الجبلة والاخلاق المنشئة منها والافعال التابعة لها وجميع المتصرفات من اجلها هى لان بتق النفوس على افضل حالاتها ويبلغ كل نوع منها الى اقصى مدا غاياتها ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان البارى جل ثناؤه لما رتب النفوس مراتبها كمراتب الاعداد المفردات على ما اقتضت حكمته جعل اولها متصلا بآخرها وآخرها متصلا باولها بوسائطها المرتبة بينهما لترتقى بها ما دونها الى المرتبة التى فوقها ليبلغها الى مدى غاياتها وتمام نهاياتها وذلك انه رتب النفوس النباتية تحت الحيوانية وجعلها خادمة لها ورتب الحيوانية تحت الناطقة الانسانية وجعلها خادمة لها ورتب الناطقة الانسانية تحت العاقلة الحكمية وجعلها خادمة لها ورتب العاقلة تحت الناموسية وجعلها خادمة لها ورتب الناموسية تحت الملكية وجعلها خادمة لها فاية نفس منها انقادت لرئيسها وامتثلت امره فى سياستها انقلت الى مرتبة رئيسها وصارت مثلها فى الفعل والمثال فى ذلك من المشاهد انه اى تلميذ او متعلم فى علم او صناعة امتثل امر استاذه وانقاد لمعلمه ودام عليه فانه سيصير يوماً ما الى مرتبة استاذه ويصير

مثل معلمه لا يخفى هذا على كل عاقل متامل مثل ماوصفنا فعلى هذا المثال يكون تنقل النفوس فى مراتبها ❁ فصل ❁ واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان احق النفوس الحيوانية ان تنقل الى رتبة الانسانية التى هى الخادمة للانسان المستانسة به المنقادة لامره المتعوبة فى طاعته الشقية فى خدمته وخاصة المذبوحة منها فى القرابين وعلى هذا المثال والقياس حكم النفوس الانسانية فان احقها ان تنتقل الى رتبة الملائكة التى هى خادمة فى اوامر الناموس ونواهيه المنقادة لاحكامه المتعوبة فى حفظ اركانه كما سنبين بعد هذا الفصل (فصل) اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الناس اصناف وطبقات فى متصرفاتهم فى امور الدنيا لا يحصى عددها الا الله جل ثناؤه كما ذكر تع بقوله خلقكم اطوارا ولكن يجمعهم كلهم هذه السبعة الاقسام وذلك ان منهم ارباب الصنائع والحرف والاعمال ومنهم ارباب التجارات والمعاملات والاموال ومنهم ارباب البنايات والعمارات والاملاك ومنهم الملوك والسلاطين والاجناد وارباب السياسات ومنهم المتصرفون والخدامون والمتعيشون يوماً بيوم ومنهم الزمنى والعطل واهل البطالة والفراغ ومنهم اهل العلم والدين والمستخدمون فى الناموس وكل طائفة من هذه السبعة الاصناف فلكل صنف منها اخلاق وطباع وسجايا ومارب اكسبتهم اياها اعمالهم واوجبتها لهم متصرفاتهم لا يشبه بعضها بعضاً ولا يحصيى عددها الا الله عزوجل ولكن نريد ان نذكر ما يحتاج اليه من الاخلاق والسجايا والخصال والاعمال والاداب والعلوم اهل الدين المتمسكون باحكام الناموس الحافظون اركانه الذين يرجى لهم النجاة بها والفوز باستعمالها كما ذكر الله جل ثناؤه قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى وقوله وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم وقال تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الى آخر الاية وايات كثيرة من القران فى مثل هذه المعانى (فصل) اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الناس اذا اعتبرت احوالهم وتبنيت امورهم وجدتهم كلهم كالالات والادوات لواضعى النواميس الالهية فى تاسيسهم بنيانها وتتميمهم احكامها وتكميلهم شرائطها وحفظهم اركانها ثم تجدهم خدماً وخولا للملوك الذين هم خلفاؤهم من بعدهم فى حفظها وحراستها على نظامها وترتيبها كما رتبها واضعو النواميس وامروهم بمراعاتها وهم فى ذلك اصناف وطبقات ومراتب مرتبات

To: www.al-mostafa.com

كترتيب الاعداد المفردات وذلك ان واضع الناموس فى مبدئه كالواحد فى العدد واصحابه وانصاره الذين اتبعوه كالاحاد ومن تبعهم على منهاجهم كالعشرات ومن جاء من بعدهم كالمائين ومن بعدهم كالالوف ومن جاء من بعدهم كعشرات الالوف ومايئين الالوف وبالغاما بلغ الى يوم القيمة ثم يصيرون بذلك كلهم جملة واحدة كما ذكر الله جل ثناؤه بقوله واشار الى هذا المعنى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون وقال وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا ﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بانك اذا انعمت النظر فى الامور المعقولة وجودت التامل لاحكام الناموس وحدوده واعتبرت احوال صاحب الناموس ونفاذ امره ونهيه فى نفوس اتباعه وانصاره وامتثالهم امره ونهيه وطاعتهم له تبينت وعرفت بان الناموس مملكة روحانية وان وجوده وقوامه فى حفظ اركانه الثمانية وتبينت بان حافظى اركانه الذينهم اتباع صاحب الناموس وانصاره وهم ثمانية اصناف كل صنف منهم كانهم صنف قيام حاملون ركنامن اركان الناموس فاول الاصناف هم قراء تنزيله وكتبه وحفاظ الفاظه على رسومها ومعلموها لمن بعدهم من ذراريهم ليؤدوا الى من بعدهم من اتباعهم ما اخذوا عمن قبلهم كل ذلك لكيلا يجهلها من يجئ من بعدهم وتنسى فتندرس معالم الدين وتضمحل وتبطل احكام الناموس والصنف الثانى هم رواة اخباره وناقلوا احاديثه وحافظوا سيره ومؤدوها الى من بعدهم ليبلغونها الى آخرهم كيلا يجهل وينسى فيندرس آثاره ويموت اخباره فلا تعرف والصنف الثالث هم فقهاء احكام الناموس وعلماء سننه وحفاظ حدوده كيلا تجهل فلا تستعمل او تنسى فتندرس معالم الدين وتضمحل ويبطل الناموس والصنف الرابع هم المفسرون الفاظ تنزيله الظاهرة واقاويله المروية والمعبرون عن وجوه معانيه المختلفة لمن قصر فهمه عنها وقلت معرفته بها كل ذلك كيلا يجهلها من يجئ من بعدهم من ذراريهم واتباعهم فى احكا الناموس او تنسى فتندرس معالم الدين وتضمحل وتبطل احكام الناموس والصنف الخامس هم انصاره والمجاهدون وعزاة اعدائه الحافظون ثغور بلاد اتباع صاحب الناموس وانصاره كيلا يغلب عليها اعدائه ويفسد امر دينهم عليهم كما فعل بخت نصر بايليا فى هيكل بنى اسرائيل وهو ببيت المقدس وكما فعلت الروم بثغور المسلمين والصنف السادس

هم خلفاء صاحب الناموس فى أمته ورؤساء الجماعات والحارسون شريعته على
مته بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر المأمون لهم ان يسيروا بغير سيرة الناموس
الحافظون اطراف المملكة كيلا يخرج خارجى سرا او علانية فيفسد احكام الناموس
بتمويهه وزوره على قلوب العامة والجهال كما فعل مزدك الخرمى فى مملكة قباد
ملك الفرس والصنف السابع هم الزهاد والعباد فى المساجد والرهبان والقوام
فى البيا كل والخطباء على المنابر الواعظون الناس المحذرون لهم ترك استعمال
احكام الناموس الذامون امور الدنيا المحذرون لهم الاغترار باما نيها
الزهدون للمنهمكين فى الشهوات المذكرون امر المعاد واحوال القيمة الغافلين
عنها المشوقون الى نعيم الآخرة والاستعداد للرحلة اليها والتزود من الدنيا
التقوى الذى هو خير الزاد اذ كان هذا او الغرض الاقصى فى وضع الناموس
الالهى والغاية والمطلب من الرياضيات الفلسفية والصنف الثامن هم علماء
تاويل تنزيله والراسخون فى العلوم الالهية والمعارف الربانية العارفون خفيات
اسرار الناموس الذينهم الائمة المهديون والخلفاء الراشدون الذين يقضون با
لحق وبه يعدلون ❊ فصل ❊ واعلم يا اخى بانك اذا تاملت ونظرت الى كل صنف من
هذه الاصناف الثمانية واعتبرت احوالهم وماهم عليه ومتعلقون به من
حفظ هذه الامور الثمانية وحرصهم على مراعاتهم بشرائطها كما وصفنا
ثم نظرت بعين قلبك ونور بصيرتك وصفاء جوهرك الى جملتهم وتخيلتها فى
وهمك وفكرت رائيت الناموس مملكة روحانية ورائيت اتباع صاحب
الناموس وانصاره يسعون فيه ويعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل
وجفان ورائيت واضع الناموس قد استوى على عرشه نافذ فيهم امره
ونهيه وهم حاملون عرشه يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون
لمن فى الارض وهم الذين هم من بعدهم من اتباعهم لانهم هم كالسماء لمن
بعدهم ومن بعدهم كالارض لهم ولمن قبلهم من اسلافهم ❊ واعلم ❊ يا اخى
بان كل طائفة من هذه الاصناف الثمانية يحتاج فى حفظهم ركنا من اركان
الناموس الى شرائط معلومة وخصال محمودة واخلاق جميلة نحتاج ان
نشرحها ونصفها اما التى يحتاج اليها القراء والحفظة من الاخلاق الجميلة
والخصال المحمودة والشرائط المعلومة فاولها فصاحة الالفاظ وتقويم اللسان

وطيب النغمة وجودة العبارة وسرعة الحفظ وجودة الفهم ودوام الدرس والنشاط فى القراءة والتواضع لمن يتعلم منه والتعظيم له ومعرفة حقه وحرمته والرفق بمن يعلمه والشفقة عليه وقلة الضجر من ابطاء فهمه وحفظه وترك ضيق صدر من تلقينه وقلة الطمع فى اخذ العوض منه وقلة المنة عليه بما يعلمه واما التى يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق اصحاب الاخبار وحملة الاحاديث فاولها جودة الاستماع واستيفاء الكلام وضبط الالفاظ على رسمها وتقييدها بالكتابة والتحرز والتحرج والتحذر من الزيادة فيها والنقصان عن تمامها والصدق وحسن الاداء وتجنب الكذب ثم الحكاية عنها بهيآتها وبذلها ونشرها لمن سأل عنها او يصلح له الاخبار عنها وطيها وتحريفها عمن لا تصلح له ولا تليق به كل ذلك نصيحة للاخوان ونصرة للدين ولواضع الناموس وابتغاء وجه الله وجزيل ثوابه فى الاخرة واما التى تحتاج اليها الفقهاء والقضاة والمفتون من هذه الخصال والاخلاق والشرائط المحمودة فيها والقيام منها بما هم بسبيله فاولها معرفة الرتب التى رتبها واضع الناموس من الاوامر والنواهى والفرائض والسنن والنوافل والحلال والحرام والحدود والاحكام ثم معرفة القياس وكيفية استخراج الفروع من الاصول والتثبت والتانى فى الفتيا والاستقصاء فى استفهام السؤال بجميع شرائطه ثم قلة الترخيص فى الشبهات من المحذورات وترك التحريج فى المشكلات وادراء الحدود بالشبهات وقلة الخلاف مع ابناء الجنس وترك الحسد للاقران وبذل النصيحة للاخوان والشفقة والتحنن على الجهال وترك الافتخار فى الاصابة فى الاحكام وقلة الشنعة على العلماء بزلاتهم والاحتمال لاذية الجيران وقلة الرغبة فى حطام الدنيا وعفة الفرج وترك الطمع والقيام بواجب احكام الناموس وان لا يكون قوله مخالفا لعمله واما التى يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق والشرائط المفسرون لالفاظ التنزيل فاولها معرفة غرض صاحب الناموس فى ايراده التنزيل واستعماله الالفاظ المشتركة المعانى ثم ان يكون له اتساع فى معرفة تصاريف الكلام والاقاويل وما يحتملها من المعانى مما يؤكد غرض واضع الناموس ويكون له جودة بحث وبعد غور فى استخراج المعانى ولطف العبارة عنها بحسب ما يحتمل عقول المستمعين ويقرب من فهم المتعلمين ويكون له من يقظة القلب ما لا يناقض فى اقاويله وعبارته ولا فى

المعانى

المعانى التى يشير اليها فى تفسيره لالفاظ تنزيل واضع الناموس واقاويله وكلامه وبيانه (واعلم) يا اخى بانه متى لم يكن المفسر عارفا بغرض واضع الناموس فى ايراده الالفاظ المشتركة المعانى فى تنزيله وتاويله وعبارته وبيانه تخيل له من تلك الالفاظ معانى غير ما اشار اليه واضع الناموس وتوهم سوى ما اراد فيها فافهم المستمعين من تفسيره ما تخيل هو وعلم المتعلمين ما علم به فصار له ذلك دينا ومذهبا غير دين واضع الناموس وطريقته وكان مخالفا له فى اعتقاده فى الشريعة وهو لا يشعر ويكون بذلك مفسدا فى احكام الناموس وهو يظن انه من المصلحين ولا يدرى فاحذر يا اخى من هذا الباب فان فساد ديانات واضعى الناموس واحكام شرائعهم اكثرها من هذا الباب يكون واما التى يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق والشرائط انصار واضع الناموس وغزاة اعدائه والحافظون ثغور بلاد اتباعه وانصاره ان يكون لهم تعصب للدين وغيرة على حرمة الناموس وحمية من اجل فساد يدخل عليه وحنق على الاعداء المجاهرين بالعداوة لواضع الناموس ودينه المريدين فساد احكامه وقلة الهيبة منهم وشجاعة النفس عند البراز وخفة الحركة عند الجولان وتيقظ القلب من غدر العدو واخذ الحذر فى اوقات الغفلة وقلة الاغترار بقلتهم وطلبة الحيلة للظفر ما استوى من غير قتال ومخادعة فى الحروب ومبادرة فى البراز الى الاقران والاكفاء وصبر عند اللقاء وكثرة الذكر لله عز وجل والاستعانة والانفة من الفرار ومايكون فيه من العار وقلة الرغبة فى النهب والتقية من هتك الحريم عند الظفر وكثرة الشكر لله وترك الافساد عند هزيمة العدو ورحمة الاسير وقبول الصلح عند الهدنة والوفاء بالعهد وترك الاعجاب عند كثرة عدد الاعوان والانصار واما التى يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق والشرائط الزهاد والعباد والمذكرون للناس امر الاخرة وذكر المعاد فاولها التى هى اساس الدين وملاك الامر القناعة باليسير من حطام الدنيا والرضى بالقليل من متاعها ولذاتها وصيانة النفس عن الانهماك فى شهواتها ولذاتها وترك طلب المنزلة والجلالة والكرامة وقلة الحرص فى طلب الحاجات فيها والاشتغال بطلب العلم والعبادة بالصوم والصلوة مع ابناء الجنس وترك الخلطة فى الراغبين فيها من ابنائها والتفرد فى الخلوات وكثرة ذكر الموت وفناء نعيم الدنيا

وزوال ملكها والنظر الى آثار القرون الماضية والاعتبار بها والدور الخربة والمنازل الدارسة العافية للامم الخالية والنظر فى كتب الحكماء واخبار سير الملوك الماضية والتفكر فى الامثال المضروبة على السنة الحكماء ذوى التجربة فى وصفهم واعتبارهم تصاريف الزمان ونوائب الحدثان والتيقن بامر المعاد وشدة الاشتياق الى نعيم الاخرة دار القرار مع الابرار من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اوليك رفيقا واما التى يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق والشرائط خلفاء واضع الناموس وهم طائفتان احدهما خلفاؤه فى الملك والرياسة فى امور الدنيا والتدبير والسياسة فى حفظ ظاهر احكام الناموس على اهله فقد افردناله رسالة اذ كان هذا الباب يحتاج الى خطب طويل وشرح كثير واما خلفاءه فى اسرار احكام الناموس الذين هم الائمة المهديون والخلفاء الراشدون فقد بينا اخلاقهم وخصالهم وشرائطهم وعلومهم ومعارفهم وطرائقهم فى احدى وخمسين رسالة عملناها ودونّاها وهذه الرسالة واحدة منها فقم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا بروح منه بالعمل بواجبها والقيام بحقها واخبر جميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد بما فى هذه الرسالة والرسائل الاخر اذ الدال على الخير كفاعله وقد بينا بما ذكرنا طرفاً من خصال صاحب الناموس وحكم اتباعه معه فى حفظهم اركان الناموس وتسديد احوالهم فى الدنيا فنريد ان نذكر طرفاً من كيفية احوالهم فى الاخرة وتصاريف احكامها اذ كان هذا هو الغرض الاقصى فى وضع النواميس الالهية وسنن الديانات النبوية ❁ فصل ❁ اعلم يا اخى بان لكل شيئ من الموجودات فى هذا العالم ظاهر او باطن وظواهر الامور قشور وعظام وبواطنها لب ومخ وان الناموس هو من احد الاشياء الموجودات فى هذا العالم منذ كان الناس وله احكام وحدود ظاهرة بينة يعلمها اهل الشريعة وعلماء احكامها من الخاص والعام ولاحكامه وحدوده اسرار وبواطن لا يعرفها الا الخواص منهم والراسخون فى العلم (واعلم) يا اخى بان وضع الناموس اصلاح الدين والدنيا جميعاً والدنيا والاخرة هما دارا ن متقابلتان واسماهما مضافان ومعناهما وحقيقتهما وصفتهما مختلفان متضادان احدهما كالقشرة وهى الدنيا والاخرى كاللب وهى الاخرة ولهما اهل وبنون ولاهلهما وبنيهما صفات واخلاق وسجايا

واعمال متخالفات متضادات نحتاج ان نشرحها ونفصلها ونذكر الفرق بينها وبين حقيقتها وغيرها بين اهلها ليعلمها ويعرفها كل من اراد ان يفهمه ويريد هذا العلم اذ كان هو من اشرف العلوم واجل المعارف التي يتعاطاها الناس من سائر العلوم فنقول اما الدنيا فاسمها مشتق من الدنو والقرب والاخرة من التاخير واما حقيقتهما فالدنيا هي تصاريف امور تجري على الانسان من يوم ولادة الجسد الى يوم الممات الذي هو ولادة النفس ومفارقتها اياه والاخرة هي تصاريف امور تجري على الانسان من يوم الممات ومفارقة النفس الجسد الى مابعدها ابد الابدين ودهر الداهرين ❊ واعلم ❊ يا اخي بان الله جل ثناؤه سمى الحيوة الدنيا عرضاً ومتاعاً الى حين لان كون الانسان في الدنيا عارض عرض في طريق الاخرة ولم يكن القصد والغرض المقام فيها كما ان الغرض في الكون في الرحم لم يكن الغرض والقصد طول المكث والمقام هناك ولكن طريقا وجوازا الى الدنيا فكذلك كون النفس في هذا الجسد هو سفينة ومركوب ومعبر الى الدار الاخرة وذلك انه لم يكن الورود الى الدنيا دون الكون هنالك زمانا لتتميم بنية الجسد وتكميل صورته كما بينا في رسالة مسقط النطفة فهكذا ايضاً حكم المكث في الدنيا والكون فيها زمانا هو طريق وجواز الى مابعدها وذلك انه لم يكن الورود الى الدار الاخرة دون الجواز على الدنيا والكون فيها زمانا ما لكيما تتم احوال النفس وتكمل فضائلها كما بينا في رسالة الانسان عالم صغير ورسالة حكمة الموت ولهذا المعنى الذي ذكرناه ووصفناه قيل في الخطب على المنابر في الاعياد والجمعات اعلموا ايها الناس انكم انما خلقتم للابد ولكن من دار الى دار تنقلون من الاصلاب الى الارحام ومن الارحام الى الدنيا ومن الدنيا الى البرزخ ومن البرزخ الى الجنة واما الى النار كما ذكر الله ع ج بقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون وقوله يريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة وقوله تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافسادا وآيات كثيرة في القران في التزهيد في الدنيا والترغيب في الاخرة مثل قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون يعني ابناء الدنيا لرغبوا فيها اكثر وحرصوا في طلبها اشد ولكنهم عنها غافلون ساهون جاهلون لايدرون ماهنالك من النعيم واللذات والسرور والفرح والراحة كما ذكر الله عزوجل واختصر بقوله فيها ما تشتهيه الانفس

وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون فلما جهل ابناء الدنيا الاخرة وغفلوا عنها اشتغلوا عند ذلك بطلب الدنيا ونعيمها ولذاتها وشهواتها وتمنوا الخلود فيها لانها محسوسة لهم يشاهدونها وتلك غائبة عن ادراك الحواس فتركوا البحث عنها والرغبة فيها والطلب لها واليهم اشار بقوله جل ثناؤه رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون (واعلم) يا اخى بان الله جل ثناؤه سمى الدار الاخرة الحيوان لانها عالم الارواح ومعدن النفوس والدنيا عالم الاجسام وجواهر الاجسام موات بطباعها وانما تكسبها الحيوة النفوس والارواح بكونها فيها ومعها كما تكسب الشمس الهواء النور والضياء باشراقها عليه وفيه الدليل على ان النفوس هى التى تكسب الاجساد الحياة بكونها معها مايرى من حال الاجساد قبل الموت من الحس والحركة والشعور والاصوات والتصاريف وكيفية فقدانها ذلك عند الموت الذى ليس هو شيئ سوى مفارقة النفس الجسد مما لاخفاء به عند كل عاقل منصف لعقله فى موجبات احكامه ❊ واعلم ❊ يا اخى بان اكثر الناس من اتباع واضعى الناموس وانصارهم مقرون بالاخرة مؤمنون بها ولكنهم لايعرفون ماهيتها ولايدرون ماحقيقتها ولا كيفيتها ولا اينيتها ولامتى وقت الوصول اليها وهكذا ايضا كثير من المتفلسفين مقرون بعالم الارواح وجواهر النفوس ولكن اكثرهم ايضاً لايدرون كيف الطريق نحوها ولا كيف الوصول اليها وقد بينا نحن فى رسائلنا الناموسية والعقلية مايحتاج اليه كلا الفريقين جميعاً فى هذا المعنى واذ قد تبين بماذكرنا ما الدنيا وما الاخرة فنقول الان ان الناس كلهم ابناء الاخرة واهلها كما هم ابناء الدنيا واهلها ولكنهم ينقسمون فى الاخرة قسمين اثنين كما هم فى الدنيا قسمين اثنين سعداء واشقياء فاما سعداء بنى الدنيا واشقياء هم فهم معروفون ولسنا نحتاج الى ذكرهم اذ كان هذا هو مشاهد ولكن الذى نحتاج ان نذكر علامات سعداء ابناء الاخرة واخلاقهم وسجاياهم وآدابهم وعلامات الاشقياء واوصافهم واخلاقهم واعمالهم اذ كان هذا امر خفى لايعلم الا بعد الوصف والشرح والدليل والعلامات (فصل) اعلم يا اخى ان الناس ينقسمون فى سعادة الدنيا والاخرة وشقائهما اربعة اقسام فمنهم سعداء فى الدنيا والاخرة جميعاً ومنهم اشقياء فيهما جميعاً ومنهم اشقياء فى الدنيا سعداء فى الاخرة ومنهم سعداء فى الدنيا اشقياء فى الاخرة فاما السعداء فى الدنيا

والاخرة جميعاً فهم الذين وفر حظهم فى الدنيا من المال والمتاع والصحة ومكنوا فيها فاقتصروا منها على البلغة ورضوا بالقليل وقنعوا به وقدموا الفضل الى الاخرة ذخيرة لانفسهم كما ذكر الله تعالى بقوله وماتقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وقال الله سبحنه ووجدوا ما عملوا حاضرا وآيات كثيرة فى القران فى هذا المعنى واما سعداء ابناء الدنيا واشقياء ابناء الاخرة فهم الذين وفر حظهم من متاعها ومكنوا منها وارتقوا فيها فتمتعوا وتلذذوا وتفاخروا وتكاثروا ولم يتعظوا بزواجر الناموس ولم ينقادوا له ولم يأتمروا الامره وتعدوا حدوده وتجاوزوا المقدار وطغوا وبغوا واسرفوا والله لايحب المسرفين وهم الذين اشار اليهم بقوله جل ثناؤه اذهبتم طيباتكم فى حيوتكم الدنيا واستمتعتم بها الى اخر الاية وقال من كان يريد الحيوة الدنيا نوته منها وماله فى الاخرة من نصيب وايات كثيرة فى القران فى وصف هؤلاء واما اشقياء الدنيا وسعدأ الاخرة فهم الذين طالت اعمارهم فيها وكثرت مصائبهم فى تصاريف ايامها واشتدت عنايتهم فى طلبها وفنيت ابدانهم فى خدمة اهلها وكثرت همومهم من اجلها ولم يحظوا بشيئ من نعيمها ولذاتها وأتمروا لاوامر الناموس ولم يتعدوا حدوده وقد ذكر الله ذلك فى آيات كثيرة من القرآن انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب واما اشقياء الدنيا والاخرة جميعا فهم الذين بخسوا حظهم من الدنيا ولم يمكنوا منها وشقوا فى طلبها فعاشوا فيها طول اعمارهم بابدان متعوبة ونفوس مهمومة ولم ينالوا خيرا ثم لم يأتمروا باوامر الناموس ولم ينقادوا الاحكامه وتجاوزوا حدوده ولم يتعظوا بزواجره ولم يعملوا فى عمارة بنيانه ولا فى حفظ اركانه فهم الذين خسروا الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين ❊ فصل ❊ واذ قد تبين بما ذكرنا باقسام عقلية ان لايخلو احد من الناس من ان يكون داخلا فى تلك الاقسام الاربعة فنريد ان نذكر اخلاق ابناء الدنيا وطباعهم واخلاق ابناء الاخرة وسجاياهم ليعرف الفرق بينهم (واعلم) يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان اخلاق بنى الدنيا هى التى ركزتها الطبيعة فى الجبلة من غير كسب منهم ولا اختيار ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد ولا كلفة فهم يسعون فيها ويعملون عليها مثل البهائم فى طلب منافع الاجساد ودفع المضرة عنها كما قال الله تع ذكره يأكلون كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم واما اخلاق ابناء الاخرة فهى التى اكتسبوها باجتهادهم اما بموجب العقل والفكر والروية

واما باتباع اوامر الناموس وتاديبه كما سنبين وتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدرب فيها وكثرة الاستعمال لها وعليها يجازون ويثابون كما ذكر الله تع بقوله وان ليس للانسان الا ماسعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزأ الاوفى ﴿ واعلم ﴾ يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بانك ان انعمت النظر بعقلك وفكرت برويتك وتاملت اوامر الناموس ونواهيه واحكامه وحدوده وترغيبه وترهيبه ووعده ووعيده وزجره وتهديده عرفت وتبينت بان اكثر اوامره هى بخلاف مافى طباع الناس ونواهيه عماهو فى الجبلة مركوز من تركب الشهوات اوطلب الراحة والنعيم والتلذذ وماهو مركوز فى الجبلة وذلك انه امر بالصيام وترك الاكل والشرب عند شدة الجوع والعطش وبالطهارة عند البرد وبالقيام فى الصلوة وترك النوم على الفراش الوطى والمواساة عند القلة وشدة الحاجة وبالتعفف عند هيجان الشهوة وبالحلم عند سورة الغضب وبالشجاعة عند المخاوف وبالعفو عند القدرة وبالعدل عند الحكومة وبالصبر عند الشدائد وبالرضى عند المقادير وبحسن العزأ عند المصائب وبالاجتهاد والتشمير عند الكسل وبصدق الوعد عند شدة المحل وبوفأ العهد عند المغيب وبالزهد فى الدنيا عند التمكن فيها وماشاكل هذه الافعال والاعمال والاخلاق والسجايا التى فى الجبلة خلافها وفى الطباع مركوز غيرها ويروى فى الخبر انه سيئل رسول الله صلى الله عليه واله عن معنى قول الله عزوجل خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فقال جمع فى هذه الاية مكارم الاخلاق وهى سبعة عفوك عمن ظلمك واعطاؤك من حرمك وصلتك لمن قطعك واحسانك الى من اساء اليك ونصيحتك لمن غشك واستغفارك لمن اغتابك وحلمك عمن اغضبك ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان هذه هى امهات اخلاق الكرام من اولياء الله الذين اشار اليهم بقوله تع وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا الى آخر الاية وقوله رحماء بينهم تراهم ركعاً سجدا وهى اخلاق الملائكة الذين اشار اليهم بقوله جل ثناؤه الذين يحملون العرش ومن حوله الاية انظر الان يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه الى ما ذكرناه من اخلاق الكرام وتفكر فيها ان كنت تريد ان تكون من اولياء الله واهل جنته ومن حزب ملائكته الكرام البررة فاقتد بهم وتخلق باخلاقهم باجتهاد منك وروية وعناية شديدة وكثرة استعمال لها وطول

المدربة بها لتصير لك عادة وطبيعة وجبلة مركوزة وتبقى فى نفسك مصورة عند المفارقة ودع اخلاق الشياطين وجنود ابليس اجمعين واعلم علما يقيناً بان ليس يصحب الانسان بعد الموت عند مفارقة النفس الجسد ويبقى معه من كل مايملك فى الدنيا من المال والاهل والمتاع الاما كسبت يداه من هذه الاخلاق والاعمال المشاكلة لها والعلوم والمعارف والاراء التى اعتقدها واضمرها كما قال رسول الله صلى الله عليه واله انما هى اعمالكم ترد اليكم وقال الله جل ثناؤه ووجدوا ماعملوا حاضراً (واعلم) يا اخى بان اخلاق بنى الدنيا وسجاياهم انما جعلت طبيعة مركوزة فى الجبلة لانهم وردوا الى الدنيا جاهلين غير مستعدين لها فازيحت عللهم فى ذلك فاما ابناء الاخرة فصارت اخلاقهم مكتسبة معتادة لانهم ازيحت عللهم قبل ورودهم الى الاخرة لما اعلموا بها واخبروا عنها وبشروا بها وانذروا منها وخيروا فى طلبها واوضح لهم طريقها وازيحت عللهم فيما يحتاجون اليه من البيان والاستطاعة والقدرة والهداية والامر والنهى والوعد والوعيد والترغيب والترهيب وماشاكل ذلك مما هو بين واضح فى احكام النواميس وحدودها وفى موجبات العقول وقضاياها لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والعقول المركوزة واذ قد تبين بما ذكرنا ما العلة وما السبب فى كون اخلاق ابناء الدنيا مركوزة فى الجبلة واخلاق ابناء الاخرة مكتسبة معتادة فنريد ان نبين ان من الاخلاق المكتسبة ماهى مذمومة وماهى محمودة وان المحمودة منها ماهى بموجب العقل وقضاياه ومنها ماهى بموجب احكام الناموس واوامره وهكذا حكم المذمومة منها ❊ واعلم ❊ يا اخى بان كل عاقل ذكى القلب اذا نظر بعقله وتفكر برويته فى احوال الناس وميز بين طبقاتهم واعتبر تصاريف امورهم فى دنياهم عرف وتبين له بان منهم خاصاً وعاماً وملوكا وسوقة ويعلم ويتبين له بان اخلاق الملوك وسجاياهم وآداب اتباعهم ومن يصحبهم ويناد مهم خلاف اخلاق العامة والسوقة ويعلم بانه لايترك احد من العامة والسوقة ان يدخل الى مجالس الملوك الابعد ادب وعلم وسكون ووقار وهيبة وجلالة فيكون فى هذا دلالة له فيعلم انه لايمكن احدا من الناس ولا يليق به ولا يثق ان يصعد الى ملكوت السموات وسعة الافلاك والدخول فى زمرة الملائكة الا بعد عناية شديدة فى تهذيب نفسه واصلاح اخلاقه وصحة اعتقاده

وحقيقة معلوماته فيجهد عند ذلك فى اصلاح ما هو فاسد منها ويتجنب ما هو مذموم بحسب مايوجبه قضية عقله ويؤدى اليه اجتهاده كما هو مذكور فى كتب السياسة الفلسفية واعلم يا اخى إنه لما لم يكن فى منة كل عاقل ان يعقل ماوصفنا اذ كان يحتاج فيه الى عناية شديدة وبحث دقيق ونظر قوى خفف الله تع ذلك عليهم وبعث واضعى النواميس الالهية مؤيدين مع الوصايا المرضية وامرهم بامتثال امرهم ونهيهم وبنوا لهم اليها كل والمساجد والبيع ومواضع الصلوة وبيوت العبادات وامروهم بالدخول اليها بعد طهارة ونظافة ولبس الزينة بالسكينة والوقار وادب وورع وخشوع وتسبيح واستغفار وترك اشياء كانت مباحة لهم وجائزا ان يفعلوها فى بيوتهم واسواقهم ومجالسهم وطرقاتهم كل ذلك ليكون دلالة لكل عاقل فهم انه هكذا ينبغى ان يكون سيرة من يريد ان يدخل الجنة ويعرج بروحه الى ملكوت السموات طول عمره وايام حياته كلها لتصير عادة له وجبلة وطبيعة ثابتة فيستحق ويستاهل ان يعرج بروحه الى هنالك كما ذكر الله تع بقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه يعنى روح المؤمن فاذا تفكر كل عاقل فيما يسمع من الخطب على المنابر فى كل الديانات والملل فى الاعياد والجمعات فتبين له حقيقة ماقلنا وصحة ماوصفنا واعلم يا اخى ان لواضعى النواميس وصايا كثيرة مفننة لان دعوتهم عموم للخاص والعام جميعاً وهم اعنى اتباعهم مختلفوا الاحوال فبين لكل طبقة ماينبغى ويصلح لها ولكن الذى عمهم كلهم هى الدعوة الى الاقرار بما جاؤا به والتصديق لهم بما خبروا عنه من الامور الغائبة علم ذلك اتباعهم او لم يعلموا هذا هو الايمان كما قال تعالى يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً فآمنوا بالله ورسوله ثم امرهم بعد هذا باشياء ونهاهم عن اشياء كثيرة هى معروفة معلومة عند علماء اهل الشريعة وفقهائهم ولكن آخر ماختمها به قوله واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون ويروى فى الخبر بان هذه آخر مانزل من القرآن واعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان اوامر الله تعالى لعباده مماثلة لاوامر الملوك وذلك ان من سنة الملوك والخلفاء وكثير من الرؤساء ومن آدابهم انهم اذا تفرس احدهم فى احد اولاده اوعبيده النجابة والفلاح عنى به افضل عنايته فى تعليمه وتاديبه ورياضته وحماه من اللعب واللهو والانهماك فى الشهوات ونهاه عن ترك الاداب وسؤ الاخلاق

وما لا يليق باخلاق الرؤساء والعقلاء والاخيار كل ذلك ليتخرج ويكون مهذبا متهيأ لقبول ما يراد منه من ان يكون خليفة لمولاه ومكان ابيه فى الرياسة والملك وهكذا كان تاديب الله تعالى لانبيائه ورسله واوليائه من المؤمنين فيما امرهم به من اتباع رضوانه ونهاهم عنه من اتباع هوى انفسهم كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى وهكذا ايضاً ان كثيرا من اولاد الملوك وعبيدهم اذا احس من ابيه اومولاه ما ذكرنا اخذ بنفسه بامتثال امره ونهيه وترك شهواته واتباع هواه كل ذلك لما يرجو من الامر الجليل والخطب العظيم فهكذا حكم اولياء الله من المؤمنين الذى يرجون لقاء الله واما المتخلفون المدابير من اولاد الملوك والرؤساء وعبيدهم الاشقياء الذين لا يرجون ما يوعدون فهم لا يقبلون ما يؤمرون ولا يسمعون ما يقال لهم ولا يفكرون فيما يقال من الترغيب والترهيب بل يسعون ليلهم ونهارهم فى طلب شهواتهم وارتكاب هوى انفسهم فلا جرم انهم يحرمون ما ينال اخوانهم من الرياسة والامر والنهى والسلطان والعز والرفعة والكرامات فاما هؤلاء المدابير من اولاد الملوك فلا يصلحون لشيئ غير ان يكونوا رهائن عند اعدائهم او معتقلين عند اخوتهم فهكذا يا اخى حكم الكافرين والمنافقين والفاسقين فى الاخرة يحرمون ما ينال المؤمنين من الكرامات والقرب والمراتب والدرجات والسرور واللذات عقوبة لهم لما تركوا وصية ربهم وارتكبوا هوى انفسهم وضلوا عن الهدى وحرموا الثواب والجزاء كما قال وذكر الله بقوله افرائت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة الاية واذ قد تبين بما ذكرنا ان تاديب الله للمؤمنين مماثل لتاديب الملوك لاولادهم فنقول اعلم يا اخى ان وعده ووعيده وعذابه للكافرين والمنافقين والفاسقين مماثل لوعيد الطبيب المشفق الحكيم لولده الجاهل العليل كما بينا فى رسالة الالام واللذات وقد ذكر الله وعده للمؤمنين ووعيده للكافرين والمنافقين فى القران فى نحو من الف آية مثل قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات الاية والكافرين والمنافقين جهنم وانما جعل الله جل ثناؤه ثواب المؤمنين الجنان ونعيم الاخرة لان الايمان خصلة تجمع فضائل كثيرة ملكية وشرائط كثيرة عقلية فللمؤمنين علامات يعرفون بها ويتميزون عن الكافرين والمنافقين بها وقد بينا

طرفامن هذا العلم فى رسالة الايمان وخصال المؤمنين ولكن نحتاج ان نذكر فى هذه الرسالة طرفامنها ليكون تذكارا وموعظة للغافلين كما امر الله تعالى بقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه ان خواص عباده المؤمنين العارفين المستبصرين يعاملون الله جل ثناؤه بالصدق واليقين ويحاسبون انفسهم فى ساعات الليل والنهار فيما يعملون كانهم يشاهدون الله ويرونه فيجدون ثواب اعمالهم ساعة ساعة لايتاخر عنهم ساعة واحدة وهى البشرى فى الحيوة الدنيا قبل بلوغهم الى الاخرة ويرون جزاء سيأتهم ايضا بعقب افعالهم لايخفى عليهم الاقليل واليهم اشار بقوله جل ثناؤه ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون وبقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقال الاعبادك المخلصين وآيات كثيرة ذكرها بمدحهم وحسن الثناء عليهم وهم اعرف الناس بالله واحسنهم معاملة معه وذكروا ان واحدامنهم اجتاز يوماً فى بعض سياحته براهب فى صومعة له على راس تل فوقف بازائه فناداه ياراهب فاخرج راسه اليه من صومعته وقال من هذا قال رجل من ابناء جنسك من الادميين قال فماتريد قال كيف الطريق الى الله قال الراهب فى خلاف الهوى قال له فماخير الزاد قال التقوى قال لم تباعدت عن الناس وتحصنت فى هذه الصومعة قال مخافة على قلبى من فتنتهم وحذرا على عقلى الحيرة من سؤعشرتهم فطلبت راحة نفسيى من مقاساة مداراتهم وقبيح افعالهم وجعلت معاملتى مع ربى فاسترحت منهم قال فاخبرنى كيف وجدتهم قال اسوأ قوم واشر اصحاب فغارقتهم قال فكيف وجدتم يامعشر اتباع المسيح معاملتكم مع ربكم فاصدقنى القول ودع عنك تزويق الكلام وزخاريف الالفاظ فسكت الراهب متفكرا ثم قال اسواء معاملة تكون قال له وكيف ذلك قال لانه امر نابكد الابدان وجهد النفوس وصيام النهار وقيام الليل وترك الشهوات المركوزة فى الجبلة ومخالفة الهوى الغالب ومجاهدة العدو المتسلط والرضى بخشونة العيش والصبر على الشدائد والبلوى ومع هذه كلها جعل الاجر نسيئة فى الاخرة بعد الموت مع بعد الطريق وكثرة الشكوك والحيرة فهذه حالنا فى معاملتنا مع ربنا فخبرنى عنكم يامعشر اتباع احمد كيف وجدتم معاملتكم مع ربكم قال خير معاملة تكون واحسنها قال الراهب صفها لى قال له انه اعطانا سلفا كثيرا ومواهب جزيلة

لا يحصى فنون انواعها من النعم والاحسان والافضال فنحن ليلنا ونهارنا نتقلب فى انواع من نعمه وفنون من الائه ما بين سالف معتاد وآنف مستفاد وخالف منقاد قال الراهب كيف خصصتم بهذه المعاملة دون غيركم والرب واحد قال اما النعمة والاحسان والافضال فعموم للجميع وقد غمرتنا كلنا ولكن نحن خصصنا بحسن الاعتقاد وصحة الراى والاقرار بالحق والايمان والتسليم فوفقنا لمعرفة الحقائق لما اعطينا الانقياد للايمان والتسليم وصدق المعاملة من محاسبة النفس وملازمة الطريق وتفقد تصاريف الاحوال الطارية من الغيب ومراعات القلب بما يرد عليه من الخواطر والوحى والهام ساعة ساعة قال الراهب زدنى فى البيان قال نعم اسمع ما اقول وافهمه واعقل ما تفهم ان الله جل ثناؤه لما خلق الانسان من طين ولم يكن شيئا مذكورا وجعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم جعله نطفة فى قرار مكين ثم قلبه حالا بعد حال تسعة اشهر الى ان اخرجه من هناك خلقا سويا بنية صحيحة وصورة تامة وقامة منتصبة وحواسا سالمة ثم زوده من هناك لبنا لذيذا خالصاً سائغا لذة للشاربين حولين كاملين ثم رباه وانشاه واغاه بفنون من لطفه وغرائب من حكمته الى ان بلغه اشده واستوى ثم آتاه حكما وعلما وقلباً ذكيا وسمعاً رقيقاً وبصرا حاداً وذوقاً لذيذا وشماطيباً ولمساً ليناً ولسانا ناطقاً وعقلا صحيحاً وفهماً جيدا وذهناً صافيا وتمييزا وفكرا وروية وارادة ومشية واختياراً وجوارح طائعة ويدين صانعتين ورجلين ساعيتين ثم علمه الفصاحة والبيان والخط بالقلم والصنائع والحرف والزراعة والبيع والتجارة والتصرف فى المعاش وطلب وجوه المنافع واتخاذ البنيان وطلب العز والسلطان والامر والرياسة والتدبير والسياسة وسخر له ما فى الارض جميعاً من الحيوان والنبات والمعادن فغدا متحكماً عليها تحكم الارباب ومتصرفا فيها تصرف الملاك متمتعاً بها الى حين ثم اراد الله ان يزيده من احسانه وفضله وجوده وانعامه شيا آخر اشرف واجل مما عددنا وذكرنا وهو ما اكرم الله به ملائكته وخالص عباده واهل جنته من النعيم الذى لا يشوبه نقص ولا تنغيص اذ كان نعيم الدنيا شوباً بالبوس ولذاتها بالالام وسرورها بالحزن وراحتها بالنصب وعزتها بالذل وصفوها بالكدر وغناءها بالفقر وصحتها بالسقم واهلها فيها معذبون فى صورة المنعمين مغتمون فى صورة المغبوطين مغرورون فى صورة الواثقين مهانون فى صورة المكرمين

وجلون غير مطمئنين خائفون غير آمنين متردد ون بين الاضداد من نور وظلمة وليل ونهار وشتاء وصيف وحر وبرد ورطب ويابس ونوم ويقظة وجوع وشبع وعطش وري وراحة وتعب وشباب وهرم وقوة وضعف وحياة وموت وماشاكل ذلك من الامور التي اهل الدنيا وابناؤها متردد ون بينها متحيرون فيها مدفوعون اليها فاراد ربك ان يخلصهم من هذه الالام المشوبة باللذات وينقلهم منها الى نعيم لابؤس فيه ولذة لايشوبها الم وسرور بلاحزن وفرح بلاغم وعز بلاذل وكرامة بلاهوان وراحة بلاتعب معها وصفو لا يخالطه كدر وامن بلاخوف وغناء بلا فقر وصحة بلا سقم وحيوة بلا موت وشباب بلاهرم ومودة لازمة ونور لايشوبه ظلام ويقظة بلانوم وذكر بلاغفلة وعلم بلاجهالة وصداقة بلاعداوة بين اهلها ولاحسد ولاغيبة اخوانا على سرر متقابلين آمنين مطمئنين ابد الابدين ودهر الداهرين ولما يمكن ان يكون الانسان هناك بهذا الجسد الفاني والجسم الثقيل المستحيل الطويل العريض العميق المظلم المركب من اجزاء الاركان المتضادة المؤلفة من الاخلاط الاربعة اذ كان لايليق بمن هذه سبيله من تلك الاوصاف الصافية والاحوال الباقية فاقتضت العناية بواجب حكمة الباري جل ثناؤه ان ينشأ نشوا آخر كما ذكر الله جل ثناؤه بقوله ولقد علمتم النشئة الاولى فلولا تذكرون النشئة الاخرى وقال وننشئكم فيما لاتعلمون وقال والله ينشئ النشاءة الاخرة فبعث بلطفه انبياءه ورسله الى عباده يبشرونهم بها ويدعونهم اليها ويرغبونهم فيها ويدلونهم على طريقها كيما يطلبوها ويكونوا لها مستعدين قبل الورود اليها ولكي يسهل عليهم مفارقة ما الفوا من الدنيا ومن شهواتها ولذاتها وتخف عليهم شدائد الدنيا ومصائبها اذ كانوا يرجون بعدها مايعمرونها ويمحون ما قبلها من نعيم الدنيا وبوسها ويحذرونهم ايضا التواني في طلبها كيلا يفوتهم ماوعد وابه فانه من فاتته فقد خسر الدنيا والاخرة جميعاً وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبيناً فهذا رأينا واعتقادنا يا راهب في معاملتنا مع ربنا وبهذا الاعتقاد طاب عيشنا في الدنيا وسهل علينا الزهد فيها وترك شهواتها واشتدت رغبتنا في الاخرة وزاد حرصنا في طلبها وخف علينا كل العبادة فلانحس بها بل نرى ان ذلك نعمة وكرامة وعز وشرف اذ جعلنا اهلا ان نذكره واذ هدى قلوبنا وشرح صدورنا ونور ابصارنا لما تعرف الينا من كثرة

انعامه وفنون الطافه واحسانه قال الراهب جزاك الله خيرا من واعظ ما ابلغه ومن ذاكرا نعاما ما احسنه ومن هاد رشيد ما ابصره وطبيب رفيق ما احذقه واخ ناصح ما اشفقه ﴿ فصل ﴾ اعلم يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الامور الطبيعية محيطة بنا ومحتوية على نفوسنا كاحاطة الرحم بالجنين وكاحاطة قشر البيضة بمخها كل ذلك حرص من الطبيعة على تتميمها وتكميلها وصيانتها من الافات العارضة الى اجل معلوم فاذا جاء وقت الخروج من هنالك بعد تتميم البنية وتكميل الصورة فالجنين حينئذ هو الذى يحرك اعضاءه ويركض رجليه ويضرب بيديه حتى يخرق المشيمة ويتقطع تلك الاوتار والرباطات التى كانت تمسكها هنالك ويمكنه الخروج من الرحم وكذلك افعال الفرخ بالبيضة فهذا قياس ودليل على انه ينبغى لنا ان نتحرك ونجتهد حتى ندفع عن انفسنا الاخلاق الطبيعية المركوزة فى الجبلة المذمومة منها المانعة للنفوس عن النهوض والخروج من عالم الكون والفساد الى عالم الافلاك وسعة السموات ومعدن الارواح ومقر النفوس فلما كان هذا كما ذكرناه ولم يكن فى منة انسان ان يعقل هذا الامر الجليل ويفهم هذا الخطب الخطير كان من فضل الله واحسانه واكرامه لعباده ان بعث اليهم النبيين والمرسلين مؤيدين ليعلموا الناس هذه الامور ويعرفوهم هذا الخطب وينبهوهم عليه ويدعوهم اليه ويرغبوهم فيه ويحثوهم على طلبه ويكلفوهم الاجتهاد فى نيله طوعاً وكرهاً وهذه من جسيم نعم الله سبحنه على عباده وعظيم احسانه اليهم الذى عمهم كلهم ولم يخص احدهم على الاخر واذ قد تبين بما ذكرنا بان بعض نعم الله تع واحسانه ماهى عموم لجميع خلقه لايخص واحدا دون الاخر فنريد ان نذكر مايخص منها ونبين كيف يكون ذلك ومن يستحقها ويستاهلها (واعلم) يا اخى ان من نعم الله واحسانه واكرامه ما يخص بها خواصاً من عبيده بحسب اجتهادهم وسعيهم واجتهادهم ومعاملتهم بخلاف سعى اوليك واجتهادهم فهذا الباب من عدله وانصافه بين خلقه اذ كان الاحسان اليهم والنعم التى هى من قبله تفضلا عليهم تعمهم كلهم والتى يستحقونها بحسب سعيهم ويستاهلون باجتهادهم لايساوى بينهم فيها اذا لم يكونوا متساوين فى العمل ﴿ فصل ﴾ اعلم يا اخى بان الله جل ثناؤه لما بعث انبيائه ورسله الى الامم الجاهلة الغافلة عن هذا الامر الجليل الخطير لم يامرهم

ولا كلفهم شيأ شاقا سوى ما فى وسع طاقتهم من القول والعمل والنية والاضمار فاول شيئ امروهم به وطالبوهم به هو الايمان الذى هو اقرار اللسان لهم بما جاؤا به من الانباء والاخبار عن امور غائبة عن حواسهم وترك الجحود لها والانكار لها كما ذكر بقوله جل ثناؤه قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً فآمنوا بالله ورسوله فمن اعطاه الاقرار باللسان وثبت عليه ولم يرجع كان جزاؤه ومكافاته لاقراره فى الدنيا عاجلا ان يهدى الله قلبه بنور اليقين ويشرح صدره للتصديق بما اخبر به عن الغيب وينجى قلبه من الم الكرب والتكذيب ويخلص نفسه من عذاب الشك والريبة والحيرة كما وعد جل ثناؤه بقوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه يعنى من يقر بلسانه يهدى قلبه للتصديق واليقين والاخلاص وقال والذين اهتدوا يعنى اقروا زادهم هدى يعنى يقيناً واستبصاراً واتاهم تقواهم يعنى زال عنهم الشك والارتياب ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى بان المقر بلسانه والمنكر بقلبه يكون شاكا مرتابا متحيرا دهشا وهذه كلها آلام للقلوب وعذاب للنفوس فاراد الله جل ثناؤه ان يخلص عباده المقرين لانبيائه بما جاؤا به من هذه الالام والعذاب فامر المقرين باشياء يفعلونها ونهاهم عن اشياء ليتركوها كل ذلك ليبلوهم فمن قبل وصاياه وعمل بها وثبت عليها كان جزاؤه وثواب عمله فى الدنيا عاجلا قبل وصوله الى الاخرة ان هدى قلوبهم بنور اليقين وشرح صدره من ضيق الشك والريبة والانكار والحيوة والدهشة والنفاق وخلصهم من عذابها واما من ترك الوصية ولم يعمل بها بل خادع ومكروا ضمر خلاف ما اظهر واسر غير ما اعلن واخلف الوعد واقام على هذه المساوى والمخازى كان جزاؤه وعقوبته ان يترك فى ريبة متردد فى دينه متحيرا شاكا مذبذباً معذباً قلبه مؤلماً نفسه كما ذكر الله تعالى بقوله فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون وقال لنبيه صلعم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى يؤفكون فقد تبين بما ذكرنا طرف من كيفية اختصاص الله تعالى المؤمنين بافضاله وانعامه واحسانه الى قوم دون مكافاة لهم بحسب معاملتهم مع ربهم فى عاجل حيوة الدنيا قبل وصولهم الى الاخرة وكيف يحرم تلك النعم قوماً آخرين عقوبة لهم وجزاء لما تركوا من وصاياه ولم يعملوها

﴿فصل﴾ اعلم يا اخى ايدك الله بان الله جل ثناؤه قد فرض على المؤمنين المقرين به وبانبيائه اشيأ يفعلونها ونهاهم عن اشياء ليتركوها كل ذلك ليبتليهم بها وجعلها حللا واسبابا ليرقيهم بها وينقلهم بها حالا بعد حال الى ان يبلغهم الى اتم حالاتهم واكمل غاياتهم (واعلم) يا اخى بان من بلغه الله درجة ورتبة فوقف عندها ولم يرجع القهقرى بعد بلوغها ثم قام بحقها والوفا بشرائطها جعل جزأه وثوابه ان ينقله من تلك الرتبة والدرجة الى مافوقها ويرفعه من تلك الى ماهو اشرف واجل منها ومن جهل قدر النعمة فى تلك الرتبة فلم يشكرها ولا اجتهد فى طلب مافوقها ولا رغب فى الزيادة عليها كان جزأه ان يترك مكانه ويوقف حيث انتهى به عمله ويحرم المزيد فيفوته ماوراء ذلك وفوقه من الدرجات والمراتب وكان ذلك الفوت والحرمان هو عقوبته والمثال فى ذلك ماتقدم ذكره فى امر المؤمنين المقرين المخلصين الصادقين والمنافقين المخادعين المرتابين وقد ذكر الله تعالى علامات المؤمنين المخلصين المؤقنين الصادقين واعمالهم واخلاقهم فى آيات كثيرة من سور القرآن وذكر ايضاً علامات المنافقين المرتابين المرائين فى آيات كثيرة وخاصة ما فى سورة الانفال وسورة التوبة وسورة الاحزاب بمافيه كفاية عن اعادته منها ويروى فى الخبر ان عمر ابن الخطاب كان يامر الناس ايام امارته بقرأة هذه السور وياخذهم بحفظها ودرسها وان ياخذوا انفسهم بواجب ماذكر فيها وبرأة ساحتهم مما وصف فيها من صفات المنافقين المرتابين الشاكين المرائين المخادعين فينبغى لك يا اخى ان تجعل هذا الذى ذكرنا دليلا وقياسا لك فى كل ما تعامل به ربك طول عمرك وايام حيوتك ان اردت ان يرقيك برحمته فى المراتب ويرفعك فى الدرجات حتى يبلغك اقصاها واشرفها فى الدنيا والاخرة جميعاً كما وعد الله تعالى ذلك بقوله يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ﴿فصل﴾ واعلم يا اخى ايدك الله واياناً بروح منه بان الله جل ثناؤه قد فرض على المؤمنين اشيأ كثيرة يفعلونها ونهاهم عن اشياء كثيرة يتركونها كما قلنا آنفا ولكن ليس من فريضة من جميع مفروضات الشريعة واحكام الناموس اوجب ولا افضل ولا اجل ولا اشرف ولا انفع لعبد ولا اقرب له الى ربه بعد الاقرار به والتصديق لانبيائه ورسله فيما جاؤا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه وبيان ذكر شرف العلم على ماذكرناه من فضيلة العلم وجلالته وفضل طلبه

وتعليمه ماروى عن النبى صلى عليه واله وسلم انه قال تعلموا العلم فان فى تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لايعلمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبيل الجنة والمؤنس فى الوحدة والوحشة والصاحب فى الغربة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والمقرب عند الغرباء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم فى الخير قادة يهتدى بهم وائمة فى الخير يقتفى آثارهم ويوثق باعمالهم وينتهى الى آرائهم وترغب الملائكة فى خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفى صلاتها تستغفر لهم ويستغفر لهم كل رطب ويابس حتى الحيتان فى البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلب من الجهل ومصابيح الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ به العبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى فى الدنيا والاخرة والفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله وبه يعبد وبه يعلم الخير وبه يتورع وبه يوجر وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام واعلم ان العلم امام العمل والعمل تابعه ويلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء ❁ فصل ❁ اعلم يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان طالب العلم يحتاج الى سبع خصال اولها السؤال والصمت ثم الاستماع ثم التفكر ثم العمل به ثم طلب الصدق من نفسه ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ثم ترك الاعجاب بما يحسنه والعلم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة اولها الشرف وان كان دنيا والعز وان كان مهيناً والغنا وان كان فقيرا والقوة وان كان ضعيفاً والنبل وان كان حقيراً والقرب وان كان بعيدا والقدر وان كان ناقصاً والجود وان كان بخيلا والحياء وان كان صلفا والمهابة وان كان وضيعاً والسلامة وان كان سقيما وقال الله جل ذكره هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال سبحنه انما يخشى الله من عباده العلماء وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وآيات كثيرة فى القران فى مدح العلماء وفضائلهم وحسن الثناء عليهم فى مثل ذلك (واعلم) يا اخى بان للعلماء مع كثرة فضائل العلم آفات وعيوباً واخلاقا ردية تحتاج ان تجنبها وتحذرها فمنها الكبر والعجب والافتخار وقد روى عن رسول الله انه قال من ازداد علما ولم يزدد لله تواضعاً وللجهال رحمة وللعلماء مودة لم يزدد من الله

الابعد او منها كثرة الخلاف والمنازعة فيه وفى طلب الرياسة والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم وقال لقمان الحكيم لابنه يابنى جالس العلماء وزاحمهم بركبتك فان الله يحيى القلوب الميتة بنور العلم كما تحيى الارض الميتة بوابل المطر واياك ومنازعة العلماء فان الحكمة نزلت من السماء صافية فلما تعلمها الرجال صرفوها الى اهواء انفسهم ومن آفات العلماء الخوض فى المشكلات والترخيص فى الشبهات وترك العمل بموجبات العلم ومن آفات العلماء ايضا كثرة الرغبة فى الدنيا وشدة الحرص فى طلبها وقد قيل فى المثل ان حب الدنيا راس كل خطيئة والحرص فى طلبها مرض للنفوس وسقام لها وعلماء احكام الناموس اطباء النفوس ومداووها فمثل العالم الراغب فى الدنيا الحريص فى طلب شهواتها كمثل الطبيب المداوى غيره وهو مريض لا يرجا صلاحه فكيف يشفى المريض بعلاجه وقد قيل ان عالما زاهدا فى الدنيا يكون عالما بدين الله وابصر بطريق الاخرة خير من الف عالم راغب فيها وقال المسيح عليه السلام ايها العلماء والفقهاء قعدتم على طريق الاخرة فلا انتم تسيرون عليها فتدخلون الجنة ولا تتركون احدا يجوزكم فيصل اليها وان الجاهل اعذر من العالم وليس لواحد منهما عذر ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان كل علم وادب لا يؤدى صاحبه الى طلب الاخرة ولا يعينه على الوصول اليها فهو وبال على صاحبه وحجة عليه يوم القيمة وذلك ان الملوك الجبابرة والفراعنة والقرون الماضية كانت لهم عقول رضية وآداب بارعة وسياسة وحكمة وصنائع عجيبة وهكذا من كان يعاشرهم ويناد مهم ويقرب اليهم من وزرائهم وكتابهم وعمالهم وقوادهم وعلمائهم واد بائهم ولكن هلكوا من اجل انهم صرفوا تلك القوى والعقول والافهام واكثر افكارهم وتمييزهم وروتيهم فى طلب شهواتهم الدنيا والتمتع بلذاتها ونعيمها بالرغبة الشديدة والحرص والتمنى للخلود فيها وجعلوا اكثر كدهم وسعيهم فى صلاح امور الدنيا حتى عمروها واهملوا الاخرة وذكر المعاد ولم يستعدوا له وذكروا الدنيا وغفلوا عن الاخرة ولم يتزودوا من الدنيا وتركوها لغيرهم ورحلوا عنها كارهين فصارت تلك النعيم وبالا عليهم اذ لم ينالوا بها الاخرة فخسروا الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين وانما اكثر الله سبحنه فى القران ذم هؤلاء وقلة الثناء عليهم لكيما يعتبر بهم المعتبرون ممن يجئ من بعدهم

ويتعظون بحالهم ولا يغترون بالدنيا كاغترارهم كما قال الله جل ذكره فلا تغرنكم الحيوة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة الى آخر الاية وقال تعالى ذكره زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة الاية وقال انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيئ مقتدرا المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا وآيات كثيرة في القران في ذم الراغبين في الدنيا والتحذير منها ومن غرورها واما نيها كل ذلك نصح من الله سبحنه لعباده المؤمنين ولطف بهم ونظر ورحمة لئلا تفوتهم الاخرة كما فاتت اولئك ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والبيان ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة قال الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض الاية (فصل) واعلم يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بان من الاخلاق المكتسبة ماهى محمودة منسوبة الى الملائكة كما سنبينها بعد ومنها ماهى مذمومة منسوبة الى الشيطان وهى كثيرة نحتاج ان نبينها ونشرحها ليظهر الفرق بينهما ويعرفها اخواننا الكرام فيجتنبوا اخلاق الشياطين ويتركوها ويتخلقون باخلاق الملائكة الكرام ويؤثرونها بجتهدون في اكتسابها اذ كانت اخلاق النفوس هى احد الاربعة الاشياء التى لا تفارق النفس بعد مفارقتها الاجساد وعليها ايضاً تجازى النفوس ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا وهذه الاربعة الاشياء التى ذكرنا ان النفس تجازى عليها بعد الفراق اولها الاخلاق المكتسبة المعتادة والثانى العلوم التعليمية والثالث الاراء المعتقدة والرابع الاعمال المكتسبة بالاختيار والارادة فمن اخلاق الشياطين اولها كبر ابليس وحرص آدم وحسد قابيل واعلم يا اخى بان هذه الخصال الثلاث هى امهات المعاصى واصول الشرور ولها اخوات مشاكلات لها وفروع واغصان متفننات منها نحتاج ان نذكر طرفا منها ليعلم صحة ماقلنا ويعرف حقيقة ما وصفنا فمن اخوات الكبر واشكاله عجب المرء براى نفسه والانفة عن قبول الحق وترك الاقرار به والانقياد لامر الامر والناهى الواجب الطاعة والتعدى والخروج عن الحد الواجب والحق اللازم والظلم والجور عند القدرة في الحكومة وترك الانصاف في المعاملة والتهاون في الواجبات والاعراض عن

اللوازم من الحقوق والقحة والصلابة فى الوجه فى دفع الحق والعيان والضرورات والفحش والسفاهة فى الخطاب والجدال واللجاج فى الخصومات والخرق والنزق فى العشرة والحدة والطيش فى التصرف والغش والمكر فى المعاملة والاستصغار والاحتقار لابناء الجنس والاستطالة عليهم والافتخار فى الامور بما خص من المواهب والانكار لفضل من فضل عليه والبغى والعدوان وما شاكلها من الخصال المذمومة والاخلاق الردية والافعال السيئة والاعمال القبيحة ومن اخوات الحرص واشكاله الطمع الكاذب وشدة الرغبة والطلب الحثيث والعجلة فى السعى وتعب البدن وعناء النفس وكدالروح فى الجمع والادخار والاستكثار والاحتكار من خوف الفقر والبخل والمنع والشح واللوم والنكد ومايتبعها من الشوم والخذلان وقلة الانتفاع بالموجود والحرمان للمذخور والمضائقة فى المعاملة والمناقشة فى المحاسبة وسؤ الظن بالامين والتهمة للثقات المؤتمنين والخيانة فى الامانة وطلب الحرام وهتك الحرم والارتكاب فى الفحشأ واضمار القلب على الاصرار واظهار الكذب لكتمان السر والحيل فى اسباب الطلب من البيع والشرى والغش فى الامتعة وقلة النصيحة فى الصنائع والحلف واليمين الكاذبة عند الاعتذار فى الحكومات واقاويل الزور فى اسباب الخصومات والعداوة والتعدى فى الحدود وماشاكلها من الخصال المذمومة والاخلاق الردية والاقاويل الباطلة والافعال القبيحة والاعمال السيئة ومن اخوات الحسد واشكاله الحقد والغل والدغل ثم تدعو هذه الخصال الى المكاشفة بالعداوة والبغضاء والبغى والغضب والحرد والتعدى والعدوان وقساوة القلب وقله الرحمة والفظاظة والغلظة والطعن واللغو والفحشاء وتكون سبباً للخصومة والشر والحرب والقتال ان امكن ذلك جهاراً واعلانا والايدعو الى المكر والحيلة والخداع والغدر والخيانة والسعاية والغيبة والنميمة والزور والبهتان والكذب والمداهنة والنفاق والريأ ويصير ذلك سببا لتشتيت الشمل وتصريف الجميع وقطيعة الرحم والبعد من الاخوان ومفارقة الالف وخراب الديار ووحشة الوحدة والحزن والغم والم القلب وهموم النفس وعذاب الارواح وتنغيص العيش وسوء المنقلب وخسران الدنيا والاخرة نعوذ بالله من هذه الخصال والشرور والاخلاق والافعال القبيحة والاعمال السيئة الدنية التى تنكرها العقول السليمة

والنفوس المهذبة والارواح الطاهرة (واعلم) يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان المتكبر عن قبول الحق عد وللطاعة وقد قيل ان الطاعة هى اسم الله الاعظم الذى به قامت السموات والارض بالعدل وضد الكبر التواضع للحق والقبول له ويقال فى المثل السائر من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله وقيل فى بعض كتب بنى اسرائيل قال الله سبحنه الكبر ردائى والعظمة ازارى فمن نازعنى فيهما كببته فى نار جهنم على منخريه قال الله عز وجل اليس فى جهنم مثوى للمتكبرين وقيل ان الحرص الشديد ربما كان سبب الحرمان والحاسد عدو لنعم الله وليس للحاسد الا ماحسد وقال الله جل ذكره ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فاحذر يا اخى من هذه الخصال والاخلاق والاعمال فانها من اخلاق الشياطين وجنود ابليس اجمعين الذين يبغض بعضهم بعضاً ويعادى بعضهم بعضاً كما ذكر الله تعالى بقوله كلما دخلت امة لعنت اختها وقالوا الامر حبا بهم انهم صالوا النار وآيات كثيرة فى القران فى ذم هؤلاء وسؤ الثناء عليهم فقد تبين بما ذكرنا ان الكبر والحرص والحسد اصول وامهات لسائر الخصال المذمومة والاخلاق الردية المنشئة منها الشرور والمعاصى كلها فاحذر يا اخى منها فان قيل ما الحكمة والفائدة فى كون هذه الخصال الثلاث موجودة فى الخليقة مركوزة فى الجبلة فنقول اما التكبر فهو من كبر النفس وعلو همتها وعلو الهمة جعل فى جبلة النفس لطلب الرياسة والرياسة من اجل السياسة وذلك ان الناس محتاجون فى تصاريف امورهم الى رئيس يسوسهم على شرائط معلومة كما ذكر ذلك فى كتب السياسات بشرح طويل وقد ذكرنا طرفا منها فى رسالة سياسة النبوة والملك فاذا لم يكن الرئيس عالى الهمة كبير النفس لم يصلح للرياسة وكبر النفس يليق بالرؤساء ويصلح للملوك وسياسة الجماعات فاما الرعية والاعوان والاتباع والخدم والعبيد فلا يصلح لهم كبر النفس ولا يليق بهم واقول بالجملة ان كبر النفس فى كل وقت وفى كل شئ ليس بامر محمود ولكن اذا استعمل كما ينبغى فى الوقت الذى ينبغى بمقدار ماينبغى من اجل ماينبغى سمى ذلك محمودا فيكون عامل ذلك طلق النفس ذا مروة عالى الهمة عفيفا كريما جميلا دينا ويكون صاحبه محمودا معظما مبجلا مهيبا واما التكبر عن قبول الحق وترك الاقرار بالواجب والفسق عن امر الرئيس وترك الانقياد والاذعان للطاعة المفروضة فهو المذموم

وهو الشر والمعصية والمنكر واقول بالجملة ينبغي لك يا اخي ان تعلم وتتقن باتك كما تريد وتحب وتشتهي من عبدك ان ينقاد لامرك وكذلك خادمك واجيرك وتابعك وزوجك وولدك ولايتكبرون عليك ولايخرجون من امرك ولايجاوزون نهيك فهكذا ينبغي ويجب ان تكون لرئيسك ومن هو فوقك في الامر والنهي حتى تكون عادلا منصفاً محقاً ممدوحاً مثابا مجازا ملتذا فرحاناً مسروراً منعماً مكرماً فقد تبين بما ذكرنا ما الحكمة والفائدة في وجود الكبر في طباع النفس المركوزة في جبلتها ومتى يكون صاحبها مذموماً معاقبا ومتى يكون صاحبها محموداً مثاباً واما كون الحرص في طلب المرغوب فيه الموجود في الخليقة المركوزة في الجبلة فهو من اجل ان الانسان لما خلق محتاجاً الى مواد لبقاء هيكله ودوام شخصه مدة ما وابقاء صورته في نسله زمانا ما جعل في طبعه وجبلته الرغبة فيها والحرص في طلبها والجمع لها والادخار والحفظ لوقت الحاجة اليها اذ ليس كان في كل وقت وفي كل مكان موجود مايريده ويحتاج اليه فاذا رغب الانسان فيما يحتاج اليه وطلب ماينبغي له وجمع مقدار الحاجة وحفظه الى وقت الحاجة ثم استعمل ماينبغي كما ينبغي وانفق بقدر الحاجة فهو يكون محموداً عادلا منصفا محقا مصيباً ماجورا ملتذا مثابا منعماً فرحا مسروراً مكرما فقد بينا ما الحكمة والفائدة في كون الرغبة والحرص في الجبلة المركوزة فاما طلب مالا يحتاج اليه كان مذموماً او جمع اكثر مما يحتاج اليه كان متعوبا او جمع ولم ينفق ولم يستعمل في وقت الحاجة اليه كان مقتراً محروماً فان انفق واستعمل الحرص فيما لا ينبغي كان مسرفا مخطياً جائرا معاقبا معذبا وروى عن رسول الله صلى الله عليه واله انه قال من طلب الدنيا تعففا عن المسألة وتوسعاً على عياله وتعطفا على جاره لقى الله يوم القيمة ووجهه كالقمر ليلة البدر ومن طلب الدنيا مكاثرا مفاخرا مرائيا جعل الله فقره بين عينيه ولم يبال الله به باي واد هلك فاما كون الحسد المركوز في الجبلة الموجود في الخلقة فهو من اجل التنافس في الرغائب من نعم الله على خلقه كثيرة لايحصى عددها الا هو ولم يمكن ان يجمع عددها كلها على شخص واحد ففرقت في الاشخاص بالقسط كما شاء ربهم عز وجل وضعها وفضل بعضهم على بعض كما اقتضت حكمته فلم يخل احد من الخلق من نعم الله وآلائه ولا استوفاها احد من خلقه فمن رأى على احد من الخلق نعمة ليست عليه بعينها فلينظر هل عليه نعمة

بعينها على ذلك الشخص فيقابل هذه بتلك ويشكر الله ويسأله ان يديمها عليه ومن رأى على اخيه نعمة ليس عليه مثلها فيسال الله تع من فضله ولا يتمنى زوال تلك من اخيه فان ذلك هو الحسد بعينه وهو المذموم الذى يكون الحاسد به معذبة نفسه مولما قلبه عدو النعم الله على خلقه ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله واياذابروح منه بانك ان انعمت النظر بعقلك وجودت الفكر برويتك وتاملت امور الدنيا واعتبرت تصاريف احوال الناس تبينت وعرفت ان كثرة الشرور التى تجرى بين الناس انما سببها شدة الرغبة فى الدنيا والحرص على طلب شهواتها ولذاتها ورياستها وتمنى الخلود فيها واذا تاملت واعتبرت وجدت اس كل خير واصل كل فضيلة الزهد فى الدنيا وقلة الرغبة فى شهواتها ونعيمها ولذاتها والرغبة فى الاخرة وكثرة ذكر المعاد فى آناء الليل والنهار والاستعداد للرحلة اليها ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايدك الله واياناروح منه بان الخلق كلهم عبيد الله واهل طاعته طوعاً وكرهاً ولكن منهم خاص وعام ومابينهما طبقات متفاوتة الدرجات فاول الخواص هم العقلاء الذين توجه نحوهم الخطاب بالامر والنهى والوعد والوعيد والمدح والذم والترغيب والترهيب ثم ان الله تعالى بواجب حكمته رفع قدر المؤمنين على سائر العقلاء وهم المقرون والقابلون اوامره ونواهيه المنقادون لطاعته فيما رسم لهم فى احكام النواميس وموجبات العقول التاركون لما نهوا عنه سراً وعلانية ثم ان الله سبحنه رفع من المؤمنين المقرين المخلصين العلماء الذين اجتهدوا فى تعليم اوامر الناموس ونواهيه واحكامه وحدوده وشرائطه بواجبها كما ذكر الله تع بقوله يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ثم ان الله جل اسمه رفع من جملة العلماء طائفة وهم التائبون العابدون الصالحون الورعون المتقون المحسنون بما استحقوا باجتهادهم من القيام بواجبات احكام الناموس درجات كما ذكر الله عزوجل بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجد اوقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه الاية وقال تع تتجافى جنوبهم عن المضاجع الاية وآيات كثيرة فى القرآن فى ذكر هؤلاء ومدحهم وحسن الثناء عليهم ثم ان الله جل ثناؤه رفع من هؤلاء طائفة فى الدرجات وهم الزاهدون فى الدنيا العارفون عيوبها الراغبون فى الاخرة المتحققون بها الراسخون فى علمها وهم اولياء الله المخلصون وعباده

المؤمنون وصفوته من خلقه اجمعين الذين سماهم الله تعالى اولى الالباب واولى الابصار واولى النهى واخلصهم بخالصة ذكرى الدار التى هى الحيوان واليهم اشار بقوله سبحنه وانهم عند نالمن المصطفين الاخيار وقوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وآيات كثيرة فى القرآن فى ذكرهم ومدحهم وحسن الثناء عليهم ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ايد ك الله واياناروح منه بان للمؤمنين فضائل كثيرة من محاسن الاخلاق ومكارم الافعال وفضائل الاعمال وجميل الفعال لايمكن ان تجمع كلها فى شخص واحد بل فى عدة اشخاص فقل ومكثر ولكن ليس بعد العلم والايمان خصلة للمؤمنين ولاخلق من اخلاق الكرام اشرف ولااجل ولاافضل من الزهد فى الدنيا والرغبة فى الاخرة وذلك ان الزهد فى الدنيا انما هو ترك فضول متاع الدنياوترك طلب شهواتها والرضابالقليل والقناعة باليسير من الذى لابد منه وهذه خصلة تتبعهاخصال كثيرة من محاسن الاخلاق وفضائل الاعمال وجميل الافعال وضد الزهد هوالرغبة فى الدنيا والحرص فى طلب شهواتها وهى خصلة تتبعها اخلاق ردية وافعال قبيحة واعمال سيئة كماتقدم ذكره وذلك ان من خصال الزهاد وشعارهم قلة الاكل وترك الشهوات وفى قلة الاكل وترك الشهوات خصال محمودة كثيرة ومناقب حسنة جميلة فمنها ماروى عن النبى صلعم انه قال اجيعوا انفسكم تفرح بكم سكان السماء ومنها ان الانسان يكون اصح جسماًواجود حفظاوازكى فهماواجلى قلباواقل نوما واصدق رويا واخف نفساًواحد بصراوالطف فكراواصفى سمعاًواصح حساًواثبت رايا واقبل للعلم واسرع حركة واسلم طبيعة واقل مؤنة واوسع مواساة واكرم خلقا واثبت صحبة واحلى فى القلوب وقلة الاكل اذا ساعدته القناعة كان مزرعة الفكر وينبوع الحكمة وحياة الفطنة ومصباح القلب وطبيب البدن قاتل الشهوات هادم الوسواس منزل الالهام عصمة من شر النفس وامانا من شدة الحساب الشكرله تابع وكفر النعمة عنه زائل ❊ فصل ❊ فى آفات الشبع وكثرة الاكل ويروى عن عائشة انها قالت اول بلاء حدث فى هذه الامة بعد ذهاب نبيها صلعم الشبع وكثرته وذلك ان القوم اذا شبعت بطونهم سمنت ابدانهم وقست قلوبهم وجمحت نفوسهم واشتدت شهواتهم ومن آفات الشبع وكثرة الاكل عفونة القلب ومرض الاجساد وذهاب البهاء ونسيان الرب وعما القلوب

وهوان الفروج وسلاح الشياطين وجراحة الدين وذهاب اليقين ونسيان العلم ونقصان العقل وعداوة الحكمة وذهاب السخاء وزيادة البخل ومزرعة ابليس وترك الادب وركوب المعاصي واحتقار الفقراء وثقل النفس وبدؤ الشهوات وزيادة الجهل وكثرة فضول القول ويزيد في حب الدنيا وينقص الخوف ويكثر الضحك ويحبب العيش وينسى ذكر الموت ويهدم العبادة ويقل الاخلاص ويذهب بالحياء ويهيج عادة السؤ ويطيل النوم ويكثر الغفلة ويسبب تفريق الاصحاب ويحرم الاعمال ويكدر الصفو ويذهب الحلاوة من القلوب ويحبب الشيطان ويبغض الرحمن ويكثر الغم يوم الحساب ويقرب من النيران ويبعد من الجنان لانه سبب المعاصي ويحرك الكبر ويثبت الحسد ويقل الشكر ويذهب الصبر فهذه خمسون خصلة تهيج من الشبع وكثرة الاكل ويقال ان المعدة قدر الطعام ونارها حرارة الكبد فاذا لم ينطبخ كان سبب الامراض المختلفة فحسب ابن آدم اكلات تعمر بطنه فان غلبت الادمي نفسه فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس ومن خصال الزهاد وشعارهم العفة والتصون فهذه خصلة يتبعها اخلاق جميلة وخصال محمودة وفضائل كثيرة فمنها الكف والورع والحفظ والوقار والتقى والامانة والمروة والكرم واللين والسكون والمراقبة والتوقي والصحة والسلامة وحسن الثناء عليهم والتزكية لهم والغبطة والسرور ومحبة القلوب ومودة السادة وسكون الناس اليهم والثقة بهم والاجلال لهم والاكرام ومن خصال الزهاد ايضاً وشعارهم السخاء والكرم والجود والبذل والمواساة والاحسان والايثار والافضال والرأفة والرحمة والتودد والبر والمعروف والصدقة والهدية ومن خصالهم ايضاً وشعارهم الحلم والاناة والتثبت والرزانة والتؤدة والرفق والمداراة والسكينة والوقار والحياء والصفح والعفو والتغافل والشفقة والرحمة والعدل والنصفة والمحبة والقبول والاجابة والتواضع والاحتمال ومن خصالهم ايضا الرضى والقناعة والتجمل والكفاف واليأس وترك الطمع والراحة من العناء والتسليم للقضأ والصبر في الشدائد والبلوى وحسن العزاء ومن خصالهم وشعارهم التوكل على الله والثقة به والطمانينة اليه والاخلاص له في العمل والدعاء والصدق بالقول والتصديق في الضمير والنصح للاخوان والوفاء بالعهد والحزم والعزم في عمل الخير والاحسان والبر والمعروف

أو المسارعة فى الخيرات رغبا ورهبا وهم من خشية ربهم مشفقون فهؤلاء هم اولياء الله وخالص عباده من المؤمنين الذين يحبون الله كما ذكر بقوله والذين آمنوا اشد حبا لله وهم الذين يتمنون لقاءه لما يرجون من التحية قال الله تع تحيتهم يوم يلقونه سلام فهل لك يا اخى ايدك الله واياتا بروح منه بان ترغب فى صحبتهم وتقصد مناهجهم وتقفو اثرهم وتتخلق باخلاقهم وتسير بسيرتهم لعلك تفوز بمفازتهم لايمسهم السؤ ولاهم يحزنون (واعلم) يا اخى بان الطريق الى هذه الخصال التى وصفناها وان تبتدئ اولا بسنة الناموس فتعمل بوصايا صاحبه كما هى فى كتب النواميس الالهية يعرفها اكثر علماء اهل الشريعة قد استغنينا عن ذكرها والذى نوصيك به نحن ان تنزع عن نفسك القشور التى تعلقت عليها من صحبة الجسد وتخلع الامور واللباس التى احاطت بها من الامور الطبيعية والصفات الجسمانية وتجلو عنها الصدى الذى تركب عليها من اخلاط البدن من سؤ الاخلاق وتراكم الجهالات وفساد الارآء وتنحى عنها هذه الاشيآء ليصفو لك اللب والمخ وهو جوهر نفسك النيرة الشفافة الروحانية النورانية التى هى كلمة من كلمات الله وروح منه نفخها فى الجسد واحيا بها وهى التى مدحها الله تع بقوله ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء الاية وقال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه يعنى به روح المؤمن اذا فارق الجسد صعد بها الى سعة السماوات وفسحة الافلاك فيكون سائحا هناك حيث شاء ذهب وجاء كما روى عن النبى صلع انه قال ارواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح بالنهار فى الجنة على رؤس اشجارها وانهارها وثمارها وتاوى بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش فهذه حال ارواح المؤمنين الصالحين بعد الموت واما حال ارواح الكافرين والفاسقين والفاجرين والمنافقين فلا يصعد بها الى هناك بل تحجب دون السماء وتهيم فى هاوية البرزخ الى يوم يبعثون واليهم اشار بقوله لاتفتح لهم ابواب السماء ولايدخلون الجنة الى قوله وكذلك نجزى الظالمين لانه لايليق بها ذلك المكان الشريف والمحل الاعلى كما لايليق بالاوساخ من الناس والاقذار منهم مجالس الملوك والسادة والكرام فان اردت يا اخى ان تعرج بروحك الى هناك بعد فراق الجسد فاجتهد قبل ذلك واغسلها من درن الاخلاق الردية ووسخ الارآء الفاسدة واخرجها من ظلمات الجهالات المتراكمة وجنبها

الاعمال السيئة والبسها لباس التقوى وزمها عن الانهماك فى الشهوات الجرمانية والغرور باللذات الجسمانية فاما الارآ الفاسدة فقد بيناها فى رسالة لنا واما كيفية الخروج من الجهالات المتراكمة فقد بيناذلك فى احدى وخمسين رسالة عملناها فى فنون العلوم وغرائب الحكم وطرائف الاداب واما تهذيب الاخلاق فقد وصفنا بعضها فى هذه الرسالة وبعضها فى رسالة عشرة اخوان الصفاء والاصدقاء الكرام فاقرأهما واعمل بماذكرنا فيهما وعلمهما اخوانك واصدقائك فانك بذلك تفوز وتنال الزلفى عند ربك ابد الابدين ودهر الداهرين مع النبيين والصديقين والشهدآء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ❊ فصل ❊ فى بيان علامات اولياء الله عزوجل وعباده الصالحين (واعلم) يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان لاولياء الله صفات وعلامات يعرفون بها ويمتازون عمن سواهم وهكذا ايضا لاعداء الله علامات وصفات يعرفون بها ويمتازون عمن غيرهم نحتاج ان نذكر طرفا منها ليعلم كل عاقل فهم مميز مستبصر اذا اراد ان يعرف من اى الفريقين هو لم يخف عليه ذلك (واعلم) ياأخى بان العاقل الفهم المستبصر هو الذى يعرف الفرق بين الاشياء المتشابهة ويميز بين الامور المتجانسة ويفضل بعضها على بعض بعلامات وصفات مختصة بواحد واحد منها فنقول الان ان من احدى علامات اولياء الله الصالحين المختصين به ماذكره الله تعالى بقوله لابليس اللعين ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وحكى ايضاً قول ابليس مجاوبا له فبعزتك لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين وآيات كثيرة فى القرآن فى ذكر اولياء الله وصفاتهم وعلاماتهم وهى مثل قوله تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون الى آخر الاية وايات كثيرة عدة فى القران فى ذكر اولياء الله تعالى ومدحهم وصفاتهم وعلاماتهم وحسن الثنآء عليهم ومن علاماتهم وصفاتهم ايضاً حفظ الجوارح من كل ما لايحل فى الشريعة ولايجوز فى السنة ولايحسن فى المروة ومن علاماتهم وصفاتهم حفظ اللسان عن الكذب والغيبة والبهتان والزور والنميمة والفحش والسفاهة والطعن واللغو والوقيعة فى احد من الخليقة عدوا كان او صديقا مخالفا كان او مؤالفا ومن علاماتهم ايضا وصفاتهم وهى العمدة والاصل فى جميع الخيرات والخصال المحمودة فسلامة الصدر من الغل والغش والدغل والحسد والبغض والكبر والحرص والطمع والمكر

والنفاق

والنفاق والرياء وما اشبهها من الخصال المذمومة ومماهى مملوة منها قلوب ابناء الدنيا الراغبين فيها المكالبين عليها الطالبين لها ومن علاماتهم ايضاً وصفاتهم المختصة بهم الرحمة والتحنن ورقة القلب على كل ذى روح يحس بالالام ومن خصالهم ايضاً النصيحة والشفقة والرفق والمداراة والتلطف والتودد لكل من يصحبهم ويعاشرهم ومن احدى علامات اولياء الله وعباده المخلصين ومن اخص صفاتهم التى يمتازون بها عن غيرهم هى معرفتهم بحقيقة الملائكة وكيفية الهامهم وقد ذكرنا طرفا من هذا العلم فى رسالة الايمان وماهيته وخصال المؤمنين ومن دقيق معرفتهم ولطيف علومهم معرفة حقيقة الشياطين وجنود ابليس اللعين وكيف وسواسهم ولممهم ومسهم كما ذكر الله سبحانه بقوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون ومن علاماتهم وصفاتهم ودقيق علومهم ولطيف اسرارهم معرفة البعث والقيامة والنشر والحشر والحساب والميزان والصراط والجواز وذلك ان اكثر علماء اهل الشرائع النبوية وفقهائها المتعبدين فيها متحيرون فى معنى الابليسية وحقيقة ابليس المخاطب لرب العالمين بقوله انظرنى الى يوم يبعثون واكثر العلماء شاكون فى وجود هذا القائل لاغوينهم اجمعين واكثر المتفلسفة منكرون قصته مع آدم وعداوته وخطابه لرب العالمين ومواجهته له بخشونة الخطاب بما ذكر الله سبحنه فى القرآن فى نحو من خمسين آية مثل قوله ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين وآيات كثيرة فى امثال هذه الحكايات موجودة فى التورات والانجيل وصحف الانبياء عليهم السلام كثيرة وقد بينا نحن معانيها فى رسالة البعث والقيامة ولكن نريد ان نذكر فى هذا الفصل منها طرفاً فى كيفية عداوة اولياء الله تع مع ابليس وكيفية محاربتهم مع الشياطين ومخالفتهم ومجاهدتهم معهم طول اعمارهم ليلا ونهارا اوسرا وجهرا وانه لايخفى عليهم مكائدهم ولا يذهب عنهم غرورهم وامانيهم ❊ فصل ❊ فيما حكاه ولى من اولياء الله من كيفية معرفة مكائد الشيطان ومحاربته معهم ومخالفته جنود ابليس اجمعين قال العالم المستبصر لاخ له من ابناء جنسه فيما جرى بينهما من المذاكرة فى امر الشياطين وعداوتهم كيف عرفت الشياطين ووساوسهم قال انى لما

نشاءت وتربيت وشددت من الاداب طرفا واخذت من العلم نصيبا وعقلت من امر المعاش قسطا وعرفت امر المنافع والمضار تبينت مايجب على من احكام الناموس من الاوامر والنواهي والسنن والفرائض والاحكام والحدود والوعد والوعيد والذم والمدح على الاعمال والافعال وعلى تركها ثم قمت بواجبها جهدى وطاقتى بحسب ما وفقت وقضى على ويسر لى ثم تفكرت فى قول الله تع ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقوله ان الشيطان كان للانسان عدوا مبينا وآيات كثيرة فى القرآن فى هذا المعنى وتفكرت فى قول النبى صلى الله عليه وعلى آله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر يعنى مجاهدة النفس وتصديقه قول الله تع ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه وفكرت فى قوله عليه السلام لكل انسان شيطانان يعتريانه وقوله ان شيطانى اعاننى الله عليه فاسلم وقوله ان الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم وتصديق ذلك قول الله تعالى من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس الى آخر السورة وقوله تع انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وآيات كثيرة فى القرآن فى هذا المعنى واحاديث مروية ايضاً فى هذا المعنى كثيرة فلما سمعت ماذكر الله تع وتفكرت فيماروى عن النبى صلع فى هذا المعنى نظرت عند ذلك بعقلى ففكرت بقلبى وتاملت برويتى فلم اراحدا فى ظاهر الامر يضادنى فى هذا المعنى ولا يخالفنى ولا يعادينى من ابناء جنسى وذلك لانى وجدت الخطاب متوجها عليهم كلهم مثل ماهو متوجه على ووجدت حكمهم فى ذلك حكمى سواء لافرق بينى وبينهم فى هذا الامر فعلمت ان هذا هو امر عموم يشتمل جميع بنى آدم كلهم ثم تاملت وبحثت ودققت النظر فوجدت حقيقة معنى الشياطين وكثرة جنود ابليس اللعين اجمعين ومخالفتهم بنى آدم وعداوتهم لهم ووساوسهم اياهم هى امور باطنة واسرار خفية مركوزة فى الجبلة مطبوعة فى الخليقة وهى الاخلاق الردية والطباع المذمومة المنشئة منذ الصبى مع الانسان بالجهالات المتراكمة واعتقادات آراء فاسدة من غير معرفة ولا بصيرة ومايتبعها من الاعمال السيئة والافعال القبيحة المكتسبة بالعادات الجارية الخارجة من الاعتدال بالزيادة والنقصان المنسوبة الى النفس الشهوانية والنفس الغضبية ثم تاملت ونظرت فوجدت الخطاب فى الامر والنهى والوعد والوعيد والمدح والذم متوجها كله الى النفس الناطقة

الفاضلة المميزة المستبصرة ووجدتها هي بما توصف من الاخلاق الجميلة والمعارف الحقيقية والارأ الصحيحة والاعمال الزكية ملكامن الملائكة بالاضافة الى النفس الشهوانية والغضبية جميعاًووجدت هاتين النفسين اعني الشهوانية والغضبية بماتوصفان من الجهالات المتراكمة والاخلاق المذمومة والطباع المركوزة والافعال التي لهابلا فكرولاروية كانهما شيطانان بالاضافة الى النفس الناطقة ثم تاملت وبحثت ودققت النظرفوجدت جميع الاعمال الزكية والافعال الحسنة التي هي منسوبة الى النفس الناطقة انماهي لها بحسب آرائها الصحيحة واعتقاداتها الجميلة ثم وجدت تلك الاراء والاعتقادات انماهي لهابحسب اخلاقها المحمودة المكتسبة بالاجتهاد والروية والعادات الجارية العادلة اوماكانت مركوزة في الجبلة فتبينت عند ذلك وعرفت بهذا الاعتبار بان اصل جميع الخيرات وصلاح امور الانسان كلهاهي الاخلاق المحمودة المكتسبة بالعادات الجارية وعرفت ايضاً ان اصل جميع الشرور وفساد امور الانسان كلهاهي الاخلاق المذمومة المكتسبة بالعادات الجارية منذ الصبامن غير بصيرة اوماكانت مركوزة في الجبلة فلماتبين لي ماقلت وعرفت حقيقة ماوصفت تاملت قول النبي صلى الله عليه وعلى اله اجمعين رجعنامن جهاد الاصغرالى الجهاد الاكبر وقول الله تع ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا يعني خالفوهم وحاربوهم كماتحاربون اعداءكم من الكفار والمشركين فتبين لي بقول النبي صلع بان العدو جنسان والعداوة نوعان والجهاد جهاد ان احدهماظاهرجلي وهوعداوة الكفار والمخالفين في الشريعة وحربهم وجهادهم والاخرباطن خفي وهوعداوة الشياطين المخالفين في الجبلة المتضادين في الطبيعة وتبين لي بان حربهم وعداواتهم وخلافهم هي الحقيقة وعداوة الكفار وحربهم هي العرضية وذلك ان عداوة الكفار هي من اجل اسباب دنياوية وعداوة الشياطين من اجل اسباب دينية وان غلبتهم وظفرهم يعرض منهاشقاوة الدنيا ويفوت العزو السلطان والتمتع باللذات الدنياوية ونعيمها وطيب عيشها ثم تزول يوما ماعداوة الشياطين وغلبتهم وظفرهم فيعرض منهاشقاوة الاخرة وعذابها ويفوت عزهاوسلطانهاونعيمهاولذاتهاوسرورها وفرحهاوروحها وريحانهاودوامها فبحسب التفاوت مابين هذين الامرين قال النبي صلى الله

عليه وآله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وما ذكر الله سبحنه فى القران فى عدة سور فى آيات كثيرة من التحذير من مكر الشياطين والغرور بخطراتهم والامر بمخالفتهم وعداوتهم والجهاد لهم اذ كان الخطب فيهم اجل والخطر اعظم بحسب التفاوت مابين السعادتين فى الدنيا والاخرة والشقاوة فيهما فلما تبين لى ما ذكرت وعرفت حقيقة ما وصفت تبين لى اعدائى وشياطينى ومخالفى ومن يريدان يغوينى عن رشدى ويضلنى عن هداى والذى دعانى اليه ربى والهى واوصانى به ومانصحنى نبيى عليه السلام ببيانه لى وعلمت انى ان لم اقبل وصية ربى ونصيحة نبيى وانى متى توانيت وتركت الاجتهاد فى مخالفة اعدائى وعداوتهم ومحاربتهم غلبونى وظفروا بى واسرونى وملكونى واستخدمونى فى اهوائهم ومراداتهم المشاكلة لافعالهم السيئة وصارت تلك الاشياء عادة لى وجبلة فى وطبيعة ثانية فتصير نفسى الناطقة التى هى جوهرة شريفة شيطانة مثلهم فاكون قد هلكت وبقيت فى عالم الكون والفساد مع الشياطين معذباً كما قال الله سبحنه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها الاية وكقوله تعالى لابثين فيها احقابا وقوله الى يوم يبعثون ثم تفكرت وعرفت وتبين لى اذا قبلت وصية ربى ونصيحة نبيى واقتديت بهما واستعنت بربى وشمرت واجتهدت وخالفت هوانفسى الشهوانية وعاديت نفسى الغضبية وحاربت اعدائى المخالفين لنفسى الناطقة واملت ان انى اظفر بهم واغلبهم بقوة ربى واملكهم باذنه واستعبدهم بحوله وقوته واكون ملكا عليهم وسلطانا ويصيرون عبيد الى وخدما وخولا فاصرفهم تحت امر نفسى الناطقة ونهيها وتكون هى عند ذلك ملكا من الملائكة باظهار افعالها الحسنة واعمالها الزكية واخلاقها الجميلة وآرائها الصحيحة ومعارفها الحقيقية وتكون هاتان النفسان الباقيتان اعنى الشهوانية والغضبية عبدين مقهورين لها وتحت امرها ونهيها ويكون جميع اخلاقهما وسجاياهما كالجنود والاعوان والخدم والعبيد للنفس الناطقة مسوسين بسياسة عادله جارية على السداد كما رسم فى الشريعة الوضية او فى الموجبات علوم العقلية فاكون عند ذلك قد فعلت ما وصانى به ربى بقولى وفعلى بقوله وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه الاية وقال لنبيه عليه السلام قل هذه سبيلى ادعو الى الله الاية فلما تبين لى ما ذكرت وعرفت حقيقة ما وصفت نظرت عند

ذلك فى احوالى وتفكرت فى تصاريف اموری فوجدت بنية هيكلى مركبا من اخلاط ممتزجة متضادة القوى مركوزة فيها شهوات مختلفة فتاملتها فاذاهى كانها نيران كامنة فى احجار كبريتية ووجدت وقودها هى المشتهيات من ملاذ الدنيا ونعيمها ووجدت اشتعال تلك النيران عند الوقود كانها حريق لايطفى ولهب لايخمد او كامواج بحر متلاطمة او رياح عاصفة تدمر كل شئ او كعساكر اعداء حملت فى غارة وذلك انى وجدت حرارة شهوات الماكولات والمشروبات فى نفسى عند هيجان نار الجوع والظمأ كانها لهب النيران التى لاتطفى ووجدت نفسى الشهوانية عند الاكل والشرب من الشره كانها كلاب وقعت على جيف تنهش ووجدت حرارة الحرص فى نفسى عند هيجان نار الطمع كانها حريق تلهب الدنيا كلها ووجدت نفسى عند ذلك كانها وعاء لايمتلى من جميع مافى الدنيا من المتاع ووجدت حرارة الغضب فى نفسى الحيوانية عند هيجان نار الحركة كانها حريق ترمى بشرر كالقصر ورائتها عند هيجان حرارة نار الافتخار والمباهات كانها خير خليقة الله واشرفهم ورائتها عند هيجان نار حرارة شهوة الرياسة وتملكها لها كان الناس كلهم عبيد لها وخول ورائتها عند هيجان حرارة نار شهوة الكرامة وطلبها له كانه دين لازم حال ورائيتها عند هيجان نار طلب خدمة خولها كانها ترى ذلك الطاعة لها حتما فريضة لها كالطاعة لله كالحتم والفريضة ورائيتها عند قضاء ما يجب عليها من حق من حقوق غيرها متوانية فى تاديته كانها ناقلة اجبال وانها عليها جبال ثقيلة ورائت حركتها عند اللهو واللعب كانها مجنونة والهة سكرانة ورائيتها عند محبة المدح والثناء عليها كانها اعقل الناس وافضلهم واجلهم ورأيتها عند هيجان نار الحسد كانها عدو يريد خراب الدنيا وزوال النعم عن اهلها وحلول النقم بهم وعلى هذا المثال وجدت ورائت سائر اخلاقها الردية وخصالها المذمومة واعمالها السئية وافعالها القبيحة وآراءها الفاسدة فعلمت عند ذلك بان هذه كلها نيران لاتخمد وحريق لايطفاء واعداء لايتصالحون وحرب لايهدأ وقتال لايسكن وداء لايبرى ومرض لايشفى وعناء طويل وشغل لايفرغ منه الى الموت فشمرت عند ذلك بالعزم الصحيح والنية الصادقة وشددت وسطى بازار الحزم واخذت سلاح الاجتهاد وارتديت برداء الورع ولبست قميص الحياء وتسربلت سربال الجد ووضعت على راسى تاج الزهد فى الدنيا واثبت

قدمى على التقوى واسندت ظهرى الى الله بالتوكل عليه وجعلت شعارى الخوف منه والرجاء وزممت قوى نفسى بالنهى وفتحت عينى بالنظر الى اشارة المعلم وجعلت دليلى حسن الظن بربى وسلكت منهاج السنة وقصدت الصراط المستقيم للقاء ربى وناديته نداء الغريق ودعوته دعوة المضطر واقررت بالعجز والتقصير وطرحت نفسى بين يديه بلاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم وتضرعت اليه مثل الصبى الى والده الشفيق الرفيق فلما رآنى ربى على تلك الحال سمع نداءى واجاب دعاءى ورحم ضعفى واعطانى سؤلى وامدنى بجنوده ودلنى على مكائد اعدائى فغزوتهم مع ملائكته واظفرنى بهم واعاننى عليهم وحرسنى من غرورهم واحرزنى من خطواتهم وسلمت من خطر كيدهم وفزت بالغنيمة سالما غانما ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا وجند الله كانوا هم الغالبين وحزب الشيطان كانوا هم الخاسرين وكل هذا من فضل ربى ليبلونى اشكرام اكفر ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان ربى غنى كريم ❊ فصل ❊ فى حكاية اخرى عن ولى من اولياء الله تعالى لما تفكر فى معنى التكليف والبلوى ولم يتجه له وجه الحكمة فيهما فقال فى مناجاته ونادى ربه فقال رب خلقتنى ولم تستامرنى وتوفيتنى ولم تستشرنى وامرتنى ونهيتنى ولم تخبرنى وسلطت على هوى مؤذيا وشيطانا مغويا وركبت فى نفسى شهوات مركوزة وجعلت فى عينى دنيا مزينة وخوفتنى وزجرتنى بوعيد وتهديد وقلت لى فاستقم كما امرت ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيلى واحذر الشيطان لايغوينك والدنيا لاتغرنك وتجنب شهواتك لاترديك وامانيك وآمالك ان تلهيك واوصيك بابناء جنسك فدارهم ومعيشة الدنيا فاطلبها من وجه الحلال واما الاخرة فلا تنسها ولاتعرض عنها فتخسر الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين فقد حصلت يارب بين امور متضادة وقوى متجاذبة واحوال متغالبة فلا ادرى كيف اعمل ولاى شيئ اصنع وقد تحيرت فى امورى وضلت عنى حيلتى فادركنى يارب وخذ بيدى ودلنى على سبيل نجاتى والا هلكت فاوحى الله سبحانه اليه والقى فى سره والهم وقال له ياعبدى ما امرتك لشيئ تعاوننى فيه ولا نهيتك عن شيئ كان يضرنى ان فعلته بل انما امرتك لتعلم بان لك ربا والها هو خالقك ومصورك ورازقك ومنشيك وحافظك وهاديك وناصرك ومعينك ولتعلم بانك

محتاج فى جميع ما امرتك به الى معاونتى وتوفيقى وهدايتى وتيسيرى وعنايتى ولتعلم ايضاً بانك محتاج فى جميع مانهيتك عنه الى عصمتى وحفظى ورعايتى وانك محتاج فى جميع متصرفاتك واحوالك فى جميع اوقاتك من امر دنياك وآخرتك ليلا ونهاراً الى تائيدى لك وانه لايخفى على من امرك صغيرة ولا كبيرة سراً وعلانية وتبين لك وتعرف انك محتاج ومفتقر الى وانك لابدلك منى فعند ذلك لا تعرض عنى ولاتنسانى بل تكون فى دائم الاوقات فى ذكرى وفى جميع احوالك تدعونى وفى جميع حوائجك تسالنى وفى جميع متصرفاتك تخاطبنى وفى جميع خلواتك تناجينى وتشاهدنى وتراقبنى وتكون منقطعا الى عن جميع خلقى ومتصلا بى دونهم وتعلم انى معك حيث ماتكون اراك ولاترانى فاذا عرفت هذه كلها وتيقنت وبان لك حقيقة ماقلت وصحة ماوصفت تركت كل شيئ ورائك واقبلت على وحدك فعند ذلك اقربك منى واوصلك الى وارفعك عندى وتكون من اوليائى واصفيائى واهل جنتى فى جوارى مع ملائكتى مكرماً مفضلا فرحاناً مسروراً منعماً ملتذاً آمنا مبقا ابدا دائما سرمدا فلا تظن بى ياعبدى الظن السؤ ولاتتوهم على غير الحق واذكر سالف انعامى عليك وقديم احسانى اليك وجميل آلائى لديك اذ خلقتك ولم تكن شيئا مذكوراً خلقا سوياً وجعلت لك سمعاً لطيفاً وبصرا حادا وحواساً دراكة وقلباً ذكياً وفهماً ثاقبا وذهنا صافيا وفكرا لطيفاً ولسانا فصيحاً وعقلا رصيناً وبنية تامة وجنانا ثابتاً وصورة حسنة واعضاء صحيحة وادوات كاملة وجوارح طائعة ثم الهمتك الكلام والمقال وعرفتك المنافع والمضار وكيفية التصرف فى الاحوال والصنائع والاعمال وكشفت الحجب عن بصرك وفتحت عينيك لتنظر الى ملكوتى وترى عجائب فعلى وتقديرى مجارى الليل والنهار والافلاك الدوارة والكواكب السيارة وعلمتك حساب الاوقات والازمان والشهور والاعوام وسخرت لك مافى البر والبحر من المعادن والنبات والحيوان تتصرف فيها تصرف الملاك وتتحكم عليها تحكم الارباب فلما رأيتك متعديا وجائرا ظالما طاغيا باغيا متجاوز الحدود والمقدار عرفتك الحدود والاحكام والقياس والمقدار والعدل والانصاف والحق والصواب والخير والمعروف والسيرة العادلة ليدوم لك الفضل والنعم وينصرف عنك العذاب والنقم وعرضتك لما هو خير وافضل واجل واشرف واعزو

اكرم والذ وانعم ثم انت تظن بى الظنون السؤ وتتوهم غير الحق ياعبدى اذا تعذر عليك فعل شئ مما امرتك به فقل لاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم كما قال حملة العرش لما ثقل عليهم حمله واذا اصابك مصيبة فقل انا لله وانا اليه راجعون كما يقول صفوتى واهل ولايتى واذا زلت بك القدمان فى معصيتى فقل كما قال صفيى آدم وزوجته ربنا ظلمنا انفسنا الى آخر الاية واذا اشكل عليك امر واهمك راى واردت رشدا وقولا صوابا فقل كما قال خليلى ابراهيم الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين الى آخر الايات الى قوله الا من اتى الله بقلب سليم واذا اصابتك مصيبة او غم او حزن فقل كما قال يعقوب اسرائيل انما اشكو بثى وحزنى الى الله واعلم من الله مالا تعلمون وقال يابنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الاية واذا جرت منك خطئة فقل كما قال موسى نجى هذا من عمل الشيطان الاية واذا صرفت عنك معصية فقل كما قال يوسف الصديق وما ابرئ نفسى الاية واذا ابتليت بفتنة فافعل كما فعل داؤد خليفتى فاستغفر ربه وخر راكعاً واناب واذا رائت العصاة من خلقى والخاطئين من عبادى ولا تدرى ما حكمتى فيهم فقل كما قال المسيح روحى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم واذا استغفرتنى وطلبت عفوى فقل كما قال محمد نبيى صلى الله عليه واله وانصاره ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا الى آخر السورة واذا خفت من عواقب الامور ولا تدرى بماذا يختم لك فقل كما قال اصفيائى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ﴿ فصل واعلم ﴾ يا اخى ايدك الله وايانا بروح منه بان الله ع ج لم يذكر ذنوب انبيائه وخطاياهم فى القرآن شنعة عليهم ولا تقبيحاً لاثارهم ولا لسؤ الثناء عليهم ولكن ليكون للباقين قدوة بهم فى التوبة والندامة والرجوع من الذنوب والاستغفار لله ع ج والانابة اليه كما امر الله بقوله توبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون وقال الله تع ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين يعنى الذين لم يذنبوا وقال لنبيه محمد صلعم قل ياعبادى الذين اسرفوا الاية وآيات كثيرة فى القران فى هذا المعنى ويروى عن رسول الله صلعم انه قال لولا ان بنى آدم اذا اذنبوا تابوا واستغفروا فيغفر الله لهم خلق الله خلقا يذنبون فيتوبون ويستغفرون فيغفر لهم وانما ذكرنا هذه

الحكايات لكيما تتفكر فيها وتعتبر وما ذكر الله سبحنه من اخبار رسوله وقصص اوليائه فلاتيئس من روح الله ولاتقنط من رحمته اذاسمعت قول الذين لايعلمون وذلك ان قوماً من اهل الحشوية والجدل يتعصبون فى الورع من غير حقيقة ولامعرفة باحكام الدين فيكفرون المومنين بالذنوب ويفسقونهم ويحكمون لهم بالخلود فى النار بغير علم ولابيان بل بقياسات لفقوها لهم وسولوها بعقولهم الناقصة وحكموا بها بزعمهم فلاجرم انهم انقطعوا عن الله وائسوا من روحه وقنطوا من رحمته (فصل واعلم) ياأخى ايدك الله وايانا بروح منه بان لكل طائفة من المومنين وجماعة من المتدينين صناعة ينفردون بها من غيرهم اوحرفة يمتازون بها عمن سواهم وان من صنعة اولياء الله وعباده الصالحين الدعاء الى الله بالتزهيد فى الدنيا والترغيب فى الاخرة على بصيرة ومعرفة ويقين وحقيقة كما ذكر الله تعالى وخبر عنهم واحدا واحدا من ذلك حكاية عن رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه قوله اتقتلون رجلا ان يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم الى قوله فوقه الله سيآت مامكروا وحاق بآل فرعون سؤ العذاب ومن ذلك قوله ياليت قومى يعلمون الاية وقوله حكاية عن نفر من الجن قولهم ياقومنا اجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم الى آخر الاية ومن ذلك قوله انهم فتية آمنوا بربهم الاية ومن ذلك قوله حكاية عن احد الاخوين فى الدنيا اكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سويك رجلا الى قوله فلن تستطيع له طلبا وقوله حكاية عن اخ مؤمن فى الاخرة قوله لاهل الجنة انى كان لى قرين يقول أئنك لمن المصدقين الى آخر الاية ومن ذلك قوله حكاية عن لقمان يابنى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة او فى السماء او فى الارض ياءت بها الله الاية ومن ذلك قوله حكاية عن السحرة قولهم لفرعون انما تقضى هذه الحيوة الدنيا الى اخر الايات ومن ذلك قوله حكاية عن العلماء المستبصرين فى امر الاخرة اذ قالو القومهم المريدين الحياة الدنيا اذ قالوا ياليت لنا مثل ما اوتى قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن الى آخر الاية ومن ذلك قول اصحاب طالوت وقال الذين لايعلمون لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فيئة قليلة غلبت فيئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ومن ذلك قول اتباع المسيح ع م اذ قال المسيح من انصارى الى الله

قال الحواريون نحن انصار الله وقول اتباعه ايضاً لما سمعوا القرآن وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق الاية ومن ذلك قول المؤمنين العارفين المستبصرين ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وآيات كثيرة فى القران فى صفات المؤمنين وعلامات اولياء الله وكلام عباد الله الصالحين فهذه الكلمات والاقاويل وامثالها من كلام اولياء الله وعباده الصالحين المستبصرين تدل على انهم يعرفون حقيقة المعاد وحقيقة امر الاخرة وهؤلاء العلماء باسرار النبوات والمتخرجون بالرياضات الفلسفية وهم ورثة الانبياء وصناعتهم الدعاء الى الله والى الدار الاخرة التى هى دار الحيوان لو كانوا يعلمون يعنى ابناء الدنيا ومن صناعتهم ايضاً التزهيد فى الدنيا والترغيب فى الاخرة بضروب الامثال والوصف البليغ والمواعظ الحسنة والحكمة البالغة والتذكار والبشارة والانذار بمعرفة واستبصار ويقين ودراية بلا شك ولا ريبة وقال الله تعالى فى مدحهم ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين ومن علامات اولياء الله ايضاً وصفات عباده الصالحين انهم لا يذكرون فى مجالسهم وخلواتهم احدا الا الله ولا يتفكرون الا فى مصنوعاته ولا ينظرون الا الى فنون احسانه وعظيم انعامه وجميل آلائه ولا يعملون الا لله ولا يخدمون الا اياه ولا يرغبون الا اليه ولا يرجون الا منه ولا يسالون الا هو ولا يخافون الا منه وهم من خشيته مشفقون كل ذلك بصحة آرايهم وتحقق اعتقادهم فى ربهم وشدة استبصارهم انه لا يقدر على ذلك بالحقيقة الى الله تع وهذا الاعتقاد الحق والراى الصحيح الجميل ينتج لهم من صحة معرفتهم بربهم وتيقن علمهم به وذلك انهم يرونه روية الحق فى جميع متصرفاتهم ويشاهدونه فى كل حالاتهم لا يسمعون الا منه ولا ينظرون الا اليه ولا يرون غيره على الحقيقة فمن اجل ذلك انقطعوا اليه عن الخلق واشتغلوا بالخالق عن المخلوقات وبالرب عن المربوب وبالصانع عن المصنوع وبالمسبب عن السبب وتساوت عندهم الاماكن والازمان وتمحقت الاغيار عند رويتهم حقيقته فتركوا الشك واخذوا باليقين وباعوا الدنيا بالدين وربحوا السلامة من التعب والعناء وعاشوا فى الدنيا آمنين ورحلوا عنها سالمين ووصلوا الى الاخرة غانمين لانهم كانوا فى الدنيا محسنين وما على المحسنين من سبيل وقد ذكر الله تعالى نعت هولاء القوم فى القرآن فى آيات كثيرة واثنى عليهم

ومدحهم ووردت عن النبي ع م اخبار كثيرة في نعتهم وصفتهم ومدحهم وحسن الثناء عليهم ومن ذلك ماروى عنه صلع انه قال لايزال في هذه الامة اربعون رجلا من الصالحين على ملة ابراهيم الخليل ع م فقيل يارسول الله خبرنا عن ملة ابراهيم عند ربه فقال انه كان حنيفاً مسلما سليم القلب وذلك انه لما هم به قومه يقذفونه في النار بكت الملائكة في السماء رحمة له فاوحى الله سبحنه الى جبرئيل ان الحقه واعنه ان استعان بك فجاءه جبرئيل ع م وهو في المنجنيق ليرمى به في النار فقال له يا ابراهيم هل لك من حاجة فلشدة تعلق قلبه بربه وتوكله عليه وثقته بوعده ويقينه بتخليصه اياه واستغناؤه عمن سواه قال اما اليك فلا فعند ذلك قال الله تعالى يانار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم ويقال ان من هولاء الاربعين رجلا اربعة منهم الابدال وانما سموا الابدال لانهم بدلوا خلقاً بعد خلق وصفوا تصفية وذلك ان هولاء الاربعين منتقون من جملة اربعمائة من الزاهدين العارفين المحقين وهولاء الاربعمائة منتقون من اربعة آلاف من المؤمنين التائبين المخلصين وكلما مضى شخص من الاربعة قام في رتبته شخص من الاربعين واذا مضى شخص من الاربعين قام في رتبته شخص من الاربعمائة واذا مضى شخص من الاربعمائة ارتقى الى منزلته شخص من الاربعة الالاف فبلغ مرتبته وقام مقامه وكلما مضى شخص من الاربعة الالاف ارتقى مكانه بدلا منه واحد من المؤمنين التائبين المخلصين فبلغ درجته وقام مقامه واليهم اشار امير المؤمنين على ع م بقوله لكميل ابن زياد اولئك الاقلون عددا الاعظمون عند الله قدرا هجم بهم العلم على حقيقة الامر فباشروا روح حقيقة اليقين الى اخر كلامه وفيهم يقول صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالملاء الاعلى واليهم اشار موسى ع م بقوله في مناجاته يارب اني اجد في التورية نعت رجال كاد وايكونون انبياء من قوة التمييز والمعرفة والصلاح من هم يارب اجعلهم من امتي فاوحى الله تع اليه وقال الله له تلك امة احمد واليهم اشار بقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ❊ واعلم ❊ ياأخي بان هؤلاء القوم الذين تقدم ذكرهم ورثة انبياء الله وخلفاء رسله في الارض وان الذي ورثوه منهم انما هو العلم والايمان والتعبد وقبول التائيد والالهام والزهادة في الدنيا وترك طلبها والرغبة في الاخرة والاشتياق اليها وذلك انهم مشبهون بالملائكة في افعالهم

واخلاقهم وسيرتهم من تركهم الشهوات الجسمانية واعراضهم عن اللذات الحسية المركوزة فى الطبيعة بالامتناع عنها بعد المقدرة عليها مع شدة مجاذبة الطبيعة لهم اليها وهم يتركونها باجتهاد منهم وعناية شديدة بعد الفكر والروية ويختارون الشدة على الرخاء والتعب على الراحة ومخالفة الهوى وحمل ثقل التعبد على النفس وكل ذلك لمرضات الله والاقتداء بانبيائه ورسله فى سنة الدين فلاجرم انهم ملائكة بالقوة فاذا فارقت نفوسهم اجسادهم كانت ملائكة بالفعل فهذا الذى كان الغرض من رباط النفس بالجسد ان تصير النفس الناطقة ملكا من الملائكة بالفعل بعد ماكانت بالقوة ❊ واعلم ❊ ياأخى بانه لولم يكن فى النفس الناطقة ان تصير ملكا بالفعل لما جاءت الوصية من الله تع لها بامرها بالتشبه بالملائكة فى افعالها واخلاقها وسيرتها ولا كانت موعودة بملاقاتها ومخاطبتها مثل قوله جل ثناؤه تتنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا ولاتحزنوا وابشروا بالجنة التى كنتم توعدون يعنى المؤمنين عند قبض ارواحهم مثل قوله تع الذين تتوفيهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ومثل قوله تع والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وآيات كثيرة فى القرآن فى هذا المعنى يطول تعدادها ❊ واعلم ❊ يا اخى ان هؤلاء الذين ذكرناهم من الصالحين هم الذين سماهم الله تع اولى الباب واولى النهى واولى الابصار وهم اولياء الله واحباءه واليهم اشار بقوله تعالى لابليس ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وهم المفلحون وهم الفائزون واليهم اشار رسول الله صلع فى وصيته لابى هريرة بقوله عليك ياابا هريرة بطريق اقوام اذا فزع الناس لم يفزعوا واذا طلب الناس الامان من النار لم يخافوا قال من هم يارسول الله حدهم لى وصفهم حتى اعرفهم قال قوم من امتى فى آخر الزمان يحشرون يوم القيمة محشر الانبياء اذا نظر اليهم الخلائق ظنوا هم انبيأ مما يرون من حالهم حتى اعرفهم انا بسيماهم فاقول امتى امتى ليعرف الخلائق انهم ليسوا بانبياء ويمرون مثل البرق والريح يغشى ابصار الجميع من نورهم قلت يارسول الله مرلى بمثل عملهم لعلى الحق بهم قال ياابا هريرة ان القوم ركبوا طريقاً صعباً لحقوا بدرجة الانبياء آثروا الجوع بعد ما اشبعهم الله والعطش بعد ما ارواهم الله والعرى بعد ماكساهم الله تركوا ذلك رجاء ماعند الله تركوا الحلال مخافة حسابه

صحبوا الدنيا بابدانهم من غير ان تعلق بشئ منها قلوبهم تعجب الانبياء والملائكة من طاعتهم لربهم فطوبى لهم ودت ان الله جمع بيني وبينهم ثم بكا رسول الله صلعم شوقا الى رويتهم ثم قال اذا اراد الله سبحانه باهل الارض عذاباً فنظر اليهم ان كان واحد منهم صرف العذاب عنهم فعليك يا اباهريرة بطريقتهم فمن خالف طريقتهم وقع فى شدة الحساب وقال رسول الله صلعم طوبى لاخوانى قيل يارسول الله اولسنا اخوانك قال انتم اصحابى واولئك اخوانى قال منهم اخوانك يارسول الله صلعم قال قوم يكونون فى آخر الزمان يؤمنون بى ولم يرونى يصدقوننى ويتبعوننى هم اخوانى وانتم اصحابى طوبى لهم واليهم اشار بقوله فى وصية لاسامة ابن زيد عليك بطريق الجنة واياك ان تختلج بدونها قال يارسول الله ما ايسر مايقطع به تلك الطريق قال الظمأ فى الهواجر وكسر النفوس عن لذة الدنيا ياسامة عليك بالصوم فانه يقرب الى الله انه ليس شيئ احب الى الله من ريح فم الصائم وترك الطعام والشراب لله تعالى فانك ان استطعت ان ياتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فافعل فانك تدرك بذلك اشرف المنازل فى الاخرة وتحل مع النبيين عم وتفرح الانبياء والملائكة بقدوم روحك عليهم ويصلى عليك اهل الجنان اياك يا اسامة ودعاء كل كبد جائع قد اذابوا اللحوم واحرقوا الجلود فى الرياح والسمائم واظماءوا الاكباد حتى غشيت ابصارهم فان الله سبحنه اذا نظر اليهم سر بهم وباهى كرام الملائكة بهم بهم يصرف الله الزلازل والفتن من حيث كانوا ثم بكا رسول الله شوقاً الى رؤيتهم حتى اشتد بكاءه وعلى نحيبه وهاب الناس ان يتكلموا حتى ظنوا انه امر حدث من السماء ثم قال ويح لهذه الامة مايلقى منهم من اطاع الله ومنهم من طرد وشرد كيف يقتلونهم ويكذبونهم من اجل انهم اطاعوا الله فقال عمر ابن الخطاب يارسول الله والناس يومئذ على الاسلام قال نعم قال فيم يقتلون من اطاع الله قال ياعمر ترك القوم الطريق وركبوا فره الدواب ولبسوا الحرير والديباج واللين من الثياب واكلوا الطيبات وشربوا بارد الشراب وجلسوا على ارائكهم متكئين وخدمهم ابناء فارس والروم يتزيا الرجل منهم بزى المراءة لزوجها ويتبرج النساء بزى الملوك الجبابرة ويتزيون بزى كسرى بن هرمز والملوك الجبابرة ويسمنون ابدانهم ويتباهون بالكساء واللباس فاذا نظروا اولياء الله عليهم العباء منحنية اصلا بهم

قد ذبحوا انفسهم من شدة العطش وان تكلم منهم متكلم كذب وابعد وطرد وقيل قرين الشيطان وراس ضلالة يحرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق فاولوا كتاب الله بغير تاويله واستذلوا اولياء الله واخافوا هم يا اسامة ان اقرب الناس الى الله يوم القيمة من طال حزنه وجوعه وعطشه فى الدنيا هم الاخيار الابرار الذين ان شهدوا لم يعرفوا وان غابوا لم يفتقدوا يعرفهم اهل السماء ويخفون على اهل الارض تشتاق اليهم البقاع وتحف بهم الملائكة ينعم الناس بالدنيا وتنعموا بالجوع والعطش لبس الناس لين الثياب ولبسوا الخشن افترش الناس الوطاء وافترشوا هم الجباه والركب ضحك الناس وبكوا هم يا اسامة الالهم الشرف الاعلا يوم القيمة وددت انى رايتهم وبقاع الارض لهم رحيمة والجبار عنهم راض والراغب الى الله من رغب فيما رغبوا والخاسر من خالفهم تبكى الارض اذا فقدتهم ويسخط الجبار على بلد ليس فيه منهم احد يا اسامة اذا رائت احدهم فى قرية فاعلم انه امان لاهلها لا يعذب الله قوما فيهم منهم احدا تخذهم يا اسامة لنفسك اصحابا عساك تنجو معهم واياك ان تسلك غير طريقهم فتزل قدمك فتهوى فى النار يا اسامة ترك القوم الحلال من الطعام والشراب طلب الفضل فى الاخرة ولم يتكالبوا على الدنيا تكالب الكلاب على الجيف اكلوا العلق ولبسوا الخلق تراهم شعثا غبرا اذا رأهم الناس ظنوا ان بهم داء ومابهم من داء وظنوا انهم خولطوا ولا خولطوا ولكن خالط القوم امر عظيم ظن الناس ان قد ذهب عقولهم وماذهبت ولكن نظروا بقلوبهم الى امر الهى فهم فى الدنيا عند اهلها يمشون بلا عقول يا اسامة عقلوا حين ذهبت عقول الناس طوبى لهم وحسن مآب الالهم الشرف الاعظم ويحكى عن بعضهم انه كان يسمع فى خلواته وهو يقول يارب ويحى كيف اغفل ولست بمغفول عنى ام كيف يهنئنى العيش واليوم الثقيل امامى ام كيف لا يطول حزنى ولا ادرى مايكون من ذنبى ام كيف اؤخر عملى ولا ادرى متى ياتى اجلى ام كيف اسكن الى الدنيا وليست بدارى ام كيف اجمعها وفى غيرها مقامى وماواى ام كيف يعظم رغبتى فيها والقليل منها يكفينى ام كيف آمن فيها وانا لا يدوم فيها حالى ام كيف يشتد حرصى عليها ولا ينفعنى منها ما اخلفه لغيرى ام كيف اؤثرها وقد طردت من آثرها قبلى ام كيف لا اباد ربعملى من قبل ان تبصرم منها مدتى ام كيف لا اعمل فى فكاك نفسى قبل ان يغلق رهنى ام كيف يشتد عجبى

سبها وهى مفارقة لى ومنقطعة عنى وسئل رسول الله صلع عن قوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى قال كان فيها مكتوب عجبت لمن ايقن بالنار كيف يضحك وعجبت لمن ايقن بالحساب كيف يعمل السيات وعجبت لمن ايقن بالموت كيف يفرح وعجبت لمن ايقن بالقدر كيف ينصب بدنه وعجبت لمن يرى الدنيا وتقلبها باهلها كيف يطمئن اليها وعجبت لمن ايقن بالجنة كيف لايعمل الحسنات لااله الاالله محمد رسول الله ويروى عن ابى ذر رحمة الله عليه انه قال قلت لرسول الله اوصنى قال عليك بتقوى الله فانه راس امرك فقلت زدنى يارسول الله قال عليك بذكر الله فانه راس كل خير وقراءة القرآن فانه نورلك فى السمأ وذكرلك فى الارض قلت زدنى قال عليك بالجهاد فانه رهبانية هذه الامة قلت زدنى قال انظر الى من دونك ولاتنظر الى من هو فوقك قلت زدنى قال اقل الكلام الا من ذكر الله فانك بذلك تغلب الشيطان قلت زدنى قال احب المساكين وجالسهم قلت زدنى قال كن فى الدنيا كانك غريب وعد نفسك فى الموتى قلت زدنى قال قل الحق ولوكان مرا قلت زدنى قال لاياخذك فى الله لومة لائم قلت زدنى قال ارض من الدنيا بكسرة تقيم بها جسدك وخرقة توارى بها عورتك وظل تسكن فيه قلت زدنى قال اكظم الغيظ واحسن الى من اساء اليك قلت زدنى قال واياك وحب الدنيا فانه راس الخطايا ان الدنيا تهلك صاحبها وصاحب الدنيا لايهلكها قلت زدنى قال انصح للناس كما تنصح لنفسك ولاتعب عليهم بما فيك مثله يا اباذر انه لاعقل كالتدبير ولا ورع كالكف ولا حسب كحسن الخلق وقال رسول الله من اشتاق الى الجنة سارع الى الخيرات ومن اشفق من النار سلا عن الشهوات ومن زهد فى الدنيا هانت عليه المصيبات ويقال ان الزهد فى الدنيا مفتاح كل خير والرغبة فيها مفتاح كل شر وخطيئة وقيل فى الحكمة الدنيا قنطرة فاعبروها الى الاخرة ولاتعمروها انكم خلقتم للاخرة لاللدنيا وانما الدنيا دار العمل والاخرة دار الجزاء وهى دار القرار ودار المقام ودار النعيم ودار الخلود ❊ فصل ❊ فى حسن التكليف (واعلم) يا اخى ايدك الله واياانا بروح منه بان الله تعالى كلم موسى ابن عمران وناجاه باثنى عشر الف كلمة يقول له فى عقب كل كلمة ياموسى ادن منى واعرف قدرى فانا الله ياموسى اتدرى لم كلمتك من بين خلقى واصطفيتك لرسالتى من بين بنى اسرائيل

قال موسى من على يارب قال لانى اطلعت على اسرار عبادى فلم ار قلبا اصفى لمودتى من قلبك قال موسى ع م لم خلقتنى يارب بعدان لم اكن شيئا قال اردت بك خيرا قال رب من على قال اسكنك جنتى وادخلك دار كرامتى مع ملائكتى فتخلد هناك منعماً وملتذا مسروراً قال فما الذى ينبغى لى ان اعمل قال لايزال لسانك رطبا من ذكرى وقلبك وجلا من خشيتى وبدنك مشغولا بخدمتى ولاتامن مكرى الى ان ترى رجلك فى الجنة قال يارب لم ابتليتنى بفرعون قال انما اصطنعتك لنفسى على ان اخاطب بلسانك بنى اسرائيل فاسمعهم كلامى واعلمهم شريعة التورية وسنة الدين وادلهم على الاخرة ومن اتبعك منهم ومن غيرهم كائنا من كان ياموسى بلغ بنى اسرائيل انى لما خلقت السموات والارض جعلت لهما اهلا وسكانا فاهل سماواتى هم ملائكتى وخالص عبادى الذين لايعصوننى ويفعلون مايومرون ياموسى قل لبنى اسرائيل وبلغهم عنى انه من قبل وصيتى ووفا بعهدى ولم يعصنى رقيته الى رتبة ملائكتى وادخلته جنتى وجازيته باحسن الذى كانوا يعملون ياموسى قل لبنى اسرائيل وابلغهم عنى انى لما خلقت الجن والانس والحيوانات اجمع الهمتهم مصالح الحياة الدنيا وعرفتهم كيفية التصرف فيها لطلب منافعها والهرب من المضار منها كل ذلك بما جعلت لهم من السمع والبصر والفواد والتمييز والشعور اجمع وهكذا الهمت انبيائى ورسلى والخواص من عبادى وعرفتهم امر المبدأ والمعاد والنشأة الاخرة وبينت لهم الطريق وكيفية الوصول اليها ياموسى قل لبنى اسرائيل يقبلون من انبياءى وصيتى ويعملون بها واضمن لهم عنى انى اكفيهم كل ما يحتاجون اليه من مصالح الدنيا والاخرة جميعا ومن وفى بعهدى وفيت بعهده كائنا من كان من بنى آدم والحقتهم بانبيائى وملئكتى فى الاخرة دار القرار قال موسى يارب لو خلقتنا فى الجنة وكيفيتنا محن الدنيا ومصائبها وبلايها اليس كان خيرا لنا قال ياموسى قد فعلت بابيكم آدم ماذكرت ولكن لم يعرف حقى وقدر نعمتى ولم يحفظ وصيتى ولم يوف بعهدى بل عصانى فاخرجته منها فلما تاب واناب وعدته ان ارده اليها وآليت على نفسى ان لايدخلها احد من ذريته الامن قبل وصيتى واوفى بعهدى ولاينال عهدى الظالمين ولايدخل جنتى المتكبرون لانى جعلتها للذين لايريدون علواً فى الارض ولافساداً والعاقبة للمتقين ياموسى ادع لعبادى وذكرهم آلائى فانهم لايذكرون منى الا كل خير سالفا وخالفا

عاجلا وآجلا ياموسى ويل لمن يفوته جنتي وياحسرة عليه وندامة حين لا ينفعانه ياموسى خلقت الجنة يوم خلقت السموات وزينتها بالوان المحاسن وجعلت نعيم اهلها وسرورها روحاً وريحانا فلو نظر اهل الدنيا اليها نظرة من بعيد لما تهنوا بالحياة في الدنيا بعدها ياموسى فهي مدخرة لاوليائي والصالحين من عبادي تحيتهم يوم يلقونه سلام وطوبى لهم وحسن مآب قال موسى يارب قد شوقتني اليها فارني يارب لانظر اليها قال ياموسى لا يهنئك العيش في الدنيا بعد النظر اليها لانك من ابناء الدنيا الى وقت معلوم فاذا فارق الروح الجسد رايتها ووصلت اليها ودخلتها وتكون فيها ماداءمت السموات والارض فلا تعجل ياموسى واعمل كما امرت وبشر بني اسرائيل بالذي بشرتك به وادعهم اليها ورغبهم فيها وزهدهم في الدنيا (فصل) واعلم يا اخي بان الرغبة في الدنيا مع طلب الاخرة لا يجتمعان فمن زهد في الاخرة رغب في الدنيا ومن رغب في الاخرة زهد في الدنيا وقال المسيح عم في بعض مواعظه لبني اسرائيل اعلموا ان مثل دنياكم مع الاخرة كمثل مشرقكم ومغربكم كلما اقبلتم الى المغرب ازددتم من المشرق بعدا وكلما اقبلتم الى المشرق ازددتم من المغرب بعدا وقيل في بعض كتب بني اسرائيل رغبناكم في الاخرة فلم ترغبوا وزهدناكم في الدنيا فلم تزهدوا وخوفناكم من النار فلم تخافوا وشوقناكم الى الجنة فلم تشتاقوا ونوحنا كم فلم تبكوا ابشر القائلين بان لله سيفاً لا ينام وهو نار جهنم ويقول الله تعالى يابن آدم خيري اليك نازل وشرك الى صاعد اتحبب اليك بالغناء وانت تتبغض الى بالمعاصي لا يزال ياتيني كل يوم ملك كريم بقبيح افعالك يابن آدم اماترا قبني اماتعلم انك بعيني يابن آدم اذكرني عند خلواتك وعند حضور الشهوات الحرام واسالني ان انزعها عن قلبك واصمك عن معصيتي وابغضها اليك وايسر لك طاعتي واحببها اليك وازينها في عينيك يابن آدم انما امرتك ونهيتك لتستعين بي وتعتصم بحبلي لئلا تستغني وتتولى عني فاعرض عنك وانا الغني عنك وانت الفقير الى انما خلقتك في الدنيا وسخرتها لك لتستعد للقائي وتتزود منها للقدوم علي لئلا تعرض عني وتخلد الى الارض ❁ واعلم ❁ بان الدار الاخرة خير لك من الدنيا ولا تختر غير ما اخترت لك ولا تكره لقائي فانه من كره لقائي كرهت لقاءه ومن احب لقائي احببت لقاءه (فصل) تامل يا اخي ايدك الله واياناً بروح منه ماترى من الامور الدنيا وية

واعتبرها تشاهد فيها من تصاريفها باهلها حالا بعد حال وتفكر بها فيما ذكرنا فى هذه الرسالة من هذه الحكايات عن انبياء الله واوليائه وعباده الصالحين وما وصفنا من اخلاقهم الحسنة وسيرتهم العادلة وافعالهم الجميلة فاجتهد ان تقتدى بهم وتسلك طريقهم واستعن بالله واسأله التوفيق وانظر ان استوى لك ان تكون فى اعلى المراتب فلا ترض لنفسك بادونها واحذر مخالفتهم وترك الاقتداء بهم فانهم ائمة الهدى ومصابيح الدجى والدعاة والهداة الى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة وهم حجج الله على خلقه وصفوته من عباده فالمفلح من اتبعهم والخاسر من خالف طريقهم هم صفوة الله وخيرته من خلقه ❊ واعلم ❊ يا اخى بانه ليس بين الله ع ج وبين احد من خلقه من قرابة وان اكرم عباده عنده اتقاهم واحبهم اليه اطوعهم له واكثرهم له ذكرا واكيسهم فى الامور واشدهم اجتهادا واعقدهم عنه واشدهم استعدادا للرحلة من الدنيا الى الاخرة واكثرهم زادا للمعاد ❊ واعلم ❊ ان اخفهم مؤنة فى الدنيا وارواحهم قلبا من زهد فيها فبادر يا اخى وتزود من الدنيا لطريق الاخرة فان خير الزاد التقوى فسارع الى الخيرات ونافس فى الدرجات قبل فناء العمر ونفاد الاجل وقرب الفوت ❊ واعلم ❊ يا اخى بان خير مناقب الانسان العقل وافضل خصاله العلم ولكل شيئ خاصية وخاصية العقل صحة التمييز ومعرفة الحقائق والسيرة العادلة وحسن الاختيار فانظر الان ان كنت عاقلا واختر من الامور افضلها ومن الاخلاق اجملها ومن الاعمال خيرها ومن المراتب اشرفها ومن المنافع اعمها وادومها (واعلم) يا اخى بان الاخرة افضل من الدنيا واهلها افضل من اهل الدنيا واخلاقهم اكرم من اخلاقهم وسيرتهم اعدل من سيرتهم ومراتبهم اشرف ونعيمهم ادوم وسرورهم ابقى ولذاتهم اخلص فانظر الان على مايقع اختيارك وكيف يكون ولايهما تعمل ولا يكون ايثارك ان كنت عاقلا الا الاخرة فقد تبين لك الرشد من الغى وعرفت الضلالة من الهدى وميزت الصواب من الخطاء وعلمت الحق من الباطل وانزاحت العلة فقد اعذر من انذر ليهلك من من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وما على الرسل الا البلاغ المبين فانظر الان يا اخى ان كان لم يتبين لك بعد ما قد شرحناه من هذه الاوصاف ولم ينبهك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ماخولناك به ولم يشفك ماذكرناه ولم ينفعك ماوصفناه فابيت الا التعمد والغمرة

فى طغيان ابناء الدنيا المغرورين بها الغافلين عن الاخرة الجاهلين بان تقول لا بد لى من الاقتداء بهم ومداخلتهم فيما هم فيه من الغرور ومزاحمتهم على ما هم مزدحمون عليه ورضيت لنفسك بالتشبه بهم فى سؤ اخلاقهم وتراكم جهالاتهم وفساد آرائهم وسؤ اعمالهم وقبح افعالهم وسيرتهم الجائرة وامورهم المشتتة واحوالهم المتغائرة وتصاريفهم المختلفة واسبابهم المتضادة من عداوة بعضهم بعضاً وحسد بعضهم بعضاً وبغى بعضهم على بعض وتكبرهم وتكاثرهم وتفاخرهم فيما هم فيه من امور هذه الدنيا الدنية والاغترار بها وما يتكلفونه بينهم من زخرف القول غروراً ويتسلقون به من الكلام خداعاً وقلوبهم مملوة غشاً وغلا وحسداً وكبراً وحرصاً وطمعاً وبغضا وعداوة ومكرا وحيلا مثل قوم دينهم التعصب واعتقادهم النفاق واعمالهم الرياء واختيارهم شهوات الدنيا يتمنون الخلود فيها مع علمهم بانه لاسبيل اليه يجمعون مالا ياكلون وينبون مالا يسكنون ويؤملون مالا يدركون ويكسبون من الحرام وينفقون فى المعاصى ويمنعون من المعروف ويركبون كل منكر سكارى متردون فى طغيانهم يعمهون لا يسمعون النداء ولا يبصرون الهدى ولا ينجع فيهم الوعظ ولا الذكر ولا الامر ولا النهى ولا الوعد ولا الوعيد ولا الترغيب ولا الترهيب ولا الزجر ولا التهديد بل تراهم فى غيهم يترددون وفى طغيانهم يعمهون مولون مدبرون عن الاخرة معرضون على الدنيا يتكالبون تكالب الكلاب على الجيفة منهمكين على الشهوات تاركين للصلوة لا يسمعون الموعظة ولا ينفعهم التذكرة فلا جرم انهم يمهلون قليلا ويمتعون يسيراً ثم تجيئهم سكرة الموت بالحق انشاؤا وان ابوا فيفارقون محبوباتهم على رغم منهم وتتركون ما جمعوا لغيرهم يمتع بمال احدهم حليل زوجته وامراة ابنه وبعل ابنته وصاحب ميراثه لهم المهنأة وعليه الوبال ثقيل ظهره باوزاره معذب النفس بما كسبت يداه ياحسرة عليهم قامت القيمة على اهلها وفقك الله ايها الاخ للسداد وهداك للرشاد وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد انه رؤف بالعباد تمت رسالة الاخلاق والحمد لله والصلوة على رسوله مستنبط ينابيع الحكمة بصفا جوهره والمقارع به انوف الجاحدين لاوله ومصدره والمفصح عن غرائبه وعلى اله وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

تمت تمام

الرسالة العاشرة فى ايساغوجى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياانا بروح منه انه لما كان الانسان افضل الموجودات التى تحت فلك القمر وكان من فضيلته العلوم والصنائع وكان النطق من افضل الصنائع البشرية اردنا ان نبين ماهية النطق وكميته وكيفيته اذ كان به ينفصل الانسان من سائر الحيوانات كما يقال فى حده انه حى ناطق مائت لان سائر الحيوانات كلها احياء مائتون غير ناطقين وايضاً فان النطق من سائر الصنائع البشرية الى الروحانية ماهو اقرب وذلك ان سائر الصنائع الموضوع فيها الاجسام الطبيعية ومصنوعاتها كلها جواهر جسمانية كما بينا فى رسالة الصنائع فاما النطق فان الموضوع فيه جواهر النفس الجزئية الحية وتاثيراته فيها روحانية مثل الوعد والوعيد والترغيب والترهيب والمديح والهجاء والدليل على ذلك مايتبين لنا من تاثيرات الكلام فى النفوس مثل مايرى من تاثيرات الاجسام بعضها فى بعض وذلك ان تاثيرات الاجسام بعضها فى بعض نوعان مفسد ومصلح فالمصلح مثل الطعام والشراب المصلحان لاجساد الحيوانات ومثل العقاقير والادوية المصلحة لاجساد المرضى والمفسد مثل النار المهلكة لاجساد الحيوانات واجساد النبات ومثل الضرب بالسيف والسكين وماشاكله من الاجسام المفسدة المهلكة لاجسام الحيوانات فهكذا حكم الكلام والاقاويل فى النفوس نوعان مصلح ومفسد فالمصلح كالمديح والثناء الجميل الباعثين للنفوس على مكارم الاخلاق ومثل المواعظ والمواعيد الزاجرين للنفوس عن الافعال القبيحة وعن مساوى الاخلاق والمفسد من الكلام للنفوس الشتيمة والتهديد والقبيح من الاقاويل الجالبة الى النفوس العداوة والبغضاء كما يقال رب كلمة جلبت فتنة وحروبا كما قيل فى المثل ان سبب العداوة بين الغربان والبوم كلمة تكلم بها الغراب يوم اجتماع الطير على تمليك تولية البوم ورب كلمة اطفئت نيران الحروب كما قيل فى قصيدة ❁ شعر ❁

لفظ يثبت فى النفوس مهابة ❁ يكفى كفاية قائد القواد
لايبلغ الانسان باستهلاكه ❁ مايبلغ الاقلام بالايعاد

ومن فضيلة النطق ايضاً انه كاد ان يكون مطابقاً للموجودات كلها كمطابقة العدد للمعدودات والدليل على ذلك كثرة اللغات واختلاف الاقاويل وفنون تصاريف الكلام ما لا يبلغ احد كنه معرفتها الا الله ع ج فنريد ان نذكر من ذلك طرفاً شبه المدخل ليقرب على المتعلمين وليسهل على الناظرين فى علم المنطق فهم معانيها ❊ فصل ❊ اعلم يا اخى ان المنطق مشتق من نطق ينطق نطقا والنطق فعل من افعال النفس الانسانية وهذا الفعل نوعان فكرى ولفظى فالنطق اللفظى هو امر جسمانى محسوس وقيل المنطق هى الالة العاصمة للذهن والنطق الفكرى امر روحانى معقول وذلك ان النطق اللفظى انما هو اصوات مسموعة لها هجاء وهى تظهر من اللسان الذى هو عضو من الجسد وتمر الى المسامع من الاذان التى هى اعضاء من اجساد اخر وان النظر فى هذا المنطق والبحث عنه والكلام على كيفية تصاريفه وما يدل عليه من المعانى يسمى علم المنطق اللغوى واما المنطق الفكرى الذى هو امر روحانى معقول وهو تصور النفس معانى الاشياء فى ذاتها ورؤيتها رسوم المحسوسات فى جوهرها وتمييزها لها فى فكرتها وبهذا النطق يحد الانسان فيقال انه حى ناطق مائت فنطق الانسان وحيوته من قبل النفس وموته من قبل الجسد لان اسم الانسان انما هو واقع على النفس والجسد جميعاً واعلم ان النظر فى هذا المنطق والبحث عنه ومعرفة كيفية ادراك النفس معانى الموجودات فى ذاتها بطريق الحواس وكيفية انقداح المعانى فى فكرها من جهة العقل الذى يسمى الوحى والالهام وعبارتها عنها بالفاظ باى لغة كانت يسمى علم المنطق الفلسفى ❊ فصل ❊ ولما كان النطق اللفظى امراً جسمانياً ظاهراً جلياً محسوساً وضع بين الناس لكيما يعبر به كل انسان عما فى نفسه من المعانى لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له احتجنا الى ان نذكر من هذا المنطق طرفاً شبه المدخل ليقرب على المتعلمين فهم علم المنطق الفلسفى ويسهل تاملها على الناظرين فنقول ايضاً انه لما كان النطق اللفظى هى الفاظ مؤلفة من الحروف المعجمة احتجنا الى ان نذكر الحروف اولا فنقول ان الحروف ثلثة انواع فكرية ولفظية وخطية فالفكرية هى صورة روحانية فى افكار النفوس مصورة فى جواهرها قبل اخراجها معاينها بالالفاظ والحروف اللفظية هى اصوات محمولة فى الهواء فمدركة بطريق الاذنين بالقوة السامعة كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس

والخطيـة هى نقوش خطت بالاقلام فى وجوه الالواح وبطون الطوامير مدركة بالقوة الباصرة بطريق العينين واعلم ان الحروف الخطية انما وضعت سمات لتـدل بها على الحروف اللفظية والحروف اللفظيـة وضعت سمات لتدل بها على الحروف الفكرية والحروف الفكرية هى الاصل ❊ شـعر ❊

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسـان على الفؤاد دليلا

وسـنبين ماهيتها فى فصل اخر واعلم ان الحروف اللفظية انما هى اصوات تحدث فى الحلقوم والحنك وبين اللسان والشفتين عند خروج النفس من بعد ترويحها الحرارة الغريزية التى هى فى القلب وهى ثمانية وعشرون حرفاً فى اللغة العربية واما فى سائر اللغات فربما تزيد وتنقص وقد بينا علة ذلك فى رسالة اختلاف اللغات واعلم ان الحروف اذا الفت صـارت الفاظا والالفاظ اذا ضمنت المعانى صارت اسماء والاسماء اذا ترادفت صارت كلاماً والكلمات اذا اتسـقت صارت اقاويل والاقاويل نوعان موزون ونثر فالموزون كالشعر والرجز والقوافى والسجع والنثر نوعان فنها فصاحة وبلاغة ومنها مخاطبات ومحاورات والخطاب نوعان فنها مايتكلم بـه جمهور النـاس فيما بينهم فى طلب حاجاتهم بلا احتجاج ولا خصومة ومنها مايتكلمون به فى دعاويهم وخصـوماتهم باحتجاج وبراهين والدعاوى والخصومات نوعان اما فى امور الدنيا واما فى امور الديانات والمذاهب والعلوم ولما كانت البراهين على صحة الدعاوى التى فى امور الدنيا لاتكون الا بالشهود والعقود والصكاك صارت البراهين ايضاً على صحة الدعاوى فى امور الديانات والمذاهب والعلوم لاتكون الا باسـتشهاد على ما فى الكتب الالهية والاخبار عن اصحاب الشرائع واجماع الخصوم او شـهادة العقول بالقـياس الصحيح الذى هو ميزان الحق ولما كان اختلاف النـاس بالحرز والتخمين فى مقادير الاشـياء الموزونة والمكيلة دعتهم الى وضع الموازين والمكائيل ليرفع الخلف بها عند الحرز وكذلك اختلاف العلماء فى الحكم بالحرز والتخمين على الامور الغائبة عن الحواس دعتهم الى وضع القياسات ليرفع الخلف بها عند النظر ولما كان فى صحة الوزن والكيل يحتاج الى شرائط من عيار السنجات وصحة المكيال والميزان وتقويم الكيل والوزن بها كذلك حكم القياسات التى يعرف بها الحق من الباطل والصواب من الخطاء والخير من الشر يحتاج الى شرائط ليصح بها الحكم وقد ذكر ذلك فى كتب

المنطق الفلسفى بشرح طويل ولكن نريد ان نذكر فى هذه الرسالة طرقا يقرب على المتعلمين فهمها ونرجع الان الى ذكر الالفاظ الدالة على المعانى التى فى افكار النفوس ﴿ فصل ﴾ فنقول اولا ما الاسم ومن المسمى وما التسمية وما المسمى وايضاً من الواصف وما الوصف وما الموصوف وما الصفة وايضاً من الناعت ومن المنعوت وما النعت تفسيرها الاسم كل لفظة دالة على معنى من المعانى بلا زمان والمسمى هو القائل والتسمية هى قول القائل والمسمى هو المعنى المشار اليه والواصف هو القائل والوصف هو قول القائل والموصوف هو الذات المشار اليه والصفة هى معنى متعلق بالموصوف والناعت هو القائل والنعت هو قول القائل والمنعوت هو الذات المشار اليه وليس له لفظة رابعة تدل على معنى متعلق بالمنعوت كما كانت الصفة متعلقة بالموصوف ﴿ فصل ﴾ واعلم ان الالفاظ التى تستعملها الفلاسفة فى اقاويلها واشاراتها الى المعانى التى فى افكار الناس ستة انواع ثلثة منها دالات على الاعيان التى هى موصوفات وثلثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات فالالفاظ الثلثة الدالة على الموصوفات قولهم الشخص والنوع والجنس والثلثة الدالة على الصفات هى قولهم الفصل والخاصة والعرض واما شرح معانيها فنقول الشخص هى كل لفظة يشار بها الى موجود مفرد من غيره من الموجودات مدرك باحد الحواس مثل قولك هذا الرجل وهذه الدابة وهذه الشجرة وذا الحائط وذاك الحمار وذاك الشجر وما شاكل هذه الالفاظ المشار بها الى شيئ واحد بعينه والنوع كل لفظة يشار بها الى كثرة تعمها صورة واحدة مثل قولك الانسان والفرس والجمل والغنم والبقر والسمك وبالجملة كل لفظة تعم عدة اشخاص متفقة الصور واما الجنس فهو كل لفظة يشار بها الى كثرة مختلفة الصور تعمها كلها صورة اخرى مثل قولك الحيوان والنبات والثمار والحب وما شاكلها من الالفاظ فان كل لفظة منها تعم جماعات مختلفة الصور وذلك ان قولك الحيون هى تعم الناس كلهم والسباع والطيور والسمك وحيوان الماء اجمع وهى كلها صور مختلفة يعمها الحيوان وهى صورة روحانية متممة للجسم ﴿ فصل ﴾ واما قولهم الفصل والخاصة والعرض فهى الفاظ دالة على الصفات التى يوصف بها الاجناس والانواع والاشخاص واعلم ان الصفات ثلثة فنها

صفات اذا بطلت بطل وجدان الموصوف معه فسمى فصولا ذاتية جوهرية مثل حرارة النار ورطوبة الماء ويبوسة الحجر وماشاكلها وذلك أن حررة النار اذا بطلت بطل وجدان النار وكذ لك حكم رطوبة الماء ويبوسة الحجر وكل صفة لموصوف هكذا حكمه سميت فصلا ذاتياً جوهرياً منها صفات اذا بطلت لم يبطل وجد ان الموصوف ولكنها بطية الزوال مثل سواد القير وبياض الثلج وحلاوة العسل ورائحة المسك والكافور وماشا كلها من الصفات البطية الزوال ولكن ليس من الضرورة انه اذا بطل سواد القير او بياض الثلج ان يبطل وجد ان اعيانها فمثل هذه الصفات تسمى خاصية ومنها صفات سريعة الزوال يسمى عرضاً مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل ومثل القيام والقعود والنوم واليقظة وماشاكل هذه من الصفات يسمى عرضاً لانها تعرض لشيئ وتزول عنه من غير زواله وسميت الصفات البطية الزوال خاصية لانها صفات تختص بنوع دون سائر الانواع وتسمى الصفات الذاتية الجوهرية فصولا لانها تفصل الجنس فتجعله انواعاً واعلم ان الصفات التى تسمى خاصية اربعة انواع فنها مايكون خاصية لنوع ويشاركه فيها نوع آخر مثل خاصية الانسان انه ذو رجلين من بين سائر الحيوانات ولكن يشاركه فيه الطير ومنها ماهى خاصية لنوع ولا يشاركه فيها غيره ولكن لايوجد فى جميع اشخاصه تلك الخاصية مثل الكتابة والتجارة واكثر الصنائع فانها خاصية لنوع الناس ولكن لايوجد فى كل انسان ومنها خاصية قد توجد لكل اشخاص النوع ولكن لايوجد فى كل وقت مثل المشيب فانه خاصية للانسان دون سائر الحيوانات ولكن لايوجد الافى آخر العمر ومنها خاصية لنوع دون غيره ويوجد فى كل اشخاصه وفى كل وقت وتسمى خاص الخاص مثل الضحك والبكاء فانها من خاصية الانسان دون سائر الحيوانات ولكل اشخاصه وفى كل وقت وذلك ان الضحك والبكاء يوجدان للانسان من وقت ولادته الى وقت موته وكذ لك الصهيل للفرس والنهيق للحمار والنباح للكلاب وبالجملة ما من نوع من انواع الحيوان الا وله خاصية تختص به دون غيره وهكذا حكم كل موجود من الموجودات له خاصية تميزه عما سواه تسمى رسوماً علم تلك اولم تعلم واعلم ان بالفصول ينقسم الاجناس فتصير انواعاً وبها تحد الانواع لانها مركبة فيها وبالرسوم

تختلف الانواع ويخالف بعضها بعضاً يعنى الخاص الخاص وبالخواص التى هى اعراض بطية الزوال تختلف الاشخاص التى تحت نوع واحد مثل الزرقة والشهلة والغطسة والقنوة والعيلة والنحافة والسمرة والطول والقصر وماشا كلها من الصفات التى تختلف بها اشخاص الناس ويمتاز بعضها عن بعض وكل هذه صفات بطية الزوال وبالاعراض تختلف احوال الاشخاص مثل القيام والقعود والغضب والرضا وماشا كلها من الصفات التى لاتدوم ويتعاقبها ضدها واعلم بان كل صفة للجنس فهى فى جميع انواعه وكل صفة للنوع فهو فى جميع اشخاصه ضرورة وليس من الضرورة ان كل صفة للشخص لجميع نوعه ولا صفة النوع لجميع جنسه (فصل) واذ قد ذكرنا طرفاً من المنطق اللفظى شبه المدخل فنريدان نذكر طرفاً من المنطق الفكرى اذ كان هو الاصل وهذا فرع عليه كما ذكرنا قبل فان الالفاظ انما هى سمات دالات على المعانى التى فى افكار النفوس وضعت بين الناس ليعبر كل انسان عما فى نفسه من المعانى لغيره من الناس عند الخطاب والسؤال فنقول ان الاشياء كلها باجمعها صور اعيان غيريات افاضها البارى تع على العقل الفعال الذى هو جوهر بسيط مدرك حقائق الاشياء كما بينا فى رسالة المبادى العقلية من العقل على النفس الكلية الفلكية التى هى نفس العالم باسرها كما بينا فى الرسالة التى فسرنا فيها معنى قول الحكماء ان الانسان عالم صغير وان العالم انسان كبير وان النفس الكلية فاضت على الهيولى الاولى التى بيناما هيتها فى رسالة الهيولى والصورة ومن الهيولى على النفس الجزية البشرية التى بينا كيفية نشوها فى رسالة لنا وهى مايتصور الناس فى افكارهم من المعلومات بعد مشاهدتهم لها فى الهيولى بطريق الحواس فمن يريدان يعرف كيف كانت صور الاشياء فى النفس الكلية قبل فيضها على الهيولى فليعتبر صور مصنوعات البشر كيف تكونها فى نفوسهم قبل اظهارهم لها فى الهيوليات الموضوعة لهم فى صناعتهم كما بينا فى رسالة الصنائع ومن يريد ان يعرف ايضاً كيف كانت الاشياء فى العقل الفعال قبل فيضه على النفس الكلية وكيف كان قبولها تلك الرسوم والصور فليعتبر حال رسوم المعلومات التى فى انفس العلماء وكيف افادتهم للمتعلمين وكيف قبولهم لها كما بينا فى رسالة التعليم ومن يريد ايضاً ان يعرف كيف حال المعلومات فى علم

البارى ع ج قبل فيضه على العقل فليعتبر حال العدد كيف كان فى الواحد الذى قبل الاثنين وكيف نشاء منه كما بينا فى رسالة خواص العدد ﴿ فصل ﴾ واعلم ان العلم ليس بشئ سوى صورة المعلوم فى نفس العالم وان الصنعة ليست شيئاً سوى اخراج تلك الصورة التى فى نفس الصانع العالم ووضعها فى الهيولى ﴿ واعلم ﴾ يا اخى ان انفس العلماء علامة بالفعل وانفس المتعلمين علامة بالقوة والتعليم ليس شيئاً سوى اخراج ما فى القوة الى الفعل والتعلم هو الخروج من القوة اليه وان كل شيئ بالقوة لايخرج الى الفعل الا بشئ هو بالفعل يخرجه اليه وان النفس الكلية الفلكية هى علامة بالفعل والانفس الجزية علامة بالقوة فكل نفس جزئية تكون اكثر معلومات واحكم مصنوعات فهى اقرب الى نفس الكلية لقرب نسبتها اليها وشدة شبهها بها كما قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية فاجتهد ان تكتسب معلومات كثيرة تكن افعالك كلها حكمية زكية فانها القنية الروحانية كما تجتهد ابناء الدنيا فى اكتساب المال الذى هو القنية الجسدانية ﴿ واعلم ﴾ انه كما ان المال يتمكن الانسان به مما يريده من اللذات فى الدنيا وطيب العيش فهكذا بالعلم يتمكن النفس من اللذات فى دار الاخرة وبالعلم يتقرب الى الله ابناء الاخرة وبه يتفاضل بعضهم على بعض كما قال الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون الاية ﴿ واعلم ﴾ ان بالعلم تحى النفوس من موت الجهالة وبه تنتبه من نوم الغفلة كما قال الله قل هل يستوى الذين يعلمون وقال افمن كان ميتاً فاحييناه الاية فالعلم يهديك الى طريق ملكوت السماء ويعينك على الصعود الى هناك كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه واخبر عن اهل الجهالة قال تع لاتفتح لهم ابواب السماء ولايدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط وهذا وعيد لهم بالاياس عن الصعود الى ملكوت السماء فاعيذك ايها الاخ ان ترضى بان تكون منهم او معهم وقيل ان المراء مع من احب بل كن من الذين امر رسول الله صلعم فقال كن عالماً او متعلماً او تجالس العلماء او تحب العلماء واياك والخامس الاتكون من الطوائف (فصل) واذ قد فرغنا من ذكر المعانى واخبرنا بانها صور كلها ورسوم فى افكار النفوس الجزؤية وانها تناولتها من الهيولى بطريق الحواس وقلنا ايضاً ان الصور التى فى الهيولى فاضت عليها من النفس الكلية الفلكية وان التى فى النفس ايضاً فاض عليها من

العقل الفعال وان التى فى العقل ايضاً فاض عليه من البارى ع ج وذكرنا ايضاً الالفاظ بمجردها واخبرنا ان الحروف التى هى اصوات مفردة اذا الفت صارت الفاظا وان الالفاظ اذا ضمنت المعانى صارت اسماء وان الاسماء اذا ترادفت صارت كلاماً وان الكلام اذا الصق صار اقاويل واعلم ان المعانى هى الارواح والالفاظ كالاجساد لها وذلك ان كل لفظة لامعنى لها فهى بمنزلة جسد لاروح فيه وكل معنى فى فكر النفس لالفظ له فهو بمنزلة روح لاجسد له واعلم ان الكلمات اذا اتسقت صارت اقاويل وان الاقاويل تختلف تارة من جهة اللفظ وتارة من جهة المعنى وتارة منهما جميعاً وهى خمسة انواع فمنها المشتركة فى اللفظ المختلفة فى المعنى كقولك عين الانسان وعين الماء ومقابلتها هى المترادفة التى هى المختلفة فى اللفظ المتفقة فى المعنى كقولك البر والحنطة ومنها المتباينة فى اللفظ والمعنى جميعاً كقولك حجر وشجر ومقابلتها المتواطية وهى المتفقة فى اللفظ والمعنى جميعا كقولك هذا انسان اسمه زيد وهذا اسمه عمرو ومنها المشتق اسماءها وهى كقولك الضارب والمضروب وماشاكلها من الاسماء المشتقة من الافعال ❊ فصل ❊ واعلم يااخى ان العلماء قالوا ان الاشياء كلها نوعان جواهر واعراض وان الجواهر كلها جنس واحد قائمة بانفسها وان الاعراض تسعة اجناس وهى حالة فى الجواهر وهى صفات لها وان البارى ع ج ليس يوصف بانه عرض ولاجوهر بل هو خالقهما وعلتهما الفاعلة ونحن نقول ان الاشياء كلها صور واعيان غير ذات مرتب بعضها تحت بعض كترتيب العدد ومتعلق وجود بعضها ببعض كوجود العدد من الواحد الذى قبل الاثنين كما بينا فى رسالة العدد وان البارى جل جلاله هو علتها وموجدها كما بينا فى رسالة المبادى العقلية واعلم ان الصورة نوعان مقومة ومتممة وقد سمت العلماء الصور المقومة جواهر وسمت الصور المتممة اعراضاً وقد بينا الفرق بين الصورة المقومة والصورة المتممة فى رسالة الهيولى والصورة وفى رسالة الكون والفساد فاعرفها من هنالك ان شاء الله (فصل) واعلم ايها الاخ انه لو امكن للناس ان يفهم بعضهم من بعض المعانى التى فى افكار نفوسهم من العلوم من غير عبارة اللسان لما احتاجوا الى الكلام والاقاويل التى هى اصوات مسموعة لان فى اسماعها

واستفهامها كلفة على النفوس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والافصاح والبيان ولما كانت نفس كل واحد من البشر مغمورة فى الجسد مغطاة بظلمات الجسم حتى لايرى واحدة منهما الاخرى الا الهيا كل الظاهرة التى هى الاجسام الطويلة العريضة العميقة ولايدرى ماعند كل واحد منهامن العلوم الاماعبركل انسان عما فى نفسه لغيره من ابناء جنسه ولايمكنه ذلك الاباداة والات مثل اللسان و الشفتين واستنشاق الهواء و ما شاكلها من الشرائط التى يحتاج الانسان اليها فى افهامه غيره من العلوم واستفهامه منه فمن اجل هذا احتيج الى المنطق اللفظى وتعليمه والنظر فى شرائطه التى يطول الخطاب فيه فاما النفوس الصافية الغير المتجسدة فهى غير محتاجة الى الكلام والاقاويل فى افهام بعضها بعضاً من العلوم والمعانى التى فى الافكار وهى النفوس الملكية انهاقد صفت من درن الشهوات الجسمانية ونجت من بحر الهيولى واسر الطبيعة واستغنت عن الكون مع الاجساد المظلمة التى هى اسفل السافلين وعالم الكون والفساد وارتفعت الى اعلى افق العالم العلوى وسرت فى الجواهر النيرة والشفافة التى هى الكواكب والافلاك وذلك كما يوجب الحكمة الالهية والعناية الربانية لم تقرن بالاجسام السائرة ولم تحتج الى كتمان اسرارها ولا الى اخفاء ما فى ضمائرها اذ كانت صافية من الخبث والدغل وبرية من الاضمار للشر فقرنت بالجواهر النيرة والاكر الشفافة التى يترايا الجزأ منها فى الكل والكل يترايا فى الجزأ كما يترايا وجوه المرايا المجلاة بعضها فى بعض وكما يترايا وجوه الجماعة المتقابلين فى عين الواحد منهم ووجه الوحد فى عين الجميع فهم غير محتاجين الى الاخبار عن الاضمار ولا السؤال عن كتمان الاسرار لانهم فى الاشراق والانوار التى هى معدن الاخيار والابرار فاجتهد يا اخى فلعل نفسك تصفو وهمتك تعلو من الرغبة فى هذه الدنيا الدنية التى ذمها رب العالمين فقال ع ج اعلموا انما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر الى قوله وما الحيوة الدنيا الامتاع الغرور وقال تع زين للناس حب الشهوات من النساء الاية وقال تع قل ء أنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنات الاية وقال تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علواً فى الارض ولافساداً والعاقبة للمتقين واعلم بانه اذا عدم الجنس عدم جميع انواع معه واذا عدم النوع عدم جميع اشخاصه معه

وليس من الضرورة اذا وجد الشخص وجد النوع كله ولا اذا وجد النوع وجد الجنس كله واعلم بان الاجناس اربعة انواع ثلثة يستعملها صاحب اللغة فى اقاويله وواحد يستعمله صاحب الفلسفة فى اقاويله فالذى يستعمله صاحب اللغة من هذه الثلثة احدها جنس البلدى والاخر جنس الصناعى والاخر جنس النسبي فالجنس البلدى كقولك لجماعة تشير اليهم فتقول البغدادیون والبصريون والخراسانيون وما شاكله والصناعى كقولك لجماعة تشير اليهم فتقول نجارين حدادين خبازين وما شاكله والنسبي كقولك لجماعة هاشميين علويين ربعيين واما الذى يستعمله الفيلسوف فى اقاويله فهى عشرة الفاظ بينا هافى قاطيغورياس

تمام

٢٢

م

﴿ الرسالة الحادية عشر فى معنى قاطيغورياس ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

واذ قد فرغنا من ذكر الستة الالفاظ التى فى ايساغوجى وبينا ماهية المعانى التى تدل عليها واحدا واحداً فنريد ان نذكر العشرة الالفاظ التى فى قاطيغورياس ونبين معاينها ونصف كيف هى كل لفظة منها اسم الجنس من الاجناس الموجودة وان المعانى كلها كيف هى داخلة تحت هذه العشرة الالفاظ ﴿ واعلم ﴾ ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله واياانا بروح منه بان الحكماء الاولين لما نظروا الى الاشياء الظاهرة بابصار عيونهم وشاهدوا الامور الجليلة بحواسهم تفكروا عند ذلك فى معانى بواطنها بعقولهم وبحثوا عن خفيات الامور برويتهم وادركوا حقائق الموجودات بتمييزهم وبان لهم ان الاشياء كلها اعيان غيريات مرتبة فى الوجود كترتيب العدد ومتعلقة مرطبة بعضها ببعض فى البقاء والدوام عن العلة الاولى الذى هو البارى سبحانه كتعلق الاعداد ورباط بعضها ببعض من الواحد الذى قبل الاثنين كما بينا فى رسالة العدد ولما تبين لهم هذه الاشياء كما ذكرنا لقبوا وسموا الاشياء المتقدمة فى الوجود الهيولى وسموا الاشياء المتاخرة فى الوجود الصورة ولما بان لهم ان الصورة نوعان مقومة ومتممة كما بينا فى رسالة الكون والفساد سموا الصور المقومة جواهر وسموا الصور المتممة اعراضاً ولما بان لهم ايضاً ان الصورة المقومة حكمها حكم واحد قالوا ان الجواهر كلها جنس واحد وكذلك لما تبينوا ان الصورة المتممة احكامها مختلفة فقالوا ان الاعراض مختلفة الاجناس وهى تسعة اجناس مثل تسعة آحاد فالجوهر فى الموجودات كالواحد فى العدد والاعراض التسعة كالتسعة الاحاد التى بعد الواحد فصارت الموجودات كلها عشرة اجناس مطابقة لعشرة آحاد وصارت الاعراض مرتبة بعضها تحت بعض كترتيب العدد وتعلقها فى الوجود عن الواحد الذى قبل الاثنين ﴿ فصل ﴾ فاما الالفاظ العشرة التى تتضمن معانى الموجودات كلها فهى قولهم الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين ومتى والنصبة والملكة ويفعل وينفعل ﴿ فصل ﴾ واعلم يا اخى

بان

بان كل لفظة من هذه الالفاظ اسم لجنس من الاشياء الموجودات وكل جنس ينقسم الى عدة انواع وكل نوع الى انواع آخر وهكذا دائما الى ان ينتهى القسمة الى الاشخاص كما سنبين بعد (واعلم) يا اخى بان الحكماء لما نظروا الى الموجودات فاول مارأوا الاشخاص مثل زيد وعمرو خالد ثم تفكروا فيمن لم يروه من الناس الماضين والغابرين جميعاً فعلموا ان كلهم يشملهم الصورة الانسانية وان اختلفوا فى صفاتهم من الطول والقصر والسواد والبياض والسمرة والزرقة والشهلة والفطسة والقنوة وماشاكلها من الصفات التى يمتاز بها بعضهم من بعض فقالوا كلهم انسان وسموا الانسان نوعاً لانه جملة الاشخاص المتفقة فى الصور المختلفة بالاعراض ثم رأوا اشخاصاً اخر مثل حمار زيد واتان عمرو جحش خالد فعلموا ان الصورة الحمارية يشملها كلها فسموها ايضاً نوعاً ثم رأوا فرس زيد وحصان عمرو ومهر خالد فعلموا ان صورة الفرسية يشملها كلها فسموها ايضاً نوعاً وعلى هذا القياس سائر اشخاص الحيوانات من الانعام والسباع والطير وحيوان الماء ودواب البر كل جماعة منها تشملها صورة واحدة سموها نوعاً ثم تفكروا فى جميعها فعلموا ان الحياة تشملها كلها فسموها الحيوان ولقبوها الجنس الشامل لجماعات مختلفة الصور وهى انواع له ثم نظروا الى اشخاص اخر كالنبات والشجر وانواعها فعلموا ان النمو والغذا يشملها كلها فسموها النامى فقالوا هى جنس والحيوان والنبات نوعان له ثم رؤا اشياً اخر مثل الحجر والماء والنار والهوا والكواكب وعلموا بانها كلها اجسام فسموها جسما وعلموا بان الجسم من حيث هو جسم لايتحرك ولايعقل ولايحس ولايعلم شيئاً ثم وجدوه متحركا منفعلا ومصنوعاً فيه الاشكال والصور والنقوش والاصباغ فعلموا ان مع الجسم جوهرا اخر هو الفاعل فى الاجسام هذه الافعال والاثار فسموه روحانياً ثم جمعوا هذه كلها فى لفظة واحدة وهى قولهم جوهر فصار الجوهر جنس الروحانى والجسمانى وهما نوعان له والجسم جنس لما تحته من النامى والجماد وهما نوعان له والنامى جنس لما تحته من الحيوان والنبات وهما نوعان له والحيوان جنس لما تحته من الناس والطير التى هى سكان الهواء والسابح التى هى سكان الماء والمشاء التى هى سكان البر والهوام التى هى سكان التراب وهى كلها انواع الحيوان وهى جنس لها فالانسان نوع الانواع والجوهر جنس

الاجناس والجسم والنامى والحيوان من جنس المضاف لانها اذا اضيفت الى ماتحتها سميت اجناساً لها واذا اضيفت الى مافوقها سميت انواعاً لها فهذا وجيز من القول فى معانى احد المقولات العشرة التى هى الجوهر واقسامه وانواعه واشخاصه وليس له حد ولكن رسمه انه القائم بنفسه القابل للاعراض المتضادة ولما رأوا من الجواهر مايقال له ثلثة اذرع واربعة ارطال وخمسة مكائيل وماشاكلها جمعوا هذه وسموها جنس الكم وهى كلها اعراض فى الجوهر ولما رأوا اشياأ خر ليست بالجوهر ولايقال لها كم مثل البياض والسواد والحلاوة والمرارة والرايحة وماشاكلها جمعوها كلها وسموها جنس الكيف وهذه الاعراض هى صفات للجوهر وهو موصوف بها وهى قائمة به وكلها صور متممة له كما بينا فى رسالة الكون والفساد ثم انهم وجدوا اشياء شتى تقع على شئ واحد غير مغير فى ذاته بل من اجل اضافته الى اشياء شتى فسموها جنس المضاف مثال ذلك رجل يسمى ابا وابنا واخاً وزوجاً وجاراً وصديقاً وشريكا وماشاكلها من الاسماء التى لايقع الا بين اثنين يشتركان فى معنى من المعانى وذلك المعنى لايكون موجوداً فى ذاتيهما ولكن فى نفس المتفكر سموها جنس المضاف واصحاب الصفات يسمون هذه المعانى احوالا ثم انهم وجدوا اسماء اخر معانيها غير معانى ماتقدم ذكرها مثل فوق وتحت وثم وهاهنا وماشاكلها من الاسماء فجمعوها كلها وسموها جنس الاين ثم وجدوا اسماء اخر معانيها غير معانى ماذكرنا مثل يوم وشهر وسنة وحين ومدة وماشاكلها من الاسماء فجمعوها كلها وسموها جنس المتى ثم وجدوا اسماء معانيها غير ذلك مثل قائم وقاعد ونائم ومنحن ومتكئ ومستند ومستلق وماشاكل ذلك من الاسماء فجمعوها كلها وسموها جنس النصبة يعنى الوضع ثم وجدوا اسماء اخر مثل قولك له وبه ومنه وعليه وعنده وماشاكلها من الاسماء فجمعوها كلها وسموها جنس الملكة ثم وجدوا أسماء اخر مثل قولك ضرب وفعل وصنع وماشاكلها من الالفاظ التى تدل على تاثير الفاعل فجمعوها كلها وسموها جنس يفعل ثم وجدوا أسماء اخر مثل قولك انقطع انكسر انبعث انبجس وماشاكلها من الالفاظ وجمعوها كلها وسموها جنس ينفعل ثم تاملوا الاشياء فلم يجدوا معنى خارجاً من هذه التى ذكرنا فاجتمعت لهم معانى الاشياء كلها فى عشرة الفاظ حسب واعلم يا اخى بانه قد جمعت

هذه الاجناس كل موجود من الجواهر والاعراض وما كان وما يكون ولا يقدر احد ان يتوهم شيئا خارجاً من هذه الاجناس وما تحتويه من الانواع والاشخاص ﴿ واعلم ﴾ بانه ربما اجتمع هذه المعانى فى شخص واحد مثال ذلك زيد فانه جوهر وفيه كمية لانه طويل وفيه كيفية لانه اسود وهو مضاف لانه ابن واين لانه فى مكان ومتى لانه فى زمان ونصبة لانه قائم او قاعد وملكة لانه ذو مال ويفعل اذا ضرب وينفعل اذا ضرب واذ قد فرغنا من ذكر الاجناس العشرة بقول وجيز فانا نذكر الان طرفاً من كيفية تقسيمها الى الانواع ليكون ارشاداً للمتعلمين على احد طرق التعاليم اذ كانت طرق التعاليم اربعة انواع احدها طريق الحدود والاخر طريق البرهان والاخر طريق التحليل والاخر طريق التقسيم وهى هذه الجوهر نوعان جسمانى وروحانى فالجسمانى نوعان فلكى وطبيعى فالطبيعى نوعان بسيط ومركب فالبسيط اربعة انواع نار وهواء وماء وارض والمركب نوعان جماد ونامى فالجماد هى الاجسام المعدنية والنامى نوعان نبات وحيوان والنبات ثلثة انواع منه مايكون بالغرس كالاشجار ومنها مايتكون بالبذر كالزرع ومنه جدورى كالحشائيش والكلا والحيوان نوعان ناطق كالانسان وغير ناطق سائرها وهى ثلثة انواع منه مايتكون فى الرحم ومنه مايتكون فى البيض ومنه مايتكون فى العفونات كالدبيب وتحت كل نوع من هذه انواع وتحت تلك الانواع انوع اخر الى ان ينتهى الى الاشخاص واما الجواهر الروحانية فتنقسم قسمين الهيولى والصورة فالصورة نوعان مفارقة كالنفس والعقل وغير مفارقة كالاشكال والصبغ والكم ينقسم نوعين متصل ومنفصل فالمتصل خمسة انواع الخط والسطح والجسم والمكان والزمان والمنفصل نوعان العدد والحركة والخط ثلثة انواع مستقيم ومقوس ومنحنى والسطوح ثلثة انواع بسيط ومقبب ومقعر والجسم وقد تقدم ذكر اقسامه المكان سبعة انواع فوق وتحت وقدام وخلف ويمين ويسرة ووسط الزمان ثلثة ماض ومستقبل وحاضر وكل واحد ينقسم اربعة انواع السنون والشهور والايام والساعات والعدد نوعان ازواج وافراد ووجه اخر صحيح وكسور ووجه آخر آحاد وعشرات ومئون والوف والحركة ستة انواع الكون والفساد والزيادة والنقصان والتغيير والنقلة وخاصة هذا الجنس مساو وغير مساو والكيف نوعان جسمانى وروحانى فالجسمانى مايدرك بالحواس والروحانى

مايعرف بالعقول كالعلم والقدرة والشجاعة والاعتقادات والجسمانى نوعان مفردة ومركبة فالمفردة نوعان فاعلة وهى الحرارة والبرودة ومنفعلة وهى اليبوسة والرطوبة والمركبة نوعان ملازمة ومزائلة فالملازمة كالطعوم والالوان والروائح وزرقة الازرق وفطسة الافطس والمزائلة كالقيام والقعود وصفرة الوجل وحمرة الخجل والكيفية الرحانية اربعة انواع العلوم والاخلاق والاراء والاعمال وخاصية هذ الجنس الشبيه وغير الشبيه والمضاف نوعان النظير وغير النظير فالنظير ماكان من المضافين فى الاسماء سوأ كالاخ والجار والصديق وغير النظير ماكان المضافان فى الاسماء مختلفين كالاب والابن والعبد والمولى والعلة والمعلول والاول والاخر والنصف والضعف والاصغر والاكبر وكلها فى الاضافة معافاما ذواتها فى الوجود فعلى وجهين الوجه الاول ان يكون احدهما قبل الاخر كالاب والابن والعلة والمعلول والاخران يكونا موجودين قبل الاضافة مثل العبد والمولى والجار والصديق وجنس المضاف اذا اضيفت ادارته دخل باقى الاجناس كلها فيه بالعرض لابالذات وذلك ان الجوهر موصوف بالاعراض والاعراض صفات له والصفة صفة للموصوف والموصوف موصوف بالصفة كما ان الاب اب للابن والابن ابن للاب وخاصية هذا الجنس ان المضافين يدوران احدهما على الاخر ولايتنافيات وهما فى الاضافة معاً فهذه الاربعة الاجناس يقال لها البسيطة واما الستة الباقية فيقال لها مركبة اولها الاين وهو من تركيب جوهر مع المكان والاماكن سبعة انواع كما بينا فى جنس الكمية المتى هو من تركيب جوهر مع الزمان وقد بينا انواع الزمان فى جنس الكم النصبة تركيب جوهر مع جوهر آخر فان المتكئ متكئ على المتكى والمستند مستند على المستند والملكة من تركيب جوهر مع جوهر آخر وهو ينقسم نوعين اما داخل واما خارج فالداخل اما فى النفس كما يقال له علم وعقل وحلم وفى الجسم كما يقال له حسن وجمال ورونق والذى من خارج نوعان حيوان اوجماد كما يقال له عبد ودواب ودراهم وعقار وتجارات جنس يفعل نوعان اما اثر الفاعل يبقى فى المصنوع كالكتابة والبناء وماشاكلها من الصنائع ومنها مالايبقى للفاعل اثر كالرقص والغناء وجنس ينفعل نوعان اما فى الاجسام كما بينا فى رسالة الصنائع العملية واما فى النفوس كما بينا فى رسالة الصنائع العلمية واذ قد فرغنا من ذكر الجناس العشرة وبينا كيفية انقسامها الى الانواع فنحتاج ان نذكر

الاشياء التى لا بد من ذكرها وذلك ان هذه الاشياء اذا قابل بعضها بعضاً فلا يخلو ان يكون تقابلها فى القول او فى ذواتها فالذى فى القول هو الايجاب والسلب فالايجاب هو اثبات صفة لموصوف والسلب هو نفى صفة عن موصوف والذى يخص هذا التقابل الصدق والكذب واما الذى فى ذوات الاشياء فهو ثلثة انواع احدها فى الاشياء المتضادة والاخر فى الاشياء التى فى جنس المضاف والاخر فى القنية والعدم والمتضادان هما الشيئان اللذان ينافى كل واحد منهما صاحبه ولا يدور عليه والمتضادان نوعان ذو وسط وغير ذى وسط فالذى هو ذو وسط مثل السواد والبياض اللذان هما ضدان وبينهما وسائط من الالوان كالحمرة والصفرة والخضرة وغيرها ومثل الحلو والمرفان هما ضدان وبينهما طعوم اخر كالحموضة والملوحة والعذوبة من الطعوم وغير ذى الوسط كالصحة والمرض ومن خاصية هذين الضدين ان احدهما اذا كان فى الجسم فالاخر ايضاً يكون فى الجسم فان كان احدهما فى النفس فالاخر ايضاً يكون فى النفس وخاصية اخرى ان ادراك احدهما اذا كان بحاسة فالاخر ايضاً يدرك بتلك الحاسة مثال ذلك ان السواد لا يكون الا فى الجسم ولا يدرك الا فى البصر كذلك حكم البياض والعلم لا يكون الا فى النفس ولا يدرك الا بالعقل والجهل كذلك حكمه واما المضافان فانهما متقابلان ولا يتنافيان ويدور احدهما على الاخر كما بينا قبل واما القنية والعدم فشبيه الضد والمضاف جميعاً وذلك ان العدم يضاف الى القنية والقنية لا تضاف الى العدم فيقال عمى البصر ولا يقال بصر العمى والقنية والعدم لا يجتمعان كما ان الضدين لا يجتمعان فاذا كانت القنية جسمانية كان العدم ايضاً جسمانيا وان كانت روحانية فكذلك العدم ايضاً روحانى ولا يقال العادم للقنية الا اذا حان وقته مثال ذلك لا يقال للطفل انه ادر الا اذا حان خروج اسنانه ولا تارك للفعل الا حين امكانه المقدمة ❁ واعلم ❁ بان تقدم الاشياء بعضها على بعض من خمسة اوجه احدها بالزمان والكون كما يقال ان موسى اقدم من عيسى والاخر بالطبع كما يقال ان الحيوان اقدم من الانسان والثالث بالشرف كما يقال الشمس اشرف من القمر والرابعة بالمرتبة كما يقال فى العدد ان الخمسة اقدم من الستة والوجه الخامس بالذات كالعلة والمعلول الشيئ فى الشيئ على عدة اوجه الشيئ فى المكان وفى الزمان وفى الدعاء والعرض فى الجوهر والجوهر

فى العرض والشخص فى النوع والنوع فى الجنس وعكس هذا والسائيس فى السياسة والسياسة فى السائيس والشيئ فى التمام والاجزأ فى الكل وماشاكلها الشيئ مع الشيئ يقال على ثلثة اوجه مع الزمان مثل الفيئ مع الضوء ومثل المضافين كما بينا ومثل الانواع التى كلها معاً تحت جنس واحد ❁ فصل ❁ اعلم يا اخى بان مثل هذه العشرة الالفاظ ومايتضمنها من المعانى التى هى عشر اجناس المحتوية على جميع معانى الاشياء وما تحت كل واحد من الانواع وما تحت تلك الانواع من الاشخاص كمثل بستان فيه عشرة اشجار على كل شجرة عدة فروع واغصان وعلى كل غصن عدة قضبان وعلى كل قضيب عدة لوراق وتحت كل ورقة عدة انوار وثمار كل ثمرة لها طعم ولون ورائحة لاتشبه الاخرى وان مثل النفس اذاهى عرفت معانى هذه العشرة الاجناس وتصورتها فى ذاتها وتاملت فنون تصاريفها وما تحتوى من المعلومات المختلفة الصور المفننة الهيات المتلونة الاصباغ كمثل صاحب ذلك البستان اذا فتح بابه ونظر الى ما فيه من الالوان والازهار واشتم من روائح تلك الانوار وتناول من تلك الثمار وتطعم من تلك الطعوم وتمتع بنتائج ذلك البستان فاجتهد يا اخى فى طلب العلوم وفنون الاداب فان العلوم بساتين النفوس وفنون معانيها وفوائدها الوان الثمار والعلوم غذاء النفس كما ان الطعام غذأ الجسد وبهايكون حياتها ولذة عيشها وسرورها ونعيمها بعد مفارقة الجسد كما بينا فى رسالة المعاد وفقك الله ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا بروح منه للسداد والرشاد وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد انه رؤف بالعباد

تمام

م م

م

الرسالة الثانية عشر من الرياضيات فى معنى بارمانياس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

واذ قد فرغنا من ذكر العشرة الالفاظ التى تسميها الحكماء المنطقيون المقولات العشرة ووصفنا كمية مايتضمن كل واحد منها جنساً من المعانى وهى الصورة المنتزعة من الهيولى ورسومها المصورة فى افكار النفوس الانسانية مثالاتها وقبل ذلك قد ذكرنا فى فصل اخر الستة الالفاظ التى تستعملها الفلاسفة فى اقاويلها وفى فصل آخر قبله وصفنا ان الحروف المفردة اذا الفت صارت الفاظا وان الالفاظ اذا ضمنت المعانى صارت سمات وان السمات اذا ترادفت صارت كلاماً مفيدا فنقول فى هذا الفصل ان الكلام كله ثلثة انواع فنهاما هى سمات دالات على الاعيان يسميها المنطقيون والنحويون الاسماء ومنها ماهى سمات دالات على تاثيرات الاعيان بعضها فى بعض ويسميها النحويون الافعال ويسميها المنطقيون الكلمات ومنها ماهى سمات دالات على معان كانها ادات للمتكلمين تربط بعضها ببعض كالاسماء بالافعال والافعال بالاسماء يسميها النحويون الحروف ويسميها المنطقيون بالرباطات فالاسماء هى كل لفظة دالة على معنى بلازمان كقولك زيد وعمرو وحجر وخشب وماشاكلها من الالفاظ والفعل مثل ضرب يضرب وعقل يعقل وهو كل لفظة دالة على معنى فى زمان والحروف مثل قولك من وفى وعلى وماشاكلها من الفاظ مذكور شرحها فى كتب النحو وبالجملة ينبغى لمن يريد ان ينظر فى المنطق الفلسفى ان يكون قد ارتاض اولا فى علم النحو قبل ذلك (واعلم) يا اخى ان الكلمات والاسماء اذا اتسقت صارت اقاويل والاقاويل نوعان فنهاما يقع فيه الصدق والكذب ومنها مالايقع فيه لا الصدق ولا الكذب وهى اربعة انواع الامر والسؤال والنداء والتمنى والذى يقع الصدق والكذب فيه يسمى الاخبار والاخبار نوعان اما ايجاب صفة لموصوف واما سلبها عنه كقولك النار حارة وليست بحارة فقولك ليست بحارة سلب فالايجاب اما ان

يكون صدقاً واما ان يكون كذباوكذلك السلب مثل قولك اذا قلت النار حارة فصدق واذا قلت باردة فكذب واذا قلت النار ليست بباردة فصدق واذا قلت ليست بحارة فكذب فقد تبين لك كيف يكون السلب والايجاب تارة صدقاًوتارة كذباً ❊ واعلم ❊ بان الايجاب والسلب تارة يكون حكماحتما وتارة شرطاواستثناء فالايجاب بالحتم مثل قولك الشمس فوق الارض وهو نهاروالشرط مثل قولك انكانت الشمس فوق الارض فهونهاروكذلك حكم السلب مثله مثال ذلك ليست الشمس فوق الارض ولاهونهاروالشرط والاستثناء مثل قولك ان كانت الشمس ليست فوق الارض فليس هونهار (واعلم) بان الحكم نوعان تارة يكون الصدق والكذب فيه ظاهرين وتارة يكونان فيه خفيين بيان ذلك انه متى كان قول القائل محتملا للتاويل لم يتبين فيه الصدق والكذب ومتى كان غير محتمل للتاويل بان فيه الصدق والكذب (واعلم) بان القول يكون غير محتمل للتاويل متى كان محصورا والمحصور من الاقاويل ماكان عليه سور وسور الاقاويل نوعان كلى وجزى فالسور الكلى مثل قولك كل انسان حيوان فهذه صدق وظاهر بين لان عليه سوراكلياوالكذب الظاهر البين مثل قول القائل ليس واحد من الناس حيوانافكذب ظاهرلان عليه سوراً كليا واما السور الجزى فمثل قولك بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب والصدق فيهما ظاهر بين لان عليهما سوراً جزياًواماماكان من الاقاويل غير محصورة فهوالذى ليس عليها سور وهى نوعان مهمل ومخصوص فالمهمل مثل قولك الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب فلا يتبين فيه الصدق والكذب لانه يمكن للقائل ان يقول اردت بعض الناس واما المخصوص فمثل قول القائل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب فلاتيبين فيهماالصدق والكذب لانه يمكنه ان يقول اردت بزيد الفلانى واما اذا جعل على كل قول قائل سور كلى كماوصفنا فيتبين الصدق عند ذلك لانه لايمكنه ان يقول اردت غيرما اوجبه الحكم ❊ واعلم ❊ انه يجب على المستمع ان يلزم القائل مايوجبه قوله ويطالبه به لابما فى ضميره لان الضمائر لايطلع عليها احد الا الله تع فقد تبين بهذا المثال ان الكلام اذالم يكن محصوراً بسور لايتبين فيه الصدق ولاالكذب ظاهراً ❊ واعلم ❊ بان الاسوار انما تحصل الصفات للموصوفات وتحتاج ايضاً ان يكون الموصوف محصلا بسمات

معلومة

معلومة معروفة و ذلك ان الموصوف اذا لم يكن معروفاً باسم فلا يتبين فيه الصدق والكذب فى القول مثل قولك غير الانسان حيوان وغير زيد كاتب وماسوى الحيوان جواهر ميتة وماشاكل هذه الالفاظ التى هى سمات لاعيان غير معروفة بل مشتركة لكل شيئ سوى ذلك المستثنى منه ❊ واعلم ❊ يا اخى بان السلب والايجاب هما حكمان متنا قضان فى اللفظ والمعنى جميعاً لايجتمعان فى الصدق والكذب فى صفة واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة فى اضافة واحدة لانه رفع الشيئ الذى اوجبته من الشيئ الذى اوجبته له على النحو الذى اوجبته له فى الوقت الذى اوجبته له من الوجه الذى اوجبته له ومتى نقصت من هذه الشرائط واحدة جاز اجتماعها على الصدق والكذب جميعاً مثال ذلك قولك بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب وفى الصبى انه كاتب بالقوة ليس بكاتب بالفعل واليه اشار بقوله النبى ع م كنت نبيا وادم بين الماء والطين عنى كنت نبياً بالقوة لابالفعل وفى الرجل الواحد انه عالم بشيئ ليس بعالم بشيئ اخر وصائم فى رمضان بالنهار ليس بصائم بالليل وكبير بالاضافة الى ماهو اصغر منه وليس بكبير بالاضافة الى ما هو اكبر منه والكلب ليس يتحرك لان الكلب اسم مشترك وكذلك يتحرك اسم يقع فيه الحركات الست (واعلم) يا اخى بانه اذا حكم بالقول على موصوف بصفة سميت تلك الصفة قضية ثنائية مثل قولك زيد كاتب لانه يجوز ان يكون كاتباً وغير كاتب فاذا قطعت على احد الخبرين كان قولا جازماً وقضية جازمة واذا قرن بهذه القضية احد الازمان الثلثة سميت قضية ثلاثية مثل ذلك زيد كتب امس اويكتب غدا اوهو كاتب اليوم وان زدت على احد القضايا الثلاثية احد العناصر الثلاثة الذى هو الممكن والممتنع والواجب سميت رباعية مثل قولك يمكن ان يكون هذا الصبى يوما مارجلا جلدا اوممتنع ان يحمل يوما ما الف رطل وواجب ان يموت يوما ما (واعلم) بان السلب والايجاب نوعان كلية وجزية فالكلية الموجبة مثل قولك كل نار حارة وسالبتها ليس شيئ من النيران حارة فاذا تقابلتا سميتا اضدادا كبرى والموجبة الجزية مثل قولك بعض الناس كاتب وسالبتها ليس واحد من الناس بكاتب واذا تقابلتا سميتا اضدادا صغرى واذا تقابلت قضيتان موجبتان اوسالبتان سميتا متنا ليتين مثل قولك بعض الناس حيوان بل كل الناس حيوان وان بعض الناس لايطير بل كل الناس

لايطيرون و القضيتان المتلائمتان هما اللتان تتفقان فى المعنى و تختلفان فى اللفظ مثال ذلك كل نار حارة و ليست شيئ من النيران باردة و بعض الناس كاتب ليس بعض الناس اميا ❊ واعلم ❊ ان الصفة يسمى محمولا و الموصوف يسمى موضوعاً لحمله فاذا كثرت الموصوفات و الصفة واحدة فالقضايا تكون كثيرة مثل قولك زيد كاتب و خالد كاتب و عمرو كاتب و اذا كثرت الصفات و الموصوف واحد فالقضايا كثيرة مثل قولك زيد كاتب و حداد و نجار فاذا كثرت الصفات فى اللفظ و المعنى واحد فالقضية واحد مثل قولك زيد فهم فقيه عالم (واعلم) ان القضايا تختلف تارة بالسلب و الايجاب و تارة بالكل و الجزء و الاختلاف بالسلب و الايجاب يسمى كيفية و بالكلية و الجزية يسمى كمية فاذا اختلفت القضايا بالكيفية و الكمية سميت متناقضتين و اذا اختلفت بالكيفية سميت متضادتين و المتناقضان اشد عناداً من المتضادين و المتضادان مثل قولك كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب و المتناقضان مثل قولك كل انسان كاتب ليس كل واحد من الناس بكاتب (واعلم) بان الواجب فى الكون اقدم فى الطبع من الممكن و الممكن اقدم من الممتنع لانه لو لم يكن الواجب فى الكون لما عرف الممتنع ❊ واعلم ❊ يا ايها الاخ ايدك الله و ايانا بروح منه بان كل قضية كلية او جزية موجبة كانت او سالبة فهى مركبة من حدين يسمى احدهما الموضوع و الاخر المحمول مثال ذلك قولك النار حارة فالنار هى الموضوعة و الحرارة هى المحمولة ❊ واعلم ❊ بانه ربما جعل الموضوع محمولا و المحمول موضوعا مثال ذلك اذا قيل النار حارة ثم قيل الحرارة نار و يسمى هذا عكس القضية ❊ واعلم ❊ بانه ربما يكون القضية قبل العكس صادقة و بعده كاذبة مثل قولك كل حيوان انسان و كل انسان حيوان و ربما تكون صادقة قبل العكس و بعده مثل قولك كل انسان ضحاك و كل ضحاك انسان و ربما تكون كاذبة فى الحالتين جميعاً مثل قولك كل انسان طائر

و كل طائر انسان

تمت

م م

م

﴿ الرسالة الثالثة عشر فى معنى انولوطيقا ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

(فصل) من انولوطيقا الاولى (اعلم) يا اخى بان كل قضيتين اذا قرنتا وجب عنهما حكم آخر سميت القضيتان مقدمتين وسمى ذلك الحكم نتيجتهما مثال ذلك اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان نامى فينتج من هاتين ان كل انسان نامى (واعلم) بان المقدمتين لاتقترنان الا ان تشتركا فى حد واحد وتتباينان بحدين آخرين وذلك الحد لايخلو من ان يكون موضوعا فى احديهما ومحمولا فى الاخرى اويكون محمولا فى كليهما اويكون موضوعاً فيهما جميعاً فان كان موضوعا فى احدهما محمولا فى الاخرى يسمى ذلك الشكل الاول وهو مثل قولك كل انسان حيوان وكل حيوان متحرك فالحيوان هو الحد المشترك فى المتقدمتين جميعاً محمولا فى الاولى موضوعا فى الاخرى وان كان محمولا فيهما جميعاً سمى ذلك الشكل الثانى وهو قولك كل انسان حيوان وكل طير حيوان فالحد المشترك الذى هو الحيوان محمول فيهما جميعاً وان كان موضوعاً فيهما سمى ذلك الشكل الثالث وهو مثل قولك كل انسان حيوان وكل انسان ضحاك ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بانه اذا قترنت هذه المقدمات على هذه الشرائط واستخرجت بها حكما ما سميت جميع ذلك سلواجيموس يعنى القياس المنتج ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان من المقدمات ماهو منتج ومنها ماهو غير منتج فالمنتج ما تقدم ذكره وغير المنتج هو ما ليس له حد مشترك مثل قولك كل انسان حيوان وكل حجر يابس فان هاتين المقدمتين وان كانتا صادقتين فليستا تنتجان شيأ لانه ليس لهما حد مشترك (واعلم) يا اخى انه انما احتيج من المقدمات الى الحد المشترك ليقع الازدواج بينهما وانما يراد الازدواج لتخرج النتيجة التى هى الغرض من تقديم المقدمات كما ان الغرض من تزويج الحيوان الذكور مع الاناث هو ان ينتج منها اولاد مثلها فهكذا ايضاً حكم المقدمات واقترانها هو ان ينتج منها حكم على شيئ ليس بظاهر للعقول فمن اجل هذا احتيج الى اقتران المقدمات ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بانه ليس كل اقتران منتجا كما انه ليس من كل تزويج يكون

الولادة وذلك انه اذا قيل كل انسان حيوانٌ وكل طائر حيوان فان هاتين المقدمتين وان كانتا قد اشتركتا فى حد فليس ينتج من اقترانهما نتيجة لانها من الشكل الثانى وهكذا اذا قيل ليس واحد من الناس طائر ولا واحد من الناس حجر فان هاتين المقدمتين فان كانتا قد اشتركتا فليس ينتج من اقترانهما شيى لانهما من الشكل الثالث وهذان الشكلان ليس يوثق نتيجتهما دون ان يعتبر بالشكل الاول كما بين ذلك فى كتب المنطق بشرح طويل ❊ واعلم ❊ يا اخى بان مقدمات الشكل الاول منتجة كلها كلية كانت اوجزية سالبة كانت اوموجبة مثال ذلك اذا قيل كل انسان حيوان كلية موجبة صادقة وكل حيوان متحرك كلية موجبة صادقة ينتجهما كل انسان متحرك كلية موجبة صادقة واذا قيل ليس واحد من الناس حجر كلية سالبة صادقة ولا واحد من الاحجار طائر كلية سالبة صادقة نتيجتهما ليس واحد من الناس طائر كلية سالبة صادقة وبعض الناس كاتب جزية موجبة صادقة وبعض الكتاب حاسب جزية موجبة صادقة نتيجتهما بعض الناس حاسب جزية موجبة صادقة وبعض الناس ليس بكاتب جزية سالبة صادقة وبعض الكتاب ليس بحاسب جزية سالبة صادقة نتيجتهما بعض الناس ليس بحاسب جزية سالبة صادقة فقد بان ان هذا الشكل ومقدماته ينبغى ان يتحفظ بها ويعرف استعمالها فى القياسات وكيفية استخراج نتائجها ويتحرز من السهو والغلط فيها فانه يدخل عليها الافات العارضة كما يدخل فى سائر الموازين والقياسات اما بقصد من المستعملين لها او بسهو يدخل عليهم فيها وذلك انه ربما يكون المقدمات صادقة ونتائجها كاذبة وربما كانت المقدمات كاذبة ونتائجها صادقة وربما يكون المقدمات والنتيجة كاذبة كلها او صادقة كلها ❊ اعلم ❊ يا اخى بان هذا الباب ينبغى ان يتفحص وينظر مواضع المغالطة فيه ويتحرز منه فان الذين راموا ابطال القياس المنطقى من هذا الباب اتوا وذلك ان ارسطاطاليس لما عمل كتاب القياس وبين فيه القياس الصحيح الذى لا يدخله الخطاء والزلل وذكر انه ميز ان يعرف به الصدق من الكذب فى الاقاويل والصواب من الخطاء فى الاراء والحق من الباطل فى الاعتقادات والشر من الخير فى الافعال فكثر الراغبون فيه فى ذلك الزمان والطالبون له وتركوا ماسواه من كتب الجدل وزال الاختلاف الذى كان بينهم لرجوعهم

الى الميزان الذى يريهم الحق ووثقوا به وايقنوا انه لايجوز غيره كقوم اختلفوا فى وزن شيئ من الاشياء فلما اعتبروه بالميزان عرفوه يقينا ورجعوا اليه وتركوا الجدل والمراء فلما زال الاختلاف فيما بينهم حسده جماعة من ابناء جنسه من المتفلسفة وراموا ابطال ذلك عليه من هذا الطريق وهو ان اتوا بمقدمات صادقة نتائجها كاذبة وبمقدمات كاذبة نتائجها صادقة وبمقدمات كاذبة نتائجها كاذبة وعارضوا بها تلامذة ارسطاطاليس لكيما ينفروهم عنها ويزهدوهم فيها وهى هذه ليس واحد من الناس بحجر سالبة صادقة ولا واحد من الاحجار حيوان سالبة صادقة نتيجتهما لا واحد من الناس حيوان سالبة كاذبة والاخر كل انسان طائر موجبة كاذبة وكل طائر ناطق موجبة كاذبة نتيجتهما كل انسان ناطق موجبة صادقة وكل انسان طائر موجبة كاذبة وكل طائر حجر موجبة كاذبة نتيجتهما كل انسان حجر موجبة كاذبة وكل انسان حيوان موجبة صادقة (واعلم) يا اخى بان مثل هذه المغالطة تدخل فى الصناعة من جهتين احدهما ان يكون المتعاطى جاهلا بصناعة القياس او ناقصا فيها فيغالط ولا يدرى من اين وكيف وكم كما يغلط من يحسب ولا يدرى الحساب او يزن او يكيل ولا يدرى كيف الوزن والكيل او يكون عارفا بالصناعة ولكن يقصد عمدا وعنادا لغرض من الاغراض كما يفعل الحاسب والوزان والكيال دغلا وغشا وحيلة فمن اجل هذه المغالطة التى اتى بها القوم اوصى ارسطاطاليس تلاميذه بسبع شرائط ان لا يستعمل قياس برهانى من مقدمتين سالبتين لا كليتين ولا جزئيتين اصلا ولا مهملتين ولا جزئية ولا خاصية البتة اذ كان منها يكون هذه المقدمات التى اتى بها القوم لمغالطتهم بل يقتصر على استعمال المقدمات الصادقة التى نتائجها صادقة وهى التى تغافل والغى القوم عن ذكرها والمقدمات التى تصدق هى ونتائجها فى كل مادة وفى كل زمان قبل العكس وبعد العكس تبين ذلك فى انلوطيقا الثانية ❊ فصل ❊ فى بيان العلة الداعية الى تصنيف الكتب المنطقية (اعلم) يا اخى بان الحكماء الاولين لما نظروا فى فنون العلوم واحكموها واستخرجوا الصنائع العجيبة واتقنوها واستنبطوا عند ذلك لكل علم وصناعة اصلا منه يتفرع انواعه ووضعوا له قياسا يعرف به فروعها وميزانا يتبين به الزائد والناقص والمستوى منها مثل صناعة العروض التى هى ميزان الشعر يعرف بها الصحيح

والمزحف من الابيات ومثل صناعة النحو التى هى ميزان الاعراب بها اللحن والصواب فى الكلام ومثل الاسطرلاب الذى هو ميزان يعرف به الاوقات فى صناعة النجوم ومثل المسطرة والبركار والكونيا التى هى موازين فى اكثر الصنائع يعرف بها الاستواء من الاعوجاج ومثل المكيال والذراع والشاهين والقبان التى هى موازين يعرف بها الزائد والناقص والمستوى فى البيع والشرى فى معاملات التجار ومثل الحساب الذى هو ميزان العمال واصحاب الدواوين ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان هذه المقائس والموازين هى حكام بين الناس نصبها الله البارى جل ثناؤه بين خلقه قضاة وعدولا يحكمون بالحق فيما يختلف الناس فيه من الحكم بالحرز والتخمين لكيما اذا تحاكموا الى الموزين والمكائيل والمقائس حكمت بينهم بالحق وقضى الامر وانفصل الخطاب وارتفع الحق فلما رأى الحكما المنطقيون اختلاف العلماء فى الاقاويل والحكم على المعلومات بالحرز والتخمين بالاوهام الكاذبة ومنازعتهم فيها وتكذيب بعضهم بعضاً وادعاء كل واحد ان حكمه الحق وخصمه المبطل ولم يجد والهم قاضياً من البشر يرضون بحكمه لان ذلك القاضى ايضا يكون احد الخصوم فرأوا من الرأى الصواب والحكمة البالغة ان استخرجوا بقرائح عقولهم ميزانا مستويا وقياساً صحيحاً ليكون قاضياً بينهم فيما يختلفون فيه لا يدخله الخلل واذا تحاكموا اليه قضى بالحق وحكم بالعدل لا يحابى احدا وهو القياس الذى يسمى البرهان المنطقى المماثل للبرهان الهندسى الذى يشبه البرهان العددى ﴿ واعلم ﴾ بانه لما كان مقياس كل صناعة وميزان كل صناعة متخذا من الاشياء التى تشاكلها من موضوعاتها كالموازين التى يعرف بها الاثقال بضبحات لها ثقل وميزان المساحة التى تعرف بها الابعاد باشياء لها الابعاد وهى الذراع والباب والاشل ومثل المسطرة التى تعرف بها الاشياء المستوية فهكذا قاسوا الذين استخرجوا البرهان المنطقى وقالوا ان اختلاف العلماء فيما يدعون من الحق والباطل والصواب والخطأ الذى فى ضمائرهم لا يتبين اقاويلهم من الصدق والكذب وان الاقاويل الصادقة والكاذبة لا تعرف الا فى الابيزان وقياس يقاس بها ويوزن ولما كان الميزان ايضاً لا يكون الا من اشياء تجمع وتركب ضربا من التاليف حتى يصير ميزانا يمكن ان يوزن به ويقاس عليه مثال ذلك الميزان الذى يعرف بها الاثقال فانه مجموع من كفتين وعمود وخيوط

وصنجات فهكذا سلكوا فى اتخاذ الميزان المنطقى الذى يسمى البرهان وبدءوا اولا فذكروا الاشياء التى منها يكون الميزان والموزون جميعاً فى قاطيغورياس ثم ذكروا فى بارا مانياس كيف تركب وتؤلف تلك الاشياء حتى يكون منها ميزان ومقياس ثم ذكروا فى انولو طيقا كيف يعتبر ذلك الميزان حتى لايكون فيه الغبن والاعوجاج ثم ذكروا كيفية الوزن به حتى يصح ولايدخل الخلل فى انولو طيقا الثانية ❁ واعلم ❁ ياأخى بان الانسان قادر على ان يقول خلاف مايعلم ولكن لايقدر ان يعلم خلاف مايعقل وذلك انه يمكنه ان يقول زيد قائم قاعد فى حال واحدة ولكن لايمكنه ان يعلم ذلك لان عقله ينكره عليه فلما كان هذا هكذا فلاينبغى ان ينزل بالحكم على قول القائلين ولكن على حكم العقول ❁ واعلم ❁ ياأخى بان اهل كل صناعة يحرصون على حفظ انفسهم من الخطاء والزلل فى صناعتهم وذلك ان أهل كل علم يتجنبون الخطاء ويتحرون الصواب والحق ويجتهدون فى ذلك فينبغى لاخواننا أيدهم الله وايانا بروح منه ومن يتعاطى منهم المنطق الفلسفى ان يحفظ اقاويله من التناقض من اولها الى آخرها فان من المتكلمين من يحفظ اقاويله من التناقض فى مجلس واحد اوعدة مجالس ولكن قل من يحفظ كل اقاويله من اوائلها الى اواخرها حتى لايتناقض بعضها بعضاً مثال ذلك من قال فى كتاب له ان من شان النفس ان تتبع مزاج البدن ثم قال فى كتاب آخر ان النفس مزاج البدن ثم قال فى كتاب آخر لاادرى ما النفس ومثل من يعتقد بان الله ع ج خلق الخلق لينفعهم ثم يقول ويعتقد بانه لايغفر لهم ولايخرجهم من النار ومثل من يعتقد بان المكان جسم اوعرض حال فى الجسم ثم يعتقد انه يبطل الجسم ويبقى المكان فارغاً ومثل من يقول ان الجزأ لايتجزاء ثم يعتقد بان له ست جهات وهو يشغل الحيز وماشاكل ذلك من الاقاويل المتناقضة والاراء الفاسدة يعتقدها انسان واحد فى نفسه ثم يتعاطى مع هذا المنطق الفلسفى والبرهان الحقيق (واعلم) يا اخى علما يقيناً بان اهل كل صناعة وعلم واذا لم يكن لهم اصل صحيح فى صناعتهم منه يتفرع علمهم وقياس مستو عليه يقاس ما يعملونه مثل صناعة العدد كما بيناقبل فانه لايمكنه ان يتحرز فيه من الخطاء ولاان يتجنب فيه من الباطل لان الاصل اذا كان خطاء فالفروع عليه تدرو (واعلم) بان من لايحسن بالتناقض فى اقاويله فكيف يوثق به فى رائه واعتقاده وكيف يؤمن عليه انه

غير معتقد آراء متناقضة ويكون فيها مخالفاً لنفسه ولا يدرى وكيف يرجى منه الوفاق مع غيره وهو مخالف لنفسه ومناقض لاعتقاده وجاهل فى معلوماته (واعلم) يا اخى بان الحكماء المنطقيين انما وضعوا القياس المنطقى واستخرجوا البرهان الصحيح ليكون المتعاطى للمنطق يبتدئ اولا ويقيم البرهان عند نفسه على اعتقاد انه فاذا صحت فى نفسه تلك رام عند ذلك ان يصححها عند غيره وقبل كل شيئ تحتاج يا اخى ان تعلم كيف تحفظ اقاويلك من التناقض فانك اذا فعلت ذلك فقد احكمت صناعة المنطق الفلسفى (واعلم) بان المنطق ميزان الفلسفة وقد قيل انه اداة الفيلسوف وذلك انه لما كانت الفلسفة اشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب ميزان الفلسفة اصح الموازين واداة الفيلسوف اشرف الادوات لانه قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية (واعلم) بان معنى قولهم طاقة الانسان هو ان يجتهد الانسان ويتحرز من الكذب فى كلامه واقاويله ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ومن الخطاء فى معلوماته ومن الرداءة فى اخلاقه ومن الشر فى افعاله ومن الزلل فى اعماله ومن النقص فى صناعته هذا هو معنى قولهم التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية لان الله ع ج لا يقول الا الصدق ولا يفعل الا الخير فاجتهد يا اخى فى التشبه به فى هذه الاشياء فلعلك توفق لذلك فتصلح ان تلقاه فانه لا يصلح للقائه الا المهذبون بالتاديب الشرعى والرياضات الفلسفية واذ قد فرغنا من ذكر ما احتجنا ان نقدمه من هذه الرسالة بلفظ وجيز عدنا الى الرسالة التى هى موضوعة للبرهان

تمام

﴿ الرسالة الرابعة عشر فى معنى انولوطيقا الثانية ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى

واذ قد فرغنا من ذكر المقولات العشرة وكمية انواعها وكيفية اقتراناتها وفنون نتائجها فيما تقدم فنريد الان ان نبين ما القياس البرهانى وكمية انواعه وكيفية تاليفه واستعماله واستخراج نتائجه ولكن نحتاج قبل ذلك كله ان نخبر او لا ماغرض الفلاسفة فى استعمال القياس البرهانى (واعلم) يا اخى بانه لما كان طرق العلوم والمعارف والاستشعار والاحساس كثيرة كما بينا بعضها فى رسالة الحاس والمحسوس وبعضها فى رسالة العقل والمعقول وبعضها فى رسالة اجناس العلوم وكانت الطرق التى سلكها الفلاسفة منها فى التعاليم وطلبها معرفة حقائق الاشياء اربعة انواع وهى التقسيم والتحليل والحدود والبرهان احتجنا ان نذكر واحداً واحداً منها ونبين كيفية المسلك فيها وان المعلومات كيف تعرف بها ولم هى اربع طرق لا اقل ولا اكثر اما علة ذلك فانه لما قد استبان واتضح فى قاطيغورياس بطريق القسمة ان الموجودات كلها ليس تخلو ان تكون اجناسا وانواعاً وفصولا واشخاصاً وجب ضرورة ان تكون طريق المعرفة بكل واحد منها غير الاخرى بيان ذلك انه بالقسمة تعرف حقيقة الاجناس من الانواع والانواع من الاشخاص وبالتحليل تعرف حقيقة الاشخاص اعنى كل واحد منها مما ذا هو مركب ومن اى الاشياء هو مؤلف والى ماذا ينحل وبالحدود تعرف حقيقة الانواع من اى الاجناس كل واحد منها وبكم فصل يمتاز عن غيره وبالبرهان تعرف حقيقة الاجناس التى هى اعيان كليات معقولات كما سنبين بعد هذا الفصل فنريد ان نشرح اولا طريق التحليل فى هذا الفصل اذ قد فرغنا من طريق القسمة فى قاطيغورياس ولعلة اخرى ايضاً ان طريق التحليل اقرب الى افهام المتعلمين لانها طريق يعرف بها حقيقة الاشخاص والاشخاص هى امور جزئية محسوسة كما سنبين فى هذا الفصل واما طريق الحدود وطريق البرهان فهو ادق والطف وانما يعرف بهما الاشياء المعقولة وهى الانواع والاجناس ﴿ واعلم ﴾ بان معنى قولنا الشخص انما هو اشارة الى كل جملة مجموعة من اشياء

شتى او مولفة من اجزاء عدة متفردة متميزة من غيرها من الموجودات والاشخاص نوعان فمنها مجموع من اجزاء متشابهة مثل هذه السبيكة وهذا الحجر وهذه الخشبة وماشاكل ذلك من الاشخاص التى اجزاؤها كلها من جوهر واحد ومنها اشخاص مجموعة من اجزاء مختلفة الجواهر متغائرة الاعراض مثل هذا الجسد وهذه الشجرة وهذه المدينة وماشاكل ذلك من المجموعات من اشياء شتى فاذا اردنا ان نعرف حقيقة شخص من هذه الاشخاص نظرنا اولا الى الاشياء التى هى مركبة منها ماهى وبحثنا عن الاجزأ التى هى مؤلفة منها كم هى ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان الاشياء المركبة كثيرة الانواع لايحصى عددها الا الله ع ج ولكن يجمعها كلها ثلثة اجناس اما ان يكون جسمانية طبيعية اوجرمانية صناعية اونفسانية روحانية فنريد ان نذكر من كل جنس منها مثالا واحدا لكيما يقاس عليه سائرها فمن الاشخاص الجسمانية الطبيعية جسد الانسان فانه جملة مجموعة مؤلفة من اعضاء مختلفة الاشكال كالراس واليدين والرجلين والرقبة والصدر وماشاكلها وكل عضو منها ايضاً مركب من اجزاء مختلفة الجواهر والاعراض كالعظم والعصب والعروق واللحم والجلد وماشاكلها وكل واحد منها مكون من الاخلاط الاربعة وكل واحد من الاخلاط له مزاج من الكيموس والكيموس من صفو الغذاء والغذاء من لب النباب والنبات من لطائف الاركان والاركان من الجسم المطلق بمايخصها من الاوصاف والجسم مؤلف من الهيولى والصورة وهما البسيطان الاولان والجسد هو المركب الاخير واما سائرها فبسائط ومركبات بالاضافة ومثال آخر من الجرمانية الصناعية وهو قولنا المدينة فانا نشير به الى جملة هى اسواق ومحال وكل واحد منها جملة من منازل ودور وحوانيت وكل واحد منها مولف ومركب من حيطان وسقوف وكل واحد منها ايضاً مركب من الجص والاجر والخشب وماشاكل ذلك وكلها من الاركان من الجسم والجسم من الهيولى والصورة (ومثال آخر) من روحانى نفسانى وهو قولنا الغناء اشارة الى الحان مؤتلفة واللحن مؤلف من نغمات متناسبة وابيات متزنة والابيات مؤلفة من المفاعيل والمفاعيل من الاوتاد والاسباب وكل واحد منهما ايضاً مؤلف من حروف متحركات وسواكن وانما يعرف هذه الاشياء صاحب العروض ومن ينظر فى النسب الموسيقية

و على هذه المثالات يعتبر طريق التحليل حتى يصح ان الاشياء المركبة من ماذا هى مركبة ومؤلفة فعند ذلك يعرف حقيقتها واما طريق الحدود فالغرض منها معرفة حقيقة الانواع وكيفية المسلك فيه وهو ان يشار الى نوع من الانواع ثم يبحث عن جنسه وكية فصوله ويجمع كلها فى اوجز الالفاظ ويعبر عنها عند السؤال مثال ذلك ماحد الانسان فيقال حيوان ناطق مائت فان قيل ماحد الحيوان فيقال جسم متحرك حساس فان قيل ماحد الجسم فيقال جوهر مركب طويل عريض عميق فان قيل ماحد الجوهر فيقال لاحد له ولكن له رسم وهو ان تقول هو الموجود القائم بنفسه القابل للصفات المتضادة فان قيل ما الصفات المتضادة فيقال اعراض حالة فى الجواهر لا كالجزأ منها فعلى هذا القياس يعتبر طريق الحدود وقد افردنا لها رسالة واما طريق البرهان والغرض المطلوب فيه فهو معرفة الصور المقومة التى هى ذوات اعيان موجودة والفرق بينها وبين الصور المتممة لها التى هى كلها صفات لها ونعوت واحوال ترادفت عليها وهى موصوف بها ولكن الحواس لا تميزها لانها مغمورة تحت هذه الاوصاف مغطاة بها فمن اجل هذا احتيج الى النظر الدقيق والبحث الشافى فى معرفتها والتمييز بينها وبين مايليق بها ويترادف عليها بطريق القياس والبرهان (واعلم) يا اخى انه لما كان اكثر معلومات الانسان مكتسباً بطريق القياس وكان القياس حكمه تارة يكون صوابا وتارة يكون خطاء احتجنا ان نبين ماعلة ذلك لكيما يتحرز من الخطاء عند استعمال القياس (فصل) فى ماهية القياس فنقول اولا ان القياس هو تاليف المقدمات واستعمالها له هو استخراج نتائجها (واعلم) يا اخى بان مقدمات القياس هى ماخوذة من المعلومات التى هى فى اوائل العقول وان تلك المعلومات ايضاً هى ماخوذة اوائلها من طرق الحواس كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس كيفيتها ❊ فصل ❊ فى بيان حاجة الانسان الى استعمال القياس ❊ واعلم ❊ يا اخى بانه لما كانت الحواس تدرك الاشخاص مركبة من جواهر بسيطة فى اماكن متباينة واعراض جزية فى محال متميزة عرفت بانها اعيان غيريات موجودة فحسب واما كياتها وكيفياتها ولمياتها فلا تعلم على الاستقصاء الا بالقياسات الموضوعة المركبة مثال ذلك انه اذا علم الانسان بالحواس ان بعض الاجسام ثقيلة او كثيرة او عظيمة فانه لا يمكنه ان يعلم كمية اثقالها

الا بالميزان ولا كثرتها الا بالكيل ولا عظمها الا بالذرع وماشاكل هذه وهي كلها موازين ومقاييس يعلم الانسان بها ما لا يمكنه ان يعلمه بالحرز والتخمين

﴿ فصل ﴾ في كيفية وجوه الخطاء في القياس ﴿ واعلم ﴾ يا اخي بان الخطاء يدخل في القياس من وجوه ثلثة احدها ان يكون المقياس معوجاً ناقصاً او زائداً والثاني ان يكون المستعمل للقياس جاهلا بكيفية استعماله والثالث ان يكون القياس صحيحاً والمستعمل عارفاً ولكن يقصد فيغالط دغلا وغشاً لمأرب له ﴿ واعلم ﴾ في كيفية دخول الخطاء من جهة المستعمل الجاهل ﴿ واعلم يا اخي بان الانسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبي كما هو مجبول على استعمال الحواس وذلك ان الطفل اذا ترعرع واستوى واخذ يتامل المحسوسات وتنظر الى والديه وعرفهما حساً وميز بينهما وبين نفسه اخذ عند ذلك باستعمال الظنون والتوهم والتخمين فاذا رأى صبياً مثله وتامله علم عند ذلك ان له والدين وان لم يرهما حساً قياساً على نفسه وهذا قياس صحيح لاخطاء فيه لانه استدلال بمشاهدة المعلول على اثبات العلة فان كان له اخوة وقد عرفهم بالحس اخذ عند ذلك ايضاً بالتوهم والظن والتخمين بان لذلك ايضا اخوة قياساً على نفسه وهذا القياس يدخله الخطاء والصواب لانه استدلال بمشاهدة المعلول على اثبات ابناء جنسه لا على اثبات علته وهكذا ايضاً كلما رأى هذا الصبي امرأة اورجلا ظن وتوهم ان لهما ولدا وان لم يرولدهما قياساً على حكم والديه وربما صدق هذا القياس حكمه وربما كذب لانه استدلال بمشاهدة ابناء جنس العلة على اثبات معلولاتها وعلى هذا المثال يقيس الانسان من الصبي كلما وجد لنفسه حالا او سببا لولابويه اولاخوته ظن مثل ذلك وتوهم لسائر الصبيان ولابائهم ولاخوتهم قياساً على نفسه وابويه واخوته حتى انه كلما اصابه جوع اوعطش اوعرى اووجد حرا اوبردا اواكل طعاماً فاستلذه اوشرب شراباً فاستطابه اولبس لباساً فاستحسنه اوحزن على شئ فاته اوفرح بشئ وجده ظن عند ما يصيبه من هذه الاحوال شئ ان قد اصاب سائر الصبيان الذين هم ابناء جنسه مثل ذلك وعلى هذا المثال تجري سائر ظنونه وتوهمه في احكام المحسوسات حتى انه ربما كان في دار والديه دابة اومتاع اواثاث اوبير ماؤها مالح ظن وتوهم ان في سائر دور الصبيان مثل ذلك حتى اذا بلغ وعقل

تفحص الامور المحسوسة واعتبر احوال الاشخاص الموجودة عرف عند ذلك حقائق ما كان يظن ويتوهم فى ايام الصبى واستبان له شيئ بعد شيئ صوابا كان ظنه فيه اوخطاء ❊ واعلم ❊ يا اخى بان على هذا المثال يجرى سائر احكام العقلاء وظنونهم وتوهمهم فى الاشياء قبل البحث والكشف وذلك ان اكثر الناس اذا رأى فى بلدهم ريحاً اومطراً اوحراً اوبرداً اوليلا اونهاراً اوشتاء اوصيفا ظنوا وتوهموا بان ذلك موجود فى سائر البلد ان قياساً على مايجدون فى بلدهم كما كانوا يظنون وهم صبيان فى سائر بيوت الناس مثل ما كانوا يجدون فى بيوت آبائهم حتى استبان لهم بعد التجربة حقيقة ما كانوا يتوهمون كما بيناقبل فهكذا يجرى حكم العقلاء من الناس فى ظنونهم وتوهمهم فى مثل هذه الاشياء التى تقدم ذكرها حتى اذا نظروا فى العلوم الرياضية وخاصة علم الهيئة استبان لهم عند ذلك حقيقة ما كانوا يظنون ويتوهمون صوابا كان اوخطاء ❊ واعلم ❊ يا اخى بان الانسان لاينفك من هذه الظنون والتوهم لاالعقلاء ولاالعلماء المرتاضون ولاالحكماء المتفلسفون ايضاً وذلك انانجد كثيراممن يتعاطى الفلسفة والمعقولات والبراهين يظنون ويتوهمون ان الارض فى موضعها الخاص بهاهى ثقيلة ايضاً قياساً على ماوجد وامن ثقل اجزائها اى جزء كان وهكذا يظن كثيرمنهم من يكون فى مقابلة بلدهم من جانب الارض ان قيامهم يكون منكوساً قياساً على مايجدون من حال من يكون واقفاتحت سطح وآخرهو قائم فوقه رجلاه فى مقابلة رجليه وهكذا يظن كثيرمنهم ان خارج العالم فضاء بلا نهاية اما ملاء واماخلاء قياساً على مايجدون من خارج دورهم من اماكن اخروخارج بلدهم بلدانا اخروخارج عالمهم عالم الافلاك وهكذايظنون ان البارى ع ج خلق العالم فى مكان وزمان قياساً على مايجدون من افعالهم وصنائعهم فى مكان وزمان ولهذه العلة ظن كثيرمنهم ان البارى جل جلاله جسم قياسا على ماشاهدوا اذ لم يجدوا فاعلا الاجسماً ووجدوا البارى فاعلا فاذا ارتاضوا فى العلوم الالهية استبان لهم ان الامر بخلاف ذلك كما بينا فى الرسائل الالهية (واعلم) يا اخى بان الانسان لايرتقى فى درجات العلوم والمعارف رتبة الاوتسنح له امور يكون علمه بها قبل البيان والكشف كظنونه بالاشياء المحسوسات قبل معرفة حقائقها وهوطفل كما بيناقبل ❊ واعلم ❊ يا اخى بان نسبة المعلومات التى يدركها

الانسان بالحواس الخمس بالاضافة الى ماينتج عنها فى اوائل العقول كثيرة كنسبة الحروف المعجمة بالاضافة الى مايتركب عنها من الاسماء كثيرة ونسبة المعلومات التى هى فى اوائل العقول بالاضافة الى ما ينتج عنها بالبراهين والقياسات من العلوم كثيرة كنسبة الاسماء الى ما يتالف عنها فى المقالات والخطب والمحاورات من الكلام واللغات والدليل على صحة ماقلنا بان المعلومات القياسية اكثر عددا من المعلومات التى هى فى اوائل العقول ماذكر فى كتاب اقليدس وذلك انه يذكر فى صدر كل مقالة مقدار عشر معلومات اقل او اكثر مما هى فى اوائل العقول ثم يستخرج من نتائجها مأتين مسائل معلومات برهانية وهكذا حكم كتاب المجسطى واكثر كتب الفلسفة هكذا حكمها واذ قد فرغنا من ذكر دخول كيفية الخطاء فى القياس من جهة جهل المستعملين فنريد ان نذكر كيفية دخول الخطأ من جهة القياس واعوجاجه ❊ فصل ❊ فى بيان كيفية اعوجاج القياس وكيف التحرز منه ❊ واعلم ❊ يا اخى بان الخطاء الذى يدخل فى القياس من جهة اعوجاجه كثير الفنون كثرة يطول شرحها قد ذكر ذلك فى كتب المنطق الا انا نريد ان نذكر فى هذا الفصل شرائط القياس المستوى حسب ليتحفظ بها ويقصر على استعمال ما فى البراهين ويترك ماسواه من القياسات التى لايؤمن فيها من الخطاء والزلل فن القياسات التى تخطئ وتصيب القياس على مجرى العادة بالانموذج وهو قياس الجزء على الكل ❊ واعلم ❊ يا اخى ان القياس الذى لايدخله الخطاء والزلل هو الذى حفظ فى تركيبه واستعماله الشرائط التى اوصى بها ارسطاطاليس تلاميذه وهى هذه ينبغى ان يؤخذ فى كل علم وتعلم قياسى معينين معلومين مما هو فى اوائل العقول وهى هل هو وماهو وانما اوصى بهذا من اجل انه لايمكن ان يعلم مجهول بمجهول ولا ان يقاس على شيئ مجهول شيئ معلوم فلابد ان يوخذ شيئ معلوم مما هو فى اوائل العقول ثم يقاس عليه سائر ما يطلب بالبرهان والتى فى اوائل العقول شيئان اثنان هويات الاشياء وماهياتها وذلك ان هويات الاشياء تحصل فى النفوس بطرق الحواس وماهياتها بطريق الفكر والروية والتميز كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس واذا حصلت هويات المحسوسات فى النفس بطريق الحواس وماهياتها بطريق الفكر والروية والتميز سميت النفوس عند ذلك عاقلة واذا

تاملت واردت يا اخى ان تعرف ما العقل الانسانى فليس هو شئ سوى النفس الانسانية صارت علامة بالفعل بعد ما كانت علامة بالقوة وانما صارت علامة بالفعل بعد ما حصل فيها صور هوية الاشياء بطريق الحواس وصور ماهيتها بطريق الفكر والروية (واعلم) يا اخى بان على هذين العلمين يبنى سائر القياسات البرهانية اعنى هل هو وما هو مثال ذلك ما ذكر فى كتاب اقليدس فى اول المقالة الاولى تسع معلومات مما هو فى اوائل العقول ثم بتوسطها برهن على سائر المسائل وهى قوله اذا كانت اشياء متساوية لشئ واحد فهى ايضاً متساوية وان زيد على اشياء متساوية اشياء متساوية صارت كلها متساوية وان نقص منها متساوية كانت الباقية متساوية وان زيد على اشياء غير متساوية اشياء متساوية كانت كلها غير متساوية وان نقص منها اشياء متساوية كانت الباقية غير متساوية وان كان كل واحد مثلين لشئ واحد فهى متساوية وان كان كل واحد نصفا لشئ فهى ايضا متساوية واذا انطبقت مقاديرها ولم يفضل بعضها على بعض فهى ايضاً متساوية والكل اكثر من جزء فهذه الحكومات كلها ماخوذة من العلوم التى هى فى اوائل العقول بالسوية لا تختلف العقلاء فى شئ منها ثم يقاس عليها ما هم مختلفون فيه (واعلم) يا اخى بان هذه الاشياء وامثالها يسمى اوائل فى العقول لان كل العقلاء يعلمونها ولا يختلفون فيها اذا تاملوها وانعموا النظر فيها وانما اختلافاتهم فى الاشياء التى تعلم بطريق الاستدلال والمقائيس وسبب اختلافاتهم فيها كثرة الطرق وفنون المقائيس وكيفية استعمالها وشرح ذلك طويل قد ذكر فى كتب المنطق وكتب الجدل ونريد ان نبين كيف يحصل حقائق هذه المعلومات فى انفس العقلاء (فصل) واعلم يا اخى بان هذه المعلومات التى تسمى اوائل فى العقول انما تحصل فى نفوس العقلاء باستقراء الامور المحسوسة شيئا بعد شئ وتصفحها جزءاً بعد جزء وتاملها شخصاً بعد شخص فاذا وجد وامنها اشخاصاً كثيرة يشملها صفة واحدة حصلت فى نفوسهم بهذا الاعتبار ان كل ما كان من جنس ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه وان لم يكونوا يشاهدون جميع اجزاء ذلك الجنس واشخاص ذلك النوع مثال ذلك ان الصبى اذا ترعرع واستوى واخذ يتامل اشخاص الحيوانات واحدا بعد واحد فيجدها كلها تحس وتتحرك فيعلم عند ذلك

ان كل ما كان من جنسها هذا حكمه وهكذا اذا تامل كل جزء من الماء اى جزء كان وجده رطبا سيالا وكل جزء من النار فوجده حارا محرقا وكل جزء من الاحجار فوجده صلبا يابسا علم عند ذلك ان كل ما كان من ذلك الجنس فهذا حكمه فمثل هذا الاعتبار تحصل المعلومات فى اوائل العقول بطريق الحواس متفاوتة ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان مراتب العقلاء فى مثل هذه الاشياء التى تحصل فى النفوس بطريق الحواس متفاوتة فى الدرجات وذلك ان كل من كان منهم انعم نظرا واحسن تاملا واجود تفكرا اولطف روية واكثر اعتبارا كانت الاشياء التى تعلم ببداية العقول فى نفوسهم اكثر مما فى نفوس من يكون طول عمره ساهيا لاهيا مشغولا بالاكل والشرب واللهو واللذات والامور الجسمانية ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان اكثر ما يدخل الخطاء على المتاملين فى حقائق الاشياء المحسوسة اذا حكموا على حقيقتها بحاسة واحدة مثال ذلك من يرى السراب ويتامله فيظن انه غدران وانهار وانما دخل الخطاء عليه لانه حكم على حقيقته بحاسة واحدة وليس كل الاشياء تعرف حقائقها بحاسة واحدة ولك ان بحاسة البصر لا يدرك الا الالوان والاشكال وحقيقة الماء لا يعرف باللون واللمس والشكل بل بالذوق وذلك ان كثيرا من الاجساد السيالة تشبه لون الماء مثل الخل المصعد والنفط الابيض وما شاكلها ﴿ واعلم ﴾ بان لكل جنس من المحسوسات حاسة يعرف بها حقيقة ذلك الجنس والاجسام السيالة يعرف فرق ما بينها وبين غيرها باللمس وبعضها يعرف الفرق بينها بالذوق والوانها تعرف بالبصر فلا ينبغى للمتامل ان يحكم على حقيقة شئ من المحسوسات الا بتلك الحاسة المختصة بمعرفة حقيقة ذلك الجنس من المحسوسات كما بينا فى رسالة الحاس والمحسوس ونرجع الان الى ما كنا فيه فنقول واما قوله ينبغى ان يوضع فى القياس البرهانى اولا شئ معلوم هل هو وما هو ليعلم به شئ آخر كما يفعل المهندس فيضع خط اب ثم يعمل عليه مثلثا متساوى الاضلاع او يقسمه بقسمين او يقيم عليه خطا آخر او يعمل عليه زاوية وشاكل ذلك مما قد ذكر فى كتاب اقليدس وغيره من كتب الهندسة والمعلوم هل هو وما هو خط اب والمطلوب المجهول ليعلم او يعمل هو المثلث فهكذا ينبغى ايضا ان يعمل فى القياس البرهانى ان توخذ اولا اشياء مما هى معلومة فى اوائل العقول ويركب التاليف ضربا من التركيب ثم يطلب بها اشياء مجهولة ليس تعلم باوائل العقول

ولاتدرك بالحواس واما قوله ولا ينبغى فى البرهان ان يكون الشيئ علة لنفسه فهذ ابين فى اوائل العقول اى ان الشيئ المعلول لايكون علة نفسه ولكن من اجل ان كثيرا ممن يتعاطى البرهان ربما جعل المعلول علة لنفسه وهو لا يشعر لطول الخطاب مثال ذلك ممن يتعاطى علم الطبيعيات اذا سئل ما علة كثرة الامطار فى بعض السنين فيقول كثرة الغيوم فان سئل ماعلة كثرة الغيوم فيقول كثرة البخارات المتصاعدة من البحار والاجام فى الهوأ فان سئل ماعلة كثرة البخارات المتصاعدة فيقول او يظن كثرة المدود وانصباب مياه الانهار والاودية والسيول الى البحار فان سئل ماعلة كثرة المياه والمدود والسيول الى البحار فيقول كثرة الامطار فعلى هذا القياس يلزمه ان علة كثرة الامطار هى كثرة الامطار فمن اجل هذا يحتاج صاحب البرهان ان يقول احدى العلل كيت وكيت والثانية والثالثة والرابعة ليسلم من الاعتراض اذ قد تكون غيوم كثيرة والامطار قليلة لان لكل شيئ معلول اربع علل كما بينا فى رسالة العلل والمعلولات وان لايكون المعلول قبل العلة فهذا ايضاً بين فى اوائل العقول لان المعلول لايكون قبل العلة ولكن من اجل انهما من جنس المضاف والاشياء التى هى من جنس المضاف انما يوجدان معا فى الحس وان كانت العلة قبل المعلول بالعقل حتى ربما يشكل فلا يتبين العلة من المعلول مثال ذلك اذا سئل من يتعاطى علم الهيئة ماعلة طول النهار فى بلد دون بلد فيقول كون الشمس فوق الارض هناك زمانا اطول واذا عكس هذه القضية وقيل كل بلد يكون مكث الشمس فوق الارض اكثر فنهاره اطول فتصدق فيخفى على كثير ممن ليست له رياضة بالتعاليم انهما علة للاخر كون الشمس فوق الارض لطول النهار او طول النهار لكون الشمس فوق الارض وهكذا النار والدخان ربما يوجدان معا وربما يوجد احدهما قبل الاخر وربما يستدل بالدخان على النار وربما يجعل النار سببا لوجود الدخان فلا يدرى ايهما علة للاخر (واعلم) يا اخى بان النار والدخان ليس احدهما علة للاخر بل علتهما الهيولانية هى الاجسام المستحيلة وعلتهما الفاعلة هى الحرارة وهما يختلفان فى الصورة وذلك ان الحرارة اذا فعلت فى الاجسام المستحيلة فعلا تاما صارت نارا وان قصرت عن فعلها لرطوبة غالبة صارت دخانا او بخاراً

﴿ فصل ﴾ قوله وان لايستعمل فى البرهان الاعراض الملازمة فانما قال هذا من

اجل ان الاعراض الملازمة لاتفارق الاشياء التى هى ملازمة لها كما ان العلة لاتفارق معلولها وذلك انه متى حكم شيئ بانه معلول فقد وجب ان له علة لابد والاعراض الملازمة وان كانت لاتفارق فليست هى علة فاعلة به مثال ذلك ان الموت وان كان لايفارق القتل فانه ليس له بعلة ولا القتل ايضاً علة للموت ذاتية اذ قد يكون موت كثير بلا قتل فلا يكون معلول بلا علة واما قوله وان يكون العلة ذاتية للشئ فانما قال هذا من اجل انه قد يكون للشئ الواحد علل عرضية ولكنها لاتكون مستمرة فى جميع انواع ذلك الجنس ولا فى جميع اشخاص النوع كالقتل الذى هو علة عرضية للموت غير مستمرة فى جميع انواعه ولكن تحتاج ان تكون العلة ذاتية حتى تكون القضية صادقة قبل العكس وبعده كقولك كل ذى لون فهو جسم فاذا عكسته وقلت وكل جسم فهو ذو لون لانه لايوجد شئ ذو لون الا وهو جسم فاذا الجسم علة ذاتية لذى اللون واما قوله وان يكون احدى المقدمة كلية فمن اجل ان المقدمات الجزئيات لايكون نتائجها ضرورية ولكن ممكنة كقولك زيد كاتب وبعض الكتاب وزير فيمكن ان يكون زيد وزيرا واما اذا قيل كل كاتب فهو يقرء وزيد كاتب فاذا زيد بالضرورة قارئ واما قوله وان يكون كون المحمول فى الموضوع كوناً اوليا فمن اجل ان المحمولات فى الموضوعات على نوعين منها اولا ومنها ثوانى مثال ذلك كون ثلث زوايا فى كل مثلث كوناً اولا لانها هى الصورة المقومة لها فاما ان يكون حادة اوقائمة اومنفرجة فهو كون ثانى فقد استبان بانه لايستعمل فى القياس البرهانى الا الصفات الذاتية الجوهرية وهى الصور المقومة للشئ وبها يكون لذلك الحكم المطلوب الذى يخرج فى النتيجة الصادقة ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان الصفات الذاتية الجوهرية ثلثة اقسام جنسية ونوعية وشخصية كما بينا فى رسالة ايساغوجى فاقول واحكم حكما حتما كما تعلمه ولاتشك فيه بان كل صفة جنسية فهى تصدق عند الوصف على جميع انواع ذلك الجنس ضرورة وهكذا ايضا كل صفة نوعية فهى تصدق على جميع اشخاص ذلك النوع عند الوصف لها فهذه الصفات هى التى تخرج فى النتيجة صادقة فاستعملها فى البرهان واحكم بها واما الصفات الشخصية فانها ليس من الضرورة ان تصدق على جميع النوع ولا كل صفة نوعية تصدق على جميع الجنس فلا تستعملها فى البرهان

ولاتحكم

ولاتحكم بها حتماً فانك لست منها على حكم يقين فقد عرفت واستبان لك بان الحكماء المتفلسفين وماوضعوا القياس البرهانى الاليعلموا به الاشياء التى لاتعلم الابالقياس وهى الاشياء التى لايمكن ان تعلم بالحس ولاهى فى اوائل العقول بل بطريق الاستدلال وهو المسمى البرهان (واعلم) يا اخى بان لكل صناعة اهلا ولاهل كل صناعة اصول فى صناعتهم هم متفقون عليها واوائل فى علومهم لايختلفون فيها لان اوائل كل صناعة ماخوذة من صناعة اخرى قبلها فى الترتيب (واعلم) بان اوائل صناعة البرهان ماخوذة مما فى بداية العقول وان التى فى بداية العقول ماخوذة اوائلها من طريق الحواس كما بيناقبل (واعلم) ان صناعة البرهان نوعان هندسية ومنطقية فالاوائل التى فى صناعة الهندسية ماخوذة من صناعة اخرى قبلها مثل قول اقليدس النقطة هى شيئ لا جزء لها والخط طول بلا عرض والسطح ماله طول وعرض وماشاكل هذه من المصادرات المذكورة فى اوائل المقالات فهكذا ايضاً حكم البراهين المنطقية فان اوائلها ماخوذة من صناعة قبلها ولابد للمتعلمين ان يصادروا عليها قبل البرهان فمن ذلك قول صاحب المنطق ان كل شيئ موجود سوى البارى جل جلاله فهو اما جوهر واما عرض ومثل قوله ان الجوهر هو القائم بنفسه القابل للمتضادات وان العرض هو الذى يكون فى الشيئ لا كالجزء منه يبطل من غير بطلان ذلك الشيئ ومثل قوله ان الجوهر منه ماهو بسيط كالهيولى والصوره ومنه ماهو مركب كالجسم ومثل قوله ان كل جوهر فهو اما علة فاعلة او معلول منفعل ومثل قوله كل علة فاعلة فهى اشرف من معلولها المنفعل ومثل قوله ليس بين السلب والايجاب منزلة ولابين العدم والوجود رتبة وان العرض لافعل له وماشاكل هذه المقدمات التى يصادر عليها المتعلمون قبل البراهين وينبغى لمن يريد النظر فى البراهين المنطقية ان يكون قد ارتاض فى البراهين الهندسية اولا وقد اخذ منها طرفاً لانها اقرب من فهم المتعلمين اوسهل على المتاملين لان مثالاتها محسوسة مرئية بالبصر وان كانت معانيها مسموعة ومعقولة لان الامور المحسوسة اقرب الى فهم المتعلمين ❁ واعلم ❁ بان البراهين سواء ان تكون هندسية اومنطقية فلا تكون الامن نتائج صادقة والنتيجة الواحدة لابد لها من مقدمتين صادقتين اومازاد على ذلك بالغاما بلغ مثال ذلك مابين فى كتاب اقليدس فى البرهان على

ان ثلاث زوايا من كل مثلث متساوية لزاويتين قائمتين لم يمكن ذلك الا بعد الاثنين وثلثين شكلا وعلى هذا المثال سائر الاشكال تحتاج الى براهين اخر وان مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربع الضلعين لم يمكن البرهان عليه الا بعد سبعة واربعين شكلا ويسمى هذا الشكل بشكل العروس وعلى هذا المثال سائر المبرهنات وهكذا ايضاً حكم البرهين المنطقيه وربما تكفيه مقدمتان وربما تحتاج الى عدة مقدمات مثال ذلك فى البرهان على وجود النفس مع الجسم تكفى ثلث مقدمات وهى هذه كل جسم فهو ذو جهات وهذه مقدمة كلية موجبة صادقة فى اولية العقل والمقدمة الاخرى وليس يمكن لجسم ان يتحرك الى جميع جهاته دفعة واحدة وهذه مقدمة كلية سالبة صادقة فى اولية العقل والمقدمة الثالثة كل جسم يتحرك الى جهة دون جهة فلعلة ماتحرك له مقدمة كلية موجبة صادقة فى اولية العقل فينتج من هذه المقدمات وجود النفس والذى يبقى يبرهن بانها جوهر لاعرض فيضاف الى هذه المقدمات التى تقدمت هذه الاخرى وكل علة محركة للجسم لايخلو ان تكون حركتها على وتيرة واحدة فى جهة واحدة مثل حركة الثقيل الى اسفل والخفيف الى فوق فتسمى هذه علة طبيعية واما ان تكون حركتها الى جهات مختلفة وعلى فنون شتى بارادة واختيار مثل حركة الحيوان فتسمى نفسانية وهذه قسمة عقلية مدركة حساوكل علة محركة للجسم بارادة واختيار فهو جوهر فالنفس اذا جوهر لان العرض لافعل له وهذه مقدمات مقبولة فى اوائل العقول فينتج من هذه ان النفس جوهر ❊ فصل ❊ فى كيفية البرهان على انه ليس فى العالم خلاء ومعنى الخلاء هو المكان الفارغ الذى لامتمكن فيه وليس يعقل فى العالم مكان لامضئ ولامظلم مقدمة كلية سالبة صادقة فى اولية العقل مقدمة اخرى وليس يخلو النور والظلمة من ان يكونا جوهرين اوعرضين اواحدهما جوهر والاخر عرض وهذه اقسام عقلية صحيحة مقدمة اخرى فان يكونا جوهرين فاذا الخلاء ليس بموجود اويكونا عرضين فالعرض لايقوم الا فى لجوهر فالخلاء ليس وان يكون احدهما جوهرا والاخر عرض فهكذا الحكم ❊ فصل ❊ فى البرهان على انه ليس خارج العالم لاخلاء لاملاء ❊ اعلم ❊ يا اخى بان الخلاء والملاء صفتان للمكان والمكان صفة من صفات الاجسام فان كان خارج الفلك جسم آخر فقولنا العالم نعنى به ذلك الجسم مع الفلك

جميعاً

جميعاً فمن اين خارج العالم شئ آخر (فصل) فى معنى قول الحكماء هل العالم قديم او محدث فان كان المراد بالقديم انه قد اتى عليه زمان طويل فالقول صحيح وان كان المراد به انه لم يزل ثابت العين على ماهو عليه الان فلا لان العالم ليس بثابت العين على حالة واحدة طرفة عين فضلا عن ان يكون لم يزل على ماهو عليه الان وذلك ان قول الحكماء فى تسميتهم العالم انما يعنون به عالم الاجسام وهو نوعان فلكى وطبيعى فاما الاجسام الطبيعية التى دون فلك القمر فهى نوعان الاركان الكليات والمولدات الجزئيات فالمولدات دائماً فى الكون والفساد واما الاركان الكليات فهى دائماً فى التغيير والاستحالة لايخفى هذا على الناظرين فى الامور الطبيعية فاما الاجسام الفلكية فهى دائما فى الحركة والنقلة والتبدل فى المحاذيات فاين ثباتها على حالة واحدة واما ان يكون يراد بالثبات الصورة والشكل الكرى الذى هو عليه فى دائم الاوقات فيعلم بان الشكل الكرى والحركة الدورية ليسا للجسم من حيث هو جسم ولا مقومتين لذاته بل هما صورتان متممتان بقصد قاصد كما بينا رسالة الهيولى والصورة وكل صورة من المصور بقصد قاصد لا تكون ذلك ثابتة العين ابدية الوجود وانما يكون الشيئ ثابت العين ابدى الوجود بالصورة المقومة ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان الحافظ للعالم على هذه الصورة هو سرعة حركة الفلك المحيط والمحرك للفلك هو غير الفلك وان تسكين الفلك عن الحركة بطلان العالم انما يكون طرفة عين كما قال ع ج وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ﴿ واعلم ﴾ بانه ان وقف الفلك عن الدوران وقفت الكواكب عن مسيرها والبروج عن طلوعها وغروبها وعند ذلك تبطل صورة العالم وقوامه ويقوم القيمة الكبرى وهذا لامحالة كائن لان كل شيئ فى الامكان اذا فرض له زمان بلا نهاية فلابد ان يخرج الى الفعل ووقوف الفلك عن الدوران من الممكن لان الذى يحركه يمكنه ان يسكنه وهو اهون عليه وله الا على المثل وقد بينا فى رسالة المبادى ما العلة فى حدوث عالم الاجسام وفى رسالة البعث والقيمة ماعلة فناء عالم الاجسام ﴿ واعلم ﴾ يا اخى الانسان اذا سلك به فى مذهب نفسه وتصرف احوالها مثل ماسلك به فى خلق جسده وصورة بدنه فانه سيبلغ اقصى نهاية الانسانية مما يلى رتبة الملائكة ويقرب من باريه ع ج ويجازى

باحسن الجزأما يقصر الوصف عنه كما وصف الله ع ج فقال فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون واما ماسلك به فى خلقه فهو انه ابتدى من نطفة من ماء مهين ثم كان علقة جامدة فى قرار مكين ثم كان مضغة مخلقة ثم كان جنيناً مصورا تاما ثم ما كان طفلا متحركا حساساً ثم كان صبياً ذكياً فهماً ثم كان شاباً متصرفا قويا نشيطا ثم كان كهلا مجربا عالما عارفا ثم كان شيخاً حكيماً فيلسوفا ربانيا ثم بعد الموت تكون نفسه ملكا سماويا روحانيا ابدى الوجود ملتذ امسرورا فرحانا يبقى سرمدا ابدا ❊ واعلم ❊ يا اخى بانك لم تنقل رتبة من هذه المراتب الا وقد خلع عنك اعراض واوصاف ناقصة والبست ماهو اجود منها واشرف فهكذا ينبغى ان لاترتقى فى درجة العلوم والمعارف الا وتخلع عن نفسك اخلاقا وعادات وآراء ومذاهب واعمالا مما كنت معتادا لها منذ الصبى من غير بصيرة ولا روية حتى يمكنك ان تفارق الصورة الانسانية وتلبس الصورة الملكية ويمكنك الصعود الى ملكوت السموات وسعة عالم الافلاك وتجازى هناك باحسن الجزاء واوفر الثواب وتعيش بالذ عيش مع ابناء جنسك الذين سبقوك اليها من الحكماء والاخيار المؤمنين الابرار مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ❊ واعلم ❊ يا اخى بان الانسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبى كما هو مجبول على استعمال الحواس بلا فكر ولا روية كما بينا قبل ولكن قوانين القياسات مختلفة كما قد تبين ذلك فى كتب المنطق وشرائط الجدل بشرح طويل ولكن نذكر منها طرفا ليكون مثالا على سائرها فمن ذلك ان الصبيان يجعلون قوانين القياسات مختلفة كما يجعلون قياساتهم احوال انفسهم وآبائهم واخوانهم وتصرفهم فى الامور ومايجدون فى منازلهم من الاشياء اصولا على سائر احوال الصبيان وتصرف آبائهم ومايكون فى منازلهم وان لم يروهم ولم يشاهدوا احوالهم قياسا على ماعرفوا من احوال انفسهم واما العقلاء البالغون من الناس فانهم يجعلون قوانين قياساتهم ماعرفوه من الامور فى متصرفاتهم وما قد جربوه من الاحوال اصولا فيما يقيسون من سائر الاشياء فيما لم يشاهدوه ولا جربوه بل قياساً على ماعرفوه حسب واما العلماء الذين يتعاطون الجدل ودقيق النظر فانهم يجعلون قوانين قياساتهم ماقد اتفقوا عليه هم وخصمائهم اصولا ومقدمات فيما يقيسون عليها

من نتائجها معلومات اخر هى الطف وادق مما قبلها وهكذا يفعلون دائما طول اعمارهم ولو عاش الانسان عمر الدنيا لكان له فى ذلك متسع ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان من الحيوان ماله حاسة واحدة ومنها ماله حاستان ومنها ماله ثلاث ومنها ماله اربع ومنها ماله خمس حواس كما بينا فى رسالة الحيوان بشرحه ﴿ واعلم ﴾ يا اخى بان كل حيوان كان اكثر حواسا فانه يكون اكثر محسوسات فاما الانسان فله هذه الخمس بكمالها ولكن كل من كان من الناس اكثر تاملا لمحسوساته واكثر اعتبارا لاحوالها كانت المعلومات التى فى اولية العقل فى نفسه اكثر ومن كان بهذا الوصف وجعل هذه المعلومات الاولية مقدمات وقياسات واستخراج نتائجها كانت المعلومات البرهانية فى نفسه اكثر وكل من كان اكثر معلومات حقيقية كان بالملائكة اشبه والى ربه اقرب ﴿ اعلم ﴾ يا اخى بان الانسان العاقل اللبيب اذا اكثر التامل والنظر الى الامور المحسوسة واعتبر احوالها بفكرته وميزها برويته كثرت المعلومات العقلية فى نفسه واذا استعمل هذه المعلومات ماهم فيه مختلفون سواء ماقدا تفقوا عليه حقا اوباطلا صوابا اوخطاء واما المرتاضون بالبراهين الهندسية او المنطقية فانهم يجعلون قوانين قياساتهم الاشياء التى هى فى اوائل العقول اصولا ومقدمات ويستخرجون من نتائجها معلومات اخر ليست بمحسوسات ولا معلومات باوائل العقول بل مكتسبة بالبراهين الضرورية ثم يجعلون تلك المعلومات المكتسبة مقدمات وقياسات ويستخرجون بالقياسات واستخرج نتائجها كثرت المعلومات البرهانية فى نفسه وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية فى نفسه كانت قوتها على تصور الامور الروحانية التى هى صورة مجردة عن الهيولى بحسب ذلك وعند ذلك تشبهت بها وصارت مثلها بالقوة فاذا فارقت الجسد عند الممات صارت مثلها بالفعل واستقلت بذاتها ونجت من جهنم عالم الكون والفساد وفازت بالدخول الى الجنة عالم الارواح التى هى دار الحيوان لوكانوا يعلمون ابناء الدنيا الذين يريدون الحيوة الدنيا ويتمنون الخلود فيها يود احدهم لو يعمر الف سنة وماهو بمزحزحه من العذاب ان يعمر فاعيذك ايها الاخ ان تكون منهم بل كن من ابناء الاخرة واولياء الله الذين مدحهم بقوله تع توبيخا لمن زعم انه منهم فقال جل جلاله يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت انكنتم صادقين

فباد ريا اخى واجتهد فى طلب المعارف الربانية واكتساب الاخلاق الملكية وسارع الى الخيرات من الاعمال الزكية قبل فناء العمر وتقارب الاجل واغتنم خمسا قبل خمس كما قال رسول الله صلعم فراغك قبل شغلك وغناك قبل فقرك وصحتك قبل سقمك وشبابك قبل هرمك وحياتك قبل موتك وتزود فان خير الزاد التقوى فلعلك توفق للصعود الى ملكوت السماء وسعة الافلاك وتدخل الى الجنة عالم الارواح بنفسك الزكية الروحانية لا بجسدك الجثة الجرمانية

وفقك الله ايها الاخ للسداد وهدانا واياك للرشاد وجميع

اخواننا حيث كانوا فى البلاد انه رؤف بالعباد

تمت الرسالة بعون الله سبحنه والحمد لله وحده

وصلى الله على رسوله سيدنا محمد

النبي والطاهرين

وسلم تسليماً

عليهم

اجمعين

تمتمام

مم

م

تم القسم الاول فى الرياضيات من كتاب اخوان الصفا وخلان الوفا ويتلوه القسم الثانى فى الطبيعيات الجسمانيات اوله رسالة الهيولى والصورة

رسائل إخوان الصفاء

وخلان الوفاء

المجلد الرابع

العلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية

دار صادر
بيروت

رسائل إخوان الصفاء

٤

Dar SADER
B. P. 10
Beyrouth

دار صادر
ص. ب. رقم ١٠
بيروت

الرسالة الثانية

من العلوم الناموسية والشرعية

في ماهية الطريق إلى الله عزّ وجلّ

(وهي الرسالة الثالثة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يشركون ؟

اعلموا أيها الإخوان، أيدكم الله وإيانا بروح منه ، أن الله ، تبارك وتعالى، خلق الخلق وسوّاه ، ودبر الأمور وأجراها ، ثم استوى على العرش وعلاه ، فكان، من فضل رحمته وكمال جوده وتمام إحسانه، أن اختار طائفة من عِباده واصطفاهم وقرّبهم وناجاهم ، وكشف لهم عن مكنون علمه وأسرار غيبه ، ثم بعثهم إلى عِباده ليدعوهم إليه وإلى جِواره ، ويخبروهم عن مكنون أسراره ، لكيما ينتبهوا عن نوم الجهالة، ويستيقظوا من رقدة الغفلة ، ويحيوا حياة العلماء، ويعيشوا عيش السعداء ، ويَبلُغوا إلى كمال الوجود في دار الخلود ، كما ذكر في كتبه ووصف على ألسنة أنبيائه، صلوات الله عليهم، فقال: «خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » ثم قال : « إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين» ثم قال: «بعث الله النبيين مبشّرين

ومُنذرين وأنزل معهم الكتاب » ثم قال : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله وإيانا بروح منه ، أنه لا يمكن الوصول إلى هناك إلاّ بخلّتين : إحداهما صفاء النفس ، والأُخرى استقامة الطريقة . فأما صفاء النفس فلأنها لُبُّ جوهر الإنسان ، فإن اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والبدن. فأما البدن فهو هذا الجسد المَرئيُّ المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصَب والجِلد وما شاكله ، وهذه كلها أجسام أرضيّة مُظلمة ثقيلة متغيّرة فاسدة . وأما النفس فإنها جوهرة سماوية روحانيّة حيّة نورانية خفيفة متحركة غيرُ فاسدة علاّمة درّاكة لصور الأشياء ، وإن مثَلها في إدراكها صُوَر الموجودات من المحسوسات والمعقولات كمثَل المرآة ، فإن المرآة إذا كانت مستوية الشّكل مَجلوّة الوجه ، تتراءى فيها صُوَر الأشياء الجسمانية على حقيقتها ؛ وإذا كانت المرآة مُعوجّة الشكل ، أرت صُوَر الأشياء الجسمانية على غير حقيقتها ، وأيضاً إن كانت المرآة صَدِئة الوجه ، فإنه لا يتراءى فيها شيء البتّة .

فهكذا أيضاً حال النفس ، فإنها إذا كانت عالمة ولم تتراكم عليها الجهالات ، طاهرة الجوهر لم تتدنّس بالأعمال السيّئة ، صافية الذات لم تتصدّأ بالأخلاق الرديئة ؛ وكانت صحيحة الهمّة لم تعوَجّ بالآراء الفاسدة ، فإنها تتراءى في ذاتها صُوَر الأشياء الروحانية التي في عالمها ، فتدركها النفس بحقائقها ، وتشاهد الأمور الغائبة عن حواسّها بعقلها وصفاء جوهرها ، كما تشاهد الأشياء الجسمانية بحواسّها ، إذا كانت حواسُّها صحيحة سليمة . وأما إذا كانت النفس جاهلة غير صافية الجوهر ، وقد تدنّست بالأعمال السيئة أو صَدِئت بالأخلاق الرديئة أو اعوَجّت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال ، بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الروحانيّة ، وعاجزة عن الوصول إلى الله تعالى ، ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى : « كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله وإيانا بروح منه ، أن حِجابها عن ربها إنما هو جَهالتها بجوهرها وعالمِها ومبدئها ومَعادِها ، وأن جهالتها إنما هي من الصَّدَأ الذي تركَّب على ذاتها من سُوء أعمالها وقبح أفعالها ، كما قال تبارك وتعالى : « كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ». وأما اعوجاجها فهو من أجل آرائها الفاسدة وأخلاقها الرديئة كما قال الله تعالى : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله بروح منه ، أن النفس ما دامت على هذه الصفات فإنها لا تُبصر ذاتها ، ولا يتراءى في ذاتها تلك الأشياء الحسنة الشريفة اللذيذة الشهية التي في عالَمِها ، كما وصف الله فقال : « فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون » وقال : « لا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون » .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله بروح منه ، أن النفوس ما لم تشاهد تلك الأشياء لا ترغب فيها ولا تطلبها ولا تشتاق إليها وتبقى كأنها عمياء ، كما قال الله تعالى : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله بروح منه ، أن النفس إذا عَمِيت عن أمر عالَمها ، وتوهمت أنه لا وجود لها إلاّ على هذه الحال التي هي عليها الآن في دار الدنيا ، فتَحرِص عند ذلك على البقاء في الدنيا ، وتتمنى الخلود فيها ، وترضى بها وتطمئن إليها ، وتيأس من الآخرة وتنسى أمر المَعاد ، كما ذكر الله تعالى : « ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها » . وقال : « يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور » .

ثم إنها إذا ذُكِّرَت بوصية الله التي جاءت على ألسنة أنبيائه، عليهم السلام، لا تذكر شيئاً كما قال الله تعالى : « وإذا ذُكِّروا لا يذكرون » . ثم إنها تبقى في عمايتها وجهالتها وطُغيانها إلى الممات ، مُصرّةً مستكبرة كأن لم

تسمعها . فإذا جاءت سكرةُ الموت التي هي مفارقة النفسِ الجسدَ وتركُ استعمال الجسم ، وفارقته على كُره منها وبقيت عند ذلك فارغة من استعمال البدن وإدراك المحسوسات ، تراجعت إلى ذاتها لتنهض فلا يمكنها النهوض من ثِقَل أوزارها ومن أعمالها السيئة وعادتها الرديئة ، كما قال الله تعالى : «يحملون أوزارهم على ظهورهم » . فعند ذلك يتبيَّن لها أنها قد فاتتها اللذات المحسوسات التي كانت لها بتوسُّط البدن ، ولم تَحصُل لها اللذات المعقولات التي في عالَمها، فعند ذلك تبين لها أنها قد خسِرت الدنيا والآخرة ، وذلك هو الخُسران المُبين ، وقد انقضى .

الفصل الأول

في الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق

وأما الخَلّة الأخرى التي هي استقامة الطريق ، فإن كل قاصد نحو مطلوب من أمور الدنيا فإنه يَتحرّى ، في مَقصده نحو مطلوبه ، أقربَ الطرقات وأسهلَها مَسلكاً ، لأنه قد علم أنه إن لم يكن له طريق قريب ، فإنه يُبطِىء في وصوله إلى مطلوبه ، وأيضاً فإنه إن لم يكن الطريق سهلَ المَسلَك فربما يعوق البلوغَ إليه أو يُتعِب في سلوكه . وإن أقرب الطرقات ما كان على خط مستقيم ، وأسهلُها مَسلكاً هو الذي لا عوائق فيه ، فهكذا ينبغي أيضاً للقاصدين إلى الله تعالى بعد تصفية نفوسهم ، والراغبين في نعيم الآخرة في دار السلام ، والذين يريدون الصعود إلى ملكوت السماء والدخول في جملة الملائكة ، أن يتحرّوا في مقاصدهم أقرب الطرقات إليه ، كما قال الله تعالى : « أولئك تحرّوا رشداً » . وقال سبحانه : « إن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به » . وقال تعالى : « قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » . ونحن نريد

أن نبيّن ما الطريقُ المستقيم الذي وصّانا به وأمرنا باتباعه على ألسنة انبيائه ، صلوات الله عليهم ، ونصف أيضاً كيف ينبغي أن نَسلُكه حتى نصل إلى ما وعدنا ربُّنا ، كما قال الله تعالى: « إنا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقّاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقّاً قالوا نعم ». ولكن لا يمكننا بيانُ ذلك بالحقيقة إلاّ بكلام موزون ، وقياس صحيح ، ودلائل واضحة ، على مثل بيان الله تعالى وسنّة أنبيائه ، صلوات الله عليهم ، بالوصف البليغ لسائر آيات الله في الآفاق وفي أنفسنا ، حتى يتبيّن لهم أنه الحق ، كما قال الله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وإذا فعلنا ذلك تفتحت أبواب العلوم المخزونة والأسرار المكنونة التي لا يمسُّها إلاّ المطهّرون .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله تعالى وإيانا بروح منه ، أنه لا ينبغي أن يتكلم أحد في ذات الباري تعالى ، ولا في صفاته بالحَزْر والتخمين ، بل ينبغي له ألاّ يُجادِل فيه إلا بعد تصفية النفس، فإن ذلك يُؤدّي إلى الشكوك والحَيرة والضلال ، كما قال الله تعالى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » ونحن نبتدىء ، أولاً قبل كل شيء ، فنبيّن كيف ينبغي أن نصفّي النفس من الأخلاق الرديئة التي اعتَدناها من الصبا ، ونجعل لوصفنا ذلك في رسائلنا الرياضية أبواباً شتى ، ونذكر في كل باب ضروباً من الأمثال ، لكيما يكون أوضحَ للبيان وأقربَ للفهم وأبلغَ في المَوعِظة ، ثم بعد ذلك نَصِف في هذه الرسائل أبواباً أُخَرَ يتبيّن فيها ما الطريق المستقيم إلى الله عزّ وجلّ ، وكيف ينبغي أن تتبع بكلام موزون ودلائل واضحة ، ليكون مِنهاجاً للقاصدين ، وإرشاداً للمريدين ، ثم نبتدىء بعد هاتين الجهتين بالكشف عن الأمور الإلهية الحيّة والأسرار المخزونة مما قد عرفناه بإلهام الله تعالى ، أو مما قد استنبطنا من تفاسير كتب أوليائه وتنزيلات أنبيائه ، عليهم السلام ، ومما قد جرى على ألسنة الحكماء في إشاراتهم ورموزاتهم ، ومن سبب بَدء كون العالم بعد أن لم يكن ، ووقوع النفس

وغرورها وخَلق آدم الأول وسبب عصيانه ، وحديثِ الملائكة وسجودهم لآدم ، وقصة إبليس والجانّ واستكباره عن السجود ، وشجرة الخُلْد والملك الذي لا يبلى ، وسبب أخذ الميثاق إلى ذُرّيّة آدم وأخبار القيامة والنّفخِ في الصور والبعث والنشور والحساب ، وفصل القضاء ، والجَوازِ على الصّراط ، والنجاة من النار والدخول إلى الجنة، وزيارة الرب تبارك وتعالى ، وما شاكل هذا من الأخبار المذكورة في كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم، وما حقائقُ معانيها ، لأن في الناس أقواماً عقلاء مميّزين مُتفَلسِفين إذا فكروا في هذه الأشياء وقاسوها بعقولهم لا تتصوّر لهم معانيها الحقيقية ، وإذا حملوها على ما يَدُلّ عليه ظاهر ألفاظ التنزيل ، لا تقبله عقولهم ، فيقعون عند ذلك في الشكوك والحيرة ، وإذا طالت تلك الحيرة بهم أنكروها بقلوبهم ، وإن كانوا لا يُظهِرون ذلك باللسان مخافةَ السيف .

وفي الناس أقوام ، دونهم في العلم والتمييز ، يؤمنون ويعلمون أنها الحق، وأقوام آخَرون يأخذونها تقليداً ولا يتفكرون فيها ، وفي الناس طائفة إذا سمعوا مثل هذه المسائل نفَرت نفوسهم منها واشمأزّوا عن ذِكرها ، وينسبون المتكلّم أو السائل عنها إلى الكفر والزندقة والتكلُّف لما لا ينبغي .

فأُولئك أقوام قد استغرقت نفوسهم في نوم الجهالة ، فينبغي للمُذكّر لهم أن يكون طبيباً رفيقاً يُحسن أن يداويهم بأرفق ما يَقدِر عليه من التذكار لهم بآيات الكتب الإلهية وما في أيديهم من أخبار أنبيائهم ، وما في أحكام شرائعهم من الحدود والرسوم والأمثِلة ، فإن ذلك كلّه إشاراتٌ للنفس بتذكيرها ما قد غفَلت عنه من أمر معادِها ومبدئها مثل مقادير الفروض على أعداد مخصوصة ، ومثل أحكام النبيين على شرائط معلومة ، ومثل تأديتها في أوقات معروفة ، ومثل التوجُّه إلى جهات مختلفة ، ومثل التعبُّد على فنون متباينة إن كان هؤلاء من أهل التوراة ، أو من أهل الإنجيل ، أو من أهل

القرآن ، فإن تعلّقهم بظاهر أحكام شرائعهم ، وحِرصَهم وعنايتهم بقراءة كتب أنبيائهم ، وإقرارهم بصواب ما فيها من الأحكام للدين والدنيا ، حُجّةٌ للمُذكّرين لهم بعد ما جهلوه من أمر عالمهم ، وما قد نسوه من أمر معادِهم ومبدئهم ؛ وشاهدٌ عليهم بما قد جحدوه من معاني هذه المسائل التي ذكرناها . وإن كان هؤلاء القوم المُنكِرون لمعاني هذه المسائل من عَبَدة الأوثان والأصنام والنيران والشمس والكواكب وما شاكلها ، فإن في كتب نواميسهم وصوَر هياكلهم وأحكام سُننهم أمثِلةً أيضاً لذلك وإشاراتٍ إليها مثل ما في الشرائع والأديان النبوية . لكن يحتاج أن يكون المُذكّرون لهم عارفين بها .

وإن في الناس طائفةً إذا سمعوا مثل هذه المسائل تطلّعت هِمَمُ نفوسهم إلى أجوبتها ورغبت في معرفة معانيها ، فإذا سمعوا الجواب عنها قَبِلتها بلا حُجّة ولا برهان ، ولكن على التقليد . أولئك قوم نفوسهم سليمة بَعدُ لم تتعوّج بالآراء الفاسدة ولم تستغرق بعدُ في نوم الجهالة ، فيحتاج المُذكّر إلى أن يسلُك بهم طريقة التعليم إلى التدريج ، كما وصفنا في الرسالتين الأوليين اللتين وضعناهما للمتعلمين والمُريدين . فإذا تهذبت نفوسهم وصَفَت أذهانهم وقويت أفكارهم ، أطلقت لهم أجوبة من هذه المسائل ببراهينها ، كما بيّنا في الرسائل الخمس التي صورناها على صورة الإنسان ، وأوضحنا دلائلها بالمِثالات التي في صورة الإنسان .

وفي الناس طائفة من أهل العلم قد نظروا في بعض العلوم وأقرّوا بعض كتب الحكماء ، أو سمعوا من المتكلمين في مناظرتهم ، ومن المتفلسفين والشرعيين جميعاً ، قد تكلموا في مثل هذه المسائل وأجابوا عنها بجوابات مختلفة ، ولم يتفقوا على شيء واحد ولا صحّ لهم فيها رأي واحد ، بل وقعت بينهم في ذلك منازعات ومناقضات ! كل ذلك لأنهم لم يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مُستوٍ يمكن أن يجاب به عن هذه المسائل كلها من

ذلك أو على ذلك القياس ، ولكن كانت أصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية .

واعلموا أيها الإخوان ، أيدكم الله وإيانا بروح منه ، أن الجواب على أصول مختلفة ، والحُكم بقياسات متفاوتة ، تكون متناقضة غير صحيحة ، ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل على أصل واحد وقياس واحد ، وهو صورة الإنسان ، لأن صورة الإنسان أكبر حجة لله على خلقه ، ولأنها أقربها إليهم ، ودلائلها أوضحُ وبراهينُها أصحُّ ، وهي الكتاب الذي كتبه بيده ، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته ، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه ، وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء، وهي المجموع فيها صُوَرُ العالَمين جميعاً، وهي المُختَصر من العلوم التي في اللوح المحفوظ ، وهي الشاهد على كل جاحد ، وهي الطريق إلى كل خير ، وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار .

وينبغي لمن يدّعي الرياسة في العلوم الحقيقية ، ويقول إنه يحسن أن يجيب عن هذه المسائل التي تقدّم ذكرها ، أن يطلب منه الجواب على أصل واحد وقياس واحد، فإنه لا يمكنه إلاّ أن يجعل أصله صورة الإنسان من بين صُور جميع الموجودات من الأفلاك والكواكب والأركان والحيوان والنبات وغير ذلك . وإن جعَل أصله أشياء غير صورة الإنسان ، فلا يمكنه أن يقيس بها سائر الموجودات ، ويجيب عن هذه المسائل إلاّ بمثل ما قِسنا عليه نحن وأجبنا عنه. وإذا فعل ذلك اتفق الجميع على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ، وارتفع الخلاف واتضح الحق للجميع ، ويكون ذلك سبباً لنجاة الكل .

ونحن لا نرخص لأحد بالنظر في مثل هذه الأشياء ولا السؤال عنها إلاّ بعد تهذيب نفسه بمثل ما قلناه ووصفناه في هذين الكتابين ، اقتداءً بسُنّة الله ، تبارك وتعالى ، كما أخبر وقال : « وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر »

وذلك أن موسى ، عليه السلام ، قام لياليها ، وصام نهارها، حتى صفت نفسه، فناجاه الله تعالى عند ذلك وكلمه .

ويروى عن النبي ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، أنه قال : « من أخلص العبادة لله أربعين يوماً ، فتح الله قلبه وشرح صدره ، وأطلق لسانه بالحِكمة، ولو كان أعجميّاً غُلفاً[1] » .

فمن أجل هذا وجب على الحكماء، إذا أرادوا فتح باب الحكمة للمعلمين، وكشف الأسرار للمريدين ، أن يروضوهم أولاً ، ويهذبوا نفوسهم بالتأديب ، كيما تصفو نفوسهم ، وتَطهر أخلاقهم ، لأن الحكمة كالعروس تريد لها مجلساً خالياً فإنها من كنوز الآخرة ، وإن الحكيم إذا لم يفعل ما هو واجب في الحكمة من رياضة المتعلمين قبل أن يكشف لهم أسرار الحكمة ، فيكون مثَلُه في ذلك كمثَل حاجب ملك أذِن لقوم بُلهٍ بالدخول على الملك من غير تأديب ولا ترتيب ، فإنه يستحق العقوبة عليه إن فعل ذلك ، فإذا هو فعل ما قد يجب من تأديبهم ثم لم يفعلوا هم ولا قبلوا منه ، فقد برىء الحكيم من اللوم ، ولزمهم الذنبُ ، لأنك إذا قدّمت الطعام والشراب إلى الجائع فقد أشبعته ، فإذا هو لم يأكل حتى مات جوعاً فهو المأخوذ بدمه «ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه » .

وفقك الله ، أيها الأخ البارّ الرحيم ، وإيانا للرشاد ، وسدّدك وإيانا وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد ، إنه رؤوف بالعباد .

تمت رسالة ماهيّة الطريق إلى الله ، عز وجل ، وكيفية
الوصول إليه ، ويليها رسالة في بيان اعتقاد
إخوان الصفاء

---

١ الغلف : جمع أغلف ، ويقال قلب أغلف أي عليه غشاء . وفي نهاية الأثر في صفته ، عليه الصلاة والسلام : يفتح قلوباً غلفاً ، أي مغشاة مغطاة . فلعل الحديث: أعجمياً أغلف ، أي أغلف القلب .

الرسالة الثالثة

من العلوم الناموسية والشرعية

في بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الربانيين

(وهي الرسالة الرابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أنّا قد فرغنا من بيان ماهيّة الطريق إلى الله تعالى ، وكيفيّة الوصول إلى معرفته وهي الغاية القصوى ، فنريد الآن أن نذكر في هذه الرسالة بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الرّبانيين ، وبيان أن النفس تبقى بعد مفارقتها الجسد التي عُبِّر عنها بالموت الطبيعي بطريق مقنع لا بطريق البرهان فنقول :

اعلم أنه في الزمان السالف ذكروا أنه كان رجل من الحكماء رفيقاً بالطب ، دخل إلى مدينة من المدن ، فرآى عامة أهلها بهم مرض خفي لا يشعُرون بعلتهم ، ولا يُحسّون بدائهم الذي بهم ، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم كيف يداويهم ليبرئهم من دائهم ويشفيهم من علتهم التي استمرت بهم ، وعلم أنه إن أخبرهم بما هم فيه لا يستمعون قوله ولا يقبلون نصيحته ، بل ربما ناصبوه بالعداوة ، واستعجزوا رأيه ، واستنقصوا آدابه ، واسترذلوا علمه . فاحتال

عليهم في ذلك لشدة شفقته على أبناء جنسه، ورحمته لهم وتحننه عليهم، وحِرصه على مداواتهم طلباً لمَرضاةِ الله ، عز وجل ، بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلًا من فضلائهم الذين كان بهم ذلك المرض ، فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدها لمداواتهم ، وسعَطَه[1] بدُخْنة[2] كانت معه لمعالجتهم ، فعطس ذلك الرجل من ساعته ، ووجد خِفّة في بدنه ، وراحة في حواسّه ، وصحة في جسمه ، وقوة في نفسه . فشكر له وجزاه خيراً وقال له : هل لك من حاجة أقضيها لك مكافأةً لما اصطنعت إلي من الإحسان في مداواتك لي ؟ فقال : نعم ، تُعينني على مداواة أخ من إخوانك . قال : سمعاً وطاعة لك . فتوافقا على ذلك ، ودخلا على رجل آخر ممن رأيا أنه أقرب إلى الصلاح ، فخَلَوَا به من رفقائه وداوياه بذلك الدواء ، فبرَأ من ساعته . فلما أفاق من دائه جزاهما خيراً وبارك فيهما وقال لهما: هل لكما حاجة أقضيها لكما مكافأة لما صنعتما إلي من الإحسان والمعروف ؟ فقالا : تعيننا على مداواة أخ من إخوانك . فقال : سمعاً وطاعة لكما . فتوافقوا على ذلك ، ولقوا رجلًا آخر ، فعالجوه وداووه بمثل الأول فبرىء وقال لهم مثل قول الأوّلين ، وقالوا له مثل ما قال الأول .

ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحداً بعد آخر في السر، حتى أبرؤوا أناساً كثيراً، وكثُر أنصارهم وإخوانهم ومعارفهم، ثم ظهروا للناس وكاشفوهم بالمعالجة ، وكابروهم بالمداواة قهراً ، وكانوا يَلقَون واحداً واحداً من الناس ، فيأخذ منهم جماعة بيديه وجماعة برجليه ، ويَسعَطه الآخرون كَرهاً ، ويسقونه جَبراً حتى أبرؤوا أهل المدينة كلهم .

---

١ سعطه الدواء : أدخله في أنفه ليعطس .

٢ الدخنة : ذَرِيرة تدخّن بها البيوت .

فصل

واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أن هذا مثَلُ الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، في بدء دعوتهم الناسَ من إذكارهم ما قد نَسوه من أمر الآخرة والمَعاد ، وتنبيههم من نوم الجهالة ورقدة الغفلة التي هي مرض النفوس . وذلك أن النبي ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، في أول مَبعثِه ودَعوته ابتدأ أولاً بزوجته خديجة ، عليها السلام ، ثم بابن عمه علي ، عليه السلام ، ثم بصديقه أبي بكر ، ثم مالك ، وأبي ذَرّ ، وصُهَيب ، وبِلاَل ، وسَلمان ، وجُبَير ، وبشّار ، وغيرهم حتى التأموا تسعة وثلاثين رجلًا وامرأة . ثم دعا رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم ، أن يُعِزّ الله ، عزّ وجل ، الإسلامَ بأحد رجلين : إما بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب ، فاستجيبت دعوته في عمر وأسلم ، والتأموا أربعين رجلًا ، وأظهروا الدعوة . والقِصةُ طويلة معروفٌ كيف كانت .

وهكذا فعل موسى ، عليه السلام ، لما دخل في أول مَبعثِه مصر ، فابتدأ أولاً بأخيه هارون وغيره من علماء بني إسرائيل أولاد يعقوب ، حتى التأموا معه ، سبعون رجلًا سرّاً ، ثم ظهروا وقصدوا دعوة فِرعَون — وقصته تطول — وقد بيّنا بعضها في رسائلنا . وكذلك فعل المسيح ، عليه السلام ، في بيت المَقدِس في أول مَبعثِه .

واعلم يا أخي أن العلم علمان : علم الأبدان ، وعلم الأديان . فالأنبياء ، عليهم السلام ، أطباء النفوس وأولياؤهم وخلفاؤهم ، فهذا مذهب إخواننا الكرام ، وإليه ندعو إخواننا الباقين ، فكن ، أيها الأخ البار الرحيم ، مُعينا لإخوانك ، ومساعداً لهم ، توفّقْ إن شاء الله !

واعلم أن أكثر الناس المُقرّين بالمَعاد شاكّون فيه ، متحيرون لا يدرون حقيقته ولا يعرفون طريقته ، ولكن تقليداً يروي الآخِرُ عن الأول ،

ويَحكي التابعُ عن المتبوع . وما مَثَلُهم في ذلك إلاّ كجماعة عميان يضع أحدهم يده على كتف الآخر ، ويصيرون كقِطار الجمال ويمشون ، فإن لم يكن لهم قائد بصير تاهوا كلهم ! وأُعيذك أيها الأخ أن تكون منهم ، بل لتكن قائداً بصيراً تَهدي الضُّلاّل ، وطبيباً رفيقاً تُبرىء الأكمه والأبرص ، ولا تكن عليلاً سقيماً محتاجاً إلى مُداوٍ . واعلم أن الأطباء إذا اجتمع رأيهم على مداواة عليل ، واتفقت كلمتهم على دواء واحد ، وكانوا مُستبصِرين بتلك العلة، وتعاونوا على علاجه مُشفِقين ناصحين غيرَ متنازعين ، أبرأ الله ذلك العليلَ على أيديهم في أقرب مدة ، وشفاه بأسهل سعي . فأما إذا اختلفوا وتنازعوا وناقض بعضُهم بعضاً ، خُذِل العليلُ من بينهم وهَلكَ ، ولا يشفيه الله لهم ، ولا ينتفعون هم بعلمهم .

فكن أيها الأخ مساعداً لإخوانك وموافقاً ومُناصِحاً ، ينفعِ اللهُ بك العباد ، ويُصلِحْ بك شأنهم ، كما وعد الله فقال : « ابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما » . وقد سمعتَ في الخبر أن الحَكَمين يوم صِفّين لم يريدا إصلاحاً ، بل خَدَع كلٌّ واحد صاحبَه ، ومكَر ، وأضمر الحيلة والغِلّ فلم يُوفَّقوا في الصلح إلى طريق الرَّشاد ، فرجَع أميرُ المؤمنين[1] غيرَ راضٍ بذلك الحُكم .

---

١ امير المؤمنين : اي الامام علي .

فصل

اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، انا نحن ، جماعة إخوان الصفاء ، أصفياءُ وأصدقاءُ كرامٌ ، كنا نياماً في كهف أبينا آدم مدةً من الزمان تتقلب بنا تصاريفُ الزمان ونوائب الحِدْثان ، حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرُّقٍ في البلاد في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية المرتفعة في الهواء التي ذكرناها في الرسالة الثانية ، وهي التي أُخرِج منها أبونا آدم وزوجته وذُرّيتهما لما خدعهما عدوهما اللعين وهو إبليس وقال : « هل أدلكما على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ » واغترّا بقوله وحملهما الحِرصُ والعجلة ، فبادرا وطلبا ما ليس لهما أن يتناولاه قبل استحقاقه في أوانه ، فسقطت مرتبتهما وانحطت درجتهما ، وانكشفت عورتهما ، وأخرجا هما وذرّيّتهما جميعاً ، بعضُهم لبعضٍ عدو ! وقيل لهم : اهبِطوا منها ولكم في الأرض مستقرٌ ومَتاع إلى حينٍ ، فيها تَحيون وفيها تموتون ، ومنها تخرجون يوم البعث ، إذا انتبهتم من نوم الجهالة ، واستيقظتم من رقدة الغفلة ، إذا نُفِخ فيكم بالصور ، فتنشقُّ عنكم القبور ، وتخرجون من الأجداث سِراعاً كأنهم إلى نُصُبٍ يُوفِضُون[1] .

فهل لك يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح ، عليه السلام ، فتنجو من طوفان الطبيعة قبل أن تأتي السماء بدُخان مُبين ، وتسلم من أمواج بحر الهَيُولى ولا تكون من المُغرَقين ؟

أو هل لك يا أخي أن تنظر معنا حتى ترى ملكوت السموات التي رآها أبونا إبراهيم لما جَنّ عليه الليلُ حتى تكون من المُوقِنين ؟

---

١ النصب : الشيء المنصب كالعلم ونحوه . يوفضون : يسرعون .

أو هل لك يا أخي أن تتمّم الميعاد ، وتجيء إلى الميقات عند الجانب الأيمن حيث قيل : يا موسى ؛ فيقضى إليك الأمر ، فتكون من الشاهدين ؟

أو هل لك يا أخي أن تصنع ما عمِل فيه القوم كي يُنفَخ فيك الروحُ فيذهب عنك اللومُ ، حتى ترى الأيسُوعَ عن مَيمنة عرش الرب قد قُرِّب مَثواه كما يُقرَّب ابنُ الأب ، أو ترى مَن حولَه مِن الناظرين ؟

أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهْرِمَن حتى ترى اليزدانَ قد أشرق منه النور في فُسحة أفريجون ؟

أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون، حتى ترى الأفلاك التي يَحيكُها أفلاطون ، وإنما هي أفلاك روحانية لا ما يُشير إليه المنجمون؟ وذلك أن علم الله تعالى مُحيط بما يحوي العقلُ من المعقولات . والعقل مُحيط بما تحوي النفس من الصُّوَر . والنفسُ محيطة بما تحوي الطبيعةُ من الكائنات . والطبيعةُ محيطة بما تحوي الهَيُولى من المصنوعات ، فإذا هي أفلاك روحانية مُحيطاتٌ بعضُها لبعض ؟

أو هل لك أن لا ترقُد من أول ليلة القَدر ، حتى ترى المِعراجَ في حينِ طلوع الفجر ، حيثُ أحمدُ المبعوثُ في مَقامِه المحمود ، فتسأَلَ حاجَتَك المقضيَّة لا ممنوعاً ولا مفقوداً ، وتكونَ من المقرَّبين ؟ وفقك الله ، أيها الأخ البار الرحيم ، وجميع إخواننا لفهم هذه الإشارات والرموز ، وفتح قلبك وشرَح صدرك ، وطهَّر نفسك ، ونوَّر عقلك ، لتشاهد بعين البصيرة حقائق هذه الأسرار ، فلا تفزع من موت الجسد إذا فارقته وفيه حياة النفس ، فتكون من أولياء الله الذين تمنَّوا الموت ، لا من توهم أنه منهم فقال : « يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » .

واعلم أيها الأخ أنه لا يَصدُقنَّك في المودة ، ولا يُخلِص لك النصيحة من لا يرى أنه يُجازَى على مودَّتِك ويكافأُ على محبتك بعد مفارقة الجسد ،

فلا تغترّ بمن لا يريد في معاونته لك إلاّ جرّ المنفعة لجسده أو دفعَ المَضرّة عنه .

واعلم أن كل مُتعاوِنَين في طلب منفعةٍ مما يكون فيه خوفُ التلَف على جسد أحدهما وسلامة الآخر ، فإنه يَودُّ كلّ واحد منهما أن يسلَم جسده وإن تَلِف جسم صاحبه ، ليفوز هو بتلك المنفعة ، ويكون هو المغبوط وصاحبه المغبون الهالك .

واعلم يا أخي أنه ليس هكذا رأيُ إخواننا ولا اعتقادهم في معاونة بعضِهم بعضاً ، في طلب صلاح الدين والدنيا ، بل بالعكس من ذلك : وذلك أن من كرم أخلاقهم وحسن اعتقادهم ما يُروى عن الرجل الحكيم الذي كان وزيرَ خيشوان ملك الهياطلة – على ما يحكى عنه في التواريخ – أنه لما قصده فَيروزُ ملك الفرس لقتاله بجموعه ، وبلغه الخبر وعلم أنه لا يُطيق مقاومته ، جمع وزراءه واستشارهم في ذلك ، فمنهم من أشار عليه بالقتال ، ومنهم من أشار عليه بالهرب ، ومنهم من أشار عليه بالحيلة . فقال واحد ممن أشار عليه بالحيلة ، وكان رجلاً حكيماً : أيها الملك عندي حيلة لطيفة إن قبلتها وعملت عليها ، نجوت أنت وجيشك ورعيتك ، وسلمت بلادُك وهَلك عدوك . فقال الملك : هَلمّ أشِرْ عليّ برأيك وحكمتك ! فقال الحكيم : أخْلِ لي المجلس ! ففعل . فقال : الرأي عندي أن تجمع خزائنك وتتوجّه إلى موضع كذا فإنه موضِعٌ حريز ، وتقوم أنت وجيشك ، وتمر إلى موضع كذا وتتركني في مكاني هذا بعد أن تقطع يدي ورجلي ، وتَسمُل عيني ، وتُظهِر الغضب عليّ ، وتقول لمن حولك ولمن ببابك : قد ظهرت مني عليك خيانة وقلةُ نصيحة ، وهذا عقوبة ذلك ! ثم ترحل إذا علمت أنه قَرُب منك ملك الفرس ، وتتركني بمكاني ، وتنتظر إلى أن تتم حيلتي . فقال الملك : تالله ما رأيت ولا ظننت أن أحداً من الناس يسمح بما سمحت به نفسُك ! قال الحكيم : قد سمح قبلي بمثل ذلك

الرجل الخِبُّ [1] العاقل ، قال الملك : حدثني كيف كان حديثه. قال الحكيم : ذكروا أنه كان قوم من الغوّاصين ذهبوا إلى جزيرة يستخرجون اللؤلؤ ، فصحبهم رجل خِبٌّ ليحتال عليهم فيفوزَ ببعض ما يستخرجون . فلما بلغوا ما أرادوا وانصرفوا راجعين ، لم يظفر الرجل بشيء مما أراد غيرَ ما وهبوا له من صِغار اللؤلؤ لخِدمته لهم . ثم إنه خرج عليهم القُطّاعُ في طريقهم ، فلما رآهم الغواصون بلع كلٌّ واحد منهم ما كان معه من ذلك الجوهر الثمين شَفَقةً من أخذه ، ولم يكن مع الخِبّ شيء يُشفِقُ من أخذه ، فلم يبلع هو شيئاً. فلما أخذهم القُطّاع فتشوهم فلم يجدوا معهم شيئاً غيرَ صغار اللؤلؤ فقالوا لهم : أين خَبأتم الكبار؟ فقالوا : لم نجد غير هذا ، فقالوا: بل بلعتموها، فلنشُقنّ أجوافكم ، فحبسوهم تلك الليلة ، وعزموا على شق أجوافهم ! فجعل الغواصون يفكرون طول الليلة ، ففكر الرجل الخِبّ في نفسه — وكان رجلًا عاقلًا — فخلا بهم وقال لهم : إني أخبركم بأني ما صحبتكم إلا لكذا وكذا ، فلم أظفر بشيء مما أردت، وقد علمت بأنه ما من أحد منكم إلاّ وقد بلع شيئاً غيري، ولئن شُقّ جوفُ واحد فوُجِد فيه شيء لنهلكنّ بأجمعنا! وقد رأيت من الرأي أن أفديكم بنفسي ، فلعلكم تسلمون ، وهو أن أقول لهم : إن كان ولا بد ، فشُقُّوا جوف واحد ، فإن وجدتم شيئاً ، فرأيُكم بالباقين ، وإن لم تجدوا شيئاً ، فاعلموا أنّا صادقون ، ولكن أمهلونا لنقترع بيننا ، فمن خرجت قِرعتُه ، فدونكم ما تريدون ! فإن أجابوا إلى ذلك احتَلتُ أنا حتى تخرج قرعتي ، وإن تَلِفت نفسي وسَلِمتم ، فأسألكم أن تُحسنوا إلى ذريتي وتُواسوهم بما معكم إذا سلمتم إن شاء الله تعالى . ففُعِل به ذلك فلم يوجد في جوفه شيء وسلم القوم . فأنا ، أيها الملك ، أعلم أنه إن ظفر بنا عدوّنا فأنا هالك لا مَحالة ، وأنا أرجو إن تمّت حيلتي ، أن يسلَم

---

١ الخب : المخادع .

الملك وحاشيته ورعيّته ومن معهم ، ويهلِك عدونا وإن تلِف جسدي . ومع هذا أرى أن ذلك الرجل كان أسمح مني لأنه كان رجلًا شابّاً يرجو الحياة ، وأنا رجل شيخ قد سئمت الحياة . ومع هذا أعلم أن الملك إذا سَلِم يُحسِن إلى ذريتي أكثر مما كان يأمل ذلك الرجل منهم ، ويكون من حسن الأُحدوثة بعدي مثل ما لذلك الرجل . ومع هذا فإن الذين أفديهم بنفسي أكثرُ عدداً من الذين فداهم هو .

ثم إن الملك أمر فصُنِع به ما أشار لما قرب فيروز ملك الفرس منه ، ورحل ، وتُرِك مكانه . فلما رآه أصحاب فيروز على تلك الحال سألوه عن خبره ومن فعل به ما هو فيه . فزعم أنه كان أحد وزراء خيشوان ملك الهياطلة ، وأنه لما استشاره في مقاتلة فيروز، أشار عليه بالصلح وأداء الخراج ، فكره ذلك منه وفعل به ما ترون . فرُفِع خبره إلى فيروز وأُحضِر وسئل فأجاب بمثل ذلك ، فصدّقه فيروز وقال : أصبت بما أشرت عليه ! فقال : يا أيها الملك ، فلتدركني رأفتك ، وتحملني معك لا يفترسني السباع ، فإني أدلك على طريق هو أقرب من هذا الذي تسلكه وأخفى . فقبل نصيحته . وقال : تزودوا ليومين ! وسلك بهم مفازة بعيدة . فلما ساروا يومين فني الزاد فقالوا : كم بقي ؟ قال: قليل ، سيروا سيراً عنيفاً ، فساروا يومهم ، فلما كان من الغد قالوا له: كم بقي ؟ قال: لا أدري، إني سلكت هذا الطريق وأنا بصير ، والآن ترون حالي ، اطلبوا لأنفسكم النجاة . فتفرّقوا في تلك البريّة وهلك أكثرهم ، ونجا فيروز مع نفر يسير من خاصته ، ورجع إلى بلاده ، وصالحه خيشوان ، ورجع إلى بلاده سالماً هو وحاشيته ، وصارت ذُرّيّةُ ذلك الشيخ من أعزّ من في المملكة وأغناهم ، وبقي حسن الأُحدوثة عن الشيخ في إخوانه وأصدقائه وأبناء جنسه !

فهكذا رأي إخواننا الفضلاء الكرام في معاونة بعضهم بعضاً لنصرة الدين وطلب المعاش، إذا علموا أن في تلَف أجسادهم صلاحاً لإخوانهم في أمر الدين

والدنيـا ، سمحت أنفسهم بتلف أجسادهم ، لأنهم يؤمّلون مثل ما أمّل ذلك الشيخ الحكيم وذلك الشاب الفاضل العاقل ، وزيادة عليهما ، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن من يفعل ذلك ابتغاء مَرْضاة الله ونصرة الدين وصلاح الإخوان، فإن نفسه – بعـد مفارقة جسدها – تصعد إلى ملكوت السماء ، وتدخُل في زُمرة الملائكة وتحيـا بروح القُدس ، وتسبح في فضاء الأفلاك ، في فُسحة السموات ، فرحة مسرورة منعّمة ملتذّة مكرّمة مغتبطة ، وذلك قول الله، عزّ وجل : « إليه يصعَد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعـه » يعني به روحَ المؤمن . وقال أيضاً: « ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله » إلى آخر الآية .

وقد علم كل عالم أن تلك الأجساد قد بليت في التراب وتمزقت ، وأن هذه الكرامة إنمـا هي لتلك النفوس التي سمَحت بتلف أجسادها في نصرة الدين وصلاح الإخوان، وذلك أن رسول الله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، لما هاجر من مكة إلى المدينة كتب إلى المؤمنين كتاباً أمرهم فيه بالهجرة إليه ، فمنهم من بادر بالهجرة، ومنهم من توقف يؤدي في ذلك الأسباب المانعة له إما شفقة عـلى تضييع أولاد له صغار ، أو والد كبير ، أو أخ له ، أو صديق ، أو زوجة موافقة ، أو مسكن مألوف ، أو مـال مجموع يخاف تضييعه ، أو تجارة يخشى كسادها . فأنزل الله تعالى هذه الآية على نبيه ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وبعث بهـا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادهـا ومساكن ترضونهـا أحب إليكم من الله ورسوله وجهـاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي اللهبأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين » .

فلما قرأوها بادروا بالهجرة إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، وبقي قوم ضعفاء لم يمكنهم الخروج لقلـة الزاد وبعد الطريق ، فبقوا كالخاسرين . وجعل المشركون من أهل مكة يتعرضون لهم بالأذية شتماً وحبساً وضرباً وقتلاً ،

فشكوا إلى الله ، عزّ وجل، ودعوه أن يكشف ما بهم ، وكتبوا إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يخبرونه بما يلقون من أذية المشركين ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وأذِن لرسول الله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، في قتال المشركين من أهل مكة ليُخلص المؤمنين من أيديهم ، فقال : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليًّا واجعل لنا من لدنك نصيراً » فخرج رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، إلى غزو بدر لقتال المشركين من أهل مكة. فلما التقي الجمعان وبادروا إلى البراز بادر الأنصار ، فنادى المشركون : ابعث إلينا أكفاءنا يا محمد ، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : « قد وجبت عليكم ، يا بني هاشم ، نُصرةُ نبيّكم » فقام حمزة عمه وعليّ وأبو عبيدة وبارزوا، واشتبكت الحرب، وكانت الدائرة على المشركين ، وكان مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، نحو سبعين رجلًا من المهاجرين ، ولم يكن منهم رجل إلاّ وكان له في عسكر المشركين ابن أو أب أو أخ أو صديق أو قرابة أو عشيرة ، فلم يجاوبوهم وحاربوهم بالسيف ، ولم يشفقوا عليهم ولا على أنفسهم من التلف ، لأنهم قد علموا أن في ذلك نُصرةً للدين، وصلاحاً لإخوانهم المؤمنين ، وطاعة لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ورضواناً للرب ، عز وجل .

وهكذا يوم أُحد لما اشتد الأمر وانهزم الناس ، وبقي ، صلى الله عليه وسلم ، في نفر يسير معه فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : من ينصُرني اليوم ويفديني بنفسه فله الجنة ! فقام إليه ثلاثة نَفر من الأنصار ، فقاموا في وجه كل واحد من رُماة المشركين ، فحجزوا عنه بأجسادهم وجعلوها وقايةً لسلامة رسولِ الله، صلى الله عليه وسلم، حتى استشهدوا جميعاً، لأنهم قد علموا أن في بقائه نُصرة للدين وصلاحاً لإخوانهم ، وأن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يَستَفدهم مخافة من الموت ، ولا حِرصاً على الحياة في الدنيا ، ولكن من

أجل أن الدين بعدُ لم يتمّ، والشريعة لم تكمُل. فلما نزلت هذه الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي» تمنى رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، الموت ونزلت: «إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً» فقال رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم: نُعيت إليّ نفسي. فقال: يا رسول الله، لو سألت الله أن يُبقيك في أمّتك إلى يوم القيامة ينتفعون بك. فقال: «إنا لله وإنا إليه راجعون» أبى الله أن يجعل لأوليائه الخلود في الدنيا. ثم قال: «واشوقاه إلى إخواني الأنبياء!» ثم ما مكث إلاّ قليلاً حتى توفي ومضى إلى الله، عزّ وجل، وأكرم مثواه، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وعلى سائر الأنبياء!

فصل

واعلم أن الأنبياء وأتباعهم وخلفاءهم، ومن يرى مثل رأيهم من الفلاسفة الحكماء، يتهاونون بأمر الأجساد إذ تبعث الأنفس، لأنهم يرون أن هذه الأجساد حبس للنفوس، أو حجابٌ لها، أو صراطٌ، أو برزَخ، أو أعراف. وقد فسّرنا هذه المعاني في رسائلنا، وإنما تُشفِق النفس على الجسد ما لم تنبعث، فإذا انبعثت هانت عليها مفارقة الجسد. ومما يدُلّ على صحة ما قلنا إحراقُ البراهمة أجسادَهم وهم حكماء الهند. وأما من يفعلون ذلك من جهالتهم وشطارتِهم فليس كلامنا، وإنما نريد أن نذكر المُستبصِرين منهم الحكماء. وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن هذه الأجساد لهذه النفوس الجزئية بمنزلة البَيض للفَرخ أو المَشِيمة[1] للجنين، وأن الطبيعة حضَنتها وهي تُشفِق عليها ما لم تستتمّ الخِلقة أو تستكمل الصورة. فإذا تمت الخِلقة وكَمُلت الصورة،

[1] المشيمة: محل الجنين.

تهاونت ولا تبالي إن انشقت البيضة أو انخرقت المَشيمة ، إذا سَلِم الفرخ أو الطفل

فهكذا حال النفس مع الجسد إنما تُشفِق على الجسد وتصونه وتحِنّ عليه ما لم تعلم بأن لها وجوداً خِلْواً من الجسد ، وأن ذلك الوجود خير وأبقى ، وألذّ وأحسنُ من هذا الوجود والبقاء الذي مع الجسد . فإذا استُتِمّت الأنفسُ الجُزئية وكملت صورتها ومعارفها ، وانتبهت النفسُ من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة ، وأحست بغُربتها في هذا العالم الجسماني ، وأنها في أسر الطبيعة في بحر الهَيُولى تائهةٌ في قعر الأجسام ، مبتلاة بخدمة الأجساد ، مغرورة بزينة المحسوسات ، وبان لها حقيقة ذاتها ، وعرفت فضيلة جوهرها ، ونظرت إلى عالمها ، وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهَيولى ، وأبصرت تلك الألوان والأصباغ والمَلاذّ العقلية ، وعاينت تلك الأنوار والبهجة والسرور والرَّوح والريحان ، هانت عليها مفارقةُ الجسد ، وسمحت بإتلافه في رضى الله ، عزّ وجل ، ونُصرة الدين وصلاح الإخوان . ومما يدل على ذلك أن الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، يرون ويعتقدون بقاء النفوس وصلاح حالها بعد تلف الأجساد ، ما فعل موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء ، عليهم السلام . وذلك أن موسى ، عليه السلام ، قال لأصحابه ولإخوانه : « توبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم » . يعني هذه الأجسادَ بالسيف ، لأن جوهر النفس لا يناله الحديد ، وذلك أن القوم افتُتِنوا بعبادة العِجل في غيبة موسى إلى الجبل ، فلما رجَع إليهم وبان لهم أنهم قد ضلّوا ، ندموا وتابوا . ولما عرف موسى أن الذين تنزهوا عن عبادة العجل من الذين ثبتوا على سُنّته بعد مبعثه ، والذين عبدوا العجل الذين نشأوا على سُنّة الجاهلية قبل مبعثه ، وعلم أنهم إن بقوا بعد موته لم يأمَن أن يُحدثوا في دينه وسُنّته وشريعته شيئاً آخر ، رأى من الصواب أن ينفيهم من محلّة بني إسرائيل . وأذِنَ الله تعالى له في ذلك لما فيه من الصلاح للجمهور والنفع للعام. ثم قال لهم موسى: إن أردتم

أن يقبل الله تعالى توبتكم، فردوا المظالم، واكتبوا الوصايا، والبَسوا الأكفان، واخرجوا إلى المُصلّى ، وادعُوا الله لعله أن يرحمكم أو يتوبَ عليكم ، أو يُمضيَ فيكم حكمه . ففعلوا ذلك طوعاً وكَرهاً . فأما الطائع فهو الذي علم أن في تلف جسده صلاحاً لنفسه وخِيرةً لها ، وأما الكاره فهو الذي جهل ذلك وعَميت عليه الأنباء .

ثم إن موسى أمر أولئك الذين تجنّبوا عبادة العجل أن يأخذوا السيوف ويضربوا أعناق أولئك عَبَدة العجل ، ولا يرحموا منهم أحداً ، ولا تأخذهم في أحد منهم رأفةٌ في دين الله . ففعل القوم ما أُمِروا وصبروا إذ علموا أن في ذلك حياة لنفوسهم ، وما كان منهم من أحد إلاّ كان له في أولئك القتلى أخ ، أو ابن ، أو قرابة ، أو صديق ، فلم يمنعهم ذلك عن قتلهم ، إذ علموا بأن في تلف أجسادهم صلاحاً لنفوسهم ، ونُصرة للدين، وصلاحاً لإخوانهم الباقين ، وطاعة لموسى ، ورضًى للرب .

وكذلك رضيت نفوس تلك السحرة بتلف أجسادهم قتلًا أو صلباً ، إذ قال لهم فرعون : « آمنتم له قبل أن آذن لكم » قالوا : « لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقضِ ما أنت قاضٍ إنما تقضي هذه الحياة الدنيا. إنّا آمنّا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر» فصلَبهم كلّهم، ولم يهابوه، وسمحت نفوسهم بتلف أجسادهم، لما علمت أن في ذلك حياة لها وفوزاً ونجاة ، ونُصرة للدين ، وصلاحَ الإخوان ، وطاعةً لموسى ، ورضا للرب .

ثم إن موسى ، بعد قتل عَبَدة العجل ، أراد أن يمُرّ إلى الجبل لمناجاة ربّه ، فقال له هارون : احملني معك فإني لست آمنُ أن يُحدث بنو إسرائيل بعدك حَدثاً آخر ، فتغضبَ عليّ مرة أُخرى ، فحمله معه . فلما كانا في بعض الطريق إذا هما برجلين يحفران قبراً، فوقفا عليهما وقالا : لمن تحفران هذا القبر؟ قالا : لأشبه الناس بهذا الرجل، وأشارا إلى هارون. ثمّ قالا له : بحق إلهك إلاّ نزَلت وأبصرتَ هل هو واسع ؟ فنزع هارون ثيابه ودفعها إلى موسى ، ونزل

ونام فيه ، وقبض ملَك الموت روحه من ساعته ، وانضمّ القبرُ ، وانصرف موسى باكياً حزيناً على مفارقته، ورجع إلى بني إسرائيل، ومعه ثياب هارون، فاتّهموه وقالوا : حسدته فقتلته ! فبرّأه الله مما قالوا ، وكان عند الله وجيهاً . وبقي موسى بعد وفاة هارون قليلًا حتى كتب لهم التوراة ، ووصّاهم بما احتاجوا إليه ، وسلم إلى يوشعَ ، وودعه ، وصعد إلى الجبل ، والناس يبكون حتى غاب عن أعينهم وسلم نفسَه إلى ربه . ثم توفي، ومضيا إلى ربهما ، فأكرم مثواهما ، صلوات الله عليهما. وبقي بنو إسرائيل ، بعد وفاة موسى، أربعين سنة تائهين عن الهدى ، حتى بُعِث فيهم يوشع بن نون ولد نون ولد يوسف النبي ، عليه السلام ، وهو أحد الرجلين اللذين أنعم الله عليهما حين قال موسى لبني إسرائيل : ادخلوا الأرض المقدسة التي كتَب الله لكم .

فصل

ومما يدل على أن الأنبياء، عليهم السلام، يرون ويعتقدون بقاء النفس وصلاحها بعد مفارقة الجسد، فعلُ المسيح ، عليه السلام، بناسُوته، ووصيتُه للحَواريين بمثل ذلك : وذلك أن المسيح لما بُعث في بني إسرائيل فرآهم مُنتحِلين دين موسى ، مستمسكين بظاهر شريعته ، يقرأون التوراة وكتب الأنبياء ، غير قائمين بواجبها ، ولا عارفين حقائقها ، فلا يعرفون أسرارها ، بل يستعملونها على العادة ويُجرونها على التقليد ، ولا يعرفون الآخرة ، ولا يرغبون فيها ، ولا يفهمون أمر المَعاد ، ولا يدرون ما فيها غيرَ الدنيا وغرورِها وأمانيها ، ولا يدرون مما يستعملون من أمر الشريعة وسُنّة الدين إلاّ طلب الدنيا ، وليس غرض الأنبياء في دعوتهم الأمم ، ووضع الشرائع والسُّنن ، إصلاح الدنيا فحسب ، بل غرضهم من ذلك كله نجاةُ النفوس الغريقة من بحر الهيولى والعِتقُ لها من أسر الطبيعة ، وإخراجُها من ظلمات الأجسام إلى أنوار عالم

الأرواح ، والتنبيهُ لها من نوم الجهالة ، والتيقُّظُ لها من رقدة الغفلة ، وتخليصُها من ألم نيران الشهوات الجسمانية المُحرقة للأفئدة ، والتبصيرُ لها من الغرور باللذات الجِرمانية المَهُولة ، وشفاؤها من الأمراض النفسانية ومن عذاب الحر والبرد ، والجوع والعطش ، وألم الأمراض والأسقام ، وخوف الفقر والتلف ، والأحزان والأسف ، وأحداث الزمان ، وغيظ الأعداء ، والغم على الأصدقاء ، وحرقة الإشفاق على الأحبّاء والأقرباء ، ومُعاداة الأضداد ، ومكايدة الأقران ، وحسد الجيران ، ووساوس الشيطان ، ونوائب الحِدثان حالاً بعد حال .

فلما رآهم المسيح على تلك الحالة ، لا فرق بينهم وبين من لا يُقِرّ بالمَعاد ، ولا يعرف الدين والنبوّة ، ولا الكِتاب ولا السُّنّة ، ولا المِنهاج ولا الشريعة ، ولا الزُّهد في الدنيا ، ولا الرغبة في الآخرة ، غمّه ذلك منهم ورقّ لهم وتحنن على أبناء جنسه ، وتفكّر في أمرهم كيف يداويهم من دائهم الذي استقرّ بهم ، وعلم أنه إن وبّخهم بالتعنيف والوعيد والزّجر والتهديد لا ينفعهم ذلك ، لأن هذه كلها موجودة في التوراة ، وما في أيديهم من كتب الأنبياء ، عليهم السلام ، فرأى أن يَظهَر لهم بزيّ الطبيب المداوي ! وجعل يطوف في مَحالّ بني إسرائيل يَلْقى واحداً يعظه ويذكّره ويضرِب له الأمثال ، وينبهه من الجهالة ، ويزهّده في الدنيا ، ويرغّبه في الآخرة ونعيمها ، حتى مرّ بقوم من القصّارين خارج المدينة ، فوقف عليهم فقال لهم : أرأيتم هذه الثياب إذا غسلتموها ونظفتموها وبيّضتموها ، هل تُجوّزون أن يلبسها أصحابها وأجسادهم مُلوّثة بالدم والبَول والغائط ولون القاذورات ؟ قالوا : لا ، ومن فعل ذلك كان سفيهاً ! قال : فعلتموها أنتم ! قالوا : كيف ؟ قال : لأنكم نظفتم أجسادكم وبيّضتم ثيابكم ولبستموها ، ونفوسكم ملوثة بالجيَف ، مملوءة قاذورات من الجهالة ، والعماء ، والبَكم ، وسوء الأخلاق ، والحسد ، والبغضاء ، والمكر ، والغِشّ ، والحِرص والبُخل ، والقُبح ، وسُوء الظن ، وطلب

الشهوات الرديئة ، وأنتم في ذُلّ العبودية أشقياء ، لا راحة لكم إلاّ الموتُ والقبر ! فقالوا : كيف نعمل ، هل لنا بد من طلب المعاش ؟ قال : فهل لكم أن ترغبوا في ملكوت السماء حيث لا موت ، ولا هَرم ، ولا وجع ، ولا سَقم ، ولا جوع ، ولا عطش ، ولا خوف ، ولا حزن ، ولا فقر ولا حاجة ، ولا تعب ولا عناء ، ولا غمّ ، ولا حسد بين أهلها ، ولا بُغضَ ، ولا تفاخر ولا خُيَلاء ، بل إخوانٌ على سُرُر متقابلين فَرِحين مسرورين ، في رَوح وريحان ، ونعمة ورِضوان ، وبَهجة ونُزهة ، يسيحون في فضاء الأفلاك وسَعة السموات ، ويشاهدون ملكوت رب العالمين، ويرون الملائكة حول عرشه صافّين يُسبّحون بحمد ربهم بنغماتٍ وألحان لم يسمع بمثلها إنس ولا جان ، وتكونون أنتم معهم خالدون لا تهرَمون ولا تموتون ، ولا تجوعون ولا تعطشون ، ولا تمرضون ولا تخافون ولا تحزنون ! وأكثَرَ النُّصحَ فيهم ، وعمل كلامه في نفوسهم ، وأراد الله ، عزّ وجلّ ، بهم خيراً، فأسمعهم وهداهم ، وشرح صدورهم ، وفتح قلوبهم ، ونوّر أبصارهم ، فشاهدوا ما وصف المسيح ، عليه السلام ، بما يشاهده هو بعين البصيرة ، ونور اليقين ، وصدق الإيمان ، فرغبوا فيها وزهدوا في الدنيا وغرورها وأمانيها ، وخرجوا بما كانوا فيه من عبوديّة طلب شهوات الدنيا ، ولبسوا المُرقّعات ، وساحوا مع المسيح حيث مرّ من البلاد .

وكان من سُنّة المسيح التنقُّلُ كل يوم من قرية إلى قرية من قرى فلسطين، ومن مدينة إلى مدينة من ديار بني إسرائيل، يداوي الناس، ويعظهم ويذكّرهم ويدعوهم إلى ملكوت السماء ، ويرغّبهم فيها ، ويزهّدهم في الدنيا ، ويبيّن لهم غرورها وأمانيها ، وهو مطلوب من ملك بني إسرائيل وغوغائهم . وبينا هو في محفِل من الناس ، هُجِم عليه ليؤخذ ، فتجنب من بين الناس ، فلا يُقدَر عليه ولا يُعرَف له خبر ، حتى يُسمع بخبره من قرية أخرى ، فيطلب هناك ! وذلك دأبه ودأبهم ثلاثين شهراً. فلما أراد الله تعالى أن يتوفّاه ويرفعه

إليـه ، اجتمع معه حواريّوه في بيت المقدس في غرفـة واحدة مع أصحابه وقال : إني ذاهب إلى أبي وأبيكم ، وأنا أوصيكم بوصية قبل مفارقة ناسوتي ، وآخذ عليكم عهداً وميثاقـاً ، فمن قبِل وصيتي وأوفى بعهدي ، كان معي غداً . ومن لم يقبل وصيتي ، فلست منه في شيء ، ولا هو مني في شيء ! فقالوا له : ما هي ؟ قال : اذهبوا إلى ملوك الأطراف وبلغوهم مني ما ألقَيتُ إليكم ، وادعوهم إلى ما دعوتكم إليه ولا تخافوهم ولا تهابوهم ، فإني إذا فارقت ناسوتي ، فإني واقف في الهواء عن يمنـة عرش أبي وأبيكم ، وأنا معكم حيث ما ذهبتم ، ومؤيّـدكم بالنصر والتـــأييد بإذن أبي ! اذهبوا إليهم ، وادعوهم بالرفق ، وداووهم ، وأمروا بالمعروف ، وانهوا عن المنكَر ، ما لم تـُقتَلوا أو تـُصلبوا أو تـُنفَوا من الأرض ، فقالوا : ما تصديق مـا تأمرنا ؟ قـال : أنا أول من يفعل ذلك ! وخرج من الغد وظهر للناس ، وجعل يدعوهم ويعظهم ، حتى أُخذ وحُمِل إلى ملك بـني إسرائيـل ، فأمر بصلبه ، فصُلِب ناسوته ، وسُمّرت يداه على خشبتي الصليب وبقي مصلوباً من ضحوة النهـار إلى العصر ، وطلب المـاء فسُقي الخل ، وطُعن بالحربة ، ثم دفن مكان الخشبة ، ووُكّل بالقـبر أربعون نفراً ، وهذا كله بحضرة أصحابه وحَوارييه ، فلما رأوا ذلك منه أيقنوا وعلموا أنـه لم يأمرهم بشيء يخالفهم فيه ، ثم اجتمعوا بعد ذلك بثلاثة أيام في الموضع الذي وعدهم أنه يتراءى لهم فيه ، فرأوا تلك العلامة الـتي كانت بينه وبينهم ، وفشا الخبر في بني إسرائيل أن المسيح لم يـُقتَل ، فنـُبش القبر فلم يوجد الناسوت ! فاختلف الأحزاب من بينهم ، وكثر القيل والقال وقصّته تطول . ثم إن أولئـك الحواريّين الذين قبلوا وصيته ، تفرقوا في البلاد ، وذهب كل واحد منهم حيثُ وُجّـه : فواحد ذهب إلى بلاد المَغرِب ، وآخر إلى بلاد الحبشة ، واثنان إلى بلاد رومية ، واثنان إلى ملك انطاكية ، وواحد إلى بلاد الفرس ، وواحد إلى بلاد الهند ، واثنان أقاما في دير بني إسرائيل يدعون إلى رأي المسيح ، حتى قـُتل أكـثرهم وظهرت دعوة المسيح في شرق الأرض

وغربها بأفعال الحواريّين بعدهم . فتهاونهم بأمر أجسادهم يدُلّ على أنهم كانوا يرون ويعتقدون بقاء النفس وصلاح حالها بعد تلف الأجساد . ومن ذلك أفعال الرُّهبان ، والذين هم خيار أصحابه وأتباعه ، إن أحدهم يحبس جسده في صومعته سنين كثيرة ، ويمتنع عن الطعام والشراب ، واللذات ، واللباس الناعم ، ومَلاذ الدنيا وشهواتها ، كلُّ ذلك لشدّة يقينهم ببقاء النفس وصلاح حالها بعد تلف الأجساد .

فصل

ومما يدل على أن إبراهيم خليل الرحمن كان يرى هذا الرأي قوله : « الذي خلقني فهو يهدينِ والذي هو يطعمني ويسقينِ وإذا مرضت فهو يشفينِ والذي يميتني ثم يحيينِ والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين. ربّ هب لي حكماً وألحقني بالصالحين » .

وهكذا قول يوسف الصّدّيق : « رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين » .

أترى أنهما أرادا اللحوق بالصالحين بجسديهما أو نفسيهما ؟ وهل أُلحِق جسداهما إلاّ بتراب الأرض التي منها خُلقا ، وإنما أرادا نفسيهما الزكيّتين الشريفتين الروحانيتين والسماويتين النُّورانيّتين، لا جسديهما المؤلفين من اللحم والدم ، والعظم ، والعروق والعصب ، وما شاكلها من الأخلاط الأربعة .

فصل

ومما يدلّ على أن أهل بيت نبينا ، عليهم السلام ، كانوا يرون هذا الرأي، تسليمهم أجسادَهم إلى القتل يوم كربَلاء، ولم يرضوا أن يتولوا على حُكم يزيد وزياد، وصبروا على العطش، والطعن والضرب، حتى فارقت نفوسُهم أجسادهم، ورُفعت إلى ملكوت السماء ، ولقوا آباءهم الطاهرين محمداً وعليّاً والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم في ساعة العُسرة، الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه، ولو لم يكن القوم مُستَيقنين ببقاء نفوسهم بعد مفارقة أجسادهم ، لما تعجّلوا إهلاك أجسادهم ، وتسليمها إلى القتل والضرب والطعن ، وفراقَ لذيذ عيش الدنيا ، ولكن القوم قد علموا وتيقنوا ما دُعوا إليه من الحياة في الآخرة ، والنعيم والخلود فيها ، والفوز والنجاة من غرور الدنيا وبلائها ، فبادر القوم إلى ما تصوّروا وتحققوا، وتسارعوا في الخيرات ، وكانوا يَدعون ربهم رَغباً ورهباً، وكانوا من خَشيته مُشفقين .

فهل لك يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن تقتدي بهم وبسُنّتهم ، وتَسلُكَ مَسلَكهم ، وتقصِد مَقصِدَهم ، وتبادر قبل الفوات في فَكاك نفسك من أسر الطبيعة ، وتُنجّيها من بحر الهَيُولى ، وتخرجها من قعر الأجسام ، وظُلمة الأجساد ، ونيران الشهوات المُحرقة ، والغُرور باللذّات الجِرمانية في جِوار الشيطان ، وتعمَل كما يعمل الناس النجباء بأن تصحَب إخواناً لك نُصحاء ، وأصدقاء كُرَماء ، مُحبّين لك وادّين ، مواظبين على نجاتك ونجاة نفوسهم ، وأن ترغب في صُحبتهم ، وتسمع أقاويلهم ، وتفهَم كلامهم بحضورك في مجالسهم ، وتنظر في كتبهم لتعرف اعتقادهم ، وتتخلّق بأخلاقهم ، وتتعلم علومهم ، وتسير بسيرتهم العادلة ، وتعمل بسُنّتهم الزكية، وتتفقّه في شريعتهم العقلية ، لتحيا كحياتهم المَلَكيّة ، وتعيش عيش السعداء مخلّداً أبداً ، وتتجنّب صُحبة إخوان الشياطين الذين لا يريدونك إلاّ لصلاح

امور دنياهم ، وحياةِ أجسادهم ، ودفعِ المَضرّة عنها ، وهم يُهلِكون نفوسَهم وهم لا يَشعُرون !

فصل

ومما يدل على أن الفلاسفة الحكماء المتألهين كانوا يرون هذا الرأي ويعتقدونه تسليمُ سُقراط جسدَه للتّلف ، وتناوله شُربة السُّمّ اختياراً منه : وذلك أن هذا الرجل كان حكيماً من حكماء بلاد يونان وفلاسفتها ، وكان قد أظهر الزُّهد في الدنيا ونعيمها ولذاتها ، ورغب في سرور عالم الأرواح ورَوحها وريحانها ، ودعا الناس إليها ورغّبهم فيها ، وزهّدهم في المُقام في عالم الكون والفساد ، فأجابه إلى ذلك جماعة من أولاد الملوك وكبار الناس ، واجتمع حوله الأحداثُ وأولادُ النّعَم يسمعون حكمته وغرائب نوادر كلامه ، فحسده جماعة من مخالفيه ومن يريد الدنيا وزينتها ، واتّهموه بمحبة الصبيان، وقالوا إنه يتهاون بعبادة الأصنام ويأمرهم به ! وسعَوا به إلى الملك ، وشهد عليه بالزور أحد عشر رجلًا بأنه واجبٌ قتلُه ، فحُبس أشهراً يَرون في قتله . فاجتمع عنده في الحبس نحوٌ من سبعين فيلسوفاً ، مخالفاً وموافقاً ، يناظرون في رأيه وما يعتقدونه في أمر النفس وبقائها بعد مفارقة الجسد ، وصلاح حالها ، فحاجّهم كلّهم وصحح رأيه في بقاء النفس وصلاح حالها بعد فراق الجسد ، ولهذا قصة يطول شرحها في كتاب . فمما قيل له : إن كنتَ مظلوماً ، فهل لك أن تَخلُص من القتل بفِديةٍ من مال أو بهرب ؟

فقال : أخاف أن يقول لي الناموسُ غداً : لِمَ فررت من حُكمي يا سقراط !

فقالوا له : تقول : لأني كنت مظلوماً .

فقال : أرأيتم إن قال لي الناموسُ : أرأيت أن ظُلمَك بالقضاة

والعُدول الأحد عشر الذين شهدوا عليك بالزور ، فكان من الواجب أن تَظلِمني أنت وتَفرّ من حكمي ؟ فما أقول ؟ فحاجّهم بهذا . وذلك أن القوم كان في حكم شريعتهم ، إذا شَهِد العدول على واحد من الناس بحكمٍ مّا، كان واجباً عليه أن ينقاد وإن كان مظلوماً ، فمن لم يَنقد كان ظالماً لحُكم الناموس ، يعني الشريعة .

وانقاد سقراط للقتل من أجل هذا ، ثم قال : من تهاون بالناموس قتله الناموس ! ولما تناول شُربة السُّمّ ليشربها ، بكى من حوله الحكماء والفلاسفة حزناً عليه . فقال لهم : لا تبكوا ، فإني وإن كنت مفارقاً لكم إخواناً حكماء فضلاء فإني أذهب إلى إخوان لنا حكماء فضلاء كرماء ، وقد تقدمنا فلان وفلان ، وعَدّ جماعة من الفلاسفة الحكماء الذين كانوا قد ماتوا قبله . فقالوا : إنما نبكي على أنفسنا حين نَفقِد أباً حكيماً مثلك .

فصل

ومما يدُل على أن أفلاطون حكيم اليونانيين كان يرى هذا الرأي ويعتقده، يَعني بقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد ، قولُه في بعض حكمته : لو لم يكن لنا مَعاد نرجو فيه الخير ، لكانت الدنيا فُرصة الأشرار . وقال أيضاً : نحن ههنا غرباء في أسر الطبيعة وجِوار الشياطين ، أُخرجنا من عالمنا بجناية كانت من أبينا آدم ! وكلامٌ نحو هذا .

ومما يدل على أن أرسطاطاليس صاحب المنطق يرى هذا الرأي ويعتقده ، كلامُه في الرسالة المعروفة بالتُّفاحة ، وما تكلم به حين حضرته الوفاة ، وما احتج به من فضل الفلسفة ، لأن الفيلسوف يجازى بفلسفته بعْد مفارقة النفس الجسد .

ومما يدل على أن فيثاغورث صاحب العدد ، وهو من الفضلاء الحكماء ،

كان يرى هذا الرأي ويعتقده ، كلامُه في الرسالة الذهبية ، ووصيتُه لديوجانس ، وقوله في آخرها : فإنك ، عند ذلك ، إذا فارقتَ هـذا البدن ، حتى تصير بخلاءٍ في الجو ، تكون حينئذ سائحاً سالماً ساكناً غير عائد إلى الإنسيّة ولا قابل للموت .

فصل

وإنما استشهدنا على هذا الرأي بأقاويل الفلاسفة ووصاياهم ، وأفعال الأنبياء وسُنن شرائعهم ، لأن في الناموس أقواماً متفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلاّ اسمها ، وأقواماً من الشرعيّين لا يعرفون من أسرار الشريعة إلاّ رسومَها ، يتصدرون ويتكلمون فيها بما لا يُحسنون ، ويتناظرون فيما لا يدرون ، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة ، وتارة الشريعة بالفلسفة ، فيقعون في الحَيرة والشكوك ، فيَضِلّون ويُضِلّون .

ومما يدل على بقاء النفوس ، بعد مفارقتها أجسادها ، أن كل عاقل يتفكر في بكاء الناس وأحزانهم على موتاهم ، وقت مفارقة نفوسهم أجسادَها ، فلو كان بكاؤهم على أجسامهم ، فما لهم والبكاء ، والأجسادُ بحضرتهم برُمّتها ، وهم يشاهدونها لم يَنقُص منها شيء ، ولو أرادوا أن يحفظوها بأدوية تُطلى عليها لا تتغيّر زماناً طويلاً ، كان يمكنهم ذلك ، بل يستوحشون منها ويدفنُونها كراهةً لمنظرها ، وعاراً من فضيحتها ، إذا فارقتها نفوسها ، وإن كان بكاؤهم إنما هو حُزن على فِقدان ما كان يظهر من تلك الأجساد من الحركات والأفعال والحِكم والفضائل ، فما لهم لا يبكون على فقدانها في وقت منامهم ، فإنها كلّها تَعدَم إلاّ النَّبضَ والتنفُّس ! ألا ترى ، يا أخيْ ، أن هذه الألفة والأُنس والمحبة والتودّد ، إنما هي لتلك النفوس الشريفة والجواهر النفيسة ؟ فإن هذا البكاء والأحزان والتأسُّف والاستيحاش على فقدان تلك النفوس التي

كانت تظهر من أجسادها تلك الحركاتُ والكلامُ والأفعالُ والفضائل والصنائع والحِكَم .

ومما يدل على بقاء النفس وصلاح حالها ، بعد مفارقتها أجسادها ، ذَهابُ الناس إلى قبور الصالحين والأولياء والأخيار ، لطلب الغُفران واستجابة الدعاء ، والتوسُّل بهم إلى الله عز وجل ، وما يرجون من شفاعتهم عند ربهم، وما يطلبون أيضاً من قضاء حوائجهم من أمور الدنيا بالدُّعاء عند قبورهم ، أفترى أن أهل الديانات كلّها اتفقوا على شيء لا حقيقة له ؟ كلا ! بل هذا علم غامض وأسرار خفيّة لا يَعقِلها إلاّ العالمون ، كما ذكرهم الله عز وجل ، ومدحهم بما علموا مما خَفي على غيرهم حيث يقول : « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون، وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون » .

فصل

ينبغي أن نبيّن كيف يكون تواصلُ إخوان الصفاء ، وكيف تكون معاونة بعضهم بعضاً في طلب معيشة الدنيا ، وماذا يكون حال من سبقته المَنِيّة قبل صاحبه ، وكيف يكون عيش الباقي منهم بعد صاحبه . ذكر أن مدينة ، كانت على رأس جبل في جزيرة من جزائر البحر ، مُخصبة كثيرة النّعَم ، رخيّة البال ، طيبة الهواء ، عَذْبة المياه ، حسنة التُّربة ، كثيرة الأشجار ، لذيذة الثمار ، كثيرة أجناس الحيوانات — على حسب ما تقتضيه تُربة تلك الجزيرة وأهويتُها ومياهها — وكان أهلها إخوة وبني عم ، بعضُهم لبعض من نسل رجل واحد، وكان عيشهم أهنأ عيش يكون بتوددٍ ما كان بينهم من المحبة والرحمة والشفقة والرّفق ، بلا تنغيص من الحسد والبغي

والعداوة وأنواع الشر ، كما يكون بين أهل المدن الجائرة المتضادّة الطباع ، المتنافرة القوى ، المتشتتة الآراء ، القبيحة الأعمال ، السيئة الأخلاق . ثم إن طائفة من أهل تلك المدينة الفاضلة ركبوا البحر فكُسِر بهم المركب، ورمى بهم الموج إلى جزيرة أُخرى فيها جبل وعر ، فيه أشجار عالية ، وعليها ثمار نَزرة ، فيها عيون غائرة ومياهُها كَدِرة ، وفيها مَغارات مُظلمة ، وفيها سباع ضارية . وإذا عامّةُ أهل تلك الجزيرة قِرَدة . وكان في بعض جزائر البحر طير عظيم الخلقة، شديد القوّة، قد سَلُط عليها في كل يوم وليلة يَكِرّ عليهم ويختطف من تلك القِرَدة عِدّة . ثم إن هؤلاء النفر الذين نجوا من الغرق تفرّقوا في الجزيرة وفي أودية ذلك الجبل يطلبون ما يتقوّتون به من ثمارها ، لما لحِقَهم من الجوع ، ويشربون من تلك العيون ، ويستترون بأوراق تلك الأشجار ، ويأوون بالليل إلى تلك المغارات ويعتصمون بها من الحر والبرد ، فأنست بهم تلك القرودُ وأنسوا بها ، إذ كانت أقربَ أجناس السباع شَبَهاً لصورة الناس ، فوَلِعت بهم إناثُ القِرَدة وولِع بها من كان به شَبَقٌ ، فحبلت منهم وتوالدت وتناسلوا وكثروا ، وتمادى بهم الزمان ، فاستوطنوا تلك الجزيرة ، واعتصموا بذلك الجبل ، وألِفوا تلك الحال ، ونسوا بلدهم ونعيمهم وأهاليهم الذين كانوا معهم بَدِيّاً . ثم جعلوا يبنون من حجارة ذلك الجبل بُنياناً ، ويتخذون منها منازل ، ويحرِصون في جمع تلك الثمار ويدّخِرها من كان منهم شَرِهاً . وصاروا يتنافسون على إناث تلك القرود ، ويَغبِطون من كان منهم أكثر حظّاً من تلك الحالات ، وتمنوا الخلود هنا ، وانتشبت بينهم العداوة والبغضاء ، وتوقّدت نيران الحرب . ثم إن رجلًا منهم رأى، فيما يرى النائم، كأنه قد رجع إلى بلده الذي خرج منه، وأن أهل تلك المدينة لما سمعوا بمجيئه استبشروا ، واستقبله خارج تلك المدينة أقرباؤه ، فرأوه قد غيّره السفر والغربة، فكرهوا أن يدخل المدينة على تلك الحال . وكان على باب المدينة عين من الماء ، فغَسلوه وحلقوا شعره وقصوا

أظافيره ، وألبسوه الجُدُد ، وبخّروه وزيّنوه ، وحملوه على دابة ، وأدخلوه المدينة . فلما رآه أهل تلك المدينة استبشروا به ، وجعلوا يسألونه عن أصحابه وسفرهم وما فعل الدهر بهم ، وأجلسوه في صدر المجلس في المدينة ، واجتمعوا حواليه يتعجبون منه ومن رجوعه بعد اليأس منه ، وهو فرحان بهم وبما نجاه الله ، عزّ وجلّ ، من تلك الغُربة وذلك الغرق ، ومن صُحبته تلك القرود ، وتلك العيشة النكدة ، وهو يظن أن ذلك كله يراه في اليقظة . فلما انتبه إذا هو في ذلك المكان بين تلك القرود ، فأصبح حزيناً منكسر البال ، زاهداً في ذلك المكان ، مغتمّاً متفكراً راغباً في الرجوع إلى بلده ! فقصّ رؤياه على أخ له ، فتذكر ذلك الأخ ما أنساه الدهر من حال بلدهما وأقاربهما وأهاليهما والنعيمِ الذي كانوا فيه ، فتشاوروا فيما بينهم وأجالوا الرأي وقالوا : كيف السبيل إلى الرجوع وكيف النجاة من هنا ؟ فوقع في فكرهما وجه الحيلة بأنهما يتعاونان ويجمعان من خشب تلك الجزيرة ويبنيان مركباً في البحر ، ويرجِعان إلى بلدهما . فتعاقدا على ذلك بينهما عهداً وميثاقاً أن لا يتخاذلا ولا يتكاسلا ، بل يجتهدا اجتهاد رجل واحد فيما عزما عليه . ثم فكرا أنه لو كان رجل آخر معهما ، لكان أعون لهما على ذلك ، وكلما زاد عددهم يكون أبلغ في الوصول إلى مطلبهم ومقصدهم ، فجعلوا يُذكّرون إخوانهم أمرَ بلدهم ، ويرغّبونهم في الرجوع ، ويزهّدونهم في الكون هناك ، حتى التأم جماعة من أولئك القوم على أن يبنوا سفينة يركبون فيها ويرجعون إلى بلدهم . فبينا هم في ذلك دائبون في قطع الأشجار ونشر الخشب لبناء تلك السفينة ، إذ جاء ذلك الطير الذي كان يختطف القرود فاختطف منهم رجلاً وطار به في الهواء ليأكله . فلما أمعن في طيرانه تأمّله ، فإذا هو ليس من القرود التي اعتاد أكلها ، فمر به طائراً ، حتى مرّ به على رأس مدينته التي خرج منها ، فألقاه على سطح بيته وخلّاه . فلما تأمل ذلك الرجل إذا هو في بلده ومنزله وأهله وأقربائه ، فجعل يتمنى لو أن ذلك الطير يمرّ في كل يوم ويختطف

منهم واحداً ويُلقيه إلى بلده كما فعل به . وأما أولئك القوم فبعدما اختطفه الطير من بينهم جعلوا يبكون عليه محزونين على فراقه ، لأنهم لا يدرون ما فعل الطير به ، ولو أنهم علموا بحاله وما صار إليه لتمنوا ما تمنى لهم أخوهم .

فهكذا ينبغي أن يكون اعتقادُ إخوان الصفاء فيمن قد سبقته المنيّة قبل صاحبه ، لأن الدنيا تُشبه تلك الجزيرة، وأهلها يُشبهون تلك القردة، ومَثَلُ الموت كمثل ذلك الطير ، ومَثَلُ أولياء الله كمثل القوم الذين كُسِر بهم المركب ، ومَثَلُ دار الآخرة كمثل تلك المدينة التي خرجوا منها . فهذا اعتقاد إخواننا الكرام في معاونتهم في الدنيا، وما يعتقدون فيمن سبقته المَنِية قبل إخوانه .

فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، فإن الدنيا دار غرور ومِحَن، ولا يرغب العاقل الخلود في دار الحزن والبلاء ، وفّقك الله وإيانا وجميع إخواننا إلى السّداد ، وهداك وإيانا وجميع إخواننا سبيل الرشاد .

تمت رسالة في بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الربّانيين ،
ويليها رسالة في كيفية عشرة إخوان الصفاء
وتعاون بعضهم مع بعض

الرسالة الرابعة

من العلوم الناموسية والشرعية

في كيفية معاشرة إخوان الصفاء وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً

(وهي الرسالة الخامسة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى، آللهُ خير أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيّدكَ الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه ينبغي لإخواننا ، أيّدهم الله ، حيثُ كانوا من البلاد ، أن يكون لهم مجلس خاصّ يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرُهم، يتذاكرون فيه علومَهم، ويتحاورون فيه أسرارهم. وينبغي أن تكون مُذاكرتُهم أكثرُها في علم النفس، والحِسّ والمحسوس ، والعقل والمعقول ، والنظرِ والبحثِ عن أسرار الكتب الإلهية ، والتنزيلات النبويّة ، ومعاني ما تَضَمَّنها موضوعاتُ الشريعة . وينبغي أيضاً أن يتذاكروا العلوم الرياضيات الأربعة ، أعني العددَ والهندسة والتنجيم والتأليف . وأما أكثر عنايتهم وقصدِهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الإلهية التي هي الغَرضُ الأقصى .

وبالجملة ينبغي لإخواننا ، أيّدهم الله تعالى ، أن لا يعادوا علماً من

العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهَب من المذاهب، لأن رأينا ومذهَبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها: وذلك أنه هو النّظرُ في جميع الموجودات بأسرِها الحِسيّة والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهِرها وباطِنها، جَليّها وخفيّها، بعين الحقيقة من حيث هي كلّها من مبدإٍ واحد، وعِلّةٍ واحدةٍ، وعالمٍ واحد، ونفسٍ واحدةٍ، محيطةٍ جواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المُفَنّنة، وجزئياتها المتغايرة.

وقد ذكرنا في الرسالة الثانية أن علومنا مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة، من الرياضيات والطبيعيات؛ والآخرُ الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، مثلُ التوراة والإنجيل والفُرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذةِ معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفيّة؛ والثالثُ الكتب الطبيعية، وهي صُور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج، وحركات الكواكب ومقادير أجرامِها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان، وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر. كلُّ هذه صور وكنايات دالات على معان لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري، جل ثناؤه. والنوع الرابع الكتب الإلهية التي لا يَمسُّها إلاّ المُطهّرون الملائكة التي هي بأيدي سَفَرةٍ[1] كرام بَرَرَة، وهي جواهر النفوس وأجناسُها وأنواعُها وجُزئياتها، وتصاريفُها للأجسام وتحريكها لها، وتدبيرُها إياها، وتَحكُّمها عليها، وإظهارُ أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال، في تَمَرّ الزمان وأوقات القِرَانات والأدوار، وانحطاطُ بعضها تارةً إلى قَعرِ الأجسام، وارتفاعُ بعضِها تارةً من ظُلُمات الجُثمان، وانبعاثُها من نوم الغفلة والنسيان،

---

١ السفَرة: الملائكة يحصون الأعمال.

وحَشرُهـا إلى الحساب والميزان ، وجَوازُهـا على الصِّراط ، ووصولُها إلى الجِنان ، أو حَبسُها في دَرَكات الهاوية والنيران ، أو مكثُها في البَرزخِ ، أو وقوفُها على الأعراف ، كما ذكر الله تعالى في قوله : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » وفي قوله تبارك وتعالى : « وعلى الأعرافِ رجـال يعرفون كلاً بسيماهم» وهم الرجال الذين في بيوتٍ أذِنَ الله أن تُرفَع ويُذكَر فيها اسمه ، لا تُلهيهم تجارةٌ ولا بيعٌ عن ذِكر الله . وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام ، فاقتدوا بهم أيها الإخوان ، تكونوا مثلهم . وقـد بيّنا في رسائلنا كل ما يحتاج إليه إخواننا من أهل هذه العلوم .

فصل

وينبغي لإخواننا ، أيدهم الله، حيث كانوا في البلاد ، إذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً مُجدّداً أو أخاً مُستأنَفاً ، أن يعتبر أحواله ، ويتعرّف أخباره ، ويجرّب أخلاقه ، ويسأله عن مذهبـه واعتقاده ، ليعلم هـل يَصلُحُ للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأُخوّة أم لا ، لأن في الناس أقواماً طبائِعُهم مُتغايرة خـارجةٌ عن الاعتِـدال ، وعاداتهم رديئـة مُفسدة ، ومذاهبهم مختلفة جائرة . فمنهم خَيِّر وشرير ، وكَفورٌ وشَكور ، وذو أمانـة وغدّار ، وحليم وسفيه ، وسخيٌّ وبخيل ، وشجاع وجبان ، وحسود وودود ، وفاجر وعفيف ، وجزوع وصبور ، وشَرِه وقنـوع ، وسَلِس وشَرِس ، وفظ غليظ ، ولطيف رقيق ، وعاقل وأحمق ، وعالم وجاهل ، ومحبٌّ ومُبغض ، وموافق ومخالف ، ومنافق ومخلص ، وناصح وغاشٌّ ، ومتكبر ومتواضع ، وعدو وصديق ، ومؤمن وزنديق ، وعارف ومنكر ، ومُقبـل ومُدبر ، وما شاكل هذه الأخلاقَ المحمودة والمذمومة ، مُضادّاتٍ بعضُها لبعض .

واعلم أن شر هـذه الطوائف كلها من لا يؤمن بيـوم الحساب ، وشَرُّ

الأخلاق كِبرُ إبليس، وحِرصُ آدم، وحسدُ قابيل، وهي أمّهات المعاصي.

واعلم أن النـاس مطبوعون عـلى أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب مِزاج أجسادهم ، وبحسب اختلاف أشكال الفلك في أصل مواليدهم . وقـد بيّنا في رسالة الأخلاق هذا بشرحه .

واعلم أن من الناس من هو مطبوع على خُلُق واحد أو عـدةٍ من أخـلاق محمودة ومذمومة ، وأن العادات الرديئة تقوّي الأخـلاق الرديئـة والعادات الجميلـة تقوّي الأخـلاق المحمودة ، وهكذا حُكم الآراء والاعتقادات ، فإن من الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه أنه حلالٌ له سفكُ دمِ كل مخالفٍ له في مذهبه ، مثلُ اليهود والخوارج وكل من يكفُر بالرب . ومن الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه الرحمـة والشفقة للناس كلهم، ويرثي للمذنبين، ويستغفر لهم، ويتحنن على كل ذي رُوح من الحيوان، ويريد الصلاح للكل ، وهذا مذهبُ الأبرار والزهّاد والصالحين من المؤمنين ، وهكذا مذاهب إخواننا الكرام .

فصل

فينبغي لك ، إذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أخاً ، أن تنتقده كما تنتقـد الدراهم والدنانير ، والأرَضين الطيبة التربة للزرع والغرس ، وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشِرى المماليك والأمتعة التي يشترونها .

واعلم أن الخَطْب في اتخاذ الإخوان أجلُّ وأعظمُ خطراً من هذه كلها ، لأن إخوان الصدق هم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعـاً ، وهم أعزُّ من الكبريت الأحمر ! وإذا وجدتَ منهم واحداً فتمسّك به ، فإنه قُرّة العين ، ونعيم الدنيا ، وسعادة الآخرة ، لأن إخوان الصدق نصرةٌ على دفع الأعداء ، وزين عند الأخِلاّء ، وأركان يُعتمد عليهم عند الشدائد والبلوى ،

وظهرٌ يُستَند إليهم عند المكاره في السرّاء والضرّاء ، وكنز مذخور ليوم الحاجة ، وجَناح خافِضٌ عند المُهمات، وسُلم للصعود إلى المعالي، ووسيلة إلى القلوب عند طلب الشفاعات، وحِصنٌ حصين يُلتجأُ إليه يوم الرَّوع والفزعات. فإن غبتَ حفِظوك، وإن تضعضعت عضدوك ، وإن رأوا عدوّاً لك قمعوه . والواحد منهم كالشجرة المباركة تدلّت أغصانها إليك بثمرها وأظلّتك أوراقها بطيب رائحتها ، وسترتك بجميل فيئها ، فإن ذكرت أعانك ، وإن نسيت ذكّرك ، يأمرُك بالبِرّ ويسابقك إليه ، ويُرغّبك في الخير ويُبادِرك إليه ويَدلّك عليه ، ويبذل ماله ونفسه دونك .

فإذا أسعدك الله يا أخي بمن هذه صفته ، فابذُل له نفسك ومالك ، وقِ عِرضَه بعرضك ، وافرُشْ له جناحك ، وأودعه سرّك ، وشاوره في أمرك ، وداوِ برؤيته عينك، واجعل أُنسَك، إذا غاب عنك، ذكرَه والفِكرَ في أمره، وإن هفا هفوة فاغفر له ، وإن زلّ زلّة فصغّرْها عنده ، ولا توحِشه فيخاف من حِقدك ، واذكر من سالِف إحسانه عند إساءته ، ليأنَسَ بك ويأمَنَ غائلتك ، فإن ذلك أسلمُ لوُدّه ، وأدومُ لإخائه .

فصل

واعلم يا أخي أن من الناس من لا يَصلُح للصداقة والأخوّة والمُقاربة أصلًا البتّة . فانظُر من تصحَب وتعاشر ، ولا تغترّ بظاهر الأُمور من غير معرفة بواطِنها ، ولا بحلاوة العاجل من قبلِ النظر في مرارة عاقبتها ، فإذا أردت اتخاذ أخٍ أو صديق ، فاعتبر أولاً أحواله ، واختبر أخلاقه ، وسله عن مذهبه واعتقاده ، وانظر في عاداته وسجيّته وشمائله وحركاته ، فإنه لا يخفى على المُتفرّس بواطن الأُمور إذا نظر إلى ظواهرها .

واعلم بأن من الناس من يتشكّلُ بشكل الصديق ، ويُدلّسُ عليك

بشِبه الموافِق ، ويُظهر لك المحبة ، وخِلافُها في صدره وضميره ، فلا تغترّ ، أو تتَيَقَّن .

واعلم أن أعمال الناس في ظاهر أُمورهم تكون بحسب أخلاقهم التي طُبعوا عليها ، وبحسب عاداتهم التي نشأُوا عليها ، أو بحسب آرائهم التي اعتقدوها . فإذا رأيت الرجل مُعجَباً صَلِفاً ، أو نكِداً لجوجاً ، أو فظّاً غليظاً ، أو مماحكاً مارياً ، أو حسوداً حقوداً ، أو منافقاً مُرائياً ، أو بخيلاً شحيحاً ، أو جباناً مَهيناً ، أو مكّاراً غُدَراً ، أو متكبراً جبّاراً ، أو حريصاً شرهاً ، أو كان محبّاً للمدح والثناء أكثر مما يستحق ، أو كان مُزرياً لنظرائه ، أو كان مستحقراً لأقرانه والناس ، ذامّاً لهم ، أو مُتّكِلاً على حوله وقوته ، فاعلم أنه لا يَصلح للصداقة وصفوة الأخوّة ، لأن هذه الأخلاق والآراء والعادات مُفسدةٌ لاعتقاده لإخوانه : وذلك أن من يختر المطالبة بما لا يجب له ، لا تَسمَحْ نفسه ببذل ما يجب عليه ، وهكذا الحسود واللجوج والغضوب تمنعه هذه الأخلاق عن الإذعان للحق ، وهكذا اللجاجُ والتكبُّر يمنعان عن قطع الجِدال والخلاف ، وكذلك الفظاظة والغِلْظة تمنعان من العذوبة والسهولة ، والشراسةُ والغضبُ يهيجان على المكابرة . وبالجملة كل هذه الأخلاق مُفسدة للمودة ، ومخالفة لصفوة الأُخوة ، مستثقَلةٌ للنفوس ، وموحِشة للأُنس والراحة ، ومُنفّرة لإلف الطباع ، ومُنغّصة للعيش ، ومُبغّضة للحياة .

واعلم أن الصداقة لا تتمّ بين مختلفَين بالطبع ، لأن الضّدّين لا يجتمعان . مثال ذلك السخيّ والبخيل فإنهما مُتضادّان في الطبع ، فلا تتم بينهما الصداقة ، ولا تصفو لهما المودة ، ولا يهنيهما العيشُ ، لأنه إذا فعل السخيّ شيئاً مما يوجبه سخاؤه من بذل المال أو المعروف ، رآه البخيل بصورة المُضيّع قد فعل ما لا ينبغي ولا يجوز . وإذا فعل البخيل بطبعه شيئاً من إمساك المال مما يوجبه بخله ، رآه السخيّ بصورة من قد أتى مُنكَراً لا يحسُن فعله ، فيصير ذلك سبباً لعيب كل واحد منهما على صاحبه ، حتى يعتقد البخيل في السخيّ

سُخف الرأي وتضييع المال وترك النظر في العواقب، ويعتقد السخيّ في البخيل النذالة والدناءة وصِغر النفس وقصور الهمّة ، فإذا وقع بينهما ودام ، صارت وحشة وتواترت ، حتى تصير عداوةً ، وتصير العداوة إلى الصرامة . وهذا القياس في كل خُلُقين مختلفين متضادّين ، فإنهما يوجبان المنازعة ، والمنازعة توجب المغالبة ، والمغالبة تنتجُ المغايظة ، والمغايظة توجب المباغضة ، والمباغضة ضِدّ الصداقة .

فصل

واعلم أن مَثَلَ اتخاذ الأصدقاء والإخوان كمثَل اكتساب المال والذخائر، وذلك أن من الناس من يُفني عمره في طلب صديق موافقٍ فلا يجد، فمَثَلُه كمثَل الذي يُفني عمره في طلب جمع المال فلا يَقدر عليه . ومنهم من يكون مرزوقاً من كثرة المال ، ومنهم من يحسن أن يكسب المال ولكن لا يحسن أن يحفظه . فهكذا حكم اتخاذ الإخوان والأصدقاء ، ومنهم من لا يُحسن حفظهم ومراعاة أمورهم ، فيصيرون إلى العداوة بعد الصداقة ، وإلى المباغضة بعد المودة .

فينبغي لك أن يكون أكثر كَدّك وعنايتك ، بعد اتخاذ الصديق، حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه ، حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصُّحبة بملالة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شُبهة تَدخُل في المودة ، أو نميمةٍ ووشايةٍ من مخالف له يسعى بينكما للفساد . فتفقّد يا أخي هذا الباب ولا تغفُل عنه .

واعلم يا أخي أن الإنسان كثير التلوُّن ، قليل الثبات على حال واحد ، وذلك أنه قلّ من الناس من تحدُث له حال من أحوال الدنيا، أو أمر من أمورها من غنًى إلى فقر، أو من فقر إلى غنى، أو من حضرٍ إلى سفر، أو من عزوبة

إلى تزويج ، أو من ذلّ إلى عز ، أو من عُطلة إلى شُغل ، أو من بؤس إلى نعمة ، أو من رِفعة إلى ضَعة ، أو من ضَعة إلى رِفعة ، أو من صناعة إلى تجارة، أو من صُحبة قوم إلى صحبة آخرين، أو من رأي مذهب إلى مذهب، أو من شباب إلى شيخوخة ، أو من صحة إلى مرض ، إلاّ ويحدُث له خُلُق جديد وسَجيّة أخرى ، ويتغير خُلقه مع إخوانه ، ويتلوّن مع أصدقائه ، إلاّ إخوان الصفاء الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم ، وذلك أن كل صداقة تكون لسببٍ ما ، فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة ، إلاّ صداقة إخوان الصفاء فإن صداقتهم قرابة رَحِم، ورَحِمُهم أن يعيش بعضُهم لبعض، ويَرِثَ بعضُهم بعضاً ، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة ، فكيفما تغيرت حالُ الأجساد بحقيقتها ، فالنفس لا تتغيّر ولا تتبدّل ، كما قال القائل :

وفي الجسم نفسٌ لا تشيب بشيبه، ولو ان ما في الوجه منه خرابُ
لها ظُفُر، إنْ كلُّ ظُفرٍ أعُدّه، ونابٌ ، إذا لم يبق في الفَم نابُ
يغيّر مني الدهر ما شاء غيرَها ، فأبلُغ أقصى العمر، وهي كَعابُ

وخَصلةٌ أخرى، أن أحدهم إذا أحسن إلى أخيه إحساناً فلا يمُنُّ عليه به ، لأنه يرى ويعتقد أن إحسانه إلى نفسه ، وإن أساء إليه أخوه لم يستوحِش منه لأنه يرى أن ذلك كان منه إليه . فمن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك ، فقد أمِنَ كل واحد من أخيه غائلته أن يتغيّر عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه .

فصل

فينبغي إذا ظفِرتَ بواحد منهم أن تختاره على جميع أصدقائك وأقربائك وعشيرتك وجيرانك الذين نشأت معهم فإنه خيرٌ لك من ولدك الذي من ظهرك ، وأخيك من صُلب أبيك ، ومن زوجتك التي جَعلتَ كلَّ كسبِك لها ، وجميع سَعيِك من أجلها ، فاعرف حقَّه كما تعرف حقوقهم ، بل ينبغي أن تؤثره عليهم كلهم ، لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك إليهم ، ويريدونك من أجل مضرَّة تدفعها عنهم ، فإذا استغنوا عنك زهِدوا فيك ورغبوا في غيرك وخَذَلوك أحْوجَ ما تكون إليهم . فأما هذا الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك ، بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه وهو إياك نفسٌ واحدة في جسدين متقابلين ، يسرُّه ما يسرُّك ويغمُّه ما يغمُّك ، يريد لك منه مثل الذي تريد له منك . واعلم أن قلوب الأخيار صافية ، لأن نفوسهم طاهرة ، ولا تخفى عليهم خفيّات الأمور ، لأنها تتراءى فيها كما تتراءى في أعين البصراء ظواهرُ كلّيات الأمور . فلا تُضمرنَّ لإخوانك الأصفياء خلاف ما تظهر لهم ، فإن ذلك لا يخفى عليهم ولا ينكتم عليهم منك .

فصل

واعلم بأن خير شيء يُرزَقُه الإنسان السعادةُ ، وان السعادات نوعان : داخل وخارج ، فالذي هو داخل نوعان : أحدهما في الجسد والآخر في النفس. فالذي في الجسد كالصحة والجمال ، والذي في النفس كالذكاء وحسن الخلق . والذي من خارج نوعان : أحدهما مِلكُ اليد كالمال ومتاع الدنيا ، والآخر الأقرانُ من أبناء الجنس كالزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان ، فمن أسعد السعادات أن يتّفق لك يا أخي معلم

رشيد عالم عارف بحقائق الأشياء والأمور ، مؤمن بيوم الحساب ، عالم بأحكام الدين ، بصير بأمور الآخرة ، خبير بأحوال المعاد ، مرشد لك إليها . ومن أنحس المناحس أن يكون لك ضدُّ ذلك .

واعلم أن المعلم والأستاذ أبٌ لنفسك وسبب لنشوئها وعلّة حياتها ، كما أن والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ، ومعلمك أعطاك صورة روحانية ، وذلك أن المعلم يغذّي نفسك بالعلوم ويربّيها بالمعارف ، ويهديها طريق النعيم واللذّة والسرور والأبديّة والراحة السرمدية، كما أن أباك كان سبباً لكون جسدك في دار الدنيا ومربّيك ومُرشدك إلى طلب المعاش فيها التي هي دار الفناء والتغيير والسّيلان ساعة بساعة ، فسل يا أخي ربك أن يوفق لك معلماً رشيداً هادياً سديداً ، واشكر الله على نعمائه السابغة .

فصل

واعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلّسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ، ويدّعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيّات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم ، ولا يميّزون الأمور الجلية ، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المُدركة بالحواس المشهورة في العقول ، ثم ينظرون في الطفرةِ والقلقة والجزء الذي لا يتجزّأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهّمة التي لا حقيقة لها في الهيُولى، وهم شاكّون في الأشياء الظاهرة الجلية ، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل ، مثل دعواهم أن قُطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تُحرق، وأن شعاع البصر جسمٌ يبلغ في طرفة العين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل ،

وما شاكل ذلك من الزور والبهتان. فاحذرهم يا أخي فإنهم الدجّالون الذّلِقو الألسُن ، العميانُ القلوب ، الشاكّون في الحقائق ، الضّالّون عن الصواب .

واعلم أنهم مِحنةٌ على العلماء ، كذّابون على الأنبياء ، عليهم السلام ، ينتحلون ولا يتحقّقون ، ويدّعون ما لا يعرفون ، ويتكلمون فيما لا يُحسنون ، وما هم إلاّ كما وصفهم رب العالمين جل اسمه : « بل أنتم قوم خصمون » يهيمون في أوديةٍ ما يتوهمون ، ويقولون ما لا يفعلون ولا يعلمون . أعاذنا الله وإياك ، أيها الأخ ، ممن فيه هذه الصفات الذميمة ، ومن شرّهم فإنهم أعداء فاحْذَرهم .

فصل

واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفق لك مُعلّم ذكي ، جيد الطبع ، حسن الخُلق ، صافي الذّهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لرأي من المذاهب .

واعلم أن مَثَل أفكار النفوس قبلَ أن يَحصُل فيها علم من العلوم واعتقادٌ من الآراء كمثَلِ ورق أبيض نقي لم يُكتَب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقّاً كان أم باطلاً ، فقد شُغِل المكان ومُنِع أن يُكتب فيه شيء آخر ، ويَصعُب حكُّه ومَحوه . فهكذا حُكم أفكار النفوس ، إذا سبَق إليها علم من العلوم واعتقادٌ من الآراء ، أو عادة من العادات ، تمكّن فيها ، حقّاً كان أو باطلاً ، ويَصعُب قَلعُها ومحوُها كما قال القائل :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ، فصادف قلبي فارغاً فتمكّنا

فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك ، أيها الأخ ، أن لا تُشغَل بإصلاح

المشايخ الهَرَمة الذين اعتقدوا من الصبا آراءً فاسدة ، وعاداتٍ رديئة ، وأخلاقاً وَحْشيةً ، فإنهم يُتعبونك ثم لا ينصلحون ، وإن صَلُحوا قليلًا قليلًا فلا يُفلِحون . ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريقَ الحق والدارَ الآخرة ، والمؤمنين بيوم الحساب ، المستعملين شرائع الأنبياء ، عليهم السلام ، الباحثين عن أسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجَدل غيرَ متعصبين على المذاهب .

واعلم أن الله تعالى ما بعث نبيّاً إلاّ وهو شابّ ، ولا أعطى لعبد حكمة إلاّ وهو شابّ ، كما ذكرهم ومدحهم فقال عزّ اسمه : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » وقال تعالى : «إنّا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم » وقال أيضاً ، عزّ وجلّ : « وقال موسى لفتاه » .

واعلم أن كل نبي بعثه الله فأوّل من كذّبه مشايخُ قومه المتعاطُون الفلسفةَ والنظر والجَدل ، كما وصفهم تعالى فقال: « ولما ضُرِب ابن مريم مثلًا إذا قومك منه يصدُّون وقالوا أآلهتنا خيرٌ أم هو ، ما ضربوه لك إلاّ جدلاً ، بل هم قوم خصمون . »

فصل

واعلم أن مواهب الله ، جلّ اسمه ، كثيرةٌ لا يُحصى عددها ، ولكن يجمعها جنسان ، تحت كل جنس أنواع كثيرة : أحدهما قِنيَة جسدانية ، والآخر قِنيَة نفسانية . فمن القِنية الجسدانية أحدُها المال ، ومن القِنية النفسانية أحدُها العلم . والناس في هاتين النعمتين العظيمتين على منازل أربع : فمنهم من قد رُزق الحظ من المال والعلم جميعاً ، ومنهم من قد حُرِمهما جميعاً ، ومنهم من رُزق المال ولم يُرزَق العلم ، ومنهم من رُزق العلم ولم يُرزَق المال . فينبغي لإخواننا، ممن قد رُزق المال والعلم جميعاً، أن يؤدّي

شكر ما أنعم الله ، جلّ وعزّ ، به عليه بأن يضُمّ إليه أخاً من إخوانه ممن قد حُرِمهما جميعاً ، ويواسيه من فضل ما آتاه الله تعالى من المال ، ليُقيم به حياة جسده في دار الدنيا ، ويَرفِده ويُعلّمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة ، فإن ذلك من أقرب القُربات إلى الله ، وأبلغ لطلب مَرضاته .

ولا ينبغي له أن يمنّ عليه بما يُنفق عليه من المال ولا يستحقره ، ويعلمُ أن الذي حرَم أخاه هو الذي أعطاه ، وكما أنه لا يمنّ على ابن له جسداني فيما يُربّيه ويُنفقه عليه من ماله ، ويُورّثه ما جمعه من المال بعد وفاته ، كذلك لا يجب أن يمنّ على ابنه النفساني لأنه إن كان ذلك ابنَه الجسداني ، فهذا ابنه النفساني ، كما رويَ أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال لعلي ، عليه السلام : « أنا وأنت أبوا هذه الأمة » وقال ، صلى الله عليه وسلم : « المؤمن أخو المؤمن من أبيه وأمّه » وقال إبراهيم ، عليه السلام : « فمن تبعني فإنه مني » وقال ، عزّ وجلّ ، لنوح ، عليه السلام ، حيث قال : « إن ابني من أهلي » قال « إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح » وقال تعالى : « فإذا نُفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون » فبيّنَ أن النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة .

وبهذا المعنى قال المسيح ، عليه السلام ، للحواريّين: « جئت من عند أبي وأبيكم » وقال الله تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم » فهذه الأبوّة نفسانية لا ينقطع نسبها كما قال النبي ، عليه السلام : « كلّ نسب ينقطع يوم القيامة إلاّ نسبي » وقال : « يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم ، وتأتوني بأنسابكم ، فإني لا أُغني عنكم من الله شيئاً » . إنما أراد النسبة الجسدانية، لأنها تنقطع إذا اضمحلّت الأجسام وبقيت النسبة النفسانية ، لأن جواهر النفوس باقية بعد فراق الأجساد ، وإن كان يَظُنّ أن ابنه الجسداني يُحيي ذكره بعد موته ، فهذا أيضاً ، إن عاش ، أحيا ذكره في مجلس العلماء ومحاضر أهل الخير إذا

نشر علمه ، ويتوجه إليه ويترحّم عليه كلما ذكره ، كما نذكر نحن معلمينا وأستاذينا أكثر مما نذكر آباءنا الجسدانيين ، ونترحّم على آبائنا . وان كان يظنُّ أن ذلك الابن الجسداني ربما ينفعه إذا كَبر ، ويعينه على أمور الدنيا ، فهذا ربما بلغ في العلم والحكمة والخير والمرتبة عند الله تعالى أن يشفَع بعلمه لمعلمه ، فينجو بشفاعته وهو لا يدري ، كما ذكر الله تعالى بقوله : « آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله » .

وأما من رُزِق المال ولم يُرزَق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً ممن قد رُزِق العلم ويضمه إليه ويُواسيه هذا من ماله ، ويرفِده هذا من علمه ، ويتعاونان جميعاً على إصلاح أمر الدين والدنيا . وينبغي للأخ ذي المال أن لا يمنّ على الأخ ذي العلم بما يواسيه من ماله ، ولا يحتقره لفقره ، لأن المال قِنْية جسدانية تُقام بها حياة الجسد في دار الدنيا ، والعِلمَ قِنْية نَفسانية تقام بها حياة النفس في دار الآخرة ، وجوهرُ النفس خيرٌ من جوهر الجسد ، وحياةُ النفس خيرٌ من حياة الجسد ، لأن حياة الجسد إلى مدةٍ مّا ثم تنقطع وتضمحل ، وحياة النفس في الدار الآخرة تبقى مؤبّداً كما ذكر الله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى » . وينبغي للأخ ذي العلم والحِكَم أن لا يحسُد أخاً ذا مال له ، ولا يستحقِرَه لجهله ، ولا يفتخرَ عليه بعلمه ، ولا يطلُبَ منه عِوَضاً فيما يعلمه ، لأن مَثَلهما في صحبتهما وتعاونهما : هذا لهذا بماله ، وهذا لهذا بعلمه ، كمَثَل اليد والرجل في اتصالهما بالجسد وخِدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة . وذلك لأن اليدين لا تطلبان من الرجلين ، إذا احتذتا لهما نعلًا أو أخرجتا منهما شوكة ، جَزاءً ولا شُكوراً ، وكذلك الرّجلان لا تطلبان من اليدين ، إذا بلّغتاهما إلى الموضع الذي شاءتا وتستّرتا وهربتا به من خوف القطع ، جزاءً ولا عِوَضاً ، لأنهما آلات جسد واحد ، وقِوامُ إحداهما بالأخرى ؛ وهكذا أيضاً السمعُ لا يمنّ على البصر إذا أسمعه النداء ، ولا البصرُ يمنّ على السمع إذا أراه المنادي ، لأنهما قوتان لنفس

واحدة ، كلٌّ منهما صلاح للأُخرى في تعاونهما في خدمة النفس وطاعتِهما في إدراكها المحسوسات .

فهكذا ينبغي أن يكون تعاون إخوان الصفاء في طلبِ صلاح الدين والدنيا ، وذلك أن معاونة الأخ ذي المال للأخ ذي العلم بماله ، ومعاونة الأخ ذي العلم للأخ ذي المال بعلمه في صلاح الدين كمثَل رجلين اصطحبا في الطريق في مفازة ، أحدُهما بصير ضعيف البدن معه زاد ثقيل لا يُطيق حمله، والآخر أعمى قويّ البدن ليس معه زاد ، فأخذ البصير بيد الأعمى يقوده خلفه ، وأخذ الأعمى ثقَل البصير فحمله على كتفه ، وتواسيا بذلك الزاد ، وقطعا الطريق ، ونجوَا جميعاً ، فليس لأحدهما أن يمنّ على الآخر في إنجائه له من الهلكة في معاونته ، لأنهما نجوَا جميعاً بمعاونة كل واحد منهما صاحبَه ، والمعاونةُ لا تكون إلاّ بين اثنين أو أكثر . والأخ الجاهل كالأعمى ، والأخ الفقير كالضعيف ، والأخ الغنيّ كالقوي ، والأخ العالم كالبصير ، والطريقُ هي صُحبة النفس مع الجسد، والمفازةُ هي الحياة الدنيا، والنجاةُ هي حياة الآخرة. فهكذا مَثَل إخواننا المتعاونين في صلاح الدنيا والدين .

وأما من رُزِق العلم ولم يُرزَق المال ، ولا يجد من يُواسيه بالمال من إخواننا ، فينبغي له أن يَصبِر وينتظر الفرج ، فإنه لا بد أن يؤيّده الله ، عز وجل، بأمرٍ أو بأخٍ يخفف عنه ما يحتمله من ثِقَل الفقر، كما وعد لأوليائه فقال عزّ من قائل : « ومن يتّقِ الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » . وقال تعالى : « ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً » .

وينبغي له أن يعلم أن الذي رُزق من العلم خيرٌ من الذي رُزق من المال ، لأن العلم سببٌ لحياة النفس في دار الدنيا والآخرة جميعاً ، والمال سبب لإقامة حياة الجسد في دار الدنيا فقط ، وفضل ما بينَ النفس والجسد وشرفِ جوهرها، وفضل حياتها وفضل ذاتها ، فقد تقدم ذكره. وينبغي له أن يتفكر في الذي حُرم من المال والعلم جميعاً ليَعرف نعمة الله عليه ويشكره

على كل حال ، ليستوجب المزيد كما وعد الله تعالى فقال : « لئن شكرتم لأزيدنكم » .

وأما من ليس بذي مال ولا علم من إخواننا فهو الذي له نفس زكيّة جميلة الأخلاق ، سليم القلب من الآراء الفاسدة ، محب للخير وأهله ، صابر راضٍ بما قسم الله له من ذلك ، فينبغي أن يعلم أن الذي أُعطي من حسن الأخلاق ، وسلامة القلب ومحبّة الخير والرضا بما قُسِم له ، خيرٌ من الذي مُنِع من المال والعلم، لأنّا نجد في الناس من أُعطي العلم والمال أو أحدهما، ولم يُرزق من هذه الخصال التي ذكرناها شيئاً ، وذلك أنّا نجد أقواماً علماء متفلسفين يصنّفون الكتب في تحسين الأخلاق ، ويأمرون الناس بها ، وهم أسوأ الناس خُلُقاً . ونجد أقواماً ليس لهم علم كثير ، وهم مهذّبو الأخلاق كما وصفنا. فقد تبيّن أن حُسن الخُلُق من مواهب الله تعالى كما قيل في الخبر: « قد فرغ الله من الخَلق والخُلق والرزق والأَجَل ». ومدح الله تعالى نبيه محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، بحُسن الخُلُق حين قال : « وإنك لعلى خلق عظيم » . وقال تعالى : « ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك». وقد قيل في الخبر: «إن الإنسان بحسن الخُلُق يُدرك في الجنة درجة الصائم». لأن حُسن الخلق من أخلاق الملائكة وشيمةِ أهل الجنة، كما ذُكر في القرآن: « وقلن : حاشا لله ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملك كريم ».

وسوء الخلق من أخلاق الشياطين وأهل النار الذين يحسُد بعضُهم بعضاً ، ويتباغضون ويلعَن بعضهم بعضاً كما ذكر الله تعالى في القرآن : « كلما دخلت أمة لعنت أختها ». وقالوا : لا مرحباً بهم إنهم صالو النار ، قالوا : بل أنتم لا مرحباً بكم ، وهم في العذاب مشتركون .

فصل

واعلم أن قوة نفوس إخواننا في هذا الأمر الذي نشير إليه ونحثُّ عليه على أربع مراتب : أولها صفاء جوهر نفوسهم وجَودة القبول وسُرعة التصور، وهي مرتبة أرباب ذوي الصنائع في مدينتها التي ذكرناها في الرسالة الثانية ، وهي القوة العاقلة المميّزة لمعاني المحسوسات ، الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد ، وإلى هذا أشار بقوله تعالى : « إذا بلغ الأطفال منكم الحلم » وهم الذين نسمّيهم في مخاطبتنا ورسائلنا إخواننا الأبرار والرحماء .

وفوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسات ، وهي مراعاة الإخوان، وسخاءُ النفس ، وإعطاء الفَيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، وهي القوة الحِكميّة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد ، وإليه أشار ، جلّ ذكره ، بقوله : « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » . وهم الذين نسمّيهم في رسائلنا إخواننا الأخيار والفضلاء .

والمرتبة الثالثة فوق هذه ، وهي مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخِلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرّفق واللُّطف والمداراة في إصلاحه ، وهي القوة الناموسيّة الواردة بعد مَولِد الجسد بأربعين سنة ، وإليها أشار بقوله: «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي » . وهم الذين نسمّيهم إخواننا الفضلاء الكرام .

والرابعة فوق هذه ، وهي التي ندعو إليها إخواننا كلّهم في أي مرتبة كانوا ، وهي التسليم وقَبُول التأييد ، ومشاهدة الحق عياناً ، وهي قوة المَلَكيّة الواردة بعد خمسين سنة من مَولِد الجسد ، وهي المُمهّدة للمعاد والمُفارِقة للهَيُولى ، وعليها تنزل قوة المِعراج ، وبها تصعد إلى ملكوت

السماء ، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحِساب والميزان والجواز على الصّراط والنجاة من النيران ومُجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام ؛ وإلى هذه الرتبة أشار بقوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » . وإليها أشار إبراهيم ، عليه السلام ، بقوله تعالى : « واجعلني من ورثة جنة النعيم » وإليها أشار يوسف ، عليه السلام ، بقوله تعالى : « رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليّ في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين » . وإليها أشار المسيح ، عليه السلام ، بقوله للحواريين : « إني إذا فارقت هذا الهيكل ، فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي أبي وأبيكم ، أتشفع لكم ، فاذهبوا إلى الملوك في الأطراف ، وادعوهم إلى الله تعالى ، ولا تهابوهم ، فإني معكم ، حيثُ ما ذهبتم ، بالنصر والتأييد » . وأشار إليها نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم : « إنكم تردون على الحوض غداً » . وأحاديثُ مرويّةٌ ، كل هذه مشهورة عند أصحاب الحديث ، وإليها أشار سُقراط بقوله يوم سُقِي السمّ : « إني وإن كنتُ أفارقكم إخواناً فضلاء ، فإني ذاهب إلى إخوان كرام قد تقدمونا » في كلام طويل . وإليها أشار فيثاغُورثُ في الرسالة الذّهبية في آخرها : « إنك إذا فعلت ما أُوصيك عند مفارقة الجسد ، تبقى في الهواء غيرَ عائد إلى الإنسيّة ولا قابل للموت » . وإليها أشار بلوهر ليوزاسف حين قال الملك لوزيره وكان من أهل هذه المقالة : « قل لي من أنت ؟ فقال من الذين يعرفون ملكوت السماء » في حديث طويل . وإليها ندعو نحن إخواننا جميعاً ، والله يَهدي من يشاء إلى صِراط مستقيم . وإليها أشار بقوله تعالى : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » وآياتٌ كثيرة في القرآن في هذا المعنى ، وهي كل آية فيها صفة الجِنان وأهلها ونعيمها .

فصل

واعلم أن المطلوب من المدعوين إلى هـذا الأمر أربعةُ أحوال : أولها الإقرار بحقيقة هذا الأمر ، والثـاني التصوّر لهذا الأمر بضروب الأمثـال للوضوح والبيان ، والثالث التصديق له بالضمير والاعتقاد ، والرابع التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المُشاكِلة لهـذا الأمر . واعـلم أن المُقِرّ باللسان غيرَ مُتصوِّرٍ له يكون مقـلداً ، والمتصوِّرَ له غـيرَ مُصدِّقٍ بـه يكون شاكّاً متحيراً ، والمُصدِّق به غيرَ المُتحقِّقِ له بالاجتهاد بالعمل المشاكل لهذا الأمر ، يكون مُقصِّراً مفرطاً ، والمُكذِّبَ باللسان لهذا الأمر ، المُنكِرَ له بقلبـه ، يكون جاحداً كافراً ، كما قال الله تعالى : « الذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » « لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون » . واعلم أن المُقِرّ لهـذا الأمر بلسانه ، المتصوِّرَ له بقلبه على حقيقته ، يَجد من نفسه أربعَ خِصال لم يعرفها قبل ذلك ، إحداها قوة النفس والنهوضُ من الجسد ، والثانيةُ النشاط في طلب الخلاص من الهَيُولى الذي هو جهنم النفوس ، والثالثةُ الرجاء والأمل بالفوز والنجاة عنـد مفارقة النفس الجسد ، والرابعةُ الثقةُ بالله واليقين بتمام الأمر وكماله .

فصل

واعلم أن كل مُقرٍّ بهذا القرآن وبكتب الأنبياء، عليهم السلام، واخبارها عن الغيب، فهم في ذلك على منازل أربع: إما مُقِرٌّ بلسانه غيرُ مُصدِّق بقلبه، أو مُقِرٌّ بلسانه ومصدِّقٌ بقلبه، غيرُ عارف لمعانيه وبيانه، أو مُقِرٌّ ومصدِّق ومُتبيِّنٌ، ولكن غيرُ قائم بواجب حقه. فالمقر بلسانه غيرُ المصدِّق بقلبه هو الذي رُزِق من الفهم والتمييز قليلًا، فإذا فكر بعقله وميّز ببصيرته ما يدُلّ عليه ظاهرُ ألفاظ الكتب النبوية، لا يقبله عقله لأنه لا يتصوّر معانيها اللطيفة وإشاراتها الخفية، فيُنكره بقلبه ويشُكّ فيه، وأما من أقرّ بلسانه وصدّق بقلبه، وهو الذي يتفكر ويعلم أن مثل هذا الأمر الجليل الذي قد اتفقت على تحقيقه الأنبياء والأئمة والمهديُّون والخلفاء الراشدون وصالحو المؤمنين، وأقرّ به فضلاءُ الناس والمُميِّزون المُستبصِرون، لا يجوز أن يكون ليس له حقيقة، ولكن فهمه وتمييزه وعَقله يُقصِّر عن إدراكه وتصوره لها بحقائقها. وأمّا من قد عرف بيانه ولكن قصّر في القيام بواجبه، فهو الذي وفّقه الله وأرشده واهتدى بحقائق هذه الأسرار المذكورة في كتب الأنبياء، عليهم السلام، ولكن لا يجد المُعِينَ له على القيام بنُصرتها وواجبِ حقّها، لأنه وحيد وليس كل أمر يتِمّ بالوَحدة، بل ربما يحتاج فيه إلى الجمع العظيم، وخاصّةً أمرُ الناموس، فأقل ما يحتاج فيه إلى أربعين خَصلة تجتمع في واحد من الأشخاص، أو في أربعين شخصاً مؤتلفة القلوب.

تمت رسالة كيفية عشرة إخوان الصفاء ويليها رسالة في ماهيّة الإيمان وخصال المؤمنين المحققين

الرسالة الخامسة

من العلوم الناموسية والشرعية

في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين

(وهي الرسالة السادسة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يشركون ؟

اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن الله ، جلّ ثناؤه ، قد أكثر ذكر المؤمنين في القرآن ، والمدحَ والثناءَ الجميل عليهم ، ووعدهم الثوابَ الجزيل في الدنيا والآخرة جميعاً ، وهكذا أيضاً قد أكثر ذِكرَ الكافرين وسوءَ الثناء عليهم ، والزجر والتهديدَ والوعيدَ في الدنيا والآخرة جميعاً . فنريد أن نبيّن مَن المؤمنُ حقّاً ومَن الكافرُ حقّاً ، إذ كان هذا أمرٌ قد التبس على كثير من أهل العلم ، حتى صار يُكفّر بعضُهم بعضاً ، ويلعن بعضُهم بعضاً بغير علم ولا بيان . ولكن من أجل أن كثيراً من أهل العلم لا يعرفون الفرق بين العلم والإيمان ، احتجنا أن نبيّن أولاً ما الفرق بينهما . وذلك أن كثيراً من المتكلمين يسمُّون الإيمان علماً ، ويقولون هو عِلمٌ من طريق السمع ، وما يُعلم بالقياس هو علم من طريق العقل. فنريد أن نبيّن أيما هو علم بالحقيقة فنقول :

إن الحكماء قالوا إن العلم هو تَصوُّر النفس رسومَ المعلومات في ذاتها ، فإذا كان العلم هو هذا ، فليس كلُّ ما يَرد الخبر به من طريق السَّمع تتصوَّره النفسُ بحقيقته ، فإذاً لا يكون ذلك عِلماً بل إيماناً وإقراراً وتصديقاً ، ومن أجل هذا دعت الأنبياء أُمَمها إلى الإقرار أولاً ثم طالبوهم بالتصديق بعد البيان ، ثم حثُّوهم على طلب المعارف الحقيقية . والدليل على صحة ما قلنا قولُ الله عز وجل : « الذين يؤمنون بالغيب » ، ولم يقل يعلمون بالغيب . ثم حثَّهم على طلب العلم بقوله : « فاعتبروا يا أُولي الألباب » ويا أُولي الأبصار. ثم مدح فقال: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات» وقال : « الذين أُوتوا العلم والإيمان » فكفى بهذا فرقاً بين العلم والإيمان . فنريد أن نبيِّن شرائط الإيمان وصفاتِ المؤمن ، ليعلم كل إنسان هل هو مؤمن حقّاً أو شاكٌّ مرتاب ، لأن المؤمنين هم ورثة الأنبياء وتلامذتهم ، وأن الأنبياء لم يُورِّثوا دراهم ودنانير بل إنما ورَّثوا علماً وعبادة ، فمن أخذ بهما فقد وَفَّر حظّاً جزيلًا كما ذكر الله جل ثناؤه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير » وقال الله تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله ، أن نعم الله كثيرة على الخلق لا يُحصى عددها، ولكن نذكر طرَفاً مما يخُصّ الإنسان وهو نوعان : أحدهما من خارج الجسد كالمال والقرين والولد ومتاع الدنيا أجمع ، والآخرُ داخلٌ فهو نوعان : أحدهما في الجسد كالصحة وحسن الصورة وكمال البِنية والقوة والجَلَد وما شاكلها ، والآخرُ في النفس وهو نوعان : أحدُهما حُسن الخُلُق والآخرُ

ذكاء النفس وصفاء جوهرها وهي الأصل في جميع المعارف. واعلم يا أخي أن الناس كلّهم في المعارف على أربع منازل: فمنهم من قد رُزِق العلمَ ولم يُرزَق الإيمان، ومنهم من رُزِق الإيمان ولم يُرزَق العلم، ومنهم من قد وَفَر حظه منهما جميعاً، ومنهم من قد حُرِمهما جميعاً، وإليهم أشار بقوله تعالى: «وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لَبِثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون» فخبّر بهذا عن أشرفِهم في المعارف، إذ كان علم البعث والقيامة من أشرف العلوم.

وأما الذين أوتوا الإيمان ولم يُرزَقوا العلم فهم طائفة من الناس المُقرّين بما في كتب الأنبياء، عليهم السلام، من أخبار البعث وأمر المبدإ والمَعاد، وأحوال الملائكة ومقاماتهم، وحديث البعث والقيامة والحشر والنشر، والحساب والميزان، والصراط، وجزاء الأعمال في النشأة الآخرة ونعيم الجنان وما شاكلها من الأمور الغائبة عن الحواسّ، البعيدة عن تصوُّر الأوهام، وهم، مع قلة علمهم، ساكنةٌ نفوسهم بما أخبرت به الأنبياء، وما أشارت إليه الحكماء من الثّواب في المَعاد ونعيم الجنان، ومُصدّقون لهم في السرّ والإعلان، راغبون فيها، طالبون لها، عاملون من أجلها، ولكنهم تاركون البحث عنها والكشف لها والنظر في حقائقها: كيف؟ وأين؟ ومتى؟ ولِمَ؟ وإليهم أشار بقوله: «فسلام لك من أصحاب اليمين» لهم الأمن واليُمن والأمان والإيمان.

وأما الذين رُزِقوا حظّاً من العلم ولم يُرزَقوا الإيمان فهم طائفة من الناس نظروا في كتب الفلاسفة والحكماء، وبحثوا عنها، وارتاضوا بما فيها من الآداب مثل الهندسة والتنجيم والطب والمنطِق والجَدل والطبيعيّات وما شاكلها، فأُعجبوا بها وتركوا النظر في كتب النواميس والتنزيلات النبويّة والبحث عن أسرار الموضوعات الشرعية، والكشف عن خفيّات الرُّموزات الناموسية، فعُمّيت عليهم الأنباء فهم شاكُّون في حقائقها، متحيّرون في

معرفة معانيها ، جاهلون بلطيف أسرارهـا ، غافلون عن عظيم شأنها ، وإليهم أشار بقوله : « فرحوا بما عندهم من العلم » .

وأما الذين حُرموا العلم والإيمـان جميعـاً فهم طائفة من الذين أُترِفوا في هذه الحياة الدنيا فهم مشغولون الليلَ والنهـار في طلب شهواتها ، مغرورون بعاجل حلاوات لذّات نعيمها ، تاركون لطلب الآداب ، مُعرضون عن العلم وأهلـه ، غـافلون عن أمر الديانات وأحـكام الشرائع ومفروضات السُّنن التي الغرضُ منها نجاةُ النفس وطلبُ الآخِرة ، وإليهم أشار بقوله : « وأترفناهم في الحياة الدنيا » وقال : «ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون» وقال : «يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم».

فأما الذين أوتوا من العلم والإيمان حظّاً جزيلًا فهم إخواننا الفضلاء الكرام الأخيـار الذين أشار إليهم بقوله : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ». وقد أخبرنا عن مذهبهم ، وعرّفنا كم أخلاقهم ، وبيّنا آراءهم ، وأوضحنا أسرارهم في إحدى وخمسين رسالة عملناها في فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحِكم . فانظروا فيها أيها الإخوان الأبرار الرحماء ، فلعلكم تُوفّقون لفهم معانيهـا بتأييد الله لكم وبروح منه ، فتحيَون حياة العلمـاء ، وتعيشون عيش السعداء ، وتهتدون إلى طريق ملكوت السماء ، وتنظرون إلى الملإ الأعلى ، وتُساقون إلى الجنة زُمَراً .

واعلم يا أخي أن المؤمنين درجاتهم متفاوتة الإيمان، كما أن العلماء متفاوتون في درجات العلوم ، وذلك أن الإنسان لا يبلُغ درجة في العلم إلاّ ويلوح له فوقها درجاتٌ لم يبلغها بعد ، كما ذكر الله بقوله : «وفوق كل ذي علم عليم». فهو من أجـل هذا يحتـاج إلى الإقرار به والتصديق بقول من هو أعرفُ وأعلم منه .

وإذ قد بان من فضيلة العالم والمؤمن ، وما العلمُ وما الإيمـان بمـا تقدم ، فنريد أن نذكر ماهيّة كل واحد منهما ونبيّن كمّيتهما وكيفيتهما فنقول :

إن العلم هو صورةُ المعلوم في نفس العـالم ، والإيمانَ هو التصديق لمن هو أعلم منك بما يخبرك عما لا تعلمه . واعلم أنه رُبَّ صورةٍ في نفس العالم ليس لها وجودٌ في الهيُولى ، فنحتاج أن ننظر في هذا الباب نظراً شافياً ، فإن أكثر ما تَدخل الشُّبهةُ على العلماء من هذا الباب .

وأما الإيمان فهو التصديق للمُخبر فيما قال وأخبر عنه ، ولكن رُبَّ مخبر بخلاف ما في نفسه فيكون كذاباً إن كان قـاصداً لذلك ، ورُبَّ مُصدِّقٍ أيضاً لكذابٍ ، وهذا أيضـــاً يحتاج إلى نظر شافٍ لأن الشُّبهة تدخُل على القائلين والمستمعين من هذا الباب . وقد بيّنا طرفاً من هذه المعاني في رسائلنا المنطقيات .

فصل

واعلم يا أخي أن الإيمـان يُورِثُ العلم لأنـه متقدم الوجود عـلى العلم ، ومن أجل هـذا دعت الأنبيـاء ، عليهم السلام ، الأُمَمَ إلى الإقرار أولاً بما خبَّرتهم والتصديق بما كان غائباً عنهم عن إدراك حواسّهم وتصوُّر أوهامهم ، فإذا أقرُّوا بألسنتهم ، سمَّوهم عند ذلك المؤمنين . ثم طالبوهم بتصديق القلب كما ذكر الله : « ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه » فإذا وقع التصديق بالقلب سمَّوهم الصِّدِّيقين ، كما قال تعـالى : « والذي جـاء بالصدق وصدَّق بـه أولئك هم المتَّقون » .

واعلم أن أول ما يبدأ بالإيمان الذي هو التصديقُ من الأنبيـاء للملائكة بما يُخبرونهم عما ليس في طاقة البشر تصوُّرها قبل إخبار الملائكة لهم كما قال الله تعالى : « آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون » إلى آخر الآية. واعلم يا أخي أن الملائكة هم محتاجون إلى الإيمان فهم متفـاوتون في درجـات العلوم ، كما أخبر عنهم فقال : « وما منا إلاَّ له مقام معلوم » وإن من أشرف

الملائكة حَمَلةَ العرش الذين هم في أعلى المقامات في العلوم ، وهم أيضاً محتاجون إلى الإيمان كما أخبر عنهم فقال ، جلّ ثناؤه : « الذين يَحمِلون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به » .

واعلم أنك أيضاً محتاج إلى الإيمان والتصديق لقول المُخبِر لك الذي هو فوقك في العلم وأعلى منك في المعارف ، لأنك إن لم تؤمِن بما يخبرك به حُرمت أشرف العلوم وأجلّ المعارف. وتعلم أنه ليس لك طريق إلى تصديق المُخبِر لك في أول الأمر إلاّ حُسنُ الظن بصدقه ، ثم على ممرّ الأوقات تتبيّن لك حقيقةُ ذلك ، فلا تطلبه بالبرهان في أول الأمر ، ولكن اجتهد في أن تتصوّر في فكرك ما تسمع بأذنك، ثم اطلب السبيل والبرهان بعد ذلك، ولا ترضَ بالتقليد إذا توسّطت في العلم ، ولا تطلب البرهان في أوله ، ولكن هَلُمّ بنا يا أخي إلى مجلس إخوان لك فضلاء ، وأصدقاء لك علماء ، وأوِدّاء لك نصحاء ، لتسمع أقاويلهم وترى شمائلهم ، وتقف على أسرارهم ، وتتصوّر بصفاء جوهر نفسك ما تصوّروا بصفاء جوهر نفوسهم ، وتنظر بعين قلبك كما نظروا بعيون قلوبهم ، وترى بنور عقلك ما رأوا بنور عقولهم ؛ فلعلك أن تنتبه نفسك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتحيا بروح العلوم ، وتعيش عيش السعداء، وتوفّق للصعود إلى ملكوت السماء، لتنظر إلى الملإ الأعلى، وتكون هناك بنفسك الزكيّة الطاهرة ، النقيّة الشفافة ، مسروراً فرحاً، منعّماً ملتذّاً أبداً ، لا بجسدك الثقيل المُظلم المستحيل الفاسد . وفّقك الله ، أيها الأخ ، للصواب وهداك إلى الرشاد وجميعَ إخواننا حيثُ كانوا في البلاد .

فصل في ماهية الإيمان

اعلم يا أخي أن الله ، جلّ ثناؤه ، إنما أكثر مدح المؤمنين في القرآن ، وجعل وعدَهم في الآخرة وثوابهم الجنّة ، لأن الإيمان خَصلة تجمع الخيرات البشرية كلّها ، وفضائل الملائكة . وأيضاً أكثر ذمّ الكافرين ، وجعل وعيدهم جهنم ، لأن الكفر خصلة تجمع الشرور البشرية كلّها ، ورذائل الشيطانيّة جميعاً ، وقد بيّنا ماهية الكفر ومَن الكافرُ بالحقيقة في رسالة الناموس ، ونريد أن نذكر من شرائط الإيمان وخصائل المؤمنين طرَفاً ليُعلم ما الإيمانُ ويُعرف من المؤمن بالحقيقة .

اعلم يا أخي أن الإيمان يقال على نوعين : ظاهر وباطن ، فالإيمان الظاهر هو الإقرار باللسان بخمسة أشياء ، أحدها هو الإقرار بأن للعالم صانعاً واحداً حيّاً ، قادراً حكيماً ، وهو خالق الخلق كلهم ، ومدبّرُهم لا شريك له في ذلك أحد . والثاني هو الإقرار بأن له ملائكة صفوة الله من خلقه ، نصَبهُم لعبادته وخدمته ، وجعلهم حفظةً لعالمه ، ووكّل كل طائفة منهم بضرب من تدبير خلائقه بما في السموات والأرض لا يعصُون ما نهاهم عنه ويفعلون ما يؤمَرون. والثالث الإقرار بأنه قد اصطفى طائفة من بني آدم، وجعل واسطةً بينهم وبينه الملائكة ليتلقى الملائكة عن ربهم، ويُلقون إلى بني آدم ما يتلقونه من الملائكة من الوحي والأنباء . والرابع الإقرار بأن هذه الأشياء التي جاءت بها الأنبياء، عليهم السلام، من الوحي والأنباء باللغات المختلفة مأخوذةٌ معانيها من الملائكة إلهاماً ووحياً . والخامس الإقرار بأن القيامة لا مَحالة كائنة ، وهي النشأة الأخرى ، وأن الخلق كلهم يُبعَثون ويُحشَرون ويُحاسَبون ويُثابون بما عمِلوا من خيرٍ ومعروف ، ويُجازَون بما عملوا من شر ومُنكَر ، وذلك قول الله تعالى : « والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وقال: « واليوم الآخر» .فهذا هو الإيمان الظاهر الذي دعت

الأنبياء ، عليهم السلام ، الأمَم المُنكِرة لهذه الأشياء إلى الإقرار به ، وهو يؤخذ تَلقِيناً كما يتلقّنُ الصّغار من الكبار ، والجُهّالُ من العلماء ، الإقرارَ به .

وأما الإيمان الذي هو باطنٌ فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المُقَرّ بها باللسان ، فهذا هو حقيقة الإيمان . وأما المؤمن في ظاهر هذا الأمر فهو المُقِرّ بهذه الأشياء بلسانه ، المتميّزُ من اليهود ومن النصارى والصابئين والمَجوس والذين أشركوا ، وبهذا الإقرار تجري عليه أحكامُ المسلمين من الصلاة والزّكاة والحجّ والصوم وما شاكلها من مفروضات شريعة الإسلام وسُنّة المؤمنين . وأما الذين مدحهم في كتبه ووعدهم الجنة فهم الذين يتيقنون بضمائر قلوبهم حقائِقَ هذه الأشياء المقر بها . وأما الطريق إليه فهو بالتفكير والاعتبار والقيام بشرائطها وواجب حقّها ، كما قال تعالى : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة » الآية .

فصل في ماهية التوكل

فاعلم أن إحدى شرائط هذا الإيمان وخِصال المؤمنين هو التوكّل على الله كما قال: «وعلى الله فتوكّلوا إن كنتم مؤمنين ». وقال لنبيه ، عليه السلام : « توكّل على الحي الذي لا يموت » ونريد أن نبيّن ما التوكّل ومن المتوكّل على الله بالحقيقة ..

اعلم يا أخي أن التوكل هو الاعتماد على الغير عند الحاجة بأن ينوب عنك فيها . واعلم أنه إذا كان المتوكّلُ عليه ثِقةً يكون قلبُ المتوكّل عليه ساكناً ، ونفسُه مطمئنةً . وإذا كان غَيرَ ثِقةٍ يكون قلب المُتوكّل غيرَ ساكن ، ونفسُه غيرَ مطمئنة .

واعلم يا أخي أن الناس كلهم متوكلون ، ولكن أكثر توكّلهم على غير

الله تعالى ! من ذلك توكّل الصبيان على آبائهم فيما يحتاجون إليه من الطعام والشراب واللباس وغيرها من الحاجات ، فهم طولَ النهار مشغولون باللعب لا يفكّرون في أمر المَعاش ، ولا يهمهم طلبه لاتكالهم على آبائهم وقلوبهم ساكنة ونفوسُهم هادئة ليقينهم بآبائهم. وهكذا العبيد مشغولون بخدمة مواليهم لا يُفكّرون في طلب المعاش اتكالاً على مواليهم فيما يحتاجون إليه. وهكذا جنود السلطان وخدَمه لا يفكّرون في طلب المعاش اتكالاً على السلطان في أرزاقهم المفروضة لهم فهم مشغولون في خدمة سلطانهم .

وأما غير هؤلاء من الناس فهم طائفتان : الأغنياء والفقراء ، فأما الأغنياء فاتكالهم على ذخائرهم وأموالهم ، وقلوبُهم ساكنة ونفوسهم هادئة ، ولكن الحِرصَ والرغبة في الزيادة يَحُثّانهم على الطلب ، وهم في الطلب متوكلون على رأس أموالهم وصَرفِهم وحِذقهم بالبيع والشراء في طلب الربح . وأما الفقراء فهم الصُّنّاع والذين يعملون بأبدانهم واتّكالهم على صِناعتهم وقوة أبدانهم . وأما المُكَدُّون [1] فاتكالهم على الناس في مُواساتهم من فضل ما في أيديهم ، فبهذا الاعتبار لا تجد أحداً متوكّلاً على الله حقّ التوكل إلاّ الأنبياء وصالحي المؤمنين ، وذلك أن الأنبياء قبل أن يوحى إليهم يكونون كأحد أبناء الدنيا في طلب المعيشة ، حتى إذا جاءهم الوحيُ والنبوة ، تركوا طلب المعاش ، واشتغلوا بتبليغ الرسالة ، وتوكلوا على الله فيما يحتاجون إليه من عَرَض هذه الدنيا ، وتيقنوا به ، عزّ وجل ، واطمأنت نفوسهم ، لأنهم يعلمون ويتيقنون بأن مُرسِلهم يَكفِيهم ما يحتاجون إليه في طاعتهم إذا اشتغلوا بخدمته ، كما أن الملوك يَكفُون جنودهم ما يحتاجون إليه في طاعتهم لهم ، وكما أن الموالي يكفون عبيدهم ما يحتاجون إليه في طاعتهم لهم ، وهكذا المؤمنون المحقّقون الذين هم ورثة الأنبياء يقتدون بهم ، ويسلُكون مَسلَكهم فيما دلّهم الله

---

[1] المكدّون : المتسولون .

عليهم فقال : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » فالتوكّلُ إذا إحدى هذه الخصال التي يبين بها مَن المؤمنُ المُحِقُّ .

فصل في ماهية الإخلاص

ومن شرائط الإيمان أيضاً وخِصال المؤمنين الإخلاصُ في العمل والدعاء كما أمر الله تعالى : « ادعوا الله مخلصين له الدين » وقال : « واعبدوا الله مخلصين ». فالإخلاصُ في العمل هو أن لا يطلب بما يعملُ جَزاء ولا شكوراً من أحد من خلق الله ، مثلُ إخلاص الوالدَين في تربيتهما الأولاد ، فإنهما لا يطلبان جَزاء ولا شُكوراً ، لأنهما قد علما بأنها واجبة في الجِبلة ، ومثلُ إخلاص العبيد الصالحين الذين يخدِمون مواليهم من غير خوف من الضرب ولا طلباً للعوض لأنهم قد علموا بأن خدمتهم هي شيء تقتضيه الحكمة والسياسة ، كما بيّنا في رسالة السياسيات .

واعلم يا أخي أن العبد الذي يخدم مولاه ، خوفاً من الضرب أو طلباً للعوَض ، عبدُ سَوء ، وهكذا من لا يُطيع ربه إلاّ خوفاً من النار أو رغبةً في الأكل والشرب والجماع في الجنة ، فهو أيضاً عبدُ سَوء ، والعبد السّوء لا يكون مخلصاً في الدعاء ولا في العمل .

وأما الإخلاص في الدعاء فلا يكون إلاّ عند انقطاع الحيلة والتبري من الحَوْل والقوة . والمثالُ في ذلك رُكّاب البحر ، وذلك أنهم يَدعُون الله ويسألونه السلامة عند دخولهم السفينة ، ولكن غيرَ مخلِصين لاتكالهم على الربان والملاّحين في حفظها ومراعاتها ، ونفوسهم ساكنة هادئة بحضور الربّان والملاّحين ، حتى إذا توسّطوا البحر وهاجت الأمواج ، واضطربت المراكب ، ودُهِش الربّان وفَزِع الملاّحون ، وأشرفوا على الهلاك ، فعند ذلك يَدعُون الله مُخلِصين له الدين ، لأنهم قد علموا أنه لا يَقدِر أحد من خلق الله على

معاونتهم، ولا قوّةٌ لأحد على دفع ما ورد عليهم إلاّ الله ، عزّ وجل ، ولا تتعلق قلوبهم بسبب من الأسباب إلاّ أن يكون فيها إنسان يعرف أحكام النجوم ، وقد عرَف ما العلةُ الموجِبة لما هم فيه من مناحِس الفلك ، ويعلم أن النحس دافعٌ تدبيره إلى سعد من السعود، ويكون قلبه متعلقاً به ، فإنه وان كان يدعو ربّه ، لا يكون دعاؤه مخلصاً ، حتى يتبين أن النحس مستمر ، أو دافع التدبير إلى نحسٍ أشرّ منه ، فعند ذلك يقطع رجاءه من النجوم فيكون دعاؤه بالإخلاص .

واعلم يا أخي أن مِثلَ هذه الأحوال التي ترد على بني آدم وفزع العقلاء إلى الله تعالى ودعاء العارف لهم بالكشف عنهم ما ورد عليهم ، يكون فيها تلقينٌ للجاهلين بالله ، وهداية للنفوس إلى معرفته ، فيعلمون عند ذلك ، بنظرهم إلى العقلاء في دعائهم وتضرعهم إلى الله بالكشف عنهم ما هم فيه، أن لهم إلهاً جبّاراً عالماً قادراً يسمع دعاءهم ويعلم ما هم فيه ، وهو قادر على نجاتهم ، يراهم وإن كانوا لا يرونه ، ولا يدرون أين هو .

وعلى هذا القياس كلُّ ما يُصيب الناس من الجهد والبلاء فيضطرهم ذلك إلى الدعاء والتضرع إلى الله ، عزّ وجل ، مثل الغلاء والوباء وآلام الأطفال ومصائب الأخيار وما شاكلها من الأمور السماوية التي لا سبيل لأحد في دفعها عنه إلاّ الله تعالى، فيكون ذلك دلالةً لهم على الله، عزّ وجل ، وهِدايةً إليه، كما قال: « أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلًا ما تَذَكّرون » .

فصل في ماهية الصبر

ومن إحدى شرائط الإيمان وخِصال المؤمنين الصبرُ كما قيل : الصبر رأس الإيمان . وقال الله تعالى : « اصبر وما صبرك إلاّ بالله » . وقال للمؤمنين : « اصبروا وصابروا » . الآية .

واعلم يا أخي أن الصبر هو الثبات في حال الشدائد بلا جزَع لما يُرجى من محمود العاقبة ، والصبر مشتق من مرارة الصبر . واعلم يا أخي أن الناس أكثرُهم يَصبرون في الشدائد ، ولكن لا يكون صبرهم بالله ولا لله ! لأنهم يجزَعون ويضطربون ويَشكُّون ويَظنُّون بالله ظَنَّ السوء كما قال الله جل ثناؤه في قصة المنافقين : « وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً » . وذلك أن منهم من ظنَّ أن تلك الشدائد التي أصابتهم جورٌ منه إذا قضاها عليهم ، ومنهم من ظنَّ أنه ليس من قضائه وحكمه ، ومنهم من ظنَّ أنه ليس يعلم ما هم عليه من الجَهد والبلوى ، ومنهم من يعلم أنه يعلمه ولكنه يظن أنه لا يفكّر فيهم ولا يهمّه أمرهم ، ومنهم من يظن أنه قاسي القلب قليل الرحمة وما شاكلها من ظنون السوء .

فأما الأنبياء المؤمنون فإنهم يَصبرون في الشدائد والبلوى ويكون صبرهم بالله ولله ، وذلك أنهم يرون ويعتقدونَ أن الشدائد التي تُصيب الخلق ، فيها ضروبٌ من المصلحة لهم، وإن كان يخفى على كثير من العقلاء ما لتلك المصلحة والحكمة ، كما بيّنا في باب الدعاء والإخلاص عند الشدائد ، وكما بيّنا في رسالة اللذات ما الحكمةُ في ألم نفوس الحيوان دون سائر النفوس التي في العالم، وأن الحكمة فيها هي حثُّ نفوسها على حفظ أجسادها من التلف والفساد .

واعلم يا أخي أن اعتقاد الأنبياء والمؤمنين بأنَّ في الشدائد التي تصيبهم مَصلحةً لهم نتج من المقدّمة التي أقروا بها وهي قولهم : إن للعالم صانِعاً واحداً حيًّا قادراً حكيماً ، وإنه قد رتّب أمر العالم على أحسن النظام والترتيب في إتقان

الحكمة ، حتى لا يجري أمر من الأمور صغارِها وكبارِها إلاّ وفيها ضروبٌ من الحكمة وصنوفٌ من الصلاح لا يعلمه إلاّ هو .

فصل

في ماهية القضاء والقدر والرضاء بالقضاء

ومن شرائط الإيمان وخِصال المؤمنين الرضاءُ بالقضاء والقدر ، وهو طيبُ النفس بما يجري عليها من المقادير ، وجَريانُ المقادير هو مُوجِبات أحكامِ النجوم ، والقضاء هو علم الله السابق بما توجبه أحكام النجوم . ويقال إن الرضا بالقضاء هو أقلُّ أعمال بني آدم التي تصعد إلى السماء ، وهو أشرف شرائط الإيمان وأفضل خصال المؤمنين . وقد قال الله تعالى : « لقد رضي الله عن المؤمنين » . وقال : « رضي الله عنهم ورضوا عنه » .

ثم اعلم يا أخي أنه لا يوجد أحد طيب النفس بما يجري عليه من المقادير المُرّةِ الصابرة إلاّ العارفون بحُرمة الناموس ، ولا يعرف أحد حُرمة الناموس كما يجب إلاّ الأنبياء والمؤمنون . وقد بيّنا حق الناموس وكيفيّة حُرمته في رسالة النواميس . فمن علامة الرضا بالقضاء وبما تجري به المقادير أن ينقاد لحكم الناموس طيّبَ النفس مثلَ انقياد سقراط حكيم اليونانيين ، وذلك أن هذا الحكيم أوجب عليه القاضي القتلَ بشهادةِ العُدول ، وأنه واجب عليه القتل بشُبهة دخلت على القوم فانقاد سقراط للقتل طيّبةً به نفسُه ! فقيل له : إنك تُقتل مظلوماً ، فهل لك أن نفديك بفِدية أو نهرُبَ بك ؟ قال سقراط : أخاف أن يقول الناموس غداً لي : لمَ فررتَ من حكمي ؟ فقالوا : تقول له : لأني كنت مظلوماً . قال لهم : إن قال لي الناموس : إن ظلمك الشهود الذين شَهدوا عليك بالزور والبهتان ، فكان من الواجب أن لا تظلِمني أنت وتفِرّ من حكمي ، فماذا أقول ؟ فخصَمَهم بهذه الحُجّة ، وانقاد للقتل

طَيبة بـه نفسُه راضياً بحكم الناموس . ثم قـال : من تهاون بالناموس قتله الناموس .

وكان قد انقاد قبلَ سقراط للمقادير أحدُ بني آدم إذ قال له أخوه قابيل : لأقتلنّك ! قال له هابيل : « لئن بسطتَ إلي يدك لتقتُلَني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله » إلى قوله : « أن تبوء بإثمي وإثمك » . فرضي بقضاء الله الذي هو علمه السابق بالكائنات قبل كونها ، فانقاد للمقادير التي هي مُوجِبات أحكام النجوم طَيِّبةً بها نفسُه . ومثل ذلك أن رضي المسيح بقضاء الله وانقاد للمقادير وسلم ناسوته إلى اليهود طَيِّبةً بـه نفسه ، راضياً بحكم الله الذي هو علمه السابق بالكائنات قبل كونها، إذ لا يكون شيء بخلاف ما علم . ومثل ما رضيت به السَّحرة بقضاء الله لما هدَّدهم فِرعَون بالصلب فقالوا له: «اقضِ ما أنت قاضٍ إنما تقضي هذه الحياة الدنيا». وذلك أن القوم قد علموا بأنه ليس له سلطان على نفوسهم إنما سلطانه على أجسادهم فقالوا: « إنّا آمنّا بربنا ليغفر لنا خطايانا» . فانقاد القوم للمقادير وسلّموا أجسادهم إلى حكم فرعون طَيِّبة بها أنفسهم . ومثل مـا رضي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يوم أُحُد لما قُتِل خِيارُ أنصاره ، وفضلاء المهاجرين ، وكسرت رايته ، وجرى عليه من المقادير الفَلَكية ما جرى ! قيل : يا رسول الله ، لو دعوتَ الله على المُشركين بالهلاك لما فعلوا بك ؟ فقـال : رحم الله أخي نوحاً فإن غوغاء قومه ضربوه ، وكان يقول : اللّهم لا تُؤاخذ قومي فإنهم لا يعلمون ! وأنا أقول : اللّهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون . ولما بلغ الخبرُ إلى المدينة ذلك اليوم بما جرى عليه وعلى أصحابه خرَج أهـل المدينة يتعرَّفون أخبـار إخوانهم ، فخرجت امرأة من الأنصـار تسأل عن زوجهـا فقيل لها استُشهِد ، فسألت عن أبيها فقيل لها مثلُ ذلك ، فسألت عن أخيها فقيل لها مثل ذلك، فقالت : أليس قد سَلِم رسول الله ؟ قالوا : نعم، فقالت: في بقائه عِوَض عن الكل. ومثل رضا عثمان بن عفان لما دَخلوا عليه ليقتلوه ،

فقام عبيده وسلّوا سيوفهم وقالوا : نُقتَل دونك ! فرجَع وكَرِه وذكر قول أنَسٍ لما قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : افتح له الباب وبشّره بأنه وَليُّ هـذه الأمة بعد عمر ، ووعده ببلوى تُصيبه بهراقة دمه ، فقال لعبيده : من رَدَّ سيفه إلى غِمده فهو حرٌّ لوجـه الله تعـالى . وقعد في مجلسه وأخـذ المُصحَف في حِجرهِ فقرأ : « فسيكفيكهم الله » . ورضي بقضاء الله وعلم أنه مقتول ، وانقـاد للمقادير طَيِّبة بها نفسُه . ومثل رضاء الحسين ، رضي الله عنه ، يوم كربَلاء ، لمـا اشتدّ به العطش وطلب الماء ، فقالوا له : تَنزِل على حكم ابن زياد ، حتى نخلّـي سبيلك ؟ فقال : لا ! ولكن على حُكم الله. وعلم أنه مقتول، فقاتل حتى قُتل راضياً بقضاء الله وبما جرت به المقادير، طَيِّبةً بها نفسُه .

واعلم يا أخي أن هذه النفوس التي تقدّم وصفُها إنما صارت راضيةً بقضـاء الله الذي هو علمه السابق في خلقه ، وصبرت بما جرت عليها المقادير المُرّة التي هي مُوجبات النجوم ، لما ترجو من الخيرات في المُنقلَب ، ومـا تنال من السعادة والرَّوْح والراحة بعد المفارقة ، وما يُقصّر الوصف عنه . وإليها أشار بقوله : « فـإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون » . وقال تعالى : « فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرّة أعين » الآية. وقال : «إنما يوفّى الصابرون أجرهم بغير حساب » .

فصل

ومن علامة المؤمنين المحققين أن لا يخافوا ولا يرجُوا إلاّ الله تعالى كما أن الأولاد لا يخـافون ولا يرجون إلاّ الآباء والأُمهات ، وهكذا الصبيـان لا يخافون إلاّ من المؤدّب ، والتلامذة لا يخافون إلاّ من الأُستاذِين ، وهكذا الجند لا يخافون إلاّ من صاحب الجيش ، والناس كلّهم لا يخـافون إلاّ من سلطانهم القادر على نفعهم وضرّهم . وكما حكى عن الملائكة فقـال : « يخافون

ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمَرون » . فالملائكة لا يخافون إلا من ربهم وهكذا العلماء ، قال الله تعالى: «إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ» الذين يشاهدونه ويرونه كما قال : « والشهداء عند ربهم » وكما قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حين سأله الأعرابي : ما الإحسانُ ؟ فقال : الإحسانُ أن تعبُد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك . فهذه الرؤية والمشاهدة بعين الحقيقة وهي أن لا ترى في الدارين أحداً غيره ، كما قال المُحقّق شعراً :

ما شُربُ صَفوِ صَبابةٍ أشجانُها حُرَق تأجّجُ في الهوى نيرانُها
وسألتُ عن صَفو الوِداد فقيل لي: إيثارُ حبك ! قلت : جُرٌ عِنانُها
كلٌ له ، وبه ، ومنه ، فأين لي شيءٌ ، فأُوثِرَه ، فطاحَ لِسانُها

فصل

اعلم يا أخي أن أول عَمَدِ الإيمان ، وأقوى أركانه ، هو الاتّباعُ لأصحاب النواميس الإلهية فيما يأمرون به من الطاعات وينهَون عنه من المعاصي ، وهو السمع منهم والطاعة لهم ، وذلك أن أشرف أعمال البشرية ، وألذّ أفعال الإنسانية ، وأعلى رتبة ينالها العقلاء بما يلي رُتبة الملائكة ، هي وضعُ النواميس الإلهية . واعلم يا أخي أن لواضعي النواميس وأتباعهم خصالاً كثيرة ، وشرائط عِدّة ، قد ذكرنا طرَفاً منها في رسالة النواميس ، وطرَفاً في رسالة اعتقاد إخوان الصفاء ، وطرفاً في رسالة عِشرة الإخوان بعضهم لبعض .

واعلم أن مَثَلَ واضعي الناموس ، مع أتباعهم وما يسمعون منهم من العلوم، وما يأتمرون به في سُنَن النواميس، كمَثَل السماء وأمطارها والأرض ونباتها ، وذلك أن كلام أصحاب النواميس وأقاويلهم كالأمطار ، واستماعَ

أتباعهم كالأرض ، وما ينتج بينهما من فوائد العلوم ، من الآراء والأعمال ، كالنبات والحيوان والمعادن . وإلى هذه المعاني أشار بقوله : « أنزل من السماء ماء » يعني القرآن « فسالت أودية بقدرها » يعني حَفِظتها القلوبُ بمقاديرها من القلّة والكثرة «فاحتمل السيل زبداً رابياً » يعني ما تَحمِل ألفاظُه وظاهره معاني متشابهاتٍ حَفِظتها قلوبُ المنافقين الزائغة الشاكّين المتحيرين « ومما توقدون عليه في النار » مَثَلٌ آخَرُ يعني الجواهرَ المَعدِنية لها زَبد عند السَّبك كزَبد السيل . ثم قال : « كذلك يضرب الله الحق والباطل » يعني أمثالَ الحقائق والأباطيل «فأما الزَّبَد فيذهبُ جُفاءً» يعني الأباطيل والشُّبُهات تذهب فلا يُنتفَع بها . « وأما ما ينفع الناس فيمكُث في الأرض » يعني ألفاظَ التنزيل تثبُت في قلوب المؤمنين المصدّقين ، وتُثمِر الحكمة كما ذكر فقال ، عزّ وجلّ : « ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » .

واعلم يا اخي أن الناموس لا يتم إلاّ بالأوامر والنواهي . والأمر والنهي لا ينفذان إلاّ بالوعد والوعيد . والوعد والوعيد لا يتمكّنان إلاّ بالترغيب والترهيب. والترغيبُ والترهيب لا ينجَعان إلاّ فيمن يخاف ويرجو. والخوفُ والرجاء لا يظهران ولا يُعرَفان إلاّ عند اتّباع الأمر والنهي . فمن لا يخاف شيئاً ولا يرجو أملًا فهو لا يرغب ولا يرهب . ومن لا يرغب ولا يرهب ، فلا ينجَع فيه الوعد والوعيد ، ولا ينجع فيه الأمر والنهي . ومن لا يأتمر لواضعي النواميس ولا ينتهي عن نواهيهم ، فلا يكون له نصيب في الناموس الإلهي البتّة .

واعلم يا أخي أن الأمور التي يُخاف منها في العاقبة ويُرجى إليها الوصول في استعمال النواميس نوعان اثنان : أحدهما دُنيوي والآخر أُخروي . فأما الدنيوي مثلُ الرياسة وحسن الثناء والعزّ والمال ومتاع الدنيا ، ما دامت النفس مقرونةً مع الجسد، وما يبقى منها من الذُرّيّة والأعقاب بعد الممات .

والأُخرويُّ هي نجاة النفس من بحر الهَيُولى وأسر الطبيعة ، والخروجُ من هاوية الأجسام ، عالم الكون والفساد ، التي تحت فلك القمر ، والفوزُ بالصعود إلى ملكوت السماء ، والدخولُ في زُمَر الملائكة ، والسَّيَحانُ في فضاء الأفلاك وسَعةِ السمَوات ، والتنَسُّمُ من ذلك الرَّوْح والريحان المذكور في القرآن الذي يَقصُر الوصف عنه إلاَّ مُختَصراً كما قال الله تعالى : « فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرَّة أعين » إلى آخر الآية .

فصل

اعلم أن بُغيَة كل طالب في استعمال أحكام الناموس هي البلوغُ إلى الحق وحُكم الصواب وعملِ الخير وتجنّبِ الزور والبهتان .

واعلم أن الحق هو غاية ليست وراءها نهاية ، ولكن دونها أُمور متشابهة مُشكِلة . واعلم أن الألفاظ مُحتمِلة للمعاني ، والأوهامُ تذهب في طلبها كلَّ مذهب ، فينبغي لك إذا سمعت لفظة مُحتمِلة للمعاني ألاَّ تحكُمَ عليها حُكماً دون أن تبَيِّن بعقلك كل المعاني التي تَحتمِلها تلك اللفظةُ ، لعلك تفهم الغرضَ الأقصى الذي هو الصوابُ ، وتبلُغ الغاية القصوى التي هي الحق .

واعلم أن غرَض واضعي النواميس الإلهية بعيدُ الغَور جدّاً في أحكام النواميس ، لا يتصوَّر لك في أول وهلةٍ ، ولكن بعد النظر الشافي والبحث الشديد . ونريد أن نضرب لذلك مثَلاً ليكون قياساً على ما قلنا ووصفنا :

ذكر في المِثال أنه كان رجلان اصطحبا في طريق على سفر ، فلما انتهيا الى شاطىء نهر قعدا للغداء ، فأخرج كل واحد زاده ، فكان مع أحدهما رغيفان ومع الآخر ثلاثة أرغفة ، فكسراها في موضع واحد ليأكلاها ؛ إذ مر بهما مجتازٌ ، فدعواه إلى طعامهما ، فأجاب وجلس وأكل معهما . فلما فرغوا قام ورمى بين يديهما خمسة دراهم وقال : اقسِماها بينكما بالسويّة ، ومضى

هو لسبيله . فقال صاحب الرغيفين لصاحبه : لك النصف ولي النصف الباقي لأنه قال بالسويّة . وقال صاحب الثلاثة أرغفة : بل العدلُ أن يكون لي ثلاثة دراهم ولك درهمان ، لأنه قال بالسويّة بحسب الرُّغفانِ . فتنازعا وتخاصما وتحاكما إلى قاضٍ من حُكام الناموس ، فحكم بينهما أن لصاحب الرغيفين درهماً واحداً ، ولصاحب الثلاثة أربعة، وكان هذا الحكم هو الحق وغاية الصواب.

فتفكر يا أخي فيه فإن فهمت معناه وتوجّه لك الصواب ، فأنت فقيه بأحكام الناموس ، وإن ذهب عليك فيه وجه الصواب وغاية الحقيقة ، فاذهب إلى حاكم الناموس ليُعرّفك وجه الصواب وحقيقة المعنى .

واعلم يا أخي أن كثيراً من العقلاء الذين يتعاطون الفلسفة والنظر في المعقولات، إذا فكّروا بعقولهم في أحكام الناموس، وقاسوها بآرائهم وتمييزهم وفهمهم ، يُؤدّي بهم اجتهادهم وقياساتهم إلى أن يروا ويعتقدوا في كثير من أحكام الناموس أن العدل والحق والصواب في خلافه ! كلُّ ذلك لقصور فهمهم وقلة تمييزهم وعجْز معرفتهم عن كُنه أسرار أحكام الناموس . مثال ذلك أنهم إذا فكّروا في حكم المواريث ، أن للذكر مثل حظّ الأُنثَيَين ، فيرون أن الصواب كان أن يكون للأُنثى مثل حظ الذكرين، لأن النساء ضعفاء قلائلُ الحيلة في اكتساب المال ، ولا يدرون ولا يبصرون أن هذا الحكم الذي حكم به الناموس سيؤول الأمر به الى ما أشاروا إليه وأرادوه ، وذلك أن الناموس لما حكم للذّكَر مثلَ حظّ الأُنثَيَين ، حكم أيضاً أن المَهرَ في التزويج على الرجال للنساء، فهذا الحكم يؤول الأمر به الى أن يحصُل للأُنثى من المال مثلُ حظ الذكرين .

مثال ذلك لو أنك ورِثت من والدك ألفَ دِرهم وورثت أُختُك خمسمائة درهم ، فإذا تزوجت أخذت مَهرها خمسمائة درهم أُخرى ، فيصير معها ألف درهم ، وأنت اذا تزوجت وأمهرتَ خمسمائة دِرهم بقي معك من المال نصفُ ما مع أُختك . فعلى هذا القياس قد آل الأمر في حكم الناموس الى ما

أرادوا وأشاروا إليه . فهكذا ينبغي أن يكون نَظرُك في أحكام الناموس ، حتى يتبين لك وجه الصواب فيها وغاية الحق .

واعلم أن نظر واضعي الناموس في مُوجِبات أحكامه ليس بنظر جُزئي يريد صلاحَ بعض دون بعض ، ولا عاجلٍ دون آجل ، بل نظره كليٌّ يريد الصلاح للكل ، والخيرَ للعاجل والآجل جميعاً ، بالنظر في العواقب وما يؤول الأمر إليه في المُنقلَب ، كما بيّنا في رسالة الناموس .

فصل

اعلم يا أخي أن الإنسان لا يخلو من حالتي الشدّة والرّخاء ، والمؤمن في كِلتا حالتَيه لا يُعرِض عن طاعة الله ، وذلك أنه إذا كان صحيحَ الجسم قويَّ البدن ، غنيَّ المال ، عريضَ الجاه ، متفضّلَ الآداب ، قادراً على ما يشاء ، مُمكِناً لما يريد ، فهو مع هذه الحالات كلها يكون مُتّكِلًا على الله ، مستنداً إليه ، مستعيناً به ، متبرئاً من حَولِه وقوته إلاّ بالله ، كما قال سليمان ، عليه السلام : « هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكرُ أم أكفر » وأما الكافر فهو في هذه الحالات كلها يكون راجعاً الى نفسه وحَولِه وقوته ومشيئته وإرادته واجتهاده وحيلته ، مُتّكِلًا على أسبابه ، مُعرضاً عن ربه ، ناسياً ذكره ، كما قال قارون : « إنما أُوتيته على علم عندي » .

وأما حال الشدة والبلوى فالمؤمن يكون فيها صابراً ، بقضاء الله راضياً ، مقبلًا إليه بحكم الله ، حامداً له ، حسَن الظن به ، راجياً لرحمته ، سائلًا عفوه ، مستسلماً لأحكامه ، كما ذكر الله تعالى بقوله : « الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون » . وأما الكافر فإنه يكون سيّء الظن بالله ، ضَجور النفس ، جَزِعاً من الشدائد ، ساخطاً على المقادير ، ذامّاً لأسبابه ،

آيساً من روح الله ، قنوطاً من رحمته ، كما ذكر الله : « ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به » . إلى آخر الآية .

فصل في الزهد في الدنيا والرغبة

ومن شرائط الإيمان وخصال المؤمنين الزُّهْدُ في الدنيا والرَّغبةُ في الآخرة كما رغّب الله تعالى نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : « وللآخرة خير لك من الأُولى » . وقال : « بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى » . وآياتٌ كثيرة في القرآن في التزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة .

واعلم يا أخي أن الإنسان مطبوع على أن لا يترك النفعَ الحاضر العاجل ويزهد فيه ، ويطلبَ الغائب الآجل ويرغب فيه ، إلاّ بعدما يتبيّن له فضل الآجل على العاجل .

واعلم أن المؤمنين والحكماء والأنبياء إنما زهِدوا في الدنيا وتركوا عاجل شهواتها ، ورغبوا في الآخرة وطلبوا آجل نعيمها ، لما تبيّن لهم حقيقةُ الآخرة ، وعرفوا فضل نعيمها على نعيم الدنيا ، وشاهدوها بعيون قلوبهم ونور عقولهم كما شاهد أبناء الدنيا أمورها بحواسّهم .

واعلم يا أخي أن الطريق إلى معرفة حقيقة الآخرة ، ومشاهدة أحوالها ، بالاعتبار والتفكر في أمور الدنيا ، والمقايسةِ بينها وبين أمور الآخرة بالعقول السليمة من الآراء الفاسدة ، والنفوس الصافية من الأخلاق الرديئة ، ونتائج المقدّمات الصحيحة الضرورية . بيان ذلك أن العاقل اللبيب ، إذا فكّر في قول الجمهور من الناس ، وتسميتهم هذه الدار التي نشأوا فيها باسم الدنيا ، وذمّهم نعيمَها ، يدلُّ على الدار الآخرة وشرفها ، لأن لفظة الدنيا تدُلّ على الأُخرى ، كما أن لفظة الأُخرى تدلّ على الأُولى لأنهما من جنس المضاف .

ومن وجه آخر إذا اعتبرتَ أحوالَ الناس في الدنيا وجدتهم كلّهم طائفتين : أخياراً أو أشراراً . فأما الأخيار فهم الذين يعملون من أعمال ما رُسِم لهم في

النواميس الإلهية، ويفعلون ما أوجبته العقول السليمة ، ولا يطلبون على ذلك عِوَضاً من جر منفعة الى أجسادهم أو دفع مضرّة عنهـا، فعند ذلك يقال إنهم أخيارٌ على الإطلاق ، وإنهم من أبناء الآخرة . وأما الذين يَطلُبون العوَض فيما يعملون من الخير والشر ، من جَرّ المنفعة إلى أنفسهم ، أو دفع المَضرّة عنهـا ، ولا يفكّرون في المَعاد ولا يرجون في الآخرة الخيرَ ، ولا يخافون العقاب ، ولا يهمّهم أمرُ النفس ولا النظرُ في حالهـا بعد الموت ، فيقال عند ذلك إنهم أشرار وإنهم من أبناء الدنيا .

ووجه آخر إذا اعتبرت أحوال هؤلاء الأخيار الذين تقدّم ذكرهم، وأنهم قد أفنوا أعمارهم كلّها فيما وصفنـا من أعمـال الخير ، ثم ماتوا ولم يحصل لهم عوَضٌ على ما عملوه قبل الموت، فتعلم العقول وتقضي بالحق أن ذلك لا يضيع عند الله شيئاً ، فيصبح بهذا الاعتبار أن بعد الممات ــ الذي هو مفارقة النفس الجسد ــ حالةً أخرى يجـازى فيهـا الأخيار وهي التي تسمى الدار الآخرة . وهكذا إذا اعتُبر حالُ الأشرار الذين سَعوا في الأرض بالفساد طول أعمارهم، ثم ماتوا ولم يعاقبوا على ما فعلوا ، فتعلم العقول وتقضي أن هؤلاء لم يفوزوا، وأن حالهم بعد الممات ليس كحال أولئك الأخيار ، وذلك قوله تعالى : «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » .

هذا وإذ قد ذكرنا طرَفاً من خِصال المؤمنين وشرائط الإيمان، وخِصالِ الكافرين وماهيّة الكفر ، فنريد أن نذكر طرَفاً من علم المؤمنين الراسخـين وخصال العارفـين المُستبصرين الذين هم ورَثةُ النبيـين وأنصارُ المُرسَلين ، وإخوانُ الصدّيقين المتألّهين الربّانيّين الذين هم في أعلى رُتبة الإنسانية ممـا يلي رُتبةَ الملائكة أعلى عِلّيين، ونذكر أيضاً طرَفاً من صِفة إخوان الشياطين الضالّين المُضِلّين الذين هم في أدْوَنِ رُتبـة الإنسانية مما يلي رُتبة البهيميّة أسفلَ السافِلين .

فصل

اعلم يا أخي أن العلوم كلّها شريفة فيها عِزٌّ، ولكن أشرفها وأجلّها هي معرفة الإنسان حقيقةَ جوهره وما تتصرف به الأُمورُ حالاً بعد حال إلى أن يبلُغَ إلى أقصى مدى غايته الذي هو قاصدٌ نحوه وهو أن يلقى ربه ، إمّا في الدنيا قبل فراقها ، وإما في الآخرة بعد الفراق .

واعلم يا أخي أن هذا الباب من العلم هو لُبُّ ذوي الألباب ، وجذرُ العلوم وعُنصر الحكمة ، فاجتهد في طلبه فإنك بـه تنال شرف الدنيا وسعادة الآخرة . وقد بيّنا طرَفاً من هذا العلم في رسائلنا الطبيعية ، ووصفنا فيها كيفيّة ما يتصرف به الإنسانُ من الأُمور حالاً بعد حال من يوم مَسقط النُّطفة إلى يومِ يموت وتفارقُ روحُه جسده . وقد بيّنا أيضاً طرَفاً في رسائلنا العقلية مما تصير إليه الأنفسُ الجُزئية بعد مُفارقةِ أجسادها ، ووصفنا كيفيّة ما تتصرف بها الأحوال إلى يوم يُبعَثون . ونريد أن نذكر في هـذه الرسالة أشرفَ الأُمور التي ينالها الإنسان في الدنيا وأعلى رُتبة يَبلُغ إليها قبل الموت، ما هي ؟ ولكن قبل ذلك نحتاج أن نبيّن أولاً ما الإنسانُ ، إذ كان هو من أعجب الموجودات التي تحت فلك القمر ، وأشرفها تركيباً ، وأحسنها صورةً، ثم نخبر بعد ذلك عن الأُمور التي ينالها ويبلغ إليها فنقول :

— إن الإنسان إنما هو جُملة مجموعـة من جسَد جسماني في أحسن الصُّوَر ، ومن نفس روحانية من أفضـل النفوس . واعلم يا أخي أن لكل واحد من جُزأيه غايةً إليها ينتهي، ونهايةً إليها يرتقي . فأعلى رتبة ينالها الإنسان بجسده ، وأشرف رتبة يبلغُها ببدنـه ، هي سريرُ المُلْك والعز والسلطان على أجساد أبناء جنسه ، والقهر والغلبة بالقوّة الغضبية . وأما أعلى رتبة ينالها الإنسان من جهة نفسه ، وأشرف درجة يبلغُها بصفاء جوهرها ، فهي قَبُول الوحي الذي به يعلو الإنسان على سائر أبنـاء جنسه ، وبه يَغلِبهم بما يُدرِك من المعـارف

الحقيقة بالقوة الناطقة . ولما تبيّن أن النفس أشرفُ جوهرا من الجسد، صارت الرتبة التي ينالها الإنسان بنفسه أشرفَ وأعلى من التي ينالها بجسده ، لأن هذه جسمانية دُنيوية ، وتلك روحانية أُخروية . ولما قد تبين أن الوحي هو أشرفُ موهبة قد يجدها الإنسان في الدنيا، أردنا أن نبيّن ما الوحي وكيف قبولُ النفس له فنقول :

إن الوحي هو إنباء عن أمور غائبة عن الحواسّ ، يقدح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا تكلّف . وأما قبول النفس الوحي فعلى ثلاثة أوجه : منها ما يكون في المنام عند ترك النفس استعمالَ الحواس . ومنها ما يكون في اليقظة عند سكون الجوارح وهدوء الحواسّ . وهما نوعان : إما استماعُ صوت من غير رؤية شخص بإشاراتٍ دائماً . وإما استماعُ كلام من غير رؤية شخص كما قال الله تعالى : «ما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه . »

وسنوضح كيفية كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ونبدأ أولاً بوصف قَبولِ النفس الوحيَ في المنام كيف يكون ، إذ كان هو أعمّ وأكثر ، ثم نذكر الذي يكون في اليقظة إذ كان هو أخصّ وأقل ، فنقول :

أولاً ما النوم وما الرؤيا ؟ أما النوم فهو تركُ النفس استعمال الحواسّ ، والرؤيا هي تصوُّر النفس رسوم المحسوسات في ذاتها، وتخيُّلها الأمور الكائنة قبل كونها بقوّتها الفكرية في حال النوم وسكون الحواسّ . وسنوضح هذا في فصل آخر ، ولكن من أجل أن قوماً من أهل الجَدل ينكرون أمر النفس أنها جوهرة ، ويجحدون وجودها ، احتجنا أن نبيّن ما النفسُ وما حقيقة جوهرها ، وما الدليل على صحة وجودها ، فنقول: أولاً إن النفس هي جوهرة روحانية حيّةٌ علاّمة فعّالة . فأمّا الدليل على صحة ما ذكرنا فهو أكثر من أن يُحصى . وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في رسالة تركيب الجسد ، وطرفاً في رسالة الحاسّ والمحسوس ، وطرفاً في رسالة أن الإنسان عالَم

صغير ، ولكن نريد أن نذكر من ذلك طرفاً في هذا الفصل فنقول :

إن من الدليل الواضح على أن مع جُثث الحيوانات جوهراً آخر غير جسماني، هو ما يظهر من أجسادها من الحِسّ والحركة والأصوات والأفعال في حال الحياة ما لا خَفاء به ، وفِقدانُها كلها في حال الموت دليلٌ على مفارقة تلك الجواهر من أجسادها .

ومن الدليل أيضاً على وجود النفس مع الجسد وفراقِها بعد الموت ، بكاءُ الناس على موتاهم وحُزنهم على فراق تلك النفوس ، ولو كان هذا الحزن والبكاء على الأجساد ، فما لهم والبُكاءَ ، والأجساد عِندهم برُمّتها، ولو أرادوا أن يحفظوها من التغيير والفساد، لكان يمكن بأدويةٍ تُطلى عليها مثل الصَّبِر والكافور والعسل وما شاكلها ، ولكن لا ينفعهم ذلك من البكاء والحُزن إذا فارقتها تلك الجواهرُ الشريفة . ومن الدليل البيِّن على أن النفس جوهرٌ هو أفعالها الصادرة عنها من غير استعمالها آلات الحواس وحركات الجوارح ، وذلك أن الإنسان إذا أراد أن ينظر في علم غامض ويبحث عن معنى دقيق حتى يفهمه ، يحتاج إلى أن يُسكِّن حركات جوارحه ، ويترك تأمّل محسوساته ، ويغوص في فكرته ، حتى يمكنه أن يتصوّر ذلك الشيء ويفهم ذلك المعنى . فإذا فعل ما وصفنا فربما يجتاز به من يُسلِّم عليه، أو يكون بحضرته من يكلمه، فلا يسمع ولا يُحِسّ إذا كان غائصاً في فكره. يعرف حقيقة ما قلنا كلُّ عاقل قد ارتاض في علم من العلوم .

فإن قال قائل إن النفس، وإن كانت قد تركت استعمال الحواس وتحريك الجوارح في مثل هذه الحال ، فإنها لم تترك استعمال البدن كله ، لأن الفكر لا يكون إلاّ بوسط الدماغ ، كما أن النظر لا يكون إلاّ بالعين ، والسمع لا يكون إلاّ بالأذن ، وكذلك سائر الحواس .

ولعمري إن القول كما قال ، ولكن إنما نحن أردنا أن نبيّن بهذا المثل أن النفس جوهرة عاقلة، وهي المستعملة للدماغ والقلب وسائر الحواسّ والجوارح،

وهي آلات لهـــا وأدوات يظهر بها بعضُ أفعالها ، ولكن لها أفعال أُخر لا تحتاج فيها إلى أدوات جسدانية ولا آلات جسمانية ، وهي رؤيتهـا المنامات وعجائب تصاريفها فيما يرى أكثرُ الناس من الرجال والنساء والصبيان والجهّال والعلماء والأخيار والأشرار جميعاً ما لا يرون في حال اليقظة مثلها .

فصل

من ذلك ما ذكر أن ابن ملكٍ وقع في أيدي عدوّ له ، فاستعبده وكلّفه الخدمة الشديدة والأعمال الشاقـة ، مع قلّـة المطعم والمشرب ، والعُري ، والضرب ، والشتم ، والاستخدام ، حتى ذهبت قوته وهَرم شبابـه ، ونحَل جسمه ، وضعُف سمعه ، وكلّ بصره ، واسترخت مفاصله ، وعُقِل لسانه . ثم حبسه في مطمورة ضيقة ، وطـال حبسه ، واشتدّ جوعه وعطشه ، وغمّه وحزنه ، حتى غُشي عليه من الجهـد والبلوى والضُّرّ الذي هو فيه . فبينما هو ذاتَ ليلـة مُفكّرٌ فيما هو فيه من العنـــاء والشقاء والجهد والبلوى ، فنام ورأى ، فيما يرى النائم ، كأنه في دار مملكته عـلى سرير عزه ، وقد رجعت إليه أيام شبابه وقوة بدنه، وطراوة جسمه، وصحة حواسّه ، ونشوة شهواته. وإذا هو في بستان من البساتين الـتي كانت له ، كثيرة الأشجار تحتَها الأنهار تجري ، وعلى حافاتها رياحين وزهر ونـَور يفوح منها مثل نسيم الجنان . وإذا هو بفتيان شُبّان أترابٍ إخوان كانوا له ، من أولاد الملوك ، عليهم لبـاسُ الجمال ، وهم قعود على كراسي موضوعة على تلك الأنهار ، وبأيديهم التحَف يُحيّي بعضُهم بعضاً بالسلام . فلما رآهم ورأوه عرفهم وعرفوه ، واستبشروا به لطول غيبته عنهم ، وفرح بهم لبعد غربته منهم . فرُفِـع في صدر المجلس، وأقبلوا عليه بالتحية والسلام، وداخله من الفرح والسرور واللذّة ما لا يوصف ولا يقال .

فماذا ترى يا أخي ؟ أيُّهما خير لذلك الرجل وأحبّ إليه ، أن يبقى طول الدهر نائماً ملتذّاً ، مسروراً فرحاً بما تراه نفسه من ذلك المنام ، أو ينتبه فيُحِسّ بما فيه جسده من تلك الآلام ؟ وماذا ترى وتقول لمن يزعُم أن الإنسان إنما هو الجسد ، وأن النفس لا حقيقة لها ، وأن تلك الآلام واللذّات والفرح والغمّ والسرور والحزن كلها ينالها الجسد ؟ فلم لا ينال الجسد في حال النوم تلك الآلامَ والغمّ والحزن ، والذي به من الجهد والبلوى ، وهو موجود برُمّته ، وتلك الأحوال باقية عليه عند رؤية نفسه مثلَ هذا المنام وتَبِلها ذلك الفرح والسرور .

فصل

وذكروا أيضاً أن رجلًا بالعراق أصلح مجلساً للشُّرب ، ودعا إخواناً له ، فلما فرغوا من الأكل وقعدوا للشرب ، وارتفعت أصوات العيدان والمزامير ، ودار الشراب فيهم ، وطرب القوم ، نام رجل منهم عند ذلك مما هم فيه من اللذة والسرور ، فرأى داراً حسنة وسُتوراً وفرشاً ، وأواني ، ورياحين ، وفواكه ، وشُموعاً تَزهَر ، ومَجامِرَ تَبخَرُ ، وقد امتلأ ما حولَ الإيوان من الضياء والروائح والنعيم . ورأى فتياناً عليهم زَيْنُ الجمال ومحاسنُ الكمال ، فبقي متفكراً متعجباً بما يرى ويسمع ويشمُّ من محاسن المحسوسات ، وما تلتذ منه الحواسّ ، وتفرح الأرواح ، وتُسرُّ النفوس ، ونعِسَ وغاص في نومه ، حتى لم يحسّ بشيء مما كان في المجلس من تلك المحسوسات .

ثم رأى ، فيما يرى النائم ، كأنه في بلاد الروم في كنيسة من كنائس النصارى ، وهي مشتعلة بالقناديل ، منقوشة بالتصاوير ، مملوءة من الصلبان . وإذا هو بين قوم من القِسّيسين والرُّهبان عليهم ثياب المُسوح ، وعلى أوساطهم مناطِقُ من السُّيور ، وبأيديهم مَجامِرُ مُعلّقة ، وهم يطرحونها

ويُبخّرون فيها القُسط[1] والكُندُر[2]، وهم يقرأون كلمات لهم شبيهة بالتسبيح، ويلحنونها ويكررونها ، حتى حَفِظها الرجل من تكرارهم لها وهي هذه : كسنى وسخرة قليلًا وأبان * محمد حين بنسا إلى بما . ومعناها بالعربية : إن الأخيار يسبّحون الله تعالى بالليل فهم أحياء عنده ، وإن كانوا قد ماتوا . وأما الأشرار الظَّلَمة فهم موتى عند الله، وإن كانوا في الدنيا أحياء . ورأى قوماً من الأساقفة بأيديهم أقداح مملوءة خمراً ، وفي مناديل لهم أقراص بِرسان[3] يفرّقونها على القوم ويُحسُونهم من ذلك الخمر . فتناول ذلك الرجل ، من تلك الأقراص ، واحداً بحِرص ورغبة ، وتحسّى من ذلك الشراب من شدة الجوع والعطش، وهو لم يستمرىء بعد ما قد تعشى بالعراق. ثم ما زالت تلك حاله وهو متعجب ومتفكر كيف وقع بالروم وحصَل في تلك الكنيسة ، وكيف الرجوع إلى العراق ، مع طول المسافة . ثم تذكر إخوانه في مجلسهم وما تركهم فيه من اللذة والسرور ، فاشتد شوقه إليهم وضجَرُه بمكانه ، وما يرى من الأشياء المخالفة للسُّنّة والشريعة التي هو فيها ، المُضادّةِ لطبيعته وعادتِه ، فضاق صدره ، واضطرب في منامه من ضجره ، فانتبَه فإذا هو بالعراق في مجلسه ومكانه بين إخوانه ، وتلك الشموع وتلك الأصوات وتلك الروائح التي تأمّلها قبل نومه بحالها لم يتغير شيء منها . فقل يا أخي لمن يَزعُم أن النفس لا حقيقة لها ، وأن الحساس الدرّاك الذي يعلم الأشياء ويفكّر فيها هو هذا الجسد حَسبُ ، لا شيء آخر معه ! وقل من الذي ذهب إلى الروم، ورأى تلك الأمور في الكنيسة، وأكل وشرب وحفظ تلك الكلمات ، الجسد أو النفس ؟ وقل من الذي كان حاضراً بالعراق بالمجلس ، النفس أو الجسد ؟

---

١ القُسط : عود هندي عربي يتبخر به .

٢ الكندُر : ضرب من العلك وهو اللبان الذكر صمغ شجرة نحو ذراعين شائكة ورقها كالآس ، يكون بجبال اليمن .

٣ برسان : لعله برشان ، وهو الخبز الفطير الذي يتخذ للتقديس .

وقل لِمَ لم يكن الجسد يحسّ في حال النوم تلك المحسوسات التي كانت معه في ذلك المجلس من الأصوات والضياء والروائح، وهي موجودة هناك برمّتها، بعينين وأذنين ومَنخِرين؟ فإن زعم أن المنامات لا حقيقة لها، فماذا تقول في قول الله تعالى: «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين». وقول يوسف الصديق: «هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً». وقولِ إبراهيم، عليه السلام، لابنه إسماعيل: «إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى؟ قال: يا أبت افعل ما تؤمر» فلو لم يكن إبراهيم، عليه السلام، يعلم بأن المنامات لها حقيقة، وأن الرؤيا صحيحة، لما كان يعزم على ذبح ابنه برؤيا رآها في منامه! وكذلك إسماعيل لو لم يعلم صحة ذلك لما قال: افعَل ما تُؤمَر، ولما كان يستسلم للذبح.

ويروى عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «الرؤيا الصادقة جُزء من أجزاء النبوّة» وقال: «قد ارتفع الوحيُ وبقيت الرؤيا الصادقة». فلو علم من يزعُم أن المنامات لا حقيقة لها، أن أكثر الأنبياء، عليهم السلام، كانوا يقبلون الوحي في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس، لما قال هذا القول، ولما أنكر وجود النفس. هيهات قد جَهِل أشرفَ العلوم وخفي عليه أصل المعارف، وبعُد من الصواب، وحُرِم أفضل المواهب من يزعم أن المنامات لا حقيقة لها، وأن النفس لا وجود لها، ولكن نسأل الله أن يهديهم ويفتح قلوبهم ويشرح صدورهم، ليفهموا دقائق العلوم ولطائف الأسرار، فإنه من لم يَهده الله فلا هادي له «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

فصل

وذُكر أيضاً أن رجلًا من المُترَفين وأرباب النعم ممن قد بُسِط له في دنياه ، ومُكّن له فيها ، جعل أكثرَ جَهده وكدّه ، طولَ عُمره ، ليلًا ونهاراً ، في تنعُّم بدَنه ورَفاهة جِسمه ، ولذّة عيشه ، وإصلاح شهَواته ؛ حتى لم يكن له طولَ نهارِه شغلٌ إلاّ دُخولَ الحمّام ، وحَلقَ رأسه ، وتمريخَ[1] بدنه ، أو تغييرَ لباسه ، أو تبخيرَ ثيابه وبدنه ، واستنشاقَ طيبه ؛ أو تنقُّلًا من مجلس إلى مجلس ، في تجديد لذّاته ، وإصلاح شهَواته ؛ حتى لم يكن يأكل ولا يشربُ إلاّ أطيبَ الطعام وألذّ الشّراب ، ولا يلبَسُ إلاّ أنعمَ اللباس ، ولا يقعُد إلاّ على أوطإ المراكب، وألْيَن الفُرُش. وكان لم يكن ينام إلاّ على سريرٍ مُعلّقٍ في الهواء في وسط قُبّةٍ له ، مخافة دبيب يعرِض له ، أو غبارٍ يُصيبه ! فعاش بذلك زماناً طويلًا، حتى شُهر في الناس بطِيب عَيشِه ، ولذيذ شهواته . وجعل الراغبون في شهَواتِ الدنيا يَتمنّونَ حاله ، ويغبطونه على ما هو فيه ، ويتشبّه به المُترَفون من أهل زمانه وأرباب النعم : كلٌّ واحدٍ بحسَبِ إمكانه واتساعِ حاله ، حتى صار قُدوةً لطالبي اللّذات في اتّباعِ الشّهوات .

وكان مع هذه الحال كلّها ، لم يكن يعرفُ شيئاً من إصلاح نفسه ولا تحسين أخلاقه، ولا تفقُّهاً في الدين ، ولا تزوُّداً لآخرته، ولا تفكُّراً في أمر مَعادِه ، ولا رغبةً في علم ، ولا طلباً لأدبٍ ، ولا فِكرةً في زوال الدنيا، ولا ذكراً للموت . بل كان مُقبلًا على طلب شهواته ، محتقراً لأمور الناس ، مُزرِياً مَن دُونه ، مُعرِضاً عن الفقراء، هاجِراً لأهل العلم ، مُتهاوِناً بأمر الدين .

---

١ تمريخ : دهن .

ثم أراد الله تعالى أن يُنبِّهَه من نوم غفلته ورقدةِ جَهالتِه ، ويُرِي للعباد قُدرتَه ، ويجعله عبرةً لغيره ، وعِظةً لمن سواه ؛ فبينما هو ليلةً نائمٌ على فِراشه فوق سريره ، مُعانِقاً لحبيبته ، وأبوابُ داره مغلقةٌ ، وستوره مسبلةٌ ، وحولَ سريره شموعٌ تزهَرُ ، وعلى أبوابِ دارِه خدَمه وغِلمانُه مستيقِظون ، إذ رأى ، فيما يرى النائمُ ، كأنه في برّيةٍ قفْرةٍ وحده ، وهو عُريانٌ جائعٌ ، عطشانُ ، وبدَنهُ مسوَدٌّ ، وشعره طويلٌ ، وجسده مُلوَّثٌ برَجيع[1] ما في جَوفه ، وعلى ظهره ثِقلٌ ثقيلٌ . وإذا هو بأسوَدين مُنكَرة خِلقتُهُما ، طويلة قامتُهما ، وعيونهما تبرُق ، ومن مَناخِرهما يخرُج الدُّخانُ ، ومن شِدقيهما تلتهب النيرانُ ، وبأيديهما حِرابٌ حِدادٌ ، وهما يَقرُبانِ نحوه ليأخذاه . فلما رآهما ولّى هارباً من بينِ أيديهما ، وهما يتبعانِه ، حتى إذا أمعَنَ في هربه ، إذا هو بجبلٍ شاهقٍ فيه طريقٌ ضيّقٌ ، وعرٌ مسلكُه ، فسلكه بمشقّةٍ شديدةٍ وعَناءٍ طويلٍ ، حتى إذا انتهى إلى قِمّته ، هوى من الجانب الآخر في وادٍ ، مُنكّساً على رأسه ، حتى وقع في بئرٍ يخرُج منها دُخانٌ مُعتكِرٌ يأخذُ بالأنفاس ، ولهَبٌ يشوي الوجوه . والأسودانِ في أثره لا يفارقانه . فمن هَولِ ما رأى وعِظم ما عاين ، وشِدّةِ ما لقيَ ، صرخ في منامه صرخةً ، واضطرب اضطراباً شديداً ، ووقع من سريره إلى الأرض ، وانتبه كلُّ من كان في داره ، ومن حَوله من جيرانه ، من شِدّة زَعقتِه . وطاش عقله ، وشخَصت عيناه ، وارتعدت مَفاصِله ، وعُقِل لسانه . واجتمع حوله كلُّ من كان في دّاره ، من خدمه وغِلمانه وأقربائه ، يسألون : ما الذي أصابه ؟ فلم يُطِق جواباً بقية ليلته ، حتى أصبحوا ، وجُمِع له المُعزّمون[2] والراقُون . وظنُّوا أنه أصابه لَمَمٌ[3] من الجِنّ ، أو سحر من الأعداء ،

---

١ الرجيع : الروث .
٢ المعزمون : الذين يقرأون الرقى .
٣ اللمم : مسّ من الجن .

ووسواسٌ من الشيطان .

فقال لهم : ليس بي مـــا تظنون ! ولكن رأيتُ رؤيا هالتني وأفزعتني وأدهشتني .

فجُمع له المُعبّرون وقُصّت عليهم رُؤياه . فقـــال بعضُهم : أضغاثُ أحلام . وقال بعضهم : هذا من خِلطٍ سوداويٍّ ومزاجٍ غليظ . وقال آخر : لا بل فِكرٌ رديءٌ وتخيُّلٌ فاسد . وقال آخر : لا بل هو من الجِنّ !

وجعلوا يُرجّمون الظنون ، حتى جَنّهم الليل ، فجمع خَدَمه وغِلمانه وأقرباءه في مجلسٍ واحد، حول سريره، ونام هو بينهم فوق فِراشه، وجعلوا يقرأون الرُّقى والعزائِمَ والعُوَذَ ، ويُبخّرون الدُّخن [1] ، حتى كان ذلك الوقتُ من الليل ، فإذا هو برؤياه تلك بعينهـا ، بل مـا هو أعظمُ وأهولُ وأصرخُ . ففزع من فِراشه ، وأفزَع كلّ من كان حوله . ثم أدركوه ، وجعلوا يسألون عنه ، وهو مُرتعِد مرعوبٌ ، لا ينام ولا ينامون توجُّعاً له إلى الصباح .

وتسامَع النـــاسُ بخبره ، وجُمِعت له الأطِبّـاءُ ، فوصَفت له الحمية ، والاستفراغَ ، والشَّرْبة ، وظنوا أنه نافع من هـذا العارِض ، ففعلَ ومـا نفع شيء .

فلما كان من الأُسبوع الداخِل ، في مثل ذلك الوقت من الليـل ، إذا هو برؤياه بعينها ، بل ما هو أعظمُ وأهولُ ، فانتبه مرعوباً مُرتعِداً ، إلى الصباح ما نام .

فلمـا كان من الغـد ، جُمِـع له المُنجّمون والمُعزّمون والعرّافون ، وسُئلوا عن مُوجِبات أحكام النُّجوم ، فذكروا أن مثل هذا العَرَض إنمـا يعرِض للإنسان من أجل أنـه يكونُ في أصلِ مَولِده من استيلاء النُّحوس

---

١ الدخن : جمع دُخنة ، وهي ذريرة تدخّن بها البيوت .

على درَجة طالِعه ، أو أحد الأوتادِ[1] في تحويل السِّنينَ والشُّهور . فقيل لهم: « فما الدواءُ النافعُ فيه والمُنجِي له ؟» فقالوا : « نختارُ له يوماً يكون القمرُ متّصِلًا بالسعود ، وطالعاً جيداً ، يكونُ السعدُ في الأوتادِ ، والنُّحوسُ سواقطُ عنها ، ويتحوّلُ ، من ذلك الوقتِ ، من بلدٍ إلى بلد ، أو من محلّةٍ إلى محلةٍ ، أو من دارٍ إلى دار » .

ففعل ذلك ، وما نفع الدواءُ له ! وشاع حديثه في الناس ، وتسامعت به الأخبارُ في البلاد ، وصار موضع رحمةٍ بعد أن كان بحال غِبطةٍ ، وأصبح الذين تمنّوا مكانه بالأمس خائفين أن يُصيبَهُم مثل ما أصابه من البلوى والمِحَن، وجعل أهل المدينة ليس لهم حديثٌ في مجالسهم ومحافِلهم إلاّ حديثه، ولا عِظةٌ إلاّ ما أصابه .

فبينما يوماً جماعةٌ من جيرانه قُعودٌ على الطريق ، في حديثه ، إذ مرّ بهم رجلٌ يُعرَف بالناسك – وكان من أهل العلم والدين والسِّرّ ، قد رُزِق العلم والإيمان – فقيل له: «كيف غَمُّكَ على فلانٍ جارِكَ ؟» قال : « كغمِّ أبٍ مُشفِقٍ طبيبٍ على ولدٍ عليل . »

فقيل له : « وكيف ذلك ؟ » قال : « لأن عندي تأويل رؤياه ودواءَ دائه » .

فقيل له : « لِمَ لا تقصدُه وتُعرّفه ما عندك ؟ » قال : « لأنه لا يسمعُ قولي ، ولا يقبلُ نصيحتي » .

فقالوا له : « ولِمَ ذاك ؟» قال: «لأن أزهد الناس في علم الرجل جيرانه ، ولكن اخبرُكم أنا ، وعرّفوه أنتم ، ولا تذكروني عنده ، فإني خائفٌ ألاّ يقبل استصغاراً لما أقول ، أو يعمَل من غير يقين ، فلا ينفعه . » قالوا له : « عرّفنا نسمع ما تقولُ . » فقال : « أمّا رؤياه البريّة القفرة ، فهو براءتُه

---

[1] الاوتاد : المنازل الاربع الرئيسة من الاثنتي عشرة منزلة من منطقة البروج .

من الدُّنيا وبراءتها منه يوم يموت .

وأما فقرُه فهو فقرُه بعدَ الموت ، وشدّة الحاجة في الآخرة إلى الزاد .

وأما عُريه فهو عُرْيٌ من الأعمال الصالحة التي لها ثواب الآخرة . وأما جوعُه وعطشه فهو رغبته وحِرصُه في طلب شهوات الدنيا .

وأما سوادُ بدَنه ، فهو سواد وجهه عند الله لسُوء أعماله . وأما طولُ شعره فهو شعورُ حُزنٍ طويل في الآخرة .

وأما تلويثُ بدنه برجيع ما في جَوفِه ، فهو خوفٌ واكتئابٌ يناله في الآخرة ، ويتمنى الرَّجْعة إلى الدنيا ولا سبيلَ له إلى ذلك .

وأما الثقلُ الذي رأى على ظهره ، فهو ثِقل أوزاره وسُوء أعماله .

وأما الشخصان المُنكَران ، فهو مُنكَر أفعاله ، ونكيرُ أخلاقه وسوء عاداته ، لا يُفارقان نفسه وحيثما ذهبت يَتبعانها .

وأما الجبلُ الشاهق ، فهو جَبْلتُه وعادته التي هو عليها مشقّةٌ ، والشاهق شقاءٌ يناله بعد الموت ، إلاّ أن يتوب ويرجِع إلى الله عن إثمِه .

وأما المسلَك الوعْرُ فهو طريق الآخرة التي لا بُدّ من سُلوكها بنصَبٍ وعَناء .

وأما الوادي فهو وادي جهنم ؛ والبِئر المَهْويُّ [1] هي الهاويةُ التي إليها تصيرُ نفوس الأشرار وأرواحُ الفُجّار .

فقولوا له : إن هو بادرَ وتداركَ وتلافى قبلَ الموت ، وإلاّ فسيكونُ مصيرُ نفسه إلى هناك بعد الموت . فإن الله تعالى أراد بهذه الرؤيا أن يَعِظه ويذكّره ليتوبَ ويرجعَ عما هو فيه من الغفْلةِ في أمر الآخرة والحِرْصِ على الدنيا . »

فقالوا له : فما دواؤه ؟ قال : ينوي نيّةً صادقة ، ويعزمُ عَزماً

[1] البئر المهوي : أي المهوي فيها .

صحيحاً ، ويرجعُ إلى الله ويتوب مما قد سَلَف ، ويتصدّق بشطرٍ من فضول ماله على الفقراء ، والمساكين ، ويَلبسُ من خشِن الثياب ما يواري العَورة ، ويصوم في كل أسبوع يومين ، ويمشي إلى المساجد خاضعاً ، ويتفقه في الدين ، ويستعملُ القرابين ، ويصلي في ظلمة الليل ، ويستغفر في الأسحار ، ويسأل الله تعالى أن يَكشِفَ ما به ، وإنه تعالى يفعلُ ذلك إن شاء .

فقام القوم من ساعتهم ، ودخلوا عليه ، وعرّفوه بما أصابه ، وبما هو خائفٌ مترقّبٌ له ، ثم أخبروه بما قال الناسكُ . فقال لهم : من أين لكم هذا التأويل، ومن وصف لكم هذه الرؤيا ؟ فقالوا: أخبرنا العالِمُ في الدين، الناصح الذي لا نشُكُّ فيما قاله . فقبِل قولهم ، وجمع جماعةً من العلماء والفقهاء ، وأهلِ الدين ، فأخبرهم بما قيل له . فقالوا : حقّاً ما قيل ، وصواباً ما وُصِف .

فسألهم، عند ذلك ، عن التوبة النّصوح كيف تكون ، وعن فِقه الدين ، وطريق الآخِرة ، وأمر المعاد ، وصِفة الجِنان ، وثوابِ الأخيار ، وأين يكونُ مُنقَلَبُ الأشرار ؟ فوصفوا له ما هو مَذكورٌ في كتبِ الأنبياء ، عليهم السلام ، فقبلَ ما قالوه، وفعل ما أمروه ، بين شَكٍّ ويقين ، وخوفٍ ورجاء .

فلما كان، في الأسبوع الآخر ، مثلُ ذلك اليوم، صام نهارَهُ ، وتصدّقَ عند إفطاره ، وأكل يسيراً من الطعام ، وقام يصلي ليلتهُ . فلما كان ، من ذلك الوقت ، وهو ساجدٌ ، إذ غلبهُ النوم ، فرأى في منامِه كأنه في تلك البريّة بعينها ، وقد اخضرّتْ من العشب والكَلإ ، وقد تفتّحت أزهارُ الرياحين ، وفاح نسيمُها . فإذا هو على رأس قِمّةٍ عليها عينٌ من الماء الزُّلال، وكأنه قد اغتسلَ من مائها ، فتناثر عن بدَنه ذلك الشعرُ والدَّرَنُ ، وقد ألبِس ثياباً جُدُداً ، تفوح منها رائحة الطيب. وإذا هو بشخصين قائمين أمامه ، كأنهما صورتان من النور تشِفُّ أبدانهما ، عليهما زيُّ الجمال ومحاسِنُ

الكمال ، ورونقُ الشباب ، وهيبة الوقـــار ، وهما مُبتسمان في وجهه ، كالمُستبشرين له ، يشيران إليه بالنظر إلى قدّام

فلما تأمّل ، إذا هو بفضاءٍ فسيح يَقصُر دونه الطرفُ . وإذا هو بأنوار قد ملأت الآفـاق من الضياء . وإذا في ذلك الفضاء رياضٌ خُضْرٌ كأن بينها نسجَ الديباج ، من الزهر والنّور والزعفران ، وإذا في وسطِها أنهـارٌ تجري على أرضٍ بيضاء كأن حَصاها الدُّرُّ والياقوت والمرْجانُ ؛ وعلى حافات تلك الأنهار أشجارٌ كأن أوراقَهـا الحريرُ والسُّندُس والأُرجُوان ؛ وإذا هبّ نسيمٌ تخَشخَشتْ أوراقها ، كأنها أصواتُ نغماتِ أوتار العيدان ؛ وبين تلك الأوراق ألوانُ الثمار مُتفنّنة الأشكال والطُّعوم والألوان . وإذا بـين ذلك قصورٌ شاهقةٌ كأنهـا جبالٌ من رُخام أبوابها مفتّحةٌ ، وصحونٌ واسعة ، وإيواناتٌ مُتقابلةٌ ، فيها سُرُر موضوعة ، عليها فُرُشٌ مرفوعة ، ونمارِق[1] مصفوفة ، وبينها سادةٌ كرامٌ مُتّكِئون ، مُتقابِلون ، عليهم زينُ الجمال، ومحاسنُ الكمال وهيبة الوقار. بأيديهم التُّحَف[2]، يسعى بينهم ولدانٌ وغلمانٌ وجَوارٍ حسانٌ أترابٌ، مُبرِقاتٌ[3] بالمحاسن والجمال. فلما رأى تلك المحاسن قال لصاحبيه : ما هذه ؟ قالا : هي الجنّةُ دار السلام ، ومَعدِن الأرواح ، ومَسكنُ نفوس الأخيار ، ومُستقرُّ الأبرار . فإن أنت دُمتَ على ما أنت عليه ، إلى الموت ، فسيكونُ مَصيرُك إلى هنـاك ، بعد مفارَقتِها جسدها ، فتجِدُ لذّة العيش ، وسُرور النعيم صافياً ، بلا تنغيص ما بقي الدهرُ .

فمن فرحِ مـا سمِع وسُرور ما بُشّر ، استفزّه ذلك ، فانتبه دَهِشاً ، متفكّراً ، يتمنى عسَى أن ينام ، فيرى تلك الرؤيا ثانياً ، بعد أن كان كارهاً للنوم ، مخافة أن يرى رؤياه الأولى .

---

١ نمارق : وسائد صغيرة يتكأ عليها ، واحدها نمرق ونمرقة .
٢ التحف : طُرَف الفواكه.
٣ مبرقات : متعرضات متزينات .

فلما أصبح ، تصدّق بجميع ماله ، وأعتقَ كلّ عبدٍ له ولبِسَ المسوحَ ، وكان طول نهاره صائماً ، وسَهِر ليلهُ قائماً ، مجانباً للناس ، لا يُكلّم أحداً ، بل يصلي نهاره باكياً حزيناً ، زاهداً في الدنيا ، راغباً في الآخرة ، حتى فشا خَبَرُه في الناس ، وتسامعت به المدينة والبلاد ، فقصده الناس من الآفاق يسألونه رؤياه ، ويسمعون تأويله ، ويتّعِظون به .

ثم صار ، بعد ذلك ، يتكلم على الناس في المجالس بالحِكمة والموعِظة ، ويضربُ لهم الأمثال ، ويدلهم على طريق الآخرة ، ويُرغّبهم في ثواب الجنّة ، ويُزهّدهم في غُرورها وأمانيها ، ويحذّرهم الاغترار بها . فقيل له : من أين لك هذه الحِكمة والموعِظة ، وأنت لم تكتُب الحديث ، ولم تسمع الأخبار ، ولم تقرإ الكتب ؟ قال : أجِدُ قلبي كالمرآةِ تتراءى فيه حقائقُ الأشياء ، وأجِدُ لساني يجري على الصواب ، من غير تكلفٍ مني ، وأجدُ نفسي كالترجُمانِ تسمع من وراء الحِجاب ، وتعبّر وتؤدّي إلى أبناء جنسي مما تَسمعُ بلا تصنُّع مني . فعُلِم ، عند ذلك ، أنه مؤيَّدٌ بمَلَكٍ من الملائكة ، يُلهمُه بإذن الله ، جلّ ثناؤه . ثم صار ذلك الرجلُ قُدوة في الدين لأهل زمانه .

فبينما هو يوماً في مَحفِل ، والناسُ حوله يسألونه عن أمر الدين ، وهو يُفتيهم ، والناس ما بين مُستمعٍ مُصدّق وشاكٍّ ومتعجبٍ منه ، كيف كان بالأمس أرغبَ الناس في الدنيا ، قُدوةً لطالبي الشهوات ، وكيف هو اليوم في أمر الدين إمامٌ لطالبي الآخرة ، إذ وقف في المجلس رجلٌ من أولئك الجيران الذين دخلوا عليه يعودُونه ، فرأى ذلك الناسك في مجلسه يُسائِله عن مسائلَ من أمر الدين ، ويستوصِفُ منه طريق الآخرة ، فدنا منه وقال له شِبه المتعجب : هذا صاحِبُك الذي فسّرت منامه ، ووصفت دواءه ، وأنت اليومَ تُسائِله عن أمر الدين وطريق الآخرة ؟! قال : نعم ، ولكن قد جاءه من العلم ما لم يأتني ، وقد قبل نصيحتي أمس ، فنفعتْه اليوم ، وأنا أقبلُ منه اليوم ما عسى أن ينفعني غداً . وكانت وصفتي له أمس تعليماً بشريّاً ،

ووصفتُه اليوم تعليمٌ مَلَكيٌّ .

ثم إن ذلك الرجل التائب بقي مدةً من الزمان مجتهداً في عبادة الله ، على عادته ، حتى قرُب أجَلُه ووقتُ مُفارقته ، فرأى في منامه كأن روحَه قد خرجت من جسده ، وإذا هي على صورةٍ مثل شكل الجسد وهيئته سَواءٍ ، غير أن هذا الشكل جسمانيٌّ ، وتلك صورةٌ روحانيةٌ شفّافةٌ ، لا ينالُها لمسٌ ولا حسٌّ ، وإذا هي قد ثبتت في الهواء حيث شاءت ، وكيف شاءت ، بلا كُلفةٍ ، ولا عناء ، وهي تجد من ذاتها خِفّةً وراحةً وسروراً ، ورَوْحاً ولذةً وفرحاً لا تُوصف بمثلِها حالُ الأجسام . ولما نظرتْ إلى جسدها ، فإذا هو مطروحٌ لا حَراكَ به ، فحنّتْ إليه ، لطول الصُّحْبةِ وإلْفِ العادة . فلما دنت منه وتأمّلتْه ، فإذا هو كأنه قد أتى ثلاثة أيامٍ بعد الموت ، وهو منتفخٌ مُنتِنُ الرائحة ، يسيل منه الدم والقيحُ والصديد[1] ، وتجري بين لحمه ودمه الديدانُ ، ويخرجُ من فيه ومَنخريه وأذنيه الديدانُ والقملُ . فلما رأت ذلك المنظر الهائل اشمأزّت منه ، وتأخرت عنه ، وأنفتْ من الدُّنُوِّ إليه ، وجعلت تغبِطُ حالها حين فارقته ، وخرجت منه ، ونجت من وسَخه ودرَنه ووَحْشتِه وعاره ووباله . ثم التفتت ، فإذا هي أبوابُ السماء قد فُتِحتْ ، والمِعراجُ قد امتدَّ من السماء إلى الأرض ، والملائكةُ نزلتْ وامتلأتِ الآفاقُ من النور والضّياء. وسَمِعَ منادياً ينادي : « يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربّكِ راضيةً مَرْضِيّةً ، فادخُلي في عِبادي ، وادخُلي جَنّتي » فانتبه من نومه ذلك ، ثم أخبر بما رأى ، وأوصى وصِيّته ، وما مكث إلاّ أياماً حتى تُوُفِّيَ ومضى لسبيله .

---

١ الصديد : الدم والقيح الذي يسيل من الجسد .

فصل

تفكر، يا أخي، في هذه الحكايات التي تقدم ذكرها، واعتبر حال المنامات وتصاريفها وعجائبها، إذ قد كان يَبلُغ من أمرها وقوّتها أن تتقلب بالأعيان، وتتغيّر بها العادات وتصاريف أمر الناس، من الغم والحزن في طلبها، إلى الزهد فيها والترك لها، والرغبة في الآخرة والاجتهاد في طلبها بعد الإعراض عنها. وتصديقُ جمهور الناس بأحكام المنامات وصحة الرؤيا هو مشهور بين العقلاء. ومن ينكر هذا البيان وحقيقة الرؤيا ويجحد صحة المنامات فما هو إلاّ معاند عدو لما يجهل، منكر لما لا يفهم، وقد جعل فكرة المعارضة للحكماء والمجادلة للعلماء، ويفتخر بقوة لسانه وحسن بيانه بغير علم ولا إيمان.

وقد يروى في الخبر عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن أخوف ما أخاف على أمتي رجلٌ عليم اللسان جاهل القلب». نعوذ بالله من ذلك.

فصل

اعلم أنه ليست من طائفة أضرُّ على الأنبياء وأشقُّ على المؤمنين من هذه الطائفة، سواء يكونون في أزمان مَبعَث الأنبياء من جملة أعدائهم المنافقين، أو يكونون من بعد مبعثهم في أمتهم، وذلك أنهم إن كانوا في أزمان مبعث الأنبياء، عليهم السلام، فهم الذين يطالبون الأنبياء بالمُعجزات، ويعارضونهم بالخصومات، ويجادلون المؤمنين بالشُّبُهات مثل ما قالوا لنوح، عليه السلام: «ما نراك اتبعك إلاّ الذين هم أراذلنا بادي الرأي». واستصغاراً للمؤمنين واستنقاصاً لقولهم. وهكذا قالوا لموسى النبي، عليه السلام: «أتعلمون أنه مرسل من ربه؟» أرادوا جدالهم فترك المؤمنون جدالهم وقالوا: «إنا بما أُرسل به مؤمنون».

وقالوا لمحمد ، صلى الله عليه وسلم : « لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب » إلى قوله : « حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه » وهم « الذين كانوا من الذين آمنوا يضحكون ، وإذا مروا بالمؤمنين كانوا يتغامزون ، وإذا رأوهم قالوا إن هؤلاء لضالّون . » وآياتٌ كثيرة في القرآن في ذم هذه الطائفة المُجادِلة . فهذه حالهم وحكمهم إذا كانوا في مبعث أزمان الأنبياء عليهم السلام . وأما إذا كانوا من بعد ذلك فهم الذين يقرأون شرائع الأنبياء وأحكام سُننهم سواء يكونون من أعدائهم المخالفين أو من أتباعهم المنافقين ، وذلك أنهم إذا كانوا من أعدائهم فهم الذين يأتون بالشُّبُهات ويجادلون بها المؤمنين، وإن كانوا من أتباعهم فهم الذين ينكرون من أحكام شرائعهم وآيات كتبهم ما لا يفهمون ، ويجحدون ما يقصر علمهم عن تصور مرموزاتهم ودقائق أسرارهم ، ثم يعتقدون فيها آراءً فاسدة ومذاهبَ مختلفة ، ويضعون لها قياسات متفاوتة بعقولهم الناقصة ، ويجادلون بها المؤمنين ويناقضونهم ، ويحتجون بآيات من كتب الأنبياء ، عليهم السلام ، بغير علم ، ويفسّرون معانيها على ما يوافق مذاهبهم وآراءهم وقياساتهم ، حتى ربما يقولون إن في حُجج العقول كفايةً عما جاءت به الأنبياء من الوصايا . ثم يستمر بهم ذلك حتى إنهم ربما ينبذون أحكام كتب الأنبياء وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون . « واتبعوا ما تتلو الشياطين » في أوهامهم من الوساوس والخيالات، وهم مع ذلك يتعاطون المعقولات ، وهم لا يعرفون حقائق المحسوسات . ويتكلمون في العلوم الإلهيات ، وهم لا يدرون ما الرياضيات ، ولا علم الفلسفة يعرفونها ، ولا أحكام الشريعة يحققونها : « مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » لا بالفلسفة يتهذّبون ولا بالشريعة يهتدون .

فلو أنهم علموا بأن الله ، عز وجل ، إنما جعل العقل مُقدّمة أمام الرسالة والوحي ، وجعل الوحي والرسالة أيضاً مقدّمة أمام البعث والقيامة ، وجعل البعث والقيامة أيضاً مقدّمة للغاية ، لما قالوا بأن في موجبات العقل كفايةً

للإنسان عن الوصايا التي جاءت في الرسالة على ألسنة الأنبياء من الأمر والنهي والأحكام والحدود. أتُرى بأي عقل كان يمكن أن يعلم بأن الإنسان يُبعَث بعد الموت ويلقى ربه فيحاسبه ويجازيه لو لم يُخبَر في الرسالة، أو بأي عقل كان يمكن أن يعلم حديث آدم وقصّة إبليس وخِطاب الملائكة، وما هو مذكور في القرآن في نحوٍ من سبع وخمسين آيةً في عِدّة سُوَر.

فصل

اعلم أن الله، جل ثناؤه، لما خلق الإنسان في أحسن تقويم، وفضله على سائر الحيوان، وملّكه عليها، وسخّرها له، وجعله خليفة في أرضه يتحكم على جميع ما فيها من المعادن والنبات والحيوان، يتصرّف فيها كيف يشاء، ويحكم عليها بما يريد، كلُّ ذلك بتمييز عقله وتمكُّنه بكمال هيئته، لم يَجُز في حكمة الباري تعالى أن يتركه بلا وصية يبيّن له فيها ما ينبغي له أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل.

ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجز في حكمته أن يتركه دائماً ولا يدعوه إلى حضرته ويسأله عما فعل، كما ذكر، جل ثناؤه، فقال: «ووصّينا الإنسان بوالديه حسناً، وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم» الآية. وقال: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً؟» الآية. وقال: «فمن كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت»، وقال: «والذين كفروا بآيات الله ولقائه». وآيات كثيرة في القرآن في هذا المعنى. ولكن هذه الطائفة المُجادلة زعموا بأن معنى لقاء الله والرّجعة إليه هو لِقاءُ ثَوابه، وإنما أنكروا رؤية الله لأنهم يظنّون ويزعُمون ألاّ يُرى إلاّ الأجسامُ وأعراضُها حَسبُ، والله تعالى ليس بجسم بالإجماع. فمن هذا الوجه والقياس أنكروا لقاء الله ورؤيته، وليس الأمر كما ظنُّوا أن لا يُرى إلاّ الأجسامُ وأعراضُها حَسبُ، بل الأجسام غيرُ مرئية بالحقيقة

لولا الألوان ، والألوان أيضاً غيرُ مرئيّة لولا النُّور ، والنور ليس بجسم ولا عَرَض ، لأنه لو كان النور جسماً لما كان يسري في الأجسام الصُّلبة الشفّافة مثل الزُّجاج والبلّور وغيرهما ، لأن الجسم لا يدخل في جسم آخر بالإجماع ، لأنه لو كانَ جسم يَدخُل في جسم آخر ، لدخلت الأجسامُ كلها في جسم واحد . وأيضاً فإن النور ليس بعَرَض من الأعراض الحالّة في الأجسام ، فإنّا قد بيّنا أن النفس أيضاً ليست بجسم ، وإن كان لا يرى أن يظهر أفعالها إلاّ من الأجسام . وكذلك الملائكة والشياطين والجن والأرواح والأنفسُ والعقل الفعّال فهذه كلها ليست بجسم ولا أعراض ، وإن كان لا يظهر أفعالها إلاّ من الأجسام . وكذلك النور ليس بجسم وإن كنا لا نرى أن يظهر لأبصارنا إلاّ من جسم .

ولو لم يجز أن يوصف الباري ، جل ثناؤه ، بالرؤية لما قال : « كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . وأنه تجلى للجبل ، فإن التجلي والحجاب لا يقال ولا يوصف بهما الأشياء التي لا يجوز عليها الرؤية . والله تعالى أعلم بصفات نفسه وما يجوز أن يوصف به من عقول هؤلاء المُجادِلة .

فصل

ومن احتجاجات هؤلاء الطائفة المجادلة على بُطلان الرؤيا وصحة المنامات يقولون إنه إذا رأى الإنسان في منامه كأن رأسه مُبايِنٌ لبدنه ، أفترى بأي عين يُبصر رأسه ؟ ولا يدرون أن النفس جوهر لا ينالها الحديد لو قُطِّع الجسد إرباً إرباً .

ومثل هذه الرؤيا من أدل الدليل على وجوه النفس وشرف جوهرها إذا كانت تتأتى لها رؤية الجسد بسوء الحال ، مقطوعَ الأعضاء ، ناقص البِنْية ، مُعوَجّ الصورة ، وهي سليمة صحيحة من الآفات ، مثل أنفس المقطوعي

الأيدي والأرجل والزَّمْنى المفلوجين نصف أبدانهم . وذلك أنك ترى كثيراً منهم يكون أعقَل وأذكى وأعلم وأفهم ممن هو صحيح الجسم، سمين البدن، عظيم الجثة . فلو كان الإنسان هو هذا الجسد حَسبُ بلا نفس معه ، لكان يجب أن يكون كل من كان أصحّ جسماً ، وأكبر جثة ، وأسمن بدناً ، يكون أكثر إنسانية ، وأعقل وأفهم وأذكى وأعلم ممن كان أصغر جُثة ، أو كان ناقصاً بعض الأعضاء ، أو كان مهزولاً .

وقد يوجد الأمر بخلاف ذلك في كثير من الناس ، وفي كثير من الحيوانات أيضاً ، فإنك تجد القرد أذكى من الخِنزير ، والثعلب أخبث من الذئب ، والببغاء أفصح من الكركي [1] ، والقطا أهدى من النعامة ، وما هو موصوف في كتاب الحيوان من هذا المعنى .

وقد تبيّن بأن الحيوانات لها نفوس أيضاً، وتلك النفوس تتفاضل لا بكِبَر الجثة ، وعِظَم الخِلقة ، وحسن الصورة حَسبُ ، بل من قِبَل أفعالها وجواهر نفوسها وأخلاقها ، وخواصّها ، ومتصرّفاتها ، مما هو مذكور في كتاب الحيوان وكتاب الخواص. كل ذلك دليل على أن مع هذه الحيوانات جواهرَ أخرى هي الفاعلة المُحرِّكة لأجسامها ، إذ كان الجسم لا فعل له بمجرّده ولا للعَرَض أيضاً له بالإجماع .

فصل

ويقال لمن يزعُم أن الإنسان ليس هو بشيء سوى هذه الجُملة المشار إليها، يعني هذا الجسم وما يحلّه من الأعراض مثلِ الحياة والحِس والحركة، وأن النفس لا وجود لها : لِمَ لا يسمّي هذه الحيوانات إنساناً ؟ فإن كل واحد منها هو أيضاً جسد فيه الحياة والحِسّ والحركة ؟ فإن قال : أعني

---

١ الكركي : طائر كبير أغبر اللون ابتر الذنب طويل العنق والرجلين .

بالإنسان بِنيةٌ مخصوصة ، أو قال : مِزاجاً معلوماً ، أو قال : تأليفاً مّا ، فيقال له : أخبرونا أيُّ بِنيةٍ تعني وأيُّ مِزاج ، بيِّن لنا ؟ وإنّا قد نرى بِنية بدن الزنجي مخالفةً لبِنية بدن التركي ، ومِزاج الطفل مخالفاً لمِزاج الشيخ ، وتأليف بِنية المفلوج الزَّمِن [1] مخالفاً لبِنية السليم الصحيح ، وطبع العليل مخالفاً لطبع الصحيح ، وكلُّهم إنسان لا يختلفون في الإنسانية مع اختلاف هذه الأحوال . فبيِّنْ لنا ما ذلك المعنى الذي كلهم فيه بالسَّويّة إن لم يكن للنفس حقيقةٌ ولا وجود ؟ فإن قال : الروح ؛ فهو الذي نسمّيه نفساً ، وإنما الاختلاف هو في العبارة ولا ضَيرَ إذ قد اتفقنا في المعنى . فإن قال : إن الجسم يفعل هذه الأفعال بكون الروح فيه ، ولكن الروح عرَضٌ من الأعراض ، فقد ناقض وادَّعى بأن ما لا فِعل له يجتمع مع ما له فِعل ، فيكون فاعلاً ، فهو المطالَبُ بالدليل على دعواه ! ولم يصِحَّ للقائلين بهذه الدعوى دليل برهاني يقيني إلى يومنا هذا ، إلاَّ شُبُهات ودعاوى ، والمنازَعةُ قائمة بذاتها . فإن قال بأنه إذا دخل في الجسم عرَض من الأعراض ، فإن الله تعالى يُحدِث عند ذلك فِعلاً ، فقد ناقض مذهبه ، وأقر بخلقِ الأفعال بعدما كان مُنكِراً لها إن كان من أهل الاجتهاد، وإن كان ممن يقول بطريق السمع ، فالأمر سهلٌ لأنه قد وردت أخبار كثيرة في تصحيح وجود النفس والروح ، وآياتٌ كثيرة في القرآن تنطق بها ، وإن كان كلامنا مع من يردّ دلائل العقل وحُجَج الجدل .

---

١ الزمِن : صاحب العاهة .

فصل

وإذ قد ثبت بما ذكرنا وجودُ النفس ، وحقيقة المنامات ، وصحة الرؤيا بما فيه كفايةٌ لكل مُنصِف عقلَه ، فنريد أن نذكر كميّة أنواع المنامات وفنون تصاريفها. واعلم يا أخي أن رؤية المنامات على سِتة أنواع: فمنها ما هو أضغاثُ أحلامٍ وأحاديث النفس ، ومنها ما يكون من جهة غَلَبة أخلاط الجسد ، ومنها ما يكون من جهة موجِبات أحكام النجوم ، ومنها ما هو وساوسُ من الشيطان ، ومنها ما هو إلهام من الملائكة ، ومنها ما هو وحي من الله وتأييده .

تفسيرها : أما أضغاثُ الأحلام فمثل ما يرى كل إنسانٍ ما يكون منصرفاً فيه نهاره ، ومفكّراً فيه ليلَه من الأعمال والصنائع والتجارات والأقاويل والفِكَر والهموم وما شاكَلَها من أحاديث النفس ، كالذي يرى الحراث من الزّرع والحَصاد والشجَر والنّبات والعوامِلَ من الحيوان، وما هو مُنصرِفٌ فيه نهارَه ومفكّرٌ فيه ليلَه . وعلى هذا القياس سائر طبقات الناس مما يرون من أحوالهم ومُتصَرّفاتهم يسمّى أضغاثَ أحلام وأحاديثَ النفس. وأما الذي يكون من غلَبة أخلاط الجسد فهو مثلُ الذي يرى من غلَبت عليه مِرّةُ السوداء من السواد والدّخان والقاذورات والأحزان وما شاكلها ، وكالذي يرى البَلغميُّ المرطوبُ من الأنداء والأمطار والآجام والأنهار والوحل وما شاكلها ، وكالذي يرى الدمويُّ من الفرح والضّحِك واللّعِب والسرور وما شاكلها ، وكالذي يرى الصّفراويُّ من الحريق والبروق والنيران والألوان الحُمر وما شاكلها .

وأما الذي يكون من أحكام موجِبات النجوم فهو الأصل وشائرُها فروع: وذلك أن بني الإنسان يختلفون في رؤيتهم المناماتِ على فنون شتى : فمنهم من يكون كثير المنامات صحيحَ تأويلها ، ومنهم من هو بالضّدّ ، ومن الناس

من تكون عجيبةً رؤياه غريباً تأويلُها – كما ذُكِر ذلك في كتب تأويل المنامات بشرح طويل .

فصل

ثم اعلم يا أخي أن تأويل المنامات وإن كانت مختلفةً كثيرة الفنون ، فليست تخرج كلُّها من ثلاثة أنواع: منها ما يكونُ مِثلاً بمِثلٍ سَواءً ، كالذي يرى كأنه سافر إلى بلد فيتفق له السفر إلى ذلك البلد، أو كالذي يرى أنه ولي ولايةً فيلي ذلك العمل ، أو يرى إنساناً في منامه فيراه في اليقَظَة . وعلى هذا القياس تكون رؤيا كثير من الناس .

ومنها ما يكون تأويلها بالضد مما رأى كالذي يرى كأنه يبكي فيناله فرح، أو يرى كأنه يضحك فيغتمّ ، وأشباهُ ذلك .

ومنها ما له تفسير كالذي يرى أنه طار فسافر ، أو كأنه أكل لحم إنسان فاغتابه ، أو أكل طعاماً حارّاً فوقع في خصومة ، وما شاكل هذا مما هو مذكور في كتاب تأويل الرؤيا . وكل ذلك إنما هو بحسب موجِبات أحكام النجوم في أصل مَولِد الإنسان في تحاويل سِنّه وشهورها – كما ذُكر ذلك في كتاب أحكام النجوم بشرح طويل . ولكن نذكر منها مِثالاً في هذا الفصل ليكون دليلًا وقياساً على سائر ما ذكرنا لمن يعرف من أحكام النجوم شيئاً .

مثالُ ذلك متى كان في أصل مَولِد الإنسان بين ربّ الطالع والمستولي على الطالع، وبين رب التاسع والثالث والمستولي عليهما اتصالٌ أو نظر جميعاً، أو دفع التدابير أو حالٌ من الأحوال الخمسة والعشرين المذكورة في كتاب المُدخَل إلى أحكام النجوم ، فإن ذلك الإنسان كثيرُ المنامات .

فأما تصاريفُ قوتها واختلاف تأويلاتها فحسَب البروج وطبائعها والبيوتِ وأوتادِها واستيلاء السعود عليها أو النحوس . وشرحُها طويل ، ولكن

نذكر مثالاً واحداً ليكون قياساً على الباقية : وذلك أنه متى كان الاتصال برب الطالع ورب التاسع من السابع وللزُّهَرة هناك حظٌ من الحظوظ المعروفة المذكورة في المدخَل فإن أكثر رؤيا ذلك الإنسان وتأويلها يكون في أمر التزويج والنكاح والمواصلات وما شاكلها . وإن كان الحظ للمشتري يكون ذلك في تأويل المعاملات والتجارات والأخذ والإعطاء وما شاكلها . وإن كان الحظ للمرّيخ فإن ذلك يكون في باب الحروب والخصومات والمنازعات وما شاكلها . وإن كان الحظ لعُطارِدَ فإن ذلك يكون في باب المحاسبات والمحاورات والخصومات وما شاكلها . فإن كان الحظ للشمس فإن ذلك يكون بحضرة الملوك والسلاطين . وإن كان الحظ لزُحَل فبحضرة المشايخ والأكابر من الناس . وإن كان الحظ للقمر فإن ذلك بحضرةٍ من العوامّ وجُمهور الناس .

مثال آخر : فإن كان الاتصال من البرج التاسع والمستولي عليه زُحَل فإن أكثر رؤياه أسفارٌ بعيدة وأمور قديمة وما شاكلها . وإن كانت الشمس فالهياكل وبيوت العبادات والأعياد والجماعات وما شاكلها . وإن كان عُطارِد فعن البحث عن العلوم الدقيقة والأسرار الخفيّة . وإن كان القمر فعن الأحاديث والأخبار والروايات . وإن كان المشتري فعن العبادات والصوم والصلاة وما شاكلها . وإن يكن الزُّهَرة فعن الوحي والزَّجْر والكهانة . وإن يكن المرّيخ فعن الذهاب في المطالب وطلب البِشارات وما شاكلها .

وعلى هذه القياسات وسائر الاتصالات في سائر البروج والبيوت تمتزج دلائلُ طباع الكواكب بدلائل طبائع البروج ، كما ذُكِر ذلك في كتب الأحكام بشرح طويل . وهذه الفنون والتصاريف أيضاً تكون رؤيتها وتأويلُها بشاراتٍ وإنذاراتٍ .

فصل

وأما المنامات التي تكون رؤيتها إلهاماً من الملائكة أو وَسواساً من الشيطان فإن الباب فيهما واحد ، وإن كان الطريقان مختلفين ، فنحتاج أن نبيّن أولاً ما الملائكة والشيطان ، وما الإلهام وما الوَسوسة ، إذ كان هذا الباب علماً غامضاً وسِرّاً خفيّاً ، وإن كان أكثرُ المُجادِلة ينكرونها بقلوبهم ، وإن كانوا لا يُظهرون إنكارها بألسنتهم مخافة السيف والشُّنعة .

ونبدأ أولاً بوصف نفوس شياطين الإنس ، ثم نذكر نفوس شياطين الجِن ، ثم نصف نفوس المؤمنين الذين هم ملائكة بالقوّة .

واعلم يا أخي أن الإنسان هو الذي يجب عليه الأمرُ والنهي إما بمُوجب العقل ، أو بطريق السمع . فمتى قام بواجب حكمة أحدهما فابتدأ أولاً يتعلم فِقه الدين ليخرج به من ظُلمة الجهالة ، ثم ابتدأ بتهذيب الأخلاق التي تَخلّق بها من الصبا ، فأصلح منها ما كان فاسداً ، وكذلك نظر في عاداته التي اعتادها من الصبا في أيام الشباب ، فغيّر منها ما كان مذموماً من اتّباع الشهوات المذمومة وطلب اللذات المكروهة ، وكذلك نظر في اعتقاداته المذمومة وآرائه الفاسدة التي اعتقدها من غير علم ولا بصيرة ، ولا بحثٍ عن حقائقها ، فحلّها عن ضميره ، وأبدلها بما هو خير منها ، ثم عمل بما رُسِم له في الشريعة العقلية أو السمْعيّة من الأعمال الصالحة ، وسار في أمور معيشته بسيرةٍ عادلة ، ثم فكّر في أمور الدنيا واعتبارِ أحوالها ، وما تتصرّف به الأمور حالاً بعد حال ، حتى تنتبه نفسه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، فيبصر عيوب الدنيا ويعرف غرورها ويزهَد فيها ، ثم يبحث عن أمور الآخرة ويفكّر في المَعاد حتى يعرفها حقّ معرفتها ، ثم يرغبُ فيها ويطلبها حقّ الطلب ، ويدوم على ذلك إلى الممات . فإذا فعل فإن نفسه إذا فارقت جسدها عند الموت استقلت بذاتها ، واستغنت عن التعلّق بالأجسام بعد ذلك ، وتخلصت من وسخ

الأبـدان ، ونجت من بحر الهَيُولى ، وأُعتِقت من أسر الطبيعة ، وفـازت بالخروج من عالم الكون والفساد ، وارتقت إلى عالم الأفلاك ، وسعت في سَعة فضـاء السموات فرحانة مسرورة ملتذة مطلَقة حيث شاءت ذهبت ، فعنـد ذلك تكون ملَكاً من الملائكة . ومن الدليل على ذلك ما ذكر الله ، جلّ اسمه ، من كرامات أهل الجنة وقال : « والملائكة يدخلون عليهم من كل باب » .

واعلم يا أخي أن الملائكة لا تُسلّم إلاّ على أبناء جنسها ، ولا تخاطب إلا من شاكلها، كما أن الإنسان لا يُسلّم على الجماد والحيوانات، بل على أبناء جنسه من الناس ، ولا يخاطب إلاّ أمثالهم منهم ، وإنمـا ذكر الله تعالى سلامَ الملائكة على أهل الجنة على سبيل الكرامة لأهـل الجنة ، لأنهم هم القادمون عليهم ، والملائكة هم المقيمون هناك . ومثال ذلك ما جرت به سُنّة الشريعة أن الحاج إذا رجَعوا إلى منازلهم فإن المقيمين هم الذين يَقصِدونهم ويدخلون عليهم فيهنئونهم بالسلام .

فعلى هـذا المثال يكون حكم نفوس المؤمنين العارفين الأخبـار الفضلاء الأتقياء الأبرار الذين هم في الدنيا زاهدون ، وإلى دار الآخرة راغبون ، وإلى نعيمها مشتاقون ، وفي أقوالهم وأخلاقهم وآرائهم ومذاهبهم وعلومهم بالملائكة متشبّهون ، فنفوسُهم ملائكة بالقوة ، فإذا فارقت أجسادهـا كانت ملائكةً بالفعل ، ومن الدليل على ذلك قول الله تعالى: « الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم . » إلى آخر الآية .

واعلم يا أخي أنه ليس كل إنسان يُمكنه أن يتصوّر هذا الأمر على حقيقة ما قلنا ووصفنا إلاّ بعد رياضة كثيرةٍ في العلوم والمعارف ، وبعد بحث دقيق عن علم النفوس والمعرفة بحقيقة جوهرها ، وبعدما يكون قـد هذّب أخلاقه وصحّح اعتقاده وحسّن مذهبه وزكّى عمله ، ثم نظر في هذا العلم وبحث عن هذا السر الجليل الدقيق ، وطلب هذا الأمر الشريف الجليل ، فإن وقَعَ له

التصوُّرُ لهذا الأمر الذي قلنا ووصفنا ، وإلاَّ فليس له طريق إلاَّ الإيمان بما هو مذكور في كتب الأنبياء من هذه المعاني التي وصفناها ، والتصديقُ بما يُخبره به من هو أعلم منه بهذا الأمر وأعرفُ منه بهذه الأسرار .

فصل

وكما قلنا في أمر الملائكة ونفوس الأخيار فهكذا نقول في أمر الشياطين ونفوس الأشرار مثلَ ما قلناه في أمر الملائكة ونفوس الأخيار .

واعلم يا أخي ان الإنسان إذا بلغ أشُدَّه وعقل الخطاب ، وجاءته الوصية من الله ، وسمع الأمر والنهي ، وفهم الوعد والوعيد والترهيب والترغيب والزَّجر والتهديد ، ثم لم يأتمر ولم ينتَه ولم يتَّعظ ولم ينزجر ، وأهمل أمر الدين ، وأعرض عن طلب الآخرة ، ونسي ذِكر المَعاد ، واشتغل بطلب الدنيا ، وحَرص على جمع حُطامها ، واشتدت رغبته فيها ، وأهمل أمر نفسه والنظر في مصالحها ، وجعل فكره اتِّباعَ الشهوات وطلب اللذات من الأكل والشرب واللباس والمركب والمسكن المُزخرَف والتفاخُر والتكاثُر ، ومع هذه كلها تكون أعماله سيئة ، وأخلاقه رديئةً ، وأفعاله فاسدةً ، وسيرته جائرةً ، وجهالته متراكمة ، فإن نفسه تكون شيطانة بالقوة . وإذا فارقت جسدها عند الموت على هذه الحالة كانت شيطانة بالفعل . وذلك أنها إذا فارقت جسدها بقيت مسلوبةً آلات الحواسِّ الخمس التي كانت تتناول بها الملاذَّ الجسمانية ، وكانت تتمكن بها من الشهوات الجِرْمانية ، وصارت بعد ذلك ممنوعةً عنها بعدما اعتادتها بطول التدرُّب فيها في سالف الأيام، وماضي عمرها، وانطبعت في همتها تلك الشهوات وصارت جِبلَّة لها ، ثم : « حيل بينهم وبين ما يشتهون » . فعند ذلك يكون مثَلُها كمثل من سُملت عيناه ، وصُمَّت أذناه ، وسُدَّ مَنخراه ، وأُخرِس لسانه ، وشُلَّت يداه ، وقُطِعت رجلاه ،

وعَمي قلبه ، وهجره أحبّاؤه ، واشتد شوقه وشَهوته إلى لذته ، فهكذا يكون حكم نفوس الكفار والأشرار والفُسّاق والفُجّار إذا فارقت أجسادها ، وسُلِبت عنها آلاتُ الحواسّ ، وحيل بينها وبين شهواتها ومحبوباتها ، فعند ذلك تتمنى العود كما قال تعالى : « يا ليتنا نرد ولا نكذب » ولا سبيل لها إلى ذلك ولا هي أيضاً تهتدي للطريق إلى ملكوت السماء فتَعرُج إلى هناك كما قال الله تعالى : « لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة » الآية . فعند ذلك تبقى هذه النفوس مجرّدة بذواتها بلا جسد ، وتكون هائمة في الجو دون فلك القمر ، وتَطرحُ بها أمواج الطبيعة في بحر الهَيُولى إلى كل فج عميق ، وهي مشتعلة فيها بنيران شهواتها وتكون معذّبة بذاتها من وِزر سيئاتها وسوء عاداتها إلى يوم القيامة كما ذكر الله تعالى : «النار يعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً » إلى آخر الآية .

فصل

ثم اعلم يا أخي أن هذه النفوس التي تفارق أجسادها على هذه الأوصاف فإنها تحِنّ إلى أبناء جنسها من النفوس المتجسّدة الشرّيرة التي على سُننها وسيرتها في شهواتها، كما يحِنّ الأعمى البصير إلى أبناء جنسه إذا سمع أصواتهم. وتستروح هذه النفوس أيضاً إلى وَسوسة أبناء جنسها وحُثالتهم[1] على فعل تلك العادات التي كانت فيها مما تقدّم من الشرور وطلب الشهوات ، لما تجد من ألم شهواتها المركوزة في ذاتها من سوء عاداتها القديمة فيما يُستروح ، كمن قد عدمت شهوته للطعام والشراب، وضعُفت حرارة مَعدته فهو يشتهي ما لا يستمرىء، وبه شَبَق وآلته لا تؤاتيها ، فهو عند ذلك يَستروح بالنظر إلى الآكلين

---

١ الحثالة : الرديء من كل شيء .

والشاربين والفاعلين من ألم ما يجد في نفسه من الشهوات المركوزة ، وعاداته الجارية . وإلى هذه النفوس ووَسواسها أشار بقوله : « شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً » فشياطينُ الجِن هي النفوس المفارقة الشريرة التي قد استجنّت[1] عن إدراك الحواس ، وشياطين الإنس هي النفوس المتجسدة المستأنسة بالأجساد .

واعلم يا أخي أن هذه النفوس المتجسدة الشريرة إخوان لتلك النفوس المفارقة . فإذا فارقت أجسادها بعد الموت لحِقت بتلك النفوس المتقدّمة التي قد خلت في القرون الماضية ، وحصَلت في العذاب معها كما ذكر سبحانه : « ادخلوا في أُمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار » إلى آخر الآية . وفي هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن لمن يتدبرها ويتفكّر فيها .

وإذ قد تبيّن ما الشياطين ووَسواسها ، وكيف تنال النفوس من الآلام والأحزان بمجرّدها ممن وصفناه فيما تقدّم ، فكذلك أيضاً أن تلك النفوس الملكية الناجية التي تقدّم ذكرها هي أيضاً إذا فارقت أجسادها وحصلت لها تلك الكرامة التي وصفنا ، حنّت هي عند ذلك إلى مخلّفيها من الأولاد وقراباتها وتلامذتها وأهل دينها ومذهبها الصالحين منهم ، وعطفت عليها وتمنّت لها هي ما وجدت من الكرامات والراحة والسرور، حتى إنها ربما نزلت لهم في منامهم ووعظتهم وأذكرتهم المَعاد ، أو وصفت لهم ما صارت إليه ، وأمرتهم بلزوم طريق التقوى وعمل الخير وطلب النجاة ، وبشّرتهم فاستبشرت بمن يَقدَم عليها بعدها كما ذكر الله تعالى : « ولا تحسبن الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء » إلى آخر الآية. وقال أيضاً: «ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » ولما تبيّن لأهل البصائر والمعارف أن تلك النفوس هذه حالها من الكرامات فقالوا من أجل هذا أمَر ورخّص واضعو النواميس

---

١ استجنت : استترت .

وأصحابُ الشرائع في سُنن الديانات الذهابَ إلى قبور الأنبيـاء والأئمة المهديين والصالحين من عباد الله بالصدقات والقرابين والصوم والصلاة والدعاء عند قبورهم والسؤال بشفاعتهم . فـكم يا أخي من مَسجد ومَشهد بُني في الأرض بسبب رؤية تمثـال نبي في المنام أو شهيدٍ أو عبدٍ صالح ، فإن لم تكن تلك النفوس موجودةً باقية عند الله ، ويشعُر من يستشفع بها إلى الله ، ويقتدي بها في سنن الدين ، لمـا كانت لهذه السُّنن فـائدةٌ وإثباتٌ ، لأن الباطل لا ثباتَ له ولا دوام .

فصل

وإذ قد تبيَّن بما وصفنا ما الملائكةُ وما الشياطين ، فنريد أن نبيّن كيف تُعرَف الرؤيا الـتي تكون من إلهـام الملائكة أو من وَسواس الشياطين أو غيرهما من سائر أنواع المنامات ، فنقول : إن كل رؤيا تكون فيهـا موعِظة أو في تأويلها دلالةٌ على التقوى أو حثٌّ على عمل الخير ، أو تزهيدٌ في الدنيا ، أو ترغيب في الآخرة ، أو ذكر المَعاد ، أو ما شاكل هذه المعاني ، فهي إلهام من الملائكة مثل ما هي في تلك الكلمات التي حفِظهـا العراقيُّ بالروم في تلك الكنيسة من أولئك الرهبـان والقسّيسين من العِظة والتذكير . وإنمـا وعظته الملائكة بتلك الكلمات السريانية في بـلد غير بلده ، وفي شريعة غير شريعته ، وبلغة غير لغته ، ليكون أبلغَ في الموعظة ، وأعجبَ للتذكار ، لأن الحكماء إذا أرادوا تبليـغ الموعِظة جعلوها بضرب من الأمثال عـلى ألسنة الحيوانات وما لا نطقَ له ، ليكون أعجبَ وأغربَ وأبلغَ في الأوهـام ، مثل ما هو موجودٌ في كتـاب كليلة ودمنة وأمثاله من الكتب . فأما الموعِظة والتذكار في رؤيا ابن الملك فهو ما فيهـا من الدلالة على أن أنفس الأشقياء في الدنيا من الفقراء والمساكين والضعفاء والمرضى والزَّمْنى وأهل البلوى إذا فارقت أجسادها

وقعت في راحة وسرور ولذّة مثل ما رأت نفسُ ابن الملك في منامه من اللذة والفرح والسرور مع ما كان جسده فيه من البلوى وسوء الحال ، إذ قد تبيّن أن اللذّة ليست شيئاً سوى الخروج من الآلام ، كما بيّنا في رسالة الحاسّ والمحسوس. وأما رؤيا ذلك الرجل المُترف التائب فمما لا شكّ فيه أنها كانت إلهاماً من الملائكة، بإذن الله تعالى، لما كان فيها من الموعِظة والدلالة على طريق الآخرة ، والرُّشد في الدين لما صار إليه هو من التوبة والصلاح والخير واتّعاظ الناس حتى صار قِدوةً لأهل الدين وطلاّب الآخرة في زمانه . وأما الرؤيا التي تكون من وَسواس الشياطين فهي مثل ما يرى الراغبون في حُطام الدنيا من محاسن مرغوباتهم ومُشتهياتهم ، فيزدادون رغبةً فيها وشهوة ، ومثل ما يرى الحسّاد من محاسن محسودهم ، فيزدادون حسداً ، ومثل ما يرى المتعادون من أسباب العداوات ، فيزدادون عداوة ، ومثل ما يرى أصحابُ الشهوات مُشتهياتهم فيزدادون في الدنيا حسداً وحِرصاً وعداوة وشرَهاً وما شاكل هذا ، فهو وَسواس الشياطين الغائصين في طلب اللذات .

فصل

وذكروا أن رجلاً من المنهمكين في الشهوات وطلب اللذات كان أكولاً شرّيباً شَبِقاً ، فمن كثرة ما كان يأكل ويشرب ويجامع حُرقت مَعِدته ، وضعفت قوته الهاضمة ، واسترخت آلته من كثرة الجماع ، وكان ممكّناً من شهواته ، ولكن آلات الجسد وأدوات الفعل لم تكن تواتيه ، ولا قوة النفس الشهوانية تطاوعه في ترك الطلب، لأن الشهوات صارت عادةً لها لكثرة الدُّربة فيه، وجِبلةً مركوزة فيها ، فجعل ذلك الرجل يطلب الحيلة والدواء مما يقوّي القوّة الهاضمة في مَعدته ، ويُنعِظ آلته للباهِ لشدّة شهوته ، وكان مما يداوي ويحتال في إنعاظ آلته أن أمر حتى صُوّر له في بيت الخلوة على الحيطان والسقوف

صُوَر الجامع للباه، وكتب بين تلك الصُّوَر أخبار المرأة الأليفة وأوصافَها في حالات الجماع ، ثم كان يدخل ذلك البيت مع غِلمانه وجواريه يخلو ويشرب ويلعب ويلهو وينظر إلى تلك الصُّوَر ليستنهض بها آلته ، فلما أعيته ولم تجبه ، دعا عند ذلك غِلمانه إلى نفسه ليأتوه من خَلفِه ، وصار ذلك دأبه وعادته ، حتى إنه ربما كان يهيج ويصيح كالسنانير ، وينهق كالحمير. ثم امتنع عنه غلمانه لبشاعته وخُرقه وقُبح منظره ، وهجروه وهلك هو على تلك العادة ، وفشا حديثه في الناس وسوء الثناء عليه . وربما كان يرى بعض غلمانه في منامه على تلك الحال التي كان يدعوهم إلى نفسه فيصيح وينهق .

وأمثال هذه النفوس التي ذكرناها هي شياطين بالقوة ، فإذا فارقت أجسادها ، كانت شياطين بالفعل . فاعتبر يا أخي بخبر الرجل الذي قال الله تعالى فيه : « واتلُ عليهم نبأَ الذي آتيناه آيتنا فانسلخ منها » إلى قوله : « وأنفسهم كانوا يظلمون » فيقال إن هذا كان رجلًا من خيار أصحاب موسى، عليه السلام، بَعثَه في سَرِيّة فابتُلي بعشق امرأة، وخاف من أصحاب موسى، فارتدّ واتبع هواه . وله قصة طويلة مذكورة في كتاب التاريخ .

واعلم يا أخي أنك إذا تأملت وجدت في القرآن نحو ثلاثمائة وستين مثلًا ضرب الله بعضها في صفات المؤمن وأهل الخير وأمر الآخرة وثواب الأخيار ، وبعضَها في صفات الكُفّار وأنفس الأشرار وسوء مُنقَلبها ، ومبالغةً في ذمّهم وتوبيخهم وسوء الثناء عليهم ، فلا تجد مثلًا أشدّ توبيخاً من هذا فإنه شبّهه بالكلب في اتباع الشهوات فقال : « ساء مثلًا القوم الذين كذبوا بآيات الله » يعني من كان مثلهم في اتباع شهواته . ولا تجد أيضاً أشد اختصاراً في ترغيب نعيم الجنان من قوله : « ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » .

فصل

وإذ قد تبين، بما وصفنا، ما الملائكةُ والشياطينُ، وما الإلهام والوَسوسة، وما الوحي، وما الرؤيا الصادقة، فيما تقدم ذكره، فنريد أن نبين كيفية قَبُول الوحي في اليَقظة، ورؤية الملائكة واستماع كلامهم.

فاعلم يا أخي أنه لما كانت رُتبة الإنسانية متوسطةً بين الموجودات، كما بيّنا في رسالة المعارف، وكان أقربَ الموجودات إلى الإنسانية نسبةً مما هي فوقها رتبةُ الملائكة، وأقرَبها إليها مما هو دونٌ رتبةُ البهيمة، وكان بعض الحيوانات إلى الإنسانية أقربَ نسبةً إما من جهة صورة بِنيته وشكل جسده، وإما من جهة ذكاء النفس وصفاء جوهرها: وذلك أن منها ما يفهم الخطابَ ويقبل الأمر والنهي كالفيل، ومنها ما يحاكيه في كلامه وأصواته كالبَبغاء والهَزار، ومنها ما يحاكيه في أخلاقه وسيرته كالحمام والفرس والجواد، ومنها ما ينقاد لطاعته وخدمته كالبقر والغنم والحمير والجمال وغيرها، ومنها ما يقبل تعليمه وتأديبه كالدُّبّ والقِرد، ومنها ما يبعُد من الإنسان وينفرُ منه كالوحش. ولما كان من هذه الأصناف المستأنسةِ بالإنسان المسخَّرةِ له من الحيوانات، كلُّ ما كان منها أزكى نفساً وأجودَ جوهراً، كان تعليمُ الإنسان له أمكَن، وقَبولُ التأديب أسهل.

فعلى هذا القياس نقول في قَبول الإنسان إلهامَ الملائكة والوحيَ: وذلك أن كل إنسان تكون نفسه أصفى جوهراً وأذكى فهماً، كما بيّنا في رسالة كيفية الطريق إلى الله تعالى، فكانت أخلاقه وسجاياه لأخلاق الكرام أقربَ وأشبهَ، كما بيّنا في رسالة الأخلاق؛ وكان مذهبه واعتقاده باعتقاد الأنبياء ومذهبِ الحكماء أشدَّ تحقيقاً، كما بيّنا في رسالة الناموس، وكانت أعماله وسيرته بأفعال الملائكة وسِيرتها أشدَّ تشبُّهاً، كما بيّنا في رسائل إخوان الصفاء. فأقول إن قَبول نفسه إلهامَ الملائكة والوحيَ والأنباءَ أمكنُ،

وفهمه لمعانيها أسهلُ ، مثل نفوس الأنبياء ، ثم بعدهم نفوسُ الصدّيقين ، ثم بعدهم نفوس المؤمنين المُصدّقين الأخيار الفضلاء الأبرار ، ثم الأمثلُ فالأمثلُ والأقربُ فالأقربُ .

والدليل على صحة ما قلنا وصايا الأنبياء والحكماء بهذا الأمر : وذلك أن موسى ، عليه السلام ، أوصى أولاد هارون أن يلزموا ، بعد قيامهم بشريعة التوراة ، خدمة الهيكل المسمّى الزمان ، ويتعبدوا فيها ، ويتركوا لذات نعيم الدنيا واتّباع شهوات النفوس ، ويقتصروا على ما لا بد منه من القوت، وما يستُر العَورة من اللباس ، ويتركوا ما سوى ذلك من الفضول ، كل ذلك كيما تَصفو نفوسهم ، وتتهذب أخلاقهم ، وتصير نفوسهم متهيئةً لقَبول الوحي والإلهام. وقال لهم: من تَعبّد منكم على ما رَسمتُ له في هذا الهيكل أربعين سنة مُخلصاً جاءه الوحي من الله ، عز وجل ، ونزلت عليه الملائكة بالروح .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « من أخلص العبادة لله أربعين صباحاً نَوّر الله قلبه ، وشرح صدره ، وأطلق لسانه بالحكمة ، ولو كان أعجميّاً غُلُقاً » .

وقال موسى في مناجاته بعد خطاب طويل : « ربّ إني أجد في التوراة نعتَ أمّةٍ كادوا أن يكونوا أنبياء من دِقّة التمييز ، مَن هم ؟ اجعَلهم من أمتي ! » قال الله تعالى : « يا موسى ، تلك أمة أحمد » . فقال موسى : « يا ربّ ، جعلت الخير كلّه في أمة أحمد ، فاجعلني منهم ! » فقال له ربه: « أنت منهم وهم منك ، أنت على دين الإسلام ، وهم على دين الإسلام » .

وكان مما يقوله المسيح للحَواريّين : « إنما جئتكم من عند أبي وأبيكم لأحييكم من موت الجهالة ، وأُداويكم من مرض المعاصي ، وأبرِئكم من مرض الآراء الفاسدة ، والأخلاق الرديئة ، والأعمال السيئة ، كيما تتهذّب نفوسكم ، وتحيا بروح المعارف ، وتصعدوا إلى ملكوت السماء ، عند أبي وأبيكم ، فتعيشوا

هناك عيش السعداء ، وتتخلصوا من سجن الدنيا وآلام عالم الكون والبِلى » التي هي دار الأشقياء وجَورُ الشياطين وسلطان إبليس .

فصل

واعلم يا أخي أنك إذا تأملت سِيَر الأنبياء ووصاياهم ، وسُنَن واضعي النواميس ومراميهم ، وجدت أن غرضهم كلهم مما شرعوه هو تأديب النفوس الإنسانية ونقلُها من مرتبة البشرية إلى رتبة الملائكة ، وتخليصها من عالم الكون والفساد إلى عالم البقاء والدوام ، كما قيل : إنما خُلقتم للأبد وإنما من دار إلى دار تُنقلون: من الأصلاب إلى الأرحام ، ومن الأرحام إلى الدنيا ، ومن الدنيا إلى البرزخ ، ومن البرزخ إما إلى الجنة وإما إلى النار. كما قال الله تعالى: «فأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، وأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض » .

فانظر يا أخي في هذا الأمر الخطير ، وتفكر في هذا الخطب العظيم ، وانتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وبادر وتزوّد فإن خير الزاد التقوى ، وقد أعْذَرَ من أنذر . وقال : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرُسُل » .

فصل

وكما قلنا في كيفية قَبُول نفوس الأخيار إلهامَ الملائكة فهكذا نقول في قَبُول نفوس الأشرار وَسواسَ الشياطين ، كما بيّنا طَرَفاً منه قبل ذلك : إن كل إنسان يكون في أفعاله القبيحة وأخلاقه الرديئة وجهالاته المتراكمة بالبهائم أشدّ شبهاً ، فأقول إن نفسه لوَسواس الشياطين أسرعُ قَبولاً ولطاعةِ الهوى أسهلُ انقياداً ، كما ذكر الله تعالى : « إن الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكروا » الآية .

فإن قيل كيف يجد الإنسان نفسه في حال إلهام الملائكة والوحي ؟ قل : كما حكى ذلك الرجل التائب عن نفسه ، حين قيل له : من أين لك هذه الحكمة ؟ فإن قيل : كيف يرى الإنسان أشخاص الملائكة وليست بأجسام؟ فقل: كما يرى رسوم الأشياء في المرايا وصوَرها، وليست تلك الصوَر بأجسام. فإن قيل: كيف يسمع كلامهم وليسوا بحيوانٍ ذي رئة ولا آلات جسدانية؟ فقل : كما نسمع الصدى . وإنما اختُصِرَ بالجواب عن كيفية رؤية الملائكة واستماع كلامهم بجوابٍ مثالي من غير شرح ، لأن معرفة حقيقتها مما يحتاج الإنسان فيه إلى بحث شديد ونظر دقيق ، كما ذكرنا في رؤية الأشخاص الجِرمانية والأصوات الجِسمانية في رسالة الحاسّ والمحسوس ؛ ولعل كثيراً من العقلاء يدِقُّ عليهم فهمُها بحقيقتها فكيف بهذه الأمور الروحانية ! والدليل على أن معرفة رؤية الأشخاص الجِرمانية والأصوات الجسمانية عسيرٌ فهمُها اختلافُ العلماء في ذلك ، لأن العلماء لا يختلفون في أمور محسوسة إلاّ لدِقتها ، فكيف بالأمور المعقولة !

فصل

ومثلٌ آخر في كيفية قَبول الإنسان إلهامَ الملائكة ، فنقول : إن العلماء ذكروا أن العلوم ثلاث مراتب : أولها الرياضيات وبعدها الطبيعيات وبعدها الإلهيات . فمن ابتدأ أولاً بتعلم الرياضيات وأحكَمَها كما ينبغي ، سَهُل عليه تعلُّم الطبيعيات ، ومن أحكم الطبيعيات كما ينبغي ، سَهُل عليه تعلم الإلهيات. فهكذا نقول من يريد أن يهذّب نفسه ويهيئها لقَبول إلهام الملائكة إذا ابتدأ أولاً فأصلَح أخلاقه الرديئة التي نشأ عليها منذ الصبا ، ثم سار سيرةً عادلة في مُتصرَّفاته كما رُسِم له في الشريعة ، ثم نظر في العلوم الحِسّيّة فأحكمها كما يجب ، مثل ما ذكرنا في رسالة الحاسّ والمحسوس ، ثم نظر في الأمور العقلية فأحكمها كما يجب ليحل بها عن ضميره ، والآراء الفاسدة التي اعتقدها قبل البحث عن حقائق الأشياء ، كما بيّنا في رسالة العقل والمعقول . فأقول : إن نفسه عند ذلك متهيئةٌ لقَبول إلهام الملائكة. وكلما زاد في المعارف استبصاراً، صارت نفسُه لقَبول إلهام الملائكة أسهلَ طبعاً ، ولطاعة العقل أشدَّ تشبُّهاً ، وإلى السمائية أقرَب قُربةً ، وإنما يمنعها عن الصعود إلى ملكوت السماء نوازعُ طبيعة الجسد ما دامت تتعلق به . فإذا فارقته عند الممات كانت هناك في طرفة عين مع أبناء جنسها ممن مضى على سُنن الهدى كما قال تعالى : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم » الآية . وكما قلنا في النفوس الإنسانية إنها تنتقل إلى رتبة الملائكة ، فهكذا نقول أيضاً في نفوس الملائكة إنها تترقى في درجات الجنان ومقاماتها في المعارف كما ذكر الله تعالى : « وما منا إلاّ له مقام معلوم وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون » وقال تعالى : « يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته». وكما قلنا في تنقُّل نفوس الإنسانية إلى الملائكة ، كذلك نقول في النفوس الحيوانية إنها ستنتقل إلى الرتبة الإنسانية على مرّ الدهور والأزمان ، كما بيّنا في رسالة الأدوار والأكوار .

ثم اعلم أن أحقّ النفوس الحيوانية أن تنتقل إلى رتبة الإنسانية هي الشقيّة في أيدي البشر ، المسخَّرةُ للإنسان ، المُتعَبة في خدمته ، المنقادة لطاعته ؛ كما أن أحق النفوس الإنسانية أن تنتقل إلى رُتبة الملائكة هي النفوس المتعوبة في التعبد ، المنقادة لأحكام الشريعة ، الخادمة في الهياكل والمساجد والبيَع والصّلوات والصّوم والقرابين والدعاء والتألّه ، كما ذكر الله تعالى بقوله : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر » .

واعلم أن من الموجودات ما هو أجسام بلا أرواح لا معارفَ لها ولا شعورَ كالحجارة والخشب وغيرهما . ومنها ما هو أرواح لا أجساد لها ، وهي علاّمة كالملائكة . ومنها ما هي مركّبة مؤلّفة منهما جميعاً كالحيوان .

واعلم أن الحيوانات متفاوتة في شعورها ومعارفها : وذلك أن منها ما له حاسة واحدة ، ومنها ما له حاستان ، ومنها ما له ثلاث حواسّ ، ومنها ما له أربع حواس ، ومنها ما له خمس حواس ، كما بيّنا في رسالة الحيوانات . وهكذا أيضاً الناس متفاوتون في معارفهم وعلومهم : وذلك أن من الناس عقلاء وبلهاء، ومن العقلاء علماء وجهلاء. والعلماء متفاوتون في درجات العلوم: وذلك أن منهم من يُحسن عدة علوم، ومنهم من هو أكثر منه، ومنهم دون ذلك . وأن المفيدين في العلوم يتفاوتون في درجاتهم : وذلك أن منهم من تكون معلوماته كلها جسمانية ، ومنهم من تكون معلوماته روحانية .

واعلم أن كل عالِم تكون أكثر معلوماته روحانية فهو إلى الملائكة أقربُ نسبةً . ومن أجل هذا جعل الله طائفة من بني آدم واسطةً بين الناس وبين الملائكة ، لأن الواسطة هي التي تُناسب أحدَ الطرَفين من جهة ، والطرف الآخر من جهة : وذلك أن الأنبياء ، عليهم السلام ، كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها ، ومن جهة أخرى كانوا يناسبون الناس بغِلَظِ أجسامهم .

واعلم يا أخي أن كلام الملائكة إنما هو إشارات وإيماء، وكلام الناس عبارات وألفاظ. وأما المعاني فهي مشتركة بين الجميع. وكانت الأنبياء تأخذ الوحي والأنبياء عن الملائكة إيماء وإشارات، وذلك بلطافة ذكاء نفوسهم وصفاء جوهرها. وكانت تعبّر عن تلك المعاني للناس باللسان الذي هو عضو من الجسد لكل أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها.

واعلم يا أخي أن الأنبياء يستعملون في خطابهم الناس ألفاظاً مشتركة المعاني، لكيما يفهم كل إنسان بحسب ما يحتمل عقله، لأن المستمعين لألفاظهم وقرّاء تنزيلات كتبهم متفاوتون في درجات عقولهم: فمنهم خاصّ، ومنهم عام، ومنهم بين ذلك. فالعامّة يفهمون من تلك الألفاظ معاني، والخاصّة يفهمون معاني أخرى أدقّ وألطف. وفي ذلك صلاحٌ للجميع، لأنه قد قيل في الحِكمة: «كلّموا الناس على قدر عقولهم.» وقال المسيح، عليه السلام، للحَواريّين: «لا تضيّعوا الحِكمة فتضعوها عند غير أهلها، ولا تمنعوها أهلها فتظلِموهم».

فاجتهد يا أخي في طلب المعارف والعلوم، واسلُك مَسلَك الرّبّانيين والأخيار الذين أسلموا، فلعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة، وتستيقظ من رقدة الجهالة، وتصفو من كَدر أوساخ الطبيعة، وتنفتح لها عين البصيرة، فتَفهمَ أسرار كتب النبوّة، ومرموزات النواميس الإلهية، فعند ذلك يتهيّأ لها قَبُول إلهامِ الملائكة.

واعلم يا أخي أن نفسك مَلَكٌ بالقوّة، ويمكن أن تصير ملكاً بالفعل إن أنت سلكت مَسلك الأنبياء وأصحاب النواميس الإلهية، وعملت بوصاياهم المذكورة في كتبهم، المفروضة في سُنن شرائعهم. وأن نفسك أيضاً شيطان بالقوّة يمكن أن تصير يوماً شيطاناً بالفعل إن أنت سلكت مَسلك الأشرار والكفّار.

فانظر الآن يا أخي ماذا تختار لها وترضى لنفسك، فقد أعذَرَ من أنذَر:

« ولئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل » وأن لا تقولوا يوم القيامة ما جاءنا من رسول ولا كتاب .

واعلم يا أخي أن الملائكة هم سكان الجِنان وسَعة السموات وفضاء الأفلاك ، وهي ثماني جِنان المذكورة في القرآن : جنّة الفردوس ، وجنّة النعيم ، وجنّة الخلد ، وجنّة المأوى ، ودارُ السلام ، ودار المُتّقين ، ودار المقامة ، ودار القرار ، ومن ورائها كلّها عرش الرحمن ذي الجلال والإكرام .

واعلم يا أخي أن الشياطين هم سكان النيران ، وهي سبع طبقات : جَهنّم ، وجحيم ، وسَقَر ، ولظى ، وحُطَمة ، وسَعير ، وهاوية . وجُملة درجات الجِنان ودركات النيران خمسَ عشرةَ رتبةً ، وقد بيّنا في رسالة أُخرى تفصيلها .

واعلم يا أخي أن الرتبة الإنسانية هي آخر طبقة من جهنم ، وهي أول درجات أبواب الجِنان ، فإن أنت بادرت وخرجت من عالم الكون والفساد قبلَ الفوت ، رجوت الصعود إلى عالم الأفلاك وفُسحة السموات ، والدخول في زُمَر الملائكة الذين هم سكان الجِنان ، وسُقيت هناك من ماء الحيوان شراباً طَهوراً ، وعِشت عيش السعداء ، وأمِنت من الموت إلاّ الموتة الأُولى . وإن أنت أبيتَ ذلك وتوانيتَ وأخلدتَ إلى الدنيا ، حقّ عليك أن تُردّ إلى أسفل السافلين ، وبقيت في البرزخ إلى يوم يُبعثون .

وفقك الله أيها الأخ للسّداد ، وهداك إلى الرّشاد وجميعَ إخواننا حيث كانوا في البلاد بمنّه وجوده .

تمت رسالة ماهيّة الإيمان وخصال المؤمنين ويليها
رسالة في ماهيّة الناموس الإلهي .

الرسالة السادسة

من العلوم الناموسية والشرعية

في ماهيّة الناموس الإلهي وشرائط النبوّة وكميّة خصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين

(وهي الرسالة السابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى، آللهُ خير أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أن الحيوانات زينةُ الأرض ، كما أن الكواكب زينةُ السماء ، وأن أتم الحيوانات هيئةً ، وأكملها صورة ، وأشرفها تركيباً هو الإنسان ، وأفضلُ الإنسان هم العقلاء ، وأخيارُ العقلاء هم العلماء ، وأعلى العلماء درجةً وأرفعهم منزلةً هم الأنبياء ، عليهم السلام ، ثم بعدهم في الرُّتبة الفلاسفة الحكماء . والفريقان قد اجتمعا على أن الأشياء كلّها معلولة ، وأن الباري، عزّ وجلّ وتقدس ، هو عِلّتها ومُتقِنها ومُبدِعها ومُتمِّمها ومُكمِّلها ، كما أن الواحد من العدد هو علة العدد وأولها ومبدؤها. واتفقا أيضاً — أعني الأنبياءَ والفلاسفة — على ذمّ الدنيا والإقرار بالمعاد وجزاء الأعمال فيه إن كان خيراً فخيراً ، وإن كان شرّاً فشرّاً. وكلا الفريقين شاهدٌ لنا على ما نقول ونعتقد في أمر الدين والدنيا ، فمن لم يرضَ بحكمهما فليطلُب

له حاكماً غيرَهما هو خير منهما إن كان من الصادقين .

واعلم أيها الأخ أن النبوّة هي أعلى درجةٍ وأرفع رتبةٍ ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة ، وأن تمامها في ست وأربعين خَصلةً من فضائل البشرية : الأولى هي الرؤيا الصادقة ، وهي جُزء من أجزاء النبوة كما قال النبي، صلى الله عليه وسلم : « الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جُزءاً من أجزاء النبوّة ». ونحن قد فصّلنا الخمس والأربعين الخصلة الباقية وشرَحناها في رسالة لنا بعد هذه تجدها إن شاء الله .

فصل

واعلم أيها الأخ أنه إذا اجتمعت هذه الخِصال في واحد من البشر ، في دور من أدوار القِرَانات في وقت من الزمان ، فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحبُ الزمان والإمامُ للناس ما دام حيّاً . فإذا بلّغ الرسالة ، وأدّى الأمانة ، ونصح الأمة ، ودوّن التنزيل ، ولوّح التأويل ، وأحكم الشريعة ، وأوضح المنهاج ، وأقام السُّنّة ، وألّف شمل الأمة ، ثم توفي ومضى إلى سبيله ، بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه ، وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته ، أو جُلُّها ، فهو الذي يَصلُح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته ، فإن لم يتّفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد لكن تكون متفرقة في جماعتهم ، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد ، وأتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً ، وتعاضدت على نُصرة الدين وحِفظ الشريعة ، وإقامة السُّنّة ، وحمل الأمة على مِنهاج الدين ، دامت لهم الدولة في دنياهم، ووجبت العُقبى لهم في أُخراهم . وإن تفرّقت تلك الأمة بعد وفاة نبيها ، واختلفت في منهاج، الدين تشتّت شملُ ألفتهم ، وفسَد عليهم أمرُ آخِرتهم وزالت عنهم دولتهم .

فإن كنت عازماً على طلب إصلاح الدين والدنيا ، فهلُمّ بنا نجتمع مع جماعة إخوانٍ فضلاء ، ونقتدي بسُنّة الشريعة في صدق المعاملة ومحضِ النصيحة وصفوة الأُخوّة .

فصل

واعلم أنه ليس من جماعة يجتمعون على المعاونة في أمر من امور الدين والدنيا أشدّ نصيحةً بعضُهم لبعضٍ ، ولا أحسنَ من معاملة إخوان الصفاء : وذلك أن كل واحد منهم يرى ويعتقد أنه لا يتمّ له ما يريده من إعلاء الدين إلاّ بمعاونة أخيه ، وكل واحد منهم يريد ويحب لأخيه ما يحب ويريد لنفسه ، وكذلك يكره له ما يكره لنفسه .

وقد بيّنا في رسالة لنا قبل هذه كيف تكون صَفوة الأُخوّة ، وما شرائطها ، فتأملها أيها الأخ ، واعرضْها على إخوانك وأصدقائك ممن ترجو منه الصلاح والنصيحة والمودّة تُوفَّقْ إن شاء الله !

فصل

واعلم أن هذا الأمر الذي قد ندَبنا إليه إخواننا وحثّنا عليه أصدقاءنا ليس هو برأيٍ مُستحدَث ولا مذهبٍ مُحدَث ، بل هو رأي قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة والفضلاء ، وهو طريق سلكه الأنبياء ، عليهم السلام ، ومذهب مضى عليه خلفاء الأنبياء والأئمة المَهديُّون ، وبه كان يحكم النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ، والربانيون والأحبار بما استُحفِظوا من كتاب الله ، وهي مِلّة أبينا إبراهيم وبه سمّانا المسلمين من قبل .

وفي هذا القرآن وهو الاجتماع على رأي واحد بترك الاختلاف وموافقة النفوس وتأليف القلوب ، والخطاب بصدق الأقاويل ، والتصديق في الضمائر ،

وأن لا يكذب بعضُها بعضاً ، ولا يخدع ولا ينخدع ، وينصح ولا يخون ، ويثق ولا يتّهم ، ويتودد ولا يتحاسد ، ويتحابّ ولا يتباغض ، ويوافق ولا يخالف ، ويتفق ولا يختلف ، ويتعاضد ولا يتخاذل ، ويتناصر ولا يتقاعد ، ويتعاون على صلاح الدين ، ويكونوا كرجل واحد ونفس واحدةٍ اقتداءً بسُنّة الشريعة كما قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : « المؤمنون كرجل واحد ونفس واحدة تتكافأ دماؤهم وأموالهم وهم يدٌ على من سواهم » وكما أوصانا الله تعالى وقال : « تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » وقال : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وقال : «فأصبحتم بنعمته إخواناً » .

فصل

واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أُمور الدين والدنيا، وتريد أن يجري أمرها على السداد، وتكون سيرتها على الرشاد، إلاّ ولا بد لها من رئيس يرئسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرّف أحوالها ويَرُمّ على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس أيضاً لا بدّ له من أصل عليها يبني عليه أمره ويحكم به بينهم، وعلى ذلك الأمر يحفظ نِظامهم. ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا ، والحُكم بيننا ، العقلَ الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمرَ والنهي ، ورضينا بمُوجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا ، فمن لم يرض بشرائط العقل ومُوجِبات قضاياه ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرَج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرُج من صداقته ونتبرأ من ولايته ، ولا نستعين به في أُمورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا ،

ونوصي بمجانبته إخواننا ، اقتداءً بسُنّة الشريعة كما نَدَبنا إليه ربنا ، جلّ وعزّ ، فقال : « لقد كان لكم أُسوةٌ حسنةٌ في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنّا بَراءُ منكم ومما تعبدون من دون الله » وقال، عزّ وجلّ: « يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوماً غضب الله » الآية .

فصل

ثم اعلم أيها الأخ أن الرياسة نوعان : جسماني وروحاني . فالرياسة الجسمانية مثلُ رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلاّ على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجَور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أُمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وأمانيها .

وأما الرياسة الروحانية فمثلُ رياسة أصحاب الشرائع الذين يَملِكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ، ويستخدمونها في المِلَل والشرائع لحفظ الشرائع وإقامة السُّنَن والتعبُّد بالإخلاص والتألُّه برِقّة القلوب، واليقين بنيل الثواب ، والفوز والنجاة والسعادة في المَعاد .

فصل

واعلم يا أخي أنه ليس من علم ولا عمل ولا صِناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجةً، ولا في الآخرة أكثرُ ثواباً ، ولا بأفعال الملائكة أشدُّ تشبُّهاً، ولا إلى الله أقربُ قربةً ، ولا لرضاه أبلغُ طلباً ، من وضع الشرائع الإلهية .

فصل

واعلم أن الشريعة الإلهيـة هي جِبلةٌ روحانية تبدو من نفس جُزئيـة في جسد بشري بقوة عقلية تَفيضُ عليها من النفس الكليّة ، بإذن الله تعالى ، في دور من الأدوار والقِرانات ، وفي وقت من الأوقات ، لتجذُب بها النفوس الجزئية ، وتخلّصها من أجساد بشرية متفرقة ليُفصَل بينها يوم القيامة : « وليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم » وقوله : « وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم » الآية .

فصل

واعلم يا أخي بأنه من تمام فضيلة واضع الشريعة أن تكون فيه اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها ، إحداها أن يكون تامّ الأعضاء ، قويّة قوائِمُه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بهـا ومنها ، ومتى هَمّ أن يقضي عمـلًا أتى عليه بسهولة .

والثاني أن يكون جيّد الفهم سريعَ التصوّر لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصِد القائل به على حسب الأمر في نفسه .

والثالث أن يكون جيّد الحِفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره ، وبالجملة لا يكاد ينسى شيئاً منها .

والرابع أن يكون فَطِناً ذكيّاً ذا رأي يكفيه لتبيُّن أدنى دليل ، حتى إذا رأى على شيء أدنى الدليل فَطِن له على الجهة التي يدُل عليها الدليل .

والخامس أن يكون حسَنَ العبارة يواتيـه لسانُه على ما في قلبـه وضميره بأوجز الألفاظ .

والسادس أن يكون مُحبّاً للعـلم والاستفادة منقاداً له سهلَ القَبول ، لا يؤلمه تعبُ العلم ولا يؤذيه الكَدّ الذي يلحقه .

والسابع أن يكون محبّاً للصدق وحسنَ المعاملة مُقرّبا لاهله .

والثامن أن يكون غير شَرِهٍ في الأكل والشُّرب والنّكاح ، متجنباً للعيب ، مُبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

والتاسع أن يكون كبير النفس عالي الهمة محبّاً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يَشين من الأمور ويَشنعُ ، وتسمو همة نفسه إلى أرفع الأمور رتبةً وأعلاها درجة .

والعاشر أن يكون الدّرهم والدينار وسائرُ أعراض الدنيا هيّنة عنده ، زاهداً فيها .

والحادي عشر أن يكون مُحبّاً للعدل وأهلِه، مبغضاً للجور والظلم وأهله، يُعطي النّصَفة[1] لأهلها ، ويرثي لمن حل به الجور ، ويكون مواتياً لكل ما يرى حسناً جميلًا عَدْلاً ، غير صعب القياد ولا جَمُوحٍ، وإن دُعي إلى الجور والقبيح لا يجيب .

والثاني عشر أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً مِقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

فصل

واعلم أن أول قاعدة يضعها واضع الشريعة ثم يبني عليها سائر ما يعمَل في تتميم الشريعة من القول والعمل ، وتكميلها من الأقاويل والأوامر والنواهي ومعاني تأويلها ، ومفروضات شرائعه ، وسُنن أحكامه ، وتَدبيرِ امته ، وسياسة أهل مملكته في أمر الدين والدنيا ، هو أن يرى ويعتقد في نفسه ، عِلماً يقينيّاً، أن للعالم بارئاً قديماً حيّاً عالماً ، حكيماً قادراً ، قاهراً مُريداً ، هو علة جميع الموجودات ، ومالِكُها ومُصرّفها بحسب ما يليق بواحدٍ واحدٍ منها .

---

١ النصَفة : العدل .

والثاني أن يرى ويتصور موجوداتٍ عقلية مجرَّدةً من الهَيُولى، كل واحد منها قائمٌ بنفسه ، متوجّه نحو ما نُصب له من أمره ، وهم ملائكة الله تعالى وخالص عباده ، بهم تقع المراسلة والوحي والأنبـــاء ، ومن جهتهم يَحصُل التأييد .

والثالث أن يرى ويعتقـد وجُوداتٍ نفسانيةً مجرَّدةً من الأبدان تارة ، ومستعملةً لها تارة ، ومتعلقةً بها تارة ، وأنها نازلة من جُثث الحيوانات بحسب ما يليق بواحد واحد منها من إدراك مآربها وتمكنها به .

والرابع أن يرى أنَّ بمفارقتها الجثث لا تَبطُل ذاتهـــا ، وخروجُها من الأجساد والحِس لا يخرجها من قدرة الباري سبحانه .

والخامس أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردةٌ بذاتها لا يُصلِحها ولا يفسدها إلاَّ ما يتعلّق بها من سُوء أعمالهـا ، أو فساد آرائها ، أو رداءة أخلاقها ، أو تراكُم جَهالاتها .

والسادس أن يرى أن البـــاري تعالى إذا أمر النـاس أمراً مكّنهم منـه وأزاح عِلَلهم فيه ، فمنهم طائع لأمره ، ومنهم راكبٌ نهيَه .

والسابع أن جعـل لكل صنف من أصناف الطاعات والمعاصي جزاءً من الثواب والعقاب، ويُعلِّم المأمورين والمنهيين عنه أنه إذا ما أتوه على بصيرة أوجب الأجرَ وقطَع العذر : « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة » .

والثامن أن يرى أن لهم مَعاداً فيه مُجازَون بمـــا أسلفوا من خير وشر وعُرف ونُكْر ، وأنه قد جعل إلى كل واحد تمهيدَ مَثواه وإصلاحَ مأواه، فإن أحسن فلِنفسه ، وإن أساء فعليها ، وما ربُّك بظلاَّم للعبيد .

والتاسع أن يرى أن الدعاء إلى الله تعالى أولى الأعمال بالثواب ، وأرفعُها درجةً عند المآب .

والعاشر أن يرى أن الدعاة إلى الله تعالى هم أعلى الناس درجةً ، وأرفعهم منزلةً ، وأشدُّهم في الدعاء إلى الله تعالى حِرصاً، وأكثرهم فيه دَرَباً وأوسعهم

علماً ، وأكثرهم امّةً ، وأعظمهم على الناس نعمة، وأنطقُهم بالصدق، وألزمُهم لمِنهاج الحق .

فإذا تحققت هذه الآراء في نفس واضع الشريعة، وتصوّرها في فكره كأنه يشاهد يقيناً لا شكّ فيه ، دعا عند ذلك إليها أهل دعوته الذين أُرسِل إليهم ، ويجتهد في إنبائهم ما قد اعتقده بالتصريح عنها للخواصّ من أهل دعوته في السر والإعلان ، غيرَ مرموز ولا مكتوم ، ثم يشير إليها ويَرمُز عنها عند العوامّ بالألفاظ المشتركة ، والمعاني المحتمِلة للتأويل بما يعقِلها الجمهور وتقبَلها نفوسهم. فمن فهم تلك المعـــاني وتصوّر حقائق تلك الأمور التي أشار إليها واضعُ الشريعة ، وتيقّن بها ، ودام بعد نُصرتها مجتهداً في معاونته ، محتملًا للضيم ، صابراً في السُّر أو الضُّر ، طلبـاً لمرضاةِ الله تعـالى ، سمّاهم واضعُ الشريعة الصدّيقين والشهداء والصالحين ، وأبلغ اللهُ تعالى في المدح والثناء عليهم فقال ، عزّ وجلّ : « أولئـك الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسُن أولئك رفيقاً » .

وإنما سمّاهم الشهداء لمشاهدتهم تلك الأمور الروحانية المفـارقة للهَيُولى ، يعني به جنة الحياة ونعيمها ، وسمّاهم الصّديقين لتصديقهم لها بالطلب والاجتهاد من أنفسهم في نُصرة واضع الشريعة ومعاونته .

فأمـا من قصر فهمُه عن معرفة تلك المعـاني ، وعن تصوُّر تلك الأمور بحقائقها ، فأقرّ بمـا أخبره واضعُ الشريعة ، وصدّقه عـلى ما قال ، وقام معه بنُصرته مجتهداً في معـاونته ، صابراً تحت أمره ونهيه ، سمّاهم واضعُ الشريعة المؤمنين، ومدحهم الله تعالى وأثنى عليهم من جهة إيمانهم بما أخبرهم، وتصديقهم له واجتهادهم معه في نُصرته ومعاونته فقال : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات » الآية .

وأمـا من أقر بلسانه وشك فيما قـال بقلبه ، سمّاهم المسلمين ، وذمهم الله تعالى فقال: « قالت الأعراب آمنّا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وقال:

« يمنون عليك أن أسلموا » .

وأما من آمن بلسانه وخانه في السرّ ، ونافق وأضمَر له بقلبه تكذيباً خلاف ما أظهر بلسانه ، وخدعه ومكر به ، سمّاهم واضع الشريعة المُنافقين، وأكثر الله لهم الوعيد والذمّ والزجر فقال إنكاراً لما لم ينتهوا عما هم عليه ، ووعيداً لهم من النّفاق : « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار » .

وأما من أنكر دعوته في الظاهر ، وكذّب في السّرّ والإعلان ، وعاداه جهراً ، سمّاهم واضعُ الشريعة الكفّار ، وناصبهم الحرب والقتال ، وأكثر لهم الوعد والذم ، والزجر والتهديد .

فصل

واعلم أن من إحدى خصال واضع الشريعة ومُراعاته لأهل دعوته أن يتعرّف خبر كل واحد من أهل دعوته ، من الصغير والكبير ، والذكر والأنثى ، والحرّ والعبد، والشريف والدنيء ، والعالم والجاهل ، والغني والفقير ، والقوي والضعيف ، والقريب والبعيد ، حتى يعرف كلّ واحد منهم ما اسمُه ونسبُه وصِناعته وعملُه وتصرّفه في حالاته ، وما هو بسبيله في أمر معاشه ، وما هو الغالب عليه من الطبع الجيد والرديء ، والخلق الحسن أو السيء ، والعادات العادلة أو الجائرة ، حتى يثق بهم علماً ، ويتبين منازلهم ، ويستعين بكل واحد منهم في العمل المشاكل له ، ويستخدمه في الأمر اللائق به .

فصل

واعلم أن أول سنّة يستنّها لهم ويطالبهم بإقامتها هي الأمور التي أولها مُوالاةُ بعضهم بعضاً بسبب حُرمة الشريعة ، لتأكيد المودة بينهم ، وتأليف قلوبهم ، ليجتمع بذلك شملهم ، وتتّفق كلمتهم . ويأمرهم بمخالفة من يخالفهم في سُنّة الشريعة، ومجانبتهم والبراءة منهم ، وإن كانوا ذوي القرابة والأحبّاء، كما قال الله ، عزّ وجل : « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المكر » . وقال تعالى : « لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم » .

فإذا قاموا بواجب هذه السُّنّة ، وتثبتوا عليها ، واستحكمت تلك في نفوسهم، وتعاضدوا على ذلك، وتناصروا عليه، صار كلهم عند ذلك كرجل واحد وجسدٍ واحدٍ ونفس واحدة ، وصار واضع الشريعة لهم بمنزلة الرأس من الجسد ، وهم له كسائر الأعضاء ، وتصير قوة نفس واضع الشريعة مُتصرّفة في نفوسهم كتصرف القوة المُفكّرة في سائر القُوى الحساسة ، فيصدرون عند ذلك عن رأي واحدٍ وقصد واحدٍ وغرضٍ واحد ، بقوة واحدة ، فيَغلِبون كل من رام غلبتهم ، ويقهرون كل من خالفهم وعاداهم ، وضادّهم .

فصل

فهلم بنا أيها الأخ إن كنت عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا أن نقتدي بسُنّة الشريعة ، ونجتمع مع إخوان لك فضلاء ، وأصدقاء كرام ، ونتعاون على ذلك بمحض النصيحة في الضمير ، وصدق المعاملة في السر والإعلان ، وإلْف المحبة في القلوب ، توفّقْ إن شاء الله تعالى .

فصل

واعلم أن من إحدى الخصال التي يعتقدها واضع الشريعة، يقيناً لا شك فيه ، أن من أقرب القُرُبات إلى الله تعالى ، وأبلغ طلبٍ لمَرضاته ، بذلَ المال والنفس والأهل في إقامة الشريعة وتقويتها وإظهارها ، وأن كل نفس من أنصاره وأتباعه أنفق ماله ، أو فارق أحبّاءه ، أو بذل دمه وجعل جسده قرباناً في نصرة الشريعة ، فإن تلك النفس بعد مفارقة جسدها تبقى مجرّدة من الهيُولى ، وتعلو رتبتها على سائر النفوس التي هي أبناء جنسها ، وترتفع درجتها وتُشرِف هي على النفوس المتجسدة المستعملة لتلك الشريعة ، فتصير موقوفة عليها شاهدة أحوالها ، وتكون الشريعة لها مدينة روحانية ، ويكون تصرفها وتحكمها في النفوس المستعملة لتلك الشريعة كتصرُّف رؤساء أهل المدينة في أملاكهم وغلمانهم وأتباعهم ، وانها تنال بتلك اللذّة والسرور والفرح مثل ما ينال الرؤساء ذوو السياسة من انقياد المرؤوسين لطاعتهم وحسن خدمتهم ، وكلما كثر عدد التابعين في الشريعة ، ازدادت فرحاً وسروراً ولذّة وغبطة دائماً أبداً .

واعلم أن من إحدى خِصال واضع الشريعة أن يسُنّ لأهل دعوته أولاً سُنّة حسنة يُقيمونها بشرائطها ، وسيرة عادلة يتعاملون بموجبها فيما بينهم ، ويكون في استعمالهم صلاحُ الجمهور والنفع العام ، ولا يبالي أن يكون عليه أو على بعضهم من استعمالها لها مشقّةٌ أو ضرر ، لأن غرَض واضع الشريعة ليس إصلاح أمر نفسه، ولا إصلاح أنصاره وأتباعه الموجودين في الوقت الحاضر في زمانه ، أو النفع العاجل له ولهم ، بل غرضه إصلاحهم وإصلاح من يجيء بعدهم من التابعين ، ومن يجيء بعد أولئك إلى يوم القيامة .

واعلم بأن نسبة تلك الأشخاص الموجودة في زمانه بالنسبة إلى من يجيء بعدهم من الكثرة ما هو إلاّ كنسبة الآحاد إلى العشرات ، والعشرات إلى

المئات ، والمئـات إلى الألوف ، والألوف إلى عشرات الألوف ، والعشرات الألوف إلى المئـات الألوف ، والمئات الألوف إلى ألوف الألوف ، إلى ما لا نهاية .

واعلم أن مَثَل واضع الشريعة مع إخوانه وأنصاره وأتباعه الذين يجيئون بعدهم إلى يوم القيامـة في حكم الشريعة كمثَل شجرة هو وأصحابه وأنصـــاره أغصانها وقضبانها ، ومن يجيء بعـدهم من التابعين لهم كالفروع ، ومن يجيء بعدهم كالورق والنّور والزّهر والثّمر . وهذه الشجرة روحانية تَنبُت من فوق إلى أسفل ، لأن عروقها في السماء مما يلي رُتبة الملائكة ، لأن مادتها من هناك تَنزِل ، يعني بتأييد واضع الشريعة مِّن الملائكة ، وعنهم يأخذ الوحيَ والإلهام والأنباء يؤديها إلى البشر الذين هم في الأرض ليجتذبهم بها إلى رُتبـة الملائكة، وهذه الشجرة التي رَمَز عنها يقال إنها شجرة طُوبى نبتت من تحت العرش ، وتدلّت أغصانهـا في منـازل أهل الجنة وهم يجتنون ثمرهـا في دائم الأوقات .

فصل

واعلم أن من إحدى الخصال التي يضعها صاحب الشريعة أن لا يَنسُب إلى رأيه واجتهاده وقوّته شيئاً ممـا يقول ويفعل ويأمر وينهى في وضع الشريعة ، لكنه ينسبها إلى الواسطة التي بينـه وبين ربـه من الملائكة التي توحي إليه في أوقات غير معلومة . وأما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علماً من العلوم ، وألّفوا كتابـاً ، أو استخرجوا صنعة من الصنائع ، أو بنوا هيكلاً ، أو دبّروا سياسة، نسبوا ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم وجَودة رأيهم وفحصِهم وبحثهم ، وهذا خلاف ما يفعله واضع الشريعة .

فصل

واعلم أن تمام الدين والدنيا لتابعي الشريعة في أربع خصال : إحداهـا أن يكون لكل واحد منهم عقل يَعرِف به القبيح وينزجر عنه، ويعرف الجميل ويأمر به . والثانية أن يكون لهم بواضع الشريعة قِدوةٌ في أفعاله وأقاويلـه وآدابه ومتصرفاته . والثالثة أن يكون مع كل واحد منهم وصية من واضع الشريعة يدرسونها في أوقات معلومة. والرابعة أن يكون على كل جماعة منهم رئيس من فضلائهم عارف بسُنّة الشريعة يأمرهم بإقامتها ويحثّهم على حفظها ، وينهاهم ويزجرهم متى أرادوا تغيير سيرة الشريعة .

فصل

واعلم أن العقلاء الأخيار إذا انضـاف إلى عقولهم القوةُ بواضع الشريعة ، فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجُرهم ويحكم عليهم، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام ، فهلم بنا أيها الأخ أن نقتدي بسُنّة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه ، والله يوفقك ، إنه جواد كريم !

فصل

واعـلم أن طائفـة من المرتاضـين بالعلوم الفلسفية ، والمتـأدبين بالآداب الرياضية ، إذا كانت نفوسهم جاهلة بظاهر أحكام الشريعة ، عمياء عن معرفة أسرار موضوعاتها ، توانوا في استعمال سُنّة الشريعة الإلهية ، والسير بسِيرته، وعابوا موضوعاته ، وأنفوا من الدخول تحت أحكامه واستكبروا عن الانقياد لحدوده ، فمن أجل هذا سمّاهم صاحب الشريعة شياطين الإنس والجِنّ يوحي

بعضُهم إلى بعض زُخرُفَ القول غروراً فيما يُنكرون على الشريعة من أحكامه وما يعيبون عليه من موضوعاته ، يعني يتغامزون على أهل الشريعة المستعملين لها كما قال الله تعالى : « وإذا مَرُّوا بهم يتغامزون » . كل ذلك جهلًا منهم بأسرار الشريعة وعمًى عن أحكامها كما وصفهم الله تعالى : « صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون » .

فصل

واعلم أن للكتب الإلهية تنزيلاتٍ ظاهرةً وهي الألفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات خفيّة باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة ، وهكذا لواضعي الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة ، ولها أحكام ظاهرة جليّة ، وأسرار باطنة خفيّة ، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاحٌ للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتهم أسرارها الخفيّة صلاحٌ لهم في أمر مَعادهم وآخرتهم، فمن وُفّق لفهم معاني الكتب الإلهية ، وارشِد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة ، واجتهد في العمل بالسُّنّة الحسنة والسّير بسيرته العادلة ، فإن تلك النفوس هي التي إذا فارقت الجسد ارتفعت إلى رتبة الملائكة التي هي جنّاتٌ لها ، وهي ثماني مراتب ، وفازت ونجت من الهَيُولى ذي الثلاث الشُّعَب التي هي الطول والعَرضُ والعمق ، وارتفعت في درجات الجِنان والمراتب الثمانِ التي سَعةُ كل واحدة منها كعرض السماء والأرض . ومن لم يُرشَد لفهم تلك المعاني ولا معرفة تلك الأسرار ، ولكن وُفّق للعمل بسُنّته العادلة وأحكامه الظاهرة ، فإن تلك النفوس عند مفارقتها الجسد تبقى محفوظة على صورة الإنسانية التي هي الصّراط المستقيم إلى أن يتفق لها الجوازُ على الصّراط المستقيم ، وإلى هذا أشار بقوله تعالى فقال : « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه » الآية . وهذا هو الغرض الأقصى في وضع الشريعة الإلهية .

ومن لم يُرشَد لفهم تلك المعاني ولا اجتهَدَ في العمل بسُنّة الشريعة ولا الدخول تحت أحكامها ، ولا الانقياد لحدودها ، فإن تلك النفوس إذا فارقت الجسد انحطت إلى البهيميّة التي هي دركات لها وهاوية تهوي فيها ، كما قال الله تعالى: « لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم ». وإلى هذا أشار بقوله: «فأما إن كان من المُقرّبين فرَوح وريحان». إلى قوله: «وتصلية جحيم » . وفي معرفة أسرار هذه النكَت الإلهية قيلت هذه القصيدة ، وإلى أسرار موضوعاتها أُشيرَ بها ، وهي هذه:

اقتربتِ الساعةُ وانشقّ القمرْ ، وانكشفت عنه أفانينُ العِبَرْ
وإن يَرَوا آيةَ حَقٍّ يُعرِضوا عنها ، وقالوا : هو سِحرٌ مُستَمِرْ
وكذّبوا واتّبعوا أهواءهم ، وكلُّ شيء فعلوه في الزُّبُرْ [1]
من بعدِ ما قد جاءهم من عجَبِ الأ نباءِ ما فيه لِعاتٍ مُزدَجَرْ
في حكمةٍ بالغةٍ مُحكَمةٍ ، يُنـ فَى بها العُذْرُ فما تُغني النُّذُرْ
حتى إذا حَقّ الهلاكُ مسرعاً أشياعُهم فيه ، فهل من مُدّكِرْ ؟
أحياه بعد موته اللهُ ، وقد قال : ارجعوني ! بعدما كان قُبِرْ
فردّه الله لقَطعِ عُذره ، فكان أطغى، في الرجوع ، وأشَرْ
مثل الذين فارقوا ديارَهم ، من حذَرِ الموت، فما أغنى الحذَرْ
فقال مُنشيهِمْ لهم : موتوا معاً ، ثُمّتَ أحياهم برِزقٍ وعُمُرْ
أو كالذي مرّ بظهر قريةٍ خاوية ، على العُروشِ مُنقَعِرْ
فقال : هل يُحيي الإلهُ هذه ، بعد المماتِ ؟ فأُميتَ ونُشِرْ
فكان فيه ثم في حماره ، وفي الطعام والشراب مُعتَبَرْ
يا أيها الناس ، اتّقُوا ، فإنما أعمالُكم أعمالُكمْ كما ذُكِرْ
ألهاكمُ الشيطانُ عن مقعَدِ صِدْ قٍ ، ومَقامٍ لمليكٍ مُقتَدِرْ

[1] الزّبر : الكتب .

من قبل أن نَطمُس منكم أوجُهاً ، وطَمسُها رَدُّ لهـا على الدُّبُرْ
أو يُلعَنَ العـادون في حَدِّهِمُ ، لعنةَ أهل السَّبتِ في سيفِ البَحَرْ
إذ جعلوا فيـه قُرُوداً وخنـا زيرَ ، وأنواعاً من الخَلق الأُخَرْ
بدَّلَ تبـديلًا لهم أمثـالَهُمْ مُستَويات الجِنْحِ ، مَوشِيِّ الصُّوَرْ
مُنكَّسِينَ لا يُرَدُّ طَرفُهُمْ إليهِمُ للذِّكْر ، كلاَّ ! لا وَزَرْ[1]
لا يستطيعون السجود إذ دَعَوا ، وطالمـا عافوا السُّجودَ في القَدَرْ
من بين مَغلول اليدَينِ طافيـاً ، وبين صالٍ في الجَحيم المُستَعِرْ
يَظْمأ ، وللمـاء عليـه لُجَّـةٌ ، في بعضِها يُعنَى بِوِرْدٍ وصَدَرْ
وبـين مَسلوكٍ لـه سِلسِلةٌ ، مِقدارُها سبعون ذِرْعاً في القَدَرْ
قد أوجَبَ النِّقمةَ منه نَفسَهُ ، فصـار مَوكولاً إلى أُمِّ سَقَرْ[2]
وآخر غَطَّى التُّرابُ رأسَه ، وطُمَّ منكوساً كما قـام الشَّجَرْ
لا ينثني عن صائِبِ الحَتفِ ، ولا يَجتذِبُ النفعَ ولا ينفي الضَّرَرْ
مُستَسلِماً للوارِداتِ حَسرةً ناراً تلَظَّى وهو مـاءٌ مُنهمِرْ
هذا ، وكائنْ من وقودٍ أُضرِمَتْ حَرّاً وبَرداً في حديد أو حَجَرْ[3]
في الدَّرْكِ الأسفلِ لا يُبعِدُهُمْ إلاَّ الذي في أول العُمرِ فُطِرْ[4]
وكُلُّهمْ ، إذ ظَلَمُوا أنفسَهُمْ ، مُشتَرِكون في عذابٍ مُستَعِرْ
يُبدَّلونَ بالجُـلودِ كلما أنضَجَها ذَوقُ العذاب في سَقَرْ
أعوذُ بالله من الجَهلِ الذي يُصِمُّ ذا السمع ويُعمِي ذا البَصَرْ !
ومن خَيالاتِ النفوس ، شأنُها أن تعبُدَ اللهَ على حَرفِ الغَرَرْ[5]

١ الوزر : الملجأ والمعتصم .
٢ ام سقر : أي جهنم .
٣ كائن : كم .
٤ يبعدهم : يلعنهم .
٥ الغرر : الخطر ، وغير الموثوق به .

ومن أثيمٍ مُستطيلٍ ، كلما أمهَلَهُ الله تمادى وأشِرْ
أتتـه آياتُ الإلـهِ ربّـهِ ، فانسلخَ المحرومُ منهـا وانتَشَرْ
فكان من جُملةِ غاوِينَ رأوا رفعَتهمْ أفضَتْ بهم إلى الحُفَرْ
وجاهـلٍ يَخلِـطُ في إيمانه كُفراً ، فـإن نبّهتَهُ تاهَ وفَرّْ
وَسْنانُ لا يعلَمُ إلاّ ظاهراً من الحيـاة ، غافِلًا عن الأثَرْ
وهو على الإعراضِ عن آخِرةٍ ، فيهـا لمن أدرَكَها خيرٌ وشَرّْ
يستَعجِلُ الساعـةَ ، والساعةُ في مَماتـةِ الجاهـلِ أدهَى وأمَرّْ
من مَعشَرٍ عذّبهُمْ جَهلُهُمُو ، إذ ضُرِبَ السُّورُ عليهم فانحَصَرْ
مُميّزٌ للخلـقِ ، في ظـاهِره من العـذابِ شاغـلٌ عن العِبَرْ
ضَنْكٌ عـلى المرء ، وفي باطنِه من رَحمةِ الله غَمـامٌ مُنتشرْ
تبـارك اللهُ العليمُ ربُّنـا ، وعـالِمُوه فهـمُ الحِزبُ الأغَرّْ
وكلُّ من والَى وعادى فيه ، أو آوى دُعـاةَ المؤمنينَ أو نصَرْ
وكلُّ من هـاجرَ في الله ، ومن جاهدَ ، أو حَجَّ إليـه واعتَمَرْ
إلى بيوتٍ حيّـةٍ ناطقةٍ ، مُشتركاتٍ في اللّبـاس المُنتشِرْ
قد أذِنَ اللهُ لهـا في رَفعِهـا ، وأن يكون لاسمِه فيهـا ذِكَرْ
من مَعشَرٍ مُوَحّدينَ ، دينُهُمْ كدين عبدِ اللهِ مولانا «الخُضُرْ»
يرَون في عـينِ النُّفوسِ ما يَرى غيرُهُم في حُسنِهـا في المُنتظَرْ
في كلّ عصرٍ منهمُ ذو دَعوةٍ ، يَجُرُّ من سُفْنِ البحارِ ما عَبَرْ
لا يقِفون عند شخصٍ واحـدٍ ، تمضي دهورٌ ، وهو وعدٌ يُنتَظَرْ
بـل فيهمُ ومنهُمُ طوالِـعٌ ، تجري على ترتيب نظمٍ مُستَطَرْ
دُونكُـموهـا يا بني الحقّ ، ولا تَشغَلْكُمُ عنها أباطيلُ الفِكَرْ
فكم لهـا من سامع مُنتفع ، يعلمُ ما يأتي لهـا وما يَذَرْ
وغـافلٍ عن الرموزِ جـاهلٍ ، يقول : مَن يقول ذا فقد كَفَرْ!
فمن يَكُنْ يعـلمُ مـا يقوله ، وكان يُجري رأيَـه على النظَرْ

بما يَبينُ صِدقه بشاهدٍ ... من العقول ، لا برجمٍ من حَزرْ[1]
بما يكون قربُه مُشتركاً ، ... ويستوي فيه دعاوِي من يُقِرْ
فليأتِ بالحكمة في أخباره ، ... بالعددِ المخصوص في آيِ السُّوَرْ
مثل مَقاديرِ الفُروض كلِّها ، ... من الصلاةِ ، والزكاةِ ، والطُّهُرْ
وكم أولو العَزم وأصحاب الرضا ، ... طالوت ذي البسطِ وحيدِ المنتَظرْ
وكيف أسماءُ الإله ربِّنا ، ... تسعٌ وتِسعونَ هي الحسنى الكُبَرْ
وكيف في تفريقه أمّتَه ، ... على ثلاثٍ بعد سبعين اختَصَرْ
وكيف أجزاءُ النبيِّ ستّةٌ وأر ... بعونَ ، وهو أمر ذو خَطَرْ
لِمْ جعلَ الرؤيا الصحيحَ واحِداً ... من جُملةِ الأجزاء فيه، فافتكِرْ؟
وحامِلو العَرشِ وفي عِدّتِهِمْ ، ... عِدّةُ أبواب الجِنانِ في القَدَرْ
واختُصَّتِ النيرانُ ، في أبوابها ، ... بسبعةٍ ممن أتاها وابتَدَرْ
مُنطلِقٌ فيها إلى ظلالِهِ ، ... فيها ثلاثُ شُعَبٍ ترمي الشَّررْ
فقال في الذكر عليها تسعةٌ ... يَملِك ما فيها جميعاً وعَشَرْ
كأنهم قد جُعِلت عِدّتُهُم ... لفِتنةِ الكافر أو ذِكر الخبرْ
وكل من يَسلُكُ فيها وله ... سِلسلةٌ مِقدارُ سبعينَ قَدَرْ
هذا ، وما «طه» وما «حم» أو ... «طس»، أو أشباهُ هذا من سُوَرْ
وما أمورٌ أُخفِيتْ أنباؤها ... عن ظاهرٍ بين رُعاعٍ كالحُمُرْ
من قصةِ الجانِ الذين أفسَدُوا ، ... واستَحْوَذوا منها بماءٍ قد غَمَرْ
وما هي «الحيةُ» و«الطاووس» إذ ... كانا مُعِينَينِ لإبليسَ الخَسِرْ ؟
وما هي الحِنطةُ إذ حُذِّرها ... آدمُ من بينِ النباتِ والخُضَرْ ؟
وكيف لمّا ذاقها بدت له ... سَوْآتُه ، وكان قَبلُ مُستَتِرْ ؟
وكيف تعليمُ « الغُرابِ » أولاً ... «قابيلَ» دَفناً لأخيه إذ حَضَرْ ؟

---

١ الرجم : الظن .

وما هي النـارُ الـتي كانت على ... الخليل إبراهيم بَرداً إذ شكَرْ ؟
وما هي « الطيرُ » الـتي أنشَرها ... له الإله بعـد موتٍ إذ صَبرْ ؟
وما هو « الطوفان » إذ عَمَّ ، وما ... سفينةُ الألواح فيـه والدُّسُر[1] ؟
وما قميصُ يوسُفٍ وذِئبُـه ، ... والدمُ ، إذ جيء بإفكٍ مُشتهِرْ ؟
و« الجُبُّ » إذ أُلقي في غيبتِه ، ... والحبسُ إذ قد خُصَّ بما منه بهَرْ ؟
وكيف باعوه عـلى مُبتاعِه ، ... بالثمنِ البَخْسِ وبالشيء النَّزَرْ ؟
وما هو البرهانُ ، إذ أبصَرَ قال ... عندها السجنُ مُرادي فصَبرْ ؟
وشاهـدٌ منه قـد استَشهَدَه ... على قميصٍ كان قُدَّ من دُبُرْ ؟
وكيف كان ، بعـد ذا ، قميصُه ... فيـه شِفاءٌ لأبيه مُدَّخَرْ ؟
وما هو العجلُ الذي خارَ ، وما ... الصَّفراءُ أُزْجِيت قتيلًا في البقَرْ ؟
ومـا دمٌ فاضَ فصـار شَرَقـاً ... لمن عليـه ، لا على المـاء اقتُصِرْ ؟
وكيف تاهت أُمَّـةٌ عظيمـةٌ ... دهراً ، وأرضُ التِّيهِ كالدُّرِّ صَغُرْ ؟
و «الجبلُ» المرفوعُ فيهم ظِلُّه ، ... يَشهدُه من غابَ منهم وحضَرْ ؟
وخَرُّ ذي المُلكِ سليمانَ ، وما ... «خاتَمُه» وما «العصَا» ساعة خَرّ ؟
وما هي الطيرُ ، وما مَنطِقُها ، ... والريحُ إذ تجري بـه وتَنسخِرْ ؟
ومـا هو الكُرسيُّ في إلقائـه ... له عليـه جسَداً لمَّـا اختُبِرْ ؟
والعرشُ إذ أحضَرَهُ عالِمُـه ... قبلَ ارتداد طَرفِه كما ذَكَرْ ؟
ويونُسُ إذ قـد بلَعهُ حوتُـه ، ... فشاهَدَ الأنجُمَ فيهـا واعتَبَرْ ؟
وما المسيحُ الروحُ ، والمَهدُ الذي ... كلَّم فيه الناسَ في وقت صِغَرْ ؟
وصَلبُ هاروتَ وماروتَ ، وما ... يُعلِّمانِ الناسَ ممن قد سَحَرْ ؟
ونومُ أهل الكهفِ والبعثُ لهم ، ... وكلبُهم سابعُهم حَسْبَ الخَبرْ ؟
وسَدُّ يأجُوجَ ومأجوجَ ، ومن ... يلحَسُه من زُمَر بعـدَ زُمَرْ ؟

---

١ الدسر : حبال السفينة ومساميرها تشد بها ألواحها .

وكيف سوّاه حِجاباً مُوثَقاً نفخُ المُعينينَ ، وإفراغُ القَطَرْ ؟
وكيف إذ يَقترِبُ الوعد لهم ، تشخَصُ أبصارُهمُ إذا انقعَرْ ؟
وما طلوعُ الشمسِ من مغربِها ، ما بين قَرنَيْ ماردٍ لا يَنزجِرْ ؟
وكيف بعدَ نورها تكويرُها ، والأنجُمُ الزُّهرُ عليها تَنكدرْ ؟
وما هو «الدَّجّالُ» إذ حُذِّرَ منـ ـه كلُّ خَلقٍ وهو شخصٌ ذو عوَرْ؟
وكيف يجري عن جَنابَيْ جيشِه من الجِبال شامخاتٌ في الكِبَرْ ؟
فالجَبَلُ البصريُّ فيه جَنّةٌ مُثمرةٌ ، ذاتُ رياضٍ وزَهَرْ
والأصفهانيُّ عليه أبداً نارٌ تَلَظّى ودُخانٌ مُنعكِرْ
وذاكَ لا يَعلمهُ إلاّ الذي أشهَدَ خلقَ نَفسِه فيما عبرْ
وكان في خَلقِ السّموات العُلى والأرض قد عُوضدَ أو كانَ خَبَرْ
فالحمدُ لله الذي أشهَدَنا ما لم نَكُن نعلَمُ إلاّ بالخبرْ

واعلم يا أخي أن هذه الأبيات وما فيها من المسائل إنما هي إرشادٌ للمتأدبين بإصلاح الأخلاق ، وتنبيهٌ للمُرتاضين بعلم النفس على الأسرار النبويّات ، وما في موضوعات الشرائع من الرّمزِ ، ولا ينبغي لأحدٍ من إخواننا أن يُجيب أحداً ، إذا سُئل عن هذه المسائل ، إلاّ لمن قد هذّب نفسَه وأصلَح أخلاقه ، لأن صَدأ النفس ورداءةَ أخلاقها ممتنعٌ من فَهم معاني هذه .

وقد بيّنا في الرسالة السابعة التي تتلو هذه كيفيّةَ ذلك ، فافهم إن شاء الله وحدَه

تمت رسالة ماهيّةِ الناموس الإلهي وشرائط النُّبوّة ويليها رسالة في كيفيّة الدعوة إلى الله .

الرسالة السابعة

من العلوم الناموسية والشرعية

في كيفية الدعوة إلى الله

(وهي الرسالة الثامنة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

واعلم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن شيعتَنا وإخواننا المتفرقين في البلاد ، وسائرَ من يُنسَب إلينا ، فهم في أحوالهم ومراتبهم على منازل ثلاث: فطائفة منهم خَواصٌ وعقلاءُ ، متديّنون أخيارٌ فضلاءُ ، وطائفة منهم أغبياءُ أشرار أردياء ، وطائفة بين ذلك متوسّطون. ولكل طائفة منهم آراءٌ ومذاهب هم فيها مختلفون ، وأقاويل مُفنّنة هم بها مشغوفون ، وأخلاقٌ وسجايا هم بها مُتغايرون . ولهم ، مع ذلك ، أفعال وأعمال هم لها مُعتادون ، فنريد أن نذكُر كل طائفة منهم بأوصافهم وندُلّ عليهم بعلاماتهم ، حتى إذا دخلتَ مدينةً أو بلداً من البلدان ، ولقيتَ منهم أحداً ، تبيّنتهم بعلاماتهم وعرفتهم بسيماهُم ، فلقيتَهم بالتحية والسلام ، وداخلت كل طائفة منهم بألطفِ ما تقتدر عليه من الرّفق والمداراة ، وذاكرتهم من علمنا بحسب ما تقبَلهُ قلوبهم ، وألقيت إليهم من أسرارنا حسبما تحتمله عقولهم وتتّسِعُ له نفوسهم ، وتبلُغ

إليه هممهم ، وتتصوّره أفهامهم ، وتكون في كل ذلك كمثل الطبيب الحكيم الرفيق الذي قد ذكِرت قصّتُه في أول الرسالة لإخوان الصفاء .

فصل

إن من خَواصّ إخواننا الفضلاء أنهم العلماء بأُمور الديانات ، العارفون بأَسرار النُّبوّات ، المتأدّبون بالرياضيات الفلسفية ، وإذا لقيتَ أحداً منهم وأَنِستَ منه رَشَداً ، فبشّره بما يَسُرُّه ، وذكّره باستئناف دَور الكشف والانتباه ، وانجلاء الغُمّة عن العِباد بانتقال القِرانِ من بُرج مُثلّثات النيران إلى برج مُثلّثات النبات والحيوان ، في الدّور العاشر الموافق لبيت السُّلطان وظهُور الأَعلام .

واعلم أن من إخواننا وأهل شيعتنا طائفةً أُخرى بوجودنا شاكُّون ، وفي بقائنا متحيّرون فيما يعتقدون من مُوالاتنا ، وطائفة أُخرى مُوقِنُون ببقائنا لكنهم غافِلون عن أمرنا ، غير عارفين بأَسرارنا ، وكلهم منتظرون لظهور أمرنا ، مستعجلون لمجيء أيامنا ، مُشتَهون نُصرة أمرنا ، فإذا لقيتَ منهم أحداً فبشّره بما يَسُرّه ، وأقرّ عينه بما يظنّه بعيداً مما يؤمّله ، وعرّفه أن ما يرجوه غيرُ بعيد ، وذكّرْ من وثِقت بهم من إخواننا بما ألقينا إليك من عِلْمِنا ، وأطلِعه على ما أطلعناكَ عليه من أسرارنا ، كيما تطمَئِنّ نفوسُهم فيما يعتقدون فينا ، ويتبيّن لهم صِدقُ ما هم مُقِرّون به من أمرنا ، وأخرج إليهم من رسائِلنا ما ترغب نفوسُهم فيه وترتاح إليه ، وليكن ذلك على النظام والترتيب كما بيّنا لك . فلعلهم إذا استمعوا لقراءتها وفهموا معانيها ، انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وحييت بروح المعارف كما ذكر الله جل ذكره : « أفمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » .

واعلم يا أخي بأن في الناس طائفةً من أهل مِلّتنا مُقِرُّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا ، فمن ذلك أنهم يجحَدون وجودنا ، ويُنكرون بقاءنا ، ومع هـذا فإنهم يُزرُون بشيعتنا المُقِرِّينَ بوجودنا، المنتظِرين ظهورَ أمرنا، ومعاندون لهم، مُتعصّبون عليهم ، مُبغِضون لهم .

واعلم بأن أحد الأسباب في ذلك هو أن قوماً من أشرار النـاس جعلوا التشيـع سِتراً لهم عما يحذَرون من الآمِرين عليهم بالمعروف والناهين لهم عن المنكر فيما يفعلون ، وذلك أنهم يركبون كل محظور ، ويتركون كل مأمور به ، وإذا نُهُوا عن منكر فعلوه، بارَزُوا بإظهار التشيُّع واستعاذوا بالعَلَويّة على من يُنكر عليهم أو ينهاهم عن مُنكر فعلوه ، ولبئس ما كانوا يعملون ! ومن الناس طائفة يُنسَبون إلينا بأجسادهم وهم براءٌ بنفوسهم منا ، ويُسمُّون أنفسهم العَلويّة ، ومـا هم من العلويين ، ولكنهم من أسفل السافلين ، لا يعرفون من أمرنا إلاّ نِسبة الأجساد ، ولا من القرآن إلاّ اسمَه ، ولا من الإسلام إلاّ رَسمَه ، لا علماً يتعلمون ، ولا فقهـاً يدرون ، ولا صـلاةً يُقيمون ، ولا زكاةً يؤدُّون ، ولا البيت يَحُجُّون ، ولا جِهاداً يعرفون ، ولا حراماً يجتنبون ، ولا عن مُنكَر ينتهون ، وكلّ قبيح يركبون ، ولا يتوبون ولا هم يذكرون ، ومع هـذا كلّه على الناس يستطيلون ، وإليهم يتبغّضون ، ومن شيعتنا يَنفُرون ، فهم أبعدُ الناس من أهل ملتنا ، وأعدى الناس لشيعتنا، وأجهلُ الخلق بعلومنا ، وأغفلُ الناس عن حقيقة أمرنا وأسرار حكمتنـا ، إلاّ الذين أذهب الله عنهم الرِّجس وطهَّرهم تطهيراً ، وإليهم أشار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله : « يا بني هاشم لا يأتي النـاسُ يومَ القيامة بأعمالهم ، وتجيئون بأنسابكم ، فإني لا أُغني عنكم من الله شيئاً . » ومن الناس طائفةٌ قد جعلت التشيّع مكسباً لها ، مثلُ النائحة والقصّاص لا يعرفون من التشيع إلاّ التبري ، والشتم ، والطعن ، واللعنة ، والبكاء مع

النائحة ، وحُبّ المتدينين بالتشيع ، وتركَ طلب العلم وتعلّم القرآن والتفقّه في الدين ، وجعلوا شِعارهم لزومَ المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل ، يبكون على فِقدان أجسادنا ، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى .

ومن الشيعة من يقول إن الأئمة يسمعون النداء ويُجيبون الدعاء ، ولا يدرون حقيقة ما يُقرّون به وصِحّة ما يعتقدونه . ومنهم من يقول إن الإمام المُنتظَر مُختفٍ من خوف المخالفين ، كلاّ بل هو ظاهر بين ظَهرانيهم يَعرِفهم وهم له مُنكِرون كما قيل :

يَعرفُه الباحثُ من جِنسه ، وسائِرُ الناس له مُنكِرُ

وكلهم يُقِرّون بأن الأنبياء ، عليهم السلام ، خُزّانُ علم الله ، وأن الخلفاء هم والأئمة المَهدِيُّون وارثون علم النُّبوّات ، ولكنهم لا يدرون حقيقة ما يُقِرّون ، ولا تصديق ما يعتقدون ! فأُعِيذُك ، أيها الأخ البارُّ الرحيم ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أن تكون منهم ، بل كن هادِياً مَهديّاً ، رشيداً طبيباً ، رفيقاً لإخوانك وأصدقائك وجيرانك ، تُرشِدُ الضالّ ، وتبرىء الأكمه والأبرص ، وتحيي الموتى بإذن الله .

فصل

ذكروا أن ملكاً من ملوك الهند كان عظيم الشأن ، عزيزَ السلطان ، واسع المملكة ، حسن السيرة في رعيته ، محبّاً للعدل والإنصاف ، ولكن كان متديّناً بعبادة الأصنام ، مُعظّماً لها ، مُقرّباً لأهلها ، ولم يكن يعرف شيئاً من أخبار الأنبياء ، ولا ما جاءت به من حديث ملكوت السماء وأمرِ الوَحي والتنزيل ، والسُّنَن والتأويل ، وأمر المَبدَإ والمَعادِ ، والبعث والقيامة والحشر ، والحساب والميزان ، والصّراط والنجاة من النار ، ودخول الجنان ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام . ثم إن ذلك الملك رُزِق على

رأس الكِبَر ابناً سعيد المولِد ، فأمر المنجّمين بالحساب والحُكم على مُوجِبات أحكام النجوم في مَولِده ، فحكموا بأنه يتربّى ويعيش ويطول عمره، وينال ملكاً.وسلطاناً لا يُشبه ملك الأرضِينَ ولا سلطان الجسمانيين، بل مُلكَ السماويين وسلطان الروحانيين . فلما تربّى ذلك الغلام ونشأ أفرَدَ له أبوه منزِلاً وبنى له قصراً فأسكنه فيه، ووكّل به الحَفَظة، وشحنه بالخَدم والطيرة (؟) والخصيان، ومنع أن يصل إليه أحد من العامّة. فلما نشأ الغلام وترعرع رُزِق من الفهم والذكاء ما لم يُرزَق أحدٌ غيره من أهل بلده، ثم عُلّم آداب أبناء الملوك من القراءة والكتابة والشعر والفصاحة والنحو واللغة والحساب والنجوم والهندسة ، وما يليق بأولاد الملوك من العلوم والآداب . وكان صافي النفس ، حيّ القلب ، كثير التفكر في ملكوت السماء وأمر الصانع ، وكيفية المبدإ وأمر المَعاد ، وأحوال القرون الذين مضوا وانقرضوا ، تُرى إلى ماذا صاروا وإلى أين ذهبوا ، حتى منعته الفكرة عن الأكل والنوم والتمتّع بلذّات النعيم في الدنيا وشهواتها ، فأسهَرَ ليلَه وأطالَ نهارَه ، وتمنى أن يجد أحداً يسأله عما في نفسه ، ويُذاكِره بما في قلبه ، فلم يجد أحداً ، حتى فشا حديثه في الناس ، وكثُر الثناء الجميل عليه ، وانتشر ذِكره في الآفاق ، فسمع خبَره حكيمٌ من حكماء بلاد سَرنديب ، فطمع في رُشده ، ورجا أن يكون هادياً رشيداً وفيلسوفاً حكيماً ، فقصد نحو بلاده ، وحمل معه كتاباً من كتب الحكمة وأسرار النبوة ، ملفوفاً في ثوبٍ ، في جوف سَفَط[1] مختوم . ثم إنه أتى تلك المدينة فطاف فيها ، فلم يجد فيها أحداً من أهلها يَصلُح أن يسمَع حكمته غيرَ ذلك الغلام ، فطاف ببابه فرأى الوصول إليه صعباً ، والأمر مُمتَنعاً من كثرة الحرّاس والحَفَظة حول القصر . وأقام زماناً يُفكّر كيف يكون

---

١ السفط : الجوالق او كالقفة .

الوصول إليه والدخولُ إلى عنده ، حتى عرف الداخلين والخارجين من عنده وإليه ، فوقع اختيارُه على أحد الخدم المختصّين به ، فرصده يوماً حتى وجده خالياً ، وأخذ بيده إلى جانب الطريق وقال له : اسمعْ ما أقول ، واكتُمْ على سرّي ، واعلمْ بأن عندي نصيحةً لابن الملك ، وقد وقع اختياري عليك لما توسّمتُ فيك من الخيريّة .

قال له الخادم : ما هذه الحاجة وما هذه النصيحة ؟ أسمِعنيها حتى أعرفها.

قال له : أنا رجل من تجار البحر وقد وقع بيدي جواهرُ مُثَمَّنة نفيسة لا تصلح إلاّ للملوك وأبناء الملوك ، وقد قصدت هذا الفتى لأعرِضها عليه ، فإن كانت تصلُح له واختارَها فهي مبذولة له ، وإن لم يكن يريدها رُدّت إليّ سرّاً ولم يعلم بها أحد من الناس ، فإني لستُ آمَنُ من أن يشعر بها بعض اللصوص أو الطرّارين[1] فيحتالَ عليّ في أخذها .

فقال له الخادم : أرِني جواهرك أنظُرْ إليها، فإن كانت تصلحُ له حملتُها إليه .

فقال الحكيم: إن لجَواهري شُعاعاً وبريقاً شديداً لا تستطيع النظر إليها ، لأن في عينيك ضَعفاً ، أُشفِق عليك ضَرراً ، وأما ابن الملك فشابٌّ حَدَثٌ جيّدُ النظر ، حادُّ البصر لا أخاف عليه منه ضرراً .

فقال له الخادم : إن هذا الأمر الذي تصف لأمرٌ عظيم وما أرى بكلامك بأساً ، وأنا شاكٌّ فيما تقول ، فكيف أصنع ؟

فقال الحكيم : لا يسَعُك أن تحرمَ ابن الملك هذه النصيحة إذا بذلتُها له ، واعلم بأنك إن لم توصلني إليه مع سفطِي هذا توسّلتُ بغيرك إليه .

فذهَبَ الخادمُ وعرّف الفتى . فلما سمع ابنُ الملك ذلك الحديث تهلّلَ وجهه ، وداخله من الفرح والسرور ما لم يتمالك نفسَه أن قام من مجلسه ،

---

[1] الطرارون : اللصوص الذين يشقون الجيوب ويسرقون .

ومشى في الدار ، وعلم أنه قد ظفِر بحاجته ، ووَجد طَلِبته ، وقال للخادم: نِعمَ ما رأيتَ حين عرّفتَني هـذا الحديث ، فالآن أوصِله إلي ولكن بالليل في سِرّ وكِتمان .

فلما وصل الحكيم إلى الفتى ورأى شخصه تفرّس فيه النجابة والفلاح ، وقام الغلام من مجلسه وسلّم عليـه ورحّب به ، وأقعده وقعـد بين يديه ، وقال للخادم : تنحَّ الآن عنا لأسأله عما في نفسي .

ثم ابتدأ فسأله عن حاله ومجيئه وقصده ، وأخَذَ في حديث طويل ، وقد بيّنا في فصل بعـد هذا أشياء ممـا جرى بينهما من الخطـاب . فهكذا ينبغي لإخواننا الفضلاء الأخيار، أيدهم الله وإيانا بروحٍ منه، أن يقتدوا بذلك الحكيم في اختيارهم لحِكمتهم الأحداثَ الفتيانَ الأخيارَ النُّجَباء المتأدّبين المتهذّبين الفهماء الأذكياء لأذكارِ علومنا وأسرار حكمتنا اقتداءً بسُنّة الله تعـالى . وذلك أنه لم يبعث نبيّاً إلاّ وهو شاب، ولا أعطى الحكمة لعبد من عباده إلاّ وهو حدَثٌ من الفتيان ، كما ذكرهم الله تعالى وأثنى عليهم فقال : « إنهم فتية آمنوا بربهم » الآية . وقال في قصة خليله إبراهيم : « سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم » وقال موسى لفتاه : « آتنا غداءنا » .

وهكذا ينبغي لإخواننا إذا وجدوا صديقاً بهذا الوصف ، ينبغي لهم أن يغتنموا ذلك ويعرّفوا إخوانهم الباقين ، ويستبشروا بالنصر والتأييد من الله ، عز وجل ، كما وعد جلّ ثنـاؤه بقوله : « إن تنصروا الله ينصركم » وقال : « والله ولي المؤمنين » .

فصل

فكان مما يجري بين الفتى والحكيم أن قال له : اخبرني لِمَ يذُمُّ الحكماءُ أمور الدنيا ويُزهِّدون في نعيمها وهي دارهم التي نشأوا فيها، ومسكنُ آبائهم الذين ربّوهم ؟

فأجاب : لأنها تصغُر في أعينهم إذا شاهدوا أمر ملكوت السماء ، ويستقلّون نعيمها في جنب ما يعرفون من نعيم أهل الآخرة ، كما صَغُر حالُ ذلك المسكين في أعيُن الملك ووزيره . قال الفتى : كيف كان ذلك ؟

قال الحكيم : ذكروا أنه كان ملك من ملوك الهند ، عظيم الشأن ، عزيز السلطان ، واسع المملكة ، حسن التدبير والسياسة ، عادل السيرة في الرعية ، صادق الحُجة في الحكومة ، بصيراً بأمور الدنيا ، راغباً فيها ، متمنّياً للخلود، ولم يكن يعرف أمرَ الآخرة ولا المَبدأ ولا المَعاد ولا البعث ولا القيامة ، ولا الوحي ولا النبوة . وكان مع ذلك يعبُد الأصنام تقليداً : يقرّب لها القُربان ، ويعظّم شأنها ، ويُحسن إلى أهلها على عادة جارية قد اعتادها من الحداثة والصِّبا من غير فكر وروية في شأنها . وكان له وزير خَيِّرٌ عارف بصير قد عرف ملكوت السماء ونَبأ المَلإ الأعلى ، وأمر المعاد والمبدإ ، وكيفيّة الوحي للأنبياء ، عليهم السلام ، وعِلل سُنن الديانات ، ومرامي مرموزات النواميس ، وأسباب أحكام الشرائع ، وما الغرض الأقصى منها ، وما حقيقة معانيها وخفيّاتُ أسرارها ، ودقائقُ إشاراتها ، وما قَصدُ واضعيها ، وما النفعُ العاجل منها ، وما المَطلَبُ والمَغزَى في الأصل منها. فكان كلما رأى ذلك الوزير الملكَ يسجُد لتلك الأصنام ويستلمُها ويُعظّم شأنها من غير معرفة بحقيقة أمرها ولا بصيرة لشأنها وما المغزى من ذلك ، امتعَضَ قلبُه ألماً عليه لغفلته وسَهوه فيما يفعله تقليداً ويعمله جَهالة، وكان يرثي له سرّاً وجهراً ، رحمةً وشفقةً عليه لطول الصحبة معه وحسن المعاشرة له ،

وكان نهايتَه أن ينهاه عن ذلك أو ينبِّهه من غفلته ، وأن لا يسمع لقوله لشدة سكرته وغفلته ، ولا يقبل نصيحته لتمكّنها في نفسه واستمراره عليها طولَ الزمان ، فشكا ذلك إلى صديق له فقال :

قد طالت صحبتي لهذا الملك وما رأيتُ منه إلاَّ خيراً ، وله إلي إحسان كثير وإنعام وإفضال لا أقدر أن أؤدي شكرها ، ولست أُنكِر من أمره إلاَّ ما هو فيه من الغفلة في أمر الدين والمَعاد وقِلّة الرغبة في الآخرة ، وترك النظر في المُنقلب بعد الموت ، ولا أدري إن ذكّرته كيف يقع منه .

فقال له صاحبه : أنت أخبر بصاحبك وأعرفُ بأخلاقه وأعلمُ بعاداته ، فكن طبيباً رفيقاً لا تضع الدواء إلاَّ عند الداء حتى ينفَع ، واطلب الفرصة ، فإن رأيت للكلام موضِعاً وللخطاب مَوقِعاً فاغتنم ذلك، وإن لم تر فلا تضيّع الحزم . واعلم بأن الملوك لهم سكراتٌ وغفلاتٌ من عِدّة وجوه ، فمنها سكراتُ السلطان والأمر والنهي ومحبة الرياسة والعز والأنفة والكِبر والاستطالة . ومنها سُكر الشباب والنشاط والنجدة والتفاخُر والخُيَلاء والشجاعة والشطارة ومحبة الغلبة والرياسة والسُّمعة . ومنها حبُّ الشّهوات المركوزة في الجِبلة والتمكُّن منها ، والميلُ إلى اللذات المعتادة والرفاهية والراحة والزُّلفة واستمرارٌ على العادات المعتادة من الصبا . ومنها الجهالات المتراكمة من أول الأمر ، والأخلاق المُنشأة مع الطبع والخِلقة . وكل هذه سكراتٌ تمنع من استماع الحكمة والنظر في العاقبة والفكر والروية في المَعاد والمُنقلَب في الآخرة بعد الموت .

ثم إن ذلك الوزير مكَث دهراً طويلاً يطلب الفرصة لخطابه، إلى أن اتفق أن قال له الملك ذات ليلة ، بعدما فرغا من النظر في أمر الرعية وكتُب النوبة وتدبير السياسة : هل لك أن نخرج الليلة متنكّرين لنعرف حال المدينة ، ونتجسّس أحوال الرعية ، وننظر إلى آثار المطر وكيفيّة ذي البلاد ومصالح العباد ؟ وكان من سُنّة ملوك تلك البلاد أن لا يركب الملك إلاَّ في كل سنة

مرّة ، ولا يظهر للرعية إلاّ يوماً واحداً ، كلّ ذلك تعظيماً لأمر المُلك ، وسياسةً لأمر الرعية . فخرجا يطوفان حول المدينة متنكّرين ، فبينما هما كذلك إذا هما بضوء من بعيد، فامتدّا نحوه حتى دنوَا منه ، فإذا هما بمَزبلةٍ شِبه رابية عظيمة عليها جِيَفٌ مَرميّةٌ ، وسمادٌ طريّة مُنتِنة الرائحة ، وإذا في أسفلها ثُقبةٌ شِبه المغارة ، وإذا في أقصى داخلها رجلٌ قاعد مُشوّه الخِلقة على دَكّة قد أصلحها من بين سَماد ورماد تلك المزبلة ، وقد فرش تحته من خِرق تلك المزبَلة شِبه بساط، وعليه مِدرعَةٌ قد خاطها شِبهُ مُرقّعةٍ ، وفي رجليه تُبّان[1]، وعلى رأسه شملة مثلُ ذلك. وإذا بحذائه امرأة تُشبهه في الخلقة والتشوّه عليها كُسواتٌ شبه درع وخمار ومقنَعةٍ مثل ما عليه من خِرَق تلك المزبلة . وإذا بين يديهما سِراجٌ من خِرَق فوق آجُرّةٍ شبه منارة ، وبجنبه جَرّةٌ مكسورة فيها دُردِيّ[2] كالخل وقد مزجه بيسير من ماء ، وإلى جانبه سلةُ خُوصٍ فيها طاقات كَرَفْس وكُرّاث ، وبيد كلّ واحد منهما مِشرَبة مكسورة يغترفان من تلك الجرّة ويشربانها . وإذا على فخذِه قصَبةٌ قد مدّ عليها خيطاً شِبه قوس النداف وهو يَنقُر عليها بقضيب في يده ويغني بأبيات غير موزونة خارجة من الإيقاع . وإذا به يَذكر في تلك الأبيات حُسن تلك المرأة ويصِفُ جمالها وشدّة عشقه لها وإفراط محبته إياها . وإذا بيدها خشبة غِربال مكسورةٌ وقد مُدّت عليها قطعة جلدٍ غير مدبوغ، جافّة منتنةُ الرائحة شبه الدفّ ، وهي تنقُر إذا غنّى هو وترقُص وتتثنى بين يديه . وإذا شرب كل واحد منهما سار صاحبه وحيّاه بطاقةٍ من ذلك الكَرَفْس والكُرّاث، وهي تُثني عليه بالحُسن والجمال كأنه يوسُفُ الصدّيقُ وتسميه شاهِنشاه : ملك الملوك ، وهو يسميها كديانوية : سيدة النساء . ويشرب

---

١ التبان : سراويل صغير بمقدار شبر يستر العورة يكون للملاحين والمصارعين .

٢ الدردي : ما يبقى في أسفل الزيت .

ويسير إليها ويثني عليها ويصفها بالحسن والجمال مما يقصر وصف الحور العين في جنب ذلك . وإذا شربا سألا الله ألاّ يُعدِمهما ما هما فيه ، ولا يغيّرَ ما بهما من نعمة ، وأن يبقيهما على تلك الحال أبداً ما بقي الدهر .

فلما أبصر الملك والوزير ما هما فيه من اللذّة والسرور والفرح ، طال وقوفهما متعجّبين من حال ذينك المسكينين. ثم قال عند ذلك الملك للوزير : ما أظن أني في طول حياتي وعزّ سلطاني ونعيم مُلكي وأيام شبابي ومجالس لهوي ، مع تمكني من شهواتي ، بلغ مني الفرح واللذّة والسرور ما بصف هذان المسكينان الحقيران الوضِران من حالهما ، ومع هذا كله أظن أنه لا تفوتهما هذه الحال كلّ ليلة إن أرادا ، لأنه لا يعرض لهما شيء من العوائق التي تعرض لنا من الأشغال المانعة عن فراغ مجلس اللذّة واللهو ، مثلُ خروجِ الخوارج في أطراف المملكة ، واضطراب النواحي وشَغَب الجند وطلبهم الأرزاق ، ومثلُ النظر في تظلّم الرعية وهمَج العامّة ، والنظر في محاسبة الكتّاب وتولية العُمّال ، ومثلُ النظر في التعازي والتهاني ، والنظر في أمر الخاصة وإصلاح أمر العامة ، ومثلُ النظر في القِصَص والتوقيعات وحِفظِ الخُزّان وتفقّد الرسُل الواردين من الأطراف وإكرامِهم والتجمّل لهم ، ومثلُ النظر في الكتب الواردة من أصحاب الأخبار وكَتْبِ أجوبتها وما شاكل هذه من الأشغال المُنغّصة للعيش المُنقّصة للذّات ، الموردة للغموم والهموم والأحزان .

ثم قال الملك : ولكن أظن أنه لو كان هذان المسكينان دخلا منازلنا ، وألبسا ثيابنا ، وأبصرا مجالسنا ، وذاقا من طعامنا ، وعاينا أحوال ملكنا ، وشاهدا عز سلطاننا ، وعرفا لذّة نعيمنا مرةً واحدة مِقدار ساعة ، ثم رُدّا إلى حالهما لما تهنّيا بالعيش بعد ذلك ، ولا وجدا لهذه الحال النكِرة التي هما فيها لذّةً أبداً ، وصغُرَ في أعينهما ما هما فيه من اللذة والفرح والسرور .

فلما فرغ الملك من هذا الخطاب وسمع الوزير قول الملك ، تذكر ما قال

له صاحبه لما شكا إليه : اطلُبِ الفرصة وضع الدواء حيث الداء ، فإن لكل مقام مقالاً . فقال الوزير للملك : أخاف أيها الملك أن نكون فيما نحن فيه ، من عِزّ سلطاننا ونعيم مُلكنا ولذيذ شهواتنا وسُرورنا بأحوالنا وفَرحِنا بما حولنا ، مَغرورين كغرورِ هذين المسكينين بما هما فيه ، ونكون مُحقَّرين وجميع أحوالنا في أعين قومٍ آخَرِينَ كاحتقار هذين المسكينين عن أحوالنا .

فلما سمع الملك قول الوزير استكبره واستعظمه وقال له : وهل تعلم في الأرض اليوم مملكةً أوسعَ من مملكتنا أو سُلطاناً أعزّ من سلطاننا ، أو بلداً أكثر نعَماً من بلدنا ، أو مَروةً[1] أحسنَ من مروتنا ؟ قال له الوزير : لا !

قال الملك : فمن هؤلاء القوم الذين زعمتَ أنه يَصغُر حالُنا في أعينهم ، ويستحقرون أمرنا ؟

قال : قوم يقال لهم النساك . فقال الملك : أين بلدهم ، ومن أي ناس هم ؟

قال : هم من قبائل شتّى متفرّقين في المدن وفي الآفاق والبلاد يجمعهم دينٌ واحد ومذهبٌ واحد ورأي واحد .

قال : صف لي مذهبهم وحالهم ؟ قال : هم أُمناء الله في خَلقه وخلفاء أنبيائه ، وأئمةٌ لعباده ، وليس في الناس منهم إلاّ نفر يسير ، لأنهم في الأنام كالمِلح في الطعام ، بسؤالهم يُنزِل الله القَطرَ من السماء والبركاتِ في الأرض ، وبدعائهم يرفع الله عن العباد القَحطَ والغَلاء والوَباء ، ومنهم حُفّاظ كتب الله وعلماء تأويلها .

فقال الملك : ومن أنبياء الله ؟ فقال الوزير : هم طائفة من بني آدم اصطفاهم من عِباده وقرّبهم وناجاهم وكشَف لهم عن مكنون أسرار غيبه ، وجعلهم أُمناء وحيه وسُفَراءَ بينه وبين خلقه ، أرسلهم من عالم الأرواح الذي في

---

١ المرو : حجارة بيض براقة توري النار او أصلب الحجارة ، ويكنى بها عن القوة والخير .

ملكوت السماء إلى عالم الكون والفساد في الأرض ، وأنزل معهم الكتاب ليدعوا عباده إلى جواره في الجنة التي كان أبوهم آدم فيها تربّى .

فقال الملك : وماذا يصفون من أحوال عالم الأرواح وملكوت السموات؟ قال : يقولون إن هنالك فضاءً فسيحاً ، وأفلاكاً دوّارة ، وكواكب سيّارة ، وأنواراً ساطعة ، وبهجةً ونسيماً ورَوحاً ورَيحاناً . ونعيم الجِنان والرِّضوان، وجَوارٍ حُورٌ حِسان وولدانٌ وغِلمانٌ ومُردانٌ ، وطيب ونسيمٌ لا يخالطهما هَجيرُ الصيف وزمهريرُ الشتاء ، ولا ظلمة الأجسام ، ولا فَيْءُ الأجرام ، ولا مزاحمةٌ في المكان ، وملكٌ دائم وعِزٌّ سرمد ، وأهلها أحياءٌ لا يموتون ، وشبان لا يهرمون ، وأصِحّاءُ لا يمرضون ، وأغنياء لا يفتقرون ، وجيرانٌ لا يتحاسدون ، وأصدقاء لا يختلفون ، ونعيمهم لا يُكَدِّره بؤس ، ولذاتهم لا تخالطها آلام ، وسرورهم لا تشوبُه أحزان ، وفرحهم لا تدخله غموم ولا هموم ولا نوائب ولا حِدثانٌ ولا تغيير الزمان .

فقال الملك : وماذا يقولون ؟ هل إلى هناك وصول ؟ قال الوزير : لا يَشكُّون أن من طلبها كما يجب وصل إليها .

قال الملك : فكيف وجه الطلب وكيف المَسلَك وكيف الوصول ؟ فوصف له الوزير ما ذكرنا طَرَفاً منه في رسائلنا الناموسيات وما أخبرت به الأنبياء ، عليهم السلام ، في كتبهم ، وما أشار إليه الفلاسفة الحكماء في مرموزاتهم .

فصل

فقال الملك للوزير : مذ متى عرفت هذه القصة واعتقدت هذا الرأي وعلمت هذا المذهب ؟ فقال : من زمان .

قال : فما الذي منعك أن تذاكرني بهذا الأمر الجليل العظيم الخطير في طول صحبتك معي؟ قال الوزير: إني لم أترك مذاكرة الملك بهذا الأمر الجليل لأني بخلت عليك به ، أو لم أرك أهلاً لذلك ، ولكني تركته انتظاراً وطلباً لفرصة توجب الخطاب وموضعاً للكلام ، لأن النظر في هذا العلم والبحث عن تحقيق هذا الأمر والتصوُّر له بكُنْه المعرفة يحتاج إلى قلب فارغ من أشغال الدنيا، ونفس صافية من العوارض المكدّرة والآراء الفاسدة والعادات الرديئة، وهمةٍ عالية في طلب الأمور الشريفة، والزُّهد في الشهوات الجسمانية المذمومة ، وترك اللذات المحسوسة الجِرمانية الفانية ، حتى يتصوّرها بحقها وصدقها كي لا يكون المقرُّ بهذا الأمر مقلّداً كالعوام الذين لا يعلمون من القول إلاَّ زوراً، ولا من العمل إلاَّ ظاهراً ، ولا من العلوم إلاَّ قشوراً ، ولا من الدين إلاَّ تعصُّباً ، وإن الملوك أكثر الناس أشغالاً في أمور الدنيا ، وأطولهم آمالاً ، وأرغبُهم في الخلود في الدنيا ، وأكثرهم تمنّياً للبقاء فيها ، لشدّة تمكّنهم من التمتع بنعيمها ، واستغراقهم في شهوات لذاتها ، ولا يصلح للمذاكرة بهذا العلم إلاَّ فتيان أذكياء ، لهم نفوس صافية ، وقلوب واعية ، بريئون من الآراء الفاسدة ، غير معتادين للعادات الرديئة ؛ أو مشايخُ مهذبون في العلوم الرياضية، مجرّبون في الأمور السياسية ، محبّون للعلوم الإلهية ، غير متعصبين في المذاهب المختلفة والآراء المتناقضة ، أو نفوس مَلَكيّة لها همم عالية في طلب مراتب الملائكة ، والأمور السماوية ، والمعقولات الروحانية ، والوجود المحضِ ، والبقاء الدائم والدوام السَّرمَد .

فقال الملك : ما يسَعُنا ، بعد هذا اليوم ، إلاَّ أن نجعل أكثر عنايتنا في

الكشف عن حقيقةِ هذا الأمر، على صحةٍ وبيان من غير تقليد ولا تكذيب، فإن بانَ أنه حق طلبناه حقّ الطلب، وتركنا ما نحن فيه من عبادة أصنام وأمورِ هذه الدنيا التي كلُّها إلى زوال وفناء، كما فنيت أعمارُ الذين كانوا من قبلنا فزال ملكهم ونعيمهم. ثم قال له: أخبرني بماذا يصفون الحكماء من أصناف الخلائق هناك؟ قال: يقولون لا يعلم عددهم إلاّ الله، كما لا يُحصى عددُ الخلائق الذين هم في الأرض من أجناس الحيوان من الأنعام والسباع والوحوش والطيور والهوامّ والحشَرات والدوابّ وحيوان الماء والبحار أجمعَ، وأصنافِ بني آدم من أجناس الأمم من التُّرك والحبَش والزّنج والنُّوبة والعرب والعجم والفرس والروم والهِند والسّند والصين والنَّبَط والزُّطّ[1] والأكراد ويأجوجَ ومأجوجَ والسّيسان وأمم أُخَر غير معروفة عند كثير من الناس. وكل هؤلاء مختلفو الألسُن والألوان والأخلاق والطباع والعادات والأعمال والأفعال والصنائع والآراء والمذاهب، من أهل المدن والقُرى والسّوادات والسواحل والجزائر والبراري نحو من سبعة عشر ألف مدينة تملّكَها نحو من ألف ملك. هذا في الرُّبع المسكون من الأرض، وعلى أن الأرض بجميع ما عليها من البحار والجبال والبراري والأنهار والعُمران والخراب ما هي – في فُسحة سَعة الهواء – إلاّ كحَلْقة مُلقاةٍ في بَرّيّة صحراء، وفضلُ سَعةِ كل واحد من الأفلاك التسعة على الهواء كفضل البَرّيةِ على تلك الحلقة. أفترى أيها الملك أن الخالق تعالى ترك تلك الفُسحة الواسعة من الفضاء، مع شرَف جوهرها، وشرَف جوهر تلك الأجرام، وطيبِ نسيم تلك الأماكن، فارِغةً خاليةً لم يجعل فيها أهلًا وسكاناً وخلائق تليق بها، وهكذا لم يترك البحارَ الأُجاجَ الأمواه حتى خلَق في قَرارها الزاخرة أجناساً من الحيوانات، وأنواعاً من الأسماك والحيتان. وهكذا جوهر الهواء الرقيق

---

١ الزط: جيل من الناس يقال ان أصلهم من الهند، ويعرفون بالنور بفتح النون والواو.

لم يتركه فارغاً ، بل خلق فيه أجناساً من الطيور تسبح كما يسبح السمك في الماء . وكذلك هذه البراري اليابسة الجافة لم يتركها خاويةً حتى جعل فيها أجناساً من الوحوش والسباع والأنعام ، وكذلك في الآجام والآكام ورؤوس الجبال وبطون الأودية وشُطوط الأنهار ، حتى خلق في لُبِّ النبات ، وفي ثمر الشجر ، في جوف الحَبّ ، حيواناتٍ مختلفة الصور والأشكال .

واعلم أن صور هذه الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها وسائر هيئاتها ، مثالاتٌ وأشباحٌ لتلك الصور التي في عالم الأفلاك ، غيرَ أن هذهِ في هَيُولى جسمانية ، وتلك في جواهر روحانية ، وما نِسبة هذه الخلائق التي في عالم الكون والفساد وأحوالِها بالإضافة إلى تلك الخلائق التي في عالم الأفلاك وأحوالها ، إلاّ كنِسبة الصُّوَر المنقوشة على وجوه الحيطان وأبواب الحمّامات بالأصباغ المختلفة ، وكما أن تلك الصُّوَر مُثُلٌ وأشباح للدوابّ المتحركة والحيوان الحسّاس، وأن تلك الصورة ميتة وهذه حيّة ، كذلك تلك الخلائق روحانيةٌ وهذه جسمانية ، وتلك شفّافة وهذه مُظلِمة ، وتلك باقية وهذه فانية ، وتلك صافية وهذه كَدِرة ، وتلك نورانية وهذه ظُلمانيّة ، وتلك حافظة وهذه فاسدة .

قال الملك : لِمَ أُخرِجَ آدم وزوجته وذُرِّيّته من الجنة هناك ، وأُهبِطوا إلى الأرض ؟ قال : الجنايةُ كانت منهما !

قال : فحدثني كيف كانت القصة ؟ قال : هي سر خفيٌّ لا يجوز كشفها ، ولكن أضرِبُ لك مثلاً تفهمه ، ألا ترى أيها الملك إلى عبدك الفلاني الذي ربّيْته صغيراً ثم لما نشأ ونما أدّبته وعلمته كثيراً ، فلما كَبِر اصطفيتَه وفضّلته وشرّفته، ثم ولّيْته بعض مملكتك ، وجعلته خليفةً في بعض بلادك ، وأمرتَ بطاعته أكثرَ عبيدك ورعيتك ، ومنحته أكثرَ نِعَمك ، ونهيتَه عن معصيتك ، فخالفك وترك وصيّتك ، وارتكب نَهيَكَ ، كيف حطَطتَ من مرتبته ، وكيف تكشّفتْ عورتُه ، وكيف حبسته في حبسك هو ومن

ساعده على ذلك ؟ ثم انظر كيف رضيتَ عنه لما نَدِم وتاب ورجَع هو ومن معه ، وكيف رددتَه إلى حالته الأولى ، وكيف صدَدت من لم يعرف ولم يَرجع ؟ فهكذا قياس آدم وإبليس وذُرّيتهما .

فقال الملك : أكلُّ ذرية آدم جَنوا وعصوا ؟ قال: لا ، ولكن كنا ذرّية من بعدهم ، فلما جاءت الأنبياء بالرسالة ، قامت الحُجّة علينا أن نقول يوم القيامة : « إنا كنا عن هذا غافلين . »

قال الملك للوزير : ما يقول هؤلاء الرسل إذا بلّغوا والأنبياء إذا أخبروا في أول دعوتهم للناس وتَذكارِهم لهم ما قد نَسوه ، وإعلامهم إياهم ما قد جهلوه ؟ فوصف له ما قد ذكرنا طرَفاً منه في رسالة النواميس الإلهية .

قال : وما يفعلونه ؟ فوصف له ما قد ذكرنا طرفاً منه في اعتقاد إخوان الصفاء .

قال : كيف عِشرتُهم مع أهل دعوتهم ، وعِشرةُ أهل دعوتهم بعضِهم مع بعض ؟ فوصف له ما قد ذكرنا طرفاً منه في رسالة عِشرة إخوان الصفاء بعضهم مع بعض .

فقال : في ماذا يتميز أهل دعوتهم من غيرهم ؟ فوصف له ما قد ذكرنا طرفاً منه في رسالة خِصال المؤمنين وشرائط الإيمان .

فقال : أخبرني عن كتب الأنبياء بأيّ لغة تكون ؟ قال : بلغة القوم الذين نشأوا فيها وبألفاظ الذين بُعثوا إليهم .

فقال : فعرّفني معاني ألفاظها ؟ قال : يكون منها أخبار القرون الماضية ، وأحاديثُ الأمم السالفة ، وبَدءُ خلق السموات والأرض ، وكيفية أطباقِها، ووصف أصناف الخلائق فيهما ، وأخبار ما يأتي في الزمان المستقبل من حديث الأيام وتغييرات الدهور والأزمان ، وفناء عالم الأجسام ، وكيفية نشء الآخرة والحشر والحساب والميزان والقِصاص والجَواز على الصّراط والنجاةِ، وما شاكلها من الأمر المنتظر في الزمان المستقبل ، ويكون فيها الأوامر

والنواهي والتعليم والتأديب ، وبيانُ الحلال والحرام والحدودِ والأحكامِ والفرائضِ والسُّنن ، من الصوم والصلاة والزّكاة والقُربان وفنون التعبُّد بالترغيب إلى نعيم الجنان ، والمدح والثناء على أهل الخير ، والزّجرِ والنّهي عن المساوىء والسّرِقة والجَور في الأحكام، والوعيد بعذاب النيران بضروب الأمثال والإشارات والرّموز ، ويكون فيها آياتٌ بيّنات مُحكمات للقلوب ، وأمور متشابهاتٌ محيية للعقول .

قال : فأخبرني أكلُّ أوامرهم ونواهيهم وتحريمهم وتحليلهم وفرائضِهم وسُنَنهم تكون متساوية ؟ قال : لا ! بل مختلفة .

قال : لِمَ ذاك ومُرسِلُهم واحد ؟ قال : لأنهم أطباء النفوس ومُنجّموها فمُحرّماتُهم هي حميةُ النفوس ، ومحلّلاتهم أدويةٌ وشَرَبات ، وفنون التعبد هي المعالجات والمداواة ، كلُّ ذلك بحسب ما يَعرِض للنفوس من الأمراض التي هي الآراء الفاسدة ، والأخلاقُ الرديئة ، والعادات الجائرة ، والجهالات المتراكمة، وكل ذلك بحسب اختلاف طبائع الأمم وأهوِية البلدان ، وتغييرات الأزمان ، وموجباتِ أحكام النجوم ودلائل القِرانات — كما بيّنا في رسالة الأكوار والأدوار .

فصل

وكان مما سأل الفتى ذلك الحكيم أيضاً أن قال له : أخبرني ماذا يرى الحكماء في حال النفوس بعد مفارقتها الجسد على الشرائط التي ذكرت ، وصُعودِها إلى ملكوت السماء ، هل تشتاق هذا الجسد أو تتمنى العود إليه ؟ قال الحكيم : ذكروا أن ملكاً من الملوك كان له ابن كريم عليه فزوّجه بابنة ملك وزفها إليه ، على أحسن ما يكون من الكرامات كما تُزَفّ بنات الملوك ، وأصلح للحاشية دعوةَ سبعة أيام لا يعرفون غير الأكل والشرب

والغناء والفرح والسرور ، وكان ابن الملك يقعد في صدر المجلس على سرير له وينظر إلى الناس وما هم فيه من الفرح والسرور . فلما مضى من الليل قِطعةٌ ونام أكثر الناس قام من مجلسه ليدخل الحُجرة للخَلوة عند العروس . فاتفق ليلة أن نام أهل المجلس كلهم من السكر ، وقام الفتى يمشي في الدار حتى خرج من باب الدار ، وجُعل في الشارع ، ومشى حتى خرج من المدينة فوقع في الصحراء ولم يدرِ أين هو ! ثم إنه رأى ضوءاً من بعيد فذهب نحوه حتى قرب منه ، فإذا هو بباب مردود ، والضوء من داخله ، فدفع الباب فإذا هو بقوم نيامٍ مطروحين يَمنةً ويَسرة ، وكل واحد ملفوفٌ في إزار ، فظن أنها حُجرة العروس ، وأن أولئك النيام جواريها وخدمها ، فجعل يناديهم فلم يجبه أحد منهم ، فظن أن ذلك من شدة سُكرهم ، فجعل يلتمس العروس من بينهم ، حتى وقعت يده على واحدة هي أطراهُنّ ثياباً وأطيبهن ريحاً ، فظن أنها عروسه ، فاضطجع معها وعانقها ، وجعل طول الليل يبوسها ويمتص من ريقها ويتلذّذ ، ولا يرى أن تكون لذة أطيب مما هو فيه !

فلما أصبح وزال سُكره نادى بالخادم فلم يجبه أحد، وجعل يحرّك العروس فلا تجيبه ولا تنتبه . فلما طال ذلك عليه فتح عينيه ، فإذا هو في ناووس خَرِب ، وإذا أولئك النيام كلهم جيف الموتى ، وإذا هو بجنب امرأة عجوز قد ماتت منذ قريب ، وعليها أكفان جُدُد ، وحَنوط طريّ ، وإذا الدم والصديد قد سال منها، وتلوثت ثيابه وبدنه ووجهه من تلك الدماء والصّديد والقاذورات !

فلما رأى ذلك الحال هال ، وورد عليه أمر مَهُول ، فقام مرعوباً وطلب الباب وخرج هارباً متنكراً مخافة أن يراه أحد على تلك الصورة والحال ، ذاهباً في طلب الماء ليغسِل ما به ، حتى إذا ورد إلى نهر نزع ثيابه ليغسِلها من ذلك الدم والصديد والقاذورات ، وهو متفكّر في أمر كيف كان خروجه من مجلسه ومنزله ، ولا يدري أين هو من البلد وما خبر أهله من بعده ؟ !

فما زال كذلك حتى مرّ به مجتازٌ في الطريق فلما رآه لم يعرفه ، فقال له: ما قِصّتك ، ولم أنت قاعد في الماء ؟ فاستحى منه أن يعرّفه خبره ! فقال : زلِقت في مزبلةٍ وتلوثت ثيابي، وأنا قاعد ههنا منتظر إلى أن يَتوجّه إليّ أهلي بثياب ألبسها .

فقال له المجتاز : إن الناس في شُغل عنك ! فقال : ما الذي أصابهم ؟

قال : يقولون إن ابن الملك قد اختطفه الجن البارحة وهم محزونون عليه متوحشون لفقده . فقال له : عندي خبر ابن الملك ، فهل لك أن تعيرني ثيابك ودابّتك حتى أمُرّ وأبشرهم به ، والبشارة بيني وبينك نصفان ؟ فدفع الرجل إليه بعض ثيابه ، وأركبه دابّته ، وأوصله إلى دار الملك ، فدخل الغلام متنكراً من باب الحجرة ، فلما رأوه فرحوا به وسألوه عن خبره ؟ فقال : القصة طويلة أخبركم بها وقتاً آخر ، عودوا إلى ما كنتم عليه ، فعاد القوم إلى السرور والفرح أضعاف ما كانوا عليه .

ثم قال الحكيم للفتى : ما تقول وما ترى ، هل ذلك الغلام يريد ، بعدما نجاه الله تعالى من مبيته تلك الليلة في الناووس ، العودَ إليه ويشتاق إلى معانقتها ، يعني تلك العجوز الميتة ، ليلةً أخرى ؟ قال الفتى : لا !

قال الحكيم : فهكذا يرى الحكماء حال النفوس بعد مفارقتها للأجساد وصعودها إلى ملكوت السماء أنها لا تشتاق إلى هذا الجسد ولا تريد العودَ إليه ، بل تأنف من الفكر فيه ، وتشمئز من فعله وذكره كما اشمأزت نفس الغلام من ذكر مبيته في الناووس تلك الليلة وما عليه من العار عند أبناء الملوك إن عرفوا حديثه .

فصل

واعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرّقين في البلاد ، فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتّاب ، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين[1] والتجار والتُّنّاء[2] ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصُّناع والمتصرفين وأمناء الناس . وقد ندَبنا لكل طائفة منها أحداً من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه ، لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون عوناً لإخوانه بالدعاء لهم إلى الله سبحانه ، وإلى ما جاءت به أنبياؤه ، وما أشارت إليه أولياؤه من التنزيل والتأويل لإصلاح أمر الدين والدنيا جميعاً . وقد اخترناك أيها الأخ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، لمعاونتهم ، وارتضيناك لمشاركتهم بما آتاك الله من فضله من العقل والفهم والتمييز وجِرية النفس وصفاء جوهرها ، لتكون مساعداً لهم ومعاضداً لإخوانك ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم ، فانظر بعقلك وميز ببصيرتك من ترى من إخوانك وأصدقائك من الكتّاب والعمال وأهل العلم والفضل وحملة الدين والأديان ، ومن تبعهم من حاشيتهم وغلمانهم ، ممن يمكنك الوصول إليهم بأرفقِ ما تقدر عليه من اللطف والمداراة بأن تذكُر لهم ما ألقيناه إليك من حكمتنا وأسرار علمنا ، لتنبههم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وتُحييهم بروح الحياة بإذن الله تعالى، فإن الله يؤيدك بنصره ويعينك بقدرته ، إذا رأى منك الجدّ والاجتهاد كما وعد أولياءه ، فقال عز من قائل : «ولينصرن الله من ينصره» وقال تعالى : « فإن حزب الله هم الغالبون ». فإذا

---

١ الدهاقين : جمع دهقان وهو حاكم الإقليم ، ورئيس الفلاحين .

٢ التناء : جمع تانىء ، وهو الدهقان .

عرفتَ منهم أحداً وآنست منهم رَشَداً عَرّفنا حاله وما هو بسبيله من أمر دنياه وطلب معايشه وتصرّفِه في حالاته لكي نعرف ذلك ونعاونه على ما يليق به من المعاونة ، فإن كان ممن يَخدِم السلاطين ويتصرّف في أعمالهم ، أوصينا إخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنيابة عنه والنصيحة له وحسن الرأي فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء . وإن كان من أبناء التُّنّاء والدهاقين والأشراف وأرباب الضياع ، أوصينا إخواننا ممن يتولى عمل السلطان بصيانته وحسن معاونته في مِلّته وكفّ الأذيّة عنه ، وقبض أيدي الظالمين عن البسط إليه . وإن كان من أبناء أصحاب النِّعَم وأرباب الأموال عاونّاه بحسب ذلك . وإن كان من الفقراء المحتاجين واسيناه مما آتانا الله من فضله . وإن كان ممن يرغب في العلم والحكمة والأدب وأمر الدين وطلب الآخرة ، علّمناه مما علمنا الله ، عز وجل ، وألقينا إليه من حكمتنا وأطلعناه على أسرارنا بحسب ما يحتمل عقله وتتسع له نفسه ، وتتوق إليه همته إن شاء الله ، عز وجل .

واعلم ، أيها الأخ البار الرحيم ، أنّا لا نكتُم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية ، ولا حذراً من شغَب جُمهور العوامّ ، ولكن صيانةً لمواهب الله عز وجل لنا كما أوصى المسيح فقال : « لا تضَعوا الحِكمةَ عند غير أهلها فتَظلِموها ولا تمنعُوها أهلَها فتظلموهم » .

واعلم أيها الأخ أنّا لا نحسُد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا ، لكن نطلب الملك السماوي ومراتبَ الملائكة الذين هم أولو أجنحةٍ مثنى وثلاث ورباع ، لأن جوهرنا جوهر سماوي ، وعالمنا عالم عُلويّ ، ونحن هاهنا أسرى غرباء في أسر الطبيعة ، غرقى في بحر الهَيُولى بجناية كانت من أبينا آدم الأول حين خدعه عدوه اللعين إذ قال : « هل أدلُّك على شجرة الخُلد وملكٍ لا يبلى » « فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما » وقيل لهم : « اهبطوا بعضكم لبعض عدو » يعني أنتما وذريتكما « ولكم في الأرض

مستقر ومتاع إلى حين » وقال : « فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون » . .

واعلم أيها الأخ أنه كما أن المعاونة تكون بقوة الأجسام على امور الدنيا من أبلغ ما يكون لأبناء الدنيا فيما يريدون ، وأسهلها عليهم فيما يقصدون ، فهكذا نرى أن المعاونة بين إخواننا بالعلوم والمعارف على أمر الدين وطلب الآخرة من أبلغ ما يقصدون وأسهلها عليهم فيما يريدون .

واعلم أننا لا نستعين بأحد من إخواننا على أمر الدين قبل أن نبذل له من المعاونة على أمر الدنيا ، فإن كان مُستغنياً عن معاونتنا فذلك الذي نريد له ، وإن كان محتاجاً إلينا فذلك الذي نريد منه ، حتى إذا كفيناه ما يهمه من أمور دنياه ، وأفرَغ لنا قلبه وأجمع لنا رأيه واستغنى عن ذلك بقوة نفسه وتمييز عقله وصفاء جوهره ، فإن كان عنده علم ليس عندنا تعلّمنا منه تعلُّم صبيان الكتّاب ، واستمعنا منه استماع المُنصِتين لخطبة الخطيب يوم الجمعة ، فإن كان حقّاً ما يقول اتّبعناه اتباع المأموم والإمام ، وإن كان يرغب فيما لدينا من العلم علّمناه بحسب رغبته وطَلِبته .

فصل

واعلم أيها الأخ أنّا لا نعادي علماً من العلوم ، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألّفوه في فنون العلم ، وما استخرجوه بعقولهم وتَفحصهم من لطيف المعاني. وأما مُعتمدُنا ومُعوّلنا وبناءُ أمرنا فعلى كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ، وما جاؤوا به من التنزيل ، وما ألقت إليهم الملائكة من الأنباء والإلهام والوحي .

واعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أن لنا كتباً نقرؤها مما

شاهدها الناس ولا يحسنون قراءتها ، وهي صورة أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك ، وأقسام البروج ، وحركات الكواكب ، وأمّهات الأركان ، واختلاف جواهر المعادن ، وفنون أشكال النبات ، وعجائب هياكل الحيوانات . ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرُنا ولا يفهمه سوانا ؛ وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها ، واستيلاء بعضها على بعض ، وافتنان قواها ، وتأثيرات أفعالها في الأجسام من الأفلاك والكواكب ، والأركان والمعادن والنبات والحيوانات ، وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك وأتباعهم والسّوقة وأعوانهم . فإن نَشِطتَ ، أيها الأخ البارّ الرحيم ، إلى قراءة هذه الكتب أنت وإخوانك لتعلم ما فيها وتفهم معانيها وتعرف أسرارها ، فهلمّ إلى حضور مجلس إخوان لك فضلاء، وأصدقاء لك كرام ، تسمع أقاويلهم وترى شمائلهم وتعرف سيرتهم ، لعلك تتخلّق بأخلاقهم وتتهذّب بآدابهم ، فتنتبه نفسك من نوم الغفلة ، وتستيقظ من رقدة الجهالة ، وينشرح صدرك ويصفو ذهنك ، وتُفتَح عين البصيرة من قلبك ، فترى ما قد أبصروه بعيون قلوبهم ، وتشاهد ما قد عاينوه بصفاء جواهر نفوسهم ، وتنظر إلى ما نظروا إليه بنور عقولهم ، وتفهم معاني هذه الكتب الأربعة كما فهموها ، وتؤيّد بروح الحياة ، وتعيش عيش العلماء ، وتحيا حياة الشهداء ، وتُوفّق للصعود إلى ملكوت السماء ، وتنظر إلى الملإ الأعلى الـ « حافّين من حول العرش يسبّحون بحمد ربهم وقُضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين » .

فصل

واعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لا يَحسُن بنا أن ندّعي معرفة حقائق هذه الأشياء ونحن لا نعرف أنفسنا ، لأن مثَل من يدّعي معرفة حقائق الأشياء ولا يعرف نفسه ، كمثَل من يُطعِم الناس وهو جائع ، وكمن يكسو غيره وهو عريان ، وكمن يداوي الناس وهو عليل ، وكمن يهدي الناس إلى الطريق وهو لا يعرف طريق بيته ، فقد عُلِم أن الإنسان في مثل هذه الأشياء ينبغي له أن يبتدىء أولاً بنفسه ثم بغيره .

واعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن كل واحد منا هو مركّبٌ ومؤلف من جوهرين متباينين متضادين : أحدهما هو هذا الجسد الغليظ المحسوس المؤلف من اللحم والدم ، والعظم والجلد ، والعصب والعروق ، وما يشاكل ذلك ، وهذه كلها أجسام أرضية ميتة مظلمة فاسدة . وأما الجوهر الآخر فهو هذا الروح اللطيف ، أعني النفس ، فهي جوهرة سمائية روحانية نورانية علاّمة درّاكة صُوَر الأشياء .

واعلم أن هذا الجسد لهذه النفس في المثال بمنزلة دار تُسكَن ، أو دابّة تُركَب ، أو آلة تُستَعمل ، وما دامت هذه النفس مع هذا الجسد مربوطةً به إلى الوقت المعلوم ، فلا بد لنا من النظر فيما تُصلَح به معيشة الحياة الدنيا ، وما تنال به النجاة والفوز في الآخرة .

واعلم أن هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمّان إلاّ بالمعاونة ، والمعاونةُ لا تكون إلاّ بين اثنين أو أكثر من ذلك ، وليس شيء أبلغ على المعاونة من أن تجتمع قوى الأجساد المتفرقة ، وتصير قوةً واحدة ، وتتفق تدابيرُ النفوس المؤتلفة وتصير تدبيراً واحداً ، حتى تكون كلّها كأنها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غَلَبتها ، وتقهر كل من خالفها وضادّها .

فهلمّ بنا يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، لنجتمع ونتعاون على ذلك.
وينبغي أن تعلم أيها الأخ أنه لا يجتمع اثنان على أمر من الأمور إلاّ ولاجتماعهما علة تجمعهما وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فما دامت تلك العلّة باقية وذلك السبب ثابتاً ، دامت لهما تلك الحال ، وإن بطلت تلك العلّة وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهما وتنافرا بعد إلفهما .

واعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه ليس من جماعة يجتمعون على تعاون في أمر من أمور الدنيا والآخرة أشدّ نصيحة بعضهم لبعض من تعاون إخوان الصفاء ! وينبغي أن تعلم أن العلة التي تجمع بين إخوان الصفاء هي أن يرى ويعلم كل واحد منهم أنه لا يتمّ له ما يريد من صلاح معيشة الدنيا ، ونيل الفوز والنجاة في الآخرة ، إلاّ بمعاونة كل واحد منهم لصاحبه . وأما السبب الذي يحفظهم على تلك الحال فهو المحبة والرحمة والشفقة والرفق من كل واحد منهم ، والمساواةُ فيما يريد ويحب ويبغض ويكره لنفسه .

واعلم أن هذه الشرائط تتم وتدوم إذا علم كل واحد منهم بأن أنفسهم نفسٌ واحدة وإن كانت أجسادهم متفرقة .

واعلم أيها الأخ أن أكثر الناس يريدون ويتمنون أن تكون بينهم صلة وصداقة وأخوّة لا تكدرها تصاريف الزمان ، ولكنهم لا يعرفون ما العلة المانعة لهم عن ذلك ، وما السبب الموجب لكونها .

فينبغي أن تعلم أيها الأخ أن المانع للناس أن يكونوا أصدقاء ، والمانع للأصدقاء أن يكونوا إخواناً أصفياء ، على ما يقتضيه العقل ، هو إما علة غير موجودة ، وإما سبب غير مفقود . فإن كانت علةٌ غير موجودة فما هي لنطلبها ؟ وان كان سبباً غير مفقود فما هو لنقطعه ونزيله ؟

وينبغي أن تعلم أيها الأخ أن المانع من ذلك هو أسباب موجودة نحتاج أن نُقلع عن تلك الأسباب حَسبُ لا غير . وهي أربعة أجناس : أحدها سوء

أعمالهم ، والثـــاني فساد آرائهم ، والثالث رداءة أخلاقهم ، والرابع تراكم جهالاتهم .

واعـلم أن سوء أعمالهم يكون بحسب آرائهم الفاسدة الـتي اعتقدوها قبل بحثهم حقـائق الأشياء ، وأن آراءهم الفـاسدة استحكمت في ضمائرهم بحسب أخلاقهم الرديئة الـتي اعتادوها منذ الصبا ، وأن أخلاقهم انطبعت في نفوسهم بحسب جهالتهم المتراكمة التي غَشِيتهم في أول الأمر .

فينبغي لنا أيها الأخ أن نعلم أنه إذا أردنا أن نكون إخواناً أصفياء فعلينا أن نبتدىء أولاً بالكشف عن الجهالات المتراكمة التي غَشِيتنا من أول الأمر إذ هي الأصل في الشرور .

واعلم أن الجهالات التي غشيتنا ، المانعة لنا من الصداقة وصفوة الأُخوّة ، هي أربع جهالات : إحداها أنهم لا يعرفون ما الفرق بـين النفس والجسد ، والثانية أنهم لا يدركون كيف رباط النفس بالجسد ، والثالثة أنهم لا يدرون لمَ رُبطت بالجسد ، والرابعة أنهم لا يدرون كيف تنبعث النفس من الجسد ! فلا جَرَمَ أن النفس ما لم تنبعث من الجسد فلا تعرف الفوز والنجـاة والخلود في النعيم ، مخلّدةٌ في الجحيم في عذاب أليم .

وينبغي لنـــا أيها الأخ بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الإخوان أن نتعاون ونجمع قوة أجسادنا ونجعلها قوة واحدة، ونرتّب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فـاضلة روحانية ، ويكون بنـاء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد ، لأن من ملك النفوس ملك الأجساد ، ومن لم يملك النفوس لم يملك الأجساد .

وينبغي أن يكون أهل هذه المدينة قوماً أخياراً حكماء فضلاء مستبصرين بأمور النفوس وحالاتها ، وما يتبع ذلك من أمور الأجساد وحالاتها .

وينبغي أن يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وأن يكون لهم سيرة أخرى يعاملون بهـا أهل المدن الجـائرة ، ولا

ينبغي أن يكون بنـاء هذه المدينة في الأرض حيث تكون أخلاق أهل سائر المدن الجائزة؛ ولا ينبغي أيضاً أن يكون بناؤها على وجه الماء لأنه يصيبها من الأمواج والاضطراب ما يصيب أهل المدن التي عـلى السواحِل من البحار ؛ ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً لكيلا يصعد إليها دخان المدن الجـــائزة فتكدر أهويتها ، وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن ليكون أهلهـا يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الأوقات ؛ وينبغي أن يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وأن يـُشيّد بناؤها على الصدق في الأقاويل والتصديق في الضمائر ، وتتم أركانها على الوفاء والأمانة كيما تدوم ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم .

فإذا فرغنا من بنـائها بنينا المركب الذي هو سفينة النجاة ، حتى تكون السفينة مستقلة بثقل الأجساد وتكون المدينة مأوى الأرواح .

وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة مرتباً أربع مراتب : إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياسات ، والثالثة مرتبـة الملوك ذوي الأمر والنهي ، والرابعة مرتبـة الإلهيّـين ذوي المشيئة والإرادة .

وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنـائع يجري في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء ، وكسريان القوة الناميـة في الأركان الأربعة التي هي النـار والهواء والمـاء والأرض ، ويكـون سريان سياسة ذوي الرياسات يسري في أرباب ذوي الصنائع، كسريان الألوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية ، ويكون نفـاذ أمر الملوك ذوي السلطان يسري في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القـوة الباصرة في إدراك الألوان ، وكسريان القـوة الناطقـة في القوة الحيوانيـة ، ويكون سريان مشيئة الإلهيـين ذوي الإرادة يسري في الملوك ذوي السلطان كسريان العقـل في المعقولات ، أو كسريان

القوة المَلَكيّة في القوة الناطقة .

فإذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم .

فصل

واعلم أيها الأخ علماً يقيناً أن هذه المدينة مفروغ من بنائها على هذا الوصف ، ولكن لا يمكن أحداً أن يدخل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساوياً لعلمنا ، لأن حولها أربعة أسوار مَبنيّة من جهالات الناس ، ما بين كل سورين خندق من سوء أعمالهم وفساد آرائهم ورداءة أخلاقهم ، وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم، فمن عزم على دخولها فعليه بعلم النفس ومعرفة جوهرها فإنه أولى بأن يستفتح من مدينتنا .

وقد بيّنا كل ما يحتاج إخواننا ، أيدهم الله ، إليه من هذا العلم في إحدى وخمسين رسالة فانظر فيها أيها الأخ إن لم يكن يستوي لك الحضور في مجلسنا، واعرضها على إخوانك الذين ترتضيهم وتأنس منهم الرُّشد والسَّداد ، فلعلكم توفّقون لفهم معاني ما ذكرنا فيها من معاني فنون العلم وغرائب الحِكَم ، وتُرشَدون إلى العمل بما يقرّبكم إلى الله زُلفى وينجيكم من نار جهنم : عالم الكون والفساد ، وتهتدون للصعود إلى ملكوت السماء : عالم الأفلاك ، والدخول في زُمرة الملائكة الذين يحمِلون العرش ويسبّحون بحمد ربهم ، ويؤمنون به ، ويستغفرون للذين آمنوا ، الآيات إلى قوله : « وذلك الفوز العظيم » .

واعلم أيها الأخ البار الرحيم أن قوة نفوس إخواننا في هذا الأمر الذي نشير إليه ونحث عليه على أربع مراتب : أولها صفاء جواهر نفوسهم وجَودة القَبول وسرعة التصور وهي مرتبة أرباب ذوي الصنائع في مدينتنا التي ذكرناها

في الرسالة الثانية ، وهي القوة العاقلة المميّزة لمعاني المحسوسات ، الواردة على القوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد ، وإلى هـذا أشار بقوله : « فإذا بلغ الأطفال منكم الحلم » وهم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الأبرار الرحماء .

وفوق هذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسة وهي مراعـــاة الإخوان وسخاء النفس وإعطـاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، وهي القوة الحِكميّة الواردة عـلى القوة العاقلة بعـد ثلاثين سنة من مولد الجسد . وإليه أشار بقوله تعالى : « ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » وهم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الأخيار الفضلاء .

والمرتبة الثالثة فوق هذه وهي مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العِناد والخِلاف ، عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر، بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه ، وهي القوة الناموسية الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة ، وإليها أشار بقوله تعالى : « حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قـال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعـلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه » الآية. وهم الذين نسميهم في رسائلنا إخواننا الفضلاء الكرام .

والرابعة فوق هذه وهي التي ندعو إليها إخواننـا كلهم في أي مرتبة كانوا وهي التسليم وقَبول التأييد ومشاهدة الحق عيـاناً وهي القوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد ، وهي الممهدة للمَعـاد ، والمقرّبة بمفـارقة الهَيُولى ، وعليها ترِد قوة المعراج ، وبهـا تصعد إلى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيـــامة من البعث والحشر والنشر والحساب والميزان والجواز على الصّراط والنجـاة من النيران ودخول الجنـان ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام . وإلى هذه المرتبة أشار بقوله تعالى : « يا أيتهـــا النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » الآية .

وإليها أشار إبراهيم ، عليه السلام : « واجعلني من ورثة جنة النعيم » .

وإليها أشار بقوله يوسف ، عليه السلام : « ربِّ قد آتيتني من الملك » الآية .

وإليها أشار بقوله المسيح ، عليه السلام ، للحواريّين : « اني إذا فارقت جسدي وهو هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي الحق أبي وأبيكم ، أستشفع لكم ، فاذهبوا إلى الملوك في الأطراف وادعوهم إلى الله ، عزّ وجل ، ولا تهابوهم ، فإني معكم حيث ما ذهبتم بالنصر والتأييد لكم » .

وإليها أشار محمد ، صلى الله عليه وسلم: « إنكم تردون غدا » . وأحاديث مَرويّة كلها مشهورة عند أصحاب الحديث .

وإليها أشار سقراط بقوله يوم سُقي السم : إني وإن كنت أفارقكم إخواناً فضلاء فإني ذاهب إلى إخوان كرام قد تقدمونا ، في حديث طويل .

وإليها أشار فيثاغورث في الرسالة الذهبية في آخرها : « إنك إن فعلت ما أوصيك فإنك عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء » .

وإليها أشار بلوهر حين قال : « إن الملك قال لوزيره : ومَن أهل هذه المقالة ؟ قال : هم الذين يعرفون ملكوت السماء » في حديث طويل .

وإليها ندعو إخواننا جميعاً والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وآيات كثيرة في هذا المعنى وهي كل آية فيها صفة الجِنان وأهلها ونعيمها .

فصل

واعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن المطلوب من المدعوين إلى هذا الأمر أربعة أحوال : أولها الإقرار باللسان ، والثاني التصوُّر لهذا الأمر بضروب الأمثال للوضوح والبيان ، والثالث التصديق له بالضمير والاعتقاد ، والرابع التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر .

واعلم أن المقِرّ باللسان غيرَ مُتصوِّر له يكون مقلداً ، والمتصوِّر له غيرَ المصدِّق به يكون شاكّاً متحيّراً ، والمصدِّق به غير المحقق له بالاجتهاد في العمل المشاكل لهـذا الأمر يكون مُقصّراً ومُفرّطاً ، والمكذّب باللسان لهذا الأمر المنكرُ له بقلبه يكون جاحداً كافراً ، كما قال الله تعالى : « الذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم مُنكرة وهم مستكبرون لا جَرم أن لهم النـار وأنهم مفرطون » .

واعلم أن المقر بهذا الأمر بلسانه ، المتصوِّر له بقلبه على حقيقة ، يجدُ من نفسه أربع خصال لم يكن يعرفهـا قبل : إحداهـا قوة النفس بالنهوض من الجسد ، والثـانية النشاط في طلب الخلاص من الهيُولى التي هي جهنم النفس ، والثالثة الرجاء والأمل للفوز والنجاة عند مفارقة النفس الجسد ، والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام هذا الأمر وكماله .

فصل

واعلم أن كل مقر بهذا القرآن وبكتب الأنبياء ، عليهم السلام ، وأخبارهم عن الغيب ، فإنهم في ذلك عـلى أربع منازل : إما مُقِرٌ بلسانه غير مُصدِّق بقلبه ، أو مقرّ بلسانه ومصدق بقلبه غيرُ عارف بمعـانيه وبيانه ، أو مصدِّق ومقر ومتيقن عارف ولكن غير قائم بواجب حقه .

فالمُقرّ بلسانه غـير المصدِّق بقلبه هو الذي قـد رُزِق من الفهم والتمييز قليلًا ، فإذا فكـّر بقلبه ، وميّز ببصيرته مـا يدل عليه ظاهر ألفاظ الكتب النبويّة ، لا يقبله عقله أنه لا يتصوّر معانيهـــا اللطيفة وإشارتهـا الخفيّة ، فينكرها بقلبه ويشك فيها .

وأمـا من أقر بلسانه وصدّق بقلبه فهو الذي يتفكـّر ويعلم أن مثل هذا الأمر الجليل الذي قد اتفقت على حقيقته الأنبيـاء والأئمة المَهدِيُّون والخلفاء

الراشدون وصالحو المؤمنين، وأقرّ به فضلاء الناس والمميّزون والمستبصرون، لا يجوز أن يكون لا حقيقة له، ولكن فهمه وتمييزه وعقله يقصر عن إدراكه وتصوّره لها بحقائقها.

وأما من عرف بيانه ولكن قصّر عن القيام بواجبه، وهو الذي وفّقه الله وأرشده وهداه، فاهتدى لحقائق هذه الأسرار المذكورة في كتب الأنبياء، صلوات الله عليهم، ولكنه لا يجد المُعِينَ له على القيام بنصرتها وواجب حقها، لأنه واحدٌ، وليس كل أمر يتم بواحد من الناس، بل ربما يحتاج فيها إلى الجمع العظيم، وخاصةً أمر الناموس، وأقل ما يحتاج فيه إلى أربعين خَصلة تجتمع في أحد من الأشخاص، أو أربعين شخصاً مؤتلفي القلوب.

فصل

في خطاب المتفلسفين الشاكّين في أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبوية

قد فهمنا أيها الأخ الرحيم، أيّدك الله وإيانا بروح منه، ما ذكرته مما جرى بينك وبين أخ من إخواننا من المذاكرة والبحث عن مبادىء الموجودات، وعِلَل الكائنات، وما شكوت من صعوبة انقياده إليه من صفوة الأُخوّة والمعاونة على نصرة الأديان النبويّة، وما وصفتَ من شدة استغراقه في الآراء الفلسفية، وإعراضه عن معرفة أسرار الكتب الإلهية، وتفاسير التنزيلات النبويّة، ومعاني موضوعات الشرائع الناموسية، وما تتضمنه من المنافع الجليلة، والأغراض البعيدة للنفوس المستبصرة من الدلالة لها على الارتقاء إلى المراتب العالية، والخلاص من نيران الهاوية، وما ذكرتَ من اعتماده في البصائر والمعارف على ما يدركه عقله وتمييزه وبصيرته، ويؤدي إليه

اجتهاده ، وما قلتَ من تعلقه بأقاويل الفلاسفة في آرائهم المختلفة ، وقياساتهم المتناقضة على أصول لهم متغايرة .

فاصبر عليه أيها الأخ ، ودَارِه بالرِّفق ، وذاكِرْه بهذه الرسالة ، فلعله يتقرَّر في نفسه ما تدعوه إليه ، ويتصوَّر في عقله ما تشير إليه من الأسرار المصونة المكنونة التي لا يمسُّها إلاَّ المطهرون. فقل له: أخبِرنا أيها الأخ، أمُقِرٌّ أنت بما جاءت به الأنبياء ، عليهم السلام ، في تنزيلاتهم من أخبار الملائكة وقصة إبليس والجان ، وحديث آدم وبَدء خلقه ، وسجود الملائكة له، وأخذ الميثاق على ذُرِّيَّته ، وما شاكل ذلك من حديث القيامة والبعث والحشر ، والحساب ، والميزان ، والجَواز على الصراط ، والنجاة من النار ، والثواب والفوز ، والجنة ونعيمها وأشباهها مما هو مذكور في التوراة والإنجيل والفُرقان وغيرها من صُحُف الأنبياء ، عليهم السلام ، أم جاحدٌ بها ؟

فإن كنت مُقِرّاً بها أو ببعضها ، فأخبرنا أمُصدِّقٌ متيقن بحقائقها أم شاكٌ متحيِّر في معانيها ؟ فإن كنت مُصدِّقاً متيقناً ، فأخبرنا أعالم أنت عارف بها، أو غافل ساهٍ عنها ؟ فإن كنت عارفاً عالماً بها ، فأخبرنا عن الجنة والنار وهل هما موجودان في وقتنا هذا أم غير موجودين ؟ فإن كانا موجودين ، فقل لنا أين هما وصفْ لنا كيفيتهما ؟ وإن قلت إنهما غير موجودين فما معنى قوله : « يا آدم اسكُنْ أنت وزوجك الجنة » ؟ وما معنى قوله : « النار يعرَضون عليها غدوّاً وعشيّاً » ؟ وما معنى قول النبي ، صلى الله عليه وسلم : « إن أرواح الشهداء في الجنة» ؟ وما معنى المعراج ورؤية النبي، صلى الله عليه وسلم، لرضوان خازِن الجِنان، ومالك خازن النيران؟ وما معنى قول النبي، صلى الله عليه وسلم : « حرام على كل نفس أن تموت أو ترى مَقعدَها في الجنة أو النار » ؟ وما معنى قوله : « من مات فقد قامت قيامته » ؟ وما معنى قوله تعالى : « وعلى الأعراف رجال يَعرِفون كُلاًّ بسيماهم » ؟ الآية . وما معنى قوله : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » ؟ وما معنى قوله : « وأما

الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض » ؟ الآية . وما معنى قوله : « قال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث » ؟ الآية . وقوله : « إنما لبثتم إلاّ قليلاً . » وما شاكل هذه المسائل لو سألناك لطال عليك الخطاب .

فصل

اعلم أيها الأخ أن لكل مذهب وأهله رأياً ينفردون به عن غيرهم ، وعلماء وفقهاء يتدارسونه فيما بينهم ، وأن من رأي إخواننا ، أيدهم الله ، أن هذه الأشياء كلها موجودة منذ خلق الله السموات والأرض ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، وهم ينتظرون كونها في الزمان المستقبل ، وهم أهل التقليد الذين هم من أمر الدين على العمى . وأما أهل البصيرة الذين هم من أمر الدين على بيان ويقين ومعرفة فهم ينتظرون بها انتظار الكشف والبيان ، كما رأى النبي، صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، ليلة المعراج . وقد بيّنا في رسائلنا هذه المعاني فإن كنت تعرف منها أيها الأخ فبيّن لنا علم هذا على أصل تعرفه على قياس واحد لا يجب أن تعدل عنه إذا سألناك ، ولا تُقلّد أقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء المتناقضي الأقاويل . فقد روي أنه ذكر في مجلس النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أرسطاطاليس فقال النبي، عليه السلام: « لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتّبعني على ديني ».

فينبغي لمن هو متزيٍّ بزِي المسلمين ، ومعتصم بعُروة الإسلام ، منسوب إلى أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، مُقرّ بما جاء به من التنزيل وما في تنزيله من أخبار أمور قد مضت مع الزمان الماضي ، مثلِ بَدء كون العالم وخلق السموات والأرض ، وحديث آدم ، وقصة إبليس وعصيانه وسجود الملائكة وطاعتهم ، وأخذِ الميثاق على ذُرّية آدم ، وما شاكل ذلك من نظائره مما هو

موجود في التوراة والإنجيل وصحف الأنبياء الأولين ، وإنذارهم أممهم بأمر القيامة وأخبار البعث والنشور والحشر والحساب والميزان والقِصاص والجَواز على الصِّراط والنجاة من النار والفوز بالجنة ونعيم أهلها ، والنار وأليم عذابها ، وما شاكل ذلك من الأمور المنتظرة في الزمان المستقبل ؛ وقد دُعينا إلى الإقرار بها والاستعداد لها ، فمن أعرض عنها كلّها حتى لا يعرف من حقائقها حرفاً واحداً غير الإقرار باللسان مع حيرة في نفسه وشكوك في قلبه ، ومع هذه كلها يدّعي معرفة أسرار الكتب الفلسفية ، ورموزات الفلاسفة وتدقيق المعاني التي فيها مع كثرة اختلافاتهم ومناقضات بعضهم لبعض ، مع حيرة أتباعهم فيها ، ولا ينظر ولا يتفكر أن الأنبياء كلهم ، مع تباعد الأزمان فيما بينهم ، ومع اختلافات لغاتهم وموضوعات شرائعهم وافتنان سُننهم ، كيف هم متفقون على رأي واحد ودين واحد ومقصد واحد فيما يشيرون إليه في دعوتهم الأمم إلى أمر الآخرة وأحوال القيامة وجَزاء الأعمال فيها ، إن خيراً فخيراً وإن شرّاً فشرّاً.

وقد بيّنا في الرسالة الثالثة الرأي الذي يتفقون عليه ، أعني الأنبياء كلهم ، وهي اثنتا عشرة خَصلة هي العمدة والأصل فيما يَدعُون إليه من الدين وإن اختلفت شرائعهم وسُننهم ، كما ذكر الله تعالى فقال : « وأقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » وقال : « لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله » الآية .

فدين الأنبياء دين واحد ، ومسلكهم جميعاً مسلك واحد ، ومقصدهم مقصد واحد وغرض واحد ، وإن اختلفت شرائعهم ، صلوات الله عليهم.

وأما الفلاسفة فليست شريعتهم واحدة ، ولا دينهم واحد ، فكيف يرضى العاقل عن أسرار كتب الفلاسفة مع اختلافهم ، ويُعرض عن البحث وعن معرفة أسرار كتب الأنبياء عليهم السلام مع اتفاقها ؟

واعلم أيها الأخ أنه إنما ذهب على أكثر المتفلسفين والباحثين عن حقائق الأشياء معرفة كتب الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، لتركهم البحثَ عنها ،

وإعراضهم عن النظر فيها ، ولقصور فهمهم عن تصوُّرها لأنها مأخوذة عن الملائكة الذين هم في الملإ الأعلى وأهل السموات وسكان الأفلاك .

فصل في خطاب الشاكّين في أمر النفس

المتحيرين في اختلاف أقاويل العلماء فيها

وقد علمنا أيها الأخ ما ذكرت مما جرى بينك وبين شيخ من مشايخنا من المذاكرة في أمر النفس وماهيّة جوهرها ، وكيفيّة وجودها ، وأين مكانها من الجسد ، وما علة رباطها معه ، وكيف تكون مفارقتها للجسد ، والذي أنكره من معرفة جوهرها بقوله : هذا علم لا يمكن أن يعلم ! واحتج بقول جالينوس إذ يقول : « إني لا أدري ما جوهر النفس » وقوله : « إذ لست أعلم من جالينوس ؟ » والذي نسألك أيها الأخ أن تتفضل وتتلقاه وتقرأ عليه السلام ، وتعرف شدة شوقنا إليه ومطالعتنا وتشوقنا إلى معرفة أخباره، أطابها الله ! ورغبتَنا في مشاهدته ومجاورته ، وتُبلغه عنا ما ألقينا إليك من الجواب فيما سألناك ، وهو أن تقول له : هل يتفضل سيدنا الشيخ ويُعيننا بجَودة رأيه وقوة نفسه وصفاء جوهره ، ويُفرغُ لنا قلبه ساعة ، ويجمع لنا همته ولا يَشغَلُ أفكارنا بالشُّبهة التي يوردها علينا من أقاويل الفلاسفة واختلاف آرائهم ، وروايات العلماء وأسانيدهم ، وتشبيهات الشعراء وترتيباتهم ، وأحاديث العوامّ وتشغيباتهم ، ويُنصفنا في القول ، ويناصحنا في الضمير ، ويجعل الحاكم بيننا وبينه العقل الذي قد رَضِينا بحكمه وموجِبات قضاياه ؟ فإنّا إذا سألناه أو سأل هو واحداً منا فقال له : ما أنت وما حقيقتك ؟ ومن هذا الذي هو يكلمني ويسمع مني ويَفهمني ويستفهم مني ؟ أفترى ترضى منا الجواب بأن نقول :

إنه هو الجسد الذي ترى المحسوسَ المؤلّف من اللحم والدم والعظام والعصَب وما شاكلها ، المَبنيّ كأنه مَنارة رهبان ، إذا وقع لا يمكنه أن يقوم ، وإن تُرك فلا يمكنه أن يتحرك ، وإذا نام لا يحسب أنه موجود ، وإن انتبه فلا يدري أين كان ، فجائز في العقل أن مَن هذا حالُه يستحق أن يسأل عن خفيات الأمور مع المحسوسات والمعقولات، وما غاب عن الحواس بالمكان ، وما مضى من كونه مع الزمان ، وما يكون في المستقبل من الكائنات ، أو يستأهل أن يسمع منه قوله إذا أخبر عن تركيب الأفلاك ونظامها ، وأقسام البروج وأوصافها ، وحركات الكواكب ومجاريها ، وعن أركان الأمهات وطبائعها، واختلاف جواهر المعادن وخواصها، وفنون أشكال النبات ومنافعها ، وعجائب هياكل الحيوانات واختلاف أخلاقها وأصواتها ؟ فيا عجباً ممن يظن أن هذه الأشياء كلها يعلمها هذا الجسد الجاهل المؤلف ! أو يرى أن المُخبر عن هذه الأشياء هذا الجسمُ الطويل العريض العميق الأعمى الأصمُّ الأخرسُ الذي لا يُحس ذاته ، ولا يشعُر بوجود نفسه ! فكيف يجوز أن يعلم هذه الأشياء العجيبة النائية عن ذاته الغائبة عن حواسه ، وهو لا يعلم ذاته ولا يحس بوجود نفسه ؟ هيهات ! بعد عن الصواب من ظن أن هذه العلوم يعلمها هذا الجسد المؤلف من اللحم المستحيل الفاسد .

واعلم أيها الأخ أن الإنسان الباحث عن أمر النفس ، الطالب معرفة جوهرها ، لو أنه أنصف عقله ورجع إلى حكمه ، وقبل قضاياه ، وفكّر في نفسه ، وتأمل بتمييزه ، وتصفح حالات جسده من القيام والقعود والحركة والسكون والنوم واليقَظَة والحياة والممات ، لاستبان له أن مع هذا الجسد جوهراً آخر هو أشرف منه ، وأن هذا الجسد بالنسبة إليه ما هو إلاّ كدار مبنية فيها ساكن ، أو كدكان فيه صانع ، أو كسفينة فيها مَلاّح ، أو كدابة عليها راكب ، أو كقميص ملبوس ، أو كلوح في يد صبي في المكتب ، أو كمدينة فيها ملك .

وبالجملة ينبغي لمن أراد أن يعرف النفس قبل معرفتها أن يبحث عن أمرها ويطلب علمها بسبعة مباحث : أحدها يبحث هل النفس شيء من الأشياء الموجودات أو هذه تسمية فارغة لا معنى تحتها ، وقد بيّنا في رسالة البرهان وجودها . والثاني يبحث هل هي عرض، كما بيّنا في رسالة لنا. والثالث يبحث كم هي أجناس النفوس الموجودات في العالم، كما بيّنا في رسالة قول الحكماء : الإنسان عالم كبير. والرابع يبحث كيف يكون رباط النفس مع الجسد، كما بيّنا في رسالة تركيب الجسد . والخامس يبحث أين كانت النفس قبل رباطها بالأجساد ، كما بيّنا في رسالة مسقط النطفة . والسادس يبحث عنها إذا فارقت أجسادها أين تكون، كما بيّنا في رسالة البعث والقيامة. والسابع يبحث ما الغرض في كونها مع الأجساد تارة ومفارقتها تارة ، كما بيّنا في رسالة أن الإنسان عالم صغير ، فإن رأى الشيخ أن يتأمل وينظر فيها ويتأمل معانيها ، فعَلَ .

فصل في مهنة النفوس وعشقها للأجسام

واعلم أيها الأخ أن مَثَل هذه النفس الجُزئية ، مع شرف جوهرها وما هي عليه من غُربتِها في هذا العالم الجسماني ، وما قد ابتليت به من آفات هذا الجسد وفساد هَيُولاه ، كمثَل رجل حكيم في بلد الغربة قد ابتلي بعشق امرأة رَعناء ، فاجرة جاهلة ، سيئة الأخلاق ، رديئة الطبع ، وهي في دائم الأوقات تطالبه بالمأكولات الطيبة ، والمشروبات اللذيذة ، والملبوسات الفاخرة ، والمسكن المُزخرَف ، والشهوات المُردية ، وإن ذلك الحكيم ، من شدة محبته لها وعظم بلائه بصحبتها ، قد صرف كل همته إلى إصلاح أمرها ، وأكثر عنايته بتدبير شأنها ، حتى قد نسي أمر نفسه وإصلاح شأنه ، وبلدته التي خرج منها ، وأقرباءه الذين نشأ معهم أولاً ، ونعمته التي كان فيها بديّاً .

واعلم أيها الأخ البار الرحيم أن جوهر النفس جوهرة سماوية ، وعالمها عالم

روحاني ، وهي حية بذاتها ، غير محتاجة إلى الأكل والشرب واللباس والمسكن وما شاكل ذلك مما يحتاج إليه الجسد في قِوام وجوده ومادة بقائه ، وأن كل ما يحتاج إليه الإنسان من أعراض هذه الدنيا إنما هو من أجل هذا الجسد المستحيل الفاسد ، ولإصلاحه وقوامه وجرّ المنفعة إليه ودَفع المَضرّة عنه الذي لا يَثبُت على حال واحدة طَرفةَ عين ، وأن النفس ما دامت مع الجسد إلى الوقت المعلوم متعوبة بكثرة همومها لإصلاح أمر هذا الجسد ، وشغلِها بشدة عنايتها به فيما تتكلف من الأعمال الشاقة والصنائع المتعبة ، من اكتساب المال والمَتاع والأثاث ، وما يحتاج إليه الإنسان في طول الحياة الدنيا ، وأن النفس لا راحة لها دون مفارقتها لهذا الجسد ، كما أن ذلك الرجل الحكيم المُبتلى بعشق تلك المرأة الفاجرة الرّعناء لا راحة له ممن قد ابتلي بها إلاّ بمفارقتها والتسلّي عنها وعن حبها وعشقها .

فصل

في مهنة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجناية كانت منها

اعلم أيها الأخ أن النفس الجزئية لما أُهبِطت من عالمها الروحاني، وأُسقطت من مرتبتها العالية للجناية ، وغرِقت في بحر الهَيُولى ، وغاصت في قعر أمواج الأجسام وقيل لها : « انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب » فغرقت في هياكل الأجسام ، وتفرقت بعد وُصلتها وتشتت شمل أُلفتها ، كما ذكر الله ، عز وجل اسمه، بقوله: « اهبطوا منها جميعاً» الآية، إلى قوله: « ومنها تخرجون » عرض لها عند ذلك من الدهشة والأهوال والمصائب مثل ما عرض لقوم من ركّاب البحر لما اشتدت بهم الريح ، واضطرب بهم البحر ، وهاجت بهم الأمواج، وكُسِر بهم المركب ، وغرقوا في قعر البحار، وغاصوا في ظلمات الماء ، وتفرقوا في كل فج عميق من الجزائر والسواحل وبطون الحيتان. فكما

أن أولئك القوم في الوقت الذي انكسر بهم المركب تراهم بين غائص في الماء أو طائفٍ ، أو متعلق بخشبة ، أو بحبل ، أو يركب بعضهم كَتِف بعض ! يقول كل واحد : نفسي نفسي ، من شدة الأهوال ، لا يفكّر بغيره ولا يريد النجاة إلاّ لنفسه ، ولا يهمه سواها ، ولا يذكر شيئاً مما كان فيه قبلاً ، فهكذا حال النفوس في هذه الدنيا وكونها مع هذه الأجساد ، وما ابتليت به من ظلمات هذه الأجساد من هموم المعاش، وخوف الجوع ، وألم العطش ، وأوجاع الأمراض والأسقام ، وأذيّة الحر والبرد ، وفضيحة العُري، وأحزان النوائب ، وجُلّ المخاوف ، وعوارض التلف والحسرات والأسف .

فمن أجل هذه الشدائد والمصائب صارت النفس لا تذكر شيئاً مما كانت فيه من أمر عالمها ومبدئها ومعادها كما قال الله ، جل ذكره : « وإذا ذُكّروا لا يذكرون » .

واعلم أيها الأخ أن النفس إذا انتبهت من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة ، وأبصرت ذاتها، وعرفت جوهرها، وأحست بغربتها في عالم الأجسام، ومحنتها وغرقها في بحر الهَيُولى ، وأسرها بالشهوات الطبيعية ، وعاينت عالمها ، واستبان لها فضل نعيمها على اللذات الجسمانية، وتنسّمت بروح عالمها وريحانها، اشتاقت إلى هناك ، ومالت إلى الكون في ذلك العالم ، ومقتت الكون مع الأجساد ، وزهدت في نعيم الدنيا ، وتمنّت الموت الذي هو مفارقة الجسد والخروج من ظلمة الأجسام، فيكون مَثَلها عند ذلك كمثل قوم خرجوا من الحبس والمطامير مع ضوء الصبح ، فشاهدوا هذا العالم بما فيه دفعة واحدة .

وأما النفوس غيرُ المستبصرة فمثَلُها كمثل العميان سَواءٌ عندهم ضوء النهار وظلمة الليل .

واعلم أن النفس إذا لم تستبصِر ذاتها ، ولم تعرف جوهرها ومبدأها ومعادها، ولم تُحِسّ بغُربتها وما هي عليه في هذه الدنيا من المِحنة والبلوى ، ما دام يمكنها البحث والاجتهاد في التعلم ولها تمييز وعقل وحواس صحيحة ، ويمكنها

الاعتبار والفحص والبيان ، فلم تجتهد حتى بقيت عمياء إلى الممات ، فهي بعد الممات أعمى وأضلّ سبيلًا ، كما ذكر الله تعالى : « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلًا » أعاذنا الله وإياك ، أيها الأخ ، وجميع إخواننا من هذه الصفة إنه ودود رؤوف رحيم .

فصل

واعلم يا أخي أنّا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة في فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم : كل واحدة منها شبه المدخل والمقدمات والأنموذج ، لكيما إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا ، وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ما هم مُقرّون به من تفضيل أهل بيت النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لأنهم خُزّان علم الله ، ووارثو علم النبوات ؛ وتبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة والفهم والتمييز والبصيرة في الآفاق ، بما في أنفسهم من الآيات لقوم يوقِنون ويعلمون أنه الحق من ربهم ، ولكيما لا يحتاجون إلى تفسير المخالفين لكتب الأنبياء ، عليهم السلام. وينبغي لإخواننا إذا حضروا المجلس ومعهم أخ مستجيب مُستحدَث أن يقرأ عليهم هذه الخطبة.

اعلموا أيها الإخوان ، أيّدكم الله وإيانا بروح منه ، وهداكم للحق ، وجعلكم من أتباعه ، وسهّل لكم سبيل الخير ، وأرشدكم إلى معرفة أهله ، وعصمكم من الشر ، وجنّبكم صحبة أهله ، وحرسكم من غرور الشيطان ، ووقاكم جَور السلطان ونكبات الزمان ونوائب الحِدثان ، ووفّقكم لقَبول نصيحة الإخوان إنه ودود منّان .

واعلموا أن كل دولة لها وقت منه تبتدىء ، ولها غاية إليها ترتقي ، وحَدّ إليه تنتهي ، وإذا بلغت إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها ، أخذت في الانحطاط والنقصان ، وبدا في أهلها الشؤم والخِذلان ، واستأنف في الأخرى

القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوي هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص ، إلى أن يضمحل الأول المتقدم ويتمكن الحادث المتأخر . والمثال في ذلك مجاري أحكام الزمان: وذلك أن الزمان كلّه نِصفه نهار مضيء ونِصفُه ليل مظلم ، وأيضاً نِصفه صيف حار ونِصفُه شتاء بارد ، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما ، كلما ذهب هذا رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ، وكلما نقص ذلك من أحدهما زاد في الآخر ، حتى إذا تناهيا إلى غايتهما ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان. فلا يزالان هكذا وهذا دأبهما إلى أن يتساويا في مقداريهما، ثم يتجاوزان على حالتيهما إلى أن يتناهيا إلى غايتيهما من الزيادة والنقصان ، وكلما تناهى أحدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله في العالم وخفيت قوة ضده وقلت أفعاله .

فهكذا حكم أهل الزمان في دولة الخير ودولة الشر : فتارة تكون القوة والدولة وظهور الأفعال في العالم لأهل الخير ، وتارة تكون القوة والدولة وظهور الأفعال لأهل الشرّ ، كما ذكر الله ، جلّ ثناؤه : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » الآية .

وقد ترون أيها الإخوان ، أيّدكم الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه قد تناهت قوّة أهل الشرّ وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان .

واعلم أن الملك والدولة ينتقلان في كل دهر وزمان ودَورٍ وقِرانٍ من أمة إلى أمة ، ومن أهل بيت إلى أهل بيت ، ومن بلد إلى بلد .

واعلموا أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام خيارٍ فضلاء يجتمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ؛ ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضاً ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس

واحدة في جميع تدابيرهم وفيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة ، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضاً .

فأبشروا أيها الإخوان بما أخبرناكم ، وثقوا بالله في نصرته لكم ، إذا بذلتم مجهودكم، كما وعد الله تعالى: « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» « ولينصرن الله من ينصره » « ألا إن حزب الله هم الغالبون . »

فصل في مخاطبة العمال والكتّاب

اعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أنّ لنا إخواناً وأصدقاء من كِرام الناس وفضلائهم متفرّقين في البلاد : فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأُمراء والوزراء والكتّاب والعمال ، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدّهاقين والتُّنّاء والتجار ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأُدباء والفقهاء وحَمَلة الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصُّنّاع والمتصرّفين وأُمناء الناس .

وقد ندبنا لكل طائفة منهم أخاً من إخواننا ممن ارتضينا في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرّفق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون عوناً لإخوانه بالدعاء لهم إلى الله وإلى ما جاءت به أنبياؤه ، عليهم السلام ، وإلى ما أشارت إليه أولياؤه من التنزيل والتأويل لإصلاح أمر الدين والدنيا أجمعين .

وقد اخترناك أيها الأخ البارّ الرحيم، أيّدك الله وإيانا بروح منه، لمعاونتهم وارتضيناك لمشاركتهم لما آتاك الله من فضله من العقل والفهم والتمييز وحريّة النفس وصفاء جوهرها ، لتكون مساعداً لإخوانك ومعاضداً لهم ، لأن جوهرك من جوهرهم ، ونفسك من نفوسهم ، وصلاحهم صلاحك .

فامضِ على بركات الله وحسن توفيقه إلى أخ من إخواننا ، وتوصّل إليه بالرفق على خلوة وفراغ من مجلسه ، وطيبة من نفسه ، فاقرأ عليه منّا التحية

والسلام ، وبشّره بما يسره من نصيحة الإخوان ، وعرّفه شدة شوقنا إلى إخائه ومودته وولايته ، والله يوفقه وإيانا للسّداد ، ويهديه وإيانا للرّشاد ، وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد إنه كريم جواد .

ثم اقرأ عليه هذه الخطبة ، وعرّفه معانيها وفَهّمه مغزاها ومقصدها ، ثم عرّفنا ما يكون منه من الجواب ، والله يوفقكما وجميع إخواننا للصواب . وقل له أخبرنا أيها الأخ عن صاحبك هذا الذي أنت متعلق بخدمته ، ومجتهد في طاعته ، ومعتصم بعز سلطانه : هل تعلم أنه كان في هذا الأمر الذي هو فيه الآن غيره قبله، فزال عنه عزه وسلطانه ، وتفرقت عنه جموعه وأعوانه ؟ وهل تعلم أن هذا الأمر الذي هو فيه باق عليه ، أو لا بد أن يزول عنه يوماً ويصير إلى غيره ، كما صار إليه بعد الذي كان قبله ، أو هل تعلم أن من يجيء بعده ويصير مكانه كيف يكون حالك معه ؟

وقد علمت أن هذه الدنيا وأمورها دول ونوب تدور بين أهلها واحداً بعد آخر .

فصل في مخاطبة الملوك والسلاطين

قد اخترناك أيها الأخ لأمر فيه قُربة إلى الله تعالى ، ونُصرة للدين ، ونصيحة للإخوان ، فكن واثقاً بما اخترناك مغتبطاً به ، وسر على بركة الله وحسن توفيقه متوكلاً عليه في نصرته وتأييده إلى أخ من إخواننا الفضلاء الكرام ، من كرام الناس ، وتلطّفْ في الوصول إليه في رفق ومداراة حتى تلقاه على خَلوة من مجلسه وفَراغ من قلبه ، وطيبة من نفسه ، وتقرأ عليه التحية والسلام من إخوان له فضلاء ، وأصدقاء له نصحاء من أولاد العلماء وحملة الدين والفقهاء وأولاد التجار وأرباب الأموال المستبصرين بالعلوم الفلسفية ، والأحكام الشرعية، والآداب الرياضية مثل الهندسة والنجوم والطب

والفراسة والتدبير والسياسة ، وتبشره بما ألقيناه إليك من الأسرار في شأنه وما يتحقّق من المأمول في أمره من نُصرة الدين وفتح البلاد ، وما يكون على يده من صلاح العباد مما خَبَّرَت به دلائل القِران ، ولوّحت به شواهد الامتحان ، وتعرِض عليه هذه التّذكِرة ليتأملها ويتفكر فيها وتعرّفه أن إخوانه الذين وجّهوك إليه من ذلك البلد لما هم عليه من العقل وكرم الأخلاق وحسن الآداب والألفة والاتفاق ، وما يعتقدون في أمر الدين من جميل الرأي ، وما يتعاملون في أمر الدنيا من حسن المعاملة ، لهم مجلس يجتمعون فيه في الخلوات ، ويتذاكرون العلوم ويتحاورون في الأسرار ، ويبحثون عن خفيات الأمور ، فتذاكروا يوماً فيما بينهم من حوادث الأيام وتغييرات الزمان والخطوب والحدثان، وما تدل عليه دلائل القِرَان من تغييرات شرائع الدين والمِلل ، وتَنقُّل الملك والدول من أمّة إلى أمة ، ومن بلد إلى بلد ، ومن أهل بيت إلى أهل بيت ، فاجتمع رأيهم واتفقت كلمتهم على أنه لا بد من كائن في العالم قريب ، وحادث عجيب ، فيه صلاح الدين والدنيا ، وهو تجديد ملك في المملكة ، وانتقال الدولة من أمة إلى أمة ، وأن لذلك دلائل بيّنة وعلامات واضحة ، وقالوا قد عرفناها بفراغ عقولنا وتجارب الأمور واعتبار تصاريف الزمان ، فيما مضى من الحدثان ، وما يعرف منها بالزّجر والفال والكهانة والفراسة ، وبدلائل المتحرّكات من النجوم والمَنامات مما تدل عليه من الكائنات قبل أن تكون. وقد اعتبرنا بهذه الوجوه التي ذكرناها وأشرنا إليها حتى عرفنا صاحب الأمر بصفاته ، والسّنَة والشهر الذي يكون فيه الحادث في شأنه ، وما نرجو من ذلك من صلاح الدين والدنيا : « والله بالغ أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وإنما أردنا بهذه التّذكِرة أن تكون لنا بها قُربة إلى الله تعالى، ونُصرة للدين، وحُرمة للإخوان ، ونصيحة لصاحب الأمر ، وقدَمُ صدق في الأولين ، ولسانُ صدق في الآخرين .

فإن وقعت هذه التذكرة منه مكانها من القبول ، وسمت نفسه إلى ما

أشرنا إليه ، فذلك هو الذي نريده ، وإن توقّف وقال: ما علامة ما يقولون وما تصديق ما يزعمون من الرأي والحديث ؟ فنقول : عندنا دلائل واضحة وبراهين بيّنة وعلامات وشواهد يعلمها من كان ينظر في العلوم كنظرنا ، ويعتبر الأمور كاعتبارنا ، وكان في المعارف بصيراً مثلنا .

فإن أراد أخونا الفاضل الكريم فليبعث إلينا ثقة من ثقاته وأميناً من أمنائه ومن أبناء جنسنا ، ومن يشاكلنا في العلوم والمعارف ، ومن يُحاجُّنا على ما نقول ويناظرنا على ما نشير إليه ، ليتضح له حقيقة ما قلنا ويتبين له التصديق بما أمرنا والله الموفّق للصواب .

فصل في مخاطبة أهل العلم الغافلين عن أمر النفس
والمعرضين عن معرفة جوهرها

أخبِرنا أيها الأخ : هل أنت عالم ومتيقن بأن مع هذا الجسد الطويل العريض العميق أعني الجسد المركّب من اللحم والعظم والعصَب والعروق ، المؤلف من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمِرّتان ، التي كلها أجسام أرضية مظلمة ، غليظة منتنة ، متغيرة فاسدة ، جوهراً آخر هو أشرف منه وهو النفس التي هي جوهرة روحانية ، بسيطة حية ، سماوية شفّافة ، وهي المحركة لهذا الجسم ، المدبرة له ، المظهرة به ومنه أفعالها وأقوالها وعلومها ، أو تقول إنه ليس هاهنا شيء آخر غير هذا الجسد المَرئي المحسوس ، المتغير الفاسد ، المستحيل الهالك ، الذي إن أصابه حَرٌّ ذاب ، أو إن أصابه برد جَمَد ، وإن نام بطلت حواسه ، وإن انتبه لا يشعر بوجوده ، وإن ثُقل لا يدري أين كان ، وإن تُرك لا يتحرك ، وإن حُرِّك لا يحس بذاته ، جاهل لا يعلم شيئاً ، وإن لم يُسقَ جفّ عطشاً ، وإن لم يطعم ذبُل ، وإن طعم امتلأ من الدم والصديد والبول والغائط ، كأنه ربع مجصصٌ ظاهره ، مملوء

من القاذورات باطنه ، إن مات نتن ، وإن لم يدفن افتضح ، وإن عـــاش فهو في العذاب والشقاء .

أترى أن الفـاعل لهذه الأفعال المُحكمة ، والصنائع المتفنّنة التي تظهر على أيدي البشر ، هو هذا الجسد وحده، والناطق بهذه اللغات المتباينة والمتكلم بهذه الأقاويل المختلفة والمخبر عن الأمور المنقضية مع الأزمان المـاضية ، والعالم بالأشياء الموجودة في الأماكن الغـائبة ، والمنبىء عن الحوادث الكائنـة في الأزمـــان المستقبلة ، والمستنبط غرائب العلوم من خواصّ جواهر العـدد وأشكال الهندسة ، وتأليف اللحون ، وتشريح الأجساد ، وتركيب الأفلاك، وحساب حركات الكواكب ، وصفات البروج ، وطبائع الأركان ، واختلاف جواهر المعـادن ، ومنافع النبات ، واختلاف الحيوان ، هل هو هـذا الجسد وحده . أو تُنسَب هذه العلوم والأقـاويل والفضائل إلى مِزاج الجسد — كما زعم من لا خبرة له بحقائق الموجودات — وكيف تظهر هذه من مِزاج الجسد والمِزاج عَرَضٌ من الأعراض ، وهو أحد هذه الأشياء الـتي ذكرناها ؟ فقد بعُد من الصواب من قال هـذا القول ، وعمي عن معرفة حقائق الأشياء من اعتقد هذا الرأي ، وأول غفلة دخلت عليه جهالته بجوهر نفسه ، وتركه طلب معرفة ذاتـه ، وأعظم بليّة مع هـذا أنه يدعي الرياسة في العلوم ، ومعرفة حقائق الأشياء ، وصواب أقاويل أهل الأديان ، ومعرفة صفات الباري ، جلّ ثناؤه ، الذي هو أشرف المعارف وأدق العلوم ، وألطف الأسرار، وهو يجهل مع هـذا كله ذاته ، ولا يعرف حقيقة نفسه ، فكيف يوثَق برأيه ، وكيف يصدّق قوله فيما يدعيه من العلوم ويخبر عن الأمور الغـائبة عن حواسّه وعقله ؟

وإن كنت مقرّاً ، أيها الأخ البار الرحيم ، بأن مع هذا الجسد جوهراً آخر هو أشرف منه ، وأن هذه الأفعال والأقاويل والعلوم والفضـائل إليه تنسب ، ومنه تبدو ، وهو المُظهر من هـذا الجسد هذه الأشياء ، فقد قلت

صواباً ، وأقررت بالحق ، وأنصفت في الجواب ، فخبّرنا عن هـذا الجوهر الشريف ، هـل يمكن أن يعرف ما هو وكيف كونه مع هذا الجسد باختيار منه أو مضطر أن يكون معه ، أو هل تعرف أين كان قبل أن يُقرَن بهـذا الجسد ، وأين يذهبُ إذا فارقه، أو تقول إني لا أدري، وهل ترضى من نفسك الجهل بهذا المقدار من العلم أن تقول : إن هذا العلم ليس في طاقة الإنسان أن يعمله ، وكيف يسوغ لك هذا القول، والعلماء مُقرّون أجمع وأنت معهم بأن معرفة الله واجبة على كل عاقل ، وكيف يستوي للعبد إذاً معرفة ربه وهو لا يعرف نفسه ؟

وقد روي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، أعرَفكم بنفسه أعرفكم بربه » وكيف يستوي لك أن تقول إنك تعرف ربـك ولا تعرف نفسك وقـال الله ، عزّ وجل : « بل الإنسان على نفسه بصيرة » وقال : « وضرب لنا مثلًا ونسي خلقه » وقال : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » وقـال : « كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » وقال : « إن النفس لأمّارة بالسوء إلاّ ما رحم ربي » وقال : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » وقال : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي » الآية .

وأنت تعلم أيهـا الأخ أن نفس الإنسان أقرب إليه من كل قريب فكيف يستوي لك أن تقول لا يمكن أن يعلم الإنسان نفسه ويعلم غيرها من الأشياء البعيدة الغائبة عن حواسه وعقله ؟

واعلم أيها الأخ أنه إنما ذهب على أكثر الناس معرفة أنفسهم لتركهم النظر في علم النفس والبحث عنهـا ، والسؤال للعلماء العارفين بعلمها ، وقلة اهتمامهم بأمر أنفسهم وطلب خلاصهـا من بحر الهَيُولى وهاوية الأجساد ، والنجاة من أسر الطبيعـة ، والخروج من ظلمة الأجساد ، ولشدّة ميلهم إلى الخلود في الدنيـا واستغراقهم في الشهوات الجسمانية ، والغرور باللذات الجِرمـانية ، والأنس بالمحسوسات الطبيعية، ولغفلتهم عما وصف في الكتب النبوية من نعيم

الجنان وفي عالم الأفلاك من الرّوح والريحان ، وقلة رغبتهم فيها لقلة تصديقهم بما خبّرت به الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، وما أشارت إليه الفلاسفة الحكماء بما يقصُر الوصف عنه من لطيف المعاني ودقائق الأسرار ، فانصرفت همم نفوسهم كلها إلى أمر هذا الجسد المستحيل ، وجعلوا سعيهم كله لصلاح معيشة الدنيا من جمع الأموال والمآكل والمشارب والملابس والمراكب والمناكح ، فصيّروا نفوسهم عبيداً لأجسادهم ، وأجسادهم مالكة لنفوسهم ، وسلّطوا الناسوت على اللاهوت، والظلمة على النور، والشياطين على الملائكة ، وصاروا من حزب إبليس وأعداء الرحمن .

فهل لك أيها الأخ أن تنظر لنفسك وتسعى في صلاحها ، وتطلب نجاتها وتفك أسرها وتخلصها من الغرق في الهيُولى وأسر الطبيعة وظلمة الأجساد ، وتخفّف عنها أوزارها، وهي الأسباب المانعة لها من الترقي إلى السماء والدخول في زُمرة الملائكة ، والسّيَحان في فُسحة عالم الأفلاك الروحانية ، والارتفاع في درجات الجِنان ، والتنفس من ذلك الرّوح والريحان المذكور في القرآن ، بأن ترغب في صُحبة أصدقاء لك نصحاء ، وإخوان لك فضلاء ، وادّينَ لك كرماء ، حريصين على طلب خلاصك ونجاتك مع أنفسهم ، قد خلعوا أنفسهم من طاعة أبناء الدنيا ، وجعلوا كدّهم طلب نعيم الدار الأُخرى ، بأن تسلك مسلكهم ومقصدهم، وتتخلص بسيرك معهم ، وتتخلّق بأخلاقهم ، بأن تسمع أقاويلهم وتعرف اعتقادهم ، وتنظر في علومهم وتفهم أسرارهم ، وما يخبرونك به من العلوم النفسية والمعارف الزكيّة الحقيقيّة ، والمعقولات الروحانيّة ، والمحسوسات النفسانية ؟

إذا دخلت مدينتنا الروحانيّة ، وسرت بسيرتنا المَلكية ، وعملت بسُنّتنا الزكيّة ، وتفقهت في شريعتنا العقلية لتنظر إلى الملإ الأعلى ، وتعيش عيش السعداء فرحانَ مسروراً ، ملتذّاً مخلّداً أبداً بنفسك الباقية الشريفة ، النيّرة الخفيّة ، الشفّافة ، لا بجثتك الدنيّة ، المظلمة الثقيلة ، المتغيرة المستحيلة ،

الفاسدة الهالكة ، وفقك الله وجميع إخواننا للرشاد ، وأوصلك وإيانا إلى دار السلام برحمته ومنّه إنه على ما يشاء قدير !

فصل في مخاطبة المتشيعين

قد جمع الله بيننا وبينك أيها الأخ البارّ الرحيم في أسباب شتى وخصال عدة ، مما يؤكد المودة بين الإخوان ، ويجمع شمل الأصدقاء في جميع صلاح الدين والدنيا أيدك الله : أولاً من تأمّلها وعرف حق عظيم ما أنعم الله تعالى لديك ، وفضل مِنّته عليك ، لما خصك الله به من العقل والفهم والتمييز ، فمن إحدى تلك الخصال والأسباب التي تؤكد المودة بين الأصدقاء مِلّة الإسلام التي هي آكَدُ الأسباب ، لأنه خير دين دان به المتألهون ، وأفضل طريق يسلُكه إلى الله القاصدون ، وهو القدوة بدين نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وبعلم كتابه الذي جاء به مُهيمناً على كتب الأولين وسُنّة الشريعة التي هي أعدل سُنّة سَنّها المُرسَلون .

ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البارّ الرحيم محبة نبينا ، عليه السلام ، وأهل بيت نبيه الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين . ومما يجمعنا وإياك حرمة الأدب والخروج من جملة العوامّ ، وهو العماد لما نحن بسبيله ونشير إليه .

ومما جمعنا وإياك من الأخلاق الجميلة ، والأفعال الحميدة ، وحريّة النفس ، وصفاء جوهرها ، وهي التي تدعونا إلى مكاتبتك ومراسلتك ، وما نرجو منه النفع لك فيما يستقبل من الأمر ، واللهُ يؤيدك وإيانا وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد ، وقد أنفذنا إليك أخاً من إخواننا ممن قد ارتضيناه في بصيرته ،

وحَمِدنا طريقته في دينه وأخلاقه ، وأنت أيدك الله تعرف حقه وما يجب من حرمته وتوصله إليك على خلوة من مجلسك ، وفراغ من قلبك ، وتصغي إليه فيما يقول ، وتسمع منه ما ألقينا إليك من أسرارنا ، وما نشير إليه من علمنا ، ليتبين لك مذهبنا ، وتفهم اعتقادنا في أمر الدين والدنيا جميعاً . فإذا سمعت أقاويلنا وفهمت معانيها ، ووقفت على حقائقنا وتأملتها بعقلك وميّزتها برويّتك ، أجبتنا عن رأيك فيما أشرنا إليه وما نسألك عنه في اعتقادك بصدق القول ، لا محتشماً ولا متهيباً ، ولا مجانباً مما يقتضيه الحكم ويوجبه الحق . والله يوفقك للصواب ويؤيدك بروح منه وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد .

فصل

اعلم أيها الأخ أيدك الله أنه إنما ذهب على أكثر الناس المتفلسفين والباحثين عن حقائق الأشياء أسرار كتب الأنبياء ، عليهم السلام ، لتركهم البحث عنها وإعراضهم عن النظر فيها ، لقصور أفهامهم عن تصوُّرها ، لأنها مأخوذة معانيها من الملائكة الذين هم الملأ الأعلى أهل السمَوات وسكان الأفلاك . وأعيذك أيها الأخ الفاضل أن تكون من الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة غافلون ، الذين ذمّهم الله ، عزّ وجلّ ، في كتابه فقال : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » وقال : « صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يبصرون » أفترى أنهم لم يكونوا يسمعون الأصوات ، أو لم يكونوا يبصرون الألوان ، أو لم يكونوا يعقلون أمر المعاش ؟! بل إنما ذمّهم لأنهم لم يكونوا يفهمون هذه المعاني المذكورة في الكتب النبويّة التي إليها نشير في رسائلنا ، وإليها ندعو إخواننا ، أعزّهم الله ، حيث كانوا في البلاد ، وهو دين النبيين

ومذهب الربّانيين والأحبار الذين استحفظوا في كتاب الله من الأسرار المكنونة التي لا يمسها إلاّ المطهّرون وهم أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً . وفقك الله أيها الأخ للصواب واعتقادِ الحق والعمل الصالح ، والمعارف الربّانية ، وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد إنه كريم جواد لطيف بالعباد .

تمت رسالة الدعوة إلى الله تعالى

ويليها رسالة في كيفية أحوال الروحانيين

الرسالة الثامنة

من العلوم الناموسية والشرعية

في كيفية أحوال الروحانيين

(وهي الرسالة التاسعة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن أفعال الروحانيين لا يتهيأ لأحد من العالم الجسماني الوقوف عليها ، والمعرفة بها إلاّ بعد معرفته بجوهر نفسه ، وكيفية فعلها في جسمه . وإذا عرف كيفية ذلك ، ووقف عليه ، تهيأ له بعد ذلك الوقوف على أحوال الروحانيين في العالمِ جميعاً : العُلويّ بما فيه والسُّفلي وما يحويه ، وقاده ذلك إلى معرفة خالقه وتنزيه مبدعه ، وفعلِه الذي فعله بذاته ، وما أبدعه من موجوداته ، وبمعرفة ذلك يكون كمالُ الإنسان، وبذلك يتهيأ له التصوُّر بالصورة الروحانية المَلَكيّة، فتكون أفعاله أفعال الملائكة ، وما يظهر عنهم ويبدو منهم من الأفعال والأعمال في العالم الجسماني والخلق الإنساني ، ويعرف أيضاً أفعال الجِنّ والشياطين ومن يتولى عقابهم إذا استرَقُوا السمع من الملائكة المُسبِّحين ، وما يتبعهم من الصواعق المحرقة ، والشُّهُب الثاقبة ، دُحُوراً تأخذهم من كل

جانب : « فلهم عذاب واصب إلاَّ من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب » وما في العالم من الكرام الكاتبين ، والحفَظَة الحاسبين الموكّلين بإنشاء ما يكون من الأجساد ، وعمارة عالم الكون والفساد .

فصل

اعلم أيها الأخ ، أيدك الله ، أن دائرة العقل مُرتّبة من أمر الله تعالى لا يدركها خاطر نفساني ، وأن الأنوار المضيئة مرتّبة في أُفق العقل الكلّي بحيث لا يدركها حس ولا يتناولها لمس . فالدائرة الأولى هي البعيدة عنها أوهامُ المخلوقين من العالَمَين الروحاني والجسماني ، اللطيف والكثيف ، وهي موصوفة بالفعل الخاص بها ، الصادر عنها ، وهو العقل الذي عَقَل ما دونه من مجاوريه ، فرجعت الأوهام قبل بلوغها غايته ، ذاهلة عن بلوغ بعض ما في دائرته وسَعة إحاطته ، وهو من الإقرار بإلهيّة خالقه ، وتنزيه مُبدِعه وخشوعه له ، موصوفٌ بذلك كصفة ما يبدو من أحد ما بدا عنه ، وتكون منه بمنزلة النفس المشتاقة إليه ، الخاضعة بين يديه ، المرتّبة في أُفقه ، المطمئنة به ، المتكلة عليه ، الراجعة إليه .

واعلم أن دائرة العقل مشرقة بهيّة ، فهو يتراءى فيها بشدّة صفائها وإشراقها ما يتلألأ من الأنوار الإلهية البادية بالأمر الممجّد عن الوحدة المحضة التي لا تتكثر ولا تزداد ، بل هي منفردة بالوجود والإيجاد ، وإنما يتكثر من ينضاف إليه ما يشاكله ويجانسه ، ويزداد من يحتاج إلى الزيادة ، وإذا احتاج إلى الزيادة لزمه النقصان ، والوحدة المتنزهة عن الصفات البادية بالألفاظ المنطقية ، والتخيلات النفسانية ، والتمثيلات الهَيُولانية ، لا تتكثر كتكثر واحد الأعداد التي هي الوحدة المتكثرة بما يكون ويبدو عنها ، إذ كانت هي أصل الكثرة ، ومبدأ

وجود الخِلقة ، وهي الدائرة الأُولى الحاوية لجميع ما كان منهـا ولذلك قيل له السابق .

وكذلك دائرة النفس كالثاني التالي للسابق لما بعده ، وهي تالية الأول . ثم الثالثة وهي كالهيُولى ، والرابعة وهي كالطبيعة . وكذلك الدوائر الكائنة عن هذه الأُصول حتى تكون آخرها دائرة الأرض . ولكل واحدٍ من هذه الحدود الروحانية فعل يختص به فاعله لا يتعداه ، بما جعله الباري سبحانه فيها، وأودعه إياها. ونريد أن نبين من ذلك طرَفاً يكون دليلًا على ما قلناه وبرهاناً على ما وصفناه .

واعلم أيها الأخ البارُّ أن الباري سبحانه أوجَد الزوجَين الأولين اللذين هما أبوَا الموجودات كلهـا بأسرها ، وهما الدائرتان المحيطتان بمـا في عالم العُلْو والسُّفل ، إحداهما حائطة والأُخرى محوطة . فالدائرة الأُولى موصوفة بالفعل الصادر عنها وهو التمام والكمال والفضل والفيض والرحمة والرأفة ، وما ينحط من دائرتها على ما دونها من الخيرات والبركات ، مما يستمده ويتلقاه ويُفاض عليه ويلقى إليه، وهي الفيضان الفاعلة فيه بما ينطبع في جوهريته المحضة المعرّاة من الشوائب المتغيّرة ، فلذلك صار لا يتبدل ما عنده ولا يتغيّر لدوام ملاحظته لتلك الأُمور الإلهية التي لا تبديل لهـا ولا تغيير كما قال الله تعالى : « لا تبديل لكلمات الله » . فهي باقية على حال الانفراد بالبقاء والكون تحت القدرة العظمى ، وبإشراقهـا على دائرته أضاءت ذاتُه فصارت مشرقةً بأنوار الجبروت الممجّدة بالصفة المتخصّص بها ، المباين بما في ذاته منها عما يوجد فيما دونه ، وبها يصل إلى تمجيد مبدعه وتنزيه خالقه بالتبريء عما يشاهده في ذاته ، ويلاحظه في موجوداته، وأن يكون ذلك بحَوله وقوته، وإن كان هو المحيط بها والخاص لها إحاطة الإحصاء والعد ، لأن الفعل منه إنما هو بحسب ما يفعل فيه ويجود به عليه من الجود الذي به صار في حد الوجود ، وبجوده صار مبدأ وجود كل موجود. ولذلك سمي عقلًا لأنه عَقَلَ صُوَر الموجودات بأسرها،

وجاد عليها بخصائصها ، وترتيبه لها في مواضعها ، وتكوينه إياها في أماكنها ، فهو بالإشراق المشرق عليها وبما فاض عليها يتدلى إليها ، وبتحننه عليها ورأفته بها يكون القرب من علة الممنون عليه، وهو لا يَنفَد ما عنده إذ كانت المادة متّصلة غير منفصلة ، ولو كانت فيضاً لتأدى منه إلى من دونه من ذاته غير مكتسب لها ولا محتاج إليها . بل هو واجد لها من ذاته على الدوام ، ولو كانت هذه لكمال ما في ذاته ، لكان لا فرق بينه وبين علّته الموجد له ، ولكان غير محتاج إليها ، بل غنيّاً عنها بما في ذاته ولم يتغيّب عنه كلّية المعرفة بها ، تعالى الله عن إحاطة مخلوقاته بكنه فيضه ؛ وإنما هو ، جلّ ذكره ، مفيضٌ ما يشاء من قدرته وأمره على إبداعه الذي ارتضاه لخالص عبوديته والإقرار بلاهوتيته ، وبدوام استمداده ، ودوام تسبيحه وتقديسه وتمجيده ، فهو بذلك يدرك بغيته وينال لذاته التي هي غاية أُنسه وروح قدسه ، ورَوحه ورَيحانه ، فهو بحسب كرامة الله له مرتبة في أُفق المحيط به وهو الأمر ، وهو لا يبلغ الإدراك بكليّة الأمر ، وإنما يُدرك من ذلك ما جعل فيه من صور الموجودات التي هو محيط بها ، ومُخرجٌ لها من القوّة إلى الفعل .

ولما كان العقل كذلك كانت النفس غير حائطة بكلية ما في العقل بلا واسطة له بكمال صفاته الموجودة إلاّ ما أمدها به وأفاضه عليها الشيءَ بعد الشيء . ولو كانت قابلة لجميع ما فيه دفعةً واحدة لكانت لا فرق بينها وبينه ، ولا فضل له عليها ، لاتساعها لما وسِعه ، وإحاطتها بما بلغه . وإنما هي حائطة بما دونها كإحاطة العقل بها ، فدائرة النفس محيطة بما هو موجود فيها عند بدء كونها من علتها ، وهي ذاتها ، وما بدا عنها من موجوداتها ، وفيها قَبولُ ما يُلقى إليها ويُفاض عليها ، وفعلها الخاص بها ما انبعث منها وصدر عنها من القوة الطبيعية بما جعلت فيها من الصور المنطبعة بالنفس في الهَيُولى ، وغير محيطة بكلية ما في العقل من الصور المُعرّاة والجواهر المبرأة من الهيولى إلاّ بما يُلقيه إليها ويُمِدها به .

ولما كان ذلك كذلك ، صارت الطبيعة في كل لحظة وفي كل وقت من الأوقات ، ومع كل حركة من الحركات الزمانية الطبيعية ، تظهر شكلاً ونوعاً ولوناً، فغرائبها لا تحصى وعجائبها لا تفنى، وهي تبديها الشيء بعد الشيء بحسب ما يُلقى إليها ويُفاض عليها من النفس الكلية ، وبما يسري فيها من القوى الفلكية، وبما ينزل مع الملائكة الموكّلين بالنشأة الأرضية والخِلقةِ الجسمانية، فهم المُودِعو تلك الصور في جواهر الأُمهات ، المُظهرون لها بطبائع الأسطقسات ، ومُتمّمون ما يبدو منها من الحيوان والنبات ، فهم بها موكّلون ، ولأعمالهم مُتمّمون، ولكل منهم جزء مقسوم ونصيب معلوم ، كما قال الله تعالى حكايةً عن ملائكته الكرام وجنوده العظام : « وما منّا إلاّ له مقام معلوم » . وقال تعالى حكاية عنهم : « وإنا لنحن الصافون وإنّا لنحن المسبحون » . وكذلك قيل في الخبر : « إن مع كل قطرةٍ من قطرات الأمطار، ومع كل نُقطة من مياه البحار، ومع كل ورقة من أوراق الأشجار، ومع كل ساعةٍ من ساعات الليل والنهار ، ومع كل إنسان وحيوان ، ومع كل جان وشيطان ، ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يَفتُرون ، ويفعلون ما يؤمرون ، وكل منهم في مقام معلوم ، ولهم أفعال تختص بكل واحد منهم بما هو موكّل به » .

فلذلك صارت الطبيعة تُظهر ، على مر الزمان وتغاير الأيام ومع كل لحظة من لحظات العيان في كل مكان ، لوناً جديداً ، وصارت أعمالها لا تفنى ولا تبيد ، وإن ما منها بادٍ بالفساد يكون مكانه مثلَه بالسواد معاد ، فهي قوة صادرة باعثة لما تقدم منها في الوجود كقوة حركة الدولاب التي تبدو أولاً عن حركة أولى ، وهي الحركة البهيمية المستعمَلة في آلة الدولاب ، وإيصالها من آلة إلى آلة أُخرى ، حتى تكون مرةً حاطّةً لأواني الدولاب إلى قَعر البئر فتملأ ، ثم ترفعها إلى عُلوٍ فيعود منها ما كان ممتلئاً فارغاً ، ثم ممتلئاً ، فلا تزال كذلك ما دامت الحركة متصلة ، فإذا بلغ المحرّك ، المستخدم لتلك الدابة

المحرّكة لتلك الآلة ، ما أراد من الملء والتفريغ أمسك الحركة فوقف الدولاب عن الرّفع والحط ، كذلك فعل الطبيعة إنما هي حركة متصلة بها عن آلة فلكية محركة ، دورية مربوطة بها النفس الكلية بقوة عقلية ، تبدو عن مشيئة إلهية وعناية ربّانيّة بأمر من هو لا يعلمه إلاّ هو ، إرادةٍ اختيارية قاصدةٍ إلى أمر غير مُدرِك إدراك الحس، فيكون داخلاً في جملة المحسوسات، وإنما يدرك من العلم أنه به مُعرّى عن الصفات والنهايات التي تنتهي إليها المخلوقات وتقف عندها الموجودات من أفعال الجزئيات ، لكنه أمر يقال عليه قول يطّرد لا إلى تعطيل ولا تبطيل ، إذ كان يقول: « ما خلق الله ذلك إلاّ بالحق » وقوله: « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ».

وبالأمر كانت المكوّنات ، والإرادة سابقة للكون ، والإبداع الأول موضع الكون ، وبه كانت الأشياء أشياء خارجة من العدم إلى الوجود ، وبكونها في المكان تحيزت وتميزت موجودة بذواتها عن موجدها المُلقي لها إلى ما دونه ، كإلقاء الذكَر ما يكون فيه بالقوة من النُّطفة إلى الأنثى ، لتظهر بالفعل صورة موجودة بوجوده محتاجة إلى التمام والكمال ، يتهيأ لقَبول ذلك فيتحد به من قوة النفس وما يتصل بواسطة الشمس ، فيشرق عليه من أثر العقل ما تكون به حياة نفسه وكمال جسمه عند استكمال الآلة ، وكونه على أفضل حالاته .

فلذلك قلنا إن الدائرة الإلهية والصور العقلية العُلوية هي كتاب تلوح سطوره المكتوبة بقلم الإرادة ولوح المشيئة المحفوظة فيه ، بحيث تكون حافظة له ، وبها يكون انبعاث قواها فيما دونه حتى تصير أشياء منها روحانية بسيطة، نورانية بادية عنها بكونها في دائرة النفس الكلية ، فيستقر كل منها في مقام لا يعدوه كالحروف المرتبة في سطورها المنظومة ، وخطوطها المرسومة ، مرتبةً في أقسامها ، مستويةً في نظامها لا يعدو بعضها بعضاً .

فالعقل مُنزل كل تلك الأمور على النفس، والمُمِدّ لها بها ، وهي المستفتحة

لها منه ، وهو المانُّ بها عليها ، وهو مُلتقًى لها من فيض باريه . فلذلك قيل إن تشبُّه العقل من باريه أقربُ من تشبه النفس ، لأنه يتلقى جود باريه من أمره المتصل ، والنفس متلقية منه ما يمدها ، ونسبتها منه أقرب من نسبته ما دونها .

ثم كذلك الأفعال المادية عن كل قوة من القوى المتصلة بكل واحد من الموجودات وما يتعلق به وينسب إليه من أفعاله. فأولها الأصول التي هي أمهات الفروع ، فهي الجواهر الثانية عن الجواهر الأولى المحضة المُبرّأة عن التراكيب المؤلفة ، والجواهر الأولى المخصوصة بهذه الصفة ، عالم العقل والنفس ، والجواهرُ الثانية هي القوى الطبيعية والهيولانية المخصوصة بعالم الأفلاك العالية القائمةِ بحركاتها الملائكةُ الموكلون بها ، والفروع البادية منها الأمهات السُّفليّات والأسطقسات الجزئيات ، والطبائع الجسمانية ، وما يبدو منها ويتكون عنها من الحيوان والنبات ، وخليفةُ الله فيها وأمينه عليها هو النفس الجزئية التي هي نفس صاحب شرع كل دَورٍ ، وهي المدبرة لها في العالم السُّفلي ، وهي المتحدة بالجسم المبنيّ بالحكمة الموجودة بإتقان الصَّنعة ، وهي المتمّم لها امورُ الطبيعة من أعمالها ، فهي ترتب كل شيء من ذلك في مرتبته ، وتستخرج من منفعته ، وتوصله إلى غايته ، فهو في العالم السفلي والمركز الأرضي خليفةُ الله ومَلَكه الموكّل بتدبير ما يكون في الأرض من معادنها ونباتها وحيوانها ، وهي الدائرة الثانية وفلَكها ذو حركة دورية مربوطة بها نفسٌ جزئية متصلة بالنفس الكلية ، وفيه كوّاكب طالعة ، وأنوار لامعة ، وملائكة بالقوة يفعلون فيه ما يؤمرون ، روحانيون بذواتهم الشريفة ، جسمانيون بأجسامهم الكثيفة ، ولكل مَلَك منهم جنود وأعوان .

واعلم أيها الأخ أن في هذه الدائرة الإنسانية يتراءى ما يكون في الدائرة النفسانية والطبيعية ، إذ كان الإنسان المُبدِع لما يكون من ذلك ، والمبين له بالقول والعمل ، فالقول كالقول بحوادث الجو الفلكي وأحكام النجوم وصفة

النفس وكيفية رباطها بالفلك المحيط وما دونه ، ومعرفة العقل بأنه أول الموجودات وأشرف الذوات ، وهو الناطق بتوحيد الله ، عز وجل ، وتنزيهه ، والوسيلة بينه وبين ما دونه من خلقه .

فأما العمل فمثل ما ذكرناه في رسالة الصنائع العملية ، ونريد أن نذكر في هذه الرسالة صفة الدوائر الروحانية النفسانية ، وسكّان كل دائرة من الملائكة ، وكيف يكون أفعالهم وتفاضلهم ، كما قلنا بالقرب من الله تعالى بالأعمال المقرّبة إليه المزلفة لديه . وإذا فرغنا من ذكر الدوائر المستقيمة ذوات الأنوار المضيئة والأشخاص البهية ، ذكرنا الدوائر الظلمانيّة المعكوسة وذوات الصور الشيطانية المنكوسة ، وبمعرفة ذلك تكون معرفة الإنسان بحقيقة الجنة والنار وأفعال أهلها يخص كل شكل منها .

فإذا وفقت إلى هذه الحكمة الشريفة ، وترقّيت إلى هذه الدرجة المنيفة ، فخُصّ بها إخوانك البالغين ، وأحباءك المصطفين الذين تهذبوا بالأخلاق الحكمية وعرفوا المنازل العلمية .

واعلم أن رسائلنا الناموسية الإلهية هي جواهر ما بسطناه وذخائر ما ألفناه. وهذا الكتاب الذي ألقيناه إليك وخصصناك به جعلناه وديعة عند إخواننا أيدهم الله وإيانا بروح منه .

فصل

في فعل الله تعالى الذي فعله بذاته وما يليق به من صفاته

اعلم أيها الأخ أن نسبة العقل من مبدعه أقربُ من نسبة ما دونه ، ونسبة ما دونه لمن يُنسَب أولاً منه أقرب ، وكذلك الأفعال البادية عن كل قوة من القوى المتصلة بكل واحد من الأصول البادية وما يتعلق به من الصفات والتراكيب المؤلفة .

ولما كان العقل هو أقرب الأشياء من باريه ، جلّ اسمه ، وأنه الفاعل لما دونه بأمره وجب أن يكون هو فعل الباري تعالى الذي فعله بذاته ، وكتابه الذي كتبه بيده ، وهو الملك الذي ليس له فيه شريك يناوئه ولا ضد ينافيه بل هو خالص صاف لا يقع عليه التغيير ، ولا يجوز عليه التبديل ، مشرقةٌ أنواره ، ظاهرة آثاره ، حاو لما بدا عنه ، محيط ما يكون منه . فهذا هو فعل الله الخاص به المنسوب إليه الذي لا تفاوت فيه .

ولما كان الفاعل يُعطي فعلَه الخاصّ به صورته ومثاله ، ويؤيده بالقدرة التي تتكوّن لها بها القوة على ما يبديه من أعماله ، صار العقل موضِعاً لأمر الله ، عز وجل ، ومكاناً لقدرته. وقد جاء في بعض الكتب المنزلة أن الله خلق آدم على صورته ومثاله ، وقوله ، عز وجل : « وله المثل الأعلى في السموات والأرض » وكذلك قال الحكماء إن في المعلول توجد آثار العلة . وكذلك صارت الأفعال المحكمة والصنائع المُتقنة تدُل على حكمة صانعها ، وتُنسب إليه ويكون موصوفاً بها . فلنذكر ما يليق بها من الصفة مثل ما لاق به من الفعل .

اعلم أيها الأخ البار الرحيم أن صفات الباري ، جل جلاله ، بالتقريب من أفهام المخلوقين المنسوبة من أفعال الجسمانيين ، روحانيةٌ لا من حيث كونها

في الروحانيات المخلوقات، مُحدِثاتٌ مُبدِعاتٌ فاعلاتٌ أفعالاً تليق بها منسوبةً إليها يكون بعضها من بعض، مثلَ العلم والقدرة والإحاطة والحياة وما شاكل ذلك من الصفات ، وأن ذلك متعلق بالعقل وما دونه حتى تكون متصلةً بالإنسان وبالحيوان ، ولكل منها بحسب ما يليق بما جعله الله فيه . ولذلك قال سبحانه : « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » . ولما كانت هذه الصفات مشتركة فيها جميع الموجودات علمنا أن للباري ، سبحانه ، من جهة النزهة عنه ، صفاتٍ تختص به كفعلهِ المخصوص به ، فطلبناها بالحرص والاجتهاد واستقراء كتب الحكماء وسؤال العلماء ومن عنده علم الكتاب من أهل الذكر كما قال تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فوقفنا من ذلك على ما مَنَّ الله سبحانه به علينا وهدانا إليه . ونحن نذكر من ذلك ما يليق ذكره بهذا المكان وفيه كفاية لذوي الألباب ومن وفقه الله تعالى للصواب .

فصل

اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التي لا يشركه فيها أحد من خلقه ، ومعرفته التي لا يُعرَف بها إلاّ هو ، أنه مُبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليم حي موجود مبدع قديم فاعل ، وأنه المعطي من جوده الوجودَ هذه الصفات وما ينبغي له ويليق ، فأفاض على العقل من ذلك أنه مبدىء محدث حي قادر مخترع عالم فاعل موجود . فالعقل مبدىء لما بدا منه ، وفاعل بمعنى مفعول ، ومُحدِثٌ بمعنى أنه محدَث معلول ، ومُعطي الحياة لمن دونه كما أُعطي ، وموجود بوجود أفعاله الصادرة عنه .

وكذلك ما يكون من صفات الروحانيين والجسمانيين واشتراكهم فيها ، وهي صفات جزئية يقال بها عليهم مقالة مجازية ، وهي مقرونة معهم بأضدادهم كاقتران الوجود بالعدم ، والعلم بالجهل ، والحياة بالموت ، والقدرة بالعجز ،

والحركة بالسكون ، والنور بالظلمة . فكل هذه الموجودات بالصفة في الموصوفين بها مقارنة لأضدادها لا يوصف بها الباري سبحانه ، بل إنه خالق الوجود والعدم، فصار مخصوصاً بالخلقة، جاعلٌ الموت والحياة ، فصار مخصوصاً بالبقاء ، موجدٌ العلمَ والجهل ، فاختصّ بالعلم .

كذلك ما يوجد من أفعال المخلوقين من الروحانيين والجسمانيين والأعمال، فبحسب الودائع التي فيهم والآثار المفاضة عليهم باستفادة بعضهم من بعض ، حتى يكون سبحانه موجدَهم كلّهم ، ومعطيَهم الحياة ، ثم لا يكون موصوفاً بصفاتهم في المعنى ولا يستحقونها بالشّركة له فيها ، وهم ذوو درجات ومنازل ، ولكل واحد منهم صفة تزيد على ما دونه بها ويتخصص بفضلها ، وذلك موجود لا يخفى على من تأمله كوجود القدرة في الحيوان كلّه من الحسّاس إلى الإنسان، فإن لكل شخص من أشخاصه قدرة يتميز بها من غيره، حتى تكون نهايته منها قدرة الإنسان عليها كلها ، إما بقوة جسمانية ، وإما بجبلة نفسانية ، ثم العلم المخصوص به الإنسان المتميز به عن الحيوان ، هم فيه مشتركون لا شَركة المساواة بل شركة تنزيه وانفصال واستعلاء في الطبقات، وترافُع في الدرجات، حتى تكون نهايتهم فيه المعرفة لهم به : النبي في زمانه، والحكيم في وقته المُفاضُ عليه ذلك من القوة المتصلة به من العالم الأعلى المخصوص بالعلم الذي صلحَ له به أن يكون معلماً لمن دونه .

واعلم أن الإنسان المُعرّف لهم ، أعني الناس ، بما يحتاجون إليه هو خليفة الله سبحانه فيهم ، وأمينه عليهم ، ثم الحياة أيضاً مشتركة بين الحيوان كله ، موصوف بالحركة الانتقالية ، وكل حيوان ذو حركة وحياة ، وليسوا هم متساوين لأنهم غير موجودين في حالة واحدة ، وهم ذوو أعمار قصار وطوال وبين ذلك ، حتى يكون المخصوص بالحياة الدائمة من انتقل من صورة الإنسانية إلى صورة الملائكة ، وما دون فلك القمر إلى ما فوق .

ثم كذلك صفة الروحانيين والملائكة ، وهم أيضاً مشتركون في هذه

الصفات ، متباينون في الدرجات ، ولكل منهم جزء مقسوم وحدٌ معلوم ، ثم يكون كذلك حتى يكون العقل نهايتهم فيها ، والسابق لهم إليها ، والمانّ عليهم بها . ثم هو من الخضوع والخشوع والاعتراف بالعجز والتقصير عن الإحاطة بباريه ، وبلوغ كنه ما عنده ، والمعرفة ببدايته ونهايته ، على غاية لا يبلغها إلاّ هو ، ولا ينفرد بها سواه ، ولا يشركه فيها غيره ، ولذلك صار هو المعطي للنفس الخضوع والخشوع والحيرة في أمر المبدع سبحانه ، ولم يُفِض عليها من ذلك إلاّ بما فُتِح عليه ، وألقى إليها بحسب ما أُلقي إليه ، وهو الإبداع أول المفاض عليه صورة التمام والكمال . فإذاً أفعال الروحانيين من عالم العقل والنفس إنما يُعطونها بما أمر الله تعالى، وهم بالقرب منه بحيث لا يصل إليهم من دونهم . ولذلك صارت الملائكة الذين لهم من القرب منهم ما ليس لغيرهم حتى يتصل ذلك بآخرهم، وهم الملائكة الساكنون في فلك القمر، ولهم من الأفعال والأعمال ما يليق بهم مما أُلقي إليهم ويفاض عليهم من المواد النفسانية والقياسات العقلية بالودائع التي فيهم من المشيئة الإلهية، ما يكون لهم به مواد النفس الجزئية ، والجواهر الجسمانية، والقوى الطبيعية ، والأشخاص الأرضية، ليكون للحركة الأولى سابقة للمتحركة بها إلى تمام المشيئة وبلوغ القضيّة الحتميّة الموجبة الحركة الأولى ، وهذه الحركة حول قطب الدائرة النـاريّة لوصول الموجودات ، فهي أبداً ينحط منها ما ينبثّ في حيز الوجود متحرّكاً ليكون شيئـاً معلوماً ، ويقول بالتحميد والتمجيد والتسبيح والتقديس والتنزيه : إن الباري ، جلّ اسمُه ، لا موصوف بصفـات الروحانيين من حيث هم محدِثون فاعلون ومنفعلون ، ولا بصفة الجسمـانيين المدركين بالحواس ، وإنمـا صفته من حيث أفهامنـا أنه قديم أزلي ، مُعلّل العِلل ، فاعل غير منفعل ، موجد مبدع مُجوهِر يُبدي ما يشاء ويفعل ما يريد، كل يوم في شأن لا يشغله شأن عن شأن ، وليس هذا اليوم من أيام العالم وإنما هو يوم من أيام الدائرة الإلهية المرتّبة في أفقها: الدائرة العقلية، مُنشىء النشأة الأولى، مبدع النشأة الآخرة،

لا إله إلاّ هو رب الآخرة والأُولى، رافع من وحّده إلى جنة المأوى، ومحطّ من جحده إلى قعر جهنم السفلى ، وفعله الخاص ما كان بالأمر عنه .

فهذا هو الفعل الخاصّ به ، المنفعل عنه ذوات الخواص المُثبتة أسماؤها في السطور المكتوبة في الرّقّ المنشور ، المُدرَجةُ في البيت المعمور الذي لا يدخله إلاّ المطهّرون ، ولا يسكنه إلاّ المحبورون بسعادات أنوار الطاعة الخالصة من المعاصي البعيدة بالقرب من أهل الطغيان ، الفاعلة ما يَرِدُ منها ويصدُر عنها إلى من دونها صورة بالقوّة لتكون مُستقرّة في اللوح . ثم يبرز مثالها حتى يحصُل في الدائرة الطبيعية صورةٌ نفسانية متحركة بلا زمان في مكان ، خارجةٌ بذاتها عن الزمان ، منفعلةٌ إليها في زمان، فهي بذاتها الأول غير داخلة تحت حركة الزمان ، فسبحان خالق الزمان وموجد المكان ومكوّن الكيان ، وله الأسماء الحسنى والأمثال العليا. قال الله تعالى: « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » .

فهذه الصفات المُحيّرة لذوي الألباب والعقول في معرفة الباري ، منها ، سبحانه : بأنه لا يَشرَكه فيها أحد سواه ، وفعله الذي فعله بذاته، وأوجده بكلماته موجودةٌ في موجوداته ، مسطورة في أرضه وسمَواته ، وهي آياته المكتوبة في الآفاق والأنفس ، يتأمل الناظر فيها الواقفُ عليها الحقّ المبين ويُعاين الصّراط المستقيم .

فهذه معرفة صفات الله ، عزّ وجلّ ، وفعله المخصوص بها بما أوجبه الكلام النُّطقي والتعبير اللفظي بالآلة الجسمانية والصورة الإنسانية والملائكة المقرّبين تقديساً وتسبيحاً وتمجيداً وتحميداً إلاّ هو غير هذا ، وإنما لكل أهل دائرة من العباد ما يَصلُح لها ويليق بها ، كما أن معرفة الإنسان بباريه هي أرفع وأعظم من معرفة الحيوان ، وحِسّ الحيوان بذلك أقوى من حِسّ النبات ، وللنبات من الحِسّ بذلك أكثر مما للمعادن .

فأما حركة الجواهر المعدنية للعبادة، والإقرار بالمبدع سبحانه، فهو قَبُولها

للنقش والصورة، فهذه عبادتها وطاعتها وخضوعها وخشوعها، وإن منها ما يلتذ ويشتاق إلى الطاعة ، ومنها ما هو أسرع للقبول ، وأحسن في الصورة، وأجلُّ في القدر ، وأعظم في ذلك ، ودون ذلك ، ومنها ما هو في غفلة من ذلك لا يقبل الصورة ، ولا يذوب بالنار ، ولا له إشراق ولا صفاء ، ولا يُنتفَع به كالصُّمّ الصّلاب والصُّوّة والحجارة والأرَضِين السِّباخ .

وأما عبادة النبات فهي ما يظهر منه من الحركات ، وذهابُه مع الهواء إذا ذهب يميناً وشمالاً ، فهو راكع وساجد ، ومسبّح ومقدّس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانه ، وما يبديه من أنواره وأزهاره ، وتسليمه ثمرته إلى الحيوان ، ومنها ما لا ينتفع به ولا يصلح إلاّ للنار .

وأما عبادة الحيوان فهي خدمته الإنسان ، وذهابه معه حيث ما ذهب ، وما يكون من صبره على ما يعمَل به ، ومنه عاصٍ مُنكر جاحد لطاعة الإنسان ، عدو له كالسباع وأنواع الوحوش .

وأما عبادة الإنسان فهي ما أوجبه الله تعالى عليه وهداه إليه ، وهو أجلّ العبادات الأرضية ، وأعظم المعارف الحيوانية ، وله فضيلة النُّطق وشرف القدرة على ما دونه ، وكمال الخِلقة واستواء القامة ، مجموعٌ من العالَمَين ، فهو كالحد المتاخم للحدّين وكالواسطة بين الطرَفين . فاحرص أيها الأخ بالعبادة والطاعة حتى تصل إلى حيث يكون تسبيحك وتقديسك غاية أُنسك ، وأعظم لذة تجدها نفسك ، فعند ذلك تأنف من الغِذاء الجسماني ولا تحرِص عليه ولا تشتاق إليه ، وتصير في روضة الملكوت بحيث تكون حيّاً لا تموت .

فصل

واعلم أيها الأخ أن الإنسان الغافل عن العبادة ، المنهمك في المعصية ، هو أخسّ من الحيوان ، وأخسّ من النبات ، وأخسّ من المعادن ، مردود إلى أسفل السافلين، لأن الجواهر المعدنية قَبِلت الصورة وهو لم يقبلها، والشجرة ساجدة وراكعة لربها وهو لا يسجد ، والحيوان طائع للإنسان وهو لا يطيع ربه ولا عرفه ولا وجَده ، ونعوذ بالله من هذه الغفلة وهذا النسيان ونسأله التوبة والإقالة إنه وليُّ الإحسان .

فصل في معرفة أفعال العقل

اعلم أيها الأخ أن العقل الفعال هو الإبداع الأول والخَلق الأكمل ، وأنه فِعلُ الله الذي فعله بذاته وأوجده بكلمته وقدرته ، الذي قدّر فيه وجوده الذي جاد به ، ويحقق هذا البرهان أن الراد علينا فيما ذكرنا لا يمكنه جحود ما أوردناه ، ولا خلاف عنده فيما وصفناه ، وإلاّ كان ردّاً للعيان . ونعود فنقول إن للعقل فعلاً يختص به ، ولا ينفرد عنه ، ولا ينفصل منه ، قريب بحيث هو .

ولما كان العقل لا يعدم جود باريه بل واجد له ، يجب أن يكون بحيث القرب منه تعالى مرتّباً في قبضته وإحاطته واتصال أمره به ، كذلك يجب أن يكون الإبداع الثاني المنبعث عنه البادي منه المتوجّه بالشوق إليه منه بَدأ وإليه يعود، فهو بالقرب منه بحيث التوجه بالشوق إليه والاستفادة منه والأخذ عنه ما يكون له صورة القيام ، وهي النفس الكلية المرتّبة في قبضته ، وهو المفيض عليها الفضائل الموجودة في جوهرها ، وبما تتلقى منه يكون تمامها وسعادتها ، وبما تلاحظ في ذاتها العالية عليها المحيطة بها ، وبتأملها بدقة تأمّل

الاستقراء والشوق إليها والرغبة فيها ، يتهيأ لها بذلك انتساج ملاحظته فيها في دائرتها ، وحصولُها في ذاتها . فإذا تأملت بملاحظتها واستمدادها عادت متمثلة لما رأت في دائرتها أشكالاً كما يفعل التلميذ إذا امتلأ من تعليم مفيده ، عاد إلى تمثيل ما تعلم بالتشبّه والمحاكاة ، كما يوجد ذلك في الصبيان من محاكاة صنائع آبائهم والتشبّه بهم في أفعالهم. وإنما جُعل ذلك في جِبلتهم وغريزة عقولهم ليكون قائداً لهم إلى معرفة الصنائع والأعمال لما في ذلك لهم من النفع التام والصلاح العام لِعمارة دار الدنيا .

فإذا صارت تلك النقوش والأشكال في دائرة النفس ورتبتها في آفاقها وبنتها في دائرتها ، ابتدأت بإلقائها إلى من دونها وتولت إثباتها فيه كثبوتها فيها وكونها عنها ، فابتدأت القوى الطبيعية التي تحيط بالأجساد الهيولانية فتركب منها نقوش صورية وأصباغ نورانية موجودةٌ في أجسام نورانية ، موجودة في أجسام ظُلمانية وأجساد هَيولانية لتشرق عليها أنوار نفسانية ، وتتحد بها قوى روحانية ، وصارت الحكم الملقاة عليها بقوة ملكية وإرادة فلكية وبقوة عقلية ومشيئة إلهية، وظهرت الخِلقة الآدمية والصور الإنسانية قائمة بالحق ناطقة بالصدق مُقِرّةً بتوحيد الخالق سبحانه وتعالى ، ومقرة بحدوث خلقها، وإتقان صُنعها، وكمال بِنيتها بوجود باريها ما أوجده فيها وقدمه عليها. فهي صورة مماثلة لصورة العالم الكبير فلذلك سميت عالماً صغيراً ، ثم ما دونها من صور الحيوانات وعجائب تراكيبها وبدائع تآليفها. وصورة الإنسان لنفسه كتاب مبين وصِراط مستقيم في العالم الكبير وهو ما فيه إنسان واحد للنفس الكلية تدبر أفلاكه وتحرك كواكبه بإذن الله تعالى ، ومشيئته وسابق إرادته ، كما يحرك نفس الإنسان الذي هو عالَمٌ صغير جميعَ مفاصل جسده وأعضاء بدنه .

واعلم أيها الأخ أن لتلك الحركات النفسانية قوى متصلة بفلك القمر وما دونها من الأركان ومولّداتها وأفعالاً تظهر فيها ومنها لا يحصي عددها إلاّ اللهُ سبحانه وتعالى ، كما أن لنفس الإنسان في جميع بدنه ومفاصل جسده

أفعالاً كثيرة كما بيّنا في رسالة تركيب الجسد وفي رسالة الإنسان عالم صغير .

واعلم أن جسم العالم كلّه مركب من إحدى عشرة كرةً – كما بيّنا في رسالة السماء والعالم – وأن الفلك مقسوم نصفين ، وفي الفلك اثنا عشر برجاً لمسير كواكبه ، وينحط من كل برج ما يسري فيه من قوة كل كوكب ما يكون به ظهور فعل يختص به هو فاعل له وقائم بعمله ، كما أن الدائرة الأولى دائرة الفلك المحيط به ، والمحرك له النفس الكلية ، وفعله الخاص بـه تدوير ما دونه معه ، والفعل الصادر عنـه كون الدوائر على الاستواء في النظـام ، وهو محيط بها وهي مرتبـة في أفقه . وهكذا إلى المراكز : بعضها في جوف بعض . وتنبعث من هـذه الكواكب الثابتة تأثيرات وقوى تتصل بمـا دونها فتودع فيهم الأفعال التي تبدو عنهم ، وتظهر منهم في الأوقات التي ينبغي فيها إظهار ذلك بمشيئة الله وقدرته .

واعلم أيها الأخ أن دائرة الشمس في العالم العُلويّ دائرة شريفة عظيمة القدر والمَنزِلة عند الله تعالى، وهي بمنزلة القلب في الجسد. والفلكُ المحيط كالرأس ، وبه يدوم دوام الحكمة ومن الشمس سَرَيان القوة ، وذلك أنه يتصل بها من النفس الكلية قوة تختص بها وهي المُعطية قوةَ الحياة لجميع الأجسام ؛ وبها يكون صلاح العالم وتمام وجوده وكمال بقـائه . وذلك أنه تنبثُّ منهـا قوّة روحانية يكون بهـا استواء النظام وقوام الأشياء على أحسن قوام ، فيتلألأ العالم ويُزهر وهي قنديل النور الذي لا يُطفأ، وسراج القدرة الذي لا يخبو، وهي بمنزلة المثـل الأعـلى في السمَوات لأنهـا أشرف الموجودات السماوية والأشخاص الفلكية ، وقوّتها كمثل الحرارة المنبثة من القلب في جميع أعضاء الجسد ، واختصاص أفعال الحرارة في كل عضو ، ويظهر فيه عنها ، ويتكوّن فيه منها ما يكون به نموه وبقاؤه واختلاف ما خرج منه ورجوع ما بدا عنه. وكذلك أفعال الروحانية الطبيعية تؤدّ عوضـاً عمـا باد واندرس من العـالم فيعود مثلـه إلى مكانـه ، وهي مستولية على الأجسام الوضعيـة والأكوان

المرتبة ، وروحانيات النفس المنحطة من الطرف الأعلى مما يلي العقل ، تختص شرايف روحانيتها ، وكرام ملائكتها بمواليد الملوك ، وأصحاب التيجان وأولي العزّ والرّفعة والسلطان .

واعلم أيها الأخ أن النفس ذاتُ طرَفين تنحط منها قوّتان : قوّة مما يلي الطبيعة وهي المتحدة بها من الأفعال الطبيعية ، وقوّةٌ تنحط من الطرَف القريب من العقل فتتصل بالصورة الإنسانية وتتشكل بالأشكال الفلكية. فعند ذلك يشرق العقل عليها ويصرّفها بهاتين القوّتين وينحط من النفس بواسطتهما من العالم الأعلى، فالطرف الأعلى ينحط من دائرة الشمس فيختص من الحيوان بالإنسان ، ومن النبات بما طابت رائحته وزكت ثمرته وحسنت صورته، ومن المعادن بالذهب ، ومن الجواهر بالياقوت . ولها من الأفعال التام والكمال ، ومن الصفات الإشراق والضياء، ومكانها من الأرض مواضع الملوك والرؤساء ، وفعلها فيها الطهارة والنقاء ، والطرف الأدنى ينحط بوساطة القمر المرتب في السماء الدنيا ، الموصوف بالزيادة والنقصان ، والأخذ والإعطاء ، والتفريغ والملء ، ونحن نذكر من أفعاله ما يختص به في موضعه إن شاء الله .

فصل

واعلم أيها الأخ أنه ينحط من دائرة الشمس إلى عالم الأرض دائرة لموضع ملائكة تسميها الحكماء روحانيات ، ولهم صفات في الأسرار الناموسية والعلوم الشرعية تليق بهم ، وأفعال تُنسَب إليهم ، فهم بها معروفون وبما يظهر عنهم فيها موصوفون ، وأفعالهم ما يظهر من الملوك وما يختص بهم -كما قدّمنا ذكره في كل الجهات- وما فيها من النبات والمعادن وجميع الموجودات كل ما قد علا وارتفع قدره وعظم ذكره ، وأفعالها المخصوصة بها وصفاتها المضافة إليها الحياةُ والحرارة التي تنبثُّ من القلب في الجسد ، والاعتدالُ

والكمال والتمام والصلاح والحسن والبهاء والنور والضياء والعظمة والجلالة . فهذه أفعال روحانيات الشمس في المعاملات ، ومقامات الملائكة المُنبثّين في العالم منها، المنحطين من دائرتها لموضع الملوك والسلاطين الذين لُبسُهم الديباج الأصفر وحُليُّهم الذهب الأحمر ، وتيجانهم مكلّلة بالجوهر ، ودوابهم خيل شقر وبراذين صفر ، يَقدُمهم ملَك كريم ، وشخص عظيم بيده راية صفراء مكتوب عليها بالنور : لا إله إلاّ الله الحيُّ القيوم ، مُعطي الحياة لكل حي، جاعل الشمس والقمر آيةً للناظرين المتفكرين في خلق السموات والأرض ، وما خلق ذلك إلاّ بالحق ، سبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون : « قل اللهم مالك المُلك تؤتي المُلك من تشاء وتنزع المُلك ممن تشاء وتعزّ من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير » .

وهؤلاء الملائكة الموصوفون بهذه الصفات المنسوبون إلى هذه الدرجات يَطلُعون بطلوعها ويَغربون بغروبها ، وهم الملائكة الموكّلون بدائرتها ، السائرون في فلكها ، المتصلون بعالم الأرض بوساطتها . ومنهم تشرق القوّة النفسانية ، وبهم تضيء القوة العقلية ، فهم إذن أشخاصُهم نفسانية ، وأرواحهم عقلية ، وموادهم إلهية ، فهم لا يضيق بهم المكان ، ولا يغيّرهم طول الزمان عن أفعالهم ، والمكانُ عن كيانهم .

فهذه المنزلة أجلُّ منازل الروحانيين الفاضلين ، وهم الملائكة المقرّبون ومن دونهم اللاحقون بهم ، من تحتهم ومن فوقهم ملائكة موصوفون بصفات غير هذه ، كذلك حتى يكون فوقهم من هو أعلى وأشرف ، إذ كان هؤلاء روحانيين بذواتهم متصلين بالجسمانية بما يظهر فيهم من أفعالهم ، والذين فوقهم ملائكة عالون ، وهؤلاء المقرّبون من العالين ، وصفات الملائكة العالين تختص بهم من حيث ذواتهم وأفعالهم أنفسٌ ناطقة، وروحانياتهم كائنة، منهم نفسانيون وهم اللاحقون بالكرسي الذي وَسِعَ السموات والأرض، ومنهم الحافّون من حول العرش ، ومنهم حَمَلة العرش، وكل في مقام كريم ومحل عظيم يسبّحون

بحمد ربهم .

فإذا تأملت يا أخي ما وصفنا وتحقق لك ما ذكرنا، فقد تهيأ لك أن تصير بالصورة الملكية فتكون قد حُزت الفضيلة والإنسانية ، وتبرأت عن الصورة الحيوانية والصفة البهيمية ؛ وتصير من سكان السماء بروحك الزكية ونفسك المضيئة ، وتصير صورتك ذاتية نفسانية ، وروحك قدسية عقلية ، ومادتك إلهية، وتستحق حينئذ مرافقة الملائكة المقرّبين، والأنبياء المُرسَلين، والشهداء الصالحين ، وتدخل الجِنان وتحل في دار الحيوان ، فيكون طُوبى لك وحُسن مآب .

واعلم أيها الأخ أنه لا يتهيأ لك ذلك بالمعرفة دون العمل ، ولا بالقول دون الفعل ، كما أنه لا يمكنك أن تكون في الدنيا بمجرّد نفسك ولطيف روحك دون جسمك والوسائط التي بين الموجودات وبينك .

واعلم أن العمل هو سُلّم المِعراج ، والمعرفة هي النور يسعى بين يديك ، فبالسُّلّم ترتقي ، وبالنور تهتدي ، وفّقك الله وإيانا للعلم والعمل برحمته .

فصل

دائرة زُحَل تنبثّ منها روحانيات تسري في جميع العالم من الأفلاك والأمهات والمواليد ، وبها يكون تماسك الصورة في الهَيُولى ، وهي تعطي الأشياء الثقل والرزانة والوقوف والإبطاء ، وموضعها من جسد الإنسان الطّحال وما ينبثّ منه في الجسد من المِرّة السوداء ، وبذلك تكون أجزاء البدن من العظام والعصب والجلود وجمود الرطوبات ، ومن أفعاله البرودة اليبوسة ، ولها من الحيوان ما اسودّ لونه وقَبُحت صورته ، ومن النبات

مثل ذلك ، ومن المعادن الرصاص الأسود والقِيرُ [1] وكل ما اسودّ لونه ونتنت رائحته ، ومن الأرض والجبال السود والأودية المظلمة ، والطرق الوعرة ، والوحوش الذّعِرة الكريهة المنظر ، ومن عالم الإنسان ما يكون بهذه الصفة .

ومن أفعال هذه الروحانيات الموت وسكون الحركة والملائكة المنبثّة منه في العالم ، موصوفون بما يبدو عنهم ويظهر منهم من أفعالهم وأعمالهم ، ليكون بذلك الفعل عذابُ النفوس العالية والأرواح الساهية ، وهي كتب مطموسة وصوَر معكوسة .

وأفعال روحانيته في العالم البرودة واليبوسة والملائكة النازلون لقبض الأرواح وموت الأجساد ، روحانياتٌ موكلون بساعات الليل وهي أعداد لا يحصيها إلا الله ، وهم ركاب على دوابّ دُهْمٍ يَقدُمها ملك بيده راية سوداء مكتوب عليها : لا إله إلا الله مُقدّرُ الليل والنهار ، وجاعل الظلمات والنور ، كذَب العادِلون بالله ، وضلّوا ضلالاً بعيداً : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله » .

ويختص من بِقاع الأرض بالمواضع الدارسة والأماكن المنقطعة والجبال الشامخة والطرقات الوعرة وهي عمار ما خرب من الأرض ، وبهم يكون تماسك البحار في أماكنها ، وثبات أوتاد الأرض وتماسكها ، ولولا ذلك لسالت أجزاؤها ، واختلطت بالماء وساحت في البحار .

فهذه الملائكة الموكّلة بها تمسكها بإذن الله ، عزّ وجل ، والفلاسفة تسمي هذه الملائكة روحانيات زُحَل ، والناموس يسميها ملائكة الغضب وجنودا وأعواناً ، وهم الموكلون بقبض الأرواح وملك الموت منهم .

---

١ القير : الزفت .

فصل

دائرة المشتري تنحط منها قوى روحانيات تسري في جميع العالم يكون بها اعتدال الطبائع وتأليف القوى المتنافرات ، وهي سبب المتولدات الكائنات وحفظ النظام على الموجودات . وأفعال روحانيّاتها في العالم الكبير ما ينبثّ من الكبِد في جسد الإنسان الذي هو عالم صغير الذي به يكون صلاح المِزاج واعتدال الأخلاط وجريان الدم في الأعضاء، وبه ينمو الجسد ويستوي البدن وتطيب الحياة، ويلذّ العيش وتأنس الأرواح. وروحانيته مستولية على مواليد الأنبياء ، صلوات الله عليهم، وأصحاب النواميّس ومواضع الملائكة المنبثة من دائرته ، النازلين من فلكه ، الخارجين من بابه ، مواضع الصلوات وبيوت العبادات . ومن الحيوانات الصور الحسنة المذبوحة في القرابين ، المفرّقة لحومها في الصدقات والزكوات . ومن النبات ما كان في غاية الاعتدال ونهاية النفع، وله من الطيب الكافور ، ومن البخور ما كان معتدلاً بين البرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة ، ومن الثياب البيض والعمائم الكبار والطيالس . ويختص بمواليد الحكماء والقضاة ومن يخدم في نواميس الأنبياء ومقامات الحكماء . والملائكة المنبثّة منه سكان الفضاء ومدبرو الهواء . وهم عدّة لا يحصيهم إلاّ الله ، عزّ وجل ، وركاب على خيول بيض وشُهب وبُلق ، وثيابهم بيض وخضر ، يَقدُمهم ملك كريم وشخص عظيم بيده راية مكتوب عليها : لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له « جاعل الملائكة رسلًا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء » « وإنْ من أمة إلاّ خلا فيها نذير » وهو على كل شيء قدير .

وتختص هذه القوى من المعادن بالأجساد البيض اللينة ، ومن الجواهر اللؤلؤ والمرجان والبلّور والزجاج ، ومن المياه ما كان حلواً لذيذاً يكون فيها الحيوان الحي وغير الحيوان ، وهو مختص بها ، وبه يكون منبعها ، ومع

روحانيته يكون مِعراج الأنبياء إلى ما أعدّ الله لهم من حسن المآب وجزيل الثواب ، ورضوانُ خازن الجنان منهم .

فصل

دائرة المريخ تنبث منها قوى روحانية تسري في العالم من الأفلاك والأركان والمولدات ، وبها يكون النزوع والنهوض والسرعة في الأعمال والصنائع ، والترقي في معالي الدرجات ، وطلب الغايات ، والوصول إلى التمام والبلوغ إلى الكمال بالقهر والغلبة والعزّ والسلطنة . وتختص أفعال روحانيتها وأعمال ملائكتها من المعادن بالحديد وما يتخذ منه من السلاح ، وما يصلح لوَقود النار في النبات والأشجار ما يكون منه من الحرارة المُنضجة لثمارها التي تمتص الرطوبات المائية والمواد النَّديّة . وبهذه الحرارة الغريزية يكون جذبها للبرودة الموجودة فيها ، ولولا هذه الحرارة لتلِفت أُصول النبات ، وغلبت عليها البرودة ، فتلفت واضمحلت وما بقيت وعدمت .

وفعلها المختص بالحيوان ما يظهر فيه من الغضب والتعدي والشر، وكذلك في عالم الإنسان ما يكون من الحروب والفتن ، ومن بقاع الأرض مواضع النيران وعمل الحديد ومذابح الحيوان ، ومن جسم الإنسان المِرّة الصفراء وما ينبث منها من الأفعال في البدن من اللهيب والحرارة، ولولا ذلك لغلبت القوة الباردة اليابسة على الجسد فتلِف واضمحل .

وبالحروب والفتن يميز الله الخبيث من الطيب ويكون سعادةً لقوم ونحساً للآخرين : « ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حي عن بيّنة » وهذه الروحانيات أيضاً ملائكة غلاظ شداد لا يحصي عددهم إلاّ الله ، عزّ وجل ، يَقدُمهم ملك راكب فرساً أحمر ، بيده راية حمراء مكتوب عليها : لا إله الاّ الله مقدّر الموت والحياة، وله ما في السموات وما في الأرض، وما سكن

في الليل والنهار . « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض » الآية . « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » .

وهذه الروحانيات تختص بمواليد السلاطين ، وأصحاب السيوف ، وولاة الحروب، وأصحاب الشجاعة والإقدام والنجدة والجراءة، وهي تفعل من ذلك بضد ما تفعل روحانيات زحل ، إذ فعل روحانيات زُحَل القرار والهدوء وإعمال الحيلة وإبطاء الحركة وطلب الفرصة .

فصل

دائرة الزهرة تنبثُّ منها قوى روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، وبها يكون زينة العالم وحسن نظامه ، وبهاء أنواره ، ورونق أزهاره ، وزُخرُف الكائنات ، وحسن الموجودات ، واعتدال النبات ، والشوق إلى الزينة ومحبة الجمال ، وطلب الكمال ، كما ينبث من جِرم المعِدة شهوة الملاذّ إلى جميع مجاري الحواسّ التي تستلذّ المأكولات والمشروبات ، وروحانياتها تستولي على مواليد النساء والخدَم ومن يجري مجراهم . وأفعال روحانياتها في العالم العِشق والمحبة والتزين بالزينة الحسنة ، وتختص من المعادن بما يَصلُح للنساء من الآلات والأكاليل والحلى والخواتم ، ومن الجواهر بالدر ، ومن النبات بكل ما طاب طعمه ورائحته وحَسُن منظره من جميع أزهار الأشجار وروائحها وأدهانها وحسن منظرها وطيب ثمرها . ومن الحيوان بمثل ذلك . ومواضِعها في الأرض أمكنة اللذّات ومواضع الخلوات، وروحانياتها ملائكة لا يحصي عددهم إلاّ الله، عزّ وجل، وركاب حيوانات ملوّنة ، موشّحة بالزينة، يَقدُمهم ملك بيده راية مكتوب عليها : لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له ،

« قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعبـاده والطيبـات من الرزق » الآية . وهي ذات النقش والتصوير وبهذه القوة ثبات النفس في الهَيُولى .

فصل

دائرة عُطارِدَ تنبثُّ منهـا قوى روحانيات تسري في جميع جسم العـالم وأجزائه ، وبها تكون المعارف والعلوم والخواطر والإلهـام والرؤيا والوحي والنبوّة ، كما تنبثُّ من الدماغ القوّة الوهمية وما يتبعها من الذهن والتخيُّل والفكر والروية والتمييز والفراسة والخواطر والإلهام والشعور والإحساس ، وتستولي روحانياتها وتختص أفعال ملائكتها الهـابطة من المعـادن الطبيعية بالزوابيق[1] والأرواح الصـاعدة ، ومن جواهر ما كان ذا لونين مثل الجِزع[2] والبادِزَهر[3]؛ ومن الحيوان الزرافات وبقر الوحش وكل ما خف مشيه وأسرع في ذهابه، ومن النبات مثل الأدوية الفاضلة. وتختص من عالَمِ الإنسان بمواليد الكتّاب والوزراء والعمّـال وجبـاة الأموال . ويؤثر في العـالَم الصنائع والحِرف ، ومن الكلام الشعر والخط والنظم وغير ذلك . وملائكته النازلة من دائرتـه كرام كاتبون وحفظة حاسبون ذوو مناظر حسنة وصُور بهيّة ، أرواحهم خفيفة ، وأشخاصهم لطيفة ، يَقدُمهم ملك بيده راية مكتوب عليها: لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له : « كلاّ إنهـا تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرّمة مرفوعة مطهّرة بأيدي سفرة كرام بررة » .

---

١ الزوابيق : المراد بها جمع الزئبق ، ولعلها الزواويق ، جمع زاووق وهو الزئبق يجعل داخل تابوت من خشب وغيره ويمتحن به استقامة السطوح .

٢ الجزع : الخرز اليماني الصيني فيه سواد وبياض ، تشبه به العيون .

٣ البادزهر : حجر ينسب اليه قوى غريبة في مقاومة السموم .

فصل

دائرة القمر تنبثُّ منها قوى روحانية تسري في جميع العالم وأجزائه ، فيها تنفُّس الموجودات في العالم جميعاً تارة من عالم الأفلاك نحو عالم الكون من أول الشهر ، وتارة من عالم الكون نحو عالم الأفلاك في آخر الشهر، وهي القوّة المتوسطة بين عالم الأفلاك مَعدِن البقاء والتمام ، وبين عالم الأركان مَعدِن الكون والفساد والهبوط والاتحاد ، كما تنبث من جِرم الرّئة القوّةُ التي بها يكوُن التنفس تارة باستنشاق الهواء من خارج الجسد لحفظ الحرارة الغريزية على الجسد ، وتارة تكون بإرساله إلى خارج لترويحه ، فعند استنشاق الهواء تربو الرّئة وتعظم، وعند إرساله تهزل وتصغر . كذلك القمر باستمداده مما فوقه تتسع دائرته وتهبط ملائكته بالمواد العُلْوية والخيرات السماوية فيفعل في العالم الزيادة والنماء والرّبا ، فعند ذلك تكثُر مياه الأنهار وتربو وتسمن الأجسام ، فلا يزال كذلك إلى النصف من الشهر ويتكوّن في هذه المدة بعض المعادن ، ويتكوّن بعض الجواهر ، وروحانياتها تفعل في المعادن الفضة والأجساد البيض مثل الملح والثلج ، وله من الجبال البيض ومواضع الثلوج ، وله من الحيوان ما يتكوّن من المياه ويكون غذاؤه منها ، وتستولي روحانياته وتختص أفعاله وجنوده بمواليد أصحاب العمارة مثل الوكلاء والدهاقين وأصحاب الجَمْعِ ومن يفعل في المياه .

وقد ذكرنا أيها الأخ ما يكون من أفعال روحانيات منازل القمر التي تسير فيها وتمر عليها وما يهبط منه ، ومنها إلى العالم الأرضي والمركز السُّفلي ، وما يكون منها وما يجب للعامل إذا أراد أن يعمل ما يعمله من معرفتها، في رسالة السحر والعزائم [1] . وهذه القوّة هي المخصوصة بتدبير عالم الكون

---

١ العزائم : الرّقى .

والفساد ، وفلكُ القمر هو سماء الدنيا ، وملائكتها هي الموكلة بعالم الأرض وهم عِدّة لا يُحصيهم إلاّ الله تعالى ، يَقدُمهم ملَك بيده راية بيضاء مكتوب عليها بسواد : لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له : « والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلٌّ في فلك يسبحون » .

فصل

وهكذا ينبثُّ من جرم كل كوكب من الكواكب الثابتة قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم من أعلى الفلك الثامن الذي هو الكرسيّ الواسع إلى منتهى مركز الأرض . وبهذه القوّة ومع هذه الملائكة يكون النور الذي تشرق به السموات ، وتضيء الأفلاك ، ويتصل بالشمس ، فتكون هي القنديل المضيء والكوكب الدُّرّيّ والنور الزاهر والسراج الأنور المتوقّد : « من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية . » وينبثُّ من نور الشمس في الهواء الأجسام الشفافة المجموع فيها النور والإشراق والضياء والحُسن والبهاء ، وبهذه القوّة تنحط صُوَر الموجودات فتصير في دائرة الطبيعة محفوظة في الهيولى ، وبها صلاح العالم وقوامه وكونه على ما هو موجود بإذن باريه تعالى ، ونهايات سكان السموات وهم الملائكة العالُون وهم جنود الله الذين لا يعلمهم إلاّ هو كما قال تعالى : « وما يعلم جنود ربك إلاّ هو وما هي إلاّ ذكرى للبشر » وقال حكاية عنهم : « وما منا إلاّ له مقام معلوم وإنّا لنحن الصافُّون وإنّا لنحن المسبّحون » وهم سكان الكرسيّ الواسع ، وحَمَلة العرش المحيط من فوقهم يُمدُّونهم بالفُيوضات الكاملة والنِّعم الشاملة وهم المرتّبون في جوار رب العالمين ، المستمعون لكلامه ، الفاعلون بأمره ونهيه ،

وهم حَمَلة الوحي والتأييد إلى من دونهم ، المبلّغون رسالات ربهم إلى الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

فصل

وإذ قد ذكرنا صفة الدوائر الفلكية والملائكة السماوية والروحانيات الهابطة من الملإ الأعلى من لدن العرش إلى منتهى المركز أسفلِ السافلين، وبين ذلك دائرة ودائرة ما فيها من السكان وما يظهر من أفعالهم في الزمان بموجبات أحكام القِرَان . فأول الدوائر التي دون فلك القمر دائرة الأثير وهي دائرة كُرِيّة نارية حادثة من تحريك فلك القمر وما يتصل به من أفلاك الكواكب ونيران حرارات دوران الأفلاك واصطكاكاتها وتموُّجِها وشُعاعاتها ، وتجتمع كلها تحت فلك القمر . وكيفية هذه الدائرة ورديّة متموجة متحركة مستديرة، ينحط منها إلى العالم قوى ناريّة ، والنار التي في العالم منها ، ويكون وصولها إلى العالم بوصول نور الشمس وهي الحرارة التي تنحل بنور الشمس مما دون فلك القمر ، تقوى في الصيف وتَضعُف في الشتاء لقرب الشمس منها ، إذا قاربت في بروجها من دائرة الأرض يكون الصيف ، وإذا بعدت في أوجها وعلى دائرة فلكها ضعفت هذه الدائرة ، وبضعفها يقوى فعل الدائرة المرتّبة تحتها وهي دائرة الزمهرير . ومن فعل دائرة الأثير في العالم يكون التسخين والنّضج وإصلاح الغذاء وهي النار المستضاء بها من ظلمات الليل وهي نار جزئية من النار الكليّة .

فصل

ومن تحتها دائرة الزمهرير وكيفيتها كُرِيّة لونها أزرق وتحمرُّ، وحدوثها من الهواء والبخارات الصاعدة من الأرض ، فإذا وصلت إلى سطح كرة الأثير تعذر عليها نفوذها فوقفت مرتّبة تحتها، منها ينبثُّ إلى العالم ما يحدث في الشتاء من البرد والأمطار والثلوج وما شاكل ذلك إذا بعدت الشمس وضعف فعل دائرة الأثير واستولت على الكواكب النارية في اليُبْس ، وفعلها البرد والرطوبة ، ووصول قوتها يكون بوصول القمر ، ويزيد بزيادته ، وينقص بنقصانه .

فصل

ومن تحتُ دائرةُ الهواء وكيفيّتها مستديرة ممتزجة، ولونها اسمانجونيّ[1] وهو لون السماء ، وتبيضّ بإشراق الشمس والقمر والكواكب عليه ، تضيء بالنهار وتظلم بالليل ، وهي مهيأة لقبول الأنوار وتضيء بحسب قُواها فيها ووصولها إليها وإشراقها عليها . وفعل هذه الدائرة في العالم تغذية الأجسام وحِفظُها على استواء النظام وترويح الحرارة الغريزية والنفس وحفظ القوة والحركة وطيبة العيش ولذّة الحياة . وهي معتدلة تميل مع ما يقوى عليها ويتصل بها ، تبرُد في الشتاء بما يتصل بها من قوة الزمهرير، وتحمى في الصيف بما يتصل بها من قوة حر الأثير ، وما يكون من فعل الشمس والقمر وبقية الكواكب ، ذلك تقديرُ العزيز العليم .

---

١ اسمانجوني او سمانجوني : سماوي اللون.

فصل

ودون دائرة الهواء دائرة المـــاء وهي مستديرة حائطة بالأرض ، والهواء حائطٌ بهـا فما ينشفه الهواء ويصعد بـه ويَعرُج معه بالبخارات الصـاعدة مع لطائف الأُمهات حتى يتصل بدائرة الزمهرير ، ويسخن بحرارة الأثير ، وتشرق الشمس عليه مع شُعاعات الكواكب ، فيصـير مطراً وغيثاً يغـاث به أهل الأرض ويصير حلواً طيباً سائغاً ، لذّةً للشاربين .

ومنه ما يكون قبل صعوده مِلحاً أُجاجاً كالبحار المالحة والمياه النابعة من السّباخ — فانظر أيها الأخ هذه الحكمة ، وتأمل هذه الصنعة ، وانظر كيف يكسب الماء بطلوعه إلى دائرة الزمهرير وبُعده من دائرة الأرض ، ويتصل به وتشرق عليه هذه الطبيعة واللذّة والصفـاء واللطافـة والمنفعة ، ويصـير مادّة للأجسام ، وغـذاء للأبدان ، وحياة للنبات والحيوان ! ولو بقي عـلى الحالة الدنيئة والرتبة الناقصة لكان غير مُنتفع به .

وكذلك النفس إذا بقيت مع جسمها البالي ومكانها الدنيء لا تنال الفضائل التي بها تكون سعادتها وارتقاؤها في رفيـع درجاتها وما تناله من اللذة والطيب في دار المعاد بعد مفارقة الأجساد وعند النُّقلة عن عالم الكون والفساد .

فصل

وبعد دائرة الماء دائرة الأرض وهي التراب ، وكيفيتها مستديرة ، ولونها أسود ، كثيفة جامدة ، وعلى بسيطها مستقر الجثمانيّين ، وعلى ظهرها إشراق أنوار الروحانيين ، وفي البقاع الطاهرة فيهـا مسكن النبيين والصالحين ، وهي مهبط الوحي والملائكة المقرّبين ، وفي باطنهـا سكون المعـادن ، وفي البقاع الطيبة يستقر الماء المعينُ الذي هو لذّة للشاربين ، سطحُها ممـا يلي الأفلاك هو

وجهها ، وهو مقرّ العالم الجسماني ، والخلق الإنساني ، وهو دوائر عليها وخطوط فيها ، ولكل دائرة فعل يختص بها ، وعمل يظهر منها بحسب ما يتصل بها من فوقها ، والذي دون فلك القمر مأوى الصُّمّ البُكم الذين لا يعقِلون في أسفل السافلين .

وإذ قد ذكرنا الدوائر التي هي دون فلك القمر إلى منتهى مركز الأرض، فلنذكر الدوائر التي على سطح الأرض، الكائنة فيها، الصاعدة عنها، المستقرّة عليها .

فصل

اعلم أيها الأخ أنه أول ما بدأ في باطن الأرض ، وتحرّك بالكون ، المعادنُ وهي دائرة كانت ذات قوة كامنة كثيفة وثقيلة منها صُلبة ورخوة ذات ألوانٍ وأصباغ وزيادة ونقصان . ومنها ما يقبل الصورة وينساق للفعل ، ولكل شكل منها فعل يختص به وقوة توجد فيه ـ قد ذكرناها في رسالة المعادن ـ ثم الدائرة التي فوقها التالية لها دائرة النبات ، وهي مرتفعة عن الأرض بعد كونها مرتفعة نحو المحيط ، قابلة لما ينزل عليها ، وفعلها الغذاء للحيوان ، وهي الواسطة بينه وبين الأرض بما يتناوله من ثمارها وحبوبها وبما ينتفع به منها فيما يَصدُر إليه عنها ، وقد ذكرنا ما يختص بكل نوع منها في رسالة النبات .

فصل

والدائرة التي من فوقها دائرة الحيوان ، وأفعالها وما يظهر منها ، وهي حائطة بدائرة النبات ، قاهرة لما يكون فيها ، تأكل منها وتتغذى بها ، ولكل جنس منها عمل وهو عامل له ، وفعل يختص به ، وفيها للإنسان منافع — قد ذكرناها في رسالة الحيوانات — والدائرة المرتّبة فوق هذه الدوائر ، التي هي لها كالفلك المحيط بالأفلاك ، دائرةُ عالَمِ الإنسان إذ كان المتحكّم فيها كلّها ، فأول هذه الدائرة آدم ، وآخِرُها صاحب الدّور الجديد في القِران المستأنَف .

وهذه النفوس الحيوانية المرتّبة تحت الإنسان بالطاعة له والانقياد لأمره ونهيه ، هم الملائكة الذين سجدوا لآدم ، عليه السلام ، وأقرّوا بالطاعة ، وهم صور وأشباح للملائكة الذين هم سكان السموات وعالم الأفلاك ، والحيواناتُ العاصية للإنسان المعادية له ، وهي مثل إبليس وجنوده وحزبه ، والشيطان وأتباعه. فقد بان بما وصفنا وتحقق بما ذكرنا معرفة ما في العالم الصغير والكبير، وما يكون من فعل الإنسان ويبدو منه ويظهر عنه من الأفعال المتضادة والأعمال المتباينة، وأنه صورة قد قهرت الصور، ودائرة قد أحاطت بالدوائر التي دونها ، وفيها مثالات لما فوقها — وقد ذكرنا طرفاً منه في رسالة الإنسان الصغير — ونريد أن نذكر في هذه الرسالة ما يتفرع من كل دائرة من هذه الدوائر المجسّمة والخطوط المركبة ، ونبتدىء بدائرة الإنسان وما يوجد فيها من الأقسام المحيط بعضُها ببعض ، حتى يكون آخرها فلكُ القمر ، وينتهي إلى مركز الأرض الذي هو مستقرُّ الكثائف، ووجودُ فعل اللطائف بالتمثيل وإقامة الدليل .

فصل

دائرة الناموس الإلهي وأشخاصها القائمون بأمور النواميس وما أنزل إليهم من ربهم ، ومثلُها في عالم الإنسان مثلُ الفلك المحيط وكواكبه ، وما ينحط إليها من السعادات في الدين والدنيا مثلُ ما يتصل بالعالم كله من فيضان الكواكب الثابتة من الحيوان والسعادات وإشراق النور والضياء . وهذه الدائرة في عالم الإنسان بمنزلة دائرة الشمس في عالم السموات ، ويقترن بها دائرة الملك والعز والسلطان ، وهي حاوية لجميع ما دونها من الدوائر في عالم الإنسان محيطة بما دونها من العوالم ، وبهم يتصل منها العلم والحكمة والإخبار بما كان ويكون .

فصل

الدائرة التي تليها دائرة أصحاب الحِكَم الفلسفية العقلية المرتّبة في أفق الدائرة الأولى وتنبث منها في العالم الصنائع المُحكمة والأفعال المتقَنة مما يصلح للرؤساء والملوك وما يليق بهم .

ثم ما دون ذلك دائرة تحت أُخرى حتى يكون آخرهم أدنى الصنائع وأخس الأعمال كما قال تعالى : « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ، وأُحوِج بعضهم إلى بعض وجُعل بعضهم لبعض سُخريّاً »[1]

فقد بان بهذا القول أن عالم الإنسان درجات وطبقات ودوائر محيطة بعضها ببعض ، بادية بعضها عن بعض ، ويختص بكل دائرة منها من قوى الشمس وأفعالها مثل ما يختص بكل كرة وفلك من فعل النفس الكلية ، وما يسري فيها من قواها وروحانياتها في العالم ، وتتهيأ قواها وروحانياتها في جهاته ،

---

١ هذا فحوى الآية لا نصها .

وتوكيلُها ملائكته بموجوداتهم ، وإقامتهم إياهم في مواضعهم اللائقة بواحدٍ واحد منهم ، وبمعرفة الإنسان بِنيةَ جسده وكيفيّةَ فعل نفسه في جسمه تكون معرفته بما في العالم الكبير بأسره ، وبتوحيد خالقه ، وتنزيه مبدعه ، ومعرفة آياته المكتوبة في أرضه وسمائه ، وما أبداه واخترعه من مخلوقاته . ولذلك قال النبي ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم : « أعرَفُكم بنفسه أعرَفُكم بربه » .

فصل

اعلم أيها الأخ أن الله ، عز وجل ، جعل جسم الإنسان مركباً من تسعة جواهر ، مبنيّاً على تسع دوائر مركّبة بعضُها في جوف بعض، ليكون جسم الإنسان ، بموجود بِنيته وكمال هيئته ، مشاكلًا للأفلاك بالكيفية والكميّة جميعاً . لأن الأفلاك تسع طبقات مركّبة بعضها في جوف بعض ، والفلك المحيط حائط بها كلها ، كما قال الله تعالى: « وكلٌّ في فلك يسبحون ». فكذلك جسم الإنسان خُلق من تسعة جواهر ، بعضُها فوق بعض ، وآخر مُلبِسٌ عليها محيطٌ بها : تفصيل ذلك وهي العظام والمخُّ فيها والعصَب والعروق وفيها الدم واللحم والجلد والشّعر والظُّفر .

فالمخ في جوف العظام ، وفعله تركيب العظام ، وحفظ القوة ، وتليين اليُبس . وفعل العظام مسكُ اللحم وثباته عليها . وفعل العصب ضبط المفاصل ورباطاتها كيلا تنفصل . وفعل اللحم سدُّ خلل ذلك الجسم ووقاية للعظام لئلا تنصدع وتنكسر . وفعلُ العروق جَمعُ الدم فيها وجريانه إلى أطراف الجسد وتحريكه بالنَّبْض . وفعل الدم مسكُ الحرارة وضَبطُ الحياة واعتدالُ المزاج والحركة . وفعل الجلد الإحاطة بجميع الجسم وما فيه وهو كالسور عليه . وفعل الظُّفر ضبط الأطراف ومسكُها وزمُّها لئلا تنكسر وتنتشر .

فصل

ولما كان الفلك معموراً باثني عشر برجاً ، كذلك وُجد في بِنية الجسد اثنا عشر ثَقباً مماثلة لها ، وكما أن في النفس الفلكية في كل برج من أبراج الفلك قوى موكّلة بها ، كذلك لنفس الإنسان في كل حاسة من جسمه قوى موكلة بها تصدر عنها وترجع إليها .

ولما كانت الأبراج ستة منها جَنوبية وستة شمالية ، كذلك وُجد للإنسان ستة ثقوب في الجانب الأيمن وستة في الجانب الأيسر مماثلة لها بالكَمية والكيفية جميعاً .

ولما كان في الفلك سبعة كواكب سيارة بها تجري أحكام الفلك في الكائنات ، وبها يكون نظام الموجودات ، كذلك يوجد في الجسد سبع قُوى فعالة منبثّة من النفس الإنسانية ، متصلة بالقوة الطبيعية بما يكون به صلاح الجسد . ولما كانت هذه الكواكب ذوات نفوس وأجسام وأفعال روحانية تفعل بما يظهر من فعلها في الموجودات من الحيوان والنبات ، كذلك يوجد في جسم الإنسان سبع قوى جسمانية تفعل في الجسم ما يكون به بقاؤه ونموه وصلاحه بموادّ سبع قوى وهي : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة ، والغاذية ، والنامية ، والمصوّرة ؛ وسبع قوى روحانية مماثلة لقوى روحانيات الكواكب السبعة ، وهي القوى الحساسة ، وبها كمال الإنسان وتمام أفعاله ، كما أن بالسبعة الكواكب زينة الفلك وقِوامه واستواء العالم الأعلى ونظامه ، وهي القوة الباصرة ، والشامّة ، والذائقة ، والسامعة ، واللامسة ، والناطقة ، والعاقلة .

والقوى الخمس تشبه الكواكب الخمسة ، وهاتان القوتان ، أعني الناطقة والعاقلة ، مشابهتان للشمس والقمر ، وذلك أن القمر من الشمس يأخذ نوره بجريانه في منازله الثماني والعشرين ، كذلك الناطقة من القوة العاقلة تأخذ معاني

الموجودات وحقائق المَرئيّات ، فتُخبر عنها بثمانية وعشرين حرفاً من حروف المعجم .

ولما كان في الفلك عُقدتان وهما الرأس والذنب وهما خَفيّتا الذات ظاهرتا الأفعال ، كذلك وجد في جسد الإنسان شيئان للمِزاج صلاح وفساد . فإذا صلح المزاج استقام أمر الجسد ، وإذا فسد المزاج اضطرب الكل . وكذلك النفس إذا مالت إلى العقل صحّت أفعالها وتخلصت من كدر الطبيعة وأشرق العقل عليها واهتدت إليه وأنست به . وإذا مالت إلى الطبيعة اضطربت أفعالها وقبحت أعمالها وبعدت عن عِلّتها وغرقت في بحار جَهالتها وانكسفت كما يكون انكساف الشمس والقمر بعُقدة الذنب ، وما يحدث في الأرض ويكون في ذلك من الأمور الصعبة . كذلك المِزاجُ بصلاحه يكون صلاح القوة الناطقة والقوة العاقلة ، إذا سلمت بِنيةُ الجسد وجرت على الأمر الطبيعي صفَت النفس ، وإذا صفت النفس أشرق العقل عليها وأضاء فيها . والعينان في الجسد مُشاكلتان للشمس والقمر إذ هما سراجا الجسد وبهما تدرك النفوس صورَ الموجودات والألوان المَرئيّات بمادة إشراق ضوء الشمس والقمر ، وكذلك بقية سائر الحواس . وكما أن في دوائر الفلك وبروجه حدوداً ووجوهاً ودرجات ، كذلك يوجد في مفاصل الجسد وأعضاء البدن مفاصل وعروق مختلفة الأوصاف . وكما أنه ينبثُّ من قوى النفس الكليّة في الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر روحانياتٌ لها أفعال تختص بكل كوكب وكل برج ، وأنها تنحطّ إلى العالم مع كل لحظة ودقيقة وساعة وحركة من حركات الزمان ، كذلك لنفس الإنسان في جسمه ومفاصله أفعال وأعمال تظهر منها وتبدو عنها مع كل حركة من حركاته ولحظة من لحظاته ونَفَس من أنفاسه . وكما أن نفس الإنسان متصلة متحدة محرّكة بحركة الجسم ما دام موجوداً بذاته ، قائماً بأدواته إلى وقت مفارقتها إياه وخروجها عنه إلى ما

سواه ، كذلك النفس الكليّة متحدة بالحركة الفلكية بإذن باريها ، وكونها على ذلك إلى المدة المقدّرة والحكمة المدبّرة .

فصل

في مشاكلة جسم الإنسان للدوائر التي دون فلك القمر

رأسه يشبه دائرة الأثير وهي النار من جهة شُعاعات بصره وحركة حواسه وحرارة أنفاسه . ومن فيه إلى أصل عنقه مشاكلٌ لدائرة الزمهرير لمرور الماء البارد عليها وجريانه فيها كما ينزل الماء من دائرة الزمهرير إلى الأرض ، كذلك من فم الإنسان يكون وصول الماء إلى جوفه وما يظهر فيه من البصاق وما يبدو من كلامه وأصواته وزجراته ونَهَراته مثل الرعد والصواعق والثلوج المنحطة من دائرة الزمهرير ، ومثل ما ينفخ في فمه من الهواء البارد إذا أراد تبريد الحرارة . وصدره مشاكِلٌ لدائرة الهواء وما يتصل من أنفاسه وما يسكن من رئته وما يكون من ترويح الحرارة الغريزيّة التي في قلبه . وجوفه مشاكِلٌ لدائرة الماء لاستقرار الماء فيه ، والرطوبات التي لا تفارقه، والنداوة اللازمة له. ومن سُرّته إلى قدمه مشاكل لدائرة الأرض لاستقراره عليه وكونه ملازماً للأرض بسعيه فيها والذهاب والمجيء . ومن جهة أخرى رأسُه كالفلك المحيط ، والقوى فيه كالملائكة الموكّلة بالفلك المحيط . وكما ينحطّ من الروحانيات إلى العالم ما يكون به صلاحه فكذلك تنحطّ من القوّة العاقلة من الرأس إلى الجسم ما يكون به صلاحها . ومثلُ نبات شعر رأسه مثل فلك زُحَل وما ينبثّ من روحانياته وما يبدو عنه ويكون منه ثم كذلك إلى ما دونه إلى أن ينتهي إلى فلك القمر موجودٌ كل ذلك في بِنية جسد الإنسان — وقد ذكرنا هذا الفصل بتمامه في رسالة (الإنسان عالَم صغير) . وقوى نفسه الخاصّة بها إذا اعتدلت

وعدلت عن الطبيعة إلى جهة العقل كانت كالملائكة وصارت أفعالها مشاكلةً لأفعالهم ، فإذا فارقت الجسم صارت إليهم وقدِمت عليهم ، وإن عدلت عن العقل إلى الطبيعة صارت مثل الشياطين ومن حزب إبليس اللعين ، وصارت أفعالها تشبه أفعالهم ، وإن فارقت الجسم ، وهي على ذلك ، صارت معهم . فمستقبلُ الإنسان بالجنة أشبهُ وهو ذات اليمين ، ومؤخَّرُه بالنار أشبه وهو ذات الشمال. والقفا يُشبه عالَم الكون والفساد إذ كان ظُلمةً كله وهو الظهر وما يبدو منه ويكون عنه من خروج الغائط . والوجه عامرٌ بالحواسّ والأنفاس والأنوار وهو عامر مأنوس كعِمارة الأفلاك ونور السمَوات ، كما قال تعالى : « فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَله العذاب » . ولا صورة أحسن من الإنسان المليح الوجه التامّ الخلقة، الكامل البِنية إذا أقبل ، ولا شيء أوحش من الإنسان إذا أدبر .

وكذلك يوجد الإنسان بين حالتين في معيشة دنياه وما يكون به صلاح جسده وقِوام نفسه وهما الفقر والغنى ، فالغنى يسمى إقبالاً والفقر إدباراً . فبالغنى النعيم واللذة وبلوغ الغرض والشهوة ، وكذلك أهل الجنة لهم فيها ما يشتهون ، ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وبالفقر يكون عدم المحبوبات وكثرة الهموم والأحزان والحسرة والندامة على ما يفوتهم مما يناله غيرهم من أهل اليسار . وكذلك أهل النار لا ندامة كندامتهم على ما يفوتهم من خيرات الجنة وما يناله أهلها .

وعلى هذا المثال إذا اعتبرت بِنية الإنسان وتأملتها وجدتها جميع الموجودات ، وفيها مِثالات ما فيها بأسرها ، فلذلك يسميها الحكماء عالماً صغيراً ، إذ كانت مشاكلةً بجميع ما فيها لجميع ما في العالم الكبير .

فصل

وإذ قد وجدنا من وجود هذه الدوائر في جسم الإنسان بما وصفناه من دائرته وثباته من تركيب بنيته، فلنذكر ما يوجد من ذلك في دائرة الحيوان التي هي تحت دائرة الإنسان .

واعلم أيها الأخ أن الحيوان منه ما هو حسن الصورة مليح الأفعال حسن الأعمال ، ثم ما دون ذلك حتى ينتهي إلى أقبحه في المنظر وشرّه في المخبر ، وهو دوائر بعضُها في جوف بعض، ودرجات ومنازل. والأنفس التي فيها تعمل أعمالاً مثل ما تعمل الروحانيات في عالم الأفلاك وسكان السموات، فما حسُنت صورته وأطاعت روحه ، وخدمت الأنفس الإنسانية وكان ساجداً لها ، فهو يجوز أن يلحق بها في تفضيلها ومنزلته من دائرته كمنزلة الملائكة من عالم الأفلاك، والسموات الساجدة لربها، وكمنزلة الملوك والرؤساء من عالم الإنسان. وما قبُحت صورته وعصى على الأنفس الإنسانية كان مثل إبليس العاصي المعتدي المستكبر على النبي في زمانه والحكيم في أوانه، مثل فرعون وهامان وقارون، وكل من ظلم وتعدّى وأخذ ما ليس له بحق وارتكب النّهي وخالف الأمر وأصرّ ولم يتب .

وكذلك النبات أيضاً يوجد فيه مثل ذلك ، منه ما هو مليح زهره طيّب ريحه وثمرته ، باسق فرعُه زكيٌّ أصله ونفعه ظاهر ، ومنه ما هو بالعكس من ذلك .

وكذلك المعادن أيضاً منها الرفيع في قدره، الحسن في منظره مثل الذهب والفضة ، وما دون ذلك حتى ينتهي إلى ما ينتفع به كمنفعة غيره مما تقدم ذكره .

وإذا كان ذلك كذلك فقد صح أن الخِلقة بأجمعها والفطرةَ بأسرها أفلاك حائطة ودوائر جامعة محيطةٌ بعضها ببعض ، مربوطة بعضُها ببعض ، وأن العالم

كله كجسم حيوان واحد ، وجميع القوى السارية فيه نفسٌ واحدة ، والله ، سبحانه ، محيط به إحاطة إبداعٍ واختراعٍ وخلقةٍ وتكوين ، أوجده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً .

فصل

اعلم أيها الأخ البار ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أنك إذا تأملت هذه الآيات ، ونظرت إلى أفعال هذه الروحانيات ، وتفكرت في خلق السموات والأرض وما بينهما من الرفع والخفض ، ثم نظرت إلى هذا الهيكل المبنيّ بالحكمة ، وتأملت هذه الكتب المملوءة من العلوم ، ونظرت إلى هذا الصّراط الممدود بين الجنة والنار ، رجوتُ لك أن توفّق للجواز عليه لعلك أن تنتبه من نوم الغفلة وتنجو من ظلُمات بحر الهَيُولى ، وتنفكّ من أسر الطبيعة ، وترقى إلى المحل الفاخر والمكان الطاهر ، بحيثُ لا يلحقك الفساد ، ولا تحِنُّ إلى محل الأجساد .

واعلم أيها الأخ أن الإنسان ما دام في الدنيا فلا بدّ له من أعمال يعمَلها وأفعال يفعلها . وجميع ما يُبديه من أعماله ويصنعه من أفعاله فإنما يظهر من قوى نفسه الشريفة وروحه اللطيفة ، فيصنع صنائع عجيبة ، ويفعل أفعالاً وينظم ألفاظاً منطِقيّة وخُطباً لغوية. وهذه أيضاً أفعال روحانية تظهر بأدوات جسمانية ، والمُبدِيةُ لها قوة نفسانية منبعثة عن النفس الكلية . فما كان منها موضوعاً في موضعه قائماً في حقه فهو مشابه لأفعال الملائكة ، وما كان بالعكس من ذلك مثل فعل الخطايا والشرور ، وقول الزور ، والغضب ، والتعدي والظلم ، والزنا واللواطة ، وما شابه هذه ، فمشابهٌ لفعل إبليس والشياطين .

وقد ذكرنا في الرسالة الجامعة معرفة هذه الرتب والمنازل المحمودة والمذمومة في مواضعها وأشخاصها ، مثل الأرض والمعادن والنبات والحيوان والإنسان ،

فإن آخر المعادن مربوط بأول النبات، وآخر النبات مربوط بأول الحيوان، وآخر الحيوان مربوط بأول البشر، وآخر البشر مربوط بأول مرتبة الملائكة، وذلك إذا صفا . وإن هـذه الدوائر فيها رُتَب متباينة مقسومة عـلى طبقات ومنازل ؛ وإنها تبتدىء كالنُّقطة وتتسع حتى تسير حائطة بعضها ببعض ، وإن الباري سبحانه وتعالى جعـل الموجودات كلها مشاكلة بعضُها لبعض ، وجعل قصد العالم كله كقصد الفلك الذي يحويه والدائرة التي تؤويه ، كما قال تعالى : « وكلٌّ في فلك يسبحون » .

فصل

واعلم أيها الأخ أن الباري سبحانه جعل شكل الفلك كُرِيّاً ، لأن هذا الشكل أفضل الأشكال الجسمية من المثلثات والمربعـات والمخروطات وغير ذلك ، ولكل شكل من هذه الأشكال ومثَل من هذه الأمثال أفعالٌ تصدر عنها وأعمال تكمل منها .

فأما مـا تختص بالشكل الفلكي والمثَـل الدّوريّ فهي أعظم الأشكال مساحةً، وأسرعها حركةً ، وأبعدها من الآفات والأقطار المتساوية في الوسط. ويمكنه أن يتحرك مستديراً ومستقيماً ، ولا يمكن أن يوجـد ذلـك في شيء غيره ، ولهـذا اقتضت الحكمة الإلهية والعناية الربانية أن جعـل شكل العالم مستديراً كُرِيّاً ، والأفلاك والكواكب كذلك ، لما تبين من فضل هذا الشكل على الأشكال كلها . وكل فلك يظهر فيه من أفعـاله فيما دونه بحسب سعة دائرته وضيق مـا دونهـا عن الإحاطة ، فعند ذلك تظهر فيه أفعـال المرتب فوقه ، وفي هذا الفعل سر يدل على حكمة المبدع سبحانه ، ومعرفته، إذ هو محيط بمـا خلق ، فـاعل فيما اخترع ، لا مُعقّبَ لحكمـه ولا رادّ لقضائه .

فصل

واعلم ايها الأخ أن فعل الشكل المستدير يظهر فيما دونه أكثرَ وأظهرَ من كونه فيما فوقه وما هو أوسع منه ، كما أن فعل المياه الحلوة إذا انصبّت إلى البحار المالحة فإنها لا تؤثر فيها لقلتها وكثرة ماء البحار واتساعها ؛ وكذلك ضوء الشمعة إذا وردت إلى بيت فيه سراج فإنه لا يتميز الضوء السراجي من الضوء الشمعي لغلبته عليه ، وكذلك ما هو أقوى وأبين من ضوء الشمعة إذا ورد عليها .

وعلى هذا القياس يكون فعل الشيء أبين وأقوى فيما دونه وما هو مرتّبٌ تحته . ولما كان ذلك كذلك صارت النفس غير فاعلة في العقل فعلًا يُغطّي على فعله ولا يظهر عليه ، وصار العقل يفعل في النفس بالقوة والفعل جميعاً ، لأنه يعطيها صورة التمام والكمال ، ففعله إياها بالقوة كونها هيولانيةً موجودة في أول وجوده وإبدائه إياها بالفعل إلى حيث تكون ذات الموجودات ، فلذلك صارت أفعاله ظاهرة فيها ودائرته محيطة بدائرتها . وكذلك فعل النفس في الطبيعة بيّنٌ ظاهر ، إذ كانت هي المتممة لأفعال الطبيعة والمعطية لها الحسن والبهاء . فالعقل إذن من فعل الله فهو المحيط به وبما دونه ، الباهر بنوره أنوار مخلوقاته كلها ، فهي منحصرة عن إدراكه انحصار الوقوف عن الإحاطة به بحيث أوقفها ، لا نَفاذَ لها من أمره ولا خروج عن حكمه ، كما قال جل اسمه : « وهو القاهر فوق عباده » . وهو المرتّب لها مراتبها ، ومعطيها صور البقاء والكمال والتمام ، سبحانه لا إله إلاّ هو رب العرش العظيم والكرسي الذي وسِعَ السموات والأرض .

فصل

والفلك المحيط دائرته أوسع الدوائر الفلكية ، والأفلاكُ بما دونه كلها مستديرة ، مركّبة بعضُها في جوف بعض ، والفلكُ المحيط يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة دورة واحدة من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ، ومن المغرب إلى المشرق تحت الأرض مثل الدولاب . وفعله ظاهر بَيِّنٌ فيما دونه من الأفلاك كلها ، وهو المحرك لها ومُعطيها ما هو موجود فيها ، ونازلٌ عليها وواصل إليها وما يكون منها ويصدر عنها من الأعمال والأفعال . والنفس الكلية هي الفاعلة فيه ما يفعله ، والممثّلة له ما يعمله ، وهي المحركة له ، ودائرتها مربوطة بدائرته ، حائطة به ، فهي تدور بالشوق إليها وطلب القُرب منها ، إذ هي علّته والفاعلة فيه بأمر الله ، عز وجل ، ما يشاء .

فصل

واعلم أن كل كوكب من هذه السبعة يدور في فلك صغير مدوّر يسمى فلك التدوير ، وتلك الأفلاك أيضاً تدور في أفلاك خارجة عن المراكز ، وكلها مرتبة في سطح فلك البروج المحيط بسائر الأفلاك وهو الدولاب ، ولو لم يكن الفلك والأرض كرَيّات مستديرات لما استوى هذا الدوران ولا استمرّت حركات كواكبه وجرت أفعاله على ما ذكرنا وبيّنا بهذا الوصف .

واعلم أيها الأخ أن العالم بأسره من الجزئيات والكليات، والفروع والأمهات، والأنواع الكائنات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ، وجميع ما على الأرض من البحار والجبال والبراري والأنهار والخراب والعُمران ، كُرَةٌ واحدة ، والهواء محيط بها من جميع جهاتها ، والزمهرير والأثير وحوادث

الجوّ وما حوى فلك القمر حائط بهـا كلها . وأن شكل الجبال على بسيط الأرض كلّه واحد قطعة قوسٍ من محيط الدائرة ، وأما الفعل المختص بالجبال مما ينحط عليها وينزل إليها من روحانيات زُحَل ، فكما قدّمنا ذكرَه من الثّقَل والرسوب والإمساك والإحـالة بين مياه البحار وبين بسيط الأرض ، لئلا يظهر عليها الماء فيغرقها. وأما ارتفاعها في الهواء ففي وسط الأرض. وهي كالحيطـان والرّبدات [1] والشاذروانات لسوق الرياح والسحاب مـــا بينها إلى المواضع المفتقرة إليها ، لطفاً من الله بخلقه ورأفة بعباده ، وكالأسوار التي تحصّن ما دونها من العدو إذا أراد ما وراءها ، وذلك أن البحـار تريد أن تغرّق وجه الأرض لشدة حركات أمواجها وأنها محصورة في أماكنها ، والجبال حاجزة بينها وبين الاتساع على بِقـاع الأرض لطفاً من الله بخلقه . وبطول الجبـال نحو فلك القمر ودائرة الزمهرير يكون صعود البخـارات التي تتراكم الغيوم والسحاب والضباب منهـا ، ثم يثقل وتعصرها كُرة الأثير بحركاتها ، فتُرَد هابطة فيكون منهـا المطر والثلج . فإذا نزل لقيته رؤوسُ الجبال واستقر فيها ، فأودعته كهوفها وحفائرهـا وخَلَلها أيام الشتاء ، فإذا جـاء الصيف وحميت الشمس عُصرت تلك المياه في الجبـــال وطلبت النفوذ منها والبعد عنها، فتبرز العيون وتَمُدّ الأنهار وتُسقى القرى والمدن والسّوادات والأراضي القَحلة من شمس الصيف لتحيي وتُنبت العشب للحيوان ، ويكون ذلك حياة العالم ، وذلك لطف من الله للجمهور .

وأما البحار فالفعل المختص بها والحكمة في كونها مالحـة فذلك لتمتزج ملوحتها بالهواء فتدفعه ، وتمزّق الرطوبات وتقطّع الأخلاط الغليظة ، ويتصل ريحها بالعالم فتزيل عنه الوَخَم لئلاّ يفسد الهواء فيؤدّي إلى هلاك حيوان الأرض أجمع . فإذا جرت إليها الأنهار وتتابعت عليها الأمطار لا تلبث فيها لأنها لا

---

١ الربدات : محابس الماء ، وما يرتفق به وراء البيوت .

تزيدها، ولكنها تُعيدها إذا شربتها ومصّتها بخارا ، وتنشأ منها غيوم ، وينشأ منها بخار كبخار القِدْر والحمّامات ، ويتصاعد الماء منها إلى الجو ، وتنشأ منها غيوم وتتصاعد إلى أن تبلغ إلى دائرة الزمهرير ، وتمضي إلى الجبال والعُمران – كما قلنا – وتَنْقُل هناك وتنحدر من هناك إلى بطون الأودية والأنهار وإلى البحار ثانياً ، كما كان في العام الأول الماضي كدولاب يدور ، ذلك تقديرُ العزيز العليم .

فهكذا فعلَ الحيوان والنبات كلٌّ يفعل منها بحسب ما جعل فيه مبدعه ويسّره له خالقه ، وكلها تكون من هذه الأركان وتتم وتكمل وتتكون وتبقى ما شاء الله تعالى ، ثم تفسد وتتلاشى وتصير تراباً كما كانت بدئاً ، ثم الله يُنشىء النشأة الأُخرى كما قال تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » أعاذك الله أيها الأخ من الجهل والعمى .

وأما نحن فقد بذلنا مجهودنا في هداية الضالّين وإرشاد التائهين وتنبيه الغافلين ، وخاطبنا كل قوم وصنفٍ منهم بما هو أصلح أن نخاطبهم به في رسائلنا ، ولا سيما في هذه الرسالة التي بيّنّا لهم فيها أفعال الروحانيين ، ونبهناهم على وجود الطبيعة وظهور أفعالها في كثير من رسائلنا بما في بعضها كفايةٌ لمن أنصف ، ولا سيما بما في رسالة السياسات ، وبما خاطبنا به المتفلسفين الشاكين ، وبما قد قلنا فيما يظهر من أفعال الكواكب في هذا العالم وما قد بيّنّا في عدّة مذاهبهم ، إلى هؤلاء منهم خصوصاً نقول :

أتُراكم ، أصلحكم الله ، لم تقرأوا القرآن المنزل على لسان محمد ، صلى الله عليه وعلى آله ، أو لم تسمعوا ممن يقرأه في كل وقت ، إن لم تكونوا أنتم قرأتموه ، من تكرار ذكر النفس في المواضع الكثيرة منها قول الله ، عزّ وجل : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي» هذا الخطاب إلى من يتوجّه أيها الجاحدون لوجود النفس جُملةً ، المنكرون لأفعالها، أترونه مخاطبةً لمعدوم غير موجود، أو هو خطاب

لموجود ؟ وقـــال ، عز وجل ، أيضاً : « ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها » وقال: «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفّى كل نفس ما عملت ». وقال ، عزّ وجل: «إن النفس لأمّارة بالسوء إلاّ ما رحم ربي » وقال تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليهـا الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » وآيات كثيرة في القرآن في ذكر النفس وخطابها بالتأنيث ، ليعلم كل عاقل أنهـــا هي شيء غير الجسد ، لأن الجسد مذكّر لا يخاطب بالتأنيث ، وكفى بهذا فرقـاً وبياناً بين النفس والجسد . وكيف يَزعُم هؤلاء القوم ، أصلحهم الله ، أن الإنسان هو هذا الجسد المحسوس المشاهَد الموصوف بالطول والعرض والعمق فقط لا شيء غيره ، ولا موجود معه سواه ، وقد يعـلم كل عاقل، إذا فكر وتأمل أمر الجسد، أنه جسم مؤلف من اللحم والدم والعروق والعصب والعظـام وغير ذلك من الأعضـاء المذكورة في كتب التشريح وما شاكلها، وأصله نُطفة ودم الطمْث ثم اللبن والغذاء ، ثم إذا حضره الموت عند مفارقة النفس إياه بلي جسده إذا شاء الله كما وعد ، جل ثناؤه ؟

فأما النفس فهي جوهر سماوي، نورانيّة حيّة علاّمة فعّالة حسّاسة درّاكة، لا تموت بل تبقى مؤبّدة ، إمّا ملتذّة وإما متألمة . فأنفس المؤمنين من أولياء الله وعباده الصالحين يُعرَج بها بعد الموت إلى فُسحة الأفلاك في رَوح وراحة إلى يوم القيـامة . فإذا نُشرت أجسادهـا رُدّت إليهـا لتحاسب وتجازى بها بالإحسان إحساناً وبالسيئات غفراناً . وأمـا أنفس الكفّار والفسّاق والفجّار والأشرار فتبقى في عمائها وجهالتها معذّبة متألمة حزينة خائفة إلى يوم القيامة ، ثم تُرَدّ إلى أجسادها التي أُخرجت منها لتحاسب وتجازى بما عملت.

والدليل على صحة ما قلنا وحقيقة ما وصفنا قول الله ، عزّ وجل : « النار يعرضون عليهـا غدوّاً وعشيّـاً ويوم تقوم الساعـة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب » . وقال ، عزّ وجـل : « ولو ترى إذ الظـالمون في غمرات الموت

والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون» وقال تعالى: «وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين» وقال: «ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار» الآية. وقال تعالى: «يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين» وآياتٌ كثيرة في القرآن في هذا المعنى تدل على بقاء النفس بعد الموت إمّا منعّمةً ملتذّة وإما متألمة معذّبة.

وفيما ذكرنا كفاية لمن اكتفى ونصَح لنفسه واهتمّ لما بعد الموت وتفكر في أمر المَعاد، واستعد للرحلة وتزوّد للسفر، وزهد في الدنيا ورغب في الآخرة قبل فناء العمر وتقارب الأجل والفوت. وأرجو أن يكون ما قلناه كفايةً في التدليل على وجود الروحانيين وأصنافهم في هذه الرسالة وفي رسالة السحر والطّلّسمات، فقد ذكرنا أن بعض المتقدّمين زعموا أن النفوس تنقسم قسمين: أحدهما لا يسكن الجثة ولا يتعلق بالأجسام، وهو ينقسم قسمين أحدهما خيّر بالذات وهم الملائكة والآخر شرير بالذات وهم الشياطين. ونفوس أخرى متعلقة بجثّة الكواكب لا تفارقها ولا تصبر عنها إلاّ بمقدار وهي متصرفة في العالم صِنفين من التصرف أحدهما بطبائع أجسادها على ما هو مسطور في كتب أحكام النجوم والثاني بنفوسها. ونفوس أخرى متعلقة بالأجساد لا تفارقها ولا تصبر عنها إلاّ بمقدار ما تفارق جثة لفسادها. ومن هذه الطبقة من النفوس نوع يسكن الجثة الإنسانية ولا يفارِقها إلاّ كمفارقة النفس سائرَ أشخاص الحيوانات والنباتات، ومصيرها إلى بحر طَوس[1] لتعذّب هناك إلاّ أن تطلب الإيقاف في الهبوط إلى مادة تَصلُح لسكناها وتتمكن من درك نجاتها — على ما ذكرنا بشرح طويل في رسالة علم النجوم والسحر والطّلّسمات — وأما الجنس الآخر من الروحانيين المسمّين في مواضع كثيرة

---

١ طوس: من أسماء القمر.

بالشياطين والجن وسائر أجناس أرواح السوء ، فالقرآن مملوء بذكرهم أيضاً ، وكتب النصارى خاصة وما يتلونه في بيَعهم يتكرر فيه ذكر الشياطين وأفعالهم مع المسيح ، وفي الإنجيل ذكرهم في عدّة مواضع، فاقرإ الإنجيل أيها الأخ ، أيدك الله ، وكتابَ رسائل « قولوا من » فإنك ترى فيها من هذا الفن سبباً كثيراً ، لولا خوف الإطالة لذكرنا لك منها ، فنزيدك معرفة بصحة ما قلنا من وجود الروحانيين وأفعالهم في هذا العالم .

واما في القرآن من ذكر ذلك فكثير أيضاً ويطول ذكره كله ، ولكن نذكر منه الآن ما يحضر ذكره في هذا الوقت لتعلم أيها الأخ ، أيدك الله ، بُطلانَ ما يقوله هؤلاء القوم في تكذيب القول بوجود الروحانيين وجحودهم لأفعالهم الظاهرة، فمن ذلك في سورة البقرة : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » . فهذا القول الذي نطق به القرآن يدل على وجود إبليس الذي لا نراه بأبصارنا ولا نرى قَبيله وهو يرانا وهو لا تدركه حواسنا مع شهادة القرآن بوجوده .

وقال ، عز وجل ، أيضاً في هذه السورة: « فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » . فكيف نكذب بمن هذا فعله ؟ وقال فيها : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر » .

وقال عز ذكره : « يا أيها الناس كلوا مما في الأرض ولا تتّبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين » وفيها : « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً » .

وفي سورة النساء : « إن يدعون من دونه إلاّ إناثاً وإن يدعون إلاّ شيطاناً مريداً » وفيها : « ومن يتخذ الشيطان وليّاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً » وفيها : « وما يعدهم الشيطان إلاّ غروراً » .

وفي سورة الأنعام : « وإما يُنسينّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع

القوم الظالمين » وفيها : « كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران الخ »
وفيها : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوّاً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون »
وفيها : « يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم » .

وفي سورة الأعراف: «ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس لم يكن مع الساجدين» وفيها: « يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنّا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون » .

فأي ذكر أبين من هذا وأقوى شهادةً على وجود الروحانيين وأفعالهم العظيمة القوية ؟

وفي هذه السورة أيضاً : « فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما » وفيها: « يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان» وأي شيء يكون من التحذير أكثر من هذا ؟ وفيها : «قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار كلما دخلت أمة لعنت أختها » وفيها : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس» وفيها : « ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبلسون » .

وفي سورة الأنفال : « وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم ، فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب » .

وفي سورة يوسف : « من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي » .

وفي سورة إبراهيم : « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلاّ أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما

أشركتموني من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم » . وهذا من قول الشيطان عن نفسه ! وأما فعله بهم فمما يجب أن يفكّر فيه ويتأمله كل من يكذّب به وبوجوده ويجحد أفعاله .

وفي سورة الحجر : « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » وفيها : « إلاّ إبليس أبى أن يكون مع الساجدين ». وفيها قال : « يا إبليس ما منعك أن تسجد إذ أمرتك » .

وفي سورة النحل: «وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» .

وفي سورة بني إسرائيل : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس قال أأسجد لمن خلقت طيناً قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلاّ قليلاً ، قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً موفوراً واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورَجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم ما يعدهم الشيطان إلاّ غروراً » . وفيها: « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » .

وفي سورة الكهف : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلاً » .

وفي سورة الحج : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم » . وهذا أيضاً من فعله حتى بالأنبياء ، عليهم السلام ، فتلافاهم الله بنَسخ ما قد فعله الشيطان لهم .

وفي سورة الفرقان : « وكان الشيطان للإنسان خذولاً » .

وفي سورة النمل : « قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين » .

وفي سورة القصص : « هذا من عمل الشيطان إنه عدوٌ مضلٌ مبين » .

وفي سورة سبأ : « ولسليمان الريح غدوُّها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه » « فلما خرّ تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين ». وفيها : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلاّ فريقاً من المؤمنين » .

وفي سورة الصافات : « إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينةٍ الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد لا يسّمّعون إلى الملإ الأعلى ويُقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب إلاّ من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب ». وفيها: « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » .

وفي سورة ص : « والشياطين كل بنّاء وغواص » « وآخرين مقرّنين في الأصفاد » . وفيها : « إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس استكبر وكان من الكافرين ، قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين ؟ »

وفي سورة حم السجدة : « ربنا أرنا اللذين أضلاّنا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين » .

وفي سورة الأحقاف : « وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين » .

وفي سورة الذاريات : « وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » .

وفي سورة الرحمن : « وخلق الجان من مارج من نار » . وفيها : « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلاّ بسلطان » .

وفي سورة الملك : « ولقد زيّنّا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً

للشياطين وأعتدنا لهم عذاب السعير » .

وفي سورة الجن: « قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشرك بربنا أحداً » وفيها : « وإنّا ظننا أن لن تقول الإنس والجِنّ على الله كذباً » وفيها : « وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً » .

وفي سورة الناس : « من الجنة والناس » .

فهذه الأقاويل كلها على كثرة معانيها وفنون ورودها وعدد جهاتها التي حكيت عنها أتراها كلها إشارات إلى معدوم وغير موجود فقد ذكرنا منها ما فيه كفاية لمن اكتفى وترك المكابرة. ثم قد استشهدنا بعدها ببعض من عشرين سورة مما يدل على صحة ما قلناه فيما تقدّم بما يكفي ويقنع من كان منصفاً ، والآن قد وَجب أن نقطع الكلام في هذا لأنّا قد بلغنا منه غرضنا الذي قضيناه به ، والحمد لله كثيراً ونسأله أن يوفقنا أيها الأخ للسداد ، ويهدينا وإياك سبيل الرشاد وجميع إخواننا الكرام حيث كانوا في البلاد ، بمنّه وكرمه ، وهو حسبنا ، وله الحمد دائماً أبداً كما هو أهله ومستحقه .

تمت رسالة في كيفية أحوال الروحانيين ويليها رسالة
في كيفية أنواع السياسات وكميتها

الرسالة التاسعة

من العلوم الناموسية والشرعية

في كيفية أنواع السياسات وكميّتها

(وهي الرسالة الخمسون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنّا قد جعلنا في كل رسالة من رسائلنا فصلًا جعلناه من لُبّها وخالصها ، إذا وُفّق له من فهمه وعمل به نال السعادة في الدنيا والآخرة ، وقد لخّصنا ما أوردناه في رسائلنا الإحدى والخمسين ، في رسالة مُفرَدة عن الرسائل سميناها « الجامعة » وهي خارجة من جملة الرسائل ، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه ، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد إلاّ من سَهّل الله تعالى له ذلك ، فعملنا تلك الرسالة لتنوب عن أخواتها ، غير أن الأصوب والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلاّ بعد قراءة رسائلنا الإحدى والخمسين . فإنه إذا قرأها بعد قراءة هذه كَثُر نفعه وانفتح عليه ما انغلق من رسائلنا ، وإن وجدها وفاتته الرسائل أو بعضها لم يخل من فوائدها .

وأما هذه الرسالة فقد وسمناها بالسياسة والرياسة لتحمِل نفسك على موجبها

وتقرأها على من يخصك من إخواننا الكرام – رحمهم الله – وتُذاكِرَهم في أوقات نشاطك ونشاطهم فإنك لا تخلو من فوائدها .

ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد – بعد وقوفك على هذه الرسالة – أن تتبع ما أمرناك به فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنيا إن شاء الله تعالى ، وإنما سميناه الفصل الجامع لأنه جمع أصل سعادات المنافع إن شاء الله عز وجل .

واعلم أن منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما دُنيوية وأُخروية وجسمانية ونفسانية. وإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحقّ اسم الإنسانية وتهيأت نفسه لقَبولِ الصُّوَر الملَكية والانتقال إلى الرتبة السماوية عند مفارقة الجسد بالحال التي تسمّى الموت النازل عليه والاضمحلال الواصل إليه .

وإنما جمعنا لك في هذه الرسالة وصف السياستين ليحصُل لك بها الكمال في المنزلتين فترقى بها إلى منزل السعداء في الدارَين ، فعليك بالاحتفاظ والصيانة له . ونريد أن نصف لك صفة الذين يَصلُح أن تُلقي إليهم وتمنّ بها عليهم ونختصر في ذلك بأن نقول من كان صفته صفتك وطريقه طريقك فلا تبخل عليه فإنه لا يحلّ أن تمنع الحكمة أهلها ، بل تلقيها إليه إذ كان فصلًا جامعاً للخيرات وقولاً تكمل به السعادات وينزل على العامل بعلمه البركات .

واعلم أيها الأخ أنه لما رأيناك متهيئاً لقَبُول الفوائد العقلية والصنائع العمَلية ، واسع النفس الناطقة لقَبول الفوائد العقلية والذخائر العلمية الرّبّانية، زاهداً في الدنيا، قليل الرّغبة فيها ، متهاوناً بما لا يهمّك من لذاتها ومحبوباتها ، منصرفاً عنها متنزهاً عن شهواتها ، مترفعاً عن ملاذّها ، قانعاً باليسير من قُوتِها ، صارفاً عنايتك بكليتها إلى صلاح نفسك الزكيّة وروحك الطاهرة المضيئة ، تنتقل من بلد إلى بلد ومن بقعة إلى بقعة طالباً للعلم مشتملًا برداء الحِلم ، حسن العبادة كامل الزُّهد بأخلاق رضيّة ، وآداب مَلَكيّة ، ونفسٍ أبية ، وصورةٍ جميلة ، وخلقة معتدلة ، وآلة كاملة ، وذهن صاف ، وخاطر مُدرِك ، وقلب خاشع ، وطرف دامع ، وتأملناك تأمل من حقّق فيك

ظنه وصدَقته عنك فراسته لما استجلاك بنور الله الذي أودعه فيك تنظر به إلى مخلوقاته وتُحسن به قراءة آياته كما قال الحكيم الصادق ، صلى الله عليه وسلم وعلى آله: « المؤمن ينظر بنور الله » وقال تعالى: « يسعى نورهم بين أيديهم». ونظرناك بهذا النور الموهوب لنا ، المجعول أولاً في أبينا إبراهيم حتى رأى به ملكوت السموات والأرض ، وكان به من الموقِنينَ وصار وراثة تنتقل في ذريته الذين اتبعوه كما قال : « فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم » .

ولما رأيناك بهذه الرؤية الصادقة بعد اجتهادك وحرصك على الوصول إلينا وشدة الطلب لنا ، وخلاصك من دياجي ظلمات زمان الجَور ، وغلَبة الشياطين ، وكثرة أعوان الظالمين ، وخمول الحق وانقطاع أهله بأنفسهم عن الجمهور والرعاع ، وتوعر طرقه وسُبُله ، فكنت من بين أهل زمانك كقادح زِنادٍ في ليلة ظلماء ذات رياح عاصفة ، وظلمات متراكمة ، وأهوية باردة ، يريد الاستضاءة بنوره في طريق فقَدَ أدِلّته واندرست معالمه ، وذهبت دلائله ، ولم يبق منه إلاّ مسلك وَعر داثر العلامات ، يَصعُب السلوك فيه والقصد لديه ، إلاّ على أصحاب اقتفاء الآثار الخفيّة بمعرفة سبقت عندهم بها ، وعلامات وصفت لهم وخفيت على الذين يريدون إطفاء نور الله بذهابها وإزالتها، لئلا تُرفَع حُجة الله من أرضه وتنمحي آثار حكمته .

فلما أورت لك الزناد بنوره ودلّك الدليل بظهوره ، حتى وصلت إلى بقعة من بقاع الجنة وروضة من رياض الأرض التي بها تبدّلُ الأرض غيرَ الأرض يوم العرض ، فيها : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة » « تراهم رُكّعاً سُجّداً يبتغون فضلًا من الله ورضواناً » الآية . وهم على شاطىء البحر المحيط من وراء جبل قافٍ عندَ مجرّ خط الاستواء ، وهي بقعة يُجمَع طرفاها ما بين شُعاع الشمس عند طلوعها وغروبها ، يرى منها المنازل الثماني والعشرون المهيأة لمسير القمر وهي

بقعة عالية على متن جبل الأعراف . فلما تخلّصتَ من أسفل السافلين حتى وصلت إلى أعلى عِلّيين بوحدتك وانقطاعك وغربتك عن أهلك وأوطانك وأحبائك وجيرانك وأصدقائك وأخلاّئك ، وذهابِ نعيم جسمك ، وفقدِ مالك وولدك ، وصبرك على الفتن والبلوى ، وركوبك مطية الصبر ، وسلوكك في طريق وعر ، وارتقائك على جبال يصعب على غيرك طلوعها ، وهبوطِك في أودية لا يسهل على غيرك الهبوط فيها ، فكنت ما بين جبل ترتقيه ، ووحش مُهلك تتقيه ، ومهمه داثر شاسع تخشى أن تضلّ فيه ، فلم تزل بين شدائد متكاثفة ، وأهوال مترادفة كصاحب سفينة في بحر مظلم في ليل مغيّم قد غاب قمره ، واستترت أنجمه ، وعصفت به الرياح من كل جانب ، وارتفعت حوله الأمواج من كل مكان ، وهو صابر على ما حل به ، يدعو إلى ربه الوسيلة إلى الخلاص والنجاة مما هو فيه ، فهو بسُكّانه يدير سفينته ، ويتجنّب بها موارد الهلكة بمعرفته وبما ألهمه الله سبحانه من العلم والعمل بما يكون به نجاته . فلم تزل تلك حاله حتى وصل إلى مكان بُغيته ومقرّ طمأنينته .

فلما وصلت أيها الأخ السعيد إلينا ، واطّلعت علينا ، وامتحنّاك بحيث نراك كما يمتحن مثلك ممن يصل إلينا ويرِد علينا ، فرأيناك صابراً نِعمَ العبدُ لله عزّ وجل ، ولما رأيناك بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة لم يحلّ لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتُمك النصيحة ولا نؤدّي إليك الأمانة لئلا ترانا بعين الخيانة ، وليصح عندك قول نبيك الصادق الفاضل السيد الكامل : « سافروا تَغنَموا » فتعود راجعاً بعد طول سفرك بلا غنيمة تغتنمها ولا حاجة تبلغها ، فرأيناك وكان بالله توفيقنا بما رأيناه بإلهامٍ منه لنا ووحي إلينا في رؤيا صادقة أراناها بمنّه أن نجعلك داعياً إلينا ، ودالاّ علينا ، ومبشراً بظهور أمرنا وانكشاف سرّنا من رأيته من إخواننا وأهل مِلّتنا ، إذ كانوا لا يَقدِرون على ما قدرت عليه ، ولا يصلون إلى ما وصلت إليه ، لتعذّر الأمور عليهم ، وصعوبة الزمان

لديهم ، والأسباب المانعة والحوادث القـــاطعة . وقد اخترنا لمُقامك موضعاً تسكن فيه وتأوي إليه لا تصل فيه إليك أيدي الظالمين .

فصل

فإذا أنت وقفت عـلى ما نلقيه إليك في هذا الفصل فاعتمد عليه واسكُن إليه ، فإذا صرت إلى حيث كنت قبـل وصولك إلى حيث وصلت، فابنِ لك داراً من القناعة ، وشيّد بنيانها وارفع حيطانها واجعل بابهـــا من الزهادة ، واجعل حاجبك عليها الفقر ، واجعل وِطاءك وغِطاءك ترك القنية إلاّ ما تسدُّ به الجوع وتَستر به العورة .

واعـلم أن هـذه الدار إذا سكنتهـا أمنت من قطاع الطريق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الإخوان ، وقلّ جارك وبعُد عـلى الناس مزارك ، فإذا بنيت هذه الدار على هذه الأركان فليكن مقامك فيها على وجل وخوف من التواني عن شيء من إقامة السياسة النفسانية، وأن تتغافل عن عمل الأعمال النـاموسية ، وليكن مقعدك من هذه الدار في صدرهـا بعد إحكامك جميع أمرها .

فصل في السياسة الجسمانية

فأمـا تدبيرك لجسمك فإذا اخترت العـافية التي لا يصل إلى جسمك معها الأذى من الغذاء، فليكن غذاؤك من الموجود غير الممتنع عليك صنفين ثالثهما الماء ، إما ما ينزل من السماء أو ما ينبع من الأرض ــ ما تيسر لك . فإنك ما دمت عـلى ذلك من قلة الأكل وترك الشبع وتعمد الجوع في الأوقات التي يصلح فيهـا استعماله كانت طبائعك على حالها لا يزيد فيها ما يحتاج أن تنقص ،

ولا ينقص منها ما تحتاج أن تزيده . فإن كانت العوارض النازلة بالجسم ليست من قِبَل الغذاء ولا من جهة التغافل عن إصلاحها ، نظرتها إن كانت من جهة اختلاف الأهوية المتصل بالجسم منها الأذى عدّلتها بما يصلح لها مما علمته من السياسة الطبية، وإن كان ذلك بموجبات أحكام النجوم وما قُدِّر فيها اطمأنت نفسك وحسن الصبر بك ولم تتهم نفسك أن الأذى دخل على جسمك من جهة تفريط في الغذاء ولا إكثار من الأكل والشرب .

واعلم أيها الأخ البارّ الرحيم أنك إذا لم تحمِل على جسمك من المآكل والمشارب والباءة والحركة إلاّ معتدلاً لازَمتك العافية وعدِمت الأسقام. ومع ذلك فاعلم أن الأسقام والآلام لا تدخل على الأجسام إلاّ بموجب حركة نجومية ومقادير سماوية ، وكذلك زوالها ، وإنما صار ذلك مقدّراً على الأجسام من أجل أنها ليست هي الذات الباقية ولكنها ذات فانية ، فلذلك وصل إليها التغيير والاضمحلال والتقلب والزوال . وأكثر الناس إذا نزلت الآلام والأسقام اتهموا فيها نفوسهم من كثرة ما يستعملون من المآكل والمشارب ، فيكثر غمهم وتدوم حسرتهم ، حتى إنهم اتخذوا أنفسهم أعداء لهم يرجِعون عليها باللوم والتأسف على ما فرط منهم فيكون ذلك أدوَم لحسرتهم وأطول لعلّتها .

وإذا أنت تيقنت ذلك سكنت نفسُك وطاب لها الصبر على الأسقام النازلة والأعلال الواصلة إلى الجسم . واجعل أكثر شوقك إلى الخلاص من هذه الدار ومفارقة هذا السجن لأنك إذا خرجت منه قدمت على ربك .

واعلم أيها الأخ أنك لا تقدم على ربك ولا تصل إليه وصولاً يجازيك به مجازاة من يستحق الثواب وأنت على هذه الحال . فإذا تحقق عندك ذلك هان الموت عليك فتمنيته وطابت نفسك . فإذا حدثت تلك العِلل والعوارض المُحلّلة لتركيب الجسد بموجب الأحكام المقدّرة ولم ترَ لنفسك في ذلك أمراً وصل ذلك إليك من جهته فليس بموصله إليك إلا الحكم المُراد به

صلاحك وخلاصك ونجاتك ، فتفرح بذلك ولا تحزن كما يحزن المُتحنون في أنفسهم بأجسامهم وفي أجسامهم بأنفسهم إذا نزلت بهم الأعلال والأمراض ، فيكثر خوفهم ويدوم حزنهم فزعاً من الموت ، وهم يعلمون أنه لا بدّ ملاقيهم ، فحسرتهم لا تنقضي وغمّهم لا يفنى ! قد اشتغلوا بصلاح أجسامهم وأمر دنياهم عن صلاح أنفسهم وآخرتهم فهم مستعجلون نعيماً زائلاً وسقماً إليهم واصلاً ، فهم لا يخفف عنهم من عذابها ولا يقضى عليهم فيموتوا موت اليأس منها والانقطاع عنها .

فإذا علمت ذلك وتدبرته وفهمته جعلته امامك في سياسة جسمك وتدبير جسدك . فهذه سياسة يختص بها جسمك الكثيف الذي ليس له مَقرّ إلا في الدنيا ، ولا مكان إلا في الأرض ، ولا صفة إلا الطول والعرض والعمق وما يحويه وما يحيط به . واعلم أنه محمول لا حامل ، كما ظن كثير ممن لا علم عندهم ولا معرفة معهم أن الجسم حامل النفس وأنها زُبدته وصفوة طبائعه ، وأنها تقوَى بقوّة الغذاء ، وتضعف بضعفه ، وليس الأمر على ما ظنوا ولا القضية كما توهموا ، وإنما النفس حاملة للجسم وأعراضه ، وهي الذاهبة به في الجهات التي يجب لها ، وهي معه تُدبّره في مجيئه وذهابه ، وبها يستقر على ما يجانسه ويشاكله من الكثائف ، إما في جهة من الجهات الأرضية من هبوط إلى أسفل بحيث يكون له ثبات القدَمين في الهبوط ، وإما طلوعٌ إلى فوق بحيث يمكنه مثل ذلك . وأما استواء طيران في الهواء وطلوع إلى السماء ، فإنها لا يمكنها بهذه الطينة الكثيفة ترقّيها إلى هناك ، بل يمكنها الصعود بمجردها إذا تخلصت منه وانفصلت عنه .

وذلك أن السفينة في البحر المُحكَمة الآلة ، المُتقَنة الأداة ، تمر فيه بمن يربّ أمرها ، ويصلح حالها ، ومع ذلك فإنها لا تسير إلا بهبوب الرياح القائدة لها إلى الجهة التي يختار صاحبها ، وإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن ذلك الجريان ، كذلك جسد الإنسان إذا فارقته النفس لا تتهيأ له تلك الحركة

التي كان يتحرك بها مع النفس ، ولم يَعدَم من آلته شيئاً ، ولا ذهب منه عضو من الأعضاء إلا ذهاب الروح منه فقط ! والبرهان أن الريح ليست من جوهر السفينة ، ولا السفينة حاملة بل الريح محرك لها . فإذا صحّ أن الريح محركة للسفينة وليس من جوهر السفينة ، ولا تقدر السفينة ومن فيها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها أو صنعة يصنعونها ، كذلك ليست الروح من جوهر الجسم ، ولا الجسم حامل للروح ، ولا يَقدِر أحد من العالم على استرجاع النفس إذا فارقت الجسم .

فيا ليت شعري كيف يفسد هذا البرهان إلا بمكابرة العيان ! فإذا تحققتَ ذلك وعلمت أن جسمك إنما هو سفينة معدّة لهبوب الرياح ونزولها عليها ، علمت أن هلاك السفينة — إذا هلكت — يكون من حالين : إما بفساد من جهة جِرمها وانحلال تركيبها فيدخل الماء ويكون ذلك سبب غرقها وهلاكها وهلاك من فيها إن غفلوا عنها ولم يتداركوها بالإصلاح والتفقد لها ، كهلاك الجسم من غلبة إحدى الطبائع متى تهاون صاحبه وغفل عنه ، كذلك النفس لا تبقى مع الجسد إذا فسد مزاجه وتعطّل نِظامه وضعفت آلته ، كما لا يتهيّأ للريح أن تعود للسفينة كما كانت تسوقها قبل غرقها ، والريح موجودة في هبوبها غير معدومة من الموضع الذي كانت السفينة فيه قبل هلاكها، كذلك النفس باقيةٌ في معادِها كبقاء الريح في أُفقِها بعد تلف الجسم ، وإنما يكون الغرق للمركب بفساد آلته وهلاك الجسم بفساد مزاجه وغلبة طبائعه .

وأما القسم الثاني فهو أن يكون المركب هلاكه بقوّة الريح العاصفة الهابة، الوارد منها على السفينة ما ليس في وُسع آلتها حَمله، ولا القدرة عليه، فتضعف الآلة وتنكسر الأداة ، فإن كان من فيها من أهلها عارفين مُوجِبَ ذلك الأمر من نزول ذلك العاصف، وأنه بموجب المقدار اطمأنت نفوسهم وسلّموا إلى ربهم ، ووعظ بعضهم بعضاً ، وصبروا على ما نالهم ، فإن زاد بهم الأمر حتى يبطح السفينة ما يكسرها ويكون منهم ما قضى ، كانوا مطمئني النفوس

ولا يتّهمونها ، إنما أصابهم ذلك لتفريط وقع منهم ، كذلك الاحوال العارضة للجسم من جهة الأحكام الفلكية والحركات النفسانية المنبعثة أولاً من النفس الكليّة التي تذهب بالأجسام وتهدمها لا دواء للمعالج والطبيب ولا للمريض أيضاً . فأما الصبر عليها وقلة الجزع منها إلى أن تزول أو يكون بها الانتقال إلى دار المَعاد ، فأحق ما صبر عليه وأولى ما استجيب له. وبهذا الاعتقاد صحّ أن النفس هي جوهر غير الجسم وأنها هي الحاملة له المبتلاة به . فإذا تصوّرت ذلك وصحّ عندك وتمّ لك العمل بهذه السياسة ، فقد استراحت نفسك من الهم والغم من أجله وبسببه .

فصل في السياسة النفسانية

فيكون أخلاقك رضيّة ، وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة ، تؤدّي الأمانة إلى أهلها كائناً من كان من وليٍّ وعدوّ ، وتأخذ نفسك بحفظها ، وترعى حق من استرعاك حقها، وتحسن مجاورة جارك، وتصفي مودّة صديقك، وتخلص المحبة لمحبك ، مع قلة الطمع وإزالة الفزع في مستعجل زائل وحادث نازل، وتريد للغير ما تريد لنفسك، فقد جاء في كلام بعض الناس: «إن المؤمن لا يكون مؤمناً حقّاً حتى يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» ، وليس هذا من جيد الكلام ! وإنما قال الحكيم الفاضل (ع م) : « إن المؤمن لا يكون مؤمناً حتى يرضى لغيره ما يرضى لنفسه » . وهذا من شريف الكلام .

وسبيلك أن تعوّد نفسك عمل الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلك عوضاً ، ولا يحملك على فعله خوف. فمتى فعلت لطلب المكافأة لم يكن خيراً ، وإن لم تطلب المكافأة ، وإن أردت الذكر والاسم ، كنت أيضاً منافقاً ولم يكن خيراً ، والمنافق لا يستأهل أن يكون في جوار الروحانيين .

وأما سياسة الأهل من الإخوة والزوجة والأولاد والعبيد ومن يجري

منك مجراها في النسبة الجسمانية فيجب عليك أن تسوسهم سياسة لا اختلاف فيها، وتُجريهم على عادة لا تَعدِل عنها إلا بموانع مانعة وأسباب قاطعة، لئلا ترجِع باللوم على نفسك إذا جنوا عليك وتغيّروا عمّا كنت تعهده منهم وتعرفه فيهم بحسب تغيُّر سياستك واختلاف عاداتك، فتنسب التفريط إلى نفسك فيكثُر غمّك ويبدو همك. فإذا سستهم سياسة آلفتهم إياها ورتبتهم عليها استراحت نفسك، مع أن الأحب إلينا والآثرَ عندنا الانفرادُ والوحدة، ولكن لا يكاد يتهيأ ذلك لجميع إخواننا، ولا نأمرهم به أيضاً لئلا ينقطع الحَرثُ والنسل.

وإذا فعلت ذلك أحكمت سياسة الاهل وخصوصاً النساء، فأكثر تفقّد أحوالهن في كل وقت فإنهن سريعات التلوّن، كثيرات التغير، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن على الأوقات، فيكون صفحك إليهنّ كثيراً ومن غير شِعارٍ منهنّ أن تكون مُراعياً أحوالهن، ولا يغرنك منهن صلاح تعرفه فيهن فقد أنبأناك أن تلونهن كثير، وأن استفسادَهن سهل يسير، إلاّ من عصمها الله تعالى منهن، وقليلٌ ما هنّ.

وأما أولادك وغلمانك وحواشيك فإياك أن تُظهر لهم فاقة بعد أن تقوم بواجبك المفروض عليك، فإنه متى ظهر لهم منك اختلال أو حاجة نقصَت منزلتُك وقَصُر موضعك، فلم يقم لك وزن، ولا قامت لك هيبة، ولا حاجةَ بك إلى أن تكشف فاقتك إلى من لا يزيد شكواك إلاّ ذُلاً ومَهانة، بل ضع عُذرَك عند كل واحد منهم على وجهٍ لا تُنسَب معه إلى فاقة، وقِف فهو أعودُ وأصلح.

فصل في سياسة الأصحاب

اعلم أيها الأخ أن سياسة الأصحاب لا تكون إلاّ بعد المعرفة بهم والاطلاع عليهم ومعرفة أحوالهم ، أن لا يخفى عليك من أمرهم صغيرة ولا كبيرة ، لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا وديناً.

واعلم أنك متى كنت جاهلاً بمعرفتهم لم تتمّ لك سياستهم ولم تبلغ رضاءهم ، ولا يكونوا لك أصحاباً ، أوَما علمت أن صاحب الناموس لا يصاحب إلاّ من عرفهم وخَبرهم فاطّلع عليهم اطلاع الإحاطة بهم ؟ واحرِص أن تباعد بين معرفتهم بك وبينهم لئلا يطّلعوا عليك كما اطلعت عليهم ، فيأتوك من حيث أمنت ، لأنه ليس كل من يصاحبك يَحقّ لك أن تثق به ، ولا تطمئن إليه لأن كثيراً ممن يصحب الأنبياء إنما تكون صُحبتهم لهم لوقوع الحيلة بهم ، ومرادُهم منهم الاطلاع على أسرارهم ليكشفوها ويظهروها لمن لا يعرفها وهم المنافقون .

فيجب أن تُظهر لهم القرب بالبعد ، واللين بالغِلظة ، والأُنس بالوَحشة ، والكرم بالشحّ ، والانبساط بالانقباض ، والرحمة بالسّخط ، والوعد على الجميل ، والوعيدَ على الذنب ، وقَبول التوبة باللين ، والموعظة بإلقاء العلم إليهم بمقدار ما يحتملونه وبحسب ما يستوجبونه . ولا يكن اعتقاد أهلك وذُرّيتك وأزواجك وبنيك مخالفاً لما يظهر من اعتقادك لأصحابك وإخوانك. فمتى لم يكن كذلك فلا أهل لك ولا أصحاب ولا دين ولا دنيا ولا علم ولا عمل! وكيف يجوز للعاقل العالِم أن يكون له أهل يتدينون بدين ويذهبون إلى مذهب هو يأمر أصحابه بخلافه ؟ بل الواجب عليه أن يكون أهله وأصحابه بمنزلة واحدة عنده في التعليم ، ولا يخص أصحاب النّسَب الجسداني بما لا يبديه لأهل النسب الروحاني ، بل يجمعهم معاً في طريق واحد ويلقنهم التعاليم والمعارف والعبادات والفرائض ، فيأخذ كلّ واحد منهم بحسَب قوته

واستطاعته ، فإن عدَل واحد من أهله وأقاربه إلى الضدّ مما هو عليه ، خالفه بعد تبرّئه منه ، وأخرجه من جملته كما فعل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بعمه أبي لهَب وقال: « يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم ، فإني لا أُغني عنكم من الله شيئاً إلا بعمل صالح . » وكما قال تعالى حكاية عن إبراهيم خليله ، عليه السلام : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » وقال الله تعالى: « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » الآية ، ويكون يراعي أهل الذكاء والفطنة ومن يقصد الأغراض التي يريدها بكلامه ويومىء بها في إشارته ومخبّآت جواهره في تقاطيع أمثاله ونوادره ، فإذا عرفهم ميّزهم بنظره وألقى القول إليهم في الاعتماد عليهم في تهذيب من دونهم حتى يُوصلوهم إلى مثل ما وصلوا إليه .

فإذا أحكمت هذه السياسة في الأصحاب والأهل ، الأقرب فالأقرب ، والأبعد فالأبعد ، فأحكِم أمر العبادة والقرابين المقرّبة إلى الله سبحانه ، والأعمال المُزدلفة لديه .

فصل في القرابين

فنذكر الآن العبادة والقرابين وهي نوعان لا ثالث لهما : قربانان مقبولان صادقان ، ودعاءان مستجابان ، وهاهنا قربان غير مقبول ودعاء غير مستجاب ، وهو ما أخبر الله عنه أن ولدي آدم قرّبا قرباناً فتُقبّل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ، ودعاء الكافر الذي هو في تَبابٍ[1] لا يُقبل .

فأما العبادتان فإحداهما الشرعية الناموسية باتباع صاحب الناموس ،

---

١ تباب : خسار وهلاك .

والانقياد إلى أوامره ونواهيه ، والمسارعة إلى ما جاء به وقضاه وحكم بـه على من استجاب إليه ، وتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بما ذكر أنـه رضيه من القرابين ، والعبادات ، والطهارات ، والصلوات ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والسعي إلى البيوت العامرة والبقاع الطاهرة ، والإقرار بكتب الله ورسله وملائكته ووحيه ، ومـا شاكل ذلك في مُوجبات أحكام الشرائـع وإقامة النواميس ، والامتثال للأوامر والنواهي ، والنظر إلى أفعـال النبي ، صلى الله عليه وسلم ، والاقتداء بأفعاله ، والتشبه به في جميع أفعاله ، كما قال الله : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ، والتضرع إلى الله سبحانه بالدعاء والابتهال في وقت الاجتماعات في الأعياد والجُمُعـات ، وعند ظهور الآيات ، فهذا هو الدعاء المستجاب والقربان المتقبّل .

وأما العبادة الثانية فهي العبادة الفلسفية الإلهية ، وهي الإقرار بتوحيد الله عز وجل ، وقـد تقدم ذكرهـنـا في صدر الرسالة الجـامعة في شرح رسالة الأرثماطيقي تقف عليه إن شاء الله .

وأما الدعاء والقربان المقبول المستجاب فاعلم يا أخي أنك متى كنت مقصّراً في العبادة الشرعية فلا يجب لك أن تتعرض لشيء من العبـادة الفلسفية وإلاّ هلـكت وأهلكت وضللتَ وأضللتَ ، وذلك أن العمل بالشريعة الناموسية ، والقيام بواجب العبادة فيها ، ولزوم الطاعة لصاحبهـا ، عليه السلام ، والعمل بالعبادة الفلسفية الإلهية إيمانٌ ، ولا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون مسلماً ، والإسلام سابق على الإيمان كما قال الله تعالى على لسان رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، مخاطباً الأعراب المنافقين من أهل الشريعة الذين كانوا يظهرون الإيمان ويكتمون النّفاق : « قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم » وإنما تخصص أصحاب الرسول ، عليه السلام ، بعده بالصبر الذي رأوه كان يستعمله في العبادة والطاعة لربه فرضاً على نفسه ، وتعليماً لأصحابه ، فقـام بالأمرين ، وكمُل بالمنزلتين ، وحاز الفضيلتين ، لأنه

كان ، عليه السلام ، مسلماً مؤمناً عارفاً بالدعاء في وقت الإجابة ، ولذلك كان لا يُرَدّ له دعاء ، وكان إماماً للمسلمين والمؤمنين عارفاً بالفلسفة الإلهية . ولما تمّت الفضيلة لواحد من أهله وأصحابه قال مفتخراً: « أنا أرسطاطاليس هذه الأمّة » .

واعلم يا أخي أن اقتران العبادة الشرعيّة بالعبادة الفلسفية صعب جدّاً ، لأنها موت الجسد في أقرب الأوقات وحصرُ النفس عن الأمور المحبوبة بأسرها، وترك الرُّخصة في كل شيء منها ، والوصول إلى إدراك حقائق الموجودات بأسرها . ونريد أن نشرح لك طرَفاً منها فتحصُل لك رتبة من الدرجة الأولى، وهو شبه المدخل والمقدمة لك ، لعلك تقوم بشيء منها ، فيحصُلَ لك رتبة من الدرجة من حد العبادة والدعاء في الأوقات المستجاب فيها من يدعو بذلك .

فصل

واعلم أيها الأخ أن أفضل الدعاء في السُّنّة الشرعية والديانة الإسلامية في ليلة القدر ، وبعدها عيد الفطر ، وعيد الأضحية يوم النحر ، وعند البيت الحرام ، وبين الركن والمقام ، وعند معاينة هلال الفطر ، وعند بذل الزكاة لمستحقها ، ودعاء من يأخذها في وقت أخذها وطلبه إياها ، فإن هذا دعاء مستجاب وقربان مُتقبَّل .

وأما العبادة الفلسفية الإلهية فإن أول درجة منها وهي التي كانت الفلاسفة القدماء والأجلّة العلماء يأخذون بها أولادهم وتلامذتهم ، بعد تعليمهم أحكامَ السياسات الجسمانية والنفسانية والعبادات الناموسية الشرعية ، أن يكون لهم في كل شهر من شهور السنة اليونانية ـ على عدد التاريخ المعروف إلى حيث ينتهي من أراد الاقتداء بتلك السنة ـ ثلاثةُ أيامٍ في كل شهرٍ: يوم في أوله ،

ويوم في وسطه ، ويوم في آخره .

فأمـا اليوم الأول من الشهر فيجب له أن يتطهر أنظف طهور ، ويتبخر بأطيب ما يقدر عليه من البخور ، ولا يُفرط في طهـارته وصلواته المفروضة عليه في شريعة النـاموس ، فإذا انقلب من محراب صلاة العِشاء الآخرة جلس يسبّح الله ويقدسه ويهلّله ويكبره إلى أن يمضي من الليـل الثلث الأول . ثم يقوم ويجدد الوضوء ويُسبغ الطهارة ليكون طهور على طهور ونورٌ على نور ، ويبرز من بيته إلى أن يحصُل تحت السماء بحذاء الجدي وهو النجم الذي يهتدى به ، قال الله تعالى: « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » ، فيتأمل الكتاب المُبين ويتدبر آياته ويرى الملكوت دائمـاً وهو يسبّح الله ويقدسه ولا يدع التكبير والتهليل ، ليكون من الذين قـال الله تعالى فيهم: « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعـلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض » الآية . ولا يزال كذلك حتى يذهب من الليل الثلثان فيكون الثلث الأول قيامـاً بعبادة الناموس ، والثلث الثاني قياماً في التفكر في الملكوت .

فإذا زال أوان الثلث الأوسط هبط إلى الأرض ساجـداً بتذلل وخضوع لباريه ، فـلا يزال كذلك ما قدر عليه ، ثم يرفع رأسه ببكاء واستغفار وتوبة واستعبار ، فيعدد ذنوبه عـلى نفسه ، وينوي التوجه بحسناته وصالح أعماله ، ويدعو بالدعـاء الأفلاطوني ، والتوسّل الإدريسي ، والمناجاة الأرسطاطاليسية المذكورة في كتبهم ؛ فلا يزال كذلك حتى يبدو الفجر فيقوم فيُسبغ الوضوء ويتطهر ، فيرجع إلى محرابه فيصلي صلاة الفجر ، ويجلس في مكانه إلى أن تطلع الشمس ، فإذا طلعت الشمس وأقبل أول النهار ذبح بيده إن كان ممن قد اعتاد ذلك مـا قدر عليه من محلّل الحيوان ، ويـأمر بإصلاح ما كان من الطعام ، ويأذن لأهله وإخوانه بالدخول عليه والوصول إليه ، ويحضِر ذلك بين أيديهم . فإذا فرغوا من طعامهم حمدوا الله ، جل وعز اسمه ، وشكروه وخرّوا له سُجّداً شكرا له بمـا منّ عليهم ، ثم يُخرج إليهم من الحكمة بحسب ما يوجبه

الزمـان ويسعه المكان . ولا يزالون كذلك بقيّة يومهم إلى الوقت من العِشاء الآخرة ، فيرجعون إلى منازلهم، ويتصرفون في معايشهم ، ويقومون بواجبات أحكام أديانهم إلى اليوم الثـاني ، وهو يوم ليلة البدر إذا استُكملت استدارته وتمّت أنواره فيه ، في تلك الليلة وصبيحة ذلك اليوم كما فعل في اليوم الأول وأزيَدَ قليلًا، ثم كذلك إلى وقت الانصراف بعد العِشاء الآخرة من غد ليلة، ثم في آخر الشهر وهو اليوم الخامس والعشرون من شهره بينه وبين أول الشهر الجديد المستقبل خمسة أيام ، ويكون لمـن اقتدى بهذه السنّة في السنة ثلاثة أعياد .

فصل

العيـد الأول يوم نزول الشمس برج الحمل ، وذلك أنـه في هذا اليوم يستوي الليل والنهار في الأقـاليم ، ويعتدل الزمان ، ويطيب الهواء ، ويهبّ النسيم ، ويذوب الثلج ، وتسيل الأودية ، وتمـدّ الأنهـار ، وتنبع العيون ، وترتفع الرطوبات إلى أعلى فروع الأشجار ، وينبُت العُشب ، ويطول الزرع وينمو الحشيش ، ويتلألأ الزهر، وتورق الأشجار، وتكمُل الأنوار، ويخضر وجه الأرض، وتتكوّن الحيوانات، ويدبّ الدبيب، وتُنتَج البهائم، وتدرّ الضروع ، وتنتشر الحيوانات في البـلاد ، ويطيب عيش أهـل البرّ ، وتأخذ الأرض زُخرُفَها ، وتصير كأنهـا فتاة شابّة طرية ، فيجب أن يكون ذلك اليوم عيداً يظهر فيه الفرح والسرور .

وكان الحكماء في هذا اليوم يجتمعون ويجمعون أولادهم وشبان تلامذتهم بأحسن زينة وأنظف طهور إلى الهيـاكل الـتي كانت لهم ، ويذبحون الذبائح الطيبة الطاهرة ، ويضعون الموائد ، ويكثرون البقول والألبان والحبوب مما تُنبته الأرض . فإذا أكلوا وفرحوا أخـذوا في استعمال الموسيقى بالنّقَرات

المحرّكة للأنفس إلى معالي الأمور ، والنغمات اللذيذة بتلاوة الحكمة ونشر العلم ، فيكون بذلك راحة النفس وكمال الأنس ، فلا يزالون كذلك بقيّة يومهم ثم ينصرفون إلى أشغالهم .

ولهذا اليوم اسم باللغة اليونانية معروف عندهم ، وهو اليوم الذي نزَلت فيه الشمس رأس الحمل ، نوءُ الربيع .

فصل في العيد الثاني

فإذا نزَلت الشمس أول السّرطان فإن ذلك اليوم العيد الثاني نوءُ الصيف، وفيه يتناهى طول النهار وقِصَر الليل ، وانصرافُ الربيع ، ومجيء الصيف ، واشتداد الحر وهبوب السمائم ، ونقصان المياه ، ويُبسُ العُشب ، واستحكام الحَبّ وإدراك الحَصاد والثمار ، فيكون ذلك اليوم عيداً لاستقبال زمان جديد تابع للزمان الأول .

وكانت الحكماء تجتمع فيه إلى الهياكل المَبنيّة لذلك اليوم، لأنهم كان لهم لكل عيد هيكل لا يدخلونه بذلك الزّي إلاّ في يوم مثله، فيدخلون الهيكل المبني ويلبَسون الذي يليق بطبيعة ذلك البرج ، وكذلك ما يكون يستعملونه من الطعام والشراب ، وما كان من الثمار الآتي بين التيبيس والترطيب في الطبقة الأولى . فإذا قضوا ما يجب عليهم في ذلك اليوم انصرفوا فلا يجتمعون إلى العيد الثالث وهو يوم نزول الشمس رأس الميزان .

فصل في العيد الثالث

فإذا نزلت أول دقيقة من برج الميزان استوى الليل والنهار مرة أخرى ، ودخل الخريف ، وطاب الهواء ، وهبّت رياح الشّمال ، وتغير الزمان ، ونقصت المياه ، وجفّت الأنهار ، وقل ماء العيون ، وجف النبات ، فيكون ذلك اليوم أيضاً يوم عيد ، فيدخلون إلى الهيكل المبني لذلك اليوم ويكون استعمالهم من الأكل ما يوافق طبيعة ذلك اليوم والزمان ، ومن نشر العلم ما لاق به، ولا عيد لهم بعده إلى أن تبلُغ الشمس آخِرَ القوس أول الجَدْي.

فصل

العيد الرابع يتناهى طول الليل وقِصَرُ النهار ، ويأخذ الليل في النقصان ، والنهارُ في الزيادة ، وينصرف الخريف ، ويدخل الشتاء ويشتد البرد ، ويسخن الهواء ، ويتساقط ورق الشجر ، ويموت أكثر النبات ، وتنحجر الحيوانات في أعماق الأرض وكهوف الجبال من شدة البرد . فإذا كثرت الأنداء ونشأت الغيوم ، وأظلم الهواء ، وكلح وجه الزمان ، هزلت البهائم وضعفت قوى الأبدان ، ومُنِع الناسُ التصرُّفَ والاجتماع بعضُهم من بعض، ويُمِرُّ عيش أكثر الحيوان . وكانت الحكماء تتخذ هذا اليوم يوم حزن وكآبة وندم واستغفار ، وكانوا يصومونه ولا يُفطرون فيه .

وإذا تأملت أيها الأخ هذه الأيام الثلاثة في السنة الفلسفية التي اتخذوها أعياداً وأفراحاً ، وكان فرحهم الأكبر في الأول منها ، ودونه في الأوسط ، ودونه فيما يليه ، وفي الآخر يوم حزن وكآبة ، إلى أن يستأنف الدور الآخر عند رجوع الشمس إلى أول برج الحمل، وإذا أنعمتَ النظر إلى أعياد الشريعة الإسلامية وجدتها موافقة لها ، وذلك أن نبينا ، عليه السلام ، سَنّ لأمته في

شريعته ثلاثة أعياد : فالأول منها يوم عيد الفطر وهو أعظم فرح يكون بخروج الناس من شدة الصوم إلى الفطر كفرح أهل الأرض بقدوم الربيع والخصب بعد ذهاب الشتاء . ثم عيد الأضحى وهو يوم تعب ونَصب لأنه يوم الحج ، فيكون الوفد الشرعي فيه شُعثاً غُبراً ، ويحتاج فيه إلى إراقة دم ، ويكون فرَحاً ممزوجاً بغم ونصب ، فيكون الفرح دون الفرح الأول كفرح الفلاسفة بالعيد الثاني من سنتهم ، إذ كانوا يستقبلون الهجير والرّمضاء والسمائم وشدّة الصيف .

واليوم الثالث في السنة الشرعية يوم وصيته عند انصرافه من حِجّة الوَداع بغدير خُمّ ، وفرحه ممزوج ، لأنه خالط ذلك بنكث وغدر مُوافقاً للعيد الثالث الفلسفي المتقلّب فيه الزمان من الصيف إلى الخريف ، فتناهى حالُ الثمار وأخذها في النقصان والجفاف .

واليوم الرابع هو يوم الحزن والكآبة، فهو يوم قُبض فيه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إلى رضوان الله ومحل كرامته ، صلى الله عليه وآله ، وإن كان عيداً له لما وعده ربه تعالى بقوله: « وللآخرة خير لك من الأولى » فهو بانتقاله إلى جِوارِ الله وكريم فنائه عيدٌ له ، غير أنه مَشوبٌ بمصاب أُمته وانقطاع الوحي وفقدهم شخصه الكريم .

واعلم أيها الأخ أن جماعة إخوان الصفاء أحقُّ الناس بالعبادة الشرعية ، ومراعاة أوقاتها ، وأداء فروضها ، ومعرفة تحليلها وتحريمها ، لأنّا أخصُّ الناس بها ، وأولاهم بحملها ، وأقرب الناس إلى من جاءت على يديه ، وأولاهم به ، وأحق الناس أيضاً بالعبادة الفلسفية الإلهية والقيام بها والأخذ لها والتجديد لما دثر منها . فإذا أكملنا ذلك كانت لنا سُنّة ثالثة نتميز بها ونتخصص بعلمها ، ولنا أيضاً ثلاثة أيام نتخذها أعياداً ونأمر إخواننا بالاجتماع فيها والسعي إليها .

واعلم أيها الأخ أن أعيادنا هذه ليست تشابه أعياد الفلسفة ولا الشريعة في الحقيقة لكن بالمثل ، لأن أعيادنا ذاتية قائمةٌ بذواتها تظهر الأفعال عنها

وبها وفيها . وهي ثلاثة أيضاً : أول وأوسط وآخر ، والرابع أصعبها عملاً وأشدها فعلاً . وأمثال هذه الأيام الأربعة التي ذكرناها ووصفناها في الزمان بالحركات الفلكية ومُوجِبات أحكام النجوم الربيعُ والصيف والخريف والشتاء . وفي الشريعة المحمدية والمِلّة الهاشمية عيد الفطر وعيد الأضحى وعيد الغدير ويوم المصيبة به ، صلوات الله عليه . وفي الشريعة الفلسفية نزول الشمس الحَمَلَ والسرطانَ والميزانَ والجَديَ . وفي الصورة الإنسانية أيامُ الصبا وأيام الشباب وأيام الكهولة وأيام آخر العمر ، به ذهاب الشخص ومفارقة الجسم للنفس ، ولذلك يبكى عليه ، ويكون عند أهله الهمُّ والحزن والأسف على فقده كما حزن أهلُ بيت النبوّة لما فقدوا سيدهم وغاب عنهم واحدهم ، وتخطفوا من بعده ، وتفرّق شملهم ، وطمع فيهم عدوُّهم ، واغتصبوا حقهم ، وتبدّدوا ، ثم خُتم ذلك بيوم كَربَلاء وقتل من قُتِلَ من الشهداء ما افتضح الإسلام به .

ومن قبله ما أنال أحقّ الناس بما قاسى أولاهم بالأمر من بعده ، ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة ، صلى الله عليه وسلم ، قتل من بعده من أجلّة أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذي النُّورين وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب ، فصار ذلك سبباً لاختفاء إخوان الصفاء ، وانقطاع دولة خُلّان الوفاء ، إلى أن يأذن الله بقيام أوّلهم وثانيهم وثالثهم في الأوقات التي ينبغي لهم القيام فيها إذا برزوا من كهفهم واستيقظوا من طول نومهم .

واليوم الرابع يكون فيه حزنهم لغيبة سيدهم كما غاب أبوهم صاحب الناموس ، وما كان من الحزن والكآبة الواقعة بهم من بعده .

فأعيادنا أيها الأخ هي أشخاصٌ ناطقة وأنفسٌ فعّالة تفعل بإذن باريها ما يُوحيه إليها ويُلهمها من الأفعال والأعمال . فاليوم الأول من أيامنا والعيد الفاضل من أعيادنا هو يوم خروج أول القائمين منا ، ويكون اليوم الموافق له

لنزول الشمس برج الحَمَل لمجيء الربيع والخِصب والنعمة ونزول الرحمة والظُّهور والانتشار ، وهو يوم فرح وسرور لنا ولجميع إخواننا .

واليومُ الثاني هو يوم قيام الثاني الموافق يومُ قيامِهِ يومَ نزول الشمس أول السَّرَطان في تناهي طول الليل وقِصَر النهار إذ كان فيه تصرُّم دولة أهل الجَور وانقضاؤها وهو فرح وسرور واستبشار.

واليوم الثالث هو يوم قيامة ثالثنا الموافقُ لنزول الشمس أولَ الميزان واستواء الليل والنهار ، ودخول الخريف ، وهي مقاومةُ الباطلِ الحقَّ ، وكون الأمر على خلاف ما كان عليه .

ثم اليوم الرابع يوم الحزن والكآبة يوم رجوعنا إلى كهفنا وكهف التَّقيَّة والاستتار، وكون الأمر على ما قال صاحب الشريعة : « إن الإسلام ظهر غريباً وسيعود غريباً فيا طوبى للغرباء » فيكون الأمر على مثل ما نحن عليه في وقتنا إلى وقت البروز والخروج والرجوع بعد الذهاب كرجوع الشمس بعد ذهاب الشتاء إلى برج الحَمَل « ذلك تقدير العزيز العليم » « وما منا إلاّ له مقام معلوم » « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » .

واعلم يا أخي أن في هذه المدة يُميِّز الله الخبيث من الطيِّب ، ويرفع أهل العلم درجات لم يكونوا لينالوها إلاّ بصبرهم واحتسابهم في جنب ما يصيبهم ، فلا تُنكِر أيها الأخ ما ذكرنا من أن الزمان لا يدوم بصفائه ، إن الصفاء إنما يُعرف بالكدورة ، والعدلُ بالجَور ، والصحة بالسُّقم ، وإنما صفاء إخوان الصفاء لما أخلصوا الصبر على البلوى في السرّاء والضرّاء ، واستسلموا لربهم ، وانقادوا إليه بنفوس طيبة ساكنة مطمئنة .

واعلم أيها الأخ أن القربان كما ذكرنا قربانان : شرعيّ وفلسفي لا ثالث لهما . فأما القربان الشرعي فهو المأمور به في الحج من ذبح الحيوانات المذكورة الموصوفة على شرائطها من أجناسها المحمودة السالمة في المواضع التي يجب ذلك فيها ، وأجلُّها ما كان أكثر ثمناً ، وأحسن صورة ، وأجود غذاء لمن

يأكلها ممن يفرق فيهم ويشبعهم ويكفيهم . فإذا خرج ذلك من حِلّه ودُفع إلى أهله بنفس طيبة ونيّة صادقة كان قرباناً مقبولاً وكفّارة نافعة ، ودعاء مستجاباً ، فهذا قربان شرعي .

وأما الفلسفي فهو مثل ذلك إلاّ أن النهاية فيه التقرّب بالأجساد إلى الله سبحانه بتسليمها إلى الموت وترك الخوف ، كما فعل سقراط لما شرب السمّ المذكور قصّته في كتاب « فاذَن » ، وكاستبشار أرسطاطاليس لما نزل الموت به لما حزن عليه تلامذته وما كان من خطابه ووصيته المذكورة في رسالة « التفاحة » .

واعلم أيها الأخ أن أعظم القرابين هو ترك النفس محبة الدنيا، والزهد فيها، وقلة الخوف من الموت ، وتمنّيه .

وأما قربان إخوان الصفاء فهو قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها ، شرعيّها وفلسفيّها ، وهو التقرب بما تقرّب به إبراهيم من الكبش الممنون به عليه فداءً لولده الذي قد رعى في أرض الجنّة أربعين خروفاً، فإن تمكنت أن تتقرّب بكبش رعى في أرض الجنة ولو شبراً، فافعل ولا تقعد عنه ، واجتهد في ذلك لتكون قد بلغت المجهود ، وأقمت المثل ، وعلمتَ عالم الله تعالى ، وأرجو أن يوفقك الله لفهم ما تسمع ويجعلك من أهله .

ولما كان هذا الفصل جامعاً للفضائل النفسانية، وعلمنا أنك متى امتثلتَ فيه الوصية ، كمُلت لك الصورة الملكية ، وكانت لك في مَعادك مهيّأة لوصولك إليها ونزولك عليها ، ختمنا الرسالة بهذا الفصل وسمّيناه «الفصل الجامع للفوائد النافعة» وهو منها بمنزلة القلب من الجسد والرأس من البدن، وهو نهاية الغرض بعد الوقوف على ما فيها ، والارتسام بجميع ما رسمنا ، والاعتماد على ما وصفنا .

واعلم أيها الأخ أن كلامنا هذا تشهد بصحته العقول السليمة ، وتسكن إليه النفوس الصافية المشتاقة إلى ربها، وتعضده الآيات المكتوبة في الآفاق والأنفس،

وما في السموات والأرض، وما تدل عليه الكتب النبوية والتنزيلات السماوية، وأفعال الأنبياء واتفاقهم على هذه الأعمال التي ذكرناها ، والسياسات التي وصفناها ، وأفعال الحكماء من الفلاسفة القدماء ، وبناؤهم الهياكل في الأرض على مثال ما هي مبنية في السماء .

واعلم أيها الأخ أن الشاكّ فيما ذكرناه، والرادّ فيما وصفناه معذورٌ في ذلك لأنه جاهل لا علم له ولا معرفة عنده ، فهو لاه في سكرته ، وتائه في ضلالته! فمن أراد أن يعرف صحة ما قلنا ، ويمتحن صدقنا من كذبنا ، فليفعل ما فعلنا ، ويبذل من نفسه ما بذلنا، ليحِلّ له دخول الحرَم والوقوف على المقام وزمزم، فإن رأى ما يؤيّد الشريعة المحمّدية والمِلّة الهاشميّة ويقويها، وينفي عنها شُبَه المُلحدة وجَحَدة الأنبياء، فيقيم معنا بالرحب والسعة له ما لنا وعليه ما علينا ، وإن رأى ما ينال في الشريعة فهو معذور في رفضه ، مُثابٌ في تركه ، وليس على ما خرج منه ثواب يمنعه من العود إليه . وقد جاء في الخبر عن سيدنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال: «لا يمينَ في معصية الله». بلّغك الله أيها الأخ البار الرحيم منازل الأبرار ، ونجّاك وإيانا من عذاب النار وجميعَ إخواننا حيث كانوا في البلاد والقفار إنه جوادٌ غفّار .

تمّت الرسالة التاسعة في كيفيّة أنواع السياسات وكميّتها

ويليها رسالة في كيفيّة نضد العالم بأسره

الرسالة العاشرة

من العلوم الناموسية والشرعية

في كيفية نَضْدِ العالم بأسره

(وهي الرسالة الحادية والخمسون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى، آللهُ خير أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أن العالم الكبير بأسره كرةٌ واحدة تنفصل إحدى عشرة طبقة : تسع منها هي أفلاك كُرِيّات مُجوّفات مُشِفّات ، وكواكبها أيضاً كلها كُرِيّات مستديرات مضيئات ، وحركاتها كلها دَوريات .

وذلك أن الفلك المحيط بجميع ما يحوي من الأفلاك والكواكب يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة سواءً دورةً واحدة ، وكذلك كل كوكب يدور في فلك مختص به أو دائرة حركة دَورية في زمان معلوم ، وكلما دارت دورة استأنفت ثانية ، كما وصفنا في رسالة مدخل النجوم ورسالة السماء والعالم ورسالة الأكوار والأدوار. ودون فلك القمر كُرَتان إحداهما النار والهواء ، والأخرى الماء والأرض ، وكل واحد منهما كُرِيُّ الشكل ، محيطاتٌ أواخرها متصلة بأوائلها .

بيان ذلك أن النار متصلٌ أولها بفلك القمر وآخرها بطبيعة الزمهرير ، والزمهرير آخِرُه متصل محيط بالمـــاء والأرض ، كما وصفنـا في رسالة الآثار العُلْويّة . وأما الأرض بجميع بحارهـا وجبالها فكرة واحدة . وإذا اعتبر بشكل الجبال والأنهار على بسيط الأرض ، وتأمل ، تبيّن أن كل واحد منها كأنه قطعة قوس من محيط الدائرة . وأما شكل البحار فكل واحد كأنـه قطعة من سطح جسمٍ كُرِيٍّ .

فصل

وهكذا أحوال الكائنـات ، إذا اعتبرتَ وتأملتَ ، تبين أن أكثرهـا كُرِيّات الشكل أو مستديرات ، من ذلك أن أكثر ثمار الأشجار وأوراقها، وحَبّ النّبات ، ونَوَر أزهارها كُرِيّات الأشكال أو مستديرات .

وهكذا أكثر مصنوعات البشر – كما بيّنا في رسالة الهندسة – وأما أحوالها فدائرة أيضاً يَعطِف أوائلها على أواخرها مثل دوران الزمـان من الشتاء إلى الربيـع ، ومن الربيـع إلى الصيف ، ومن الصيف إلى الخريف، ومن الخريف إلى الشتاء .

وهكذا دوران الليـل والنهار حول كرة الأرض ، كما بيّنـا في رسالة الهيولى ، وكذلك حكم دوران مياه الأنهار والبحار والغيوم والأمطار فإنهـا كالدولاب الدائر ، وتلك الغيوم والسحاب تنشأ من البخار المتصاعد من البحار والأنهار ، وتسوقها الرياح إلى القفـار ورؤوس الجبال وتمطر هنـاك وتجتمع السيول في الأودية ، فتذهب راجعة نحو البحـار ثم تصعد ثانية « ذلك تقدير العزيز العليم » .

وكذلك حال النبات وتكوينه من التراب والماء والنار والهواء، ورجوعه إليها في دورانها كالدولاب . وكذلك ان النبـات يبدو وينشأ ويتمّ ويكمل

حتى إذا بلغ إلى أقصى غاياته ومنتهى نهاياته رجع عند البِلى والفساد إلى ما تكوّن منه . بيان ذلك أن النبات يمتص بعروقه لطائف الأركان ، ويصير ورقاً وحَبّاً وثماراً يتناولها الحيوان ليتغذى، ثم يستحيل في أبدان بعضها لحماً ودماً ، وبعضها يخرج ثُفْلاً وسَماداً ، ويُرَدّ إلى أصول النبات ليتغذى منه ويصير حَبّاً وثمارا ثانياً ، ويتناوله الحيوان . فإذا تأمل هذا من حاله وجد كأنه دولاب دائر .

وأما أجسام الحيوان فإنها كلها تعود إلى التراب وتبلى وتصير تراباً ، ويكون منها نبات ، ومن النبات حيوان ، كما بُيّن قبل . فإذا تأمل ذلك وجد أيضاً كأنه دولاب يدور .

وأما أحوال البشر إذا اعتبرتَ فكلها دائرة كالدولاب ، وذلك أن الإنسان يبدو كونه من النُّطفة ، ثم ينشأ وينمو ويتم ويبلغ إلى أن تتولد منه النُّطفة ، فيشتهي العود إلى حيث خرج لقضاء شهوته ونِتاج مثله . وكذلك بدأ كونُه ناقص القوة ضعيف البنية ، ثم يرتقي ويتزايد إلى أن يبلغ إلى الأَشُدّ ، ثم يبتدىء في الانحطاط والنقص إلى أن يُرَدّ إلى أرذل العمر كما كان بَدِيّاً كما ذكر تعالى فقال : « لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون » وكما قال سبحانه : « خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يُتوفى ومنكم من يُرَدُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً » وقال: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » .

فصل

واعلم أيها الأخ أن لهذه الموجودات التي تحت فلك القمر نظاماً وترتيباً أيضاً في الوجود والبقاء ، وهي مرتّبة بعضها تحت بعض ، متصل أواخرها بأوائلها كترتيب العدد وترتيب الأفلاك . بيان ذلك أنه لما كانت أجزاء العالم محيطات بعضُها بعضاً وهي إحدى عشرة كرة ، تسع منها في عالم الأفلاك ، أولها من لَدُن فلك المحيط ، وآخرها إلى منتهى فلك القمر ، وآخرها متصل بأوائلها ، كما بيّنا في رسالة السماء والعالم ؛ وكان اثنتان منها دون فلك القمر وهي كرة النار والهواء ، وكرة الماء والأرض ، وهي مقسومة على أربع طبائع : أولها الأثير وهي نار ملتهبة دون فلك القمر ، ودونه الزمهرير الذي هو البرد المفرط ، ودونه الماء المفرط للرطوبة ، ودونه الأرض المفرطة اليُبس . وهذه الأربعة محفوظة كُليّاتها في مراكزها ، ومتصلة أواخرها بأوائلها ، ومستحيلة جُزئياتها بعضها إلى بعض — كما بيّنا في رسالة الكون والفساد .

وأما الكائنات منها التي هي جُزئياتها فهي المعادن والنبات والحيوان ، ولها نظام وترتيب متصل أواخرها بأوائلها كترتيب الأفلاك والأركان . بيان ذلك أن المعادن متصل أولها بالتراب وآخرها بالنبات ، والنباتُ أيضاً متصل آخره بالحيوان ، والحيوان متصل آخره بالإنسان ، والإنسان متصل آخره بالملائكة ، والملائكة أيضاً لها مراتب ومَقامات متصلة أواخرها بأوائلها — كما بيّنا في رسالة الروحانيات — فنريد أن نذكر في هذا الفصل مراتب الكائنات من الأركان الأربعة التي هي المعادن والنبات والحيوان فنقول : أول المعادن هو الجصُّ مما يلي التراب ، والملحُ مما يلي الماء ، وذلك أن الجصّ هو التراب الرملي يبتلّ من الأمطار ثم ينعقد ويصير جَصّاً . وأما الملح فإنه يمتزج بالتُّربة السَّبِخة ، وينعقد فيصير ملحاً . وأما آخر المعادن مما يلي النبات فهو الكمأة

والقطن وما شاكلها يتكوّن في التراب كالمَعدِن ثم ينبت في المواضع النّدية في أيام الربيع من الأمطار وصوت الرعد ، كما ينبت النبات ، ولكن من أجل أنه ليس له ثمرة ولا ورقة يتكون في التراب كما تتكون الجواهر المعدِنية فصار من هذه الجهة يشبه المعدن ومن جهة أُخرى يشبه النبات . فأما باقي أنواع الجواهر المعدِنية ففيما بين هذين الحدّين أعني الجصّ والكمأة ، وقد بيّنا في رسالة المعادن أنواعها وأجناسها وخواصّها ومنافعها .

وأما النبات فنقول إن هذا الجنس من الكائنات متصل أوله بالمعادن وآخره متصل بالحيوان ؛ بيان ذلك: اعلم يا أخي أن أول مرتبة النبات وأدْونها مما يلي التراب هي خضراءُ الدّمَن ، وآخرها وأشرفها مما يلي الحيوانية النخلُ . وذلك أن خضراء الدمن ليست بشيء سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم يصيبها المطر فتصبح بالغداة خضراء كأنها نبتُ زرع وحشائش، فإذا أصابها حَرُّ الشمس نصف النهار تجِفّ ثم تصبح بالغد مثل ذلك من نَداوة الليل وطيب النسيم . ولا تنبت الكمأة ولا خضراء الدمن إلاّ في أيام الربيع في البِقاع المتجاورة لتقارُب ما بينهما ، لأن هذا مَعدِن نباتي ، وذلك نبات مَعدِني .

فصل

وأما النخل فهو آخِرُ المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية . وذلك أن النخل نبات حيواني لأن بعض أحواله وأفعاله مُبايِنٌ لأحوال النبات، وإن كان جسمه نباتيّاً ؛ بيانُ ذلك أن القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفعلة . والدليل على ذلك أن أشخاص الفُحولة فيها مباينةٌ لأشخاص الإناث ، ولفحولته في أشخاصه لقاحٌ في إناثها — كما يكون في ذلك للحيوان — وأما سائر النبات فإن القوّة الفاعلة منه ليست بمنفصلة من المنفعلة بالشخص بل بالفعل حسب — كما بيّنا في

رسالة النبات ـ وأيضاً فإن النخل إذا قُطِعَت رؤوس أشخاصه جفّت وبطل نموه ونشوءه ، كما أن الحيوانات إذا ضُرِبت أعناقها بطلت وماتت . فبهذا الاعتبار بان أن النخل نباتٌ بالجسم ، حيوانٌ بالنفس ، إذ كان أفعال النفس الحيوانية أفعاله ، وشكل جسمه شكل النبات . وفي النبات نوع آخر فعلُه أيضاً فعل النفس الحيوانية ، وإن كان جسمه جسماً نباتيّاً وهو الأكشُوث[1] . وذلك أن هذا النوع من النبات ليس له أصل ثابت في الأرض كما يكون لسائر النبات ، ولا له ورق كأوراقها ، بل هو يلتف على الأشجار والزروع والبقول والحشائش ، ويمتص من رطوباتها ، ويغتذي كما يفعل الدود الذي يدِبّ على ورق الأشجار وقضبان النبات ، ويقرضها ويأكل منها ويغتذي بها . وهذا النوع من النبات وإن كان جسمه يشبه النبات فإن فعل نفسه فعل الحيوان .

فقد بان بما وصفنا أن آخر المرتبة النباتية متصل بأول الحيوانية ، وأما سائر المراتب النباتية فهي ما بين هاتين المرتبتين .

فصل

واعلم يا أخي أن أول مرتبة الحيوانية أيضاً متصل بآخر النباتية ، كما أن أول النباتية متصل بآخر المعدنية ، وأول المعدنية متصل بالتراب والماء ـ كما بيّنا قبل .

واعلم أن أدْوَن الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلاّ حاسة واحدة وهو الحَلَزون : وهي دودة في جوف أُنبوبة ، تنبُت تلك الأُنبوبة على الصخور التي في بعض سواحل البحار وشطوط الأنهار ، وتلك الدودة تُخرِج نصفَ

---

١ الاكشوث : نبت يتعلق بالاغصان ولا عروق له في الارض .

شخصها من جوف تلك الأُنبوبة ، وتنبسط يَمنة ويَسرة تطلب مادة يغتذي بها جسمها ، فإذا أحست برطوبة ولين انبسطت إليه ؛ وإن أحست بخشونة أو صلابة انقبضت وغاصت في جوف تلك الأُنبوبة حذراً من مُؤذٍ لجسمها ومُفسدٍ لهيكلها ، وليس لها سمع ولا بصر ولا شمّ ولا ذوق إلاّ اللّمسُ حَسبُ .

وهكذا أكثر الديدان التي تكون في الطين في قَعر البحر وعُمق الأنهار ليس لها سمع ولا بصر ولا ذَوق ولا شم ، لأن الحكمة الإلهية لم تعطِ الحيوان عُضواً لا يحتاج إليه في جرّ المنفعة أو دفع المضرة ، لأنه لو أعطاها ما لا تحتاج إليه لكان وبالاً عليها في حفظها وبقائها .

فهذا النوع حيواني نباتي لأنه ينبُت جسمُه كما ينبت بعض النبات، ويقوم على ساقه قائماً ؛ ومن أجل أنه يتحرك بجسمه حركةً اختيارية فهو حيوان ، ومن أجل أنه ليس له إلاّ حاسّة واحدة فهو أنقص الحيوانات رتبة ، وتلك الحاسّة أيضاً هي التي يشاركها النباتُ ، وذلك أن النباتات لها حِسّ اللّمس حَسبُ .

والدليل على أن للنبات حِسّ اللمس هو إرساله عروقه نحو النهر والمواضع النّديّة ، وامتناعُه عن إرسالها إلى ناحية الصخور واليُبْس ، وأيضاً أنه إذا اتفق مَنبِته في مضيق مال وطلب الفُسحة ، وإن كان فوقه سقف يمنعه من الذهاب عُلْواً، وتُرِك له ثَقْبٌ من جانب، مال النبات إلى تلك الناحية حتى إذا طال أخرجَ من هناك رؤوسه . وهذه الأفعال تدل على أن له حِسّاً وتمييزاً بمقدار الحاجة إليه .

فأما حِسّ الألم فليس للنبات ، وذلك لأنه ليس يليق بالحكمة الإلهية أن تجعل للنبات ألماً ولم تجعل له حيلة الدّفع كما جعلت للحيوان ، وذلك أن الحيوان لما جُعل له أن يحِسّ بالألم جُعِل له أيضاً حيلةُ الدّفع إما بالفرار والهرب أو بالتحرّز أو بالممانعة .

فقد بان بما وصفنا كيفيّةُ مرتبة الحيوانية مما يلي النبات ، فنريد أن نذكر ونبيّن كيفيّة مرتبة الحيوانية مما يلي الإنسانية فنقول : إن رتبة الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانيّة هي ليست من وجه واحد ، ولكن من عدّة وجوه ، وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت مَعدِن الفضائل وينبوع المناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ، ولكن عدّة أنواع : فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة الجسدانية مثلُ القرد ، ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس الكريم الأخلاق ، ومثل الطير الإنسي الذي هو الحمام ، ومثلُ الفيل الذكي القلب ، ومثل الهَزار والببغاء الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات ، ومثل النحل اللطيف الصنائع وما شاكل هذه الأجناس : وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس أو قد أنِس بالإنسان إلاّ وله في نفسه شرف قرب من نفس الإنسانية .

وأما القرد فلقرب شكل جسده من جسد الإنسان صارت نفسه تحاكي أفعال النفس الانسانية وذلك مُشاهَد منه مُتعارَف بين الناس .

وأما الفرس الكريم فإنه قد بلغ من كرم أخلاقه أن صار جسده مَركباً للملوك فإنه ربما بلغ من حسن أدبه أن لا يبول ولا يَروثَ ما دام بحضرة الملك أو هو راكبه ، وله أيضاً مع ذلك ذكاء وإقدام في الهيجاء ، وصبر على الطعن والجراح كما يكون للرجل الشجاع كما وصف الشاعر :

وإذا شكا مُهري إلي جراحةً ، عند اختلاف الطعن، قلت له: اقدُما![1]
لما رآني لستُ أقبَلُ عذرَه ، عضّ الشكيمَ على اللجام ، وحمحما

وأما الفيل فإنه يفهم الخطاب بذكائه ويمتثل الأمر والنهي ، كما يمتثل العاقل المأمورُ المنتهي .

فهذه الحيوانات في آخر مرتبة الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانية لما يظهر منها

---

١ اقدما : أي اقدُمَنْ ، فقلب نون التوكيد الفاً في حال الوقف .

من الفضائل الإنسانية . وأما باقي أنواع الحيوانات فما بين هاتين المرتبتين .

وإذ قد فرغنا من ذكر مراتب الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانية فنريد أن نذكر أولاً رتبة الإنسانية مما يلي رتبة الحيوانية :

اعلم أن أدوَن رتبة الإنسانية التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلاّ المحسوسات ، ولا يعرفون من الخيرات إلاّ الجسمانيات، ولا يطلبون إلاّ صلاح الأجساد ، ولا يرغبون إلاّ في زينة الدنيا ، ولا يتمنون إلاّ الخلود فيها مع علمهم أنه لا سبيل لهم إلى ذلك ، ولا يشتهون من اللذات إلاّ الأكل والشرب مثل البهائم ، ولا يتنافسون إلاّ في الجِماع والنّكاح مثل الخنازير والحمير ، ولا يَحرِصون إلاّ على جمع الذخائر من مَتاع الدنيا يجمعون ما لا يحتاجون إليه كالنمل ، ويحبُّون ما لا ينتفعون به كالعَقاعق [1]، ولا يعرفون من الزينة إلاّ أصباغ اللّباس مثل الطاووس ، ويتحاربون على حُطام الدنيا كالكلاب على الجِيَف ! فهؤلاء وإن كانت صورتهم الجَسَدانية صورة الإنسان فإن أفعال نفوسهم أفعالُ النفس الحيوانية والنباتية .

فصل

وأما الرّتبة الإنسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي رتبة الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وانتعشت بحياة العلوم والمعارف ، وانفتحت لها عين البصيرة فأبصرت بنور قلوبها ما كان غائباً عن حواسّها من الأمور الروحانية والموجودات العقلية، وشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح ورأت بعين اليقين أصناف الخلائق الذين هم هناك ، وهي الصورة المجرّدة عن الهَيُولى الجسمانية وهي أجناس الملائكة وجنود ربك من الروحانيين والكرويّين ،

---

١ العقاعق : جمع عقعق ، وهو غراب أبقع طويل الذنب سمي بحكاية صوته .

وحملة العرش أجمعين، وعرفت أحوالهم وتبين لها سرورهم وملاذهم ونعيمهم، فتشوقت نحوها ورغبت فيها ، وحرصت على طلبها ، وزَهِدت في نعيم أبناء الدنيا والكون في عالم الأجساد، وتركت طلب شهواتها الجسمانيّة، وأعرضت عن تناول لذاتها الجِرمانية ، وصارت بفكرتها هناك وإن كانت بجسدها هاهُنا ، فأُسهِر ليله مفكراً ونهاره طاوياً في طلب المعارف والبحث عن حقائق الأُمور ، ورضي من متاع الدنيا بكسرة يُقيم بها حياة الجسد وخِرقة يواري بها العَورة إلى وقت معلوم ، وعاش في الدنيا مع أبناء جنسه من الآدميّين بجسده وهو بنفسه من أجناس الملائكة .

فاجتهد يا أخي في طلب ما طلبوه وارغب في صحبتهم ، واقتدِ بسُنّتهم ، وسر بسيرتهم لعلك تُحشَر في زمرتهم إلى الجنة دار القَرار كما ذكر الله تعالى ووعد فقال ، جلّ ثناؤه : « وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً » الآية . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « المرء يُحشَر يوم القيامة مع مَن يُحِبّ » وقال : « قل إن كنتم تُحبّون الله فاتبعوني يُحببكم الله » . وقد بيّنا طريق الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، وخصال المؤمنين المحققين في إحدى وخمسين رسالة عملناها في غرائب العلوم، وطرائف الآداب، وتهذيب النفس، وإصلاح الأخلاق ، وفقك الله أيها الأخ لقراءتها وفهم معانيها والعمل بما فيها إن شاء الله تعالى .

تمت الرسالة العاشرة في كيفية نَضْدِ العالم بأسره ويليها رسالة في ماهيّة السحر والعزائم والعين

الرسالة الحادية عشرة

من العلوم الناموسية والشرعية

في ماهية السحر والعزائم والعين

(وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يشركون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنّا قد ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت لنا قبل هذه الرسالة فنون العلم وغرائب الحكمة ، ورتّبناها وجمعنا فيها علوماً كثيرة وأغراضاً جمّة وحكماً بليغة ، ورتبناها بحسب ما تقتضيها درجات المتعلمين ومراتب الطالبين المستفيدين . فكما لا ينبغي أن نبذل العلم لمن ليس هو من أهله ولا يعرف فضله ، فهكذا لا يجوز ولا يحِلّ أن نمنع منه من هو مسترشد وطالب له ، ولا نبخل به على مستحق . فينبغي لمن حصلت له هذه الرسائل من إخواننا الكرام أن يدفع منها إلى كل من يستحق ما يقرب من فهمه ، وما يعلم أنه يصلُح له أو يليق بمرتبته أولاً فأولاً على الترتيب الذي رتبناه في رسالة الفِهرِسْت . فكلما ارتقت نفسه في العلم إلى درجة درجة ، وانتهت إلى مرتبة مرتبة في المعرفة رقي إلى ما بعدها ودُفِع إلى ما يتلوها ، إلى أن تبلغ نفسه إلى حد كمالها .

وقد جعلنا الرسائل كلها على أربعة أقسام : القسم الأول رياضية يبتدىء بها ، والقسم الثاني جسمانية طبيعية يتلو بها ، والقسم الثالث نفسانية عقلية من بعدها ؛ والقسم الرابع ناموسية إلهية هي آخرها .

وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع وهي الحادية والخمسون نريد أن نذكر فيها ماهيّة السحر وكيفيّة عمل الطّلّسمات ، وأنها كأحد العلوم والمعارف المتعارفة ، وكبعض الحكم المستعملة ، ونستشهد عليها بما سمعناه من العلماء وعرفناه من كتب القدماء الذين كانوا فيما مضى قبلنا .

واعلم أيها الأخ ، أيدك الله ، أننا رأينا اليوم أكثر الناس المتغافلين إذا سمعوا بذكر السحر ، يستحيل واحد منهم أن يصدق به ، ويتكافرون بمن يجعله من جملة العلوم التي يجب أن يُنظر فيها أو يُتأدب بمعرفتها ، وهؤلاء هم المتعالمون والأحداث من حكماء دهرنا المتخلفين والمُدّعين بأنهم من خواص الناس المتميزين ، وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم والخائضين في طلبه من غير معرفة له ، إما أبلهَ قليلَ العقل ، أو امرأةً رعناء ، أو عجوزاً خَرِفة بلهاء ، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السّحر والطّلّسمات أنفةً منهم لئلا يُنسَبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات ، إذ كان أولئك السخفاء الطالبون لهذا العلم يطلبونه لأغراض لهم سخيفة دنيئة من غير معرفة تُوجب الطلبة ولا ما المقصود منه والغرض ، ولم يعلموا أن هذا هو جُزء من الحكمة بل هو جزء وآخرُ علوم الحكمة ، لأنه يحتاج قبلَه إلى تعلم علوم تقدّمُه ، فمنها علم النجوم الذي هو معرفة ثلاثة أشياء وهي الكواكب والأفلاك والبروج .

فالبروج اثنا عشر برجاً ، والأفلاك تسعة ، والكواكب المعروفة ألف وتسعة وعشرون كوكباً ، فمنها سبعة سيّارة — وقد ذكرناها في الرسالة الثالثة من القسم الأول من كتابنا هذا — وهو كالمُدخِل على علوم النجوم جميعَ ما يحتاج إلى تقديمه من ذلك. فأما سوى البروج والكواكب والأفلاك

فمنها العُقدتان اللتان تسمى إحداهما الرأس والآخر الذنب . فالرأس يدل على السعود، والذنب يدل على النحوس، وليسا هما كوكبين ولا جسمين ظاهرين، ولكنهما أمران خفيّان ، فخفاء ذاتيهما وظهور أفعالهما يدل على أن في العالم نفوساً خفيّة عن الحِسّ ، أفعالها ظاهرة وذاتها خفيّة ، يُسمّون الروحانيين الذين ذكرناهم في الرسالة التي هي قبل هذه الرسالة ، وهم أجناس الملائكة وقبائل الجن وأحزاب الشياطين ، ويعرف ذلك أصحابُ العلوم والسحر والطّلّسمات ، فاقرأ تلك الرسالة التي لنا قبل هذه الرسالة لتعرف هذا المعنى على التمام والكمال منها إذا قرأتها ، ويتحقق لك أيها الأخ ما هو موجود في العالم من أفعال الروحانيين كما ذكرناه ورتبناه وشرحناه فيها. فأما معرفة أفعال النجوم وتأثيراتها فيما تحت فلك القمر من بعد المعرفة بدلالاتها فهي من الحكمة الروحانية والتأييد الإلهي والعناية الربّانية ، وأجلُّ العلماء المشهورين بهذا العلم هو بَطليموس صاحب المَجِسطي وغيرِه من الكتب التي له في هذا العلم ، وغيرُه من العلماء .

واعلم يا أخي أن الكواكب ملائكة الله وملوكُ سمواته خلقهم لعِمارة عالَمه وتدبير خلائقه وسياسة بريّته ، وهم خلفاء الله في أرضه يسوسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم وحفظ نظامهم على أحسن الحالات .

واعلم يا أخي ، أيدك الله ، أنه لا يكاد يعرف كيفيات تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأجسام والأرواح والنفوس إلاّ الراسخون في العلم ، البالغون في المعارف ، والناظرون في العلوم الإلهية المؤيّدون بتأييد الله وإلهامه لهم .

واعلم يا أخي أن أول قوة تسري من النفس الكلية نحو العالم ففي الأشخاص الفاضلة النيّرة التي هي الكواكب الثابتة ، ثم من بعدها في الكواكب السيارة، ثم من بعدها فيما دونها من الأركان الأربعة في الأشخاص الكائنة منها من

المعادن والنبات والحيوان .

واعلم يا أخي أن مثال سَرَيان قُوى النفس الكليّة في الأجسام الكليّة الجُزئية جميعاً كمثال سرَيان نور الشمس والكواكب في الهواء ومَطارحِ شُعاعاتها نحو مركز الأرض .

واعلم أنه إذا اتفق في وقت من الزمان أن تكون الكواكب السيارة في أوجاتِها وإشرافها ، ويكون بعضها من بعض على النسبة الأفضل التي تسمى النسبة الموسيقية ، سرت عندها تلك القوى من النفس الكليّة ووصلت بتوصل تلك الكواكب إلى هذا العالم، فجرى أمرُ الكائنات على أعدل مِزاج وأطبعِ طبائعَ وأجودِ نِظام ، وتسمى تلك الأحوال سعادة . وإن اتفق أن يكون الحال على ضد مـــا ذكرتُ ، كان الأمر بالضّد ، ولا يكون ذلك بالقصد الأول ، ولكن بأسباب عارضة كما بيناهـا في رسالة الآراء والمذاهب في باب عِلل الشرور وأسبابها ، فتعرّفها يا أخي من هناك .

واعلم أيها الأخ أنه ليس في معرفة الكائنات قبل كونها صلاح لكل أحد من الناس ، لأن ذلك مُنغّص للعيش ، وإنما يراد هذا العلم ليُترقّى فيه إلى ما هو أشرف منه ويُعرَف الشر الذي فيه بمعرفة الأسباب والعِلل ، فتتنبه النفس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتنبعث من موت الخطيئة ، وتنفتح لهـا عين البصيرة ، وتعرف حقائق الموجودات ، وتتحقق أمر المَعاد ، فتزهد في الدنيا وتهون عليها مصائبها، ولا تحزن ولا تجزع إذا علمت موجِبات أحكام النجوم والفلك كما ذكر عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال : « من زهد في الدنيـا هانت عليه المصيبات » وتصديق ذلك قول الله تعالى : « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

واعلم أيها الأخ أن هذه العلوم تنقسم على خمسة أقسام: أحدها علم الكيمياء الذي ينفي الفقر ويكشِف الضر ، والثاني علم أحكام النجوم الذي يُدرَك به ما كان ويكون ، والثالث علم السحر والطّلّسمات التي تُلحِق الرعية بالملوك

والملوك بالملائكة، والرابع علم الطب الذي يحفظ صحة الأجسام ويشفي نوازل الأسقام، والخامس علم التجريد تعرف النفس به ذاتها، وتُشرف بعد تجرّدها على مستقرها — وقد تكلمنا في رسالة لنا في النجوم بما هو كالمقدمة وما يحتاج إليه في معرفته قبل هذه الرسالة — وقد كان علم السحر والطّلّسمات تابعاً لعلم أحكام النجوم وتالياً له ومتعلقاً به وعليه. والمنافع به كثيرة مشهورة، فقد سُمع بخبر الطّلّسمات وكثرتها فمنها خبر الذي كان الرأس ونقلها الزيتون، والطّلسم الذي للتمساح، وطلسم البَق، وطلسم الحيّات، وطلسم العقارب، وطلسم الزنابير، وغيرها مما يُسمع بالأخبار عنه دائماً من قوم، ولا يجوز عليهم التواطؤ في أوقات مختلفة وعلى وجوه متفرقة.

ومع هذا فلا بدّ مما يورد على هؤلاء المنكرين لهذا العلم، والمكذّبين لمن يدّعي صحته من الشهادات، بعض ما ذكر المتقدمون في كتبهم وسطروه من أخبارهم. ويحكى من ذلك ما كان واضح الشهرة لا يخفى موضعه على طالبيه ولا يكذّب قائله حتى لا يجد السفهاء إلى تكذيبنا سبيلًا. فنقول إن أفلاطون الفيلسوف قد ذكر في المقالة الثانية من كتاب السياسة، على عُلوّ في قدره، أنه قال: إن جرجيس الذي في أهل مدينة أوروبا كان رجلًا يرعى الغنم، وكان أجيراً لمتسلّط كان في ذلك الوقت على مدينة أوروبا، وجاءت في ذلك الزمان أمطار وكان معها زلازل، فانشقّ موضع من الأرض وصارت فيه خسفة في الموضع الذي كان فيه ذلك الرجل الذي يرعى الغنم فيه. فلما رأى الرجل تلك الخسفة عجب منها ونزل إليها، فرأى هناك أشياء عجيبة، وكان مع سائر ما هناك فرس معمول من النّحاس في يده كُوّى مشقوقة، فاطّلع في جوف الفرس من تلك الكُوى، فإذا في جوف الفرس إنسان ميّت مِقدارُه، فيما يراه منه، أكثرُ من مقدار إنسان، ولم يكن عليه شيء أصلًا سوى خاتم ذهب كان في يده، فأخذ ذلك الخاتم وخرج من الخسفة.

واتفق أن الرعاة اجتمعوا على ما جرت عادتهم من الاجتماع شهراً فشهرا

ليُنهوا إلى الملك أمر أغنامه ، وحضر معهم الراعي وهو لابس لذلك الخاتم ، فبينا هو جالس مع سائر الرعاة إذ عرض له أن ضرب بيده إلى خاتمه ، فأداره في إصبعه حتى صار فصُّه إلى داخل مما يلي راحته ، فلما فعل ذلك خفي عن الجلوس الذين كانوا معه حتى لم يتبينوا أنه جالس ولم يبصروه، وجعلوا يتكلمون في أمره مما يدل على أنه قد انصرف عنهم ، وكان هو يتعجب من ذلك الكلام . ثم إنه ضرب بيده إلى خاتمه فأدار فصّه إلى خارج ، فلما أداره صار القوم يرونه . فلما فهم ذلك ضرب خاتمه ليرى هل فيه هذه القوة ، فوجده يَعرض منه ذلك الأمر بعينه أنه متى أدار فصَّه إلى داخل استتر واحتجب عن البصر ، ومتى أداره إلى خارج ظهرَ وأبصره الناس . فعند ذلك لما اختبر بهذا من أمره في خاتمه ، تلطف واحتال أن يصير في عدد الرُّسُل إلى الملك ، فلما وصل إليه قتله وصار معه الآن .

تأمّل هل ترى أن أفلاطون الفيلسوف ، مع فضله وعقله ، كتب هذه الآية في كتاب من كتبه وهو الذي صنّفه في السياسة، وهو مع هذا يجوز أن يعتقد ويظن أنه يرى أن هذا الطّلّسم على الخاتم الذي تقدم ذكره قد عُمِل للحكمة التي بعدها غاية ، حتى صار في قوة الفعل إلى الحد الذي ظهر منه في العمل الذي يعمل به ، وإنما السبب الذي يدعو هؤلاء الأحداث إلى التكذيب والإنكار لمثل هذا هو ما فيهم من الكسل وقلة الرغبة في التعلّم والأنفة وقلة الحياء ! يحمل هؤلاء على ما يفعلونه من الجحود لهذه العلوم وتكذيب من قال بصحتها ، لأنهم يجدون هذا أسهل عليهم وأخف مؤنة .

وإياك أيها الأخ أن تسلُك سبيلهم وتحتذي مثالهم ، أو تشاركهم ، أو تتشبه بهم ، بل يكون الطلب أبداً فكرك ، وإصابةُ الحق غرضَك ، وفي اقتناء الحكمة ودركها شهوتك ، لتسعد بذلك وتفوز مع السعداء والشهداء .

ثم قد حكى ابن معشر جعفر بن محمد المنجّم قال في كتاب مذاكرته

لشادب بن بحر : حدثني محمد بن موسى أنَس الخوارَزمي قال : حدثني يحجُب بن منصور المنجّم قال : وصلت أنا وجماعة من المنجمين إلى المأمون ، وعنده جماعة وإنسان قد تنبأ ، ونحن لا نعلمه ، وقد دعا بالقضاة ولم يحضروا بعد ، فقال لي ولمن حضر من المنجمين : اذهبوا فخذوا طالعاً لدعوى إنسان بشيء يدعيه ، وعن قُوى ما يدل عليه الفلك من صدقه وكذبه ، ولم يعلمنا المأمون أنه متنبىء ، فجئنا إلى بعض الصحون ، فأحكمنا الطالع وصوّرناه ، فوقعت الشمس والقمر في دقيقة واحدة في الطالع ، والطالع الجَدْي والمشتري في السُّنبُلة ينظر إليه ! فقال كل من حضر غيري ما يدعيه صحيح . فقلت أنا: هو في صحة وله حُجة زُهَرية عُطارديّة ، وتصحيح الذي يطلبه لا يصحّ ولا يتم له ولا ينتظم .

فقال : من أين ؟ قلت : لأن صحة الدعاوي من المشتري ، أو تثليث الشمس ، أو من تسديدها إذا كانت الشمس غير منحوسة ، وهذا الحال هبوط المشتري ، والمشتري ينظر إليه نظر موافقة إلاّ أنه كاره لهذا البرج ، والبرجُ كاره له ، ولا يتم التصحيح والتصديق ، والذي قالوا من حُجّة زُهَريّة عُطارديّة ضرب من المخرَفة والتزويق والخداع .

فتعجّب من ذلك فقال : أنت لله درّك !

ثم قال : أتدرون من الرجل ؟ قلت : لا ، قال : هذا الرجل يزعم أنه نبي !

فقلت : يا أمير المؤمنين ، فمعه شيء يحتج به ؟ فسأله ، فقال : معي خاتم ذو فصّين ألبِسه فلا يتغيّر مني شيء ، ويلبسه غيري فيضحك ولا يتمالك نفسه من الضحك حتى ينزعه ، ومعي قلم شاني[1] آخذه فأكتب به ، ويأخذه غيري فلا تنطلق إصبعه .

---

١ شاني : نسبة الى شانيا ، ناحية بالكوفة .

فقلت : يا سيدي ، هذه الزُّهَرة وعُطارِد قد عملا عملهما . فأمره المأمون أن يفعل ما قال ففعله ، فعلمنا أنه من عِلاج الطّلّسمات .

فما زال به المأمون أياماً كثيرة حتى تبرأ من دعوى النبوّة، ووصف الحيل التي احتالها وعمل بها في الخاتم والقلم ، ثم وهبه المأمون ألف دينار . ثم لقيناه بعد ذلك فإذا هو من أعلم الناس بعلم النجوم .

فأمـا ما قد ذكِر في القرآن في مواضع كثيرة من ذكر السحر وتكرير ذكره ، فمن ذلك ما قيل في سورة البقرة قال : « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر ومـا أُنزل على الملكين ببـابل هاروت وما روت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارّين به من أحد إلاّ بإذن الله » .

فإذا كان قد بلغ من قوة السحر وعلمه أن يفرّق بين المرء وزوجه، فأي شيء بقي بعد هذا ؟ أوَهل في ذلك الخبر شك بعدما نطق به القرآن وعرفنا منه صحته ؟ وقد قال، عزّ وجلّ، في سورة المائدة: « وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين » وقال ، عزّ من قائل، في سورة الأنعام: « ولو نزّلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا منهم إن هذا إلاّ سحر مبين » وقال ، عزّ وجلّ ، في سورة الأعراف : « قال الملأ من قوم فرعون إن هـذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فمـاذا تأمرون ، قالوا أرجه وأخـاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم، وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجراً إن كنا نحن الغالبين، قـال نعم وإنكم إذاً لمن المقرّبين . قـالوا يا موسى إما أن تلقي وإمـا أن نكون نحن الملقين ، قال ألقوا ، فلمـا ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم » .

ألا ترى أن القرآن يستعظم سحرهم ؟ وقال تعالى في هذه السورة: « وأُلقي السحرة ساجدين » وفيها أيضاً : « وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما

نحن لك بمؤمنين » وفي سورة يونس: « أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشّر المؤمنين الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم، قال الكافرون إن هذا لسحر مبين» وقال تعالى في تلك السورة : « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا إن هذا لسحر مبين » وقال تعالى في سورة بني إسرائيل: « نحن أعلم بـه إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلاّ رجلاً مسحوراً » وفيها : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بيّنات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحوراً » وقال تعالى في سورة طه : « قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى فلنأتينك بسحر مثله فاجعل بيننا وبينك موعداً لا نخلفه نحن ولا أنت مكاناً سُوًى » وفيها : « إنْ هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما » وفيها : « فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى» وفيها: « إنّا آمنّا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى » .

وهذا أيضاً أيها الأخ أيدك الله كما تسمع وترى ما ذكر القرآن من تكرير ذكر السحر في هذه المواضيع أتُراه باطلاً لا أصل له ؟ أعوذ بالله أن نسحر أحداً من الخلق وأن نقول هذا ! الآن نرجع أيضاً إلى ما عليه أصحاب الشرائع الأُخَر وما في كتبهم التي يتدينون بها ويشهدون بصحتها ، فمنها ما في التوراة مكتوبة ما يعتبره ويُقِرّ بصحته أُمّتان من الأُمم وهم اليهود والنصارى جميعاً ، والتوراة موجودة بأيدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية وباللغة العربية لا خلاف بينهم فيها ، بل هم متفقون على صحتها وحقيقة ما فيها ، وفيها مكتوبة في قصة عيصو قال : كان عيصو بن إسحاق صاحب صيدٍ ، وكان كلما خرج إلى الصيد خرج إليه ابن النمرود بن كنعان فيقول: صارعني على أني إن غلبتك أخذت صيدك. وكان على ابن النمرود قميص آدم خرج معه من الجنة ، وكان فيه صوَر لكل شيء خلقه الله من الوحش والطير ودوابّ البحر ، وكان آدم إذا أراد صيدا من شيء من الوحش

أو غيرها وضع يده على صورته في القميص ، فيبقى ذلك الشيء حائراً واقفاً أعمى حتى يجيء فيأخذه. فكان كلما صارعه أخذ ابن النمرود عيصو بن اسحاق فضرب به الأرض وأخذ صيده .

فلما طال ذلك على عيصو شكا إلى أبيه إسحاق ما يلقى من ابن النمرود ، فقال له إسحاق : صِفْ لي القميص ! فوصفه عيصو . فقال له إسحاق : هذا قميص آدم ولن تغلبه ما دام عليه ، فإذا جاءك يطلب المصارعة ، فقل له حتى تَنزِع القميص . فصارعه إذا فعل ذلك ، فإنك تغلبه فإذا غلبته فخذ القميص وعُدْ .

فخرج عيصو يريد الصيد فجاءه ابن النمرود كعادته وطلب المصارعة، فقال له عيصو : تنزع ثيابك ثم نتصارع . فنزع ابن النمرود القميص ونزع عيصو ثيابه ثم اصطرعا، فضرب عيصو به الأرض وجلس على صدره. ثم وثب عيصو وأخذ القميص والصيد ومضى في الهرب يعدو ، وأعجز ابن النمرود المشي في البرية . فقال : يا بني ، مادام القميص عليك فلن يغلبك ، فإذا مضيتَ إلى الصيد فأردت أن تصيد شيئاً ، فضع يدك على صورته في القميص فيقف لك حتى تأخذه .

وكان عيصو إذا أراد صيداً من الوحش وضع يده على صورته في القميص، فيقف أعمى لا يبصر حتى يجيء عيصو ويأخذه . فمن ههنا كان يدخل يده ويصيد بالقميص . وهذا أيها الأخ خبر مشهور يعرفه جميع من يُقرّ بصحة التوراة من اليهود والنصارى ولا يجحدونه البتّة . وأيضاً في التوراة في السفر الثاني منها في قصة يعقوب مع لابان خاله قال: « فلما ولدت راحيل يوسف قال يعقوب للابان : وجّهني وسر حتى أنطلق وأذهب إلى بلدي ومكاني وأرضي مع أولادي ، وأعطي نسائي اللواتي خدمتك بهن . فقال لابان : أخبرني كم أجرك أعطيك؟ فقال يعقوب: أربع، وأرعى غنمك وأحفظها بالليل والنهار، وأسعى في جميع غنمك، وأعزل كل أحمر سمين وكل أبقع، وكل حَمَل مُلمّع ببياض في

سواد ، وكل أملح[1] ببيـاض من الغنم ، وكل أملح أبيض من المعز ، فليكن ذلك أجري واشهد عـلى هذا الظعن اليوم ، لكن بعد هذا اليوم على أغبرَ وأملح ببياض وأحمر من المعز ، أو مُلمَّع بسواد وبيـــاض من الضأن فهو أجري . فقـال : لا بأس ، نعم ليكن كما ذكرت . وعزل في ذلك اليوم التيوس المُلَمَّح ببيـاض ، وكل شيء في غنمه أملح أو أبقع أو أحمر ، وكل ما كان فيها بيضاء ، وكل مُلمَّع بسواد وبياض فجعلها على أيدي ولده، وفرق يعقوب بين مرعى غنمه ومرعى غنم لابان ، وجعل بينهمـا مقدار مسيرة ثلاثة أيام ، وغنمُ كل واحد منهما عـلى حِدة في موضع ، وكان يعقوب يرعى سائر غنم لابان التي بقيت ، وأخذ يعقوب قضباً رطبةً من لوز ودُلْب، وقشر منها قشوراً وجعل من البياض في القشور ، وركز القضبان التي قشرهـا في مجرى المـاء من المستقى في موضع ترِد منه الغنم للشرب . فيستقبل الغـنم ، فتفرح وتتحرّك أولادها في بطنهـا إذا رأت القضبان تنتج الغنم مُلحاً . ففي كل سنة أول ما يحمِل الغنم متقدّمة جعل يعقوب يَركُز تلك القضبان في المأمن المستقى ، ولا يركُزها في مؤخر الغنم ، فاستغنى الرجل وكثرت ماشيته » .

فهذا أيضاً في التوراة ما لا يدفعه أحد ، فاعرفه أيهـا الأخ . ثم أيضاً في كتب أخبار ملوك بني إسرائيل الـتي تجري عند اليهود مجرى التوراة يُذكر أنه كان فيهم نبي يقال له شَمُويل ، وهذا مشهور في الأنبياء ، عليهم السلام ، وله كتاب ، والنصـارى واليهود معترفون مصدّقون بنبوته وجلالة قدره ، وكتابه معهم . ويذكر في الكتاب أنه نصب لليهود ملكاً يقال له طالوت ، وأمره الله تعـالى بقتل العماليق ففعل ، إلاّ أنـه خالف من قِبَل مواشيهم ، وسقط عن مرتبة الملك ، ومسح له داود سيراً ومات شمويل . وأقبل طالوت على قتل السحرة والعرّافـين ، فقتل من قتل وهرب من هرب . وأقبل أهل

[1] الأملح : من الخرفان ونحوها ما كان فيه بياض يخالطه سواد .

فلسطين لمحاربته ، فجمع العرّافين لهم ، ودخل الرعب من كثرة الجيوش المنصبّة عليه ، ولم يجد من يسكن إلى قوله كعادته من نبي ولا ساحر ولا عرّاف ولا حاكم ، فقلق لذلك وقال لخاصته : اطلبوا لي ساحراً أسأله عن عاقبة أمري . فدُلّ على ساحرة ، فسكن إليها وسألها أن تحيي له نبيّاً يسأله. فسألته أي الأنبياء يختار أن تحييه . فاختار شمويل فأحيته ، وفزعت عند رؤيته فصرخت. فقال لها طالوت : لا تفزعي ، ماذا رأيت ؟ فقالت : رجلاً شيخاً بهيّاً مثل ملائكة الرب ، مشتملاً ببُرنس قد صعد من الأرض . فعلم طالوت أنه شمويل أرسله الله ، فدخل إليه وسجد بين يديه . فقال شمويل : يا طالوت، لِم أرجعتني وأحييتني؟ قال : لما ضاقت بي الأرض من أهل فلسطين ومحاربتهم إياي ، وزوال عناية الله عني ، ومنعه الأحلام مني ، فدعوتك لأشاورك في أمري . فقال شمويل : إن الله تعالى قد نقل الملك إلى صاحبك داود ، وغضب عليك وعلى بني إسرائيل بما فعلتموه في مواشي العماليق ، وهو ناصر فلسطين عليكم ومُديلهم منكم ، فتصير معي غداً في الأموات . فخرّ مغشيّاً عليه وعرفته الساحرة ، فأقبلت إليه ومن كان معه ، ولم يزالوا به حتى أفاق وأضافهم ليلتهم وانصرفوا مُصبحين . فالتحمت الحرب فوقعت الهزيمة على العبرانيين ، فأُكثر القتلُ فيهم ، وقتل لطالوت ثلاثة بنين ، واتكأ هو على حربته ، فأخرجها من ظهره، فاجتمع بنو إسرائيل على تمليك داود فدافع بهم من ناوأوهم .

فهذا كله أيضاً أيها الأخ قد وردت به الأخبار ، فمنها ما هو من جهة الفلاسفة، ومنها ما هو من جهة الأنبياء وكتب الشرائع، ومنها ما هو مذكور في القرآن من ذكر السحرة بما قد حكيناه فيما تقدم .

أفترى هذا كله كذباً لا أصل له ، وسخفاً وحماقة ممن يذكره عند هؤلاء المتعجبين المنكرين بأنفسهم ، المكذّبين بما يسمونه بجهلهم ، تكبراً منهم وتيهاً وصلَفاً ، لقلة عقولهم ، وقِصَر علومهم ، وقصورهم عن نيل العلوم الحقيقية ،

فيجدون الإنكار والتكذيب أخف عليهم ، والله المستعان ونسأله حسن التوفيق والاختيار .

ونقول إن آخر ما سمعنا عمن ادّعى علوم الطّلّسمات وأفعالها ، ممن نُقِلت إلينا أخبارهم وبلغنا آثارهم ، اليونانيون ، وهؤلاء لهم عند الناس أسماء مختلفة ، فمنها الصابئون والحرّاسون والحتوفون ، وقد كانوا أخذوا أصول علومهم عن السريانيين وعن المصريين على حسب تنقل الصنائع والعلوم في البلدان بما يحدث لها من السياسات والأديان ، وقد كان من رؤساء أوائلهم أربعة أولهم أغادمايون وهرمس ولومهرس وأراطس ، ثم تفرقت جيوشهم إلى الفوثاغرية والأرسطانونية والأفلاطونية والاقعوروسية .

وهم يزعمون أن العالم متناه في مساحته إلاّ أنه كُريّ الشكل ، ويزعمون أن ليس لوجوده مبدأ ثانٍ وإنما هو متعلق بالباري سبحانه وتعالى تعلق المعلول بعلته . وهم يزعمون أن العالم الأرضي أيضاً تتم أموره بأشياء : أحدها المادة القابلة للمزاج والتأليف وهي العناصر الأربعة ، والثاني النفوس المحركة والساكنة في أشخاصه ، والثالث تحريك العالم السماوي للعناصر الأربعة والمتولدات منها حتى تهيأ لقَبول تأثيرات الأنفس من التحريك والتسكين والجمع والتفريق والحر والبرد والرطوبة واليُبس التي تمكن الصانع من تأثيرات الصّنعة في المادة لكل مصنوع ، والرابع حفظ الإله الأعظم سبحانه وتعالى لقوى جميع الموجودات عليها ، وإمداده بالمعونة لها ، وتتميمه لأغراضها ومقاصدها ، وقسمة الأمور الموجودة على الكواكب السبعة .

وزعموا أن الكواكب الثابتة مقسومة على الكواكب السيارة ، ممتزجة من قواها ، ومُعينة لها على أفعالها . وزعموا أن الفلك التاسع المُماسّ لفلك الكواكب الثابتة ، وهو المنتهى لفلك البروج ، مصوّرٌ بصور تخصه ، وأن كل درجة من درجاته تنقسم قسمين أحدهما في الشّمال والآخر في الجنوب ، فيها صور قد وقفت عليها المراعاة لتأثيراتها العارضة عليها على طول الزمان على

ما يذكره أصحاب الطلّسمات .

ولما قسموا الأمور الأرضية على الكواكب السبعة، ورتبوها تحت تدبيرها والتأثير فيها، جرَوا أيضاً على ذلك السبيل في أمر الجهات والأقاليم والنواحي والمدن والرساتيق . وأما النفوس فعندهم أن منها ما لا يتعلق بالأجسام ولا يسكن الجثة بوجه من الوجوه لعلوها عليها وارتفاعها عن أوساخها وأقذارها ، ويسمون هذه النفوس الإلهية ، وهي عندهم تنقسم قسمين : أحدهما خيّر بالذات ، ويسمونهم الملائكة ويتقربون إليها اجتلاباً لخيرها، والقسم الثاني شرير بالذات ويسمون أشخاصه الشياطين، ويتقربون إليها استكفاء لشرها ، وجعلوا لكل واحد منهم دعاءً مقرراً ، وبخوراً معلوماً ، وسياقة عمل يتوصلون به إلى ما يرومونه منهم .

ونفوس أخرى متعلقة بجثة الكواكب لا تفارقها ، وهي مع ذلك تتعلق وتتصرف في العالم الأرضي صنفين من التصرف : أحدهما بطبائع أجسادها كما ذكر في كتب أحكام النجوم، والثاني بنفوسها ونفوس أخرى متعلقة بالأجساد لا تفارقها ولا تصبر عنها إلاّ بمقدار ما تفارق الجثة لفسادها . ومن هذه الطبقة من النفوس نوع يسكن الجثة الإنسانية ويتصرف بها وفيها ولا يفارقها إلاّ مفارقة النفس سائرَ أشخاص الحيوانات والنباتات ، ومُضيّها إلى بحر طوس ، يعني كُرةَ الأثير ، لتُعذّب هناك إلى أن تطلب الانقلاب منه والهبوط إلى مادة تصلح لسكناها ، أو تتمكن من إدراك نجاتها.

ويزعمون أنهم يقدرون على معرفة من هذه سبيله ، وذلك بأن يشاهدوا أخلاقه وعاداته ، فإذا وجدوه شبيهاً بالبهيمة في تصرفه مع الطبيعة من غير فكر ولا رويّة ، ولا قَبول علم ، ولا فكرة ، ولا نصرة دين أو تَصفُّح لمذهب ، حكموا عليه بأن نفسه نفس بهيمة لا تصلح إلاّ لعمارة الدار وإقامة نوع الإنسانية فقط . والنوع الآخر نفوس يمكن فيها أن ترتقي إلى الأفلاك وتسكن بها وتلتذ بها وفيها عند صحتها ، ويمكن أن تهبط عنها وتسكن الجثة

وتتعلق بهـا عند مرضها وتلتذ وتعذب بهـا وفيها ، وهذه النفوس الإنسانية البشرية .

وهم يزعمون أيضاً أنهم يمكنهم أن يعلموا ماذا تؤول إليه عاقبة الإنسان بعد وفاته إذا فارق الدنيا وهو على ما يشاء قدير من حاله . وذلك أن لكل واحد من الآراء والديانات تصنيعـــاً بالمعتقد له إلى صنف مّا من صنوف الأخلاق ، وتحركـاً إلى فن من الفنون في الأعمـال كالمذهب الذي يشتد توحش أهله وتقشفهم ، والمذهب الذي يكثر الجدل فيه والمنافرة ، والمذهب الذي يكثر فيه قتل النفوس وأخذ الأموال ، والمذهب الذي يُفرط فيه ذبح الحيوانات وأكل اللحوم إلى غير ذلك من المذاهب الآخذة من الانهمـاك في شيء من الأعمـال ؛ فإن هذه الأعمال إذا كَثُرت من الإنسان ألبسته من الأخلاق بما توجبه عادته التي قد دام عليها وعُرف بها .

وزعموا أيضاً أن كل صنف من أصناف الأخلاق ، وإن كان موجوداً في الناس ، فإنه في نوع مّا من أنواع الحيوانات أقوى وأظهر ، وذلك أن الشجاعة في الأسد ، والحَتْل في الذئب ، والرَّوَغـان للثعلب ، والحِرص للخنزير ، والسلامة للحمار ، والذِّلّة للبعير ، والسهو للوزغة[1] ، واللجاجة للذُّبابة ، والخنا للدب ، والولع للقرد ، والظُّلم للحية ، والسَّرقة للعقعق ، والاختطاف للبازي ، والفزع للأرنب ، والاحتضـار للظبي ، والغُلمة للتيس ، والزَّهو للطاووس ، والغدر للغراب ، والنسيان للفـأرة ، والاحتكار للنملة ، والممارسة للكلب ، والمواثبة للديك . وأشباه ذلك من لوازم الأخلاق لأصناف الحيوانات ؛ وكل خلق من هـذه الأخلاق مشترك فيه عدة من أنواع الحيوانات ، ويختلف فيه بالقِلة والكَثرة فيكون كل مقدار من هذه مقصوراً على نوع من الأنواع .

فإذا كان الإنسان ، وهو على حدٍّ مّا من تلك الحدود ، انتقل إلى ذلك

---

١ الوزغة : هي ما يعرف بسامّ أبرص (ابو بريص) .

النوع الذي حظه من ذلك الخلق المقدارُ الذي عليه قد مات ، ويُشبه أن يكون هذا المسلك عكسَ مَسلكِ صاحب الفِراسة ، لأن هذا المسلك يُتطرّق فيه من الخلق إلى استخراج الأخلاق ، وفي كل جثة تحلّها وطينة تخصها ، يُخلَط لها النعيم بالعذاب والألم باللذة ، ليكون ذلك خدعةً لها ورِباطاً بطول مدة تعلُّقِها بها ، حصلت فيه من محبسها إلى أن يستوفي منها ما حصل عليها وتفي ما لها « وما الله بظلام للعبيد » .

فهذا الذي قد ذكرته كلّه وحكيته عنه من أصولهم ومقدمات علومهم في تصحيح مذهبهم في السحر والطلسمات. وإن كنت تركت أكثر مما ذكرت، وأسقطتُ أكثر مما حكيت تجنباً للإكثار ، وطلباً للاختصار ، فإني تركت ذكر ما عندهم في ذلك مما يجري مجرى ما قد ذُكر في كتاب الخواص كفعل المغناطيس وغيره من الخواص ، فإني تركته لظهوره . غير أني أذكر جملة أخرى لتقف منها أيها الأخ ، أيدك الله ، على جميع أغراضهم وتصوّر أحوالهم في مطلوبهم ، وأنهم أيضاً زعموا أنهم لما استقرت عندهم هذه المقدّمات ، وأنسوا بها ، وطال خوضهم فيها ، فرّعوها وبنوا عليها وقالوا : فإذا كان هذا الذي تقدم ذكره مستقِرّاً مستمِرّاً ، وكانت الكواكب والنفوس المستعلية على الأجسام بهذه الحال من العلم والقدرة ، وكانت هذه هي المواتية لنا والمستعلية علينا ، فإن الحاجة تضطرنا إلى التقرب إليها والتضرع لها في إصلاح ما فسد فينا ، وتسهيل ما عَسُر علينا ، وتسديد ما عدَل عن الصواب من أفكارنا وآرائنا ، ليَحصُل لنا بذلك أمران : أحدهما طِيبُ العيش في الدنيا ، والثاني التمكن من الإخلاص إلى الآخرة .

وكانوا إذا أرادوا التقرب إلى كوكب أو إلى نفس منها ، عملوا الأعمال التي قد وقع لهم أنها موافقة لطبيعته ، وسألوا عند ذلك حاجتهم التي هي داخلة تحت قدرته ، ويقولون: إنهم إذا عملوا صنفاً من أصناف الأعمال الطبيعية ، وتقربوا بها إلى الكوكب المراعي لها من غير تعرّض لشيء مما يتعلق على أحكام

النجوم ، فإنه يكون التأثير عنه في قضاء الحاجة ضعيفاً لانفراد ذلك الكوكب منها بالإرادة فقط .

وهكذا إذا عملوا وسلكوا مسلك الاختيارات النجومية في التماس الحاجة من غير مراعاة الأعمال الطبيعية ، كان التأثير في قضائها ضعيفاً أيضاً ، بل لا يكاد يتمّ في أكثر الأمر لانفراد الكوكب فيها بالطبيعة فقط ، كما تسمع وترى كثيراً ممن يتعاطى ذلك ويطلبه بجمله من غير وجهه ، ويرومه من غير جهته من البُلْه والعوام القليلي المعرفة بهذا الأمر ، الجهّال بأُصول هذه الصناعة ، أعني صناعة الطّلّسمات والسحر ، ويزعُمون أنهم إذا جمعوا بين الأمرين ، وسلكوا في طلب حوائجهم السبيلين ، اجتمعت لهم فيها طبيعة الكوكب وإرادته ، وكان ذلك أوكَد للسبب ، وأحمد في الطلب وبلوغ الغرض .

ويزعُمون أن ذلك العمل ، إن صدر عن سريرة مدخولة ونية مضعوفة ، جرى مجرى العبث والولع ، وسقط الانتفاع به ، وربما كان داعياً إلى العكس له والمضرّة فيه وبه، وكانوا ينظرون إلى المدن التي في قسمة كوكب مّا من الكواكب ، على ما أدّتهم التجربة إليه ، كما هو موجود مذكور في كتب أحكام النجوم ، فيميّزونها وينظرون أيتها في ولايته إذا كانت في شرَفه ، وأيّتها في ولايته إذا كانت في بيته ، وأيتها في ولايته إذا كانت في جدّه ، وأيتها في ولايته إذا كانت في وجهه. فإذا تميز لهم الاستقرار لأحوالها والتصفح لحوادثها ، انتظروا حصول ذلك الكوكب في بعض تلك الحظوظ ، فابتدؤوا ببناء هيكل لذلك الكوكب لتلك المدينة التي ذلك الحظّ مقصورٌ عليها ، وصوروا معه مُراعِيه من الكواكب والصوَر التي تكون في درجته ، ووضعوها في ذلك الهيكل ، وسنّوا له سُنّة أعمال ، وثبتوها في دستور يتركونه عند سدَنته ، ويضيفون إليها ذكر الأُمور التي تَصلُح أن يسألها ، إذا كان في ذلك الحظّ من حظوظه مما هو داخل تحت قسمته ، وجعلوا ذلك اليوم من كل سنة عيداً لذلك الكوكب في ذلك الهيكل ، فكان الإنسان

من عامتهم ، إذا عرضت له حاجة مّا ، استغنى فيها ، فسأل عنها في حيز ، اي الهيكل ، فإذا عرفوه ، نذر لذلك الهيكل نذراً يليق به ، وخرج به إليه في يوم عيده ، وفعل الأفعال المسطورة له وسأله حاجته .

والمثال في ذلك تمييز الحوائج أن الشمس مثلاً إذا كانت في الحَمَل – وهو شرفها – جُعلت في درجة الطالع ، وكانت الحوائج التي يمكن أن يُسحَر لها إنما هي ما كانت من الأمور في قسمة البرج الخامس من الولد واللذة والفرح بسبب برج الأسد الذي هو الخامس من طالعها. فإذا كانت في الأسد فجُعِلت في درجة الطالع ، كانت الحوائج التي يُمكن أن يُسحَر لها إنما هي ما كانت من الأمور متعلقة نفسُها بالديانات والربّانيين والقضاة ونحوها من الأسفار بسبب برج الحَمَل الذي هو شرفها وهو التاسع من الطالع .

والقمر إذا كان في الثور الذي هو شرَفه ، وجُعِل في الطالع ، فإنما يتِمّ من الحوائج ما كانت في القسمة الثالثة من الإخوة والأخوات والقَرابات والأسفار القريبة بسبب السرطان الذي هو الثالث من الطالع ؛ وإذا كان في السرطان وجُعل في الطالع ، فإنما يتم به من الأمور ويُقضى به من الحوائج ما كانت في القسمة الحادية عشرة من الرجاء والسعادة ، وعلى ذلك سائر حظوظ الكواكب .

وجعلوا الكواكب السيارة من الهياكل بحسب ما أوجبه عِدّة حظوظها ، وكانت للشمس منها عدة أشرافها ، قالوا : وللقمر عدة أشرافها أنبياءُ النواميس والسُّنن ، وكذلك لبقية الكواكب السيّارة . وزعموا أن التجربة أدتهم إلى ذلك وإلى معرفة قُوى تأثيراتها ، فمنها «كلب الجبار» وهو الشعرى العَبور ، ومنها « الاورون » وهو الجَديُ ، ومنها « هروس » وهو الرامي ، ومنها « السهى » وهو الكوكب الصغير الذي في بنات الشّعرى الكبرى .

وعملوا أيضاً هياكل أخرى كأنها النفوس المجرّدة وأجروها مُجرَى الكواكب والحوائج ، منها «الفلوطي» وهو الملك الموكّل بالجحيم والهاوية،

ومنها «لفوسدور» وهو الملك الموكّل بالبحر، ومنها «للموجاس» وهو الملك الموكل بالرياح، ومنها «ليمس» وهو الموكل بالروائع العارضة من الجِن، ومنها «الفرطوس» وهو الملك الموكل بالأمواج إلى غير ذلك مما تخيلوه فتمت لهم بذلك سبعة وثمانون هيكلًا. ثم عملوا على هذا الوجه من العمل هيكلًا في وقت كانت الكواكب السيارة كلّها في خطوطها، وقسموها قسمين، فجعلوا أحدهما للرجال والآخر للنساء، وفي كل واحد من قسميه بيت عظيم ليس في حيطانه نَقبٌ ولا في بابه شِقٌ، حتى إذا أُطبق بابه لم يبق منه شيء من الضوء البتّة، وجعلوا بابه مما يلي الجَنوب، وصدرَه مما يلي الشّمال، وصوروا بأسمائها البروج الاثني عشر، وعملوا صور الكواكب السيارة، كل واحد منها معمول من المادة الموافقة كالشمس من الذهب، والقمر من الفضة، وزُحَل من الحديد، والمشتري من الزّئبَق، والمِرّيخ من النُّحاس، والزُّهَرة من القلَعيّ [1]، وعُطارِد من الأسرُب [2].

وجعلوا كل واحد على صورته التي يكون عليها في برج شرَفه مما هو مبيّن في كتب أحكام النجوم، وبين يديها مَطرَح لطيفٌ عليه سبعة أقراص حُوّارى [3] قد وُضِعت على مثال المرامي، ووجهها إلى التماثيل، وعلى كل واحد منها مجهود حربه، معمولة من طين أحمر، كلّ واحد منها على اسم كوكب من الكواكب السبعة، والقريبةُ من الأصنام للقمر ولها دور واحد، والبعيدة منها لزُحَل ولها سبعة أدوار، وكل واحد منهن فأدوارها على مرتبة كونها، وفي كل واحد منهن مجمرة ولها بخور مفرد: فالتي للشمس العُود، والتي للقمر الكُلية، والتي لزُحَل المَيعة [4]، والتي للمشتري العنبر، والتي

١ القلعي: الرصاص الجيد.
٢ الأسرُب: الرصاص الرديء.
٣ الحُوّارى: الدقيق الأبيض، وهو لباب الدقيق.
٤ الميعة: عطر طيب الرائحة.

للمريخ السّندَروس[1] ، والتي للزُّهَرة الزّعفَران ، والتي لعُطارد المُصطكى. وعن شمال الكواكب إبريقُ شراب وثلاثة قُضبان طِوال من خشب الطّرْفاء[2]، قد قطعت من شجرتها قبل صياح الديك ، وسكينُ حديدٍ نِصابُها منه ، وخاتمُ حديدٍ فصّه منه لطيف في قدر الظفر ، منقوشٌ عليه صورة جرجاس رئيس الأبالسة . فإذا حضر عند ذلك وهو هيكل جرجاس وفيه يُدخلون أحداثهم وجواريهم إلى دينهم ، وفيه تُذبح الديكة ، وفيه تِلاوةُ السّرّين اللذين سنذكر حاليهما فيما بعد ، فيأتي رئيس الكهنة فيدخل إلى بيت من الرجال، ويقعد على ذلك المطرح يحاذي المادة قبل غيبوبة الشمس، ويطبق الباب ، والسُّرُج تشتعل، والدجى تفترُّ ، وهو جاثٍ قد افترش رجله اليسرى ونصب اليمنى ، ووضع إبهامه وسَبّابته ووُسطاه من يده اليسرى بالأرض ، ورفع مثلهن من يده اليمنى ، وأقبل يقول في ذلك الوقت قبل صياح الديك قولاً هذا معناه : يا جرجاس الجراجسة وإبليس الأبالسة وكبير الشياطين وعظيمَ الجِنّ أجمعين ، أسألك وأتضرّع إليك ، وأطرح نفسي بين يديك ، عالماً أنه لا يخلّصني إلاّ رضاك ، ولا ينجّيني إلاّ مداراتك ، إذ كنت مني جارياً مجرى الحِسّ ، وساكناً مسكن النفس ، ومتصرّفاً فيما تحت شعاع الشمس ، أخلاطنا بك مَثورة ، وأعضاؤنا مختلفة، وخلقتنا مشوّهة ، وأفكارنا مُبلبَلة ، وأقدامنا مُزلزلة . وقد عزمنا في صباح ليلتنا هذه على إدخال بعض أحداثنا في دعوتنا ، وإسماعه سرّ ملائكتنا ، فاحضَرْ معنا واشهد لنا وعلينا ، واصرِفْ شرّك وبليّتك عنّا ، واطرُد ذوي المكر والخداع من أصحابك عن موقفنا . وأنا أقرّب إليك وأذبح بين يديك عدوّاً من أعدائك أزرق مربيقاً أفلق ، قد طال ما عاداك بطبعه ، وكان ذلك بحمده، وتسنم إلى بناء الحِرار،

---

١ السندَروس : صمغ شجر او معدن شبيه بالكهرباء يجلب من نواحي أرمينية ، يستعمل في الأدوية ، وربما وضع شيء منه في الحبر لاصلاحه .

٢ الطرفاء : شجر منها الأثل .

وتسلّق إلى غصون الأشجار ، وصوّح[1] في وجوه الإشجار ، وصفّق بصفيق السماوية والإنذار ، فارتاع له جَنانُك ، وتلجلج من خوفه لسانك ، ودبرتَ بإقباله هارباً عنه ، ونَفرتَ بنفوره مذعوراً منه . وأجعل لك ذلك رسماً مرسوماً ، وقانوناً معلوماً في كل حدَث أسمِعُه سِرّي ، وأحرّكه لك في شيء تُصلِح به أمري .

حتى إذا صاحت الديكة أمسكَ عن كلامه ، وأقبل على ما ينتفع به من نوم أو غيره. فإذا أسفر الصبحُ أقبل، وقد اجتمع من حضر من رجال أهل دعوته وحدهم ، وجيء بالأحداث الذين يريدون إدخالهم الدعوة ، وإسماعهم السّرّ ، فوقفوا على باب بيت السرّ ، ويُعرّى أحدهم ويقبضُ على عضُده كاهنان ، فيدخلانه وهو مشدود بعصابة ، وهو يمشي القَهقرى، حتى يصل إلى ذلك البيت إلى رئيس الكهنة ، ومعه رجل يكفُله ، ويُطبق الباب ، والسُّرُج تتقد ، والمجامر تُدّخر .

فيقول له رئيس الكهنة : أتحب أن تدخل في ديننا فتسمع ملائكتنا ؟ فيقول : نعم .

فيقول له : على أنك إن خرجت عن ديني أو أظهرت أحداً على سري ، أذلّ الله رأسك هذا الذي تحت قبضتي بين أصحابي ، وأسقطَ إكليلك من ورائك ! فيقول : نعم .

فيقول : لكن إن أقمتَ على ديني وحفِظت سري ، فإن رأسك يكون بين أصحابك عالياً وإكليلك ثابتاً .

ثم يقول لكفيله: أتكفُل أنت على إقامته على ديني وحفظ سري؟ فيقول: نعم .

فيضجعه الكاهن على ذلك البساط قدّام المائدة على جانبه الأيسر ، ويتلو

---

١ صوّح : جفّف .

على رأسه أسماء الملائكة المذكورة والمرتّبة ، وهي سبعة وثمانون اسماً ، وجرجاس رئيس الأبالسة .

ثم بعد ذلك يقول : طوباك إذ صِرتَ من أهل الاستماع لهذه الأسرار ، وإن لم تكن لله طاهراً فإن الله يُطهّرك .

ثم يتناول تلك السكين التي وصفتُها ليذبحه بها ، فيتقدم كفيله فيقول له : فادفع إلي خاتمك رهناً عنه أنه يحفَظ المناسِكَ ، ويقيمُ على الدعوة ، ويكتم السر . فيدفع إليه خاتمه والديك .

فيقول الكاهن : فأنا إذاً أقبل نفساً بِدَل نفس ، ونَدباً بين يدي الشمس المُحيية للنفوس ، وجرجاسَ رئيس الأبالسة .

ثم يترك الديك على عنق الغلام ويذبحه وهو يقول : يا جرجاس ملك الأبالسة ، اقبَلْ هذه الذبيحة ، واترك هذا الغلام لأبويه وللملائكة !

ثم يُحمي ذلك الخاتمَ الحديدَ بالسّراج ، ويكويه على ظهر إبهام يده اليمنى وقد أمسك بها تسعة وتسعين ، ويكويه ببعض تلك العيدان من الطّرفاء إلى صدره وجَبهته كيّاً خفيفاً لئلاّ يظهر .

ثم يُلبسه ثياباً جُدُداً بيضاً وخُفّاً من جلود ذبائح الملائكة ، ويشد وسطه بعمامة ، ويعطيه فُطُورَ مِلح يرسمه رسماً مثلّثاً ، وكذلك يفعل بسائر أصحابه .

وأما جمهور الناس فإنهم يكونون خارج بيت السر في الهيكل وما يليه يقضون تَفَثَهم ، ويوفون نذورهم ، ويذبحون قرابينهم من أصناف الحيوانات ومن الدّيَكة لجرجاس رئيس الأبالسة ، كما ذكر أفلاطون في كتابه المسمى « قاذون » من أن سقراط الحكيمَ معلمه أوصى عند موته فقال : اذبحوا عني ديكاً في الهيكل ، فإنه نَذْرٌ علي . فكانت هذه وصيته آخر عهده من دار الدنيا. ويأكلون لحوم سائر ذبائحهم متى شاؤوا كيف شاؤوا، إلاّ لحوم ديوك نَذْر السر ، فإنها لا تأكلها إلاّ بروح الكهنة في بيت السر . حتى إذا فرغ

رئيس الكهنة من الأخذ على الأحداث ، شرَعَ في إسماعهم السر ، وذلك أن لهم صنفين من الكلام ، كلٌّ واحد أطول من سُوَر القرآن الطوال : أحدهما يسمونه سر الرجال ، والآخر يسمونه سر النساء . فسر الرجال لا يسمعه إلاّ الرجال ، وسر النساء لا يسمعه إلاّ النساء ، والسرّان جميعاً متساويان في عدد الألفاظ والحروف . وإن ألفاظهم جميعاً إذا نُثرت ثم نُظِمت نظاماً تكون فيه كلّ كلمة أحدهما بين لفظتين من الآخر ، حدَثَ منهما تأليفات كثيرة ، وإنه يكون في جملة تلك التأليفات أربعة تأليفات ، كل واحد منها يتضمن قوانين وبراهين علم من العلوم الأربعة التي أحدُها الطبّ الذي تصِحّ به الأجسام وتُنفى بـــه الأسقام والآلام ، ويُتمكّن من الانتفاع بسكنى الدار .

والثاني علم الكيمياء الذي به يُدفَع الفقر ويُكشَف الضرّ .

والثالث علم النجوم وأحكامها الذي به يُطّلَع على ما يكون قبل أن يكون .

والرابع علم الطّلّسمات الذي به يُلحَقُ الرعية بطبيعة الملوك ، والملوك بطبيعة الملائكة . والذي يمنع من كشف هذه العلوم وبذلها للجمهور من العامة ما يُتخوّف به على الخاصة ، إذ كانت العامة ، بما هي عليه من الضعف في الهمة وقلة العلم وقوة الشر بسوء الأخلاق وقبح العادات ، ينهمكون في الشهوات كيف كانت ، ويتناولونها من أين وُجدت ، ولا يراعون في ذلك رجوعاً إلى دين ومروءة ، ومعرفة بالواجبات والمحظورات ، فيفسد بذلك الترتيب المحمود ، ويخرج عن الحد المعروف ، إذا دخل العاميّ إلى معرفة علم الكيمياء ، مثلاً إذا أنفق ما ينفقه فيما لا يحصل إلاّ فيما أباحته له الشريعة . وهكذا إذا علم ما لا يجوز أن يعلم من علم الطب من الشُّمومات والخواصّ التي هي قوى الأدوية من المعادن وغيرها . فينبغي أن يصان أيضاً هذا العلم عمن لا يستحقه ، ويمنع عمن ليس هو أهلاً لاستعماله . فإنه إذا علم العامي الذي تقدم ذكره

ووصفه من علم الطّلّسمات ما لا يجوز لمثله أن يعلمه ولا يستعمله ، كانت الحال فيه كالحال التي حكاها أفلاطون الفيلسوف في كتابه في السياسات .

وقد تقدمت حكايتنا لذلك في صدر رسالتنا هذه من حال الراعي الذي قتل الملك وجلس في الملك مكانه من غير أن يكون له أهلًا ولا مستحقّاً لذلك .

وقد كان من المعظّمين عندهم قولوس وأسر الرومُ ورثةُ السّرّ « قلبه بوار » وهي التي حرّمت منع المِعزَى وجعلتهنّ للقربان فقط خالصة ، وأن لا تَقرَبهنّ حامل ولا تأكل لحومهن .

ويعظّمون آزوس وصبّ الماء الذي سقط من الآلهة في أيام اسطرونيقوس، وخرج قاصداً إلى بلد الهند ، فخرجوا في طلبه فلحقوه وسألوه أن يرجع إليهم ، فقال لهم : إني لا أدخل بعد هذا بلد حَرّان ، ولكن أجيء إلى كاذي ، ومعنى كاذي ههنا هو مكان في شرق حرّان وأتفقد مدينتكم .

وهم إلى اليوم يخرجون في يوم عشرين من نيسان من كل سنة لتوقّع ورود ذلك الصنم ، يسمون ذلك العيد عيد « كاذي » . فانتظارهم لورود هذا الصنم مثل انتظار اليهودي للموسيح ، وهم يحفظون الجَناح الأيسر من الديك الذي يُذبَح في بيت سر الرجال ، ويعلقونه على الحوامل وأعناق الصبيان على سبيل الحِرْز .

ومن رسومهم العامّية أيضاً استكثارهم من الأكل والشرب ، وتوسّعهم في النفقة في أول يوم من نيسان وهو رأس السنة عندهم . فهذا ما عرفناه وسمعناه من الأخبار والدلائل على تصحيح الرأي في علوم النجوم ، وما يتبع ذلك من علوم السحر وعلوم الطّلّسمات.

وأما الاحتجاج على كل حال فصلًا فصلًا ومعنًى معنًى ، وإقامة البرهان على دون ذلك ونُصرته ، فكتبُ القدماء والفلاسفة مملوءة به ، وهو أكثر من أن نحصيه في كتاب واحد وفي رسالة واحدة .

فأما قوّة الرُّقى والعزائم والوهم والزجْر وما أشبه ذلك وتأثيراتها ، فإن من شاهد الأفعال التي تورثها الأدوية والعقاقير في الأجساد ، وفي الأنفس المقارنة للأجساد من أصناف التأثيرات ، وما قد تشاهده أيضاً وتسمع به من تأثيرات بعض الأدوية والعقاقير والأحجار في بعضٍ كحجر المِغناطيس في الحديد وجذبه ، وجذب السَّقَمونيا[1] في الصفراء ، وجذب الحجر الأرمني في السوداء ، وحجر الشبّ ومنفعته لوجع المعِدة إذا حمل عليها من خارج ؛ ومنفعة ذيل الذئب للقُولِنْج[2]، ومنفعة الخيوط المُخنَّق بها الأفعى إذا أُلقيت على خارج مَن به ذُبَحَة ؛ ومنفعة عود الصليب[3] من الداء الذي يسمى أم الصبيان[4] ، ومضرّة الأرنب البحريّ في الرئة لأنه يُقرّحها، والزرانيخ تُقرّح المثانة ؛ والمُرداسَنْج[5] إذا أُلقي في الخلّ بدّل حموضته بالحلاوة ، وإذا أُلقي في النُّورة[6] سَوّد البدن ؛ وحجر المِغناطيس الذي يجذب الحديد إذا هو دُلِك بالثوم بطَل الفعل عنه ، فإذا غُسِل بالخل عادت تلك القوة إليه ورجع إلى فعله . ومثل هذا كثير جدّاً يطول شرحه وتعديده ، وقد ذُكر منه كثير في كتب الخواصّ وجرّبه كلّه أو أكثره من ينشَط من الناس بتجربته، فقد شاهد هذه الأمور خاصة من الجمادات وكيف تؤثر التأثيرات الظاهرة بعضُها في بعض . فقد رأينا تأثيرات النفس الناطقة في النفس الحيوانية من أصناف التأثيرات في قمعها لها وكسرها لقوتها ، وما هو مذكور مسطور في الكتب المصنفة في إصلاح الأخلاق للفلاسفة ، وفي كتب الدين ، وفيما ذكر

---

١ السقَمونيا : نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة تجفف وتدعى باسم نباتها .
٢ القولِنج : مرض في المعدة مؤلم يعسر معه خروج الثفل والريح .
٣ عود الصليب : ضرب من النبات .
٤ ام الصبيان : الصرع .
٥ المرداسنج : الحجر المحرق ، ويتخذ من الآنك وغيره ، وهو ثقيل جداً ، والعامة تقول له المراسنك .
٦ النورة : أخلاط تضاف إلى الكلس وغيره وتستعمل لإزالة الشعر .

من الوعد والوعيد ، ومما تُكسَر به الأخلاق الرديئة والأفعال القبيحة من المقاومة لها بأضدادها من الأفعال الجميلة، كمن يقهر الحِدّة التي هي من قوى النفس الغضبية التي تسمى النفس الحيوانية بالحلم الذي هو من قوى النفس الناطقة ؛ ويقهر العجلة بالأناة ، والشهوةَ بالعفة ، وسائرَ الأخلاق الرديئة بالأفعال الجميلة المحمودة . ورأينا ما تؤثر أيضاً النفس الناطقة في النفس الشهوانية ، ولا سيما إذا استعانت الناطقة على الشهوانية بالنفس الحيوانية التي تسمى الغضبية بقهرها لها بها وبقمعها حتى تنقاد لها وتذلّلها وتُقيمها على الاعتدل في سائر أحوالها، حتى لا تخرج عن العدل وعمّا توجبه السياسة الفلسفية والأوامر والنواهي الشرعية والسنن الدينية ، حتى لا تدعها تخرج عن ذلك ولا تجاوزه إلى ما لا يحِلّ في الشريعة ، ولا إلى ما لا يجوز في العدل عند الفلاسفة .

ثم قد رأينا أيضاً ما تؤثر النفس الناطقة في النفسين البهيميتين : أعني الغضبيةَ والشهوانية اللتين في الحيوان بما قد استخرجَته من الأسباب المؤثرة فيها كالزجر ، وما تفعله من الزجر في نادي الحيوانات كما يفعله الرائض بالخيل وتذليله لها للركوب ، وغير ذلك كما يفعله الفيّال بالفيل من رياضته وتذليله ، وغير ذلك مما تجذِب به النفسُ الناطقة النفسَ البهيمية إلى تدبيرها وسياستها ، وكما يفعل الصفير للخَيل والبقر عند شربها ، والحِداء للجمال وغيرها وما يفعلونه إذا أرادوا حثّها على السير أشاروا إليها بإشارات قد عودوها إيّاها حتى تنقاد لهم إلى ما يريدونه منها ، وما يفعلونه إذا أرادوا منها أن تقف وتُمسك عن السير أمسكت ووقفت لهم، ونفوسها تقبل هذه الإشارات المختلفة على اختلاف طبائعها. والزجرُ للخيل والبغال والحمير غيرُ الزجر للإبل والبقر والغنم ، وكل جنس من هذه وكلُّ نوع منها يُراض بإشارةٍ ما غير الأخرى تؤثّر فيه تلك الإشارة ويكون خاصةً فيها، فتؤثر تلك الإشارات المختلفة في أنفس الحيوانات، وتقبلها منهم أنواع الحيوانات قَبولاً ظاهراً واضحاً على اختلاف طبائعها ، وتقهرها النفوس الناطقة وتجذِبها إلى ما تريد منها على اختلافها كاختلاف تأثيرات

العقاقير على اختلاف طبائعها في الأعضاء المختلفة بالخواص التي فيها . فهذا أيضاً دليل على أن الرُّقى والعُوَذ تعمَل في الأنفس وتؤثّر فيها على قدر جواهرها وطبائعها .

ثم إن الحكماء دلّت على الخواصّ التي في العقاقير والأدوية على طبائعها ، وأثبتت كل طبع وكل خاصيّة لماذا يصلُح وينفع ، ولماذا يضر ويؤذي ، ولأي داء ينفع ، ولأي عضو من الأعضاء يضرّ .

كذلك أيضاً قد دلّت على هذا الرُّقى والعُوَذُ والنُّشَرُ [1] ، وأثبتت ما يفتح لكل شيء من الحيوان وما يخصه ، مثل رُقْية قلم السرور ، ورُقَى الحياة ، ومثل ما تؤثّر رُقية العقرب ورقية الزنابير وغير ذلك من الحيوان، ومثل ما يُؤثّر السحر في أنفس الآدميين وأجسادهم وهو شيء يطول الشرح فيه . وقد حكينا فيما تقدم من رسالتنا هذه ما قد دلّ على صحة القول به وصحة العلم بالطّلّسمات ، وفي بعض ما ذكرناه كفاية في الدلالة على صحة القول به وصحة العلم لمن وقع بما قلناه فيه . وأما هذه الرُّقى والنُّشَر والعزائم وما يشاكلها فإنما هي آثار لطيفة روحانية من النفس الناطقة تؤثّر في النفس البهيميّة وفي الحيوان . فمنها ما يُحرّكها ويُزعجها ، ومنها ما يقمعها ، ومنها ما يعمَل فيها بتأثيرات قوية أعمالاً مختلفة ، فيه إصابة بالعين ، وربما شجّه ، وربما صرعه .

فقد رأينا كثيراً من يصرَع الإنسانَ في أقلّ من ساعة إذا جلس بين يديه ! وإنما ذلك أثر لطيف يبدر من نفس فيعمَل في نفس أُخرى ، كما يَبدُر الشرر من النار فيقع في الأجرام فيحرقها ، إلاّ أن الذي يَبدُر من النفس روحانيّ لطيف، لأنه يخرج من النفس اللطيفة ويعمَل في لطيفة مثلها . والذي يخرج من النار هو أكثف منه على قدر كثافة النار ، ويعمَل في الأجرام الكثيفة ويكون سبب هذا الأثر . إذا نظرتَ وتصوّرت صورة المنظور إليه

---

١ النشر : جمع النشرة ، وهي رقية يعالج بها المجنون والمريض .

في الفكر ، والفكرُ هو إحدى حواسّ النفس الناطقة ، ومؤدّي ما يحيط به إلى النفس ، بَدَرَ من النفس بادرٌ فأثّر في نفس المنظور إليه فصرعه ، وهذا موجود ظاهر في الملقوعين [1] . وكثيرٌ من الناس من يدفع هـذا ولا يؤمن به ولا يصدقه وهو شيء واضح مُشاهَد وما نسمعه دائماً .

فيحكى عن قوم من أهـل الهند أنهم يؤثّرون في غيرهم بأوهامهم أشياء عجيبةً يُنكرها أكثر الناس، وبذلك يُدفَع السحر ـ كما حكينا في هذه الرسالة عنهم ـ ويُدفَع الرُّقى والوهم لأن مثل هذا هو من اللطائف التي تشبه الغيب، ولكنه موجود وفي الملقوعين خاصةً ظاهرٌ ، وإنمـا يدفعه من يدفعه من جهة أنه قد تشبث بدعاوى كاذبة قد أصلَتَها أصحابُ المخاريق الكذابون، ودسُّوها فيما يشبه ذلك الجِنّ ، كما قد حكينـا في صدر هذه الرسالة في معنى تكذيبهم بمـا يستمعونه من ذكر السحر وذكر عمل الطّلّسمات إذا سمعوا من بعض الطالبين له من الجهّال الخائضين في طلبه، والمتعاطين له من غير معرفة به أصلًا، ولا عرفوا أصوله مثل إنسان أبله قليل العلم والعقل جميعـاً ، أو امرأة رعناء جاهلة أو عجوز ، كذّبوا هؤلاء ، ورفعوا أنفسهم عن أهل هذه الطبقة ، إذ ظهر لهم نَقصهم وجهلهم، إذ وجدوا أكثر هذه الأمور التي قد أفسدها أولئك الجهّال الكذابون باطلةً ، فحكموا على جميعها بالبطلان ، ولأن الذي هو من جهة الكذابين هو أكثرُ وأعم. فأما الأصل الذي هو من الحكماء فهو صحيح وعن الأصول الصحيحة وهو قليل جدّاً .

وقد روي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قـال: « السحر حقّ والعين حق». وروي أنه، صلى الله عليه وسلم، سُحر به وأن السّحر استُخرج من الجُبّ [2] ، والحديثُ في ذلك مشهور . وروي عنه ، صلى الله عليه وسلم،

---

١ الملقوع : من أصابته العين .

٢ الجُبّ : البئر الكثيرة الماء .

أنه أمر رجلاً لُقِع صَعَداً[1] أن يُسقى له ، وهذا أيضاً حديث مشهور . وإنما أمر الرجل أن يُغسَل له ليزول عن الملقوع ما أثّرت فيه العين بما بدَر منها ، وأن يزول ذلك بما يبدُر منه، ولأنه، صلى الله عليه وسلم، علم ذلك بخصوصيته وكيفيّته وعرف السبيل فدَلّ عليه .

ومثل هذا ما نشاهده من التثاؤب ، ونرى إن تثاءب رجل تثاءب جليسه حتى ربما يتثاءب جماعة من مجلس واحد . وهذا من جهة العدوى ، وهي أيضاً أثرٌ يؤثر ، فبدأ من النفس التي ينظُر إليها ويؤثر فيها . وهذه الصفات التي ذكرناها دليلٌ على تأثير الرُّقى والنُّشَر والعزائم في الأنفس البهيمية التي في أصناف الحيوانات . وإنما ترى الراقي يستعين على الرُّقْية بالنَّفْث والنفخ وغير ذلك، لأن النفث والنفخ هما من جوهر هذه البهيمة بحركة من النفس المنطقية، ويؤثران فيها كما يؤثّر الصفير والنفير وسائر الإشارات التي ذكرناها . وإنما يقف على حقائقها واللطائف التي فيها الحكماء المطهَّرون الذين أيّدوا بالوحي من الله ، عزّ وجل ، فهم يعرفون سبب كل شيء وفي ماذا يؤثر ، وإلى أي جوهر من الحيوان يؤدّي. فمنها ما دلّوا عليه ووقع في أيدي الناس وعملوا بها كما يُرى، مثل ما دلُّوا على حجر المغناطيس وما فيه من الطبع الذي يجذب الحديد . ومثلُ هذا لو كان خبراً ما صدّق به كثير من الناس وكذبوه كما كذبوا غيره مما لم يشاهدوه ولم يعرفوه ، ولكن العيان والمشاهدة في الأجساد الحجرية والعقاقير المَواتيّة . أفليس يمكن أن يكون مثلُ هذا في الحيوان مع ما فيه من الفضل على الموات بالنفس البهيمية الممتزجة المتهيّئة لقبول أثر النفس الناطقة فيها ، وما يشاهد من أفعالها ، ولا سبيل لنا إلى إدراكها أكثر مما أدركناه ، ومعرفة كيفيّتها وعِلَلها والأسباب إلاّ بتوفيق من الحكماء الذين خُصُّوا بعلمها ، عليهم السلام . فمنهم من أعطى كثيراً منها كما روي عن

---

١ صَعَداً : شديداً .

المسيح ، عليه السلام ، أنه كان لا يمُرّ بحجر ولا شجر ولا بشيء من الأشياء إلاّ ويكلّمه ويُعرّفه لما يَصلُح له . ولم يكن ذلك الكلام من المُسمات جواباً بل كان إشارةً وتوهيماً واعتباراً . وكان ، عليه السلام ، يعرف ما فيها بوحي من الله تعالى خالقها، وهو يورِث الحكمة من يشاء من عباده المُصطفين صلوات الله عليهم أجمعين ورحمته وبركاته .

والآن قد مضى من الكلام في هذه الرسالة، أيها الأخ البارُّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، ما نظن أن لك فيه مَقنَعاً وكِفاية من جهة السمع والخبر ، ولا سيما إذا كنت تأملت ما قد تقدم لنا من الكلام في خمسين رسالة عمِلناها قبل هذه ، فهي مقدّمات لها ومُعينة في إحاطة علمك . فلهذا نريد الآن أن نقطع الكلام ههنا لبلوغنا غرضنا لتمام هذه الرسالة الأخيرة التي هي آخرُ الرسائل التي ضَمِنّا لك علمها ، ووفينا بتمامها ، أعانك الله وإيانا أيها الأخ البارُّ الرحيم على ما يرضيه ، ووفّقنا وإياك فيما أدنانا إلى مقصوده بنا ، وبلّغنا إلى غاية مشيئته فينا من الكمال الذي قصدنا . فله الحمد منّا ومن جميع إخواننا الكرام دائماً أبداً بلا زوال ولا انقطاع، كما هو أهله ومُستحقه وهو حسبنا ونعم الوكيل .

بيان حقيقة السحر وغيره

اعلم أيها الأخ ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، أن السحر ينصرف في اللغة العربية على معان كثيرة قد ذكرها أصحاب اللغة العارفون بها وأصحاب التفسير لها . ونريد أن نذكر منها ما يليق بكتابنا هذا ليكون دليلًا على ما نورده من القول في هذا الفن ؛ فمن ذلك أن السحر في اللغة العربية هو البيانُ والكشف عن حقيقة الشيء ، وإظهارُه بسرعة العمل ، وإحكامه . ومنه الإخبار بما يكون قبل كونه والاستدلالُ بعلم النجوم ومُوجِبات أحكام الفلك ،

وكذلك الكِهانة والزجر والفال ، فإن كل ذلك إنما يُوصَل إليه ويُقدَر عليه بعلم النجوم ومُوجِبات الأحكام الفلكية والقضايا السماوية .

ومن السحر قلبُ العيان وخَرقُ العادات . ومنه ما يُعمَل من الخيال والحكايات والتمثيلات ، ومنه الدك[1] والشعبذة ، ومنه البَخُورات المُنتنة التي تَجلبُ الصَّرْع والبَلَه والحَيرة وما شاكل ذلك . وهو ينقسم أقساماً كثيرة ويتنوع أنواعاً شتّى ، ويقال عليه في جميع اللغات بأقوال مختلفة قد ذكرتها العلماء وبيّنتها الحكماء . ومنه سحر عمليّ ومنه سحر علمي ، ومنه حق ومنه باطل . ومنه ما رُميت به الأنبياء ووُسِمت به الحكماء . ومنه ما يختص بعلمه النساء . والعربُ تقول إذا أرادت السُّرعة في البيان وإقامةَ الدليل والبرهان : سحرني فلان بكلامه ! وإذا كَشَف الغِطاء وأزال الشُّبهة يقول العلماء : أتى بسحر عظيم سَحَر به العقول . ومن ذلك قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في رجل مدَح صاحباً له فصَدَق ، ثم ذمه فصَدَق في مقام واحد : « إن من الشعر لحِكمة وإن من البيان لسحراً » كذلك لما رأت الأُمم الماضية والقُرونُ الخالية من الأنبياء ما رأت من المُعجِزات الباهرات، والآيات الظاهرات ، والبَيانِ اللائح ، والدليل الواضح ، سَمَّوهم سَحَرة ، ووسموا به الحكماء لمّا رأوهم يُخبرون بالكائنات فيتكلمون بالإنذارات والبِشارات بما يكون في العالم من السرور والخيرات ، ونزول البركات والنِّعمات ، فنسبوهم إلى الكِهانة لما عَمِيت عليهم الأنباء ولم يعرفوا النبوّة والأنبياء ، عليهم السلام، وزعموا أن لهم أصحاباً من الجِن يأتونهم بأخبار السماء ، فيعلمون بذلك ما كان وما يكون . وقد ذكر الله تعالى في كتابه حكايةً عن هذه الطائفة ما رُمِيت به الأنبياء من السحر ، مثل ما قال فرعون لما جاء موسى ، عليه السلام ، بالمُعجزات لقومه ، لما رأى من موسى وهرون:

---

١ الدك : كبس التراب وتسويته ، ويراد بها ههنا ضرب من الشعبذة ، لعله تسوية الرمل في الكهانة .

« إنّ هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى » . عنى بذلك أن موسى ، عليه السلام ، إنما يعمل ما يعمله بتخيُّل وتحيُّل وشَعبَذة لا حقيقة لقوله ولا صحة لعلمه ، مثل ما أشار عليه هامانُه وسوّل له شيطانه بقوله : « وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم » يعني كلّ مُشعبذ ومُمخرِق ، ومُنمّق لقوله ، ومُلفّق لعمله ، وما كان من قصته وتسليم السَّحَرَة إلى موسى وهرون ، عليهما السلام ، وما كان منهم ورجوعهم عما كانوا عليه نادمين ، وتبرّيهم مما كانوا يعمَلون وقولهم: « آمنّا برب موسى وهرون » . ومثل ما قالت الجاهلية المُشرِكون في نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، إنه ساحر كذاب ، قال الله تعالى : « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » . وكل نبيّ نطق ، وكل حكيم صدق وأتى بالمعجزات وأظهر الآيات ، القي عليه هذا الاسم ، وعُرف بهذا الوَسم عند الأمم الطاغية والأحزاب الباغية ، تكذيباً للأنبياء وردّاً على الحكماء .

واعلم يا أخي ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، أن ماهيّة السحر وحقيقة هذا هو كل ما سُحِرت به العقول ، وانقادت إليه النفوس من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانقيادِ والإصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول . فأما ما يختص منه بالأنبياء ، صلوات الله عليهم ، فكالعلم بالأمور التي ليس في وُسْع البشر العلمُ بها إلاّ من جهة الوحي والتأييد وأخذِها من الملائكة ، وهي الكتب المُنزلة والآيات المفصّلة والأمثال المضروبة الدالة على حكمة الله ، سبحانه ، وتوحيده ، وبيانِ الحلال والحرام ، وإيضاح القضايا والأحكام ، والإخبار بالغيب بما كان وما يكون ، ولذلك كانت الجاهلية تقول لمن اتّبع الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ودخل الإسلام قد صار فلان إلى دين محمدٍ وقد عمِل فيه سِحرُه .

فهذا هو السحر الحلال ، وهو الدُّعاء إلى الله ، سبحانه ، بالحق وقول الصدق . والباطلُ منه ما كان بالضد من مثل ما يعمَل به أضدادُ الأنبياء

وأعداء الحكماء من تنميق الباطل وإظهاره ، ودفعهم الحقّ وإنكاره بالباطل من القول ، وإدخال الشكوك والشُّبَه على المُستَضعَفين من الرجال والنساء ليصدُّوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة، وليسحروا عقولهم بالباطل، وليحُولوا بينهم وبين الفوز والنجاة، وهم شياطين المُشركين ورؤساء المنافقين في الجاهلية والإسلام ، وهم في كل عصر وزمان يَصدُّون عن دين الله سبحانه ما قَدَروا عليه ، ويُزيلون من سُنّة الناموس بسحرهم ما وصلوا إليه . فهذا هو السحر الحرام الباطلُ الذي لا ثبات له ولا دوام والذي لا برهان عليه ولا دليلٌ صادق مُرشد إليه ، والعامل به ملعون ، والمُصدّق مفتون ، والطالب له مشؤوم .

فصل

وأما السحر المذكور في القرآن ، المُنزَل على الملكين ببابِلَ هاروتَ وماروتَ ، فإن العامة قد قالت فيه أقوالاً مُستَرذَلةً لا صِحّة لها . ولهذا القول معنى دقيق قد ذكرته العلماء الذين عندهم علم من الكتاب لمن وَثِقوا به من خواصّهم ، وأودعوه عند أولادهم النجباء وإخوانهم الفضلاء . ونريد أن نضرب في ذلك مثلاً قد حُكي ، وخبراً قد رُوي ، يُقرّب به عليك فهمُ ما تريد الوقوف عليه والوصول من ذلك إليه وبالله التوفيق .

فصل

حُكي أن ملكاً من ملوك الفرس كانت له نِعمة ظاهرة ، وهيبة قاهرة ، وسلطان عظيم، وملك عقيم[1] . وكان له وزير له رأي وعزيمة قد رأى السعادة

[1] الملك العقيم : الذي لا ينفع فيه نسب ، يقتل في طلبه الأب والولد والأخ والعم لمطامعهم فيه فلا يرعى أحدهم قرابة الآخر إليه .

في تدبيره والكفاية في توزيره، قد كفاه أمر التدبير مما يحتاج إليه، فهو مشغول بلذته وتناول نهمته في لذة من عيشه وأمان من مصائب الزمان وحوادث الأيام . والوزير يورد ويصدر بحميد رأيه وجميل نيّته وحُسن طويته . فأقام الملك على ذلك مدة من دهره وبُرهة من عمره .

فلما كان في بعض الأوقات عرَضت للملك عِلّة كدّرت عليه عيشه ، ونغّصت حياته ، فتغيّر لونه وهزل جسمه ، وضعفت قوته ، واشتغل من تلك العلة ، واستدعى وزيره وقال له : قد ترى ما نزل بي من هذه العِلّة التي قد حالت بيني وبين اللذات ، حتى قد تمنيت الموت ، ومَلِلت الحياة .

فرقّ له الوزير وبكى عليه ، ثم خرج فجمع الأطباء والتمس الدواء ، ولم يدع مُستَطبّاً ولا مُعزّماً[1] ولا صاحب نجامة وكهانة إلاّ أحضره ، وأعلمهم عِلّة الملك وما يجده من الألم والوجع ، وأنه يشكو ضَرَبانَ[2] جسده ، والتهاب حرارةٍ في قلبه وكبده ، فكلٌّ قال وما أصاب ، وعمِل وما أفلح، وعالج فما أنجح[3] .

واشتدت تلك العِلّة بالملك ، واشتغل الوزير بذلك عن تدبير المملكة وسياسة الخاصّة والعامّة من خَدَم المملكة ورعيتها ، واضطربت الأعمال ، وعصت العُمّال ، وكثرت الخوارج في أطراف المملكة وأقاصي الدولة ، فعَظُم ذلك على الوزير وتحيّر وخاف على الملك الهلاك ، فعاد إلى جمع الحكماء وإحضار العلماء، ومن قَدَر عليهم من الشيوخ القدماء ، وأعاد عليهم القول ، واستدعى منهم الجواب ، وكان فيهم شيخ كبير قد عرف وجرّب فقال :

أيها الوزير إن العِلّة التي بالملك معروفة بظاهرها خفيّة بباطنها ، ومثل

---

١ المعزمون : من يقرأون العزائم أي الرقى .
٢ الضّرَبان : الخفقان .
٣ أنجح : مثل نجح .

هذه العِلّة لا يكون إلاّ عن حالين : أحدُهما في النفس والآخر في الجسد . فالذي في النفس ينقسم قسمين : فأحدهما يختص بالنفس الناطقة والقوّة العاقلة، والآخر يختص بالنفس الحيوانية والقوة الشهوانية . والذي يختص بالجسم أيضاً ينقسم قسمين : أحدُهما بالحَرّ واليُبس ، والآخر بضده وهو البرد والرطوبة.

وأما ما يختص بالنفس الناطقة فهو الفِكرُ في المُبدِع ، جلّ جلاله ، وما أبدَعَ ، والحيرةُ فيما خلق وبَرأ وأنشأ ، وإعمالُ الرويّة وإجالة الفكر في كيفيّة الابتداء والانتهاء ، وما شاكل ذلك من الأُمور الإلهية . فإن النفس إذا غرِقت في هـذا الأمر ، وانغلقت عليهـا أبوابه وتعذّرت أسبابه ، ضاقت وحَرِجت فأحرَقَت طبيعة الجسد ، فضَعُفت القوى الطبيعية عن تنـاول الغذاء ، وحدث بالجسم مـا ترى من الضُّعف والتغيّر والهزال والضنى . ولا يزال ذلك كذلك يتزايد ما دامت تلك العلة مستدامةً ، والخـاطرُ مشغولاً بها ، والأبواب عليه مغلقةٌ ، والأسباب متعذرةٌ ، ولا يجد من يفتح عليه ما انغلق من أبوابه ، ويُسهّل ما صَعُب من أسبابه .

وأمـا القسم المختص بالنفس الحيوانية والقوة الشهوانية فكالعشق للصورة البهيمية من النساء والصبيان والأحداث والمُردانِ ، مثل ما يَعرِض للعاشق إذا غاب عنه معشوقه ، وحيل بينه وبين محبوبه ، فيظهر به من الضُّعف والتغيير مـا يكون به تَلفُ الجسد وانحراف المِزاج وفساد البُنية ، وربمـا دخـل عليه زيادةٌ أدّته إلى الماليخُوليـا واحترق ، ووصل المرض إلى شِغـاف قلبه فهلك وباد .

وأما ما يكون في الجسد من العِلل العارضة من جهة الطبائع الأربع فإن لكل علةٍ تحدُث من فساد المِزاج غلَبَة الطبائع بعضهـا على بعض ، فله علاماتٌ يُستدلّ بهـا على تلك العلة ، ومواضعُ يُقصَد بالأدوية إليهـا ، ولا يجب للطبيب الحاذق أن يبدأ بدواء العليل إلاّ بعـد السؤال له عن السبب في تلك العلة مـا هو ؟ وكيف كان ؟ وعما كان ؟ ومـا أصله ؟ أهو شيء من

المأكولات أسرَفَ في أكله ؟ أم مشروب أترِف في شربه ؟ أو غَمٌ عرَض له ؟ أو همٌ دخل عليه ؟ أو حـال اشتغل به قلبه وفكره ؟ أو صورة حسنة رآها فوقعت في قلبه ثم حيل بينه وبينهـا ومنع من تناول لذاته منها ؟ وأيّ موضع يجد الوجع من جسمه ؟ وبماذا يختص من أعضائه ؟ وأي شيء يشتهيه ؟ وأيّ حديث يلهيه ويرضيه ؟ وأيّ سمـاع يُطربـه ؟ فإذا أخبر العليل طبيبه بشيء ممـا ذكرناه إذا سأله ، وكان العليل صحيح العقل ، ازداد الطبيب الماهر علماً به واستشهد على ما أخبره لفظاً بمـا يدُلّ من البرهان عليه بالحِس ، وما تبين له من صحة النبْض مما يستدل به على صحة ما أورده المريض .

ويسترشد الطبيب على قول المريض وشهادة النبض بشاهد آخر وهو الماء . فإذا اتفق النبض والمـاء مع شكوى المريض ، فقد عرف حينئذ الطبيب العِلة وما يختص بها من الأعضاء . فإن تغلبت إحدى الطبائع وضَعُفت الأخرى ، أرسل إلى ذلك العضو ما يوافق طبيعته ويـلائم قوته لينقمع بـه ضِدُّه الذي يضايقه في مكانه بالملاطفة والتدريج ، ولا يحمِل عليه بالدواء الحادّ في أول دفعة ، فإنه ربما أحدث له ذلك فساداً لا يُرجى صلاحه . والمثال في ذلك النار المشتعلة في الحطب ، أول ما وصلت إليه ، فإنها إذا قويت وأُلقي عليهـا الماء ازدادت حرارتها وقويت بُخاراتها ، فأتلفت ما وصلت إليه واحتوت عليه . فاسأل أيها الوزير عن بدء هذه العلة كيف كانت ، وما السبب فيهـا ، والحال الموجب لها ؟ فلعلنا إذا عرفنا ذلك نتداركه بالملاطفة وحسن التدبير إن شاء الله . قال الوزير : أيها الحكيم إن في أدب وزراء الملوك ، ومن الواجب على من صحِب الملوك أن لا يبدأهم بالسؤال لهم عمّا لا يجب له السؤال عنه ، ولا يَهجُم عليهم بذلك إلاّ أن يبدأوا به ، ولا يطلب الدليل على ما يقولونه بل يستمع ويصدّق ويُسلّم إليهم في جميع أمورهم ، ولا يعترض عليهم في أفعالهم وأعمالهم ، وأنا أهاب الملك وأخاف منه أن أسأله عن شيء لم يُبدِه وحال يخفيهـا ولم يُطلعني عليها ، لا سيما في أمر نفسه وجسمه . قال الحكيم : أيها الوزير إنه لا سبيل إلى

شفائه ومعرفة دوائه إلاّ بعد الإبانة عما ذكرته لك ، وأنا أرى أن سؤالك له عن أمره وما أخفـــاه من سره يكون سبباً لحياته ونجاته إن شاء الله ، فإذا أعلمك ذلك فأعلمني به واحفظه عنه لئلا تنسى مما يحكيه شيئاً .

ثم انصرف ذلك الشيخ ومن حضر المجلس من الأطبـــاء ، ونهض الوزير فدخل على الملك ، فلما رآه أنِس به وأدناه بقربه ، وسأله هل وجد له دواء ، واتجـه له عنده شِفاء ؟ فأكثر الوزير من الدعاء له ثم أقبل عليه فسأله عن بدء العلة كيف كان ؟ وما الذي كان السبب في حدوثها به ؟ فلما سمع الملك من وزيره هذه المسألة التي لم يكن سأله عنها قبل ذلك ، أمر من كان بين يديه من خَدَمه أن يقعدوه ويُسندوه ففعلوا ذلك ، ثم أمرهم بالبعد عنه . فلمـا رأى الوزير ذلك خاف على نفسه وفزع واستوى الملك جالساً على فراشه وقال له : ادنُ مني ، وأعد هذه المسألة علي واصدُقني ، فإني أرجو الشّفاء بصدقك إياي ، وأنك قدرت عـلى الدواء في إزالة الداء إن شاء الله ، فإني لم أسمع منك هذا السؤال قبل هذا ، والواجب على الملوك في أدب المملكة أن لا يبدؤوا من يلم بهم من عبيدهم وخواصّهم بكشف أسرارهم ، وبما يحدث منهم في خلواتهم وما يجيلونه في أفكارهم ، لا سيما إذا لم يجـدوا له أهـلاً يكشفونه لهم ، ويودعونه عندهم ، ويرجون بهم فتح ما انغلق عليهم بابه وتعذرت أسبابه . وقد كنت في طول هذه المدة الـتي حدثت بي فيهـا هذه العلّة أريد من يسألني عن ذلك فأبديه له ، فـلم أجد سائلاً يسألني عن ذلك ، وكلمـا عَدِمت من أبثّ إليه الشكوى وأخرج إليه بما أجد من البلوى صَعُبت العلة عليّ ، وتزايدت المحنة لديّ .

فلما سمع الوزير ذلك من الملك تحقق قول الشيخ الحكيم المجرّب وعلم أنه صدق وأصاب . وقال له الوزير: أرجو أن أكون موضعاً لهذا الأمر وكشف هذا السر .

فقال الملك : ان شاء الله . ثم ابتدأ الملك فقال : إني كنت في بعض الأيام

قد ظهرت نعمة الله تعالى عليّ ، وأحضرت أجلها لديّ، وأمرتُ بإخراج ما في خزائني من الجواهر النفيسة والآلات الثمينة مما جمعته أنا في أيامي وما ورثته عن آبائي ، فأُحضِر بين يديّ في خلوة من حشمي وعبيدي وخُزّاني الذين كانوا نقلوه بين يديّ ، فرأيت منظراً أطربني غاية الطرب ، وفرحت بها وطربت لها وأخذت منها بالنصيب الأوفر والحظ الأجزل من الغبطة والسرور والجذل والحبور ، فكبرت نفسي وعظم قدري، وظننت أني قد وصلت إلى ما لم يصل إليه أحد غيري ، وأني من أسعد السعداء ، ثم إني نمت فرأيت في منامي كأني في تلك الحال على أحسن ما يكون وأتمه وأكمله ، وكان رجال دولتي وعبيد مملكتي كلُّهم قيامٌ بين يديّ خاضعون لي، ساجدون سامعون لقولي، مطيعون لأمري ، وأنا على سرير مملكتي في محل كرامتي .

فبينما أنا كذلك إذ رأيت رجلًا شابّاً مليح الصورة حسن الأثواب لم أره قبل ذلك الوقت ولا عرفته ، وكأنه بالقرب مني ينظر إليّ نظر المستهزىء بي غير هائب ولا خاضع بين يديّ ولا مسلّم عليّ ، مُستقلٌ بجميع ما أنا فيه ، وكأنه يملك ما لا أملكه ويقدر على ما لا أقدر عليه ، ويصل إلى ما لا أصل إليه ، فغاظني ذلك منه وكأني قد هممت بالإيقاع به ، وأمرتُ من كان بين يديّ من خدمي وأصحابي من جميع أهل مملكتي ورجال دولتي أن يقعوا به ، وهو قائمٌ في مكانه يضحك بي! وكأنهم لم يصلوا إليه ولا قدروا عليه، وكأنه قد زاد استهزاؤه بي واستزراؤه ولم يهُلْه شيء مما رآه .

فلما رأيت منه ذلك هالني وأفزعني، فقمت من مكاني وتنحيت عن سريري ودنوت منه وقلت له : من أنت ، ومن أين أنت ، وكيف وصلت إليّ ، ومن أين دخلت عليّ؟ فقال لي : يا مسكينُ يا مغرور بسلطان الأرض والملك الجُزئي ، أيُّ ملك أنت ، إنما أنت مملوك ولست بمالك ! فلِمَ تدّعي المُحال وترضى لنفسك بالكذِب ، وجميعُ ما أنت فيه زائل مضمحل ؟! فإنه عما قليل يفارقك وتفارقه ، وإنما المَلِك المَلِك السماوي والسلطان الإلهي ، فإن

بادرت وعملت مـــا يُقرّب إلى ربك وصلت إليه وكنت مَلِكا بالحقيقة ، ونلت مُلكاً لا يبلى ولذّة لا تفنى ، فتكون ملكاً بالحقيقة تفعل نفسُك إذا زكت وروحُـك إذا صفت ، مـا أنا فاعل ، وتصل إلى مثل مـا أنا إليه واصل .

ثم إنه ارتفع من الأرض وأقبل يمشي في الهواء ويجول في الفضـاء إلى أن رأيته وصل إلى السماء وغاب عني فلم يُرَ ، وسمعت هاتفاً يقول : « لمثل هذا فليَعمَل العاملون » .

فلما رأيت ذلك منـه أيقنت أني لست بمالك وأني مملوك كما قـال ، وأني لست بعالم وأني جاهل ، وأني لست بإنسان وأني حيوان، ثم انتبهت وأجَلتُ الفكر وأعملت الرويّة ، وكَثُر تخيُّلي لذلك الشخص وما قال لي ورأيتُ من مملكتي وسَعة قدرته والمكان الذي رَقي إليه ، واشتهيتُ المعرفـة بالعمل الذي هو وصل إليه ، فاشتغلت بهذا الشأن عن جميـع مـا كنت بسبيله من تلك الـلذّات ، وانقطعت عن جميـع الشهوات ، وزهِـدت في المـأكول والمشروب ، وأقبلت أجيل فكري وأقلّب نظري في أهل المملكة ورجـال الدولة ، فـلم أرَ فيهم من يصلُح أن أكشف له هـذا السر ، ورأيتهم كلهم مُشاغَلًا بالحال التي أزرَى بها عليّ ذلك الشخص ، وأني واياهم مماليك ، وأن الأسماء التي استعرناها لا تَصلُح لنا ولا تليق بنا ، وأنهـا ذاهبة زائلة عنا ، وخشيت أن أبـدي أمري إلى من ليس هو من أهلـه ، فأُنسَب إلى الجنون وقِلّـة العقل ، فصمتُّ عن الكلام ، وزادني الفكر الغم والهم والأسف ، فحدث بي من ذلك ما ترى من التحوُّل والتغيُّر والصفات .

فهذا هو سبب وجَعي ومبدأ عِلّتي، وأظن أني خارج من هذه الدنيا بهذه الحسرة إن لم أصل إلى العمل الذي يوصلني إلى ما وصل إليه ذلك الشخص الذي رأيته ، وقد خرجتُ إليك بأمري ، وكشفتُ لك مـا أخفيت من سري ، فإن كان لي عندك فرج فمُنّ بـه عليّ ، وإن عدِمت ذلك فاكتم سري ولا

تخرُج إلى أحـــد بشيء منه كما خرَجتُ به إليك من أمري لئلا أُنسَب إلى الجنون وزوال العقل ، فيذهبَ المُلكُ مني ومنك ، ويطمعَ فينا الأعداء ، لأن علة زوال العقل أضعبُ العِلل ، متعذّر دواؤها ، معدومٌ شِفاؤها .

ولكن قد طمِعتُ أن لي عندك فرجاً لما رأيتك قد سألتني عن هـذا السؤال ولم يكن هذا من عادتك معي ، ولمعرفتي أن فيك من الأدب الذي يصلُح للملوك ما لا يَحمِلك على مثل مـا أقدمتَ بـه عليّ من ابتدائك لي بالسؤال عن سري الذي لم أُبده ، فاصدُقني كما صَدَقتُك .

قال الوزير : فأعدت عليه ما كان ومـا جرى من الشيخ الذي أشار عليّ بذلك وأمرني به .

فقال : عليّ بالشيخ ! فقد وضع يده على الداء ، وأرجو أن يكون عنده الدواء .

فخرجت من عنده وأحضرتُ ذلك الشيخ وقصصت عليه الحالَ من أولها إلى آخرها فبكى وقال : انكشفت العلة وعرفنا دواءها ، وقدرنا على شفائهـا إن شاء الله .

ثم نهض معي حتى دخلنا على الملك، فلما رأى الشيخ فرح به ورفعه وأقبل عليه وأنِس به ، وأقبل يعيد الحديث عليه من أوله إلى آخره ، فأقبل الشيخ على الملك وقال له : إن العمل الذي يُوصل إلى مثل ما رأيت لا يكون إلا بعد العلم بتوحيد الخالق ، جلّ جلاله ، ومعرفتِه حقّ معرفتِه ، فإذا صح لك ذلك وعلمته ، ابتدأت تَشرَع في تعلم العلم المؤدي بك إلى عبادته ، الموصِل لك إلى جَنته ودار كرامته . فإذا أحكمتَ العمل بتلك العبـادة ، وصلت إلى مُرادك ونلت غرضك ، ولا يكون ذلك إلاّ بعد ترك جميع ما ملكته وقدرتَ عليه من أمور الدنيا .

قال الملك : قـد رضيت بذلك وطابت نفسي به ، وقـد تعجّلتُ بترك جميع ما كنت فيه وتمنيت الموت والراحة من هذا العالم .

فقال الشيخ : إن هذا العلم غير موجود عند أحد في بلدنا هذا ، وإنما هو موجود بحقيقته عند رجل من الحكماء ، مقامه في إقليم الهند بجبال سَرَنديبَ تحت خط الاستواء ، فإن عنده مفاتيح ما انغلق من هذا الأمر وصَعُبَ من هذا السر .

قال الملك : فأنّى لي بالوصول إليه والقدوم عليه ؟ وأنا على ما ترى من نحول الجسم وضعف القوة وكثرة الأعداء ، وما تراه من اضطراب الحال وفساد الأعمال والعمال ، وكثرة الخوارج علينا والأعداء لنا ، وتمنيهم الوصولَ بالأذيّة إليّ وانتزاع ما في يدي من هذه المملكة الفانية والقنيّة المضمحلة ، وإن كنتُ غير متأسف على فقدها ، ولا حزين على زوالها بعد ما سمعتُ ورأيت ، وإنما أخشى أن أدرَك إذا خرجت منها وبعدتُ عنها ، فأُقتَلَ وأموت في الطريق ، ولا أصل إلى ما تكون به السعادة بعد الموت ، وأكون قد تعجّلت الذلّ والهوان في الدنيا وسُرعة القدوم عليه في الآخرة .

قال الشيخ : صدق الملك فيما ذكر ولنا في ذلك تدبير آخر .

قال : وما هو ؟

قال : أنا أكتب إلى الحكيم أعلمه بالحال وننظر ما يكون من جوابه فنعمل به إن شاء الله .

قال الملك : افعل ذلك ؛ وخَفّ على الملك ما كان يجده وسكنت نفسه إلى قول الشيخ .

وقال للوزير : اعلم أني قد وجدت العافية وقد سكنت تلك الحركة الفكرية ، وبرَدت الحرارة التي كنت أجدها في قلبي . واستدعى من الطعام والشراب ما أمسك به القوة ودعت إليه الحاجة .

وفشا في أهل المملكة من أعمال الدولة أن الملك قد أفاق من علته وزال عنه ما كان يجده . ففرح الناس بذلك وسكنت الفتنة ، فتسارعت الخوارج

إلى الطاعة ، وعمّت البركة وشملت النعمة ، وعاد الامر إلى احسن ما كان في مدة يسيرة ، وقويت نفس الملك ووثِق بمـا وعده الشيخ الموفّق الرشيد ، فكتب الشيخ إلى ربّ بيت الحكمة في ذلك الزمان يعلمه بمـا جرى ويسأله أن يُنفِذ إليه من يراه ليفتح عليه من العلم ما يَصلُح له ويُعلّمه ما ينبغي له في جسده .

فلما وصل الكتاب إلى الحكيم ووقف عليه استدعى تلامذته وكان له اثنا عشر تلميذاً حاضرين معه فأعلمهم بما وصل إليه وقرأ عليهم الكتاب، فقالوا: مُرْنا بما تريد لنمتثله ونأتي فيه بما تؤمّله ، فأفرد رجلين منهم وقال لهما: اذهبا إلى الملك فإذا دخلتما عليه فليبدأ به أحدكما فيلازَمه حتى يبلُغَ في العلم الرياضي إلى حدٍّ يجب له ، إذا وصل إليه ووقف عليه ، الارتقاء إلى العلم الإلهي ، ثم ينفصل عنه ويلازَمه الآخر حتى يوقفه منه عند الحد الذي ينبغي له. فإذا رأيتماه قد حسُنت أفعاله وزكت أعماله ، فانصرفا عنه ولا تطلبـا عليـه جزاء ولا شكوراً .

ثم ابتدأ بوصيتهما وبتحذيرهما من الوقوع في حبائل الدنيا وشبكة إبليس وقال لهما : إنكما في مكان بعيد عن محاسن الدنيا وزخارفها ونضارتها وبهجتها وما يجده أهلها من فِتنتها وستَرِدان على الملك على مملكة واسعة ونعمة ظاهرة ولذّات متواترة ، وإيّاكما الميل إلى شيء منها ، والمحبة لها ، فإنكما إن فعلتما ذلك ومِلتُما إلى شيء مما تَرَيانه ، انفسدتمـا وأفسدتمـا وخرجتما من الصورة الإنسانية إلى الصورة الحيوانية ، والرتبة الشيطانية بالفعل ، وخرجتما من فسحة الجِنان وروضة الرَّوْح والريحان، وجاورتما الشيطان في دار الهوان، وخرجتما من سَعة الكل إلى سجن الجزء .

قالا : سمعنا وأطعنا ! وتوجها من حيث همـا إلى إقليم الملك ، وكتب الحكيم إلى الشيخ يعلمه بذلك وجعله عينـاً عليهما ينقُل إليه أخبارهما ومـا يعمَلانه ويعاملان به الملك .

ثم قدما على الشيخ بالذي هما عليه من الشَّعَثِ وقِلَّة الجمال مـا يليق بالنُّسَّاك من الفقر وسوء الحال . فأُخبر الملك بقدوم الرجلين من عند الحكيم ففرح بهما واستبشر ، ثم أمر بإيصالهما إليه فدخلا عليه ، فقام لهمـا قائماً على قدميه ، وأمرهما بالجلوس ، فجلسا مجالس العلمـاء المُفيـدين ، وجلس الملك والوزير مجالس المتعلمين المستفيدين .

ثم تقدَّم المبتدىء بالعلم الرياضي فعلَّم الملك والوزير حتى أحكماه وتعلماه: الملك ووزيره ، وقاما بمُوجباته وأحكامه .

ثم انفصل الأول وتقدَّم الثاني فتلا عليهما الحكمة الإلهية إلى أن بلغا من ذلك غاية ما كان عنده واستفادا ما كان في وسعه. فلما فرغا مما أُمرا به وأرادا الانصراف أقبل الملك عليهما وقال :

إني لا أجد لكما مكافأة على ما فعلتماه بي وتوليتماه من أمري إلاَّ أن أُسلِّم إليكما مُلكي فتتدبرانه وتَحكُمان فيه بمـا أردتما ، وقد أبحتُكما جميعه وهو عندي قليل لكما .

فلما سمعا ذلك منه رَدّا عليه ردّاً جميلاً ، وانصرفا إلى مكانٍ كان الملك قد أعدَّه لهما ، فتشاورا فيما عرضه الملك عليهما وأهداه إليهما من مُلكه وقد مالت أنفسهما إلى مـا رأياه من حسن الدنيا وبهجتها ، ومـا عايناه من حسن قنيتها وطيب لذّاتها ، فقالا :

لا بأس أن تجتمع لنـا المنزلتـان وننـال السعادتين : المُلك في الدنيـا والآخرة ، وعزَما على قبول ما أهدى الملكُ إليهما من ملكه والجلوس فيه والقيام به ، ثم خلا الملك بوزيره فقال له :

اعلم يا أخي أن هذه الدنيا فانية ولسنا مُخلَّدين ، وقد نلنـا من لذّاتهـا ونعيمها ما قد نلناه ، ووصلنا منها إلى ما وصلنا إليه وقدرنا عليه ، فهلمَّ بنـا نتخلى منهـا ونلزم مداومة النظر في هـذا العلم الشريف والعمل اللطيف الذي نصل به إلى الفوز والنجاة من بعد الموت ، فإننا لا نشُك في وصول الموت

إلينا ونزوله علينا ، فلعلّي وإياك نجتمع في المُلك السماوي كاجتماعي وإياك في المُلك الأرضي . فقال : افعل . وقويت نيتهما وطابت أنفسهما بذلك .

فلما دخل الرجلان في وقت دخولهما على الملك أعاد القول عليهما وما يريده من تسليم المُلك إليهما ، ورجا بذلك سعادة المملكة وأهلها بتدبيرهما وحكمتهما ، ورجا لأهل بلده ومن يَكرُم عليه من أهله أن يصلوا إلى مثل ما وصل إليه من ذلك العلم والعمل ، فتعمّ البركة وتشمل النعمة وتكمل السعادة ، فقبلا ما أهداه إليهما ، وتقلّدا ما اعتمد فيه عليهما، وجعل أحدهما وهو المعلم الذي له العلم الإلهي في مقام المملكة وصاحبه في مقام الوزارة . واشتغل هو ووزيره في مُداوَمة النظر في العلم والقيام بالعمل والاجتهاد في العبادة والزهادة في الدنيا والتهاون بها واطّراح شهواتها وترك لذاتها .

فكتب الشيخ إلى الحكيم بذلك فأيِس من عودتهما إليه وعلم أنهما قد افتُتِنا بما رأياه ومالت أنفسهما إليه وتمنيا الخلود فيه. وأقاما على ذلك في تدبير الملك وسياسة المملكة إلى أن مات الملك ولحِق به وزيره بعد مدة يسيرة ، وصارا إلى رحمة الله سبحانه ودار كرامته ونالا المُلك السماوي ووصلا إليه. وافتُتِن الرجلان بالدنيا وتخلّيا عن العلم والعمل، وانهمكا في اللذات الدُّنيوية ، واسترجع الحكيم ما كان أودعهما إليه من حِكمته ، فنسيا ما كانا له ذاكرين، وغاب عنهما ما كانا له حاضرين ، وفارقا مُلك السماء وأخلدا إلى ملك الأرض، فأُهبِطا من الجنة ، وبَعُدا من الرحمة ، وانقلبا على عَقِبيهما خاسِرَين ، فأَهارَا وأمارا [1] من حضَرَهما بما فعلا ، وافتُتِن الناسُ بهما ، وتعلموا منهما ما يضرُّهم ولا ينفعهم ، وبدت سَوآتُهما ، وقالوا : هذان العالمان اللذان كانا يأمران بترك الدنيا والزهد فيها قد عادا إلى ما كانا يَنهَيان عنه ويحذّران منه، ولو لم يعلما أن العاجلة هي النعمة الحاصلة ، لما اختاراها ولا رجعا إليها بعد ما علما .

---

١ اهار : أي أوقع غيره كهوّره . امار : ازاغ وزعزع غيره ، وجعله يترجرج .

وزاد بهما جموح الطُّغيان ، واستحوَذ عليهما الشيطان ، فأنساهما ذِكر الرحمن ، فصارا أعداء للحكماء وأضداداً للعلماء .

وكتب الحكيم إلى الشيخ يأمره بالتنحي عنهما والبعد منهما خوفاً عليه من شرهما . ففعل ذلك .

وأقبلا على تناول أمور الدنيا وشهواتها وفارقا السِّحر الحلال الذي أُنزل عليهما وأُمرا بفعله وعمله وكان به نجاةُ من نجا ، ورجعا إلى السِّحر الحرام فضلاً وأضلاً .

وهذا حديث يدل على حالة الملَكين هاروتَ وماروتَ وما كان من أمرهما وهُبوطهما من السماء إلى الأرض، ومُفارقَتهما جِوار ربهما والملائكة الذين كانوا معهما ، كمفارقة إبليس للملائكة باستكباره وعصيانه ، ومفارقةِ آدمَ للجنة التي كان فيها بما كان من خطإه ونسيانه . فهذا بيان ماهِيَّة السِّحر والسحَرة والعمل به وكميّة أقسامه ، وما الحقُّ منه وما الباطلُ بحسب ما احتمله البيان واتَّسَع له الإمكان .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن مداواة العلل الحالّة بالأجسام ، والعلمَ بذلك من أجلّ المعلومات الطبيعية والمعارف الجسمانية كما قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : العلم علمان : « علم الأديان وعلم الأبدان » وهو أيضاً ضرب من السحر الحلال ، لأنه قَلبُ العادة من حال الفساد إلى الصلاح ومن النقصان إلى التمام . والسحرُ الحرام منه ما كان الضد من ذلك كإدخال الفساد على الأجسام ، وما يكون تافهاً ، وفسادِ أمزجتها وانحلال طبائعها مثل ما يُعمَل بالسموم القاتلة وما يُتَّخذ لذلك من الأدوية والعقاقير الفاعلة بخصائصها ، وما تفعله في الأجسام من العلل والأسقام ، فكل من فعل

ذلك وأقدم عليه بالعَمْد والقصد إلى فساد الصورة الإنسانية ، بسبب دنيا ينالها أو شيء من قنيتها ، فهو ساحر مفسد في الأرض ممن حلّ قتله ونفيه من الأرض ، وهو ممن حارب الله ، عز وجل ، ورسوله ، وسعى بالفساد ، وممن استحق قطع الأعضاء وفساد الصورة ، مثلَ ما فعل فِرعَون بالسحرة لما رآهم وقد أفسدوا عليه ما كان يعمله ، وأسقطوا هيبته عند أصحابه والملإ من قومه .

واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن كثيراً من الأطباء المبتدئين وغير المجرّبين يقتلون العليل ويزيدون المرض بالمرضى فيخطئون من حيث ظنوا أنهم قد أصابوا . فكم من عليل قتلوه ، ومن صحيح أسقموه ، ومن ذي سلامة أعطبوه . والتفقد لهذا الباب والتحرّز منه والتنبيه عليه والإرشاد إليه فيه فائدة جليلة .

ونريد أن نبين لك ما يكون تعلمه من ذلك فإنه لا بد لك من استعماله، إذ كانت الأجسام مُرتَهَنة بحدوث الآلام والأوجاع والأسقام والداء والدواء ، لأن من شأن إخواننا ، أيدهم الله وإيانا بروح منه ، المعرفة بجميع العلوم والاطلاع عليها ومعرفة أهلها .

فاعلم أيها الأخ أنه يجب على من أراد العلم بصناعة الطب أن يبدأ أولاً بدرس الكتب على الحكماء ، وقراءتها على العلماء ، ومعرفة مقدّمات العِلل والأسباب التي تكون منها وتحدث عنها ، ومعرفةِ جميع الأدوية لأخلاطها على النسبة الفاضلة والقسمة المعتدلة ، ومعرفة الطبائع الأربع واختلافها ، وكيف تكون صحة المِزاج في وقت الصحة، وكيف يكون فساده في وقت الفساد ، وكيف يُعرَف وزن بِنية الجسد في جانبيه معرفةً هندسية . فإذا صحّ ذلك له وأحكمه وعرف العلامات الدالّة على العِلّة في النبض والماء ، وما ينفصل عن الجسد ، ويخرج من الفضول الحادثة عن العِلل العارضة ، وبعد ذلك ابتدأ بتعلم الصناعة النجومية والأحكام الفلكية لأنها هي الأصل والعمدة

في جميع الأعمال الأرضية وما يعرض في الأجسام الطبيعية ؛ فإذا عرف من ذلك بحسب ما وُفّق له وأحكمه وعرفه، فحينئذ وجب له التقدم إلى العليل، فإذا رآه وعرف علته وسأله عن بدايتها وسمع كلامه ، إن كان ذا سلامة في عقله ، وإن عَدِم ذلك ، نظر في شواهد أدلته وما يبدأ منه من علته ، فإذا صحّ له ذلك ، نظر في مَولِد العليل ، فإن عَدِم ذلك ، نظر في الطالع الذي دخل عليه ، فإذا رآه يوجب السلامة نظر في بيت الحياة ، فإن صحّ له ذلك، أقدم على دوائه بنفس واثقة بسلامته ، وأخذ في تلطفه في دوائه الذي يصلُح لتلك العِلّة غير شاكّ بزوالها وغير يائس من برئها ، فيقوى على العمل بالعلم ويكون في فعله ذلك تابعاً لأعمال الحكماء وأفعال الأنبياء ، لأنهم لم يَدعُوا إلى الله ، عز وجل ، ولم يُظهروا ما علموه حتى عرفوا الأُصول وموجباتها والقِرانات وأحكامها . فلما تحققوا ذلك علموا مُراد الله ، سبحانه ، من خلقه معرفته ، وتوحيده وعبادته ، وأنه ، عزّ اسمه ، لذلك خلقهم وبسببه أوجدهم .

وأي نفس عدمت ذلك كانت ناقصة غير كاملة، ومريضةً لا سالمة ، فوجب عليهم التقدم إلى أصحاب العلل النفسانية في الأوقات التي أوجبت لهم التقدم إليهم والتحنن عليهم ، وعلموا أن دواءهم ينفع، وعلاجهم ينجع ، مثل ما فعل الطبيب الحاذق بأهل المدينة التي دخلها ، المذكورة قصّتُه في رسالة اعتقاد إخوان الصفاء . فعند ذلك دعوا إلى الله سبحانه بالتذكر والموعظة الحسنة من إقامة الدين وسُنّة الناموس ، وما أوجبه ذلك الزمان ، وحكم بذلك تأثير القِران ، وكانت أدويتهم وعقاقيرهم التي تفعل في أمراض النفوس مثل ما تفعل الأدوية والعقاقير في الأجسام ، بما أظهروه من الآيات وعملوه من المعجزات إعذاراً وإنذاراً وتخويفاً ، ومنعوا من أشياء كان الناس يعملونها ، وحذّروا منها وحرّموها على فاعلها ، كما يفعل الطبيب بالعليل من منعه من المآكل الرديئة والأشربة وما يكون به قوّةُ الداء وضعف الدواء ، كما قال ، عزّ

اسمه : « وما نرسل بالآيات إلاّ تخويفاً ». والأنبيـاء ، صلوات الله عليهم ، ضمنوا لأهل الطاعة الجنة ، ولأهل المعصية النار ، كذلك الطبيب يعد العليل ، إن قَبِل وصيته وصبر على استعمال ما يأمره وترك المخالفة له ، بطيب العيش والعافية والحياة ، فإنه متى عدل عن ذلك إلى ضده مات وهلك .

ومعجزات الأنبياء وآيات الحكماء تنقسم على أقسام كثيرة مختلفة متباينة قد خُصّ كل شيء في كل زمان بموجب كل قِران بشيء منها ، كذلك أدوية الأطباء تختلف بحسب اختلاف العلل .

ومن المعجزات ما يكون رحمة ونعمة ، ومنها ما يكون سخطاً ونقمة عند الخروج من الطاعة وارتكاب المعصية ، فالنعمة والرحمة من ذلك ما ظهر من فضل النبي في ذلك الزمان المُوجِب لظهوره ، ومـا جاء به من الخيرات والبركات والمواد المتصلة بـه ، ونزولِ النصر عليـه من عنـد الله وقوّة من استجاب إليه ، واتساع دوره وعلوّ ذِكره ورفيـع قدره ، ومنفعة أهل ذلك الزمان به ، واجتماعهم على دينه ، وإزالة الشك منهم في نفسه .

وأما ما يكون من المعجزات به والسخط والبليّة على من أنكره وكذّبه واستكبر عليه وأنف من الانقياد إليه ، مثل ما حلّ بقوم نوح من الطوفان العظيم ، ومثل ما نزل بقوم هود من الريـح العقيم ، وبفرعون وزملائه من الغرق ، وبقوم صالح لما عقروا الناقة . وهذا مذكور في القرآن من القصص عن أخبار الأنبياء المتقدّمين والأُمم المخالفين .

واعلم يا أخي أن العلم والعمل المختص بالأنبياء ، صلوات الله عليهم ، وما أظهروه من المعجزات والآيات ، فهو عـلم إلهي وتعليم ربّـاني يتصل بهم من الملائكة وحياً وإلهاماً ، وليس هو تعليماً أرضيّاً ولا علماً جزئيّاً ، وإنما هو تأييد كليّ وفيض عقلي ، وإنما يخرجون منه إلى العالم بحسب ما يحتملونه ، ومن المعجزات مـا يكون به الإعـذار والإنذار . ولو أرادوا هلاك الأُمم الذين كذّبوهم والفِرق الذين أنكروا عليهم في أول مرة لفعلوا ، وإن فعلوا كانوا

بخلاف ما أرسلوا له ، لأنهم إنما أرسلوا لإصلاح الفاسد ، وأيّدوا بوسع الطاقة في الاحتمال والصبر على الأذى وترك الكِبْر والغضب والحميّة واستعمال الرفق والتأني في الأمور لما يُرجى بذلك من الصلاح العام للعالم ، ونجاة الذين أرسلوا إليهم وخلاصهم من الجهل والعمى، فإذا لجّت الأمم الطاغية والأحزاب الباغية في العصيان ، واستحوذ عليهم الشيطان بعد أن وجبت عليهم الحُجّة واتضحت لهم المحجّة ، أتت الأنبيـــاء بالآيات وأظهرت المعجزات وخرقت العادات ، وأحاطت بالذين كذّبوهم البلايا وحلّت بهم الرزايا ، وهلك منهم من هلك عن بيّنـة ، وحَيِي من حَيِي عن بيّنة ! فضعُفتْ قوّة إبليس وانطفت نيرانه ، وتفرّقت عنـه شياطينه ، وهلكت أعوانـه ، وخرست ألسنتهم واندحضت حُجتهم . كذلك الطبيب إذا خـــالفه العليل أول مرة صبر عليه ورفق به ، وداواه بالملاطفة وسهّل عليه الأمر، فإذا تمادى في الخلاف والخروج عن طاعته ومخالفته فيما يأمر به واستعمال ما ينهاه عنه ، خلاّه ومراده لنفسه فيهلِك .

وبهذا الشأن يكمُل لك يا أخي معرفة مداواة الأنفس والأجسام فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين . وإنما أردنا بما ذكرناه تنبيه إخواننا ، أيّدهم الله بروح منه ، والحثّ لهم على الاجتهاد في معرفة العلوم كلها بحسب ما يتفق لهم ، ووقفوا عليه ووجدوا السبيل إليه ، وجعلنا ما أوردناه في هذه الرسالة مقدّمات ومداخل وطرُقاً ومنازل إلى نهايات العلوم وغايات الحِكَم ، لعلهم إذا نظروا فيها ووقفوا عليها تشوقت نفوسهم إلى علم ما غاب عنهم منها، فيجدُّون في الطلب ويسألون أهل العلم عما لا يعلمون ، كما قـال عزّ اسمه : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وكما قال الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « استعينوا على كل صناعة بأهلهـا » فعند ذلك يصيرون هداةً مهذّبين قد وقفوا على الصّراط المستقيم .

فصل

اعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن العلماء العالمين بعلم النجوم والهيئة وحوادث الجو ، وأصحاب الفال والكهانة والزجر وحدوث الروحانيات ، وأصحاب عمل الطلسمات والعلامات والآيات والخبايا وما شاكلها ، فإنهم لا يتهيأ لهم ذلك إلاّ بعد معرفتهم بالأصول وما يبدو منها من الفروع. فإذا صح لهم ذلك عملوا بحسب ما ينبغي لهم أن يعملوه من هذه الأشياء ويخبروا به بالدلالة على ما يكون منه ويحدث عنه ، وهم في ذلك متباينون في الدرجات ، متفاوتون في الطبقات بحسب اجتهادهم في التعليم ومداومة العلم ومجالسة العلماء ، ومرافقة الحكماء ، والاشتغال بالدروس في الكتب الموضوعة فيها ، والتبحّر فيها بصفاء الذهن وإعمال الروية ، واستقراء ما كان ، ليَحكم به على ما يكون ، ومعرفة مواليد السنين وموافقتها في الحساب والنسَب ، ومعرفة التواريخ والبدايات وما يكون في ابتداء الأعمال من الطوالع ، وما يوجب دوام ذلك ، وما يوجب الكواكب الثابتة وزواله وتغييره بانتقالها من مثلثة إلى مثلثة ، واجتماعات الكواكب ونظر بعضها إلى بعض ، وارتفاعها في أوْجاتها وترقيها في درجاتها ، وهبوطها في حضيضها . فإذا نظروا نظر التأمل والاستقراء لواحد واحد منها ، كان من له ذلك قريباً من الإصابة في أحكامه .

فإذا وقعت له الإصابة وذاق حلاوتها ، فما أقلّ ما يخطىء ، فإنه بالإصابة تقوى بصيرته ويزيد في سعيه واجتهاده ويستحلي الظفر بالصدق ، ويحرص على أن تكون أقواله صادقة وأحكامه صحيحة ، فعند ذلك يبرع في العلم على أقرانه ويصير رئيس أهل زمانه ، فتُكشف له الأسرار ، وتصير ما بين يديه جليّة لا يغيب عنه شيء منها ، ويصير بنفسه الزكية ورويته الفكرية وتخيّله الصادق كالفلك المحيط المطّلع على ما دونه ، فهو يخبر بما يكون قبل أن يكون في أقرب نظر وأيسر ملاحظة ، ثم كذلك من دونه كما وُفّق له ورُزق الظفر به.

وهذا الفن من هـذا العلم يسمى نجـامة ، وكانت الجـاهلية تسميه زَجراً وكهانة، وهو ضرب من السحر أيضاً وبه يُنصَب الطّلّسمات ويُعمل الأعمال. ونريد أن نذكر فنّـاً من العـلم بذلك وكيفيّة الحُـكم والاطلاع عليه شبه المقدمة والمدخل ليكون دليلًا على ما ذكرناه ، وبياناً لمـا وصفناه ، وبرهاناً لما قدّمناه إن شاء الله .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن العلم الذي به المعرفة بالأشياء الحادثة والأمور الكائنة التي تقوم وتدوم وتكون عواقبهـا بحسب مُوجِبات ما يكون من الحركات السريعـة والبطيئة ، هو ما يجب عـلى الناظر في ذلك الراغب في علمه أن يعرف الأوقـات والأحايين الـتي يكون فيهـا الابتداء بالأعمال والأفعـال بأدقّ النظر وأصحّ التأمّل ، حتى يعرف ما هو كائن من ذلك الابتداء ، وما تصير عاقبته إليه ، وهو أن يعرف مواضع البروج الاثني عشر ، والكواكب المضيـئة ، والنجوم السيارة ، والثوابت والطوالع في الفلك ، والعلم بمواضع السّهام وما إلى آخر الاثني عشر برجـاً ، والأوتاد وولاة الزمان وأرباب الساعات والأديان والمدبّري أرباع السنة ، النـاظرين على الأيام والساعات ، وتقويم الحساب السبعة في طولهـا وعرضها ، وأن ينظر في ذلك نظراً صحيحاً وحساباً مصحّحاً، ويُقوّم الطوالع إقامة مستوية مصيبة، ويقوّم حساب البروج والأوتاد بدرجاتها ودقائقها ، وموضع الرأس والذنب، وموضع السهم الذي كان به ذلك العمـل ، والاجتماع والامتلاء والأجزاء ، والاثني عشر برجـاً ، والطالع وصاحبه ، وصاحب اليوم والساعـات ، وأين موضع القمر الذي هو أنفع الأشياء في النظر وأصدقُهـا في الخبر ، وأحسنُها دلالةً على ما يحدث في عـالم الكون والفساد ، إذ كان هو أكثرهـا اختصاصاً

بتدبيره ، وكيف سلامته من النحوس وبُعدُه من الطريقة المحترقة . فإن جميع ما كانت بداية العمل به في وقت سلامته وحسن استقامته ، كانت عاقبته محمودة ونتيجته سالمة ومنفعته كاملة ، ويكون دوامه وقوامه بحسب إبطاء الحركة وسرعتها ، وما دلّت عليه أدلّتها ، وإن كان متصلاً بالنحوس ، هابطاً في ناحية الجنوب ، أو يكون في آخر البروج أو في أول درجة منها ، ثم لم يُتمّها ، فإن ذلك رديء ؛ أو يكون في هبوطه ، أو خالياً عن صاحب بيته لا ينظر إليه ، أو ساقطاً عن الوتد ، أو يكون مع الجَوْزَهْر ، فإن ذلك الابتداء لا قِوامَ له ، أو عرف الكوكب الذي انصرف عنه القمر ، والكوكب الذي يتصل به القمر في وتد هو أو ما يلي الوتد ، أو ساقط لأن القمر إذا كان ساقطاً لم يكن فيه خير ، إلاّ أنه يكون في الموضع الثالث من الطالع ، وإن كان صاحب بيته ساقطاً ، لأنك إن وجدت صاحب بيت القمر في الوتد الطالع أو وسط السماء أو الحادي عشر أو الخامس فكان شرقيّاً مستقيم السير، كان بذلك موافقاً للأمر الذي تبتدىء به كالزُّهَرة لأمور النساء والسرور ، وكموافقة المشتري للمِلَل والأديان والذكور ، وموافقة عُطارِد للكتابة ، والشمس للسلطان والرياسة ، والقمر للتعليم والرسل .

وينبغي أن تنظر في كل علم تبتدىء به إلى الشمس والقمر وأصحاب شَرَفيهما أو حدودهما ، ثم تنظر إلى وسط السماء لأنك متى وجدت هذين الموضعين نقيّين من النحوس، ويكون أصحابهما، أعني شَرَفيهما ، أو صاحب الطالع في موضع حسن، فإن الابتداء يكون محموداً تامّاً ذا فضل، ولا سيما إن سامتت السعود المضيئة ، وكان صاحب الطالع شرقياً ، لأن تشريق الكواكب يدل على المغالبة والظفر والتمام والسُّرعة في درك الحاجة ، وغربي الكواكب ، وإن كانت في وتد ، يدل على الإبطاء والثّقَل والتطويل . وإن وجدتَ القمر في موضع حسن وصاحبُه ساقط ، فإن الابتداء بالعمل وحسن عاقبته رديئة ، وإن وجدتَ القمر وصاحبه ساقطين ، فاقضِ برداءة

أول العمل وآخره . وإن كان القمر وصاحبه بموضع حسن ، فإن العمل تامّ على ما طلب صاحبه بتمامه وقوامه ولا سيما إن كان صاحب الطالع في وتـد ، وهو سعد، وإن كان نحساً وموضعه صالح، فأنفعُ الأشياء أن يكون المشتري أو الزُّهَرة في الطالع ، فإن ذلك يدل على تمام العمل وحسن العاقبة واستعجال منفعة وعموم بركة ، لا سيما إذا كان القمر متصلًا بالسعود ، وذلك السعد ليس بناقص ولا راجـع ، فهو موافق لكل عمل إلاّ لعبدٍ أراد الإباقَ من سيده وأخْذَ ما ليس له .

فصل

اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن القمر أول الكواكب بتدبير ما تحته من عالم الكون والفساد وهو الواسطة ، ولذلك يحتاج أن تنظر أولاً في ذلك إلى ما يكون من سعادته ونحسه ، ثم تعرف زيادته في بدايته ، وأنه من وقت انصرافه عن الشمس يبتدىء بالقوّة ، ثم يتغير عنـد تسديسه إياهـا وتربيعه وتثليثه ومقابلته لها ، وتكون قوّته على قدر الكوكب الذي يتصل به عند ذلك ، وجَوْزَهره والحدُّ الذي فيه ذلك التربيـع والتثليث والتسديس والمقابلة . فإن وجدت القمر زائداً في نوره ، فإن ذلك أفضل في الأعمال التي يُستحبُّ فيهـا الزيادة ، وإذا نقص من ضوئه فإن ذلك أفضل في الأمور التي يستحبُّ فيها الانتقاص . وكذلك إذا انفصل القمر من الشمس إلى أن ينتهي إلى تربيعها الأيسر فإنه صالح لطلب الحق . وإذا انفصل من تربيعهـا الأيسر إلى أن ينتهي إلى مقابلـة الشمس فذلك جيد للمبتدىء بالخصومـات والجَدَل والمناظرات في الأشياء. وأما ما بين المقابلة والتربيـع الأيمن فموافق للمظلومين بالخصومة والدين ، ثم إلى أن يصـل إلى مُجاسدةٍ ، موافق لأصحـاب العمل بالعلم وطلب الحق .

فصل في سعادة الطالع وقوّة الساعة

أفضل سعود الطالع والكواكب إذا كان سعداً في البرج الذي هو فيه ، ويكون سعداً في البرج الثاني منه .

والبروج المنقلبة تصلح لكل أمر فيه مغالبة وفخر ، لا سيما الجَدْيُ والحَمَل وذواتُ الجسدين ، لأصحاب العمل بالسحر والحِيَل ، والثابتةُ لأصحاب العَقد والربط ونصب الطّلّسمات وما يريد به صاحب الثبات .

فإن أردت عملًا يدوم ويقوم من علاج ذهب أو فضة أو عمل شيء يربطه روحانيةٌ ، فليكن القمر والطالع ببرج ثابت وذي جسدين . وإن أردت الابتداء بعمل تريد معاودته في كل يوم فليكن الطالع برجاً ذا جسدين ، والقمر في برج منقلب يَنظر إلى الطالع. فإن أردت العمل بدوام ثباته وقوّته فليكن ذلك والطالعُ برجٌ ثابت ذو جسدين ، والقمر في برج ثابت متصل بصاحب بيته من تثليث أو تسديس ، وصاحب بيته بريء من النحوس والاحتراقات والرجوع .

فإن لم يمكنك ذلك فليكن القمر متصلًا بالسعود ، وليكن ذلك السعد ينظر إلى صاحب الطالع من تثليث أو تسديس ، واحذر المقابلة والتربيع ، فإن أقوى ما يكون نظر السعود من التثليث والتسديس ، ثم أضعف ما يكون نظر السعود من التربيع والمقابلة ، وأضعف ما يكون نظر النحوس من التثليث والتسديس، وأقواها من التربيع والمقابلة، فافهم ذلك واعرِفْه .

فإذا اتصل القمر بصاحب بيته من صداقة ، وكان نحساً ، كان أيضاً صالحاً في الحوائج وجميع ما يُعمَل . وإذا كان سعداً وهو ينظر إلى الطالع ، كان أجوَد وأحسن وأحذَر من جميع الأعمال كلها من موضع القمر مع الذّنَب ونظره إلى النحوس من التربيع والمقابلة والمقارنة . واحذر في جميع الأمور والأعمال من فساد القمر فإنه يدل على العُسر والعناء والتطويل في العمل

والمشقّة فيه بنقصانه ، ولا سيا إن كان نقصانه من الأنواع الثلاثة التي هي الضوء والحساب والسير ، وأفضل ذلك أن يكون زائداً فيها جميعاً ولا ينظر إليه المِرّيخ بشيء من النظر لأن نظر المِرّيخ إلى القمر في زيادة منحسة عظيمة. وكذلك نظر زُحَل إلى القمر إذا كان القمر ناقصاً ، وأقوى ما يكون القمر بالليل إذا كان فوق الأرض ، وأقوى ما يكون الطالع بالنهار وأن يكون القمر تحت الأرض . ومن أفضل الأشياء أن يكون القمر والطالع في بروج مستقيمة المطالع ، فإذا كان كذلك دلّ على السرعة في الحاجة والنجاح ولا سيا إذا كان في بروج ثابتة وذوات جسدين .

واعلم أن الحمل أسرعُ البروج المنقلبة تقليباً ، والسرطان أكثرها تقليباً ، والجدْي أكثرها سعياً ، والميزان أقواها وأعدلها . واعلم أن الأوتاد أسرع في تمام العمل والفراغ من غيرها ويلي الأوتاد إبطاء والساقطة بطيئة وهيئة فشِلة. وأسرع ما يكون العمل أن يكون سعد في الطالع أو مع القمر ويكون مستقيم السير .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن العلم بعواقب الأعمال إنما يُعرف من صاحب تثليث بيت القمر وصاحب الطالع وبقدر مواضعهما وحالهما ونظر الكواكب إليهما ؛ فقل في مثل ذلك واحكُم على عاقبة الأمر بما لاح لك فيه ان شاء الله .

فصل

واعلم يا أخي أن ذوات الجسدين من البروج أكثرُها وجوهاً وصُوراً وهي تصلُح للشركة والمؤاخاة ، وما عمل فيها من شيء فإنه يعود مراراً . وإذا كان القمر والطالع في برج ذي جسدين ونظر إلى السعود، فإن ذلك جيد لأنها زائدة صالحة موافقة لكل عمل ، والجوزاء أكثرُها وجوهاً وأوفقها للصناعة والحساب والمنطِق والتجارة والترويج أيضاً ، والسُّنبُلة تصلُح للأخذ

والإعطاء والكتابة والأدب، والقوسُ يصلح لأمر السلطان والرياسة ولأصحاب الجرأة والبأس والنجدة، والحوتُ يصلح للغاصَة في البحر ومن يعمل فيه ونحو ذلك . والبروج الثابتة موافقة لكل عمل يحب صاحبه ثباته وطوله، لأن القمر والطالع أقوى دلالةً إذا كانا فيها، وإذا ابتدأ بالعمل في برج ثابت دلّ على ثبات ذلك العمل بطوله وتمامه في آخره ، فإن كان ذلك نحساً أتاه الشر منه .

والعقرب أخفّ الثابتة ، والأسد أثبت ، والدّلوُ والثور أرطب . ولا تدع النظر في سهم السعادة وصاحبه لأنهما إذا كانا في ابتداء العمل بمواضع حسنة دلاّ على صلاح ذلك العمل وحسن عاقبته . وأفضل ذلك أن يكون صاحب السهم مُشرقاً في مكان معروف . فاعرف الصور والأشياء على مناظرة القمر لربّ ذلك البرج والطالع ، واجعل القمر يناظر ربّه أبداً ، فإنه أسرع لما تريد من الأعمال وأنجحُ لها بتوفيق الله تعالى .

فصل

قال بطليموس إن مَثَلَ الكوكب إذا لم ينظر إلى بيته كالرجل الغائب عن منزله وداره فلا يستطيع أن يدفع عنها ولا يمنع منها ، وإذا كان ربّ الطالع ينظر إلى بيته فهو بمنزلة ربّ الدار الذي يحفظها ويمنع منها وهو بعيد عنها . فاجعل القمر في جميع الابتداء في موضع حسن جيد ، ولا تتوانَ فيه، أو اجعله مع السعد أو يتصل بسعد ، واجعل البرج الذي تريد منه الحاجة يكون مسعوداً .

واعلم أن سهم السعادة في الابتداء والمسائل يحتاج إليه ، فلا تُسقِطه عن مناظرة القمر أبداً ومقارنته ، فإن للقمر شركة في سهم السعادة ، ولا تلتفت إلى الدرجة التي يطلع فيها لأن كل صورة ودرجة تطلُع من تلك الصورة

موافقة لأمر واحد وأمرين وأكثر من ذلك . واعلم أن البروج المنقلبة تصلح لما يكون فيه المغالبة والاجتهاد .

فصل

اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن جميع ما يجري في عالم الكون والفساد المرتّب تحت فلك القمر من جميع ما فيه من كبيرة وصغيرة وحيّة وميتة وناطقة وصامتة ، ومن ذي نموّ وزيادة وكل ذي نور ومحاق ، فبتدبير فلكيّ وأمرٍ سماوي لا يخرج عن النظام الذي ركبه بارئه ، عزّ اسمه ، عليه ، وجعله فيه لا يعدوه ، وكلٌّ مستقرٌّ في مكانه اللائق به .

وأفعال الكواكب روحانياتها تسري في عالم الكون والفساد كسريان القوى النفسانية في الأجساد ؛ فلكل كوكب في الفلك وجوه وحدود ، ولحدودها درج ، ولها صورة تنحطّ من كل صورة إلى عالم الكون والفساد ، روحانية متصلة بمثلها مرتبطة بشكلها ! وهي موكّلة بها المُدّة المقدرة لها ، وهم ملائكة الله سبحانه الذين لا يحصي عددهم إلاّ هو ولا تَنَزّل إلاّ بأمره وحكمته .

ولما كان العلم بذلك يوجب لمن علمه الفضيلةَ الإنسانية ، وهي التصور بعد الموت بالصُّوَر الملكيّة، أوردنا منه في رسائلنا ما صلح أن نورده إلى إخواننا الكرام ، أيّدهم الله وإيانا بروحٍ منه ، ليقفوا عليه فيكونوا قد اطلعوا على مقدّمات العلوم ومباديها ، فيكون معيناً لهم على التمهّر فيها ، ومشوّقاً لهم على الاطلاع عليها، ولئلا يجهلوا علماً من العلوم ويتعدّوا رسماً من الرسوم ، حتى لا يُبغضوا العلم فيعادوا حامله ويصدّوا عنه طالبه ، وإنما وضعنا هذه الرسالة في معنى ما ذكرناه وماهيّة ما وصفناه من السحر والعزائم والكهانة والرُّقى والفال والزجر — بما بيّنا ذِكرَه فيما بعد إن شاء الله تعالى — تنبيهاً

للنفس اللاهية والأرواح الساهية الذين لا معرفة لهم بكيفية الموجودات ولا دراية بسريان الروحانية ولا بما تظهره في عالم الكون والفساد ، فأردنا إعلامَهم وإيقافهم على معنى ما خفي عنهم وصَعُب عليهم .

واعلم يا أخي أن جميع الأعمال والصنائع والحِرَف والمِهن وما يجري بين الناس من الأخذ والإعطاء والبيع والشِّرْي والجَدل والكلام والاحتجاج في الأديان وإقامة الدليل والبرهان ، وما يكون من خرْق العادات وقَلْب الأعيان وتحويلِ الأشياء بعضها إلى بعض ، ومَزجِ بعضها ببعض ، فكل ذلك سحر وعزيمة ، والعالم كلهم قائمون بعلمه وعمله ، ولكن كل عمل يُعمَل بحسب استطاعته وبلوغ سعيه وما يجد السبيل إليه بقدرته وطاقته ، وكل ذلك بتدبير فلكيّ موجبٍ لكل عاقل ما هو عامل وقائم بسبيله لا يفوته ولا يتعداه ما دام ذلك الحكم مستمراً في مجراه حتى ينتقل منه إلى سواه .

وقد ظن كثير من الناس ممن لا علم لهم ولا معرفة عندهم أن ما يجري في العالم الأرضي والمركز السُّفْلي لا يكون إلاّ منه ولا يظهر إلاّ عنه ، وقد عدموا معرفة الأصل في ذلك، ولو علموا وتحققوا أن الحركة هي سبب النشوء لبان لهم أن أصل الحركة الدَّوْرية هو الفلك المحيط ، والمُحرِّك له هو النفس الكلية بأمر الباري ، جل جلاله ، ولذلك أهملوا النظر في علم النجوم ودعاهم جهلهم بمعرفتها إلى الرد على أصحاب العلم ، وعادَوْهم وانحازوا عنهم فانفردوا منهم ونسبوا جميع ما يجري في العالم من الخير والشر ، والعُرْف والنُّكْر ، والمحمودِ والمذموم ، إلى فعل الباري ، سبحانه ، وأنه هو مُريده ، والأمر في حكمة الباري ، عزّ اسمه ، بخلاف ما ظنوه وغير ما تخيلوه ، إذ كان أصل الخلقة خيراً كله ، جُوداً كله ، لا تفاوت في خلقه النوراني وفيضه الروحاني . وقد بيّنا هذا المعنى في الرسالة الجامعة .

واعلم يا أخي أن معرفة خلق الكواكب على ما وصفتها الحكماء وأخبرت بها العلماء مما ينبغي لك أن تعلمه ولا يسعك أن تجهله ، واعلم أنه العلم الذي

كانت الكهنة يقدرون به على ما يعملونه من الأعمال المستحسنة ، وكذلك الزجر والفال . ونريد أن نذكر في هذا الفصل شيئاً من ذلك لتعرفه فتعمل به إذا احتجت إلى العمل به إن شاء الله .

فصل

في معرفة خلقة الكواكب والبروج على ما ذكرته الحكماء

(الحَمَل) ذو جثّة مُجوّف عظيم الوسط ، برّاق يتلألأ ، صُلْب فيه اعوجاج. (الثور) مُجوّف عظيمُ الجثة كبير متصل به شيء صغير إلى البياض ، مائل يابس المَغْمَز خَشِن اللمس. (الجوزاء) دقيقُ الوسط، عريض الطرَفين ، طويل فيه اعوجاج، مُصْمَت . (السرطان) كثير العدد خَشِن اللمس يتفتت. (الأسد) برّاق يتلألأ ، صُلْب شديد الصلابة عريضه أكثر من طويله له انحراف. (السنبلة) كثيرة العدد ، مجتمعة لها أصل واحد ، لها جثة حسنة اللمس ، ضعيفة الجسد ، أعلاها غليظ وأسفلها دقيق. (الميزان) طويل مُشيَّخ [1] يدخُل بعضه في بعض، ملتوٍ بعضُه على بعض، مختلفُ الجوهر ينتشر وينطوي. (العقرب) طويل مُحوّز [2] مجوّف. (القوس) مُصْمَت النصف الأول ، والنصف الأخير مُجوّف ، أصهبُ يابس إلى الحمرة مائل. (الجدي) كحليّ مجوّف مستقيم مثل القصب والبَرْديّ. (الدّلو) أخضر مُصمَت كله إلاّ خمس درجات من آخره فإنه مجوّف. (الحوت) أبيض إلى الخضرة النصف الأول منه ، والثاني أبيض إلى آخره .

---

١ مُشيّخ : أي له أصول ، ومنه يقال أشياخ النجوم ، أي أصولها .
٢ محوّز : ملتوٍ .

فصل في خلقة الكواكب

الشمس : مدورة براقة ينتشر لها ضياء وحسنُ وصف ، تنقّي الإنسان وتُجلّي الغم .

القمر : مدور فيه كَسْر وثُلمة إذا كان ناقصاً ، مدور مستدير العرض إذا كان تامّاً كاملاً أكمل الألوان ، أسود صقيل فيه بعض الصفاء .

عُطارِد : صغير خفيف حقير ينتشر وينطوي .

الزُّهَرة : مختلفة مشرقة اللون ، طيبة الرائحة ، ذات نماء ، لها ثماني زوايا براقة تُثنى .

المِرّيخ : أحمر يابس في حمرته كمودة ، صحيح طوله أكثر من عرضه .

المشتري : أصفر كريم الجنس ، طويل عريض ، فيه انحناء والتواء .

زُحَل : أسود حقير خسيس ، كريه المنظر ، كريه الرائحة ، مربّع ، في تربيعه اعوجاج .

فصل

اعلم يا أخي ، ايدك الله وإيانا بروح منه ، أن الإخبار عن الأشياء الكائنة الغائبة عن نظر العين بالخير والشر ، وبما في الضمير من الأمور المكتّمة في نفس الإنسان السائل ، فهو أيضاً سحر وكهانة ، وهو مما ينبغي لك أن تعرفه ليتبين لك صحة ما ذكرته الحكماء من ذلك . ونريد أن نبين لك شيئاً منه ليكون معيناً لك على ما تريد أن تقف عليه مما رغبت فيه وسألت عنه .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن علماء الهند هم العارفون بصناعة النجوم ، المخصوصون باسم الكَهانة ، ويلحق بهم في العلم بذلك حكماء الفرس ، ومن بعدهما اليونانيون . واما الزجر فمختص به العرب في الجاهلية ، وبعد ذلك الفالُ في الإسلام ، وقد وُضعت في هذا العلم كتب مستحسنة بينوا فيها من هذا البيان ما يكون في الوصول إلى بلوغ الغرض منه . فإذا أردت ذلك وسألك سائل عن خبر أو ضمير أو خبيّ يريد منك الإخبارَ به والقول عليه ، فاحكم على ذلك من أرباب الساعات . مثال ذلك إذا سألك رجل عما في يده في أول ساعة الزُّهَرة ، فاعلم أنه شيء أبيض حسن اللون طيب الرائحة مما يدخُل النار ويخرج كالفضة . وإن جاءك في وسط الساعة فإنه شيء حسن طيب الرائحة من العطر . وإن جاءك في آخر الساعة فإنه شيء ضعيف لين مما يُنسَب إلى الماء . وإن جاءك في أول ساعة الشمس فهو صغير من نبات الأرض . وإن جاءك في وسط الساعة فإنه ذهب أو نُقرة أو حلى من ذهب مدور أو دينار . وإن جاءك في آخر الساعة فإنه شيء رقيق ناريّ شبه القوارير .

القمر : إن جاءك في أول ساعته فإنه فضة قليلة فيها رداءة ، أو خاتم فيه فَصٌ أسود ، أو نُقرة أو فضة ناقصة العيار . فإن جاءك في وسط الساعة فإنه شيء مدوّر فيه صدع أو كسر كالدرهم المكسور ، أو ورد أو شيء من الكافور . وإن جاءك في آخر الساعة فهو زِرنيخ أحمر أو أصفر .

المريخ : إن جاءك في أول ساعته فإنه شيء طويل أحمر ، النحاسُ أشبهُ بذلك . وإن جاءك في وسط الساعة فهو شيء أحمر عريض أما حلقة أو مرآة . وإن جاءك في آخر الساعة فهو شيء حادّ طويل مثل السنان أو الخنجر .

عُطارد : إن جاءك في أول ساعته فاعلم أنه كتاب أو ديوان حساب . وإن

جاءك في وسط الساعة فاعلم أنه نبات الأرض إلى السواد وما هو عريض يابس. وإن جاءك في آخر الساعة فهو حجر مثقوب أو حبٌ لؤلؤ أو دراهم أو شيء منقوش أو فيه صورة .

المشتري : إن جاءك في أول ساعته فهو جوهر : ياقوتٌ أو لؤلؤ . وإن جاءك في وسط الساعة فإنه خرَز أو بلّور . وإن جاءك في آخر الساعة فإنه شيء مثل خاتم ساذجٍ فصُّه ، أو فصُّه فيروزَج .

زُحَل : إن جاءك في أول ساعته فاعلم أنه حديد أو رصاص . وإن جاءك في وسط الساعة فإنه من نبات الأرض ثقيل . وان جاءك في آخر الساعة فهو لا محالة شيء مثل عُنّاب أو نَبْق[1] أو شبه ذلك .

فصل

في معرفة أرباب الساعات

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه إذا صحّ لك معرفة هذا العلم من هذا الباب ، قدرت على الإخبار بما شرحناه في الفصل الذي قبل هذا : وهو أن تعلم أن الكواكب السبعة هي أرباب الأيام السبعة. فرب يوم الأحد الشمس ، ورب يوم الاثنين القمر ، ورب يوم الثلاثاء المرّيخ ، ورب يوم الأربعاء عُطارِد ، ورب يوم الخميس المشتري ، ورب يوم الجمعة الزُّهَرة ، والسبت زحل .

فإذا كان رب اليوم كوكباً من الكواكب فهو مُدبّر الساعة الاولى من ذلك اليوم ، ثم رب الساعة الثانية الذي دونه ، والذي بعدُ ربُّ الساعة الثالثة ، وكلما انتهى إلى رب اليوم ابتدأ بالعدد إلى تمام أربع وعشرين ساعة

---

١ النبق : حمل شجر السدر .

كيوم الأحد مثلاً فإنه للشمس وهو رب الساعة الأولى ، والزُّهرة رب الساعة الثانية ، وعُطارد رب الساعة الثالثة ، وكذلك ساعات أرباب كل يوم .

فصل

في معرفة ما تدل عليه الكواكب من أعضاء الحيوان

(لزحل) الأُذن اليمنى في ظاهر الجسم وفي داخله الطحال .
(وللمشتري) الأُذن اليسرى ومن داخله الفؤاد .
(وللمرّيخ) المنخِر الأيمن ومن داخله الكليتان .
(وللشمس) العين اليمنى بالنهار ومن داخله المَعِدة .
(وللقمر) بالليل العينُ اليسرى ومن داخله الرِّئة .
(الزُّهَرة) لها من خارج الجسم الوجهُ والصدر ، ومن داخله القلب .
(ولعطارد) اللسان ومن داخله المَرارة .

فصل في معرفة الخبيء

إذا كان حيواناً فاستدلّ على خِلقة رأسه بخلقة رأس الطالع ، وعلى خلقة صدره بخلقة صدر وسط السماء ، وعلى خلقة بطنه بخلقة وسط السابع ، وعلى عدد أرجله وخلقتها بخلقة أرجل الرابع وعددها ، وعلى حسنه وقبحه بمشاهدة السعود والنحوس ، إن كان القمر منحوساً فإن الذي سألت عنه من أعضاء الجسد قبيح ، وإن كان مسعوداً فإنه أحسن .

فصل

في معرفة الخبيء من الثاني عشر وصاحبه

إن كان الثاني عشر بُرجاً هوائيّاً فهو من الهواء ، وإن كان أرضيّاً فمن الأرض ، وإن كان مائيّاً فمن الماء ، وإن كان ناريّاً فمن النار .

ثم انظر إلى صاحب الموضع كذلك وامزجهما ، فإن كان أحدهما أرضيّاً وصاحبه مائيّاً فهو نبات ، وإن كان أحدهما مائيّاً وصاحبه أيضاً فهو جوهر جسدي مثل الأجساد والكباريت ، وإن كان أحدهما أرضيّاً والآخر هوائيّاً فهو من الحيوان الذي ينحلُّ من الأرض ، وإن كانا أرضيين فهو أرضي ، وكذلك في جميع الأشياء .

فصل

في معرفة ما تدل عليه الحدود من كلام حكماء الفرس

الحمَل حدُّ المشتري وهو الأول ست درجات يدل على جوهر أبيض وأصفر يعمل بالنار . الثاني الزُّهَرة ثماني درجات يدل على شيء شديد يابس يَضرب إلى السواد وإلى الصفرة تذيبه النار ، وكل ذلك مُدحرَج أو مدوَّر إلى العرض ما هو . الثالث عُطارِد سبع درجات يدل على نقش سواد أو على شيء كتابةً أو نبات أسود . الرابع المِرّيخ خمس درج يدل على شيء طويل أحمر يشبه النُّحاس . الخامس زُحَل أربع درجات يدل على حديد أو رَصاص أو شيء أسود أصله رديء أو ميت أو شيء لا قيمة له .

(الثور) الأول حدُّ الزُّهَرة ثماني درجات نبات الأرض ، لكنه جوهر أبيض من نبات أبيض . الثاني حدُّ عُطارِد سبع درجات نبات الأرض لكنه

جوهر قد تغير عما كان عليه. الثالث حد المشتري سبع دَرَج حيوان ذو أربع قوائم مما يكون له قرون . الرابع حدُّ زُحَل درجتان جوهر من جنس الأرض لكنه شديد خشن يابس أسود . الخامس حدُّ المِرّيخ ست درَج حيوان يأكل اللحم .

(الجوزاء) الأول منها حدُّ عُطارد سبع درجات حيوان من جنس الناس ومن الطير العقبان مما يأكل اللحم ويستأنس بالناس ويألف البيوت ويَنطِق . الثاني حدُّ المشتري ست درجات حيوان الإنس ومن الطير القصار الأعناق وكل ذلك إلى البياض . الثالث حدُّ الزُّهَرة سبع درجات حيوان ذو ألوان مختلفة من الطير لا واحد ولا اثنين مختلفة ألوانها . الرابع حد المِرّيخ ست درجات الحيوان الإنسي ومن الطير مما يأكل اللحم . الخامس حدُّ زُحَل أربع درجات حيوان يَضرِب إلى السواد .

(السرَطان) أول حدٍّ منه لبَهْرام[1] ست درجات سباع الماء وجوهر قد عمل بالماء والنار . والثاني للمشتري سبع درجات جوهر الماء مما يؤكل وينتفع به . الثالث حدّ عُطارِد سبع درجات حيوان . ومن الطير ما يأكل اللحم حسن المنطق صغير فيه لونان . الرابع حدُّ الزُّهَرة سبع درجات جوهر يخرج من الماء ، أو حيوان ليّن أو شيء ريحه طيب . الخامس حدُّ زُحَل ثلاث درجات حيوان لكنه لا يُنتَفَع به وهو أسود فيه حُمرةٌ ضَخْم لا يكون إلاّ في الماء .

(الأسد) أول حدٍّ منه لزُحَل ست درجات ، شيء شديد لا يُنتَفع به ، يابس مثل الحجر ولكنه إلى الطول ما هو . الثاني حدُّ عُطارِد سبع درَجٍ ، جوهرٌ أسود يابس لا ينتفع به دَنِس . الثالث حد المِرّيخ خمس درَجٍ ، جوهرٌ أسود لا يُنتَفع به دَنِس . الرابع حد الزُّهَرة ست درجات ، شيء

---

١ بهرام : المريخ .

النصف الأول منه يابس والنصف الآخر رديء لا يُنتفع بـه . الخـامس حد المشتري ست درجات ذو أربع قوائم يأكل اللحم ويستوحش من النـاس ، ضخم .

(السُّنبُلة) أول حَدٍّ منها لعُطارد سبع درجـات ، نباتٌ صغير ثقيل إلى الطول ما هو . الثاني للزُّهَرة ست درجات ، نبـاتٌ لا يكون له ثمر عظيم ، جوفه أطيب من خارجه . الثالث حدُّ المشتري خمس درجـات ، شيء دَسِمٌ عزيز . الرابع حدّ زُحَل ست درجات ، شجرةٌ كثيرة الشوك ثمرها أحمر له لونان وله نور حسن ، حار يابس . الخامس حدّ المِرّيخ ست درج ، حيوانٌ جسيم طويل يَضرِب إلى السواد ، كثير الأرجل صبور .

(الميزان) الأول لزُحَل ، سبع درجات ، شيءٌ أسود . الثاني حدُّ الزُّهرة خمس درجات ، حيوانٌ يطير وما لا يطير لا يكون له قوائم ، عدوٌّ للناس. الثالث حدّ عُطارِد خمسُ درجات ، حيوانٌ ثقيل لا يُنتَفع به . الرابع حدّ المشتري ، ثماني درجات ، شيء أبيض مؤنّث . الخامس حـدّ بَهرام خمسُ درجات ، حيوانٌ يأكل اللحم وفيه ألوان .

(العقرب) أول حدٍّ منه للمِرّيخ ، ست درجات ، حيوانٌ يكون في الماء ويؤذي دوابّ المـاء ويكون كثيرَ القوائم . الثاني حـدُّ الزُّهَرة ، خمس درجات ، جوهرٌ في الماء حسن يُنتفَع به . الثالث حد المشتري ثماني درجات، حيوانٌ يكون في الماء ، دقيقٌ طويل يُنتفَع به يأكله الناس . الرابع حـدُّ عُطارِد ست درجات ، جوهر يكون في الماء ، يابس منتن . الخامس حـدُّ زُحَل خمس درجات ، حيوان لا يُنتفَع به ، شبهُ شيء قَذِر .

(القوس) أول حد منه للمشتري ثماني درجٍ ، جوهر عزيز شِبهُ حجر ، النصف الأول والنصف الثاني حيوان ذو أربع قوائم يُنتفَع به ويُحمَل عليه. الثاني حدُّ الزُّهَرة ست درجات ، النصفُ الأول حيوان ، والنصف الثـاني جوهر أحمر عزيز . الثـالث حـد عُطارِد خمس درجات ، النصف الأول

حيوان ، والنصف الثاني جوهر لا يُنتفَع به . والرابع زُحَل ست درجات ، جوهر أسود يذاب بالنـار أحمر أصمّ . الخامس المِرّيخ خمس درجـات ، حيوانٌ مفسدٌ عدوٌ للإنسان .

(الجَدْي) أول حد منه للزُّهَرة سبع درجات ، جوهرٌ نباتي . الثاني عُطارِد سبع درجات من جوهر الأَرَضِينَ طير قد يشبه الماء والنار. الثالث حدُّ المشتري ثماني درجات ، حيوانٌ ذو أربع قوائم ذو قرون . الرابع حد زُحَل أربع درجات جوهر شديد يُعمَل بالنـار لا يذوب ، حديدٌ . الخامس حدُّ بَهرام أربع درجـات ، جوهر شديـد تذيبـه النـار ويَضرب إلى الحمرة ، نحاسٌ .

(الدَّلو) أول حد منه لزُحَل سبع درجات، حيوانٌ من دوابّ الأرض مما يتأذى به الناس . الحد الثاني للزُّهَرة ست درجات حيوانٌ . الحد الثالث للمشتري سبع درجات حيوانٌ يُشبه الإنسان ، وطير يُشبه دجاجة تربَّى في الماء. الرابع حد المشتري خمس درَجٍ يأكل اللحم أكثر ما يكون من الطيور يُشبه النسر والعُقاب . والخامس حد المِرّيخ خمسُ درجات ، الحوتُ أول حدٍّ منه للزُّهَرة اثنتا عشرة درجة ، ثيابٌ تُصنَع من وَبَر الحيوان ، قويٌّ متشابه الألوان . الثـاني حدُّ المشتري أربعُ درجات ، حيوانٌ يكون في الماء . الثالث حدُّ عُطارِد ثلاث درجات ، نباتٌ يكون في الماء لا يُنتفَع به إلاّ في النار . والرابع حدّ المِرّيخ تسعُ درجات ، حيوانٌ يكون في المـاء يؤذي ما يكون فيه من الدواب. الخامس حدُّ لزُحَل درجتان، حجرُ ودَعٍ يتكوّن في الماء على ساحل البحر يحمِل حديداً وحجراً عليه حديد .

فصل

في معرفة النوبهرات من كلام حكماء الهند

(الحَمَل) أول نوبهر فيه ذهبٌ ، الثاني نبـات ، الثالث نبات أخضر ، الرابع ذو أربع قوائم ، الخامس ذهب أو ياقوت أحمر ، السادس حيوان ذو رجلين ، السابع نبات ، الثامن صقر أبيض ، التاسع ذو رجلين .

(الثور) أول نوبهر منه نبات ، الثاني حجر ، الثالث ذو روح وقوائم ، الرابع ذهب ، الخامس نبات ، السادس إنسان ، الثامن صقر أبيض ، التاسع روح ذو رجلين .

(الجوزاء) أول نوبهر منه نبات ، الثاني شِبه ، الثالث إنسان ، الرابع نبات ، الخامس رصاصٌ أو قَلَعيٌ أو أُشْرُب . السادس من دواب المـاء ، السابع ذو أربع قوائم ، الثامن نبات من الأرض ، التاسع ذو رجلين .

(السرَطان) أول نوبهر منه نبـات ، الثـاني جوهر أو صدَف ، الثالث حَبٌ ، الرابع نبـات ، الخامس حديد ، السادس بِرذَون أو بغـل ، السابع نبات ، الثامن جوهر أو حجارة ، التاسع دوابُّ الماء .

(الأسد) أول نوبهر منه ذهب ، الثاني ذو أربع قوائم ، الثالث إنسان ، الرابـع حية ، الخامس أسد أو نمر ، السادس ذو أربع قوائم ، السابع امرأة ، الثامن عقرب أو حية ، التاسع بِرذَون أو بغل .

(السُّنبلة) أول نوبهر منه صوف ، الثاني حرف ، الثالث إنسان ، الرابع شاة ، الخامس جاموس ، السادس طير ، السابع العَلَق الذي يكون في الماء ، الثامن كلب ، التاسع امرأة .

(الميزان) أول نوبهر منه نبات ، الثاني سهم ، الثالث ذو أربع قوائم ، الرابع مثله أو غراب أو ضَبُع ، الخامس طير يأكل اللحم ، السادس امرأة ،

السابع ملح ، الثامن دواب ، التاسع نبات .

(العقرب) أول نوبهر منه زُنبور أو عقرب ، الثاني دبّ أو قرد ، الثالث فِراخُ حَدأة أو رَخمة ، الرابع سيف ، الخامس عقرب أو حيـة ، السادس فيل ، السابع سُلَحفاة ، الثامن إنسان ، التاسع نَعامة .

(القوس) أول نوبهر منه ذهب ، الثاني نبات ، الثالث إنسان ، الرابع نبات ، الخامس أسد ، السادس جارية ، السابع نبات أخضر ، التاسع بِرذَون أو إنسان .

(الجَدْي) أول نوبهر منه ضَبٌّ ، الثاني صدَف ، الثالث إنسان ، الرابع دجاجة أو ديك ، الخامس فيل ، السادس ريح ، السابع سيف ، الثامن نبل ، التاسع إنسان .

(الدلو) أول نوبهر منـه حرف ، الثاني إنسان ، الثالث طير أو عنز ، الرابع جمل أو حمار ، الخامس حيوان غريب ، السادس جوهر الماء ، السابع خنزير ، الثامن نبات ، التاسع إنسان .

(الحوت) أول نوبهر منه طير الماء ودوابُّ الماء ، الثاني طير الماء ، الثالث فضة أو لؤلؤ أو صَدَف أو زَبَد البحر ، الرابع قوائم أبلق ، الخامس حيوان يأكل اللحم ، السادس بِرذَون أو رجل ، السابع إنسان ، الثامن ثمر أو بئر ، التاسع سمكة .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن لأصحـاب هـذه الصناعة والحُكم على هذه المسائل دلائلَ كثيرة تركنا ذكرها والاستقصاء فيها إذ كنا إنما نذكر من كل علم شِبهَ المقدّمة والمَدخل إلى باقيه ليكون تحريضاً لإخواننا على التّمهُّر فيه والشوق إليـه ، لأن بالشوق إلى الشيء يكون الحرصُ على

الاطلاع عليـه والمعرفة به. ومثل هذا العلم يجب لإخواننـا ، أيّدهم الله وإيانا بروح منه ، أن يعرفوه ويتعلموه ولا يزهَدوا في شيء منه ، لأنه علم جليل نفيس شريف ، وجوهر سماويّ ، وبَدؤه إلهي ، وجميـع ما في العالم السُّفليّ والمركز الأرضي ، فتدبيره يكون في حال نشوئه وبلائه ونقصانه وتمامه .

ونريد أن نذكر أول ما ابتدأ به أصحابُ هـذه الصناعة وجعلوه مُقدّمة للمبتدئين ليعرفوا به مـا يتفرع من المسائل ومعرفة الضمير الذي يسأل عنـه السائل ما هو ؟ وماذا يكون منه ؟ وما الذي يصدر عنه ؟ وهو الأصل المعتَمَد عليه في صِناعة الكهانة والنّجامة. والذي يختص منه بالكِهانة هو ما لا يستعين عليـه صاحبه بآلة ، ولا بإظهار حساب ، ولا نظرة في كتـابٍ ، بل بجودة الحفظ ، وذكاء النفس ، وصحةِ العقل ، وجودة التمييز ، وحِدّة الخاطر مع مساعدة مـا اتفق له في مَولِده الموجب له ذلك . فـإذا عرف موضـع القمر وتقويمَ الطالع وأربابَ السّاعات والأيام وجاءه السائل ، أخبره عما سَأَلَ عنه ، وما يكون من أمره ، وعن ابتداء عمله ، وكيف تكون عاقبته . وأما ما يختص بالزّجر فهو أن يجعل ، أولَ ما تقع عينه عليه في وقت المسألة ، جوهرَ ما يُسأَل عنه، فإذا رأى ذلك نظر إلى جوهر الطالع في ذلك ومَوضِـع وقت القمر ، فإذا وافقه حكَم به وأخبره بما يكون منه ، فإن عَدِم النظر رجَع إلى حسن السمع ، فجعل أول صوت يسمع مثل ما قدمنا ذكره في النظر ، وله علم يختص به يطول ذكره .

فصل في استخراج الضمير للسائل

واعلم يا أخي أن المسائل على ثلاثة أوجه : فأول ذلك أن تعلم في اي شيء جاءك السائل وما سأل عنه ، والوجه الثاني من أين هذه المسألة وأي شيء كان سببها أولاً ، والوجه الثالث أن تعلم هل تُقضى أولاً وإلى ماذا تصير عاقبتها ، قُلْ أو قِسْ ، إذا أردت أن تعرف ذلك ابتدىء بمعرفة الدليل على ما أصف لك .

ومعرفة ذلك أن تنظر إلى الطالع وصاحبه ، وإلى القمر وإلى رب بيته ، وإلى الشمس وإلى رب بيتها ، وإلى صاحب الساعة وإلى سَهم السعادة . واعمل بأجودهم موضعاً وأكثرهم شهادة ؛ فإن لم تجد شيئاً بما ذكرنا ، فانظر إلى صاحب الطالع وإلى صاحب الشرَف وصاحب الحَدّ وصاحب المُثلّثة وصاحب الوجه ، ثم اعرف أيها المُستولي على الطالع وهو أن تنظر أيها أكثرُ حظّاً في الطالع ، فاتّخذه دليلاً .

واعلم أنه إذا كان جيّدَ الموضع ، وجودة موضعه أن يكون في بيته أو في شرَفه أو في حَدّه أو في مثلّثه أو وجهه ، ويكون نقيّاً من النحوس فإنه الدليل .

واعلم أن لصاحب البيت خمسة حظوظ ، ولصاحب الشرف أربعة حظوظ ، ولصاحب الحدّ ثلاثة حظوظ ، ولصاحب المثلّثة حظين ، ولصاحب الوجه حظّاً واحداً ، فاعمل بأكثرهم شهادةً وأجودِهم موضعاً .

واعلم أنه إذا كان صاحب الطالع في الطالع فهو أولى به من غيره ، فإن لم يكن في الطالع ، وكان صاحبُ الشرف في الطالع فهو المستولي له كله ، فإن كانا جميعاً في الطالع فهما شريكان ، وإن كان لأحدهما شهادةٌ أخرى فهو أقوى موضِعاً ، وهو الدليل بفضل شاهد أن يكون له كوكب له في الطالع شهادة ويتصل بأحدهما أو يكون القمر في بيت أحدهما أو يتصل بأحدهما

فإذا كان كذلك فهو الدليل بفضل شهادةٍ ، فإن لم يكونا في الطالع فعليك بالدليل !

واعلم أن أقوى ما يكون من الأدلّة وأولاهـا بالمسألة أقواها موضعاً وأكثرها نصيباً .

واعلم أن لكل طالع ربّاً ، وقد يبقى الطالع ساعتين حتى يخرج ، وقد يجوز أن يسأل في تلك الساعتين عن مسائل كثيرة ، فإن كان صاحب الطالع هو دليل تلك المسائل كلها ، كانت تكون على أحد أمرين : إما مُصلحة كلها وإما رديئة كلها وليس الأمر كذلك . وقد يكون القمر متصلاً يومه كله أو ساعاتٍ من النهار بكوكبٍ مّا ، والمسائل تختلف ، منها ما يكون ، ومنها ما لا يكون بجَودة النظر في الأصول .

فصل في ذكر أوتاد الفلك وأرباعه
والبيوت الاثني عشر

واعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن الفلك الأعلى يدير فلك البروج وسائر الأفلاك من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة دورةً واحدة ، وفي كل وقت من الأوقات يكون بعض درج فلك البروج في أُفق المشرق ، وبعضها في حقيقة درجةٍ وسط السماء ، وبعضها في أُفق درجة الغارب ، وبعضها في درجة الرابع ، ومن كل موضع من هذه المواضع إلى الآخر يكون رُبع الفلك . وكل ربع منه ينقسم إلى ثلاثة أقسام : منها ما يسمّى بيتاً فيكون الفلك في كل وقت أربعة أرباع على قدر فصول السنة، ويكون اثنا عشر بيتاً على عدد البروج، والرُّبعان اللذان من الطالع إلى وسط السماء ، ومن الغارب إلى الرابع، يسمّيان مُنقلِبَين ذكرَينِ شرقيّين مُتيامِنَين. والرُّبعان اللذان من

العاشر إلى الغـــارب ومن الرابع إلى الطالع يسمّيان ثابتين مؤنّثين غَربيّين مُتياسِرَين. وقد يقال أيضاً إن فوق الأرض يمنة وأسفل الأرض يسرة ، وفي قِسمة أُخرى بالرُّبـع الذي هو من الطـالع إلى وسط السماء شرقيٌّ مقبلٌ ، والربع الذي من وسط السماء إلى درجة الغارب جَنوبيٌّ زائل ، والربع الذي هو من الغارب إلى درجة الربع غربيٌّ مُقبلٌ ذكَرٌ ، والربع الذي من درجة الرابع إلى الطالع شماليٌّ مؤنثٌ زائل . ويسمّى الربعـان المؤنثـان والنصف الذي من وسط السماء إلى آخر الدرجة الثالثة الأخيرة منه ، يقال له الصاعد ، والنصف المقابل يقال له الهابط . وهذه الأربعة تنقسم على اثني عشر قسماً على عدد البروج ويقال لكل قسم منها بيت .

فصل في معرفة البيوت

فأول بيوت الفلك هو البيت الذي يَطلُع أوله من أُفـق المشرق والذي بعده هو الثـاني ، ثم الثالث ، ثم الرابع ، ثم كذلك سائر البيوت يسمّى كل بيت منهـا باسم العدد الذي يليه إلى الثاني عشر . وكل بيت من هذه البيوت الاثني عشر يسمّى باسم مخصوص وينسب إلى أشياء موجودة فيه .

فصل

البيت الأول يقال له الطالع ، وهو يدل على الأبدان والحياة وعلى حالات كل ابتداء ، وحركةُ المثلّثة الأولى تدلّ على الحياة والعمر وطوله وقصره ، والثانيةُ تدلّ على القوّة في الجسم ، والثالثةُ تدلّ على الصورة .

والبيت الثاني يقـال له بيت المال ، وهو يدل على جمع المـال واكتنازه وأسباب المعاش وحالاتها والأخذ والإعطاء . والمثلّثةُ الأولى تدلّ على المال ، والثانية على الأعوان والمعاش ، والثالثة تدلّ على المروءة واللطف .

والبيت الثالث من الطالع يقال له بيت الإخوة والأخوات والاقرباء والأصهار والعلم والرأي والدين والفقه والخصومات والأديان والكتب والأخبار والرسل والأسفار القريبة والنساء والأحلام القليلة . المثلّثة الأولى تدلّ على الإخوة والأخوات ، الثانية تدلّ على القرابات ، الثالثة تدلّ على الرعيّة .

البيت الرابع من الطالع يقال له بيت الآباء، وهو يدلّ على حالات الآباء: الأصل والجنس والأرضين والقُرى والمدائن والبناء ، وعلى كل شيء مستور مما كان تحت الأرض ، وعلى الكنوز ، وعلى العاقبة والموت وما بعده مما تصير إليه حالات الإنسان الميت من الدفن والنبش أو الصلب والحرق أو الرمي به في بعض المواضع ، أو أكل لحم الحيوان أو غير ذلك من حالاته ، وما يختص بالنفس من الثواب والعقاب في المَعاد ، ولا يتهيّأ لأحدٍ النظرُ في هذا القسم المختص بالنفس إلاّ للعلماء من إخواننا الفضلاء — وقد ذكرنا كيفيّة ذلك في رسالتنا الجامعة عند ذكر شرح رسالة كيفيّة اللذات والآلام والموت وما بعد الموت . المثلّثة الاولى تدلّ على الآباء والأُمهات ، الثانية تدلّ على العاقبة في الأُمور ، الثالثة تدلّ على الأرضين وبناء المدائن .

البيت الخامس من الطالع يقال له بيت الولد، وهو يدلّ على الولد والرسل والهدايا والرجاء وطلب النساء والمصادقة والأصدقاء والمدن وحالات أهلها وعلى غلاّت الضياع وكثرتها وقلّتها. والمثلّثة الأُولى تدلّ على الولد واللذّة والأكل والشرب ، والثانية تدلّ على الأخبار والرُسُل ، والثالثة تدُلّ على المخاطبة والمصادقة .

البيت السادس يقال له بيت المرض ، وهو يدلّ على الأمراض وأسبابها والزمانة والعبيد والإماء والوضيعة والظلم والنُقلة من مكان إلى مكان . المثلثة الأُولى تدلّ على المرض ، والثانية تدلّ على العبيد ، والثالثة تدلّ على الهمة والفكر .

البيت السابع منه يقال له بيت النساء ، وهو يدل على النساء والتزويج وأسبابه والخصومات والأضداد والسَّفر والسَّلف وأسبابه والشَّرِكة . المثلَّثةُ الأُولى تدل على النكاح ، الثانية تدل على الأضداد ، الثالثة تدل على الشَّرِكة.

البيتُ الثامن يقال له بيت الموت، وهو يدل على الموت والقتل والمواريث وعلى السموم القاتلة ، والخوف ، وعلى كل شيء هَلَكَ وضَلَّ ، وعلى الودائع والبَطالة والكسل. المثلَّثةُ الأُولى تدل على الموت ، الثانيةُ تدل على الخوف ، الثالثة تدل على المواريث .

البيت التاسع يقال له بيت السفر ، وهو يدل على الأسفار والطرق والغربة وأمر الربوبية والنبوّة والدين وبيوت العبادة كلها ، والفلسفة وتَقدِمة المعرفة، وعلم النجوم والكِهانة والكُتب والرسل والأخبار والرؤيا . المثلثةُ الأُولى تدُل على السفر وموافقته ، الثانية تدل على الدين والعبادة والكتب والعلم والفلسفة ، الثالثة تدل على الرؤيا والأحلام .

البيت العاشر يقال له بيت السلطان، وهو يدل على الرِّفعة والملك والسلطان والوالي والقاضي والشرف والذِّكر والصناعات والأُمهات والأعمال . المثلَّثة الأُولى تدل على السلطان والعز والولايات ، الثانية تدل على المسألة الغامضة وعلى الملائكة والوحي ويقال إنها السلطان والعز والولايات ، الثالثة تدُل علىَ الأُمهات .

البيت الحادي عشر يقال له بيت السعادة ، وهو يدل على السعادة والرجاء والأصدقاء والمحبة والثناء والمواعيد والآمال والولد والأعوان. المثلَّثة الأُولى تدل على الرجاء في الأُمور، الثانية تدل على السعادة، الثالثة تدل على الأصدقاء والسخاء والكرم .

البيت الثاني عشر يقال له بيت الأعداء ، وهو يدل على الأعداء والشقاء والحزن والغموم والحسد والنميمة والمَكر والحِيَل والعَنَاء والدؤوب ،

ويدل على الجيوش . المثلثة الأولى تدل على الأعداء ، الثانية على الشقاء والنميمة والغموم ، الثالثة على الدؤوب .

فصل

في الاستدلال على المسائل والإخبار بها

إذا سئلت عن مسألة، فانظر إذا أقمتَ الطالع بدرجاته ودقائقه، وعرفت الدليل ، فانظر إلى القمر في أي البروج هو ، وفي أي الحدود هو ، وعمن ينصرف من الحدود ، وبمن يتصل ، وبأي الموضعين كان أقوى فاقضِ عليه . بيان ذلك أنّا نظرنا فوجدنا الطالع الحمل حدّ بَهرام ، وكان بهرامُ ساقطاً ، وكان زُحَلُ ساقطاً ، وكان القمر في الثالث من الطالع في بيت عُطارِد ، وكان عُطارد في السابع من الطالع ، وكانت الزُّهَرة في الدّلو ، فإذاً الدليلُ هو القمر لأن بهرام كان ساقطاً ، وكان زُحل ساقطاً أيضاً ، وكان القمر في الثالث من الطالع في بيت عطارد، فلهذا قلنا إن الدليل القمر، وذلك أنّا لم نجد أقوى من القمر ، وكان في الثالث من الطالع في بيت فرَحه ، وكان يتصل بعُطارِد من التثليث ، وكان عُطارِد في السابع بيت الزُّهرة ، وكان نظرها إليه من تثليث ، وعُطارِدُ أيضاً صاحب بيت المريض يدلُّ على أن السائل يسأل عن كتاب ورد عليه من أخ له يذكر فيه حال مرض امرأة من بعض أزواجه يؤول حالها إلى البرء .

فصل

إذا سألك سائل عن نفسه وحاله وما يصيبه فانظر إلى الطالع وصاحبه ، ومن ينظر إلى الطالع وإلى القمر أمسعودة أم منحوسة ، فإن كانت مسعودة فحاله حسنة ، وإن كانت منحوسة فحاله سيئة ، وإن كانت ممتزجة فحاله متوسطة .

وإن سألك عن دوام ما هو فيه ، فانظر إلى صاحب الطالع والقمر ، فإن كانا في برج ثابت أو في الأوتاد فإنه يدل على دوام ما هو فيه ، وإن كانا فيما يلي وتداً فإنه يدل على زوال ما هو فيه ، وإن كان النحس قبل الوتد ، فقل له قد كنت في شر ، وإن كان في وتد فقل له أنت فيه اليوم ، وإذا كان النحس بعد الوتد ، فقل الخوف عليك فيما بعد ولا سيما إذا كان في الثاني عشر. فإن كان صاحبُ الطالع منصرفاً من سعد إلى سعد ، فقل من خيرٍ إلى خير ، وإن كان من نحسٍ إلى نحس، فقل من شرٍّ إلى شر . فإن نظر صاحب الطالع إلى صاحب بيت القمر ، فقل تصيب سروراً ، وإن نظر إلى صاحب بيته وشرَفه فإنه يرتفع من منزلة إلى منزلة ، والكوكبُ الذي ينصرف عنه صاحب بيت القمر هو الأمر الذي يصير إليه فيما يستأنف . وإن سألك عن مال ، فانظر فإن كان صاحب الطالع يتصل بصاحب الثاني فإنه يصيب الذي طلب ، وإن كان يدفع بينهما كوكب فإنه يحول بينهما في ذلك إنسان من جنس ذلك الكوكب ، ومعرفةُ ذلك أن تعرف صاحب أيّ بيت هو من بيوت الفلك فتنسبه إليه إذا نظر إلى بيته ، فإن كان صاحب الثاني في الثاني فإنه يصيب من عمل يديه ، وإن كان صاحب الثاني في الثالث فإنه يصيب من إخوانه وأخواته ، وإن كان في الرابع فمن الآباء والأرضين ، وإن كان في الخامس فمن الولد والتجارة ، وإن كان في السادس فمن العبيد أو المرضى، وإن كان في السابع فمن النساء والخصومات والشركة ، وإن كان

في الثـامن فمن المواريث ، وإن كان في التاسع فمن الدين والأسفار ، وإن كان في العاشر فمن السلاطين والآباء، وإن كان في الحادي عشر فمن الأصدقاء والإخوان والتجارات ، وإن كان في الثـاني عشر فمن الدواء وأمرٍ فاسد ، وإن كان في بيته فهو وسَط، وإن كان في هبوطه فهو رديء قليل . وكذلك إن كان منحوساً أو راجعاً فهو فاسد رديء ، وإن كان مسعوداً فهو صالح ، وإن اتصل صـاحب الثاني بالمرّيخ فمن السَّرِقة واللصوصيـة والآثام والخصومات ؛ فإن اتصل بزُحَل فهو شيء من عُسرٍ وكدّ لا يوصل إليه إلاّ بعد تعب وشدّة . فإن اتصل بالمشتري فمن الورَع والدين والنُّسك والفقه ، فإن اتصل بعطارد فمن الكتابة والحساب والتجارات والكلام ، وإن اتصل بالزُّهَرة فمن قِبَل النساء ، وإن اتصل بالشمس فمن قِبَل الملوك والسلاطين ، وإن اتصل بالقمر فمن قِبَل الكلام والرسالة .

فصل

في كلام حكماء الهند وغيرهم في الضمير

وإن كان الدليل الأول ربّ الطـالع أو الكوكب القابل تدبيره ، فإن الضمير عن موضع رب الطالع من الفلك أو عن موضع قابل تدبيره من الفلك، وقد يخرج الضمير من درجة الطالع نفسها وذلك أن تنظر أي كوكب يتصل به درجةُ الطالع ، فإن الضمير من قِبَل موضع ذلك الكوكب من الطالع ، ولا تَغفُـل عن الكوكب الذي يكون في الطـالع إذا لم يسقط عن درجـة الطالع ، فإن الضمير جوهرُ ذلك الكوكب . وإن نظر إلى صاحب أي بيت هو فيه من الطالع ، فإن المسألة عن جوهر ذلك البيت الذي ينظر إليه .

والدليل الثاني قول ويرونس وانطليقوس وبطليموس ووالبس ورانبوس: وذلك أن تنظر صـاحب أيّ بيت هو وأن تنظر إلى البرج الذي فيه سهم السعادة فإن المسألة عن جوهر ذلك البيت من الطالع ، فإن كان في الطـالع

فإن المسألة عن نفسه ، وإن كان في الثاني فعن المال ، وكذلك بقية البروج الاثني عشر .

والدليل الثالث قول علماء الهند فإنهم قالوا : إذا سئلت عن شيء قد أُخفي عنك ، فانظر إلى رب حظ الدرجة والطالع ورب الحدّ ، ورب الدرجة أيها أقوى ، وبماذا يتصل ، فربُّ ذلك الموضع هو الدليل على الشيء الذي أُخفي عنك ، وأقواها أن تنظر إلى درجة الطالع في أي برج هو وفي أي برج يقع ، فإن كان صاحب ذلك البرج هناك ، فإن وجدت هنالك كوكباً، فإن الضمير عن مثل ذلك البيت عن الفلك ، فإن لم يكن هناك كوكب ، فانظر أين تجد حظ صاحب ذلك البيت ، فإن الضمير على مثـــل موضع صاحب الحظ من الطالع وموضع صاحبه

والمثال في ذلك أن الطالع كان اثنتي عشرة درجةً من الحمل فألقيت لكل برج درجتين ونصفاً وبدأت بالطرح من الحمل الذي هو الطالع فبهذا الحساب يكون في الأسد الذي هو بيت الولد ، فلم يكن الشمس هناك ولا كوكب غريبٌ ، ونظرت إلى الشمس فوجدتها في السابع فقلتَ إن المسألة عن ولد يُريد أن يخطب امرأة ، ولو كانت الشمس في السادس ، فقلت عن مرض ولد، وكذلك بقيةُ البروج الاثني عشر إن شاء الله .

فصل

في استخراج الدليل من النوبهرات

وذلك أن تأخذ من الحمَل إلى درجة نوبهرات الطالع لكل برج تسعة ، ولكل ثلاث درَجٍ نوبهراً واحداً ، فما اجتمع معك من النوبهرات فألقها من اثني عشر . فإن لم يتم اثنا عشر فألقها من الحمَل ، وابدأ بحيث انتهى ، ففي ذلك البرج نوبهر الطالع . فإذا عرفت ذلك أين وقع فانظر ما يسمى ذلك

البرج من الطالع بيت مال أو بيت إخوةٍ أو غير ذلك ، فإن الضمير عن مثل جوهر ذلك البرج من الطالع. مثال ذلك إن سُئلت عن مسألة ، وكان الطالع منها عشر درجات من الحمل فكان ذلك ثلاثة نوبهرات وألقيت ذلك من الطالع فانتهى العدد إلى الثالث من الطالع ، وفيه زُحَل وهو راجع ، فقل المسألة عن غائب متى يرجع ، وكان عطارد هو صاحب نوبهر الطالع في وسط السماء والطالع مع الشمس ، فقل هذا الغائب له سلطان عظيم وشرف كبير ومعه جماعة جند وأجلاّء من الناس كبراء ، لأن الشمس هي صاحبة الشرف الطالع في الدلو ، ونور العالم في الدلو مع عُطارد في وسط السماء ، وزحل صاحب بيتهما في الجوزاء — بيت عطارد — يدل على أن هذا الغائب أمير المؤمنين ، فإن استشهدت على ذلك أن زحل يكون صاحب سنة العالم ، وهو صاحب بيت الشمس وعطارد جميعاً ، وكانت المسألة هل يرجع من سفره أم لا ، فنظرت فعلمت أنه راجع إن شاء الله ، وكذلك الحال في السائل بمثل ذلك الدليل يستدل على الحكم عليها والإخبار بها .

فصل

فيما اجتمعت عليه الحكماء القدماء من العلماء الأوائل من الأدلة

وذلك أن في الطالع تسعة أدلة وفي غيره ثلاثة أدلة ، فالذي في الطالع صاحب الطالع وبيت شرفه ومُثلّثه وحدّه ووجهه ونوبهره واثنا عشريته ، والكوكب الذي يسير إلى درجة الطالع ومن في الطالع وفي غير الطالع وسهم السعادة وصاحبه وصاحب بيت الشمس بالنهار والقمر بالليل. فانظر إلى أكثرها شهادة وولاية فهو الدليل . فإذا أنت عرفت الدليل فانظر بمن يتصل أو من يتصل به من بعد تسوية البيوت الاثني عشر ، فإن البيوت قد تنقسم من برجين فيكون بعضه من وتد الأرض وبعضه من وسط السماء، فإذا كان ذلك

كذلك ، فخذ بأكثر درجات الطالع ، ودع الأقل ، وانسب الضمير إلى ذلك الذي في وسط الطالع ، فإن كان لا يتصل بشيء ولا يتصل به شيء ، فالمسألة عن نفسه . فإن كان الدليل قد زال عن الطالع إلى الثاني منه ، وخرج منه جزء فالمسألة عن شيء قد خرج من يد من سأله . وكذلك إلى تمام البروج الاثني عشر إلى جوهر البيت الذي فيه الدليل ، وكذلك إذا لم يكن اتصال .

وإذا كان اتصال ، فالاتصال أولى بالدليل ، فاعرف عند ذلك الدليل ومن يتصل به الدليل ، واعمل بالبيت الذي ينظر إليه الدليل، ودع الآخر وانسب الضمير إلى ذلك البيت ، فإن كان الدليل في هبوط ، فالمسألة عن سَرقة أو شيء قد هبط أو اتضع أو محبوس ، وإن كان ينتقل من برج إلى برج فعن نُقلة أو سفر ، وإن كان الدليل لصاحب الثامن أو الثاني عشر وهما بيت النحس ، فالمسألة عن موتٍ أو خوف ، وإن كان الدليل قد وقف للرجوع فإنه يسأل عن مسافر متى يَرجِع، وإن كان واقفاً يريد الاستقامة فإنه يسأل عن مسافر متى يستقيم . وإن كان الدليل متحيراً فإنه يسأل عن تحيّره ، وإن كان الدليل مع الرأس في شَرفه أو في وسط السماء فإنه يسأل عن ملك أو رئيس أو أمر الدين ، وإن كان مع الزُّهرة والمرّيخ ينظر إليها أو مع المرّيخ والزُّهرة تنظر إليه فإنه يسأل عن تهمة النساء ، وإن كان مع الذنَب فإنه يسأل عن كلام وخصومة ، وكذلك إذا كان القمر في الطالع فإنه يسأل عن خصومة أو عن خبر ، وإن كان الدليل في الرابع أو مع الرأس في السابع والرابع فإن المسألة عن مالٍ مدفون مثل كنز أو مخبأة . وكذلك إذا كان صاحب الثاني في الرابع وصاحب الرابع في الطالع والبرج ناريٌ فالمسألة عن كيمياء هل يصح له أم لا ، وإن كان البرج من برج النار فالمسألة عن حرب ، وإن كان الدليل مع الذنَب فإنه يسأل عن سحر هل يصح أم لا. فإن شهد عُطارد حقّق ذلك، وكذلك إذا كان الدليل

زُحَل وهو مع عُطارد وعُطارد ينظر إليه فإن المسألة عن سجن . وإذا كان الدليل تحت الشعاع فالمسألة عن محبوس . وإذا كان الطالع بيت عُطارد أو شَرفِه وكانت الأدلّة في مواضع عُطارد وله بها اتصال فإن المسألة عن كتاب .

فصل في معرفة المسائل وأجوبتها

البيوت وما يتفرع منها

(بيت الحياة) إذا سئلت عن عمر إنسان فانظر إلى رب الطالع والقمر ، فإن كان بيت الحياة قد انصرف عنه كوكب، فإن الكوكب الذي يتصل به القمر يدل على ما بقي من عمره، وإن كان صاحب الطالع تحت الشعاع يدخل في الاحتراق ، والقمر منحوس أو ساقط من الطالع ، أو بعض النحوس في الطالع أو السابع، فإنه يدل على موت السائل ، ووقت ذلك يعرف من رب الطالع . فإن كان ساقطاً أو ينظر ما بينه وبين درجة الاحتراق مما وجد بينهما من الدرج ، فذلك ما بقي من عمره ، وإن كان في برج مُنقلِب فأيام ، وإن كان في برج ذي جسدين فشهور، وإن كان في برج ثابت فسنون . وأشدّ ذلك أن يكون النحس في الطالع أو ينظر إلى الطالع أو إلى الرابع أو الثامن. فأما إن كانت السعود تُسعد الطالع والقمر يرى من النحوس وصاحب الطالع كذلك ، فإن ذلك يدل على طول العمر والبقاء، ثم عُدّ ما بين القمر والنحس وما بين رب الطالع إلى أن يحترق ، فما خرج من حساب القمر فهو ، وما خرج من الطالع عددُ العُمر .

(بيت المال) إذا سألت عما يُرجى ، أو سأل سائل هل أُصيب مالاً أو لا ؟ فانظر إلى رب الطالع والقمر ، فإن اتصل برب بيت المال ووجد القمر ينقل من رب بيت ذلك المال إلى رب بيت الطالع ، فقل نعم تصيبُ المال .

وكذلك إن كانت السعود في بيت المال أو يتصل القمر بها أو رب الطالع ، أصاب مالاً كثيراً ومنزلة رفيعة . فإن كان ذلك السعد متحيراً ساقطاً ، فإنه لا يصيب من المال إلاّ قوتَ يوم بيوم ، ولا يكون له منزلة ولا جاه . فإن اتصل القمر أو رب الطالع بنحسٍ وكان النحس في الثاني من الطالع ، فإنه يدل على إدبارِ حال صاحبه ، وإن كان القمر خالي السير فإن السائل لا يزال على تلك الحال التي هو عليها حتى يموت . وخير السعود في بيت المال المشتري لأنه يدل على الدنانير والدراهم .

فصل

إذا أردت أن تعرف كم مقدار ما تصيب من المال في الأمر الذي ترجوه أنت أو من سألك عن مثل ذلك ، فانظر إلى صاحب بيت المال ، فإن كان الدليل عطارد وكان في هبوطه أو في موضع رديء ، فإنه يدل على أن يكون المال عشرين درهماً ، وإن كان في مثلّثه كان مائتي درهم ، وإن كان في بيته كان ألفي درهم ، وإن كان في شرَفه كان عشرين ألفاً ، وكذلك جميع الكواكب على قدر سِنيها الصُّغرى عشر مرات .

وإن كان الكوكب في هبوطه أو في موضع رديء أعطاه بعدد سِنيه الصغرى ، وإن كان في مثلّثه أعطاه بقدر سِنيه الصغرى عشر مرات ، وإن كان في بيته أعطاه بعددها مائة مرة ، وإن كان في شرفه أعطاه عددها ألف مرة ، وإن كان الكوكب محترقاً ، فأنقصْ على قدر احتراقه وبُعده من الشمس ، وإن كان مع الشمس درجة واحدة لم ينل شيئاً ، وإن نظر إليه نحس ، نقَص بما دل على قَدر وعليه على قدر قوته في موضعه على ما ثبت لك من الشرف والبيت والمثلّثة والهبوط .

فإن نظر إلى الدليل المشتري من شرفه زاده اثني عشر ألف درهم ، وإن

نظر من بيته زاده ألفاً ومائتي درهم، وإن نظر من مثلثه زاده مائة وعشرين درهماً ، ومن موضع ردىء غريب زاد اثني عشر درهماً، وفي الاحتراق ينقص المشتري بما يعطي على قدر بعده من الشمس . فإن كان في درجة الشمس لم يزد شيئاً ، وكذلك ينقص النحس ويزيد السعد مثل ما تثبت لك من هذه المنازل . ومتى وجدت الدليل الذي منه استدللت على عدد الشيء الذي ينقُص أو يزيد في بُرج ذي جسدين ، فأضعِف ذلك العدد . وربما كانت النحوس هي التي تعطي المال وهي الدليل على عدد الشيء .

فصل في معرفة سني الكواكب

وهي ثلاث مراتب الكبرى والوسطى والصغرى

فأما سِنوها الكبرى فللشمس مائة وعشرون سنة وهو العمر الطبيعي ، ولا يكاد الإنسان يجاوزه إلاّ أن يشاء الله تعالى. وللزُّهَرة اثنتان وثمانون سنة، ولعطارد ست وتسعون سنة، وللقمر مائة وثماني سنين ، ولزحل سبع وخمسون سنة ، وللمشتري تسع وسبعون سنة ، وللمريخ ست وستون سنة .

وأما سنوها الوسطى فللشمس تسع وثلاثون سنة ونصف ، وللزهرة خمس وأربعون سنة ، ولعطارد اثنتان وأربعون سنة ونصف ، وللقمر تسع وثلاثون سنة ، ولزحل ثلاث وأربعون سنة ونصف ، وللمريخ أربعون سنة .

وأما سنوها الصغرى فللشمس تسع عشرة سنة ، وللزهرة ثماني سنين ، ولعطارد عشرون سنة ، وللقمر خمس وعشرون سنة ، ولزحل ثلاثون سنة ، وللمشتري اثنتا عشرة سنة ، وللمريخ خمس عشرة سنة . فهذه معرفة أنواع سنيها .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أننا نورد من العلوم في كتبنا ورسائلنا ما يكون تزكيةً للعقول وتنبيهاً للنفوس ، فأخذنا من كل علم بقدر ما اتسع له الإمكان وأوجبه الزمان ، وقد اجتهدنا أن يكون ذلك من أحسن ما قدرنا عليه ووصلنا إليه . ولذلك وصفناه وأثبتناه وأوردناه لإخواننا ، أيدهم الله ، ورضينا لهم كما رضينا لأنفسنا ، إذ كنا كلنا روحاً واحدة ، وتراباً واحداً ، وبني أب واحد ، ولنا رب واحد وهو الذي خلقنا من نفس واحدة . وقد قال رسول الله ، صلى الله عليه وعلى آله : « لا يكمل للمؤمن إيمانه حتى يرضى لأخيه المؤمن ما يرضاه لنفسه » . وقال الله تعالى: « فبشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب » .

ولما كان علم الحساب علماً واسعاً عظيم الدائرة ، محيطاً بالأشياء ، غيرَ محاط به ، ألقينا إليك منه مُدخَلاً ومقدّمة ليكون مُحرِضاً لك على الدخول إليه والمعرفة بما يوفّق له منه . وكذلك علم النجوم أيضاً علم واسع ، وهو علم العالم الأعلى السماوي الحاكم العالم الأرضي ، وذلك عالم عُلْويٌّ كبير ، وهذا عالم صغيرٌ سُفْليّ . ولذلك قلنا في رسالة أفعال الروحانيين إن أفعال العالم الكبير تظهر في العالم الصغير ، والعالَمُ الصغير ليس له فعل يظهر في العالم الكبير ، وإنما له البيان عما يودِعه فيه ويُرسِله إليه . وقد ألقينا إليك في هذه الرسالة من سر علم النجوم ، ومُستَحسَنات مسائله ، وصادق براهينه ودلائله ، ما إن وقفتَ عليه تشوّقت إلى تعلمه والتمهّر فيه .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه بمعرفة علم النجوم يكون لك التهدّي للطلوع إلى السماء والجوازِ إلى المحل الأعلى ، فإن لم تعرف ذلك تعذّر عليك السلوك في هذه الطريق . ويوشك أن من سلك في طريق لا

يعرفها ضَلّ فيها، كما قيل في المثل السائر والقول الغابر : « قتل أرضاً عالِمُها » يعني خِبْراً ومعرفة، و« قتلت أرضٌ جاهلَها » يعني حَيرةً وهَلَكة. والدليل على ما ذكرناه وبيان ما وصفناه معرفةُ هذه المسألة .

فصل

إذا أردت أن تشير إلى رجل في حاجة من أمور الدنيا والدين فالذي يجب عليك أن تعلم : هل تجده في الموضع الذي هو معروف به أم لا ، فانظر إلى صاحب الطالع فإن كان في الأوتاد فإن الرجل في موضعه ، وإن كان فيما يلي الوتد فهو قريب من موضعه ، وإن كان ساقطاً فليس هو في موضعه . وإن كان الإنسان يعلم بهذا الدليل يَسهُل عليه ما يقصد إليه في حياة الدنيا، فإنه متى عدم هذه المعرفة كان جاهلاً بما يقصد إليه ويَقدُم عليه ، هل يجد أم لا ، فإن وجد ما يريده فبالاتفاق لا بالعلم ، وقلما يتفق للجاهل الإصابة .

والعالم في راحة من نفسه لأنه لا يقدم على العمل ولا يتوجه في الطلب إلاّ في الوقت الذي ينبغي والزمان الذي يستوي . فلذلك أردنا لإخواننا ، أيدهم الله وإيانا بروح منه ، معرفة جميع العلوم وحثثناهم عليها وأرشدناهم إليها وإذا كان ذلك كذلك في المقاصد الدُّنيوية والمآرب الجسمانية لا يجب للمرء أن يتخلف عن معرفته ، فكيف يجب له التخلّف عن الأدلّة الرَّبّانية وما يكون له به المعرفة بالطريق إلى الآخرة والقدوم على ربه ليجازيه بما كسبت يداه .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن من أحسن ما وصل الناس إليه من هـذه الصناعة وأجلّ معارفهـا ، أن يعلموا كيفيّـة أحوال الملوك والسلاطين وولاة الأمور والعهود والأمراء والقواد وولاة الحروب والوزراء والكتّاب والعمّال والقَهارِمة ، وابتداءات الدول وعواقبهـا ومدّة أعمـار المواليد ومواليدها ، وما يظهر منهم في الأزمنة ويعلمونه في الأمكنة ، فإن ذلك من العلوم المخزونة والأسرار المكنونة والأخبار المدفونة مما استخرجتها الحكماء وعَلِمتهـا العلمـاء بما قد وقفوا عليه ووصلوا إليه من أخبـار السماء بالوحي والإلهام وصدق التخيل والرؤيا . وقد رأينـا ، وبالله التوفيق ، أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً من ذلك نرويه عن العلماء ونخبر به عن الحكماء من غير زيادة ولا نقصان والله المستعان .

فصل

فأول ما يجب أن يُعرَف من ذلك وأن يُعمَل به عَقدُ التاج وبَيعة الملك وابتداء الوَلاية العظيمة والمُلكِ الكبير المتقرّر في ذلـك الملك النبويّ وهي بمنزلة الخلافة . فأفضل ما يكون العمل بذلك والعلم بـه أن يكون القمر من الذي يطلب صحيحاً نقيّاً من النحوس ، وقبل ذلك معرفـةُ الجوهر والجنس والبلدة والإقليم والمدينة والمكان الذي فيه ذلك الابتداء والولاية ، ومعرفة الزمان والأرباب والشهادات والدّرجيّات وهي للخاص والكداخده وصاحب القمر ومـدبري التدبير فتحمل ذلك وتجمع بعضـه إلى بعض ، وتقيس الأول بالآخر ، ثم تنظر إلى القمر خاصةً أين هو في الابتداء ، وكيف هو في صحته وما يقارنه بجسده ومتصلٌ به ، ومسيرِه ومنزِله والناظرين إليه أمن حظه هم

أم من غير حظه ، ويكون عمل الابتداء للخلفاء في أحد البَيعة أكثر حظّا من الشمس ، ولولاة العهود من المشتري ، ولأصحاب الثغور من المرّيخ ، وللقهارمة[1] من زُحَل ، وللوزراء والكتّاب من عُطارِد ، وللعمّال من القمر ، وللقواد من الزُّهَرة والمرّيخ . وأفضل ما يكون عقدُ التاج وبَيعة الملك وابتداء الولاية والظهور والرياسة والجلوس على سرير المملكة والنُّطق بالأمر والنهي أن يكون الطالعُ برجاً ثابتاً والقمر في موضع جيّد . فإن المُلْك يكون طويلًا ولا تكون الرياسة ذات مدة ، ولا سيا الأسد لأن البروج الموافقة لأمر الملوك الحَمَلُ والأسد والقوس . فمتى كان كذلك ووجدت في الطالع سعداً فإنه يدل على حُسن الخُلُق وصلاح جميع ذلك الابتداء والملك . وإن وجدت في الطالع نحساً كان غير ذلك من الفساد والرداءة. وإن كان المريخ في الطالع فإن المتولي يكون فظّاً غليظاً خفيفاً شتّاماً لا حياء له ولا دين ، بذيئاً ضعيفاً فاحشاً في المنطق، يستقبل خدمه وأهل مملكته بالبذاءة والشتيمة ، مبغضاً لأقرانه ، محبّاً لسفك الدماء وخراب البلاد ، قليلَ الثبات على ما يأمر به ، سريع السقوط بمنزلته ، مفتضحاً مَعيباً كثير الأعداء يُكثر شكيّته .

وإن كان زحل في الطالع فإنه يكون حقوداً لوّاماً عسيراً ، قليل النفاذ لما هو فيه ، حسوداً بخيلًا جمّاعاً خدّاعاً حريصاً مذموماً .

وإن كانت الشمس في الطالع يكون كثير الجماعات، كثير الجنود والعدد منيع الغير ، ويكون له سعادة عظيمة وعز .

وإن كان المشتري في الطالع فإنه يكون صدوقاً وفيّاً محبّاً للخير ، عالماً محبّاً لأهل الدين ، كثير الأصدقاء والنصيحة ، ذا عفّة وزَهادة في الدنيا .

وإن كان عطارد في الطالع فإنه يكون مفكّراً داهيةً أديباً مُحكِماً

---

١ القهارمة : جمع قهرمان مستشار الملك ومدبر ملكه .

لأعماله بالحِيَل والعقل والخداع والمكر .

فإن كانت الزُّهَرة في الطالع فإنه يكون كثير الأموال والمواريث من جهة النساء والخدم ، وضعيف البدن ، قليل الثبات على الأمور ، سهل الوطأة ، محبّاً للهوِ واللعب والفرح والنُّزَه ، وجودة اللباس والعطر وطيب المأكول والمشروب والخلوة مع النساء والحُرَم والتزيّي بزيهنّ .

وإن كان القمر في الطالع فإنه يكون جريئاً مشهوراً بالقوة والمشي بالليل ، وإن كان الرأس مع السعود في الطالع فإنه يكون قاهراً لملوك الزمان ظاهراً على أعدائه .

وأفضل ما يكون عن الملك وقهره وقوته وضبطه إذا أشرف المشتري على الشمس أو على القمر أو على الطالع ، وهو من بعض بروج الملوك وهو أيضاً في برج من بروج الملوك ، وأعظم لذكره وأعلى أن يكون البرج الذي فيه المشتري منقلباً لأن المنقلبة أبداً هي أشهر أمراً وأعلى وأنصح ، وذوات الجسدين فيها أكثر أجناساً وتخليطاً ، والثابتة أطول أمراً وأثبت .

ومتى وجدت المشتري في ابتداء المملكة خالي النظر عن الشمس والقمر والطالع ، فاعلم أنه لا محمدة لذلك الملك ولا مذمّة ولا صلاح . فإن وجدت المرّيخ في موضع حسن أو يكون المشتري في بيت المرّيخ ، والمرّيخ في بيت المشتري ، فإن الملك يكون جائراً نافذ الأمر ، مظفّراً في القتال ، قاهراً لأعدائه ، فتّاحاً للبلاد ، وضابطاً للملك ، بعيد الغور في أمر عدوّه ، ضعيف الأعداء ، لا سيما إن كانت الشمس مع ذلك في الأسد الذي هو برج نهاريّ وصاحب بيت المال ينظر إليها من وتد أو من بعض الأماكن القوية ميمنةً أو ميسرةً .

وينبغي لك أيضاً أن تنظر إلى البيت العاشر من الطالع الذي هو بيت الملك ، وتنظر أيضاً إلى العاشر من بيت الشمس الذي هو فيه الذي هو بيت ملكها في ساعة المسألة أو حين النظر والابتداء ، لأن هذين المكانين متى ما

وجدت فيهما السعود، وكان أصحاب ذينك البرجين في بروج ثابتة جيدة الموضع، فإن الملك ذو سعادة وخير وفضل. وإن كانت الكواكب التي في ذلك المكان في شرفهما أو شرقيه، أو في حظ الابتداء، أو لها نصيب في ذلك الابتداء من الاجتماع والامتلاء وسهم السعادة أو نحو ذلك، فهو أفضل وأجود، وذلك أن تكون الكواكب في مواضعها مستقيمة في سيرها وصعودها في العرض والشمال، زائدة في جريها ملائمة الابتداء إلى النهار بالنهار، والليل بالليل. فتكون أيضاً تنظر إلى أصحاب حظوظها وليست بالناقصة ولا بالبطيئة ولا في هبوطها ولا في ضدّها ولا في الدرجات التي هي آثار ولا في الأماكن المظلمة ولا تحت شعاع الشمس، فإن ذلك كله يدل على الكذب والغش والتخليط على قدر الموضع والمكان والمنحَسة.

ولتكن أيضاً تنظر إلى برج وسط السماء فإنه موضع لا بد منه لأنه برج الملك والسلطان. واعرف درجة الطالع والبيت والحدّ والوجه والشرف من الكواكب ومن فيها ومن ينظر إليها وهل فيها من الكواكب المضيئة شيء وأين صاحب شرفه، إلاّ أن أجود ذلك يكون صاحب شرفه سعداً أو يكون صاحب وسط السماء شرقيّاً مستقيمَ السير. وأجود ذلك أن يكون في شرفه وموضع له فيه حظ، ويكون صاحب ذلك الشرف في شرف الشمس أو القمر أو المشتري ويكون صاحب ذلك الشرف في أيّ مكان موضع جيد، فإنه يأتي بدلالته حيث ما وقع بقدر قوته والكواكب المعينة له.

واعرف المكان الحادي عشر الذي يسمى المكان المعيّن وما فيه من الكواكب فإن وجدت فيه الشمس أو القمر أو المشتري أو الزُّهَرة أو عطارد أو الرأس وينظر إليه السعود، فإن ذلك الابتداء يكون من حسن المستقبل والثبات والقوة والبهاء والزيادة، لأن مثل ذلك يكون مُلكُه واصلاً إلى ولده أو يبلغ فيه بهمته، ولا سيما إذا كان ذلك المكان من بروج السعود ويكون فيه المشتري أو عطارد أيهما كان في ذلك الموضع ينظر إلى السعود،

دل على وصول المُلك إلى ولده . وإن وجدتَ زحل بالنهار في شرَفه أو ينظر إلى المشتري ، وكان المرّيخ في شرفه بالليل أو في بيته أو في بيت المشتري ، أو ينظر إليه المرّيخ من عداوته ، فإن الملك الذي كان الابتداء له يكون مخرّباً للبلدان غاصباً قاهراً ، وكذلك يكون عزيزاً جريئاً لا يهاب أحداً يحب سفك الدماء ، راغباً في الذّكر شجاعاً ، ولا سيا إن كان مع المرّيخ سهمُ السعادة وسهم الجرأة ، فإنه يكون منهمكاً في إراقة الدماء وقتال الأقران محبّاً للفرسان والسلاح والأسفار ، ويكون له أفعال تختص به لا يُبديها لأحد حتى يفعلها فجأة .

واحفظ سهم السعادة وسهمَ الشرف وسهمَ الملك وتحسب له من درجة الشمس التي هو فيها بالنهار إلى تسع عشرة درجة من الحمَل ، ثم تُلقي ذلك من الدرجة الطالعة ، فحيث ينفد الحساب ، ففي تلك الدرجة سهمُ السعادة بالنهار ، وبالليل تعُدُّ من الدرجة الثالثة من الثور ، وتلقي ذلك من الطالع أيضاً كما صنعتَ بالشمس . واحفظ سهم الملك الذي يُعَدُّ من الشمس إلى القمر بالنهار . وبالليل تعُدُّ منه إليها ويُلقى من درجة وسط السماء ، فإنك إذا وجدتَ هذه السهام في مواضع جيدة مع السعود فإنه أشهر للسعادة وأشهر للمملكة .

واعرف الثاني عشر من الطالع الذي يسمّى بيت الشقاء ومن في كل بيت منها من السعود ومن النحوس ، وأيها كان فيه نحس ، فاعلم أن بليته وعداوته من تلك الناحية التي يكون ذلك النحس ، وكذلك ما يهيج عليه من النواحي التي يكون فيها النحوس وقت الابتداء ، فإن وجدتَ النحوس ساقطة ولا سيا تحت الأرض ، فاعلم أن أعداءه إلى الضعف والوهن وقلّة القدرة على ما أرادوا ، وأفضلُ ذلك أن يكون الطالع وسط السماء في وتد .

واعرف الهيلاج ومن ترى منه وانظر المضيئين والشعاع ورب الطالع ورب وسط السماء وسهم السعادة ، لأنك متى وجدت النحوس في أحد هذه

الاماكن بالشعاع كانت المضرّة والشر فيها كائنة . فإذا كان إلقاؤها لذلك الشعاع على الهيلاج تخوّفت على نفسه، وإن كان إلقاؤها الشعاع على وسط السماء تخوّفت على مُلكه، وإن كان إلقاؤها الشعاع على الطالع تخوّفت عليه في جميع أموره. فإن كانت السعود هي التي تُلقي الشعاع على هذه المواضع التي ذكرت فاقضِ عليه بالفرح والسرور والاستقامة والخير ، وليكن نظرك لبقاء الملك والسلطان من الشمس والطالع ولا سيما بالنهار فإنه متى وقع عليه الشعاع من النحوس دلّ ذلك على الخوف، والله أعلم.

وإذا عرفت أمر الهيلاج فاطلب الكَداخده من بعد ما وصفت لك في المواليد ، فإنه إن كان الكَداخده في الوتد ، أو مكان الشعاع أو في الخامس فإنه يدل على السنين ، وإن كان فيما يلي وتداً فإنه يدل على الشهور ، وإن كان ساقطاً فإنه يدل على الأيام بعدد درجه، وكذلك فانظر إلى ما ينظر إليه النيران من السعود والنحوس ، فإنها إن نظرت من التثليث أو التسديس من موضع حسن دلّ على الزيادة في السنين والشهور ، وإن يكن نظر عداوة دل على النقصان والاجتماع والامتلاء إذا وقع في وتد أو فيما يلي وتداً ، أو صاحبه في موضع حسن دلّ بإذن الله على الزيادة والقوة والنُّجح .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لما كان بهذا العمل ، ومعرفة هذا العلم ، وإحكام هذه الصناعة ، وتقويم الحساب ، يكونُ تمام العمل للمُلك الأرضي وسياسة العلم الفلسفي ، وإن كان المتولي لذلك الأمر يحتاج إلى من يدبّر له هذا العمل ويقوّم هذا الحساب، وإذا كان ذلك كذلك، فليس بملِكٍ ولا إمامٍ ، وإنما الخليفة من استخلفه الله تعالى بأمره وأيّده بملائكته ، وكان هو المدبّر له بالتدبير الذي يجمع له به السعادات الفلكية كلّها وإليه تُصرَف

روحانياتها ، كما أيّد الله سبحانه سليمان بن داود بالملكيّة ، وسخّر له الجنّ والإنس والطير والوحش ؛ وكما أيّد موسى ، عليه السلام ، بكلامه ، وأمره حتى قهر فرعون وأهل مملكته ورجال دولته ، واستجاب له سَحَرتُه وهم أصحاب النجامة والكهانة في زمانه ، وهم الذين كانوا يدبّرون له مُلكه بما وقفوا عليه ووصلوا بعلمهم إليه ؛ فلما رأوا من موسى ، عليه السلام ، ما بهَرَهم نوره ، ولم يروا في علمهم أن عمله يَبطُل ، ولا أن ما يأتي به يتعطّل ، وأن جميع ما هم فيه من أمر فرعون زائل مضمحلّ ؛ ورأوا أن السعادات قد انصرفت مُسخّرة بأجمعها لموسى وهرون ، عليهما السلام ، قالوا : « آمنّا برب العالمين رب موسى وهرون » ؛ وأن التأييد الكليّ والأمر الإلهيّ هو مُصرّفُ تلك السعادات إلى موسى وأخيه استجابوا له وخضعوا عنده .

وكذلك حال نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، لما صرف الله تعالى التأييدَ إليه ، وأنزلَ الوحيَ عليه ، خضعت له الملوك ، واستجابت له الكهنة والمنجّمون ، وهم الذين عندهم علم من الكتاب ، وآمنوا به وصدّقوا بمبعثه ، وكان هو المدبّر لهم والحاكمَ عليهم ، ولم يحتَج إلى تدبيرهم ، وكان يأتيهم بما ليس عندهم ، وبما يخرج عن وُسْعِ طاقتهم ، وآتاهم من علم الفلك وأخبار السماء بما لم يصلوا إليه ولا قدَروا عليه . فلما رأوا ذلك علموا وتحققوا أن تأييده إلهيّ وحكمتَهُ ربّانية ، وأن الأمر الذي أُلقي إليه من فوق الأفلاك ومن أعلى السموات فإنه يلقى العرش المحيط والكرسيّ الواسع .

فهذه صفة الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة التي هي خلافة الله تعالى ، والمُستخلَف بها هو النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في زمانه ، وبهذا العَقد يكون من استخلفه النبي ، عليه السلام ، من بعده إذا مضى إلى ربه ، عزّ اسمه .

وهذه الولاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة ، عليهم السلام ، لا يحتاجون فيها إلى مدبّرين غيرهم ، وإلى علماء سواهم ، ولا يَطّلِعُ الناس على أسرارهم ،

ولا يعرفون أخبارهم ، ولا يطّلِعون على مواليدهم ، ولا يعرفون سِنيهم في موتاهم، ولهم علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها، وأعمالٌ يعمَلونها لا يَشرَكون فيها غيرهم . ولذلك استحقوا الرياسة ووُسِموا بالخلافة ، وأنهم لا يُبدون عملًا من الأعمال ، ولا يُظهرون فعلًا من الأفعال إلاّ بمشيئة إلهية وإرادة رَبّانية في الوقت الذي ينبغي بـه إظهارُ ذلك العلم فيـه ، وهم أطباء النفوس ومداوو الأرواح .

وإنما أردنا بما بيّناه لك من العلم والعمل والتدبير الذي يذكره أهل هـذه الصّناعة، ويصنعون في وقت ابتداء الخلافة ونَصْب سرير المملكة، واجتماعِهم لذلك ، وادعائِهم بمـــا يعملونه ، وترؤسِهم بمـا يصنعونه ، وطلبِ الجوائز والأموال والخِلَع ليُعلَم أن الملك والخليفة الذي يُستخلَف بهذا التدبير هو مملوك وليس بمالك ، وإنما أيّد بتأييد أرضيّ وهو محبوس محجور عليه ، وقـد سُحِر بسحرٍ لا ينفك منه ولا يُستَخرَج عنه إلاّ بالموت . وقبل ما يتفق في أول تلك المملكة من يكون عنده من هـذه المعرفة وصحة الصناعة ما يتدبّر به على الصلاح، وإن اتفق ذلك فإن الزمان لا يتهيأ له على ما يريده من العمل، وإن تهيأ له ذلك خالفه حُكْم المَولِد، وإن اتفق ذلك وقع الخلاف والمنازعة من أهل الصناعة ، وإذا وقع الاختلاف فسد المُختلَف فيه .

فقد بان لك بما ذكرنا كيف تكون خلافـة الله ، عزّ وجل ، وخِلافـةُ خلقه . فإن قال قائل ذلك لا يكون إلاّ بأمر الله ، سبحانه ، فقد صدق إذا اتبع فيـه المُستخلَفُ الأمرَ الذي يرضي الله ، عزّ اسمه ، وهو الذي من أطاعه فقـد أطاع الله تعالى كما قال الله تعالى : « من يطع الرسول فقـد أطاع الله » . وإن عدل عنه إلى ضده فقد خرج من أمر الله تعالى وارتكب نَهيه ، ونريد أن نبين هذا القول ونوضح هذا المعنى .

واعلم يا أخي ، أيدك الله ، أن أول خليفة استخلفه الله تعالى في أرضه هو آدم ، عليه السلام ، فلما أمره الله تعالى بمخالفة إبليسَ الذي هو عدوه وضده

أن لا يَقرَب الشجرةَ التي نهاه عنها كان في الجنة بأمر الله . فلما أطاع إبليسَ فقبل منه وأكل من الشجرة ، خرج من أمر الله تعالى ، وصار في أمر إبليس، لعنه الله ، ووقع في الخطيئة لأن الله تعالى أمره فخالفه، وأمره إبليس فأطاعه . فلما علم ذلك بمناداة الله له في تذكاره بما استوجبه من نسيان وصيته ، استرجع وتاب وأناب ولم يستكبر كما استكبر إبليس .

وكذلك إبليس أمره الله تعالى أن يَسجُد لآدم ، فلما سوّلت له نفسه أنه خيرٌ منه وامتنع من السجود ، خرج من أمر الله ، سبحانه ، وصار في أمر نفسه .

وهكذا يجري أمرُ المُستخلَفين من ذُرّيّة آدم في الأرض من كان منهم مُستخلَفاً فيها بأمر الله تعالى الذي استَخلَف به آدم بعد التوبة ، وهو الأمر الثاني والوصية الثانية التي لم يتعدّها ولم ينسَها وجعلها كلمة باقية في عَقِبه ، وهي خلافة النبوة ومملكة الرسالة والإمامة . فمن تعدى هذا الأمر وخالف هذه الوصية وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبّر خلقه بسعيه وحِرصه فإنه لا يتمّ له، وإن تمّ وقدَر عليه فإنما هو خليفة إبليس، لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعدٍّ وغَصبٌ وظلم وعُدوان وخذلان وطغيان وعصيان . فإذا فعل ذلك رُبِطت به روحانية كوكبٍ فلا يزال محبوساً فيها محصوراً في أحكامها حتى يموت .

وعلى هذا تجري أحوال الملوك والسلاطين والمتغلبين في الدنيا ، ولذلك صاروا محتاجين إلى المنجّمين وأصحاب المعارف ، حتى إن بعضهم إذا وصل إلى حكيم عالم من أهل هذه الصناعة وبلّغه ما يريده وعلم أنه عارف بما يبدو منه ويظهر عنه ومن عاقبة أمره ، قتله أو حبسه أو منعه من الكلام ، والأحبُّ إليه قتله. فلذلك صارت العلماء لا يُظهرون علومهم للملوك بأسرهم ويكتمونها عنهم ، ولا يرغبون فيما يُرَغّبونهم فيه من أمور الدنيا وأحوالها .

واعلم يا أخي أن هذه الصناعة حق ويقين ، والعارف بها على حقيقة المعرفة

قد وقف على الصراط المستقيم «وإنه لقَسَم لو تعلمون عظيم»، وإنّ ما أُلقي إلى العالم من علمها كالنُّقطة من البحر أو كالقَطرةِ من القطر ، إذ كانت الدنيا بأسرها والأرض بما عليها وفيها ببطنها وظهرها تُشبِه حبة خردل في أرضٍ فلاة لم يُدرِك العقل سَعة أقطارها بالقياس إلى فلك القمر الذي هو أصغر الأفلاك كلها . وإذا كان ذلك كذلك فقد صح أن خلافة الله تعالى هي أمر خارج عن تدبير السياسة البشرية أن يعرفوه ، وعلمٌ خفِيَ عنهم أن يعلموه .

واعلم يا أخي أن البيت الذي فيه سرّ الخلافة وعلم النبوة هو البيت الذي وسموا أهله بالسّحر العظيم في الجاهلية والإسلام لما يظهر منهم من الآيات ويعلمونه من المعجزات ، فلم يجد أعداؤهم حالاً يضعون بها من منازلهم ، لما عجزوا عن العمل بمثل ما يعملونه وجهلوا العلم الذي يعلمونه ، إلاّ أن قالوا إنهم سحَرة وإن لهم أعواناً من الجن يمدُّونهم بذلك . وهيهات حيل بينهم وبين ما يشتهون ! وإن هو إلاّ علم إلهيّ وتأييد ربّانيّ تنزل به ملائكة كرام كاتبون وحفظة حاسبون يُلقونه بأمر الله ، عزّ اسمه ، على من اصطفاه من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه .

واعلم يا أخي أن حُجة الله تعالى في خلقه وأمينه في أرضه من عالم الحيوان هو صورة الإنسان وخليفته في أرضه على النبات والحيوان وكذلك في المعادن – كما قلنا في رسالة أفعال الروحانيين إن الدائرة الواسعة تُظهر أبداً أفعالها وتبيّن أفعالها فيما تحتها – واعلم أن في الدائرة المعدنية جواهرَ فاضلة شريفة وكذلك في النبات والأشجار وما يبدو عنها ويتكوّن منها ، وكذلك في الحيوان ملوكاً ورؤساء – كما ذكرنا في رسالتنا الجامعة .

واعلم أن في الحيوان ملوكاً ورؤساء ، بعضُهم جائر مُعتدٍ يأخذ أموره بالقهر والغصب والظلم كأنواع السباع والوحش ، فهي غاية في الذم وقِلّة الانتفاع في القرب منها ، بل الأولى الهرب منها والبُعد عنها ، ومنها ملوك ورؤساء يأخذون أمورهم بحسن الخُلُق وطيب النفس مثلُ الفرس الكريم

والبقر والغنم ، وكذلك في الطير ، وهذا موجود في الخليقة بأسرها والدائرة الأرضيّة بأجمعها .

وإذا كان كذلك في المعادن والحيوان والنبات ، فكيف لا يكون منه في عالَم الإنسان الذي هذا كله له ومن أجله ، وبهذا البرهان أن كلّ جبّار وسلطان ظهر فيه الجهل ولم يوجد فيه العلم فهو مثل السباع والوحوش يأخذ من زمانه ما قدر عليه ، ومن وقته ما وصل إليه ، والمجاورون له في تعب ونصبٍ وخوف منه ومَشقّة مما يحملهم من مُؤنته وفي مذلّته من مملكته .

والذين هم الخلفاء بغير هذه الصفة مثلُ الأنبياء والأئمة والتابعين لهم بإحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه ، الآمِرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، هم خلفاء الله تعالى التابعون لأمره وبهم صلاح العالم ، وربما كانوا ظاهرين بالعيان موجودين في المكان في دَور الكَشف ، وبالضّدّ من ذلك في دور السّتر غير أنهم في دَور السّتر لا يكونون مفقودي الوجه جُملةً من أعدائهم . فأمّا أولياؤهم فيعرفون مواضعهم ، ومن أراد منهم قصدهم تمكّن منه ، ولو كان غير ذلك كان منه خُلوُّ الزمان من الإمام الذي هو حُجّة الله على خلقه، وهو تعالى لا يرفع حُجّته ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده ، فهم أوتاد الأرض وهم الخلفاء بالحقيقة في الدّوْرين جميعاً ، ففي دور الكشف يظهر مُلكهم في الأجسام والأرواح ، وفي دور السّتر يجري أمرهم في الأنفس والعقول وأصحاب المملكة الأرضية والخلافة الجسمانية. وإنما تظهر في الأجسام أفعالهم دون الأنفس ، لم يَملِكوا المُلكَ الروحاني ، ولا أيّدوا بالتأييد السماوي ، ولذلك صاروا مشاغيل بمثل ما يشتغل به البهائم ليس لهم هِمّة إلاّ البطن والفَرْج ، وكذلك ليس لهم هِمّة إلاّ جمعُ ذخائر الدنيا وجواهرها واغتنام لذّاتها والحِرص على نَيْل شهواتها كما قال تعالى : «زُيِّن للناس حُبّ الشهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة » إلى قوله ، جلّ جلاله : « والله عنده حُسن المآب » وهؤلاء الناس هم المغرورون بالمُلك الأرضيّ كما

قال الله مخاطباً للإنسان : « يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم » .

واعلم يا أخي أن المغرور المفتون بالدنيا هو الذي يقول لنفسه إذا رأت العذاب: « يا حسرتا على ما فرّطتُ في جنب الله» ويقول: يا ليت لي رجعةً يا ليت لي كرّةً، هيهات حقّ القولُ «لأملأنّ جهنم من الجن والإنس أجمعين». «وإنْ منكم إلاّ واردها كان على ربك حتماً مقضيّاً » فقد بان لك يا أخي بهذا البرهان الفرقُ بين خليفة الله وخليفة الشيطان ، والملك الأرضيّ والملك السماوي .

واعلم يا أخي أنه بهذه الصناعة يكون لك معرفة الملوك والرؤساء والسلاطين والمدبّرين وأتباعهم ، وما يكون من أمورهم وأحوالهم وحال من يعاديهم ويخرج عليهم في زمانهم ويضايقهم في مكانهم، وإذا عرفت ذلك واطّلعت عليه طابت نفسك بذلك ، وسكنتَ إلى ما علمتَه ومِلتَ نحو الخليفة الذي عنده الحق واليقين واستخلفته على نفسك الزكيّة وروحك المضيئة ، وإن قدَرت عليه ووصلت إليه فقد نجوت ووقفت على الطريق الواضحة والمَحجّة اللائحة ، وإن عَدِمت ذلك فاجعل الخليفة على نفسك عقلك واقبل منه أوامره ونواهيه، واجتنب الهوى فإنه خليفة إبليس فيك ؛ وإياك أن يجتمع عليك الخليفة والمُستخلَف أعني إبليس بالقوّة وخليفته فيك بالفعل ! وذلك إذا استولت نفسك الحيوانية وقوّتك الشهوانية على النفس الناطقة والقوّة العاقلة فتهلك .

فصل

واعلم يا أخي أن أقوى ما يكون فعل إبليس في دَور السّتر ، وذلك لأن حُجّة الله ، عزّ اسمه ، في أرضِه وخليفته في عباده يكون مختفياً مستوراً ، وإن كانت أنواره تُضيء في نفوس العارفين به والراجعين إليه الذين لا يَغرُّهم ما يرونه من قوّة ملوك الدنيا وخلفاء الشياطين ، فإنها أمور زائلة مضمحلّة فانية لا بقاء لها ولا دوام ، ولا ينظرون من أمامهم إلى مُلكه وسلطانه في دَور ستره ، ولا يُشكّكهم فيه دَور الخفاء والاستتار، بل يكون الإمام عندهم في حال سَتره وخفائه ، لأن جميع ما يجوّزونه على النبي المُرسَل فقد يجوّزون مثله على الوصيّ وعلى الإمام ؛ إذ كان النبيُّ أشرفهم وأعلاهم رتبة ، فهم يجوّزون على النبي الموت والقتل والهرب من الأعداء، إذا لم يجد أنصاراً، والأكل والشُّرب والنّكاح والفرح والغم ، وأن الأمور الفلكيّة تطرأ على أجسامهم كما تطرأ على أجسامنا ، غير أن نفوسهم الروحانية الشريفة النُّورانيّة هي من خارج الأفلاك فلا يحكُم الفلك على أنفسهم بل على أجسادهم ، وأنهم بالأجساد مثلنا ، غير أن بالأنفس فرقاً بيننا وبينهم مثلَ ما بين الحيوان الغير الناطق وبيننا .

وهذا ميدان يطول، إن أردنا شرحه خرجنا عن غرض هذه الرسالة، فنعود إلى ما كنّا فيه فنقول : وإذ قد ذكرنا كيفيّة ابتداء المملكة وعقد التاج ونصب سرير الملك ، فلنذكر من علم هذه الصناعة والعمل بها كيفيّة نصبِ لواء العزّ والولاية وعقد التاج وعلامة الحروب ، فهو أحسن أعمال هذه الصناعة بعد ما ذكرناه .

فصل

قال بطليموس : انظر إلى القمر في عَقد الولاية عند ذلك العمل وما يلي الجبايات له فلا تسقطه من المشتري ، واجعل زُحَل متصلًا به القمر في بيت زُحَل من التثليث أو التسديس في أول الشهر، واجعل القمر في بيت زُحَل، والقمرُ في التثليث أو التسديس – كما وصفت لك في أول الشهر – واجعل السعود تنظر إلى القمر بعض النظر ، فإذا كان ذلك كذلك فإن تلك الولاية وذلك العقد تدوم ويطول على قدر ما يرى من قوة المرّيخ سنين ثم أشهراً ثم أياماً ، فإن كان المرّيخ في الموضع الذي وصفت والقمر والسعود معه في أول الشهر ، فإن ذلك الوالي يُفسِد عليه أهلُ عمله ويشنّعون عليه ويُخاف عليه الجيشُ ونهب مُلكه في عمله ذلك ، ويكون آخر أمره إلى السلامة لمكان السعود والقمر . وإن كان المرّيخ في آخر الشهر فإنه موافق جيد ، وإن كان المرّيخ وزُحَل جميعاً ينظران إلى وسط السماء نظر عداوة فإن ذلك اللواء يُخاف عليه الهلاك ، ويُقتَل صاحبه ، أو يُحبَس في حبس يموت فيه أو يؤتى من بعض أهل عمله. وإن كان زُحَل في آخر الشهر فإنه مذموم إن كانت له حِصّة قوّته ، إلاّ أن يكون ضعيفاً لا حِصّة له ويكون السعود عليه قويّاً. وإذا كان القمر في زُحَل والعَقد في نظير الطالع كان صاحبه هيوباً ويخاف الناس منه. وانظر عند ذلك إلى القمر فإن كان مقبولاً فهو يدل على أن رعيته يَحمَدونه ، وإن لم يكن مقبولاً كان مذموماً عندهم إلى أن يخرج عنهم ، وإن كان منحوساً زاد شرّاً ولقوا منه شدّة . وعلى هذا القياس يكون العمل بما يتفرع لك من ذلك به .

فصل

واعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن اللواء الذي يُعقَد للنبي والإمام ، صلوات الله عليهم ، هو يكون بعلم هو أعلى من هذا وأوضَح . وذلك أنه عُقِد بقصد التأييد وموافقة التسديد ، ولا يعقِده النبيّ والإمام إلاّ لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحق بها ميراث ذلك العلم، مثل عقد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، الراية ، قال لأصحابه : « لأُعطِينّ الراية غداً رجلاً يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسولُه ، كرّاراً غير فرّار لا يرجِع حتى يكون الفتح على يديه » وكان ذلك كذلك ؛ ومثل الوقت الذي أخرجه فيه إلى شيطان الأحزاب ، وما أتبعَه به من الدعاء المستجاب في الوقت الذي ينبغي ذلك فيه ، وبمثل هذا العلم يكون لك المعرفة بأفعال الأنبياء والأئمة وما يعلمون من أعمالهم لأصحابهم ومن يتبعهم ، فإنهم يعطون لكل واحد منهم من ذلك ما يستحقه من منزلته ، ويصدُر عنه من فضيلته عندهم وكرامته لديهم ، ويزيد ذلك وينقُص بحسب ما يرون له من الصلاح في ذلك .

ولما ذكرنا أنّا نورد من مُستحسَن هذه الصناعة وغرائب عجائبها ولطائف أسحارها ، ذاكرناك بهذا الفصل وهو علم غريب وسِحر عجيب ، إذا أردت المُضيّ أنت أو من يتفق له ذلك من إخوانك أو من سألك عن حال دعوة أو وليمة قد دُعي إليها ويريد المضيّ إليها كيف يكون حاله وصفة المجلس ومن يحضُر وما يحضر فيه من الطعام والشراب والندماء ، وكيف صاحب الدعوة ، وما صفة جميع ما هم فيه ؟ فابدأ بالقول عليه والحكم بما نبيّن لك في هذا الفصل .

فصل

إذا أردت ذلك ، فانظر إلى الطالع فإنه يدلّ على ما يؤكل في المنزل ، ومن البرج الثاني من الطالع يعرف ماهيّة ما يؤكل، ومن البرج الثالث يعرف صفة الجلساء ونعت الندماء ، ومن البرج الرابع يُعرَف الموضع الذي يجلس فيه أهو غربيٌّ أم شرقيٌّ ، قِبْليٌّ أو شمالي ، أجيّد أم رديء .

واعلم أن من البرج الخامس يُعرَف الشراب ما هو ، ومن البرج السادس يُعرَف خدمُهم ، ومن البرج السابع يُعرف الموضع الذي يُذهب إليه بكرمٍ فيه أم لا ، ومن البرج الثامن يُعرف هذا الخبز والطبخ ، ومن البرج التاسع يُعرَف قرينك في الموضع الذي تجلس إلى جانبه ، ومن البرج العاشر تَعرِف صاحب البيت الذي دعاك ، ومن الحادي عشر يُعرَف حال المغنّين ، ومن الثاني عشر يُعرَف نساء البيت ورجالهم .

فإن كان القمر في الطالع فطعامهم يكون الغالب عليه الرُّطوبة وقِلة الطعم الطيّب وكثرة المرَقة ، والمائيّةُ عليه غالبةٌ .

وإن كان القمر مع المريخ في الطالع فإنه يقع في الدعوة شيء كثير .

وإن كان القمر والمرّيخ في وسط السماء يكون في الدعوة سفك الدماء بجرحٍ أو قتل .

وإن كان القمر مع عُطارِد فإنه يَحدُث في المجلس شِراء أو بيع .

وإن كان القمر مع الزُّهَرة كان في الدعوة طرب ولهو .

وإن كان واحداً مما سميناه في الطالع فهو بمنزلة القمر في ذلك .

وإن كان القمر يَنظُر إلى زُحَل من التثليث ، والقمر في برج من بروج الماء ، فإن الذي يؤكل في الدعوة سمك أو مما يكون في الماء من الحيوان .

وإن كان القمر في الميزان فالمأكول حبوب .

وإن كان القمر في الجوزاء والدّلو فالمأكول في الدعوة لحم طير .

وإن كان القمر يَنظُر إلى زُحَل من تربيع أو مُقابلة ، فالمأكول في الدعوة لحم بارد .

وإن كان القمر مع المِرّيخ أو ينظر إليه فالمأكول لحم حار .

وإن كان زُحَل في الخامس من الطالع فإن شرابهم مرّ .

وإن كان المِرّيخ في الخامس فشرابهم حامض .

وإن كان المشتري وعُطارد في الخامس فشَرابهم شديد الحلاوة .

وإن كانت الزُّهَرة في الخامس فشرابهم بين الحلاوة والمرارة ، عَطِرُ الرائحة ، طيّبُ الطعم ، مليح اللون.

وإن كان القمر في العقرب مع ذنَب، فاحذر أن تُسقى السمّ في مجلِسك.

وإن كان القمر في الأسد ، فاحذر اللحم ، وإن كان في القوس فاحذَر أن تأكل لحم الصيد .

وإن كان القمر في الميزان ، فاحذر أن تأكل الفجل والحبوب . وإن أكلت ضرك ، والله أعلم بالصواب.

فانظر يا أخي إلى هذا العلم العجيب والصناعة المُتقَنة الحاوية لجميع ما يجري في الموجودات ويحدُث من الكائنات ما أحسنه وأحسن العمل به والحكم عليه ، وبهذا العلم يكون الإخبار لمن صَحّ له العمل بما يكون قبل أن يكون، وهو ضَربٌ من علم الغيب الأرضي ، وكذلك ما يكون بالزّجر والفال .

فصل

ومن مُستحسَنات هذه الصناعة وعجائب أسرارها معرفةُ حال من يريد زيارة قوم والمَبيت عندهم ، وما يكون من أمره في ذلك الموضع وما ينتهي إليه حاله .

إذا أردت ذلك ، فانظر إلى الزُّهَرة فإنها الدليل على حال النساء ، وإن

كانت في بيت المِرّيخ أو زُحل فإنه يأتي تلك الليلة امرأةً غيرَ امرأته ، وإن كانت الزُّهرة في بيت عُطارد أو الدّلو أو الجَدي أو السرطان، والقمر معها ، فإنه يبيت في بيت مضيء مشرق عند امرأة عزباء . وإن نظر الزُّهَرة والقمر جميعاً في بيت المِرّيخ فإنه يأتي امرأة عاتقـــاً[1] . وكذلك إن نظرتَ من السابع إلى بيت المِرّيخ على أي حال كان ، ونظر إليه ربُّه كان مثال ذلك . وإن كان المِرّيخ في السابع ، ونظَر إلى درجات الطالع ، فإنه يأتي الرجالَ والنساء في أدبارهن ، وإن نظر عُطاردَ من السابع كان مثل ذلك ، وإن نظر المشتري إلى الزُّهَرة فإنه يأتي امرأته . وإذا كان الطـالع برجـاً ذا جسدين وتنظُر الزُّهرة من السابع ، فإنـه يقضي حاجته ويبيت وحده . وإذا نظر القمر من السابع إلى برج ذي أربع قوائم ، وكان بين زحل أو درجاته فإنـه يأتي الدّوابّ . وإذا نظر زحل من بيته من السابع إلى الطالع ، فإنـه يأتي نساءً أصحـــابَ حَرْثٍ ، ويبيت من الأرض في موضـع مظلم قذر . وإذا كان المشتري كذلك فإنه يبيت مع امرأة جميلة حسناء . وإن كان المِرّيخ والزُّهرة جميعاً فإنه يأتي نساءً في هولٍ وخوفٍ وهو من ذلك على خطر .

وباقي هذا الباب مذكور في كتب أحكام النجوم ، وإنما أوردنا من ذلك المقدّمات ، فإذا وقفتَ عليها صحّ لك ما قلنا إن جميع ما يحدُث في العالم البشري والخلق الأرضيّ بتدبير فلَكي وأمر سماوي ، إذ كان العالم السُّفْليّ مربوطاً بالعالم العُلْويّ في جميع أموره وأحواله ، وإنما أردنا بما ذكرنا من هذا العلم ليعلم إخواننا ، أيدهم الله ، أن فضيلة العلم هي المُوجبة للإنسان اسمَ الإنسانية التي يتهيأ له بها الوصول إلى الصورة المَلَكية والرُّتبة السماوية والعلم بالأمور الغائبة عن العيان ، والمتقدّمة بالزمان ، والمُستقبلة الكيان ، هي من أشرف العلوم وأجلّها ، ومعرفة ذلك تكون بعد الحِذق بالصنائع

---

١ العاتق : الفتاة أول ما أدركت .

كلها والتمهر فيها ، وطيبةُ النفوس وسلامةُ القلب ، والتسليمُ لما يكون ، وقِلّةُ الجزع والخوف مما لا بد منه ومن كونه استدفاعٌ بالدُّعاء والتضرّع إلى الله تعالى والخوف منه وحده لا شريك له .

ولعل كثيراً ممن يقف على رسائلنا هذه يظن أن مرادنا في وضعها هو تعليم علم النجوم، ولعمري إن ذلك من أحد أغراضنا فيها ، لأننا نُحبّ لإخواننا ، أيّدهم الله ، أن يقفوا على جميع العلوم ويتعلموها ولا يجهلوها، إذ كان مذهبهم هو النظر في جميع العلوم واستقراؤها كلها والإحاطة بمعرفة ظواهرها وبواطنها ، وأكثر أغراضنا فيما وضعنا من رسائلنا كلّها توحيدُ الله ، عز اسمه ، وتنزيهُه عمّا نسبه إليه الجاهلون عن معرفته ، الحائدون عن مَحجّته والمعرفة بما خلق من خليقته وأبدع من صنعته ، فإن الأشياء كلها مربوطةٌ بعضُها ببعض ، محتاجةٌ بعضُها إلى بعض . وقد ظن كثير من الناس ممن سمع ذكر السحر والسَّحَرة وأن من السَّحرة قوماً يُحيلون الصُّوَر عما هي عليه مُصوَّرةً إلى صورة أُخرى، وذلك لما رأوا صُوَر درجات الكواكب ونوبهراتها في البيوت القديمة الباقية من عهد الحكماء الأوّلين المتقدمين من القرون الخالية والأُمم الماضية. فلما رأوا ذلك ظنّوا بفساد ظنونهم أن تلك الصور المصوَّرة والخطوطَ المسطورة هي مما كانوا يعملون به من السِّحر ، وأنهم كانوا يُنزِلون به الطيرَ من الهواء ، ويستخرجون به السمك من قعر المياه بالكلام والرُّقى والعزائم، وأنهم كانوا يسحرون الإنسان حتى يصير حيواناً ، ولهم أوهام كثيرة في مثل ذلك فاسدة . وليس الأمر كما ظنُّوا ، ولا الحال كما توهّموا ، لكنها بالحِيَل التي عملوها والفخاخ التي نصبوها والصنائع التي أحكموها، وهي السحر الموجود في العالَم ما دام العالَم موجوداً إنما هو موجود به . وقد ذكرنا في صدر هذه الرسالة ماهيّة السحر وأقسامه، وما يختص بكل قوم من الناس وأصحاب كل صناعة ، ولولا خوف الإطالة لأتينا بذكر ما أسرّه أصحاب علم النجوم والذي به قدروا على ما قدروا من الإخبار بما كان ويكون ، وقد أتينا على

شيء منه، ونريد أن نزيد في الاستدلال على ما يُعلم به حال المولود من وقت مسقط النُّطفة ، ونذكر في هذا الموضع العلم الذي يُعرف به الجنين في بطن أمه أذكر أم أنثى ؟ وهل الحمْل واحدٌ أو اثنان ؟ وعن الحمل متى كان وغير ذلك .

فصل

إذا أردت أن تعرف هل الحمل واحد أو اثنان ، فانظُر إلى الطالع ، فإن كان بُرجاً ذا جسدين ، وكان فيه كوكب ، ووجدت في بيت الولد مثلَ ذلك ، فإنها حامل بتوأم ، وإن لم يكن الطالع ولا بيت الولد بُرجاً ذا جسدين ، ولا فيه من النحوس شيء مما ذكرت ، ولا النيران في بروج ذوات الأجساد ، فإنها حبلى بواحد . وإذا أردت أن تعرف الحَمل أذكرٌ أم أنثى ، فانظر إلى رب الطالع ورب بيت الولد ، فإن كان في بروجٍ إناثٍ فهو أنثى ، وإن كان في بروجٍ ذُكْرانٍ فهو ذكَر ، وإن اختلفتا فاستشهد بالقمر فأيهما يشهد فاقضِ عليه به . وأيضاً إذا أردت ذلك فخذ من بيت القمر وهو السرطان إلى القمر بدرج السواء ، وزد عليه درجات الطالع ، ثم ألقِ من الطالع ، فإن وقع في برجٍ ذكرٍ فهو ذكر ، وإن وقع في برجٍ أنثى فهو أنثى .

فصل

في معرفة متى كان الحمل

إذا أردت ذلك ، فخذ من درجة صاحب السابع إلى درجة وتد السابع ، وألقِه ثُلثين ثلثين ، فكل ثلثين بلغ فهو شهر ، فإن كان أكثر من تسعة أشهر ، فألقِ منه تسعة ، وما بقي بعد ذلك فهو وقتُ الحمل . ووجه آخر انظر ما طلع مع الطالع فهو نوبهره ، وليكن لكل نوبهر شهر ، ولكل درجة وسبع دقائق وثلثين ثانية ، فبذلك يُعرَف وقت الحَمل .

فصل

وإذا أردت أن تعرف متى تلد الحامل ليلًا أم نهاراً ، فانظر إلى الطالع وصاحبه ، فإن كان في بروج النهار ولدت بالنهار ، وإن كان في بروج الليل ولدت بالليل . فإن اختلفا فاعمل بأكثرها شهادة .

فصل

في اختيار وقت الحمل

اعلم أن خير ذلك أن يكون القمر من الطالع في بُرج ذكر في مُثلثة الشمس ، واحذر أن يكون في الطريقة المحترقة ، وليكن سليماً من النحوس والاحتراقات ، وكذلك الزُّهَرة لأنها إن فسَدت الزُّهرة ، فسدت الأرض ، وإن فسد طريق القمر ، فسد البدن ولم يُنتفَع به .

فصل

في موت الجنين في بطن أمه

إذا مات الجنين في بطن أمه ، وخُشي عليها في إخراجه الموت ، وأرادوا إخراجه ، فليخرجوه والقمر ناقص في الضوء هابطٌ في الجنوب ، وينظر المرّيخ والزُّهرة من التربيع والتثليث إلى الطالع أو إلى القمر . وأفضل ذلك أنه إذا كان القمر في برج مؤنث، ويكون الطالع وصاحبه ينظر إلى الزُّهرة والمشتري ناظراً إليهما ، وخيرُ البروج التي يكون فيها القمر أو الطالع البروج الإناثُ المستوية الطلوع .

فصل

في حال المولود في بطن أمه

إذا وقعت النُّطفة في الرحم دبّرها زُحَل في الشهر الأول بالبرد ، ودبّرها المشتري في الشهر الثاني ببعض الاعتدال ، ودبّرها المرّيخ في الشهر الثالث ، فصيّرها دماً، وفي الشهر الرابع تنفُخ الشمس فيها الحياة بإذن الله، عزّ اسمه، وفي الشهر الخامس تركّب فيه الزُّهرة التذكير والتأنيث، وفي الشهر السادس عُطارد يُصيّر فيها اللسان والأسنان، وفي الشهر السابع القمر يُتمُّ فيها الصورة. وإن ولد في تدبير القمر عاش ، وإن تأخر رجع في الشهر الثامن إلى تدبير زُحَل ، فإن ولد في الشهر الثامن – وهو لزُحَل – مات ، وإن ولد في التاسع حين يعود التدبير إلى المشتري نجا بإذن الله ، وكان منه ما قُدّر له أن يكون في مدّة حياته وبحسب ما تولى مولِده . والوقوف على هذه الأسرار والإخبار بها والحُكم عليها هو السحر للعقول ، لما يكون فيه من البيان الذي به يتميز الإنسان من الحيوان ، ويُستخرَج بالزّجر والكهانة مثل ذلك .

فصل

إذا أردت أن تعرف ما يكون من رسول يُرسَل في حاجة يأتي بها أم لا ، فانظر إلى القمر وإلى صاحب بيت الخامس ، فإن انصرف القمر أو صاحب بيت الخامس عن كوكب يُشبه طبع الحاجة التي بُعِث بها ، فانظر إن كان مثل ذلك ، ثم اتّصل بدرجة الطالع ، دلّ على أنه يأتي بقضاء الحاجة وإلاّ فلا .

فصل

في قدوم الرسول

إذا أردت أن تعلم هذا الرسول يُسرع الرجوع أم لا ، وما يكون منه في غيبته ، فانظر إلى الشمس ورب الطالع ، فإن كان في بيت السابع وواحدٌ منهما قد اتصل الرسول[1] ، وإن كانا في الرابع فهو مريض أو محبوس ، وإن كانا في الثامن فهو ميت ، وإن كانا في التاسع فقد فصَل ! وإن كانا في العاشر ونظر إليه المرّيخ فهو في يد السلطان الظالم ، وإن كانا في الحادي عشر فهو عند صديق ، وإن كان القمر في رأس الجوزاء وكان في موضع حسن السعود، فيبشر عن خبر الغائب بكل خير .

---

١ سقط كلام من هذه الجملة .

فصل

في معرفة ما في الكتاب قبل أن تفضّ ختامه

إذا أردت ذلك ، فأقِم الطالع وانظر أين عُطارد ، فإن كان هو في الطالع ، فإن في الكتاب ما يبيّن عن خبر صاحبه وحاله في أمره في نفسه ، وإن كان في الثاني فالكتاب فيه ذكر المال وأشباه ذلك؛ وإن كان في الثالث فالكتاب عن الإخوة الأقرباء ، وإن كان في الرابع ففيه ذكر الأملاك والأرَضِين والعقارات ، وإن كان في الخامس فالكتاب فيه ذكر الأولاد والملبوس والأفراح ، وإن كان في السادس فالكتاب فيه ذكر المماليك والدوابّ والمريض ، وإن كان في السابع ففيه ذكر النساء والتزويج وأشباه ذلك ، وإن كان في الثامن فالكتاب فيه ذكر الممات والمواريث ، وإن كان في التاسع فالكتاب فيه ذكر الحج أو سفر في وجوه البر والدين ، وإن كان في العاشر فالكتاب فيه ذكر السلطان أو عن سلطان ، وإن كان في الحادي عشر فالكتاب فيه ذكر الأصدقاء والإخوان ، وإن كان في الثاني عشر فالكتاب فيه ذِكر الأعداء .

فصل

في ختم الكتاب

إذا أردت أن تعرف كتاباً هل خُتم أو عليه خاتمه أم لا ، فانظر في ذلك إلى عُطارد والقمر ، فإن اتصل القمر بعُطارد ، فاعلم أنه لم يختم بعد ، وإن وجدت القمر منصرفاً عن عُطارد بقدر حدّ الكوكب ، فاعلم أنه قد خُتم الكتاب ، واجعل الكتاب لعُطارد والطين للقمر .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا ، أنما أخبرناك بهذا لكي تستدل به على غيره ، ولتعلم أن جميع الأمور في عالم الكون والفساد صغيرها وكبيرها ، ودقيقها وجليلها ، بتقدير فلكي وأمر سماوي ، وكلها مسطور في كتاب مبين ، فمن أحسن قراءته ، أحاط بمعرفتها كلها ، وتشوقت نفسه الصعود إلى عالم الأفلاك وسَعة السموات ، ودار الحيوان ، وفُسحة الرضوان ، وروضة الجنان ، دار الرّوح والريحان .

فصل
في صدق الأخبار وكذبها

فإن أردت معرفة ذلك ، فانظر إلى الدليل وهو القمر ، فإن اتصل بكوكب في وتد فالخبر حقٌ ، وإن اتصل بكوكب ساقط فهو باطل ، وبالضدّ من ذلك .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنك وجميع إخواننا محتاجون إلى المعرفة بهذه الأمور لتكونوا أغنياء بما في أنفسكم من المعارف والعلوم عن الحاجة إلى من لا يعرف قدركم ، فيكون له الفضل عليكم إذ قد جهلتم ما قد علمه ، واحتجتم فيه إليه ، وليس هذا صفة إخواننا الفضلاء ، لأنهم لا يَرضَون لأنفسهم الجهل ، ولم يستقروا أو يطمئنوا إلاّ بعد الاجتهاد والسعي في الإحاطة بكلية العلوم بحسب الطاقة . فلما بلغوا إلى ما احتاجوا إليه وإلى معرفته منها ،

حازوا الفضيلة الإنسانية ، ولذلك سمّيناهم إخواننا الفضلاء، وأرجو أن تكون منهم لسعيك واجتهادك في المعارف .

فصل

اعلم ، أيدك الله تعالى ، أنّا نحب لإخواننا ، أيدهم الله ، ما يكون به صلاح شأنهم واستقامة أمورهم في دينهم ودنياهم . ولما كان ذلك أكثر أغراضنا منهم بسطنا لهم هذا الكتاب ، وأوردنا فيه معرفة مبادىء الأعمال والصنائع العلمية والعملية بحسب ما قدرنا عليه بتوفيق الله تعالى ، والذي حملنا على ذلك هو أننا لم نقتصر على علمٍ واحد وصناعة واحدة ، لأنّا علمنا اختلاف طبائع الناس وجواهرهم ، وما يشتاق كل واحد منهم إليه بما يوافق طبيعته ويناسب جوهره من الصنائع وما أوجبه مولده له . وذلك مثل اختلاف شهواتهم ومآكلهم ومشاربهم وجميع أحوالهم ، فجعلنا في رسائلنا هذه من مبادىء الصنائع والمعارف والعلوم ما يكون معيناً للمبتدىء ، ورياضةً للمتعلم ، ولم ندّعِ فيما قلناه ، ولا تعدّينا فيما وضعناه ، لأن الواجب علينا والعُلماء أن نمحض النصيحة لإخواننا في المقدار الذي وصل إلينا من العلوم واستنبطناها ، ولا أنّا قد أحَطنا بكليات العلوم والصنائع بأسرها، ولأن هذه المقدّمات التي أوردناها والعلوم التي ذكرناها نحن والمستخرجين لها من ذواتنا إنما أخذناها من كتب الحكماء والمتقدمين ما كان منهم من الصنائع العلمية ، وما كان من العلوم الحقيقية والأسرار الناموسية ، فمن خلفاء الأنبياء ، صلوات الله عليهم، وأصحابهم والتابعين لهم بإحسان. وكثير من الصنائع لم نذكرها ، وكثيرٌ من العلوم لم نُنبّه إليها ولم نصل إليها ولا خطر بأوهامنا معرفةُ كُنهها ، وفوق كل ذي علم عليم. لكنا أرشدنا إليها وأمرنا لإخواننا بالاجتهاد في الطلب والسعي في الاكتساب لما به يكون الصلاح في معيشة الدنيا والآخرة .

واعلم أن المراد من جميع الصنائع العملية والمعارف العلمية ينقسم قسمين لا ثالث لهما ، أحدهما ما يكون به صلاح الجسم وقِوامه على الحالة الصالحة ، والآخر ما يكون به صلاحُ النفس بعد مفارقتها الجسم والموت وكونها في مَعادِها على الحالة الصالحة لها ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالواجب عليك أيها الأخ أن تحرِص وتجتهد فيما تُكمّلُ به السعادتين وتنال به المنزِلتين، والسبب في اختلاف الصنائع وكثرة أنواعها هو لأجل عِمارة الدنيا وما هي مَبنيّة عليه من التضادّ والاختلاف في الأفعال والأعمال ، وبهذا الاختلاف والتضادّ يصير أمرها إلى الهلاك والاضمحلال .

واعلم يا أخي أنه من وُفّق له أن ينال ما به قوام نفسه وجسمه من علم واحدٍ ، ومعرفة واحدة ، فقد نال السعادة الكاملة والنعمة الشاملة ، وهو أن يكون منزّهاً عن الأفعال الدنيّة والصنائع المُتعبة والأعمال الشاقة ، وتكون صناعته مَنطِقية لا يحتاج إلى آلة صناعية ولا يستعين عليها بشيء من أعضاء جسده إلاّ باللسان والقوّة المحركة لليد بالكتابة لما يحتاج أن يكتبه ، واستعمالِ الفكر والرويّة وجَودة الخاطر وذكاء النفس وجودة الحس . فلما طلبنا هذه المعرفة الجامعة لما ذكرنا ، لم نجد إلاّ المعرفة بحوادث الفلك وأحكامه بعد معرفة علم الحساب وعلم العدد الذي به يَقدر على ذلك من أراد. وبحسب معرفته بالحساب وعلم العدد يكون علمه ومعرفته بأمر النجوم ، وإن كان علم الحساب والعدَد هو المدخل إلى جميع العلوم .

واعلم يا أخي أن الصنائع كلها ، ظواهرها موضوعة لصلاح الأجسام ، وبواطنها لصلاح الأرواح ، مما كان منها معمولاً به على ما وصفته الحكماء وأخبرت به الأنبياء . فأما ما وقع فيه التبديل والتغيير فقد خرج عن هذه الصفة ، وصار فتنةً في الدين والدنيا ، فنظرنا إلى الصنائع الحِكميّة فرأينا أقسامها معتدلة ، ونسبتها مستوية ، لأنها مُتقنة ونتائجها حسنة ، وظواهرها مطابقة لبواطنها لا تخالفها ، وظواهرها دالّةٌ على إتقان صُنع الصانع الحكيم

سبحانه ، وإحداثه الأشياء ، وبواطِنها تدلّ على تنزيهه وتدعو إلى عبادته وتدل على طاعته .

واعلم يا أخي بأن صناعة الحساب ومعرفته ، وعلم الفلك وحكمته كالملك ووزيره في الصنائع والأعمال وما بعد ذلك ، حتى تنتهي إلى صنائع العامّة والرعاع وأصحاب المِهَن الخسيسة والصنائع القبيحة المُستَرذلة ، فعلم الحساب هو كالملك ، إذ كان هو المحتوي على سائر العلوم والصنائع ، وبه يُعرف مقاديرها وكمّياتها وبداياتها ونهاياتها ؛ وبعلم الفلك الذي هو كالوزير للملك تُعرَف أينيّاتُها وكيفيّاتها وما يدوم فيها وما لا يدوم ، والمسعود فيها والمنحوس فيها ، والأسباب في كونها ، والأحكام الجارية عليها والأمور الواصلة إليها . وبالمثال الروحانيّ والنسبة النفسانية ، قالوا إن علم العدد كالعقل الأول الحاوي لجميع صور الموجودات العاقل لها .

والعلمُ بحوادث الفلك كالنفس الحادثة عن العقل ، ولأن النفس الكليّة مربوطةٌ بالفلك المحيط ، وهي المحرِّكة له ، وإذا كان ذلك كذلك ، فليس في العالم صناعة كاملة معينة لصاحبها على بلوغ المنزلة والدرجة السامية في الدين والدنيا ، إلاّ المعرفة بعلم العدد وصناعة النجوم ، والمعرفة بأحكام الفلك وحوادثه ، وهذه طريقة الحكماء لأنهم لم يبدؤوا بعلم من العلوم ولا بصنعة من الصنائع ، حتى أحكموا المعرفة بهذين الأصلين ، فلما عرفوهما أبدوا ما أبدوه من الصنائع والأعمال ، وكذلك الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، لما أيّدوا بموادّ النفس والعقل ، دعوا إلى الله ، جلّت عظمته ، على بصيرة ، وكان من استجاب إليهم موفّقاً للنجاة في دينه ودنياه ، والله أعلم.

فصل

كان لنا صديق من فُضلاء الناس وخيارهم من إخواننا ، وكان يستعين في معيشته بصناعة النجوم ، فحضرتُه يوماً وقد جاءه رجل فجلس عنده، وقال له: قد جئتك لتخبرني عما في نفسي، فأخذ الطالع وقوّمه وجوّد الحساب، وأحسن العمل ، وصدق العلم ، وأصاب الحكم ، فقال له : تسأل عن شيء سُرق . قال : نعم ما هو ؟ فأخبره عن جنسه . فقال : كم هو ؟ فأخبره عن كمّيته . قال : فمن أخذه ، وهل الآخذ له ذكر أم أنثى ، حُرّ أم عبد ؟ فذكره ، فقال : كم سِنّه ؟ فذكره ، فقال : أين ذهب ؟ فأخبره ، فقال : كيف هو؟ فأعلمه ، فمضى في طلبه ثم عاد وقد أصاب، فدفع إليه شيئاً صالحاً فاستحسنتُ هذا منه ، رأيته سحراً مليحاً ، ورأيت منفعة عاجلة ، والظفر به مليحاً ، والحكم به مستحسناً . فسألته أن يُفيدني بذلك ، ففعل فكان بهذا محرّضاً على طلب هذا العلم والحِرص في بلوغ غايته والوصول إلى نهايته ، فبلغت من ذلك بحسب التوفيق .

وأريد أن أذكر لك هذا الباب فإنه لا غنى لك ولا لأحد من إخواننا ، أيّدهم الله ، عنه ، وهو مذكور في كتب أحكام النجوم وجميع ما ذكرناه آنفاً. وكل ذلك فمن الحكماء أخذناه ، وعنهم رويناه ، وكل منهم كذلك حتى يكون الأصل فيه المؤيّدون بالوحي السماوي والتنزيل الربّاني والأمر العُلْويّ .

فصل

في الحكم على السرقة والسارق

ذكر أصحابُ هذه الصناعة أن في ذلك أربعة أوجه ، أولها معرفة الشيء، والثاني معرفة وجود السرقة ، والثالث أن لا يوجد ، والرابع اللصُّ ومَوضِعه .

أما معرفة الشيء الذي سُرِق فمن الحَدّ الذي فيه القمر ، ومن جوهر ذلك البرج وامتزاج بعضها ببعض . ثم اجعل الطالع وصاحبه والكوكب المنصرف عنه القمرُ للصّ ؛ والثاني وصاحبه والكوكب المتصلَ به لما يلي السائل ؛ والثامن وصاحبه لما يلي اللص ؛ والعاشر وصاحبه للمتاع . فإن كان العاشر بُرجاً من بروج الحيوان فاعلم أنه حيوان ، وإن كان على صورة إنسان فاعلم أنه إنسان ؛ وإن كان من بروج العبيد فهو عبد ، والله أعلم .

فصل

في معرفة السارق

انظر إلى البرج السابع ، فإن كان أنثى فهو انثى ، وإن كان ذكرا فهو ذكر ؛ وإن كان ذا جسدين فالسارق نفسان مشتركان ؛ وإن كان سعداً فهو حُرٌّ ؛ وإن كان نحساً فهو عبد .

فصل

في معرفة سن السارق

انظر إلى الدليل فهو على سِنّه ، والكواكب الشرقية تدلّ على الحداثة والشباب ؛ والغربيّةُ تدل على المشايخ والكهول . وإن كان في وسط السماء فهو شاب ، وفي وتد الأرض فهو شيخ . وإن كان تحت الشُّعاع فكهل لا شيخ ولا شاب . وإن كان في الطالع نجم غريب فهو دليل السارق. وإن كان زُحَل فهو آدَمُ [1] أسود ، صغير العينين ، غليظ الأنف ، طويل الأسنان ، غليظ الأظفار طويلها ، عِراضٌ ، مشقوق الرجلين . وإن كان المشتري فهو أسمر تعلوه حُمرة ، سمين سَبْط الشعر ، حسن العقل . وإن كان المِرّيخ فهو ذو جَراءة وإقدام في سعيه ، شاب أزرقُ أحمر اللون ، خفيف الشعر ، أشقرُ أشهب ، رَبْعٌ غليظ . وإن كان الشمس فهو أشهلُ حسن الجسم . وإن كانت الزُّهَرة فهو أشمُّ ، جَعْد ، أسود ، حسن الحال والشباب ، كثير الجِماع ، قبيح الصوت ، كثير الأهل والولد ، في جسده حُرَق نار . وإن كان عُطارِد فهو حسن الجسم ، نظيف بَطّال . وإن كان القمر فكبيرٌ آدَمُ سَخِيّ الأصدقاء .

فإن قيل لك : أمعروف أم غير معروف ؟ فانظر إلى الشمس والقمر ، فإن نظرا إلى الطالع ، فإن اللص من أهل البيت ، وإن كان أحدهما فهو مختلط بهم في الدخول والخروج. وإن كان الشمس والقمر ساقطين عن الطالع ، كان اللص غريباً إلاّ أن يكون صاحبُ الطالع في الطالع ، أو يكون معه صاحب بيت القمر ، والشمسُ تنظر إلى صاحبه .

واعلم أنه إذا كان صاحب السابع في الطالع مع صاحب الطالع ، كان السائل

---

١ آدم : أسمر اللون .

هو اللص . وكذلك إذا كان الأوتاد ، فإن كان صاحب السابع عن صاحب الطالع ساقطاً ، كان اللص غريباً .

فصل في إصابة ما سُرق

اعلم يا أخي أن في ذلك وجوهاً ودلالات ، أولهـــا أن يكون صاحب السابع يتصل بصاحب الطالع ، فإن ذلك يَدُل على أن الذي سَرَق المسروق يَردّه سريعاً . والثـاني أن يكون صاحب السابع تحت شعاع الشمس ويتصل بصاحب الطالع ، فإنه يَدُلّ على أن الذي سرق يُظفَر به من قِبَل السلطان، وقس على ذلك الثالث والرابع . والخامسُ أن ينظر مـا يكون في السلطان الذي ظفر به معـه ، انظر إلى وسط السماء ، فإن ذلك يدل عـلى السلطان والسارق . والسادس والسابع والثامن وباقي الباب على هذا المثال . وكذلك يخرج الحادي عشر إذا اتصل القمر بصاحب الطالع، وإذا اتصل القمر بالشمس، فإن ذلك يدل على أنه يُظفَر بما سُرِق .

فصل في معرفة اللص

فإذا علمت أن اللص من أهل البيت، فانظر إلى ذلك الكوكب الذي دل عليه ، إن كان المّريخ فهو أخوه ، وإن كانت الشمس فهو أبوه ، فإن كانت الزهرة فهو امرأته ، وإن كان القمر فهو أمه ، وإن كان زحل فهو عبـده ، وإن كان المشتري فهو ولده ، وكذلك جواهر الكواكب . وإن كان الثاني في الطالع كانت السرقة في البيت مع السائل .

فصل

في معرفة هل السارق مقيم في البلد أم سافر

إذا كان صاحب الثاني متصلًا بصاحب الثالث أو التاسع ، دل على هرب السارق . وإن اتصل بصاحب العاشر دل أن المَتاع عند السلطان . وصاحب السابع إذا كان في التاسع أو متصلًا بكوكب في التاسع أو الثالث أو بأصحابهما ، دل على أن السارق خرج وسافر . وصاحب السابع إذا كان في التاسع من السابع دلّ على أن السارق ليس من أهل البلد . وصاحب السابع إذا كان في شرَفه دلّ على أن اللص غريب شريف. وإن كان المرّيخ في السابع أو صاحبه ، كان السارق أعجميّاً والسَّرِقة عمله ، وكذلك فقل في جواهر الكواكب السبعة . وإن كان صاحب السابع في موضع جيّد دلّ على قوّة السارق . وإن كان صاحب السابع زُحَل كان اللص أخذ الشيء بحيلة .

فصل

في معرفة الموضع الذي فيه السرقة

إذا أردت أن تعلم أين المتاع ، فانظر إلى البرج الرابع ، فإن كان ذا أربع قوائم ، فإنه بحيث يكون شيء من الحيوان. وإن كان برجاً على صورة الناس وفيه المرّيخ ، كان في موضع فيه حديد أو يستعمل فيه حديد ومخلوط به . وإن كان المرّيخ ينظر إليه فهو في آلة النار التي تشتعل فيها أو في مكانها. وإن كان فيه عُطارد كان عند إنسان صناعته الكتابة أو عند كتب موضوعة. وإن كان فيه الزّهرة فهو عند امرأة أو شيء من آلة النساء . وإن كان ذلك البرج مائيّاً كان عند ماء أو في ماء . وإن كان فيه زُحَل كان في موضع قذر كالكنيف وما شاكله . ثم انظر إلى القمر في أي الأوتاد هو شرقيّ أو غربيّ،

قِبلِيٌّ أو شمالِيٌّ ، فهو يدلك أن الموضع في تلك الناحية إن شاء الله . وانظر أيضاً فإن كان الطالع الحمل والأسد ففي الجبال . وإن كان في آخر القوس أو الثور فإنه في موضع الدوابّ والبقر . وإن كان في آخر الجوزاء فإنه في بستان أو كَرْم أو موضع شجرة . وإن كان في السَّرطان أو العقرب أو الحوت ففي الماء أو قريب من الماء . وإن كان في السُّنبلة والميزان والدّلو ففي بيوت الناس . وإن كان في الجدْي ففي الأرض أو تحت حجر أو تحت حائط . وإن كان الطالع الجوزاء ، والشمس في الطالع أو تنظر إليه ، فإن السارق في بيوت الملِك والسلاطين ، أو حكيم أو تاجر . وإن كان القمر في الحوت فإن السرقة في نهر أو ساقية أو عين . وإن كان المرّيخ في الطالع ، كان في مواضع السلاح ودكاكين الحدّادين أو مواضع النيران .

واعلم أنه إذا اتصل القمر بنجم نحس من التثليث أو التسديس فإنه يدلّ على أنه يؤخذ سريعاً أعني السارق . وإن كان من التربيع كان فيه مشقّة .

فصل
في معرفة جنس المسروق

انظر إلى القمر فإن كان في الحمل ومُثلّثه ، فإنه جوهر ناريّ مما يخرج من المعادن والجبال . وإن كان عند ذلك في حدّ المرّيخ فإنه ذهب أو فضّة . وإن كان القمر في الثور ومُثلّثه فهو من جواهر الأرض ونباتها . وإن كان القمر في الجوزاء ومُثلّثاتها فهو جوهر حيوانيّ . فإن نظر إليه صاحبها فهو حيوان . وإن كان القمر في السَّرطان ومثلّثاته فهو حيوان الماء ، فانظر إلى صاحب بيت القمر ، فإن كان في الحمل ومثلّثاته فإنه نبات يريد الكسر في نباته . وإن كان في الجوزاء ومثلّثاتها فإنه حيوان الماء . وعلى هذا القياس تكون معرفة كيفيّته وكمّيته .

واعلم يا أخي أن هذا الحكم والعلم بما ذكرناه ووصفناه وبيّنا شيئاً منه هو من الأبواب الغامضة من علم النجوم التي لا سبيل إلى معرفتها إلاّ بجودة الحساب ودِقّة النظر واستخراجها ، وقد يكِلُّ كثيرٌ من أهل زماننا ممن يتعاطى معرفة علم النجوم عن استخراج ذلك والعمل به والحكم عليه ، والذي نريد لإخواننا ، أيّدهم الله ، أن لا يَدّعوا أنهم يعرفون شيئاً من العلوم إلاّ بعد الإحكام له ، والمعرفة به ، والتمهُّر فيه ، والتجربة له ، لما نتخوّف عليهم من الخطإ والكذب الذي هو مجانِبٌ لصفاتهم ، لأن كثيراً من الجهّال يَدّعون ما ليس لهم أن يدّعوه ، فإذا وقع به الامتحان، افتضحوا وتزيّفوا ونُسِبوا إلى الكذِب ، وسقطوا في أعين المُمتحنين لهم ، حتى إنه ربما يكون معهم حقٌّ ولا يُقبل منهم ولا يؤخذ عنهم ، ويكون ذلك كسراً لهم ، وحسرةً في قلوبهم ، وقاطعاً لهم عن العلم والعمل . والذي وجَب علينا من النصيحة لإخواننا ما فعلناه ، وأبلغنا لديهم النصيحة ، وأدّينا إليهم الأمانة ، وأردنا لهم ما أردنا لأنفسنا ، وأردنا بذلك أن تكمُلَ لنا درجة الإيمان كما قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : لا يكمُل للمؤمن إيمانه حتى يرضى لأخيه المؤمن ما يرضاه لنفسه .

وقد وشّحنا رسائلنا هذه بلمع من العلوم والمعارف وما يجري مجرى السحر للمعقول من الأخبار بما يكون وكان ، لأنه من أشرف المعارف وأحكم العلوم التي يختص الإنسان بها ، وأوائلُها مأخوذة عن الملائكة بالوحي والإلهام .

واعلم يا أخي أنه لا سبيل لأحد من البشر إلى الإحاطة بها جميعها بأسرها. وإنما مَنّ اللهُ على خلقه بشيء منها على لسان أقربهم إليه ، وأحبّهم لديه ، وأكرمهم عليه ، بوساطة الملائكة بينهم وبينه كما قال ، عزّ اسمه : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم » . ومما يجب لإخواننا ، أيّدهم الله ، أن يعلموه

ويقفوا عليه من هـذا العلم ما يكون من الحروب في المواضع وبين الملوك ، وفي أي وقت تكون ، ليحترزوا منها ، ويبعُدوا عن مواضعها ، إذ ليسوا هم أصحاب الشرور والفِتنة ، وإنما هم أصحاب خير وسلامة وعِبادة وزَهادة وعلم وحِكمة .

فصل في معرفة الحروب وأوقاتها

إذا أردت أن تعلم هل في السنة التي أنت فيها أو المستقبلة ، إن كنتَ في آخر الماضية، حربٌ ، فانظر إلى المِرّيخ في تلك السنة، فإن كان في الأوتاد، فإنه يكون ، وإن كان ساقطاً فلا يكون .

فصل في معرفة أنه متى الحرب تكون

إذا أردت ذلك ، فخُذ من درَجة المِرّيخ إلى درجة المُشتري ، ثم ألقِه من الطـالع ، فحيث نَفِد الحساب ففي ذلك الحدّ تكون الحرب . ووجهٌ آخر ، إذا أردت أن تعلم هل يكون ذلك أم لا أو متى يكون ، فانظر إلى الأوتاد الأربعة ، فإن كان بَهرامُ في أحد الأوتاد ، فإنه لا بد أن يكون قتال . فإن نظر ربُّ البيت إلى بَهرامَ في أحد الأوتاد ، فإنه يكون عاجلاً قريباً من وقت نظرك. وإن كان بَهرام في الطالع فإنه يكون بناحية المشرق وبخراسان . وإن كان في وسط السماء فإنه يكون بناحية اليمن ونحو القِبْلة. وإن كان في الغارب فإنه يكون نحو المغرب . وإن كان في وتد الأرض فإنه يكون بناحية الشمال . وإن كان بَهرام في الوتـد فإنه يكون قتال . وإن أردت أن تعلم متى يكون هذا القتـال ، فانظر إلى بَهرامَ كم من درجـة في برجه ، فإن كان في العَشر الأُوَلِ ، فإنه يكون في أول السنة . وإن كان

في وسط البرج فإنه يكون في وسط السنة . وإن كان في آخر البرج فإنه يكون في آخر السنة ؛ والله أعلم .

ومما يحتاج إليه إخواننا ، أيدهم الله ، إذا غاب بعضهم عن بعض ، وأراد أحدهم أن يعرف حال صاحبه إذا غاب عنه ، هل هو حيٌّ أم ميتٌ ، لأنهم قد يُبتَلَون بفُرقة الأحباب ومصائب الأيام ونكبات الزمان ، واستتارِ الرؤساء ، وغيبة الفضلاء ، في وقت من الأوقات التي يخافون فيها على نفوسهم من الأعداء المتغلّبين والرؤساء الظالمين .

فصل
في معرفة حياة الغائب ومرضه وموته

إذا أردت أن تعرف ذلك ، فاجعل نفسك السائلَ ، واجعل الطالع لك أو لمن سألك عنه ، والسابِعَ للغائب ، ثم استدِلّ على موت الغائب ، إذا كان صاحب الطالع ساقطاً عن الأوتاد ، أو محترقاً ، أو متصلاً بصاحب الثامن من الطالع في موضع رديء ، ويكون القمر مع النحوس في الهبوط في وقت المسألة ، أو يكون في الثاني أو الثامن عشر أو السادس ، فإن ذلك يدل على أن الغائب ميت .

فصل
في معرفة حياة قوة رب الطالع

وسقوطه عن رب الثامن واتصاله بكوكب سعدٍ من تثليث أو تسديس ، وسَلامة القمر في وقت المسألة فوق الأرض . وكذلك رب الطالع ويكون القمر سالماً خارجاً من السادس والثاني عشر والثاني والثامن في السابع ، فهو حيٌّ بسلامة في نفسه .

فصل في معرفة مرضه

فإذا أردت أن تعرف أمريضٌ هو أم صحيح ، فانظر إلى رب الطالع والقمر ، فإن كانا مع صاحب السادس أو في بيته ، فهو مريض . وكذلك إن كانا في هبوطهما أو محترقين فهو مريض. وإن لم يكن القمر ولا صاحب الطالع معهما فليس بمريض .

فصل في معرفة كيفية الموت

المشتري إذا كان في الطالع وهو متصل بكوكبٍ في الطالع ، مات ميتة سوء ، وإن كان في العقرب مات غريقاً ، وإن اتصل ببَهرام قُتِل أو غرِق. وإن كانا مع ذلك في برج الأسد أكلته السباع ، أو نكبته نكبة من قِبَل السباع فيموت . وإن كان زُحَل يُسقى من السموم القاتلة التي لا يطَّلِع عليها أحد .

فصل

إذا كان أحد من إخواننا في مدينة وحَلَّ بها حِصارٌ من عدوّه ، وأراد أن يعرف كيف فَتحُها ، فلينظر حال الطالع والقمر ، وحال رئيس المدينة وبُرجها وجواهرها معها ، ويستعين بشهادات النجوم المُعِينة لها ، فيُقوّمها بمواضعها ومِزاجها وجواهرها . وإن كانت النجوم فيها وهي في أوائلها فهي تُفتَح من قِبَلها . وإن كان في أحد الأوتاد المِرّيخ فهي تفتح بالسيف . وإن كان زُحَل فهي تفتح بالخديعة والمكر ، ويَعرف الأوتاد الأربعة فإنها تدل على الحصون ، فإن كانت فيها النحوس فتُتِحت .. وإن كانت فيها السعود والنحوس معاً لم تُفتَح إلاّ على صلح . وإن كانت تلك النحوس أربابها كان الفتح من أهلها عن صُلح .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن العلوم كثيرة لا يُحيط بجميعها إحاطةً إلا من له الخلق والأمر، ولهذا قال بعض العلماء بصناعة أحكام الفلك : إني وجدت فيما يُستَدلُّ به على هذه الأمور ستة وثلاثين باباً على عدد وجوه البروج، وهي ستة وثلاثون وجهاً ، إذا وُضِعَت مع قوى الكواكب وذُكِر فيها كواكبها يَخرُج عن حد رسائلنا هذه . ولو قدرنا على وصف كل دقيقة والإحاطة بمواضعها، لكنّا مُقصّرين عن كثرة ما يوجد في هذا العلم من الصفات المتشابهة والدلالات المختلفة . فإذا كان التقصير والعجز يلزمنا فيما يحدث في هذا العالم الأرضيّ والمركز السُّفليّ ، فكيف لا يَلزَمنا التقصير والعجز في معرفة ما يحدُث في العالم السماويّ والمكان العالي ، بل اضعافُ ما يلزمنا فيما دونه . والبرهان على ذلك أنّا لا نجد الاتفاق في أكثر الأشياء، بل الاختلافُ والتضادُّ أكثرُ من الاتفاق في الفروع . فأما الأصول فمتفقة غير مختلفة ، ولكن القُوى التي تَصدُر عنها والأجناس التي تظهر فيها ، وما يتركب من الأجناس من الأنواع ، وما يتفرّع من الأنواع إلى الأشخاص ، وما يختص بالأشخاص من الصفات المتباينة ، والألوان المختلفة ، والهيئات المتفاوتة ، في الصغير والكبير ، والطويل والقصير ، والكون والفساد ، وغير ذلك مما هو موجود في الأجساد والأجسام .

وإذ قد ذكرنا من السّحر ما يُعمَل به بواسطة العقل ، وهو البيان والكشف عن حقائق الأشياء ، وهو ما نطقت به الأنبياء بعلمه ، وأتت به الحكماء من الكتب المُنزَلة والآيات المُفصَّلة ، وما يظهر من السحر بواسطة النفس، وهو الاطّلاع على ما كان وعلى ما يكون في ابتداء الأعمال والمعرفة بما يحدُث في العالم من الأحوال والأفعال ، والقول بها والحُكم عليها وبما يكون فيها ، ويختصُّ بهذا العلم أصحابُ الحِكمة الفلكية والعلوم النجوميّة .

وقد ذكرنا في ذلك نبذاً ولمعاً لتكون تنبيهاً للغافلين ، وموقِظاً للساهِين عن النظر في آيات الآفـاق والأنفس ، لأن أكثر أغراضنا في جميـع مـا ذكرناه وكل مـا وصفناه ، الحضُّ على تعلُّم العلوم ، والاطّلاع على مـا خفي من أسرار الخليقة ، ليكون ذلك قائداً لإخواننا ، أيدهم الله، إلى أجلّ السعادات وأرفع الدرجات ، ويصير لهم بذلك رُتبة في محل السموات وفضـاء الأفلاك الواسعات، لأنه لا يتهيأ له الصعود إلى هناك إلاّ أن يكون من العلماء العارفين والموقنين المستبصِرين ، ومحلُّ الجِنـان ودار الحيوان أولى بالأرواح الزكية والنفوس المضيئة من محلّ الهوان ؛ ودارُ الأحزان والمصائب والأسقام أولى بالأرواح النّجِسة والنفوس الرّجِسة .

فصل

اعـلم يا أخي ، أيدك الله تعالى ، أن كل عـلم صَدَر وكلّ فعل ظهر عن الأنبياء والمُرسَلين ، ومن خلفهم من بعدهم ، ومن خلفائهم الراشدين ، وأهل بيوتهم الطاهرين ، ومن صَحِبهم من المؤمنين ، فهو سحرٌ عقليٌّ ، وأمرٌ إلهيّ ، يسحرون به عقول المؤمنين الذين صَبَوا لهم وسلّموا لأمرهم فيما أتوا به وتحققوا صِدقهم ، واثقـين به مطمئنين لحقّهم ، فهو السحرُ الحلال المبـين ، والقول الصادق اليقين ، وهي القوة الناموسية المؤيّدة بقُوى النفس الكلّيّة بمـا أُوحي إليها من القوة العقلية بالمشيئة الإلهية والعناية الربّانية ، وكلُّ ما ظهر من الحكماء أو الفلاسفة والعلماء من الأعمال والصنائع والحِرف والمِهن والعلوم الرياضيّة والإخبار بأمر النجوم والحُكم بهـا على ما كان ويكون ، فهو سِحرٌ نفسانيّ بواسطة الطبيعة ، لأن ما يظهر من فعل النفس العقليّة بواسطة الطبيعة ، يكون لتركيبه في الهَيولى بما يظهر للنظر ويُدرَك بحاسّة البصر من الأصباغ والألوان والمقادير والأبعـاد والأجناس والأنواع والأشخاص ، لأن البـاري ، سبحانه،

جعل العقل سابقاً ، والنفسَ لاحقةً ، والطبيعة سائقةً ، والهَيُولى لاحقةً .

ـ فالعقل هو الخلق الأول والنورُ الأطولُ الذي قصّرت الأنوار كلُّها عن أن تطاوله ، إذ هو مُستمِدٌ لأنواره الفاضلة وخيراته الكاملة من باريه ، جلّ جلاله ، وتقدّست أسماؤه ، فهو يستكمل الفضائل والخيرات مبرّأً من الشوائب والتغييرات من جهات النقص الواقع بمن دونه من المخلوقات الروحانيات والجسمانيات ؛ إذ كان هو التام المُعطي لمن دونه صورة التمام ، وهو المرتّب لكل موجود منه وصادر عنه مرتبةَ الدوام ، وموفّيه حظّه اللائق به في لزوم النظام واعتدال الأقسام .

وكذلك جُعلت له القوة الحافظة على جميع الموجودات ذواتها ، والقوة بموجود ذاتها وبخاصّة المختص بها ، يُعطي الموجودات خواصّها الخاصّة بواحد واحد منها ، بحسب ما يستحقها ويليق بها ، وهو الساحر الأعظم الذي سحر الأشياء كلها ، إذ كان هو المبيّن لها ، وبه تكون المعرفة بها والاطلاع عليها ، وبه انسحرت النفس الكلية ، إذ هو المُظهرُ لها والمبيّن لها وما يخفى عليها ، والجاعلُ فيها ما ظهر منها وصدَر عنها . فلذلك صارَ العقل الخاصّ به يظهر بوساطتها ، وبه يكون سكونها ووصولها إلى حدّ طُمأنينتها التي بلَغت إلى خيراته الدائمة ، ووصلت إلى فيوضاته الشريفة وأنواره اللطيفة ، وأفعاله المختصة به ، التي إذا ظهرت بوساطة النفس الكليّة للنفوس الجُزْويّة ، وانطبعت فيها أوصلتها إليه ، وقدِمت بها عليه ، فبه يكون خلاصها ونجاتها من أسر الطبيعة ، وموت الخطيّة ، وفساد الهَيولى ، وذل العبودية .

ـ وأما أفعال النفس الظاهرة بوساطة الطبيعة فهو ما يظهر من أفعال البشر من الصنائع والمِهَن ، ونريد أن نذكر طرَفاً منها ، إذ كان ما يُعمَل منها هو السحر الطبيعي ، وبه يكون التلوُّن والتشكُّل والصَّبغ والتصوُّر وقلبُ الأعيان ، وتتميم الكِيان الطبيعي ، والامتزاج المعدني ؛ وبه سحر العالم الناطق بعضه بعضاً ، كلٌّ بحسب ما قدر عليه ووصل بقوته المجعولة فيه إليه .

واعلم يا أخي ، أيدك الله تعالى ، أنه لما كان أعلى الصنائع العلمية ، وما يُعمَل بالقوّة العقليّة والفِكرة النفسانية خالصة ، لا تَشركه القُوى الطبيعية، ولا تحتاج فيه إلى مثل ما تحتاج لغيره من الموضوعات الهَيولانية ، وهو علم صِناعة العدد ، لأنه صورة عقلية تنزل في قوة نفسانية ، وعِلم صِناعة النجوم ، إنما هو مُدرَك بقوّة فكرية موجودة بمادّة نفسانية موجودة من حركة دورية، وبقوة النفس يُعلم ما يكون منها ويَصدُر عنها، حتى تكون موجودة بالحس، والأصلُ في ذلك هو معرفة الزمان الذي هو عدد حركات الفلك المحيط المحرّك لما دونه من المراتِب في أُفق النفسِ الكليّة . وقد قلنا فيما تقدم إن علم العدد كالمِلك لسائر العلوم ، وعلم صناعة النجوم كالوزير التابع للملك ، وكالعقل الذي هو سابق الموجودات بالبداية ، والموجود بعدها في النهاية ، والنفسُ تالية له ومُقبِلة عليه وراجعة إليه ؛ وكذلك علم العدد هو السابق لجميع العلوم وهو الموجود إذا عَدِمت، ولا ترتفع بارتفاعها إذا ارتفعت ذاته ومراتبه في نظامها ، موافقة له في تمثيلاته ، ويتبعه علم النجوم وما يُعرف بموجِبات دَلالاته وخفاء إشاراته ، وما ينحط إلى العالم السُّفلي والمركز الأرضيّ من قُوى روحانيّاته ، وهي الملائكة الموكّلة بحفظ البريّة والقِسمة فيهم بالسوية في الأُصول الأوّليّة بالنشوء في البداية ، والفساد عند النهاية .

واعلم يا أخي ، أيدك الله ، أن القِسمة جارية في جميع الموجودات ، مستويةٌ لا تَفاوُتَ فيها ، ذلك أن وجودها كلّها بالنشوء والنّماء ، وانتهاؤها بالفساد والفناء . فسبحان خالق الوجود والبقاء ، وجاعلِ الظُّلمة والضياء على كل شيء كان بالنُّشوء في الابتداء ، وكل فاسدٍ فبالعدم عند الانتهاء . سبحان من لا بداية له بنُشوءٍ يُعرَف ، ولا نهاية له بفناء يوصف ، جَلّ عن الإشارةِ إليه بشيء جلالاً يفوت وصفَ الواصفين من الروحانيين ومن الجسمانيين إلاّ بما وصف به نفسه : « كل شيء هالك إلاّ وجهه » . ولما كان هذان العلمان هما الأصل للعلوم اللطيفة والمعارف الشريفة ، وهي أجلُّ العلوم قدراً وأكثرها

فخراً ، وقد أشرنا إليها ونبّهنا عليها ، إذ كانت هي القائدة إلى العلوم الإلهية، فنريد أن نذكر أشرف الصنائع الطبيعية والتركيبات الجسمانية ، وأجلّ ما ينتهي إليه من ذلك الإنسان ، وبه يُفضّل على من دونه من جنسه ويصير إليه ، مثل الحيوان ، بالحاجة إليه والخضوع بين يديه . وهذا القسم أيضاً ضربٌ من السحر ، إذ كان العالم بأسره مربوطاً بمحبته ، وحريصاً على طاعته ، وهو معرفة قلب الأعيان من كيانٍ إلى كيان ، وتحويل خاصّة الشيء من مكان إلى مكان في الأوقات التي تنبغي له من الزمان ، ثم ما دون ذلك من الصنائع ، فعليه نُصِبت ومن أجله عُملت ، لينال منه كلٌّ بحسب القدرة والاستطاعة .

وإنما سمينا رسالتنا هذه « رسالة السحر والعزائم » وبيّنا القول فيها : ماهيّته وكميّةَ أقسامه ، وكيفية أفعاله ، ليستدلّ إخواننا الأبرارُ على الأسرار الخفية ، إذا نظروا فيها بالنفس المُضيئة والقرائح الزكية ، وأدمنوا النظر في استقرائها بالفكر والرويّة ، وليكونوا ، إذا بلغوا إلى معالي العلوم وشرائف الصنائع ، ذوي غِنى عن الحاجة إلى من سواهم في جميع ما يحتاجون إليه من أمر معيشة الدنيا . فإذا وصلوا إلى هذه المرتبة وحصلوا هذه المنزلة ، صحّ لنا أن نسميهم بإخوان الصفاء .

واعلم يا أخي أن حقيقة هذا الاسم هي الخاصّة الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز .

واعلم يا أخي، أيدك الله تعالى، أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلاّ بعد بلوغها إلى حَدّ الطُّمأنينة في الدين والدنيا جميعاً ، وهي أن يعرف الإنسان ــ بحسب قُدرته وبلوغ استطاعته ــ توحيدَ الله جَلّ جلاله ، والمعرفة بحقائق الموجودات وغرائب المُكوّنات، بإذن الله تعالى باريه الذي خلقه وأبدعه وبرأه ، وعبادتَه وتنزيهَه وتمجيدَه عمّا يجده في مخلوقاته ويشاهده في مصنوعاته ، وبعد ذلك ما يكون به صلاحُ معيشة الدنيا والغنى عن الحاجة فيها إلى من عَدِم هذه

الصناعة . ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء ، لأنه لو كان من أهل الصفاء ، لكان له بصفاته عمن دونه الغنى .

واعلم يا أخي أن حقيقة الصفاء أيضاً هي أن لا يغيب عن النفس الصافية الزكيّة شيء من الأشياء التي بها الحاجة إليها ، لما قد بُليت به من مداواة هذا الجسم من مقاساته ، وبالصفاء تتهيأ لها الراحة منه والبعد عنه ، بحيث لا تكون نازلة عليه ولا مشتاقة إليه . وقد ذكرنا أن بمعرفة العلوم اللطيفة والمعارف الشريفة يتهيأ للإنسان ما يكون به صَلاحُ أمر جسمه في دنياه ، وصلاح أمر نفسه في عُقباه في دار الآخرة ، ولكن ليس كل واحد يتهيأ له ذلك في أمر جسمه ، إذ كانت الأجسام مربوطة بالأمور الفلكية ، وذلك أن كثيراً من الناس ينالون من معرفة علم الحساب والعمل به ما لا يَقدر عليه غيرهم ، فلا ينالون ما يكون به صلاح أجسامهم في أمور دنياهم ، ولا صلاح أنفسهم في أمر أديانهم ، ولا يحتاج إليهم فيه فينال من هو دونهم في المعرفة بذلك الحظّ في الدنيا ، ويغيب عنه ما يكون به صلاح نفسه . وآخرون نالوا به السعادة في أديانهم وكان مؤدّياً بهم إلى النجاة ، ولم ينالوا به الحظ في الدنيا ، وآخرون رُزقوا به النجاة في الدارين والحظّ في المنزلتين . وآخرون رُزقوا الحظ في الدنيا بغير ذلك من العلوم الأدبية والمعارف الطبيّة بصرفهم قواهم المختصّة بهم من ذلك إلى النظر في الأفعال الطبيعية والصنائع التركيبية، ثم استدلّوا بما قَدَروا عليه ووصلوا إليه ، ومنهم من استعان به على ما يعود بصلاح جسمه بحسب الحاجة ، وصرف باقي ذلك فيما يكون به نجاة نفسه في الآخرة . وآخرون حُرِموا ذلك ولم يوفقوا له .

واعلم يا أخي أن الناس في العلوم العقلية والمعارف الرّبّانية والحِكَم النفسانية أعلاهم طبقة هم الأنبياء ، عليهم السلام ، وأعلى الناس في الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء ، وغاية ما نال العالم بعلوم الأنبياء صلاحُ النفس في دار المَعاد ، وغاية ما نال العالم بعلوم الحِكمة صلاحُ الأجسام في دار

الأجساد وعالم الكون والفساد . ونريد أن نبيّن في هـذه الرسالة من قِسم الصنائع الطبيعية ما إن وصلتَ إليه وقدرتَ عليه ، نلت أعلى الحظوظ منها ، ورقيتَ أعلى درجاتها وأجلّ طبقاتها . وقد أكثرتِ الحكمـاءُ من القول فيه والإشارة إليه والدّلالة عليه في جميع اللغات ، والناسُ جميعهم طالبون له ، وفيه راغبون ، وليس بأحـد من العـالم غنيّ عنـه ولا إياسٌ منه ، وهو الطّلّسْمُ المنصوب لعمارة الدنيا ، والجوهرُ المحبوب ، والمَعدِن المطلوب ، وهو المغناطِيسُ الأكبر ، والكِبْريت الأحمر ، وبه يتفاخَرُ أهل الدنيا ، وعليه يتحاربون ، وعلى جمعه وادّخـاره يتكالبون ، وعلمَه بمـا دونـه من المعادن يستخرجون ، ويطلبون الوقوف على كيفية استخراجـه من الأجسام المُنطرقة وانفصامه عنها وتخليصه منهـا ، وتحويل كيانه إلى كيـان غيره ، وانتزاعَ لونٍ من لونه ، وإقلاب الأعيان في كونه ، حتى يكون ما هو دونه في منزلته ولاحقاً بالتدبير الواقع به إلى درجته ، وواصلاً إلى مرتبته ، ومشاركاً له في فضيلته ، إذا حصلت له صُورته المضيئة ورؤيته البهيّة ، إذا نَقِيَ وصفا ، صفا من شوائب التغيير بما ينبغي له من التدبير .

ونريد أن نأتي بفصل نذكر فيـه شيئاً من ذلك مما رمَزت به الحكماء ، وأشارت إليه العلماء ، وتتدبره بنفسك الطاهرة ، وأنوارك الظاهرة ، وروحك المضيئة الصافية من نجاسة المَعصية ، لعلك تفوز بمعرفة سر الطبيعة ، فتزهَـدَ فيها بعد القدرة عليها والوصول إليهـا ، فإن الزّهادة فيها ، عند القُدرة والاستطاعة والتمكن منها ، هي أحسنُ وأزينُ من الزّهادة فيها والمرءُ محالٌ بينه وبينها . وعند ذلك تكمُلُ تلك الصورة الصافيـة فتصير كالمرآة الصقيلة التي تتراءى في جوهرها الصُّوَر المُسامِتةُ لهـا بما هي به ، لا مُضادّةً ولا متباينةً ولا مختلفة ، فيتحير الناظر فيها بما يراه منها ، غير شاكٍّ في صدقه ولا مرتاب بحقه . بلّغك الله تعـالى وإيانا إلى غاية الصفـاء ، وأنار نفوسنا بوضوح

الهدى ، وجعلنا وإياك من أهل الوفاء في الدين والدنيا بمنّه وكرَمه ، وهو الفاعل لما يشاء !

فصل

— قال فاردموس الحكيم : إن السماء مُدوّرة ذاتُ أرجاء متفرقة ، وإن الأرض مثلُ حبّة خردل في وسطها ، وعلى كل ناحية منها قومٌ يعيشون من رزق الله ، عز اسمه ، وإن الشمس تُعطي العالم حركة الحياة ، وفوق الأرض تصعد ، وتحتها تنزل ، وإن السماء تُرَبّي ما في وسطها ، وإن الأرض كالجنين في بطن أمه ، وإنها تربو فيها ، كما يربو الولد في الرحم ويعيش في البطن ، وإن زُحَلَ والمِرّيخ والمشتري والزُّهَرة وعُطارِد والقمر فاعلةٌ ومدبّرة ذات قُوى وطبائع ومِزاج ، وإنها تنحطُّ في الأرض وتظهر بقُواها المُنبثّةِ منها الصادِرة عنها بامتزاجها وأخلاطها ما يبدو من هذه الأجساد ، ويتكون في عالم الكون والفساد ، بما يَنزِل من المطر ، وما يتكون به من النبت والشجر ، وما يستقر في مَعدِنه ويتكون في مسكنه .

— وقال جالينوس : كل شيء في الدنيا يتحرّك في تدويره بالزيادة والنقصان ، كالحر والبرد والصيف والشتاء بحوادث الجو ، وكالمَدّ والجزر ، وبنقصان القمر يَنقُص ، وبزيادته يزيد ، والكواكب السبعة بها تدور المواليد ، وفي العالم الصغير المِرّتانِ والبَلغمُ والدّمُ يزيد وينقص في تدبير الطبائع ، والقُوى السبع ، وكل شيء تطلع عليه الشمس فهو يدور بدَوَرانها ، وكل ما في العالم فينشأ بتدبير السبعة والاثني عشر وهي الأصل في جمع ذلك وتفريقه .

— قال فيثاغورس : إن السبعة في الاثني عشر عملها ، كذلك القوى في الجسد والشمس هي النفس ، والقمر هو الروح. فالنفس حارة يابسة ، والروح باردة رطبة ، فامتزجت اليبوسة بالرطوبة ، واعتدلت الحرارة بالبرودة ، وقوة

العقل في المُخّ المجعول في الدماغ مثل الملك في رأس العِلّيّة .

وقال جالينوس : إن الشمس لها أربعة أنصاب في الجسد لمواضعها ومجاريها، فيه تجري وتقومْ وتدور ، وهي الحافظة للجسد بأمر الله ، فإن أصاب هذه الأنصابَ شيء يؤذيها ويُوجعها ، وخَلصَ ذلك الوجعُ إلى شيء منهن ، أفسد بعضَ أبوابها وعَطّل مجاريها ، وفسد الجسدُ وكان به تعجيل الموت .

وأما الأُولى فمكانها الذي في الوجه فينفتح عن خمسة أبواب تجري فيها قُواها ، وهي السمع والبصر والشّمّ والذوق واللمس ، ومن هذه الأبواب يتصل بالنفس علمُ ما غاب عنها وبَعُد منها ، والقوى فيها داخلة وخارجة ، وصاعدة ونازلة ، وعلى كل باب قوةٌ موكّلة تفتحه وتُغلقه بأمر النفس . والثانية مكانُها في الفؤاد وينفتح منها خمسة أبواب يخرج منها خمسة رسل ، وهي التمييز والنُّطق والتوسُّم في السر ، والتوهم والتفكر . والثالثة مَوضِعُها الكَبِد وينفتح فيها خمسة أبواب يخرج منها الدمُ إلى سائر أطراف الجسد فيسقيه ويرَبّيه ، وبه تكون له القوة والجَلَد والنشاط . والرابعة مكانها الكُلْيتان ومنها ينفتح الباب الذي تكون منه النُّطفةُ جاريةً وخارجة وبها يكون نباتُ السِّنّ . فهذه أمكنة الشمس في الجسد .

وأما القمر في الجسد فله فيه مكانان وهما الجِلدُ والرأس. وللمشتري العظمُ الذي في الفَقار ، ولعُطارِد العروق والعصَب ، وللمريخ الدّمُ والصّفراء ، ولزُحَلَ الشّعْر والظُّفر والسوداء، وللمشتري اعتدال المِزاج وسلامة الجسد، وللزُّهَرة النقش والصورة .

والبروج الاثنا عشر أيضاً فيها مواضع وطبائع ، فللحمَل شَعرُ الرأس ، وللثور الجبهة ، وللجوزاء العينان ، وللسّرطان المَنخِران ، وللأسد الفم واللسان ، وللسُّنبُلة اللحية ، وللميزان المَنكِبان واليدان والذّراعان ، وللعقرب الصّدر ، وللقوس فَقارُ الظهر كلّه ، وللجَدْي البطن ، وللدلو الخصيتان والذّكَر والكُليتان ، وللحوت الساقان والرجلان ، وبهذه القسمة

قيام الجسد وعليها بُني .

فإذا عرفتَ هذه الأُصول عرفتَ ما يتفرع منها ، فعند ذلك تعرف صناعة طِبّ الأَجْسام الحيوانية ، وبها تكون لك المعرفة بطبائع الأجساد المعدنية . فإن كنت جاهلًا بمعرفة الطبائع الحيّة الناطقة ، فأنت بمعرفة الطبائع المائية الصافية أجهلُ ، ومن تدبيرها أبعدُ ، لأن منها ما ينبغي أن يُفرق حتى يزول عن عينه الأُولى ، ويخرجَ عن الطبيعة غير المعتدلة ، وينشأ نشوءاً آخر ، ويحيا بحياة أُخرى . ومنها ما يُحوّل طبيعته من الملوحة إلى الحلاوة ومن الصلابة إلى الرخاوة . ومنها ما يعمَل به ضدّ ذلك ويَنزل به من الرطوبة إلى اليبوسة ومن الحموضة والعفوصة إلى الاعتدال . ومنها ما لا يمازج بعضُه بعضاً إلاّ بعد المصالحة بينهما وذهاب ما يفسد حالهما ، فإن فُصِل أحدهما عن صاحبه أفسده ، وعن حدّ الاعتدال أخرجه . فإذا عرفت مداواة السوداء التي طبيعتها البَردُ واليُبس حتى تَرُدّها إلى طبيعة البلغَم ، وهي البرودة والرطوبة ، فقد أصبت بعض ما يحتاج إليه . وإذا عرفت أن تُحيل طبيعة الصفراء التي هي الحرارة واليُبس إلى طبيعة الدم ، وهي الحرارة والاعتدال ، فقد أصبتَ أجلّ منازل طِبّ الأجساد . وهاتان المنزلتانَ في التدبير المَعدِنيّ أجلُّ منازل الواصلين إليها ، وهما الأصلان الأولان ، والفرعان التابعان ، أعني الحرارةَ والبرودةَ والرُّطوبة واليُبوسَة .

فصل

قال أرسطوطاليس : إن الدائرة الأُولى التي دون السماء دائرة النـــار ، والثانية دائرة الهواء ، والثالثة دائرة الماء ، والرابعة دائرة الأَرض .

ويخرج من دائرة الأَرض لونان من الدخان، أحدهما لطيف خفيف يتصاعد إلى العُلْو ، وإذا قَرُب من دائرة الهواء ، غَلُظ وارتفع فيها إلى أن يقرُب من دائرة النار فيحمى ولا يجد السبيل إلى النفوذ ، فينحطّ راجعاً إلى معدِنه، فيكون منه المطر . واللون الآخر من الدخـان يثور من قرارها ويدور إلى سطحها ، وهو كثيف ثقيل ، فتكون منه الجبال ، فإذا رَجع الدخان الصاعد إلى البخار الثابت ، شربته الجبال فصار فيها كالروح منه في الماء ، فإذا نضَب الماء ظهرت الجبـــال ورجع الدخان وانعقد منه في باطنها وخَللها ومنافذها أجناسُ المعـادن . فإذا كملت له القوّة واجتمعت طبـائعه وقوي جسده وما حلّت فيها ، ظهر منها بحسب بُعدها من الاعتدال فيه . والأَربعة تدور إلى الاثني عشر ، لأَن الأَربع الدوائر بإزاء ما في الأَرض من الجزائر ، فتكون أفعالها فيهـا موجودةً كوجود أفعـال الكواكب السبعة في الاثني عشر برجاً كدَوران الشمس فيها .

وللحكماء في هذا القول إشاراتٌ خفيّة وأسرار دقيقة لا يطّلِـع عليها ولا يعرف العمل بها إلاّ إخوان الصفاء الذين صفَت أذهانهم ، حتى بلغوا إلى تصفية ما احتاجوا إليه من هذه الطبـائع ، ومزجوا بعضهـا ببعض ، فحصل التشبُّه بالإله ــ بحسب الطاقة الإنسانية ــ فنالوا سعادة البقاء في الدنيـا بالطُّمأنينة ، وجُعِلت لهم في الآخرة خيرات الدار الحيوانية التي هي الحياة الحقيقية .

واعلم يا أخي أنه بمعرفة البُخارَين الخـارجين من التراب ، أحدهما لطيفٌ والآخر كثيف ، وثبات السُّفلى ورجوع العُليا إليه، وقراره فيه وثباته معه، يكون تمام العمل وإحكامه .

وقال الحكيم : جسد الشمس رأس كل جسد ، وسمي رأساً لأنه رئيس الأجساد، ولا تستطيع الكواكب التي تحته أن تدنو منه ولا تبعُد عنه، وهو يضيء بنوره الكواكب إذا نزل فيها وقرُب منها : فمنه نبات ، ومنه جوهر، ومنه سهل ، ومنه جبل ، ومنه ما يخرج من خِلطَين : أحمر وأصفر . وأرضُه تبرُق . وإن حَفَرْتَ الأرض التي يكون فيها الذهب حتى تُبالِغ في حفرها ، رأيت أرضها مذهَّبة كأنها تشبه الزرنيخ الأصفر والكِبريت الأحمر ، وتكون ريح سَخِنة ، وهي أرض واسعة ، وطبيعتها حارّة رطبة ، والمياه التي تجري فيها حلوة ، فهذه طبيعة أرض الذهب ، وقوّته وكونه في مَعدنه ، وكونه في مكانه ، وكونه في نباته في أوانه وشَكلِه في كيانه. فلذلك قال فيثاغورس إن الشمس مَلِكُ كل جوهر ، وطبيعته أعدل الطبائع ، وإنه لا تفسده الأرض ، ولا تحرقه الأشياء المحرقة للأجساد ، لأن مِزاجه في الحرارة واليبوسة والبرودة والنداوة أجزاءٌ متساوية ، وليس في طبيعته شيء زائد على شيء ، ولا ناقص ولا فاسد ، ولهذا عظّموه وكرّموه وسمّوه شمساً ، وصاغت منه الملوك تيجاناً وأكاليل ، ورصعوه بالجواهر ، وحملوه على رؤوسهم إعظاماً لقدره ، وتشريفاً لذكره ولفضله على الأجساد ، ولأنه أجلُّ معدنٍ موجود في عالم الكون والفساد ، وكرامةً للشمس التي بها صلاح البلاد وحياة العِباد .

وقال أفلاطون : إنّا دخلنا في جبال حيث يكون الشمال ، وكانت جبالاً طوالاً لا نرى الشمس فيها ، فلم نستطع المُكث بها من شدّة البرد ، ولم نرَ هناك نباتاً إلاّ شيئاً قليلاً في زمان الصيف ، وكان الصيف هناك كالشتاء في غير ذلك الموضع ، وأعظم ما يكون منه . فلذلك قلنا إنه ليس للعالم أفضلُ من تدبير الشمس ، ولا عمل أفضل من العمل الذي أخرجَت ، والجوهر الذي صنعت ، والصبغ الذي صبغت ، والسحر الذي سحرت به العقول ، وجعلته طِلّسم الطّلّسمات ، ومغناطيس النفوس الجزئيّات والشهوات الجسمانيات ،

وجعلته أرفع المنازل في الطبائع المَعدِنيّة وصيَّرت صِناعته أكبرَ الصنائع المِهْنيّة الأرضيّة .

وقال أفلاطون : إني أرسلت نفراً من أصحابي نحو الهند فذكروا أنهم سقطوا في بلاد خفيفة طيّبة ، فأعجبهم ذلك ، وذكروا أن أهل هذه الأرض طِوالُ الأعمار ، قليلو الأمراض ، صحيحو الأجسام ، وليس فيها حر شديد ولا برد شديد ، معتدلةٌ أقسامها ، مُستوٍ نظامها ، وأن المِزاج لا يَفسُد فيها سريعاً ، فعلمنا أن ذلك المكان خطُّ الاستواء ومَعدِن الذهب .

ومن هذا القول قال الحكماء لما ذكروا جنّة الفردوس ، وذكروا أنها مرتفعة من الأرض طول ثُلث السماء، وأنه ليس بها حرٌّ ولا برد، ولا رَطْبٌ ولا يبوسة ، ولا ما يختلف ولا ما يختلط، إنها مستقيمة في كل شيء ، مقدّرة لمسكن من أكرمه الله تعالى . ولذلك قال جالينوس وأصحابه : إن الجسم ما دام معتدل المِزاج ، مستقيم الطالع ، يكون ذا مُكث في الدنيا واستقرار فيها . والنفس الساكنة إذا كانت عارفة بباريها مُقِرّةً بتوحيده ، عادلةً في حكوماتها، فهي ساكنة في جنّة الفِردوس بالقوّة ، فإذا فارقت الجسد وصلت إليها . ولذلك استعمل هو وأصحابه صِناعة الطبّ واستعجلوا صلاح أجسامهم وقالوا : ما دام الإنسان مستقيم المِزاج لا يزيد بعضُه على بعض ، فهو صحيح لا يدخُل السُّقم عليه ولا يصل الألم إليه ، وصلح أن يكون من ساكني الفردوس ، وذو المرض والألم لا يكون ساكنها .

ونعود إلى ما كنا فيه ونقول : لا تشبّه جنة الفردوس بالشمس لأنها ليس لها من فعلها موت ولا مرض ولا فساد ، وأنها حياة العالم فهي الماسكة لكل جسد ولونها إلى الحُمرة وطعمُها إلى الحلاوة . وقال : إنّا تعلّمنا منها عمل حمرة ، ثم حللنا منها لونين ، يعني من الحجر المختص بها ، وكتبنا به كتاباً وصنعنا منه خاتماً للملوك وتاجاً لهم .

فصل

قال : إن القمر هو يشاكلها ويريد التشبُّه بها ، والمحاكاة لها ، وهو في ذاته أسود ، ومنها يأخذ لون البياض وما يتبع البياض من الصفرة ، إذا طلع ليلة بدره في وقت مغيبها ، فيعلو وجهه من شفقها صفرةٌ ، ثم تسلبها إياه وتنحطُّ منه قوة ، فيعمل في الأرض عملاً يحاكي لونه ، وهي الفضة ، وهي تفسد في الأرض وفي النداوة، طعمُها الحموضة لأنه يُزنجِرُ كما يُزنجرُ النحاس. والقمر إذا حصل تحت شعاع الشمس غاب فيها حتى لا يُرى ، وكذلك الفضة إذا مازجت الذهب خَفِيت في لونه ومازجته ، ومع النحاس كذلك ، وتقبل الصِّبغة . وسلطان القمر في الجسد على المُخ والدم والمِرّتين وعلى عيون الماء وعلى المدّ والجَزْر وعلى كل شيء تكون فيه زيادة ونقصان .

وقال: إنّا صنعنا من الذهب إكْسيراً وطرحنا منه على الفضّة فصارت ذهباً، وما أسرعه إليها ، لأنه جَزوعٌ رقيق ليس له صبر على ما يؤذيه ، والأرواحُ الصاعدة كلها عدوٌ له ، وكل جسد فيه روحانية صاعدةٌ يؤذيه ولا يوافقه .

والماس جوهر حارٌ يابس أنثى حامض ، وهو قريب من الفضة يختلط بالفضة والذهب إذا نُقّي وصُفّي .

والرصاص والحديد يكون منهما ما يُصبَغ ويختلط بالأرواح ويحبِسها ولا يتركها ، ولكن إذا صُبِغَ هو نفسه يفِرُّ صِبغه منه ولا يثبت فيه ، وينبغي أن يُنقّى ويُليّن ، وهو يُمسك لون الصِّبغة في غيره فيكونان يقبلان الصِّبغة ، ويعلو منه العُلْوُ ويُعقَر منه الكلب . وإذا قبل الصِّبغة لم تفارقه ويثبتُ على التصفية ، ويخرج منه فضة .

ولزحل في الأرض أُسْرُبٌ أسود ، وهو كَيْوانٌ ، رصاصٌ أسود يقبل الصِّبغة ويَعلَق به مثلُ العَلَق ، ويَعضُّ مثل الكلب العقور ، وإذا قَبِل الصِّبغة لم يفارقه من الحرارة إذ كانت فيه روحانيةٌ حارة صاعدة من بطن

الشمس ، وهو ذكَر قليل الحلاوة ويقبل الصّبغة ، ويكون منه شمس ، وشمسه كريم مرتفع ، ويُصبَغ منه ضروب المياه ويحبِس عُطارِدَ وجميعَ الروحانيات ، ويحول بينها وبين الحروب ، وهو عدو الفضة من أجل كِبريته ويَصبغ الحجارة .

والزئبق بارد وهو فضة غلبت عليها النّداوة فأفسدتها وحلّلتها ، ومن عرف دواءه قَدَر أن يردّه إلى كيانه ويصير فضة ، ويجمع به بين الأرواح ويزاوج بينها ، وما أقل صبره على النار . ومن قَدر على إصلاح ما بينه وبينها وصل إلى ما يريد ، وبه تكون حياة الموتى !

فصل

وقال : إن الحجارة ثلاثة ألوان : منها ما يذوب ، ومنها ما لا يذوب ، ومنها ما يكون كلساً ، ومنها ما لا يكون كلساً . فالذي لا يذوب ولا يكون كلساً فهو حجر كريم وهو أشرف الجواهر وهو الياقوت ، له ضِدّ يعاديه ومُقدّرٌ عليه ، وهو حجر الألماس . والألماس حجر عظيم وله ضِدٌ يعاديه وهو الأُسْرُب ، ومن الحجارة ما يزداد في الأرض ، ومنها ما ينقص ويتفتت ، ومنها ما يقبل الصّبغة من المطر والشمس مثلُ الجِزْع والعقيق وغيره ، ومنها ما يتحوّل من لون إلى لون ، مثل الياقوت يبتدىء في البياض ثم إلى الزُّرقة ثم الصُّفرة ثم الحُمرة ويثبت عليها .

واعلم يا أخي أن الحمرة هي أجلُّ الأصباغ وهي الأصل لها كلها ، إذ كانت الشمسُ حمراء وروحانياتُها كلها حُمرٌ وصُفر . والبياض أول الألوان ، وهو يَحُول إلى السواد كالأرض التي إليها مالت الطبائع ، وهو لون زُحَل وهو الموت ولا خير فيما غلب عليه .

والأرقَشِيثا[1] : جسدٌ وهو كبريت مختلط بالفِضة ، وهي باردة قريبة من الحر من أجل الكبريت الذي فيها ، فإذا غُسِلت ونُقّيت وأُحرِقت صارت باردة يابسة ، ولها أعمال تدخل فيما يحتاج إليه أهل الصنعة .

والمَغنِيسا : وهو حجر كريم كرّمته الحكماء ومدحته الفلاسفة القدماء، لأنهم كانوا يعملون منه أعمالاً كبيرة ، ويجلون به كلّ طبيعة من الأجساد المَعدِنية ، وهو يُليّنُ الحديد والزُّجاج ، ومنه ذكر وأُنثى . وسموه ذا اليُبس فالذّكر منه يابس والأُنثى هَشّة سوداء شديدة السواد ، وزاوجوها مع الكِبريت المسمّى أفيرون ، ثم طرَحوه على القَلعيّ[2] ، فحوّله فضةً . والشاذنةُ باردةٌ يابسة ليّنة يخرج منها المس[3] ، وصنعت منها الحكماء ما احتاجت إليه في التدبير وهي تزاوج جميع الأجساد والحجارةَ الخَضِرة ، ويكرمها الحكماء ويعظّمها العظماء وهي طِلّسْمات جليلة ، ويُعمل بها أسحار عجيبة ، ومنها الفَيْرُوزَجُ ويخرج منه جسد ، ومنها الدّهْنَج[4] واللاّزوَرْدُ[5] .

وإن من الحجارة حجارةً فيها طبيعة الكبريت والزّئبق والطّلْق[6] واللؤلؤ والصّدَف .

وقِشر البيض كله بارد يابس ، والخلّ يحلّه كله حتى يجعله في المنظر كالماء قال جالينوس : إنهن يابسات ، والرطوبة تحلّل ؛ فإنهم يحبسون الزّئبق

---

١ الأرقشيثا : لعله المرقشيثا ، ذكر ابن العطار في منهاج الدكان أنه يستعمل مع الكحل وغيره لمداواة العين وجلاء الغشاوة عنها .

٢ القلعي : الرصاص الجيّد .

٣ المس : لعله الألماس .

٤ الدّهْنَج : جوهر كالزمرد .

٥ اللازورد : معدن يتولد بجبال أرمينية وفارس ، وأجوده الصفاف الشفاف الأزرق الضارب إلى حمرة وخضرة ، يتخذ للحلي ، وله منافع في الطب .

٦ الطلْق : حجر براق يتشظّى إذا دق صفائح وشظايا يتخذ منها مضاوٍ للحمامات بدلاً من الزجاج ، وأجوده الياني ثم الهندي ثم الأندلسي .

ويصنعون المياه ويصيّرونها أجساد الطّلّسمات ويقبلون بها الأعيان ويعملون صُورة السحر . وقِشر البَيْض قد أكرمته الحكماء وله أسماء كثيرة مكتوبة . والعظمُ بارد يابس واللبن ندي من أجل دَسَمه ، فإذا فارقه دُهْنه فهو بارد يابس .

واعلم يا أخي أن الحكماء ذكروا أن في النبات من قوى هذه الروحانيات مثل ما في أجساد هذه المعادن الجامدات، وأنها تعمَل في أجساد المعادن الذائبة مثل ما تعمل أرواحها المفارقة لها إذا رجعت إليه وأقيمت نشأةً ثانية ، وهي كثيرة لا يَحصُر عددها ولا يعلَمُ الإحاطةَ بكليّة معرفتها إلاّ الله ، عز اسمه ، ولكن نذكر منها طرَفاً ليكون دليلًا على الباقي إن شاء الله .

فصل

شجرة ورقها مثل ورق الفول مُدَمْلَجٌ مستطيل يَنبُت صاعداً مثلَ القُضبان ، لا يموت صيفاً ولا شتاء ؛ تَنبتُ في جبال الشام . قيل إنه إذا استخرج ماؤها وأُلقي على الزِّئبَق وطُبخ به مراراً عقده فضةً بيضاء . وقيل إن أول شجرة طلعت على وجه الأرض شجرةٌ أصلُها كهيئة الإنسان ، وهي مُقدّمة الكون الإنساني في الطّلّسْم المشاكل لصورة الإنسان في النبات ، ويكون من ذكر وأنثى ، وإذ كُسِر عودُها وُجد داخِلُها كالصليب . ولها أسماء كثيرة ، وهي شجرة معروفة ، وهي تنفع من داء الصَّرْع إذا عُلّقت على من به الصرع ، ومن المِرّة السوداء ، وما دامت عليه معلقةً لا يُصرَع . وهي حارة ، وهي تَطرُد الأرواح الفاسدة ، ويُتّخذ منها طِلّسْم ويُنصَب على البيوت المسكونة ، فلا يبقى بها روح فاسدة ، ولا دابة مُؤذية إلاّ هربت. وقد صنّف رجل من الحكماء في هذه الشجرة كتاباً ذكر منافعها.

والسَّكْبينج[1] والسَّقَمُونيا[2] واللُّبَان[3] والزَّئبَق والسَّنْدَروس[4] والأفيون تُليّن الأجساد ، وتُحسّن الأرواح ، وتنفي الخَبَث[5] ، وتمسك بعض قوى الروحانيات الصاعدة ، ويحرق بعضُها الكباريت الفاسدة . وذوات الصموغ والألبان من الأشجار تفعل أفعالاً كثيرة وتعمل أعمالاً جليلة وفيها قُوى فاضلة .

وقيل إن شجرة يقال لها بالفارسية (خوس) واسمها بالرومية (حورسمون) إذا أُخذ من ورقها مما يلي الأرض من أصلها مُقشّرةً ، ومن زَبَد البحر وزِرْنيخ أحمر أجزاء ، ودُقّت جميعاً ، ثمّ اطْلِ به ما شئت من الأجزاء الرُّبّيّة ، واحْمِ بالنار فإنه يخرج ذهباً أحمر ، ثم لا يَصبر إذا سُبِك بالنار. وأوراق هذه الشجرة مدوّرة ، إذا طلعت عليها الشمس ، رأيت لورقها لمعاً وبصيصاً ، ويكون عليها دود أصفر مثل الذهب يتكوّن منها ويدبّ عليها روحانيّاتُ ما ينحط إليها مما وُكِل بها . وقيل إن الدّفْلى إذا أُخذ نَوْرُه الشديد الحمرة ، ومن ورقه وعوده ولحائه وعروقه ، ودُقّ دقّاً جيداً ، وطُلي به النُّحاس وهو ذائب ، يخرج منه شِبهُ الذهب ، لكنه لا يصبر على النار مرة ثانية .

والخلُّ المتّخذُ من العنب وهو خل الخمر له فضل كثير ، ويليّن الطبائع كلها في الأجسام والأجساد ، ويحلّل ويليّن وهو يُبيّض الأسود ويُسوّد الأبيض . وأكثر هذه الصفات وأسمائها لم نذكرها من النبات ، فذلك في

---

١ السكبينج : شجر بفارس ودواء .

٢ السقمونيا : نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة تجفف وتدعى باسم نباتها .

٣ اللبان : الكندر ، وهو ضرب من العلك ، صمغ شجرة نحو ذراعين شائكة ، ورقها كالآس ، ويكون بجبال اليمن .

٤ السندروس : صمغ شجر أو معدن يشبه الكهرباء يجلب من نواحي ارمينية ، ويستعمل في الادوية ، وربما وضع شيء منه في الحبر لاصلاحه .

٥ الخبث : في الحديد ونحوه ما نفاه الكير ، وما لا خير فيه ، والغش في الذهب والحديد .

كتاب الحشائش وكتاب الخواص ، وكذلك في كتاب الأحجار وما يشاكل ذلك من بدَن الإنسان وأعضاء الحيوان ، وإنما أردنا بما ذكرنا ليعلم الناظر في كتابنا أن جميع ما في العالم قليله وكثيره ، وكبيرَه وصغيرَه ، ومعادِنَه ونباتَه ، وحيوانه ومَواته ، لم يُخلَق إلاّ بالحكمة ، وأنه مربوط بعضُه لبعضٍ لا يخلو من منفعة ، وفي كونه حكمةٌ تدُلُّ على الصانع الحكيم جلّ اسمه وتعالى ذكره ؛ وأن الأشياء كلّها محفوظة في أماكنها ، وأنه جل اسمه حافظها ومُوكِّل بها ملائكة تُنشئها وتنميها وتمسكها وتربّيها ، ولكل منها مُستقَرٌ ومستودَع ، وكلها مُبيّنةٌ في كتاب كريم ولوح عظيم ، منه بدت وإليه تعود ، وأنها مِثالاتٌ وعلامات لما كانت منه وبدت عنه .

واعلم يا أخي أن الجن والشياطين والمَرَدة موجودون في الأمكنة اللائقة بهم التي ينبغي لهم أن يكونوا فيها ، وكذلك الملائكة ، ولكل منهم مقام معلوم . وأن من بعض أمكنة الجن والشياطين صدورَ المنافقين من الإنس . وأنها حالّةٌ فيهم للوسوسة والغَواية ، ولهم قُرناء من الجِن يُوحي بعضُهم إلى بعض . وأن أمكنة الملائكة صدورُ المؤمنين ومَن فوقَهم من الأنبياء والمُرسَلين كما قال جل جلاله : « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » . وقد ذكرنا في رسالتنا الجامعة أن من النبات والحيوان والمعادن أجساداً وأجساماً وقُوى تختص بكل نوع من أنواعها وشكلٍ من أشكالها من الأرواح . فنريد أن نذكر في هذا الفصل كيفية استعمال الحكماء هذه القوى والأرواح في السّحر الذي كانوا يعمَلونه ويعلّمونه لتلامذتهم ، وهو معرفة الخَلط والمزاوجة في الوقت الذي ينبغي فيه ذلك ، ومعرفة النسبة واستواء الأنصبة ، وإجراء الروحانيات في الجسمانيات ، وتركيب الأجسام على الأجساد ، وإمكان الأرواح فيها بعد الممات .

واعلم يا أخي أنه من قَدَر على أن يحيي الجسم بعد موته مثل ما عمله المسيح ، فقد أتى بسحر عظيم لا تكاد النفوس أن تصدّقه ولا العقول أن

تحققه ، وهو حق يقين وسحر مُبين ، ولكنها أجساد غير ناطقة ، وأرواحٌ منها خرجت ثم عادت إليها ، وهي أصباغ مُشرِقة وألوان مُونِقة !

واعلم يا أخي أن هذا الصنف من السحر يُفسد العقول ويُتلف النفوس إذا عطفت إليه وأقبلت عليه ، وينبغي لإخواننا ، أيدهم الله ، أن لا يلتفتوا إلى هذا الفن من جهةِ القِياس وقِراءة الكتب والتّجربة والاعتماد على من قال ووصَف وقال رأيتُ ، وإنما المراد من ذلك اتّباعُ المعلّم الواصل والحكيم الفاضل المانّ على من يجب أن يَمُنّ عليه بذلك، إذا كان ممن ينبغي أن يعلّم له السحر الحلال ويعرّف كيف يحيي الله الموتى كما قال إبراهيم : « رب أرني كيف تحيي الموتى » قال : أوَلم تؤمن ؟ يعني بالصفة – قال « بلى ولكن ليطمئن قلبي » – بالنظر . قال : « فخذ أربعة من الطير – يعني أربعة أزواج طائرة – فاجعل على كل جبل منهن جزءاً » يعني أجساداً ثابتة جزءاً كما ينبغي أن يجعل عليه ؛ ثم ادعهن – بالماء المحلّل – يأتينك سعياً ، واعلم أن الله على كل شيء قدير . وهذا مقتضى هذه الآيات على ما تأوّله أصحاب هذه الصناعة .

وبهذا السحر عمِل قارون وصرَفه في غير حله وخالف موسى في فعله وتعدّى ما رسمه له فحيل بينه وبينه ، وخُسِف به وبداره وابتلعته الأرض وما كان معه. وقَلّ من يستحقّ تعليمَ هذا السحر في العالم ، وإنما أردنا بما ذكرناه ونذكره تلقيح عقول إخواننا ، أيّدهم الله ، بالمعارف ، وتحريضَهم على النظر في كل العلوم والمعرفة بمبادىء الصنائع وكيفياتها ، ليكونوا علماء حكماء ، ويفارقوا عالم الجهل وصفاته ، ويتخلّصوا من أهله وآفاته ، ويرتقوا إلى عالم العقل وخيراته ، وينالوا درجة العلم وبركاته « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » . والموفّق لذلك قليل ، وقليل ما هم .

واعلم يا أخي ، أيدك الله تعالى ، أنه لا ينبغي لأحد من إخواننا ، أيّدهم الله ، ولا لأحد من أي الناس كان أن يبتدىء بتدبير شيء من الأشياء ولا صنعة من الصنائع ، ولا عمل من الأعمال يريد به الصلاح في أمر نفسه

ومعيشته ، إلاَّ بعد معرفة أحوال القمر لأنه اختص بتدبير عالم البشر .

واعلم يا أخي أن الإنسان هو الفرد ، وجميع ما تحته فهو منسوب إليه ، وهو ملِك سماء الدنيا وخليفةُ الشمس على عالم الأرض ، والشمس خليفة الله تعالى في السموات والأرض ، وكلُّ كوكبٍ في فلكه فإنما هو ملِك ذلك الفلك ومدبّره وخليفة الشمس فيه ، والشمس ملك الكواكب، وفلكُها سيّد الأفلاك ، وبها تتصل الحياة من مَعدِن الحياة ، ومنها تتصل بكل حي ناطق وحسّاس متحرّك ، ولها صفات بها تختصّ وتفضُل على سائر الكواكب ، بما فضّلها الله تعالى ، وجعل لها القوّة الحافظة على جميع الموجودات .

واعلم أن القمر في جميع أموره كالإنسان ، وذلك أنه يبتدىء بالنشوء كما ينشأ الإنسان ، وله زمان يكون فيه كالصبي وحالِه من بعد الولادة ، وله زمان الحداثة والشبيبة ، وله زمان قوة واستكمال، وله زمان كهولة ونقص، ثم لا يزال كذلك حتى يعدم وجوده ، ويغيب حتى لا يُرى ، ويستأنف نشأةً أخرى . وكذلك حال مسيره في دقائقه ومنازله في البروج يشاكلُ مَسيرَ الإنسان في أمر معيشته وجميع متصرفاته . فإذا كان ذلك كذلك ، فيجب على من يريد الابتداء بمثل ما ذكرناه أولاً من عمل السّحر الحلال : الزّجر والفال والرّقى والعزائم ، وعمل الخواتيم ، وربط الروحانيات ، ونَصب الطّلّسمات ، ووضع العلامات ، ودفن الذخائر واستخراجها ، وجميع ما أحبّ عمله من حلّ وعَقد وأعمال نيرَنْجات [1] وقلب الأعيان ، وتحويل الكيان من كيان إلى كيان ، فليَبدأ بمعرفة مَسير القمر ومعرفة طبائع منازله ويعرفها منزلةً منزلةً ، ويصحّح مسيرَ الشمس والكواكب من التقويم، فإن ذلك مُعينٌ على ما يريد الابتداء به . وليكن نظرُه لذلك من التقويم

---

١ النيرَنْجات : جمع النيرَنْج، وهو أخذ كالسحر وليس به ، يغير به صاحبه حقائق الأشياء في نظر الرائي ، ومرجعه السرعة وخفة اليد .

السماوي والحظ الإلهي ، وينظر إلى القمر كل ليلة ويستدل به وبنزوله في البروج الاثني عشر . ونريد أن نبيّن ذلك وهو مذكور في كتب الحكماء العلماء بصناعة النجوم ، فإن عدِم الناظرُ في ذلك معرفة المسير في الفلك بالنظر في الآفاق، فلينظر ذلك في التقويم الأرضي والحظ الإنسانيّ الوضعيّ والكتاب الجزئي ، فإنه سيبلغ بذلك بعض ما يريد إن شاء الله .

فصل

قال الحكيم : إن القمر ينزل كلّ يوم في منزلة ، ومقدار مُقامِه في كل منزلة ساعةٌ غير سُدسٍ ، لأن المنزلة لا تطلع حتى تمضي خمسة أسداس ساعة ، ثم يطلع منزلة أخرى ، والقمر إذا طلع أول ليلة من الشهر يقيم ستة أسباع ساعةٍ ، ثم يَطلع منزلةً ، ويزداد كل ليلة ستة أسباع ساعةٍ ، ثم يَطلع في الليلة السابعة من الشهر فيقيم إلى نصف الليل ثم يغيب ، ثم يزداد كل يوم ستة أسباع ساعةٍ على هذا القياس .

فإذا كانت ليلة أربع عشرة يَطلع فيقيم إلى وقت طلوع الشمس، ثم يغيب ويَطلع حين تغرُب ويَغرُب حين تطلع، فيكون له بهذه الخلافة خلافة كاملة، لأنه يتسلم تدبير العالم عند غروبها ، ويغيب عند طلوعها محاكياً لها في الاستدارة والتمام .

وإذا كانت ليلة خمس عشرة يتأخّر طلوعه ستة أسباع ساعةٍ مثل ما طلع في أول ليلة من استهلاله ، ثم كذلك حتى يَطلع ليلة سبع وعشرين مع غداة الفجر ، ثم يستتر تحت شعاع الشمس يومين وهي قيامته ورجوعه إلى مالكه فيوفّيه حسابه ، ثم يُنشئه نشأة أخرى « ذلك تقدير العزيز العليم » ثم يظهر فيَطلع مثل ما قدمنا ذكره .

فإذا نزل القمر بأول الحمَل وهو (السرطان) إلى اثنتي عشرة درجة منه

وستة أسباع درجةٍ ، وهو ناري نحسٌ يَصلح فيه من الاعمال ما يختص بامور النساء ، ويجتنب فيه لبس الثياب الجُدُد ، وترك الأعمال كلها بالجملة . وفي هذا الحدّ تتحرّك روحانية تتصل بأنفس الملوك والسلاطين ، ويظهر فيهم الغضب والبطش بالقتل وسفك الدم والجور والظلم ، ثم يَعمّ ذلك العالم كله فيظهر من ذلك في كل واحد بحسب قوته وما جُعِل له من قدرته، ولا يصلح إلاّ لما كان من أحوال النساء . ومن تزوج في هذا اليوم حَظِيت المرأة عنده وحظي هو عندها . واشترِ فيه الرقيق والدوابّ والشاء والبقر ، واغرس فيه وازرع وابنِ البناء ، فإن عاقبة كل ذلك محمودة ، ولا تؤاخِ في هذا اليوم أخاً ، فإن مودّة المتحابّين لا تلبث ، ولا تشترِ فيه شيئاً للتجارة فإن عاقبته غير محمودة ، ولا تعالج فيه طِلّسْماً ولا دعوة بحال. ومن ولد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان فاجراً شريراً لا تلبث الأموالُ معه ، ولا يحمِل في شيء من أموره ؛ وإن كانت أنثى كانت فاجرة مشهورة الفجور، مجيبةً حظيّة عند الرجال حريصة عليهم .

البُطَين[1] : سعد ، حارّ ، يابس ، وهو ألين جوهراً . فإذا نزل القمر بالحدّ الثاني من الحمل وهو اثنتا عشرة درجة وستة أسباعٍ ، فعند ذلك ينحطّ إلى العالم روحانياتٌ معتدلة تُصلح ما تقدّم من الفساد في الأرض، وتُصلح ما كان بإفساد المقدّم بها ، وتزيل غضب الملوك من نفوسهم، وهو يَصلح لجميع الأعمال والأفعال وما يختص به الرجال دون النساء ، فاعمل فيه نِيرَنْجات العطف والمحبة بالملوك والسُّوقة والإخوان ومن أحببت من الرجال دون النساء خاصّةً ، واعمل فيه الطّلّسمات والنيرَنْجات الأربعة الموضوعة في كتاب ارسطماخس ، ودبّر فيه الصنعة ، وعالج فيه الروحانيات ، وادخُلْ

---

١ البُطَين : من منازل القمر ، وهو ثلاثة كواكب صغار مستوية التثليث كأنها أثافيّ ، وهو بطن الحمل ، وصغر لأن الحمل نجوم كثيرة على صورة الحمل . فالسرطان قرناه ، والبطين بطنه ، والثريا أليته .

فيه على الملوك ، واسْعَ في حوائجهم ، واتصل فيه بهم ، واستفتح المودّة بينك وبينهم ، ولا تتزوج فيه ولا تشترِ فيه رقيقاً ، ولا شيئاً من الحيوان الذي تريده للقنية ، ولا تشترِ فيه شيئاً للتجارة ، ولا تلبَس فيه ثوباً جديداً ، فإنه من لبس فيه ثوباً جديداً يُخشى عليه من السّلّ ! وازرع فيه ولا تَكْتَلْ غلّتك فإنه من اكتالَ في هذا اليوم غلّةً لم يُبارَك له فيها . ومن وُلد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان صالحاً ناسكاً كتوماً للأسرار ، محمود السيرة ، حسن المعيشة ، كثير الأعداء ؛ وإن كانت أنثى كانت فاجرة متهتكة ، سيئة السيرة مُبغَضة في الناس .

الثريّا : ممتزجة الحرارة والبرودة ، سعدة ، متوسطة ، وهي من خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجةٍ من الحمل إلى ثماني درجات وأربعة أسباع من الثور .

وإذا نزل القمر الثريا فاعمل فيه نيرَنجات المحبة وأفعالاً تختصّ بالنساء وإطلاق المأخوذ عن النساء ، واحلُلْ عَقدَ السموم ، ودخّن فيه بدُخْن[1] المحبة ، واعمل الطّلّسمات ، ودبّر فيه الصنعة ، وسافر فيه للدعوات ، وادخل فيه على الملوك واتصل بالأشراف ، وتزوّج واشتر فيه ما أحببت ، وابنِ الأبنية ، واختلط فيه بالإخوان ، وازرع فيه واحصُد زرعك ، واكتَلْ غلاّتك ، والبس فيه ما أحببت من جُدُد ثيابك ، فإن ذلك كله محمود العاقبة نافذُ الروحانيات حَسَن الخاتمة . ومن ولد في هذا اليوم ذكراً كان أو أنثى كان صالحاً سعيداً محمود السيرة مستور الدّخْلة .

الدّبَران[2] : نحسٌ ، أرضي ، يابس ، وهو من ثماني درجات وأربعة أسباعِ درجةٍ من الثور إلى تمام إحدى وثلاثة أسباع منه . فإذا نزل القمر الدّبَران ،

---

١ الدّخْن : حب صغير أملس يدخن به .

٢ الدّبَران : منزل للقمر ، مشتمل على خمسة كواكب في برج الثور ، يقال انها سنامه .

فاعمل فيه نِيرَنجات العداوة والبَغضاء خاصّة ، ولا تدخل فيه على الملوك ، ولا تَسعَ في حوائجهم ولا تتصل بهم ، ولا تستفتح عملاً في تدبير الصّنعة ولا في تدبير طِلَسْم ولا دعوةٍ ولا زرعٍ ولا غرسٍ ، ولا تكتَل غَلَّةً ، ولا تعالج فيه أحداً ، ولا تتزوج ، ولا تسافر ، فإن ذلك كله غير محمود العاقبة . ومن وُلِد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان محذوراً خبيث الدّخيلة والسيرة ، شِرّيراً قتّالاً ؛ وإن كانت أنثى كانت فاجرة متهتكة لا يحبها أحد ولا تحظى عنده .

الهَقْعة [1] : نحسة يابسة ممتزجة بسعادة ، تنحط فيه إلى العالم روحانية ممزوجة ، وهي من إحدى وعشرين درجة وثلاثة أسباعِ درجةٍ ، إلى أربع درجات وسُبْعَي درجة من الجوزاء . فإذا نزل القمر بها فاعمَل فيه نِيرَنجات السُّموم وأخلاطها ، واعمَل فيه الطّلَسْمَ كله ، وعالج فيه من الأرواح . ولا تستفتح دعوة ولا تدبّر فيه صنعة ولا زرعاً ولا غرساً ولا تزويجاً ، فإن ذلك كله غير محمود العاقبة . وادخل على الملوك واسعَ في حوائجهم ، واتّصل بالأشراف والإخوان ، واشترِ فيه الرقيق ، والبس فيه ما أحببتَ من جُدُد ثيابك ، وسافر فيه فإن ذلك كله محمود العاقبة نافذ الروحانية حسن الخاتمة . ومن وُلِد فيه إن كان ذكراً كان مذموماً في الناس كثيرَ الأذى لهم ، غيرَ محمود ، وخبيثَ الدخيلة والسيرة ، شِرّيراً قتّالاً ؛ وإن كانت أنثى كانت صالحة قليلة الكلام ، حظيّة عند الرجال مستورة الحال .

الهَنْعة [2] : ليّنة ، رياحية ، سعدة ، وهي من أربع درجات وسبعين من الجوزاء إلى تمام سبع عشرة درجة وسُبعٍ من الجوزاء . فإذا نزل القمر بها فاعمل فيه نِيرَنجات العطف والمحبة والمودة ، ودخّن فيه الدُّخْن ، واحلُلِ

---

١ الهقعة : ثلاثة كواكب نيرة فوق منكبي الجوزاء ، قريب بعضها من بعض ، إذا طلعت مع الفجر اشتد حر الصيف ، ينزلها القمر .

٢ الهنعة : منكب الجوزاء ، وهي خمسة أنجم مصطفة ينزلها القمر .

السُموم ، واعمَل الطّلّسمات ، ودبّر فيه الصنعة ، وادعُ فيه الدعوة ، وادخل فيه على الملوك واسعَ في حوائجهم ، واتّصل بالإخوان ، واستفتح فيه بالأعمال ، وتزوّج ، واشترِ فيه الرقيق ، وازرع واحصُد واغرس ، واكتَل غلّتك ، وسافر فإن ذلك محمود العاقبة ، نافذ الروحانية ، باقي الزكاء والبركة . قال : ومن وُلِد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان حسن السيرة محموداً في الناس ؛ وإن كانت أنثى كانت حظيّة عند الناس ، حريصةً عليهم ، فاجرة ، مستوراً عليها ذلك .

الذّرَاع [1] : رياحيٌّ ليّن ، سعد ، وهو من سبع عشرة درجة وسُبعِ درجة من الجوزاء إلى آخره. فإذا نزل القمر به فاعمَل فيه نيرَنجات الشهوات والمحبة ، ودخّنْ فيها بدُخنها ، واستفتح فيه أعمالك ، وادعُ فيه بالدعوة ، وعالج فيه من الروحانية كلها ، ودبّر فيه الصنعة ، واعمل فيه الطّلّسم ، وادخل فيه على الملوك واسعَ في حوائجهم، واتصل فيه بالأشراف والإخوان، وازرع فيه واحصُد واغرِس فيه ، وتزوج ، واشترِ الرقيق والدوابّ ، والبس ما أحببت من جُدُد الثياب ، وسافر فيه ، فإن ذلك محمود العاقبة نافذ الروحانية ، حسن الخاتمة في الزكاة والبركة . قال : ومن وُلِد في هذا اليوم ذكراً كان أو أنثى كان سعيداً صالحاً محمود السيرة والتدبير . ومن تختّم بخاتم على فصّه صورةُ هذا الكوكب رأى ما يُحبه .

النّثْرة [2] : سعدة ، ليّنة ، ممتزجة بالنحس ، وهي من أول السرطان إلى اثنتي عشرة درجة وستةِ أسباع درجةٍ منه . فإذا نزل القمر بها فاعمَل فيه نيرَنجات السُّموم والقطيعة والعداوة خاصّةً ، واعمَل فيه الطّلّسم ، وادعُ

---

١ الذراع : منزل للقمر ينزله في الليلة السابعة من الشهر ، وهو كوكبان معترضان بين الشمال والجنوب ، وهي ذراع الأسد .

٢ النثرة : كوكبان بينهما قدر شبر للرائي ، وفيهما لطخ بياض كأنه قطعة سحاب ، وهي انف الأسد ينزلها القمر .

فيه بالدعوات ، ولا تدبر فيه الصنعة ، ولا تعالج فيه الروحانية ، ولا تلبَس ثوباً جديداً ، فإن من لبس يُخشى عليه من الحرق بالنار . وسافر فيه ، وادخل فيه على الملوك واسعَ في حوائجهم ، واتصل بالأشراف والإخوان ، وازرع واحصُد ، ولا تكتَل غلّتك فيه ، ولا تتزوج ، ولا تشتر رقيقاً ولا دابّة ولا تجارة . قال : ومن وُلِد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان مُحارَفاً[1] مَحدوداً في معيشته؛ وإن كانت أنثى كانت سيئة السيرة، حظيّةً عند الرجال ، محبّبةً في الناس .

الطَّرْفة[2] : وهي من اثنتي عشرة درجة وستة أسباع درجة من السرَطان إلى خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجة منه ، مائية ، نحس ، ليّن . فإذا نزل به القمر فاعمَل فيه نيرنجات القطيعة والعداوة وعُقَد الشهوة خاصةً ، ولا تَعمل فيه الطّلّسْم ، ولا تدبّر فيه الصّنعة ، ولا تَدْعُ بدَعَوات روحانية ، ولا تعالج فيه أحداً البتّةَ بشيء من العلاج ، ومن يلبَس فيه ثوباً جديداً خُشي عليه من جراحةٍ تصيبه فيه ، ولا تدخُل فيه على الملوك ، ولا تتصل بالأشراف والإخوان ، ولا تتزوج ، ولا تشترِ رقيقاً ولا دابة ، فإنه من فعل ذلك لم تُحمَد عاقبة أمره وأعقبته حسرةً وندامة ، ولا تزرَعْ فيه ولا تحصُد غلتك ولا تَكتَلها ، فإنه من زرع واكتال غلّةً في هذا اليوم انتهبته الأعداء . ولا تسافر فيه ، وحارب في هذا اليوم ، فإن من ابتدأ بمحاربة عدوه فيه وخالطه ظَفِر به . ومن ولد فيه ذكراً كان أو أنثى كان منحوساً شرّيراً متهتكاً غيرَ محمود السيرة ، مذموماً في الناس .

الجبهة[3] : مائية ، ممتزجة بالحرارة ، سعيدة مضروبة بنحس ، وهي من

---

١ المحارف : المحدود المحروم ، المنقوص الحظ .

٢ الطرفة : نجم، او المراد بها الطرفان ، وهما كوكبان يقدمان الجبهة ، سميا بذلك لانهما عينا الاسد ، ينزلهما القمر .

٣ الجبهة : منزل للقمر يقال له جبهة الاسد ايضاً، وهو اربعة انجم ينزلها القمر في الليلة العاشرة.

خمس وعشرين درجة وخمسة أسباعِ درجةٍ من السرطان إلى ثماني درجات وأربعةِ أسباعِ درجةٍ من الأسد . فإذا نزل القمر بها فاعمل فيه نيرنجاتِ الإطلاق ، وحُلّ عُقَد الشهوة والسُّموم خاصّةً ، واعمَل فيه الطّلّسْمات ، ولا تدبّر فيه الصّنعة ، ولا تَدْعُ فيه بالروحانية ، ولا تعالج من الأرواح وغيرها ، وادخل فيه على الملوك واسعَ في حوائجهم ، واتصل فيه بالأشراف والإخوان ، واحصُد فيه وازرع ، ولا تَكْتَلْ غلّتك فإن من اكتال فيه غَلّةً سرقها منه اللصوص أو سرقوا ثمنها ، وتزوج في هذا اليوم فإنه يوم محمود العاقبة ، واشترِ فيه الرقيق والدوابّ ، وسافر فيه، وافتتح فيه الحرب فإن فيه الظفر والسلامة . قال : ومن ولد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان داهية مَكّاراً ذا حيل وخدائع ؛ وإن كانت أنثى كانت حَظيّة عند الرجال، غالبة الشهوة ، شديدة الحرص عليهم ، مستورة الحال .

الزُّبْرة [1] : ناريّة ، يابسة ، سَعْدة ، هي ثماني درجات وأربعة أسباعِ درجةٍ من الأسد إلى إحدى وعشرين درجة وثلاثةِ أسباعِ درجةٍ منه . فإذا نزل بها القمر فاعمل فيه نيرنجات عطف قلوب الملوك والأشراف والإخوان خاصّة . واعمل فيه الطّلّسمات ، ودبّر الصنعة ، وادعُ فيه بالدعوات ، وعالج فيه من الأرواح ، وادخل فيه على الملوك واسعَ في أعمالهم ، واتصل بالإخوان والأشراف ، وازرع واحصد واكتَلْ غلّتك ، وتزوّج ، واشتر الرقيق والدواب ، والبَسْ ما أحببت من جَديد الثياب ، وسافر ، ودبّرْ تدبير الحرب ، واستفتح الأعمال كلها ، فإن ذلك كله محمود العاقبة ، نافذُ الروحانية ، حسن الخاتمة ، تام الزّكاء والبركة . ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان سعيد الجَدّ ، مستوراً صالحاً ، ميموناً على والديه وأهل بيته ، محموداً في الناس .

---

[1] الزبرة : منزلة من منازل القمر وهي كوكبان نيران بكاهلي الاسد ينزلهما القمر في الليلة الثانية عشرة .

الصَّرْفة [1] : ممتزج الجوهر من النـــاريّ والأرضيّ ، نحس مضروبٌ سعادةٌ ، وهي من إحدى وعشرين درجة وثلاثة أسباعِ درجةٍ من الأسد إلى أربع درجاتٍ من السُّنبُلة . فإذا نزل بـه القمر فاعمَل نِيرنجـات العداوة والقطيعة والتفريق ، ودَخِّن فيه بدُخنهـا ، واعمل فيه الطِّلَّسمات ، ولا تدبِّر فيه الصَّنعة ، ولا تدعُ فيه بالدعوات ، ولا تعـالج فيه من الأرواح الروحانية ، ولا تزرع فيه ولا تكتَلْ غلّتك ، ولا تستفتح فيه الأعمال ، ولا تدخل فيـه على الملوك ولا تسع في حوائجهم ولا تتصـل بهم ولا بالأشراف والإخوان ، ولا تتزوج ، ولا تشتر الدواب والرقيق فإن ذلك كله غير محمود العاقبة ، ولا نافذ الروحانية ، مخشيُّ الخاتمة ، ولا تلبَس فيه ثوبـاً فـإن من لبس فيه ثوباً جديداً ضربه السلطـــان . وخالِطْ فيه الأعـداء ، ودبِّر فيه الحرب ، وسافر فيه فإن فيه الظفر والسلامة . ومن ولد في هـذا اليوم إن كان ذكراً كان خبيث الدخيلة داهيَ الفكر ، مقبولاً عند العـامـة ؛ وإن كانت أنثى كانت بذيئة سليطة مذمومة عند الناس .

العَوّاء [2] : أرضية يابسة ، سَعدة ، مضروبة بنحس . وهي من أربع درجات من السُّنبُلة إلى سبع عشرة درجة وسبع درجة منها . فإذا نزل القمر بهـا فاعمل فيه نِيرنجات المحبة والمودة بالنساء ، والقَ الأشراف والإخوان وغيرهم ، واعمل فيه الطِّلَّسمات ، وادعُ فيه الدعوة ، وعالج من الروحانية ، وازرع واحصُد ولا تكتَلْ غلتك فإنه من اكتال فيه غلّته بغَتَه السلطانُ بغُرمٍ ، ولا تـدبِّر فيه الصَّنعة ، ولا تحارب ولا تخـالط الأعداء ، وادخل فيه على الملوكِ واسعَ في أعمالهم ، والبَسْ فيه الثياب ، واشتر الرقيق وسافر .

---

١ الصرفة : منزل من منازل القمر ينزله في الليلة الثانية عشرة وهو نجم واحد نير تلقاء الزبرة يقال انه قلب الأسد .

٢ العواء : منزل للقمر خمسة كواكب او اربعة كأنها كتابة ألف ، يقال لها ورك الاسد ، قيل تطلع بعد البرد ولهذا تسمى بطاردة البرد .

ومن ولد في هـذا اليوم إن كان ذكراً كان مشؤومـاً على أهله ووالديه ، محدوداً محارَفاً مُبغَضاً في النـاس ؛ وإن كانت انثى كانت محظيّة محبّبة عند الرجال ، ذات عفّة وحسن حال .

السّماك[1] : أرضي يابس ، نحس ، وهو من سبع عشرة درجة وسُبع درجةٍ من السُّنبلة إلى آخرها ، وينحطّ فيه إلى العـالم ، روحاني ، نحس ، فإذا نزل القمر به فاعمل نيرَنْجات العداوة والتفريق بين الاثنين ، والسموم القـاتلة ، وكل شيء يؤدّي إلى مضرّة وأذى . ولا تعمل فيه الطّلّسمات ، ولا تدبّر الصنعة ، ولا تستفتح فيه الأعمال ، ولا تزرع ولا تحصُد ، ولا تبنِ فيه الأبنية ، ولا تكتَلْ غلّتك ، ولا تدخـل فيه على الملوك ، ولا تخـالط فيه الإخوان والأشراف ، ولا تدبّـر فيه الحروب ، ولا تتزوج ، ولا تشترِ فيه الرقيق والدوابّ ، واجتنب جميـع الأعمال إلاّ الحلقَ والحمّام وأخذ الشعر فقط ، ولا تسافر فيه . ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان مشؤوماً ، محدوداً متهتكاً ، سيّء السيرة ، مذموم العمل .

الغَفْر[2] : وهو من أول الميزان إلى اثنتي عشرة درجة وستة أسباع درجةٍ . وهو رياحيّ ، سعد ، وإذا نزل القمر به فاعمل فيه نيرَنْجات المحبة والمودّة والعطف ، وأطلِق فيه الأخيذ[3] ، واحلُلْ فيه عقود السموم القاتلة ، واعمل فيه ، وادعُ فيه بالدعوة ، وعالج فيه الروحانية ، وسافر ، وادخل على الملوك واتصل بهم وبالإخوان والأشراف ، وتزوج واشتر الرقيق والدوابّ ، وازرع فيه واحصد واكتلْ غلّتك ، والبس ما أحببت من جديد ثيابك ، واستفتح فيه جميـع أعمالك . ومن وُلد في هذا اليوم ذكراً كان أو أنثى كان سعيداً ميموناً على والديه ، محبّباً مستوراً صالحاً .

---

١ السماك : هما سماكان الأعزل والرامح ، نجمان نيران أو هما رجلا الأسد .
٢ الغَفْر : ثلاثة أنجم صغار ينزلها القمر وهي من الميزان .
٣ الأخيذ : الأسير .

الزُّبانى[1] : رياحي ، سعد ، مضروبٌ بنحس ، وهو من اثنتي عشرة درجة وستة أسباعِ درجةٍ من الميزان إلى خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجة منه . فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرَنْجات عَقد الشَّهوة وحَلّها ، وحُلّ السموم القاتلة ، واعمل فيه الطّلّسمات ، وادعُ فيه بالدعوات ، ولا تعالج فيه من الروحانية ، ولا تدبّر الصنعة ، وازرع واحصُد ولا تكتَلْ غلّتك، فإن من اكتال غلته فيه تمحّقت وذهبت في مدة، ولا تسافر فيه، وادخل على الملوك واتصل ، ولا تلبس فيه ثوباً جديداً ، فمن لبسه أصابه فيه صَرعة من دابّة ، أو سقطةٌ من سطح ، أو ضجرة ، وتزوج واشتر الرقيق والدوابّ ، ودبّر فيه تدبير الحروب وخالط فيه الأعداء . وإن وُلد فيها ذكراً كان سعيداً محبّباً ناسكاً ميموناً ؛ وإن كانت أنثى كانت مشؤومة على والديها ، متهتكة فاجرة ، سيئة السيرة .

الإكليل[2] : ممتزج بالنار، رياحيّ ، وهو من خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجةٍ من الميزان إلى ثماني درجات وأربعة أسباعِ درجةٍ من العقرب ، فإذا نزل فيه القمر فاعملْ فيه نيرَنْجات العداوة والقطيعة والتفريق بين الاثنين ، والسمومَ القاتلة ، وكلّ ضرب منها يؤدي إلى قطيعة ومضرة ! ولا تدبّر فيه الصنعة ، ولا تعمل فيه الطّلّسْم ، ولا تعالج فيه الروحانية ، ولا تختلط بالملوك والإخوان والأشراف ، ولا تزرع ولا تحصد غَلّتك ولا تَكتَلْها ، ولا تسافر، ولا تلبس ثوباً جديداً ، فمن لبسه خُشي عليه من نهش السباع ، ولا تتزوج ، ولا تشتر رقيقاً ولا دابة ، ولا تستفتح فيه شيئاً من أعمال المعيشة ولا التجارة ، ولا تحارب فيه . ومن ولد فيه ذكراً كان أو أنثى كان مستوراً مُحارَفاً مُبغضاً لا يولد له ولد ، ويكون محروماً .

---

١ الزبانى : وهما زُبانيان ، كوكبان نيران في قرني برج العقرب .

٢ الإكليل : منزل للقمر ، أربعة نجوم مصطفة .

القلب[1] : مائي ، سعد ، وهو من ثماني درجات وأربعة أسباع درجة من العقرب إلى إحدى وعشرين درجة وثلاثة أسباع درجة . فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرنجات المحبة وتأليف القلوب بالمودة ، وأطلق فيه الأخيذ واحلُلْ فيه عقدَ السموم القاتلة ، ودبِّر الصَّنعة ، واعمل الطِّلَّسْمات ، وادعُ بالدعوة ، وازرع واحصُد واكتَلْ غلَّتك ، واستفتح فيه أعمالك كلها ، وتزوج ، واشترِ الرقيق والدوابّ ، والبس فيه الثياب الجدد ، فإن ذلك كله محمود العاقبة ، نافذ الروحانية ، حسن الخاتمة ، تام البركة والزكاة . ومن وُلِد فيه ذكراً كان أو أنثى كان سعيداً مباركاً ميموناً محبباً ، حسن التدبير والسيرة ، مستور الحال .

الشَّوْلة[2] : مائي ممتزج بالنار ، سعد مضروب بنحس ، وهو من إحدى وعشرين درجة من أربعة أسباع درجةٍ من العقرب إلى أربع درجات وسُبْع درجة من القوس . فإذا نزل القمر بها فاعمل فيه نيرنجات عُقدَة الشهوة والسموم القاتلة ، واعمَل فيه الطِّلَّسمات ، ولا تدبر فيه الصنعة ، وادعُ فيه الدعوة ، ولا تعالج من الروحانية ، ولا تسافر ، وازرع ولا تكتَلْ غلتك ، فمن اكتالها انتهبها الأعداء واللصوص ، ولا تدخل فيه على الملوك ولا تسعَ في حوائجهم ، وادخل على الإخوان والأشراف ، ولا تتزوج ، ولا تشترِ الرقيق ، ولا تلبس ثوباً جديداً ، فمن لبسه أصابته الحمّى المُنهكة[3] ، ولا تستفتح شيئاً من الأعمال . ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان مشؤوماً على والديه وأهله ، مبغوضاً إليهم ، مذموماً في الناس ، متهتكاً سيِّء السيرة .

---

١ القلب : هو قلب العقرب ، منزلة من منازل القمر ، وهو كوكب نير وبجانبيه كوكبان .

٢ الشولة : كوكبان نيران ينزلهما القمر ، ويقال لهما حُمَة العقرب .

٣ المنهكة : يقال نهكته الحمى لا انهكته .

النعائم [1] : سعدة ناريّة ، وهي من أربع درجات وسُبعَيْ درجة من القوس إلى سبع عشرة درجة وسُبع درجة منه . وإذا نزلها القمر فاعمل فيها نيرَنجات المحبة وتأليفات المودة ، وأطلق فيه الأخيذة ، واحلُلْ عقد السموم القاتلة ، واعمَل الطِّلَّسمات ، ودبِّر الصنعة ، وادعُ فيه بالدعوة ، وعالج فيه الروحانية ، واستفتح فيه أعمالك كلها ، وخالط الملوك والأشراف ، وسافر ، وازرع واكتَلْ ، وتزوَّج ، واشتر الرقيق والدوابّ ، وحارب فيه ، فإن فيه الظفر والسلامة ، والبس ثيابك الجُدد ، فإن ذلك محمود العاقبة ، نافذ الروحانية ، حسن الخاتمة ، تامّ الزكاء والبركة . ومن وُلد في هذا اليوم ذكراً كان أم أنثى كان سعيداً ميموناً ، محبَّباً حسن السيرة ، مستور الحال .

البلدة [2] : نحسة ناريّة ، وهي من سبع عشرة درجة وسُبعَي درجة من القوس . فإذا نزل بها القمر فاعمل فيه نيرَنجات القطيعة والعداوة والتفريق بين الاثنين ، والسموم القاتلة وكل شيء يؤدّي إلى مضرّة وفساد ، ولا تعمل فيه سوى ذلك من عمل طِلَّسم ، ولا تدبر فيه صنعة ولا دعوة ، ولا تعالج فيه روحانية ، ولا زرعاً ولا غرساً ، ولا كيلًا ، ولا سفراً ، ولا اختلاطاً بالملوك والأشراف والإخوان ، ولا تتزوج ، ولا تشتر رقيقاً ، ولا دابة ، ولا تلبس ثوباً جديداً ، فمن لبسه بَطّ [3] عن قُرحة دامية تخرج عليه ، ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان منحوساً مشؤوماً يموت أحد والديه ، وتكون تربيته بأسوإ حال ، ويكون متهتكاً سيّء السيرة .

---

١ النعائم : منزل من منازل القمر صورته كالنعامة ، وهي ثمانية أنجم كأنها سرير معوج ، أربعة صادرة وأربعة واردة .

٢ البلدة : رقعة من السماء لا كوكب بها بين النعائم وسعد الذابح ، ينزلها القمر .

٣ بطّ : شق القرحة .

سعدُ الذابح [1] : أرضيٌّ ، نحس، مضروب بسعادة، وهو من أول الجَدْي إلى اثنتي عشرة درجةً وستة أسباع درجةٍ منه . وإذا نزل به القمر فاعمل فيه الطّلّسمات ونيرَنجات عقد الشهوة ، والسموم القاتلة ، وكل علاج يؤدي إلى مضرّة ، ولا تدبر فيه الصنعة، ولا تدعُ فيه الدعوة، ولا تعالج فيه الروحانية، ولا تختلط فيه بالملوك والأشراف ، وخالط فيه الإخوان ، وازرع فيه ولا تكتَلْ غلّتك ، فمن اكتال غلّته فيه تمحّقت من يده ، ولا تسافر فيه ، ولا تلبس ثوباً جديداً ، فإن لبسه لابسٌ أصابته جراحة من عدوّه ، ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان الذكرُ ميموناً محدّثاً حَسن السيرة محمود العمل ؛ وإن كانت أنثى كانت حظيّة عند الرجال ، حريصة عليهم ، مؤثرة لشهواتهم ، متهتكةً غير مستورة .

سعدُ بُلَعَ [2] : أرضي ، مضروب بنحس ، وهو اثنتا عشرة درجة وستة أسباع درجةٍ من الجدْي إلى خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجةٍ منه. فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرَنْجات القطيعة والعداوة ، والسموم القاتلة ، واعقد فيه الشهوات وأطلِقها أيضاً ، واعمل فيه الطّلّسمات ، ولا تدبّر فيه الصنعة ، ولا تدعُ بالروحانيّة ، ولا تعالج من الأرواح ، وسافر ، وادخل على الملوك والأشراف والإخوان ، وازرع واكتَلْ غلّتك، ولا تتزوج فيه، ولا تشتر الرقيق والدواب ، والبس فيه ما أحببت من جُدُد ثيابك . ومن ولد في هذا اليوم إن كان ذكراً كان محدُوداً مشؤوماً محارَفاً متهتكاً فاجراً

---

١ سعد الذابح : كوكبان معترضان من الشمال إلى الجنوب ، يلي الشماليّ منهما كوكب صغير يكاد يلصق به يسمى الذبيح ، ولذلك سمته العرب سعد الذابح لزعمهم ان الذبيح شاته وقد ذبحها ، وهو أحد سعود المنازل الأربعة التي ينزلها القمر .

٢ سعدُ بلعَ : منزل للقمر ، وهو نجمان مستويان في المجرى ، أحدهما خفي والآخر مضيء يسمى بالمـاً كأنه بلع الآخر ، وطلوعه الليلة تبقى من كانون الآخر وسقوطه الليلة تمضي من آب .

سيء العشرة والسيرة ؛ وإن كانت انثى كانت ميمونة ستيرة [1] ، نجيبة عفيفة، محمودة السيرة ، حظيّة عند الرجال .

سَعدُ السُّعودِ : ممتزج من الرياح والأرض . سعدٌ ، وهو من خمس وعشرين درجة وخمسة أسباع درجةٍ من الجَدْي إلى ثماني درجات وأربعة أسباع درجة من الدّلو ، فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرَنجات المحبة وعطف القلوب بالمودّة وإطلاق الأخيذ ، وحَلّها ، وحُلّ السموم القاتلة ، واعمَل فيه الطّلّسمات ، واستفتح فيه جميع أعمالك ، وادعُ فيه بالدعوة ، وعالج فيه من الروحانية ، وخالط الملوك والأشراف والإخوان ، وازرع واكتَلْ غلّتك ، والبس جُدُد ثيابك ، وسافر ، وتزوج ، واشتر الرقيق والدواب ، ومن وُلد فيه ذكراً كان أو أنثى كان سعيداً ميموناً ، مستوراً محبّباً ، محمود العمل والسيرة .

سَعدُ الأخْبِيَة : نحس ، رياحي ، وهو من ثماني دَرجٍ وأربعة أسباع درجة من الدّلْو إلى إحدى وعشرين درجة وثلاثة أسباع درجةٍ . فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرَنجات العداوة والقطيعة والتفريق بين الاثنين، والسمومَ القاتلة وكلّ عِلاج يؤدّي إلى مضرّة وفساد، ولا تزرع فيه ولا تكتَلْ غلّتك، ولا تعمل فيه الطّلّسمات ، ولا تدعُ فيه الدعوة ، ولا تعالج ، ولا تسافر ، ولاتختلط فيه بالملوك والأشراف والإخوان ، ولا تدبّر فيه الصّنعة ، ولا تلبس ثوباً جديداً ، فمن لبسه سُرِق منه ، ولا تتزوج ، ولا تشتر رقيقاً ولا دابة . ومن ولد فيه ذكراً كان أو أنثى كان مشؤوماً منحوساً يموت عنه والده ، ويكون متهتكاً ، ويربيه الأبعدون ، ويكون فاجراً خبيثاً سيّء السيرة .

مُقدّم الدّلو : وهو من إحدى وعشرين درجة وثلاثة أسباع درجة من

---

١ الستيرة : العفيفة المستورة .

برج الدّلو إلى أربع درجـات وسُبعي درجـةٍ من برج الحوت . وهو سعد ، رياحيّ ، قـال : فإذا نزل به القمر فاعمل فيه نيرَنْجات العداوة والقطيعة ، وعقد الشهوة والسموم القـاتلة والطّلّسم ، ولا تدبّر الصنعة ، ولا تدعُ ، واحلُلْ فيه عُقدة الشهوة، وعالج بالروحانية، وادخُل على الملوك والأشراف، وعالج من الروحانية، والبس ما أحببت من الثياب الجُدد ، وازرع ولا تكتَلْ غلّتك ، فمن اكتالها عاقبه السلطان بغُرْم فتذهب غلته أو ثمنها . ومن وُلد فيه إن كان ذكراً كان مشؤوماً محدوداً محارَفـاً ، متهتكاً خبيث الدخيلة ، سيّء السيرة ، مذمومـاً عند النّاس ، وإن كانت أُنثى كانت ميمونة سعيدة محبّبة ، مستورة ، حظيّة عند الرجال .

مؤخّر الدّلو : مـائي ، سعد مضروب بنحس ، وهو من أربع درجات وسُبعي درجة من الحوت إلى سبع عشرة درجة وسُبع درجة منه. قال : فإذا نزل بمؤخّر الدلو وهو الفرع الآخر ، فاعمل فيه نيرنْجات العداوة والقطيعة ، وعُقد الشهوة والسموم القاتلة ، واعمل فيه الطّلّسم ، ولا تدبّر فيه الصنعة ، ولا تدعُ فيه الدعوة ، وعالج فيه من الروحانيّات ، وادخل فيه على الملوك والأشراف ، وحـارب فيه ، وسافر ، وازرع فيه ولا تكتَلْ غلّتك فيه ، فإن من اكتال غلّته في هـذا اليوم يعقُبه من السلطان غرمٌ ويذهب ثمنها . قال: ومن وُلد في هذا إن كان ذكراً كان مشؤوماً محدوداً محارَفاً مُتهتكاً، خبيث الدخيلة ، سيّء السيرة ، مذموماً عند الناس ، وإن كانت أُنثى كانت ميمونة سعيدة ، محبّبة حظيّة عند الرجال .

بطن الحوت : وهو من سبع عشرة درجة وسُبع درجة من الحوت إلى آخره ، وهو مـائي ، سعد . فإذا نزل به القمر فاعمل به نيرَنْجـات المحبة وعطف القلوب بالمودّة وإطلاق الأخيذ ، وحلّ عُقد السموم القاتلة ، واعمَل فيه الطّلّسمات ، ودبّر فيه الصنعة ، وادعُ فيه بالدعوة ، وعالج فيه من

الروحانيّة ، وازرع واحصُد واكتَلْ غلّتك ، وسافر ، واختلط بالملوك والإخوان ، وتزوج ، واشترِ الرقيق والدواب ، واستفتح فيه الأعمال ، فإن ذلك محمود العاقبة ، نامي البركة ، نافذ الروحانية . ومن ولد فيه ذكراً كان أو أنثى كان سعيداً ميموناً ، زكيّاً محموداً ، حسن السيرة .

فاعقُد أيها الأخ هذه الأسرار الفلكيّة والتدابير الهِرْمِسيّة[1] والأنباء الإدْريسيّة[2] ، واعمل بها لنفسك ولإخوانك في مصالح دينك ودنياك ، وامنح به الصفوة من أصحابك ، وتدبّرها بلطيفِ فهمك ونافذ بصيرتك ، تصل منها إلى منازل الأخيار .

قال هِرمِس: هذه الأوقات التي تدور عليها روحانيات القمر بهذه الأعمال التي وصفها الحكيم في الكتاب المخزون. وسئل أيضاً: أي ساعات الليل والنهار أحبّ أن تعمل فيها النّيرَنْج والطّلّسم؟ فقال : أحبّ الساعات إلي في عمل النيرَنْج من ساعات الليل بعد مغيب الشفَق إلى طلوع الشمس ، وذلك أن هذه الساعات هي ساعات ساكنة تنبسط الروحانية في هذه ، لأن الروحانية مُستجِنّة كامنة خفيّة بالنهار لشروق الشمس وضوئها ، وانبثاث الروحانيات الأرضيّة وحركاتها ، فإذا غربت الشمس وغاب ضوؤها وشروقها ، انبسطت الروحانيات بحركتها ونفذت في تدبيرها .

قال هِرمِس : وجدت في الكتاب المخزون في أسرار النّيرنجات أن خير ما يعمل به العامل ما يُخفيه عن عيون الناس ورؤيتهم وشروقِ الشمس وضوئها ، وذلك أن عيون الناس جاذبة روحانياتها ، تمنع أرواحَ النّيرَنجات في نَفاذها ، وشروقُ الشمس يُبطل النّيرَنج ويدفع روحانيةَ نفاذه وتمامه .

---

١ الهِرْمسية: نسبة الى هِرْمِس، رجل قيل إنه كان أعلم أهل الدنيا في علم النجوم، والهرامسة علماء النجوم .

٢ الإدريسية : نسبة إلى إدريس ، هو أخنوخ ، قيل إنه أول من رسم العلوم .

وقال : اعلم أن نيرنجات المحبة والمودة والقطيعة وعَقد الشهوة وحلّها ، كلّها اعمل ليلًا من تلك الليالي والأيام المقسومة من منازل القمر ، واعمل الطّلّسم والصّنعة والدّعوة وعلاج الروحانية ، وخلطَ السموم وعَقْدَها وحلّها ، وعلاجَ الأزواج الروحانية ليلًا إن شئت أو نهاراً ، واحترس في ذلك كله من العيون اللامعة ، والهموم المؤذية ، فإنهما تُفسدان روحانية العالم الأصغر والأكبر ، وتزيلانها عن حدودها وتغيّران أعراضَها .

قال : وجدت في الكتاب المخزون أنه ليس شيء من الأعمال الموصوفة في الأصغر والأكبر إلاّ والعيون إليه أسرعُ بالفساد من هذه الثلاثة الأشياء : النيرنج ، والصنعة ، ودعوة الروحانية . ولذلك أمر الحكماء بإخفاء هذه الثلاثة ، وإسرارِها واكتنانِها عن جميع الناس ، إلاّ عن تلميذ مؤتلف الروحانية ، صحيح العزم ، تام الطبيعة ، مأمون الصحبة ، مُعينٍ على الازدياد من العلوم .

وقد أتينا على دائرة منازل القمر والبروج الاثني عشر في هذا الموضع من الصفحة لتقف عليها وتقع تحت الحِسّ السّحري ، وهذا موضع صورة الثماني والعشرين منزلة ، وشهورِ الروم والقبط في كل منزلة ، ودخول الشمس ، وطولِ الليل والنهار ، وقِصَر الليل في دخول الشمس . وأعيذك أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيدك الله تعالى وإيانا بروح منه ، من العمل بما لا يوجبه ولا يقتضيه الشرع ، إلاّ ما كان من دَفن مال ، أو حَفر بئر ، أو نهر ، أو بناء سفينة أو دارٍ أو تزويج ، أو دخول على سلطان ، أو سفر ، أو زرع أو غرس ، أو شِراء عَقار ، وما ينتهي بهذه الأمور . فأما ما عداها فإن إخواننا ، أيدهم الله ، قد عصمهم الله عن أفعالها : أعني العُطوفَ والشّد والرّبط ، وما شاكل هذه الأشياء ، وإنما شرحنا ذلك لإخواننا ، لتعرف كيفيّة عمل من يعمل ذلك ليكون علمُهم مُحيطاً به ، وأيضاً لنُعلمهم أن الحكماء لم يَفُتْهم شيء مما يحتاج الناس إليه من أمر الدين والدنيا ، إلاّ وقد تكلموا وعملوا عملًا ،

وأظهروا خواص الأشياء التي يتعجب منها عَوامُّ الناس ؛ وليعلموا أن الله تعالى لم يوجد شيئاً باطلاً كما قال سبحانه : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقنا إلاَّ بالحق » .

فإذا تأملت هذه الحكمة ، وتدبّرت هذه الصَّنعة ، وعرفتَ هذا السر ، واطّلعت على حقيقة هذا السحر الذي يَسحر العقول ، وبانت لك الأشياء بحقائقها ، وتعلّمت كيف تسحر من هو من الناس ، وتبيّنَ لك ما خفي عن غيرك من الغافلين من الأمور الإلهية ، فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وأيقظ من قدَرت عليه من الغافلين ليحصُل لك النفع العاجل والخير الواصل في الدين والدنيا . بلّغك الله تعالى ، أيها الأخ البارّ الرحيم ، منازلَ الأخيار المُصطَفين ، ورقّاك إلى منازل الملائكة المقرّبين ، وأيدك الله وإيانا بروح منه وجميع المؤمنين برحمته آمين .

هذه الدائرة وعِدّتها ثمانٍ وعشرون منزلة التي ذكرها صاحبُ الاسطيطاس ذكرناها في هذه الرسالة التي هي من جنسها ، ونريد أيضاً أن نذكر طرفاً من النّيرَنجات المُعِينة على ما يراد منها فما وجدناها في كتاب هِرْمس المثلّث بالحكمة فإنه قال — بعد تقسيم القمر وسَيره — إن النجوم السبعة قد تقسّمت للتدابير بروحانيتها ومَسيرها في الطوالع الاثني عشر ، وذكر أن القسمة الأولى لم تَبطُل ولم تنتقص ، وأنه الأصل في القسمة الأولى ، غير أن هذه الروحانيات اللاتي هي السبع قد ضربت الاثني عشر بقسمتها ، وغلبت عليها روحانيتها ، وقسمتها بالدقائق والثواني والتسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والمقارنة ، وألحقتها بتدبيرها في المواليد خاصّةً وثمار الأعمار بما ينقص من هذه القسمة في منازل القمر ومسيره ؛ وذلك أن القمر هو السعد الثاني ، ومسيرُه أسرع النجوم مسيراً في منازله ، وأقدر أن يبلُغ بروحانيةٍ جميعَ النجوم بسرعة حركته .

وذكر أيضاً في كتابه أنه ليس من حكيم إلاَّ وهو محتاج إلى معرفة هذه

القسمة لأنها الاساس بتدابير الأعمال والصنعة ، قال : ووجدت أيضا من أسرار العلوم الخفيّة في أخذ هذه الأعضاء الروحانية من العالم الأصغر والحيوان المتحرّك أنه قال: يؤخذ الدم من العالم الأصغر في حجامته وفَصْده وجراحته وهو يجري ؛ وسعدٌ رأساً وحاسة . وأما دم الحيوان المتحرّك فلا يجوز إلاّ دم الأوداج [1] في الذبح، وذلك أن العالَمَ الأصغر كاملُ الطباع في تركيب الجوهر، تامُّ الروحانية في الأعضاء السبعة في الأجزاء الاثني عشر . وأما سائر الحيوان المتحرّك فناقصةُ التركيب في الجوهر ، فلا يجوز إلاّ دمُ الأوداجِ في مجاري النفَس وعلاقة الحياة وروحانياتها . قال : وإذا أخذتَ الدم من العالم الأصغر ، فإن أردتَ استعمالها رَطباً فاجعلها في قارُورة ، وعلقها في شمسٍ حارّةٍ أو بيت توقَد فيه النار في حائط بوَتِدٍ، واشدُد رأس القارورة بقطنة، ثم دعها يوماً حتى يسكُنَ جوهره ويَرتفع ماؤه ولتنبُت طبيعتُه فوقه بوهج الشمس أو مادّةِ الحرارة في البيت الذي توقَد فيه . فإذا تمّ ذلك يوماً أو ليلة لتمام اثنتي عشرة ساعة ، فارفعهُ وصُبّ الماء المرتفعَ على رأسه ، وخُذ ما سكن منه ، فإذا أردت استعماله رَطباً استعملته ، وإن أردت تجفيفه صُبّه على جامٍ [2] وضعهُ في الشمس ، ومكّنْهُ بغطاءٍ من غُبار الهواء ، واجعله بالليل في مكان ليّنٍ سَخِن، ودبّرْه أبداً كذلك، حتى يَبرُد وينعقد، وجففه وارفعهُ عند ذلك في قارورة لطيفة حتى يُحتاج إليه .

فأما دم الحيوانات المتحركة فإنك لا تحتاج إلى تدبيره كذلك. وذلك أن طبيعة الحيوان المتحركة ليست بتامّة ولا كاملةٍ ، ولا يُحتاج إلى تدبيره في الشمس وتصفية مائه المرتفع من فساد جوهر الطبيعة ، فإن أردت استعماله رطباً، فخُذه في قدح وضعه ساعة حتى يسكن، وجففه واستعمله. وإن أحببت

---

١ الاوداج : جمع وَدَج ، وهو عرق في العنق .

٢ الجام : إناء من فضة .

استعماله يابساً فجففه في الشمس على الصفة الأولى ، ثم ارفعه في قوارير واستعمله ، وليكن ما تأخذ من الدم — دم الأوداج — من أول قطرة تسيل منه إلى أن تأخذ حاجتك منه ، وخذ ذلك في قارورة وطشت ، ولا يُصيبنّ الأرضَ شيءٌ منه .

الدماغ : قال وخذ الدماغ من العالم الأصغر والحيوان المتحرك ، وارمِ بسنطته وهي الجلدة الرقيقة التي هي محيطةٌ بالدماغ ، وارمِ مَضْرَبَه [1] والعروق المتعلقة به ، وارمِ بعَضيضته وهي الدودة المتخيّلة فيه ، فأذى نفسه من ذلك كله . وإن أردتَ استعماله رَطباً فاستعمله ، وإن أردت تجفيفه ، فابسطه في جامٍ وضعه في الظلّ في مكان بارد مُغطى حتى يجفّ ، وارفعه في قارورة نظيفة حتى يُحتاج إليه .

المُخّ : وأما المُخ فتُبرِزُه من العظام في جام ، فإن أردت استعماله رَطباً فاستعمله ، وإن أردت تجفيفه فابسُطه على جامٍ وضَعه في الظل في مكان بارد مُغطى حتى يجفّ واستعمله فيما تريد .

المرارة : إن أردت استعمالها رَطبة فأرسِلها في قوارير واستعملها ، وإن أردت تجفيفها فعلّقها في الشمس حتى تجفّ وارفعها ، وإن أردت استعمالها فضعها وأخرِج المرارة من جوفها وأخرِج الجِلد وارمِ به واستعملها فيما تريد .

الشحم : خذ شَحم الكُلْية المسعة من العروق فأذِبْه في طِنْجير ثم صفّ الذائب منه في شربة مملوءة ماء حتى يبرد وتذهب زُهومتُه ، ثم ارفعهُ في قارورة واستعمِله فيما تريد .

الإنفَحة [2] : خذ الإنفَحة فعلّقها في الظلّ حتى تجفّ ولا تستعملها

---

١ المَضرَب : العظم الذي فيه المخ .

٢ الإنفَحة : شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع أصفر فيعصر في صوفة فيغلظ كالجبن ، ويسمى كرشا عندما يأكل الجدي .

رَطبة ، وغير ذلك من اللحم والكبد والرئة ، وغير ذلك من حيوان الماء ، فخذ ذلك وكلّ العدد الذي وُصِف لك كلّه ، ولا تُطعِم منه أحداً شيئاً ، فإن أردت أخذ الخذفة فارمِ جلدتها عنها قبل أن تجفّ واستعمل الباقي .

قال في كتابه : إذا أردت أن تُطعِم شيئاً من هذه الأخلاط أحداً في طعام ، فاعمل من الطعام ما يأكله الإنسان الواحد ، واخلط ذلك به وامزجه فيه ، وليكن ذلك الطعام حلواء تعمَلُ ، أو لحماً تشويه بيدك ، أو أقراصاً محشوّة ، . ثم اطْلِ ذلك الخِلط عليه حتى تُذيبه بالنار سُخناً ذائباً قبل أن يبرُد إن كان لحماً أو أقراصاً . فإن كانت حلواء فاخلِط بها قبل فَراغك من صَنعتها إذا قاربت الإدراك قبل أن ترفعها عن النار . ولا يأكلنّ أحد منه سوى من عَمِلت له هذا في نيرَنْج المحبة والعداوة والسموم وعَقدِ الشّهوة والإطلاق وحلّ السموم وسائر العلاجات الموصوفة ، دبّرْ كذلك كلّه .

وقال في كتابه : إن عامل النيرَنْج وصانعه ينبغي له أن يجمع وهمه ويصحح عزمه ونيته فيما يعمله تصحيحاً لا يشوبه شيء ، وذلك أن هذه الروحانية تنفُذ وتقوى بصحة نيته وهمّته . وإذا دخل في بابها شكّ أو رَيب ضعفت الروحانيات فلم تعمل ولم تنفُذ ، وإذا أردت أن تخلِط نيرَنْج المحبة والعطف والمودّة فقل وأنت تعالج ذلك بصحة من عزمك ووهمك : هذا تأليفُ المحبة في طبيعة فلان بن فلانة بالمودّة والعطف والمحبة، وقد حرّكت روحانيته الساكنة في قلب المحبة في طبيعة روحانية هذه الأخلاط وقوّتها على فلان بن فلانة ، وهيّجته بالمحبة والمودّة تهيّجاً قويّاً مُثبّتاً شديداً كحركة النار وقوّتها وتهيُّج الريح وهبوبها . ولا تزال تقول ذلك حتى تفرغ منه ، فإذا فرغت منه فأخْفِه عن العيون الناظرة وشروق الشمس وشُعاعها ومَسّ أيدي البشر وشمّهم ، فإن أمكنك أن تطعِمه من يدك فافعل فإنه أنفذ وأقوى ، وإن لم يمكنك فادفعه إلى كَتوم أمين ، وتقدّم إليه أن لا يشمّه ولا ينظر إليه ولا يضعه في الشمس حتى يُطعمه إياه ، وإن أردت أن تعمل لنفسك فسمّ

نفسك فيما تريد أن تطعم أو تدّخر، وإن أردت أن تتمسح بخِلط من الأخلاط لتحظى عند الناس جميعاً أو تدّخِره بدُخنِه فتقول ، حين ترفعه على كفك أو حين تطرح الدخنة في النار : جذبتُ الروحانية المعقودة في أعين البشر المتّصلة بقلوبهم إلى نفسي بالهيبة لي بقوّة هذه الروحانية التي يمسَك بها كجذب شُعاع الشمس نورَ العالم الأكبر وقواه ؛ وجعلت نفسي وروحانيتي مرتفعة على أنفسهم وروحانيتهم بالهيبة والإعظام كارتفاع نور الشمس على نور العالم وقواه . وإذا أردت أن تعمله للعداوة والتفريق فقل : قطعت بين فلان بن فلانة وفلانة بنت فلانة بقوة الأرواح الروحانية وفرّقت بينهما كافتراق النور والظلمة وألقيت بينهما العداوة والبغضاء كعداوة الماء والنار . وإذا أردت أن تحُلّ العُقدة فقل : حَللتُ وأطلقت القطيعة البائنة القائمة الروحانية بين فلان ابن فلانة وفلانة بنت فلانة بقوة هذه الأرواح الروحانية ، وقمَعتها قمع النور للظلمة والحياة للموت . وإذا أردت أن تعقُد الشهوة وحركاتها فقل : عقدتُ روحانية شهوة فلان بن فلانة عن فلان بن فلانة بقوة هذه الأرواح الروحانية كعَقد الجبال المعقودة وصخورها . وإذا أردت أن تحلّ هذا العقد فقل : أطلقتُ عن فلان بن فلانة عقد روحانية شهوة فلان بن فلانة المعقودة بقوة هذه الأرواح الروحانية كإطلاق الشمس النيّرة ظلمة العالم وأرواحها ، وأذيبُها كذوَبان المُوم[1] بالنار والثلج من الشمس . وإذا أردت أن تعمل شيئاً من هذه النيرَنْجات في صلاح الأرواح فقل : نفيتُ وقمعت الروحانية الكامنة في جسم فلان بن فلانة بقوة هذه الأرواح الروحانية كقَمع الشمس الظلمة والماء والنار . وإذا أردت أن تعمل شيئاً للهوامّ والسباع دُخْنة أو غيرها فقل : دفعتُ فطردت روحانية الهوامّ والذّباب والسباع القاتلة بقوة هذه الأرواح الروحانية كدَفع النور للظلمة وطَرد السنانير للفأر .

---

١ الموم : الشمع .

وكلمـــا أردت أن تعالج شيئاً من هذه النيرنجات فصحّح وهمك فيه ، واستعمل في ذلك التحفظ والتحرّز وحسنَ العمـل والتثبت والرّفق ، ولا تعملنّ شيئـاً بخُرْقٍ ولا عجلة فـإن الخرق والعجلة ضد الرفق والتثبُّت ، فتكلم في ذلك كله بكلام في معنى ما يُعمَل به فإن الكلام في النّيرَنج يقوّي الروحانية الكامنة ويُنفذها .

وذكر في كتابه أن النّيرَنج أربعة أجزاء : جزءٌ منه الأخلاط الصحيحة التي تؤخـذ على الموازين المُقدّرة ، وجزء منه صحة الهمة والعزم والنيّـة ، وجزء منه الكلام المقوّي لروحانيته ، وجزء منه حِرزُه وحِفظُه من العيون والأيدي اللامسة وإشراق الشمس وضوئها .

قال : وإذا أردتَ شيئاً تقطع ألسنة الناس عنك أو غيرك فقل : سترتُ على فلان بن فلانة أو على نفسي بسِتر النور المُضيء ، وقطعتُ ألسنة النـاس جميعاً عنه أو عني، وأسبلت على أعينهم سِتراً روحانيّاً دافعاً لمناظرهم الخبيثة، قاطعاً لألسنتهم المؤذية ، قامعـاً لهمتهم المؤذية . وإذا أردتَ أن تهتك سِترَ إنسان أو تفضحه فقل : هتكتُ ستر فلان بن فلانة بقوة هذا الروحاني كهتك شُعاع الشمس غِلَظَ الضّباب ، وفضحته وجعلته غرَضـاً لروحـانية الألسنة بالروح المذموم كغرَض السّهام الذي يتعاوره الرماة .

وذكر في كتابه : أنـه سأله فقـال له : هل أن هذه الوحوش والسباع والطير والهوامّ كيف تشاء يُصاد ذلك ؟ والطير هل إليه وصول بحيلة ليست كحيلة العوام وصيدهم ؟

قال : نعم وجدتُ في الكتاب المخزون من أسرار العلوم الخفية .

فقال له : أنتَ أيضـاً مجاذبٌ بروحانيتك العـامة المستعملة جميعَ أسرار العلوم الخفية ولطائفها كجذبِ شُعاع الشمس نورَ العـالم وقواه ، ولَستَ تعقِلُ عن شيء من العلوم الخفيّة والأسرار اللطيفة إلاّ جذبتها بروحانيتك .

قال : وأنا مُبيّنُك عمّـا سألتَ ، ومبيّنٌ لك الحق ، ومفسّرٌ ذلك في

الاسرار في أخذ هذه الوحوش والسباع والطيور بحيلة الحكمة ، فاستر أمرك، وسلْ عمّا بدا لك أجبكَ ، وأطِل الفكرَ والنظرَ في الأمور الغامضة المُغلقة عليك ، فإن بيدي مفاتيح الأعمال ، وأسرارَ الأسرار ، وعِلَلَ الأسرار ، ولست أكتُمُك منها شيئاً . فإذا أردت أن تأخذ هذه السباع والوحوش والطيور ، وتُذِلّ لك روحانياتها ، وتشتاق إلى طبائعها من غير أن يُصيبَك أذى أو يتناولك مكروه ، أو يستصعب عليك أخذها ، فاعمَلْ أربعةَ أخلاط تأخذُ بها جميع الحيوان المستوحشة في قِسمة النجوم السبعيّة : الخِلْط الأول يسمّى بادِميا ، تعمَلُه لجميع السباع كلها ، والثاني يقال له سموديا ، تعمله لجميع الوحوش كلها ، والثالث يقال له عموديا ، تعمله لجميع الطيور الوحشية ، والرابع يقال له وعوديا تعمله لجميع الهوامّ الدبّابة ، كلُّها صِفةُ بادميا للسباع كلّها ، تأخذ من دم الفرَس أربَع أواقٍ ، ومن شحم الضَّبُعة أوقية ، ومن دماغ الضَّبُعة أربعة مثاقيل ، ومن مرارة الطير مِثقالين ، ومن مرارة السِّنَّور الأسود مِثقالاً ، ومن شحم الخنازير ثلاثة مثاقيل ، ومن دماغ الحمار أربعة مثاقيل ، ومن مرارة الغُراب ومرارة النَّسر ومَرارة العُقاب ومَرارة الديك من كل واحدٍ مثقالاً ، ومن دم الثعلب أوقيّة ، ومن شَحم الأرنب ودماغه من كل واحد أربعة مثاقيل ؛ ثم تجمع الدُّهْنَين في طِنْجير وترفعه على النار حتى يسخن ، فإذا سخن طرحتَ عليه الدماغ حتى يذوب ، ثم طرحتَ عليه الشحم حتى يذوب ، ثم اطرح عليه المَرارات كلها رَطْبة حتى تختلط به ، فإذا اختلطت جميعاً أخذتَ من البروج [1] المسحوق أربعة مثاقيل ، ومن سد قوس المرضوض عشرة مثاقيل وهو البلّاري [2] ، ومن سَلْخِ الحية المدقوق مِثقالين، ومن الكِبريت الأصفر

---

١ البروج : لعله البرنج ، وهو حب مدور املس في قدر حب الماش مرّ قليلا ، يؤتى به من السند والصين ، قيل له خاصة عظيمة في اسهال البلغم .

٢ البلاري : المصنوع من البلور .

والزِّرنيخ الأحمر من كل واحد خمسة مثاقيل، فإذا اختلط ذلك في النار جميعاً فارفَعه عندك ودَعه حتى يبرد. فإذا برد فاجعَله في زُجاجة مُحرِزة، وارفعها.

فإذا أردتَ أخذ سَبُع من السِّباع كالكراسى[1] والفِيَلة والرئبال[2] والأسد والعربيان والرمان والعرمان وما دونَ ذلك من السباع القاتلة المقسومة في قسمة النجوم السَّبعية ، فخذ رطلًا من شحم كلب أيّ الألوان كان ، فاطلِه من هذا الخِلط الذي عمِلتَ ، وهو البادِميا ، لونَ أربعة مثاقيل ، فتجعله في مَسقطٍ وترفعه على النار حتى يذوب ثم اطلِه عليه ، ثم تأخذ من البادميا مثقالاً ومِجمَرة فيها جمر ، وتمضي إلى مكان هذه السباع فتُدخّن بالمثقال والشحمُ في يدك فتقول : أخذتُ روحانيـة كذا أيتها السباع أردتُ باسمه بقوة هـذه الأرواح الروحانيـة ، وسقتُ بها إلى نفسي سَوق الريح السحابَ ، أدعوكِ أيتها الروحانيـة الكامنة في جسم كذا وكذا ، تسمّيه بعينه ، بقوة هـذه الأرواح الروحانية ، فأجيبيني طائعة ووافي ذليلة . فإنك إذا دخّنت بذلك ، وتكلمت بهذا الكلام ، لم يلبث ذلك السَّبُع الذي تريد ، فإنه لا يملِك نفسه حتى يتكالَب عليـه فيأكله ، فإذا أكَله ذَلّ وخَضع وصار مثـل الرجـل السكران وانقمعت روحانيته .

فإن أحببتَ شدّه بحبلٍ فافعل وسُقه صحيحاً حيث شئت .

فإن أحببتَ فاذبحه في المكان وخذ من أعضائه الذي تريده صِفَة السموديا للوحوش ؛ تأخذُ من دم الكلب الأسود خمس أواق ، ومن دمـاغ الخنزير أربعة مثاقيل ، ومن شحم الأرنب أوقية ، ومن مرارة الإيّل وشحمه من كل واحد مِثقالين ، ومن دِماغ الغُداف[3] أربعة مثاقيـل ، يُجعَل الدم في طِنْجير ثم يطرح عليه الشحم حتى يذوب ، ثم الدماغ ثم المرارة ، فإذا ذاب

١ الكراسى : لعله الكَروّس ، وهو الأسد العظيم الرأس .
٢ الرئبال : الأسد والذئب .
٣ الغداف : غراب القيظ .

واختلط ، فخذ من قَرن الإيّل المسحوق عشرة مثاقيل ، ومن حافر حمار الوحش المسحوق مثقالاً ، ومن حب السروج[1] خمسة مثاقيل ، ومن الكَرَفْس الجَبَليّ وهو الفِطْر اساليون والسيساليون من كل واحد أربعة مثاقيل ، يُسحَق ويطرح فيه ويُخلط ثم يرفع في إناء زجاج.

فإذا أردتَ أخذ وحش من الوحوش فخذ قَدْر أوقيّة من دم الإنسان اجعله في طنجير ، وسخّنه على نار لينة ، ثم اطرح عليه من هذا الخِلط أربعة مثاقيل حتى يذوب ، فإذا ذاب فخذ حُزمة كَرَفْس جبليّ رطب فانقعه في ذلك الدم العُذاف[2] فيه السُّوَيداء ، ثم ارفعه على شيء نظيف حتى يشرب ذلك ، ثم خذه وخذ مثقالاً من السموديا ومِجمَرة فيها نار ، واذهب إلى مكان تلك الوحوش فاطرَح الدُّخْنة على النار ، ثم تكلم بالكلام الأول الذي وصفتُ لك في باب السباع والوحش الذي تريده بعينه ، فإنه لا يلبث أن يأتي إليك ، فألقِ إليه الكَرَفْس الذي معك حتى يعتلفه ، فإذا اعتلفه تعبّدتْ روحانيته وذلّت لك طائعة خاضعة ، فاذبحها إن شئت ، أو سُقها بالحبل كيف شئت.

صفة العموديا للطيور الطيّارة

تأخذ من دم عُقاب أوقيّة ومن دماغ نسر ومن دماغ صقر ومن دماغ شاهين من كل واحد مثقالاً ، ومن شحم الكركيّ[3] وشحم البَطّ من كل واحد خمسة مثاقيل ، ومن مرارة البومة والهامة[4] ومرارة الغُداف من كل واحد مِثقالاً . يُسخَّن الدم في طِنجير ، ويطرح عليه الشحم ثم الدماغ ثم المرارة حتى يختلط ذلك كله فيه ، فإذا اختلط فخذ من حب

١ السروج : لعله البرنج .
٢ العذاف : القاتل من السم .
٣ الكركي : طائر كبير أغبر اللون أبتر الذنب طويل العنق والرجلين .
٤ الهامة : طائر من طير الليل وهو الصدى .

النيروج[1] المسحوق وحب الصنوبر المسحوق من كل واحد خمسة مثاقيل، ومن السِّمْسِم والحنطة وحبّ الفِرصاد[2] من كل واحد مثقالاً ، تسحق ذلك جميعاً وتطرحه على ذلك الدواء ، واخلِطه فإذا خلطته به معاً فادفعه في زجاجة نظيفة .

فإذا أردت أخذَ طير فخُذ كليحة سِمْسم ، ومن العموديا أربعة مثاقيل فأَذِبْه في ماء الهِنْدِباء قدر رطلٍ ، واطرح السمسم فيه حتى يختلط ، ثم ارفعه حتى يجفّ ، فإذا جف فخذه وخذ من العموديا مثقالاً ومِجْمرة نار ، واذهب إلى مكان الطير الذي تريد ، فبخّرْ به وتكلم بالكلام الأول ، وتسمّي الطيرَ فإنه يأتيك ، فإذا أتى فاطرح له السِّمسم حتى إذا اعتلفه ذلّت لك روحانيته. وإن كان من الطيور ذوات النَّهْشِ ، فخذ عصفوراً واذبحه، وانتف الريشة ، وخذ مثقالاً من العموديا، فأَذِبْه في مسقة، واطلِ به ذلك العصفور، واحمله معك واطرحه إليه ، فإذا أكله ذلّت لك روحانيته وخضع ، فاصنع به ما بدا لك .

صفة العموديا للهوام

تأخذ من دم الإيّل أواقي ومن دماغه وشحمه من كل واحد مثقالاً، ومن دماغ الأرنب مثقالين ، ومن إنفَحة الظّباء وإنفَحة الأعيار الأهليّة من كل واحد نصف مثقال ، ومن قرن الإيّل المسحوق ، وقرن العيريان مثقالاً ، ومن شحم الأفعى مثقالاً ، يجعل ذلك الدم في طِنْجير ويسخّن ويطرح عليه الشحم والأدمغة والإنفَحة والقرون ، حتى يختلط ذلك عليه جميعاً . فإذا اختلط فارفعه في زجاجة نظيفة ، فإذا أردت أخذ شيء من الهوامّ الدّبّابة ،

١ النيروج : هو والبروج والسروج واحد على الأرجح ، لعله مصحف عن البِرَنج .
٢ الفِرصاد : ثمر التوت الأحمر ، وهو الكبوش في كلام العامة .

فخذ شيئاً من لبن امرأة في مِشربة نحاس، وأذِب فيه مثقالين من هذا الخِلط. ثم خذ مثقالاً منه وبجمَرة فاذهب إلى مكان تلك الهوامّ من الأفاعي والقُنفُذ والوَرل [1] وغير ذلك فدخّنْ بذلك المثقال ، وتكلم بذلك الكلام الأول ، وسمّ ذلك الضرب باسمه ، فإنه لا يلبث أن يخرج إليك فتضع المِشربة بين يديه حتى يشربه ، فإذا شربه ذلّت لك روحانيته ، فإن لم يكن من الهوام التي تشرب اللبن مثل العقارب والعَظايات [2] ، فخذها حتى تخرج إليك ، فإن روحانيتها مقموعة لا تمتنع عليك .

فإن عارض معارض وقال : لا خلاف بين العلماء بخواصّ الأشياء أن الحيات تنفُر من قرن الإيّل أبعدَ نفار ، وأحدُنا إذا أحس في داره بحية دخّن بقرن الإيّل حتى تهرب الحية إلى دُور كثيرة ، فكيف جعلته أنت في الأدوية التي تصاد بها الهوام ؟ فقال : ألست تعلم أنّا نَنفُر من رائحة البصل والثوم أبعدَ نِفار ، وإذا وقع مع التوابل في القدور استطبناه ، وكذلك الخردل والفلفل نكرهه على الانفراد ، ونلتذ به إذا وقع في الطبخ ؟

قال : فسألت الحكيم فقلت له : أنت ذكرت أن في بعض هذه السباع وأدواتها وأعضائها سموماً مُؤذية تقتل بالرائحة ؟ قال : بلى . قلت : كيف يحترس الرجل من ذلك وقت أخذ هذه السباع ؟ قال : حِرزُه في الأخلاط التي وصفتُ لك . قلت : كيف يصنع؟ قال : يأخذ من الخِلط الذي يستعمل في أي الأنواع أراد ، فيبدأ قبل كل شيء فيُذيب شيئاً منه قَدْر نصف مثقال بقدْرِ نصف أوقية دُهن السِّمسِم ، ويمسح به يديه ومَنخِريه وفمه ووجهه ساعةً ، وقدميه مَسحاً رقيقاً ، ثم يعمل ما وصفتُ لك ، فإن ذلك يكون حِرزاً له من كل شيء يتخوفه من عادية السموم . .

---

١ الورل : حيوان من الزحافات طويل الذنب والأنف ، دقيق الخصر ، لا عقد في ذنبه ، أطول من الضب وأقصر من التمساح يكون في البر والماء .

٢ العظايات : جمع عظاية وهي دويبة كسام ابرص .

قال التلميذ : قلت للحكيم : وجدتُ في ذلك الكتاب مع قوة روحانية هـذا الكلام الذي يتكلم بـه على الدُّخْنة للبهيمة التي لا تَعقِل ، ومـا معنى الكلام بحيوان لا عقـل له ولا فهم ، وأن الحكيم الأول قطع الكلام على نِيرَنجات العـالم الأصغر لتركّب عقله وفهمه ، فمـا باله وضع ذلك الحيوان الذي لا عقل له ؟ فأجابه الحكيم : هذا الكلام لم يوضع لشيء مما ذكرتَ ، ولم يقسم على العقل والفهم ، وقـد وجدتُ في الكتاب المخزون أن جواهر الكواكب التي وصفتُ لك مأخوذة من الروحانية الأولى المؤلفة في تركيبك الذي هو الإنسان ، لأنه لا يتمّ إلاّ بتحريك منك ، فجُعِلَ ذلك الكلام لك لا للغير ، هذا من أسرار العلماء ، فاحفظه ولا تخرجه إلى الغير ، فإنه يكون فساداً عظيماً ، وتحت ما أخبرتُ لك كنز عظيم . وإن وُفّقت لفهمه وإنمـا هو لك لا للحيوان ، ولا للعالم الأصغر ، لأنـه لا يتمّ إلاّ بتحريكٍ منك ، فجعلَ ذلك الكلام لك لا للغير ، وهذا من أسرار العلماء .

واعلم أيضاً أن جواهر الكلام وروحانيته أمران جُمعا جميعاً ، فانقادت لهما الروحانية المُستجِنّة في الأجسام من العالم الأصغر ، وتلك الروحانية في ذاته سامعة عاقلة . ومما يدلك على أن هذا الكلام لم يوضع على معنى مـا قلت أن النّيرَنجات التي تعملها للعـالم الأصغر إنمـا يتكلم عليهـا من حيث لا يسمع الإنسان ولا يبصره ، ومن لم يسمع شيئاً ولم يبصره ولم يفهمه ، فإنمـا تصل إلى روحانيته الكامنة في جسمه أرواحُ تلك الأخلاط ، والكلام من حيث لا يَعقِله ولا يفهمه ولا يراه . ثم يتحرّك ذلك في باطنه بالمعنى الذي عمل له من الحب والبغض والعَقد والحَلّ ونحو ذلك ، وكذلك الحيوان المتحرك أيضـاً إنمـا تصل تلك الأرواح إلى روحانيتها المُستجنّة فيها من حيث لا تفهم ولا تَعقِل ولا ترى ، هذا إن صدقتَ روحانيتَكَ ولم ترتب فيما تفعله ، فتسوقها إلى ذلك المكان ، دعت إليه طائعة لروحانيتها الخبيثة ، وليس هـذه النّيرَنجات المعمولة على الحيوان المتحرّكة بأعجب من النيرَنجات المعمولة على العالم الأصغر ،

بل سائر العالم الأصغر في ذلك أعجب بما فيه من تركيب العقل والفهم وقوتهما، ولو أن العالم الأصغر أبطل هذه النيرنجات المعمولة وقطعها في فهمه ، لكان حريّاً بذلك لتمام تركيبه وكمال خَلقه ، كما أنه لو عملتَ نيرَنج العالم الأصغر وأحس منك بذلك ولم يستشعر أنه عامل بطل فعلك فاعرف هذا .

فقلت له : هل بقي في هذا الباب ما لم يأت عليه الشرحُ في هذا المعنى ؟ فقال: وليس قدر ما ذكرنا إلاّ كقدر قطرة من بحر، وإن في علم روحانيات الكواكب ومعانيها ، ومعرفة أوقات العمل لها ولِباسها ودُخْنها ، والكلام الذي يحتاج لكل واحد منها ، وما يظهر من أفعالها لمن وقف بمعرفة علمها ، عجباً عجيباً ؛ فأقلّ ما في ذلك العلم أنه من التمكن أن يؤدي العالم الأصغر في منامه ما تدوم من جهته ، فينقاد إليك خاضعاً طالباً أن يرى إقبالك عليه وقَبولك ما يبذله لك سعادة عظيمة .

وغيرُ ذلك مما شاهدت من عجب هذا العالم أني كنت بجزيرة أوَال [1] ، وكان بها رجل من المتصلين بحبل الله عالماً بهذا العلم ، فقصدته زائراً ، فرأيت قوماً من أهل البلد قد دخلوا عليه وشكوا إليه غمَّهم بمحبوس لهم قد حبسه أمير البلد في جناية جناها ، قالوا : قد طرحنا أنفسنا على الوزير والحاجب وخواصّ الأمير فلم ينفعنا ذلك ، وقد بذلنا له من الرشوة بحسب طاقتنا فلم يقبل ، وقد ذكر لنا عنه أنه قال لا بدّ لي من قتله . فأطرَق ذلك الفاضل إطراقه ثم رفع رأسه وقال : الليلة في آخرها صاحبكم عندكم ، فامضوا ولا تُشعِروا أحداً بما ألقيته إليكم ، فخرج القوم من عنده .

فقلت له — على طريق الملاعبة : قد أوحيَ إليك أن الأمير الليلة يطلق هذا المحبوس ؟ قال لي : سوف ترى ! فقلت : ولا يجوز أن يطلقه غداً ؟ فقال: إن تأخّر إطلاقه الليلة لم يصِحّ إطلاقه إلى ستة أشهر وكَسْر، وإنما قد

[1] أوال : جزيرة بناحية البحرين .

اتفق سعادة لهذا المحبوس أن جاءني هؤلاء القوم في هذا اليوم .

واشتغل بحديث آخر وخرجتُ من عنده . فلما كان من الغد أتيته مسلّماً فوجدت القوم الذين جاؤوه بالأمس قد سبقوني إلى عنده وهم شاكرون له بما بشّرهم به من تخلية المحبوس ويسألونه عن عمله بذلك ؟ فقال لهم : الطالع الذي دخلتم به شهد أن محبوسكم في هذه الليلة يُطلق ، ولم يكشف لهم عن حقيقة الأمر .

ورأيت غلاماً شابّاً مصفرّ اللون قد نهكه الحبس والقيد ، فأقبل الشيخ على الشاب فقال له : حدّث هذا الرجل كيف خلاّك الأمير البارحة . فالتفت إلي الشاب الذي كان محبوساً فقال : إني كنت محبوساً في المطمُورة مطروحاً وأنا مكبّل بالحديد ، وقد هدّدني السجان في آخر يوم أمس وقال إن الأمير قد أنفذ بأن يُحمَل إليه قوم قطعوا في البحر الطريق ، وإنه ينظر أولئك ، وإنه يصلبك في جملتهم ، ذكر لي هذا عند اصفرار الشمس ، فبكيت طول ليلي ولم يحملني النوم أصلاً! فبينا أنا كذلك وقد عبر من الليل النصف الأول، إذ سمعت حركة شديدة وباب المَطمُورة يُفتَح ، ففزعت وشِلتُ رأسي إلى السماء مستعيناً بالله تعالى ، وإذا الجماعة من الخدم قد نزلوا وحملني أحدهم بحديدي ، فأُدخلت على الأمير ، فإذا به قائم ، فلما رآني قال : حطّوه برفق، واستدعى من فكّ الحديد عني ، وسألني أن أجعله في حِلّ مما فعل بي ، وأمر بأن أُجعل في جملة خَدمه ، وأثبت لي رزقاً جارياً مع خاصّته وأفرج عني ، وهذا حالي .

وقاموا فخرجوا من عنده ، فجددت السؤال للشيخ ، ورغبت إليه أن يعلمني السبب في تخليته ، إذ لم يقل لهم إنه سيُخلى الليلة عن غير فائدة ؟ فقال: لا يمكنني أن أخبرك في هذا اليوم ، فإن صبرت ثمانية وعشرين يوماً أعلمتك ، فقلت له : إني من الصابرين .

فلما انقضت الأيام جددت السؤال فقال: هؤلاء القوم الذين جاؤوا حدثوني

بحديث المحبوس قومٌ أخيار يلتزمني أمرهم ، ورأيتهم مغمومين بهذا المحبوس ، فقلت لهم ما قلت . ولما كان في تلك الليلة على ساعتين من الليل تجردتُ وعملت نيرَنج المِرّيخ ، وقصدت بالنيرَنج الأمير والمحبوس ، فأطلقه كما رأيت .

فقلت للشيخ : احبّ أن تعلمني سبب إطلاقه له ؟ فقال : سبب ذلك أن الأمير رأى فيما يرى النائم كأن قد دخل عليه رجل أشقر أزرق ، على رأسه شعر ، وهو مكشوف الرأس ، وبيده سيف مجرّد ، يقول : إن لم تخلّ في هذه الساعة فلان بن فلان المحبوس عندك ، وجاءت الليلة ، قطعتُ رأسك بهذا السيف ! فكان هذا سبب التخلية له . فاستطرفتُ ذلك واستعظمته .

فقال لي : إياك أن يسمع منك هذا في هذه المدينة أحدٌ ما دمت أنت بها ، فضمنت له ذلك ، وقلت : وللمرّيخ نيرَنج يعمل ؟ فقال : لزُحَل لباس سواد ، وللمشتري بَياض ، وللمرّيخ حُمرة ، وللشمس أصفر ، وللزُّهَرة أخضر ، ولعُطارد مُلوّن ، وللقمر سَمَكون[1] ، ولهم مع ذلك دُخَن وبخورات وأشياء أُخر يعرفها العلماء الواقفون على أسرار الخليقة مثل أكاليل يحتاج في عمل بعضها ، فإن لبسه يضعها العامل على رأسه ، ومخانق سِلعة يتقلد بها . فإن كان العمل لزُحَل احتاج أن يكون الإكليل من شوك والمخانق من عظام وآلات أُخر ، لكل واحد منها لو شرحتها لك لكثر تعجبك منهم ، ولكل واحد آلة لا تصلُح للآخر يعرفها العلماء الواقفون على أسرار الخليقة وروحانيات الكواكب . فقلت له : قد عارضني في هذا الموضع سؤال ولست سائلًا عنه لشك عرض بل لاستفهام حسبُ . فقال لي ذلك العالم الفاضل : هلمّ سؤالك ! فقلت له : الأنبياء ، عليهم السلام ، ما وقفوا على هذا العلم ؟ فتبسّم ، وقال لي : يا مسكين ثقالة عكس علم الأنبياء ، عليهم السلام . فقلت له : ما

---

١ سَمَكون : لون السماء .

سمعنا أنهم تعسفوا في دعاء الخلق أو تعبوا التعب العظيم ، وطلبوا وهربوا من أيدي أعدائهم سرّاً ، ومنهم من تأدّى أمره مع أعدائه إلى أن قُتل ، فيا ليت شعري مع قدرتهم على هـذا العلم الشريف ، لمَ لا يعمَلون لأعدائهم من هذه النيرَنجات ما كان يضطرونهم معها إلى إجابتهم ؟

فقال لي : ما أحسن ما سألت إلاّ أن الأنبياء ، عليهم السلام ، أرسلهم الله تعالى لنجاة الخلق ، ولأن يَطُبُّوا أنفسهم المريضة بالعلوم الإلهية التي تكون شِفاءها وتستدعيهم إلى العلم الاختيـاري كما قـال الله تعالى : « لا إكراه في الدين » . ولعل كثيراً من الناس لا يفرق بين الدين والشريعة .

فأمّـا الدين فلا إكراه فيه ، فإن أُكره عليه لم ينفع الذين أُكرهوا على قبوله ، لأنه أمر إلهي . وأما شريعة الدين فهي التي يقع الإكراه فيها ، لأنها أمر وضعي سُنّي دُنيويّ ، به يكون ثبات الدين ودوامه. فلهذا أُكره الناس عليه وهو ظاهر الإسلام . وأما الدين الذي هو الإيمـان فلم يكرههم عليه . ولذلك قال الله تعالى: « أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » فلهذا قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله وإن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها ، حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها ، وحسابهم على الله . فقيل : يا رسول الله ، من قـال : لا إله إلا الله ، دخل الجنة ؟ فقـال : نعم من قـال مخلصاً ، دخل الجنة . قيل له : وما إخلاصها ؟ قال : معرفة حدودهـا وأداء حقوقهـا . فقيل : يا رسول الله ، ما معرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : نعم أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها ، فمن أراد ما في المدينة فليـأتِ الباب . فأرشدهم إلى من يشرَح لهم ذلك الذي يؤدّي إلى الدين الاختياري إلى محبّي الثواب، لأن الإكراه على الإسلام صورة معروفة في الشريعة، قال الله تعالى: « قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فلم يستعمل الأنبياء ، عليهم السلام ، هذا العلم لأحوال : أحدها أنه ضربٌ من الحيلة والمكر فلم يُبعَثوا بذلك ، وثانيها أنهم لو فعلوا ذلك لكان

إجابة الناس إلى الخديعة لا إلى العلم الذي به نجاة أنفسهم. وكان يفوتهم الغرض الذي جاؤوا فيه الذي هو نجاة الأنفس، لأن الأنفس ما كانت تصفو بما يكون فيه خديعة ومكر، إذا كانت تتخلص من عالم الكون والفساد، ولأن هذا العلم فوائده مختصّة بالعلم الأرضي، والأنبياء، عليهم السلام، فهم دعاة إلى العالم العُلويّ الذي هو أعلى من عالم الأفلاك فلذلك لم يستعملوه أيضاً.

وأيضاً فلم يجز لهم أن يُضيفوا إلى تأييد الله ووحيه بوساطة الملائكة المقرّبين حيلةً بشرية ولا نيرَنجية فلكية. ويجوز لأمثالنا نحن استعمالها في مصالح دُنيانا، ولا يجوز لهم، لأنهم، في شرفهم وعُلوّ منازلهم، مستغنون عمّا نحن مفتقرون إليه، ولشدّة تحرّزهم وتنزيههم أنفسَهم عن أفعال البشر قد شهدوا أحوالهم الدنيوية مضيقة عليهم مع معرفتهم وعلمهم بصناعة الكيمياء. وهذه الخَصلة، يقال حَلالها حساب وحرامها عذاب، كذلك جماعة أصحاب الشرائع جرى أمرهم فلزموا التزهّد والتقشف، والجَشْب[1] من العيش، وألزموا أنفسهم ذلك، وحرّموا عليها الطيبات، كذلك ليفعلَ الناس كفعلهم ويقتدوا بهم. قال الله تعالى: «كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلاّ ما حرّم إسرائيل على نفسه» فلهذا لم يفعلوا، لأن هذه المحرّمات كلها إنما تجري مجرى الحِمية التي أمرنا الطبيب الحاذق المُشفق باستعمالها لصحة أجسامنا، لتبقى في الدنيا المدة المقدّرة لها. والأنبياء، عليهم السلام، هم أطبّاء النفوس المريضة بجهلها التي لا تصلح للعالم العُلْويّ، إلاّ بعد تصفيتها من أدناس الطبيعة، فحمَوها من هذه الأشياء التي حرّموها، ليكون شِفاؤها من جهلها، وصحة لها لصورتها الباقية، شفقةً علينا ورحمةً بنا، فاقتدى بهم في سنتهم في ذلك خلفاؤهم وذرّيتهم التي هي الحبل الممدود مع الكتاب الذي لا انفراد لهم عنه إلى الحوض، كما أخبر النبي، فلم يفعلوا أيضاً مع علمهم ومعرفتهم اقتداءً بالرسل

---

١ الجشب: الغليظ الخشن.

واتباعاً لهم ، فهذا جواب مختصر .

فقال له السائل : لِمَ لَمْ تُفْصِح بهذا العلم الشريف لينتفع به الخلق ؟

فقال : لو فعلنا ذلك لعظُم ضرره وبطل أيضاً ، فإنّا إنما نُفصح بعمل روحانيات العالم الأصغر في رسالتنا هذه ، بل أشرنا إليه إشارةً فحسب لا غير حذراً أن تقع الرسالة في يد غير مستحق ، فيهلك الحَرْثُ والنسل ، ويفسد النساء ، ويُهتَك الحُرَم ، فلذلك ألغزناه وأعجمناه . وأنت أيها الأخ إذا صفا جوهرك وأمنت خبيئتك انفتح عليك من هذا العلم ما يسرك ، فلا تبِعْه إلاّ كما اشتريت ، وابخل به على الولد والوالد ، إلاّ أن يأخذا له كما أخذت أنت ، ويصفو جوهرها كما صفا جوهرك أنت ، فيبلغا ما بلغت من غير أن تعطيهما أنت شيئاً .

واعلم يا أخي أن الحكماء إنما وضعوا الحكم لإحكام أعمالهم وإتقانهم لها وأنهم لم يضعوا شيئاً من أعمالهم في غير موضعه ولا فعلوا فعلاً لا معنى له ، ولا أحدثوا من ذواتهم شيئاً يكون الضرر فيه أعمّ من النفع. ولو فعلوا ذلك لم يكونوا حكماء، فكيف أحكمُ الحاكمين وأحسنُ الخالقين خالِقهم وموجدُهم ومؤيّدهم أن يفعل ما يؤدّي إلى الضرر والفساد ، ولغير معنى ، وما قصد فساداً وما خلقه لإضرارنا « تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً » وهو يقول ، عز من قائل : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلاّ بالحق ».

وإذا تأمّلت هذه الحكمة وتدبّرت هذه الصنعة ، وعرفت هذا السرّ ، ورأيت حقيقة هذا السّحر الذي يَسحر العقول ، بانت لك الأشياء بحقائقها ، وتعلمت كيف تسحر الناس وكيف تصير القلوبُ إليك، وتبيّن لك ما خفي عنها ، لما عميت الأنباء عن الضالّين الغافلين .

فانتبه يا أخي من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وأيقِظ من قدرت عليه من

الغافلين ليحصُل لك النفعُ العاجل والخيرُ المتواصل في الدنيـا والدين ، بلّغك الله منازل الأخيار المُصطفين ، ورقّاك إلى منازل الملائكة المقرّبين . وفّقك الله وإيانا وجميع إخواننا المؤمنين برحمته إنه أرحم الراحمين !

تمت الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان
الصفاء وخلان الوفاء ، وبهـا ينتهي الكتاب
والحمد لله أولاً وآخراً

فهرست المجلد الرابع

العلوم الناموسية والشرعية

الرسالة الثانية — صفحة

في ماهية الطريق إلى الله عز وجل ٥

الفصل الأول في الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق . . ٨

الرسالة الثالثة

في بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الربانيين ١٤

الرسالة الرابعة

في كيفية معاشرة إخوان الصفاء وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً ٤١

الرسالة الخامسة

في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين ٦١

فصل في ماهية الإيمان ٦٧

« « « التوكل ٦٨

« « « الإخلاص ٧٠

« « « الصبر ٧٢

« « « القضاء والقدر والرضاء بالقضاء ٧٣

« « الزهد في الدنيا والرغبة ٨١

الرسالة السادسة

في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوّة وكميّة خصالهم ومذاهب الربّانيين والإلهيين — صفحة ١٢٤

الرسالة السابعة

في كيفية الدعوة إلى الله — ١٤٥

فصل في خطاب المتفلسفين الشاكّين في أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبويّة ١٧٧

« « خطاب الشاكّين في أمر النفس المتحيرين في اختلاف أقاويل العلماء فيها ١٨١

« « مهنة النفوس وعشقها للأجسام ١٨٣

« « مهنة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجناية كانت منها . ١٨٤

« « مخاطبة العمّال والكتّاب ١٨٨

« « مخاطبة الملوك والسلاطين ١٨٩

« « مخاطبة أهل العلم الغافلين عن أمر النفس والمعرضين عن معرفة جوهرها ١٩١

« « مخاطبة المتشيعين ١٩٥

الرسالة الثامنة

في كيفيّة أحوال الروحانيين — ١٩٨

فصل في فعل الله تعالى الذي فعله بذاته وما يليق به من صفاته . ٢٠٦

« « معرفة أفعال العقل ٢١٢

« « مشاكلة جسم الإنسان للدوائر التي دون فلك القمر . . ٢٣٤

صفحة

الرسالة التاسعة

في كيفية أنواع السياسات وكميتها ٢٥٠

فصل في السياسة الجسمانية ٢٥٤
« « السياسة النفسانية ٢٥٨
« « سياسة الأصحاب ٢٦٠
« « القرابين ٢٦١
« « العيد الثاني ٢٦٦
« « العيد الثالث ٢٦٧

الرسالة العاشرة

في كيفية نضد العالم بأسره ٢٧٣

الرسالة الحادية عشرة

في ماهية السحر والعزائم والعين ٢٨٣

فصل في بيان حقيقة السحر وغيره ٣١٢
« « سعادة الطالع وقوة الساعة ٣٣٦
« « معرفة خلقة الكواكب والبروج على ما ذكرته الحكماء . ٣٤١
« « خلقة الكواكب ٣٤٢
« « معرفة أرباب الساعات ٣٤٤
« « معرفة ما تدل عليه الكواكب من أعضاء الحيوان . . ٣٤٥
« « معرفة الجيء ٣٤٥
« « معرفة الجيء من الثاني عشر وصاحبه ٣٤٦
« « معرفة ما تدل عليه الحدود من كلام حكماء الفرس . . ٣٤٦

صفحة

فصل في معرفة النوبهرات من كلام حكماء الهند ٣٥٠
« « استخراج الضمير للسائل ٣٥٣
« « ذكر أوتاد الفلك وأرباعه والبيوت الاثني عشر ٣٥٤
« « معرفة البيوت ٣٥٥
« « الاستدلال على المسائل والإخبار بها ٣٥٨
« « كلام حكماء الهند وغيرهم في الضمير ٣٦٠
« « استخراج الدليل من النوبهرات ٣٦١
فصل فيما اجتمعت عليه الحكماء القدماء من العلماء الأوائل من الأدلة ٣٦٢
فصل في معرفة المسائل وأجوبتها ، البيوت وما يتفرّع منها . . ٣٦٤
« « معرفة سني الكواكب وهي ثلاث مراتب الكبرى والوسطى والصغرى ٣٦٦
« « معرفة متى كان الحَمْل ٣٨٩
« « اختيار وقت الحَمْل ٣٨٩
« « موت الجنين في بطن أمه ٣٩٠
« « حال المولود في بطن أمه ٣٩٠
« « قدوم الرسول ٣٩١
« « معرفة ما في الكتاب قبل أن تفض ختامه ٣٩٢
« « ختم الكتاب ٣٩٢
« « صدق الأخبار وكذبها ٣٩٣
« « الحكم على السرقة والسارق ٣٩٨
« « معرفة السارق ٣٩٨
« « معرفة سن السارق ٣٩٩
« « إصابة ما سرق ٤٠٠
« « معرفة اللص ٤٠٠
« « « هل السارق مقيم في البلد أم سافر ٤٠١

صفحة

فصل في معرفة الموضع الذي فيه السرقة ٤٠١
« « « جنس المسروق ٤٠٢
« « « الحروب وأوقاتها ٤٠٤
« « « أنه متى الحرب تكون ٤٠٤
« « « حياة الغائب ومرضه وموته ٤٠٥
« « « حياة قوّة رب الطالع ٤٠٥
« « « مرضه ٤٠٦
« « « كيفيّة الموت ٤٠٦
« « صفة العموديا للطيور الطيّارة ٤٥٣
« « صفة العموديا للهوام ٤٥٤

شرح الصدور

فی احوال الموتی والقبور

www.besturdubooks.wordpress.com

حضرت امام جلال الدین عبدالرحمن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ: مولانا محمد عبدالرشید قاسمی لاہور

besturdubooks.wordpress.com

شرح الصدور

فی احوال الموتیٰ والقبور

اس کتاب میں علمِ برزخ، ذکرِ موت، کیفیتِ موت، ملک الموت کی آمد، مرتے وقت کیا محسوس ہوتا ہے؟ روح کی حالت، مرنے کے بعد روح کہاں جاتی ہے؟ روحوں سے روح کی ملاقات، قبر کا حال اور آخری ٹھکانہ وسعتِ قبر، عذابِ قبر، موت کے آنے سے لے کر قیامت تک کی کیفیات اور تمام تفصیلات درج ہیں

تصنیف

حضرت امام جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ

مولانا محمد عبدالرشید قاسمی ۔ لاہور

کتب خانہ شانِ اسلام

راحت مارکیٹ، اُردو بازار، لاہور، پاکستان

فون: 042-7351120 — 0321-4363585

besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں

شرح الصدور

فی احوال الموتی والقبور

تصنیف ——— حضرت امام جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ ——— مولانا محمد عبدالرشید قاسمی

ناشر ——— احمد سعید

قیمت ——— 350/- روپے

——— ناشر ———

کتب خانہ شانِ اسلام

راحت مارکیٹ اُردو بازار لاہور۔ پاکستان

فون: 042-7351120 — 0321-4363585

besturdubooks.wordpress.com

فہرست

مقدمہ مؤلف 27

باب نمبر:۱ 29

موت کے آغاز کا بیان 29

باب نمبر:۲ 30

کسی جسمانی یا مالی تکلیف کی وجہ سے موت کی خواہش کی ممانعت... 30

باب نمبر:۳ 33

اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں لمبی عمر گزارنے کی فضیلت 33

باب نمبر:۴ 35

دین میں فتنہ کے ڈر سے موت کی تمنا اور دعا کرنے کی اجازت کا بیان..... 35

باب نمبر:۵ 43

موت کی فضیلت 43

موت سے مؤمن کو خوشی حاصل ہوتی ہے 46

حضرت ابوذرؓ کا فرمان 47

حضرت ابوالدرداءؓ کی تین پسندیدہ چیزیں 48

ایک بزرگ کا فرمان 50

besturdubooks.wordpress.com

موت ہر مسلمان کیلئے کفارہ ہے 51
حضرت مسروق کا فرمان 51
سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے 52
موت سے خطا کار ہی بھاگتا ہے 52
باب نمبر: ٦ 54
موت اور موت کی تیاری کا بیان 554
دانش مند کون ہے؟ 54
خوشحالی اور تنگدستی دونوں میں اللہ کو یاد رکھا کرو 55
شہیدوں کے ساتھ کون اُٹھایا جائے گا 56
موت کو یاد رکھنے کے فوائد: 57
موت کی یاد سے عیش وعشرت بھول جائے گا 58
جو تمہیں آخرت میں ساتھ دے اس سے محبت کرو 59
حضرت عمر بن عبدالعزیز کا خط 59
دل کی سختی کا علاج 60
بہتر زہد موت کی یاد ہے 61
ہر مرنے والا نادم ہوگا 61
باب نمبر: ٧ 62
جو چیزیں موت کی یاد دلاتی ہیں 64
باب نمبر: ٨ 64
اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان رکھنا اور اُس سے ڈرنا 64
فرمان باری کہ میں اپنے بندے پر دو خوف جمع نہیں کروں گا 65
قیامت کے دن مومنوں سے سب سے پہلا سوال 66
اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کا عجیب واقعہ 67
باب نمبر: ٩ 69

besturdubooks.wordpress.com

- موت بندے کو خبردار کرنے والی ہے 69
- بیماریاں بڑھاپا موت کے قاصد ہیں 69
- ساٹھ برس کی عمر تک بندے کے سب عذر ختم ہو جاتے ہیں 70
- باب نمبر: ۱۰ 71
- خاتمہ بالخیر ہونے کی نشانی 71
- نیک عمل کی توفیق عطا فرماتے ہیں: 71
- بُرے خاتمہ کی نشانی 72
- بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہیں: 72
- باب نمبر: ۱۱ 73
- موت کا قرب، کیفیت اور سختی 73
- بوقت موت آپؐ اپنا ہاتھ مبارک پانی میں ڈال کر اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے تھے 73
- مومن اور کافر کی جان نکلنے کی مثال 74
- نیک بندے کے گناہوں کی تلافی موت کی سختی سے کی جاتی ہے اور برے آدمی کے نیک عمل کا بدلہ دنیا میں دیدیا جاتا ہے 75
- مومن کو موت کی سختی کا بھی اجر ملتا ہے 76
- اچھی اور بُری موت کی علامات کی پہچان 76
- سکرات موت کی المناک کیفیت اور شدت 79
- موت کی معمولی کھچاوٹ ایک سو تلوار کے برابر ہوتی ہے 79
- حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کی شدت بیان فرماتے ہیں 80
- موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے مرجائیں 81
- حضرت عمرو بن العاص موت کی کیفیت بیان فرماتے ہیں 81

besturdubooks.wordpress.com

- موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے جو پیٹ میں ڈال کر کھینچی جائے 82
- اپنے مردوں کو لا الہ کی تلقین کیا کرو 83
- سکرات کی آسانی کیلئے نبی کریم ﷺ کی دعا 83
- ایسی بیماری جس کا کوئی علاج نہیں 85
- اگر مرنے والے کی چیخ آسمان وزمین والے سن لیں تو خوف سے مرجائیں 86
- ملک الموت کی موت سب لوگوں کی موت سے سخت ہے 86
- موت کی سختی سے انبیاء کرام علیہم السلام کے درجات میں اضافہ ... 86
- مسواک موت کیلئے آسانی کا سبب ہے 87
- قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لاکر ذبح کردیا جائے گا 88
- مرض موت میں انسان کیا کہے۔ اور اس وقت کیا پڑھے۔ اور جب کسی پر موت طاری ہو۔ تو اس کے سامنے کیا کہا جائے۔ اور اُسے تلقین کرنے کا بیان اور جب انسان فوت ہوجائے تو کیا اُس کی آنکھیں بند کردی جائیں۔ 89
- ماں کی نافرمانی کا نتیجہ 91
- اصحاب کرام کو بُرا کہنے والے کا انجام 92
- ایک گنہگار کا واقعہ 93
- آیت کریمہ پڑھنے کی فضیلت 93
- موت کے وقت درج ذیل کلمہ پڑھنے والے کو بہشت نصیب ہوگی: 94
- حضرت ابوسلمہ ؓ کی موت کے وقت حضور ﷺ کا دعا فرمانا 95
- فرشتے میت کے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں 96

besturdubooks.wordpress.com

- وضو کے بغیر مت سویا کرو 96
- میت کی آنکھیں بند کرتے کیا پڑھنا چاہیے 97
- **باب نمبر:۱۲** 98
- ملک الموت اور اس کے معاون فرشتوں کا بیان 98
- حضرت آدمؑ کی پیدائش کے وقت کہاں کہاں سے مٹی اٹھائی گئی ... 99
- حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا واقعہ 103
- مومنوں اور کافروں کے پاس فرشتے کس شکل میں آتے ہیں؟ 104
- ملک الموت کیلئے زمین ایک طشت کی طرح ہے 105
- حضرت یعقوب علیہ السلام کا ملک الموت سے سوال 106
- ملک الموت کے ساتھ رحمت اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں 107
- جہاں جس کی موت مقرر ہوتی ہے تو وہ آدمی وہاں پہنچا دیا جاتا ہے . 118
- حضرت ادریس علیہ السلام کی موت کا عجیب واقعہ 109
- کسی بھی انسان کی موت کے وقت کا ملک الموت کو بھی علم نہیں ہے . 110
- بیماریوں وغیرہ کو اللہ تعالیٰ نے موت کا بہانہ بنا دیا 110
- موت کے فرشتے کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار دیا 111
- حضرت داؤد علیہ السلام کی موت کا واقعہ 112
- سرور کائنات ﷺ کی وفات کا بیان 113
- موت کا فرشتہ بار بار گھر میں چکر لگا کر شناخت کرتا ہے کہ کس کی وفات کا مجھے حکم ہے 114
- کیڑے مکوڑوں اور چوپایوں کی زندگیاں تسبیح سے قائم ہیں..... 115
- سمندری راستے میں جہاد کرنے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ آپ قبض فرماتے ہیں 116
- بنی اسرائیل کے ایک عابد کی موت کا واقعہ 117
- دوزخ سے نجات کا پروانہ 118

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۳ 119

موت کے بارے میں سوال 119

باب نمبر:۱۴ 120

ہر سال لوگوں کی زندگی کے فیصلے ہوتے ہیں 120

پندرہ شعبان کی رات ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے جن کی اس سال موت لکھی ہوتی ہے 121

باب نمبر:۱۵ 123

میت کے پاس فرشتوں کے آنے کا بیان اور مرنے والا کیا کچھ دیکھتا ہے؟ اور اُسے کیا کہا جاتا ہے؟ اور مومن کو کیا خوش خبری دی جاتی ہے۔اور کافر کو کس طرح سے ڈرایا جاتا ہے؟.....؟.....؟ 123

بعض حضرات کا اپنی وفات کے بعد کلام فرمانا 149

حضرات شیخین کو گالیاں دینے والے کا انجام بد 153

ایک صحابیؓ کا اپنی وفات کے بعد حجاج بن یوسف اور عبدالملک بن مروان کے انجام کی خبر دینا..... 154

بنی اسرائیل کے ایک قاضی کا موت کے بعد اپنا حال بتانا 155

ایک عورت کا اپنی موت کے بعد کلام کرنا اور حضرت جعفر بن زبیرؒ کے حالات کی خبر دینا..... 156

حضرت صالح فرماتے ہیں کہ میرا ایک پڑوسی مجھے نماز پڑھتا دیکھ کر نمازی بن گیا تو یہ نیکی بھی میرے اعمالنامہ میں بھی لکھی گئی 156

حضرت ابن ماشون 157

حضرت عبدالرحمان بن عوف کی وفات کا واقعہ: 158

حضرت فضل بن عطیہ کی وفات کا واقعہ: 158

بعض انتقال فرمانے والوں کے عجیب وغریب حالات 159

حضرت ابوقلابہ کے ایک بدکار بھتیجے کی وفات کا واقعہ: 161

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت ابوقلابہ کے بھتیجے کی وفات کے متعلق دوسری روایت: 161
- ایک بدکار کی موت کا واقعہ: 162
- حضرت شہر بن حوشب کے بھتیجے کی وفات کا واقعہ: 163
- وضو کر کے سویا کرو شاید اسی حالت میں موت آجائے 163
- مرنے والے وہ کچھ دیکھتے ہیں جو تم نہیں دیکھ سکتے اور ان کو کلمہ کی تلقین کیا کرو 163
- ایک بزرگ کی موت کے وقت عجیب کرامت 165
- حضرت معاذ بن جبلؓ کے صاحبزادے کی وفات کا واقعہ 165
- مرنے والے کو اس کے ہم نشین دکھائے جاتے ہیں 166
- وفات کے وقت چند بدکاروں کے حالات 167
- موت کے وقت اعمال مجسم صورت میں سامنے آجاتے ہیں 167
- نبی کریم ﷺ کا اپنے ایک انصاری صحابی کیلئے دعا فرمانا 168
- موت کے وقت اچھے آدمی کیلئے کراماً کاتبین دعا خیر کرتے ہیں اور برے آدمی کیلئے افسوس کا اظہار کرتے ہیں 169
- نیک آدمی اللہ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ بھی اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں 170
- کافر موت کے وقت دنیا میں واپس آنے کو چاہتا ہے 172
- حج نہ کرنے والا اور زکوٰۃ نہ دینے والا موت کے وقت دنیا میں واپسی چاہتا ہے 173
- مؤمن کی روح ایک پھول میں نکل کر جاتی ہے اور کافر کی روح دوزخ کی ایک بوری میں لپیٹی جاتی ہے 173
- جب روح آسمان پر جاتی ہے تو مرنے والے کی نظر اس روح کے پیچھے جاتی ہے 181

besturdubooks.wordpress.com

- مرنے سے پہلے توبہ کرنے کا بیان: 183
- جان کے حلق تک پہنچنے سے پہلے پہلے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے 183
- **باب نمبر:۱۶** 185
- میت سے روحوں کی ملاقات اور اُن کے آپس میں سوال جواب.... 185
- تمہارے اعمال تمہارے مردہ عزیزوں پر پیش ہوتے ہیں: 185
- کیا مردوں کا آپس میں تعارف ہوتا ہے ایک صحابیہ کا نبی کریم ﷺ سے سوال 186
- جانے والے سے رشتہ داروں کا احوال پوچھتے ہیں 187
- یہاں سے رخصت ہو کر جانے والے کا اس کے عزیز و اقارب کی روحیں استقبال کرتی ہیں 188
- مومنوں کی روحیں اپنے آنے والے سے دنیا کے ہر قسم کے احوال پوچھتی ہیں 189
- حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کو ایک شخص کا موت کے وقت خوشخبری دینا کہ آپ اپنے والدین اور نانا جان کے پاس جا رہے ہیں 190
- ایک شخص اپنی شہادت کے بعد اپنے والد سے خواب میں ہر جمعہ کی رات کو ملاقات کرنے آتے 190
- دو مومن دوستوں اور کافر دوستوں کے حالات 191
- **باب نمبر:۱۷** 193
- مرنے والا اپنے غسل دینے والوں اور کفن دفن کرنے والوں کو پہچانتا ہے اور جو اس کے بارے میں یا جو کچھ اُسے کہا جائے اُسے سنتا ہے 193
- نبی کریم ﷺ کا بدر کے مشرک مقتولین سے خطاب کرنا 195

besturdubooks.wordpress.com

- حضور ﷺ کا مسجد نبوی میں ایک جھاڑو دینے والی عورت سے اس کے مرنے کے بعد اس سے سوال فرمانا کہ تو نے کونسا عمل افضل پایا ہے 196
- جب جنازہ قبر کی طرف لے جایا جاتا ہے تو وہ کلام کرتا ہے سوائے جن وانسان کے سب اس کی آواز سنتے ہیں 196
- میت کا اکرام یہ ہے کہ اسے جلدی دفن کردو 197
- حدیث نمبر ا: میت اپنے جنازہ اٹھانے والوں کو نصیحت کرتی ہے:... 197
- ایک بزرگ کا اپنی موت کے بعد اپنے ایک دوست کو نصیحت کرنا ... 198
- **باب نمبر: ۱۸** 199
- فرشتے جنازہ کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور کیا کہتے ہیں 199
- قبر تک ساتھ جانے والوں کو کیا ثواب ملتا ہے..... 199
- **باب نمبر: ۱۹** 201
- مومن کی وفات پر آسمان وزمین روتے ہیں 201
- **باب نمبر: ۲۰** 205
- انسان اُسی زمین میں دفن ہوتا ہے جہاں سے وہ پیدا ہوتا ہے 205
- اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے پڑوس دفن کیا کرو..... 208
- برے پڑوسی سے مردے کو بھی اذیت پہنچتی ہے 208
- نیک پڑوسی آخرت میں بھی فائدہ پہنچاتا ہے 208
- نیک مردہ کے پڑوس سے دوسرے مردوں کی شفاعت ہوجاتی ہے . 209
- مومن مردہ کیلئے زمین کا ہر ٹکڑا خواہش کرتا ہے کہ یہاں دفن ہو 210
- جنازہ دفن کر کے واپس آنے والوں پر فرشتہ قبر سے مٹی اٹھا کے پھینک دیتا ہے تاکہ یہ لوگ اس کا غم بھول جائیں 211
- **باب نمبر: ۲۱** 213

besturdubooks.wordpress.com

- مرنے والے کو تلقین کرنے اور دفن کے وقت دعا کا بیان 213
- میت کی قبر کے سرہانے سورت بقرہ کی شروع کی آیات اور پیروں کی طرف سے بقرہ کی آخری آیات پڑھی جائیں 214
- حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کو دفن کرنے کے بعد دعا پڑھنا 214
- حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کی قبر پر دعا پڑھنا 215
- دفن کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر کیا کہنا چاہیے 217
- دفن کرنے کے بعد یہ دعا پڑھنا مستحب ہے 218
- **باب نمبر:۲۲** 220
- قبر کا سب کو بھینچنے (دبانے) کا بیان 220
- اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کا قبر کے دبانے کو یاد کر کے رونا 224
- حضور ﷺ نے فرمایا کہ قبر کے دبانے سے میرے بیٹے (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) بھی نہیں بچے 224
- وفات کے وقت حضرت نافع رضی اللہ عنہ کا رونا 225
- قبر کی سختی سے کوئی صالح و طالح نہیں بچا 226
- قبر کے دبانے کی عجیب تعبیر 226
- قبر مومن کو ماں کے پیار کی طرح دباتی ہے 227
- دس اسباب میں سے کوئی بھی سبب گناہ کے عذاب سے انسان کو بچا سکتا ہے 227
- مرض الوفات میں سورۂ اخلاص پڑھ لینے سے قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا 228
- قبر میں اعمال کو زبان عطا ہوتی ہے 228
- قبر میں مردے کا پچھتانا 229
- **باب نمبر:۲۳** 230

besturdubooks.wordpress.com

- قبر مرنے والے سے بات چیت کرتی ہے..... 230
- قبر روزانہ تین بار لوگوں سے کلام کرتی ہے 231
- مومن کی موت کس طرح ہوتی ہے اس کی تفصیل..... 232
- قبر کا میت سے سوال کرنا 233
- باب نمبر:۲۴ 238
- قبر میں آزمائش اور منکر نکیر فرشتوں کے سوالات وجوابات 238
- قبر میں قرآن شریف بھی مردے کی ہر طرح سے خیر گیری کرتا ہے .. 243
- حضور ﷺ کا حضرت عمرؓ سے فرمانا کہ تیرا کیا حال ہوگا جب منکر نکیر تیرے پاس قبر میں ڈراؤنی شکل میں آئیں گے 246
- فرشتے مومن کے جنازے کے ساتھ چلتے ہیں اور نماز جنازہ پڑھتے ہیں..... 247
- مومن کی روح اس طرح نکلتی ہے جیسے پانی کا قطرہ چھاگل سے 248
- حضور ﷺ کا فرمان کہ اپنی زبانوں پر کلمہ شریف جاری رکھو کیونکہ قبر میں اس کے بارے میں پوچھے جاؤ گے 251
- حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں منکر نکیر فرشتوں سے نپٹ لوں گا 251
- مومن پر قبر کشادہ کردی جائے گی اور کافر پر قبر تنگ کردی جائیگی 251
- کافر کو قبر اتنا دباتی ہے کہ اس کی پسلیاں گڈمڈ ہوجاتی ہیں اور اس پر سانپ چھوڑ دیئے جاتے ہیں 252
- کافر کی قبر آگ سے بھڑک اٹھتی ہے اور اونٹ کی گردن جیسے لمبے بچھو اس پر مسلط کردیئے جاتے ہیں..... 253
- فرمایا اپنے بھائی کیلئے استغفار کرو اور اس کے ثابت قدم رہنے کیلئے دعا کرو 255

besturdubooks.wordpress.com

- جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے اس پر نور کا ایک خیمہ تن جاتا ہے 256
- حضرت ابوالدرداء کا ایک شخص کو نصیحت کرنا اور قبر کی کیفیت بتانا 259
- ارشاد نبوی: کہ اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی 259
- حضور ﷺ کا ایک قبر کے پاس سے گزرتے ہوئے اُف اُف کرنا ... 261
- جنت البقیع سے گزرتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ تجھے ہدایت دی گئی اور نہ تو نے ہدایت حاصل کی..... 261
- دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے قبر میں آتے ہیں 262
- مردہ تمہارے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے 263
- مومن کے نیک اعمال اس کے گرد گھیرا ڈال دیتے ہیں اور منکر نکیر کو قریب نہیں آنے دیتے..... 264
- مومن کے نیک اعمال قبر کے عذاب سے حفاظت کرتے ہیں 267
- مومن بندہ قبر کی طرف جلدی جانے کی خواہش کرتا ہے اور کافر جلدی نہیں جانا چاہتا 268
- مومن بندہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کیلئے بے تاب ہوتا ہے اور کافر کو اللہ تعالیٰ سے ملاقات ناگوار ہوتی ہے 269
- نیک اعمال قبر میں مومن کا کام ہلکا کر دیتے ہیں 272
- نبی کریم ﷺ کا اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا کہ فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ فرمائے 273
- اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کا گھبرانا کہ قبر میں میرا کیا ہوگا ... 275
- مومن میت کہتی ہے کہ مجھے جلدی لے چلو 276
- ہم اہل السنت لوگوں کو تلقین حجت کرتے ہیں 278

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۵ 281

اندرونِ قبر کے بارے میں چند فوائد اور معلومات 281

باب نمبر:۲۶ 288

ان خوش نصیب لوگوں کا بیان جن سے قبر میں سوال وجواب نہیں ہوگا 288

اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے 289

اللہ کی راہ میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے اعمال جاری رہتے ہیں 290

سرحدوں کی حفاظت کرنے والا منکر نکیر کے سوالات اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا 290

ایک دن کیلئے بھی جہاد کی تیاری میں رہنے والے کی فضیلت 291

بیماری کی حالت میں مرنے والا شہید ہے 291

سورۃ الملک پڑھنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات سے محفوظ رہیگا 292

جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہونے والا منکر نکیر کے سوال سے محفوظ رہے گا 293

طاعون کی بیماری میں مرنے والا بھی قبر کے فتنہ سے محفوظ رہیگا 294

جمعہ کے دن جہنم نہیں بھڑکائی جاتی اور دروازے بند کردیئے جاتے ہیں 295

جمعہ کے دن فوت ہونے والے کو شہید کا اجر ملے گا 296

جمعہ کی شب یا دن کو فوت ہونے والے سے حساب وکتاب نہیں ہوگا 296

کیا بچوں سے قبر میں سوال ہوگا؟ اس بارے میں دو قول ہیں 296

باب نمبر:۲۷ 299

besturdubooks.wordpress.com

- قبر کی مصیبت اور سہولت اور مومن کیلئے اس کی کشادگی 299
- قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اگر اس سے بچ گیا تو اگلی منزل آسان ہوگی 299
- وطن سے دور فوت ہونیوالے کی قبر اس کے گھر تک وسیع کر دی جاتی ہے 300
- قبر جنت کا باغیچہ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے 300
- قبر روزانہ تین مرتبہ بندوں سے کلام کرتی ہے 300
- مومن کی قبر چودھویں کے چاند کی روشنی کی طرح روشن ہوتی ہے.... 301
- قبر کی کشادگی سوال اور تنگی کے بعد ہوگی 301
- اللہ تعالیٰ پر نیک گمان اور قبر کی کشادگی 302
- کلمہ شہادت کی برکت سے ایک گنہگار آدمی کی قبر کی کشادگی 303
- دو مسکینوں کے جنازے کی کیفیت اور ان کی قبر کی کشادگی..... 304
- تلاوت قرآن مجید اور روزوں کی برکت سے قبر میں خوشبو..... 306
- **باب نمبر:۲۸** 307
- قبر کے اندر کے حالات کا مزید بیان 307
- مومن کیلئے موت کے بعد سب سے پہلا تحفہ 307
- **باب نمبر:۲۹** 309
- قبر میں بعض نیک اعمال کا بدلہ 309
- مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے 309
- قبر کی ویرانی دور کرنے کیلئے اندھیرے میں دو رکعت پڑھ لیا کرو.... 309
- فقیری دور کرنے کا وظیفہ 310
- عالم کا علم اس کی قبر میں اس کا دوست بن جاتا ہے 310
- بھلائی سیکھنے اور سکھلانے والوں کی قبر نور سے روشن ہوگی 310

besturdubooks.wordpress.com

- سنت کا عمل قبر میں باعث روشنی اور باعث انس ہوتا ہے 311
- کسی مومن کو خوشی پہنچانے کا عمل فرشتہ کی صورت میں قبر میں پہنچ جاتا ہے 311
- قبر کی مشقتیں دور کرنے کیلئے عمل 312
- مسجد میں روشنی کرنا اپنی قبر کی روشنی کا سبب ہے 312
- مریض کی عیادت کا اجر 312
- باب نمبر:۳۰ 314
- عذاب قبر کا مزید بیان 314
- شرک کی حالت میں مرنے والوں پر قبر کا عذاب ہوگا 314
- اہل قبور کے عذاب کو تمام چوپائے سنتے ہیں 315
- آپ نے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے پناہ مانگو 315
- کافر پر قبر میں ۹۹ سانپ مسلط کیے جاتے ہیں 315
- فان له معيشة ضنكاً کا شان نزول 315
- کافر کیلئے دو سانپ خصوصی طور پر بھیجے جاتے ہیں 316
- چغلی اور پیشاب کے قطروں سے نہ بچنے پر قبر میں عذاب ہوگا 316
- ایک صحابی کا قبر سے کھٹکے کی آواز سننا 317
- عذاب قبر تین چیزوں سے ہوتا ہے 318
- مردے کی چیخ سے حضور ﷺ کی سواری کا بدک جانا 318
- آیت کمایئس الکفار کی تشریح 319
- پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنے والے اور پیاسے کو پانی نہ پلانے والے کا انجام 320
- قبیلہ غفار کے ایک شخص کا واقعہ 321
- صدقہ کے مال سے خیانت کرنے کے جرم میں قبر کا عذاب 322

besturdubooks.wordpress.com

- بغیر وضو نماز پڑھنے اور فریادی کی مدد نہ کرنے پر قبر میں عذاب ہو رہا تھا 322
- مختلف گناہوں کے عذاب کے مختلف مناظر جو حضور ﷺ کو خواب میں دکھائے گئے 323
- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گالیاں دینے والے کی سزا 332
- لواطت کرنے والا قوم لوط کی طرف لیجایا جائے گا 334
- ایک شرابی اور والدہ کے نافرمان کا واقعہ 335
- فخریہ لباس پہن کر اکڑ کر چلنے والے کا انجام 335
- صحابہ کرام کو گالیاں دینے والے کا عبرتناک انجام 336
- سنت کے خلاف عمل کرنے والوں کا رُخ قبر میں قبلہ سے پھیر دیا جاتا ہے 337
- مختلف لوگوں کے عذاب قبر کے مختلف اور ہیبت ناک مناظر 337
- گندم میں بھوسی وغیرہ ملا کر بیچنے والے کا خوفناک انجام 338
- کاروبار میں اپنے شریک مالدار کو قتل کر کے اس کے مال پر قبضہ والے کا خوفناک انجام 339
- اہل بیت رسول اللہ ﷺ کی گستاخی کرنے والے کا عبرتناک انجام . 339
- حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قاتل کا نہایت ہی عبرت انگیز انجام ... 340
- قابیل کا عبرتناک واقعہ 342
- ایک بے دین کا واقعہ 343
- ایک اور عبرتناک واقعہ 344
- عذاب قبر کا ایک اور خوفناک منظر 345
- دوسرے کے گھر کان لگا کر خفیہ بات سننے والی کا انجام 346
- بیوی سے مباشرت کے بعد غسل نہ کرنے کی سزا 346
- ہاتھ اور پیروں اور ناف میں کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں 347

besturdubooks.wordpress.com

- مردے کی ہڈیوں سے نکالی گئی کیلیں لوہار سے گرم نہ ہوسکیں 347
- ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا انجام 348
- ایک شخص کا عمل حبشی غلام کی شکل میں جنازہ پڑھنے والوں میں موجود رہا..... 348
- ایک کفن چور کا قصہ 349
- ایک خوفناک واقعہ 350
- عذاب قبر کے بارہ میں علماء کے اقوال 350
- عذاب قبر دو قسم ہے 351
- امام نسفیؒ کا قول..... 351
- ابن القیمؒ کا قول 352
- مصنف کتاب کی تحقیق 352
- **باب نمبر:۳۱** 354
- ان اعمال کا بیان جو لوگوں کو عذاب قبر سے بچائیں گے 354
- شہید کے چھ اعزاز..... 356
- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد گرامی 357
- فرمایا کہ سورۂ ملک اپنے گھر والوں اور بچوں کو سکھاؤ کہ یہ عذاب قبر سے نجات دلانے والی ہے 357
- سورۂ ملک کا اپنے پڑھنے والے کیلئے قبر میں سفارش کرنا 358
- فضائل سورۂ الٓمٓ تنزیل 360
- سرور کائنات ﷺ کا معمول 360
- قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا..... 361
- موت کی سختی کے رفع کیلئے سورت زلزال کا عمل..... 361
- جمعہ کے دن فوت ہونیوالا عذاب قبر سے محفوظ رہیگا 361
- رمضان شریف میں قبر کا عذاب ہٹادیا جاتا ہے 361

besturdubooks.wordpress.com

- ایک بزرگ کی اللہ تعالیٰ سے درخواست کہ اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں 362
- باب نمبر:۳۲ 363
- اہل قبور کے مزید حالات کہ وہ وہاں سے کس طرح اُنس حاصل کرتے ہیں۔ اور وہاں قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملاقاتیں کرتے ہیں اور نعمتوں کے مزے لیتے ہیں۔ اور اچھا پہنتے ہیں۔ 363
- کلمہ پڑھنے والوں کو کہیں بھی پریشانی نہ ہوگی نہ قبر میں نہ حشر میں: 363
- حضرات انبیاء کرام اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز پڑھتے ہیں 363
- حضرت ثابت بنانی کی دعا 364
- حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا گیا 365
- حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں قرآن پڑھتے سنا گیا 365
- ایک صحابیؓ کا قبر کے اندر سے سورۂ ملک کی تلاوت کی آواز سننا 365
- ایک بزرگ کی قبر سے کستوری کی خوشبو آنے لگی 367
- حضرت ابوالعلاء ہمدانی کو قبر میں علم میں مصروف دیکھا گیا 368
- ایک صحابی کا ایک صحابی کو قبر میں قرآن پڑھنے سننا 368
- حضورﷺ کا جنت میں اپنے ایک صحابی کی قرآن پڑھنے کی آواز سننا 369
- اگر کسی کو قرآن مجید حفظ مکمل کرنے سے پہلے موت آجائے تو قبر میں اسے بقیہ قرآن مجید یاد کرادیا جاتا ہے 369
- مومن کو قرآن کریم قبر میں پڑھنے کیلئے دیا جاتا ہے 370
- ایک نوجوان کو قبر میں دیکھا کہ قرآن کریم کی تلاوت کررہا ہے 370
- اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن دیا کرو کیونکہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں 371
- اچھے کپڑوں میں کفن نہ دینے کا ایک واقعہ 373

besturdubooks.wordpress.com

- ماں نے خواب میں بیٹی سے کہا کہ تم نے اچھا کفن نہیں دیا نیا کفن خرید کر فلاں مرنیوالی کے ہاتھ بھیج دو 374
- حضرت معاذؓ کی وصیت کہ میری بیوی کو اچھا کفن دینا کہ اس میں اٹھائے جائیں گے 375
- نئے آنے والے مردے سے پہلے فوت شدہ لوگ اپنے عزیزوں کا حال دریافت کرتے ہیں 375
- مردے اپنے عزیزوں کی اچھی خبر سن کر خوش ہوتے ہیں 375
- قرآن مجید سے اس کی تائید 376
- حضرت ابن عباس کی وفات کا عجیب منظر 376
- ایک دوسری روایت سے اس کی تائید 376
- تیسری روایت سے تائید 377
- کفن کے کپڑے زیادہ مہنگے نہ ہوں 378
- حضرت عمرؓ کی وصیت کہ مہنگا کفن نہ پہنانا 378
- حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ میرے یہ دو کپڑے دھو کر مجھے کفن دینا 378
- ایک صحابیؓ کی کفن بارے ایک کرامت 379
- کفن کے متعلق واپسی کی ایک اور کرامت 380
- حضرت طاؤس کی وصیت 380
- حضرت علاء بن الحضرمیؓ کی وفات کا واقعہ 380
- ایک خاتون جو بارہ ہزار تسبیح پڑھتی تھی کہ وفات کا عجیب واقعہ 381
- حضرت کرزؓ کی وفات پر مردوں کا شاندار استقبال 381
- حضرت ورادا العجلیؒ کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے 382
- ایک ٹیلہ میں سات اشخاص تروتازہ پائے گئے اور ان کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی 383

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت سعد بن معاذؓ کی قبر سے کھودتے وقت تک کستوری کی خوشبو آتی رہی 383
- تلاوت قرآن کریم کی برکت سے قبر میں خوشبو 384
- ایک بدوی کے متعلق حضور ﷺ کا فرمان کہ تھوڑی مشقت اٹھائی اور لمبی چوڑی نعمتیں لے گیا 384
- حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو جنت میں مختلف حالات میں دیکھنا 384
- ان کی روح بارگاہ الٰہی میں پہنچ گئی ہے 385
- باب نمبر: ۳۳ 387
- شہید کی بزرگی اور فضیلت 387
- شہید کے خون سے ابھی زمین خشک نہیں ہوتی کہ حوریں استقبال کیلئے پہنچ جاتی ہیں: 387
- شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے گناہوں کا کفارہ ہوجاتا ہے: 387
- مختلف شہداء کے مختلف حالات 388
- باب نمبر: ۳۴ 390
- قبروں کی زیارت کرنے کا بیان اور یہ کہ مرنے والے زیارت کرنے والوں کو دیکھتے اور پہچانتے ہیں 390
- روح مع الجسم کے متعلق علامہ سبکیؒ اور دوسرے فقہاء کے اقوال وآراء 393
- مومنین اور شہداء کی زندگی کے متعلق چند مشاہدات وواقعات 396
- شورش حرہ کے زمانہ میں مسلسل روضہ اقدس سے تین دن تک اذان واقامت کی آواز آتی رہی 405
- ایک قبر سے ہائے ہائے کی آواز سنی گئی 407
- حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر جب دمشق لایا گیا تو اس سے آواز آئی کہ سب سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے 407

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت مشہور محدث احمد بن نصر خزاعی ؒ کا سر مبارک شہادت کے بعد سورہ یٰسین کی تلاوت کر رہا تھا 407
- حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک نوجوان عابد کی وفات کا عجیب واقعہ 408
- حضرت ابن میناء سے ایک مردے کا نصیحت آمیز کلام کرنا 410
- دمشق کے قبرستان سے ایک مردے کا حضرت یونس بن حلیس سے نصیحت آمیز گفتگو کرنا 410
- شہید مجاہدین کا اپنے ایک زندہ ساتھی کو گھر پہنچا دینا 412
- شہید مجاہدین کی کرامت کہ اپنے زندہ بھائی کی شادی میں شریک ہوئے 413
- شہید مجاہدین کا قافلہ حضرت خالد بن معدان کے جنازہ میں شریک ہوا 415
- گانے بجانے والوں کو غیبی آواز سے تنبیہ 416
- حضرت ثابت بنانی ؒ کا قبرستان سے ایک آواز کا سننا 417
- حضرت صالح مری کے ایک سوال کا جواب قبرستان سے غیبی آواز نے دیا 417
- حضرت یزید بن شریح کا ایک قبر سے دردناک اشعار سننا 419
- قبر میں سے اشعار گنگنانے کی آواز آرہی تھی 419
- باپ کا قبر کے اندر سے بیٹے سے کلام کرنا 420
- حضرت خالد بن معدان غسل کے تختہ پر بھی تسبیح پڑھ رہے تھے 420
- ایک بزرگ غسل کے تختہ پر بھی ہنس رہے تھے 421
- حضرت زید بن خارجہ ؓ کا بعد وفت گفتگو کرنا اور آنے والے فتنوں کی خبر دینا 421
- حضرت زید بن خارجہ کی گفتگو کی تفصیل: 422

besturdubooks.wordpress.com

- بعد از انتقال مزید دیگر صحابہ کرام کا گفتگو فرمانا 425
- بعد از انتقال حضرت ثابت بن شماس کا گفتگو فرمانا 425
- حضرت خارجہ بن یزیدؓ کا بھی بعد از وفات اس قسم کی گفتگو فرمانا ... 425
- کافر کے قتل کرنے میں ایک شہید کا اپنے ساتھی کی مدد کرنا 426
- ایک مجاہد شہید کا اپنے ساتھیوں کے سامنے قرآنی آیت تلاوت کرنا. 428
- حضرت ابراہیم ادہم سے ایک بوڑھے بزرگ نے قبر سے سر نکال کر گفتگو کی 428
- ایک کفن چور سے ایک عورت کا قبر کے اندر سے گفتگو کرنا کہ اللہ نے میری اور تیری مغفرت فرمادی ہے 429
- شہداء کو حکم ملا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے جنازہ میں شریک ہوں 430
- قبروں کی زیارت کو جانا اور مردوں کو سلام کہنا اور بخشش کی دعا کرنا شرع سے ثابت ہے 431
- قبرستان میں جا کر کیا کلمات کہنے چاہئیں 431
- ہم سب جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن ایک جگہ جمع ہوتے ہیں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں 435
- ایک شخص روزانہ شام کو ایک قبرستان والوں کیلئے دعا کیا کرتا تھا ایک دن وہ بھول گیا تو رات کو خواب میں کچھ مردے اس کے پاس شکایت کرنے پہنچ گئے 435
- ایک مردے کا اپنے دوست سے اس کے نہ آنے کی شکایت کرنا 438
- قبرستان میں سلام علیکم اور السلام علیکم دونوں طرح کہنا جائز ہے 439
- **باب نمبر: ۳۵** 440
- انسان کے مرنے کے بعد روحیں کہاں رہتی ہیں؟ 440
- حضرت خضر علیہ السلام کا عجیب واقعہ 488
- **باب نمبر: ۳۶** 491

besturdubooks.wordpress.com

- میت پر روزانہ اس کا ٹھکانہ (جنت یا دوزخ) پیش ہونے کا بیان ... 491
- باب نمبر: ۳۷ 494
- زندوں کے اعمال ان کے عزیز و اقارب مردوں پر پیش کئے جاتے ہیں 494
- باب نمبر: ۳۸ 499
- کس وجہ سے میت اپنے اچھے ٹھکانے پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے؟ 499
- باب نمبر: ۳۹ 502
- جس نے وصیت نہیں کی اُسے اپنے مرنے والوں عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی 502
- باب نمبر: ۴۰ 504
- مردہ اور زندہ لوگوں کی روحوں کا خواب میں ملنے کا بیان 504
- اس بات کی تحقیق کہ روح نیند کی حالت میں جسم سے نکل کر جہاں چاہے چلتی پھرتی اور روحوں وغیرہ سے ملاقات کرتی ہے 512
- باب نمبر: ۴۱ 515
- اُن لوگوں کے واقعات جنہوں نے خواب میں مرنے والوں کو دیکھا اور اُن سے اُن کے حالات دریافت کئے اور انہوں نے بتائے 515
- حضرات شیخین کو گالی دینے والے کا انجام بد 524
- صحابہ کرام کی ذات میں نقص نکالنے والے کا انجام بد 524
- نیک لوگوں کے قریب دفن ہونے سے مغفرت ہوگئی 526
- باب نمبر: ۴۲ 551
- یہ بیان کہ مرنے والوں کو زندوں کی طرف سے کوئی بُری بات پہنچتی ہے تو انہیں اذیت ہوتی ہے اور مردوں کو بُرا بھلا کہنے اور اذیت دینے سے روکنے کا بیان 551

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۳ 553

میت پر بیان کر کے رونے سے میت کو اذیت پہنچتی ہے 553

باب نمبر: ۴۴ 558

قبر کے اوپر گزرنے سے یا قبرستان میں پیشاب کرنے سے مرنے والے کو اذیت ہوتی ہے 558

باب نمبر: ۴۵ 560

مؤمن کی قبر پر دو محافظ فرشتوں کی دائمی تقرری 560

باب نمبر: ۴۶ 561

مرنے والے کو اس کی قبر میں کیا چیز فائدہ پہنچاتی ہے 561

باب نمبر: ۴۷ 576

مرنے والے کیلئے یا کسی کی قبر پر قرآن شریف پڑھنے کا بیان 576

باب نمبر: ۴۸ 581

ایصالِ ثواب کے بارے میں مزید تفصیل 581

باب نمبر: ۴۹ 585

مرنے کیلئے بہترین اوقات 585

باب نمبر: ۵۰ 586

وہ نیک اعمال جو عامل کو مرنے کے بعد جلدی سے جنت میں پہنچا دیتے ہیں 586

باب نمبر: ۵۱ 587

حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکاروں کے علاوہ لوگوں کی جسمانی آزمائش اور بدبو 587

باب نمبر: ۵۲ 592

خاتمہ روح کے بارے میں چند فوائد 592

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

مقدمہ مؤلف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَیْقَظَ مَنْ شَآءَ مِنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ ، وَرَفَعَ مَنْ اَحَبَّ لِقَآئَهٗ اِلٰی عِلِّیِّیْنَ وَوَضَعَ عَنْهُ اَوْزَارَهٗ وَ ثِقْلَهٗ ، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَاشَرِیْكَ لَهٗ۔ شَهَادَةً عَلَیْهَا مِنْ رِّدَآءِ الْاِخْلَاصِ حُلَّةٌ، وَصَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الشَّادَةِ الْاَجِلَّةِ ○

یہ وہ کتاب ہے۔ جس کی طرف لوگ گردنیں اُٹھا اُٹھا کر دیکھتے ہیں۔ یہ ایک تسلی بخش کتاب ہے۔ جو عالم برزخ کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ جس کے اندر میں موت کی کیفیت اور فضیلت بیان کروں گا۔ نیز ملک الموت (عزرائیلؑ) اور اُن کے معاون فرشتوں کا بیان ہوگا۔ اور مرتے وقت انسان کو کیا حالات پیش آتے ہیں اور رُوح بدن سے کس طرح جدا ہوتی ہے۔ اور بدن سے جدا ہو کر کس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف اوپر کو جاتی ہے۔ اور روحوں کے ساتھ کس طرح جا کے شامل ہوتی ہے۔ اور اُس کا ٹھکانہ کہاں ہوتا ہے۔ اور قبر میں میت پر کیا گذرتی ہے۔ اور قبر میں کس طرح سے آزمائشیں ہوتی ہیں۔ اور عذاب کس طرح ہوتا ہے۔ اور قبر کشادہ اور تنگ کس طرح ہوتی ہے۔ اور کس کو کس طرح سے بھینچتی اور کس کو کس طرح سے فائدہ پہنچاتی ہے؟ یہ سب احوال مرنے سے لے کر قیامت

besturdubooks.wordpress.com

کے دن اُٹھائے جانے تک پوری تفصیل سے لکھے گئے ہیں۔ مرضِ موت سے پیدا ہونے سے لے کر نفخ صور تک مکمل لکھا ہے۔ اور یہ سب حالات میں نے احادیث کی مستند کتابوں سے احادیث مرفوعہ وصحیحہ اور آثارِ صحابہ کرامؓ ائمہ حدیث کے کلام سے لے کر درج کتاب کئے ہیں۔ اور اس سلسلے میں امام قرطبی کی کتاب تذکرہ کو سامنے رکھا ہے۔ اور پھٹک چھانٹ کر احادیث کی تخریج کر کے اپنی اس کتاب میں تحریر کیا ہے۔ اور قابل قدر اضافے کیے ہیں۔ جو اس کتاب میں نہیں تھے۔ اور میں نے اس کتاب کا نام "شرح الصُّدُور فِیْ اَحْوَالِ الْمَوْتٰی وَالْقُبُوْرِ" رکھا ہے۔ اور مجھے امید ہے کہ اگر عمر نے اجازت دی تو انشاء اللہ تعالیٰ اس سے آگے نفخ صور سے جنت اور دوزخ میں جانے تک کے مکمل حالات یعنی قیامت کی نشانیوں کے بارے میں تفصیل سے لکھوں گا۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وتوفیق سے اسے تکمیل تک پہنچائے آمین۔ امام ابونعیمؒ حضرت مجاہد سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں حدیث بیان فرماتے ہیں۔

وَمِنْ وَّرَآءِ هِمْ بَرْزَخٌ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ

اور ان کے مرنے کے بعد ایک عرصہ زندگی ہے۔ روز قیامت کو اُٹھائے جانے تک۔ تو برزخ کے معنی موت سے قیامت تک کے بتائے ہیں۔

----✱✱✱----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱

موت کے آغاز کا بیان

(۱) حضرت ابن ابی شیبہ ''المصنف'' میں اور امام مالکؒ ''الزھد'' میں روایت کرتے ہیں۔ کہ ہم سے حضرت حماد بن سلمہ نے حضرت حبیب بن شہید سے انھوں نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا کہ آپؓ نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور اُن کی ذریت کو پیدا فرمایا تو فرشتوں نے عرض کیا کہ اتنے انسان تو اس زمین پر سما نہیں سکیں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں اُن کو فنا کرنے کے لیے موت کو بھی ساتھ ہی زمین پر اتار رہا ہوں۔ تو فرشتوں نے عرض کیا۔ پھر تو انسان کی زندگی اجیرن ہو جائے گی۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں انہیں امید دلاؤں گا۔

(۲) امام ابونعیم نے ''الحلیہ'' میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب حضرت آدم علیہ السلام زمین کی طرف اُتارے گئے تو اُن سے اُن کے رب کریم نے فرمایا۔ ''اِبْنُوْا لِلْخَرَابِ وَلِدُوْا لِلْفَنَاءِ'' اُجاڑ ہونے کے لیے تعمیر کرلو۔ اور مرنے کے لیے جن لو۔ یعنی جو تم تعمیر کرو گے اس نے ویران ہونا ہے اور جو تم جنو گے وہ فنا کے گھاٹ اتر جائے گا۔ یعنی آخر ہر چیز کو موت ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲

کسی جسمانی یا مالی تکلیف کی وجہ سے موت کی خواہش کی ممانعت

(۱) امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے حدیث درج فرمائی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی کسی مصیبت کے آنے کی وجہ سے موت کی تمنا نہ کرے۔ اور اگر ضرور ہی تمنا کرنا ہو تو اس طرح سے کہو۔

اَللّٰھُمَّ اَحْیِنِیْ مَا کَانَتِ الْحَیَاۃُ خَیْرًا لِّیْ وَتَوَفَّنِیْ اِذَا کَانَتِ الْوَفَاۃُ خَیْرًا لِّیْ

اے اللہ کریم! مجھے اس وقت تک زندہ رکھ۔ جس وقت تک زندگی میرے لیے بہتر ہے۔ اور مجھے موت دے دے جب موت میرے لیے بہتر ہو۔

(۲) امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث درج فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ کوئی شخص موت کی خواہش نہ کرے اور موت کے آنے سے پہلے اُس کی دعا نہ کرے۔ کیونکہ جب تم میں سے کوئی شخص فوت ہو جاتا ہے تو اس کے عمل کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور طویل عمری مومن کے بھلے میں اضافہ ہی کرتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(۳) امام بخاری اور امام نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت بیان فرمائی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی شخص موت کی تمنا نہ کرے۔ اگر تو نیک ہے۔ تو وہ اپنی نیکی میں اضافہ کرے گا۔ اور یا گنہگار ہوگا تو شاید برائی سے اس مدت میں باز آجائے۔

(۴) امام احمد، البزار، ابو یعلیٰ، الحاکم اور البیہقی نے شعب الایمان میں حدیث درج کی ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کی تمنا مت کرو۔ کہ اس سامنے سے آنے والی کا خطرہ سخت ہے اور انسان کی خوش نصیبی ہے کہ اُس کی عمر لمبی ہو کہ اللہ تعالیٰ اُسے اپنی بارگاہ میں رجوع کرنے کی توفیق بخشے۔ یعنی اُسے توبہ اور نیک عمل کی توفیق بخش دے۔

(۵) امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت بیان فرمائی ہے۔ کہ آپؓ فرماتے ہیں۔ اگر ہمیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے موت کی تمنا کرنے سے روکا نہ ہوتا تو ہم ضرور موت کی تمنا کرتے۔

(۶) حضرت امام بخاریؒ نے حضرت قیس بن ابی حازم سے روایت بیان فرمائی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت خباب کی بیمار پرسی کے لیے اُن کے پاس گئے۔ اور انہوں نے دس جگہ داغ لگوائے ہوئے تھے۔ تو انہوں نے فرمایا: اگر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں موت کی تمنا کرنے سے روکا نہ ہوتا تو میں اپنے لیے موت کی دعا کرتا۔

(۷) امام مروزی نے حضرت معاویہؓ کے غلام القاسم سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ موت کی تمنا کی اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سن رہے تھے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت کی تمنا نہ کرو اگر تم جنتی ہو تو تمہارا باقی رہنا تمہارے لیے بہتر ہے اور اگر تم جہنمی ہو تو تمہیں اُس کے لیے کیا جلدی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(۸) خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کوئی تم میں سے موت کی خواہش مت کرے کہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اُس نے اپنے لیے آگے کیا بھیجا ہے۔

(۹) امام احمد اور ابویعلیٰ، طبرانی اور حاکم نے حضرت اُم الفضلؓ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُن کے ہاں تشریف لائے تو آپؐ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کسی تکلیف میں مبتلا تھے اور انہوں نے موت کی تمنا کی۔ تو آنجنابؐ نے ان سے ارشاد فرمایا: چچا جان! موت کی تمنا مت کیجئے۔ اس لیے کہ اگر آپ نیکوکار ہیں تو اس صورت میں عمر زیادہ ہونے سے نیکیوں میں اضافہ ہو جائے۔ تو یہ تمہارے لیے بہتر ہوگا۔ اور تم گنہگار ہو۔ اور تمہیں عمر میں مہلت مل جائے گی۔ تو تم برائیوں سے توبہ کرلو گے تو یہ بھی تمہارے حق میں بہتر ہوگا۔ لہٰذا موت کی تمنا مت کریں۔

(۱۰) امام احمدؒ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی موت کے آنے سے پہلے اس کی خواہش نہ کرے اور نہ اس کی دعا کرے۔ ہاں اگر اُسے اپنے اعمال پر مکمل بھروسہ ہو تو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳

اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں لمبی عمر گزارنے کی فضیلت

(۱) امام احمد اور ترمذی نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے حدیث درج کی ہے اور حاکم نے اسے درست قرار دیا ہے۔ کہ ایک شخص نے عرض کیا، یارسول اللہؐ! لوگوں میں کون بہتر ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جس کی عمر لمبی ہو۔ اور اعمال اچھے ہوں۔ اور پھر اُس نے پوچھا۔ لوگوں میں زیادہ بُرا کون ہے؟ ارشاد فرمایا: جس کی عمر طویل ہو اور اعمال بُرے ہوں۔

(۲) امام حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث درج کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ سلم نے ارشاد فرمایا کہ تم میں سے بہتر لوگ وہ ہیں جن کی عمریں لمبی اور اعمال نیک ہوں۔

(۳) امام احمدؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ تم میں سے بہتر لوگ لمبی عمر کے ہیں جن کے اعمال اچھے ہیں۔

(۴) امام طبرانی نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کیا میں تمہیں بہتر شخص کے بارے میں نہ بتادوں؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں کیوں نہیں یارسول اللہؐ! ضرور آپؐ نے ارشاد فرمایا: جس نے اسلام میں زیادہ عمر پائی اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

اسلام پر مضبوطی سے قائم رہا۔

(۵) امام طبرانی نے بھی حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے۔ جب مسلمان کی عمر لمبی ہو جاتی ہے تو یہ اُس کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔

(۶) امام احمدؒ نے اور زنجویہ نے اپنی ''الترغیب'' میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قضاعہ کے قبیلہ جہنی کے دو شخص مسلمان ہوئے اور وہ دونوں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ رہے۔ ایک تو جلد ہی درجہ شہادت پا گیا اور ایک دوسرا ایک برس بعد فوت ہوا۔ حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ نے دوسرے شخص کو خواب میں دیکھا کہ وہ شہید سے پہلے جنت میں پہنچ گیا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ میں بہت حیران ہوا، اور صبح کو میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بات کا ذکر کیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کیا اُس نے اُس کے بعد رمضان المبارک کے روزے نہیں رکھے؟ اور کیا اُس نے چھ ہزار رکعات نمازیں نہیں پڑھیں؟ اور اتنی سنتیں نہیں پڑھیں؟

(۷) امام احمدؒ اور بزار نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اسلام میں اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس مومن سے بڑھ کر افضل کوئی نہیں ہے۔ جسے لمبی عمر ملی۔ تسبیحات کیں۔ اللہ اکبر کا ذکر کیا اور لا الہ الا اللہ کا وظیفہ کرتا رہا۔

(۸) ابو نعیم نے حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ مومن کی ایک ایک دن کی زندگی غنیمت ہے کہ وہ اُسے فرائض اور نمازوں کی ادائیگی میں گزارتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اُسے ذکر اللہ کی توفیق بخشتا ہے۔

(۹) امام ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم بن ابی عبدہ سے روایت کی ہے فرمایا: کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومن جب فوت ہوتا ہے تو وہ دنیا میں واپس جانے کی تمنا کرتا ہے اور یہ محض اس لیے کہ وہ دنیا میں جا کر اللہ تعالیٰ کی بڑائی بیان کرے یا لا الہ الا اللہ کا ذکر کرے۔ یا اللہ تعالیٰ کی تسبیحات بیان کرتا رہے۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴

دین میں فتنہ کے ڈر سے موت کی تمنا اور دعا کرنے کی اجازت کا بیان

۱۔ امام مالکؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت تب قائم ہوگی کہ کوئی کسی شخص کی قبر پر سے گزرے گا اور کہے گا کہ کاش اس کی جگہ میں ہوتا۔

۲۔ حضرت امام مالکؒ اور بزار نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ دعا فرمائی:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْٓ اَسْئَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَتَرْكَ الْمُنْكَرَاتِ وَحُبَّ الْمَسَاكِيْنَ وَاِذَآ اَرَدْتَّ بِالنَّاسِ فِتْنَةً فَاقْبِضْنِیْ اِلَيْكَ غَيْرَ مَفْتُوْنٍ

اے اللہ کریم! میں تجھ سے نیک کاموں کی توفیق اور بُرے کاموں کو چھوڑنے کی توفیق اور مسکینوں سے محبت کرنے کی توفیق طلب کرتا ہوں۔ اور اگر تو لوگوں کو کسی آزمائش میں ڈالے تو مجھے کسی فتنہ میں پڑے بغیر اپنے پاس بلا لینا۔

۳۔ حضرت امام مالکؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے دعا کی۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰھُمَّ قَدْ ضَعُفَتْ قُوَّتِیْ وَ کَبُرَتْ سِنِّیْ وَانْتَشَرَتْ رَعِیَّتِیْ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْکَ غَیْرَ مُضَیِّعٍ وَّ لَا مُقَصِّرٍ

اے اللہ کریم! میری طاقت کمزور پڑ گئی ہے اور میری عمر زیادہ ہوگئی ہے اور میری رعیت دُور دراز تک پھیل گئی ہے۔ بس اب مجھے بغیر ضائع کرنے کے اور قاصر رہنے کے اپنے پاس بلا لے۔

اور ابھی اس دعا کو ایک ماہ نہیں گزرا تھا کہ آپؓ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے۔

موت کی تمنا کرنا کب جائز ہے؟

۴۔ امام ابن عبداللہ نے ''التمہید'' میں اور مروزیؒ نے ''الجنائز'' میں اور امام احمدؒ نے اپنی ''المسند'' میں اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں علیم الکندی سے روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ابوعبس الغفاری کے ہمراہ چھت پر بیٹھا ہوا تھا تو انہوں نے لوگوں کو دیکھا کہ طاعون کے ڈر سے سامان اُٹھائے جا رہے ہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ ''یَاطَاعُوْنُ خُذْنِیْ اِلَیْکَ'' اے طاعون مجھے اپنی گرفت میں لے لو۔ تین بار انہوں نے ایسا کہا۔ تو حضرت علیم نے اُس سے فرمایا: تم یہ بات کیوں کہہ رہے ہو کیا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ کوئی تم میں سے موت کی تمنا مت کرے۔ کیونکہ اس سے اس کے عملوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور وہ دوبارہ اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع نہیں کر سکتا کہ توبہ ہی کرے۔ تو ابوعبسؓ نے فرمایا کیا تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا۔ چھ باتوں کی وجہ سے موت میں جلدی کی تمنا کرو (۱) بے وقوفوں کی سرداری میں (۲) ظلم کی زیادتی میں (۳) فیصلہ کے بیچنے کے وقت (۴) خون کو ارزاں سمجھنے کے وقت (۵) قطع رحمی کے وقت (۶) قرآن کریم کو موسیقی کے ساتھ پڑھنے کے وقت۔ کہ قرآن کریم کے ساتھ رکھتے ہیں اور ایک شخص سے کہتے ہیں کہ اس پر قرآن کریم کو گاؤ چاہے سمجھتے کچھ نہ ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ امام حاکم نے الحسن سے روایت کی ہے کہ الحکم بن عمرو نے کہا۔ اے طاعون! مجھے اپنی گرفت میں لے لے۔ اُن سے کہا گیا تم ایسا کیوں کہتے ہو حالانکہ تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی تم میں سے موت کی خواہش نہ کرے۔ تو انہوں نے فرمایا جو تم نے سنا ہے۔ میں نے بھی سنا ہے لیکن میں چھ مقام پر موت کی تمنا کرتا ہوں۔ فیصلہ بیچنے کے وقت، کثرتِ ظلم کے وقت، بچوں کی سرداری کے وقت، خون ریزی کے وقت، قطع رحمی کے وقت اور ان گویے قاریوں کے ظاہر ہونے کے وقت جو آخر زمانہ میں ہوں گے۔ جو قرآن کو موسیقی بنالیں گے۔

۶۔ ابن سعد نے ''الطبقات'' میں حبیب بن ابی فضالہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے موت کا ذکر فرمایا: گویا کہ آپ اُس کی تمنا کر رہے ہیں تو کسی صحابی نے کہا کہ تم موت کی تمنا کیسے کر رہے ہو؟ جب کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کسی کے لیے موت کی تمنا کرنا جائز نہیں ہے۔ نہ کسی نیک کو نہ کسی بدکار کو، نیک کو تو اس لیے نہیں کہ شاید وہ مزید نیکی کرے اور بدکار کو اس لیے نہیں کہ شاید وہ توبہ کرے۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں موت کی تمنا کیوں نہ کروں کہ مجھ چھ باتوں کا خطرہ ہے۔ (۱) گناہ میں بے پرواہی (۲) فیصلہ کی فروخت (۳) قطع رحمی (۴) ظلم کی زیادتی (۵) نادانوں کی حکومت (۶) قراء کی موسیقی۔

۷۔ امام طبرانیؒ نے حضرت عمر بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص موت کی خواش مت کرے جب تک اُسے اپنے نیک اعمال پر بھروسہ نہ ہو اور اگر تم اسلام میں یہ چھ خصلتیں دیکھو تو موت کی تمنا کرو۔ اگر تمہارا نفس تمہارے قابو میں ہو تو رہنے دو۔ وہ چھ خصلتیں یہ ہیں۔ خون ریزی کی فراوانی، نادانوں کی حکومت، ظلم کی کثرت، بچوں کی سرداری، فیصلہ کی فروخت، قراء کی قرآنی موسیقی۔

۸۔ امام ابو نعیمؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ الدجال کذاب اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا۔ جب تک مومن کو موت زیادہ محبوب نہ ہوگی۔

۹۔ ابن ابی الدنیاؒ نے حضرت سفیانؓ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا۔ کہ علماء لوگ موت کو سرخ سونے سے زیادہ پسند کریں گے۔

۱۰۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: امکان ہے کہ کسی وقت موت مومن کو ٹھنڈے شہد ملے پانی کے پینے سے زیادہ مرغوب ہوگی۔

۱۱۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ لوگوں پر وہ زمانہ ضرور آئے گا کہ اُن کے پاس سے ایک جنازہ گزرے گا تو آدمی کہے گا۔ کاش اس کی جگہ میں ہوتا۔

۱۲۔ ابن سعد نے حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیمار ہو گئے میں ان کی بیمار پرسی کے لیے آیا۔ میں نے دعا کی۔ اے اللہ ابو ہریرہ کو شفا عطا فرما۔ تو انہوں نے کہا اللہ کریم ایسا نہ کیجئے۔ اور فرمایا: اے ابوسلمہ! ممکن ہے کہ وہ زمانہ آجائے کہ لوگوں کو موت سونے چاندی سے زیادہ محبوب ہوگی۔ اور اے ابوسلمہ اگر تم زندہ رہے کہ جلد وہ زمانہ آجائے کہ ایک شخص کسی قبر پر سے گزرے اور یہ کہے کہ کاش میرا یہ مکان ہوتا۔

۱۳۔ حضرت ابوعثمان سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اپنے چبوترے پر تھے اور چبوترے کے نیچے فلاں فلاں دو صاحب منصب و جمال عورتیں تھیں۔ اور اُن دونوں سے ان کی خوبصورت اولاد تھی۔ کہ آپ کے سر پر ایک چڑیا آکر چہچہانے لگی۔ اور اُن پر بیٹ ڈال دی آپؓ نے وہ بیٹ اپنے ہاتھ سے ہٹائی اور فرمایا: کہ یہ آل مسعود اس دنیا سے چلی

besturdubooks.wordpress.com

جائے۔اور پھر اس کے بعد اور آجائے، مجھے اس سے زیادہ محبوب ہے کہ یہ چڑیا مرجائے۔

۱۴۔ مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الجنائز'' میں حضرت مرّہ ہمدانی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے لیے اور اپنی اولاد کے لیے موت کی تمنا فرمائی۔تو ان سے کہا گیا کہ تم نے اپنے اہل وعیال کے لیے تو موت کی تمنا فرمائی۔اپنے لیے کیوں فرمائی؟ تو انہوں نے فرمایا۔اگر میں جانتا کہ تم اپنی اسی حالت پر سلامت وقائم رہو گے تو میں خواہش کرتا کہ میں تمہارے اندر بیس برس تک زندہ رہوں۔

۱۵۔ امام مروزیؒ نے حضرت قیس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے بچے آپ کے سامنے سخت جھگڑا کر رہے تھے۔تو آپ نے فرمایا: کہ دیکھو ان کا مرجانا مجھ پر آسان ہے کہ میں ان کا جرمانہ بھرتا پھروں یا انہیں جانوروں میں شمار کروں۔

۱۶۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس شہر میں ایک عبادت گزار شخص تھا۔وہ مسجد سے نکلا اور اپنا پاؤں ابھی اُس نے سواری پر رکھا ہی تھا کہ ملک الموت اس کے پاس آگیا۔اور اُس عبادت گزار شخص نے ملک الموت کو دیکھتے ہی کہا۔مرحبا! مجھے تمہارا ہی انتظار تھا اور اُن کی روح پرواز کر گئی۔

۱۷۔ ابن سعید نے ''الطبقات'' میں اور مروزیؒ نے حضرت خالد بن معدانؓ سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کوئی بھی ذی روح جو سمندر اور خشکی میں ہے۔میں اس بات کے لیے راضی ہوں کہ اُس کی جگہ میں قربان ہو جاؤں اور اگر موت اپنے اختیار میں ہوتی تو مجھ سے بڑھ کر موت کو گلے سے لگانے والا کوئی اور نہ ہوتا۔ہاں اگر وہ مجھ سے فضل وتقویٰ میں بڑھا ہو تو۔

۱۸۔ حضرت ابونعیم نے بھی انہیں سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: واللہ اگر موت کسی جگہ رکھی ہوئی ہوتی کہ اُسے جا کر لے لو تو میں سب سے آگے بڑھ کر اُسے

besturdubooks.wordpress.com

لے لیتا۔

۱۹۔ حضرت عبدربہ بن صالح کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حضرت مکحولؒ کی وفات کے وقت اُن کے پاس آئے۔ اور اُن سے کہا۔ اللہ تعالیٰ آپؒ کو تندرستی عطا فرمائے تو انہوں نے فرمایا:

كَلَّا اللَّحُوقُ بِمَنْ يُّرْجٰى عَفْوُهٗ خَيْرٌ مِّنَ الْبَقَاءِ مَعَ مَنْ لَّا يُؤْمَنُ شَرُّهٗ شَيَاطِيْنَ الْاِنْسِ وَاِبْلِيْسَ وَجُنُوْدِهٖ

ہرگز نہیں جس ذات سے معافی کی امید ہے اُس سے جا ملنا ایسے لوگوں کے ساتھ زندہ رہنے سے بہتر ہے۔ جن کے شر سے بچنے کی امید نہ ہو۔ یعنی شریر انسانوں ابلیس لعین اور اُس کے لشکر سے۔

۲۰۔ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت ابومسہر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ حضرت سعید بن عبدالعزیز التنوخی رحمۃ اللہ علیہ سے کہہ رہا تھا اللہ تعالیٰ آپ کی عمر دراز کرے۔ تو وہ ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مجھے جلد اپنی رحمت کی طرف لے جائے۔

۲۱۔ حضرت ابونعیمؒ نے حضرت عبیدہ بن المہاجر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اگر یہ کہا جائے کہ اُس لکڑی کو جا کر چھو لو تو تمہاری موت واقع ہو جائے گی تو میں اُٹھ کر فوراً لکڑی کو چھو لوں گا۔

۲۲۔ حضرت ابوعبداللہ الصنابحی نے فرمایا کہ دنیا فتنہ کی طرف بلاتی ہے۔ اور شیطان گناہ کی طرف دعوت دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے جا ملنا ان دونوں کے ساتھ رہنے سے بہتر ہے۔

۲۳۔ حضرت ابن ابی الدنیاؒ حضرت عمرو بن میمون کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ کبھی موت کی تمنا نہیں فرماتے تھے فرماتے ہیں کہ مجھے روزانہ اتنی اتنی نماز ادا کرنے کی توفیق ہوتی ہے یہاں تک کہ حضرت یزید بن مسلمؒ نے انہیں پیغام بھیجا۔ اور سختی سے انہیں سمجھایا۔ اور وہ خود یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰهُمَّ اَلْحِقْنِیْ بِالْاَخْیَارِ وَلَا تُخْلِفْنِیْ مَعَ الْاَشْرَارِ

اے اللہ کریم! مجھے نیک لوگوں کے ساتھ ملادے۔ اور مجھے شریر لوگوں کے ساتھ اس دنیا میں زندہ نہ رکھ۔

۲۴۔ حضرت اُم الدرداءؓ فرماتی ہیں کہ حضرت ابوالدرداءؓ کا یہ معمول تھا کہ جب کوئی نیک شخص فوت ہوجاتا۔ تو آپ فرمایا کرتے تھے مبارک ہو۔ کاش تمہاری جگہ میں ہوتا۔ تو حضرت اُم الدرداء رضی اللہ عنہا نے اُن سے اس بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا اری بے وقوف عورت! تو نہیں جانتی کہ ایک شخص صبح کو مومن ہوتا ہے اور شام کو وہ منافق ہوجاتا ہے۔ اور اُس کا ایمان اُس کے ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔ اور اُسے معلوم ہی نہیں ہوتا۔ تو مجھے اس مرنے والے نیک شخص پر رشک آتا ہے کہ میری نماز اور روزہ کے باوجود یہ شخص اچھا ہے۔ (کہ خاتمہ ایمان پر ہوگیا)

۲۵۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں ابن ابی الدنیا سے نقل کیا ہے۔ انہوں نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ انہوں نے فرمایا کہ میں اپنی جگہ کسی دوسرے کی موت پر خوش نہیں ہوں۔ یہاں تک کہ میں اپنے لیے ایک مکھی کی موت بھی پسند نہیں کرتا۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا، خطیب اور ابن عساکر نے ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا کہ انہوں نے فرمایا کہ میں کسی کی جان سے اپنی جان کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ بلکہ اس اُڑنے والی مکھی سے بھی زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ تو لوگ یہ بات سن کر ڈر گئے اور عرض کرنے لگے کہ کیوں؟ آپ نے فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ میں ایسے زمانے میں پہنچ جاؤں کہ میں اس میں نیکی کا حکم نہ کرسکوں اور برائی سے نہ روک سکوں۔ اس صورت میں میرا کچھ بھلا نہ ہوگا۔

۲۷۔ حضرت ابن ابی شیبہؒ نے ''المصنف'' میں اور ابن سعد نے تاریخ میں اور البیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ

besturdubooks.wordpress.com

اُن کے پاس ایک شخص کا گزر ہوا تو آپ نے اس سے پوچھا کہاں جا رہے ہو؟ اس نے کہا بازار۔ تو آپ نے اُس سے فرمایا: اگر واپسی پر میرے لیے موت خرید کر لا سکو تو لے آنا۔

۲۸۔ ابن ابی الدنیاؒ نے اور الطبرانی نے ''الکبیر'' میں اور ابن عساکر نے حضرت عروہ بن رویم سے انہوں نے حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے اور حضرت ''العرباض'' صحابہ کرام میں سے بزرگ اور عمر رسیدہ صحابی تھے۔ اور وہ موت کو اپنے لیے پسند فرماتے تھے۔ اور دعا فرما کرتے تھے۔

''اَللّٰھُمَّ کَبُرَتْ سِنِّیْ وَوَھَنَ عَظْمِیْ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْکَ''

اے اللہ کریم! میری عمر زیادہ ہوگئی ہے۔ میری ہڈیاں کمزور پڑ گئی ہیں۔ اب مجھے اپنے پاس بلا لے۔

ایک مرتبہ میں دمشق کی مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا۔ اور موت کی دعا کر رہا تھا۔ کہ اچانک میری ملاقات ایک خوبصورت نوجوان سے ہوگئی۔ اور اُس نے ایک سبز چادر اوڑھ رکھی تھی۔ اُس نے مجھ سے پوچھا۔ کہ ''یہ کیا دُعا تم کر رہے ہو؟ تو میں نے اُس سے کہا بھتیجے میں کیا دُعا کروں؟ اُس نے کہا کہ اس طرح کہو۔

''اَللّٰھُمَّ حَسِّنِ الْعَمَلَ وَبَلِّغِ الْاَجَلَ''

اے اللہ کریم! میرے عمل کو اچھا کر دے اور اجل تک پہنچا دے۔

میں نے کہا اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے آپ کون ہیں؟ تو اُس نے جواب دیا میں دَتّائیل فرشتہ ہوں، امیر لوگوں کے دلوں سے غم نکال باہر کرتا ہوں، پھر میں نے توجہ کی۔ تو وہاں کوئی نہیں تھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۵

موت کی فضیلت

علماء کرام کا فرمانا ہے کہ موت ختم ہونے اور محض فنا ہونے کا نام نہیں ہے۔ یہ روح بدن سے جدا ہونے کا نام ہے۔ اور انسان کا ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جانے کا نام ہے۔ اور دار دنیا سے دار برزخ میں پہنچنے کو موت کہتے ہیں۔

۱۔ ابوالشیخ نے اپنی تفسیر قرآن میں اور ابونعیم نے حضرت بلال بن سعد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے وعظ میں فرمایا: اے ہمیشہ کی زندگی پانے والو، تم فنا ہونے کے لیے نہیں ہمیشہ رہنے کے لیے پیدا ہوئے ہو۔ تم ایک گھر سے دوسرے گھر میں چلے جاتے ہو۔ اور بس۔

۲۔ طبرانی نے کبیر میں اور حاکم نے مستدرک میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تم ہمیشہ زندہ رہنے کے لیے پیدا کئے گئے ہو۔ بس تم ایک گھر سے دوسرے گھر میں چلے جاتے ہو۔

۳۔ ابن المبارکؒ نے ''الزھد'' میں اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں اور حاکم نے المستدرک میں اور امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''تُحْفَةُ الْمُؤْمِنِ الْمَوْتُ'' کہ مومن کا تحفہ موت ہے اور دیلمیؒ نے بھی مسند الفردوس میں یہی حدیث درج کی ہے۔

۴۔ انہیں سے روایت ہے کہ حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے بیان فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ ''اَلْمَوْتُ رَيْحَانَةُ

besturdubooks.wordpress.com

اَلْمُؤْمِنِ'' کہ موت مومن کی خوشبو ہے۔

۵۔ امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں اور دیلمیؒ نے بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت نعمت ہے اور گناہ مصیبت ہے۔ اور دولت عذاب ہے اور عقل اللہ تعالیٰ کی طرف سے تحفہ ہے۔ اور جہالت گمراہی ہے اور ظلم شرمندگی ہے اور اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا نارِ جہنم سے نجات ہے اور زیادہ ہنسنا بدن کی ہلاکت ہے۔ اور گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے گویا کہ اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ امام بیہقی نے اس روایت کو ضعیف کہا ہے۔

۶۔ امام احمد نے مسند میں اور سعید بن منصور نے سنن میں صحیح سند کے ساتھ محمود بن لبید سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دو چیزوں کو انسان ناپسند کرتا ہے۔ موت کو ناپسند کرتا ہے، جو فتنہ سے اُس کے لیے بڑھ کر ہے۔ اور مال کی کمی کو انسان ناپسند کرتا ہے۔ حالانکہ قلتِ مال میں روزِ قیامت حساب و کتاب آسان ہوگا۔

۷۔ امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت زرعہ بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انسان زندگی کو پسند کرتا ہے۔ حالانکہ موت اُس کی ذات کے لیے بہتر ہے۔ اور انسان مال کی کثرت کو پسند کرتا ہے۔ حالانکہ قلتِ مال حساب کتاب کی آسانی کے لیے اُس کے لیے زیادہ بہتر ہے۔ یہ حدیث مرسل ہے۔

۸۔ امام بخاریؒ و مسلمؒ نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے سے ایک جنازہ گزرا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ''اَلْمُسْتَرِیْحُ اَوِ الْمُسْتَرَاحُ'' ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ المستریح اور المستراح کیا چیز ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ مومن بندہ دنیا کی مشقتوں سے نجات پا گیا ہے۔ اور اس کی

besturdubooks.wordpress.com

اذیتوں سے چھوٹ کر اللہ تعالیٰ کی رحمت تک پہنچ گیا ہے۔ یہ مستریح ہے۔ اور فاسق وفاجر اُس سے ملک اور لوگوں نے اور درختوں اور مویشیوں نے راحت پائی ہے۔ یہ مستراح ہے۔

۹۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا لوگ حضرت ابوجحیفہ کے پاس سے جنازہ لے کر گزرے تو آپ نے فرمایا یہ خود بھی بچ گیا اور لوگ بھی اس سے بچ گئے۔

دنیا مؤمن کیلئے قید خانہ ہے اور کافر کیلئے جنت

۱۰۔ ابن المبارک اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَلدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَسَنَتُهٗ فَاِذَا فَارَقَ الدُّنْیَا فَارَقَ السِّجْنَ وَالسَّنَةَ

دنیا مومن کے لئے قید خانہ اور قحط سالی ہے۔ جب وہ دنیا سے جدا ہو جاتا ہے۔ تو وہ قید خانہ اور قحط سالی سے جدا ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ ابن المبارکؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ دنیا کافر کے لیے جنت اور مومن کے لیے قید خانہ ہے۔ اور مومن کی مثال، جب اس کی روح نکلتی ہے۔ اس شخص کی مثال ہے۔ جو قید خانہ سے باہر نکل جاتا ہے۔ اور پھر وہ آزادی سے جہاں چاہے چلتا پھرتا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ دنیا مومن کے لیے قید خانہ اور کافر کے لیے جنت ہے۔ جب مومن فوت ہوتا ہے۔ دنیا سے اُس کا پیچھا چھوٹ جاتا ہے۔ اور وہ جنت میں جہاں چاہے سیر کرتا ہے۔

۱۳۔ ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی

besturdubooks.wordpress.com

اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذر سے ارشاد فرمایا: اے ابوذر! یہ دنیا مومن کے لیے قید خانہ ہے۔ اور قبر اس کے لیے امن کی جگہ ہے۔ اور جنت اُس کا مقام اصل ہے۔ اے ابوذر، یہ دنیا کافر کے لیے جنت ہے اور قبر اس کے لیے عذاب کا مقام ہے۔ اور جہنم، اُس کا اصلی ٹھکانہ ہے۔

۱۴۔ امام نسائی، طبرانی اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: روئے زمین پر جو انسان بھی فوت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کے لیے خیر ہی ہوتی ہے۔ وہ پسند کرتا ہے کہ اُسے دوبارہ دنیا میں جانا نصیب ہو اور وہ بھی دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے۔ سوائے شہید کے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ دوبارہ جا کر راہ خدا میں جنگ کرے۔ اور ثواب پائے۔ کیونکہ شہید اس عمل جہاد کا ثواب اور مرتبہ دیکھ چکا ہے۔

۱۵۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں اور مروزی نے ''الجنائز'' میں اور طبرانی نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ دنیا سے صفائی چلی گئی۔ اور گدلا پن رہ گیا۔ اور یہ موت مسلمان کے لیے اللہ تعالیٰ کا تحفہ ہے۔

۱۶۔ مروزی اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعیب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ دو ناپسندیدہ چیزیں کیا ہی اچھی ہیں۔ ''فقیری اور موت''

۱۷۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت طاؤس سے روایت کی ہے۔ فرمایا۔ کہ انسان کے دین کی حفاظت اُس کی قبر ہی کرتی ہے۔

۱۸۔ ابن ابی شیبہ نے اور ابن المبارکؒ نے ''الزہد'' میں اور مروزی نے حضرت الربیع بن خثیم سے روایت کی ہے۔ فرمایا جس غیب چیز کا مومن کو انتظار ہے۔ موت سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے۔

موت سے مؤمن کو خوشی حاصل ہوتی ہے

۱۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن مغول سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

سب سے پہلی خوشی جو مومن کو حاصل ہوتی ہے وہ موت سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں اُسے ثواب اور عزت نصیب ہوتی ہے۔

۲۰۔ امام احمد نے ''الزھد'' میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کو تو بس اللہ تعالیٰ سے مل کر ہی خوشی حاصل ہوتی ہے۔

۲۱۔ سعید بن منصور اور ابن جریر نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کے لیے موت ہی باعث خیر ہے۔ اور کافر کے لئے بھی موت ہی کا باعث خیر ہے۔ جو میری بات نہیں مانتا، دیکھو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّلْاَبْرَارِ ..... وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّاَنْفُسِهِمْ

جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ نیکوکاروں کے لیے بہتر ہے..... اور فرمایا کافر یہ خیال نہ کریں کہ جو ہم انہیں ڈھیل دے رہے ہیں اُن کے لیے بہتر ہے۔

۲۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے المستدرک میں طبرانی اور مروزی نے الجنائز میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا کوئی نیک ہو یا بد ہو۔ موت اس کے لیے زندگی سے بہتر ہے۔ اگر تو وہ نیک ہے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ''وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّلْاَبْرَارِ'' کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ نیکوکاروں کے لیے بہتر ہے۔ اور اگر بدکار ہو تو فرمانِ باری تعالیٰ ہے ''وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّاَنْفُسِهِمْ'' کافر یہ خیال نہ کریں کہ یہ جو ہم انہیں مہلت دے رہے ہیں یہ ان کے لیے بہتر ہوگا۔

حضرت ابوذرؓ کا فرمان

۲۳۔ ابن المبارک نے اور احمد نے الزہد میں حضرت حیان بن جبلہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ ابوذر نے ابوالدرداء سے فرمایا: تم مرنے کے لیے جنتے ہو، اور ویران ہونے کے لیے تعمیر کرتے ہو۔ اور فنا ہونے والی چیز کی حرص کرتے ہو۔ اور باقی رہنے والی چیز کو چھوڑ دیتے ہو۔ یہ تین ناپسندیدہ چیزیں کتنی اچھی ہیں۔ موت، بیماری اور فقیری۔

حضرت ابوالدرداء کی تین پسندیدہ چیزیں

۲۴۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دو ناپسندیدہ چیزیں کیا ہی اچھی ہیں۔ موت اور فقیری

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت جعفر الاحمر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس کے لیے موت میں بھلائی نہیں۔ اس کے لیے زندگی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔

۲۶۔ ابن سعد نے طبقات میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ فرمایا میں اپنے رب کے سامنے عاجز رہنے کے لیے فقیری کو پسند کرتا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ سے ملنے کے شوق میں موت کو پسند کرتا ہوں۔ اور اپنے گناہوں کے کفارے کے لیے بیماری کو پسند کرتا ہوں۔

۲۷۔ ابن سعد اور ابن ابی شیبہ نے اور احمد نے الزہد میں حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے فرمایا گیا۔ کہ تم کسی کے لیے کیا پسند کرو گے؟ فرمایا موت۔ عرض کیا گیا اگر اُسے موت نہ آئے تو؟ فرمایا اُس کے مال اور اولاد میں کمی۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ نے عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں اپنے دلی دوست کے لیے یہ پسند کرتا ہوں کہ اس کا مال کم ہو جائے اور وہ جلد اس دنیا سے چلا جائے۔

۲۹۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ فرمایا: کہ میرے لیے السلام علیکم سے بڑھ کر میرے کسی دوست کا تحفہ نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔اور موت سے بڑھ کر اچھی خبر میں نے نہیں سنی۔

۳۰۔ ابن ابی الدنیا نے محمد بن عبدالعزیز التیمی سے روایت کی ہے۔فرمایا کہ عبدالاعلیٰ التیمی سے پوچھا گیا۔کہ تم اپنے لیے اور اپنے اہل وعیال کے لیے کیا پسند کرتے ہو؟ فرمایا موت۔

۳۱۔ امام طبرانی نے ابو مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَللّٰھُمَّ حَبِّبِ الْمَوْتَ اِلٰی مَنْ یَّعْلَمُ اَنِّیْ رَسُوْلُکَ

اے اللہ کریم! موت کو ہر اُس شخص کے لیے محبوب بنادے جو یہ جانتا ہے کہ میں تیرا رسول ہوں۔

۳۲۔ امام احمد نے روایت کی ہے۔کہ ملک الموت حضرت ابراہیم صلوات اللہ وسلامیہ علیہ کے پاس روح قبض کرنے کے لیے آیا۔تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: اے ملک الموت! کیا تم نے کبھی کسی دلی دوست کو دیکھا ہے۔کہ اپنے دلی دوست کی روح قبض کرتا ہو؟ تو ملک الموت اللہ کریم کے پاس واپس گیا۔اور حضرت ابراہیمؑ کا قول نقل کیا۔تو اللہ تعالیٰ نے فرشتہ موت سے فرمایا کہ انہیں جا کر کہو کیا تم نے کبھی دیکھا ہے کہ کوئی دلی دوست اپنے دلی دوست کے پاس آنے اور ملاقات کرنے کو ناپسند کرتا ہو؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ ابھی اسی وقت میری روح قبض کر کے لے جاؤ۔

۳۳۔ اصفہانی نے الترغیب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم میری ہدایت کو یاد رکھو تو تمہیں موت سے بڑھ کر کوئی چیز محبوب نہ ہو۔

۳۴۔ ابن سعد نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا: جب حضرت حذیفہ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا: دوست فاقہ کی حالت میں آیا ہے۔کامیاب نہیں ہوا جو اس پر شرمندہ ہوا۔اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے فتنہ سے پہلے ہی

besturdubooks.wordpress.com

مجھے بلالیا۔

حضرت سہل تستری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ تین شخص موت کی تمنا کرتے ہیں۔(۱) ایک وہ جسے پتہ نہیں کہ موت کے بعد کیا ہونا ہے۔(۲) وہ شخص جو تقدیر الٰہی سے بھاگتا ہے۔(۳) اور وہ شخص جسے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کا شوق ہے۔

اور حیان بن اسود فرماتے ہیں۔موت وہ پل ہے جو محبوب کو محبوب سے ملا دیتا ہے۔

اور حضرت ابوعثمان رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔شوق الٰہی کی علامت یہ ہے کہ انسان شوق سے موت کو قبول کرلے۔

عاشقانِ الٰہی موت کے وقت لذت محسوس کرتے ہیں

اور کسی بزرگ کا قول ہے۔عارفان وعاشقان الٰہی موت کے وقت لذت محسوس کرتے ہیں۔اور لقاءِ الٰہی (اللہ کی ملاقات) انہیں شہد سے بڑھ کر شیریں لگتی ہے۔

۳۶۔ ابن عساکر نے حضرت ذوالنون مصری رحمتہ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے فرمایا: کہ شوق الٰہی بلند ترین درجہ ہے۔جب وہ اس مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔اللہ تعالیٰ سے ملنے کے شوق میں اُسے موت بہت دور دکھائی دیتی ہے۔

۳۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عتبہ الخولانی الصحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے کہا گیا کہ حضرت عبداللہ بن الملک طاعون سے بھاگ کر نکلے۔تو فرمایا: ''اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ'' میرا نہیں خیال تھا کہ میں ایسی بات سننے کے لیے زندہ رہوں گا۔کیا میں تمہیں بتاؤں کہ تمہارے بھائیوں میں کیا کیا خصلتیں ہوا کرتی تھیں؟ سب سے اعلیٰ خصلت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات انہیں شہد سے زیادہ محبوب تھی۔(۲) دوسری خصلت یہ کہ چاہے وہ کم ہو یا زیادہ دشمن سے بالکل خوف نہیں کھاتے تھے۔(۳) تیسری خصلت یہ کہ وہ دنیا میں

besturdubooks.wordpress.com

غربت سے بالکل نہیں ڈرتے تھے۔(۴) اگر ان میں طاعون پھیل جاتا تو وہ ڈر کر کہیں نہیں بھاگتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر راضی رہتے تھے۔

۳۸۔ ابونعیم نے ''حلیہ'' میں ابن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت مکحولؒ سے فرمایا: کیا تم جنت کو پسند کرتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا۔ جنت کو کون پسند نہیں کرتا؟ تو انہوں نے فرمایا: تو پھر موت کو پسند کرو۔ کہ مرے بغیر تم جنت کو نہیں دیکھ سکتے۔

ایک بزرگ کا فرمان

۳۹۔ عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی زکریاؒ فرمایا کرتے تھے۔ اگر مجھے اختیار دے دیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں سو برس گزار لو۔ یا اسی وقت اللہ کو پیارے ہو جاؤ تو میں اللہ تعالیٰ اُس کے رسول اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں سے ملاقات کے شوق میں اُسی وقت فوراً مرنا قبول کروں گا۔

۴۰۔ ابونعیم نے اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں احمد بن ابوالحواری سے نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ النباجی سے سنا ہے۔ اگر مجھے یہ اختیار دیا جائے کہ تم اپنی پوری زندگی حلال کے عیش و آرام میں گزار لو کہ قیامت کے روز اُس کا تم سے کوئی سوال نہ ہو۔ یا کہ اسی وقت دنیا سے چلے جاؤ۔ تو اسی وقت مرنا پسند کروں گا۔ کیا تم اپنے آقا کریم سے ملنا نہیں چاہتے؟

موت ہر مسلمان کیلئے کفارہ ہے

۴۱۔ ابونعیم نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ موت ہر مسلمان کے لیے کفارہ ہے۔ ابن عربی نے اسے صحیح کہا ہے کیونکہ موت کے وقت بندے کو آلام و مصائب سے واسطہ پڑتا ہے اور جناب رسول اللہ اللہ علیہ وآلہ

besturdubooks.wordpress.com

وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی مسلمان کو کوئی کانٹا چبھتا ہے۔ یا کوئی اور بڑی مصیبت آتی ہے تو مومن کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ تو آپ کا کیا خیال ہے۔ موت سے نہیں جھڑیں گے؟ جو ایسا دھچکہ ہے کہ تین سو تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت ہے۔

حضرت مسروق کا فرمان

۴۲۔ ابن المبارک نے ''الزہد'' میں اور ابن الدنیا نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے کبھی کسی چیز پر ذرا بھی رشک نہیں کیا۔ سوائے اس مومن کے کہ وہ قبر میں جائے اور اُسے عذاب نہ ہو۔ اور وہ دنیا کی مصیبتوں سے بھی نجات پا جائے۔

۴۳۔ اور ابن ابی الدنیا نے ان الفاظ میں بھی روایت کی ہے کہ قبر میں پڑے ہوئے اس مومن سے کوئی بہتر نہیں ہے۔ جو دنیا کے آلام سے بھی نجات پا جائے۔ اور عذاب سے بھی بچ جائے۔

سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے

۴۴۔ ابن المبارک نے الہیثم بن مالک سے روایت کی ہے کہ ہم حضرت ابلفع بن عبد سے باتیں کر رہے تھے۔ اور اُن کے پاس حضرت ابوعطیہ مذبوح تشریف فرما تھے۔ کہ نعمتوں کا ذکر شروع ہو گیا۔ تو فرمایا بتاؤ سب سے زیادہ نعمت یافتہ کون شخص ہے؟ کہنے لگے۔ فلاں اور فلاں شخص تو حضرت ابلفعؒ نے فرمایا۔ ابوعطیہ! تمہارا کیا خیال ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے۔ وہ جسم جو قبر میں جا کر عذاب سے بچ گیا۔

موت سے خطا کار ہی بھاگتا ہے

۴۵۔ حضرت محارب بن ثمار سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے حضرت خیثمہؒ

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا کیا تمہیں موت پسند ہے۔ میں نے کہا نہیں، تو فرمایا میں نے دیکھا ہے کہ خطا کار ہی موت سے گھبراتا ہے۔

۴۶۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں ان الفاظ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جواب میں فرمایا یہ تمہارے اندر بڑا نقص ہے (کہ موت کو پسند نہیں کرتے)

۴۷۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے حضرت عبدالرحمٰن سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابوالدعورا السلمیؒ کی مجلس میں کہا کہ واللہ موت سے بڑھ کر میری محبوب شے اللہ نے پیدا نہیں فرمائی تو حضرت ابوالدعورؒ نے فرمایا کہ اللہ کرے میں بھی ایسا ہی ہو جاؤں کہ موت مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ محبوب ہو جائے۔

۴۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے فرمایا کہ موت سے مومن کو دنیا کے آلام سے آرام مل جاتا ہے چاہے موت کی سختی اور کرب کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

۴۹۔ حضرت محمد بن زیاد فرماتے ہیں کہ مجھ سے کسی حکیم نے بیان کیا کہ عقلمند کے لیے موت ایک بے خبر عالم کی لغزش سے اچھی ہے۔

۵۰۔ حضرت سفیان سے روایت ہے کہ موت عابدوں کے لیے راحت ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ٦

موت اور موت کی تیاری کا بیان

۱۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اَکْثِرُوْ ذِکْرَھَا ذِمِ اللَّذَّات'' کہ لذتوں کو توڑنے والی کا ذکر کثرت سے کیا کرو۔ یعنی موت کا۔ اور ابو نعیم نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے اسی طرح حدیث روایت کی ہے۔

۲۔ بزار نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لذتوں کو توڑنے والی کا ذکر زیادہ کیا کرو۔ کیونکہ جو کوئی تنگدستی میں اسے یاد کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اُسے خوشحالی عطا فرمائے گا۔ اور اگر خوشحالی میں ذکر کرے گا۔ تو تنگدستی ہوگی۔

دانش مند کون ہے؟

۳۔ ابن ماجہ نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا شخص دانش مند ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت کو زیادہ یاد کرنے والا۔ اور اُس کے لیے اچھی طرح تیاری کرنے والا۔ بس یہ لوگ دانشمند ہیں۔

۴۔ امام ترمذی نے حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اپنا حساب لیا۔ اور موت کے بعد کے لیے تیار کی وہ دانش مند ہے۔ اور جس نے اپنے آپ کو

besturdubooks.wordpress.com

نفس کی خواہش کے تابع بنالیا اور اللہ سے نیک امید رکھی وہ عاجز اور بے بس ہے۔

خوشحالی اور تنگدستی دونوں میں اللہ کو یاد رکھا کرو

۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ موت کا ذکر اکثر کیا کرو۔ یہ گناہوں کو صاف کر دیتا ہے۔ اور دنیا سے بے نیاز بنا دیتا ہے۔ اگر تم خوشحالی کے دوران اسے یاد رکھو گے، تو اس کے ضرر سے تمہیں بچائے گا اور اگر محتاجی میں اسے یاد رکھو گے تو تمہیں خوش عیش بنا دے گا۔

۶۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت عطاء الخرسانی سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گذر ایک مجلس پر سے ہوا جسے ہنسی کا دورہ پڑا ہوا تھا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ لذتوں کی میل کچیل سے اپنی مجلس کو آلودہ کرلو۔ تو انہوں نے عرض کیا۔ کہ لذتوں کی میل کچیل کیا ہے۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ ''موت''

۷۔ ابن ابی الدنیا ہی نے حضرت سفیان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی۔ اور ارشاد فرمایا کہ موت کو کثرت سے یاد کیا کرو کہ اس کا ذکر تمہیں ماسوا سے بے نیاز کر دے گا۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں حضرت زید السلیمی سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب اپنے اصحاب کرامؓ سے غفلت محسوس فرماتے تو بلند آواز سے اعلان فرماتے۔ یہ موت تمہارے تک حتمی اور لازمی پہنچ جانی ہے۔ یا بد نصیبی کے ساتھ یا خوش نصیبی کے ساتھ۔

۹۔ امام بیہقیؒ نے حضرت الوضین بن عطاء سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب لوگوں میں موت سے غفلت محسوس فرماتے۔

besturdubooks.wordpress.com

تو آپ تشریف لاتے اور دروازہ کے دونوں کواڑ تھام کر تین دفعہ پکارتے۔

يَآ اَيُّهَا النَّاسُ ۔ يَآ اَهْلَ الْاِسْلَامِ اَتَتْكُمُ الْمَنِيَّةُ رَاتِبَةً لَا زِمَةً جَآءَ الْمَوْتُ بِمَا جَآءَ بِهٖ جَآءَ بِالرَّوْحِ وَالرَّاحَةِ وَالْكَثْرَةِ الْمُبَارَكَةِ لِاَوْلِيَآءِ الرَّحْمٰنِ مِنْ اَهْلِ دَارِ الْخُلُوْدِ كَانَ سَعْيُهُمْ وَرَغْبَتُهُمْ فِيْهَا اَلَا اِنَّ لِكُلِّ سَاعٍ غَايَةً وَّغَايَةُ كُلِّ سَاعٍ الْمَوْتُ وَسَابِقٌ وَّمَسْبُوْقٌ۔

اے لوگو! اے اہل اسلام۔ یہ موت تمہاری طرف مسلسل اور الازمی آرہی ہے۔ یہ موت آرام اور راحت لائے گی۔ اور کثرت سے برکت لائے گی۔ اپنے دوستوں کے لیے جو جنت میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ اور انہیں جنت میں جانے کا شوق ہے اور دیکھو ہر کوشش کرنے والے کے لیے ایک منزل ہے۔ اور ہر کوشش کرنے والے کے لیے آخر میں موت ہے۔ کوئی پہلے جائے گا۔ کوئی بعد میں۔

۱۰۔ طبرانی نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت ایک اچھی نصیحت کرنے والی چیز ہے۔

شہیدوں کے ساتھ کون اُٹھایا جائے گا

۱۱۔ روایت ہے کہ بارگاہِ رسالت میں عرض کیا گیا۔ یارسول اللہ! کیا شہیدوں کے ساتھ بھی کوئی اُٹھایا جائے گا؟ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا۔ جی ہاں جو دن رات میں موت کو بیس مرتبہ یاد کرے گا۔

اور حضرت سدی فرماتے ہیں فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ''خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا'' اُس نے موت اور زندگی کو پیدا فرمایا ہے۔ تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھا عمل کرتا ہے۔ اور اچھا عمل کرنے والا

besturdubooks.wordpress.com

وہ ہے جو موت کو بہت یاد کرتا ہے۔ اور اُس کے لیے اچھی طرح سے تیاری کرتا ہے۔ اور موت سے ڈرتا رہتا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے اس روایت کو روایت کیا ہے۔ اور البیہقیؒ نے اسے شعب الایمان میں درج فرمایا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں اور امام احمد نے الزہد میں حضرت ابن سابط رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص کا ذکر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور کیا گیا۔ تو اس کی تعریف کی گئی۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کیا وہ موت کو یاد رکھتا تھا۔ تو اس بارے میں اس کا کوئی کردار مذکور نہیں ہوا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: وہ ایسے نہیں ہے جیسے کہ تم اُس کا ذکر کر رہے ہو۔ امام ابن ابی الدنیا نے اور بزار نے موصولاً حضرت نے انس رضی اللہ عنہ سے اسی طرح سے روایت کی ہے۔ اور امام طبرانی نے حضرت سہل بن سعدؓ سے ایسی ہی روایت فرمائی ہے۔

موت کو یاد رکھنے کے فوائد:

بعض نے کہا ہے کہ جس نے موت کو یاد رکھا۔ اُسے تین کرامتیں حاصل ہوئیں۔ (۱) جلدی سے توبہ کی توفیق۔ (۲) تھوڑے رزق پر کفایت (۳) عبادت میں خوشی'' اور جو ذکر موت سے غافل رہا۔ اُسے تین باتوں سے سزا ملے گی (۱) توبہ میں تاخیر (۲) قدر کفایت پر ناراضگی (۳) عبادت میں سستی''

حضرت تیمیؒ فرماتے ہیں دو چیزوں نے مجھے لذت سے ناآشنا کر دیا۔ (۱) موت کی یاد نے (۲) اور اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری کی یاد نے'' اسے ابن ابی الدنیا نے روایت کیا ہے۔ ایک بزرگ کا فرمان ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے بارے میں کہتے ہیں۔ لاتَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا '' کہ دنیا سے اپنا حصہ لینا نہ بھولنا اور وہ حصہ کفن ہے۔ اور وہ اسی طرح کا وعظ ہے کہ فرمایا'' وَابْتَغِ فِيمَا اٰتَاكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ '' کہ اس دنیا میں ہی تم دارِ آخرت لینے کا انتظام کر لو۔ اور وہ جنت ہے۔ یعنی ایسی کوشش کرو کہ آخرت میں تمہیں جنت مل جائے۔ اور یہ نہ بھولو کہ تم نے یہ مال یہیں دنیا میں چھوڑ جانا ہے۔ ہاں بس ایک کفن

besturdubooks.wordpress.com

دنیا میں سے تمہارے حصے میں آئے گا۔ جیسے ۔

نَصِيبُكَ مِمَّا تَجْمَعُ الدَّهْرَ كُلَّهُ ، رِدَاءَ انِ تُلْوٰى فِيهِمَا وَحَنُوطٌ

تمہارا حصہ جو تم اس دنیا سے لے کر جاؤ گے۔ بس دو چادریں ہیں۔ جس میں تمہیں لپیٹا جائے گا۔ اور تھوڑی سی خوشبو اور بس۔

۱۳۔ ابونعیم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! کیا وجہ ہے کہ مجھے موت سے پیار نہیں ہے، آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کیا آپ کے پاس دولت ہے؟ اُس نے عرض کیا جی ہاں! آنجنابؐ نے اُس سے ارشاد فرمایا اُسے آگے بھیج دو۔ کیونکہ مومن کا دل مال کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اگر وہ اُسے آگے بھیج دے تو وہ چاہے گا کہ اُس کے ساتھ ہی جا ملے۔ اور اگر مال کو یہیں رکھے گا۔ تو انسان خواہش کرے گا۔ کہ وہ اُس کے ساتھ یہیں رہے۔

۱۴۔ سعید بن منصور نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اعلیٰ درجہ کی نصیحت اور فوراً غفلت کو دور کرنے کے لیے موت کافی واعظ ہے۔ اور زمانہ میں ڈرانے کے لیے کافی ہے۔ آج کل گھروں میں اور کل قبروں میں۔

موت کی یاد سے عیش وعشرت بھول جائے گا

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے رجاء بن حیوۃ سے روایت کی ہے۔ فرمایا جو شخص موت کو زیادہ یاد رکھے گا۔ وہ عیش وعشرت اور حسد کو چھوڑ دے گا۔

۱۶۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور امام احمد نے الزہد میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: تو موت کا ذکر کثرت سے کرے گا۔ اُس میں حسد نہیں رہے گا۔ اور اُس کی عیش وعشرت میں کمی ہو جائے گی۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے اور امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے

besturdubooks.wordpress.com

شعب الایمان میں الربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دنیا سے بے نیاز بنا دینے والی اور آخرت کی رغبت دلانے والی موت کافی چیز ہے۔

۱۸۔ امام طبرانی نے حضرت طارق المحاربی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت سے پہلے موت کی تیاری کرلو۔

۱۹۔ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عون بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ موت کا حق وہی شخص ادا کرتا ہے۔ جو یہ سمجھتا ہے کہ آنے والا کل اُس کا نہیں ہے۔ اور کتنے ہی آنے والے دن تکمیل کو نہیں پہنچتے۔ اور کل کی امید کرنے والا اپنی امید کو نہیں پا سکتا ہے۔ اگر تم موت کو اپنی نظروں کے سامنے رکھو۔ تو سب امیدوں سے نفرت کرنے لگو۔ اور کبھی دھوکے میں نہ پڑو۔

جو تمہیں آخرت میں ساتھ دے اس سے محبت کرو

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے ہی حضرت ابوحازم سے روایت فرمائی ہے۔ فرمایا: دیکھو اس سے محبت کرو جو آخرت میں تمہارا ساتھ دے سکے۔ اور اُسے آج ہی آگے بھیج دو۔ اور جسے تم اپنے ساتھ رکھنا پسند نہیں کرتے۔ اُسے آج ہی چھوڑ دو۔

۲۱۔ انہیں سے روایت ہے۔ فرمایا: جس عمل کی وجہ سے تم موت سے نفرت کرتے ہو اس عمل کو ترک کردو۔ پھر تمہیں کچھ نقصان نہیں کہ کب مرو۔

۲۲۔ ابونعیم نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس نے موت کو اپنے دل کے قریب کرلیا۔ اُس نے اپنی دولت میں اضافہ کرلیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا خط

اور حضرت رجاء بن نوح سے روایت ہے۔ فرمایا: حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے کسی اہل بیت رسولؐ کے ایک فرد کو خط لکھا۔

besturdubooks.wordpress.com

اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّكَ اِنِ اسْتَشْعَرْتَ ذِكْرَ الْمَوْتِ فِيْ لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ بَغَّضَ اِلَيْكَ كُلُّ فَانٍ وَّ حَبَّبَ اِلَيْكَ كُلُّ بَاقٍ

حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو۔ اگر تمہیں موت کی یاد کا احساس ہو جائے اور دن رات تم موت کو یاد رکھو۔ تو ہر باقی رہنے والی چیز تمہیں محبوب ہو جائے گی۔ اور ہر فانی چیز سے تمہیں نفرت ہو جائے گی۔

۲۳۔ مجمع التیمی میں روایت ہے۔ فرمایا: موت کا ذکر بڑی دولت ہے۔

۲۴۔ حضرت سمیط سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں جس نے موت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اُسے دنیا میں تنگدستی اور خوشحالی کی کوئی پرواہ نہیں رہے گی۔

۲۵۔ حضرت کعب سے روایت ہے۔ فرمایا: جس نے موت کو پہچان لیا۔ دنیا کے غم اور مصائب اُس کے لیے آسان ہو گئے۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس نے موت کی یاد کو اپنے دل میں بٹھا لیا۔ دنیا اُس کی نظروں میں حقیر ہو گئی۔ اور دنیا کی ہر شے اُس کے لیے معمولی ہو کر رہ گئی۔ اور حضرت قتادہ فرمایا کرتے تھے۔ وہ شخص خوش نصیب ہے۔ جس نے موت کی گھڑی کو یاد رکھا۔

۲۷۔ حضرت مالک بن دینار سے روایت ہے۔ فرمایا: ایک دانش مند کا قول ہے دل میں موت کی یاد سے عمل زندہ ہوتے ہیں۔

دل کی سختی کا علاج

۲۸۔ حضرت صفیہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دل کی سختی کی شکایت کی۔ تو حضرت اُم المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: موت کو زیادہ یاد کیا کرو۔ اس سے تمہارا دل نرم ہو جائے گا۔

۲۹۔ حضرت ابو حازم فرماتے ہیں۔ اے انسان! تمہیں موت کے بعد خبر ہو گی۔

۳۰۔ ابن عساکر نے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

یہ قبر عملوں کا صندوق ہے۔ یہ تمہیں مرنے کے بعد معلوم ہوگا۔

بہتر زہد موت کی یاد ہے

۳۱۔ امام دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ دنیا میں بہتر زہد موت کی یاد ہے۔ اور افضل عبادت غور وفکر ہے۔ جسے موت کی ہر وقت فکر رہی اُس کی قبر جنت کا ایک باغ بن جائے گی۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا: یہ لوگ سو رہے ہیں۔ جب مر جائیں گے تو جاگ اُٹھیں گے۔ اور حافظ ابوالفضل عراقی نے اس مضمون پر کہا ہے۔

اِنَّمَا النَّاسُ نِیَامٌ مَنْ یَّمُتْ مِنْھُمْ اَزَالَ الْمَوْتُ عَنْہُ سِنَۃٗ

یہ سب لوگ غفلت کی نیند سو رہے ہیں۔ جو شخص ان میں سے فوت ہو گیا۔ موت نے ان کی اونگھ کو دور کر دیا۔

ہر مرنے والا نادم ہوگا

۳۲۔ امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو مر جائے گا۔ وہ شرمسار ہوگا۔ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ ندامت کیا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: وہ اس لیے کہ اگر نیکوکار ہوگا۔ تو وہ اس بات پر نادم ہوگا۔ کہ میں نے زیادہ نیکیاں کیوں نہیں کیں۔ اور اگر وہ گنہگار ہوا۔ تو اس بات پر شرمسار ہوگا۔ کہ میں نے کیوں کچھ عمل نہیں کیا۔ اور برائی سے باز کیوں نہ رہا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر ۷

جو چیزیں موت کی یاد دلاتی ہیں

۱۔ امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبروں کی زیارت کیا کرو۔ کہ اس سے موت کی یاد آتی ہے۔

۲۔ ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں تمہیں قبروں کی زیارت کرنے سے منع کیا کرتا تھا اب زیارتِ قبور کیا کرو۔ کہ اس سے دنیا سے بے نیازی ہوتی ہے۔ اور آخرت یاد آتی ہے۔

۳۔ حاکم نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں پہلے تمہیں قبروں کی زیارت سے روکا کرتا تھا۔ اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو۔ کیونکہ اس کے اندر عبرت و نصیحت ہے۔

۴۔ حاکم نے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں تمہیں زیارت قبور سے روکا کرتا تھا۔ دیکھو تم قبور کی زیارت کیا کرو۔ یہ دل کو نرم کرتی ہے۔ اور آنکھوں میں آنسو بھر لاتی ہے۔ اور آخرت کی یاد دلاتی ہے۔ اور بے حیائی کی باتیں مت کیا کرو۔

۵۔ حاکم نے ہی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ قبرستان میں جایا کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

اس سے تمہیں آخرت یاد آئے گی۔ اور مردوں کو غسل دیا کرو۔ کہ روح سے خالی جسم کو ہاتھ لگانا نہایت شاندار نصیحت ہے۔ اور نماز جنازہ پڑھا کرو۔ شاید اس سے بھی تمہارے اندر کچھ غم پیدا ہو۔ کیونکہ غمگین شخص اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سایہ کے نیچے ہوتا ہے۔ اور وہ ہر بھلائی کے درپے ہو جاتا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۸

اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان رکھنا اور اُس سے ڈرنا

۱۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا۔ کہ آنجنابؐ نے اپنی وفات سے پہلے ارشاد فرمایا۔ جس کی موت بھی آئے اُسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان ہونا چاہئے۔ یعنی اُس کی رحمت وعنایت کا امیدوار رہنا چاہیے۔

۲۔ اور ابن الدنیا نے کتاب ''حُسْنُ الظَّنْ'' میں یہ روایت فرمائی اور اس میں یہ الفاظ زیادہ بیان فرمائے۔ کہ ایک قوم کو اُن کی اللہ تعالیٰ پر بدگمانی نے ہلاک کردیا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِىْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدٰىكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ○

اور تمہاری اس بدگمانی نے جو تم نے اپنے پروردگار کے ساتھ کی اُس نے تمہیں برباد کردیا۔ اور تم خسارے میں پڑ گئے۔

۳۔ امام احمد ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موت کے وقت ایک نوجوان کے پاس تشریف لائے۔ تو آنجنابؐ نے اُس سے پوچھا کہ تم اپنے آپ کو کیسا محسوس

besturdubooks.wordpress.com

کر رہے ہو؟ اُس نے عرض کیا کہ مجھے اپنے رب کی رحمت کی امید ہے۔ اور میں اپنے گناہوں سے بھی ڈر رہا ہوں۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ایسی چیزیں ایک وقت میں اپنے موقعہ پر بندے کے دل میں یکجا نہیں ہو سکتیں۔ مگر اُسے اللہ تعالیٰ اُس کی امید کے مطابق ضرور عطا فرمائے گا۔ اور گناہوں سے اُسے بے خوف کر دے گا۔ جس سے وہ ڈر رہا ہے۔ وہ سب معاف ہو جائے گا۔

فرمان باری کہ میں اپنے بندے پر دو خوف جمع نہیں کروں گا

۴۔ حکیم ترمذی نے ''نوادر الاصول'' میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث پہنچی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ تمہارے رب نے فرمایا ہے کہ میں اپنے بندے پر دو خوف اکٹھے نہیں کروں گا۔ اور نہ دو امن یکجا کروں گا۔ جو شخص دنیا میں مجھ سے ڈرتا رہے گا میں اُسے آخرت میں امن عنایت کروں گا۔ اور جو شخص دنیا میں مجھ سے بے خوف رہے گا۔ میں اُسے آخرت میں خوف سے دوچار کروں گا۔ ابونعیم نے اس روایت کو حضرت شداد بن اوس سے موصولاً روایت کیا ہے۔

۵۔ ابن المبارک نے حضرت عبداللہ عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب تم کسی شخص کو موت کی حالت میں دیکھو۔ تو اُسے حوصلے دینے کے لیے خوش خبری سناؤ۔ تاکہ وہ حسن ظن لے کر اپنے رب کریم سے ملے۔ اور زندگی میں اُسے رب کریم کا خوف دلاتے رہو۔

۶۔ ابن عساکر نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی مرے۔ تو اُسے رب کریم پر حسن ظن ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ پر حسن ظن جنت کی قیمت ہے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم النخعی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مسلمان موت

besturdubooks.wordpress.com

کے وقت بندے کو اُس کے اچھے اعمال یاد دلایا کرتے تھے۔ تاکہ اُس کا رب کریم پر حسن ظن ہو جائے۔

۸۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں۔ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اچھا گمان رکھتا ہے۔ اللہ کریم اُس کا گمان پورا فرما دیتا ہے۔

۹۔ امام احمد نے حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ میں اپنے بندے کے لیے اُس کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں تو جو چاہے مجھ پر گمان کرے۔

۱۰۔ امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ میں بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں۔ تو وہ جو چاہے مجھ سے گمان کرے۔ اگر وہ اچھا گمان کرے گا۔ اُسے وہی کچھ مل جائے گا۔ اور اگر وہ بُرا گمان کرے گا تو اُسے وہی ملے گا۔

قیامت کے دن مومنوں سے سب سے پہلا سوال

۱۱۔ ابن المبارکؒ اور احمد نے اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر تم چاہو تو میں تمہیں بتا دوں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سب سے پہلے مومنوں سے کیا فرمائے گا؟ اور وہ کیا جواب دیں گے؟ ہم نے عرض کیا کہ ہاں ضرور یا رسول اللہؐ! تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ مومنوں سے فرمائے گا۔ کیا تم مجھ سے ملنا پسند کرتے ہو؟ وہ کہیں گے۔ ہاں اے ہمارے رب کریم! تو رب کریم اُن سے پوچھے گا۔ کس لیے؟ وہ کہیں گے۔ اس لیے کہ ہمیں آپ سے مغفرت اور معافی کی امید ہے۔ تو اللہ تعالیٰ ان سے فرمائے گا۔ میں نے

besturdubooks.wordpress.com

اپنی مغفرت تمہارے اوپر لازم کردی۔

۱۲۔ ابن المبارک نے حضرت عقبہ بن مسلم سے روایت کی ہے۔فرمایا: مومن کی سب سے زیادہ محبوب خصلت اللہ تعالیٰ کو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرے۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کا عجیب واقعہ

واقعہ نمبر۱:

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن عساکر نے ابوامامہ کے دوست حضرت ابی طالب سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں شام میں تھا۔تو میں ایک شخص حضرت قیس کے پاس ٹھہرا۔جو ایک پسندیدہ شخص تھا۔اُس کا ایک بھتیجا تھا۔جو اُس کی ضد تھا۔وہ بھتیجے کو بہت ہی ڈانٹ ڈپٹ کرتا اور برائیوں سے منع کرتا۔لیکن وہ باز نہ آتا۔ایک روز وہ نوجوان بیمار پڑ گیا اور اُس نے اپنے چچا کو پیغام بھیجا۔لیکن چچا نے آنے سے انکار کردیا۔تو میں اُس کے چچا کو اُس کے پاس لے گیا۔وہ اُسے گالیاں دینے لگا۔اور اُس سے کہنے لگا۔اے دشمن خدا۔کیا تم نے یہ یہ بدمعاشی نہیں کی؟ نوجوان نے کہا۔چچا جان۔اگر اللہ تعالیٰ مجھے میری ماں کے حوالہ کردے۔تو وہ میرے ساتھ کیا سلوک کرے گی؟ چچا نے کہا کہ تیری ماں تو تجھے جنت میں داخل کرکے رہے گی۔اور کیا کرے گی۔تو نوجوان نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واللہ! میری ماں سے بھی زیادہ رحم فرمانے والا ہے۔جب وہ نوجوان فوت ہوگیا۔اور اُس کے چچا نے اُسے دفن کردیا۔جب اُس کی لحد پر اینٹیں برابر کررہے تھے کہ ایک اینٹ اندر جاگری۔تو اُس کا چچا آگے بڑھ کر اینٹ اُٹھانے لگا تو ایک دم سے پیچھے ہٹ گیا۔میں نے پوچھا کیا بات ہے؟ اُس نے کہا۔نوجوان کی قبر تو نور سے بھری ہوئی ہے۔اور وہ حد نظر تک پھیلی ہوئی ہے۔

واقعہ نمبر۲:

۱۴۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت حمید سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ فرماتے ہیں۔ میرا ایک بھانجا تھا۔ نوعمر، اُس کی ماں نے میرے پاس پیغام بھیجا۔ میں وہاں پہنچا تو وہ اس کے سرہانے کھڑی رو رہی تھی کہ بھانجے نے مجھ سے پوچھا ماموں جان! ماں کیوں رو رہی ہے؟ میں نے کہا۔ اُسے تیرے کرتوت جو معلوم ہیں۔ اُس نے کہا۔ کیا وہ مجھ پر رحم نہیں کرتی؟ میں نے کیوں نہیں کرتی ہے۔ تو اُس نے کہا۔ تو اللہ تعالیٰ تو ماں سے بھی زیادہ مہربان ہے۔ وہ مجھ پر ضرور رحم فرمائے گا۔ جب وہ فوت ہو گیا تو ہم نے اسے دفن کیا۔ اور دفن کرتے وقت ایک اینٹ لحد کے اندر جا گری۔ تو میں نے جھانک کر لحد میں دیکھا۔ کہ حد نظر تک نور ہی نور تھا۔ میں نے ساتھی سے کہا۔ کہ تم نے کچھ دیکھا؟ اُس نے کہا ہاں۔ آپ کو یہ مبارک ہو۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے یہ اُن کلمات کی برکت تھی جو اس نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر امید کے بارے میں کہے تھے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

موت بندے کو خبردار کرنے والی ہے

بیماریاں بڑھاپا موت کے قاصد ہیں

۱۔ قرطبی فرماتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ ایک پیغمبر نے ملک الموت سے فرمایا: کیا تمہارا کوئی قاصد نہیں ہے۔ کہ تو اُسے بندوں کے پاس پہلے بھیج دے کہ وہ موت سے باخبر ہو جائیں؟ اُس نے کہا کہ ہاں ہے۔ واللہ! میرے بہت سے قاصد ہیں۔ جو بندے کو موت سے پہلے ہی خبردار کر دیتے ہیں۔ بیماریاں، بڑھاپا، کمزوری، آنکھوں اور کانوں کا بیکار ہو جانا۔ جب وہ ان قاصدوں کے آنے سے خبردار نہیں ہوتا اور توبہ نہیں کرتا تو میں اُسے پکارتا ہوں۔ اور اُس کی جان قبضے میں کر لیتا ہوں تو دیکھو کیا میں اُس کے پاس اپنے قاصد نہیں بھیجتا ہوں؟ اور تنبیہ کرنے والے کے بعد ایک اور تنبیہ کرنے والا، اور پھر میں آخری قاصد ہوتا ہوں جس کے بعد اور کوئی قاصد نہیں ہوتا۔ اور میں وہ خبردار کرنے والا ہوتا ہوں جس کے بعد کوئی اور ڈرانے والا نہیں آتا۔

۲۔ ابونعیم نے ''الحلیہ'' میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے جب بھی کوئی شخص بیمار پڑتا ہے۔ تو یہ بیماری موت کا قاصد ہوتا ہے۔ جس کے بعد ملک الموت آتا ہے۔ وہ آ کر کہتا ہے کہ میری طرف سے تیرے پاس ایک قاصد کے بعد دوسرا قاصد آتا رہا۔ اور ایک خبردار کرنے والے کے بعد دوسرا خبردار کرنے والا آتا رہا۔ لیکن تم نے اُن کی کوئی پرواہ نہیں کی۔ اور پھر وہ قاصد آ گیا جس نے دنیا سے تیرا پتہ کاٹ دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

ساٹھ برس کی عمر تک بندے کے سب عذر ختم ہو جاتے ہیں

۳۔ امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بندے کے سب عذر ختم کر دیئے ہیں۔ کہ اس کی عمر ساٹھ برس تک دراز کر دی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۰

خاتمہ بالخیر ہونے کی نشانی

جب اللہ تعالیٰ کسی سے بھلائی کا ارادہ فرماتے ہیں تو موت سے پہلے اس کو نیک عمل کی توفیق عطا فرماتے ہیں:

۱۔ امام ترمذی نے اور حضرت امام حاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے تو اُسے کام پر لگا دیتا ہے۔ عرض کیا گیا یارسول اللہؐ! کام پر کیسے لگا دیتا ہے؟ ارشاد فرمایا کہ موت سے پہلے عمل صالح کی توفیق عطا فرما دیتا ہے۔

۲۔ امام احمد اور حاکم نے حضرت عمر بن اعبق سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ محبت کرتا ہے۔ تو اُسے شہد بنا دیتا ہے۔ عرض کیا گیا۔ اُسے شہد کیسے بنا دیتا ہے۔ ارشاد فرمایا: اُسے اللہ تعالیٰ موت سے پہلے نیک عمل کی توفیق بخش دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے پڑوسی بھی اُس پر راضی ہو جاتے ہیں۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے۔ تو اُس کے مرنے سے ایک سال پہلے ایک فرشتہ اُس کے پاس بھیج دیتا ہے۔ جو اُسے برائی سے روکتا ہے۔ اور اُسے نیک راہ پر ڈالتا ہے۔ یہاں تک کہ اچھے وقت پر اس کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ بندہ بہت مبارک وقت پر فوت ہوا ہے۔ جب

besturdubooks.wordpress.com

اُس کی موت کا وقت قریب آتا ہے۔اور وہ اپنے نیک اعمال تیار دیکھتا ہے تو اس کا دل فوراً اس دنیا سے نکل جانے کو چاہتا ہے۔اور اپنے رب کریم کو ملنے کے لیے بے قرار ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُسے ملنا پسند کرتا ہے۔

بُرے خاتمہ کی نشانی

اور جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی موت سے ایک سال پہلے اُس کے ساتھ ایک شیطان مقرر کر دیتا ہے۔جو اُسے گمراہ کرتا اور بہکاتا رہتا ہے۔یہاں تک کہ کسی بُرے وقت میں اُس کی موت آتی ہے۔تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ شخص کتنے بُرے وقت میں مرا ہے۔اور اُس کی موت کا وقت آتا ہے۔اور وہ اپنے بُرے اعمال سامنے تیار دیکھتا ہے۔تو اُس کا نفس اس دنیا سے جانے سے نفرت کرتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے پاس جانے سے ڈرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اُس کی شکل دیکھنا پسند نہیں کرتا۔

صاحب ''الافصاح'' اس حدیث کے مفہوم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ملک الموت کے بلانے کے وقت روح کے نکلنے کی مثال سانپ کی طرح سے ہے۔کہ سانپ اپنے بل سے اپنی کسی حاجت کے لیے اپنی مرضی سے پھدک کر باہر آجاتا ہے۔اور بعض سانپ اُس کو پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔تو وہ بل کے اندر کی طرف سکڑتا ہے۔اور باہر آنا نہیں چاہتا اس طرح مومن کی روح خوشی سے اپنے جسم سے نکل آتی ہے۔اور کافر کی روح کو زبردستی کھینچ کر باہر نکالا جاتا ہے۔

بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہیں:

بعض علماء نے لکھا ہے۔العیاذ باللہ بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) نماز میں سستی (۲) شراب پینا

(۳) والدین کی نافرمانی (۴) مسلمانوں کو ستانا

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

موت کا قرب، کیفیت اور سختی

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَجَآءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ،

اور موت کی سختی کا آنا برحق ہے۔

اور فرمایا:

وَلَوْ تَرٰى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ

اور اگر تو ظالموں کو موت کی سختیاں سہتے دیکھے تو۔

نیز فرمایا گیا ہے۔

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ،

اور کیوں نہیں اگر جان حلق تک پہنچ جائے۔

نیز فرمان گرامی ہے۔

كَلَّآ اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيْلَ مَنْ رَّاقٍ،

ہرگز نہیں جب جان ہنسلی تک پہنچ جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ کوئی ہے جھاڑنے والا۔

بوقت موت آپؐ اپنا ہاتھ مبارک پانی میں ڈال کر اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے تھے:

۱۔ امام بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول

besturdubooks.wordpress.com

اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ایک مشکیزہ تھا۔ یا ڈبہ تھا جس میں پانی تھا۔ تو آپ اپنا دست مبارک پانی میں ڈالتے اور اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے۔ اور ارشاد فرماتے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ بیشک موت کے اثرات سخت ہوتے ہیں۔ یہ آپ کے وصال کے وقت کا قصہ ہے۔

۲۔ امام ترمذیؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں میں نے کسی کی آسان موت پر رشک نہیں کیا۔ جب سے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر موت کی شدت کو ملاحظہ کیا۔

۳۔ امام بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد کسی کی موت کی شدت کو ناپسند نہیں کیا۔

۴۔ عبداللہ بن امام احمد نے ''الزوائد'' میں حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس وقت آپ موت کی سختی سے گزر رہے تھے۔ اگر انسان صرف اس وقت کے لیے عمل نیک کرتا تو اُسے لگتا کہ اسی کے لیے کرتا رہے۔

۵۔ حضرت لقمان الحکمی اور حضرت یوسف بن یعقوب الحکمی سے روایت ہے دونوں فرماتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس بشیر خوش خبری لے کر آیا۔ تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے اُس سے فرمایا: میری سمجھ میں نہیں آرہا کہ میں تمہیں کیا انعام دوں؟ بس میں یہ دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تجھ پر موت کی سختی آسان کردے۔

مومن اور کافر کی جان نکلنے کی مثال

۶۔ طبرانی نے ''الکبیر'' میں اور ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومن

besturdubooks.wordpress.com

کی جان ایسے نکل جاتی ہے۔ جیسے پانی ٹپکتا ہے۔ اور کافر کی جان ایسے نکلتی ہے جیسے گدھے کی جان گھٹ گھٹ کر نکلتی ہے۔ اور مومن گناہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ تو موت کے وقت اس پر جو سختی ہو جاتی ہے۔ وہ اُس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے۔ اور کافر اگر کوئی اچھا کام کرتا ہے۔ تو موت کے وقت اس پر آسانی ہو کر اُس کے نیک عمل کا بدلہ اُسے مل جاتا ہے۔

نیک بندے کے گناہوں کی موت کی سختی سے تلافی کی جاتی ہے اور برے آدمی کے نیک عمل کا بدلہ دنیا میں دیدیا جاتا ہے

۷۔ دینوری نے ''المجالسہ'' میں وہیب بن الورد سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں جس پر اپنا رحم کرنا چاہتا ہوں۔ میں اُس وقت تک اُسے دنیا سے نہیں لے جاتا۔ جب تک کہ اس کے گناہوں کی سزا اُسے دنیا میں نہیں دے لیتا کبھی اُسے جسمانی طور پر بیمار کر کے۔ کبھی اُس کے گھر والوں پر مصیبت ڈال کر۔ اور کبھی اُسے مالی لحاظ سے تنگدست کر کے۔ کبھی رزق کی تنگی کے ساتھ۔ یہاں تک کہ ایک چیونٹی کے برابر بھر اُس کا گناہ نہیں رہنے دیتا۔ اور اگر کچھ رہ بھی جائے تو میں اس پر موت کے وقت سختی کر کے اس کے گناہوں کی تلافی کر دیتا ہوں۔ اور پھر وہ میرے پاس پہنچتا ہے۔ تو ایسے پاک ہوتا ہے۔ گویا آج ہی اُسے ماں نے جنا ہے۔ اور مجھے اپنی عزت کی قسم ہے کہ جس بندے کو میں عذاب دینا چاہتا ہوں۔ تو اُس کے ہر عمل نیک کا بدلہ میں اُسے اسی دنیا میں ہی دے دیتا ہوں۔ اور اُس کی گزران بافراغت کر دیتا ہوں۔ اور اُسے دنیا میں امن وسلامتی عنایت کرتا ہوں۔ کہ اُس کا میرے ذمہ ذرہ بھر باقی نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کا کچھ بدلہ دینا رہ جائے۔ تو موت کے وقت آسانی کے ساتھ اُس کی تلافی کر دیتا ہوں۔ یہاں تک کہ وہ میرے پاس پہنچتا ہے۔ تو اُس کے پاس کوئی نیکی باقی نہیں رہ جاتی۔ جس کے ذریعہ سے وہ نار جہنم سے نجات حاصل کر سکے۔

besturdubooks.wordpress.com

۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب مومن کے ذمہ کچھ گناہ رہ جاتے ہیں۔ جس کے لیے اُس کے پاس کوئی نیک عمل نہیں ہوتا۔ تو اس پر موت کی سختی نازل کی جاتی ہے۔ تاکہ سکرات الموت اور موت کی سختیاں اس کے درجات کو بلند کریں۔ اور وہ جنت میں جا سکے۔ اور کسی کافر نے جب کوئی نیک عمل دنیا میں کیے ہوتے ہیں تو موت کی آسانی کے ذریعے سے اس کا ثواب دیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ دوزخ کی طرف سدھار جاتا ہے۔

مومن کو مت کی سختی کا بھی اجر ملتا ہے

۹۔ ابن ماجہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مومن کو اُس کی ہر چیز میں اجر دیا جائے گا یہاں تک کہ موت کے وقت سختی کا بھی۔

۱۰۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ماجہ نے بھی اور امام حاکم نے بھی اُسے صحیح کہا ہے۔ اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بعض مومن تو پیشانی کے پسینہ سے ہی جان دے دیتے ہیں۔ یعنی انہیں نہایت آسانی ہوتی ہے۔

اچھی اور بُری موت کی علامات کی پہچان

۱۱۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور حاکم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ نے ارشاد فرمایا: مرنے والے کی موت کے وقت تین چیزوں پر غور کرو۔ اگر پیشانی پر پسینہ آجائے۔ آنکھوں میں آنسو آجائیں اور نتھنے پھیل جائیں۔ یہ مرنے والے پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی نشانی ہے جو اُس پر

besturdubooks.wordpress.com

نازل ہو رہی ہے۔ اور اگر اونٹ کے گلا گھونٹے ہوئے بچے کی طرح آواز نکالے۔ اور رنگ بجھا بجھا سا ہو جائے۔ اور جبڑوں سے جھاگ نکلنے لگے۔ تو یہ اللہ تعالیٰ کے عذاب کی نشانی ہے۔ جو اُس پر نازل ہو رہا ہے۔

۱۲۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں مروزی نے ''الجنائز'' میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ مومن کے وہ گناہ جو اس کے ذمہ رہ جاتے ہیں۔ موت کے وقت اُسے ان کی سزا مل جاتی ہے۔ اس لیے اُس کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے۔

۱۳۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت علقمہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُس کے چچازاد پر موت وقت آیا۔ تو انہوں نے اپنا ماتھا پونچھا۔ تو وہ عرق آلود تھا۔ تو اس نے کہا۔ ''اللہ اکبر'' مجھ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن کی موت کے وقت اُس کی پیشانی پر پسینہ آ جاتا ہے۔ اور جس مومن کے کچھ گناہ اُس کے ذمہ ہوتے ہیں۔ اُس کی دنیا میں ہی اُسے سزا مل جاتی ہے۔ اور جو رہ جاتے ہیں وہ موت کی سختی سے معاف ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ میں گدھے کی سی موت مرنا پسند نہیں کرتا۔

۱۴۔ ابن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس کے چچازاد بھائی کی موت کا وقت آیا۔ تو اُن کے ماتھے سے پسینہ بہ پڑا۔ تو وہ ہنس پڑے۔ اور فرمایا میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ مومن کو مرتے وقت پسینہ آتا ہے۔ اور کافر و فاسق و فاجر کی جان نکلتے وقت جبڑوں سے جھاگ بہنے لگتا ہے۔ اور اُس کی جان گدھے کی جان کی طرح نکلتی ہے۔ اور جس مومن کے ذمہ کچھ برائیاں کی ہوتی ہیں۔ تو موت کے وقت اس پر سختی ہوتی ہے۔ تا کہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائے۔ اور کافر و فاجر نے کوئی نیک عمل کیا ہوتا ہے۔ تو اس کی موت کے وقت آسانی ہو جاتی ہے۔ تا کہ اس کی

besturdubooks.wordpress.com

نیکی کا بدلہ اُسے دنیا میں ہی مل جائے۔

۱۵۔ مروزی نے حضرت ابراہیم النخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت علقمہؒ نے حضرت الاسودؒ سے فرمایا: جب مجھے موت حاضر ہو تو مجھے تلقین لا الٰہ الا اللہ کرنا۔ اگر میری پیشانی پر پسینہ آجائے تو مجھے خوش خبری سنا دینا۔

۱۶۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت سفیانؒ سے روایت کی ہے فرمایا کہ میت کو پسینہ آنا پسند کیا جاتا تھا۔ ایک عالم دین نے کہا ہے کہ یہ پسینہ مرنے والے کو اپنے رب کریم سے شرمساری کی وجہ سے آتا ہے۔ کہ وہ بارگاہِ الٰہی میں اپنی خطائیں محسوس کرتا ہے۔ اور شرمسار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا سفلی جذبہ مرجاتا ہے اور بلند جذبات اور حیا اُس کی آنکھوں میں باقی رہ جاتی ہے۔ اور کافران تمام جذبات سے مردہ ہو جاتا ہے۔ اور توحید پرست اُس سختی میں مبتلا ہوتا ہے جو اس پر بوقت موت ہو رہی ہوتی ہے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے اور امام احمد نے ''الزہد'' میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بنی اسرائیل کے واقعات بھی بیان کیا کرو۔ کیونکہ ان کے اندر عجیب وغریب واقعات پائے جاتے ہیں۔ پھر آنجناب ہم سے بیان فرمانے لگے کہ بنی اسرائیل کا ایک گروہ ایک قبرستان میں آیا۔ تو وہ کہنے لگے۔ اگر ہم یہاں دو رکعت نماز پڑھیں۔ اور خداوند کریم سے دعا کریں۔ کہ ہمارے سامنے ان میں سے کسی مردے کو اٹھائے اور وہ ہمیں کچھ بتائے۔ لہٰذا انہوں نے ایسا ہی کیا۔ ابھی دعا کر ہی رہے تھے کہ سیاہ رنگ کا ایک شخص قبر سے نکلا۔ اُس کی پیشانی پر سجدے کے نشان تھے۔ اُس نے پوچھا۔ لوگو! تم کیا چاہتے ہو؟ مجھے مرے ہوئے ایک برس گزر گیا ہے۔ لیکن موت کی سختی کی حرارت ابھی تک میں محسوس کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو کہ میری یہ سختی دور فرمائے۔

۱۸۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت عمر بن حبیب سے ذکر کیا ہے۔ کہ بنی اسرائیل کے

besturdubooks.wordpress.com

دو شخص اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے کرتے تھک گئے۔ اور اکتا گئے۔ تو انہوں نے سوچا کہ وہ کسی قبرستان جا کر عبادت کریں تا کہ ہمارا عبادت میں دل لگ جائے۔ اور وہاں جا کر عبادت کرنے لگے۔ تو ان کی عبادت کے دوران میں ایک شخص قبر سے نکلا اور کہنے لگا کہ مجھے مرے ہوئے ایک برس بیت چکا ہے۔ لیکن موت کی المنا کی ابھی تک محسوس کر رہا ہوں۔

۱۹۔ ابونعیم نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مرنے والا جب تک قبر میں رہتا ہے۔ موت کی المنا کی کو بھول نہیں پاتا ہے۔ اور مومن پر تو یہ سختی ذرا اور بھی بڑھ کر ہوتی ہے اور کافر پر مومن سے کم سختی ہوتی ہے۔ (وجہ اس کی اوپر بیان ہو چکی)

۲۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت امام اوزاعیؒ سے ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ مومن قبر میں رہنے تک موت کی سختی محسوس کرتا رہتا ہے۔

سکرات موت کی المناک کیفیت اور شدت

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے اُس سند کے ساتھ جس کے راوی معتبر ہیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے موت کی سختی اور اُس کے حلق میں اٹکنے کا ذکر فرمایا۔ کہ وہ تلوار کی تین سو کاٹ کے برابر المناک ہے۔

موت کی معمولی کھچاوٹ ایک سو تلوار کے برابر ہوتی ہے

۲۲۔ ضحاک نے حضرت ضمرہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے موت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت کی معمولی کھینچاوٹ ایک سو تلواروں کے برابر ہوتی ہے۔

۲۳۔ خطیب نے التاریخ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ملک الموت کی جان کھینچنے کی تکلیف ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت

besturdubooks.wordpress.com

ہوتی ہے۔

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ ایک ہزار تلواروں کی ضرب بستر پر مرنے کی سختی سے زیادہ تکلیف دِہ ہوتی ہے؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کی شدت بیان فرماتے ہیں

۲۵۔ ابوالشیخ نے اپنی کتاب ''العظمۃ'' میں حضرت حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا۔ آپ نے موت کو کیسا پایا؟ آپ نے فرمایا ایسا لگا۔ جیسا آگ میں تپایا ہوا کاویہ میرے پیٹ میں ٹھونس دیا گیا ہے اور اُس کے کئی دندانے ہیں۔ اور اُس کا ہر دندانہ ہر ہر رگ میں اٹک گیا ہے۔ اور پھر اُسے ایک دم سختی سے باہر کھینچا گیا ہے۔ اور پھر مجھے کہا گیا۔ یہ تمہارے ساتھ ہلکا سلوک کیا گیا ہے۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا نے ابواسحاق سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا۔ کہ آپ کو موت کا مزا کیسا لگا؟ فرمایا: جیسے کسی کاویہ کو اون میں ڈال کر سختی سے کھینچا گیا ہو۔ اور فرشتہ نے کہا۔ یہ ہم نے آپ کے ساتھ بہت نرمی کی ہے۔

۲۷۔ امام احمد نے الزہد میں اور مروزی نے الجنائز میں حضرت ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب اللہ تعالیٰ کو پیارے ہوئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ موت میں آپ پر کیا بیتی؟ فرمایا: مجھے ایسے لگا۔ جیسے میری جان سنسنی سے کھینچی جارہی ہے۔ اور پھر مجھ سے کہا گیا۔ یہ آپ کے ساتھ نرمی برتی گئی ہے۔

۲۸۔ روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ اسلام کی روح اللہ تعالیٰ طرف پرواز کرگئی۔ تو ان کے رب نے اُن سے پوچھا کہ یا موسیٰ! تم نے موت کو کیسا پایا؟ آپ نے عرض کیا۔ اُس چڑیا کی طرح جسے سیخ پر کباب بنایا گیا ہو۔ نہ مرتی ہو۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ آرام پا جائے اور نہ چھوٹتی ہو کہ اُڑ جائے اور ایک روایت میں ہے۔ میں نے ایسا محسوس کیا کہ قصاب سیخ پر بکری کے کباب بنا رہا ہے۔

۲۹۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ فرشتے بندے کو قابو میں کر لیتے اور روک لیتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ موت کی سختی سے ڈر کر موت کے وقت جنگلوں اور صحراؤں کی طرف دوڑ جاتا۔

۳۰۔ ابوالشیخ نے کتاب ''العظمۃ'' میں حضرت فضیل بن عباس سے روایت کی ہے کہ ان سے کہا گیا کہ جان نکلتے وقت میت کا کیا حال ہوتا ہے؟ اور وہ خاموش پڑا ہوتا ہے۔ اور انسان بندھن سے بہت بے چین ہوتا ہے کہ فرشتے اُسے باندھ کر رکھتے ہیں۔

۳۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت شہر بن حوشب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے موت کی سختی کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ آسان ترین موت یہ ہے کہ ایک کانٹا جسے اُون میں ڈالا جائے اور جب اُسے باہر کھینچا جائے تو اُون کس طرح سے باہر آتی ہے۔

(۱) موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے مر جائیں

۲۳۔ مروزی نے الجنائز میں حضرت میسرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے سب موت کے گھاٹ پر اُتر جائیں۔ اور میدان قیامت میں ایک ساعت ایسی ہوگی۔ جس کی شدت موت کی شدت سے ستر گنا بڑھ کر ہوگی۔

(۲) حضرت عمرو بن العاص موت کی کیفیت بیان فرماتے ہیں

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن عبداللہ بن یساف سے ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا۔ تو اُن کے صاحبزادے نے اُن سے فرمایا۔ اباجان! آپ فرمایا کرتے تھے۔ کاش میں موت کے وقت کسی عقلمند شخص سے مل سکوں۔ کہ وہ اپنا درد بیان کرے۔ تو اب آپ کا وقت آگیا ہے۔ تو آپ مجھ سے موت کی کیفیت بیان فرمائیں۔ انہوں نے فرمایا بیٹے! جب بستر پر تھا تو مجھے ایسا لگا جیسے میں سوئی کے ناکے میں سانس لے رہا ہوں۔ اور گویا ایک کانٹے دار جھاڑی میرے قدموں سے کھوپڑی تک کھینچی جا رہی ہے۔

۳۴۔ ابن سعد نے حضرت عوانہ بن الحکم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔ اُس شخص پر حیرت ہے۔ جس پر موت طاری ہو۔ اور عقل اُس کا ساتھ دے رہی ہو۔ وہ کیسے اس کی کیفیت بیان نہیں کر سکے گا۔ تو جب اُن پر موت کا وقت آیا۔ تو ان کے بیٹے نے ان سے کہا۔ اباجان! آپ فرمایا کرتے تھے کہ اس شخص پر حیرت ہے کہ جو موت کے وقت ہوش وحواس ہوتے ہوئے موت کی کیفیت بیان نہ کر سکے۔ اب آپ ہم سے موت کی کچھ کیفیت بیان فرمائیں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ موت بیان کرنے سے بالا ہے۔ لیکن میں اس کا کچھ بیان کرتا ہوں۔ مجھے ایسا لگ رہا ہے۔ گویا کہ میری جان سوئی کے ناکے میں گزر رہی ہے۔ اور تم مجھے پاؤ گے۔ گویا کہ میری گردن پر رضوی کا پہاڑ رکھ دیا گیا ہے۔ اور مجھے کانٹوں میں گھسیٹا جا رہا ہے۔

موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے جو پیٹ میں ڈال کر کھینچی جائے

۳۵۔ ابن ابی شیبہ اور ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں، ابن ابراہیم بن ملیکہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا: مجھے موت کے بارے میں بتائیں۔ انہوں نے فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

یا امیر المومنین! موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے۔ جسے انسان کے پیٹ میں ڈال کر کھینچا جائے۔ تو وہ پیٹ کے اندر کچھ نہ چھوڑے۔

۳۶۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت شداد ابن اوس الصحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرمایا: کہ موت کی سختی مومن پر دنیا و آخرت کی ہر سختی سے بھاری ہے۔ اور موت آروں کے چیرنے سے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ اور قینچیوں کے کاٹنے اور دیگوں کے جوش سے بھی زیادہ سخت ہے۔ اگر میت کو بیان کرنے کی آزادی ملے اور وہ موت کے درد کو بیان کر دے۔ تو دنیا والے آرام سے زندگی نہ گزار سکیں۔ اور ان کی زندگی اجیرن ہو جائے اور نہ وہ آرام سے سو سکیں۔

اپنے مردوں کو لا الہ کی تلقین کیا کرو

۳۷۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والے کے پاس آیا کرو۔ اور انہیں لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو اور انہیں جنت کی خوشخبری سنایا کرو۔ کیونکہ سنجیدہ مرد اور عورت اس وقت حیران ہو جاتے ہیں۔ اور شیطان کا بھی اپنے موقع پر داؤ چل جاتا ہے۔ اور اس وقت انسان کے قریب آ جاتا ہے۔ اور مجھے قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ ملک الموت کو دیکھ لینا ہی ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت ہے۔ اور مجھے قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ بندہ اس دنیا سے اُس وقت تک نہیں جاتا ہے۔ جب تک کہ اس کی رگ رگ موت کا درد نہ چکھ لے۔ اور اسی طرح کی ایک روایت ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو حسین البرجمی سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

سکرات کی آسانی کیلئے نبی کریم ﷺ کی دعا

۳۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت طعمہ بن غیلان الجھنی سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰھُمَّ اِنَّکَ تَاْخُذُالرُّوْحَ مِنْ بَیْنِ الْعَصَبِ وَالْقَصَبِ وَالْاَنَامِلِ اَللّٰھُمَّ اَعِنِّیْ عَلَی الْمَوْتِ وَھَوِّنْہُ عَلَیَّ،

اے اللہ کریم تو روحوں کو پٹھوں اور ہڈیوں اور انگلیوں کے درمیان سے نکالتا ہے۔اے اللہ کریم مجھ پر موت کے بارے میں مدد فرما اور موت کو مجھ پر آسان فرما دے۔

۳۹۔ حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں عمدہ سند کے ساتھ حضرت ابن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت کا سامنا ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ شدید ہوتا ہے۔اور مومن کی ہر رگ کو الگ الگ درد پہنچتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کا دشمن (شیطان) اس وقت عموماً بندے کے قریب آجاتا ہے۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبید بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مریض کی عیادت فرمائی۔تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اس بیمار کی ہر رگ جان میں درد والم محسوس ہو رہا ہے۔لیکن اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک آنے والے نے یہ خوش خبری دی ہے کہ اس کے بعد اسے کوئی درد والم نہیں ہوگا۔

۴۱۔ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ایک بیمار صحابی کے ہاں تشریف لائے۔آپؐ نے اُن سے ارشاد فرمایا: اب تم کیسا محسوس کر رہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا۔امید بھی ہے اور خوف بھی ہے۔آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔اللہ تعالیٰ اس وقت کسی میں دونوں چیزیں یکجا نہیں کرتا۔ہاں اُس کی امید پوری کرتا ہے۔اور خوف سے محفوظ رکھتا ہے۔

۴۲۔ امام احمد نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا کہ سب سے بڑی سختی موت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۳۔ ابونعیم اور مروزی نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ مجھے سب سے زیادہ یہ محبوب ہے کہ موت کی سختی مجھ پر آسان ہو جائے۔ اور یہ آخری اجر ہے۔ جو کسی مسلمان کو ملتا ہے۔

۴۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب سے اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا فرمایا ہے۔ موت کی سختی سے زیادہ اور کسی سختی سے اُسے واسطہ نہیں پڑا ہے۔

۴۵۔ سعید بن منصور نے حضرت محمد بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ سب سے زیادہ سختی انسان کو امر آخرت میں پیش آتی ہے۔ وہ موت کی سختی ہے۔

ایسی بیماری جس کا کوئی علاج نہیں

۴۶۔ حضرت زید بن اسلمؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ وہ کونسی بیماری ہے۔ جس کا کوئی علاج نہیں، فرمایا: موت اور حضرت زید بن اسلمؓ فرماتے ہیں۔ موت ایک بیماری ہے۔ اور اُس کی دوا رضائے الٰہی ہے۔

۴۷۔ امام قشیری رحمتہ اللہ علیہ ''الرّسالہ'' میں اور ابوالفضل طوسیؒ نے ''عیون الاخبار'' میں اور دیلمیؒ نے حضرت ابراہیمؒ کی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندے کو موت کی سختی سے واسطہ پڑتا ہے۔ اور موت کی مدہوشی اُسے پیش آتی ہے۔ تو اُس کے اعضاء بدن ایک دوسرے کو سلام کہتے ہیں۔ اور ہر ایک عضو کہتا ہے۔ تجھ پر سلام ہو۔ تم مجھ سے جدا ہو رہے ہو۔ اور میں بھی قیامت تک کے لیے تم سے جدا ہو رہا ہوں۔

۴۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: بندے پر

besturdubooks.wordpress.com

جو موت کے وقت گزرتی ہے۔ کہ جب اُس کی روح حلق تک پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی سانس اُونچی ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بس ایک شہید ایسا خوش قسمت انسان ہے۔ کہ اُسے موت کی سختی کا احساس نہیں ہوتا ہے جو دوسروں کو ہوتا ہے۔

۴۹۔ امام طبرانی نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شہید کو اتنا ہی درد موت کے وقت محسوس ہوتا ہے۔ جتنا کسی کو کانٹا چبھنے کا ہوتا ہے۔

اگر مرنے والے کی چیخ آسمان وزمین والے سن لیں تو خوف سے مر جائیں

۵۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن کعب القرضی سے بیان کیا ہے کہ فرمایا مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جس شخص کی جان ملک الموت قبض کرتا ہے۔ وہ آخری بات اُسے کہتا ہے۔ یا ملک الموت میں مر گیا۔ اور اس وقت وہ چیختا ہے۔ کہ اگر اُس کی چیخ اہل آسمان وزمین سن لیں تو وہ خوف وگھبراہٹ سے مر جائیں۔

ملک الموت کی موت سب لوگوں کی موت سے سخت ہے

۵۱۔ زیاد النخیری فرماتے ہیں۔ میں نے کسی کتاب میں پڑھا ہے۔ موت ملک الموت پر تمام لوگوں کی موت سے بڑھ کر سخت ہے۔

موت کی سختی کے انبیاء کرام علیہم السلام کے درجات میں اضافہ

امام قرطبی رحمتہ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو موت کی سختی کے دو فائدے ہیں۔ پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان کی فضیلت ودرجات میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی کمی یا عذاب نہیں ہے۔ بلکہ انبیاء علیہم السلام پر مشقتیں نسبتاً زیادہ ہوتی ہیں جو ان سے کم درجہ لوگ ہیں انہیں ان سے کم ہوتی ہیں۔ دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے۔ کہ تمام لوگوں کو موت کی سختی کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ الم باطنی طور پر

besturdubooks.wordpress.com

محسوس ہوتا ہے۔ اور کسی کسی مرنے والے پر ظاہر بھی ہو جاتا ہے۔ اور بعض کی شدت ظاہر میں محسوس نہیں ہوتی۔ اور اُس کی روح آسانی سے نکلتی محسوس ہوتی ہے۔ اور تمام لوگوں کو اس کا درد محسوس نہیں ہوتا۔ جب انبیاء کرامؑ پر موت کی شدت کا ذکر ہوا۔ کہ باوجود اُن کے اکرام واحترام کے اُنہیں اس منزل سے گزرنا پڑتا ہے۔ تو لوگوں نے محسوس کرلیا۔ کہ ہمیں بھی ضرور اس منزل سے گزرنا ہے۔ کہ بڑے بڑے صادقین اس سے دوچار ہوئے ہیں۔ سوائے شہداء کرام کے جو کافروں سے لڑتے ہوئے جان اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربان کردیتے ہیں۔ وہ اس تلخی اور کرب سے محفوظ رہتے ہیں۔

مسواک موت کیلئے آسانی کا سبب ہے

۵۲۔ علماء کرام کی ایک جماعت نے ذکر فرمایا ہے کہ مسواک روح کو آسانی سے نکالنے میں مددگار ہوتی ہے۔ اور علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مبارک سے دلیل نکالی ہے۔ کہ موت کے وقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مسواک پیش کرنا صحیح حدیث شریف میں آیا ہے۔

۵۳۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت میمون بن مہران رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کوئی شخص تم میں سے عمل صالح کرتا رہتا ہے۔ تو وہ موت کے وقت آسانی کا سبب بن جاتا ہے۔ یا کوئی نیک عمل یاد کرتا ہے۔ تو بھی اُسے موت میں آسانی ہوتی ہے۔

۵۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے فرمانِ باری تعالیٰ کے بارے میں نقل فرمایا ہے۔ ''اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ'' وہ ذات جس نے موت اور زندگی کو پیدا فرمایا۔ اس سلسلے میں فرمایا۔ کہ الحیاۃ (زندگی) جبریل امین کا گھوڑا ہے۔ اور موت ایک مینڈھے کی شکل میں ہے۔ وہ جس کے پاس سے گزر جائے اُس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اور زندگی کو گھوڑے کی صورت میں پیدا فرمایا ہے۔ وہ جس چیز سے گزرتا ہے۔ اُسے زندگی مل جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۵۔ ابوالشیخ نے ''العظمۃ'' میں اور ابن حبان نے حضرت وہب بن منبہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے موت کو ایک سفید رنگ مینڈھے کی صورت میں جس کی سفیدی پر سیاہی کا پردہ ہے۔ پیدا فرمایا ہے۔ اُس کے چار پَر ہیں۔ ایک پر عرش کے نیچے اور ایک پَر ساتوں زمینوں کے نیچے ہے۔ ایک پَر مشرق میں اور ایک پَر مغرب میں ہے۔ اُسے فرمایا: ہو جا وہ ہو گیا۔ پھر اُس نے فرمایا: موت بن جا۔ تو موت کی صورت بن گیا عزرائیل کے لیے۔

قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا

ان آثار صحابہؓ سے معلوم ہوا کہ موت ایک جسم ہے جو ایک ایک مینڈھے کی شکل میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور حدیث شریف میں یہ وضاحت ہے۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم میں آیا ہے۔ کہ قیامت کے دن موت کو ایک سفید مینڈھے کی صورت میں لا کر جنت اور دوزخ کے درمیان کھڑا کیا جائے گا۔ اور لوگوں سے پوچھا جائے گا۔ کیا تم اسے پہچانتے ہو؟ سب کہیں گے۔ ہاں پہچانتے ہیں۔ اور جس کے دیکھتے دیکھتے موت کے اُس مینڈھے کو ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ابویعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ الفاظ زیادہ کئے ہیں۔ اُسے ایسے ذبح کر دیا جائے گا۔ جس طرح بکری کو ذبح کیا جاتا ہے۔

۵۶۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اچانک موت کے بارے میں پوچھا۔ کیا کوئی اُسے ناپسند کرتا ہے۔ آپؓ نے فرمایا۔ کوئی کیوں ناپسند کرے گا۔ کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت مومن کے لیے راحت ہے۔ اور فاجر کے لیے آنجنابؐ نے افسوس کا اظہار فرمایا۔

besturdubooks.wordpress.com

مرض موت میں انسان کیا کہے۔ اور اس وقت کیا پڑھے۔ اور جب کسی پر موت طاری ہو۔ تو اس کے سامنے کیا کہا جائے۔ اور اُسے تلقین کرنے کا بیان اور جب انسان فوت ہو جائے تو کیا اُس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔

۱۔ امام احمد اور ابن ابی الدنیا اور دیلمی نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس میت کے پاس سورۃ یٰسٓ کی تلاوت کی جائے اللہ تعالیٰ اُس کی موت میں آسانی فرما دیتا ہے۔

۲۔ ابن ابی شیبہ امام احمد اور ابوداؤد، نسائی، حاکم اور ابن حبان نے حضرت معقل بن یسار رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اپنے مرنے والوں پر سورۂ یٰسٓ کی تلاوت کیا کرو۔ ابن حبان فرماتے ہیں۔ اس سے مراد موت کی حاضری کا وقت ہے۔ کیونکہ موت پر تو تلاوت نہیں کی جاتی۔

۳۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت جابر بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ کسی کی موت کی حاضری پر سورۂ رعد پڑھنا مستحب ہے۔ اس سے میت کی سختی میں آسانی ہو جاتی ہے۔ جان آسانی سے نکلتی ہے۔ اور اُسے راحت ہو جاتی ہے۔

اور مرنے سے ایک گھڑی قبل جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں یہ الفاظ کہے جاتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِفُلَانِ ابْنِ فُلَانٍ وَبَرِّدْ عَلَیْہِ مَضْجَعَہٗ وَ وَسِّعْ عَلَیْہِ قَبْرَہٗ وَاَعْطِہِ الرَّاحَۃَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ وَتَوَلَّ نَفْسَہٗ وَصَعِّدْ رُوْحَہٗ فِیْ

besturdubooks.wordpress.com

اَرْوَاحِ الصَّالِحِیْنَ وَاجْمَعْ بَیْنَنَا وَبَیْنَہٗ فِیْ دَارٍ تَبْقٰی فِیْھَا الصِّحَّۃُ وَیَذْھَبُ عَنَّا النَّصَبُ وَالتَّعَبُ وَیُصَلّٰی عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ وَیُکَرَّرُ ذَالِکَ حَتّٰی یُقْبَضَ۔

اے اللہ کریم! فلاں بن فلاں کو بخش دے۔اس کے لیٹنے کی جگہ کو ٹھنڈا فرمادے۔اس کی قبر کو اس کے لیے کشادہ کردے۔اور مرنے کے بعد اس کے لیے راحت کردے۔اور اسے اس کے نبیؐ سے ملادے اور اس سے محبت فرما۔اور اس کی روح کو نیکوں کی روح کی طرف چڑھادے۔اور ہمیں اور اسے اس گھر میں اکٹھا کردے۔ جس میں صحت باقی رہے۔اور اُس میں ہماری تمام تکلیفیں اور مشقتیں دُور ہوجائیں۔اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی پر درود بھیجا جاتا۔اور جان قبض ہونے تک اسے بار بار دہراتے رہتے۔

۴۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت شعبی سے روایت کی ہے۔کہ حضرات انصار رضی اللہ عنہم میت کے پاس سورۃ البقرہ پڑھا کرتے تھے۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے ''وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا'' جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔اللہ تعالیٰ اُس کی نجات کا کوئی راستہ نکال دیتا ہے۔فرمایا: اُسے شہادت اور ناجائز کاموں سے بچالیتا ہے۔اور موت کی سختیوں سے نجات عطا فرماتا ہے۔اور میدان قیامت کی ہولناکیوں سے اس کی نجات کا سامان پیدا کردیتا ہے۔

۶۔ امام مسلم نے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔ابن حبان وغیرہ نے فرمایا ہے۔کہ موت کی حاضری کے وقت۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۔ امام احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جس کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہوگا۔ وہ جنت میں جائے گا۔

۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے بچوں کی تعلیم کا آغاز کلمہ لا الہ الا اللہ سے کرو۔ اور اپنے مرنے والوں کو بھی موت کے وقت لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔ کیونکہ جس کا آغاز وانجام کلمہ لا الہ الا اللہ سے ہوگا۔ پھر وہ ہزار برس بھی زندہ رہے گا۔ تو اس کے ایک گناہ کے بارے میں بھی سوال نہیں ہوگا۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے ہم اسے اسی سند کے ساتھ لکھتے ہیں۔

۹۔ حضرت امام ابوالقاسم قشیری نے اپنے امالی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جب تمہارے کسی صاحب کو مرض میں سختی لاحق ہو جائے ۔تو انہیں کلمہ لا الہ الا اللہ پر مجبور نہ کرو۔ بلکہ اُس کے سامنے پڑھتے رہو۔ کہ منافق سے یہ ادا نہیں ہوتا۔

ماں کی نافرمانی کا نتیجہ

۱۰۔ طبرانی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں اور دلائل النبوت میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرمایا: کہ ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یا رسول اللہؐ! یہاں ایک لڑکے پر موت طاری ہے۔ اُسے کہا جا رہا ہے۔ لا الہ الا اللہ کہو۔ اور وہ کلمہ شریف کہہ نہیں پا رہا۔ آپؐ نے پوچھا کیا وہ زندگی میں نہیں پڑھتا تھا؟ عرض کیا ہاں کیوں نہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر موت کے وقت اُسے کس نے روکا ہے؟ تو آنجنابؐ اُٹھ کھڑے ہوئے اور ہم بھی آپؐ کے ہمراہ اُٹھ کھڑے ہوئے اور آپؐ لڑکے کے پاس تشریف لائے۔ لڑکے سے ارشاد فرمایا۔ کہو لا الہ الا اللہ

besturdubooks.wordpress.com

اس نے عرض کیا۔ مجھ سے نہیں کہا جا رہا۔ آپ نے پوچھا کس وجہ سے؟ اس نے عرض کیا۔ ماں کی نافرمانی کی وجہ سے۔ آپؐ نے پوچھا کیا ماں زندہ ہے؟ اُس نے عرض کیا ہاں آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اُسے بلاؤ۔ وہ آنجنابؐ کے پاس حاضر ہوئی۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس سے ارشاد فرمایا کیا یہ تمہارا بیٹا ہے؟ اس نے عرض کیا، ہاں! تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کیا خیال ہے اس کے لیے آگ بھڑکائی جائے؟ اور ہم نے اس کی والدہ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی سفارش کردو۔ ورنہ ہم اسے اسی آگ میں دفن کردیں گے۔ تو اُس نے عرض کیا کہ میں اُس کی سفارش کرتی ہوں۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کو اور ہمیں گواہ بنا کر کہو کہ میں اس سے راضی ہوں۔ تو اُس عورت نے کہا کہ میں اپنے بیٹے سے راضی ہوگئی ہوں۔ تو آنجنابؐ سے اس لڑکے سے ارشاد فرمایا لڑکے! لا الہ الا اللہ کہو۔ تو اس نے کہا لا الہ الا اللہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَنْقَذَهٗ مِنَ النَّارِ'' اس اللہ کریم کا شکر ہے جس نے اُسے نارِ جہنم سے خلاصی دی۔

اصحاب کرام کو بُرا کہنے والے کا انجام

۱۱۔ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن المحاربی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر موت طاری ہوئی۔ اُسے کہا گیا کہ لا الہ الا اللہ کہو۔ اُس نے کہا میں نہیں کہہ پا رہا۔ کیونکہ میں ایسے لوگوں کے ساتھ رہتا تھا۔ جو مجھ حکم دیتے تھے کہ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالی گلوچ کرو۔

۱۲۔ ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح سند کے ساتھ حضرت طلحہ وعمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ دونوں فرماتے ہیں کہ ہم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے۔ میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں۔ کہ اگر اُسے موت کے وقت کوئی شخص کہتا ہے تو اس کی روح جسم سے الگ ہوتے وقت اُسے راحت نصیب ہوگی۔ اور قیامت کے دن اُسے ایک روشنی حاصل ہوگی۔ اور ایک

besturdubooks.wordpress.com

روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس کی مشکل آسان فرمائے گا۔ اُس کا رنگ نورانی بنادے گا۔ اور اُسے آسانی مہیا کرے گا۔ وہ ہے کلمہ لا الہ الا اللہ۔

ایک گنہگار کا واقعہ

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب ''المحتضرین'' میں اور طبرانی اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ ایک شخص کی موت کے وقت ملک الموت حاضر ہوا۔ اُس نے اُس کے اعضا کو پھاڑ کر دیکھا۔ تو کوئی عمل نیک اس نے نہیں پایا۔ اور پھر اس کا دل ٹٹولا۔ تو کوئی نیک عمل نہیں ملا۔ پھر اس کے جبڑوں کو ٹٹولا تو زبان کے ایک طرف حلق کے پاس وہ کہہ رہا تھا لا الہ الا اللہ۔ تو اس کلمہ اخلاص کی وجہ سے اُسے بخش دیا گیا۔

۱۴۔ ابونعیم نے حضرت فرقد السنجی سے روایت کی ہے فرمایا: جب بندے پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو بائیں والا فرشتہ دائیں والے فرشتے سے کہتا ہے۔ اس پر آسانی کرو۔ تو دائیں والا کہتا ہے۔ لیکن ابھی آسانی نہیں کرتا شاید یہ لا الہ الا اللہ کہہ لے۔ اور میں اس کا یہ عمل لکھ لوں۔

۱۵۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جس نے موت کے وقت لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ کہہ لیا۔ اُسے نارِ جہنم کبھی نہیں لگے گی۔

آیت کریمہ پڑھنے کی فضیلت

۱۶۔ حاکم نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا میں تمہیں اسم اعظم بتادوں؟ جو حضرت یونس علیہ السلام کی دعا ہے۔ وہ یہ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ○

تو ہی معبود برحق ہے۔تو پاک ذات ہے۔میں ظالم ہوں۔

جو مسلمان اپنے مرض موت کے وقت یہ دعا چالیس مرتبہ پڑھ لے گا۔اور اُسی مرض میں فوت ہو جائے گا۔اُسے ایک شہید کا اجر ملے گا۔اور اُس کے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے۔

موت کے وقت درج ذیل کلمہ پڑھنے والے کو بہشت نصیب ہوگی:

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''المرض والکفارات'' اور ابن منبع نے اپنی مسند میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت کی ہے۔کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اے ابو ہریرہ کیا میں تمہیں ایک حق بات کی خبر نہ دوں؟ کہ جو شخص بستر پر بیمار پڑنے کے ساتھ ہی یہ الفاظ منہ سے ادا کرے گا۔اللہ تعالیٰ اُسے نار دوزخ سے نجات بخشے گا۔میں نے عرض کیا۔ہاں کیوں نہیں تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا:

لَآاِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ وَهُوَ حَیٌّ لَّا یَمُوْتُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعِبَادِ وَالْبِلَادِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ حَمْدًا كَثِیْرًا طَیِّبًا مُّبَارَكًا فِیْهِ عَلٰی كُلِّ حَالٍ وَّاللّٰهُ اَكْبَرُ كِبْرِیَآؤُهٗ وَجَلَالُهٗ وَقُدْرَتُهٗ بِكُلِّ مَكَانٍ اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ اَمْرَضْتَنِیْ لِتَقْبِضَنِیْ رُوْحِیْ فِیْ مَرَضِیْ هٰذَا فَاجْعَلْ رُوْحِیْ فِیْ اَرْوَاحِ مَنْ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنْكَ الْحُسْنٰی وَاَعِذْنِیْ مِنَ النَّارِ كَمَا اَعَذْتَ اُولٰئِكَ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنْكَ الْحُسْنٰی۔

اگر تم اس بیماری سے فوت ہو جاؤ گے تو سیدھے اللہ تعالیٰ کی رضوان کو جنت کی طرف جاؤ گے۔اور اگر تم نے گناہوں کا ارتکاب کیا ہوگا۔تو اللہ تعالیٰ تم پر توجہ فرما کر انہیں معاف فرما دے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۸۔ ابن عساکر نے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کچھ کلمات آنجناب کی وفات کے وقت سنے جو آپؐ نے زبان مبارک سے ادا فرمائے۔ کہ جو انہیں پڑھے گا۔ جنت میں داخل ہوگا۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ تین مرتبہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ تین مرتبہ تَبٰرَكَ الَّذِىْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ يُحْيِ وَيُمِيْتُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ۔

۱۹۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور بزار نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً قدسی روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: کہ مومن میرے نزدیک ہر مرتبہ و درجہ میں بہتر ہے۔ وہ میری حمد کرتا ہے۔ تو میں اُس کے نفس یعنی جان کو اس کے دونوں پہلوؤں سے بآسانی نکال لیتا ہوں۔

۲۰۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مومن کی روح اس کے دونوں پہلوؤں سے اللہ کی حمد و ثنا کرتے ہوئے ہی نکل جاتی ہے۔

۲۱۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور مروزی، مسلم اور ابن ابی شیبہ نے حضرت اُم الحسن سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھی۔ کہ ایک انسان نے آکر کہا کہ فلاں شخص پر موت کی حالت طاری ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا۔ جاؤ موت کے وقت اُسے یہ الفاظ کہو سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

حضرت ابو سلمہؓ کی موت کے وقت حضور ﷺ کا دعا فرمانا

۲۲۔ طبرانی نے ''الاوسط'' میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کے پاس تشریف لائے اور وہ اُس وقت موت کی حالت میں تھے۔ جب اُن کی

besturdubooks.wordpress.com

آنکھیں پھٹ گئیں۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا ہاتھ مبارک بڑھا کر اُن کی آنکھیں بند کردیں۔ جب ان کی آنکھیں بند ہوئیں۔ تو گھر والوں نے رونا شروع کردیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں خاموش کرادیا۔ اور ارشاد فرمایا کہ جب روح نکل کر جاتی ہے تو نظر اُس کا پیچھا کرتی ہے۔ اور فرشتے میت کے پاس آتے ہیں۔ تو گھر والوں کی باتوں پر آمین کہتے ہیں۔ پھر آپؐ نے یہ دعا فرمائی

اَللّٰھُمَّ ارْفَعْ دَرَجَةَ اَبِیْ سَلْمَةَ فِی الْمَھْدِیِّیْنَ وَاخْلُفْهُ فِیْ عَقِبِهٖ فِی الْغَابِرِیْنَ وَاغْفِرْلَنَا وَلَهٗ یَوْمَ الدِّیْنِ

اے اللہ کریم ابوسلمہ کا ہدایت یافتہ لوگوں میں درجہ بلند فرما۔ اور پچھلوں میں اُس کا کوئی نائب بنادے اور ہمیں اور اُسے روز قیامت بخش دے۔

فرشتے میت کے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں

۲۳۔ حاکم نے حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب تم میت کے پاس موجود ہو۔ تو اُس کی آنکھیں بند کردو۔ کیونکہ نظر روح کے پیچھے جاتی ہے۔ اور میت کے لیے کلمات خیر کہو۔ کیونکہ فرشتے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں۔

وضو کے بغیر مت سویا کرو

۲۴۔ بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابونعیم نے حلیہ میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: وضو کے بغیر مت سویا کرو۔ کیونکہ روحیں اُسی حالت میں اُٹھائی جائیں گی، جس حالت میں اُن کی جان قبض کی جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۵۔ طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کے پاس ملک الموت وضو کی حالت میں جان قبض کرنے آیا۔ وہ فرشتہ اس کے ایمان کی گواہی دے گا۔

میت کی آنکھیں بند کرتے وقت کیا پڑھنا چاہیے

۲۶۔ مروزی نے حضرت ابوبکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔ فرمایا جب تم میت کی آنکھیں بند کرو۔ تو یہ الفاظ کہو۔

بَسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ۔

----✱✱✱----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۲

ملک الموت اور اس کے معاون فرشتوں کا بیان

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِىْ وُكِّلَ بِكُمْ۔

فرما دیجئے۔ تمہاری جان قبض کرتا ہے وہ موت کا فرشتہ جو تمہارے لیے مقرر ہے۔

اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُوْنَ ○

یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی کو موت آتی ہے۔ تو ہمارے بھیجے ہوئے فرشتے جان قبض کرتے ہیں۔ اور وہ کمی بیشی نہیں کرتے۔

۱۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ''تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا'' سے مراد ملک الموت کے مددگار فرشتے ہیں۔ اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے ایسی ہی روایت فرمائی ہے۔ اور یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں۔ کہ اس کے بعد اُن میں سے ملک الموت جان قبض کرتا ہے۔

۲۔ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں حضرت وہب بن منبہؒ سے روایت کی ہے فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ فرشتے جو لوگوں کے پاس آتے ہیں وہی ان کی جانیں قبض کرتے ہیں اور اُن کی عمریں لکھتے ہیں اور وہ جان قبض کر کے ملک الموت کے حوالے کر دیتے ہیں اور وہ ان فرشتوں کا نگران ہوتا ہے اور دوسرے اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔

حضرت آدمؑ کی پیدائش کے وقت کہاں کہاں سے مٹی اٹھائی گئی

۳۔ ابن ابی حاتم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا۔ تو عرش اُٹھانے والے فرشتوں میں سے ایک فرشتے کو زمین سے مٹی لانے کے لیے بھیجا۔ جب اس نے زمین سے مٹی لینے کا ارادہ کیا۔ تو زمین نے کہا۔ تجھے اس ذات کی قسم ہے جس نے تجھے بھیجا ہے کہ آج مجھ سے وہ مٹی نہ لینا جس کا کل کو نارِ جہنم ٹھکانہ ہو۔ تو فرشتے نے مٹی لینے کا ارادہ ترک کر دیا۔ جب فرشتہ بارگاہِ الٰہی میں واپس آیا تو اللہ تعالیٰ نے پوچھا۔ میرے حکم کو پورا کرنے سے تمہیں کس چیز نے روکا؟ فرشتہ نے کہا کہ زمین نے تیرا نام لے کر مجھ سے فریاد کی تو میں نے تیری عظمت کی خاطر مٹی لینے کا ارادہ ترک کر دیا۔ تو اللہ کریم نے دوسرے کو بھیجا۔ تو زمین نے اُسی طرح سے کہا۔ اور وہ فرشتہ بھی چھوڑ آیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تمام حاملین عرش کو باری باری بھیجا۔ اور وہ خالی ہاتھ واپس چلے آئے۔ تو پھر اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو بھیجا تو زمین نے اُس سے بھی اُسی طرح کہا۔ تو موت کے فرشتہ نے کہا کہ جس نے مجھے مٹی لینے کو بھیجا ہے وہ سب سے زیادہ قابل اطاعت ہے۔ تو وہ فرشتہ تمام زمین پر سے تھوڑی تھوڑی مٹی لے آیا۔ اچھی مٹی بھی اور بُری مٹی بھی۔ اور اُسے بارگاہِ الٰہی میں پیش کر دیا۔ اور اُس پر جنت کا پانی ڈال دیا۔ وہ نرم و ملائم ہو گئی۔ اور اُس سے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا۔

۴۔ ابو حذیفہ نے اور اسحاق بن بشیر نے کتاب المبتدا میں ابو اسحاق کے حوالے سے امام زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور پہلے بھیجے جانے والے فرشتہ کا نام اسرافیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ ابن عساکر نے سدی کی سند سے ابو مالک اور ابو صالح کی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ نیز مرہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے کہ پہلے مرسل فرشتہ کا نام جبرئیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔

۶۔ ابن عساکر نے بھی یحییٰ بن خالد سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور پہلے فرشتہ کا نام جبرئیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔ اور آخر میں جس فرشتہ کی ذمہ داری لگی اس کا نام ملک الموت کہا ہے اور اُسے موت پر متعین فرمایا۔

۷۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی حاتم نے اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن سابط سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ دنیا کے امور کی تدبیر چار فرشتے کرتے ہیں۔ جبرئیل، میکائیل، اسرافیل اور ملک الموت یعنی عزرائیل۔ جبریل امین لشکروں اور ہواؤں پر متعین ہے۔ اور میکائیل بارش اور نباتات کے لیے مقرر ہے۔ اور ملک الموت جانوں کو قبض کرنے پر مامور ہے۔ اور اسرافیل انہیں کام سپرد کرتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ان کے سپرد وہ کام کرتا ہے جس کا انہیں حکم ہوتا ہے۔

۸۔ ابوالشیخ بن حیانؒ العظمۃ میں حضرت ربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ اُن سے ملک الموت کے بارے میں سوال کیا گیا۔ کہ کیا وہ اکیلا ہی جانیں قبض کرتا ہے؟ تو جواب میں فرمایا جو روحوں کو قبض کرنے پر مامور ہے۔ اس کام میں اُس کے اور بھی مددگار فرشتے ہیں اور ملک الموت اُن کا سردار ہے۔ اور مشرق سے مغرب تک اُس کا ایک قدم پڑتا ہے۔ میں نے پوچھا۔ مومنوں کی روحیں کہاں جاتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آیات مبارکہ ''فَالْمُدَبِّرَاتِ اَمْرًا'' کے بارے میں فرمایا: وہ مددگار فرشتے ہیں۔ جو ملک الموت کے ساتھ لوگوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے آتے ہیں۔ اُن میں کچھ وہ ہیں جو روحوں کو آسمان پر لے کر جاتے ہیں۔ اور کچھ دعا پر آمین

besturdubooks.wordpress.com

کہتے ہیں۔اور کچھ میت کے لیے بخشش مانگتے ہیں۔ان کی نماز جنازہ پڑھنے اور انہیں دفن کرنے تک۔

۱۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عکرمہ سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں روایت کی ہے "وَقِيْلَ مَنْ رَّاقٍ" فرمایا ملک الموت کے مددگار فرشتے۔جو ایک دوسرے سے کہتے ہیں۔جو اس کی روح کو قدم سے لیکر سانس نکلنے تک اُوپر چڑھاتے ہیں۔

۱۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور ابونعیم نے الحلیہ میں اور ابن مندہ نے ان کے راوی دونوں صحابی ہیں۔انہوں نے جعفر بن محمد سے ان کے باپ کے ذریعہ سے روایت کی ہے۔انہوں نے حارث بن الخزرج سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ملک الموت کو ایک انصاری آدمی کے سرہانے کھڑے ملاحظہ فرمایا: تو جناب ؐ نے ارشاد فرمایا: ارے ملک الموت! میرے صحابی پر نرمی کرنا۔یہ مومن ہے۔ملک الموت نے عرض کیا۔آپ ؐ تسلی رکھیں اور آنکھیں ٹھنڈی رکھیں۔اور آپ مطمئن رہیں۔کہ میں ہر مومن کا دوست ہوں۔اور یا محمد! یہ بھی تسلی رکھیں۔کہ میں انسان کی روح قبض کرتا ہوں۔جب چیخنے والا چیخ رہا ہوتا ہے۔تو میں گھر سے روح کو لے کر روانہ بھی ہو جاتا ہوں۔میں نے پوچھا یہ صارخ کون ہے؟ واللہ ہم نے اُس پر زیادتی نہیں کی اور نہ پہلے اُس کی موت لے کر آئے۔اور نہ اُس کی تقدیر میں جلدی نہیں کی۔اور ہمارے قبضہ میں اُس کے گناہ نہیں ہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کے کیے پر راضی رہو گے۔تو تمہیں اس کا اجر ملے گا۔اور اگر اللہ تعالیٰ کی مرضی پر ناراض ہو گے۔تو تم گنہگار ہو گے۔اور تم پر بوجھ رہے گا۔اور ہم تو آپ کے پاس بار بار آتے رہیں گے۔بس تم لوگ بچ جاؤ۔اپنا بچاؤ کرلو۔ پراونچ نیچ، نیک و بد میدان دو پہاڑ روزانہ ہم اُن کی تفتیش کرتے ہیں۔یہاں تک کہ مجھے اُن کے ہر چھوٹے اور بڑے کے بارے میں معلوم ہے۔واللہ اگر میں چاہوں۔کہ اپنی مرضی سے ایک مچھر کی جان بھی قبض کروں۔تو میں نہیں کرسکتا۔جب تک کہ اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہو کہ قبض کرو۔میں قبض نہیں کرتا۔

besturdubooks.wordpress.com

امام جعفر بن محمد فرماتے ہیں کہ موت کا فرشتہ نمازوں کے وقت لوگوں کی تفتیش کرتا ہے۔اور پھر موت کے وقت دیکھتا ہے۔کہ کون پانچوں نمازوں کا پابند ہے تو فرشتہ اُس کے قریب آتا ہے۔اور شیطان کو اس سے دور ہٹا دیتا ہے۔اور فرشتہ خود اُسے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی تلقین کرتا ہے۔اور اس پر خطر موقعہ پر اس کی مدد کرتا ہے۔اور ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں حضرت جعفر بن محمد سے انہوں نے اپنے والد سے مرفوعاً یہی روایت فرمائی ہے۔ جو مفصل ہے۔

۱۲۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا ہے کہ ملک الموت روزانہ ہر ایک گھر میں تین مرتبہ تفتیش کرتا ہے۔تو جس کو پاتا ہے کہ اس کا رزق پورا ہو چکا ہے۔اور اُس کی اجل پوری ہو چکی ہے۔تو اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔ جب اُس کی روح قبض کر لیتا ہے۔تو اس کے گھر والے اس پر رونا دھونا شروع کرتے ہیں۔تو ملک الموت دروازے کے کواڑ پکڑ کر کہتا ہے۔اس میں میرا کوئی قصور نہیں ہے۔ میں تو اس کام پر مامور ہوں واللہ میں نے اس کا رزق نہیں کھایا ہے۔اور نہ میں نے اس کی عمر ختم کی ہے۔اور نہ میں نے اس کی موت میں کمی بیشی کی ہے۔ مجھے تو تمہارے ہاں بار بار آنا ہے۔یہاں تک کہ میں تم میں سے کسی کو باقی نہیں رہنے دوں گا۔حسن فرماتے ہیں واللہ اگر وہ لوگ اُس کا مقام دیکھ لیں۔اور اس کا کلام سن لیں۔تو وہ میت کو بھول جائیں۔اور اپنی جانوں پر رونے لگیں۔

۱۳۔ مروزی نے الجنائز میں حضرت سلیم بن عطیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت سلمان اپنے ایک دوست کی بیمار پرسی کے لیے تشریف لائے۔اور ان پر موت طاری تھی۔تو انہوں نے ملک الموت سے کہا۔اے موت کے فرشتے اس پر نرمی کرو۔یہ مومن ہے۔تو اُس نے جواب دیا کہ یہ کہتا ہے کہ میں ہر مومن پر نرمی کرتا ہوں۔

۱۴۔ زبیر بن بکار اور ابن عساکر نے حضرت حمید بن میمون سے اور انہوں نے اپنے

besturdubooks.wordpress.com

باپ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: میں ان لوگوں میں شامل تھا۔ جو حضرت مطلب بن عبداللہ بن حنطب کی موت کے وقت نعج میں موجود تھے۔ اور وہ جان اللہ تعالیٰ کے سپرد کر رہے تھے۔ اور موت کی شدت سے گزر رہے تھے۔ کہ ایک شخص نے اُن کی غشی کی حالت میں دعا کی۔

اَللّٰھُمَّ ھَوِّنْ عَلَیْہِ فَاِنَّہٗ کَانَ سَخِیًّا وَّ کَانَ یُثْنٰی عَلَیْہِ۔

اے اللہ کریم! اس پر آسانی فرما۔ یہ سخی آدمی تھا۔ اور لوگ اس کی تعریف کرتے تھے۔

جب انہیں ہوش آیا تو پوچھا یہ باتیں کون کر رہا تھا؟ انہوں نے بتایا کہ فلاں شخص آپ کے لیے دعا کر رہا تھا۔ تو وہ فرمانے لگے۔ کہ ملک الموت کہہ رہا تھا کہ میں ہر سخی مومن پر نرمی کرتا ہوں۔ اور پھر انہوں نے جان اللہ کریم کے سپرد کر دی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا واقعہ

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ کہ ایک دفعہ حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر میں تھے کہ ایک خوش شکل شخص آپ کے گھر میں داخل ہو گیا۔ آپ نے پوچھا۔ کہ تمہیں یہاں کس نے بھیجا ہے؟ اُس نے کہا مجھے میرے رب نے بھیجا ہے۔ آپ نے فرمایا: خیر اب تو حقدار ہے۔ لیکن تم کون ہو؟ کہا میں موت کا فرشتہ ہوں۔ تو آپ نے فرمایا۔ مجھے تمہاری چند صفات بتائی گئی تھیں۔ جو دکھائی نہیں دے رہیں۔ لہٰذا واپس جاؤ۔ اور وہ واپس چلا گیا۔ تو اچانک دیکھا کہ اس کی دو آنکھیں سامنے سے دیکھنے والی اور دو آنکھیں پیچھے سے دیکھنے والی اور اُس کے بال نیزے کی طرح سے کھڑے اور تنے ہوئے ہیں تو حضرت ابراہیمؑ اس سے پناہ مانگنے لگے اور آپ نے اُس سے فرمایا۔ اپنی پہلی صورت پر آجاؤ۔ تو ملک الموت نے کہا۔ اے ابراہیمؑ! اللہ تعالیٰ نے مجھے جب بھی اُس

besturdubooks.wordpress.com

شخص کی طرف بھیجا ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ ملنا چاہتا ہے۔ تو مجھے اسی پہلی صورت میں بھیجا ہے جس میں آپ نے مجھے دیکھا ہے۔

روایت نمبر۲:

۱۶۔ حضرت وہب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے گھر میں ایک شخص کو دیکھا۔ تو پوچھا تم کون ہو؟ اُس نے کہا۔ میں ملک الموت ہوں۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا۔ اگر تم سچے ہو تو مجھے اپنی اصلی صورت میں دکھاؤ۔ تاکہ مجھے معلوم ہو کہ واقعی تم موت کے فرشتے ہو۔ ملک الموت نے کہا۔ منہ دوسری طرف کرو۔ اور پھر دیکھو۔ آپ نے منہ موڑ کر دوبارہ دیکھا۔ تو موت کے فرشتے نے اپنی وہ شکل دکھائی جس میں وہ مومنوں کی روح قبض کرتا ہے۔ تو آپ نے دیکھا کہ ایک نور اور رونق ہے۔ جسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جان سکتا ہے۔ پھر فرشتہ نے کہا۔ ذرا منہ دوسری طرف کرو۔ جب آپ نے منہ دوسری طرف موڑ کر دوبارہ دیکھا۔ تو آپ کو وہ صورت نظر آئی جس میں فرشتہ کافروں کی روح قبض کرتا ہے۔ اور فاسقوں کی جان نکالتا ہے۔ تو حضرت ابراہیمؑ پر بہت رعب طاری ہو گیا۔ اور آپ کا جسم کانپنے اور تھرتھرانے لگا۔ اور آپ نے اپنا پیٹ زمین کے ساتھ چمٹا لیا۔ اور آپ کی جان نکلنے کو ہو گئی۔

مومنوں اور کافروں کے پاس فرشتے کس شکل میں آتے ہیں؟

۱۷۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ دونوں حضرات فرماتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنا دلی دوست بنایا۔ تو حضرت ملک الموت نے اپنے رب کریم سے عرض کیا کہ آپ کی اجازت ہو تو میں حضرت ابراہیمؑ کو خوش خبری سنا دوں؟ تو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت فرمائی۔ تو ملک الموت نے حضرت ابراہیمؑ کے پاس آ کر اُنہیں خوش خبری سنائی۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے الحمد للہ کہا۔ پھر فرمایا: اے ملک الموت! مجھے دکھاؤ کہ تم کافروں کی روحیں کیسے قبض

besturdubooks.wordpress.com

کرتے ہو؟ ملک الموت نے کہا یا ابراہیمؑ! آپ! انہیں دیکھ سکیں گے۔ تو آپ نے فرمایا کیوں نہیں دیکھ سکوں گا۔ ضرور دکھائیں۔ فرشتے نے کہا۔ ذرا منہ دوسری طرف کریں۔ جب انہوں نے منہ پھیر کر دوبارہ دیکھا۔ تو انہیں نے ایک سیاہ رنگ کا ہیبت ناک شخص دکھائی دیا۔ جس کا سر آسمان پر تھا اور اُس کے منہ سے آگ کے شعلے نکل رہے تھے۔ اور اُس کے تمام بال ایسے مردوں کی شکل تھے۔ جن کے منہ اور کانوں سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت ابراہیمؑ بے ہوش ہو گئے۔ جب آپ ہوش میں آئے تو فرشتہ پہلی صورت میں آچکا تھا۔ تو آپ نے فرمایا: اے موت کے فرشتے! اگر کافر کو اور کوئی سختی اور مشقت نہ بھی پہنچتی۔ وہ تمہاری ہولناک صورت ہی دیکھ لیتا۔ تو یہ اس کی دہشت وگھبراہٹ کے لیے کافی ہوتا۔ اب مجھے یہ دکھاؤ۔ کہ تم مومنون کی روح کیسے قبض کرتے ہو۔ فرشتے نے کہا۔ ذرا منہ اُدھر کو کرو۔ آپ نے جو منہ موڑ کر دوبارہ توجہ فرمائی۔ تو وہ ایک خوبصورت جوان کی شکل میں تھا۔ اور تمام لوگوں سے زیادہ حسین وجمیل اور پاکیزہ نظر آرہا تھا۔ اور نہایت خوشبودار لباس میں ملبوس تھا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اے ملک الموت! اگر مومن موت کے وقت تمہاری یہ حسین وجمیل اور پاکیزہ شکل ہی دیکھ لے تو اس کی مسرت اور آنکھوں کی ٹھنڈک کے لیے کافی ہو جائے اور اسے کوئی فکر وغم نہ رہے۔

ملک الموت کیلئے زمین ایک طشت کی طرح ہے

۱۸۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور ابونعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: زمین ملک الموت کے سامنے ایک طشت کی طرح بنادی گئی ہے۔ جہاں سے جسے چاہے پکڑ لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اُس کے معاون ومددگار مقرر فرمائے ہیں۔ جو روحوں کو قبض کرتے ہیں۔ اور پھر ملک الموت روحوں کو ان سے لے لیتا ہے۔

۱۹۔ ابوالشیخ نے حضرت الحاکم بن عتبہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ دنیا ملک الموت

besturdubooks.wordpress.com

کے سامنے ایسے ہے جس طرح ایک طشت کسی آدمی کے سامنے رکھا ہوا۔

۲۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے حضرت اشعث بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ملک الموت سے جس کا نام عزرائیل ہے۔ جس کی آنکھیں چہرے پر اور دو آنکھیں گردن پر ہیں پوچھا ملک الموت! جب ایک روح مشرق میں اور ایک مغرب میں ہوتی ہے تو تم کیا کرتے ہو؟ اور پھر جب عام بیماری پڑ جاتی ہے۔ اور مرنے والوں کا انبوہ ہو جاتا ہے۔ تو تم کس طرح سے کرتے ہو؟ فرمایا میں روحوں کو بلاتا ہوں۔ تو وہ باذنِ الٰہی ان دو انگلیوں کے درمیان ہوتی ہیں۔ اور زمین میرے لیے سکڑ جاتی ہے۔ اور میرے سامنے ایک طشت کی طرح ہوتی ہے۔ میں جس طرح چاہتا ہوں روح کو قبضہ میں کر لیتا ہوں۔

حضرت یعقوب علیہ السلام کا ملک الموت سے سوال

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن بن عمارہ کے ذریعہ سے حضرت الحکم سے روایت کی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے ملک الموت سے فرمایا کیا ہر روح کو تم ہی قبض کرتے ہو؟ فرمایا ہاں۔ پوچھا کیسے کہ ابھی تم میرے پاس ہو؟ اور لوگ دنیا میں ادھر اُدھر مر رہے ہیں۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو میرے لیے ایک طشت کی طرح سے سامنے کر کے مسخر کر دیا ہے۔ جیسے تم طشت میں سے آسانی سے کوئی چیز لے لیتے ہو۔ میں دنیا سے اسی طرح جب چاہوں جہاں سے چاہوں لے لیتا ہوں۔

۲۲۔ دینوری نے المجالسۃ میں حضرت ابوقیس الازدی سے روایت کی ہے فرمایا: کہ ملک الموت سے کسی نے پوچھا۔ تم روحوں کو کس طرح قبض کرتے ہو؟ فرمایا: میں روحوں کو بلاتا ہوں۔ اور وہ آجاتی ہیں۔

۲۳۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ اور ابونعیم نے حضرت شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت بیٹھا ہوا ہے۔ اور پوری دنیا اُس کے گھٹنوں

besturdubooks.wordpress.com

کے سامنے ہے۔ اور وہ تختی جس میں لوگوں کی عمریں لکھی ہوئی ہیں۔ اُس کے ہاتھ میں ہے۔ اور اُس کے سامنے فرشتے کھڑے ہیں۔ اور وہ تختی سامنے کرتا ہے۔ جب کسی بندے کی موت کا وقت آجاتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ اس کی روح قبض کرلو۔

۲۴۔ ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اُن دو شخصوں کے بارے میں پوچھا گیا۔ جن کی موت ایک ہی وقت میں واقع ہوتی ہے۔ اور ان میں سے ایک مشرق میں اور دوسرا مغرب میں ہوتا ہے۔ تو ملک الموت ان کی روحیں بیک وقت کس طرح قبض کرتا ہے۔ فرمایا فرشتے کو مغرب و مشرق اندھیروں اُجالوں۔ سمندروں اور خشکیوں میں اس طرح قدرت حاصل ہے جس طرح تمہارے سامنے مختلف کھانوں کا دسترخوان رکھا ہو۔ اور ہر چیز تمہاری دسترس میں ہوتی ہے کہ جہاں سے چاہو لے سکتے ہو۔

ملک الموت کے ساتھ رحمت اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں

۲۵۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت کلبی سے انہوں نے حضرت مجاہد سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت روحوں کو قبض کرتا ہے۔ اور اسے زمین پر تسلط حاصل ہے۔ جیسے تمہیں اپنے ہاتھ کی ہتھیلی پر قدرت حاصل ہے۔ اور اُس کے ساتھ رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں۔ جب کوئی پاک روح جانے والی ہوتی ہے۔ تو اُسے رحمت کے فرشتوں کے سپرد کرتے ہیں اور جب کوئی خبیث روح جانے والی ہوتی ہے۔ تو اُسے عذاب کے فرشتوں کے حوالے کرتے ہیں۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے ابوالمثنیٰ الحمصی سے روایت کی ہے فرمایا۔ یہ تمام دنیا میدان ہوں یا پہاڑ۔ ملک الموت کے سامنے ہیں۔ اور اُن کے ہمراہ رحمت اور عذاب کے فرشتے ہوتے ہیں۔ اور وہ انہیں ان کی ذمہ داریاں سپرد کرتا ہے۔ یعنی رحمت کے فرشتوں کو نیک روحیں اور عذاب کے فرشتوں کو بد روحیں، اور

besturdubooks.wordpress.com

جب جنگ زوروں پر ہوتی ہے اور تلواریں بجلی کی طرح چمکتی ہیں۔ تو ملک الموت روحوں کو بلاتا ہے۔ تو وہ آتی جاتی ہیں۔

۲۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت زبیر بن محمد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا۔ کہ یارسول اللہؐ! ملک الموت ایک ہے۔ اور مشرق ومغرب میں مرنے والوں کی بھیڑ ہے۔ کئی حادثے ہوتے رہتے ہیں اور ہلاکتیں ہوتی ہیں؟ آنجناب نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے دنیا کو ملک الموت کے لیے سکیڑ دیا ہے۔ اور پوری دنیا اُس کے سامنے ایک طشت کی طرح ہے۔ کوئی شخص اُس کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوتا۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں فرمایا ہے۔ کہ ہم سے عبداللہ بن محمد نے حضرت الاعمشؒ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے حضرت خیثمہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس آئے۔ وہ اُن کے دوست تھے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا۔ کیا بات ہے کہ تم کسی گھر میں آتے ہو۔ اور وہاں سے روح قبض کر کے چلے جاتے ہو۔ اور پڑوس میں کسی کو کچھ نہیں کہتے۔ فرشتے نے کہا۔ مجھے کچھ معلوم نہیں ہوتا میں نے کس کی روح قبض کرنا ہے۔ میں تو عرش کے نیچے ہوتا ہوں کہ مجھے ایک چٹ ملتی ہے۔ جس میں مرنے والوں کے نام لکھے ہوتے ہیں۔

جہاں جس کی موت مقرر ہوتی ہے تو وہ آدمی وہاں پہنچا دیا جاتا ہے

۲۹۔ اسی سند سے حضرت خیثمہ سے روایت ہے فرمایا: ایک مرتبہ حضرت ملک الموت حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس میں آئے تو وہاں حاضرین میں سے ایک شخص کی طرف بڑے غور سے دیکھنے لگے۔ کہ وہ شخص گھبرا گیا۔ جب ملک الموت چلے گئے۔ تو اس شخص نے حضرت سلیمانؑ سے پوچھا کہ یہ صاحب کون تھے۔ آپ نے فرمایا یہ ملک الموت تھے تو اُس شخص نے حضرت سلیمانؑ سے کہا۔ وہ تو میری طرف ایسے دیکھ رہا تھا۔ جیسے مجھے ہی لے جانا چاہتا ہو۔ حضرت سلیمانؑ نے

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔تو اب تم کیا چاہتے ہو؟ اُس آدمی نے کہا۔آپ ایسا کریں کہ مجھے ملک ہندوستان میں پہنچادیں۔حضرت سلیمانؑ نے ہوا کو حکم دیا۔اور اُس نے اُڑ کر اُس آدمی کو ملک ہند میں جاڈالا۔پھر جب ملک الموت دوبارہ حضرت سلیمانؑ کی خدمت میں تشریف لائے۔آپ نے ان سے پوچھا کہ آپ اس شخص کو گھور کر کیوں دیکھ رہے تھے؟ ملک الموت نے کہا۔کہ میں اس بات پر حیران ہو رہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے حکم دیا تھا کہ ملک ہندوستان میں اس شخص کی جان قبض کروں۔اور وہ آپ کی مجلس میں یہاں موجود تھا۔

۳۰۔ ابن عساکر نے حضرت خیثمہ سے بیان کیا ہے۔کہ حضرت سلیمانؑ نے حضرت ملک الموت سے فرمایا: کہ جب تمہارا ارادہ میری جان قبض کرنے کا ہو۔تو پہلے مجھے بتا دینا۔تو ملک الموت نے کہا کہ میں آپ کی موت کے بارے میں آپ سے زیادہ نہیں جانتا۔اصل میں کاغذات ہوتے ہیں لکھے ہوئے جس میں مرنے والوں کے نام ہوتے ہیں۔مجھے تو وہ دیئے جاتے ہیں۔اور بس۔

حضرت ادریس علیہ السلام کی موت کا عجیب واقعہ

۳۱۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ ایک فرشتے نے اللہ تعالیٰ سے اجازت طلب کی۔کہ وہ حضرت ادریس علیہ السلام کے پاس جائیں۔انہوں نے آکر سلام کہا۔اُن سے حضرت ادریسؑ نے فرمایا۔کیا ملک الموت سے تمہاری جان پہچان ہے؟ فرشتے نے کہا۔کہ وہ میرا بھائی فرشتہ ہے۔کیا بات ہے۔حضرت ادریسؑ نے ان سے فرمایا: کیا تم اُس کے سامنے مجھے کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہو؟ فرمایا: اگر تم چاہتے ہو کہ موت میں وقت کی کچھ کمی بیشی ہو جائے۔یعنی وقت آگے پیچھے ہو جائے تو یہ تو نہیں ہو سکتا۔ہاں میں اُن سے تمہارے بارے میں اتنی بات کر سکتا ہوں۔کہ موت کے وقت تمہارے ساتھ نرمی برتے۔چلو میرے پروں پر سوار ہو جاؤ۔میں تمہیں اُن کے پاس لے چلتا ہوں۔حضرت ادریسؑ فرشتے کے پروں پر سوار ہو گئے۔اور فرشتہ

besturdubooks.wordpress.com

اُنہیں اوپر آسمان پر لے چڑھا۔ وہاں ملک الموت سے ملاقات ہوئی۔ اور حضرت ادریسؑ فرشتہ کے پروں پر ہی تھے کہ فرشتہ نے ملک الموت سے کہا کہ مجھے تم سے ایک کام ہے۔ ملک الموت نے کہا مجھے تمہارا کام معلوم ہے۔ تم مجھ سے حضرت ادریسؑ کے بارے میں بات کرنا چاہتے ہو۔ اور ان کی موت میں صرف آدھا لمحہ رہ گیا ہے۔ اور زندوں کے رجسٹر سے ان کا نام کاٹ دیا گیا ہے۔ اور حضرت ادریس علیہ السلام نے فرشتہ کے پروں پر ہی جان دے دی۔

کسی بھی انسان کی موت کے وقت کا ملک الموت کو بھی علم نہیں ہے

۳۲۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا ہمیں معلوم ہوا ہے۔ کہ ملک الموت کو خود بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کس شخص کی جان کب نکلے گی۔ بس انہیں اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب اُس کے قبض کا حکم ہوتا ہے۔

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت جریج رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا: ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ ملک الموت سے کہا جاتا ہے کہ فلاں وقت فلاں شخص کی جان قبض کرنی ہے۔ اور فلاں جگہ قبض کرنی ہے۔

بیماریوں وغیرہ کو اللہ تعالیٰ نے موت کا بہانہ بنا دیا

۳۴۔ مروزی، ابن ابی الدنیا اور ابو الشیخ نے حضرت ابو الشعثاء سے روایت کی ہے۔ کہ پہلے پہل ملک الموت بغیر بیماری کے ہی لوگوں کی روحیں قبض کیا کرتا تھا۔ تو لوگ اُسے بُرا بھلا کہتے اور گالی گلوچ کرتے۔ تو اس نے اس کی شکایت بارگاہ الٰہی میں کی۔ تو اللہ تعالیٰ نے بیماریاں پیدا فرما دیں۔ اور لوگ ملک الموت کو بھول گئے۔ اب کہتے ہیں کہ فلاں شخص اس طرح مر گیا۔ اس طرح فوت ہو گیا۔

۳۵۔ ابو نعیم نے حضرت الاعمش سے روایت کی ہے۔ فرمایا: پہلے ملک الموت لوگوں کی جان لینے ظاہر ہو کر آیا کرتا تھا۔ وہ کسی شخص کے پاس آ کر اُسے کہتا کہ کوئی

besturdubooks.wordpress.com

ضروری کام کرنا ہو تو کرلو۔ میں تمہاری روح قبض کرنا چاہتا ہوں۔ تو لوگ شکایت کرتے۔ لیکن پھر بیماریاں پیدا ہو گئیں۔ اور ملک الموت خفیہ طور پر آنے لگا۔

موت کے فرشتے کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار دیا

۳۶۔ امام احمد اور بزار نے اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ ان سب نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ملک الموت لوگوں کے پاس کھل کر آیا کرتا تھا۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس بھی اسی طرح سامنے آیا۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار کر اُس کی آنکھ پھوڑ دی وہ رب کریم کے پاس آئے۔ اور عرض کیا اے رب کریم! تیرے بندے موسیٰؑ نے تھپڑ مار کر میری آنکھ پھوڑ دی ہے۔ اگر اے رب کریم تیرا اکرام ملحوظ خاطر نہ ہوتا تو میں ان پر سختی کرتا۔ رب کریم نے فرمایا میرے بندے سے جا کر کہو۔ کہ ایک بیل کی جل پیٹھ پر اپنا ہاتھ رکھ۔ تو جتنے بال اُن کے ہاتھ کے نیچے آجائیں گے۔ ان بالوں کی تعداد کے مطابق اُتنے برس اُن کی عمر بڑھا دوں گا۔ تو ملک الموت نے آکر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس طرح کہا۔ آپ نے ملک الموت سے پوچھا کہ پھر اتنے سالوں بعد کیا ہوگا؟ فرمایا موت۔ تو آپؑ نے فرمایا پھر ابھی جان نکال لو۔ ملک الموت نے آپ کو سونگھا۔ اور آپ کی روح قبض ہو گئی۔ یونس کہتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی آنکھ لوٹا دی۔ اور ملک الموت لوگوں کی جان لینے خفیہ طور پر آنے لگے۔

۳۷۔ ابو حذیفہ اسحاق بن بشیر نے کتاب ''الشدائد'' میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی سند سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا۔ اے رب کریم! تیرا بندہ حضرت ابراہیمؑ موت سے گھبراتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اُن سے جا کر کہو کہ دلی دوست کو جب دوست سے ملے ہوئے عرصہ گزر جائے تو وہ اُسے ملنے کو بے قرار ہو جاتا ہے۔ میرا یہ پیغام میرے بندے تک پہنچا دو۔ حضرت ابراہیمؑ نے عرض کیا۔ ہاں اے رب کریم! میں آپ سے ملنے کا

besturdubooks.wordpress.com

مشتاق ہوں۔تو ملک الموت نے انہیں ایک پھول سونگھنے کو دیا۔آپ نے اُسے سونگھا۔اور آپ کی روح قبض ہوگئی۔

۳۸۔ ابوالشیخ نے محمد بن المنکدر سے روایت کی ہے۔کہ ملک الموت نے حضرت ابراہیمؑ سے عرض کیا۔کہ میرے رب نے حکم دیا ہے۔کہ میرے بندے ابراہیمؑ کی جان کسی مومن بندے کی جان کی طرح آسانی سے قبض کرنا۔تو آپ نے فرمایا میں اُس ذات کے حوالہ سے تم سے مطالبہ کرتا ہوں جس نے تمہیں اس کام کے لیے بھیجا ہے۔کہ میرے بارے میں دوبارہ جا کر بات کرو۔تو فرشتے نے جا کر بارگاہِ الٰہی میں عرض کیا کہ تیرے دلی دوست نے دوبارہ آپ سے بات کرنے کو کہا ہے۔تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا جا کر کہو۔سچا دوست تو اپنے دلی دوست سے ملنے کا مشتاق ہوتا ہے۔تو فرشتے نے آکر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بتا دیا۔تو آپ نے فرمایا: بس جو تمہیں حکم ہوا ہے۔وہ کر گزرو۔اور پھر ملک الموت نے پوچھا ابراہیمؑ! کیا آپ نے کبھی شراب پی ہے؟ آپ نے فرمایا ہرگز نہیں۔تو ملک الموت نے کہا۔تو یہ لو اس کی بو ہی سونگھ لو۔اور شراب کی بو سونگھتے ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی روح پرواز کر گئی۔

حضرت داؤد علیہ السلام کی موت کا واقعہ

۳۹۔ امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرت داؤد علیہ السلام بہت غیرت مند انسان تھے۔جب آپ گھر سے نکلتے تو دروازوں کو تالہ لگا دیتے تا کہ آپ کے واپس آنے تک کوئی غیر شخص اندر نہ آنے پائے۔ایک دن آپ دروازے بند کر کے نکلے جب واپس آئے تو انہوں نے اپنی ایک بیوی کو باہر کی طرف جھانکتے دیکھا۔تو عورت نے کسی سے پوچھا کہ یہ شخص گھر میں کیسے گھس آیا ہے کیا یہ ہمیں رسوا کرنا چاہتا ہے۔کہ اتنے میں حضرت داؤد علیہ السلام واپس تشریف لے آئے۔تو آپ نے دیکھا کہ ایک شخص گھر کے درمیان کھڑا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

آپ نے پوچھا تو کون ہے۔ کہنے لگا میں وہ ہوں جو بادشاہوں سے بھی نہیں ڈرتا۔ اور آنے سے مجھے کوئی روک نہیں سکتا۔ تو حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا پھر تو تم موت کے فرشتے ہی ہو سکتے ہو۔ مرحبا خوش آمدید، تم اللہ تعالیٰ کا حکم لے کر آئے ہو۔ یہ فرما کر آپ کمبل اوڑھ کر لیٹ گئے۔ اور اُن کی روح پرواز کر گئی۔

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا بیان

۴۰۔ امام طبرانی نے حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریمؐ کی وفات کے روز جبریل امین جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور عرض کیا آپ اس وقت کیسا محسوس فرما رہے ہیں؟ ارشاد فرمایا: جبریل! کچھ غمگین سا لگ رہا ہوں۔ اور کچھ بے چینی سی محسوس ہو رہی ہے۔ کہ اتنے میں ملک الموت نے دروازے پر حاضر ہو کر اندر آنے کی اجازت چاہی۔ تو جبریل امین نے عرض کیا۔ یا محمدؐ! یہ عزرائیل دروازے پر کھڑا اذنِ باریابی چاہتا ہے۔ اور اس نے آنجنابؐ سے پہلے کسی سے اندر آنے کی اجازت نہیں مانگی۔ اور نہ کبھی آپؐ کے بعد کسی سے اجازت طلب کرے گا۔ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اسے اندر آنے کی اجازت دے دو۔ تو فرشتے کو اندر آنے کی اجازت دی گئی؟ وہ اندر آیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ اور بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے آنجناب کی طرف بھیجا ہے۔ اور مجھے حکم فرمایا ہے کہ آپ کے حکم کی تعمیل کروں۔ اگر آپؐ اجازت مرحمت فرمائیں تو میں آنجناب کی روح مبارک بارگاہ الٰہی میں لے جاؤں۔ اور اگر آپ کو جانا ابھی ناپسند ہو۔ تو آپ کو اسی طرح چھوڑ کر رخصت ہو جاؤں۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ملک الموت! جو تمہیں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کر گزرو۔ تو فرشتے نے عرض کیا۔ ہاں مجھے یہی حکم الٰہی ہے۔ تو جبریل امین نے بارگاہ نبوت میں عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! اللہ تعالیٰ آپؐ سے ملنے کا مشتاق ہے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۱۔ امام احمد نے الزہد میں اور سعید بن منصور نے حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ موت کا فرشتہ روزانہ پانچ مرتبہ ہر گھر کے لوگوں کی تفتیش کرتا ہے۔ کہ کوئی شخص اُن میں سے ہے، جس کی جان قبض کرنے کا حکم ہوا ہے۔

موت کا فرشتہ بار بار گھر میں چکر لگا کر شناخت کرتا ہے کہ کس کی وفات کا مجھے حکم ہے

۴۲۔ ابن ابی حاتم نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت روزانہ سات مرتبہ ہر دروازے پر آ کر ٹوہ لیتا ہے کہ کوئی ہے جس کی وفات کا حکم ہوا ہو۔

۴۳۔ احمد نے الزہد میں اور ابوالشیخ نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے کہ زمین پر کوئی گھر چاہے اون کے بالوں کا خیمہ ہو۔ یا مٹی کا گھروندا ہو کہ ملک الموت روزانہ دو مرتبہ اُدھر کا چکر لگاتا ہے۔

۴۴۔ ابن ابی شیبہ اور عبداللہ بن امام احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبداللہ علی الیتمی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ہر گھر میں ملک الموت روزانہ دو مرتبہ ٹوہ لگاتا ہے۔ کہ کس کا وقت آخر آ گیا ہے۔

۴۵۔ ابونعیم نے حضرت ثابت البنانی سے روایت فرمائی ہے کہ دن رات میں چوبیس ساعتیں ہوتی ہیں۔ اور ہر ساعت میں ملک الموت ہر جاندار کے پاس کھڑا ہو کر دیکھتا ہے۔ اگر اسے کسی کی جان قبض کرنے حکم ہو۔ تو کر لیتا ہے ورنہ چلا جاتا ہے۔

۴۶۔ ابوالفضل طوسی نے ''عیون الاخبار'' میں اپنی سند سے اور ابن البخار نے تاریخ بغداد میں حضرت ابراہیم بن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہِ راست روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت روزانہ ستر بار بندوں کے چہروں کو غور سے دیکھتا ہے۔ جب وہ موت کے قریب شخص کو ہنستے ہوئے دیکھتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ حیرت ہے میں اس کی جان لینے کو آیا ہوں۔ اور یہ ہنس رہا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(یعنی اسے موت کی کوئی فکر ہی نہیں ہے)

۴۷۔ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ملک الموت روزانہ پانچ بار تمام مکانوں میں جا کر تلاش کرتا ہے۔ اور ہر شخص کے چہرے کو بغور دیکھتا ہے۔ تو ان میں سے بعض ایسے ہیں۔ جو موت کی دہشت سے کپکپاتے ہوئے جان دے دیتے ہیں۔

۴۸۔ ابوالشیخ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کوئی دن ایسا نہیں ہوتا کہ فرشتہ لوگوں کی زندگی کا رجسٹر نہ دیکھتا ہو۔ بعض کہتے ہیں تین مرتبہ اور بعض کہتے ہیں پانچ مرتبہ روزانہ دیکھتا ہے۔

کیڑے مکوڑوں اور چوپایوں کی زندگیاں تسبیح سے قائم ہیں

۴۹۔ ابوالشیخ نے اور العقیلی نے الضعفا میں اور امام دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ چوپایوں اور کیڑے مکوڑوں کی زندگیاں اللہ تعالیٰ کی تسبیح سے قائم ہیں۔ جب اُن کی تسبیح ختم ہو جاتی ہے۔ اُن کی روح نکل جاتی ہے۔ اور اُن کی جان نکالنا ملک الموت کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اور انہوں نے ایک سند سے روایت کی ہے۔ اور خطیب نے بھی اس روایت کو الرواۃ میں درج فرمایا ہے۔ امام مالک کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ اور ابن عطیہ اور امام قرطبی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ چوپایوں اور کیڑے مکوڑوں کی جان نکالنا ملک الموت کے ذمہ نہیں ہے۔ یہ شرف اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو ہی بخشا ہے۔ کہ ان کی روحیں قبض کرنے کے لیے ملک الموت اور اُس کے معاون فرشتے مقرر ہیں۔

۵۰۔ لیکن خطیب نے الرواۃ میں امام مالک کے واسطہ سے حضرت سلیمان بن معمر الکلابی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ میں حضرت انس راضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ ایک شخص نے آپ سے جھینگا مچھلیوں کے بارے میں پوچھا۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ کیا ان کی روحیں بھی ملک الموت نکالتا ہے۔تو آپ تھوڑی دیر سر نیچا کیے غور کرتے رہے۔اور پھر فرمایا: کیا اُن میں بھی روح ہوتی ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں! تو فرمایا: کہ پھر قرآن کریم کے مطابق ان کی جان بھی ملک الموت ہی نکالتا ہے۔ کہ فرمان گرامی ہے: ''اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا'' اللہ تعالیٰ موت کے وقت ان کی جانیں لیتا ہے۔پھر میں نے حضرت جویبر کو دیکھا کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں حضرت ضحاک کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ ملک الموت آدمیوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے مقرر ہے۔اور ایک فرشتہ جنوں کی روحیں اور ایک فرشتہ شیاطین کی روحیں اور ایک فرشتہ پرندوں ،وحشی جانوروں ،درندوں، کیڑوں مکوڑوں، مچھلیوں اور چیونٹیوں کی جانیں نکالنے کے لیے مقرر ہے۔اور یہ کل چار فرشتے ہیں موت کے اور تمام فرشتے قیامت کے روز پہلے صاعقہ کے وقت وفات پا جائیں گے۔اور جو فرشتہ لوگوں کی جانیں نکالنے پر مقرر ہے۔وہ بھی موت سے ہمکنار ہو جائے گا۔

اور سمندر کے راستے جہاد کرنے والے شہداء کی روحیں اللہ تعالیٰ بذات خود قبض فرماتا ہے۔انہیں ملک الموت کے سپرد نہیں کرتا۔کیونکہ وہ سمندر کی لہروں اور طوفانوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی راہ میں سفر کرتے ہیں۔اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اُن کا خاص مقام ہے۔

جویبر نہایت ضعیف ہیں اور ضحاک کی حضرت ابن عباس سے ملاقات نہیں ہوئی اس لیے یہ روایت منقطع ہے۔لیکن دوسری مرفوع احادیث اس کی شاہد ہیں۔

سمندری راستے میں جہاد کرنے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ آپ قبض فرماتے ہیں

۵۱۔ ابن ماجہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں

besturdubooks.wordpress.com

نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو لوگوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ لیکن سمندروں کے جہاد میں شہید ہونے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ بہ نفس نفیس قبض فرماتا ہے۔

بنی اسرائیل کے ایک عابد کی موت کا واقعہ

۵۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عیسیٰ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ پہلے زمانہ میں ایک بندۂ خدا تھا۔ جس نے چالیس برس تک زمین پر اللہ تعالیٰ کی عبادت کی۔ پھر اُس نے عرض کیا۔ اے رب کریم! مجھے شوق ہے کہ میں سمندر میں تیری عبادت کروں۔ لہٰذا وہ بندۂ خدا ساحل سمندر پر آیا۔ اور کشتی والوں سے سوار کرنے کی درخواست کی انہوں نے اُسے سوار کرلیا۔ جب وہ کشتی ایک جزیرے کے قریب سے گزری تو اُس عابد نے اُن سے کہا کہ وہ اُسے اس کنارے کے درخت کے پاس اُتار دیں۔ لہٰذا انہوں نے اُسے وہاں اُتار دیا۔ اور وہ بزرگ وہاں عبادت کرنے لگا۔ وہاں سے فرشتہ اُڑ کر آسمان پر پہنچا۔ اور رب کے حضور گفتگو کرنے لگا۔ تو وہ گفتگو نہیں کر پایا۔ تو اس نے سمجھ لیا کہ مجھ سے کوئی غلطی سرزد ہوگئی ہے۔ لہٰذا اُس فرشتے نے اُس درخت والے بزرگ سے بارگاہِ الٰہی میں سفارش طلب کی اور اُس کی سفارش قبول ہوگئی۔ تب ان بزرگ نے خواہش ظاہر کی۔ جب میری موت آئے تو آپ ہی میری جان قبض کریں۔ ان بزرگ کی یہ خواہش منظور ہوگئی۔ اور اُن کی موت کا وقت آیا تو وہ فرشتہ آیا۔ اور آکر اُن بزرگ سے پوچھا۔ اب آپ جس طرح چاہیں گے میں آپ کی روح قبض کروں گا۔ تو وہ بارگاہِ الٰہی میں سجدہ ریز ہوگئے۔ اور اُن کی آنکھ سے ایک آنسو ٹپکا اور اُن کی روح پرواز کرگئی۔

۵۳۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوزرعہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجھ سے نجیب بن ابی عبید الیسری نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں ملک

besturdubooks.wordpress.com

الموت کو دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہا ہے کہ اپنے والد سے کہو کہ میرے لیے بارگاہِ الٰہی میں دعا کریں۔ تو میں نے اپنے والد سے یہ بات کہہ دی۔ تو انہوں فرمایا کہ میں ملک الموت سے تمہاری ماں سے بھی زیادہ مانوس ہوں۔

دوزخ سے نجات کا پروانہ

۵۴۔ ابن عساکر نے حضرت زید بن اسلم کے واسطے سے ان کے والد سے روایت کی ہے کہ میں نے اُس حدیث کا ذکر کیا۔ جو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے۔ کہ اُس مسلمان کا کیا حق ہے۔ جس کی وصیت تین دن تک اُس کے سرہانے لکھی رکھی ہے؟ تو میں نے وصیت لکھنے کے لیے دوات اور کاغذ منگوائے۔ اور نیند مجھ پر غالب آ گئی۔ اور سو گیا۔ اور سوتے کے دوران میں نے دیکھا کہ سفید لباس میں ملبوس ایک حسین وجمیل نوجوان جس کے جسم سے خوشبو آ رہی تھی۔ اندر آیا تو میں نے اُس سے پوچھا تجھے اندر آنے کی اجازت کس نے دی؟ اس نے کہا مجھے میرے رب نے آنے کی اجازت دی ہے۔ اُس نے کہا ڈریے مت مجھے تمہاری جان قبض کرنے کا حکم نہیں ہوا ہے۔ تو میں نے اُس سے کہا کہ مجھے دوزخ سے برأت کا پروانہ لکھ دو۔ تو اس نے کہا دوات اور کاغذ لاؤ۔ سو میں نے کاغذ اور دوات کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ جو سوتے وقت میرے سرہانے رکھے ہوئے تھے۔ میں نے وہ اُسے پکڑا دیے۔ تو اُس نے لکھا۔ "بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم ، استغفر اللّٰہ، استغفر اللّٰہ" یہاں تک کہ کاغذ کی دونوں طرفیں بھر گئیں۔ پھر اُس نے وہ کاغذ مجھے دے دیا۔ اور فرمایا یہ دوزخ سے تمہاری نجات کا پروانہ ہے۔ اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے۔ تو میں گھبرا کر جاگ گیا۔ اور میں نے دیا منگوایا۔ تو میں نے دیکھا کہ اُس کاغذ پر جو میرے سرہانے رکھا تھا۔ اُس کے دونوں طرف استغفر اللہ لکھا ہوا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۳

موت کے بارے میں سوال

امام قرطبی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دو آیات مبارک میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ''قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ'' اور اس آیت کے درمیان ''تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا'' اور ''اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا'' کہ موت کی نسبت فرشتہ موت کی طرف اس لئے ہے کہ وہ براہِ راست جان قبض کرتا ہے اور اُس کے مددگار فرشتے اُس کے ساتھ ہوتے ہیں کہ جان جسم سے نکلتے ہی اپنے قبضہ میں لے لیتے ہیں۔ اور وفات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب اس لئے ہے کہ فاعل حقیقی یعنی موت کا دینے والا اصل میں وہی ذات ہے۔ اور امام کلبی کہتے ہیں کہ ملک الموت روح کو جسم سے قبض کرتا ہے۔ اور اُسے رحمت کے فرشتوں عذاب کے فرشتوں کے سپرد کرتا ہے۔ اور ملک الموت کا مومن اور کافر کے ساتھ امتیازی سلوک کئی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔

اور رحمت کے فرشتوں اور عذاب کے فرشتوں کی شکل وصورت میں بھی فرق ہے کہ فرشتوں میں مختلف شکلوں کے بدلنے کی صلاحیت حاصل ہے۔ وہ جو چاہیں شکل اختیار کر سکتے ہیں۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۴

ہر سال لوگوں کی زندگی کے فیصلے ہوتے ہیں

۱۔ امام دیلمی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر سال ایک شعبان سے دوسرے شعبان تک لوگوں کی زندگیوں کے فیصلے ہو جاتے ہیں۔ (کہ اس برس کون کون مرے گا) یہاں تک کہ ایک انسان نکاح کرتا ہے اور اُس کے اولاد ہوتی ہے اور اس برس اُس کا نام زندوں کی فہرست سے نکل کر مردوں کی فہرست میں لکھا جا چکا ہوتا ہے۔

۲۔ ابن ابی الدنیا اور ابن جریر نے بھی امام زہری کے حوالے سے اسی طرح کی روایت حضرت عثمان بن مغیرہ بن الاخس سے مرفوعاً نقل کی ہے۔ اور اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں بھی روایت کیا ہے۔ اور امام ابن ابی حاتم نے بھی اس روایت کو جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔

۳۔ امام ابویعلیٰ نے سند حسن کے ساتھ المنذری کے حوالہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پورے ماہِ شعبان کے روزے رکھتے تھے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے آنجنابؐ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس ماہ میں ہر انسان کی موت کا فیصلہ یا جانا ہے۔ تو میں چاہتا ہوں کہ میری اجل آئے۔ تو میں روزہ رکھے ہوئے ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

پندرہ شعبان کی رات ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے جن کی اس سال موت لکھی ہوتی ہے

۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عطا بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے۔ فرمایا: شعبان کی پندرھویں رات ہوتی ہے۔ تو ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے۔ اور اُنہیں حکم دیا جاتا ہے کہ جن کے نام رجسٹر میں لکھے ہوئے ہیں۔ اُن کی روحیں اس سال قبض کرلو۔ تو کوئی شخص پودے لگا رہا ہوتا ہے۔ اور نکاح کرتا ہے اور مکان بناتا ہے۔ اور اُس کا نام مردوں کی فہرست میں لکھا جا چکا ہوتا ہے، (اور اُسے معلوم تک نہیں ہوتا)۔

۵۔ ابن جریر نے خضر کے غلام عمر سے روایت کی ہے۔ فرمایا ملک الموت کو ایک لیلۃ القدر سے دوسری لیلۃ القدر تک نام لکھ کر دے دیئے جاتے ہیں۔ اور انسان عورتوں سے نکاح کرتا پایا جاتا ہے اور باغ پودے لگا رہا ہوتا ہے۔ مگر اُس کا نام مردوں میں لکھا ہوتا ہے۔

۶۔ حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ پندرھویں شعبان کو لوگوں کی قسمت کے فیصلے سال بھر تک کے لیے کر دیئے جاتے ہیں۔ زندوں کا نام لکھا جاتا ہے اور مرنے والوں کا نام لکھا جاتا ہے حاجی لکھے جاتے ہیں پھر ان میں نہ کمی ہوتی ہے نہ زیادتی۔

۷۔ حضرت الدینوری نے ''المجالسۃ'' میں حضرت راشد بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پندرھویں شعبان کو ملک الموت کی طرف وحی ہوتی ہے۔ ہر اس بندے کے متعلق جس کی اس سال روح قبض ہونی ہے۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے اور حاکم نے مستدرک میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے بندے کی موت کا علم محافظ فرشتے کو ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

ہے جو بندے کے اعمال آسمان پر لے جاتا ہے اور اس کا رزق لے کر آتا ہے جب اس کا رزق اس فرشتے کو نہیں دیا جاتا تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ مرنے والا ہے۔

۹۔ ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں حضرت محمد بن حماد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ایک درخت ہے، تمام مخلوق کے نام کا اس میں ایک پتہ ہوتا ہے تو جب وہ پتہ اس درخت سے گر جاتا ہے تو اس بندے کی روح اس کے جسم سے نکل جاتی ہے اسی کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا۔ (سورۃ الانعام آیت:۵۹)

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۵

میت کے پاس فرشتوں کے آنے کا بیان اور مرنے والا کیا کچھ دیکھتا ہے؟ اور اُسے کیا کہا جاتا ہے؟ اور مومن کو کیا خوش خبری دی جاتی ہے۔ اور کافر کو کس طرح سے ڈرایا جاتا ہے؟.....؟.....؟

۱۔ امام احمد نے اور ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور طیالسی اور عبدالبر نے اپنی اپنی مسندوں میں اور ہناد بن السری نے الزہد میں اور امام ابوداؤد نے سنن میں حاکم نے مستدرک میں اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اور بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں اور کئی دوسرے محدثین نے صحیح سندوں کے ساتھ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک انصاری شخص کے جنازہ کے لیے نکلے اور قبرستان تک پہنچے۔ جب انہیں دفن کر دیا گیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زمین پر جلوہ افروز ہو گئے۔ اور ہم لوگ آنجنابؐ کے آس پاس بیٹھ گئے اور ہم ایسے خاموش بیٹھے تھے۔ گویا ہمارے سروں کے اُوپر پرندے ہیں۔ اور آنجنابؐ کے دستِ مبارک میں ایک لکڑی تھی جس سے آپؐ زمین کو کرید رہے تھے۔ تو آنجنابؐ نے اپنا سر مبارک اوپر اُٹھایا۔ اور ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے

besturdubooks.wordpress.com

پناہ مانگو دو یا تین مرتبہ آنحضورؐ نے فرمایا۔ پھر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ مومن بندہ جب دنیا سے رخصت ہونے لگتا ہے۔ اور آخرت کی طرف رُخ کرتا ہے۔ تو اُس کے پاس فرشتے روشن چہرہ سورج کی طرح چمکتے ہوئے آسمان سے اُترتے ہیں۔ اُن کے پاس جنت سے لائے ہوئے کفن کے کپڑے ہوتے ہیں۔ اور جنت کی خوشبو ہوتی ہے۔ وہ حدِ نظر تک اُس کے سامنے بیٹھ جاتے ہیں۔ اور پھر موت کا فرشتہ آکر اُس کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے۔ اور اُس سے کہتا ہے۔ اے نفس مطمئنہ! چلو یہاں سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی بخشش اور رضوان کی طرف چلو۔ تو وہ نکلنے کے لیے ایسے چل پڑتی ہے جیسے مشکیزہ سے پانی کا قطرہ چلتا ہے۔ چاہے تمہیں اور طریقہ سے دکھائی دیتا ہے۔ جب فرشتہ جان نکال لیتا ہے۔ تو فرشتے اُس سے اُس روح کو لے لیتے ہیں۔ اور ایک لمحہ بھی موت کے فرشتے کے پاس اُسے نہیں چھوڑتے۔ پھر وہ اُسے جنتی کفن پہناتے ہیں۔ اور جنت کی خوشبو میں اُسے بساتے ہیں۔ اور زمین اُس کی خوشبو سے مہک اُٹھتی ہے۔ اور وہ اُسے آسمان پر لے کر چڑھ جاتے ہیں اور جہاں سے وہ روح گزرتی ہے۔ فرشتے اُسے دیکھ کر کہتے ہیں کہ یہ پاکیزہ و خوشبو روح کس کی ہے۔ فرشتے جواب دیتے ہیں کہ یہ روح فلاں بن فلاں کی ہے۔ اور بڑے ادب و احترام سے اُس کا نام لیتے ہیں۔ جیسے اُس کے دنیا میں اچھے اچھے نام ہوتے تھے۔ اور پھر وہ اُسے پہلے آسمان پر لے کر چڑھ جاتے ہیں۔ اور دروازہ کھولنے کا کہتے ہیں۔ دروازہ کھولا جاتا ہے۔ اور پہلے آسمان سے دوسرے آسمان تک مقرب فرشتے اُس کے پیچھے پیچھے جاتے ہیں۔ اور اسی طرح سے اُسے ساتویں آسمان تک لے جاتے ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ اُن سے فرماتا ہے۔ کہ اس کا حساب علیین میں لکھ دو۔ اور اسے واپس زمین کی طرف لے جاؤ۔ کہ میں نے انہیں وہیں سے پیدا فرمایا ہے۔ وہی پر لوٹاؤں گا۔ اور وہیں سے انہیں دوبارہ اُٹھاؤں گا۔ تو اُس کی روح جسم میں لوٹا دی جاتی ہے۔ اور دو فرشتے آکر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ مَنْ رَّبُّكَ ؟ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے رَبِّیَ اللّٰہُ کہ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

پھر وہ کہتے ہیں کہ مَا دِیْنُکَ؟ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے دِیْنِیَ الْاِسْلَامُ میرا دین اسلام ہے۔ اور وہ کہتے ہیں۔ یہ شخص کون ہے جو تمہاری طرف بھیجا گیا ہے وہ کہے گا آپ اللہ تعالیٰ کے رسولؐ ہیں۔ یعنی هُوَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وہ کہیں گے۔ یہ تمہیں کس نے بتایا؟ وہ کہے گا۔ میں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی۔ اور میں اس پر ایمان لایا۔ اور اُسے سچا جانا۔ تو آسمان سے ایک پکارنے والا پکارے گا۔ میرے بندے نے سچ کہا ہے۔ اس کے لیے جنت کا بستر بچھا دو۔ اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ اور جنت کی طرف اس کے لیے دروازہ کھول دو۔ تو اُسے جنت کی ہوائیں اور لپٹیں آئیں گی۔ اور خوشبوئیں ہر طرف مہک جائیں گی۔ اور حد نظر تک اُس کی قبر فراخ اور کشادہ کر دی جائے گی۔ اور اُس کے پاس ایک حسین و جمیل خوش لباس شخص آئے گا۔ جس سے خوشبوئیں آ رہی ہوں گی۔ وہ آ کر اُسے کہے گا کہ مسرت کے انعامات پر خوش ہو جاؤ۔ یہ وہی دن ہے۔ جس کا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا۔ تو وہ پوچھے گا تم کون ہو؟ کیا خیر کی خبر لے کر آئے ہو؟ تو وہ کہے گا۔ میں تیرا نیک عمل ہوں۔ تو وہ کہے گا۔ اے رب کریم قیامت برپا کر دے۔ اے رب کریم قیامت برپا کر دے۔ کہ میں اپنے گھر والوں کے پاس چلا جاؤں۔

راوی کہتے ہیں۔ کہ کافر بندہ جب دنیا سے الگ ہوگا۔ اور آخرت کو سدھارے گا۔ تو آسمان سے اُس کی طرف سیاہ چہرہ والے آئیں گے۔ اُس کے پاس اس کافر کے لیے بوری کا لباس ہوگا۔ وہ حد نظر تک اُس کے سامنے بیٹھ جائیں گے پھر ملک الموت آئے گا۔ جو اس کے سرہانے بیٹھ جائے گا۔ اور اُس سے کہے گا۔ اے خبیث روح! چلو اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی طرف چلو۔ اور اُس کے پورے جسم میں پنجہ گاڑ دے گا۔ اور اُسے ایسے کھینچ کر نکالے گا۔ جس طرح لوہے کے کانٹوں سے گیلی اُون کو تار تار کیا جاتا ہے۔ اُس کے جان نکالتے ہی عذاب کے فرشتے اُسے اُچک لیں گے۔ اور اُسی بوری میں لپیٹ کر جس سے مردار کی بدبو آ رہی ہوگی۔ کہ زمین پر اُس جیسی بدبو اور کوئی نہیں ہے۔ اُسے لیکر چڑھیں گے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جہاں سے بھی اُسے لے کر گزریں گے۔ فرشتے کہیں گے۔ یہ خبیث روح کس کی ہے؟ وہ کہیں گے فلاں بن فلاں کی اور دنیا کے بدترین نام لے کر بتائیں گے۔ یہاں تک وہ اُسے پہلے آسمان پر لے کر پہنچیں گے۔ اور دروازہ کھولنے کو کہا جائے گا۔ لیکن دروازہ نہیں کھولا جائے گا۔ اس کے بعد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَاءِ'' کہ ان کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہوگا۔ اسے سب سے نچلے درجے میں لکھ دو۔ جو ساتوں زمینوں کے انتہائی نیچے ہے۔ اور اُس کی روح بری طرح سے وہاں پر پھینک دی جائے گی۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ'' جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا۔ گویا کہ وہ آسمان سے گر پڑا اور پرندے اُسے نوچ رہے ہیں۔ یا ہوا نے اُسے اٹھا کر کسی دور دراز جگہ میں پھینک دیا ہے۔

اور پھر اُس کی روح اُس کے جسم میں لوٹائی جاتی ہے۔ اور دو فرشتے اُس کے پاس آ کر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اور اُسے کہتے ہیں۔ مَنْ رَّبُّكَ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ هَاهْ هَاهْ لَآ اَدْرِيْ ہائے ہائے میں نہیں جانتا۔ تو آسمان سے ایک پکارنے والا پکارے گا۔ میرے بندے نے جھوٹ بولا ہے۔ اس کے لیے جہنم کا بچھونا بچھا دو۔ اور جہنمی لباس پہنا دو۔ اور دوزخ کا دروازہ اس کی طرف کھول دو۔ کہ اس کی گرم ہوائیں اور لپٹیں آتی رہیں گی۔ اور اُس پر اُس کی قبر تنگ کر دی جائے گی۔ یہاں تک کہ اُس کی دونوں پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جائیں گی اور ایک بدنما چہرے والا شخص اُس کے پاس آئے گا۔ جس سے بدبو کے بھبکے اُٹھ رہے ہوں گے۔ اس نے بدنما اور کریہہ لباس پہنا ہوگا وہ اس سے کہے گا کہ اپنے برے اعمال کا انجام دیکھ لے۔ یہ وہ دن ہے جس کا تجھ سے وعدہ تھا وہ پوچھے گا۔ تم کون ہو؟ تمہارے چہرے سے حشر کی خبر مل رہی ہے۔ وہ کہے گا۔ میں تمہارا برا

besturdubooks.wordpress.com

عمل ہوں۔ خبیث ترین، تو وہ کہے گا۔ اے رب قیامت برپا نہ کرنا۔

۲۔ ابو یعلی نے اپنی مسند میں اور ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے انہوں نے حضرت تمیم الداری رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔ میرے دوست کے پاس جاؤ۔ میں نے اُسے خوشی اور غمی میں آزمایا ہے۔ میں نے اُسے اپنی مرضی کے مطابق پایا ہے۔ جاؤ میں اُسے دنیا کے غموں سے نجات دینا چاہتا ہوں۔ تو ملک الموت اُس بندۂ خدا کے پاس آتا ہے اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے ہوتے ہیں۔ اور ان کے پاس جنت کا کفن اور خوشبو ہوتی ہے۔ اور ایمان کے پھولوں کے گلدستے ہوتے ہیں۔ اُس میں ایک پھول ایمان کا خاص طور پر ہوتا ہے۔ اور اُس کے اوپر بیس رنگ کے پھول ہوتے ہیں۔ اور ہر پھول کی خوشبو جدا ہوتی ہے۔ اور اُن کے پاس سفید رنگ کا ریشم ہوتا ہے۔ اور اس میں خالص کستوری کی مہک ہوتی ہے۔ اور ملک الموت اُس بندے کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے۔ اور فرشتے اُس کے گرد حلقہ باندھ لیتے ہیں۔ اور ہر فرشتہ اس کے اعضاء بدن پر اپنا اپنا ہاتھ رکھتا ہے۔ اور اُس کے اوپر یہ ریشمی کپڑا پھیلا دیتا ہے۔ اور خالص کستوری کی خوشبو اُس کی ٹھوڑی کے نیچے لگائی جاتی ہے۔ اور جنت کی طرف دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جاتا ہے۔ اور اُسے اس وقت جنت کے عجائبات کی امید ہو جاتی ہے۔ کبھی جنت کی حوروں کی۔ کبھی جنت کے جوڑوں کی۔ کبھی جنت کے پھلوں کی۔ جیسے بچے کو روتے وقت گھر والوں کی طرف سے بہلایا جاتا ہے۔ اور اس کی حور بیویاں اس موقع پر بہت خوشی کا اظہار کرتی ہیں۔ اور راوی فرماتے ہیں۔ کہ مومن کی روح شوق سے بڑھ کر آگے جاتی ہے۔ اور موت کا فرشتہ کہتا ہے۔ اے پاک روح بے خار پھلوں کی طرف نکل چل اور تہ بہ تہ خوشوں کی طرف روانہ ہو جا۔ اور لمبے سایوں، بہتے چشموں میں پہنچ جا۔ اور ملک الموت اُس پر ماں کے بچہ پر نرمی وشفقت کرنے سے بھی زیادہ نرمی اور شفقت کرتا ہے۔ اُسے معلوم

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے کہ یہ روح اُس کے رب کو محبوب ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے ہاں قابل اکرام ہے۔اور وہ اس پاکیزہ روح پر نرمی کر کے رضاء الٰہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔اور اُس بندۂ خدا کی روح جسم سے ایسے نکل جاتی ہے۔جس طرح آٹے سے بال با آسانی نکل آتا ہے۔فرمایا اس کی روح نکلتی ہے۔اور اُس کے آس پاس فرشتے کہہ رہے ہوتے ہیں۔''سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ'' تم پر سلامتی ہے جنت میں داخل ہو جاؤ کہ تم نیک اعمال کیا کرتے تھے۔اور نیز فرمان باری تعالیٰ ہے۔''اَلَّذِيْنَ تَتَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِيْنَ'' یہی لوگ ہیں۔جنہیں پاکیزہ فرشتے وفات دیتے ہیں۔اور فرمایا''فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّ جَنَّةُ نَعِيْمٍ'' اگر بندہ اللہ تعالیٰ کا مقرب ہوتا ہے۔تو وہ راحت و آرام اور جنت کی نعمتوں میں رہتا ہے۔فرمایا: روح موت کی سختی سے آرام اور ریحان روح کے نکلتے وقت آسانی، اور جنت کی نعمتیں اُس کے سامنے حاضر۔جب ملک الموت اُس کی جان قبض کر لیتا ہے۔تو رُوح جسم سے کہتی ہے۔''جَزَاكَ اللّٰهُ عَنِّيْ خَيْرًا لَقَدْ كُنْتَ بِيْ سَرِيْعًا اِلٰى طَاعَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَطِيْئًا بِيْ عَنْ مَّعْصِيَتِهٖ فَهَنِيْئًا لَّكَ الْيَوْمَ لَقَدْ نَجَوْتَ وَاَنْجَيْتَ'' اللہ تعالیٰ تجھے میری طرف سے جزاء خیر عطا فرمائے۔تو میرے ساتھ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں تیز رفتار تھا۔اور اُس کی نافرمانی میں سست تھا۔آج تجھے مبارک ہو کہ تو خود بھی بچ گیا۔اور مجھے بھی بچا لیا۔تو جسم جواب میں روح سے اُسی طرح کہتا ہے۔اور زمین کے وہ تمام ٹکڑے اُس پر روتے ہیں جن پر وہ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کیا کرتا تھا۔اور آسمان کے ہر دروازے سے اُس کے نیک اعمال اوپر چڑھتے ہیں۔اور چالیس دن تک اُس کا رزق آسمان سے اُترتا رہتا ہے۔جب اُس کی جان قبض ہو جاتی ہے۔تو پانچ سو فرشتے اُس کے جسم کے قریب مقیم ہو جاتے ہیں۔اور جب لوگ اُسے قبر میں لٹا جاتے ہیں۔تو فرشتے اس کی کروٹیں بدل دیتے ہیں۔لوگوں کے کفن پہنانے سے پہلے ہی اُسے جنت کا کفن پہنا دیتے ہیں۔اور خوشبو لگانے سے پہلے ہی جنت کی خوشبو لگا دیتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور میت کے گھر کے دروازے سے قبر تک اُس کے استقبال کے لیے دو رویہ کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور اُس کے لیے استغفار کرتے جاتے ہیں۔ اس وقت شیطان اتنے زور سے چیخ مارتا ہے۔ کہ اُس کے جسم کی بعض ہڈیاں کڑکڑا جاتی ہیں۔ اور وہ اپنے لشکروں سے کہتا ہے۔ تمہارے لیے بربادی ہے کہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بندہ بچ کر کیسے نکل گیا۔ وہ کہتے ہیں یہ تو تھا ہی معصوم جب ملک الموت اُس نیک بندے کی روح کو لے کر آسمان پر جاتا ہے تو جبریل امین ستر ہزار فرشتوں کے ساتھ اُس کا استقبال کرتا ہے۔ اور سب اُسے رب العزت کی جانب سے بشارت دینے آتے ہیں۔ جب ملک الموت اُس کی روح کو لے کر عرش تک پہنچتا ہے تو روح اپنے رب کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔ کہ میرے بندے کی روح کو لے جا کر گنجان سدرہ کے پاس رکھ دو۔ جہاں بھرپور خوشے ہیں۔ لمبے سائے ہیں۔ اور بہتے، چشمے ہیں جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو نماز آجاتی ہے۔ اور اُس کے دائیں جانب کھڑی ہو جاتی ہے۔ اور روزہ آکر اُس کے بائیں جانب کھڑا ہو جاتا ہے اور قرآن کریم اور ذکر اللہ اُس کے سر پر ڈھال بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور اُس کا نماز کے لیے چل کر جانا۔ اُس کے پیروں کی حفاظت کے لیے پہنچ جاتا ہے۔ اور صبر آکر قبر کے ایک کنارے پر کھڑا ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ عذاب کی ایک لمبی گردن بھیجتا ہے اور وہ اس کے دائیں طرف سے آتی ہے۔ تو نماز اُسے کہتی ہے۔ دُور رہو، اس شخص کی تمام عمر جفاکشی میں گزری ہے۔ یہ اب آرام کر رہا ہے۔ اور پھر گردن اُس کے بائیں جانب سے آتی ہے۔ تو روزہ اُسے اسی طرح کہہ کر پیچھے ہٹا دیتا ہے۔ اور پھر وہ سر کے اوپر کی جانب سے آتی ہے۔ تو اُسے اسی طرح سے کہہ کر ہٹا دیا جاتا ہے۔ تو اس طرح عذاب کسی طرف سے بھی نہیں آسکتا۔ تو عذاب کوئی راستہ تلاش کرتا ہے۔ تو ہر طرف سے اللہ تعالیٰ کے اس دوست کی اطاعت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔ تو یہ دیکھ کر عذاب وہاں سے نکل جاتا ہے۔ اور صبر تمام اعمال سے کہتا ہے۔ میں اس وقت اس کی مدد کو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھا۔ کیونکہ میں دیکھ رہا تھا۔ کہ تم کیا کرتے ہو؟ اگر تم کچھ نہ کرتے تو میں اس کی مدد کے لیے آگے بڑھتا۔ اب جبکہ تم نے اس کی مدد کی ہے۔ لہٰذا اب میں پل صراط اور اعمال کے تلنے کے وقت اس کی مدد کو پہنچوں گا۔ اور اللہ تعالیٰ دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جن کی دونوں آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوتی ہیں۔ اور اُن کی آواز گرجنے والی کڑک دار بجلی کی طرح ہوتی ہے۔ اور اُن کی داڑھیں سینگوں کی طرح نوکدار اور سخت ہوتی ہیں۔ اور اُن کے سانس شعلوں کی طرح نکل رہے ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے بالوں کو پیروں تلے روندتے ہوئے چل رہے ہوتے ہیں۔ اور ان کے دونوں کندھوں کے درمیان لمبا فاصلہ ہوتا ہے۔ نرمی اور شفقت اُن کے قرب بھی پھٹکی نہیں ہوتی۔ ہاں صرف مومنوں کے لیے ہوتی ہے۔ انہیں منکر اور نکیر کہتے ہیں۔ ان کے ہاتھ میں اتنے بڑے بڑے ہتھوڑے ہوتے ہیں۔ جو اتنے وزنی ہوتے ہیں۔ جنہیں جن وانس بھی مل کر نہیں اُٹھا سکتے۔ وہ آ کر اُسے کہتے ہیں۔ اُٹھ کر بیٹھ جاؤ۔ وہ اپنی قبر میں سیدھا ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ اُس کا کفن اُس کے دونوں پہلوں میں گر جاتا ہے۔ وہ اُسے کہتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرے نبیؐ کون ہیں؟ تو مومن بندہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ایک ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اور اسلام میرا دین ہے اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے نبی ہیں۔ اور آپ خاتم النبیین ہیں۔ تو وہ دونوں فرشتے کہتے ہیں۔ تم نے سچ کہا۔ تو وہ قبر کو اس کے لیے کھول دیتے ہیں۔ اور آگے پیچھے۔ دائیں بائیں اور اوپر نیچے کشادہ کرتے ہیں۔ اور پھر اُسے کہتے ہیں۔ ذرا اُوپر دیکھو۔ وہ اوپر دیکھتا ہے۔ تو جنت تک دروازہ کھلا ہوتا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اے اللہ تعالیٰ کے دوست یہ تمہارا اصلی گھر ہے۔ کیونکہ تم نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی ہے۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ کہ اس مومن کے دل کو ایسی فرحت پہنچتی ہے۔ کہ وہ کبھی ختم نہیں ہوگی۔ پھر اُسے کہا جائے گا۔ اپنے نیچے کی طرف جھانک کر دیکھو۔ تو وہ نیچے دیکھے گا۔ تو جہنم پر اُس

besturdubooks.wordpress.com

کی نظر پڑے گی۔تو وہ دونوں کہیں گے۔اے اللہ تعالیٰ کے دوست تم اس سے بچ گئے ہو۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔کہ اس سے اُسے اتنی راحت حاصل ہوگی۔کہ کبھی ختم ہونے میں نہیں آئے گی۔اور اُس کے لیے جنت کے سات دروازے کھول دیئے جائیں گے۔اور پھر اُسے جنت کی طرف سے ٹھنڈی ہوائیں اور خوشبوئیں پہنچتی رہیں گی۔یہاں تک کہ اُسے روز قیامت قبر سے اُٹھایا جائے گا۔

اور آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔جاؤ میرے دشمن کو میرے پاس لے کر آؤ۔کہ میں نے دنیا میں اُس کے رزق ولباس میں خراخی عطا فرمائی اور ہر قسم کی نعمتوں سے اُسے مالا مال فرمایا۔لیکن وہ میری نافرمانی ہی کرتا رہا۔اُسے میرے پاس لاؤ کہ آج میں اس سے بدلہ لوں۔تو فرشتہ نہایت ہی بدصورت شکل میں اُس کے پاس جاتا ہے۔کہ ایسی بدصورت کسی نے نہ دیکھی ہوگی۔اُس کی بارہ آنکھیں ہوتی ہیں۔اور اُس کے پاس کانٹے دار لوہے کی سیخیں ہوتی ہیں۔اور اُس کے ہمراہ پانچ سو فرشتے ہوتے ہیں جن کے پاس گرم تانبہ کے انگارے ہوتے ہیں۔اور بھڑکتی ہوئی آگ کے کوڑے ہوتے ہیں۔اور انہیں لوہے کی کانٹے دار سیخوں سے مارتے ہیں۔کہ اُن کا ہر کانٹا ایک ایک بال کی جڑ میں داخل ہو جاتا ہے۔اور اس کے رگ وریشے میں داخل ہو جاتا ہے۔اور پھر وہ اُسے گھماتا ہے۔اور یکدم سے اُسے کھینچتا ہے۔کہ روح اُس کے ناخنوں اور پیروں کے ذریعے سے نکلتی ہے۔اور پھر وہ اُسے پیچھے کی طرف سے ڈالتا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ کا دشمن مدہوش ہو جاتا ہے۔اور فرشتے اُس کے چہرے اور دُبر پر کوڑے برساتے ہیں۔اور پھر ایک دم سے اُس کی ایڑیوں کے راستہ سے اُس کی روح کو کھینچتے ہیں۔اور پھر اُس کے کے دونوں گھٹنوں میں ڈالتے ہیں۔کہ اللہ تعالیٰ کا دشمن مدہوش ہو جاتا ہے۔اور پھر اُس کے چہرہ اور دُبر پر کوڑے برستے ہیں۔اور اسی طرح سے اُس دونوں پہلوں میں گاڑ دیتے ہیں۔اور اسی طرح سے اُس کے حلق،سینہ پر عذاب نازل ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور پھر فرشتے اس کی ٹھوڑی کے نیچے، تانبے اور آگ کے اُن انگاروں کو رکھتے ہیں۔ اور فرشتہ موت اُس سے کہتا ہے۔ کہ اے لعین وملعون نفس چل بھڑ کتے ہوئے جہنم کی طرف چل۔ اور کھولتے ہوئے پانی کی طرف چل۔ اور گرم جھلسنے والے سایوں کی طرف چل۔ جن میں نہ ٹھنڈک ہے نہ آرام۔ اور جب ملک الموت اُس کی روح کو قبض کر لیتا ہے۔ تو روح جسم سے کہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ تجھے میری طرف سے شر کا بدلہ دے۔ کہ تو خود بھی ہلاک ہوا۔ اور مجھے بھی ہلاکت میں ڈالا۔ اور جسم بھی روح کو اسی طرح کہتا ہے۔ اور زمین کے وہ مقامات اس پر لعنت کرتے ہیں۔ جن پر وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کیا کرتا تھا۔ اور ابلیس لعین کے لشکر ابلیس کے پاس جاتے ہیں۔ اور اُسے خوش خبری سناتے ہیں کہ ہم نے ایک انسان کو جہنم تک پہنچا دیا ہے۔

جب قبر میں رکھا جاتا ہے تو قبر اُس کے لیے تنگ کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اُس کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔ اور داہنی پسلی بائیں پسلی میں گھس جاتی ہے۔ اور بائیں داہنی میں اور پھر اللہ تعالیٰ اُس کے لیے کالے رنگ کے ناگ (پھینیر) بھیجتا ہے۔ جو اُسے ناک کے، نتھنے اور پیروں کے انگوٹھوں سے اُسے دبوچ لیتے ہیں۔ اور اُس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے ہیں۔ اور فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ اُس کے پاس دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جو اس سے پوچھتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے۔ تیرا دین کیا ہے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ میں نہیں جانتا تو اُسے کہا جاتا ہے۔ نہ تو نے جانا نہ پڑھا۔ اور پھر اُسے بہت زور سے مارتے ہیں۔ کہ اُس کی قبر سے شعلے اُٹھنے لگتے ہیں۔ پھر اُس کے پاس دوبارہ متوجہ ہوتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ ذرا اُوپر دیکھو۔ وہ دیکھتا ہے۔ تو جنت کی طرف ایک دروازہ کھلا ہوتا ہے۔ تو دونوں فرشتے اُسے کہتے ہیں۔ اے دشمن خدا۔ اگر تو اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کرتا۔ تو یہ تیرا مقام ہوتا۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ تو جنت سے محرومی کے بعد، اس کے دل میں ایسی حسرت پیدا ہوگی۔ جو کبھی ختم نہیں ہوگی۔ اور پھر جہنم کی

besturdubooks.wordpress.com

طرف اس کے لیے دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔اے اللہ کے دشمن۔اب یہ تیرا ٹھکانہ ہے۔کیونکہ تو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتا رہا۔اور پھر اُس کے لیے جہنم کے ستتر (۷۷) دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔جن سے اُسے گرمی کی شدت اور جھلسا دینے والی گرم ہوائیں آتی رہتی ہیں۔یہاں تک کہ روز قیامت اُسے قبر سے دوزخ کی طرف بھیج دیا جائے گا۔

۳۔ حضرت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی ''وَ النّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ وہ فرشتے ہیں۔جو کافروں کی روح قبض کرتے ہیں۔ ''وَالنّٰشِطٰتِ نَشْطًا'' یہ وہ فرشتے ہیں۔جو کافروں کی جان ناخنوں اور جلد کے درمیان سے کھینچ کر نکالتے ہیں۔''وَالسّٰبِحٰتِ سَبْحًا'' یہ وہ فرشتے ہیں جو مومنوں کی روحیں زمین وآسمان کے درمیان تیرتے ہوئے آرام سے لے جاتے ہیں۔''فَالسّٰبِقٰتِ سَبْقًا'' یہ وہ فرشتے ہیں۔جو ایک دوسرے سے آگے بڑھ کر مومنوں کی روحوں کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتے ہیں۔

۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ کافروں کی روحیں ہیں جو کھینچ کر نار دوزخ میں غرق کر دی جاتی ہیں۔

۵۔ حضرت جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے سے نقل کیا ہے ''وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' فرمایا یہ کافروں کی روحیں ہیں۔جب موت کا فرشتہ انہیں اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی خبر دیتا ہے۔تو وہ غم کے سمندر میں ڈوب جاتے ہیں۔اور اُن کی جان گوشت اور پٹھوں سے الگ کرتے ہیں۔ اور ''وَالنّٰشِطٰتِ نَشْطًا'' وہ فرشتے ہیں جو مومنوں کی روحیں لے کر جاتے ہیں۔جب ملک الموت مومن کو دیکھتا ہے۔تو اُس سے کہتا ہے۔اے پاک روح! چل یہاں سے نکل کر راحت اور خوشبو کے مقام پر چلی جا۔تمہارا رب تم پر

besturdubooks.wordpress.com

ناراض نہیں ہے۔تو وہ ایک تیراک کی طرح آسمان کی وسعتوں میں تیرتا ہوا جائے گا۔اور خوش وخرم جنت کی طرف بڑھے گا۔''وَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا''یعنی احترام وعزت کے ساتھ چلتے ہوئے جاتے ہیں۔

۶۔ ابن ابی حاتم حضرت ربیع بن انس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ''وَالنَّازِعَات غَرْقًا، وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا'' کے بارے میں فرمایا۔یہ دونوں آیات کفار کے لیے ہیں کہ نزع کے وقت شدت اور سختی کا بیان ہے۔کہ کانٹے دار سیخوں سے جیسے اُون کو دھنا جاتا ہے۔اس طرح سختی اور درد سے اُن کی جان ٹکڑے ٹکڑے ہوکر نکلے گی۔اور فرمان باری تعالیٰ ''وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا، فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا'' یہ دونوں آیتیں مومنوں کے بارے میں ہیں۔

۷۔ سدی نے اس فرمان باری تعالیٰ کے بارے میں ''وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا'' فرمایا جب سانس سینے میں تیرتی ہے ''وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا'' کے بارے میں فرمایا فرشتے آرام سے پیروں کے انگوٹھوں کے راستے مومن کی روح نکال لیں گے۔ ''وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا'' جب روح مومن جوف سے تیرتی ہوئی نکل جاتی ہے۔

۸۔ عبدالرحیم اونتی نے کتاب ''الاخلاص'' میں فرمایا ہے کہ ہمیں ابن المغرا نے الاصبح سے اور انہوں نے ضحاک سے خبر دی ہے۔فرمایا: جب مومن بندے کی روح قبض کی جاتی ہے۔تو اُسے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔اور اُس کے ساتھ مقرب فرشتے چلتے ہیں۔میں نے پوچھا کہ یہ مقرب کون ہیں؟ فرمایا جو دوسرے آسمان کے فرشتوں سے افضل ہیں۔پھر اُسے آسمان ثالث کی طرف لے کر جاتے ہیں۔پھر چوتھے، پانچویں، چھٹے، ساتویں یہاں تک سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچ جاتے ہیں۔میں نے پوچھا اُسے سدرۃ المنتہیٰ کیوں کہتے ہیں؟ فرمایا اللہ تعالیٰ کے تمام احکام وہیں جاکر پہنچتے ہیں۔اُس سے آگے نہیں، بڑھتے، فرشتے جاکر بارگاہِ الٰہی میں عرض کرتے ہیں۔یہ تیرا فلاں بندہ ہے۔حالانکہ اللہ کریم کو سب معلوم ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کے لیے عذاب سے نجات

besturdubooks.wordpress.com

کی مہر لگی ہوئی ایک چٹ (پرچہ) آتی ہے۔اور فرمان باری سے یہی مراد ہے۔

كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ ○ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○ وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ ○

ترجمہ: ہرگز نہیں کافروں کا نامہ اعمال سجین میں رہے گا۔اور آپ کو کچھ معلوم ہے۔کہ سجین میں رکھا ہوا نامہ عمل کیا چیز ہے؟ وہ لکھا ہوا ایک دفتر ہے۔ جھٹلانے والوں کے لیے بربادی ہے۔اور آگے جا کر ارشاد باری ہے۔

كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ ○ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ ○ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ ○

ترجمہ: ہرگز نہیں، نیک لوگوں کا اعمال نامہ علیین میں رہے گا۔اور آپ کو کچھ معلوم ہے۔کہ علیین کیا چیز ہے؟ رجسٹر ہے لکھا ہوا۔ جسے مقرب فرشتے دیکھتے ہیں۔بے شک نیک لوگ بڑے آرام میں ہوں گے۔

۹۔ امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج کرائی گئی۔اور آنجناب ؐ کو سدرۃ المنتہیٰ تک لے جایا گیا۔تو آنجناب ؐ نے ملاحظہ فرمایا۔کہ نیک لوگوں کی روحیں پہلے وہاں پہنچائی جاتی ہیں۔

۱۰۔ حدیث اسریٰ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں۔پھر آنجناب ؐ سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے۔تو آنجناب ؐ سے کہا گیا۔کہ یہ سدرۃ المنتہیٰ ہے۔اور آپ کی اُمت کی روحیں یہیں پر پہنچائی جاتی ہیں۔سوائے ان کے جو آنجناب ؐ کے راستہ پر نہیں چلتے۔اس روایت کو ابن جریر، ابن ابی حاتم اور بزار وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

۱۱۔ ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب ''الاحوال والایمان'' میں حضرت ابوسعید الخدری

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ کوئی مومن جب آخرت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور دنیا کی طرف پیٹھ کر لیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتے آتے ہیں۔ جن کے چہرے سورج کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ اُن کے پاس جنت کا کفن اور خوشبو ہوتی ہے۔ وہ آکر اُس کے قریب وہاں بیٹھ جاتے ہیں۔ جہاں سے وہ اُسے دکھائی دیتے ہیں۔ جب اُس کی روح بدن سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو زمین سے آسمان تک فرشتے اُس کے لیے دعائیں کرتے جاتے ہیں۔

۱۲۔ امام مسلم اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا جب مومن کی روح نکل جاتی ہے۔ تو دو فرشتے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے لیتے ہیں۔ اور اُسے لے کر اوپر آسمان کی طرف چلے جاتے ہیں۔ حماد فرماتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُن کی خوشبو کی مہک کا ذکر فرمایا۔ اور پھر وہاں کی کستوری کا ذکر فرمایا پھر فرمایا کہ آسمان والے کہتے ہیں۔ پاک روح آئی ہے۔ اور زمین کی طرف آئی ہے۔ تم پر اے روح اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں۔ اور تیرے جسم پر ہوں جس کو تو (نیکیوں) سے آباد کرتی رہی۔ پھر اُسے بارگاہ الٰہی میں لے جاتے ہیں۔ اور رب ذوالجلال اُن سے کہتا ہے۔ کہ اسے اخیر تک پہنچا دو۔ فرمایا: جب کافر کی روح نکلتی ہے۔ تو اس کی بدبو کا ذکر فرمایا۔ اور اس پر لعنت لعنت کا تذکرہ کیا۔ اور اہل آسمان کہتے ہیں کہ ایک خبیث روح زمین کی طرف سے آئی ہے۔ تو کہا جاتا ہے کہ اسے اس کے آخری انجام تک لے جاؤ۔

۱۳۔ امام احمد، ابن حبان، نسائی، الحاکم اور البیہقی نے روایت کی ہے۔ اور الفاظ امام بیہقی کے ہیں۔ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مومن کی روح قبض کی جاتی ہے۔ تو رحمت کے فرشتے سفید رنگ کا ریشمی کپڑا لے کر آتے ہیں۔ اور کہتے ہیں اے روح مومن راضی خوشی اللہ تعالیٰ کے تیار کردہ آرام کی طرف چل پڑو۔ جہاں خوشبوئیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ تجھ پر ناراض بھی نہیں ہے۔ تو وہ روح

besturdubooks.wordpress.com

کستوری کی خوشبو کی طرح مہکتی ہوئی چل پڑتی ہے۔ اور فرشتے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے کر چلتے ہیں۔ اور اُس کی خوشبو سونگھتے ہوئے جاتے ہیں۔ اور اُسے آسمان کے دروازے تک لے جاتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ دیکھو کتنی پاکیزہ روح زمین کی طرف سے آئی ہے۔ جب بھی کسی آسمان پر یہ روح پہنچتی ہے۔ فرشتے اسی طرح سے ہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ مومنوں کی روحوں میں اُسے لے آتے ہیں۔ تو وہ بھی اسے دیکھ کر بہت خوش ہوتے ہیں اور پھر اُس سے پوچھتے ہیں کہ فلاں رشتہ دار کا کیا حال ہے؟ تو رُوح کہتی ہے۔ اُسے جانے دو وہ بھی اس دنیا داروں سے نجات حاصل کرے گا۔ اس وقت تو وہ دنیا کی مشقتوں میں گرفتار ہے۔ اور روح اُن سے پوچھتی ہے کہ فلاں شخص فوت ہو کر آیا تھا اس کا کیا حال ہے۔ وہ کہیں گے کہ اُسے چھوڑو۔ وہ اپنے ٹھکانے ہاویہ جہنم میں پہنچ گیا ہے۔

اور کافر کے پاس فرشتہ عذاب ایک موٹا بالوں کا کمبل لے کر آتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ چلو نکلو یہاں سے اللہ تعالیٰ تم پر ناراض ہے۔ تو وہ مردار جیسی بدبو کے ساتھ وہاں سے نکلتی ہے۔ اور اُسے زمین کے دروازے پر لے کر جاتے ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ بدبودار روح کہاں سے آئی ہے۔ اور جس زمین سے بھی اُسے لے کر گزرتے ہیں۔ سب یہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُسے کافروں کی روحوں کے ساتھ جا ملاتے ہیں۔

۱۴۔ ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مرنے والے کے پاس موت کے فرشتے آتے ہیں۔ اگر وہ آدمی نیک ہوتا ہے تو کہتے ہیں۔ اے پاکیزہ روح چلو۔ جو پاک جسم کے اندر رہی ہے۔ چل تو قابل تعریف ہے۔ تجھے راحت اور جنت کی بشارت ہے۔ تیرا رب تجھ پر راضی ہے۔ ناراض نہیں ہے۔ اسی طرح مسلسل کہتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اُسے لے کر پہلے آسمان پر پہنچ جاتا ہے اور دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جاتا ہے۔ پوچھتے ہیں۔ یہ کون ہے؟ فرشتے کہتے ہیں۔ یہ فلاں بن فلاں ہے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ پاک روح کو خوش آمدید۔ جو

besturdubooks.wordpress.com

پاک جسم کے اور تھا اور چلو تم قابل تعریف ہو اور تمہیں راحت اور جنت کی خوشخبری ہو۔ تجھ پر رب ناراض نہیں ہے۔ اور اس طرح کہتا ہوا اُسے اس آسمان کے اوپر تک لے جاتا ہے۔ جہاں رب العزت کا نزول اجلال ہوتا ہے۔

اور جب آدمی برا ہوتا ہے۔ فرشتہ موت اُسے کہتا ہے۔ چل خبیث رُوح نکل کر چل تو خبیث جسم کے اندر رہی ہے۔ نکل تو قابل مذمت ہے۔ تجھے کھولتے ہوئے گرم پانی اور پیپ کی بشارت ہے۔ اور اس طرح کئی اور عذاب اور مصیبتیں ہیں۔ اور اسی طرح سے اُسے کہتے جائیں گے۔ کہ اُسے آسمان کی طرف نے چلیں گے۔ دروازہ کھلوایا جائے گا۔ تو پوچھا جائے گا یہ کون ہے؟ بتائیں گے فلاں بن فلاں ہے۔ تو کہا جائے گا۔ اس خبیث روح کے لیے کوئی خوش آمدید نہیں ہے۔ یہ خبیث جسم کے اندر رہی ہے۔ واپس جاؤ تم قابل مذمت ہو۔ اور اُس کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے۔ اور اُسے آسمان سے واپس قبر میں لایا جائے گا۔

۱۵۔ بزار، ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مومن کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو فرشتے ریشمی کپڑے لے کر آتے ہیں۔ جو کستوری کی خوشبو میں بسائے ہوتے ہیں۔ اور ساتھ میں ایمان کے پھولوں کے گلدستے ہوتے ہیں۔ اور پھر مومن کی روح جسم سے اس طرح نکال لی جاتی ہے۔ جس طرح آٹے سے بال بہ آسانی نکالا جاتا ہے۔ اور اُس سے کہا جاتا ہے۔ اے پاکیزہ رُوح! خوشی سے چل پڑ کہ تجھ سے سب راضی ہیں۔ تم راحت و آرام اور اکرام کی طرف چلو۔ جب روح نکلتی ہے۔ تو اُسے اُن ہی ریشمی کپڑوں اور کستوری اور ریحان کے اُوپر رکھ کر علیین کی طرف لے جاتے ہیں۔

اور جب کافر کی موت آتی ہے۔ تو فرشتے موٹا بالوں کا کمبل لے کر آتے ہیں۔ جس میں آگ کے انگارے ہوتے ہیں۔ اور سختی سے اُس کی روح کو کھینچ کر نکالتے ہیں۔ اور اُسے کہتے ہیں۔ اری خبیث روح! چل نکل یہاں سے تجھ پر

besturdubooks.wordpress.com

سب ناراض ہیں۔اب تجھے ذلت اور عذاب کی طرف جانا ہے۔اور جب اُسے جسم سے نکال کر ان انگاروں کے اوپر رکھ کر چلتے ہیں۔تو اس کی چیخیں نکل جاتی ہیں۔اور بدبودار کمبل میں لپیٹ کر اُسے سجین میں جا پھینکتے ہیں۔

۱۶۔ ہناد بن السری نے کتاب ''الزہد'' میں اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں اور طبرانی نے الکبیر میں ثقات آدمیوں کی سند سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا جب بندہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل ہوتا ہے۔تو اس کے پہلے قطرۂ خون کے زمین پر گرنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ اُس کے تمام گناہوں کو ملیا میٹ کر دیتا ہے۔اور پھر اللہ تعالیٰ اُس کے لیے جنت سے ایک چادر بھیجتا ہے۔اس میں اس کی روح لپیٹی جاتی ہے۔اور روح کے علاوہ جسم بھی جنت کی چادر میں لپیٹا جاتا ہے۔اور پھر اُسے فرشتوں کی فوج کے ساتھ اوپر کی طرف لے جایا جاتا ہے۔ایسا لگتا ہے۔کہ فرشتوں کی یہ فوج جب سے اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا کیا ہے۔اُس کی خدمت میں مقرر ہے۔اور پھر اُسے خدائے رحمان کی بارگاہ میں لایا جاتا ہے۔اور شہید کی روح فرشتوں سے پہلے بارگاہ الٰہی میں سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔اس کے بعد فرشتے سجدہ کرتے ہیں۔پھر اُسے بخش دیا جاتا ہے۔اور اُسے پاک و مطہر کر دیا جاتا ہے۔اور پھر شہدائے کرام میں لے جانے کا حکم دیا جاتا ہے۔وہ شہداء کو دیکھتا ہے۔کہ وہ سبز رنگ کے باغیچوں، ریشم کے خیموں میں ہیں۔اور وہاں مچھلی اور بیل ہوتے ہیں۔کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا شکار کرتا ہے۔مچھلی جنت کی نہروں میں ہوتی ہے۔جو جنت کے ہر رنگ اور ہر مزے اور خوشبو کے پھل کھاتی ہے۔جب شام ہوتی ہے۔تو بیل اُسے سینگ سے جنتیوں کے لیے شکار کرتا ہے۔اور اُسے کھانے کے لیے پاک کر دیتا ہے۔اور شہداء اُس کے گوشت میں جنت کے تمام پھلوں کا ذائقہ پاتے ہیں۔اور ہر قسم کی خوشبو اس میں موجود ہوتی ہے۔اور مچھلی بیل کو اپنی دم سے شہدا کے لیے شکار کرتی ہے۔کہ وہ لوگ اس کا خوشبودار گوشت کھاتے ہیں۔جس میں جنت کے ہر پھل کا ذائقہ موجود ہوتا ہے۔اور بیل جنت میں رات دن کھلا پھرتا رہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جنتی اپنے اپنے مقامات معلوم کرلیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ سے قیامت قائم ہونے کی دعا کریں گے۔ تاکہ ان مقامات کو حاصل کرسکیں۔

جب اللہ تعالیٰ مومن بندے کو فوت کرنا چاہتا ہے تو دو فرشتے اس کی طرف روانہ فرماتا ہے جو جنت سے کفن لے کر آتے ہیں جس میں ریحان جنت کی خوشبو بسی ہوتی ہے۔ وہ دونوں مومن سے کہتے ہیں۔ اے پاک روح! یہاں سے نکل کر راحت وریحان کی طرف چل۔ جہاں تیرا رب تجھ پر کبھی ناراض نہیں ہوگا۔ چل تو نے بہتر سامان آگے بھیجا ہے۔ تو وہ نہایت عمدہ کستوری کی خوشبو میں لپٹی ہوئی وہاں سے روانہ ہوگی۔ کہ ایسی خوشبو کبھی تمہارے ناک میں نہیں پہنچی ہوگی۔ اُسے آسمان تک لے چلیں گے۔ فرشتے کہیں گے۔ سبحان اللہ۔ زمین سے آج کیسی پاکیزہ روح آئی ہے۔ وہ روح جس دروازے پر بھی پہنچے گی۔ دروازہ کھل جائے گا۔ اور سب فرشتے اُس کے لیے دعائیں اور سفارشیں کریں گے۔ یہاں تک کہ اُسے بارگاہِ الٰہی میں لایا جائے گا۔ پہلے فرشتے بارگاہِ الٰہی میں سجدہ ریز ہوں گے۔ اور پھر عرض کریں گے۔ اے رب کریم یہ تیرا فلاں بندہ ہے۔ ہم اسے فوت کرکے لائے ہیں۔ اور تو اسے خوب جانتا ہے۔ اللہ پاک فرمائے گا۔ اسے کہو کہ میری بارگاہ میں سجدہ کرے تو روح سجدہ ریز ہوجائے گی۔ پھر میکائیل فرشتے کو بلایا جائے گا۔ اور اُسے حکم ہوگا کہ اس پاک روح کو مومنوں کی روحوں سے ملادو۔ اور تم سے روز قیامت اس کے بارے میں پوچھوں گا۔ پھر اس کی قبر کو کشادہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ اور وہ ستر گز تک وسیع کردی جاتی ہے۔ اور اس میں ریحان کے گلدستے رکھے جاتے ہیں۔ اور ریشم کا بستر بچھایا جاتا ہے۔ اور اگر اُسے کچھ قرآن کریم یاد ہو تو وہ اُس کی قبر میں روشنی کا کام دیتا ہے۔ اور مزید سورج کی روشنی اس کے لیے کردی جاتی ہے۔ اور اُس کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ صبح وشام جنت میں اپنا ٹھکانہ ملاحظہ کرتا رہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جب اللہ تعالیٰ کافر کو موت دینا چاہتا ہے۔ تو دو فرشتے اس کی طرف بھیجتا ہے۔ جن کے پاس دو موٹے موٹے کپڑے ہوتے ہیں نہایت بدبودار۔ اور نہایت کھردرے اور غلیظ۔ وہ کہتے ہیں چل خبیث روح! جہنم اور عذاب دردناک کی طرف چلو۔ تم پر تمہارا رب ناراض ہے چلو تم نے برے اعمال آگے بھیجے ہیں۔ تو وہ مردار کی بدبو کے ساتھ جسم خبیث سے نکلتا ہے۔ اور فرشتے اُسے آسمان کی طرف لے کر چلتے ہیں۔ تو اہل آسمان کہتے ہیں سبحان اللہ! زمین سے کیسی مردار اور خبیث روح آئی ہے۔ اس کے لیے آسمان کے دروازے نہ کھولے جائیں۔ اب اس کے جسم کے لیے قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ اور اونٹوں کی گردنوں جیسے لمبے لمبے سانپ اس کی قبر میں بھر دیے جاتے ہیں۔ جو اُس کا گوشت نوچ نوچ کر کھاتے ہیں۔ اور ہڈیوں کے سوا کچھ نہیں چھوڑتے۔ اور اس پر اندھے فرشتے مقرر کیے جاتے ہیں۔ اُن کے پاس لوہے کے ہتھوڑے ہوتے ہیں۔ وہ کچھ نہیں دیکھتے کہ کہاں ضرب پڑ رہی ہے۔ بے رحمی سے مارتے چلتے جاتے ہیں۔ نہ وہ اُس کی چیخ و پکار سنتے ہیں کہ سن کر رحم کھائیں۔ بس دھڑا دھڑ مارتے چلے جاتے ہیں۔ اور اُس کے لیے قبر میں جہنم کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ کہ جہنم میں اُسے صبح و شام اپنا ٹھکانا نظر آتا رہتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرے گا کہ اے اللہ کریم مجھے قبر میں ہمیشہ ہی رہنے دینا۔ تاکہ مجھ اس کے بعد جہنم میں نہ جانا پڑے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور بیہقی اور الالکائی نے حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کی روح جسم سے جدا ہوتی ہے تو وہ کستوری کی خوشبو سے بڑھ کر خوشبودار ہوتی ہے۔ اُسے فرشتے جسم سے نکال کر اُوپر لے جاتے ہیں۔ تو آسمان سے پہلے ہی دوسرے فرشتے انہیں ملتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ وہ کہتے ہیں فلاں شخص ہے۔ اور اُس کے اچھے اعمال کا ذکر کرتے ہیں۔ تو آسمان کے فرشتے کہتے ہیں اللہ تعالیٰ تمہیں مبارک کرے اور اُسے بھی جو تمہارے ساتھ ہے۔ اور آسمان کے دروازے اس

besturdubooks.wordpress.com

کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور اُس کا چہرہ پُرنور ہوتا ہے۔ وہ اپنے رب کے حضور آتا ہے۔ اور اُس کے چہرے پر نور ایمان کی دلیل سورج کی طرح روشن ہوتی ہے۔

فرمایا: کہ کافر کی روح مردار کی طرح بدبودار ہو کر نکلتی ہے۔ اور فرشتے جان قبض کر کے اُسے آسمان کی طرف لے کر جاتے ہیں اور آسمان سے پہلے ہی کچھ فرشتے اُن سے آملتے ہیں۔ تو پوچھتے ہیں۔ یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ یہ فلاں شخص ہے۔ اور اُس کے بداعمال کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ تو وہ فرشتے کہتے ہیں اسے واپس لے جاؤ۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے کچھ ظلم نہیں کیا۔ اور ابوموسیٰ نے اس موقعہ پر یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''لَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ'' کہ جب تک اونٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گزر جائے۔ یہ لوگ جنت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اور امام ابوداؤد الطیاسی نے بھی اس طرح کی روایت کی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ کہ اُسے اس دروازے سے گزارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس سے اُس کے عمل جایا کرتے تھے۔ پھر اس روایت کے آخر میں یہ ہے کہ حکم ہوتا ہے۔ اسے واپس لے جاؤ۔ تو اُسے لے جا کر ساتوں زمینوں کے نیچے (تحت الثریٰ) پھینک دیا جاتا ہے۔

۱۸۔ ابن المبارک نے الزہد میں شمر بن خطیہ کے حوالے سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت کعب الاحبار سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں سوال کیا۔ ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ'' فرمایا: جب روح مومن کی قبض کی جاتی ہے۔ اُسے آسمان کی جانب لے جاتے ہیں۔ تو اس کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور فرشتے خوش خبری لے کر اُس کا استقبال کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُسے عرش الٰہی کے زیر سایہ لے جاتے ہیں۔ اور اُسے اور بلند کرتے ہیں۔ وہاں اس کے لیے سفید رنگ کا ایک پرچہ نکالا جاتا ہے۔ اُس پر لکھ کر مہر لگائی جاتی ہے۔ اور اُسے نجات حساب سے پہچان کے لیے عرش الٰہی کے نیچے قیامت تک رکھ دیا جاتا ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

اس فرمانِ الٰہی کا یہی مطلب ہے۔ ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ'' اور آیت قرآن کریم ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ'' فرمایا: کہ فاسقوں فاجروں کی روحوں کو آسمان کی طرف لایا جاتا ہے۔ تو آسمان اُنہیں قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ تو اُسے دوبارہ زمین کی طرف لا گراتے ہیں۔ اور ساتویں زمین کے نیچے لا ڈالتے ہیں۔ اور سجین اس کا ٹھکانہ ہوتا ہے۔ اور وہ ابلیس کے گال کے نیچے ہے۔ اور ابلیس کے گال کے نیچے سے گزار کر اُس پر مہر لگائی جاتی ہے۔ اور آخرت میں بربادی کے لیے ابلیس کے گال کے نیچے ہی رکھ دیا جاتا ہے۔ اسی لیے فرمایا: وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○

۱۹۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبدالعزیز بن رفیع سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کی روح آسمان پر لے جائی جاتی ہے۔ فرشتے کہتے ہیں ''سُبْحَانَ الَّذِیْ نَجّٰی هٰذَا الْعَبْدَ مِنَ الشَّيْطٰنِ يَاوَيْحَهٗ كَيْفَ نَجَا'' پاک ہے وہ ذات جس نے اس بندے کو شیطان سے بچالیا۔ حیرت ہے یہ شیطان سے کیسے بچ کر آ گیا۔

۲۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں فرمایا: ''وَقِيْلَ مَنْ رَاقٍ'' کہ کون اس شخص کی روح کو اُوپر لے کر جائے گا۔ رحمت کے فرشتے یا عذاب کے فرشتے؟

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت یزید الرقاشی سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں روایت کی ہے۔ فرمایا: فرشتے ایک دوسرے سے کہتے ہیں کہ اس شخص کے اعمال کس دروازے سے اوپر جاتے ہیں؟ تاکہ اس کی روح بھی اُسی دروازے سے اوپر جائے۔

۲۲۔ حضرت ضحاک سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں روایت ہے۔ ''وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ'' کہ پنڈلیاں پنڈلیوں سے ملتی ہیں۔ فرمایا کہ ادھر لوگ مرنے

besturdubooks.wordpress.com

والے کی تجہیز و تکفین میں لگے ہوئے ہیں۔ اور اُدھر فرشتے اس کی جان لے جانے کی تیاری میں لگے ہوئے ہیں۔ (اس طرح سے اُن کی پنڈلیاں آپس میں ٹکرائی ہوتی ہیں)

۲۳۔ ابونعیم حضرت معاویہ بن ابوسفیان رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص برے اعمال کرتا تھا۔ اور اُس نے ننانوے لوگوں کو قتل کیا تھا۔ اور یہ ننانوے لوگ اُس نے ظلم سے ناحق ہلاک کئے تھے۔ ایک دن وہ گھر سے نکلا۔ اور ایک گرجے میں ایک پادری کے پاس آیا۔ اور اُس سے پوچھا کہ ایک بداعمال شخص نے ننانوے آدمی قتل کئے ہیں۔ اور وہ بھی ظلم سے ناحق ہلاک کیے ہیں۔ کیا اُس کی توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ پادری نے کہا نہیں۔ تو اُس نے اس پادری کو بھی غصے سے قتل کر دیا۔ اور سو قتل پورے کر دیئے۔

اب وہ آخر میں ایک اور راہب کے پاس آ کر اُس نے کہا۔ کہ ایک شخص جس نے دنیا کا کوئی برا عمل نہیں چھوڑا۔ اور اُس نے سو آدمیوں کو ناحق ظلم سے ہلاک کیا ہے۔ کیا ایسے شخص کی توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ تو اُس راہب نے کہا اگر میں یہ کہوں کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوسکتی تو میں جھوٹ کہوں گا۔ فلاں گرجے کے گوشہ عبادت میں کچھ لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے رہتے ہیں اُن کے ساتھ شامل ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو۔ اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔ اور سچے دل سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ کرو۔ تمہاری توبہ ضرور قبول ہوگی۔ وہاں ضرور جاؤ۔ تو وہ شخص توبہ کرنے کے لیے اُس گرجے کی طرف چل پڑا۔ ابھی وہ راستے میں ہی تھا۔ کہ اُسے موت نے آلیا۔ اور ملک الموت کے ساتھ ہی رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے بھی پہنچ گئے۔ ان کی آپس میں تکرار ہوگئی۔ رحمت والے کہتے تھے کہ ہم اس کی روح کو بارگاہ الٰہی میں لے کر جائیں گے۔ کہ یہ توبہ کے لیے چلا تھا۔ اور عذاب کے فرشتے کہتے تھے۔ کہ اس کی روح ہم لے کر جائیں گے کہ ابھی اس نے گناہوں سے توبہ نہیں کی تھی۔ تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے درمیان فیصلہ

besturdubooks.wordpress.com

کرنے کے لیے ایک اور فرشتے کو بھیجا۔ اُس نے کہا کہ تم دونوں گرجوں کے درمیان کا فاصلہ ناپ لو۔ وہ جس گرجے کے قریب ہے۔ اُسے اس کے مطابق سمجھ کر فیصلہ کرلو۔ تو جب انہوں نے فاصلہ کو ناپا تو توبہ کرنے والوں کا گرجا قریب نکلا۔ اور وہ بھی چند پوروں کا فرق تھا۔ لہٰذا رحمت کے فرشتے اُسے لے گئے۔ اور اُس کی توبہ قبول ہو کر اُس کی بخشش ہوگئی۔

اور یہ اصل حدیث بخاری اور مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اُس حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے توبہ کرنے والے گرجے کی طرف کی زمین کو ہدایت کی کہ وہ سکڑ کر توبہ کے گرجے کے قریب ہوجائے اور دوسرے گرجے سے دور ہوجائے۔ اور یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقدام بن معدیکرب اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے بھی روایت ہوئی ہے۔

۲۴۔ سعید بن منصور نے اپنی "السنن" میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب مومن کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو پانچ سو فرشتے اُس کی روح کی پیشوائی کے لیے آتے ہیں۔ اور اُس کی روح کو قبض کر کے پہلے آسمان پر پہنچتے ہیں۔ تو اُسے پرانے فوت شدہ مومنوں کی روحیں اُسے ملنے کے لیے آتی ہیں۔ جو اپنے عزیزوں بھائیوں کے حالات معلوم کرتی ہیں۔ اور اُن کے حالات انہیں بتاتا ہے۔ اور وہ بھی اُن سے پہلے اپنے کئی بزرگوں کے بارے میں اُن سے پوچھتا ہے۔ اور وہ اُسے ان کے حالات سے باخبر کرتے ہیں۔ فرشتے کہتے ہیں۔ اس سے شفقت سے پیش آؤ۔ کہ یہ ایک سختی سے گزر کر آیا ہے۔ اور وہ روحیں اُس سے پھر اپنوں کے حالات معلوم کرنے لگتی ہیں۔ اور وہ اُن کے بھائی بندوں کے حالات انہیں بتاتا ہے۔ اور ایک شخص کے بارے میں اُس سے پوچھتے ہیں۔ کہ اس کا کیا حال ہے۔ حالانکہ وہ اس سے پہلے فوت ہو چکا ہوتا ہے۔ تو وہ اُن سے پوچھتا ہے۔ کیا وہ تمہارے پاس نہیں پہنچا؟ وہ پوچھتے ہیں کیا وہ فوت ہو چکا ہے؟ تو وہ کہتا ہے ہاں واللہ! تو وہ کہتے ہیں۔ اوہ! معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہاویہ میں پہنچ گیا ہے۔ بُرا ہو اُس کی ماں کا جس نے اُس کی تربیت کی۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے۔انہوں نے فرمایا: کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ موت کے وقت مومن کا استقبال جنت کی خوشبوؤں سے کیا جاتا ہے۔کہ اس کی روح قبض کر کے جنت کے ریشمی کپڑے میں لپیٹ کر جس پر جنت کی خوشبو چھڑکی جاتی ہے۔پھر رحمت کے فرشتے آسمان کی طرف احترام کے ساتھ لے کر جاتے ہیں۔اور اُسے علیین میں رکھا جاتا ہے۔

۲۶۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مومن کو فوت ہونے سے پہلے ہی خوش خبری مل جاتی ہے۔اور جن وانس کے علاوہ تمام مخلوق اُس خوش خبری کی آوازیں سنتی ہے۔مومن کی روح اُن سے کہتی ہے۔ مجھے جلدی سے ارحم الراحمین کی بارگاہ میں لے چلو۔اور جب اُسے نہلانے کے لیے تخت پر رکھتے ہیں۔اور پھر چارپائی لے کر چلتے ہیں۔تو کہتا ہے۔تم کتنی آہستہ چل رہے ہو۔جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔اور اُسے بٹھاتے ہیں۔تو وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے۔اور جو نعمتیں اُس کے لیے جنت میں تیار ہیں وہ ملاحظہ کرتا ہے۔اور اُس کی قبر راحت اور کستوری اور پھولوں سے بھر دی جاتی ہے۔تو وہ کہتا ہے۔اے رب کریم! مجھے آگے لے جاؤ۔تو اُسے کہتے ہیں۔کہ ابھی تمہارا وہاں جانے کا وقت نہیں آیا۔جب تمہارے سب بھائی بہن یہاں آجائیں گے۔تب تم وہاں جاسکو گے۔بس ابھی آنکھیں ٹھنڈی کئے لیٹے سوئے رہو۔یہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔قسم ہے مجھے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ایسا کوئی سونے والا سویا نہیں ایسا کوئی کھانے والا اُس نے کھایا نہیں اور ایسی نعمتیں کسی نے پائی نہیں۔جو اس سونے والے نے پائی ہیں۔اور نہ کسی نے اتنی مختصر اور میٹھی نیند کوئی سویا ہوگا۔یہاں تک کہ اُسے روزِ قیامت خوش خبری ملے گی اور وہ اُٹھ کھڑا ہوگا۔

۲۷۔ ابن مردویہ اور ابن مندہ نے نہایت کمزور سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جو بندہ بھی اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے۔وہ مرنے کے فوراً بعد جنت یا جہنم

besturdubooks.wordpress.com

میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے۔ پھر ارشاد فرمایا: کہ اس موقعہ پر فرشتوں کی دو صفیں دورویہ کھڑی ہوجاتی ہیں۔ جو اس انتظام پر مامور ہوتے ہیں۔ اُن کے چہرے سورج کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ وہ مومن ان کی طرف دیکھتا ہے۔ بس اس وقت وہ انہیں ہی دیکھتا ہے۔ اور تم سمجھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف دیکھ رہا ہے۔ ہر فرشتے کے پاس کفن اور خوشبوئیں ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ مومن ہوتا ہے۔ تو سب اُسے جنت کی خوش خبری دیتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں کہ اے پاکیزہ روح! چلو رضاء الٰہی اور جنت کی طرف چلو۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے عزت کا مقام تیار فرمایا ہے۔ جو اس دنیا اور اس کی تمام دولت سے بہتر ہے۔ اور وہ اُسے برابر خوش خبری دیتے اور اس کے آس پاس ہجوم کیے رہتے ہیں۔ اور وہ اُس کے لیے والدہ سے اپنے بچے کے لیے زیادہ نرم اور شفیق ہوتے ہیں۔ اور پھر وہ اُس کی روح کو ناخنوں اور جوڑوں کے راستہ سے بہ آرام نکال لیتے ہیں۔ اور بہت دھیمے پن سے اس کی جان جسم سے جدا ہوتی ہے۔ چاہے تمہیں اس پر بظاہر سختی نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ جب روح ٹھوڑی تک پہنچتی ہے۔ اور یہ جان نکلنے کا شدید ترین لمحہ ہوتا ہے۔ جیسے بچہ رحم سے نکلتا ہے۔ اور پھر ہر فرشتہ اُس کی جان کو ہاتھوں ہاتھ لینے کے لیے آگے بڑھتا ہے۔ لیکن ملک الموت اس کی جان نکالنے پر مامور ہوتا ہے۔ اور اس موقعہ پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ'' کہ تمہاری جان موت کا وہی فرشتہ نکالتا ہے۔ جو تمہارے لیے مقرر ہے۔ وہ سفید کفن لے کر آگے بڑھتا ہے۔ اور پھر وہ مومن کی روح کو اُن فرشتوں کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور وہ ماں کی اپنے بچے سے بڑھ کر اُس کی حفاظت اور دیکھ بھال کرتے ہیں۔ پھر مومن کی روح سے اعلیٰ درجہ کی خوشبو مہک اٹھتی ہے۔ جسے وہ سونگھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ اس پاک روح اور پاکیزہ خوشبو کو خوش آمدید۔ اے اللہ کریم! اس روح پر رحمتیں نازل فرما اور اُس جسم پر بھی جس سے یہ نکل کر آئی ہے۔ اور پھر وہ اُسے بارگاہ الٰہی میں لے جاتے ہیں۔ اور اُس کی پیشوائی کے لیے فضاء میں مخلوق خدا

besturdubooks.wordpress.com

موجود ہوتی ہے۔ جن کی تعداد صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ انہیں بھی مومن کی روح میں خوشبو محسوس ہوتی ہے۔ وہ اُس کے لیے رحمت الٰہی کی دعائیں کرتے ہیں۔ اور اُسے خوشخبری دیتے ہیں۔ اور اُن سب کے لیے آسمان کے دروازے کھلتے جاتے ہیں۔ اور جہاں سے اس مومن کی روح آسمان پر سے گزرتی ہے۔ اہل آسمان (فرشتے) اُس کے لیے رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ روح مومن ملک جبار جل جلالہٗ کی بارگاہ میں پہنچ جاتی ہے۔ اب ملک جبار جل شانہٗ اس پاک روح اور اُس پاک جسم کو جس سے یہ نکل کر آئی ہے بہ نفس نفیس مرحبا فرماتا ہے۔ اور جب رب کریم کسی کو خوش آمدید فرماتا ہے۔ تو ہر چیز اُسے خوش آمدید کہتی ہے۔ اور اُس کی ہر مشقت دور ہو جاتی ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اس پاکیزہ روح کے لیے فرشتوں سے فرماتا ہے۔ اس پاک روح کو جنت میں لے جاؤ۔ اور اسے اس کا اصل ٹھکانہ دکھا دو۔ اور اسے وہ نعمتیں اور عزتیں دکھا دو جو میں نے اس کے لیے تیار کر رکھی ہیں۔ پھر اُسے زمین کی طرف لے جاؤ۔ کیونکہ میرا یہ فیصلہ ہے کہ زمین سے ہی انہیں پیدا کیا ہے۔ اور وہیں انہیں لوٹاؤں گا۔ اور وہیں سے انہیں دوبارہ اُٹھاؤں گا۔

تو قسم ہے مجھے اس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ اسے جسم سے باہر نکلنا نہایت ناگوار تھا۔ اور کہے گی۔ کہ مجھے کہاں لئے جا رہے ہو؟ اُسی جسم کی طرف جس کے اندر میں تھی؟ فرشتے کہیں گے۔ ہم اس بات کے پابند ہیں۔ وہاں اُسی جسم میں تمہارا جانا ضروری ہے۔ اور اُس کے کفن دفن سے فراغت تک اُسے لے کر زمین پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور اُس روح کو اُسی جسم میں جا کے داخل کرتے ہیں۔

۲۸۔ ابن ابی حاتم نے حضرت السدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب کافر کی روح نکالی جاتی ہے۔ اور زمین سے فرشتے اُس کی پٹائی کرتے ہوئے، اُسے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور جب اُس کی روح آسمان پر پہنچتی ہے۔ تو آسمان پر فرشتے اس کی دھنائی کرتے ہیں۔ اور وہاں سے پھر اُسے زمین پر پٹخ

besturdubooks.wordpress.com

دیتے ہیں۔تو زمین کے فرشتے اُس کی پٹائی کرتے ہیں۔پھر اُوپر لے جاتے ہیں۔تو آسمان کے فرشتے پھر اُس کی پٹائی کرتے ہیں۔اور پھر اُسے ساتوں زمینوں کے نیچے گرادیتے ہیں۔

بعض حضرات کا اپنی وفات کے بعد کلام فرمایا

۲۹۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت ربعی بن حراش سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مجھے پیغام پہنچا۔کہ تمہارے بھائی صاحب فوت ہوگئے ہیں۔میں فوراً وہاں پہنچا۔تو اُسے کپڑے سے ڈھانپ دیا گیا تھا۔اور میں اپنے بھائی کے سرہانے کھڑا تھا۔اور اُس کے لیے استغفار پڑھ رہا تھا۔اور افسوس سے انا للّٰہ وانا الیہ راجعون کہہ رہا تھا۔کہ اس دوران میں کپڑا اس کے چہرے سے ہٹ گیا۔تو اس نے کہا السلام علیکم! ہم نے کہا وعلیکم السلام! سبحان اللہ۔اس نے بھی کہا سبحان اللہ۔میں مرکر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچ گیا ہوں۔مجھے راحت وآرام اور خوشبوئیں نصیب ہوتی ہیں۔اور میرا رب مجھ پر ناراض نہیں ہے۔اُس نے مجھے سبز رنگ کا ریشمی لباس پہنایا ہے۔اور موت میں مجھ پر بہت سہولت ہوئی ہے۔اب زیادہ باتیں نہ کرو۔میں نے رب کریم سے اجازت لی تھی کہ تمہیں اپنے حالات بتادوں۔اور خوش خبری سنادوں۔اور مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس جلدی لے کے چلو۔کہ میں ان سے ملنے کے لیے بے قرار ہوں۔اور پھر وہ خاموش ہوگیا۔

۳۰۔ ابونعیم نے حضرت ربعی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم چار بھائی تھے۔اور تیسرا بھائی ربیع ہم سب سے زیادہ عبادت گزار اور نمازی تھا۔اور سخت گرمیوں کے موسم میں اُس نے کبھی روزہ ترک نہیں کیا تھا۔وہ فوت ہوگیا۔تو ہم اُس کفن کی تیاری کررہے تھے۔اور اُس کے آس پاس ہی کھڑے تھے کہ اُس کے چہرہ سے کپڑا ہٹ گیا۔اور اُس نے ہمیں السلام علیکم کہا۔اور ہم نے اس کے سلام کا جواب دے کر اُس سے پوچھا کہ تم موت کے بعد بول رہے ہو؟ اُس

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا ہاں! میں مرنے کے بعد اپنے رب کریم سے ملا۔ تو وہ مجھ پر ناراض نہیں تھا۔ اللہ کریم نے راحت وریحان سے میرا استقبال فرمایا۔ اور ریشمی لباس سے نوازا۔ دیکھو میرے پیارے رسول ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے درود شریف کا انتظار فرمارہے ہیں جلدی سے مجھے آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے چلو۔ دیر نہ کرو۔ پھر وہ خاموش ہوگئے۔ یہ واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تک پہنچایا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: ہاں! میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ ارشاد فرماتے تھے۔ میری امت کے بعض لوگ مرنے کے بعد بھی بات کیا کریں گے۔ ابونعیم فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اور اسے انہوں نے دلائل النبوۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔

۳۱۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت ابان بن ابی عیاش سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہم حضرت مورق العجلی کی وفات کے موقعہ پر موجود تھے۔ جب اُن کی کر قبر تیار ہوگئی ہم نے دیکھا کہ اُن کے سر سے ایک روشنی نکل کر چھت کو پھاڑتی ہوئی اوپر کو نکل گئی اور اسی طرح سے اُن کے پیروں کی جانب سے بھی روشنی پھوٹتی ہوئی نکلی۔ اور اسی طرح سے ان کے درمیان سے روشنی کا ظہور ہوا۔ اور تھوڑی دیر بعد انہوں نے اپنے چہرے سے کپڑا ہٹایا۔ اور پوچھنے لگے تم نے کچھ دیکھا ہے؟ ہم نے کہا ہاں! دیکھا ہے۔ اور اُنہوں نے بتایا کہ ہم نے کیا دیکھا ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ سورۂ سجدہ کی برکت ہے۔ جو میں ہر رات کو پڑھا کرتا تھا۔ اور یہ نور جو تم نے میرے سر کے پاس دیکھا ہے۔ یہ پہلی چودہ آیات مبارکہ کی برکت ہے۔ اور یہ نور جو تم نے میرے پیروں کے پاس دیکھا ہے۔ یہ آخری چودہ سورتوں کی برکت ہے۔ اور یہ نور جو تم نے میرے درمیان سے دیکھا ہے۔ یہ صرف ایک آیت سجدہ کا کمال ہے۔ جس نے اُوپر بارگاہِ الٰہی میں پہنچ کر میری سفارش کی ہے۔ اور دوسری آیت مبارک میری حفاظت کررہی ہے۔ یہ کہہ کر آپ خاموش ہوگئے۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب (من عاش بعد الموت) میں ایک دوسرے طریقہ سے حضرت مورق العجلی کے بارے میں روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کی عیادت کرنے گئے جس پر بے ہوشی طاری تھی۔ تو اُس کے سر سے ایک روشنی نکل کر چھت سے گزر کر اوپر جا رہی تھی۔ اور ایک روشنی ناف سے نکل کر اوپر جا رہی تھی۔ اور ایک پیروں کی طرف سے نکل کر اُوپر جا رہی تھی۔ پھر اُنہیں ہوش آیا۔ تو ہم نے ان سے پوچھا۔ کہ آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! یہ نور جو میرے سر کی طرف سے نکلا یہ سورالم تنزیل کی چودہ آیات کی برکت سے پیش آیا۔ اور جو نور میری ناف سے نکلا۔ وہ آیت سجدہ کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اور جو نور میرے پیروں کی طرف سے نکلا وہ سورۂ سجدہ کی آخری آیات کی برکت سے نکلا۔ ان آیات نے بارگاہ الٰہی میں جا کر میری سفارش کی۔ اور بقایا آیات میری حفاظت کر رہی ہیں۔ میں یہ سورۂ شریف روزانہ رات کو پڑھا کرتا تھا۔

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے بھی اور ابن سعد نے ایک اور واسطے سے حضرت ثابت البنانی سے روایت کی ہے۔ کہ وہ اور ایک اور شخص حضرت مطرف بن عبداللہ الشخیر کی عیادت کے لیے گئے تو وہ بے ہوش پڑے تھے۔ اور اُن کے جسم مبارک سے تین روشنیاں سر، ناف اور پیروں کی طرف سے پھوٹ رہی تھیں۔ ہم یہ دیکھ کر گھبرا گئے۔ جب انہیں ہوش آیا۔ تو ہم نے اُن سے پوچھا کہ ہم نے آپ سے حیرت ناک بات دیکھی ہے۔ انہوں نے پوچھا وہ کیا ہے۔ تو ہم نے ان روشنیوں کا بتایا۔ تو انہوں نے پوچھا تم نے وہ روشنیاں دیکھی ہیں؟ ہم نے عرض کیا ہاں دیکھی ہیں تو انہوں نے فرمایا: کہ سورۂ سجدہ کی برکت ہے۔ اور یہ کل انتیس آیات ہیں جس کے اول کا میرے سر سے اور میرے درمیان کا درمیانی آیات سے اور آخری نور پیروں کی طرف سے ان آخری آیات کی وجہ سے اور سورۃ تبارک (الملک) میری حفاظت کر رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد آپ کی وفات ہو گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۴۔ ابوالحسن بن السری نے کتاب ''کرامات الاولیاء'' میں حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ کہ ابن المنذر کو اپنے ہمراہ نور دکھائی دیا کرتا تھا۔ جب اُن کی وفات کا وقت آیا تو اُن سے پوچھا گیا۔ جو نور تم اپنی زندگی میں اپنے ساتھ دیکھتے رہتے تھے۔ وہ کہاں ہے؟ فرمایا: وہ یہ میرے پاس ہے۔

۳۵۔ ابن ابی الدنیا نے الحارث العنوی سے روایت فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ربیع بن حراش نے قسم کھائی تھی وہ کبھی کھل کر نہیں ہنسیں گے جب تک اُنہیں آخری ٹھکانے کا پتہ نہ چل جائے۔ تو وہ بس اپنی وفات کے بعد ہی ہنس پائے۔ اور اُن کے بعد اُن کے بھائی۔ ربعی نے قسم کھائی تھی کہ وہ کبھی نہیں ہنسیں گے۔ جب تک کہ انہیں یہ معلوم نہ ہو جائے۔ کہ وہ جنتی ہیں یا دوزخی؟ تو حضرت الحارث بیان فرماتے ہیں۔ کہ مجھے ان کو غسل دینے والے نے بتایا کہ وہ غسل کے دوران میں مسکراتے رہے۔ اور ہمارے غسل سے فارغ ہونے تک وہ مسکراتے رہے۔

۳۶۔ حضرت مغیرہ بن خلف سے روایت ہے کہ بی جان کی بیٹی حضرت ذوبہ فوت ہوگئی۔ اُسے غسل دے کر کفن پہنایا گیا۔ تو ان میں حرکت پیدا ہوئی۔ اور وہ گھر والوں کو دیکھنے لگیں۔ اور فرمانے لگیں۔ خوشخبری ہو کہ میرا معاملہ بہت ہی آسانی سے نپٹ گیا ہے۔ جس طرح تم مجھے ڈرایا کرتے تھے۔ ایسا نہیں ہوا۔ اور مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ رشتہ داری توڑنے والا شخص جنت میں نہیں جائے گا۔ اور نہ ہی مسلسل شراب پینے والا اور مشرک جنت میں جائے گا۔

۳۷۔ خلف بن حوشب فرماتے ہیں۔ مدائن میں ایک شخص فوت ہوگیا۔ جب اُسے کپڑے میں لپیٹا گیا۔ تو کپڑا کو حرکت ہوئی۔ اور وہ کھل گیا۔ اور انہوں نے فرمایا: یہاں اس مسجد میں کچھ لوگ ہیں۔ جن کی ڈاڑھیاں رنگی ہوئی ہیں۔ حضرت ابوبکر و عمر الفاروق رضی اللہ عنہما پر لعنت کرتے ہیں اور اُن سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ اور یہ فرشتے جو میری روح قبض کرنے آئے ہیں۔ ان رنگی ڈاڑھیوں والوں پر لعنت بھیج رہے ہیں۔ اور ان سے بیزاری کا اظہار کر رہے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔ یہ فرما کر آپ خاموش ہو گئے۔

حضرات شیخین کو گالیاں دینے والے کا واقعہ

۳۸۔ ایک اور طریقہ سے حضرت عبدالملک بن عمر سے روایت ہے اور ابوالخصیب بشیر سے بھی روایت ہے۔ اور الفاظ انہیں کے ہیں۔ فرمایا: میں مدائن میں کسی میت کے ہاں آیا۔ اور میت کے پیٹ پر ایک اینٹ رکھی ہوئی تھی۔ ہم وہیں کھڑے تھے۔ کہ میت نے ایک دم سے جھٹکا مارا۔ اور اینٹ اس کے پیٹ سے دور جا گری۔ اور مرنے والا آہ وزاری کرنے لگا۔ یہ دیکھ کر اس کے متعلقین گھبرا کر اِدھر اُدھر ہٹ گئے۔ میں میت کے قریب گیا۔ اور پوچھا تمہیں کیا دکھائی دیا۔ اور تیرا کیا حال ہے۔ اُس نے بتایا۔ کہ میں کوفہ میں کچھ لوگوں میں پھنس گیا تھا۔ جنہوں نے مجھے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالی گلوچ کا قائل کر لیا تھا۔ اور یہ کہ ان دونوں حضرات سے برأت کا اظہار کرو۔ اس کے نتیجے میں دوزخ میں میرا ٹھکانہ مجھے دکھایا گیا ہے۔ میں نے کہا فوراً توبہ کرو۔ اُس نے کہا۔ میں نے توبہ کی ہے۔ مجھے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ بلکہ مجھے یہ کہا گیا ہے کہ جب تم واپس جا کر لوگوں کو اس برائی کا برا انجام بتاؤ گے تو تمہاری حالت درست ہوگی۔ راوی کہتے ہیں کہ اتنی بات بتاتے ہی اس کی حالت سنبھل گئی۔ اور اپنی حالت پر آ گیا۔

۳۹۔ ابن عساکر نے حضرت ابومعشر سے بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں مدینہ منورہ میں ہمارے یہاں ایک شخص فوت ہو گیا۔ جب اُسے نہلانے کے لیے تخت پر رکھا۔ تو وہ سیدھا ہو کر بیٹھ گیا۔ اور اپنے ہاتھ سے اپنی آنکھوں کی طرف اشارہ کیا۔ میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں۔ میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں۔ میری آنکھیں عبدالملک بن مروان اور حجاج بن یوسف کو دیکھ رہی ہیں کہ اُن دونوں کی آنتیں دوزخ کی آگ میں گھسیٹی جا رہی ہیں۔ اور پھر وہ شخص تخت پر خاموش ہو کر لیٹ گیا۔

besturdubooks.wordpress.com

ایک صحابیؓ کا اپنی وفات کے بعد حجاج بن یوسف اور عبدالملک بن مروان کے انجام کی خبر دینا

۴۰۔ ابن عساکر اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔ جب انہیں ہوش آیا تو انہوں نے کلمہ اشھدان لاالہ الا اللّٰہ وان محمداً رسول اللّٰہ پڑھ کر فرمایا: حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ رفیق اعلیٰ میں ہیں۔ اور عبدالملک بن مروان اور حجاج کی آنتیں نارِ دوزخ میں گھسیٹی جارہی ہیں۔ اور یہ واقعہ عبدالملک اور حجاج کے حاکم بننے سے پہلے پیش آیا تھا۔ کیونکہ مسور اس دن فوت ہوئے ہیں۔ جس دن یزید کی موت کی خبر مدینہ پہنچی ہے۔ اور یہ واقعہ حجاج کی حکومت سے ستر برس پہلے کا ہے۔

۴۱۔ ابن ابی الدنیا نے ایک کمزور سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم اپنے ایک مریض کے اردگرد بیٹھے ہوئے تھے۔ کہ وہ سکون سے لیٹا ہوا تھا۔ کہ اس پر موت کے آثار ظاہر ہوئے۔ اور ہم نے اُسے ڈھانپ دیا۔ اور اُس کی آنکھیں بند کردیں۔ اور اُسے نہلانے کے لیے تخت پر لے گئے۔ تو اس میں حرکت پیدا ہوئی۔ تو ہم نے کہا سبحان اللہ ہم تو سمجھے آپ فوت ہوگئے ہیں۔ تو اُس نے کہا۔ میں گویا فوت ہی ہوگیا تھا۔ پھر وہ مجھے میری قبر کی طرف لے گئے۔ تو میں نے وہاں ایک حسین وجمیل خوشبودار شخص کو دیکھا جس نے مجھے قبر میں رکھا اور کاغذوں سے مجھے ڈھانپ دیا۔ کہ اچانک ایک بدصورت بدبودار عورت کہیں سے آگئی۔ تو اس نے اس شخص سے کہا کہ یہ شخص تو ایسا ہے۔ ایسا ہے۔ اس نے یہ بدعمل کیا ہے یہ بدعمل کیا ہے۔ اور کتنے ہی اُس نے میرے گناہ گنوادیئے۔ کہ میں شرمسار ہوگیا۔ کہ گویا میں نے ابھی یہ گناہ کئے ہیں۔ تو میں نے اس خوبصورت شخص سے درخواست کی کہ مجھے اور اسے اپنے حال پر

besturdubooks.wordpress.com

چھوڑ دیں۔ اُس عورت نے کہا۔ چلو میں تم سے اس بارے میں بحث کروں گی۔ اور وہ مجھے ایک وسیع اور کشادہ بڑے مکان میں لے گئے۔ جہاں چاندی کا ایک چبوترہ بنا ہوا تھا۔ اور ایک شخص کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ اور سورۂ نحل پڑھ رہا تھا۔ ایک جگہ اُسے پڑھنے میں بھول ہوئی۔ تو میں نے اُسے لقمہ دے دیا۔ تو اس نے گھوم کر مجھے دیکھا اور فرمایا: کیا تمہیں یہ سورت یاد ہے۔ میں نے کہا۔ ہاں! تو اس نے فرمایا کہ یہ نعمت سے بھرپور سورت ہے۔ اور پھر اُس نے اپنے پاس پڑا ہوا تکیہ اُٹھایا اور اُس میں سے ایک چھوٹی سے کتاب نکالی۔ اور اُس پر نظر ڈالی۔ تو وہ کالی کلوٹی عورت آگے بڑھ کر کہنے لگی۔ کہ اس نے یہ گناہ کیا ہے۔ اس نے یہ کیا ہے وغیرہ۔ تو اس خوبرو چہرہ شخص نے فرمایا: اس نے یہ نیک عمل کیا ہے۔ اور یہ نیک عمل کیا ہے۔ وہ میری نیکیاں گنوانے لگے۔ اور پھر اس شخص نے فرمایا: ٹھیک ہے اس شخص نے اپنی جان پر ظلم کیا تھا۔ لیکن اب اس کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمادیا ہے۔ اور یہ آج اس کی موت کا دن نہیں ہے۔ اس کی وفات سوموار کے دن ہوگی۔

تو دیکھو۔ اگر تو میں سوموار کے دن فوت ہوا۔ تو مجھے یہ سب کچھ مل جائے گا۔ اور اگر میں سوموار کے دن فوت نہیں ہوا۔ تو سمجھنا یہ بیماری کا ہذیان تھا۔ اور وہ شخص واقعی سوموار کے دن عصر تک تو بھلا چنگا تھا۔ کہ عصر کے بعد اس پر موت طاری ہوئی اور وہ اُسی دن فوت ہوگیا۔

بنی اسرائیل کے ایک قاضی کا موت کے بعد اپنے حال بتانا

۴۲۔ عطاء الخراسانی نے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل میں سے ایک شخص کو قاضی بنایا گیا۔ اور چالیس برس تک وہ قاضی رہا۔ جب اُس کی وفات کا وقت ہوا۔ تو اس نے کہا۔ کہ میرا خیال ہے کہ میں اس بیماری میں فوت ہوجاؤں گا۔ اگر میں فوت ہوگیا۔ تو مجھے چار پانچ دن تک روکے رکھنا۔ اس کے بعد اگر مجھ سے کچھ ظاہر ہو۔ تو ایک شخص مجھے زور سے پکارے۔ جب وہ قاضی فوت ہوگیا۔ تو اُسے ایک

besturdubooks.wordpress.com

تابوت میں بند کیا۔ جب تین دن گزر گئے اور اس سے بدبو آنے لگی تو ایک شخص نے اس سے خطاب کیا۔ اور پوچھا۔ اے شخص یہ بدبو کیسی ہے؟ تو اُسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے بولنے کی اجازت ہوئی۔ تو وہ بولا۔ میں چالیس برس تک تمہارے فیصلے کرتا رہا۔ لیکن ایک دفعہ دو آدمیوں میں کسی بات پر جھگڑا ہوا۔ ایک شخص میری جان پہچان کا تھا۔ تو میں اُس کی بات سنتا۔ اور دوسرے کی ان سنی کر دیتا تو یہ بدبو اُسی ناانصافی کی ہے۔ اور وہ فوت ہو گیا۔

ایک عورت کا اپنی موت کے بعد کلام کرنا اور حضرت جعفر بن زبیرؒ کے حالات کی خبر دینا

۴۳۔ ابن عساکر نے قرہ بن خالد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک عورت فوت ہو گئی۔ اور ایک رگ اُس کی حرکت کرتی تھی۔ جس کی وجہ سے ہم نے سات روز تک دفن نہیں کیا۔ پھر اس نے بات کی۔ اور پوچھنے لگی۔ کہ جعفر بن الزبیر کا کیا بنا؟ جو انہیں دنوں فوت ہوا تھا۔ جو اُسے معلوم نہیں تھا۔ تو میں نے کہا وہ تو فوت ہو گیا ہے تو اُس عورت نے بتایا کہ اُس نے اُسے ساتویں آسمان پر دیکھا ہے۔ کہ اہل آسمان اُسے دیکھ دیکھ کر خوش ہو رہے تھے۔ میں نے اُسے پہچان لیا تھا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ نیک شخص آیا ہے۔ نیک شخص آیا ہے۔

حضرت صالح فرماتے ہیں کہ میرا ایک پڑوسی مجھے نماز پڑھتا دیکھ کر نمازی بن گیا تو یہ نیکی میرے اعمالنامہ میں بھی لکھی گئی

۴۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صالح بن یحییٰ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مجھے میرے پڑوسی نے بتایا کہ ایک شخص کی روح آسمان پر پہنچی تو اس کے عمل اُس کے سامنے پیش کیے گئے۔ تو میں نے دیکھا کہ جن گناہوں سے میں نے توبہ کر لی تھی وہ معاف کر دیئے گئے تھے۔ اور جن سے توبہ نہیں کی تھی وہ جوں کے توں موجود تھے

besturdubooks.wordpress.com

۔ یہاں تک کہ انار کا ایک دانہ جو میں نے زمین سے اُٹھا کر کھالیا تھا۔ اس کی بھی ایک نیکی میرے لیے لکھی گئی تھی۔ اور ایک رات کو میں نماز پڑھ رہا تھا کہ میری قرأت کی آواز سن کر ایک پڑوسی بھی نماز پڑھنے لگا۔ تو یہ نیکی بھی میرے لیے لکھی گئی تھی۔ اور ایک دن میں نے ایک سائل کو ایک درہم لوگوں کے سامنے خیرات کیا تھا۔ چونکہ اس کے اندر نمائش تھی۔ اس کا مجھے کچھ نہیں ملا۔

حضرت ابن ماشون کا واقعہ

۴۵۔ ابن عساکر نے ابن ماشون سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد ماشون فوت ہوئے۔ تو ہم نے انہیں نہلانے کے لیے تخت پر رکھا۔ اور ہم نے لوگوں سے کہا۔ کہ غسل تک ہم کوئی اور کام نپٹا لیں۔ جب غسل دینے والے صاحب آئے۔ تو والد محترم کے جسم میں حرکت ہو رہی تھی۔ اور اُن کے قدم ہل رہے تھے۔ لہٰذا ہم نے ان کا نہلانا مؤخر کر دیا۔ اور وہ تین دن کے بعد اُٹھ کر بیٹھ گئے۔ اور فرمانے لگے۔ میرے لیے ستو لاؤ۔ تو وہ اُن کو لا کر دیئے گئے۔ اور آپ نے پی لیے۔ ہم نے اُن سے پوچھا کہ آپ نے مرنے کے بعد کیا دیکھا؟ فرمانے لگے۔ ہاں! میری روح کو فرشتہ اوپر لے کر گیا۔ اور پہلے آسمان پر پہنچا۔ دروازہ کھولا گیا۔ اور سبھی آسمانوں طے کرتے ہوئے ساتویں آسمان تک پہنچے۔ تو پوچھا گیا۔ تمہارے ساتھ کون ہے؟ بتایا گیا کہ ماشون ہیں۔ کہا گیا انہیں تو آنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ ابھی تو ان کی اتنی اتنی عمر باقی ہے۔ پھر واپس نیچے لے آئے۔ وہاں میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا۔ اور آنجناب کے دائیں جانب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آنجناب کے بائیں جانب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو دیکھا۔ اور آنجناب کے سامنے جناب عمر بن عبدالعزیز کو دیکھا۔ تو میں نے اپنے ساتھ والے فرشتے سے پوچھا۔ یہ کون صاحب ہیں؟ اُس نے کہا۔ آپ انہیں نہیں پہچانتے؟ میں نے عرض کیا میں شہادت چاہتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا: کہ یہ حضرت عمر بن

besturdubooks.wordpress.com

عبدالعزیز ہیں۔ میں نے پوچھا یہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اتنے قریب بیٹھے ہوئے ہیں۔ فرشتہ نے کہا۔ کہ انہوں نے ظلم وستم کے زمانے میں عدل وانصاف قائم کیا۔ اور حق پر عامل رہے۔ اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے حق پر عمل کیا حق کے زمانے میں۔

حضرت عبدالرحمان بن عوف کی وفات کا واقعہ:

۴۶۔ ابن ابی الدنیا نے اور حاکم نے المستدرک میں اور امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اور ابن عساکر نے حضرت ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ ایک دفعہ بیمار ہوگئے۔ اور اُن پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔ یہاں تک کہ لوگوں نے سمجھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہوگئے ہیں۔ لہٰذا لوگ آپ کے پاس سے ہٹ گئے اور اُن پر چادر ڈھانپ دی۔ پھر آپ ہوش میں آگئے۔ اور فرمایا: میرے پاس دو سخت جان ہیبت ناک فرشتے آئے۔ اور مجھ سے کہنے لگے۔ ہمارے ساتھ بارگاہِ الٰہی میں چلو۔ وہاں تمہارا فیصلہ ہوگا۔ وہ مجھے لے جارہے تھے۔ کہ راستے میں انہیں دو رحمدل فرشتے ملے۔ اور پوچھنے لگے انہیں کہاں لئے جارہے ہو؟ وہ کہنے لگے۔ ہم انہیں فیصلہ کے لیے بارگاہِ الٰہی میں لے کر جارہے ہیں۔ اُن دو فرشتوں نے کہا۔ اسے چھوڑ دو یہ تو ماں کے شکم سے ہی باسعادت اور نیکوکار پیدا ہوئے ہیں۔ اور اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ایک ماہ تک زندہ رہے اور پھر اُن کی وفات ہوئی رضی اللہ عنہ۔

حضرت فضل بن عطیہ کی وفات کا واقعہ:

۴۷۔ حضرت ابوبکر الشافعی نے ''الغیلانیات'' میں سلام بن سلم سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں فضل بن عطیہ کی مصاحبت میں مکہ مکرمہ گیا۔ جب ہم فید کے راستے سے داخل ہوئے۔ اور آدھی رات کو انہوں نے مجھے جگایا۔ میں نے جگانے کی وجہ پوچھی۔ تو انہوں نے فرمایا: میں تمہیں کچھ وصیت کرنا چاہتا ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

میں نے کہا آپ تو بالکل تندرست ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا: میں نے نیند میں دو فرشتے دیکھے ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ ہمیں آپ کی روح قبض کرنے کا حکم ہوا ہے۔ تو میں نے اُن سے کہا کہ مجھے ارکان حج کے ادا کرنے کی تو مہلت دے دو۔ انہوں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارا حج قبول فرمالیا ہے۔ پھر ایک نے دوسرے سے کہا۔ کہ اپنی دو انگلیاں انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کھول کر دکھاؤ۔ تو اُن کے درمیان میں سے ایک جوڑا کپڑوں کا نکلا جس کی سبزی اور خوشبو زمین و آسمان کی فضا میں پھیل گئی۔ اور انہوں نے مجھ سے کہا۔ کہ یہ تمہارا جنتی کفن ہے۔ اور پھر ہمارے منزل پر پہنچتے ہی اُن کی وفات ہوگئی۔

بعض انتقال فرمانے والوں کے عجیب وغریب حالات

۴۸۔ سعید بن منصور اپنی سنن میں روایت فرماتے ہیں کہ ہم سے سفیان نے حضرت عطاء کے واسطہ سے بیان کیا۔ کہ حضرت سلمان کو کہیں سے کستوری دستیاب ہوئی۔ انہوں نے وہ کستوری اپنی بیوی کے پاس امانت رکھوادی۔ جب اُن کی وفات کا وقت آیا۔ تو انہوں نے بیوی سے فرمایا: میری وہ امانت کہاں ہے۔ اُس نے کہا۔ وہ میرے پاس ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: اسے پانی میں گھول کر میرے بستر کے آس پاس چھڑک دو۔ کیونکہ آج میرے پاس اللہ تعالیٰ کی خاص مخلوق آئی ہے۔ جو نہ کھانا کھاتے ہیں۔ نہ کوئی مشروب پیتے ہیں۔ بس وہ خوشبو سے خوش ہوتے ہیں۔

۴۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکرہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ جب آدمی پر موت کا وقت آتا ہے۔ تو فرشتے سے کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا سر سونگھ کر دیکھو۔ وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ کہ اس سے قرآن کریم کی خوشبو آرہی ہے۔ پھر حکم ہوتا ہے۔ اس کے دل کو سونگھو۔ وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ اس کے دل سے روزہ کی خوشبو آرہی ہے۔ حکم ہوتا ہے۔ اس کے پیروں کو سونگھ کر دیکھو۔ تو وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ کہ اس کے پیروں سے عبادت کے لیے قیام کی خوشبو آرہی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔ اس

besturdubooks.wordpress.com

شخص نے اپنی حفاظت کی ہے۔اب اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرے گا۔

۵۰۔ ابونعیم نے حضرت سفیان سے انہوں نے حضرت داؤد بن ہند سے روایت کی ہے۔کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو گئے۔اوران پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔پھر جب انہیں ہوش آئی۔تو فرمایا: میرے پاس دو فرشتے آئے۔ایک نے دوسرے سے کہا۔تمہیں اس میں کیا چیز دکھائی دے رہی ہے؟ اُس نے کہا۔مجھے تو تسبیح وتکبیر اور مسجد کی طرف چل کر جانا۔اور کچھ قرآن کریم کی تلاوت اس کے اعمال میں دکھائی دے رہی ہے۔اور اسے تو یہ سب کچھ یاد بھی نہیں رہا تھا۔

۵۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ'' (جو شخص مرنے کے بعد زندہ ہوا) میں داؤد بن ابی ہند سے روایت کی ہے۔کہ وہ سخت بیمار ہو گئے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ میں نے دیکھا کہ میرے سامنے سے ایک عظیم الجثہ، بھاری کندھے والا چلا آرہا ہے۔وہ ان لوگوں سے لگتا تھا۔جسے سوڈان اور ہندوستان میں جاٹ کہتے ہیں۔فرماتے ہیں۔کہ میں نے اُسے دیکھتے ہی اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن پڑھا۔میں نے اُس سے کہا۔کیا تم میری جان قبض کرتے ہو۔کیا میں کوئی کافر ہوں، میں نے سنا ہوا تھا کہ کافروں کی روحیں ایک کالا فرشتہ قبض کرتا ہے۔میں یہی سوچ رہا تھا۔کہ میں نے گھر کی چھت پھٹنے کی آواز سنی۔اور چھت میں سوراخ ہو گیا۔کہ مجھے آسمان دکھائی دینے لگا۔پھر آسمان سے ایک شخص اُترا۔جس نے سفید لباس زیب تن کر رکھا تھا۔پھر اُس کے بعد ایک اور آ گیا۔تو یہ دو ہو گئے۔وہ دونوں اُس پہلے کالے فرشتہ کو زور سے آواز دینے لگے۔وہ مڑ کر دور سے مجھے گھورنے لگا۔اور وہ دونوں اُسے خبردار کرتے رہے۔اُن میں سے ایک فرشتہ میرے سرہانے بیٹھ گیا۔اور دوسرا میرے پیروں کی طرف، سرہانے والے نے پیروں کی طرف والے سے کہا۔اس کو چھولو۔تو اس نے میری انگلیوں کو چھوا۔تو اُس نے دوسرے سے کہا۔معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص نمازوں کے لیے بہت جاتا رہا ہے۔پھر پیروں کی طرف والے نے کہا۔ذرا ٹٹولو تو۔تو اس نے میرے حلق کے اندر ٹٹولا۔تو کہنے لگا۔یہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تر بہ تر ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت ابوقلابہ کے ایک بدکار بھتیجے کی وفات کا واقعہ:

۵۲۔ الالکائی نے ''السُّنَّۃ'' میں اوزاعی کے واسطے سے قاسم بن مخیمرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ابوقلابہ جرمی کا بھتیجا بہت بدکار تھا۔ جب اُس کی موت کا وقت آیا۔ تو دو سفید رنگ کے پرندے جو چیلوں سے ملتے جلتے تھے آئے۔ اور مکان کی منڈیر پر بیٹھ گئے۔ ایک پرندہ دوسرے سے کہنے لگا۔ اتر کر ذرا معلوم تو کرو۔ تو اُس نے اپنی لمبی چونچ اس کے پیٹ میں داخل کر دی۔ اور یہ واقعہ ابوقلابہ کی آنکھوں کے سامنے پیش آیا۔ پرندے نے اپنے ساتھی سے کہا'' اللہ اکبر'' اس کے اندر اُن نعرہ ہائے تکبیر کی تاثیر ہے۔ جو اس نے جہاد میں فی سبیل اللہ کے دوران میں انطاکیہ کی دیوار پر لگائے تھے۔ تو ایک پرندے نے ایک سفید رنگ کا کپڑا نکالا۔ اور دونوں نے اُسے اس میں باحترام لپیٹ دیا۔ اور پھر ابوقلابہ سے کہا۔ لو اپنے بھتیجے کو دفن کر دو یہ جنتی ہے۔ اور ابوقلابہ بھی لوگوں میں نیک اور ہر دل عزیز تھے۔ آپ نے لوگوں کو واقعہ بتایا۔ اور اُس نوجوان کے جنازے سے بڑھ کر اس کے خاندان میں میں نے کسی اور کا جنازہ نہیں دیکھا۔

حضرت ابوقلابہ کے بھتیجے کی وفات کے متعلق دوسری روایت:

۵۳۔ حکیم ترمذی نے ''نوادر الاصول'' میں نضر بن معبد کے واسطہ سے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے۔ کہ ان کا ایک بھتیجا بہت بے حیا تھا۔ وہ سخت بیمار ہو گیا۔ اور ابوقلابہ ساری رات اُس کے پاس جاگتے رہے۔ اسی دوران میں انہوں نے دیکھا۔ دو شخص چھت پر سے نیچے آئے ایک نے دوسرے سے کہا۔ جا کر دیکھو۔ کہ اس شخص کے پلہ میں کوئی بھلائی ہے۔ ابوقلابہ کہتے ہیں کہ میں یہ باتیں سن رہا تھا۔ اُس نے اس کے قریب آ کر اُس کے سر کو سونگھا۔ اور پھر پیٹ کو سونگھا۔ پھر اُس کے پیروں کو سونگھا۔ پھر اپنے ساتھی کے پاس جا کر کہنے لگا۔ میں نے اس کے سر کو سونگھا ہے۔ اس میں سے قرآن کریم کی خوشبو نہیں ہے۔ اور میں نے اس کے پیٹ کو سونگھا ہے۔ تو اُس میں سے روزے کی خوشبو نہیں ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

اس کے پیروں کو سونگھا ہے۔ اُن میں سے قیام لیل (تہجد) کی خوشبو نہیں ہے۔ پھر اُس کے ساتھی نے آ کر اُس کے سر کو سونگھا۔ اُس سے دونوں ہاتھوں کو سونگھا۔ اُس کے پیٹ کو سونگھا۔ اس کے دونوں پیروں کو سونگھا۔ تو وہ کہنے لگا۔ یہ عجیب بات ہے۔ کہ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرد ہے۔ اور اس میں ان کی کوئی خصلت موجود نہیں ہے۔ پھر اُس نے دوبارہ اُس کے منہ کو اچھی طرح سے کھول کر دیکھا۔ پھر اُس کی زبان کو اچھی طرح سے ٹٹولا۔ پھر وہ کہنے لگا۔ "اللہ اکبر" اس سے اُس تکبیر کی خوشبو آ رہی ہے۔ جو اس نے انطاکیہ کی دیوار پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے تھے۔ اسی نیک عمل کی برکت سے کستوری کی خوشبو آ رہی ہے۔ اور اُس نے اُس کی روح قبض کر لی اور پھر وہ چلا گیا۔ اور کالے فرشتوں سے کہا۔ تمہارے لیے اس کے اندر کچھ نہیں ہے۔ صبح کو حضرت ابو قلابہ نے لوگوں کو یہ واقعہ بتایا۔ اور بہت سے لوگ اُس نوجوان کے جنازے میں شامل ہوئے۔

ایک بدکار کی موت کا واقعہ:

۵۴۔ الالکائی نے المسند میں میمون المرادی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں ہمارے پاس ایک فاسق وفاجر رہتا تھا۔ جب وہ فوت ہو گیا۔ تو لوگ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے سے احتراز کرنے لگے۔ اور اُسے راستہ پر ایک طرف ڈال دیا۔ اور اُس کی طرف کوئی دھیان نہیں دیا۔ میں اُس کے بارے میں غور کر رہا تھا۔ کہ سب لوگ اسے چھوڑ گئے ہیں۔ کہ میرے سر کے اوپر حرکت ہوئی۔ تو میں نے سفید رنگ کے دو پرندے وہاں پر دیکھنے کہ ایک دوسرے سے کہہ رہا تھا۔ جاؤ جا کر دیکھو کوئی بھلائی اس کے اندر ہے۔ اس نے اس کے اندر کا جائزہ لے کر کہا۔ اس کے اندر مجھے کوئی بھلائی نظر نہیں آئی۔ دوسرے نے کہا کہ جلدی نہ کرو۔ پھر دوسرے نے ملاحظہ کیا۔ تو کہنے لگا اللہ اکبر ایک کلمہ طیبہ اُس کی طحال کے ساتھ چپٹا ہوا ہے۔ اور وہ کہہ رہا ہے۔ اشھدان لاالٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ تو میں نے لوگوں سے کہا۔ آؤ اسے لے چلیں۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت شہر بن حوشب کے بھتیجے کی وفات کا واقعہ:

۵۵۔ ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔ کہ میرا ایک نوجوان بھتیجا تھا۔ وہ میرے ساتھ ایک غزوے میں شریک تھا۔ کہ وہ بیمار ہو گیا۔ تو میں ایک عبادت گاہ میں گیا۔ اور وہاں جا کر نماز میں مصروف ہو گیا۔ میں نے دیکھا کہ عبادت گاہ پھٹی اور اس میں دو سفید رنگ کے اور دو فرشتے سیاہ رنگ کے اندر آئے۔ سفید فرشتے اُس کے دائیں جانب بیٹھ گئے۔ اور سیاہ رنگ کے بائیں جانب بیٹھ گئے۔ سفید رنگ والوں نے اسے اپنے ہاتھوں سے چھوا کہ اتنے میں سیاہ رنگ کے فرشتے کہنے لگے ہم اسے لے جانے کے حقدار ہیں۔ سفید والوں نے کہا ہرگز نہیں۔ سفید والوں میں سے ایک نے اپنی انگلی اُس کے منہ میں ڈالی۔ اور زبان کو پلٹ کر دیکھا اور کہنے لگا۔ اللہ اکبر ہم اسے لے جانے کے زیادہ حقدار ہیں۔ کہ اس نے فتح انطاکیہ کے موقعہ پر نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے تھے یہ سن کر حضرت شہر باہر نکلے اور لوگوں کو نماز جنازہ میں شرکت کے لیے بلایا۔

وضو کر کے سویا کرو شاید اسی حالت میں موت آجائے

۵۶۔ طبرانی نے ''الکبیر'' میں حضرت میمونہ بنت سعد رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں۔ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ یارسول اللہ! کیا کوئی شخص جسم ناپاک ہونے کی حالت میں سو سکتا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ میں یہ پسند نہیں کرتا۔ کہ کوئی وضو کئے بغیر سو جائے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اسی حالت میں فوت ہو جائے۔ اور جبریل اُس کے پاس آجائے۔

مرنے والے وہ کچھ دیکھتے ہیں جو تم نہیں دیکھ سکتے اور ان کو کلمہ کی تلقین کیا کرو

۵۷۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں حضرت مکحول کے واسطہ سے حضرت عمر

besturdubooks.wordpress.com

بن الخطاب سے روایت کی ہے۔فرمایا: اپنے مرنے والوں کے پاس رہا کرو۔ انہیں اللہ تعالیٰ کی یاد دلایا کرو۔کہ وہ لوگ وہ کچھ دیکھتے ہیں۔جو تم نہیں دیکھ سکتے۔

۵۸۔ ابن ابی حاتم اور سعید بن منصور نے اور مروزی نے کتاب الجنائز میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے واسطے سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اپنے مرنے والوں کے پاس موجود رہا کرو۔اور انہیں لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔کیونکہ وہ کچھ دیکھتے ہیں۔اور انہیں کچھ کہا جاتا ہے۔

۵۹۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور مروزی نے حضرت مکحول کے واسطے سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اپنے مرنے والوں کہ لا الہ الا اللہ تلقین کیا کرو۔اور جو کچھ تم ان سے سنو۔اُسے سمجھنے کی کوشش کرو۔کیونکہ انہیں کئی سچی باتیں بتائی جاتی ہیں۔

۶۰۔ ابن ماجہ نے ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔بندے کو لوگوں کی پہچان کب ختم ہو جاتی ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جب وہ ملک الموت اور فرشتوں کو دیکھ لیتا ہے۔

۶۱۔ ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں لیث بن ابی رقیہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ جب مرض الموت میں مبتلا ہوئے۔تو آپ نے سر اُٹھا کر غور سے دیکھا۔آپ سے پوچھا گیا۔آپ یہ غور سے کیا دیکھ رہے ہیں۔آپ نے فرمایا کہ میں کچھ لوگوں کو دیکھ رہا ہوں جو نہ انسان ہیں نہ جن۔اور اس کے بعد آپ کی وفات ہوگئی۔

۶۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں حضرت فضالہ بن دنیا سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ میں حضرت محمد بن واسع کی وفات کے وقت وہاں موجود تھا۔تو وہ فرمارہے۔تھے کہ میں اپنے پروردگار کے فرشتوں کو مرحبا کہتا ہوں۔وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ اور میں وہ خوشبو محسوس کر رہا ہوں۔جو میں نے

besturdubooks.wordpress.com

ایسی کبھی نہیں سونگھی۔ پھر ان کی نظریں ایک طرف کو لگ گئیں۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے۔

ایک بزرگ کی موت کے وقت عجیب کرامت

۶۳۔ حافظ ابو محمد الخلال نے کرامات الاولیاء میں حضرت حسن بن صالح اور ابو القاسم بن مندہ سے کتاب ''الاحوال والایمان بالسّوال'' میں اور ابو الحسین بن العریف نے ''الفوائد'' میں حسن بن صالح السماجی سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: میرے بھائی علی بن صالح نے اپنی وفات کی رات کو مجھ سے فرمایا: میرے بھائی! مجھے پانی پلاؤ۔ اور میں اس وقت کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ میں نماز ختم کر کے اُن کے پاس آیا اور کہا لو یہ پانی پی لو۔ انہوں نے مجھ سے فرمایا: میں نے ابھی پانی پیا ہے۔ میں نے پوچھا تمہیں پانی کس نے پلایا ہے؟ اور یہاں کمرے میں میرے سوا کوئی اور آدمی موجود نہیں ہے۔ انہوں نے بتایا۔ ابھی جبریل امین نے مجھے پانی پلایا ہے۔ اور جبریل نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم، تمہارے بھائی اور تمہاری ماں ان لوگوں میں سے ہیں۔ ''مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ'' یہ کہہ کر انہوں نے جان دے دی۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کے صاحبزادے کی وفات کا واقعہ

۶۴۔ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن بن غنم الاشعری سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ کے بیٹے عمواس کے سال طاعون میں مبتلا ہوئے۔ آپ نے صبر و ہمت سے کام لیا۔ اور وہ طاعون کی حالت میں آپ کی گود میں تھے۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ ان دنوں ہم فاقہ کشی کا شکار تھے۔ اور پھر بھی انہوں نے صبر و شکر کیا۔ کیونکہ پریشان ہونے والا فلاح نہیں پاتا۔ میں نے کہا۔ معاذ! کیا تم نے کچھ دیکھا؟ فرمایا: ہاں! میرے اس صبر پر اللہ کریم نے میری قدر دانی

besturdubooks.wordpress.com

فرمائی۔ میرے بیٹے کی روح نے میرے پاس آکر مجھے یہ خوش خبری سنائی۔ کہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقرب فرشتوں اور شہداء وصالحین کی ایک سو صفوں میں کھڑے میری روح پر رحمتوں کی دعائیں کر رہے ہیں۔ اور اپنے ساتھ مجھے جنت کی طرف لے کر جا رہے ہیں۔ یہ کہہ کر وہ بے ہوش ہو گئے۔ اور کیا دیکھتے ہیں کہ اُن کا بیٹا کچھ لوگوں سے مصافحہ کر رہا ہے۔ اور کہہ رہا ہے۔ خوش آمدید مرحبا۔ میں تمہارے پاس آیا ہوں، اور یہ کہہ کر وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوا۔ اور اس کے بعد بھی میں نے اُسے خواب میں دیکھا۔ کہ اس کے اِرد گرد بھیڑ لگی ہوئی ہے۔ اور ابلق گھوڑوں پر سوار سفید کپڑوں میں ملبوس آ جا رہے ہیں۔ اور وہ برستے نیزوں اور برچھوں میں پکار رہا ہے۔ یا سعد! اُس اللہ کریم کا شکر ہے۔ جس نے ہمیں جنت کا وارث بنا دیا۔ ہم جہاں چاہتے ہیں رہتے سہتے ہیں۔ نیک عمل کرنے والوں کا اجر بہت اچھا ملتا ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ اس کے بعد میں بیدار ہو گیا۔

مرنے والے کو اس کے ہم نشین دکھائے جاتے ہیں

۶۵۔ ابن ابی الدنیا اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابو نعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جو کوئی شخص فوت ہوتا ہے۔ اُس کے ہم نشین اور ساتھی اس کے سامنے لائے جاتے ہیں اگر وہ ذکر کرنے والا ہوتا ہے تو اہل ذکر اُسے دکھائے جاتے ہیں۔ اور اگر کھیل تماشے میں رہنے والا ہوتا ہے۔ تو کھیل تماشے والے اُس کے ساتھی اُسے دکھائے جاتے ہیں۔

۶۶۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت مجاہد کے واسطہ سے حضرت یزید بن عجرہ صحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں جو شخص بھی فوت ہوتا ہے۔ اُس کے اہل مجلس اُسے دکھائے جاتے ہیں۔ اگر کھیل تماشے والا ہو تو وہ اور اگر اہل ذکر ہوا تو وہ دکھائے جاتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

وفات کے وقت ایک بدکار کی حالت

۶۷۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ربیع بن برہ سے روایت کی ہے کہ بصرہ میں ایک عبادت گزار تھا۔ اُس نے شام میں لوگوں کو دیکھا۔ کہ وہ ایک شخص کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کر رہے تھے۔ تو وہ کہہ رہا تھا۔ میں شراب پینا چاہتا ہوں۔ مجھے وہ پلاؤ۔ اور اہواز میں ایک مرتے ہوئے شخص کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کی گئی۔ تو وہ کہنے لگا۔ دس، گیارہ، دس گیارہ اور یہاں بصرہ میں ایک شخص کو کہا گیا۔ بھائی لا الہ الا اللہ کہو۔ تو وہ کہتا ہے۔

يَارُبَّ قَائِلَةٍ يَوْمًا وَّ قَدْ تَعِبَتْ كَيْفَ الطَّرِيْقُ اِلٰى حَمَّامِ مِنْجَابِ

بہت سی تھکی ہوئی عورتیں مجھ سے منجاب کے گرم حمام کا پوچھ رہی ہیں۔

ابو بکر اس شعر کے مفہوم میں کہتے ہیں کہ اس شخص سے کسی عورت نے نہانے کے حمام کا راستہ پوچھا۔ تو اُس نے شراب و بدمعاشی سے اُسے اپنے گھر کا راستہ بتا دیا۔ بس مرتے وقت اُسے وہی کیفیت یاد آ رہی تھی اور وہ بجائے کلمہ طیبہ پڑھنے کے یہ شعر دہرا رہا تھا۔

موت کے وقت اعمال مجسم صورت میں سامنے آجاتے ہیں

۶۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو جعفر محمد بن علی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جو شخص فوت ہوتا ہے۔ اُس کے اعمال مجسم صورت میں اُس کے سامنے آجاتے ہیں۔ نیک یا بد تمام ہی۔ تو وہ اپنے نیک اعمال کو خوشی سے تکتا رہتا ہے۔ اور بُرے اعمال سے بدک کر منہ پھیر لیتا ہے۔

۶۹۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ اس فرمان باری تعالیٰ کے متعلق فرماتے ہیں۔ ''يُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ'' کہ موت کے وقت اُس کے نگران فرشتے آتے ہیں۔ اور نیکی اور برائی اس کی اُس کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ جب وہ اپنے نیک اعمال دیکھتا ہے۔ تو وہ ہشاش بشاش ہو جاتا ہے۔ اور اُس کا چہرہ کھل

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھتا ہے۔اور جب وہ اپنے برے اعمال دیکھتا ہے۔تو وہ کڑھتا ہے۔اور اس کے چہرے پر بل پڑ جاتے ہیں۔

۷۰۔ حضرت حنظلہ بن اسود سے روایت ہے۔فرماتے ہیں کہ میرے مالک فوت ہوئے۔تو وہ کبھی اپنا چہرہ کھولتے اور کبھی ڈھانپ لیتے۔اس بات کا جب حضرت مجاہد سے ذکر ہوا۔تو انہوں نے فرمایا: کہ ہم نے سنا ہے کہ مومن کے سامنے مرتے وقت نیک اعمال اور بداعمال پیش کئے جاتے ہیں۔تب اس کی وفات ہوتی ہے۔

نبی کریم ﷺ کا اپنے ایک انصاری صحابی کیلئے دعا فرمانا

۷۱۔ بزار نے اور طبرانی نے الکبیر میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک انصاری کے پاس تشریف لائے جن پر حالت نزع طاری تھی۔آنجنابؐ نے ان سے پوچھا۔تم اس وقت کیسا محسوس کر رہے ہو؟ عرض کیا۔اچھا محسوس کر رہا ہوں۔اس وقت دو فرشتے میرے پاس آئے ہیں ایک سیاہ رنگ کا ہے۔ایک گورے رنگ کا ہے۔آنجنابؐ نے ان سے پوچھا۔تم سے زیادہ قریب کونسا ہے؟ عرض کیا۔کالا فرمایا: کہ خیر قلیل ہے۔اور شر کثیر ہے۔انہوں نے عرض کیا۔یا رسول اللہؐ! میرے لیے دعا فرما کر اپنی طرف سے مجھے نفع پہنچائیں۔تو آنجنابؐ نے اُن کے لیے یہ دعا فرمائی۔

اَللّٰھُمَّ اغْفِرِ الْکَثِیْرَ وَاَنِمِ الْقَلِیْلَ

اے اللہ کریم! اس کے زیادہ گناہوں کو معاف فرمادے اور تھوڑی نیکیوں میں اضافہ فرمادے۔

اس کے بعد آپؐ نے ان سے پوچھا۔اب کیسا محسوس کر رہے ہو؟ عرض کیا۔خیر ہے۔میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں۔مجھے میری نیکیاں بڑھتی ہوئی دکھائی دے رہی ہیں۔اور برائیاں کمزور ہو رہی ہیں اور کالا فرشتہ دُور ہٹتا جا رہا ہے۔ تجھے اپنا کون سا عمل عمدہ دکھائی دیتا ہے؟ عرض کیا۔میں لوگوں کو پانی پلایا

besturdubooks.wordpress.com

کرتا تھا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مجھے معلوم ہے کہ موت کا دکھ کیا ہوتا ہے۔ موت کے دوران جسم کا بند بند اور رگ رگ میں موت کی المناکی محسوس ہوتی ہے۔

موت کے وقت اچھے آدمی کیلئے کراماً کاتبین دعا خیر کرتے ہیں اور برے آدمی کیلئے افسوس کا اظہار کرتے ہیں

۷۲۔ ابن ابی الدنیا نے وہب بن الورد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ موت کے وقت مرنے والے کو وہ فرشتے جو اُس کے اعمال لکھتے ہیں۔ اُس کے اعمال دکھاتے ہیں۔ اگر اس نے اُن کے ساتھ عبادت واطاعت خداوندی میں زندگی گزاری ہوتی ہے۔ تو وہ اُسے کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تجھے ہماری جانب سے جزائے خیر عطا فرمائے۔ بہت سی سچی مجلسوں میں ہمیں تو نے بٹھایا۔ اور بہت سے نیک اعمال ہمارے سامنے کئے۔ اور بہت اچھا اچھا کلام تو نے ہمیں سنوایا۔ اللہ تعالیٰ ہماری جانب سے تمہیں جزائے خیر عطاء فرمائے۔ اور اگر اس نے اس کے الٹ کام کیا ہوگا۔ جس میں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی نہ ہوگی۔ تو اس کے اُلٹ بیان کریں گے۔ وہ کہیں گے۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ہماری جانب سے جزاء خیر نہ دے۔ کہ تو ہمارا اچھا ساتھی ثابت نہیں ہوا۔ کتنی ہی بری مجلسوں میں تو نے ہمیں بٹھایا۔ اور کتنے ہی بُرے عمل تو نے ہمارے سامنے کئے۔ اور کتنا ہی بُرا بُرا کلام تو نے ہمیں سنوایا۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ہماری جانب سے اچھی جزا نہ دے۔ فرمایا تو یہی وجہ ہے کہ مرتے وقت بندہ ایک طرف کو نظریں کئے دیکھے جاتا ہے۔ اور اس کے بعد وہ کبھی دنیا میں واپس نہیں آتا۔

۷۳۔ حضرت سفیان سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومن بندہ جب موت سے ہمکنار ہوتا ہے۔ اُس کے زندگی کے ہمراہی فرشتے جو اُس کے زندگی بھر اعمال پر نگران ہوتے ہیں۔ جب اُس کے گھر والے اس پر رونے

besturdubooks.wordpress.com

لگتے ہیں۔تو وہ گھر والوں سے کہتے ہیں۔ٹھہرو! ہمیں اس کی تعریف تو کرنے دو۔جو صرف ہمیں ہی معلوم ہے۔وہ کہتے ہیں۔اے اچھے ساتھی اللہ تعالیٰ تجھے جزاء خیر عطا فرمائے۔کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت میں چست تھا۔اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں سست تھا۔ہم وہ ہیں جو تیری غیر حاضری میں تیری حفاظت کرتے تھے۔ہم اس کی روح کو اوپر لے کر جا رہے ہیں۔ہمیں فرشتوں کے ساتھ مل کر ذکر کرنے سے نہ روکو۔اور جب بُرے آدمی کو موت آتی ہے۔اور گھر والے آہ وزاری کرنے لگتے ہیں۔تو وہ فرشتے کہتے ہیں۔ٹھہرو! ہمیں اپنے علم کے مطابق اس کا کچھ وطیرہ تو بیان کرنے دو۔تو کہتے ہیں۔اے صاحب شر تمہیں شر کی جزا ہو۔کہ برائی و نافرمانی کرنے میں چست تھا۔اور نیکی کرنے میں سست تھا۔ہم نے تمہاری غیر حاضری میں تمہاری حفاظت نہیں کی۔پھر اُسے آسمان کی طرف لے کر جاتے ہیں۔

نیک آدمی اللہ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ بھی اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں

۷۴۔ بخاری و مسلم نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جسے اللہ تعالیٰ سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔اللہ کریم کو بھی اُس سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔اور جسے اللہ تعالیٰ سے ملنا ناگوار ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنے سے نفرت کرتا ہے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں۔فرمایا ایسی بات نہیں ہے۔جب موت کا وقت آتا ہے۔تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف رضا اور عزت افزائی کو دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔اُس وقت موت سے بڑھ کر اُسے اور کوئی چیز محبوب نہیں ہوتی ہے۔کیونکہ وہ جلد از جلد اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا چاہتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا پسند کرتا ہے۔اور کافر کو جب موت آتی ہے۔تو

besturdubooks.wordpress.com

عذاب اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا اُسے پیغام ملتا ہے۔ تو اس سے بڑھ کر ناگوار اُس کے لیے کوئی چیز نہیں ہوتی۔ وہ اللہ تعالیٰ سے ملنے کو ناپسند کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا نہیں چاہتا ہے۔

۷۵۔ آدم بن ایاس فرماتے ہیں۔ ہم سے حماد بن سلمہ نے حضرت عطا بن السائب سے انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیات مبارکہ تلاوت فرمائیں۔

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ اور فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ

پھر ارشاد فرمایا: جب موت کا وقت آتا ہے۔ تو یہ آیات اُسے سنائی جاتی ہیں۔ اور اگر وہ دائیں ہاتھ والوں سے ہوتا ہے۔ تو وہ اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا پسند کرتا ہے۔ اور اگر وہ بائیں ہاتھ والوں سے ہوتا ہے تو وہ اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کو پسند نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا نہیں چاہتا۔

۷۶۔ احمد نے ہمام کے واسطہ سے عطاء بن السائب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے سنا۔ اور وہ ایک جنازے کے ساتھ جا رہے تھے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے فلاں بن فلاں نے روایت کی کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کا شوق رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بھی اُس سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ سے ملنا نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کو بھی اس سے ملنے کا کوئی شوق نہیں ہوتا۔ یہ سن کر لوگ سر جھکا کر رونے لگے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: تم لوگ کس وجہ سے رو رہے ہو؟ عرض کیا: کہ ہم تو موت کو ناپسند کرتے ہیں۔ (حالانکہ موت ہی اللہ تعالیٰ سے ملنے کا ذریعہ ہے) آنجنابؐ نے فرمایا: یہ بات نہیں ہے۔ لیکن یہ موت کے وقت کی بات ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

جب اُسے راحت، ریحان اور جنت کی نوید ملتی ہے۔تو وہ خوش ہو جاتا ہے۔تو وہ اللہ تعالیٰ سے ملنے کو بے چین ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنا پسند کرتا ہے۔

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِيْنَ الضَّآلِّيْنَ ○ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ ○

اس آیت کے مطابق جب اُسے اپنے بُرے انجام کی خبر ملتی ہے۔تو اللہ تعالیٰ کے ہاں جانا ناپسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو بھی اس سے ملنا گوارہ نہیں ہوتا۔

کافر موت کے وقت دنیا میں واپس آنے کو چاہتا ہے

۷۷۔ ابن جریر اور ابن المنذر دونوں نے اپنی اپنی تفسیر میں حضرت ابن جریج سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن فرشتوں کو اپنے سامنے دیکھتا ہے۔تو اس سے کہتے ہیں۔ ہم تمہیں دنیا کی طرف واپس لے جائیں۔جو غموں اور پریشانیوں کا گھر ہے؟ وہ کہتا ہے۔بس مجھے اللہ پاک کی بارگاہ میں لے چلو۔اور کافر سے کہا جاتا ہے۔کیا ہم تمہیں واپس دنیا کی طرف لے جائیں؟ تو وہ کہتا ہے۔

رَبِّ ارْجِعُوْنِ لَعَلِّيْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ

اے میرے رب کریم! یہ مجھے واپس دنیا میں لے جائیں تاکہ میں نیک عمل کر سکوں جو میں پہلے نہیں کر سکا۔

besturdubooks.wordpress.com

حج نہ کرنے والا اور زکوٰۃ نہ دینے والا موت کے وقت دنیا میں واپسی چاہتا ہے

۷۸۔ امام ترمذی اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس کے پاس مال ہو۔ جس سے اس پر حج فرض ہو جائے۔ یا زکوٰۃ واجب ہو جائے۔ اور اس نے نہ حج کیا۔ نہ زکوٰۃ ادا کی۔ تو وہ موت کے وقت دنیا میں واپس جانے کی خواہش کرے گا۔ ایک شخص نے کہا۔ ابن عباس خدا سے ڈرو۔ دنیا میں واپس جانے کی تمنا تو کافر کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا: میں ثبوت کے لیے قرآن کریم آیت پڑھ کر بتاتا ہوں۔ اور آپؓ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَآ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ○

اے ایمان والو! یہ تمہارے مال واولاد تمہیں اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل نہ کردیں۔

۷۹۔ دیلمی نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے۔ جب انسان کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو ہر چیز اُسے حق سے روکنے کی کوشش کرتی ہے۔ اور ہر چیز اُس کے سامنے کردی جاتی ہے۔ تو اس وقت وہ کہتا ہے۔ رب کریم یہ مجھے واپس دنیا میں لے جائیں۔ تاکہ میں نیک عمل کرسکوں جو میں اب تک نہیں کرسکا۔

مؤمن کی روح ایک پھول میں نکل کر جاتی ہے اور کافر کی روح دوزخ کی ایک بوری میں لپیٹی جاتی ہے

۸۰۔ مروزی نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ مومن کی روح ایک

besturdubooks.wordpress.com

پھول میں نکل کر جاتی ہے۔اور پھر آپ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

۸۱۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ فرمایا: الرّوح سے مراد رحمت اور ریحان سے مراد پھول ہے۔ جس میں مومن کی روح جاتی ہے۔

۸۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت بکر بن عبداللہ سے روایت کی ہے فرمایا: جب ملک الموت کو مومن کی روح قبض کرنے کا حکم ہوتا ہے۔تو جنت سے ایک پھول لایا جاتا ہے۔اور فرشتے سے کہا جاتا ہے۔روح کو قبض کر کے اس پھول میں لے جاؤ۔اور جب کافر کی روح کو قبض کرنے کا حکم ہوتا ہے۔تو دوزخ سے ایک بوری لائی جاتی ہے۔اور حکم ہوتا ہے اس کی روح قبض کر کے اس میں لے جاؤ۔

۸۳۔ عبداللہ بن امام احمد نے زوائد الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے ابوعمران الجونی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہمیں روایت پہنچی ہے۔کہ جب مومن کی وفات قریب ہوتی ہے۔تو جنت سے پھولوں کے گلدستے لائے جاتے ہیں۔اور اُس میں مومن کی روح رکھ کر اوپر لے جائی جاتی ہے۔

۸۴۔ ابن الدنیا نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔فرتے ہیں۔کہ مومن کی روح جنت کے ریشمی کپڑوں میں لپیٹ کر اوپر لے جاتے ہیں۔

۸۵۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مقرب بندہ دنیا سے جدا نہیں ہوتا ہے۔یہاں تک کہ جنت سے اُس کے لیے شاخیں لائی جاتی ہیں۔اور وہ انہیں سونگھتا ہے۔اور اس کی روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے۔

۸۶۔ امام احمد نے الزہد میں الربیع بن خثیم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں روایت کی ہے۔"فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

یہ موت کے وقت خوشخبری ہوتی ہے۔اوراس کے پردے میں اُسے جنت کا پیغام ملتا ہے۔اوراس آیت کے بارے میں فرمایا: ''فَاَمَّآ اِنْ کَانَ مِنَ الْمُکَذِّبِیْنَ الضَّآلِّیْنَ ○ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِیْمٍ وَّتَصْلِیَۃُ جَحِیْمٍ'' کہ یہ موت کے وقت کافر کے لیے دوزخ کا پیغام ہوتا ہے۔

۸۷۔ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں اور ابن عساکر نے حضرت عدی بن حاتم الطائی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے دن ایک آواز سنی ''اَلْبُشْرٰی یَا اِبْنَ عَفَّانَ بِرَوْحٍ وَّ رَیْحَانٍ'' ''اَلْبُشْرٰی یَا ابْنَ عَفَّانَ بِرَبٍّ غَیْرِ غَضْبَانٍ۔ اَلْبُشْرٰی یَا ابْنَ عَفَّانَ بِرِضْوَانٍ وَّ غُفْرَانٍ'' اے عفان کے بیٹے! رحمت اور پھولوں کی خوش خبری سن لے۔'' اے ابن عفان! یہ خوش خبری سن لے تیرا رب تجھ پر ناراض نہیں ہے۔اے ابن عفان رضاء الٰہی اور بخشش کی خوشخبری سن لے۔فرماتے ہیں کہ میں نے آواز کی طرف گھوم کر دیکھا۔تو مجھے وہاں کوئی شخص دکھائی نہیں دیا۔

۸۸۔ ابوالقاسم بن مندہ نے الاحوال والایمان بالسّوال میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ واللہ! یہ خوش خبری مومن کو موت کے وقت ہی مل جاتی ہے۔

۸۹۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کے وقت مومن کو سب سے پہلے قبر میں راحت، پھولوں اور جنت کی نعمتوں کی خوشخبری ملتی ہے۔اُسے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا اور جنت کی خوشخبری لے لو۔تم اچھی طرح سے اچھی جگہ آگئے ہو۔اور جن لوگوں نے قبر تک تمہارے جنازے میں شرکت کی ہے۔اللہ تعالیٰ نے انہیں بھی بخش دیا ہے۔اور جو تمہارے جنازے میں شریک ہوا ہے۔وہ سچا مسلمان ہے۔ اور جس نے تیرے لیے استغفار کیا ہے۔اُس کی دعا قبول ہوگئی ہے۔

۹۰۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ

besturdubooks.wordpress.com

فرمانِ باری تعالیٰ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ سے مراد ہے۔ کہ کافر اس دار فانی سے تب تک رخصت نہیں ہوگا۔ جب تک جہنم کے کھولتے ہوئے گرم پانی کو نہ پی لے گا۔

۹۱۔ حضرت ضحاک سے روایت ہے۔ ''فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ'' جو شخص شراب خوری کرتے ہوئے اس دنیا سے رخصت ہوا۔ تو کھولتے ہوئے گرم پانی کو اُس کے چہرہ پر بہایا جائے گا۔

۹۲۔ امام احمد نے الزہد میں ابوعمران الجونی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ فاسق وفاجر اور کفار اس دنیا سے موت کے وقت پیاسے اُٹھائے جائیں گے۔ اور قبروں میں بھی پیاسے ہی جائیں گے۔ اور میدان قیامت میں بھی پیاسے ہی اُٹھیں گے۔ اور پیاس کی حالت میں ہی اُنہیں جہنم کی طرف لے جانے کا حکم ہوگا۔

۹۳۔ ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب الاحوال میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ مومن کی روح کو قبض کرنا چاہتا ہے۔ ملک الموت کو بذریعہ وحی حکم ہوتا ہے۔ کہ اسے میری جانب سے سلام کہو۔ اور پھر جب فرشتہ مومن کی جان قبض کرنے کے لیے آتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ تمہارے رب کریم نے تمہیں سلام بھیجا ہے۔

۹۴۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی حاتم، ابن ابی الدنیا اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ''تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهٗ سَلٰمٌ'' کے بارے میں فرمایا: جس دن ملک الموت سے ملاقات ہوگی۔ تو اس وقت فرشتہ ہر مومن کو سلام کہتا ہے۔

۹۵۔ ابن المبارک نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب الاحوال میں حضرت محمد بن کعب القرظی

besturdubooks.wordpress.com

سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کی روح پرواز کرنے کو ہوتی ہے۔ تو ملک الموت آ کر کہتا ہے۔ اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَاوَلِيَّ اللّٰهِ، اے اللہ کے دوست تجھ پر سلام ہو۔ اللہ تعالیٰ نے بھی تجھے سلام کہا ہے۔ پھر یہ آیت پڑھ کر جان قبض کرتا ہے۔ "اَلَّذِيْنَ تَتَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِيْنَ يَقُوْلُوْنَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ" پھر اللہ تعالیٰ کے فرشتے بڑے پاکیزہ انداز میں ان کی روحیں قبض کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں تم پر سلامتی ہو۔

۹۶۔ قاضی ابوالحسین بن العریف نے الفوائد میں اور ابوالربیع المسعودی نے اپنی الفوائد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کا فرشتہ اللہ تعالیٰ کے دوست کے پاس پہنچتا ہے۔ تو کہتا ہے۔ اے اللہ تعالیٰ کے ولی تم پر سلامتی ہو۔ اُٹھو۔ اب اس گھر سے جسے تم نے ویران کیا ہے۔ چل پڑو۔ اور اُس گھر میں جا پہنچو جسے تم نے آباد کیا ہے۔ اور جب وہ شخص اللہ تعالیٰ کا دوست نہیں ہوتا۔ تو فرشتہ اس سے کہتا ہے۔ اُٹھو اس گھر کو چھوڑ دو جسے تم نے سنوارا ہے۔ اور اب اس گھر کی طرف سدھارو جسے تم نے خوب برباد کیا ہے۔

۹۷۔ ابونعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مومن کو اس کی وفات کے بعد اُس کی اولاد کے نیک ہونے کی خوشخبری دی جاتی ہے۔ تاکہ اُس کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔ اور اُسے خوشی حاصل ہو۔

۹۸۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے ضحاک سے روایت کی ہے۔ کہ فرمانِ باری تعالیٰ "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" سے مراد یہ ہے کہ اُسے بتا دیا جاتا ہے کہ اُس کا مقام مرنے کے بعد کہاں ہے؟

۹۹۔ ابن ابی شیبہ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب تک انسان مرنے کے بعد اپنے ٹھکانے کو دوزخ یا جنت میں دیکھ نہیں لیتا دنیا سے رخصت نہیں ہوتا۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۰۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک دیہاتی شخص نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں پوچھا "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دنیا کی زندگی میں نیک خواب مومن کو دکھائے جاتے ہیں۔ جس سے وہ دنیا میں خوش رہتا ہے۔ اور آخرت میں سے مراد وہ خوشخبری ہے جو مومن کو موت کے وقت دی جاتی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں معاف فرمادیا ہے۔ اور جن لوگوں نے تمہیں قبر تک پہنچایا ہے اُنہیں بھی بخش دیا ہے۔

۱۰۱۔ امام بیہقی نے حضرت مجاہد سے فرمان باری تعالیٰ

اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِيْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ○

بے شک وہ لوگ جنہوں نے کہا۔ ہمارا رب اللہ کریم ہے۔ پھر اُس پر قائم رہے۔ تو فرشتے ان پر اُترتے ہیں۔ کہ کوئی خوف نہ کرو۔ اور کوئی غم نہ کرو۔ اور جنت کی خوشخبری سن لو۔ جس کا تمہارے ساتھ وعدہ ہوا تھا۔

کے بارے میں روایت کی ہے کہ حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ خوش خبری موت کے وقت مومن کو ملتی ہے۔

۱۰۲۔ حضرت سفیان نے بھی اسی طرح سے روایت کی ہے۔ اور فرمایا: کہ مومن کو تین بار بشارتیں ملتی ہیں۔ موت کے وقت، جب قبر سے نکلے گا۔ اور جب حساب کتاب سے فارغ ہوگا۔

۱۰۳۔ ابن ابی حاتم اور ابن مندہ نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ اسی سابقہ آیت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مومن کو خوش خبری ملتی ہے۔ کہ دنیا و آخرت کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں تم کسی قسم کا خوف وغم نہ کرو۔ اور نہ بعد میں اپنی اولاد کے بارے میں کوئی فکر کرو۔ کہ ہم تمہارے بعد اُن کی کفالت کریں گے۔

۱۰۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت زید بن اسلم سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ اُسے موت کے وقت، قبر میں اور جس وقت وہ اپنی قبر سے اُٹھے گا۔ اس وقت بھی اُسے جنت کی خوش خبری سنائی جائے گی۔ اور اس خوش خبری کا اثر اس کے دل سے زائل نہیں ہوگا۔ اور روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ مومن کو موت کے وقت لایا جائے گا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ تم جس طرف جارہے ہو۔ وہاں کے بارے میں کوئی خوف نہ کرو۔ تو وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ اور پھر اُسے تسلی دی جاتی ہے۔ کہ اپنے بعد اپنے اہل وعیال کی فکر بھی مت کرو۔ ان کا اللہ حافظ ہے۔ اور تمہیں جنت کی خوش خبری ہے۔ لہٰذا مرتے وقت اُس کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتی ہیں اور وہ بے فکر ہو جاتا ہے۔

۱۰۵۔ ابن مندہ نے کثیر بن ابی کثیر سے روایت کی ہے۔ اور یہ صاحب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے خادم تھے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ہر جنتی پر ایک فرشتہ مقرر کیا جاتا ہے۔ جب اُسے جنت کی خوشخبری ملتی ہے۔ تو فرشتہ اُس کا ہاتھ اُس کے دل پر رکھ دیتا ہے۔ اگر فرشتہ ایسا نہ کرے۔ تو خوشی سے اس کا دل سر کے راستہ سے باہر نکل جائے۔

۱۰۶۔ ابن ابی حاتم اور ابونعیم نے حضرت سعید بن خبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور یہ آیت تلاوت کی "یٰٓاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ" تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: یہ تو بہت اچھا ہے۔ پھر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سنو! فرشتہ تمہاری وفات کے وقت بھی ایسا بھی فرمائے گا۔

۱۰۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اس آیت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؓ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ جب کسی مومن

besturdubooks.wordpress.com

کی روح کو قبض کرنا چاہتا ہے۔تو اُس مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی ذات پر مطمئن ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کی خاص شفقت اس مومن پر ہوتی ہے۔

۱۰۸۔ حافظ سلفی نے المشیخة البغدادیه میں روایت کی ہے۔کہ میں نے حضرت ابوسعید الحسن بن علی ابوالحظؒ سے سنا۔کہ آپ نے فرمایا: میں نے کسی کتاب میں دیکھا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت کے ہاتھ پر نورانی خط میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ظاہر کر دیتا ہے۔اور پھر اُسے حکم دیتا ہے کہ اس خط کو میرے عارف بندے کے سامنے وفات کے وقت پھیلا دو۔وہ اس لکھائی کو دیکھتا ہے۔اور اُس خط نورانی کے دیکھتے ہی مومن عارف کی روح ایک آنکھ جھپکنے کے لمحے میں پرواز کر جاتی ہے۔

۱۰۹۔ الفردوس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت ہے کہ ملک الموت جب کسی جہنمی امتی کی روح قبض کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔انہیں جنت کی بشارت دیتا ہے۔لیکن کئی باتوں کا انتقام لینے کے بعد اور اتنا عرصہ وہ امتی دوزخ میں محبوس (قید) رہے گا۔

۱۱۰۔ ابونعیم نے الربیع بن ابی راشد سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اگر مومنوں کو اللہ تعالیٰ طرف سے بطور اکرام کے امید رحمت نہ ہوتی۔تو غم سے دنیا میں اُن کے پتے پھٹ جائے۔اور اُن کے شکم چاک ہو جاتے۔

۱۱۱۔ الاصفہانی نے الترغیب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے جمعہ کے روز مجھ پر ایک ہزار بار درود شریف پڑھا۔وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھے بغیر نہیں مرے گا۔

۱۱۲۔ ابن عساکر نے شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔کہ اُن سے اس فرمان باری تعالیٰ کے متعلق پوچھا گیا۔"وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ" کہ ہر ایک اہل کتاب اپنے مرنے سے پہلے ضرور حضرت عیسیٰ بن مریم

besturdubooks.wordpress.com

" پر ایمان لے آئے گا۔ فرمایا: یہاں پر یہود مراد ہیں۔ کہ ملک الموت کے اس کی روح قبض کرنے سے پہلے ایک فرشتہ یہودی کے پاس آتا ہے۔ اور اُس کے ہاتھ میں آگ کا ایک بھڑکتا ہوا شعلہ ہوتا ہے۔ وہ اس کے منہ اور پیٹھ پر مارتا ہے۔ اور اُس سے کہتا ہے۔ کیا تم اقرار کرتے ہو۔ کہ حضرت عیسیٰ " اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں؟ تو وہ مسلسل اقرار کرتا رہتا ہے۔ جب وہ اقرار کر لیتا ہے۔ تو ملک الموت اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔

جب روح آسمان پر جاتی ہے تو مرنے والے کی نظر اس روح کے پیچھے جاتی ہے

۱۱۳۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم دیکھتے نہیں۔ کہ جب انسان پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو وہ ایک طرف کو دیکھے چلا جاتا ہے؟ حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں کیوں نہیں، تو ارشاد فرمایا کہ بس یہ وہی وقت ہے کہ اس کی نظر روح کے پیچھے جاتی ہے۔

۱۱۴۔ ابن سعد نے حضرت قبیصہ بن ذویب سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب انسان کی روح آسمان کی طرف چڑھتی ہے۔ تو انسان کی نظر اُس کا پیچھا کرتی ہے۔

۱۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حصین سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت جب انسان کی رگ جان کو دباتا ہے۔ تو اسی وقت سے انسان کی نظر روح کے پیچھے لگ جاتی ہے۔ اور اُسے آس پاس کے لوگوں کا کوئی ہوش نہیں رہتا ہے۔

۱۱۶۔ الدینوری نے المجالسۃ میں حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب ملک الموت انسان کی رگ جان کو دباتا ہے۔ تو اس کی جان پہچان لوگوں سے ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ وہ لوگوں سے

besturdubooks.wordpress.com

بے خبر ہو جاتا ہے۔ اور دنیا کا اُسے کوئی ہوش نہیں رہتا۔ اور اگر اُسے اس وقت سکراتِ موت کا سامنا نہ ہو۔ تو وہ موت کی سختی کی وجہ سے لوگوں کو تلوار سے مارنا شروع کر دے۔

۱۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے الحکم بن ابان سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے سوال ہوا۔ کہ کیا نابینا شخص بھی ملک الموت کو دیکھتا ہے؟ جب وہ اس کی جان قبض کرنے کو آتا ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا: ہاں!

۱۱۸۔ ابن ابی حاتم نے زہیر بن محمد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت زمین و آسمان کے درمیان ایک بلند جگہ بیٹھا ہوتا ہے اور اُس کے کارکن دوسرے فرشتے ہوتے ہیں۔ جب مرنے والے کی روح حلق کے درمیان پہنچتی ہے۔ تو ملک الموت اوپر سے اُسے دیکھتا ہے۔ تو یہ اُس کی آخری سانس ہوتی ہے۔

۱۱۹۔ ابونعیم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت کے پاس ایک ہتھیار ہے۔ جو مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا ہے۔ جب دنیا میں کسی شخص کی اجل آتی ہے۔ تو وہ اس شخص کا سر اُس ہتھیار پر دے مارتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اب ایک لشکر فرشتوں کا تجھے لینے آئے گا۔

۱۲۰۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت جویبر کے واسطہ نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے۔ اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً حدیث بیان کی ہے۔ کہ ملک الموت کے پاس ایک زہر آلود حربہ ہے۔ جس کا ایک کنارہ مشرق میں اور دوسرا کنارہ مغرب میں ہے۔ اُسی سے وہ انسان کی زندگی کا چراغ گل کرتا ہے۔ اور اُس کی رگ جان کو کاٹتا ہے۔ ابن عساکر اس روایت کے مرفوعاً ہونے سے منکر ہیں۔ لیکن امام غزالیؒ نے ''کشف علوم الاخرۃ'' میں اس روایت پر اعتماد کیا ہے۔ اور چونکہ امام قرطبی کو یہ روایت نہیں ملی۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے اثر میں مجھے یہ روایت نہیں ملی۔

۱۲۱۔ عبدالرزاق نے اور ابن المنذر نے اپنی تفسیر میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ

besturdubooks.wordpress.com

عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ انسان کی روح جسم کے ہر حصہ سے نکلتی ہے۔ اور جسم ایک قمیض کی طرح ہے۔ جس کو انسان کی روح گویا اُتار دیتی ہے۔ اگرچہ قمیض بھی کچھ حس رکھتی ہے۔ لیکن اصل آرام اور تکلیف روح ہی محسوس کرتی ہے۔

مرنے سے پہلے توبہ کرنے کا بیان:

فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ ○

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی توبہ قبول فرمالیتا ہے۔ جو نادانی سے بُرے اعمال کرتے ہیں۔ اور جلد ہی ان سے توبہ کر لیتے ہیں۔

۱۲۲۔ ابن ابی حاتم اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے اسی آیت مبارکہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ قریب سے مراد ملک الموت کے آنے سے ہے۔

جان کے حلق تک پہنچنے سے پہلے پہلے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے

۱۲۳۔ امام احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب تک بندے کی جان حلق تک آتی ہے۔ اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول فرمالیتا ہے۔

۱۲۴۔ عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انسان کی جان روانہ ہونے سے پہلے پہلے اس کے لیے گناہوں سے توبہ کرنے کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔

۱۲۵۔ ابن المنذر نے حضرت نخعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ حلق تک جان آنے سے پہلے پہلے توبہ قبول ہو جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۲۶۔ ابن ابی حاتم نے حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے۔ کہ فرماتے ہیں۔ ''حَتّٰی اِذَا حَضَرَ اَحَدَ هُمُ الْمَوْتُ'' سے مراد فرشتے کو دیکھ لینا ہے۔

۱۲۷۔ ابن ابی الدنیا نے ابومجاز سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ جب تک انسان موت کے فرشتے کو نہیں دیکھ لیتا۔

۱۲۸۔ بکر بن سکن بن عبداللہ المزنی سے روایت ہے۔ کہ فرشتوں کے آنے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ جب فرشتہ آجاتا ہے۔ تو پھر کسی بات کا ہوش نہیں رہتا ہے۔

۱۲۹۔ ابن مردویہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپ ارشاد فرماتے تھے۔ جسے توبہ کی توفیق عطا ہوگئی۔ اس کی توبہ قبولیت سے محروم نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خود قرآن کریم میں ارشاد فرماتا ہے۔ ''وَهُوَ الَّذِیْ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَیَعْفُوْ عَنِ السَّیِّئَاتِ'' کہ وہ اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ اور اُن کے گناہ معاف فرمادیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۶

میت سے روحوں کی ملاقات اور اُن کے آپس میں سوال جواب

تمہارے اعمال تمہارے مردہ عزیزوں پر پیش ہوتے ہیں:

۱۔ ابن ابی الدنیا نے اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مومن کی روح قبض کی جاتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کے نیکوکار بندے جن پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو چکی ہوتی ہے۔ مومن کو سامنے سے ملتے ہیں۔ اور اُسے اسی طرح خوش خبری دیتے ہیں۔ جس طرح دنیا میں کوئی کسی کو خوشخبری دیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ دیکھو تمہارا بھائی دنیا سے بچ کر آ گیا ہے۔ اب اسے سکھ کا سانس ملے گا۔ اس نے بہت دُکھ جھیلے ہیں۔ پھر اُس سے پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کیسا ہے؟ اور کیا فلاں عورت نے نکاح کر لیا ہے؟ اور جب وہ اُس شخص کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ جو اس سے پہلے فوت ہو چکا ہوتا ہے۔ تو اُس کے مرنے کا معلوم کر کے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ پڑھتے ہیں کہ وہ تو گہرے دوزخ میں داخل ہو چکا ہے۔ اُس کی ماں کا بُرا ہو۔ اس نے اُس کی بُری تربیت کی اور فرمایا یہ تمہارے اعمال تمہارے عزیزوں کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔ جو تم سے پہلے وہاں پہنچ چکے ہیں۔ تو وہ اُن کے نیک اعمال دیکھ خوش ہوتے ہیں۔ اور خوشی کا اظہار بھی کرتے ہیں۔ اور بارگاہِ الٰہی میں دعا کرتے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ تیرا فضل اور تیری رحمت ہے کہ تو نے انہیں اپنی نعمتوں سے نوازا۔ ان میں اور اضافہ فرما۔ اور جب اُن کے برے عمل پیش کئے جاتے ہیں تو

besturdubooks.wordpress.com

وہ کہتے ہیں۔اے اللہ کریم انہیں نیک اعمال کی توفیق عطا فرما۔جس سے تو اُن پر راضی ہو جائے۔اور انہیں اپنے قریب کرے۔

کیا مردوں کا آپس میں تعارف ہوتا ہے

ایک صحابیہ کا نبی کریم ﷺ سے سوال

۲۔ ابن ابی الدنیا نے ابولبیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جب حضرت بشیر بن البراء بن المعروف کا انتقال ہوا۔تو ان کی والدہ کو بہت رنج پہنچا۔تو انہوں نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔یارسول اللہؐ!بنی مسلمہ کے بہت سے افراد فوت ہوتے رہتے ہیں۔کیا ان کا وہاں آپس میں تعارف بھی ہوتا ہے؟ تاکہ میں اپنے بیٹے بشر کو سلام بھیج دوں۔آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا:ہاں!قسم ہے مجھے اس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ہاں اُن کی آپس میں ایسے ہی ملاقات ہوتی ہے۔جس طرح پرندے درخت پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔اس کے بعد بنی سلمہ میں سے جب بھی کوئی فوت ہو جاتا۔تو بشر کی والدہ وہاں آتیں اور کہتیں۔کہ تجھ پر سلام ہو۔میرے بیٹے کو میری جانب سے سلام کہنا۔

۳۔ ابن ماجہ نے حضرت محمد بن المنکدر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اُن کی وفات ہو رہی تھی۔اور کہتے ہیں کہ میں نے اُن سے عرض کیا۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت عالیہ میں میری جانب سے سلام عرض کرنا۔

۴۔ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں خالدہ بنت عبداللہ بن انیس سے روایت کی ہے۔فرماتی ہیں کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی بیٹی اُم النعمانؓ اپنے والد کی وفات کے آدھ مہینہ بعد حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں۔اور وہ اس وقت بیمار تھے۔کہتی ہیں کہ میں نے اُن سے عرض کیا۔چچا جان!میری جانب سے میرے والد کو میرا سلام کہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ جنت قرونِ شمس میں گھری ہوئی ہے۔ سال بھر میں ایک مرتبہ کھولی جاتی ہے۔ اور مومنوں کی روحیں بلبلوں جیسے پرندوں کے قالبوں میں رہتی ہیں۔ وہ ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں۔ اور جنت کے پھلوں سے انہیں روزی ملتی ہے۔

۶۔ امام احمد نے اور حکیم ترمذی نوادر الاصول میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دو مومنوں کی روحیں ایک دن کے سفر تک آپس ملتی ہوئی چلی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس سے پہلے انہوں نے ایک دوسرے کو بالکل نہیں دیکھا ہوتا۔

مومن مردوں کی روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں اور پیچھے رہ جانے والے رشتہ داروں کے احوال پوچھتے ہیں

۷۔ بزار نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ مومن پر موت کا نزول ہوتا ہے۔ تو کئی چیزیں مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ خواہش کرتا ہے۔ کاش میری روح جلد یہاں سے نکل جائے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنے کا مشتاق ہوتا ہے۔ اور مومن کی روح آسمان کی طرف پرواز کرتی ہے۔ تو مومنوں کی روحیں اُس کے استقبال کو آتی ہیں۔ تو اُس سے اپنے جان پہچان کے لوگوں کی خیریت معلوم کرتی ہیں۔ جب وہ اُنہیں بتاتا ہے کہ میں فلاں شخص کو دنیا میں چھوڑ کر آیا ہوں۔ تو وہ خوش ہوتے ہیں۔ اور جب وہ انہیں بتاتا ہے۔ کہ فلاں شخص فوت ہو چکا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ وہ تو ہمارے پاس نہیں آیا۔

۸۔ آدم بن ابی ایاس نے اپنی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ہم سے مبارک بن فضالہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے حدیث بیان کی۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مومن بندہ فوت ہوتا ہے۔ تو اُس کی روح مومنوں کی روحوں سے ملاقات کرتی ہے۔ تو وہ اُسے کہتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا بنا۔ جب وہ بتاتا ہے کہ وہ تو مجھ سے پہلے کا فوت ہو چکا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وہ

besturdubooks.wordpress.com

تو گیا ہاویہ دوزخ میں۔ بری اُس کی ماں جس نے اُس کی بُری تربیت کی۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب مرنے والا فوت ہو کر آگے جاتا ہے۔ اور سامنے سے اُس کا کوئی فوت شدہ لڑکا اُس کی پیشوائی کرتا ہے۔ جیسے کسی سفر سے واپس آنے والے کا کیا جاتا ہے۔

یہاں سے رخصت ہو کر جانے والے کا اس کے عزیز و اقارب کی روحیں استقبال کرتی ہیں

۱۰۔ حضرت ثابت بنانی نے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہمیں حدیث پہنچی ہے۔ جب کوئی مرنے والا اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے۔ تو اُس کے پہلے سے فوت شدہ عزیز و اقارب اس کی پیشوائی کرتے ہیں۔ کہ وہ انہیں دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔ اور انہیں بھی اسے دیکھ کر خوشی ہوتی ہے۔ جیسے کوئی مسافر سفر سے وطن کو واپس آتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی الدنیا نے عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ قبروں میں پہنچنے والے اپنے کسی عزیز کے آنے کے منتظر ہوتے ہیں۔ جیسے کسی مسافر عزیز کا انتظار کیا جاتا ہے۔ جب وہ اس سے ملتے ہیں۔ تو اس سے پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ اور وہ اُن سے پوچھتا ہے کہ فلاں شخص فوت ہوا تھا۔ کیا وہ یہاں پہنچ گیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ کیا وہ یہاں نہیں پہنچا؟ تو وہ کہتے ہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ وہ کسی اور طرف چلا گیا ہے۔ وہ تو سیدھا ہاویہ دوزخ میں گیا ہوگا۔

۱۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صالح المری سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے یہ حدیث پہنچی ہے۔ کہ موت کے بعد جب روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔ تو جو روح اُن کے پاس پہنچتی ہے۔ وہ اس سے پوچھتے ہیں۔ دنیا میں تمہارا کیا حال تھا۔ تو کس جسم میں تھا۔ پاکیزہ جسم میں خبیث جسم میں؟

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ عبید بن عمیر سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مرنے والا اس دنیا سے چلا جاتا ہے۔ اور پہلی روحیں اُس سے ملتی ہیں۔ تو وہ پچھلوں کا حال اُس سے پوچھتی ہیں۔ جسے کسی آنے والے سے پوچھا جاتا ہے۔ کہ فلاں عزیز کیسا ہے فلاں کا کیا حال ہے؟

مومنوں کی روحیں اپنے آنے والے سے دنیا کے ہر قسم کے احوال پوچھتے ہیں

۱۴۔ امام ثعلبی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اُسی طرح کی ایک حدیث بیان کی ہے۔ اُس کے آخر میں ہے کہ وہ اس سے گھر کی بلی تک کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان گرامی کے بارے میں کہا گیا ہے۔ جو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''اَلْاَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَۃٌ'' کہ روحیں گروہ در گروہ بن کر رہتی ہیں۔ سے مراد یہ ہے۔ کہ جو آپس میں متعارف ہوتے ہیں۔ وہ مل جل کر رہتے ہیں۔ اور جو آپس میں متعارف نہیں ہوتے۔ وہ الگ اپنے جاننے والوں کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور ایک مطلب یہ ہے کہ سونے والوں کی روحیں مرنے والوں کی روحوں سے ملاقات کرتی ہیں۔

۱۵۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اگر میں اپنے سے پہلے فوت ہو جانے والے عزیزوں کی ملاقات سے مایوس ہو جاتا تو میں غم سے مر جاتا۔

۱۶۔ ابن عساکر نے حضرت ابو جعفر احمد بن سعید الدارمی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت السدی سے سنا ہے۔ انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت عبد الرحمٰن بن مہدی سے سنا ہے۔ وہ فرماتے تھے۔ جب حضرت سفیان شدید بیمار ہوئے۔ تو انہوں نے بہت واویلا کیا۔ تو حضرت عبد العزیز رحمتہ اللہ علیہ اُن کے پاس آئے۔ اور فرمایا: اے ابو عبد اللہ! یہ واویلا کس بات کا ہے۔ تم

besturdubooks.wordpress.com

اُس رب کریم کے پاس جا رہے ہو۔ جس کی تم نے ساٹھ برس تک عبادت کی ہے۔ اُس کے لیے روزے رکھے ہیں۔ اُس کے لیے تم نے نمازیں پڑھی ہیں۔ اُس کے نام پر حج کیا ہے۔ بتاؤ۔ اگر تم پر کسی شخص نے مہربانی کی ہو۔ تو کیا تم نہیں چاہو گے۔ کہ اُس سے مل کر اُس کے احسان کا اُسے بدلہ دو؟ تو یہ بات سن کر حضرت سفیان خوش ہو گئے۔

حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کو ایک شخص کا موت کے وقت خوشخبری دینا کہ آپ اپنے والدین اور نانا جان کے پاس جا رہے ہیں

ابو جعفر فرماتے ہیں اور اسی سند کے ساتھ حدیث بیان فرمائی اور ہم ابو نعیم کے پاس موجود تھے۔ جب حضرت حسن بن علی ابن ابی طالب کی بیماری شدید ہو گئی۔ اور آپ بہت تکلیف میں تھے۔ تو آپ آہ وزاری کرنے لگے۔ تو ایک شخص آپؓ کے پاس آیا۔ اور کہنے لگا۔ اے ابو محمد! یہ آہ وزاری کیسی ہے؟ تم یہاں دنیا سے نکل کر اپنے پیارے والدین حضرات علی و فاطمہ رضی اللہ عنہما کے پاس جا رہے ہو۔ اور اپنے نانا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور پہنچ رہے ہو۔ اور اپنے دونوں چچاؤں حضرات حمزہ اور جعفر رضی اللہ عنہما کے پاس جانے والے ہو۔ اور اپنے تمام ماموؤں حضرات القاسم، الطیب، الطاہر اور ابراہیم رضی اللہ عنہم سے ملنے جا رہے ہو۔ اور اپنی خالاؤں حضرات رقیہ، اُمّ کلثوم، زینب رضی اللہ عنہن کے پاس جا رہے ہو۔ (پھر فکر و غم کا ہے کا؟) تو آپؓ خوش ہو گئے۔

ایک شخص اپنی شہادت کے بعد اپنے والد سے خواب میں ہر جمعہ کی رات کو ملاقات کرنے آتے

۱۷۔ ابو نعیم نے لیث بن سعد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ایک شامی شخص نے شہادت

besturdubooks.wordpress.com

پائی۔ وہ ہر جمعہ کی رات کو اپنے والد سے خواب میں ملنے آتے۔ اُن سے باتیں کرتے اور محبت کا اظہار کرتے۔ وہ ایک جمعہ کی رات کو ملنے نہیں آئے۔ پھر وہ دوسرے جمعہ کو اپنے والد سے ملنے آئے۔ تو والد محترم نے پوچھا بیٹے تم نے مجھے اداس کر دیا۔ اور تمہارا مجھ سے نہ ملنا مجھے بہت شاق گزرا۔ تو اس نے عرض کیا۔ میں پچھلے جمعہ کو مصروف رہا۔ کیونکہ ہم تمام شہداء کو حضرت عمیر بن عبدالعزیز کے استقبال کا حکم ہوا تھا۔ لہٰذا ہم اُن کی پیشوائی کو چلے گئے تھے۔

دو مومن دوستوں اور کافر دوستوں کے حالات

۱۹۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ دو مومن بھی دوست ہوتے ہیں۔ اور دو کافر بھی دوست ہوتے ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ جب کوئی مومن دوست فوت ہو جاتا ہے اور اُسے جنت کی بشارت دی جاتی ہے۔ تو وہ اپنے دوست کو یاد کرتا ہے۔ اور بارگاہِ الٰہی میں عرض کرتا ہے۔

اے اللہ کریم! میرا فلاں دلی دوست ہے۔ جو مجھے تیری فرمانبرداری کا حکم کرتا تھا۔ اور تیرے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع پر شوق دلایا کرتا تھا۔ اور ہر وقت مجھے نیکی کا حکم دیا کرتا تھا۔ اور برائی سے روکتا رہتا تھا۔ اور وہ مجھے بتایا کرتا تھا۔ کہ تم نے بارگاہِ خداوندی میں حاضر ہونا ہے۔

اے اللہ کریم! اسے میرے بعد اُسے گمراہ نہ ہونے دینا۔ اور اُسے بھی وہی بشارت دینا جو مجھے دی ہے۔ اور اُس پر بھی راضی ہو جانا۔ جیسا کہ مجھ پر تو راضی ہوا ہے۔ پھر دوسرا مومن دوست بھی فوت ہو جاتا ہے۔ تو کہا جاتا ہے کہ تم دونوں ایک دوسرے کی مدح سرائی کرو۔ تو ہر دوست دوسرے دوست سے کہتا ہے۔ تم اچھے بھائی ہو۔ تم اچھے دوست ہو۔ اور اچھے اور سچے ہمدرد ہو۔ اور جب کافر کے دوستوں میں سے کوئی مر جاتا ہے۔ اور اُسے جہنم کی بشارت ملتی ہے۔ تو اپنے دوست کو یاد کرتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اے اللہ کریم! یہ میرا دوست مجھے تیری اور

besturdubooks.wordpress.com

تیرے رسول ؐ کی نافرمانی کا حکم دیتا تھا۔ اور مجھے برائی کا حکم دیتا تھا۔ اور مجھے نیکی سے روکتا تھا۔ اور مجھے بتاتا تھا۔ کہ تمہیں اللہ تعالیٰ کے ہاں نہیں جانا ہے۔ اے اللہ! اُسے میرے بعد ہدایت نہ دینا۔ اور اُسے بھی وہی کچھ دکھانا جو مجھے دکھایا ہے۔ اور اس پر بھی ناراض ہونا جیسے مجھ پر ناراض ہوا ہے۔ پھر دوسرا دوست بھی مرجاتا ہے۔ اور دونوں کی روحیں اکٹھی ہوجاتی ہیں۔ تو انہیں کہا جاتا ہے۔ اب ایک دوسرے کی مذمت کرو۔ تو ہر ایک دوسرے سے کہتا ہے۔ تو بُرا بھائی ہے۔ تو بُرا ساتھی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۷

مرنے والا اپنے غسل دینے والوں اور کفن دفن کرنے والوں کو پہچانتا ہے۔ اور جو اس کے بارے میں یا جو کچھ اُسے کہا جائے اُسے سنتا ہے

۱۔ امام احمد نے اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن ابی الدنیا نے اور مروزی وابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت اپنے غسل دینے والوں، اُٹھانے والوں کفن پہنانے والوں اور اپنے دفن کرنے والوں کو پہچانتی ہے۔

۲۔ ابوالحسن بن البراء نے کتاب الروضہ میں سند ضعیف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ جو مرنے والا بھی فوت ہوتا ہے۔ وہ اپنے غسل دینے والوں۔ اُٹھانے والوں۔ اگر اُسے جنت اور ریحان وراحت کی خوش خبری ملی ہو۔ تو وہ تاکید کرتا ہے۔ کہ اُسے جلدی لے چلیں۔ اور اگر اُسے جہنم کی بشارت ملی ہو۔ تو وہ کہتا ہے۔ ٹھہرو! ابھی نہ لے جاؤ۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب میت کی فرشتہ جان قبض کر لیتا ہے۔ تو وہ غسل، کفن دفن تک ہر چیز کو دیکھتا ہے۔

۴۔ ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ روح ایک فرشتہ کے ہاتھ میں رہتی ہے۔ وہ اُسے قبر تک لے کر جاتا ہے۔ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔ تو فرشتہ بھی قبر میں جا کر روح جسم میں ڈال

besturdubooks.wordpress.com

دیتا ہے۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت عمرو بن دینار سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جب انسان مرجاتا ہے۔تو اس کی روح ایک فرشتہ کے قبضہ میں رہتی ہے۔وہ اپنے جسم کو دیکھتا رہتا ہے۔کہ اُس کو کیسے غسل دیا جارہا ہے۔کیسے کفن دیا جارہا ہے۔اور کیسے اُسے لے جایا جارہا ہے۔اور وہ اپنے تخت پر غسل کے لیے رکھا ہوتا ہے۔کہ اُسے کہا جاتا ہے۔لوگوں سے اپنی تعریف سن لو۔

۶۔ ابن ابی الدنیا نے بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔کہ جب کوئی انسان مرتا ہے۔تو وہ جانتا ہے۔کہ اُس کے گھر والے کیا کررہے ہیں۔وہ اُسے غسل دے رہے ہیں۔اُسے کفن پہنا رہے ہیں۔وہ سب کچھ دیکھ رہا ہوتا ہے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جو شخص فوت ہوتا ہے اُس کی روح ملک الموت کے قبضہ میں رہتی ہے۔پھر وہ اُسے غسل دیتے ہیں۔کفن پہناتے ہیں۔اور اپنے گھر والوں کے عمل کو دیکھ رہا ہوتا ہے۔اور اگر بولنے پر قادر ہو۔تو وہ اُنہیں رونے دھونے اور واویلا کرنے سے منع کردے۔

۸۔ حضرت سفیان سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مرنے والا اپنے آس پاس کی ہر بات جانتا ہے۔اور وہ اپنے غسل دینے والے سے التجا کرتا ہے۔کہ مجھے جلدی سے غسل دے کر تیار کردو۔اور اُسے کہا جاتا ہے کہ دیکھ یہ لوگ تمہارے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں۔

۹۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔روح فرشتے کے پاس ہوتی ہے۔اور وہ قبر تک اُس کے ساتھ جاتا ہے۔اور جب قبر ہموار کردی جاتی ہے۔تو وہ قبر میں اتر کر اُسے مخاطب ہوتا ہے۔

۱۰۔ امام بیہقی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

روح فرشتے کے قبضہ میں رہتی ہے۔ اور جسم کو غسل وکفن دے کر جب اُٹھا کر لے جاتے ہیں۔ تو فرشتہ اُن کے ساتھ ساتھ جاتا ہے۔ اور میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو روح جسم میں ڈال دیتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ فرشتہ انسان کی روح کو جنازہ کے ساتھ ساتھ لے کر جاتا ہے۔ اور اُسے کہتا ہے۔ سن لو لوگ تمہارے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں۔ جب اُسے قبر میں رکھ دیتے ہیں۔ تو وہ روح کو اس میں داخل کر دیتا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی نجیح نے فرمایا ہے۔ جو بھی مرنے والا فوت ہوتا ہے۔ روح فرشتے کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ وہ روح اپنے جسم کو غسل دیتے وقت دیکھتی ہے اور یہ کہ اُسے کیسے پہنایا جا رہا ہے اور کیسے اُسے قبر کی طرف لے کر جا رہے ہیں۔ دفن ہونے کے بعد روح جسم میں لوٹ آتی ہے اور مرنے والا قبر میں اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بدر کے مشرک مقتولین سے خطاب کرنا

۱۳۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ بدر کے روز مشرک مقتولوں کے سامنے تشریف لائے۔ جو ایک گڑھے میں پڑے ہوئے تھے۔ اور اُن سے ارشاد فرمایا: اے فلاں بن فلاں۔ اے فلاں بن فلاں۔ کیا تم نے اپنے رب کریم کے کیے ہوئے وعدے کو سچا پا لیا ہے؟ میں نے اپنے رب کریم کے وعدہ کو سچا پا لیا ہے۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ آپ بے روح جسموں سے کیا کلام فرما رہے ہیں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: جو میں کہہ رہا ہوں۔ تم اُسے ان سے زیادہ نہیں سن رہے۔ لیکن یہ بات ہے۔ کہ وہ مجھے کسی بات کا جواب نہیں دے سکتے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ مسجد نبوی میں ایک جھاڑو دینے والی عورت سے اس کے مرنے کے بعد اس سے سوال فرمانا کہ تو نے کونسا عمل افضل پایا ہے

۱۴۔ ابوالشیخ نے عبید بن مرزوق سے مرسلاً روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں ایک خاتون مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی۔ وہ فوت ہوگئی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی وفات کا علم نہیں ہوا۔ تو آنجناب اس کی قبر پر سے گزرے۔ تو پوچھا۔ یہ کس کی قبر ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ اُم محجن کی۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی؟ عرض کیا۔ ہاں وہی۔ تو آنجنابؐ نے لوگوں کی صفیں بنائیں۔ اور اُس خاتون کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور پھر آپؐ نے ارشاد فرمایا: اے خاتون تو نے کونسا عمل افضل پایا؟ تو حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا یہ سن رہی ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: تم اُس سے زیادہ نہیں سن رہے۔ تو آنجنابؐ نے صحابہ کرامؓ کو بتایا۔ کہ خاتون نے جواب دیا ہے۔ کہ مسجد میں جھاڑو دینے کو میں نے افضل عمل پایا ہے۔

جب جنازہ قبر کی طرف لے جایا جاتا ہے تو وہ کلام کرتا ہے سوائے جن وانسان کے سب اس کی آواز سنتے ہیں

۱۵۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب جنازہ رکھا جاتا ہے۔ اور پھر لوگ اُسے اپنے کندھوں پر لے کر چلتے ہیں۔ اگر وہ نیک رُوح ہوتی ہے۔ تو کہتی ہے۔ مجھے جلدی سے آگے لے چلو۔ اور اگر روح نیک نہیں ہوتی ہے۔ تو کہتی ہے۔ ہائے بربادی، مجھے کہاں لے کر جا رہے ہو؟ اور اُس وقت سوائے انسان کے تمام مخلوق اُس کی آواز سنتی ہے۔ اور اگر انسان اُس کی آواز سن لے تو بے ہوش ہو جائے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۶۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ جنازہ کو جلد لے جایا کرو۔ کیونکہ اگر وہ نیک ہے۔ تو تم جلد اُسے خیر کی طرف لے اور اگر اُس کے خلاف ہے۔ تو وہ شر ہے۔ اُسے تم جلد اپنے کندھوں سے اُتار دو گے۔

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ آنجناب ؐ نے حکم فرمایا: کہ میت کو جلدی دفنانے کے لیے لے چلو۔ اور ارشاد فرمایا: یہ اُس کی ضروری منزل ہے۔ جس سے چارہ نہیں ہے۔ لہٰذا جلدی لے کر جاؤ۔ تا کہ وہ اپنا اچھا بُرا دیکھ لے۔

میت کا اکرام یہ ہے کہ اسے جلدی دفن کر دو

۱۸۔ حضرت بکر المزنی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی گئی ہے۔ کہ میت اپنے کو جلدی قبرستان کی طرف لے جانے سے خوش ہوتی ہے۔

۱۹۔ حضرت ایوب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں یہ کہا جاتا تھا۔ میت کے گھر والوں کی طرف سے میت کا یہ اکرام ہے۔ کہ اُسے جلد دفنانے کے لیے لے جائیں۔

حدیث نمبر ا: میت اپنے جنازہ اٹھانے والوں کو نصیحت کرتی ہے:

۲۰۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو میت بھی چار پائی پر رکھی جاتی ہے۔ اور پھر تین قدم اُسے لے کر چلتے ہیں۔ تو وہ باتیں کرتی ہے۔ جسے سوائے جن وانسان کے تمام مخلوق سنتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ بھائیو! اے میری نعش اُٹھانے والو۔ تمہیں یہ دنیا دھوکے میں نہ ڈالے۔ جیسے اس نے مجھے دھوکے میں ڈالا۔ اور زمانہ تمہارے ساتھ ہاتھ نہ کر جائے۔ جیسے اُس نے میرے ساتھ کیا ہے۔ میں نے جو کمایا اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ اور حساب لینے والا مجھ سے روز قیامت جھگڑے گا۔ اور حساب مانگے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور تم بھی مجھے یہاں چھوڑ کر جا رہے ہو۔

حدیث نمبر۲:

۲۱۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت اُم الدرداء رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ کہ جب میت اپنی چارپائی پر رکھی جاتی ہے۔ وہ پکارتی ہے۔ اے گھر والو! اے پڑوسیو! اے میری چارپائی اٹھانے والو! یہ دنیا تمہیں دھوکہ نہ دے جائے۔ جیسے اُس نے مجھے دھوکہ دیا ہے۔ اور تمہارے ساتھ ہاتھ نہ کر جائے جیسے اُس نے میرے ساتھ کیا ہے۔ کیونکہ میرے گھر والوں نے میرا کوئی بوجھ نہیں اُٹھایا ہے۔

ایک بزرگ کا اپنی موت کے بعد اپنے ایک دوست کو نصیحت کرنا

۲۲۔ ابن النجار کی تاریخ میں ابو محمد النجار سے روایت کی ہے۔ اور یہ حضرت مروزی کے ساتھیوں میں سے تھے۔ اور اُن کے دوست ان کی بزرگی کی وجہ سے انہیں ہر کام میں آگے کر دیتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک میت کو غسل دے رہا تھا۔ کہ میت نے اپنی آنکھیں کھولیں۔ اور میرا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ اے ابو محمد! اس سخت موقعہ کے لیے تم بھی تیاری کر لو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر ۱۸

فرشتے جنازہ کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور کیا کہتے ہیں

۱۔ حضرت سعید بن منصور نے ابن غفلہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرشتے جنازہ کے آگے آگے چلتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ اس نے کیا آگے بھیجا ہے؟ اور دنیا کے لوگ کہتے ہیں کہ اس نے کیا پیچھے چھوڑا ہے؟

قبر تک ساتھ جانے والوں کو کیا ثواب ملتا ہے

۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت ابوالخلد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے کہیں پڑھا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا۔ اے اللہ کریم! جو شخص تیری رضا حاصل کرنے کے لیے قبر تک کسی جنازہ کے ساتھ چلے۔ تو اس کی کیا جزا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا۔ اُسے یہ بدلہ ملے گا کہ اُس کی وفات کے روز میرے فرشتے اس کے جنازہ کے ساتھ ساتھ جائیں گے۔ اور میں روحوں میں اُس کی روح پر رحمت نازل کروں گا۔

۳۔ ابن عساکر نے ایک اور واسطہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے عرض کیا۔ اے میرے اللہ! جو میت کو تیری رضا کے لیے قبر تک چھوڑنے جائے اُس کی کیا جزا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اُس کی جزا یہ ہے کہ میرے فرشتے اُسے قبر تک چھوڑنے جائیں گے اور روحوں میں اُس

besturdubooks.wordpress.com

کی روح پر رحمت کی دعائیں کریں گے۔

۴۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور دیلمی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مرنے والا مرجاتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں۔ اس نے کیا آگے بھیجا ہے۔ اور لوگ کہتے ہیں۔ اس نے کیا پیچھے چھوڑا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۹

مومن کی وفات پر آسمان وزمین روتے ہیں

فرمان باری تعالیٰ ہے کہ

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ

کہ کافروں پر زمین وآسمان کوئی بھی نہیں رویا۔

۱۔ امام ترمذی، ابونعیم، ابویعلیٰ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ہر انسان کے لیے آسمان میں دو دروازے ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے اُس کے اعمال اوپر جاتے ہیں۔ اور ایک دروازے سے اس کا رزق اترتا ہے۔ جب مومن بندے کی وفات ہو جاتی ہے۔ تو دونوں دروازے اس کے لیے روتے ہیں۔

۲۔ ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں پوچھا گیا۔

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ

کہ کیا زمین وآسمان بھی کسی پر روتے ہیں؟

آپؓ نے فرمایا: ہاں! کہ مخلوق میں سے ہر ایک کا ایک ایک دروازہ ہے جس سے اُس کے اعمال اُوپر جاتے ہیں۔ اور رزق نیچے آتا ہے۔ جب کوئی مومن فوت ہو جاتا ہے۔ تو اس کا وہ دروازہ جس سے اُس کے اعمال اوپر جاتے اور رزق نیچے آتا ہے۔ بند ہو جاتا ہے۔ اور وہ دروازہ اُس پر روتا ہے۔ اور جب اُس کی

besturdubooks.wordpress.com

جائے نماز اُسے موجود نہیں پاتی ہے۔ جس پر وہ نماز پڑھا کرتا تھا۔ اور اُس پر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتا تھا۔ تو وہ بھی اُس پر روتی ہے۔ اور فرعون کی قوم کے زمین پر کچھ نشانات نیک نہیں تھے۔ اور اُن کی طرف سے کوئی بھلائی اُوپر نہیں جاتی تھی۔ تو نہ زمین ان پر روئی نہ آسمان نے اُن کے لیے آنسو بہائے۔

۳۔ ابن جریر اور ابن الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مومن مسافری کی حالت میں فوت ہو جاتا ہے۔ جہاں اُس پر رونے والا کوئی نہیں ہوتا۔ تو آسمان اور زمین اس پر روتے ہیں۔ اور پھر آپ نے یہ آیت مبارک تلاوت فرمائی۔ ''فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ'' پھر فرمایا: کہ کافر کے لیے آسمان وزمین نہیں روتے۔

۴۔ سعید بن منصور اور ابونعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب کوئی مومن بندہ فوت ہو جاتا ہے۔ تو زمین اس کے لیے چالیس دن تک روتی رہتی ہے۔

۵۔ ابونعیم نے عطاء الخراسانی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو مومن بندہ زمین کے کسی بھی حصے میں سجدہ کرتا ہے۔ تو زمین کا وہ ٹکڑا قیامت کے دن اُس کے لیے گواہی دے گا۔ اور اس کے مرنے پر اُس پر روئے گا۔

۶۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت علی بن ابی طالب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ مومن بندہ جب فوت ہوتا ہے۔ تو زمین پر اُس کے سجدہ کرنے کی جگہ اس مومن کے لیے روتی ہے۔ اور آسمان پر اعمال چڑھنے کا دروازہ بھی مومن کے لیے روتا ہے۔ اور پھر آپ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔ ''فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ'' کہ کافروں پر آسمان وزمین نہیں روتے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے اور الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ زمین مومن کے مرنے پر چالیس دن تک روتی

besturdubooks.wordpress.com

رہتی ہے۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے سلیمان بن عبدالملک کے ساتھی ابوعبید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مومن بندہ جب فوت ہوتا ہے۔ تو زمین کے حصے ایک دوسرے کو پکارتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ایک مومن بندہ فوت ہوگیا ہے۔ تو زمین وآسمان اُس کے لیے رونے لگتے ہیں۔ تو خدائے رحمٰن فرماتا ہے۔ تم میرے بندے پر کیوں رو رہے ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اے رب کریم! وہ زندگی میں جب بھی ہمارے اوپر سے گزرتا تھا۔ تیرا ذکر کیا کرتا تھا۔

۹۔ محمد بن کعب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ زمین ایک آدمی کے مرنے پر روتی ہے کہ وہ اُس کے اوپر اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کیا کرتا تھا اور ایک آدمی سے تنگ آکر روتی ہے۔ کہ وہ اس کے اوپر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتا تھا۔

۱۰۔ سعید بن منصور اور ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن قیس سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ آسمان اور زمین مومن بندے کی وفات پر روتے ہیں۔ آسمان کہتا ہے۔ اس کی جانب سے میرے ہاں نیکی آیا کرتی تھی۔ اور زمین کہتی ہے۔ یہ مجھ پر نیک عمل کیا کرتا تھا۔

۱۱۔ ابن جریر نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ نیکوکار مومن پر دنیا میں اُس کی یادگاریں روتی ہیں۔ اور آسمان پر اُس کے اعمال پہنچنے کا مقام روتا ہے۔

۱۲۔ حضرت عطاء سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ آسمان کے رونے کی نشانی اُس کے اطراف کا سرخ ہوجانا ہے۔

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ آسمان کا رونا اُس کی سرخی ہے۔

۱۴۔ حضرت سفیان ثوری سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ یہ جو آسمان پر سرخی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آسمان کے کسی مومن بندے پر رونے کی نشانی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۵۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو مومن بندہ سفر کے دوران میں فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اُس کی مسافری کی وجہ سے اُسے عذاب نہیں دیتا۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ اس کے لیے روئیں۔ کیونکہ سفر میں اس کے لیے رونے والا کوئی نہیں ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۰

انسان اُسی زمین میں دفن ہوتا ہے جہاں سے وہ پیدا ہوتا ہے

۱۔ بزار، الحاکم نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں ایک مقام سے گزرے تو آنجنابؐ نے ملاحظہ فرمایا: کہ لوگ ایک قبر کھود رہے ہیں۔ تو آپؐ نے اس بارے میں دریافت فرمایا: تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ایک حبشی مدینہ منورہ میں کہیں سے آیا تھا۔ وہ فوت ہوگیا ہے۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ، اُس زمین اور فضا سے چل کر اس زمین پر آگیا ہے۔ جہاں سے وہ پیدا کیا گیا تھا۔

۲۔ الاوسط میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہمارے پاس سے گزر ہوا۔ اور ہم ایک قبر کھود رہے تھے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کیا کر رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا ہم اس حبشی کے لیے قبر کھود رہے ہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسے موت اپنی اصل مٹی کی طرف کھینچ کر لے آئی ہے۔

۳۔ طبرانی نے کبیر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ ایک حبشی شخص مدینہ منورہ میں دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ اُسی مٹی میں دفن کیا گیا ہے۔ جس سے وہ پیدا ہوا تھا۔

۴۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ کے کسی علاقے میں گشت فرمارہے تھے۔کہ ایک قبر کھودی جارہی تھی۔آپؐ اُس طرف متوجہ ہوئے اور وہاں تشریف لے آئے۔اور وہاں کھڑے ہوکر آنجنابؐ نے سوال فرمایا: کہ یہ کس کے لیے کھودرہے ہو؟ عرض کیا گیا۔کہ حبشہ سے آنے والے ایک شخص کے لیے جوفوت ہوگیا ہے۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: لا الہ الا اللہ: یہ اپنے مقام وزمین کو چھوڑ کر یہاں تک لایا گیا ہے۔اور اُسی زمین میں دفن کیا گیا ہے۔جس سے اُس کی پیدائش ہوئی تھی۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ہر پیدا ہونے والے پر اُسی کے مقام پیدائش کی مٹی اُس پر ڈالی جاتی ہے۔

۶۔ حکیم ترمذی نے نوادرالاصول میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ رحم پر مقرر فرشتہ نطفہ کو رحم سے لے کر اپنے ہاتھ پر رکھ دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے پوچھتا ہے کہ اے رب کریم! اسے پیدا ہونا ہے یا کہ نہیں؟ ارشاد باری تعالیٰ ہوتا ہے۔کہ اسے پیدا ہونا ہے۔پھر فرشتہ عرض کرتا ہے۔اس کا رزق کیا ہے؟ اور اس نے کس زمین پر جانا ہے۔اس کی موت کہاں واقع ہوگی۔اس کا عمل کیا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔اُم الکتاب میں دیکھو۔تو فرشتہ لوح محفوظ میں ملاحظہ کرتا ہے۔تو وہ وہاں پر اُس کا رزق، اُس کی جائے موت، اُس کی زندگی اور عمل دیکھتا ہے۔اور جس زمین میں اس نے دفن ہونا ہے۔وہاں کی مٹی سے لیتا ہے۔اور نطفہ کو اس مٹی میں گوندھتا ہے۔اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے: ''مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ'' اس سے ہم نے تمہیں پیدا کیا ہے۔اور اسی میں ہم تمہیں لوٹا دیں گے۔

۷۔ دینوری نے المجالسۃ میں ہلال بن یساف سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے۔اُس کی ناف میں اُس زمین کی مٹی موجود ہوتی ہے۔جہاں

besturdubooks.wordpress.com

اُس نے فوت ہونا ہوتا ہے۔

۸۔ امام ترمذی نے حضرت عمر بن عکاس سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب اللہ کسی بندے کا کسی زمین میں مرنے کا فیصلہ فرماتا ہے۔ تو وہاں اس کی کوئی ضرورت پیدا کر دیتا ہے۔

۹۔ امام حاکم نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی کی موت کسی جگہ ہونا ہوتی ہے۔ وہاں کے لیے اُس کو کوئی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ اور وہ وہاں پر جا پہنچتا ہے۔ اور وہیں پر اُس کی موت واقع جاتی ہے۔ اور پھر قیامت کے روز قبر اللہ تعالیٰ سے عرض کرے گی۔ کہ یارب کریم! یہ تیری امانت ہے۔ جو تو نے میرے سپرد کی تھی۔

۱۰۔ الحکیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے۔ تو فرشتہ اُسے اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کرتا ہے۔ اے رب کریم! اس میں جان پڑنی ہے۔ یا نہیں؟ اگر اللہ تعالیٰ فرمائے کہ اس میں جان نہیں پڑنی۔ تو اُس میں روح نہیں پڑتی۔ اور رحم مادر اُسے خون کی صورت میں باہر ڈال دیتا ہے۔ اور اگر اُس میں جان پڑنی ہوتی ہے۔ تو فرشتہ پوچھتا ہے۔ اے رب کریم! مرد ہے یا عورت؟ خوش نصیب ہے یا بدنصیب؟ زندگی کتنی ہے؟ اعمال کیا ہیں۔ اور رزق کتنا ہے؟ اور اس نے کونسی زمین پر مرنا ہے؟ تو اللہ رب العزت فرماتا ہے۔ اُم الکتاب میں دیکھو اور اُس نطفہ کا وہاں پر یہ سب کچھ لکھا ہوتا ہے اور وہاں جا کر فرشتہ نطفہ سے کہتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو نطفہ جواب دیتا ہے۔ "اللہ" اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رازق کون ہے؟ وہ کہتا ہے "اللہ" پھر وہ پیدا ہوتا ہے۔ اور اپنے گھر والوں میں زندگی گزارتا ہے۔ اور اپنا رزق کھاتا ہے۔ اور اپنی زمین پر چلتا پھرتا ہے اور پھر اپنے وقت پر مرجاتا ہے اور پھر اُسی جگہ دفن ہوتا ہے جہاں

besturdubooks.wordpress.com

سے اُس کی مٹی اٹھائی گئی تھی۔

اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے پڑوس میں دفن کیا کرو

۱۱۔ ابونعیم اور ابن مندہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے درمیان دفن کیا کرو۔ کیونکہ بُرے پڑوس سے مرنے والے کو اذیت پہنچتی ہے۔ جیسا کہ زندہ آدمی کو اپنے بُرے پڑوس سے اذیت پہنچتی ہے۔

۱۲۔ ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں سند ضعیف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ اپنے مردوں کو نیک لوگوں کے درمیان میں دفن کیا کرو۔ کیونکہ بُرے ہمسایہ سے مرنے والے کو اذیت پہنچتی ہے۔ جیسا کہ زندہ لوگوں کو اپنے کسی بُرے ہمسایہ سے تکلیف پہنچتی ہے۔

برے پڑوسی سے مردے کو بھی اذیت پہنچتی ہے

۱۳۔ ابن عساکر نے اور المالینی نے ''المؤتلف والمختلف'' میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم فرمایا ہے۔ کہ اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے درمیان دفن کیا کرو۔ کیونکہ مرنے والوں کو بھی زندوں کی طرح اپنے بُرے ہمسایوں سے تکلیف پہنچتی ہے۔

نیک پڑوسی آخرت میں بھی فائدہ پہنچاتا ہے

۱۴۔ المالینی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کسی کا کوئی عزیز فوت ہو جائے۔ تو اُسے اچھی طرح سے کفن پہناؤ۔ اور اُس کی وصیت پر جلد عمل درآمد

besturdubooks.wordpress.com

کرو۔اور قبر میں گہرا دفن کرو۔اور اُسے بُرے پڑوسی سے دور رکھو۔عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! کیا نیک پڑوسی آخرت میں بھی کوئی فائدہ پہنچائے گا۔آپؐ نے پوچھا۔کیا دنیا میں نیک پڑوسی کا کچھ فائدہ ہوتا ہے؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں! آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسی طرح آخرت میں اُس سے فائدہ ہوگا۔

۱۵۔ دیلمی اور ابن مندہ نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کی ہے۔کہ اچھا کفن پہنایا کرو۔اور واویلا کر کے اپنے مرنے والوں کو تکلیف مت پہنچاؤ۔ اور اُس کی وصیت میں تاخیر کر کے۔اور نہ قطع رحمی کر کے۔اور اس کا قرضہ جلدی سے ادا کرو۔اور اُسے بُرے پڑوسیوں سے الگ رکھو۔

نیک مردہ کے پڑوس سے دوسرے مردوں کی شفاعت ہو جاتی ہے

۱۶۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت عبداللہ بن نافع المزنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔مدینہ منورہ میں ایک شخص فوت ہو گیا۔اور اُسے دفن کر دیا گیا۔تو ایک صاحب نے دیکھا۔گویا وہ دوزخ میں ہے۔تو اُسے بہت غم پہنچا۔پھر سات آٹھ دن کے بعد اُسے دکھائی دیا۔کہ وہ جنت میں ہے۔تو انہوں نے اُس سے پوچھا۔(کیا بات ہے پہلے تم دوزخ میں نظر آئے اور اب جنت میں ہو) تو اُس نے جواب دیا۔کہ ابھی ایک نیک شخص میرے پڑوس میں دفن ہوا ہے۔تو چالیس آس پاس والوں کے لیے اُس کی شفاعت منظور ہوئی ہے۔اور میں بھی اُن میں شامل ہوں۔

۱۷۔ ابن سعد نے حضرت معاویہ بن صالح سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات کا وقت آیا۔آپ نے وصیت فرمائی۔کہ میرے لیے گہرا گڑھا قبر کے لیے نہ کھودنا۔کیونکہ زمین کا اعلیٰ حصہ اس کا اوپر کا ہے۔اور بُرا حصہ زیادہ نیچے کا ہے۔

۱۸۔ ابن عساکر نے حضرت عمرو بن مہاجر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے بھائی حضرت سہیل بن عبدالعزیز فوت

besturdubooks.wordpress.com

ہوئے۔تو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مجھے ان کے لیے قبر کھودنے کا حکم دیا۔ اور فرمایا۔کہ اپنی لمبائی کے مطابق کھودنا۔یا اپنے کندھے تک ہی کھودنا۔زمین میں زیادہ گہری نہ کھودنا۔کہ زمین کا اوپر کا حصہ زیادہ پاک ہوتا ہے۔اور روایت میں ہے۔کہ اوپر والا حصہ نیچے والے سے زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے۔

مومن مردہ کیلئے زمین کا ہر ٹکڑا خواہش کرتا ہے کہ یہاں دفن ہو

۱۹۔ الحکیم ترمذی نے، ابن عساکر اور ابن مندہ نے ایک سند سے جس ایک راوی ضعیف ہے اور اس میں انقطاع ہے۔حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن فوت ہو جائے۔تو اس کے لیے قبر سنوار کر بنائی جائے۔کیونکہ زمین کا ہر ٹکڑا مومن کے لیے خواہش کرتا ہے۔کہ اُسے اس میں دفن کیا جائے اور جب کافر فوت ہو جاتا ہے۔تو قبریں اُس کے لیے تاریک ہو جاتی ہیں۔اور زمین کا ہر ٹکڑا اُس سے پناہ چاہتا ہے۔کہ اُسے اس میں دفن نہ کیا جائے۔

۲۰۔ ابن النجار نے تاریخ بغداد میں محمد بن عبداللہ الاسدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبدالصمد بن علی کے کسی عزیز کے جنازہ میں شریک ہوا۔وہ انہیں تاکید کر رہے تھے۔کہ وہ جلد اس کی تجہیز و تکفین کریں۔اور کہہ رہے تھے۔کہ شام سے پہلے پہلے اسے دفن کر کے راحت پہنچاؤ۔ہم نے اُن سے عرض کیا۔کہ اس بارے میں آپ کے پاس کوئی روایت ہے؟ فرمایا: ہاں میرے والد نے میرے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت فرمائی ہے۔جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دن کے فرشتے رات کے فرشتوں سے زیادہ نرم دل ہیں۔

۲۱۔ ابن عساکر نے حضرت ابن وہب کے واسطہ سے حضرت حرملہ بن عمران سے انہوں نے محمد بن ابی مدرک سے انہوں نے حضرت سفیان بن وہب الخولانی سے روایت فرمائی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ ایک دفعہ ہم حضرت عمرو بن العاص

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ کے ساتھ اس پہاڑ (المقطم) کی چوٹی پر تھے۔ اور ہمارے ساتھ مقوقس صاحب بھی موجود تھے۔ تو حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے اُن سے فرمایا: مقوقس صاحب! کیا بات ہے۔ یہ تمہارا پہاڑ بے آب وگیاہ کیوں ہے۔ نہ یہاں درخت ہیں نہ سبزہ؟ یہ شام کے پہاڑوں کی طرح سرسبز اور آباد نہیں ہے۔ مقوقس نے کہا۔ اس کی وجہ تو مجھے معلوم نہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں دریائے نیل عطا فرما کر ایسے پہاڑوں سے۔ بے نیاز کر دیا ہے۔ اور اس کے علاوہ یہاں اس سے بہتر چیز ہمیں عنایت فرمائی ہے۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا۔ وہ کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے بتایا۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگ مدفون فرمائے ہیں جو قیامت کے روز اُٹھیں گے۔ تو ان کا کوئی حساب کتاب نہیں ہوگا۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے۔ کہا "اَللّٰھُمَّ اجْعَلْنِیْ مِنْھُمْ" اے اللہ کریم! مجھے بھی ان میں شامل فرما۔ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی قبر بھی وہیں پر ہے۔ اور دیگر کئی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مزارات مقدسہ بھی وہاں پر ہیں۔ جن میں ابونضرہ الغفاری اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما شامل ہیں۔

۲۲۔ دیلمی نے اور ابوالفضل الطوسی نے کتاب عیون الاخبار میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک جنازہ کے ساتھ تشریف لے گئے۔ آپ نے ایک کپڑا منگوا کر قبر پر بچھایا۔ اور فرمایا: قبر کے اندر جھانک کر مت دیکھو۔ یہ ایک امانت ہے۔ شاید کہ کوئی پردہ ہٹ جائے۔ اور اُس کی گردن میں سیاہ رنگ کا سانپ لپٹا ہوا ہو اور ہو سکتا ہے۔ کہ بحکم خداوندی اُسے زنجیروں کی آواز سنائی دے جائے۔

جنازہ دفن کر کے واپس آنے والوں پر فرشتہ قبر سے مٹی اٹھا کے پھینک دیتا ہے تا کہ یہ لوگ اس کا غم بھول جائیں

۲۳۔ طوسی نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ میت کے جنازہ میں شامل ہونے والوں کے لیے اللہ تعالیٰ کچھ فرشتے مقرر فرمادیتا ہے۔ جو غمگین ورنجیدہ ہوکر ساتھ جارہے ہوتے ہیں۔ جب وہ لوگ میت کو دفن کردیتے ہیں اور واپس لوٹتے ہیں اور وہ فرشتے قبر سے مٹی اُٹھا کر لوگوں پر پھینک دیتے ہیں کہ جاؤ تم اپنی دنیا میں چلے جاؤ۔ تمہیں اللہ تعالیٰ نے سب کچھ بھلا دیا ہے۔ تو اور میت کا سب رنج وغم بھول جاتے ہیں اور اپنے اپنے دینی اور دنیاوی کاموں میں مصروف ہوجاتے ہیں۔ گویا کہ وہ مرنے والا اُن کا کوئی تھا ہی نہیں۔

۲۴۔ امالی ابن بطہ میں عطا کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہوئی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبروں پر ایک فرشتہ متعین ہے۔ جب میت کو دفن کیا جاتا ہے۔ تو وہ اس کی قبر کی مٹی ہموار کرتا ہے۔ اور لوگ واپس جانے کے لیے مڑتے ہیں تو قبر سے ایک مٹھی بھر مٹی لے کر لوگوں پر پھینک دیتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اپنی دنیا کی طرف واپس چلے جاؤ۔ اور اپنے مرنے والوں کو بھول جاؤ۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۱

مرنے والے کو تلقین کرنے اور دفن کے وقت دعا کا بیان

۱۔ بزار نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جب جنازہ قبر تک پہنچتا ہے۔ تو لوگ بیٹھ جاتے ہیں۔ لیکن تم نہ بیٹھو۔ بلکہ قبر کے کنارے پر کھڑے ہو جاؤ۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جانے لگے تو یہ دعا پڑھو۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔ اَللّٰهُمَّ عَبْدُكَ نَزَلَ بِكَ وَاَنْتَ خَیْرُ مَنْزُوْلٍ بِّهٖ فَخَلَّفَ الدُّنْیَا وَ خَلَّفَ ظَهْرَهٗ فَاجْعَلْ مَا قَدِمَ عَلَیْهِ خَیْرًا مِّمَّا خَلَّفَ فَاِنَّكَ قُلْتَ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَیْرٌ لِّلْاَبْرَارِ ○

اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملت پر۔ اے اللہ کریم تیرا یہ بندہ تیرا مہمان بن کر آیا ہے۔ اور تو اچھا مہمان نواز ہے۔ یہ دنیا کو پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ اور اپنا مال بھی چھوڑ آیا ہے۔ جس طرف یہ آیا ہے۔ وہ اس کے لیے بہتر بنا دے۔ اُس سے جو یہ پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کیونکہ تو نے خود فرمایا ہے۔ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔ وہ نیکو کاروں کے لیے بہتر ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

میت کی قبر کے سرہانے سورت بقرہ کی شروع کی آیات اور پیروں کی طرف سے بقرہ کی آخری آیات پڑھی جائیں

۲۔ طبرانی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو تم میں سے کوئی فوت ہو جائے۔ تو اس کے عیبوں کی ٹوہ نہ کرو۔ اور جلد قبر کی طرف لے جاؤ۔ اور اُس کے سر کے پاس سورۂ فاتحہ شریف پڑھنی چاہیے۔ اور امام بیہقی نے لکھا ہے۔ کہ سورۂ بقرہ کا آغاز پڑھا جائے۔ اور پیروں کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات کی تلاوت کی جائے۔

۳۔ امام طبرانی نے حضرت عبدالرحمٰن بن العلاء الحلاج سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد نے فرمایا: بیٹے! جب تم مجھے میری قبر میں رکھو۔ تو یہ پڑھنا "بِسْمِ اللّٰهِ وَ عَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ" پھر میری قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنا۔ پھر میرے سرہانے شروع سورۂ بقرہ اور پیروں کے پاس آخری آیات سورۂ بقرہ تلاوت کرنا۔ کیونکہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ ایسا فرماتے تھے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کو دفن کرنے کے بعد دعا پڑھنا

۴۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اپنے بیٹے کو دفن کیا۔ تو انہیں نے یہ دعا کی۔

اَللّٰهُمَّ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ اِفْتَحْ اَبْوَابَ السَّمَآءِ لِرُوْحِهٖ وَاَبْدِلْهُ دَارًا خَيْرًا مِّنْ دَارِهٖ

اے اللہ کریم! زمین کے دونوں پہلوؤں کو خشک کرنے والے اس کی روح کے لیے آسمان کے دروازے کھول دے۔ اور اسے اس کے گھر

besturdubooks.wordpress.com

سے بہتر گھر عطا فرما۔

۵۔ سعید بن منصور نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جب آپ میت کو قبر میں رکھتے تھے۔ تو آپ یہ دعا کیا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ جَافِ الْقَبْرَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَصَعِّدْ رُوْحَهٗ وَتَقَبَّلْهُ وَتَلَقَّهٗ مِنْكَ بِرَوْحٍ

اے اللہ کریم! اس کی قبر کو دونوں پہلوؤں سے خشک فرما دے۔ اور اس کی روح کو اوپر چڑھا دے۔ اور اُسے قبول فرما لے۔ اور راحت سے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کی قبر پر دعا پڑھنا

۶۔ ابن ماجہ نے اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بیٹے کے جنازے میں شامل ہوا۔ اور جب انہوں نے قبر میں رکھا۔ تو فرمایا "بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اور پھر قبر کو برابر کرنے لگے۔ اور پھر دعا کی "اَللّٰهُمَّ اَجِرْهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ" جب آپ نے مٹی قبر پر ہموار کر دی۔ تو قبر کے ایک جانب کھڑے ہو گئے۔ اور پھر فرمایا: "اَللّٰهُمَّ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهَا وَصَعِّدْ رُوْحَهَا وَلَقِّهَا مِنْكَ رِضْوَانًا" یہ پڑھنے کے بعد آپ نے فرمایا: یہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔

۷۔ ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ وہ دفن کے وقت یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَللّٰهُمَّ افْسَحْ فِيْ قَبْرِهٖ وَنَوِّرْ لَهٗ فِيْهِ وَاَلْحِقْهُ بِنَبِيِّهٖ

اللہ تعالیٰ کے نام سے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں۔ اے اللہ کریم! اس کی

besturdubooks.wordpress.com

قبر کو کشادہ فرمادے۔ اور اُسے روشن فرمادے۔ اور اُسے اپنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملادے۔

۸۔ الحکیم نے حضرت عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اسلاف کا طریق تھا کہ جب میت کو قبر میں رکھتے تھے تو یہ پڑھنا پسند فرماتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ اَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ

۹۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت خیثمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسلاف جب میت کو دفن فرماتے تھے تو یہ دعا پڑھنا پسند فرماتے تھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَعَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ اَللّٰهُمَّ اَجِرْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ

۱۰۔ ابو سعید منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبر پر مٹی ہموار کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ نَزَلَ بِكَ صَاحِبُنَا وَخَلَّفَ الدُّنْيَا وَخَلَّفَ ظَهْرَهٗ، اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ عِنْدَ الْمَسْأَلَةِ مَنْطِقَهٗ وَلَا تَبْتَلِيْهِ فِيْ قَبْرِهٖ بِمَا لَا طَاقَةَ لَهٗ بِهٖ

اے اللہ کریم! ہمارا ساتھی تیرا مہمان بنا تیرے پاس آیا ہے۔۔ یہ اپنی دنیا اور اہل وعیال پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ سوال کے دوران میں اس کی زبان ثابت رکھنا۔ اور اسے اس کی قبر میں آزمائش میں نہ ڈالنا۔ جس کی اسے طاقت نہیں ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

دفن کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر کیا کہنا چاہیے

۱۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تمہارا کوئی مومن بھائی فوت ہو جائے۔ تو تم اس کی قبر پر مٹی ڈالو۔ اور پھر تم میں سے ایک شخص اُس کے سرہانے کھڑا ہو کر یہ الفاظ کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ وہ تمہاری بات سنے گا اور جواب نہیں دے سکے گا۔ کھڑا ہونے والا پھر کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ تو وہ سیدھا ہو کر بیٹھ جائے گا۔ پھر اُسے کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ تو وہ کہے گا "ارشد نا رحمك الله" "اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم فرمائے میری رہنمائی کرو۔ تو اس وقت کو یاد کرو جو تم دنیا میں کہتے آئے ہو۔" اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ" اور یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے رب ہونے پر راضی ہو۔ اور اسلام کے دین ہونے پر راضی ہو۔ اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نبی ہونے پر راضی ہو۔ اور قرآن کے پیشوا ہونے پر راضی ہو۔ تو اس دوران میں منکر ونکیر فرشتے اُس کا ہاتھ پکڑ کر کہیں گے۔ ہمارے ساتھ چلو۔ جس کو اُس کی حجت تلقین کر دی گئی ہے۔ ہم اُس کے پاس (پوچھنے کے لیے) مزید نہیں بیٹھیں گے۔ تو بس ان دونوں کے سوا اللہ تعالیٰ اس کے لیے دلیل ہوگا۔ تو ایک شخص نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اگر کسی کو اس کی ماں کا نام نہ آتا ہو تو؟ تو آنجنابؐ نے فرمایا: وہ ماں کی جگہ اماں حوا کا نام لے لے۔ اور کہے اے فلاں حوا کے بیٹے۔

۱۲۔ ابن مندہ نے ایک اور سند سے حضرت ابوامامہ الباہلی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب میں فوت ہو جاؤں اور تم مجھے دفن کر چکو۔ تو ایک شخص میرے سرہانے کھڑا ہو کر یہ کہے۔ اے سدی بن عجلان! یاد کر جس بات پر تو دنیا میں قائم تھا۔ یعنی اس بات کی شہادت کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ سعید بن منصور نے حضرت راشد بن سعید، ضمرہ بن حبیب اور حکیم بن عمیر ان سب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جب میت کی قبر پر مٹی ڈال دی جائے اور لوگ واپس آنے لگیں۔ تو میت کے لیے اُس کی قبر پر یہ الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اے فلاں کہو "لا الہ الا اللہ" تین بار کہے۔ اور پھر تین بار کہے کہو "رَبِّیَ اللّٰہُ وَدِیْنِیَ الْاِسْلَامُ وَنَبِیِّیْ مُحَمَّدٌ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ" اور پھر واپس آجائیں۔

دفن کرنے کے بعد یہ دعا پڑھنا مستحب ہے

تنبیہ: حضرت آجری کہتے ہیں۔ میت کو دفن کرنے کے بعد تھوڑی دیر ٹھہرنا مستحب ہے اور اُس کے لیے یہ دعا کرنا قبلہ رُخ ہو کر منقول ہے۔

اَللّٰھُمَّ ھٰذَا عَبْدُکَ وَاَنْتَ اَعْلَمُ بِہٖ مِنَّا وَلَا نَعْلَمُ مِنْہُ اِلَّا خَیْرًا وَّ قَدْ اَجْلَسْتَہٗ لِتَسْئَلَہٗ فَثَبِّتْہُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْاٰخِرَۃِ کَمَا ثَبَّتَّہٗ فِی الدُّنْیَا اَللّٰھُمَّ ارْحَمْہُ وَاَلْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَہٗ وَلَا تُحْرِمْنَا اَجْرَہٗ

اے اللہ کریم! یہ تیرا بندہ ہے۔ اور تو اسے ہم سے زیادہ جانتا ہے۔ ہم اس کی بھلائی ہی جانتے ہیں۔ اور تو نے اسے سوال کے لیے بٹھا دیا ہے۔ اسے آخرت میں بھی حق بات پر قائم رکھنا جیسے تو نے اسے دنیا میں قائم رکھا۔ اور اسے اپنے نبیؐ سے ملا دے۔ اور اس کے بعد ہمیں گمراہ نہ کرنا۔ اور ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ رکھنا۔

حکیم ترمذی فرماتے ہیں کہ قبر پر کھڑا ہونا۔ اور دفن کے بعد اُس کے لیے ثابت قدم رہنے کی دعا کرنا۔ یہ نماز جنازہ کے بعد دفن کے وقت مجموعی دعا ہے۔ اور مومنوں کی ایک جماعت کی دعا میت کے لیے۔ لشکر کی مدد کے برابر ہے۔ یہ میت کی آزمائش کا وقت ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سوال جواب کی شکل میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور دو فرشتوں کے سوالوں کے

besturdubooks.wordpress.com

اُسے جواب دینا پڑ رہے ہوتے ہیں۔ اور ابن سعد نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مجھ سے فرمایا: کہ مجھے النزال بن سبرہ نے ہدایت کی۔ کہ جب مجھے قبر میں دفن کر دیا تو یہ دعا کر دینا۔

اَللّٰهُمَّ بَارِكْ فِيْ هٰذَا الْقَبْرِ وَفِيْ دَاخِلِهٖ

اے اللہ کریم! اس قبر کے باہر اور اندر برکت ڈال دے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۲

قبر کا سب کو بھینچنے (دبانے) کا بیان

۱۔ امام احمد نے اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور امام بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم ایک جنازہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ جب ہم قبر کے پاس پہنچے۔ تو آنجناب قبر کے ایک پہلو میں جلوہ افروز ہوئے۔ اور قبر کو اِدھر اُدھر سے ملاحظہ فرمانے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا۔ کہ اس کے بعد مومن کو دبایا اور بھینچا جاتا ہے۔ کہ اس کی پسلیاں ٹل جاتی ہیں۔ اور کافر کی قبر آگ سے بھر دی جاتی ہے۔

نہایہ میں ہے۔ امام زہری فرماتے ہیں کہ یہاں الحمائل سے مراد نشیتین کی رگیں ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہاں حمائل سے مراد تلوار کا حمائل ہو۔ اور عام معنی تو دونوں پہلو اور دونوں پسلیاں ہی ہیں۔

۲۔ امام احمد اور بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر نے تو دبانا ہوتا ہے۔ اگر کوئی تم میں سے بچنے والا ہوتا۔ تو سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ بچ جاتے۔

۳۔ امام احمد، حکیم ترمذی، طبرانی اور بیہقی نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سبحان اللہ فرمایا: تو لوگوں نے بھی دیر تک سبحان اللہ کہا۔ پھر آنجنابؐ نے اللہ اکبر فرمایا: تو لوگ بھی دیر تک اللہ اکبر کہتے رہے۔ پھر لوگوں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! آپ نے

besturdubooks.wordpress.com

سبحان اللہ کیوں فرمایا؟ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اس اللہ تعالیٰ کے نیک بندے پر قبر تنگ ہونے لگی تھی۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے کشادہ فرمادیا۔

۴۔ سعید بن منصور، حکیم ترمذی، طبرانی اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے دفن کے دن ان کی قبر پر تشریف فرما تھے۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی بچ سکتا تو حضرت سعد بن معاذؓ بچ جاتے بس ذرا سا انہیں بھینچا گیا۔ اور پھر قبر کو ڈھیلا کر دیا گیا۔

۵۔ امام نسائی اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمیر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ وہ شخص جس کے لیے عرش الٰہی حرکت میں آگیا۔ اور جس کے لیے آسمان کے تمام دروازے کھول دیئے گئے۔ اور ستر ہزار فرشتوں نے جس کی گواہی دی۔ اُسے بھی ذرا بھینچا گیا۔ اور پھر فوراً اُن کی قبر کشادہ کر دی گئی۔ اور وہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی شخصیت تھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کہ عرش الٰہی اُن کی روح کی آمد کی خوشی میں حرکت میں آیا تھا۔ (دلائل النبوۃ)

۶۔ حکیم ترمذی، حاکم اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے حدیث بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی قبر میں اُترے۔ اور کچھ دیر قبر میں ٹھہرے رہے۔ جب آپؐ باہر تشریف لائے تو آنجنابؐ سے عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! آپ اتنی دیر قبر میں کیوں رکے رہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: قبر حضرت سعد پر تنگ ہو رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اُسے کشادہ فرمادے۔

۷۔ حکیم ترمذی اور بیہقی نے ابن اسحاق کے واسطے سے حضرت امیہ بن عبداللہ سے حدیث بیان کی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے کسی گھر کے فرد سے دریافت کیا۔ کہ تمہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کیا

besturdubooks.wordpress.com

فرمان گرامی حضرت سعدؓ کے بارے میں پہنچا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہم سے ذکر کیا گیا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں سوال کیا گیا۔ تو آپؐ نے فرمایا: کہ پیشاب کے راستے کے بارے میں آپ سے کوتاہی ہو جاتی تھی۔

۸۔ امام طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی وفات ہوئی تو ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ نکلے۔ تو ہم نے آنجنابؐ کو شدید غم میں مبتلا دیکھا۔ تھوڑی دیر آنحضور قبر کے پاس بیٹھے۔ اور آسمان کی طرف ملاحظہ فرماتے رہے۔ پھر آپ قبر میں اُترے۔ میں نے دیکھا کہ آپ بہت زیادہ غمگین تھے۔ پھر آپ قبر سے باہر تشریف لائے۔ تو آپؐ مسرور تھے۔ اور تبسم فرما رہے تھے۔ ہم نے آپؐ سے اس کی وجہ دریافت کی۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: مجھے قبر کی تنگی اور مشکل کی فکر ہو رہی تھی۔ اور زینب کی کمزوری کا خیال آ رہا تھا۔ بس یہ بات مجھ پر ناگوار گزر رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ کہ اس کے لیے آسانی فرما دے۔ تو اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول فرمالی۔ لیکن قبر نے تھوڑا سا دبایا۔ جس کی آواز مشرق و مغرب والوں نے سنی۔ لیکن جن وانس نہیں سن سکے۔

۹۔ طبرانی نے ہی صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک بچہ کو دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی شخص بچ سکتا۔ تو یہ بچہ بچ سکتا تھا۔

۱۰۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بچہ کی نماز جنازہ پڑھائی تو ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی بچ سکتا تو یہ بچہ بچ جاتا۔

۱۱۔ سعید بن منصور نے اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زاذان کے واسطہ سے حضرت

besturdubooks.wordpress.com

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ کو دفن فرمایا۔ تو آپ قبر کے پاس بیٹھ گئے۔ پہلے آپ کا چہرہ کربناک ہوا۔ پھر آپ خوش نظر آنے لگے۔ تو حضرات صحابہ کرامؓ نے اس بارے میں آپؐ سے پوچھا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مجھے اپنی بیٹی کی کمزوری اور عذاب قبر کی فکر ہو رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کی قبر کشادہ کر دی۔ اور اللہ تعالیٰ کی قسم ہے۔ پھر بھی انہیں کچھ دبایا تھا۔ جس کی آواز مشرق و مغرب نے سنی ہے۔

۱۲۔ ہناد بن السری نے الزہد میں حضرت ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ قبر کے دبانے سے کوئی نہیں بچ سکا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ بھی جن کا ایک جنتی رومال دنیا اور دنیا کی ساری دولت وخوبصورتی سے بڑھ کر تھا۔ وہ نہیں بچ سکے۔

۱۳۔ ہناد نے ہی حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو جب دفن فرمایا گیا ہے۔ تو قبر نے انہیں دبایا۔ یہاں تک وہ بال کی طرح باریک ہو گئے۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ کہ اُس میں کشادگی فرمائے۔ اور یہ اس لیے ہوا۔ کہ وہ بول سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔

۱۴۔ ابن سعد فرماتے ہیں کہ ہمیں شبابہ بن سوار نے خبر دی وہ فرماتے ہیں مجھے ابو معشر نے حضرت سعید المقبری سے روایت کی۔ فرماتے ہیں۔ جب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو دفن فرمایا: تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: اگر کوئی قبر کے دبانے سے نجات پا سکتا۔ تو سعد نجات پا سکتے تھے۔ لیکن قبر نے انہیں دبایا کہ ان کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو گئیں۔ اور یہ محض پیشاب میں بے احتیاطی کی وجہ سے ہوا۔

۱۵۔ عبدالرزاق نے المصنف میں ابن عیینہ سے انہوں نے ابن نجیح سے انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت مجاہد سے روایت کی فرمایا: سخت بات جو ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی وہ حضرت سعد بن معاذ کے بارے میں تھی۔ جو قبر کے بارے میں آنجنابؐ نے بتائی۔

اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قبر کے دبانے کو یاد کر کے رونا

۱۶۔ علی بن معبد نے کتاب ''اَلطَّاعَةُ وَالْعِصْيَانُ'' میں حضرت ابراہیم النخعی کے واسطہ سے ایک شخص سے روایت بیان فرمائی۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس موجود تھا۔ کہ ایک چھوٹے بچے کا جنازہ گزرا۔ تو آپؓ رو پڑیں۔ میں نے عرض کیا۔ (یا اُم المومنین!) آپ کس بات پر رو پڑیں۔ فرمانے لگیں۔ میں اس بچے پر شفقت کی وجہ سے روئی ہوں۔ کہ اس کو بھی قبر دبائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر کے دبانے سے میرے بیٹے (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) بھی نہیں بچے

۱۷۔ عمر بن شبہ نے کتاب ''المدینة'' میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر کے دبانے سے کوئی نہیں بچا ہے۔ سوائے فاطمہ بنت اسد کے۔ عرض کیا گیا۔ یا رسول اللہؐ! آپ کے صاحبزادے قاسم بھی نہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: قاسم کیا۔ ابراہیم بھی نہیں۔ جو اُس سے بھی چھوٹا تھا۔

۱۸۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ ہم سے کثیر بن ہشام نے حدیث بیان کی وہ فرماتے ہیں۔ ہم سے جعفر بن برقان نے بیان کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس وقت یہ فرمایا جب آنجنابؐ حضرت سعد کی قبر کے پاس کھڑے تھے کہ انہیں ایک جھٹکا لگا ہے۔ یا فرمایا قبر نے دبایا ہے۔ اگر

besturdubooks.wordpress.com

کوئی اس سے بچ سکتا۔تو یہ سعد بچ جاتے۔

وفات کے وقت حضرت نافع رضی اللہ عنہ کا رونا

۱۹۔ ابن عساکر اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ المجید بن عبدالعزیز نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے غلام حضرت نافع کی وفات کا وقت آیا۔تو وہ رونے لگے۔ان سے پوچھا گیا۔آپ کیوں رو رہے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ مجھے سعد اور قبر کا انہیں دبانا یاد آ گیا ہے۔

۲۰۔ زبیر بن بکار نے ''الموفقیات'' میں فرمایا ہے۔کہ مجھ سے ابوعزیز انصاری نے حضرت ابراہیم بن سعد سے انہوں نے محمد بن اسحاق سے روایت فرمائی۔کہ حضرت عبداللہ بن عمرو نے فرمایا: جب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُن کے ہاں تشریف لے گئے۔اس دوران میں کہ سب لوگ چلے جا رہے تھے۔کہ آپؐ پیچھے رہ گئے۔تو لوگ رُک گئے۔اور آنجناب گوگوں سے آملے۔لوگوں نے آپؐ سے پوچھا۔کہ آپ ہم سے پیچھے کیوں رہ گئے تھے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں نے حضرت سعد کے قبر میں دبائے جانے کی آواز سنی۔آپ کو قبر میں دبایا گیا تھا۔حالانکہ یہ وہ شخص ہیں جن کے لیے عرش الٰہی حرکت میں آ گیا ہے۔اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا: کہ سعد اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ مکرم ہے یا حضرت یحییٰ بن زکریا علیہ السلام؟ قسم ہے مجھے اس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کو بھی قبر نے دبایا تھا۔کہ ایک بار انہوں نے جو کی روٹی پیٹ بھر کر کھالی تھی۔

امام سیوطی رحمتہ اللہ علیہ یہاں تحریر فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث منکر ہے۔مرّہ راوی کی وجہ سے،اس کا اسناد معضل ہے اور مشہور عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء کو قبر نہیں دباتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر کی سختی سے کوئی صالح وطالح نہیں بچا

۲۱۔ ابوالقاسم السعدی نے کتاب الروح میں فرمایا ہے کہ قبر کی سختی سے نہ کوئی صالح بچا ہے۔ نہ کوئی طالح۔ ہاں مسلم اور کافر میں فرق ہے۔ کہ کافر کو قبر ہمیشہ دباتی رہے گی۔ اور مومن کے لیے یہ حالت وقتی ہے۔ پھر اس کے فوراً بعد قبر کشادہ ہو جاتی ہے۔ اور ضغطہ قبر سے مراد قبر کے دونوں پہلوؤں کا میت کے جسم سے مل جانا ہے۔

۲۲۔ اور حکیم ترمذی نے قبر کے اس دبانے کا سبب یہ بیان فرمایا ہے۔ کہ ہر شخص کسی نہ کسی گناہ میں مبتلا رہا ہوتا ہے۔ اگر وہ نیک ہوتا ہے۔ تو قبر کا یہ دبانا اُس کے لیے گناہوں کا بدلہ ہو جاتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کے شامل حال ہو جاتی ہے اور اسی لیے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو پیشاب کی کوتاہی کی وجہ سے قبر نے دبایا تھا۔

لیکن انبیاء کرام جو اللہ تعالیٰ کے خاص دوست ہوتے ہیں۔ اور گناہوں سے پاک ہوتے ہیں۔ ہمارے علم میں نہیں ہے۔ کہ انہیں بھی قبر کا دبانا پیش آتا ہے۔ کیونکہ معصوم لوگوں کا حساب کتاب نہیں ہوتا کسی حدیث میں ان کو عذاب ہونا ثابت نہیں ہے۔

۲۳۔ امام سبکی نے بحر الکلام میں فرمایا ہے۔ کہ فرمانبردار مومن کو قبر میں عذاب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ قبر کا دبانا انہیں بھی پیش آتا ہے۔ اور اسی کا اُسے خطرہ اور خوف ہوتا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی نعمتیں اُسے حاصل ہوتی ہیں۔ اور وہ ان کا شکر گزار نہیں ہوتا۔ تو اس کا اُسے بدلہ ملتا ہے۔

قبر کے دبانے کی عجیب تعبیر

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے محمد التیمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کہا جاتا تھا۔ یہ قبر کا دبانا اصل میں اس وجہ سے ہے۔ کہ قبر بندوں کی ماں ہے۔ اور وہ اُسی سے

besturdubooks.wordpress.com

پیدا ہوئے ہیں۔اور وہ طویل عرصہ اُس سے جدا رہے ہوتے ہیں۔تو جس طرح سے کوئی ماں بچہ کے واپس آنے پر اُسے گلے سے لگا کر دباتی ہے۔اسی طرح قبر بھی ماں ہونے کے ناطے سے اس طرح کرتی ہے۔لیکن اگر بندہ فرمانبردار ہوتا ہے۔تو اُسے پیار سے دباتی ہے۔اور اگر بندہ نافرماں ہوتا ہے۔تو اُسے غصہ سے سختی کے ساتھ دباتی ہے۔کہ اُس کی ہڈی پسلی ایک ہو جاتی ہے۔

قبر مومن کو ماں کے پیار کی طرح دباتی ہے

۲۵۔ امام بیہقی، ابن مندہ، دیلمی اور ابن النجار نے حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کہ آنجنابؐ نے مجھ سے ایک حدیث بیان فرمائی تھی جس میں منکر نکیر کی آواز اور قبر کے دبانے کا ذکر تھا۔کہ اُس سے تمہیں کسی حال میں چارہ نہیں۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: عائشہ! یہ منکر نکیر کی آواز تو مومن کے لیے آنکھوں میں سرمہ کی مانند ہے۔اور یہ قبر کا دبانا مومن کے لیے ایک شفیق ماں کی طرح سے ہے۔جو پیار سے اپنے بچہ کو دباتی ہے۔جیسے کوئی بچہ اپنی ماں سے سر درد کی شکایت کرتا ہے۔تو ماں اس کا سر دباتی ہے اور پیار سے اُسے سہلاتی ہے۔لیکن اے عائشہ! اُن لوگوں کے لیے بربادی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شک کرتے ہیں اور وہ تو ایسے دبائے جائیں گے۔جیسے انڈے کو پتھر کے نیچے دبایا جائے۔

دس اسباب میں سے کوئی بھی سبب گناہ کے عذاب سے انسان کو بچا سکتا ہے

۲۶۔ بعض علماء کرام نے فرمایا ہے۔کہ جو شخص گناہ کا ارتکاب کرے۔دس اسباب سے اُس کا عذاب دور ہو سکتا ہے۔(۱) وہ گناہ سے توبہ کرے (۲) وہ اپنے قصور اور زیادتی کی دوسرے سے معافی مانگ لے اور وہ اُسے معاف کر دے (۳) یا کوئی نیک کام کرے جس سے اُس گناہ کی تلافی ہو جائے (۴) یا دنیا میں کسی مصیبت میں گرفتار ہو اور وہ مصیبت اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے (۵) یا قبر

besturdubooks.wordpress.com

میں اس کو دبایا جائے اور وہ سختی اس کے گناہ کا بدلہ ہو جائے (۶) یا اُس کے مومن بھائی اس کے لیے دعا کریں اور اُس کے لیے استغفار کریں (۷) یا کوئی نیک عمل کر کے اُسے ثواب پہنچائیں۔ جس سے اُسے فائدہ پہنچے (۸) یا قیامت کے روز قیامت کے خطرات سے دوچار ہو اور وہ گھبرا اٹھیں اُس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائیں (۹) یا جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت اُسے نصیب ہو (۱۰) یا رب کریم اپنی رحمت سے اُسے معاف فرما دے۔

مرض الوفات میں سورۂ اخلاص پڑھ لینے سے قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا

۲۷۔ ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت عبداللہ بن الشخیرؓ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے اپنی مرض وفات کے دوران میں "قل ھو اللہ احد" پڑھ لی۔ اُسے قبر میں سختی پیش نہیں آئے گی۔ اور وہ قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا۔ اور روز قیامت اُسے فرشتے اپنے ہاتھوں پر اُٹھا کر پل صراط سے پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے۔

۲۸۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں ولید بن عمرو بن وشاج سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت ملی ہے۔ سب سے پہلے میت کو اپنے پیروں کے پاس آہٹ محسوس ہوتی ہے۔ تو وہ پوچھتا ہے۔ تو کیا چیز ہے۔ تو کہتا ہے۔ میں تیرا عمل ہوں۔

قبر میں اعمال کو زبان عطا ہوتی ہے

۲۹۔ ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اُسے اُس کے اعمال پریشان کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اعمال کو زبان عطا فرماتا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اے بندے! اب تم اس قبر میں اکیلے ہو۔ تمہارے سب دوست واعزاء تجھے چھوڑ گئے ہیں۔ اور اب ہمارے سوا تمہارا کوئی غم خوار نہیں ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر میں مردے کا پچھتانا

۳۰۔ عطا بن یسار سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں جب مرنے والے کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو سب سے پہلے اس کا عمل اُس کے پاس آتا ہے۔ وہ اُس کے دائیں زانو کو تھپتھپا کر کہتا ہے میں تیرا عمل ہوں۔ تو مرنے والا پوچھتا ہے۔ کہ میرے اہل وعیال اولاد اور کنبہ کہاں ہے۔ اور میرا مال ودولت کہاں ہے؟ تو عمل جواب دیتا ہے کہ تم اپنے اہل وعیال اور قبیلے کو چھوڑ آئے ہو۔ اور تمہارا مال ودولت بھی پیچھے رہ گیا ہے۔ اور میرے سوا قبر تک تمہارے ساتھ کوئی نہیں آیا ہے۔ تو مرنے والا کہتا ہے۔ کہ کاش میں اہل وعیال کے مقابلہ میں تجھے ہی دنیا میں اختیار کرتا۔ اور مال ودولت کی بھی پرواہ نہ کرتا۔ جو یہ سب میرا ساتھ نہ دے سکے۔

۳۱۔ احمد بن ابی الواری فرماتے ہیں۔ ہم سے ابراہیم بن الفضل نے حضرت ابوالملیح الرقی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب انسان کو اس کی قبر میں داخل کیا جاتا ہے۔ تو ہر وہ چیز جس سے سوائے خدا کے وہ خوف کھاتا تھا۔ مثالی صورت میں آکر اُسے ڈراتی ہے۔ کیونکہ وہ دنیا میں اُسی سے ڈرتا تھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۳

قبر مرنے والے سے بات چیت کرتی ہے

۱۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے۔اور اُسے حسن کہا ہے۔کہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر فرمایا: کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان گرامی ہے۔لذتوں کو توڑنے والی (موت) کا ذکر زیادہ کیا کرو۔کہ قبر روزانہ گفتگو کرتی ہے۔وہ کہتی ہے۔میں مسافری کا گھر ہوں۔میں مٹی کی کوٹھڑی ہوں۔میں اکیلا رہنے والے کا گھر ہوں۔میں کیڑوں کا گھر ہوں۔جب کوئی مومن بندہ اُس میں دفن ہوتا ہے۔تو قبر اُسے مرحبا و اھلاً۔یعنی خوش آمدید کہتی ہے۔تو مجھے زمین پر چلنے والے سب لوگوں سے زیادہ محبوب ہے۔اب تو میرے پاس آیا ہے۔تو میرا نیک برتاؤ بھی دیکھ لے۔اب تو میں تیری دوست بن گئی ہوں۔اور پھر حد نظر تک قبر وسیع ہو جاتی ہے۔اور اُس کے لیے ایک دروازہ جنت کی طرف کھل جاتا ہے۔اور جب فاسق وفاجر شخص یا کافر کو اس میں دفن کیا جاتا ہے۔تو قبر اُسے کہتی ہے۔تجھے خوش آمدید نہ ہو۔روئے زمین پر چلنے والوں میں تو مجھے سب سے زیادہ ناپسند ہے۔آج میں تمہاری ساتھی بن گئی ہوں۔اب تو میرے قابو میں آ گیا ہے۔دیکھو میں تمہارے ساتھ کیا برتاؤ کرتی ہوں۔فرمایا پھر وہ اس پر تنگ ہو جاتی ہے۔اور اس کی ہڈی پسلی برابر کر دیتی ہے۔اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی انگلیوں سے اشارہ کیا۔اور انہیں ایک کو دوسری میں پھنسایا۔اور ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ اُس کے لیے قبر میں ستر سانپ مقرر فرما دیتا ہے۔کہ اگر ایک ایک سانپ ان میں سے کسی کو ڈس لے یا پھونک مار دے۔تو رہتی دنیا تک زمین میں

besturdubooks.wordpress.com

کچھ نہ اُگ سکے۔ وہ اُسے ڈستے اور نوچتے رہیں گے۔ اور حساب تک اُسے عذاب دیتے رہیں گے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔

قبر روزانہ تین بار لوگوں سے کلام کرتی ہے

۲۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک جنازہ کے لیے نکلے۔ تو آپ ایک قبر کے پاس جلوہ افروز ہو گئے۔ اور ارشاد فرمایا: یہ قبر روزانہ بلاناغہ واضح آواز سے پکارتی ہے۔ اور شیریں آواز سے مخاطب ہوتی ہے۔ اے انسان! تو مجھے کیسے بھول گیا ہے؟ کیا تجھے نہیں معلوم کہ میں تنہائی کا گھر ہوں۔ میں مسافری کا گھر ہوں۔ میں ویرانی کا گھر ہوں۔ میں کیڑوں مکوڑوں کا گھر ہوں اور میں تنگ کوٹھڑی ہوں۔ ہاں جس کے لیے اللہ تعالیٰ مجھے کشادہ کر دے۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر یا تو بہشت کا باغیچہ ہے۔ یا آگ کا گڑھا ہے۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے، حکیم ترمذی، ابو یعلیٰ، ابو احمد اور الحاکم نے الکنیٰ میں اور طبرانی نے الکبیر میں اور ابو نعیم نے ابو الحجاج الثمالی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر میت سے کہتی ہے۔ جب مرنے والے کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا اے انسان تجھ پر افسوس ہے۔ تجھے میرے بارے میں کس چیز نے دھوکے میں رکھا۔ کہ کیا تجھے معلوم نہیں ہوا۔ کہ میں آزمائش کا گھر ہوں۔ اور اندھیری کوٹھڑی ہوں۔ تنہائی کا مقام ہوں۔ اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ اے انسان! تجھے میرے بارے میں کس چیز نے دھوکے میں ڈالے رکھا۔ جب کہ تو کئی بار مجھ پر سے گزرتا رہا۔ اگر مومن ہوتا ہے تو فرشتہ اُس کی طرف سے جواب دیتا ہے۔ کہ تیرا کیا خیال ہے۔ اگر یہ شخص نیکی کا حکم کیا کرتا تھا۔ اور برائی سے روکتا تھا۔ تو قبر کہتی ہے۔ پھر تو میں اس

besturdubooks.wordpress.com

کے لیے سرسبز باغ بن جاؤں گی۔اور پھر اُس کا جسم پُر نور ہو جاتا ہے۔اور اُس کی روح آسمان کی طرف پرواز کر جاتی ہے۔ابوالحجاج سے پوچھا گیا۔یہ انعداد کیا ہے۔فرمایا: بار بار آنا جانا۔اور تکبر سے چلنا۔

مومن کی موت کس طرح ہوتی ہے اس کی تفصیل

۴۔ ابن مندہ نے مجاہد کے ذریعہ سے حضرت البراء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن پر جب موت کا وقت آتا ہے۔تو اُس کے پاس ایک فرشتہ خوبصورت شکل میں خوشبو لگائے حاضر ہوتا ہے۔اور روح قبض کرنے کے لیے اُس کے پاس بیٹھ جاتا ہے۔اور اس کے بعد دو اور فرشتے جنت سے خوشبو اور کفن لے کر آجاتے ہیں۔اور مرنے والے سے دور رہتے ہیں۔اور ملک الموت آرام سے اُس کی روح قبض کرتا ہے۔اور جب روح ملک الموت کے پاس آجاتی ہے تو وہ دونوں فرشتے آگے بڑھتے ہیں۔اور روح کو اس سے لے کر جنت کی خوشبو لگا کر جنت کا کفن اُسے پہناتے ہیں۔اور اُسے لے کر آسمان کی طرف روانہ ہو جاتے ہیں۔ آسمان پر پہنچتے ہی آسمان کے دروازے اُس کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور دنیا میں جو اس کا بہترین نام تھا۔وہ اُسے اُس بہتر نام سے پکارتے ہیں۔اور فرشتے اُسے بشارت دیتے ہیں۔دوسرے فرشتے پوچھتے ہیں کہ یہ پاکیزہ روح کس کی ہے؟ اور کیا اس کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے گئے ہیں۔اور اچھے نام سے اُسے بلاتے ہیں۔تو انہیں بتایا جاتا ہے کہ یہ پاکیزہ روح فلاں شخص کی ہے۔اور آسمان پر فرشتے اس کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔یہاں تک کہ اُسے لا کر عرش الٰہی کے نیچے بارگاہ خداوندی میں رکھا جاتا ہے۔اور علیین میں اس کے اعمال نکالے جاتے ہیں۔پھر اللہ تعالیٰ اپنے مقرب فرشتوں سے فرماتا ہے۔فرشتو! گواہ رہو کہ میں نے اس اعمال والے شخص کو معاف فرما دیا ہے۔اور اس کے عمل نامہ پر نجات کی مہر لگا دی ہے۔اور پھر اُسے اعلیٰ علیین کی طرف بھیج

besturdubooks.wordpress.com

دیا جاتا ہے۔اور پھر اللہ عزوجل فرماتا ہے۔اس بندے کی روح زمین کی طرف لے جاؤ۔کیونکہ میں نے بندوں سے وعدہ کیا ہے۔کہ میں انہیں زمین کی طرف لوٹاؤں گا۔اور جب مومن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔تو زمین اُسے کہتی ہے۔ جب تو میرے اوپر تھا۔تو مجھے محبوب تھا۔تو اب تو میرے اندر مجھے کیوں محبوب نہیں ہوگا۔دیکھو میں تمہارے ساتھ کتنا اچھا برتاؤ کروں گی۔اور پھر قبر حد نظر تک مومن کے لیے کھل جاتی ہے۔اور اُس کے لیے جنت کی طرف سے ایک دروازہ اُس کے پیروں کی جانب سے کھل جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔دیکھو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے کیا ثواب تیار کیا ہوا ہے۔اور ایک دروازہ اُس کے سر کی جانب جہنم کی طرف کھول کر دکھایا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔دیکھو اللہ تعالیٰ نے کتنا بڑا عذاب تم سے ٹال دیا ہے۔اور پھر اُسے کہا جاتا ہے بس اب آنکھیں ٹھنڈی کر کے سو جاؤ۔اور اب قیامت کے قائم ہونے کی خواہش سے بڑھ کر محبوب اُسے کوئی خواہش نہیں ہوگی۔

قبر کا میت سے سوال کرنا

۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عبید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر میں میت کو اُٹھا کر بٹھایا جاتا ہے۔اور جنازے میں شریک لوگوں کے قدموں کی آواز سنتی ہے۔اور قبر سے پہلے اُس سے کوئی بات نہیں کرتا۔قبر اُسے کہتی ہے ۔اے انسان تجھ پر افسوس ہے۔کیا تو مجھ سے ڈرایا نہیں گیا تھا؟ اور میری تنگی اور مشکل سے تمہیں خبردار نہیں کیا گیا تھا؟ اور تجھے میری ہولناکیوں سے اور میری بدبو سے اور میرے کیڑوں سے نہیں ڈرایا گیا تھا؟ اب تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟

۶۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں جب مومن کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔تو وہ اُس سے گفتگو کرتی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔اور کہتی ہے۔اے انسان! کیا تجھے نہیں معلوم تھا کہ میں تنہائی کی کوٹھڑی ہوں،اور اندھیرے کا گھر ہوں۔اور سچ کا مقام ہوں۔اے انسان تجھے کس نے میرے میں دھوکے میں رکھا؟ تو مجھ پر اکڑ اکڑ کر چلتا تھا۔راوی کہتے ہیں۔میں نے عظیف سے پوچھا۔یا ابا اسماء یہ فداد کیا چیز ہے؟ فرمایا: گاہے گاہے۔ میرے ایک دوست نے اُن سے کہا۔اور وہ مجھ سے زیادہ عمر رسیدہ تھا۔جب مرنے والا مومن ہوتا ہے۔تو قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔اور اُس کا مقام بارونق کردیا جاتا ہے۔اور اُس کی روح کو جنت کی طرف بھیج دیا جاتا ہے۔

۷۔ ابن ابی شیبہ سے ہی روایت کی ہے۔حضرت یزید بن شجرہ سے فرماتے ہیں۔قبر کافر اور فاسق آدمی سے کہتی ہے۔کیا تمہیں میرا اندھیرا یاد نہیں تھا۔کیا تمہیں میری ویرانی کا خیال نہیں آیا تھا۔کیا تجھے میری تنگی کی فکر نہیں تھی؟ کیا تجھے میرا کوئی غم فکر نہیں تھا؟

۸۔ ابن ابی شیبہ نے ہی حضرت عبید بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ قبر کہتی ہے۔اے انسان! تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟ کیا تجھے معلوم نہیں تھا۔کہ میں مسافری کا گھر ہوں اور تنہائی کی کوٹھڑی ہوں۔اور دیمک اور کیڑوں کا گھر ہوں۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید بن عمر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں جب کوئی مرنے والا مرتا ہے۔تو جس قبر میں وہ مدفون ہوتا ہے۔وہ اُسے پکار کر کہتی ہے۔ میں اندھیرے،تنہائی اور علیحدگی کا گھر ہوں۔اگر تو اپنی دنیاوی زندگی میں اللہ تعالیٰ کا نافرمان تھا۔تو میں تیرے لیے مصیبت ہوں۔میں وہ گھر ہوں۔کہ جو فرمانبردار ہو کر مجھ میں داخل ہوگا۔وہ خوش ہو کر مجھ سے نکلے گا۔اور جو نافرمان ہو کر داخل ہوگا۔وہ ملعون اور ناکام ہو کر مجھ سے نکلے گا۔

۱۰۔ ابوبکر بن عبدالعزیز بن جعفر الفقیہہ الحنبلی" کتاب "الشافی فی الفقہ" میں فرماتے ہیں کہ ہم سے اسمٰعیل بن ابراہیم البشیر ازی نے حدیث بیان کی وہ

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں ہم سے محمد بن حماد نے حدیث بیان کی۔ فرمایا: عبدالرزاق کے سامنے یہ حدیث پڑھی گئی اور میں موجود تھا کہ امام ثوری نے اعمش سے انہوں نے منہال بن عمرو سے انہوں نے زاذان سے انہوں نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا: کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک جنازہ میں شرکت کے لیے نکلے اور ہم نے دیکھا کہ قبر ابھی تیار نہیں ہوئی تو آنحضورؐ وہیں پر جلوہ افروز ہو گئے اور ہم حضورؐ کے آس پاس بیٹھ گئے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت کو قبر میں اتارا جاتا ہے اور مٹی اس پر ڈال دی جاتی ہے۔ تو قبر کی مٹی مرنے والے سے گفتگو کرنے لگتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ میں ویرانی، مسافری اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟

۱۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت فرمائی ہے۔ کہ قبر کو زبان ملتی ہے۔ اور وہ بولتی ہے۔ تو وہ کہتی ہے۔ اے آدم کے بیٹے! تو مجھے کیسے بھول گیا۔ کیا تجھے معلوم نہیں تھا۔ کہ میں ویرانی، مسافری اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ میں تنگ کوٹھڑی ہوں۔ ہاں جس کے لیے اللہ تعالیٰ کشادگی فرمادے۔

۱۲۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت بلال بن سعد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں قبر روزانہ پکار کر کہتی ہے۔ میں مسافری کا گھر ہوں، میں کیڑوں اور ویرانی کا گھر ہوں، میں جہنم کا ایک گڑھا ہوں۔ یا جنت کا ایک باغیچہ ہوں۔ اور جب مومن کو اس میں رکھا جاتا ہے تو وہ اُس کے نیچے سے اس سے کلام کرتی ہے۔ کہتی ہے۔ اللہ کی قسم! تو جب تو مجھ پر چلتا تھا تو میں تجھ سے پیار کرتی تھی۔ اور جب کہ تو میرے اندر آ گیا ہے تو تجھ سے پیار کیوں نہیں کروں گی۔ اب تو تُو میرا دوست بن گیا ہے۔ دیکھو میں تمہارے ساتھ کتنا اچھا سلوک کرتی ہوں۔ یہ کہہ کر قبر اس کے لیے حد نظر تک کشادہ ہو جاتی ہے۔ اور جب کافر کو اس میں رکھا جاتا ہے تو وہ کہتی ہے۔ میں تو جب تو میرے اوپر چلا کرتا تھا۔ تجھ سے بغض رکھتی تھی۔ اب تیرا مجھ سے واسطہ پڑ گیا ہے۔ اب تجھے معلوم ہوگا۔ کہ میں تمہارے ساتھ کیا

besturdubooks.wordpress.com

برتاؤ کرتی ہوں۔ تو وہ اُسے اس طرح سختی سے دبائے گی۔ کہ اُس کی دونوں طرف کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جائیں گی۔

۱۳۔ دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر کے لیے تیاری کرلو۔ وہ دن میں سات مرتبہ پکار کر کہتی ہے۔ اے کمزور انسان! اپنی زندگی میں اپنے آپ پر رحم کھالے۔ مجھ میں آنے سے پہلے پہلے تیاری کرلے۔ میں پھر کہتی ہوں۔ اپنے آپ پر رحم کھاؤ۔ اور میرے اندر کی بربادی سے اپنے آپ کو بچالو۔

۱۴۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابن مندہ نے حضرت عمرو بن ذر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن اپنی قبر میں آتا ہے۔ تو قبر اُسے پوچھتی ہے۔ فرمانبردار ہو یا نافرمان؟ اگر وہ نیک ہوتا ہے۔ تو ایک فرشتہ قبر کے ایک پہلو سے پکار کر قبر سے کہتا ہے۔ اے قبر! تو اس کے لیے سرسبز ہو جا۔ اس کے لیے رحمت بن جا۔ یہ اچھا بندہ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار تھا۔ یہ اچھی طرح سے تیرے پاس آیا ہے۔ تو قبر کہتی ہے۔ بس پھر تو تُو عزت واحترام کا حقدار ہے۔

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں محمد بن صبیح سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ جب کوئی بندہ قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور اُسے عذاب ہوتا ہے۔ یا اُسے کوئی سختی پہنچتی ہے۔ تو اس کے پڑوسی مردے اُس سے کہتے ہیں۔ اے اپنے بھائیوں سے پیچھے دنیا میں رہ جانے والے۔ کیا تو ہمارے اندر قابل اعتبار نہیں تھا؟ اور تو ہم سب سے زیادہ معتبر نہ تھا۔ کیا تو نے دیکھا نہیں تھا کہ مرنے کے ساتھ ہی ہمارے عملوں کا سلسلہ ختم ہو گیا تھا۔ اور تجھے تو موقعہ حاصل تھا۔ تو تم نے کیوں تلافی نہیں کی۔ اور نیک اعمال کیوں نہ کرلیے؟ اور قبر کے کونے کونے سے آوازیں آئیں گی۔ اے زمین کے اوپر دھوکے میں پڑنے والے۔ تو نے زمین کے پیٹ کے اندر چھپ جانے والوں سے عبرت کیوں نہ حاصل کی۔ جو تم سے پہلے دنیا سے دھوکہ کھا چکے تھے۔ اور پھر موت انہیں قبروں

besturdubooks.wordpress.com

میں گھسیٹ کر لے گئی۔ اور تو انہیں دیکھتا رہا۔ کہ کندھوں پر اُٹھا کر انہیں لے جایا جا رہا ہے۔ اور اُس کے عزیز و اقارب اُسے آخری منزل کی طرف سپرد کرنے کے لیے لے کر جا رہے ہیں؟

۱۶۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں۔ جو قبر کو زیادہ تر یاد کرتا رہے گا۔ اُس کے لیے قبر گلزارِ جنت کا ایک نمونہ بن جائے گی۔ اور جو قبر میں جانے سے غافل رہا اس کے لیے جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔

۱۷۔ خطیب نے تاریخ دمشق میں حضرت یزید الرقاشی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اُس کے اعمال اُسے پریشان کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اعمال کو زبان عطا فرماتا ہے۔ تو وہ اُس سے کہتے ہیں۔ اے اس گڑھے میں اکیلے رہ جانے والے۔ تیرے دوست احباب اور گھر والے تمہیں چھوڑ کر چلے گئے ہیں۔ آج ہمارے سوا تیرا کوئی غم خوار نہیں ہے۔ یہ کہہ کر حضرت یزید رونے لگے۔ اور فرمایا: خوش قسمت ہے وہ شخص کہ نیک اعمال جس کے ساتھی ہوں گے۔ اور بربادی ہے اُس شخص کے لیے جس کے بُرے اعمال اُس کے لیے وبال جان بن جائیں گے۔

۱۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کیا میں تمہارے سامنے دو دنوں اور دو راتوں کا ذکر نہ کروں۔ کہ ایسے دن اور راتیں کسی نے سنی نہیں ہوں گی۔ پہلے دن تیرے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک خوش خبری دینے والا آئے گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی بشارت لے کر یا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا پیغام لے کر۔ اور ایک وہ دن جس دن تو بارگاہ الٰہی میں کھڑا ہوگا۔ تیرا عمل نامہ تیرے دائیں ہاتھ میں ہوگا۔ یا تیرے بائیں ہاتھ میں اور ایک وہ رات جو مرنے والا قبر میں گزارے گا۔ کہ ایسی سخت رات اُس نے پہلے کبھی نہیں پائی ہوگی۔ اور ایک رات جس کے بعد صبح قیامت طلوع ہوگی۔ پھر اُس کے بعد کوئی رات نہیں آئے گی۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۴

قبر میں آزمائش اور منکر نکیر فرشتوں کے سوالات وجوابات

اس مضمون کی تاکید میں متواتر احادیث وارد ہوئی ہیں۔ جن کی روایت کرنے والے یہ اصحاب کرامؓ ہیں۔ حضرت انس، البراء، تمیم الداری، بشیر بن الکمال، ثوبان، جابر بن عبداللہ، عبداللہ بن رواحہ، عبادۃ بن الصامت، حذیفہ، ضمرہ بن حبیب، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن مسعود، عثمان بن عفان، عمر بن الخطاب، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، ابوامامہ، ابوالدرداء، ابورافع، ابوسعید الخدری، ابوقتادہ، ابوہریرہ، ابوموسیٰ، اسماء، عائشہ اُم المومنین رضی اللہ عنہم اجمعین۔

۱۔ امام بخاری ومسلم نے حضرت قتادہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندے کو جب قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور اُس کے ساتھی اُسے چھوڑ کر واپس چلے جاتے ہیں۔ تو دو فرشتے آکر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اس سے کہتے ہیں کہ اس ذات گرامی کے بارے میں تو کیا کہتا ہے۔ اور ابن مردویہ کی روایت میں ہے کہ اس ذات گرامی کے بارے میں تو کیا کہتا ہے۔ جو تمہارے سامنے ہیں۔ یہ جن کا نام نامی محمد ہے (ﷺ)۔ راوی فرماتے ہیں کہ مومن شخص جواب میں کہتا ہے۔ ''اَشْهَدُ اَنَّهٗ عَبْدُاللّٰهِ وَرَسُوْلُهٗ'' تو اُسے کہا جاتا ہے۔ یہ اپنا جہنم والا ٹھکانہ دیکھ لو جسے اللہ تعالیٰ نے جنت کے آرام دہ ٹھکانہ میں بدل دیا ہے۔ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پھر وہ دونوں ٹھکانے دیکھتا ہے۔ قتادہ فرماتے ہیں کہ پھر اس کی قبر ستر گز کشادہ کردی جاتی ہے۔ اور وہ تروتازگی

besturdubooks.wordpress.com

سے بھر دی جاتی ہے۔

لیکن منافق اور کافر سے کہا جاتا ہے۔ کہ تمہارا اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا خیال ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ مجھے معلوم نہیں۔ میں تو وہی باتیں کہتا رہا۔ جو لوگ کہتے تھے۔ تو اُسے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا تم نے کچھ نہیں پڑھا۔ اور لوہے کے ہتھوڑے سے اُسے پیٹا جائے گا۔ اور وہ اس طرح چیخ و پکار کرے گا۔ کہ سوائے جن و انسان کے سب آس پاس والے اُسے سنیں گے۔

۲۔ امام احمد نے اور امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور امام بیہقی نے عذاب القبر میں اور ابن مردویہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اس امت کی ان کی قبر میں آزمائش ہوگی۔ کہ مومن کو جب قبر کے سپرد کیا جائے گا۔ تو فرشتہ آئے گا۔ اس سے پوچھے گا۔ تو کس کی عبادت کیا کرتا تھا؟ اگر اللہ تعالیٰ نے اس کی راہنمائی فرمادی۔ تو کہے گا۔ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کیا کرتا تھا۔ پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ کہ تم اس ذاتِ بابرکات کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو مومن کہے گا۔ یہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں۔ اور اس کے بعد اُس سے کچھ نہیں پوچھا جائے گا۔ تو پھر اُسے ایک ایسے مقام پر لے جایا جائے گا۔ جو جہنم میں ہوگا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ یہ تمہارا گھر تھا جہنم میں۔ جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں بچالیا ہے۔ اور اس نے اپنی رحمت فرمائی ہے۔ اور اس کے بدلے میں تمہیں جنت میں گھر عطا فرمادیا ہے۔ تو وہ کہے گا۔ کہ مجھے چھوڑ دو۔ کہ میں جا کر اپنے گھر والوں کو یہ بشارت دے آؤں۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ بس اب تم یہیں ٹھہرو۔

اور کافر کو جب قبر میں رکھا جائے گا تو ایک فرشتہ آکر اُسے جھڑکے گا۔ اور اُس سے پوچھے گا۔ تم کس کی عبادت کیا کرتے تھے۔ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ اور پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ اس ذات عالی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ تو وہ کہے گا۔ جو لوگ کہتے تھے۔ میں بھی وہی کہتا تھا۔ تو وہ اُسے لوہے کے ہتھوڑے

besturdubooks.wordpress.com

سے اُس کے دونوں کانوں کے درمیان ضربیں لگائے گا۔ تو وہ ایسی چیخ وپکار کرے گا کہ سوائے جن وانس کے تمام مخلوق اس کی چیخ وپکار سنے گی۔

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ منکر نکیر قبر میں مرنے والے کے پاس پہنچیں گے۔ اور اُسے بٹھادیں گے۔ اگر وہ مومن ہوا۔ تو کہیں گے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا۔ ''اللہ'' وہ کہیں گے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہے گا۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ وہ پوچھیں گے۔ تیرا پیشوا کون ہے۔ وہ کہے گا۔ القرآن، تو وہ اس کی قبر کشادہ فراخ کردیں گے۔ اور اگر وہ کافر ہوا۔ تو کہیں گے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ پوچھیں گے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ وہ پوچھیں گے۔ تیرا پیشوا کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ تو وہ اُسے لمبے سریے سے ماریں گے۔ کہ اس کی قبر آگ کے شعلوں سے بھر جائے گی۔ اور قبر تنگ ہوجائے گی۔ کہ اُس کی پسلیاں آپس میں مل جائیں گی۔ اور ایک روایت اسی مضمون کی حضرت براء اور تمیم رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے پہلے بھی گزر چکی ہے۔

۴۔ بزار، طبرانی اور ابن السکن نے حضرت ایوب بن بشیر سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ جن کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کچھ جھگڑا تھا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے درمیان صلح کرانے تشریف لے گئے۔ تو آپؐ نے ایک قبر کی طرف ملاحظہ فرما کر ارشاد فرمایا: تم نے نہیں جانا۔ جب آنجنابؐ سے اس بارے میں استفسار کیا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اس قبر والے سے میرے بارے میں پوچھا گیا تھا۔ تو اس نے کہا۔ میں نہیں جانتا۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی مومن اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوجاتا ہے۔ تو نماز اس کے سر پر اور صدقہ اس کے دائیں اور روزہ اس کے سینہ پر ہوجاتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور انہوں نے باقی حدیث کو اُسی طرح بیان فرمایا ہے۔ جس طرح حضرت براء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث شریف ہے۔ اور حلیہ میں بھی اسی طرح سے حدیث پاک کو لائے ہیں۔

۶۔ امام احمد نے اور طبرانی نے الاوسط میں اور امام بیہقی، ابن ابی الدنیا نے حضرت زبیرؓ سے روایت کی ہے اور انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے دو آزمائش گرنے والے فرشتوں کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: اس اُمت کی قبروں میں آزمائش ہوگی۔ جب کوئی مومن قبر میں دفن کیا جائے گا۔ اور اُس کے ساتھی اُسے چھوڑ کر واپس چلے جائیں گے۔ تو ایک سخت خُو فرشتہ اُس کے پاس آکر کہے گا۔ کہ تم اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو مومن کہے گا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ آپؐ اللہ تعالیٰ کے رسول اور اس کے بندے ہیں۔ فرشتہ اُس سے کہے گا۔ لو اپنا ٹھکانہ دیکھ لو۔ جو تمہارا آگ میں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اُس سے تجھے بچالیا ہے۔ اور اس کے بدلے میں وہ ٹھکانہ تجھے دے دیا ہے۔ جو تم جنت میں دیکھ رہے ہو۔ اور مومن دونوں ٹھکانوں کو دیکھے گا۔ اور مومن کہے گا۔ مجھے جانے دو کہ میں اپنے گھر والوں کو اس کی بشارت دے آؤں۔ لیکن اُس سے کہا جائے گا بس اب تم یہیں رہو۔ اور کافر و منافق کو عزیزوں کے چلے جانے کے بعد اس کو بٹھا دیا جائے گا۔ اور اُس سے کہا جائے گا۔ کہ تم اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ وہ کہے گا۔ مجھے نہیں معلوم تو اُسے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا۔ دیکھو جنت میں تمہارا یہ مقام تھا۔ اس کی جگہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں جہنم میں یہ مقام دے دیا ہے۔ حضرت جابر فرماتے ہیں۔ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ بندہ اپنی قبر سے اُسی حالت میں اُٹھایا جائے گا۔ جس حالت میں وہ فوت ہوا تھا۔ مومن اپنے ایمان پر اور منافق اپنے نفاق پر اُٹھایا جائے گا۔

۷۔ ابن ماجہ۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی عاصم نے السنۃ میں حضرت جابر بن عبداللہ

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب میت قبر میں آتی ہے تو اُسے سورج غروب ہونے کے نزدیک دکھایا جاتا ہے۔تو وہ اپنی دونوں آنکھیں ملتا ہوا۔اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔اور کہتا ہے ۔ٹھہرو! مجھے عصر کی نماز پڑھ لینے دو۔

۸۔ ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔کہ انسان جس چیز سے پیدا ہوا ہے۔اُس چیز سے غافل ہے۔اللہ تعالیٰ نے جب اسے پیدا فرمانے کا قصد فرمایا: تو فرشتے سے فرمایا: اس کا رزق لکھ دو۔ اس کا عمل لکھ دو۔اس کی موت کا دِن لکھ دو۔اور یہ بھی لکھ دو۔کہ یہ خوش نصیب ہے یا بدنصیب؟ اور پھر وہ فرشتہ اوپر چلا جاتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ ایک اور فرشتہ کو بھیجتا ہے۔جو یہ سب کچھ محفوظ کر لیتا ہے۔اور اچھی طرح سے یاد کر لیتا ہے۔اور یہ فرشتہ بھی آسمان پر چلا جاتا ہے۔اور پھر اللہ تعالیٰ اُس پر دو فرشتے مقرر فرماتا ہے۔جو اس کی نیکیاں اور برائیاں لکھتے ہیں۔اور جب اُس کی موت کا وقت آتا ہے۔یہ دونوں فرشتے اوپر چلے جاتے ہیں۔اور ملک الموت آجاتا ہے۔اور اس کی روح قبض کرتا ہے۔اور جب اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔تو اُس کی روح اُس کے بدن میں لوٹا دی جاتی ہے۔اور قبر کے دو فرشتے منکر نکیر آجاتے ہیں۔ اور اُس کا امتحان لے کر اوپر چلے جاتے ہیں۔جب قیامت برپا ہوگی۔تو اس وقت اُس کے پاس نیکیوں کا فرشتہ اور برائیوں کا فرشتہ آجائیں گے۔اور اُس کی گردن میں لٹکا ہوا اعمال نامہ کھولیں گے۔اور دونوں اُس کے ساتھ رہیں گے۔ ایک کا نام سائق ہے اور ایک کا نام شاہد ہے۔پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے سامنے ایک کٹھن مرحلہ ہے۔جس سے عہدہ برآ ہونے کی تم میں طاقت نہیں ہے۔اس لیے اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرو۔

۹۔ ابن ابی عاصم، ابن مردویہ اور بیہقی نے ابوسفیان کے واسطہ سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: جب مومن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اُس کے پاس دو فرشتے سخت طبیعت کے آتے ہیں۔ اور وہ گھبرا کر اُٹھ کھڑا ہوتا ہے جیسے کوئی نیند سے گھبرایا ہوا اُٹھتا ہے۔ تو اس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو مومن کہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ میرا رب ہے۔ اور اسلام میرا دین ہے۔ اور محمد میرا نبی ہے۔ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ تو ایک اعلان کرنے والا اعلان کرتا ہے۔ اس نے سچ بولا ہے۔ اس کے لیے جنت کا بستر بچھا دو اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ تو وہ کہتا ہے۔ کہ چھوڑو۔ میں اپنے گھر والوں یہ خوش خبری سنا آؤں۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ کہ بس اب تم یہیں رہو گے۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت باب معرفة الميت لمن يغسله میں گزر چکی ہے۔

۱۰۔ ابونعیم نے حضرت ضمرہ بن حبیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ قبر میں امتحان لینے والے تین فرشتے ہیں۔ انکر، ناکور اور اُن کا سردار رومان۔

۱۱۔ ابن لال اور ابن جوزی نے الموضوعات میں ضمرہ بن حبیب سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ قبر میں آزمائش کرنے والے چار فرشتے ہیں۔ منکر، نکیر، ناکور اور اُن کا سردار رومان، حضرت ابن جوزی فرماتے ہیں۔ کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اور ضمرہ تابعی ہیں۔ اور روایت انہیں پر جا کر موقوف ہو جاتی ہے۔ اور انہیں سے ثابت ہے۔

۱۲۔ شیخ الاسلام حضرت ابن حجر سے پوچھا گیا۔ کیا میت کے پاس کوئی فرشتہ آتا ہے۔ جس کا نام رومان ہے؟ تو انہوں فرمایا: کہ یہ بات ایسی سند سے آئی ہے جو نرم ہے۔

قبر میں قرآن شریف بھی مردے کی ہر طرح سے خیر گیری کرتا ہے

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے التہجد میں اور ابن الضریس نے فضائل القرآن میں اور حمید بن زنجویہ نے فضائل الاعمال میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب تم میں سے کوئی رات کو عبادت کے لیے

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھے۔تو زور سے قرآن کریم کی تلاوت کرے۔کیونکہ زور سے تلاوت کر کے شیطان لعینون اور بدکار جنوں کو دور بھگاتا ہے۔اور جو فرشتے آسمان کی فضاؤں میں آجا رہے ہوتے ہیں۔اور وہ جو اپنے مقاموں پر رہتے ہیں۔اُس کی تلاوت سنتے ہیں۔اور اُس کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں۔اور جب یہ رات گزرتی ہے۔تو وہ آنے والی رات کو ہدایت کرتی ہے۔کہتی ہے۔کہ اس شخص کو وقت تہجد پر جگا دینا۔اور اس کے لیے ہلکی وخوشگوار ہو جانا اور پھر جب اُس کی وفات کا وقت آتا ہے۔تو قرآن کریم آموجود ہوتا ہے۔اور جب وہ اُسے غسل دے رہے ہوتے ہیں۔تو قرآن کریم اُس کے سر پر آکھڑا ہوتا ہے۔اور جب وہ اُسے غسل دے چکتے ہیں۔تو وہ کفن کے اندر اُس کے سینے پر آجاتا ہے۔اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔اور منکر نکیر آتے ہیں۔تو قرآن کریم وہاں سے نکل کر اُن کے سامنے آجاتا ہے۔وہ فرشتے اُس سے کہتے ہیں۔کہ ہمارے سامنے سے ہٹ جاؤ۔ہم اُس سے سوال کرنا چاہتے ہیں۔تو قرآن کریم کہتا ہے۔قسم ہے اللہ کریم کی جب تک میں اسے جنت میں نہ پہنچادوں۔میں اسے چھوڑ کر نہیں جاؤں گا۔اگر تمہیں اس کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔تو کہہ لو۔اور پھر قرآن کریم مومن سے ہمکلام ہوتا ہے۔اور کہتا ہے۔کیا تم مجھے پہچانتے ہو؟ وہ کہتا ہے۔نہیں۔تو وہ کہتا ہے۔میں قرآن کریم ہوں۔وہ میں ہی ہوں جو تجھے راتوں کو جگایا کرتا تھا۔اور تجھے دن کو پیاسا رکھتا تھا۔اور تیری خواہشات کو روکتا تیرے کانوں کو پابند کرتا آنکھوں پر قدغن لگاتا تھا۔آج تو دوسرے دوستوں کے مقابلہ میں مجھے اپنا سچا دوست پائے گا۔اور میں تمہارا سچا بھائی ثابت ہوں گا۔تجھے بشارت ہے۔کہ منکر نکیر کے سوالات کا تجھ پر کوئی بوجھ نہیں ہوگا۔تمہیں کوئی غم وفکر نہیں رہے گا۔اور پھر وہ فرشتے اُسے چھوڑ کر چلے جائیں گے۔اور قرآن کریم بارگاہ خداوندی میں پہنچ جائے گا۔اور مومن کے لیے بستر اور چادر طلب کرے گا۔اور پھر اللہ تعالیٰ کی جانب سے اُسے بستر اور چادر مہیا کرنے کا حکم صادر ہوگا۔اور جنت سے روشنی کی ایک قندیل لگانے کا بھی حکم ہوگا۔اور جنت کے

besturdubooks.wordpress.com

پھولوں کے سہرے اُس کے لیے لائے جائیں گے۔ اور پہلے آسمان سے ایک ہزار مقرب فرشتے اسے لے کر چلیں گے۔ اور قرآن کریم اُن کے آگے آگے پیشوائی کرتا جائے گا۔ اور قرآن کریم آ کر اُس مومن سے پوچھے گا۔ کیا تم میرے جانے کے بعد پریشان تو نہیں ہو گئے تھے۔ میں تو تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے گفتگو کرنے گیا تھا۔ اور تمہارے لیے بستر اور چادر لینے گیا تھا۔ اور اب یہ لے کر آیا ہوں۔ اور اتنے میں فرشتے وہ سامان اُٹھائے ہوئے آ جاتے ہیں۔ اور بستر اُس کے لیے بچھا دیتے ہیں۔ اور چادر اُس کے پیروں کے نیچے رکھ دیتے ہیں۔ اور چنبیلی کے پھول اُس کے سینہ پر رکھ دیتے ہیں۔ اور اُسے اُٹھا کر دائیں پہلو پر لٹا دیتے ہیں۔ وہ خود چلے جاتے ہیں۔ اور وہ آرام سے پھولوں کے بستر پر لیٹ جاتا ہے۔ اور وہ فرشتوں کی طرف دیکھ رہا ہوتا ہے۔ یہاں تک وہ آسمان پر چڑھ جاتے ہیں۔ اور قرآن کریم اُس کا چہرہ قبلہ رُخ کر دیتا ہے۔ اور قبر اُس کے لیے کشادہ کر دی جاتی ہے۔

اور ابو معاویہ کی کتاب میں لکھا ہے کہ مومن کے لیے چار سو سال کی مسافت تک قبر وسیع کر دی جاتی ہے۔ اور پھر یاسمین (چنبیلی کے پھول) سینے سے ہٹا کر اس کی ناک کے قریب کر دیئے جاتے ہیں۔ اور وہ اس کی تازہ خوشبو صور پھونکنے تک سونگھتا رہے گا۔ اور پھر وہ روزانہ ایک یا دو مرتبہ اپنے گھر والوں کو دیکھنے آتا رہے گا۔ اور اُن کے لیے خیر و برکت کی دعا کرتا رہے گا۔ اگر اُس کا کوئی بیٹا قرآن سیکھا ہوگا۔ تو اُسے یہ معلوم کر کے خوشی ہوگی۔ اور اگر کوئی بیٹا یا عزیز بے عمل ہوگا۔ تو وہ صبح و شام وہاں آ کر روئے گا۔

حافظ ابو عیسیٰ فرماتے ہیں۔ یہ حدیث حسن ہے اور اس حدیث کو امام احمد بن حنبل اور ابو خیثمہ نے روایت کیا ہے اور دونوں حضرات طبقہ متقدمین میں سے ہیں۔ انہوں نے حضرت ابو عبدالرحمٰن المقری سے حضرت عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے اور عقیلی نے اسے الضعفا میں درج کیا ہے اور ابن جوزی نے الموضوعات میں اور ایک اور واسطہ سے حضرت عبادہ بن الصامت سے مرفوعاً

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے اور عقیلی اور ابن جوزی دونوں فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

حضور ﷺ کا حضرت عمرؓ سے فرمانا کہ تیرا کیا حال ہوگا جب منکر نکیر تیرے پاس قبر میں ڈراؤنی شکل میں آئیں گے

۱۴۔ امام بیہقی نے کتاب ''عذاب القبر'' میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ نے ارشاد فرمایا۔ اے عمر! تمہارا کیا حال ہوگا جب تمہیں زمین میں دفن کیا جائے گا۔ اور تمہارے لیے تین ہاتھ اور ایک بالشت قبر کھودی جائے گی۔ اور پھر تمہارے پاس منکر اور نکیر آئیں گے۔ سیاہ رنگ کے اور اپنے بالوں کو گھسیٹتے ہوئے۔ اور اُن کی آواز دل ہلا دینے والی گرج کی طرح ہوگی۔ وہ اپنی داڑھیوں سے زمین کو کھودتے ہوئے آئیں گے۔ اور اُن کی آنکھیں چمکنے والی بجلی کی طرح ہوں گی۔ وہ تجھے بٹھا دیں گے۔ اور ڈرا دیں گے۔ دھمکائیں گے دہلا دیں گے۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں اس دن اس پر قائم رہوں گا۔ جس پر اب ہوں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! تو عرض کیا۔ تو پھر میں یارسول اللہؐ! اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان دونوں سے نپٹ لوں گا۔

۱۵۔ امام بیہقی نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت واپس جانے والوں کے جوتوں کی کھٹ کھٹ کی آواز سنتی ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر اُسے بٹھایا جاتا ہے۔ اور اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے اللہ پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔ اسلام، پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ پھر کہا جاتا ہے۔ تیرا علم دین کیا ہے؟ کہتا ہے۔ میں نے آپؐ کو پہچانا ہے۔ آپؐ پر ایمان لایا

besturdubooks.wordpress.com

ہوں۔اور آپ کو سچا جانا ہے ہر اُس بات کو جو آپؐ لے کر تشریف لائے ہیں یعنی کتاب اللہ شریف! پھر اُس کی قبر حد نظر تک کشادہ کر دی جاتی ہے اور اُس کی روح مومنوں کی روحوں میں شامل کر دی جاتی ہے۔

۱۶۔ طبرانی نے الاوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔جو دو فرشتے قبر میں آتے ہیں۔اُن کا نام منکر اور نکیر ہے۔

فرشتے مومن کے جنازے کے ساتھ چلتے ہیں اور نماز جنازہ پڑھتے ہیں

۱۷۔ ابن ابی حاتم اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ مومن کو جب موت آتی ہے۔فرشتے اُس کے پاس آتے ہیں اور اُسے سلام کہتے ہیں اور اُسے جنت کی بشارت دیتے ہیں اور جب وہ فوت ہو جاتا ہے۔تو اس کے جنازہ کے ساتھ چلتے ہیں۔اور پھر لوگوں کے ساتھ مل کر اُس کی نمازِ جنازہ پڑھتے ہیں۔اور جب اُسے دفن کیا جاتا ہے۔تو اُسے قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے اور اُسے کہا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے۔پھر پوچھا جاتا ہے۔تیرا رسول کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیری شہادت کیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔"اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ" اور اس کے مطابق فرمان باری تعالیٰ "وَيُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" اور ایمان والوں کو اللہ تعالیٰ ثابت قدم رکھتا ہے۔مضبوط بات پر۔پھر اس کی قبر حد نظر تک کشادہ کر دی جاتی ہے۔اور کافر کے لیے فرشتے اترتے ہیں۔اور وہ خوب پاؤں پھیلاتے ہیں۔یعنی ان کے چہروں پر خوب پٹائی کرتے ہیں۔اور ان کی پیٹھوں پر بھی مارتے ہیں۔موت کے وقت۔جب اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔تو اُسے بٹھا دیتے ہیں۔اور اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کچھ جواب نہیں دیتا۔اور اللہ تعالیٰ اُسے جواب بھلا دیتے ہیں۔اور جب اُسے کہا جاتا ہے۔وہ رسول کون ہے؟ جو تمہاری طرف بھیجا گیا ہے۔اس کی کوئی

besturdubooks.wordpress.com

راہنمائی نہیں کرے گا۔ اور نہ کوئی جواب دے گا۔ اور اسی کے متعلق ہے۔
''وَيُضِلُّ اللّٰهُ الظّٰلِمِيْنَ'' اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے۔

مومن کی روح اس طرح نکلتی ہے جیسے پانی کا قطرہ چھاگل سے

۱۸۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں ضحاک کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک انصاری شخص کے جنازہ میں حاضر ہوئے اور آپ قبر تک تشریف لے گئے۔ تو جو ابھی دفنایا نہیں گیا تھا کہ آپ جلوہ افروز ہوئے اور لوگ بھی بیٹھ گئے اور ایسے کہ جیسے ان سروں پر پرندے بیٹھے ہوئے ہیں (کہ اگر انہوں نے سر ہلایا تو اُڑ جائیں گے) کہ آپؐ نے زمین کی طرف نظریں گاڑ دیں اور اپنی لاٹھی مبارک سے کریدنے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے آسمان کی طرف نظر فرمائی اور فرمایا: ''اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ'' میں عذاب قبر سے پناہ چاہتا ہوں۔ تین بار آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن آدمی آخرت کی طرف جانے لگتا ہے اور دنیا سے منہ موڑ لیتا ہے۔ تو ملک الموت اُس کے پاس آتا ہے اور اُس کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے اور اُس کے ساتھ اور فرشتے بھی جنت کا تحفہ لے کر آتے ہیں اور جنت کی خوشبو لاتے ہیں اور جنت کا لباس لے کر آتے ہیں اور اس کے سامنے حد نظر تک دو صفوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سب سے پہلے ملک الموت اُسے بشارت دیتا ہے اور پھر دوسرے فرشتے اُسے بشارت دیتے ہیں۔ تو اُس کی روح جسم سے اس طرح آرام سے نکلتی ہے۔ جس طرح پانی کا قطرہ چھاگل سے صرف اس بشارت کی وجہ سے جو ملک الموت اُسے دیتا ہے اور جب اُس کی روح نکل جاتی ہے۔ تو فرشتے اُسے ایک لمحہ کے لیے بھی وہاں نہیں چھوڑتے۔ بلکہ اپنی نگرانی میں لے کر اُنہیں تحفوں کے ساتھ جو وہ آسمان سے لے کر آئے تھے۔ جن کی خوشبو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی ہے لیکر جاتے ہیں اور فرشتے کہتے ہیں۔ کتنی پاکیزہ خوشبو ہے۔ تو دوسرے فرشتے

besturdubooks.wordpress.com

جواب دیتے ہیں۔ یہ خوشبو اُس پاکیزہ روح کی ہے۔ جو آج قبض کی گئی ہے۔ اور اُس کے لیے دعائیں کرتے ہیں۔ اور جب اُسے لے کر آسمان پر پہنچتے ہیں۔ تو تمام دروازے اُس کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور ہر دروازہ یہ چاہتا ہے۔ کہ یہ روح اُس میں سے داخل ہو۔ تو پھر جس دروازے سے لے کر اُسے داخل ہوتے ہیں۔ وہ دروازہ اُس کے لیے روتا ہے۔ اور جب فرشتے آسمانی مخلوق سے لے کر اُسے گزرتے ہیں۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اس پاکیزہ روح کو خوش آمدید۔ جس نے رب کریم کی ہدایات پر عمل کیا۔ اور وہ اُسے سدرۃ المنتہیٰ تک لے جاتے ہیں۔ اور پھر ملک الموت اور وہ فرشتے جو اس کی طرف آسمان سے اُترے تھے۔ وہ کہتے ہیں۔ اے رب کریم ہم فلاں بن فلاں مومن کی روح کو لے کر آئے ہیں۔ حالانکہ وہ اُسے خوب جانتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اسے زمین کی طرف لے جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے انہیں اُسی سے پیدا فرمایا ہے۔ اور اُسی میں انہیں لوٹاؤں گا۔ اور اُسی سے انہیں دوبارہ نکالوں گا۔ اور پھر میت دفن کر کے واپس جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ سنتی ہے۔ اور مٹی ڈال کر اُن کے ہاتھ جھاڑنے کی آوازیں بھی سنتی ہے۔

پھر تین فرشتے اُس کے پاس آتے ہیں۔ دو فرشتے رحمت کے اور ایک فرشتہ عذاب کا اور اعمال صالحہ اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ نماز پیروں کے پاس اور روزہ سر کے پاس، زکوٰۃ اُس کے دائیں اور صدقہ اُس کے بائیں۔ احسان اور اخلاق حسنہ اُس کے سینہ کے پاس۔ اور فرشتہ عذاب کسی طرف سے بھی آتا ہے تو اُس کے عمل صالحہ اُسے پیچھے ہٹا دیتے ہیں۔ اور پھر وہ اپنا لوہے کا بھاری ہتھوڑا لے کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ وہ ہتھوڑا اگر تمام روئے زمین کے لوگ مل کر اُسے اُٹھانا چاہیں تو نہ اُٹھا سکیں۔ اور کہتا ہے۔ اے خدا کے نیک بندے۔ اگر یہ نیک اعمال نماز، روزہ، زکوٰۃ اور صدقہ تجھے اپنے گھیرے میں نہ لئے ہوتے۔ تو میں اس ہتھوڑے کے ساتھ تجھے مارتا۔ اور ایسی مار مارتا۔ کہ یہ قبر آگ کے شعلوں سے بھڑک اُٹھتی۔ اور پھر وہ رحمت کے فرشتوں سے کہتا ہے۔ یہ بندہ تمہارا حق

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔تم ہی اسے لے جاؤ۔اور پھر عذاب کا فرشتہ اُوپر چلا جاتا ہے۔تو ایک فرشتہ رحمت دوسرے سے کہتا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ کے اس دوست کے ساتھ نرمی کرو۔یہ بڑے خطرے سے گزر کر آیا ہے۔تو فرشتہ کہتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا رب اللہ ہے۔وہ پوچھتا ہے۔تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا دین اسلام ہے۔پھر وہ پوچھتا ہے۔تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔وہ پوچھتے تمہیں کیسے معلوم ہوا؟ وہ کہتا ہے۔میں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی ہے۔اور میں اُس پر ایمان لایا ہوں۔اُسے سچ جانا ہے۔اور یہ سوال جواب ذرا تنگ لہجے میں ہوتے ہیں۔اور یہ موقعہ مومنوں کے لیے بہت بڑی آزمائش کا ہوتا ہے۔جو اُن کو پیش آتا ہے اور آسمان کی طرف سے ایک پکارنے والا پکارتا ہے۔میرے بندے نے سچ بولا ہے اور اس کے لیے جنت کا فرش بچھا دو۔اور اسے جنتی لباس پہنا دو۔اور جنت کی خوشبو میں اسے بسا دو۔اور اس کی قبر کو حد نظر تک وسیع کر دو۔اور جنت کا ایک دروازہ اس کے سر کی جانب کھول دو اور ایک دروازہ اس کے پیروں کی طرف کھول دو۔اور پھر دونوں فرشتہ رحمت اُس سے کہتے ہیں۔بس اب اُس دلہن کی طرح سو جاؤ جو حجلہ عروسی میں سوتی ہے۔اب تمہیں عذاب قبر کا کوئی خطرہ نہیں۔وہ کہتا ہے۔اے رب کریم! کیا تھوڑی دیر کے لیے اُٹھ کر جاؤں اور اپنے گھر والوں کو بشارت دے آؤں؟ لیکن اب وہ روز قیامت ہی روشن چہرہ ہو کر اپنی قبر سے اُٹھے گا۔

۱۹۔ امام بیہقی نے ''الزہد'' میں اور ابن عساکر نے منقطع سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ انہوں نے ایک شخص سے فرمایا: اے بھائی! تمہیں معلوم نہیں کہ موت تمہارے سامنے کھڑی ہے؟ تو نہیں جانتا کہ وہ کب آجائے گی۔صبح کو یا شام کو۔دن کو یا رات کو؟ پھر قبر کا خطرہ ہے۔اور اس کی ہولناکی ہے۔اور منکر نکیر ہیں۔اور اس کے بعد قیامت کا پُر خطر منظر ہے۔جس دن سب کو اُٹھا کر بارگاہ الٰہی میں حاضر کیا جائے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ کا فرمان کہ اپنی زبانوں پر کلمہ شریف جاری رکھو کیونکہ قبر میں اس کے بارے میں پوچھے جاؤ گے

۲۰۔ دیلمی نے سند الفردوس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کلمہ "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ رَبُّنَا وَالْاِسْلَامُ دِيْنُنَا وَمُحَمَّدٌ نَّبِيُّنَا" اپنی زبانوں پر لازمی طور پر جاری رکھو کیونکہ تم اس کے بارے میں اپنی قبروں میں پوچھے جاؤ گے۔ اور اس کی سند میں عثمان بن مطر ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں منکر نکیر فرشتوں سے نپٹ لوں گا

۲۱۔ امام احمد، طبرانی، ابن عدی، ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبر میں آزمائش کرنے والے دو فرشتوں کا ذکر فرمایا: تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہ! اس وقت ہماری عقلیں ٹھکانے پر ہوں گی؟ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں بالکل آج ہی کی طرح۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ پھر اُن کی ایسی کی تیسی! (یعنی ہم آسانی سے اُن کے ساتھ نپٹ لیں گے)۔

مومن پر قبر کشادہ کر دی جائے گی اور کافر پر قبر تنگ کر دی جائیگی

۲۲۔ طبرانی نے الکبیر میں سند حسن کے ساتھ اور امام بیہقی نے کتاب "عذاب القبر" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کو قبر میں بٹھایا جائے گا۔ تو اُسے کہا جائے گا۔ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا۔ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ میرا دین اسلام ہے۔ اور میرے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو اس کی

besturdubooks.wordpress.com

قبر کشادہ کردی جائے گی۔اور پھر آپؐ نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ

اور کافر کو جب اس کی قبر میں داخل کیا جائے گا۔تو اُسے اُٹھا کر بٹھا دیا جائے گا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ تیرا رب کون ہے۔ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا۔ میں نہیں جانتا۔تو اس کے لیے اُس کی قبر تنگ کردی جائے گی۔اور اُسے اس میں عذاب دیا جائے گا۔اور پھر حضرت ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی:

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا

جس نے میرے ذکر سے منہ پھیرا۔اس کی دنیاوی زندگی تنگ اور سخت ہوگی۔

کافر کو قبر اتنا دباتی ہے کہ اس کی پسلیاں گڈمڈ ہو جاتی ہیں اور اس پر سانپ چھوڑ دیئے جاتے ہیں

۲۳۔ ابن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ تم سے کوئی مرتا ہے۔تو قبر میں اُسے بٹھا لیتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ تو کون ہے؟ تو اگر وہ مومن ہوتا ہے۔تو جواب دیتا ہے۔میں زندگی میں بھی اللہ تعالیٰ کا بندہ تھا۔اور مرنے کے بعد بھی اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں اور میں اقرار کرتا ہوں۔کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔اور جناب محمدؐ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسولؐ ہیں تو اُس کی قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔اور وہ اپنا مقام جنت میں دیکھ لیتا ہے۔اور جنت سے اُس کے لیے لباس آتا ہے۔جسے وہ پہنتا ہے۔اور کافر جب مرتا ہے۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔تو کیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ کہ میں نہیں جانتا۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔کہ تو نے کچھ نہیں جانا۔تین مرتبہ کہا جاتا ہے۔اور قبر اُس کے لیے تنگ کردی جاتی ہے۔یہاں تک کہ اُس پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔اور قبر کے چاروں کونوں سے اُس کے لیے سانپ چھوڑ

besturdubooks.wordpress.com

دیئے جاتے ہیں۔ جو اُسے نوچ نوچ کر کھاتے ہیں۔ جب وہ گھبرا کر چیختا ہے۔ تو اُسے آگ یا لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے۔ اور دوزخ کی طرف اُس کے لیے دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔

۲۴۔ الآجری نے الشریعۃ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن بندہ فوت ہوتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو اس کی طرف بھیجتا ہے۔ جو اس کی روح کو قبض کر کے کپڑوں میں لے جاتے ہیں۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اُس کے پاس دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جو اُسے خبردار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ وہ پوچھتے ہیں۔ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے میرا دین اسلام ہے۔ وہ پوچھتے ہیں۔ تیرا نبی کون ہے۔ وہ کہتا ہے میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو وہ کہتے ہیں۔ تو نے سچ کہا ہے۔ تو ایسا ہی تھا۔ اسے جنت کا بستر بچھا کر دے دو۔ اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ اور اس کو اس کا جنت میں ٹھکانہ رکھا دو۔

کافر کی قبر آگ سے بھڑک اٹھتی ہے اور اونٹ کی گردن جیسے لمبے بچھو اس پر مسلط کر دیئے جاتے ہیں

اور کافر کو پیٹا جاتا ہے۔ اور اُس کی قبر آگ سے بھڑک اُٹھتی ہے۔ اور یا اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ جس سے اُس کی اِدھر کی پسلیاں اُدھر پسلیوں سے جا ملتی ہیں۔ اور قبر میں اُس کے لیے اونٹ گردن جیسے لمبے لمبے سانپ بھیج دیئے جاتے ہیں۔

۲۵۔ خلال نے کتاب شرح السنۃ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب مومن پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو فرشتہ آ کر اُسے پکارتا ہے۔ اے پاکیزہ رُوح پاکیزہ جسم سے باہر نکل آؤ۔ اور جب

besturdubooks.wordpress.com

اُس کی روح جسم سے باہر آتی ہے۔تو اُسے سرخ رنگ کے ریشمی کپڑے میں لپیٹ دیا جاتا ہے۔اور جب اُسے غسل دے کر چارپائی پر رکھا جاتا ہے۔تو چارپائی پر اُس کی روح بلند ہوتی رہتی ہے۔جوں جوں چارپائی کو حرکت ہوتی ہے۔روح بھی ساتھ ہی حرکت میں آتی ہے۔یہاں تک کہ جسم کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔اور قبر میں جسم کو رکھتے ہی روح اُس کے اندر آجاتی ہے۔اور پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ جواب دیتا ہے۔میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور میرا دین اسلام ہے۔اور میرا نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔تو نے سچ کہا ہے۔ اور پھر حد نظر تک اُس کی قبر وسیع کر دی جاتی ہے۔اور پھر اس کی روح اوپر کو پرواز کرتی ہے۔اور اعلیٰ علیین میں پہنچائی جاتی ہے۔اور پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ آیات مبارکہ تلاوت فرمائیں:

اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ

بے شک نیکوکاروں کا نامہ اعمال علیین میں ہوگا۔اور آپ کو کیا معلوم کہ علیین کیا ہے؟ کتاب ہے لکھی ہوئی۔اور یہ ساتویں آسمان پر ہے۔

اور کافروں کے بارے میں کلام کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: اور یہ آیات کریمہ تلاوت فرمائیں:

اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ

بے شک فاسقوں فاجروں کا اعمال نامہ سجین میں ہوگا اور آپ کو کیا معلوم کہ سجین کیا ہے۔ایک کتاب ہے لکھی ہوئی۔اور سجین ساتوں زمینوں کے نیچے ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا اپنے بھائی کیلئے استغفار کرو اور اس کے ثابت قدم رہنے کیلئے دعا کرو

۲۶۔ امام ابوداؤد، حاکم اور بیہقی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک جنازہ کے ساتھ ایک قبر کے پاس سے گزرے۔ اور میت کو دفن کیا جارہا تھا۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو۔ اور اُس کے ثابت قدم رہنے کی دعا کرو۔ کیونکہ ابھی اُس سے سوال ہونگے۔

۲۷۔ ابن ابی الدنیا نے البعث میں اور الحاکم نے التاریخ میں اور بیہقی نے عذاب القبر میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے عمر! تمہارا کیا حال ہوگا۔ جب تم چار ہاتھ لمبے اور دو ہاتھ چوڑے گڑھے میں ڈالے جاؤ گے؟ اور منکر نکیر سے تمہارا سامنا ہوگا؟ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ منکر نکیر کیا ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ قبر میں دو آزمائش کرنے والے ہیں۔ جو اپنی کچلیوں سے زمین کو کھود دیتے ہیں اور وہ اپنے بالوں کو روندتے ہوئے آتے ہیں۔ ان کی آواز کانوں کے پردے پھاڑنے والی گرج کی طرح ہوتی ہے۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمکدار ہوتی ہیں۔ اُن کے پاس ہتھوڑا ہوتا ہے۔ کہ اگر تمام دنیا والے اکٹھے ہو کر اُسے اُٹھانا چاہیں تو اُٹھا نہ سکیں۔ اور وہ اُسے ایسے آسانی سے اُٹھا لیتے ہیں۔ جیسے میں یہ اپنی لاٹھی آسانی سے اُٹھا لیتا ہوں۔ وہ تیرا امتحان لیں گے۔ اگر تم ان کے سامنے جواب دینے میں عاجز رہے۔ یا پیچھے ہٹ گئے۔ تو تمہیں ایسا پیٹیں گے کہ تم راکھ کی طرح پس کر رہ جاؤ گے۔ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں اس وقت اسی طرح ہوش وحواس میں ہوں گا؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! تو فاروق اعظم فرماتے ہیں کہ تو پھر میں ان دونوں سے نپٹ لوں گا۔

۲۸۔ ابونعیم اور ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور بیہقی نے حضرت عطاء

besturdubooks.wordpress.com

بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے ارشاد فرمایا: اے عمر! جب تم مرجاؤ گے۔ تمہارا کیا حال ہوگا۔ کہ تین ہاتھ اور ایک بالشت لمبی اور ایک ہاتھ اور ایک بالشت چوڑی جگہ تمہارے لیے کھودیں گے۔ تجھے غسل دیں گے۔ کفن پہنائیں گے۔ خوشبو لگائیں گے۔ اور چارپائی پر اُٹھا کر تمہیں قبر میں لا رکھیں گے۔ اور تجھ پر مٹی ڈال دیں گے۔ اور جب وہ واپس آجائیں گے۔ تو قبر میں دو امتحان لینے والے آجائیں گے۔ جن کا نام منکر ونکیر ہے۔ وہ کان کے پردے پھاڑنے والی گرج کی طرح دہاڑ رہے ہوں گے۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوں گی۔ اور وہ تجھے ہلا کر اور جھنجھوڑ کر رکھ دیں گے اور پرزے پرزے کر دیں گے عمر! اس وقت تمہاری کیا حالت ہوگی؟ عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اور میرے پاس عقل موجود ہوگی؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں عرض کیا پھر تو میں ان سے نپٹ لوں گا۔ یہ روایت مرسل ہے۔ اور اس کے راوی قابل اعتماد ہیں۔

جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے اس پر نور کا ایک خیمہ تن جاتا ہے

۲۹۔ امام مسلم نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنی آخری بیماری کے موقعہ پر فرمایا: جب تم مجھے دفن کرو۔ اور مجھ پر مٹی ڈال چکو۔ تو میری قبر پر اتنا ٹھہرو۔ جتنی دیر میں ایک اونٹ قربان کر کے اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے۔ تاکہ مجھے تمہاری موجودگی سے سہارا اور انس محسوس ہو۔ اور میں دیکھ لوں کہ میں اپنے رب کے فرشتوں کا کیا جواب دیتا ہوں۔

۳۰۔ البزار نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے۔ اُس پر ایک نور کا خیمہ تن جاتا ہے۔ جس سے اہل آسمان اُس گھر کی

besturdubooks.wordpress.com

طرف راہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ جس طرح ستاروں کے ساتھ سمندروں کی طوفانی لہروں میں زمین والے راہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اور طویل وعریض صحراؤں میں ستاروں سے راستہ معلوم کرتے ہیں۔ جب کوئی قرآن کریم سے تعلق رکھنے والا فوت ہوجاتا ہے۔ تو نور کا یہ بنا ہوا خیمہ اُٹھ جاتا ہے۔ اور فرشتے آسمان کی طرف سے دیکھتے ہیں۔ تو انہیں وہ نور دکھائی نہیں دیتا۔ تو ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک جاتے ہوئے فرشتے اُس روح سے ملتے ہیں۔ تو روحوں میں اُس صاحب قرآن کی روح پر رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔ اور قیامت تک قبر سے اُٹھنے تک اُس کے لیے استغفار کرتے رہیں گے۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کی کتاب سیکھتا ہے۔ اور رات کے کسی حصے میں نماز پڑھتا ہے۔ تو یہ گزرنے والی رات آنے والی رات کو ہدایت کرتی ہے۔ کہ اس صاحب قرآن کو رات اسی وقت جگا دینا۔ اور رات اُس کے لیے ہلکی پھلکی ہوجاتی ہے۔ اور جب اُس کی وفات ہوتی ہے۔ اور اُس کے گھر والے اس کی تجہیز وتکفین میں مصروف ہوتے ہیں۔ تو قرآن کریم ایک حسین وجمیل صورت میں آکر اُس کے پاس کھڑا ہوجاتا ہے۔ اور جب اُسے کفن پہنایا جاتا ہے۔ تو قرآن کریم کفن کے اندر اُس کے سینے سے لگ جاتا ہے۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور مٹی ڈال دی جاتی ہے۔ اور اُس کے ساتھی چلے جاتے ہیں تو منکر ونکیر فرشتے آتے ہیں اور اُسے قبر میں بٹھا دیتے ہیں۔ اور وہاں پر بھی قرآن کریم آکر اُس کے اور فرشتوں کے درمیان حائل ہوجاتا ہے۔ تو فرشتے قرآن کریم سے کہتے یں۔ پیچھے ہٹ جاؤ۔ ہم اس سے کچھ پوچھ لیں۔ تو قرآن کریم کہتا ہے۔ نہیں رب کعبہ کی قسم یہ میرا دلی دوست ہے۔ میں اُسے یہاں رسوا کر کے نہیں جاسکتا۔ تمہیں کوئی اور کام ہے تو تم جا کر کرلو۔ مجھے یہیں رہنے دو۔ میں تو اپنے دوست کو چھوڑ کر نہیں جاسکتا جب تک کہ وہ جنت میں داخل نہ ہوجائے۔ اور قرآن کریم اپنے دوست کی طرف دیکھ کر کہتا ہے۔ میں وہی قرآن کریم ہوں جسے تو زور زور سے تلاوت کیا کرتا تھا۔ اور کبھی آہستہ تلاوت کرتا تھا۔ اور مجھ سے محبت کرتا تھا۔ میں تیرا

besturdubooks.wordpress.com

حبیب ہوں۔اور جس کا میں حبیب ہوں۔اللہ تعالیٰ بھی اس کا حبیب ہے۔اور تجھے منکر ونکیر سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔اور کوئی تشویش اور غم نہیں ہوگا۔اور پھر منکر نکیر اس سے سوال جواب کے بعد اوپر چلے جاتے ہیں۔اور وہ مومن اور قرآن کریم باقی رہ جاتے ہیں۔قرآن کریم کہتا ہے۔میں تیرے لیے نرم بستر بچھاؤں گا۔اور تیرے لئے خوبصورت چادریں بچھاؤں گا۔کہ تو راتوں کو جاگتا تھا۔دن کو بے چین رہتا تھا۔اور قرآن کریم پلک جھپکنے میں آسمان پر جا چڑھے گا۔اور اللہ تعالیٰ سے مومن کے لیے سوال کرے گا۔اور اللہ تعالیٰ اس کی مراد اُسے عطا فرمائے گا۔اور اس کے ہمراہ ایک ہزار چھٹے آسمان سے مقرب فرشتے آئیں گے۔اور قرآن کریم اُس صاحب قرآن کے پاس آکر کہے گا۔تجھے کوئی پریشانی تو نہیں ہوئی۔میں تو تم سے جدا ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعائیں اور مطالبے کرتا رہا ہوں۔اور اب یہ جنت کی نورانی چادریں لے کر تمہارے پاس آیا ہوں۔اٹھو! اب فرشتے تمہارے لیے بستر بچھائیں گے اور پھر فرشتے نہایت نرمی سے اُسے بستر پر لٹا دیتے ہیں۔اور پھر اُس کی قبر چار سو برس کی مسافت تک کشادہ کر دی جاتی ہے۔اور پھر اس کے لیے مزید سبز رنگ کے ریشم کا فرش بچھایا جاتا ہے۔جس میں خالص کستوری بھری ہوتی ہے۔اور اُس کے پیروں کے نیچے اور سر کے نیچے سندس واستبرق کے ریشمی نرم گدے رکھ دیئے جاتے ہیں۔اور اُس کے سر کے پاس اور پیروں کے پاس جنت کے نور سے روشن دو چراغ رکھ دیئے جاتے ہیں۔جو قیامت تک اُسے روشنی دیتے رہیں گے۔اور پھر فرشتے اُسے دائیں پہلو پر لٹا دیتے ہیں۔اور اُس کا منہ قبلہ رخ کر دیتے ہیں۔اور پھر جنت سے چنبیلی کے پھول لاتے ہیں۔اور ان پھولوں پر ہی اُس کو رکھتے ہیں۔اور قرآن کریم آخرت تک اس کا مصاحب اور ساتھی رہے گا۔اور پھر قرآن کریم گھر والوں کو خوش خبر دینے آتا ہے۔اور ہر رات دن کی انہیں خبری دیتا ہے۔اور اب وہ صاحب قرآن کا اس طرح خیال رکھتا ہے۔جیسے کوئی شفیق باپ اپنے بیٹے کی خیریت کا خیال رکھتا ہے۔اور اگر اس کی اولاد میں کوئی لڑکا صاحب قرآن

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔تو وہ قرآن کریم اُسے اس بات کی بشارت دیتا ہے۔اور کوئی بُرا عمل کرتا ہے۔تو اس کی اصلاح کی کوشش کرتا ہے۔اور اُس کی بھلائی کے لیے دعائیں کرتا ہے۔یہ حدیث غریب ہے۔اور اس کی سند منقطع ہے۔حدیث حضرت ابو برامامہ تلقین کے بیان میں گزر چکی ہے۔

حضرت ابوالدرداء کا ایک شخص کو نصیحت کرنا اور قبر کی کیفیت بتانا

۳۱۔ ابن المبارک نے الزہد میں ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور بیہقی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اُن سے کہا۔مجھے کوئی اچھی بات سکھادیں۔جس سے اللہ تعالیٰ مجھے نفع بخشے۔تو انہوں نے فرمایا ذرا عقل سے سوچ لو۔جب تمہیں چار ہاتھ لمبی اور دو ہاتھ چوڑی جگہ زمین میں ملے گی۔اور تیرے گھر والے آکر تجھے وہاں اکیلا چھوڑ جائیں گے۔جو تجھ سے ایک پل کو جدا ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔اور تیرے بھائی جو تیرے ہر معاملہ میں پریشان ہوجاتے تھے۔تجھے دفن کردیں گے۔تجھ پر اینٹیں برابر کردیں گے۔اور منوں مٹی ڈال دیں گے۔اور پھر نیلی آنکھوں والے گھونگھریالے بالوں والے دو فرشتے تیرے پاس آئیں گے۔جنہیں منکر ونکیر کہتے ہیں۔وہ کہیں گے تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا نبی کون ہیں؟ اگر تم کہو گے۔میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور میرا دین اسلام ہے۔اور میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔اگر تم نے یہ سب کچھ کہہ دیا۔تو تم ہدایت پاگئے۔اور یہ ثابت قدمی اللہ تعالیٰ کی توفیق سے حاصل ہوگی۔اور ان مشکلات میں کامیابی سے نکل جاؤ گے۔اور اگر تم سے نے لَاادْرِی میں نہیں جانتا کہہ دیا۔تو تم ہلاکت میں پڑ گئے۔

ارشاد نبوی: کہ اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی

۳۲۔ امام احمد، بزار، ابن ابی الدنیا نے اور ابو عاصم نے السنۃ میں اور ابن مردویہ اور

besturdubooks.wordpress.com

بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے ۔فرماتے ہیں ۔کہ میں ایک جنازہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حاضر ہوا۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے لوگو! اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی ۔ جب انسان کو دفن کیا جاتا ہے تو احباب اُسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں ۔تو فرشتہ ایک ہاتھ میں ہتھوڑا لئے اُس کے پاس آتا ہے ۔اور اُسے بٹھا دیتا ہے ۔اور اُس سے پوچھتا ہے ۔کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ تو اگر وہ مومن ہوتا ہے۔تو وہ کہتا ہے۔اشھدان لاالٰہ الااللّٰہ وان محمّدًا عبد ھورسولہ۔ تو فرشتہ کہتا ہے ۔تو نے سچ کہا ہے۔پھر اُس کے سامنے دوزخ کا دروازہ کھول کر کہا جاتا ہے۔اگر تو کافر ہوتا تو تمہارا یہ ٹھکانہ تھا۔اور جب تم مومن ثابت ہو گئے ہو۔تو دیکھو تمہاری منزل یہ ہے ۔اور ساتھ ہی جنت کی طرف اُس کے لیے دروازہ کھول دیا جائے گا۔اور وہ اٹھ کر فوراً وہاں جانا چاہے گا تو اُسے کہا جائے گا ۔ابھی ٹھہرو!اور اُس کے لیے اُس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی۔

اور اگر کافر یا منافق ہوتا ہے ۔تو اس سے کہا جاتا ہے ۔کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے؟ تو وہ کہتا ہے (لَآاَدْرِیْ) میں نہیں جانتا ۔ میں لوگوں سے سنتا ۔جو وہ کہتے میں بھی کہہ دیتا۔تو اس سے کہا جاتا ہے ۔تو کچھ نہیں جانتا نہ تو نے کچھ پڑھا۔نہ ہدایت پائی ۔پھر اُسے جنت کی طرف دروازہ کھول کر دکھایا جائے گا۔اور فرشتہ کہے گا۔اگر تو اپنے رب پر ایمان لاتا۔تو تیرا یہ ٹھکانا ہوتا۔لیکن تو نے کفر کیا۔تو اللہ تعالیٰ نے اس جنت کے بدلے یہ ٹھکانہ دیا ہے۔ اور دوزخ کی طرف دروازہ کھول کر اُسے دکھایا جائے گا۔اور پھر لوہے کے گرزوں سے اُس ٹھکائی ہوگی ۔کہ اس کی چیخ وپکار جن وانس کے سوا سب مخلوق سنے گی ۔لوگوں میں سے کسی نے پوچھا۔یارسول اللہؐ! کیا کوئی ایسا ہے۔جو فرشتہ کو گرز ہاتھ میں لیے دیکھ کر نہ گھبرائے؟ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو حق بات پر ثابت قدم رکھتا ہے۔

حضور ﷺ کا ایک قبر کے پاس سے گزرتے ہوئے اُف اُف کرنا

۳۳۔ طبرانی نے اور ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر کے پاس سے گزرے۔ تو ارشاد فرمایا: اُف، اُف، اُف، میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ میرے سوا تو آنجناب کے ہمراہ کوئی نہیں ہے۔ آپؐ نے کیا مجھ پر افسوس کا اظہار فرمایا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: نہیں، میں نے اس قبر والے پر اظہار افسوس کیا ہے۔ کہ اس شخص سے میرے بارے میں پوچھا گیا ہے۔ اور اُس نے شک کا اظہار کیا ہے۔

جنت البقیع سے گزرتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ تجھے ہدایت دی گئی اور نہ تو نے ہدایت حاصل کی

۳۴۔ بزار، طبرانی اور بیہقی نے حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں جنت البقیع میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے جارہا تھا۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: نہ تجھے ہدایت دی گئی نہ تو نے ہدایت حاصل کی۔ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! مجھے کیا ہوا ہے؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: میں تم سے نہیں کہہ رہا ہوں۔ میں تو اس قبر والے شخص سے کہہ رہا ہوں۔ جس سے میرے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔ اور وہ کہہ رہا ہے۔ کہ میں آپؐ کو نہیں جانتا۔ اور اس قبر کو ابھی ابھی تیار کر کے اس پر پانی کا چھڑکاؤ کیا گیا ہے۔

۳۵۔ ابن ابی حاتم اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوقتادہ انصاری

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن فوت ہوتا ہے۔ اُسے اس کی قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اور اُس سے کہا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے اللہ، پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا دین کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ اسلام پھر اس سے پوچھا جاتا ہے تیرے نبی کون ہیں؟ تو وہ کہتا ہے محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ پھر ایک دروازہ اُس کے سامنے دوزخ کی طرف کھولا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ اگر تم جواب میں پھسل جاتے۔ تو تمہارا ٹھکانہ یہ دوزخ ہوتا۔ اور پھر جنت کی طرف دروازہ کھول کر اُسے کہا جاتا ہے۔ یہ جنت میں تم اپنا ٹھکانہ دیکھو۔ کہ تم ثابت قدم رہے ہو۔

اور جب کوئی کافر مرتا ہے تو اُسے قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اور اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ میں نہیں جانتا۔ میں جو لوگوں سے سنتا رہا کہتا رہا۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا۔ اور پھر جنت کی طرف ایک دروازہ کھول کر اُسے دکھایا جائے گا۔ دیکھ اگر جواب درست دیتے تو تمہارا ٹھکانہ یہ جنت ہوتا۔ اب کہ تم پھسل گئے ہو۔ تو تمہارا ٹھکانہ یہ جہنم ہے۔ اور پھر ایک دروازہ کھول کر اُسے دوزخ دکھا دی جائے گی۔ امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث کے بعد اسی مضمون کی حدیث درج فرمائی ہے۔

دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے قبر میں آتے ہیں

۳۶۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن قرار دیا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور ابن ابی عاصم نے السنۃ میں اور امام بیہقی نے عذاب القبر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو کالے رنگ کے دو نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں۔ ایک کو منکر اور دوسرے نکیر کہتے ہیں۔ وہ دونوں اُس سے کہتے ہیں۔ تم ان ذات گرامی کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں کیا کہتے ہو۔تو مومن کہتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اُس کے رسول گرامی ہیں۔اور میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کوئی عبادت کے لائق نہیں اور جناب محمد اُس کو کے بندے اور رسول ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ ہم جانتے تھے۔کہ تم اسی طرح سے کہو گے۔پھر قبر اس کے لیے ستر در ستر ہاتھ کشادہ کردی جاتی ہے۔اور اُس روشن کردیا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے کہ آرام سے سو جاؤ۔وہ کہتا ہے کہ میں واپس جا کر اپنے گھر والوں کو بتا آؤں؟ بس وہ کہتے ہیں۔بس اب دلہن کی طرح سو جاؤ۔کہ اُسے اس کے محبوب کے سوا دوسرا کوئی نہیں اُٹھاتا ہے۔بس اب اللہ تعالیٰ ہی تمہیں اس بستر سے اُٹھائے گا۔

اور جو منافق ہوتا ہے۔جب اُس سے پوچھتے ہیں۔تو وہ کہتا ہے۔میں جو لوگوں سے سنتا رہا وہی کہتا رہا۔میں تو کچھ نہیں جانتا۔تو وہ کہتے ہیں۔کہ ہمیں معلوم تھا تم یہی کہو گے۔پھر زمین سے کہا جاتا ہے۔اس کے لیے سمٹ جاؤ۔تو وہ اُسے کچل دے گی۔اور اُس کی پسلیاں اُس میں گڈمڈ ہو جائیں گی۔اور اُسے اسی طرح عذاب ہوتا رہے گا۔یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اُسے روز قیامت اُس کے بچھونے سے اُٹھائے گا۔

مردہ تمہارے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے

۳۷۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم ایک جنازہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ شامل ہوئے۔جب آپ اُس کے دفن سے فارغ ہوئے۔تو آپ نے لوگوں کی طرف رخ مبارک کر کے ارشاد فرمایا: یہ اب تمہارے جوتوں کی آہٹ سنے گا۔اور اس کے پاس منکر ونکیر آئیں گے۔جن کی دونوں کی آنکھیں تانبے کی دیگوں جیسی ہوں گی۔اور اُن کے دانت گائے کے سینگوں کی طرح کے ہوں گے۔اور اُن کی آواز بادل کی گرج کی طرح ہوگی۔وہ اُسے بٹھالیں گے۔وہ اُس سے پوچھیں گے کہ تو کس کی عبادت کیا کرتا تھا۔اور تیرا کا

besturdubooks.wordpress.com

نبی کون تھا۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا۔ تو کہے گا۔ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا اور میرے نبی گرامی جناب محمد اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو واضح دلائل لے کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ہم آپؐ پر ایمان لائے۔ اور آنجناب کی پیروی کی اور فرمان باری سے یہی مراد ہے۔ کہ فرمایا:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا اور آخرت میں حق بات پر قائم رکھتا ہے۔

تو اُسے کہا جائے گا۔ کہ تو یقین پر آیا۔ اور یقین پر ہی فوت ہوا۔ اور یقین پر ہی روز قیامت اُٹھایا جائے گا۔ اور پھر جنت کی طرف اس کے لیے دروازہ کھول دیا جائے گا۔ اور اُس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی۔

اور اگر وہ شک کرنے والوں میں سے ہوا۔ تو وہ جواب میں کہے گا میں کچھ نہیں جانتا۔ جو لوگوں سے سنا کہہ دیا۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ تو شک پر آیا۔ اور شک میں ہی مر گیا۔ اور شک میں ہی روز قیامت اُٹھایا جائے گا۔ اور پھر اس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دیا جائے گا۔ اور اس پر بچھو اور سانپ مسلط کر دیے جائیں گے۔ کہ ان میں سے کوئی ایک زمین پر پھونک مار دے۔ تو زمین پر کوئی چیز نہ اُگ سکے۔ وہ اُسے نوچیں گے۔ اور زمین کو حکم ہوگا۔ کہ اُسے بھینچ دے وہ اُسے دبائے گی۔ کہ اُس کی ہڈی پسلی برابر ہو جائے گی۔

مومن کے نیک اعمال اس کے گرد گھیرا ڈال دیتے ہیں اور منکر نکیر کو قریب نہیں آنے دیتے

۳۸۔ ہناد نے الزہد میں اور ابن ابی شیبہ نے اور ابن جریر نے اور ابن المنذر نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مردویہ، حاکم اور امام بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات باری کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ جب کوئی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔ تو وہ لوگوں کے واپس جاتے وقت اُن کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے۔ اور جو مومن ہوتا ہے۔ نماز اُس کے سرہانے کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور زکوٰۃ اُس کے دائیں اور روزہ بائیں اور نیکیاں اور بھلائیاں اور لوگوں کے ساتھ اچھا برتاؤ اُس کے پیروں کی طرف ہو جاتے ہیں۔ اب جب کوئی فرشتہ اُس کے سر کی جانب سے آنا چاہتا ہے۔ تو نماز کہتی ہے اس طرف سے تم نہیں گزر سکتے۔ تو وہ دائیں جانب سے آنا چاہتا ہے۔ تو زکوٰۃ رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اور بائیں جانب سے روزہ آڑے آتا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں۔ ادھر سے تم نہیں گزر سکتے۔ اور پیروں کی طرف سے نیکیاں بھلائیاں اور لوگوں سے نیک سلوک اُسے آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ بیٹھ جاؤ۔ تو بیٹھ جاتا ہے۔ اور اُسے ایسا لگتا ہے کہ سورج غروب ہونے والا ہے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے ہمارے سوالوں کے جواب دو۔ تو وہ اُن سے کہتا ہے۔ کہ ٹھہرو! پہلے مجھے عصر کی نماز پڑھ لینے دو۔ تو وہ کہتے ہیں وہ تو تم ابھی پڑھ لو گے۔ پہلے ہمیں بتاؤ۔ جو ہم پوچھ رہے ہیں۔ تو وہ کہتا ہے آپ لوگ کیا پوچھنا چاہتے ہیں؟ تو اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ کہ اُس ذات بابرکات کے بارے تمہارا کیا خیال ہے۔ جو تمہارے پیشوا بن کر آئے تھے۔ ان کی مراد جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہوتی ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپؐ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ جو ہمارے رب کی طرف سے واضح دلائل لے کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ہم نے آپؐ کو سچ جانا اور آپ کی پیروی کی تو اس سے کہا جائے گا۔ تم نے سچ کہا۔ اسی پر تم آئے اور اسی پر تم فوت ہوئے۔ اور اسی عقیدے پر تم قیامت کے روز اُٹھائے جاؤ گے۔ اور حد نظر تک اس کی قبر کھول دی جاتی ہے۔ اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ

besturdubooks.wordpress.com

الدُّنیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ

کہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا اور آخرت میں درست عقیدے پر قائم رکھتا ہے۔

اور پھر کہتے ہیں اس کو دوزخ کا دروازہ کھول کر دکھاؤ۔ تو دروازہ کھول کر اسے کہتے ہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے تو تمہارا یہ ٹھکانہ ہوتا۔ اور پھر کہتے ہیں۔ اس کے لیے جنت کی طرف دروازہ کھول دو۔ تو وہ کھول دیا جاتا ہے۔ تو یہ ہے تمہارا اصل ٹھکانہ جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تیار کر رکھا ہے۔ تو وہ بہت خوش ہوتا۔ اور خوشی سے اس کا من بھر جاتا ہے۔ اور اُس کا جسم مٹی میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی روح پاک خوشبو میں جو ایک سبز رنگ کا خوبصورت پرندہ ہوتا ہے۔ جنت کے ایک درخت سے لٹک جاتی ہے۔

اور کافر کو قبر میں سر کے بل لایا جاتا ہے۔ اور کوئی مددگار کسی طرف سے اس کے پاس نہیں پہنچتا۔ وہ ڈرا ہوا اور گھبرایا ہوا ہوتا ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ ان ذاتِ گرامی کے متعلق تم کیا کہتے ہو؟ جو تمہارے اندر موجود تھے۔ اور اُن کے بارے میں تم کیا گواہی دیتے ہو۔ لیکن اُسے آنجناب کا اسم گرامی یاد نہیں آتا۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ہم جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں پوچھ رہے ہیں تو وہ جواب میں کہتا ہے۔ میں نے لوگوں سے سنا۔ کہ وہ جو کچھ کہتے تھے۔ سو میں بھی وہی کہتا رہا۔ تو وہ کہیں گے کہ اپنے بارے میں تو نے ٹھیک ہی کہا۔ تو اسی بے یقینی پر آیا اور مر گیا۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اسی بے یقینی پر تو اٹھایا جائے گا۔ اور اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دونوں پسلیاں آپس میں مل جاتی ہیں۔ اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا وَّ نَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَعْمٰى

جس نے میری یاد سے منہ پھیرا۔ اُس کے لیے تنگدستی کی پریشان

besturdubooks.wordpress.com

زندگی ہوگی اور وہ قیامت کے دن نابینا اُٹھایا جائے گا۔

تو کہا جائیگا۔ کہ اس کے لیے جنت کی طرف ایک دروازہ کھول دو۔ تو ایک دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جائے گا۔ اور اُس سے کہا جائے گا کہ یہ تمہارا ٹھکانہ تھا۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کرتے تو اُسے بہت سی حسرت اور افسوس ہوگا۔

اور کہا جائے گا کہ اب اس کے لیے دوزخ کی جانب دروازہ کھول دو۔ وہ دروازہ کھول کر اُسے کہیں گے۔ یہ ہے تمہارا ٹھکانہ جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تیار کیا ہے۔ تو اُسے نہایت ہی زیادہ حسرت وافسوس ہوگا۔ ابوعمر العزیز (نابینا) فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن سلمہ سے پوچھا۔ کیا یہ شخص قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے والا تھا۔ فرمانے لگے۔ ہاں۔ ابوعمر فرماتے ہیں لیکن اسے کلمہ شہادت پر یقین نہیں تھا۔ کہ دل سے نہیں کہتا تھا۔ لوگوں سے سنتا اور کہہ دیتا۔ اُسے سمجھتا نہیں تھا۔

مومن کے نیک اعمال قبر کے عذاب سے حفاظت کرتے ہیں

۳۹۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ آدمی کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ جب فرشتہ اُس کے سرہانے کی طرف سے اُس کی طرف آنے لگتا ہے۔ تو تلاوت قرآن کریم اُسے پیچھے ہٹا دیتی ہے۔ اور جب ہاتھوں کی جانب سے آنے لگتا ہے تو صدقہ خیرات رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اور پیروں کی طرف سے آنے کی صورت میں اُس کا مسجدوں کی طرف جانا آڑے آجاتا ہے۔ اور صبر کہتا ہے۔ اگر مجھ کو جگہ ملتی تو میں بھی سامنے کھڑا ہو جاتا لہٰذا وہ ایک طرف کھڑا ہو جاتا ہے۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مرنے والے کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اس کے نیک اعمال آجاتے ہیں۔ اور اس کی حفاظت کرنے لگتے ہیں۔ جب فرشتہ سر کی طرف سے آنے کو

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔ تلاوت قرآن کریم اُس کی حفاظت کے لیے آجاتی ہے۔ اور اگر پیروں کی جانب سے آتا ہے۔ تو اُس کا قیام لیل (تہجد) راستہ روک لیتا ہے۔ اور اگر ہاتھوں کی طرف سے آتا ہے۔ تو اُس کے دونوں ہاتھ کہتے ہیں۔ قسم ہے اللہ کریم کی۔ یہ شخص اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے ہاتھوں کو کھلا رکھتا تھا۔ اور نیز یہ اپنے ہاتھوں کو بارگاہ الٰہی میں پھیلا کر دعائیں کیا کرتا تھا۔ تو اس کا ذکر الٰہی اور روزہ ڈھال بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ راوی فرماتے ہیں اسی طرح سے نماز بھی اور صبر ایک طرف کو کھڑا ہو کر کہتا ہے۔ اگر مجھے بھی کہیں جگہ ملتی تو میں آگے ہوتا۔ اور اُس کے نیک اعمال اس طرح سے اُس کا دفاع کریں گے۔ جس طرح کوئی شخص اپنے بھائی، اہل وعیال اور اپنے لاڈلے بیٹے کا دفاع کرتا ہے۔ پھر اس کے بعد کہیں گے اللہ تعالیٰ تمہیں برکت عطا فرمائے۔ تم اپنے بستر پر آرام سے سو جاؤ۔ تیرے ہمدرد دوست بہت اچھے ہیں۔ اور تیرا ساتھ دینے والے بھی کمال کے ہیں۔

مومن بندہ قبر کی طرف جلدی جانے کی خواہش کرتا ہے اور کافر جلدی نہیں جانا چاہتا

۴۱۔ ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کا آخری وقت آتا ہے۔ اور اُس کی روح جسم سے نکل چکتی ہے۔ تو فرشتے کہتے ہیں کہ پاکیزہ روح پاکیزہ جسم سے نکل آئی ہے۔ جب اُسے گھر سے قبر کی طرف لایا جاتا ہے۔ تو جلدی قبر تک پہنچنے کی خواہش کرتا ہے۔ اور جب اُسے قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ تو ایک فرشتہ سر کی طرف سے آتا ہے۔ تو سجدہ اُس فرشتہ کے سامنے آجاتا ہے۔ اور اگر پیٹ کو پکڑنے آتا ہے۔ تو روزہ رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اور اگر ہاتھ کی جانب سے آتا ہے تو صدقہ دفاع کرتا ہے۔ اور اگر پاؤں قابو کرنے آتا ہے۔ تو پیروں پر

besturdubooks.wordpress.com

کھڑے ہو کر اُس کا رات کو تہجد پڑھنا۔ اور نمازوں کے لیے چل کر جانا اُس کے لیے اوٹ بن جاتا ہے اور مومن کو کوئی گھبراہٹ اور پریشانی نہیں رہتی ہے۔ اور بہت سے لوگ اس موقع پر گھبراہٹ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جب وہ اپنا ٹھکانہ دیکھتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لیے تیار کیا ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ اے رب کریم! مجھے اپنے اس مقام پر پہنچا دے۔ تو اُسے کہتے ہیں۔ ابھی تمہارے بہن بھائی ہیں جنہیں تمہارے ساتھ آ کر ملنا ہے۔ ابھی قبر میں واپس جا کر آرام سے نرم بستر پر سو جاؤ۔ اور اپنی آنکھیں ٹھنڈی رکھو۔

اور کافر کو جب موت پیش آتی ہے۔ اور اُس کی روح جسم سے نکل جاتی ہے۔ تو فرشتے کہتے ہیں کہ خبیث روح خبیث جسم سے باہر آ گئی ہے۔ جب اُسے گھر کی طرف سے لے جانے لگتے ہیں۔ تو وہاں سے وہ جلدی سے نہیں جانا چاہتا اور چیختا چلاتا ہے۔ کہ تم مجھے کہاں لیے جا رہے ہو؟ اور جب قبر میں جاتا ہے۔ اور اپنا انجام دیکھتا ہے۔ کہ اس کے لیے کیا عذاب تیار ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ رب کریم! یہ مجھے واپس لے جائیں۔ تا کہ میں گناہوں سے توبہ کر کے نیک اعمال کر لوں۔ تو اُسے کہتے ہیں۔ تمہیں جو زندگی ملی تھی۔ تو نے گزار لی۔ اور اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ اور اُس کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔ اور سانپ بچھو اُسے ڈستے ہیں۔ اور وہ سوتے میں گھبرا اُٹھتا ہے۔ اور زمین کے کیڑے مکوڑے اور سانپ بچھو اس پر پل پڑتے ہیں۔

مومن بندہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کیلئے بے تاب ہوتا ہے اور کافر کو اللہ تعالیٰ سے ملاقات ناگوار ہوتی ہے

۴۲۔ بزار اور ابن جریر نے تھذیب الآثار میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ مومن پر جب موت کا نزول ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنے سامنے اپنا اچھا انجام دکھائی دیتا ہے۔ تو وہ لقاءِ الٰہی کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

بہت جلدی آگے جانا چاہتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُسے ملنے کا خواہشمند ہوتا ہے پھر مومن کی روح آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔اور مومنوں کی سابقہ روحیں اُس کے پاس آکر حال احوال پوچھتی ہیں۔اور زمین میں اپنی جان پہچان کے لوگوں کے بارے معلوم کرتی ہیں۔تو جب وہ کہتا ہے کہ میں فلاں کو دنیا میں چھوڑ کر آیا ہوں۔تو انہیں یہ اچھا لگتا ہے۔اور جب وہ بتاتا ہے کہ فلاں آدمی مر گیا ہے۔تو وہ کہتے ہیں کہ اُس کی روح تو ہمارے پاس نہیں پہنچی ہے۔لگتا ہے کہ اُس کی روح دوزخیوں کی طرف پہنچ گئی ہے۔اور مومن کو قبر میں بٹھالیا جاتا ہے۔اور اُس سے سوال ہوتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور اُس سے پوچھتے ہیں۔تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔پھر کہتے ہیں۔تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا دین اسلام ہے۔تو قبر میں ایک دروازہ کھول کر اُسے کہتے ہیں۔اپنا ٹھکانہ دیکھ لو۔اور ٹھنڈی آنکھوں سو جاؤ۔اور پھر اُسے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اُٹھائے گا۔گویا کہ ابھی سویا تھا۔

اور اگر مرنے والا اللہ تعالیٰ کا دشمن ہوتا ہے۔تو اُسے اپنا انجام نظر آجاتا ہے۔اور وہ نہیں چاہتا کہ اُس کی روح جسم سے جدا ہو۔اور اللہ تعالیٰ اُسے ملنا نہیں چاہتا۔اور جب اُسے قبر میں بٹھا کر پوچھتے ہیں۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے مجھے نہیں معلوم۔تو اُسے کہتے ہیں۔تو نے کچھ نہیں جانا۔پھر پوچھتے ہیں۔تیرا دین کیا ہے وہ کہتا ہے میں کچھ نہیں جانتا۔وہ کہتے ہیں واقعی تو نے کچھ نہیں جانا۔تو اس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دیتے ہیں۔اور اُس کی خوب پٹائی کرتے ہیں۔کہ ضربوں کی آواز سوائے جن وانس کے تمام مخلوق سنتی ہے۔پھر اُسے کہا جائے گا۔کہ سو جا۔جس طرح زہریلے سانپوں کا ڈسا ہوا مدہوش ہو درد بھرے انداز میں سوتا ہے۔(اور سوتا کیا ہے تڑپتا ہے) اور وہ مسلسل اُسے ڈستے رہتے ہیں۔اور اس کی قبر اس کے لیے تنگ کر دی جائے گی۔اور اس کی پسلیاں ایک دوسری کے ساتھ جا ملیں گی۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: کہ منکر نکیر کو دیکھ کر تمہارا کیا حال ہوگا؟ انہوں نے عرض کیا یہ منکر نکیر کیا ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: قبر میں امتحان لینے والے فرشتے۔ ان کی آواز بجلی کی کڑک کی طرح دل دہلا دینے والی ہوگی۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوں گی۔ وہ اپنے بالوں کو روندتے ہوئے آئیں گے۔ اور اپنے لمبے دانتوں سے زمین کو اُکھاڑتے ہوئے آوارد ہوں گے۔ اور اُن کے پاس لوہے کا بڑا ڈنڈا ہوگا جسے سب مل کر بھی اُٹھا نہیں سکتے۔

۴۴۔ ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت قبر میں جاتی ہے۔ تو نیک آدمی کو قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اُسے ڈر اور تشویش نہیں ہوتی۔ پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تو کونسے مذہب میں تھا؟ وہ کہے گا مذہب اسلام میں، پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ یہ ذاتِ گرامی کون ہیں؟ وہ کہے گا۔ یہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں جو ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح دلائل لے کر تشریف لائے۔ ہم نے انہیں سچ جانا۔ پھر اُسے پوچھیں گے۔ کیا تم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے؟ وہ کہے گا نہیں۔ ہم سے کوئی اللہ تعالیٰ کو اس دنیا میں دیکھنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ تو اس کے لیے ایک راستہ جہنم کی طرف کھول کر دکھاتے ہیں۔ تو وہ دیکھتا ہے کہ دوزخ کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ دیکھو! اللہ تعالیٰ نے اس مصیبت سے تمہیں بچا لیا ہے۔ اور ایک راستہ جنت کی طرف کھول کر دکھاتے ہیں۔ تو وہ وہاں کی رونقیں دیکھتا ہے۔ اور اس کی نعمتوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ تو اُسے کہتے ہیں کہ یہ تمہارا اصلی ٹھکانہ ہے اور اُسے کہتے ہیں کہ تجھے یقین کامل تھا۔ اور اُسی پر تیری وفات ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اسی یقین پر تو قیامت کے دن اُٹھے گا۔

اور برے آدمی کو بھی بٹھایا جاتا ہے اور وہ ڈرا ہوا اور گھبرایا ہوا ہوتا ہے۔ اُسے کہتے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔تو کس مذہب پر قائم تھا؟ وہ کہے گا۔ مجھے تو معلوم نہیں۔اس سے پوچھتے ہیں کہ یہ ذاتِ گرامی کون ہیں؟ وہ کہتا ہے۔ میں نے لوگوں سے جو کچھ سنا وہی کہتا رہا۔تو جنت کی طرف ایک کھڑکی کھول کر اُسے دکھاتے ہیں۔ وہ اُس کی رونقیں اور نعمتیں مشاہدہ کرتا ہے۔تو اُسے کہتے ہیں۔ دیکھو اس نعمت سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں محروم کر دیا ہے۔ پھر اُس کے لیے دوزخ کی طرف ایک کھڑکی کھول دی جاتی ہے اور اس کی بھڑک اور شعلوں کو دیکھتا ہے۔تو فرشتے کہتے ہیں بس اب تیرا یہی ٹھکانہ ہوگا۔ کیونکہ تو (دین کے معاملہ میں) شک میں پڑا ہوا تھا۔اور شک پر ہی مرا۔اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو شک میں ہی تو قیامت کو اُٹھے گا۔

۴۵۔ ابن ابی شیبہ اور امام بخاری نے حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میری طرف وحی کی گئی ہے۔، کہ قبروں میں تمہارا امتحان ہوگا۔ تمہیں پوچھیں گے۔ کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تمہاری معلومات کیا ہیں۔تو مومن اور صاحب یقین شخص جواب میں کہے گا۔ یہ ذات گرامی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو ہمارے پاس دلائل اور ہدایت لے کر تشریف لائے۔ ہم نے انہیں سچ مانا اور ان کی پیروی کی۔تو اُسے کہیں گے۔ ہمیں معلوم تھا کہ اگر تم مومن ہو گے۔تو یہی جواب دو گے۔اب آرام سے سو جاؤ۔اور منافق اور شک میں پڑے ہوئے شخص سے پوچھیں گے۔ تو وہ کہے گا۔ میں کچھ نہیں جانتا۔ جو لوگ کہتے تھے میں بھی کہتا رہا۔

نیک اعمال قبر میں مومن کا کام ہلکا کر دیتے ہیں

۴۶۔ امام احمد نے حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کسی انسان کو قبر میں لے جاتے ہیں۔تو مومن کے نیک اعمال اس کا کام ہلکا کر دیتے ہیں۔یعنی نماز اور روزہ وغیرہ۔تو فرشتہ جب نماز کی طرف سے اُسے پکڑنے آتا ہے۔تو وہ

besturdubooks.wordpress.com

اُسے واپس کر دیتی ہے۔ اور دوسری طرف سے روزہ روک دیتا ہے۔ تو وہ دور سے ہی کہتا ہے۔ بیٹھ جاؤ۔ تو وہ شخص اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔ تو فرشتہ اُس سے کہتا ہے۔ ان ذات گرامی کے بارے میں کیا کہو گے؟ اُس کی مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکات سے ہوتی ہے۔ تو مومن کہتا ہے۔ یہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور میں اقرار کرتا ہوں۔ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے سچے رسول ہیں۔ فرشتہ اُس سے پوچھتا ہے۔ یہ تمہیں کس طرح معلوم ہوا؟ اور کیسا تم نے انہیں سمجھ لیا؟ وہ کہتا ہے۔ ''اَشْهَدُ اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ'' فرمایا: کہ فرشتہ کہتا ہے۔ اس پر تم نے زندگی گزاری اور اسی پر تمہارا خاتمہ ہوا۔ اور اسی عقیدے پر تم روز قیامت اُٹھو گے۔

اور اگر فاسق وفاجر یا کافر شخص ہوگا۔ تو جب فرشتہ اُس کے پاس آئے گا۔ تو اس کے اور فرشتے کے درمیان کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی۔ تو وہ اُسے بٹھا کر پوچھے گا۔ اس ذات گرامی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ وہ پوچھے گا۔ کس کے بارے میں؟ فرشتہ کہے گا۔ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں۔ تو وہ کہے گا واللہ مجھے معلوم نہیں ہے۔ میں لوگوں سے جو سنتا رہا کہتا رہا۔ تو فرشتہ کہے گا۔ اس پر تو زندہ رہا۔ اس پر تیرا خاتمہ ہوا۔ اور اسی پر تو اُٹھایا جائے گا۔ اور قبر میں اُس پر ایک جانور مسلط کر دیا جائے گا۔ جس کے پاس ایک کوڑا ہوگا۔ جس کے آگے اونٹ اور گھوڑے کی ایال طرح کا ایک شعلہ لگا ہوگا۔ جس سے وہ اُسے مارے گا۔ وہ چیخ وپکار کرے گا۔ تو وہ اس کی کچھ نہیں سنے گا (اور مارتا چلا جائے گا)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا کہ فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ فرمائے

۴۷۔ امام احمد اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپ فرماتی ہیں۔ کہ ایک یہودی عورت نے میرے دروازے پر آ کر کھانا

besturdubooks.wordpress.com

طلب کیا۔اور اُس نے کہا۔ مجھے کھانا کھلا دو۔اللہ تعالیٰ تمہیں دجال کے فتنہ سے محفوظ رکھے۔اور عذاب قبر سے بچائے۔اور میں نے اُس عورت کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے تک روکے رکھا۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ آلہ وسلم تشریف لائے تو میں نے عرض کیا۔یارسول اللہؐ! یہ یہودی عورت کیا کہہ رہی ہے؟ آپؐ نے پوچھا کیا کہہ رہی ہے؟ میں نے عرض کیا یہ کہہ رہی ہے ۔اللہ تعالیٰ تمہیں فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ رکھے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں ہاتھ اُٹھا کر فتنہ دجال اور عذاب قبر سے پناہ مانگنے لگے۔اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اس فتنہ دجال سے تو ہر نبی نے اپنی امت کو خبردار فرمایا ہے۔اور میں تمہیں ایسی بات سے تمہیں خبردار کروں گا۔کہ کسی نبی نے اس طرح سے نہیں ڈرایا۔وہ کانا ہوگا۔اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان لفظ کافر لکھا ہوگا۔جسے ہر مومن پڑھ لے گا۔اور فتنہ عذاب قبر میری وجہ سے ہی تمہاری آزمائش ہوگی۔اور میرے بارے میں تم سے پوچھا جائے گا۔

جب نیک آدمی ہوگا۔وہ قبر میں بٹھایا جائے گا۔اُسے کوئی ڈر گھبراہٹ نہیں ہوگی۔اور اُسے کہا جائے گا۔تو کن کاموں میں مصروف تھا؟ وہ کہے گا اسلام میں اور اسے کہیں گے۔یہ ذات گرامی کون ہیں۔جو تم میں موجود رہے۔وہ کہے گا یہ جناب محمد رسول اللہؐ ہیں۔جو ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے واضح دلائل لے کر تشریف لائے۔اور ہم نے انہیں سچ جانا۔تو اس کے لیے دوزخ کی طرف سوراخ کھولیں گے جسے دیکھ لے گا۔کہ اس کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ تو اُسے کہیں گے۔اُسے دیکھو جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں بچایا ہے۔اور پھر جنت کی جانب ایک راستہ کھول دیں گے۔اور وہ اُسے دیکھے گا۔کہ بارونق ہے۔ اور اس میں بے شمار نعمتیں ہیں۔تو اُسے کہیں گے اب یہ تمہارا ٹھکانہ ہوگا۔اور تم یقین پر قائم تھے۔اور اُسی پر تمہارا خاتمہ ہوا۔اور انشاء اللہ اُسی یقین پر تم روز قیامت اُٹھو گے۔اور جب برا آدمی ہوتا ہے۔تو وہ گھبرا کر قبر میں اُٹھ کر بیٹھ

besturdubooks.wordpress.com

جاتا ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ دنیا میں تم کیا کرتے رہے؟ وہ کہتے ہیں۔ یہ ذات گرامی کون ہیں۔ جو تمہارے اندر موجود تھے۔ وہ کہے گا۔ میں لوگوں سے جو سنتا رہا کہتا رہا۔ تو اُس کے لیے جنت کا ایک راستہ کھول کر دکھایا جائے گا۔ وہ اس کی رونق کی طرف دیکھے گا پھر دوزخ کی طرف سے ایک مورا کھول دیں گے۔ وہ دیکھے گا۔ کہ دوزخ کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ تو اسے کہیں گے۔ کہ اب یہ تمہارا ٹھکانہ رہے گا۔ تو شک میں پڑا رہا۔ اُس پر تو مرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اُسی پر اُٹھے گا۔ پھر اُسے عذاب دیا جائے گا۔

۴۸۔ اور امام بیہقی نے بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جناب نبی اکرم سے اسی طرح حدیث بیان فرمائی ہے۔

اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا گھبرانا کہ قبر میں میرا کیا ہوگا

۴۹۔ بزار نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ یارسول اللہؐ! یہ امت قبروں میں آزمائش میں پڑے گی۔ تو میرا کیا بنے گا۔ میں تو ایک کمزور عورت ہوں۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا کی زندگی اور آخرت میں حق بات پر قائم رکھتا ہے۔

۵۰۔ امام بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میری وجہ سے ہی لوگوں سے قبروں میں سوال ہوگا اور اس بارے میں یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی ہے۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخ

besturdubooks.wordpress.com

مومن میت کہتی ہے کہ مجھے جلدی لے چلو

۵۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ جب مومن کی میت چارپائی پر رکھ دی جاتی ہے۔ وہ پکارتا ہے۔ میں تمہیں اللہ تعالیٰ کی قسم دیتا ہوں کہ مجھے جلدی لے چلو۔ جب اُسے قبر میں دفن کرتے ہیں۔ تو اُس کے اعمال اُسے چاروں طرف سے گھیر لیتے ہیں۔ نماز آکر اُس کے دائیں طرف کھڑی ہو جاتی ہے۔ اور روزہ آکر اُس کے بائیں جانب کھڑا ہوا جاتا ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنا اُسے کے پیروں کی جانب کھڑا ہو جاتا ہے۔ نماز کہتی ہے۔ میری طرف سے تو تم اسے کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہ مجھے ادا کیا کرتا تھا۔ اور بائیں جانب سے روزہ آکر کہتا ہے۔ یہ روزہ رکھتا تھا پیاسا رہتا تھا۔ لہٰذا اُدھر سے بھی فرشتے نہیں آسکتے۔ تو وہ پیروں کی جانب سے آنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تو نیک اعمال اُن کا مقابلہ کرتے ہیں۔ وہ آگے کو نہیں جاسکتے۔ اور اگر مومن کے علاوہ کوئی اور ہوتا ہے۔ تو فرشتوں کے آنے پر آہ وبکاء کرتا ہے۔ کہ تمام مخلوق اُس کی چیخ وپکار سنتی ہے۔ سوائے جن وانس کے، اگر انسان اُس کی آواز سن لے تو گھبرا کر بے ہوش ہو جائے۔

۵۲۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت طاؤس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مرنے والوں کی سات دن تک قبر میں آزمائش ہوتی رہتی ہے۔ تو وہ پسند کرتے تھے۔ کہ سات دن تک اُن کی طرف سے مسکینوں کو کھا کھلایا جائے۔

۵۳۔ ابونعیم نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ایک صحابی آدمی کی قبر پر کھڑے ہوئے۔ جب آپ فارغ ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ، اَللّٰهُمَّ اِنَّهٗ نَزَلَ بِكَ وَاَنْتَ خَيْرُ مَنْزُوْلٍ بِهٖ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَافْتَحْ اَبْوَابَ السَّمَآءِ لِرُوْحِهٖ وَاَقْبِلْهُ مِنْكَ بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّثَبِّتْ عِنْدَ الْمَسْئَلَةِ مَنْطِقَهٗ

ہم اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ اور ہم اُسی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ بندہ تیرا مہمان بن کر آیا ہے۔ اور تو اس کا اچھا مہمان نواز ہے۔ زمین کو اس کے دونوں پہلوؤں سے دور فرما دے۔ اور اس کی روح کے لیے آسمان کے دروازے کھول دے۔ اور اسے اچھی طرح سے قبول فرمالے۔ اور سوال کے وقت اسے اس کی گفتگو میں ثابت قدم رکھ۔

۵۴۔ الحکیم نے نوادار الاصول میں روایت کی ہے۔ اور اس کی تائید دوسری احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمانِ گرامی دفن میت کے وقت تحریر فرمایا ہے۔ ''اَللّٰهُمَّ اَجِرْهُ مِنَ الشَّيْطٰنِ'' جیسا کہ پچھلے باب میں گزرا ہے۔ ''باب دفن کے وقت کیا پڑھا جائے۔'' اگر شیطان کا عمل دخل یہاں نہ ہوتا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دُعا نہ فرماتے۔

۵۵۔ الحکیم نے نوادر الاصول میں حضرت سفیان ثوری رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب میت سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو ایک صورت میں اُس کے سامنے آکر اُس سے اپنی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے۔ کہ میں تمہارا رب ہوں۔

۵۶۔ ابن شاہین نے السنۃ میں فرمایا ہے۔ ہم سے حضرت عبداللہ بن سلیمان نے حدیث بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ہم سے عمرو بن عثمان نے انہوں نے فرمایا: ہم سے بشیر بن صفوان نے انہوں نے حضرت راشد سے فرماتے ہیں۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے تھے۔ ''تَعَلَّمُوْا حُجَّتَكُمْ فَاِنَّكُمْ

besturdubooks.wordpress.com

مَسْئُوْلُوْنَ "اپنے لیے دلیل ایمان سیکھا کرو۔ کہ اس کے بارے میں تم سے سوال ہوگا۔ یہاں تک کہ انصار کے گھر والے جب اُن کے ہاں کسی کی وفات کا وقت آتا۔ تو وہ اُسے ہدایت دیتے۔ اور بچہ جب سمجھدار ہو جاتا۔ تو اُسے بتاتے۔ کہ جب تم سے پوچھیں کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو تم کہا کرو۔ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور جب پوچھیں کہ تیرا دین کیا ہے؟ تو تم کہو کہ میرا دین اسلام ہے۔ اور جب پوچھیں کہ تیرا نبی کون ہے؟ تو تم کہو میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔

۵۷۔ انسلفی نے الطیوریات میں حضرت سہل بن عمار سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یزید بن ہارون کو اُن کی موت کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا: تو انہوں نے فرمایا: کہ قبر میں میرے پاس سخت مزاج اور خوفناک دو فرشتے آئے انہوں نے پوچھا۔ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرے نبی کون ہیں؟ تو میں نے اپنی سفید داڑھی پکڑ کر کہا۔ کہ اس طرح کے بوڑھوں کو اس طرح [illegible] کیا جاتا ہے؟ اور میں تو دوسرے لوگوں کو اسی بات تک تمہارے سوالوں کا جواب [illegible] سکھا رہا ہوں۔ تو وہ چلے گئے۔ اور کہنے لگے کہ تم نے حضرت [illegible] [illegible] ہے؟ میں نے کہا [illegible]

[illegible]

۵۸۔ [illegible] محمد الحرّی [illegible] روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرے والد کو نماز جنازہ میں شمولیت کا بہت شوق تھا۔ چاہے کوئی جان پہچان کا ہو یا جان پہچان کا نہ ہو۔ سب کے جنازہ میں شرکت فرماتے۔ انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے! میں ایک دن ایک نماز جنازہ

besturdubooks.wordpress.com

میں شریک ہوا۔ اور جب اُسے دفن کرنے کے لیے دو آدمی اُس کی قبر میں اُترے۔ تو ایک شخص قبر سے باہر نکل آیا۔ اور ایک قبر کے اندر ہی رہ گیا۔ اور لوگ قبر پر مٹی ڈالنے لگے۔ تو میں نے لوگوں سے کہا کہ دیکھو! ایک زندہ آدمی میت کے ساتھ دفن ہو رہا ہے۔ تو لوگوں نے بتایا کہ دوسرا کوئی آدمی قبر میں نہیں تھا۔ تو میں نے دل میں کہا کہ شاید مجھے ہی شبہ ہوا ہو۔ لیکن جب میں واپس گھر آیا تو میں نے کہا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے قبر میں دو آدمیوں کو اترتے دیکھا تھا۔ اور اُن میں سے ایک ہی باہر نکلا تھا۔ اور ایک آدمی اندر ہی رہ گیا تھا۔ تو میں اس راز کو معلوم کرنے کے لیے بے چین ہو گیا۔ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر یہ راز کھول دے۔ تو میں اس قبر پر آیا۔ تو میں نے دس مرتبہ سورۂ یٰسین اور دس مرتبہ سورۂ تبارک الذی پڑھی۔ اور میں نے رو کر کہا کہ اے رب کریم! جو میں نے دیکھا ہے۔ اس کا راز مجھ پر کھول دے۔ مجھے اپنے دین کا خطرہ ہے۔ تو قبر پھٹ گئی۔ اور اُس میں سے ایک شخص نکل کر جانے لگا۔ تو میں نے اُسے کہا۔ ارے بھائی! تجھے اپنے معبود کی قسم ہے۔ ٹھہر جاؤ! میں آپ سے کچھ پوچھنا چاہتا ہوں۔ تو اُس نے میری طرف مڑ کر نہیں دیکھا۔ میں نے اُسے دوسری تیسری بار آواز دی۔ تو اُس نے توجہ کی۔ اور کہنے لگا۔ تم نصر الصائغ ہو؟ میں نے کہا۔ ہاں! تو وہ کہنے لگا۔ تم مجھے نہیں پہچانتے؟ میں نے کہا نہیں۔ ہم رحمت کے دو فرشتے ہیں۔ ہم اہل السنت لوگوں کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ کہ جب انہیں قبروں میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ تو ہم [illegible] کرتے ہیں۔ اور یہ کہہ کر وہ فرشتہ غائب ہو گیا۔

۹۔ شیخ عبد الغفار القوصی التوحید میں فرماتے ہیں۔ کہ میں شیخ ناصر الدین [illegible] کے پاس ہی رہتا تھا۔ اور اُن کے ہاں شیخ بہاؤ الدین الاعمی آیا کرتے تھے۔ میں نے اُن کا کمبل اپنے کندھے پر ڈال لیا۔ اور انہوں نے مجھے بتایا کہ شیخ ابو یزید کے ایک خادم اُن کا کمبل کندھے پر ڈال لیا کرتے تھے۔ اور وہ ایک صالح آدمی تھے۔ اور منکر نکیر کے بارے میں اُن سے بات چل پڑی۔ تو اُس فقیر نے کہا۔ اور وہ مغربی تھے۔ کہ اگر منکر نکیر نے مجھ سے سوال کیا۔ تو میں اُن دونوں سے کہہ

besturdubooks.wordpress.com

دوں گا۔ کہ میں وہ ہوں جو اپنے شیخ ابو یزید رحمۃ اللہ علیہ کا کمبل اپنے کندھے پر ڈالا کرتا تھا۔ لوگوں نے کہا اس بات کا کیسے پتہ چلے گا۔ کہ تم منکر نکیر سے بچ گئے ہو؟ اُس نے کہا۔ تم میرے مرنے کے بعد میری قبر پر بیٹھ کر خود دیکھ لینا۔ تم خود سن لو گے۔ جب وہ مغربی فقیر فوت ہو گیا۔ تو وہ اس کی قبر پر جا بیٹھے۔ اور سوال کے وقت انہوں نے اپنے کانوں سے سنا کہ مغربی فقیر کہہ رہا تھا۔ تم مجھ سے سوال کر رہے ہو۔ اور میں وہ ہوں۔ جو اپنے مرشد ابو یزید رحمۃ اللہ علیہ کا کمبل اپنے کندھے پر ڈالا کرتا تھا۔ تو یہ سن کر وہ اُسے چھوڑ کر چلے گئے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۵

اندرونِ قبر کے بارے میں چند فوائد اور معلومات

فائدہ اوّل: امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ دو فرشتوں کے سوالات کے بارے میں ایک روایت میں آیا ہے۔ اور کسی روایت میں ایک فرشتے کے سوال کرنے کے بارے میں بھی آیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ بلکہ یہ بعض لوگوں کے مراتب وحالات پر منحصر ہوتا ہے۔ کہ کسی کے پاس اکٹھے دو فرشتے سوال کرنے کے لیے آتے ہیں۔ اور وہ بھی جب سب لوگ وہاں سے چلے جاتے ہیں۔ تا کہ اُس پر ہول اور سخت ہیبت طاری ہو۔ کہ اُس نے جتنے زیادہ گناہ کیے ہیں۔ اُتنی ہی اس پر شدت ہو۔ اور کسی کے پاس لوگوں کے جانے سے پہلے ہی فرشتے آجاتے ہیں۔ تا کہ اُس پر آسانی ہو۔ اور لوگوں کی موجودگی سے اُسے حوصلہ رہے۔ اور کسی کے پاس سوال کے لیے ایک ہی فرشتہ آتا ہے۔ کہ اُس پر زیادہ رعب طاری نہیں ہوتا۔ اور وہ آسانی سے اُس کے سوالوں کے جوابات دے سکتا ہے۔ اور یہ اس لیے ہوتا ہے۔ تو اس نے دنیا میں نیک اعمال کثرت سے کیے ہوتے ہیں۔ اور ہوسکتا ہے کہ دو بھی آجائیں۔ لیکن سوال ایک ہی کرے۔ تا کہ اُس پر زیادہ دباؤ نہ پڑے۔ بس یہ تاویل مناسب ہے۔ کہ زیادہ احادیث میں دو فرشتوں کا آنا ہی مذکور ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ مناسب جواب ہے۔ کیونکہ زیادہ تر احادیث میں دو فرشتوں کا ہی ذکر ملتا ہے۔

فائدہ دوسرا: امام قرطبی ہی فرماتے ہیں کہ سوال وجواب کے بارے میں بھی احادیث طرح طرح سے وارد ہوتی ہیں۔ اور یہ سب اس شخص کے مراتب ودرجات کے لحاظ سے ہوا ہے۔ بعض سے صرف اُن کے عقیدہ کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ اور بعض سے ہر بات پوچھی جاتی ہے۔ اور لکھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ بعض راویوں نے سوالات کے

besturdubooks.wordpress.com

درج کرنے اختصار سے کام لیا ہو۔ اور کئی نے مکمل تفصیل لکھی ہے۔ میں کہتا ہوں۔ کہ یہ دوسرا جواب درست ہے۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مکمل سوال جواب درج ہیں۔ جن سے ان کی تفصیل لی گئی ہے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ ہیں۔ کہ اس کے بعد کچھ نہیں پوچھا جاتا۔ اور ابن مردویہ نے لکھا ہے۔ کہ اس کے علاوہ اُس سے کچھ نہیں پوچھتے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ کہ ویثبت اللہ الذین امنوا سے مراد یہ ہے کہ قبروں میں اُن سے عقیدہ شہادت کا سوال ہوتا ہے۔ یعنی توحید ورسالت کا اور حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانا مراد ہے۔

تیسرا فائدہ: میں کہتا ہوں۔ اور یہ روایت میں بھی آیا ہے۔ کہ ایک مجلس میں تین بار سوال ہوتا ہے۔ اور باقی روایات اس بارے میں خاموش ہیں۔ اور اسی پر احتمال رہے گا۔ یا اشخاص کے لحاظ سے سوال جواب مختلف ہوں گے۔ اور حضرت طاؤس کے حوالہ سے پہلے روایت آچکی ہے۔ کہ قبر میں سات یوم تک آزمائش ہوتی رہتی ہے۔

چوتھا فائدہ: قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ جسے دفن نہ کیا جاسکے۔ اور وہ زمین پر ہی پڑا رہے۔ اس کا بھی سوال وجواب سے امتحان ہوتا ہے۔ لیکن لوگ اُسے دیکھنے سے قاصر ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ امر پردے میں رکھا ہوا ہے۔ جیسے فرشتوں اور جنات کے بھی حجاب میں رکھا ہوا ہے بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ پھانسی شدہ کی روح اُس کو جسم میں واپس آتی ہے۔ اور اس سے سوال ہوتا ہے۔ اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بعض دفعہ ہم بے ہوش شدہ کو مردہ سمجھ لیتے ہیں۔ اور زمین پر پڑے ہوئے مرنے والے پر تنگی اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور مومن کو کوئی تنگی نہیں ہوتی۔ اور جو شخص مرکر پرزے پرزے ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی سوال جواب ہوتا ہے۔ اور اُسے تنگی اور شدت قبر بھی محسوس ہوتی ہے۔ کہ پرزے پرزے ہونے کے بعد عالم برزخ میں اُس کا جسم سالم ہو جاتا ہے۔ اور اس پر تمام حالات اچھے یا بُرے وارد ہوتے ہیں۔

امام الحرمین فرماتے ہیں۔ کہ زیادہ عجیب وبعید نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمام

besturdubooks.wordpress.com

ذرّیت آدمؑ کو حضرت آدمؑ کی پشت سے پیدا فرما کر فرمایا:

وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى

کہ انہیں کے اوپر گواہ بنایا، اور اُن سے فرمایا۔ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انہوں نے کہا۔ ہاں! کیوں نہیں۔

پانچواں فائدہ: ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ سوال صرف مومن یا منافق سے ہوگا۔ جن کا تعلق دین اسلام سے ہے۔ شہادت کے لحاظ سے اور کافر سے یہ سوال نہیں ہوگا۔ امام قرطبی اور ابن القیم نے اس عقیدہ کی مخالفت فرمائی ہے۔ کیونکہ احادیث میں صاف تصریح ہے۔ کہ مومن اور کافر دونوں سے سوال ہوگا۔

میں کہتا ہوں۔ کہ ان دونوں حضرات کا قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی حدیث شریف میں مومن و کافر کا ذکر ایک جگہ نہیں آیا ہے۔ اور جہاں کہیں منافق کا ذکر ہے۔ اُس سے مراد بھی منافق ہے۔ کہ بعض روایات میں اُس کے بدلہ کافر کا ذکر آیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کافر سے مراد منافق ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔ جس کے الفاظ ہیں۔ واما المنافق المرتاب یہاں بھی کافر کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت طبرانی میں اور حضرت حماد اور ابو عمر الضریر کے اقوال بھی اسی کی تصریح کرتے ہیں۔

چھٹا فائدہ: حکیم ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں منکر نکیر کا سوال اسی اُمت کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ پہلی اُمتوں کے پاس اللہ تعالیٰ کے رسول آتے تھے۔ اور جو لوگ ان کا انکار کرتے تھے۔ اور اُن کی مخالفت کرتے۔ تو رسولوں کی بددعاؤں سے دنیا میں ہی عذاب میں گرفتار ہو جاتے۔ اور دنیاوی آزمائش کا مرحلہ ختم ہو جاتا۔ اور قبر میں اُس کی ضرورت نہ رہتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رحمت کائنات بنا کر مبعوث فرمایا۔ تو آپ کی برکت سے عذاب اُن سے روک لیا گیا اور جہاد کے لیے انہیں تلوار کی طاقت عطا فرمائی۔ اور لوگ جوق در جوق دین اسلام میں داخل ہوئے۔ اور پہلے تو لوگ لڑائی سے بچنے کے لیے اسلام لائے۔ اور پھر اسلام کی خوبیوں کو دیکھ کر اسلام

besturdubooks.wordpress.com

ان کے دل میں گھر کر گیا۔اور وہ پکے مسلمان بن گئے۔اور پھر بھی کچھ لوگ اس پر دلی طور پر کاربند نہ ہو سکے۔اور وہ محض زبان سے اسلام کا اقرار کرتے رہے۔لیکن دل سے نہیں مانا۔ تو وہ لوگ منافق کہلائے۔یہ لوگ مسلمانوں کے درمیان ایک دیوار تھے۔جب وہ مرے تو ان کی تشخیص کے لیے یہ سوال وجواب کا طریقہ اللہ تعالیٰ نے قائم فرمایا۔تاکہ مومن ومنافق میں فرق ظاہر ہو جائے۔اور طیب اور خبیث میں تمیز ہو جائے۔لیکن بعض لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔اور وہ کہتے ہیں کہ یہ سوال وجواب کا طریقہ تمام امتوں کے لیے تھا۔

لیکن ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں۔خاص امت کے لیے ہونے پر جناب نبی اکرم کا یہ فرمان گرامی دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ هٰذِهِ الْاُمَّةَ تُبْتَلٰى فِىْ قُبُوْرِهَا، وَقَوْلُهٗ اُوْحِىَ اِلَىَّ اَنَّكُمْ تُفْتَنُوْنَ فِىْ قُبُوْرِ كُمْ وَقَوْلُهٗ ، فِىَّ تُفْتَنُوْنَ وَعَنِّىْ تُسْئَلُوْنَ

اس اُمت کی قبروں میں آزمائش ہوگی۔اور ارشاد فرمایا: میری طرف وحی کی گئی ہے۔کہ تمہاری قبروں میں آزمائش ہوگی۔اور فرمان رسول گرامی ہے۔کہ میری وجہ سے تمہاری آزمائش ہوگی۔اور میرے بارے میں تم سے سوال ہوگا۔

ساتواں فائدہ: حکیم ترمذی نے ہی فرمایا ہے کہ ان دو فرشتوں کا نام منکر نکیر ان کی شدت اور ان کی سختی سے خبردار کرنے کی بنا پر ہی رکھا گیا ہے۔اور ان کی شکلیں بھی ہیبت ناک ہیں۔کہ ان کی شکل آدمیوں سے نہیں ملتی،اور نہ فرشتوں سے ملتی ہے۔اور نہ دنیا کی کسی اور مخلوق سے۔بس ان کی شکل وصورت سب سے الگ اور ہولناک ہوتی ہے اور ان کی صورت میں نرمی اور شفقت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔یہ مومنوں کے اکرام کا ذریعہ ہیں۔اور منافقوں کی ذلت ورسوائی کا سبب ہیں۔اور یہ عذاب ہونے سے پہلے ہی منافق کا پردہ چاک کر دیتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ہمارے اصحاب شافعیہ میں سے ابن یونس فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

مومنوں سے سوال جواب کے لیے جو فرشتے آتے ہیں۔ان کے نام مبشر اور بشیر ہیں۔

آٹھواں فائدہ: امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اگر یہ سوال ہو کہ اتنے دور دراز مقامات پر مختلف مرنے والوں سے کس طرح سے مخاطب ہو کر سوال کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اُن کے عظیم اور طویل وعریض جثہ کی وجہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔اور بہت سی مخلوق سے ایک وقت میں سوال وجواب کرنے میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ایک دن ایک ہی وقت وہ کئی مقامات پر لوگوں سے سوال جواب کر سکتے ہیں۔اور پھر جن سے وہ سوال کرتے ہیں۔وہی ان کی بات سنتا ہے۔دوسرا نہیں۔بلکہ قبرستان کے دوسرے مردے بھی اُن کی آواز نہیں سن پاتے۔

میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس کام پر کئی فرشتے مقرر ہوں۔جیسا کہ کراماً کاتبین سب کے لیے الگ ہیں۔میں نے حلیمی کو جو ہمارے علماء میں سے ہیں اس کا قائل دیکھا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے۔سوال وجواب کرنے والے فرشتے بے شمار ہیں۔جن میں بعض کو منکر اور بعض کو نکیر کہتے ہیں۔اور اُن میں سے ہر ایک میت کی طرف دو دو بھیجے جاتے ہیں۔جس طرح اعمال کے لکھنے پر ہر ایک کے لیے دو فرشتے الگ الگ مقرر ہیں۔

نواں فائدہ: مومن کی قبر میں کشادگی کے بارے میں مختلف قسم کی احادیث وارد ہیں۔ان کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔یہ ہر مومن کے درجہ ومرتبہ کے مطابق کشادہ کی جاتی ہے۔

دسواں فائدہ: یہاں کئی سوالات ہیں۔جن کا جواب دیا گیا ہے۔شیخ الاسلام حافظ العصر حضرت ابوالفضل بن حجرؒ سے پوچھا گیا۔کہ میت سے بیٹھنے کی صورت میں سوال ہوتا ہے۔یا لیٹے ہونے کی صورت میں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ بٹھا کر سوال کرتے ہیں۔اور روح کے بارے میں پوچھا گیا۔کہ وہ جسم کے اندر داخل ہوتی ہے؟ تو فرمایا: ہاں جسم کے اندر داخل ہوتی ہے۔اور ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔کہ روح جسم کے آدھے اوپر کے حصے میں داخل ہوتی ہے۔اور پھر یہ سوال ہوا۔کیا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں سوال کے دوران میں آنجناب کی صورت دکھائی جاتی ہے؟ تو آپ نے جواب

besturdubooks.wordpress.com

دیا کہ اس بارے میں کوئی حدیث شریف وارد نہیں ہوئی۔ اور جس نے دعویٰ کیا ہے۔ انہوں نے اس کی کوئی دلیل ذکر نہیں فرمائی۔ اور بغیر کسی سند کے ہی کہا ہے۔ ہاں یہ لفظ ہے فی ھذا الرجل اور اس میں دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ہذا سے اشارہ ذہن انسان کی طرف ہے۔ اور پھر بچوں کے بارے میں سوال ہوا۔ کہ کیا اُن سے بھی سوال ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب فرمایا: کہ ظاہر حدیث شریف سے مکلف اور بالغ ذمہ دار انسان سے سوال ہوتا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں۔ کہ سوال کے وقت روح جسم کے اندر لوٹ آتی ہے۔ لیکن اُس اعادہ روح سے مکمل زندگی مراد نہیں ہے۔ بس اتنی سی زندگی جسم کو حاصل ہوتی ہے جس سے وہ فرشتوں کے سوالوں کا جواب دے سکے۔ اور ایسی زندگی نہیں ہوتی کہ وہ کھانے پینے اور چلنے پھرنے کے لائق ہو۔ جیسے سوتے ہوئے آدمی کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔ کہ وہ اس وقت دنیا کے دوسرے کاموں سے بے نیاز ہوتا ہے۔ نیند کو بھی موت کی بہن کہا گیا ہے۔ لیکن سونے والا بہر حال زندہ ہوتا ہے۔ اگر چہ وہ اس لیے کھاتا پیتا نہیں ہے۔ تو میت کی وہ عارضی زندگی صرف سوال جواب کے لیے ہی ہوتی ہے۔ گویا یہ موت وحیات کی درمیانی کیفیت ہوتی ہے۔ اور حدیث شریف سے اُس کا قرار ثابت نہیں ہے۔ لیکن ایک رابطہ روح کا بدن سے برقرار رہتا ہے۔ جس سے جنت ودوزخ کا احساس کرتا ہے۔ اور رنج وراحت اُسے محسوس ہوتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ احادیث متواترہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ کہ روح بدن میں سوال وجواب کے وقت داخل ہوتی ہے۔ اور بدن کے بغیر روح سے سوال وجواب ایک قلیل سی جماعت کا قول ہے ان میں سے ایک ابن الراغوانی ہیں اور ابن جریر سے بھی حکایت ہے اور جمہور نے اس کا انکار کیا ہے اور اُن کی بھی ایک گروہ نے مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ بغیر بدن کے روح سے ہی سوال ہوتا ہے۔ ابن حزم اور کئی دوسروں نے بھی یہ کہا ہے۔ ان میں سے ابن عقیل اور ابن جزری بھی ہیں۔ اور یہ غلط ہے۔ ورنہ قبر میں سوال وجواب کی کیا ضرورت تھی۔

گیارھواں فائدہ: روض الریاحین میں حضرت یافعیؒ نے حضرت شفیق بلخیؒ سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں۔ ہم نے پانچ چیزوں کو تلاش کیا۔ تو ہم نے انہیں پانچ چیزوں میں پایا۔ ہم نے روزی میں برکت کو تلاش کیا۔ تو ہمیں چاشت کی نماز میں ملی۔ اور قبر کی روشنی کو تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں رات کی نماز یعنی تہجد میں ملی۔ اور منکر ونکیر کے جواب کو تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں تلاوت قرآن کریم میں ملا۔ اور پل صراط سے گزرنے کو تلاش کیا۔ تو ہمیں روزے اور صدقے میں ملا۔ اور عرش الٰہی کا سایہ تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں گوشہ نشینی میں ملا۔

بارھواں فائدہ: الاصفہانی نے الترغیب میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے اشعث الحرانی کی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جو دنیا سے نشہ کی حالت میں جدا ہوا۔ وہ قبر میں بھی نشہ کی حالت میں داخل ہوگا۔ اور ابوالفضل طوسی نے عیون الاخبار میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ نشہ کی حالت میں مرنے والا نشہ کی حالت میں ملک الموت کا سامنا کرے گا۔ اور منکر نکیر کو بھی نشہ کی حالت میں دیکھے گا۔

تیرھواں فائدہ: ہمارے شیخ شیخ الاسلام علم الدین البلقینیؒ کے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ میت قبر میں زبان سریانی میں منکر نکیر کے سوالوں کا جواب دیتی ہے۔ لیکن میں نے اس کی کوئی دلیل نہیں پائی۔ اور حضرت حافظ ابن حجرؒ سے اس بارے میں سوال ہوا۔ تو آپؒ نے فرمایا: کہ ظاہر حدیث شریف سے عربی زبان میں جواب دینا ثابت ہوا ہے۔ اور اس کے باوجود بھی ممکن ہے۔ کہ ہر ایک سے اس کی زبان کے مطابق سوال جواب ہو۔

چودھواں فائدہ: حنفیہ میں سے البزازی نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے۔ کہ اگر کسی میت کو درندہ چیر پھاڑ کر کھا جائے۔ تو بھی درندے کے پیٹ میں ہی اس سے سوال جواب ہوگا۔ اور اگر اُسے کسی صندوق میں امانتاً کچھ روز کے لیے بند رکھیں۔ تو جب اُسے دفن کریں گے۔ اُس سے بھی سوال ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۶

ان خوش نصیب لوگوں کا بیان

جن سے قبر میں سوال و جواب نہیں ہوگا

۱۔ ابوالقاسم سعدی کتاب الروح میں فرماتے ہیں کہ صحیح احادیث شریفہ میں آیا ہے کہ بعض مرنے والے نہ تو قبر کے سوال و جواب سے دوچار ہوں گے۔ اور نہ ہی منکر ونکیر ان کے پاس آئیں گے۔ اور ایسے لوگوں کے لیے تین وجوہات ہیں ۔(۱) یا تو کسی خاص نیک عمل کی وجہ سے (۲) یا کسی خاص طرح سے موت کے وقت آزمائش سے دوچار ہونے کی وجہ سے (۳) یا کسی خاص بابرکت وقت کی وجہ سے۔

۲۔ امام نسائی نے راشد بن سعد کے واسطہ سے ایک صحابی سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا وجہ ہے کہ سب لوگوں کی قبر میں آزمائش ہوگی۔ اور شہید کی نہیں ہوگی؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ تلواروں کا اس کے سر پر برسنا ہی کافی آزمائش ہے۔

۳۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور اُس نے ثابت قدمی دکھائی۔ اور وہ راہِ حق میں قتل ہوگیا۔ یا فتح پائی۔ تو قبر میں اس کی آزمائش نہیں ہوگی۔

۴۔ مسلم نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں نے جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ارشاد فرماتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی راہ میں ایک دن رات کا جہاد ایک ماہ کے روزوں اور قیام لیل سے بہتر ہے۔ اور جب وہ فوت ہوگا تو اس کا یہ عمل اُس کا ساتھ دے گا۔ اور آخرت میں اُسے روزی ملے گی۔ اور قبر میں اُس کی آزمائش نہیں ہوگی۔

اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے

۵۔ ترمذی نے روایت کر کے اُس کی تصحیح کی ہے۔ کہ حضرت فضالہ بن عبیدؓ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر فرماتے ہیں کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ ہر شخص کے اعمال کا مرنے پر خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور وہ فتنہ قبر سے بھی محفوظ رہتا ہے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ ہیں کہ وہ قبر کی آزمائش سے محفوظ رہتا ہے۔

۶۔ ابن ماجہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ تعالیٰ کی راہ میں لڑتا لڑتا فوت ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اُس کا نیک عمل جاری رکھے گا۔ جو وہ کیا کرتا تھا۔ اور اس کا اجر بھی لکھا جاتا رہے گا۔ اور وہ قبر کی آزمائش سے بھی بچ جائے گا۔ اور روز قیامت اللہ تعالیٰ اُسے ہول قیامت سے بے خوف اُٹھائے گا۔ امام قرطبی اس پچھلی حدیث پاک کے بارے میں فرماتے ہیں۔ اور جو اس سے پہلی ہے۔ اس موت سے مراد عام طبعی موت ہی ہے۔ ورنہ شہادت کا مقام تو اس سے بھی کئی گنا بڑھ کر ہے۔ اور الرباط کیا ہے۔ اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کرنا۔ چاہے اس دوران میں لڑائی کی نوبت نہ بھی آئے۔ یہ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ کیونکہ وہ تو ہر وقت لڑنے کی نیت سے اس کام پر موجود ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اللہ کی راہ میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے اعمال جاری رہتے ہیں

۷۔ امام احمد اور طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: سب لوگوں کے اعمال مرنے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ سوائے راہ خدا میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے۔ کہ اُن کے اعمال جاری رہتے ہیں۔ گویا کہ وہ ابھی تک مسلسل سرحدوں پر اپنے کام پر موجود ہیں۔ اور وہ لوگ فتنہ قبر سے بچ جاتے ہیں۔

سرحدوں کی حفاظت کرنے والا منکر نکیر کے سوالات اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا

۸۔ بزار نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص سرحدوں کی حفاظت کرتا ہوا فوت ہو جائے۔ اُس کا عمل روزے دار کی طرح مسلسل جاری رہے گا۔ اور اس پر اجر بھی ملے گا۔ اور وہ قبر کے سوال و جواب سے بچ جائے گا۔ اور قیامت کے روز بڑی گھبراہٹ سے بھی محفوظ رہے گا۔

۹۔ طبرانی نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ جو شخص سرحدوں کی حفاظت کرتا رہا۔ اُسے اللہ تعالیٰ فتنہ قبر سے امن میں رکھے گا۔

۱۰۔ الاوسط میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ راہ خدا میں جہاد کی ذمہ داری پر رہنے والا قبر کے فتنہ سے بچا رہے گا۔ اور اُس کی روزی اُسے برابر ملتی رہے گی۔ (جو شہداء کو ملتی ہے)

besturdubooks.wordpress.com

۱۱۔ الکبیر میں حضرت سلیمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپ فرماتے تھے۔ جس نے ایک دن اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے کا اہتمام کیا۔ گویا اُس نے ایک مہینے بھر تک روزے رکھے اور رات کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کی ذمہ داری ادا کرتے ہوئے جس کی موت آ گئی۔ اس کے نیک اعمال جاری رہیں گے۔ اور وہ منکر ونکیر کی آزمائش سے محفوظ ہو جائے گا۔ اور روز قیامت وہ شہیدوں ہی میں اُٹھایا جائے گا۔

ایک دن کیلئے بھی جہاد کی تیاری میں رہنے والے کی فضیلت

۱۲۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو ایک دن جہاد فی سبیل اللہ کے لیے تیار رہا۔ اس نے گویا ایک مہینے کے روزے رکھے۔ اور ایک ماہ رات کو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کھڑا عبادت کرتا رہا۔ اور اُسے فتنہ قبر سے پناہ مل گئی۔ اور اس کا عمل قیامت تک جاری رہے گا۔

بیماری کی حالت میں مرنے والا شہید ہے

۱۳۔ ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص بیماری کی حالت میں مر گیا۔ وہ شہادت کی موت مرا۔ اور فتنہ قبر سے بچ گیا۔ اور صبح وشام اُس کا رزق جنت سے آئے گا۔

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ تمام بیماریوں کے بارے میں ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ہیضہ سے مرنے والے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اُسے قبر میں عذاب بھی نہیں ہوگا۔ یہ روایت نسائی شریف کی ہے کہ اس سے مراد استسقاء کی بیماری ہے۔ (کہ یہ بھی پیٹ کی بیماری ہے) اور بعض نے اسہال کی

besturdubooks.wordpress.com

بیماری کہا ہے۔ کیونکہ حدیث شریف میں پیٹ کی بیماری کے الفاظ ہیں۔ اور حکمت اس بیماری میں ہلاک ہونے پر سہولت کی یہ ہے کہ اُس بیماری میں عقل وہوش کی حالت میں فوت ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے رب کریم کو پہچانتا ہوتا ہے۔ بخلاف دوسری اکثر بیماریوں کے کہ اُن میں ہوش وحواس غائب ہوجاتے ہیں۔ اور اُسے کسی چیز کی معرفت حاصل نہیں رہتی۔

میں کہتا ہوں کہ ایک حدیث پاک میں مطلق بیماری کے بارے میں لکھا ہے۔ تو اس میں پیٹ کی بیماری کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن محدثین کہتے ہیں کہ اس میں راوی حدیث کو لکھنے یا پڑھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ اصل الفاظ ہیں۔ ''مَنْ مَّاتَ مُرَابِطًا'' نہ کہ ''مَنْ مَّاتَ مَرِيْضًا'' اور پھر ابن جوزی نے اس مریضاً والی حدیث کو موضوع حدیثوں میں درج کیا ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی ہے۔ کہ جس نے سورۃ تبارک الذی ہر رات پڑھی وہ فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔

سورۂ الملک پڑھنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات سے محفوظ رہیگا

۱۴۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں عاصم بن ابی النجود کے واسطہ سے حضرت زر بن جیش رضی اللہ عنہ سے اور اُنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس نے سورۂ ملک ہر رات کو تلاوت کی۔ وہ فتنہ قبر سے بچ جائے گا۔ اور جو شخص یہ آیت مبارکہ پڑھتا رہا ''اِنِّیْٓ اٰمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُوْنِ'' اللہ تعالیٰ اس پر منکر نکیر کا سوال آسان فرمادے گا۔

۱۵۔ حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہم نے تورات میں پڑھا ہے۔ کہ جو شخص سورہ الملک روزانہ رات کو پڑھتا رہے گا۔ وہ فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔ اور سوار بن مصعب کے واسطہ سے بھی روایت کی ہے جو بہت کمزور ہے۔ اور ابواسحاق نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس نے سورہ الٓمّٓ سجدہ اور سورۂ الملک رات کو سونے سے پہلے

besturdubooks.wordpress.com

پڑھ لی۔ وہ عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوال و جواب سے بچ جائے گا۔

جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہونے والا منکر نکیر کے سوال سے محفوظ رہے گا

۱۶۔ احمد نے اور امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوتا ہے۔ یا جمعہ کی رات کو فوت ہوتا ہے۔ اُسے اللہ تعالیٰ منکر و نکیر کے سوال سے محفوظ رکھے گا۔

۱۷۔ ابن وہب نے اپنی جامع میں اور بیہقی نے بھی اور الفاظ سے روایت کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں۔ کہ وہ فتنہ قبر سے بری ہو جائے گا۔

۱۸۔ امام بیہقی نے بھی تیسری سند کے ساتھ موقوفاً روایت کی ہے۔ کہ وہ فتنہ قبر سے بچا لیا گیا۔ یہ الفاظ ہیں۔

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ ان سوالات کی سابقہ تمام احادیث شریفہ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ بلکہ بعض سوال بعض لوگوں سے مخصوص ہیں۔ اور وضاحت فرما دی گئی ہے۔ کہ کن لوگوں سے سوال نہیں ہوگا۔ اور کون لوگ منکر نکیر کے فتنہ سے بچ جائیں گے۔ اور کون لوگ عذاب قبر سے محفوظ ہوں گے۔ اور یہاں قیاس کو ذرہ بھر بھی دخل نہیں ہے۔ اور عقل سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ بس اس میں مان لینا ہے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات کی تصدیق کرنا ہے۔ اور شہید کے بارے میں جو یہ فرمایا گیا ہے۔ کہ اس کے سر پر تلواروں کی بارش کی آزمائش کافی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اگر اس شخص میں نفاق ہوتا۔ تو وہ میدان مقابلہ میں تلواروں کی بارش میں ہی معلوم ہو جاتا۔ اور وہ میدان سے بھاگ جاتا۔ کیونکہ میدان جنگ سے فرار منافق کا ہی کام ہے۔ اور مومن کامل کی شان

besturdubooks.wordpress.com

مصیبت کے موقعہ پر ثابت قدم رہتا ہے۔ اور اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے۔ بس اس موقعہ پر اُس کی صداقت ظاہر ہو چکی۔ لہٰذا قبر میں دوبارہ آزمائش کی ضرورت نہ رہی۔ یہ حکیم ترمذی کا کہنا ہے۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں۔ جب شہید سے سوال نہیں ہوتا۔ تو صدیق تو مرتبہ میں اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ تو زیادہ حقدار ہے۔ کہ قبر میں اُس کی آزمائش نہ ہو۔ کیونکہ قرآن کریم میں صدیق کا ذکر شہید سے پہلے آیا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کی تیاری میں رہنے والا فتنہ قبر سے مستثنیٰ ہے۔ تو صدیق جو مرتبہ میں اُس سے بالاتر ہے۔ بدرجہ اولیٰ اس فتنہ سے مستثنیٰ ہوگا۔ میں کہتا ہوں۔ کہ حکیم ترمذی نے اس بات کی تصریح کی ہے۔ کہ صدیقوں سے قبر میں سوال نہیں ہوگا۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ''وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ'' کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے کرتا ہے اور اُس کی تاویل ہمارے نزدیک (واللہ اعلم) یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہے کہ کچھ مرتبہ کے لوگوں کو اس آزمائش سے بالاتر رکھے۔ اور وہ صدیق اور شہداء ہیں۔ اور وہ جو حکیم ترمذی کی جانب سے حدیث شہید کی توجیہ کی گئی ہے۔ تو اس کا تقاضا ہے۔ کہ یہ شہید معرکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں رہنے کی احادیث ہر شہید کے بارے میں اشارہ کرتی ہیں۔

طاعون کی بیماری میں مرنے والا بھی قبر کے فتنہ سے محفوظ رہیگا

اور امام ابن حجرؒ نے اپنی کتاب بذل الماعون فی فضل الطاعون میں یقین سے کہا ہے۔ کہ طاعون کی بیماری میں مرنے والے سے بھی قبر میں سوال نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ مقتول فی المعرکہ کی نظیر ہے۔ اور طاعون کے دوران صبر و ہمت سے کام لینا بھی رضاء الٰہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور وہ یقین رکھتا ہے کہ اُس کے ساتھ وہ ہی پیش آئے گا جو اُس کے مقدر میں لکھا ہے۔ اس طرح سے وہ راضی نہ رضا ہوتا ہے۔ اور جو طاعون میں بغیر تلوار کے مرتا ہے۔ اس کی بھی قبر میں آزمائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں رہنے والے کی

besturdubooks.wordpress.com

طرح سے ہے۔ شیخ الاسلام نے اس طرح لکھا ہے جو قابل غور ہے۔

حکیم ترمذی جہاد کی تیاری والی حدیث شریف میں فرماتے ہیں۔ کیونکہ طاعون کے دوران میں اس شخص نے بھی اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا۔ اور فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ماتحت بھاگ کر کہیں نہیں گیا۔ اور اللہ تعالیٰ کی رضا پر صابر و شاکر رہا۔ گویا کے اس نے بھی اپنے آپ کو راہ حق میں پابند کر لیا تھا۔ اور جب اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا۔ تو اس کے اندر کا سچ ظاہر ہو گیا۔ اور اُس کی آزمائش کی مزید ضرورت نہ رہی۔

جمعہ کے دن جہنم نہیں بھڑکائی جاتی اور اس کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں

فرمایا: جو جمعہ کے دن فوت ہوتا ہے۔ اُس کے لیے بھی اس سے پردہ ہٹ جاتا ہے۔ اور معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا حقدار ہے۔ کیونکہ جمعہ کے دن جہنم بھڑکائی نہیں جاتی۔ اور جمعہ کے دن جہنم کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جہنم داروغہ دوزخ میں اپنی معمول کی ڈیوٹی نہیں دیتا۔ (گویا وہ چھٹی پر ہوتا ہے) اور جب کوئی شخص جمعہ کے دن اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوتا ہے۔ تو اس کی سعادت اور نیک بختی کی دلیل ہوتی ہے۔ کہ اُسے اس عظیم دن کے اندر مرنا نصیب ہوا ہے۔ اور یہ موقعہ اُسے ہی نصیب ہوتا ہے۔ جس کے حصہ میں یہ خوش بختی لکھی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ شخص بھی فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے۔ کیونکہ اُس کے مومن اور منافق ہونے کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جسے جمعہ کے دن موت نصیب ہو۔ اُسے شہید کا سا اجر ملے گا۔ اور سوال کے سلسلے میں بھی اُس سے شہداء کا سا سلوک ہوگا۔

۱۹۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے روز فوت ہوا۔ یا جمعہ کی رات کو اس کی وفات ہوئی۔ وہ عذاب قبر سے پناہ میں رہے گا۔ اور میدان قیامت میں آئے گا۔ تو اس پر شہداء کی سی مہر لگی ہوگی۔

besturdubooks.wordpress.com

جمعہ کے دن فوت ہونے والے کو شہید کا اجر ملے گا

۲۰۔ حمید نے اپنی ''ترغیب'' میں حضرت ایاس بن بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے روز فوت ہوگا۔ اُسے شہید کا سا اجر ملے گا۔ اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔

جمعہ کی شب یا دن کو فوت ہونے والے سے حساب و کتاب نہیں ہوگا

۲۱۔ ابن جریج نے حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مسلمان مرد یا عورت جمعہ کی رات کو فوت ہوگا۔ وہ عذاب قبر اور فتنہ قبر سے ضرور بچا لیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کا حساب کتاب نہیں ہوگا۔ اور قیامت میں اُس کے ساتھ ایسے گواہ ہوں گے۔ جو اُس کے جنتی ہونے کی گواہی دیں گے۔ یا شہیدوں کی سی مہر لگی ہوگی۔ یہ حدیث شریف بہت پُر امید کرنے والی ہے۔ جس میں جمعہ کی رات کو پیدا ہونے والے کے لیے قبر کی آزمائش اور عذاب قبر دونوں سے بچ جانے کی بشارت موجود ہے۔

اس ذکر سے بہت سے اور لوگوں کا بھی پتہ چل گیا جن کی قبر میں آزمائش نہیں ہوگی۔ اور اگر شہید کو عام کر دیا جائے۔ تو معاملہ وسیع ہو جائے گا۔ کیونکہ شہداء کی قسمیں تیس سے زیادہ ہیں۔ جن کا ذکر میں نے الگ ایک رسالہ میں کیا ہے۔

کیا بچوں سے قبر میں سوال ہوگا؟ اس بارے میں دو قول ہیں

اور بچوں کے بارے میں بہت سوال ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں ذکر فرمایا ہے اور وہاں مقابلہ کے دو قول ذکر فرمائے ہیں۔

قول اوّل یہ کہ حدیث پاک میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بچے کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔ اور دعا فرمائی ''اَللّٰهُمَّ قِهٖ عَذَابَ الْقَبْرِ''

besturdubooks.wordpress.com

اے اللہ کریم! اسے عذاب قبر سے بچا۔ اس سے امام قرطبی نے یقین کیا ہے کہ وہ عقل کامل سے اپنا مقام پہچان لیں گے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے سوال و جواب سمجھ لیں گے۔ میں کہتا ہوں۔ اور ضحاک نے بھی یہ فرمایا ہے۔ اور ابن جریر نے جویبر سے درج کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ضحاک بن مزاحم کا چھ روز کا بچہ فوت ہو گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ جب میرے بچے کو قبر میں رکھو تو اُس کا چہرہ کھول دو۔ اور کفن کی گرہیں کھول دو۔ کہ میرے بیٹے کو سوال کے لیے بٹھائیں گے۔ میں نے کہا۔ اُس سے کس بارے میں سوال ہوگا؟ فرمایا۔ روز ازل کے میثاق کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کا صلب آدم میں لوگوں نے اقرار کیا تھا۔

قول ثانی یہ ہے کہ بچوں سے قبر میں سوال نہیں ہوتا۔ کیونکہ سوال تو اُس سے ہوگا۔ جو رسول اور رسول کو بھیجنے والے کو سمجھتا ہو۔ تو اس سے سوال ہو کہ تم نے رسول ؐ کو مانا۔ اور اُس کی پیروی کی؟ یا نہ کی؟ اور حدیث شریف میں جو بچے کو عذاب قبر سے بچانے کی دعا کا ذکر ہے۔ تو اس سے مراد تکلیف نہیں ہے۔ اور نہ سوال سے مراد حقیقی سوال ہے۔ بلکہ صرف غم و فکر کا احساس دلانا ہے۔ اور یہ وحشت و تنگی ہر ایک کو پہنچتی ہے۔ یہی قول صحیح اور درست ہے۔ اور امام نسفی بحر الکلام میں فرماتے ہیں۔ کہ حضرات انبیاء کرام اور مومنوں کی اولاد (بچوں) پر حساب کتاب، عذاب قبر اور سوال منکر و نکیر نہیں ہوتا۔ اور ہمارے اصحاب شافعیہ فرماتے ہیں۔ کہ بچوں کو دفن کے بعد تلقین نہ کی جائے۔ کیونکہ بالغ آدمی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس طرح سے امام نوویؒ نے الروضہ میں ذکر کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا۔ اور ابن حجر نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

فائدہ: امام ابن جوزی نے الموضوعات میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ داڑھی کو رنگنے والا جب فوت ہوگا۔ اور اُسے قبر میں داخل کریں گے۔ تو منکر نکیر اُس سے سوال نہیں کریں گے۔ منکر نکیر سے کہے گا کہ اس سے سوال کرو۔ تو وہ کہے گا کہ میں اِس سے سوال کیسے کروں۔ جبکہ نورِ اسلام اس کے چہرہ

besturdubooks.wordpress.com

پر موجود ہے۔اور کہا ہے۔کہ اُس کی سند میں داؤد بن صفیر منکر الحدیث ہے۔

میں کہتا ہوں ،نور الاسلام کی تفسیر دوسری حدیث شریف سے ہوتی ہے۔کہ فرمان رسول گرامی ہے۔

اِنَّ الْیَھُوْدَ وَالنَّصَارٰی لَا یَصْبَغُوْنَ فَخَالِفُوْھُمْ

کہ یہود و نصاری بالوں کو نہیں رنگتے ہیں۔لہٰذا تم (بالوں کو رنگ کر) اُن کی مخالفت کرو۔

اور رنگ سے مراد مہندی کا رنگ مراد ہے۔جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت مبارکہ ہے۔اور یہ فضیلت اُس خوش نصیب شخص کو حاصل ہوگی۔جو سنت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی متابعت اور محافظت کی نیت سے یہ عمل کرے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۷

قبر کی مصیبت اور سہولت اور مومن کیلئے اس کی کشادگی

قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اگر اس سے بچ گیا تو اگلی منزل آسان ہونگی:

۱۔ حاکم، ابن ماجہ، بیہقی نے اور ہناد نے الزہد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے غلام ہانی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ حضرت عثمانؓ جب کسی قبر کے پاس کھڑے ہوتے۔ تو رونے لگتے۔ یہاں تک کہ آپ کی داڑھی مبارک آنسوؤں سے بھیگ جاتی۔ ان سے پوچھا جاتا کہ جنت و دوزخ کے ذکر سے آپ کو رونا نہیں آتا۔ اور یہاں آپ رونے لگتے ہیں؟ تو آپؓ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ قبر آخرت کی پہلی منزل ہے۔ اگر کوئی اس سے بچ گیا۔ تو اگلی منزلیں اس سے آسان ہیں۔ اور اگر یہاں پر اٹک گیا۔ تو اس کے بعد کی منزلوں میں مشکل پیش آئے گی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میں نے قبر کے قبیح منظر سے زیادہ قبیح کوئی منظر نہیں دیکھا۔

۲۔ ابن ماجہ نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک جنازہ میں ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ موجود تھے۔ کہ آپؐ قبر کے کنارے پر بیٹھ کر گریہ فرمانے لگے۔ اور آنجنابؐ نے ہمیں بھی رلایا دیا۔ اور پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میرے بھائیو! ایسے موقعہ کے لیے تیاری کیا کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

وطن سے دور فوت ہونیوالے کی قبر اس کے گھر تک وسیع کردی جاتی ہے

۳۔ احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے فرمایا: کہ مدینہ منورہ میں ایک آدمی فوت ہوگیا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ اور ارشاد فرمایا: کہ کاش یہ اپنی پیدائش کے مقام سے دور کہیں فوت ہوتا۔ لوگوں میں سے ایک شخص نے پوچھا۔ یارسول اللہؐ! یہ کیوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جب کوئی شخص اپنی جائے پیدائش دور فوت ہوتا ہے۔ تو اُس کی جائے پیدائش سے لے کر اُس کے مرنے کے مقام تک قبر وسیع کردی جاتی ہے۔

۴۔ ابوالقاسم بن مندہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسافری میں مرنے والے کے لیے اُس کے اہل وعیال کی رہائش تک قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔

قبر جنت کا باغیچہ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے

۵۔ ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے۔ یا دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ (یعنی عملوں کے مطابق ایسا ہوگا)

۶۔ امام بیہقی نے عذاب القبر میں اور ابن الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ یا جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے۔

قبر روزانہ تین مرتبہ بندوں سے کلام کرتی ہے

۷۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور الصابونی نے المائتین میں اور ابن مندہ نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ قبر آگ کے گڑھوں سے ایک گڑھا۔ یا جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور سنو۔ قبر روزانہ تین مرتبہ بات کرتی ہے۔ وہ کہتی ہے میں کیڑوں کی کوٹھڑی ہوں۔ میں اندھیری کوٹھڑی ہوں اور میں اجاڑ گھر ہوں۔

مومن کی قبر چودھویں کے چاند کی روشنی کی طرح روشن ہوتی ہے

۸۔ ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن اپنی قبر میں ایک سرسبز باغیچہ میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی قبر ستر گز کشادہ کردی جاتی ہے۔ اور چودھویں رات کے چاند کی روشنی کی طرح سے اُس کی قبر روشن ہو جاتی ہے۔

۹۔ علی بن معبد نے حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ آپ ہمیں ہماری قبروں کے بارے کچھ بتائیں گی نہیں؟ کہ وہاں ہمیں کیا کیا پیش آئے گا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ مومن کی قبر میں چالیس گز تک کشادگی کردی جائے گی۔

قبر کی کشادگی سوال اور تنگی کے بعد ہوگی

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ معاملہ کشادگی کا قبر کی تنگی اور سوال کے بعد ہوگا۔ کافر تو اپنی قبر میں مسلسل تنگی اور گھٹن میں رہے گا۔ اور یہ جو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جنت کا ایک باغیچہ ہے۔ یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔ یہ حقیقت میں ایسا ہی ہوگا۔ کوئی مجازی طور پر یہ نہیں فرمایا آنجنابؐ نے۔ اور مومن کی قبر سبزی اور تازگی سے بھر جائے گی۔ اور گل وگلزار ہو جائے گی۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے اس کی تعیین فرمائی ہے۔ کہ اس سے مراد گل ریحان ہے۔ اور بعض علماء نے اس روضہ وحفرہ کو مجازی کہا ہے۔ اور مراد اس سے سوال میں آسانی ہے۔ اور وہ وسعت عیش ہے جو وہ حد نظر تک دیکھے گا۔ جیسے دنیا میں کسی آرام

besturdubooks.wordpress.com

وعیش کے موقعہ پر کہتے ہیں کہ ہم تو جنت میں آگئے ہیں۔لیکن امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اوّل یعنی حقیقت ہے۔

۱۰۔ احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت وہب بن منبہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک قبر کے پاس کھڑے تھے۔اور آپ کے حواری آپ کے ہمراہ موجود تھے۔اور انہوں نے قبر کی ویرانی، اندھیرے اور تنگی کا ذکر کیا۔تو حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ اس سے پہلے تم اپنی ماں کے پیٹ میں اس سے بھی تنگ جگہ میں رہ چکے ہو۔جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے تو وہ تنگی میں بھی کشادگی پیدا فرما دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ پر نیک گمان اور قبر کی کشادگی

۱۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں ابوامامہ کے صاحب حضرت غالب سے روایت کی ہے۔کہ ملک شام میں ایک نوجوان پر موت طاری ہوئی۔تو اس نے اپنے چچا سے کہا۔دیکھو اگر اللہ تعالیٰ مجھے میری ماں کے حوالے کردے تو میری ماں مجھ سے کیا برتاؤ کرے گی؟ انہوں نے کہا۔تو اس وقت وہ تجھے جنت میں داخل کر کے ہی رہے گی۔تو نوجوان نے کہا۔واللہ! میرا اللہ میری والدہ سے زیادہ مجھ پر مہربان ہے۔تو وہ نوجوان فوت ہوگیا۔تو میں اُس کے چچا کے ساتھ اُس کی قبر میں داخل ہوا۔اور ہم نے اس پر اینٹیں رکھ کر برابر کردیں۔تو ایک اینٹ اندر گر گئی۔اور جب اُس کا چچا وہ اینٹ اندر سے نکالنے کو آگے بڑھا تو ایک دم سے پیچھے ہٹ گیا۔میں نے پوچھا۔کیا ہوا۔تو اُس نے بتایا۔اُس کی قبر روشنی سے بھر گئی ہے۔اور حدنظر تک کشادہ دکھائی دے رہی ہے۔

۱۲۔ محمد بن ابان نے حضرت حمید سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔میرا ایک بھانجہ تھا۔اُس نے اس سے ملتی جلتی ایک حکایت بیان کی۔لیکن اُس نے ساتھ یہ بھی بتایا۔کہ میں نے بغلی میں جھانک کر دیکھا۔تو قبر حدنظر تک کشادہ تھی۔تو میں نے اپنے ساتھی سے پوچھا کہ جو میں نے دیکھا ہے۔کیا تم نے بھی دیکھا؟ اُس نے

besturdubooks.wordpress.com

کہا۔ ہاں! آپ کو یہ خوشخبری مبارک ہو۔ تو میرا خیال ہے۔ کہ یہ وسعت اُسی کلمہ کی برکت سے تھی۔ جو اُس نے اپنے چچا سے کہا تھا۔

کلمہ شہادت کی برکت سے ایک گنہگار آدمی کی قبر کی کشادگی

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے ''ذکر الموت'' میں ابوبکر بن ابی مریم کے واسطہ سے بزرگوں سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ بصرہ میں ایک حضرمی بزرگ رہتے تھے۔ اور وہ بہت نیک انسان تھے۔ اور اُن کا ایک بھتیجا گانے والی عورتوں کے ساتھ رہتا تھا۔ اور شیخ اُسے نصیحت فرماتے رہتے تھے۔ اور مرنے کے بعد جب اُس نوجوان کو اس کے چچا نے قبر میں اتارا۔ اور اس پر اینٹیں درست کر کے جمادیں۔ تو کسی معاملہ میں شک کی بنا پر اُس کی قبر سے ایک اینٹ ہٹا کر دیکھا گیا۔ تو اُس کی قبر حد نظر تک کشادہ دکھائی دی۔ اور وہ قبر کے درمیان میں تھا۔ اور اینٹ دوبارہ اس کی قبر پر جمادی گئی۔ بعد میں انہوں نے اس کی بیوی سے اس کے کسی عمل کے بارے میں دریافت کیا۔ تو اُس کی بیوی نے بتایا۔ کہ وہ جب بھی موذن سے کلمہ شہادت ''اشھدان لاالہ الا اللّٰہ واشھدان محمد رسول اللّٰہ'' سنتا تو کہا کرتا تھا۔ جو گواہی تو نے دی ہے۔ میں بھی وہی گواہی دیتا ہوں۔ اور وہ دوسروں کی بھی اس کی تلقین کیا کرتا تھا۔

۱۴۔ ابوالحسن بن براء فرماتے ہیں کہ مجھ سے عبدالرحمٰن بن احمد الجھنی نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے علی بن محمد سے حدیث بیان کی انہوں نے یزید بن نوح النخعی سے حدیث بیان کی۔ حضرت شریک بن عبداللہ کی معیت میں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں ایک میت پر جنازہ کی نماز پڑھی۔ پھر میں دفن کرنے کے لیے اُس کی قبر میں داخل ہوا۔ اسی دوران میں کہ میں اس پر اینٹ برابر کر رہا تھا۔ کہ ایک اینٹ قبر میں گر پڑی۔ تو میں نے قبر میں جھانک کر دیکھا۔ کہ میں کعبہ شریف کے پاس ہوں۔ اور لوگ طواف کر رہے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

دو مسکینوں کے جنازے کی کیفیت اور ان کی قبر کی کشادگی

۱۵۔ کتاب الدیباج میں ابو اسحاق ابراہیم بن سفیان الختلی سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبد بن محمد العبنسی سے سنا۔ کہ وہ فرماتے تھے کہ مجھ سے عمر بن مسلم نے ایک قبریں کھودنے والے نے بیان کیا۔ کہ میں نے دو قبریں کھودیں۔ اور ابھی تیسری کھود رہا تھا۔ کہ مجھے سخت گرمی محسوس ہوئی۔ تو میں اپنی چادر قبر کے اوپر ڈال کر اُس کے سایہ میں قبر کھودنے لگا۔

کہ اسی دوران میں نے دو شخصوں کو براؤن رنگ کے دو گھوڑوں پر آتے دیکھا۔ اور وہ پہلی قبر کے پاس آ کر کھڑے ہو گئے۔ اور ایک دوسرے سے کہنے لگا۔ کہ لکھو! اُس نے پوچھا کیا لکھوں؟ اُس نے کہا ایک فرسخ چوڑی ایک فرسخ لمبی۔ پھر وہ دوسری قبر کے پاس آئے۔ تو ایک نے دوسرے سے کہا۔ لکھو! اُس نے کہا کیا لکھوں؟ پہلے کہا۔ کہ حد نظر تک لکھ دو۔ پھر وہ تیسری قبر کے پاس آئے۔ جس سے میں کھود رہا تھا۔ تو اس نے کہا لکھو۔ اُس سے پوچھا کیا لکھوں۔ تو اس نے کہا کہ دو انگلیوں کے درمیانی فاصلہ کے برابر لکھ دو۔ پھر میں بیٹھ کر جنازوں کے آنے کا انتظار کرنے لگا۔ تو لوگ ایک آدمی کا جنازہ لے کر آئے جس کے ساتھ تھوڑے سے لوگ موجود تھے۔ وہ آ کر پہلی قبر کے پاس کھڑے ہو گئے۔ تو میں نے اُن سے پوچھا کہ یہ شخص کون ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ یہ لوگوں کا پانی بھرنے والا ایک انسان ہے۔ یہ بال بچے دار تھا۔ اور اس کے پاس کچھ نہیں تھا۔ ہم نے اس کے لیے کچھ پیسے جمع کیے ہیں۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ پیسے ان کے اہل وعیال کو دے دو۔ اور میں نے ان کے ساتھ مل کر اُسے دفن کیا۔ پھر دوسرا جنازہ آ گیا۔ اور اُس جنازہ کے ساتھ جنازے کو اُٹھانے والوں کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ اور وہ اُس جنازہ کو لے کر وہاں کھڑے ہو گئے۔ جس کے بارے میں کہا گیا تھا کہ حد نظر تک کشادہ کر دو میں نے اس سے پوچھا۔ کہ یہ کس شخص کا جنازہ ہے؟ انہوں نے بتایا کہ یہ ایک غریب و مسکین شخص کا جنازہ ہے۔ جو اروڑی

besturdubooks.wordpress.com

پر مرا پڑا تھا۔ اور اس کے پاس کچھ نہیں تھا۔ تو میں نے بھی اُن سے کچھ نہیں لیا۔ اور اُن کے ساتھ مل کر اُسے دفن کر دیا۔ اور تیسرے جنازہ کا انتظار کرنے لگا۔ اور میں رات عشاء تک اُس کا انتظار کرتا رہا۔ تو کچھ لوگ ایک عورت کا جنازہ لے کر آئے۔ میں نے اُن سے قبر کی اجرت مانگی تو انہوں نے مجھے پیٹا۔ اور اُس عورت کو اس قبر میں دفن کر دیا۔ جس کے بارے میں فرشتے نے کہا تھا۔ کہ اس قبر کو دو انگلیوں کے درمیانی فاصلہ کے برابر لکھ دو۔

۱۶۔ ابن ابی الدنیا نے جعفر بن سلیمان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک شخص ایک آدمی کو قبر میں دفن کرتے وقت موجود تھا۔ تو وہ کہنے لگا۔ جو اللہ تعالیٰ شکم مادر میں بچے کو کشادگی اور سہولت عطا فرماتا ہے۔ وہ تجھے بھی قبر میں کشادگی اور سہولت عطا کرنے پر قادر ہے۔

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے غطفان المزنی کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اگر آپ کسی وقت ہمیں ڈرائیں تو ہم ڈر جائیں۔ قبر کی تاریکی اور تنگی کا کیا حال ہوگا؟ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندہ اس کا بدلہ پائے گا جو وہ کرتے ہوئے فوت ہوا تھا۔

۱۸۔ الآجری نے کتاب الغرباء میں حضرت الصلت بن حکیم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مجھ سے بحرین کے ایک شخص ابو یزید نے کہا۔ کہ میں نے بحرین میں ایک مرنے والے شخص کو غسل دیا۔ کہ اس کے گوشت پر لکھا ہوا تھا۔ اے مسافر تجھے خوش خبری ہے۔ تو میں آگے بڑھ کر دیکھنے لگا۔ تو وہ گوشت اور کھال کے درمیان لکھا ہوا تھا۔

۱۹۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عمارہ بن عقبہ بن ابی معیط سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت احنف بن قیس کے جنازہ پر حاضر ہوا۔ اور میں اُس کی قبر میں اُترنے والوں میں شامل تھا۔ جب میں نے اُس پر مٹی ڈال دی۔ تو میں نے دیکھا کہ اُس کی قبر میری حد نظر تک کشادہ ہوگئی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔تو میں نے یہ بات اپنے ساتھیوں کو بتائی۔لیکن جو میں نے دیکھا وہ نہیں دیکھ سکے۔

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابوالحسین بن المنتری نے کتاب کرامات الاولیاء میں حضرت ابراہیم النخعی الحنفی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ الحجاج نے ماھان الحنفی کو اُن کے دروازے پر پھانسی پر چڑھایا۔اور علماء کو ان کے اپنے دروازوں پر سولی پر لٹکایا جاتا تھا۔اور ہمیں رات کو ان پر روشنی نظر آیا کرتی تھیں۔

۲۱۔ ابوداؤد نے اپنی سنن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔فرماتی ہیں۔کہ حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ فوت ہوئے۔تو ہم باتیں کیا کرتے تھے۔کہ ان کی قبر میں ہمیشہ روشنی دکھائی دیتی ہے۔

تلاوت قرآن مجید اور روزوں کی برکت سے قبر میں خوشبو

۲۲۔ ابونعیم نے حضرت مغیرہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن غالب اکرانی ایک معرکہ میں شہید ہوگئے۔جب انہیں دفن کیا گیا۔تو اُن کی قبر سے کستوری کی خوشبو محسوس ہوئی اور اُن کے ایک بھائی نے انہیں خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ کیا سلوک ہوا؟ انہوں نے بتایا اچھا سلوک ہوا۔پوچھا کہاں پہنچے ہو؟ فرمایا جنت میں۔پوچھا کس وجہ سے؟ بتایا حسن یقین کی بدولت۔اور زیادہ تہجد گزاری کے صدقہ میں۔اور گرمیوں کے روزوں کی برکت سے۔تو اُن سے پوچھا۔یہ آپ کی قبر سے خوشبو کیسی آتی ہے؟ فرمایا: یہ خوشبو تلاوت قرآن کریم اور روزوں میں پیاس برداشت کرنے کی ہے۔

۲۳۔ امام احمد نے الزھد میں حضرت مالک بن دینار سے روایت کی ہے۔فرمایا: میں حضرت عبداللہ بن غالب کے دفن کے وقت اُن کی قبر میں اُترا۔اور قبر کی مٹی اُٹھا کر دیکھی تو وہ کستوری تھی۔اور لوگ اس قبر کی بنا پر فتنہ میں مبتلا ہونے لگے۔تو اُن کی قبر کو پاٹ دیا گیا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۸

قبر کے اندر کے حالات کا مزید بیان

۱۔ الفردوس میں امام دیلمی نے روایت بیان کی ہے۔اوراس کی سند بیان نہیں کی۔ کہ آخرت کا پہلا انصاف قبر میں ہوگا۔اوراس میں شریف اور غیر شریف کا کوئی فرق نہیں۔سب کواس منزل سے گزرنا ہوگا۔

۲۔ بزار نے اور عبد نے اپنی اپنی مسند میں اور بیہقی نے شعب ایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سب سے زیادہ مہربان اللہ تعالیٰ بندے پر قبر میں ہی ہوسکتا ہے۔جس وقت سب لوگ اُسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔اور گھر والے بھی اُسے چھوڑ جاتے ہیں۔

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بندے کو اس وقت ضرورت ہوتی ہے۔جس وقت اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔

مومن کیلئے موت کے بعد سب سے پہلا تحفہ

۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوعاصم الخبطی سے روایت کی ہے۔اور اُسے جناب رسول اللہ تک پہنچایا ہے۔فرماتے ہیں۔سب سے پہلا تحفہ قبر میں مومن کو یہ ملتا ہے۔کہ اُسے کہتے ہیں کہ تم خوش ہو جاؤ۔کہ ان لوگوں کی بھی بخشش ہوگئی ہے۔ جو تمہارے جنازے میں شامل ہوئے تھے۔

۵۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ مومن کے لیے سب سے پہلا تحفہ یہ ہوتا ہے کہ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے والوں کی مغفرت ہو جاتی ہے۔

۶۔ عبد اور بزار نے اپنی اپنی مسند میں اور امام بیہقی نے شعب ایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کے بعد مومن کو سب سے پہلا اجر یہ ملتا ہے کہ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے والے تمام لوگوں کی مغفرت کر دی جاتی ہے اور اسی بارے میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے۔ جسے ابوالشیخ نے الثواب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمایا ہے۔ اور امام حاکم نے اسے التاریخ میں اور البیہقی نے شعب الایمان میں اور خطیب نے الرّواۃ میں حضرت مالک سے اور ابونعیم اور حضرت انس سے حکیم ترمذی نے روایت کی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۹

قبر میں بعض نیک اعمال کا بدلہ

۱۔ امام مسلم نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔اور یہ دعا ذکر کی ہے۔

اَللّٰھُمَّ افْسَحْ لَهٗ فِیْ قَبْرِهٖ وَنَوِّرْ لَهٗ فِیْهِ

اے اللہ کریم! اس کی قبر کو کشادہ فرمادے ۔ اور اس میں روشنی فرمادے۔

۲۔ امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ان قبروں میں تاریکی بھری ہوئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ان کی نمازوں کی وجہ سے اُن میں روشنی بھردے گا۔

مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے۔

قبر کی ویرانی دور کرنے کیلئے اندھیرے میں دو رکعت پڑھ لیا کرو

۴۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب التھجد میں السّری بن مخلد سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری سے ارشاد فرمایا: جب تم سفر کرنا چاہتے ہو تو اُس کے لیے تیاری کرتے ہو۔تو کیا قیامت کے سفر کی تیاری

besturdubooks.wordpress.com

نہیں کرنا چاہیے۔اے ابوذر! کیا میں تمہیں ایسے اعمال نہ بتادوں۔جو قیامت کے روز تمہیں فائدہ دیں؟ عرض کیا۔ہاں کیوں نہیں۔میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: روز قیامت کو فائدہ اُٹھانے کے لیے سخت گرمیوں کا روزہ رکھا کرو۔اور قبر کی ویرانی دور کرنے کے لیے رات کے اندھیرے میں دو رکعتیں پڑھ لیا کرو۔

فقیری دور کرنے کا وظیفہ

۵۔ دیلمی نے اور خطیب نے الرواۃ میں حضرت مالک رضی اللہ عنہ سے اور ابونعیم نے اور ابن عبدالبر نے التمہید میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے روزانہ سو مرتبہ "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ" پڑھا۔اُسے فقیری سے امان مل گئی۔اور قبر کی ویرانی میں انس نصیب ہوگیا۔اور اُس کے لیے جنت کے دروازے کھل گئے۔اور خطیب نے بھی یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے ذکر کی ہے۔

عالم کا علم اس کی قبر میں اس کا دوست بن جاتا ہے

۶۔ دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی عالم وفات پاجاتا ہے۔تو اُس کا علم مجسم صورت میں اُس کی قبر میں پہنچ جاتا ہے۔اور قیامت تک کے لیے اُس کا شفیق دوست بن جاتا ہے۔اور قبر کے کیڑے مکوڑوں کو اُس سے دور رکھتا ہے۔

بھلائی سیکھنے اور سکھلانے والوں کی قبر نور سے روشن ہوگی

۷۔ امام احمد نے الزہد میں اور عبدالبرؒ نے کتاب العلم میں اپنی سند سے حضرت ابی

besturdubooks.wordpress.com

بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ جل شانہٗ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی فرمائی۔ کہ بھلائی سیکھ لو۔ اور لوگوں کو سکھاؤ۔ کیونکہ میں بھلائی سکھانے والوں اور سیکھنے والوں کی قبریں نور سے بھر دوں گا۔ کہ وہ اُس کی موجودگی پریشان نہیں ہوں گے۔

سنت کا عمل قبر میں باعث روشنی اور باعث انس ہوتا ہے

۸۔ لالکائی نے السنۃ میں حضرت ابراہیم بن ادہمؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے ایک جنازہ کے اُٹھاتے ہوئے دعا کی۔ اللہ تعالیٰ موت کے بعد مجھے برکت دے۔ تو چارپائی سے آواز آئی۔ موت کے بعد کیا ہے؟ تو میں سن کر بہت مرعوب ہوا۔ جب میت کو دفن کر دیا گیا۔ تو میں قبر کے پاس بیٹھ کر غور کرنے لگا۔ کہ ایک شخص قبر سے نکلا۔ خوبصورت چہرہ جسم سے خوشبو آرہی تھی۔ صاف ستھرا لباس پہنے ہوئے۔ اور وہ کہہ رہا تھا۔ ابراہیم! میں نے کہا حاضر جناب۔ آپ کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔ اُس نے کہا۔ میں وہی ہوں چارپائی سے بولنے والا۔ کہ موت کے بعد کیا ہے؟ تو میں نے پوچھا آپ ہیں کون؟ اُس نے کہا۔ میں سنت رسول کریمؐ ہوں۔ میں سنت پر عمل کرنے والے کا دنیا میں محافظ ہوتا ہوں۔ اور اس کا نگران رہتا ہوں۔ اور قبر میں روشنی اور مونس بن کر ساتھ رہتا ہوں۔ اور قیامت کے دن جنت کی طرف اُسے لے جانے والا ہوں گا۔

کسی مومن کو خوشی پہنچانے کا عمل فرشتہ کی صورت میں قبر میں پہنچ جاتا ہے

۹۔ ابن لال نے اور ابوالشیخ نے الثواب میں اور ابن ابی الدنیا نے جعفر بن محمد سے انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے دادا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مومن کسی دوسرے مومن کو خوشی دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس خوشی سے ایک فرشتہ پیدا فرماتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی

besturdubooks.wordpress.com

عبادت کرتا اور اُسے ایک جانتا ہے۔ اور جب وہ مومن بندہ اپنی قبر میں پہنچتا ہے اور وہی سرور (خوشی) فرشتہ کی صورت میں اُس کے پاس پہنچ جاتا ہے۔ اور اس سے کہتا ہے۔ کیا تم مجھے پہچانتے ہو؟ تو مومن پوچھتا ہے تم کون ہو؟ تو وہ کہتا ہے۔ میں وہ خوشی ہوں۔ جو تم نے فلاں مومن کو مہیا کی تھی۔ آج میں تمہارا غم خوار ہوں۔ آج میں تمہاری وحشت و پریشانی دور کروں گا۔ اور تمہیں سوالوں کے جواب دینا سکھاؤں گا۔ اور کلمہ شہادت پر تمہیں قائم رکھوں گا۔ اور میدان حشر میں تمہارے ساتھ رہوں گا۔ اور تمہاری سفارش کروں گا۔ اور جنت میں تمہارا ٹھکانہ تمہیں دکھادوں گا۔

قبر کی مشقتیں دور کرنے کیلئے عمل

۱۰۔ ابن مندہ نے ابو کامل سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے ابو کامل یہ بات اچھی طرح سے جان لو۔ جس نے لوگوں سے اذیت کو دور کیا۔ اللہ تعالیٰ پر حق ہو گیا۔ کہ وہ قبر کی مشقتیں اُس سے دور رکھے۔

مسجد میں روشنی کرنا اپنی قبر کی روشنی کا سبب ہے

۱۱۔ ابوالفضل طوسی نے عیون الاخبار میں اپنی سند سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی مسجدوں میں روشنی کا انتظام کیا۔ اللہ تعالیٰ اس کی قبر میں روشنی فرمادے گا۔ اور جس نے مسجدوں میں خوشبو مہکائی۔ اللہ تعالیٰ اُس کی قبر میں جنت کی خوشبو بھر دے گا۔

مریض کی عیادت کا اجر

۱۲۔ دیلمی نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا۔ اے

besturdubooks.wordpress.com

رب کریم! جو مریض کا حال پوچھے۔ اس کے لیے کیا اجر ہے؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا: اس کے لیے قبر میں دو فرشتے مقرر کئے جاتے ہیں۔ جو اس کی دیکھ بھال کرتے ہیں اور قیامت تک اس کا حال پوچھتے رہیں گے۔

۱۳۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت حسن سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ موسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ سے جب یہ سوال کیا۔ تو فرمایا: ملائکہ اُس کی دیکھ بھال کرتے رہتے ہیں۔

۱۴۔ حکیم ترمذی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ایک حساب قبر میں ہوگا۔ اور ایک حساب آخرت میں ہوگا جس کا قبر میں حساب ہوگا وہ نجات پا گیا۔ لیکن جس کا آخرت میں حساب ہوگا۔ اگر وہ گنہگار پایا گیا۔ تو اُسے عذاب ہوگا۔ بس یہ ہے قبر کے حساب سے آخرت کے حساب میں کچھ آسانی ہو جائے گی۔ اور وہ برزخ میں اس طرح سے مشقت اُٹھائے گا۔ اور پھر قبر سے اُٹھایا جائے گا۔ تو بہت سا بدلہ وہ چکا چکا ہوگا۔

۱۵۔ امام احمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو آخرت میں حساب کے بعد بخش دیا جائے گا۔ وہ اپنے عملوں کا انجام بخیر قبر میں ہی معلوم کر چکا ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۰

عذاب قبر کا مزید بیان

عذاب قبر کا ذکر قرآن کریم میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ جیسا کہ میں نے ''الاکلیل فی استنباط التنزیل'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۱۔ امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

اے اللہ کریم! میں تیرے وسیلے سے عذاب قبر سے پناہ مانگتا ہوں۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر کا عذاب برحق ہے۔

شرک کی حالت میں مرنے والوں پر قبر کا عذاب ہوگا

۳۔ ابن ابی شیبہ اور مسلم نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک بار جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنی نجار کے ایک باغ میں خچر پر سوار تشریف لیے جا رہے تھے۔ اور ہم آپؐ کے ہمراہ تھے۔ کہ خچر بدک گیا۔ اور آپ کو گرانے لگا تھا۔ کہ اچانک چھ سات قبریں سامنے آ گئیں۔ تو آنجنابؐ نے استفسار فرمایا: ان قبروں والوں کو کون پہچانتا ہے؟ ایک شخص۔ نے عرض کیا۔ میں، آپ نے پوچھا۔ یہ لوگ کیسے فوت ہوئے؟ عرض کیا۔ شرک کی حالت میں، تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ان لوگوں پر قبروں میں سختی ہو رہی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا۔ کہ تم مردے کو دفن کئے بغیر بھاگ جاؤ گے۔ تو میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا۔ کہ وہ تمہیں ان کا عذاب قبر سنا دیں۔ جو میں سن رہا ہوں۔

اہل قبور کے عذاب کو تمام چوپائے سنتے ہیں

۴۔ ابن ابی شیبہ اور بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اہل قبور کو جو عذاب ہوتا ہے۔ اُسے تمام چوپائے مویشی سنتے ہیں۔

آپ نے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے پناہ مانگو

۵۔ احمد اور بزار نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنی نجار کے ایک نخلستان میں داخل ہوئے۔ تو آپ نے بنی نجار کے کچھ لوگوں کی آوازیں سنیں جو زمانہ جاہلیت میں فوت ہوئے تھے۔ انہیں ان کی قبروں میں عذاب ہو رہا تھا۔ تو آپ گھبرا کر باہر آ گئے۔ اور حضرات صحابہ کرام سے ارشاد فرمایا: عذاب قبر سے پناہ مانگو۔

کافر پر قبر میں ۹۹ سانپ مسلط کیے جاتے ہیں

۶۔ احمد، ابو یعلیٰ اور آجری نے حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ کافر پر قبر میں ننانوے سانپ مسلط کئے جاتے ہیں۔ جو قیامت کے دن تک اُسے ڈستے رہیں گے۔

فان له معيشة ضنكاً کا شان نزول

۷۔ ابو یعلیٰ، الآجری اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن اپنی قبر میں باغیچہ میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی قبر ستر گز فراخ اور چودھویں رات کے چاند کی سی

besturdubooks.wordpress.com

روشنی اُس میں کردی جاتی ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ یہ آیت مبارکہ کس کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ''فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا'' صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کو اچھی طرح معلوم ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کافر کے عذاب قبر کے بارے میں ہے۔ قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ یقیناً اُس پر ننانوے سانپ مسلط کئے جاتے ہیں۔ جو اُس کے جسم کو ڈستے اور نوچتے رہیں گے۔ اور وہ قیامت تک اُسے نوچتے کھوٹتے رہیں گے۔

کافر کیلئے دو سانپ خصوصی طور پر بھیجے جاتے ہیں

۸۔ امام احمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کافر کے لیے خاص طور پر دو سانپ بھیجے جاتے ہیں۔ ایک اُس کے سر کی جانب اور دوسرا اس کے پیروں کی جانب ہو جاتا ہے۔ اور وہ اُسے کاٹتے ڈستے رہیں گے۔ جب اس کام سے فارغ ہو جاتے ہیں۔ تو دوبارہ اسی کام میں لگ جاتے ہیں۔ اور قیامت تک اسی کام میں لگے رہیں گے۔

چغلی اور پیشاب کے قطروں سے نہ بچنے پر قبر میں عذاب ہوگا

۹۔ ابن ابی شیبہ اور شیخین (بخاری و مسلم) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو قبروں کے پاس سے گزرے۔ اور ان قبر والوں کو عذاب ہو رہا تھا مگر کسی بڑی بات کی وجہ سے نہیں۔ ایک تو اُن میں سے پیشاب سے نہیں بچتا تھا۔ اور وہ دوسرا لوگوں کی چغلیاں کھایا کرتا تھا۔ پھر آنجنابؐ نے کھجور کی ایک تازہ شاخ لے کر اُسے توڑ کر دو حصے کر کے ایک ایک کی قبر پر گاڑ دیا۔ حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! یہ آپؐ نے کس لیے کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: امید ہے۔ کہ ان کے سوکھنے تک ان

besturdubooks.wordpress.com

کا عذاب ہلکا رہے گا۔

۱۰۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی الدنیا اور آجری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ پیشاب (کے چھینٹوں) سے بچا کرو۔ کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے میمونہ! عذاب قبر سے پناہ مانگا کرو۔ اور زیادہ تر عذاب قبر پیشاب کی وجہ سے اور چغلی کھانے کی وجہ ہوتا ہے۔

۱۲۔ امام احمد اور الاصفہانی نے حضرت یعلیٰ بن سیابہ سے روایت ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر پر تشریف لے گئے جسے قبر میں عذاب دیا جا رہا تھا اور ارشاد فرمایا: کہ یہ شخص لوگوں کا گوشت کھایا کرتا تھا۔ پھر آپ نے ایک سبز ٹہنی منگوائی اور اُسے اس کی قبر پر رکھ دیا۔ اور ارشاد فرمایا: کہ امید ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ اس کا عذاب ہلکا فرما دے گا۔ جب تک یہ شاخ تازہ رہے گی۔

ایک صحابی کا قبر سے کھٹکے کی آواز سننا

۱۳۔ امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں حضرت یعلیٰ بن مرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک قبرستان سے گزرا تو میں نے ایک قبر سے کھٹکے کی آواز سنی۔ تو میں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! میں نے اس قبر سے کھٹکے کی آواز سنی ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یعلیٰ! کیا تم نے بھی سنی ہے؟ میں نے عرض کیا: ہاں! آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسے ایک معمولی بات پر عذاب ہو رہا ہے۔ میں نے عرض کیا۔ وہ کیا ہے؟ فرمایا: یہ لوگوں کی چغلیاں کھایا کرتا تھا۔ اور پیشاب کی چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔ اور پھر راوی نے اُسی کھجور کی تازہ شاخ قبر پر گاڑنے کا ذکر فرمایا: اور یہ یعلیٰ بن مرہ یعلیٰ بن سیابہ ہی ہیں۔ اور سیابہ ان کی والدہ کا نام ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۴۔ امام احمد نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابوطلحہ کے نخلستان سے گزر رہے تھے۔ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ آپؐ کے پیچھے پیچھے آرہے تھے۔ کہ آپ کا گزر ایک قبر کے پاس سے ہوا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اے بلال! کیا تم وہ آواز سن رہے ہو جو میں سن رہا ہوں؟ اس قبر والے کو عذاب ہو رہا ہے۔ تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اُس قبر والے کے بارے میں آنجنابؐ سے پوچھا۔ تو معلوم ہوا۔ کہ وہ یہودی ہے۔

عذاب قبر تین چیزوں سے ہوتا ہے

۱۵۔ امام بیہقی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ عذاب قبر تین چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (۱) غیبت سے (۲) چغلی کھانے سے اور (۳) پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے۔ لہٰذا ان چیزوں سے بچو۔

۱۶۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرمایا کہ عذاب قبر تین چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔ غیبت سے، چغلی کھانے اور پیشاب ہے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ احمد، ابن حبان اور الآجری نے حضرت اُم مبشر سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا عذاب قبر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کیا کرو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا لوگوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! ایسا عذاب کہ اُس کی آواز بہائم و مویشی تک سنتے ہیں۔

۱۸۔ طبرانی نے الکبیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مرنے والوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ مویشی بھی اُن کی آواز سنتے ہیں۔

مردے کی چیخ سے حضور ﷺ کی سواری کا بدک جانا

۱۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ تھا۔اور آپ اپنی سواری پر چلے جا رہے تھے۔کہ جانور بدک گیا۔تو میں نے عرض کیا۔یارسول اللہؐ! کیا بات ہے۔کہ آپ کی یہ سواری بدک گئی؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: اس نے ایک شخص کی آواز سن لی ہے۔جسے قبر میں عذاب ہو رہا ہے۔اس وجہ سے یہ جانور بدک گیا ہے۔

آیت کمایئس الکفار کی تشریح

ابوجہل کے عذاب قبر کا واقعہ نمبر ا:

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ فرمان باری تعالیٰ "كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ اَصْحَابِ الْقُبُوْرِ" کے بارے میں فرمایا: جب کفار اپنی قبروں میں داخل کیے جائیں گے۔تو اللہ تعالیٰ نے جو رسوائی اُن کے لیے تیار کی ہے۔اُسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو جائیں گے۔

۲۱۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں اور لالکائی نے السنۃ میں اور ابن مندہ نے جناب عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں میدان بدر کے پہلو سے گزر رہا تھا کہ ایک گڑھے سے ایک شخص نکلا۔جس کی گردن میں زنجیریں پڑی ہوئی تھیں۔اُس نے مجھے آواز دی۔اے اللہ کے بندے۔مجھے پانی پلا دو۔مجھے نہیں معلوم کہ اُسے میرا نام معلوم تھا۔یا عرب کے رواج کے مطابق ہی اُس نے مجھے پکارا۔اور ایک اور شخص اُسی گڑھے سے نکلا۔جس کے ہاتھ میں ایک کوڑا تھا۔اُس نے بھی مجھے آواز دی۔اے اللہ کے بندے اسے پانی مت پلاؤ۔یہ کافر ہے۔اور پھر کوڑے سے اُسے پیٹنے لگا۔یہاں تک کہ وہ گڑھے کی جانب لوٹ گیا۔تو میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کو یہ واقعہ بتایا تو آپؐ نے مجھے سے ارشاد فرمایا: کیا آپ نے ایسا دیکھا ہے؟ میں نے عرض کیا

besturdubooks.wordpress.com

ہاں! تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: یہ اللہ تعالیٰ کا دشمن ابو جہل تھا۔ اور قیامت تک اُس کے لیے یہی عذاب ہے۔ یعنی پیاس اور تازیانے۔

ابو جہل کے عذاب قبر کا واقعہ نمبر۲:

۲۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''من عاش بعد الموت'' اور خلال نے السنۃ میں اور ابن البراء نے الروضہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ سفر پر نکلا۔ تو میرا گذر زمانہ جاہلیت کے ایک قبرستان کے پاس سے ہوا۔ کہ اچانک ایک شخص قبر سے نکلا۔ جس کو آگ لگی ہوئی تھی۔ اور اُس کی گردن میں آگ کی زنجیر پڑی ہوئی تھی۔ اور میرے پاس پانی کا ایک برتن تھا۔ اس نے مجھے دیکھتے ہی کہا۔ اللہ کے بندے مجھے پانی پلادو۔ فرماتے ہیں۔ میں نے اس سے کہا۔ تم اپنا تعارف مجھ سے کراؤ۔ تو اُس نے مجھے میرے نام سے بلایا۔ اور زبان میں کوئی بات کی۔ کہ اتنے میں اس کے پیچھے ایک اور آدمی اسی قبر سے برآمد ہوا۔ وہ کہنے لگا۔ اے اللہ کے بندے۔ اسے پانی مت پلاؤ۔ یہ کافر ہے۔ اور پھر اُسے کوڑے سے مارنے لگا اور زنجیر سے پکڑ کر اُسے کھینچ کر قبر میں لے گیا۔

پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنے والے اور پیاسے کو پانی نہ پلانے والے کا انجام

اور اُسی رات کو میں ایک بڑھیا عورت کا مہمان ہوا۔ اُس کے گھر کے پاس ایک قبر تھی۔ میں نے اُس قبر سے یہ آواز سنی۔ کہ کوئی کہہ رہا تھا۔ پیشاب، اور کیا ہے پیشاب؟ اور مشکیزہ کیا ہے مشکیزہ؟ میں نے بڑھیا سے پوچھا یہ کیا ہے؟ اُس نے بتایا۔ کہ یہ شخص میرا شوہر تھا۔ اور یہ پیشاب کرتے ہوئے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔ اور میں اُسے کہا کرتی تھی۔ دیکھو! جب اونٹ بھی پیشاب کرتا ہے۔ تو اپنی دونوں ٹانگیں کشادہ کر لیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ کہ بول یہ بول

besturdubooks.wordpress.com

کیا چیز ہے؟ اور پھر جس دن سے یہ مرا ہے۔ یہی کہے چلا جا رہا ہے۔ بول کیا اور اُس کی حقیقت ہی کیا؟ اور میں نے کہا۔ یہ مشکیزہ کیا ہے؟ اُس عورت نے بتایا۔ کہ ایک دن ایک پیاسا شخص اس کے پاس آیا۔ اور اس نے کہا کہ مجھے پانی پلا دو۔ تو یہ کہنے لگا۔ اُس برتن سے جا کر پی لو۔ اور برتن میں اُس وقت پانی بالکل نہیں تھا۔ اور وہ پانی مانگنے والا پیاسا ہی مر گیا۔ تو یہ شخص اُسی دن سے یہ چھاگل اور کیا ہے چھاگل کہتا چلا جا رہا ہے جب میں واپس جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچا۔ تو میں نے آنجناب کو بتایا۔ تو آپ نے فرمایا: کہ کوئی شخص اکیلا سفر نہ کرے۔

قبیلہ غفار کے ایک شخص کا واقعہ

۲۳۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت حویرث بن الرباب سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک بار ہم اثابہ میں موجود تھے۔ کہ قبر سے ایک شخص نکلا۔ جس کے چہرے اور سر پر آگ لڑھک رہی تھی۔ اور وہ لوہے میں جکڑا ہوا تھا۔ اُس نے مجھ سے کہا کہ مجھے پانی پلاؤ۔ اور اُس کے پیچھے ہی ایک انسان آیا۔ اُس نے کہا۔ اسے پانی مت پلانا۔ یہ کافر ہے۔ اور اُسے آ پکڑا۔ اور اُسے زنجیر سے پکڑ کر اوندھے منہ گرایا۔ اور اُسے کھینچتا ہوا قبر میں لے گیا۔ اور یہ دیکھ کر میری اونٹنی بے قابو ہو گئی۔ اور ایک جگہ آ ٹھہری جہاں میں نے مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھیں۔ اور میں سفر کرتا ہوا مدینہ منورہ آ پہنچا۔ اور میں نے یہ واقعہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے گوش گزار کیا۔ آپؓ نے فرمایا: اے حویرث! میں تمہیں جھوٹا نہیں کہتا۔ لیکن یہ تم نے مجھے بڑی عجیب خبر سنائی ہے۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے چند بزرگوں کو بلا بھیجا۔ جنہوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا تھا۔ اور پھر حضرت حویرث کو بلا کر اُن بزرگوں کے سامنے یہ واقعہ سنایا تو ان لوگوں نے بتایا۔ کہ ہم اس شخص کو جانتے ہیں۔ یہ قبیلہ غفار کا ایک شخص تھا۔ جو مہمانوں کا کوئی حق نہیں سمجھتا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت ہشام بن عروہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ وہ سواری پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان سفر کر رہا تھا۔ کہ ایک قبرستان سے میرا گزر ہوا۔ کہ ایک شخص ایک قبر سے نکلا۔ جسے آگ لگی ہوئی تھی۔ اور وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ وہ کہنے لگا۔ اللہ کے بندے مجھ پر پانی ڈال دو۔ اور ایک دوسرا شخص اُس کے پیچھے نکلا۔ اور کہنے لگا۔ اے اللہ کے بندے! کہ اس پر پانی مت ڈالنا۔ اور اسے دیکھ کر سوار بے ہوش ہو گیا۔ اور صبح کو اٹھا تو اس کے بال سفید ہو چکے تھے۔ اُس نے آ کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس واقعہ کا ذکر فرمایا۔ تو آپؓ نے اس آدمی کو اکیلے سفر کرنے سے منع فرمایا:

صدقہ کے مال سے خیانت کرنے کے جرم میں قبر کا عذاب

۲۵۔ امام احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور امام بیہقی نے حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ جنت البقیع سے گزرا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اُف، اُف، میں نے سمجھا کہ آپؐ مجھ سے فرما رہے ہیں۔ تو میں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! کیا آپؐ مجھ سے کچھ فرما رہے ہیں؟ کیا مجھ سے کوئی بات سرزد ہو گئی ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: کیوں کیا بات ہے؟ میں نے عرض کیا۔ آپؐ نے اُف، اُف فرمایا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ اس قبر والے کو میں نے فلاں قبیلہ کے پاس وصولی کے لیے روانہ کیا تھا۔ تو اس نے ایک گز چرا لیا تھا۔ اور اُس خیانت کی وجہ سے اس کی جان عذاب میں ہے۔ وہ اتنی ہی آگ برداشت کر رہا ہے۔

بغیر وضو نماز پڑھنے اور فریادی کی مدد نہ کرنے پر قبر میں عذاب ہو رہا تھا

حدیث نمبر ۱:

۲۶۔ ابن ابی شیبہ، ہناد اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عمرو بن شرحبیل رضی اللہ عنہ سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوگیا جس کے بارے میں لوگ سمجھتے تھے۔کہ یہ شخص پرہیز گار ہے۔تو اس کی قبر میں حساب لینے والے آئے۔ اور اُس سے کہنے لگے۔کہ تمہیں سو کوڑے لگیں گے۔یہ سزا ہے۔تو اس نے کہا۔ کہ تم مجھے کس بات پر کوڑے مارتے ہو۔میں تو پرہیز گار شخص تھا۔تو انہوں نے کہا۔تو پھر پچاس مار لیتے ہیں۔لیکن وہ شخص اُن سے بحث کرتا رہا۔یہاں تک کہ ایک کوڑے پر آ گئے۔اور جب اسے ایک کوڑا لگایا گیا۔تو اس کی قبر میں آگ بھڑک اُٹھی۔اور اُسے کوڑے مارنے لگے۔تو اُس نے کہا۔یہ کوڑے مجھے کس بات پر مار رہے ہو؟ تو انہوں نے بتایا کہ ایک بار تم نے بغیر وضو کئے نماز پڑھ لی تھی اور ایک مظلوم فریاد لے کر تمہارے پاس آیا تھا اور تم نے اس کی مدد نہیں کی تھی۔

۲۷۔ امام بخاری اور ابوالشیخ نے کتاب التوبیخ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر میں ایک اللہ تعالیٰ کے بندے کے بارے میں حکم ہوا۔کہ اسے سو کوڑے مارے جائیں۔اور وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا رہا۔اور معافی مانگتا رہا۔یہاں تک کہ ایک کوڑا رہ گیا۔تو اس ایک کوڑے سے اس کی قبر آگ سے بھر گئی۔جب وہ عذاب سے فارغ ہوئے۔تو اس نے اُن سے پوچھا۔یہ کوڑا تم نے مجھے کیوں لگایا۔تو انہوں نے بتایا کہ تم نے ایک نماز بغیر وضو کے پڑھ لی تھی۔اور ایک مظلوم کی تم نے مدد نہیں کی تھی۔

مختلف گناہوں کے عذاب کے مختلف مناظر

جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دکھائے گئے

حدیث نمبر ۱:

۲۸۔ امام بخاری اور امام بیہقی نے حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم اپنے اصحاب کرامؓ

besturdubooks.wordpress.com

سے اکثر ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ ایک صبح کو آنجناب ؐ نے ہم سے ارشاد فرمایا: کہ رات کو میرے پاس دو آنے والے آئے۔ انہوں نے مجھ سے کہا۔ چلئے، تو میں اُن کے ساتھ چل پڑا۔ وہ مجھے پاک سرزمین پر لے گئے۔ کہ اس سفر کے دوران میں ہم ایک شخص کے پاس پہنچے۔ جو لیٹا ہوا تھا۔ اور دوسرا شخص ایک بھاری پتھر لیے اُس کے پاس کھڑا تھا۔ اور وہ پتھر اُس کے سر پر دے مارتا اور اس کا سر کچل دیتا۔ اور وہ پتھر لڑھکتا ہوا دور چلا جاتا ہے۔ اور وہ شخص پتھر کے پیچھے جا کر اُسے پکڑ لاتا ہے۔ اور اتنے میں اس کا سر پہلے کی طرح سالم ہو جاتا ہے۔ اور وہ پھر اس کے سر کو کچل دیتا ہے۔ میں نے ان دونوں سے پوچھا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ یہ دو شخص کون ہیں؟ تو انہوں نے کہا۔ آپ آگے چلئے۔ تو ہم ایک شخص کے پاس پہنچے جو اوندھے منہ پڑا ہوا تھا۔ اور ایک شخص ایک لوہے کا کانٹا لیے کھڑا تھا۔ اور اُس کے ایک طرف آ کر اس کا ایک جبڑا کانٹے سے گردن تک چیر دیتا۔ اور پھر اُس کی ناک کو بھی گردن تک چیر دیتا۔ اور اُس کی آنکھ کو بھی گردن تک چیر دیتا۔ اور پھر دوسری جانب آ کر اسی طرح سے گردن تک اُس کے ان اعضاء کو چیر دیتا۔ جیسے اُس نے پہلی طرف سے انہیں چیرا تھا۔ اور اُتنے میں پہلی جانب درست ہو جاتی۔ اور وہ پھر پہلی جانب آ جاتا اور اُسی طرح سے اُس کے اعضاء کو چیرتا۔ اور جب وہ ایک جانب سے فارغ ہوتا۔ تو دوسری جانب سالم اور درست ہو چکی ہوتی۔ اور وہ مسلسل یہ کام کر رہا تھا۔ میں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ یہ دونوں کون ہیں؟ تو وہ کہنے لگے۔ آگے چلیں۔ تو ہم ایک (بھڑکتے ہوئے) تنور کے پاس پہنچے۔ جس سے خوفناک آوازیں آ رہی تھیں۔ تو ہم نے اس میں جھانک کر دیکھا۔ تو اُس میں ننگے مرد اور عورتیں جل رہی تھیں۔ جب آگ کی لپیٹیں اُوپر کو آتیں۔ تو وہ لوگ بھی آگ کے ساتھ اور اوپر کو اُٹھ جاتے۔ اور جب الاؤ نیچے کو ہوتا۔ تو وہ لوگ بھی آگ کے ساتھ نیچے کو چلے جاتے۔ اور شور و غوغا کرتے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے مجھ سے کہا۔ آگے چلئے۔ تو ہم سرخ رنگ کی خون کی

besturdubooks.wordpress.com

ایک نہر پر پہنچے۔ تو اس نہر میں ایک شخص تیر رہا تھا۔ اور ایک شخص نہر کے کنارے پر کھڑا تھا۔ اور اُس کے پاس بہت سے پتھر رکھے ہوئے تھے۔ اور جب نہر والا شخص تیرتا ہوا کنارے تک پہنچتا۔ تو وہ پتھروں والا شخص پتھر سے اس کا منہ کھول کر پتھر اس کے منہ میں ڈال دیتا۔ اور جب وہ پھر تیرتا ہوا کنارے کے قریب پہنچتا تو پھر کنارے والا منہ کھول کر پتھر اُس کے منہ میں ڈال دیتا۔ اور اسی طرح سے جب بھی وہ تیرتا ہوا کنارے پر پہنچتا۔ وہ پتھر اُس کے منہ میں ڈال دیتا اور اُسے دور اندر کی طرف دھکیل دیتا۔ میں نے ان سے کہا۔ یہ دو شخص کون ہیں؟ تو انہوں نے مجھ سے کہا۔ آپ آگے چلیں۔ تو ہم چلتے ہوئے ایک کریہہ المنظر شخص کے پاس پہنچے۔ نہایت ہی بدصورت۔ اس کے پاس آگ بھڑک رہی تھی۔ اور وہ اس کے اردگرد چکر لگا رہا تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون شخص ہے؟ انہوں نے مجھ سے کہا۔ آگے چلیں۔ تو ہم ایک سرسبز باغ میں پہنچے۔ جس میں موسم بہار کے ہر قسم کے پھول کھلے ہوئے تھے۔ اور اُس باغ کے اندر ایک دراز قد شخص کھڑا تھا۔ کہ اُس کے لمبے قد کی وجہ سے آسمان پر میں اس کا سر بھی نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اور اُس شخص کے پاس دولڑکے کھڑے تھے۔ جنہیں میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ انہوں نے کہا۔ آگے چلئے۔ تو ہم چلتے ہوئے۔ ایک بہت بڑے باغ کے پاس پہنچے۔ جس سے بڑا باغ میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا اور نہ اس سے زیادہ خوبصورت باغ کہیں دیکھنے میں آیا تھا۔ انہوں نے کہا اس باغ کے اوپر تشریف لائیے۔ تو ہم اس باغ کے اوپر چڑھ گئے۔ اور وہاں سے ہم ایک سونے چاندی کی اینٹوں سے بنے ہوئے ایک شہر میں پہنچے۔ ہم نے اس کا دروازہ کھولنے کو کہا۔ تو ہمارے لیے دروازہ کھول دیا گیا۔ تو ہم اس شہر کے اندر چلے گئے۔ تو وہاں ہم سے بہت سے آدمیوں نے ملاقات کی۔ جن میں کچھ لوگ تو نہایت ہی حسین وجمیل اور خوبصورت تھے۔ اور کچھ لوگ نہایت ہی بدصورت اور کریہہ المنظر دکھائی دیئے۔ ان دونوں نے ان بدصورت لوگوں سے کہا۔ کہ سامنے کی اس نہر میں کود جاؤ۔ اور سامنے نہایت سفید اور شفاف پانی کی نہر بہ رہی تھی۔ وہ جا کر اُس میں کود گئے

besturdubooks.wordpress.com

۔اور جب وہ ہمارے پاس واپس آئے۔تو ان کی وہ بدصورتی ختم ہو چکی تھی۔تو ان دونوں نے مجھے بتایا۔کہ یہ جنت عدن ہے۔اور یہ آنجنابؐ کے لیے مخصوص ہے۔تو سامنے ایک محل تھا بادل کی طرح سے سفید اور چمکدار اور انھوں نے کہا۔ یہ محل بھی آپ کا ہے۔

میں نے ان سے کہا۔اللہ تعالیٰ تمہیں برکت عطا فرمائے۔ٹھہرو! میں ذرا اس کے اندر جاؤں۔تو انہوں نے کہا۔ابھی نہیں۔ہاں آپ اس میں جائیں گے ضرور۔ میں نے ان سے کہا کہ آج رات تو میں نے بہت سے عجائبات ملاحظہ کئے ہیں۔ اور جو میں نے دیکھا ہے۔یہ سب کچھ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ وہ پہلا شخص جس کا سر کچلا جا رہا تھا۔وہ شخص تھا۔جس نے قرآن کریم کو حفظ کر کے چھوڑ دیا تھا۔وہ فرض نماز پڑھے بغیر سو جاتا تھا۔لہٰذا اس کے ساتھ قیامت تک یہی عمل ہوتا رہے گا۔اور وہ شخص جس کے جبڑے۔ناک اور آنکھیں چیری جا رہی تھیں۔ یہ وہ شخص تھا۔جو صبح کو گھر سے نکلتا تو جھوٹی باتیں کرتا تھا۔جو ہر طرف پھیل جاتی تھیں۔اس کے ساتھ بھی قیامت تک اسی طرح ہوتا رہے گا۔اور وہ ننگ دھڑنگ مرد عورتیں جو آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔جو تنور کے اندر جل رہی تھیں۔ وہ زنا کار مرد اور عورتیں تھیں۔اور وہ شخص جو نہر میں تیر رہا تھا۔اور دوسرا شخص اس کا سر پتھر سے کچلتا تھا۔اور پتھر اس کے منہ میں دیتا تھا۔وہ سود کھانے والا شخص تھا اور وہ بدصورت اور کریہہ المنظر جو آگ بھڑک رہا تھا۔وہ خازن دوزخ تھا۔اور باغ میں وہ لمبا آدمی وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔اور وہ لڑکے جو اُن کے آس پاس تھے۔ہر وہ لڑکا جو فطرت اسلام پر پیدا ہوا تھا۔اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا۔کہ مشرکوں کے بچوں کا کیا ہوگا؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں مشرکوں کی اولاد۔کہ ایک حصہ اون میں خوبصورت اور ایک بدصورت تھا۔اور خوبصورت وہ تھے جنہوں نے کچھ اعمال نیک کیے تھے۔اور کچھ اعمال بُرے کیے تھے۔اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف فرما دیا۔اور پھر فرشتے نے آپؐ سے عرض کیا میں جبریل ہوں اور یہ میرے ساتھ میکائیل ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

علمائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شریف اس بات پر پختہ دلیل ہے کہ عالم برزخ میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے خواب بھی وحی الٰہی ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ آپؐ نے اس خواب شریف میں دیکھا۔ وہ قبر سے قیامت تک کی زندگی کا حال ہے۔ جو مسلسل جاری رہے گا۔

۲۹۔ امام دارقطنی نے اپنی بعض روایات میں یہ الفاظ نقل فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا۔ کہ مجھے آپ الروضہ کے بارے میں بتائیں۔ فرمایا اُس کے اندر جو لڑکے تھے۔ وہ تھے جن پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مقرر فرمایا گیا تھا۔ کہ وہ ان کی قیامت تک تربیت فرمائیں۔ میں نے پوچھا۔ وہ شخص جو خون کی نہر میں تیر رہا تھا۔ وہ کون تھا؟ فرمایا: وہ سود خور تھا۔ اور پتھر ہی قیامت تک اس کا کھانا ہوگا۔ جو اُس کے منہ میں ٹھونسا جایا کرے گا۔ اور میں نے پوچھا جس کا سر کچلا جا رہا تھا وہ کون تھا؟ بتایا یہ وہ شخص تھا جس نے قرآن کریم سیکھا اور اُسے بھول گیا۔ اس کو پڑھ کر نہیں دیکھا۔ بلکہ سوتا رہا۔ اب وہ جب بھی سونے کی کوشش کرے گا۔ اس کا سر کچلیں گے۔ اور قیامت تک اُس کے ساتھ یہ معاملہ ہوتا رہے گا۔

۳۰۔ خطیب اور ابن عساکر نے حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ ان کی کھالیں آگ کی قینچیوں سے کاٹی جا رہی تھیں میں نے پوچھا یہ ان کا کیا حال ہو رہا ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ لوگ ان چیزوں سے زینت حاصل کرتے تھے۔ جو ان کے لیے حلال نہیں تھیں اور میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ آب حیات میں غسل کر رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے بتایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے نیک اور بُرے ملے جلے عمل کیے تھے۔

مناظر عذاب کی حدیث نمبر۲:

۳۱۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں نماز فجر

besturdubooks.wordpress.com

پڑھائی۔نماز مکمل کرنے کے بعد آپؐ نے ہماری طرف توجہ مبذول فرمائی۔اور ارشاد فرمایا: میں نے رات کو دیکھا۔کہ دو فرشتے میرے پاس آئے۔انہوں نے میرے بازو تھامے اور مجھے پہلے آسمان پر لے گئے۔تو میرا گزر ایک فرشتہ کے پاس سے ہوا۔جس کے سامنے ایک آدمی کھڑا تھا۔اور یہ فرشتہ پتھر اُس آدمی کی کھوپڑی میں مار رہا تھا۔جس سے اُس آدمی کا دماغ بکھر کر ایک جانب کو گر جاتا۔اور پتھر دوسری جانب لڑھک جاتا۔میں نے پوچھا۔یہ کیا ہو رہا ہے؟ انہوں نے کہا۔چلتے رہئے۔تو میں آگے چل پڑا۔تو میں ایک فرشتہ کے پاس پہنچا۔جس کے سامنے ایک آدمی کھڑا تھا۔اور وہ آدمی لوہے کے ایک کنڈے سے اُس کا دایاں جبڑا چیر رہا تھا۔اور وہ اُسے چیرتا جاتا یہاں تک وہ اُس کے کان تک اُسے چیر دیتا۔اور پھر بایاں جبڑا کان تک چیر دیتا۔اور جب دائیں طرف آتا تو وہ بایاں درست ہو چکا ہوتا۔اور وہ پھر اُسی طرح سے اُسے چیرتا تو وہ دایاں درست ہو چکا ہوتا میں نے پوچھا یہ کیا ہو رہا ہے؟انہوں نے کہا آگے آیئے۔تو ہم آگے چلے تو خون کی ایک نہر پر پہنچے جو ہنڈیا کی طرح جوش کھا رہی تھی۔اس کے اندر ننگے لوگ تھے۔اور نہر کے کنارے پر فرشتے تھے۔ان کے ہاتھوں میں مٹی کے ڈھیلے تھے۔جب کبھی وہ نکلنے کی کوشش کرتے۔وہ ان پر ڈھیلے مارتے۔اور وہ ڈھیلے ان کے منہ پر پڑتے تو وہ نہر کے اندر گھس جاتے۔ میں نے پوچھا۔یہ کیا ہو رہا ہے؟ تو انہوں نے کہا آگے چلئے۔تو میں آگے چل پڑا۔کہ اچانک میں ایک سیاہ ٹیلے پر پہنچا۔جس پر دیوانے سے لوگ رہ رہے تھے۔اُن کی دُبروں (چوتڑوں) میں آگ پھونکی جاتی۔جو ان کے نتھوں مونہوں سے نکل جاتی۔اور آنکھوں اور کانوں سے نکلنے لگتی۔میں نے پوچھا یہ کیا ہو رہا ہے۔ انہوں نے کہا آگے تشریف لے چلئے۔تو میں چل پڑا۔تو ایک آگ تھی تہ بہ تہ جس پر ایک فرشتہ مقرر تھا۔اُس آگ سے جو کوئی بھی نکلتا۔اُسے واپس آگ میں دھکیل دیتا۔میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا۔آگے چلئے۔تو میں آگے چل پڑا۔تو میں ایک باغ میں پہنچا۔اور اُس باغ میں ایک نہایت ہی

besturdubooks.wordpress.com

خوبصورت بزرگ موجود تھے۔ اور اُن کے آس پاس لڑکے تھے۔ اور وہاں پر ایک درخت تھا۔ جس کے پتے ہاتھی کے کانوں کی طرح چوڑے تھے۔ اور میں جہاں تک اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ اس درخت پر چڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ میں ایسے مکانوں کے پاس پہنچا۔ جن سے بڑھ کر خوبصورت اور نہیں ہوں گے۔ یہ جوف دار موتی سے بنے ہوئے تھے۔ اور سبز رنگ کے زمرد اور سرخ یاقوت کے تھے۔

میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا آپ آگے چلیں۔ تو میں آگے کو چل پڑا۔ تو میں ایک نہر پر پہنچا۔ جس پر سونے اور چاندی کے دو پل تھے۔ اور نہر کے دونوں کناروں پر خوبصورت مکانات بنے ہوئے تھے جن سے زیادہ خوبصورت عمارتیں نہیں ہو سکتیں۔ اور یہ مکانات جوفدار موتیوں اور سبز رنگ کے زمرد سے تیار ہوئے تھے۔ اور سرخ یاقوت ان کی تعمیر میں استعمال ہوا تھا۔ اور اُن میں دو دو پیالے اور صراحیاں رکھی ہوئی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا۔ اُترے۔ میں وہاں پر اتر پڑا۔ اور ایک برتن میں ہاتھ ڈالا۔ اور سیر ہو کر اس میں سے پی لیا۔ تو وہ شہد سے زیادہ میٹھا اور مکھن سے زیادہ نرم تھا۔ اب فرشتہ نے بتایا کہ وہ شخص جو دوسرے شخص کا سر کچل رہا تھا۔ اور اُس کی کھوپڑی پر مارتا تھا۔ اور پتھر ایک جانب لڑھک جاتا تھا۔ یہ وہ ان لوگوں کی کیفیت تھی جو نمازِ عشاء کو چھوڑ کر سو جاتے تھے۔ اور بے وقت نمازیں ادا کرتے تھے۔ اب انہیں پیٹتے رہیں گے دوزخ میں جانے تک۔

اور وہ جو ڈھیلے والے کو آپؐ نے ملاحظہ فرمایا: یہ وہ لوگ تھے۔ جو لوگوں کے درمیان لگائی بجھائی کرتے تھے۔ اور چغلیاں کھاتے تھے۔ اور اس طرح سے فساد پھیلاتے تھے۔ انہیں اسی طرح سے عذاب ہوتا رہے گا۔ اور وہ ننگ دھڑنگ مرد عورتیں جو دیکھنے میں آئیں۔ وہ زنا کار لوگ تھے۔ جن کی شرمگاہوں سے بدبو آرہی تھی۔ اور انہیں دوزخ میں جانے تک اسی طرح عذاب ہوتا رہے گا۔ اور وہ اوندھے منہ پڑے ہوئے قوم لوط کا سا عمل کرنے والے قاعل

besturdubooks.wordpress.com

اور مفعول تھے۔ جو جہنم میں جانے تک عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ اور وہ تہ بہ تہ آگ جہنم تھی۔ اور وہ باغ جنت الماوٰی تھا۔ اور وہ بزرگ جو آپؐ نے دیکھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔ اور اُن کے اردگرد بچے مسلمانوں کے تھے۔ اور وہ درخت جس کا بیان ہوا۔ وہ سدرۃ المنتہٰی تھا۔ اور وہ عمارتیں جو نہر کے دونوں کناروں پر تعمیر ہوئی تھیں۔ علیین میں رہنے والے نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین کی تھیں۔ اور وہ نہر حوض کوثر تھا۔ جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا ہے اور حوض کوثر کے کنارے خوبصورت عمارتیں اہل بیت کی ہیں۔

۳۲۔ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت ابوسعید الخدری سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیث اسریٰ کے سلسلے میں ارشاد فرمایا: میں تھوڑی دیر چلا تھا۔ کہ میں نے دسترخوان دیکھے جن میں اعلیٰ قسم کے گوشت موجود تھے۔ اور اُن کے پاس کوئی نہیں تھا۔ اور پھر میں نے ایسے دسترخوان دیکھے جن میں نہایت بدبودار گوشت رکھے تھے۔ اور اُن میں سے کچھ لوگ کھا رہے تھے۔ میں نے کہا۔ اے جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے بتایا۔ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں۔ جو حلال کو چھوڑ کر حرام کھاتے تھے۔ پھر میں تھوڑی دیر اور چلا ہوں گا۔ تو میں ایسے لوگوں کے پاس پہنچا۔ جن کے کوٹھڑیوں کی طرح سے بڑے بڑے پیٹ تھے۔ جب کوئی ان میں سے اُٹھنے کی کوشش کرتا۔ تو نیچے گر پڑتا۔ تو کہتا۔ اے اللہ! قیامت قائم نہ ہو۔ اور وہ لوگ فرعونیوں کے راستہ پر چلتے رہے تھے۔ تو ایک قوم گزرتی اور انہیں اپنے پیروں کے تلے روندتی ہوئی گزر جاتی۔ اور میں نے سنا کہ وہ بارگاہِ الٰہی میں گڑگڑا کو فریاد کر رہے ہیں۔ میں نے پوچھا جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ جبریل نے بتایا۔ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں۔ جو سود کھاتے تھے۔ پھر تھوڑی دیر چلتا رہا۔ تو میں نے ایسے لوگ دیکھے۔ جن کے ہونٹ اُونٹوں کے ہونٹوں کی طرح بڑے بڑے تھے۔ اور اُن کے منہ کھول کر ان میں آگ کے انگارے بھرے جا رہے تھے۔ جو ان کے نیچے سے نکل جاتے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ بتایا۔ کہ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں جو ظلم سے

besturdubooks.wordpress.com

یتیموں کا مال کھا جاتے تھے۔ پھر تھوڑی دیر چلا ہوں گا۔ کہ میں نے کچھ عورتوں کو دیکھا۔ جو اپنے پستانوں کے بل لٹکی ہوئی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ بتایا۔ کہ یہ زنا کار عورتیں ہیں۔ میں پھر تھوڑی دیر چلا۔ تو ایسے لوگوں کے پاس پہنچا۔ جن کے پہلوؤں سے گوشت کاٹا جا رہا تھا۔ اور پھر وہ گوشت انہیں کھلایا جا رہا تھا۔ اور ان سے کہا جا رہا تھا۔ کہ اب کھاؤ۔ جیسے تم اپنے بھائی کا گوشت کھایا کرتا تھا۔ میں نے کہا یہ کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ یہ لوگوں کی غیبت اور نکتہ چینی کرنے والے لوگ ہیں۔

۳۳۔ ابن عدی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ یہ بھی حدیث اسرار کے سلسلہ میں ہی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کچھ لوگوں کے پاس سے گزرے جن کے سر پتھر سے کچلے جا رہے تھے۔ جب اُن کا سر کچل دیا جاتا۔ وہ پھر سے سالم ہو جاتا۔ اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوتا۔ پوچھا۔ جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ کہا، یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کے سر نماز کی ادائیگی سے بوجھل رہتے تھے۔ اور پھر آپ ایسی قوم پر سے گزرے۔ جن کے آگے پیچھے شرمگاہوں پر دھجیاں لپٹی ہوئی تھیں۔ اور وہ اونٹوں اور بکریوں کی طرح جہنم میں چر رہے تھے۔ اور کانٹے دار جھاڑیاں اور تھوہر اور جہنم کے پتھر روڑے کھا رہے تھے۔ آپ نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ تو جبریل نے بتایا۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو مال کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔

پھر آپ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے۔ جن کے سامنے ہنڈیا میں گوشت پکا ہوا رکھا تھا۔ جو نہایت بدبودار تھا۔ اور وہ یہی نجس اور بدبودار گوشت کھا رہے تھے۔ اور تازہ خوشبودار گوشت چھوڑ رہے تھے۔ پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ بتایا کہ وہ لوگ ہیں۔ جو اپنی حلال بیوی کو چھوڑ کر خبیث عورت کے پاس جاتے تھے۔ اور اُس کے پاس رات گزارتے تھے۔ پھر آپ ایک ایسے شخص کے پاس آئے۔ جس نے ایک بڑا گٹھڑ جمع کر رکھا تھا۔ جو اُس سے اُٹھایا نہیں جا رہا تھا۔ اور وہ اُس گٹھڑ میں اور اضافہ کر رہا تھا۔ آپ نے استفسار فرمایا: یہ کون شخص ہے؟ جبریل

besturdubooks.wordpress.com

نے بتایا۔ یہ وہ شخص ہے جس کے پاس لوگوں کی امانتیں جمع ہوتی تھیں۔ اور وہ اُسے ادا نہیں کرتا تھا۔ اور پھر اور بھی اپنے پاس امانتیں رکھ لیتا تھا۔ پھر آپ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے۔ جن کی زبانیں اور ہونٹ قینچیوں سے کاٹے جا رہے تھے اور جب اُنہیں کاٹ دیا جاتا وہ پھر سے سالم درست ہو جاتے۔ اور یہ سلسلہ برابر جاری رہتا۔ استفسار فرمایا: یہ کون لوگ ہیں؟ بتایا یہ فتنہ پھیلانے والے خطیب اور مقرر ہیں۔

۳۴۔ ابوداؤد نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مجھے اوپر لے جایا گیا۔ تو میں ایسے لوگوں کے پاس سے گزرا۔ جن کے ناخن تانبے کے تھے۔ اور وہ اپنے ہی چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ جبریل نے بتایا۔ کہ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو لوگوں کے گوشت کھایا کرتے تھے۔ اور اُن کی عزتوں کے درپے ہوتے تھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گالیاں دینے والے کی سزا

۳۵۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جو شخص اس دنیا سے میرے کسی صحابی کو گالیاں دیتے ہوئے چلا گیا۔ اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر ایک ایسا جانور مسلط فرمائے گا۔ جو اُس کا گوشت کاٹ کاٹ کر کھائے گا۔ جس کی تکلیف اُسے قیامت تک ہوتی رہے گی۔

مناظر عذاب کی حدیث نمبر ۳:

۳۶۔ ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، طبرانی نے اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں اور بیہقی نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فجر کی نماز کے بعد ہمارے پاس تشریف لائے۔ اور آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ اور وہ سچا خواب ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اُسے سمجھ لو کہ میرے پاس ایک شخص آیا۔ اس نے میرا ہاتھ تھاما اور مجھے پیچھے آنے کو کہا۔ اور مجھے ایک طویل وعریض پہاڑ پر لے آیا۔ اور مجھ سے کہا۔ اس پر چڑھو میں نے کہا۔ میں نہیں چڑھ سکتا۔ تو اس نے کہا۔ میں تمہیں چڑھنا آسان کردوں گا۔ اور پھر میں نے قدم اُٹھایا اور اُسے سیڑھی کے پایہ پر رکھ دیا۔ یہاں تک کہ ہم پہاڑ کے اُوپر پہنچ گئے۔ پھر ہم آگے چلنے لگے۔ پھر ہم ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے جن کے جبڑے چیرے ہوئے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ انہوں نے بتایا یہ وہ لوگ ہیں۔ کہ جو کہتے تھے وہ کرتے نہیں تھے۔

پھر ہم آگے چل پڑے۔ اور ہم ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے۔ جن کی آنکھوں اور کانوں میں پگھلایا ہوا سیسہ ڈالا جارہا تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اس نے بتایا۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو آنکھوں کو وہ دکھاتے تھے جو نہیں دیکھنا چاہیے۔ اور کانوں کو وہ سناتے تھے۔ جو نہیں سننا چاہیے۔ پھر ہم آگے چل پڑے۔ تو ہم نے ایسی عورتیں دیکھیں۔ جو سرینوں کے بل اُلٹی لٹکی ہوئی تھیں۔ اور اُن کے سر نیچے کو ہو رہے تھے۔ اور اُن کے پستانوں کو سانپ نوچ رہے تھے۔ میں نے پوچھا۔ یہ عورتیں کون ہیں؟ بتایا کہ یہ وہ عورتیں ہیں۔ جو اپنے بچوں کو اپنا دودھ نہیں پلاتی تھیں۔ اور پھر چلتے ہوئے ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے۔ جن کے سرین اوپر اور سر نیچے کو لٹکے ہوئے تھے۔ جو کیچڑ کو چاٹ رہے تھے۔ میں نے سوال کیا یہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: یہ وہ لوگ ہیں؟ جو روزہ رکھتے تھے۔ اور وقت سے پہلے افطار کر لیتے تھے۔ اور پھر ہم چلتے چلتے ایسے مردوں اور عورتوں کے قریب پہنچے۔ جو نہایت بدمنظر بدلباس۔ نہایت بدبودار تھے جیسے بیت الخلاؤں سے بدبو کے بھبھوکے اُٹھ رہے ہوں۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: یہ زانی مرد اور زانی عورتیں ہیں۔ ہم پھر چل پڑے اور ایک جگہ پہنچے جہاں مردوں کی لاشیں پھولی اور بدبودار پڑی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ بتایا کہ یہ کافروں کی میتیں ہیں۔ ہم پھر چل پڑے۔ اور ہم دیکھا کہ کچھ لوگ درخت کے سایہ تلے رکھے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے

besturdubooks.wordpress.com

بتایا یہ مسلمان لوگوں کی میتیں ہیں۔ اور پھر ہم چلتے چلتے۔ کچھ لڑکوں اور لڑکیوں کے پاس پہنچے۔ جو دو نہروں کے درمیان کھیل کود رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ اُس نے بتایا۔ یہ مسلمانوں کی چھوٹی اولاد ہے۔ پھر ہم چل کر ایسے مردوں کے پاس پہنچے۔ جن کے چہرے نہایت ہی خوبصورت تھے۔ اور اُن کے لباس بھی بہت خوبصورت تھے۔ اور اُن سے نہایت عمدہ خوشبو آرہی تھی۔ اور ان کے چہرے ریشم کی طرح ملائم تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے بتایا یہ صدیقین، شہداء اور نیک لوگ ہیں۔

لواطت کرنے والا قوم لوگ کی طرف لیجایا جائے گا

حدیث نمبر۱:

۳۷۔ دیلمی نے الفردوس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ فرمان رسول گرامیؐ ہے۔ میری امت میں سے جو کوئی فوت ہوا اور وہ قوم لوط کا سا عمل کرتا تھا۔ اللہ تعالیٰ اُسے قوم لوط کی طرف ہی لے جائے گا۔ اور انہی کے ساتھ اُس کا حشر ہوگا۔

حدیث نمبر۲:

۳۸۔ ابن عساکر نے تاریخ میں اپنی سند سے حضرت عمرو بن اسلم الرشقی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس سرحد پر ایک شخص فوت ہوگیا اور اُسے دفن کر دیا گیا اور کسی وجہ سے اس کی دوبارہ قبر کھودی گئی۔ تو لحد کی اینٹیں اپنی جگہ اپنی اصلی حالت میں موجود تھیں۔ لیکن اس کا جسم قبر میں جو دنہیں تھا۔ تو اس بارے میں حضرت وکیع سے سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے بتایا کہ ہم نے ایک حدیث شریف سنی ہے کہ جو شخص مرگیا۔ اور وہ قوم لوط کا عمل کرتا تھا۔ تو اُسے قبر سے قوم لوط کے پاس لے جاتے ہیں اور وہ روزِ قیامت انہیں کے ساتھ اُٹھے گا۔

۳۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو شخص مرتا ہے۔ اور زنا کار ہوتا ہے۔ یا شراب خوار ہوتا ہے۔ یا اس طرح کا

besturdubooks.wordpress.com

کوئی عمل کرتا ہوتا ہے۔تو قبر میں اس پر دو سانپ مقرر کر دیئے جاتے ہیں۔جو اُسے اس کی قبر میں نوچتے رہیں گے۔

۴۰۔ ابن عساکر نے واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر قدریہ فرقے کا یا مرجیہ فرقے کا کوئی شخص دفن کرنے کے تین دن بعد قبر کھود کر دیکھا جائے تو اس کا منہ قبلہ رُخ نہیں ہوگا۔

ایک شرابی اور والدہ کے نافرمان کا واقعہ

۴۱۔ الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت العوام بن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں کسی محلّہ میں گیا۔جس کے پاس ایک قبرستان تھا۔ جب عصر کے بعد کا وقت ہوا۔تو ایک قبر پھٹی۔اور اُس میں سے ایک آدمی نکلا۔ جس کا سر گدھے جیسا تھا۔اور اُس کا باقی دھڑ عام انسان کی طرح تھا۔وہ تین دفعہ ہنہنایا۔اور قبر کے اندر چلا گیا۔میں نے اس شخص کے بارے میں وہاں کے لوگوں سے پوچھا۔تو انہوں نے بتایا کہ یہ شخص شراب پیا کرتا تھا۔جب وہ شام کو گھر آتا۔تو اس کی ماں اُس سے کہتی۔بیٹے! اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔تو وہ ماں سے کہتا۔کہ تو ہمیشہ سے گدھے کی طرح ہنہناتی رہتی ہے۔تو وہ عصر کے بعد فوت ہوا تھا۔تو اب روزانہ عصر کے بعد اُس کی قبر شق (پھٹ جاتی) ہے۔اور وہ تین بار گدھے کی طرح ہنہنا کر واپس قبر میں چلا جاتا ہے۔اور قبر بند ہو جاتی ہے۔

فخریہ لباس پہن کر اکڑ کر چلنے والے کا انجام

۴۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مرثد بن حوشب سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں یوسف بن عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔اور اُن کے پہلو میں ایک آدمی موجود تھا۔اور اُسکے چہرے کا ایک رُخ لوہے کی پلیٹ کی طرح سے تھا۔تو جناب یوسف نے اُس آدمی سے کہا۔کہ جو تم نے دیکھا تھا وہ مرثد کے سامنے بیان

besturdubooks.wordpress.com

کرو۔ تو اُس نے بتایا۔ کہ میں نے رات کے وقت ایک آدمی کے لیے قبر کھودی۔ اور جب اُسے دفن کیا گیا۔ اور اُس پر مٹی ڈال کر فارغ ہو گئے۔ تو اس قبر پر اونٹ کی جسامت کے دو سفید رنگ کے پرندے آئے۔ ایک اُس کے سر کی جانب آ کر گرا۔ اور دوسرا پیروں کی طرف۔ اور پھر انہوں نے قبر کھود ڈالی اور قبر کے اندر ہاتھ ڈال دیا۔ اور دوسرا کنارے پر کھڑا رہا۔ اور میں بھی قبر کے ایک طرف بیٹھ گیا۔ اور دیکھنے لگا۔ میں نے سنا کہ ایک پرندہ کہہ رہا تھا۔ کیا تو وہی نہیں ہے۔ جو بڑے شان وشوکت کا لباس پہن کر بڑے طمطراق سے اکڑتا ہوا اپنے سسرال جایا کرتا تھا؟ تو وہ کہنے لگا۔ میں تو مسکین آدمی تھا۔ ایسا کہاں کر سکتا تھا۔ تو اُس نے اُسے ایسی مار ماری۔ کہ اُس کی قبر چربی اور پانی سے بھر گئی۔ اور پھر اُس نے اُس سے وہی سوال دہرایا۔ اور اُس کے انکار پر وہی مار ماری۔ اور تین مرتبہ اس کی خوب ٹھکائی کی۔ اور پھر اُس نے سر اٹھا کر میری جانب دیکھا۔ اور کہنے لگا۔ دیکھو یہ بدنصیب کرموں مارا یہاں بیٹھا کیا دیکھ رہا ہے۔ اور ضرب میرے چہرے کے ایک بھی ماردی۔ اور میں وہیں گر گیا۔ اور رات بھر وہیں پڑا رہا۔ پھر میرا یہ حال ہو گیا جو تم دیکھ رہے ہو۔

اور اسی طرح سے ایک روایت ابوالجریش نے اپنی ماں سے سن کر بیان کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جب ابوجعفر نے کوفہ کے گرد خندق کھدوائی۔ تو بہت سے لوگوں نے قبر سے اپنے مردوں کو دوسری جگہ منتقل کیا۔ تو ایک نوجوان کو لوگوں نے دیکھا کہ اس کے ہاتھ پر کاٹنے کے نشان تھے۔

صحابہ کرام کو گالیاں دینے والے کا عبرتناک انجام

۴۳۔ ابواسحاق فرماتے ہیں۔ کہ مجھے ایک میت کو غسل دینے کے لیے بلوایا گیا۔ جب میں نے میت کے چہرے سے کپڑا اُٹھایا۔ تو میں نے دیکھا۔ کہ ایک سانپ اُس کے گلے میں لپٹا ہوا ہے۔ تو لوگوں نے بتایا کہ یہ بدنصیب شخص حضرات صحابہ کرامؓ کو گالیاں دیا کرتا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

سنت کے خلاف عمل کرنے والوں کا رُخ قبر میں قبلہ سے پھیر دیا جاتا ہے

۴۴۔ ابواسحاق نے حضرت فزاری سے روایت کی ہے۔ کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا۔ اور اُس نے بتایا کہ میں قبریں کھودا کرتا تھا۔ اور میں نے کئی آدمیوں کو دیکھا۔ کہ اُن کا چہرہ قبلہ کے رخ سے ہٹ گیا ہے۔ تو اس نے امام اوزاعی سے فتویٰ پوچھا۔ تو انہوں نے جواب میں لکھا۔ کہ یہ وہ لوگ تھے جو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلاف عمل کرتے تھے۔

مختلف لوگوں کے عذاب قبر کے مختلف اور ہیبت ناک مناظر

۴۵۔ عبدالمومن بن عبداللہ بن عیسیٰ الضبی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک کفن چور جس نے توبہ کرلی تھی۔ اُس سے پوچھا گیا۔ کفن چوری کرنے کے دوران میں تم نے کوئی عجیب بات دیکھی۔ اس نے بتایا۔ کہ میں نے ایک آدمی کا کفن چرانے کے لیے قبر کھودی۔ تو اس کے تمام جسم پر کیلیں ٹھونک دی گئی تھیں۔ اور ایک بڑی کیل اُس کے سر پر ٹھونکی گئی تھی۔ اور ایک ایک اس کے پیروں میں ٹھکی ہوئی تھی۔ ایک دوسرے کفن چور سے پوچھا گیا۔ تو اُس نے بتایا۔ کہ ایک آدمی کی کھوپڑی میں پگھلا ہوا سیسہ بھرا گیا تھا۔

۴۶۔ حضرت مفضل بن یوسف سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہمیں خبر ملی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مسلمہ بن عبدالملک سے فرمایا۔ اے مسلمہ! تمہارے باپ کو کس نے دفن کیا تھا؟ اس نے بتایا میرے فلاں غلام نے۔ پھر پوچھا۔ ولید کو کس نے دفن کیا تھا۔ اس نے بتایا میرے فلاں غلام نے اور میں آپ کو بتاتا ہوں کہ اُس نے مجھے کیا بتایا تھا۔ اُس نے بتایا تھا۔ جب آپ کے والد اور ولید کو دفن کیا گیا۔ اور انہیں ان کی قبروں میں رکھا گیا۔ اور کفن کی گرہ کھولنے لگے۔ تو اُن کے چہرے پیچھے کی طرف کو مڑ گئے تھے۔

۴۷۔ یزید بن مہلب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ مجھ سے عمر بن عبدالعزیز نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: اے یزید! جب ولید کو اس کی قبر میں رکھا گیا۔ تو اس کا جسم کفن کے اندر پھر پھڑا رہا تھا۔

۴۸۔ عمرو بن میمون سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے عمر بن عبدالعزیزؒ سے سنا۔ کہ آپ نے فرمایا کہ میں ولید بن عبدالملک کی تدفین کے موقعہ پر موجود تھا۔ میں نے دیکھا کہ اُس کے گھٹنے گردن کے ساتھ لگے ہوئے تھے۔ تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس سے عبرت حاصل کی۔

گندم میں بھوسی وغیرہ ملا کر بیچنے والے کا خوفناک انجام

۴۹۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبدالحمید بن محمود المغولی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ تو کچھ لوگ اُن کے پاس آئے۔ اور انہوں نے کہا۔ کہ ہم حج کرنے گئے تھے۔ اور ہمارے ساتھ ہمارا سردار بھی شامل تھا۔ جب ہم صحفاح کے مقام پر پہنچے تو وہ فوت ہو گیا۔ ہم نے اس کو غسل کفن دے کر اُسے تیار کیا۔ اور اُس کے لیے قبر کھودی اور بغلی تیار کی۔ اور جب ہم اُسے دفن کرنے لگے۔ تو دیکھا کہ سیاہ ناگ نے اُس کی قبر پر قبضہ جما رکھا ہے۔ تو ہم نے دوسری جگہ قبر کھودی۔ تو پھر وہاں بھی موجود تھا۔ اب ہم آپ کے پاس پوچھنے آئے ہیں۔ کہ کیا کریں؟ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا: یہ لوگوں کے ساتھ دھوکہ کرنے والا تھا۔ اور امام بیہقی کے الفاظ ہیں۔ کہ یہ اُس کا عمل ہے جو وہ کیا کرتا تھا۔ جاؤ۔ اُسے کسی ایک قبر میں دفن کر دو۔ اور فرمایا۔ قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ تم پوری زمین میں جہاں بھی اُس کی قبر کھودو گے۔ اُس سانپ کو وہاں موجود پاؤ گے۔ تو ہم نے جا کر اُسے کسی ایک قبر میں دفن کر دیا۔ جب ہم واپس پہنچے تو اس سے اُس کے بارے میں پوچھا۔ کہ تیرا شوہر کیا عمل کیا کرتا تھا۔ تو اس نے بتایا: وہ غلہ فروخت کرتا تھا۔ اور فروخت کرنے سے پہلے وہ کچھ حصہ اپنے بال بچوں کے لیے نکال کر باقی میں

besturdubooks.wordpress.com

غلے کا کوڑا کرکٹ ڈال دیتا۔

کاروبار میں اپنے شریک مالدار کو قتل کر کے اس کے مال پر قبضہ والے کا خوفناک انجام

۵۰۔ لالکائی نے حضرت صدقہ بن خالد سے اور انہوں نے دمشق کے کسی بزرگ سے روایت کی ہے۔ کہتے ہیں کہ ہم حج کرنے گئے۔ اور راستہ میں ہمارے سردار کی وفات ہوگئی۔ اور ہم نے بیلچہ عاریتاً لے کر قبر کھودی اور اُسے اس میں دفن کر دیا۔ اور وہ بیلچہ قبر میں بھول آئے۔ اور بیلچہ حاصل کرنے کے لیے جب ہم نے اُس کی قبر کو دوبارہ کھودا۔ تو اس کو دیکھا کہ اس کی گردن، دونوں ہاتھ اور دونوں پیر۔ بیلچہ کے کڑے میں پھنسے ہوئے تھے۔ پھر ہم نے اُس کی قبر پر مٹی ڈال دی۔ اور بیلچہ والوں کو بیلچہ کی قیمت ادا کر دی۔ اور واپس آ کر ہم نے اس کی بیوی سے پوچھا۔ کہ تمہارے شوہر کا زندگی میں کیا وطیرہ تھا۔ اُس نے بتایا کہ ایک مال دار آدمی نے اس کے ساتھ کاروبار میں شرکت کی۔ اور اُس کا مال لے کر اُس مال کے مالک کو قتل کر دیا۔ اور مال کا مالک بن بیٹھا۔ اور اب اُسی مال سے حج کرنے جا رہا تھا۔

اہل بیت رسول اللہ ﷺ کی گستاخی کرنے والے کا عبرتناک انجام

حدیث نمبر ۱:

۵۱۔ ابن عساکر نے حضرت اعمش سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی قبر کے پاس پاخانہ کر دیا۔ تو وہ پاگل ہوگیا۔ وہ کتوں کی طرح بھونکتا رہتا تھا۔ اور جب وہ مر گیا تو اس کی قبر سے بھی گاہے گاہے کتوں کے سے بھونکنے کی آوازیں آتی رہتی تھیں۔

حدیث نمبر ۲:

۵۲۔ یزید بن ابی زیاد اور عمارہ بن عمیر سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب عبید اللہ

besturdubooks.wordpress.com

بن زیاد قتل ہوا تو اُس کا سر اور اُس کے ساتھیوں کے سر لائے گئے۔ اور قبر میں ڈالے گئے۔ تو ایک بڑا سانپ (اژدھا) آیا۔ جسے دیکھتے ہی لوگ گھبرا کر اِدھر اُدھر ہٹ گئے۔ وہ سانپ سروں میں گھسا اور پہلے وہ عبید اللہ کے نتھنے میں گھسا اور منہ کے راستہ سے باہر نکل آیا۔ اور پھر منہ میں گھسا اور نتھنے کی طرف سے باہر نکل آیا۔ اور ایسا اُس اژدھا نے کئی بار کیا۔ اور پھر یہی معاملہ اژدھا نے دوسرے سروں کے ساتھ کیا۔ اور کسی کو معلوم نہ ہوا کہ وہ سانپ کہاں سے آیا اور کہاں چلا گیا۔

۵۳۔ امام ترمذی نے یہ حدیث شریف اپنی جامع میں اور طبرانی نے بھی حضرت عمارہ کے واسطہ سے درج کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح اور حسن ہے۔

حدیث نمبر ۳:

۵۴۔ ابن عساکر نے محمد بن سعید سے نقل کیا ہے۔ کہ مسلم بن عقبہ المری مدینہ منورہ آیا۔ اور یزید کی بیعت کے لیے لوگوں کو بلایا۔ اور کہنے لگا تم اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور نافرمانی میں غلام محض ہو۔ لوگوں نے آکر بیعت کرنا شروع کردی۔ لیکن ایک قریشی نوجوان جس کی ماں آزاد کردہ باندی تھیں اُس نے یزید کی بیعت سے انکار کردیا۔ تو مسلم نے اُسے قتل کردیا۔ تو اس نوجوان کی ماں نے قسم کھائی کہ اگر یہ مسلم کبھی زندہ یا مردہ میرے ہاتھ لگ گیا۔ تو میں اُسے آگ میں جلاؤں گی۔ جب مسلم مدینہ سے نکلا۔ تو بیماری کی وجہ سے راستہ میں ہی مر گیا۔ تو اُس قریشی نوجوان کی والدہ اپنے چند غلاموں کو ہمراہ لے کر اُس کی قبر پر آئی۔ اور اُس کی قبر کو کھودنے کا حکم دیا۔ جب انہوں نے اُس کی لاش کو دیکھا۔ تو انہیں ایک بڑے سانپ کو اس کی گردن میں لپٹا ہوا دکھائی دیا۔ جس نے اس کی ناک کو دبوچ رکھا تھا اور اُسے چوس رہا تھا۔ تو یہ لوگ گھبرا کر وہاں سے واپس آگئے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قاتل کا نہایت ہی عبرت انگیز انجام

۵۵۔ تمام بن محمد الرازی نے کتاب الرھبان میں اور ابن عساکر نے بھی تمام الحافظ

besturdubooks.wordpress.com

کے واسطہ سے ابوعلی محمد بن ہارون الانصاری سے انہوں نے عصمہ بن ابی عصمہ البخاری سے انہوں نے احمد بن عمار بن خالد التمار سے انہوں نے عصمہ العبادانی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں کسی صحرا میں سے گزر رہا تھا۔ کہ مجھے ایک گرجا دکھائی دیا۔ اُس گرجے میں ایک خاص عبادت گاہ تھی۔ اُس عبادت گاہ میں ایک راہب موجود تھا۔ میں اُس کے پاس ٹھہرا۔ تو میں نے اس سے کہا۔ کہ اس مقام پر رہتے ہوئے آپ کو کوئی عجیب واقعہ پیش آیا ہے؟ تو بیان فرمائیں۔ تو اُس نے بتایا کہ ایک دن میں سفید رنگ کے شتر مرغ کی طرح کا ایک پرندہ دیکھا۔ کہ ایک بڑے پتھر پر آ کر بیٹھا۔ اور اُس نے قے کی تو اس میں سے ایک سر نیچے گرا۔ پھر ایک پنڈلی نیچے گری۔ اور جب بھی وہ قے کرتا۔ ایک جسمانی عضو اُس کی قے میں نکلتا۔ اور پھر جسمانی اعضاء کا اوپر تلے ڈھیر لگ گیا۔ اور پھر وہ اعضا آپس میں مل گئے اور ایک لمحہ میں ایک انسان اُٹھ کر بیٹھ گیا۔ جب وہ آدمی اُٹھنے کی کوشش کرتا۔ تو وہ پرندہ اپنی ٹھونگ سے اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا۔ اور اُسے نگل جاتا۔ اور پھر قے کر دیتا۔ اور اسی طرح سے کئی دن مسلسل کرتا رہا۔ اور میں حیران ہوتا رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کی عظمت پر میرا یقین کامل ہو گیا۔ اور یہ کہ مرنے کے بعد بھی ان جسموں کو پھر سے زندہ ہونا ہے۔ ایک دن میں نے اُس کی طرف رخ کر کے کہا۔ اے پرندے! میں اس ذات کا حق کے واسطے سے جس نے تجھے پیدا کیا ہے یہ سوال کرتا ہوں۔ کہ ذرا اسے چھوڑ کر مجھے اس کے بارے میں کچھ بتا۔ تو پرندے نے خالص عربی زبان میں جواب دیا۔ میرا رب بادشاہ ہے۔ اور اُسے ہی بقا ہے۔ ہر چیز فنا ہو جائے گی۔ اور وہ ذات باقی رہے گی۔ میں اللہ تعالیٰ کا ایک فرشتہ اس کے جسم پر مقرر ہوں۔ کیونکہ اس نے گناہ کئے ہیں۔ تو میں نے اُس آدمی سے کہا۔ اے اپنی جان کا برا کرنے والے! بتا تیرا ماجرا کیا ہے؟ اور تو کون ہے؟ تو اس نے کہا۔ میرا نام عبدالرحمٰن بن ملجم ہے۔ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قاتل ہوں۔ میں نے جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتل کیا۔ اور مرنے کے بعد میری روح اللہ

besturdubooks.wordpress.com

رب العزۃ کے روبرو پہنچی۔ تو مجھے ایک پروانہ دیا گیا۔ جس میں میرا کیا دھرا سب لکھا ہوا تھا۔ جب سے میں پیدا ہوا۔ اور زندگی کے اعمال اور حضرت علیؓ کا قتل سب کچھ موجود تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فرشتہ کو حکم دیا۔ کہ اسے یہ عذاب قیامت تک دیتے رہو۔ اور اب وہ میرے ساتھ یہ سلوک کر رہا ہے۔ جو تم دیکھ رہے ہو۔ پھر وہ شخص خاموش ہو گیا۔ اور اُس پرندے نے اپنی چونچ سے اُس کے جسم کو پرزے پرزے کر دیا اور اُسے نگلنے لگا اور پھر اُسے اُٹھا لے گیا۔ اس میں ایک راوی متہم ہے۔

۵۶۔ حضرت ابن رجب فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حکایت کسی اور ذریعہ سے بھی پہنچی ہے اسے ابن النجار نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ اور بالکل اسی طرح سے واقعہ بیان کیا ہے۔ اور اس کی سند طویل ہے۔

۵۷۔ یہ روایت ابوعبداللہ محمد الرازی نے السد اسیات میں بیان کی ہے۔ راوی کہتے ہیں۔ کہ ہمارے پاس ایک عرب بزرگ تشریف لائے۔ اور انہوں نے بتایا کہ میں یوسف بن ابی التیاح کی ہمراہی میں اُس راہب سے ملا۔ تو انہوں نے بھی اسی طرح کا واقعہ کا بیان کیا۔

قابیل کا عبرتناک واقعہ

۵۸۔ ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب ''مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ'' میں عبداللہ بن دینار کے حوالے سے ابوایوب الیمانی سے روایت کی ہے اور انہوں نے اپنی قوم کے ایک فرد سے جن کا نام عبداللہ تھا سے روایت کی کہ انہوں نے بتایا۔ کہ ہم لوگ سمندر کے سفر پر روانہ ہوئے۔ اور وہ سمندر میں کئی دن تک تاریکی میں سفر کرتے رہے۔ اور کئی دن بعد یہ اندھیرا دُور ہوا۔ اور پھر وہ ایک آبادی کے پاس پہنچے۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ میں کہیں پانی کی تلاش میں نکلا۔ تو لوگوں کے گھروں کے دروازے بند تھے۔ اور ہوا انہیں کھٹکھٹا رہی تھی۔ میں نے بھی لوگوں کو آوازیں دیں لیکن کسی نے کوئی جواب نہیں دیا۔ کہ اسی دوران میں دو سوار آئے جن کے نیچے دو سفید پالان تھے۔ وہ مجھے کہنے لگے۔ عبداللہ! اس گلی میں جاؤ۔ تم پانی کے

besturdubooks.wordpress.com

ایک حوض پر پہنچو گے وہاں سے پانی لے لو۔ اور وہاں جو کچھ تم دیکھو۔ اس سے تم دہشت زدہ نہیں ہونا۔ اور میں نے ان سے ان کے گھروں کے بارے میں پوچھا ۔جنہیں وہ کھٹکھٹا رہی تھی۔ کہ ان کا کیا قصہ ہے؟ تو انہوں نے بتایا۔ ان ویران گھروں میں مردوں کی روحیں رہتی ہیں۔ میں وہاں سے نکل کر حوض پر آیا۔ وہاں پر میں نے ایک آدمی کو سر کے بل لٹکے ہوئے دیکھا۔ وہ پانی کی طرف ہاتھ بڑھاتا تھا۔ لیکن اُس کا ہاتھ پانی تک نہیں پہنچ پاتا تھا۔ اُس نے مجھے دیکھ کر فریاد کی۔ اور کہا۔ عبداللہ مجھے پانی پلاؤ۔ میں نے اپنا کیا اپنے سامنے دیکھ لیا ہے۔ میں نے اُس کا ہاتھ پکڑ کر اُس سے پوچھا۔ بتاؤ تم کون ہو؟ اُس نے بتایا۔ میں حضرت آدم علیہ السلام کا بیٹا قابیل ہوں۔ میں ہی وہ شخص ہوں جس نے زمین پر پہلا خون بہایا تھا۔

۵۹۔ ابونعیم نے وہب بن عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم سمندر میں سفر کر رہے تھے کہ ہمارا جہاز ٹوٹ گیا۔ اور ایک لکڑی کے ذریعہ سے ایک جزیرے پر آپہنچے۔ وہ اُس جزیرے پر گھوم رہے تھے۔ کہ وہ ایک ندی پر پہنچے۔ جس کے اوپر ایک شخص اوندھا لٹکا ہوا تھا۔ اور اُس کے اور پانی کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ تھا۔ اور دونوں پاؤں بندھے ہونے کی وجہ سے وہ پانی تک نہیں پہنچ پا رہا تھا۔ تو اس نے مجھے آواز دی۔ اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے۔ مجھے پانی پلا دو۔ میں نے اُس سے پوچھا۔ تمہیں یہ کیا ہوا ہے۔ تو اس نے بتایا کہ میں حضرت آدم علیہ السلام کا بیٹا ہوں۔ اور میں وہی ہوں جس نے ظلم وزیادتی سے اپنے بھائی کو قتل کر دیا تھا۔ جب سے میں نے اپنے بھائی کو قتل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے یہ عذاب دے رہا ہے۔ کیونکہ میں وہ پہلا شخص ہوں۔ جس نے قتل کی بنیاد رکھی ہے۔

ایک بے دین کا واقعہ

۶۰۔ حافظ ابو محمد الخلال نے کتاب کرامات الاولیاء میں اپنی سند سے عارم کے بھائی

besturdubooks.wordpress.com

جناب اشعث سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔ مجھے عبداللہ بن ہاشم نے بتایا کہ میں ایک میت کو غسل دینے گیا۔ جب میں نے اس کے چہرہ سے کپڑا ہٹایا۔ تو اُس کی گردن میں ایک سیاہ سانپ لپٹا ہوا تھا۔ میں نے سانپ سے کہا۔تو نے اسے قابو کر رکھا ہے۔اور ہمارا طریقہ میت کو غسل دینے کا ہے۔اگر تم ایک طرف کو ہٹ جاؤ۔،تو ہم اسے غسل دے کر اس کی اصل جگہ پر پہنچا دیں۔تو وہ سانپ وہاں سے ہٹ کر گھر کے ایک کونے میں چلا گیا۔ جب میں نے اُسے غسل دے لیا۔تو سانپ اپنی جگہ پر واپس آ گیا۔ راوی کہتے ہیں۔ کہ یہ شخص لادینی میں مشہور تھا۔

ایک اور عبرتناک واقعہ

۶۱۔ علامہ ابن جوزی نے ''عیون الحکایات'' میں اپنی سند کے ساتھ محمد بن یوسف الفریابی سے روایت کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوسنان سے سنا۔اور آپ ایک نیک انسان تھے۔وہ بتاتے ہیں کہ میں ایک شخص کی موت کے بعد اُس کے بھائی سے تعزیت کرنے گیا۔تو وہ بہت گھبرایا ہوا تھا۔اور اُس نے بتایا۔ میں نے جو کچھ دیکھا ہے۔اس کی وجہ سے گھبرایا ہوا ہوں۔ جب میں نے اپنے بھائی کو دفن کیا۔اور اُس کی قبر پر مٹی ڈال دی۔تو قبر کے اندر سے آواز آئی۔ہائے ہائے، تو میں نے کہا۔واللہ یہ میرے بھائی کی آواز ہے۔تو میں قبر کو سے مٹی ہٹانے لگا۔ تو مجھے کہا گیا۔ایسا مت کریں۔تو میں نے مٹی واپس ڈال دی۔ جب میں قبر سے اُٹھ کر واپس جانے لگا۔تو اسی طرح سے ہائے کی آواز آئی۔تو میں مٹی ہٹانے لگا۔تو کہا گیا۔عبداللہ قبر کو مت کھودو۔تو میں نے مٹی واپس قبر پر ڈال دی۔ جب میں واپس جانے لگا تو وہ پھر ہائے ہائے پکارنے لگا۔تو میں نے کہا واللہ۔ میں ضرور قبر کھودوں گا۔اور جب میں نے قبر کھود کر دیکھا۔تو اُسے آگ کی زنجیروں میں جکڑا گیا تھا۔اور اُس کی قبر آگ کے شعلوں سے بھڑک رہی تھی۔ میں نے اس کی زنجیروں کو کاٹنے کا ارادہ کیا۔اور اُنہیں توڑنے کے لیے ہاتھ

besturdubooks.wordpress.com

آگے بڑھایا۔ تو میری انگلیاں کٹ گئیں۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر اس نے اپنا ہاتھ نکال کر دکھایا۔ تو اس کی چار انگلیاں کٹی ہوئی تھیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں امام اوزاعیؒ کے پاس آیا۔ اور ان سے یہ واقعہ بیان کر کے ان سے کہا۔ اے ابو عمرو! کہ یہودی، نصرانی کافر مرتے رہتے ہیں اُن کے ساتھ ایسا واقعہ کبھی پیش نہیں آیا۔ تو آپ نے فرمایا: ہاں۔ کافر لوگ تو قطعی طور پر دوزخی ہیں۔ یہ تمہیں مسلمانوں کے بارے میں ہی بطور عبرت کے ایسا کر کے دکھایا گیا ہے۔

۶۲۔ علامہ ابن جوزی نے ہی حضرت عبداللہ بن محمد المدینی سے روایت کی ہے۔ ایک اپنے دوست کے بارے میں کہ وہ ایک مرتبہ اپنی جاگیر پر گئے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ایک قبرستان کے پہلو میں مجھے نماز مغرب کا وقت ہو گیا۔ تو میں نے وہاں قریب ہی نماز مغرب ادا کی۔ ابھی میں وہاں بیٹھا ہوا تھا کہ قبرستان کی جانب سے کسی کے رونے کی آواز سنائی دی۔ وہ ہائے ہائے پکار رہا تھا۔ اور کہہ رہا تھا۔ میں نماز پڑھتا تھا۔ میں روزے رکھتا تھا۔ یہ سن کر میں تھر تھر کانپنے لگا۔ اور میرے ساتھی نے بھی رونے کی یہ آواز سنی۔ اگلے دن میں واپس ہوا۔ اور وہیں نماز پڑھی اور سورج غروب ہونے تک وہیں رہا۔ اور مغرب کی نماز وہیں پر پڑھی۔ تو میں نے کان لگا کر سنا تو اسی طرح سے آواز آ رہی تھی۔ وہ کہہ رہا تھا کہ میں تو نماز پڑھتا تھا۔ میں تو روزے رکھتا تھا۔ جب میں واپس اپنے گھر پہنچا تو مجھے سخت بخار چڑھ گیا۔ اور میں دو ماہ تک بیمار پڑا رہا۔

عذاب قبر کا ایک اور خوفناک منظر

۶۳۔ ہشام بن عمار نے کتاب البعث میں یحییٰ بن حمزہ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے النعمان نے حضرت مکحول سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ جس کا نصف سر اور نصف داڑھی سفید ہو چکی تھی۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے اُس سے اس کی وجہ پوچھی۔ تو اس نے بتایا۔ کہ میں ایک رات کو فلاں قبیلہ کے قبرستان سے گزر رہا

besturdubooks.wordpress.com

تھا۔ کہ اچانک ایک شخص آگ کا کوڑا لیے ایک شخص کے پیچھے بھاگ رہا تھا۔ اور اُس کے پاس پہنچ کر کوڑا اُسے مارتا۔ تو اس شخص کو سر سے لے کر پیروں تک آگ بھڑک اُٹھتی۔ تو اس شخص نے آکر مجھ سے پناہ مانگی اور کہا۔ اے اللہ تعالیٰ کے بندے میری مدد کرو۔ لیکن اس کوڑے والے نے کہا۔ اے اللہ کے بندے۔ اسے پناہ مت دینا۔ یہ بہت بُرا آدمی ہے۔ تو اس موقع پر جناب عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسی لیے تمہارے نبی کرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اکیلے سفر کرنے سے منع فرمایا ہے۔

دوسرے کے گھر سے کان لگا کر خفیہ بات سننے والی کا انجام

۶۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عمرو بن دینار سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ ایک مدنی شخص تھا اُس کی بہن فوت ہوگئی۔ اُس نے اُسے بعد تجہیز و تکفین کے جا کر قبر میں دفن کر دیا۔ دفن کرنے کے بعد وہ واپس لوٹا۔ تو اُسے معلوم ہوا کہ وہ اپنا بٹوہ وہیں قبر میں بھول آیا ہے۔ وہ ایک شخص کو ہمراہ لے کر قبرستان گیا۔ قبر کھود کر بٹوہ نکال لیا۔ اب وہ اپنے ساتھی سے کہنے لگا۔ اب ذرا اینٹ ہٹا کر اپنی بہن کی حالت تو دیکھ لوں۔ لہٰذا اُس نے ایک اینٹ ہٹا کر لحد کے اندر دیکھا تو اُسے اندر آگ بھڑکتی ہوئی نظر آئی۔ اُس نے اینٹ اپنی جگہ جما کر قبر پر مٹی ڈال دی اور واپس آکر اپنی ماں سے اپنی بہن کے بارے میں معلوم کیا۔ کہ میری بہن میں کیا خامی تھی۔ جس کی وجہ سے اُس کی قبر میں آگ بھڑک رہی ہے؟ تو ماں نے بتایا۔ کہ وہ نماز میں دیر کر دیا کرتی تھی۔ اور میرا خیال ہے کہ وہ بے وضو نماز پڑھ لیا کرتی تھی۔ اور پڑوسیوں کے دروازوں سے کان لگا کر اُن کی باتیں سنا کرتی تھی۔

بیوی سے مباشرت کے بعد غسل نہ کرنے کی سزا

۶۵۔ حافظ ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ ہیثم بن عدی نے بتایا۔ کہ ہم سے ابان بن

besturdubooks.wordpress.com

عبداللہ البجلی نے واقعہ بیان کیا کہ ہمارا ایک پڑوسی ہلاک ہوگیا۔ ہم اُسے غسل دے کر کفن پہنا کر قبر کی طرف لے گئے۔ تو اس کی قبر میں بلا کی طرح کا ایک جانور تھا۔ ہم نے اسے ششکار کر بھگانے کی کوشش کی۔ لیکن وہ نہیں ڈرا۔ تو قبر کھودنے والے نے مٹی کا ایک ڈھیلہ اُٹھا کر اُسے مارا۔ لیکن وہ ٹس سے مس نہیں ہوا۔ تو اس کے لیے دوسری قبر کھودی گئی۔ تو وہ لحد میں پھر آموجود ہوا۔ تو مجبوراً ایک اور قبر تیار کی۔ تو وہ بلا پھر آدھمکا۔ اور اسی طرح چوتھی قبر میں بھی وہ موجود تھا۔ تو لوگوں نے کہا۔ بھائیو! پہلے تو کبھی ایسا نہیں ہوا۔ تو اب مجبوراً اس طرح ہی دفن کردو۔ لہٰذا اُسے دفن کردیا گیا۔ جب ہم نے اُسے دفن کردیا۔ تو اندر سے ہم نے سخت کھڑکھڑاہٹ کی آوازیں سنیں تو جا کر اُس کی بیوی سے اُس کے بارے میں معلوم کیا۔ کہ تیرا شوہر کیا عمل کرتا تھا۔ جس کی وجہ سے اُس کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا؟ اُس نے بتایا کہ وہ مباشرت کے بعد غسل نہیں کرتا تھا۔

ہاتھ اور پیروں اور ناف میں کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں

۶۶۔ ابوالفرج ابن الجوزی کے ایک ہمعصر ابن الفارسی الکتبی نے اپنی تاریخ میں ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ کہ سن پانچ سو نوے میں بغداد میں ایک میت دریافت ہوئی۔ اور اُسے سیلاب کے پانی نے قبر سے باہر لا ڈالا تھا۔ لوگوں نے دیکھا۔ ہڈیوں کا ایک پنجر ہے۔ جس کے ہاتھوں، پیروں اور ماتھے میں لوہے کی بڑی بڑی کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں۔ اور ایک کیل اُس کی ناف میں ٹھنکی ہوئی تھی۔ اور لاش ایک ریت کے ٹیلے کے پاس ملی تھی۔ جسے سرخ ٹیلہ کہتے تھے۔

مردے کی ہڈیوں سے نکالی گئی کیلیں لوہار سے گرم نہ ہوسکیں

۶۷۔ ابن القیم نے کتاب الروح میں بیان کیا ہے۔ کہ ہم سے ابوعبداللہ محمد بن سنان السلامی تاجر نے واقعہ بیان کیا۔ اور یہ ایک قابل اعتبار شخص تھا۔ انہوں نے بتایا۔ ایک شخص بغداد میں لوہاروں کے بازار میں آیا۔ اور اس نے لوہے کی بڑی

besturdubooks.wordpress.com

بڑی کیلیں فروخت کیں۔ جب لوہار نے اُسے بھٹی میں ڈال کر گرم کیا اور اس پر ہتھوڑے مار کر اُسے نرم کرنے لگا۔ تو وہ کیلیں ذرا بھر بھی نرم نہیں ہوئیں۔ اور تھک ہار کر بیٹھ گیا۔ وہ پھر اُس نے وہ کیلیں فروخت کرنے والے شخص کو تلاش کیا۔ اور اس سے پوچھا۔ تم نے یہ کیلیں کہاں سے حاصل کی تھیں۔ تو اس نے بتایا کہ کہیں سے مل گئی تھیں۔ جب لوہار نے اصرار کر کے پوچھا تو اس نے بتایا کہ یہ کیلیں اُسے ایک کھلی پرانی قبر سے ملی تھیں۔ جو ایک مردے کی ہڈیوں میں ٹھنکی ہوئی تھیں۔ میں نے انہیں ہڈیوں سے الگ کرنے کی بہت کوشش کی لیکن یہ ہڈیوں سے الگ نہیں ہوئی تھیں۔ تو میں نے ایک بڑے پتھر کی ضربوں سے انہیں ہڈیوں سے جدا کیا۔ اور نکال کر آپ کے پاس لایا۔

ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا انجام

۶۸۔ ابن القیم نے ہی بیان فرمایا ہے۔ کہ ہم نے ابوعبداللہ محمد بن عمرانی نے بیان کیا۔ کہ وہ آمد شہر میں اپنے گھر سے نکلا۔ اور عصر کے بعد ایک باغ میں گیا۔ اور غروب آفتاب سے پہلے میرا قبرستان میں سے گزر ہوا۔ تو میں نے قبرستان کے درمیان میں دیکھا۔ کہ ایک قبر میں آگ بھڑک رہی ہے۔ اور وہ قبر کانچ پگھلانے والی بھٹی کی طرح جل رہی ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس قبر والے شخص کے بارے میں معلوم کیا۔ تو لوگوں نے بتایا۔ کہ یہ شخص ذخیرہ اندوز تھا۔ جو آج ہی مرا ہے۔

ایک شخص کا عمل حبشی غلام کی شکل میں جنازہ پڑھنے والوں میں موجود رہا

۶۹۔ حافظ ابومحمد القاسم بن البرزانی نے اپنی تاریخ میں عبدالعزیز بن عبدالمنعم بن العقیل عمرانی سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبدالکافی نے بتایا۔ کہ وہ ایک جنازہ میں شامل ہوئے تو ہمارے ساتھ ایک حبشی غلام تھا۔ جب لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی تو وہ جنازہ میں شریک نہیں ہوا۔ جب ہم دفن سے فارغ ہوئے تو وہ

besturdubooks.wordpress.com

حبشی غلام مجھ سے کہنے لگا۔ میں اس آدمی کا عمل ہوں۔ اور یہ کہتے ہی وہ اس قبر میں گم ہو گیا۔

۷۰۔ حافظ شرف الدین الدمیاطی نے اپنی معجم میں بیان کیا ہے۔ کہ میں نے محمد بن اسماعیل بن ہبۃ اللہ الدمیاطی سے سنا۔ انہوں نے کہا میں نے ابو اسحاق ابراہیم بن عبداللہ الثعلبی سے جو سلفی کا دوست تھا سنا۔ کہ ہمارے ہاں ایک شخص تھا۔ کفن چرانے والا۔ وہ نابینا ہو چکا تھا۔ وہ لوگوں سے کہتا۔ اگر کوئی مجھے کچھ انعام دے تو میں اُسے کوئی حیرت ناک واقعہ سناؤں گا۔ اور پھر وہ کہتا۔ جو اس سے زیادہ مجھے دے گا۔ اسے میں اور بھی زیادہ حیرت انگیز واقعہ سناؤں گا۔ ایک دفعہ اُسے کسی نے کچھ دیا۔ اور وہ واقعہ سنانے لگا۔ اور میں بھی اُس کے پہلو میں موجود تھا۔ تو اس نے اپنی آنکھیں کھولیں۔ تو وہ نالی کی طرح تھیں۔ ان میں سے آر پار نظر آتا تھا۔ اُس نے بتایا کہ میں اپنے شہر میں کفن چرانے کا پیشہ کرتا تھا۔ اور میں اپنے شہر میں مشہور تھا۔ اور لوگ مجھ سے ڈرتے تھے۔ اور میں ان کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ اور برابر کفن چرایا کرتا تھا۔

ایک کفن چور کا قصہ

ایک دفعہ اس شہر کا قاضی بیمار ہو گیا۔ اور اُسے موت کا اندیشہ ہو گیا۔ اور اس نے مجھے بلا بھیجا اور کہا۔ کہ میں قبر میں اپنی عزت کا تجھ سے سودا کرتا ہوں۔ اور یہ سو خالص اسلامی دینار ہیں۔ لے لو اور میرا راز جو تمہیں نظر آئے کسی سے نہ کہنا۔ لیکن وہ اس مرض سے شفایاب ہو گیا۔ اور پھر اس کے بعد وہ بیمار ہو کر فوت ہو گیا۔ تو میں نے دل میں کہا۔ کہ یہ معاہدہ تو اس کی پہلی بیماری کے لیے تھا۔ لہٰذا میں نے اُس کا کفن چرانے کے لیے قبر کو اکھاڑا۔ تو مجھے قبر میں عذاب کا احساس ہوا۔ وہ اس طرح کہ قاضی کھلے سر بیٹھا تھا۔ اور اس کی آنکھیں شراب کے پیالوں کی طرح سے سرخ ہو رہی تھیں۔ کہ اچانک میں نے اپنے گھٹنوں میں ٹیس محسوس کی۔ اور ساتھ ہی کسی کی دو انگلیاں میری آنکھوں میں گھس گئیں جس

besturdubooks.wordpress.com

سے میں اندھا ہوگیا۔ اور کسی کہنے والے نے مجھ سے کہا۔ ارے او اللہ کے بندے تو اللہ تعالیٰ کے رازوں کی ٹوہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔

۷۱۔ امام بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں یزید بن عبداللہ بن الشخیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ایک دفعہ ایک آدمی کہیں چلا جارہا تھا۔ کہ وہ ایک قبر کے پاس سے گزرا۔ تو اُس نے اُس قبر والے کی آواز سنی۔ کہ وہ کہہ رہا تھا۔ ہائے، ہائے، مجھے میرے ذلیل عملوں نے ہی رسوا کیا ہے۔

ایک خوفناک واقعہ

۷۲۔ تاریخ مقریزی میں لکھا ہے کہ چھ سو ننانوے ہجری میں ایک خبر آئی کہ ساحل سمندر پر ایک شخص کی بیوی فوت ہوگئی۔ اُس نے دفن کیا۔ اور واپس آکر اُسے یاد آیا۔ کہ وہ اپنا رومال قبر میں بھول آیا ہے۔ جس میں کچھ دراہم تھے۔ تو اُس نے شہر کے مفتی سے فتویٰ پوچھا۔ کہ وہ قبر کھود کر اپنا رومال نکال لے۔ اور مفتی صاحب بھی قبر کے پاس ہی کھڑے تھے۔ جب انہوں نے قبر کھودی تو انہوں نے دیکھا۔ کہ عورت کے سر کے بال کھلے ہوئے ہیں۔ اور وہ قبر میں اس طرح بیٹھی ہوئی ہے کہ اُس کے پاؤں بھی اُس کے بالوں سے بندھے ہوئے ہیں۔ تو وہ اُس کے بال پیروں سے کھولنے کی کوشش کرنے لگا۔ لیکن اُس سے وہ بال نہیں کھل سکے۔ اور اسی کوشش میں وہ اپنی بیوی کے ساتھ ہی زمین میں دھنس گیا۔ کہ اُس کا کہیں پتہ نہ چل سکا۔ یہ دیکھ کر شہر کے مفتی صاحب ایک دن رات تک بے ہوش پڑے رہے۔ تو بادشاہ وقت نے اس حادثہ کی خبر جو شام سے آئی تھی الشیخ تقی الدین بن دقیق العید کو لکھ بھیجی اور بادشاہ اس قبر کو خود بھی دیکھنے گیا۔ اور بہت سے لوگوں کو بھی وہ مقام دکھایا تاکہ وہ اس واقعہ سے عبرت حاصل کریں۔

عذاب قبر کے بارہ میں علماء کے اقوال

۷۳۔ علماء دین نے لکھا ہے کہ یہ عذاب قبر قیامت سے پہلے پہلے۔ یوم الحشر تک ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

رہے گا۔اور یہ برزخی عذاب ہے۔جو حقیقۃً قبر میں نہیں ہوتا۔لیکن یہ عذاب قبر کی طرف منسوب ہے۔اور بعض دفعہ قبر کے ذریعہ سے ہی لوگوں دکھایا جاتا ہے۔ تاکہ لوگ عبرت حاصل کریں۔ورنہ ہر گنہگار میت کو اللہ تعالیٰ جب چاہے جس طرح چاہے۔ جہاں چاہے عذاب دیتا ہے۔ چاہے وہ قبر ہو۔ یا سمندر ہو۔ چاہے اُس کے پرزے اُڑ جائیں۔اور وہ راکھ ہو کر فضاؤں میں بکھر جائے۔یا اُسے درندے کھا جائیں۔اور یہ عذاب روح اور بدن دونوں کو ہوتا ہے۔اور اہل السنّت کا اس بات پر اتفاق ہے۔اور یہ ہی عقیدہ نعمتوں اور راحتوں کے بارے میں ہے جو مومن کو ملتی ہیں۔اور نیک لوگ جس سے مستفید ہوتے ہیں۔

عذاب قبر دو قسم ہے

۷۴۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔پھر عذاب قبر کی دو قسمیں ہیں۔دائمی عذاب اور وہ کافروں کو ہوگا۔اور بعض سرکش نافرمانوں کو ہوگا۔اور عذاب قبر عارضی جو معمولی گنہگاروں کو ہوگا۔اور یہ عذاب اُن کے گناہوں کی مقدار کے حساب سے ان کو ہوگا۔اور بدلہ ملنے پر وہ عذاب اُن سے ہٹا لیا جائے گا۔کسی کی دعا کی وجہ سے یا اُس کے لیے کسی عزیز کے صدقہ خیرات کرنے کی وجہ سے یا کسی اور نیک وسیلے سے۔

۷۵۔ امام یافعیؒ روض الریاحین میں فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ مردوں کو جمعہ کی رات عذاب نہیں ہوتا اس دن کی برکات کی وجہ سے اور یہ خصوصیت مسلمان گنہگاروں کے لئے ہوسکتی ہے نہ کہ کفار کے لیے۔

امام نسفیؒ کا قول

۷۶۔ امام نسفیؒ نے بحر الکلام میں عذاب کی اس آسانی کو عام کہا ہے۔کہ جمعہ کی رات اور دن کو کافروں سے بھی عذاب میں تخفیف ہوتی ہے۔اور ماہ رمضان میں پورے ماہ تک عذاب میں تخفیف ہوتی ہے۔اور امام مسلم نے مسلمان عاصی

besturdubooks.wordpress.com

کے بارے میں فرمایا ہے۔ کہ اگر وہ جمعہ کی رات کو یا دن کو فوت ہوا ہو۔ تو قیامت تک اُس سے عذاب قبر ہٹا لیا جاتا ہے۔ بس ایک گھڑی بھر اُسے قبر میں عذاب ہوگا۔ پھر آسانی ہو جائے گی۔ اور وہ قبر کا دبانا ہے۔ اور بس اور پھر قیامت تک نہیں ہوگا۔

اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمان گنہگاروں کو ایک جمعہ سے زیادہ عذاب قبر نہیں ہوگا۔ اور دوسرا جمعہ آتے ہی عذاب قبر اُن سے موقوف ہو جائے گا۔ اور جب عذاب ٹل گیا تو دوبارہ قیامت تک نہیں ہوگا۔ اور اس کے لیے مزید دلیل کی ضرورت ہے۔

ابن القیمؒ کا قول

۷۷۔ ابن القیم نے البدائع میں فرمایا ہے۔ کہ میں نے قاضی ابو یعلیٰ کے حواشی میں ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا ہے کہ مسلمان کے لیے قبر کا عذاب مختصر ہوگا۔ پھر ٹل جائے گا۔ کیونکہ یہ دنیا کا عذاب ہے اور دنیا کی کوئی چیز پائیدار اور دائمی نہیں ہے۔ اسے بھی ضرور فنا ہے اور اس کی مدت معلوم نہیں کہ کب تک ہوگا۔

مصنف کتاب کی تحقیق

۷۸۔ میں کہتا ہوں۔ اس بات کی تائید میں یہ بات ہے۔ جو ہناد بن السری نے الزہد میں لکھی ہے۔ انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کافروں کے لیے ایک غنودگی ہوگی۔ جس میں نیند کی سی کیفیت ہوگی۔ اور روز قیامت جب قبروں میں سے اُٹھنے کے لیے آواز پڑے گی تو کافر کہے گا "یَاوَیْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" ہائے افسوس ہمیں خواب گاہوں سے کس نے اُٹھا دیا۔ تو پاس ہی سے مومن کہے گا۔ "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" یہ وہی ہے جس کا ہم سے خدائے رحمٰن نے وعدہ فرمایا تھا۔ اور رسولوں نے سچ فرمایا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۹۔ ابن القیم کی کتاب البدائع میں ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت نے کہا ہے۔ کہ ایک نصرانی عورت کے شکم میں اگر مسلمان کا بچہ تھا۔ اور وہ اسی حالت میں فوت ہوگئی۔ تو اس قبر میں عذاب اور نعمت دونوں ہی ہوں گے۔ نعمت بچے کے لیے اور عذاب عیسائی عورت کے لیے۔ اور فرمایا یہ غیر ممکن بات نہیں ہے۔ جیسا کہ ایک قبر میں اگر مومن اور فاجر دفن کر دیئے جائیں۔ تو اس صورت میں مومن کو نعمت اور فاجر کو عذاب ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۱

ان اعمال کا بیان جو لوگوں کو عذاب قبر سے بچائیں گے

۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور حکیم ترمذی نے نوادرالاصول میں اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک دن ہمارے پاس تشریف لائے۔ اور ارشاد فرمایا: کہ کل رات میں نے عجیب خواب دیکھا۔ میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ کہ ملک الموت اُس کی روح قبض کرنے کے لیے آیا۔ تو اس شخص کی والدین کے ساتھ نیکیاں اُس کے پاس آگئیں اور ملک الموت کو اس سے پیچھے ہٹا دیا۔ اور میں نے اپنی اُمت کے ایک اور آدمی کو دیکھا۔ جس پر عذاب قبر مسلط کیا گیا۔ تو اس کے وضو نے آکر اُس عذاب کو ٹال دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا کہ اس کو شیطانوں نے پریشان کر رکھا تھا۔ تو ذکر اللہ نے آکر اُسے شیطانوں سے خلاصی دلائی۔ اور میری امت کے ایک آدمی کو عذاب کے فرشتوں نے گھیر رکھا تھا۔ تو اس کی نماز نے آکر اُس کی جان چھڑائی۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک انسان کو دیکھا۔ کہ پیاس سے اس کی زبان ہانپ رہی تھی۔ اور میرے حوض کی طرف بڑھتا تھا۔ تو اُسے روک دیا جاتا تھا۔ تو اس کا روزہ آگے آیا۔ اور اُس نے اُسے پانی پلا کر سیراب کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ کہ نبیوں کے ایک حلقہ میں جانا چاہتا تھا۔ تو اُسے روک دیا جاتا تھا۔ تو غسل جنابت نے آکر اُس کا

besturdubooks.wordpress.com

راستہ کھول دیا۔ اور اُس کا ہاتھ پکڑ کر اُس حلقہ کے پہلو میں لا بٹھایا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ جس کے آگے پیچھے۔ اور دائیں بائیں اوپر اور نیچے اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اور وہ حیران کھڑا تھا۔ اس دوران میں اس کا حج اور عمرہ آیا۔ اور اُس نے اُسے اندھیرے سے نکالا۔ اور روشنی میں لا کھڑا کیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ وہ مومنوں سے گفتگو کرتا تھا۔ اور وہ اُس سے نہیں بول رہے تھے۔ تو اُس کا صلہ رحمی کا عمل آگے بڑھا۔ اور کہا۔ ارے مومن بھائیو! اس سے بات کرو۔ تو وہ اس سے باتیں کرنے لگے۔ اور میں نے اپنی اُمت کے ایک آدمی کو دیکھا جو آگ کی لپٹوں سے بچنا چاہتا تھا۔ اور شعلے اُس کے ہاتھوں اور چہرے پر گر رہے تھے۔ تو اس کے صدقہ وخیرات کا عمل آیا۔ اور اُس کے اور آگ کے درمیان پردہ بن گئے۔ اور اُس کے سر پر سایہ کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ کہ دوزخ کے سپاہیوں نے اُسے ہر طرف سے گھیر رکھا تھا۔ تو اُس کا نیکی کا حکم کرنے اور برائی سے روکنے کا عمل آڑے آیا۔ اور عذاب کے فرشتوں سے چھڑا کر رحمت کے فرشتوں کے حوالہ کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ جو گھٹنوں کے بل گر پڑا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ اور اُس کے درمیان ایک پردہ حائل ہو گیا تھا۔ تو اس کا حسن اخلاق سامنے آ گیا۔ اور اُس نے اس کا ہاتھ پکڑ کر بارگاہ خداوندی میں پیش کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا کہ اس کا عمل نامہ اُس کے بائیں ہاتھ میں ملنے والا تھا۔ تو اس کا خوفِ الٰہی کا عمل اس کے پاس آیا۔ اور اُس نے نامہ اعمال اُس کے دائیں ہاتھ میں پکڑا دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ کہ اُس کی نیکیوں کا پلڑا ہلکا ہو رہا تھا۔ تو اس کے چھوٹے چھوٹے فوت شدہ بچے آگے آئے۔ اور اُس کی نیکیوں کا پلڑا بھاری کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا جو دوزخ کے کنارے کھڑا تھا۔ تو دہشت خداوندی کا عمل آیا۔ اور اُسے دوزخ کی آگ میں گرنے سے بچا لیا اور میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا جو دوزخ میں گر گیا تھا۔ تو اس کے وہ آنسو آ گئے

besturdubooks.wordpress.com

جو اُس نے خشیت الٰہی میں روتے ہوئے گرائے تھے۔ اور انہوں نے اُسے دوزخ سے خلاصی دلائی۔

موتی سمجھ کر شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

اور پھر میں نے اپنے ایسے امتی کو دیکھا۔ جو پل صراط پر کھڑا کھجور کی ٹہنی کی طرح کانپ رہا تھا۔ تو اللہ کریم پر اس کا حسن ظن سامنے آیا۔ اور اُس کے آتے ہی اُس کا خوف جاتا رہا۔ اور وہ پل صراط سے پار ہو گیا۔ اور میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا جو پل صراط پر سرین کے بل اور کبھی گھٹنوں کے بل گھسٹتا ہوا جا رہا تھا۔ تو اس کا مجھ پر درود شریف پڑھنا کام آ گیا۔ اور اس عمل نے اُسے ہاتھ سے پکڑ کر اُٹھایا۔ اور پل صراط سے پار کرا دیا۔

اور پھر میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا کہ وہ جنت کے دروازہ تک پہنچا ہی تھا کہ جنت کے تمام دروازے اس کے لیے بند کر دیئے گئے۔ تو کلمہ شہادت ''اَشْهَدُ اَنْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ'' اُس کی مدد کو پہنچ گیا۔ اور جنت کے تمام دروازے کھل گئے۔ اور وہ جنت کے اندر چلا گیا۔ اور میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا۔ جن کے ہونٹ کاٹے جا رہے تھے۔ میں نے جبریل سے پوچھا۔ یہ کون لوگ ہیں؟ اس نے بتایا۔ یہ دنیا میں لوگوں کے درمیان چغل خوری اور لگائی بجھائی کرنے والے ہیں۔ اور میں نے کچھ لوگوں کو زبانوں کے بل لٹکے ہوئے دیکھا۔ میں نے پوچھا۔ جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے بتایا کہ وہ بدنصیب لوگ ہیں۔ جو مومن مردوں اور مومن عورتوں پر جھوٹی تہمت لگاتے تھے۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ ایک عظیم الشان حدیث شریف ہے جو نیک اعمال کی طاقت بتاتی ہے جو انسان کو خاص مصیبتوں سے خلاصی دلاتے ہیں۔

شہید کے چھ اعزاز

۲۔ امام ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت مقدام بن معدی کرب سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ شہید کے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں چھ اعزاز ہیں۔ پہلی عزت افزائی یہ کہ خون کا پہلا قطرہ گرنے کے ساتھ ہی اُن کی بخشش ہو جاتی ہے۔ (۲) اُسے اپنا مقام میں نظر آجاتا ہے۔ (۳) عذاب قبر سے چھٹکارا ملتا ہے (۴) بڑی گھبراہٹ سے امن میں رہتا ہے۔ (۵) عزت کا شاہی تاج اُس کے سر پر پہنایا جاتا ہے۔ اور تاج بھی یاقوت کا جو دنیا و مافیہا سے بڑھ کر قیمتی ہوتا ہے۔ (۶) بہتر حوروں سے اُس کا نکاح کر دیا جاتا ہے۔ اور ستر عزیزوں کے لیے اُس کی سفارش قبول ہوتی ہے۔

۳۔ یہ روایت ترمذی نے کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ماجہ والبیہقی نے حضرت سلمان بن صرد اور خالد بن عرفطہؓ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص پیٹ کی بیماری سے مر گیا۔ اُسے عذاب قبر نہیں ہوگا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد گرامی

۴۔ ابونعیم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ کسی اہل کتاب نے انہیں بتایا ہے۔ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: مسلسل انکساری اور اطاعت پل صراط پر امن کا باعث ہوگی۔ اور لمبے سجدے عذاب قبر سے محفوظ رکھیں گے۔

فرمایا کہ سورۂ ملک اپنے گھر والوں اور بچوں کو سکھاؤ کہ یہ عذاب قرب سے نجات دلانے والی ہے

حدیث نمبر ۱:

۵۔ عبد نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آپؐ نے کسی شخص سے فرمایا: کیا میں تمہیں ایک عجیب وغریب حدیث نہ

besturdubooks.wordpress.com

سناؤں جس سے تم خوش ہو جاؤ؟ اُس شخص نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ تم "تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ" پڑھ لیا کرو۔ اور یہ اپنے گھر والوں کو بھی سکھا دو۔ اور تمام اولاد اور بچوں کو بھی تعلیم دے دو۔ اپنے گھر کے بچوں کے علاوہ پڑوسیوں کو بھی سکھا دو۔ یہ نجات دینے والی سورت ہے۔ اور سورت مجادلہ روز قیامت اپنے پڑھنے والے کے لیے جھگڑا کرے گی۔ اور اُس کی نجات چاہے گی۔ اور اس کا پڑھنے والا عذاب قبر سے نجات پائے گا۔

حدیث نمبر۲:

۶۔ خلف بن ہشام نے فضائل القرآن میں اور الحاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سورۂ ملک عذاب قبر کو روکنے والی ہے۔ یہ قبر میں اپنے پڑھنے والے کے سر کے اوپر سایہ کر دے گی۔ اور سر کہے گا۔ کہ مجھے کوئی کچھ نہیں کہہ سکتا۔ کہ میرے دماغ میں سورۂ ملک محفوظ ہے۔ پھر وہ سورت پیروں طرف سے آجائے گی۔ تو پیر کہیں گے۔ میرا کوئی کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ کہ میرے اوپر سورۂ ملک کھڑی ہے۔

حدیث نمبر۳:

۷۔ امام نسائی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس نے ہر رات کو سورہ ملک کی تلاوت کی۔ اللہ تعالیٰ اُسے عذاب قبر سے بچالے گا۔ اور ہم اس سورت کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں روکنے والی سورت کو کہا کرتے تھے۔ (سورت مانعہ)

سورۂ ملک کا اپنے پڑھنے والے کیلئے قبر میں سفارش کرنا

۸۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایک شخص فوت ہو گیا۔ اور اس کے پاس سوائے سورۂ ملک "تبارک الذی بیدہ الملک" کے کوئی چیز نہیں تھی۔ جب اُسے اس کی قبر میں رکھا گیا۔ تو فرشتہ حساب لینے کو آیا۔

besturdubooks.wordpress.com

تو سورت ملک اُس کے چہرے کے سامنے آ کھڑی ہوئی۔ تو فرشتہ نے کہا۔ تو اللہ تعالیٰ کی کتاب کا ایک حصہ ہے۔ تو میں تجھ سے برا سلوک نہیں کر سکتا۔ اور تمہیں اور اس قبر والے کو اور خود اپنے آپ کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اور نہ میں خود اپنے نفع نقصان کا مالک ہوں۔ اگر تم چاہتی ہو تو اسے بارگاہ رب العزت میں لے جاؤ۔ اور اس کی سفارش کر دو۔ تو اُسے بارگاہ رب العزت میں لے جاتی ہے۔ اور عرض کرتی ہے۔ اے رب کریم! اس آدمی نے تیری کتاب میں سے میرا انتخاب کیا تھا۔ اس نے مجھے سیکھا۔ اور میری تلاوت کرتا رہا۔ کیا تو اسے دوزخ کی آگ میں جلائے گا۔ اور عذاب دے گا؟ اور میں اس کے اندر ہوں۔ اگر تو ایسا کرنے والا ہے۔ تو مجھے اپنی کتاب سے نکال دے۔ تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا۔ لگتا ہے تو ناراض ہو گئی ہے۔ تو سورۃ کہے گی کہ میں ناراض ہونے کا حق رکھتی ہوں۔ تو باری تعالیٰ فرمائے گا۔ جاؤ۔ میں نے اسے تجھ کو بخش دیا۔ اور تیری سفارش منظور کر لی۔ پھر سورت ملک آ کر فرشتہ کو بھگا دیتی ہے۔ اور خائب و خاسر وہاں سے نکل جاتا ہے۔ اور سورت اپنے پڑھنے والے کے منہ پر اپنا منہ رکھتی ہے۔ اور کہتی ہے۔

مَرْحَبًا لِهٰذَا الْفَمِ فَرُبَمَا تَلَانِيْ مَرْحَبًا لِهٰذَا الصَّدْرِ فَرُبَمَا وَعَانِيْ وَمَرْحَبًا لِهَا تَيْنِ الْقَدَمَيْنِ فَرُبَمَا قَامَتَابِيْ

اس منہ کو مبارک ہو۔ جس نے اکثر میری تلاوت کی۔ اس سینہ کو مبارک ہو جس نے مجھے اپنے اندر محفوظ رکھا۔ ان دونوں قدموں کو مبارک ہو۔ جن پر کھڑے ہو کر یہ عبادت کرتا رہا۔

اور یہ سورت قبر میں اس کی ہمدرد ہو گی اور اُس کی وحشت و پریشانی دور کر دے گی۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ حدیث مبارک بیان فرمائی۔ تو اس کے بعد کوئی چھوٹا کوئی بڑا۔ کوئی آزاد کوئی غلام باقی نہ رہا۔ جس نے یہ سورت مبارکہ نہ سیکھ لی ہو۔ اور اس سورت کا نام جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نجات دینے والی سورت رکھ دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

۹۔ ابوعبید نے القضائل میں اور امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب کوئی مرنے والا مرجاتا ہے تو اُس کے اردگرد آگ بھڑکائی جاتی ہے۔ تو سب کچھ اُس کا جل جاتا ہے۔ اگر اُس کا کوئی عمل آڑے نہ آئے۔ اور ایک شخص فوت ہوجاتا ہے۔ اور وہ صرف سورت ملک کی تلاوت ہی کیا کرتا تھا۔ تو وہ سورت اُس کے سر کی جانب سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے۔ یہ میری تلاوت کیا کرتا تھا۔ اور پھر وہ اُس کے پیروں کی جانب سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے کہ یہ ان پر کھڑے ہوکر مجھے نفلوں میں پڑھا کرتا تھا۔ اور پھر پیٹ کی طرف سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے کہ اس نے مجھے اپنے اندر جگہ دی تھی۔ اور اُس کی سفارش کر کے عذاب قبر سے رہائی دلاتی ہے۔

فضائل سورۂ الم تنزیل

۱۰۔ دارمی نے اپنی مسند میں حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے روایت پہنچی ہے۔ کہ سورت السجدہ ''الم تنزیل'' اپنی تلاوت کرنے والے کے لیے قبر میں بحث کرتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ کہ اے اللہ کریم! اگر میں تیری کتاب کا حصہ ہوں۔ تو اس شخص کے لیے میری سفارش قبول فرمالے۔ اور اگر میں تیری کتاب کا حصہ نہیں ہوں۔ تو اسے اپنی کتاب سے نکال دے۔ اور یہ پرندے کی طرح اپنے پر اُس قبر والے پر پھیلا دیتی ہے۔ اور اُس کی سفارش کرتی ہے۔ اور اسے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور سورہ ملک کی بھی یہی شان ہے۔ اور حضرت خالدؓ اسے پڑھے بغیر نہیں سوتے تھے۔

سرور کائنات ﷺ کا معمول

۱۱۔ دارمی نے بھی اور امام ترمذی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سورہ السجدہ اور سورت الملک تلاوت کئے بغیر رات کو نہیں سوتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا

۱۲۔ روض الریاحین میں امام یافعیؒ نے یمن کے کسی صالح آدمی سے روایت کی ہے۔ کہ ایک میت کو دفن کیا گیا۔ جب لوگ واپس لوٹے۔ تو قبر سے مار پیٹ کی آہٹ سنائی دی۔ پھر قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا۔ تو ایک بزرگ نے اس سے پوچھا۔ ارے تو کیا شی ہے؟ تو اس نے کہا۔ میں اس مرنے والے کا عمل ہوں۔ تو بزرگ نے پوچھا یہ پٹائی تیری ہوئی ہے۔ یا اُس کی؟ اُس نے بتایا۔ کہ میری وجہ سے ہی یہ سب کچھ ہوا لیکن سورۂ یٰسٓ اور بعض دوسری سورتوں نے اس کی حفاظت کی ہے۔ لہٰذا مجھے وہاں سے بھگا دیا گیا ہے۔

موت کی سختی کے رفع کیلئے سورت زلزال کا عمل

۱۳۔ الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جس نے جمعہ کی رات کو نماز مغرب کے بعد دو رکعتیں پڑھیں اور ہر ایک رکعت میں سورۂ فاتحہ ایک مرتبہ اور سورۂ "اذا زلزلت الارض" پانچ مرتبہ پڑھی اللہ تعالیٰ اس پر موت کی سختیاں آسان فرمادے گا۔ اور اُسے عذاب قبر سے پناہ میں رکھے گا۔ اور روز قیامت پل صراط سے گزرنا اُس کے لیے آسان فرمادے گا۔

جمعہ کے دن فوت ہونیوالا عذاب قبر سے محفوظ رہیگا

۱۴۔ ابو یعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوگا۔ وہ عذاب قبر سے محفوظ رہے گا۔

رمضان شریف میں قبر کا عذاب ہٹا دیا جاتا ہے

۱۵۔ بیہقی نے حضرت عکرمہ بن خالد المخزومی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو

besturdubooks.wordpress.com

شخص جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہوا۔ اس پر ایمان کی مہر لگائی گئی۔ اور وہ عذاب قبر سے بچ گیا۔

۱۶۔ امام بیہقی نے درج کیا ہے کہ ابن رجب فرماتے ہیں۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ضعیف سند سے روایت ہے کہ ماہِ رمضان میں مردوں سے عذاب قبر ہٹا لیا جاتا ہے۔

ایک بزرگ کی اللہ تعالیٰ سے درخواست کہ اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں

۱۷۔ یافعیؒ نے روض الریاحین میں کسی ولی اللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا۔ کہ مجھے اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں۔ تو ایک رات کو میں نے دیکھا۔ کہ قیامت قائم ہو چکی ہے۔ اور قبریں پھٹ گئی ہیں۔ کوئی تو ان میں ریشمی مخملی بستر پر سویا ہوا تھا۔ اور کچھ ملائم ریشمی اور کچھ دبیز ریشمی بستروں پر سو رہے تھے۔ اور کچھ پھولوں کے بستروں پر براجمان تھے۔ اور کچھ عالی شان تختوں پر تھے۔ کچھ رو رہے تھے۔ کچھ ہنس رہے تھے۔ میں نے عرض کیا۔ اے رب کریم! اگر تو چاہتا تو سب کو ایک جیسی عزت عطا فرماتا۔ تو قبرستان میں سے ہی کسی نے اُسے آواز دی۔ اے فلاں بھائی۔ یہ درجات عملوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے دیئے گئے ہیں۔ یہ ریشمی مخملی بستروں والے خوش اخلاق لوگ ہیں۔ اور باریک اور دبیز ریشمی بچھونوں والے حضرات شہدائے کرام ہیں۔ اور وہ پھولوں والے روزہ دار ہیں۔ اور جو عالی شان تختوں پر بیٹھے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے محبت کرنے والے بندے ہیں۔ اور وہ رونے والے وہ گنہگار ہیں۔ اور ہنسنے والے توبہ کرنے والے ہیں۔ جن لوگوں نے گناہ کے بعد بارگاہِ الٰہی میں رجوع کر کے معافی مانگ لی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۲

اہل قبور کے مزید حالات کہ وہ وہاں سے کس طرح اُنس حاصل کرتے ہیں۔اور وہاں قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں اور قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملاقاتیں کرتے ہیں۔ اور نعمتوں کے مزے لیتے ہیں۔اور اچھا پہنتے ہیں۔

کلمہ پڑھنے والوں کو کہیں بھی پریشانی نہ ہوگی نہ قبر میں نہ حشرہ میں:

۱۔ طبرانی نے الاوسط میں اور اصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والوں کو قبر میں کوئی پریشانی اور ویرانی محسوس نہیں ہوگی۔نہ موت کے وقت اور نہ قبر میں اور نہ حشر ونشر میں۔

۲۔ ابوالقاسم الخثلی نے الدیباج میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشادفرمایا۔مجھے جبریل امین نے بتایا ہے۔لا الہ الا اللہ مسلمان کے لیے موت کا انیس وہمدرد ہے۔اور قبر میں بھی۔اور جس وقت وہ قبر سے اٹھایا جائے گا۔اس وقت بھی۔

حضرات انبیاء کرام اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز پڑھتے ہیں

۳۔ ابویعلیٰ ،بیہقی اور ابن مندہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ

besturdubooks.wordpress.com

جناب رسول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ انبیاء کرام اپنی اپنی قبروں میں زندہ ہیں۔ وہ نمازیں پڑھتے ہیں۔

۴۔ امام مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معراج کی رات کو موسیٰ صلوٰت اللہ علیہ کے پاس سے گزرے۔ اور آپؐ اپنی قبر میں کھڑے نماز ادا فرما رہے تھے۔ اس روایت کو بہت سے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت فرمایا ہے۔ جن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن جواد کے اسماء گرامی شامل ہیں۔

۵۔ ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گزرے۔ اور وہ کھڑے نماز پڑھ رہے تھے۔ اور حضرت ثابت بنانی رحمتہ اللہ علیہ کے بارے میں روایت ہے۔ کہ وہ دعا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ اَعْطَیْتَ اَحَدًا مِنَ الصَّلٰوۃَ فِی قَبْرِہٖ فَاَعْطِنِیْ الصَّلٰوۃَ فِیْ قَبْرِیْ

اے اللہ کریم! اگر تو نے کسی کو اس کی قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق دی ہے۔ تو مجھے بھی میری قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق عطا فرما۔

حضرت ثابت بنانی کی دعا

۶۔ ابونعیم نے یوسف بن عطیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے ثابت سے سنا ہے۔ کہ حمید طویل سے فرما رہے تھے۔ کیا تمہیں یہ خبر ملی ہے۔ کہ نبیوں کے علاوہ بھی کوئی اپنی قبر میں نماز پڑھتا ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں۔ تو حضرت ثابت نے دعا فرمائی۔ تو مجھے بھی میری قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت عطا فرما۔ تو حضرت ثابت کو قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت مل گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا گیا

۷۔ ابونعیم نے ہی حضرت جبیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے قسم ہے اُس ذاتِ گرامی کی یعنی اللہ تعالیٰ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں۔ کہ میں نے حضرت ثابت البنانی کو ان کی لحد میں اتارا۔ اور حمید الطویل بھی میرے ہمراہ تھے۔ جب ہم نے لحد کے اوپر اینٹیں درست کر کے رکھ دیں۔ تو ایک اینٹ نیچے گر گئی۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ اپنی لحد میں نماز پڑھ رہے ہیں۔ اور آپ اپنی دعا میں اکثر کہا کرتے تھے۔ اے اللہ کریم! اگر تو نے اپنی کسی مخلوق کو قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق بخشی ہے۔ تو مجھے بھی قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق بخشنا۔ تو اللہ تعالیٰ اُن کی دعا کیسے رد فرما سکتا تھا۔ (کہ محبوب بارگاہ تھے)

حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں قرآن پڑھتے سنا گیا

۸۔ ابونعیم نے ہی حضرت ابراہیم بن اصمہ لمھلبی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے ان لوگوں نے بیان کیا جو اکثر ہر صبح کو صبص کے قبرستان سے گزرا کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت ثابت بنانی کی قبر سے گزرا کرتے تو انہیں قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہوئے سنتے۔

۹۔ ابن مندہ نے کہا۔ کہ مجھے احمد بن محمد المسلمی نے خبر دی۔ سند کے بعد فرماتے ہیں۔ میں نے ابوحماد الحفار سے سنا ہے۔ جو ایک معتبر اور پرہیزگار شخص تھے وہ فرماتے ہیں کہ میں جمعہ کے روز دوپہر کے وقت قبرستان میں داخل ہوا۔ تو میں جس قبر کے پاس سے بھی گزرا وہاں سے تلاوتِ قرآن کریم کی آواز سنی۔

ایک صحابیؓ کا قبر کے اندر سے سورۂ ملک کی تلاوت کی آواز سننا

۱۰۔ ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور الحاکم و بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ

besturdubooks.wordpress.com

وسلم کے ایک صحابیؓ نے ایک قبر کے اوپر خیمہ لگالیا۔ اور انہیں معلوم نہیں تھا کہ یہاں قبر ہے۔ تو انہوں نے سنا۔ کہ اُس قبر کے اندر کوئی انسان تلاوت قرآن کریم کررہا ہے۔ اور وہ سورہ ملک پڑھ رہا تھا اور پھر اُس نے پوری سورت ختم کرلی۔ پھر وہ صحابی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے۔ اور آپ کو بتایا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ سورت نجات دینے والی کہلاتی ہے۔ اور اسے مانعہ روکنے والی بھی کہتے ہیں۔ یہ سورت عذاب قبر سے نجات بخشتی ہے۔

۱۱۔ ابوالقاسم السعدی نے کتاب الرّوح میں فرمایا کہ یہ حدیث شریف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے اس بات کی تصدیق ہے۔ کہ مرنے والا قبر میں پڑھ سکتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے ایک بندے نے آنجنابؐ کو خبر دی تو جنابؐ نے اُس کی تصدیق فرمائی۔

۱۲۔ امام کمال الدین بن الزملکانی نے کتاب ''اَلْعَلُ الْقَبُوْلُ فِیْ زِیَارَۃِ الرَّسُوْلِ'' میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث شریف اس بات پر واضح دلیل ہے۔ کہ ایک میت اپنی قبر میں سورت ملک کی تلاوت فرمارہی تھی۔ اور اس حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کا بعض اولیاء کرام کا اکرام کرنا اور انہیں پڑھنے کی اجازت دینے کا ذکر بھی آیا ہے۔ اور بعض کو قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔ کہ وہ اپنی زندگی میں اس کی دعا بھی کیا کرتے تھے۔ اور جب اولیاء کرام کو عبارت و اطاعت کی قبر میں اجازت ہے۔ تو انبیاء کو تو بطریق اولیٰ اجازت ہوگی۔

۱۳۔ حافظ زین الدین بن رجب نے کتاب ''اھوال القبور'' میں فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ بعض اہل برزخ کو برزخ میں نیک اعمال کی توفیق بطور اکرام کے بخشتا ہے۔ اگرچہ اُس عبادت کا ثواب نہیں ہوتا۔ کیونکہ مرنے کے ساتھ ہی بندے کے اعمال کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ لیکن بعض کے اعمال جاری رہتے ہیں۔ تاکہ وہ ذکر اللہ اور عبادت الٰہی سے محظوظ و مسرور ہوتے رہیں۔ جیسے فرشتے عبادتِ الٰہی

besturdubooks.wordpress.com

سے مسرور ہوتے ہیں۔اور اہل جنت جنت میں عبادت کر کے مسرور ہوں گے۔ اگر چہ اس پر ثواب نہیں ملے گا۔ (لیکن یہ مسرت واطمینان ثواب سے کیا کم ہے؟ مترجم قاسمی) کیونکہ یہ ذکرواطاعت بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں شامل ہیں۔اور یہ اہل جنت کے لیے ایک عظیم الشان نعمت ہوگی۔اور اس کی لذت بھی انتہائی زیادہ ہوگی۔

ایک بزرگ کی قبر سے کستوری کی خوشبو آنے لگی

۱۴۔ ابوالحسن بن البراء نے کتاب ''الروفیہ'' میں حضرت عبیداللہ بن محمد بن منصور سے روایت کی ہے۔وہ بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے ابراہیم الحفار نے بیان کیا۔کہ میں ایک قبر پر موجود تھا۔کہ ایک اینٹ سرک گئی۔تو کستوری کی خوشبو کی لپٹیں اندر سے باہر آنے لگیں۔تو میں نے تھوڑا سا کھول کر دیکھا۔تو ایک بزرگ قبر میں بیٹھے قرآن کریم پڑھ رہے تھے۔

۱۵۔ ابن رجب فرماتے ہیں۔اور دوسری سند بھی ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسین الساری جو سامرہ کے خطیب تھے۔اور وہ ایک صالح شخص تھے۔انہوں نے مجھے سامرہ کے قبرستان میں وہ جگہ دکھائی۔کہ یہ وہ مقام ہے۔جس نے ہم اکثر سورۂ ملک کی تلاوت سنا کرتے تھے۔

۱۶۔ حافظ ابوبکر خطیب نے حضرت عیسیٰ بن محمد الطوماری کی سند سے فرمایا: کہ میں نے ابوبکر مجاہد المقری کو خواب میں دیکھا۔گویا کہ وہ قرآن کریم کی تلاوت فرما رہے ہیں اور میں اُن سے کہہ رہا ہوں۔آپ تو فوت ہو چکے ہیں۔اور آپ تلاوت فرما رہے ہیں۔وہ مجھ سے فرما رہے ہیں کہ میں ہر نماز کے بعد یہ دعا کیا کرتا تھا۔ اور ہر ختم قرآن کے بعد بھی یہ دعا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ مجھے اُن لوگوں میں شامل فرما۔جو اپنی قبروں میں قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔سو میں اپنی قبر میں قرآن کریم کی تلاوت کر رہا ہوں۔

۱۷۔ خلال نے اپنی کتاب السنۃ میں ابراہیم بن الحکم بن ایان سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور اس میں ضعف ہے۔ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت عکرمہ سے وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ مومن کو قبر میں تلاوت کے لیے قرآن کریم عطا کیا جاتا ہے۔

حضرت ابوالعلاء ہمدانی کو قبر میں علم میں مصروف دیکھا گیا

۱۸۔ حافظ ابوالعلاء الہمدانی کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا گیا۔ کہ وہ ایک ایسے شہر میں رہتے ہیں۔ جس کی عمارتیں اور دیواریں سب کتابوں سے تعمیر ہوئی ہیں۔ جب اُن سے اس بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی۔ کہ مرنے کے بعد بھی مجھے علم میں مصروف رکھے۔ جیسے میں دنیا میں علم میں مصروف رہا۔ تو اب میں اپنی قبر میں علم میں مصروف رہتا ہوں۔

ایک صحابی کا ایک صحابی کو قبر میں قرآن پڑھنے سننا

۱۹۔ ابن مندہ، ابواحمد اور الحاکم نے الکنیٰ میں ضعیف سند سے طلحہ بن عبید اللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں عابہ میں اپنے مال مویشی کے پاس گیا۔ جہاں مجھے رات ہوگئی۔ تو میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرامؓ کی قبر پر آیا۔ تو میں نے تلاوت قرآن کریم کی ایسی آواز سنی۔ جو میں نے پہلے کبھی نہیں سنی تھی۔ تو میں نے آکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: یہ عبداللہ ہیں۔ اور اُن لوگوں میں شامل ہیں۔ جن کی روحوں کو اللہ تعالیٰ نے قبض کرنے کے بعد زبرجد یعنی زمرد اور یاقوت کی قندیلوں میں رکھ کر جنت کے وسط میں معلق فرمایا ہے۔ جب رات ہوتی ہے۔ تو اُن کی روحیں دنیا کی طرف لوٹائی جاتی ہیں۔ اور وہ مسلسل اسی طرح سے تلاوت فرماتی ہیں۔ یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجاتی ہے۔ تو اُن کی روحیں اپنے اصل مقام پر پہنچ جاتی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ کا جنت میں اپنے ایک صحابی کی قرآن پڑھنے کی آواز سننا

۲۰۔ امام نسائی حاکم نے اور بیہقی سے شعب الایمان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں سو گیا۔ تو میں نے جنت میں دیکھا۔ اور نسائی کی روایت میں ہے۔ کہ میں جنت میں داخل ہوا۔ تو میں نے ایک قرآن کریم پڑھنے والے کی آواز سنی۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے؟ انہوں نے بتایا کہ یہ حارثہ بن النعمان ہیں۔ تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: بس یہی نیکی ہے۔ یہی نیکی ہے۔ یہی نیکی کا ثمر ہے۔ اور یہ اپنی ماں کے فرمانبردار تھے۔

اگر کسی کو قرآن مجید حفیظ مکمل کرنے سے پہلے موت آجائے تو قبر میں اسے بقیہ قرآن مجید یاد کرادیا جاتا ہے

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مومن جب فوت ہوتا ہے۔ اور قرآن کریم کا کچھ حصہ یاد کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو بھیجتا ہے۔ اور وہ باقی قرآن کریم اُسے قبر میں یاد کراتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حافظِ قرآن ہو کر قبر سے اُٹھے گا۔

۲۲۔ حضرت حسن سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مومن جب فوت ہو جاتا ہے۔ اور اُس نے پورا قرآن کریم حفظ نہیں کر سکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو اس پر مقرر فرما دیتا ہے۔ کہ اُسے باقی قرآن کریم حفظ کرائیں۔ اور حافظ بن کر اپنے اہل کے ساتھ اُٹھے گا۔

۲۳۔ ابن ابی الدنیا، ابن مندہ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ بندہ جب بارگاہِ الٰہی میں حاضر ہوتا ہے۔ اور اُس نے پورا قرآن پاک یاد نہیں کیا ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ اُسے قبر میں بقیہ قرآن کریم تعلیم

besturdubooks.wordpress.com

فرمادیتا ہے۔اور اُسے اس کا ثواب ملتا ہے۔

۲۴۔ دیلمی نے الفردوس میں اور اس کے بیٹے نے سند بیان نہیں کی۔حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے جو پہلی روایت کی طرح ہے اور پھر حضرت عطیہ العوفی کے حوالہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے قرآن کریم پڑھا اور پورا یاد کرنے سے پہلے فوت ہوگیا۔تو اس کے پاس قبر میں ایک فرشتہ آکر اُسے باقی قرآن کریم یاد کرادیتا ہے۔

مومن کو قرآن کریم قبر میں پڑھنے کیلئے دیا جاتا ہے

۲۵۔ ابن مندہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مومن کو قبر میں قرآن کریم دیا جاتا ہے۔جس کی وہ قبر میں تلاوت کرتا ہے۔

۲۶۔ ابن مندہ نے عاصم السقطی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم نے بلخ میں ایک قبر کھودی۔میں قبر میں اترا۔تو میں نے دیکھا کہ ایک بزرگ ہیں۔کہ چہرہ ان کا قبلہ رُخ ہے۔اور سبز رنگ کا ازار باندھے ہوئے ہے۔اور وہ گود میں قرآن کریم لئے اس کی تلاوت فرمارہے ہیں۔

ایک نوجوان کو قبر میں دیکھا کہ قرآن کریم کی تلاوت کررہا ہے

۲۷۔ ابن مندہ نے ابوالنصر نیشاپوری الخفار سے روایت کی ہے۔اور وہ ایک صالح اور پرہیزگار شخص تھے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک قبر کھودی۔تو اس کے ساتھ ایک اور قبر نکل آئی۔تو میں نے اُس میں دیکھا۔کہ ایک خوبصورت نوجوان ہے۔بہترین لباس پہنے ہوئے ہے۔اُس سے خوشبو کی لپٹیں آرہی ہیں۔وہ چوکڑی مارے بیٹھا ہے۔اور اس کی گود میں ایک کتاب ہے سبز رنگ سے لکھی ہوئی ہے۔کہ میں نے ایسی خوشخط تحریر کبھی نہیں دیکھی۔وہ کتاب قرآن کریم تھا۔اور وہ نوجوان اُس کی تلاوت کررہا تھا۔اُس نوجوان نے میری طرف دیکھا۔اور

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔ کیا قیامت قائم ہوگئی ہے؟ میں نے کہا نہیں۔ تو اس نے کہا کہ اس سوراخ کو مٹی سے ڈھانپ دو۔ تو میں نے وہاں مٹی ڈال دی۔

۲۸۔ تاریخ ابن النجار میں تاریخ بغداد کے حوالہ سے لکھا ہے۔ کہ اُس نے ایک اصفہانی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب میں پڑھا ہے۔ وہ طالب علم تھا۔ اور میں اس طالب علم کے نام سے واقف نہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ میں نے راشد باللہ خلیفہ عباسی کے غلام خطلع سے سنا۔ کہ اُس نے کہا۔ میں نے ایک گورکن مصعب بن عبداللہ سے پوچھا۔ کہ قبریں کھودنے کے دوران میں اُس نے کوئی حیران کن واقعہ دیکھا ہو تو سناؤ۔ اس نے بتایا نہیں میں نے تو نہیں دیکھا۔ لیکن میرے والد نے بتایا کہ میں ایک قبر کھودی اور جب میں لحد تک پہنچا۔ اور لحد کی اینٹ اٹھا کر دیکھا تو میں نے دیکھا کہ ایک شخص بیٹھا ہوا ہے۔ اور ہاتھوں میں قرآن کریم اُٹھائے تلاوت کر رہا ہے۔ تو اس نے مجھے دیکھ کر پوچھا۔ کیا قیامت قائم ہو چکی ہے۔ میں نے کہا نہیں۔ اور پھر میں نے اُسے ڈھانپ دیا۔

۲۹۔ ابونعیم نے حضرت مجاہد سے آیت مبارکہ ''فَلِاَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُوْنَ'' کے بارے میں فرمایا: کہ اس سے قبر مراد ہے۔

۳۰۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت بشر بن الحارث سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کے فرمانبردار کے لیے قبر ایک اچھی منزل ہے۔

اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن دیا کرو کیونکہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں

۳۱۔ حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں اور لوائلی نے الابانہ میں اور العقیلی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو اچھا کفن دیا کرو۔ کہ وہ اپنی قبروں میں ایک دوسرے پر اظہار زینت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۲۔ صحیح مسلم میں حدیث شریف ہے۔اور فرمان رسول کریم نقل فرمایا ہے۔کہ جب تم اپنے کسی بھائی کے ذمہ دار ہوں۔تو اُسے اچھا کفن پہناؤ۔

۳۳۔ علماء اُمت نے فرمایا ہے۔اچھے کفن سے مراد سفید کفن ہے۔اور نیز صاف ستھرا ہو۔نہ کہ زیادہ قیمتی ہو۔کیونکہ حدیث شریف میں مہنگے کفن سے منع فرمایا گیا ہے۔

۳۴۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت ابن سیرین سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اچھا کفن پہنانے کو پسند کیا جاتا تھا۔اور کہتے تھے۔کہ مرنے والے قبروں میں ان کفنوں میں ایک دوسرے کو ملتے ہیں۔

۳۵۔ ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو کفن اچھے دیا کرو۔کہ یہ قبروں میں ایک دوسرے سے ملتے رہتے ہیں۔

۳۶۔ العقیلی نے اور الخطیب نے التاریخ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو۔تو مرنے پر اُسے اچھا کفن پہنائے۔کہ وہ اپنے انہیں کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

۳۷۔ امام ترمذی ابن ماجہ اور محمد بن یحییٰ الہمدانی نے اپنی صحیح میں اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی شخص تم میں سے اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو۔تو اُسے اچھا کفن پہنائے۔اس لیے کہ مرنے والے قبروں میں انہیں کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

۳۸۔ امام بیہقی نے اس حدیث شریف کو درج کرنے کے بعد فرمایا ہے۔یہ حدیث حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے متصادم نہیں ہوتی۔جو آپؓ نے فرمایا: کہ کفن تو پیپ کے حوالہ ہو جاتا ہے۔کیونکہ ایسا تو ہمارے دیکھنے کے لحاظ سے ہے۔لیکن اللہ کریم جس طرح چاہے ہوتا ہے۔اور مردوں کی ملاقاتیں

besturdubooks.wordpress.com

تو عالم برزخ میں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حضرات شہداء کے بارے میں فرمایا گیا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں انہیں رزق ملتا ہے۔ اور حالانکہ وہ خون آلود کپڑوں میں قبروں میں موجود ہوتے ہیں یہ تو ہمارے دیکھنے کی بات ہے۔ اور عالم برزخ کی کیفیات دوسری طرح ہوتی ہیں۔ اور یہ سب ایمان بالغیب سے متعلق امور ہیں۔

اچھے کپڑوں میں کفن نہ دینے کا ایک واقعہ

۳۹۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں روایت کی ہے۔ کہ راشد بن سعد نے بیان کیا۔ کہ ایک شخص کی عورت فوت ہوگئی۔ اُس نے کئی عورتوں کو خواب میں دیکھا۔ لیکن اُسے اپنی بیوی کہیں دکھائی نہیں دی۔ تو اس نے ان عورتوں سے پوچھا۔ کہ میری بیوی تمہارے اندر کیوں موجود نہیں ہے؟ انہوں نے بتایا کہ تم نے اس کے کفن میں کوتاہی کی ہے۔ کہ اُسے اچھا کفن نہیں پہنایا۔ اس لیے وہ ہمارے ساتھ آنے سے شرماتی ہے۔ تو وہ شخص بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوا۔ اور آپؐ سے اس بارے میں عرض کیا۔ تو آنجنابؐ نے فرمایا کہ دیکھو کوئی تمہارا قابل اعتماد رشتہ دار ہو تو اس کے ہاتھ بھیج دو تو وہ ایک انصاری شخص کے پاس آیا۔ جس کا موت کا وقت قریب تھا۔ تو اس نے اس انصاری سے اپنا مسئلہ بیان کیا۔ تو اس انصاری نے کہا۔ اگر مرنے والوں کو کوئی چیز پہنچ سکتی ہے۔ تو میں آپ کی امانت پہنچا دوں گا۔ تو جب وہ انصاری فوت ہوگیا۔ تو اس آدمی نے اپنی بیوی کے لیے زعفران میں رنگے ہوئے دو کپڑے انصاری کے کفن کے ساتھ رکھ دیئے۔ اور جب رات ہوئی۔ تو اس نے ان عورتوں کو خواب میں دیکھا اور اس کی بیوی بھی ان کے ساتھ وہ زعفرانی لباس پہنے آرہی تھی۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور اس کی سند میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اس میں راوی ابن ابی ضمرہ مقبول الروایت ہے۔ اور راشد بن سعد بھی ثقہ شخص ہے۔ اور اس سے کئی مرسل احادیث مروی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

ماں نے خواب میں بیٹی سے کہا کہ تم نے اچھا کفن نہیں دیا نیا کفن خرید کر فلاں مرنیوالی کے ہاتھ بھیج دو

۴۰۔ ابن جوزی نے عیون الحکایات میں اپنی سند کے ساتھ محمد بن یوسف الفریابی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ قیساریہ میں ایک عورت تھی۔ وہ فوت ہوگئی۔ تو اس کی بیٹی نے اُس کو خواب میں دیکھا۔ تو ماں نے کہا۔ بیٹی تم لوگوں نے مجھے نہایت تنگ کفن پہنایا ہے۔ کہ میں ان کپڑوں میں اپنی ملنے والی عورتوں میں جانے سے شرماتی ہوں۔ اور فلاں عورت فلاں دن ہمارے پاس آرہی ہے۔ اور فلاں جگہ پر چار درہم رکھے ہوئے ہیں۔ ان درہموں کا اچھا سا کفن خرید کر اس عورت کے ہاتھ مجھے بھیج دو۔ اور بیٹی کہتی ہے کہ مجھے نہیں معلوم تھا۔ کہ میری ماں کے وہاں پر درہم موجود ہیں۔ میں اُس جگہ پر جا کر دیکھا تو چار درہم موجود تھے۔ اور وہ عورت جس کا میری ماں نے مرنے کا ذکر کیا تھا۔ بھلی چنگی تھی اسے کوئی بیماری نہیں تھی۔ اور پھر وہ اچانک بیمار ہوگئی۔ اور جب اُس کے ذریعہ سے کفن بھیجنے کا ذکر آیا تو فاریابی کہتے ہیں کہ لوگوں نے یہ قصہ بیان کر کے مجھ سے فتویٰ پوچھا۔ اور میں نے اس حدیث کے پیش نظر فتویٰ دے دیا۔ جس میں فرمان رسول گرامیؐ ہے۔ کہ وہ اپنے کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ تو میں نے اس کے لیے کفن خرید کر بھیجنے کا فتویٰ دے دیا۔ پھر اُس لڑکی نے اس عورت سے جا کر پوچھا اگر تمہاری وفات ہوگئی۔ تو کیا تم کوئی چیز اپنے ہمراہ لے جا کر میری ماں کو پہنچا دو گی؟ اس نے حامی بھر لی۔ تو انہوں نے ایک اچھا سا کفن خرید کر اُس کے کفن کے ساتھ رکھ دیا۔ اور بیٹی کو اس کی ماں خواب میں ملی۔ تو اس نے بتایا بیٹی فلاں عورت نے وہ لباس پہنچا دیا ہے۔ وہ کفن بہت اچھا ہے۔ اللہ تعالیٰ تجھے اس کی جزا عطا فرمائے۔

۴۱۔ سلفی نے المشیخۃ البغدادیہ میں حضرت محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔فرماتے ہیں کہ کفن کو خوب لپیٹ کر اور گھنڈی لگا کر رکھنا پسند کیا جاتا تھا۔اور فرماتے تھے۔کہ مردے قبروں میں ان کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

حضرت معاذؓ کی وصیت کہ میری بیوی کو اچھا کفن دینا کہ اس میں اٹھائے جائیں گے

۴۲۔ ابن ابی شیبہ نے عمیر بن الاسود السکونی سے روایت کی ہے۔کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی بیوی کے بارے میں وصیت کر کے باہر چلے گئے۔اور وہ ان کے جانے کے بعد فوت ہو گئیں۔تو ہم نے انہیں دو پرانے کپڑوں میں کفن دے دیا۔اور ابھی ہم ہاتھ اُٹھائے دعا کرنے لگے تھے۔کہ حضرت معاذ بن جبلؓ پہنچ گئے۔تو انہوں نے پوچھا۔کہ تم نے انہیں کتنے کپڑوں کا کفن پہنایا ہے؟ ہم نے کہا۔کہ ہم نے اُسے دو پرانے کپڑوں کا کفن دیا ہے۔تو آپؓ نے قبر کھودوا کر نئے کپڑوں کا کفن دیا۔اور فرمایا کہ اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن میں دفن کیا کرو۔کہ یہ اسی کفن میں اُٹھائے جائیں گے۔

نئے آنے والے مردے سے پہلے فوت شدہ لوگ اپنے عزیزوں کا حال دریافت کرتے ہیں

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے الشعبی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میت کو جب لحد میں اتارا جاتا ہے۔تو اس کے پہلے فوت شدہ اعزا و آ کر پچھلے لوگوں اور عزیزوں کا حال پوچھتے ہیں کہ فلاں کیا کر رہا ہے۔اور فلاں کس حال میں ہے؟

مردے اپنے عزیزوں کی اچھی خبر سن کر خوش ہوتے ہیں

۴۴۔ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت مجاہد سے یہ روایت بھی کی ہے۔کہ آدمی اپنے عزیزوں کی اچھی خبریں سن کر قبر میں خوش ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قرآن مجید سے اس کی تائید

۴۵۔ السدیؒ نے فرمانِ باری ''وَ یَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ'' کہ وہ اپنے پیچھے رہ گئے عزیزوں کے بارے میں سن کر خوش ہوتے ہیں'' کے بارے میں فرمایا ہے۔ کہ شہداء کو ایک رجسٹر لا کر دیا جاتا ہے۔ جس میں اُس کے عزیز بھائی بندوں کا ذکر ہوتا ہے۔ جسے دیکھ کر وہ خوش ہوتے ہیں۔ جیسا کہ دنیا میں کوئی اپنے دور کے عزیزوں کی خیریت کی خبر آنے پر خوش ہوتا ہے۔

۴۶۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرشتے مومن سے اُس کی قبر میں کہتے ہیں کہ اب تم پرہیزگاروں کی نیند سو جاؤ۔

حضرت ابن عباس کی وفات کا عجیب منظر

۴۷۔ ابن عساکر نے حضرت سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی وفات طائف میں ہوئی۔ تو میں ان کے جنازہ میں شامل ہوا۔ تو ان کی قبر پر سفید رنگ کا ایک پرندہ آیا۔ کہ اس شکل کا پرندہ میں نے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ وہ آپ کے جسم مبارک میں سما گیا۔ اور پھر وہ باہر نکلتا دکھائی نہیں دیا۔ جب انہیں دفن کیا گیا۔ تو اُن کی قبر کے کنارے پر اس آیت مبارکہ کی تلاوت سنائی دی۔ اور آیت کو تلاوت کرنے والا دکھائی نہیں دیا۔ ''یَا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً'' اے مطمئن روح! راضی خوشی اپنے رب کریم کی طرف لوٹ جا۔ اور وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ تک پوری آیت مبارکہ سنائی دی۔

اس دوسری روایت سے اس کی تائید

۴۸۔ حضرت عکرمہؓ اور حضرت ابوالزبیرؓ نے بھی انہیں الفاظ میں ایک روایت کی ہے کہ ایک سفید رنگ کا پرندہ آسمان سے آیا۔ اور اُن کے کفن میں داخل ہو گیا۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

یہ دیکھ کر لوگوں کا خیال تھا کہ یہ پرندہ ان کے نیک اعمال کی مجسم شکل تھی۔ اور حضرت مجاہد اور عبداللہ بن یامین اور بجر بن عبید نے بھی روایت کی ہے۔ اس میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ وہ سفید رنگ کا عظیم پرندہ حرج کی جانب سے آیا۔ اور غیلان بن عمرو اور میمون بن مہران نے ان الفاظ میں روایت کی ہے۔ جب پرندے کی تلاش کی گئی تو نہیں ملا اور جب قبر پر مٹی ڈال دی گئی۔ تو یہ آیت مبارکہ پڑھنے کی آواز سنائی دی۔ اور پڑھنے والا کوئی دکھائی نہیں دیا۔ ''یاایتھا النفس'' آخر تک۔

تیسری روایت سے تائید

۴۹۔ ابن عساکر نے بھی حضرت میمون بن مہران کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے آپ ؐ کو دیکھا کہ آپ ؐ دحیہ کلبیؓ سے سرگوشی فرمارہے تھے۔ تو میں نے اس میں دخل دینا مناسب نہیں سمجھا۔ آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: کیا تم نے اُسے دیکھا؟ میں نے عرض کیا۔ ہاں! تو آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: وہ جبریل تھے۔ دیکھو (عبداللہ) تمہاری بینائی جاتی رہے گی۔ اور تمہاری موت کے وقت اللہ تعالیٰ اُسے لوٹا دے گا۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فوت ہوئے ہیں۔ اور اُنہیں تخت کے اوپر لٹایا ہے۔ تو ایک عجیب شکل کا سفید رنگ کا پرندہ آکر اُن کے کفن میں داخل ہوگیا۔ تو لوگوں نے اس پرندے کی تلاش کرنا چاہی۔ تو حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرمایا۔ یہ کیا کررہے ہو۔ یہ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کی بشارت ہے۔ تو جب آپ کو لحد میں رکھ دیا گیا۔ تو قبر کے پاس کھڑے لوگوں نے اس آیت مبارکہ کی تلاوت کی آواز سنی ''یاایتھا النفس المطمئنۃ'' آخر تک۔

۵۰۔ اسی طرح کی روایت امیر المومنین مہدی کے ذریعہ سے درج ہوئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے اپنے والد سے حدیث سن کر بیان فرمائی۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

انہوں نے اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سنی۔ جس حدیث کے آخر میں ہے۔ کہ ہم بیان کیا کرتے تھے۔ کہ موت کے وقت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی بینائی لوٹ آئی تھی۔

کفن کے کپڑے زیادہ مہنگے نہ ہوں

۵۱۔ سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ ابن ابی الدنیا اور الحاکم نے حضرت حذیفہ بن الیمان سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: کہ میرے کفن کے دو کپڑے خریدنا زیادہ مہنگے لینے کی ضرورت نہیں۔ اگر تمہارا یہ ساتھی (یعنی میں) نیک ہوا۔ تو اسے اس سے زیادہ اچھے کپڑے پہنا دیئے جائیں گے۔ ورنہ یہ بھی فوراً چھین لئے جائیں گے۔

۵۲۔ ابن سعد اور بیہقی نے اسی سند سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا میرے لیے دو سفید کپڑے خرید لینا۔ کیونکہ وہ میرے جسم پر تھوڑی دیر ہی رہیں گے۔ یا تو اس سے بہتر پہنا دیے جائیں گے۔ یا اُس سے زیادہ بُرے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وصیت کہ مہنگا کفن نہ پہنانا

۵۳۔ ابن ابی الدنیا نے یحییٰ بن راشد سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے اپنی وصیت میں فرمایا: مجھے درمیانے درجہ کا کفن پہنانا۔ اگر میرے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں خیر ہوگی۔ مجھے اس سے بہتر مل جائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا۔ تو یہ بھی بہت جلد چھین لیا جائے گا۔ اور مجھے درمیانی قبر میں دفنانا۔ اگر میرے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں خیر ہوگی۔ تو حد نظر تک میری قبر کشادہ ہو جائے گی۔ اور اگر میں اس کے اُلٹ ہوا۔ تو وہ مجھ پر تنگ ہو جائے گی کہ میری ہڈی پسلی برابر ہو جائے گی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ میرے یہ دو کپڑے دھو کر مجھے کفن دینا

۵۴۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبداللہ بن نسعی سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: میرے یہ دو کپڑے دھو دو۔ اور انہیں میں مجھے کفن دینا۔ کیونکہ تیرا باپ اُن دو آدمیوں سے ہوگا۔ یا تو اُسے بہترین لباس پہنایا جائے گا۔ یا یہ بھی بری طرح سے چھین لیا جائے گا۔

ایک صحابیؓ کی کفن بارے ایک کرامت

۵۵۔ سعید بن منصور رضی اللہ عنہ حضرت اہبان الغفاری رضی اللہ عنہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی عدیسہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میرے والد نے مجھے وصیت فرمائی کہ ہم انہیں اس قمیص میں کفن نہ دیں۔ فرماتی ہیں کہ دفن کرنے کے اگلے دن صبح کے وقت وہی قمیص جس میں ہم نے انہیں کفن پہنایا تھا۔ کھونٹی پر لٹکی ہوئی تھی۔

۵۶۔ ابوبکر ابرقی نے معرفۃ الصحابہ میں ابوعمرو البسملی سے انہوں نے اہبان کی بیٹی عدیسہ سے روایت کی ہے اور اُس کا مضمون بھی وہی ہے۔

۵۷۔ طبرانی نے حضرت عدیسہ بنت اُہبان رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میرے والد کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے سلے ہوئے کپڑوں میں کفن نہ دینا۔ جس سے اُنہیں غسل دے دیا گیا۔ تو غسل دینے والوں نے میرے پاس کفن منگوانے کے لیے کسی کو بھیجا۔ میں نے کفن بھیجا تو انہوں نے کہا قمیص کہاں ہے؟ میں نے کہا کہ میرے والد صاحب نے قمیص کفن میں دینے سے منع فرمایا تھا۔ انہوں نے اصرار کیا تو میں نے ایک قمیص جو دھوبی کے پاس دھلنے کے لیے گئی ہوئی تھی۔ وہ منگوا کر دے دی اور وہ قمیص انہوں نے کفن کے ساتھ میرے والد کو پہنا دی اور میں دروازہ بند کر کے جنازے کے پیچھے چلی گئی۔ واپس آئی تو وہی قمیص گھر میں پڑی تھی۔ میں نے اپنے والد کو غسل دینے والوں کو پیغام بھیج کر پوچھا کہ تم نے والد کو یہ قمیص کفن میں پہنائی تھی۔ انہوں نے کہا۔ ہاں پہنائی تھی۔ میں نے ان سے پوچھا۔ کیا وہ یہ قمیص تھی۔

besturdubooks.wordpress.com

تو انہوں نے بتایا۔ ہاں یہی تھی۔

کفن کے متعلق واپسی کی ایک اور کرامت

۵۸۔ ابن النجار نے اپنی تاریخ میں خلف البرقانی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص فوت ہوگیا۔ اور اس کے لیے گھر سے کفن منگوایا گیا۔ بیان کرتے ہیں۔ کہ وہ کفن ضرورت سے زاید تھا۔ لہٰذا اُس سے کچھ کپڑا کاٹ کر رکھ لیا گیا۔ جب رات ہوئی تو میرے پاس ایک شخص آیا۔ اور مجھے کہنے لگا۔ اللہ کے ولی تم نے میرے کفن کی لمبائی میں کنجوسی کر کے کمی کر دی۔ اور ہم نے تمہارا کفن واپس کر دیا ہے۔ اور اُس کے بدلے میں دوہرا جنتی کفن اُسے پہنا دیا گیا ہے۔ میں گھبرا کر اُٹھا۔ اور بیت الکفن میں جا کر دیکھا۔ تو وہ کفن وہاں پھینکا پڑا تھا۔

حضرت طاؤس کی وصیت

۵۹۔ ابونعیم نے مسلم الجندی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ حضرت طاؤس رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے بیٹے سے کہا۔ کہ جب تم مجھے قبر میں دفن کرو۔ تو میری قبر کے اندر دیکھ لینا۔ اگر مجھے نہ پاؤ۔ تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرو۔ اگر تو مجھے پائے تو "اِنَّا للّٰہ وانا الیہ راجعون" پڑھنا تو اس کے بیٹے نے دیکھا اور اُسے کچھ نظر نہیں آیا اور اس کے چہرے پر خوشی کے آثار ظاہر ہوئے۔

۶۰۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابوبکر بن المقری نے الفوائد میں حضرت حماد بن زید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے طفاوہ کے ایک آدمی نے بیان کیا۔ اور اُس کا نام بھی بتایا۔ اس نے کہا۔ کہ ہم نے ایک میت کو دفن کیا۔ اور ایک دفعہ قبر کو پھر دیکھنے کا اتفاق ہوا لیکن میں نے اُن کی میت کو قبر میں نہیں پایا۔

حضرت علاء بن الحضرمیؓ کی وفات کا واقعہ

۶۱۔ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے ایک لشکر تیار فرمایا: اور اُس لشکر پر حضرت العلاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ کو امیر مقرر فرمایا: اور میں بھی اس جہاد میں شامل تھا۔ جب ہم واپس لوٹ رہے تھے۔ تو وہ راستے میں فوت ہو گئے۔ اور ہم نے انہیں راستہ میں ہی دفن کر دیا۔ ان کو دفن کرنے کے بعد ایک شخص ہمارے پاس آیا۔ اُس شخص نے پوچھا یہ کون شخص تھا؟ ہم نے کہا۔ انسانوں میں ایک بہتر انسان تھا۔ یہ حضرت ابن الحضرمی رضی اللہ عنہ تھے۔ تو اس شخص نے بتایا۔ کہ یہ زمین مردوں کو اُگل دیتی ہے۔ لہٰذا میل دو میل ہٹ کر کسی اچھی جگہ پر انہیں دفن کر دو۔ تو ہم نے اس کام کے لیے ان کی قبر کو کھودا۔ تو حضرت حضرمی قبر میں موجود نہیں تھے۔ اور قبر حد نظر تک روشنی سے بھری ہوئی تھی۔ اس لیے ہم نے مٹی دوبارہ قبر پر ڈال دی۔ اور وہاں سے روانہ ہو گئے۔ اور یہ واقعہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابو نعیم نے بھی الدلائل میں درج کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں۔ کہ آپ کی وفات ہوئی تو ہم نے انہیں ریت میں دفن کر دیا۔ پھر ہم نے ان کی قبر کو دوبارا نہیں منتقل کرنے کے لیے کھودا تو ان کی میت قبر میں موجود نہیں تھی۔

ایک خاتون جو بارہ ہزار تسبیح پڑھتی تھی کہ وفات کا عجیب واقعہ

اسی طرح کا ایک واقعہ ہے۔ جسے الفوائد کی پہلی جز میں ابو الحسن بن بشران نے حضرت عبد العزیز بن ابی رواد سے روایت کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ایک خاتون تھیں جو روزانہ بارہ ہزار بار تسبیح پڑھتی تھیں۔ وہ فوت ہو گئیں اُسے لے کر جب اُس کی قبر تک پہنچے تو لوگوں کے دیکھتے ہی دیکھتے اُس کی میت غائب ہو گئی۔

حضرت کرزؒ کی وفات پر مردوں کا شاندار استقبال

۶۲۔ ابو نعیم نے جرجان کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ جب کہ

besturdubooks.wordpress.com

زبن وبرہ الجرجانیؒ فوت ہوئے۔تو ایک شخص نے خواب میں دیکھا۔کہ تمام اہل قبور اُن کی قبر پر جمع ہیں۔اور حضرت کرز نے ایک نہایت شاندار نیا لباس پہنا ہوا ہے۔میں نے ان سے پوچھا۔کہ کیا ہو رہا ہے۔تو انہوں نے بتایا کہ حضرت کرزؒ کے آنے کی خوشی میں اہل قبور خوش ہیں۔اور اُن کی طرف سے نیا لباس پہنایا گیا ہے۔

حضرت ورادالعجلیؒ کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے

۶۳۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب الرقۃ والبکاء میں مسکین بن بکیر سے روایت کی ہے کہ جب حضرت ورادالعجلیؒ فوت ہوئے۔تو انہیں اُٹھا کر اُن کی قبر تک لے جایا گیا۔ اور جب انہیں قبر میں اتارنے لگے۔تو ان کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے۔تو کسی صاحب نے ان میں سے ایک پھول لے لیا۔تو وہ پھول ستر دن تک تروتازہ رہا۔اور اُس کا رنگ تک نہیں بدلا۔لوگ روزانہ صبح وشام آکر اُس کی خوشبو سونگھتے۔جب یہ بات ہر جگہ مشہور ہوگئی۔تو اس شہر کے امیر نے وہ پھول لے لیا۔اور لوگوں کو منتشر کر دیا۔تاکہ کسی بدعت میں مبتلا نہ ہو جائیں۔لیکن وہ پھول اس کے گھر سے بھی کہیں کھو گیا۔اور اُس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

۶۴۔ الحافظ ابوبکر الخطیب نے محمد بن مخلد الدوری الحافظ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میری والدہ فوت ہوگئیں۔اور جب میں انہیں قبر میں اتارنے لگا۔تو ساتھ والی قبر میں تھوڑا سوراخ ہوگیا۔میں نے دیکھا کہ قبر میں ایک شخص ہے۔ جس کے سینہ پر چنبیلی کے تروتازہ پھولوں کا ایک گلدستہ رکھا ہوا ہے۔میں نے ایک پھول لے کر اُسے سونگھا۔تو وہ کستوری سے زیادہ خوشبودار تھا۔اور میرے ساتھ موجود اور لوگوں نے بھی اُسے سونگھا۔پھر میں نے وہ پھول واپس اپنی جگہ پر رکھ دیا۔اور سوراخ بند کر دیا۔

۶۵۔ حافظ ابوالفرج ابن جوزیؒ نے حضرت جعفر السراج سے روایت کی ہے۔ان کو ان کے کسی شیخ نے بتایا کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی قبر کے پہلو

besturdubooks.wordpress.com

میں ایک قبر کھودی گئی۔ تو میت کے سینہ پر پھولوں کا گلدستہ مہک رہا تھا۔

ایک ٹیلہ میں سات اشخاص تروتازہ پائے گئے اور ان کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی

۶۶۔ ابوالفرج ابن جوزی نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے۔ کہ بصرہ میں ایک ٹیلہ ایک تالاب کی صورت میں کھل گیا۔ تو اس میں سات اشخاص کی نعشیں موجود تھیں جن کے بدن بالکل صحیح سالم تھے۔ اور اُن کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی۔ ان میں ایک نوجوان کی نعش تھی جس کی زلفیں تھیں اور اُس کے ہونٹوں پر زندگی کی تازگی تھی۔ گویا اس نے ابھی ابھی پانی پیا ہے۔ اور اس کی آنکھوں میں سرمہ لگایا ہوا تھا۔ اور اُس کے پہلو میں تلوار کا تازہ زخم تھا۔ کسی شخص نے اس کے کچھ بال حاصل کرنے کی کوشش کی۔ تو وہ ایک زندہ آدمی کی طرح مضبوطی سے اس کے سر پر جمے ہوئے تھے۔

حضرت سعد بن معاذؓ کی قبر سے کھودتے وقت تک کستوری کی خوشبو آتی رہی

۶۷۔ ابن سعد نے الطبقات میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ آپؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے لیے جنت البقیع میں کھودی گئی قبر کے پاس موجود تھا۔ اور وہاں سے ہمیں کستوری کی خوشبو آرہی تھی۔ اور جب تک ہم قبر کھودتے رہے۔ ہمیں مسلسل کستوری کی مہک آتی رہی۔

۶۸۔ ابن سعد نے ہی حضرت محمد بن شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی قبر سے ایک مٹھی بھر مٹی اٹھا کر لے گیا۔ اور بعد میں اُس نے دیکھا تو وہ خالص کستوری تھی۔

besturdubooks.wordpress.com

تلاوت قرآن کریم کی برکت سے قبر میں خوشبو

۶۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مغیرہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ ایک صاحب کو خواب میں دیکھا گیا۔ تو اس سے پوچھا گیا۔ یہ آپ کی قبر سے کستوری کی مہک کیسی آرہی ہے؟ تو اُس نے بتایا۔ کہ یہ تلاوتِ قرآن کریم اور پیاس برداشت کرنے کی خوشبوئیں ہیں۔

ایک بدوی کے متعلق حضور ﷺ کا فرمان کہ تھوڑی مشقت اٹھائی اور لمبی چوڑی نعمتیں لے گیا

۷۰۔ امام احمد رحمتہ اللہ علیہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک دیہاتی آیا۔ اور ہم اس وقت بارگاہِ رسالتؐ میں موجود تھے۔ اور یہ ایک سفر کا واقعہ ہے۔ فرماتے ہیں اُس نے ہمیں السلام علیکم کہا۔ اور اس حدیث میں ہے کہ اسی دوران میں وہ اپنے اونٹ سے سر کے بل گرا۔ اور مر گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ یہ وہ شخص ہے کہ جس نے تھوڑی سی مشقت اُٹھائی۔ اور بہت سی لمبی چوڑی نعمتیں حاصل کر کے لے گیا۔ میرا خیال ہے کہ وہ بھوک کی حالت میں فوت ہوا ہے۔ میں نے گوری چٹی حوروں کو دیکھا۔ کہ اُسے جنت کے پھل اپنے ہاتھوں سے کھلا رہی ہیں۔ اور لقمے اُس کے منہ میں ڈال رہی ہیں۔

حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو جنت میں مختلف حالات میں دیکھنا

۷۱۔ ترمذی اور الحکم نے حضرت ابو ہریرہ رضی الہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حضرت جعفر طیار کو دیکھا کہ وہ جنت میں فرشتوں کے ساتھ ساتھ اڑ رہے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۲۔ الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کل رات میں جنت میں داخل ہوا۔ تو میں نے دیکھا کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ فرشتوں کے ساتھ محو پرواز ہیں۔ اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ ایک پلنگ پر تکیہ لگائے بیٹھے ہیں۔ اور آنجناب نے دوسرے کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ذکر بھی فرمایا۔

۷۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ وہ کچھ قبروں کے پہلو میں سے گزرے جو مٹ رہی تھیں۔ اور ایک سر باہر کو نکلا ہوا تھا۔ تو آپ نے اُسے مٹی سے ڈھانپ دیا۔ اور فرمایا: کہ یہ مٹی ان کا کچھ نہیں بگاڑ سکتی۔ بس روحیں ہی قیامت تک سزا یا جزا حاصل کرتی رہیں گی۔

۷۴۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب العزاء میں اور ابن ابی شیبہ نے حضرت صفیہ بنت شیبہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں۔ میں ایک مرتبہ حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کے پاس تھی۔ جب حجاج نے اُن کے بیٹے عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کو پھانسی دی۔ تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اُن سے تعزیت کرنے کو تشریف لائے۔ تو انہوں نے فرمایا: محترمہ! اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتی رہیں۔ اور صبر سے کام لیں۔ کہ اس جسم کی کوئی حقیقت نہیں۔ بس روحیں ہی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچتی ہیں۔ تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا: میں صبر کیوں نہیں کروں گی۔ جبکہ حضرت یحییٰ بن زکریا علیہما السلام کا سر (بنی اسرائیل کی) ایک بدکار عورت کو تحفے میں پیش کیا گیا تھا۔

ان کی روح بارگاہ الٰہی میں پہنچ گئی ہے

۷۵۔ ابن سعد نے خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب اجنادین کے موقعہ پر رومیوں کو شکست ہوئی۔ اور مسلمانوں نے اُن کا پیچھا کیا۔ اور وہ ایک ایسے مقام پر پہنچے۔ جہاں سے ایک ایک انسان باری باری گذر سکتا تھا۔ اور وہاں کافروں سے لڑتے ہوئے حضرت ہشام بن العاص رضی اللہ عنہ شہید

besturdubooks.wordpress.com

ہو گئے۔ اور اُن نعش مبارک اس راستہ پر آڑے آ گئی۔ جب لوگ وہاں سے گزرنے لگے۔ تو ان کی نعش کو دیکھ کر رک گئے۔ اور گھوڑوں کو وہیں روک دیا۔ کہ ان کی نعش کو روند کر کیسے گزریں۔ کہ ایک مسلمان کی نعش کی توہین ہوگی۔ تو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے انہیں شہادت کے مقام پر سرفراز فرمادیا ہے۔ اور اُن کی روح بارگاہِ الٰہی میں پہنچ گئی ہے۔ اور یہ جسم ہے۔ جہاد کے لیے گھوڑے اس کے اوپر سے گزار دو۔ تو مسلمانوں کے گھوڑے اس نعش مبارک کو روندتے ہوئے گزر گئے۔

۷۶۔ حضرت ابن رجب رحمتہ اللہ علیہ نے ان روایات کے ذکر کے بعد فرمایا ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ موت کے بعد روحوں کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ظاہری اصول سے ان کے جسموں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ لوگوں کے نقصان پہنچانے اور مٹی میں مل جانے سے اُن کے بدنوں میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ اب بدن انسانی اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہوتا ہے۔ اور اُس کی قدرت سے اُس کی حفاظت ہوتی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۳

شہید کی بزرگی اور فضیلت

شہید کے خون سے ابھی زمین خشک نہیں ہوتی کہ حوریں استقبال کیلئے پہنچ جاتی ہیں:

۱۔ ابن ماجہؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: زمین شہید کے خون سے خشک نہیں ہوئی ہوتی کہ دو حوریں آگے بڑھ کر اس کا استقبال نہیں کرتیں۔ اور وہ ان دو اتاؤں کی طرح اُس کی تلاش میں ہوتی ہیں۔ جن کے بچے کسی جنگل میں کھو گئے ہوں۔ اور اُن میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں جنت کا ایک ایک سوٹ ہوتا ہے۔ جو دنیا اور دنیا کی ہر قیمتی چیز سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے:

۲۔ طبرانی، بزار اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت یزید بن شجرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے تمام گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی پیشوائی کو جنت کی دو حوریں آتی ہیں جو اس کے چہرہ سے مٹی جھاڑتی ہیں۔ اور اُسے سو نئے جنتی جوڑے پہناتی ہیں۔ جو انسانی کپڑے کے نہیں ہوتے اور خالص جنت کا بنا ہوا کپڑا ہوتا ہے۔ اتنا باریک اور نفیس کہ ہاتھ کی دو انگلیوں کے درمیان وہ سو سوٹ سما جائیں گے۔

ایک شہید کا واقعہ:

۳۔ حاکم نے روایت کی ہے اور اُسے صحیح کہا ہے۔ اور یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک

besturdubooks.wordpress.com

کالے رنگ کا آدمی آیا۔اور عرض کیا۔اگر میں راہ خدا میں لڑوں اور لڑتا لڑتا شہید ہوجاؤں۔تو میں کہاں ہوں گا؟ آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا جنت میں۔راوی فرماتے ہیں۔پھر وہ شخص لڑتا لڑتا شہید ہوگیا۔تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُس کے پاس تشریف لائے۔اور ارشاد فرمایا: اللہ کریم نے تیرا چہرہ روشن کردیا ہے۔اور تجھے مہک عطا فرمادی ہے۔یہ آپ ؐ نے اُس کے لیے یا دوسرے شہداء کے لیے بھی ارشاد فرمایا۔نیز فرمایا اور میں نے اس کی بیوی حور کو دیکھا ہے۔جو پشمینے کا ایک (نفیس) جبہ اُس کے لیے لے کر آئی ہے۔اور وہ جبہ دونوں اپنے اوپر اُوڑھے ہوئے ہیں۔

مختلف شہداء کے مختلف حالات

۴۔ امام بیہقی نے عمدہ سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ایک دیہاتی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ لڑتا ہوا شہید ہوا۔تو جناب نبی اکرم ؐ اُس کے سرہانے بیٹھے اور خوش ہوکر مسکرانے لگے۔اور پھر آپ نے اپنا چہرہ مبارک دوسری طرف کرلیا۔جب اس کے بارے میں آنجناب سے پوچھا گیا۔تو آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں خوش اس بات پر ہوا ہوں۔کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کی روح کا کتنا اکرام کیا گیا ہے۔اور میں اپنا منہ دوسری جانب کرلیا ہے۔اس لیے کہ اس وقت اس کی بیوی (حور) اُس کے سرہانے کھڑی ہے۔

۵۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوبکر محمد بن احمد بن محمد ویہ التمیمی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے قاسم بن عثمان الجوعی سے سنا۔انہوں نے فرمایا۔میں نے کعبہ شریف کے گرد طواف کرتے ہوئے ایک آدمی کو دیکھا۔کہ وہ یہی دعا کیے جارہا تھا۔اے اللہ کریم تو نے سب حاجت مندوں کی دعائیں قبول فرمالیں۔میری دعا قبول نہیں فرمائی۔میں نے پوچھا کیا وجہ ہے کہ تو ایک ہی دعا کیے جارہا ہے۔تو اُس نے کہا۔میں آپ کو بتاتا ہوں کہ ماجرا کیا ہے۔ہم مختلف

besturdubooks.wordpress.com

شہروں کے سات دوست تھے ہم نے مل کر دشمنوں سے جہاد کیا۔ انہوں نے ہم سب کو قید کرلیا۔ اور ہماری گردنیں مارنے کے لیے الگ ایک جگہ ہمیں لے گئے۔ تو میں نے آسمان کی طرف نظر کی۔ تو مجھے آسمان پر سات دروازے کھلے ہوئے دکھائی دیئے۔ وہاں ہر دروازے پر ایک ایک نوجوان حور کھڑی تھی۔ یعنی ہر دروازے پر ایک حور۔ پہلے ہم میں سے ایک کی گردن جدا کی گئی۔ تو میں نے دیکھا آسمان سے ایک حور اُس کے استقبال کو آگے بڑھی۔ جب ان چھ کی گردن ماردی گئیں۔ اور میری باری آئی تو مجھے جلاد سے کسی نے مانگ لیا۔ اور مجھے اس شخص کے حوالہ کردیا گیا۔ تو آسمان سے حور نے آواز دی۔ نوجوان تم کس بنا پر پیچھے رہ گئے ہو۔ اور دروازہ بند ہوگیا۔ تو میرے بھائی میں اُس نعمت سے محروم رہ جانے کی وجہ سے پریشان ہوں۔ اور حضرت قاسم بن عثمان فرماتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ اس میں افضل ہے۔ کہ اُس نے وہ دیکھا جو دوسروں نے نہیں دیکھا۔ اور اب اُس کی خوش نصیبی ہے۔ کہ وہ نہایت ہی شوق اور یقین کے ساتھ نیک اعمال کررہا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۴

قبروں کی زیارت کرنے کا بیان اور یہ کہ مرنے والے زیارت کرنے والوں کو دیکھتے اور پہچانتے ہیں

۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپؓ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اپنے کسی بھائی کی قبر کی زیارت کرتا ہے۔ اور اُس کے پاس جا کر بیٹھتا ہے۔ وہ اُس سے مانوس ہوتا ہے۔ اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اُٹھ کر چلا جائے۔

۲۔ ابن ابی الدنیا نے ہی اور بیہقی نے بھی شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص اپنے جان پہچان والے کی قبر سے گزرے۔ تو اُس پر السلام علیکم کہے۔ وہ جواب دے گا۔ اور اُسے پہچانے گا۔ اور جب کسی ناواقف کی قبر پر سے گزرے۔ اُسے السلام علیکم کہے گا۔ تو وہ بھی اُسے جواب دے گا۔

۳۔ ابن عبدالبرؒ نے الاستذکار والتمہید میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی قبر سے گزرے جسے وہ دنیا میں پہچانتا تھا۔ اگر وہ اُسے السلام علیکم کہے گا۔ تو وہ اُسے پہچان کر اُس کا جواب دے گا۔

۴۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور الصابونی نے المائتین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: کہ جب بھی کوئی بندہ اپنے جان پہچان والے شخص کی قبر سے گزرتا ہے۔ اور اُسے سلام کہتا ہے۔ تو وہ بھی اُسے پہچان کر سلام کا جواب دیتا ہے۔

۵۔ العقیلی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں قبرستان سے گزرتا رہتا ہوں۔ کیا کوئی گفتگو ہے۔ جو میں وہاں سے گزرتے ہوئے اُن سے کرسکوں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کلمات کہہ لیا کرو۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَهْلَ الْقُبُوْرِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُؤْمِنِيْنَ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَّ نَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ وَاِنَّا اِنْشَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ

اے قبرستان والو! السلام علیکم مسلمانوں اور مومنوں کی جانب سے تم ہمارے بزرگ ہو۔ اور ہم تمہارے پیروکار۔ اور ہم بھی اللہ تعالیٰ نے چاہا تو تم سے آملیں گے۔ تو حضرت ابورزینؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ سنتے ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا سنتے ہیں۔ لیکن جواب دینے کی طاقت نہیں۔ دیکھو۔ کیا تمہیں یہ پسند نہیں کہ ان مردوں کی تعداد کے مطابق فرشتے تمہیں سلام کا جواب دیں؟

فائدہ: جواب کی طاقت نہیں رکھتے۔ یعنی ایسا جواب نہیں دے سکتے جسے جن وانسان سن سکیں۔ وہ جواب دیتے ہیں۔ لیکن تم سن نہیں سکتے۔

۶۔ امام احمد اور الحاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں روضہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آیا کرتی تھی۔ اور یہ کہہ کر کپڑا سر سے اتار دیتی۔ کہ یہ دونوں حضرات میرے محرم یعنی ایک میرے والد اور ایک میرے شوہر محترم ہیں۔ تو جب ان کے قریب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو دفن کر دیا گیا۔ تو پھر میں کپڑا اپنے جسم پر اچھی طرح سے لپیٹ کر وہاں پر جاتی۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے حیا کی وجہ سے۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی قبر سے اُحد سے واپس آتے ہوئے گزرے۔ تو آپ وہاں ان کی اور دوسرے صحابہ کرامؓ کی قبروں پر کھڑے ہوئے۔ اور یہ کلمات ارشاد فرمائے۔

اَشْهَدُ اَنَّكُمْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ اللّٰهِ فَزُوْرُوْهُمْ وَسَلِّمُوْا عَلَيْهِمْ فَوَالَّذِىْ نَفْسِىْ بِيَدِهٖ لَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِمْ اَحَدٌ اِلَّا رَدُّوْا عَلَيْهِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(اے شہداء کرام) تم اللہ تعالیٰ کے ہاں زندہ ہو۔ (اور مسلمانوں سے فرمایا) تم اُن کی زیارت کیا کرو۔ قسم ہے اس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ جب بھی کوئی شخص انہیں السلام علیکم کہے گا۔ وہ قیامت تک جواب دیتے رہیں گے۔

۸۔ الحاکم اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت مصعب بن عمیر کی قبر پر اور دوسرے اصحاب کرام کی قبروں پر اُحد سے واپس تشریف لاتے ہوئے کھڑے ہوئے۔ اور آپؐ نے ارشاد فرمایا میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ تم اللہ تعالیٰ کے ہاں زندہ ہو (اور مسلمانو) تم اُن کی زیارت کیا کرو۔ اور انہیں السلام علیکم کہا کرو۔ مجھے قسم ہے اس ذات بابرکات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ جو شخص بھی انہیں سلام کہتا ہے۔ وہ قیامت تک اس کا جواب دیتے رہیں گے۔

اور اربعین الطائیہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ سب سے زیادہ مانوس قبر میں مرنے والا اُس وقت ہوتا ہے۔ جب دنیا میں اس سے محبت کرنے والا کوئی شخص اُسے ملنے آتا ہے۔

۹۔ ابن ابی الدنیا اور البیہقی نے الشعب میں محمد بن واسع سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مردے اپنے زیارت کرنے والوں کو

besturdubooks.wordpress.com

جمعہ کے دن اور جمعہ سے ایک دن پہلے اور ایک دن بعد پہچانتے ہیں۔

۱۰۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی ہی نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے کہ جس نے ہفتہ کے دن سورج نکلنے سے پہلے کسی قبر کی زیارت کی تو میت کو اس کی زیارت کا علم ہو جائے گا آپ سے پوچھا گیا وہ کیسے؟ فرمایا کہ جمعہ کے دن کی برکت سے۔

روح مع الجسم کے متعلق علامہ سبکیؒ اور دوسرے فقہاء کے اقوال و آراء

۱۱۔ علامہ سبکی نے کہا ہے۔ کہ قبر میں روح کا جسم میں لوٹنا تمام مردوں کے لیے صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اور شہید تو قرآن کریم کی رو سے زندہ ہیں۔ اور ہاں سوچنے کی بات ہے کہ روح کا یہ تعلق جسم سے ہمیشہ رہتا ہے۔ اور یہ کہ یہ حالت دنیاوی زندگی کی طرح ہوتی ہے یا کیا؟ روح سے زندگی قائم ہے۔ یہ تو عقلی بات ہے۔ کہ بدن تو روح سے ہی زندہ رہ سکتا ہے۔ اور علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ اور ان کی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قبر میں نماز پڑھنا ہے کیونکہ نماز ایک زندہ جسم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور یہی مذکورہ صفات اسراء کی رات کو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرات انبیاء علیہم السلام میں ملاحظہ فرمائیں۔ اور یہ تمام صفات روح مع الجسم کی ہیں۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح ہر وقت جسم کے ساتھ رہے۔ جیسے دنیا میں ہوتی ہے۔ کہ کھانا پینا سونا جاگنا بھی اُن کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ بلکہ اس روح و جسم کی کیفیت دوسری ہے۔ باقی دوسرے احساسات پہچان، سننا وغیرہ وہ شہداء اور دوسرے مرنے والوں کے لیے ثابت ہیں۔

۱۲۔ کچھ دوسرے علماء نے کہا ہے کہ شہداء کے بارے میں اختلاف ہے کہ اُن کی یہ زندگی محض روح کو حاصل ہے۔ یا روح جسم کے ساتھ زندہ ہے؟ بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں کہا ہے۔ کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی روحیں قبض ہونے کے بعد اُن کے جسموں میں لوٹا دی جاتی ہیں۔ اور وہ اپنے رب کریم کے ہاں شہیدوں کی طرح زندہ ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ ابن قیم نے روحوں کی زیارت اور ایک دوسرے سے ملنے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ روحوں کی دو قسمیں ہیں۔ جن پر انعام ہوتا اور جن پر عذاب ہوتا ہے۔ جن پر عذاب ہوتا ہے۔ وہ تو ملنے ملانے کے عمل سے بری ہیں۔ اور جو آزاد ہیں اور اُن کو نعمتیں حاصل ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔ اور وہ زیارت کرنے والوں کی طرف متوجہ ہوتی ہیں۔ اور انہیں کئے ہوئے اعمال یاد رہتے ہیں۔ اور دنیا میں نیک اعمال کرنے والی روحیں ایک دوسرے کے ساتھ رہتی ہیں۔ اور ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک الرفیق الاعلیٰ میں ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ○

اور جو شخص اللہ تعالیٰ اور رسول گرامی کا حکم مانے گا۔ تو ایسے لوگ ان حضرات کے ساتھ رہیں گے۔ جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ یعنی انبیاء، صدیقین، شہدا اور صالح لوگ اور یہ سب اچھے ساتھی ہیں۔

اور یہ معیت دنیا میں عالم برزخ میں دار الجزاء میں ثابت ہے اور حدیث شریف میں ہے۔ ''اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ'' کہ انسان اُسی کے ساتھ رہے گا جس سے اس کی محبت ہوگی۔ یعنی ہر جگہ ان کا ساتھ رہے گا۔

۱۴۔ شیدلہ نے البرھان فی علوم القرآن میں کہا ہے۔ اگر قرآن کریم کی اس آیت کے بارے میں سوال کیا جائے

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ

besturdubooks.wordpress.com

کہ یہ مردے کیسے زندہ ہو سکتے ہیں؟ ہم کہتے ہیں یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں قبروں میں زندہ کردے۔ اور روح کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق رہے۔ کہ ان کے بدن نعمت اور لذت کو محسوس کر سکیں۔ جیسا کہ دنیا میں انسان کا بدن سردی گرمی محسوس کرتا ہے۔

۱۵۔ اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے۔ کہ ان کے جسم سلامت رہتے ہیں جس سے وہ لذت و نعمت کا احساس کرتے ہیں؟ اور اُن کے جسموں میں کوئی توڑ پھوڑ نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ زندہ لوگوں کی طرح اپنی قبروں میں رہتے ہیں۔

۱۶۔ ابوحیان نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔ کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ان کی روحیں جسموں کے بغیر سلامت رہتی ہیں۔ کیونکہ ہم ظاہر میں نیست و نابود ہوتا دیکھتے ہیں۔ اور کچھ دوسرے علما کا خیال ہے۔ کہ شہدا جسم اور روح کے ساتھ زندہ رہتے ہیں۔ اور ہمارا انہیں زندہ حالت میں نہ دیکھنا اس کی تردید نہیں کر سکتا۔ کہ ہم انہیں اپنی ظاہری آنکھوں سے عام مردوں کی طرح دیکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ قرآن کی رُو سے زندہ ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں پہاڑوں کے بارے میں آتا ہے۔

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

اور تو پہاڑوں کو دیکھتا ہے۔ اور انہیں ایک جگہ جمے ہوئے خیال کرتا ہے حالانکہ وہ بادل کی طرح چل رہے ہیں۔

اور جیسا کہ سونے والا خواب میں کسی واقعہ میں درد الم یا دوسری چیزوں کا احساس کرتا ہے۔ لیکن ظاہر میں کچھ نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ لیکن تمہیں ان کی زندگی کا شعور نہیں ہو۔ تو اس سے اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو خبردار فرمایا کہ تم ان کی حقیقی زندگی کو محسوس نہیں کر سکتے۔ اور تمہارے مشاہدے میں ان کی زندگی نہیں آتی۔ اور اسی سے شہداء کا دوسروں سے امتیاز

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔اور اگر خالی روح کی حیات مراد ہوتی۔تو پھر ان کی زندگی کو الگ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ پھر تو وہ ساری روحوں کی طرح ہی زندہ ہوتے۔ کیونکہ سب مومنوں کو یقین ہے کہ سب کی روحیں زندہ ہیں۔اور پھر یہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی کہ تم ان کی زندگی کو نہیں سمجھتے۔اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کرام کو ان کی حقیقی زندگی کا مشاہدہ بھی کرا دیتا ہے۔

مومنین اور شہداء کی زندگی کے متعلق چند مشاہدات و واقعات

۱۷۔ سہیلی نے دلائل النبوۃ میں کسی صحابیؓ سے نقل کیا ہے کہ کسی جگہ ایک قبر کھودی گئی۔ تو ایک روشن دان سا ظاہر ہوا۔اندر ایک شخص پلنگ پر بیٹھا ہوا تھا۔اور وہ گود میں قرآن کریم رکھے تلاوت کر رہا تھا۔اور اُس کے سامنے سرسبز باغیچہ تھا۔اور یہ اُحد کے مقام پر ظاہر ہوا تھا۔معلوم ہوا کہ وہ صاحب ایک شہید تھے۔اور ان کے چہرہ پر تلوار کا ایک زخم بھی تھا۔اور اس واقعہ کو ابو حیان نے بھی بیان کیا ہے۔

۱۸۔ اسی طرح کا ایک واقعہ امام یافعی نے بھی بیان فرمایا ہے۔آپ روض الریاحین میں کسی مرد صالح کا واقعہ نقل کرتے ہیں۔انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک نیک آدمی کے لیے قبر کھدوائی۔اور لحد تیار ہوئی۔اسی دوران میں کہ میں ان کی لحد پر اینٹیں لگا رہا تھا۔کہ ایک اینٹ ساتھ والی قبر سے گر گئی۔تو میں نے دیکھا کہ ایک بزرگ قبر میں بیٹھے ہوئے ہیں۔اور ان پر سفید رنگ کا لباس پھڑ پھڑا رہا ہے۔ اور ان کی گود میں ایک مطلا قرآن کریم رکھا ہے۔جو سنہری حرفوں سے ہی لکھا ہوا ہے۔اور وہ اس کی تلاوت فرما رہے ہیں۔انہوں نے نظر اُٹھا کر میری طرف دیکھا۔اور مجھ سے فرمایا۔کیا قیامت قائم ہو چکی ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔میں نے کہا نہیں۔تو اُنہوں نے فرمایا اینٹ اپنی جگہ پر رکھ دو۔اللہ کریم آپ کو عافیت عطا فرمائے۔تو میں نے اینٹ اُسی جگہ پر رکھ دی۔

۱۹۔ یافعی نے ہی بیان کیا ہے کہ ہم سے ایک معتبر گورکن نے واقعہ بیان کیا۔کہ اس نے ایک قبر کھودی۔تو ساتھ والی قبر میں ایک شخص کو بیٹھے ہوئے دیکھا۔وہ

besturdubooks.wordpress.com

چار پائی پر بیٹھا ہوا تھا۔ اور اس کے ہاتھوں میں قرآن پاک تھا جس کی وہ تلاوت کر رہا تھا۔ اور پلنگ کے ساتھ ہی ایک چشمہ بہہ رہا تھا۔ یہ دیکھ کر گورکن پر غشی طاری ہوگئی۔ اور جلدی سے قبر سے باہر نکل آیا۔ اور لوگوں کو نہیں معلوم ہوا کہ اسے کیا ہوا ہے۔ اور پھر تیسرے دن جا کر اُسے کہیں ہوش آیا۔

۲۰۔ شیخ نجم الدین الاصفہانی سے بھی ایک حکایت ہے۔ کہ وہ ایک شخص کے دفن کے موقعہ پر موجود تھا۔ کہ تلقین کرنے والا میت کو کلمہ شہادت کی تلقین کر رہا تھا۔ تو اس نے سنا۔ کہ میت کہہ رہی ہے کہ اس بات پر حیرت نہیں کہ ایک مردہ زندہ کو تلقین کر رہا ہے۔

۲۱۔ ابن رجب کہتے ہیں کہ ہم سے مراد بن جمیل کے واسطہ سے روایت بیان کی گئی۔ وہ کہتے ہیں کہ ابوالمغیرہ نے فرمایا کہ میں نے معافیٰ بن عمران جیسا بزرگ نہیں دیکھا۔ اور پھر ان کی بزرگی بیان فرماتے رہے۔ اور پھر فرمایا: کہ ایک شخص دفن کے بعد حضرت معافیٰ بن عمران کو کلمہ توحید کی تلقین کرنے لگا۔ تو قبر سے حضرت معافیٰ کہہ رہے تھے۔ لا الہ الا اللہ، لا الہ الا اللہ۔

۲۲۔ یافعی نے محب الطبری الشافعی سے حکایت بیان کی ہے۔ یہ صاحب شافعی المسلک امام ہیں۔ اور انہوں نے التنبیت کی شرح لکھی ہے اور یہ زبید کے قبرستان کے پاس شیخ اسماعیل الحضرمیؒ کے ساتھ رہتے تھے۔ محب طبری کہتے ہیں ایک دن انہوں نے مجھ سے فرمایا: اے محب الدین! کیا تم مردوں سے گفتگو کرنے کے قائل ہو؟ میں نے کہا ہاں! یہ ساتھ کی قبر والا مجھ سے کہتا ہے کہ میں جنتی ہوں۔

۲۳۔ یافعی نے ہی الشیخ اسمٰعیل سے حکایت بیان کی ہے کہ وہ یمن کے قبرستان سے گزرے تو ایک قبر سے زور سے رونے کی آواز آئی۔ جس میں غم واندوہ کا اظہار تھا۔ اور پھر زور سے ہنسنے کی آواز آئی۔ جس سے نہایت ہی مسرت کا اظہار ہو رہا تھا۔ تو اُن سے اس کی وجہ پوچھی گئی۔ تو شیخ اسماعیلؒ نے فرمایا: کہ مجھے کشف قبور

besturdubooks.wordpress.com

ہوا۔تو میں نے دیکھا کہ بعض لوگوں کو عذاب ہو رہا ہے۔تو میں نے گڑگڑا کر بارگاہ الٰہی میں اُن کی بخشش کی دعا کی۔تو غیب سے آواز آئی کہ آپ کی سفارش قبول ہوگئی ہے۔اور عذاب ان لوگوں سے ٹل گیا ہے۔تو ساتھ والی قبر سے ایک عورت ہنستی ہوئی کہہ رہی تھی۔اے فقیہ اسماعیل! میں فلاں گانے والی ہوں۔اور ان کے ساتھ میری بھی بخشش ہوگئی ہے۔تو میں نے اس سے کہا۔اچھا تو بھی ان میں شامل ہے۔تبھی تو ہنس رہی ہے۔

۲۴۔ شیخ عبدالغفار نے التوحید میں حکایت بیان کی ہے۔فرماتے ہیں مجھے قاضی بہاؤ الدین بن الصاحب شرف الدین الغائری نے بتایا۔کہ ہم قاہرہ کو جا رہے تھے کہ راستہ میں قاہرہ تک پہنچنے سے پہلے ہمارے ساتھی شیخ امین الدین جبریل فوت ہوگئے۔فرماتے ہیں تو جب ہم دروازہ پر پہنچے تو انہوں نے میت کو اندر لے جانے سے انکار کر دیا۔کہ اتنے میں مرحوم شیخ امین الدین نے اپنا ہاتھ اور انگلی سے اشارہ کیا۔تو ہمیں اندر جانے کی اجازت مل گئی۔

۲۵۔ شیخ عبدالغفارؒ ہی التوحید میں بیان فرماتے ہیں کہ ایک درویش نے ایک آدمی کا واقعہ بیان کیا۔کہ میں نے ایک نوجوان کے ساتھ برائی کا ارادہ کیا۔اور یہ حرافہ کے قبرستان کا واقعہ ہے۔نوجوان نے کہا۔کہ میں یہاں قبرستان کے پاس برائی کا عمل انجام نہیں دے سکتا۔کیونکہ ایک دفعہ میں نے ایسا کیا تھا۔تو ایک قبر پھٹ گئی تھی۔اور صاحب قبر نے کہا تھا۔کیا تمہیں خدا تعالیٰ سے حیا نہیں آتی۔

۲۶۔ شیخ عبدالغفار نے ہی یہ حکایت بیان کی ہے۔کہتے ہیں کہ زین الدین البوشی نے فقیہ عبدالرحمٰن النویری سے بیان کیا۔کہ جب وہ منصورہ میں تھا۔اور ان دنوں مسلمانوں کو قید کر لیا گیا۔اور فقیہ عبدالرحمٰن النویری قرآن پاک کی تلاوت فرما رہے تھے۔اور انہوں نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا
بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ○

besturdubooks.wordpress.com

اور جب عبدالرحمٰن فقیہ کو شہید کر دیا گیا۔ تو ایک فرنگی وہاں آیا۔ اور اس کے ہاتھ میں چھرا تھا۔ اور اُس نے انہیں ٹھوکر مار کر کہا۔ ارے مسلمانوں کے پادری! تو کہتا تھا کہ تمہارے رب نے کہا ہے کہ تم زندہ رہتے اور تمہیں رزق ملتا ہے؟ تو عبدالرحمٰن فقیہ نے سر اٹھا کر فرمایا: ہاں رب کعبہ کی قسم میں زندہ ہوں۔ دو مرتبہ آپ نے یہ فرمایا: تو فرنگی اپنے گھوڑے سے نیچے اُتر آیا اور اُن کا منہ چوما اور اپنے غلام سے کہا۔ اسے اپنے ہمراہ اپنے شہر لے چلو۔

۲۷۔ امام قشیری نے اپنے الرسالہ میں الشیخ ابوسعید الخراز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ میں تھا کہ میں نے باب بنی شیبہ پر ایک نوجوان کی میت دیکھی۔ تو وہ مجھے دیکھ کر مسکرایا اور مجھ سے کہنے لگا۔ اے ابوسعید کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے محبوب لوگ مرنے کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں۔ بس وہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہو جاتے ہیں۔

۲۸۔ اسی الرسالہ میں الشیخ ابوعلی الروذباری سے روایت ہے کہ اُنہوں نے ایک درویش قبر میں اُتارا۔ جب اُنہوں نے اس کے کفن کا سرا کھولا۔ اور انہیں لحد میں رکھا۔ تو اُس درویش نے اپنی دونوں آنکھیں کھولیں۔ اور مجھ سے فرمایا۔ اے ابوعلی! دیکھو میرے ناز اُٹھانے والے کے سامنے مجھے ذلیل نہ کرنا۔ میں نے کہا۔ محترمی۔ مرنے کے بعد زندگی؟ تو اس نے مجھ سے فرمایا: ہاں! میں زندہ ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہر محبوب بندہ زندہ رہتا ہے۔ میں اپنے مقام کی وجہ سے کل تمہاری ضرور مدد کروں گا۔

۲۹۔ اور اسی الرسالہ میں کسی سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ کفن چور تھا۔ اس کی بیوی فوت ہوگئی تو لوگوں نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔ اور یہ کفن چور بھی اُس کی نمازہ جنازہ میں شامل ہوا۔ تاکہ بیوی کی قبر کی پہچان کر لے۔ جب رات اندھیری ہوگئی؟ تو اس نے جا کر قبر کو کفن چرانے کے لیے کھودا تو قبر سے اُس کی بیوی نے کہا۔ کہ ایک بخشا ہوا آدمی ایک بخشش شدہ عورت کا کفن چرا رہا ہے؟ کفن چور کہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ میں نے کہا۔اس نے تجھے بخش دیا ہے؟اور کیا میری بھی بخشش ہوگئی ہے؟تو میری بیوی نے کہا۔تو کیا۔جس جس نے میری نمازہ جنازہ پڑھی ہے سب کو اللہ تعالیٰ نے بخش دیا ہے۔اور تو نے بھی میری نماز جنازہ پڑھی ہے۔اور اس کفن چور نے اُسے وہیں چھوڑ دیا۔اور اُس پر مٹی ڈال دی۔اور اس کام سے سچے دل سے توبہ کرلی۔

۳۰۔ اور اُسی میں ابو یعقوب السوسی کے حوالہ سے درج ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک اپنے مرید کو غسل دیا۔اور اُس نے تخت پر ہی میرا انگوٹھا پکڑ لیا۔میں نے کہا۔بیٹے میرا ہاتھ چھوڑو۔مجھے معلوم ہے کہ تم زندہ ہو۔اور تم ایک جگہ سے دوسری جگہ جارہے ہو۔تو اس نے میرا ہاتھ چھوڑ دیا۔

۳۱۔ اسی الرسالہ میں حضرت ابراہیم بن شیبان کے حوالہ سے درج ہے۔وہ فرماتے ہیں ایک نیک نوجوان میرا رفیق سلوک تھا۔جب وہ فوت ہوگیا۔تو میرا دل اسی کی طرف لگا رہا۔اور میں اُسے غسل دینے لگا۔اور بدحواسی میں بائیں طرف سے غسل دینے لگا۔تو اس نے میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے دائیں طرف کردیا۔تو میں نے کہا۔آپ درست ہیں۔مجھ سے غلطی ہوگئی ہے۔

۳۲۔ الرسالہ میں ہی امام قشیری نے تحریر فرمایا ہے۔میرا ایک مرید مکہ میں میرے پاس آیا اور کہنے لگا۔استاذِ محترم! میں کل ظہر کے وقت مرجاؤں گا۔یہ لو ایک دینار ہے۔آدھا دینار قبر کھودنے کے لیے اور آدھا دینار کفن کے لیے ہے۔جب اگلے دن ظہر کا وقت آیا۔وہ آیا۔اور کعبہ شریف کا طواف کیا۔اور ایک طرف چلا گیا۔اور وہیں اس کی وفات ہوگئی۔جب میں نے اُسے قبر میں رکھا تو اس نے اپنی آنکھیں کھول دیں۔تو میں نے کہا کیا تم مرنے کے بعد زندہ ہو؟تو اس نے کہا۔میں محبِ الٰہی ہوں۔اور ہر محبِ الٰہی زندہ ہوتا ہے۔

۳۳۔ امام قشیری فرماتے ہیں۔میں نے استاذ علی الرقاق کو یہ فرماتے ہوئے سنا۔کہ ایک دن ابو عمرو البیکندی مکہ مکرمہ میں کہیں سے گزرے۔تو انہوں نے دیکھا کہ

besturdubooks.wordpress.com

کچھ لوگ کسی خرابی کی بنا پر ایک نوجوان کو شہر سے باہر نکال رہے ہیں۔ اور اُس کی ماں روتے ہوئے۔ واسطے دے رہی ہے۔ تو میں نے اُن لوگوں سے کہا۔ کہ اس مرتبہ میری وجہ سے اسے چھوڑ دو۔ کچھ دن گزرے تو اُس نوجوان کی ماں سے ملاقات ہوئی۔ تو اس کی ماں سے اُس کا حال پوچھا۔ تو اس نے بتایا کہ وہ فوت ہوگیا ہے۔ اور اُس نے وصیت کی ہے کہ میرے ہمسایوں کو میری موت کا نہ بتانا۔ کہ میری برائیاں کریں گے۔ بس تو میرے رب سے میرے لیے دعا کرنا۔ کہ وہ مجھے معاف کردے۔ تو اُس نے بتایا کہ میں نے ایسا ہی کیا۔ اور جب میں اُس کی قبر سے واپس لوٹی۔ تو میں نے اُس کی آواز سنی کہ وہ کہہ رہا تھا۔ اماں اب چلی جاؤ۔ کہ میرے رب کے سامنے میری پیشی ہو چکی ہے۔

۳۴۔ امام یافعی نے کفایۃ المعتقد میں لکھا ہے۔ کہ ہمیں ایک نہایت ہی نیک اور معتبر شخص نے بتایا کہ وہ اکثر اوقات اپنی والدہ کی قبر پر آیا کرتے تھے۔ اور اُن کے ساتھ باتیں کیا کرتے۔

۳۵۔ فرمایا: یہ مشہور ہے کہ ایک بڑے عالم ولی کامل احمد بن موسیٰ بن عجیلؒ سے کسی نیک عالم سے سنا۔ جو ایک قاری قرآن بھی تھے۔ کہ وہ اپنی قبر میں سورہ النور کی تلاوت فرما رہے تھے۔

۳۶۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں ایک مبہم سند سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ایک مرتبہ جنت البقیع سے گزرے۔ اور آپ نے کہا۔ السلام علیکم یا اہل القبور ہمارے پاس تمہارے لیے یہ خبر ہے کہ تمہاری بیویوں نے دوسرے نکاح کر لیے ہیں۔ اور تمہارے مکانوں میں دوسرے لوگ رہ رہے ہیں۔ اور تمہارے مال بانٹے جا چکے ہیں۔ تو ایک غیبی آواز نے جواب دیا۔ اے عمر الفاروقؓ! ہماری خبریں بھی سن لو۔ جو ہم نے آگے بھیجا اُسے ہم نے پالیا ہے۔ اور جو ہم نے خرچ کیا ہے اُس کا نفع اُٹھالیا ہے۔ اور جو ہم نے پیچھے چھوڑا ہے وہ ہم نے نقصان اُٹھایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۷۔ الحاکم نے تاریخ نیشاپور میں اور بیہقی نے اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں ایک سند سے جس میں ایک راوی مجہول ہے حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہمراہ مدینہ منورہ کے قبرستان داخل ہوئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زور سے پکارا۔

يَا أَهْلَ الْقُبُوْرِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ
تُخْبِرُوْنَا بِأَخْبَارِكُمْ أَمْ تُرِيْدُوْنَ أَنْ نُخْبِرَكُمْ

اے اہل قبور! ہمیں کچھ اپنے حالات بتائیں۔ یا ہم تمہیں کچھ بتائیں؟ تو ہم نے ایک قبر کے اندر سے یہ آواز سنی کہ کوئی کہہ رہا ہے۔

وَعَلَيْكَ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ، وَبَرَكَاتُهٗ
يَا أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ خَبِّرْنَا عَمَّا كَانَ بَعْدَنَا

اے امیر المومنین وعلیکم السلام۔ ہمارے بعد کیا ہوا؟ ہمیں بتائیں۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: تمہاری بیویوں نے نکاح کر لیے تمہارے مال تقسیم ہو گئے۔ اور تمہاری اولادیں یتیموں میں شامل ہو گئیں۔ اور وہ مضبوط مکانات جن میں تم رہتے تھے۔ تمہارے دشمنوں نے قابو کر لیے۔ بس ہمارے پاس تمہارے لیے یہی خبریں ہیں۔ اب تم بتاؤ کہ تمہاری کیا خبریں ہیں؟ تو ایک میت نے جواب دیا۔ کہ کفن پھٹ چکے۔ بال بکھر گئے۔ جلدیں پارہ پارہ ہو گئیں آنکھوں کی چربی گالوں پر بہہ گئی۔ اور نتھنے ریم اور پیپ سے بھر گئے۔ اور جو ہم نے آگے بھیجا تھا پالیا۔ جو چھوڑ گئے۔ وہ نقصان اُٹھایا۔ اور اب ہم اپنے اعمال کے رحم وکرم پر ہیں۔

۳۸۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت یونس بن ابی الفرات سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک گورکن نے ایک قبر کھودی۔ اور سایہ میں بیٹھ کر آرام کرنے لگا۔ کہ ٹھنڈی ہوا آئی اور اُس نے اُس کی پشت کو ٹھنڈا ٹھار کر دیا۔ اُس نے مڑ کر

besturdubooks.wordpress.com

دیکھا تو یہ ہوا ایک چھوٹے سے سراخ میں سے آرہی تھی۔ اُس نے اس سوراخ کو اپنی انگلی سے کشادہ کر دیا۔ تو اس نے دیکھا کہ وہ قبر حد نظر تک وسیع ہے۔ اور ایک بزرگ بالوں کو مہندی لگی ہوئی اندر بیٹھے ہیں۔ اور لگتا تھا کہ ابھی ابھی بالوں میں کنگھی کر کے فارغ ہوئے ہیں۔

۳۹۔ ابن جریر نے تہذیب الآثار میں اور ابن ابی الدنیا نے "مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ" میں اور البیہقی نے الدلائل میں عطاف بن خالد سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میری خالہ نے بیان فرمایا کہ ایک دن میں سوار ہو کر شہداء کی قبروں کی زیارت کے لیے گئی۔ اور یہ اکثر وہاں جایا کرتی تھیں۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر کے پاس جا کر اُتری اور میں نے آپ کے مزار کے قریب نماز ادا کی۔ اور وہاں وادی میں آس پاس کوئی شخص نہیں تھا۔ جب میں نماز سے فارغ ہوئی تو میں نے السلام علیکم کہا۔ تو میں نے زمین کے نیچے سے سلام کا جواب سنا۔ میں اس آواز پر ایسے ہی یقین رکھتی ہوں۔ جیسے یہ یقین رکھتی ہوں کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے۔ اور جیسے میں دن اور رات کے ہونے پر یقین رکھتی ہوں۔ تو یہ آواز غیبی سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔

۴۰۔ الحاکم نے روایت کی ہے اور اُسے صحیح کہا ہے۔ اور امام بیہقی نے بھی اسے الدلائل میں حضرت العطاف بن خالد المخزومی سے روایت فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کی۔ کہ ایک مرتبہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُحد میں شہداء کی زیارت کی۔ تو ارشاد فرمایا:

اَللّٰهُمَّ اِنَّهٗ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ يَشْهَدُ اَنَّ هٰؤُلَآءِ شُهَدَآءُ وَاَنَّ مَنْ زَارَهُمْ اَوْ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ رَدُّوْا عَلَيْهِ۔

اے اللہ کریم! بے شک تیرا بندہ اور تیرا نبی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ کہ یہ لوگ تیری راہ میں شہید ہوئے ہیں۔ اور جو قیامت تک

besturdubooks.wordpress.com

ان کی زیارت کرے گا۔ اور انہیں سلام کہے گا۔ یہ برابر اُسے جواب دیں گے۔

اور حضرت العطاف فرماتے ہیں۔ کہ میری خالہ بیان کرتی ہیں کہ انہوں نے شہداء کی قبروں کی زیارت کی۔ اور اُس وقت دو غلام میری سواری کی حفاظت کر رہے تھے۔ میں نے شہداء کو سلام کہا۔ اور میں نے سلام کا جواب سنا۔ اور انہوں نے فرمایا: ہم تمہیں پہچانتے ہیں جیسے ہم ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ خالہ فرماتی ہیں یہ آواز سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ اور میں نے ایک غلام سے کہا۔ کہ میرا خچر ادھر میرے پاس لاؤ۔ تا کہ میں سوار ہو کر جاؤں۔

۴۱۔ امام بیہقی نے واقدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر سال شہداء اُحد کی زیارت کیا کرتے تھے۔ جب آنجناب گھاٹی کے پاس تشریف لے جاتے۔ بلند آواز سے فرماتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ

تم پر سلام ہو اس لیے کہ تم نے صبر کیا۔ اور تمہارا انجام اچھا ہوا۔

اور پھر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی ہر سال اسی طرح عمل فرماتے تھے۔ پھر عمر الفاروق رضی اللہ عنہ پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی بھی شہداء اُحد کی زیارت کو آتیں اور دعا فرماتیں۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاص بھی وہاں تشریف لاتے اور سلام عرض کرتے۔ اور پھر اپنے ساتھیوں سے مخاطب ہو کر فرماتے۔ میں نے ایک دفعہ دیکھا۔ اور میری بہن بھی میرے ہمراہ تھیں۔ اور سورج غروب ہو چکا تھا۔ میں نے بہن سے کہا کہ آؤ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر پر سلام کہہ لیں۔ انہوں نے کہا۔ اچھا ضرور، تو ہم آپ کی قبر کے پاس کھڑے ہوئے اور ہم نے کہا۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عِمَّ رَسُوْلِ اللّٰهِ

تو ہم نے جواب میں سنا

besturdubooks.wordpress.com

وَعَلَيْكُمُ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ

فرماتی ہیں کہ اس وقت ہمارے قریب لوگوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا۔

۴۲۔ امام بیہقی ہی بیان فرماتے ہیں کہ ہمیں ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں نے حمزہ بن محمد العلوی سے سنا۔ وہ کہتے ہیں میں نے ہاشم بن محمد العمری سے سنا۔ کہ آپ فرماتے تھے۔ مجھے میرے والد صاحب مدینہ منورہ میں جمعہ کے دن شہداء کی قبروں کی زیارت کے لیے ساتھ لے گئے۔ اور سورج نکلنے سے پہلے کا وقت تھا۔ میں ان کے پیچھے پیچھے چلا جا رہا تھا۔ جب ہم قبروں کے پاس پہنچے۔ تو انہوں نے زور سے "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ" پڑھا۔ تو جواب میں آواز آئی وعلیک السلام یا ابا عبداللہ! میرے والد نے میری طرف دیکھ کر کہا۔ بیٹے! یہ تم جواب دے رہے ہو؟ میں نے کہا نہیں۔ پھر میرے والد نے دوبارہ انہیں سلام کہا۔ تو پھر جواب ملا۔ اور جب بھی آپ نے انہیں السلام علیکم کہا۔ ان کی طرف سے جواب ملا۔ تو اس خوشی میں میرے والد بارگاہ الٰہی میں سجدہ ریز ہو گئے۔

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے عبدالواحد بن زید سے روایت کی ہے۔ کہ ہم ایک غزوے میں شریک تھے۔ جب ہم غزوہ سے فارغ ہوئے۔ تو ہمارے آدمیوں سے ایک شخص گم ہو گیا۔ تو ہم نے اُسے ایک جھاڑی میں مقتول پایا۔ اور اُن کے آس پاس چند لڑکیاں دف بجا رہی تھیں۔ جب انہوں نے ہمیں دیکھا تو اِدھر اُدھر جنگل میں منتشر ہو گئیں۔ اور پھر وہ ہمیں کہیں دکھائی نہیں دیں۔

شورش حرہ کے زمانہ میں مسلسل روضہ اقدس سے تین دن تک اذان واقامت کی آواز آتی رہی

۴۴۔ ابن سعد نے سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ شورش حرہ کے زمانہ میں مسجد نبوی میں اکیلے رہا کرتے تھے۔ اور لوگ ان دنوں جہاد میں

besturdubooks.wordpress.com

معروف تھے۔ فرماتے ہیں کہ جب اذان کا وقت ہوتا تو مجھے روضہ رسول کی طرف سے اذان کی آواز سنائی دیا کرتی۔

۴۵۔ الزبیر بن بکار نے اخبار المدینہ میں کہا ہے کہ مجھ سے محمد بن عبدالعزیز بن محمد نے اور انہوں نے بکر بن محمد سے بیان فرمایا: کہ حرہ کے زمانہ میں مسجد نبوی میں اذان دینا موقوف ہوگئی تھی۔ تین دن تک مسجد شریف میں اذان نہیں ہوئی۔ اور لوگ حرہ کی شورش کی طرف نکل گئے تھے۔ اور حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ مسجد نبوی سے نہیں نکلے تھے۔ فرماتے ہیں کہ میں پریشانی کی حالت میں روضہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا تھا۔ جب ظہر کی نماز کا وقت ہوا۔ تو میں روضہ رسول اکرمؐ کی جانب سے اذان کی آواز سنی۔ تو میں نے دو رکعتیں ادا کیں۔ پھر میں نے اقامت کی آواز سنی۔ تو میں نے ظہر کی نماز ادا کی۔ اور پھر عصر کے وقت اذان کی آواز سنی اور پھر اقامت کی آواز آئی تو میں نے عصر کی نماز ادا کی۔ اور پھر میں مسلسل تین دن تک روضہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اذان واقامت کی آوازیں سنتا رہا۔ اور تین دن کے بعد لوگ حرہ سے واپس آئے۔ اور مسجد میں داخل ہوئے۔ اور موذنوں نے اذان دینا شروع کی۔ اب میں نے روضہ رسولؐ کی طرف کان لگا کر اذان کی آواز سننے کی کوشش کی لیکن پھر یہ آواز سنائی نہیں دی۔

۴۶۔ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں اور ذریعہ سے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حرہ کے دنوں میں جب مسجد نبوی میں میرے سوا کوئی نہیں تھا۔ تو میں ہر نماز کے وقت روضہ رسول کریم سے اذان کی آواز سنا کرتا تھا۔ اور پھر اُٹھ کر اقامت کہہ کر نماز ادا کرتا تھا۔ اور شامی لوگ جوق در جوق مسجد میں آتے۔ اور کہتے۔ کہ اس پاگل بوڑھے کو دیکھو اکیلا یہاں کیا کر رہا ہے۔

۴۷۔ لالکائی نے السنۃ میں حضرت یحییٰ بن معین سے روایت کی ہے۔ کہتے ہیں مجھے

besturdubooks.wordpress.com

ایک گورکن نے عجیب واقعہ سنایا۔ کہ میں نے ایک قبرستان میں ایک قبر سے رونے کی دردناک آواز سنی۔ جیسے کوئی مریض درد سے بے حال ہو کر روتا ہے۔ اور میں نے ایک قبر سے آواز سنی کہ وہ موذن کی آواز کا جواب دیتا تھا۔

ایک قبر سے ہائے ہائے کی آواز سنی گئی

۴۸۔ حارث بن اسد المحاسبی نے روایت کی ہے کہ میں جبانہ میں تھا۔ تو میں نے دو مرتبہ ایک قبر سے کسی کو عذاب ہوتے ہوئے ہائے ہائے کی آواز سنی تھی۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر جب دمشق لایا گیا تو اس سے آواز آئی کہ سب سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے

۴۹۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں اپنی سند سے الاعمش کے واسطہ سے المنہال بن عمرو سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں واللہ میں نے حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر مبارک اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ جب اُسے اٹھا کر دمشق لائے۔ اور میں اُن دنوں دمشق میں موجود تھا۔ اور سر کے سامنے ایک شخص سورہ کہف کی تلاوت کر رہا تھا۔ جب وہ اس آیت مبارکہ پر پہنچا۔

اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيْمِ كَانُوْا مِنْ اٰيٰتِنَا عَجَبًا

تو کہتے ہیں کہ سر مبارک کو اللہ تعالیٰ نے گویائی بخشی۔ اور صاف آواز سنائی دی۔ کہ اُس سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے۔ اور اُسے اُٹھا کر یہاں لایا جاتا ہے۔

حضرت مشہور محدث احمد بن نصر خزاعیؒ کا سر مبارک شہادت کے بعد سورہ یٰسین کی تلاوت کر رہا تھا

۵۰۔ حافظ الذہبی نے تاریخ میں لکھا ہے کہ احمد بن نصر الخزاعی ایک مشہور امام حدیث

besturdubooks.wordpress.com

ہیں اُسے واثق باللہ نے بلوایا۔ کہ وہ کہیں کہ قرآن کریم مخلوق ہے۔ تو انہوں نے اس عقیدہ سے انکار فرمایا۔ تو ان کی گردن ماردی گئی۔ اور اُن کا سر بغداد میں سولی پر چڑھا دیا گیا۔ اور وہ سر کسی کے سپرد کیا گیا۔ کہ اس کا خیال رکھے۔ اور نیزے کے ذریعے اُسے روک کر رکھے۔ اور قبلہ رُخ نہ ہونے دے۔ لیکن مؤکل نے واثق کو بتایا۔ کہ وہ سر رات کو قبلہ رُخ پھر جاتا ہے۔ اور صاف زبان سے سورۂ یٰسٓ شریف کی تلاوت کرتا ہے۔ اور الذہبی فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حکایت کسی اور ذریعہ سے بھی سنی ہے۔

روایت نمبر۲:

اور خطیب نے ابراہیم بن اسماعیل بن خلف سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں احمد بن نصر میرے ماموں تھے۔ جب وہ دین کی آزمائش میں قتل کئے گئے تو مجھے معلوم ہوا کہ اُن کا سر قرآن پاک کی تلاوت کرتا ہے۔ تو میں وہاں گیا۔ اور رات وہاں ٹھہرا۔ جب میری آنکھ لگنے لگی تو میں نے سر کو قرآن کریم کی تلاوت کرتے سنا۔ وہ یہ آیت مبارکہ تلاوت کر رہا تھا۔

الٓمّٓ ○ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْٓا اَنْ یَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَھُمْ لَا یُفْتَنُوْنَ ○

الم۔ کیا لوگوں نے گمان کرلیا ہے کہ وہ یونہی چھوڑ دیئے جائیں گے کہ وہ اپنے آپ کو مومن کہہ لیں۔ اور اُن کی آزمائش نہ ہو۔

حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک نوجوان عابد کی وفات کا عجیب واقعہ

۵۱۔ ابن عساکر ایک طویل سند سے حضرت ابو صالح کاتب لیث سے انہوں نے یحییٰ بن ابوایوب الخزاعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے سنا ہے۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک عبادت گزار نوجوان تھا۔ جو مسجد میں

besturdubooks.wordpress.com

عبادت کرتا رہتا۔ اور حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ اُسے دیکھ کر خوش ہوتے۔ اور گھر میں اس کا بوڑھا باپ تھا۔ نماز عشا سے فارغ ہو کر وہ نوجوان باپ کی خدمت میں گھر چلا جاتا۔ اور اس نوجوان کے راستہ میں ایک عورت کا گھر تھا۔ جو نوجوان پر فریفتہ ہوگئی۔ وہ اس کے راستہ میں کھڑی رہتی۔ اور ایک دن اُس نے نوجوان کو بہلایا پھسلایا۔ اور اُسے برائی پر آمادہ کرلیا۔ لہٰذا وہ اس کے پیچھے اس کے گھر میں چلا گیا۔ لیکن عین برائی کے موقع پر اللہ تعالیٰ کی یاد اُس کے دل میں آئی اور خوف خداوندی سے وہ اس سے الگ ہوگیا۔ اور اُس کی زبان پر یہ آیت مبارکہ جاری ہوگئی۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ

بے شک وہ لوگ ڈر جاتے ہیں۔ جب انہیں شیطان کی طرف سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یاد کر لیتے ہیں۔ اور انہیں بصیرت حاصل ہوتی ہے۔

اور ساتھ ہی نوجوان بے ہوش ہوگیا۔ تو اُس عورت نے اپنی کنیز کو بلا کر اُٹھایا۔ اور اُسے دروازے کے باہر لا ڈالا۔ اور جب نوجوان وقت پر گھر نہیں پہنچا۔ تو اُس کا والد اس کی تلاش میں نکلا۔ تو اس نے نوجوان کو ایک دروازے کے سامنے بے ہوش پڑا ہوا پایا۔ اُس نے گھر سے کچھ لوگوں کو بلا کر اُسے وہاں سے اُٹھایا۔ اور گھر لے گئے۔ جب اُسے ہوش آیا۔ اور رات خیر خیریت سے گزر گئی۔ تو باپ نے اُس سے بے ہوش ہونے کی وجہ پوچھی۔ تو اس نے کہا خیر ہے۔ بس جانے دو۔ لیکن باپ نے خدا کا واسطہ دے کر پوچھا۔ تو بیٹے نے واقعہ بتا دیا۔ تو باپ نے پوچھا۔ تم نے کونسی آیت مبارکہ پڑھی تھی۔ تو اُس نے وہی آیت پڑھی جو وہاں پڑھی تھی۔ اور وہ بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ جب انہوں نے اُسے ہلایا جلایا۔ تو وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو چکا تھا۔ تو انہوں نے اُسے رات کو ہی غسل و کفن

besturdubooks.wordpress.com

دے کر دفن کر دیا۔ صبح کو جب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو اس ماجرا کی خبر ہوئی۔ تو آپؓ اس نوجوان کے والد کے پاس تعزیت کے لیے تشریف لے گئے۔ تو فرمایا: کہ تم نے مجھے اطلاع کیوں نہیں دی۔ انہوں نے عرض کیا۔ کہ رات ہونے کی وجہ سے آپ کو زحمت نہیں دی۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے نوجوان! ''وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ'' جو اپنے رب کے سامنے ڈر گیا۔ اس کے لیے دو جنتیں ہیں۔ تو نوجوان نے قبر کے اندر سے جواب دیا۔ یَا عُمَرُ! اللہ تعالیٰ نے وہ دو جنتیں مجھے عطا فرمائی ہیں۔

حضرت ابن میناء سے ایک مردے کا نصیحت آمیز کلام کرنا

۵۲۔ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے الدلائل میں المعتمر بن سلیمان کے واسطہ سے انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت عثمان النہدی سے انہوں نے ابن میناء سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ میں ایک قبرستان میں داخل ہوا۔ اور میں نے وہاں ہلکی سی دو رکعتیں ادا کیں۔ اور پھر ایک قبر کے پاس لیٹ گیا۔ اور واللہ میں ابھی جاگ ہی رہا تھا۔ کہ میں نے سنا کوئی قبر میں سے کہہ رہا تھا۔ اُٹھو! تم نے مجھے اذیت پہنچائی ہے۔ تم عمل کرتے ہو۔ لیکن تمہیں علم نہیں ہوتا۔ اور ہمیں علم ہوتا ہے لیکن عمل نہیں کر سکتے۔ اور اللہ کی قسم ہے۔ میں نے اگر یہ دو رکعت پڑھی ہوتیں۔ تو میرے لیے یہ دو رکعتیں دنیا اور دنیا کی تمام دولت سے بڑھ کر تھیں۔

دمشق کے قبرستان سے ایک مردے کا حضرت یونس بن حلیس سے نصیحت آمیز گفتگو کرنا

۵۳۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں عمرو بن واقد سے انہوں نے یونس بن حلیس سے روایت کی ہے۔ کہ وہ ہر جمعہ کو دمشق کے قبرستان سے گزرا کرتے تھے۔ تو ایک دن میں نے

besturdubooks.wordpress.com

کسی سے سنا۔ کہ وہ کہہ رہا ہے۔ یہ یونس صاحب ہیں انہوں نے ہجرت کی ہے۔ حج کرتے ہیں عمرے کرتے ہیں اور روزانہ پانچ نمازیں پڑھتے ہیں۔ بھائی یونس تم عمل کرتے ہو۔ جانتے نہیں ہو۔ ہم جانتے ہیں لیکن عمل نہیں کر سکتے راوی کہتے ہیں کہ یونس نے اُدھر کو منہ کر کے السلام علیکم کہا۔ لیکن انہیں کوئی جواب نہیں ملا تو انہوں نے فرمایا: سبحان اللہ! میں تمہاری باتیں سن رہا ہوں اور تمہیں سلام کہہ رہا ہوں اور تم جواب نہیں دیتے۔ تو انہوں نے کہا۔ ہم نے تمہاری بات سن لی ہے۔ وہ اچھی ہے۔ لیکن ہمارے اور نیکیوں کے درمیان پردہ حائل ہے۔

میسرہ بن حلیس سے قبر والوں کی گفتگو

۵۴۔ ابن عساکر نے الاوزاعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میسرہ بن حلیس باب توما کے قبرستان سے گزرے۔ اور ایک قائد اُن کی رہنمائی کر رہا تھا۔ اور یہ خود نابینا تھے۔ تو انہوں نے قبرستان میں کہا۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَهْلَ الْقُبُوْرِ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَّنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ فَرَحِمَنَا اللّٰهُ وَاِيَّاكُمْ وَغَفَرَلَنَا وَلَكُمْ

تو ایک قبر میں سے آواز آئی۔ اے دنیا والو! تمہیں مبارک ہو۔ کہ ایک مہینے میں تم چار چار حج کرتے ہو۔ اور حج بھی وہ جو بارگاہ الٰہی میں منظور و مقبول ہوتا ہے۔ تو انہوں نے پوچھا کہ ایک ماہ چار حج کیسے۔ تو اس نے جواب دیا یہ چار جمعے۔ تمہیں معلوم نہیں کہ یہ جمعے حج کے برابر ہوتے ہیں۔ انہوں نے پوچھا کہ دنیا میں تمہارا کون سا بہتر عمل ہے جو تم نے آگے بھیجا؟ اُس نے بتایا گناہوں سے معافی مانگنا (یعنی استغفار) اور ہمارے اعمال کی ندی خشک ہو چکی ہے۔ نہ کوئی نیکی بڑھ سکتی ہے نہ کوئی برائی کم ہو سکتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

شہید مجاہدین کا اپنے ایک زندہ ساتھی کو گھر پہنچا دینا

۵۵۔ ابن عساکر نے محمد بن اسحاق بن الحریص کے واسطہ سے حضرت المسیب بن واضح سے انہوں نے عیسیٰ بن کیسان سے انہوں نے اس شخص سے جس نے حسن بن عمر بن الحباب السلمی سے روایت کی ہے۔ فرمایا بنی امیہ کے زمانہ میں ہم نو آدمی رومیوں کے ہاتھوں قید ہو گئے۔ اور وہ ہمیں بادشاہ روم کے پاس لے گئے۔ اس نے ہماری گردنیں اُڑانے کا حکم دیا۔ جب میرے آٹھ ساتھی تہ تیغ کر دیئے گئے۔ اور جب میری گردن اُڑانے کی باری آئی۔ تو ایک پادری نے بادشاہ سے منت سماجت کر کے میری جان بخشی کرا کے مجھے حاصل کر لیا۔ اور وہ مجھے اپنے گھر لے گیا۔ اور اپنی خوبرو بیٹی کو بلایا۔ اور مجھے کہا کہ یہ میری بیٹی ہے۔ اور تمہاری شادی اس سے کر دوں گا۔ اور آدھی دولت بانٹ کر تجھے دے دوں گا۔ اور میرا مرتبہ تو تم بادشاہ کے ہاں دیکھ ہی چکے ہو۔ میرا دین اختیار کر لو۔ میں تمہارے ساتھ یہ سلوک کروں گا۔ میں نے اس سے کہا۔ کہ میں دنیا کی دولت اور بیوی کے لیے اپنے دین کو چھوڑ نہیں سکتا۔ لیکن وہ درباری پادری کئی دن تک مجھے یہ پیش کش کرتا رہا۔ اور میں انکار کرتا رہا۔ ایک دن اس کی بیٹی نے مجھے اپنے باغ میں بلایا۔ اور مجھ سے کہا۔ میرے باپ کی پیش کش کو قبول کرنے سے تمہیں کیا چیز رکاوٹ ہے۔ میں نے کہا۔ کہ میں ایک عورت اور دنیا کی دولت کے لیے اپنے دین کو نہیں چھوڑ سکتا۔ تو اس لڑکی نے پوچھا کہ تم ہمارے ساتھ رہنا پسند کرو گے۔ یا اپنے ملک کو جانا پسند کرو گے؟ میں نے کہا میں اپنے ملک جانا چاہتا ہوں۔ تو اس نے مجھے آسمان پر ایک ستارہ دکھا کر کہا۔ کہ اس ستارے کے حساب سے رُخ کو دیکھ لو۔ اور اُسی رُخ سیدھے چلتے رہو۔ دن کو چھپ جایا کرو اور رات کو سفر کیا کرو۔ تم اپنے ملک پہنچ جاؤ گے۔ اور پھر اس نے مجھے راستہ کا خرچ وغیرہ دیا۔ اور میں وہاں سے چل پڑا۔ میں تین دن تک چلتا رہا۔ دن کو کہیں چھپ جاتا۔ اور رات کو سفر کرتا۔ ایک دن میں کہیں چھپا ہوا تھا۔ اور مجھے ایک لشکر نظر

besturdubooks.wordpress.com

آیا۔ میں نے سمجھا کہ یہ لوگ میری تلاش میں ہیں۔ اور میں نے خیال کیا کہ میں پکڑا گیا۔ کہ اچانک کچھ لوگ میری طرف آئے تو وہ میرے مقتول ساتھی تھے۔ اور وہ گھوڑوں پر سوار تھے۔ اور ان کے ساتھ اور لوگ بھی عمدہ گھوڑوں پر سوار تھے۔ انہوں نے کہا عمیر، تم؟ میں نے کہا ہاں میں عمیر ہوں۔ میں نے ان سے پوچھا تم قتل نہیں ہو گئے تھے۔ انہوں نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے شہیدوں کو یہ خوش خبری دی ہے۔ اور اجازت دی ہے کہ تم حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمتہ اللہ علیہ کے جنازہ میں جا کر شرکت کرو۔ تو ان میں سے ایک نے کہا۔ عمیر! یہ اپنا ہاتھ مجھے پکڑاؤ۔ میں نے اپنا ہاتھ اُس کے ہاتھ میں دیا۔ تو اس نے مجھے گھوڑے پر اپنے پیچھے سوار کر لیا۔ اور پھر تھوڑی دیر چلے تھے کہ ایک دم کسی نے مجھے نیچے ڈال دیا۔ اور میں الجزیرہ میں اپنے گھر کے پاس کھڑا تھا۔ اور مجھے کچھ دکھائی نہیں دیا۔

شہید مجاہدین کی کرامت کہ اپنے زندہ بھائی کی شادی میں شریک ہوئے

۵۶۔ ابن الجوزی نے عیون الحکایات میں اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوعلی الضریز سے روایت کی ہے۔ اور یہ پہلے شخص ہیں جو طرسوس شہر میں مقیم ہوئے جس وقت اُسے ابومسلم نے تعمیر فرمایا: انہوں نے نے فرمایا کہ شام سے تین بھائی کسی جہاد میں شریک ہونے کو نکلے۔ اور وہ تینوں بھائی نہایت دلیر اور شاہسوار تھے۔ اور ایک دن انہیں رومیوں نے قید کر لیا۔ اور اُس ملک کے بادشاہ نے کہا کہ میں تمہیں اچھے شاہی منصبوں پر مقرر کرتا ہوں۔ اور اپنی بیٹیوں کی تم سے شادیاں بھی کر دوں گا۔ اور تم دین عیسائی قبول کر لو۔ انہوں نے اس سے انکار کر دیا۔ اور فریاد کرنے لگے۔ ہائے محمدؐ! ہائے محمدؐ! تو بادشاہ نے تین کڑاہیاں تیل کی گرم کرنے کا حکم دیا۔ اور تین دن تک ان کے نیچے آگ جلاتے رہے۔ اور روزانہ انہیں ان کڑاہیوں کے پاس لے جاتے۔ اور اُن سے دین عیسائیت قبول کرنے کا کہتے۔ اور وہ انکار کر دیتے۔ لہٰذا ایک دن انہوں نے اس کے بڑے بھائی کو

besturdubooks.wordpress.com

جلتے کھولتے ہوئے تیل کی کڑاہی میں ڈال دیا۔اور پھر دوسرے دن دوسرے کو جلتے ہوئے تیل میں جھونک دیا۔ایک باقی رہ گیا۔تو ایک کافر نے کھڑے ہو کر کہا۔ میں اسے اس کے دین سے ہٹاؤں گا۔ بادشاہ نے پوچھا وہ کس طرح؟ اُس نے کہا۔کہ عرب لوگ عورتوں پر بہت جلد فریفتہ ہو جاتے ہیں۔اور روم میں میری بیٹی سے بڑھ کر کوئی لڑکی خوبصورت نہیں ہے۔اسے میں اُس کے سپرد کردوں گا۔ وہ اسے اپنے راہ پر لے آئے گی۔تو بادشاہ نے اُس کافر کو چالیس دن کی مہلت دی۔اور نوجوان کو اُس کے سپرد کر دیا۔ وہ کافر اُسے لے گیا۔اور مسلمان نوجوان کو اپنی حسین وجمیل بیٹی کے سپرد کر دیا۔اور معاملہ اُسے سمجھا دیا۔ بیٹی نے کہا۔بس آپ بے فکر ہو جائیں میں اسے سنبھال لوں گی۔لہٰذا وہ نوجوان اُس لڑکی کے ساتھ رہنے لگا۔ وہ دن کو روزہ رکھتا اور رات کو نوافل پڑھتا رہتا اور اس طرح سے کافی دن گزر گئے۔تو کافر نے بیٹی سے پوچھا۔کہ اب تک تم نے کیا کام کیا ہے؟ بیٹی نے کہا۔ میں نے کچھ نہیں کیا۔میرا خیال ہے۔اس شہر میں اس کے بھائی ہیں۔اور یہ انہی کی وجہ سے رُکا ہوا ہے۔اس لیے مجھے اور اس نوجوان کو کسی دوسرے شہر میں بھیج دو۔اور بادشاہ سے تھوڑی سی مہلت اور لے لو۔لہٰذا اُس کافر نے ایسا ہی کیا۔اور اُس مسلمان نوجوان اور اپنی بیٹی کو کسی دوسرے شہر میں بھیج دیا۔وہاں بھی وہ کئی دن تک ٹھہرے۔لیکن مسلمان نوجوان کا معمول یہی رہا۔کہ وہ دن کو روزہ رکھتا۔اور رات کو عبادت کرتا رہتا۔

یہاں تک کہ مدت کے ختم ہونے میں چند ہی دن رہ گئے۔تو ایک رات کو لڑکی نے اس نوجوان سے کہا۔ میں نے دیکھا ہے کہ تو ایک پاکباز انسان ہے۔ تمہارے اخلاق سے نہایت ہی متاثر ہوئی ہوں۔اور آج سے تمہارے دین میں داخل ہوتی ہوں۔اور اپنے باپ دادوں کے دین کو ترک کرتی ہوں۔تو اُس نوجوان نے کہا۔یہاں سے نکل جانے کا کیا حیلہ ہو؟ تو اُس نے کہا کہ میں کچھ تدبیر کرتی ہوں۔پھر اُس نے ایک سواری کا انتظام کیا۔اور دونوں اس پر سوار ہو کر نکل پڑے۔وہ رات کو سفر کرتے۔اور دن کو کہیں چھپے رہتے۔اسی دوران

besturdubooks.wordpress.com

میں کہ ایک رات کو چلے جا رہے تھے کہ انہوں نے کچھ سواروں کی آہٹ کی آواز سنی۔ دیکھا تو وہ اُس کے دونوں بھائی تھے۔ انہوں نے اپنے بھائی کو سلام کیا۔ اور پیار سے اُسے ملا۔ اس نے پوچھا کہ تمہارے ساتھ کیا بیتی؟ انہوں نے بتایا کہ اِدھر ہم تیل کی جلتی ہوئی کڑاہی میں ڈوبے۔ اُدھر جنت الفردوس میں جا نکلے۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے ہمیں تمہارے پاس بھیجا ہے۔ تاکہ ہم اس لڑکی کے ساتھ تمہارے نکاح کا انتظام کریں۔ اس طرح سے انہوں نے اس لڑکی کے ساتھ اپنے بھائی کا نکاح کیا۔ اور واپس چلے گئے۔ اور پھر وہ نوجوان اس لڑکی کو لے کر شام آ گیا۔ اور وہ وہیں رہے۔ اور ان دونوں کا یہ واقعہ وہاں مشہور تھا۔ اور ایک عرب شاعر نے اس واقعہ کے بارے میں کچھ اشعار بھی کہے ہیں جن میں سے ایک بیت یہ ہے۔

سَیُعْطَی الصَّادِقِیْنَ بِفَضْلِ صِدْقٍ
نِجَاۃً فِی الْحَیَاتِ وَفِی الْمَمَاتِ

سچوں کو سچائی کے صدقہ میں دنیا میں اور مرنے کے بعد کامیابی نصیب ہوگی۔

شہید مجاہدین کا قافلہ حضرت خالد بن معدان کے جنازہ میں شریک ہوا

۵۷۔ ابن عساکر نے حضرت ابو مطیع معاویہ بن یحییٰ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حمص میں ایک بزرگ مسجد کی طرف جا رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ صبح ہوگئی ہے۔ حالانکہ ابھی کافی رات باقی تھی۔ وہ ایک گنبد کے نیچے سے گزر رہے تھے۔ کہ انہیں میدان کی طرف سے ایک قافلے کی گھنٹیوں کی آواز سنائی دی۔ اُس نے دیکھا کہ کچھ سوار ہیں جو آپس میں مل رہے۔ اور ایک دوسرے کا حال پوچھ رہے ہیں۔ اور یہ کہ وہ کہاں سے آئے ہیں۔ انہوں نے پوچھا کہ تم ہمارے ساتھ نہیں تھے؟ انہوں نے جواب دیا۔ نہیں، انہوں نے بتایا کہ ہم بدیل سے خالد بن معدان کے جنازہ میں شرکت کر کے آ رہے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کیا وہ

besturdubooks.wordpress.com

فوت ہو گئے ہیں؟ ہمیں تو ان کی موت کی خبر ہی نہیں۔ صبح کو یہ واقعہ ان بزرگ نے لوگوں کو بتایا۔ اور دوپہر کے وقت بدیل سے ڈاک آ گئی۔ کہ حضرت خالد بن معدان کی وفات ہو گئی ہے۔

۵۸۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابن عساکر نے الشعبی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ صحابی رسولؐ جناب صفوان بن امیہ کسی قبرستان سے گزر رہے تھے۔ اور سامنے سے ایک جنازہ چلا آ رہا ہے اور انہوں نے ایک دردناک اور غمگین آواز سنی کہ کوئی یہ بیت دہرا رہا تھا۔

اَنعمَ اللّٰہُ بِالظَّعِینَۃِ عَینًا وَبِمَسْرَاکِ یَا اَمِینُ اِلَینَا

جَزَعًا مَّا جَزَعْتِ مِنْ ظُلْمَۃِ الْقَبْرِ وَاِنْ مَسَّکَ التُّرَابُ اَمِینَا

تو انہوں نے جو سنا تھا لوگوں کو سنایا۔ تو لوگ سن کر رونے لگے یہاں تک کہ اُن کی داڑھیاں تر ہو گئیں۔ تو لوگوں نے پوچھا آپ کو معلوم ہے۔ کہ یہ امینہ کون تھی۔ میں نے کہا۔ نہیں۔ یہ میت جو اس چارپائی پر پڑی ہے۔ اس کی بہن تھی جو پچھلے سال فوت ہو گئی تھی۔ صفوان کہتے ہیں۔ مرنے والے تو بولتے نہیں۔ یہ آواز کہاں سے آ رہی ہے۔

گانے بجانے والوں کو غیبی آواز سے تنبیہ

۵۹۔ ابن ابی الدنیا نے ہی یہ روایت بھی حضرت سعید بن ہاشم السلمی سے بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کے محلے میں ایک شخص نے اپنی بیٹی کی شادی پر دعوت دی۔ اور اس میں گانے بجانے کا اہتمام کیا۔ اور اُن کے مکانات قبرستان کی طرف تھے۔ تو انہوں نے بتایا کہ یہ لوگ رات کو لہو ولعب میں مگن تھے۔ کہ انہوں نے ایک حیرت ناک آواز سنی۔ جس سے وہ نہایت خوفزدہ ہو گئے۔ انہوں نے کان لگا کر سنا۔ تو قبرستان کی جانب سے ایک غیبی آواز آ رہی تھی۔

یَا اَھْلَ لَلَّھْوِ لَھْوٍ لَا تَدُوْمُ لَھُمْ اِنَّ الْمَنَا یَا تُبِیْدُ اللَّھْوَ وَ اللِّعَبَا

besturdubooks.wordpress.com

كَمْ لَارَاَيْنَاهُ مَسْرُوْرًا بِلَذَّتِهٖ اَمْسٰى فَرِيْدًا مِّنَ الْاَهْلِيْنَ مُغْتَرِبًا

اے لہو ولعب کے مرنے لینے والو! یہ سرمستیاں ہمیشہ نہیں رہیں گی۔ یہ موت بدمستوں کو مسلسل نگلتی جارہی ہے۔ ہم نے کتنے ہی کھیل تماشوں کی لذتوں میں سرمست دیکھے ہیں۔ کہ وہ اہل وعیال کو چھوڑ کر اکیلے موت کے راہی ہوگئے۔ وہ کہتے ہیں واللہ۔ زیادہ دن نہیں گزرے تھے کہ اس شادی کا دولہا موت سے دوچار ہوگیا۔

حضرت ثابت بنانیؒ کا قبرستان سے ایک آواز کا سننا

۶۰۔ ابن ابی الدنیا نے ہی ثابت البنانی سے روایت کی ہے۔ کہ وہ ایک قبرستان میں اپنے آپ سے باتیں کررہے تھے۔ کہ غیب سے انہوں نے ایک آواز سنی کہ کوئی کہہ رہا تھا۔ اے ثابت! اگرچہ تو ان قبرستان والوں کو خاموش دیکھ رہا ہے۔ لیکن کتنے ہی ان میں غم زدہ ہیں۔ میں نے اِدھر اُدھر دیکھا۔ تو مجھے کہیں کوئی شخص دکھائی نہیں دیا۔

حضرت صالح مری کے ایک سوال کا جواب قبرستان سے غیبی آواز نے دیا

۶۱۔ ابن ابن الدنیا نے ہی حضرت صالح مری سے یہ روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں ایک دن قبرستان میں داخل ہوا۔ اور اُس وقت سخت گرمی تھی۔ میں نے دیکھا کہ قبرستان میں ہر طرف خاموشی کا سناٹا چھایا ہوا ہے۔ تو میں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ ان ریزہ ریزہ ہڈیوں میں کیسے جان پڑے گی۔ اور یہ روح وبدن یکجا ہوکر کیسے جی اُٹھیں گے؟ تو وہ فرماتے ہیں کہ ان قبروں کے درمیان سے ایک غیبی آواز نے پکارا۔ ارے صالح!

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهٖ ثُمَّ اِذَا

besturdubooks.wordpress.com

دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْاَرْضِ اِذَآ اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ○

اور اُس کی قدرت کی نشانیوں میں سے ہے کہ آسمان اور زمین اُس کے حکم سے قائم ہیں۔ پھر جب وہ تمہیں زمین کے اندر سے ایک بار بلائے گا۔ تم ایک دم سے نکل آؤ گے۔

فرماتے ہیں یہ سن کر میں خوفزدہ ہوگیا۔ اور بے ہوش ہو کر گر پڑا۔

۶۲۔ ابن ابی الدنیا نے ہی بشر بن منصور سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں مجھ سے عطاء الازرق نے بیان کیا کہ جب تم قبرستان میں جایا کرو۔ تو اپنے آگے پیچھے غور کیا کرو۔ اسی طرح سے میں ایک بار قبرستان میں کھڑا اپنے دل میں سوچ رہا تھا۔ کہ اچانک میں نے ایک آواز سنی۔ غافل ذرا سنبھل کہ آج تو ان نعمتوں میں مگن ہے۔ اور ناز سے زندگی گزار رہا ہے۔ اور ایک دن تجھے سکراتِ موت سے واسطہ پڑنا ہے۔ اور اس قبر کی منزل سے گزرنا ہے۔

۶۳۔ اور ایک روایت سوار بن مصعب الہمدانی نے کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنے والد سے سن کر بیان کیا۔ کہ دو بھائی ان کے پڑوس میں رہتے تھے۔ اور اُن کی آپس میں خلش رہتی تھی۔ اور یہ دشمنی حد سے زیادہ بڑھی ہوئی تھی۔ ان میں سے بڑا بھائی تو اصفہان چلا گیا۔ اور چھوٹا وہیں پر فوت ہوگیا۔ تو اس کا بڑا بھائی سات ماہ بعد اُس کی قبر پر آیا۔ اور کئی دن تک قبر پر آتا رہا۔ ایک دن اُس نے اپنے پیچھے یہ غیبی آواز سنی۔

يَآ اَيُّهَا الْبَاكِيْ عَلٰى غَيْرِهٖ نَفْسَكَ اَصْلِحْهَا وَلَا تُبْكِهٖ
اِنَّ الَّذِيْ تَبْكِيْ عَلٰى اِثْرِهٖ يُوْشِكُ اَنْ تَسْلُكَ فِيْ سِلْكِهٖ

اے دوسروں پر رونے والے اپنے نفس کی اصلاح کر لے۔ اور اُسے مت رلا۔ اور یہ جس کے پیچھے تو رو رہا ہے۔ جلد ہی تو بھی اُسی راستہ پر جانے والا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت یزید بن شریح کا ایک قبر سے دردناک اشعار سننا

۶۴۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر کے واسطہ سے یزید بن شریح الہیثمی سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے ایک قبر سے یہ اشعار سنے۔

اِنْ تَزُوْرُوا الْيَوْمَ اَمْثَالَنَا فَقَدْ كُنَّا اَمْثَالَكُمْ وَفِي الْحَيَاةِ كَشَكْلِكُمْ
فَتِلْكَ الْبَيْدَاءُ تُسْفِيْ رِيَاحُهَا وَنَحْنُ فِيْ مَقْصُوْرَةٍ لَا نَنَالُكُمْ
فَمَنْ يَهْلِكُ مِنَّا فَلَيْسَ يُرَاجِعُ فَتِلْكَ دِيَارُنَا وَهِيَ مَصِيْرُكُمْ

آج اگر تم لوگ ہمارے جیسوں کی زیارت کو آرہے ہو۔ ہم بھی کبھی تمہاری طرح تھے اور زندگی تمہاری طرح گزارتے تھے۔ یہ کھلی فضا جس میں ہوائیں سرسراتی ہوئی چل رہی ہیں۔ اور ہم اس بند کوٹھڑی میں تم تک پہنچ نہیں پاتے۔ یہ جو ہم ہیں۔ اب دنیا میں واپس نہیں جاسکتے۔ اور یہ ہمارا ٹھکانہ آخر کو تمہارا بھی ٹھکانہ بن جانا ہے۔

قبر میں سے اشعار گنگنانے کی آواز آرہی تھی

۶۵۔ ابن ابی الدنیا نے سلیمان بن یسار الحضرمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کچھ لوگ قبرستان میں سے گزر رہے تھے۔ کہ انہوں نے ایک قبر سے کسی کو یہ اشعار گنگناتے ہوئے سنا۔

يَا اَيُّهَا الرَّكْبُ سِيْرُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ لَّا تُسِيْرُوْا
فَهٰذِهِ الدَّارُ حَقًّا فِيْهَا اِلَيْنَا الْمَصِيْرُ
فَكَمَا كُنْتُمْ وَسَوْفَ كَمَا كُنَّا تَكُوْنُوْا فَغَيَّرَنَا رَكْبُ الْمَنُوْنِ

اے قافلے والو! چلتے رہو۔ اس سے پہلے کہ تم چل نہ سکو۔ یہ آخرت کا گھر برحق ہے۔ تم نے بھی اس طرح رہتے تھے۔ موت کے قافلے نے ہمیں یہاں لا ڈالا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور بہت جلد تم بھی ہماری طرح ہو جاؤ گے۔ پھر دوبارہ آواز آئی۔

كَمْ مُنْعِمٍ فِيْ نَعِيْمٍ وَيُسْلِبُهُ الدُّهُوْرُ
وَاٰخِرُهٗ فِيْ عَذَابٍ لَبِئْسَ ذَاكَ الْمَصِيْرُ

کتنے ہی عیش و آرام کرنے والوں کو یہ زمانہ چھین کر لئے جا رہا ہے۔ اور اُس کا انجام عذاب قبر ہے۔ اور کتنا بُرا یہ ٹھکانہ ہے۔

باپ کا قبر کے اندر سے بیٹے سے کلام کرنا

۶۶۔ ابن جوزی نے عیون الحکایات میں اپنی مسند سے محمد بن عباس الورّاق سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص اپنے بیٹے کے ساتھ سفر کو نکلا۔ ابھی وہ راستہ میں ہی تھے کہ باپ فوت ہو گیا۔ اور اُس نے باپ کو ایک بڑے درخت کے نیچے دفن کر دیا۔ اور اپنے سفر پر روانہ ہو گیا۔ واپسی پر وہ رات کے وقت وہاں سے گزرا تو وہ اپنے باپ کی قبر سے دُور ٹھہرا۔ اور اپنے والد کی قبر کے پاس نہیں ٹھہرا۔ تو اچانک اُسے غیبی آواز نے متوجہ کر لیا۔ کہ کوئی یہ اشعار دہرا رہا تھا۔

اَجِدُكَ تَطْوِى الدَّوْمَ لَيْلاً وَّ لَا تَرٰى عَلَيْكَ لِاَهْلِ الدَّوْمِ اَنْ تَتَكَلَّمَا
وَبِالدَّوْمِ نَاوٍ لَوْ نَوَيْتَ مَكَانَهٗ فَمَرَّ بِاَهْلِ الدَّوْمِ عَاجَ فَسَلَّمَا

میں دیکھ رہا ہوں کہ تو رات کو اس درخت کے پاس سے گزر کر جا رہا ہے۔ تجھ پر لازم ہے کہ درخت والوں سے بھی دو باتیں کر جائے۔ دیکھو اس درخت کے نیچے بھی تیرا کوئی ٹھہرا ہوا ہے۔ تو یہاں کو گھڑی بھر رُک جاتا۔ اور اس درخت والے (باپ) کو سلام کر جاتا۔

حضرت خالد بن معدان غسل کے تختہ پر بھی تسبیح پڑھ رہے تھے

۶۷۔ ابو نعیم اور ابن عساکر نے حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت خالد بن معدان روزانہ چالیس ہزار تسبیح پڑھتے تھے۔ اور قرآن کی

besturdubooks.wordpress.com

تلاوت اس کے علاوہ کرتے تھے۔ جب آپ فوت ہوئے۔ اور انہیں غسل دینے کے لیے تختہ پر رکھا گیا۔ وہ اسی تسبیح پڑھنے کے انداز میں اپنی انگلیوں کو حرکت دے رہے تھے۔ گویا تسبیح پڑھ رہے ہیں۔

ایک بزرگ غسل کے تختہ پر بھی ہنس رہے تھے

۶۸۔ ابن عساکر نے عبداللہ بن الجلاء سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میرے والد محترم فوت ہو گئے۔ اور ہم نے انہیں غسل دینے کے لیے تخت پر لٹایا۔ اور ہم نے ان کا چہرہ دیکھا۔ تو وہ مسکرا رہے تھے۔ تو لوگوں کو شک ہوا۔ کہ کہیں یہ زندہ تو نہیں۔ تو وہ ایک طبیب کو بلا لائے۔ اور ان سے کہا کہ ذرا ان کی نبض دیکھ کر معلوم کرو۔ کہ کیا یہ زندہ ہیں۔ تو طبیب نے ان کی نبض دیکھی۔ اور اچھی طرح سے انہیں دیکھ کر کہا۔ کہ یہ فوت ہو چکے ہیں۔ تو ہم نے ان کا چہرہ کھول کر انہیں دکھایا۔ تو انہوں نے دیکھا وہ ہنس رہے ہیں۔ تو کہنے لگے واللہ! مجھے نہیں پتہ چل رہا۔ کہ یہ مردہ ہیں یا زندہ! اور جب بھی کوئی غسل دینے آتا۔ تو وہ انہیں دیکھ کر گھبرا جاتا۔ اور انہیں غسل دینے سے کتراتا۔ اس لیے حضرت فضل بن حسین آگے بڑھے۔ اور یہ ایک بڑے عارف شخص تھے۔ اور انہوں نے انہیں غسل دیا۔ ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور اُن کے لیے دعا فرمائی۔

حضرت زید بن خارجہؓ کا بعد وفات کے گفتگو کرنا اور آنے والے فتنوں کی خبر دینا

۶۹۔ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت زید بن خارجہ انصاری حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں فوت ہو گئے۔ جب ان کی قبر تیار ہوئی۔ تو لوگوں کو ان کے دل میں ایک جوش اور ولولہ پیدا ہوا جو لوگوں نے ان کے سینہ سے سنا اور یہ گفتگو فرمائی۔ احمدؐ احمدؐ ہیں۔ پہلی کتابوں میں لکھا ہے۔ اور یہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے۔ جسمانی لحاظ سے تو کمزور شخص ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے معاملہ

besturdubooks.wordpress.com

میں طاقت ور ہیں۔ یہ بھی ایک پہلی کتاب میں لکھا ہے۔ اور حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بھی سچ فرمایا: یہ بھی پہلے کسی کتاب میں لکھا ہوا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی سچ فرمایا ہے یہ بھی انہیں کے راستہ پر چلے ہیں۔ چار سال گزر گئے ہیں۔ دو سال باقی رہ گئے ہیں۔ فتنے برپا ہونے والے ہیں۔ طاقتور کمزور کو کھا جائے گا۔ اور قیامت برپا ہو جائے گی۔ اور تمہارا ایک لشکر آئے گا۔ جو تمہیں بیرار یس کی خبر دے گا۔ اور یہ بیرار یس کیا ہے؟

اور حضرت سعید فرماتے ہیں۔ پھر خطمہ کا ایک شخص فوت ہو گیا۔ اور اُس کی قبر تیار کی گئی۔ تو اس کے سینہ سے جوش دار گونج سنائی دی اور اُس نے کہا کہ اس خزرجی بھائی نے سچ فرمایا ہے۔ سچ فرمایا ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند درست ہے۔ اور اس کے اور شواہد بھی موجود ہیں۔

حضرت زید بن خارجہ کی گفتگو کی تفصیل:

پھر ابن ابی الدنیا نے اور ابو نعیم نے الدلائل میں اور ابن النجار نے التاریخ میں حضرت اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے۔ کہ ہمارے پاس حضرت قاسم بن عبد الرحمٰن کے حلقہ کے لوگوں کے لیے حضرت یزید بن نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما اپنے والد نعمان بن بشیر کا خط لیکر آئے۔ اس میں لکھا تھا۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ مِنَ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ اِلٰى اُمِّ عَبْدِ اللّٰهِ بِنْتِ اَبِىْ هَاشِمٍ۔ سَلَامٌ عَلَيْكِ۔ فَاِنِّىْ اَحْمَدُ اِلَيْكِ اللّٰهَ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ۔ فَاِنَّكِ كَتَبْتِ اِلَىَّ لَا كُتُبَ اِلَيْكِ بِشَانِ زَيْدِبْنِ خَارِجَةَ۔ وَاِنَّهٗ كَانَ مِنْ شَانِهٖ اَنَّهٗ اَخَذَهٗ وَجْعٌ فِىْ حَلْقِهٖ۔ فَتُوُفِّىَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ الْاُوْلٰى وَصَلٰوةِ الْعَصْرِ۔ فَاَضْجَعْنَاهُ وَغَشَّيْنَاهُ ، فَاَتَانِىْ

besturdubooks.wordpress.com

اتٍ فِیْ مَنَامِیْ وَاَنَا اُسَبِّحُ بَعْدَالْعَصْرِ فَقَالَ اِنَّ زَیْدًا قَدْ تَکَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِہٖ فَانْصَرَفْتُ اِلَیْہِ مُسْرِعًا وَحَضَرَہٗ قَوْمٌ مِّنَ الْاَنْصَارِ وَھُوَ یَقُوْلُ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نعمان بن بشیر کی جانب سے اُم عبداللہ بنت ابی ہاشم کے نام، السلام علیکم میں آپ کے سامنے اللہ تعالیٰ کی حمد ثنا کرتا ہوں۔ جس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں ہے۔ آپ نے مجھے لکھا ہے۔ کہ میں آپ کو زید بن خارجہ کے بارے میں کچھ لکھوں۔ اس کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے حلق میں درد اُٹھا۔ اور ظہر اور عصر کی نماز کے درمیان فوت ہوگیا۔ ہم نے اُسے قبر میں دفن کیا۔ اور اس پر مٹی ڈال دی۔ تو خواب میں نے دیکھا۔ کہ ایک شخص میرے پاس آیا۔ اور میں عصر کے بعد تسبیح پڑھ رہا ہوں۔ اور اُس نے بتایا کہ زید نے مرنے کے بعد گفتگو کی ہے۔ تو میں اُٹھ کر جلدی سے اس کے پاس پہنچا۔ اور لوگ انصار کے بہت سے وہاں جمع تھے۔

اور وہ کہہ رہا تھا۔ یہ درمیان والے قوم کے باہمت آدمی تھے۔ جو اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ وہ لوگوں کو یہ سبق نہیں دیتے تھے۔ کہ طاقتور کمزور کو کھا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بندے امیر المومنین حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ تھے۔ سچ کہا بالکل سچ کہا۔ یہ کسی پہلی کتاب میں مسطور ہے اور پھر کہا۔ حضرت امیر المومنین عثمان رضی اللہ عنہ جو لوگوں کو معاف فرماتے تھے اور بڑی غلطیوں سے درگزر فرماتے تھے۔ دو دن گزر گئے۔ اور چار دن باقی رہ گئے۔ پھر لوگوں میں اختلاف ہوگیا۔ اور ایک دوسرے کو کھانے لگے۔ کوئی قانون اور نظام باقی نہ رہا۔ بے وقوف لوگ حاوی ہوگئے۔ مومن لوگ پیچھے رہ گئے۔ پھر کہنے لگے۔ لوگو! اپنے امیر کی اطاعت کرو۔ ان کی بات سنو۔ اور ان کو مانو۔ اپنے ہاتھ خون میں نہ رنگو۔ اللہ تعالیٰ کا

besturdubooks.wordpress.com

لکھا ہو کر رہے گا۔ اللہ اکبر یہ جنت ہے۔ یہ دوزخ ہے۔ یہ نبی اور صدیق کھڑے ہیں۔ عبداللہ بن رواحہ آپ کو سلام ہو۔ پھر مجھے احساس ہوا۔ کہ ان کا باپ اور حضرت سعد جو غزوۂ بدر کے دن قتل ہو گئے تھے۔ کَلَّآ اِنَّهَا لَظٰى نَزَّاعَةً اَدْبَرَ وَ تَوَلّٰى وَ جَمَعَ فَاَوْعٰى اور پھر کچھ دیر ٹھہر کر گھر والوں کا حال پوچھا۔ ہم نے سنا کہ وہ کہہ رہا ہے۔ خاموش رہو۔ خاموش رہو۔ اور یہ کپڑوں کے نیچے سے آواز آرہی تھی۔ ہم نے ان کا چہرہ کھولا تو وہ کہنے لگے یہ احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہیں۔ سلام علیکم یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پھر کہنے لگے ابوبکر صدیق امین اور خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو جسم کے دبلے پتلے تھے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں سخت اور طاقتور تھے۔ یہ بات سچ ہے بالکل سچ ہے۔ اور پہلی کسی آسمانی کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ اور پھر حضرت امام بیہقی نے کسی اور سند سے جناب اسماعیل بن خالد سے یہ روایت کی ہے۔ اور اس میں یہ الفاظ زیادہ لکھے ہیں۔ کہ یہ واقعہ حضرت عثمان کی خلافت کے دو سال گزرنے کے بعد کا ہے۔ اور وہی دو دن تھے۔ کہتے ہیں کہ میں باقی چار دنوں کا حساب رکھتا رہا۔ اور وہی کچھ ہونے کی امید تھی۔ جو زید بن خارجہ نے فرمایا تھا۔ اور ان دنوں اہل عراق کا زور ہو رہا تھا۔ اور وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر افتراء (بہتان) لگا رہے تھے۔ اور مسلمانوں کو پیچھے ہٹا رہے تھے۔ اور پھر انہوں نے اپنے امیرؓ کو شہید کر دیا۔

اور حبیب بن سالم نے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور اُس میں بیر اریس کا ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ابن المسیبؒ کی روایت میں ہے۔ اور اُس میں یہ لکھا ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مہر جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں تھی۔ بیئر اریس میں گر گئی۔ اور اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھ برس گزر چکے تھے۔ اس کے ساتھ ہی فتنے شروع ہو گئے۔ اور آپؓ کے بعض حکام بگڑ گئے۔ جیسا کہ حضرت زید بن خارجہ سے سنا گیا۔ اس کے بعد امام بیہقی لکھتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بہت سے لوگوں

besturdubooks.wordpress.com

نے مرنے کے بعد گفتگو کی ہے۔

بعد از انتقال مزید دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا گفتگو فرمانا

پھر امام بیہقی اور ابن ابی الدنیا نے ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن عبید انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے جسے مسیلمہ کذاب نے قتل کیا۔ نے مرنے کے بعد گفتگو کی۔ اور فرمایا: محمدؐ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما امین اور رحمدل ہیں۔ اور مجھے یاد نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں انہوں نے کیا فرمایا ہے۔ امام بیہقی اور ابن عساکر نے کسی اور واسطہ سے یہ روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ لوگ یوم صفین میں حضرات شہداء کی نعشیں دفن کر رہے تھے۔ یا جمل کے دن کا واقعہ ہے۔ کہ شہداء میں سے ایک انصاری شخص نے کلام کیا۔ اور کہا۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، ابوبکر اور حضرت عمر الفاروق شہید ہیں۔ اور حضرت عثمان رحمدل ہیں۔ پھر وہ خاموش ہو گئے۔

بعد از انتقال حضرت ثابت بن شماس کا گفتگو فرمانا

۷۱۔ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن مندہ میں حضرت عبداللہ بن عبید اللہ انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ میں ان لوگوں میں شامل تھا۔ جنہوں نے حضرت ثابت بن شماس کے کفن دفن میں حصہ لیا۔ اور آپ یوم یمامہ کو شہید ہوئے تھے۔ جب ہم نے انہیں قبر میں رکھا۔ تو ہم نے سنا کہ وہ کہہ رہے ہیں۔ محمد رسول اللہؐ، ابوبکر صدیقؓ اور عمر الفاروقؓ شہید ہیں۔ اور حضرت عثمان رحیم وامین ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ وہ شہید ہو گئے تھے۔

حضرت خارجہ بن یزیدؓ کا بھی بعد از وفات اس قسم کی گفتگو فرمانا

۷۲۔ طبرانی نے الکبیر میں فرمایا: ہم سے احمد بن المعلیٰ الدمشقی نے حدیث بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا: ہم سے ہشام بن عمار نے انہیں الولید بن مسلم نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر بن عمیر بن ہانی نے بیان فرمایا کہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کہ ہم میں ایک شخص فوت ہوگیا۔ جسے خارجہ بن یزید کہتے تھے۔ ہم نے اس کو کفن پہنایا۔ اور میں اس کی نماز جنازہ پڑھانے لگا۔ تو میں نے ایک آواز سنی تو اس کی طرف متوجہ ہوا۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ شخص حرکت کررہا ہے۔ اور کہہ رہا ہے۔ کہ باہمت انسان اور معتدل شخص حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ تھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے بندے جسم کے لحاظ سے بھی طاقتور تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے معاملات میں بھی طاقتور تھے۔ اور امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پاکدامن و پاکباز انسان تھے۔ لیکن اُن کے زمانے میں نظام خراب کردیا گیا۔ یہ غلطیاں درگزر فرمادیتے۔ دو راتیں گزر چکیں۔ اور چار باقی رہ گئی ہیں، لوگ اختلاف کررہے ہیں۔ اب کوئی انتظام باقی نہیں رہ گیا ہے۔ اے لوگو! اپنے امام کی طرف متوجہ ہوجاؤ۔ ان کی بات سنو۔ اور اطاعت کرو۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ یہ ابورواحہ کھڑے ہیں۔ اور زید بن خارجہ کیسے ہیں؟ یعنی وہ اپنے باپ کے بارے میں پوچھ رہے تھے۔ پھر کہنے لگے یہ بیر اریس میرے پیچھے ہے۔ اور پھر آواز بند ہوگئی۔

۷۳۔ ابن عساکر نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب خارجہ بن زید فوت ہوئے۔ تو جب ہم انہیں غسل دے رہے تھے۔ تو وہ بول پڑے اور پھر اپنی روایت بیان کی ہے۔

کافر کے قتل کرنے میں ایک شہید کا اپنے ساتھی کی مدد کرنا

۷۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت یزید بن سعید القرشی سے اور انہوں نے حضرت ابوعبداللہ الشامی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم رومیوں سے لڑ رہے تھے۔ تو ہم میں سے کچھ لوگوں نے دشمن کا تعاقب کیا۔ تو دو آدمی اُن میں سے پیچھے رہ گئے۔ اُن میں سے ایک نے بیان کیا۔ اسی دوران میں کہ ہم چل جارہے تھے۔ کہ ہمارا مقابلہ ایک رومی سردار سے ہوگیا۔ اور لڑائی کے دوران میں ہم میں

besturdubooks.wordpress.com

سے ایک آدمی قتل ہو گیا۔ اور میں اپنے ساتھیوں کی طرف لوٹ رہا تھا۔ تو میں نے دل میں کہا۔ میرا بیڑا غرق میرا ساتھی تو جنت میں پہنچ گیا۔ اور میں بھاگ کر اپنے ساتھیوں کے پاس جا رہا ہوں۔ تو میں نے واپس جا کر اُس پر حملہ کر دیا۔ میرا نشانہ خطا گیا۔ تو اُس نے مجھ پر حملہ کر دیا۔ اور مجھے زمین پر گرا کر میری چھاتی پر چڑھ بیٹھا۔ اور کسی ہتھیار سے مجھے قتل کرنے ہی والا تھا کہ میرے مقتول ساتھی نے پیچھے سے آ کر اُسے گردن کے بالوں سے پکڑ کر مجھ سے پیچھے ہٹایا۔ اور اُسے قتل کرنے میں میری مدد کی۔ تو ہم دونوں نے مل کر اُسے جہنم رسید کیا۔ اور میرا ساتھی اور میں باتیں کرتے ہوئے وہاں سے چلے۔ اور ایک درخت کے نیچے پہنچے اور میرا ساتھی اُسی طرح لیٹ گیا اور وہ شہید ہو چکا تھا۔ اور میں نے واپس آ کر اپنے ساتھیوں سے یہ واقعہ بیان کیا۔

۷۵۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ کہ گزشتہ برسوں میں چند مسلمان نوجوان رومیوں سے لڑتے ہوئے اُن کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے۔ اور بادشاہ نے ان کے سامنے اپنا دین پیش کیا۔ کہ اسے قبول کر کے جان بچالیں۔ لیکن انہوں نے اپنا دین اسلام چھوڑنے سے انکار کر دیا۔ تو بادشاہ نے دریا کے کنارے ایک ٹیلے پر لے جا کر انہیں قتل کرنے کا بندوبست کیا۔ اور جب ان میں سے ایک مسلمان نوجوان کی گردن کاٹ کر اُس کا سر دریا میں پھینکا گیا تو اس نوجوان کا سر دریا میں ان نوجوانوں کے سامنے آ کر یہ کہنے لگا۔

يٰٓاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِيْ فِيْ عِبٰدِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ

اے مطمئن روح راضی خوشی اپنے رب کی طرف لوٹ جاؤ اور میرے بندوں میں شامل ہو جاؤ۔ اور جنت میں داخل ہو جاؤ۔

besturdubooks.wordpress.com

ایک مجاہد شہید کا اپنے ساتھیوں کے سامنے قرآنی آیت تلاوت کرنا

۷۶۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت سعید العمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ سمندر کے راستے جہاد کے لیے نکلے۔ تو ایک نوخیز نوجوان نے ہمارے ساتھ شامل ہونے کی خواہش ظاہر کی۔ لیکن ہم نے انکار کردیا۔ اور پھر اُس کے اصرار پر اُسے اپنے ساتھ کشتی میں سوار کرلیا۔ اور جب دشمن سے مقابلہ ہوا۔ تو نوجوان نے دلیری سے مقابلہ کر کے جام شہادت نوش کیا۔ اور جب ہم نے اُسے سمندر کے پانی کے سپرد کیا۔ تو اس نے سر پانی سے باہر نکالا۔ اور ہمارے سامنے آکر یہ آیت مبارکہ تلاوت کرنے لگا۔

تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ

یہ آخرت کا گھر ہے۔ یہ ہم ان لوگوں کو عطا کرتے ہیں۔ جو دنیا میں تکبر نہیں کرنا چاہتے اور نہ فساد برپا کرنا چاہتے ہیں۔ اور اچھا انجام ڈرنے والوں کا ہوتا ہے۔

حضرت ابراہیم بن ادہم سے ایک بوڑھے بزرگ نے قبر سے سر نکال کر گفتگو کی

۷۷۔ حافظ ابو محمد خلال نے کتاب کرامات الاولیاء میں اپنی سند سے حضرت ابو یوسف الغولی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں،۔ میں شام میں حضرت ابراہیم بن ادہم رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ تو انہوں نے مجھ سے فرمایا۔ آج میں نے ایک عجیب بات دیکھی۔ میں نے پوچھا۔ وہ کیا؟ آپ نے فرمایا: میں آج اس قبرستان میں ایک قبر پر گیا۔ کہ ایک بوڑھے شخص کی قبر شق ہوئی۔ اور حضرت شیخ نے سامنے آکر مجھ سے فرمایا: اے ابراہیم! کوئی بات مجھ سے پوچھنا ہو تو پوچھ لو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے تمہارے لیے زندہ فرمایا ہے۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا؟ فرمانے لگے۔ میرے عمل تو ایسے اچھے

besturdubooks.wordpress.com

نہیں تھے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ میں نے تین چیزوں کی وجہ سے تمہیں بخش دیا ہے۔ (۱) تم میرے پاس آئے ہو اور تم ان لوگوں سے پیار کرتے ہو۔ جن سے میں پیار کرتا ہوں۔ (۲) اور تم میری بارگاہ میں حاضر ہوئے ہو۔ اور تمہارے اندر شراب خانہ خراب کا ایک قطرہ بھی نہیں ہے۔ (۳) اور تم میرے سامنے حاضر ہوئے ہو۔ اور تم بوڑھے ہو۔ اور مجھے شرم آتی ہے کہ کسی بوڑھے کو دوزخ کی آگ میں جلاؤں۔ اور پھر قبر بند ہوگئی۔ اور پھر حضرت ابراہیم ادہمؒ نے فرمایا۔ مغولی تمہارا بھلا ہو۔ نیک اعمال کرتے رہو۔ اللہ تعالیٰ تمہیں عجائبات کا مشاہدہ کرائے گا۔

ایک کفن چور سے ایک عورت کا قبر کے اندر سے گفتگو کرنا کہ اللہ نے میری اور تیری مغفرت فرمادی ہے

۷۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں لمبی سند سے حضرت ابوابراہیم قاضی نیشاپوری سے روایت کی ہے۔ کہ اُن کے پاس ایک آدمی آیا۔ تو اس کے بارے میں انہیں بتایا گیا۔ کہ ان صاحب کے پاس ایک عجیب خبر ہے۔ تو قاضی صاحب نے پوچھا۔ ارے صاحب! بتاؤ تو وہ خبر کیا ہے؟ تو اس نے بتایا۔ کہ میں قبریں کھودنے کا پیشہ کرتا تھا۔ ایک عورت فوت ہوگئی۔ اور میں کفن بھی چراتا تھا۔ تو رات کو میں اس کی قبر سے کفن چرانے کے لیے گیا۔ اور اُس سے پہلے میں اس کی نماز جنازہ میں بھی شریک ہوا تھا۔ جب میں نے اُس کے کفن پر ہاتھ ڈالنا چاہا۔ تو وہ بولی۔ سبحان اللہ ایک جنتی آدمی ایک جنتی عورت کا کفن چرانے آیا ہے۔ پھر اُس عورت نے کہا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ تم نے میری نماز جنازہ پڑھی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے میری نماز جنازہ میں شامل ہونے والے سب لوگوں کی بخشش فرمادی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

شہداء کو حکم ملا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے جنازہ میں شریک ہوں

۷۹۔ محاملی نے اپنے امالی میں حضرت عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں کہ شام میں ایک شخص نے مجھے ایک عجیب بات سنائی۔ اُس نے بتایا کہ ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کہیں جا رہا تھا۔ کہ اُس کا ایک بیٹا جو کسی جہاد میں شہید ہو چکا تھا۔ اُسے اس نے سوار ہو کر سامنے سے آتے دیکھا۔ تو اس نے اپنی بیوی سے کہا۔ کہ دیکھو وہ سامنے ہمارا بیٹا آ رہا ہے۔ بیوی نے کہا۔ یہ شیطانی وسوسہ دل سے دور کر دو۔ ہمارا بیٹا تو راہ خدا میں شہید ہو چکا ہے۔ اور تم اپنے بیٹے کی محبت میں یہ خیالی باتیں کر رہے ہو، اللہ اللہ کرو، اور اللہ تعالیٰ سے معافی مانگو۔ دیوانے نہ بنو۔ تو جب وہ سوار قریب ہوا۔ تو باپ نے دیکھ کر کہا۔ واللہ، وہ ہمارا ہی بیٹا ہے۔ دیکھو تو سہی۔ تو عورت نے بھی دیکھ کر کہا۔ کہ واقعی وہ ہمارا ہی بیٹا ہے۔ اتنے میں اس نوجوان نے ان دونوں کے قریب آ کر انہیں سلام کیا۔ تو باپ نے پوچھا۔ کیا تم شہید نہیں ہو گئے تھے؟ اُس نے جواب دیا۔ ہاں کیوں نہیں۔ لیکن اب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات پر ہم شہداء کو ان کے جنازہ میں شرکت کا حکم ہوا ہے۔ اور میں بھی ان میں شامل ہوں۔ اور پھر میں اللہ تعالیٰ سے اجازت لے کر آپ دونوں کو سلام کرنے حاضر ہوا ہوں۔ اور پھر اُس نے ماں باپ کے لیے دعا فرمائی اور واپس چلا گیا۔ اور اُسی دن حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات ہوئی تھی۔

۸۰۔ امام یافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو اچھی یا بُری حالت میں دیکھنا۔ کشف کی ایک قسم ہے۔ اللہ تعالیٰ بشارت یا عزت کے لیے یا میت کی مصلحت کے لئے کبھی کبھی دکھا دیتا ہے۔ اور اکثر یہ زیارت خواب میں ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی بیداری میں یہ زیارت وملاقات ہو جاتی ہے۔ اور یہ کراماتِ اولیاء میں بھی شامل ہے۔ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ اہل السنّت کا یہ مسلک ہے کہ مردوں کی روحیں بعض اوقات علیین یا سجین سے اپنے جسموں میں واپس آتی ہیں۔ جب اللہ

besturdubooks.wordpress.com

تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے۔اور خاص کر جمعہ کی رات کو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر بیٹھتے اور بات چیت کرتے ہیں۔اہل جنت کو نعمتوں کا احساس ہوتا ہے۔اور جہنم کے حقداروں کو عذاب کا احساس ہوتا ہے۔اور نعمت وعذاب کا احساس برزخ میں جسموں کو نہیں روحوں کو ہوتا ہے۔اور قبر میں جسم وروح دونوں کو ہوتا ہے۔

قبروں کی زیارت کو جانا اور مردوں کو سلام کہنا اور بخشش کی دعا کرنا شرع سے ثابت ہے

۸۱۔ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ احادیث وآثار سے معلوم ہوتا ہے۔کہ زیارت کے لئے آنے والوں کا احساس صاحب قبر کو ہوتا ہے۔اور وہ اُن کا کلام سنتا ہے۔اور خوش ہو کر اُن کے سلام کا جواب دیتا ہے۔اور یہ حضرات شہداء اور دوسروں کے لیے عام ہے۔اور اس کے لیے کوئی وقت مخصوص نہیں ہے۔ہر وقت زیارت ہو سکتی ہے۔اور شریعت میں مردوں کی قبروں پر جانا اور انہیں سلام کہنا۔ان کے لیے بخشش کی دعا کرنا ثابت ہے۔اور وہ سنتے اور سمجھتے ہیں۔

۸۲۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبرستان میں تشریف لے گئے۔اور فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ

اے مومنوں کے گھر والو! اسلام علیکم اور ہم بھی تم سے آملنے والے ہیں۔

قبرستان میں جا کر کیا کلمات کہنے چاہئیں

۸۳۔ نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔جب لوگ قبرستان کی طرف نکلتے تو انہیں یہ دعا

besturdubooks.wordpress.com

تعلیم فرماتے:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَاهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَرْحَمُ اللّٰهُ الْمُسْتَقْدِمِيْنَ وَالْمُسْتَأْخِرِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ o اَنْتُمْ لَنَا فَرَطٌ وَّ نَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ اَسْاَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ

اے مسلمان ہم وطنو! اسلام علیکم۔ اللہ تعالیٰ پہلے جانے والوں اور بعد میں آنے والوں پر رحم فرمائے۔ اور ہم بھی اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تم سے آملنے والے ہیں۔ تم ہمارے سے پہلے چلے گئے۔ اور ہم بھی پیچھے آملنے والے ہیں۔ میں اپنے لیے اور تمہارے لیے آرام کی دعا کرتا ہوں۔

۸۴۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا یارسول اللہؐ! میں مردوں کے لیے کیا کہا کروں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کہا کرو۔

اَلسَّلَامُ عَلٰٓى اَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَرْحَمُ اللّٰهُ الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنَّا وَالْمُسْتَاْخِرِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ (ترمذی شریف)

۸۵۔ امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ کی قبروں کے پاس سے گزرے تو ان کی طرف اپنا رُخ مبارک کر کے ارشاد فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَآاَهْلَ الْقُبُوْرِ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَنَا وَلَكُمْ وَاَنْتُمْ سَلَفُنَا وَنَحْنُ بِالْاَثَرِ

besturdubooks.wordpress.com

۸۶۔ طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ آپ قبروں کے قریب تشریف لائے۔ اور ارشاد فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَآ اَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُسْلِمِيْنَ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ فَارِطٌ وَّنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ عَمَّا قَلِيْلٍ لَا حِقٌ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلَنَا وَلَهُمْ وَتَجَا وَزْ بِعَفْوِكَ عَنَّا وَ عَنْهُمْ

۸۷۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ اپنی جاگیر سے آتے ہوئے۔ شہداء کی قبروں کے پاس سے گزرتے اور دعا کرتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ ثُمَّ يَقُوْلُ لِاَ صْحَابِهٖ اَلَا تُسَلِّمُوْنَ عَلٰى الشُّهَدَآءِ فَيَرُدُّوْ اعَلَيْكُمْ

۸۸۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آپ جب بھی دن کو یا رات کو قبرستان سے گزرتے تو سلام ضرور کہتے۔

۸۹۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تم لوگ جب بھی قبروں کے پاس سے گزرو اور تم انہیں پہچانتے ہو۔ کہو "اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَصْحَابَ الْقُبُوْرِ" اور جب تم قبروں کے پاس سے گزرو۔ اور تم انہیں نہیں پہچانتے تو کہو "اَلسَّلَامُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ"

۹۰۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو شخص قبرستان میں داخل ہو تو کہے۔

اَللّٰهُمَّ رَبَّ الْاَجْسَادِ الْبَالِيَةِ وَالْعِظَامِ النَّخِرَةِ الَّتِىْ

besturdubooks.wordpress.com

خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ لَكَ مُؤْمِنَةٌ اَدْخِلْ عَلَيْهَا رَوْحًا مِّنْ عِنْدِكَ وَسَلَامًا مِّنِّيْ اَسْتَغْفِرُ لِكُلِّ مُسْلِمٍ مُّؤْمِنٍ مَّاتَ مُنْذُ خَلَقَ اللّٰهُ اٰدَمَ

اے ان پرانے جسموں کے مالک اور بوسیدہ ہڈیوں کے رب جو اس دنیا سے چلی گئیں اور یہ تجھ پر ایمان لانے والی تھیں۔ ان پر اپنی طرف سے راحت نازل فرما۔ اور میری طرف سے سلام پہنچادے۔ میں ہر اُس مسلمان مومن کے لیے جو حضرت آدمؑ سے لیکر اب تک فوت ہوئے مغفرت کی دعا کرتا ہوں۔

ابن ابی الدنیا نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعا کرنے والے کے لیے حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر قیامت قائم ہونے تک نیکیاں لکھتا رہے گا۔

۹۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جو شخص قبرستان میں داخل ہو۔ اور اہل قبور کے لیے استغفار کرے۔ اور مردوں کے لیے رحم کی دعا کرے۔ تو گویا وہ ان کے جنازہ میں شریک ہوگیا اور اُن کے لیے دعا کردی۔

۹۲۔ حضرت ازہر مروان سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت بشر بن منصور کا ایک کمرہ تھا۔ آپ عصر کے وقت اس میں داخل ہوتے تو کھلے میدان کی طرف دروازہ کھول کر قبروں کی طرف دیکھتے۔

۹۳۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جب آپ کسی جنازہ میں شریک ہوتے تو قبرستان میں اپنے خاندان کی قبروں پر جاتے۔ اور اُن کے لیے استغفار کرتے۔

besturdubooks.wordpress.com

ہم سب جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن ایک جگہ جمع ہوتے ہیں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں

۹۴۔ ابن ابی الدنیا اور البیہقی نے عاصم الجحدری کے خاندان کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں نے عاصم الجحدری کو ان کی وفات کے کئی سال بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے پوچھا آپ تو فوت ہو چکے ہیں۔ اس نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا آپ کہاں ہیں؟ تو اس نے کہا۔ واللہ۔ میں اس وقت جنت کے ایک باغ میں ہوں۔ اور میرے ساتھ میرے اور بھی کئی ساتھی ہیں۔ اور ہم سب جمعہ کی رات کو جمعہ کے دن جناب ابوبکر بن عبدالعزیز المزنی کے پاس جمع ہوتے ہیں۔ اور تمہاری باتیں پوچھتے ہیں۔ میں نے پوچھا۔ آپ لوگوں کی روحیں یا جسم بھی تو انہوں نے بتایا کہ ہماری روحیں ملاقات کرتی ہیں۔ میں نے پوچھا۔ کیا تمہیں ہمارے قبروں پر آنے کا پتہ چل جاتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! ہمیں جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن کو تمہارے آنے کا پتہ چل جاتا ہے۔ اور ہفتہ کے دن سورج طلوع ہونے تک۔ میں نے پوچھا۔ بس ان ہی دنوں میں کیوں؟ تو فرمایا: ان دنوں کی فضیلت وعظمت کی وجہ سے۔

ایک شخص روزانہ شام کو ایک قبرستان والوں کیلئے دعا کیا کرتا تھا ایک دن وہ بھول گیا تو رات کو خواب میں کچھ مردے اس کے پاس شکایت کرنے پہنچ گئے

۹۵۔ ابن الدنیا اور بیہقی نے حضرت بشر بن منصور سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ایک قبرستان کے پاس آیا کرتا تھا۔ اور جنازہ کی نمازوں میں شامل ہوتا رہتا۔ اور ہر شام کو وہ قبرستان کے دروازے پر کھڑا ہو کر یہ دعا کرتا۔

besturdubooks.wordpress.com

اَنَسَ اللّٰهُ وَحْشَتَكُمْ وَرَحِمَ اللّٰهُ غُرْبَتَكُمْ وَ تَجَاوَزَ اللّٰهُ عَنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَقَبَّلَ اللّٰهُ حَسَنَاتِكُمْ

اللہ تعالیٰ تمہاری ویرانی دور فرمائے۔ اور تمہاری مسافری پر رحم کھائے۔ اور تمہارے گناہوں سے درگزر کرے۔ اور تمہاری نیکیوں کو قبول فرمائے۔

بس یہی کلمات کہتے۔ یہی شخص کہتے ہیں۔ کہ ایک دن میں شام کو یہاں سے ہو کر اپنے گھر واپس گیا۔ اور قبرستان کے دروازے پر جانے کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اسی رات کو میں سو رہا تھا۔ کہ مجھے بہت سے لوگ دکھائی دیئے۔ وہ میرے پاس ہی آئے تھے۔ میں نے ان سے پوچھا۔ آپ کون لوگ ہیں؟ اور میرے ساتھ تمہیں کیا کام ہے۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ ہم قبرستان سے آئے ہیں۔ آپ روزانہ ہماری دیکھ بھال اور حال پوچھنے تشریف لایا کرتے تھے۔ اور ہمارے لیے ہدیہ لایا کرتے تھے۔ اور آج ہمیں وہ تحفہ دیئے بغیر ہی واپس چلے گئے۔ میں نے پوچھا کونسا تحفہ۔ تو انہوں نے کہا۔ وہ جو روزانہ آپ ہمارے لیے دعا کیا کرتے ہیں۔ وہ ہمارے لیے ایک عظیم تحفہ ہے۔ لہٰذا اس کے بعد میں نے کبھی ان کے لیے دعا کرنا ترک نہیں کی۔

واقعہ نمبر۲:

۹۶۔ ابن ابی الدنیا اور امام بیہقی نے ہی ابوالتیاح سے روایت کی ہے کہ مطرف روزانہ باہر جنگل کی طرف نکل جاتے۔ اور جمعہ کے دن قبرستان کی طرف چلے جاتے۔ اور رات کو اُن کے پاس روشنی ہوتی۔ اور ایک رات کو جو وہ قبرستان پہنچے اور کچھ دیر کے لیے اُن کی آنکھ لگ گئی۔ تو اچانک انہوں نے دیکھا کہ اہل قبور اپنی اپنی قبروں پر بیٹھے ہیں۔ اور وہ کہہ رہے ہیں۔ دیکھو وہ مطرف آئے ہیں۔ جو ہر جمعہ کو آتے ہیں تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا تمہیں پتہ چل جاتا ہے کہ میں روز تمہارے پاس آتا ہوں؟ انہوں نے جواب دیا۔ ہاں۔ اور ہمیں یہ معلوم ہو

besturdubooks.wordpress.com

جاتا ہے کہ پرندے اس دن کیا کہتے ہیں۔ میں نے پوچھا پرندے کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا۔ پرندے کہتے ہیں۔ ''سَلَامٌ سَلَامٌ یَوْمٌ صَالِحٌ'' سلامتی ہو، سلامتی ہو، آج بھلا دن ہے۔

واقعہ نمبر ۳:

۹۷۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے الفضل بن الموفق سفیان بن عیینہ کے ماموں سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس دن میرے والد فوت ہوئے ہیں۔ میں نے بہت ہی بے قراری کا اظہار کیا۔ اور بہت آہ وزاری کی۔ میں روزانہ والد صاحب کی قبر پر آتا۔ پھر میں نے آہستہ آہستہ وہاں آنا جانا کم کر دیا۔ تو میں نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہے ہیں تم کس وجہ سے مجھ سے دور ہو گئے ہو۔ تو میں نے کہا کہ کیا میں روزانہ مٹی کو دیکھتا رہوں؟ تو انہوں نے فرمایا: بیٹا ایسا نہ کرو۔ جب تم مجھے ملنے آتے تھے۔ تو میرے پڑوسی اہل قبور مجھے خوش خبری دیتے تھے۔ کہ دیکھو۔ تمہارا بیٹا آیا ہے۔ اور جب تم مجھے مل کر جاتے تھے تو میں تمہیں کوفہ میں داخل ہونے تک دیکھتا رہتا تھا۔

واقعہ نمبر ۴:

۹۸۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت عثمان بن سودہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور ان کی والدہ ایک صالح خاتون تھیں۔ اور راہبہ کہتے تھے۔ حضرت عثمان فرماتے ہیں۔ جب یہ فوت ہو گئیں۔ تو میں روزانہ ان کی قبر پر جا کر دعا کرتا۔ اور اُن کے لیے اور دیگر اہل قبور کی بخشش کے لیے دعا کرتا۔ کہتے ہیں کہ ایک رات کو میں نے انہیں خواب میں دیکھا۔ میں نے پوچھا۔ اماں جان! آپ کیسی ہیں؟ فرمانے لگیں۔ بیٹے موت کی تکلیف بہت سخت ہوتی ہے۔ اور میں اللہ تعالیٰ کے فضل سے عالم برزخ میں اچھی حالت میں ہوں۔ پھولوں کا فرش بچھا ہوا ہے۔ ریشمی تکیوں پر ٹیک لگائے بیٹھی ہوں۔ میں نے ان سے کہا۔ کوئی ضرورت ہو تو بتاؤ۔ تو بولیں ہاں ایک کام ہے۔ میں نے پوچھا کیا؟ بولیں۔ یہ جو

besturdubooks.wordpress.com

تم روزانہ ملنے اور دعا و استغفار کرنے کو آتے ہو۔ اسے مت چھوڑنا۔ میں تم سے مل کر بہت خوش ہوتی ہوں۔ جب تم جمعہ کے روز مجھ سے ملنے آتے ہو۔ تو پڑوسی اہل قبور کہتے ہیں۔ اری راہبہ! تیرے گھر سے کوئی ملنے آیا ہے۔ تو میں بہت خوش ہوئی ہوں۔ اور آس پاس والے بھی خوش ہوتے یں۔

واقعہ نمبر ۵:

۹۹۔ سلفی کہتے ہیں۔ میں نے ابوالبرکات عبدالواحد بن عبدالرحمٰن بن غلاب السوسی سے اسکندریہ میں سنا۔ انہوں نے بتایا۔ کہ میری والدہ فرماتی تھیں۔ کہ میں نے اپنی ماں کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہی تھیں۔ میری بیٹی جب تم میری قبر پر آیا کرو۔ تو گھڑی بھر کو میری قبر کے پاس بیٹھ جایا کرو۔ میں امید لگائے ہوتی ہوں۔ جب تم نے میرے لیے رحمت کی دعا کرتی ہو۔ تو رحمت کا بادل چھا جاتا ہے۔

ایک مردے کا اپنے دوست سے اس کے نہ آنے کی شکایت کرنا

۱۰۰۔ حافظ ابن رجبؒ فرماتے ہیں۔ مجھے علی بن عبدالصمد نے احمد البغدادی سے انہوں نے اپنے والد سے بیان فرمایا: وہ کہتے ہیں۔ مجھے قسطنطین بن عبداللہ الرومی نے کہا کہ میں نے الاسد بن موسیٰ سے سنا۔ کہ انہوں نے فرمایا: میرا ایک دوست فوت ہوگیا۔ میں نے اُسے خواب میں دیکھا۔ وہ مجھ سے کہہ رہا تھا۔ سبحان اللہ! تم اپنے فلاں دوست کی قبر پر آئے۔ ان کے لیے رحمت کی دعا کی۔ اور تم میرے پاس نہیں آئے۔ اور میری قبر تک نہیں آئے۔ میں نے اُن سے پوچھا۔ آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ اور منوں مٹی کے نیچے سے تم نے مجھے کیسے دیکھ لیا؟ تو اس نے کہا۔ کبھی تم نے شیشہ میں سے نہیں دیکھا؟ میں نے کہا دیکھا ہے۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ ہم اسی طرح سے مٹی کے آر پار دیکھ لیتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

قبرستان میں سلام علیکم اور السلام علیکم دونوں طرح کہنا جائز ہے

۱۰۱۔ ابوداؤد، ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور اُسے صحیح کہا ہے۔ کہ حضرت تمیمہ الجہمی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! علیک السلام آپؐ نے ارشاد فرمایا: علیک السلام مت کہو۔ کیونکہ یہ علیک السلام مردوں کا سلام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کو سلام کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے۔ کہ انہیں علیکم السلام کہا جائے۔ لیکن صحیح احادیث سے اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ دَارَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ کہنا ثابت ہے۔ اس لیے دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور یہی زیادہ درست ہے۔ اور ابن قیم کے مطابق یہ کوئی شرعی حکم آپ نے نہیں فرمایا بلکہ زمانہ جاہلیت کے رواج کا تذکرہ فرمایا: جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

عَلَیْکَ سَلَامُ اللّٰہِ قَیْسَ ابْنَ عَاصِمٍ

اے قیس بن عاصم تم پر سلام ہو

اور اس شخص کا کلام بھی دلیل ہے۔ جو حضرت عمر الفاروق کا مرثیہ کہتا ہے

عَلَیْکَ سَلَامٌ مِنْ اَمِیْرٍ وَّ بَارَکَتْ یَدُاللّٰہُ فِیْ ذَاکَ الْاَدِیْمِ الْمُمَزَّقِ

اے امیر! تم پر اللہ تعالیٰ کا سلام ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اس پھٹی ہوئی گلیم میں برکت ڈال دے۔

اور یہ کہ زندوں کو سلام کہنے سے جواب کی امید ہوتی ہے۔ اس لیے سلام کو دعا سے پہلے رکھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۵

انسان کے مرنے کے بعد روحیں کہاں رہتی ہیں؟

فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ

اور اللہ تعالیٰ وہ ہے جس نے تم سب کو ایک شخص سے پیدا کیا۔ پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے۔ اور ایک جگہ چند روز رہنے کی ہے۔

اور پھر فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا

اور وہ جانتا ہے کہ اُس نے کہاں زیادہ رہنا ہے۔ اور کہاں چند روز رہنا ہے۔

ایک سے مراد صلب کے اندر رہنا اور دوسرے سے مراد مرنے کے بعد کہیں رہنا ہے۔

۱۔ امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مرنے والوں کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کے اندر رہتی ہیں۔ اور اُن کے لیے عرش معلّٰی کے ساتھ روشنی کی قندیلیں لٹکی ہوئی ہیں۔ وہ روحیں جنت میں جہاں چاہیں پھرتی رہتی ہیں اور پھر انہیں قندیلوں میں آ کر ٹھکانہ بنا لیتی ہیں۔

۲۔ امام احمد، ابوداؤد، الحاکم اور البیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تمہارے ساتھیوں کو غزوۂ اُحد میں شہادتیں نصیب ہوئیں۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحوں کو سبز رنگ کے پرندوں میں کر دیا۔ وہ جنت کی نہروں پر گھومتی پھرتی ہیں۔ جنت کے پھل کھاتی ہیں۔ اور پھر عرش الٰہی کے سایہ میں لٹکی ہوئی قندیلوں میں (بسیرا) کرتی ہیں۔

۳۔ حضرت سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ حضرات شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی شکلوں میں گھومتی اور جنت کے پھلوں سے پھل کھاتی ہیں پھر جنت کی قندیلوں سے معلق ہو جاتی ہیں۔

۴۔ بقی بن مخلد اور ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شہداء کرامؓ جنت میں صبح وشام اِدھر اُدھر گھومتے رہتے ہیں۔ اور پھر عرش الٰہی کے سایہ میں قندیلوں کے ساتھ معلق ہو جاتے ہیں۔ تو اب تبارک وتعالیٰ اُن سے فرماتا ہے۔ کہ اس سے بڑھ کر کوئی عزت ہے جو ہم نے تمہیں عطا فرمائی ہے؟ تو وہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ لیکن ہماری خواہش ہے۔ کہ آپ ہماری روحیں دوبارہ ہمارے جسموں میں لوٹا دیں۔ تا کہ دوبارہ دنیا میں جا کر تیری راہ میں جہاد کریں اور شہادت سے سرفراز ہوں۔

۵۔ ہناد بن السریؒ نے کتاب الزہد میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرات شہداء کرامؓ کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں جنت کے باغیچوں میں چرتی چگتی رہتی ہیں۔ اور آخر میں عرش خداوند کے نیچے لٹکی قندیلوں میں جا پناہ لیتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اُن سے فرماتا ہے اور باقی مضمون پچھلی حدیث شریف میں گزرا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۶۔ ابوالشیخ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بعض شہداء کرام ؓ کو اللہ تعالیٰ سفید رنگ کے پرندوں کی صورت میں ان قندیلوں میں جگہ عطا فرماتا ہے۔ جو عرش الٰہی کے نیچے آویزاں ہیں۔

۷۔ ابن مندہ نے حضرت سعید بن سوید سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابن شہاب سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے بتایا کہ مجھے یہ روایت ملی ہے۔ کہ شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں عرش الٰہی کے نیچے موجود ہیں۔ وہ صبح وشام جنت کے باغیچوں میں چلی جاتی ہیں۔ اور روزانہ بارگاہ الٰہی میں حاضر ہو کر اُسے سلام کرتی ہیں۔

۸۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ارواح شہداء سبز رنگ کے پرندوں کے قالبوں میں عرش الٰہی کے نیچے قندیلوں میں موجود رہتی ہیں۔ اور وہ جنت میں جہاں چاہیں۔ گھومتی رہتی ہیں۔ اور پھر انہیں قندیلوں میں واپس آ کر بسیرا کرتی ہیں اور مومنوں کے بچوں کی روحیں ننھی ننھی چڑیوں کے رُوپ میں جنت میں جہاں چاہیں پھرتی رہتی ہیں۔

۹۔ ابن ابی حاتم نے حضرت ابوالدرداء ؓ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے پوچھا گیا۔ کہ ارواح شہداء کہاں ہوتی ہیں۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ وہ سبز رنگ کے پرندوں میں عرش الٰہی سے لٹکی ہوئی قندیلوں میں رہتی ہیں۔ اور جنت میں جہاں چاہیں۔ چلتی پھرتی رہتی ہیں۔

۱۰۔ امام احمد، عبد، ابن ابی شیبہ، طبرانی اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ شہداء کرام جنت کی نہروں کے کناروں پر سبز گنبدوں میں رہتے ہیں۔ اور صبح وشام ان کا رزق انہیں وہیں پر پہنچ جاتا ہے۔

۱۱۔ ہناد بن السری نے کتاب الزہد میں اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابی بن کعب

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ بعض شہداء کرام جنت کے صحن میں لگے باغیچوں میں سبز گنبدوں میں رہتے ہیں۔ اور اُن کے پاس بیل اور مچھلیاں بھیجی جاتی ہیں۔ جو آپس میں چہلیں کرتے ہیں۔ اور جنتی ان کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ اور جب ان لوگوں کو ان کے گوشت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ان میں ایک مغلوب ہو جاتا ہے۔ جس کا گوشت جنتی لوگ کھا لیتے ہیں۔ اور اُن کے گوشت میں جنت کی ہر نعمت کا مزا ہوتا ہے۔

۱۲۔ امام بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جب حضرت حارثہ شہید ہوئے، تو ان کی والدہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! آپ میرے ہاں حارثہ کا مقام تو پہچانتے ہی ہیں۔ اگر وہ جنت میں ہے۔ تو میں صبر کرلوں۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی بات ہے۔ تو آپ کو معلوم ہے۔ کہ میں کیا کروں گی۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جنتیں تو بہت ہیں۔ حارثہ جنت الفردوس میں ہیں۔ جو سب سے اونچی جنت ہے۔

۱۳۔ امام مالک نے المؤطا میں اور احمد ونسائی نے صحیح مسند کے ساتھ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا مومن کی روح پرندے کی شکل میں جنت کے درخت پر لٹکی رہتی ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن ان کے جسم میں دوبارہ لوٹائے گا۔

۱۴۔ امام احمد اور طبرانی نے سند حسن کے ساتھ حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔ جب ہم فوت ہو جائیں گے۔ تو کیا ہم ایک دوسرے کو مل سکیں گے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ روحیں پرندوں کی شکلوں میں جنت کے درختوں سے معلق رہیں گی۔ اور جب قیامت کا دن ہوگا۔ تو اپنے اپنے جسموں میں چلی جائیں گی۔

۱۵۔ ابن سعد نے محمود بن لبید کے واسطہ سے حضرت اُم بشر بن البراء رضی اللہ عنہم

besturdubooks.wordpress.com

سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا مرنے والے ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: تیرا بھلا ہو۔ نفس مطمئنہ (مومن کی روح) سبز رنگ کے پرندے کی صورت میں جنت میں رہے گی۔ اگر پرندے درختوں پر ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ تو یہ بھی ایک دوسرے کو پہچانیں گے۔

۱۶۔ ابن عساکر نے ایک سند سے حضرت اُم بشرؓ سے جوابی کی بیوی کے نام سے مشہور تھیں سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔ یارسول اللہؐ! کیا ہم مرنے کے بعد ایک دوسرے سے مل سکیں گے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: روحیں پرندوں کی شکل میں جنت کے درختوں پر رہیں گی۔ اور جب قیامت کا دن ہوگا۔ تو وہ اپنے جسموں میں لوٹ جائیں گی۔

۱۷۔ ابن ماجہ، طبرانی اور البیہقی نے البعث میں عمدہ سند کے ساتھ حضرت عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے۔ کہ جب حضرت کعب رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو اُم بشر بنت البراءؓ نے اُن کے پاس آکر کہا۔ اے ابوعبدالرحمٰن اگر تم فلاں شخص سے ملو۔ تو انہیں میرا اسلام کہنا۔ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: اے اُم بشر، اللہ تعالیٰ تمہاری مغفرت فرمائے۔ ہمیں اس کا کہاں ہوش ہوگا۔ تو وہ فرمانے لگیں۔ کیا تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنا؟ کہ آپ نے فرمایا: کہ مومن کی روح جنت میں جہاں چاہے سیر کرتی رہتی ہے۔ اور کافر کی روح سجین میں ہوتی ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: ہاں کیوں نہیں۔ یہ تو ہے۔

۱۸۔ ابن مندہ، طبرانی اور ابوالشیخ نے حضرت ضمرہ بن حبیب سے مرسلاً روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ سبز رنگ کے

besturdubooks.wordpress.com

پرندوں کی شکل میں جنت میں جہاں چاہے گھومتی پھرتی ہیں اور پوچھا گیا۔ یارسول اللہؐ! اور کافر کی روحیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: وہ سجین کے اندر قید رہتی ہیں۔

۱۹۔ البیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت عبداللہ بن سلام کی آپس میں ملاقات ہوئی۔ تو ایک نے دوسرے سے پوچھا۔ اگر تم مجھ سے پہلے اپنے رب کریم سے جا ملے۔ تو مجھے بتانا کہ تمہارے ساتھ کیا بیتی۔ تو انہوں نے پوچھا۔ کیا مردے زندوں سے مل سکتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا۔ ہاں، کیونکہ مومنوں کی روحیں جنت میں جہاں چاہیں آجا سکتی ہیں۔

۲۰۔ امام طبرانی نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جنت سورج کی شعاعوں میں طے کر کے رکھی گئی ہے۔ اور اُسے ہر سال کھولا جاتا ہے۔ اور مومنوں کی روحیں سبز رنگ کی ننھی ننھی چڑیوں کی صورت میں جہاں سے چاہیں جنت کے پھل کھاتی پھرتی ہیں۔

۲۱۔ خلال نے ابن مندہ کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے۔ کہ مومنوں کی روحیں سبز رنگ کی ننھی ننھی چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں اور انہیں جنت کے پھلوں کا رزق ملتا ہے۔

۲۲۔ امام احمد، الحاکم، البیہقی نے اور ابن ابی داؤد نے البعث میں اور ابن ابی الدنیا نے العزاء میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی اولاد جنت کے پہاڑوں میں رہتی ہے۔ جن کی نگرانی حضرت ابراہیمؑ اور حضرت سارہؓ کرتے ہیں۔ اور پھر قیامت کے روز ان بچوں کو اللہ تعالیٰ ان کے والدین کے سپرد فرما دے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۳۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب العزاء میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر بچہ مسلمان ہوتا ہے۔ اور وہ جنت میں کھانے پینے سے سیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کرتا رہتا ہے کہ اے رب کریم مجھے میرے والدین سے ملا دے۔

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے العزاء میں ہی حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جنت میں ایک درخت ہے۔ جسے طوبیٰ کہتے ہیں۔ اور اُس میں شیر دان ہی شیر دان ہیں۔ جب کوئی دودھ پیتا بچہ فوت ہو جاتا ہے۔ تو وہ بچہ اُسی درخت کے شیر دان سے دودھ پیتا ہے۔ اور انہیں گود میں لینے والے حضرت ابراہیم خلیلؑ ہیں۔

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے ہی العزاء میں حضرت عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ کہ جنت میں ایک درخت ہے۔ جس کے گائے کی طرح سے تھن ہیں۔ جس میں جنت کے بچوں کو دودھ ملتا ہے۔

۲۶۔ سعید بن منصور نے حضرت مکحول رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ نے ارشاد فرمایا: کہ مسلمانوں کے بچوں کی روحیں بھی سبز رنگ کی چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔ جن کی کفالت حضرت ابراہیم خلیل الرحمٰن علیہ السلام فرماتے ہیں۔

۲۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ کہ جنت میں طوبیٰ نامی ایک درخت ہے۔ جس میں شیر دان ہیں۔ اور مومنوں کے بچے انہیں شیر دانوں کے دودھ پر پلتے ہیں۔ اور اگر کسی عورت کے بچہ کا اسقاط ہو جاتا ہے۔ تو وہ جنت کی ایک نہر میں رہتا ہے۔ اور اس میں پروان چڑھتا رہتا ہے۔ یہاں تک وہ قیامت کو چالیس برس کا ہو کر اُٹھے گا۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جنت الماوی میں سبز رنگ کے پرندے ہیں۔ جن پر شہداء کی روحیں سوار ہوتی ہیں۔ اور وہ ان پر جنت میں جہاں دل چاہے گھومتی ہیں۔ اور فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں جہنم کی طرف جاتی ہیں۔ اور مومن بچوں کی روحیں چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔

۲۹۔ ہناد بن السری نے الزہد میں حضرت ہذیل سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں صبح وشام جہنم کی طرف جاتی ہیں۔ اور بس یہی اُن کی پرواز ہے۔ اور مومن بچوں کی روحیں جو ابھی جوانی کی منزل کو نہیں پہنچے ہوتے جنت کی چڑیوں کی صورت میں جنت میں چرتی چگتی اور گھومتی پھرتی رہتی ہیں۔

۳۰۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی

وَلَا تَقُوْلُوْ مَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا

جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مقتول ہوئے ہیں انہیں مردہ مت کہو۔

کے بارے میں انہوں نے فرمایا: شہداء کی روحیں سفید رنگ کے ننھے ننھے پرندوں کی شکل میں جنت میں رہتی ہیں۔ جیسے پانی کے بلبلے ہوں۔ یا کبوتروں کی طرح سے ہوتی ہیں۔

۳۱۔ ابن مندہ نے حضرت اُم کبشہ بنت المعرور رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمارے ہاں تشریف لائے۔ تو ہم نے آپؐ سے ان روحوں کے بارے میں پوچھا۔ تو آپ نے وعظ بیان فرمایا: کہ سب گھر والے رونے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں جنت میں چرتی چگتی پھرتی ہیں۔ جنت کے پھل کھاتی ہیں۔ ان کا پانی پیتی ہیں۔ اور عرش الٰہی کے

besturdubooks.wordpress.com

نیچے لٹکی قندیلوں میں رہتی ہیں۔اور دعائیں کرتی ہیں۔

رَبَّنَا اَلْحِقْ بِنَا اِخْوَانَنَا وَاٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا

اے رب کریم ہمارے بھائیوں کو ہمارے ساتھ ملادے۔اور جو تو نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے وہ ہمیں عطا فرمادے۔

اور کافروں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں رہتی ہیں۔وہ آگ کھاتی ہیں۔ اور آگ ہی پیتی ہیں۔اور آگ کی غاروں میں رہتی ہیں اور وہ کہتی رہتی ہیں۔

رَبَّنَا لَا تُلْحِقْ بِنَا اِخْوَانَنَا وَلَا تُؤْتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا

اے رب کریم! ہمارے بھائیوں کو ہمارے ساتھ نہ ملا۔اور جو وعدہ تو نے ہم سے کیا ہے۔وہ ہم سے پورا نہ فرما۔

۳۲۔ امام بیہقی نے الدلائل میں اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے اپنی اپنی تفسیروں میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے سامنے وہ سیڑھی لائی گئی جس کے ذریعہ سے انسانوں کی روحیں اوپر چڑھتی ہیں۔اور کسی مخلوق نے ایسی حسین و جمیل سیڑھی نہیں دیکھی ہوگی۔اور اسے دیکھ کر میت کی آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جاتی ہیں۔اور وہ آسمان کی طرف لگ جاتی ہیں۔مجھے بھی یہ سیڑھی اچھی لگی۔اور میں اور جبریل اس سیڑھی سے اوپر چڑھ گئے اور میں نے آسمان کا دروازہ کھلوایا تو سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔جن کے سامنے اُن کی اولاد کی روحیں پیش کی جاتی ہیں۔تو آپ فرماتے ہیں کہ یہ پاکیزہ اور نیک روح ہے۔اسے علیین میں لے جاؤ۔اور پھر برے لوگوں کی روح پیش کی جاتی ہے۔تو آپ فرماتے ہیں کہ اس ناپاک اور خبیث روح کو سجین میں لے جا کر ڈال دو۔

۳۳۔ ابونعیم نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی

besturdubooks.wordpress.com

روحیں ساتویں آسمان پر رہتی ہیں۔اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتی ہیں۔

۳۴۔ ابونعیم نے ہی الحلیہ میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ ساتویں آسمان پر ایک بڑا گھر ہے۔جسے البیضاء کہتے ہیں۔اس میں مومنوں کی روحیں اکٹھی ہوتی ہیں۔اگر دنیا سے کوئی شخص فوت ہوکر آتا ہے۔تو یہ روحیں اُس کا استقبال کرتی ہیں۔اور اُس سے دنیا کے حالات پوچھتی ہیں۔جیسے کوئی مسافر اپنے گھر سے آنے والے سے اپنے گھر والوں کے حالات پوچھتا ہے۔

۳۵۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت عبداللہ بن عمیر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے ان کے بیٹے کی تعزیت فرمائی۔اور اُن کے جسم کو سولی دی گئی تھی۔فرمانے لگی۔غم مت کریں۔ارواح تو آسمان پر اللہ تبارک وتعالیٰ کے پاس ہوتی ہیں۔یہ تو ان کا محض جسم ہے۔

۳۶۔ سعید المروزی نے الجنائز میں حضرت عباس بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحیں جبریل امین کے سپرد کردی جاتی ہیں۔ اور اُن سے کہا جاتا ہے کہ قیامت تک تم ان کے ذمہ دار ہو۔

۳۷۔ سعید بن منصور نے سنن میں اور ابن جریر نے الادب میں حضرت مغیرہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت عبداللہ بن سلام سے ہوئی۔تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن سلام سے فرمایا: اگر آپ مجھ سے پہلے فوت ہوجائیں۔تو اپنے پر بیتی مجھے بتا دینا۔اور اگر میں تم سے پہلے فوت ہوگیا۔تو میں اپنا ماجرا بتادوں گا۔انہوں نے فرمایا: آپ کیسے بتائیں گے۔جبکہ آپ فوت ہوچکے ہوں گے؟ تو فرمایا: کہ روحیں جسم سے نکلنے کے بعد زمین وآسمان کے درمیان میں ہوتی ہیں۔پھر جسم میں لوٹ آتی ہیں۔پھر خدا کا کرنا یہ کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی وفات ہوگئی۔ تو حضرت عبداللہ بن سلام نے انہیں خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا۔کہ تم

besturdubooks.wordpress.com

نے کونسی چیز کو افضل پایا۔ تو انہوں نے فرمایا: میں نے توکل علی اللہ کو سب سے افضل پایا۔

۳۸۔ ابن المبارک نے الزہد میں اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور ابن مندہ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے۔ اور انہوں نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحوں کو زمین کے برزخ میں رکھا جاتا ہے۔ اور وہ جہاں چاہتی ہیں۔ چلی جاتی ہیں۔ اور کافر کی روح سجین میں رہتی ہے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ برزخ دنیا و آخرت کے درمیان ایک مقام ہے۔

۳۹۔ حکیم ترمذی نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحیں زمین کے برزخ میں چلی جاتی ہیں۔ اور زمین و آسمان کے درمیان جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں رہتی ہیں۔ اور جسم میں واپس آنے تک وہیں رہتی ہیں۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومنوں کی روحیں کھلی ہوتی ہیں۔ جہاں چاہیں آتی جاتی ہیں۔

۴۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اُن سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں سوال کیا گیا۔ کہ مرنے کے بعد وہ کہاں ہوتی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ سفید پرندوں کی صورت میں عرش الٰہی کے سایہ تلے رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں ساتویں زمین میں ہوتی ہیں۔ جب کوئی مومن فوت ہو جاتا ہے۔ تو اُسے دوسرے مومنوں کے پاس لے جاتے ہیں۔ اور اُن کی مجلسیں لگی ہوتی ہیں۔ تو وہ لوگ اس سے اپنے بعض ساتھیوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ اگر وہ بتائے کہ وہ فوت ہو چکا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ بس وہ گیا نیچے۔ کیونکہ اگر وہ کافر ہوا تو اُسے زمین کے نیچے پھینک دیتے ہیں۔ اور کسی کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں پوچھتے ہیں۔تو وہ بتاتا ہے۔کہ وہ بھی فوت ہو چکا ہے۔تو وہ کہتے ہیں۔اُسے اوپر لایا گیا ہے۔

۴۲۔ مروزی نے اور ابن مندہ نے الجنائز میں اور ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ کافروں کی روحیں برہوت میں ایک بنجر اور شور زمین میں جمع ہوتی ہیں۔اور مومنوں کی روحیں انجابیہ میں اور برہوت یمن میں ہے۔اور انجابیہ شام میں۔

۴۳۔ ابن عساکر نے حضرت عروہ بن رویم سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ انجابیہ میں ہر مومن کی روح آتی ہے۔

۴۴۔ ابوبکر النجاد نے اپنے مشہور رسالہ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے بہترین وادی وادی مکہ ہے۔اور سب سے بری وادی وادی احقاف ہے۔اور یہ وادی حضرموت میں ہے۔جسے برہوت کہتے ہیں۔اس میں کافروں کی روحیں رہتی ہیں۔

۴۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ بعض مومنوں کی روحیں چاہِ زمزم میں بھی رہتی ہیں۔

۴۶۔ امام الحاکم نے المستدرک میں اور ابن مندہ نے اخنس بن خلیفہ العنبسی سے روایت کی ہے۔کہ حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو خط بھیجا اور اُن سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا۔کہ وہ کہاں جمع ہوتی ہیں؟ اور مشرکوں کی روحیں کہاں اکٹھی ہوتی ہیں؟ تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ مسلمانوں کی روحیں اریحا میں اور لڑکوں کی روحیں صنعاء میں جمع ہوتی ہیں۔اور ان کے قاصد نے واپس آ کر انہیں یہ بات بتائی۔تو انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے۔اور ابن جریر نے اپنی تفسیر میں فرمایا ہے کہ حضرت صفوان فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عامر بن عبداللہ سے یمن میں پوچھا۔کہ مومنوں کی روحوں کا

besturdubooks.wordpress.com

کوئی مشترکہ ٹھکانہ ہے؟ تو فرمایا: ہاں مومنوں کا اصل ٹھکانہ زمین ہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

کہ ہم نے زبور میں ذکر کے بعد لکھا ہے کہ اس زمین کے وارث میرے نیک بندے ہوں گے۔ اور زمین ہی ہے جس میں مومنوں کی روحیں آخر کو اکٹھی ہوں گی۔ یہاں تک وہ قبروں سے اُٹھیں گے۔

۴۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض مومنوں کی روحیں جب قبض کی جاتی ہیں۔ تو اُسے ایک ایسے ملک کو لے جاتے ہیں۔ جسے رمیائیل کہتے ہیں۔ اور وہ مومنوں کی روحوں کا محشر ن ہے۔

۴۸۔ حضرت ایان بن ثعلب اہل کتاب کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اُس نے کہا کہ کافروں کی روحوں کے لیے جو ملک مخصوص ہے۔ اُس کا نام دُومہ ہے۔

۴۹۔ عقیلی نے کمزور سند کے ساتھ حضرت خالد بن معدان کے واسطہ سے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت خضر بحر اعلیٰ اور بحر اسفل کے درمیان ایک نوری منبر پر بیٹھے ہیں۔ اور سمندر کے سب جانوروں کو حکم ہے کہ ان کی سنیں اور اُن کی اطاعت کریں۔ اور روحیں اُن کے سامنے صبح وشام پیش کی جاتی ہیں۔

۵۰۔ ابن القیم نے فرمایا ہے کہ مرنے کے بعد روحوں کے رہنے کی جگہ کا مسئلہ اہم ہے۔ اور اس کا دارومدار نص شرع پر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مومنوں کی روحیں سب کی سب جنت میں رہتی ہیں۔ ان میں مومنوں اور شہیدوں کی روحیں شامل ہیں۔ جبکہ ان سے کوئی بڑا گناہ سرزد نہ ہو گیا ہو۔ جو جنت میں اس روح کو داخل

besturdubooks.wordpress.com

ہونے سے روک دے۔ حضرت کعبؓ، حضرت اُم ہانیؓ، اُم بشرؓ، ابوسعیدؓ اور دوسرے اصحاب کی روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

اگر وہ مقربین الٰہ سے ہوا۔ تو راحت اور ریحان اور نعمتوں کی جنت میں رہے گا۔

بدن سے نکلنے کے بعد روحیں تین طرح کی ہوتی ہیں۔ (۱) مقربین اور جنت کی نعمتوں میں رہتی ہیں۔ (۲) دائیں ہاتھ والی اور یہ بھی سلامتی کے ساتھ رہتی ہیں۔ یعنی وہ عذاب سے سلامت رہتی ہیں (۳) گمراہ جھوٹی ان کی مہمانی گرم کھولتے ہوئے جہنم کے پانی سے ہوتی ہے۔ اور پھر جہنم ہی ان کا ٹھکانہ ہوگا۔

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِيْ فِيْ عِبَادِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ

اے مطمئن روح! تو اپنے پروردگار کے جوارِ رحمت میں چلی جا۔ کہ تو اس سے خوش وہ تجھ سے خوش۔ اور میرے بندوں میں شامل ہو جا۔ اور میری جنت میں داخل ہو جا۔

اور حضرات صحابہ کرام اور تابعین کی ایک جماعت نے فرمایا ہے یہ خوشخبری انہیں دنیا سے رخصت ہوتے وقت دی جائے گی۔ اور اللہ تعالیٰ کے مقرب فرشتے انہیں یہ بشارت دیں گے۔ اور اس بات کی تائید یہ فرمان باری تعالیٰ کرتا ہے کہ مومن آل فرعون کے بارے میں ہے۔

قِيْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يٰلَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ ○

اُسے کہا جائے گا۔ جنت میں داخل ہو جاؤ۔ وہ کہے گا کاش میری قوم کو (میرا یہ

besturdubooks.wordpress.com

مقام) معلوم ہو جاتا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ احادیث حضرات شہداء کرام کے ساتھ مخصوص ہیں۔ جیسا کہ ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت ہے۔ اور جیسا کہ فرمان رسولؐ گرامی ہے کہ جب تم میں سے کوئی فوت ہوتا ہے تو صبح وشام اس کا ٹھکانہ اُسے دکھایا جاتا ہے اور سابقہ حدیث شریف میں مذکور ہوا ہے۔ کہ اس کی روحیں ساتویں آسمان کے اُوپر رہتی ہیں اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھتے رہتے ہیں۔

۵۱۔ اور ابن حزم فرماتے ہیں کہ روحوں کا ٹھکانہ مرنے کے بعد بھی وہیں ہوگا۔ جہاں اُن کے جسموں کے پیدا کرنے سے پہلے تھا۔ یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں جانب۔ اور کتاب وسنت میں اس کی دلیلیں موجود ہیں۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

کہ تیرے رب کریم نے انسانوں سے ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد کو نکالا۔

اور پھر فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ

کہ ہم نے تمہیں پیدا فرمایا۔ اور پھر تمہاری شکلیں بنائیں۔

اور یہ بات درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحوں کو ایک ساتھ پیدا فرمایا۔ اسی لیے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بتایا کہ روحوں کے لشکروں کے لشکر پیدا ہوئے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے شناسا ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے مانوس ہیں۔ اور جو ایک دوسرے سے واقف نہیں ہیں۔ ان میں آپس میں اختلاف ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان سب سے عہد لیا۔ اور انہیں گواہ بنایا جب انہیں صورت بخش کر عقل عطا فرمائی۔ اور فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کرنے کے لیے ہی اُن سے عہد لے لیا۔ اور اُن کی روحوں کو جسموں میں داخل کرنے سے پہلے ہی اُن سے فرمایا کہ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوْا بَلٰى، کیا میں تمہارا

besturdubooks.wordpress.com

رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں)۔ اور ابھی ان کے جسم مٹی اور پانی میں ناپید تھے۔ اور اپنے اپنے وقت پر انہیں ایک قطرہ منی سے تخلیق فرما کر ان کی روحیں مٹی کے قالبوں میں داخل فرماتا ہے۔

اور یہ درست ہے کہ دنیا میں روحوں کا ٹھکانہ جسم ہے۔ اُن میں احساس وتمیز ہے۔ ان کی دنیا میں آزمائش ہوتی ہے۔ اور پھر اس دنیا سے چھٹکارا حاصل کر کے یہ عالم برزخ میں پہنچ جاتی ہیں۔ اور پھر قیامت کے دن اپنے جسموں میں واپس لوٹ کر جی اُٹھیں گی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خوش نصیب روحوں کو معراج کی رات جنت میں ملاحظہ فرمایا تھا۔ کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں جانب موجود تھیں۔ اور بدنصیب روحیں حضرت آدمؑ کے بائیں جانب موجود تھیں۔ اور ابھی اس وقت یہ عناصر اربعہ موجود نہیں تھے یعنی پانی، ہوا، مٹی اور آگ، یہ ابھی کہیں آسمان نیچے تھے۔ اور دائیں بائیں والے برابر نہیں تھے۔ بلکہ دائیں والی روحیں بہت بلند اور یہ بائیں والی بہت پست تھیں۔ اور انبیاء وشہداء کی مبارک روحوں کو جنت میں رکھا جاتا ہے۔ اور اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔

۵۲۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔ اور یہی تمام ائمہ اسلام کا قول ہے۔ کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

فَاَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ ○ وَاَصْحٰبُ الْمَشْـَٔمَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَشْـَٔمَةِ وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ ○ اُولٰٓئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ فِيْ جَنّٰتِ النَّعِيْمِ ○

تو جو دائیں طرف والے ہیں۔ اور دائیں طرف والے کیا ہی اچھے ہیں۔ اور بائیں طرف والے کیا ہیں وہ بائیں طرف والے، اور جو آگے بڑھنے والے ہیں وہ تو آگے ہی بڑھنے والے ہیں۔ وہ مقرب بارگاہ ہیں۔ وہ آرام کے باغوں میں ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

یا تو وہ مقربین بارگاہ ہیں۔ تو وہ راحت و آرام میں ہیں۔ اور نعمتوں کی جنت میں ہیں۔

اور پھر قیامت کو اپنے جسموں میں لوٹ آئیں گی۔ اور یہ اُن کی دوسری زندگی ہوگی۔

اور ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ روحیں قبروں کی وسعت میں ہی رہتی ہیں۔ اور علامہ ابن عبدالبر اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے کہ مرنے والے سے سوال و جواب ہوتا ہے۔ قبر میں اُسے اٹھا کر بٹھا دیتے ہیں۔ سوال و جواب کے بعد راحت و ریحان اور عذاب قبر۔ اور قبروں کی زیارت کا حکم اور اُنہیں سلام کرنا۔ اور اُنہیں خطاب کرنا۔ یہ تمام باتیں اس امر کا ثبوت ہیں کہ روحوں کا تعلق قبروں سے مسلسل رہتا ہے۔

لیکن حافظ ابن قیمؒ اس قول کی تردید فرماتے ہیں کہ روحوں کا تعلق قبروں سے مسلسل رہتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔ یہ بات غلط اور کتاب و سنت کے خلاف ہے۔ اور قبر میں سوال و جواب سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ روحوں کا تعلق قبروں سے ہمیشہ رہتا ہے۔ بلکہ روح کا ایک خاص تعلق جسم سے ہو جاتا ہے۔ جس سے قبر میں اُس کا بیٹھنا اور سوالوں کا جواب دینا ممکن ہے۔ اور روح اپنے خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور روح کی شان یہ ہے کہ وہ رفیق اعلیٰ کے ساتھ رہتی ہے۔ اور بدن کے ساتھ اُس کا تعلق بھی قائم ہو جاتا ہے۔ کہ مسلمان جب اُسے سلام کہتا ہے۔ تو وہ سلام کا جواب دیتی ہے۔ اور اُس وقت بھی وہ علیین میں اپنے مقام پر ہی ہوتی ہے۔ دیکھئے جبریلؑ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیکھا۔ اور اُن کے چھ سو پر تھے۔ اور اُس کے دو پروں نے افق کو گھیر

besturdubooks.wordpress.com

رکھا تھا۔ اور اس کے باوجود وہ جناب نبی اکرمؐ کے قریب تھے اور آپ کے زانوؤں کے ساتھ اپنے زانوں ملائے ہوئے تھے۔ اور اپنے دونوں ہاتھ رانوں پر رکھے ہوئے تھے۔ حالانکہ اصل میں جبریل اُس وقت بھی اپنے مقام پر ہی تھے۔ اسی طرح سے روحیں آسمان پر ہوتے ہوئے بھی قبر سے متعلق رہتی ہیں۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں۔ میں نے اپنا سر اُٹھا کر دیکھا۔ تو جبریل امین اپنے قدم آسمان وزمین میں پھیلائے کہہ رہے تھے۔ "یَامُحَمَّدُ، اَنْتَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَاَنَا جِبْرِیْلُ" یا محمد! آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اور میں جبرائیل ہوں۔ اور میں اپنی نظریں کسی طرف پھیرے بغیر جبریل کو دیکھ رہا تھا۔ اور اسی طرح سے ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول اجلال فرماتا ہے عرفہ شام کو اور اسی طرح کئی موقعوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت بندوں سے قریب ہوجاتی ہے۔ اور حالانکہ اللہ تعالیٰ زمان ومکان اور حرکت وانتقال سے پاک ہے۔ اور وہ بندوں کے قریب ترین ہوجاتا ہے۔ اور یہاں غائب کو حاضر پر قیاس نہیں کرسکتے اور اسی طرح سے روح کو جسم پر قیاس نہیں کرسکتے۔ کہ وہ ایک جگہ حاضر ہو اور دوسری جگہ سے غائب ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دیکھو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج میں جناب موسیٰ علیہ السلام کو چھٹے آسمان پر بھی دیکھا۔ اور دنیا میں قبر میں نماز پڑھتے بھی انہیں ملاحظہ فرمایا: کہ روح کا اصل مقام تو آسمان ہے۔ اور وہ قبر میں بھی موجود ہیں۔ اور وہ روح مع البدن نماز ادا فرمارہے تھے۔ اور یہ روح کا قبر کے ساتھ تعلق ہے۔ جو قائم رہتا ہے۔ حالانکہ وہ اعلیٰ علیین میں رہتی ہے۔ اور قبر پر آنے والوں کا سلام بھی سنتی ہے۔ اور راحت محسوس کرتی ہے۔ کیونکہ روح کی کیفیت اور ہے۔ اور جسم کی حالت اور ہے۔ اور دیکھیں سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور اُس کی شعاعیں سارے عالم پر پڑتی رہتی ہیں۔ اور اصل سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور عارضی طور پر اُس کی شعاعیں زمین پر پڑتی رہتی ہیں۔ اور اسی طرح سے روح کا حال ہے۔ کہ وہ اعلیٰ علیین میں

besturdubooks.wordpress.com

رہتے ہوئے بھی قبر سے نتھی رہتی ہے۔

اور اسی طرح سے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو آسمانوں میں دیکھا۔ اور یہ درست ہے کہ آپ نے انہیں آسمانوں میں جسموں کی طرح روحوں کو بھی ملاحظہ فرمایا: اور یہ بھی حدیث شریف میں وارد ہوا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ اپنی قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور خود جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو شخص مجھ پر میری قبر پر درود پڑھتا ہے میں اُسے سنتا ہوں اور جو دور سے پڑھتا ہے۔ وہ مجھے پہنچا دیا جاتا ہے۔ یہ حدیث امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے درج فرمائی ہے۔ اور آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری قبر پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کی آوازیں سننے کی طاقت بخشی ہے۔ اس لیے جو شخص بھی مجھ پر درود شریف پیش کرے گا۔ وہ فرشتہ قیامت تک درود پڑھنے والے کا نام مع اس کے باپ کے لے کر مجھے پہنچاتا رہے گا۔ یہ حدیث پاک حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے البزار اور طبرانی نے نقل فرمائی ہے۔

اور یہ بات طے ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک اعلیٰ علیین میں دوسرے انبیاء کی روحوں کے ساتھ موجود ہے۔ اور آنجنابؐ مقام رفیق اعلیٰ پر فائز ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے۔ کہ روح علیین میں ہوتے ہوئے یا آسمان یا جنت میں ہوتے ہوئے بھی بدن کے ساتھ اُس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ جہاں وہ سنتی، نماز پڑھتی اور تلاوت کرتی ہے۔ اور یہ بات دنیوی حالات کو دیکھتے ہوئے ہمیں مشکل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دنیا و آخرت کے حالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور برزخ کے حالات دنیا سے مختلف ہیں۔ یہ تمام باتیں امام ابن قیم نے لکھی ہیں۔

اور ایک دوسری جگہ فرمایا ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ پانچ طرح کا تعلق ہوتا ہے

besturdubooks.wordpress.com

(۱) ماں کے پیٹ میں (۲) ولادت کے بعد (۳) سوتے کی حالت میں کہ ایک طرح سے روح نیند کے دوران جدا ہوتی ہے اور ایک طرح سے بدن کے ساتھ تعلق ہوتا ہے (۴) عالم برزخ میں کہ عالم برزخ میں ایک طرح سے بدن سے تعلق ہوتا ہے اور ایک طرح سے جدائی ہوتی ہے۔ اور بگاڑ اُس میں ہوتا ہے۔ (۵) قیامت کے دن جس دن مردے قبروں سے اُٹھیں گے۔ اور یہ روح اور جسم کا تعلق مکمل ترین ہوگا۔ کہ اب نہ اُسے موت آئے گی۔ نہ نیند آئے گی۔ نہ کوئی اور بگاڑ بدن میں ہوگا۔ اور ایک مقام پر فرماتے ہیں۔ کہ روح کی رفتار نہایت تیز ہے۔ کہ وہ ایک لمحے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔ ایک لحظہ میں آسمان سے قبر تک اور قبر سے آسمان تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس بات کا مشاہدہ انسان کو نیند کے درمیان ہوتا ہے۔ کہ سونے والے کی روح ایک پلک جھپکتے میں سات آسمان چیر کر نکل جاتی ہے۔ اور عرش الٰہی کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔ اور پھر فوراً جسم میں واپس لوٹ آتی ہے۔

اور پھر ان تمام اقوال کے بعد ابن قیم نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ جابیہ یا چاہِ زمزم میں بھی رہتی ہے۔ اور کفار کی برہوت میں۔ اور ابن مندہ نے حضرت سفیان سے حضرت ابان بن ثعلب کے حوالہ سے روایت کی ہے۔ کہ ایک آدمی نے بتایا: کہ میں نے وادی برھوت میں ایک رات گزاری۔ اور اُس میں مختلف لوگوں کی آوازیں آرہی تھیں۔ کہ وہ کہہ رہے تھے۔ یا دُومہ، یا دُومہ اور ہم سے ایک اہل کتاب شخص نے روایت کی ہے۔ کہ دومہ ایک فرشتہ ہے۔ جو کفار کی روحوں پر مقعین ہے۔ حضرت سفیان فرماتے ہیں۔ کہ ہم نے کئی حضرمی لوگوں سے اس کے بارے میں پوچھا۔ تو اُنہوں نے بتایا کہ کوئی شخص برہوت کی وادی میں ایک رات بھی نہیں گزار سکتا۔

اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت عمرو بن سلیمان سے روایت کی ہے۔ کہ ایک یہودی شخص مر گیا اور اُس کے پاس ایک مسلمان شخص کی امانت تھی۔ اور یہودی کا ایک مسلمان لڑکا تھا۔ لیکن اُسے بھی امانت کی جگہ کا علم نہیں

besturdubooks.wordpress.com

تھا۔ کہ کہاں رکھی ہے۔ تو اُس مسلمان نے حضرت شعیب الجبائی سے اس کا ذکر کیا۔ تو انہوں نے کہا تم برہوت کی وادی میں جاؤ، وہاں پر ایک چشمہ ہے۔ جو پُرسکون رہتا ہے۔ ہفتہ کے دن اُس چشمہ پر جاؤ اور وہاں جا کر اپنے والد کو آواز دے کر امانت کے بارے میں پوچھو۔ وہ تمہاری بات کا جواب دے گا۔ اُس وقت جو چاہو اس سے پوچھ لو۔ لہٰذا وہ مسلمان لڑکا باپ کی قبر کے قریب چشمہ پر گیا۔ اور باپ کو آواز دے کر امانت کے بارے میں پوچھا۔ تو اُس نے جواب دیا۔ کہ وہ امانت دروازے کی چوکھٹ کے نیچے ہے۔ وہاں سے نکال کر اُسے دے دو اور دین اسلام پر قائم رہو۔

پھر ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر قول کو ہر موقعہ پر درست نہیں سمجھتے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ روحوں کے حالات درجات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور یہ فرق عالم برزخ میں ہوتا ہے۔ اس لیے مختلف دلیلوں کا آپس میں تعارض (مقابلہ) نہیں ہے۔ کیونکہ جس قسم کی اور درجہ کی روح ہوگی۔ اس کا ٹھکانہ بھی اُسی مرتبہ کے لحاظ سے متعین ہوگا۔ اور وہ اپنے مرتبہ کے مطابق ہی اُس مقام پر رہے گا۔

تو اُن میں سے بعض روحیں۔ اعلیٰ علیین میں اور بعض ملاء اعلیٰ میں رہتی ہیں۔ اور وہ انبیاء کرام کی روحیں ہیں۔ اور وہ بھی اپنے اپنے مقامات پر الگ الگ رہتی ہیں۔ جیسا کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج کو ملاحظہ فرمایا: ان میں سے بعض روحیں سبز رنگ کے پرندوں کے قالب میں جنت میں جہاں چاہتی ہیں چلتی پھرتی رہتی ہیں۔ اور ان میں سے بعض شہداء کی کچھ روحیں قرضہ کی وجہ سے جنت میں داخل ہونے سے روک دی جائیں گی۔ جیسا کہ مسند میں حضرت محمد بن عبداللہ بن جحش رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! اگر میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے قتل ہو جاؤں۔ تو میرے لیے کیا ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: تمہارے لیے جنت ہوگی۔ جب وہ شخص واپس لوٹا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں اگر تم پر قرضہ

besturdubooks.wordpress.com

نہ ہوتو۔ کیونکہ ابھی ابھی جبریل نے مجھ سے سرگوشی کی ہے۔اس بارے میں اور اُن میں سے بعض جنت کے دروازے پر روک دیئے جائیں گے۔اور بعض قبر میں ہی روک دیئے جائیں گے۔اور اُن پر قبر میں آگ بھڑکا دی جائے گی۔اور اُن میں سے بعض زمین کے اندر کسی حصہ میں بند کر دیئے جائیں گے۔اور اُن کی روحیں ملاء اعلیٰ تک پہنچ نہیں پائیں گی۔کیونکہ وہ روح سفلی درجہ کی حقدار ہوگی۔ وہ آسمانی روحوں کے ساتھ رہنے کی حقدار نہیں ہوگی۔جیسا کہ وہ دنیا میں نیک لوگوں کے ساتھ مل کر نہیں رہتے تھے۔تو اس طرح روح جسم سے جدا ہو کر اپنے جیسے خبیث لوگوں کی روحوں کے ساتھ ہی رہے گی۔کیونکہ فرمانِ رسول گرامی ہے۔ ''اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ'' کہ انسان اُسی کے ساتھ رہے گا۔جس کے ساتھ اُس کی محبت ہوگی۔اور اُن میں سے بعض روحیں زنا کاروں کے تنور میں رہیں گی۔اور بعض کی خون کی نہر میں یعنی الگ الگ درجات میں رہیں گی۔اور خوش نصیب اور بدنصیب روحوں کا ٹھکانہ یکجا نہیں ہوگا۔وہ اپنے اپنے درجات کے لحاظ سے الگ الگ رہیں گی۔اور اُن کی روحوں کا تعلق قبروں میں اُن کے جسموں کے ساتھ رہے گا۔تاکہ وہ نعمتوں اور عذاب کو محسوس کرتے رہیں۔ابن قیم کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ جسم کے ساتھ روح کے تعلق اور نعمت اور عذاب کا احساس اُس روایت سے ثابت ہے۔جو امام احمدؒ نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔کہ حضرت حزقیل علیہ السلام فرماتے ہیں۔کہ ایک فرشتہ میرے پاس آیا۔اور اُس نے مجھے اُٹھا کر ایک میدان میں لا کر رکھ دیا۔جہاں گھمسان کی جنگ ہو رہی تھی۔اور دس ہزار لوگ مقتول ہوئے پڑے تھے۔اور اُن کے اعضا اور ہڈیاں بکھری پڑی تھیں۔فرماتے ہیں۔میں نے انہیں پکارا۔تو ہر ہڈی اپنے گوشت کے ساتھ مل کر کھالیں پیدا ہو کر مکمل جسم تیار ہو گئے۔تو مجھ سے کہا گیا۔ کہ ان کی روحوں کو بلاؤ۔اور جب میں نے انہیں بلایا۔تو ہر روح اپنے جسم میں لوٹ آئی۔جب وہ سکون سے بیٹھ گئے۔تو میں نے ان سے سوال کیا۔کہ تم اس

besturdubooks.wordpress.com

وقت کہاں تھے؟ تو انہوں نے بتایا کہ جب ہم مر گئے اور ہماری روحیں جسموں سے جدا ہو گئیں۔ تو ایک فرشتہ ہمیں ملا۔ جسے میکائیل کہتے ہیں۔ اُس نے کہا اپنے اعمال پیش کرو۔ اور اُن کا بدلہ لے لو۔ اس سے پہلے بھی ہمارا یہی دستور رہا ہے۔ اور تمہارے لیے بھی یہی ہے۔ اور بعد میں آنے والوں کے لیے بھی یہی رہے گا۔

تو جب اُس نے ہمارے اعمال دیکھے۔ تو اُس نے ہمیں بت پرست پایا۔ تو اُس نے ہمارے جسموں پر کیڑے مکوڑوں کو مسلط کر دیا۔ اور روح درد والم محسوس کرنے لگے۔ اور اُن پر غم مسلط ہو گیا۔ اور اُس وقت سے ہمیں عذاب ہو رہا ہے۔ اور آپ کے بلانے تک ہماری یہی حالت تھی۔

۵۴۔ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ بعض شہداء کی روحیں جنت سے باہر بھی رہتی ہیں۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ بعض لوگوں کی روحوں کو جنت کے دروازے پر نہر کے کنارے روکا جائے گا۔ قرض کے سلسلے میں یا لوگوں کے بعض حقوق کے بارے میں اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ سب سے بڑا گناہ جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے۔ کہ انسان قرضہ ادا کیے بغیر فوت ہو جائے۔ مرنے سے پہلے اُس کے ذمہ کسی کا کوئی قرض نہیں ہونا چاہیے۔ بعض علماء کرام کا خیال ہے کہ تمام مومنوں کی روحیں جنت الماوٰی میں رہتی ہیں۔ اور مومنوں کی روحوں کا ٹھکانہ ہونے کی وجہ سے اُسے جنت الماوی کہتے ہیں۔ اور یہ عرش کے نیچے ہے۔ اور یہی بات درست ہے۔

۵۵۔ حافظ ابن حجر اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں۔ مومنوں کی روحیں علیین میں اور کافروں کی روحیں سجین میں رہتی ہیں۔ اور ہر روح کا اپنے جسم کے ساتھ رابطہ رہتا ہے۔ اور وہ ایک روحانی رابطہ ہے۔ دنیاوی تعلق کی طرح نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تعلق ایسا ہے جیسا کہ کسی سونے والے کی روح کا اپنے جسم کے ساتھ رہتا ہے۔ اور اسی سے دونوں باتوں کے درمیان مشابہت ثابت ہوتی ہے۔ کہ روحوں کا

besturdubooks.wordpress.com

تعلق علیین یا سجین سے ہے۔ اور وہ جو ابن عبدالبر نے کہا ہے۔ کہ وہ قبروں کی فضاؤں میں رہتی ہیں۔ کیونکہ انہیں اِدھر اُدھر جانے کی اجازت ہے۔ اور وہ علیین وسجین میں رہتے ہوئے بھی جسموں سے رابطہ رکھتی ہیں۔ نیز آپ فرماتے ہیں کہ جسم کے قبر میں منتقل ہو جانے کے بعد بھی روح کا تعلق جسم سے برابر قرار رہتا ہے۔ چاہے جسم پارہ پارہ ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ روحوں کے علیین میں رہنے پر یہ حدیث شریف بھی تائید کرتی ہے۔ جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ارشاد فرمایا: آج جعفر سے میری ملاقات ہوئی۔ جو فرشتوں کی ایک جماعت کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے۔ اُن کے دو بازو تھے جو خون سے رنگین تھے۔ اور وہ ان پروں سے یمن کے شہر بیشہ کی طرف پرواز کئے جا رہے تھے۔ اور یہ وہاں کے لوگوں کو بارش کی بشارت دیتے جا رہے تھے۔

۵۶۔ ابن عدی نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میں نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو فرشتوں کی ایک جماعت میں ملاحظہ فرمایا۔ جو یمن کے شہر بیشہ کی طرف ان لوگوں کو بارش کی خوش خبری سنانے جا رہے تھے۔

۵۷۔ الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ ایک دفعہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف فرما تھے۔ کہ حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا بھی آنجنابؐ کے پاس آئیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کا جواب دیا۔ اور ارشاد فرمایا: اسماء! دیکھو! یہ جعفر دو فرشتوں جبریل اور میکائیل کے ساتھ ابھی ہمارے پاس سے گزرے ہیں۔ اور انہوں نے ہمیں سلام کہا ہے۔ اور انہوں نے مجھے بتایا ہے کہ فلاں فلاں دن مشرکوں سے میرا مقابلہ ہوا تھا۔ اور میرے سامنے والے حصے پر تلواروں اور نیزوں کے تہتر زخم آئے تھے۔ اور میں نے اسلامی پرچم اپنے دائیں ہاتھ سے تھاما ہوا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ کٹ گیا۔ تو میں نے پرچم بائیں ہاتھ سے تھام لیا۔ تو وہ بھی کٹ گیا۔ اور اب اُن کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے مجھے دو پر عطا فرمائے ہیں۔ جن کے ساتھ میں جبرائیل و میکائیل کے ساتھ اُڑتا پھرتا ہوں۔ اور جنت میں جہاں چاہتا ہوں جا اُترتا ہوں۔ اور اُن کے درختوں سے پھل کھاتا ہوں۔ تو حضرت اسماءؓ فرمانے لگیں۔ جعفر رضی اللہ عنہ کو مبارک ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں کتنی بھلائی عطا فرمائی ہے۔ لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ اس بات پر یقین نہیں کریں گے۔ اس پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منبر پر تشریف لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا فرمائی۔ اور پھر ارشاد فرمایا: کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ حضرت جبرائیلؑ و میکائیلؑ کے ساتھ میرے سامنے سے گزرے اور ان کے دو بازو تھے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھوں کے بدلے میں عطا فرمائے تھے۔ انہوں نے مجھے السلام علیکم کہا۔ اور پھر آپؐ نے لوگوں کو ساری بات بتائی جو حضرت جعفر رضی اللہ عنہ نے آپؐ کو بتائی تھی۔

۵۸۔ امام قرطبی حضرت کعب رضی اللہ عنہ والی حدیث شریف کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ مومن کی روح پرندے کے روپ میں رہتی ہے۔ اور فرماتے ہیں۔ وہ پرندہ اُن کی روح کا قالب نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ روح بھی پرندے کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی اسی طرح سے ہے۔ جو ابن ماجہ شریف میں ہے۔ کہ ارواح شہداء سبز رنگ کے پرندوں کی طرح رہتی ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے۔ وہ سبز رنگ کے پرندوں کی شکل میں پھرتی رہتی ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ سفید رنگ کے پرندوں کی صورت میں۔ اور حضرت کعب رضی اللہ عنہ کے الفاظ کا ترجمہ ہے۔ کہ شہداء کی روحیں سبز رنگ کے پرندے ہیں۔ اور امام قرطبی کے الفاظ ہیں ترجمہ سبز رنگ کے پرندے کے جوف میں اور حقیقت یہ ہے کہ درجات کے لحاظ سے یہ مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۹۔ القابسی فرماتے ہیں کہ علماء نے روحوں کے پرندوں قالبوں میں رہنے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح سے وہ پابند اور تنگ ہو کر رہ جائیں گے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات روایت سے ثابت ہے۔ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ وہاں تاویل کا احتمال ہے۔ کہ فی کو علیٰ کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں ہے۔ "وَلَاُوصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" کہ میں تمہیں کھجوروں کے تنوں پر پھانسی دوں گا۔ یعنی وہ روحیں پرندوں پر سوار ہوتی ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی مشکل نہیں ہے۔ کہ وہ قالبوں میں ہوتے ہوئے بھی کشادہ اور سکون سے ہیں۔

۶۰۔ ابن وحیہ نے التنویر میں کہا ہے کہ کچھ متکلمین نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک جسم میں دو روحیں نہیں رہ سکتیں۔ امر یہ محال اور ہے لیکن اُن کا یہ کہنا حقائق سے بے خبری ہے۔ اور اہل السنّت کے خلاف ہے۔ حالانکہ یہ ظاہر بات ہے۔ کہ جو روح دنیا میں جسم انسانی میں تھی۔ اب ایک پرندے کی صورت میں ہے۔ اور یہ دوسرے جسم میں اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے دنیوی جسم میں رہی ہے۔ اور برزخ کے زمانہ میں اسی طرح سے رہے گی قیامت تک اور دو زندگیوں کا ایک جوہر میں زندہ رہنا درست ہے۔ کیونکہ ان روحوں سے ہی جوہر کی زندگی ہے۔ اور اسی طرح سے ہے جس طرح جنین شکم مادر میں رہتا ہے۔ تو یہ بھی تو دو روحیں ایک قالب میں ہیں۔ جن کو ایک ہی جسم شامل ہے۔ کیونکہ شہید کی روح اور ہے۔ اور ایک پرندے کی روح الگ ہے۔ اور وہ دونوں ایک ہی جسم میں ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ شہداء کی روحیں پرندوں کے قالب میں ہیں جو محض سبز رنگ پرندے کی شکلیں ہیں۔ جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک فرشتے کو انسانی شکل میں دیکھا۔

۶۱۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام اپنے امالی میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی کے بارے میں "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ" کہ تمام مرنے والوں کی یہی کیفیت ہے۔ ان شہداء کی

besturdubooks.wordpress.com

روحوں کو مخصوص کیوں فرمایا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام روحوں کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ کیونکہ موت نام ہے روح کے جسم سے جدا ہونے کا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا" کہ مکمل طور پر جسموں سے الگ کر لیتا ہے۔ اور شہید ہونے والے مجاہد کی روح اپنے جسم سے منتقل ہو کر پرندے کے قلب میں چلی جاتی ہے۔ اور دوسری روحیں جسم سے بالکل جدا ہو جاتی ہیں۔

۶۲۔ حضرت کعب رضی اللہ عنہ والی حدیث سے مراد مجاہد فی سبیل اللہ کی شہید ہونے والی روح ہے۔ کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ روح کو قبر میں اُس کا ٹھکانہ جنت یا دوزخ دکھایا جاتا ہے۔ اور یہ کہ ہمیں اہل قبور کو سلام کہنے کا حکم ہے۔ اگر روحوں کا احساس نہ ہوتا۔ تو سلام کہنے کا کیا فائدہ تھا۔

۶۳۔ ہناد بن السری نے کتاب الزہد میں ابن اسحاق کے واسطہ سے اسحاق بن عبداللہ سے ابوفروہ کی روایت درج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم سے کسی اہل علم نے حدیث بیان کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ شہداء کرام تین طرح کے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے ہاں کم درجے کا وہ شہید ہے۔ جو اپنی جان اور مال کو نثار کرنے کے لیے نکلتا ہے۔ اور ابھی اُس نے لڑنے کا قصد بھی نہیں کیا ہوتا اور لڑنے کی نوبت بھی نہیں آتی۔ کہ اچانک اُسے کہیں سے اندھا تیر آ لگتا ہے۔ اور ابھی اُس کے جسم سے پہلا قطرہ خون کا زمین پر گرنے نہیں پاتا کہ اُس کی بخشش ہو جاتی ہے۔ اور اُس کے پچھلے سب گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور ایک جسم اللہ تعالیٰ آسمان سے اُس کے لیے اتارتا ہے اور شہید کی روح اس میں داخل کی جاتی ہے۔ پھر اُسے بارگاہ الٰہی میں پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ جس آسمان سے گزرتا ہے۔ فرشتے اُس کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔ اور اُسے بارگاہِ خداوندی میں لے کر جاتے ہیں۔ جب وہ شہید بارگاہ الٰہی میں پہنچتا ہے۔ تو سجدے میں گر جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے اُسے ستر جوڑے سبز ریشم کے پہنائے جاتے ہیں۔ اور پھر ان فرشتوں سے کہا جاتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ اسے دوسرے شہید بھائیوں کے پاس پہنچا دو۔ لہٰذا فرشتے اُسے لے کر وہاں آتے ہیں اور شہداء جنت کے دروازے کے پاس ایک سبز خیمے میں ہوتے ہیں۔ اور انہیں جنت سے ان کا رزق پہنچایا جاتا ہے۔ جب وہ شہید اپنے بھائیوں کے پاس پہنچتا ہے۔ تو وہ اُس سے اس طرح سوال کرتے ہیں۔ جیسے قافلے کا کوئی فرد آتا ہے تو اس سے اپنے عزیزوں کا اپنے شہر والوں کا حال پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ تو وہ بتاتے ہیں کہ فلاں کنگال ہو گیا ہے۔ تو کہتے ہیں اُس کے مال و دولت کو کیا ہوا؟ واللہ! وہ تو بڑا سمجھدار تاجر تھا۔ ہم تو اُسے کنگال نہیں جانتے جیسا کہ تم سمجھتے ہو۔ وہ کنگال وہ ہے۔ جو اعمال سے مفلس ہے۔

پھر اُس سے کہتے ہیں کہ فلاں نے اپنی فلاں عورت سے کیا سلوک کیا؟ تو وہ کہتا ہے کہ اُس نے اُسے طلاق دے دی ہے۔ پھر وہ پوچھتے ہیں کس وجہ سے طلاق دے دی۔ حالانکہ وہ اُسے بہت پسند کرتا تھا۔ پھر پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا بنا؟ وہ بتاتا ہے کہ وہ فوت ہو گیا تھا۔ تو وہ کہتے ہیں۔ واللہ وہ ہلاک ہو چکا ہے۔ اور ہم نے تو اس کا کوئی تذکرہ تک نہیں سنا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں دو راستے بنائے ہیں۔ ایک ہمارے پاس سے ہو کر گزرتا ہے۔ اور ایک دوسری طرف ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے۔ اُسے ہمارے راستہ سے گزارتا ہے۔ لہٰذا ہمیں اس کے مرنے کا پتہ چل جاتا ہے اور جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ فرماتا ہے تو اُسے دوسرے راستہ سے گذارتا ہے۔ لہٰذا ہمیں اُس کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔ (الحدیث)

۶۴۔ ابن مندہ نے عبدالرحمٰن کے واسطہ سے حیان بن جبلہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے خبر ملی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب کوئی مومن شہید ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اُس کے لیے ایک نہایت حسین و جمیل جسم اُتارتا ہے۔ اور روح سے کہا جاتا ہے۔ کہ اس کے اندر داخل ہو جاؤ۔ اور جب روح اپنے پہلے جسم کو دیکھتی ہے۔ کہ اُسے کیا ہو گیا ہے۔ تو وہ کلام کرتی ہے۔ اور اُسے یقین ہوتا ہے کہ اُس کا کلام سنا جا رہا ہے۔ کہ اتنے

besturdubooks.wordpress.com

میں اُس کی بیویاں حوریں آکر اُسے لے جاتی ہیں۔

صاحب ''الافصاح'' نے لکھا ہے کہ شہداء کرام پر مختلف طریقوں سے انعامات ہوتے ہیں۔ بعض شہیدوں کی روحیں جنت کے پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں۔ اور پھر وہ کچھ تو سبز پرندوں کے قالب میں ہوتی ہیں۔ اور کچھ عرش کے نیچے لٹکی رہتی ہیں۔ اور کچھ سفید پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں۔ اور کچھ چڑیوں اور مختلف لوگوں کی صورتوں میں رہتی ہیں۔ اور کچھ حسین وجمیل صورتیں اُن کے اعمال نیک سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور کچھ مردوں کی روحوں سے ملاقات کرتی رہتی اور اُن کے پاس آتی جاتی رہتی ہیں۔ اور کچھ حضرت میکائیل کی کفالت میں ہوتی ہیں۔ اور اُن میں سے کچھ حضرت آدم علیہ السلام اور کچھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی کفالت میں ہوتی ہیں۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ کہ روحوں کی مختلف حالتوں کا یہ قول اخبار واحادیث کی رو سے زیادہ صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں۔ اس بات کی تائید حدیث لیلۃ المعراج کرتی ہے۔ جو امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اور ابن مردویہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ کہ پھر میں دوسرے آسمان پر چڑھا۔ تو وہاں حضرت یحییٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام سے ملاقات ہوئی۔ جن کے ساتھ اُن کی قوم کے کچھ لوگ بھی تھے۔ پھر میں تیرے آسمان پر پہنچا۔ تو وہاں حضرت یوسف علیہ السلام اپنی قوم کے کچھ افراد کے ساتھ موجود تھے۔ پھر میں چوتھے آسمان پر پہنچا تو وہاں حضرت ادریس علیہ السلام اپنے کچھ لوگوں کے ساتھ موجود تھے۔ اور پھر میں پانچویں آسمان پر پہنچا تو حضرت ہارون علیہ السلام اپنے آدمیوں کے ساتھ موجود تھے۔ اور چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے آدمیوں کے ساتھ اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے پیرو کاروں کے ساتھ موجود تھے۔ اس کے بعد مجھے کہا گیا۔ کہ یہ آپ کا اور آپ کی امت کا مقام عالی قدر ہے۔ پھر آنجناب ؐ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

besturdubooks.wordpress.com

اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا

اور میری امت کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے کے سفید لباس ہیں۔ گویا کہ سفید کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ اور ایک حصے کے لباس مٹیالے ہیں۔ اس حدیث پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ روحوں کے درجات مختلف ہیں۔ اور اپنے اپنے مراتب کے مطابق ہر آسمان پر کچھ لوگ رہتے ہیں۔

۶۵۔ حکیم ترمذی فرماتے ہیں کہ روحیں عالم برزخ میں اِدھر اُدھر گھومتی رہتی ہیں۔ اور وہ دنیا اور فرشتوں کے حالات معلوم کرتی رہتی ہیں۔ اور کچھ روحیں عرش الٰہی کے نیچے سرفراز ہوتی ہیں۔ اور کچھ جنت میں پرواز کرتی رہتی ہیں۔ اور جہاں چاہتی ہیں چلی جاتی ہیں۔ اور زندگی میں کئے ہوئے اپنے نیک اعمال کے مطابق رہتی ہیں۔

۶۶۔ امام بیہقی نے کتاب ''عذاب القبر'' میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے شہداء کی روحوں کے بارے میں درج کی ہے۔ اور امام بخاری نے حضرت البراء رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صاحبزادے جناب ابراہیم رضی اللہ عنہ فوت ہوئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے جنت میں ایک دودھ پلانے والی مقرر فرمائی ہے۔ اور انہیں جنت میں دودھ پلایا جا رہا ہے۔ حالانکہ وہ مدینہ منورہ کے قبرستان جنت البقیع میں دفن ہیں۔

۶۷۔ حضرت ابن قیم فرماتے ہیں کہ شہداء کی روحوں کا جنت کے درختوں میں لٹکے رہنا اور جنت کی نہروں میں رہنا۔ اور جنت کے پھل کھانا۔ اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ وہ برزخی زندگی میں ان مختلف حالتوں سے گزرتی رہتی ہیں۔ اور ان روحوں کا اپنے جسم میں داخل ہو کر مکمل طور جنت داخل ہونا۔ قیامت برپا ہونے

besturdubooks.wordpress.com

بعد عمل میں آئے گا۔ اور عالم برزخ میں روح کو ہر قسم کی آسائشیں حاصل ہیں۔

۶۸۔ اور امام نسفی نے بحر الکلام میں لکھا ہے۔ کہ روحیں چار طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روحیں پیغمبروں کی ہیں۔ جو اپنی اصلی صورت میں آسمانوں پر اعلیٰ علیین میں رہتیں ہیں اور وہ کافور و کستوری کی طرح مہکتی ہیں۔ اور جنت میں جہاں چاہے کھاتی پیتی ہیں۔ اور رات کو عرش الٰہی کے نیچے قندیلوں کی طرح لٹکی ہوتی ہیں۔ اور شہداء کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں میں جنت میں کھاتی پیتی ہیں۔ اور وہ بھی رات کو عرش الٰہی کے سایہ میں چلی جاتی ہیں۔ اور فرمانبردار مومنوں کی روحیں جنت کے آس پاس ہی رہتی ہیں۔ اور جنت کی بہاریں دیکھتی رہتی ہیں۔ اور اُن کی خوشبوؤں اور نعمتوں کے نظارے کرتی رہتی ہیں۔ اور گنہگاروں کی روحیں آسمان اور زمین کے درمیان فضاء میں تیرتی رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں بند ہو کر سجین میں رکھی جاتی یں۔ اور ان کا تعلق اپنے جسموں سے بھی رہتا ہے۔ اور انہیں عذاب ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایسے ہی ہیں۔ جیسا کہ سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور اُن کی روشنی زمین پر ہوتی ہے۔

۶۹۔ حافظ ابن رجب نے ''احوال القبور'' کے نویں باب میں برزخ میں مردوں کی روحوں کے بارے میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام کی روحیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اعلیٰ علیین میں رہتی ہیں۔ اور صحیح حدیث سے یہ ثابت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دنیا سے رخصت ہوتے وقت جو آخری کلمہ ارشاد فرمایا یہ تھا کہ ''اَللّٰھُمَّ الرَّفِیْقَ الْاَعْلٰی'' اے اللہ کریم! مجھے اپنی اعلیٰ رفاقت میں لے جاؤ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روح کے قبض ہونے کے بعد کہاں تشریف فرما ہیں۔ فرمایا جنت میں۔ اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میری قبر سے لے کر منبر شریف تک مسجد کا تمام حصہ جنت کا ایک باغیچہ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور شہداء کے بارے میں بھی اکثر روایت یہی ہیں کہ وہ جنت میں ہیں اور اس بارے میں احادیث شریفہ بے شمار ہیں۔

اور امام احمد اور ابن ابی الدنیا نے اور ابو یعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اچھے خواب پسند تھے۔ اور آنجناب اکثر فرمایا کرتے تھے۔ کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ اور اگر کوئی خواب بیان کرتا تو آنجناب اُس خواب کی تعبیر بیان فرماتے۔ راوی فرماتے ہیں۔ کہ ایک دن ایک عورت نے حاضر ہو کر اپنا خواب بیان کیا۔ اُس نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے خواب میں دیکھا۔ کہ میں جنت میں داخل ہوئی ہوں۔ اور پھر میں نے ایک گڑگڑاہٹ کی آواز سنی۔ جس سے تمام جنت گونج اُٹھی۔ اور پھر میں نے فلاں فلاں کو دیکھا۔ یہاں تک کہ اُس نے بارہ شخص گنوا دیئے۔

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک جماعت اس سے پہلے کہیں روانہ فرمائی تھی۔ اور انہیں لایا گیا۔ تو انہوں نے میلے کچیلے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ اور اُن کے اعضاء بدن سے خون بہ رہا ہے۔ اور ان سے کہا گیا کہ انہیں نہر بیدخ میں لے جاؤ۔ اور انہیں اُس نہر میں غوطہ دیا گیا۔ تو ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمک اُٹھے۔ اور پھر سونے کی کرسیاں لائی گئیں۔ اور اُن پر انہیں بٹھایا گیا۔ اور کچی کھجوروں (ڈوکوں) کا ایک خوان سنہری لایا گیا۔ اور جتنا چاہا انہوں نے اُن میں سے تناول فرمایا: اور جنت میں ہر قسم کے میوے تناول فرمائے تو میں نے بھی اُن کے ساتھ دو تازہ کھجوریں کھائیں۔ اور اُسی روانہ کردہ جماعت میں سے ایک خوش خبری دینے والا آیا۔ اور اُس نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ یہ بات ہوئی ہے۔ اور فلاں فلاں جنگ میں کام آئے ہیں۔ یہاں تک کہ اُس نے بارہ اشخاص کے نام گنوائے۔ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا: اس عورت کو اس شخص کے پاس بلاؤ۔ تاکہ یہ اپنا خواب اس شخص کے سامنے بیان کرے۔ اس شخص نے اُس عورت کا خواب سن کر فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

معاملات اُسی طرح سے ہیں جس طرح اس عورت نے بیان کیا ہے۔ فلاں فلاں شخص جنگ میں کام آئے ہیں۔

۷۰۔ حضرت آدم بن ابی ایاس حضرت مجاہد سے آیت کے بارے میں فرماتے ہیں۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا

کہ انہیں جنت کے پھلوں سے رزق ملتا ہے۔ اور جنت کی خوشبو سونگھتے ہیں۔ اور وہ وہاں نہیں رہتے۔ اور اس حدیث سے دلیل لیتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت فرمائی ہے کہ شہداء جنت کے دروازے پر جاری نہر بارق پر رہیں گے۔ اور یہ نہر جنت کے باہر ہے۔ اور کچھ شہداء جو عرش کے نیچے لٹکی قندیلوں میں رہتے ہیں وہ خواص شہداء کرام ہیں۔ اور کچھ شہداء کرام وہ ہیں جو جہاد فی سبیل اللہ میں نہیں کسی اچانک بیماری یا حادثے میں شہادت کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ یا غرق ہو جاتے ہیں۔ اور حدیث شریف آتا ہے کہ وہ بھی ایک درجہ کے شہید ہوتے ہیں۔ تو اس طرح سے شہداء کے مختلف درجات ہیں۔ اور اُن کے مقامات بھی الگ الگ ہیں۔ لہٰذا ان حدیثوں میں کوئی اختلاف نہ رہا۔ چنانچہ روایت میں ہے۔ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر مومن یا صدیق ہے یا شہید ہے۔ تو لوگوں نے کہا۔ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کیا کہہ رہے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ یہ آیت مبارکہ پڑھ کر دیکھ لو۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيْقُوْنَ وَالشُّهَدَآءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ

جو لوگ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر ایمان لائے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں صدیق اور شہداء ہیں۔ (تا صف ۲۴۵) الحمدللہ

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: میری امت کے مومن شہید ہیں۔ اور پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیات مذکورہ بالا تلاوت

besturdubooks.wordpress.com

فرمائی۔ ہاں خاص شہداء کے علاوہ عوام مومن مکلف ہیں۔ اور ان کے علاوہ مومنوں کے بچے جنت میں ہوں گے۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور حضرت جعفر بن محمد کی روایت میں ہے۔ کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ وہ جنت میں ہیں۔ اور ایک گروہ علماء کا اس کا قائل ہے کہ مومن بچوں کے بارے میں یہ شہادت موجود ہے۔ کہ وہ جنتی ہیں۔ اور المیمونی کی روایت میں بھی ہے۔ کہ کسی کو اس میں شک نہیں ہے۔ کہ وہ جنتی ہیں۔ اور حضرت امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا بھی یہی بیان ہے کہ وہ جنت میں ہوں گے اور تمام سلف صالحین سے یہ مذکور ہے۔ کہ وہ جنت میں رہیں گے۔ اور کسی خاص بچے کے لیے یہ شہادت نہیں دی جاسکتی۔ کہ وہ جنتی ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی بھی دلیل نہیں۔ کہ اُس معین بچے نے اپنے والدین کے لیے ایمان کی گواہی دی ہو۔ لہٰذا اس بچے کے ایمان کی گواہی بھی نہیں دی جاسکتی۔ اور عام بچوں کے جنتی ہونے میں توقف ہوگا۔ اور یہ بات کسی امام سے بھی ثابت نہیں ہے۔ اور کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے۔ اور یہ سب کچھ اُن کے عموم کلام سے لیا گیا ہے۔

اور امام احمدؒ نے مومنوں کے بچوں کے جنتی ہونے پر اس حدیث سے دلیل پکڑی ہے کہ وہ " وَصِغَارُهُمْ دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ " کہ مومنوں کے چھوٹے، بچے جنت میں آزادی سے پھرنے والے ہوں گے۔ اور امام احمد نے اس سے یہ بھی دلیل لی ہے۔ کہ ان کے والدین کے بارے میں بھی امید ہے۔ کہ وہ جنت میں ہوں گے۔ لہٰذا ان دونوں کے جنتی ہونے میں کیا شک ہے؟

اور خاص شہداء کے علاوہ عام مکلف مومن لوگوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ لیکن اکثر یہی کہتے ہیں کہ وہ جنت میں جائیں گے۔ اور کفار کی روحیں دوزخ میں جائیں گی۔ اور کتنے ہی صحابہ کرام کی روایت میں ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے علیین اور سجین

besturdubooks.wordpress.com

کے بارے میں پوچھا تو حضرت کعبؓ نے فرمایا کہ علیین تو ساتویں آسمان پر ہے۔ جس میں مومنوں کی روحیں رہتی ہیں۔ اور سجین ساتویں زمین کے نیچے ہے۔ جس میں ابلیس کے رخسار کے نیچے کافروں کی روحیں رہتی ہیں۔

اور دلائل سے یہ بھی ثابت ہے۔ کہ جنت ساتویں آسمان کے اُوپر ہے۔ اور دوزخ ساتویں زمین کے نیچے ہے۔ بزار اور طبرانی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے بارے میں پوچھا گیا تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ میں نے انہیں جنت کی ایک نہر کے کنارے ایک عظیم الشان مکان میں دیکھا ہے۔ جس میں کوئی فضول بات نہیں ہوتی اور نہ کوئی مشقت ہوتی ہے۔

۷۱۔ اور امام طبرانیؒ نے منقطع سند کے ساتھ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ کہ ہماری ماں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کہاں ہیں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ خاص کانے کے ایک شاندار مکان میں رہتی ہیں جہاں کوئی شور وشغب اور مشقت نہیں ہے۔ اور آپ حضرت مریم اور فرعون کی بیوی آسیہ کے درمیان جلوہ افروز ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا۔ کیا ان کانوں کے مکان میں؟ (جو دنیا میں ہوتے ہیں) آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ نہیں! بلکہ ان کانوں سے جو مروارید (موتیوں) اور یاقوت سے جڑاؤ ہیں۔ (اُن سے وہ مکان تیار ہوا ہے)

اور وہ جو امام احمد اور ترمذی، ابن ماجہ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ کہ جب حضرت ماعز الاسلمی نے اپنے لیے زنا کاری کا اعتراف کیا۔ اور انہیں رجم کی سزا دی گئی۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اب وہ جنت میں ہے۔ اور جنت کی نہروں میں ڈبکیاں لگا رہا ہے۔

۷۲۔ امام احمد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب روح جسم سے

besturdubooks.wordpress.com

جدا ہو جاتا ہے۔تو وہ تین چیزوں سے بری ہو جاتا ہے۔تو وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔اور تین چیزوں، تکبر، کھوٹ ملانے اور قرض سے پاک ہو جاتا ہے۔

۷۳۔ اور علماء کے ایک گروہ کا بیان ہے کہ روحیں زمین پر ہی رہتی ہیں۔اور ایک فرقہ کہتا ہے کہ روحیں قبروں کی چار دیواری میں ہی موجود رہتی ہیں۔لیکن حقیقت یہ ہے جو ابن حزمؒ نے عام محدثین سے نقل کر کے بیان کی ہے۔اور ابن عبدالبرؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے۔کہ شہداء کی روحیں جنت میں اور دوسروں کی روحیں قبر کے اندر رہتی ہیں۔اور وہاں سے جہاں چاہے سیر کرتی ہیں۔اور اس کی دلیل انہوں نے یہ دی ہے۔کہ انہیں سلام کہا جاتا ہے۔اور انہیں ان کا ٹھکانہ جنت یا جہنم قبروں میں پیش کیا جاتا ہے۔کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے۔کہ روحیں جنت میں نہیں رہتی ہیں۔کیونکہ جنت و جہنم کا پیش کیا جانا روح و جسم کے اتصال سے ہوتا ہے۔اور روحوں کی اصل جگہ جنت ہی ہے۔اور ان پر سلام پیش کرنا روحوں کے قبروں میں ہونے کی دلیل نہیں ہے۔اور وہ تو انبیاء و شہداء کی روحوں پر بھی پیش ہوتا ہے۔حالانکہ ان کی روحیں متفقہ طور پر علیین میں ہوتی ہیں۔اور وہ جنت میں پرواز کرتی رہتی ہیں۔اور اُس کے باوجود اُن کا تعلق اپنے جسموں کے ساتھ قائم رہتا ہے۔اور ان باتوں کی کنہ اور حقیقت اللہ تعالیٰ کے سوائے دوسرا کوئی نہیں جانتا۔

اور یہ بات احادیث مبارکہ سے ثابت ہے۔کہ ایک سوئے ہوئے شخص کی روح عرش تک پرواز کر جاتی ہے۔اور اس کا تعلق اپنے بدن کے ساتھ بھی رہتا ہے۔اور پھر فوراً واپس بھی لوٹ آتی ہے۔لہٰذا مرنے والوں کی روحیں جسموں سے جدا ہو کر اپنے اپنے ٹھکانوں علیین یا سجین میں چلی جاتی ہیں۔اور اُن کا تعلق اپنے جسموں سے قائم رہتا ہے۔اور کبھی وہ اپنی قبر میں لوٹ آتی ہیں۔اور یہ ایک لمحہ میں ہو جاتا ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ تمام روحیں زمین کے ایک مرکز پر ہی جمع رہتی ہیں۔اور

besturdubooks.wordpress.com

مومنوں کی روحیں جابیہ کے مقام پر یا بعض کے نزدیک بیئر زمزم میں رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں بیئر برہوت میں قید رہتی ہیں۔ اور قاضی ابویعلیٰؒ نے اپنی کتاب ''المعتمد'' میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور یہ بات امام احمد کی اس روایت کے خلاف ہے کہ کفار کی روحیں آگ میں رہتی ہیں۔ اور ہوسکتا ہے۔ کہ بیئر برہوت کا تعلق جہنم کے ساتھ ہو۔ تو دونوں باتوں میں تطبیق ہوسکتی ہے۔ جو جہنم کی گہرائی میں ہے۔ جیسا کہ البحر میں روایت ہے کہ بیئر برہوت کے نیچے جہنم ہے اور ابوعمر احمد کی کتاب الحکایات میں درج ہے۔ کہ ابوبکر محمد بن عیسیٰؒ بیان فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں خراسان کا ایک آدمی تھا۔ جس کے پاس لوگ امانت رکھتے تھے۔ اور وہ بحفاظت لوگوں کی امانتیں واپس کر دیتا تھا۔ ایک شخص نے اس کے پاس دس ہزار دینار (سونے کے سکے) امانت رکھے اور کہیں سفر پر چلا گیا۔ اور خراسانی شخص کو موت قریب آئی تو اس نے وہ امانت اپنی اولاد کو سپرد نہیں کی اور اُسے اپنے کسی مکان میں دفن کر دیا۔ اور فوت ہوگیا۔ جب وہ شخص واپس آیا۔ اور اُس نے اس کے بیٹوں سے اپنے دس ہزار دینار واپس طلب کیے۔ تو انہوں نے ان سے لاعلمی کا اظہار کیا۔ اور انہوں نے مکہ مکرمہ کے موجودہ علماء کرام سے اس بارے میں مسئلہ دریافت کیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ہم اس آدمی کو جانتے ہیں۔ وہ جنتی ہے۔ اور جنتیوں کی روحیں بیر زمزم میں رہتی ہیں۔ تم رات کو جب تہائی یا نصف گزر جائے تو زمزم کے کنوئیں کے کنارے پر آؤ۔ اور اُسے آواز دو۔ اور اپنی امانت کا اُس سے پوچھو۔ ہمیں امید ہے۔ کہ وہ اس بارے میں جواب دے گا۔ تو علماء کرام کے کہنے کے مطابق وہ شخص زمزم کے کنوئیں پر گیا۔ اور پہلی رات اُس نے آواز دی پھر دوسری رات کو پھر تیسری رات کو اُس نے پکارا لیکن اُسے کوئی جواب نہیں ملا۔ اور اُس نے علماء کرام سے آکر کہا۔ کہ میں تین راتیں مسلسل اُسے بلاتا رہا ہوں۔ لیکن مجھے کوئی جواب نہیں ملا۔ تو علماء کرام نے فرمایا: کہ انا للہ وانا الیہ راجعون معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ شخص جہنم میں ہے۔ لہٰذا تم یمن کی طرف جاؤ۔ وہاں پر ایک وادی ہے جسے برہوت کہتے ہیں۔ وہاں

besturdubooks.wordpress.com

ایک کنواں ہے جسے برہوت ہی کہتے ہیں۔ وہاں جہنمیوں کی روحیں رہتی ہیں۔ اُس کے کنارے پر جا کر آواز دو۔ اور امید ہے۔ کہ تمہیں جواب مل جائے گا۔ وہ شخص علماء کے فرمانے کے مطابق وہاں گیا۔ اور جا کر آواز لگائی۔ کہ میں فلاں بن فلاں ہوں۔ تو پہلی آواز پر ہی اُسے کنویں سے جواب مل گیا۔ اور باقی واقعہ کتاب الحکایات میں مذکور ہے۔

۷۵۔ صفوان بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے ابوالیمان عامر بن عبداللہؒ سے پوچھا۔ کہ مومنوں کی روحوں کا کوئی مرکز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے۔ کہ "اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُهَا عِبَادِیَ الصّٰلِحُوْنَ" اور یہ وہی زمین ہے جس میں مومنوں کی روحیں جمع ہوتی ہیں۔ اور وہیں سے وہ قیامت کے دن اُٹھیں گی۔ ابن مندہ نے یہ روایت درج کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت نہایت اجنبی ہے۔ اور یہ قرآنی تفسیر اور بھی عجیب وغریب ہے۔

۷۶۔ ابن مندہ نے ابن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عمروؓ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی جانب لکھا۔ اور اُن سے پوچھا۔ کہ جنت کی روحیں اور جہنم کی روحیں کہاں کہاں رہتی ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جنت والوں کی روحیں جابیہ کے مقام پر اور جہنم والوں کی روحیں حضرموت میں رہتی ہیں۔

۷۷۔ حضرات صحابہ کرام کی ایک جماعت کا فرمانا ہے۔ کہ ارواح تمام کی تمام اللہ تعالیٰ کے دستِ قدرت میں ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی یہی فرماتے ہیں۔

۷۸۔ ابن مندہ نے شعبی کے واسطہ سے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا ہے کہ ارواح اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں۔ اور اپنے اپنے انجام کا انتظار کر رہی ہیں۔ یہاں تک کہ صور پھونکا جائے گا۔ اور یہ بات اس کے منافی نہیں ہے۔ جو روحوں کا مقام نام لے کر بتایا گیا ہے جیسا کہ روایات میں موجود ہے۔

۷۹۔ ایک گروہ نے لکھا ہے کہ مرنے والے لوگوں کی روحیں حضرت آدم علیہ السلام

besturdubooks.wordpress.com

کے دائیں بائیں موجود ہیں۔ جیسا کہ بخاری و مسلم کی صحیح حدیث شریف میں آیا ہے۔ کہ قصہ معراج میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں جب ہم آسمان پر پہنچے دروازہ کھولا گیا۔ تو ایک صاحب تشریف فرما تھے۔ اور اُن کے دائیں بائیں اُن کی اولاد کی روحیں موجود تھیں۔ جب وہ اپنے دائیں جانب نظر فرماتے۔ تو آپ ہنس پڑتے اور جب وہ اپنے بائیں جانب نظر دوڑاتے تو رو پڑتے۔ میں نے جبریل امین سے پوچھا۔ یہ صاحب کون ہیں؟ جبریل نے کہا۔ یہ حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ اور یہ ان کے دائیں بائیں ان کی اولاد کی روحیں ہیں۔ یہ دائیں والے جنتی ہیں اور بائیں والے جہنمی ہیں۔ یہ دائیں والوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ اور بائیں والوں کا انجام دیکھ کر رو پڑتے ہیں۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کافروں کی روحیں بھی آسمان پر ہیں۔ حالانکہ کافروں کی روحوں کے لیے آسمان کا دروازہ نہیں کھولا جاتا ہے۔

اور بعض روایات سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح سے ہے کہ جب روحیں آسمان اوّل پر پیش ہوتی ہیں۔ تو جب وہ روح کسی مومن کی ہوتی ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ یہ طیب روح ہے۔ اسے علیین میں پہنچا دو۔ اور جب کافر کی روح پیش کی جاتی ہے۔ تو حضرت آدمؑ فرماتے ہیں کہ یہ خبیث روح ہے۔ اسے سجین میں ڈال دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روحیں پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔ تو وہ انہیں اپنے اپنے ٹھکانے پر روانہ فرما دیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ روحوں کا اصل ٹھکانہ علیین اور سجین ہی ہیں۔

اور ابن حزم کا خیال ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے روحوں کو جسموں سے پہلے پیدا فرمایا ہے۔ اور انہیں برزخ میں رکھا۔ اور یہ برزخ اربعہ عناصر کے ختم ہونے کے بعد آتا ہے۔ کہ وہاں نہ ہوا ہے۔ نہ مٹی ہے نہ آگ ہے نہ پانی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے جسموں کو پیدا فرما کر اپنے اپنے موقعہ پر ان میں روحوں کو ڈالا اور قبض کرنے کے بعد انہیں پھر برزخ میں ہی لوٹا دے گا۔ اور انبیاء و شہدا کو خاص طور پر جنت میں رکھے گا۔ یہ قول عام مسلمان علماء کا نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

جو روایات اسلامی سے میل نہیں کھاتا ہے۔

اور متکلمین کی ایک جماعت کی طرف سے یہ حکایت بھی منقول ہے۔ کہ روحیں جسموں کے مرنے ساتھ ہی مر جاتی ہیں۔ اور یہ نظریہ معتزلہ فرقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور اندلس کے فقہا کی ایک قدیم جماعت نے بھی یہی کہا ہے۔ جن میں عبدالاعلیٰ بن وہب اور متاخرین میں سہیلی وابوبکر بن العربی شامل ہیں۔ اور اس نظریہ پر علماء نے بہت ہی تنقید کی ہے۔ یہاں تک کہ حضرت سحنون بن سعید وغیرہ نے فرمایا ہے۔ یہ اہل بدعت کا قول ہے۔ اور صحیح روایات کثرت سے اس پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ روحیں جسموں سے نکل کر باقی رہتی ہیں اور شہداء کی روحوں اور عام مومنوں کی روحوں میں یہ فرق ہے۔ کہ شہداء کی روحیں جنت میں رہتی ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) اس لیے کہ ارواح شہداء کے لیے نئے جسم پرندوں کی شکل کے پیدا کیے جاتے ہیں جن میں رہ کر وہ جنت میں جہاں چاہیں پھرتے ہیں اور جنت کی نعمتوں سے مستفید ہوتے ہیں۔ اور یہ روحیں اپنے اصل جسموں سے جدا ہو کر نئے طائرانہ جسموں میں عارضی طور پر منتقل ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ حضرات شہداء کرام نے بارگاہ الٰہی میں اپنے دنیاوی جسموں کی قربانی دی ہوئی ہے۔ تو بدلے میں انہیں جنت میں یہ پرندوں کے نئے قالب عطا ہوتے ہیں۔ جن میں وہ جنت میں پرواز کرتے اور ہر قسم کی نعمتوں سے فیض پاتے ہیں۔ اور یہ اُن کا برزخی جسم ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ انہیں جنت میں رزق دیا جاتا ہے۔ اور وہ جنت کی ہر قسم کی نعمتوں سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ اور دوسروں کے بارے میں ایسا ثابت نہیں ہے۔ اور یہ بھی آیا ہے۔ کہ وہ شجر جنت سے معلق رہتے ہیں۔ اس سے مراد بھی جنت کے درختوں کے پھلوں سے نعمتیں حاصل کرنا ہی ہے۔ اور پھر شہداء کے جنت میں درجات ہیں۔ کوئی کسی درجے میں کوئی کسی درجے میں ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔جیسا کہ عام جنتیوں کے مقامات الگ الگ ہوتے ہیں۔

اور وہ جو ابن السنی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب قبرستان میں داخل ہوتے تو فرماتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ اَيَّتُهَا الْاَرْوَحُ الْفَانِيَةُ وَالْاَبْدَانُ الْبَالِيَةُ وَالْعِظَامُ النَّخِرَةُ الَّتِيْ خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ بِاللّٰهِ مُؤْمِنَةٌ اَللّٰهُمَّ اَدْخِلْ عَلَيْهِمْ رَوْحًا مِّنْكَ وَسَلَامًا مِّنَّا

اس کی سند ضعیف ہے۔اور اس کی تاویل یہ ہے۔کہ یہاں روحوں کے فنا ہونے سے مراد اُن کا دنیا سے چلا جانا ہے۔اور وہ جسموں سے الگ ہو جاتی ہیں۔

فائدہ: حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ روح کے چار مقامات ہیں۔اور ہر مقام پہلے سے زیادہ بڑا ہے۔روح کا پہلا گھر ماں کا پیٹ ہے۔اور یہ نہایت ہی تنگ و تاریک ہے۔دوسرا گھر روح کا یہ دنیا ہے۔جس میں پیدا ہوتا اور پلتا بڑھتا ہے۔اور جس میں اُس کا دل لگ جاتا ہے۔وہ کماتا کھاتا ہے اور خیر و شر حاصل کرتا ہے۔تیسرا گھر روح کا عالم برزخ ہے۔جو اس دنیا کے گھر سے زیادہ وسیع ہے۔اور اُس کے پہلے گھر کی نسبت سے زیادہ بڑا ہوتا ہے۔اور روح کا چوتھا گھر وہ ہے جس کے بعد اور کوئی گھر نہیں ہے۔اور وہ گھر دار القرار ہے۔جو جنت یا دوزخ کی صورت میں انسان کو ملے گا۔اور اس کی شان اور حالت ہی الگ ہے۔اور جیسا کہ ابن ابی الدنیا کی روایت میں ہے۔کہ سلیم بن عامر الحائری سے مرفوعاً روایت ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْجَنِيْنِ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا بَكٰى عَلٰى مَخْرَجِهٖ حَتّٰى

besturdubooks.wordpress.com

اِذَا رَاَی الضَّوْءَ وَرَضَعَ لَمْ یُحِبَّ اَنْ یَّرْجِعَ اِلٰی مَکَانِہٖ وَکَذَالِکَ الْمُؤْمِنُ یَفْزَعُ مِنَ الْمَوْتِ فَاِذَا اَفْضٰی اِلٰی رَبِّہٖ لَمْ یُحِبَّ اَنْ یَّرْجِعَ اِلَی الدُّنْیَا کَمَالَا یُحِبُّ الْجَنِیْنُ اَنْ یَّرْجِعَ اِلٰی بَطْنِ اُمِّہٖ

ترجمہ: دنیا میں مومن کی مثال ماں کے پیٹ میں بچے کی سی ہے۔ کہ جب وہ ماں کے پیٹ سے باہر آتا ہے۔ تو وہ روتا ہے۔ اور پھر جب وہ روشنی دیکھتا ہے۔ اور ماں کا دودھ پینے لگتا ہے۔ تو پھر وہ اپنی پہلی جگہ واپس جانے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی طرح سے مومن جب موت سے فارغ ہو کر بارگاہِ الٰہی میں پہنچ جاتا ہے۔ تو وہ کبھی دنیا میں واپس آنے کو پسند نہیں کرتا۔ جیسے پیٹ سے باہر آیا ہوا بچہ ماں کے پیٹ میں واپس جانا پسند نہیں کرتا۔

اسی طرح سے عمرو بن دینار سے مرسل روایت ہے کہ ایک شخص فوت ہو گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ شخص جو اس دنیا سے کوچ کر گیا ہے۔ اگر یہ خوش ہے تو اسے دنیا میں واپس آنا ناپسند ہوگا۔ جیسے تم میں سے کوئی اب اپنی ماں کے پیٹ میں واپس جانا نہیں چاہتا۔

حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن کی تشبیہ دنیا سے نکلنے کی بچے کے ماں کے پیٹ سے نکلنے کی سی ہے۔ جو پیٹ کی مشقت اور تاریکی سے نکل کر اس دنیا کے آرام اور کھلی فضا میں آجاتا ہے۔

فائدہ: حضرت یافعیؒ نے کفایۃ المعتقد میں الشیخ عمرو بن الفارض سے حکایت بیان کی ہے۔ کہ کسی ولی اللہ کا جنازہ حاضر ہوا۔ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے ان کی نماز جنازہ پڑھ لی۔ تو فضاء آسمانی سبز رنگ کے پرندوں سے بھر گئی۔ اور پھر ایک بڑا پرندہ آیا اور وہ اُن سب پرندوں کو نگل کر چلتا بنا۔ فرماتے ہیں۔ کہ یہ دیکھ کر مجھے

besturdubooks.wordpress.com

بہت حیرت ہوئی تو ایک شخص مجھ سے کہنے لگا۔ یہ پرندہ بھی فضاء آسمان سے ہی اترا تھا۔ اور اس اللہ تعالیٰ کے بندے کی نمازِ جنازہ میں شامل ہوا تھا۔ اور شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں میں رہتی ہیں۔ جو جنت میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں چرتی رہتی ہیں۔ یہ لوگ تلواروں سے جان کی قربانی دے چکے ہیں۔ اب یہ آزاد روحیں ہوتی ہیں۔ جہاں چاہے چلی جاتی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ واقعہ اُسی کے مشابہہ ہے۔ جسے ابن ابی الدنیا نے ذکر الموت میں درج کیا ہے۔ کہ زید بن اسلم سے روایت ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا۔ جو لوگوں سے الگ تھلگ پہاڑ کی ایک غار میں عبادت کرتا رہتا تھا۔ اور لوگ جب قحط سالی میں مبتلا ہوتے۔ تو اُس کے پاس شکایت لے کر آتے۔ تو وہ ان کے لیے بارش کی دعا کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اُن کی فریاد قبول فرماتا۔ اور اُن پر رحمت کی بارش ہو جاتی۔

تو جب وہ شخص فوت ہو گیا۔ تو لوگ اُس کے کفن دفن کا انتظام کرنے لگے۔ تو انہوں نے دیکھا کہ ایک مرصع تخت ہوا میں جھول رہا ہے۔ اور وہ تخت فضا میں جھولتا ہوا۔ اُس شخص تک پہنچ گیا۔ تو ایک شخص نے آگے بڑھ کر اُس مردِ خدا کو اُس جھولے پر سوار کرا دیا۔ اور وہ تخت اُس شخص کو لے کر فضا آسمان میں بلند ہونے لگا اور لوگ اُسے دیکھ رہے تھے۔ یہاں تک کہ وہ اُن کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ اور اُس کا رخ جنت کی طرف تھا۔

☆ اور اس بات کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو بیہقی اور ابو نعیمؒ نے دلائل النبوۃ میں کی ہے۔ کہ حضرت عامر بن فہیرہ رضی اللہ عنہ غزوۂ بیر معونہ کے موقع پر دوسرے شہداء کے ساتھ مقتول ہوئے۔ اور عمرو بن امیہ الضمری اسیر ہوئے تو عامر بن الطفیل نے ان سے پوچھا کیا تم اپنے ساتھیوں کو پہچانتے ہو؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! اور مقتولوں کے اردگرد پھرنے لگے۔ اور وہ اُن کے حسب ونسب کے بارے میں پوچھتا رہا۔ اور پوچھنے لگا کہ ان میں سے کوئی گم تو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہوا؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں! حضرت ابوبکرؓ کے غلام عامر بن فہیرہ نہیں مل رہے ۔تو اُس نے پوچھا وہ تمہارے اندر کیا مقام رکھتے تھے۔انہوں نے بتایا کہ وہ ہم میں افضل شخص تھے۔تو اُس نے کہا کہ کیا میں تمہیں ان کا پتہ نہ بتاؤں؟ آؤ دیکھو ۔یہ انہیں نیزہ لگا ہوا ہے۔تو اُن کا وہ نیزہ نکالا گیا۔اس کے بعد وہ آسمان کی بلندیوں میں چلے گئے اور واللہ پھر آپؓ مجھے کہیں دکھائی نہیں دیئے۔

اور حضرت عامرؓ کو کلاب قبیلہ کے ایک شخص جبار بن سلمی نے قتل کیا تھا۔اور اس موقع پر حضرت الضحاک بن سفیان الکلابی آکر مسلمان ہو گئے۔ جب انہوں نے حضرت عامر رضی اللہ عنہ مقتول ہونے اور اُن کے آسمان پر بلند ہونے کو ملاحظہ فرمایا اور پھر انہوں نے اپنے اسلام لانے کی اطلاع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دی۔اور حضرت عامرؓ کے قتل اور اُن کے آسمان پر بلند ہونے کا واقعہ بھی ذکر کیا۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''فَاِنَّ الْمَلٰٓئِکَۃَ وَارَتْ جُثَّتَہٗ وَاُنْزِلَ فِیْ عِلِّیِّیْنَ'' کہ فرشتوں نے اُس کے جسم کو چھپا دیا۔اور اُسے علیین میں جا اُتارا۔

☆ امام بیہقی نے اس واقعہ کو ایک اور انداز سے روایت کیا ہے کہ عامر بن الطفیل کہتے ہیں کہ میں نے عامر بن فہیرہؓ کو شہید ہونے کے بعد دیکھا ہے کہ اُسے آسمان کی طرف اُٹھا لیا گیا۔اور میں آسمان اور زمین کے درمیان فضا میں اُنہیں آسمان پر جاتے ہوئے دیکھ رہا تھا۔اور بیہقی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو بخاری نے صحیح میں بیان فرمایا ہے۔اور آخر میں لکھا ہے۔پھر اُنہیں واپس زمین پر اتارا گیا۔اور فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ انہیں اُوپر اُٹھانے کے بعد زمین پر اُتارا گیا ہو۔اور بعد میں نظروں سے اوجھل کر دیا گیا ہو۔اور مغازی موسیٰ بن عقبہ میں یہ قصہ مذکور ہے۔

حضرت عروہ بن الزبیرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عامر کا جسد اطہر نہیں ملا۔اصحاب کا خیال ہے کہ اُسے فرشتوں نے کہیں دفن کر دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن سعد نے اور الطبرانی نے الکبیر میں عروہؓ کے واسطہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ عامر بن فہیرہؓ کو آسمان کی طرف اُٹھالیا گیا۔ اور اُن کا جبہ مبارک کہیں دکھائی نہیں دیا۔ اُن کا خیال ہے کہ فرشتوں نے خود انہیں کہیں دفن کر دیا۔

میں کہتا ہوں کہ فرشتوں کے چھپانے سے مراد آسمان کی فضاؤں میں ہی کہیں غائب کر دینا ہے۔ جیسا کہ پہلی روایت میں ہے۔ کہ انہوں نے اُن کا جبہ کہیں چھپا دیا اور روح کو علیین میں جا اُتارا۔

☆ اور یہ بھی روایت میں ہے۔ جسے ابونعیم اور امام بیہقیؒ نے حضرت عروہ بن امیہ الضمری سے روایت کیا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ اکیلے کو جاسوس بنا کر روانہ فرمایا تھا۔ تو میں حضرت خبیبؓ کی پھانسی کے پاس پہنچا۔ اور لکڑی کے اوپر چڑھ کر انہیں سولی کے پھندے سے آزاد کیا۔ اور میں قریش کے جاسوسوں سے ڈر رہا تھا۔ (کہ کہیں مجھے دیکھ نہ لیں) اور پھر میں وہاں سے دوڑ گیا۔ اور تھوڑی دور چلا گیا۔ پھر میں نے توجہ کی تو حضرت خبیبؓ مجھے کہیں دکھائی نہیں دیے۔ اور حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ بھی ان لوگوں میں شامل ہیں۔ جنہیں فرشتوں نے کہیں چھپا دیا۔ یا تو آسمان کی طرف اُٹھا کر ظاہر میں تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ یا فرشتوں نے کہیں زمین میں دفن کر دیا۔ یا خود زمین نے انہیں اپنے اندر چھپالیا۔ اور ابونعیمؒ کو تو اسی بات کا یقین ہے۔ کہ انہیں آسمان کی طرف اُٹھالیا گیا۔ اور اس کرامت اور انبیاء کے معجزے کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی زندہ آسمان کی طرف اُٹھائے گئے اور یہ لوگ اور اُمت محمدیہؐ کے بعض دوسرے لوگ مرنے کے بعد کرامتاً اُوپر اُٹھائے گئے۔ یا حفاظت کے لیے چھپا دیئے گئے۔ اور یہ واقعہ حیرت انگیز ہے۔ اور حضرت خبیبؓ، حضرت عامر بن فہیرہؓ اور العلاء بن الحضرمیؓ کے واقعات احوال الموتی کے باب کے آخر میں مذکور ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اوران کے آسمان پر اُٹھائے جانے کے واقعہ کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو امام نسائی، بیہقی اور طبرانی وغیرہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی انگلیاں غزوۂ اُحد کے روز کٹ گئیں۔ اور انہوں نے اچانک اُف کہا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''لَوْ قُلْتَ بِسْمِ اللّٰهِ لَرَفَعَتْكَ الْمَلٰئِكَةُ وَالنَّاسُ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ حَتّٰى تَلِجَ بِكَ فِيْ جَوِّ السَّمَآءِ'' اگر تم اس موقع پر بسم اللہ کہتے تو فرشتے تمہیں اُٹھا کر لے جاتے اور لوگ دیکھتے کہ فرشتے تمہیں آسمان کی فضاء میں لے کر داخل ہو رہے ہیں۔

اور فرشتوں کے اُن کی میت کو چھپا لینے کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو ابن عساکر نے عطاء الخراسانی کے حوالے سے بیان کی ہے۔ کہ حضرت اویس القرنی کو ایک سفر کے دوران میں پیٹ درد کی شکایت لاحق ہوئی اور وہ وہیں فوت ہو گئے۔ تو اُن کے تھیلے میں دو کپڑے ایسے پائے گئے جو دنیا بھر میں کہیں نہیں ہوتے۔ اور ایک روایت میں ہے۔ کہ دنیا میں ایسے کپڑے کوئی نہیں بنتا۔ اور دو آدمی اُن کی قبر کھودنے گئے۔ تو انہوں نے آکر بتایا کہ ایک پتھریلی چٹان میں قبر پہلے سے کھودی ہوئی موجود ہے۔ لگتا ہے کہ کسی کے ہاتھوں نے ابھی ابھی اُسے کھودا ہے۔ تو ساتھیوں نے آپؓ کو کفن پہنایا۔ اور اُس قبر میں دفن کر دیا۔ اور بعد میں لوگوں نے دیکھا۔ تو وہاں قبر کا نام ونشان بھی نہیں تھا۔ اور اس واقعہ کو امام احمدؒ نے الزہد میں درج فرمایا ہے۔ بعد میں لوگوں نے کہا۔ کہ آؤ اب جا کر ان کی قبر کو دیکھیں تو بھی قبر کا وہاں کوئی نشان نہیں تھا۔

اور شہداء کے سبز رنگ کے پرندوں کی نظیر وہ روایت ہے جو ابن عساکر نے ابوبکر بن ریان سے کی ہے۔ کہ میں مصر کے محلہ حمام غلہ میں کھڑا تھا۔ کہ کچھ لوگ حضرت ذوالنون رحمتہ اللہ علیہ کی نعش لے کر آئے۔ تو میں نے سبز رنگ کے پرندے دیکھے۔ اور اُن کی نعش پر آکر پھڑ پھڑانے لگے۔ اور اُن کی قبر تک اُن کو چھوڑ کر گئے۔ اور جب انہیں دفن کر دیا گیا۔ تو وہ غائب ہو گئے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور کتاب ''السّرُ المصون فیما اکرم به المخلصون'' طاہر بن محمد الصدفیؒ ایک صالح بزرگ سلامہ الکنانی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ انہیں اُن کی موت کے سال خبر دی گئی۔ کہ وہ اس سال میں فوت ہو جائیں گے۔ اور فلاں وقت میں فوت ہوں گے۔ لہٰذا وہ اسی وقت فوت ہوئے اور وہ سفید پرندے جو صالحین کی وفات پر اکثر دیکھنے میں آتے تھے۔ وہ ان کی نعش پر آ کر پھڑ پھڑانے لگے۔ اور اُن کے ساتھ ہی اُن کی قبر میں اُتر گئے۔ اور یہ عموماً بزرگوں کے جنازوں میں دیکھنے میں آتا تھا۔ اور اسے عجیب نہیں جانتے تھے۔

اور اسی کتاب میں مالک بن علی القلانسؒ کے تذکرہ میں لکھا ہے۔ کہ جب وہ فوت ہوئے۔ اور انہیں نماز جنازہ کی ادائیگی کے لیے چار پائی پر رکھا گیا۔ تو لوگوں نے صحرا اور پہاڑوں کی طرف دیکھا کہ حد نظر تک ہزاروں لوگ سفید رنگ کے کپڑے پہنے کھڑے تھے۔ کہ اتنے زیادہ سفید کپڑے انہوں نے کبھی نہیں دیکھے تھے اور انہوں نے لوگوں کے ساتھ مل کر نمازِ جنازہ پڑھی۔

اور ابو خالد روایت کرتے ہیں۔ کہ جب حضرت عمرو بن قیس فوت ہوئے۔ تو لوگوں نے دیکھا۔ کہ صحرا سفید رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے لوگوں سے بھری ہوئی تھی۔ اور جب ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی اور انہیں دفنا دیا گیا۔ تو پھر صحراء میں کوئی شخص نہیں دکھائی دیا۔

ابن جوزیؒ نے عیون الحکایات میں عبداللہ بن المبارک کی سند سے روایت درج کی ہے۔ کہ ایک رات کو میں جبانہ کے مقبرہ میں موجود تھا۔ کہ میں نے سنا کہ کوئی غمناک آواز میں اپنے مولا کو پکار رہا ہے۔ اور عرض کر رہا ہے۔

سَیِّدِیْ قَصَدَكَ عَبْدُكَ وَرُوْحُهٗ اِلَیْكَ وَقِیَادُهٗ بِیَدَیْكَ وَاشْتِیَاقُهٗ اِلَیْكَ وَحَسَرَاتُهٗ عَلَیْكَ لَیْلُهٗ اَرَقٌ وَنَهَارُهٗ قَلَقٌ وَاَحْشَآءُهٗ تَحْتَرِقُ وَدُمُوْعُهٗ تَسْتَبِقُ شَوْقًا اِلٰی رُؤْیَتِكَ وَحَنِیْنًا اِلٰی لِقَآئِكَ

besturdubooks.wordpress.com

لَيْسَ لَهٗ رَاحَةٌ دُوْنَكَ وَلَا اَمَلٌ غَيْرَكَ

اے میرے آقا! تیرا بندہ تیرے پاس آیا ہے۔اور اُس کی روح تیری طرف مائل ہے۔اور اُس کی باگ ڈور تیرے ہاتھ میں ہے۔اور اُسے تیرا شوق ہے۔اور تجھ سے ملنے کی حسرت ہے۔اُس کی رات بیداری میں گزرتی ہے۔اور دن کو بے چین رہتی ہے۔اس کا باطن جل رہا ہے۔اور آنسو بہ رہے ہیں۔اور اُسے تجھ سے ملنے کا شوق ہے۔اور تیرے دیدار کے لیے بے چین ہے۔تیرے سوا اُسے کوئی آرام نہیں ہے۔اور نہ تیرے سوا کسی سے کچھ امید ہے۔

پھر وہ روتا رہا اور آسمان کی طرف دیکھ کر اُس کی ہچکی بندھ گئی۔اُسے میں نے آگے بڑھ کر ہلا کر دیکھا تو وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو چکا تھا۔میں اُس کی نگرانی کر رہا تھا۔کہ میں نے کچھ لوگوں کو اس کی طرف آتے دیکھا۔انہوں نے آکر اُسے غسل دیا۔کفن پہنایا۔خوشبو لگائی اور اُس کی نماز جنازہ پڑھی اور احترام سے اُسے دفن کر دیا۔اور پھر وہ آسمان کی طرف پرواز کر گئے۔

اور انہوں نے ہی حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے۔کہ میں ایک صحراء میں چلا جا رہا تھا۔کہ میں نے ایک غار میں ایک نوجوان کو نماز پڑھتے دیکھا۔اور غار کے منہ پر ایک درندہ کھڑا تھا۔میں نے اُس نوجوان سے پوچھا۔کیا تمہیں اس درندے سے ڈر نہیں لگتا؟ اُس نوجوان نے کہا۔اگر تم اس ذاتِ گرامی سے ڈرو جس نے درندوں کو پیدا کیا ہے۔تو بہتر ہوتا پھر وہ نوجوان درندے سے مخاطب ہوا۔اور کہا اے درندے تو اللہ تعالیٰ کے کتوں میں ایک کتا ہی ہے۔اگر اللہ تعالیٰ نے تیرا رزق یہاں مقدر فرمایا ہے۔تو ہم اُسے روک نہیں سکتے۔ورنہ تم یہاں سے چلے جاؤ۔تو وہ درندہ وہاں سے بھاگ گیا۔پھر وہ نوجوان بارگاہِ الٰہی میں دعا کرنے لگا" یَاسَیِّدِیْ اَسْئَلُكَ بِمَعَاقِدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ اِنْ كَانَ لِیْ عِنْدَكَ خَیْرٌ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْكَ "اے میرے مولا! میں تجھ سے تیرے عرش کریم کے مراتب کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔کہ اگر

besturdubooks.wordpress.com

میرے لیے تیرے پاس بھلائی ہے۔تو مجھے اپنے پاس بلائے۔اور ابھی یہ دعا ختم بھی نہیں ہوئی تھی۔کہ وہ نوجوان دنیا سے جدا ہو گیا۔تو میں وہاں سے واپس لوٹا آیا۔اور میں نے اپنے عابد و زاہد صالح دوستوں کو اکٹھا کیا۔تا کہ ہم اُس کے کفن دفن کا انتظام کریں۔اور اس کے لیے ہم غار کے پاس واپس آئے تو وہاں ہمیں کچھ دکھائی نہیں دیا۔اور غیب سے آواز سنائی دے رہی تھی۔اور کوئی نظر نہیں آرہا تھا۔کوئی کہہ رہا تھا۔کہ اے ابوسعید! لوگوں کو واپس بھیج دو۔اُسے بارگاہِ الٰہی میں اُٹھالیا گیا ہے۔

حضرت خضر علیہ السلام کا عجیب واقعہ

فائدہ: حضرت ابوسعید نے شرف المصطفیٰ میں حضرت احمد بن محمد بن ابی بزہ سے روایت درج کی ہے۔کہ محمد بن الفرات سے حضرت عبید بن سعید نے اپنے والد سے بیان کیا۔کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ تشریف فرما تھے۔اور لوگ اُن کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔کہ سبز آنکھوں والا ایک شخص آیا۔تو حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا کہ کیا تمہاری آنکھیں پیدائشی سبز ہیں۔یا یہ بعد میں سبز ہوئی ہیں؟ اُس نے کہا۔ابوسعید! کیا تم مجھے نہیں پہچانتے؟ آپؓ نے پوچھا تم کون ہو؟ تو اس شخص نے اپنا تعارف کرایا۔اپنا حسب ونسب بیان کیا۔تو مجلس کے سب لوگ اُسے پہچان گئے۔حضرت حسنؓ نے اُس سے پوچھا۔آپ کا قصہ کیا ہے؟

تو اس نے بتایا کہ میں نے اپنا سارا مال واسباب اکٹھا کیا۔اور اُسے ایک بحری جہاز میں لادا اور یمن کی طرف جانے کے ارادے سے چل پڑا۔کرنا خدا کا یہ ہوا کہ آندھی کے طوفان نے جہاز کو آگھیرا۔اور جہاز کو ڈبو دیا۔تو میں جہاز کے ایک تختہ بیٹھ کر ایک ساحل پر آپہنچا۔اور تقریباً چار مہینے اِدھر اُدھر بھٹکتا رہا۔اور درختوں کے پتے اور گھاس پھونس کھا کر گزارہ کرتا رہا۔اور چشموں سے پانی پیتا۔اور پھر میں سیدھا ایک طرف کو چل پڑا۔یا تو کہیں پر پہنچ جاؤں گا۔اور بچ جاؤں گا۔یا کہیں مر کھپ جاؤں گا۔یہاں تک کہ چلتا چلتا ایک بلند

besturdubooks.wordpress.com

وبالا محل کے پاس جا پہنچا۔ جو بہت مضبوط بنا ہوا تھا میں نے اُس کا بڑا دروازہ کھولا۔ تو دیکھا کہ محل کے اندر کئی کمرے ہیں۔ اور ہر کمرے میں موتیوں سے جڑا ہوا ایک ایک صندوق رکھا ہوا ہے۔ اور اُن صندوقوں کو کھولا تو اُن کے اندر سے خوشبو آ رہی تھی۔ اور ہر صندوق کے اندر ریشمی کپڑوں میں لپٹے ہوئے انسان موجود تھے۔ میں نے ان میں سے کچھ کو ہلا کر دیکھا۔ تو وہ زندوں کی طرح لیٹے ہوئے تھے۔ لہٰذا میں نے صندوقوں کو بند کر دیا۔ اور محل کا دروازہ بند کر کے باہر نکل آیا۔ باہر آ کر میں نے دو گھوڑ سواروں کو دیکھا۔ جو نہایت حسین وجمیل نوجوان تھے۔ کہ ایسے حسین وجمیل میں نے کہیں نہیں دیکھے تھے۔ اور اُن کے گھوڑے سفید پیشانی اور سفید پاؤں والے تھے۔ انہوں نے مجھ سے میرا قصہ دریافت کیا۔ تو میں نے انہیں اپنی سرگزشت سنا دی۔ تو انہوں نے مجھ سے کہا۔ کہ آگے چلتے جاؤ۔ تم ایک درخت کے پاس پہنچو گے۔ وہاں پر ایک باغیچہ ہوگا۔ اور وہاں ایک پُر وقار بزرگ موجود ہوں گے۔ انہیں اپنا واقعہ بتاؤ۔ تو وہ تمہیں راستہ دکھائیں گے۔ تو میں چلتا گیا۔ تا آنکہ میں اُن بزرگ کے ہاں پہنچ گیا۔ اور میں نے انہیں سلام کیا۔ انہوں نے میرے سلام کا جواب دیا۔ اور مجھ سے میرا ماجرا پوچھا۔ تو میں نے انہیں اپنے تمام حالات سنا دیے۔ اور جب میں نے انہیں محل کا واقعہ سنایا۔ تو وہ گھبرا گئے۔ پھر انہوں نے مجھ سے پوچھا تم نے محل میں جا کر کیا کیا؟ میں نے کہا کہ میں نے صندوقوں کو ڈھانپ دیا۔ اور کمروں کے دروازے بند کر دیے۔ تو انہیں تسلی ہوئی۔ اور مجھ سے کہا کہ بیٹھ جاؤ کہ اتنے میں ایک بادل وہاں سے گزرا۔ اور اُس نے ان بزرگ سے کہا۔ اے اللہ تعالیٰ کے دوست! السلام علیکم! ان بزرگوں نے بادل سے پوچھا کہاں جا رہے ہو۔ تو بادل نے بتایا۔ کہ میں فلاں فلاں شہر میں برسنے جا رہا ہوں۔ اور اسی طرح سے بادل وہاں سے گزرتے رہے۔ اور وہ بزرگ ان کی منزل پوچھتے رہے۔ تا آنکہ ایک بادل سے انہوں نے پوچھا تو کہا جا رہا ہے؟ تو اس نے بتایا کہ میں بصری جا رہا ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: نیچے آؤ۔ تو وہ بادل اُن کے سامنے آ گیا۔ تو ان بزرگ نے بادل سے کہا۔ کہ اس شخص کو صحیح وسلامت اس کی منزل تک پہنچا دو۔ اور میں بادل پر سوار ہو گیا۔ اور جب وہ فضاء آسمانی پر اُڑنے لگا۔ تو میں نے اس سے کہا۔ تجھے قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس نے تمہیں یہ اکرام بخشا ہے۔ مجھے یہ بتاؤ کہ اس محل اور دو گھوڑ سواروں کا کیا راز ہے؟

besturdubooks.wordpress.com

اور اپنے بارے میں بتاؤ کہ تم کون ہو۔ تو اس نے بتایا کہ وہ محل ان شہدائے کرام کے لیے بنایا گیا ہے جو سمندروں میں راہ خدا میں جہاد کرتے ہوئے جان قربان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فرشتے انہیں سمندروں سے اُٹھا کر اس محل میں پہنچا دیتے ہیں۔ اور لا کر ان جڑاؤں صندوقوں میں رکھ دیتے ہیں۔ اور انہیں ریشمی کفنوں میں لپیٹ دیتے ہیں اور وہ دو گھوڑ سوار اللہ تعالیٰ کے فرشتے ہیں۔ جو ہر صبح و شام انہیں آ کر اللہ تعالیٰ کا سلام پیش کرتے ہیں اور میں خضر ہوں۔ اور میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ وہ مجھے اپنے پیارے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُمت میں اُٹھائے۔ تو اس شخص نے بتایا کہ جب میں بادل پر سوار ہوا تو فضاء آسمانی کے نظارے سے گھبرا گیا۔ اور میری آنکھیں خوف سے ایسی ہو گئیں جیسا کہ تم دیکھ رہے۔ اس واقعہ کو حضرت شیخ الاسلام ابن حجر رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الاصابہ فی معرفۃ الصحابہ میں حضرت خضرؑ کے تذکرہ میں بیان فرمایا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۶

میت پر روزانہ اس کا ٹھکانہ (جنت یا دوزخ) پیش ہونے کا بیان

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا

کہ روزانہ انہیں (کافروں کو) جہنم کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت ہذیلؒ سے بیان فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرعون کو ماننے والے لوگوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں کے اندر قید ہوتی ہیں۔ اور انہیں روزانہ جہنم کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

☆ لالکائی اور الاسماعیلی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں کے جوف میں قید ہوتی ہیں۔ اور انہیں روزانہ دو مرتبہ جہنم پیش کی جاتی ہے۔ اور انہیں کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا اصل ٹھکانہ ہے۔

اور فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا○

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے یہی روایت کی ہے۔

☆ بخاری اور مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ تم میں سے جب کوئی فوت

besturdubooks.wordpress.com

ہو جاتا ہے۔ تو اُسے جنت دکھائی جاتی ہے۔ اور اگر وہ جہنمیوں میں سے ہوتا ہے ۔تو اُسے جہنم دکھائی جاتی ہے۔ اور اُسے کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا اصل ٹھکانہ ہے۔ قیامت کے روز اُٹھنے کے بعد تم اسی کی طرف جاؤ گے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ جنت اُسے دکھائی جاتی ہے۔ جس مومن کو عذاب نہ ہو رہا ہو۔ ورنہ نہیں۔ اور ممکن ہے کہ مومن کو دونوں ٹھکانے بیک وقت دکھائے جاتے ہوں۔ نیز فرماتے ہیں کہ یہ ٹھکانہ روح کو دکھایا جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ جسم کے کسی حصے کو بھی دکھایا جاتا ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ پورے جسم کو بھی احساس دلایا جاتا ہو۔ جس کے اندر روح لوٹتی ہو۔ جیسا کہ سوال و جواب کے وقت لوٹتی ہے۔ واللہ اعلم۔

میں کہتا ہوں کہ لالکائی نے ''السنۃ'' میں لکھا ہے کہ جو مومن بھی فوت ہوتا ہے۔ اُس کا ٹھکانہ اُس کی روح پر پیش کیا جاتا ہے۔ اور ہناد نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہی روایت کی ہے۔ کہ قبر میں صبح و شام اُس کا اصل ٹھکانہ جنت یا دوزخ پیش کیا جاتا ہے۔

☆ امام البیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ روزانہ صبح و شام قبر میں دو دھماکے ہوتے ہیں۔ کہ کوئی کہنے والا کہتا ہے۔ رات چلی گئی ہے۔ اور دن آ گیا ہے۔ فرعون کے پیروکاروں کو جہنم کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ اور جو بھی یہ آواز سنتا ہے۔ جہنم سے پناہ مانگتا ہے اور رات کا وقت ہوتا ہے تو آواز آتی ہے۔ دن چلا گیا۔ رات آ گئی۔ اور فرعونیوں کو جہنم کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ اور جو بھی اُس کی آواز سنتا ہے۔ وہ جہنم سے پناہ مانگتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عَاشَ بعد الموت'' میں امام اوزاعیؒ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عسقلان کے ساحل سمندر پر ایک شخص نے پوچھا۔ اے ابو عمرو ہم سمندر سے سیاہ رنگ کے پرندے نکلتے دیکھتے رہتے ہیں۔ اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

شام کو واپس سمندر کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ واقعی تم سیاہ رنگ کے پرندوں کو سمندر سے نکلتے دیکھتے ہو؟ انہوں نے کہا۔ ہاں! تو حضرت امام اوزاعیؒ نے انہیں بتایا۔ ان سیاہ پرندوں میں فرعونیوں کی روحیں ہوتی ہیں۔ جو جہنم کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔ اور جہنم کی لپٹوں سے سیاہ ہو چکی ہیں۔ اور روزانہ ان کا یہی معمول ہے۔ اور قیامت تک ان کے ساتھ یہی معاملہ ہوتا رہے گا۔

جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ

فرعونیوں کو سخت عذاب میں داخل کرتے رہو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۷

زندوں کے اعمال ان کے عزیز و اقارب مردوں پر پیش کیے جاتے ہیں

امام احمد اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور ابن مندہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

اِنَّ اَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلٰى اَقَارِبِكُمْ وَعَشَآئِرِكُمْ مِّنَ الْاَمْوَاتِ فَاِنْ كَانَ خَيْرًا اِسْتَبْشَرُوْا وَاِنْ كَانَ غَيْرَ ذَالِكَ قَالُوْا اَللّٰهُمَّ لَا تُمِتْهُمْ حَتّٰى تَهْدِيَهُمْ كَمَا هَدَيْتَنَا۔

تمہارے اعمال تمہارے مرنے والے عزیزوں اور قبیلوں کو پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ نیک ہوتے ہیں۔ تو وہ خوش ہوتے ہیں۔ اور اگر اعمال نیک نہیں ہوتے تو وہ دعا کرتے ہیں۔ اے اللہ کریم! انہیں ہدایت دیئے بغیر موت نہ دینا۔ جیسا کہ تو نے ہمیں ہدایت دی ہے۔

☆ طیالسیؒ نے اپنی مسند میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ قبروں میں تمہارے اعمال عزیزوں اور رشتہ داروں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ اچھے ہوتے ہیں تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر وہ انہیں بُرے دکھائی دیتے ہیں تو کہتے ہیں۔ اللہ کریم انہیں ہدایت دے کہ وہ نیک عمل کریں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن المبارک اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ تمہارے اعمال تمہارے مرنے والے عزیزوں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ اعمال انہیں اچھے نظر آتے ہیں۔ تو وہ یہ خوش خبری پا کر راحت محسوس کرتے ہیں۔ اور اگر انہیں بُرا دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ اعمال انہیں واپس کر دے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور حکیم ترمذی اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم بن میسرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوایوب قسطنطنیہ جہاد کے لیے تشریف لے گئے۔ تو وہاں اُن کا ایک قصہ گو کے پاس سے گزر ہوا۔ تو وہ کہہ رہا تھا۔ کہ جب کوئی بندہ دن کے دوران میں کوئی عمل کرتا ہے۔ تو اُسے اُس کے جان پہچان والے مردہ عزیزوں کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ اور جب شام ہوتی ہے۔ تو اسی طرح سے اُس کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ تو حضرت ابوایوبؓ نے اُس سے فرمایا: دیکھو تم کیا کہہ رہے ہو۔ تو اس نے ان سے کہا کہ میں آپ کے لیے ہی کہہ رہا ہوں۔ تو حضرت ابوایوبؓ نے دعا فرمائی۔ اے اللہ کریم! میں تیری ذات کے واسطہ سے اس بات سے پناہ مانگتا ہوں کہ مجھے اپنے پیاروں حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما کے سامنے رُسوا کرے۔ اور اللہ تعالیٰ جس بندے کے لیے اپنی دوستی مقرر فرما دیتا ہے۔ تو اس کے پردے ڈھانپ لیتا ہے۔ اور اُس کے عمل کی تعریف کرتا ہے۔

☆ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں عبدالغفور بن عبدالعزیز سے انہوں نے اپنے دادا سے کتاب المنامات میں اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ارشاد فرماتے تھے اپنے مرنے والے بھائیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ کہ تمہارے اعمال ان پر پیش کئے جاتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لَا تُفْضِحُوْا مَوْتَا كُمْ بِسَيِّئَاتِ اَعْمَالِكُمْ فَاِنَّهَا تُعْرَضُ عَلٰى اَوْلِيَاءِ كُمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُبُوْرِ

اپنے مرنے والے عزیزوں کو اپنے برے اعمال سے رسوا مت کرو۔ کہ تمہارے اعمال قبروں میں تمہارے عزیزوں کو پیش کئے جاتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا، ابن مندہ، ابن عساکر نے احمد بن عبداللہ بن الجالحوری سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ مجھ سے میرے بھائی محمد بن عبداللہ نے بیان کیا۔ کہ حضرت عباد الخواص ابراہیم بن صالح الہاشمی کے پاس آئے۔ اور وہ فلسطین کے امیر تھے۔ تو ابراہیم نے ان سے عرض کیا۔ کہ مجھے کوئی نصیحت فرمائیں۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ زندہ لوگوں کے اعمال ان کے مرنے والے عزیزوں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اور تم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عزیز ہو۔ تم خیال رکھنا۔ کہ تمہارے کیسے اعمال جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش ہوتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ یہ دعا کیا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ يَمْقُتَنِیْ خَالِیْ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ رَوَاحَةَ اِذَا لَقِيْتُهٗ

اے اللہ کریم! میں تیری ذات کے وسیلے سے اس سے پناہ مانگتا ہوں کہ میری ملاقات کے وقت میرے ماموں حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ مجھ سے (میرے برے اعمال کی وجہ سے) ناراض ہوں۔

☆ ابن المبارک اور الاصبہانی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں تمہارے اعمال تمہارے عزیزوں کے سامنے پیش ہوتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

جو وفات پا چکے ہیں۔تو خوش ہوتے ہیں (نیک اعمال پر) اور ناخوش ہوتے ہیں (بُرے اعمال پر) اور آپؓ یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ اَنْ اَعْمَلَ عَمَلاً یُخْزِیْ بِہٖ عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ رَوَاحَۃَ اِذَا لَقِیْتُہٗ

میں اس سے پناہ چاہتا ہوں کہ میں ایسے اعمال کروں جس سے میرے عزیز حضرت عبداللہ بن رواحہ کی رسوائی ہو۔

☆ ابن المبارکؒ نے حضرت عثمان بن عبداللہ بن اوس سے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن جبیرؓ نے اُن سے فرمایا کہ میری بھتیجی میرے پاس آئیں۔اور وہ حضرت عثمان کی بیوی اور حضرت عمرو بن اوس کی بیٹی تھیں۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ تمہارے شوہر تمہارے ساتھ کیسا برتاؤ کرتے ہیں؟ اس نے بتایا کہ میرے شوہر میرے ساتھ حسن سلوک سے پیش آتے ہیں۔پھر میں نے حضرت عثمان سے کہا۔اس کے ساتھ نیک سلوک کیا کرو۔ کیونکہ تم ان کے ساتھ جو نیک سلوک کرو گے۔ وہ تمہارے سسر حضرت عمرو بن اوس کے سامنے پیش ہوگا۔تو اُس نے پوچھا کہ کیا زندہ لوگوں کی خبریں مرنے والوں کے پاس پہنچتی ہیں؟ تو میں نے کہا ہاں۔ جو بھی کسی کا کوئی عزیز دوست ہے۔اُسے اپنے عزیزوں کے اعمال کی خبر پہنچتی رہتی ہے۔اور وہ نیک اعمال سے خوش ہوتے ہیں۔اور بُرے اعمال سے ناخوش ہوتے ہیں۔اور مایوس ہو جاتے ہیں۔اور کسی مرنے والے سے اُس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ کیا وہ تمہارے پاس نہیں پہنچا؟ تو وہ کہتے ہیں کہ نہیں معلوم ہوتا ہے وہ اپنے اصل ٹھکانے ہاویہ میں پہنچ گیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکر بن عیاش کے واسطہ سے ایک گورکن سے جو بنی اسد میں رہتے تھے۔ روایت کی ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک رات کو میں قبرستان میں موجود تھا۔ کہ میں نے ایک کہنے والے سے سنا۔ جو ایک قبر سے بول رہا تھا۔یا عبداللہ، یا جابر، دیکھو کل یہاں ہماری ماں آئے گی۔تو گورکن نے

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔ پھر میں کیا کروں؟ اس نے کہا۔ کہ اس کی قبر ہمارے ساتھ نہ کھودنا۔ کیونکہ ہمارا باپ اُس پر ناراض ہے۔ تو جب اگلا دن ہوا۔ تو ایک آدمی نے آکر مجھ سے کہا۔ کہ ان دو قبروں کے درمیان ایک قبر کھود دو۔ جس سے کل تم نے آواز سنی تھی۔ اس نے پوچھا کیا اُن کا نام جابر اور عبداللہ ہے؟ اُس نے کہا ہاں۔ تو میں نے کہا کہ میں نے ان قبروں سے آواز سنی تھی کہ ہماری ماں کی قبر ہمارے پاس نہیں ہونی چاہیے۔ کہ ہمارا باپ اُس پر ناراض ہے۔ تو اُس آدمی نے کہا۔ ہاں میں نے قسم اُٹھائی تھی کہ میں اُس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھوں گا۔ اب میں اپنی قسم کا کفارہ ادا کروں گا۔ اور اُس کی نماز جنازہ پڑھوں گا۔

☆ حضرت ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اپنے والد کے ملنے والے سے نیک سلوک کرتے رہو۔ اور جسے محبوب ہو کہ وہ اپنے والد کے ساتھ اُس کی قبر میں اُس سے نیک سلوک کرے تو وہ اپنے والد کے دوست سے نیک سلوک کرتا رہے۔

☆ حضرت ابن حبان نے جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ فرمان رسول گرامی ہے (ﷺ) ''مَنْ اَحَبَّ اَنْ یَّصِلَ اَبَاہُ فِیْ قَبْرِہٖ فَلْیَصِلْ اِخْوَانَ اَبِیْہِ مِنْ بَعْدِہٖ'' جسے یہ پسند ہو۔ کہ وہ اپنے والد کے ساتھ قبر میں حسن سلوک کرے۔ تو اُسے چاہیے کہ اُن کے مرنے کے بعد اُس کے بھائی بندوں سے نیک سلوک کیا کرے۔

☆ ابوداؤد اور ابن حبان نے حضرت ابواسید الساعدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلے میں کوئی حق باقی ہے۔ کہ میں مرنے کے بعد ان سے حسن سلوک کروں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! چار باتیں تم پر لازم ہیں (۱) والدین کے لیے دعا واستغفار (۲) اُن کے وعدوں کا پورا کرنا (۳) ان کے دوستوں کا اکرام کرنا (۴) اور اُن کے رشتہ داروں سے حسن سلوک کرنا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۸

کس وجہ سے میت اپنے اچھے ٹھکانے پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے؟

☆ ترمذی اور ابن ماجہ اور البیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ مومن کی روح قرضہ کی بنا پر اپنے اچھے مقام پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے۔ جب تک اس کا قرضہ ادا نہیں کر دیا جاتا۔

☆ طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ہم جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے۔ کہ ایک شخص کو اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے لیے لایا گیا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ کیا اس کے ذمہ کوئی قرضہ تو نہیں ہے؟ انہوں نے عرض کیا۔ ہاں ہے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا تو میرا نماز جنازہ اسے کوئی فائدہ نہیں دے گا۔ کہ انسان کی روح قرضہ کے بدلہ میں گروی رہتی ہے۔ وہ اُس وقت تک آسمان پر نہیں جا سکتی جب تک اُس کا قرضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ اگر کوئی شخص اس کے قرضہ کا ضامن ہو جائے۔ تو میں اُس کی نماز جنازہ پڑھ دوں۔ جب میرے نماز جنازہ پڑھنے کا اُسے فائدہ ہوگا۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں اور البیہقی نے شعب الایمان میں اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صبح کی نماز کی ادائیگی کے بعد ارشاد فرمایا: کہ فلاں قبیلہ کا کوئی آدمی یہاں موجود ہے؟ کیونکہ اُدھر تمہارا ایک آدمی قرض کی وجہ

besturdubooks.wordpress.com

سے جنت کے دروازے پر روک دیا گیا ہے۔ اگر تم چاہو۔ تو اُس کا قرض ادا کر کے اُسے چھڑا لو۔ اور اگر چاہو تو اُسے عذاب الٰہی کے سپرد کر دو۔

☆ امام احمد اور البیہقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی فوت ہو گیا۔ اور اُس کے ذمہ دو دینار قرضہ تھا۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس کی نماز پڑھنے سے انکار فرما دیا۔ پھر حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ نے اُس کا قرض ادا کرنے کی حامی بھری۔ تو آنجنابؐ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور اُس کے اگلے دن جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت قتادہؓ سے استفسار فرمایا: کہ اُن دو دیناروں کا کیا بنا۔ انہوں نے عرض کیا کہ قرض ادا کر دیا گیا ہے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اب اس کی سختی دور ہوئی ہے۔ اور یہی روایت البزار اور الطبرانی نے نقل کی ہے۔ اور انہوں نے اُس قبیلہ کا نام ہذیل لکھا ہے۔

☆ امام احمد نے حضرت سعد بن الاطول سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے والد محترم فوت ہو گئے۔ اور انہوں نے تین سو درہم پیچھے چھوڑے۔ اور اُن کے بال بچے بھی تھے۔ اور ان پر قرضہ بھی تھا۔ تو میں نے وہ درہم ان کے بال بچوں پر خرچ کرنے کا ارادہ کر لیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے والد اُس قرضہ کی وجہ سے جنت میں جانے سے روک لیے گئے ہیں۔ پہلے ان کا قرضہ ادا کرو۔

☆ امام طبرانی نے الاوسط میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ ''صَاحِبُ الدَّيْنِ مَاسُوْرٌ بِدَيْنِهٖ يَشْكُوْ اِلَى اللّٰهِ الْوَحْدَةَ'' کہ مقروض آدمی مرنے کے بعد اپنے قرضہ کی وجہ سے قید کر لیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنی تنہائی اور بے بسی کا اللہ کریم سے شکوہ کرتا ہے۔ (کہ میں جنت کی نعمتوں سے محروم ہو گیا ہوں)

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عاش بعدالموت'' شیبان بن جبیر سے روایت

besturdubooks.wordpress.com

کی ہے۔ کہ میرے والد اور حضرت عبدالواحد بن زید کسی جہاد میں شریک تھے۔ کہ وہ ایک چوڑے اور گہرے کنوئیں پر اکٹھے ہوئے۔ اور کنوئیں کے اندر سے انہیں ایک بھاری سی آواز سنائی دی۔ تو ان میں سے ایک آدمی نے کنوئیں کے اندر اتر کر دیکھا۔ کہ ایک آدمی پتھر کی سلوں پر بیٹھا تھا۔ اور اس کے نیچے پانی تھا۔ اُس نے اُس سے پوچھا کیا جن ہو کہ انسان ہو؟ اُس شخص نے بتایا کہ میں انسان ہوں۔ تو انہوں نے پوچھا کہ تمہارا کیا معاملہ ہے؟ تو اُس نے کہا۔ میں انطاکیہ کا رہنے والا ہوں اور مجھ پر قرضہ ہے اور میری اولاد اس وقت انطاکیہ میں ہے۔ اور وہ مجھے بھول گئے ہیں۔ اور میرا قرضہ ادا نہیں کرتے۔

تو وہ شخص کنوئیں سے باہر آیا۔ اور اپنے ساتھی سے کہنے لگا۔ کہ یہ جہاد کا موقعہ تو کبھی کبھار ملتا رہتا ہے۔ چلو کوشش کر کے اس کا قرضہ ادا کر دو۔ لہٰذا انہوں نے محنت مشقت کر کے اُس آدمی کا قرضہ ادا کر دیا۔ اور جب وہ دوبارہ اس کنوئیں پر آئے۔ تو وہ آدمی اُس کنوئیں میں موجود نہیں تھا۔ اور وہ رات کو وہیں ٹھہر گئے۔ تو رات کو انہوں نے اس شخص کو خواب میں دیکھا۔ تو اُس شخص نے ان دونوں آدمیوں کا شکریہ ادا کیا۔ اور کہا کہ اللہ تعالیٰ تم دونوں کو میری طرف سے جزائے خیر عطا فرمائے۔ کہ اللہ کریم نے اس کنوئیں سے اُٹھا کر جنت کے فلاں فلاں مقام پر مجھے سرفراز فرمایا ہے۔ اس لیے کہ تم نے میرا قرضہ ادا کر دیا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۹

جس نے وصیت نہیں کی اُسے اپنے مرنے والے عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی

☆ ابوالشیخ بن حبان نے کتاب ''الوصایا'' میں حضرت قیس بن قبیصہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

مَنْ لَّمْ يُوْصِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهٗ فِي الْكَلَامِ مَعَ الْمَوْتٰى قِيْلَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ آ وَهَلْ تَتَكَلَّمُ الْمَوْتٰى؟ قَالَ نَعَمْ وَيَتَزَاوَرُوْنَ

جس نے وصیت نہیں کی۔ اُسے مرنے والوں کے ساتھ بات چیت کرنے کی اجازت نہیں ملتی۔ آنجناب کی خدمت اقدس میں عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! کیا مردے بھی باتیں کرتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! اور ایک دوسرے سے ملتے بھی ہیں۔

☆ ابواحمد الحاکم نے الکنیٰ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص وصیت کئے بغیر فوت ہو جائے۔ تو اُسے قیامت تک مرنے والے عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی۔ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آنجناب سے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اور کیا وہ قیامت سے پہلے ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! وہ ایک دوسرے سے ملتے بھی رہتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی الدنیا نے سعید بن خالد بن یزید الانصاری کے واسطہ سے بصرہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ جو قبریں کھودا کرتا تھا۔ اس نے بتایا کہ ایک دن اُس نے ایک قبر کھودی۔ اور وہیں پر پڑ کر سو گیا۔ تو دو عورتیں خواب میں اُس کے پاس آئیں۔ تو اُن میں سے ایک عورت نے کہا کہ جس عورت کی تم نے قبر کھودی ہے۔ تمہیں قسم ہے۔ اُس کی قبر ہمارے پڑوس میں نہ بناؤ۔ کہیں اور بنا دو۔ تو میں گھبرا کر اُٹھ بیٹھا۔ تو ایک عورت کا جنازہ لایا گیا۔ تو میں نے اُن سے کہا۔ تمہارے لیے یہ قبر نہیں ہے۔ اُس کی قبر وہ اُدھر ہے۔ جب رات کو میں سو گیا۔ تو وہ دونوں عورتیں خواب میں میرے پاس آئیں۔ ایک نے اُن میں سے کہا۔ اللہ تعالیٰ ہماری طرف سے تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔ تم نے ہمارے سے ایک بڑا شر دور کر دیا۔ میں نے پوچھا اُس عورت کا کیا معاملہ ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ عورت بغیر وصیت کئے مری ہے۔ اور جو لوگ بغیر وصیت کئے مر جائیں وہ قیامت تک کسی سے بات چیت نہیں کر سکتے۔

☆ دیلمی نے ابی ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دو عورتوں کو خواب میں دیکھا۔ کہ ایک بات چیت کر رہی ہے۔ اور دوسری بات نہیں کر رہی۔ اور وہ دونوں جنتی ہیں۔ تو میں نے اُس پہلی سے پوچھا کہ تم بات چیت کر رہی ہو۔ اور یہ دوسری نہیں کر رہی؟ تو اس نے جواب دیا کہ میں نے مرنے سے پہلے وصیت کر دی ہے۔ اور یہ بغیر وصیت کئے مر گئی ہے۔ اب یہ قیامت تک کسی سے بات چیت نہیں کر سکے گی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۰

مردہ اور زندہ لوگوں کی روحوں کا خواب میں ملنے کا بیان

☆ اس بارے میں حضرت سلمانؓ اور حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کے اقوال گزر چکے ہیں۔ابن قیم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں شواہد اور واقعات موجود ہیں۔ اور وہ بے شمار ہیں۔اور تجربہ خود بہت بڑی دلیل ہے۔یہ مردوں کی روحیں زندوں کی روحوں کے ساتھ اسی طرح سے ملتی ہیں۔جیسے زندہ لوگ آپس میں ملتے ہیں۔اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى (سورۃ الزمر۔۴۲)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ روحوں کو موت کے وقت پوری طرح قبض کر لیتا ہے اور جو نیند کے وقت نہیں مرتی ہے۔اور جس کے لیے موت مقدر ہوتی ہے اُسے روک لیتا ہے اور دوسری کو مقرر وقت تک چھوڑ دیتا ہے۔

☆ یحییٰ بن مخلد نے اور ابن مندہ نے ''کتاب الروح'' میں اور طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابن جبیر کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: کہ زندوں کی روحوں اور مردوں کی روحوں میں یہی فرق ہے۔کہ سونے والوں کی روحیں جسم سے نکلنے کے بعد واپس آجاتی ہیں۔اور جن پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ان کی روحیں واپس نہیں آتیں۔اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

روحیں سوتے میں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔اور آپس میں ایک دوسرے سے سوال جواب بھی کرتی ہیں۔

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت سدی سے اسی آیت مبارکہ کے بارے میں روایت بیان کی ہے۔کہ موت کے وقت بھی روح جسم سے جدا ہو جاتا ہے۔اور نیند کے وقت بھی روح جسم سے جدا ہو جاتا ہے بس جس کی زندگی باقی ہوتی ہے۔اُس کی روح واپس کر دی جاتی ہے۔اور جس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔اس کی روح جسم سے جدا ہونے کے بعد واپس نہیں کی جاتی ہے۔اور مرنے والوں کی روحیں زندہ لوگوں کی روحوں سے ملتی ہیں۔اور ایک دوسرے کا حال پوچھتی ہیں۔اور بتاتی ہیں اور مرنے والے کی روح بھی واپس جسم میں آنا چاہتی ہے۔لیکن اُسے واپسی کی اجازت نہیں ملتی ہے۔

☆ حضرت جویبر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے اس آیت مبارکہ کے سلسلہ میں روایت بیان کی ہے۔کہ فرماتے ہیں کہ ایک تار ہے تنی ہوئی مغرب و مشرق کے درمیان اور زمین و آسمان کی فضا میں۔زندہ و مردوں کی روحیں اسی تار کے ذریعہ سے نقل و حرکت کرتی ہیں۔اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔پھر زندہ کی روح کو حکم ہوتا ہے۔کہ تم واپس اپنے جسم میں جاؤ۔اور اپنا رزق دنیا میں مکمل حاصل کرو۔پھر مرنے والے کی روح وہیں رہ جاتی ہے۔اور زندہ کی روح واپس بھیج دی جاتی ہے۔

اور الفردوس میں بغیر سند کے حضرت ابوالدرداء سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا ہے۔تو اس کی روح کو ایک ماہ تک اُس کے گھر کے گرد پھیرایا جاتا ہے اور ایک سال بھر تک اُس کی قبر کے گرد گھمایا جاتا ہے۔اور اُسے اس تار پر ڈال دیا جاتا ہے۔جو مشرق سے مغرب تک تنا ہوا ہے۔اور اُس کے ذریعہ سے زندوں اور مردوں کی روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔

ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ روحوں کے آپس میں ملنے کی دلیل یہ ہے کہ زندہ شخص

besturdubooks.wordpress.com

مرنے والے کو خواب میں دیکھتا ہے۔اور مرنے والا اُسے کئی راز کی باتیں بتاتا ہے۔جو عالم برزخ میں دیکھ چکا ہوتا ہے۔اور پھر وہ باتیں اُسی طرح سے واقع ہوتی ہیں۔

میں کہتا ہوں۔ابو محمد بن عمرو العکبری کتاب الفوائد میں فرماتے ہیں۔کہ ہم کو ابو جعفر محمد بن صالح بن رافع بن دریج العکبری نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے اسماعیل بن ہرام نے۔حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے حضرت اشجعی نے حضرت شیخ سے انہوں نے حضرت ابن سیرین سے فرماتے ہیں۔کہ خواب میں جو بات تم سے مرنے والا بیان کرے وہ درست ہے۔کیونکہ وہ عالم حق وصداقت کا گھر ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور ابن الجوزی نے عیون الحکایات میں سند کے ساتھ حضرت شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔کہ حضرت مصعب بن جثامہ اور حضرت عوف بن مالک آپس میں بھائی بھائی بنے ہوئے تھے۔تو حضرت مصعب نے حضرت عوفؓ سے کہا۔کہ ہم سے جو پہلے فوت ہو جائے وہ اپنی حالت دوسرے کو بتادے۔انہوں نے کہا۔کیا ایسا ہو سکتا ہے۔انہوں نے کہا ہاں ہو سکتا ہے۔تو مصعب فوت ہو گئے۔اور عوف نے انہیں خواب میں دیکھا۔اور پوچھا کہ تمہارے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔تو انہوں نے بتایا کہ تھوڑی سی آزمائش کے بعد انہیں بخش دیا گیا۔اور عوف نے ان کی گردن میں سیاہ رنگ کا ایک نشان دیکھا۔ تو پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ میں نے ایک یہودی سے دس دینار ہتھیا لئے تھے۔اور میرے بٹوے میں موجود ہیں۔انہیں واپس کر دو۔اور دیکھو میرے مرنے کے بعد جو بھی واقعہ میرے گھر میں پیش آیا ہے۔اُس کی خبر مجھے پہنچ گئی ہے۔یہاں تک کہ وہ بلی جو پچھلے دنوں مر گئی ہے۔مجھے اس کی بھی خبر ہے اور میری بیٹی چھ دن تک مر جائے گی۔اُس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔

حضرت عوف فرماتے ہیں جب صبح ہوئی۔میں ان کے گھر والوں کے پاس آیا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور میں نے آکر اُس کے گھر میں وہ دینار تلاش کیے۔ تو وہ اس کے ترکش میں مل گئے۔ اور وہ میں نے اس یہودی کو بھیج دیئے۔ اور میں نے اس سے پوچھا کہ حضرت مصعب کے ذمہ تمہاری کوئی چیز تھی۔ تو اس نے کہا کہ حضرت مصعبؓ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے برگزیدہ اصحاب کرامؓ میں سے تھے۔ اور میں نے انہیں دس دینار دیئے تھے اور یہ بعینہٖ وہی ہیں۔ اور پھر میں نے اُن کے گھر والوں سے گھر کے حالات پوچھے تو انہوں نے وہی باتیں بتائیں۔ جو مجھے مصعبؓ نے بتائی تھیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے بتایا کہ پچھلے دنوں ہماری ایک بلی بھی مرگئی ہے۔ میں نے کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی کہاں ہے؟ تو انہوں نے کہا۔ وہ کھیل رہی ہے۔ تو میں نے آکر اُسے دیکھا۔ تو اُسے بخار تھا۔ تو میں نے انہیں بتادیا کہ اس کا خیال رکھو کہ یہ چھ دنوں تک اللہ تعالیٰ کو پیاری ہو جائے گی۔ لہٰذا وہ چھ دنوں کے اندر فوت ہوگئی۔

☆ ابن المبارک نے الزہد میں عطیہ بن قیس سے انہوں نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ایک شخص کے بھائی بنے ہوئے تھے۔ جن کا نام محلم تھا۔ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو حضرت عوف ان سے فرمانے لگے۔ جب تم یہاں سے عالم برزخ میں پہنچ جاؤ۔ تو ہمیں بتادینا کہ تمہارے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا۔ تو اس نے کہا کہ اگر ایسا ہوسکا تو میں بتادوں گا۔ تو حضرت محلم فوت ہوگئے۔ تو ایک برس کے بعد حضرت عوفؓ نے انہیں خواب میں دیکھا۔ تو ان سے اُن کا ماجرا پوچھا۔ تو انہوں نے بتایا کہ ہمیں ہمارے اعمال کا پورا پورا بدلہ دیا گیا۔ لیکن بے دین و بے پرواہ لوگ ہلاکت میں پڑ گئے۔ اور لوگ ان کی طرف انگلیوں سے اشارہ کرتے تھے۔ لیکن ہمیں تو ہر عمل کی پوری پوری جزا ملی۔ بلکہ ہمیں تو اس بلی کی بھی جزا ملی جو چند دن پہلے گم ہوگئی تھی۔ تو صبح کو حضرت عوفؓ جب حضرت محلم کے گھر میں داخل ہوئے۔ تو اُن کی بیوی نے کہا۔ مصعب آپ کو محلم کی ملاقات مبارک ہو۔ تو حضرت عوفؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا مرنے کے بعد تم نے حضرت محلم کو دیکھا ہے؟ تو بیوی نے بتایا ابھی

besturdubooks.wordpress.com

کل رات ہی میں نے انہیں خواب میں دیکھا ہے۔اور میری بیٹی کے بارے میں مجھ سے بحث کی ہے کہ میں اُسے اپنے پاس لے جاؤں گا۔تو حضرت عوفؓ نے بھی انہیں باتوں کا ذکر فرمایا: یہاں تک بلی کا بھی جو گم ہوگئی تھی۔اور محلم وہ ابن جثامہ ہی ہیں۔جو اُن کے بھائی بنے ہوئے تھے۔اور پچھلی روایت میں بھی انہیں کا ذکر ہوا ہے۔

☆ ابوالشیخ بن حبان نے کتاب الوصایا میں اور الحاکم نے المستدرک میں اور البیہقی نے الدلائل میں اور ابونعیم نے حضرت عطاء الخراسانیؒ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا: کہ مجھ سے حضرت ثابت بن قیس بن شماس کی بیٹی نے حدیث بیان کی۔کہ حضرت ثابتؓ یمامہ کی جنگ میں شہید ہوئے۔اور انہوں نے ایک نہایت عمدہ زرہ پہن رکھی تھی۔تو ایک مسلمان آدمی کا ان کے پاس سے گزر ہوا۔ اور وہ زرہ اُس نے اُٹھالی۔اور اسی دوران میں ایک مسلمان شخص سویا ہوا تھا۔کہ حضرت ثابت رضی اللہ عنہ خواب میں اُسے ملے۔اور اُن سے فرمایا کہ دیکھو میں تمہیں ایک ہدایت دے رہا ہوں۔اسے محض خواب سمجھ کر ضائع نہ کر دینا۔میں کل شہید ہوا ہوں۔اور میرے پاس سے گزرتے ہوئے ایک مسلمان نے میری زرہ اُٹھالی ہے۔اور اُس کا ٹھکانہ لوگوں کے اخیر میں ہے۔اور اُس کے خیمہ کے پاس ایک گھوڑا بندھا ہوا ہے۔اور زرہ پر اُس کے ایک ہانڈی اُلٹا کر رکھی ہوئی ہے۔اور اُس ہانڈی کے اُوپر اُس نے کجاوہ رکھا ہوا ہے۔تم حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ۔اور انہیں کہو کہ کسی کو بھیج کر میری وہ زرہ منگوا لیں۔

اور جب وہ مدینہ منورہ میں پہنچیں۔تو خلیفہ رسول اللہؐ! حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کریں۔کہ مجھ پر میرے فلاں پرانے دوست کا اتنا قرضہ ہے۔ وہ ادا کریں تب وہ شخص حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور انہیں یہ بات بتائی۔اور انہوں نے آدمی بھیجا۔جو اُس آدمی سے زرہ لے کر آیا اور پھر حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ جا کر حضرت ابوبکر صدیق رضی

besturdubooks.wordpress.com

اللہ عنہ سے اُس خواب کا تذکرہ کیا۔ اور انہوں نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ کی وصیت کے مطابق عمل فرمایا: اور فرمایا کہ اس سے پہلے ہم نہیں جانتے کہ کسی نے کسی کے مرنے کے بعد اُس کی کی ہوئی وصیت پر عمل کیا ہو۔ سوائے حضرت ثابت بن قیس کی وصیت کے۔

☆ حاکم نے المستدرک میں اور البیہقی نے الدلائل میں حضرت کثیر بن الصلت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی جس دن شہادت ہوئی ہے۔ اُسی دن آپ کو ذرا سی اونگھ آ گئی۔ اور جب آپؓ نیند سے بیدار ہوئے۔ تو آپؓ نے فرمایا کہ میں نے ابھی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے۔ اور آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس جمعہ کو تم ہمارے ساتھ موجود ہو گے۔

☆ الحاکم نے ہی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھے صبح ہی صبح فرمایا: کہ آج رات کو میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے۔ اور آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اے عثمان افطار ہمارے ساتھ کرنا اور اُس دن کو جناب عثمان رضی اللہ عنہ کا روزہ تھا۔ اور اسی دن آپ کی شہادت واقع ہوئی۔ اور آنجنابؐ نے اُن سے یہ بھی فرمایا تھا کہ تم جمعہ کے روز ہمارے پاس موجود ہو گے۔

☆ الحاکم نے حسین بن خارجہ سے روایت کی ہے کہ جب پہلا فتنہ برپا ہوا۔ تو میں تردّد میں مبتلا ہو گیا۔ اور میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ مجھے حق دکھا دے۔ تا کہ میں اُس کو تھام لوں۔ تو میں نے خواب میں دنیا اور آخرت کو دیکھا۔ اور ان دونوں کے درمیان ایک دیوار دکھائی دی۔ جو زیادہ لمبی نہیں تھی۔ اور میں اُس دیوار کے نیچے کھڑا سوچ رہا تھا۔ کہ اس دیوار کے پار جاتا ہوں۔ اور وہاں اشجع کے شہداء لے جا کر اس بارے میں پوچھتا ہوں۔ وہ مجھے اس بارے میں کچھ بتائیں گے۔ تو میں دیوار کے پار درختوں کے ایک جھنڈ کے پاس پہنچا۔ جہاں

besturdubooks.wordpress.com

کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان سے پوچھا۔ کیا تم شہداء کرام ہو؟ انہوں نے کہا نہیں۔ ہم تو فرشتے ہیں۔ میں نے پوچھا تو شہداء کدھر ہیں؟ تو انہوں نے بتایا کہ وہ تو اپنے بلند مقام پر پہنچ گئے ہیں۔ تو میں بھی بلند مقامات کی طرف بڑھنے لگا۔ اور خدا معلوم میں بلندی کے کس مقام پر پہنچ گیا۔ اور اُس مقام کی خوبصورتی اور وسعت بس خدا ہی جانتا ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہاں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور جناب ابراہیم علیہ السلام موجود ہیں۔ اور آنجناب حضرت ابراہیمؑ سے فرما رہے ہیں کہ میری امت کے لیے بخشش کی دعا فرمائیں۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: آپؐ کو نہیں معلوم انہوں نے آنجنابؐ کے بعد کیا گل کھلائے۔ انہوں نے آپس میں خونریزی کی۔ اپنے امام پیشوا کو شہید کیا۔ تو انہوں نے ایسا کیوں نہ کیا۔ جس طرح میرے دوست سعدؓ نے عمل کیا۔ تو میں نے سوچا۔ میں نے یہ خواب دیکھا ہے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس ذریعہ سے فائدہ دے گا۔ اب جا کر یہ دیکھتا ہوں کہ حضرت سعدؓ نے کیا عمل کیا ہے؟ تو میں بھی اُن کے ساتھ شامل ہو جاؤں۔ تو میں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر اُن سے یہ واقعہ بیان کیا۔ تو وہ یہ سن کر بہت خوش ہوئے۔ اور فرمایا کہ وہ لوگ ناکام ہو گئے۔ جس کے حضرت ابراہیم علیہ السلام دوست نہ ہوئے۔ اور پھر میں نے ان سے پوچھا کہ تم دونوں گروہوں میں سے کس کے ساتھ ہو؟ تو انہوں نے فرمایا: میں کسی کے ساتھ نہیں ہوں۔ تو میں نے ان سے پوچھا۔ کہ آپ میرے لیے کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: کیا تمہارے پاس بھیڑ بکریاں ہیں؟ میں نے کہا نہیں تو آپؐ نے فرمایا: کچھ بکریاں خرید لو۔ اور انہیں لے کر کسی طرف نکل جاؤ۔ بس تم فتنہ سے بچ جاؤ گے۔

☆ امام الحاکم نے اور البیہقی نے الدلائل میں حضرت سلمٰی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں آئی۔ تو آپ رو رہی تھیں۔ تو میں نے اُن سے رونے کی وجہ دریافت کی۔ تو انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: کہ میں نے خواب میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو روتے دیکھا ہے اور آنجناب کے سر مبارک اور داڑھی مبارک پر مٹی پڑی ہوئی ہے۔ تو میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا بات ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں ابھی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت گاہ سے ہو کر آیا ہوں۔

☆ الحاکم نے حضرت معمر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم سے ہمارے شیخ نے روایت بیان کی ہے۔ کہ ایک عورت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک زوجہ محترمہ کے پاس آئیں۔ اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ میرا یہ ہاتھ درست ہو جائے۔ انہوں نے فرمایا: تمہارے اس ہاتھ کو کیا ہوا ہے؟ اُس نے بتایا کہ میرے والدین تھے۔ اور میرے والد نہایت دولت مند اور لوگوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے والے تھے۔ اور میری ماں کے پاس یہ سب کچھ نہیں تھا۔ اور میں نے ماں کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیتے ہوئے نہیں دیکھا۔ ایک مرتبہ ہم نے گائے ذبح کی۔ تو انہوں نے چربی کا ایک ٹکڑا کسی مسکین کو دیا تھا۔ اور ایک دھجی کپڑے کی دی تھی۔ اور بس پھر میرے ماں باپ فوت ہو گئے۔ تو میں نے خواب میں اپنے والد کو ایک نہر پر کھڑے دیکھا کہ وہ لوگوں کو پانی پلا رہے ہیں۔ تو میں نے اُن سے پوچھا۔ ابا جان! امی کہاں ہیں؟ تو انہوں نے کہا۔ مجھے اُن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ تو میں اُنہیں تلاش کرنے نکلی۔ تو میں نے انہیں ننگے بدن کھڑے پایا۔ بس اُن کے جسم پر وہی ایک دھجی تھی۔ جو انہوں نے راہِ خدا میں دی تھی۔ اور چربی کا وہی ٹکڑا ان کے ہاتھ میں تھا۔ جنہیں وہ الٹ پلٹ رہی تھیں۔ اور پھر وہ کہتیں۔ ہائے میں پیاسی ہوں۔ تو میں نے ان سے کہا۔ امی جان! کیا میں آپ کو پانی نہ پلا دوں؟ انہوں نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں تو میں اپنے والد کے پاس جا کر اُن سے پانی لائی۔ اور امی جان کو پلا دیا۔ تو ان کے پاس سے کسی شخص نے مجھے تنبیہ کی۔ اور کہا کہ اس عورت کو پانی کس نے پلایا ہے۔ اللہ تعالیٰ اُس کا ہاتھ شل کر دے۔ میں جاگی تو میرا یہ ہاتھ شل یعنی بیکار ہو چکا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

اس بات کی تحقیق کہ روح نیند کی حالت میں جسم سے نکل کر جہاں چاہے چلتی پھرتی اور روحوں وغیرہ سے ملاقات کرتی ہے

☆ الحاکم نے امستدرک میں اور طبرانی نے الاوسط میں اور العقیلی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہوئی۔ تو اُن سے پوچھا۔ یاابوالحسن! کہ انسان خواب دیکھتا ہے۔ کوئی سچا ہوتا ہے۔ کوئی جھوٹا۔ آپؓ نے فرمایا: ہاں! میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب کوئی مومن مرد یا عورت بھرپور نیند سوتا ہے۔ تو اُس کی روح عرش الٰہی کی طرف چڑھ جاتی ہے۔ اور جو عرش کے پاس پہنچ کر جاگتے کی کیفیت میں ہوتا ہے۔ تو اس کا خواب سچا ہوتا ہے۔ اور جس کی آنکھ عرش الٰہی سے واپسی پر کھلتی ہے۔ اُس کا خواب جھوٹا ہوتا ہے۔

☆ بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ روحیں نیند کے دوران میں آسمان کی جانب جاتی ہیں۔ تو انہیں عرش الٰہی کے پاس سجدہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ جو روح پاک ہوتی ہے۔ وہ عرش الٰہی کے پاس سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔ اور جو طاہر نہیں ہوتی ہے۔ وہ عرش الٰہی سے دور کہیں سجدہ ریز ہوتی ہے۔

☆ ابن المبارک نے الزہد میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب انسان سوتا ہے تو اس کی روح آسمان پر پرواز کرتی ہوئی عرش الٰہی کے نیچے پہنچ جاتی ہے۔ اگر وہ پاک ہو۔ تو اُسے سجدہ ریز ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ناپاکی کی حالت میں ہو۔ تو اُسے سجدہ کرنے کا حکم نہیں ہوتا۔

☆ حکیم ترمذیؒ نے نوادر الاصول میں سند ضعیف سے حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

besturdubooks.wordpress.com

فرمان گرامی ہے۔ کہ مومن کا خواب کلام ہے۔ جو بندہ اپنے رب کریم سے سوتے میں کرتا ہے۔

☆ امام نسائی نے حضرت خزیمہ سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے خواب میں دیکھا۔ کہ گویا میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیشانی پر سجدہ کر رہا ہوں۔ تو میں نے اس بارے استفسار کیا تو فرمایا: کہ روحیں روحوں سے ملتی رہتی ہیں۔

☆ شیخ عزالدین بن عبدالسلام ''روح الیقظہ'' میں فرماتے ہیں۔ کہ یہ ضابطہ الٰہی ہے۔ کہ روح جب تک جسم میں رہتی ہے۔ انسان جاگتا رہتا ہے۔ اور جب جسم سے نکل جاتی ہے۔ تو وہ سو جاتا ہے۔ اور جسم سے جدا ہو کر روح طرح طرح کے خواب دیکھتی ہے۔ جب یہ آسمان میں دیکھتی ہے۔ تو یہ خواب سچا ہوتا ہے۔ کیونکہ آسمانوں پر شیطان کا کوئی عمل دخل نہیں۔ اور اگر یہ خواب آسمان کے بغیر روح کہیں اور دیکھتی ہے۔ وہ وسوسہ شیطان ہوتا ہے۔ اور جب روح جسم میں واپس لوٹ آتی ہے۔ تو انسان بیدار ہو جاتا ہے۔

☆ حضرت عکرمہ اور مجاہد فرماتے ہیں۔ جب انسان سو جاتا ہے۔ تو روح کسی راستے پر چلنے لگتا ہے۔ لیکن اُس کا رابطہ جسم کے ساتھ استوار رہتا ہے۔ اور وہ مسلسل گھومتی پھرتی رہتی ہے۔ اور انسان اتنی دیر تک نیند کی حالت میں رہتا ہے۔ اور سورج کی شعاعوں کی طرح جسم کا تعلق روح سے قائم رہتا ہے۔ اور جب روح واپس آتی ہے۔ تو انسان جاگ اُٹھتا ہے۔

☆ ابن مندہ نے کسی عالم سے ذکر کیا ہے۔ کہ روح انسان کے جسم سے ناک کے نتھنے کی راہ سے باہر نکلتی ہے۔ اور بنیادی طور پر اُس کا رابطہ جسم سے قائم رہتا ہے اور جب زندگی پوری ہونے پر مکمل طور پر جسم سے خارج ہو جاتی ہے۔ تو انسان موت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ جس طرح چراغ کی بتی کو اگر دیئے سے الگ کر دیا جائے۔ تو وہ بجھ جاتا ہے۔ اور جب بتی دیئے میں موجود رہتی ہے۔ تو سارا گھر روشنی سے معمور ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح سے روح انسانی ناک کے راستہ

besturdubooks.wordpress.com

سے نکل کر شہروں میں گھومتی ہے۔ اور موکل فرشتہ اُسے اس کے محبوب لوگوں کی روحوں سے ملاتا ہے۔ اور پھر روح بدن کی طرف لوٹ آتی ہے۔

☆ ابوالشیخ نے العظمۃ میں حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی ہے۔ کہ اُن سے ایک ایسے آدمی کے بارے میں سوال کیا گیا۔ جو خواب میں دیکھتا ہے۔ کہ وہ خراسان یا شام میں ہے۔ یا کسی ایسے ملک میں موجود ہے۔ جسے اُس نے کبھی جا کر دیکھا بھی نہیں۔ تو یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ یہ سب کچھ انسان کی روح وہاں پر پہنچ کر ہی دیکھتی ہے۔

☆ اور ابوالشیخ نے ایک اور واسطہ سے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت بیان کی ہے "وَ هُوَ الَّذِیْ یَتَوَفّٰکُمْ بِالَّیْلِ" وہ ذات گرامی جو تمہیں نیند کی حالت میں فوت کرتی ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ ہر رات کو اللہ تعالیٰ روحوں کو جسم سے نکال لیتا ہے۔ اور ہر روح سے صاحب روح کے اعمال کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ کہ دن کو اُس نے کیا کیا ہے؟ اور پھر ملک الموت کو حکم ہوتا ہے۔ کہ فلاں کو مکمل طور پر اپنے پاس رکھ لو اور فلاں روح کو واپس بھیج دو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۱

اُن لوگوں کے واقعات جنہوں نے خواب میں مرنے والوں کو دیکھا اور اُن سے اُن کے حالات دریافت کئے اور انہوں نے بتائے

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں اور ابن سعد نے الطبقات میں حضرت محمد بن زیادہ الالہانی نے روایت کی ہے۔ کہ عفیف بن الحارث نے حضرت عبداللہ بن عائذ الثمالی الصحابیؓ سے کہا۔ جب اُن کی وفات کا وقت قریب آیا۔ کہ اگر تم مرنے کے بعد مجھ سے مل سکو تو مجھے اپنے حالات سے آگاہ کرنا۔ تو کچھ عرصہ کے بعد حضرت عبداللہ الثمالی رضی اللہ عنہ اُن سے خواب میں ملے۔ تو ان سے پوچھا کہ آپ پر کیا گزری؟ انہوں نے فرمایا کہ ہم بچ گئے اور بچنا مشکل تھا۔

بڑی پوچھ گچھ کے بعد ہماری نجات ہوئی۔ تو ہم نے اپنے پروردگار کو بہتر پروردگار پایا کہ اس نے گناہ معاف کردیئے اور برائیوں سے درگزر فرمایا: سوائے احراض کے کہ اس کی معافی نہ ہوئی۔ میں نے ان سے پوچھا یہ احراض کیا ہیں۔ انہوں نے فرمایا احراض وہ لوگ ہیں۔ جن کی طرف شہر کے بارے میں انگلیوں سے اشارہ کیا جائے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ابوظاہریہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ عبدالاعلیٰ بن عدی بن ابی بلال الخزاعی نے ان کی عیادت کی تو عبدالاعلیٰ نے ان سے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو میری طرف سے سلام عرض "کیجئے" اور آپ سے ہو سکے

besturdubooks.wordpress.com

کہ مجھ سے مل سکیں تو آپ کو اس کی اطلاع دیدیجئے اور عبدالاعلیٰ کی ماں ابن ظاہریہ کی بہن ابن ابی بلال کے نکاح میں تھی۔

ان کی وفات کے تین دن بعد آپ نے خواب میں دیکھا تو فرمایا کہ میری بیٹی تین دن بعد مجھ سے ملنے والی ہے۔ کیا تو عبدالاعلیٰ کو جانتی ہے۔ اس نے کہا نہیں تو فرمایا ان کے بارے میں پوچھ کر انہیں بتا دینا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان کا سلام عرض کر دیا ہے۔ اور آپؐ نے اس کا جواب بھی عنایت فرمایا ہے تو انھوں نے اپنے بھائی ابوظاہریہ کو یہ بات بتائی اور انہوں نے آگے پہنچا دی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت یحییٰ بن ایوب سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ دو آدمیوں نے آپس میں عہد کیا کہ جونسا شخص ان دونوں میں پہلے فوت ہو وہ اپنے ساتھی کو اپنے حالات بتائے۔ تو اُن میں سے ایک فوت ہو گیا اور اس نے اپنے ساتھی کو خواب میں دیکھا تو پوچھا ارے بھائی حسن کے ساتھ کیا معاملہ ہوا ہے۔ تو انہوں نے بتایا کہ وہ تو جنت میں فرشتوں کی مانند ہے۔ جس کا کوئی فرمان ٹالا نہیں جاتا۔ پوچھا ابن سیرین کا کیا حال ہے؟ انہوں نے بتایا کہ وہ اس مقام پر ہیں کہ انہیں وہ ملتا ہے۔ جو وہ چاہیں یا ان کا دل جو چاہے اور ان دونوں کے درمیان لمبا فرق ہے۔ تو انہوں نے پوچھا ارے میرے بھائی حسن نے یہ مقام کس چیز سے حاصل کیا۔ تو انہوں نے بتایا۔ شدت خوف کی وجہ سے۔

☆ ابن عدی نے اور ابن عساکر نے اپنی تعریف میں محمد بن یحییٰ الحجدری سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ابن اجلح فرماتے ہیں کہ میرے والد نے سلمہ بن کہیل سے فرمایا اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے اور تم میرے خواب میں میرے پاس آسکے تو جو تم نے وہاں دیکھا ہو بتا دینا۔ سلمہ نے بھی اس سے کہا کہ اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو اگر تم سے ہو سکے تو میرے خواب میں میرے پاس آکر جو وہاں دیکھا ہو مجھے بتا دینا تو سلمہ اجلح سے پہلے فوت ہو گئے۔ پھر میرے والد

besturdubooks.wordpress.com

نے مجھ سے فرمایا بیٹے کیا آپ کو معلوم ہے کہ سلمہ میرے خواب میں آئے تو میں نے کہا کیا تم مر نہیں چکے؟ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے زندہ کیا ہے۔ میں نے کہا تم نے اپنے پروردگار کو کیسا پایا۔ انہوں نے بتایا نہایت ہی رحم کرنے والا پھر میں نے کہا تم نے عملوں میں سے کونسا عمل سب سے بڑھیا پایا۔ جو بندوں کو اللہ تعالیٰ کے قریب کردے تو اس نے کہا کہ میں نے ان لوگوں کے ہاں نماز تہجد سے بڑھ کر زیادہ قابل عزت کوئی عمل نہیں پایا۔ میں نے پوچھا تمہارا معاملہ کیسے ہوا۔ فرمایا: آسان، لیکن بھروسہ مت کرو۔

☆ امام احمد نے ''الزہد'' میں اور ابن سعد نے الطبقات میں حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ میرے مخلص دوست تھے جب ان کی شہادت ہوئی تو میں ایک سال تک اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا رہا کہ وہ مجھے خواب میں ان سے ملائیں فرماتے ہیں کہ میں نے ایک سال بعد دیکھا کہ وہ اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں۔ میں نے کہا امیر المومنین آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا ہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ابھی ابھی فارغ ہوا ہوں۔ میرا تو تختہ ہی ہو گیا تھا اگر میں نے اپنے پروردگار کو رؤف ورحیم نہ پایا ہوتا۔

☆ حضرت ابن سعد نے حضرت سالم بن عبداللہ سے روایت کی کہ وہ فرماتے ہیں میں نے ایک انصاری آدمی سے سنا کہ وہ کہہ رہا تھا۔ کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ وہ مجھے خواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملائے اور میں نے انہیں بیس سال بعد دیکھا کہ وہ اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں میں نے کہا یا امیر المومنین آپ کے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔ فرمایا ابھی فارغ ہوا ہوں اگر رحمت پروردگار نہ ہوتی تو میں ہلاکت میں پڑ چکا ہوتا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ بات مجھے بہت محبوب تھی کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے

besturdubooks.wordpress.com

حالات کو جانوں تو میں نے خواب میں ایک محل دیکھا میں نے کہا یہ کس کا ہے کہنے لگے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کا تو آپ محل سے باہر نکلے اور آپ نے ایک چادر اوڑھی ہوئی تھی لگتا تھا کہ ابھی غسل کر کے آئے ہیں۔ تو میں نے کہا کیا معاملہ ہوا فرمایا اچھا ہوا میرا تو عرش ہی ڈگمگا گیا تھا اگر میں اپنے پروردگار کو نہایت بخشنے والا نہ پایا ہوتا تو میں نے عرض کیا معاملہ کیا ہوا فرمانے لگے۔ میں کب سے تم سے جدا ہوا ہوں میں نے عرض کیا بارہ سال ہو گئے ہیں فرمایا تو حساب سے اب چھوٹ کر آیا ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت مطلب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے سبز رنگ کا لباس پہن رکھا ہے۔ میں نے عرض کیا یا امیر المومنین اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا اللہ تعالیٰ نے میرے ساتھ اچھا معاملہ کیا۔ میں نے عرض کیا کہ دین کا کونسا شعبہ بہتر ہے فرمایا: دین قیم وہ ہے جس میں خونریزی نہ ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن النضر الحارثی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ سلمہ بن عبدالملک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کو ان کی وفات کے بعد دیکھا تو پوچھا یا امیر المومنین ہائے اللہ مرنے کے بعد آپ کن حالات سے گزرے ہوں گے انہوں نے فرمایا ارے سلمہ ابھی ابھی فارغ ہوا ہوں اور اس عرصے تک میں نے آرام نہیں پایا۔ میں نے عرض کیا اب آپ کہاں ہیں فرمایا میں ائمہ ہدایت کے ساتھ جنات عدن میں ہوں۔

☆ ابن ابی شیبہ نے اور ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن سیرین سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے افلح کو دیکھا یا فرماتے ہیں کثیر ابن افلح کو خواب میں دیکھا۔ اور یہ حرہ کے دن مقتول ہوئے تھے۔ تو میں نے پوچھا کیا تم قتل نہیں ہو گئے تھے فرمانے لگے ہاں کیوں نہیں۔ میں نے پوچھا تو پھر کیا معاملہ ہوا فرمانے لگے اچھا ہوا میں نے پوچھا کیا تم شہید ہو۔ تو انہوں نے فرمایا نہیں کیوں

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب مسلمان آپس میں لڑتے ہیں تو کچھ مقتول ایسے ہوتے ہیں کہ وہ شہید نہیں ہوتے ہاں لیکن ہم شرمندہ ہیں۔

☆ ابن سعد نے ابو میسرہ عمرو بن شرحبیل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے ہیں میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں جنت میں آ گیا ہوں اور خیمے تنے ہوئے ہیں۔ میں نے کہا یہ خیمے کس کے ہیں کہنے لگے ذی القلع اور حوشب کے ہیں یہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہمراہ لڑتے ہوئے مارے گئے تھے۔ میں نے پوچھا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ اور اُن کے ساتھی کہاں ہیں؟ تو وہ کہنے لگے کہ وہ آپ کے سامنے ہیں میں نے کہا بعض لوگوں نے بعض کو قتل کیا تو؟ بتایا گیا کہ ان کا اللہ تعالیٰ سے سامنا ہوا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کو وسیع المغفرت پایا میں نے کہا نہروان والوں یعنی خارجیوں کا کیا بنا۔ اس نے کہا کہ وہ ہلاکت سے دوچار ہوئے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''المنامات'' میں حضرت ابوبکر الخیاط سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے دیکھا کہ گویا میں قبرستان میں داخل ہوا ہوں اور اہل قبور اپنی قبروں پر بیٹھے ہوئے ہیں اور ان کے سامنے ریحان کے پودے لگے ہوئے ہیں کہ اچانک میں نے حضرت محفوظ رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے درمیان کھڑے دیکھا۔ کبھی ادھر کبھی ادھر آ جا رہے ہیں۔ میں نے کہا محفوظ بھائی تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا کیا تم مر نہیں گئے تھے فرمایا ہاں کیوں نہیں۔

موت التقی جیٰوۃ لا نفاد لھا

قد مات قوم وھم فی الناس احیاء

پرہیزگار کی موت ایسی زندگی ہے جو کبھی ختم نہیں ہوگی اور کچھ لوگ ایسے ہیں جو زندہ ہونے کے باوجود مر چکے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت سلیم البصری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بزیع بن مسور العابد کو خواب میں دیکھا اور یہ صاحب اللہ

besturdubooks.wordpress.com

تعالیٰ کا بہت ذکر کرنے والے اور موت کو بہت یاد کرنے والے تھے لمبی ریاضت فرماتے میں نے پوچھا آپ نے اپنا مقام کیسا پایا تو انہوں نے فرمایا:

وَلَيْسَ يَعْلَمُ مَا فِي الْقَبْرِ وَدَاخِلِهِ
إِلَّا إِلٰهُ وَسَاكِنُ الْأَجْدَاثِ

قبر کے اندر کیا ہے؟ یہ بات سوائے اللہ تعالیٰ کے اور قبروں میں رہنے والوں کے کوئی نہیں جانتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے بشر بن المفضل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت بشر بن منصور رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے ان سے کہا ابو محمد تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ فرمایا جو میں اپنے لیے مشکل سمجھتا تھا۔ میں نے اس سے معاملے کو زیادہ آسان پایا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حفص المربی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت داؤد الطائی رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے خواب میں دیکھا تو میں نے کہا ابو سلیمان تم نے آخرت کی بھلائی کو کیسے پایا۔ فرمایا میں نے آخرت کی بھلائی کو بہت پالیا۔ میں نے پوچھا پھر بھی کہاں تک پالیا۔ فرمایا الحمد للہ خیر کو پالیا۔ میں نے پوچھا کہ کیا آپ کو سفیان بن سعید کی کوئی خبر ہے وہ نیکی اور نیکی والوں کو پسند فرمایا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں کہ انہوں نے تبسم فرما کر کہا کہ نیکی نے انہیں نیکوں کے درجہ تک پہنچا دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے عتبہ بن ضمرہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں اپنی پھوپھی سے خواب میں ملا تو میں نے کہا آپ کیسی ہیں کہنے لگیں بخیریت ہوں میرے عمل کا بدلہ مجھے مل گیا ہے یہاں تک کہ چھوٹی موٹی نیکیوں کا بھی اجر مل گیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبد الملک اللیثی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے عامر بن عبد القیس کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ تم نے

besturdubooks.wordpress.com

کیا پایا فرمایا بہتر میں نے کہا پھر تم نے کونسا عمل زیادہ بڑھیا پایا۔ فرمایا ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو عبداللہ ہجری سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میرے چچا فوت ہو گئے تو میں نے انہیں خواب میں دیکھا کہ فرما رہے ہیں دنیا دھوکہ ہے اور آخرت عمل کرنے والوں کے لیے مسرت کا مقام ہے۔ ہم نے یقین اللہ تعالیٰ پر اور مسلمانوں کی خیر خواہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں دیکھی کسی معمولی نیکی کو بھی حقیر مت جانو اور عمل اس شخص کا سا کرو جو یہ سمجھتا ہو یہ میں عمل کرنے میں قاصر ہوں۔

☆ اور ابن ابی الدنیا نے امام الاصمعی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یونس بن عبید کے بصری ساتھیوں کو دیکھا اور آپ کی وفات ہو چکی تھی۔ میں نے پوچھا آپ کہاں سے آرہے ہیں۔ فرمانے لگے یونس طبیب کے پاس سے۔ میں نے پوچھا کون یونس طبیب؟ فرمانے لگے ماہر فقیہ میں نے کہا ابن عبید؟ فرمانے لگے ہاں! میں نے کہا وہ کہاں ہیں۔ فرمانے لگے ارغوانی پھولوں کی مجلس میں کنواری لڑکیوں کے ساتھ ان کی آنکھیں تقویٰ کی درستگی کی وجہ سے ٹھنڈی ہوتی ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت میمون الکردی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عروہ البزار کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ فلاں سقے کے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور وہ میرے گھر کے ایک طاق میں رکھا ہوا ہے۔ وہاں سے لیکر اسے ادا کر دو تو صبح کو میں سقہ سے ملا اور اس سے پوچھا کہ کیا عروہ کے ذمہ تمہاری کوئی چیز ہے؟ اس نے کہا ہاں ایک درہم تو میں اس کے گھر میں گیا۔ اور وہ درہم طاق میں رکھا پایا اور وہ میں نے سقہ کو ادا کر دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کوفہ کے ایک آدمی سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا ہے میں نے

besturdubooks.wordpress.com

سوید بن عمرو القلمی کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا کہ وہ نہایت اچھی حالت میں ہیں میں نے کہا یا سوید یہ اچھی حالت کیسے ہوئی انہوں نے فرمایا کہ میں کلمہ لا الہ الا اللہ کی کثرت کیا کرتا تھا۔ تم بھی اس کی کثرت کیا کرو پھر فرمایا داؤد طائی اور محمد بن النضر الحارثی رحمتہ اللہ علیہما نے جو مقام چاہا تھا انہوں نے اسے پالیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم المنذر الحرانی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے ضحاک بن عثمان کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا تو فرمایا آسمان میں کچھ پناہ گاہیں ہیں جو شخص لا الہ الا اللہ کہتا ہے۔ ان پناہ گاہوں میں اٹک جاتا ہے۔ جو لا الہ الا اللہ نہیں کہتا ہے وہ گر جاتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن عبدالرحمٰن المخزومی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ابن عائشہ التیمی رحمتہ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا برتاؤ فرمایا، فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے ساتھ محبت کی وجہ سے بخش دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے السری بن یحییٰ سے انہوں نے والان بن عیسیٰ بن ابی مریم سے روایت کی ہے کہ قزوین کا ایک شخص جو نہایت نیک تھے فرماتے ہیں ایک رات چاند نے مجھے دھوکے میں ڈال دیا تو میں مسجد کی طرف نکل کھڑا ہوا۔ میں نے جا کر نماز پڑھی ذکر و تسبیح کرتا رہا اور دعائیں کیں کہ مجھ پر نیند کا غلبہ ہوا اور میں سو گیا تو میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا میرا خیال ہے کہ وہ آدمی نہیں تھے ان کے ہاتھوں میں بڑے بڑے طشت تھے اور اُن پر برف کی طرح سے سفید چار چار روٹیاں رکھی ہوئی تھیں اور ہر روٹی کے اوپر انار کی طرح کا ایک ایک موتی رکھا ہوا تھا۔ وہ کہنے لگے کھاؤ میں نے کہا میرا تو روزہ رکھنے کا ارادہ ہے انہوں نے کہا کہ تمہیں اس گھر والے کا حکم ہے کہ کھاؤ تو میں نے کھایا اور میں ان موتیوں کو

besturdubooks.wordpress.com

اٹھانے لگا تو مجھ سے کہا گیا کہ اسے چھوڑ دو ہم اسے تیرے لیے بو دیں گے۔ اور یہ تیرے لیے بڑا درخت بن جائے گا۔ تو تیرے لیے اس سے بہتر ہوگا۔ میں نے کہا اسے کہاں لگاؤ گے انہوں نے کہا ایسے گھر میں جو کبھی ویران نہیں ہوگا۔ اور ایسا پھل ہوگا کہ کبھی خراب نہیں ہوگا۔ اور وہاں ایسی حکومت ہوگی جو کبھی ختم نہ ہوگی اور کپڑے ہوں گے کہ پرانے نہیں ہوں گے اور وہاں پہاڑ میں چشمے ہیں اور آنکھوں کو ٹھنڈک راضی خوشی رہنے والی اور راضی رکھنے والی بیویاں ہیں جو حسد نہیں کریں گی بس تم نے اسی میں رہنا ہے۔ بس ایک عرصہ ہے کہ جس سے تم گزر کر اس گھر میں آٹھہرو گے فرماتے ہیں کہ دو جمعوں کے بعد وہ فوت ہو گئے۔ سیرین فرماتے ہیں کہ میں نے انہیں فوت ہونے کی رات خواب میں دیکھا کہ وہ مجھے کہہ رہے ہیں۔ کیا تم اس درخت سے حیرت میں نہیں رہ گئے ہو جو میرے لیے اس دن بویا گیا تھا۔ جس دن میں نے تمہیں یہ بات بتائی تھی وہ اب بار آور ہو چکا ہے ہم نے کہا اس نے کیا پھل دیا ہے انہوں نے فرمایا اس بات کے بارے میں مت پوچھو جس کے بیان کرنے پر کوئی شخص قادر نہیں۔ اور ہم نے کوئی ایسا فیاض نہیں دیکھا کہ اس کے پاس کوئی فرمانبردار آیا ہو اور اس نے اس کے ساتھ ایسا اچھا سلوک کیا ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت اسماعیل بن عبداللہ بن میمون سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے عطا بن محمد بن عمران بن ابی لیلیٰ کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا آپ نے کون سے عمل کو افضل پایا فرمایا۔ خدا کی پہچان، میں نے پوچھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ جو یہ کہتا ہے ہم سے حدیث بیان کی ہمیں خبر دی تو فرمایا میں فخر و مباحات کو ناپسند کرتا ہوں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ کے کسی ساتھی سے روایت کی ہے کہ اس نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا فرمایا: بہتر کیا ہم نے عمل صالح سے بڑھ کر کوئی معاون نہیں پایا اور صحابہ صالحین سے بڑھ کر کسی کو بلند مرتبہ

besturdubooks.wordpress.com

نہیں پایا اور ہم نے سلف صالحین کی طرح کسی کو بڑھیا نہیں پایا اور صالحین کی مجلسوں کی دنیا میں کوئی نظیر نہیں پائی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے عبدالوہاب بن یزید الکندی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوعمرو نابینا کو دیکھ کر پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا برتاؤ کیا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا۔ میں نے پوچھا کون سے عمل کو آپ نے افضل پایا تو انہوں نے فرمایا جس سنت پر اور عمل پر تم عامل ہو۔ میں نے پوچھا تم نے کونسا عمل زیادہ بُرا پایا فرمانے لگے ناموں سے بھی بچ کر رہو۔ میں نے کہا کہ نام کیا ہے تو فرمایا وہ ہیں قدری معتزلی اور مرجئی اس طرح آپ من مانی کرنے والے فرقوں کے نام شمار کرتے رہے۔

حضرات شیخین کو گالی دینے والے کا انجام بد

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکر الصیفی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوگیا جو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالیاں دیا کرتا تھا۔ تو مجھے خواب میں ایک شخص نے وہ آدمی دکھایا بالکل ننگ دھڑنگ اور اس کے سر پر سیاہ رنگ کا چیتھڑا اور ایک چیتھڑا اس کی شرمگاہ پر تھا۔ اس نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تیرے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ اس نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے دو عیسائی پادریوں بکر اور عون بن العصر کا ساتھی بنا دیا ہے۔

صحابہ کرام کی ذات میں نقص نکالنے والے کا انجام بد

☆ ابن ابی الدنیا نے ایک بزرگ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میرا ایک پڑوسی فوت ہوگیا اور وہ بھی اس قسم کی باتیں کیا کرتا تھا۔ تو مجھے نیند میں وہ شخص دکھایا گیا گویا کہ وہ کانا ہے۔ میں نے کہا ارے فلانے یہ میں تجھے کیا دیکھ رہا ہوں کہنے لگا میں اصحاب رسول اللہ میں نقص نکالا کرتا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے میرے اندر یہ نقص رکھ دیا ہے اس نے ضائع شدہ آنکھ پر اپنا ہاتھ رکھ کر اشارے سے بتایا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی الدنیا نے ابوجعفر المدینی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمود بن حمید کو اپنے خواب میں دیکھا۔ یہ بہت عامل شخص تھا۔ انہوں نے دو سبز رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے تھے میں نے پوچھا مرنے کے بعد کہاں تک پہنچے ہو۔ تو انہوں نے میری طرف دیکھ کر یہ شعر پڑھا۔

نِعْمَ الْمُتَّقُوْنَ فِی الْخُلْدِ حَقًّا

بِجَوَارِ نَوَاهِدِ اَبْكَارِ

جنت الخلد میں متقین لوگ نہایت اچھے ہیں۔ جو کنواری دوشیزاؤں کی ہمراہی میں رہیں۔

ابوجعفر فرماتے ہیں واللہ ایسی بات میں نے اس سے پہلے کسی سے نہیں سنی تھی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں مطرف بن عبداللہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں ایک قبرستان میں تھا کہ میں نے جلدی جلدی ایک قبر کے پاس کھڑے ہو کر دو رکعتیں پڑھ لیں۔ لیکن میں ان کے اچھا ہونے پر خوش نہیں تھا اور مجھ کو اونگ آ گئی۔ تو میں نے صاحب قبر کو دیکھا مجھ سے باتیں کر رہا ہے کہہ رہا ہے کہ تم نے دو رکعتیں پڑھ لیں اور تم اس کے اچھا ہونے پر خوش نہیں ہو۔ میں نے کہا بس ایسا ہی ہوا ہے۔ تو اس نے کہا کہ تم عمل کرتے ہو لیکن کرنا جانتے نہیں اور ہم کرنا جانتے ہیں اور کر سکتے نہیں (اس کے باوجود بھی) مجھے تمہاری طرح سے ہی دو رکعتیں پڑھ لینا دنیا اور اس کے ساز و سامان سے زیادہ محبوب ہے۔ میں نے پوچھا اس قبرستان میں کون لوگ ہیں اس نے بتایا کہ یہاں سب مسلمان ہیں۔ اور سب نے اپنی جزائے خیر کو پالیا ہے میں نے پوچھا یہاں پر افضل کون ہے تو اس نے ایک قبر کی طرف اشارہ کیا تو میں نے اپنے دل میں دعا کی اے اللہ کریم اسے میرے سامنے قبر سے نکال دے تا کہ میں اس سے باتیں کر سکوں۔ تو اس قبر سے ایک نوجوان باہر آیا۔ میں نے کہا تم یہاں پر افضل آدمی ہو اس نے کہا لوگ یہی کہتے ہیں میں نے کہا تم کس طرح

besturdubooks.wordpress.com

اس مقام تک پہنچے ہو۔ واللہ مجھے نظر آتا ہے اس عمر میں ایسے مقام پر کوئی نہیں پہنچ سکتا میں کہتا ہوں تم نے یہ تمام مرتبہ کثرت حج وعمرہ اور جہاد فی سبیل اللہ اور نیک اعمال سے حاصل کیا ہے۔ اس نے بتایا کہ میں نے بہت سی مصیبتیں اٹھائیں اور ان مصیبتوں پر صبر کی توفیق حاصل ہوئی تو اسی وجہ سے مجھے لوگوں پر فضیلت حاصل ہوئی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ایاس بن دغفل سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوالعلا یزید بن عبداللہ کو نیند کی حالت میں دیکھا میں نے کہا تم نے موت کا مزہ کیسا پایا۔ فرمایا میں نے اسے کڑوہ ناخوشگوار پایا۔ میں نے پوچھا تمہیں مرنے کے بعد کیا ہوا۔ فرمایا راحت اور گلستان اور بغیر غصہ کے رب رحمٰن۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی سے روایت کی ہے اس نے بتایا کہ میرا بھائی فوت ہو گیا تو میں نے اسے سوتے میں دیکھا تو میں نے پوچھا جب تمہیں قبر میں رکھا گیا تو تمہاری کیا حالت ہوئی تھی اس نے بتایا کوئی میرے پاس آگ کا شعلہ لیکر آیا تو اگر میرے لیے کسی نے دعا نہ کی ہوتی تو تم دیکھتے اس نے مجھے ہلاک کر دیا تھا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے المنکدر بن محمد المنکدر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا جیسا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسجد میں آیا ہوں اور لوگ روضۃ الجنت میں ایک شخص کے اوپر اکٹھے ہو رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون شخص ہے مجھے بتایا گیا۔ یہ ایک آدمی ہے آخرت کی دنیا سے آیا ہے اور لوگوں کو ان کے مرنے والوں کے بارے میں بتا رہا ہے۔ تو میں اسے دیکھنے آگے بڑھا۔ تو وہ شخص حضرت صفوان بن سلیم تھے اور لوگ ان سے سوال کر رہے تھے اور وہ ان کے جواب دے رہے تھے۔ اور انہوں نے فرمایا کوئی شخص یہاں ایسا نہیں جو مجھ سے محمد بن المنکدر کے بارے میں پوچھے تو لوگ کہنے لگے یہ ان کا بیٹا ہے۔ یہ ان کا بیٹا ہے۔ تو میں نے لوگوں سے آگے بڑھ کر عرض کیا اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے آپ ہمیں ان کے بارے میں کچھ بتائیں۔

besturdubooks.wordpress.com

تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے انھیں جنت میں یہ دیا ہے اور یہ کچھ دیا ہے اور اُسے راضی کر دیا ہے۔ اور جنت میں کئی مقامات و مراتب عطا فرمائے ہیں اور ایسا ٹھکانا عطا فرمایا ہے کہ جہاں سے نہ کہیں جانا ہے اور نہ موت آنی ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ابو کریما سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے ایک شخص نے آ کر بتایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا جیسے میں جنت میں داخل کر دیا گیا ہوں تو میں ایک باغیچے میں پہنچا تو وہاں جناب ایوب یونس اور ابن عون اور تمیمی رحمتہ اللہ علیہم موجود تھے۔ میں نے پوچھا سفیان ثوری رحمتہ اللہ علیہ کہاں ہیں تو انھوں نے بتایا وہ تو ہمیں دور ایک ستارے کی طرح دکھائی دیتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت محمد بن واسعؒ کو جنت میں دیکھا اور محمد بن سیرینؒ کو بھی جنت میں دیکھا تو میں نے پوچھا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کہاں ہیں۔ فرمایا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے یزید بن ہارونؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمد بن یزیدؒ الواسطی کو خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا ہے میں نے پوچھا کس وجہ سے انہوں نے بتایا کہ ایک دفعہ جمعہ کے روز عصر کے بعد ہماری مجلس میں حضرت ابو عمرو البصری تشریف لائے انہوں نے دعا فرمائی اور ہم نے آمین کہی اور ہمیں سب کو بخش دیا گیا ہے۔ جب سے ہم تم سے جدا ہوئے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا عقبہ بن ابی ثبیتؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے خلید بن سعید کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا کیا معاملہ ہوا۔ ہم نکل گئے اور نکلنے والے نہیں تھے۔ میں نے پوچھا قرآن کے ساتھ تمہارا کیا لگاؤ ہے۔ تو انہوں نے فرمایا جب سے ہم تم سے جدا ہوئے ہیں قرآن کی ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ خطیب بغدادی نے حضرت محمد بن سالم الخواصؒ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے یحییٰ بن اکثم القاضی کو سوتے میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کر کے مجھ سے فرمایا: ارے بدتر بوڑھے اگر تیرا بڑھاپا آڑے نہ آتا تو میں تمہیں آگ میں جلا دیتا۔ تو مجھ پر وہ دہشت طاری ہوئی جو ایک غلام پر اپنے آقا کے سامنے طاری ہوتی ہے۔ جب میں حواس میں ہوا تو اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا: ارے بوڑھے کھوسٹ اگر تم بوڑھے نہ ہوتے تو میں تمہیں آگ میں جلا دیتا۔ تو پھر مجھ پر اسی طرح دہشت طاری ہوئی جو ایک غلام کو اپنے آقا کے سامنے ہوتی ہے جب میں ہوش میں آیا تو پھر اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا: ارے خراب بوڑھے تو پہلی طرح سے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا جب مجھے ہوش آیا تو میں نے عرض کیا اے رب کریم میں نے تیری طرف سے ایسی حدیث کوئی نہیں سنی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تجھے میری طرف سے کیا حدیث بیان کی گئی تھی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے تو میں نے عرض کیا کہ مجھ سے عبدالرزاق بن ہمام نے حدیث بیان کی انہوں نے فرمایا ہم سے معمر بن راشد نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی انہوں نے نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی انہوں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی سے سنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جبریل علیہ السلام سے سنا اور جبریل امین نے اے خدائے عظیم تجھ سے سنا۔ کہ تو نے فرمایا:

مَاشَابَ لِیْ عَبْدٌ فِی الْاِسْلَامِ شَیْبَةً اِلَّا اِسْتَحْیَیْتُ مِنْهُ اَنْ اُعَذِّبَهٗ بِالنَّارِ

ترجمہ: جو میرا بندہ بھی اسلام میں بوڑھا ہوا تو مجھے اس سے شرم آتی ہے کہ میں اسے نار جہنم کی سزا دوں۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا عبدالرزاق نے سچ بیان کیا معمرؒ نے بھی سچ کہا۔ اور زہریؒ نے بھی سچ کیا اور انسؓ نے

besturdubooks.wordpress.com

بھی سچی روایت کی اور نبیؐ نے بھی سچ کہا جبرائیلؑ نے بھی سچ کہا اور میں نے ہی یہ کہا ہے۔ (پھر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا) اسے جنت کی طرف لے جاؤ۔

☆ ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں حضرت ابوبکر انفراری سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمتہ اللہ علیہ کو ان کے کسی بھائی نے ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو پوچھا احمدؒ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک فرمایا: تو فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کیا اور مجھ سے فرمایا احمدؒ تم نے کوڑوں کی مار پر صبر کیا۔ کہ جو تم نے کہا اس سے نہیں پھرے کلام الٰہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہے اور غیر مخلوق ہے (نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا) مجھے اپنے عزت کی قسم میں تمہیں اپنا کلام قیامت تک سناتا رہوں گا۔ تو میں اپنے رب تبارک تعالیٰ کا کلام سنتا رہتا ہوں۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن عوف سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمد بن المصفی الحمصیؒ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہاں تک پہنچے فرمایا بھلائی تک اور اس بھلائی کے ساتھ ساتھ ہم اپنے پروردگار کو روزانہ دو دفعہ دیکھتے ہیں۔ میں نے کہا ارے اللہ تعالیٰ کے بندے تم دنیا میں بھی صاحب سنت تھے اور آخرت میں بھی صاحب سنت ہو۔ تو وہ میری طرف دیکھ کر مسکرا دیئے۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن مفضل سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے منصور بن عمار کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا تو انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کر کے فرمایا تو خلط ملط (گڑبڑ) کیا کرتا تھا۔ پھر بھی میں نے تمہیں بخش دیا ہے۔ اس لیے کہ تم مجھے میری مخلوق میں محبوب بناتے تھے۔ اٹھو میرے فرشتوں کے سامنے میری بزرگی بیان کرو جیسے تم دنیا میں میری بزرگی بیان کیا کرتے تھے۔ تو میرے لیے ایک کرسی رکھی گئی اور میں نے اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کے سامنے اس کی بزرگی بیان فرمائی۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوالحسن الشعارانیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے منصور بن عمار کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا تم منصور بن عمار ہو؟ میں نے عرض کیا ہاں اے رب کریم فرمایا: تم وہ شخص ہو جو لوگوں کو دنیا سے بے نیاز بناتے تھے اور اُنھیں آخرت کا شوق دلاتے تھے۔ میں نے عرض کیا ایسا ہی تھا۔ اور میں نے کوئی ایسی مجلس اختیار نہیں کی کہ جو تیری حمد وثنا سے آغاز نہ کیا ہو، دوسرے یہ کہ تیرے نبی پر درود نہ پڑھا ہو۔ اور تیسری بات یہ کہ تیرے بندوں کی خیر خواہی نہ کی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم نے سچ کہا (اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا) اس شخص کے لیے کرسی رکھ دو کہ میرے آسمان پر میری بزرگی بیان کرے جیسا میری زمین پر میرے بندوں کے درمیان میری بزرگی بیان کیا کرتا تھا۔

☆ ابن عساکر نے سلیم بن منصور بن عمار سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا تو ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے بتایا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے قریب کیا اور پاس بلایا اور مجھ سے فرمایا ارے بدترین بوڑھے تمہیں معلوم ہے میں نے تمہیں کیوں بخش دیا میں نے عرض کیا اے اللہ کریم مجھے نہیں معلوم تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس لیے کہ تو ایک دن لوگوں کے لیے ایک مجلس میں بیٹھا اور تو نے ان کو رُلا دیا اور ان بندوں میں میرا ایک بندہ بھی رو پڑا جو میری خشیت سے کبھی نہیں رویا تھا۔ تو میں نے (اس کے رونے پر) اسے بخش دیا۔ اور تمام اہل مجلس اس کے حوالے کر دیئے اور تمہیں بھی ان لوگوں کے ساتھ اسی شخص کے حوالہ کر دیا۔

☆ ابن عساکر نے مسلمہ بن عفان سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت وکیعؒ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے

besturdubooks.wordpress.com

جنت میں داخل فرمادیا۔ میں نے پوچھا کس وجہ سے فرمایا علم کی برکت سے۔

☆ ابن عساکر نے ابو یحییٰ المستملی بن ہمامؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہمام کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا کہ ان کے سر کے اوپر قندیلیں لٹکی ہوئی ہیں میں نے پوچھا یا ابا ہمام یہ قندیلیں آپ نے کس وجہ سے پائیں انہوں نے فرمایا یہ قندیلیں مجھے حوض کوثر اور شفاعت اور فلاں فلاں حدیث کی برکت سے حاصل ہوئیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ثوریؒ کو خواب میں دیکھ کر عرض کیا مجھے کچھ ہدایت فرمائیں انہوں نے فرمایا لوگوں سے ملنا جلنا کم کردو۔ میں نے عرض کیا کچھ اور فرمائیں تو فرمایا اگر تو اس میں پڑ جائے گا تو معلوم ہو جائے۔

☆ ابن عساکر نے ابوالربیع الزہرانیؒ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے پڑوسی نے بیان کیا کہ میں نے ابن عوف کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ جب بھی سوموار کے دن سورج غروب ہوتا ہے۔ تو میرا عمل نامہ میرے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر رحم فرمایا ہے اور مجھے بخش دیا ہے اور یہ حضرت سوموار کے دن فوت ہوئے تھے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوعمرو الخفافؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلیؒ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ میں نے پوچھا تمہارے عملوں کا کیا ہوا فرمایا کہ وہ آب زر سے لکھ کر علیین کے مقام پر پہنچا دیئے گئے۔

☆ ابن عساکر نے الاستاذ ابوالولید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے ابوالعباس الاصم کو خواب میں دیکھا تو میں نے ان سے پوچھا بزرگو تمہارا مقام

besturdubooks.wordpress.com

کہاں تک پہنچا فرمایا میں ابو یعقوب البویطی اور الربیع بن سلیمان کے ساتھ ابو عبداللہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پڑوس میں ہوں اور ہم لوگ روزانہ امام شافعیؒ کی ضیافت میں جاتے ہیں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت حزمؒ کے بھائی سہلؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت مالک بن دینار رحمۃ اللہ علیہ کو ان کی موت کے بعد دیکھا تو میں نے کہا کہ تم اللہ تعالیٰ کے حضور کیا کچھ لیکر پہنچے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے حضور بہت سے گناہ لیکر پہنچا اور اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ حسن گمان کی وجہ سے ان تمام گناہوں کو مٹا دیا۔

☆ ابن عساکر نے یمن کی ایک عورت سے روایت کی ہے فرماتی ہیں میں نے رجا بن حیوۃ کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا کہ آپ فوت نہیں ہو گئے تھے۔ انہوں نے فرمایا ہاں کیوں نہیں اور جنت میں اعلان کیا گیا کہ جراح بن عبداللہ کے استقبال کے لیے تیار رہو اور یہ آپ کی وفات کی خبر آنے سے پہلے کی بات ہے۔ پھر حضرت جراح کے وفات کی خبر آئی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کی ہے۔ اور وہ اسی دن آذربائیجان کی جنگ میں شہید ہو گئے ہیں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عتبہ بن ابی حکیم سے انہوں نے بیت المقدس کی ایک عورت سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ رجاء بن حیوۃ ہمارے ہم مجلس تھے۔ اور یہ مجلس کے بہترین ساتھی تھے وہ فوت ہو گئے تو میں نے انہیں ایک مہینے کے بعد دیکھا تو میں نے پوچھا کہاں تک پہنچے فرمایا خیر تک۔ لیکن ہم نے تم سے جدا ہونے کے بعد اتنی دہشت محسوس کی کہ ہم نے یہ گمان کر لیا کہ قیامت برپا ہو گئی ہے۔ میں نے پوچھا ایسا کیوں ہوا۔ انہوں نے بتایا کہ حضرت جراح اور ان کے ساتھی اپنے بوجھ اٹھائے جنت میں داخل ہوئے یہاں تک کہ جنت کے دروازے پر بھیڑ ہو گئی۔

☆ ابن عساکر نے امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت

besturdubooks.wordpress.com

کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے خواب میں حضرت جریر خطمی کو ان کے مرنے کے بعد دیکھا۔تو ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا۔انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔پوچھا کس وجہ سے فرمانے لگے اس تکبیر کی وجہ سے جو میں نے جنگل میں ایک چشمے پر ظہر کے بعد کہی پوچھا آپ کے بھائی فرزدق کا کیا بنا فرمایا اُسے پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے نے برباد کردیا۔

☆ ابن عساکر نے ثور بن یزید الشامی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے "الکمیت" بن زید" کو اس کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا فرمایا اس نے مجھے بخش دیا۔اور میرے لیے ایک کرسی رکھی اور اس پر مجھے بٹھایا اور طرب انگیز اشعار پڑھنے کا حکم دیا تو جب میں اپنے اس شعر پر پہنچا۔

حَنَانَيْكَ رَبَّ النَّاسِ مِنْ اَنْ يَّغُرَّنِيْ
كَمَا غَرَّهُمْ شُرْبُ الْحَبَاةِ الْمُصَرَّرِ

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کمیت تم نے سچ کہا تجھے اس چیز نے دھوکے میں نہیں ڈالا جس نے لوگوں کو دھوکے میں ڈالا۔تو میں نے تمہیں تمہاری سچائی "برأت" خیریت کی وجہ سے تمہیں معاف کردیا۔اور تمہارے ہر شعر کے بدلے میں اور آل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح سرائی کے بدلے میں ایک ایک گھر جنت میں بنادیا اور آخرت میں قیامت تک یہ درجات تیرے لیے بلند کرتا رہوں گا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابن الشعثاء المصری سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں میں نے ابوبکر بن النابلسی" کو خواب میں دیکھا۔جنہیں ابوعبید نے قتل کردیا تھا۔میں نے ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔میں نے پوچھا۔کس بات پر بخش دیا۔حالانکہ تم نے تو جو کیا کیا انہوں نے فرمایا اس تھوڑا سا سنت پر عمل کرنے پر جو میں نے

besturdubooks.wordpress.com

بظاہر کیا تھا۔

☆ ابن عساکر نے حجاج بن قبیلہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں حسن اور فرزدق کے ساتھ ایک قبر پر موجود تھا کہ حسن نے فرزدق سے کہا کہ اس دن کے لیے تم نے کیا تیاری کی ہے۔ فرمایا کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ کی ستر سالوں سے ریاضت، تو حضرت حسن خاموش ہو گئے۔ اور بطر بن الفرزدق بتاتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو انہوں نے مجھ سے فرمایا: بیٹے! مجھے اُسی کلمہ شہادت نے فائدہ دیا۔ جو میں نے حضرت حسن کو بتایا تھا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن الصالح الصوفی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کوئی محدث بزرگ خواب میں دیکھے گئے تو ان سے پوچھا گیا کہ تمہارے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا پوچھا گیا کس بات کی وجہ سے فرمایا اپنی کتابوں میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی پر درود شریف لکھنے کی وجہ سے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت یزید بن نعمہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک زندہ آدمی نے کسی مرنے والے کو دیکھا تو مرنے والے نے اس سے کہا ارے فلانے لوگوں کو بتادو کہ حضرت عامر بن قیسؒ کا چہرہ قیامت کے روز چودھویں رات کے چاند کی طرح روشن ہوگا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلمؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا کہ انہوں نے ایک لمبی ٹوپی پہن رکھی ہے میں نے کہا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے علم سے سنوار دیا میں نے پوچھا کہ حضرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہاں ہیں۔ فرمایا مالک اوپر۔ اوپر اور مسلسل کہتے رہے اوپر اور اپنا سر اٹھاتے رہے یہاں تک کہ ان کی ٹوپی سر سے گر گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکر نے حضرت بشر الحافیؒ کے بھانجے خوشنام سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے ماموں کو خواب میں دیکھا۔ میں نے ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور پھر ذکر کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کیا کیا انعام بخشا تو میں نے ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کچھ فرمایا فرمانے لگے ہاں اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا تم مجھ سے شرماتے نہیں کہ ہر وقت تمہیں مجھ سے ڈرتے رہنا چاہیے تھا۔

☆ ابن عساکر نے حسین بن اسماعیل الحاملیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت کاشانیؒ کو خواب میں دیکھا۔ تو پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیسا سلوک فرمایا۔ انہوں نے مجھے اشارے سے بتایا کہ کچھ سختی کے بعد میں بچ گیا۔ میں نے پوچھا کہ آپ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کیا فرمائیں گے انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے انھیں بخش دیا میں نے عرض کیا۔ بشر الحافی کے بارے میں کچھ بتائیں تو فرمانے لگے اس شخص کی روزانہ دو مرتبہ عزت افزائی ہوتی ہے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عاصم الحربی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا کہ میں حضرت ہشام کے احاطے میں داخل ہوا ہوں تو وہاں بشر الحافی کی اور میری ملاقات ہوئی تو میں نے پوچھا آپ کہاں سے آرہے ہیں۔ فرمایا: علیین سے میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا۔ فرمایا کہ میں ابھی احمد بن حنبل اور عبدالوہاب رحمۃ اللہ علیہما کو اللہ تبارک تعالیٰ کے سامنے چھوڑ کر آیا ہوں دونوں کھا پی رہے ہیں اور عیش کر رہے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ کہاں تک پہنچے تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کھانے کا شوق کم پا کر اپنی طرف دیکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوجعفر اشقاء سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بشر الحافی اور معروف الکرخی رحمتہ اللہ علیہما کو خواب میں دیکھا کہ وہ کہیں سے آرہے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ لوگ کہاں سے آرہے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم جنت الفردوس سے آرہے ہیں۔ اور ہم نے حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کی زیارت کی ہے۔

☆ ابن عساکر نے قاسم بن منبہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت بشر الحافی کو خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ اور فرمایا اے بشرؒ میں نے تجھے بھی بخش دیا اور جو تمہارے جنازے میں شامل ہوا اسے بھی بخش دیا۔ میں نے عرض کیا اے رب کریم اسے بھی جو مجھ سے محبت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ہر اس شخص کو میں نے بخش دیا قیامت تک جو تم سے محبت کریں گے۔

نیک لوگوں کے قریب دفن ہونے سے مغفرت ہوگئی

☆ ابن عساکر نے حضرت احمد الدوریؒ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میرا ایک پڑوسی فوت ہوگیا تو میں نے اُسے خواب میں دیکھا کہ اس نے دو جوڑے پہن رکھے ہیں میں نے پوچھا آپ کا قصہ کیا ہے یعنی اعزاز تمہیں کس طرح مل گیا۔ اس نے بتایا کہ ہمارے قبرستان میں بشر الحافی دفن کئے گئے ہیں۔ اور ہر اہل قبر کو دو دو جوڑے پہنائے گئے۔

☆ ابن عساکر نے حجاج بن شاعر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ بشر الحافی کسی کو خواب میں نظر آئے تو ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور فرمایا اے بشر تم نے میری اتنی عبادت نہیں کی جتنا میں نے تمہارا نام بلند کیا۔

☆ ابن عساکر نے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے بشر الحافی کو خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ سے فرمایا اے بشر اگر تم انگاروں پر سجدہ کرتے تو اس کا بدلہ نہ اتار سکتے جو عزت میں نے تمہیں اپنے بندوں کے دلوں میں بخشی ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت محمد بن خزیمہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جب حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی وفات ہوئی تو میں بہت غمگین ہوا اور جب میں رات کو سویا تو انہیں خواب میں دیکھا کہ وہ بڑی شان سے ٹہلتے ہوئے چلے جا رہے ہیں۔ میں نے پوچھا اے ابوعبداللہ یہ کیسی چال ہے فرمایا دارالسلام (جنت) میں خادموں کی چال ہے۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور میرے سر پر سونے کا تاج رکھا اور مجھے سنہری جوتے پہنائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے احمد یہ تمہارے اس کہنے کا بدلہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے پھر مجھ سے فرمایا اے احمد مجھ سے اُنہی دعاؤں سے مانگو جن سے تم دنیا میں مانگا کرتے تھے۔

میں نے عرض کیا یا رب کریم سب کچھ مانگ لوں اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا ہاں جو چاہے مانگ لو۔ تو میں نے عرض کیا۔ تو ہر چیز پر قادر ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے سچ کہا تو میں نے عرض کیا اے رب کریم مجھ سے کچھ سوال نہ کرنا اور مجھ کو ہر چیز بخش دینا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے ایسا ہی کر دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے احمد یہ جنت ہے اٹھو اس کے اندر جاؤ میں داخل ہو گیا۔ اور حضرت سفیان ثوریؒ کو دیکھا کہ ان کے دو سبز رنگ کے پر ہیں جن سے وہ ایک کھجور سے دوسری کھجور پر اُڑ کر جاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ صَدَقَنَا وَعْدَهٗ وَ اَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ حَیْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ اَجْرُ الْعَامِلِیْنَ ○

ترجمہ: تمام تعریفیں اس ذاتِ گرامی کی ہیں جس نے ہمارے ساتھ اپنا وعدہ سچا کر دکھایا اور ہمیں ایسی سرزمین کا وارث بنا دیا۔ یعنی جنت کا جس

besturdubooks.wordpress.com

میں ہم جہاں چاہیں رہ سکتے ہیں اور یہ عمل کرنے والوں کے لیے بہترین بدلہ ہے۔

میں نے ان سے پوچھا حضرت عبدالوہابؒ وراق کا کیا بنا فرمانے لگے میں نے انھیں دریائے نور کے شیریں پانی میں رب غفور کے سامنے تیرتے ہوئے چھوڑا ہے۔

میں نے پوچھا حضرت بشر الحافی کا کیا ہوا فرمانے لگے واہ واہ بشر الحافی جیسا کون ہے۔ میں نے انہیں ملک جلیل رب کریم کے سامنے اس حالت میں دیکھا کہ ان کے سامنے کھانے کا دسترخوان رکھا ہے۔ اور رب جلیل اسے مخاطب ہو کر فرما رہا ہے ارے کھاؤ تم نے دنیا میں نہیں کھایا۔ ارے پیو تم نے دنیا میں نہیں پیا۔ ارے عیش کرو تم نے دنیا میں عیش نہیں کی۔

☆ ابن عساکرؒ نے دلف بن ابی دلف العجلیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا کہ وہ ایک ویران گھر میں جس کی دیواریں سیاہ ہو چکی ہیں اور اس کے اندر راکھ بکھری ہوئی ہے۔ اور وہ نہایت پریشان اور بے لباس ہیں اور اپنا سر گھٹنوں میں دیئے بیٹھے ہیں۔ انہوں نے پوچھنے کے سے انداز میں کہا دلف ہو۔ میں نے کہا ہاں اللہ تعالیٰ امیر کا بھلا کرے تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے۔

اَبْلِغْنَّ اَهْلَنَا وَلَا تَخْفَ عَنْهُمْ مَا لَقِيْنَا فِي الْبَرْزَخِ الْخُنَّاقِ
قَدْ سُئِلْنَا عَنْ كُلِّ مَا قَدْ فَعَلْنَا فَارْحَمُوْا وَحْشَتِيْ وَمَا قَدْ اَلَاقِيْ

فَلَوْ اَنَّا اِذَا مِتْنَا تَرَكْنَا لَكَانَ الْمَوْتُ رَاحَةَ كُلِّ حَيٍّ
وَلٰكِنَّا اِذَا مِتْنَا بُعِثْنَا فَنُسْأَلُ بَعْدَهٗ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ

☆ ابن عساکرؒ نے امام الاصمعیؒ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حجاج بن یوسف کو خواب میں دیکھ کر ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ

besturdubooks.wordpress.com

نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ تو اس نے بتایا اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قتل کے بدر میں ستر ستر مرتبہ قتل فرمایا میں نے ایک سال بعد پھر انہیں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا تو اس نے کہا کیا تم اس سے پچھلے سال نہیں پوچھ چکے ہو۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا ایک مردار سا پڑا ہوا ہے۔ میں نے لوگوں سے پوچھا یہ کیا چیز ہے۔ انہوں نے بتایا کہ اگر آپ اس سے بات کرو گے تو وہ بولے گا۔ تو میں نے اپنے پیر سے اسے ٹھوکر لگائی تو اس نے اپنا سر اُٹھا کر میری طرف دیکھا اور اپنی دونوں آنکھیں کھول دیں۔ میں نے اس سے کہا تم کون ہو۔ اس نے کہا میں حجاج ہوں اور میں اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے ہو کر آیا ہوں میں نے اس کو سخت سزا دینے والا پایا ہے۔ اس نے مجھے ہر قتل کے بدر میں بری طرح سے قتل کیا ہے۔ اب میں اس کے حضور انتظار میں کھڑا ہوں جیسا کہ دوسرے توحید پرست مسلمان اپنے رب کے فیصلے کے منتظر ہیں کہ جنت کا ہوتا ہے یا جہنم کا۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت اشعثؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حجاج کو خواب میں بُرے حالوں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا: انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قتل کے بدلے میں قتل کیا۔ میں نے پوچھا پھر کیا ہوا۔ اس نے بتایا۔ میں بھی دوسرے لا الہ الا اللہ پڑھنے والوں کی طرح اُمید لگائے بیٹھا ہوں۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالحسنؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے سونے کے دوران میں دیکھا کہ میں ایک وسیع اور کشادہ مقام پر آیا ہوں اور ایک شخص تخت پر بیٹھا ہوا ہے۔ اور ایک آدمی اس کے سامنے بھونا جا رہا ہے۔ میں نے پوچھا یہ بیٹھنے والا کون شخص ہے۔ بتایا گیا کہ یہ یزید نحوی ہے اور یہ سامنے ابومسلم خراسانی ہیں جو ایک صاحب دعوت تھے انہیں اس کے سامنے آگ سے جلایا جا رہا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

میں نے پوچھا ابراہیم الصائغؒ کا کیا حال ہے۔اس نے بتایا اعلیٰ علیین میں ہیں ان تک کوئی نہیں پہنچ سکتا۔اس نے بتایا ابوالحسن مجھے خواب میں بتایا گیا یہ جو تم نے دیکھا ہے یہ ایک صالح آدمی تھا جو سرزمین خراسان میں رہتا تھا اور یہ ہمارے پاس اس کے بعد آیا کرتا۔اور بتاتا کہ بلخ میں بھی ایک آدمی نے یہ خواب دیکھا ہے۔اور ثمرقند جورجان اور صوبہ خراسان میں بھی

☆ ابن عساکرؒ نے احمد بن عبدالرحمان المعبرؒ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے صالح بن عبدالقدوسؒ کو ہنستے مسکراتے اور خوش وخرم دیکھا تو میں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا: تم کیسے بچ گئے باوجودیکہ تم زندیق (لادین) کہلائے جاتے تھے۔انہوں نے فرمایا جب میں اپنے پروردگار کے حضور پیش ہوا جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کے ساتھ میرا استقبال فرمایا۔اور فرمایا مجھے معلوم ہے کہ تم اس الزام سے بری ہو جو تم پر لگایا جاتا رہا۔(کہ تم لادین ہو)

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابویزید طیفورؒ البسطامی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے جناب علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے عرض کیا یا امیرالمومنین مجھے کوئی ایسا کلمہ تعلیم فرمادیں جو مجھے فائدہ بخشے آپؓ نے فرمایا دولت مندوں کی انکساری کتنی اچھی ہے۔اگر وہ اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید سے کریں۔میں نے عرض کیا کچھ اور ارشاد فرمائیں تو آپ نے فرمایا اس سے اچھی بات یہ ہے کہ فقراء لوگ دولت مندوں سے بے نیاز ہو کر اللہ کی ذات پر بھروسہ کرلیں۔میں نے عرض کیا مجھے کچھ اور ارشاد فرمائیں۔تو آپ نے فرمایا اس سے بہتر کہ آپ نے اپنا ہاتھ مبارک کھولا تو اس میں آب زر سے یہ اشعار لکھے تھے۔

قَدْ كُنْتُ مَيِّتًا فَصِرْتُ حَيًّا وَعَنْ قَلِيْلٍ تَكُوْنُ مَيِّتًا
فَابْنِ بِدَارِ الْبَقَاءِ بَيْتًا وَاهْدِمْ بِدَارِ الْفَنَاءِ بَيْتًا

besturdubooks.wordpress.com

ترجمہ: کبھی تو مردہ تھا پھر تو زندہ ہوگیا اور کچھ عرصے کے بعد تو پھر مردہ ہوجائے گا۔ ہمیشہ کے گھر کے لیے اپنا گھر تعمیر کرلو۔ اور دار فنا سے اپنے گھر کو گرادو۔

☆ ابن عساکرؒ نے کسی مکی شخص سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے سعید بن سالمؒ القدح کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا کہ اس قبرستان میں سب سے افضل کون ہیں انہوں نے فرمایا اس قبر والا میں نے پوچھا یہ فضیلت اسے کیسے ملی انہوں نے فرمایا کہ وہ آزمائشوں میں پڑا اور اس نے صبر کیا۔

میں نے پوچھا فضیل بن عیاضؒ کا کیا ہوا؟ تو فرمایا ہائے انھیں تو ایسا قیمتی سوٹ پہنایا گیا ہے کہ دنیا اور دنیا کی ساری دولت اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالفرج غیث بن علیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے ابوالحسن الیعقوبی المقری کو خواب میں دیکھا نہایت اچھی حالت میں تو میں نے ان سے ان کا حال پوچھا تو انہوں نے خیریت بتائی تو میں نے کہا کہ آپ مر نہیں چکے ہیں فرمایا ہاں کیوں نہیں میں نے پوچھا آپ نے موت کو کیسا پایا فرمایا اچھا پایا اور وہ خوش تھے۔

میں نے پوچھا تم بخشے گئے اور جنت میں چلے گئے؟ فرمایا ہاں میں نے پوچھا کون سے عمل نے زیادہ فائدہ دیا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ وہاں استغفار سے بڑھ کر کوئی چیز نفع مند نہیں ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت حسن بن یونس الحرانیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے الھاجور الامیر کو خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ میں نے پوچھا کس وجہ سے فرمایا مسلمانوں کا اچھا انتظام کرنے اور حاجیوں کے لیے راستہ آسان بنانے کی وجہ سے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابونصر بن ماکولا سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے

besturdubooks.wordpress.com

خواب میں دیکھا گویا کہ میں حضرت ابوالحسن الدار قطنیؒ کا آخرت میں حال پوچھ رہا ہوں تو مجھے بتایا گیا کہ یہ صاحب جنت میں امام کہہ کر پکارے جاتے ہیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابونصر خلف الوزانؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ یوسف بن الحسین الرازی الصوفیؒ کو خواب میں دیکھا گیا۔ اور ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا۔ میں نے پوچھا کس بنا پر انہوں نے فرمایا ان کلمات کی برکت سے جو میں نے مرتے وقت کہے میں نے کہا اے اللہ کریم میں نے گفتگو میں لوگوں کی خیر خواہی کی اور عمل میں اپنے نفس سے خیانت کی تو میرے لوگوں کو نصیحت کرنے کے طفیل میری خیانت سے درگزر فرمادے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت عبداللہ بن صالحؒ سے روایت کی ہے۔ کہ ابونواس خواب میں کسی کو دکھائی دیئے وہ بڑی نعمتوں میں تھے ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور یہ بڑی نعمت عطا فرمائی تو ان سے کہا گیا یہ نعمت تمہیں کیسے مل گئی حالانکہ تم گڑبڑ کرنے والے آدمی تھے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک رات کو ایک نیک بزرگ قبرستان میں تشریف لائے اور انہوں نے اپنی چادر بچھا کر دو رکعتیں پڑھیں اور ان دو رکعتوں میں انہوں نے دو ہزار مرتبہ قل ھو اللہ احد (سورۃ الاخلاص) کو پڑھا اور اس کا ثواب اہل قبرستان کو بخش دیا تو اللہ تعالیٰ نے تمام اہل قبرستان کی مغفرت فرمادی اور میں بھی ان سب میں شامل ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت محمد بن نافع سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابونواس کو نیند اور بیداری کی درمیانی حالت میں دیکھا۔ تو میں نے کہا ابونواس ہو؟ اُس نے کہا۔ یہ کنیت کا مقام نہیں ہے۔ میں نے کہا حسن بن ہانی ہو؟ اُس نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ اُس

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان اشعار کے بدلے میں بخش دیا۔ جو میرے تکیہ کے نیچے رکھے ہوئے ہیں۔ تو میں اُس کے گھر والوں کے پاس آیا تو وہ اشعار اُس کے تکیہ کے نیچے سے مل گئے۔ ایک رقعہ میں یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

يَارَبِّ اِنْ عَظُمَتْ ذُنُوْبِىْ كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ اَنَّ عَفْوَكَ اَعْظَمُ

اِنْ كَانَ لَا يَرْجُوْكَ اِلَّا مُحْسِنٌ فَبِمَنْ يَّلُوْذُوَيَسْتَجِيْرُ الْمُجْرِمُ

اَدْعُوْكَ رَبِّ كَمَا اَمَرْتَ تَضَرُّعًا فَاِذَا رَدَدْتَّ يَدِىْ فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

مَالِىْ اِلَيْكَ وَسِيْلَةٌ اِلَّا الرَّجَا وَجَمِيْلُ عَفْوِكَ ثُمَّ اَنِّىْ مُسْلِمُ

اے رب کریم! اگرچہ میرے گناہ بہت ہی زیادہ ہیں۔ لیکن مجھے معلوم ہے کہ تیری معافی ان سے بھی بڑھ کر عظیم ہے۔

اے کریم! اگر نیک اعمال کرنے والے ہی تیری رحمت کے امیدوار ہیں۔ تو گناہ گار لوگ کس سے پناہ اور حفاظت حاصل کریں گے۔

اے اللہ کریم! میں تیرے حکم کے مطابق تجھ سے ہی گڑگڑا کر مانگتا ہوں۔ اور جب تو ہی مجھے خالی ہاتھ لوٹا دے گا۔ تو پھر مجھ پر اور کون رحم کرے گا؟

اے اللہ کریم! تیری رحمت کی امید ہی میرا وسیلہ ہے اور تیری خوبصورت معافی اور اس کے بعد یہ کہ میں مسلمان ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوبکر الاصفہانی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ابونواس خواب میں کسی کو نظر آئے۔ تو اُن سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ تو انہوں نے فرمایا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اُن اشعار کی برکت سے بخش دیا۔ جو میں نے گل نرگس کے بارے کہے ہیں۔ اور وہ اشعار یہ ہیں۔

تَاَمَّلْ فِىْ نَبَاتِ الْاَرْضِ وَانْظُرْ اِلٰى اٰثَارٍ وَمَا صَنَعَ الْمَلِيْكُ!!

عُيُوْنٌ مِّنْ لُّجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ بِاَحْدَاقٍ كَمَا ذَهَبَ السَّبِيْكُ!

besturdubooks.wordpress.com

عَلٰی قَضْبِ الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ بِاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ لَهٗ شَرِيْكٌ!
وَ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدٌ رَّسُوْلٌ !!!!! اِلَی الثَّقَلَيْنِ اَرْسَلَهُ الْمَلِيْكُ

زمین کے پودوں پر ہی ذرا غور کرلو۔اور قدرت کی ان نشانیوں کو ہی دیکھ لو۔

کہ کس طرح زمین سے چاندی کی طرح چمکتے ہوئے چشمے رواں دواں ہیں۔اور وہ آنکھوں کو پگھلے ہوئے سونے کی طرح سے بہتے دکھائی دیتے ہیں۔زمرد جیسی ڈالیوں پر رنگ رنگ کے پھول اس بات کے شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں ہے اور یہ کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں۔ جنہیں اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان کے لیے بھیجا ہے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن محمد المروزی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یعقوب بن سفیان الحافظ کو خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا:انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری بخشش فرمادی۔اور مجھے حکم فرمایا کہ میں آسمان پر بھی حدیث رسولؐ بیان کروں جیسا کہ میں زمین پر بیان کیا کرتا تھا۔تو میں نے چوتھے آسمان پر حدیث رسولؐ بیان کی۔اور فرشتے حدیث سننے کے لیے میرے سامنے جمع ہوئے۔ اور حضرت جبرائیل علیہ السلام احادیث لکھواتے رہے۔اور فرشتوں نے سونے کے قلموں سے لکھا۔

☆ ابن عساکر نے ابوعبید بن حربویہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت السری السقطیؒ کے جنازہ میں شامل ہوا۔جب رات ہوئی تو اُس نے انہیں خواب میں دیکھا۔اور پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تجھے اور جو لوگ تیرے جنازہ میں شامل ہوئے اور تیری نماز جنازہ پڑھی ہے میں نے ان سب کو بخش دیا۔تو اس نے رجسٹر نکالا اور اُس میں اپنا نام تلاش کیا۔تو وہ نہیں ملا۔لیکن یہ کہنے لگے کہ میں ان کے جنازہ میں حاضر تو ضرور ہوا ہوں۔تو تلاش کے بعد انہیں اپنا نام رجسٹر کے ایک کنارہ پر لکھا ہوا

besturdubooks.wordpress.com

مل گیا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابو القاسم ثابت بن احمد بن الحسین البغدادی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالقاسم سعد بن محمد الزنجانی کو خواب میں دیکھا۔ وہ مجھے بار بار فرما رہے تھے۔ اے ابوالقاسم! اللہ تعالیٰ نے حدیث شریف کی خدمت کرنے والے (محدثین) کے لیے مجلس کے بدلہ میں جنت میں ایک ایک گھر تعمیر فرمایا ہے۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن مسلم بن وراد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ کو خواب میں دیکھا۔ تو اُن سے اُن کا حال پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ میں ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے حاضری کے وقت پوچھا کہ تو لوگوں کے پیچھے کیوں پڑا۔ تو میں نے عرض کیا۔ کہ یا باری تعالیٰ! وہ لوگ تیرے دین کے درپے ہو گئے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم نے سچ کہا ہے۔ پھر طاہر انحلقانی کو بارگاہِ رب العزۃ میں لایا گیا۔ تو میں نے اُن کے خلاف اللہ تعالیٰ سے اپنا حق چاہا۔ تو انہیں سو کوڑے حد لگائی گئی۔ اور پھر اُسے قید کر دیا گیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا: کہ اسے اپنے ساتھیوں۔ ابوعبداللہ سفیان ثوری، ابوعبداللہ مالک بن انس اور ابوعبداللہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم کے پاس پہنچا دو۔

☆ ابن عساکر نے حفص بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ کہ وہ پہلے آسمان پر فرشتوں کو نماز پڑھا رہے تھے۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ نے یہ مقام کیسے حاصل کیا؟ انہوں نے فرمایا میں نے اپنے ہاتھ سے ایک لاکھ حدیث لکھی ہے۔ جس میں میں نے ہر حدیث میں لکھا ہے "صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا

besturdubooks.wordpress.com

کہ جس شخص نے مجھ پر ایک دفعہ درود شریف پڑھا اس پر اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں دس رحمتیں نازل فرماتا ہے۔

☆ ابن عساکر نے یزید بن مخلد طرسوسیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ ان کی وفات کے بعد دیکھا کہ وہ پہلے آسمان پر ایسے لوگوں کو نماز پڑھا رہے ہیں جنہوں نے سفید رنگ کے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ اور خود انہوں نے بھی سفید لباس پہن رکھا ہے۔ اور وہ نماز میں اپنے ہاتھوں کو اُٹھا رہے ہیں۔ میں نے پوچھا ابوزرعہ یہ کون لوگ ہیں فرمایا یہ فرشتے ہیں۔ میں نے کہا کہ جہمیہ فرقے نے "رے" شہر میں۔ ہمارے ساتھیوں کو اذیتیں دیں اس کا کیا ہوا۔ فرمایا چپ رہو۔ کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اوپر سے ان کا پانی بند کر دیا ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالعباس المرادی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوزرعہ کو دیکھ کر ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا، فرماتے ہیں میں اپنے رب کریم سے ملا تو اس نے مجھ سے فرمایا اے ابوزرعہ میرے پاس ایک لڑکا پہنچا ہے۔ میں اسے جنت میں بھیجنے کا حکم دے رہا ہوں تو کیا حال ہے اس شخص کا جو میرے بندوں کے لیے سنتوں کی حفاظت کرے تو اس کا بدلہ یہی ہے کہ جہاں چاہے وہ جنت میں اپنی جگہ بنا لے۔

☆ ابن عساکرؒ نے صدقہ بن یزید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے طرابلس کے اطراف میں ایک ٹیلے پر تین قبریں دیکھیں جن میں سے ایک قبر پر یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ مُوْقِنٌ بِاَنَّ الْمَنَايَا بَغْتَةً سَتُعَاجِلُهٗ

وَتُسْلِبُهٗ مُلْكًا عَظِيْمًا وَنَحْوَهٗ وَتُسْكِنُهُ الْبَيْتَ الَّذِىْ هُوَ اَهْلُهٗ

ترجمہ: زندگی کی عیش وعشرت سے وہ شخص لذت کیسے اٹھا سکتا ہے کہ جسے یقین ہو کہ موت اسے اچانک آجائے گی اور موت کا فرشتہ اسے اچانک اپنی طرف کھینچ لے گا۔ اور اُسے اس گھر میں جا ٹھہرائے گا

besturdubooks.wordpress.com

جس کا وہ حقدار ہے۔

اور دوسری قبر پر یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ عَالِمٌ بِأَنَّ إِلٰهَ الْخَلْقِ لَا بُدَّ سَائِلُهُ

فَيَأْخُذُ مِنْهُ ظُلْمَهُ لِعِبَادِهِ وَيَجْزِيهِ بِالْخَيْرِ الَّذِي هُوَ فَاعِلُهُ

ترجمہ: اور زندگی سے وہ شخص کیسے لذت اُٹھا سکتا ہے جو یہ بات جانتا ہے کہ خالق کائنات اس سے عملوں کا حساب پوچھے گا اور بندوں کے حقوق اس سے طلب کرے گا۔ اور اُسے عملوں کی وہی جزا ملے گی جو اس نے کیے ہوں گے۔

اور تیسری قبر پر یہ اشعار تحریر تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ الْعَيْشَ مَنْ هُوَ صَائِرٌ إِلٰى جَدَثٍ تُبْلِي الشَّبَابَ مَنَازِلُهُ

وَيَذْهَبُ حُسْنُ الْوَجْهِ مِنْ بَعْدِ ضَوْئِهِ سَرِيعًا يُبَلِّي جِسْمَهُ وَمَفَاصِلُهُ

ترجمہ: زندگی سے لطف وہ شخص کیسے حاصل کر سکتا ہے۔ جو قید میں جانے والا ہے اور ہولناک منزلیں اس کی جوانی کو برباد کرنے والی ہیں۔ اور اُس کا روشن چہرے کی آب وتاب فوراً چلی جائے گی اور اس کا بدن اور ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی۔

میں اس قبرستان کے قریب ایک بستی میں اُترا اور میں نے وہاں کے ایک بزرگ سے کہا کہ میں نے یہاں عجیب بات دیکھی ہے انہوں نے فرمایا وہ کیا بات ہے۔ میں نے یہ تین قبریں جو دیکھی ہیں ان بزرگوں نے فرمایا کہ ان کا واقعہ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے۔ تو میں نے کہا کہ آپ ان کے بارے میں مجھے بتائیں انہوں نے فرمایا یہ تین بھائی تھے۔ ایک ان میں سے بادشاہ وقت کا مقرب تھا اور بادشاہ نے اسے لشکروں اور شہروں کا امیر مقرر کیا ہوا تھا اور دوسرا ایک دولت مند تاجر تھا جس کی تجارت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور ایک بھائی عابد وزاہد تھا وہ گوشہ نشین ہو کر عبادت الٰہی میں مصروف رہتا تھا۔ تو جب عابد

besturdubooks.wordpress.com

وزاہد بھائی کی وفات کا وقت قریب آیا تو بادشاہ کا مقرب اس کا بھائی اس کے پاس آیا اور اس وقت عبدالملک بن مروان نے اسے اپنے کئی شہروں کا امیر مقرر کیا ہوا تھا۔ اور اس کا بڑا تاجر بھائی بھی اس کے پاس آیا اور دونوں اس سے کہنے لگے کہ تم کوئی وصیت کر دو۔ اس نے کہا میرے پاس کوئی مال و دولت نہیں اور نہ مجھ پر کسی کا کوئی قرضہ ہے جس کی ادائیگی کی میں وصیت کروں اور میں کوئی دنیا کا سازو سامان اپنے پیچھے چھوڑ کر نہیں جا رہا ہوں۔ لیکن میں تم سے ایک عہد لیتا ہوں کہ تم اس کے خلاف نہیں کرو گے۔ وہ یہ ہے کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو مجھے کسی اونچی زمین پر دفن کر دینا اور اس پر یہ دو اشعار لکھ دینا۔ وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ عَالِمٌ.....آخر تک

پھر تین دن بعد میری قبر پر آنا تا کہ تمہیں کچھ نصیحت ہو۔

تو اس کے دونوں بھائیوں نے اسے کسی ٹیلے پر دفن کر کے یہ دو اشعار لکھوا دیئے تو جب تیسرا دن ہوا اس کا مقرب سلطان بھائی قبر پر آیا اور جب وہ زیارت کے بعد واپس لوٹنے لگا اس نے بھاری گھڑ گھڑاہٹ کی آواز سنی جس سے وہ دہشت زدہ ہو کر گھبرا گیا اور ڈر کر وہاں سے بھاگ آیا تو رات کو اس نے اپنے بھائی کو خواب میں دیکھا تو اس سے پوچھا ارے بھائی یہ میں نے تمہاری قبر سے گھڑ گھڑاہٹ کی آواز کیسی سنی اس نے بتایا یہ لوہے کے ہتھوڑے کی آواز تھی اور مجھ سے کہا گیا کہ تم نے ایک مظلوم کو دیکھا اور تم نے اس کی کوئی مدد نہیں کی۔ تو جب صبح ہوئی تو مقرب سلطان بھائی نے اپنے بھائی کو اور خاص رشتہ داروں کو بلایا اور ان سے کہا کہ میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ میں نے تمہارے اندر ہمیشہ نہیں رہنا ہے۔ لہٰذا میں یہ حکومت اور امارت چھوڑتا ہوں اور اس کے ساتھ ہی وہ حکومت چھوڑ کر عبادت گزار بن گیا۔ اور اب وہ جنگلوں، پہاڑوں اور وادیوں میں رہنے لگا۔ جب اس کی وفات کا وقت قریب آیا تو اس کا تاجر بھائی اُس کے پاس آیا اور اس سے کہا کوئی وصیت ہو تو کر دو۔ اس نے کہا نہ میرے پاس کوئی مال ہے۔ نہ مجھ پر کسی کا کوئی قرضہ ہے۔ بس مجھے یہی وصیت کرنی ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب میں مرجاؤ تو میری قبر میرے بھائی کے پہلو میں بنا کر اس پر یہ دو اشعار لکھ دینا۔ وَ کَیْفَ یَلَذُّ بِالْعَیْشِ مَنْ ھُوَ مُوْقِنٌ .....آخر تک۔ اور پھر تین دن کے بعد میری قبر آنا۔

جب وہ فوت ہو گیا تو اس کے بھائی نے ایسا ہی کیا اور جب وہ تیسرے دن اس کی قبر پر آیا اور زیارت کے بعد واپس جانے لگا۔ اس نے قبر سے ایک دھماکے کی آواز سنی۔ اور جسے سن کر قریب تھا کہ اس کی عقل جاتی رہتی تو وہ ڈر کر وہاں سے بھاگا۔ اور رات کو اس نے اپنے بھائی کو خواب میں دیکھا۔ اور پوچھا کہ تمہارا کیا حال ہے۔ اس نے کہا سب خیریت ہے اور توبہ نے سب کچھ معاف کر دیا ہے۔ پوچھا میرا دوسرا بھائی کیسا ہے؟ اس نے بتایا کہ وہ آئمہ ابرار کے ساتھ ہے۔ تو اس نے پوچھا ہمارے بارے میں کیا حکم ہے؟ اس نے کہا کہ جو شخص جو کچھ آگے بھیجے گا اسے پالے گا تو تم اپنی اس دولت کو محتاجی سے پہلے غنیمت جانو اور فائدہ اٹھالو۔ تو یہ تیسرا بھائی بھی دنیا سے بے نیاز ہو کر گوشہ نشین ہو گیا اور اس نے اپنی تمام دولت راہِ خدا میں بانٹ دی اور سیدھا ہو کر اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرمانبرداری میں لگ گیا۔ اور اس کا کاروبار اس کے بیٹے نے سنبھال لیا جب اس تاجر کی موت کا وقت قریب آیا تو اس کا بیٹا باپ کے پاس آیا اور کہا کہ آپ کوئی وصیت نہیں کریں گے۔ تو اس نے کہا بیٹے میرے پاس کیا ہے جس کی میں وصیت کروں گا۔ ہاں میں تمہارے ذمہ ایک کام لگاتا ہوں کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو مجھے اپنے دونوں چچاؤں کے پہلو میں دفن کر دینا اور میری قبر پر یہ دو اشعار لکھوا دینا۔ و کیف یلذ بالعیش من ھو صائر .....آخر تک۔ پھر تین دن بعد میری قبر پر آنا۔

تو اس نوجوان نے ایسا ہی کیا اور تین دن کے بعد اپنے باپ کی قبر پر آیا تو اس نے قبرستان سے ایک ہولناک آواز سنی تو گھبرا کر وہاں سے بھاگ آیا تو پھر رات کو خواب میں اپنے والد کو دیکھا تو اس نے اس سے کہا ارے بیٹے تم نے یہاں تھوڑا عرصہ رہنا ہے۔ اور معاملہ بہت مشکل ہے ہوشیار رہو اور لمبے سفر کے

besturdubooks.wordpress.com

لیے کوچ کی تیاری کرو۔ اور اپنا سامان اُس گھر سے آگے بھیج دو جس سے تم کوچ کرنے والے ہو۔ اور اس منزل کی طرف تم نے جانا ہے جہاں تم نے ہمیشہ رہنا ہے۔ دنیا سے دھوکہ کھانے والوں کی طرح لمبی امیدوں میں نہ پڑے رہو ان امیدوں کو آخرت کے لیے کم کردو اس لیے کہ جن لوگوں نے اس دنیا میں لمبی امیدیں لگائیں وہ مرنے کے وقت پشیمان ہوئے اور عمر ضائع کرنے کا انہیں افسوس ہوا یہ مرنے کے وقت کی پشیمانی نے انھیں کوئی فائدہ نہیں دیا اور نہ ان کے افسوس نے گناہوں سے انھیں پاک کیا۔

اے بیٹے آگے بڑھو۔ آگے بڑھو میں پھر کہتا ہوں آگے بڑھو تو بزرگ فرماتے ہیں کہ اس سے اگلے دن میں اس نوجوان کے ہاں پہنچا تو اس نے مجھے یہ تمام قصہ سنایا۔ اور بزرگوں سے کہا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میرے اس دنیا میں زندگی کے تھوڑے دن رہ گئے ہیں نا معلوم کہ میری زندگی کتنی ہے میں تین مہینے جیتا ہوں یا تین دن۔ اس لیے کہ میرے والد نے مجھے تین بار آگے بڑھنے کو کہا ہے بزرگ فرماتے ہیں جب تیسرا دن ہوا تو اس نوجوان نے اپنے اہل وعیال اور رشتہ داروں کو بلایا اور سب کچھ ان کے سپرد کیا اور قبلہ رخ ہو کر کلمہ شہادت پڑھا اور اسی رات اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو گیا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۲

مرنے والوں کو زندوں کی طرف سے کوئی بُری بات پہنچتی ہے تو انہیں اذیت ہوتی ہے اور انہیں بُرا بھلا کہنے اور اذیت دینے سے روکنے کا بیان

☆ امام الدیلمی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میت کو قبر میں ہر اس چیز سے اذیت ہوتی ہے جس سے اُسے گھر میں اذیت ہوتی ہے۔

☆ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ مرنے والوں کو زندوں کے افعال و کردار کا پہنچنا درست ہے۔ اور ان کی باتوں سے اذیت پہنچنا بھی درست ہے یہ اس بات پر تنبیہ ہے۔ کہ مرنے والوں کے بارے میں کوئی بری بات نہیں کہنا چاہیے اور فرماتے ہیں اس سے یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ کوئی بادشاہ کسی کو اذیت پہنچائے یا اسے غلط قرار دے یا اسے سرزنش کرے تو بھی۔

☆ امام بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مرنے والوں کو برا بھلا مت کہو اس لیے کہ انہوں نے جو کچھ آگے بھیجا اس کا بدلہ پالیا ہے۔

☆ امام نسائی نے حضرت صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور کسی ہلاک ہونے والے کا برائی کے ساتھ ذکر ہوا تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا کہ کسی ہلاک ہونے والے کا ذکر بھلائی کے بغیر مت کرو۔

☆ ابوداؤد ترمذی اور ابن ابی الدنیا نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے مرنے والوں کی خوبیاں بیان کیا کرو۔ اور ان کی برائیاں بیان مت کرو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ ؐ فرمارہے تھے کہ اپنے مرنے والوں کا ذکر خیر بھلائی کے ساتھ کیا کرو اگر وہ جنتی ہیں تو وہ گناہ سے پاک ہو چکے ہیں۔ اور اگر وہ جہنمی ہیں تو ان کا جہنم میں ہونا ہی ان کے لیے کافی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۳

میت پر بیان کر کے رونے سے میت کو اذیت پہنچتی ہے

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے ان سے پوچھا گیا کہ جناب عبداللہ ابن عمرؓ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث بیان فرماتے ہیں کہ قبیلے کے رونے پر میت کو عذاب ہوتا ہے۔ تو فرمانے لگیں کہ ابو عبدالرحمٰن بھول گئے آنجنابؐ نے اس طرح ارشاد فرمایا ہے کہ اہل میت رو رہے ہوتے ہیں اور مرنے والے کو اس کے جرم کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہوتا ہے۔

☆ ابن سعد نے حضرت یوسف بن ماہک سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ حضرت رافع بن خدیج کے جنازے میں شریک ہوئے تو فرمایا کہ قبیلے والوں کے رونے کی وجہ سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ قبیلے والوں کے رونے سے میت کو عذاب نہیں ہوتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ میت کو قبیلے کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے تو یہ روایت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ہے جسے ابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ قبیلے والوں کے رونے کی وجہ سے اُس پر گرم کھولتے ہوئے پانی کا چھڑکاؤ کیا جاتا ہے۔ اور حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ مروی ہیں کہ میت پر رونے سے اسے قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ اس روایت کو امام بخاری

besturdubooks.wordpress.com

نے روایت کیا ہے اور حضرت انس اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہما کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے۔ اور سمر بن جندب کی روایت طبرانی کی کبیر میں اور ابو ہریرہ کی روایت ابو یعلیٰ اور مغیرہ بن شعبہ کی روایت ابن مندہ کے ہاں درج ہے۔ (رضی اللہ عنہم اجمعین)

اس بارے میں علمائے کرام کے کئی مسلک ہیں۔

پہلا مسلک:

ظاہریہ کے مطابق یہ ہے کہ نوحہ کرنے والوں کے نوحہ کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے یہ حضرت عمر بن خطاب اور ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہما کا مسلک ہے۔

دوسرا مسلک:

یہ ہے کہ قبیلے کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب بالکل نہیں ہوتا۔

تیسرا مسلک:

یہ ہے کہ ان کے نوحہ کے دوران میں میت کو عذاب تو ہوتا ہے لیکن ان کے نوحہ کی وجہ سے نہیں اس کے اپنے گناہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

چوتھا مسلک:

یہ ہے کہ نوحہ کرنے والوں کی وجہ سے میت کو عذاب ہونا کافروں کے لیے خاص ہے اور یہ دونوں آخری قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب ہیں۔

پانچواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب اس شخص کے لیے خاص ہے جو کسی کے مرنے پر خود بھی نوحہ کیا کرتا تھا یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔

چھٹا مسلک:

یہ ہے کہ یہ عذاب اس شخص کے لیے ہے جس نے اس کی وصیت کی ہو جیسے ایک

besturdubooks.wordpress.com

کہنے والا کہتا ہے۔

اذا مت فا نعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

جب میں مرجاؤں تو مجھ پر خوب رونا کہ میں اس کا حقدار ہوں اور اے معبد کی بیٹی میرے لیے اپنا گریبان پھاڑ لینا۔

ساتواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب اُس میت کے لیے ہے جس نے نوحہ نہ کرنے کی وصیت نہیں کی۔ کیونکہ اس بارے میں اہل وعیال کو وصیت کرنا لازم ہے۔ اگر اُسے اس بات کا اندیشہ ہو کہ نوحہ کرنے کا دستور ہے۔

آٹھواں مسلک:

یہ ہے۔ ان صفات کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔ جو اس میں بیان کر کے نوحہ کیا جائے۔ اور نوحہ شرعاً ممنوع ہے۔ جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے۔ اے عورتوں کو بیوہ کر جانے والے اور اے بچوں کو یتیم کر جانے والے۔ اور اے گھروں کو ویران کر جانے والے۔

نواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب سے مراد فرشتوں کی سرزنش اور تنبیہ ہے۔ کہ اُس کے گھر والے نوحہ سے رو رہے ہیں۔ ترمذی، ابن ماجہ اور الحاکم کی حدیث کی وجہ سے۔ کہ جب کوئی مرنے والا مرجاتا ہے۔ اور اس کے گھر والوں میں ایک عورت مرنے والے کے لیے بین کر کے روتی ہے۔ ہائے ہمارے پہاڑ جیسے سپوت اور اس طرح اور بھی بین کرتی ہے۔ تو اس پر دو فرشتے مقرر کر دیئے جاتے ہیں۔ جو اُسے گھر والوں کے نوحہ کی وجہ سے اُسے شرمسار کرتے ہیں اور اس سے پوچھتے ہیں کیا تو واقع میں ایسا تھا۔

☆ طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو ایک نوحہ

besturdubooks.wordpress.com

کرنے والی تھی۔ کہ اتنے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اندر تشریف لے آئے اور انھیں افاقہ ہوا تو عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! مجھ پر بے ہوشی طاری ہوئی! تو عورتیں چیخنے لگیں۔ ہائے ہماری عزت ہائے ہمارے پہاڑ جیسے سپوت۔ تو اس دوران میں ایک فرشتہ کھڑا ہوا۔ جس کے پاس ایک ہتھوڑا تھا۔ اور اس نے وہ میرے دونوں پیروں کے درمیان رکھ دیا اور کہا کیا واقعی تم ایسے ہو تو میں نے کہا نہیں اگر میں کہتا "ہاں" تو مجھے ہتھوڑے سے پیٹ دیتا۔

☆ حاکم نے حضرت نعمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں حضرت عبداللہ بن رواحہ بے ہوش ہو گئے تو ان کی بہن عمرہ رونے لگی اور کہتی ہے ہائے بھیا ہائے فلانے اور ہائے فلانے اس کی خوبیاں شمار کر رہی ہے۔ جب انہیں ہوش آیا تو بہن سے فرمایا کہ جب بھی تم نے کوئی جملہ کہا تو مجھ سے پوچھا گیا کیا واقعی آپ ایسے ہیں۔

☆ طبرانی نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوئی تو اس کی بہن یہ کہنا شروع ہوئی ہائے ہمارے پہاڑ جیسے بھیا جب وہ ہوش میں آئے تو فرمانے لگے (اری بہن) آج تو مجھے مسلسل اذیت پہنچاتی رہی کہ تو کہتی رہی ہائے ایسے ہائے ویسے۔ اور فرشتے مجھ سے کہتے تھے کیا تو واقعی ایسا ہے تو میں کہتا نہیں۔

☆ ابن سعد نے حضرت المقدام بن معدی کربؓ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ زخمی ہو گئے تو حضرت اُم المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا اندر آئیں اور کہنے لگیں۔ اے رسول اللہ کے ساتھی۔ اے رسول اللہ کے سسر اے امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا میں اس حق کی بنا پر جو میرا تجھ پر ہے تمہیں پابند کرتا ہوں کہ اس مجلس کے بعد مجھ پر نوحہ مت کرنا۔ کیونکہ جس میت پر نوحہ کیا جاتا ہے۔ فرشتے اس پر ناراض ہوتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

دسواں مسلک:

کہ عذاب سے مراد میت کے عمل سے اذیت پہنچنا ہے۔ طبرانی اور ابن ابی شیبہ کی اس حدیث کی بنا پر جو بنت مخرمہ سے مروی ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے اس بیٹے کا ذکر کیا۔ جو فوت ہو گیا تھا۔ اور پھر رو پڑیں تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کہ جب کوئی فوت ہو جائے تو اِنَّا لِلّٰہِ پڑھو۔ تو قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے جب تم میں سے کوئی شخص روتا ہے تو اس کے ساتھی اس کو عار دلاتے ہیں۔ اے اللہ تعالیٰ کے بندو اپنے مرنے والوں کو عذاب نہ دیا کرو۔ اور یہی بات ابن جریرؒ نے کی ہے اور آئمہ کی ایک جماعت نے اسی بات کو اختیار کیا ہے۔ جن میں سے آخری امام ابن تیمیہ ہیں۔

☆ امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت عبدالربیع سے روایت فرماتے ہیں کہ فرماتے ہیں میں جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ ایک جنازہ میں شریک تھا۔ کہ ایک چیخنے والے انسان کی آواز سنائی دی تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اُنھیں خاموش کرانے کے لیے کسی شخص کو بھیجا تو میں نے ان سے عرض کیا اے ابوعبدالرحمان اُسے تم نے خاموش کیوں کرایا فرمایا اس کی وجہ سے میت کو قبر میں داخل ہونے تک اذیت پہنچ رہی تھی۔

☆ حضرت سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عورتوں کو ایک جنازے میں دیکھ کر فرمایا۔ واپس جاؤ۔ بوجھ اُٹھا رہی ہو تمہیں کوئی ثواب نہیں مل رہا ہے۔ تم عورتیں زندوں کو مشکل میں ڈالتی ہو اور مرنے والوں کو اذیت پہنچاتی ہو۔ اور پہلے حصے میں حضرت یحییٰ بن معین کی سند کے ساتھ حضرت حسن سے یہ روایت گزر چکی ہے کہ میت کے گھر والوں میں سے اس کے لیے سب لوگوں سے بُرا وہ ہے جو اس پر روتا ہے اور اس کا قرضہ ادا نہیں کرتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۴

قبر کے اوپر گزرنے سے یا قبرستان میں پیشاب کرنے سے مرنے والے کو اذیت ہوتی ہے

☆ ابن ابی شیبہ اور الحاکم نے حضرت عقبہ بن عامر صحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں انگاروں پر چلوں یا فرمایا میں تلوار کی دھار پر چلوں جس سے میرے پیروں کا ستیاناس ہو جائے میں زیادہ پسند کروں گا اس سے کہ میں کسی مسلمان آدمی کی قبر کے اوپر سے چلوں اور مجھے پرواہ نہ ہو۔ یا فرمایا میں قبرستان میں قضاء حاجت کروں یا بازاران دونوں کے بین بین۔ اور لوگ دیکھ رہے ہوں (ابن ماجہ بروایت حضرت حذیفہؓ (حدیث رسول ﷺ)

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت سلیم بن عمیر سے روایت کی ہے کہ وہ ایک قبرستان سے گزر رہے تھے اور انھیں بڑی شدت سے پیشاب کی حاجت ہو رہی تھی۔ ان سے کہا گیا کہ نیچے اتر کر پیشاب سے فارغ ہو جاؤ۔ انہوں نے فرمایا۔ سبحان اللہ واللہ میں مردوں سے اسی طرح شرماتا ہوں جس طرح زندوں سے شرماتا ہوں۔

☆ طبرانی، حاکم اور ابن مندہ نے حضرت عمار بن حزمؓ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک قبر پر بیٹھے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا: ارے قبر پر بیٹھنے والے قبر سے نیچے اتر و اور قبر والے کو اذیت مت پہنچاؤ ایسا نہ ہو کہ تمہیں بھی اذیت پہنچے۔

☆ سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ ان سے قبر کو

besturdubooks.wordpress.com

روندنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا جس طرح سے مومن کو اس کی زندگی میں اذیت دینا ناپسند کرتا ہوں اسی طرح سے اس کے مرنے کے بعد بھی اسے اذیت دینا ناپسند کرتا ہوں۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مومن کو مرنے کے بعد اذیت دینا ایسے ہی ہے جیسے اسے زندگی میں اذیت پہنچانا۔

☆ ابن مندہ نے حضرت قاسم بن مخیمر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نیزے کی نوک پر سے گزر جاؤں یہاں تک کہ وہ میرے قدم سے آر پار ہو جائے مجھے یہ پسند ہے اس سے کہ میں کسی قبر کو روندوں اور ایک شخص کسی قبر کو روند گزرا اور وہ ہوش حواس میں تھا کہ اسے قبر سے آواز سنائی دی ارے آدمی مجھ سے پیچھے رہو۔ مجھے اذیت مت پہنچاؤ۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۵

مؤمن کی قبر پر دو محافظ فرشتوں کی دائمی تقرری

☆ ابو نعیم نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی اپنے مومن بندے کی روح قبض کرتا ہے تو اس کے دو محافظ فرشتے آسمان پر چڑھ جاتے ہیں اور عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب کریم تو نے ہمیں اپنے مؤمن بندے پر مقرر کیا تھا۔ کہ ہم اس کے عمل لکھتے رہیں اور اب جبکہ تو نے اسے اپنے پاس بلا لیا ہے۔ تو ہمیں اجازت دو کہ ہم آسمان پر رہا کریں۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرا آسمان میرے فرشتوں سے بھرا پڑا ہے۔ وہ میری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ تو فرشتوں نے عرض کیا تو ہمیں زمین پر رہنے کی اجازت بخش دے۔ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری زمین میری مخلوق سے بھری ہوئی ہے جو میری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ بس اب تم میرے بندے کی قبر پر کھڑے رہو اور سبحان اللہ لا الہ اللہ اکبر قیامت تک پڑھتے رہو اور میرے بندے کے لیے لکھتے رہو۔

☆ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے اور ابن جوزی نے الموضوعات میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں۔ اور جب کافر بندہ مرجاتا ہے تو اس کے دونوں محافظ فرشتے آسمان کی طرف چڑھتے ہیں تو ان سے کہا جاتا ہے۔ کہ تم دونوں اس کی قبر کے پاس واپس جاؤ اور اس پر لعنت کرتے رہو۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۶

مرنے والے کو اس کی قبر میں کیا چیز فائدہ پہنچاتی ہے

☆ ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت ثابت البنانی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب مؤمن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اس کے نیک اعمال آکر اسے گھیر لیتے ہیں اور عذاب کا فرشتہ بھی آجاتا ہے۔ تو ایک نیک عمل اس فرشتے سے کہتا ہے۔ اس شخص سے پیچھے ہٹ جاؤ۔ اگر صرف میں ہی ایک عمل ہوتا تو تم اس کے پاس نہیں آسکتے تھے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ثابت البنانی سے روایت کی ہے کہ جب کوئی نیک بندہ فوت ہوجاتا ہے اور اسے اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے لیے جنت سے ایک بستر لایا جاتا ہے اور اس سے کہا جاتا ہے آنکھیں ٹھنڈی کر کے آرام اور سکون سے سو رہو۔ تم کو مبارک ہو کہ اللہ تعالیٰ تم سے راضی ہوگیا ہے اور اس کی قبر حد نظر تک کشادہ کردی جاتی ہے اور اس کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ وہ اس کی خوبصورتی کو دیکھتا ہے اور اس کی خوشبودار ہوائیں محسوس کرتا ہے اور اس کے نیک اعمال اسے گھیر لیتے ہیں۔ یہ روزہ ہے یہ نماز ہے یہ کوئی اور نیکی ہے۔ وہ نیک اعمال اسے کہتے ہیں ہم نے تمہیں بہت تھکایا تمہیں پیاسا رکھا۔ تمہیں راتوں کو جگایا اب ہم تمہارے لیے تمہارے مرضی کے مطابق ہوں گے۔ ہم تیرے ہمدرد ہوں گے یہاں تک کہ تم اپنے مقام جنت تک پہنچ جاؤ۔

☆ بزار اور طبرانی اور الحاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر انسان کے تین دوست ہوتے ہیں ایک دوست اسے کہتا ہے جو تو نے خرچ کردیا وہ تیرا ہے اور

besturdubooks.wordpress.com

جو تو نے روک لیا وہ تیرا نہیں ہے۔ یہ دوست اس کا مال ہے اور ایک دوست کہتا ہے میں تیرے ساتھ ہوں جب تو بادشاہ کے دروازے پر پہنچے گا تو میں تجھے وہاں چھوڑ کر واپس آجاؤں گا۔ تو یہ دوست اس کے گھر والے اور نوکر چاکر ہیں اور ایک دوست کہتا ہے میں تیرا ساتھی ہوں جہاں بھی تو جائے گا جہاں سے بھی تو باہر آئے گا۔ تو یہ دوست اس کا عمل ہے۔ تو مرنے والا کہے گا تو تو مجھے معمولی لگا کرتا تھا۔ (تو تو کام کا نکل آیا)

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جب بندہ فوت ہو جاتا ہے تو تین چیزیں اس کے پیچھے جاتی ہیں دو واپس لوٹ آتی ہیں۔ ایک وہیں رہ جاتی ہے۔ اس کے اہل عیال اس کا مال اس کا عمل اس کے پیچھے پیچھے جاتے ہیں تو اس کے اہل وعیال اور مال وحشم واپس آجاتے ہیں اور اس کا عمل اسکے پاس باقی رہ جاتا ہے۔

☆ بزار طبرانی اور حاکم نے حضرت النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ آدمی اور موت کی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ اس کے تین دوست ہیں ایک مال ہے جو اُسے کہتا ہے جو لینا ہو لے لو اور جو چاہو چھوڑ دو اور دوسرا کہتا ہے میں تیرے ساتھ ہوں تیری خدمت کروں گا۔ لیکن جب تو مر جائے گا۔ تجھے چھوڑ دوں گا۔ اور ایک اور کہتا ہے میں تیرے ساتھ رہوں گا۔ تیرے ساتھ ہی اندر جاؤں گا۔ اور تیرے ساتھ ہی باہر نکلوں گا۔ چاہے تو مر جائے چاہے تو زندہ رہے۔ جس نے یہ کہا ہے کہ جو چاہے رکھ لے جو چاہے چھوڑ دے وہ اس کا مال ہے۔ اور دوسرا اس کا قبیلہ ہے۔ اور تیسرا اس کا عمل ہے کہ اُس کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور جہاں سے وہ باہر آئے باہر آتا ہے۔ (یعنی ہر جگہ عمل اس کا ساتھ دیتا ہے)

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب

besturdubooks.wordpress.com

نیک بندے کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے نیک اعمال اسے آکر گھیر لیتے ہیں یعنی نماز روزہ حج جہاد اور صدقہ اس کی حفاظت کے لیے پہنچ جاتے ہیں۔ اور پھر اس کے پیروں کی طرف سے عذاب کے فرشتے آجاتے ہیں۔ تو نماز کہتی ہے اس سے پیچھے ہٹ کر رہو۔ تمہارا اس پر کوئی اختیار نہیں۔ اس نے لمبے عرصے تک مجھے قائم کیا ہے تو وہ میت کے سر کی طرف سے آجاتے ہیں تو روزہ کہتا ہے تم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے اس نے دنیا میں اللہ تعالیٰ کے لیے لمبی پیاس برداشت کی ہے۔ تو وہ جسم کے کسی اور جانب سے آجاتے ہیں تو حج اور جہاد کہتے ہیں اس سے پیچھے ہی رہو۔ اس نے اپنے آپ کو بہت مشقت میں ڈالا ہے اور اپنے بدن کو خوب تھکایا ہے۔ اس نے حج کیا ہے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کیا ہے تمہارا اس پر کوئی اختیار نہیں۔ تو فرشتے اس کے ہاتھوں کی جانب سے آتے ہیں تو صدقہ کہتا ہے میرے دوست سے رک جاؤ کتنی ہی دفعہ ان دونوں ہاتھوں سے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہے اور وہ صدقہ اللہ کے ہاتھ میں پہنچا ہے اور یہ کام اس نے اللہ کی رضا کے لیے کیا ہے۔ اس پر تمہارا کوئی چارہ نہیں چل سکتا ہے تو میت سے کہا جائے گا آپ کو مبارک ہو تو پاکیزہ ہو کر زندہ رہا اور پاکیزہ ہو کر مرا اور پھر رحمت کے فرشتے اس کے پاس آکر اس کے لیے جنت کا بستر بچھائیں گے اور اسے جنت کا لباس پہنائیں گے اور حد نظر تک اس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی اور جنت سے ایک قندیل لائی جائے گی۔ کہ قیامت کے روز اس کے قبر سے اُٹھنے تک اس سے روشنی حاصل کرتا رہے گا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے یزید بن ابو منصورؒ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی قرآن شریف پڑھا کرتا تھا جب اس کی موت کا وقت ہوا تو عذاب کے فرشتے اس کی روح کو قبض کرنے آئے تو قرآن شریف نکل کر سامنے آگیا۔ اور کہنے لگا اے رب کریم! میرا وہ ٹھکانا جس میں مجھے تو نے رکھا ہوا تھا (تو مجھے وہیں پہنچاؤ) اللہ تعالیٰ نے (فرشتوں سے) فرمایا قرآن کے لیے اس کے ٹھکانے کو چھوڑ دو۔

☆ ابن مندہ نے حضرت عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جب انسان

besturdubooks.wordpress.com

اپنی قبر میں جاتا ہے۔تو ایک فرشتہ اس کے دائیں طرف سے آتا ہے تو قرآن مجید آکر اسے روک دیتا ہے۔فرشتہ کہتا ہے کہ میرا اور تیرا کیا واسطہ، واللہ یہ تجھ پر عمل نہیں کرتا تھا۔تو قرآن کہے گا کیا میں اس کے سینے کے اندر نہیں تھا۔تو مسلسل اس سے بحث کرتا رہے گا یہاں تک کہ اپنے پڑھنے والے کو بچالے گا۔

☆ الاصفہانی نے الترغیب میں حضرت ابوالمنہال سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ بندہ اپنی قبر میں استغفار سے بڑھ کر کسی کا ہمسایہ نہیں ہوتا۔

☆ امام بخاری نے الادب میں اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب انسان مرجاتا ہے۔سوائے تین چیزوں کے اس کا ہر عمل ختم ہوجاتا ہے۔ایک تو صدقہ جاریہ ہے اور دوسرا علم ہے جس سے اسے نفع پہنچ رہا ہے۔اور تیسرا نیک لڑکا ہے جو اس کے لیے دعا کرتا رہتا ہے۔

☆ امام احمد حنبلؒ نے حضرت ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔کہ چار عمل ایسے ہیں جن کا ثواب انھیں مرنے کے بعد بھی ملتا رہتا ہے (۱) اللہ تعالیٰ کی راہ میں گھوڑا تیار کرنے والے کو (۲) جس نے علم سیکھا (۳) جس شخص نے راہِ خدا میں صدقہ کیا اس کا اجر مسلسل جاری رہے گا (۴) اور ایک وہ آدمی جس نے نیک لڑکا پیچھے چھوڑا جو اس کے لیے دعا کرتا ہے۔

☆ مسلم نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ جاری کیا تو اس سنت کا اجر اور اس کے بعد عمل کرنے والوں کا اجر اسے ملتا رہے گا۔ اور عمل کرنے والوں کے اجر میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔اور جس شخص نے اسلام کے اندر کوئی بُرا طریقہ جاری کیا تو اس بُرے طریقے کا بوجھ اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے والوں کا بوجھ اس جاری کرنے والے پر ہوگا اور برائی پر عمل کرنے والوں کا بوجھ اس سے کچھ کم نہیں ہوگا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن سعد نے حضرت رجأ بن حیوۃ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے سلیمان بن عبدالملک سے کہا۔ کہ اگر وہ قبر میں بچاؤ چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ کسی نیک آدمی کو اپنا خلیفہ بنا کر جائے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرمانِ رسول گرامی ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) جس نے اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کوئی آیت سیکھ لی۔ یا علم (علم دین) کا کوئی باب یاد کرلیا۔ اللہ تعالیٰ اس کے ثواب کو قیامت کے دن تک بڑھاتا رہے گا۔

☆ ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مرنے کے بعد مومن کو جو چیز پہنچتی ہے اس کے نیک اعمال ہیں۔ یعنی ایک وہ علم جو اس نے سیکھا اور اسے پھیلایا۔ یا نیک لڑکا جو اس نے پیچھے چھوڑا یا قرآن مجید لکھا ہوا جس کا اس نے وارث بنایا یا مسجد جسے اس نے تعمیر کیا۔ یا کوئی سرائے جو اس نے مسافروں کے لیے بنائی یا کوئی نہر جو اس نے کھدوائی یا کوئی صدقہ جو اس نے اپنے مال سے اپنی زندگی میں تندرستی کی حالت میں نکالا۔ ان تمام اعمال کے ثواب اُسے اس کے مرنے کے بعد ملتے رہیں گے۔

☆ ابونعیم اور بزار نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ سات عمل ایسے ہیں جن کا ثواب بندے کو اس کے مرنے کے بعد قبر میں پہنچتا ہے۔ (۱) وہ شخص جس نے علم سیکھا یا اسے سکھایا (۲) یا کوئی نہر جاری کی (۳) یا کوئی کنواں کھودا (۴) یا کوئی درخت لگایا (۵) یا کوئی مسجد تعمیر کی (۶) یا قرآن مجید وراثت میں چھوڑا (۷) یا کوئی لڑکا چھوڑا جو اس کے مرنے کے بعد اس کے لیے استغفار کرتا ہے۔

☆ طبرانی نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکا کرتا تھا۔ تو اب قبروں کی زیارت کیا کرو اور اپنی زیارت قبور

besturdubooks.wordpress.com

میں اہل قبور کے لیے دعائیں اور استغفار کیا کرو۔

☆ ابونعیم نے حضرت طاؤس سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ مرنے والے کے نزدیک سب سے بڑھیا کلمہ کیا ہے۔ جو اس کے پاس کہا جائے۔ فرمایا اس کے لیے بخشش کی دعا۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ جنت میں نیک بندے کا ایک درجہ بلند فرماتا ہے۔ تو بندہ عرض کرتا ہے اے رب کریم یہ درجہ مجھے کہاں سے مل گیا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اس استغفار کی وجہ سے جو تیرے لڑکے نے تیرے لیے کیا ہے اور بیہقی کے الفاظ ہیں کہ اس دعا کی وجہ سے جو تیرے لڑکے نے تیرے لیے کی ہے۔ اور امام بخاری نے بھی الادب المفرد میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہی حدیث روایت کی ہے۔

☆ طبرانی نے ہی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ قیامت کے روز نیکیاں پہاڑوں کی طرح سے ایک آدمی کے پیچھے چلیں گی۔ تو وہ آدمی کہے گا۔ اتنی نیکیاں کہاں سے آگئیں۔ تو اسے بتایا جائے کہ تیرے بیٹے کے تیرے لیے استغفار کرنے کی وجہ سے۔

☆ بیہقی نے شعب الایمان میں اور دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت کی مثال اپنی قبر میں ایک ڈوبتے ہوئے مدد کے لیے بلانے والے شخص کی سی ہے۔ جو اپنے باپ ماں یا اولاد یا خالص دوست کی طرف سے دعا کا امیدوار ہوتا ہے۔ اور جب وہ دعا اسے پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ اس کے لیے دنیا ومافیہا سے زیادہ محبوب ہوتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اللہ تعالیٰ اہل قبور پر زمین والوں کی دعائیں داخل کرتا ہے۔ اور وہ پہاڑوں کی طرح ان کی طرف جاتی ہیں اور زندہ لوگوں کا ہدیہ مرنے والوں کے لیے استغفار کرنا ہے۔

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ابوعلی الحسین بن علی الحافظ نے بھی عبداللہ بن مبارک سے یہ روایت کی ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے سفیان سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ کہا جاتا تھا۔ مرنے والوں کو دعا کی زندوں کے کھانے پینے سے بڑھ کر ضرورت ہے۔ کتنے ہی علماء نے اس بات پر اجماع نقل فرمایا ہے کہ دعاء مرنے والے کو نفع پہنچاتی ہے اور اس کی دلیل قرآن مجید میں موجود ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ ○

اور وہ لوگ جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی گزشتہ بزرگ سے یہ روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے اپنے بھائی کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ کیا زندہ لوگوں کی دعا تم تک پہنچتی ہے انہوں نے فرمایا ہاں! واللہ وہ نور کا لباس بن کر آتی ہے جسے ہم پہن لیتے ہیں۔

ابن ابی الدنیا نے عمرو بن جریر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب بندہ اپنے مرنے والے بھائی کے لیے دعا کرتا ہے۔ تو اس دعا کو لیکر ایک فرشتہ اس کی قبر تک پہنچتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ ارے اجنبی قبر والے یہ تیرے مشفق بھائی کی طرف سے تحفہ آیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں شام

besturdubooks.wordpress.com

سے بصرہ کی طرف جارہا تھا تو میں ایک نشیب کے پاس اُترا وضو کیا اور رات کو دو رکعتیں پڑھیں اور ایک قبر پر اپنا سر رکھ کر سو گیا۔ پھر میں بیدار ہوا تو صاحب قبر شکایت کر رہا تھا۔ کہ آج رات کو تم نے مجھے اذیت پہنچائی ہے۔ پھر اس نے کہا کہ تم عمل کرنا جانتے نہیں اور کرتے ہو اور ہم جانتے ہیں۔ اور عمل کر سکتے نہیں اور یہ دو رکعتیں تم نے جو پڑھی ہیں۔ یہ دنیا اور دنیا کی ساری چیزوں سے بہتر ہیں۔ پھر کہا اللہ تعالیٰ دنیا والوں کو جزائے خیر عطا فرمائے انھیں میری طرف سے سلام کہیے کہ ان کی دعائیں ہمارے لیے نور کے پہاڑوں کی طرح آتی ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی پہلے بزرگ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں ایک قبرستان کے پاس سے گزرا تو مجھے ان پر بہت رحم آیا تو غیب سے آواز آئی کہ ہاں ان پر رحم کھاؤ کیونکہ ان میں سے بہت سے اندوہ رسیدہ اور غمگین لوگ ہیں۔

☆ ابن رجب فرماتے ہیں کہ جعفر خلدی نے بیان کیا کہ ہم سے عباس بن صالح الانباری نے حدیث بیان کی۔ وہ کہتے کہ میں نے اپنے والد سے سنا کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی صالح آدمی نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا تو والد نے اس سے کہا بیٹے تم نے ہمیں ہدیہ بھیجنا کیوں بند کر دیا ہے۔ بیٹے نے کہا ابا جان کیا مرنے والے زندوں کا ہدیہ پہچانتے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر زندہ لوگ نہ ہوتے تو مرنے والے ہلاکت میں پڑ گئے ہوتے۔

☆ ابن النجار نے اپنی تعریف میں حضرت مالک بن دینار رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں جمعہ کی رات کو ایک قبرستان میں داخل ہوا تو اچانک اس میں سے ایک روشنی چمکتی ہوئی دیکھی تو میں نے دل میں کہا لا الہ الا اللہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قبرستان کے رہنے والوں کو بخش دیا ہے کہ اچانک دور سے ایک غائبانہ آواز آئی کہ کوئی کہہ رہا تھا ارے مالک بن دینارؒ یہ روشنی مؤمنوں کا اپنے قبرستان کے بھائیوں کے لیے ہدیہ ہے میں نے آواز سے کہا تجھے قسم ہے اس ذات کی جس نے تمہیں بولنے کی طاقت بخشی ہے۔ مجھے یہ بتا دو

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ کون ہے تو اس نے بتایا کہ وہ ایک مومن ہے جس نے جمعہ کی اس رات کو اچھی طرح سے وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھی ہے اور اس کی دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ کے بعد سورت الکافرون و سورت الاخلاص پڑھی ہے۔ اور یہ دعا کی ہے اے اللہ میں ان دو رکعتوں کا ثواب اس قبرستان کے مومنوں کو بخشتا ہوں تو اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے چمک اور روشنی پیدا فرمائی ہے اور قبروں میں مشرق اور مغرب تک کشادگی اور سرور بخشا ہے۔

حضرت مالک بن دینار فرماتے ہیں کہ میں ایسی دو رکعتیں ہر جمعہ کی رات کو پڑھتا ہوں میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی کو اپنے خواب میں دیکھا کہ آپ مجھ سے ارشاد فرما رہے ہیں اے مالک بن دینار اللہ تعالیٰ نے تجھے بخش دیا ہے اس نور کے مطابق جو تم نے میری امت کے لیے ہدیہ بھیجا ہے۔ اور تجھے اس کا ثواب الگ ملا۔ پھر آنجناب نے مجھ سے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جنت میں ایک گھر بھی بنا دیا ہے۔ اور وہ گھر ایسے محل میں ہے جسے المنیف کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ المنیف کیا چیز ہے آنجناب نے ارشاد فرمایا: جس کے اوپر سے جنت والوں کو جھانک کر دیکھتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت بشار بن غالبؒ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت رابعہ بصری کو خواب میں دیکھا اور میں ان کے لیے بہت دعائیں کیا کرتا تھا۔ تو آپ مجھ سے فرمانے لگیں بشار تمہارے تحفے نور کی طشتریوں میں رکھے ہوئے ہمارے پاس پہنچتے ہیں۔ جنہیں ریشمی رومالوں سے ڈھانپا گیا ہوتا ہے۔ تو میں نے عرض کیا یہ کیسے۔ فرمانے لگیں اسی طرح سے ہے کہ زندہ مومن جب مرنے والوں کے لیے دعائیں کرتے ہیں تو وہ قبول ہوتی ہیں۔ (بطور اعزاز کے) یہ دعائیں نور کی طشتریوں میں رکھ کر ریشمی رومالوں سے ڈھانپ کر لے جائی جاتی ہیں۔ پھر مرنے والوں کو بلایا جاتا ہے۔ اور مرنے والے کو بتایا جاتا ہے۔ کہ یہ تحفہ تمہیں فلاں عزیز نے بھیجا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کہ میری امت پر ایک خاص رحمت ہے کہ وہ اپنی قبروں میں گناہ لیکر جاتے ہیں اور جب قبروں سے نکلیں گے تو ان کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا مومنوں کے ان کے لیے استغفار ان گناہوں کو ختم کردیں گے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت حسنؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کسی کتاب میں ہے اے انسان دو چیزیں میں نے تیرے لیے بنائی ہیں اور وہ تیری تھی نہیں اپنی ملک وصیت کرنا اور حالانکہ وہ دوسرے کی ملک ہو چکی اور تیرے لیے مسلمانوں کی دعائیں اس وقت کہ تو برائی اور اچھائی میں کمی بیشی کا مختار نہیں ہے۔

☆ دارمی نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ چار چیزیں ایسی ہیں جو آدمی کو اس کے مرنے کے بعد ملتی ہیں۔ (۱) تہائی مال کا ثواب بشرطیکہ اس سے پہلے اپنی زندگی میں بھی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے والا ہو (۲) اس کے نیک بیٹے کی اس کے مرنے کے بعد دعائیں (۳) اور کوئی اچھا عمل جو اس نے جاری کیا ہو اور اس کے مرنے کے بعد اس پر عمل ہوتا ہو (۴) اور سو آدمیوں کی شفاعت کو قبولیت جب وہ اس کے لیے شفاعت کریں۔

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! میری ماں اس دنیا سے اچانک چلی گئیں اور انہوں نے وصیت نہیں کی اور میرا خیال ہے کہ اگر وہ کوئی بات کرتیں تو صدقہ کا ضرور کہتی کیا اس کو اجر پہنچے گا اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں پہنچے گا۔

☆ امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ

besturdubooks.wordpress.com

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی والدہ ان کی غیر حاضری میں فوت ہوگئیں تو وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ میری غیر حاضری میں فوت ہوگئیں تو اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو انھیں فائدہ پہنچے گا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ تو انہوں نے عرض کیا کہ میں اقرار کرتا ہوں کہ میرا باغ میری والدہ کی طرف سے صدقہ ہے۔

☆ امام احمد، ترمذی، ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ نے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں۔ کونسا صدقہ کرنا افضل ہے آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: پانی کا تو انہوں نے ایک کنواں کھود دیا۔ اور کہا یہ ام سعد کے لیے ہے۔

☆ طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ صدقہ قبروں میں رہنے والوں کی قبروں سے گرمی کو بجھا دیتا ہے۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں صحیح سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں اور انہوں نے وصیت نہیں کی۔ تو کیا اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو انہیں فائدہ پہنچے گا۔ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا کہ ہاں تم ان کے لیے پانی کا صدقہ جاریہ کردو۔

☆ طبرانی ہی نے حضرت سعد بن عبادہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں نہ وہ کوئی وصیت کرسکی ہیں اور نہ کوئی صدقہ کرسکی ہیں۔ تو میرا ان کی طرف سے صدقہ کرنا کیا ان کے لیے مفید ہوجائے گا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں چاہے بکری کا ایک جلا ہوا پایچہ

besturdubooks.wordpress.com

دیا جائے۔

☆ طبرانی ہی نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص نفلی صدقہ کرے تو اس میں اپنے والدین کے لیے بھی نیت کرلیا کرے کہ ان دونوں کو بھی اجر مل جائے گا اور تمہارے اجر میں بھی کمی نہیں ہوگی۔ اسی حدیث کو دیلمی نے بھی حضرت معاویہ بن حیدہ سے روایت کیا ہے۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کسی گھر میں سے جب کوئی شخص فوت ہوجاتا ہے تو گھر والے اس کے مرنے کے بعد اس کی طرف سے صدقہ کرتے ہیں تو حضرت جبریل علیہ السلام اس صدقے کا ہدیہ نور کی ایک طشتری میں لے جاتے ہیں پھر قبر کے کنارے کھڑے ہوکر کہتے ہیں۔ اے گہری قبر والے یہ تیرے گھر والوں نے تیرے لیے تحفہ بھیجا ہے۔ اس کو قبول کرلے تو وہ ہدیہ اُسے پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ اسے پاکر خوش وخرم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے آس پاس کے اہل قبور غمناک ہوجاتے ہیں۔ جنہیں ان کے گھر والوں کی طرف سے کوئی تحفہ نہیں بھیجا گیا ہوتا۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن ابی سعید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میت کے لیے اگر ایک پاپچہ بھی صدقہ میں دیا جائے تو وہ اسے پہنچ جاتا ہے۔

☆ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور اصفہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اپنے والدین کے لیے ان کی وفات کے بعد حج کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے جہنم سے آزادی کا پروانہ لکھ دیں گے۔ اور وہ حج ان دونوں کی طرف سے مکمل حج ہوگا اور حج کرنے والے کے اجر میں بھی کوئی کمی نہیں ہوگی۔ اس روایت میں دو راوی مجہول ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ کسی مرنے والے کو اپنے کسی رشتے دار کی طرف سے اس کے مرنے کے بعد قبر میں حج سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہیں ہے۔

☆ ابوعبداللہ ثقفی الفوائد المرفوعہ میں حضرت زید بن ارقم سے روایت کرتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جس شخص نے اپنے ان والدین کی طرف سے حج کیا جو حج نہیں کر سکے تھے تو وہ ان کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور ان کی روحوں کو آسمان پر اس کی بشارت مل جائے گی اور یہ حج کرنے والا اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں نیک فرمانبردار لکھا جائے گا۔

☆ بزار اور طبرانی نے اچھی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے والد فوت ہو گئے ہیں اور وہ حج اسلام کی ادائیگی نہیں کر سکے تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: دیکھو اگر تمہارے باپ کے ذمہ کوئی قرضہ ہوتا تو تم اسے ادا کرتے انہوں نے عرض کیا جی ہاں تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہ بھی ان کے ذمے قرض ہے اسے ادا کرو۔

☆ طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری والدہ جو فوت ہو گئی ہیں میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں تو آپ نے ارشاد فرمایا اگر تمہاری ماں کے ذمہ کوئی قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں تو کیا وہ تمہاری طرف سے منظور نہ ہوتا۔ اس نے عرض کیا ہاں کیوں نہیں تو آنجناب نے اُسے حکم دیا کہ تم (اپنی ماں کی طرف سے) حج کرو۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مرنے والے کی طرف سے حج کیا تو مرنے والے کو بھی حج کرنے والے کی طرف سے پورا

besturdubooks.wordpress.com

ثواب ملے گا۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطا اور زید بن اسلم رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے دونوں فرماتے ہیں ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہؐ! میرے والد جو فوت ہو چکے ہیں۔ کیا میں ان کی طرف سے غلام آزاد کر سکتا ہوں۔ آنجناب نے ارشاد فرمایا: ہاں کر سکتے ہو۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطا ہی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مرنے والے کو مرنے کے بعد غلام آزاد کرنے حج کرنے اور صدقہ کرنے کا ثواب پہنچتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرات حسن اور حسین رضی اللہ عنہما جناب علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کی طرف سے غلام آزاد فرمایا کرتے تھے۔

☆ ابن سعد نے حضرت قاسم بن محمد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمان کی طرف سے عجمی غلام آزاد فرمایا انہیں امید تھی کہ مرنے کے بعد اس کا فائدہ ان کے بھائی کو پہنچے گا۔

☆ ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے کتاب الوصایا میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ کہ عاص نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف سے سو جان آزاد کی جائے تو انہوں نے ان میں سے پچاس جانیں آزاد کی ہیں۔

آنجناب نے ارشاد فرمایا: نہیں صدقہ حج اور غلام آزاد کا مسلمان کی طرف سے کیا جاتا ہے اگر مسلمان ہو تو اس کو پہنچ جاتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حجاج بن دینار سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ والدین کے ساتھ نیکی کے بعد نیکی یہ ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ ان کے لیے بھی نماز پڑھے اور اپنے روزے کے ساتھ ان کے لیے بھی روزہ رکھے اور اپنے صدقے کے ساتھ ان کے لیے بھی صدقہ کرے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ مسلم نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے عرض کیا یارسول اللہؐ! کہ میری والدہ پر دو مہینے کے روزے ہیں تو کیا میران کی طرف سے روزہ رکھنا کافی ہوجائے گا۔ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہاں! تو اس عورت نے عرض کیا کہ میری والدہ نے کبھی حج نہیں کیا اور میں اس کی طرف سے حج کروں تو اُسے کافی ہوجائے گا۔ آنجناب نے ارشاد فرمایا ہاں ہوجائے گا۔

☆ بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جو شخص فوت ہوگیا اور اس کے ذمے روزے ہیں تو اس کا وارث اس کی طرف سے روزے رکھے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۷

مرنے والے کیلئے یا کسی کی قبر پر قرآن شریف پڑھنے کا بیان

☆ اس بات پر اختلاف ہوا ہے کہ قرآن شریف پڑھنے کا ثواب مرنے والے کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو جمہور سلف اور تین اماموں کا میت کو ثواب پہنچنے پر اتفاق ہے۔ صرف امام شافعی نے اس کی مخالفت کی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے۔

وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَاسَعٰى

انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کوشش کی۔

جمہور اور تینوں اماموں نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں پہلا جواب کہ اس آیت مبارکہ کا مضمون اس آیت سے منسوخ ہے۔

وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ

اور وہ لوگ جو ایمان لائے اور پیچھے آئی ان کی اولاد

بیٹوں نے نیکی کر کے اپنے والدین کو جنت میں داخل کر دیا۔

دوسرا جواب کہ وہ آیت حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہم السلام کی قوموں کے ساتھ خاص ہے لیکن اس امت کے لیے وہ کچھ ہے جو انہوں نے خود کوشش کی اور دوسروں نے ان کے لیے کوشش کی یہ بات حضرت عکرمہ نے کہی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں انسان سے مراد کافر ہے۔ لیکن مومن کے لیے اپنی کوشش اور اس کے لیے دوسروں کی کوشش بھی سود مند ہے۔ یہ حضرت ربیع بن انس کا قول ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

چوتھا جواب یہ ہے کہ انسان کے لیے وہ کچھ ہے جو اس نے انصاف کے ساتھ محنت کی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ دوسروں کے عمل سے بھی اس کو فائدہ پہنچائے یہ بات حضرت الحسین بن الفضل نے کہی ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ لِلانسان میں ل بمعنی عَلیٰ یعنی انسان کو اس چیز کا نقصان پہنچے گا جو وہ غلط کام کرے گا۔ اور ثواب پہنچنے کی دلیل جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے مومنوں کی دعا صدقہ روزے حج اور غلام آزاد کرنے کا ثواب برابر پہنچتا ہے۔ جیسا کہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اور ثواب کے پہنچنے میں کوئی تفریق نہیں۔ چاہیے جونسا بھی نیک عمل ہو۔ اس کا ثواب میت کو پہنچتا ہے چاہے وہ حج ہو یا صدقہ ہو یا کوئی وقف یعنی صدقہ جاریہ ہو یا دعا ہو یا قرآت قرآن ہو احادیث مبارکہ میں برابر اس کا ذکر موجود ہے اگر چہ کچھ احادیث صعیف ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر صحیح احادیث سے اس کی دلیل موجود ہے اور مسلمان ہر زمانے میں یہ اعمال کرتے رہے ہیں اپنے مرنے والوں کے لیے جمع ہو کر قرآن پاک کو تلاوت کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا گویا یہ امت کا اجماع ہو گیا۔ ان سب باتوں کو حافظ شمس الدین بن عبدالواحد المقدسی الحنبلی نے اس جزو میں لکھا ہے۔ جو انہوں نے اس مسئلے پر تالیف فرمائی ہے۔

☆ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ عز الدین بن عبدالسلام پہلے یہ فتویٰ دیا کرتے تھے۔ کہ میت کو قرأت قرآن کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ جب وہ فوت ہوئے۔ تو ان کے کسی ساتھی نے انہیں خواب میں دیکھا تو اُن سے پوچھا کہ تم فتویٰ دیا کرتے تھے کہ میت کو قرأت قرآن یا دوسرے ہدیہ کا ثواب نہیں پہنچتا۔ اب آپ کا کیا خیال ہے؟ فرمایا کہ میں دنیا میں یہی کہا کرتا تھا۔ اب میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ جبکہ میں نے دیکھ لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ثواب مرنے والوں کو پہنچتا ہے۔

اور قبر پر قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں ہمارے اصحاب اہل سنت کو یہ یقین

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ یہ عمل درست ہے۔ الزعفرانی فرماتے ہیں میں نے حضرت امام شافعیؒ سے قبر پہ قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں۔

امام نووی رحمتہ اللہ علیہ نے شرح المہذب میں لکھا ہے کہ قبروں کی زیارت کرنے والے کے لیے یہ مستحب ہے کہ جتنا ہو سکے وہاں قرآن کریم پڑھے۔ اور اُس کے بعد ان کے لیے دعا کرے۔ امام شافعی نے اس پر دلیل بیان کی ہے۔ اور اصحاب اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے ایک اور مقام پر مزید تحریر فرماتے ہیں کہ اگر قبر پر پورا قرآن کریم ختم کریں تو یہ عمل افضل ہے۔

اور امام مالک رحمتہ اللہ علیہ پہلے اس سے انکار کیا کرتے تھے۔ کہ اُس وقت تک انہیں حضرات صحابہ کرام سے یہ عمل نہیں ملا تھا۔ جب آثار صحابہ کرامؓ سے انہیں ثبوت مل گیا۔ تو آپ نے اپنے مسلک سے رجوع فرمالیا۔

خلال نے الجامع میں حضرت شعبیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ انصار میں جب کوئی فوت ہو جاتا۔ تو وہ اُس کی قبر پر آیا جایا کرتے اور اُس کے لیے قرآن پاک کی تلاوت کرتے۔

☆ ابو محمد سمرقندی نے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کی فضیلت میں حدیث نقل کی ہے۔ کہ فرمان رسول کریم ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہ جو شخص قبرستان سے گزرا۔ اور اُس نے گیارہ مرتبہ قل ھو اللہ احد (سورۃ) پڑھ کر اُس کا ثواب قبرستان والوں کو بخش دیا۔ تو مرنے والوں کی تعداد کے مطابق پڑھنے والے کو ثواب حاصل ہوگا۔

☆ ابو القاسم بن علی الزنجانی نے اپنے فوائد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص قبرستان میں داخل ہوا۔ اور اُس نے سورۃ فاتحہ اور سورہ الاخلاص اور سورہ التکاثر پڑھ کر یہ کہا۔ اے اللہ کریم! میں نے اس تلاوت قرآن کریم کا ثواب

besturdubooks.wordpress.com

قبرستان کے تمام مومن مردوں عورتوں کے لیے ہدیہ کر دیا ہے تو وہ سب لوگ اس کے لیے بارگاہِ الٰہی میں سفارش کرنے والے ہو جائیں گے۔

☆ قاضی ابوبکر بن عبدالباقی الانصاری اپنے شیخ حضرت سلمہ بن عبید سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حماد مکی نے فرمایا میں ایک رات کو مکہ کے قبرستان کی طرف نکل گیا۔ اور میں وہاں ایک قبر پر سر رکھ کر سو گیا۔ تو میں نے دیکھا کہ اہل قبور الگ الگ حلقے باندھے ہوئے بیٹھے ہیں۔ میں نے پوچھا کہ کیا قیامت برپا ہو گئی ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں۔ ہاں ہمارے بھائیوں سے کسی نے قل ھو اللہ احد پڑھ کر اس کا ثواب ہمیں بخش دیا ہے۔ اور ہم ایک سال سے اُس ثواب کو آپس میں بانٹ رہے ہیں۔

☆ الخلال کے مولف حضرت عبدالعزیز نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کہ جس شخص نے قبرستان میں جا کر سورۃ یٰسٓ شریف پڑھی۔ تو اللہ تعالیٰ قبرستان والوں سے آسانی کا معاملہ فرمائے گا اور پڑھنے والے کو اہل قبور کی تعداد کے مطابق ثواب ملے گا۔ یعنی اُس کی اتنی ہی نیکیاں لکھ دی جائیں گی۔

☆ قرطبیؒ نے اس حدیث پر کہ تم اپنے مرنے والوں پر یٰسٓ شریف پڑھا کرو کے بارے میں لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ بھی ہے کہ مرنے کے وقت یٰسٓ شریف پڑھو۔ اور یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ مرنے کے بعد قبر کے پاس پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ پہلی بات تو جمہور علماء نے کہی ہے اور دوسری بات ابن عبدالواحد المقدسیؒ نے اپنے اس رسالہ میں لکھی ہے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا ہے۔

اور یہ یٰسٓ شریف پڑھنے کا حکم دونوں حالتوں میں عام ہے۔ یہ بات ہمارے متاخرین صاحبان میں سے حضرت المحب الطبریؒ نے کہی ہے۔ امام غزالی کی احیاء العلوم اور العاقبۃ میں ہے۔ کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ جب تم قبرستان میں جاؤ۔ تو فاتحۃ الکتاب سورہ فلق، سورہ الناس اور قل

besturdubooks.wordpress.com

ھواللہ احد پڑھ کر اہل قبور کو بخش دو۔ تمہارا یہ تحفہ اُن تک پہنچ جائے گا۔

☆ قرطبیؒ نے کہا ہے کہ کہتے ہیں کہ قرأۃ قرآن کا ثواب قاری کو اور سننے کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ اور اسی سننے پر اُسے رحمت الٰہی حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ○

اور جب قرآن کریم پڑھا جائے تو اُسے دھیان سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہ بعید نہیں۔ کہ قرآن کریم پڑھنے اور سننے کا ثواب دونوں کا ملتا ہو اور اگرچہ سنا نہ بھی ہو جیسے کہ صدقہ اور دعا کا ثواب پہنچتا ہے۔

حنیفہ کے فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ جس نے قبرستان میں قرآن کریم پڑھا اور نیت کی کہ اہل قبور کو اُنس حاصل ہو اور اللہ کریم تو قرآن کریم کی تلاوت ہر جگہ سے سنتا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۸

ایصالِ ثواب کے بارے میں مزید تفصیل

☆ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض علماء نے کھجور کی ٹہنی کے واقعہ والی حدیث پاک سے دلیل پکڑی ہے جسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو ٹکڑے کر کے دو قبروں پر گاڑ دیا تھا اس امید پر کہ جب تک یہ دو شاخیں خشک نہیں ہوں گی ان کے عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔ خطابی فرماتے ہیں کہ عام چیزیں اپنی فطرت پر یعنی تروتازگی کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی رہتی ہیں۔ جب وہ خشک ہو جاتی ہیں تو تسبیح کا یہ سلسلہ رک جاتا ہے۔

☆ خطابی کے علاوہ ایک عالم فرماتے ہیں جب ٹہنی کی تسبیح سے قبر والے پر آسانی ہوتی ہے تو مومن کے قرآن پڑھنے سے کیسے نہیں ہوتی ہوگی۔ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قبروں کے پاس درخت اور پودے لگانے چاہئیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت حماد بن سلمیٰ کے واسطے سے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو برزہ الاسلمی رضی اللہ عنہ حدیث بیان فرمایا کرتے تھے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر پر سے گزرے تو اس قبر والے کو عذاب ہو رہا تھا۔ تو آنجناب نے کھجور کی ایک شاخ لیکر اسے قبر پر گاڑ دیا اور ارشاد فرمایا اُمید ہے کہ جب تک یہ شاخ تازہ رہے گی اس قبر والے کو آسانی ہوگی۔

besturdubooks.wordpress.com

اور حضرت ابو برزہ رضی اللہ عنہ وصیت فرمایا کرتے تھے کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو میرے ساتھ میری قبر میں دو تازہ شاخیں رکھ دینا تو اتفاقاً ان کی وفات کرمان اور قوس کے درمیان ایک صحرا میں ہوئی تو ساتھیوں نے کہا یہ صاحب ہمیں وصیت فرمایا کرتے تھے۔ کہ ان کی قبر میں دو تازہ شاخیں رکھ دینا اور ہم اس وقت اس مقام پر ہیں کہ یہ ہمیں نہیں مل سکتیں تو اچانک انہیں بحستان کی طرف سے ایک قافلہ آتا دکھائی دیا۔ تو ان سے کھجور کی شاخیں مل گئیں تو انہوں نے ان سے دو شاخیں لیکر حضرت ابوابرزہ رضی اللہ عنہ کی قبر پر رکھیں۔

☆ حضرت ابن سعد نے حضرت مورق ؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے وصیت کی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں رکھ دی جائیں۔

☆ تاریخ ابن نجار میں حضرت کثیر بن سالم الہیثمی کے ذکر میں لکھا ہے کہ انہوں نے وصیت فرمائی کہ جب ان کی قبر مٹ جائے تو اسے دوبارہ مت بنائیں اور اس بات کی انہوں نے نہایت ہی سختی سے تاکید فرمائی اور فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ مٹی ہوئی اور ویران قبروں کو دیکھ کر ان پر رحم فرماتا ہے تو میں امید کرتا ہوں کہ میں بھی ان میں شامل ہو جاؤں (اللہ تعالیٰ میری بے بسی پر رحم فرمائے)

☆ ابن نجار فرماتے ہیں اس قسم کے واقعات آثار صحابہ میں موجود ہیں۔ پھر انہوں نے عبد بن حمید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں ہم سے حدیث بیان کی اسماعیل بن عبدالکریم نے وہ فرماتے ہیں ہم سے عبدالصمد بن محکل نے حضرت وہب بن منبہ سے حدیث بیان کی ہے فرماتے ہیں کہ ارمیاء نبی علیہ السلام قبرستان میں سے گزرے جن میں مرنے والوں کو عذاب ہو رہا تھا۔ تو جب ایک سال بعد وہ دوبارہ وہاں سے گزرے تو اہل قبور کا عذاب موقوف ہو چکا تھا۔ فرمانے لگے سبحان تیری قدرت وقدوسیت ابھی پچھلے سال میں اس قبرستان سے گزرا تھا تو انہیں عذاب ہو رہا تھا اور اب میں اس سال گزرا ہوں تو عذاب موقوف ہو چکا ہے (بات کیا ہے) تو آسمان کی طرف سے آواز آئی ارے ارمیاء ارے ارمیاء

besturdubooks.wordpress.com

ان کی کفن پھٹ گئے ان کے بال بکھر گئے ان کی قبروں کے نشان مٹ گئے۔ تو میں نے ان کی حالت دیکھ کر ان پر رحم فرمایا ہے۔ اور میں مٹی ہوئی اور ویران قبروں والوں پھٹے ہوئے کپڑوں والوں اور بکھرے ہوئے بالوں والوں پر اس طرح رحم کیا کرتا ہوں۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۹

مرنے کیلئے بہترین اوقات

☆ ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس شخص کی موت ماہِ رمضان کے دوران میں ہوئی وہ جنت میں جائے گا۔ اور جس شخص کی موت عرفہ کے دن ہوئی وہ جنت میں داخل ہوگا۔ اور جس کی موت صدقہ کرنے کے دوران میں ہوگئی وہ جنت میں جائے گا۔

☆ امام احمد نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے آخری وقت میں اللہ تعالیٰ کی رضا کے لے لا الہ الا اللہ پڑھا وہ جنت میں جائے گا اور جس شخص نے آخیر وقت میں اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے روزہ رکھا وہ جنت میں جائے گا۔ اور جس نے صدقہ کرتے ہوئے جان دی وہ بھی جنت میں جائے گا۔

☆ ابونعیم نے حضرت خیثمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو یہ بات پسند تھی کہ کوئی آدمی نیک عمل کرتا ہوا اس دنیا سے جائے یا وہ حج کر رہا ہو یا عمرہ کر رہا ہو یا اللہ تعالیٰ کی راہ میں لڑ رہا ہو یا ماہ رمضان کے روزے رکھ رہا ہو۔

☆ دیلمیؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص جمعہ کی رات کو یا جمعہ کے دن کو فوت ہوگیا اللہ تعالیٰ اسے عذاب قبر سے پناہ عطا فرمائیں گے۔ اور وہ قیامت کے روز آئے گا۔ کہ اس پر شہیدوں کی مہر لگی ہوئی ہوگی۔ حمیدؒ نے اپنی

besturdubooks.wordpress.com

ترغیب میں سعد بن طریف کے حوالے سے حضرت ابوجعفر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جمعہ کی رات چمکدار ہے اور جمعہ کا دن زیادہ روشن ہے۔ جو شخص جمعہ کی رات کو فوت ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے لیے عذاب قبر سے خلاصی لکھ دے گا۔ اور جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوگا وہ جہنم کی آگ سے آزاد کر دیا جائے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۰

وہ نیک اعمال جو عامل کو مرنے کے بعد جلدی سے جنت میں پہنچا دیتے ہیں

☆ نسائی نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن مردویہ اور دار قطنی نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے ہر فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھ لی تو اسے جنت میں داخل ہونے سے سوائے موت کے اور کوئی چیز نہیں روک سکتی۔ اور امام بیہقی نے بھی شعب الایمان میں اس طرح کی حدیث ذکر کی ہے۔

☆ بیہقی نے ہی حضرت صلصال بن الدلہمش سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر فرض نماز کے بعد آیت کرسی پڑھ لی تو اس کے اور اس کے جنت میں داخل ہونے کے درمیان سوائے موت کے کوئی چیز حائل نہیں ہوگی۔ جب بھی وہ فوت ہوگا جنت میں داخل ہو جائے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۱

حضرات انبیاء علیہم السلام اوران کے پیروکاروں کے علاوہ لوگوں کی جسمانی آزمائش اور بدبو

☆ امام بخاری نے جناب جندب البجلی سے حدیث بیان کی ہے کہ مرنے والے کے جسم میں سب سے پہلے پیٹ میں بدبو پیدا ہوتی ہے۔

☆ ابونعیم نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ کسی کتاب (آسمانی) میں لکھا ہے کہ اگر میں مرنے والوں کے لیے بدبو کا فیصلہ نہ کروں تو لوگ انہیں گھروں میں روکے رکھیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے بندوں کے لیے تین چیزیں زیادہ رکھی ہیں۔(۱) غلے کو کیڑا لگ جانا، اگر ایسا نہ ہوتا تو بادشاہ لوگ اس کا ذخیرہ کر لیتے جیسے سونے چاندی کا ذخیرہ کر لیتے ہیں (۲) مرنے کے بعد جسم میں تغیر اور بدبو اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی سگا اپنے سگے کو دفن نہ کرتا (۳) اور غمگین کے غم کی تسلی اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی شخص چین وقرار نہ پاتا۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے روح سے زیادہ پاکیزہ کوئی چیز پیدا نہیں کی ہے اور جس چیز سے روح نکل جاتی ہے وہ بدبو چھوڑ دیتا ہے۔

☆ امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول

besturdubooks.wordpress.com

اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انسان کی ہر چیز بوسیدہ ہو جاتی ہے۔ سوائے ایک ہڈی کے اور وہ دم کی ہڈی (دمچی ہے) اور اُسی سے قیامت کے روز مخلوق دوبارہ بنائی جائے گی۔

☆ امام مسلم ابوداؤد نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ انسان کے تمام جسم کو مٹی کھا جاتی ہے سوائے دم کی ہڈی کے کہ اُسی سے دوبارہ مخلوق بنائی جائے گی۔

☆ المواقف کے شارح فرماتے ہیں انسانی جسم کے اعضاء ملیا میٹ ہو جاتے ہیں اللہ تعالیٰ انہیں دوبارہ بنائے گا۔ یا فرمایا کہ انھیں الگ الگ کر دے گا اور پھر انہیں دوبارہ جوڑ دے گا اور سچی بات تو یہ ہے کہ اس بارے میں نفی اثبات میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ دونوں طرف سے کوئی حتمی دلیل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے **کل شئ ھالك الا وجھه** میں انسانی جسم کے ختم ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ اور حقیقت میں ہلاک ہونا ہی معدوم ہونا ہے۔ اور اسے عرف میں فنا کہتے ہیں۔

☆ ابوداؤد الحاکم نے اوس بن اوسؓ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جمعہ کے روز مجھ پر کثرت سے درود شریف پڑھا کرو اس لیے کہ تمہارا درود میرے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! ہمارا درود آپ پر کیسے پیش ہوگا جبکہ آپ کی ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی ہوں گی تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو زمین پر حرام کر دیا ہے۔

☆ ابن ماجہ نے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب کوئی شخص مجھ پر درود شریف پڑھتا ہے۔ تو درود شریف سے فارغ ہونے کے بعد وہ درود شریف میرے

besturdubooks.wordpress.com

سامنے پیش کیا جاتا ہے۔تو میں نے عرض کیا اور مرنے کے بعد بھی (پیش ہوگا) آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا اور مرنے کے بعد بھی کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے زمین پر حرام کردیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے۔

☆ امام مالک نے عبدالرحمان بن ابی صعصعہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرو بن الجموع اور عبداللہ بن عمرو انصاری صحابیوں کی قبر کو سیلاب نے اکھاڑ دیا تھا۔اور ان دونوں کی قبر سیلاب کی زد میں آگئی تھیں اور یہ دونوں حضرات ایک ہی قبر میں مدفون تھے اور یہ حضرات غزوۂ احد کے دن شہید ہوئے تھے۔تو ان کی قبر کی جگہ تبدیل کرنے کے لیے انھیں نکالا گیا تو ان کے جسم مبارک صحیح سالم پائے گئے اور ان میں ذرا بھر کوئی تغیر نہیں ہوا تھا۔گویا کہ وہ دونوں ابھی کل ہی فوت ہوئے ہیں۔اور ان میں سے ایک صاحب زخمی تھے اور انہوں نے اپنا ہاتھ مبارک اپنے زخم پر رکھا ہوا تھا۔اور وہ اسی حالت میں دفن کئے گئے جب ان کا ہاتھ ان کے جسم کے زخم سے ہٹا کر چھوڑا گیا تو وہ بدستور اپنی جگہ پر آگیا۔اور ان قبروں کو کھودنے اور غزوۂ احد کے درمیان چھیالیس سال کا وقفہ ہوا تھا۔

☆ بیہقی نے الدلائل میں اور طریقے سے روایت کی ہے اور یہ الفاظ زیادہ ہیں کہ ان کا ہاتھ ان کے زخم سے ہٹایا گیا تو خون بہہ نکلا۔اور جب ہاتھ واپس اپنی جگہ پر رکھا گیا تو خون بہنا بند ہوگیا اور روایت کے آخر میں لکھا ہے کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نہر کظامہ جاری کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ نے اعلان فرمایا کہ جن کا کوئی مقتول غزوۂ اُحد میں شہید ہوا ہو تو وہ موقعہ پر پہنچ جائے تو لوگ اپنے شہیدوں کے سلسلے میں وہاں پہنچے تو انہوں نے دیکھا کہ شہداء کے اجسام تروتازہ ہیں اگر غلطی سے کسی جسم کو کوئی بیلچہ کی انّی لگ گئی تو جسم سے خون بہہ پڑا حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد شہداء کی حیات کے منکروں کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہ گئی۔اور فرماتے ہیں جب وہ لوگ قبروں کی مٹی کھود رہے تھے اس بکھری ہوئی مٹی سے کستوری کی خوشبو کی مہک آرہی تھی۔اسی طرح واقدی نے اپنے شیوخ سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ہم سے عیسیٰ بن یونس نے حضرت ابواسحاق سے حدیث بیان کی وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے بنی سلمہ کے آدمیوں سے مجھے خبر دی انہوں نے کہا کہ جب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس چشمے کا رخ موڑنا چاہا جو شہدائے کی قبروں کے پاس سے ہو کر گزرتا تھا۔ تو وہ چشمہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرام اور عمرو بن الجموح کی قبروں سے اوپر ہو کر گزر رہا تھا جب ان کی قبریں ظاہر ہوئیں تو ان پر چیخ و پکار پڑ گئی۔ تو ہم نے ان دونوں حضرات کو تر و تازا باہر نکال لیا لگتا تھا کہ ابھی وہ کل ہی شہید ہوئے ہوں ان پر دو چادریں تھیں جن سے ان کے چہروں کو ڈھانپا ہوا تھا۔ اور ان کے دونوں پیروں پر زمینی گھاس پھونس ڈالی ہوئی تھی۔

☆ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اور یہ الفاظ زیادہ لکھے ہیں کہ اس دوران میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے قد مبارک کو کسی کی نوک لگ گئی جس سے خون بہہ پڑا۔

☆ طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ثواب کی نیت سے اذان دینے والا اس خون آلود شہید کی طرح سے ہے کہ جب وہ فوت ہو جاتا ہے تو اس کی قبر میں کیڑا پیدا نہیں ہوتا۔ امام قرطبی فرماتے ہیں اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی رضا کے لیے اذان دینے والے کو بھی زمین نہیں کھاتی ہے۔

☆ عبدالرزاق نے المصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ موذنوں کی قیامت کے روز گردنیں لمبی ہوں گی اور ان کی قبروں میں کیڑے نہیں پڑیں گے۔

☆ ابن مندہ نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب کوئی حامل قرآن (حافظ یا عامل) فوت ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ زمین کو ہدایت دیتا ہے کہ تو اس کے جسم کو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

کھائے گی۔تو زمین کہتی ہے۔اے رب کریم! میں اس کے گوشت کو کیسے کھا سکتی ہوں کہ تیرا کلام اس کے اندر ہے ابن مندہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے پر حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی روایت موجود ہیں۔

☆ المروزی نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ زمین اس شخص کے جسم پر مسلط نہیں ہوتی ہے۔جس نے کوئی برائی نہ کی ہو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۲

خاتمہ الکتاب

روح کے بارے میں چند فوائد

اس مضمون کو میں نے ابن قیم کی کتاب الروح سے بطور خلاصہ کے بیان کیا ہے۔

☆ بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ مدینہ کے ایک کھنڈر میں موجود تھا اور آنجناب اپنی لاٹھی سے ٹیک لگائے ہوئے تھے کہ آنجناب کا گزر کچھ یہودی لوگوں کے پاس سے ہوا تو انہوں نے ایک دوسرے سے کہا کہ اس شخص (پیغمبر) سے روح کے بارے میں پوچھو۔ تو کچھ نے کہا رہنے دو نہ پوچھو لیکن کچھ نے کہا یا محمد روح کیا چیز ہے تو آنجناب مسلسل ٹیک لگائے کھڑے رہے تو مجھے خیال ہوا کہ آنجناب پر وحی نازل ہو رہی ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ○

آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں فرما دیجئے روح میرے رب کا حکم ہے اور تمہیں (اس بارے میں) تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

تو روح کے بارے میں لوگوں میں دو گروہ ہیں ایک گروہ روح کے بارے میں

besturdubooks.wordpress.com

گفتگو کرنے سے خاموش رہتا ہے۔ کیونکہ روح اللہ تعالیٰ کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ جس کا علم انسان کو نہیں دیا گیا اور یہی پسندیدہ مسلک ہے۔

☆ حضرت جنید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں روح وہ شے ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ خاص کیا ہے مخلوق میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں۔ اور بندوں کو اس سے زیادہ بحث کرنے کی اجازت نہیں ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہی مسلک حضرت عبداللہ بن مسعود اور اکثر سلف صالحین کا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ روح کی تفسیر نہیں فرمایا کرتے تھے۔

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روح کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ روح میرے رب کا امر ہے۔

تم اس مسئلے کے پیچھے مت پڑو اور نہ اس میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ کرو اور تم اُسی طرح کرو جس طرح سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور اپنے نبیؐ کو تعلیم فرمائی ہے کہ روح میرے رب کا امر ہے اور تمہیں اس کے بارے میں تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

☆ ابن جریر نے مرسل سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ جب یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تو یہود نے کہا کہ ہمارے ہاں بھی اسی طرح سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس مسئلے کو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید اور تورات شریف میں مبہم رکھا ہے اور اپنی مخلوق سے اس کے علم کو چھپایا ہے۔ تو اس مسئلے کے پیچھے پڑنے والے اس کی حقیقت کو کہاں پا سکتے ہیں۔ ابوالقاسم القشیری السعدیؒ نے الایضاح میں نقل فرمایا ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ ''ہم عصر'' فلاسفروں نے بھی روح کے بارے میں کلام کرنے سے توقف کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ روح کا معاملہ ہماری حسیات (محسوسات) سے باہر ہے۔ عقلوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کا اس کی حقیقت کے ادراک نہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے قضاء قدر کی حقیقت کا اِدراک مشکل ہے۔

ابن بطال فرماتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ مخلوق جس چیز کے ادراک سے بے بس ہو جاتی ہے۔ تو اس کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہی کو قرار دیتی ہے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ یہاں روح کے بارے میں انسانی بے بسی کا اظہار ہے کیونکہ جب وہ اپنے روح کی موجودگی کے باوجود اس کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے تو اللہ تعالیٰ کی حقیقت کو بدرجہ اولیٰ نہیں سمجھ سکے گا۔ اور اس طرح سے ہے۔ کہ خود انسانی آنکھ اپنے نفس کو دیکھنے سے قاصر ہے۔

☆ اور ایک فرقہ نے اس پر گفتگو کی ہے۔ اور اس کی حقیقت کو کریدنے کی کوشش کی ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ سب سے درست بات اس بارے میں امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے۔ جو جسم کثیف میں سمایا ہوا ہے۔ جیسا کہ پانی سبز شاخ کے اندر سمایا ہوتا ہے۔ پھر اس بات میں اختلاف ہے۔ کہ روح کے بارے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو علم ہے یا کہ نہیں؟

☆ تو ابن ابی حاتم اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ کہ ہم سے ابوسعید الاشج نے حدیث بیان کی۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم سے ابواسامہ نے حضرت صالح بن حیان سے حدیث بیان کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم سے حضرت عبداللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ نے روایت فرمائی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس دنیا سے

besturdubooks.wordpress.com

رخصت ہوئے اور آنجناب روح کے بارے میں نہیں جانتے تھے۔

☆ لیکن علماء کرام کے ایک گروہ نے فرمایا ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روح کے بارے میں جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آنجناب ؐ کو اس کا علم عطا فرمایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اُمت کو بتانے کا حکم نہیں تھا اور اسی طرح کا اختلاف قیامت کے علم کے بارے میں ہے۔

☆ اکثر محققین مسلمانوں کا کہنا ہے کہ روح بھی ایک جسم ہے۔ اور کتاب وسنت اور اجماع صحابہ سے اس پر دلائل ہیں۔ قرآن کریم میں اور احادیث شریفہ میں روح کے لیے قبض ہونا، روک لینا، چھوڑ دینا، پکڑنا، برزخ میں اِدھر اُدھر جانا مذکور ہے۔ نیز روح کے لیے نکلنا، نکالنا، نعمت پانا۔ عذاب پانا، لوٹنا۔ داخل ہونا۔ راضی ہونا۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ کھانا۔ پینا۔ چلنا۔ پناہ لینا۔ بولنا۔ معروف ہونا۔ غیر معروف ہونا وغیرہ صفات کا استعمال ہوتا ہے۔ اور ایسی تمام صفات جسموں کے ساتھ خاص ہوتی ہیں۔ اور خود عرض کی یہ صفات نہیں ہوتیں۔ اور یہ کہ روح اپنے آپ کو اور اپنے خالق کو پہچانتی ہے۔ اور عقل وذہن سے ادراک کرتی ہے۔ اور یہ تمام علوم اعراض ہیں۔ جو روح کے ساتھ قائم ہیں۔ جس کا اپنا ایک الگ وجود ہے۔

☆ استاد ابوالقاسم القشیریؒ فرماتے ہیں کہ روح اسی طرح سے لطیف جسم ہے۔ جس طرح سے فرشتے جسم لطیف ہیں۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ روح اور نفس ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يٰٓاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ اور

besturdubooks.wordpress.com

وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى

اور کہتے ہیں سانس نکل گئی۔ نفس معدوم ہو گیا۔ یعنی انسان مر گیا۔

☆ کسی اہل السنت عالم کا قول ہے۔ کہ جو روح قبض ہوتی ہے۔ وہ نفس سے الگ چیز ہے اور اس کی تائید اُس روایت سے ہوتی ہے جو ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا" کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر روح اور نفس دو چیزیں ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان سورج کی شعاع کی طرح رابطہ ہے۔ نیند میں نفس کی موت ہوتی ہے۔ اور روح اندر اور جسم انسانی حرکت کرتا اور زندہ رہتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ بندے کو موت دینا چاہتا ہے۔ تو بذریعہ ملک الموت اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔ اور اگر بندے کی زندگی باقی ہوتی ہے۔ تو نفس جسم کے اندر واپس لوٹ آتا ہے۔

☆ مقاتل فرماتے ہیں انسان کے اندر حیات، روح اور نفس تین چیزیں ہوتی ہیں۔ تو جب انسان سوتا ہے۔ تو وہ نفس جسم سے خارج ہو جاتا ہے۔ جو چیزوں کا ادراک کرتا ہے۔ اور روح اور حیات جسم میں باقی رہتے ہیں۔ اور نفس کا رابطہ روح سے شعاعوں کی طرح سے رہتا ہے۔ تو انسان اُسی رابطے کے ذریعے سے خواب دیکھتا ہے۔ اور کروٹیں بدلتا ہے۔ اور سانس لیتا ہے۔ اور حرکت کے وقت جلدی سے واپس جسم میں لوٹ آتا ہے۔

اور جب اللہ تعالیٰ بندے کی موت چاہتا ہے۔ تو اُس نفس کو بھی باہر ہی روک لیتا ہے۔ اور مقاتل یہ بھی فرماتے ہیں۔ کہ جب نفس خواب دیکھ کر واپس لوٹ آتا ہے۔ تو وہ روح کو بتاتا ہے اور روح قلب کو مطلع کرتی ہے۔ تب انسان کو پتہ

besturdubooks.wordpress.com

چلتا ہے۔ کہ اس نے یہ خواب میں دیکھا ہے۔

☆ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں اور ابن عبدالبر نے التمہید میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نفس انسانی چوپاؤں کی طرح سے تخلیق ہوا ہے۔ جو خواہش کرتے ہیں۔ اور شر کی دعوت دیتے ہیں۔ اور نفس کا مسکن پیٹ ہے۔ لیکن انسان کو چوپایوں سے اختیار روح کی وجہ سے حاصل ہے اور روح کا مسکن دماغ کے اندر ہے۔ اور دماغ میں ہی انسان کی زندگی ہوتی ہے۔ اور وہ خیر کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اور اُس کو حکم دیتا ہے۔ اور پھر حضرت وہب نے اپنے ہاتھ پر پھونک ماری۔ تو فرمایا دیکھو تم اسے ٹھنڈی محسوس کرتے ہو؟ یہ روح کی طرح سے ہے اور پھر اپنے ہاتھ پر گہرا سانس لیا۔ تو فرمایا۔ یہ گرم ہے۔ اور یہ نفس کی طرف سے ہے اور روح اور نفس کی مثال مرد اور اُس کی بیوی کی سی ہے۔ کہ جب روح نفس سے ملتی ہے۔ تو انسان سو جاتا ہے۔ اور جب وہ جاگتا ہے۔ تو روح اپنے مقام پر واپس لوٹ آتی ہے۔

اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ جب تم سو رہے ہوتے ہو۔ اور تم جاگتے ہو۔ تو ایک چیز تمہارے دماغ کی طرف جوش کرتی ہے۔ اور دل کی مثال فرشتے کی سی ہے۔ اور اعضاء بدن اُس کے معاون و مددگار ہیں۔ جب نفس برائی کا حکم دیتا ہے۔ اور اُسے خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تو یہ اعضاء بدن حرکت میں آجاتے ہیں۔ اور تعمیل حکم کرتے ہیں تو روح انہیں برائی سے باز رکھتی ہے۔ اور بھلائی کی دعوت دیتی ہے۔ تو اگر دل مومن ہوتا ہے۔ تو روح کی اطاعت کرتا ہے اور اگر دل کافر ہوتا ہے۔ تو روح کی نافرمانی کرتا ہے۔ اور نفس کی اطاعت کرتا ہے۔

☆ ابن سعد نے الطبقات میں وہب بن منبہؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

اللہ تعالیٰ نے انسان کو مٹی اور پانی سے پیدا فرمایا ہے پھر اس کے اندر نفس کو رکھا ہے۔ اسی میں وہ اُٹھتا بیٹھتا ہے۔ دیکھتا اور سنتا ہے اور وہ کچھ جانتا ہے۔ جو مویشی جانتے ہیں۔ اور ان چیزوں سے بچتا ہے جن سے مویشی بچتے ہیں پھر اُس کے اندر روح رکھی گئی تو وہ حق و باطل کو سمجھنے لگا۔ اور ہدایت اور گمراہی میں فرق کرنے لگا۔ اور عقل کی بنا پر برائیوں سے اور نقصان دہ چیزوں سے پرہیز کرنے لگا۔ اور معاملات پر غور کر کے اس کے نفع و نقصان کے آگاہ ہونے لگا۔

☆ ابن عبدالبر التمہید میں ابو اسحاق محمد بن القاسم بن شعبان سے روایت کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن خالد صاحب مالک فرماتے ہیں۔ کہ نفس جسم مجسم ہے۔ اور انسان کی طرح سے مخلوق ہے۔ اور روح جاری پانی کی طرح سے ہے اور اس آیت سے دلیل پکڑی ہے۔ ''اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ'' فرماتے ہیں۔ کہ سونے والے کا نفس فوت ہوتا ہے اور روح اوپر چلی جاتی ہے۔ اور کوئی نیچے کو چلی جاتی ہے۔ اور سانس جاری رہتی ہے۔ اور نفس ہر جگہ کی سیر کرتا رہتا ہے۔ اور خواب دیکھتا رہتا ہے۔

اور جب جسم کی طرف جانے کا اُسے حکم ہوتا ہے تو جسم جاگ اُٹھتا ہے۔ اور تمام اعضاء بدن بیدار ہو جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں تو روح نفس سے الگ چیز ہے۔ اور روح جنت میں جاری پانی کی طرح سے چلتا ہے۔ اور اُس کے اعضاء بدن قبر میں مرے ہوتے ہیں۔ ابن اسحاق فرماتے ہیں۔ کہ عبیداللہ بن ابی جعفر نے فرمایا ہے۔ جب میت کو چارپائی پر رکھا جاتا ہے۔ تو روح فرشتہ کے قبضہ میں ہوتی ہے۔ وہ اُسے اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جب چارپائی جنازہ کے لیے رکھی جاتی ہے۔ تو فرشتہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور جب میت کو قبر کی طرف لے جاتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

فرشتہ بھی ساتھ ہی جاتا ہے۔اور جب اُسے لحد میں اتار کر دفن کر دیا جاتا ہے۔ اور روح جسم میں لوٹ آتی ہے۔تو دو فرشتے (منکر ونکیر) اُس سے مخاطب ہوتے ہیں۔اور حساب کتاب کے بعد ایک فرشتہ اُس کی روح کو جسم سے نکال کر جہاں اُس کا ٹھکانہ ہوتا ہے۔وہاں اُسے ڈال دیتا ہے۔اور یہ فرشتہ ملک الموت کا معاون ہوتا ہے۔

☆ شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں۔ ہر جسم کے اندر دو روح ہوتے ہیں۔ ایک روح یقضہ (بیدار روح) اور عادت اللہ تعالیٰ ہے کہ جب تک وہ روح جسم کے اندر موجود رہتا ہے۔انسان جاگتا رہتا ہے۔اور جب روح یقضہ جسم سے نکل جاتا ہے۔تو انسان سو جاتا ہے۔اور روح خواب دیکھتی ہے۔اور دوسری روح الحیات ہوتی ہے۔کہ عادت اللہ یہ جاری ہے۔کہ جب تک روح حیات جسم میں رہتی ہے۔جسم انسان زندہ رہتا ہے۔اور جب روح حیات جسم سے نکل جاتی ہے۔تو جسم انسانی مردہ ہو جاتا ہے۔اور جب اُس میں دوبارہ آئے گی تو وہ زندہ ہو جائے گا۔اور یہ دونوں روحیں انسان کے باطن میں رہتی ہیں۔اور ان کے ٹھکانے سے وہی واقف ہو سکتا ہے۔ جسے اللہ کریم باخبر کر دے اور یہ دونوں روحیں ایسے ہی ہوتی ہیں جس طرح سے ایک پیٹ میں دو بچے ایک ساتھ چل رہے ہوتے ہیں۔

اور کسی متکلم نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ روح دل کے قریب رہتی ہے۔اور ابن عبدالسلام فرماتے ہیں کہ یہ غیر ممکن نہیں ہے۔کہ روح دل کے اندر ہی رہتی ہو۔اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روحیں نورانی اور لطیف وشفاف اجسام ہیں۔اور یہ کہ ان کی یہ لطافت وشفافیت مومنوں اور فرشتوں کے ساتھ مخصوص ہو۔اور کافروں

besturdubooks.wordpress.com

اور شیطانوں کی روحیں ایسی شفاف ولطیف نہ ہوں۔اور روح حیات پر قرآن کریم کی یہ آیت مبارکہ دلیل ہے۔"قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ" اور روح حیات اور روح یقضہ پر یہ آیات مبارکہ دلالت کرتی ہے۔"اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ" یعنی ان روحوں کو فوت کرتا ہے۔جن کے جسم سوتے میں مردہ نہیں ہوتے۔اور جس کی موت کا فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے۔اُس روح کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس روک لیتا ہے۔اور دوسری روح کو چھوڑ کر واپس کر دیتا ہے۔اور روح یقضہ دوبارہ جسم میں لوٹ آتی ہے۔اور ایک مدت پوری کر کے آخر موت سے دوچار ہوتی ہے۔ اور اس وقت روح یقضہ اور روح حیات دونوں قبض ہو جاتی ہیں۔لیکن روح حیات نہیں مرتی۔بلکہ اپنی زندہ حالت میں آسمان پر چڑھ جاتی ہے۔

اور کافروں کی روحیں واپس رد کر دی جاتی ہیں اور اُن کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جاتے۔اور جنت وآسمان کے دروازے صرف مومنوں کی روحوں کے لیے کھولے جاتے ہیں۔اور اُنہیں بارگاہِ الٰہی میں پیش کیا جاتا ہے۔اور اُن کا کیا ہی اکرام ہوتا ہے۔شیخ عزالدین کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں۔جو روح کا دل کے اندر ہونا مذکور ہوا ہے۔امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الانتصار میں اس پر پختہ یقین کا اظہار کیا ہے۔اور مجھے اس بارے میں ایک حدیث بھی ملی ہے۔جسے ابن عساکر نے الترمذی سے نقل فرمایا ہے۔کہ خزیمہ بن حکیم السلمی ثم الخیری رضی اللہ عنہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں فتح مکہ کے موقع پر حاضر ہوئے۔اور عرض کیا یارسول اللہؐ! مجھے رات کے اندھیرے اور دن کے اُجالے کے بارے میں ارشاد فرمائیں۔اور سردیوں میں پانی کے گرم ہونے اور گرمیوں کے دنوں میں ٹھنڈا

besturdubooks.wordpress.com

ہونے کے بارے میں ارشاد فرمائیں۔اور بادل کے منبع کے بارے میں مرد اور عورت کی منی کے بارے میں معلومات مہیا فرمائیں۔اور یہ کہ نفس جسم میں کس جگہ رہتا ہے؟ اور پوری حدیث ذکر فرمائی۔یہاں تک فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نفس کا مقام انسان کے دل کے اندر ہے۔اور یہ حدیث مرسل ہے۔اور دوسری روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

☆ اہل السنّت کا اس پر اتفاق ہے۔کہ روح فانی اور مخلوق چیز ہے۔اور سوائے بے دینوں کے اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔اور اس کے فانی ہونے پر محمد بن نصر المروزی اور ابن قتیبہ نے بھی اجماع نقل کیا ہے اور روحوں کے مخلوق ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے۔جس میں فرمایا گیا ہے کہ۔"اَلْاَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَةٌ" اور لشکر مخلوق ہوتے ہیں۔

اس میں اختلاف ہے کہ روحیں پہلے پیدا کی گئیں یا اجسام۔امام محمد بن نصر اور ابن حزم فرماتے ہیں۔اور انہوں نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔کہ روحیں جسموں سے پہلے پیدا کی گئیں ہیں۔اور دلیل میں حضرت عمرو بن عنبسہ کی روایت کردہ حدیث پیش کی ہے کہ "اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَرْوَاحَ الْعِبَادِ قَبْلَ الْعِبَادِ بِاَلْفَیْ عَامٍ" کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے بندوں کی روحوں کو پیدا فرما دیا تھا۔جو آپس میں متعارف ہوتی ہیں۔وہ مانوس ہوتی ہیں۔اور جو ایک دوسرے سے ناواقف ہوتی ہیں۔ان میں اختلاف ہوتا ہے۔اس روایت کی سند بہت کمزور ہے۔

اور اس حدیث سے روحوں کا جسموں سے بعد میں پیدا ہونا معلوم ہوتا ہے۔کہ حدیث شریف میں ہے۔کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا۔اللہ تعالیٰ نے اُن کی پشت پر ہاتھ پھیرا۔تو تمام روحیں اُن کی پشت سے گر پڑیں۔ جو قیامت تک ہونے والی تھیں۔ اور یہ روحیں چیونٹیوں کی طرح سے تھیں۔اور نسمہ سے مراد روح ہے جس کا لفظ حدیث شریف میں آیا ہے۔

☆ اور حاکم نے ہی حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ فرمان باری تعالیٰ ''وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ'' اس آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحوں کو جو قیامت تک دنیا میں آنے والی تھیں۔ان کو آدم علیہ السلام کی پشت سے پیدا فرما کر ایک جگہ اکٹھا فرمایا اور ان روحوں کو صورتیں بخشیں۔اور انہیں گویائی بخشی۔ تو وہ بولنے لگیں۔ اور پھر اُن سے عہد لیا۔ کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ تو سب نے کہا۔ہاں کیوں نہیں۔

اور روح کے بعد میں ہونے کی دلیل یہ آیت مبارکہ بھی ہے۔''هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا'' کہ انسان پر وہ وقت آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہیں تھا۔فرماتے ہیں کہ جسم انسانی چالیس برس تک یونہی پڑا رہا۔اور اُس میں روح نہیں پھونکی گئی تھی۔اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث بھی اس کی دلیل ہے۔ کہ فرمانِ رسول گرامی ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہ تم میں سے کوئی شخص بھی ہو اس کی تخلیق شکم مادر میں چالیس دن تک ہوتی ہے۔ کہ وہ چالیس دن میں گوشت کا ایک لوتھڑا بن جاتا ہے۔اور چالیس دن میں بوٹی بنتی ہے۔پھر اللہ تعالیٰ اس کی طرف فرشتے کو بھیجتا ہے۔ جو اس میں روح پھونکتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ روح کے پھونکنے اور اس کے پیدا ہونے سے فرق ہے۔اس لیے کہ روح عرصہ دراز سے پیدا کر دی گئی ہے۔اور بدن کے بننے کے بعد اس میں فرشتے کے ذریعے

besturdubooks.wordpress.com

سے پھونکی جاتی ہے۔تمام مذاہب اور مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بدن کے مردہ ہو جانے کے بعد روح باقی رہتی ہے۔لیکن فلاسفروں نے اس کی مخالفت کی ہے ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔"كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" کہ ہر نفس موت کا مزہ چکھنے والا ہے اور چکھنے والا لازمی بات ہے کہ چکھی ہوئی چیز کے بعد باقی ہوتا ہے۔اور اس سے پہلے اس کتاب میں جو آیات اور احادیث درج ہیں وہ روح کے باقی رہنے پر دلالت کرتی ہیں۔اسی لیے وہ نعمتوں اور عذاب کو محسوس کرتی ہیں۔اس بنا پر کہتے ہیں کہ قیامت کے روز روح کو فناء ہونے کے بعد پھر وجود حاصل ہوگا۔کیونکہ قرآن پاک میں ہے۔کل من علیھا فانٍ جو کچھ زمین پر ہے سب فانی ہے روح اس سے مستثنیٰ ہے۔جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے۔الا من شاء اللہ ہاں جسے اللہ تعالیٰ چاہے یہاں دو قول ہیں۔جنہیں امام سبکی نے اپنی تفسیر الدر النظیم میں بیان کیا ہے۔اور فرمایا ہے کہ درست بات یہ ہے۔کہ روح فناء نہیں ہوتی ہے۔اور یہ فناء سے مستثنیٰ ہے۔جیسا کہ حور عین کے بارے میں کہا گیا ہے ابن القیم کی کتاب میں لکھا ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے۔کہ بدن کے ساتھ روح میں بھی مر جاتی ہے یا صرف بدن مرتا ہے اور درست بات یہ ہے کہ موت کو چکھنے سے مراد اس کا بدن سے جدا ہونا ہے اور بس موت کا ذائقہ چکھنے کا یہی معنی ہے۔اور یہ کہ روح معدوم ہو جاتی ہے۔اس سے یہ مراد ہرگز نہیں ہے۔بلکہ روح اپنے پیدا ہونے کے بعد بالاتفاق باقی رہتی ہے اور وہ نعمت یا عذاب کا مزہ چکھتا ہے۔

☆ اور ابن عساکرؒ نے تاریخ دمشق میں محمد بن دضاح سے کی روایت کی ہے جو ایک مالکی امام ہیں کہا ہے کہ میں نے ساحنون بن سعید سے سنا ہے کہ ان کے سامنے

besturdubooks.wordpress.com

ایک شخص کا ذکر ہوا جو اس کا قائل تھا کہ روحیں جسموں کے مرنے کے ساتھ ہی مرجاتی ہیں تو آپ نے فرمایا معاذ اللہ (اللہ بچائے) یہ اہل بدعت کا قول ہے۔

اس معنی میں اختلاف ہے کہ الارواح جنود مجندہ کہ روحیں ملے جلے لشکر ہیں جو ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں وہ آپس میں مانوس ہوتی ہیں اور جو ایک دوسرے کو نہیں پہچانتی وہ ایک دوسرے کے مخالف ہوتی ہیں۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خیر وشر اصلاح وبگاڑ میں ہم شکل ہوتی ہیں۔ اور اچھے لوگ اچھائی کی طرف اور بُرے لوگ برائی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور روحیں اپنی فطرت کے مطابق خیر اور شر کو قبول کرتی ہیں اور کہ روحیں جسموں سے دو ہزار سال پہلے پیدا کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ روحیں وجود کے لحاظ سے اگرچہ ایک جیسی ہیں لیکن انواع اور اقسام کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کچھ ایک دوسرے سے مانوس ہوتی ہیں۔ اور کچھ ایک دوسرے سے متنفر ہوتی ہیں۔

☆ تاریخ ابن عساکر میں حرم بن حیان کی روایت سے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت اویس القرنی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور میں نے انھیں سلام عرض کیا اور اس سے پہلے نہ میں نے انھیں دیکھا تھا اور نہ انہوں نے مجھے دیکھا تھا۔ لیکن انہوں نے میرے سلام کے جواب میں فرمایا: اے حرم ابن حیان وعلیک السلام میں نے عرض کیا آپ کو میرا اور میرے والد کا نام کہاں سے معلوم ہوا۔ حالانکہ نہ میں نے آپ کو اس سے پہلے دیکھا اور نہ آپ نے مجھے دیکھا۔ آپ نے فرمایا میری روح تمہاری روح کو پہچانتی ہے اور میرے نفس نے تمہارے نفس سے باتیں کی ہیں اور روحوں کے بھی نفس ہیں جیسے جسموں کے نفس ہوتے ہیں اور مومن لوگ بعض بعض کو پہچان لیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی روحانیت کی وجہ

besturdubooks.wordpress.com

سے ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں چاہے ظاہر میں وہ آپس میں ملے نہیں ہوتے۔

☆ امام طوسی نے عیون الاخبار میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ایک عورت قریشی عورتوں کی مجلس میں آکر انھیں ہنسایا کرتی تھی۔ جب وہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ آگئیں تو میرے پاس آئی میں نے پوچھا کہاں ٹھہری ہو کہنے لگی فلاں عورت کے پاس جو مدینہ المنورہ کی عورتوں کو ہنساتی ہے تو اتنے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے اور ارشاد فرمایا فلانی ہنسانے والی تمہارے پاس آئی ہے۔ میں نے عرض کیا جی ہاں تو آنجناب نے ارشاد فرمایا یہ کس کے پاس ٹھہری ہوئی ہے تو میں نے عرض کیا فلاں ہنسانے والی کے پاس تو آنجناب نے ارشاد فرمایا الحمد للہ کہ روحیں مزاج کے لحاظ سے ملی جلی ہوتی ہیں۔ جو آپس میں متعارف ہوتی ہیں وہ یہاں بھی ایک دوسرے سے مانوس ہو جاتی ہیں اور جو آپس میں اجنبی ہوتی ہیں وہ یہاں بھی ایک دوسرے سے اجنبی رہتی ہیں۔

☆ امام ابن قیم رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر پوچھا جائے کہ روحیں ایک دوسرے سے جسموں سے جدا ہونے کے بعد ممتاز کیسے ہوتی ہیں کیا وہ آپس میں متعارف ہوتی ہیں تو اہل سنت کے اصول کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ روحیں بذات خود قائم ہیں وہ اوپر جاتی ہیں نیچے آتی ہیں ملتی ہیں جدا ہوتی ہیں جاتی ہیں آتی ہیں حرکت کرتی ہیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس طرح کے سو دلائل ہیں کہ وہ اصل فطرت میں یکساں ہیں۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا نیز الَّذِیْ خَلَقَكَ فَسَوّٰكَ فَعَدَلَكَ

besturdubooks.wordpress.com

یہ آیات ارواح کی یکسانیت پر دلیل ہیں لہٰذا بدن کی یکسانیت نفس کی یکسانیت پر منحصر ہے فرمایا اسی لیے روح اپنے بدن سے وہ صورت حاصل کرتی ہے جو غیر سے ممتاز ہوتی ہے۔ اور روح بدن سے ہی متاثر ہوتی ہے جیسے بدن روح سے متاثر ہوتا ہے اسی لیے بدن کی طہارت اور خباثت روح سے بھی حاصل ہوتی ہے کہ جیسا ہی روح ویسا ہی بدن۔

☆ الدرۃ الفاخرہ میں امام غزالی کا کلام ہے کہ مومن کی روح کھجور کے درخت کی صورت میں ہوتی ہے اور کافر کی روح ٹڈی کی صورت میں ہوتی ہے۔ لیکن اس کی کوئی بنیاد نہیں پائی گئی بلکہ صور پھونکی جانے والی حدیث شریف میں ہے کہ اسرافیل فرشتہ روحوں کو بلائے گا۔ تو تمام روحیں اس کے پاس آجائیں گی۔ مومنوں کی روحیں نور سے چمک رہی ہوں گی اور دوسروں کی روحیں اندھیرے میں ہوں گی۔ اور اُنہی صورتوں کے سامنے صور پھونکا جائے۔ رب جلیل تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے۔ مجھے اپنی عزت کی قسم ہے کہ تمام روحیں اپنے جسموں کی طرف لوٹ آئیں گی۔ اور وہ زمین سے کھجور کے درختوں کی طرح سے نکلیں گی اور تمام زمین کو بھر دیں گی اور ہر روح اپنے جسم کی طرف لوٹ آئے گی اور جسم میں ایسے سرایت کر جائے گی جیسے زہر انسان کے جسم میں سرایت کر جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کھجور کے درخت کے ساتھ تشبیہ شکل صورت کے لحاظ سے نہیں۔ بلکہ زمین سے نکلنے کی صورت میں ہے۔ اور بس اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں موجود ہے۔

يَخْرُجُوْنَ مِنَ الْاَجْدَاثِ كَاَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنْتَشِرٌ ○

وہ قبروں سے نکلیں گے گویا کہ وہ ٹڈیاں ہیں بکھری ہوئی۔ اس حدیث میں

besturdubooks.wordpress.com

حضرت جویبر کی تفسیر میں ہے کہ مومنوں کی روحیں جابیہ کی جانب سے اور کافروں کی روحیں برہوت کی جانب سے آئیں گی۔اور وہ اپنے جسم پر سوار ہوں گی۔ اور روحیں اس دن کچھ سیاہ ہوں گی کچھ سفید ہوں گی۔یعنی مومنوں کی روحیں سفید اور روشن اور کافروں کی روحیں سیاہ بجھنگ۔

☆ ابن مندہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ لوگوں میں مسلسل جھگڑا رہا اور وہ جھگڑا جسم اور روح میں بھی رہے گا روح جسم سے کہے گا کہ جو کیا تو نے کیا اور جسم روح سے کہے گا کہ تُو نے حکم دیا۔اور تُو نے ہی تدبیر بتائی تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتے کو بھیجے گا کہ وہ ان دونوں میں فیصلہ کرے تو وہ ان دونوں سے کہے گا کہ تمہاری دونوں کی مثال ایک لنجے بے بس آدمی اور ایک نابینا شخص کی سی ہے کہ وہ ایک باغ میں آئے تو لنجے بے کار آدمی نے نابینا سے کہا کہ مجھے یہاں بہت سے پھل دکھائی دے رہے ہیں۔لیکن میں وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔(تو اب کیا کریں) نابینے نے اس سے کہا تم مجھ پر سوار ہو جاؤ۔لہٰذا وہ اس کے کندھوں پر سوار ہوا اور پھل توڑ لئے تو اب بتاؤ تم میں سے کون ظالم ہے؟ تو وہ کہیں گے دونوں ہی۔تو فرشتہ ان سے کہے گا پھر تم دونوں نے ملکر اپنے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے مراد یہ ہے کہ جسم روح کے لیے سواری اور روح اس پر سوار ہے۔

☆ الدارقطنی نے الافراد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اسی طرح سے مرفوعاً روایت کی ہے اس روایت کے الفاظ ہیں کہ روح اور جسم قیامت کے روز جھگڑا کریں گے جسم کہے گا کہ میں تو درخت کے تنے کی مانند تھا بے حس وحرکت ناطاقت ناتصرف اگر روح نہ ہوتی تو میں کچھ بھی نہ کر پاتا اور روح کہے گی میں تو

besturdubooks.wordpress.com

ہوا تھا اگر جسم نہ ہوتا تو میں کچھ نہ کر پاتا۔

تو ان دونوں کے لیے ایک نابینا اور لنگڑے کی مثال دی گئی کہ نابینا نے لنگڑے کو اُٹھایا اور اس نے لنگڑے کی راہنمائی کی اور دونوں نے مل کر کوئی عمل کیا اور اس روایت کی شاہد وہ روایت ہے جو حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں روایت کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ دل اور جسم کی مثال ایک نابینا اور لنگڑے کی جیسی ہے کہ لنگڑے نے نابینا سے کہا کہ میں پھل توڑنا چاہتا ہوں۔ میں وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔ تم مجھے اوپر اٹھاؤ تو میں توڑوں خود بھی کھاؤں اور تمہیں بھی کھلاؤں۔ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ دل روح کا مقام ہے۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ بہتر جانتا ہے۔ اور اس کی طرف مرجع اور مآب ہے۔

والحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ کتاب شرح الصدور فی احوال الموتی والقبور کا ترجمہ ختم ہوا۔

----❖❖❖----

شرح الصدور

فی احوال الموتی والقبور

www.besturdubooks.wordpress.com

حضرت امام جلال الدین عبدالرحمن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ: مولانا محمد عبدالرشید قاسمی لاہور

besturdubooks.wordpress.com

شرح الصدور

فی احوال الموتیٰ والقبور

اس کتاب میں علمِ برزخ، ذکرِ موت، کیفیتِ موت، ملک الموت کی آمد، مرتے وقت کیا محسوس ہوتا ہے؟ روح کی حالت، مرنے کے بعد روح کہاں جاتی ہے؟ روحوں سے روح کی ملاقات، قبر کا حال اور آخری ٹھکانہ وسعتِ قبر، عذابِ قبر، موت کے آنے سے لے کر قیامت تک کی کیفیات اور تمام تفصیلات درج ہیں

تصنیف

حضرت امام جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ

مولانا محمد عبدالرشید قاسمی ۔ لاہور

کتب خانہ شانِ اسلام

راحت مارکیٹ، اُردو بازار، لاہور، پاکستان

فون: 042-7351120 — 0321-4363585

besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں

شرح الصدور

فی احوال الموتی والقبور

تصنیف ——— حضرت امام جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ ——— مولانا محمد عبدالرشید قاسمی

ناشر ——— احمد سعید

قیمت ——— 350/- روپے

——— ناشر ———

کتب خانہ شانِ اسلام

راحت مارکیٹ اُردو بازار لاہور۔ پاکستان

فون: 042-7351120 — 0321-4363585

besturdubooks.wordpress.com

فہرست

مقدمہ مؤلف 27

باب نمبر:۱ 29

موت کے آغاز کا بیان 29

باب نمبر:۲ 30

کسی جسمانی یا مالی تکلیف کی وجہ سے موت کی خواہش کی ممانعت... 30

باب نمبر:۳ 33

اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں لمبی عمر گزارنے کی فضیلت 33

باب نمبر:۴ 35

دین میں فتنہ کے ڈر سے موت کی تمنا اور دعا کرنے کی اجازت کا بیان..... 35

باب نمبر:۵ 43

موت کی فضیلت 43

موت سے مؤمن کو خوشی حاصل ہوتی ہے 46

حضرت ابوذرؓ کا فرمان 47

حضرت ابوالدرداءؓ کی تین پسندیدہ چیزیں 48

ایک بزرگ کا فرمان 50

besturdubooks.wordpress.com

موت ہر مسلمان کیلئے کفارہ ہے 51
حضرت مسروق کا فرمان 51
سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے 52
موت سے خطا کار ہی بھاگتا ہے 52
باب نمبر: ٦ 54
موت اور موت کی تیاری کا بیان 554
دانش مند کون ہے؟ 54
خوشحالی اور تنگدستی دونوں میں اللہ کو یاد رکھا کرو 55
شہیدوں کے ساتھ کون اُٹھایا جائے گا 56
موت کو یاد رکھنے کے فوائد: 57
موت کی یاد سے عیش وعشرت بھول جائے گا 58
جو تمہیں آخرت میں ساتھ دے اس سے محبت کرو 59
حضرت عمر بن عبدالعزیز کا خط 59
دل کی سختی کا علاج 60
بہتر زہد موت کی یاد ہے 61
ہر مرنے والا نادم ہوگا 61
باب نمبر: ٧ 62
جو چیزیں موت کی یاد دلاتی ہیں 64
باب نمبر: ٨ 64
اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان رکھنا اور اُس سے ڈرنا 64
فرمان باری کہ میں اپنے بندے پر دو خوف جمع نہیں کروں گا 65
قیامت کے دن مومنوں سے سب سے پہلا سوال 66
اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کا عجیب واقعہ 67
باب نمبر: ٩ 69

besturdubooks.wordpress.com

- موت بندے کو خبردار کرنے والی ہے 69
- بیماریاں بڑھاپا موت کے قاصد ہیں 69
- ساٹھ برس کی عمر تک بندے کے سب عذر ختم ہو جاتے ہیں 70
- باب نمبر: ۱۰ 71
- خاتمہ بالخیر ہونے کی نشانی 71
- نیک عمل کی توفیق عطا فرماتے ہیں: 71
- بُرے خاتمہ کی نشانی 72
- بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہیں: 72
- باب نمبر: ۱۱ 73
- موت کا قرب، کیفیت اور سختی 73
- بوقت موت آپؐ اپنا ہاتھ مبارک پانی میں ڈال کر اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے تھے 73
- مومن اور کافر کی جان نکلنے کی مثال 74
- نیک بندے کے گناہوں کی تلافی موت کی سختی سے کی جاتی ہے اور برے آدمی کے نیک عمل کا بدلہ دنیا میں دیدیا جاتا ہے 75
- مومن کو موت کی سختی کا بھی اجر ملتا ہے 76
- اچھی اور بُری موت کی علامات کی پہچان 76
- سکرات موت کی المناک کیفیت اور شدت 79
- موت کی معمولی کھچاوٹ ایک سو تلوار کے برابر ہوتی ہے 79
- حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کی شدت بیان فرماتے ہیں 80
- موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے مرجائیں 81
- حضرت عمرو بن العاص موت کی کیفیت بیان فرماتے ہیں 81

besturdubooks.wordpress.com

- موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے جو پیٹ میں ڈال کر کھینچی جائے 82
- اپنے مردوں کو لا الہ کی تلقین کیا کرو 83
- سکرات کی آسانی کیلئے نبی کریم ﷺ کی دعا 83
- ایسی بیماری جس کا کوئی علاج نہیں 85
- اگر مرنے والے کی چیخ آسمان وزمین والے سن لیں تو خوف سے مرجائیں 86
- ملک الموت کی موت سب لوگوں کی موت سے سخت ہے 86
- موت کی سختی سے انبیاء کرام علیہم السلام کے درجات میں اضافہ ... 86
- مسواک موت کیلئے آسانی کا سبب ہے 87
- قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لاکر ذبح کردیا جائے گا 88
- مرض موت میں انسان کیا کہے۔ اور اس وقت کیا پڑھے۔ اور جب کسی پر موت طاری ہو۔ تو اس کے سامنے کیا کہا جائے۔ اور اُسے تلقین کرنے کا بیان اور جب انسان فوت ہوجائے تو کیا اُس کی آنکھیں بند کردی جائیں۔ 89
- ماں کی نافرمانی کا نتیجہ 91
- اصحاب کرام کو بُرا کہنے والے کا انجام 92
- ایک گنہگار کا واقعہ 93
- آیت کریمہ پڑھنے کی فضیلت 93
- موت کے وقت درج ذیل کلمہ پڑھنے والے کو بہشت نصیب ہوگی: 94
- حضرت ابوسلمہ ؓ کی موت کے وقت حضور ﷺ کا دعا فرمانا 95
- فرشتے میت کے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں 96

besturdubooks.wordpress.com

- وضو کے بغیر مت سویا کرو 96
- میت کی آنکھیں بند کرتے کیا پڑھنا چاہیے 97
- **باب نمبر:۱۲** 98
- ملک الموت اور اس کے معاون فرشتوں کا بیان 98
- حضرت آدمؑ کی پیدائش کے وقت کہاں کہاں سے مٹی اٹھائی گئی ... 99
- حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا واقعہ 103
- مومنوں اور کافروں کے پاس فرشتے کس شکل میں آتے ہیں؟ 104
- ملک الموت کیلئے زمین ایک طشت کی طرح ہے 105
- حضرت یعقوب علیہ السلام کا ملک الموت سے سوال 106
- ملک الموت کے ساتھ رحمت اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں 107
- جہاں جس کی موت مقرر ہوتی ہے تو وہ آدمی وہاں پہنچا دیا جاتا ہے . 118
- حضرت ادریس علیہ السلام کی موت کا عجیب واقعہ 109
- کسی بھی انسان کی موت کے وقت کا ملک الموت کو بھی علم نہیں ہے . 110
- بیماریوں وغیرہ کو اللہ تعالیٰ نے موت کا بہانہ بنا دیا 110
- موت کے فرشتے کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار دیا 111
- حضرت داؤد علیہ السلام کی موت کا واقعہ 112
- سرور کائنات ﷺ کی وفات کا بیان 113
- موت کا فرشتہ بار بار گھر میں چکر لگا کر شناخت کرتا ہے کہ کس کی وفات کا مجھے حکم ہے 114
- کیڑے مکوڑوں اور چوپایوں کی زندگیاں تسبیح سے قائم ہیں..... 115
- سمندری راستے میں جہاد کرنے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ آپ قبض فرماتے ہیں 116
- بنی اسرائیل کے ایک عابد کی موت کا واقعہ 117
- دوزخ سے نجات کا پروانہ 118

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۳ 119

موت کے بارے میں سوال 119

باب نمبر:۱۴ 120

ہر سال لوگوں کی زندگی کے فیصلے ہوتے ہیں 120

پندرہ شعبان کی رات ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے جن کی اس سال موت لکھی ہوتی ہے 121

باب نمبر:۱۵ 123

میت کے پاس فرشتوں کے آنے کا بیان اور مرنے والا کیا کچھ دیکھتا ہے؟ اور اُسے کیا کہا جاتا ہے؟ اور مومن کو کیا خوش خبری دی جاتی ہے۔اور کافر کو کس طرح سے ڈرایا جاتا ہے؟.....؟.....؟ 123

بعض حضرات کا اپنی وفات کے بعد کلام فرمانا 149

حضرات شیخین کو گالیاں دینے والے کا انجام بد 153

ایک صحابیؓ کا اپنی وفات کے بعد حجاج بن یوسف اور عبدالملک بن مروان کے انجام کی خبر دینا..... 154

بنی اسرائیل کے ایک قاضی کا موت کے بعد اپنا حال بتانا 155

ایک عورت کا اپنی موت کے بعد کلام کرنا اور حضرت جعفر بن زبیرؒ کے حالات کی خبر دینا..... 156

حضرت صالح فرماتے ہیں کہ میرا ایک پڑوسی مجھے نماز پڑھتا دیکھ کر نمازی بن گیا تو یہ نیکی بھی میرے اعمالنامہ میں بھی لکھی گئی 156

حضرت ابن ماشون 157

حضرت عبدالرحمان بن عوف کی وفات کا واقعہ: 158

حضرت فضل بن عطیہ کی وفات کا واقعہ: 158

بعض انتقال فرمانے والوں کے عجیب وغریب حالات 159

حضرت ابوقلابہ کے ایک بدکار بھتیجے کی وفات کا واقعہ: 161

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت ابوقلابہ کے بھتیجے کی وفات کے متعلق دوسری روایت: 161
- ایک بدکار کی موت کا واقعہ: 162
- حضرت شہر بن حوشب کے بھتیجے کی وفات کا واقعہ: 163
- وضو کر کے سویا کرو شاید اسی حالت میں موت آجائے 163
- مرنے والے وہ کچھ دیکھتے ہیں جو تم نہیں دیکھ سکتے اور ان کو کلمہ کی تلقین کیا کرو 163
- ایک بزرگ کی موت کے وقت عجیب کرامت 165
- حضرت معاذ بن جبلؓ کے صاحبزادے کی وفات کا واقعہ 165
- مرنے والے کو اس کے ہم نشین دکھائے جاتے ہیں 166
- وفات کے وقت چند بدکاروں کے حالات 167
- موت کے وقت اعمال مجسم صورت میں سامنے آجاتے ہیں 167
- نبی کریم ﷺ کا اپنے ایک انصاری صحابی کیلئے دعا فرمانا 168
- موت کے وقت اچھے آدمی کیلئے کراماً کاتبین دعا خیر کرتے ہیں اور برے آدمی کیلئے افسوس کا اظہار کرتے ہیں 169
- نیک آدمی اللہ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ بھی اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں 170
- کافر موت کے وقت دنیا میں واپس آنے کو چاہتا ہے 172
- حج نہ کرنے والا اور زکوٰۃ نہ دینے والا موت کے وقت دنیا میں واپسی چاہتا ہے 173
- مؤمن کی روح ایک پھول میں نکل کر جاتی ہے اور کافر کی روح دوزخ کی ایک بوری میں لپیٹی جاتی ہے 173
- جب روح آسمان پر جاتی ہے تو مرنے والے کی نظر اس روح کے پیچھے جاتی ہے 181

besturdubooks.wordpress.com

- مرنے سے پہلے توبہ کرنے کا بیان: 183
- جان کے حلق تک پہنچنے سے پہلے پہلے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے 183
- **باب نمبر:۱۶** 185
- میت سے روحوں کی ملاقات اور اُن کے آپس میں سوال جواب.... 185
- تمہارے اعمال تمہارے مردہ عزیزوں پر پیش ہوتے ہیں: 185
- کیا مردوں کا آپس میں تعارف ہوتا ہے ایک صحابیہ کا نبی کریم ﷺ سے سوال 186
- جانے والے سے رشتہ داروں کا احوال پوچھتے ہیں 187
- یہاں سے رخصت ہو کر جانے والے کا اس کے عزیز و اقارب کی روحیں استقبال کرتی ہیں 188
- مومنوں کی روحیں اپنے آنے والے سے دنیا کے ہر قسم کے احوال پوچھتی ہیں 189
- حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کو ایک شخص کا موت کے وقت خوشخبری دینا کہ آپ اپنے والدین اور نانا جان کے پاس جا رہے ہیں 190
- ایک شخص اپنی شہادت کے بعد اپنے والد سے خواب میں ہر جمعہ کی رات کو ملاقات کرنے آتے 190
- دو مومن دوستوں اور کافر دوستوں کے حالات 191
- **باب نمبر:۱۷** 193
- مرنے والا اپنے غسل دینے والوں اور کفن دفن کرنے والوں کو پہچانتا ہے اور جو اس کے بارے میں یا جو کچھ اُسے کہا جائے اُسے سنتا ہے 193
- نبی کریم ﷺ کا بدر کے مشرک مقتولین سے خطاب کرنا 195

besturdubooks.wordpress.com

- حضور ﷺ کا مسجد نبوی میں ایک جھاڑو دینے والی عورت سے اس کے مرنے کے بعد اس سے سوال فرمانا کہ تو نے کونسا عمل افضل پایا ہے 196
- جب جنازہ قبر کی طرف لے جایا جاتا ہے تو وہ کلام کرتا ہے سوائے جن وانسان کے سب اس کی آواز سنتے ہیں 196
- میت کا اکرام یہ ہے کہ اسے جلدی دفن کردو 197
- حدیث نمبر ا: میت اپنے جنازہ اٹھانے والوں کو نصیحت کرتی ہے:... 197
- ایک بزرگ کا اپنی موت کے بعد اپنے ایک دوست کو نصیحت کرنا ... 198
- **باب نمبر: ۱۸** 199
- فرشتے جنازہ کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور کیا کہتے ہیں 199
- قبر تک ساتھ جانے والوں کو کیا ثواب ملتا ہے..... 199
- **باب نمبر: ۱۹** 201
- مومن کی وفات پر آسمان وزمین روتے ہیں 201
- **باب نمبر: ۲۰** 205
- انسان اُسی زمین میں دفن ہوتا ہے جہاں سے وہ پیدا ہوتا ہے 205
- اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے پڑوس دفن کیا کرو..... 208
- برے پڑوسی سے مردے کو بھی اذیت پہنچتی ہے 208
- نیک پڑوسی آخرت میں بھی فائدہ پہنچاتا ہے 208
- نیک مردہ کے پڑوس سے دوسرے مردوں کی شفاعت ہوجاتی ہے . 209
- مومن مردہ کیلئے زمین کا ہر ٹکڑا خواہش کرتا ہے کہ یہاں دفن ہو 210
- جنازہ دفن کر کے واپس آنے والوں پر فرشتہ قبر سے مٹی اٹھا کے پھینک دیتا ہے تاکہ یہ لوگ اس کا غم بھول جائیں 211
- **باب نمبر: ۲۱** 213

besturdubooks.wordpress.com

- مرنے والے کو تلقین کرنے اور دفن کے وقت دعا کا بیان 213
- میت کی قبر کے سرہانے سورت بقرہ کی شروع کی آیات اور پیروں کی طرف سے بقرہ کی آخری آیات پڑھی جائیں 214
- حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کو دفن کرنے کے بعد دعا پڑھنا 214
- حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کی قبر پر دعا پڑھنا 215
- دفن کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر کیا کہنا چاہیے 217
- دفن کرنے کے بعد یہ دعا پڑھنا مستحب ہے 218
- **باب نمبر:۲۲** 220
- قبر کا سب کو بھینچنے (دبانے) کا بیان 220
- اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کا قبر کے دبانے کو یاد کر کے رونا 224
- حضور ﷺ نے فرمایا کہ قبر کے دبانے سے میرے بیٹے (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) بھی نہیں بچے 224
- وفات کے وقت حضرت نافع رضی اللہ عنہ کا رونا 225
- قبر کی سختی سے کوئی صالح و طالح نہیں بچا 226
- قبر کے دبانے کی عجیب تعبیر 226
- قبر مومن کو ماں کے پیار کی طرح دباتی ہے 227
- دس اسباب میں سے کوئی بھی سبب گناہ کے عذاب سے انسان کو بچا سکتا ہے 227
- مرض الوفات میں سورۂ اخلاص پڑھ لینے سے قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا 228
- قبر میں اعمال کو زبان عطا ہوتی ہے 228
- قبر میں مردے کا پچھتانا 229
- **باب نمبر:۲۳** 230

besturdubooks.wordpress.com

- قبر مرنے والے سے بات چیت کرتی ہے..... 230
- قبر روزانہ تین بار لوگوں سے کلام کرتی ہے 231
- مومن کی موت کس طرح ہوتی ہے اس کی تفصیل..... 232
- قبر کا میت سے سوال کرنا 233
- باب نمبر:۲۴ 238
- قبر میں آزمائش اور منکر نکیر فرشتوں کے سوالات وجوابات 238
- قبر میں قرآن شریف بھی مردے کی ہر طرح سے خیر گیری کرتا ہے .. 243
- حضور ﷺ کا حضرت عمرؓ سے فرمانا کہ تیرا کیا حال ہوگا جب منکر نکیر تیرے پاس قبر میں ڈراؤنی شکل میں آئیں گے 246
- فرشتے مومن کے جنازے کے ساتھ چلتے ہیں اور نماز جنازہ پڑھتے ہیں..... 247
- مومن کی روح اس طرح نکلتی ہے جیسے پانی کا قطرہ چھاگل سے 248
- حضور ﷺ کا فرمان کہ اپنی زبانوں پر کلمہ شریف جاری رکھو کیونکہ قبر میں اس کے بارے میں پوچھے جاؤ گے 251
- حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں منکر نکیر فرشتوں سے نپٹ لوں گا 251
- مومن پر قبر کشادہ کردی جائے گی اور کافر پر قبر تنگ کردی جائیگی 251
- کافر کو قبر اتنا دباتی ہے کہ اس کی پسلیاں گڈمڈ ہوجاتی ہیں اور اس پر سانپ چھوڑ دیئے جاتے ہیں 252
- کافر کی قبر آگ سے بھڑک اٹھتی ہے اور اونٹ کی گردن جیسے لمبے بچھو اس پر مسلط کردیئے جاتے ہیں..... 253
- فرمایا اپنے بھائی کیلئے استغفار کرو اور اس کے ثابت قدم رہنے کیلئے دعا کرو 255

besturdubooks.wordpress.com

- جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے اس پر نور کا ایک خیمہ تن جاتا ہے 256
- حضرت ابوالدرداء کا ایک شخص کو نصیحت کرنا اور قبر کی کیفیت بتانا 259
- ارشاد نبوی: کہ اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی 259
- حضور ﷺ کا ایک قبر کے پاس سے گزرتے ہوئے اُف اُف کرنا ... 261
- جنت البقیع سے گزرتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ تجھے ہدایت دی گئی اور نہ تو نے ہدایت حاصل کی..... 261
- دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے قبر میں آتے ہیں 262
- مردہ تمہارے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے 263
- مومن کے نیک اعمال اس کے گرد گھیرا ڈال دیتے ہیں اور منکر نکیر کو قریب نہیں آنے دیتے..... 264
- مومن کے نیک اعمال قبر کے عذاب سے حفاظت کرتے ہیں 267
- مومن بندہ قبر کی طرف جلدی جانے کی خواہش کرتا ہے اور کافر جلدی نہیں جانا چاہتا 268
- مومن بندہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کیلئے بے تاب ہوتا ہے اور کافر کو اللہ تعالیٰ سے ملاقات ناگوار ہوتی ہے 269
- نیک اعمال قبر میں مومن کا کام ہلکا کر دیتے ہیں 272
- نبی کریم ﷺ کا اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا کہ فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ فرمائے 273
- اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کا گھبرانا کہ قبر میں میرا کیا ہوگا ... 275
- مومن میت کہتی ہے کہ مجھے جلدی لے چلو 276
- ہم اہل السنت لوگوں کو تلقین حجت کرتے ہیں 278

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۵ 281

اندرونِ قبر کے بارے میں چند فوائد اور معلومات 281

باب نمبر:۲۶ 288

ان خوش نصیب لوگوں کا بیان جن سے قبر میں سوال وجواب نہیں ہوگا 288

اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے 289

اللہ کی راہ میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے اعمال جاری رہتے ہیں 290

سرحدوں کی حفاظت کرنے والا منکر نکیر کے سوالات اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا 290

ایک دن کیلئے بھی جہاد کی تیاری میں رہنے والے کی فضیلت 291

بیماری کی حالت میں مرنے والا شہید ہے 291

سورۃ الملک پڑھنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات سے محفوظ رہیگا 292

جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہونے والا منکر نکیر کے سوال سے محفوظ رہے گا 293

طاعون کی بیماری میں مرنے والا بھی قبر کے فتنہ سے محفوظ رہیگا 294

جمعہ کے دن جہنم نہیں بھڑکائی جاتی اور دروازے بند کردیئے جاتے ہیں 295

جمعہ کے دن فوت ہونے والے کو شہید کا اجر ملے گا 296

جمعہ کی شب یا دن کو فوت ہونے والے سے حساب وکتاب نہیں ہوگا 296

کیا بچوں سے قبر میں سوال ہوگا؟ اس بارے میں دو قول ہیں 296

باب نمبر:۲۷ 299

besturdubooks.wordpress.com

- قبر کی مصیبت اور سہولت اور مومن کیلئے اس کی کشادگی 299
- قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اگر اس سے بچ گیا تو اگلی منزل آسان ہوگی 299
- وطن سے دور فوت ہونیوالے کی قبر اس کے گھر تک وسیع کر دی جاتی ہے 300
- قبر جنت کا باغیچہ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے 300
- قبر روزانہ تین مرتبہ بندوں سے کلام کرتی ہے 300
- مومن کی قبر چودھویں کے چاند کی روشنی کی طرح روشن ہوتی ہے.... 301
- قبر کی کشادگی سوال اور تنگی کے بعد ہوگی 301
- اللہ تعالیٰ پر نیک گمان اور قبر کی کشادگی 302
- کلمہ شہادت کی برکت سے ایک گنہگار آدمی کی قبر کی کشادگی 303
- دو مسکینوں کے جنازے کی کیفیت اور ان کی قبر کی کشادگی..... 304
- تلاوت قرآن مجید اور روزوں کی برکت سے قبر میں خوشبو..... 306
- **باب نمبر:۲۸** 307
- قبر کے اندر کے حالات کا مزید بیان 307
- مومن کیلئے موت کے بعد سب سے پہلا تحفہ 307
- **باب نمبر:۲۹** 309
- قبر میں بعض نیک اعمال کا بدلہ 309
- مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے 309
- قبر کی ویرانی دور کرنے کیلئے اندھیرے میں دو رکعت پڑھ لیا کرو.... 309
- فقیری دور کرنے کا وظیفہ 310
- عالم کا علم اس کی قبر میں اس کا دوست بن جاتا ہے 310
- بھلائی سیکھنے اور سکھلانے والوں کی قبر نور سے روشن ہوگی 310

besturdubooks.wordpress.com

- سنت کا عمل قبر میں باعث روشنی اور باعث انس ہوتا ہے 311
- کسی مومن کو خوشی پہنچانے کا عمل فرشتہ کی صورت میں قبر میں پہنچ جاتا ہے 311
- قبر کی مشقتیں دور کرنے کیلئے عمل 312
- مسجد میں روشنی کرنا اپنی قبر کی روشنی کا سبب ہے 312
- مریض کی عیادت کا اجر 312
- باب نمبر:۳۰ 314
- عذاب قبر کا مزید بیان 314
- شرک کی حالت میں مرنے والوں پر قبر کا عذاب ہوگا 314
- اہل قبور کے عذاب کو تمام چوپائے سنتے ہیں 315
- آپ نے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے پناہ مانگو 315
- کافر پر قبر میں ۹۹ سانپ مسلط کیے جاتے ہیں 315
- فان له معيشة ضنكاً کا شان نزول 315
- کافر کیلئے دو سانپ خصوصی طور پر بھیجے جاتے ہیں 316
- چغلی اور پیشاب کے قطروں سے نہ بچنے پر قبر میں عذاب ہوگا 316
- ایک صحابی کا قبر سے کھٹکے کی آواز سننا 317
- عذاب قبر تین چیزوں سے ہوتا ہے 318
- مردے کی چیخ سے حضور ﷺ کی سواری کا بدک جانا 318
- آیت کمایئس الکفار کی تشریح 319
- پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنے والے اور پیاسے کو پانی نہ پلانے والے کا انجام 320
- قبیلہ غفار کے ایک شخص کا واقعہ 321
- صدقہ کے مال سے خیانت کرنے کے جرم میں قبر کا عذاب 322

besturdubooks.wordpress.com

- بغیر وضو نماز پڑھنے اور فریادی کی مدد نہ کرنے پر قبر میں عذاب ہو رہا تھا 322
- مختلف گناہوں کے عذاب کے مختلف مناظر جو حضور ﷺ کو خواب میں دکھائے گئے 323
- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گالیاں دینے والے کی سزا 332
- لواطت کرنے والا قوم لوط کی طرف لیجایا جائے گا 334
- ایک شرابی اور والدہ کے نافرمان کا واقعہ 335
- فخریہ لباس پہن کر اکڑ کر چلنے والے کا انجام 335
- صحابہ کرام کو گالیاں دینے والے کا عبرتناک انجام 336
- سنت کے خلاف عمل کرنے والوں کا رُخ قبر میں قبلہ سے پھیر دیا جاتا ہے 337
- مختلف لوگوں کے عذاب قبر کے مختلف اور ہیبت ناک مناظر 337
- گندم میں بھوسی وغیرہ ملا کر بیچنے والے کا خوفناک انجام 338
- کاروبار میں اپنے شریک مالدار کو قتل کر کے اس کے مال پر قبضہ والے کا خوفناک انجام 339
- اہل بیت رسول اللہ ﷺ کی گستاخی کرنے والے کا عبرتناک انجام . 339
- حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قاتل کا نہایت ہی عبرت انگیز انجام ... 340
- قابیل کا عبرتناک واقعہ 342
- ایک بے دین کا واقعہ 343
- ایک اور عبرتناک واقعہ 344
- عذاب قبر کا ایک اور خوفناک منظر 345
- دوسرے کے گھر کان لگا کر خفیہ بات سننے والی کا انجام 346
- بیوی سے مباشرت کے بعد غسل نہ کرنے کی سزا 346
- ہاتھ اور پیروں اور ناف میں کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں 347

besturdubooks.wordpress.com

- مردے کی ہڈیوں سے نکالی گئی کیلیں لوہار سے گرم نہ ہوسکیں 347
- ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا انجام 348
- ایک شخص کا عمل حبشی غلام کی شکل میں جنازہ پڑھنے والوں میں موجود رہا..... 348
- ایک کفن چور کا قصہ 349
- ایک خوفناک واقعہ 350
- عذاب قبر کے بارہ میں علماء کے اقوال 350
- عذاب قبر دو قسم ہے 351
- امام نسفیؒ کا قول..... 351
- ابن القیمؒ کا قول 352
- مصنف کتاب کی تحقیق 352
- **باب نمبر:۳۱** 354
- ان اعمال کا بیان جو لوگوں کو عذاب قبر سے بچائیں گے 354
- شہید کے چھ اعزاز..... 356
- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد گرامی 357
- فرمایا کہ سورۂ ملک اپنے گھر والوں اور بچوں کو سکھاؤ کہ یہ عذاب قبر سے نجات دلانے والی ہے 357
- سورۂ ملک کا اپنے پڑھنے والے کیلئے قبر میں سفارش کرنا 358
- فضائل سورۂ الٓمٓ تنزیل 360
- سرور کائنات ﷺ کا معمول 360
- قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا..... 361
- موت کی سختی کے رفع کیلئے سورت زلزال کا عمل..... 361
- جمعہ کے دن فوت ہونیوالا عذاب قبر سے محفوظ رہیگا 361
- رمضان شریف میں قبر کا عذاب ہٹادیا جاتا ہے 361

besturdubooks.wordpress.com

- ایک بزرگ کی اللہ تعالیٰ سے درخواست کہ اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں 362
- باب نمبر:۳۲ 363
- اہل قبور کے مزید حالات کہ وہ وہاں سے کس طرح اُنس حاصل کرتے ہیں۔ اور وہاں قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملاقاتیں کرتے ہیں اور نعمتوں کے مزے لیتے ہیں۔ اور اچھا پہنتے ہیں۔ 363
- کلمہ پڑھنے والوں کو کہیں بھی پریشانی نہ ہوگی نہ قبر میں نہ حشر میں: 363
- حضرات انبیاء کرام اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز پڑھتے ہیں 363
- حضرت ثابت بنانی کی دعا 364
- حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا گیا 365
- حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں قرآن پڑھتے سنا گیا 365
- ایک صحابیؓ کا قبر کے اندر سے سورۂ ملک کی تلاوت کی آواز سننا 365
- ایک بزرگ کی قبر سے کستوری کی خوشبو آنے لگی 367
- حضرت ابوالعلاء ہمدانی کو قبر میں علم میں مصروف دیکھا گیا 368
- ایک صحابی کا ایک صحابی کو قبر میں قرآن پڑھنے سننا 368
- حضورﷺ کا جنت میں اپنے ایک صحابی کی قرآن پڑھنے کی آواز سننا 369
- اگر کسی کو قرآن مجید حفظ مکمل کرنے سے پہلے موت آجائے تو قبر میں اسے بقیہ قرآن مجید یاد کرادیا جاتا ہے 369
- مومن کو قرآن کریم قبر میں پڑھنے کیلئے دیا جاتا ہے 370
- ایک نوجوان کو قبر میں دیکھا کہ قرآن کریم کی تلاوت کررہا ہے 370
- اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن دیا کرو کیونکہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں 371
- اچھے کپڑوں میں کفن نہ دینے کا ایک واقعہ 373

besturdubooks.wordpress.com

- ماں نے خواب میں بیٹی سے کہا کہ تم نے اچھا کفن نہیں دیا نیا کفن خرید کر فلاں مرنیوالی کے ہاتھ بھیج دو 374
- حضرت معاذؓ کی وصیت کہ میری بیوی کو اچھا کفن دینا کہ اس میں اٹھائے جائیں گے 375
- نئے آنے والے مردے سے پہلے فوت شدہ لوگ اپنے عزیزوں کا حال دریافت کرتے ہیں 375
- مردے اپنے عزیزوں کی اچھی خبر سن کر خوش ہوتے ہیں 375
- قرآن مجید سے اس کی تائید 376
- حضرت ابن عباس کی وفات کا عجیب منظر 376
- ایک دوسری روایت سے اس کی تائید 376
- تیسری روایت سے تائید 377
- کفن کے کپڑے زیادہ مہنگے نہ ہوں 378
- حضرت عمرؓ کی وصیت کہ مہنگا کفن نہ پہنانا 378
- حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ میرے یہ دو کپڑے دھو کر مجھے کفن دینا 378
- ایک صحابیؓ کی کفن بارے ایک کرامت 379
- کفن کے متعلق واپسی کی ایک اور کرامت 380
- حضرت طاؤس کی وصیت 380
- حضرت علاء بن الحضرمیؓ کی وفات کا واقعہ 380
- ایک خاتون جو بارہ ہزار تسبیح پڑھتی تھی کہ وفات کا عجیب واقعہ 381
- حضرت کرزؓ کی وفات پر مردوں کا شاندار استقبال 381
- حضرت ورادا العجلیؒ کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے 382
- ایک ٹیلہ میں سات اشخاص تروتازہ پائے گئے اور ان کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی 383

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت سعد بن معاذؓ کی قبر سے کھودتے وقت تک کستوری کی خوشبو آتی رہی 383
- تلاوت قرآن کریم کی برکت سے قبر میں خوشبو 384
- ایک بدوی کے متعلق حضور ﷺ کا فرمان کہ تھوڑی مشقت اٹھائی اور لمبی چوڑی نعمتیں لے گیا 384
- حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو جنت میں مختلف حالات میں دیکھنا 384
- ان کی روح بارگاہ الٰہی میں پہنچ گئی ہے 385
- باب نمبر: ۳۳ 387
- شہید کی بزرگی اور فضیلت 387
- شہید کے خون سے ابھی زمین خشک نہیں ہوتی کہ حوریں استقبال کیلئے پہنچ جاتی ہیں: 387
- شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے گناہوں کا کفارہ ہوجاتا ہے: 387
- مختلف شہداء کے مختلف حالات 388
- باب نمبر: ۳۴ 390
- قبروں کی زیارت کرنے کا بیان اور یہ کہ مرنے والے زیارت کرنے والوں کو دیکھتے اور پہچانتے ہیں 390
- روح مع الجسم کے متعلق علامہ سبکیؒ اور دوسرے فقہاء کے اقوال وآراء 393
- مومنین اور شہداء کی زندگی کے متعلق چند مشاہدات وواقعات 396
- شورش حرہ کے زمانہ میں مسلسل روضہ اقدس سے تین دن تک اذان واقامت کی آواز آتی رہی 405
- ایک قبر سے ہائے ہائے کی آواز سنی گئی 407
- حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر جب دمشق لایا گیا تو اس سے آواز آئی کہ سب سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے 407

besturdubooks.wordpress.com

- حضرت مشہور محدث احمد بن نصر خزاعی ؒ کا سر مبارک شہادت کے بعد سورہ یٰسین کی تلاوت کر رہا تھا 407
- حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک نوجوان عابد کی وفات کا عجیب واقعہ 408
- حضرت ابن میناء سے ایک مردے کا نصیحت آمیز کلام کرنا 410
- دمشق کے قبرستان سے ایک مردے کا حضرت یونس بن حلیس سے نصیحت آمیز گفتگو کرنا 410
- شہید مجاہدین کا اپنے ایک زندہ ساتھی کو گھر پہنچا دینا 412
- شہید مجاہدین کی کرامت کہ اپنے زندہ بھائی کی شادی میں شریک ہوئے 413
- شہید مجاہدین کا قافلہ حضرت خالد بن معدان کے جنازہ میں شریک ہوا 415
- گانے بجانے والوں کو غیبی آواز سے تنبیہ 416
- حضرت ثابت بنانی ؒ کا قبرستان سے ایک آواز کا سننا 417
- حضرت صالح مری کے ایک سوال کا جواب قبرستان سے غیبی آواز نے دیا 417
- حضرت یزید بن شریح کا ایک قبر سے دردناک اشعار سننا 419
- قبر میں سے اشعار گنگنانے کی آواز آرہی تھی 419
- باپ کا قبر کے اندر سے بیٹے سے کلام کرنا 420
- حضرت خالد بن معدان غسل کے تختہ پر بھی تسبیح پڑھ رہے تھے 420
- ایک بزرگ غسل کے تختہ پر بھی ہنس رہے تھے 421
- حضرت زید بن خارجہ ؓ کا بعد وفت گفتگو کرنا اور آنے والے فتنوں کی خبر دینا 421
- حضرت زید بن خارجہ کی گفتگو کی تفصیل: 422

besturdubooks.wordpress.com

- بعد از انتقال مزید دیگر صحابہ کرام کا گفتگو فرمانا 425
- بعد از انتقال حضرت ثابت بن شماس کا گفتگو فرمانا 425
- حضرت خارجہ بن یزیدؓ کا بھی بعد از وفات اس قسم کی گفتگو فرمانا ... 425
- کافر کے قتل کرنے میں ایک شہید کا اپنے ساتھی کی مدد کرنا 426
- ایک مجاہد شہید کا اپنے ساتھیوں کے سامنے قرآنی آیت تلاوت کرنا. 428
- حضرت ابراہیم ادہم سے ایک بوڑھے بزرگ نے قبر سے سر نکال کر گفتگو کی 428
- ایک کفن چور سے ایک عورت کا قبر کے اندر سے گفتگو کرنا کہ اللہ نے میری اور تیری مغفرت فرمادی ہے 429
- شہداء کو حکم ملا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے جنازہ میں شریک ہوں 430
- قبروں کی زیارت کو جانا اور مردوں کو سلام کہنا اور بخشش کی دعا کرنا شرع سے ثابت ہے 431
- قبرستان میں جا کر کیا کلمات کہنے چاہئیں 431
- ہم سب جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن ایک جگہ جمع ہوتے ہیں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں 435
- ایک شخص روزانہ شام کو ایک قبرستان والوں کیلئے دعا کیا کرتا تھا ایک دن وہ بھول گیا تو رات کو خواب میں کچھ مردے اس کے پاس شکایت کرنے پہنچ گئے 435
- ایک مردے کا اپنے دوست سے اس کے نہ آنے کی شکایت کرنا 438
- قبرستان میں سلام علیکم اور السلام علیکم دونوں طرح کہنا جائز ہے 439
- **باب نمبر: ۳۵** 440
- انسان کے مرنے کے بعد روحیں کہاں رہتی ہیں؟ 440
- حضرت خضر علیہ السلام کا عجیب واقعہ 488
- **باب نمبر: ۳۶** 491

besturdubooks.wordpress.com

- میت پر روزانہ اس کا ٹھکانہ (جنت یا دوزخ) پیش ہونے کا بیان ... 491
- باب نمبر: ۳۷ 494
- زندوں کے اعمال ان کے عزیز و اقارب مردوں پر پیش کئے جاتے ہیں 494
- باب نمبر: ۳۸ 499
- کس وجہ سے میت اپنے اچھے ٹھکانے پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے؟ 499
- باب نمبر: ۳۹ 502
- جس نے وصیت نہیں کی اُسے اپنے مرنے والوں عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی 502
- باب نمبر: ۴۰ 504
- مردہ اور زندہ لوگوں کی روحوں کا خواب میں ملنے کا بیان 504
- اس بات کی تحقیق کہ روح نیند کی حالت میں جسم سے نکل کر جہاں چاہے چلتی پھرتی اور روحوں وغیرہ سے ملاقات کرتی ہے 512
- باب نمبر: ۴۱ 515
- اُن لوگوں کے واقعات جنہوں نے خواب میں مرنے والوں کو دیکھا اور اُن سے اُن کے حالات دریافت کئے اور انہوں نے بتائے 515
- حضرات شیخین کو گالی دینے والے کا انجام بد 524
- صحابہ کرام کی ذات میں نقص نکالنے والے کا انجام بد 524
- نیک لوگوں کے قریب دفن ہونے سے مغفرت ہوگئی 526
- باب نمبر: ۴۲ 551
- یہ بیان کہ مرنے والوں کو زندوں کی طرف سے کوئی بُری بات پہنچتی ہے تو انہیں اذیت ہوتی ہے اور مردوں کو بُرا بھلا کہنے اور اذیت دینے سے روکنے کا بیان 551

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۳ 553

میت پر بیان کر کے رونے سے میت کو اذیت پہنچتی ہے 553

باب نمبر: ۴۴ 558

قبر کے اوپر گزرنے سے یا قبرستان میں پیشاب کرنے سے مرنے والے کو اذیت ہوتی ہے 558

باب نمبر: ۴۵ 560

مؤمن کی قبر پر دو محافظ فرشتوں کی دائمی تقرری 560

باب نمبر: ۴۶ 561

مرنے والے کو اس کی قبر میں کیا چیز فائدہ پہنچاتی ہے 561

باب نمبر: ۴۷ 576

مرنے والے کیلئے یا کسی کی قبر پر قرآن شریف پڑھنے کا بیان 576

باب نمبر: ۴۸ 581

ایصالِ ثواب کے بارے میں مزید تفصیل 581

باب نمبر: ۴۹ 585

مرنے کیلئے بہترین اوقات 585

باب نمبر: ۵۰ 586

وہ نیک اعمال جو عامل کو مرنے کے بعد جلدی سے جنت میں پہنچا دیتے ہیں 586

باب نمبر: ۵۱ 587

حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکاروں کے علاوہ لوگوں کی جسمانی آزمائش اور بدبو 587

باب نمبر: ۵۲ 592

خاتمہ روح کے بارے میں چند فوائد 592

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

مقدمہ مؤلف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَیْقَظَ مَنْ شَآءَ مِنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ ، وَرَفَعَ مَنْ اَحَبَّ لِقَآئَهٗ اِلٰی عِلِّیِّیْنَ وَوَضَعَ عَنْهُ اَوْزَارَهٗ وَ ثِقْلَهٗ ، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَاشَرِیْكَ لَهٗ۔ شَهَادَةً عَلَیْهَا مِنْ رِّدَآءِ الْاِخْلَاصِ حُلَّةٌ، وَصَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الشَّادَةِ الْاَجِلَّةِ ○

یہ وہ کتاب ہے۔ جس کی طرف لوگ گردنیں اُٹھا اُٹھا کر دیکھتے ہیں۔ یہ ایک تسلی بخش کتاب ہے۔ جو عالم برزخ کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ جس کے اندر میں موت کی کیفیت اور فضیلت بیان کروں گا۔ نیز ملک الموت (عزرائیلؑ) اور اُن کے معاون فرشتوں کا بیان ہوگا۔ اور مرتے وقت انسان کو کیا حالات پیش آتے ہیں اور رُوح بدن سے کس طرح جدا ہوتی ہے۔ اور بدن سے جدا ہو کر کس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف اوپر کو جاتی ہے۔ اور روحوں کے ساتھ کس طرح جا کے شامل ہوتی ہے۔ اور اُس کا ٹھکانہ کہاں ہوتا ہے۔ اور قبر میں میت پر کیا گذرتی ہے۔ اور قبر میں کس طرح سے آزمائشیں ہوتی ہیں۔ اور عذاب کس طرح ہوتا ہے۔ اور قبر کشادہ اور تنگ کس طرح ہوتی ہے۔ اور کس کو کس طرح سے بھینچتی اور کس کو کس طرح سے فائدہ پہنچاتی ہے؟ یہ سب احوال مرنے سے لے کر قیامت

besturdubooks.wordpress.com

کے دن اُٹھائے جانے تک پوری تفصیل سے لکھے گئے ہیں۔ مرضِ موت سے پیدا ہونے سے لے کر نفخ صور تک مکمل لکھا ہے۔ اور یہ سب حالات میں نے احادیث کی مستند کتابوں سے احادیث مرفوعہ وصحیحہ اور آثارِ صحابہ کرامؓ ائمہ حدیث کے کلام سے لے کر درج کتاب کئے ہیں۔ اور اس سلسلے میں امام قرطبی کی کتاب تذکرہ کو سامنے رکھا ہے۔ اور پھٹک چھانٹ کر احادیث کی تخریج کر کے اپنی اس کتاب میں تحریر کیا ہے۔ اور قابل قدر اضافے کیے ہیں۔ جو اس کتاب میں نہیں تھے۔ اور میں نے اس کتاب کا نام "شرح الصُّدُور فِیْ اَحْوَالِ الْمَوْتٰی وَالْقُبُوْرِ" رکھا ہے۔ اور مجھے امید ہے کہ اگر عمر نے اجازت دی تو انشاء اللہ تعالیٰ اس سے آگے نفخ صور سے جنت اور دوزخ میں جانے تک کے مکمل حالات یعنی قیامت کی نشانیوں کے بارے میں تفصیل سے لکھوں گا۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وتوفیق سے اسے تکمیل تک پہنچائے آمین۔ امام ابونعیمؒ حضرت مجاہد سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں حدیث بیان فرماتے ہیں۔

وَمِنْ وَّرَآءِ هِمْ بَرْزَخٌ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ

اور ان کے مرنے کے بعد ایک عرصہ زندگی ہے۔ روز قیامت کو اُٹھائے جانے تک۔ تو برزخ کے معنی موت سے قیامت تک کے بتائے ہیں۔

----✱✱✱----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱

موت کے آغاز کا بیان

(۱) حضرت ابن ابی شیبہ ''المصنف'' میں اور امام مالکؒ ''الزھد'' میں روایت کرتے ہیں۔ کہ ہم سے حضرت حماد بن سلمہ نے حضرت حبیب بن شہید سے انھوں نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا کہ آپؓ نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور اُن کی ذریت کو پیدا فرمایا تو فرشتوں نے عرض کیا کہ اتنے انسان تو اس زمین پر سما نہیں سکیں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں اُن کو فنا کرنے کے لیے موت کو بھی ساتھ ہی زمین پر اتار رہا ہوں۔ تو فرشتوں نے عرض کیا۔ پھر تو انسان کی زندگی اجیرن ہو جائے گی۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ میں انہیں امید دلاؤں گا۔

(۲) امام ابونعیم نے ''الحلیہ'' میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب حضرت آدم علیہ السلام زمین کی طرف اُتارے گئے تو اُن سے اُن کے رب کریم نے فرمایا۔ ''اِبْنُوْا لِلْخَرَابِ وَلِدُوْا لِلْفَنَاءِ'' اُجاڑ ہونے کے لیے تعمیر کرلو۔ اور مرنے کے لیے جن لو۔ یعنی جو تم تعمیر کرو گے اس نے ویران ہونا ہے اور جو تم جنو گے وہ فنا کے گھاٹ اتر جائے گا۔ یعنی آخر ہر چیز کو موت ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲

کسی جسمانی یا مالی تکلیف کی وجہ سے موت کی خواہش کی ممانعت

(۱) امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے حدیث درج فرمائی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی کسی مصیبت کے آنے کی وجہ سے موت کی تمنا نہ کرے۔ اور اگر ضرور ہی تمنا کرنا ہو تو اس طرح سے کہو۔

اَللّٰھُمَّ اَحْیِنِیْ مَا کَانَتِ الْحَیَاۃُ خَیْرًا لِّیْ وَتَوَفَّنِیْ اِذَا کَانَتِ الْوَفَاۃُ خَیْرًا لِّیْ

اے اللہ کریم! مجھے اس وقت تک زندہ رکھ۔ جس وقت تک زندگی میرے لیے بہتر ہے۔ اور مجھے موت دے دے جب موت میرے لیے بہتر ہو۔

(۲) امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث درج فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ کوئی شخص موت کی خواہش نہ کرے اور موت کے آنے سے پہلے اُس کی دعا نہ کرے۔ کیونکہ جب تم میں سے کوئی شخص فوت ہو جاتا ہے تو اس کے عمل کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور طویل عمری مومن کے بھلے میں اضافہ ہی کرتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(۳) امام بخاری اور امام نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت بیان فرمائی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی شخص موت کی تمنا نہ کرے۔ اگر تو نیک ہے۔ تو وہ اپنی نیکی میں اضافہ کرے گا۔ اور یا گنہگار ہوگا تو شاید برائی سے اس مدت میں باز آجائے۔

(۴) امام احمد، البزار، ابو یعلیٰ، الحاکم اور البیہقی نے شعب الایمان میں حدیث درج کی ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کی تمنا مت کرو۔ کہ اس سامنے سے آنے والی کا خطرہ سخت ہے اور انسان کی خوش نصیبی ہے کہ اُس کی عمر لمبی ہو کہ اللہ تعالیٰ اُسے اپنی بارگاہ میں رجوع کرنے کی توفیق بخشے۔ یعنی اُسے توبہ اور نیک عمل کی توفیق بخش دے۔

(۵) امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت بیان فرمائی ہے۔ کہ آپؓ فرماتے ہیں۔ اگر ہمیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے موت کی تمنا کرنے سے روکا نہ ہوتا تو ہم ضرور موت کی تمنا کرتے۔

(۶) حضرت امام بخاریؒ نے حضرت قیس بن ابی حازم سے روایت بیان فرمائی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت خباب کی بیمار پرسی کے لیے اُن کے پاس گئے۔ اور انہوں نے دس جگہ داغ لگوائے ہوئے تھے۔ تو انہوں نے فرمایا: اگر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں موت کی تمنا کرنے سے روکا نہ ہوتا تو میں اپنے لیے موت کی دعا کرتا۔

(۷) امام مروزی نے حضرت معاویہؓ کے غلام القاسم سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ موت کی تمنا کی اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سن رہے تھے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت کی تمنا نہ کرو اگر تم جنتی ہو تو تمہارا باقی رہنا تمہارے لیے بہتر ہے اور اگر تم جہنمی ہو تو تمہیں اُس کے لیے کیا جلدی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(۸) خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کوئی تم میں سے موت کی خواہش مت کرے کہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اُس نے اپنے لیے آگے کیا بھیجا ہے۔

(۹) امام احمد اور ابویعلیٰ، طبرانی اور حاکم نے حضرت اُم الفضلؓ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُن کے ہاں تشریف لائے تو آپؐ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کسی تکلیف میں مبتلا تھے اور انہوں نے موت کی تمنا کی۔ تو آنجنابؐ نے ان سے ارشاد فرمایا: چچا جان! موت کی تمنا مت کیجئے۔ اس لیے کہ اگر آپ نیکوکار ہیں تو اس صورت میں عمر زیادہ ہونے سے نیکیوں میں اضافہ ہو جائے۔ تو یہ تمہارے لیے بہتر ہوگا۔ اور تم گنہگار ہو۔ اور تمہیں عمر میں مہلت مل جائے گی۔ تو تم برائیوں سے توبہ کرلو گے تو یہ بھی تمہارے حق میں بہتر ہوگا۔ لہٰذا موت کی تمنا مت کریں۔

(۱۰) امام احمدؒ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی موت کے آنے سے پہلے اس کی خواہش نہ کرے اور نہ اس کی دعا کرے۔ ہاں اگر اُسے اپنے اعمال پر مکمل بھروسہ ہو تو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳

اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں لمبی عمر گزارنے کی فضیلت

(۱) امام احمد اور ترمذی نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے حدیث درج کی ہے اور حاکم نے اسے درست قرار دیا ہے۔ کہ ایک شخص نے عرض کیا، یارسول اللہؐ! لوگوں میں کون بہتر ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جس کی عمر لمبی ہو۔ اور اعمال اچھے ہوں۔ اور پھر اُس نے پوچھا۔ لوگوں میں زیادہ بُرا کون ہے؟ ارشاد فرمایا: جس کی عمر طویل ہو اور اعمال بُرے ہوں۔

(۲) امام حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث درج کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ سلم نے ارشاد فرمایا کہ تم میں سے بہتر لوگ وہ ہیں جن کی عمریں لمبی اور اعمال نیک ہوں۔

(۳) امام احمدؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ تم میں سے بہتر لوگ لمبی عمر کے ہیں جن کے اعمال اچھے ہیں۔

(۴) امام طبرانی نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کیا میں تمہیں بہتر شخص کے بارے میں نہ بتادوں؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں کیوں نہیں یارسول اللہؐ! ضرور آپؐ نے ارشاد فرمایا: جس نے اسلام میں زیادہ عمر پائی اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

اسلام پر مضبوطی سے قائم رہا۔

(۵) امام طبرانی نے بھی حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے۔ جب مسلمان کی عمر لمبی ہو جاتی ہے تو یہ اُس کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔

(۶) امام احمدؒ نے اور زنجویہ نے اپنی ''الترغیب'' میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قضاعہ کے قبیلہ جہنی کے دو شخص مسلمان ہوئے اور وہ دونوں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ رہے۔ ایک تو جلد ہی درجہ شہادت پا گیا اور ایک دوسرا ایک برس بعد فوت ہوا۔ حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ نے دوسرے شخص کو خواب میں دیکھا کہ وہ شہید سے پہلے جنت میں پہنچ گیا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ میں بہت حیران ہوا، اور صبح کو میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بات کا ذکر کیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کیا اُس نے اُس کے بعد رمضان المبارک کے روزے نہیں رکھے؟ اور کیا اُس نے چھ ہزار رکعات نمازیں نہیں پڑھیں؟ اور اتنی سنتیں نہیں پڑھیں؟

(۷) امام احمدؒ اور بزار نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اسلام میں اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس مومن سے بڑھ کر افضل کوئی نہیں ہے۔ جسے لمبی عمر ملی۔ تسبیحات کیں۔ اللہ اکبر کا ذکر کیا اور لا الہ الا اللہ کا وظیفہ کرتا رہا۔

(۸) ابو نعیم نے حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ مومن کی ایک ایک دن کی زندگی غنیمت ہے کہ وہ اُسے فرائض اور نمازوں کی ادائیگی میں گزارتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اُسے ذکر اللہ کی توفیق بخشتا ہے۔

(۹) امام ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم بن ابی عبدہ سے روایت کی ہے فرمایا: کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومن جب فوت ہوتا ہے تو وہ دنیا میں واپس جانے کی تمنا کرتا ہے اور یہ محض اس لیے کہ وہ دنیا میں جا کر اللہ تعالیٰ کی بڑائی بیان کرے یا لا الہ الا اللہ کا ذکر کرے۔ یا اللہ تعالیٰ کی تسبیحات بیان کرتا رہے۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴

دین میں فتنہ کے ڈر سے موت کی تمنا اور دعا کرنے کی اجازت کا بیان

۱۔ امام مالکؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت تب قائم ہوگی کہ کوئی کسی شخص کی قبر پر سے گزرے گا اور کہے گا کہ کاش اس کی جگہ میں ہوتا۔

۲۔ حضرت امام مالکؒ اور بزار نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ دعا فرمائی:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْٓ اَسْئَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَتَرْكَ الْمُنْكَرَاتِ وَحُبَّ الْمَسَاكِيْنَ وَاِذَآ اَرَدْتَّ بِالنَّاسِ فِتْنَةً فَاقْبِضْنِیْ اِلَيْكَ غَيْرَ مَفْتُوْنٍ

اے اللہ کریم! میں تجھ سے نیک کاموں کی توفیق اور بُرے کاموں کو چھوڑنے کی توفیق اور مسکینوں سے محبت کرنے کی توفیق طلب کرتا ہوں۔ اور اگر تو لوگوں کو کسی آزمائش میں ڈالے تو مجھے کسی فتنہ میں پڑے بغیر اپنے پاس بلا لینا۔

۳۔ حضرت امام مالکؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے دعا کی۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰھُمَّ قَدْ ضَعُفَتْ قُوَّتِیْ وَ کَبُرَتْ سِنِّیْ وَانْتَشَرَتْ رَعِیَّتِیْ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْکَ غَیْرَ مُضَیِّعٍ وَّ لَا مُقَصِّرٍ

اے اللہ کریم! میری طاقت کمزور پڑ گئی ہے اور میری عمر زیادہ ہوگئی ہے اور میری رعیت دُور دراز تک پھیل گئی ہے۔ بس اب مجھے بغیر ضائع کرنے کے اور قاصر رہنے کے اپنے پاس بلا لے۔

اور ابھی اس دعا کو ایک ماہ نہیں گزرا تھا کہ آپؓ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے۔

موت کی تمنا کرنا کب جائز ہے؟

۴۔ امام ابن عبداللہ نے ''التمہید'' میں اور مروزیؒ نے ''الجنائز'' میں اور امام احمدؒ نے اپنی ''المسند'' میں اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں علیم الکندی سے روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ابوعبس الغفاری کے ہمراہ چھت پر بیٹھا ہوا تھا تو انہوں نے لوگوں کو دیکھا کہ طاعون کے ڈر سے سامان اُٹھائے جا رہے ہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ ''یَاطَاعُوْنُ خُذْنِیْ اِلَیْکَ'' اے طاعون مجھے اپنی گرفت میں لے لو۔ تین بار انہوں نے ایسا کہا۔ تو حضرت علیم نے اُس سے فرمایا: تم یہ بات کیوں کہہ رہے ہو کیا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ کوئی تم میں سے موت کی تمنا مت کرے۔ کیونکہ اس سے اس کے عملوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور وہ دوبارہ اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع نہیں کر سکتا کہ توبہ ہی کرے۔ تو ابوعبسؓ نے فرمایا کیا تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا۔ چھ باتوں کی وجہ سے موت میں جلدی کی تمنا کرو (۱) بے وقوفوں کی سرداری میں (۲) ظلم کی زیادتی میں (۳) فیصلہ کے بیچنے کے وقت (۴) خون کو ارزاں سمجھنے کے وقت (۵) قطع رحمی کے وقت (۶) قرآن کریم کو موسیقی کے ساتھ پڑھنے کے وقت۔ کہ قرآن کریم کے ساتھ رکھتے ہیں اور ایک شخص سے کہتے ہیں کہ اس پر قرآن کریم کو گاؤ چاہے سمجھتے کچھ نہ ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ امام حاکم نے الحسن سے روایت کی ہے کہ الحکم بن عمرو نے کہا۔ اے طاعون! مجھے اپنی گرفت میں لے لے۔ اُن سے کہا گیا تم ایسا کیوں کہتے ہو حالانکہ تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی تم میں سے موت کی خواہش نہ کرے۔ تو انہوں نے فرمایا جو تم نے سنا ہے۔ میں نے بھی سنا ہے لیکن میں چھ مقام پر موت کی تمنا کرتا ہوں۔ فیصلہ بیچنے کے وقت، کثرتِ ظلم کے وقت، بچوں کی سرداری کے وقت، خون ریزی کے وقت، قطع رحمی کے وقت اور ان گویے قاریوں کے ظاہر ہونے کے وقت جو آخر زمانہ میں ہوں گے۔ جو قرآن کو موسیقی بنالیں گے۔

۶۔ ابن سعد نے ''الطبقات'' میں حبیب بن ابی فضالہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے موت کا ذکر فرمایا: گویا کہ آپ اُس کی تمنا کر رہے ہیں تو کسی صحابی نے کہا کہ تم موت کی تمنا کیسے کر رہے ہو؟ جب کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کسی کے لیے موت کی تمنا کرنا جائز نہیں ہے۔ نہ کسی نیک کو نہ کسی بدکار کو، نیک کو تو اس لیے نہیں کہ شاید وہ مزید نیکی کرے اور بدکار کو اس لیے نہیں کہ شاید وہ توبہ کرے۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں موت کی تمنا کیوں نہ کروں کہ مجھ چھ باتوں کا خطرہ ہے۔ (۱) گناہ میں بے پرواہی (۲) فیصلہ کی فروخت (۳) قطع رحمی (۴) ظلم کی زیادتی (۵) نادانوں کی حکومت (۶) قراء کی موسیقی۔

۷۔ امام طبرانیؒ نے حضرت عمر بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص موت کی خواش مت کرے جب تک اُسے اپنے نیک اعمال پر بھروسہ نہ ہو اور اگر تم اسلام میں یہ چھ خصلتیں دیکھو تو موت کی تمنا کرو۔ اگر تمہارا نفس تمہارے قابو میں ہو تو رہنے دو۔ وہ چھ خصلتیں یہ ہیں۔ خون ریزی کی فراوانی، نادانوں کی حکومت، ظلم کی کثرت، بچوں کی سرداری، فیصلہ کی فروخت، قراء کی قرآنی موسیقی۔

۸۔ امام ابو نعیمؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ الدجال کذاب اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا۔ جب تک مومن کو موت زیادہ محبوب نہ ہوگی۔

۹۔ ابن ابی الدنیاؒ نے حضرت سفیانؓ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا۔ کہ علماء لوگ موت کو سرخ سونے سے زیادہ پسند کریں گے۔

۱۰۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: امکان ہے کہ کسی وقت موت مومن کو ٹھنڈے شہد ملے پانی کے پینے سے زیادہ مرغوب ہوگی۔

۱۱۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ لوگوں پر وہ زمانہ ضرور آئے گا کہ اُن کے پاس سے ایک جنازہ گزرے گا تو آدمی کہے گا۔ کاش اس کی جگہ میں ہوتا۔

۱۲۔ ابن سعد نے حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیمار ہو گئے میں ان کی بیمار پرسی کے لیے آیا۔ میں نے دعا کی۔ اے اللہ ابو ہریرہ کو شفا عطا فرما۔ تو انہوں نے کہا اللہ کریم ایسا نہ کیجئے۔ اور فرمایا: اے ابوسلمہ! ممکن ہے کہ وہ زمانہ آجائے کہ لوگوں کو موت سونے چاندی سے زیادہ محبوب ہوگی۔ اور اے ابوسلمہ اگر تم زندہ رہے کہ جلد وہ زمانہ آجائے کہ ایک شخص کسی قبر پر سے گزرے اور یہ کہے کہ کاش میرا یہ مکان ہوتا۔

۱۳۔ حضرت ابوعثمان سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اپنے چبوترے پر تھے اور چبوترے کے نیچے فلاں فلاں دو صاحب منصب و جمال عورتیں تھیں۔ اور اُن دونوں سے ان کی خوبصورت اولاد تھی۔ کہ آپ کے سر پر ایک چڑیا آکر چہچہانے لگی۔ اور اُن پر بیٹ ڈال دی آپؓ نے وہ بیٹ اپنے ہاتھ سے ہٹائی اور فرمایا: کہ یہ آل مسعود اس دنیا سے چلی

besturdubooks.wordpress.com

جائے۔اور پھر اس کے بعد اور آجائے، مجھے اس سے زیادہ محبوب ہے کہ یہ چڑیا مرجائے۔

۱۴۔ مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الجنائز'' میں حضرت مرّہ ہمدانی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے لیے اور اپنی اولاد کے لیے موت کی تمنا فرمائی۔تو ان سے کہا گیا کہ تم نے اپنے اہل وعیال کے لیے تو موت کی تمنا فرمائی۔اپنے لیے کیوں فرمائی؟ تو انہوں نے فرمایا۔اگر میں جانتا کہ تم اپنی اسی حالت پر سلامت وقائم رہو گے تو میں خواہش کرتا کہ میں تمہارے اندر بیس برس تک زندہ رہوں۔

۱۵۔ امام مروزیؒ نے حضرت قیس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے بچے آپ کے سامنے سخت جھگڑا کر رہے تھے۔تو آپ نے فرمایا: کہ دیکھو ان کا مرجانا مجھ پر آسان ہے کہ میں ان کا جرمانہ بھرتا پھروں یا انہیں جانوروں میں شمار کروں۔

۱۶۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس شہر میں ایک عبادت گزار شخص تھا۔وہ مسجد سے نکلا اور اپنا پاؤں ابھی اُس نے سواری پر رکھا ہی تھا کہ ملک الموت اس کے پاس آگیا۔اور اُس عبادت گزار شخص نے ملک الموت کو دیکھتے ہی کہا۔مرحبا! مجھے تمہارا ہی انتظار تھا اور اُن کی روح پرواز کر گئی۔

۱۷۔ ابن سعید نے ''الطبقات'' میں اور مروزیؒ نے حضرت خالد بن معدانؓ سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کوئی بھی ذی روح جو سمندر اور خشکی میں ہے۔میں اس بات کے لیے راضی ہوں کہ اُس کی جگہ میں قربان ہو جاؤں اور اگر موت اپنے اختیار میں ہوتی تو مجھ سے بڑھ کر موت کو گلے سے لگانے والا کوئی اور نہ ہوتا۔ہاں اگر وہ مجھ سے فضل وتقویٰ میں بڑھا ہو تو۔

۱۸۔ حضرت ابونعیم نے بھی انہیں سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: واللہ اگر موت کسی جگہ رکھی ہوئی ہوتی کہ اُسے جا کر لے لو تو میں سب سے آگے بڑھ کر اُسے

besturdubooks.wordpress.com

لے لیتا۔

۱۹۔ حضرت عبدربہ بن صالح کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حضرت مکحولؒ کی وفات کے وقت اُن کے پاس آئے۔ اور اُن سے کہا۔ اللہ تعالیٰ آپؒ کو تندرستی عطا فرمائے تو انہوں نے فرمایا:

كَلَّا اللَّحُوقُ بِمَنْ يُّرْجٰى عَفْوُهٗ خَيْرٌ مِّنَ الْبَقَاءِ مَعَ مَنْ لَّا يُؤْمَنُ شَرُّهٗ شَيَاطِيْنَ الْاِنْسِ وَاِبْلِيْسَ وَجُنُوْدِهٖ

ہرگز نہیں جس ذات سے معافی کی امید ہے اُس سے جا ملنا ایسے لوگوں کے ساتھ زندہ رہنے سے بہتر ہے۔ جن کے شر سے بچنے کی امید نہ ہو۔ یعنی شریر انسانوں ابلیس لعین اور اُس کے لشکر سے۔

۲۰۔ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت ابومسہر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ حضرت سعید بن عبدالعزیز التنوخی رحمۃ اللہ علیہ سے کہہ رہا تھا اللہ تعالیٰ آپ کی عمر دراز کرے۔ تو وہ ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مجھے جلد اپنی رحمت کی طرف لے جائے۔

۲۱۔ حضرت ابونعیمؒ نے حضرت عبیدہ بن المہاجر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اگر یہ کہا جائے کہ اُس لکڑی کو جا کر چھو لو تو تمہاری موت واقع ہو جائے گی تو میں اُٹھ کر فوراً لکڑی کو چھو لوں گا۔

۲۲۔ حضرت ابوعبداللہ الصنابحی نے فرمایا کہ دنیا فتنہ کی طرف بلاتی ہے۔ اور شیطان گناہ کی طرف دعوت دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے جا ملنا ان دونوں کے ساتھ رہنے سے بہتر ہے۔

۲۳۔ حضرت ابن ابی الدنیاؒ حضرت عمرو بن میمون کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ کبھی موت کی تمنا نہیں فرماتے تھے فرماتے ہیں کہ مجھے روزانہ اتنی اتنی نماز ادا کرنے کی توفیق ہوتی ہے یہاں تک کہ حضرت یزید بن مسلمؒ نے انہیں پیغام بھیجا۔ اور سختی سے انہیں سمجھایا۔ اور وہ خود یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰهُمَّ اَلْحِقْنِیْ بِالْاَخْیَارِ وَلَا تُخْلِفْنِیْ مَعَ الْاَشْرَارِ

اے اللہ کریم! مجھے نیک لوگوں کے ساتھ ملادے۔ اور مجھے شریر لوگوں کے ساتھ اس دنیا میں زندہ نہ رکھ۔

۲۴۔ حضرت اُم الدرداءؓ فرماتی ہیں کہ حضرت ابوالدرداءؓ کا یہ معمول تھا کہ جب کوئی نیک شخص فوت ہوجاتا۔ تو آپ فرمایا کرتے تھے مبارک ہو۔ کاش تمہاری جگہ میں ہوتا۔ تو حضرت اُم الدرداء رضی اللہ عنہا نے اُن سے اس بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا اری بے وقوف عورت! تو نہیں جانتی کہ ایک شخص صبح کو مومن ہوتا ہے اور شام کو وہ منافق ہوجاتا ہے۔ اور اُس کا ایمان اُس کے ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔ اور اُسے معلوم ہی نہیں ہوتا۔ تو مجھے اس مرنے والے نیک شخص پر رشک آتا ہے کہ میری نماز اور روزہ کے باوجود یہ شخص اچھا ہے۔ (کہ خاتمہ ایمان پر ہوگیا)

۲۵۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں ابن ابی الدنیا سے نقل کیا ہے۔ انہوں نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ انہوں نے فرمایا کہ میں اپنی جگہ کسی دوسرے کی موت پر خوش نہیں ہوں۔ یہاں تک کہ میں اپنے لیے ایک مکھی کی موت بھی پسند نہیں کرتا۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا، خطیب اور ابن عساکر نے ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا کہ انہوں نے فرمایا کہ میں کسی کی جان سے اپنی جان کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ بلکہ اس اُڑنے والی مکھی سے بھی زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ تو لوگ یہ بات سن کر ڈر گئے اور عرض کرنے لگے کہ کیوں؟ آپ نے فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ میں ایسے زمانے میں پہنچ جاؤں کہ میں اس میں نیکی کا حکم نہ کرسکوں اور برائی سے نہ روک سکوں۔ اس صورت میں میرا کچھ بھلا نہ ہوگا۔

۲۷۔ حضرت ابن ابی شیبہؒ نے ''المصنف'' میں اور ابن سعد نے تاریخ میں اور البیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ

besturdubooks.wordpress.com

اُن کے پاس ایک شخص کا گزر ہوا تو آپ نے اس سے پوچھا کہاں جا رہے ہو؟ اس نے کہا بازار۔ تو آپ نے اُس سے فرمایا: اگر واپسی پر میرے لیے موت خرید کر لا سکو تو لے آنا۔

۲۸۔ ابن ابی الدنیاؒ نے اور الطبرانی نے ''الکبیر'' میں اور ابن عساکر نے حضرت عروہ بن رویم سے انہوں نے حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے اور حضرت ''العرباض'' صحابہ کرام میں سے بزرگ اور عمر رسیدہ صحابی تھے۔ اور وہ موت کو اپنے لیے پسند فرماتے تھے۔ اور دعا فرما کرتے تھے۔

''اَللّٰھُمَّ کَبُرَتْ سِنِّیْ وَوَھَنَ عَظْمِیْ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْکَ''

اے اللہ کریم! میری عمر زیادہ ہوگئی ہے۔ میری ہڈیاں کمزور پڑ گئی ہیں۔ اب مجھے اپنے پاس بلا لے۔

ایک مرتبہ میں دمشق کی مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا۔ اور موت کی دعا کر رہا تھا۔ کہ اچانک میری ملاقات ایک خوبصورت نوجوان سے ہوگئی۔ اور اُس نے ایک سبز چادر اوڑھ رکھی تھی۔ اُس نے مجھ سے پوچھا۔ کہ ''یہ کیا دُعا تم کر رہے ہو؟ تو میں نے اُس سے کہا بھتیجے میں کیا دُعا کروں؟ اُس نے کہا کہ اس طرح کہو۔

''اَللّٰھُمَّ حَسِّنِ الْعَمَلَ وَبَلِّغِ الْاَجَلَ''

اے اللہ کریم! میرے عمل کو اچھا کر دے اور اجل تک پہنچا دے۔

میں نے کہا اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے آپ کون ہیں؟ تو اُس نے جواب دیا میں دَتّائیل فرشتہ ہوں، امیر لوگوں کے دلوں سے غم نکال باہر کرتا ہوں، پھر میں نے توجہ کی۔ تو وہاں کوئی نہیں تھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۵

موت کی فضیلت

علماء کرام کا فرمانا ہے کہ موت ختم ہونے اور محض فنا ہونے کا نام نہیں ہے۔ یہ روح بدن سے جدا ہونے کا نام ہے۔ اور انسان کا ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جانے کا نام ہے۔ اور دار دنیا سے دار برزخ میں پہنچنے کو موت کہتے ہیں۔

۱۔ ابوالشیخ نے اپنی تفسیر قرآن میں اور ابونعیم نے حضرت بلال بن سعد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے وعظ میں فرمایا: اے ہمیشہ کی زندگی پانے والو، تم فنا ہونے کے لیے نہیں ہمیشہ رہنے کے لیے پیدا ہوئے ہو۔ تم ایک گھر سے دوسرے گھر میں چلے جاتے ہو۔ اور بس۔

۲۔ طبرانی نے کبیر میں اور حاکم نے مستدرک میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تم ہمیشہ زندہ رہنے کے لیے پیدا کئے گئے ہو۔ بس تم ایک گھر سے دوسرے گھر میں چلے جاتے ہو۔

۳۔ ابن المبارکؒ نے ''الزھد'' میں اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں اور حاکم نے المستدرک میں اور امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''تُحْفَةُ الْمُؤْمِنِ الْمَوْتُ'' کہ مومن کا تحفہ موت ہے اور دیلمیؒ نے بھی مسند الفردوس میں یہی حدیث درج کی ہے۔

۴۔ انہیں سے روایت ہے کہ حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے بیان فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ ''اَلْمَوْتُ رَيْحَانَةُ

besturdubooks.wordpress.com

اَلْمُؤْمِنِ'' کہ موت مومن کی خوشبو ہے۔

۵۔ امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں اور دیلمیؒ نے بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت نعمت ہے اور گناہ مصیبت ہے۔ اور دولت عذاب ہے اور عقل اللہ تعالیٰ کی طرف سے تحفہ ہے۔ اور جہالت گمراہی ہے اور ظلم شرمندگی ہے اور اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے خوف سے رونا نارِ جہنم سے نجات ہے اور زیادہ ہنسنا بدن کی ہلاکت ہے۔ اور گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے گویا کہ اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ امام بیہقی نے اس روایت کو ضعیف کہا ہے۔

۶۔ امام احمد نے مسند میں اور سعید بن منصور نے سنن میں صحیح سند کے ساتھ محمود بن لبید سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دو چیزوں کو انسان ناپسند کرتا ہے۔ موت کو ناپسند کرتا ہے، جو فتنہ سے اُس کے لیے بڑھ کر ہے۔ اور مال کی کمی کو انسان ناپسند کرتا ہے۔ حالانکہ قلتِ مال میں روزِ قیامت حساب و کتاب آسان ہوگا۔

۷۔ امام بیہقیؒ نے ''شعب الایمان'' میں حضرت زرعہ بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انسان زندگی کو پسند کرتا ہے۔ حالانکہ موت اُس کی ذات کے لیے بہتر ہے۔ اور انسان مال کی کثرت کو پسند کرتا ہے۔ حالانکہ قلتِ مال حساب کتاب کی آسانی کے لیے اُس کے لیے زیادہ بہتر ہے۔ یہ حدیث مرسل ہے۔

۸۔ امام بخاریؒ و مسلمؒ نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے سے ایک جنازہ گزرا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ''اَلْمُسْتَرِیْحُ اَوِ الْمُسْتَرَاحُ'' ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ المستریح اور المستراح کیا چیز ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ مومن بندہ دنیا کی مشقتوں سے نجات پا گیا ہے۔ اور اس کی

besturdubooks.wordpress.com

اذیتوں سے چھوٹ کر اللہ تعالیٰ کی رحمت تک پہنچ گیا ہے۔ یہ مستریح ہے۔ اور فاسق وفاجر اُس سے ملک اور لوگوں نے اور درختوں اور مویشیوں نے راحت پائی ہے۔ یہ مستراح ہے۔

۹۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا لوگ حضرت ابوجحیفہ کے پاس سے جنازہ لے کر گزرے تو آپ نے فرمایا یہ خود بھی بچ گیا اور لوگ بھی اس سے بچ گئے۔

دنیا مؤمن کیلئے قید خانہ ہے اور کافر کیلئے جنت

۱۰۔ ابن المبارک اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَلدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَسَنَتُهٗ فَاِذَا فَارَقَ الدُّنْیَا فَارَقَ السِّجْنَ وَالسَّنَةَ

دنیا مومن کے لئے قید خانہ اور قحط سالی ہے۔ جب وہ دنیا سے جدا ہو جاتا ہے۔ تو وہ قید خانہ اور قحط سالی سے جدا ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ ابن المبارکؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ دنیا کافر کے لیے جنت اور مومن کے لیے قید خانہ ہے۔ اور مومن کی مثال، جب اس کی روح نکلتی ہے۔ اس شخص کی مثال ہے۔ جو قید خانہ سے باہر نکل جاتا ہے۔ اور پھر وہ آزادی سے جہاں چاہے چلتا پھرتا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ دنیا مومن کے لیے قید خانہ اور کافر کے لیے جنت ہے۔ جب مومن فوت ہوتا ہے۔ دنیا سے اُس کا پیچھا چھوٹ جاتا ہے۔ اور وہ جنت میں جہاں چاہے سیر کرتا ہے۔

۱۳۔ ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی

besturdubooks.wordpress.com

اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذر سے ارشاد فرمایا: اے ابوذر! یہ دنیا مومن کے لیے قید خانہ ہے۔ اور قبر اس کے لیے امن کی جگہ ہے۔ اور جنت اُس کا مقام اصل ہے۔ اے ابوذر، یہ دنیا کافر کے لیے جنت ہے اور قبر اس کے لیے عذاب کا مقام ہے۔ اور جہنم، اُس کا اصلی ٹھکانہ ہے۔

۱۴۔ امام نسائی، طبرانی اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: روئے زمین پر جو انسان بھی فوت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کے لیے خیر ہی ہوتی ہے۔ وہ پسند کرتا ہے کہ اُسے دوبارہ دنیا میں جانا نصیب ہو اور وہ بھی دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے۔ سوائے شہید کے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ دوبارہ جا کر راہ خدا میں جنگ کرے۔ اور ثواب پائے۔ کیونکہ شہید اس عمل جہاد کا ثواب اور مرتبہ دیکھ چکا ہے۔

۱۵۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں اور مروزی نے ''الجنائز'' میں اور طبرانی نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ دنیا سے صفائی چلی گئی۔ اور گدلا پن رہ گیا۔ اور یہ موت مسلمان کے لیے اللہ تعالیٰ کا تحفہ ہے۔

۱۶۔ مروزی اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعیب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ دو ناپسندیدہ چیزیں کیا ہی اچھی ہیں۔ ''فقیری اور موت''

۱۷۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت طاؤس سے روایت کی ہے۔ فرمایا۔ کہ انسان کے دین کی حفاظت اُس کی قبر ہی کرتی ہے۔

۱۸۔ ابن ابی شیبہ نے اور ابن المبارکؒ نے ''الزہد'' میں اور مروزی نے حضرت الربیع بن خثیم سے روایت کی ہے۔ فرمایا جس غیب چیز کا مومن کو انتظار ہے۔ موت سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے۔

موت سے مؤمن کو خوشی حاصل ہوتی ہے

۱۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن مغول سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

سب سے پہلی خوشی جو مومن کو حاصل ہوتی ہے وہ موت سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں اُسے ثواب اور عزت نصیب ہوتی ہے۔

۲۰۔ امام احمد نے ''الزھد'' میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کو تو بس اللہ تعالیٰ سے مل کر ہی خوشی حاصل ہوتی ہے۔

۲۱۔ سعید بن منصور اور ابن جریر نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کے لیے موت ہی باعث خیر ہے۔ اور کافر کے لئے بھی موت ہی کا باعث خیر ہے۔ جو میری بات نہیں مانتا، دیکھو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّلْاَبْرَارِ ..... وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّاَنْفُسِهِمْ

جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ نیکوکاروں کے لیے بہتر ہے..... اور فرمایا کافر یہ خیال نہ کریں کہ جو ہم انہیں ڈھیل دے رہے ہیں اُن کے لیے بہتر ہے۔

۲۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے المستدرک میں طبرانی اور مروزی نے الجنائز میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا کوئی نیک ہو یا بد ہو۔ موت اس کے لیے زندگی سے بہتر ہے۔ اگر تو وہ نیک ہے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ''وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّلْاَبْرَارِ'' کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ نیکوکاروں کے لیے بہتر ہے۔ اور اگر بدکار ہو تو فرمانِ باری تعالیٰ ہے ''وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّاَنْفُسِهِمْ'' کافر یہ خیال نہ کریں کہ یہ جو ہم انہیں مہلت دے رہے ہیں یہ ان کے لیے بہتر ہوگا۔

حضرت ابوذرؓ کا فرمان

۲۳۔ ابن المبارک نے اور احمد نے الزہد میں حضرت حیان بن جبلہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ ابوذر نے ابوالدرداء سے فرمایا: تم مرنے کے لیے جنتے ہو، اور ویران ہونے کے لیے تعمیر کرتے ہو۔ اور فنا ہونے والی چیز کی حرص کرتے ہو۔ اور باقی رہنے والی چیز کو چھوڑ دیتے ہو۔ یہ تین ناپسندیدہ چیزیں کتنی اچھی ہیں۔ موت، بیماری اور فقیری۔

حضرت ابوالدرداء کی تین پسندیدہ چیزیں

۲۴۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دو ناپسندیدہ چیزیں کیا ہی اچھی ہیں۔ موت اور فقیری

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت جعفر الاحمر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس کے لیے موت میں بھلائی نہیں۔ اس کے لیے زندگی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔

۲۶۔ ابن سعد نے طبقات میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ فرمایا میں اپنے رب کے سامنے عاجز رہنے کے لیے فقیری کو پسند کرتا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ سے ملنے کے شوق میں موت کو پسند کرتا ہوں۔ اور اپنے گناہوں کے کفارے کے لیے بیماری کو پسند کرتا ہوں۔

۲۷۔ ابن سعد اور ابن ابی شیبہ نے اور احمد نے الزہد میں حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے فرمایا گیا۔ کہ تم کسی کے لیے کیا پسند کرو گے؟ فرمایا موت۔ عرض کیا گیا اگر اُسے موت نہ آئے تو؟ فرمایا اُس کے مال اور اولاد میں کمی۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ نے عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں اپنے دلی دوست کے لیے یہ پسند کرتا ہوں کہ اس کا مال کم ہو جائے اور وہ جلد اس دنیا سے چلا جائے۔

۲۹۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ فرمایا: کہ میرے لیے السلام علیکم سے بڑھ کر میرے کسی دوست کا تحفہ نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔اور موت سے بڑھ کر اچھی خبر میں نے نہیں سنی۔

۳۰۔ ابن ابی الدنیا نے محمد بن عبدالعزیز التیمی سے روایت کی ہے۔فرمایا کہ عبدالاعلیٰ التیمی سے پوچھا گیا۔کہ تم اپنے لیے اور اپنے اہل وعیال کے لیے کیا پسند کرتے ہو؟ فرمایا موت۔

۳۱۔ امام طبرانی نے ابو مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَللّٰھُمَّ حَبِّبِ الْمَوْتَ اِلٰی مَنْ یَّعْلَمُ اَنِّیْ رَسُوْلُکَ

اے اللہ کریم! موت کو ہر اُس شخص کے لیے محبوب بنادے جو یہ جانتا ہے کہ میں تیرا رسول ہوں۔

۳۲۔ امام احمد نے روایت کی ہے۔کہ ملک الموت حضرت ابراہیم صلوات اللہ وسلامیہ علیہ کے پاس روح قبض کرنے کے لیے آیا۔تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: اے ملک الموت! کیا تم نے کبھی کسی دلی دوست کو دیکھا ہے۔کہ اپنے دلی دوست کی روح قبض کرتا ہو؟ تو ملک الموت اللہ کریم کے پاس واپس گیا۔اور حضرت ابراہیمؑ کا قول نقل کیا۔تو اللہ تعالیٰ نے فرشتہ موت سے فرمایا کہ انہیں جا کر کہو کیا تم نے کبھی دیکھا ہے کہ کوئی دلی دوست اپنے دلی دوست کے پاس آنے اور ملاقات کرنے کو ناپسند کرتا ہو؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ ابھی اسی وقت میری روح قبض کر کے لے جاؤ۔

۳۳۔ اصفہانی نے الترغیب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم میری ہدایت کو یاد رکھو تو تمہیں موت سے بڑھ کر کوئی چیز محبوب نہ ہو۔

۳۴۔ ابن سعد نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرمایا: جب حضرت حذیفہ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا: دوست فاقہ کی حالت میں آیا ہے۔کامیاب نہیں ہوا جو اس پر شرمندہ ہوا۔اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے فتنہ سے پہلے ہی

besturdubooks.wordpress.com

مجھے بلالیا۔

حضرت سہل تستری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ تین شخص موت کی تمنا کرتے ہیں۔(۱) ایک وہ جسے پتہ نہیں کہ موت کے بعد کیا ہونا ہے۔(۲) وہ شخص جو تقدیر الٰہی سے بھاگتا ہے۔(۳) اور وہ شخص جسے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کا شوق ہے۔

اور حیان بن اسود فرماتے ہیں۔موت وہ پل ہے جو محبوب کو محبوب سے ملا دیتا ہے۔

اور حضرت ابوعثمان رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔شوق الٰہی کی علامت یہ ہے کہ انسان شوق سے موت کو قبول کرلے۔

عاشقانِ الٰہی موت کے وقت لذت محسوس کرتے ہیں

اور کسی بزرگ کا قول ہے۔عارفان وعاشقان الٰہی موت کے وقت لذت محسوس کرتے ہیں۔اور لقاءِ الٰہی (اللہ کی ملاقات) انہیں شہد سے بڑھ کر شیریں لگتی ہے۔

۳۶۔ ابن عساکر نے حضرت ذوالنون مصری رحمتہ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے فرمایا: کہ شوق الٰہی بلند ترین درجہ ہے۔جب وہ اس مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔اللہ تعالیٰ سے ملنے کے شوق میں اُسے موت بہت دور دکھائی دیتی ہے۔

۳۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عتبہ الخولانی الصحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے کہا گیا کہ حضرت عبداللہ بن الملک طاعون سے بھاگ کر نکلے۔تو فرمایا: ''اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ'' میرا نہیں خیال تھا کہ میں ایسی بات سننے کے لیے زندہ رہوں گا۔کیا میں تمہیں بتاؤں کہ تمہارے بھائیوں میں کیا کیا خصلتیں ہوا کرتی تھیں؟ سب سے اعلیٰ خصلت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات انہیں شہد سے زیادہ محبوب تھی۔(۲) دوسری خصلت یہ کہ چاہے وہ کم ہو یا زیادہ دشمن سے بالکل خوف نہیں کھاتے تھے۔(۳) تیسری خصلت یہ کہ وہ دنیا میں

besturdubooks.wordpress.com

غربت سے بالکل نہیں ڈرتے تھے۔(۴) اگر ان میں طاعون پھیل جاتا تو وہ ڈر کر کہیں نہیں بھاگتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر راضی رہتے تھے۔

۳۸۔ ابونعیم نے ''حلیہ'' میں ابن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت مکحولؒ سے فرمایا: کیا تم جنت کو پسند کرتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا۔ جنت کو کون پسند نہیں کرتا؟ تو انہوں نے فرمایا: تو پھر موت کو پسند کرو۔ کہ مرے بغیر تم جنت کو نہیں دیکھ سکتے۔

ایک بزرگ کا فرمان

۳۹۔ عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی زکریاؒ فرمایا کرتے تھے۔ اگر مجھے اختیار دے دیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں سو برس گزار لو۔ یا اسی وقت اللہ کو پیارے ہو جاؤ تو میں اللہ تعالیٰ اُس کے رسول اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں سے ملاقات کے شوق میں اُسی وقت فوراً مرنا قبول کروں گا۔

۴۰۔ ابونعیم نے اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں احمد بن ابوالحواری سے نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ النباجی سے سنا ہے۔ اگر مجھے یہ اختیار دیا جائے کہ تم اپنی پوری زندگی حلال کے عیش و آرام میں گزار لو کہ قیامت کے روز اُس کا تم سے کوئی سوال نہ ہو۔ یا کہ اسی وقت دنیا سے چلے جاؤ۔ تو اسی وقت مرنا پسند کروں گا۔ کیا تم اپنے آقا کریم سے ملنا نہیں چاہتے؟

موت ہر مسلمان کیلئے کفارہ ہے

۴۱۔ ابونعیم نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ موت ہر مسلمان کے لیے کفارہ ہے۔ ابن عربی نے اسے صحیح کہا ہے کیونکہ موت کے وقت بندے کو آلام و مصائب سے واسطہ پڑتا ہے اور جناب رسول اللہ اللہ علیہ وآلہ

besturdubooks.wordpress.com

وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی مسلمان کو کوئی کانٹا چبھتا ہے۔ یا کوئی اور بڑی مصیبت آتی ہے تو مومن کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ تو آپ کا کیا خیال ہے۔ موت سے نہیں جھڑیں گے؟ جو ایسا دھچکہ ہے کہ تین سو تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت ہے۔

حضرت مسروق کا فرمان

۴۲۔ ابن المبارک نے ''الزہد'' میں اور ابن الدنیا نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے کبھی کسی چیز پر ذرا بھی رشک نہیں کیا۔ سوائے اس مومن کے کہ وہ قبر میں جائے اور اُسے عذاب نہ ہو۔ اور وہ دنیا کی مصیبتوں سے بھی نجات پا جائے۔

۴۳۔ اور ابن ابی الدنیا نے ان الفاظ میں بھی روایت کی ہے کہ قبر میں پڑے ہوئے اس مومن سے کوئی بہتر نہیں ہے۔ جو دنیا کے آلام سے بھی نجات پا جائے۔ اور عذاب سے بھی بچ جائے۔

سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے

۴۴۔ ابن المبارک نے الہیثم بن مالک سے روایت کی ہے کہ ہم حضرت ابلفع بن عبد سے باتیں کر رہے تھے۔ اور اُن کے پاس حضرت ابوعطیہ مذبوح تشریف فرما تھے۔ کہ نعمتوں کا ذکر شروع ہو گیا۔ تو فرمایا بتاؤ سب سے زیادہ نعمت یافتہ کون شخص ہے؟ کہنے لگے۔ فلاں اور فلاں شخص تو حضرت ابلفعؒ نے فرمایا۔ ابوعطیہ! تمہارا کیا خیال ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ سب سے زیادہ انعام یافتہ کون ہے۔ وہ جسم جو قبر میں جا کر عذاب سے بچ گیا۔

موت سے خطا کار ہی بھاگتا ہے

۴۵۔ حضرت محارب بن ثمار سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے حضرت خیثمہؒ

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا کیا تمہیں موت پسند ہے۔ میں نے کہا نہیں، تو فرمایا میں نے دیکھا ہے کہ خطا کار ہی موت سے گھبراتا ہے۔

۴۶۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں ان الفاظ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جواب میں فرمایا یہ تمہارے اندر بڑا نقص ہے (کہ موت کو پسند نہیں کرتے)

۴۷۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے حضرت عبدالرحمٰن سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابوالدعورا السلمیؒ کی مجلس میں کہا کہ واللہ موت سے بڑھ کر میری محبوب شے اللہ نے پیدا نہیں فرمائی تو حضرت ابوالدعورؒ نے فرمایا کہ اللہ کرے میں بھی ایسا ہی ہو جاؤں کہ موت مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ محبوب ہو جائے۔

۴۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے فرمایا کہ موت سے مومن کو دنیا کے آلام سے آرام مل جاتا ہے چاہے موت کی سختی اور کرب کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

۴۹۔ حضرت محمد بن زیاد فرماتے ہیں کہ مجھ سے کسی حکیم نے بیان کیا کہ عقلمند کے لیے موت ایک بے خبر عالم کی لغزش سے اچھی ہے۔

۵۰۔ حضرت سفیان سے روایت ہے کہ موت عابدوں کے لیے راحت ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ٦

موت اور موت کی تیاری کا بیان

۱۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اَکْثِرُوْ ذِکْرَھَا ذِمِ اللَّذَّات'' کہ لذتوں کو توڑنے والی کا ذکر کثرت سے کیا کرو۔ یعنی موت کا۔ اور ابو نعیم نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے اسی طرح حدیث روایت کی ہے۔

۲۔ بزار نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لذتوں کو توڑنے والی کا ذکر زیادہ کیا کرو۔ کیونکہ جو کوئی تنگدستی میں اسے یاد کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اُسے خوشحالی عطا فرمائے گا۔ اور اگر خوشحالی میں ذکر کرے گا۔ تو تنگدستی ہوگی۔

دانش مند کون ہے؟

۳۔ ابن ماجہ نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا شخص دانش مند ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت کو زیادہ یاد کرنے والا۔ اور اُس کے لیے اچھی طرح تیاری کرنے والا۔ بس یہ لوگ دانشمند ہیں۔

۴۔ امام ترمذی نے حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اپنا حساب لیا۔ اور موت کے بعد کے لیے تیار کی وہ دانش مند ہے۔ اور جس نے اپنے آپ کو

besturdubooks.wordpress.com

نفس کی خواہش کے تابع بنالیا اور اللہ سے نیک امید رکھی وہ عاجز اور بے بس ہے۔

خوشحالی اور تنگدستی دونوں میں اللہ کو یاد رکھا کرو

۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ موت کا ذکر اکثر کیا کرو۔ یہ گناہوں کو صاف کر دیتا ہے۔ اور دنیا سے بے نیاز بنا دیتا ہے۔ اگر تم خوشحالی کے دوران اسے یاد رکھو گے، تو اس کے ضرر سے تمہیں بچائے گا اور اگر محتاجی میں اسے یاد رکھو گے تو تمہیں خوش عیش بنا دے گا۔

۶۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت عطاء الخرسانی سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گذر ایک مجلس پر سے ہوا جسے ہنسی کا دورہ پڑا ہوا تھا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ لذتوں کی میل کچیل سے اپنی مجلس کو آلودہ کرلو۔ تو انہوں نے عرض کیا۔ کہ لذتوں کی میل کچیل کیا ہے۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ ''موت''

۷۔ ابن ابی الدنیا ہی نے حضرت سفیان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی۔ اور ارشاد فرمایا کہ موت کو کثرت سے یاد کیا کرو کہ اس کا ذکر تمہیں ماسوا سے بے نیاز کر دے گا۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں حضرت زید السلیمی سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب اپنے اصحاب کرامؓ سے غفلت محسوس فرماتے تو بلند آواز سے اعلان فرماتے۔ یہ موت تمہارے تک حتمی اور لازمی پہنچ جانی ہے۔ یا بد نصیبی کے ساتھ یا خوش نصیبی کے ساتھ۔

۹۔ امام بیہقیؒ نے حضرت الوضین بن عطاء سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب لوگوں میں موت سے غفلت محسوس فرماتے۔

besturdubooks.wordpress.com

تو آپ تشریف لاتے اور دروازہ کے دونوں کواڑ تھام کر تین دفعہ پکارتے۔

يَآ اَيُّهَا النَّاسُ ۔ يَآ اَهْلَ الْاِسْلَامِ اَتَتْكُمُ الْمَنِيَّةُ رَاتِبَةً لَا زِمَةً جَآءَ الْمَوْتُ بِمَا جَآءَ بِهٖ جَآءَ بِالرَّوْحِ وَالرَّاحَةِ وَالْكَثْرَةِ الْمُبَارَكَةِ لِاَوْلِيَآءِ الرَّحْمٰنِ مِنْ اَهْلِ دَارِ الْخُلُوْدِ كَانَ سَعْيُهُمْ وَرَغْبَتُهُمْ فِيْهَا اَلَا اِنَّ لِكُلِّ سَاعٍ غَايَةً وَّغَايَةُ كُلِّ سَاعٍ الْمَوْتُ وَسَابِقٌ وَّمَسْبُوْقٌ۔

اے لوگو! اے اہل اسلام۔ یہ موت تمہاری طرف مسلسل اور الازمی آرہی ہے۔ یہ موت آرام اور راحت لائے گی۔ اور کثرت سے برکت لائے گی۔ اپنے دوستوں کے لیے جو جنت میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ اور انہیں جنت میں جانے کا شوق ہے اور دیکھو ہر کوشش کرنے والے کے لیے ایک منزل ہے۔ اور ہر کوشش کرنے والے کے لیے آخر میں موت ہے۔ کوئی پہلے جائے گا۔ کوئی بعد میں۔

۱۰۔ طبرانی نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت ایک اچھی نصیحت کرنے والی چیز ہے۔

شہیدوں کے ساتھ کون اُٹھایا جائے گا

۱۱۔ روایت ہے کہ بارگاہِ رسالت میں عرض کیا گیا۔ یارسول اللہ! کیا شہیدوں کے ساتھ بھی کوئی اُٹھایا جائے گا؟ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا۔ جی ہاں جو دن رات میں موت کو بیس مرتبہ یاد کرے گا۔

اور حضرت سدی فرماتے ہیں فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ''خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا'' اُس نے موت اور زندگی کو پیدا فرمایا ہے۔ تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھا عمل کرتا ہے۔ اور اچھا عمل کرنے والا

besturdubooks.wordpress.com

وہ ہے جو موت کو بہت یاد کرتا ہے۔ اور اُس کے لیے اچھی طرح سے تیاری کرتا ہے۔ اور موت سے ڈرتا رہتا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے اس روایت کو روایت کیا ہے۔ اور البیہقیؒ نے اسے شعب الایمان میں درج فرمایا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں اور امام احمد نے الزہد میں حضرت ابن سابط رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص کا ذکر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور کیا گیا۔ تو اس کی تعریف کی گئی۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کیا وہ موت کو یاد رکھتا تھا۔ تو اس بارے میں اس کا کوئی کردار مذکور نہیں ہوا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: وہ ایسے نہیں ہے جیسے کہ تم اُس کا ذکر کر رہے ہو۔ امام ابن ابی الدنیا نے اور بزار نے موصولاً حضرت نے انس رضی اللہ عنہ سے اسی طرح سے روایت کی ہے۔ اور امام طبرانی نے حضرت سہل بن سعدؓ سے ایسی ہی روایت فرمائی ہے۔

موت کو یاد رکھنے کے فوائد:

بعض نے کہا ہے کہ جس نے موت کو یاد رکھا۔ اُسے تین کرامتیں حاصل ہوئیں۔ (۱) جلدی سے توبہ کی توفیق۔ (۲) تھوڑے رزق پر کفایت (۳) عبادت میں خوشی'' اور جو ذکر موت سے غافل رہا۔ اُسے تین باتوں سے سزا ملے گی (۱) توبہ میں تاخیر (۲) قدر کفایت پر ناراضگی (۳) عبادت میں سستی''

حضرت تیمیؒ فرماتے ہیں دو چیزوں نے مجھے لذت سے ناآشنا کر دیا۔ (۱) موت کی یاد نے (۲) اور اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری کی یاد نے'' اسے ابن ابی الدنیا نے روایت کیا ہے۔ ایک بزرگ کا فرمان ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے بارے میں کہتے ہیں۔ لاتَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا '' کہ دنیا سے اپنا حصہ لینا نہ بھولنا اور وہ حصہ کفن ہے۔ اور وہ اسی طرح کا وعظ ہے کہ فرمایا'' وَابْتَغِ فِيمَا اٰتَاكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ '' کہ اس دنیا میں ہی تم دارِ آخرت لینے کا انتظام کر لو۔ اور وہ جنت ہے۔ یعنی ایسی کوشش کرو کہ آخرت میں تمہیں جنت مل جائے۔ اور یہ نہ بھولو کہ تم نے یہ مال یہیں دنیا میں چھوڑ جانا ہے۔ ہاں بس ایک کفن

besturdubooks.wordpress.com

دنیا میں سے تمہارے حصے میں آئے گا۔ جیسے ۔

نَصِيبُكَ مِمَّا تَجْمَعُ الدَّهْرَ كُلَّهُ ، رِدَاءَ انِ تُلْوٰى فِيهِمَا وَحَنُوطٌ

تمہارا حصہ جو تم اس دنیا سے لے کر جاؤ گے۔ بس دو چادریں ہیں۔ جس میں تمہیں لپیٹا جائے گا۔ اور تھوڑی سی خوشبو اور بس۔

۱۳۔ ابونعیم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! کیا وجہ ہے کہ مجھے موت سے پیار نہیں ہے، آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کیا آپ کے پاس دولت ہے؟ اُس نے عرض کیا جی ہاں! آنجنابؐ نے اُس سے ارشاد فرمایا اُسے آگے بھیج دو۔ کیونکہ مومن کا دل مال کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اگر وہ اُسے آگے بھیج دے تو وہ چاہے گا کہ اُس کے ساتھ ہی جا ملے۔ اور اگر مال کو یہیں رکھے گا۔ تو انسان خواہش کرے گا۔ کہ وہ اُس کے ساتھ یہیں رہے۔

۱۴۔ سعید بن منصور نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اعلیٰ درجہ کی نصیحت اور فوراً غفلت کو دور کرنے کے لیے موت کافی واعظ ہے۔ اور زمانہ میں ڈرانے کے لیے کافی ہے۔ آج کل گھروں میں اور کل قبروں میں۔

موت کی یاد سے عیش وعشرت بھول جائے گا

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے رجاء بن حیوۃ سے روایت کی ہے۔ فرمایا جو شخص موت کو زیادہ یاد رکھے گا۔ وہ عیش وعشرت اور حسد کو چھوڑ دے گا۔

۱۶۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور امام احمد نے الزہد میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: تو موت کا ذکر کثرت سے کرے گا۔ اُس میں حسد نہیں رہے گا۔ اور اُس کی عیش وعشرت میں کمی ہو جائے گی۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے اور امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے

besturdubooks.wordpress.com

شعب الایمان میں الربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دنیا سے بے نیاز بنا دینے والی اور آخرت کی رغبت دلانے والی موت کافی چیز ہے۔

۱۸۔ امام طبرانی نے حضرت طارق المحاربی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت سے پہلے موت کی تیاری کرلو۔

۱۹۔ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عون بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ موت کا حق وہی شخص ادا کرتا ہے۔ جو یہ سمجھتا ہے کہ آنے والا کل اُس کا نہیں ہے۔ اور کتنے ہی آنے والے دن تکمیل کو نہیں پہنچتے۔ اور کل کی امید کرنے والا اپنی امید کو نہیں پا سکتا ہے۔ اگر تم موت کو اپنی نظروں کے سامنے رکھو۔ تو سب امیدوں سے نفرت کرنے لگو۔ اور کبھی دھوکے میں نہ پڑو۔

جو تمہیں آخرت میں ساتھ دے اس سے محبت کرو

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے ہی حضرت ابوحازم سے روایت فرمائی ہے۔ فرمایا: دیکھو اس سے محبت کرو جو آخرت میں تمہارا ساتھ دے سکے۔ اور اُسے آج ہی آگے بھیج دو۔ اور جسے تم اپنے ساتھ رکھنا پسند نہیں کرتے۔ اُسے آج ہی چھوڑ دو۔

۲۱۔ انہیں سے روایت ہے۔ فرمایا: جس عمل کی وجہ سے تم موت سے نفرت کرتے ہو اس عمل کو ترک کردو۔ پھر تمہیں کچھ نقصان نہیں کہ کب مرو۔

۲۲۔ ابونعیم نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس نے موت کو اپنے دل کے قریب کرلیا۔ اُس نے اپنی دولت میں اضافہ کرلیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا خط

اور حضرت رجاء بن نوح سے روایت ہے۔ فرمایا: حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے کسی اہل بیت رسولؐ کے ایک فرد کو خط لکھا۔

besturdubooks.wordpress.com

اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّكَ اِنِ اسْتَشْعَرْتَ ذِكْرَ الْمَوْتِ فِيْ لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ بَغَّضَ اِلَيْكَ كُلُّ فَانٍ وَّ حَبَّبَ اِلَيْكَ كُلُّ بَاقٍ

حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو۔ اگر تمہیں موت کی یاد کا احساس ہو جائے اور دن رات تم موت کو یاد رکھو۔ تو ہر باقی رہنے والی چیز تمہیں محبوب ہو جائے گی۔ اور ہر فانی چیز سے تمہیں نفرت ہو جائے گی۔

۲۳۔ مجمع التیمی میں روایت ہے۔ فرمایا: موت کا ذکر بڑی دولت ہے۔

۲۴۔ حضرت سمیط سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں جس نے موت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اُسے دنیا میں تنگدستی اور خوشحالی کی کوئی پرواہ نہیں رہے گی۔

۲۵۔ حضرت کعب سے روایت ہے۔ فرمایا: جس نے موت کو پہچان لیا۔ دنیا کے غم اور مصائب اُس کے لیے آسان ہو گئے۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس نے موت کی یاد کو اپنے دل میں بٹھا لیا۔ دنیا اُس کی نظروں میں حقیر ہو گئی۔ اور دنیا کی ہر شے اُس کے لیے معمولی ہو کر رہ گئی۔ اور حضرت قتادہ فرمایا کرتے تھے۔ وہ شخص خوش نصیب ہے۔ جس نے موت کی گھڑی کو یاد رکھا۔

۲۷۔ حضرت مالک بن دینار سے روایت ہے۔ فرمایا: ایک دانش مند کا قول ہے دل میں موت کی یاد سے عمل زندہ ہوتے ہیں۔

دل کی سختی کا علاج

۲۸۔ حضرت صفیہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دل کی سختی کی شکایت کی۔ تو حضرت اُم المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: موت کو زیادہ یاد کیا کرو۔ اس سے تمہارا دل نرم ہو جائے گا۔

۲۹۔ حضرت ابو حازم فرماتے ہیں۔ اے انسان! تمہیں موت کے بعد خبر ہو گی۔

۳۰۔ ابن عساکر نے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

یہ قبر عملوں کا صندوق ہے۔ یہ تمہیں مرنے کے بعد معلوم ہوگا۔

بہتر زہد موت کی یاد ہے

۳۱۔ امام دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ دنیا میں بہتر زہد موت کی یاد ہے۔ اور افضل عبادت غور وفکر ہے۔ جسے موت کی ہر وقت فکر رہی اُس کی قبر جنت کا ایک باغ بن جائے گی۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا: یہ لوگ سو رہے ہیں۔ جب مر جائیں گے تو جاگ اُٹھیں گے۔ اور حافظ ابوالفضل عراقی نے اس مضمون پر کہا ہے۔

اِنَّمَا النَّاسُ نِیَامٌ مَنْ یَّمُتْ مِنْھُمْ اَزَالَ الْمَوْتُ عَنْہُ سِنَۃٗ

یہ سب لوگ غفلت کی نیند سو رہے ہیں۔ جو شخص ان میں سے فوت ہو گیا۔ موت نے ان کی اونگھ کو دور کر دیا۔

ہر مرنے والا نادم ہوگا

۳۲۔ امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو مر جائے گا۔ وہ شرمسار ہوگا۔ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ ندامت کیا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: وہ اس لیے کہ اگر نیکوکار ہوگا۔ تو وہ اس بات پر نادم ہوگا۔ کہ میں نے زیادہ نیکیاں کیوں نہیں کیں۔ اور اگر وہ گنہگار ہوا۔ تو اس بات پر شرمسار ہوگا۔ کہ میں نے کیوں کچھ عمل نہیں کیا۔ اور برائی سے باز کیوں نہ رہا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر ۷

جو چیزیں موت کی یاد دلاتی ہیں

۱۔ امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبروں کی زیارت کیا کرو۔ کہ اس سے موت کی یاد آتی ہے۔

۲۔ ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں تمہیں قبروں کی زیارت کرنے سے منع کیا کرتا تھا اب زیارتِ قبور کیا کرو۔ کہ اس سے دنیا سے بے نیازی ہوتی ہے۔ اور آخرت یاد آتی ہے۔

۳۔ حاکم نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں پہلے تمہیں قبروں کی زیارت سے روکا کرتا تھا۔ اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو۔ کیونکہ اس کے اندر عبرت و نصیحت ہے۔

۴۔ حاکم نے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں تمہیں زیارت قبور سے روکا کرتا تھا۔ دیکھو تم قبور کی زیارت کیا کرو۔ یہ دل کو نرم کرتی ہے۔ اور آنکھوں میں آنسو بھر لاتی ہے۔ اور آخرت کی یاد دلاتی ہے۔ اور بے حیائی کی باتیں مت کیا کرو۔

۵۔ حاکم نے ہی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ قبرستان میں جایا کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

اس سے تمہیں آخرت یاد آئے گی۔ اور مردوں کو غسل دیا کرو۔ کہ روح سے خالی جسم کو ہاتھ لگانا نہایت شاندار نصیحت ہے۔ اور نماز جنازہ پڑھا کرو۔ شاید اس سے بھی تمہارے اندر کچھ غم پیدا ہو۔ کیونکہ غمگین شخص اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سایہ کے نیچے ہوتا ہے۔ اور وہ ہر بھلائی کے درپے ہو جاتا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۸

اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان رکھنا اور اُس سے ڈرنا

۱۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا۔ کہ آنجنابؐ نے اپنی وفات سے پہلے ارشاد فرمایا۔ جس کی موت بھی آئے اُسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر اچھا گمان ہونا چاہئے۔ یعنی اُس کی رحمت وعنایت کا امیدوار رہنا چاہیے۔

۲۔ اور ابن الدنیا نے کتاب ''حُسْنُ الظَّنْ'' میں یہ روایت فرمائی اور اس میں یہ الفاظ زیادہ بیان فرمائے۔ کہ ایک قوم کو اُن کی اللہ تعالیٰ پر بدگمانی نے ہلاک کردیا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِىْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدٰىكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ○

اور تمہاری اس بدگمانی نے جو تم نے اپنے پروردگار کے ساتھ کی اُس نے تمہیں برباد کردیا۔ اور تم خسارے میں پڑ گئے۔

۳۔ امام احمد ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موت کے وقت ایک نوجوان کے پاس تشریف لائے۔ تو آنجنابؐ نے اُس سے پوچھا کہ تم اپنے آپ کو کیسا محسوس

besturdubooks.wordpress.com

کر رہے ہو؟ اُس نے عرض کیا کہ مجھے اپنے رب کی رحمت کی امید ہے۔ اور میں اپنے گناہوں سے بھی ڈر رہا ہوں۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ایسی چیزیں ایک وقت میں اپنے موقعہ پر بندے کے دل میں یکجا نہیں ہو سکتیں۔ مگر اُسے اللہ تعالیٰ اُس کی امید کے مطابق ضرور عطا فرمائے گا۔ اور گناہوں سے اُسے بے خوف کر دے گا۔ جس سے وہ ڈر رہا ہے۔ وہ سب معاف ہو جائے گا۔

فرمان باری کہ میں اپنے بندے پر دو خوف جمع نہیں کروں گا

۴۔ حکیم ترمذی نے ''نوادر الاصول'' میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث پہنچی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ تمہارے رب نے فرمایا ہے کہ میں اپنے بندے پر دو خوف اکٹھے نہیں کروں گا۔ اور نہ دو امن یکجا کروں گا۔ جو شخص دنیا میں مجھ سے ڈرتا رہے گا میں اُسے آخرت میں امن عنایت کروں گا۔ اور جو شخص دنیا میں مجھ سے بے خوف رہے گا۔ میں اُسے آخرت میں خوف سے دوچار کروں گا۔ ابونعیم نے اس روایت کو حضرت شداد بن اوس سے موصولاً روایت کیا ہے۔

۵۔ ابن المبارک نے حضرت عبداللہ عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب تم کسی شخص کو موت کی حالت میں دیکھو۔ تو اُسے حوصلے دینے کے لیے خوش خبری سناؤ۔ تاکہ وہ حسن ظن لے کر اپنے رب کریم سے ملے۔ اور زندگی میں اُسے رب کریم کا خوف دلاتے رہو۔

۶۔ ابن عساکر نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی مرے۔ تو اُسے رب کریم پر حسن ظن ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ پر حسن ظن جنت کی قیمت ہے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم النخعی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مسلمان موت

besturdubooks.wordpress.com

کے وقت بندے کو اُس کے اچھے اعمال یاد دلایا کرتے تھے۔ تاکہ اُس کا رب کریم پر حسن ظن ہو جائے۔

۸۔ ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں۔ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اچھا گمان رکھتا ہے۔ اللہ کریم اُس کا گمان پورا فرما دیتا ہے۔

۹۔ امام احمد نے حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ میں اپنے بندے کے لیے اُس کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں تو جو چاہے مجھ پر گمان کرے۔

۱۰۔ امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ میں بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں۔ تو وہ جو چاہے مجھ سے گمان کرے۔ اگر وہ اچھا گمان کرے گا۔ اُسے وہی کچھ مل جائے گا۔ اور اگر وہ بُرا گمان کرے گا تو اُسے وہی ملے گا۔

قیامت کے دن مومنوں سے سب سے پہلا سوال

۱۱۔ ابن المبارکؒ اور احمد نے اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر تم چاہو تو میں تمہیں بتا دوں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سب سے پہلے مومنوں سے کیا فرمائے گا؟ اور وہ کیا جواب دیں گے؟ ہم نے عرض کیا کہ ہاں ضرور یا رسول اللہؐ! تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ مومنوں سے فرمائے گا۔ کیا تم مجھ سے ملنا پسند کرتے ہو؟ وہ کہیں گے۔ ہاں اے ہمارے رب کریم! تو رب کریم اُن سے پوچھے گا۔ کس لیے؟ وہ کہیں گے۔ اس لیے کہ ہمیں آپ سے مغفرت اور معافی کی امید ہے۔ تو اللہ تعالیٰ ان سے فرمائے گا۔ میں نے

besturdubooks.wordpress.com

اپنی مغفرت تمہارے اوپر لازم کردی۔

۱۲۔ ابن المبارک نے حضرت عقبہ بن مسلم سے روایت کی ہے۔فرمایا: مومن کی سب سے زیادہ محبوب خصلت اللہ تعالیٰ کو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرے۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن کا عجیب واقعہ

واقعہ نمبر۱:

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن عساکر نے ابوامامہ کے دوست حضرت ابی طالب سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں شام میں تھا۔تو میں ایک شخص حضرت قیس کے پاس ٹھہرا۔جو ایک پسندیدہ شخص تھا۔اُس کا ایک بھتیجا تھا۔جو اُس کی ضد تھا۔وہ بھتیجے کو بہت ہی ڈانٹ ڈپٹ کرتا اور برائیوں سے منع کرتا۔لیکن وہ باز نہ آتا۔ایک روز وہ نوجوان بیمار پڑ گیا اور اُس نے اپنے چچا کو پیغام بھیجا۔لیکن چچا نے آنے سے انکار کردیا۔تو میں اُس کے چچا کو اُس کے پاس لے گیا۔وہ اُسے گالیاں دینے لگا۔اور اُس سے کہنے لگا۔اے دشمن خدا۔کیا تم نے یہ یہ بدمعاشی نہیں کی؟ نوجوان نے کہا۔چچا جان۔اگر اللہ تعالیٰ مجھے میری ماں کے حوالہ کردے۔تو وہ میرے ساتھ کیا سلوک کرے گی؟ چچا نے کہا کہ تیری ماں تو تجھے جنت میں داخل کرکے رہے گی۔اور کیا کرے گی۔تو نوجوان نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واللہ! میری ماں سے بھی زیادہ رحم فرمانے والا ہے۔جب وہ نوجوان فوت ہوگیا۔اور اُس کے چچا نے اُسے دفن کردیا۔جب اُس کی لحد پر اینٹیں برابر کررہے تھے کہ ایک اینٹ اندر جاگری۔تو اُس کا چچا آگے بڑھ کر اینٹ اُٹھانے لگا تو ایک دم سے پیچھے ہٹ گیا۔میں نے پوچھا کیا بات ہے؟ اُس نے کہا۔نوجوان کی قبر تو نور سے بھری ہوئی ہے۔اور وہ حد نظر تک پھیلی ہوئی ہے۔

واقعہ نمبر۲:

۱۴۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت حمید سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ فرماتے ہیں۔ میرا ایک بھانجا تھا۔ نوعمر، اُس کی ماں نے میرے پاس پیغام بھیجا۔ میں وہاں پہنچا تو وہ اس کے سرہانے کھڑی رو رہی تھی کہ بھانجے نے مجھ سے پوچھا ماموں جان! ماں کیوں رو رہی ہے؟ میں نے کہا۔ اُسے تیرے کرتوت جو معلوم ہیں۔ اُس نے کہا۔ کیا وہ مجھ پر رحم نہیں کرتی؟ میں نے کیوں نہیں کرتی ہے۔ تو اُس نے کہا۔ تو اللہ تعالیٰ تو ماں سے بھی زیادہ مہربان ہے۔ وہ مجھ پر ضرور رحم فرمائے گا۔ جب وہ فوت ہو گیا تو ہم نے اسے دفن کیا۔ اور دفن کرتے وقت ایک اینٹ لحد کے اندر جا گری۔ تو میں نے جھانک کر لحد میں دیکھا۔ کہ حد نظر تک نور ہی نور تھا۔ میں نے ساتھی سے کہا۔ کہ تم نے کچھ دیکھا؟ اُس نے کہا ہاں۔ آپ کو یہ مبارک ہو۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے یہ اُن کلمات کی برکت تھی جو اس نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر امید کے بارے میں کہے تھے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

موت بندے کو خبردار کرنے والی ہے

بیماریاں بڑھاپا موت کے قاصد ہیں

۱۔ قرطبی فرماتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ ایک پیغمبر نے ملک الموت سے فرمایا: کیا تمہارا کوئی قاصد نہیں ہے۔ کہ تو اُسے بندوں کے پاس پہلے بھیج دے کہ وہ موت سے باخبر ہو جائیں؟ اُس نے کہا کہ ہاں ہے۔ واللہ! میرے بہت سے قاصد ہیں۔ جو بندے کو موت سے پہلے ہی خبردار کر دیتے ہیں۔ بیماریاں، بڑھاپا، کمزوری، آنکھوں اور کانوں کا بیکار ہو جانا۔ جب وہ ان قاصدوں کے آنے سے خبردار نہیں ہوتا اور توبہ نہیں کرتا تو میں اُسے پکارتا ہوں۔ اور اُس کی جان قبضے میں کر لیتا ہوں تو دیکھو کیا میں اُس کے پاس اپنے قاصد نہیں بھیجتا ہوں؟ اور تنبیہ کرنے والے کے بعد ایک اور تنبیہ کرنے والا، اور پھر میں آخری قاصد ہوتا ہوں جس کے بعد اور کوئی قاصد نہیں ہوتا۔ اور میں وہ خبردار کرنے والا ہوتا ہوں جس کے بعد کوئی اور ڈرانے والا نہیں آتا۔

۲۔ ابونعیم نے ''الحلیہ'' میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے جب بھی کوئی شخص بیمار پڑتا ہے۔ تو یہ بیماری موت کا قاصد ہوتا ہے۔ جس کے بعد ملک الموت آتا ہے۔ وہ آ کر کہتا ہے کہ میری طرف سے تیرے پاس ایک قاصد کے بعد دوسرا قاصد آتا رہا۔ اور ایک خبردار کرنے والے کے بعد دوسرا خبردار کرنے والا آتا رہا۔ لیکن تم نے اُن کی کوئی پرواہ نہیں کی۔ اور پھر وہ قاصد آ گیا جس نے دنیا سے تیرا پتہ کاٹ دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

ساٹھ برس کی عمر تک بندے کے سب عذر ختم ہو جاتے ہیں

۳۔ امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بندے کے سب عذر ختم کر دیئے ہیں۔ کہ اس کی عمر ساٹھ برس تک دراز کر دی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۰

خاتمہ بالخیر ہونے کی نشانی

جب اللہ تعالیٰ کسی سے بھلائی کا ارادہ فرماتے ہیں تو موت سے پہلے اس کو نیک عمل کی توفیق عطا فرماتے ہیں:

۱۔ امام ترمذی نے اور حضرت امام حاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے تو اُسے کام پر لگا دیتا ہے۔ عرض کیا گیا یارسول اللہؐ! کام پر کیسے لگا دیتا ہے؟ ارشاد فرمایا کہ موت سے پہلے عمل صالح کی توفیق عطا فرما دیتا ہے۔

۲۔ امام احمد اور حاکم نے حضرت عمر بن اعبق سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ محبت کرتا ہے۔ تو اُسے شہد بنا دیتا ہے۔ عرض کیا گیا۔ اُسے شہد کیسے بنا دیتا ہے۔ ارشاد فرمایا: اُسے اللہ تعالیٰ موت سے پہلے نیک عمل کی توفیق بخش دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے پڑوسی بھی اُس پر راضی ہو جاتے ہیں۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے۔ تو اُس کے مرنے سے ایک سال پہلے ایک فرشتہ اُس کے پاس بھیج دیتا ہے۔ جو اُسے برائی سے روکتا ہے۔ اور اُسے نیک راہ پر ڈالتا ہے۔ یہاں تک کہ اچھے وقت پر اس کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ بندہ بہت مبارک وقت پر فوت ہوا ہے۔ جب

besturdubooks.wordpress.com

اُس کی موت کا وقت قریب آتا ہے۔اور وہ اپنے نیک اعمال تیار دیکھتا ہے تو اس کا دل فوراً اس دنیا سے نکل جانے کو چاہتا ہے۔اور اپنے رب کریم کو ملنے کے لیے بے قرار ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُسے ملنا پسند کرتا ہے۔

بُرے خاتمہ کی نشانی

اور جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی موت سے ایک سال پہلے اُس کے ساتھ ایک شیطان مقرر کر دیتا ہے۔جو اُسے گمراہ کرتا اور بہکاتا رہتا ہے۔یہاں تک کہ کسی بُرے وقت میں اُس کی موت آتی ہے۔تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ شخص کتنے بُرے وقت میں مرا ہے۔اور اُس کی موت کا وقت آتا ہے۔اور وہ اپنے بُرے اعمال سامنے تیار دیکھتا ہے۔تو اُس کا نفس اس دنیا سے جانے سے نفرت کرتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے پاس جانے سے ڈرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اُس کی شکل دیکھنا پسند نہیں کرتا۔

صاحب ''الافصاح'' اس حدیث کے مفہوم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ملک الموت کے بلانے کے وقت روح کے نکلنے کی مثال سانپ کی طرح سے ہے۔کہ سانپ اپنے بل سے اپنی کسی حاجت کے لیے اپنی مرضی سے پھدک کر باہر آجاتا ہے۔اور بعض سانپ اُس کو پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔تو وہ بل کے اندر کی طرف سکڑتا ہے۔اور باہر آنا نہیں چاہتا اس طرح مومن کی روح خوشی سے اپنے جسم سے نکل آتی ہے۔اور کافر کی روح کو زبردستی کھینچ کر باہر نکالا جاتا ہے۔

بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہیں:

بعض علماء نے لکھا ہے۔العیاذ باللہ بُرے خاتمہ کے چار اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) نماز میں سستی (۲) شراب پینا

(۳) والدین کی نافرمانی (۴) مسلمانوں کو ستانا

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

موت کا قرب، کیفیت اور سختی

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَجَآءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ،

اور موت کی سختی کا آنا برحق ہے۔

اور فرمایا:

وَلَوْ تَرٰى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ

اور اگر تو ظالموں کو موت کی سختیاں سہتے دیکھے تو۔

نیز فرمایا گیا ہے۔

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ،

اور کیوں نہیں اگر جان حلق تک پہنچ جائے۔

نیز فرمان گرامی ہے۔

كَلَّآ اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيْلَ مَنْ رَّاقٍ،

ہرگز نہیں جب جان ہنسلی تک پہنچ جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ کوئی ہے جھاڑنے والا۔

بوقت موت آپؐ اپنا ہاتھ مبارک پانی میں ڈال کر اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے تھے:

۱۔ امام بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول

besturdubooks.wordpress.com

اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ایک مشکیزہ تھا۔ یا ڈبہ تھا جس میں پانی تھا۔ تو آپ اپنا دست مبارک پانی میں ڈالتے اور اپنے چہرہ مبارک پر مل لیتے۔ اور ارشاد فرماتے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ بیشک موت کے اثرات سخت ہوتے ہیں۔ یہ آپ کے وصال کے وقت کا قصہ ہے۔

۲۔ امام ترمذیؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں میں نے کسی کی آسان موت پر رشک نہیں کیا۔ جب سے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر موت کی شدت کو ملاحظہ کیا۔

۳۔ امام بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد کسی کی موت کی شدت کو ناپسند نہیں کیا۔

۴۔ عبداللہ بن امام احمد نے ''الزوائد'' میں حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس وقت آپ موت کی سختی سے گزر رہے تھے۔ اگر انسان صرف اس وقت کے لیے عمل نیک کرتا تو اُسے لگتا کہ اسی کے لیے کرتا رہے۔

۵۔ حضرت لقمان الحکمی اور حضرت یوسف بن یعقوب الحکمی سے روایت ہے دونوں فرماتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس بشیر خوش خبری لے کر آیا۔ تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے اُس سے فرمایا: میری سمجھ میں نہیں آرہا کہ میں تمہیں کیا انعام دوں؟ بس میں یہ دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تجھ پر موت کی سختی آسان کردے۔

مومن اور کافر کی جان نکلنے کی مثال

۶۔ طبرانی نے ''الکبیر'' میں اور ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومن

besturdubooks.wordpress.com

کی جان ایسے نکل جاتی ہے۔ جیسے پانی ٹپکتا ہے۔ اور کافر کی جان ایسے نکلتی ہے جیسے گدھے کی جان گھٹ گھٹ کر نکلتی ہے۔ اور مومن گناہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ تو موت کے وقت اس پر جو سختی ہو جاتی ہے۔ وہ اُس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے۔ اور کافر اگر کوئی اچھا کام کرتا ہے۔ تو موت کے وقت اس پر آسانی ہو کر اُس کے نیک عمل کا بدلہ اُسے مل جاتا ہے۔

نیک بندے کے گناہوں کی موت کی سختی سے تلافی کی جاتی ہے اور برے آدمی کے نیک عمل کا بدلہ دنیا میں دیدیا جاتا ہے

۷۔ دینوری نے ''المجالسہ'' میں وہیب بن الورد سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں جس پر اپنا رحم کرنا چاہتا ہوں۔ میں اُس وقت تک اُسے دنیا سے نہیں لے جاتا۔ جب تک کہ اس کے گناہوں کی سزا اُسے دنیا میں نہیں دے لیتا کبھی اُسے جسمانی طور پر بیمار کر کے۔ کبھی اُس کے گھر والوں پر مصیبت ڈال کر۔ اور کبھی اُسے مالی لحاظ سے تنگدست کر کے۔ کبھی رزق کی تنگی کے ساتھ۔ یہاں تک کہ ایک چیونٹی کے برابر بھر اُس کا گناہ نہیں رہنے دیتا۔ اور اگر کچھ رہ بھی جائے تو میں اس پر موت کے وقت سختی کر کے اس کے گناہوں کی تلافی کر دیتا ہوں۔ اور پھر وہ میرے پاس پہنچتا ہے۔ تو ایسے پاک ہوتا ہے۔ گویا آج ہی اُسے ماں نے جنا ہے۔ اور مجھے اپنی عزت کی قسم ہے کہ جس بندے کو میں عذاب دینا چاہتا ہوں۔ تو اُس کے ہر عمل نیک کا بدلہ میں اُسے اسی دنیا میں ہی دے دیتا ہوں۔ اور اُس کی گزران بافراغت کر دیتا ہوں۔ اور اُسے دنیا میں امن وسلامتی عنایت کرتا ہوں۔ کہ اُس کا میرے ذمہ ذرہ بھر باقی نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کا کچھ بدلہ دینا رہ جائے۔ تو موت کے وقت آسانی کے ساتھ اُس کی تلافی کر دیتا ہوں۔ یہاں تک کہ وہ میرے پاس پہنچتا ہے۔ تو اُس کے پاس کوئی نیکی باقی نہیں رہ جاتی۔ جس کے ذریعہ سے وہ نار جہنم سے نجات حاصل کر سکے۔

besturdubooks.wordpress.com

۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب مومن کے ذمہ کچھ گناہ رہ جاتے ہیں۔ جس کے لیے اُس کے پاس کوئی نیک عمل نہیں ہوتا۔ تو اس پر موت کی سختی نازل کی جاتی ہے۔ تاکہ سکرات الموت اور موت کی سختیاں اس کے درجات کو بلند کریں۔ اور وہ جنت میں جا سکے۔ اور کسی کافر نے جب کوئی نیک عمل دنیا میں کیے ہوتے ہیں تو موت کی آسانی کے ذریعے سے اس کا ثواب دیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ دوزخ کی طرف سدھار جاتا ہے۔

مومن کو مت کی سختی کا بھی اجر ملتا ہے

۹۔ ابن ماجہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مومن کو اُس کی ہر چیز میں اجر دیا جائے گا یہاں تک کہ موت کے وقت سختی کا بھی۔

۱۰۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ماجہ نے بھی اور امام حاکم نے بھی اُسے صحیح کہا ہے۔ اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بعض مومن تو پیشانی کے پسینہ سے ہی جان دے دیتے ہیں۔ یعنی انہیں نہایت آسانی ہوتی ہے۔

اچھی اور بُری موت کی علامات کی پہچان

۱۱۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور حاکم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ نے ارشاد فرمایا: مرنے والے کی موت کے وقت تین چیزوں پر غور کرو۔ اگر پیشانی پر پسینہ آجائے۔ آنکھوں میں آنسو آجائیں اور نتھنے پھیل جائیں۔ یہ مرنے والے پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی نشانی ہے جو اُس پر

besturdubooks.wordpress.com

نازل ہو رہی ہے۔ اور اگر اونٹ کے گلا گھونٹے ہوئے بچے کی طرح آواز نکالے۔ اور رنگ بجھا بجھا سا ہو جائے۔ اور جبڑوں سے جھاگ نکلنے لگے۔ تو یہ اللہ تعالیٰ کے عذاب کی نشانی ہے۔ جو اُس پر نازل ہو رہا ہے۔

۱۲۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں مروزی نے ''الجنائز'' میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ مومن کے وہ گناہ جو اس کے ذمہ رہ جاتے ہیں۔ موت کے وقت اُسے ان کی سزا مل جاتی ہے۔ اس لیے اُس کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے۔

۱۳۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت علقمہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُس کے چچازاد پر موت وقت آیا۔ تو انہوں نے اپنا ماتھا پونچھا۔ تو وہ عرق آلود تھا۔ تو اس نے کہا۔ ''اللہ اکبر'' مجھ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن کی موت کے وقت اُس کی پیشانی پر پسینہ آ جاتا ہے۔ اور جس مومن کے کچھ گناہ اُس کے ذمہ ہوتے ہیں۔ اُس کی دنیا میں ہی اُسے سزا مل جاتی ہے۔ اور جو رہ جاتے ہیں وہ موت کی سختی سے معاف ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ میں گدھے کی سی موت مرنا پسند نہیں کرتا۔

۱۴۔ ابن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس کے چچازاد بھائی کی موت کا وقت آیا۔ تو اُن کے ماتھے سے پسینہ بہ پڑا۔ تو وہ ہنس پڑے۔ اور فرمایا میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ مومن کو مرتے وقت پسینہ آتا ہے۔ اور کافر و فاسق و فاجر کی جان نکلتے وقت جبڑوں سے جھاگ بہنے لگتا ہے۔ اور اُس کی جان گدھے کی جان کی طرح نکلتی ہے۔ اور جس مومن کے ذمہ کچھ برائیاں کی ہوتی ہیں۔ تو موت کے وقت اس پر سختی ہوتی ہے۔ تا کہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائے۔ اور کافر و فاجر نے کوئی نیک عمل کیا ہوتا ہے۔ تو اس کی موت کے وقت آسانی ہو جاتی ہے۔ تا کہ اس کی

besturdubooks.wordpress.com

نیکی کا بدلہ اُسے دنیا میں ہی مل جائے۔

۱۵۔ مروزی نے حضرت ابراہیم النخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت علقمہؒ نے حضرت الاسودؒ سے فرمایا: جب مجھے موت حاضر ہو تو مجھے تلقین لا الٰہ الا اللہ کرنا۔ اگر میری پیشانی پر پسینہ آجائے تو مجھے خوش خبری سنا دینا۔

۱۶۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت سفیانؒ سے روایت کی ہے فرمایا کہ میت کو پسینہ آنا پسند کیا جاتا تھا۔ ایک عالم دین نے کہا ہے کہ یہ پسینہ مرنے والے کو اپنے رب کریم سے شرمساری کی وجہ سے آتا ہے۔ کہ وہ بارگاہِ الٰہی میں اپنی خطائیں محسوس کرتا ہے۔ اور شرمسار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا سفلی جذبہ مرجاتا ہے اور بلند جذبات اور حیا اُس کی آنکھوں میں باقی رہ جاتی ہے۔ اور کافران تمام جذبات سے مردہ ہو جاتا ہے۔ اور توحید پرست اُس سختی میں مبتلا ہوتا ہے جو اس پر بوقت موت ہو رہی ہوتی ہے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے اور امام احمد نے ''الزہد'' میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بنی اسرائیل کے واقعات بھی بیان کیا کرو۔ کیونکہ ان کے اندر عجیب وغریب واقعات پائے جاتے ہیں۔ پھر آنجناب ہم سے بیان فرمانے لگے کہ بنی اسرائیل کا ایک گروہ ایک قبرستان میں آیا۔ تو وہ کہنے لگے۔ اگر ہم یہاں دو رکعت نماز پڑھیں۔ اور خداوند کریم سے دعا کریں۔ کہ ہمارے سامنے ان میں سے کسی مردے کو اٹھائے اور وہ ہمیں کچھ بتائے۔ لہٰذا انہوں نے ایسا ہی کیا۔ ابھی دعا کر ہی رہے تھے کہ سیاہ رنگ کا ایک شخص قبر سے نکلا۔ اُس کی پیشانی پر سجدے کے نشان تھے۔ اُس نے پوچھا۔ لوگو! تم کیا چاہتے ہو؟ مجھے مرے ہوئے ایک برس گزر گیا ہے۔ لیکن موت کی سختی کی حرارت ابھی تک میں محسوس کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو کہ میری یہ سختی دور فرمائے۔

۱۸۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت عمر بن حبیب سے ذکر کیا ہے۔ کہ بنی اسرائیل کے

besturdubooks.wordpress.com

دو شخص اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے کرتے تھک گئے۔ اور اکتا گئے۔ تو انہوں نے سوچا کہ وہ کسی قبرستان جا کر عبادت کریں تا کہ ہمارا عبادت میں دل لگ جائے۔ اور وہاں جا کر عبادت کرنے لگے۔ تو ان کی عبادت کے دوران میں ایک شخص قبر سے نکلا اور کہنے لگا کہ مجھے مرے ہوئے ایک برس بیت چکا ہے۔ لیکن موت کی المنا کی ابھی تک محسوس کر رہا ہوں۔

۱۹۔ ابونعیم نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مرنے والا جب تک قبر میں رہتا ہے۔ موت کی المنا کی کو بھول نہیں پاتا ہے۔ اور مومن پر تو یہ سختی ذرا اور بھی بڑھ کر ہوتی ہے اور کافر پر مومن سے کم سختی ہوتی ہے۔ (وجہ اس کی اوپر بیان ہو چکی)

۲۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت امام اوزاعیؒ سے ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ مومن قبر میں رہنے تک موت کی سختی محسوس کرتا رہتا ہے۔

سکرات موت کی المناک کیفیت اور شدت

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے اُس سند کے ساتھ جس کے راوی معتبر ہیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے موت کی سختی اور اُس کے حلق میں اٹکنے کا ذکر فرمایا۔ کہ وہ تلوار کی تین سو کاٹ کے برابر المناک ہے۔

موت کی معمولی کھچاوٹ ایک سو تلوار کے برابر ہوتی ہے

۲۲۔ ضحاک نے حضرت ضمرہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے موت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت کی معمولی کھینچاوٹ ایک سو تلواروں کے برابر ہوتی ہے۔

۲۳۔ خطیب نے التاریخ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ملک الموت کی جان کھینچنے کی تکلیف ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت

besturdubooks.wordpress.com

ہوتی ہے۔

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ ایک ہزار تلواروں کی ضرب بستر پر مرنے کی سختی سے زیادہ تکلیف دِہ ہوتی ہے؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کی شدت بیان فرماتے ہیں

۲۵۔ ابوالشیخ نے اپنی کتاب ''العظمۃ'' میں حضرت حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا۔ آپ نے موت کو کیسا پایا؟ آپ نے فرمایا ایسا لگا۔ جیسا آگ میں تپایا ہوا کاویہ میرے پیٹ میں ٹھونس دیا گیا ہے اور اُس کے کئی دندانے ہیں۔ اور اُس کا ہر دندانہ ہر ہر رگ میں اٹک گیا ہے۔ اور پھر اُسے ایک دم سختی سے باہر کھینچا گیا ہے۔ اور پھر مجھے کہا گیا۔ یہ تمہارے ساتھ ہلکا سلوک کیا گیا ہے۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا نے ابواسحاق سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا۔ کہ آپ کو موت کا مزا کیسا لگا؟ فرمایا: جیسے کسی کاویہ کو اون میں ڈال کر سختی سے کھینچا گیا ہو۔ اور فرشتہ نے کہا۔ یہ ہم نے آپ کے ساتھ بہت نرمی کی ہے۔

۲۷۔ امام احمد نے الزہد میں اور مروزی نے الجنائز میں حضرت ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب اللہ تعالیٰ کو پیارے ہوئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ موت میں آپ پر کیا بیتی؟ فرمایا: مجھے ایسے لگا۔ جیسے میری جان سنسنی سے کھینچی جارہی ہے۔ اور پھر مجھ سے کہا گیا۔ یہ آپ کے ساتھ نرمی برتی گئی ہے۔

۲۸۔ روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ اسلام کی روح اللہ تعالیٰ طرف پرواز کرگئی۔ تو ان کے رب نے اُن سے پوچھا کہ یا موسیٰ! تم نے موت کو کیسا پایا؟ آپ نے عرض کیا۔ اُس چڑیا کی طرح جسے سیخ پر کباب بنایا گیا ہو۔ نہ مرتی ہو۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ آرام پا جائے اور نہ چھوٹتی ہو کہ اُڑ جائے اور ایک روایت میں ہے۔ میں نے ایسا محسوس کیا کہ قصاب سیخ پر بکری کے کباب بنا رہا ہے۔

۲۹۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ فرشتے بندے کو قابو میں کر لیتے اور روک لیتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ موت کی سختی سے ڈر کر موت کے وقت جنگلوں اور صحراؤں کی طرف دوڑ جاتا۔

۳۰۔ ابوالشیخ نے کتاب ''العظمۃ'' میں حضرت فضیل بن عباس سے روایت کی ہے کہ ان سے کہا گیا کہ جان نکلتے وقت میت کا کیا حال ہوتا ہے؟ اور وہ خاموش پڑا ہوتا ہے۔ اور انسان بندھن سے بہت بے چین ہوتا ہے کہ فرشتے اُسے باندھ کر رکھتے ہیں۔

۳۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت شہر بن حوشب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے موت کی سختی کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ آسان ترین موت یہ ہے کہ ایک کانٹا جسے اُون میں ڈالا جائے اور جب اُسے باہر کھینچا جائے تو اُون کس طرح سے باہر آتی ہے۔

(۱) موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے مر جائیں

۲۳۔ مروزی نے الجنائز میں حضرت میسرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا موت کے درد کا اگر ایک قطرہ اہل آسمان وزمین کے سامنے رکھ دیا جائے تو ایک دم سے سب موت کے گھاٹ پر اُتر جائیں۔ اور میدان قیامت میں ایک ساعت ایسی ہوگی۔ جس کی شدت موت کی شدت سے ستر گنا بڑھ کر ہوگی۔

(۲) حضرت عمرو بن العاص موت کی کیفیت بیان فرماتے ہیں

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن عبداللہ بن یساف سے ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا۔ تو اُن کے صاحبزادے نے اُن سے فرمایا۔ اباجان! آپ فرمایا کرتے تھے۔ کاش میں موت کے وقت کسی عقلمند شخص سے مل سکوں۔ کہ وہ اپنا درد بیان کرے۔ تو اب آپ کا وقت آگیا ہے۔ تو آپ مجھ سے موت کی کیفیت بیان فرمائیں۔ انہوں نے فرمایا بیٹے! جب بستر پر تھا تو مجھے ایسا لگا جیسے میں سوئی کے ناکے میں سانس لے رہا ہوں۔ اور گویا ایک کانٹے دار جھاڑی میرے قدموں سے کھوپڑی تک کھینچی جا رہی ہے۔

۳۴۔ ابن سعد نے حضرت عوانہ بن الحکم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔ اُس شخص پر حیرت ہے۔ جس پر موت طاری ہو۔ اور عقل اُس کا ساتھ دے رہی ہو۔ وہ کیسے اس کی کیفیت بیان نہیں کر سکے گا۔ تو جب اُن پر موت کا وقت آیا۔ تو ان کے بیٹے نے ان سے کہا۔ اباجان! آپ فرمایا کرتے تھے کہ اس شخص پر حیرت ہے کہ جو موت کے وقت ہوش وحواس ہوتے ہوئے موت کی کیفیت بیان نہ کر سکے۔ اب آپ ہم سے موت کی کچھ کیفیت بیان فرمائیں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ موت بیان کرنے سے بالا ہے۔ لیکن میں اس کا کچھ بیان کرتا ہوں۔ مجھے ایسا لگ رہا ہے۔ گویا کہ میری جان سوئی کے ناکے میں گزر رہی ہے۔ اور تم مجھے پاؤ گے۔ گویا کہ میری گردن پر رضوی کا پہاڑ رکھ دیا گیا ہے۔ اور مجھے کانٹوں میں گھسیٹا جا رہا ہے۔

موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے جو پیٹ میں ڈال کر کھینچی جائے

۳۵۔ ابن ابی شیبہ اور ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں، ابن ابراہیم بن ملیکہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا: مجھے موت کے بارے میں بتائیں۔ انہوں نے فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

یا امیر المومنین! موت کی شدت اس کانٹے دار جھاڑی کی طرح ہے۔ جسے انسان کے پیٹ میں ڈال کر کھینچا جائے۔ تو وہ پیٹ کے اندر کچھ نہ چھوڑے۔

۳۶۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت شداد ابن اوس الصحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرمایا: کہ موت کی سختی مومن پر دنیا و آخرت کی ہر سختی سے بھاری ہے۔ اور موت آروں کے چیرنے سے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ اور قینچیوں کے کاٹنے اور دیگوں کے جوش سے بھی زیادہ سخت ہے۔ اگر میت کو بیان کرنے کی آزادی ملے اور وہ موت کے درد کو بیان کر دے۔ تو دنیا والے آرام سے زندگی نہ گزار سکیں۔ اور ان کی زندگی اجیرن ہو جائے اور نہ وہ آرام سے سو سکیں۔

اپنے مردوں کو لا الہ کی تلقین کیا کرو

۳۷۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والے کے پاس آیا کرو۔ اور انہیں لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو اور انہیں جنت کی خوشخبری سنایا کرو۔ کیونکہ سنجیدہ مرد اور عورت اس وقت حیران ہو جاتے ہیں۔ اور شیطان کا بھی اپنے موقع پر داؤ چل جاتا ہے۔ اور اس وقت انسان کے قریب آ جاتا ہے۔ اور مجھے قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ ملک الموت کو دیکھ لینا ہی ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ سخت ہے۔ اور مجھے قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ بندہ اس دنیا سے اُس وقت تک نہیں جاتا ہے۔ جب تک کہ اس کی رگ رگ موت کا درد نہ چکھ لے۔ اور اسی طرح کی ایک روایت ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو حسین البرجمی سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

سکرات کی آسانی کیلئے نبی کریم ﷺ کی دعا

۳۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت طعمہ بن غیلان الجھنی سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

اَللّٰھُمَّ اِنَّکَ تَاْخُذُالرُّوْحَ مِنْ بَیْنِ الْعَصَبِ وَالْقَصَبِ وَالْاَنَامِلِ اَللّٰھُمَّ اَعِنِّیْ عَلَی الْمَوْتِ وَھَوِّنْہُ عَلَیَّ،

اے اللہ کریم تو روحوں کو پٹھوں اور ہڈیوں اور انگلیوں کے درمیان سے نکالتا ہے۔اے اللہ کریم مجھ پر موت کے بارے میں مدد فرما اور موت کو مجھ پر آسان فرما دے۔

۳۹۔ حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں عمدہ سند کے ساتھ حضرت ابن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ موت کا سامنا ایک ہزار تلواروں کی کاٹ سے زیادہ شدید ہوتا ہے۔اور مومن کی ہر رگ کو الگ الگ درد پہنچتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کا دشمن (شیطان) اس وقت عموماً بندے کے قریب آجاتا ہے۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبید بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مریض کی عیادت فرمائی۔تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اس بیمار کی ہر رگ جان میں درد والم محسوس ہو رہا ہے۔لیکن اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک آنے والے نے یہ خوش خبری دی ہے کہ اس کے بعد اسے کوئی درد والم نہیں ہوگا۔

۴۱۔ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ایک بیمار صحابی کے ہاں تشریف لائے۔آپؐ نے اُن سے ارشاد فرمایا: اب تم کیسا محسوس کر رہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا۔امید بھی ہے اور خوف بھی ہے۔آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔اللہ تعالیٰ اس وقت کسی میں دونوں چیزیں یکجا نہیں کرتا۔ہاں اُس کی امید پوری کرتا ہے۔اور خوف سے محفوظ رکھتا ہے۔

۴۲۔ امام احمد نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا کہ سب سے بڑی سختی موت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۳۔ ابونعیم اور مروزی نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ مجھے سب سے زیادہ یہ محبوب ہے کہ موت کی سختی مجھ پر آسان ہو جائے۔ اور یہ آخری اجر ہے۔ جو کسی مسلمان کو ملتا ہے۔

۴۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب سے اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا فرمایا ہے۔ موت کی سختی سے زیادہ اور کسی سختی سے اُسے واسطہ نہیں پڑا ہے۔

۴۵۔ سعید بن منصور نے حضرت محمد بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ سب سے زیادہ سختی انسان کو امر آخرت میں پیش آتی ہے۔ وہ موت کی سختی ہے۔

ایسی بیماری جس کا کوئی علاج نہیں

۴۶۔ حضرت زید بن اسلمؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ وہ کونسی بیماری ہے۔ جس کا کوئی علاج نہیں، فرمایا: موت اور حضرت زید بن اسلمؓ فرماتے ہیں۔ موت ایک بیماری ہے۔ اور اُس کی دوا رضائے الٰہی ہے۔

۴۷۔ امام قشیری رحمتہ اللہ علیہ ''الرّسالہ'' میں اور ابوالفضل طوسیؒ نے ''عیون الاخبار'' میں اور دیلمیؒ نے حضرت ابراہیمؒ کی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندے کو موت کی سختی سے واسطہ پڑتا ہے۔ اور موت کی مدہوشی اُسے پیش آتی ہے۔ تو اُس کے اعضاء بدن ایک دوسرے کو سلام کہتے ہیں۔ اور ہر ایک عضو کہتا ہے۔ تجھ پر سلام ہو۔ تم مجھ سے جدا ہو رہے ہو۔ اور میں بھی قیامت تک کے لیے تم سے جدا ہو رہا ہوں۔

۴۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: بندے پر

besturdubooks.wordpress.com

جو موت کے وقت گزرتی ہے۔ کہ جب اُس کی روح حلق تک پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی سانس اُونچی ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بس ایک شہید ایسا خوش قسمت انسان ہے۔ کہ اُسے موت کی سختی کا احساس نہیں ہوتا ہے جو دوسروں کو ہوتا ہے۔

۴۹۔ امام طبرانی نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شہید کو اتنا ہی درد موت کے وقت محسوس ہوتا ہے۔ جتنا کسی کو کانٹا چبھنے کا ہوتا ہے۔

اگر مرنے والے کی چیخ آسمان وزمین والے سن لیں تو خوف سے مر جائیں

۵۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن کعب القرضی سے بیان کیا ہے کہ فرمایا مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جس شخص کی جان ملک الموت قبض کرتا ہے۔ وہ آخری بات اُسے کہتا ہے۔ یا ملک الموت میں مر گیا۔ اور اس وقت وہ چیختا ہے۔ کہ اگر اُس کی چیخ اہل آسمان وزمین سن لیں تو وہ خوف وگھبراہٹ سے مر جائیں۔

ملک الموت کی موت سب لوگوں کی موت سے سخت ہے

۵۱۔ زیاد النخیری فرماتے ہیں۔ میں نے کسی کتاب میں پڑھا ہے۔ موت ملک الموت پر تمام لوگوں کی موت سے بڑھ کر سخت ہے۔

موت کی سختی کے انبیاء کرام علیہم السلام کے درجات میں اضافہ

امام قرطبی رحمتہ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو موت کی سختی کے دو فائدے ہیں۔ پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان کی فضیلت ودرجات میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی کمی یا عذاب نہیں ہے۔ بلکہ انبیاء علیہم السلام پر مشقتیں نسبتاً زیادہ ہوتی ہیں جو ان سے کم درجہ لوگ ہیں انہیں ان سے کم ہوتی ہیں۔ دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے۔ کہ تمام لوگوں کو موت کی سختی کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ الم باطنی طور پر

besturdubooks.wordpress.com

محسوس ہوتا ہے۔ اور کسی کسی مرنے والے پر ظاہر بھی ہو جاتا ہے۔ اور بعض کی شدت ظاہر میں محسوس نہیں ہوتی۔ اور اُس کی روح آسانی سے نکلتی محسوس ہوتی ہے۔ اور تمام لوگوں کو اس کا درد محسوس نہیں ہوتا۔ جب انبیاء کرامؑ پر موت کی شدت کا ذکر ہوا۔ کہ باوجود اُن کے اکرام واحترام کے اُنہیں اس منزل سے گزرنا پڑتا ہے۔ تو لوگوں نے محسوس کرلیا۔ کہ ہمیں بھی ضرور اس منزل سے گزرنا ہے۔ کہ بڑے بڑے صادقین اس سے دوچار ہوئے ہیں۔ سوائے شہداء کرام کے جو کافروں سے لڑتے ہوئے جان اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربان کردیتے ہیں۔ وہ اس تلخی اور کرب سے محفوظ رہتے ہیں۔

مسواک موت کیلئے آسانی کا سبب ہے

۵۲۔ علماء کرام کی ایک جماعت نے ذکر فرمایا ہے کہ مسواک روح کو آسانی سے نکالنے میں مددگار ہوتی ہے۔ اور علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مبارک سے دلیل نکالی ہے۔ کہ موت کے وقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مسواک پیش کرنا صحیح حدیث شریف میں آیا ہے۔

۵۳۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت میمون بن مہران رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کوئی شخص تم میں سے عمل صالح کرتا رہتا ہے۔ تو وہ موت کے وقت آسانی کا سبب بن جاتا ہے۔ یا کوئی نیک عمل یاد کرتا ہے۔ تو بھی اُسے موت میں آسانی ہوتی ہے۔

۵۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے فرمانِ باری تعالیٰ کے بارے میں نقل فرمایا ہے۔ ''اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ'' وہ ذات جس نے موت اور زندگی کو پیدا فرمایا۔ اس سلسلے میں فرمایا۔ کہ الحیاۃ (زندگی) جبریل امین کا گھوڑا ہے۔ اور موت ایک مینڈھے کی شکل میں ہے۔ وہ جس کے پاس سے گزر جائے اُس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اور زندگی کو گھوڑے کی صورت میں پیدا فرمایا ہے۔ وہ جس چیز سے گزرتا ہے۔ اُسے زندگی مل جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۵۔ ابوالشیخ نے ''العظمۃ'' میں اور ابن حبان نے حضرت وہب بن منبہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے موت کو ایک سفید رنگ مینڈھے کی صورت میں جس کی سفیدی پر سیاہی کا پردہ ہے۔ پیدا فرمایا ہے۔ اُس کے چار پَر ہیں۔ ایک پر عرش کے نیچے اور ایک پَر ساتوں زمینوں کے نیچے ہے۔ ایک پَر مشرق میں اور ایک پَر مغرب میں ہے۔ اُسے فرمایا: ہو جا وہ ہو گیا۔ پھر اُس نے فرمایا: موت بن جا۔ تو موت کی صورت بن گیا عزرائیل کے لیے۔

قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا

ان آثار صحابہؓ سے معلوم ہوا کہ موت ایک جسم ہے جو ایک ایک مینڈھے کی شکل میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور حدیث شریف میں یہ وضاحت ہے۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم میں آیا ہے۔ کہ قیامت کے دن موت کو ایک سفید مینڈھے کی صورت میں لا کر جنت اور دوزخ کے درمیان کھڑا کیا جائے گا۔ اور لوگوں سے پوچھا جائے گا۔ کیا تم اسے پہچانتے ہو؟ سب کہیں گے۔ ہاں پہچانتے ہیں۔ اور جس کے دیکھتے دیکھتے موت کے اُس مینڈھے کو ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ابویعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ الفاظ زیادہ کئے ہیں۔ اُسے ایسے ذبح کر دیا جائے گا۔ جس طرح بکری کو ذبح کیا جاتا ہے۔

۵۶۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اچانک موت کے بارے میں پوچھا۔ کیا کوئی اُسے ناپسند کرتا ہے۔ آپؓ نے فرمایا۔ کوئی کیوں ناپسند کرے گا۔ کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: موت مومن کے لیے راحت ہے۔ اور فاجر کے لیے آنجنابؐ نے افسوس کا اظہار فرمایا۔

besturdubooks.wordpress.com

مرض موت میں انسان کیا کہے۔ اور اس وقت کیا پڑھے۔ اور جب کسی پر موت طاری ہو۔ تو اس کے سامنے کیا کہا جائے۔ اور اُسے تلقین کرنے کا بیان اور جب انسان فوت ہو جائے تو کیا اُس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔

۱۔ امام احمد اور ابن ابی الدنیا اور دیلمی نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس میت کے پاس سورۃ یٰسٓ کی تلاوت کی جائے اللہ تعالیٰ اُس کی موت میں آسانی فرما دیتا ہے۔

۲۔ ابن ابی شیبہ امام احمد اور ابوداؤد، نسائی، حاکم اور ابن حبان نے حضرت معقل بن یسار رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اپنے مرنے والوں پر سورۂ یٰسٓ کی تلاوت کیا کرو۔ ابن حبان فرماتے ہیں۔ اس سے مراد موت کی حاضری کا وقت ہے۔ کیونکہ موت پر تو تلاوت نہیں کی جاتی۔

۳۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت جابر بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ کسی کی موت کی حاضری پر سورۂ رعد پڑھنا مستحب ہے۔ اس سے میت کی سختی میں آسانی ہو جاتی ہے۔ جان آسانی سے نکلتی ہے۔ اور اُسے راحت ہو جاتی ہے۔

اور مرنے سے ایک گھڑی قبل جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں یہ الفاظ کہے جاتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِفُلَانِ ابْنِ فُلَانٍ وَبَرِّدْ عَلَیْہِ مَضْجَعَہٗ وَ وَسِّعْ عَلَیْہِ قَبْرَہٗ وَاَعْطِہِ الرَّاحَۃَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ وَتَوَلَّ نَفْسَہٗ وَصَعِّدْ رُوْحَہٗ فِیْ

besturdubooks.wordpress.com

اَرْوَاحِ الصَّالِحِیْنَ وَاجْمَعْ بَیْنَنَا وَبَیْنَہٗ فِیْ دَارٍ تَبْقٰی فِیْھَا الصِّحَّۃُ وَیَذْھَبُ عَنَّا النَّصَبُ وَالتَّعَبُ وَیُصَلّٰی عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ وَیُکَرَّرُ ذَالِکَ حَتّٰی یُقْبَضَ۔

اے اللہ کریم! فلاں بن فلاں کو بخش دے۔اس کے لیٹنے کی جگہ کو ٹھنڈا فرمادے۔اس کی قبر کو اس کے لیے کشادہ کردے۔اور مرنے کے بعد اس کے لیے راحت کردے۔اور اسے اس کے نبیؐ سے ملادے اور اس سے محبت فرما۔اور اس کی روح کو نیکوں کی روح کی طرف چڑھادے۔اور ہمیں اور اسے اس گھر میں اکٹھا کردے۔ جس میں صحت باقی رہے۔اور اُس میں ہماری تمام تکلیفیں اور مشقتیں دُور ہوجائیں۔اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی پر درود بھیجا جاتا۔اور جان قبض ہونے تک اسے بار بار دہراتے رہتے۔

۴۔ ابن ابی شیبہ اور مروزی نے حضرت شعبی سے روایت کی ہے۔کہ حضرات انصار رضی اللہ عنہم میت کے پاس سورۃ البقرہ پڑھا کرتے تھے۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے ''وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا'' جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔اللہ تعالیٰ اُس کی نجات کا کوئی راستہ نکال دیتا ہے۔فرمایا: اُسے شہادت اور ناجائز کاموں سے بچالیتا ہے۔اور موت کی سختیوں سے نجات عطا فرماتا ہے۔اور میدان قیامت کی ہولناکیوں سے اس کی نجات کا سامان پیدا کردیتا ہے۔

۶۔ امام مسلم نے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔ابن حبان وغیرہ نے فرمایا ہے۔کہ موت کی حاضری کے وقت۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۔ امام احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جس کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہوگا۔ وہ جنت میں جائے گا۔

۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے بچوں کی تعلیم کا آغاز کلمہ لا الہ الا اللہ سے کرو۔ اور اپنے مرنے والوں کو بھی موت کے وقت لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔ کیونکہ جس کا آغاز وانجام کلمہ لا الہ الا اللہ سے ہوگا۔ پھر وہ ہزار برس بھی زندہ رہے گا۔ تو اس کے ایک گناہ کے بارے میں بھی سوال نہیں ہوگا۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے ہم اسے اسی سند کے ساتھ لکھتے ہیں۔

۹۔ حضرت امام ابوالقاسم قشیری نے اپنے امالی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جب تمہارے کسی صاحب کو مرض میں سختی لاحق ہو جائے ۔تو انہیں کلمہ لا الہ الا اللہ پر مجبور نہ کرو۔ بلکہ اُس کے سامنے پڑھتے رہو۔ کہ منافق سے یہ ادا نہیں ہوتا۔

ماں کی نافرمانی کا نتیجہ

۱۰۔ طبرانی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں اور دلائل النبوت میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرمایا: کہ ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یا رسول اللہؐ! یہاں ایک لڑکے پر موت طاری ہے۔ اُسے کہا جا رہا ہے۔ لا الہ الا اللہ کہو۔ اور وہ کلمہ شریف کہہ نہیں پا رہا۔ آپؐ نے پوچھا کیا وہ زندگی میں نہیں پڑھتا تھا؟ عرض کیا ہاں کیوں نہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر موت کے وقت اُسے کس نے روکا ہے؟ تو آنجنابؐ اُٹھ کھڑے ہوئے اور ہم بھی آپؐ کے ہمراہ اُٹھ کھڑے ہوئے اور آپؐ لڑکے کے پاس تشریف لائے۔ لڑکے سے ارشاد فرمایا۔ کہو لا الہ الا اللہ

besturdubooks.wordpress.com

اس نے عرض کیا۔ مجھ سے نہیں کہا جا رہا۔ آپ نے پوچھا کس وجہ سے؟ اس نے عرض کیا۔ ماں کی نافرمانی کی وجہ سے۔ آپؐ نے پوچھا کیا ماں زندہ ہے؟ اُس نے عرض کیا ہاں آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اُسے بلاؤ۔ وہ آنجنابؐ کے پاس حاضر ہوئی۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس سے ارشاد فرمایا کیا یہ تمہارا بیٹا ہے؟ اس نے عرض کیا، ہاں! تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کیا خیال ہے اس کے لیے آگ بھڑکائی جائے؟ اور ہم نے اس کی والدہ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی سفارش کردو۔ ورنہ ہم اسے اسی آگ میں دفن کردیں گے۔ تو اُس نے عرض کیا کہ میں اُس کی سفارش کرتی ہوں۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کو اور ہمیں گواہ بنا کر کہو کہ میں اس سے راضی ہوں۔ تو اُس عورت نے کہا کہ میں اپنے بیٹے سے راضی ہوگئی ہوں۔ تو آنجنابؐ سے اس لڑکے سے ارشاد فرمایا لڑکے! لا الہ الا اللہ کہو۔ تو اس نے کہا لا الہ الا اللہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَنْقَذَهٗ مِنَ النَّارِ'' اس اللہ کریم کا شکر ہے جس نے اُسے نارِ جہنم سے خلاصی دی۔

اصحاب کرام کو بُرا کہنے والے کا انجام

۱۱۔ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن المحاربی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر موت طاری ہوئی۔ اُسے کہا گیا کہ لا الہ الا اللہ کہو۔ اُس نے کہا میں نہیں کہہ پا رہا۔ کیونکہ میں ایسے لوگوں کے ساتھ رہتا تھا۔ جو مجھ حکم دیتے تھے کہ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالی گلوچ کرو۔

۱۲۔ ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح سند کے ساتھ حضرت طلحہ وعمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ دونوں فرماتے ہیں کہ ہم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے۔ میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں۔ کہ اگر اُسے موت کے وقت کوئی شخص کہتا ہے تو اس کی روح جسم سے الگ ہوتے وقت اُسے راحت نصیب ہوگی۔ اور قیامت کے دن اُسے ایک روشنی حاصل ہوگی۔ اور ایک

besturdubooks.wordpress.com

روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس کی مشکل آسان فرمائے گا۔ اُس کا رنگ نورانی بنادے گا۔ اور اُسے آسانی مہیا کرے گا۔ وہ ہے کلمہ لا الہ الا اللہ۔

ایک گنہگار کا واقعہ

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب ''المحتضرین'' میں اور طبرانی اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ ایک شخص کی موت کے وقت ملک الموت حاضر ہوا۔ اُس نے اُس کے اعضا کو پھاڑ کر دیکھا۔ تو کوئی عمل نیک اس نے نہیں پایا۔ اور پھر اس کا دل ٹٹولا۔ تو کوئی نیک عمل نہیں ملا۔ پھر اس کے جبڑوں کو ٹٹولا تو زبان کے ایک طرف حلق کے پاس وہ کہہ رہا تھا لا الہ الا اللہ۔ تو اس کلمہ اخلاص کی وجہ سے اُسے بخش دیا گیا۔

۱۴۔ ابونعیم نے حضرت فرقد السنجی سے روایت کی ہے فرمایا: جب بندے پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو بائیں والا فرشتہ دائیں والے فرشتے سے کہتا ہے۔ اس پر آسانی کرو۔ تو دائیں والا کہتا ہے۔ لیکن ابھی آسانی نہیں کرتا شاید یہ لا الہ الا اللہ کہہ لے۔ اور میں اس کا یہ عمل لکھ لوں۔

۱۵۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جس نے موت کے وقت لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ کہہ لیا۔ اُسے نارِ جہنم کبھی نہیں لگے گی۔

آیت کریمہ پڑھنے کی فضیلت

۱۶۔ حاکم نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا میں تمہیں اسم اعظم بتادوں؟ جو حضرت یونس علیہ السلام کی دعا ہے۔ وہ یہ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ○

تو ہی معبود برحق ہے۔تو پاک ذات ہے۔میں ظالم ہوں۔

جو مسلمان اپنے مرض موت کے وقت یہ دعا چالیس مرتبہ پڑھ لے گا۔اور اُسی مرض میں فوت ہو جائے گا۔اُسے ایک شہید کا اجر ملے گا۔اور اُس کے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے۔

موت کے وقت درج ذیل کلمہ پڑھنے والے کو بہشت نصیب ہوگی:

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''المرض والکفارات'' اور ابن منبع نے اپنی مسند میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت کی ہے۔کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اے ابو ہریرہ کیا میں تمہیں ایک حق بات کی خبر نہ دوں؟ کہ جو شخص بستر پر بیمار پڑنے کے ساتھ ہی یہ الفاظ منہ سے ادا کرے گا۔اللہ تعالیٰ اُسے نار دوزخ سے نجات بخشے گا۔میں نے عرض کیا۔ہاں کیوں نہیں تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا:

لَآاِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ وَهُوَ حَیٌّ لَّا یَمُوْتُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعِبَادِ وَالْبِلَادِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ حَمْدًا كَثِیْرًا طَیِّبًا مُّبَارَكًا فِیْهِ عَلٰی كُلِّ حَالٍ وَّاللّٰهُ اَكْبَرُ كِبْرِیَآؤُهٗ وَجَلَالُهٗ وَقُدْرَتُهٗ بِكُلِّ مَكَانٍ اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ اَمْرَضْتَنِیْ لِتَقْبِضَنِیْ رُوْحِیْ فِیْ مَرَضِیْ هٰذَا فَاجْعَلْ رُوْحِیْ فِیْ اَرْوَاحِ مَنْ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنْكَ الْحُسْنٰی وَاَعِذْنِیْ مِنَ النَّارِ كَمَا اَعَذْتَ اُولٰئِكَ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنْكَ الْحُسْنٰی۔

اگر تم اس بیماری سے فوت ہو جاؤ گے تو سیدھے اللہ تعالیٰ کی رضوان کو جنت کی طرف جاؤ گے۔اور اگر تم نے گناہوں کا ارتکاب کیا ہوگا۔تو اللہ تعالیٰ تم پر توجہ فرما کر انہیں معاف فرما دے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۸۔ ابن عساکر نے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کچھ کلمات آنجناب کی وفات کے وقت سنے جو آپؐ نے زبان مبارک سے ادا فرمائے۔ کہ جو انہیں پڑھے گا۔ جنت میں داخل ہوگا۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ تین مرتبہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ تین مرتبہ تَبٰرَكَ الَّذِىْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ يُحْيِ وَيُمِيْتُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ۔

۱۹۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور بزار نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً قدسی روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: کہ مومن میرے نزدیک ہر مرتبہ و درجہ میں بہتر ہے۔ وہ میری حمد کرتا ہے۔ تو میں اُس کے نفس یعنی جان کو اس کے دونوں پہلوؤں سے بآسانی نکال لیتا ہوں۔

۲۰۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مومن کی روح اس کے دونوں پہلوؤں سے اللہ کی حمد و ثنا کرتے ہوئے ہی نکل جاتی ہے۔

۲۱۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور مروزی، مسلم اور ابن ابی شیبہ نے حضرت اُم الحسن سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھی۔ کہ ایک انسان نے آکر کہا کہ فلاں شخص پر موت کی حالت طاری ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا۔ جاؤ موت کے وقت اُسے یہ الفاظ کہو سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

حضرت ابو سلمہؓ کی موت کے وقت حضور ﷺ کا دعا فرمانا

۲۲۔ طبرانی نے ''الاوسط'' میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کے پاس تشریف لائے اور وہ اُس وقت موت کی حالت میں تھے۔ جب اُن کی

besturdubooks.wordpress.com

آنکھیں پھٹ گئیں۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا ہاتھ مبارک بڑھا کر اُن کی آنکھیں بند کردیں۔ جب ان کی آنکھیں بند ہوئیں۔ تو گھر والوں نے رونا شروع کردیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں خاموش کرادیا۔ اور ارشاد فرمایا کہ جب روح نکل کر جاتی ہے تو نظر اُس کا پیچھا کرتی ہے۔ اور فرشتے میت کے پاس آتے ہیں۔ تو گھر والوں کی باتوں پر آمین کہتے ہیں۔ پھر آپؐ نے یہ دعا فرمائی

اَللّٰھُمَّ ارْفَعْ دَرَجَةَ اَبِیْ سَلْمَةَ فِی الْمَھْدِیِّیْنَ وَاخْلُفْهُ فِیْ عَقِبِهٖ فِی الْغَابِرِیْنَ وَاغْفِرْلَنَا وَلَهٗ یَوْمَ الدِّیْنِ

اے اللہ کریم ابوسلمہ کا ہدایت یافتہ لوگوں میں درجہ بلند فرما۔ اور پچھلوں میں اُس کا کوئی نائب بنادے اور ہمیں اور اُسے روز قیامت بخش دے۔

فرشتے میت کے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں

۲۳۔ حاکم نے حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب تم میت کے پاس موجود ہو۔ تو اُس کی آنکھیں بند کردو۔ کیونکہ نظر روح کے پیچھے جاتی ہے۔ اور میت کے لیے کلمات خیر کہو۔ کیونکہ فرشتے گھر والوں کی دعا پر آمین کہتے ہیں۔

وضو کے بغیر مت سویا کرو

۲۴۔ بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابونعیم نے حلیہ میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: وضو کے بغیر مت سویا کرو۔ کیونکہ روحیں اُسی حالت میں اُٹھائی جائیں گی، جس حالت میں اُن کی جان قبض کی جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۵۔ طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کے پاس ملک الموت وضو کی حالت میں جان قبض کرنے آیا۔ وہ فرشتہ اس کے ایمان کی گواہی دے گا۔

میت کی آنکھیں بند کرتے وقت کیا پڑھنا چاہیے

۲۶۔ مروزی نے حضرت ابوبکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔ فرمایا جب تم میت کی آنکھیں بند کرو۔ تو یہ الفاظ کہو۔

بَسْمِ اللّٰهِ وَعَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ۔

----✱✱✱----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۲

ملک الموت اور اس کے معاون فرشتوں کا بیان

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِىْ وُكِّلَ بِكُمْ۔

فرما دیجئے۔ تمہاری جان قبض کرتا ہے وہ موت کا فرشتہ جو تمہارے لیے مقرر ہے۔

اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُوْنَ ○

یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی کو موت آتی ہے۔ تو ہمارے بھیجے ہوئے فرشتے جان قبض کرتے ہیں۔ اور وہ کمی بیشی نہیں کرتے۔

۱۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ''تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا'' سے مراد ملک الموت کے مددگار فرشتے ہیں۔ اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے ایسی ہی روایت فرمائی ہے۔ اور یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں۔ کہ اس کے بعد اُن میں سے ملک الموت جان قبض کرتا ہے۔

۲۔ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں حضرت وہب بن منبہؒ سے روایت کی ہے فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ فرشتے جو لوگوں کے پاس آتے ہیں وہی ان کی جانیں قبض کرتے ہیں اور اُن کی عمریں لکھتے ہیں اور وہ جان قبض کر کے ملک الموت کے حوالے کر دیتے ہیں اور وہ ان فرشتوں کا نگران ہوتا ہے اور دوسرے اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔

حضرت آدمؑ کی پیدائش کے وقت کہاں کہاں سے مٹی اٹھائی گئی

۳۔ ابن ابی حاتم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا۔ تو عرش اُٹھانے والے فرشتوں میں سے ایک فرشتے کو زمین سے مٹی لانے کے لیے بھیجا۔ جب اس نے زمین سے مٹی لینے کا ارادہ کیا۔ تو زمین نے کہا۔ تجھے اس ذات کی قسم ہے جس نے تجھے بھیجا ہے کہ آج مجھ سے وہ مٹی نہ لینا جس کا کل کو نارِ جہنم ٹھکانہ ہو۔ تو فرشتے نے مٹی لینے کا ارادہ ترک کر دیا۔ جب فرشتہ بارگاہِ الٰہی میں واپس آیا تو اللہ تعالیٰ نے پوچھا۔ میرے حکم کو پورا کرنے سے تمہیں کس چیز نے روکا؟ فرشتہ نے کہا کہ زمین نے تیرا نام لے کر مجھ سے فریاد کی تو میں نے تیری عظمت کی خاطر مٹی لینے کا ارادہ ترک کر دیا۔ تو اللہ کریم نے دوسرے کو بھیجا۔ تو زمین نے اُسی طرح سے کہا۔ اور وہ فرشتہ بھی چھوڑ آیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تمام حاملین عرش کو باری باری بھیجا۔ اور وہ خالی ہاتھ واپس چلے آئے۔ تو پھر اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو بھیجا تو زمین نے اُس سے بھی اُسی طرح کہا۔ تو موت کے فرشتہ نے کہا کہ جس نے مجھے مٹی لینے کو بھیجا ہے وہ سب سے زیادہ قابل اطاعت ہے۔ تو وہ فرشتہ تمام زمین پر سے تھوڑی تھوڑی مٹی لے آیا۔ اچھی مٹی بھی اور بُری مٹی بھی۔ اور اُسے بارگاہِ الٰہی میں پیش کر دیا۔ اور اُس پر جنت کا پانی ڈال دیا۔ وہ نرم و ملائم ہو گئی۔ اور اُس سے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا۔

۴۔ ابو حذیفہ نے اور اسحاق بن بشیر نے کتاب المبتدا میں ابو اسحاق کے حوالے سے امام زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور پہلے بھیجے جانے والے فرشتہ کا نام اسرافیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ ابن عساکر نے سدی کی سند سے ابو مالک اور ابو صالح کی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ نیز مرہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے کہ پہلے مرسل فرشتہ کا نام جبرئیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔

۶۔ ابن عساکر نے بھی یحییٰ بن خالد سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور پہلے فرشتہ کا نام جبرئیل اور دوسرے کا نام میکائیل بتایا ہے۔ اور آخر میں جس فرشتہ کی ذمہ داری لگی اس کا نام ملک الموت کہا ہے اور اُسے موت پر متعین فرمایا۔

۷۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی حاتم نے اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن سابط سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ دنیا کے امور کی تدبیر چار فرشتے کرتے ہیں۔ جبرئیل، میکائیل، اسرافیل اور ملک الموت یعنی عزرائیل۔ جبریل امین لشکروں اور ہواؤں پر متعین ہے۔ اور میکائیل بارش اور نباتات کے لیے مقرر ہے۔ اور ملک الموت جانوں کو قبض کرنے پر مامور ہے۔ اور اسرافیل انہیں کام سپرد کرتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ان کے سپرد وہ کام کرتا ہے جس کا انہیں حکم ہوتا ہے۔

۸۔ ابوالشیخ بن حیانؒ العظمۃ میں حضرت ربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ اُن سے ملک الموت کے بارے میں سوال کیا گیا۔ کہ کیا وہ اکیلا ہی جانیں قبض کرتا ہے؟ تو جواب میں فرمایا جو روحوں کو قبض کرنے پر مامور ہے۔ اس کام میں اُس کے اور بھی مددگار فرشتے ہیں اور ملک الموت اُن کا سردار ہے۔ اور مشرق سے مغرب تک اُس کا ایک قدم پڑتا ہے۔ میں نے پوچھا۔ مومنوں کی روحیں کہاں جاتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آیات مبارکہ ''فَالْمُدَبِّرَاتِ اَمْرًا'' کے بارے میں فرمایا: وہ مددگار فرشتے ہیں۔ جو ملک الموت کے ساتھ لوگوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے آتے ہیں۔ اُن میں کچھ وہ ہیں جو روحوں کو آسمان پر لے کر جاتے ہیں۔ اور کچھ دعا پر آمین

besturdubooks.wordpress.com

کہتے ہیں۔اور کچھ میت کے لیے بخشش مانگتے ہیں۔ان کی نماز جنازہ پڑھنے اور انہیں دفن کرنے تک۔

۱۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عکرمہ سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں روایت کی ہے "وَقِيْلَ مَنْ رَّاقٍ" فرمایا ملک الموت کے مددگار فرشتے۔جو ایک دوسرے سے کہتے ہیں۔جو اس کی روح کو قدم سے لیکر سانس نکلنے تک اُوپر چڑھاتے ہیں۔

۱۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور ابونعیم نے الحلیہ میں اور ابن مندہ نے ان کے راوی دونوں صحابی ہیں۔انہوں نے جعفر بن محمد سے ان کے باپ کے ذریعہ سے روایت کی ہے۔انہوں نے حارث بن الخزرج سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ملک الموت کو ایک انصاری آدمی کے سرہانے کھڑے ملاحظہ فرمایا: تو جناب ؐ نے ارشاد فرمایا: ارے ملک الموت! میرے صحابی پر نرمی کرنا۔یہ مومن ہے۔ملک الموت نے عرض کیا۔آپ ؐ تسلی رکھیں اور آنکھیں ٹھنڈی رکھیں۔اور آپ مطمئن رہیں۔کہ میں ہر مومن کا دوست ہوں۔اور یا محمد! یہ بھی تسلی رکھیں۔کہ میں انسان کی روح قبض کرتا ہوں۔جب چیخنے والا چیخ رہا ہوتا ہے۔تو میں گھر سے روح کو لے کر روانہ بھی ہو جاتا ہوں۔میں نے پوچھا یہ صارخ کون ہے؟ واللہ ہم نے اُس پر زیادتی نہیں کی اور نہ پہلے اُس کی موت لے کر آئے۔اور نہ اُس کی تقدیر میں جلدی نہیں کی۔اور ہمارے قبضہ میں اُس کے گناہ نہیں ہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کے کیے پر راضی رہو گے۔تو تمہیں اس کا اجر ملے گا۔اور اگر اللہ تعالیٰ کی مرضی پر ناراض ہو گے۔تو تم گنہگار ہو گے۔اور تم پر بوجھ رہے گا۔اور ہم تو آپ کے پاس بار بار آتے رہیں گے۔بس تم لوگ بچ جاؤ۔اپنا بچاؤ کرلو۔ پراونچ نیچ، نیک و بد میدان دو پہاڑ روزانہ ہم اُن کی تفتیش کرتے ہیں۔یہاں تک کہ مجھے اُن کے ہر چھوٹے اور بڑے کے بارے میں معلوم ہے۔واللہ اگر میں چاہوں۔کہ اپنی مرضی سے ایک مچھر کی جان بھی قبض کروں۔تو میں نہیں کرسکتا۔جب تک کہ اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہو کہ قبض کرو۔میں قبض نہیں کرتا۔

besturdubooks.wordpress.com

امام جعفر بن محمد فرماتے ہیں کہ موت کا فرشتہ نمازوں کے وقت لوگوں کی تفتیش کرتا ہے۔اور پھر موت کے وقت دیکھتا ہے۔کہ کون پانچوں نمازوں کا پابند ہے تو فرشتہ اُس کے قریب آتا ہے۔اور شیطان کو اس سے دور ہٹا دیتا ہے۔اور فرشتہ خود اُسے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی تلقین کرتا ہے۔اور اس پر خطر موقعہ پر اس کی مدد کرتا ہے۔اور ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں حضرت جعفر بن محمد سے انہوں نے اپنے والد سے مرفوعاً یہی روایت فرمائی ہے۔ جو مفصل ہے۔

۱۲۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا ہے کہ ملک الموت روزانہ ہر ایک گھر میں تین مرتبہ تفتیش کرتا ہے۔تو جس کو پاتا ہے کہ اس کا رزق پورا ہو چکا ہے۔اور اُس کی اجل پوری ہو چکی ہے۔تو اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔ جب اُس کی روح قبض کر لیتا ہے۔تو اس کے گھر والے اس پر رونا دھونا شروع کرتے ہیں۔تو ملک الموت دروازے کے کواڑ پکڑ کر کہتا ہے۔اس میں میرا کوئی قصور نہیں ہے۔ میں تو اس کام پر مامور ہوں واللہ میں نے اس کا رزق نہیں کھایا ہے۔اور نہ میں نے اس کی عمر ختم کی ہے۔اور نہ میں نے اس کی موت میں کمی بیشی کی ہے۔ مجھے تو تمہارے ہاں بار بار آنا ہے۔یہاں تک کہ میں تم میں سے کسی کو باقی نہیں رہنے دوں گا۔حسن فرماتے ہیں واللہ اگر وہ لوگ اُس کا مقام دیکھ لیں۔اور اس کا کلام سن لیں۔تو وہ میت کو بھول جائیں۔اور اپنی جانوں پر رونے لگیں۔

۱۳۔ مروزی نے الجنائز میں حضرت سلیم بن عطیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت سلمان اپنے ایک دوست کی بیمار پرسی کے لیے تشریف لائے۔اور ان پر موت طاری تھی۔تو انہوں نے ملک الموت سے کہا۔اے موت کے فرشتے اس پر نرمی کرو۔یہ مومن ہے۔تو اُس نے جواب دیا کہ یہ کہتا ہے کہ میں ہر مومن پر نرمی کرتا ہوں۔

۱۴۔ زبیر بن بکار اور ابن عساکر نے حضرت حمید بن میمون سے اور انہوں نے اپنے

besturdubooks.wordpress.com

باپ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: میں ان لوگوں میں شامل تھا۔ جو حضرت مطلب بن عبداللہ بن حنطب کی موت کے وقت نعج میں موجود تھے۔ اور وہ جان اللہ تعالیٰ کے سپرد کر رہے تھے۔ اور موت کی شدت سے گزر رہے تھے۔ کہ ایک شخص نے اُن کی غشی کی حالت میں دعا کی۔

اَللّٰھُمَّ ھَوِّنْ عَلَیْہِ فَاِنَّہٗ کَانَ سَخِیًّا وَّ کَانَ یُثْنٰی عَلَیْہِ۔

اے اللہ کریم! اس پر آسانی فرما۔ یہ سخی آدمی تھا۔ اور لوگ اس کی تعریف کرتے تھے۔

جب انہیں ہوش آیا تو پوچھا یہ باتیں کون کر رہا تھا؟ انہوں نے بتایا کہ فلاں شخص آپ کے لیے دعا کر رہا تھا۔ تو وہ فرمانے لگے۔ کہ ملک الموت کہہ رہا تھا کہ میں ہر سخی مومن پر نرمی کرتا ہوں۔ اور پھر انہوں نے جان اللہ کریم کے سپرد کر دی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا واقعہ

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ کہ ایک دفعہ حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر میں تھے کہ ایک خوش شکل شخص آپ کے گھر میں داخل ہو گیا۔ آپ نے پوچھا۔ کہ تمہیں یہاں کس نے بھیجا ہے؟ اُس نے کہا مجھے میرے رب نے بھیجا ہے۔ آپ نے فرمایا: خیر اب تو حقدار ہے۔ لیکن تم کون ہو؟ کہا میں موت کا فرشتہ ہوں۔ تو آپ نے فرمایا۔ مجھے تمہاری چند صفات بتائی گئی تھیں۔ جو دکھائی نہیں دے رہیں۔ لہٰذا واپس جاؤ۔ اور وہ واپس چلا گیا۔ تو اچانک دیکھا کہ اس کی دو آنکھیں سامنے سے دیکھنے والی اور دو آنکھیں پیچھے سے دیکھنے والی اور اُس کے بال نیزے کی طرح سے کھڑے اور تنے ہوئے ہیں تو حضرت ابراہیمؑ اس سے پناہ مانگنے لگے اور آپ نے اُس سے فرمایا۔ اپنی پہلی صورت پر آجاؤ۔ تو ملک الموت نے کہا۔ اے ابراہیمؑ! اللہ تعالیٰ نے مجھے جب بھی اُس

besturdubooks.wordpress.com

شخص کی طرف بھیجا ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ ملنا چاہتا ہے۔ تو مجھے اسی پہلی صورت میں بھیجا ہے جس میں آپ نے مجھے دیکھا ہے۔

روایت نمبر۲:

۱۶۔ حضرت وہب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے گھر میں ایک شخص کو دیکھا۔ تو پوچھا تم کون ہو؟ اُس نے کہا۔ میں ملک الموت ہوں۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا۔ اگر تم سچے ہو تو مجھے اپنی اصلی صورت میں دکھاؤ۔ تاکہ مجھے معلوم ہو کہ واقعی تم موت کے فرشتے ہو۔ ملک الموت نے کہا۔ منہ دوسری طرف کرو۔ اور پھر دیکھو۔ آپ نے منہ موڑ کر دوبارہ دیکھا۔ تو موت کے فرشتے نے اپنی وہ شکل دکھائی جس میں وہ مومنوں کی روح قبض کرتا ہے۔ تو آپ نے دیکھا کہ ایک نور اور رونق ہے۔ جسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جان سکتا ہے۔ پھر فرشتہ نے کہا۔ ذرا منہ دوسری طرف کرو۔ جب آپ نے منہ دوسری طرف موڑ کر دوبارہ دیکھا۔ تو آپ کو وہ صورت نظر آئی جس میں فرشتہ کافروں کی روح قبض کرتا ہے۔ اور فاسقوں کی جان نکالتا ہے۔ تو حضرت ابراہیمؑ پر بہت رعب طاری ہو گیا۔ اور آپ کا جسم کانپنے اور تھرتھرانے لگا۔ اور آپ نے اپنا پیٹ زمین کے ساتھ چمٹا لیا۔ اور آپ کی جان نکلنے کو ہو گئی۔

مومنوں اور کافروں کے پاس فرشتے کس شکل میں آتے ہیں؟

۱۷۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ دونوں حضرات فرماتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنا دلی دوست بنایا۔ تو حضرت ملک الموت نے اپنے رب کریم سے عرض کیا کہ آپ کی اجازت ہو تو میں حضرت ابراہیمؑ کو خوش خبری سنا دوں؟ تو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت فرمائی۔ تو ملک الموت نے حضرت ابراہیمؑ کے پاس آ کر اُنہیں خوش خبری سنائی۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے الحمد للہ کہا۔ پھر فرمایا: اے ملک الموت! مجھے دکھاؤ کہ تم کافروں کی روحیں کیسے قبض

besturdubooks.wordpress.com

کرتے ہو؟ ملک الموت نے کہا یا ابراہیمؑ! آپ! انہیں دیکھ سکیں گے۔ تو آپ نے فرمایا کیوں نہیں دیکھ سکوں گا۔ ضرور دکھائیں۔ فرشتے نے کہا۔ ذرا منہ دوسری طرف کریں۔ جب انہوں نے منہ پھیر کر دوبارہ دیکھا۔ تو انہیں نے ایک سیاہ رنگ کا ہیبت ناک شخص دکھائی دیا۔ جس کا سر آسمان پر تھا اور اُس کے منہ سے آگ کے شعلے نکل رہے تھے۔ اور اُس کے تمام بال ایسے مردوں کی شکل تھے۔ جن کے منہ اور کانوں سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت ابراہیمؑ بے ہوش ہو گئے۔ جب آپ ہوش میں آئے تو فرشتہ پہلی صورت میں آچکا تھا۔ تو آپ نے فرمایا: اے موت کے فرشتے! اگر کافر کو اور کوئی سختی اور مشقت نہ بھی پہنچتی۔ وہ تمہاری ہولناک صورت ہی دیکھ لیتا۔ تو یہ اس کی دہشت وگھبراہٹ کے لیے کافی ہوتا۔ اب مجھے یہ دکھاؤ۔ کہ تم مومنون کی روح کیسے قبض کرتے ہو۔ فرشتے نے کہا۔ ذرا منہ اُدھر کو کرو۔ آپ نے جو منہ موڑ کر دوبارہ توجہ فرمائی۔ تو وہ ایک خوبصورت جوان کی شکل میں تھا۔ اور تمام لوگوں سے زیادہ حسین وجمیل اور پاکیزہ نظر آرہا تھا۔ اور نہایت خوشبودار لباس میں ملبوس تھا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اے ملک الموت! اگر مومن موت کے وقت تمہاری یہ حسین وجمیل اور پاکیزہ شکل ہی دیکھ لے تو اس کی مسرت اور آنکھوں کی ٹھنڈک کے لیے کافی ہو جائے اور اسے کوئی فکر وغم نہ رہے۔

ملک الموت کیلئے زمین ایک طشت کی طرح ہے

۱۸۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور ابونعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: زمین ملک الموت کے سامنے ایک طشت کی طرح بنادی گئی ہے۔ جہاں سے جسے چاہے پکڑ لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اُس کے معاون ومددگار مقرر فرمائے ہیں۔ جو روحوں کو قبض کرتے ہیں۔ اور پھر ملک الموت روحوں کو ان سے لے لیتا ہے۔

۱۹۔ ابوالشیخ نے حضرت الحاکم بن عتبہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ دنیا ملک الموت

besturdubooks.wordpress.com

کے سامنے ایسے ہے جس طرح ایک طشت کسی آدمی کے سامنے رکھا ہوا۔

۲۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے حضرت اشعث بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ملک الموت سے جس کا نام عزرائیل ہے۔ جس کی آنکھیں چہرے پر اور دو آنکھیں گردن پر ہیں پوچھا ملک الموت! جب ایک روح مشرق میں اور ایک مغرب میں ہوتی ہے تو تم کیا کرتے ہو؟ اور پھر جب عام بیماری پڑ جاتی ہے۔ اور مرنے والوں کا انبوہ ہو جاتا ہے۔ تو تم کس طرح سے کرتے ہو؟ فرمایا میں روحوں کو بلاتا ہوں۔ تو وہ باذنِ الٰہی ان دو انگلیوں کے درمیان ہوتی ہیں۔ اور زمین میرے لیے سکڑ جاتی ہے۔ اور میرے سامنے ایک طشت کی طرح ہوتی ہے۔ میں جس طرح چاہتا ہوں روح کو قبضہ میں کر لیتا ہوں۔

حضرت یعقوب علیہ السلام کا ملک الموت سے سوال

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن بن عمارہ کے ذریعہ سے حضرت الحکم سے روایت کی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے ملک الموت سے فرمایا کیا ہر روح کو تم ہی قبض کرتے ہو؟ فرمایا ہاں۔ پوچھا کیسے کہ ابھی تم میرے پاس ہو؟ اور لوگ دنیا میں ادھر اُدھر مر رہے ہیں۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو میرے لیے ایک طشت کی طرح سے سامنے کر کے مسخر کر دیا ہے۔ جیسے تم طشت میں سے آسانی سے کوئی چیز لے لیتے ہو۔ میں دنیا سے اسی طرح جب چاہوں جہاں سے چاہوں لے لیتا ہوں۔

۲۲۔ دینوری نے المجالسۃ میں حضرت ابوقیس الازدی سے روایت کی ہے فرمایا: کہ ملک الموت سے کسی نے پوچھا۔ تم روحوں کو کس طرح قبض کرتے ہو؟ فرمایا: میں روحوں کو بلاتا ہوں۔ اور وہ آجاتی ہیں۔

۲۳۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ اور ابونعیم نے حضرت شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت بیٹھا ہوا ہے۔ اور پوری دنیا اُس کے گھٹنوں

besturdubooks.wordpress.com

کے سامنے ہے۔ اور وہ تختی جس میں لوگوں کی عمریں لکھی ہوئی ہیں۔ اُس کے ہاتھ میں ہے۔ اور اُس کے سامنے فرشتے کھڑے ہیں۔ اور وہ تختی سامنے کرتا ہے۔ جب کسی بندے کی موت کا وقت آجاتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ اس کی روح قبض کرلو۔

۲۴۔ ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اُن دو شخصوں کے بارے میں پوچھا گیا۔ جن کی موت ایک ہی وقت میں واقع ہوتی ہے۔ اور ان میں سے ایک مشرق میں اور دوسرا مغرب میں ہوتا ہے۔ تو ملک الموت ان کی روحیں بیک وقت کس طرح قبض کرتا ہے۔ فرمایا فرشتے کو مغرب و مشرق اندھیروں اُجالوں۔ سمندروں اور خشکیوں میں اس طرح قدرت حاصل ہے جس طرح تمہارے سامنے مختلف کھانوں کا دسترخوان رکھا ہو۔ اور ہر چیز تمہاری دسترس میں ہوتی ہے کہ جہاں سے چاہو لے سکتے ہو۔

ملک الموت کے ساتھ رحمت اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں

۲۵۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت کلبی سے انہوں نے حضرت مجاہد سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت روحوں کو قبض کرتا ہے۔ اور اسے زمین پر تسلط حاصل ہے۔ جیسے تمہیں اپنے ہاتھ کی ہتھیلی پر قدرت حاصل ہے۔ اور اُس کے ساتھ رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے متعین ہیں۔ جب کوئی پاک روح جانے والی ہوتی ہے۔ تو اُسے رحمت کے فرشتوں کے سپرد کرتے ہیں اور جب کوئی خبیث روح جانے والی ہوتی ہے۔ تو اُسے عذاب کے فرشتوں کے حوالے کرتے ہیں۔

۲۶۔ ابن ابی الدنیا اور ابوالشیخ نے ابوالمثنیٰ الحمصی سے روایت کی ہے فرمایا۔ یہ تمام دنیا میدان ہوں یا پہاڑ۔ ملک الموت کے سامنے ہیں۔ اور اُن کے ہمراہ رحمت اور عذاب کے فرشتے ہوتے ہیں۔ اور وہ انہیں ان کی ذمہ داریاں سپرد کرتا ہے۔ یعنی رحمت کے فرشتوں کو نیک روحیں اور عذاب کے فرشتوں کو بد روحیں، اور

besturdubooks.wordpress.com

جب جنگ زوروں پر ہوتی ہے اور تلواریں بجلی کی طرح چمکتی ہیں۔ تو ملک الموت روحوں کو بلاتا ہے۔ تو وہ آتی جاتی ہیں۔

۲۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت زبیر بن محمد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا۔ کہ یارسول اللہؐ! ملک الموت ایک ہے۔ اور مشرق ومغرب میں مرنے والوں کی بھیڑ ہے۔ کئی حادثے ہوتے رہتے ہیں اور ہلاکتیں ہوتی ہیں؟ آنجناب نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے دنیا کو ملک الموت کے لیے سکیڑ دیا ہے۔ اور پوری دنیا اُس کے سامنے ایک طشت کی طرح ہے۔ کوئی شخص اُس کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوتا۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں فرمایا ہے۔ کہ ہم سے عبداللہ بن محمد نے حضرت الاعمشؒ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے حضرت خیثمہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس آئے۔ وہ اُن کے دوست تھے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا۔ کیا بات ہے کہ تم کسی گھر میں آتے ہو۔ اور وہاں سے روح قبض کر کے چلے جاتے ہو۔ اور پڑوس میں کسی کو کچھ نہیں کہتے۔ فرشتے نے کہا۔ مجھے کچھ معلوم نہیں ہوتا میں نے کس کی روح قبض کرنا ہے۔ میں تو عرش کے نیچے ہوتا ہوں کہ مجھے ایک چٹ ملتی ہے۔ جس میں مرنے والوں کے نام لکھے ہوتے ہیں۔

جہاں جس کی موت مقرر ہوتی ہے تو وہ آدمی وہاں پہنچا دیا جاتا ہے

۲۹۔ اسی سند سے حضرت خیثمہ سے روایت ہے فرمایا: ایک مرتبہ حضرت ملک الموت حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس میں آئے تو وہاں حاضرین میں سے ایک شخص کی طرف بڑے غور سے دیکھنے لگے۔ کہ وہ شخص گھبرا گیا۔ جب ملک الموت چلے گئے۔ تو اس شخص نے حضرت سلیمانؑ سے پوچھا کہ یہ صاحب کون تھے۔ آپ نے فرمایا یہ ملک الموت تھے تو اُس شخص نے حضرت سلیمانؑ سے کہا۔ وہ تو میری طرف ایسے دیکھ رہا تھا۔ جیسے مجھے ہی لے جانا چاہتا ہو۔ حضرت سلیمانؑ نے

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔تو اب تم کیا چاہتے ہو؟ اُس آدمی نے کہا۔آپ ایسا کریں کہ مجھے ملک ہندوستان میں پہنچادیں۔حضرت سلیمانؑ نے ہوا کو حکم دیا۔اور اُس نے اُڑ کر اُس آدمی کو ملک ہند میں جاڈالا۔پھر جب ملک الموت دوبارہ حضرت سلیمانؑ کی خدمت میں تشریف لائے۔آپ نے ان سے پوچھا کہ آپ اس شخص کو گھور کر کیوں دیکھ رہے تھے؟ ملک الموت نے کہا۔کہ میں اس بات پر حیران ہو رہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے حکم دیا تھا کہ ملک ہندوستان میں اس شخص کی جان قبض کروں۔اور وہ آپ کی مجلس میں یہاں موجود تھا۔

۳۰۔ ابن عساکر نے حضرت خیثمہ سے بیان کیا ہے۔کہ حضرت سلیمانؑ نے حضرت ملک الموت سے فرمایا: کہ جب تمہارا ارادہ میری جان قبض کرنے کا ہو۔تو پہلے مجھے بتا دینا۔تو ملک الموت نے کہا کہ میں آپ کی موت کے بارے میں آپ سے زیادہ نہیں جانتا۔اصل میں کاغذات ہوتے ہیں لکھے ہوئے جس میں مرنے والوں کے نام ہوتے ہیں۔مجھے تو وہ دیئے جاتے ہیں۔اور بس۔

حضرت ادریس علیہ السلام کی موت کا عجیب واقعہ

۳۱۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ ایک فرشتے نے اللہ تعالیٰ سے اجازت طلب کی۔کہ وہ حضرت ادریس علیہ السلام کے پاس جائیں۔انہوں نے آکر سلام کہا۔اُن سے حضرت ادریسؑ نے فرمایا۔کیا ملک الموت سے تمہاری جان پہچان ہے؟ فرشتے نے کہا۔کہ وہ میرا بھائی فرشتہ ہے۔کیا بات ہے۔حضرت ادریسؑ نے ان سے فرمایا: کیا تم اُس کے سامنے مجھے کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہو؟ فرمایا: اگر تم چاہتے ہو کہ موت میں وقت کی کچھ کمی بیشی ہو جائے۔یعنی وقت آگے پیچھے ہو جائے تو یہ تو نہیں ہو سکتا۔ہاں میں اُن سے تمہارے بارے میں اتنی بات کر سکتا ہوں۔کہ موت کے وقت تمہارے ساتھ نرمی برتے۔چلو میرے پروں پر سوار ہو جاؤ۔میں تمہیں اُن کے پاس لے چلتا ہوں۔حضرت ادریسؑ فرشتے کے پروں پر سوار ہو گئے۔اور فرشتہ

besturdubooks.wordpress.com

اُنہیں اوپر آسمان پر لے چڑھا۔ وہاں ملک الموت سے ملاقات ہوئی۔ اور حضرت ادریسؑ فرشتہ کے پروں پر ہی تھے کہ فرشتہ نے ملک الموت سے کہا کہ مجھے تم سے ایک کام ہے۔ ملک الموت نے کہا مجھے تمہارا کام معلوم ہے۔ تم مجھ سے حضرت ادریسؑ کے بارے میں بات کرنا چاہتے ہو۔ اور ان کی موت میں صرف آدھا لمحہ رہ گیا ہے۔ اور زندوں کے رجسٹر سے ان کا نام کاٹ دیا گیا ہے۔ اور حضرت ادریس علیہ السلام نے فرشتہ کے پروں پر ہی جان دے دی۔

کسی بھی انسان کی موت کے وقت کا ملک الموت کو بھی علم نہیں ہے

۳۲۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا ہمیں معلوم ہوا ہے۔ کہ ملک الموت کو خود بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کس شخص کی جان کب نکلے گی۔ بس انہیں اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب اُس کے قبض کا حکم ہوتا ہے۔

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت جریج رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا: ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ ملک الموت سے کہا جاتا ہے کہ فلاں وقت فلاں شخص کی جان قبض کرنی ہے۔ اور فلاں جگہ قبض کرنی ہے۔

بیماریوں وغیرہ کو اللہ تعالیٰ نے موت کا بہانہ بنا دیا

۳۴۔ مروزی، ابن ابی الدنیا اور ابو الشیخ نے حضرت ابو الشعثاء سے روایت کی ہے۔ کہ پہلے پہل ملک الموت بغیر بیماری کے ہی لوگوں کی روحیں قبض کیا کرتا تھا۔ تو لوگ اُسے بُرا بھلا کہتے اور گالی گلوچ کرتے۔ تو اس نے اس کی شکایت بارگاہ الٰہی میں کی۔ تو اللہ تعالیٰ نے بیماریاں پیدا فرما دیں۔ اور لوگ ملک الموت کو بھول گئے۔ اب کہتے ہیں کہ فلاں شخص اس طرح مر گیا۔ اس طرح فوت ہو گیا۔

۳۵۔ ابو نعیم نے حضرت الاعمش سے روایت کی ہے۔ فرمایا: پہلے ملک الموت لوگوں کی جان لینے ظاہر ہو کر آیا کرتا تھا۔ وہ کسی شخص کے پاس آ کر اُسے کہتا کہ کوئی

besturdubooks.wordpress.com

ضروری کام کرنا ہو تو کرلو۔ میں تمہاری روح قبض کرنا چاہتا ہوں۔ تو لوگ شکایت کرتے۔ لیکن پھر بیماریاں پیدا ہو گئیں۔ اور ملک الموت خفیہ طور پر آنے لگا۔

موت کے فرشتے کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار دیا

۳۶۔ امام احمد اور بزار نے اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ ان سب نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ملک الموت لوگوں کے پاس کھل کر آیا کرتا تھا۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس بھی اسی طرح سامنے آیا۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تھپڑ مار کر اُس کی آنکھ پھوڑ دی وہ رب کریم کے پاس آئے۔ اور عرض کیا اے رب کریم! تیرے بندے موسیٰؑ نے تھپڑ مار کر میری آنکھ پھوڑ دی ہے۔ اگر اے رب کریم تیرا اکرام ملحوظ خاطر نہ ہوتا تو میں ان پر سختی کرتا۔ رب کریم نے فرمایا میرے بندے سے جا کر کہو۔ کہ ایک بیل کی جل پیٹھ پر اپنا ہاتھ رکھ۔ تو جتنے بال اُن کے ہاتھ کے نیچے آجائیں گے۔ ان بالوں کی تعداد کے مطابق اُتنے برس اُن کی عمر بڑھا دوں گا۔ تو ملک الموت نے آکر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس طرح کہا۔ آپ نے ملک الموت سے پوچھا کہ پھر اتنے سالوں بعد کیا ہوگا؟ فرمایا موت۔ تو آپؑ نے فرمایا پھر ابھی جان نکال لو۔ ملک الموت نے آپ کو سونگھا۔ اور آپ کی روح قبض ہو گئی۔ یونس کہتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی آنکھ لوٹا دی۔ اور ملک الموت لوگوں کی جان لینے خفیہ طور پر آنے لگے۔

۳۷۔ ابو حذیفہ اسحاق بن بشیر نے کتاب ''الشدائد'' میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی سند سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ملک الموت نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا۔ اے رب کریم! تیرا بندہ حضرت ابراہیمؑ موت سے گھبراتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اُن سے جا کر کہو کہ دلی دوست کو جب دوست سے ملے ہوئے عرصہ گزر جائے تو وہ اُسے ملنے کو بے قرار ہو جاتا ہے۔ میرا یہ پیغام میرے بندے تک پہنچا دو۔ حضرت ابراہیمؑ نے عرض کیا۔ ہاں اے رب کریم! میں آپ سے ملنے کا

besturdubooks.wordpress.com

مشتاق ہوں۔تو ملک الموت نے انہیں ایک پھول سونگھنے کو دیا۔آپ نے اُسے سونگھا۔اور آپ کی روح قبض ہوگئی۔

۳۸۔ ابوالشیخ نے محمد بن المنکدر سے روایت کی ہے۔کہ ملک الموت نے حضرت ابراہیمؑ سے عرض کیا۔کہ میرے رب نے حکم دیا ہے۔کہ میرے بندے ابراہیمؑ کی جان کسی مومن بندے کی جان کی طرح آسانی سے قبض کرنا۔تو آپ نے فرمایا میں اُس ذات کے حوالہ سے تم سے مطالبہ کرتا ہوں جس نے تمہیں اس کام کے لیے بھیجا ہے۔کہ میرے بارے میں دوبارہ جا کر بات کرو۔تو فرشتے نے جا کر بارگاہِ الٰہی میں عرض کیا کہ تیرے دلی دوست نے دوبارہ آپ سے بات کرنے کو کہا ہے۔تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا جا کر کہو۔سچا دوست تو اپنے دلی دوست سے ملنے کا مشتاق ہوتا ہے۔تو فرشتے نے آکر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بتا دیا۔تو آپ نے فرمایا: بس جو تمہیں حکم ہوا ہے۔وہ کر گزرو۔اور پھر ملک الموت نے پوچھا ابراہیمؑ! کیا آپ نے کبھی شراب پی ہے؟ آپ نے فرمایا ہرگز نہیں۔تو ملک الموت نے کہا۔تو یہ لو اس کی بو ہی سونگھ لو۔اور شراب کی بو سونگھتے ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی روح پرواز کر گئی۔

حضرت داؤد علیہ السلام کی موت کا واقعہ

۳۹۔ امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرت داؤد علیہ السلام بہت غیرت مند انسان تھے۔جب آپ گھر سے نکلتے تو دروازوں کو تالہ لگا دیتے تا کہ آپ کے واپس آنے تک کوئی غیر شخص اندر نہ آنے پائے۔ایک دن آپ دروازے بند کر کے نکلے جب واپس آئے تو انہوں نے اپنی ایک بیوی کو باہر کی طرف جھانکتے دیکھا۔تو عورت نے کسی سے پوچھا کہ یہ شخص گھر میں کیسے گھس آیا ہے کیا یہ ہمیں رسوا کرنا چاہتا ہے۔کہ اتنے میں حضرت داؤد علیہ السلام واپس تشریف لے آئے۔تو آپ نے دیکھا کہ ایک شخص گھر کے درمیان کھڑا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

آپ نے پوچھا تو کون ہے۔ کہنے لگا میں وہ ہوں جو بادشاہوں سے بھی نہیں ڈرتا۔ اور آنے سے مجھے کوئی روک نہیں سکتا۔ تو حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا پھر تو تم موت کے فرشتے ہی ہو سکتے ہو۔ مرحبا خوش آمدید، تم اللہ تعالیٰ کا حکم لے کر آئے ہو۔ یہ فرما کر آپ کمبل اوڑھ کر لیٹ گئے۔ اور اُن کی روح پرواز کر گئی۔

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا بیان

۴۰۔ امام طبرانی نے حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریمؐ کی وفات کے روز جبریل امین جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور عرض کیا آپ اس وقت کیسا محسوس فرما رہے ہیں؟ ارشاد فرمایا: جبریل! کچھ غمگین سا لگ رہا ہوں۔ اور کچھ بے چینی سی محسوس ہو رہی ہے۔ کہ اتنے میں ملک الموت نے دروازے پر حاضر ہو کر اندر آنے کی اجازت چاہی۔ تو جبریل امین نے عرض کیا۔ یا محمدؐ! یہ عزرائیل دروازے پر کھڑا اذنِ باریابی چاہتا ہے۔ اور اس نے آنجنابؐ سے پہلے کسی سے اندر آنے کی اجازت نہیں مانگی۔ اور نہ کبھی آپؐ کے بعد کسی سے اجازت طلب کرے گا۔ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اسے اندر آنے کی اجازت دے دو۔ تو فرشتے کو اندر آنے کی اجازت دی گئی؟ وہ اندر آیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ اور بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے آنجناب کی طرف بھیجا ہے۔ اور مجھے حکم فرمایا ہے کہ آپ کے حکم کی تعمیل کروں۔ اگر آپؐ اجازت مرحمت فرمائیں تو میں آنجناب کی روح مبارک بارگاہ الٰہی میں لے جاؤں۔ اور اگر آپ کو جانا ابھی ناپسند ہو۔ تو آپ کو اسی طرح چھوڑ کر رخصت ہو جاؤں۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ملک الموت! جو تمہیں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کر گزرو۔ تو فرشتے نے عرض کیا۔ ہاں مجھے یہی حکم الٰہی ہے۔ تو جبریل امین نے بارگاہ نبوت میں عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! اللہ تعالیٰ آپؐ سے ملنے کا مشتاق ہے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۱۔ امام احمد نے الزہد میں اور سعید بن منصور نے حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ موت کا فرشتہ روزانہ پانچ مرتبہ ہر گھر کے لوگوں کی تفتیش کرتا ہے۔ کہ کوئی شخص اُن میں سے ہے، جس کی جان قبض کرنے کا حکم ہوا ہے۔

موت کا فرشتہ بار بار گھر میں چکر لگا کر شناخت کرتا ہے کہ کس کی وفات کا مجھے حکم ہے

۴۲۔ ابن ابی حاتم نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت روزانہ سات مرتبہ ہر دروازے پر آ کر ٹوہ لیتا ہے کہ کوئی ہے جس کی وفات کا حکم ہوا ہو۔

۴۳۔ احمد نے الزہد میں اور ابوالشیخ نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے کہ زمین پر کوئی گھر چاہے اون کے بالوں کا خیمہ ہو۔ یا مٹی کا گھروندا ہو کہ ملک الموت روزانہ دو مرتبہ اُدھر کا چکر لگاتا ہے۔

۴۴۔ ابن ابی شیبہ اور عبداللہ بن امام احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبداللہ علی الیتمی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ہر گھر میں ملک الموت روزانہ دو مرتبہ ٹوہ لگاتا ہے۔ کہ کس کا وقت آخر آ گیا ہے۔

۴۵۔ ابونعیم نے حضرت ثابت البنانی سے روایت فرمائی ہے کہ دن رات میں چوبیس ساعتیں ہوتی ہیں۔ اور ہر ساعت میں ملک الموت ہر جاندار کے پاس کھڑا ہو کر دیکھتا ہے۔ اگر اسے کسی کی جان قبض کرنے حکم ہو۔ تو کر لیتا ہے ورنہ چلا جاتا ہے۔

۴۶۔ ابوالفضل طوسی نے ''عیون الاخبار'' میں اپنی سند سے اور ابن البخار نے تاریخ بغداد میں حضرت ابراہیم بن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہِ راست روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت روزانہ ستر بار بندوں کے چہروں کو غور سے دیکھتا ہے۔ جب وہ موت کے قریب شخص کو ہنستے ہوئے دیکھتا ہے۔ تو کہتا ہے کہ حیرت ہے میں اس کی جان لینے کو آیا ہوں۔ اور یہ ہنس رہا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

(یعنی اسے موت کی کوئی فکر ہی نہیں ہے)

۴۷۔ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ ملک الموت روزانہ پانچ بار تمام مکانوں میں جا کر تلاش کرتا ہے۔ اور ہر شخص کے چہرے کو بغور دیکھتا ہے۔ تو ان میں سے بعض ایسے ہیں۔ جو موت کی دہشت سے کپکپاتے ہوئے جان دے دیتے ہیں۔

۴۸۔ ابوالشیخ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کوئی دن ایسا نہیں ہوتا کہ فرشتہ لوگوں کی زندگی کا رجسٹر نہ دیکھتا ہو۔ بعض کہتے ہیں تین مرتبہ اور بعض کہتے ہیں پانچ مرتبہ روزانہ دیکھتا ہے۔

کیڑے مکوڑوں اور چوپایوں کی زندگیاں تسبیح سے قائم ہیں

۴۹۔ ابوالشیخ نے اور العقیلی نے الضعفا میں اور امام دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ چوپایوں اور کیڑے مکوڑوں کی زندگیاں اللہ تعالیٰ کی تسبیح سے قائم ہیں۔ جب اُن کی تسبیح ختم ہو جاتی ہے۔ اُن کی روح نکل جاتی ہے۔ اور اُن کی جان نکالنا ملک الموت کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اور انہوں نے ایک سند سے روایت کی ہے۔ اور خطیب نے بھی اس روایت کو الرواۃ میں درج فرمایا ہے۔ امام مالک کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ اور ابن عطیہ اور امام قرطبی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ چوپایوں اور کیڑے مکوڑوں کی جان نکالنا ملک الموت کے ذمہ نہیں ہے۔ یہ شرف اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو ہی بخشا ہے۔ کہ ان کی روحیں قبض کرنے کے لیے ملک الموت اور اُس کے معاون فرشتے مقرر ہیں۔

۵۰۔ لیکن خطیب نے الرواۃ میں امام مالک کے واسطہ سے حضرت سلیمان بن معمر الکلابی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ میں حضرت انس راضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ ایک شخص نے آپ سے جھینگا مچھلیوں کے بارے میں پوچھا۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ کیا ان کی روحیں بھی ملک الموت نکالتا ہے۔تو آپ تھوڑی دیر سر نیچا کیے غور کرتے رہے۔اور پھر فرمایا: کیا اُن میں بھی روح ہوتی ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں! تو فرمایا: کہ پھر قرآن کریم کے مطابق ان کی جان بھی ملک الموت ہی نکالتا ہے۔ کہ فرمان گرامی ہے: ''اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا'' اللہ تعالیٰ موت کے وقت ان کی جانیں لیتا ہے۔پھر میں نے حضرت جویبر کو دیکھا کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں حضرت ضحاک کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا: کہ ملک الموت آدمیوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے مقرر ہے۔اور ایک فرشتہ جنوں کی روحیں اور ایک فرشتہ شیاطین کی روحیں اور ایک فرشتہ پرندوں ،وحشی جانوروں ،درندوں، کیڑوں مکوڑوں، مچھلیوں اور چیونٹیوں کی جانیں نکالنے کے لیے مقرر ہے۔اور یہ کل چار فرشتے ہیں موت کے اور تمام فرشتے قیامت کے روز پہلے صاعقہ کے وقت وفات پا جائیں گے۔اور جو فرشتہ لوگوں کی جانیں نکالنے پر مقرر ہے۔وہ بھی موت سے ہمکنار ہو جائے گا۔

اور سمندر کے راستے جہاد کرنے والے شہداء کی روحیں اللہ تعالیٰ بذات خود قبض فرماتا ہے۔انہیں ملک الموت کے سپرد نہیں کرتا۔کیونکہ وہ سمندر کی لہروں اور طوفانوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی راہ میں سفر کرتے ہیں۔اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اُن کا خاص مقام ہے۔

جویبر نہایت ضعیف ہیں اور ضحاک کی حضرت ابن عباس سے ملاقات نہیں ہوئی اس لیے یہ روایت منقطع ہے۔لیکن دوسری مرفوع احادیث اس کی شاہد ہیں۔

سمندری راستے میں جہاد کرنے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ آپ قبض فرماتے ہیں

۵۱۔ ابن ماجہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں

besturdubooks.wordpress.com

نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو لوگوں کی روحیں قبض کرنے کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ لیکن سمندروں کے جہاد میں شہید ہونے والوں کی روحیں اللہ تعالیٰ بہ نفس نفیس قبض فرماتا ہے۔

بنی اسرائیل کے ایک عابد کی موت کا واقعہ

۵۲۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عیسیٰ سے روایت کی ہے۔ فرمایا کہ پہلے زمانہ میں ایک بندۂ خدا تھا۔ جس نے چالیس برس تک زمین پر اللہ تعالیٰ کی عبادت کی۔ پھر اُس نے عرض کیا۔ اے رب کریم! مجھے شوق ہے کہ میں سمندر میں تیری عبادت کروں۔ لہٰذا وہ بندۂ خدا ساحل سمندر پر آیا۔ اور کشتی والوں سے سوار کرنے کی درخواست کی انہوں نے اُسے سوار کرلیا۔ جب وہ کشتی ایک جزیرے کے قریب سے گزری تو اُس عابد نے اُن سے کہا کہ وہ اُسے اس کنارے کے درخت کے پاس اُتار دیں۔ لہٰذا انہوں نے اُسے وہاں اُتار دیا۔ اور وہ بزرگ وہاں عبادت کرنے لگا۔ وہاں سے فرشتہ اُڑ کر آسمان پر پہنچا۔ اور رب کے حضور گفتگو کرنے لگا۔ تو وہ گفتگو نہیں کر پایا۔ تو اس نے سمجھ لیا کہ مجھ سے کوئی غلطی سرزد ہوگئی ہے۔ لہٰذا اُس فرشتے نے اُس درخت والے بزرگ سے بارگاہِ الٰہی میں سفارش طلب کی اور اُس کی سفارش قبول ہوگئی۔ تب ان بزرگ نے خواہش ظاہر کی۔ جب میری موت آئے تو آپ ہی میری جان قبض کریں۔ ان بزرگ کی یہ خواہش منظور ہوگئی۔ اور اُن کی موت کا وقت آیا تو وہ فرشتہ آیا۔ اور آکر اُن بزرگ سے پوچھا۔ اب آپ جس طرح چاہیں گے میں آپ کی روح قبض کروں گا۔ تو وہ بارگاہِ الٰہی میں سجدہ ریز ہوگئے۔ اور اُن کی آنکھ سے ایک آنسو ٹپکا اور اُن کی روح پرواز کرگئی۔

۵۳۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوزرعہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجھ سے نجیب بن ابی عبید الیسری نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں ملک

besturdubooks.wordpress.com

الموت کو دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہا ہے کہ اپنے والد سے کہو کہ میرے لیے بارگاہِ الٰہی میں دعا کریں۔ تو میں نے اپنے والد سے یہ بات کہہ دی۔ تو انہوں فرمایا کہ میں ملک الموت سے تمہاری ماں سے بھی زیادہ مانوس ہوں۔

دوزخ سے نجات کا پروانہ

۵۴۔ ابن عساکر نے حضرت زید بن اسلم کے واسطے سے ان کے والد سے روایت کی ہے کہ میں نے اُس حدیث کا ذکر کیا۔ جو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے۔ کہ اُس مسلمان کا کیا حق ہے۔ جس کی وصیت تین دن تک اُس کے سرہانے لکھی رکھی ہے؟ تو میں نے وصیت لکھنے کے لیے دوات اور کاغذ منگوائے۔ اور نیند مجھ پر غالب آ گئی۔ اور سو گیا۔ اور سوتے کے دوران میں نے دیکھا کہ سفید لباس میں ملبوس ایک حسین وجمیل نوجوان جس کے جسم سے خوشبو آ رہی تھی۔ اندر آیا تو میں نے اُس سے پوچھا تجھے اندر آنے کی اجازت کس نے دی؟ اس نے کہا مجھے میرے رب نے آنے کی اجازت دی ہے۔ اُس نے کہا ڈریے مت مجھے تمہاری جان قبض کرنے کا حکم نہیں ہوا ہے۔ تو میں نے اُس سے کہا کہ مجھے دوزخ سے برأت کا پروانہ لکھ دو۔ تو اس نے کہا دوات اور کاغذ لاؤ۔ سو میں نے کاغذ اور دوات کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ جو سوتے وقت میرے سرہانے رکھے ہوئے تھے۔ میں نے وہ اُسے پکڑا دیے۔ تو اُس نے لکھا۔ "بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم ، استغفر اللّٰہ، استغفر اللّٰہ" یہاں تک کہ کاغذ کی دونوں طرفیں بھر گئیں۔ پھر اُس نے وہ کاغذ مجھے دے دیا۔ اور فرمایا یہ دوزخ سے تمہاری نجات کا پروانہ ہے۔ اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے۔ تو میں گھبرا کر جاگ گیا۔ اور میں نے دیا منگوایا۔ تو میں نے دیکھا کہ اُس کاغذ پر جو میرے سرہانے رکھا تھا۔ اُس کے دونوں طرف استغفر اللہ لکھا ہوا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۳

موت کے بارے میں سوال

امام قرطبی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دو آیات مبارک میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ''قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ'' اور اس آیت کے درمیان ''تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا'' اور ''اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا'' کہ موت کی نسبت فرشتہ موت کی طرف اس لئے ہے کہ وہ براہِ راست جان قبض کرتا ہے اور اُس کے مددگار فرشتے اُس کے ساتھ ہوتے ہیں کہ جان جسم سے نکلتے ہی اپنے قبضہ میں لے لیتے ہیں۔ اور وفات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب اس لئے ہے کہ فاعل حقیقی یعنی موت کا دینے والا اصل میں وہی ذات ہے۔ اور امام کلبی کہتے ہیں کہ ملک الموت روح کو جسم سے قبض کرتا ہے۔ اور اُسے رحمت کے فرشتوں عذاب کے فرشتوں کے سپرد کرتا ہے۔ اور ملک الموت کا مومن اور کافر کے ساتھ امتیازی سلوک کئی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔

اور رحمت کے فرشتوں اور عذاب کے فرشتوں کی شکل وصورت میں بھی فرق ہے کہ فرشتوں میں مختلف شکلوں کے بدلنے کی صلاحیت حاصل ہے۔ وہ جو چاہیں شکل اختیار کر سکتے ہیں۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۴

ہر سال لوگوں کی زندگی کے فیصلے ہوتے ہیں

۱۔ امام دیلمی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر سال ایک شعبان سے دوسرے شعبان تک لوگوں کی زندگیوں کے فیصلے ہو جاتے ہیں۔ (کہ اس برس کون کون مرے گا) یہاں تک کہ ایک انسان نکاح کرتا ہے اور اُس کے اولاد ہوتی ہے اور اس برس اُس کا نام زندوں کی فہرست سے نکل کر مردوں کی فہرست میں لکھا جا چکا ہوتا ہے۔

۲۔ ابن ابی الدنیا اور ابن جریر نے بھی امام زہری کے حوالے سے اسی طرح کی روایت حضرت عثمان بن مغیرہ بن الاخس سے مرفوعاً نقل کی ہے۔ اور اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں بھی روایت کیا ہے۔ اور امام ابن ابی حاتم نے بھی اس روایت کو جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔

۳۔ امام ابویعلیٰ نے سند حسن کے ساتھ المنذری کے حوالہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پورے ماہِ شعبان کے روزے رکھتے تھے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے آنجنابؐ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس ماہ میں ہر انسان کی موت کا فیصلہ یا جانا ہے۔ تو میں چاہتا ہوں کہ میری اجل آئے۔ تو میں روزہ رکھے ہوئے ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

پندرہ شعبان کی رات ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے جن کی اس سال موت لکھی ہوتی ہے

۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عطا بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے۔ فرمایا: شعبان کی پندرھویں رات ہوتی ہے۔ تو ملک الموت کو ایک رجسٹر دیا جاتا ہے۔ اور اُنہیں حکم دیا جاتا ہے کہ جن کے نام رجسٹر میں لکھے ہوئے ہیں۔ اُن کی روحیں اس سال قبض کرلو۔ تو کوئی شخص پودے لگا رہا ہوتا ہے۔ اور نکاح کرتا ہے اور مکان بناتا ہے۔ اور اُس کا نام مردوں کی فہرست میں لکھا جا چکا ہوتا ہے، (اور اُسے معلوم تک نہیں ہوتا)۔

۵۔ ابن جریر نے خضر کے غلام عمر سے روایت کی ہے۔ فرمایا ملک الموت کو ایک لیلۃ القدر سے دوسری لیلۃ القدر تک نام لکھ کر دے دیئے جاتے ہیں۔ اور انسان عورتوں سے نکاح کرتا پایا جاتا ہے اور باغ پودے لگا رہا ہوتا ہے۔ مگر اُس کا نام مردوں میں لکھا ہوتا ہے۔

۶۔ حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ پندرھویں شعبان کو لوگوں کی قسمت کے فیصلے سال بھر تک کے لیے کر دیئے جاتے ہیں۔ زندوں کا نام لکھا جاتا ہے اور مرنے والوں کا نام لکھا جاتا ہے حاجی لکھے جاتے ہیں پھر ان میں نہ کمی ہوتی ہے نہ زیادتی۔

۷۔ حضرت الدینوری نے ''المجالسۃ'' میں حضرت راشد بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پندرھویں شعبان کو ملک الموت کی طرف وحی ہوتی ہے۔ ہر اس بندے کے متعلق جس کی اس سال روح قبض ہونی ہے۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے اور حاکم نے مستدرک میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے بندے کی موت کا علم محافظ فرشتے کو ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

ہے جو بندے کے اعمال آسمان پر لے جاتا ہے اور اس کا رزق لے کر آتا ہے جب اس کا رزق اس فرشتے کو نہیں دیا جاتا تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ مرنے والا ہے۔

۹۔ ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں حضرت محمد بن حماد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ایک درخت ہے، تمام مخلوق کے نام کا اس میں ایک پتہ ہوتا ہے تو جب وہ پتہ اس درخت سے گر جاتا ہے تو اس بندے کی روح اس کے جسم سے نکل جاتی ہے اسی کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا۔ (سورۃ الانعام آیت:۵۹)

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۵

میت کے پاس فرشتوں کے آنے کا بیان اور مرنے والا کیا کچھ دیکھتا ہے؟ اور اُسے کیا کہا جاتا ہے؟ اور مومن کو کیا خوش خبری دی جاتی ہے۔ اور کافر کو کس طرح سے ڈرایا جاتا ہے؟.....؟.....؟

۱۔ امام احمد نے اور ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور طیالسی اور عبدالبر نے اپنی اپنی مسندوں میں اور ہناد بن السری نے الزہد میں اور امام ابوداؤد نے سنن میں حاکم نے مستدرک میں اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اور بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں اور کئی دوسرے محدثین نے صحیح سندوں کے ساتھ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک انصاری شخص کے جنازہ کے لیے نکلے اور قبرستان تک پہنچے۔ جب انہیں دفن کر دیا گیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زمین پر جلوہ افروز ہو گئے۔ اور ہم لوگ آنجنابؐ کے آس پاس بیٹھ گئے اور ہم ایسے خاموش بیٹھے تھے۔ گویا ہمارے سروں کے اُوپر پرندے ہیں۔ اور آنجنابؐ کے دستِ مبارک میں ایک لکڑی تھی جس سے آپؐ زمین کو کرید رہے تھے۔ تو آنجنابؐ نے اپنا سر مبارک اوپر اُٹھایا۔ اور ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے

besturdubooks.wordpress.com

پناہ مانگو دو یا تین مرتبہ آنحضورؐ نے فرمایا۔ پھر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ مومن بندہ جب دنیا سے رخصت ہونے لگتا ہے۔ اور آخرت کی طرف رُخ کرتا ہے۔ تو اُس کے پاس فرشتے روشن چہرہ سورج کی طرح چمکتے ہوئے آسمان سے اُترتے ہیں۔ اُن کے پاس جنت سے لائے ہوئے کفن کے کپڑے ہوتے ہیں۔ اور جنت کی خوشبو ہوتی ہے۔ وہ حدِ نظر تک اُس کے سامنے بیٹھ جاتے ہیں۔ اور پھر موت کا فرشتہ آکر اُس کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے۔ اور اُس سے کہتا ہے۔ اے نفس مطمئنہ! چلو یہاں سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی بخشش اور رضوان کی طرف چلو۔ تو وہ نکلنے کے لیے ایسے چل پڑتی ہے جیسے مشکیزہ سے پانی کا قطرہ چلتا ہے۔ چاہے تمہیں اور طریقہ سے دکھائی دیتا ہے۔ جب فرشتہ جان نکال لیتا ہے۔ تو فرشتے اُس سے اُس روح کو لے لیتے ہیں۔ اور ایک لمحہ بھی موت کے فرشتے کے پاس اُسے نہیں چھوڑتے۔ پھر وہ اُسے جنتی کفن پہناتے ہیں۔ اور جنت کی خوشبو میں اُسے بساتے ہیں۔ اور زمین اُس کی خوشبو سے مہک اُٹھتی ہے۔ اور وہ اُسے آسمان پر لے کر چڑھ جاتے ہیں اور جہاں سے وہ روح گزرتی ہے۔ فرشتے اُسے دیکھ کر کہتے ہیں کہ یہ پاکیزہ و خوشبو روح کس کی ہے۔ فرشتے جواب دیتے ہیں کہ یہ روح فلاں بن فلاں کی ہے۔ اور بڑے ادب و احترام سے اُس کا نام لیتے ہیں۔ جیسے اُس کے دنیا میں اچھے اچھے نام ہوتے تھے۔ اور پھر وہ اُسے پہلے آسمان پر لے کر چڑھ جاتے ہیں۔ اور دروازہ کھولنے کا کہتے ہیں۔ دروازہ کھولا جاتا ہے۔ اور پہلے آسمان سے دوسرے آسمان تک مقرب فرشتے اُس کے پیچھے پیچھے جاتے ہیں۔ اور اسی طرح سے اُسے ساتویں آسمان تک لے جاتے ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ اُن سے فرماتا ہے۔ کہ اس کا حساب علیین میں لکھ دو۔ اور اسے واپس زمین کی طرف لے جاؤ۔ کہ میں نے انہیں وہیں سے پیدا فرمایا ہے۔ وہی پر لوٹاؤں گا۔ اور وہیں سے انہیں دوبارہ اُٹھاؤں گا۔ تو اُس کی روح جسم میں لوٹا دی جاتی ہے۔ اور دو فرشتے آکر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ مَنْ رَّبُّكَ ؟ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے رَبِّیَ اللّٰہُ کہ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

پھر وہ کہتے ہیں کہ مَا دِیْنُکَ؟ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے دِیْنِیَ الْاِسْلَامُ میرا دین اسلام ہے۔ اور وہ کہتے ہیں۔ یہ شخص کون ہے جو تمہاری طرف بھیجا گیا ہے وہ کہے گا آپ اللہ تعالیٰ کے رسولؐ ہیں۔ یعنی هُوَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وہ کہیں گے۔ یہ تمہیں کس نے بتایا؟ وہ کہے گا۔ میں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی۔ اور میں اس پر ایمان لایا۔ اور اُسے سچا جانا۔ تو آسمان سے ایک پکارنے والا پکارے گا۔ میرے بندے نے سچ کہا ہے۔ اس کے لیے جنت کا بستر بچھا دو۔ اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ اور جنت کی طرف اس کے لیے دروازہ کھول دو۔ تو اُسے جنت کی ہوائیں اور لپٹیں آئیں گی۔ اور خوشبوئیں ہر طرف مہک جائیں گی۔ اور حد نظر تک اُس کی قبر فراخ اور کشادہ کر دی جائے گی۔ اور اُس کے پاس ایک حسین و جمیل خوش لباس شخص آئے گا۔ جس سے خوشبوئیں آ رہی ہوں گی۔ وہ آ کر اُسے کہے گا کہ مسرت کے انعامات پر خوش ہو جاؤ۔ یہ وہی دن ہے۔ جس کا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا۔ تو وہ پوچھے گا تم کون ہو؟ کیا خیر کی خبر لے کر آئے ہو؟ تو وہ کہے گا۔ میں تیرا نیک عمل ہوں۔ تو وہ کہے گا۔ اے رب کریم قیامت برپا کر دے۔ اے رب کریم قیامت برپا کر دے۔ کہ میں اپنے گھر والوں کے پاس چلا جاؤں۔

راوی کہتے ہیں۔ کہ کافر بندہ جب دنیا سے الگ ہوگا۔ اور آخرت کو سدھارے گا۔ تو آسمان سے اُس کی طرف سیاہ چہرہ والے آئیں گے۔ اُس کے پاس اس کافر کے لیے بوری کا لباس ہوگا۔ وہ حد نظر تک اُس کے سامنے بیٹھ جائیں گے پھر ملک الموت آئے گا۔ جو اس کے سرہانے بیٹھ جائے گا۔ اور اُس سے کہے گا۔ اے خبیث روح! چلو اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی طرف چلو۔ اور اُس کے پورے جسم میں پنجہ گاڑ دے گا۔ اور اُسے ایسے کھینچ کر نکالے گا۔ جس طرح لوہے کے کانٹوں سے گیلی اُون کو تار تار کیا جاتا ہے۔ اُس کے جان نکالتے ہی عذاب کے فرشتے اُسے اُچک لیں گے۔ اور اُسی بوری میں لپیٹ کر جس سے مردار کی بدبو آ رہی ہوگی۔ کہ زمین پر اُس جیسی بدبو اور کوئی نہیں ہے۔ اُسے لیکر چڑھیں گے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جہاں سے بھی اُسے لے کر گزریں گے۔ فرشتے کہیں گے۔ یہ خبیث روح کس کی ہے؟ وہ کہیں گے فلاں بن فلاں کی اور دنیا کے بدترین نام لے کر بتائیں گے۔ یہاں تک وہ اُسے پہلے آسمان پر لے کر پہنچیں گے۔ اور دروازہ کھولنے کو کہا جائے گا۔ لیکن دروازہ نہیں کھولا جائے گا۔ اس کے بعد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَاءِ'' کہ ان کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہوگا۔ اسے سب سے نچلے درجے میں لکھ دو۔ جو ساتوں زمینوں کے انتہائی نیچے ہے۔ اور اُس کی روح بری طرح سے وہاں پر پھینک دی جائے گی۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ'' جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا۔ گویا کہ وہ آسمان سے گر پڑا اور پرندے اُسے نوچ رہے ہیں۔ یا ہوا نے اُسے اٹھا کر کسی دور دراز جگہ میں پھینک دیا ہے۔

اور پھر اُس کی روح اُس کے جسم میں لوٹائی جاتی ہے۔ اور دو فرشتے اُس کے پاس آ کر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اور اُسے کہتے ہیں۔ مَنْ رَّبُّكَ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ هَاهْ هَاهْ لَآ اَدْرِيْ ہائے ہائے میں نہیں جانتا۔ تو آسمان سے ایک پکارنے والا پکارے گا۔ میرے بندے نے جھوٹ بولا ہے۔ اس کے لیے جہنم کا بچھونا بچھا دو۔ اور جہنمی لباس پہنا دو۔ اور دوزخ کا دروازہ اس کی طرف کھول دو۔ کہ اس کی گرم ہوائیں اور لپٹیں آتی رہیں گی۔ اور اُس پر اُس کی قبر تنگ کر دی جائے گی۔ یہاں تک کہ اُس کی دونوں پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جائیں گی اور ایک بدنما چہرے والا شخص اُس کے پاس آئے گا۔ جس سے بدبو کے بھبکے اُٹھ رہے ہوں گے۔ اس نے بدنما اور کریہہ لباس پہنا ہوگا وہ اس سے کہے گا کہ اپنے برے اعمال کا انجام دیکھ لے۔ یہ وہ دن ہے جس کا تجھ سے وعدہ تھا وہ پوچھے گا۔ تم کون ہو؟ تمہارے چہرے سے حشر کی خبر مل رہی ہے۔ وہ کہے گا۔ میں تمہارا برا

besturdubooks.wordpress.com

عمل ہوں۔ خبیث ترین، تو وہ کہے گا۔ اے رب قیامت برپا نہ کرنا۔

۲۔ ابو یعلی نے اپنی مسند میں اور ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے انہوں نے حضرت تمیم الداری رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔ میرے دوست کے پاس جاؤ۔ میں نے اُسے خوشی اور غمی میں آزمایا ہے۔ میں نے اُسے اپنی مرضی کے مطابق پایا ہے۔ جاؤ میں اُسے دنیا کے غموں سے نجات دینا چاہتا ہوں۔ تو ملک الموت اُس بندۂ خدا کے پاس آتا ہے اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے ہوتے ہیں۔ اور ان کے پاس جنت کا کفن اور خوشبو ہوتی ہے۔ اور ایمان کے پھولوں کے گلدستے ہوتے ہیں۔ اُس میں ایک پھول ایمان کا خاص طور پر ہوتا ہے۔ اور اُس کے اوپر بیس رنگ کے پھول ہوتے ہیں۔ اور ہر پھول کی خوشبو جدا ہوتی ہے۔ اور اُن کے پاس سفید رنگ کا ریشم ہوتا ہے۔ اور اس میں خالص کستوری کی مہک ہوتی ہے۔ اور ملک الموت اُس بندے کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے۔ اور فرشتے اُس کے گرد حلقہ باندھ لیتے ہیں۔ اور ہر فرشتہ اس کے اعضاء بدن پر اپنا اپنا ہاتھ رکھتا ہے۔ اور اُس کے اوپر یہ ریشمی کپڑا پھیلا دیتا ہے۔ اور خالص کستوری کی خوشبو اُس کی ٹھوڑی کے نیچے لگائی جاتی ہے۔ اور جنت کی طرف دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جاتا ہے۔ اور اُسے اس وقت جنت کے عجائبات کی امید ہو جاتی ہے۔ کبھی جنت کی حوروں کی۔ کبھی جنت کے جوڑوں کی۔ کبھی جنت کے پھلوں کی۔ جیسے بچے کو روتے وقت گھر والوں کی طرف سے بہلایا جاتا ہے۔ اور اس کی حور بیویاں اس موقع پر بہت خوشی کا اظہار کرتی ہیں۔ اور راوی فرماتے ہیں۔ کہ مومن کی روح شوق سے بڑھ کر آگے جاتی ہے۔ اور موت کا فرشتہ کہتا ہے۔ اے پاک روح بے خار پھلوں کی طرف نکل چل اور تہ بہ تہ خوشوں کی طرف روانہ ہو جا۔ اور لمبے سایوں، بہتے چشموں میں پہنچ جا۔ اور ملک الموت اُس پر ماں کے بچہ پر نرمی وشفقت کرنے سے بھی زیادہ نرمی اور شفقت کرتا ہے۔ اُسے معلوم

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے کہ یہ روح اُس کے رب کو محبوب ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے ہاں قابل اکرام ہے۔اور وہ اس پاکیزہ روح پر نرمی کر کے رضاء الٰہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔اور اُس بندۂ خدا کی روح جسم سے ایسے نکل جاتی ہے۔جس طرح آٹے سے بال با آسانی نکل آتا ہے۔فرمایا اس کی روح نکلتی ہے۔اور اُس کے آس پاس فرشتے کہہ رہے ہوتے ہیں۔''سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ'' تم پر سلامتی ہے جنت میں داخل ہو جاؤ کہ تم نیک اعمال کیا کرتے تھے۔اور نیز فرمان باری تعالیٰ ہے۔''اَلَّذِيْنَ تَتَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِيْنَ'' یہی لوگ ہیں۔جنہیں پاکیزہ فرشتے وفات دیتے ہیں۔اور فرمایا''فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّ جَنَّةُ نَعِيْمٍ'' اگر بندہ اللہ تعالیٰ کا مقرب ہوتا ہے۔تو وہ راحت و آرام اور جنت کی نعمتوں میں رہتا ہے۔فرمایا: روح موت کی سختی سے آرام اور ریحان روح کے نکلتے وقت آسانی، اور جنت کی نعمتیں اُس کے سامنے حاضر۔جب ملک الموت اُس کی جان قبض کر لیتا ہے۔تو رُوح جسم سے کہتی ہے۔''جَزَاكَ اللّٰهُ عَنِّيْ خَيْرًا لَقَدْ كُنْتَ بِيْ سَرِيْعًا اِلٰى طَاعَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَطِيْئًا بِيْ عَنْ مَّعْصِيَتِهٖ فَهَنِيْئًا لَّكَ الْيَوْمَ لَقَدْ نَجَوْتَ وَاَنْجَيْتَ'' اللہ تعالیٰ تجھے میری طرف سے جزاء خیر عطا فرمائے۔تو میرے ساتھ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری میں تیز رفتار تھا۔اور اُس کی نافرمانی میں سست تھا۔آج تجھے مبارک ہو کہ تو خود بھی بچ گیا۔اور مجھے بھی بچا لیا۔تو جسم جواب میں روح سے اُسی طرح کہتا ہے۔اور زمین کے وہ تمام ٹکڑے اُس پر روتے ہیں جن پر وہ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کیا کرتا تھا۔اور آسمان کے ہر دروازے سے اُس کے نیک اعمال اوپر چڑھتے ہیں۔اور چالیس دن تک اُس کا رزق آسمان سے اُترتا رہتا ہے۔جب اُس کی جان قبض ہو جاتی ہے۔تو پانچ سو فرشتے اُس کے جسم کے قریب مقیم ہو جاتے ہیں۔اور جب لوگ اُسے قبر میں لٹا جاتے ہیں۔تو فرشتے اس کی کروٹیں بدل دیتے ہیں۔لوگوں کے کفن پہنانے سے پہلے ہی اُسے جنت کا کفن پہنا دیتے ہیں۔اور خوشبو لگانے سے پہلے ہی جنت کی خوشبو لگا دیتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور میت کے گھر کے دروازے سے قبر تک اُس کے استقبال کے لیے دو رویہ کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور اُس کے لیے استغفار کرتے جاتے ہیں۔ اس وقت شیطان اتنے زور سے چیخ مارتا ہے۔ کہ اُس کے جسم کی بعض ہڈیاں کڑکڑا جاتی ہیں۔ اور وہ اپنے لشکروں سے کہتا ہے۔ تمہارے لیے بربادی ہے کہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بندہ بچ کر کیسے نکل گیا۔ وہ کہتے ہیں یہ تو تھا ہی معصوم جب ملک الموت اُس نیک بندے کی روح کو لے کر آسمان پر جاتا ہے تو جبریل امین ستر ہزار فرشتوں کے ساتھ اُس کا استقبال کرتا ہے۔ اور سب اُسے رب العزت کی جانب سے بشارت دینے آتے ہیں۔ جب ملک الموت اُس کی روح کو لے کر عرش تک پہنچتا ہے تو روح اپنے رب کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔ کہ میرے بندے کی روح کو لے جا کر گنجان سدرہ کے پاس رکھ دو۔ جہاں بھرپور خوشے ہیں۔ لمبے سائے ہیں۔ اور بہتے، چشمے ہیں جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو نماز آجاتی ہے۔ اور اُس کے دائیں جانب کھڑی ہو جاتی ہے۔ اور روزہ آکر اُس کے بائیں جانب کھڑا ہو جاتا ہے اور قرآن کریم اور ذکر اللہ اُس کے سر پر ڈھال بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور اُس کا نماز کے لیے چل کر جانا۔ اُس کے پیروں کی حفاظت کے لیے پہنچ جاتا ہے۔ اور صبر آکر قبر کے ایک کنارے پر کھڑا ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ عذاب کی ایک لمبی گردن بھیجتا ہے اور وہ اس کے دائیں طرف سے آتی ہے۔ تو نماز اُسے کہتی ہے۔ دُور رہو، اس شخص کی تمام عمر جفاکشی میں گزری ہے۔ یہ اب آرام کر رہا ہے۔ اور پھر گردن اُس کے بائیں جانب سے آتی ہے۔ تو روزہ اُسے اسی طرح کہہ کر پیچھے ہٹا دیتا ہے۔ اور پھر وہ سر کے اوپر کی جانب سے آتی ہے۔ تو اُسے اسی طرح سے کہہ کر ہٹا دیا جاتا ہے۔ تو اس طرح عذاب کسی طرف سے بھی نہیں آسکتا۔ تو عذاب کوئی راستہ تلاش کرتا ہے۔ تو ہر طرف سے اللہ تعالیٰ کے اس دوست کی اطاعت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔ تو یہ دیکھ کر عذاب وہاں سے نکل جاتا ہے۔ اور صبر تمام اعمال سے کہتا ہے۔ میں اس وقت اس کی مدد کو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھا۔ کیونکہ میں دیکھ رہا تھا۔ کہ تم کیا کرتے ہو؟ اگر تم کچھ نہ کرتے تو میں اس کی مدد کے لیے آگے بڑھتا۔ اب جبکہ تم نے اس کی مدد کی ہے۔ لہٰذا اب میں پل صراط اور اعمال کے تلنے کے وقت اس کی مدد کو پہنچوں گا۔ اور اللہ تعالیٰ دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جن کی دونوں آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوتی ہیں۔ اور اُن کی آواز گرجنے والی کڑک دار بجلی کی طرح ہوتی ہے۔ اور اُن کی داڑھیں سینگوں کی طرح نوکدار اور سخت ہوتی ہیں۔ اور اُن کے سانس شعلوں کی طرح نکل رہے ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے بالوں کو پیروں تلے روندتے ہوئے چل رہے ہوتے ہیں۔ اور ان کے دونوں کندھوں کے درمیان لمبا فاصلہ ہوتا ہے۔ نرمی اور شفقت اُن کے قرب بھی پھٹکی نہیں ہوتی۔ ہاں صرف مومنوں کے لیے ہوتی ہے۔ انہیں منکر اور نکیر کہتے ہیں۔ ان کے ہاتھ میں اتنے بڑے بڑے ہتھوڑے ہوتے ہیں۔ جو اتنے وزنی ہوتے ہیں۔ جنہیں جن وانس بھی مل کر نہیں اُٹھا سکتے۔ وہ آ کر اُسے کہتے ہیں۔ اُٹھ کر بیٹھ جاؤ۔ وہ اپنی قبر میں سیدھا ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ اُس کا کفن اُس کے دونوں پہلوں میں گر جاتا ہے۔ وہ اُسے کہتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرے نبیؐ کون ہیں؟ تو مومن بندہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ایک ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اور اسلام میرا دین ہے اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے نبی ہیں۔ اور آپ خاتم النبیین ہیں۔ تو وہ دونوں فرشتے کہتے ہیں۔ تم نے سچ کہا۔ تو وہ قبر کو اس کے لیے کھول دیتے ہیں۔ اور آگے پیچھے۔ دائیں بائیں اور اوپر نیچے کشادہ کرتے ہیں۔ اور پھر اُسے کہتے ہیں۔ ذرا اُوپر دیکھو۔ وہ اوپر دیکھتا ہے۔ تو جنت تک دروازہ کھلا ہوتا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اے اللہ تعالیٰ کے دوست یہ تمہارا اصلی گھر ہے۔ کیونکہ تم نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی ہے۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ کہ اس مومن کے دل کو ایسی فرحت پہنچتی ہے۔ کہ وہ کبھی ختم نہیں ہوگی۔ پھر اُسے کہا جائے گا۔ اپنے نیچے کی طرف جھانک کر دیکھو۔ تو وہ نیچے دیکھے گا۔ تو جہنم پر اُس

besturdubooks.wordpress.com

کی نظر پڑے گی۔تو وہ دونوں کہیں گے۔اے اللہ تعالیٰ کے دوست تم اس سے بچ گئے ہو۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔کہ اس سے اُسے اتنی راحت حاصل ہوگی۔کہ کبھی ختم ہونے میں نہیں آئے گی۔اور اُس کے لیے جنت کے سات دروازے کھول دیئے جائیں گے۔اور پھر اُسے جنت کی طرف سے ٹھنڈی ہوائیں اور خوشبوئیں پہنچتی رہیں گی۔یہاں تک کہ اُسے روز قیامت قبر سے اُٹھایا جائے گا۔

اور آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت سے فرماتا ہے۔جاؤ میرے دشمن کو میرے پاس لے کر آؤ۔کہ میں نے دنیا میں اُس کے رزق ولباس میں خراخی عطا فرمائی اور ہر قسم کی نعمتوں سے اُسے مالا مال فرمایا۔لیکن وہ میری نافرمانی ہی کرتا رہا۔اُسے میرے پاس لاؤ کہ آج میں اس سے بدلہ لوں۔تو فرشتہ نہایت ہی بدصورت شکل میں اُس کے پاس جاتا ہے۔کہ ایسی بدصورت کسی نے نہ دیکھی ہوگی۔اُس کی بارہ آنکھیں ہوتی ہیں۔اور اُس کے پاس کانٹے دار لوہے کی سیخیں ہوتی ہیں۔اور اُس کے ہمراہ پانچ سو فرشتے ہوتے ہیں جن کے پاس گرم تانبہ کے انگارے ہوتے ہیں۔اور بھڑکتی ہوئی آگ کے کوڑے ہوتے ہیں۔اور انہیں لوہے کی کانٹے دار سیخوں سے مارتے ہیں۔کہ اُن کا ہر کانٹا ایک ایک بال کی جڑ میں داخل ہو جاتا ہے۔اور اس کے رگ وریشے میں داخل ہو جاتا ہے۔اور پھر وہ اُسے گھماتا ہے۔اور یکدم سے اُسے کھینچتا ہے۔کہ روح اُس کے ناخنوں اور پیروں کے ذریعے سے نکلتی ہے۔اور پھر وہ اُسے پیچھے کی طرف سے ڈالتا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ کا دشمن مدہوش ہو جاتا ہے۔اور فرشتے اُس کے چہرے اور دُبر پر کوڑے برساتے ہیں۔اور پھر ایک دم سے اُس کی ایڑیوں کے راستہ سے اُس کی روح کو کھینچتے ہیں۔اور پھر اُس کے کے دونوں گھٹنوں میں ڈالتے ہیں۔کہ اللہ تعالیٰ کا دشمن مدہوش ہو جاتا ہے۔اور پھر اُس کے چہرہ اور دُبر پر کوڑے برستے ہیں۔اور اسی طرح سے اُس دونوں پہلوں میں گاڑ دیتے ہیں۔اور اسی طرح سے اُس کے حلق،سینہ پر عذاب نازل ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور پھر فرشتے اس کی ٹھوڑی کے نیچے، تانبے اور آگ کے اُن انگاروں کو رکھتے ہیں۔ اور فرشتہ موت اُس سے کہتا ہے۔ کہ اے لعین وملعون نفس چل بھڑ کتے ہوئے جہنم کی طرف چل۔ اور کھولتے ہوئے پانی کی طرف چل۔ اور گرم جھلسنے والے سایوں کی طرف چل۔ جن میں نہ ٹھنڈک ہے نہ آرام۔ اور جب ملک الموت اُس کی روح کو قبض کر لیتا ہے۔ تو روح جسم سے کہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ تجھے میری طرف سے شر کا بدلہ دے۔ کہ تو خود بھی ہلاک ہوا۔ اور مجھے بھی ہلاکت میں ڈالا۔ اور جسم بھی روح کو اسی طرح کہتا ہے۔ اور زمین کے وہ مقامات اس پر لعنت کرتے ہیں۔ جن پر وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کیا کرتا تھا۔ اور ابلیس لعین کے لشکر ابلیس کے پاس جاتے ہیں۔ اور اُسے خوش خبری سناتے ہیں کہ ہم نے ایک انسان کو جہنم تک پہنچا دیا ہے۔

جب قبر میں رکھا جاتا ہے تو قبر اُس کے لیے تنگ کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اُس کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔ اور داہنی پسلی بائیں پسلی میں گھس جاتی ہے۔ اور بائیں داہنی میں اور پھر اللہ تعالیٰ اُس کے لیے کالے رنگ کے ناگ (پھینیر) بھیجتا ہے۔ جو اُسے ناک کے، نتھنے اور پیروں کے انگوٹھوں سے اُسے دبوچ لیتے ہیں۔ اور اُس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے ہیں۔ اور فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ اُس کے پاس دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جو اس سے پوچھتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے۔ تیرا دین کیا ہے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ میں نہیں جانتا تو اُسے کہا جاتا ہے۔ نہ تو نے جانا نہ پڑھا۔ اور پھر اُسے بہت زور سے مارتے ہیں۔ کہ اُس کی قبر سے شعلے اُٹھنے لگتے ہیں۔ پھر اُس کے پاس دوبارہ متوجہ ہوتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ ذرا اُوپر دیکھو۔ وہ دیکھتا ہے۔ تو جنت کی طرف ایک دروازہ کھلا ہوتا ہے۔ تو دونوں فرشتے اُسے کہتے ہیں۔ اے دشمن خدا۔ اگر تو اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کرتا۔ تو یہ تیرا مقام ہوتا۔ فرمایا: قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ تو جنت سے محرومی کے بعد، اس کے دل میں ایسی حسرت پیدا ہوگی۔ جو کبھی ختم نہیں ہوگی۔ اور پھر جہنم کی

besturdubooks.wordpress.com

طرف اس کے لیے دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔اے اللہ کے دشمن۔اب یہ تیرا ٹھکانہ ہے۔کیونکہ تو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتا رہا۔اور پھر اُس کے لیے جہنم کے ستتر (۷۷) دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔جن سے اُسے گرمی کی شدت اور جھلسا دینے والی گرم ہوائیں آتی رہتی ہیں۔یہاں تک کہ روز قیامت اُسے قبر سے دوزخ کی طرف بھیج دیا جائے گا۔

۳۔ حضرت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی ''وَ النّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ وہ فرشتے ہیں۔جو کافروں کی روح قبض کرتے ہیں۔ ''وَالنّٰشِطٰتِ نَشْطًا'' یہ وہ فرشتے ہیں۔جو کافروں کی جان ناخنوں اور جلد کے درمیان سے کھینچ کر نکالتے ہیں۔''وَالسّٰبِحٰتِ سَبْحًا'' یہ وہ فرشتے ہیں جو مومنوں کی روحیں زمین وآسمان کے درمیان تیرتے ہوئے آرام سے لے جاتے ہیں۔''فَالسّٰبِقٰتِ سَبْقًا'' یہ وہ فرشتے ہیں۔جو ایک دوسرے سے آگے بڑھ کر مومنوں کی روحوں کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتے ہیں۔

۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ کافروں کی روحیں ہیں جو کھینچ کر نار دوزخ میں غرق کر دی جاتی ہیں۔

۵۔ حضرت جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے سے نقل کیا ہے ''وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا'' فرمایا یہ کافروں کی روحیں ہیں۔جب موت کا فرشتہ انہیں اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی خبر دیتا ہے۔تو وہ غم کے سمندر میں ڈوب جاتے ہیں۔اور اُن کی جان گوشت اور پٹھوں سے الگ کرتے ہیں۔ اور ''وَالنّٰشِطٰتِ نَشْطًا'' وہ فرشتے ہیں جو مومنوں کی روحیں لے کر جاتے ہیں۔جب ملک الموت مومن کو دیکھتا ہے۔تو اُس سے کہتا ہے۔اے پاک روح! چل یہاں سے نکل کر راحت اور خوشبو کے مقام پر چلی جا۔تمہارا رب تم پر

besturdubooks.wordpress.com

ناراض نہیں ہے۔تو وہ ایک تیراک کی طرح آسمان کی وسعتوں میں تیرتا ہوا جائے گا۔اور خوش وخرم جنت کی طرف بڑھے گا۔''وَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا''یعنی احترام وعزت کے ساتھ چلتے ہوئے جاتے ہیں۔

۶۔ ابن ابی حاتم حضرت ربیع بن انس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ''وَالنَّازِعَات غَرْقًا، وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا'' کے بارے میں فرمایا۔یہ دونوں آیات کفار کے لیے ہیں کہ نزع کے وقت شدت اور سختی کا بیان ہے۔کہ کانٹے دار سیخوں سے جیسے اُون کو دھنا جاتا ہے۔اس طرح سختی اور درد سے اُن کی جان ٹکڑے ٹکڑے ہوکر نکلے گی۔اور فرمان باری تعالیٰ ''وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا، فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا'' یہ دونوں آیتیں مومنوں کے بارے میں ہیں۔

۷۔ سدی نے اس فرمان باری تعالیٰ کے بارے میں ''وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا'' فرمایا جب سانس سینے میں تیرتی ہے ''وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا'' کے بارے میں فرمایا فرشتے آرام سے پیروں کے انگوٹھوں کے راستے مومن کی روح نکال لیں گے۔ ''وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا'' جب روح مومن جوف سے تیرتی ہوئی نکل جاتی ہے۔

۸۔ عبدالرحیم اونتی نے کتاب ''الاخلاص'' میں فرمایا ہے کہ ہمیں ابن المغرا نے الاصبح سے اور انہوں نے ضحاک سے خبر دی ہے۔فرمایا: جب مومن بندے کی روح قبض کی جاتی ہے۔تو اُسے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔اور اُس کے ساتھ مقرب فرشتے چلتے ہیں۔میں نے پوچھا کہ یہ مقرب کون ہیں؟ فرمایا جو دوسرے آسمان کے فرشتوں سے افضل ہیں۔پھر اُسے آسمان ثالث کی طرف لے کر جاتے ہیں۔پھر چوتھے، پانچویں، چھٹے، ساتویں یہاں تک سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچ جاتے ہیں۔میں نے پوچھا اُسے سدرۃ المنتہیٰ کیوں کہتے ہیں؟ فرمایا اللہ تعالیٰ کے تمام احکام وہیں جاکر پہنچتے ہیں۔اُس سے آگے نہیں، بڑھتے، فرشتے جاکر بارگاہِ الٰہی میں عرض کرتے ہیں۔یہ تیرا فلاں بندہ ہے۔حالانکہ اللہ کریم کو سب معلوم ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کے لیے عذاب سے نجات

besturdubooks.wordpress.com

کی مہر لگی ہوئی ایک چٹ (پرچہ) آتی ہے۔اور فرمان باری سے یہی مراد ہے۔

كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ ○ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○ وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ ○

ترجمہ: ہرگز نہیں کافروں کا نامہ اعمال سجین میں رہے گا۔اور آپ کو کچھ معلوم ہے۔کہ سجین میں رکھا ہوا نامہ عمل کیا چیز ہے؟ وہ لکھا ہوا ایک دفتر ہے۔ جھٹلانے والوں کے لیے بربادی ہے۔اور آگے جا کر ارشاد باری ہے۔

كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ ○ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ ○ اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ ○

ترجمہ: ہرگز نہیں، نیک لوگوں کا اعمال نامہ علیین میں رہے گا۔اور آپ کو کچھ معلوم ہے۔کہ علیین کیا چیز ہے؟ رجسٹر ہے لکھا ہوا۔ جسے مقرب فرشتے دیکھتے ہیں۔بے شک نیک لوگ بڑے آرام میں ہوں گے۔

۹۔ امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج کرائی گئی۔اور آنجناب ؐ کو سدرۃ المنتہیٰ تک لے جایا گیا۔تو آنجناب ؐ نے ملاحظہ فرمایا۔کہ نیک لوگوں کی روحیں پہلے وہاں پہنچائی جاتی ہیں۔

۱۰۔ حدیث اسریٰ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں۔پھر آنجناب ؐ سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے۔تو آنجناب ؐ سے کہا گیا۔کہ یہ سدرۃ المنتہیٰ ہے۔اور آپ کی اُمت کی روحیں یہیں پر پہنچائی جاتی ہیں۔سوائے ان کے جو آنجناب ؐ کے راستہ پر نہیں چلتے۔اس روایت کو ابن جریر، ابن ابی حاتم اور بزار وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

۱۱۔ ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب ''الاحوال والایمان'' میں حضرت ابوسعید الخدری

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ کوئی مومن جب آخرت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور دنیا کی طرف پیٹھ کر لیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتے آتے ہیں۔ جن کے چہرے سورج کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ اُن کے پاس جنت کا کفن اور خوشبو ہوتی ہے۔ وہ آکر اُس کے قریب وہاں بیٹھ جاتے ہیں۔ جہاں سے وہ اُسے دکھائی دیتے ہیں۔ جب اُس کی روح بدن سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو زمین سے آسمان تک فرشتے اُس کے لیے دعائیں کرتے جاتے ہیں۔

۱۲۔ امام مسلم اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا جب مومن کی روح نکل جاتی ہے۔ تو دو فرشتے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے لیتے ہیں۔ اور اُسے لے کر اوپر آسمان کی طرف چلے جاتے ہیں۔ حماد فرماتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُن کی خوشبو کی مہک کا ذکر فرمایا۔ اور پھر وہاں کی کستوری کا ذکر فرمایا پھر فرمایا کہ آسمان والے کہتے ہیں۔ پاک روح آئی ہے۔ اور زمین کی طرف آئی ہے۔ تم پر اے روح اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں۔ اور تیرے جسم پر ہوں جس کو تو (نیکیوں) سے آباد کرتی رہی۔ پھر اُسے بارگاہ الٰہی میں لے جاتے ہیں۔ اور رب ذوالجلال اُن سے کہتا ہے۔ کہ اسے اخیر تک پہنچا دو۔ فرمایا: جب کافر کی روح نکلتی ہے۔ تو اس کی بدبو کا ذکر فرمایا۔ اور اس پر لعنت لعنت کا تذکرہ کیا۔ اور اہل آسمان کہتے ہیں کہ ایک خبیث روح زمین کی طرف سے آئی ہے۔ تو کہا جاتا ہے کہ اسے اس کے آخری انجام تک لے جاؤ۔

۱۳۔ امام احمد، ابن حبان، نسائی، الحاکم اور البیہقی نے روایت کی ہے۔ اور الفاظ امام بیہقی کے ہیں۔ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مومن کی روح قبض کی جاتی ہے۔ تو رحمت کے فرشتے سفید رنگ کا ریشمی کپڑا لے کر آتے ہیں۔ اور کہتے ہیں اے روح مومن راضی خوشی اللہ تعالیٰ کے تیار کردہ آرام کی طرف چل پڑو۔ جہاں خوشبوئیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ تجھ پر ناراض بھی نہیں ہے۔ تو وہ روح

besturdubooks.wordpress.com

کستوری کی خوشبو کی طرح مہکتی ہوئی چل پڑتی ہے۔ اور فرشتے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے کر چلتے ہیں۔ اور اُس کی خوشبو سونگھتے ہوئے جاتے ہیں۔ اور اُسے آسمان کے دروازے تک لے جاتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ دیکھو کتنی پاکیزہ روح زمین کی طرف سے آئی ہے۔ جب بھی کسی آسمان پر یہ روح پہنچتی ہے۔ فرشتے اسی طرح سے ہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ مومنوں کی روحوں میں اُسے لے آتے ہیں۔ تو وہ بھی اسے دیکھ کر بہت خوش ہوتے ہیں اور پھر اُس سے پوچھتے ہیں کہ فلاں رشتہ دار کا کیا حال ہے؟ تو رُوح کہتی ہے۔ اُسے جانے دو وہ بھی اس دنیا داروں سے نجات حاصل کرے گا۔ اس وقت تو وہ دنیا کی مشقتوں میں گرفتار ہے۔ اور روح اُن سے پوچھتی ہے کہ فلاں شخص فوت ہو کر آیا تھا اس کا کیا حال ہے۔ وہ کہیں گے کہ اُسے چھوڑو۔ وہ اپنے ٹھکانے ہاویہ جہنم میں پہنچ گیا ہے۔

اور کافر کے پاس فرشتہ عذاب ایک موٹا بالوں کا کمبل لے کر آتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں۔ چلو نکلو یہاں سے اللہ تعالیٰ تم پر ناراض ہے۔ تو وہ مردار جیسی بدبو کے ساتھ وہاں سے نکلتی ہے۔ اور اُسے زمین کے دروازے پر لے کر جاتے ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ بدبودار روح کہاں سے آئی ہے۔ اور جس زمین سے بھی اُسے لے کر گزرتے ہیں۔ سب یہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُسے کافروں کی روحوں کے ساتھ جا ملاتے ہیں۔

۱۴۔ ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مرنے والے کے پاس موت کے فرشتے آتے ہیں۔ اگر وہ آدمی نیک ہوتا ہے تو کہتے ہیں۔ اے پاکیزہ روح چلو۔ جو پاک جسم کے اندر رہی ہے۔ چل تو قابل تعریف ہے۔ تجھے راحت اور جنت کی بشارت ہے۔ تیرا رب تجھ پر راضی ہے۔ ناراض نہیں ہے۔ اسی طرح مسلسل کہتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اُسے لے کر پہلے آسمان پر پہنچ جاتا ہے اور دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جاتا ہے۔ پوچھتے ہیں۔ یہ کون ہے؟ فرشتے کہتے ہیں۔ یہ فلاں بن فلاں ہے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ پاک روح کو خوش آمدید۔ جو

besturdubooks.wordpress.com

پاک جسم کے اور تھا اور چلو تم قابل تعریف ہو اور تمہیں راحت اور جنت کی خوشخبری ہو۔ تجھ پر رب ناراض نہیں ہے۔ اور اس طرح کہتا ہوا اُسے اس آسمان کے اوپر تک لے جاتا ہے۔ جہاں رب العزت کا نزول اجلال ہوتا ہے۔

اور جب آدمی برا ہوتا ہے۔ فرشتہ موت اُسے کہتا ہے۔ چل خبیث رُوح نکل کر چل تو خبیث جسم کے اندر رہی ہے۔ نکل تو قابل مذمت ہے۔ تجھے کھولتے ہوئے گرم پانی اور پیپ کی بشارت ہے۔ اور اس طرح کئی اور عذاب اور مصیبتیں ہیں۔ اور اسی طرح سے اُسے کہتے جائیں گے۔ کہ اُسے آسمان کی طرف نے چلیں گے۔ دروازہ کھلوایا جائے گا۔ تو پوچھا جائے گا یہ کون ہے؟ بتائیں گے فلاں بن فلاں ہے۔ تو کہا جائے گا۔ اس خبیث روح کے لیے کوئی خوش آمدید نہیں ہے۔ یہ خبیث جسم کے اندر رہی ہے۔ واپس جاؤ تم قابل مذمت ہو۔ اور اُس کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے۔ اور اُسے آسمان سے واپس قبر میں لایا جائے گا۔

۱۵۔ بزار، ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مومن کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو فرشتے ریشمی کپڑے لے کر آتے ہیں۔ جو کستوری کی خوشبو میں بسائے ہوتے ہیں۔ اور ساتھ میں ایمان کے پھولوں کے گلدستے ہوتے ہیں۔ اور پھر مومن کی روح جسم سے اس طرح نکال لی جاتی ہے۔ جس طرح آٹے سے بال بہ آسانی نکالا جاتا ہے۔ اور اُس سے کہا جاتا ہے۔ اے پاکیزہ رُوح! خوشی سے چل پڑ کہ تجھ سے سب راضی ہیں۔ تم راحت و آرام اور اکرام کی طرف چلو۔ جب روح نکلتی ہے۔ تو اُسے اُن ہی ریشمی کپڑوں اور کستوری اور ریحان کے اُوپر رکھ کر علیین کی طرف لے جاتے ہیں۔

اور جب کافر کی موت آتی ہے۔ تو فرشتے موٹا بالوں کا کمبل لے کر آتے ہیں۔ جس میں آگ کے انگارے ہوتے ہیں۔ اور سختی سے اُس کی روح کو کھینچ کر نکالتے ہیں۔ اور اُسے کہتے ہیں۔ اری خبیث روح! چل نکل یہاں سے تجھ پر

besturdubooks.wordpress.com

سب ناراض ہیں۔اب تجھے ذلت اور عذاب کی طرف جانا ہے۔اور جب اُسے جسم سے نکال کر ان انگاروں کے اوپر رکھ کر چلتے ہیں۔تو اس کی چیخیں نکل جاتی ہیں۔اور بدبودار کمبل میں لپیٹ کر اُسے سجین میں جا پھینکتے ہیں۔

۱۶۔ ہناد بن السری نے کتاب ''الزہد'' میں اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں اور طبرانی نے الکبیر میں ثقات آدمیوں کی سند سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرمایا جب بندہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل ہوتا ہے۔تو اس کے پہلے قطرۂ خون کے زمین پر گرنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ اُس کے تمام گناہوں کو ملیا میٹ کر دیتا ہے۔اور پھر اللہ تعالیٰ اُس کے لیے جنت سے ایک چادر بھیجتا ہے۔اس میں اس کی روح لپیٹی جاتی ہے۔اور روح کے علاوہ جسم بھی جنت کی چادر میں لپیٹا جاتا ہے۔اور پھر اُسے فرشتوں کی فوج کے ساتھ اوپر کی طرف لے جایا جاتا ہے۔ایسا لگتا ہے۔کہ فرشتوں کی یہ فوج جب سے اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا کیا ہے۔اُس کی خدمت میں مقرر ہے۔اور پھر اُسے خدائے رحمان کی بارگاہ میں لایا جاتا ہے۔اور شہید کی روح فرشتوں سے پہلے بارگاہ الٰہی میں سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔اس کے بعد فرشتے سجدہ کرتے ہیں۔پھر اُسے بخش دیا جاتا ہے۔اور اُسے پاک و مطہر کر دیا جاتا ہے۔اور پھر شہدائے کرام میں لے جانے کا حکم دیا جاتا ہے۔وہ شہداء کو دیکھتا ہے۔کہ وہ سبز رنگ کے باغیچوں، ریشم کے خیموں میں ہیں۔اور وہاں مچھلی اور بیل ہوتے ہیں۔کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا شکار کرتا ہے۔مچھلی جنت کی نہروں میں ہوتی ہے۔جو جنت کے ہر رنگ اور ہر مزے اور خوشبو کے پھل کھاتی ہے۔جب شام ہوتی ہے۔تو بیل اُسے سینگ سے جنتیوں کے لیے شکار کرتا ہے۔اور اُسے کھانے کے لیے پاک کر دیتا ہے۔اور شہداء اُس کے گوشت میں جنت کے تمام پھلوں کا ذائقہ پاتے ہیں۔اور ہر قسم کی خوشبو اس میں موجود ہوتی ہے۔اور مچھلی بیل کو اپنی دم سے شہدا کے لیے شکار کرتی ہے۔کہ وہ لوگ اس کا خوشبودار گوشت کھاتے ہیں۔جس میں جنت کے ہر پھل کا ذائقہ موجود ہوتا ہے۔اور بیل جنت میں رات دن کھلا پھرتا رہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جنتی اپنے اپنے مقامات معلوم کرلیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ سے قیامت قائم ہونے کی دعا کریں گے۔ تاکہ ان مقامات کو حاصل کرسکیں۔

جب اللہ تعالیٰ مومن بندے کو فوت کرنا چاہتا ہے تو دو فرشتے اس کی طرف روانہ فرماتا ہے جو جنت سے کفن لے کر آتے ہیں جس میں ریحان جنت کی خوشبو بسی ہوتی ہے۔ وہ دونوں مومن سے کہتے ہیں۔ اے پاک روح! یہاں سے نکل کر راحت وریحان کی طرف چل۔ جہاں تیرا رب تجھ پر کبھی ناراض نہیں ہوگا۔ چل تو نے بہتر سامان آگے بھیجا ہے۔ تو وہ نہایت عمدہ کستوری کی خوشبو میں لپٹی ہوئی وہاں سے روانہ ہوگی۔ کہ ایسی خوشبو کبھی تمہارے ناک میں نہیں پہنچی ہوگی۔ اُسے آسمان تک لے چلیں گے۔ فرشتے کہیں گے۔ سبحان اللہ۔ زمین سے آج کیسی پاکیزہ روح آئی ہے۔ وہ روح جس دروازے پر بھی پہنچے گی۔ دروازہ کھل جائے گا۔ اور سب فرشتے اُس کے لیے دعائیں اور سفارشیں کریں گے۔ یہاں تک کہ اُسے بارگاہِ الٰہی میں لایا جائے گا۔ پہلے فرشتے بارگاہِ الٰہی میں سجدہ ریز ہوں گے۔ اور پھر عرض کریں گے۔ اے رب کریم یہ تیرا فلاں بندہ ہے۔ ہم اسے فوت کرکے لائے ہیں۔ اور تو اسے خوب جانتا ہے۔ اللہ پاک فرمائے گا۔ اسے کہو کہ میری بارگاہ میں سجدہ کرے تو روح سجدہ ریز ہوجائے گی۔ پھر میکائیل فرشتے کو بلایا جائے گا۔ اور اُسے حکم ہوگا کہ اس پاک روح کو مومنوں کی روحوں سے ملادو۔ اور تم سے روز قیامت اس کے بارے میں پوچھوں گا۔ پھر اس کی قبر کو کشادہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ اور وہ ستر گز تک وسیع کردی جاتی ہے۔ اور اس میں ریحان کے گلدستے رکھے جاتے ہیں۔ اور ریشم کا بستر بچھایا جاتا ہے۔ اور اگر اُسے کچھ قرآن کریم یاد ہو تو وہ اُس کی قبر میں روشنی کا کام دیتا ہے۔ اور مزید سورج کی روشنی اس کے لیے کردی جاتی ہے۔ اور اُس کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ صبح وشام جنت میں اپنا ٹھکانہ ملاحظہ کرتا رہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور جب اللہ تعالیٰ کافر کو موت دینا چاہتا ہے۔ تو دو فرشتے اس کی طرف بھیجتا ہے۔ جن کے پاس دو موٹے موٹے کپڑے ہوتے ہیں نہایت بدبودار۔ اور نہایت کھردرے اور غلیظ۔ وہ کہتے ہیں چل خبیث روح! جہنم اور عذاب دردناک کی طرف چلو۔ تم پر تمہارا رب ناراض ہے چلو تم نے برے اعمال آگے بھیجے ہیں۔ تو وہ مردار کی بدبو کے ساتھ جسم خبیث سے نکلتا ہے۔ اور فرشتے اُسے آسمان کی طرف لے کر چلتے ہیں۔ تو اہل آسمان کہتے ہیں سبحان اللہ! زمین سے کیسی مردار اور خبیث روح آئی ہے۔ اس کے لیے آسمان کے دروازے نہ کھولے جائیں۔ اب اس کے جسم کے لیے قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ اور اونٹوں کی گردنوں جیسے لمبے لمبے سانپ اس کی قبر میں بھر دیے جاتے ہیں۔ جو اُس کا گوشت نوچ نوچ کر کھاتے ہیں۔ اور ہڈیوں کے سوا کچھ نہیں چھوڑتے۔ اور اس پر اندھے فرشتے مقرر کیے جاتے ہیں۔ اُن کے پاس لوہے کے ہتھوڑے ہوتے ہیں۔ وہ کچھ نہیں دیکھتے کہ کہاں ضرب پڑ رہی ہے۔ بے رحمی سے مارتے چلتے جاتے ہیں۔ نہ وہ اُس کی چیخ و پکار سنتے ہیں کہ سن کر رحم کھائیں۔ بس دھڑا دھڑ مارتے چلے جاتے ہیں۔ اور اُس کے لیے قبر میں جہنم کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ کہ جہنم میں اُسے صبح و شام اپنا ٹھکانا نظر آتا رہتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرے گا کہ اے اللہ کریم مجھے قبر میں ہمیشہ ہی رہنے دینا۔ تاکہ مجھ اس کے بعد جہنم میں نہ جانا پڑے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور بیہقی اور الالکائی نے حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کی روح جسم سے جدا ہوتی ہے تو وہ کستوری کی خوشبو سے بڑھ کر خوشبودار ہوتی ہے۔ اُسے فرشتے جسم سے نکال کر اُوپر لے جاتے ہیں۔ تو آسمان سے پہلے ہی دوسرے فرشتے انہیں ملتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ وہ کہتے ہیں فلاں شخص ہے۔ اور اُس کے اچھے اعمال کا ذکر کرتے ہیں۔ تو آسمان کے فرشتے کہتے ہیں اللہ تعالیٰ تمہیں مبارک کرے اور اُسے بھی جو تمہارے ساتھ ہے۔ اور آسمان کے دروازے اس

besturdubooks.wordpress.com

کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور اُس کا چہرہ پُرنور ہوتا ہے۔ وہ اپنے رب کے حضور آتا ہے۔ اور اُس کے چہرے پر نور ایمان کی دلیل سورج کی طرح روشن ہوتی ہے۔

فرمایا: کہ کافر کی روح مردار کی طرح بدبودار ہو کر نکلتی ہے۔ اور فرشتے جان قبض کر کے اُسے آسمان کی طرف لے کر جاتے ہیں اور آسمان سے پہلے ہی کچھ فرشتے اُن سے آملتے ہیں۔ تو پوچھتے ہیں۔ یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ یہ فلاں شخص ہے۔ اور اُس کے بداعمال کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ تو وہ فرشتے کہتے ہیں اسے واپس لے جاؤ۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے کچھ ظلم نہیں کیا۔ اور ابوموسیٰ نے اس موقعہ پر یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''لَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ'' کہ جب تک اونٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گزر جائے۔ یہ لوگ جنت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اور امام ابوداؤد الطیاسی نے بھی اس طرح کی روایت کی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ کہ اُسے اس دروازے سے گزارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس سے اُس کے عمل جایا کرتے تھے۔ پھر اس روایت کے آخر میں یہ ہے کہ حکم ہوتا ہے۔ اسے واپس لے جاؤ۔ تو اُسے لے جا کر ساتوں زمینوں کے نیچے (تحت الثریٰ) پھینک دیا جاتا ہے۔

۱۸۔ ابن المبارک نے الزہد میں شمر بن خطیہ کے حوالے سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت کعب الاحبار سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں سوال کیا۔ ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ'' فرمایا: جب روح مومن کی قبض کی جاتی ہے۔ اُسے آسمان کی جانب لے جاتے ہیں۔ تو اس کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور فرشتے خوش خبری لے کر اُس کا استقبال کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُسے عرش الٰہی کے زیر سایہ لے جاتے ہیں۔ اور اُسے اور بلند کرتے ہیں۔ وہاں اس کے لیے سفید رنگ کا ایک پرچہ نکالا جاتا ہے۔ اُس پر لکھ کر مہر لگائی جاتی ہے۔ اور اُسے نجات حساب سے پہچان کے لیے عرش الٰہی کے نیچے قیامت تک رکھ دیا جاتا ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

اس فرمانِ الٰہی کا یہی مطلب ہے۔ ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ'' اور آیت قرآن کریم ''كَلَّآ اِنَّ كِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ'' فرمایا: کہ فاسقوں فاجروں کی روحوں کو آسمان کی طرف لایا جاتا ہے۔ تو آسمان اُنہیں قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ تو اُسے دوبارہ زمین کی طرف لا گراتے ہیں۔ اور ساتویں زمین کے نیچے لا ڈالتے ہیں۔ اور سجین اس کا ٹھکانہ ہوتا ہے۔ اور وہ ابلیس کے گال کے نیچے ہے۔ اور ابلیس کے گال کے نیچے سے گزار کر اُس پر مہر لگائی جاتی ہے۔ اور آخرت میں بربادی کے لیے ابلیس کے گال کے نیچے ہی رکھ دیا جاتا ہے۔ اسی لیے فرمایا: وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ ○ كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ ○

۱۹۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبدالعزیز بن رفیع سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مومن کی روح آسمان پر لے جائی جاتی ہے۔ فرشتے کہتے ہیں ''سُبْحَانَ الَّذِیْ نَجّٰی هٰذَا الْعَبْدَ مِنَ الشَّيْطٰنِ يَاوَيْحَهٗ كَيْفَ نَجَا'' پاک ہے وہ ذات جس نے اس بندے کو شیطان سے بچالیا۔ حیرت ہے یہ شیطان سے کیسے بچ کر آ گیا۔

۲۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں فرمایا: ''وَقِيْلَ مَنْ رَاقٍ'' کہ کون اس شخص کی روح کو اُوپر لے کر جائے گا۔ رحمت کے فرشتے یا عذاب کے فرشتے؟

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت یزید الرقاشی سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں روایت کی ہے۔ فرمایا: فرشتے ایک دوسرے سے کہتے ہیں کہ اس شخص کے اعمال کس دروازے سے اوپر جاتے ہیں؟ تاکہ اس کی روح بھی اُسی دروازے سے اوپر جائے۔

۲۲۔ حضرت ضحاک سے اس آیت مبارکہ کے بارے میں روایت ہے۔ ''وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ'' کہ پنڈلیاں پنڈلیوں سے ملتی ہیں۔ فرمایا کہ ادھر لوگ مرنے

besturdubooks.wordpress.com

والے کی تجہیز و تکفین میں لگے ہوئے ہیں۔ اور اُدھر فرشتے اس کی جان لے جانے کی تیاری میں لگے ہوئے ہیں۔ (اس طرح سے اُن کی پنڈلیاں آپس میں ٹکرائی ہوتی ہیں)

۲۳۔ ابونعیم حضرت معاویہ بن ابوسفیان رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص برے اعمال کرتا تھا۔ اور اُس نے ننانوے لوگوں کو قتل کیا تھا۔ اور یہ ننانوے لوگ اُس نے ظلم سے ناحق ہلاک کئے تھے۔ ایک دن وہ گھر سے نکلا۔ اور ایک گرجے میں ایک پادری کے پاس آیا۔ اور اُس سے پوچھا کہ ایک بداعمال شخص نے ننانوے آدمی قتل کئے ہیں۔ اور وہ بھی ظلم سے ناحق ہلاک کیے ہیں۔ کیا اُس کی توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ پادری نے کہا نہیں۔ تو اُس نے اس پادری کو بھی غصے سے قتل کر دیا۔ اور سو قتل پورے کر دیئے۔

اب وہ آخر میں ایک اور راہب کے پاس آ کر اُس نے کہا۔ کہ ایک شخص جس نے دنیا کا کوئی برا عمل نہیں چھوڑا۔ اور اُس نے سو آدمیوں کو ناحق ظلم سے ہلاک کیا ہے۔ کیا ایسے شخص کی توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ تو اُس راہب نے کہا اگر میں یہ کہوں کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوسکتی تو میں جھوٹ کہوں گا۔ فلاں گرجے کے گوشہ عبادت میں کچھ لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے رہتے ہیں اُن کے ساتھ شامل ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو۔ اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔ اور سچے دل سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ کرو۔ تمہاری توبہ ضرور قبول ہوگی۔ وہاں ضرور جاؤ۔ تو وہ شخص توبہ کرنے کے لیے اُس گرجے کی طرف چل پڑا۔ ابھی وہ راستے میں ہی تھا۔ کہ اُسے موت نے آلیا۔ اور ملک الموت کے ساتھ ہی رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے بھی پہنچ گئے۔ ان کی آپس میں تکرار ہوگئی۔ رحمت والے کہتے تھے کہ ہم اس کی روح کو بارگاہ الٰہی میں لے کر جائیں گے۔ کہ یہ توبہ کے لیے چلا تھا۔ اور عذاب کے فرشتے کہتے تھے۔ کہ اس کی روح ہم لے کر جائیں گے کہ ابھی اس نے گناہوں سے توبہ نہیں کی تھی۔ تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے درمیان فیصلہ

besturdubooks.wordpress.com

کرنے کے لیے ایک اور فرشتے کو بھیجا۔ اُس نے کہا کہ تم دونوں گرجوں کے درمیان کا فاصلہ ناپ لو۔ وہ جس گرجے کے قریب ہے۔ اُسے اس کے مطابق سمجھ کر فیصلہ کرلو۔ تو جب انہوں نے فاصلہ کو ناپا تو توبہ کرنے والوں کا گرجا قریب نکلا۔ اور وہ بھی چند پوروں کا فرق تھا۔ لہٰذا رحمت کے فرشتے اُسے لے گئے۔ اور اُس کی توبہ قبول ہو کر اُس کی بخشش ہوگئی۔

اور یہ اصل حدیث بخاری اور مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اُس حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے توبہ کرنے والے گرجے کی طرف کی زمین کو ہدایت کی کہ وہ سکڑ کر توبہ کے گرجے کے قریب ہوجائے اور دوسرے گرجے سے دور ہوجائے۔ اور یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقدام بن معدیکرب اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے بھی روایت ہوئی ہے۔

۲۴۔ سعید بن منصور نے اپنی "السنن" میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب مومن کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو پانچ سو فرشتے اُس کی روح کی پیشوائی کے لیے آتے ہیں۔ اور اُس کی روح کو قبض کر کے پہلے آسمان پر پہنچتے ہیں۔ تو اُسے پرانے فوت شدہ مومنوں کی روحیں اُسے ملنے کے لیے آتی ہیں۔ جو اپنے عزیزوں بھائیوں کے حالات معلوم کرتی ہیں۔ اور اُن کے حالات انہیں بتاتا ہے۔ اور وہ بھی اُن سے پہلے اپنے کئی بزرگوں کے بارے میں اُن سے پوچھتا ہے۔ اور وہ اُسے ان کے حالات سے باخبر کرتے ہیں۔ فرشتے کہتے ہیں۔ اس سے شفقت سے پیش آؤ۔ کہ یہ ایک سختی سے گزر کر آیا ہے۔ اور وہ روحیں اُس سے پھر اپنوں کے حالات معلوم کرنے لگتی ہیں۔ اور وہ اُن کے بھائی بندوں کے حالات انہیں بتاتا ہے۔ اور ایک شخص کے بارے میں اُس سے پوچھتے ہیں۔ کہ اس کا کیا حال ہے۔ حالانکہ وہ اس سے پہلے فوت ہو چکا ہوتا ہے۔ تو وہ اُن سے پوچھتا ہے۔ کیا وہ تمہارے پاس نہیں پہنچا؟ وہ پوچھتے ہیں کیا وہ فوت ہو چکا ہے؟ تو وہ کہتا ہے ہاں واللہ! تو وہ کہتے ہیں۔ اوہ! معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہاویہ میں پہنچ گیا ہے۔ بُرا ہو اُس کی ماں کا جس نے اُس کی تربیت کی۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے۔انہوں نے فرمایا: کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ موت کے وقت مومن کا استقبال جنت کی خوشبوؤں سے کیا جاتا ہے۔کہ اس کی روح قبض کر کے جنت کے ریشمی کپڑے میں لپیٹ کر جس پر جنت کی خوشبو چھڑکی جاتی ہے۔پھر رحمت کے فرشتے آسمان کی طرف احترام کے ساتھ لے کر جاتے ہیں۔اور اُسے علیین میں رکھا جاتا ہے۔

۲۶۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مومن کو فوت ہونے سے پہلے ہی خوش خبری مل جاتی ہے۔اور جن وانس کے علاوہ تمام مخلوق اُس خوش خبری کی آوازیں سنتی ہے۔مومن کی روح اُن سے کہتی ہے۔ مجھے جلدی سے ارحم الراحمین کی بارگاہ میں لے چلو۔اور جب اُسے نہلانے کے لیے تخت پر رکھتے ہیں۔اور پھر چارپائی لے کر چلتے ہیں۔تو کہتا ہے۔تم کتنی آہستہ چل رہے ہو۔جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔اور اُسے بٹھاتے ہیں۔تو وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے۔اور جو نعمتیں اُس کے لیے جنت میں تیار ہیں وہ ملاحظہ کرتا ہے۔اور اُس کی قبر راحت اور کستوری اور پھولوں سے بھر دی جاتی ہے۔تو وہ کہتا ہے۔اے رب کریم! مجھے آگے لے جاؤ۔تو اُسے کہتے ہیں۔کہ ابھی تمہارا وہاں جانے کا وقت نہیں آیا۔جب تمہارے سب بھائی بہن یہاں آجائیں گے۔تب تم وہاں جاسکو گے۔بس ابھی آنکھیں ٹھنڈی کئے لیٹے سوئے رہو۔یہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔قسم ہے مجھے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ایسا کوئی سونے والا سویا نہیں ایسا کوئی کھانے والا اُس نے کھایا نہیں اور ایسی نعمتیں کسی نے پائی نہیں۔جو اس سونے والے نے پائی ہیں۔اور نہ کسی نے اتنی مختصر اور میٹھی نیند کوئی سویا ہوگا۔یہاں تک کہ اُسے روزِ قیامت خوش خبری ملے گی اور وہ اُٹھ کھڑا ہوگا۔

۲۷۔ ابن مردویہ اور ابن مندہ نے نہایت کمزور سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جو بندہ بھی اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے۔وہ مرنے کے فوراً بعد جنت یا جہنم

besturdubooks.wordpress.com

میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے۔ پھر ارشاد فرمایا: کہ اس موقعہ پر فرشتوں کی دو صفیں دورویہ کھڑی ہوجاتی ہیں۔ جو اس انتظام پر مامور ہوتے ہیں۔ اُن کے چہرے سورج کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ وہ مومن ان کی طرف دیکھتا ہے۔ بس اس وقت وہ انہیں ہی دیکھتا ہے۔ اور تم سمجھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف دیکھ رہا ہے۔ ہر فرشتے کے پاس کفن اور خوشبوئیں ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ مومن ہوتا ہے۔ تو سب اُسے جنت کی خوش خبری دیتے ہیں۔ اور اُس سے کہتے ہیں کہ اے پاکیزہ روح! چلو رضاء الٰہی اور جنت کی طرف چلو۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے عزت کا مقام تیار فرمایا ہے۔ جو اس دنیا اور اس کی تمام دولت سے بہتر ہے۔ اور وہ اُسے برابر خوش خبری دیتے اور اس کے آس پاس ہجوم کیے رہتے ہیں۔ اور وہ اُس کے لیے والدہ سے اپنے بچے کے لیے زیادہ نرم اور شفیق ہوتے ہیں۔ اور پھر وہ اُس کی روح کو ناخنوں اور جوڑوں کے راستہ سے بہ آرام نکال لیتے ہیں۔ اور بہت دھیمے پن سے اس کی جان جسم سے جدا ہوتی ہے۔ چاہے تمہیں اس پر بظاہر سختی نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ جب روح ٹھوڑی تک پہنچتی ہے۔ اور یہ جان نکلنے کا شدید ترین لمحہ ہوتا ہے۔ جیسے بچہ رحم سے نکلتا ہے۔ اور پھر ہر فرشتہ اُس کی جان کو ہاتھوں ہاتھ لینے کے لیے آگے بڑھتا ہے۔ لیکن ملک الموت اس کی جان نکالنے پر مامور ہوتا ہے۔ اور اس موقعہ پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔ ''قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ'' کہ تمہاری جان موت کا وہی فرشتہ نکالتا ہے۔ جو تمہارے لیے مقرر ہے۔ وہ سفید کفن لے کر آگے بڑھتا ہے۔ اور پھر وہ مومن کی روح کو اُن فرشتوں کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور وہ ماں کی اپنے بچے سے بڑھ کر اُس کی حفاظت اور دیکھ بھال کرتے ہیں۔ پھر مومن کی روح سے اعلیٰ درجہ کی خوشبو مہک اٹھتی ہے۔ جسے وہ سونگھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ اس پاک روح اور پاکیزہ خوشبو کو خوش آمدید۔ اے اللہ کریم! اس روح پر رحمتیں نازل فرما اور اُس جسم پر بھی جس سے یہ نکل کر آئی ہے۔ اور پھر وہ اُسے بارگاہ الٰہی میں لے جاتے ہیں۔ اور اُس کی پیشوائی کے لیے فضاء میں مخلوق خدا

besturdubooks.wordpress.com

موجود ہوتی ہے۔ جن کی تعداد صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ انہیں بھی مومن کی روح میں خوشبو محسوس ہوتی ہے۔ وہ اُس کے لیے رحمت الٰہی کی دعائیں کرتے ہیں۔ اور اُسے خوشخبری دیتے ہیں۔ اور اُن سب کے لیے آسمان کے دروازے کھلتے جاتے ہیں۔ اور جہاں سے اس مومن کی روح آسمان پر سے گزرتی ہے۔ اہل آسمان (فرشتے) اُس کے لیے رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ روح مومن ملک جبار جل جلالہٗ کی بارگاہ میں پہنچ جاتی ہے۔ اب ملک جبار جل شانہٗ اس پاک روح اور اُس پاک جسم کو جس سے یہ نکل کر آئی ہے بہ نفس نفیس مرحبا فرماتا ہے۔ اور جب رب کریم کسی کو خوش آمدید فرماتا ہے۔ تو ہر چیز اُسے خوش آمدید کہتی ہے۔ اور اُس کی ہر مشقت دور ہو جاتی ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اس پاکیزہ روح کے لیے فرشتوں سے فرماتا ہے۔ اس پاک روح کو جنت میں لے جاؤ۔ اور اسے اس کا اصل ٹھکانہ دکھا دو۔ اور اسے وہ نعمتیں اور عزتیں دکھا دو جو میں نے اس کے لیے تیار کر رکھی ہیں۔ پھر اُسے زمین کی طرف لے جاؤ۔ کیونکہ میرا یہ فیصلہ ہے کہ زمین سے ہی انہیں پیدا کیا ہے۔ اور وہیں انہیں لوٹاؤں گا۔ اور وہیں سے انہیں دوبارہ اُٹھاؤں گا۔

تو قسم ہے مجھے اس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ اسے جسم سے باہر نکلنا نہایت ناگوار تھا۔ اور کہے گی۔ کہ مجھے کہاں لئے جا رہے ہو؟ اُسی جسم کی طرف جس کے اندر میں تھی؟ فرشتے کہیں گے۔ ہم اس بات کے پابند ہیں۔ وہاں اُسی جسم میں تمہارا جانا ضروری ہے۔ اور اُس کے کفن دفن سے فراغت تک اُسے لے کر زمین پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور اُس روح کو اُسی جسم میں جا کے داخل کرتے ہیں۔

۲۸۔ ابن ابی حاتم نے حضرت السدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب کافر کی روح نکالی جاتی ہے۔ اور زمین سے فرشتے اُس کی پٹائی کرتے ہوئے، اُسے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور جب اُس کی روح آسمان پر پہنچتی ہے۔ تو آسمان پر فرشتے اس کی دھنائی کرتے ہیں۔ اور وہاں سے پھر اُسے زمین پر پٹخ

besturdubooks.wordpress.com

دیتے ہیں۔تو زمین کے فرشتے اُس کی پٹائی کرتے ہیں۔پھر اُوپر لے جاتے ہیں۔تو آسمان کے فرشتے پھر اُس کی پٹائی کرتے ہیں۔اور پھر اُسے ساتوں زمینوں کے نیچے گرادیتے ہیں۔

بعض حضرات کا اپنی وفات کے بعد کلام فرمایا

۲۹۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت ربعی بن حراش سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مجھے پیغام پہنچا۔کہ تمہارے بھائی صاحب فوت ہوگئے ہیں۔میں فوراً وہاں پہنچا۔تو اُسے کپڑے سے ڈھانپ دیا گیا تھا۔اور میں اپنے بھائی کے سرہانے کھڑا تھا۔اور اُس کے لیے استغفار پڑھ رہا تھا۔اور افسوس سے انا للّٰہ وانا الیہ راجعون کہہ رہا تھا۔کہ اس دوران میں کپڑا اس کے چہرے سے ہٹ گیا۔تو اس نے کہا السلام علیکم! ہم نے کہا وعلیکم السلام! سبحان اللہ۔اس نے بھی کہا سبحان اللہ۔میں مرکر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچ گیا ہوں۔مجھے راحت وآرام اور خوشبوئیں نصیب ہوتی ہیں۔اور میرا رب مجھ پر ناراض نہیں ہے۔اُس نے مجھے سبز رنگ کا ریشمی لباس پہنایا ہے۔اور موت میں مجھ پر بہت سہولت ہوئی ہے۔اب زیادہ باتیں نہ کرو۔میں نے رب کریم سے اجازت لی تھی کہ تمہیں اپنے حالات بتادوں۔اور خوش خبری سنادوں۔اور مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس جلدی لے کے چلو۔کہ میں ان سے ملنے کے لیے بے قرار ہوں۔اور پھر وہ خاموش ہوگیا۔

۳۰۔ ابونعیم نے حضرت ربعی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم چار بھائی تھے۔اور تیسرا بھائی ربیع ہم سب سے زیادہ عبادت گزار اور نمازی تھا۔اور سخت گرمیوں کے موسم میں اُس نے کبھی روزہ ترک نہیں کیا تھا۔وہ فوت ہوگیا۔تو ہم اُس کفن کی تیاری کررہے تھے۔اور اُس کے آس پاس ہی کھڑے تھے کہ اُس کے چہرہ سے کپڑا ہٹ گیا۔اور اُس نے ہمیں السلام علیکم کہا۔اور ہم نے اس کے سلام کا جواب دے کر اُس سے پوچھا کہ تم موت کے بعد بول رہے ہو؟ اُس

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا ہاں! میں مرنے کے بعد اپنے رب کریم سے ملا۔ تو وہ مجھ پر ناراض نہیں تھا۔ اللہ کریم نے راحت وریحان سے میرا استقبال فرمایا۔ اور ریشمی لباس سے نوازا۔ دیکھو میرے پیارے رسول ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے درود شریف کا انتظار فرمارہے ہیں جلدی سے مجھے آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے چلو۔ دیر نہ کرو۔ پھر وہ خاموش ہوگئے۔ یہ واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تک پہنچایا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: ہاں! میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ ارشاد فرماتے تھے۔ میری امت کے بعض لوگ مرنے کے بعد بھی بات کیا کریں گے۔ ابونعیم فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اور اسے انہوں نے دلائل النبوۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔

۳۱۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں حضرت ابان بن ابی عیاش سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہم حضرت مورق العجلی کی وفات کے موقعہ پر موجود تھے۔ جب اُن کی کر قبر تیار ہوگئی ہم نے دیکھا کہ اُن کے سر سے ایک روشنی نکل کر چھت کو پھاڑتی ہوئی اوپر کو نکل گئی اور اسی طرح سے اُن کے پیروں کی جانب سے بھی روشنی پھوٹتی ہوئی نکلی۔ اور اسی طرح سے ان کے درمیان سے روشنی کا ظہور ہوا۔ اور تھوڑی دیر بعد انہوں نے اپنے چہرے سے کپڑا ہٹایا۔ اور پوچھنے لگے تم نے کچھ دیکھا ہے؟ ہم نے کہا ہاں! دیکھا ہے۔ اور اُنہوں نے بتایا کہ ہم نے کیا دیکھا ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ سورۂ سجدہ کی برکت ہے۔ جو میں ہر رات کو پڑھا کرتا تھا۔ اور یہ نور جو تم نے میرے سر کے پاس دیکھا ہے۔ یہ پہلی چودہ آیات مبارکہ کی برکت ہے۔ اور یہ نور جو تم نے میرے پیروں کے پاس دیکھا ہے۔ یہ آخری چودہ سورتوں کی برکت ہے۔ اور یہ نور جو تم نے میرے درمیان سے دیکھا ہے۔ یہ صرف ایک آیت سجدہ کا کمال ہے۔ جس نے اُوپر بارگاہِ الٰہی میں پہنچ کر میری سفارش کی ہے۔ اور دوسری آیت مبارک میری حفاظت کررہی ہے۔ یہ کہہ کر آپ خاموش ہوگئے۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب (من عاش بعد الموت) میں ایک دوسرے طریقہ سے حضرت مورق العجلی کے بارے میں روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کی عیادت کرنے گئے جس پر بے ہوشی طاری تھی۔ تو اُس کے سر سے ایک روشنی نکل کر چھت سے گزر کر اوپر جا رہی تھی۔ اور ایک روشنی ناف سے نکل کر اوپر جا رہی تھی۔ اور ایک پیروں کی طرف سے نکل کر اُوپر جا رہی تھی۔ پھر اُنہیں ہوش آیا۔ تو ہم نے ان سے پوچھا۔ کہ آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! یہ نور جو میرے سر کی طرف سے نکلا یہ سورالم تنزیل کی چودہ آیات کی برکت سے پیش آیا۔ اور جو نور میری ناف سے نکلا۔ وہ آیت سجدہ کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اور جو نور میرے پیروں کی طرف سے نکلا وہ سورۂ سجدہ کی آخری آیات کی برکت سے نکلا۔ ان آیات نے بارگاہ الٰہی میں جا کر میری سفارش کی۔ اور بقایا آیات میری حفاظت کر رہی ہیں۔ میں یہ سورۂ شریف روزانہ رات کو پڑھا کرتا تھا۔

۳۳۔ ابن ابی الدنیا نے بھی اور ابن سعد نے ایک اور واسطے سے حضرت ثابت البنانی سے روایت کی ہے۔ کہ وہ اور ایک اور شخص حضرت مطرف بن عبداللہ الشخیر کی عیادت کے لیے گئے تو وہ بے ہوش پڑے تھے۔ اور اُن کے جسم مبارک سے تین روشنیاں سر، ناف اور پیروں کی طرف سے پھوٹ رہی تھیں۔ ہم یہ دیکھ کر گھبرا گئے۔ جب انہیں ہوش آیا۔ تو ہم نے اُن سے پوچھا کہ ہم نے آپ سے حیرت ناک بات دیکھی ہے۔ انہوں نے پوچھا وہ کیا ہے۔ تو ہم نے ان روشنیوں کا بتایا۔ تو انہوں نے پوچھا تم نے وہ روشنیاں دیکھی ہیں؟ ہم نے عرض کیا ہاں دیکھی ہیں تو انہوں نے فرمایا: کہ سورۂ سجدہ کی برکت ہے۔ اور یہ کل انتیس آیات ہیں جس کے اول کا میرے سر سے اور میرے درمیان کا درمیانی آیات سے اور آخری نور پیروں کی طرف سے ان آخری آیات کی وجہ سے اور سورۃ تبارک (الملک) میری حفاظت کر رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد آپ کی وفات ہو گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۴۔ ابوالحسن بن السری نے کتاب ''کرامات الاولیاء'' میں حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ کہ ابن المنذر کو اپنے ہمراہ نور دکھائی دیا کرتا تھا۔ جب اُن کی وفات کا وقت آیا تو اُن سے پوچھا گیا۔ جو نور تم اپنی زندگی میں اپنے ساتھ دیکھتے رہتے تھے۔ وہ کہاں ہے؟ فرمایا: وہ یہ میرے پاس ہے۔

۳۵۔ ابن ابی الدنیا نے الحارث العنوی سے روایت فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ربیع بن حراش نے قسم کھائی تھی وہ کبھی کھل کر نہیں ہنسیں گے جب تک اُنہیں آخری ٹھکانے کا پتہ نہ چل جائے۔ تو وہ بس اپنی وفات کے بعد ہی ہنس پائے۔ اور اُن کے بعد اُن کے بھائی۔ ربعی نے قسم کھائی تھی کہ وہ کبھی نہیں ہنسیں گے۔ جب تک کہ انہیں یہ معلوم نہ ہو جائے۔ کہ وہ جنتی ہیں یا دوزخی؟ تو حضرت الحارث بیان فرماتے ہیں۔ کہ مجھے ان کو غسل دینے والے نے بتایا کہ وہ غسل کے دوران میں مسکراتے رہے۔ اور ہمارے غسل سے فارغ ہونے تک وہ مسکراتے رہے۔

۳۶۔ حضرت مغیرہ بن خلف سے روایت ہے کہ بی جان کی بیٹی حضرت ذوبہ فوت ہوگئی۔ اُسے غسل دے کر کفن پہنایا گیا۔ تو ان میں حرکت پیدا ہوئی۔ اور وہ گھر والوں کو دیکھنے لگیں۔ اور فرمانے لگیں۔ خوشخبری ہو کہ میرا معاملہ بہت ہی آسانی سے نپٹ گیا ہے۔ جس طرح تم مجھے ڈرایا کرتے تھے۔ ایسا نہیں ہوا۔ اور مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ رشتہ داری توڑنے والا شخص جنت میں نہیں جائے گا۔ اور نہ ہی مسلسل شراب پینے والا اور مشرک جنت میں جائے گا۔

۳۷۔ خلف بن حوشب فرماتے ہیں۔ مدائن میں ایک شخص فوت ہوگیا۔ جب اُسے کپڑے میں لپیٹا گیا۔ تو کپڑا کو حرکت ہوئی۔ اور وہ کھل گیا۔ اور انہوں نے فرمایا: یہاں اس مسجد میں کچھ لوگ ہیں۔ جن کی ڈاڑھیاں رنگی ہوئی ہیں۔ حضرت ابوبکر و عمر الفاروق رضی اللہ عنہما پر لعنت کرتے ہیں اور اُن سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ اور یہ فرشتے جو میری روح قبض کرنے آئے ہیں۔ ان رنگی ڈاڑھیوں والوں پر لعنت بھیج رہے ہیں۔ اور ان سے بیزاری کا اظہار کر رہے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔ یہ فرما کر آپ خاموش ہو گئے۔

حضرات شیخین کو گالیاں دینے والے کا واقعہ

۳۸۔ ایک اور طریقہ سے حضرت عبدالملک بن عمر سے روایت ہے اور ابوالخصیب بشیر سے بھی روایت ہے۔ اور الفاظ انہیں کے ہیں۔ فرمایا: میں مدائن میں کسی میت کے ہاں آیا۔ اور میت کے پیٹ پر ایک اینٹ رکھی ہوئی تھی۔ ہم وہیں کھڑے تھے۔ کہ میت نے ایک دم سے جھٹکا مارا۔ اور اینٹ اس کے پیٹ سے دور جا گری۔ اور مرنے والا آہ وزاری کرنے لگا۔ یہ دیکھ کر اس کے متعلقین گھبرا کر اِدھر اُدھر ہٹ گئے۔ میں میت کے قریب گیا۔ اور پوچھا تمہیں کیا دکھائی دیا۔ اور تیرا کیا حال ہے۔ اُس نے بتایا۔ کہ میں کوفہ میں کچھ لوگوں میں پھنس گیا تھا۔ جنہوں نے مجھے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالی گلوچ کا قائل کر لیا تھا۔ اور یہ کہ ان دونوں حضرات سے برأت کا اظہار کرو۔ اس کے نتیجے میں دوزخ میں میرا ٹھکانہ مجھے دکھایا گیا ہے۔ میں نے کہا فوراً توبہ کرو۔ اُس نے کہا۔ میں نے توبہ کی ہے۔ مجھے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ بلکہ مجھے یہ کہا گیا ہے کہ جب تم واپس جا کر لوگوں کو اس برائی کا برا انجام بتاؤ گے تو تمہاری حالت درست ہوگی۔ راوی کہتے ہیں کہ اتنی بات بتاتے ہی اس کی حالت سنبھل گئی۔ اور اپنی حالت پر آ گیا۔

۳۹۔ ابن عساکر نے حضرت ابومعشر سے بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں مدینہ منورہ میں ہمارے یہاں ایک شخص فوت ہو گیا۔ جب اُسے نہلانے کے لیے تخت پر رکھا۔ تو وہ سیدھا ہو کر بیٹھ گیا۔ اور اپنے ہاتھ سے اپنی آنکھوں کی طرف اشارہ کیا۔ میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں۔ میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں۔ میری آنکھیں عبدالملک بن مروان اور حجاج بن یوسف کو دیکھ رہی ہیں کہ اُن دونوں کی آنتیں دوزخ کی آگ میں گھسیٹی جا رہی ہیں۔ اور پھر وہ شخص تخت پر خاموش ہو کر لیٹ گیا۔

besturdubooks.wordpress.com

ایک صحابیؓ کا اپنی وفات کے بعد حجاج بن یوسف اور عبدالملک بن مروان کے انجام کی خبر دینا

۴۰۔ ابن عساکر اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔ جب انہیں ہوش آیا تو انہوں نے کلمہ اشھدان لاالہ الا اللّٰہ وان محمداً رسول اللّٰہ پڑھ کر فرمایا: حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ رفیق اعلیٰ میں ہیں۔ اور عبدالملک بن مروان اور حجاج کی آنتیں نارِ دوزخ میں گھسیٹی جارہی ہیں۔ اور یہ واقعہ عبدالملک اور حجاج کے حاکم بننے سے پہلے پیش آیا تھا۔ کیونکہ مسور اس دن فوت ہوئے ہیں۔ جس دن یزید کی موت کی خبر مدینہ پہنچی ہے۔ اور یہ واقعہ حجاج کی حکومت سے ستر برس پہلے کا ہے۔

۴۱۔ ابن ابی الدنیا نے ایک کمزور سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم اپنے ایک مریض کے اردگرد بیٹھے ہوئے تھے۔ کہ وہ سکون سے لیٹا ہوا تھا۔ کہ اس پر موت کے آثار ظاہر ہوئے۔ اور ہم نے اُسے ڈھانپ دیا۔ اور اُس کی آنکھیں بند کردیں۔ اور اُسے نہلانے کے لیے تخت پر لے گئے۔ تو اس میں حرکت پیدا ہوئی۔ تو ہم نے کہا سبحان اللہ ہم تو سمجھے آپ فوت ہوگئے ہیں۔ تو اُس نے کہا۔ میں گویا فوت ہی ہوگیا تھا۔ پھر وہ مجھے میری قبر کی طرف لے گئے۔ تو میں نے وہاں ایک حسین وجمیل خوشبودار شخص کو دیکھا جس نے مجھے قبر میں رکھا اور کاغذوں سے مجھے ڈھانپ دیا۔ کہ اچانک ایک بدصورت بدبودار عورت کہیں سے آگئی۔ تو اس نے اس شخص سے کہا کہ یہ شخص تو ایسا ہے۔ ایسا ہے۔ اس نے یہ بدعمل کیا ہے یہ بدعمل کیا ہے۔ اور کتنے ہی اُس نے میرے گناہ گنوادیئے۔ کہ میں شرمسار ہوگیا۔ کہ گویا میں نے ابھی یہ گناہ کئے ہیں۔ تو میں نے اس خوبصورت شخص سے درخواست کی کہ مجھے اور اسے اپنے حال پر

besturdubooks.wordpress.com

چھوڑ دیں۔ اُس عورت نے کہا۔ چلو میں تم سے اس بارے میں بحث کروں گی۔ اور وہ مجھے ایک وسیع اور کشادہ بڑے مکان میں لے گئے۔ جہاں چاندی کا ایک چبوترہ بنا ہوا تھا۔ اور ایک شخص کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ اور سورۂ نحل پڑھ رہا تھا۔ ایک جگہ اُسے پڑھنے میں بھول ہوئی۔ تو میں نے اُسے لقمہ دے دیا۔ تو اس نے گھوم کر مجھے دیکھا اور فرمایا: کیا تمہیں یہ سورت یاد ہے۔ میں نے کہا۔ ہاں! تو اس نے فرمایا کہ یہ نعمت سے بھرپور سورت ہے۔ اور پھر اُس نے اپنے پاس پڑا ہوا تکیہ اُٹھایا اور اُس میں سے ایک چھوٹی سے کتاب نکالی۔ اور اُس پر نظر ڈالی۔ تو وہ کالی کلوٹی عورت آگے بڑھ کر کہنے لگی۔ کہ اس نے یہ گناہ کیا ہے۔ اس نے یہ کیا ہے وغیرہ۔ تو اس خوبرو چہرہ شخص نے فرمایا: اس نے یہ نیک عمل کیا ہے۔ اور یہ نیک عمل کیا ہے۔ وہ میری نیکیاں گنوانے لگے۔ اور پھر اس شخص نے فرمایا: ٹھیک ہے اس شخص نے اپنی جان پر ظلم کیا تھا۔ لیکن اب اس کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمادیا ہے۔ اور یہ آج اس کی موت کا دن نہیں ہے۔ اس کی وفات سوموار کے دن ہوگی۔

تو دیکھو۔ اگر تو میں سوموار کے دن فوت ہوا۔ تو مجھے یہ سب کچھ مل جائے گا۔ اور اگر میں سوموار کے دن فوت نہیں ہوا۔ تو سمجھنا یہ بیماری کا ہذیان تھا۔ اور وہ شخص واقعی سوموار کے دن عصر تک تو بھلا چنگا تھا۔ کہ عصر کے بعد اس پر موت طاری ہوئی اور وہ اُسی دن فوت ہوگیا۔

بنی اسرائیل کے ایک قاضی کا موت کے بعد اپنے حال بتانا

۴۲۔ عطاء الخراسانی نے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل میں سے ایک شخص کو قاضی بنایا گیا۔ اور چالیس برس تک وہ قاضی رہا۔ جب اُس کی وفات کا وقت ہوا۔ تو اس نے کہا۔ کہ میرا خیال ہے کہ میں اس بیماری میں فوت ہوجاؤں گا۔ اگر میں فوت ہوگیا۔ تو مجھے چار پانچ دن تک روکے رکھنا۔ اس کے بعد اگر مجھ سے کچھ ظاہر ہو۔ تو ایک شخص مجھے زور سے پکارے۔ جب وہ قاضی فوت ہوگیا۔ تو اُسے ایک

besturdubooks.wordpress.com

تابوت میں بند کیا۔ جب تین دن گزر گئے اور اس سے بدبو آنے لگی تو ایک شخص نے اس سے خطاب کیا۔ اور پوچھا۔ اے شخص یہ بدبو کیسی ہے؟ تو اُسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے بولنے کی اجازت ہوئی۔ تو وہ بولا۔ میں چالیس برس تک تمہارے فیصلے کرتا رہا۔ لیکن ایک دفعہ دو آدمیوں میں کسی بات پر جھگڑا ہوا۔ ایک شخص میری جان پہچان کا تھا۔ تو میں اُس کی بات سنتا۔ اور دوسرے کی ان سنی کر دیتا تو یہ بدبو اُسی ناانصافی کی ہے۔ اور وہ فوت ہو گیا۔

ایک عورت کا اپنی موت کے بعد کلام کرنا اور حضرت جعفر بن زبیرؒ کے حالات کی خبر دینا

۴۳۔ ابن عساکر نے قرہ بن خالد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک عورت فوت ہو گئی۔ اور ایک رگ اُس کی حرکت کرتی تھی۔ جس کی وجہ سے ہم نے سات روز تک دفن نہیں کیا۔ پھر اس نے بات کی۔ اور پوچھنے لگی۔ کہ جعفر بن الزبیر کا کیا بنا؟ جو انہیں دنوں فوت ہوا تھا۔ جو اُسے معلوم نہیں تھا۔ تو میں نے کہا وہ تو فوت ہو گیا ہے تو اُس عورت نے بتایا کہ اُس نے اُسے ساتویں آسمان پر دیکھا ہے۔ کہ اہل آسمان اُسے دیکھ دیکھ کر خوش ہو رہے تھے۔ میں نے اُسے پہچان لیا تھا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ نیک شخص آیا ہے۔ نیک شخص آیا ہے۔

حضرت صالح فرماتے ہیں کہ میرا ایک پڑوسی مجھے نماز پڑھتا دیکھ کر نمازی بن گیا تو یہ نیکی میرے اعمالنامہ میں بھی لکھی گئی

۴۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صالح بن یحییٰ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مجھے میرے پڑوسی نے بتایا کہ ایک شخص کی روح آسمان پر پہنچی تو اس کے عمل اُس کے سامنے پیش کیے گئے۔ تو میں نے دیکھا کہ جن گناہوں سے میں نے توبہ کر لی تھی وہ معاف کر دیئے گئے تھے۔ اور جن سے توبہ نہیں کی تھی وہ جوں کے توں موجود تھے

besturdubooks.wordpress.com

۔ یہاں تک کہ انار کا ایک دانہ جو میں نے زمین سے اُٹھا کر کھالیا تھا۔ اس کی بھی ایک نیکی میرے لیے لکھی گئی تھی۔ اور ایک رات کو میں نماز پڑھ رہا تھا کہ میری قرأت کی آواز سن کر ایک پڑوسی بھی نماز پڑھنے لگا۔ تو یہ نیکی بھی میرے لیے لکھی گئی تھی۔ اور ایک دن میں نے ایک سائل کو ایک درہم لوگوں کے سامنے خیرات کیا تھا۔ چونکہ اس کے اندر نمائش تھی۔ اس کا مجھے کچھ نہیں ملا۔

حضرت ابن ماشون کا واقعہ

۴۵۔ ابن عساکر نے ابن ماشون سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد ماشون فوت ہوئے۔ تو ہم نے انہیں نہلانے کے لیے تخت پر رکھا۔ اور ہم نے لوگوں سے کہا۔ کہ غسل تک ہم کوئی اور کام نپٹا لیں۔ جب غسل دینے والے صاحب آئے۔ تو والد محترم کے جسم میں حرکت ہو رہی تھی۔ اور اُن کے قدم ہل رہے تھے۔ لہٰذا ہم نے ان کا نہلانا مؤخر کر دیا۔ اور وہ تین دن کے بعد اُٹھ کر بیٹھ گئے۔ اور فرمانے لگے۔ میرے لیے ستو لاؤ۔ تو وہ اُن کو لا کر دیئے گئے۔ اور آپ نے پی لیے۔ ہم نے اُن سے پوچھا کہ آپ نے مرنے کے بعد کیا دیکھا؟ فرمانے لگے۔ ہاں! میری روح کو فرشتہ اوپر لے کر گیا۔ اور پہلے آسمان پر پہنچا۔ دروازہ کھولا گیا۔ اور سبھی آسمانوں طے کرتے ہوئے ساتویں آسمان تک پہنچے۔ تو پوچھا گیا۔ تمہارے ساتھ کون ہے؟ بتایا گیا کہ ماشون ہیں۔ کہا گیا انہیں تو آنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ ابھی تو ان کی اتنی اتنی عمر باقی ہے۔ پھر واپس نیچے لے آئے۔ وہاں میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا۔ اور آنجناب کے دائیں جانب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آنجناب کے بائیں جانب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو دیکھا۔ اور آنجناب کے سامنے جناب عمر بن عبدالعزیز کو دیکھا۔ تو میں نے اپنے ساتھ والے فرشتے سے پوچھا۔ یہ کون صاحب ہیں؟ اُس نے کہا۔ آپ انہیں نہیں پہچانتے؟ میں نے عرض کیا میں شہادت چاہتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا: کہ یہ حضرت عمر بن

besturdubooks.wordpress.com

عبدالعزیز ہیں۔ میں نے پوچھا یہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اتنے قریب بیٹھے ہوئے ہیں۔ فرشتہ نے کہا۔ کہ انہوں نے ظلم وستم کے زمانے میں عدل وانصاف قائم کیا۔ اور حق پر عامل رہے۔ اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے حق پر عمل کیا حق کے زمانے میں۔

حضرت عبدالرحمان بن عوف کی وفات کا واقعہ:

۴۶۔ ابن ابی الدنیا نے اور حاکم نے المستدرک میں اور امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اور ابن عساکر نے حضرت ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ ایک دفعہ بیمار ہوگئے۔ اور اُن پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔ یہاں تک کہ لوگوں نے سمجھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہوگئے ہیں۔ لہٰذا لوگ آپ کے پاس سے ہٹ گئے اور اُن پر چادر ڈھانپ دی۔ پھر آپ ہوش میں آگئے۔ اور فرمایا: میرے پاس دو سخت جان ہیبت ناک فرشتے آئے۔ اور مجھ سے کہنے لگے۔ ہمارے ساتھ بارگاہِ الٰہی میں چلو۔ وہاں تمہارا فیصلہ ہوگا۔ وہ مجھے لے جارہے تھے۔ کہ راستے میں انہیں دو رحمدل فرشتے ملے۔ اور پوچھنے لگے انہیں کہاں لئے جارہے ہو؟ وہ کہنے لگے۔ ہم انہیں فیصلہ کے لیے بارگاہِ الٰہی میں لے کر جارہے ہیں۔ اُن دو فرشتوں نے کہا۔ اسے چھوڑ دو یہ تو ماں کے شکم سے ہی باسعادت اور نیکوکار پیدا ہوئے ہیں۔ اور اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ایک ماہ تک زندہ رہے اور پھر اُن کی وفات ہوئی رضی اللہ عنہ۔

حضرت فضل بن عطیہ کی وفات کا واقعہ:

۴۷۔ حضرت ابوبکر الشافعی نے ''الغیلانیات'' میں سلام بن سلم سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں فضل بن عطیہ کی مصاحبت میں مکہ مکرمہ گیا۔ جب ہم فید کے راستے سے داخل ہوئے۔ اور آدھی رات کو انہوں نے مجھے جگایا۔ میں نے جگانے کی وجہ پوچھی۔ تو انہوں نے فرمایا: میں تمہیں کچھ وصیت کرنا چاہتا ہوں۔

besturdubooks.wordpress.com

میں نے کہا آپ تو بالکل تندرست ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا: میں نے نیند میں دو فرشتے دیکھے ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ ہمیں آپ کی روح قبض کرنے کا حکم ہوا ہے۔ تو میں نے اُن سے کہا کہ مجھے ارکان حج کے ادا کرنے کی تو مہلت دے دو۔ انہوں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارا حج قبول فرمالیا ہے۔ پھر ایک نے دوسرے سے کہا۔ کہ اپنی دو انگلیاں انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کھول کر دکھاؤ۔ تو اُن کے درمیان میں سے ایک جوڑا کپڑوں کا نکلا جس کی سبزی اور خوشبو زمین و آسمان کی فضا میں پھیل گئی۔ اور انہوں نے مجھ سے کہا۔ کہ یہ تمہارا جنتی کفن ہے۔ اور پھر ہمارے منزل پر پہنچتے ہی اُن کی وفات ہوگئی۔

بعض انتقال فرمانے والوں کے عجیب وغریب حالات

۴۸۔ سعید بن منصور اپنی سنن میں روایت فرماتے ہیں کہ ہم سے سفیان نے حضرت عطاء کے واسطہ سے بیان کیا۔ کہ حضرت سلمان کو کہیں سے کستوری دستیاب ہوئی۔ انہوں نے وہ کستوری اپنی بیوی کے پاس امانت رکھوادی۔ جب اُن کی وفات کا وقت آیا۔ تو انہوں نے بیوی سے فرمایا: میری وہ امانت کہاں ہے۔ اُس نے کہا۔ وہ میرے پاس ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: اسے پانی میں گھول کر میرے بستر کے آس پاس چھڑک دو۔ کیونکہ آج میرے پاس اللہ تعالیٰ کی خاص مخلوق آئی ہے۔ جو نہ کھانا کھاتے ہیں۔ نہ کوئی مشروب پیتے ہیں۔ بس وہ خوشبو سے خوش ہوتے ہیں۔

۴۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکرہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ جب آدمی پر موت کا وقت آتا ہے۔ تو فرشتے سے کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا سر سونگھ کر دیکھو۔ وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ کہ اس سے قرآن کریم کی خوشبو آرہی ہے۔ پھر حکم ہوتا ہے۔ اس کے دل کو سونگھو۔ وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ اس کے دل سے روزہ کی خوشبو آرہی ہے۔ حکم ہوتا ہے۔ اس کے پیروں کو سونگھ کر دیکھو۔ تو وہ سونگھ کر کہتا ہے۔ کہ اس کے پیروں سے عبادت کے لیے قیام کی خوشبو آرہی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔ اس

besturdubooks.wordpress.com

شخص نے اپنی حفاظت کی ہے۔اب اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرے گا۔

۵۰۔ ابونعیم نے حضرت سفیان سے انہوں نے حضرت داؤد بن ہند سے روایت کی ہے۔کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو گئے۔اوران پر بے ہوشی طاری ہوگئی۔پھر جب انہیں ہوش آئی۔تو فرمایا: میرے پاس دو فرشتے آئے۔ایک نے دوسرے سے کہا۔تمہیں اس میں کیا چیز دکھائی دے رہی ہے؟ اُس نے کہا۔مجھے تو تسبیح وتکبیر اور مسجد کی طرف چل کر جانا۔اور کچھ قرآن کریم کی تلاوت اس کے اعمال میں دکھائی دے رہی ہے۔اور اسے تو یہ سب کچھ یاد بھی نہیں رہا تھا۔

۵۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ'' (جو شخص مرنے کے بعد زندہ ہوا) میں داؤد بن ابی ہند سے روایت کی ہے۔کہ وہ سخت بیمار ہو گئے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ میں نے دیکھا کہ میرے سامنے سے ایک عظیم الجثہ، بھاری کندھے والا چلا آرہا ہے۔وہ ان لوگوں سے لگتا تھا۔جسے سوڈان اور ہندوستان میں جاٹ کہتے ہیں۔فرماتے ہیں۔کہ میں نے اُسے دیکھتے ہی اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن پڑھا۔میں نے اُس سے کہا۔کیا تم میری جان قبض کرتے ہو۔کیا میں کوئی کافر ہوں، میں نے سنا ہوا تھا کہ کافروں کی روحیں ایک کالا فرشتہ قبض کرتا ہے۔میں یہی سوچ رہا تھا۔کہ میں نے گھر کی چھت پھٹنے کی آواز سنی۔اور چھت میں سوراخ ہو گیا۔کہ مجھے آسمان دکھائی دینے لگا۔پھر آسمان سے ایک شخص اُترا۔جس نے سفید لباس زیب تن کر رکھا تھا۔پھر اُس کے بعد ایک اور آ گیا۔تو یہ دو ہو گئے۔وہ دونوں اُس پہلے کالے فرشتہ کو زور سے آواز دینے لگے۔وہ مڑ کر دور سے مجھے گھورنے لگا۔اور وہ دونوں اُسے خبردار کرتے رہے۔اُن میں سے ایک فرشتہ میرے سرہانے بیٹھ گیا۔اور دوسرا میرے پیروں کی طرف، سرہانے والے نے پیروں کی طرف والے سے کہا۔اس کو چھولو۔تو اس نے میری انگلیوں کو چھوا۔تو اُس نے دوسرے سے کہا۔معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص نمازوں کے لیے بہت جاتا رہا ہے۔پھر پیروں کی طرف والے نے کہا۔ذرا ٹٹولو تو۔تو اس نے میرے حلق کے اندر ٹٹولا۔تو کہنے لگا۔یہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تر بہ تر ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت ابوقلابہ کے ایک بدکار بھتیجے کی وفات کا واقعہ:

۵۲۔ الالکائی نے ''السُّنَّۃ'' میں اوزاعی کے واسطے سے قاسم بن مخیمرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ابوقلابہ جرمی کا بھتیجا بہت بدکار تھا۔ جب اُس کی موت کا وقت آیا۔ تو دو سفید رنگ کے پرندے جو چیلوں سے ملتے جلتے تھے آئے۔ اور مکان کی منڈیر پر بیٹھ گئے۔ ایک پرندہ دوسرے سے کہنے لگا۔ اتر کر ذرا معلوم تو کرو۔ تو اُس نے اپنی لمبی چونچ اس کے پیٹ میں داخل کر دی۔ اور یہ واقعہ ابوقلابہ کی آنکھوں کے سامنے پیش آیا۔ پرندے نے اپنے ساتھی سے کہا'' اللہ اکبر'' اس کے اندر اُن نعرہ ہائے تکبیر کی تاثیر ہے۔ جو اس نے جہاد میں فی سبیل اللہ کے دوران میں انطاکیہ کی دیوار پر لگائے تھے۔ تو ایک پرندے نے ایک سفید رنگ کا کپڑا نکالا۔ اور دونوں نے اُسے اس میں باحترام لپیٹ دیا۔ اور پھر ابوقلابہ سے کہا۔ لو اپنے بھتیجے کو دفن کر دو یہ جنتی ہے۔ اور ابوقلابہ بھی لوگوں میں نیک اور ہر دل عزیز تھے۔ آپ نے لوگوں کو واقعہ بتایا۔ اور اُس نوجوان کے جنازے سے بڑھ کر اس کے خاندان میں میں نے کسی اور کا جنازہ نہیں دیکھا۔

حضرت ابوقلابہ کے بھتیجے کی وفات کے متعلق دوسری روایت:

۵۳۔ حکیم ترمذی نے ''نوادر الاصول'' میں نضر بن معبد کے واسطہ سے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے۔ کہ ان کا ایک بھتیجا بہت بے حیا تھا۔ وہ سخت بیمار ہو گیا۔ اور ابوقلابہ ساری رات اُس کے پاس جاگتے رہے۔ اسی دوران میں انہوں نے دیکھا۔ دو شخص چھت پر سے نیچے آئے ایک نے دوسرے سے کہا۔ جا کر دیکھو۔ کہ اس شخص کے پلہ میں کوئی بھلائی ہے۔ ابوقلابہ کہتے ہیں کہ میں یہ باتیں سن رہا تھا۔ اُس نے اس کے قریب آ کر اُس کے سر کو سونگھا۔ اور پھر پیٹ کو سونگھا۔ پھر اُس کے پیروں کو سونگھا۔ پھر اپنے ساتھی کے پاس جا کر کہنے لگا۔ میں نے اس کے سر کو سونگھا ہے۔ اس میں سے قرآن کریم کی خوشبو نہیں ہے۔ اور میں نے اس کے پیٹ کو سونگھا ہے۔ تو اُس میں سے روزے کی خوشبو نہیں ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

اس کے پیروں کو سونگھا ہے۔ اُن میں سے قیام لیل (تہجد) کی خوشبو نہیں ہے۔ پھر اُس کے ساتھی نے آ کر اُس کے سر کو سونگھا۔ اُس سے دونوں ہاتھوں کو سونگھا۔ اُس کے پیٹ کو سونگھا۔ اس کے دونوں پیروں کو سونگھا۔ تو وہ کہنے لگا۔ یہ عجیب بات ہے۔ کہ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرد ہے۔ اور اس میں ان کی کوئی خصلت موجود نہیں ہے۔ پھر اُس نے دوبارہ اُس کے منہ کو اچھی طرح سے کھول کر دیکھا۔ پھر اُس کی زبان کو اچھی طرح سے ٹٹولا۔ پھر وہ کہنے لگا۔ "اللہ اکبر" اس سے اُس تکبیر کی خوشبو آ رہی ہے۔ جو اس نے انطاکیہ کی دیوار پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے تھے۔ اسی نیک عمل کی برکت سے کستوری کی خوشبو آ رہی ہے۔ اور اُس نے اُس کی روح قبض کر لی اور پھر وہ چلا گیا۔ اور کالے فرشتوں سے کہا۔ تمہارے لیے اس کے اندر کچھ نہیں ہے۔ صبح کو حضرت ابو قلابہ نے لوگوں کو یہ واقعہ بتایا۔ اور بہت سے لوگ اُس نوجوان کے جنازے میں شامل ہوئے۔

ایک بدکار کی موت کا واقعہ:

۵۴۔ الالکائی نے المسند میں میمون المرادی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں ہمارے پاس ایک فاسق وفاجر رہتا تھا۔ جب وہ فوت ہو گیا۔ تو لوگ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے سے احتراز کرنے لگے۔ اور اُسے راستہ پر ایک طرف ڈال دیا۔ اور اُس کی طرف کوئی دھیان نہیں دیا۔ میں اُس کے بارے میں غور کر رہا تھا۔ کہ سب لوگ اسے چھوڑ گئے ہیں۔ کہ میرے سر کے اوپر حرکت ہوئی۔ تو میں نے سفید رنگ کے دو پرندے وہاں پر دیکھنے کہ ایک دوسرے سے کہہ رہا تھا۔ جاؤ جا کر دیکھو کوئی بھلائی اس کے اندر ہے۔ اس نے اس کے اندر کا جائزہ لے کر کہا۔ اس کے اندر مجھے کوئی بھلائی نظر نہیں آئی۔ دوسرے نے کہا کہ جلدی نہ کرو۔ پھر دوسرے نے ملاحظہ کیا۔ تو کہنے لگا اللہ اکبر ایک کلمہ طیبہ اُس کی طحال کے ساتھ چپٹا ہوا ہے۔ اور وہ کہہ رہا ہے۔ اشھدان لاالٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ تو میں نے لوگوں سے کہا۔ آؤ اسے لے چلیں۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت شہر بن حوشب کے بھتیجے کی وفات کا واقعہ:

۵۵۔ ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔ کہ میرا ایک نوجوان بھتیجا تھا۔ وہ میرے ساتھ ایک غزوے میں شریک تھا۔ کہ وہ بیمار ہو گیا۔ تو میں ایک عبادت گاہ میں گیا۔ اور وہاں جا کر نماز میں مصروف ہو گیا۔ میں نے دیکھا کہ عبادت گاہ پھٹی اور اس میں دو سفید رنگ کے اور دو فرشتے سیاہ رنگ کے اندر آئے۔ سفید فرشتے اُس کے دائیں جانب بیٹھ گئے۔ اور سیاہ رنگ کے بائیں جانب بیٹھ گئے۔ سفید رنگ والوں نے اسے اپنے ہاتھوں سے چھوا کہ اتنے میں سیاہ رنگ کے فرشتے کہنے لگے ہم اسے لے جانے کے حقدار ہیں۔ سفید والوں نے کہا ہرگز نہیں۔ سفید والوں میں سے ایک نے اپنی انگلی اُس کے منہ میں ڈالی۔ اور زبان کو پلٹ کر دیکھا اور کہنے لگا۔ اللہ اکبر ہم اسے لے جانے کے زیادہ حقدار ہیں۔ کہ اس نے فتح انطاکیہ کے موقعہ پر نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے تھے یہ سن کر حضرت شہر باہر نکلے اور لوگوں کو نماز جنازہ میں شرکت کے لیے بلایا۔

وضو کر کے سویا کرو شاید اسی حالت میں موت آجائے

۵۶۔ طبرانی نے ''الکبیر'' میں حضرت میمونہ بنت سعد رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں۔ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ یارسول اللہ! کیا کوئی شخص جسم ناپاک ہونے کی حالت میں سو سکتا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ میں یہ پسند نہیں کرتا۔ کہ کوئی وضو کئے بغیر سو جائے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اسی حالت میں فوت ہو جائے۔ اور جبریل اُس کے پاس آجائے۔

مرنے والے وہ کچھ دیکھتے ہیں جو تم نہیں دیکھ سکتے اور ان کو کلمہ کی تلقین کیا کرو

۵۷۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں حضرت مکحول کے واسطہ سے حضرت عمر

besturdubooks.wordpress.com

بن الخطاب سے روایت کی ہے۔فرمایا: اپنے مرنے والوں کے پاس رہا کرو۔ انہیں اللہ تعالیٰ کی یاد دلایا کرو۔کہ وہ لوگ وہ کچھ دیکھتے ہیں۔جو تم نہیں دیکھ سکتے۔

۵۸۔ ابن ابی حاتم اور سعید بن منصور نے اور مروزی نے کتاب الجنائز میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے واسطے سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اپنے مرنے والوں کے پاس موجود رہا کرو۔اور انہیں لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو۔کیونکہ وہ کچھ دیکھتے ہیں۔اور انہیں کچھ کہا جاتا ہے۔

۵۹۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اور مروزی نے حضرت مکحول کے واسطے سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اپنے مرنے والوں کہ لا الہ الا اللہ تلقین کیا کرو۔اور جو کچھ تم ان سے سنو۔اُسے سمجھنے کی کوشش کرو۔کیونکہ انہیں کئی سچی باتیں بتائی جاتی ہیں۔

۶۰۔ ابن ماجہ نے ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔بندے کو لوگوں کی پہچان کب ختم ہو جاتی ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جب وہ ملک الموت اور فرشتوں کو دیکھ لیتا ہے۔

۶۱۔ ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں لیث بن ابی رقیہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ جب مرض الموت میں مبتلا ہوئے۔تو آپ نے سر اُٹھا کر غور سے دیکھا۔آپ سے پوچھا گیا۔آپ یہ غور سے کیا دیکھ رہے ہیں۔آپ نے فرمایا کہ میں کچھ لوگوں کو دیکھ رہا ہوں جو نہ انسان ہیں نہ جن۔اور اس کے بعد آپ کی وفات ہوگئی۔

۶۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں حضرت فضالہ بن دنیا سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ میں حضرت محمد بن واسع کی وفات کے وقت وہاں موجود تھا۔تو وہ فرمارہے۔تھے کہ میں اپنے پروردگار کے فرشتوں کو مرحبا کہتا ہوں۔وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ اور میں وہ خوشبو محسوس کر رہا ہوں۔جو میں نے

besturdubooks.wordpress.com

ایسی کبھی نہیں سونگھی۔ پھر ان کی نظریں ایک طرف کو لگ گئیں۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے۔

ایک بزرگ کی موت کے وقت عجیب کرامت

۶۳۔ حافظ ابو محمد الخلال نے کرامات الاولیاء میں حضرت حسن بن صالح اور ابو القاسم بن مندہ سے کتاب ''الاحوال والایمان بالسّوال'' میں اور ابو الحسین بن العریف نے ''الفوائد'' میں حسن بن صالح السماجی سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: میرے بھائی علی بن صالح نے اپنی وفات کی رات کو مجھ سے فرمایا: میرے بھائی! مجھے پانی پلاؤ۔ اور میں اس وقت کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ میں نماز ختم کر کے اُن کے پاس آیا اور کہا لو یہ پانی پی لو۔ انہوں نے مجھ سے فرمایا: میں نے ابھی پانی پیا ہے۔ میں نے پوچھا تمہیں پانی کس نے پلایا ہے؟ اور یہاں کمرے میں میرے سوا کوئی اور آدمی موجود نہیں ہے۔ انہوں نے بتایا۔ ابھی جبریل امین نے مجھے پانی پلایا ہے۔ اور جبریل نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم، تمہارے بھائی اور تمہاری ماں ان لوگوں میں سے ہیں۔ ''مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ'' یہ کہہ کر انہوں نے جان دے دی۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کے صاحبزادے کی وفات کا واقعہ

۶۴۔ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن بن غنم الاشعری سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ کے بیٹے عمواس کے سال طاعون میں مبتلا ہوئے۔ آپ نے صبر و ہمت سے کام لیا۔ اور وہ طاعون کی حالت میں آپ کی گود میں تھے۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ ان دنوں ہم فاقہ کشی کا شکار تھے۔ اور پھر بھی انہوں نے صبر و شکر کیا۔ کیونکہ پریشان ہونے والا فلاح نہیں پاتا۔ میں نے کہا۔ معاذ! کیا تم نے کچھ دیکھا؟ فرمایا: ہاں! میرے اس صبر پر اللہ کریم نے میری قدر دانی

besturdubooks.wordpress.com

فرمائی۔ میرے بیٹے کی روح نے میرے پاس آکر مجھے یہ خوش خبری سنائی۔ کہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقرب فرشتوں اور شہداء وصالحین کی ایک سو صفوں میں کھڑے میری روح پر رحمتوں کی دعائیں کر رہے ہیں۔ اور اپنے ساتھ مجھے جنت کی طرف لے کر جا رہے ہیں۔ یہ کہہ کر وہ بے ہوش ہو گئے۔ اور کیا دیکھتے ہیں کہ اُن کا بیٹا کچھ لوگوں سے مصافحہ کر رہا ہے۔ اور کہہ رہا ہے۔ خوش آمدید مرحبا۔ میں تمہارے پاس آیا ہوں، اور یہ کہہ کر وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوا۔ اور اس کے بعد بھی میں نے اُسے خواب میں دیکھا۔ کہ اس کے اِرد گرد بھیڑ لگی ہوئی ہے۔ اور ابلق گھوڑوں پر سوار سفید کپڑوں میں ملبوس آ جا رہے ہیں۔ اور وہ برستے نیزوں اور برچھوں میں پکار رہا ہے۔ یا سعد! اُس اللہ کریم کا شکر ہے۔ جس نے ہمیں جنت کا وارث بنا دیا۔ ہم جہاں چاہتے ہیں رہتے سہتے ہیں۔ نیک عمل کرنے والوں کا اجر بہت اچھا ملتا ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ اس کے بعد میں بیدار ہو گیا۔

مرنے والے کو اس کے ہم نشین دکھائے جاتے ہیں

۶۵۔ ابن ابی الدنیا اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابو نعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جو کوئی شخص فوت ہوتا ہے۔ اُس کے ہم نشین اور ساتھی اس کے سامنے لائے جاتے ہیں اگر وہ ذکر کرنے والا ہوتا ہے تو اہل ذکر اُسے دکھائے جاتے ہیں۔ اور اگر کھیل تماشے میں رہنے والا ہوتا ہے۔ تو کھیل تماشے والے اُس کے ساتھی اُسے دکھائے جاتے ہیں۔

۶۶۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت مجاہد کے واسطہ سے حضرت یزید بن عجرہ صحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں جو شخص بھی فوت ہوتا ہے۔ اُس کے اہل مجلس اُسے دکھائے جاتے ہیں۔ اگر کھیل تماشے والا ہو تو وہ اور اگر اہل ذکر ہوا تو وہ دکھائے جاتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

وفات کے وقت ایک بدکار کی حالت

۶۷۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ربیع بن برہ سے روایت کی ہے کہ بصرہ میں ایک عبادت گزار تھا۔ اُس نے شام میں لوگوں کو دیکھا۔ کہ وہ ایک شخص کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کر رہے تھے۔ تو وہ کہہ رہا تھا۔ میں شراب پینا چاہتا ہوں۔ مجھے وہ پلاؤ۔ اور اہواز میں ایک مرتے ہوئے شخص کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کی گئی۔ تو وہ کہنے لگا۔ دس، گیارہ، دس گیارہ اور یہاں بصرہ میں ایک شخص کو کہا گیا۔ بھائی لا الہ الا اللہ کہو۔ تو وہ کہتا ہے۔

يَارُبَّ قَائِلَةٍ يَوْمًا وَّ قَدْ تَعِبَتْ كَيْفَ الطَّرِيْقُ اِلٰى حَمَّامِ مِنْجَابِ

بہت سی تھکی ہوئی عورتیں مجھ سے منجاب کے گرم حمام کا پوچھ رہی ہیں۔

ابو بکر اس شعر کے مفہوم میں کہتے ہیں کہ اس شخص سے کسی عورت نے نہانے کے حمام کا راستہ پوچھا۔ تو اُس نے شراب و بدمعاشی سے اُسے اپنے گھر کا راستہ بتا دیا۔ بس مرتے وقت اُسے وہی کیفیت یاد آ رہی تھی اور وہ بجائے کلمہ طیبہ پڑھنے کے یہ شعر دہرا رہا تھا۔

موت کے وقت اعمال مجسم صورت میں سامنے آجاتے ہیں

۶۸۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو جعفر محمد بن علی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جو شخص فوت ہوتا ہے۔ اُس کے اعمال مجسم صورت میں اُس کے سامنے آجاتے ہیں۔ نیک یا بد تمام ہی۔ تو وہ اپنے نیک اعمال کو خوشی سے تکتا رہتا ہے۔ اور بُرے اعمال سے بدک کر منہ پھیر لیتا ہے۔

۶۹۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ اس فرمان باری تعالیٰ کے متعلق فرماتے ہیں۔ ''يُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ'' کہ موت کے وقت اُس کے نگران فرشتے آتے ہیں۔ اور نیکی اور برائی اس کی اُس کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ جب وہ اپنے نیک اعمال دیکھتا ہے۔ تو وہ ہشاش بشاش ہو جاتا ہے۔ اور اُس کا چہرہ کھل

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھتا ہے۔اور جب وہ اپنے برے اعمال دیکھتا ہے۔تو وہ کڑھتا ہے۔اور اس کے چہرے پر بل پڑ جاتے ہیں۔

۷۰۔ حضرت حنظلہ بن اسود سے روایت ہے۔فرماتے ہیں کہ میرے مالک فوت ہوئے۔تو وہ کبھی اپنا چہرہ کھولتے اور کبھی ڈھانپ لیتے۔اس بات کا جب حضرت مجاہد سے ذکر ہوا۔تو انہوں نے فرمایا: کہ ہم نے سنا ہے کہ مومن کے سامنے مرتے وقت نیک اعمال اور بداعمال پیش کئے جاتے ہیں۔تب اس کی وفات ہوتی ہے۔

نبی کریم ﷺ کا اپنے ایک انصاری صحابی کیلئے دعا فرمانا

۷۱۔ بزار نے اور طبرانی نے الکبیر میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک انصاری کے پاس تشریف لائے جن پر حالت نزع طاری تھی۔آنجنابؐ نے ان سے پوچھا۔تم اس وقت کیسا محسوس کر رہے ہو؟ عرض کیا۔اچھا محسوس کر رہا ہوں۔اس وقت دو فرشتے میرے پاس آئے ہیں ایک سیاہ رنگ کا ہے۔ایک گورے رنگ کا ہے۔آنجنابؐ نے ان سے پوچھا۔تم سے زیادہ قریب کونسا ہے؟ عرض کیا۔کالا فرمایا: کہ خیر قلیل ہے۔اور شر کثیر ہے۔انہوں نے عرض کیا۔یا رسول اللہؐ! میرے لیے دعا فرما کر اپنی طرف سے مجھے نفع پہنچائیں۔تو آنجنابؐ نے اُن کے لیے یہ دعا فرمائی۔

اَللّٰھُمَّ اغْفِرِ الْکَثِیْرَ وَاَنِمِ الْقَلِیْلَ

اے اللہ کریم! اس کے زیادہ گناہوں کو معاف فرمادے اور تھوڑی نیکیوں میں اضافہ فرمادے۔

اس کے بعد آپؐ نے ان سے پوچھا۔اب کیسا محسوس کر رہے ہو؟ عرض کیا۔خیر ہے۔میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں۔مجھے میری نیکیاں بڑھتی ہوئی دکھائی دے رہی ہیں۔اور برائیاں کمزور ہو رہی ہیں اور کالا فرشتہ دُور ہٹتا جا رہا ہے۔ تجھے اپنا کون سا عمل عمدہ دکھائی دیتا ہے؟ عرض کیا۔میں لوگوں کو پانی پلایا

besturdubooks.wordpress.com

کرتا تھا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مجھے معلوم ہے کہ موت کا دکھ کیا ہوتا ہے۔ موت کے دوران جسم کا بند بند اور رگ رگ میں موت کی المناکی محسوس ہوتی ہے۔

موت کے وقت اچھے آدمی کیلئے کراماً کاتبین دعا خیر کرتے ہیں اور برے آدمی کیلئے افسوس کا اظہار کرتے ہیں

۷۲۔ ابن ابی الدنیا نے وہب بن الورد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ موت کے وقت مرنے والے کو وہ فرشتے جو اُس کے اعمال لکھتے ہیں۔ اُس کے اعمال دکھاتے ہیں۔ اگر اس نے اُن کے ساتھ عبادت واطاعت خداوندی میں زندگی گزاری ہوتی ہے۔ تو وہ اُسے کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تجھے ہماری جانب سے جزائے خیر عطا فرمائے۔ بہت سی سچی مجلسوں میں ہمیں تو نے بٹھایا۔ اور بہت سے نیک اعمال ہمارے سامنے کئے۔ اور بہت اچھا اچھا کلام تو نے ہمیں سنوایا۔ اللہ تعالیٰ ہماری جانب سے تمہیں جزائے خیر عطاء فرمائے۔ اور اگر اس نے اس کے الٹ کام کیا ہوگا۔ جس میں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی نہ ہوگی۔ تو اس کے اُلٹ بیان کریں گے۔ وہ کہیں گے۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ہماری جانب سے جزاء خیر نہ دے۔ کہ تو ہمارا اچھا ساتھی ثابت نہیں ہوا۔ کتنی ہی بری مجلسوں میں تو نے ہمیں بٹھایا۔ اور کتنے ہی بُرے عمل تو نے ہمارے سامنے کئے۔ اور کتنا ہی بُرا بُرا کلام تو نے ہمیں سنوایا۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ہماری جانب سے اچھی جزا نہ دے۔ فرمایا تو یہی وجہ ہے کہ مرتے وقت بندہ ایک طرف کو نظریں کئے دیکھے جاتا ہے۔ اور اس کے بعد وہ کبھی دنیا میں واپس نہیں آتا۔

۷۳۔ حضرت سفیان سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومن بندہ جب موت سے ہمکنار ہوتا ہے۔ اُس کے زندگی کے ہمراہی فرشتے جو اُس کے زندگی بھر اعمال پر نگران ہوتے ہیں۔ جب اُس کے گھر والے اس پر رونے

besturdubooks.wordpress.com

لگتے ہیں۔تو وہ گھر والوں سے کہتے ہیں۔ٹھہرو! ہمیں اس کی تعریف تو کرنے دو۔جو صرف ہمیں ہی معلوم ہے۔وہ کہتے ہیں۔اے اچھے ساتھی اللہ تعالیٰ تجھے جزاء خیر عطا فرمائے۔کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت میں چست تھا۔اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں سست تھا۔ہم وہ ہیں جو تیری غیر حاضری میں تیری حفاظت کرتے تھے۔ہم اس کی روح کو اوپر لے کر جا رہے ہیں۔ہمیں فرشتوں کے ساتھ مل کر ذکر کرنے سے نہ روکو۔اور جب بُرے آدمی کو موت آتی ہے۔اور گھر والے آہ وزاری کرنے لگتے ہیں۔تو وہ فرشتے کہتے ہیں۔ٹھہرو! ہمیں اپنے علم کے مطابق اس کا کچھ وطیرہ تو بیان کرنے دو۔تو کہتے ہیں۔اے صاحب شر تمہیں شر کی جزا ہو۔کہ برائی و نافرمانی کرنے میں چست تھا۔اور نیکی کرنے میں سست تھا۔ہم نے تمہاری غیر حاضری میں تمہاری حفاظت نہیں کی۔پھر اُسے آسمان کی طرف لے کر جاتے ہیں۔

نیک آدمی اللہ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ بھی اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں

۷۴۔ بخاری و مسلم نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جسے اللہ تعالیٰ سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔اللہ کریم کو بھی اُس سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔اور جسے اللہ تعالیٰ سے ملنا ناگوار ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنے سے نفرت کرتا ہے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں۔فرمایا ایسی بات نہیں ہے۔جب موت کا وقت آتا ہے۔تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف رضا اور عزت افزائی کو دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔اُس وقت موت سے بڑھ کر اُسے اور کوئی چیز محبوب نہیں ہوتی ہے۔کیونکہ وہ جلد از جلد اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا چاہتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا پسند کرتا ہے۔اور کافر کو جب موت آتی ہے۔تو

besturdubooks.wordpress.com

عذاب اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا اُسے پیغام ملتا ہے۔ تو اس سے بڑھ کر ناگوار اُس کے لیے کوئی چیز نہیں ہوتی۔ وہ اللہ تعالیٰ سے ملنے کو ناپسند کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا نہیں چاہتا ہے۔

۷۵۔ آدم بن ایاس فرماتے ہیں۔ ہم سے حماد بن سلمہ نے حضرت عطا بن السائب سے انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیات مبارکہ تلاوت فرمائیں۔

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ اور فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ

پھر ارشاد فرمایا: جب موت کا وقت آتا ہے۔ تو یہ آیات اُسے سنائی جاتی ہیں۔ اور اگر وہ دائیں ہاتھ والوں سے ہوتا ہے۔ تو وہ اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا پسند کرتا ہے۔ اور اگر وہ بائیں ہاتھ والوں سے ہوتا ہے تو وہ اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کو پسند نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ بھی اُس سے ملنا نہیں چاہتا۔

۷۶۔ احمد نے ہمام کے واسطہ سے عطاء بن السائب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے سنا۔ اور وہ ایک جنازے کے ساتھ جا رہے تھے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے فلاں بن فلاں نے روایت کی کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کا شوق رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بھی اُس سے ملنے کا شوق ہوتا ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ سے ملنا نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کو بھی اس سے ملنے کا کوئی شوق نہیں ہوتا۔ یہ سن کر لوگ سر جھکا کر رونے لگے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: تم لوگ کس وجہ سے رو رہے ہو؟ عرض کیا: کہ ہم تو موت کو ناپسند کرتے ہیں۔ (حالانکہ موت ہی اللہ تعالیٰ سے ملنے کا ذریعہ ہے) آنجنابؐ نے فرمایا: یہ بات نہیں ہے۔ لیکن یہ موت کے وقت کی بات ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

جب اُسے راحت، ریحان اور جنت کی نوید ملتی ہے۔تو وہ خوش ہو جاتا ہے۔تو وہ اللہ تعالیٰ سے ملنے کو بے چین ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنا پسند کرتا ہے۔

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِيْنَ الضَّآلِّيْنَ ○ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ ○

اس آیت کے مطابق جب اُسے اپنے بُرے انجام کی خبر ملتی ہے۔تو اللہ تعالیٰ کے ہاں جانا ناپسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو بھی اس سے ملنا گوارہ نہیں ہوتا۔

کافر موت کے وقت دنیا میں واپس آنے کو چاہتا ہے

۷۷۔ ابن جریر اور ابن المنذر دونوں نے اپنی اپنی تفسیر میں حضرت ابن جریج سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن فرشتوں کو اپنے سامنے دیکھتا ہے۔تو اس سے کہتے ہیں۔ ہم تمہیں دنیا کی طرف واپس لے جائیں۔جو غموں اور پریشانیوں کا گھر ہے؟ وہ کہتا ہے۔بس مجھے اللہ پاک کی بارگاہ میں لے چلو۔اور کافر سے کہا جاتا ہے۔کیا ہم تمہیں واپس دنیا کی طرف لے جائیں؟ تو وہ کہتا ہے۔

رَبِّ ارْجِعُوْنِ لَعَلِّيْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ

اے میرے رب کریم! یہ مجھے واپس دنیا میں لے جائیں تاکہ میں نیک عمل کر سکوں جو میں پہلے نہیں کر سکا۔

besturdubooks.wordpress.com

حج نہ کرنے والا اور زکوٰۃ نہ دینے والا موت کے وقت دنیا میں واپسی چاہتا ہے

۷۸۔ امام ترمذی اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جس کے پاس مال ہو۔ جس سے اس پر حج فرض ہو جائے۔ یا زکوٰۃ واجب ہو جائے۔ اور اس نے نہ حج کیا۔ نہ زکوٰۃ ادا کی۔ تو وہ موت کے وقت دنیا میں واپس جانے کی خواہش کرے گا۔ ایک شخص نے کہا۔ ابن عباس خدا سے ڈرو۔ دنیا میں واپس جانے کی تمنا تو کافر کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا: میں ثبوت کے لیے قرآن کریم آیت پڑھ کر بتاتا ہوں۔ اور آپؓ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَآ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ○

اے ایمان والو! یہ تمہارے مال واولاد تمہیں اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل نہ کردیں۔

۷۹۔ دیلمی نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے۔ جب انسان کی وفات کا وقت آتا ہے۔ تو ہر چیز اُسے حق سے روکنے کی کوشش کرتی ہے۔ اور ہر چیز اُس کے سامنے کردی جاتی ہے۔ تو اس وقت وہ کہتا ہے۔ رب کریم یہ مجھے واپس دنیا میں لے جائیں۔ تاکہ میں نیک عمل کرسکوں جو میں اب تک نہیں کرسکا۔

مؤمن کی روح ایک پھول میں نکل کر جاتی ہے اور کافر کی روح دوزخ کی ایک بوری میں لپیٹی جاتی ہے

۸۰۔ مروزی نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ مومن کی روح ایک

besturdubooks.wordpress.com

پھول میں نکل کر جاتی ہے۔اور پھر آپ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

۸۱۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ فرمایا: الرّوح سے مراد رحمت اور ریحان سے مراد پھول ہے۔ جس میں مومن کی روح جاتی ہے۔

۸۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت بکر بن عبداللہ سے روایت کی ہے فرمایا: جب ملک الموت کو مومن کی روح قبض کرنے کا حکم ہوتا ہے۔تو جنت سے ایک پھول لایا جاتا ہے۔اور فرشتے سے کہا جاتا ہے۔روح کو قبض کر کے اس پھول میں لے جاؤ۔اور جب کافر کی روح کو قبض کرنے کا حکم ہوتا ہے۔تو دوزخ سے ایک بوری لائی جاتی ہے۔اور حکم ہوتا ہے اس کی روح قبض کر کے اس میں لے جاؤ۔

۸۳۔ عبداللہ بن امام احمد نے زوائد الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے ابوعمران الجونی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہمیں روایت پہنچی ہے۔کہ جب مومن کی وفات قریب ہوتی ہے۔تو جنت سے پھولوں کے گلدستے لائے جاتے ہیں۔اور اُس میں مومن کی روح رکھ کر اوپر لے جائی جاتی ہے۔

۸۴۔ ابن الدنیا نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔فرتے ہیں۔کہ مومن کی روح جنت کے ریشمی کپڑوں میں لپیٹ کر اوپر لے جاتے ہیں۔

۸۵۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مقرب بندہ دنیا سے جدا نہیں ہوتا ہے۔یہاں تک کہ جنت سے اُس کے لیے شاخیں لائی جاتی ہیں۔اور وہ انہیں سونگھتا ہے۔اور اس کی روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے۔

۸۶۔ امام احمد نے الزہد میں الربیع بن خثیم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں روایت کی ہے۔"فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" فرمایا

besturdubooks.wordpress.com

یہ موت کے وقت خوشخبری ہوتی ہے۔اوراس کے پردے میں اُسے جنت کا پیغام ملتا ہے۔اوراس آیت کے بارے میں فرمایا: ''فَاَمَّآ اِنْ کَانَ مِنَ الْمُکَذِّبِیْنَ الضَّآلِّیْنَ ○ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِیْمٍ وَّتَصْلِیَۃُ جَحِیْمٍ'' کہ یہ موت کے وقت کافر کے لیے دوزخ کا پیغام ہوتا ہے۔

۸۷۔ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں اور ابن عساکر نے حضرت عدی بن حاتم الطائی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے دن ایک آواز سنی ''اَلْبُشْرٰی یَا اِبْنَ عَفَّانَ بِرَوْحٍ وَّ رَیْحَانٍ'' ''اَلْبُشْرٰی یَا ابْنَ عَفَّانَ بِرَبٍّ غَیْرِ غَضْبَانٍ۔ اَلْبُشْرٰی یَا ابْنَ عَفَّانَ بِرِضْوَانٍ وَّ غُفْرَانٍ'' اے عفان کے بیٹے! رحمت اور پھولوں کی خوش خبری سن لے۔'' اے ابن عفان! یہ خوش خبری سن لے تیرا رب تجھ پر ناراض نہیں ہے۔اے ابن عفان رضاء الٰہی اور بخشش کی خوشخبری سن لے۔فرماتے ہیں کہ میں نے آواز کی طرف گھوم کر دیکھا۔تو مجھے وہاں کوئی شخص دکھائی نہیں دیا۔

۸۸۔ ابوالقاسم بن مندہ نے الاحوال والایمان بالسّوال میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ واللہ! یہ خوش خبری مومن کو موت کے وقت ہی مل جاتی ہے۔

۸۹۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کے وقت مومن کو سب سے پہلے قبر میں راحت، پھولوں اور جنت کی نعمتوں کی خوشخبری ملتی ہے۔اُسے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا اور جنت کی خوشخبری لے لو۔تم اچھی طرح سے اچھی جگہ آگئے ہو۔اور جن لوگوں نے قبر تک تمہارے جنازے میں شرکت کی ہے۔اللہ تعالیٰ نے انہیں بھی بخش دیا ہے۔اور جو تمہارے جنازے میں شریک ہوا ہے۔وہ سچا مسلمان ہے۔ اور جس نے تیرے لیے استغفار کیا ہے۔اُس کی دعا قبول ہوگئی ہے۔

۹۰۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ

besturdubooks.wordpress.com

فرمانِ باری تعالیٰ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ سے مراد ہے۔ کہ کافر اس دار فانی سے تب تک رخصت نہیں ہوگا۔ جب تک جہنم کے کھولتے ہوئے گرم پانی کو نہ پی لے گا۔

۹۱۔ حضرت ضحاک سے روایت ہے۔ ''فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ'' جو شخص شراب خوری کرتے ہوئے اس دنیا سے رخصت ہوا۔ تو کھولتے ہوئے گرم پانی کو اُس کے چہرہ پر بہایا جائے گا۔

۹۲۔ امام احمد نے الزہد میں ابوعمران الجونی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ فاسق وفاجر اور کفار اس دنیا سے موت کے وقت پیاسے اُٹھائے جائیں گے۔ اور قبروں میں بھی پیاسے ہی جائیں گے۔ اور میدان قیامت میں بھی پیاسے ہی اُٹھیں گے۔ اور پیاس کی حالت میں ہی اُنہیں جہنم کی طرف لے جانے کا حکم ہوگا۔

۹۳۔ ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب الاحوال میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ مومن کی روح کو قبض کرنا چاہتا ہے۔ ملک الموت کو بذریعہ وحی حکم ہوتا ہے۔ کہ اسے میری جانب سے سلام کہو۔ اور پھر جب فرشتہ مومن کی جان قبض کرنے کے لیے آتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ تمہارے رب کریم نے تمہیں سلام بھیجا ہے۔

۹۴۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی حاتم، ابن ابی الدنیا اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ''تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهٗ سَلٰمٌ'' کے بارے میں فرمایا: جس دن ملک الموت سے ملاقات ہوگی۔ تو اس وقت فرشتہ ہر مومن کو سلام کہتا ہے۔

۹۵۔ ابن المبارک نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابوالشیخ نے العظمۃ میں اور ابوالقاسم بن مندہ نے کتاب الاحوال میں حضرت محمد بن کعب القرظی

besturdubooks.wordpress.com

سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کی روح پرواز کرنے کو ہوتی ہے۔ تو ملک الموت آ کر کہتا ہے۔ اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَاوَلِيَّ اللّٰهِ، اے اللہ کے دوست تجھ پر سلام ہو۔ اللہ تعالیٰ نے بھی تجھے سلام کہا ہے۔ پھر یہ آیت پڑھ کر جان قبض کرتا ہے۔ "اَلَّذِيْنَ تَتَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِيْنَ يَقُوْلُوْنَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ" پھر اللہ تعالیٰ کے فرشتے بڑے پاکیزہ انداز میں ان کی روحیں قبض کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں تم پر سلامتی ہو۔

۹۶۔ قاضی ابوالحسین بن العریف نے الفوائد میں اور ابوالربیع المسعودی نے اپنی الفوائد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ کا فرشتہ اللہ تعالیٰ کے دوست کے پاس پہنچتا ہے۔ تو کہتا ہے۔ اے اللہ تعالیٰ کے ولی تم پر سلامتی ہو۔ اُٹھو۔ اب اس گھر سے جسے تم نے ویران کیا ہے۔ چل پڑو۔ اور اُس گھر میں جا پہنچو جسے تم نے آباد کیا ہے۔ اور جب وہ شخص اللہ تعالیٰ کا دوست نہیں ہوتا۔ تو فرشتہ اس سے کہتا ہے۔ اُٹھو اس گھر کو چھوڑ دو جسے تم نے سنوارا ہے۔ اور اب اس گھر کی طرف سدھارو جسے تم نے خوب برباد کیا ہے۔

۹۷۔ ابونعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مومن کو اس کی وفات کے بعد اُس کی اولاد کے نیک ہونے کی خوشخبری دی جاتی ہے۔ تاکہ اُس کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔ اور اُسے خوشی حاصل ہو۔

۹۸۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے ضحاک سے روایت کی ہے۔ کہ فرمانِ باری تعالیٰ "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" سے مراد یہ ہے کہ اُسے بتا دیا جاتا ہے کہ اُس کا مقام مرنے کے بعد کہاں ہے؟

۹۹۔ ابن ابی شیبہ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب تک انسان مرنے کے بعد اپنے ٹھکانے کو دوزخ یا جنت میں دیکھ نہیں لیتا دنیا سے رخصت نہیں ہوتا۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۰۰۔ ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک دیہاتی شخص نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں پوچھا "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دنیا کی زندگی میں نیک خواب مومن کو دکھائے جاتے ہیں۔ جس سے وہ دنیا میں خوش رہتا ہے۔ اور آخرت میں سے مراد وہ خوشخبری ہے جو مومن کو موت کے وقت دی جاتی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں معاف فرمادیا ہے۔ اور جن لوگوں نے تمہیں قبر تک پہنچایا ہے اُنہیں بھی بخش دیا ہے۔

۱۰۱۔ امام بیہقی نے حضرت مجاہد سے فرمان باری تعالیٰ

اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِيْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ○

بے شک وہ لوگ جنہوں نے کہا۔ ہمارا رب اللہ کریم ہے۔ پھر اُس پر قائم رہے۔ تو فرشتے ان پر اُترتے ہیں۔ کہ کوئی خوف نہ کرو۔ اور کوئی غم نہ کرو۔ اور جنت کی خوشخبری سن لو۔ جس کا تمہارے ساتھ وعدہ ہوا تھا۔

کے بارے میں روایت کی ہے کہ حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ خوش خبری موت کے وقت مومن کو ملتی ہے۔

۱۰۲۔ حضرت سفیان نے بھی اسی طرح سے روایت کی ہے۔ اور فرمایا: کہ مومن کو تین بار بشارتیں ملتی ہیں۔ موت کے وقت، جب قبر سے نکلے گا۔ اور جب حساب کتاب سے فارغ ہوگا۔

۱۰۳۔ ابن ابی حاتم اور ابن مندہ نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ اسی سابقہ آیت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مومن کو خوش خبری ملتی ہے۔ کہ دنیا و آخرت کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں تم کسی قسم کا خوف وغم نہ کرو۔ اور نہ بعد میں اپنی اولاد کے بارے میں کوئی فکر کرو۔ کہ ہم تمہارے بعد اُن کی کفالت کریں گے۔

۱۰۴۔ ابن ابی حاتم نے حضرت زید بن اسلم سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ اُسے موت کے وقت، قبر میں اور جس وقت وہ اپنی قبر سے اُٹھے گا۔ اس وقت بھی اُسے جنت کی خوش خبری سنائی جائے گی۔ اور اس خوش خبری کا اثر اس کے دل سے زائل نہیں ہوگا۔ اور روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ مومن کو موت کے وقت لایا جائے گا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ تم جس طرف جارہے ہو۔ وہاں کے بارے میں کوئی خوف نہ کرو۔ تو وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ اور پھر اُسے تسلی دی جاتی ہے۔ کہ اپنے بعد اپنے اہل وعیال کی فکر بھی مت کرو۔ ان کا اللہ حافظ ہے۔ اور تمہیں جنت کی خوش خبری ہے۔ لہٰذا مرتے وقت اُس کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتی ہیں اور وہ بے فکر ہو جاتا ہے۔

۱۰۵۔ ابن مندہ نے کثیر بن ابی کثیر سے روایت کی ہے۔ اور یہ صاحب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے خادم تھے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ہر جنتی پر ایک فرشتہ مقرر کیا جاتا ہے۔ جب اُسے جنت کی خوشخبری ملتی ہے۔ تو فرشتہ اُس کا ہاتھ اُس کے دل پر رکھ دیتا ہے۔ اگر فرشتہ ایسا نہ کرے۔ تو خوشی سے اس کا دل سر کے راستہ سے باہر نکل جائے۔

۱۰۶۔ ابن ابی حاتم اور ابونعیم نے حضرت سعید بن خبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور یہ آیت تلاوت کی "یٰٓاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ" تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: یہ تو بہت اچھا ہے۔ پھر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سنو! فرشتہ تمہاری وفات کے وقت بھی ایسا بھی فرمائے گا۔

۱۰۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اس آیت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؓ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ جب کسی مومن

besturdubooks.wordpress.com

کی روح کو قبض کرنا چاہتا ہے۔تو اُس مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی ذات پر مطمئن ہو جاتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کی خاص شفقت اس مومن پر ہوتی ہے۔

۱۰۸۔ حافظ سلفی نے المشیخة البغدادیه میں روایت کی ہے۔کہ میں نے حضرت ابوسعید الحسن بن علی ابوالحظؒ سے سنا۔کہ آپ نے فرمایا: میں نے کسی کتاب میں دیکھا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ ملک الموت کے ہاتھ پر نورانی خط میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ظاہر کر دیتا ہے۔اور پھر اُسے حکم دیتا ہے کہ اس خط کو میرے عارف بندے کے سامنے وفات کے وقت پھیلا دو۔وہ اس لکھائی کو دیکھتا ہے۔اور اُس خط نورانی کے دیکھتے ہی مومن عارف کی روح ایک آنکھ جھپکنے کے لمحے میں پرواز کر جاتی ہے۔

۱۰۹۔ الفردوس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت ہے کہ ملک الموت جب کسی جہنمی امتی کی روح قبض کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔انہیں جنت کی بشارت دیتا ہے۔لیکن کئی باتوں کا انتقام لینے کے بعد اور اتنا عرصہ وہ امتی دوزخ میں محبوس (قید) رہے گا۔

۱۱۰۔ ابونعیم نے الربیع بن ابی راشد سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اگر مومنوں کو اللہ تعالیٰ طرف سے بطور اکرام کے امید رحمت نہ ہوتی۔تو غم سے دنیا میں اُن کے پتے پھٹ جائے۔اور اُن کے شکم چاک ہو جاتے۔

۱۱۱۔ الاصفہانی نے الترغیب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے جمعہ کے روز مجھ پر ایک ہزار بار درود شریف پڑھا۔وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھے بغیر نہیں مرے گا۔

۱۱۲۔ ابن عساکر نے شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔کہ اُن سے اس فرمان باری تعالیٰ کے متعلق پوچھا گیا۔"وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ" کہ ہر ایک اہل کتاب اپنے مرنے سے پہلے ضرور حضرت عیسیٰ بن مریم

besturdubooks.wordpress.com

" پر ایمان لے آئے گا۔ فرمایا: یہاں پر یہود مراد ہیں۔ کہ ملک الموت کے اس کی روح قبض کرنے سے پہلے ایک فرشتہ یہودی کے پاس آتا ہے۔ اور اُس کے ہاتھ میں آگ کا ایک بھڑکتا ہوا شعلہ ہوتا ہے۔ وہ اس کے منہ اور پیٹھ پر مارتا ہے۔ اور اُس سے کہتا ہے۔ کیا تم اقرار کرتے ہو۔ کہ حضرت عیسیٰ " اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں؟ تو وہ مسلسل اقرار کرتا رہتا ہے۔ جب وہ اقرار کر لیتا ہے۔ تو ملک الموت اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔

جب روح آسمان پر جاتی ہے تو مرنے والے کی نظر اس روح کے پیچھے جاتی ہے

۱۱۳۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم دیکھتے نہیں۔ کہ جب انسان پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو وہ ایک طرف کو دیکھے چلا جاتا ہے؟ حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں کیوں نہیں، تو ارشاد فرمایا کہ بس یہ وہی وقت ہے کہ اس کی نظر روح کے پیچھے جاتی ہے۔

۱۱۴۔ ابن سعد نے حضرت قبیصہ بن ذویب سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب انسان کی روح آسمان کی طرف چڑھتی ہے۔ تو انسان کی نظر اُس کا پیچھا کرتی ہے۔

۱۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حصین سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت جب انسان کی رگ جان کو دباتا ہے۔ تو اسی وقت سے انسان کی نظر روح کے پیچھے لگ جاتی ہے۔ اور اُسے آس پاس کے لوگوں کا کوئی ہوش نہیں رہتا ہے۔

۱۱۶۔ الدینوری نے المجالسۃ میں حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب ملک الموت انسان کی رگ جان کو دباتا ہے۔ تو اس کی جان پہچان لوگوں سے ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ وہ لوگوں سے

besturdubooks.wordpress.com

بے خبر ہو جاتا ہے۔ اور دنیا کا اُسے کوئی ہوش نہیں رہتا۔ اور اگر اُسے اس وقت سکراتِ موت کا سامنا نہ ہو۔ تو وہ موت کی سختی کی وجہ سے لوگوں کو تلوار سے مارنا شروع کر دے۔

۱۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے الحکم بن ابان سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے سوال ہوا۔ کہ کیا نابینا شخص بھی ملک الموت کو دیکھتا ہے؟ جب وہ اس کی جان قبض کرنے کو آتا ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا: ہاں!

۱۱۸۔ ابن ابی حاتم نے زہیر بن محمد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ملک الموت زمین و آسمان کے درمیان ایک بلند جگہ بیٹھا ہوتا ہے اور اُس کے کارکن دوسرے فرشتے ہوتے ہیں۔ جب مرنے والے کی روح حلق کے درمیان پہنچتی ہے۔ تو ملک الموت اوپر سے اُسے دیکھتا ہے۔ تو یہ اُس کی آخری سانس ہوتی ہے۔

۱۱۹۔ ابونعیم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ملک الموت کے پاس ایک ہتھیار ہے۔ جو مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا ہے۔ جب دنیا میں کسی شخص کی اجل آتی ہے۔ تو وہ اس شخص کا سر اُس ہتھیار پر دے مارتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اب ایک لشکر فرشتوں کا تجھے لینے آئے گا۔

۱۲۰۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت جویبر کے واسطہ نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے۔ اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً حدیث بیان کی ہے۔ کہ ملک الموت کے پاس ایک زہر آلود حربہ ہے۔ جس کا ایک کنارہ مشرق میں اور دوسرا کنارہ مغرب میں ہے۔ اُسی سے وہ انسان کی زندگی کا چراغ گل کرتا ہے۔ اور اُس کی رگ جان کو کاٹتا ہے۔ ابن عساکر اس روایت کے مرفوعاً ہونے سے منکر ہیں۔ لیکن امام غزالیؒ نے ''کشف علوم الاخرۃ'' میں اس روایت پر اعتماد کیا ہے۔ اور چونکہ امام قرطبی کو یہ روایت نہیں ملی۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے اثر میں مجھے یہ روایت نہیں ملی۔

۱۲۱۔ عبدالرزاق نے اور ابن المنذر نے اپنی تفسیر میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ

besturdubooks.wordpress.com

عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ انسان کی روح جسم کے ہر حصہ سے نکلتی ہے۔ اور جسم ایک قمیض کی طرح ہے۔ جس کو انسان کی روح گویا اُتار دیتی ہے۔ اگرچہ قمیض بھی کچھ حس رکھتی ہے۔ لیکن اصل آرام اور تکلیف روح ہی محسوس کرتی ہے۔

مرنے سے پہلے توبہ کرنے کا بیان:

فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ ○

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی توبہ قبول فرمالیتا ہے۔ جو نادانی سے بُرے اعمال کرتے ہیں۔ اور جلد ہی ان سے توبہ کر لیتے ہیں۔

۱۲۲۔ ابن ابی حاتم اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے اسی آیت مبارکہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ قریب سے مراد ملک الموت کے آنے سے ہے۔

جان کے حلق تک پہنچنے سے پہلے پہلے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے

۱۲۳۔ امام احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب تک بندے کی جان حلق تک آتی ہے۔ اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول فرمالیتا ہے۔

۱۲۴۔ عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انسان کی جان روانہ ہونے سے پہلے پہلے اس کے لیے گناہوں سے توبہ کرنے کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔

۱۲۵۔ ابن المنذر نے حضرت نخعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ حلق تک جان آنے سے پہلے پہلے توبہ قبول ہو جاتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۲۶۔ ابن ابی حاتم نے حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے۔ کہ فرماتے ہیں۔ ''حَتّٰی اِذَا حَضَرَ اَحَدَ هُمُ الْمَوْتُ'' سے مراد فرشتے کو دیکھ لینا ہے۔

۱۲۷۔ ابن ابی الدنیا نے ابومجاز سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ جب تک انسان موت کے فرشتے کو نہیں دیکھ لیتا۔

۱۲۸۔ بکر بن سکن بن عبداللہ المزنی سے روایت ہے۔ کہ فرشتوں کے آنے تک توبہ کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ جب فرشتہ آجاتا ہے۔ تو پھر کسی بات کا ہوش نہیں رہتا ہے۔

۱۲۹۔ ابن مردویہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپ ارشاد فرماتے تھے۔ جسے توبہ کی توفیق عطا ہوگئی۔ اس کی توبہ قبولیت سے محروم نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خود قرآن کریم میں ارشاد فرماتا ہے۔ ''وَهُوَ الَّذِیْ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَیَعْفُوْ عَنِ السَّیِّئَاتِ'' کہ وہ اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ اور اُن کے گناہ معاف فرمادیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۱۶

میت سے روحوں کی ملاقات اور اُن کے آپس میں سوال جواب

تمہارے اعمال تمہارے مردہ عزیزوں پر پیش ہوتے ہیں:

۱۔ ابن ابی الدنیا نے اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مومن کی روح قبض کی جاتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کے نیکوکار بندے جن پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو چکی ہوتی ہے۔ مومن کو سامنے سے ملتے ہیں۔ اور اُسے اسی طرح خوش خبری دیتے ہیں۔ جس طرح دنیا میں کوئی کسی کو خوشخبری دیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ دیکھو تمہارا بھائی دنیا سے بچ کر آ گیا ہے۔ اب اسے سکھ کا سانس ملے گا۔ اس نے بہت دُکھ جھیلے ہیں۔ پھر اُس سے پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کیسا ہے؟ اور کیا فلاں عورت نے نکاح کر لیا ہے؟ اور جب وہ اُس شخص کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ جو اس سے پہلے فوت ہو چکا ہوتا ہے۔ تو اُس کے مرنے کا معلوم کر کے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ پڑھتے ہیں کہ وہ تو گہرے دوزخ میں داخل ہو چکا ہے۔ اُس کی ماں کا بُرا ہو۔ اس نے اُس کی بُری تربیت کی اور فرمایا یہ تمہارے اعمال تمہارے عزیزوں کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔ جو تم سے پہلے وہاں پہنچ چکے ہیں۔ تو وہ اُن کے نیک اعمال دیکھ خوش ہوتے ہیں۔ اور خوشی کا اظہار بھی کرتے ہیں۔ اور بارگاہِ الٰہی میں دعا کرتے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ تیرا فضل اور تیری رحمت ہے کہ تو نے انہیں اپنی نعمتوں سے نوازا۔ ان میں اور اضافہ فرما۔ اور جب اُن کے برے عمل پیش کئے جاتے ہیں تو

besturdubooks.wordpress.com

وہ کہتے ہیں۔اے اللہ کریم انہیں نیک اعمال کی توفیق عطا فرما۔جس سے تو اُن پر راضی ہو جائے۔اور انہیں اپنے قریب کرے۔

کیا مردوں کا آپس میں تعارف ہوتا ہے

ایک صحابیہ کا نبی کریم ﷺ سے سوال

۲۔ ابن ابی الدنیا نے ابولبیہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جب حضرت بشیر بن البراء بن المعروف کا انتقال ہوا۔تو ان کی والدہ کو بہت رنج پہنچا۔تو انہوں نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔یارسول اللہؐ!بنی مسلمہ کے بہت سے افراد فوت ہوتے رہتے ہیں۔کیا ان کا وہاں آپس میں تعارف بھی ہوتا ہے؟ تاکہ میں اپنے بیٹے بشر کو سلام بھیج دوں۔آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا:ہاں!قسم ہے مجھے اس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ہاں اُن کی آپس میں ایسے ہی ملاقات ہوتی ہے۔جس طرح پرندے درخت پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔اس کے بعد بنی سلمہ میں سے جب بھی کوئی فوت ہو جاتا۔تو بشر کی والدہ وہاں آتیں اور کہتیں۔کہ تجھ پر سلام ہو۔میرے بیٹے کو میری جانب سے سلام کہنا۔

۳۔ ابن ماجہ نے حضرت محمد بن المنکدر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اُن کی وفات ہو رہی تھی۔اور کہتے ہیں کہ میں نے اُن سے عرض کیا۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت عالیہ میں میری جانب سے سلام عرض کرنا۔

۴۔ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں خالدہ بنت عبداللہ بن انیس سے روایت کی ہے۔فرماتی ہیں کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی بیٹی اُم النعمانؓ اپنے والد کی وفات کے آدھ مہینہ بعد حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں۔اور وہ اس وقت بیمار تھے۔کہتی ہیں کہ میں نے اُن سے عرض کیا۔چچا جان!میری جانب سے میرے والد کو میرا سلام کہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کہ جنت قرونِ شمس میں گھری ہوئی ہے۔ سال بھر میں ایک مرتبہ کھولی جاتی ہے۔ اور مومنوں کی روحیں بلبلوں جیسے پرندوں کے قالبوں میں رہتی ہیں۔ وہ ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں۔ اور جنت کے پھلوں سے انہیں روزی ملتی ہے۔

۶۔ امام احمد نے اور حکیم ترمذی نوادر الاصول میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دو مومنوں کی روحیں ایک دن کے سفر تک آپس ملتی ہوئی چلی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس سے پہلے انہوں نے ایک دوسرے کو بالکل نہیں دیکھا ہوتا۔

مومن مردوں کی روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں اور پیچھے رہ جانے والے رشتہ داروں کے احوال پوچھتے ہیں

۷۔ بزار نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ مومن پر موت کا نزول ہوتا ہے۔ تو کئی چیزیں مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ خواہش کرتا ہے۔ کاش میری روح جلد یہاں سے نکل جائے۔ اور اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنے کا مشتاق ہوتا ہے۔ اور مومن کی روح آسمان کی طرف پرواز کرتی ہے۔ تو مومنوں کی روحیں اُس کے استقبال کو آتی ہیں۔ تو اُس سے اپنے جان پہچان کے لوگوں کی خیریت معلوم کرتی ہیں۔ جب وہ اُنہیں بتاتا ہے کہ میں فلاں شخص کو دنیا میں چھوڑ کر آیا ہوں۔ تو وہ خوش ہوتے ہیں۔ اور جب وہ انہیں بتاتا ہے۔ کہ فلاں شخص فوت ہو چکا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ وہ تو ہمارے پاس نہیں آیا۔

۸۔ آدم بن ابی ایاس نے اپنی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ہم سے مبارک بن فضالہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے حدیث بیان کی۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مومن بندہ فوت ہوتا ہے۔ تو اُس کی روح مومنوں کی روحوں سے ملاقات کرتی ہے۔ تو وہ اُسے کہتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا بنا۔ جب وہ بتاتا ہے کہ وہ تو مجھ سے پہلے کا فوت ہو چکا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وہ

besturdubooks.wordpress.com

تو گیا ہاویہ دوزخ میں۔ بری اُس کی ماں جس نے اُس کی بُری تربیت کی۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب مرنے والا فوت ہو کر آگے جاتا ہے۔ اور سامنے سے اُس کا کوئی فوت شدہ لڑکا اُس کی پیشوائی کرتا ہے۔ جیسے کسی سفر سے واپس آنے والے کا کیا جاتا ہے۔

یہاں سے رخصت ہو کر جانے والے کا اس کے عزیز و اقارب کی روحیں استقبال کرتی ہیں

۱۰۔ حضرت ثابت بنانی نے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہمیں حدیث پہنچی ہے۔ جب کوئی مرنے والا اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے۔ تو اُس کے پہلے سے فوت شدہ عزیز و اقارب اس کی پیشوائی کرتے ہیں۔ کہ وہ انہیں دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔ اور انہیں بھی اسے دیکھ کر خوشی ہوتی ہے۔ جیسے کوئی مسافر سفر سے وطن کو واپس آتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابن ابی الدنیا نے عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ قبروں میں پہنچنے والے اپنے کسی عزیز کے آنے کے منتظر ہوتے ہیں۔ جیسے کسی مسافر عزیز کا انتظار کیا جاتا ہے۔ جب وہ اس سے ملتے ہیں۔ تو اس سے پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ اور وہ اُن سے پوچھتا ہے کہ فلاں شخص فوت ہوا تھا۔ کیا وہ یہاں پہنچ گیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ کیا وہ یہاں نہیں پہنچا؟ تو وہ کہتے ہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ وہ کسی اور طرف چلا گیا ہے۔ وہ تو سیدھا ہاویہ دوزخ میں گیا ہوگا۔

۱۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت صالح المری سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے یہ حدیث پہنچی ہے۔ کہ موت کے بعد جب روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔ تو جو روح اُن کے پاس پہنچتی ہے۔ وہ اس سے پوچھتے ہیں۔ دنیا میں تمہارا کیا حال تھا۔ تو کس جسم میں تھا۔ پاکیزہ جسم میں خبیث جسم میں؟

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ عبید بن عمیر سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مرنے والا اس دنیا سے چلا جاتا ہے۔ اور پہلی روحیں اُس سے ملتی ہیں۔ تو وہ پچھلوں کا حال اُس سے پوچھتی ہیں۔ جسے کسی آنے والے سے پوچھا جاتا ہے۔ کہ فلاں عزیز کیسا ہے فلاں کا کیا حال ہے؟

مومنوں کی روحیں اپنے آنے والے سے دنیا کے ہر قسم کے احوال پوچھتے ہیں

۱۴۔ امام ثعلبی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اُسی طرح کی ایک حدیث بیان کی ہے۔ اُس کے آخر میں ہے کہ وہ اس سے گھر کی بلی تک کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان گرامی کے بارے میں کہا گیا ہے۔ جو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''اَلْاَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَۃٌ'' کہ روحیں گروہ در گروہ بن کر رہتی ہیں۔ سے مراد یہ ہے۔ کہ جو آپس میں متعارف ہوتے ہیں۔ وہ مل جل کر رہتے ہیں۔ اور جو آپس میں متعارف نہیں ہوتے۔ وہ الگ اپنے جاننے والوں کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور ایک مطلب یہ ہے کہ سونے والوں کی روحیں مرنے والوں کی روحوں سے ملاقات کرتی ہیں۔

۱۵۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: اگر میں اپنے سے پہلے فوت ہو جانے والے عزیزوں کی ملاقات سے مایوس ہو جاتا تو میں غم سے مر جاتا۔

۱۶۔ ابن عساکر نے حضرت ابو جعفر احمد بن سعید الدارمی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت السدی سے سنا ہے۔ انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت عبد الرحمٰن بن مہدی سے سنا ہے۔ وہ فرماتے تھے۔ جب حضرت سفیان شدید بیمار ہوئے۔ تو انہوں نے بہت واویلا کیا۔ تو حضرت عبد العزیز رحمتہ اللہ علیہ اُن کے پاس آئے۔ اور فرمایا: اے ابو عبد اللہ! یہ واویلا کس بات کا ہے۔ تم

besturdubooks.wordpress.com

اُس رب کریم کے پاس جا رہے ہو۔ جس کی تم نے ساٹھ برس تک عبادت کی ہے۔ اُس کے لیے روزے رکھے ہیں۔ اُس کے لیے تم نے نمازیں پڑھی ہیں۔ اُس کے نام پر حج کیا ہے۔ بتاؤ۔ اگر تم پر کسی شخص نے مہربانی کی ہو۔ تو کیا تم نہیں چاہو گے۔ کہ اُس سے مل کر اُس کے احسان کا اُسے بدلہ دو؟ تو یہ بات سن کر حضرت سفیان خوش ہو گئے۔

حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کو ایک شخص کا موت کے وقت خوشخبری دینا کہ آپ اپنے والدین اور نانا جان کے پاس جا رہے ہیں

ابو جعفر فرماتے ہیں اور اسی سند کے ساتھ حدیث بیان فرمائی اور ہم ابو نعیم کے پاس موجود تھے۔ جب حضرت حسن بن علی ابن ابی طالب کی بیماری شدید ہو گئی۔ اور آپ بہت تکلیف میں تھے۔ تو آپ آہ وزاری کرنے لگے۔ تو ایک شخص آپؓ کے پاس آیا۔ اور کہنے لگا۔ اے ابو محمد! یہ آہ وزاری کیسی ہے؟ تم یہاں دنیا سے نکل کر اپنے پیارے والدین حضرات علی و فاطمہ رضی اللہ عنہما کے پاس جا رہے ہو۔ اور اپنے نانا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور پہنچ رہے ہو۔ اور اپنے دونوں چچاؤں حضرات حمزہ اور جعفر رضی اللہ عنہما کے پاس جانے والے ہو۔ اور اپنے تمام ماموؤں حضرات القاسم، الطیب، الطاہر اور ابراہیم رضی اللہ عنہم سے ملنے جا رہے ہو۔ اور اپنی خالاؤں حضرات رقیہ، اُمّ کلثوم، زینب رضی اللہ عنہن کے پاس جا رہے ہو۔ (پھر فکر و غم کا ہے کا؟) تو آپؓ خوش ہو گئے۔

ایک شخص اپنی شہادت کے بعد اپنے والد سے خواب میں ہر جمعہ کی رات کو ملاقات کرنے آتے

۱۷۔ ابو نعیم نے لیث بن سعد سے روایت کی ہے۔ فرمایا: ایک شامی شخص نے شہادت

besturdubooks.wordpress.com

پائی۔ وہ ہر جمعہ کی رات کو اپنے والد سے خواب میں ملنے آتے۔ اُن سے باتیں کرتے اور محبت کا اظہار کرتے۔ وہ ایک جمعہ کی رات کو ملنے نہیں آئے۔ پھر وہ دوسرے جمعہ کو اپنے والد سے ملنے آئے۔ تو والد محترم نے پوچھا بیٹے تم نے مجھے اداس کر دیا۔ اور تمہارا مجھ سے نہ ملنا مجھے بہت شاق گزرا۔ تو اس نے عرض کیا۔ میں پچھلے جمعہ کو مصروف رہا۔ کیونکہ ہم تمام شہداء کو حضرت عمیر بن عبدالعزیز کے استقبال کا حکم ہوا تھا۔ لہٰذا ہم اُن کی پیشوائی کو چلے گئے تھے۔

دو مومن دوستوں اور کافر دوستوں کے حالات

۱۹۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ دو مومن بھی دوست ہوتے ہیں۔ اور دو کافر بھی دوست ہوتے ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ جب کوئی مومن دوست فوت ہو جاتا ہے اور اُسے جنت کی بشارت دی جاتی ہے۔ تو وہ اپنے دوست کو یاد کرتا ہے۔ اور بارگاہِ الٰہی میں عرض کرتا ہے۔

اے اللہ کریم! میرا فلاں دلی دوست ہے۔ جو مجھے تیری فرمانبرداری کا حکم کرتا تھا۔ اور تیرے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع پر شوق دلایا کرتا تھا۔ اور ہر وقت مجھے نیکی کا حکم دیا کرتا تھا۔ اور برائی سے روکتا رہتا تھا۔ اور وہ مجھے بتایا کرتا تھا۔ کہ تم نے بارگاہِ خداوندی میں حاضر ہونا ہے۔

اے اللہ کریم! اسے میرے بعد اُسے گمراہ نہ ہونے دینا۔ اور اُسے بھی وہی بشارت دینا جو مجھے دی ہے۔ اور اُس پر بھی راضی ہو جانا۔ جیسا کہ مجھ پر تو راضی ہوا ہے۔ پھر دوسرا مومن دوست بھی فوت ہو جاتا ہے۔ تو کہا جاتا ہے کہ تم دونوں ایک دوسرے کی مدح سرائی کرو۔ تو ہر دوست دوسرے دوست سے کہتا ہے۔ تم اچھے بھائی ہو۔ تم اچھے دوست ہو۔ اور اچھے اور سچے ہمدرد ہو۔ اور جب کافر کے دوستوں میں سے کوئی مر جاتا ہے۔ اور اُسے جہنم کی بشارت ملتی ہے۔ تو اپنے دوست کو یاد کرتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اے اللہ کریم! یہ میرا دوست مجھے تیری اور

besturdubooks.wordpress.com

تیرے رسول ؐ کی نافرمانی کا حکم دیتا تھا۔ اور مجھے برائی کا حکم دیتا تھا۔ اور مجھے نیکی سے روکتا تھا۔ اور مجھے بتاتا تھا۔ کہ تمہیں اللہ تعالیٰ کے ہاں نہیں جانا ہے۔ اے اللہ! اُسے میرے بعد ہدایت نہ دینا۔ اور اُسے بھی وہی کچھ دکھانا جو مجھے دکھایا ہے۔ اور اس پر بھی ناراض ہونا جیسے مجھ پر ناراض ہوا ہے۔ پھر دوسرا دوست بھی مرجاتا ہے۔ اور دونوں کی روحیں اکٹھی ہوجاتی ہیں۔ تو انہیں کہا جاتا ہے۔ اب ایک دوسرے کی مذمت کرو۔ تو ہر ایک دوسرے سے کہتا ہے۔ تو بُرا بھائی ہے۔ تو بُرا ساتھی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۷

مرنے والا اپنے غسل دینے والوں اور کفن دفن کرنے والوں کو پہچانتا ہے۔ اور جو اس کے بارے میں یا جو کچھ اُسے کہا جائے اُسے سنتا ہے

۱۔ امام احمد نے اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن ابی الدنیا نے اور مروزی وابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت اپنے غسل دینے والوں، اُٹھانے والوں کفن پہنانے والوں اور اپنے دفن کرنے والوں کو پہچانتی ہے۔

۲۔ ابوالحسن بن البراء نے کتاب الروضہ میں سند ضعیف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ جو مرنے والا بھی فوت ہوتا ہے۔ وہ اپنے غسل دینے والوں۔ اُٹھانے والوں۔ اگر اُسے جنت اور ریحان وراحت کی خوش خبری ملی ہو۔ تو وہ تاکید کرتا ہے۔ کہ اُسے جلدی لے چلیں۔ اور اگر اُسے جہنم کی بشارت ملی ہو۔ تو وہ کہتا ہے۔ ٹھہرو! ابھی نہ لے جاؤ۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب میت کی فرشتہ جان قبض کر لیتا ہے۔ تو وہ غسل، کفن دفن تک ہر چیز کو دیکھتا ہے۔

۴۔ ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ روح ایک فرشتہ کے ہاتھ میں رہتی ہے۔ وہ اُسے قبر تک لے کر جاتا ہے۔ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔ تو فرشتہ بھی قبر میں جا کر روح جسم میں ڈال

besturdubooks.wordpress.com

دیتا ہے۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت عمرو بن دینار سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جب انسان مرجاتا ہے۔تو اس کی روح ایک فرشتہ کے قبضہ میں رہتی ہے۔وہ اپنے جسم کو دیکھتا رہتا ہے۔کہ اُس کو کیسے غسل دیا جارہا ہے۔کیسے کفن دیا جارہا ہے۔اور کیسے اُسے لے جایا جارہا ہے۔اور وہ اپنے تخت پر غسل کے لیے رکھا ہوتا ہے۔کہ اُسے کہا جاتا ہے۔لوگوں سے اپنی تعریف سن لو۔

۶۔ ابن ابی الدنیا نے بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔کہ جب کوئی انسان مرتا ہے۔تو وہ جانتا ہے۔کہ اُس کے گھر والے کیا کررہے ہیں۔وہ اُسے غسل دے رہے ہیں۔اُسے کفن پہنا رہے ہیں۔وہ سب کچھ دیکھ رہا ہوتا ہے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جو شخص فوت ہوتا ہے اُس کی روح ملک الموت کے قبضہ میں رہتی ہے۔پھر وہ اُسے غسل دیتے ہیں۔کفن پہناتے ہیں۔اور اپنے گھر والوں کے عمل کو دیکھ رہا ہوتا ہے۔اور اگر بولنے پر قادر ہو۔تو وہ اُنہیں رونے دھونے اور واویلا کرنے سے منع کردے۔

۸۔ حضرت سفیان سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مرنے والا اپنے آس پاس کی ہر بات جانتا ہے۔اور وہ اپنے غسل دینے والے سے التجا کرتا ہے۔کہ مجھے جلدی سے غسل دے کر تیار کردو۔اور اُسے کہا جاتا ہے کہ دیکھ یہ لوگ تمہارے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں۔

۹۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔روح فرشتے کے پاس ہوتی ہے۔اور وہ قبر تک اُس کے ساتھ جاتا ہے۔اور جب قبر ہموار کردی جاتی ہے۔تو وہ قبر میں اتر کر اُسے مخاطب ہوتا ہے۔

۱۰۔ امام بیہقی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

روح فرشتے کے قبضہ میں رہتی ہے۔ اور جسم کو غسل وکفن دے کر جب اُٹھا کر لے جاتے ہیں۔ تو فرشتہ اُن کے ساتھ ساتھ جاتا ہے۔ اور میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو روح جسم میں ڈال دیتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ فرشتہ انسان کی روح کو جنازہ کے ساتھ ساتھ لے کر جاتا ہے۔ اور اُسے کہتا ہے۔ سن لو لوگ تمہارے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں۔ جب اُسے قبر میں رکھ دیتے ہیں۔ تو وہ روح کو اس میں داخل کر دیتا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی نجیح نے فرمایا ہے۔ جو بھی مرنے والا فوت ہوتا ہے۔ روح فرشتے کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ وہ روح اپنے جسم کو غسل دیتے وقت دیکھتی ہے اور یہ کہ اُسے کیسے پہنایا جا رہا ہے اور کیسے اُسے قبر کی طرف لے کر جا رہے ہیں۔ دفن ہونے کے بعد روح جسم میں لوٹ آتی ہے اور مرنے والا قبر میں اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بدر کے مشرک مقتولین سے خطاب کرنا

۱۳۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ بدر کے روز مشرک مقتولوں کے سامنے تشریف لائے۔ جو ایک گڑھے میں پڑے ہوئے تھے۔ اور اُن سے ارشاد فرمایا: اے فلاں بن فلاں۔ اے فلاں بن فلاں۔ کیا تم نے اپنے رب کریم کے کیے ہوئے وعدے کو سچا پا لیا ہے؟ میں نے اپنے رب کریم کے وعدہ کو سچا پا لیا ہے۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ آپ بے روح جسموں سے کیا کلام فرما رہے ہیں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: جو میں کہہ رہا ہوں۔ تم اُسے ان سے زیادہ نہیں سن رہے۔ لیکن یہ بات ہے۔ کہ وہ مجھے کسی بات کا جواب نہیں دے سکتے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ مسجد نبوی میں ایک جھاڑو دینے والی عورت سے اس کے مرنے کے بعد اس سے سوال فرمانا کہ تو نے کونسا عمل افضل پایا ہے

۱۴۔ ابوالشیخ نے عبید بن مرزوق سے مرسلاً روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں ایک خاتون مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی۔ وہ فوت ہوگئی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی وفات کا علم نہیں ہوا۔ تو آنجناب اس کی قبر پر سے گزرے۔ تو پوچھا۔ یہ کس کی قبر ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ اُم محجن کی۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی؟ عرض کیا۔ ہاں وہی۔ تو آنجنابؐ نے لوگوں کی صفیں بنائیں۔ اور اُس خاتون کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور پھر آپؐ نے ارشاد فرمایا: اے خاتون تو نے کونسا عمل افضل پایا؟ تو حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا یہ سن رہی ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: تم اُس سے زیادہ نہیں سن رہے۔ تو آنجنابؐ نے صحابہ کرامؓ کو بتایا۔ کہ خاتون نے جواب دیا ہے۔ کہ مسجد میں جھاڑو دینے کو میں نے افضل عمل پایا ہے۔

جب جنازہ قبر کی طرف لے جایا جاتا ہے تو وہ کلام کرتا ہے سوائے جن وانسان کے سب اس کی آواز سنتے ہیں

۱۵۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب جنازہ رکھا جاتا ہے۔ اور پھر لوگ اُسے اپنے کندھوں پر لے کر چلتے ہیں۔ اگر وہ نیک رُوح ہوتی ہے۔ تو کہتی ہے۔ مجھے جلدی سے آگے لے چلو۔ اور اگر روح نیک نہیں ہوتی ہے۔ تو کہتی ہے۔ ہائے بربادی، مجھے کہاں لے کر جا رہے ہو؟ اور اُس وقت سوائے انسان کے تمام مخلوق اُس کی آواز سنتی ہے۔ اور اگر انسان اُس کی آواز سن لے تو بے ہوش ہو جائے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۶۔ امام بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ جنازہ کو جلد لے جایا کرو۔ کیونکہ اگر وہ نیک ہے۔ تو تم جلد اُسے خیر کی طرف لے اور اگر اُس کے خلاف ہے۔ تو وہ شر ہے۔ اُسے تم جلد اپنے کندھوں سے اُتار دو گے۔

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ آنجناب ؐ نے حکم فرمایا: کہ میت کو جلدی دفنانے کے لیے لے چلو۔ اور ارشاد فرمایا: یہ اُس کی ضروری منزل ہے۔ جس سے چارہ نہیں ہے۔ لہٰذا جلدی لے کر جاؤ۔ تا کہ وہ اپنا اچھا بُرا دیکھ لے۔

میت کا اکرام یہ ہے کہ اسے جلدی دفن کر دو

۱۸۔ حضرت بکر المزنی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی گئی ہے۔ کہ میت اپنے کو جلدی قبرستان کی طرف لے جانے سے خوش ہوتی ہے۔

۱۹۔ حضرت ایوب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں یہ کہا جاتا تھا۔ میت کے گھر والوں کی طرف سے میت کا یہ اکرام ہے۔ کہ اُسے جلد دفنانے کے لیے لے جائیں۔

حدیث نمبر ا: میت اپنے جنازہ اٹھانے والوں کو نصیحت کرتی ہے:

۲۰۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو میت بھی چار پائی پر رکھی جاتی ہے۔ اور پھر تین قدم اُسے لے کر چلتے ہیں۔ تو وہ باتیں کرتی ہے۔ جسے سوائے جن وانسان کے تمام مخلوق سنتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ بھائیو! اے میری نعش اُٹھانے والو۔ تمہیں یہ دنیا دھوکے میں نہ ڈالے۔ جیسے اس نے مجھے دھوکے میں ڈالا۔ اور زمانہ تمہارے ساتھ ہاتھ نہ کر جائے۔ جیسے اُس نے میرے ساتھ کیا ہے۔ میں نے جو کمایا اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ اور حساب لینے والا مجھ سے روز قیامت جھگڑے گا۔ اور حساب مانگے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور تم بھی مجھے یہاں چھوڑ کر جا رہے ہو۔

حدیث نمبر۲:

۲۱۔ امام احمد نے الزہد میں حضرت اُم الدرداء رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ کہ جب میت اپنی چارپائی پر رکھی جاتی ہے۔ وہ پکارتی ہے۔ اے گھر والو! اے پڑوسیو! اے میری چارپائی اٹھانے والو! یہ دنیا تمہیں دھوکہ نہ دے جائے۔ جیسے اُس نے مجھے دھوکہ دیا ہے۔ اور تمہارے ساتھ ہاتھ نہ کر جائے جیسے اُس نے میرے ساتھ کیا ہے۔ کیونکہ میرے گھر والوں نے میرا کوئی بوجھ نہیں اُٹھایا ہے۔

ایک بزرگ کا اپنی موت کے بعد اپنے ایک دوست کو نصیحت کرنا

۲۲۔ ابن النجار کی تاریخ میں ابو محمد النجار سے روایت کی ہے۔ اور یہ حضرت مروزی کے ساتھیوں میں سے تھے۔ اور اُن کے دوست ان کی بزرگی کی وجہ سے انہیں ہر کام میں آگے کر دیتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک میت کو غسل دے رہا تھا۔ کہ میت نے اپنی آنکھیں کھولیں۔ اور میرا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ اے ابو محمد! اس سخت موقعہ کے لیے تم بھی تیاری کر لو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر ۱۸

فرشتے جنازہ کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور کیا کہتے ہیں

۱۔ حضرت سعید بن منصور نے ابن غفلہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرشتے جنازہ کے آگے آگے چلتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ اس نے کیا آگے بھیجا ہے؟ اور دنیا کے لوگ کہتے ہیں کہ اس نے کیا پیچھے چھوڑا ہے؟

قبر تک ساتھ جانے والوں کو کیا ثواب ملتا ہے

۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت ابوالخلد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے کہیں پڑھا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا۔ اے اللہ کریم! جو شخص تیری رضا حاصل کرنے کے لیے قبر تک کسی جنازہ کے ساتھ چلے۔ تو اس کی کیا جزا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا۔ اُسے یہ بدلہ ملے گا کہ اُس کی وفات کے روز میرے فرشتے اس کے جنازہ کے ساتھ ساتھ جائیں گے۔ اور میں روحوں میں اُس کی روح پر رحمت نازل کروں گا۔

۳۔ ابن عساکر نے ایک اور واسطہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے عرض کیا۔ اے میرے اللہ! جو میت کو تیری رضا کے لیے قبر تک چھوڑنے جائے اُس کی کیا جزا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اُس کی جزا یہ ہے کہ میرے فرشتے اُسے قبر تک چھوڑنے جائیں گے اور روحوں میں اُس

besturdubooks.wordpress.com

کی روح پر رحمت کی دعائیں کریں گے۔

۴۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور دیلمی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مرنے والا مرجاتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں۔ اس نے کیا آگے بھیجا ہے۔ اور لوگ کہتے ہیں۔ اس نے کیا پیچھے چھوڑا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۱۹

مومن کی وفات پر آسمان وزمین روتے ہیں

فرمان باری تعالیٰ ہے کہ

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ

کہ کافروں پر زمین وآسمان کوئی بھی نہیں رویا۔

۱۔ امام ترمذی، ابونعیم، ابویعلیٰ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ہر انسان کے لیے آسمان میں دو دروازے ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے اُس کے اعمال اوپر جاتے ہیں۔ اور ایک دروازے سے اس کا رزق اترتا ہے۔ جب مومن بندے کی وفات ہو جاتی ہے۔ تو دونوں دروازے اس کے لیے روتے ہیں۔

۲۔ ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں پوچھا گیا۔

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ

کہ کیا زمین وآسمان بھی کسی پر روتے ہیں؟

آپؓ نے فرمایا: ہاں! کہ مخلوق میں سے ہر ایک کا ایک ایک دروازہ ہے جس سے اُس کے اعمال اُوپر جاتے ہیں۔ اور رزق نیچے آتا ہے۔ جب کوئی مومن فوت ہو جاتا ہے۔ تو اس کا وہ دروازہ جس سے اُس کے اعمال اوپر جاتے اور رزق نیچے آتا ہے۔ بند ہو جاتا ہے۔ اور وہ دروازہ اُس پر روتا ہے۔ اور جب اُس کی

besturdubooks.wordpress.com

جائے نماز اُسے موجود نہیں پاتی ہے۔ جس پر وہ نماز پڑھا کرتا تھا۔ اور اُس پر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتا تھا۔ تو وہ بھی اُس پر روتی ہے۔ اور فرعون کی قوم کے زمین پر کچھ نشانات نیک نہیں تھے۔ اور اُن کی طرف سے کوئی بھلائی اُوپر نہیں جاتی تھی۔ تو نہ زمین ان پر روئی نہ آسمان نے اُن کے لیے آنسو بہائے۔

۳۔ ابن جریر اور ابن الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مومن مسافری کی حالت میں فوت ہو جاتا ہے۔ جہاں اُس پر رونے والا کوئی نہیں ہوتا۔ تو آسمان اور زمین اس پر روتے ہیں۔ اور پھر آپ نے یہ آیت مبارک تلاوت فرمائی۔ ''فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ'' پھر فرمایا: کہ کافر کے لیے آسمان وزمین نہیں روتے۔

۴۔ سعید بن منصور اور ابونعیم نے حضرت مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب کوئی مومن بندہ فوت ہو جاتا ہے۔ تو زمین اس کے لیے چالیس دن تک روتی رہتی ہے۔

۵۔ ابونعیم نے عطاء الخراسانی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو مومن بندہ زمین کے کسی بھی حصے میں سجدہ کرتا ہے۔ تو زمین کا وہ ٹکڑا قیامت کے دن اُس کے لیے گواہی دے گا۔ اور اس کے مرنے پر اُس پر روئے گا۔

۶۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی حاتم نے حضرت علی بن ابی طالب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ مومن بندہ جب فوت ہوتا ہے۔ تو زمین پر اُس کے سجدہ کرنے کی جگہ اس مومن کے لیے روتی ہے۔ اور آسمان پر اعمال چڑھنے کا دروازہ بھی مومن کے لیے روتا ہے۔ اور پھر آپ نے یہ آیت مبارکہ پڑھی۔ ''فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ'' کہ کافروں پر آسمان وزمین نہیں روتے۔

۷۔ ابن ابی الدنیا نے اور الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ زمین مومن کے مرنے پر چالیس دن تک روتی

besturdubooks.wordpress.com

رہتی ہے۔

۸۔ ابن ابی الدنیا نے سلیمان بن عبدالملک کے ساتھی ابوعبید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مومن بندہ جب فوت ہوتا ہے۔ تو زمین کے حصے ایک دوسرے کو پکارتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ایک مومن بندہ فوت ہوگیا ہے۔ تو زمین وآسمان اُس کے لیے رونے لگتے ہیں۔ تو خدائے رحمٰن فرماتا ہے۔ تم میرے بندے پر کیوں رو رہے ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اے رب کریم! وہ زندگی میں جب بھی ہمارے اوپر سے گزرتا تھا۔ تیرا ذکر کیا کرتا تھا۔

۹۔ محمد بن کعب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ زمین ایک آدمی کے مرنے پر روتی ہے کہ وہ اُس کے اوپر اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کیا کرتا تھا اور ایک آدمی سے تنگ آکر روتی ہے۔ کہ وہ اس کے اوپر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتا تھا۔

۱۰۔ سعید بن منصور اور ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن قیس سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ آسمان اور زمین مومن بندے کی وفات پر روتے ہیں۔ آسمان کہتا ہے۔ اس کی جانب سے میرے ہاں نیکی آیا کرتی تھی۔ اور زمین کہتی ہے۔ یہ مجھ پر نیک عمل کیا کرتا تھا۔

۱۱۔ ابن جریر نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ نیکوکار مومن پر دنیا میں اُس کی یادگاریں روتی ہیں۔ اور آسمان پر اُس کے اعمال پہنچنے کا مقام روتا ہے۔

۱۲۔ حضرت عطاء سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ آسمان کے رونے کی نشانی اُس کے اطراف کا سرخ ہوجانا ہے۔

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ آسمان کا رونا اُس کی سرخی ہے۔

۱۴۔ حضرت سفیان ثوری سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ یہ جو آسمان پر سرخی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آسمان کے کسی مومن بندے پر رونے کی نشانی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۵۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو مومن بندہ سفر کے دوران میں فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اُس کی مسافری کی وجہ سے اُسے عذاب نہیں دیتا۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ اس کے لیے روئیں۔ کیونکہ سفر میں اس کے لیے رونے والا کوئی نہیں ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۰

انسان اُسی زمین میں دفن ہوتا ہے جہاں سے وہ پیدا ہوتا ہے

۱۔ بزار، الحاکم نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں ایک مقام سے گزرے تو آنجنابؐ نے ملاحظہ فرمایا: کہ لوگ ایک قبر کھود رہے ہیں۔ تو آپؐ نے اس بارے میں دریافت فرمایا: تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ایک حبشی مدینہ منورہ میں کہیں سے آیا تھا۔ وہ فوت ہوگیا ہے۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ، اُس زمین اور فضا سے چل کر اس زمین پر آگیا ہے۔ جہاں سے وہ پیدا کیا گیا تھا۔

۲۔ الاوسط میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہمارے پاس سے گزر ہوا۔ اور ہم ایک قبر کھود رہے تھے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کیا کر رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا ہم اس حبشی کے لیے قبر کھود رہے ہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسے موت اپنی اصل مٹی کی طرف کھینچ کر لے آئی ہے۔

۳۔ طبرانی نے کبیر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ ایک حبشی شخص مدینہ منورہ میں دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ اُسی مٹی میں دفن کیا گیا ہے۔ جس سے وہ پیدا ہوا تھا۔

۴۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ کے کسی علاقے میں گشت فرمارہے تھے۔کہ ایک قبر کھودی جارہی تھی۔آپؐ اُس طرف متوجہ ہوئے اور وہاں تشریف لے آئے۔اور وہاں کھڑے ہوکر آنجنابؐ نے سوال فرمایا: کہ یہ کس کے لیے کھودرہے ہو؟ عرض کیا گیا۔کہ حبشہ سے آنے والے ایک شخص کے لیے جوفوت ہوگیا ہے۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: لا الہ الا اللہ: یہ اپنے مقام وزمین کو چھوڑ کر یہاں تک لایا گیا ہے۔اور اُسی زمین میں دفن کیا گیا ہے۔جس سے اُس کی پیدائش ہوئی تھی۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ہر پیدا ہونے والے پر اُسی کے مقام پیدائش کی مٹی اُس پر ڈالی جاتی ہے۔

۶۔ حکیم ترمذی نے نوادرالاصول میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ رحم پر مقرر فرشتہ نطفہ کو رحم سے لے کر اپنے ہاتھ پر رکھ دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے پوچھتا ہے کہ اے رب کریم! اسے پیدا ہونا ہے یا کہ نہیں؟ ارشاد باری تعالیٰ ہوتا ہے۔کہ اسے پیدا ہونا ہے۔پھر فرشتہ عرض کرتا ہے۔اس کا رزق کیا ہے؟ اور اس نے کس زمین پر جانا ہے۔اس کی موت کہاں واقع ہوگی۔اس کا عمل کیا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔اُم الکتاب میں دیکھو۔تو فرشتہ لوح محفوظ میں ملاحظہ کرتا ہے۔تو وہ وہاں پر اُس کا رزق، اُس کی جائے موت، اُس کی زندگی اور عمل دیکھتا ہے۔اور جس زمین میں اس نے دفن ہونا ہے۔وہاں کی مٹی سے لیتا ہے۔اور نطفہ کو اس مٹی میں گوندھتا ہے۔اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے: ''مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ'' اس سے ہم نے تمہیں پیدا کیا ہے۔اور اسی میں ہم تمہیں لوٹا دیں گے۔

۷۔ دینوری نے المجالسۃ میں ہلال بن یساف سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے۔اُس کی ناف میں اُس زمین کی مٹی موجود ہوتی ہے۔جہاں

besturdubooks.wordpress.com

اُس نے فوت ہونا ہوتا ہے۔

۸۔ امام ترمذی نے حضرت عمر بن عکاس سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب اللہ کسی بندے کا کسی زمین میں مرنے کا فیصلہ فرماتا ہے۔ تو وہاں اس کی کوئی ضرورت پیدا کر دیتا ہے۔

۹۔ امام حاکم نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی کی موت کسی جگہ ہونا ہوتی ہے۔ وہاں کے لیے اُس کو کوئی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ اور وہ وہاں پر جا پہنچتا ہے۔ اور وہیں پر اُس کی موت واقع جاتی ہے۔ اور پھر قیامت کے روز قبر اللہ تعالیٰ سے عرض کرے گی۔ کہ یارب کریم! یہ تیری امانت ہے۔ جو تو نے میرے سپرد کی تھی۔

۱۰۔ الحکیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے۔ تو فرشتہ اُسے اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کرتا ہے۔ اے رب کریم! اس میں جان پڑنی ہے۔ یا نہیں؟ اگر اللہ تعالیٰ فرمائے کہ اس میں جان نہیں پڑنی۔ تو اُس میں روح نہیں پڑتی۔ اور رحم مادر اُسے خون کی صورت میں باہر ڈال دیتا ہے۔ اور اگر اُس میں جان پڑنی ہوتی ہے۔ تو فرشتہ پوچھتا ہے۔ اے رب کریم! مرد ہے یا عورت؟ خوش نصیب ہے یا بدنصیب؟ زندگی کتنی ہے؟ اعمال کیا ہیں۔ اور رزق کتنا ہے؟ اور اس نے کونسی زمین پر مرنا ہے؟ تو اللہ رب العزت فرماتا ہے۔ اُم الکتاب میں دیکھو اور اُس نطفہ کا وہاں پر یہ سب کچھ لکھا ہوتا ہے اور وہاں جا کر فرشتہ نطفہ سے کہتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو نطفہ جواب دیتا ہے۔ "اللہ" اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رازق کون ہے؟ وہ کہتا ہے "اللہ" پھر وہ پیدا ہوتا ہے۔ اور اپنے گھر والوں میں زندگی گزارتا ہے۔ اور اپنا رزق کھاتا ہے۔ اور اپنی زمین پر چلتا پھرتا ہے اور پھر اپنے وقت پر مرجاتا ہے اور پھر اُسی جگہ دفن ہوتا ہے جہاں

besturdubooks.wordpress.com

سے اُس کی مٹی اٹھائی گئی تھی۔

اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے پڑوس میں دفن کیا کرو

۱۱۔ ابونعیم اور ابن مندہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے درمیان دفن کیا کرو۔ کیونکہ بُرے پڑوس سے مرنے والے کو اذیت پہنچتی ہے۔ جیسا کہ زندہ آدمی کو اپنے بُرے پڑوس سے اذیت پہنچتی ہے۔

۱۲۔ ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں سند ضعیف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ اپنے مردوں کو نیک لوگوں کے درمیان میں دفن کیا کرو۔ کیونکہ بُرے ہمسایہ سے مرنے والے کو اذیت پہنچتی ہے۔ جیسا کہ زندہ لوگوں کو اپنے کسی بُرے ہمسایہ سے تکلیف پہنچتی ہے۔

برے پڑوسی سے مردے کو بھی اذیت پہنچتی ہے

۱۳۔ ابن عساکر نے اور المالینی نے ''المؤتلف والمختلف'' میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم فرمایا ہے۔ کہ اپنے مرنے والوں کو نیک لوگوں کے درمیان دفن کیا کرو۔ کیونکہ مرنے والوں کو بھی زندوں کی طرح اپنے بُرے ہمسایوں سے تکلیف پہنچتی ہے۔

نیک پڑوسی آخرت میں بھی فائدہ پہنچاتا ہے

۱۴۔ المالینی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کسی کا کوئی عزیز فوت ہو جائے۔ تو اُسے اچھی طرح سے کفن پہناؤ۔ اور اُس کی وصیت پر جلد عمل درآمد

besturdubooks.wordpress.com

کرو۔اور قبر میں گہرا دفن کرو۔اور اُسے بُرے پڑوسی سے دور رکھو۔عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! کیا نیک پڑوسی آخرت میں بھی کوئی فائدہ پہنچائے گا۔آپؐ نے پوچھا۔کیا دنیا میں نیک پڑوسی کا کچھ فائدہ ہوتا ہے؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ ہاں! آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسی طرح آخرت میں اُس سے فائدہ ہوگا۔

۱۵۔ دیلمی اور ابن مندہ نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کی ہے۔کہ اچھا کفن پہنایا کرو۔اور واویلا کر کے اپنے مرنے والوں کو تکلیف مت پہنچاؤ۔ اور اُس کی وصیت میں تاخیر کر کے۔اور نہ قطع رحمی کر کے۔اور اس کا قرضہ جلدی سے ادا کرو۔اور اُسے بُرے پڑوسیوں سے الگ رکھو۔

نیک مردہ کے پڑوس سے دوسرے مردوں کی شفاعت ہو جاتی ہے

۱۶۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت عبداللہ بن نافع المزنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔مدینہ منورہ میں ایک شخص فوت ہو گیا۔اور اُسے دفن کر دیا گیا۔تو ایک صاحب نے دیکھا۔گویا وہ دوزخ میں ہے۔تو اُسے بہت غم پہنچا۔پھر سات آٹھ دن کے بعد اُسے دکھائی دیا۔کہ وہ جنت میں ہے۔تو انہوں نے اُس سے پوچھا۔(کیا بات ہے پہلے تم دوزخ میں نظر آئے اور اب جنت میں ہو) تو اُس نے جواب دیا۔کہ ابھی ایک نیک شخص میرے پڑوس میں دفن ہوا ہے۔تو چالیس آس پاس والوں کے لیے اُس کی شفاعت منظور ہوئی ہے۔اور میں بھی اُن میں شامل ہوں۔

۱۷۔ ابن سعد نے حضرت معاویہ بن صالح سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات کا وقت آیا۔آپ نے وصیت فرمائی۔کہ میرے لیے گہرا گڑھا قبر کے لیے نہ کھودنا۔کیونکہ زمین کا اعلیٰ حصہ اس کا اوپر کا ہے۔اور بُرا حصہ زیادہ نیچے کا ہے۔

۱۸۔ ابن عساکر نے حضرت عمرو بن مہاجر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے بھائی حضرت سہیل بن عبدالعزیز فوت

besturdubooks.wordpress.com

ہوئے۔تو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مجھے ان کے لیے قبر کھودنے کا حکم دیا۔ اور فرمایا۔کہ اپنی لمبائی کے مطابق کھودنا۔یا اپنے کندھے تک ہی کھودنا۔زمین میں زیادہ گہری نہ کھودنا۔کہ زمین کا اوپر کا حصہ زیادہ پاک ہوتا ہے۔اور روایت میں ہے۔کہ اوپر والا حصہ نیچے والے سے زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے۔

مومن مردہ کیلئے زمین کا ہر ٹکڑا خواہش کرتا ہے کہ یہاں دفن ہو

۱۹۔ الحکیم ترمذی نے، ابن عساکر اور ابن مندہ نے ایک سند سے جس ایک راوی ضعیف ہے اور اس میں انقطاع ہے۔حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن فوت ہو جائے۔تو اس کے لیے قبر سنوار کر بنائی جائے۔کیونکہ زمین کا ہر ٹکڑا مومن کے لیے خواہش کرتا ہے۔کہ اُسے اس میں دفن کیا جائے اور جب کافر فوت ہو جاتا ہے۔تو قبریں اُس کے لیے تاریک ہو جاتی ہیں۔اور زمین کا ہر ٹکڑا اُس سے پناہ چاہتا ہے۔کہ اُسے اس میں دفن نہ کیا جائے۔

۲۰۔ ابن النجار نے تاریخ بغداد میں محمد بن عبداللہ الاسدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبدالصمد بن علی کے کسی عزیز کے جنازہ میں شریک ہوا۔وہ انہیں تاکید کر رہے تھے۔کہ وہ جلد اس کی تجہیز و تکفین کریں۔اور کہہ رہے تھے۔کہ شام سے پہلے پہلے اسے دفن کر کے راحت پہنچاؤ۔ہم نے اُن سے عرض کیا۔کہ اس بارے میں آپ کے پاس کوئی روایت ہے؟ فرمایا: ہاں میرے والد نے میرے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت فرمائی ہے۔جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ دن کے فرشتے رات کے فرشتوں سے زیادہ نرم دل ہیں۔

۲۱۔ ابن عساکر نے حضرت ابن وہب کے واسطہ سے حضرت حرملہ بن عمران سے انہوں نے محمد بن ابی مدرک سے انہوں نے حضرت سفیان بن وہب الخولانی سے روایت فرمائی ہے۔وہ فرماتے ہیں۔کہ ایک دفعہ ہم حضرت عمرو بن العاص

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ کے ساتھ اس پہاڑ (المقطم) کی چوٹی پر تھے۔ اور ہمارے ساتھ مقوقس صاحب بھی موجود تھے۔ تو حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے اُن سے فرمایا: مقوقس صاحب! کیا بات ہے۔ یہ تمہارا پہاڑ بے آب وگیاہ کیوں ہے۔ نہ یہاں درخت ہیں نہ سبزہ؟ یہ شام کے پہاڑوں کی طرح سرسبز اور آباد نہیں ہے۔ مقوقس نے کہا۔ اس کی وجہ تو مجھے معلوم نہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں دریائے نیل عطا فرما کر ایسے پہاڑوں سے۔ بے نیاز کر دیا ہے۔ اور اس کے علاوہ یہاں اس سے بہتر چیز ہمیں عنایت فرمائی ہے۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا۔ وہ کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے بتایا۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگ مدفون فرمائے ہیں جو قیامت کے روز اُٹھیں گے۔ تو ان کا کوئی حساب کتاب نہیں ہوگا۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے۔ کہا "اَللّٰھُمَّ اجْعَلْنِیْ مِنْھُمْ" اے اللہ کریم! مجھے بھی ان میں شامل فرما۔ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی قبر بھی وہیں پر ہے۔ اور دیگر کئی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مزارات مقدسہ بھی وہاں پر ہیں۔ جن میں ابونضرہ الغفاری اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما شامل ہیں۔

۲۲۔ دیلمی نے اور ابوالفضل الطوسی نے کتاب عیون الاخبار میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک جنازہ کے ساتھ تشریف لے گئے۔ آپ نے ایک کپڑا منگوا کر قبر پر بچھایا۔ اور فرمایا: قبر کے اندر جھانک کر مت دیکھو۔ یہ ایک امانت ہے۔ شاید کہ کوئی پردہ ہٹ جائے۔ اور اُس کی گردن میں سیاہ رنگ کا سانپ لپٹا ہوا ہو اور ہو سکتا ہے۔ کہ بحکم خداوندی اُسے زنجیروں کی آواز سنائی دے جائے۔

جنازہ دفن کر کے واپس آنے والوں پر فرشتہ قبر سے مٹی اٹھا کے پھینک دیتا ہے تا کہ یہ لوگ اس کا غم بھول جائیں

۲۳۔ طوسی نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ میت کے جنازہ میں شامل ہونے والوں کے لیے اللہ تعالیٰ کچھ فرشتے مقرر فرمادیتا ہے۔ جو غمگین ورنجیدہ ہوکر ساتھ جارہے ہوتے ہیں۔ جب وہ لوگ میت کو دفن کردیتے ہیں اور واپس لوٹتے ہیں اور وہ فرشتے قبر سے مٹی اُٹھا کر لوگوں پر پھینک دیتے ہیں کہ جاؤ تم اپنی دنیا میں چلے جاؤ۔ تمہیں اللہ تعالیٰ نے سب کچھ بھلا دیا ہے۔ تو اور میت کا سب رنج وغم بھول جاتے ہیں اور اپنے اپنے دینی اور دنیاوی کاموں میں مصروف ہوجاتے ہیں۔ گویا کہ وہ مرنے والا اُن کا کوئی تھا ہی نہیں۔

۲۴۔ امالی ابن بطہ میں عطا کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہوئی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبروں پر ایک فرشتہ متعین ہے۔ جب میت کو دفن کیا جاتا ہے۔ تو وہ اس کی قبر کی مٹی ہموار کرتا ہے۔ اور لوگ واپس جانے کے لیے مڑتے ہیں تو قبر سے ایک مٹھی بھر مٹی لے کر لوگوں پر پھینک دیتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اپنی دنیا کی طرف واپس چلے جاؤ۔ اور اپنے مرنے والوں کو بھول جاؤ۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۱

مرنے والے کو تلقین کرنے اور دفن کے وقت دعا کا بیان

۱۔ بزار نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جب جنازہ قبر تک پہنچتا ہے۔ تو لوگ بیٹھ جاتے ہیں۔ لیکن تم نہ بیٹھو۔ بلکہ قبر کے کنارے پر کھڑے ہو جاؤ۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جانے لگے تو یہ دعا پڑھو۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَعَلٰی مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔ اَللّٰهُمَّ عَبْدُكَ نَزَلَ بِكَ وَاَنْتَ خَیْرُ مَنْزُوْلٍ بِّهٖ فَخَلَّفَ الدُّنْیَا وَ خَلَّفَ ظَهْرَهٗ فَاجْعَلْ مَا قَدِمَ عَلَیْهِ خَیْرًا مِّمَّا خَلَّفَ فَاِنَّكَ قُلْتَ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَیْرٌ لِّلْاَبْرَارِ ○

اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملت پر۔ اے اللہ کریم تیرا یہ بندہ تیرا مہمان بن کر آیا ہے۔ اور تو اچھا مہمان نواز ہے۔ یہ دنیا کو پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ اور اپنا مال بھی چھوڑ آیا ہے۔ جس طرف یہ آیا ہے۔ وہ اس کے لیے بہتر بنا دے۔ اُس سے جو یہ پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کیونکہ تو نے خود فرمایا ہے۔ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔ وہ نیکو کاروں کے لیے بہتر ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

میت کی قبر کے سرہانے سورت بقرہ کی شروع کی آیات اور پیروں کی طرف سے بقرہ کی آخری آیات پڑھی جائیں

۲۔ طبرانی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو تم میں سے کوئی فوت ہو جائے۔ تو اس کے عیبوں کی ٹوہ نہ کرو۔ اور جلد قبر کی طرف لے جاؤ۔ اور اُس کے سر کے پاس سورۂ فاتحہ شریف پڑھنی چاہیے۔ اور امام بیہقی نے لکھا ہے۔ کہ سورۂ بقرہ کا آغاز پڑھا جائے۔ اور پیروں کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات کی تلاوت کی جائے۔

۳۔ امام طبرانی نے حضرت عبدالرحمٰن بن العلاء الحلاج سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد نے فرمایا: بیٹے! جب تم مجھے میری قبر میں رکھو۔ تو یہ پڑھنا "بِسْمِ اللّٰهِ وَ عَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ" پھر میری قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنا۔ پھر میرے سرہانے شروع سورۂ بقرہ اور پیروں کے پاس آخری آیات سورۂ بقرہ تلاوت کرنا۔ کیونکہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ ایسا فرماتے تھے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کو دفن کرنے کے بعد دعا پڑھنا

۴۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اپنے بیٹے کو دفن کیا۔ تو انہیں نے یہ دعا کی۔

اَللّٰهُمَّ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ اِفْتَحْ اَبْوَابَ السَّمَآءِ لِرُوْحِهٖ وَاَبْدِلْهُ دَارًا خَيْرًا مِّنْ دَارِهٖ

اے اللہ کریم! زمین کے دونوں پہلوؤں کو خشک کرنے والے اس کی روح کے لیے آسمان کے دروازے کھول دے۔ اور اسے اس کے گھر

besturdubooks.wordpress.com

سے بہتر گھر عطا فرما۔

۵۔ سعید بن منصور نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جب آپ میت کو قبر میں رکھتے تھے۔ تو آپ یہ دعا کیا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ جَافِ الْقَبْرَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَصَعِّدْ رُوْحَهٗ وَتَقَبَّلْهُ وَتَلَقَّهٗ مِنْكَ بِرَوْحٍ

اے اللہ کریم! اس کی قبر کو دونوں پہلوؤں سے خشک فرما دے۔ اور اس کی روح کو اوپر چڑھا دے۔ اور اُسے قبول فرما لے۔ اور راحت سے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے کی قبر پر دعا پڑھنا

۶۔ ابن ماجہ نے اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بیٹے کے جنازے میں شامل ہوا۔ اور جب انہوں نے قبر میں رکھا۔ تو فرمایا "بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اور پھر قبر کو برابر کرنے لگے۔ اور پھر دعا کی "اَللّٰهُمَّ اَجِرْهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ" جب آپ نے مٹی قبر پر ہموار کر دی۔ تو قبر کے ایک جانب کھڑے ہو گئے۔ اور پھر فرمایا: "اَللّٰهُمَّ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهَا وَصَعِّدْ رُوْحَهَا وَلَقِّهَا مِنْكَ رِضْوَانًا" یہ پڑھنے کے بعد آپ نے فرمایا: یہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔

۷۔ ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ وہ دفن کے وقت یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَللّٰهُمَّ افْسَحْ فِيْ قَبْرِهٖ وَنَوِّرْ لَهٗ فِيْهِ وَاَلْحِقْهُ بِنَبِيِّهٖ

اللہ تعالیٰ کے نام سے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں۔ اے اللہ کریم! اس کی

besturdubooks.wordpress.com

قبر کو کشادہ فرمادے۔ اور اُسے روشن فرمادے۔ اور اُسے اپنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملادے۔

۸۔ الحکیم نے حضرت عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اسلاف کا طریق تھا کہ جب میت کو قبر میں رکھتے تھے تو یہ پڑھنا پسند فرماتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ اَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ

۹۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت خیثمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسلاف جب میت کو دفن فرماتے تھے تو یہ دعا پڑھنا پسند فرماتے تھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَعَلٰى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ اَللّٰهُمَّ اَجِرْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ

۱۰۔ ابو سعید منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبر پر مٹی ہموار کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ نَزَلَ بِكَ صَاحِبُنَا وَخَلَّفَ الدُّنْيَا وَخَلَّفَ ظَهْرَهٗ، اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ عِنْدَ الْمَسْأَلَةِ مَنْطِقَهٗ وَلَا تَبْتَلِيْهِ فِيْ قَبْرِهٖ بِمَا لَا طَاقَةَ لَهٗ بِهٖ

اے اللہ کریم! ہمارا ساتھی تیرا مہمان بنا تیرے پاس آیا ہے۔۔ یہ اپنی دنیا اور اہل وعیال پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ سوال کے دوران میں اس کی زبان ثابت رکھنا۔ اور اسے اس کی قبر میں آزمائش میں نہ ڈالنا۔ جس کی اسے طاقت نہیں ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

دفن کرنے کے بعد قبر پر کھڑے ہو کر کیا کہنا چاہیے

۱۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تمہارا کوئی مومن بھائی فوت ہو جائے۔ تو تم اس کی قبر پر مٹی ڈالو۔ اور پھر تم میں سے ایک شخص اُس کے سرہانے کھڑا ہو کر یہ الفاظ کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ وہ تمہاری بات سنے گا اور جواب نہیں دے سکے گا۔ کھڑا ہونے والا پھر کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ تو وہ سیدھا ہو کر بیٹھ جائے گا۔ پھر اُسے کہے۔ اے فلاں بن فلاں۔ تو وہ کہے گا "ارشد نا رحمك الله" "اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم فرمائے میری رہنمائی کرو۔ تو اس وقت کو یاد کرو جو تم دنیا میں کہتے آئے ہو۔" اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ" اور یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے رب ہونے پر راضی ہو۔ اور اسلام کے دین ہونے پر راضی ہو۔ اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نبی ہونے پر راضی ہو۔ اور قرآن کے پیشوا ہونے پر راضی ہو۔ تو اس دوران میں منکر ونکیر فرشتے اُس کا ہاتھ پکڑ کر کہیں گے۔ ہمارے ساتھ چلو۔ جس کو اُس کی حجت تلقین کر دی گئی ہے۔ ہم اُس کے پاس (پوچھنے کے لیے) مزید نہیں بیٹھیں گے۔ تو بس ان دونوں کے سوا اللہ تعالیٰ اس کے لیے دلیل ہوگا۔ تو ایک شخص نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اگر کسی کو اس کی ماں کا نام نہ آتا ہو تو؟ تو آنجنابؐ نے فرمایا: وہ ماں کی جگہ اماں حوا کا نام لے لے۔ اور کہے اے فلاں حوا کے بیٹے۔

۱۲۔ ابن مندہ نے ایک اور سند سے حضرت ابوامامہ الباہلی سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جب میں فوت ہو جاؤں اور تم مجھے دفن کر چکو۔ تو ایک شخص میرے سرہانے کھڑا ہو کر یہ کہے۔ اے سدی بن عجلان! یاد کر جس بات پر تو دنیا میں قائم تھا۔ یعنی اس بات کی شہادت کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ سعید بن منصور نے حضرت راشد بن سعید، ضمرہ بن حبیب اور حکیم بن عمیر ان سب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جب میت کی قبر پر مٹی ڈال دی جائے اور لوگ واپس آنے لگیں۔ تو میت کے لیے اُس کی قبر پر یہ الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اے فلاں کہو "لا الہ الا اللہ" تین بار کہے۔ اور پھر تین بار کہے کہو "رَبِّیَ اللّٰہُ وَدِیْنِیَ الْاِسْلَامُ وَنَبِیِّیْ مُحَمَّدٌ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ" اور پھر واپس آجائیں۔

دفن کرنے کے بعد یہ دعا پڑھنا مستحب ہے

تنبیہ: حضرت آجری کہتے ہیں۔ میت کو دفن کرنے کے بعد تھوڑی دیر ٹھہرنا مستحب ہے اور اُس کے لیے یہ دعا کرنا قبلہ رُخ ہو کر منقول ہے۔

اَللّٰھُمَّ ھٰذَا عَبْدُکَ وَاَنْتَ اَعْلَمُ بِہٖ مِنَّا وَلَا نَعْلَمُ مِنْہُ اِلَّا خَیْرًا وَّ قَدْ اَجْلَسْتَہٗ لِتَسْئَلَہٗ فَثَبِّتْہُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْاٰخِرَۃِ کَمَا ثَبَّتَّہٗ فِی الدُّنْیَا اَللّٰھُمَّ ارْحَمْہُ وَاَلْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَہٗ وَلَا تُحْرِمْنَا اَجْرَہٗ

اے اللہ کریم! یہ تیرا بندہ ہے۔ اور تو اسے ہم سے زیادہ جانتا ہے۔ ہم اس کی بھلائی ہی جانتے ہیں۔ اور تو نے اسے سوال کے لیے بٹھا دیا ہے۔ اسے آخرت میں بھی حق بات پر قائم رکھنا جیسے تو نے اسے دنیا میں قائم رکھا۔ اور اسے اپنے نبیؐ سے ملا دے۔ اور اس کے بعد ہمیں گمراہ نہ کرنا۔ اور ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ رکھنا۔

حکیم ترمذی فرماتے ہیں کہ قبر پر کھڑا ہونا۔ اور دفن کے بعد اُس کے لیے ثابت قدم رہنے کی دعا کرنا۔ یہ نماز جنازہ کے بعد دفن کے وقت مجموعی دعا ہے۔ اور مومنوں کی ایک جماعت کی دعا میت کے لیے۔ لشکر کی مدد کے برابر ہے۔ یہ میت کی آزمائش کا وقت ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سوال جواب کی شکل میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور دو فرشتوں کے سوالوں کے

besturdubooks.wordpress.com

اُسے جواب دینا پڑ رہے ہوتے ہیں۔ اور ابن سعد نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مجھ سے فرمایا: کہ مجھے النزال بن سبرہ نے ہدایت کی۔ کہ جب مجھے قبر میں دفن کر دیا تو یہ دعا کر دینا۔

اَللّٰهُمَّ بَارِكْ فِيْ هٰذَا الْقَبْرِ وَفِيْ دَاخِلِهٖ

اے اللہ کریم! اس قبر کے باہر اور اندر برکت ڈال دے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۲

قبر کا سب کو بھینچنے (دبانے) کا بیان

۱۔ امام احمد نے اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور امام بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم ایک جنازہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ جب ہم قبر کے پاس پہنچے۔ تو آنجناب قبر کے ایک پہلو میں جلوہ افروز ہوئے۔ اور قبر کو اِدھر اُدھر سے ملاحظہ فرمانے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا۔ کہ اس کے بعد مومن کو دبایا اور بھینچا جاتا ہے۔ کہ اس کی پسلیاں ٹل جاتی ہیں۔ اور کافر کی قبر آگ سے بھر دی جاتی ہے۔

نہایہ میں ہے۔ امام زہری فرماتے ہیں کہ یہاں الحمائل سے مراد نشیتین کی رگیں ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہاں حمائل سے مراد تلوار کا حمائل ہو۔ اور عام معنی تو دونوں پہلو اور دونوں پسلیاں ہی ہیں۔

۲۔ امام احمد اور بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر نے تو دبانا ہوتا ہے۔ اگر کوئی تم میں سے بچنے والا ہوتا۔ تو سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ بچ جاتے۔

۳۔ امام احمد، حکیم ترمذی، طبرانی اور بیہقی نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سبحان اللہ فرمایا: تو لوگوں نے بھی دیر تک سبحان اللہ کہا۔ پھر آنجنابؐ نے اللہ اکبر فرمایا: تو لوگ بھی دیر تک اللہ اکبر کہتے رہے۔ پھر لوگوں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! آپ نے

besturdubooks.wordpress.com

سبحان اللہ کیوں فرمایا؟ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اس اللہ تعالیٰ کے نیک بندے پر قبر تنگ ہونے لگی تھی۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے کشادہ فرمادیا۔

۴۔ سعید بن منصور، حکیم ترمذی، طبرانی اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے دفن کے دن ان کی قبر پر تشریف فرما تھے۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی بچ سکتا تو حضرت سعد بن معاذؓ بچ جاتے بس ذرا سا انہیں بھینچا گیا۔ اور پھر قبر کو ڈھیلا کر دیا گیا۔

۵۔ امام نسائی اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمیر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ وہ شخص جس کے لیے عرش الٰہی حرکت میں آگیا۔ اور جس کے لیے آسمان کے تمام دروازے کھول دیئے گئے۔ اور ستر ہزار فرشتوں نے جس کی گواہی دی۔ اُسے بھی ذرا بھینچا گیا۔ اور پھر فوراً اُن کی قبر کشادہ کر دی گئی۔ اور وہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی شخصیت تھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کہ عرش الٰہی اُن کی روح کی آمد کی خوشی میں حرکت میں آیا تھا۔ (دلائل النبوۃ)

۶۔ حکیم ترمذی، حاکم اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے حدیث بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی قبر میں اُترے۔ اور کچھ دیر قبر میں ٹھہرے رہے۔ جب آپؐ باہر تشریف لائے تو آنجنابؐ سے عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! آپ اتنی دیر قبر میں کیوں رکے رہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: قبر حضرت سعد پر تنگ ہو رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اُسے کشادہ فرمادے۔

۷۔ حکیم ترمذی اور بیہقی نے ابن اسحاق کے واسطے سے حضرت امیہ بن عبداللہ سے حدیث بیان کی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے کسی گھر کے فرد سے دریافت کیا۔ کہ تمہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کیا

besturdubooks.wordpress.com

فرمان گرامی حضرت سعدؓ کے بارے میں پہنچا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہم سے ذکر کیا گیا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں سوال کیا گیا۔ تو آپؐ نے فرمایا: کہ پیشاب کے راستے کے بارے میں آپ سے کوتاہی ہو جاتی تھی۔

۸۔ امام طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی وفات ہوئی تو ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ نکلے۔ تو ہم نے آنجنابؐ کو شدید غم میں مبتلا دیکھا۔ تھوڑی دیر آنحضور قبر کے پاس بیٹھے۔ اور آسمان کی طرف ملاحظہ فرماتے رہے۔ پھر آپ قبر میں اُترے۔ میں نے دیکھا کہ آپ بہت زیادہ غمگین تھے۔ پھر آپ قبر سے باہر تشریف لائے۔ تو آپؐ مسرور تھے۔ اور تبسم فرما رہے تھے۔ ہم نے آپؐ سے اس کی وجہ دریافت کی۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: مجھے قبر کی تنگی اور مشکل کی فکر ہو رہی تھی۔ اور زینب کی کمزوری کا خیال آ رہا تھا۔ بس یہ بات مجھ پر ناگوار گزر رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ کہ اس کے لیے آسانی فرما دے۔ تو اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول فرمالی۔ لیکن قبر نے تھوڑا سا دبایا۔ جس کی آواز مشرق و مغرب والوں نے سنی۔ لیکن جن وانس نہیں سن سکے۔

۹۔ طبرانی نے ہی صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک بچہ کو دفن کیا گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی شخص بچ سکتا۔ تو یہ بچہ بچ سکتا تھا۔

۱۰۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بچہ کی نماز جنازہ پڑھائی تو ارشاد فرمایا: اگر قبر کے دبانے سے کوئی بچ سکتا تو یہ بچہ بچ جاتا۔

۱۱۔ سعید بن منصور نے اور ابن ابی الدنیا نے حضرت زاذان کے واسطہ سے حضرت

besturdubooks.wordpress.com

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ کو دفن فرمایا۔ تو آپ قبر کے پاس بیٹھ گئے۔ پہلے آپ کا چہرہ کربناک ہوا۔ پھر آپ خوش نظر آنے لگے۔ تو حضرات صحابہ کرامؓ نے اس بارے میں آپؐ سے پوچھا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مجھے اپنی بیٹی کی کمزوری اور عذاب قبر کی فکر ہو رہی تھی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کی قبر کشادہ کر دی۔ اور اللہ تعالیٰ کی قسم ہے۔ پھر بھی انہیں کچھ دبایا تھا۔ جس کی آواز مشرق و مغرب نے سنی ہے۔

۱۲۔ ہناد بن السری نے الزہد میں حضرت ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ قبر کے دبانے سے کوئی نہیں بچ سکا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ بھی جن کا ایک جنتی رومال دنیا اور دنیا کی ساری دولت وخوبصورتی سے بڑھ کر تھا۔ وہ نہیں بچ سکے۔

۱۳۔ ہناد نے ہی حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو جب دفن فرمایا گیا ہے۔ تو قبر نے انہیں دبایا۔ یہاں تک وہ بال کی طرح باریک ہو گئے۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ کہ اُس میں کشادگی فرمائے۔ اور یہ اس لیے ہوا۔ کہ وہ بول سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔

۱۴۔ ابن سعد فرماتے ہیں کہ ہمیں شبابہ بن سوار نے خبر دی وہ فرماتے ہیں مجھے ابو معشر نے حضرت سعید المقبری سے روایت کی۔ فرماتے ہیں۔ جب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو دفن فرمایا: تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: اگر کوئی قبر کے دبانے سے نجات پا سکتا۔ تو سعد نجات پا سکتے تھے۔ لیکن قبر نے انہیں دبایا کہ ان کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو گئیں۔ اور یہ محض پیشاب میں بے احتیاطی کی وجہ سے ہوا۔

۱۵۔ عبدالرزاق نے المصنف میں ابن عیینہ سے انہوں نے ابن نجیح سے انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت مجاہد سے روایت کی فرمایا: سخت بات جو ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی وہ حضرت سعد بن معاذ کے بارے میں تھی۔ جو قبر کے بارے میں آنجنابؐ نے بتائی۔

اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قبر کے دبانے کو یاد کر کے رونا

۱۶۔ علی بن معبد نے کتاب ''اَلطَّاعَةُ وَالْعِصْيَانُ'' میں حضرت ابراہیم النخعی کے واسطہ سے ایک شخص سے روایت بیان فرمائی۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس موجود تھا۔ کہ ایک چھوٹے بچے کا جنازہ گزرا۔ تو آپؓ رو پڑیں۔ میں نے عرض کیا۔ (یا اُم المومنین!) آپ کس بات پر رو پڑیں۔ فرمانے لگیں۔ میں اس بچے پر شفقت کی وجہ سے روئی ہوں۔ کہ اس کو بھی قبر دبائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر کے دبانے سے میرے بیٹے (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) بھی نہیں بچے

۱۷۔ عمر بن شبہ نے کتاب ''المدینة'' میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر کے دبانے سے کوئی نہیں بچا ہے۔ سوائے فاطمہ بنت اسد کے۔ عرض کیا گیا۔ یا رسول اللہؐ! آپ کے صاحبزادے قاسم بھی نہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: قاسم کیا۔ ابراہیم بھی نہیں۔ جو اُس سے بھی چھوٹا تھا۔

۱۸۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ ہم سے کثیر بن ہشام نے حدیث بیان کی وہ فرماتے ہیں۔ ہم سے جعفر بن برقان نے بیان کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس وقت یہ فرمایا جب آنجنابؐ حضرت سعد کی قبر کے پاس کھڑے تھے کہ انہیں ایک جھٹکا لگا ہے۔ یا فرمایا قبر نے دبایا ہے۔ اگر

besturdubooks.wordpress.com

کوئی اس سے بچ سکتا۔تو یہ سعد بچ جاتے۔

وفات کے وقت حضرت نافع رضی اللہ عنہ کا رونا

۱۹۔ ابن عساکر اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ المجید بن عبدالعزیز نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے غلام حضرت نافع کی وفات کا وقت آیا۔تو وہ رونے لگے۔ان سے پوچھا گیا۔آپ کیوں رو رہے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ مجھے سعد اور قبر کا انہیں دبانا یاد آ گیا ہے۔

۲۰۔ زبیر بن بکار نے ''الموفقیات'' میں فرمایا ہے۔کہ مجھ سے ابوعزیز انصاری نے حضرت ابراہیم بن سعد سے انہوں نے محمد بن اسحاق سے روایت فرمائی۔کہ حضرت عبداللہ بن عمرو نے فرمایا: جب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُن کے ہاں تشریف لے گئے۔اس دوران میں کہ سب لوگ چلے جا رہے تھے۔کہ آپؐ پیچھے رہ گئے۔تو لوگ رُک گئے۔اور آنجناب گوگوں سے آملے۔لوگوں نے آپؐ سے پوچھا۔کہ آپ ہم سے پیچھے کیوں رہ گئے تھے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں نے حضرت سعد کے قبر میں دبائے جانے کی آواز سنی۔آپ کو قبر میں دبایا گیا تھا۔حالانکہ یہ وہ شخص ہیں جن کے لیے عرش الٰہی حرکت میں آ گیا ہے۔اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا: کہ سعد اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ مکرم ہے یا حضرت یحییٰ بن زکریا علیہ السلام؟ قسم ہے مجھے اس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کو بھی قبر نے دبایا تھا۔کہ ایک بار انہوں نے جو کی روٹی پیٹ بھر کر کھالی تھی۔

امام سیوطی رحمتہ اللہ علیہ یہاں تحریر فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث منکر ہے۔مرّہ راوی کی وجہ سے،اس کا اسناد معضل ہے اور مشہور عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء کو قبر نہیں دباتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر کی سختی سے کوئی صالح وطالح نہیں بچا

۲۱۔ ابوالقاسم السعدی نے کتاب الروح میں فرمایا ہے کہ قبر کی سختی سے نہ کوئی صالح بچا ہے۔ نہ کوئی طالح۔ ہاں مسلم اور کافر میں فرق ہے۔ کہ کافر کو قبر ہمیشہ دباتی رہے گی۔ اور مومن کے لیے یہ حالت وقتی ہے۔ پھر اس کے فوراً بعد قبر کشادہ ہو جاتی ہے۔ اور ضغطہ قبر سے مراد قبر کے دونوں پہلوؤں کا میت کے جسم سے مل جانا ہے۔

۲۲۔ اور حکیم ترمذی نے قبر کے اس دبانے کا سبب یہ بیان فرمایا ہے۔ کہ ہر شخص کسی نہ کسی گناہ میں مبتلا رہا ہوتا ہے۔ اگر وہ نیک ہوتا ہے۔ تو قبر کا یہ دبانا اُس کے لیے گناہوں کا بدلہ ہو جاتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کے شامل حال ہو جاتی ہے اور اسی لیے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو پیشاب کی کوتاہی کی وجہ سے قبر نے دبایا تھا۔

لیکن انبیاء کرام جو اللہ تعالیٰ کے خاص دوست ہوتے ہیں۔ اور گناہوں سے پاک ہوتے ہیں۔ ہمارے علم میں نہیں ہے۔ کہ انہیں بھی قبر کا دبانا پیش آتا ہے۔ کیونکہ معصوم لوگوں کا حساب کتاب نہیں ہوتا کسی حدیث میں ان کو عذاب ہونا ثابت نہیں ہے۔

۲۳۔ امام سبکی نے بحر الکلام میں فرمایا ہے۔ کہ فرمانبردار مومن کو قبر میں عذاب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ قبر کا دبانا انہیں بھی پیش آتا ہے۔ اور اسی کا اُسے خطرہ اور خوف ہوتا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی نعمتیں اُسے حاصل ہوتی ہیں۔ اور وہ ان کا شکر گزار نہیں ہوتا۔ تو اس کا اُسے بدلہ ملتا ہے۔

قبر کے دبانے کی عجیب تعبیر

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے محمد التیمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کہا جاتا تھا۔ یہ قبر کا دبانا اصل میں اس وجہ سے ہے۔ کہ قبر بندوں کی ماں ہے۔ اور وہ اُسی سے

besturdubooks.wordpress.com

پیدا ہوئے ہیں۔اور وہ طویل عرصہ اُس سے جدا رہے ہوتے ہیں۔تو جس طرح سے کوئی ماں بچہ کے واپس آنے پر اُسے گلے سے لگا کر دباتی ہے۔اسی طرح قبر بھی ماں ہونے کے ناطے سے اس طرح کرتی ہے۔لیکن اگر بندہ فرمانبردار ہوتا ہے۔تو اُسے پیار سے دباتی ہے۔اور اگر بندہ نافرماں ہوتا ہے۔تو اُسے غصہ سے سختی کے ساتھ دباتی ہے۔کہ اُس کی ہڈی پسلی ایک ہو جاتی ہے۔

قبر مومن کو ماں کے پیار کی طرح دباتی ہے

۲۵۔ امام بیہقی، ابن مندہ، دیلمی اور ابن النجار نے حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کہ آنجنابؐ نے مجھ سے ایک حدیث بیان فرمائی تھی جس میں منکر نکیر کی آواز اور قبر کے دبانے کا ذکر تھا۔کہ اُس سے تمہیں کسی حال میں چارہ نہیں۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: عائشہ! یہ منکر نکیر کی آواز تو مومن کے لیے آنکھوں میں سرمہ کی مانند ہے۔اور یہ قبر کا دبانا مومن کے لیے ایک شفیق ماں کی طرح سے ہے۔جو پیار سے اپنے بچہ کو دباتی ہے۔جیسے کوئی بچہ اپنی ماں سے سر درد کی شکایت کرتا ہے۔تو ماں اس کا سر دباتی ہے اور پیار سے اُسے سہلاتی ہے۔لیکن اے عائشہ! اُن لوگوں کے لیے بربادی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شک کرتے ہیں اور وہ تو ایسے دبائے جائیں گے۔جیسے انڈے کو پتھر کے نیچے دبایا جائے۔

دس اسباب میں سے کوئی بھی سبب گناہ کے عذاب سے انسان کو بچا سکتا ہے

۲۶۔ بعض علماء کرام نے فرمایا ہے۔کہ جو شخص گناہ کا ارتکاب کرے۔دس اسباب سے اُس کا عذاب دور ہو سکتا ہے۔(۱) وہ گناہ سے توبہ کرے (۲) وہ اپنے قصور اور زیادتی کی دوسرے سے معافی مانگ لے اور وہ اُسے معاف کر دے (۳) یا کوئی نیک کام کرے جس سے اُس گناہ کی تلافی ہو جائے (۴) یا دنیا میں کسی مصیبت میں گرفتار ہو اور وہ مصیبت اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے (۵) یا قبر

besturdubooks.wordpress.com

میں اس کو دبایا جائے اور وہ سختی اس کے گناہ کا بدلہ ہو جائے (۶) یا اُس کے مومن بھائی اس کے لیے دعا کریں اور اُس کے لیے استغفار کریں (۷) یا کوئی نیک عمل کر کے اُسے ثواب پہنچائیں۔ جس سے اُسے فائدہ پہنچے (۸) یا قیامت کے روز قیامت کے خطرات سے دوچار ہو اور وہ گھبرا اٹھیں اُس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائیں (۹) یا جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت اُسے نصیب ہو (۱۰) یا رب کریم اپنی رحمت سے اُسے معاف فرما دے۔

مرض الوفات میں سورۂ اخلاص پڑھ لینے سے قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا

۲۷۔ ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت عبداللہ بن الشخیرؓ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے اپنی مرض وفات کے دوران میں "قل ھو اللہ احد" پڑھ لی۔ اُسے قبر میں سختی پیش نہیں آئے گی۔ اور وہ قبر کے دبانے سے محفوظ رہے گا۔ اور روز قیامت اُسے فرشتے اپنے ہاتھوں پر اُٹھا کر پل صراط سے پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے۔

۲۸۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں ولید بن عمرو بن وشاج سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت ملی ہے۔ سب سے پہلے میت کو اپنے پیروں کے پاس آہٹ محسوس ہوتی ہے۔ تو وہ پوچھتا ہے۔ تو کیا چیز ہے۔ تو کہتا ہے۔ میں تیرا عمل ہوں۔

قبر میں اعمال کو زبان عطا ہوتی ہے

۲۹۔ ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اُسے اُس کے اعمال پریشان کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اعمال کو زبان عطا فرماتا ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اے بندے! اب تم اس قبر میں اکیلے ہو۔ تمہارے سب دوست واعزاء تجھے چھوڑ گئے ہیں۔ اور اب ہمارے سوا تمہارا کوئی غم خوار نہیں ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر میں مردے کا پچھتانا

۳۰۔ عطا بن یسار سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں جب مرنے والے کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو سب سے پہلے اس کا عمل اُس کے پاس آتا ہے۔ وہ اُس کے دائیں زانو کو تھپتھپا کر کہتا ہے میں تیرا عمل ہوں۔ تو مرنے والا پوچھتا ہے۔ کہ میرے اہل وعیال اولاد اور کنبہ کہاں ہے۔ اور میرا مال ودولت کہاں ہے؟ تو عمل جواب دیتا ہے کہ تم اپنے اہل وعیال اور قبیلے کو چھوڑ آئے ہو۔ اور تمہارا مال ودولت بھی پیچھے رہ گیا ہے۔ اور میرے سوا قبر تک تمہارے ساتھ کوئی نہیں آیا ہے۔ تو مرنے والا کہتا ہے۔ کہ کاش میں اہل وعیال کے مقابلہ میں تجھے ہی دنیا میں اختیار کرتا۔ اور مال ودولت کی بھی پرواہ نہ کرتا۔ جو یہ سب میرا ساتھ نہ دے سکے۔

۳۱۔ احمد بن ابی الواری فرماتے ہیں۔ ہم سے ابراہیم بن الفضل نے حضرت ابوالملیح الرقی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب انسان کو اس کی قبر میں داخل کیا جاتا ہے۔ تو ہر وہ چیز جس سے سوائے خدا کے وہ خوف کھاتا تھا۔ مثالی صورت میں آکر اُسے ڈراتی ہے۔ کیونکہ وہ دنیا میں اُسی سے ڈرتا تھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۳

قبر مرنے والے سے بات چیت کرتی ہے

۱۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے۔اور اُسے حسن کہا ہے۔کہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر فرمایا: کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان گرامی ہے۔لذتوں کو توڑنے والی (موت) کا ذکر زیادہ کیا کرو۔کہ قبر روزانہ گفتگو کرتی ہے۔وہ کہتی ہے۔میں مسافری کا گھر ہوں۔میں مٹی کی کوٹھڑی ہوں۔میں اکیلا رہنے والے کا گھر ہوں۔میں کیڑوں کا گھر ہوں۔جب کوئی مومن بندہ اُس میں دفن ہوتا ہے۔تو قبر اُسے مرحبا و اھلاً۔یعنی خوش آمدید کہتی ہے۔تو مجھے زمین پر چلنے والے سب لوگوں سے زیادہ محبوب ہے۔اب تو میرے پاس آیا ہے۔تو میرا نیک برتاؤ بھی دیکھ لے۔اب تو میں تیری دوست بن گئی ہوں۔اور پھر حد نظر تک قبر وسیع ہو جاتی ہے۔اور اُس کے لیے ایک دروازہ جنت کی طرف کھل جاتا ہے۔اور جب فاسق وفاجر شخص یا کافر کو اس میں دفن کیا جاتا ہے۔تو قبر اُسے کہتی ہے۔تجھے خوش آمدید نہ ہو۔روئے زمین پر چلنے والوں میں تو مجھے سب سے زیادہ ناپسند ہے۔آج میں تمہاری ساتھی بن گئی ہوں۔اب تو میرے قابو میں آ گیا ہے۔دیکھو میں تمہارے ساتھ کیا برتاؤ کرتی ہوں۔فرمایا پھر وہ اس پر تنگ ہو جاتی ہے۔اور اس کی ہڈی پسلی برابر کر دیتی ہے۔اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی انگلیوں سے اشارہ کیا۔اور انہیں ایک کو دوسری میں پھنسایا۔اور ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ اُس کے لیے قبر میں ستر سانپ مقرر فرما دیتا ہے۔کہ اگر ایک ایک سانپ ان میں سے کسی کو ڈس لے یا پھونک مار دے۔تو رہتی دنیا تک زمین میں

besturdubooks.wordpress.com

کچھ نہ اُگ سکے۔ وہ اُسے ڈستے اور نوچتے رہیں گے۔ اور حساب تک اُسے عذاب دیتے رہیں گے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔

قبر روزانہ تین بار لوگوں سے کلام کرتی ہے

۲۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک جنازہ کے لیے نکلے۔ تو آپ ایک قبر کے پاس جلوہ افروز ہو گئے۔ اور ارشاد فرمایا: یہ قبر روزانہ بلاناغہ واضح آواز سے پکارتی ہے۔ اور شیریں آواز سے مخاطب ہوتی ہے۔ اے انسان! تو مجھے کیسے بھول گیا ہے؟ کیا تجھے نہیں معلوم کہ میں تنہائی کا گھر ہوں۔ میں مسافری کا گھر ہوں۔ میں ویرانی کا گھر ہوں۔ میں کیڑوں مکوڑوں کا گھر ہوں اور میں تنگ کوٹھڑی ہوں۔ ہاں جس کے لیے اللہ تعالیٰ مجھے کشادہ کر دے۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر یا تو بہشت کا باغیچہ ہے۔ یا آگ کا گڑھا ہے۔

۳۔ ابن ابی الدنیا نے، حکیم ترمذی، ابو یعلیٰ، ابو احمد اور الحاکم نے الکنیٰ میں اور طبرانی نے الکبیر میں اور ابو نعیم نے ابو الحجاج الثمالی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر میت سے کہتی ہے۔ جب مرنے والے کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا اے انسان تجھ پر افسوس ہے۔ تجھے میرے بارے میں کس چیز نے دھوکے میں رکھا۔ کہ کیا تجھے معلوم نہیں ہوا۔ کہ میں آزمائش کا گھر ہوں۔ اور اندھیری کوٹھڑی ہوں۔ تنہائی کا مقام ہوں۔ اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ اے انسان! تجھے میرے بارے میں کس چیز نے دھوکے میں ڈالے رکھا۔ جب کہ تو کئی بار مجھ پر سے گزرتا رہا۔ اگر مومن ہوتا ہے تو فرشتہ اُس کی طرف سے جواب دیتا ہے۔ کہ تیرا کیا خیال ہے۔ اگر یہ شخص نیکی کا حکم کیا کرتا تھا۔ اور برائی سے روکتا تھا۔ تو قبر کہتی ہے۔ پھر تو میں اس

besturdubooks.wordpress.com

کے لیے سرسبز باغ بن جاؤں گی۔اور پھر اُس کا جسم پُر نور ہو جاتا ہے۔اور اُس کی روح آسمان کی طرف پرواز کر جاتی ہے۔ابوالحجاج سے پوچھا گیا۔یہ انعداد کیا ہے۔فرمایا: بار بار آنا جانا۔اور تکبر سے چلنا۔

مومن کی موت کس طرح ہوتی ہے اس کی تفصیل

۴۔ ابن مندہ نے مجاہد کے ذریعہ سے حضرت البراء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن پر جب موت کا وقت آتا ہے۔تو اُس کے پاس ایک فرشتہ خوبصورت شکل میں خوشبو لگائے حاضر ہوتا ہے۔اور روح قبض کرنے کے لیے اُس کے پاس بیٹھ جاتا ہے۔اور اس کے بعد دو اور فرشتے جنت سے خوشبو اور کفن لے کر آجاتے ہیں۔اور مرنے والے سے دور رہتے ہیں۔اور ملک الموت آرام سے اُس کی روح قبض کرتا ہے۔اور جب روح ملک الموت کے پاس آجاتی ہے تو وہ دونوں فرشتے آگے بڑھتے ہیں۔اور روح کو اس سے لے کر جنت کی خوشبو لگا کر جنت کا کفن اُسے پہناتے ہیں۔اور اُسے لے کر آسمان کی طرف روانہ ہو جاتے ہیں۔ آسمان پر پہنچتے ہی آسمان کے دروازے اُس کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور دنیا میں جو اس کا بہترین نام تھا۔وہ اُسے اُس بہتر نام سے پکارتے ہیں۔اور فرشتے اُسے بشارت دیتے ہیں۔دوسرے فرشتے پوچھتے ہیں کہ یہ پاکیزہ روح کس کی ہے؟ اور کیا اس کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیئے گئے ہیں۔اور اچھے نام سے اُسے بلاتے ہیں۔تو انہیں بتایا جاتا ہے کہ یہ پاکیزہ روح فلاں شخص کی ہے۔اور آسمان پر فرشتے اس کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔یہاں تک کہ اُسے لا کر عرش الٰہی کے نیچے بارگاہ خداوندی میں رکھا جاتا ہے۔اور علیین میں اس کے اعمال نکالے جاتے ہیں۔پھر اللہ تعالیٰ اپنے مقرب فرشتوں سے فرماتا ہے۔فرشتو! گواہ رہو کہ میں نے اس اعمال والے شخص کو معاف فرما دیا ہے۔اور اس کے عمل نامہ پر نجات کی مہر لگا دی ہے۔اور پھر اُسے اعلیٰ علیین کی طرف بھیج

besturdubooks.wordpress.com

دیا جاتا ہے۔اور پھر اللہ عزوجل فرماتا ہے۔اس بندے کی روح زمین کی طرف لے جاؤ۔کیونکہ میں نے بندوں سے وعدہ کیا ہے۔کہ میں انہیں زمین کی طرف لوٹاؤں گا۔اور جب مومن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔تو زمین اُسے کہتی ہے۔ جب تو میرے اوپر تھا۔تو مجھے محبوب تھا۔تو اب تو میرے اندر مجھے کیوں محبوب نہیں ہوگا۔دیکھو میں تمہارے ساتھ کتنا اچھا برتاؤ کروں گی۔اور پھر قبر حد نظر تک مومن کے لیے کھل جاتی ہے۔اور اُس کے لیے جنت کی طرف سے ایک دروازہ اُس کے پیروں کی جانب سے کھل جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔دیکھو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے کیا ثواب تیار کیا ہوا ہے۔اور ایک دروازہ اُس کے سر کی جانب جہنم کی طرف کھول کر دکھایا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے۔دیکھو اللہ تعالیٰ نے کتنا بڑا عذاب تم سے ٹال دیا ہے۔اور پھر اُسے کہا جاتا ہے بس اب آنکھیں ٹھنڈی کر کے سو جاؤ۔اور اب قیامت کے قائم ہونے کی خواہش سے بڑھ کر محبوب اُسے کوئی خواہش نہیں ہوگی۔

قبر کا میت سے سوال کرنا

۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عبید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر میں میت کو اُٹھا کر بٹھایا جاتا ہے۔اور جنازے میں شریک لوگوں کے قدموں کی آواز سنتی ہے۔اور قبر سے پہلے اُس سے کوئی بات نہیں کرتا۔قبر اُسے کہتی ہے ۔اے انسان تجھ پر افسوس ہے۔کیا تو مجھ سے ڈرایا نہیں گیا تھا؟ اور میری تنگی اور مشکل سے تمہیں خبردار نہیں کیا گیا تھا؟ اور تجھے میری ہولناکیوں سے اور میری بدبو سے اور میرے کیڑوں سے نہیں ڈرایا گیا تھا؟ اب تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟

۶۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں جب مومن کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔تو وہ اُس سے گفتگو کرتی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔اور کہتی ہے۔اے انسان! کیا تجھے نہیں معلوم تھا کہ میں تنہائی کی کوٹھڑی ہوں،اور اندھیرے کا گھر ہوں۔اور سچ کا مقام ہوں۔اے انسان تجھے کس نے میرے میں دھوکے میں رکھا؟ تو مجھ پر اکڑ اکڑ کر چلتا تھا۔راوی کہتے ہیں۔میں نے عظیف سے پوچھا۔یا ابا اسماء یہ فداد کیا چیز ہے؟ فرمایا: گاہے گاہے۔ میرے ایک دوست نے اُن سے کہا۔اور وہ مجھ سے زیادہ عمر رسیدہ تھا۔جب مرنے والا مومن ہوتا ہے۔تو قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔اور اُس کا مقام بارونق کردیا جاتا ہے۔اور اُس کی روح کو جنت کی طرف بھیج دیا جاتا ہے۔

۷۔ ابن ابی شیبہ سے ہی روایت کی ہے۔حضرت یزید بن شجرہ سے فرماتے ہیں۔قبر کافر اور فاسق آدمی سے کہتی ہے۔کیا تمہیں میرا اندھیرا یاد نہیں تھا۔کیا تمہیں میری ویرانی کا خیال نہیں آیا تھا۔کیا تجھے میری تنگی کی فکر نہیں تھی؟ کیا تجھے میرا کوئی غم فکر نہیں تھا؟

۸۔ ابن ابی شیبہ نے ہی حضرت عبید بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ قبر کہتی ہے۔اے انسان! تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟ کیا تجھے معلوم نہیں تھا۔کہ میں مسافری کا گھر ہوں اور تنہائی کی کوٹھڑی ہوں۔اور دیمک اور کیڑوں کا گھر ہوں۔

۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبید بن عمر سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں جب کوئی مرنے والا مرتا ہے۔تو جس قبر میں وہ مدفون ہوتا ہے۔وہ اُسے پکار کر کہتی ہے۔ میں اندھیرے،تنہائی اور علیحدگی کا گھر ہوں۔اگر تو اپنی دنیاوی زندگی میں اللہ تعالیٰ کا نافرمان تھا۔تو میں تیرے لیے مصیبت ہوں۔میں وہ گھر ہوں۔کہ جو فرمانبردار ہو کر مجھ میں داخل ہوگا۔وہ خوش ہو کر مجھ سے نکلے گا۔اور جو نافرمان ہو کر داخل ہوگا۔وہ ملعون اور ناکام ہو کر مجھ سے نکلے گا۔

۱۰۔ ابوبکر بن عبدالعزیز بن جعفر الفقیہہ الحنبلی" کتاب "الشافی فی الفقہ" میں فرماتے ہیں کہ ہم سے اسمٰعیل بن ابراہیم البشیر ازی نے حدیث بیان کی وہ

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں ہم سے محمد بن حماد نے حدیث بیان کی۔ فرمایا: عبدالرزاق کے سامنے یہ حدیث پڑھی گئی اور میں موجود تھا کہ امام ثوری نے اعمش سے انہوں نے منہال بن عمرو سے انہوں نے زاذان سے انہوں نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا: کہ ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ ایک جنازہ میں شرکت کے لیے نکلے اور ہم نے دیکھا کہ قبر ابھی تیار نہیں ہوئی تو آنحضورؐ وہیں پر جلوہ افروز ہو گئے اور ہم حضورؐ کے آس پاس بیٹھ گئے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت کو قبر میں اتارا جاتا ہے اور مٹی اس پر ڈال دی جاتی ہے۔ تو قبر کی مٹی مرنے والے سے گفتگو کرنے لگتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں۔ میں ویرانی، مسافری اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ تو نے میرے لیے کیا تیاری کی ہے؟

۱۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت فرمائی ہے۔ کہ قبر کو زبان ملتی ہے۔ اور وہ بولتی ہے۔ تو وہ کہتی ہے۔ اے آدم کے بیٹے! تو مجھے کیسے بھول گیا۔ کیا تجھے معلوم نہیں تھا۔ کہ میں ویرانی، مسافری اور کیڑوں کا گھر ہوں۔ میں تنگ کوٹھڑی ہوں۔ ہاں جس کے لیے اللہ تعالیٰ کشادگی فرمادے۔

۱۲۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت بلال بن سعد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں قبر روزانہ پکار کر کہتی ہے۔ میں مسافری کا گھر ہوں، میں کیڑوں اور ویرانی کا گھر ہوں، میں جہنم کا ایک گڑھا ہوں۔ یا جنت کا ایک باغیچہ ہوں۔ اور جب مومن کو اس میں رکھا جاتا ہے تو وہ اُس کے نیچے سے اس سے کلام کرتی ہے۔ کہتی ہے۔ اللہ کی قسم! تو جب تو مجھ پر چلتا تھا تو میں تجھ سے پیار کرتی تھی۔ اور جب کہ تو میرے اندر آ گیا ہے تو تجھ سے پیار کیوں نہیں کروں گی۔ اب تو تُو میرا دوست بن گیا ہے۔ دیکھو میں تمہارے ساتھ کتنا اچھا سلوک کرتی ہوں۔ یہ کہہ کر قبر اس کے لیے حد نظر تک کشادہ ہو جاتی ہے۔ اور جب کافر کو اس میں رکھا جاتا ہے تو وہ کہتی ہے۔ میں تو جب تو میرے اوپر چلا کرتا تھا۔ تجھ سے بغض رکھتی تھی۔ اب تیرا مجھ سے واسطہ پڑ گیا ہے۔ اب تجھے معلوم ہوگا۔ کہ میں تمہارے ساتھ کیا

besturdubooks.wordpress.com

برتاؤ کرتی ہوں۔ تو وہ اُسے اس طرح سختی سے دبائے گی۔ کہ اُس کی دونوں طرف کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جائیں گی۔

۱۳۔ دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر کے لیے تیاری کرلو۔ وہ دن میں سات مرتبہ پکار کر کہتی ہے۔ اے کمزور انسان! اپنی زندگی میں اپنے آپ پر رحم کھالے۔ مجھ میں آنے سے پہلے پہلے تیاری کرلے۔ میں پھر کہتی ہوں۔ اپنے آپ پر رحم کھاؤ۔ اور میرے اندر کی بربادی سے اپنے آپ کو بچالو۔

۱۴۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابن مندہ نے حضرت عمرو بن ذر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن اپنی قبر میں آتا ہے۔ تو قبر اُسے پوچھتی ہے۔ فرمانبردار ہو یا نافرمان؟ اگر وہ نیک ہوتا ہے۔ تو ایک فرشتہ قبر کے ایک پہلو سے پکار کر قبر سے کہتا ہے۔ اے قبر! تو اس کے لیے سرسبز ہو جا۔ اس کے لیے رحمت بن جا۔ یہ اچھا بندہ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار تھا۔ یہ اچھی طرح سے تیرے پاس آیا ہے۔ تو قبر کہتی ہے۔ بس پھر تو تُو عزت واحترام کا حقدار ہے۔

۱۵۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں محمد بن صبیح سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ جب کوئی بندہ قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور اُسے عذاب ہوتا ہے۔ یا اُسے کوئی سختی پہنچتی ہے۔ تو اس کے پڑوسی مردے اُس سے کہتے ہیں۔ اے اپنے بھائیوں سے پیچھے دنیا میں رہ جانے والے۔ کیا تو ہمارے اندر قابل اعتبار نہیں تھا؟ اور تو ہم سب سے زیادہ معتبر نہ تھا۔ کیا تو نے دیکھا نہیں تھا کہ مرنے کے ساتھ ہی ہمارے عملوں کا سلسلہ ختم ہو گیا تھا۔ اور تجھے تو موقعہ حاصل تھا۔ تو تم نے کیوں تلافی نہیں کی۔ اور نیک اعمال کیوں نہ کرلیے؟ اور قبر کے کونے کونے سے آوازیں آئیں گی۔ اے زمین کے اوپر دھوکے میں پڑنے والے۔ تو نے زمین کے پیٹ کے اندر چھپ جانے والوں سے عبرت کیوں نہ حاصل کی۔ جو تم سے پہلے دنیا سے دھوکہ کھا چکے تھے۔ اور پھر موت انہیں قبروں

besturdubooks.wordpress.com

میں گھسیٹ کر لے گئی۔ اور تو انہیں دیکھتا رہا۔ کہ کندھوں پر اُٹھا کر انہیں لے جایا جا رہا ہے۔ اور اُس کے عزیز و اقارب اُسے آخری منزل کی طرف سپرد کرنے کے لیے لے کر جا رہے ہیں؟

۱۶۔ حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں۔ جو قبر کو زیادہ تر یاد کرتا رہے گا۔ اُس کے لیے قبر گلزارِ جنت کا ایک نمونہ بن جائے گی۔ اور جو قبر میں جانے سے غافل رہا اس کے لیے جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔

۱۷۔ خطیب نے تاریخ دمشق میں حضرت یزید الرقاشی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اُس کے اعمال اُسے پریشان کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ اعمال کو زبان عطا فرماتا ہے۔ تو وہ اُس سے کہتے ہیں۔ اے اس گڑھے میں اکیلے رہ جانے والے۔ تیرے دوست احباب اور گھر والے تمہیں چھوڑ کر چلے گئے ہیں۔ آج ہمارے سوا تیرا کوئی غم خوار نہیں ہے۔ یہ کہہ کر حضرت یزید رونے لگے۔ اور فرمایا: خوش قسمت ہے وہ شخص کہ نیک اعمال جس کے ساتھی ہوں گے۔ اور بربادی ہے اُس شخص کے لیے جس کے بُرے اعمال اُس کے لیے وبال جان بن جائیں گے۔

۱۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: کیا میں تمہارے سامنے دو دنوں اور دو راتوں کا ذکر نہ کروں۔ کہ ایسے دن اور راتیں کسی نے سنی نہیں ہوں گی۔ پہلے دن تیرے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک خوش خبری دینے والا آئے گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی بشارت لے کر یا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا پیغام لے کر۔ اور ایک وہ دن جس دن تو بارگاہ الٰہی میں کھڑا ہوگا۔ تیرا عمل نامہ تیرے دائیں ہاتھ میں ہوگا۔ یا تیرے بائیں ہاتھ میں اور ایک وہ رات جو مرنے والا قبر میں گزارے گا۔ کہ ایسی سخت رات اُس نے پہلے کبھی نہیں پائی ہوگی۔ اور ایک رات جس کے بعد صبح قیامت طلوع ہوگی۔ پھر اُس کے بعد کوئی رات نہیں آئے گی۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۴

قبر میں آزمائش اور منکر نکیر فرشتوں کے سوالات وجوابات

اس مضمون کی تاکید میں متواتر احادیث وارد ہوئی ہیں۔ جن کی روایت کرنے والے یہ اصحاب کرامؓ ہیں۔ حضرت انس، البراء، تمیم الداری، بشیر بن الکمال، ثوبان، جابر بن عبداللہ، عبداللہ بن رواحہ، عبادۃ بن الصامت، حذیفہ، ضمرہ بن حبیب، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن مسعود، عثمان بن عفان، عمر بن الخطاب، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، ابوامامہ، ابوالدرداء، ابورافع، ابوسعید الخدری، ابوقتادہ، ابوہریرہ، ابوموسیٰ، اسماء، عائشہ اُم المومنین رضی اللہ عنہم اجمعین۔

۱۔ امام بخاری ومسلم نے حضرت قتادہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندے کو جب قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور اُس کے ساتھی اُسے چھوڑ کر واپس چلے جاتے ہیں۔ تو دو فرشتے آکر اُسے بٹھا دیتے ہیں۔ اس سے کہتے ہیں کہ اس ذات گرامی کے بارے میں تو کیا کہتا ہے۔ اور ابن مردویہ کی روایت میں ہے کہ اس ذات گرامی کے بارے میں تو کیا کہتا ہے۔ جو تمہارے سامنے ہیں۔ یہ جن کا نام نامی محمد ہے (ﷺ)۔ راوی فرماتے ہیں کہ مومن شخص جواب میں کہتا ہے۔ ''اَشْهَدُ اَنَّهٗ عَبْدُاللّٰهِ وَرَسُوْلُهٗ'' تو اُسے کہا جاتا ہے۔ یہ اپنا جہنم والا ٹھکانہ دیکھ لو جسے اللہ تعالیٰ نے جنت کے آرام دہ ٹھکانہ میں بدل دیا ہے۔ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پھر وہ دونوں ٹھکانے دیکھتا ہے۔ قتادہ فرماتے ہیں کہ پھر اس کی قبر ستر گز کشادہ کردی جاتی ہے۔ اور وہ تروتازگی

besturdubooks.wordpress.com

سے بھر دی جاتی ہے۔

لیکن منافق اور کافر سے کہا جاتا ہے۔ کہ تمہارا اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا خیال ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ مجھے معلوم نہیں۔ میں تو وہی باتیں کہتا رہا۔ جو لوگ کہتے تھے۔ تو اُسے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا تم نے کچھ نہیں پڑھا۔ اور لوہے کے ہتھوڑے سے اُسے پیٹا جائے گا۔ اور وہ اس طرح چیخ و پکار کرے گا۔ کہ سوائے جن و انسان کے سب آس پاس والے اُسے سنیں گے۔

۲۔ امام احمد نے اور امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور امام بیہقی نے عذاب القبر میں اور ابن مردویہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اس امت کی ان کی قبر میں آزمائش ہوگی۔ کہ مومن کو جب قبر کے سپرد کیا جائے گا۔ تو فرشتہ آئے گا۔ اس سے پوچھے گا۔ تو کس کی عبادت کیا کرتا تھا؟ اگر اللہ تعالیٰ نے اس کی راہنمائی فرمادی۔ تو کہے گا۔ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کیا کرتا تھا۔ پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ کہ تم اس ذاتِ بابرکات کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو مومن کہے گا۔ یہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں۔ اور اس کے بعد اُس سے کچھ نہیں پوچھا جائے گا۔ تو پھر اُسے ایک ایسے مقام پر لے جایا جائے گا۔ جو جہنم میں ہوگا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ یہ تمہارا گھر تھا جہنم میں۔ جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں بچالیا ہے۔ اور اس نے اپنی رحمت فرمائی ہے۔ اور اس کے بدلے میں تمہیں جنت میں گھر عطا فرمادیا ہے۔ تو وہ کہے گا۔ کہ مجھے چھوڑ دو۔ کہ میں جا کر اپنے گھر والوں کو یہ بشارت دے آؤں۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ بس اب تم یہیں ٹھہرو۔

اور کافر کو جب قبر میں رکھا جائے گا تو ایک فرشتہ آکر اُسے جھڑکے گا۔ اور اُس سے پوچھے گا۔ تم کس کی عبادت کیا کرتے تھے۔ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ اور پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ اس ذات عالی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ تو وہ کہے گا۔ جو لوگ کہتے تھے۔ میں بھی وہی کہتا تھا۔ تو وہ اُسے لوہے کے ہتھوڑے

besturdubooks.wordpress.com

سے اُس کے دونوں کانوں کے درمیان ضربیں لگائے گا۔ تو وہ ایسی چیخ وپکار کرے گا کہ سوائے جن وانس کے تمام مخلوق اس کی چیخ وپکار سنے گی۔

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ منکر نکیر قبر میں مرنے والے کے پاس پہنچیں گے۔ اور اُسے بٹھادیں گے۔ اگر وہ مومن ہوا۔ تو کہیں گے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا۔ ''اللہ'' وہ کہیں گے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہے گا۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ وہ پوچھیں گے۔ تیرا پیشوا کون ہے۔ وہ کہے گا۔ القرآن، تو وہ اس کی قبر کشادہ فراخ کردیں گے۔ اور اگر وہ کافر ہوا۔ تو کہیں گے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ پوچھیں گے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ وہ پوچھیں گے۔ تیرا پیشوا کون ہے؟ وہ کہے گا۔ مجھے معلوم نہیں۔ تو وہ اُسے لمبے سریے سے ماریں گے۔ کہ اس کی قبر آگ کے شعلوں سے بھر جائے گی۔ اور قبر تنگ ہوجائے گی۔ کہ اُس کی پسلیاں آپس میں مل جائیں گی۔ اور ایک روایت اسی مضمون کی حضرت براء اور تمیم رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے پہلے بھی گزر چکی ہے۔

۴۔ بزار، طبرانی اور ابن السکن نے حضرت ایوب بن بشیر سے انہوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ جن کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کچھ جھگڑا تھا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے درمیان صلح کرانے تشریف لے گئے۔ تو آپؐ نے ایک قبر کی طرف ملاحظہ فرما کر ارشاد فرمایا: تم نے نہیں جانا۔ جب آنجنابؐ سے اس بارے میں استفسار کیا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اس قبر والے سے میرے بارے میں پوچھا گیا تھا۔ تو اس نے کہا۔ میں نہیں جانتا۔

۵۔ ابونعیم نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی مومن اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوجاتا ہے۔ تو نماز اس کے سر پر اور صدقہ اس کے دائیں اور روزہ اس کے سینہ پر ہوجاتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور انہوں نے باقی حدیث کو اُسی طرح بیان فرمایا ہے۔ جس طرح حضرت براء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث شریف ہے۔ اور حلیہ میں بھی اسی طرح سے حدیث پاک کو لائے ہیں۔

۶۔ امام احمد نے اور طبرانی نے الاوسط میں اور امام بیہقی، ابن ابی الدنیا نے حضرت زبیرؓ سے روایت کی ہے اور انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے دو آزمائش گرنے والے فرشتوں کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: اس اُمت کی قبروں میں آزمائش ہوگی۔ جب کوئی مومن قبر میں دفن کیا جائے گا۔ اور اُس کے ساتھی اُسے چھوڑ کر واپس چلے جائیں گے۔ تو ایک سخت خُو فرشتہ اُس کے پاس آکر کہے گا۔ کہ تم اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو مومن کہے گا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ آپؐ اللہ تعالیٰ کے رسول اور اس کے بندے ہیں۔ فرشتہ اُس سے کہے گا۔ لو اپنا ٹھکانہ دیکھ لو۔ جو تمہارا آگ میں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اُس سے تجھے بچالیا ہے۔ اور اس کے بدلے میں وہ ٹھکانہ تجھے دے دیا ہے۔ جو تم جنت میں دیکھ رہے ہو۔ اور مومن دونوں ٹھکانوں کو دیکھے گا۔ اور مومن کہے گا۔ مجھے جانے دو کہ میں اپنے گھر والوں کو اس کی بشارت دے آؤں۔ لیکن اُس سے کہا جائے گا بس اب تم یہیں رہو۔ اور کافر و منافق کو عزیزوں کے چلے جانے کے بعد اس کو بٹھا دیا جائے گا۔ اور اُس سے کہا جائے گا۔ کہ تم اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ وہ کہے گا۔ مجھے نہیں معلوم تو اُسے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا۔ دیکھو جنت میں تمہارا یہ مقام تھا۔ اس کی جگہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں جہنم میں یہ مقام دے دیا ہے۔ حضرت جابر فرماتے ہیں۔ میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ بندہ اپنی قبر سے اُسی حالت میں اُٹھایا جائے گا۔ جس حالت میں وہ فوت ہوا تھا۔ مومن اپنے ایمان پر اور منافق اپنے نفاق پر اُٹھایا جائے گا۔

۷۔ ابن ماجہ۔ ابن ابی الدنیا اور ابن ابی عاصم نے السنۃ میں حضرت جابر بن عبداللہ

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب میت قبر میں آتی ہے تو اُسے سورج غروب ہونے کے نزدیک دکھایا جاتا ہے۔تو وہ اپنی دونوں آنکھیں ملتا ہوا۔اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔اور کہتا ہے ۔ٹھہرو! مجھے عصر کی نماز پڑھ لینے دو۔

۸۔ ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔کہ انسان جس چیز سے پیدا ہوا ہے۔اُس چیز سے غافل ہے۔اللہ تعالیٰ نے جب اسے پیدا فرمانے کا قصد فرمایا: تو فرشتے سے فرمایا: اس کا رزق لکھ دو۔ اس کا عمل لکھ دو۔اس کی موت کا دِن لکھ دو۔اور یہ بھی لکھ دو۔کہ یہ خوش نصیب ہے یا بدنصیب؟ اور پھر وہ فرشتہ اوپر چلا جاتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ ایک اور فرشتہ کو بھیجتا ہے۔جو یہ سب کچھ محفوظ کر لیتا ہے۔اور اچھی طرح سے یاد کر لیتا ہے۔اور یہ فرشتہ بھی آسمان پر چلا جاتا ہے۔اور پھر اللہ تعالیٰ اُس پر دو فرشتے مقرر فرماتا ہے۔جو اس کی نیکیاں اور برائیاں لکھتے ہیں۔اور جب اُس کی موت کا وقت آتا ہے۔یہ دونوں فرشتے اوپر چلے جاتے ہیں۔اور ملک الموت آجاتا ہے۔اور اس کی روح قبض کرتا ہے۔اور جب اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔تو اُس کی روح اُس کے بدن میں لوٹا دی جاتی ہے۔اور قبر کے دو فرشتے منکر نکیر آجاتے ہیں۔ اور اُس کا امتحان لے کر اوپر چلے جاتے ہیں۔جب قیامت برپا ہوگی۔تو اس وقت اُس کے پاس نیکیوں کا فرشتہ اور برائیوں کا فرشتہ آجائیں گے۔اور اُس کی گردن میں لٹکا ہوا اعمال نامہ کھولیں گے۔اور دونوں اُس کے ساتھ رہیں گے۔ ایک کا نام سائق ہے اور ایک کا نام شاہد ہے۔پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے سامنے ایک کٹھن مرحلہ ہے۔جس سے عہدہ برآ ہونے کی تم میں طاقت نہیں ہے۔اس لیے اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرو۔

۹۔ ابن ابی عاصم، ابن مردویہ اور بیہقی نے ابوسفیان کے واسطہ سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: جب مومن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اُس کے پاس دو فرشتے سخت طبیعت کے آتے ہیں۔ اور وہ گھبرا کر اُٹھ کھڑا ہوتا ہے جیسے کوئی نیند سے گھبرایا ہوا اُٹھتا ہے۔ تو اس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو مومن کہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ میرا رب ہے۔ اور اسلام میرا دین ہے۔ اور محمد میرا نبی ہے۔ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ تو ایک اعلان کرنے والا اعلان کرتا ہے۔ اس نے سچ بولا ہے۔ اس کے لیے جنت کا بستر بچھا دو اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ تو وہ کہتا ہے۔ کہ چھوڑو۔ میں اپنے گھر والوں یہ خوش خبری سنا آؤں۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ کہ بس اب تم یہیں رہو گے۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت باب معرفة الميت لمن يغسله میں گزر چکی ہے۔

۱۰۔ ابونعیم نے حضرت ضمرہ بن حبیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ قبر میں امتحان لینے والے تین فرشتے ہیں۔ انکر، ناکور اور اُن کا سردار رومان۔

۱۱۔ ابن لال اور ابن جوزی نے الموضوعات میں ضمرہ بن حبیب سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ قبر میں آزمائش کرنے والے چار فرشتے ہیں۔ منکر، نکیر، ناکور اور اُن کا سردار رومان، حضرت ابن جوزی فرماتے ہیں۔ کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اور ضمرہ تابعی ہیں۔ اور روایت انہیں پر جا کر موقوف ہو جاتی ہے۔ اور انہیں سے ثابت ہے۔

۱۲۔ شیخ الاسلام حضرت ابن حجر سے پوچھا گیا۔ کیا میت کے پاس کوئی فرشتہ آتا ہے۔ جس کا نام رومان ہے؟ تو انہوں فرمایا: کہ یہ بات ایسی سند سے آئی ہے جو نرم ہے۔

قبر میں قرآن شریف بھی مردے کی ہر طرح سے خیر گیری کرتا ہے

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے التہجد میں اور ابن الضریس نے فضائل القرآن میں اور حمید بن زنجویہ نے فضائل الاعمال میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب تم میں سے کوئی رات کو عبادت کے لیے

besturdubooks.wordpress.com

اُٹھے۔تو زور سے قرآن کریم کی تلاوت کرے۔کیونکہ زور سے تلاوت کر کے شیطان لعینون اور بدکار جنوں کو دور بھگاتا ہے۔اور جو فرشتے آسمان کی فضاؤں میں آجا رہے ہوتے ہیں۔اور وہ جو اپنے مقاموں پر رہتے ہیں۔اُس کی تلاوت سنتے ہیں۔اور اُس کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں۔اور جب یہ رات گزرتی ہے۔تو وہ آنے والی رات کو ہدایت کرتی ہے۔کہتی ہے۔کہ اس شخص کو وقت تہجد پر جگا دینا۔اور اس کے لیے ہلکی وخوشگوار ہو جانا اور پھر جب اُس کی وفات کا وقت آتا ہے۔تو قرآن کریم آموجود ہوتا ہے۔اور جب وہ اُسے غسل دے رہے ہوتے ہیں۔تو قرآن کریم اُس کے سر پر آکھڑا ہوتا ہے۔اور جب وہ اُسے غسل دے چکتے ہیں۔تو وہ کفن کے اندر اُس کے سینے پر آجاتا ہے۔اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔اور منکر نکیر آتے ہیں۔تو قرآن کریم وہاں سے نکل کر اُن کے سامنے آجاتا ہے۔وہ فرشتے اُس سے کہتے ہیں۔کہ ہمارے سامنے سے ہٹ جاؤ۔ہم اُس سے سوال کرنا چاہتے ہیں۔تو قرآن کریم کہتا ہے۔قسم ہے اللہ کریم کی جب تک میں اسے جنت میں نہ پہنچادوں۔میں اسے چھوڑ کر نہیں جاؤں گا۔اگر تمہیں اس کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔تو کہہ لو۔اور پھر قرآن کریم مومن سے ہمکلام ہوتا ہے۔اور کہتا ہے۔کیا تم مجھے پہچانتے ہو؟ وہ کہتا ہے۔نہیں۔تو وہ کہتا ہے۔میں قرآن کریم ہوں۔وہ میں ہی ہوں جو تجھے راتوں کو جگایا کرتا تھا۔اور تجھے دن کو پیاسا رکھتا تھا۔اور تیری خواہشات کو روکتا تیرے کانوں کو پابند کرتا آنکھوں پر قدغن لگاتا تھا۔آج تو دوسرے دوستوں کے مقابلہ میں مجھے اپنا سچا دوست پائے گا۔اور میں تمہارا سچا بھائی ثابت ہوں گا۔تجھے بشارت ہے۔کہ منکر نکیر کے سوالات کا تجھ پر کوئی بوجھ نہیں ہوگا۔تمہیں کوئی غم وفکر نہیں رہے گا۔اور پھر وہ فرشتے اُسے چھوڑ کر چلے جائیں گے۔اور قرآن کریم بارگاہ خداوندی میں پہنچ جائے گا۔اور مومن کے لیے بستر اور چادر طلب کرے گا۔اور پھر اللہ تعالیٰ کی جانب سے اُسے بستر اور چادر مہیا کرنے کا حکم صادر ہوگا۔اور جنت سے روشنی کی ایک قندیل لگانے کا بھی حکم ہوگا۔اور جنت کے

besturdubooks.wordpress.com

پھولوں کے سہرے اُس کے لیے لائے جائیں گے۔ اور پہلے آسمان سے ایک ہزار مقرب فرشتے اسے لے کر چلیں گے۔ اور قرآن کریم اُن کے آگے آگے پیشوائی کرتا جائے گا۔ اور قرآن کریم آ کر اُس مومن سے پوچھے گا۔ کیا تم میرے جانے کے بعد پریشان تو نہیں ہو گئے تھے۔ میں تو تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے گفتگو کرنے گیا تھا۔ اور تمہارے لیے بستر اور چادر لینے گیا تھا۔ اور اب یہ لے کر آیا ہوں۔ اور اتنے میں فرشتے وہ سامان اُٹھائے ہوئے آ جاتے ہیں۔ اور بستر اُس کے لیے بچھا دیتے ہیں۔ اور چادر اُس کے پیروں کے نیچے رکھ دیتے ہیں۔ اور چنبیلی کے پھول اُس کے سینہ پر رکھ دیتے ہیں۔ اور اُسے اُٹھا کر دائیں پہلو پر لٹا دیتے ہیں۔ وہ خود چلے جاتے ہیں۔ اور وہ آرام سے پھولوں کے بستر پر لیٹ جاتا ہے۔ اور وہ فرشتوں کی طرف دیکھ رہا ہوتا ہے۔ یہاں تک وہ آسمان پر چڑھ جاتے ہیں۔ اور قرآن کریم اُس کا چہرہ قبلہ رُخ کر دیتا ہے۔ اور قبر اُس کے لیے کشادہ کر دی جاتی ہے۔

اور ابو معاویہ کی کتاب میں لکھا ہے کہ مومن کے لیے چار سو سال کی مسافت تک قبر وسیع کر دی جاتی ہے۔ اور پھر یاسمین (چنبیلی کے پھول) سینے سے ہٹا کر اس کی ناک کے قریب کر دیئے جاتے ہیں۔ اور وہ اس کی تازہ خوشبو صور پھونکنے تک سونگھتا رہے گا۔ اور پھر وہ روزانہ ایک یا دو مرتبہ اپنے گھر والوں کو دیکھنے آتا رہے گا۔ اور اُن کے لیے خیر و برکت کی دعا کرتا رہے گا۔ اگر اُس کا کوئی بیٹا قرآن سیکھا ہوگا۔ تو اُسے یہ معلوم کر کے خوشی ہوگی۔ اور اگر کوئی بیٹا یا عزیز بے عمل ہوگا۔ تو وہ صبح و شام وہاں آ کر روئے گا۔

حافظ ابو عیسیٰ فرماتے ہیں۔ یہ حدیث حسن ہے اور اس حدیث کو امام احمد بن حنبل اور ابو خیثمہ نے روایت کیا ہے اور دونوں حضرات طبقہ متقدمین میں سے ہیں۔ انہوں نے حضرت ابو عبدالرحمٰن المقری سے حضرت عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے اور عقیلی نے اسے الضعفا میں درج کیا ہے اور ابن جوزی نے الموضوعات میں اور ایک اور واسطہ سے حضرت عبادہ بن الصامت سے مرفوعاً

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے اور عقیلی اور ابن جوزی دونوں فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

حضور ﷺ کا حضرت عمرؓ سے فرمانا کہ تیرا کیا حال ہوگا جب منکر نکیر تیرے پاس قبر میں ڈراؤنی شکل میں آئیں گے

۱۴۔ امام بیہقی نے کتاب ''عذاب القبر'' میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ نے ارشاد فرمایا۔ اے عمر! تمہارا کیا حال ہوگا جب تمہیں زمین میں دفن کیا جائے گا۔ اور تمہارے لیے تین ہاتھ اور ایک بالشت قبر کھودی جائے گی۔ اور پھر تمہارے پاس منکر اور نکیر آئیں گے۔ سیاہ رنگ کے اور اپنے بالوں کو گھسیٹتے ہوئے۔ اور اُن کی آواز دل ہلا دینے والی گرج کی طرح ہوگی۔ وہ اپنی داڑھیوں سے زمین کو کھودتے ہوئے آئیں گے۔ اور اُن کی آنکھیں چمکنے والی بجلی کی طرح ہوں گی۔ وہ تجھے بٹھا دیں گے۔ اور ڈرا دیں گے۔ دھمکائیں گے دہلا دیں گے۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں اس دن اس پر قائم رہوں گا۔ جس پر اب ہوں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! تو عرض کیا۔ تو پھر میں یارسول اللہؐ! اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان دونوں سے نپٹ لوں گا۔

۱۵۔ امام بیہقی نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت واپس جانے والوں کے جوتوں کی کھٹ کھٹ کی آواز سنتی ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر اُسے بٹھایا جاتا ہے۔ اور اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے اللہ پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔ اسلام، پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ پھر کہا جاتا ہے۔ تیرا علم دین کیا ہے؟ کہتا ہے۔ میں نے آپؐ کو پہچانا ہے۔ آپؐ پر ایمان لایا

besturdubooks.wordpress.com

ہوں۔اور آپ کو سچا جانا ہے ہر اُس بات کو جو آپؐ لے کر تشریف لائے ہیں یعنی کتاب اللہ شریف! پھر اُس کی قبر حد نظر تک کشادہ کر دی جاتی ہے اور اُس کی روح مومنوں کی روحوں میں شامل کر دی جاتی ہے۔

۱۶۔ طبرانی نے الاوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔جو دو فرشتے قبر میں آتے ہیں۔اُن کا نام منکر اور نکیر ہے۔

فرشتے مومن کے جنازے کے ساتھ چلتے ہیں اور نماز جنازہ پڑھتے ہیں

۱۷۔ ابن ابی حاتم اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ مومن کو جب موت آتی ہے۔فرشتے اُس کے پاس آتے ہیں اور اُسے سلام کہتے ہیں اور اُسے جنت کی بشارت دیتے ہیں اور جب وہ فوت ہو جاتا ہے۔تو اس کے جنازہ کے ساتھ چلتے ہیں۔اور پھر لوگوں کے ساتھ مل کر اُس کی نمازِ جنازہ پڑھتے ہیں۔اور جب اُسے دفن کیا جاتا ہے۔تو اُسے قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے اور اُسے کہا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ جواب دیتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے۔پھر پوچھا جاتا ہے۔تیرا رسول کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیری شہادت کیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔"اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ" اور اس کے مطابق فرمان باری تعالیٰ "وَيُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" اور ایمان والوں کو اللہ تعالیٰ ثابت قدم رکھتا ہے۔مضبوط بات پر۔پھر اس کی قبر حد نظر تک کشادہ کر دی جاتی ہے۔اور کافر کے لیے فرشتے اترتے ہیں۔اور وہ خوب پاؤں پھیلاتے ہیں۔یعنی ان کے چہروں پر خوب پٹائی کرتے ہیں۔اور ان کی پیٹھوں پر بھی مارتے ہیں۔موت کے وقت۔جب اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔تو اُسے بٹھا دیتے ہیں۔اور اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کچھ جواب نہیں دیتا۔اور اللہ تعالیٰ اُسے جواب بھلا دیتے ہیں۔اور جب اُسے کہا جاتا ہے۔وہ رسول کون ہے؟ جو تمہاری طرف بھیجا گیا ہے۔اس کی کوئی

besturdubooks.wordpress.com

راہنمائی نہیں کرے گا۔ اور نہ کوئی جواب دے گا۔ اور اسی کے متعلق ہے۔
''وَيُضِلُّ اللّٰهُ الظّٰلِمِيْنَ'' اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے۔

مومن کی روح اس طرح نکلتی ہے جیسے پانی کا قطرہ چھاگل سے

۱۸۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں ضحاک کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک انصاری شخص کے جنازہ میں حاضر ہوئے اور آپ قبر تک تشریف لے گئے۔ تو جو ابھی دفنایا نہیں گیا تھا کہ آپ جلوہ افروز ہوئے اور لوگ بھی بیٹھ گئے اور ایسے کہ جیسے ان سروں پر پرندے بیٹھے ہوئے ہیں (کہ اگر انہوں نے سر ہلایا تو اُڑ جائیں گے) کہ آپؐ نے زمین کی طرف نظریں گاڑ دیں اور اپنی لاٹھی مبارک سے کریدنے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے آسمان کی طرف نظر فرمائی اور فرمایا: ''اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ'' میں عذاب قبر سے پناہ چاہتا ہوں۔ تین بار آپؐ نے ارشاد فرمایا: پھر آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب مومن آدمی آخرت کی طرف جانے لگتا ہے اور دنیا سے منہ موڑ لیتا ہے۔ تو ملک الموت اُس کے پاس آتا ہے اور اُس کے سرہانے بیٹھ جاتا ہے اور اُس کے ساتھ اور فرشتے بھی جنت کا تحفہ لے کر آتے ہیں اور جنت کی خوشبو لاتے ہیں اور جنت کا لباس لے کر آتے ہیں اور اس کے سامنے حد نظر تک دو صفوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سب سے پہلے ملک الموت اُسے بشارت دیتا ہے اور پھر دوسرے فرشتے اُسے بشارت دیتے ہیں۔ تو اُس کی روح جسم سے اس طرح آرام سے نکلتی ہے۔ جس طرح پانی کا قطرہ چھاگل سے صرف اس بشارت کی وجہ سے جو ملک الموت اُسے دیتا ہے اور جب اُس کی روح نکل جاتی ہے۔ تو فرشتے اُسے ایک لمحہ کے لیے بھی وہاں نہیں چھوڑتے۔ بلکہ اپنی نگرانی میں لے کر اُنہیں تحفوں کے ساتھ جو وہ آسمان سے لے کر آئے تھے۔ جن کی خوشبو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی ہے لیکر جاتے ہیں اور فرشتے کہتے ہیں۔ کتنی پاکیزہ خوشبو ہے۔ تو دوسرے فرشتے

besturdubooks.wordpress.com

جواب دیتے ہیں۔ یہ خوشبو اُس پاکیزہ روح کی ہے۔ جو آج قبض کی گئی ہے۔ اور اُس کے لیے دعائیں کرتے ہیں۔ اور جب اُسے لے کر آسمان پر پہنچتے ہیں۔ تو تمام دروازے اُس کے لیے کھول دیئے جاتے ہیں۔ اور ہر دروازہ یہ چاہتا ہے۔ کہ یہ روح اُس میں سے داخل ہو۔ تو پھر جس دروازے سے لے کر اُسے داخل ہوتے ہیں۔ وہ دروازہ اُس کے لیے روتا ہے۔ اور جب فرشتے آسمانی مخلوق سے لے کر اُسے گزرتے ہیں۔ تو وہ کہتے ہیں۔ اس پاکیزہ روح کو خوش آمدید۔ جس نے رب کریم کی ہدایات پر عمل کیا۔ اور وہ اُسے سدرۃ المنتہیٰ تک لے جاتے ہیں۔ اور پھر ملک الموت اور وہ فرشتے جو اس کی طرف آسمان سے اُترے تھے۔ وہ کہتے ہیں۔ اے رب کریم ہم فلاں بن فلاں مومن کی روح کو لے کر آئے ہیں۔ حالانکہ وہ اُسے خوب جانتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اسے زمین کی طرف لے جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے انہیں اُسی سے پیدا فرمایا ہے۔ اور اُسی میں انہیں لوٹاؤں گا۔ اور اُسی سے انہیں دوبارہ نکالوں گا۔ اور پھر میت دفن کر کے واپس جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ سنتی ہے۔ اور مٹی ڈال کر اُن کے ہاتھ جھاڑنے کی آوازیں بھی سنتی ہے۔

پھر تین فرشتے اُس کے پاس آتے ہیں۔ دو فرشتے رحمت کے اور ایک فرشتہ عذاب کا اور اعمال صالحہ اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ نماز پیروں کے پاس اور روزہ سر کے پاس، زکوٰۃ اُس کے دائیں اور صدقہ اُس کے بائیں۔ احسان اور اخلاق حسنہ اُس کے سینہ کے پاس۔ اور فرشتہ عذاب کسی طرف سے بھی آتا ہے تو اُس کے عمل صالحہ اُسے پیچھے ہٹا دیتے ہیں۔ اور پھر وہ اپنا لوہے کا بھاری ہتھوڑا لے کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ وہ ہتھوڑا اگر تمام روئے زمین کے لوگ مل کر اُسے اُٹھانا چاہیں تو نہ اُٹھا سکیں۔ اور کہتا ہے۔ اے خدا کے نیک بندے۔ اگر یہ نیک اعمال نماز، روزہ، زکوٰۃ اور صدقہ تجھے اپنے گھیرے میں نہ لئے ہوتے۔ تو میں اس ہتھوڑے کے ساتھ تجھے مارتا۔ اور ایسی مار مارتا۔ کہ یہ قبر آگ کے شعلوں سے بھڑک اُٹھتی۔ اور پھر وہ رحمت کے فرشتوں سے کہتا ہے۔ یہ بندہ تمہارا حق

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔تم ہی اسے لے جاؤ۔اور پھر عذاب کا فرشتہ اُوپر چلا جاتا ہے۔تو ایک فرشتہ رحمت دوسرے سے کہتا ہے۔کہ اللہ تعالیٰ کے اس دوست کے ساتھ نرمی کرو۔یہ بڑے خطرے سے گزر کر آیا ہے۔تو فرشتہ کہتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا رب اللہ ہے۔وہ پوچھتا ہے۔تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا دین اسلام ہے۔پھر وہ پوچھتا ہے۔تیرا نبی کون ہے؟ وہ کہتا ہے۔محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔وہ پوچھتے تمہیں کیسے معلوم ہوا؟ وہ کہتا ہے۔میں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھی ہے۔اور میں اُس پر ایمان لایا ہوں۔اُسے سچ جانا ہے۔اور یہ سوال جواب ذرا تنگ لہجے میں ہوتے ہیں۔اور یہ موقعہ مومنوں کے لیے بہت بڑی آزمائش کا ہوتا ہے۔جو اُن کو پیش آتا ہے اور آسمان کی طرف سے ایک پکارنے والا پکارتا ہے۔میرے بندے نے سچ بولا ہے اور اس کے لیے جنت کا فرش بچھا دو۔اور اسے جنتی لباس پہنا دو۔اور جنت کی خوشبو میں اسے بسا دو۔اور اس کی قبر کو حد نظر تک وسیع کر دو۔اور جنت کا ایک دروازہ اس کے سر کی جانب کھول دو اور ایک دروازہ اس کے پیروں کی طرف کھول دو۔اور پھر دونوں فرشتہ رحمت اُس سے کہتے ہیں۔بس اب اُس دلہن کی طرح سو جاؤ جو حجلہ عروسی میں سوتی ہے۔اب تمہیں عذاب قبر کا کوئی خطرہ نہیں۔وہ کہتا ہے۔اے رب کریم! کیا تھوڑی دیر کے لیے اُٹھ کر جاؤں اور اپنے گھر والوں کو بشارت دے آؤں؟ لیکن اب وہ روز قیامت ہی روشن چہرہ ہو کر اپنی قبر سے اُٹھے گا۔

۱۹۔ امام بیہقی نے ''الزہد'' میں اور ابن عساکر نے منقطع سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ انہوں نے ایک شخص سے فرمایا: اے بھائی! تمہیں معلوم نہیں کہ موت تمہارے سامنے کھڑی ہے؟ تو نہیں جانتا کہ وہ کب آجائے گی۔صبح کو یا شام کو۔دن کو یا رات کو؟ پھر قبر کا خطرہ ہے۔اور اس کی ہولناکی ہے۔اور منکر نکیر ہیں۔اور اس کے بعد قیامت کا پُر خطر منظر ہے۔جس دن سب کو اُٹھا کر بارگاہ الٰہی میں حاضر کیا جائے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ کا فرمان کہ اپنی زبانوں پر کلمہ شریف جاری رکھو کیونکہ قبر میں اس کے بارے میں پوچھے جاؤ گے

۲۰۔ دیلمی نے سند الفردوس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کلمہ "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ رَبُّنَا وَالْاِسْلَامُ دِيْنُنَا وَمُحَمَّدٌ نَّبِيُّنَا" اپنی زبانوں پر لازمی طور پر جاری رکھو کیونکہ تم اس کے بارے میں اپنی قبروں میں پوچھے جاؤ گے۔ اور اس کی سند میں عثمان بن مطر ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں منکر نکیر فرشتوں سے نپٹ لوں گا

۲۱۔ امام احمد، طبرانی، ابن عدی، ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبر میں آزمائش کرنے والے دو فرشتوں کا ذکر فرمایا: تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہ! اس وقت ہماری عقلیں ٹھکانے پر ہوں گی؟ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں بالکل آج ہی کی طرح۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ پھر اُن کی ایسی کی تیسی! (یعنی ہم آسانی سے اُن کے ساتھ نپٹ لیں گے)۔

مومن پر قبر کشادہ کر دی جائے گی اور کافر پر قبر تنگ کر دی جائیگی

۲۲۔ طبرانی نے الکبیر میں سند حسن کے ساتھ اور امام بیہقی نے کتاب "عذاب القبر" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کو قبر میں بٹھایا جائے گا۔ تو اُسے کہا جائے گا۔ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے۔ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا۔ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ میرا دین اسلام ہے۔ اور میرے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو اس کی

besturdubooks.wordpress.com

قبر کشادہ کردی جائے گی۔اور پھر آپؐ نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ

اور کافر کو جب اس کی قبر میں داخل کیا جائے گا۔تو اُسے اُٹھا کر بٹھا دیا جائے گا۔ اور اُسے کہا جائے گا۔ تیرا رب کون ہے۔ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا۔ میں نہیں جانتا۔تو اس کے لیے اُس کی قبر تنگ کردی جائے گی۔اور اُسے اس میں عذاب دیا جائے گا۔اور پھر حضرت ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی:

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا

جس نے میرے ذکر سے منہ پھیرا۔اس کی دنیاوی زندگی تنگ اور سخت ہوگی۔

کافر کو قبر اتنا دباتی ہے کہ اس کی پسلیاں گڈمڈ ہو جاتی ہیں اور اس پر سانپ چھوڑ دیئے جاتے ہیں

۲۳۔ ابن ابی شیبہ اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ تم سے کوئی مرتا ہے۔تو قبر میں اُسے بٹھا لیتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ تو کون ہے؟ تو اگر وہ مومن ہوتا ہے۔تو جواب دیتا ہے۔میں زندگی میں بھی اللہ تعالیٰ کا بندہ تھا۔اور مرنے کے بعد بھی اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں اور میں اقرار کرتا ہوں۔کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔اور جناب محمدؐ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسولؐ ہیں تو اُس کی قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔اور وہ اپنا مقام جنت میں دیکھ لیتا ہے۔اور جنت سے اُس کے لیے لباس آتا ہے۔جسے وہ پہنتا ہے۔اور کافر جب مرتا ہے۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔تو کیا ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ کہ میں نہیں جانتا۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔کہ تو نے کچھ نہیں جانا۔تین مرتبہ کہا جاتا ہے۔اور قبر اُس کے لیے تنگ کردی جاتی ہے۔یہاں تک کہ اُس پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔اور قبر کے چاروں کونوں سے اُس کے لیے سانپ چھوڑ

besturdubooks.wordpress.com

دیئے جاتے ہیں۔ جو اُسے نوچ نوچ کر کھاتے ہیں۔ جب وہ گھبرا کر چیختا ہے۔ تو اُسے آگ یا لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے۔ اور دوزخ کی طرف اُس کے لیے دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔

۲۴۔ الآجری نے الشریعۃ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن بندہ فوت ہوتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو اس کی طرف بھیجتا ہے۔ جو اس کی روح کو قبض کر کے کپڑوں میں لے جاتے ہیں۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اُس کے پاس دو فرشتے بھیجتا ہے۔ جو اُسے خبردار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ وہ پوچھتے ہیں۔ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے میرا دین اسلام ہے۔ وہ پوچھتے ہیں۔ تیرا نبی کون ہے۔ وہ کہتا ہے میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو وہ کہتے ہیں۔ تو نے سچ کہا ہے۔ تو ایسا ہی تھا۔ اسے جنت کا بستر بچھا کر دے دو۔ اور اسے جنت کا لباس پہنا دو۔ اور اس کو اس کا جنت میں ٹھکانہ رکھا دو۔

کافر کی قبر آگ سے بھڑک اٹھتی ہے اور اونٹ کی گردن جیسے لمبے بچھو اس پر مسلط کر دیئے جاتے ہیں

اور کافر کو پیٹا جاتا ہے۔ اور اُس کی قبر آگ سے بھڑک اُٹھتی ہے۔ اور یا اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ جس سے اُس کی اِدھر کی پسلیاں اُدھر پسلیوں سے جا ملتی ہیں۔ اور قبر میں اُس کے لیے اونٹ گردن جیسے لمبے لمبے سانپ بھیج دیئے جاتے ہیں۔

۲۵۔ خلال نے کتاب شرح السنۃ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب مومن پر موت طاری ہوتی ہے۔ تو فرشتہ آ کر اُسے پکارتا ہے۔ اے پاکیزہ رُوح پاکیزہ جسم سے باہر نکل آؤ۔ اور جب

besturdubooks.wordpress.com

اُس کی روح جسم سے باہر آتی ہے۔تو اُسے سرخ رنگ کے ریشمی کپڑے میں لپیٹ دیا جاتا ہے۔اور جب اُسے غسل دے کر چارپائی پر رکھا جاتا ہے۔تو چارپائی پر اُس کی روح بلند ہوتی رہتی ہے۔جوں جوں چارپائی کو حرکت ہوتی ہے۔روح بھی ساتھ ہی حرکت میں آتی ہے۔یہاں تک کہ جسم کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔اور قبر میں جسم کو رکھتے ہی روح اُس کے اندر آجاتی ہے۔اور پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ جواب دیتا ہے۔میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور میرا دین اسلام ہے۔اور میرا نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔تو اُسے کہا جاتا ہے۔تو نے سچ کہا ہے۔ اور پھر حد نظر تک اُس کی قبر وسیع کر دی جاتی ہے۔اور پھر اس کی روح اوپر کو پرواز کرتی ہے۔اور اعلیٰ علیین میں پہنچائی جاتی ہے۔اور پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ آیات مبارکہ تلاوت فرمائیں:

اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا عِلِّيُّوْنَ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ

بے شک نیکوکاروں کا نامہ اعمال علیین میں ہوگا۔اور آپ کو کیا معلوم کہ علیین کیا ہے؟ کتاب ہے لکھی ہوئی۔اور یہ ساتویں آسمان پر ہے۔

اور کافروں کے بارے میں کلام کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: اور یہ آیات کریمہ تلاوت فرمائیں:

اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا سِجِّيْنٌ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ

بے شک فاسقوں فاجروں کا اعمال نامہ سجین میں ہوگا اور آپ کو کیا معلوم کہ سجین کیا ہے۔ایک کتاب ہے لکھی ہوئی۔اور سجین ساتوں زمینوں کے نیچے ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا اپنے بھائی کیلئے استغفار کرو اور اس کے ثابت قدم رہنے کیلئے دعا کرو

۲۶۔ امام ابوداؤد، حاکم اور بیہقی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک جنازہ کے ساتھ ایک قبر کے پاس سے گزرے۔ اور میت کو دفن کیا جارہا تھا۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو۔ اور اُس کے ثابت قدم رہنے کی دعا کرو۔ کیونکہ ابھی اُس سے سوال ہونگے۔

۲۷۔ ابن ابی الدنیا نے البعث میں اور الحاکم نے التاریخ میں اور بیہقی نے عذاب القبر میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے عمر! تمہارا کیا حال ہوگا۔ جب تم چار ہاتھ لمبے اور دو ہاتھ چوڑے گڑھے میں ڈالے جاؤ گے؟ اور منکر نکیر سے تمہارا سامنا ہوگا؟ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ منکر نکیر کیا ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ قبر میں دو آزمائش کرنے والے ہیں۔ جو اپنی کچلیوں سے زمین کو کھود دیتے ہیں اور وہ اپنے بالوں کو روندتے ہوئے آتے ہیں۔ ان کی آواز کانوں کے پردے پھاڑنے والی گرج کی طرح ہوتی ہے۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمکدار ہوتی ہیں۔ اُن کے پاس ہتھوڑا ہوتا ہے۔ کہ اگر تمام دنیا والے اکٹھے ہو کر اُسے اُٹھانا چاہیں تو اُٹھا نہ سکیں۔ اور وہ اُسے ایسے آسانی سے اُٹھا لیتے ہیں۔ جیسے میں یہ اپنی لاٹھی آسانی سے اُٹھا لیتا ہوں۔ وہ تیرا امتحان لیں گے۔ اگر تم ان کے سامنے جواب دینے میں عاجز رہے۔ یا پیچھے ہٹ گئے۔ تو تمہیں ایسا پیٹیں گے کہ تم راکھ کی طرح پس کر رہ جاؤ گے۔ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں اس وقت اسی طرح ہوش وحواس میں ہوں گا؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! تو فاروق اعظم فرماتے ہیں کہ تو پھر میں ان دونوں سے نپٹ لوں گا۔

۲۸۔ ابونعیم اور ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور بیہقی نے حضرت عطاء

besturdubooks.wordpress.com

بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے ارشاد فرمایا: اے عمر! جب تم مرجاؤ گے۔ تمہارا کیا حال ہوگا۔ کہ تین ہاتھ اور ایک بالشت لمبی اور ایک ہاتھ اور ایک بالشت چوڑی جگہ تمہارے لیے کھودیں گے۔ تجھے غسل دیں گے۔ کفن پہنائیں گے۔ خوشبو لگائیں گے۔ اور چارپائی پر اُٹھا کر تمہیں قبر میں لا رکھیں گے۔ اور تجھ پر مٹی ڈال دیں گے۔ اور جب وہ واپس آجائیں گے۔ تو قبر میں دو امتحان لینے والے آجائیں گے۔ جن کا نام منکر ونکیر ہے۔ وہ کان کے پردے پھاڑنے والی گرج کی طرح دہاڑ رہے ہوں گے۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوں گی۔ اور وہ تجھے ہلا کر اور جھنجھوڑ کر رکھ دیں گے اور پرزے پرزے کر دیں گے عمر! اس وقت تمہاری کیا حالت ہوگی؟ عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اور میرے پاس عقل موجود ہوگی؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں عرض کیا پھر تو میں ان سے نپٹ لوں گا۔ یہ روایت مرسل ہے۔ اور اس کے راوی قابل اعتماد ہیں۔

جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے اس پر نور کا ایک خیمہ تن جاتا ہے

۲۹۔ امام مسلم نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنی آخری بیماری کے موقعہ پر فرمایا: جب تم مجھے دفن کرو۔ اور مجھ پر مٹی ڈال چکو۔ تو میری قبر پر اتنا ٹھہرو۔ جتنی دیر میں ایک اونٹ قربان کر کے اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے۔ تاکہ مجھے تمہاری موجودگی سے سہارا اور انس محسوس ہو۔ اور میں دیکھ لوں کہ میں اپنے رب کے فرشتوں کا کیا جواب دیتا ہوں۔

۳۰۔ البزار نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جس گھر میں قرآن کریم کی تلاوت ہوتی ہے۔ اُس پر ایک نور کا خیمہ تن جاتا ہے۔ جس سے اہل آسمان اُس گھر کی

besturdubooks.wordpress.com

طرف راہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ جس طرح ستاروں کے ساتھ سمندروں کی طوفانی لہروں میں زمین والے راہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اور طویل وعریض صحراؤں میں ستاروں سے راستہ معلوم کرتے ہیں۔ جب کوئی قرآن کریم سے تعلق رکھنے والا فوت ہوجاتا ہے۔ تو نور کا یہ بنا ہوا خیمہ اُٹھ جاتا ہے۔ اور فرشتے آسمان کی طرف سے دیکھتے ہیں۔ تو انہیں وہ نور دکھائی نہیں دیتا۔ تو ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک جاتے ہوئے فرشتے اُس روح سے ملتے ہیں۔ تو روحوں میں اُس صاحب قرآن کی روح پر رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔ اور قیامت تک قبر سے اُٹھنے تک اُس کے لیے استغفار کرتے رہیں گے۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کی کتاب سیکھتا ہے۔ اور رات کے کسی حصے میں نماز پڑھتا ہے۔ تو یہ گزرنے والی رات آنے والی رات کو ہدایت کرتی ہے۔ کہ اس صاحب قرآن کو رات اسی وقت جگا دینا۔ اور رات اُس کے لیے ہلکی پھلکی ہوجاتی ہے۔ اور جب اُس کی وفات ہوتی ہے۔ اور اُس کے گھر والے اس کی تجہیز وتکفین میں مصروف ہوتے ہیں۔ تو قرآن کریم ایک حسین وجمیل صورت میں آکر اُس کے پاس کھڑا ہوجاتا ہے۔ اور جب اُسے کفن پہنایا جاتا ہے۔ تو قرآن کریم کفن کے اندر اُس کے سینے سے لگ جاتا ہے۔ اور جب اُسے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ اور مٹی ڈال دی جاتی ہے۔ اور اُس کے ساتھی چلے جاتے ہیں تو منکر ونکیر فرشتے آتے ہیں اور اُسے قبر میں بٹھا دیتے ہیں۔ اور وہاں پر بھی قرآن کریم آکر اُس کے اور فرشتوں کے درمیان حائل ہوجاتا ہے۔ تو فرشتے قرآن کریم سے کہتے یں۔ پیچھے ہٹ جاؤ۔ ہم اس سے کچھ پوچھ لیں۔ تو قرآن کریم کہتا ہے۔ نہیں رب کعبہ کی قسم یہ میرا دلی دوست ہے۔ میں اُسے یہاں رسوا کر کے نہیں جاسکتا۔ تمہیں کوئی اور کام ہے تو تم جا کر کرلو۔ مجھے یہیں رہنے دو۔ میں تو اپنے دوست کو چھوڑ کر نہیں جاسکتا جب تک کہ وہ جنت میں داخل نہ ہوجائے۔ اور قرآن کریم اپنے دوست کی طرف دیکھ کر کہتا ہے۔ میں وہی قرآن کریم ہوں جسے تو زور زور سے تلاوت کیا کرتا تھا۔ اور کبھی آہستہ تلاوت کرتا تھا۔ اور مجھ سے محبت کرتا تھا۔ میں تیرا

besturdubooks.wordpress.com

حبیب ہوں۔اور جس کا میں حبیب ہوں۔اللہ تعالیٰ بھی اس کا حبیب ہے۔اور تجھے منکر ونکیر سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔اور کوئی تشویش اور غم نہیں ہوگا۔اور پھر منکر نکیر اس سے سوال جواب کے بعد اوپر چلے جاتے ہیں۔اور وہ مومن اور قرآن کریم باقی رہ جاتے ہیں۔قرآن کریم کہتا ہے۔میں تیرے لیے نرم بستر بچھاؤں گا۔اور تیرے لئے خوبصورت چادریں بچھاؤں گا۔کہ تو راتوں کو جاگتا تھا۔دن کو بے چین رہتا تھا۔اور قرآن کریم پلک جھپکنے میں آسمان پر جا چڑھے گا۔اور اللہ تعالیٰ سے مومن کے لیے سوال کرے گا۔اور اللہ تعالیٰ اس کی مراد اُسے عطا فرمائے گا۔اور اس کے ہمراہ ایک ہزار چھٹے آسمان سے مقرب فرشتے آئیں گے۔اور قرآن کریم اُس صاحب قرآن کے پاس آکر کہے گا۔تجھے کوئی پریشانی تو نہیں ہوئی۔میں تو تم سے جدا ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعائیں اور مطالبے کرتا رہا ہوں۔اور اب یہ جنت کی نورانی چادریں لے کر تمہارے پاس آیا ہوں۔اٹھو! اب فرشتے تمہارے لیے بستر بچھائیں گے اور پھر فرشتے نہایت نرمی سے اُسے بستر پر لٹا دیتے ہیں۔اور پھر اُس کی قبر چار سو برس کی مسافت تک کشادہ کر دی جاتی ہے۔اور پھر اس کے لیے مزید سبز رنگ کے ریشم کا فرش بچھایا جاتا ہے۔جس میں خالص کستوری بھری ہوتی ہے۔اور اُس کے پیروں کے نیچے اور سر کے نیچے سندس واستبرق کے ریشمی نرم گدے رکھ دیئے جاتے ہیں۔اور اُس کے سر کے پاس اور پیروں کے پاس جنت کے نور سے روشن دو چراغ رکھ دیئے جاتے ہیں۔جو قیامت تک اُسے روشنی دیتے رہیں گے۔اور پھر فرشتے اُسے دائیں پہلو پر لٹا دیتے ہیں۔اور اُس کا منہ قبلہ رخ کر دیتے ہیں۔اور پھر جنت سے چنبیلی کے پھول لاتے ہیں۔اور ان پھولوں پر ہی اُس کو رکھتے ہیں۔اور قرآن کریم آخرت تک اس کا مصاحب اور ساتھی رہے گا۔اور پھر قرآن کریم گھر والوں کو خوش خبر دینے آتا ہے۔اور ہر رات دن کی انہیں خبری دیتا ہے۔اور اب وہ صاحب قرآن کا اس طرح خیال رکھتا ہے۔جیسے کوئی شفیق باپ اپنے بیٹے کی خیریت کا خیال رکھتا ہے۔اور اگر اس کی اولاد میں کوئی لڑکا صاحب قرآن

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔تو وہ قرآن کریم اُسے اس بات کی بشارت دیتا ہے۔اور کوئی بُرا عمل کرتا ہے۔تو اس کی اصلاح کی کوشش کرتا ہے۔اور اُس کی بھلائی کے لیے دعائیں کرتا ہے۔یہ حدیث غریب ہے۔اور اس کی سند منقطع ہے۔حدیث حضرت ابو برامامہ تلقین کے بیان میں گزر چکی ہے۔

حضرت ابوالدرداء کا ایک شخص کو نصیحت کرنا اور قبر کی کیفیت بتانا

۳۱۔ ابن المبارک نے الزہد میں ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور بیہقی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اُن سے کہا۔مجھے کوئی اچھی بات سکھادیں۔جس سے اللہ تعالیٰ مجھے نفع بخشے۔تو انہوں نے فرمایا ذرا عقل سے سوچ لو۔جب تمہیں چار ہاتھ لمبی اور دو ہاتھ چوڑی جگہ زمین میں ملے گی۔اور تیرے گھر والے آکر تجھے وہاں اکیلا چھوڑ جائیں گے۔جو تجھ سے ایک پل کو جدا ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔اور تیرے بھائی جو تیرے ہر معاملہ میں پریشان ہوجاتے تھے۔تجھے دفن کردیں گے۔تجھ پر اینٹیں برابر کردیں گے۔اور منوں مٹی ڈال دیں گے۔اور پھر نیلی آنکھوں والے گھونگھریالے بالوں والے دو فرشتے تیرے پاس آئیں گے۔جنہیں منکر ونکیر کہتے ہیں۔وہ کہیں گے تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا نبی کون ہیں؟ اگر تم کہو گے۔میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور میرا دین اسلام ہے۔اور میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔اگر تم نے یہ سب کچھ کہہ دیا۔تو تم ہدایت پاگئے۔اور یہ ثابت قدمی اللہ تعالیٰ کی توفیق سے حاصل ہوگی۔اور ان مشکلات میں کامیابی سے نکل جاؤ گے۔اور اگر تم سے نے لَاادْرِی میں نہیں جانتا کہہ دیا۔تو تم ہلاکت میں پڑ گئے۔

ارشاد نبوی: کہ اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی

۳۲۔ امام احمد، بزار، ابن ابی الدنیا نے اور ابو عاصم نے السنۃ میں اور ابن مردویہ اور

besturdubooks.wordpress.com

بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے ۔فرماتے ہیں ۔کہ میں ایک جنازہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حاضر ہوا۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے لوگو! اس امت کی قبروں میں آزمائش ہوا کرے گی ۔ جب انسان کو دفن کیا جاتا ہے تو احباب اُسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں ۔تو فرشتہ ایک ہاتھ میں ہتھوڑا لئے اُس کے پاس آتا ہے ۔اور اُسے بٹھا دیتا ہے ۔اور اُس سے پوچھتا ہے ۔کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ تو اگر وہ مومن ہوتا ہے۔تو وہ کہتا ہے۔اشھدان لاالٰہ الااللّٰہ وان محمّدًا عبد ھورسولہ۔ تو فرشتہ کہتا ہے ۔تو نے سچ کہا ہے۔پھر اُس کے سامنے دوزخ کا دروازہ کھول کر کہا جاتا ہے۔اگر تو کافر ہوتا تو تمہارا یہ ٹھکانہ تھا۔اور جب تم مومن ثابت ہو گئے ہو۔تو دیکھو تمہاری منزل یہ ہے ۔اور ساتھ ہی جنت کی طرف اُس کے لیے دروازہ کھول دیا جائے گا۔اور وہ اٹھ کر فوراً وہاں جانا چاہے گا تو اُسے کہا جائے گا ۔ابھی ٹھہرو!اور اُس کے لیے اُس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی۔

اور اگر کافر یا منافق ہوتا ہے ۔تو اس سے کہا جاتا ہے ۔کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے؟ تو وہ کہتا ہے (لَآاَدْرِیْ) میں نہیں جانتا ۔ میں لوگوں سے سنتا ۔جو وہ کہتے میں بھی کہہ دیتا۔تو اس سے کہا جاتا ہے ۔تو کچھ نہیں جانتا نہ تو نے کچھ پڑھا۔نہ ہدایت پائی ۔پھر اُسے جنت کی طرف دروازہ کھول کر دکھایا جائے گا۔اور فرشتہ کہے گا۔اگر تو اپنے رب پر ایمان لاتا۔تو تیرا یہ ٹھکانا ہوتا۔لیکن تو نے کفر کیا۔تو اللہ تعالیٰ نے اس جنت کے بدلے یہ ٹھکانہ دیا ہے۔ اور دوزخ کی طرف دروازہ کھول کر اُسے دکھایا جائے گا۔اور پھر لوہے کے گرزوں سے اُس ٹھکائی ہوگی ۔کہ اس کی چیخ وپکار جن وانس کے سوا سب مخلوق سنے گی ۔لوگوں میں سے کسی نے پوچھا۔یارسول اللہؐ! کیا کوئی ایسا ہے۔جو فرشتہ کو گرز ہاتھ میں لیے دیکھ کر نہ گھبرائے؟ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو حق بات پر ثابت قدم رکھتا ہے۔

حضور ﷺ کا ایک قبر کے پاس سے گزرتے ہوئے اُف اُف کرنا

۳۳۔ طبرانی نے اور ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر کے پاس سے گزرے۔ تو ارشاد فرمایا: اُف، اُف، اُف، میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ میرے سوا تو آنجناب کے ہمراہ کوئی نہیں ہے۔ آپؐ نے کیا مجھ پر افسوس کا اظہار فرمایا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: نہیں، میں نے اس قبر والے پر اظہار افسوس کیا ہے۔ کہ اس شخص سے میرے بارے میں پوچھا گیا ہے۔ اور اُس نے شک کا اظہار کیا ہے۔

جنت البقیع سے گزرتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ تجھے ہدایت دی گئی اور نہ تو نے ہدایت حاصل کی

۳۴۔ بزار، طبرانی اور بیہقی نے حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں جنت البقیع میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے جارہا تھا۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: نہ تجھے ہدایت دی گئی نہ تو نے ہدایت حاصل کی۔ میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! مجھے کیا ہوا ہے؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: میں تم سے نہیں کہہ رہا ہوں۔ میں تو اس قبر والے شخص سے کہہ رہا ہوں۔ جس سے میرے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔ اور وہ کہہ رہا ہے۔ کہ میں آپؐ کو نہیں جانتا۔ اور اس قبر کو ابھی ابھی تیار کر کے اس پر پانی کا چھڑکاؤ کیا گیا ہے۔

۳۵۔ ابن ابی حاتم اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوقتادہ انصاری

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن فوت ہوتا ہے۔ اُسے اس کی قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اور اُس سے کہا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے اللہ، پھر اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا دین کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ اسلام پھر اس سے پوچھا جاتا ہے تیرے نبی کون ہیں؟ تو وہ کہتا ہے محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ پھر ایک دروازہ اُس کے سامنے دوزخ کی طرف کھولا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے۔ اگر تم جواب میں پھسل جاتے۔ تو تمہارا ٹھکانہ یہ دوزخ ہوتا۔ اور پھر جنت کی طرف دروازہ کھول کر اُسے کہا جاتا ہے۔ یہ جنت میں تم اپنا ٹھکانہ دیکھو۔ کہ تم ثابت قدم رہے ہو۔

اور جب کوئی کافر مرتا ہے تو اُسے قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اور اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔ میں نہیں جانتا۔ میں جو لوگوں سے سنتا رہا کہتا رہا۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ تم نے کچھ نہیں جانا۔ اور پھر جنت کی طرف ایک دروازہ کھول کر اُسے دکھایا جائے گا۔ دیکھ اگر جواب درست دیتے تو تمہارا ٹھکانہ یہ جنت ہوتا۔ اب کہ تم پھسل گئے ہو۔ تو تمہارا ٹھکانہ یہ جہنم ہے۔ اور پھر ایک دروازہ کھول کر اُسے دوزخ دکھا دی جائے گی۔ امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث کے بعد اسی مضمون کی حدیث درج فرمائی ہے۔

دو کالے رنگ کے نیلی آنکھوں والے فرشتے قبر میں آتے ہیں

۳۶۔ امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن قرار دیا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے اور الآجری نے الشریعۃ میں اور ابن ابی عاصم نے السنۃ میں اور امام بیہقی نے عذاب القبر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو کالے رنگ کے دو نیلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں۔ ایک کو منکر اور دوسرے نکیر کہتے ہیں۔ وہ دونوں اُس سے کہتے ہیں۔ تم ان ذات گرامی کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں کیا کہتے ہو۔تو مومن کہتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اُس کے رسول گرامی ہیں۔اور میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کوئی عبادت کے لائق نہیں اور جناب محمد اُس کو کے بندے اور رسول ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ ہم جانتے تھے۔کہ تم اسی طرح سے کہو گے۔پھر قبر اس کے لیے ستر در ستر ہاتھ کشادہ کردی جاتی ہے۔اور اُس روشن کردیا جاتا ہے۔اور اُسے کہا جاتا ہے کہ آرام سے سو جاؤ۔وہ کہتا ہے کہ میں واپس جا کر اپنے گھر والوں کو بتا آؤں؟ بس وہ کہتے ہیں۔بس اب دلہن کی طرح سو جاؤ۔کہ اُسے اس کے محبوب کے سوا دوسرا کوئی نہیں اُٹھاتا ہے۔بس اب اللہ تعالیٰ ہی تمہیں اس بستر سے اُٹھائے گا۔

اور جو منافق ہوتا ہے۔جب اُس سے پوچھتے ہیں۔تو وہ کہتا ہے۔میں جو لوگوں سے سنتا رہا وہی کہتا رہا۔میں تو کچھ نہیں جانتا۔تو وہ کہتے ہیں۔کہ ہمیں معلوم تھا تم یہی کہو گے۔پھر زمین سے کہا جاتا ہے۔اس کے لیے سمٹ جاؤ۔تو وہ اُسے کچل دے گی۔اور اُس کی پسلیاں اُس میں گڈمڈ ہو جائیں گی۔اور اُسے اسی طرح عذاب ہوتا رہے گا۔یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اُسے روز قیامت اُس کے بچھونے سے اُٹھائے گا۔

مردہ تمہارے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے

۳۷۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم ایک جنازہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ شامل ہوئے۔جب آپ اُس کے دفن سے فارغ ہوئے۔تو آپ نے لوگوں کی طرف رخ مبارک کر کے ارشاد فرمایا: یہ اب تمہارے جوتوں کی آہٹ سنے گا۔اور اس کے پاس منکر ونکیر آئیں گے۔جن کی دونوں کی آنکھیں تانبے کی دیگوں جیسی ہوں گی۔اور اُن کے دانت گائے کے سینگوں کی طرح کے ہوں گے۔اور اُن کی آواز بادل کی گرج کی طرح ہوگی۔وہ اُسے بٹھالیں گے۔وہ اُس سے پوچھیں گے کہ تو کس کی عبادت کیا کرتا تھا۔اور تیرا کا

besturdubooks.wordpress.com

نبی کون تھا۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا۔ تو کہے گا۔ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا اور میرے نبی گرامی جناب محمد اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو واضح دلائل لے کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ہم آپؐ پر ایمان لائے۔ اور آنجناب کی پیروی کی اور فرمان باری سے یہی مراد ہے۔ کہ فرمایا:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا اور آخرت میں حق بات پر قائم رکھتا ہے۔

تو اُسے کہا جائے گا۔ کہ تو یقین پر آیا۔ اور یقین پر ہی فوت ہوا۔ اور یقین پر ہی روز قیامت اُٹھایا جائے گا۔ اور پھر جنت کی طرف اس کے لیے دروازہ کھول دیا جائے گا۔ اور اُس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی۔

اور اگر وہ شک کرنے والوں میں سے ہوا۔ تو وہ جواب میں کہے گا میں کچھ نہیں جانتا۔ جو لوگوں سے سنا کہہ دیا۔ تو اس سے کہا جائے گا۔ تو شک پر آیا۔ اور شک میں ہی مر گیا۔ اور شک میں ہی روز قیامت اُٹھایا جائے گا۔ اور پھر اس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دیا جائے گا۔ اور اس پر بچھو اور سانپ مسلط کر دیے جائیں گے۔ کہ ان میں سے کوئی ایک زمین پر پھونک مار دے۔ تو زمین پر کوئی چیز نہ اُگ سکے۔ وہ اُسے نوچیں گے۔ اور زمین کو حکم ہوگا۔ کہ اُسے بھینچ دے وہ اُسے دبائے گی۔ کہ اُس کی ہڈی پسلی برابر ہو جائے گی۔

مومن کے نیک اعمال اس کے گرد گھیرا ڈال دیتے ہیں اور منکر نکیر کو قریب نہیں آنے دیتے

۳۸۔ ہناد نے الزہد میں اور ابن ابی شیبہ نے اور ابن جریر نے اور ابن المنذر نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر اور طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مردویہ، حاکم اور امام بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قسم ہے اُس ذات باری کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ جب کوئی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے۔ تو وہ لوگوں کے واپس جاتے وقت اُن کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے۔ اور جو مومن ہوتا ہے۔ نماز اُس کے سرہانے کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور زکوٰۃ اُس کے دائیں اور روزہ بائیں اور نیکیاں اور بھلائیاں اور لوگوں کے ساتھ اچھا برتاؤ اُس کے پیروں کی طرف ہو جاتے ہیں۔ اب جب کوئی فرشتہ اُس کے سر کی جانب سے آنا چاہتا ہے۔ تو نماز کہتی ہے اس طرف سے تم نہیں گزر سکتے۔ تو وہ دائیں جانب سے آنا چاہتا ہے۔ تو زکوٰۃ رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اور بائیں جانب سے روزہ آڑے آتا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں۔ ادھر سے تم نہیں گزر سکتے۔ اور پیروں کی طرف سے نیکیاں بھلائیاں اور لوگوں سے نیک سلوک اُسے آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے۔ بیٹھ جاؤ۔ تو بیٹھ جاتا ہے۔ اور اُسے ایسا لگتا ہے کہ سورج غروب ہونے والا ہے۔ تو اُسے کہا جاتا ہے ہمارے سوالوں کے جواب دو۔ تو وہ اُن سے کہتا ہے۔ کہ ٹھہرو! پہلے مجھے عصر کی نماز پڑھ لینے دو۔ تو وہ کہتے ہیں وہ تو تم ابھی پڑھ لو گے۔ پہلے ہمیں بتاؤ۔ جو ہم پوچھ رہے ہیں۔ تو وہ کہتا ہے آپ لوگ کیا پوچھنا چاہتے ہیں؟ تو اُس سے پوچھا جاتا ہے۔ کہ اُس ذات بابرکات کے بارے تمہارا کیا خیال ہے۔ جو تمہارے پیشوا بن کر آئے تھے۔ ان کی مراد جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہوتی ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپؐ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ جو ہمارے رب کی طرف سے واضح دلائل لے کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ہم نے آپؐ کو سچ جانا اور آپ کی پیروی کی تو اس سے کہا جائے گا۔ تم نے سچ کہا۔ اسی پر تم آئے اور اسی پر تم فوت ہوئے۔ اور اسی عقیدے پر تم قیامت کے روز اُٹھائے جاؤ گے۔ اور حد نظر تک اس کی قبر کھول دی جاتی ہے۔ اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ

besturdubooks.wordpress.com

الدُّنیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ

کہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا اور آخرت میں درست عقیدے پر قائم رکھتا ہے۔

اور پھر کہتے ہیں اس کو دوزخ کا دروازہ کھول کر دکھاؤ۔ تو دروازہ کھول کر اسے کہتے ہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے تو تمہارا یہ ٹھکانہ ہوتا۔ اور پھر کہتے ہیں۔ اس کے لیے جنت کی طرف دروازہ کھول دو۔ تو وہ کھول دیا جاتا ہے۔ تو یہ ہے تمہارا اصل ٹھکانہ جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تیار کر رکھا ہے۔ تو وہ بہت خوش ہوتا۔ اور خوشی سے اس کا من بھر جاتا ہے۔ اور اُس کا جسم مٹی میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی روح پاک خوشبو میں جو ایک سبز رنگ کا خوبصورت پرندہ ہوتا ہے۔ جنت کے ایک درخت سے لٹک جاتی ہے۔

اور کافر کو قبر میں سر کے بل لایا جاتا ہے۔ اور کوئی مددگار کسی طرف سے اس کے پاس نہیں پہنچتا۔ وہ ڈرا ہوا اور گھبرایا ہوا ہوتا ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ ان ذاتِ گرامی کے متعلق تم کیا کہتے ہو؟ جو تمہارے اندر موجود تھے۔ اور اُن کے بارے میں تم کیا گواہی دیتے ہو۔ لیکن اُسے آنجناب کا اسم گرامی یاد نہیں آتا۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ہم جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں پوچھ رہے ہیں تو وہ جواب میں کہتا ہے۔ میں نے لوگوں سے سنا۔ کہ وہ جو کچھ کہتے تھے۔ سو میں بھی وہی کہتا رہا۔ تو وہ کہیں گے کہ اپنے بارے میں تو نے ٹھیک ہی کہا۔ تو اسی بے یقینی پر آیا اور مر گیا۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اسی بے یقینی پر تو اٹھایا جائے گا۔ اور اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دونوں پسلیاں آپس میں مل جاتی ہیں۔ اور اسی کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا وَّ نَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَعْمٰى

جس نے میری یاد سے منہ پھیرا۔ اُس کے لیے تنگدستی کی پریشان

besturdubooks.wordpress.com

زندگی ہوگی اور وہ قیامت کے دن نابینا اُٹھایا جائے گا۔

تو کہا جائیگا۔ کہ اس کے لیے جنت کی طرف ایک دروازہ کھول دو۔ تو ایک دروازہ اُس کے لیے کھول دیا جائے گا۔ اور اُس سے کہا جائے گا کہ یہ تمہارا ٹھکانہ تھا۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کرتے تو اُسے بہت سی حسرت اور افسوس ہوگا۔

اور کہا جائے گا کہ اب اس کے لیے دوزخ کی جانب دروازہ کھول دو۔ وہ دروازہ کھول کر اُسے کہیں گے۔ یہ ہے تمہارا ٹھکانہ جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تیار کیا ہے۔ تو اُسے نہایت ہی زیادہ حسرت وافسوس ہوگا۔ ابوعمر العزیز (نابینا) فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن سلمہ سے پوچھا۔ کیا یہ شخص قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے والا تھا۔ فرمانے لگے۔ ہاں۔ ابوعمر فرماتے ہیں لیکن اسے کلمہ شہادت پر یقین نہیں تھا۔ کہ دل سے نہیں کہتا تھا۔ لوگوں سے سنتا اور کہہ دیتا۔ اُسے سمجھتا نہیں تھا۔

مومن کے نیک اعمال قبر کے عذاب سے حفاظت کرتے ہیں

۳۹۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ آدمی کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ جب فرشتہ اُس کے سرہانے کی طرف سے اُس کی طرف آنے لگتا ہے۔ تو تلاوت قرآن کریم اُسے پیچھے ہٹا دیتی ہے۔ اور جب ہاتھوں کی جانب سے آنے لگتا ہے تو صدقہ خیرات رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اور پیروں کی طرف سے آنے کی صورت میں اُس کا مسجدوں کی طرف جانا آڑے آجاتا ہے۔ اور صبر کہتا ہے۔ اگر مجھ کو جگہ ملتی تو میں بھی سامنے کھڑا ہو جاتا لہٰذا وہ ایک طرف کھڑا ہو جاتا ہے۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مرنے والے کو قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اس کے نیک اعمال آجاتے ہیں۔ اور اس کی حفاظت کرنے لگتے ہیں۔ جب فرشتہ سر کی طرف سے آنے کو

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔ تلاوت قرآن کریم اُس کی حفاظت کے لیے آجاتی ہے۔ اور اگر پیروں کی جانب سے آتا ہے۔ تو اُس کا قیام لیل (تہجد) راستہ روک لیتا ہے۔ اور اگر ہاتھوں کی طرف سے آتا ہے۔ تو اُس کے دونوں ہاتھ کہتے ہیں۔ قسم ہے اللہ کریم کی۔ یہ شخص اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے ہاتھوں کو کھلا رکھتا تھا۔ اور نیز یہ اپنے ہاتھوں کو بارگاہ الٰہی میں پھیلا کر دعائیں کیا کرتا تھا۔ تو اس کا ذکر الٰہی اور روزہ ڈھال بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ راوی فرماتے ہیں اسی طرح سے نماز بھی اور صبر ایک طرف کو کھڑا ہو کر کہتا ہے۔ اگر مجھے بھی کہیں جگہ ملتی تو میں آگے ہوتا۔ اور اُس کے نیک اعمال اس طرح سے اُس کا دفاع کریں گے۔ جس طرح کوئی شخص اپنے بھائی، اہل وعیال اور اپنے لاڈلے بیٹے کا دفاع کرتا ہے۔ پھر اس کے بعد کہیں گے اللہ تعالیٰ تمہیں برکت عطا فرمائے۔ تم اپنے بستر پر آرام سے سو جاؤ۔ تیرے ہمدرد دوست بہت اچھے ہیں۔ اور تیرا ساتھ دینے والے بھی کمال کے ہیں۔

مومن بندہ قبر کی طرف جلدی جانے کی خواہش کرتا ہے اور کافر جلدی نہیں جانا چاہتا

۴۱۔ ابن ابی الدنیا اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب مومن کا آخری وقت آتا ہے۔ اور اُس کی روح جسم سے نکل چکتی ہے۔ تو فرشتے کہتے ہیں کہ پاکیزہ روح پاکیزہ جسم سے نکل آئی ہے۔ جب اُسے گھر سے قبر کی طرف لایا جاتا ہے۔ تو جلدی قبر تک پہنچنے کی خواہش کرتا ہے۔ اور جب اُسے قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ تو ایک فرشتہ سر کی طرف سے آتا ہے۔ تو سجدہ اُس فرشتہ کے سامنے آجاتا ہے۔ اور اگر پیٹ کو پکڑنے آتا ہے۔ تو روزہ رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اور اگر ہاتھ کی جانب سے آتا ہے تو صدقہ دفاع کرتا ہے۔ اور اگر پاؤں قابو کرنے آتا ہے۔ تو پیروں پر

besturdubooks.wordpress.com

کھڑے ہو کر اُس کا رات کو تہجد پڑھنا۔ اور نمازوں کے لیے چل کر جانا اُس کے لیے اوٹ بن جاتا ہے اور مومن کو کوئی گھبراہٹ اور پریشانی نہیں رہتی ہے۔ اور بہت سے لوگ اس موقع پر گھبراہٹ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جب وہ اپنا ٹھکانہ دیکھتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لیے تیار کیا ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ اے رب کریم! مجھے اپنے اس مقام پر پہنچا دے۔ تو اُسے کہتے ہیں۔ ابھی تمہارے بہن بھائی ہیں جنہیں تمہارے ساتھ آ کر ملنا ہے۔ ابھی قبر میں واپس جا کر آرام سے نرم بستر پر سو جاؤ۔ اور اپنی آنکھیں ٹھنڈی رکھو۔

اور کافر کو جب موت پیش آتی ہے۔ اور اُس کی روح جسم سے نکل جاتی ہے۔ تو فرشتے کہتے ہیں کہ خبیث روح خبیث جسم سے باہر آ گئی ہے۔ جب اُسے گھر کی طرف سے لے جانے لگتے ہیں۔ تو وہاں سے وہ جلدی سے نہیں جانا چاہتا اور چیختا چلاتا ہے۔ کہ تم مجھے کہاں لیے جا رہے ہو؟ اور جب قبر میں جاتا ہے۔ اور اپنا انجام دیکھتا ہے۔ کہ اس کے لیے کیا عذاب تیار ہے۔ تو وہ کہتا ہے۔ رب کریم! یہ مجھے واپس لے جائیں۔ تا کہ میں گناہوں سے توبہ کر کے نیک اعمال کر لوں۔ تو اُسے کہتے ہیں۔ تمہیں جو زندگی ملی تھی۔ تو نے گزار لی۔ اور اُس کی قبر تنگ کر دی جاتی ہے۔ اور اُس کی پسلیاں آپس میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔ اور سانپ بچھو اُسے ڈستے ہیں۔ اور وہ سوتے میں گھبرا اُٹھتا ہے۔ اور زمین کے کیڑے مکوڑے اور سانپ بچھو اس پر پل پڑتے ہیں۔

مومن بندہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کیلئے بے تاب ہوتا ہے اور کافر کو اللہ تعالیٰ سے ملاقات ناگوار ہوتی ہے

۴۲۔ بزار اور ابن جریر نے تھذیب الآثار میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ مومن پر جب موت کا نزول ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنے سامنے اپنا اچھا انجام دکھائی دیتا ہے۔ تو وہ لقاءِ الٰہی کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

بہت جلدی آگے جانا چاہتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ بھی اُسے ملنے کا خواہشمند ہوتا ہے پھر مومن کی روح آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔اور مومنوں کی سابقہ روحیں اُس کے پاس آکر حال احوال پوچھتی ہیں۔اور زمین میں اپنی جان پہچان کے لوگوں کے بارے معلوم کرتی ہیں۔تو جب وہ کہتا ہے کہ میں فلاں کو دنیا میں چھوڑ کر آیا ہوں۔تو انہیں یہ اچھا لگتا ہے۔اور جب وہ بتاتا ہے کہ فلاں آدمی مر گیا ہے۔تو وہ کہتے ہیں کہ اُس کی روح تو ہمارے پاس نہیں پہنچی ہے۔لگتا ہے کہ اُس کی روح دوزخیوں کی طرف پہنچ گئی ہے۔اور مومن کو قبر میں بٹھالیا جاتا ہے۔اور اُس سے سوال ہوتا ہے۔تیرا رب کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔اور اُس سے پوچھتے ہیں۔تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہتا ہے۔کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔پھر کہتے ہیں۔تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہتا ہے۔میرا دین اسلام ہے۔تو قبر میں ایک دروازہ کھول کر اُسے کہتے ہیں۔اپنا ٹھکانہ دیکھ لو۔اور ٹھنڈی آنکھوں سو جاؤ۔اور پھر اُسے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اُٹھائے گا۔گویا کہ ابھی سویا تھا۔

اور اگر مرنے والا اللہ تعالیٰ کا دشمن ہوتا ہے۔تو اُسے اپنا انجام نظر آجاتا ہے۔اور وہ نہیں چاہتا کہ اُس کی روح جسم سے جدا ہو۔اور اللہ تعالیٰ اُسے ملنا نہیں چاہتا۔اور جب اُسے قبر میں بٹھا کر پوچھتے ہیں۔تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے مجھے نہیں معلوم۔تو اُسے کہتے ہیں۔تو نے کچھ نہیں جانا۔پھر پوچھتے ہیں۔تیرا دین کیا ہے وہ کہتا ہے میں کچھ نہیں جانتا۔وہ کہتے ہیں واقعی تو نے کچھ نہیں جانا۔تو اس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دیتے ہیں۔اور اُس کی خوب پٹائی کرتے ہیں۔کہ ضربوں کی آواز سوائے جن وانس کے تمام مخلوق سنتی ہے۔پھر اُسے کہا جائے گا۔کہ سو جا۔جس طرح زہریلے سانپوں کا ڈسا ہوا مدہوش ہو درد بھرے انداز میں سوتا ہے۔(اور سوتا کیا ہے تڑپتا ہے) اور وہ مسلسل اُسے ڈستے رہتے ہیں۔اور اس کی قبر اس کے لیے تنگ کر دی جائے گی۔اور اس کی پسلیاں ایک دوسری کے ساتھ جا ملیں گی۔

besturdubooks.wordpress.com

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: کہ منکر نکیر کو دیکھ کر تمہارا کیا حال ہوگا؟ انہوں نے عرض کیا یہ منکر نکیر کیا ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: قبر میں امتحان لینے والے فرشتے۔ ان کی آواز بجلی کی کڑک کی طرح دل دہلا دینے والی ہوگی۔ اور اُن کی آنکھیں بجلی کی طرح چمک رہی ہوں گی۔ وہ اپنے بالوں کو روندتے ہوئے آئیں گے۔ اور اپنے لمبے دانتوں سے زمین کو اُکھاڑتے ہوئے آوارد ہوں گے۔ اور اُن کے پاس لوہے کا بڑا ڈنڈا ہوگا جسے سب مل کر بھی اُٹھا نہیں سکتے۔

۴۴۔ ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب میت قبر میں جاتی ہے۔ تو نیک آدمی کو قبر میں بٹھا دیا جاتا ہے۔ اُسے ڈر اور تشویش نہیں ہوتی۔ پھر اُسے کہا جاتا ہے۔ تو کونسے مذہب میں تھا؟ وہ کہے گا مذہب اسلام میں، پھر اُس سے پوچھا جائے گا۔ یہ ذاتِ گرامی کون ہیں؟ وہ کہے گا۔ یہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں جو ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح دلائل لے کر تشریف لائے۔ ہم نے انہیں سچ جانا۔ پھر اُسے پوچھیں گے۔ کیا تم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے؟ وہ کہے گا نہیں۔ ہم سے کوئی اللہ تعالیٰ کو اس دنیا میں دیکھنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ تو اس کے لیے ایک راستہ جہنم کی طرف کھول کر دکھاتے ہیں۔ تو وہ دیکھتا ہے کہ دوزخ کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ دیکھو! اللہ تعالیٰ نے اس مصیبت سے تمہیں بچا لیا ہے۔ اور ایک راستہ جنت کی طرف کھول کر دکھاتے ہیں۔ تو وہ وہاں کی رونقیں دیکھتا ہے۔ اور اس کی نعمتوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ تو اُسے کہتے ہیں کہ یہ تمہارا اصلی ٹھکانہ ہے اور اُسے کہتے ہیں کہ تجھے یقین کامل تھا۔ اور اُسی پر تیری وفات ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اسی یقین پر تو قیامت کے دن اُٹھے گا۔

اور برے آدمی کو بھی بٹھایا جاتا ہے اور وہ ڈرا ہوا اور گھبرایا ہوا ہوتا ہے۔ اُسے کہتے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔تو کس مذہب پر قائم تھا؟ وہ کہے گا۔ مجھے تو معلوم نہیں۔اس سے پوچھتے ہیں کہ یہ ذاتِ گرامی کون ہیں؟ وہ کہتا ہے۔ میں نے لوگوں سے جو کچھ سنا وہی کہتا رہا۔تو جنت کی طرف ایک کھڑکی کھول کر اُسے دکھاتے ہیں۔ وہ اُس کی رونقیں اور نعمتیں مشاہدہ کرتا ہے۔تو اُسے کہتے ہیں۔ دیکھو اس نعمت سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں محروم کر دیا ہے۔ پھر اُس کے لیے دوزخ کی طرف ایک کھڑکی کھول دی جاتی ہے اور اس کی بھڑک اور شعلوں کو دیکھتا ہے۔تو فرشتے کہتے ہیں بس اب تیرا یہی ٹھکانہ ہوگا۔ کیونکہ تو (دین کے معاملہ میں) شک میں پڑا ہوا تھا۔اور شک پر ہی مرا۔اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو شک میں ہی تو قیامت کو اُٹھے گا۔

۴۵۔ ابن ابی شیبہ اور امام بخاری نے حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میری طرف وحی کی گئی ہے۔، کہ قبروں میں تمہارا امتحان ہوگا۔ تمہیں پوچھیں گے۔ کہ اس ذاتِ گرامی کے بارے میں تمہاری معلومات کیا ہیں۔تو مومن اور صاحب یقین شخص جواب میں کہے گا۔ یہ ذات گرامی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو ہمارے پاس دلائل اور ہدایت لے کر تشریف لائے۔ ہم نے انہیں سچ مانا اور ان کی پیروی کی۔تو اُسے کہیں گے۔ ہمیں معلوم تھا کہ اگر تم مومن ہو گے۔تو یہی جواب دو گے۔اب آرام سے سو جاؤ۔اور منافق اور شک میں پڑے ہوئے شخص سے پوچھیں گے۔ تو وہ کہے گا۔ میں کچھ نہیں جانتا۔ جو لوگ کہتے تھے میں بھی کہتا رہا۔

نیک اعمال قبر میں مومن کا کام ہلکا کر دیتے ہیں

۴۶۔ امام احمد نے حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کسی انسان کو قبر میں لے جاتے ہیں۔تو مومن کے نیک اعمال اس کا کام ہلکا کر دیتے ہیں۔یعنی نماز اور روزہ وغیرہ۔تو فرشتہ جب نماز کی طرف سے اُسے پکڑنے آتا ہے۔تو وہ

besturdubooks.wordpress.com

اُسے واپس کر دیتی ہے۔ اور دوسری طرف سے روزہ روک دیتا ہے۔ تو وہ دور سے ہی کہتا ہے۔ بیٹھ جاؤ۔ تو وہ شخص اُٹھ کر بیٹھ جاتا ہے۔ تو فرشتہ اُس سے کہتا ہے۔ ان ذات گرامی کے بارے میں کیا کہو گے؟ اُس کی مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکات سے ہوتی ہے۔ تو مومن کہتا ہے۔ یہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور میں اقرار کرتا ہوں۔ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے سچے رسول ہیں۔ فرشتہ اُس سے پوچھتا ہے۔ یہ تمہیں کس طرح معلوم ہوا؟ اور کیسا تم نے انہیں سمجھ لیا؟ وہ کہتا ہے۔ ''اَشْهَدُ اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ'' فرمایا: کہ فرشتہ کہتا ہے۔ اس پر تم نے زندگی گزاری اور اسی پر تمہارا خاتمہ ہوا۔ اور اسی عقیدے پر تم روز قیامت اُٹھو گے۔

اور اگر فاسق وفاجر یا کافر شخص ہوگا۔ تو جب فرشتہ اُس کے پاس آئے گا۔ تو اس کے اور فرشتے کے درمیان کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی۔ تو وہ اُسے بٹھا کر پوچھے گا۔ اس ذات گرامی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ وہ پوچھے گا۔ کس کے بارے میں؟ فرشتہ کہے گا۔ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں۔ تو وہ کہے گا واللہ مجھے معلوم نہیں ہے۔ میں لوگوں سے جو سنتا رہا کہتا رہا۔ تو فرشتہ کہے گا۔ اس پر تو زندہ رہا۔ اس پر تیرا خاتمہ ہوا۔ اور اسی پر تو اُٹھایا جائے گا۔ اور قبر میں اُس پر ایک جانور مسلط کر دیا جائے گا۔ جس کے پاس ایک کوڑا ہوگا۔ جس کے آگے اونٹ اور گھوڑے کی ایال طرح کا ایک شعلہ لگا ہوگا۔ جس سے وہ اُسے مارے گا۔ وہ چیخ وپکار کرے گا۔ تو وہ اس کی کچھ نہیں سنے گا (اور مارتا چلا جائے گا)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا کہ فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ فرمائے

۴۷۔ امام احمد اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپ فرماتی ہیں۔ کہ ایک یہودی عورت نے میرے دروازے پر آ کر کھانا

besturdubooks.wordpress.com

طلب کیا۔اور اُس نے کہا۔ مجھے کھانا کھلا دو۔اللہ تعالیٰ تمہیں دجال کے فتنہ سے محفوظ رکھے۔اور عذاب قبر سے بچائے۔اور میں نے اُس عورت کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے تک روکے رکھا۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ آلہ وسلم تشریف لائے تو میں نے عرض کیا۔یارسول اللہؐ! یہ یہودی عورت کیا کہہ رہی ہے؟ آپؐ نے پوچھا کیا کہہ رہی ہے؟ میں نے عرض کیا یہ کہہ رہی ہے ۔اللہ تعالیٰ تمہیں فتنہ دجال اور عذاب قبر سے محفوظ رکھے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں ہاتھ اُٹھا کر فتنہ دجال اور عذاب قبر سے پناہ مانگنے لگے۔اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اس فتنہ دجال سے تو ہر نبی نے اپنی امت کو خبردار فرمایا ہے۔اور میں تمہیں ایسی بات سے تمہیں خبردار کروں گا۔کہ کسی نبی نے اس طرح سے نہیں ڈرایا۔وہ کانا ہوگا۔اور اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان لفظ کافر لکھا ہوگا۔جسے ہر مومن پڑھ لے گا۔اور فتنہ عذاب قبر میری وجہ سے ہی تمہاری آزمائش ہوگی۔اور میرے بارے میں تم سے پوچھا جائے گا۔

جب نیک آدمی ہوگا۔وہ قبر میں بٹھایا جائے گا۔اُسے کوئی ڈر گھبراہٹ نہیں ہوگی۔اور اُسے کہا جائے گا۔تو کن کاموں میں مصروف تھا؟ وہ کہے گا اسلام میں اور اسے کہیں گے۔یہ ذات گرامی کون ہیں۔جو تم میں موجود رہے۔وہ کہے گا یہ جناب محمد رسول اللہؐ ہیں۔جو ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے واضح دلائل لے کر تشریف لائے۔اور ہم نے انہیں سچ جانا۔تو اس کے لیے دوزخ کی طرف سوراخ کھولیں گے جسے دیکھ لے گا۔کہ اس کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ تو اُسے کہیں گے۔اُسے دیکھو جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں بچایا ہے۔اور پھر جنت کی جانب ایک راستہ کھول دیں گے۔اور وہ اُسے دیکھے گا۔کہ بارونق ہے۔ اور اس میں بے شمار نعمتیں ہیں۔تو اُسے کہیں گے اب یہ تمہارا ٹھکانہ ہوگا۔اور تم یقین پر قائم تھے۔اور اُسی پر تمہارا خاتمہ ہوا۔اور انشاء اللہ اُسی یقین پر تم روز قیامت اُٹھو گے۔اور جب برا آدمی ہوتا ہے۔تو وہ گھبرا کر قبر میں اُٹھ کر بیٹھ

besturdubooks.wordpress.com

جاتا ہے۔ اُسے کہتے ہیں۔ دنیا میں تم کیا کرتے رہے؟ وہ کہتے ہیں۔ یہ ذات گرامی کون ہیں۔ جو تمہارے اندر موجود تھے۔ وہ کہے گا۔ میں لوگوں سے جو سنتا رہا کہتا رہا۔ تو اُس کے لیے جنت کا ایک راستہ کھول کر دکھایا جائے گا۔ وہ اس کی رونق کی طرف دیکھے گا پھر دوزخ کی طرف سے ایک مورا کھول دیں گے۔ وہ دیکھے گا۔ کہ دوزخ کی آگ ایک دوسری کو کھا رہی ہے۔ تو اسے کہیں گے۔ کہ اب یہ تمہارا ٹھکانہ رہے گا۔ تو شک میں پڑا رہا۔ اُس پر تو مرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے چاہا تو اُسی پر اُٹھے گا۔ پھر اُسے عذاب دیا جائے گا۔

۴۸۔ اور امام بیہقی نے بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جناب نبی اکرم سے اسی طرح حدیث بیان فرمائی ہے۔

اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا گھبرانا کہ قبر میں میرا کیا ہوگا

۴۹۔ بزار نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ یارسول اللہؐ! یہ امت قبروں میں آزمائش میں پڑے گی۔ تو میرا کیا بنے گا۔ میں تو ایک کمزور عورت ہوں۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیا کی زندگی اور آخرت میں حق بات پر قائم رکھتا ہے۔

۵۰۔ امام بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میری وجہ سے ہی لوگوں سے قبروں میں سوال ہوگا اور اس بارے میں یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی ہے۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخ

besturdubooks.wordpress.com

مومن میت کہتی ہے کہ مجھے جلدی لے چلو

۵۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ جب مومن کی میت چارپائی پر رکھ دی جاتی ہے۔ وہ پکارتا ہے۔ میں تمہیں اللہ تعالیٰ کی قسم دیتا ہوں کہ مجھے جلدی لے چلو۔ جب اُسے قبر میں دفن کرتے ہیں۔ تو اُس کے اعمال اُسے چاروں طرف سے گھیر لیتے ہیں۔ نماز آکر اُس کے دائیں طرف کھڑی ہو جاتی ہے۔ اور روزہ آکر اُس کے بائیں جانب کھڑا ہوا جاتا ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنا اُسے کے پیروں کی جانب کھڑا ہو جاتا ہے۔ نماز کہتی ہے۔ میری طرف سے تو تم اسے کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہ مجھے ادا کیا کرتا تھا۔ اور بائیں جانب سے روزہ آکر کہتا ہے۔ یہ روزہ رکھتا تھا پیاسا رہتا تھا۔ لہٰذا اُدھر سے بھی فرشتے نہیں آسکتے۔ تو وہ پیروں کی جانب سے آنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تو نیک اعمال اُن کا مقابلہ کرتے ہیں۔ وہ آگے کو نہیں جاسکتے۔ اور اگر مومن کے علاوہ کوئی اور ہوتا ہے۔ تو فرشتوں کے آنے پر آہ وبکاء کرتا ہے۔ کہ تمام مخلوق اُس کی چیخ وپکار سنتی ہے۔ سوائے جن وانس کے، اگر انسان اُس کی آواز سن لے تو گھبرا کر بے ہوش ہو جائے۔

۵۲۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت طاؤس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مرنے والوں کی سات دن تک قبر میں آزمائش ہوتی رہتی ہے۔ تو وہ پسند کرتے تھے۔ کہ سات دن تک اُن کی طرف سے مسکینوں کو کھا کھلایا جائے۔

۵۳۔ ابونعیم نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ایک صحابی آدمی کی قبر پر کھڑے ہوئے۔ جب آپ فارغ ہوئے۔ تو آپ نے فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ، اَللّٰهُمَّ اِنَّهٗ نَزَلَ بِكَ وَاَنْتَ خَيْرُ مَنْزُوْلٍ بِهٖ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَافْتَحْ اَبْوَابَ السَّمَآءِ لِرُوْحِهٖ وَاَقْبِلْهُ مِنْكَ بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّثَبِّتْ عِنْدَ الْمَسْئَلَةِ مَنْطِقَهٗ

ہم اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ اور ہم اُسی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ بندہ تیرا مہمان بن کر آیا ہے۔ اور تو اس کا اچھا مہمان نواز ہے۔ زمین کو اس کے دونوں پہلوؤں سے دور فرما دے۔ اور اس کی روح کے لیے آسمان کے دروازے کھول دے۔ اور اسے اچھی طرح سے قبول فرمالے۔ اور سوال کے وقت اسے اس کی گفتگو میں ثابت قدم رکھ۔

۵۴۔ الحکیم نے نوادار الاصول میں روایت کی ہے۔ اور اس کی تائید دوسری احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمانِ گرامی دفن میت کے وقت تحریر فرمایا ہے۔ ''اَللّٰهُمَّ اَجِرْهُ مِنَ الشَّيْطٰنِ'' جیسا کہ پچھلے باب میں گزرا ہے۔ ''باب دفن کے وقت کیا پڑھا جائے۔'' اگر شیطان کا عمل دخل یہاں نہ ہوتا۔ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دُعا نہ فرماتے۔

۵۵۔ الحکیم نے نوادر الاصول میں حضرت سفیان ثوری رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب میت سے پوچھا جاتا ہے۔ تیرا رب کون ہے؟ تو ایک صورت میں اُس کے سامنے آکر اُس سے اپنی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے۔ کہ میں تمہارا رب ہوں۔

۵۶۔ ابن شاہین نے السنۃ میں فرمایا ہے۔ ہم سے حضرت عبداللہ بن سلیمان نے حدیث بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ہم سے عمرو بن عثمان نے انہوں نے فرمایا: ہم سے بشیر بن صفوان نے انہوں نے حضرت راشد سے فرماتے ہیں۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے تھے۔ ''تَعَلَّمُوْا حُجَّتَكُمْ فَاِنَّكُمْ

besturdubooks.wordpress.com

مَسْئُوْلُوْنَ "اپنے لیے دلیل ایمان سیکھا کرو۔ کہ اس کے بارے میں تم سے سوال ہوگا۔ یہاں تک کہ انصار کے گھر والے جب اُن کے ہاں کسی کی وفات کا وقت آتا۔ تو وہ اُسے ہدایت دیتے۔ اور بچہ جب سمجھدار ہو جاتا۔ تو اُسے بتاتے۔ کہ جب تم سے پوچھیں کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو تم کہا کرو۔ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور جب پوچھیں کہ تیرا دین کیا ہے؟ تو تم کہو کہ میرا دین اسلام ہے۔ اور جب پوچھیں کہ تیرا نبی کون ہے؟ تو تم کہو میرے نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔

۵۷۔ انسلفی نے الطیوریات میں حضرت سہل بن عمار سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یزید بن ہارون کو اُن کی موت کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا: تو انہوں نے فرمایا: کہ قبر میں میرے پاس سخت مزاج اور خوفناک دو فرشتے آئے انہوں نے پوچھا۔ تیرا دین کیا ہے؟ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرے نبی کون ہیں؟ تو میں نے اپنی سفید داڑھی پکڑ کر کہا۔ کہ اس طرح کے بوڑھوں کو اس طرح [illegible] کیا جاتا ہے؟ اور میں تو دوسرے لوگوں کو اسی بات تک تمہارے سوالوں کا جواب [illegible] سکھا رہا ہوں۔ تو وہ چلے گئے۔ اور کہنے لگے کہ تم نے حضرت [illegible] [illegible] ہے؟ میں نے کہا [illegible]

[illegible]

۵۸۔ [illegible] محمد الحرّی [illegible] روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرے والد کو نماز جنازہ میں شمولیت کا بہت شوق تھا۔ چاہے کوئی جان پہچان کا ہو یا جان پہچان کا نہ ہو۔ سب کے جنازہ میں شرکت فرماتے۔ انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے! میں ایک دن ایک نماز جنازہ

besturdubooks.wordpress.com

میں شریک ہوا۔ اور جب اُسے دفن کرنے کے لیے دو آدمی اُس کی قبر میں اُترے۔ تو ایک شخص قبر سے باہر نکل آیا۔ اور ایک قبر کے اندر ہی رہ گیا۔ اور لوگ قبر پر مٹی ڈالنے لگے۔ تو میں نے لوگوں سے کہا کہ دیکھو! ایک زندہ آدمی میت کے ساتھ دفن ہو رہا ہے۔ تو لوگوں نے بتایا کہ دوسرا کوئی آدمی قبر میں نہیں تھا۔ تو میں نے دل میں کہا کہ شاید مجھے ہی شبہ ہوا ہو۔ لیکن جب میں واپس گھر آیا تو میں نے کہا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے قبر میں دو آدمیوں کو اترتے دیکھا تھا۔ اور اُن میں سے ایک ہی باہر نکلا تھا۔ اور ایک آدمی اندر ہی رہ گیا تھا۔ تو میں اس راز کو معلوم کرنے کے لیے بے چین ہو گیا۔ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر یہ راز کھول دے۔ تو میں اس قبر پر آیا۔ تو میں نے دس مرتبہ سورۂ یٰسین اور دس مرتبہ سورۂ تبارک الذی پڑھی۔ اور میں نے رو کر کہا کہ اے رب کریم! جو میں نے دیکھا ہے۔ اس کا راز مجھ پر کھول دے۔ مجھے اپنے دین کا خطرہ ہے۔ تو قبر پھٹ گئی۔ اور اُس میں سے ایک شخص نکل کر جانے لگا۔ تو میں نے اُسے کہا۔ ارے بھائی! تجھے اپنے معبود کی قسم ہے۔ ٹھہر جاؤ! میں آپ سے کچھ پوچھنا چاہتا ہوں۔ تو اُس نے میری طرف مڑ کر نہیں دیکھا۔ میں نے اُسے دوسری تیسری بار آواز دی۔ تو اُس نے توجہ کی۔ اور کہنے لگا۔ تم نصر الصائغ ہو؟ میں نے کہا۔ ہاں! تو وہ کہنے لگا۔ تم مجھے نہیں پہچانتے؟ میں نے کہا نہیں۔ ہم رحمت کے دو فرشتے ہیں۔ ہم اہل السنت لوگوں کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ کہ جب انہیں قبروں میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ تو ہم [illegible] کرتے ہیں۔ اور یہ کہہ کر وہ فرشتہ غائب ہو گیا۔

۹۔ شیخ عبد الغفار القوصی التوحید میں فرماتے ہیں۔ کہ میں شیخ ناصر الدین [illegible] کے پاس ہی رہتا تھا۔ اور اُن کے ہاں شیخ بہاؤ الدین الاعمی آیا کرتے تھے۔ میں نے اُن کا کمبل اپنے کندھے پر ڈال لیا۔ اور انہوں نے مجھے بتایا کہ شیخ ابو یزید کے ایک خادم اُن کا کمبل کندھے پر ڈال لیا کرتے تھے۔ اور وہ ایک صالح آدمی تھے۔ اور منکر نکیر کے بارے میں اُن سے بات چل پڑی۔ تو اُس فقیر نے کہا۔ اور وہ مغربی تھے۔ کہ اگر منکر نکیر نے مجھ سے سوال کیا۔ تو میں اُن دونوں سے کہہ

besturdubooks.wordpress.com

دوں گا۔ کہ میں وہ ہوں جو اپنے شیخ ابو یزید رحمۃ اللہ علیہ کا کمبل اپنے کندھے پر ڈالا کرتا تھا۔ لوگوں نے کہا اس بات کا کیسے پتہ چلے گا۔ کہ تم منکر نکیر سے بچ گئے ہو؟ اُس نے کہا۔ تم میرے مرنے کے بعد میری قبر پر بیٹھ کر خود دیکھ لینا۔ تم خود سن لو گے۔ جب وہ مغربی فقیر فوت ہو گیا۔ تو وہ اس کی قبر پر جا بیٹھے۔ اور سوال کے وقت انہوں نے اپنے کانوں سے سنا کہ مغربی فقیر کہہ رہا تھا۔ تم مجھ سے سوال کر رہے ہو۔ اور میں وہ ہوں۔ جو اپنے مرشد ابو یزید رحمۃ اللہ علیہ کا کمبل اپنے کندھے پر ڈالا کرتا تھا۔ تو یہ سن کر وہ اُسے چھوڑ کر چلے گئے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۲۵

اندرونِ قبر کے بارے میں چند فوائد اور معلومات

فائدہ اوّل: امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ دو فرشتوں کے سوالات کے بارے میں ایک روایت میں آیا ہے۔ اور کسی روایت میں ایک فرشتے کے سوال کرنے کے بارے میں بھی آیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ بلکہ یہ بعض لوگوں کے مراتب وحالات پر منحصر ہوتا ہے۔ کہ کسی کے پاس اکٹھے دو فرشتے سوال کرنے کے لیے آتے ہیں۔ اور وہ بھی جب سب لوگ وہاں سے چلے جاتے ہیں۔ تا کہ اُس پر ہول اور سخت ہیبت طاری ہو۔ کہ اُس نے جتنے زیادہ گناہ کیے ہیں۔ اُتنی ہی اس پر شدت ہو۔ اور کسی کے پاس لوگوں کے جانے سے پہلے ہی فرشتے آجاتے ہیں۔ تا کہ اُس پر آسانی ہو۔ اور لوگوں کی موجودگی سے اُسے حوصلہ رہے۔ اور کسی کے پاس سوال کے لیے ایک ہی فرشتہ آتا ہے۔ کہ اُس پر زیادہ رعب طاری نہیں ہوتا۔ اور وہ آسانی سے اُس کے سوالوں کے جوابات دے سکتا ہے۔ اور یہ اس لیے ہوتا ہے۔ تو اس نے دنیا میں نیک اعمال کثرت سے کیے ہوتے ہیں۔ اور ہوسکتا ہے کہ دو بھی آجائیں۔ لیکن سوال ایک ہی کرے۔ تا کہ اُس پر زیادہ دباؤ نہ پڑے۔ بس یہ تاویل مناسب ہے۔ کہ زیادہ احادیث میں دو فرشتوں کا آنا ہی مذکور ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ مناسب جواب ہے۔ کیونکہ زیادہ تر احادیث میں دو فرشتوں کا ہی ذکر ملتا ہے۔

فائدہ دوسرا: امام قرطبی ہی فرماتے ہیں کہ سوال وجواب کے بارے میں بھی احادیث طرح طرح سے وارد ہوتی ہیں۔ اور یہ سب اس شخص کے مراتب ودرجات کے لحاظ سے ہوا ہے۔ بعض سے صرف اُن کے عقیدہ کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ اور بعض سے ہر بات پوچھی جاتی ہے۔ اور لکھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ بعض راویوں نے سوالات کے

besturdubooks.wordpress.com

درج کرنے اختصار سے کام لیا ہو۔ اور کئی نے مکمل تفصیل لکھی ہے۔ میں کہتا ہوں۔ کہ یہ دوسرا جواب درست ہے۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مکمل سوال جواب درج ہیں۔ جن سے ان کی تفصیل لی گئی ہے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ ہیں۔ کہ اس کے بعد کچھ نہیں پوچھا جاتا۔ اور ابن مردویہ نے لکھا ہے۔ کہ اس کے علاوہ اُس سے کچھ نہیں پوچھتے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ کہ ویثبت اللہ الذین امنوا سے مراد یہ ہے کہ قبروں میں اُن سے عقیدہ شہادت کا سوال ہوتا ہے۔ یعنی توحید ورسالت کا اور حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانا مراد ہے۔

تیسرا فائدہ: میں کہتا ہوں۔ اور یہ روایت میں بھی آیا ہے۔ کہ ایک مجلس میں تین بار سوال ہوتا ہے۔ اور باقی روایات اس بارے میں خاموش ہیں۔ اور اسی پر احتمال رہے گا۔ یا اشخاص کے لحاظ سے سوال جواب مختلف ہوں گے۔ اور حضرت طاؤس کے حوالہ سے پہلے روایت آچکی ہے۔ کہ قبر میں سات یوم تک آزمائش ہوتی رہتی ہے۔

چوتھا فائدہ: قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ جسے دفن نہ کیا جاسکے۔ اور وہ زمین پر ہی پڑا رہے۔ اس کا بھی سوال وجواب سے امتحان ہوتا ہے۔ لیکن لوگ اُسے دیکھنے سے قاصر ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ امر پردے میں رکھا ہوا ہے۔ جیسے فرشتوں اور جنات کے بھی حجاب میں رکھا ہوا ہے بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ پھانسی شدہ کی روح اُس کو جسم میں واپس آتی ہے۔ اور اس سے سوال ہوتا ہے۔ اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بعض دفعہ ہم بے ہوش شدہ کو مردہ سمجھ لیتے ہیں۔ اور زمین پر پڑے ہوئے مرنے والے پر تنگی اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور مومن کو کوئی تنگی نہیں ہوتی۔ اور جو شخص مرکر پرزے پرزے ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی سوال جواب ہوتا ہے۔ اور اُسے تنگی اور شدت قبر بھی محسوس ہوتی ہے۔ کہ پرزے پرزے ہونے کے بعد عالم برزخ میں اُس کا جسم سالم ہو جاتا ہے۔ اور اس پر تمام حالات اچھے یا بُرے وارد ہوتے ہیں۔

امام الحرمین فرماتے ہیں۔ کہ زیادہ عجیب وبعید نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمام

besturdubooks.wordpress.com

ذرّیت آدمؑ کو حضرت آدمؑ کی پشت سے پیدا فرما کر فرمایا:

وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى

کہ انہیں کے اوپر گواہ بنایا، اور اُن سے فرمایا۔ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انہوں نے کہا۔ ہاں! کیوں نہیں۔

پانچواں فائدہ: ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ سوال صرف مومن یا منافق سے ہوگا۔ جن کا تعلق دین اسلام سے ہے۔ شہادت کے لحاظ سے اور کافر سے یہ سوال نہیں ہوگا۔ امام قرطبی اور ابن القیم نے اس عقیدہ کی مخالفت فرمائی ہے۔ کیونکہ احادیث میں صاف تصریح ہے۔ کہ مومن اور کافر دونوں سے سوال ہوگا۔

میں کہتا ہوں۔ کہ ان دونوں حضرات کا قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی حدیث شریف میں مومن و کافر کا ذکر ایک جگہ نہیں آیا ہے۔ اور جہاں کہیں منافق کا ذکر ہے۔ اُس سے مراد بھی منافق ہے۔ کہ بعض روایات میں اُس کے بدلہ کافر کا ذکر آیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کافر سے مراد منافق ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔ جس کے الفاظ ہیں۔ واما المنافق المرتاب یہاں بھی کافر کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت طبرانی میں اور حضرت حماد اور ابو عمر الضریر کے اقوال بھی اسی کی تصریح کرتے ہیں۔

چھٹا فائدہ: حکیم ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں منکر نکیر کا سوال اسی اُمت کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ پہلی اُمتوں کے پاس اللہ تعالیٰ کے رسول آتے تھے۔ اور جو لوگ ان کا انکار کرتے تھے۔ اور اُن کی مخالفت کرتے۔ تو رسولوں کی بددعاؤں سے دنیا میں ہی عذاب میں گرفتار ہو جاتے۔ اور دنیاوی آزمائش کا مرحلہ ختم ہو جاتا۔ اور قبر میں اُس کی ضرورت نہ رہتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رحمت کائنات بنا کر مبعوث فرمایا۔ تو آپ کی برکت سے عذاب اُن سے روک لیا گیا اور جہاد کے لیے انہیں تلوار کی طاقت عطا فرمائی۔ اور لوگ جوق در جوق دین اسلام میں داخل ہوئے۔ اور پہلے تو لوگ لڑائی سے بچنے کے لیے اسلام لائے۔ اور پھر اسلام کی خوبیوں کو دیکھ کر اسلام

besturdubooks.wordpress.com

ان کے دل میں گھر کر گیا۔اور وہ پکے مسلمان بن گئے۔اور پھر بھی کچھ لوگ اس پر دلی طور پر کاربند نہ ہو سکے۔اور وہ محض زبان سے اسلام کا اقرار کرتے رہے۔لیکن دل سے نہیں مانا۔ تو وہ لوگ منافق کہلائے۔یہ لوگ مسلمانوں کے درمیان ایک دیوار تھے۔جب وہ مرے تو ان کی تشخیص کے لیے یہ سوال وجواب کا طریقہ اللہ تعالیٰ نے قائم فرمایا۔تاکہ مومن ومنافق میں فرق ظاہر ہو جائے۔اور طیب اور خبیث میں تمیز ہو جائے۔لیکن بعض لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔اور وہ کہتے ہیں کہ یہ سوال وجواب کا طریقہ تمام امتوں کے لیے تھا۔

لیکن ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں۔خاص امت کے لیے ہونے پر جناب نبی اکرم کا یہ فرمان گرامی دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ هٰذِهِ الْاُمَّةَ تُبْتَلٰى فِىْ قُبُوْرِهَا، وَقَوْلُهٗ اُوْحِىَ اِلَىَّ اَنَّكُمْ تُفْتَنُوْنَ فِىْ قُبُوْرِ كُمْ وَقَوْلُهٗ ، فِىَّ تُفْتَنُوْنَ وَعَنِّىْ تُسْئَلُوْنَ

اس اُمت کی قبروں میں آزمائش ہوگی۔اور ارشاد فرمایا: میری طرف وحی کی گئی ہے۔کہ تمہاری قبروں میں آزمائش ہوگی۔اور فرمان رسول گرامی ہے۔کہ میری وجہ سے تمہاری آزمائش ہوگی۔اور میرے بارے میں تم سے سوال ہوگا۔

ساتواں فائدہ: حکیم ترمذی نے ہی فرمایا ہے کہ ان دو فرشتوں کا نام منکر نکیر ان کی شدت اور ان کی سختی سے خبردار کرنے کی بنا پر ہی رکھا گیا ہے۔اور ان کی شکلیں بھی ہیبت ناک ہیں۔کہ ان کی شکل آدمیوں سے نہیں ملتی،اور نہ فرشتوں سے ملتی ہے۔اور نہ دنیا کی کسی اور مخلوق سے۔بس ان کی شکل وصورت سب سے الگ اور ہولناک ہوتی ہے اور ان کی صورت میں نرمی اور شفقت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔یہ مومنوں کے اکرام کا ذریعہ ہیں۔اور منافقوں کی ذلت ورسوائی کا سبب ہیں۔اور یہ عذاب ہونے سے پہلے ہی منافق کا پردہ چاک کر دیتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ہمارے اصحاب شافعیہ میں سے ابن یونس فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

مومنوں سے سوال جواب کے لیے جو فرشتے آتے ہیں۔ان کے نام مبشر اور بشیر ہیں۔

آٹھواں فائدہ: امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اگر یہ سوال ہو کہ اتنے دور دراز مقامات پر مختلف مرنے والوں سے کس طرح سے مخاطب ہو کر سوال کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اُن کے عظیم اور طویل وعریض جثہ کی وجہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔اور بہت سی مخلوق سے ایک وقت میں سوال وجواب کرنے میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ایک دن ایک ہی وقت وہ کئی مقامات پر لوگوں سے سوال جواب کر سکتے ہیں۔اور پھر جن سے وہ سوال کرتے ہیں۔وہی ان کی بات سنتا ہے۔دوسرا نہیں۔بلکہ قبرستان کے دوسرے مردے بھی اُن کی آواز نہیں سن پاتے۔

میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس کام پر کئی فرشتے مقرر ہوں۔جیسا کہ کراماً کاتبین سب کے لیے الگ ہیں۔میں نے حلیمی کو جو ہمارے علماء میں سے ہیں اس کا قائل دیکھا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے۔سوال وجواب کرنے والے فرشتے بے شمار ہیں۔جن میں بعض کو منکر اور بعض کو نکیر کہتے ہیں۔اور اُن میں سے ہر ایک میت کی طرف دو دو بھیجے جاتے ہیں۔جس طرح اعمال کے لکھنے پر ہر ایک کے لیے دو فرشتے الگ الگ مقرر ہیں۔

نواں فائدہ: مومن کی قبر میں کشادگی کے بارے میں مختلف قسم کی احادیث وارد ہیں۔ان کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔یہ ہر مومن کے درجہ ومرتبہ کے مطابق کشادہ کی جاتی ہے۔

دسواں فائدہ: یہاں کئی سوالات ہیں۔جن کا جواب دیا گیا ہے۔شیخ الاسلام حافظ العصر حضرت ابوالفضل بن حجرؒ سے پوچھا گیا۔کہ میت سے بیٹھنے کی صورت میں سوال ہوتا ہے۔یا لیٹے ہونے کی صورت میں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ بٹھا کر سوال کرتے ہیں۔اور روح کے بارے میں پوچھا گیا۔کہ وہ جسم کے اندر داخل ہوتی ہے؟ تو فرمایا: ہاں جسم کے اندر داخل ہوتی ہے۔اور ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔کہ روح جسم کے آدھے اوپر کے حصے میں داخل ہوتی ہے۔اور پھر یہ سوال ہوا۔کیا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں سوال کے دوران میں آنجناب کی صورت دکھائی جاتی ہے؟ تو آپ نے جواب

besturdubooks.wordpress.com

دیا کہ اس بارے میں کوئی حدیث شریف وارد نہیں ہوئی۔ اور جس نے دعویٰ کیا ہے۔ انہوں نے اس کی کوئی دلیل ذکر نہیں فرمائی۔ اور بغیر کسی سند کے ہی کہا ہے۔ ہاں یہ لفظ ہے فی ھذا الرجل اور اس میں دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ہذا سے اشارہ ذہن انسان کی طرف ہے۔ اور پھر بچوں کے بارے میں سوال ہوا۔ کہ کیا اُن سے بھی سوال ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب فرمایا: کہ ظاہر حدیث شریف سے مکلف اور بالغ ذمہ دار انسان سے سوال ہوتا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں۔ کہ سوال کے وقت روح جسم کے اندر لوٹ آتی ہے۔ لیکن اُس اعادہ روح سے مکمل زندگی مراد نہیں ہے۔ بس اتنی سی زندگی جسم کو حاصل ہوتی ہے جس سے وہ فرشتوں کے سوالوں کا جواب دے سکے۔ اور ایسی زندگی نہیں ہوتی کہ وہ کھانے پینے اور چلنے پھرنے کے لائق ہو۔ جیسے سوتے ہوئے آدمی کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔ کہ وہ اس وقت دنیا کے دوسرے کاموں سے بے نیاز ہوتا ہے۔ نیند کو بھی موت کی بہن کہا گیا ہے۔ لیکن سونے والا بہر حال زندہ ہوتا ہے۔ اگر چہ وہ اس لیے کھاتا پیتا نہیں ہے۔ تو میت کی وہ عارضی زندگی صرف سوال جواب کے لیے ہی ہوتی ہے۔ گویا یہ موت وحیات کی درمیانی کیفیت ہوتی ہے۔ اور حدیث شریف سے اُس کا قرار ثابت نہیں ہے۔ لیکن ایک رابطہ روح کا بدن سے برقرار رہتا ہے۔ جس سے جنت ودوزخ کا احساس کرتا ہے۔ اور رنج وراحت اُسے محسوس ہوتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ احادیث متواترہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ کہ روح بدن میں سوال وجواب کے وقت داخل ہوتی ہے۔ اور بدن کے بغیر روح سے سوال وجواب ایک قلیل سی جماعت کا قول ہے ان میں سے ایک ابن الراغوانی ہیں اور ابن جریر سے بھی حکایت ہے اور جمہور نے اس کا انکار کیا ہے اور اُن کی بھی ایک گروہ نے مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ بغیر بدن کے روح سے ہی سوال ہوتا ہے۔ ابن حزم اور کئی دوسروں نے بھی یہ کہا ہے۔ ان میں سے ابن عقیل اور ابن جزری بھی ہیں۔ اور یہ غلط ہے۔ ورنہ قبر میں سوال وجواب کی کیا ضرورت تھی۔

گیارھواں فائدہ: روض الریاحین میں حضرت یافعیؒ نے حضرت شفیق بلخیؒ سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں۔ ہم نے پانچ چیزوں کو تلاش کیا۔ تو ہم نے انہیں پانچ چیزوں میں پایا۔ ہم نے روزی میں برکت کو تلاش کیا۔ تو ہمیں چاشت کی نماز میں ملی۔ اور قبر کی روشنی کو تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں رات کی نماز یعنی تہجد میں ملی۔ اور منکر ونکیر کے جواب کو تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں تلاوت قرآن کریم میں ملا۔ اور پل صراط سے گزرنے کو تلاش کیا۔ تو ہمیں روزے اور صدقے میں ملا۔ اور عرش الٰہی کا سایہ تلاش کیا۔ تو وہ ہمیں گوشہ نشینی میں ملا۔

بارھواں فائدہ: الاصفہانی نے الترغیب میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے اشعث الحرانی کی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جو دنیا سے نشہ کی حالت میں جدا ہوا۔ وہ قبر میں بھی نشہ کی حالت میں داخل ہوگا۔ اور ابوالفضل طوسی نے عیون الاخبار میں ابن ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ نشہ کی حالت میں مرنے والا نشہ کی حالت میں ملک الموت کا سامنا کرے گا۔ اور منکر نکیر کو بھی نشہ کی حالت میں دیکھے گا۔

تیرھواں فائدہ: ہمارے شیخ شیخ الاسلام علم الدین البلقینیؒ کے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ میت قبر میں زبان سریانی میں منکر نکیر کے سوالوں کا جواب دیتی ہے۔ لیکن میں نے اس کی کوئی دلیل نہیں پائی۔ اور حضرت حافظ ابن حجرؒ سے اس بارے میں سوال ہوا۔ تو آپؒ نے فرمایا: کہ ظاہر حدیث شریف سے عربی زبان میں جواب دینا ثابت ہوا ہے۔ اور اس کے باوجود بھی ممکن ہے۔ کہ ہر ایک سے اس کی زبان کے مطابق سوال جواب ہو۔

چودھواں فائدہ: حنفیہ میں سے البزازی نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے۔ کہ اگر کسی میت کو درندہ چیر پھاڑ کر کھا جائے۔ تو بھی درندے کے پیٹ میں ہی اس سے سوال جواب ہوگا۔ اور اگر اُسے کسی صندوق میں امانتاً کچھ روز کے لیے بند رکھیں۔ تو جب اُسے دفن کریں گے۔ اُس سے بھی سوال ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۶

ان خوش نصیب لوگوں کا بیان

جن سے قبر میں سوال و جواب نہیں ہوگا

۱۔ ابوالقاسم سعدی کتاب الروح میں فرماتے ہیں کہ صحیح احادیث شریفہ میں آیا ہے کہ بعض مرنے والے نہ تو قبر کے سوال و جواب سے دوچار ہوں گے۔ اور نہ ہی منکر ونکیر ان کے پاس آئیں گے۔ اور ایسے لوگوں کے لیے تین وجوہات ہیں ۔(۱) یا تو کسی خاص نیک عمل کی وجہ سے (۲) یا کسی خاص طرح سے موت کے وقت آزمائش سے دوچار ہونے کی وجہ سے (۳) یا کسی خاص بابرکت وقت کی وجہ سے۔

۲۔ امام نسائی نے راشد بن سعد کے واسطہ سے ایک صحابی سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا وجہ ہے کہ سب لوگوں کی قبر میں آزمائش ہوگی۔ اور شہید کی نہیں ہوگی؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ تلواروں کا اس کے سر پر برسنا ہی کافی آزمائش ہے۔

۳۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور اُس نے ثابت قدمی دکھائی۔ اور وہ راہِ حق میں قتل ہوگیا۔ یا فتح پائی۔ تو قبر میں اس کی آزمائش نہیں ہوگی۔

۴۔ مسلم نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں نے جناب

besturdubooks.wordpress.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ارشاد فرماتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی راہ میں ایک دن رات کا جہاد ایک ماہ کے روزوں اور قیام لیل سے بہتر ہے۔ اور جب وہ فوت ہوگا تو اس کا یہ عمل اُس کا ساتھ دے گا۔ اور آخرت میں اُسے روزی ملے گی۔ اور قبر میں اُس کی آزمائش نہیں ہوگی۔

اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے

۵۔ ترمذی نے روایت کر کے اُس کی تصحیح کی ہے۔ کہ حضرت فضالہ بن عبیدؓ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سن کر فرماتے ہیں کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ ہر شخص کے اعمال کا مرنے پر خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اعمال قیامت تک بڑھتے رہتے ہیں اور وہ فتنہ قبر سے بھی محفوظ رہتا ہے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ ہیں کہ وہ قبر کی آزمائش سے محفوظ رہتا ہے۔

۶۔ ابن ماجہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ تعالیٰ کی راہ میں لڑتا لڑتا فوت ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اُس کا نیک عمل جاری رکھے گا۔ جو وہ کیا کرتا تھا۔ اور اس کا اجر بھی لکھا جاتا رہے گا۔ اور وہ قبر کی آزمائش سے بھی بچ جائے گا۔ اور روز قیامت اللہ تعالیٰ اُسے ہول قیامت سے بے خوف اُٹھائے گا۔ امام قرطبی اس پچھلی حدیث پاک کے بارے میں فرماتے ہیں۔ اور جو اس سے پہلی ہے۔ اس موت سے مراد عام طبعی موت ہی ہے۔ ورنہ شہادت کا مقام تو اس سے بھی کئی گنا بڑھ کر ہے۔ اور الرباط کیا ہے۔ اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کرنا۔ چاہے اس دوران میں لڑائی کی نوبت نہ بھی آئے۔ یہ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ کیونکہ وہ تو ہر وقت لڑنے کی نیت سے اس کام پر موجود ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اللہ کی راہ میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے اعمال جاری رہتے ہیں

۷۔ امام احمد اور طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: سب لوگوں کے اعمال مرنے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ سوائے راہ خدا میں سرحدوں کی حفاظت کرنے والوں کے۔ کہ اُن کے اعمال جاری رہتے ہیں۔ گویا کہ وہ ابھی تک مسلسل سرحدوں پر اپنے کام پر موجود ہیں۔ اور وہ لوگ فتنہ قبر سے بچ جاتے ہیں۔

سرحدوں کی حفاظت کرنے والا منکر نکیر کے سوالات اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا

۸۔ بزار نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص سرحدوں کی حفاظت کرتا ہوا فوت ہو جائے۔ اُس کا عمل روزے دار کی طرح مسلسل جاری رہے گا۔ اور اس پر اجر بھی ملے گا۔ اور وہ قبر کے سوال و جواب سے بچ جائے گا۔ اور قیامت کے روز بڑی گھبراہٹ سے بھی محفوظ رہے گا۔

۹۔ طبرانی نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ جو شخص سرحدوں کی حفاظت کرتا رہا۔ اُسے اللہ تعالیٰ فتنہ قبر سے امن میں رکھے گا۔

۱۰۔ الاوسط میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ راہ خدا میں جہاد کی ذمہ داری پر رہنے والا قبر کے فتنہ سے بچا رہے گا۔ اور اُس کی روزی اُسے برابر ملتی رہے گی۔ (جو شہداء کو ملتی ہے)

besturdubooks.wordpress.com

۱۱۔ الکبیر میں حضرت سلیمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آپ فرماتے تھے۔ جس نے ایک دن اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے کا اہتمام کیا۔ گویا اُس نے ایک مہینے بھر تک روزے رکھے اور رات کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کی ذمہ داری ادا کرتے ہوئے جس کی موت آ گئی۔ اس کے نیک اعمال جاری رہیں گے۔ اور وہ منکر ونکیر کی آزمائش سے محفوظ ہو جائے گا۔ اور روز قیامت وہ شہیدوں ہی میں اُٹھایا جائے گا۔

ایک دن کیلئے بھی جہاد کی تیاری میں رہنے والے کی فضیلت

۱۲۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو ایک دن جہاد فی سبیل اللہ کے لیے تیار رہا۔ اس نے گویا ایک مہینے کے روزے رکھے۔ اور ایک ماہ رات کو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کھڑا عبادت کرتا رہا۔ اور اُسے فتنہ قبر سے پناہ مل گئی۔ اور اس کا عمل قیامت تک جاری رہے گا۔

بیماری کی حالت میں مرنے والا شہید ہے

۱۳۔ ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص بیماری کی حالت میں مر گیا۔ وہ شہادت کی موت مرا۔ اور فتنہ قبر سے بچ گیا۔ اور صبح وشام اُس کا رزق جنت سے آئے گا۔

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ تمام بیماریوں کے بارے میں ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ہیضہ سے مرنے والے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اُسے قبر میں عذاب بھی نہیں ہوگا۔ یہ روایت نسائی شریف کی ہے کہ اس سے مراد استسقاء کی بیماری ہے۔ (کہ یہ بھی پیٹ کی بیماری ہے) اور بعض نے اسہال کی

besturdubooks.wordpress.com

بیماری کہا ہے۔ کیونکہ حدیث شریف میں پیٹ کی بیماری کے الفاظ ہیں۔ اور حکمت اس بیماری میں ہلاک ہونے پر سہولت کی یہ ہے کہ اُس بیماری میں عقل وہوش کی حالت میں فوت ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے رب کریم کو پہچانتا ہوتا ہے۔ بخلاف دوسری اکثر بیماریوں کے کہ اُن میں ہوش وحواس غائب ہوجاتے ہیں۔ اور اُسے کسی چیز کی معرفت حاصل نہیں رہتی۔

میں کہتا ہوں کہ ایک حدیث پاک میں مطلق بیماری کے بارے میں لکھا ہے۔ تو اس میں پیٹ کی بیماری کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن محدثین کہتے ہیں کہ اس میں راوی حدیث کو لکھنے یا پڑھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ اصل الفاظ ہیں۔ ''مَنْ مَّاتَ مُرَابِطًا'' نہ کہ ''مَنْ مَّاتَ مَرِيْضًا'' اور پھر ابن جوزی نے اس مریضاً والی حدیث کو موضوع حدیثوں میں درج کیا ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی ہے۔ کہ جس نے سورۃ تبارک الذی ہر رات پڑھی وہ فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔

سورۂ الملک پڑھنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات سے محفوظ رہیگا

۱۴۔ جویبر نے اپنی تفسیر میں عاصم بن ابی النجود کے واسطہ سے حضرت زر بن جیش رضی اللہ عنہ سے اور اُنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس نے سورۂ ملک ہر رات کو تلاوت کی۔ وہ فتنہ قبر سے بچ جائے گا۔ اور جو شخص یہ آیت مبارکہ پڑھتا رہا ''اِنِّیْٓ اٰمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُوْنِ'' اللہ تعالیٰ اس پر منکر نکیر کا سوال آسان فرمادے گا۔

۱۵۔ حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہم نے تورات میں پڑھا ہے۔ کہ جو شخص سورہ الملک روزانہ رات کو پڑھتا رہے گا۔ وہ فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔ اور سوار بن مصعب کے واسطہ سے بھی روایت کی ہے جو بہت کمزور ہے۔ اور ابواسحاق نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس نے سورہ الٓمّٓ سجدہ اور سورۂ الملک رات کو سونے سے پہلے

besturdubooks.wordpress.com

پڑھ لی۔ وہ عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوال و جواب سے بچ جائے گا۔

جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہونے والا منکر نکیر کے سوال سے محفوظ رہے گا

۱۶۔ احمد نے اور امام ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوتا ہے۔ یا جمعہ کی رات کو فوت ہوتا ہے۔ اُسے اللہ تعالیٰ منکر و نکیر کے سوال سے محفوظ رکھے گا۔

۱۷۔ ابن وہب نے اپنی جامع میں اور بیہقی نے بھی اور الفاظ سے روایت کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں۔ کہ وہ فتنہ قبر سے بری ہو جائے گا۔

۱۸۔ امام بیہقی نے بھی تیسری سند کے ساتھ موقوفاً روایت کی ہے۔ کہ وہ فتنہ قبر سے بچا لیا گیا۔ یہ الفاظ ہیں۔

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ ان سوالات کی سابقہ تمام احادیث شریفہ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ بلکہ بعض سوال بعض لوگوں سے مخصوص ہیں۔ اور وضاحت فرما دی گئی ہے۔ کہ کن لوگوں سے سوال نہیں ہوگا۔ اور کون لوگ منکر نکیر کے فتنہ سے بچ جائیں گے۔ اور کون لوگ عذاب قبر سے محفوظ ہوں گے۔ اور یہاں قیاس کو ذرہ بھر بھی دخل نہیں ہے۔ اور عقل سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ بس اس میں مان لینا ہے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات کی تصدیق کرنا ہے۔ اور شہید کے بارے میں جو یہ فرمایا گیا ہے۔ کہ اس کے سر پر تلواروں کی بارش کی آزمائش کافی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اگر اس شخص میں نفاق ہوتا۔ تو وہ میدان مقابلہ میں تلواروں کی بارش میں ہی معلوم ہو جاتا۔ اور وہ میدان سے بھاگ جاتا۔ کیونکہ میدان جنگ سے فرار منافق کا ہی کام ہے۔ اور مومن کامل کی شان

besturdubooks.wordpress.com

مصیبت کے موقعہ پر ثابت قدم رہتا ہے۔ اور اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے۔ بس اس موقعہ پر اُس کی صداقت ظاہر ہو چکی۔ لہٰذا قبر میں دوبارہ آزمائش کی ضرورت نہ رہی۔ یہ حکیم ترمذی کا کہنا ہے۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں۔ جب شہید سے سوال نہیں ہوتا۔ تو صدیق تو مرتبہ میں اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ تو زیادہ حقدار ہے۔ کہ قبر میں اُس کی آزمائش نہ ہو۔ کیونکہ قرآن کریم میں صدیق کا ذکر شہید سے پہلے آیا ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کی تیاری میں رہنے والا فتنہ قبر سے مستثنیٰ ہے۔ تو صدیق جو مرتبہ میں اُس سے بالاتر ہے۔ بدرجہ اولیٰ اس فتنہ سے مستثنیٰ ہوگا۔ میں کہتا ہوں۔ کہ حکیم ترمذی نے اس بات کی تصریح کی ہے۔ کہ صدیقوں سے قبر میں سوال نہیں ہوگا۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ''وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ'' کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے کرتا ہے اور اُس کی تاویل ہمارے نزدیک (واللہ اعلم) یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہے کہ کچھ مرتبہ کے لوگوں کو اس آزمائش سے بالاتر رکھے۔ اور وہ صدیق اور شہداء ہیں۔ اور وہ جو حکیم ترمذی کی جانب سے حدیث شہید کی توجیہ کی گئی ہے۔ تو اس کا تقاضا ہے۔ کہ یہ شہید معرکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں رہنے کی احادیث ہر شہید کے بارے میں اشارہ کرتی ہیں۔

طاعون کی بیماری میں مرنے والا بھی قبر کے فتنہ سے محفوظ رہیگا

اور امام ابن حجرؒ نے اپنی کتاب بذل الماعون فی فضل الطاعون میں یقین سے کہا ہے۔ کہ طاعون کی بیماری میں مرنے والے سے بھی قبر میں سوال نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ مقتول فی المعرکہ کی نظیر ہے۔ اور طاعون کے دوران صبر و ہمت سے کام لینا بھی رضاء الٰہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور وہ یقین رکھتا ہے کہ اُس کے ساتھ وہ ہی پیش آئے گا جو اُس کے مقدر میں لکھا ہے۔ اس طرح سے وہ راضی نہ رضا ہوتا ہے۔ اور جو طاعون میں بغیر تلوار کے مرتا ہے۔ اس کی بھی قبر میں آزمائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں رہنے والے کی

besturdubooks.wordpress.com

طرح سے ہے۔ شیخ الاسلام نے اس طرح لکھا ہے جو قابل غور ہے۔

حکیم ترمذی جہاد کی تیاری والی حدیث شریف میں فرماتے ہیں۔ کیونکہ طاعون کے دوران میں اس شخص نے بھی اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا۔ اور فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ماتحت بھاگ کر کہیں نہیں گیا۔ اور اللہ تعالیٰ کی رضا پر صابر و شاکر رہا۔ گویا کے اس نے بھی اپنے آپ کو راہ حق میں پابند کر لیا تھا۔ اور جب اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا۔ تو اس کے اندر کا سچ ظاہر ہو گیا۔ اور اُس کی آزمائش کی مزید ضرورت نہ رہی۔

جمعہ کے دن جہنم نہیں بھڑکائی جاتی اور اس کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں

فرمایا: جو جمعہ کے دن فوت ہوتا ہے۔ اُس کے لیے بھی اس سے پردہ ہٹ جاتا ہے۔ اور معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا حقدار ہے۔ کیونکہ جمعہ کے دن جہنم بھڑکائی نہیں جاتی۔ اور جمعہ کے دن جہنم کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جہنم داروغہ دوزخ میں اپنی معمول کی ڈیوٹی نہیں دیتا۔ (گویا وہ چھٹی پر ہوتا ہے) اور جب کوئی شخص جمعہ کے دن اللہ تعالیٰ کو پیارا ہوتا ہے۔ تو اس کی سعادت اور نیک بختی کی دلیل ہوتی ہے۔ کہ اُسے اس عظیم دن کے اندر مرنا نصیب ہوا ہے۔ اور یہ موقعہ اُسے ہی نصیب ہوتا ہے۔ جس کے حصہ میں یہ خوش بختی لکھی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ شخص بھی فتنہ قبر سے محفوظ رہتا ہے۔ کیونکہ اُس کے مومن اور منافق ہونے کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جسے جمعہ کے دن موت نصیب ہو۔ اُسے شہید کا سا اجر ملے گا۔ اور سوال کے سلسلے میں بھی اُس سے شہداء کا سا سلوک ہوگا۔

۱۹۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے روز فوت ہوا۔ یا جمعہ کی رات کو اس کی وفات ہوئی۔ وہ عذاب قبر سے پناہ میں رہے گا۔ اور میدان قیامت میں آئے گا۔ تو اس پر شہداء کی سی مہر لگی ہوگی۔

besturdubooks.wordpress.com

جمعہ کے دن فوت ہونے والے کو شہید کا اجر ملے گا

۲۰۔ حمید نے اپنی ''ترغیب'' میں حضرت ایاس بن بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے روز فوت ہوگا۔ اُسے شہید کا سا اجر ملے گا۔ اور فتنہ قبر سے محفوظ رہے گا۔

جمعہ کی شب یا دن کو فوت ہونے والے سے حساب و کتاب نہیں ہوگا

۲۱۔ ابن جریج نے حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مسلمان مرد یا عورت جمعہ کی رات کو فوت ہوگا۔ وہ عذاب قبر اور فتنہ قبر سے ضرور بچا لیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کا حساب کتاب نہیں ہوگا۔ اور قیامت میں اُس کے ساتھ ایسے گواہ ہوں گے۔ جو اُس کے جنتی ہونے کی گواہی دیں گے۔ یا شہیدوں کی سی مہر لگی ہوگی۔ یہ حدیث شریف بہت پُر امید کرنے والی ہے۔ جس میں جمعہ کی رات کو پیدا ہونے والے کے لیے قبر کی آزمائش اور عذاب قبر دونوں سے بچ جانے کی بشارت موجود ہے۔

اس ذکر سے بہت سے اور لوگوں کا بھی پتہ چل گیا جن کی قبر میں آزمائش نہیں ہوگی۔ اور اگر شہید کو عام کر دیا جائے۔ تو معاملہ وسیع ہو جائے گا۔ کیونکہ شہداء کی قسمیں تیس سے زیادہ ہیں۔ جن کا ذکر میں نے الگ ایک رسالہ میں کیا ہے۔

کیا بچوں سے قبر میں سوال ہوگا؟ اس بارے میں دو قول ہیں

اور بچوں کے بارے میں بہت سوال ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں ذکر فرمایا ہے اور وہاں مقابلہ کے دو قول ذکر فرمائے ہیں۔

قول اوّل یہ کہ حدیث پاک میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بچے کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔ اور دعا فرمائی ''اَللّٰهُمَّ قِهٖ عَذَابَ الْقَبْرِ''

besturdubooks.wordpress.com

اے اللہ کریم! اسے عذاب قبر سے بچا۔ اس سے امام قرطبی نے یقین کیا ہے کہ وہ عقل کامل سے اپنا مقام پہچان لیں گے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے سوال و جواب سمجھ لیں گے۔ میں کہتا ہوں۔ اور ضحاک نے بھی یہ فرمایا ہے۔ اور ابن جریر نے جویبر سے درج کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ضحاک بن مزاحم کا چھ روز کا بچہ فوت ہو گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ جب میرے بچے کو قبر میں رکھو تو اُس کا چہرہ کھول دو۔ اور کفن کی گرہیں کھول دو۔ کہ میرے بیٹے کو سوال کے لیے بٹھائیں گے۔ میں نے کہا۔ اُس سے کس بارے میں سوال ہوگا؟ فرمایا۔ روز ازل کے میثاق کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کا صلب آدم میں لوگوں نے اقرار کیا تھا۔

قول ثانی یہ ہے کہ بچوں سے قبر میں سوال نہیں ہوتا۔ کیونکہ سوال تو اُس سے ہوگا۔ جو رسول اور رسول کو بھیجنے والے کو سمجھتا ہو۔ تو اس سے سوال ہو کہ تم نے رسول ؐ کو مانا۔ اور اُس کی پیروی کی؟ یا نہ کی؟ اور حدیث شریف میں جو بچے کو عذاب قبر سے بچانے کی دعا کا ذکر ہے۔ تو اس سے مراد تکلیف نہیں ہے۔ اور نہ سوال سے مراد حقیقی سوال ہے۔ بلکہ صرف غم و فکر کا احساس دلانا ہے۔ اور یہ وحشت و تنگی ہر ایک کو پہنچتی ہے۔ یہی قول صحیح اور درست ہے۔ اور امام نسفی بحر الکلام میں فرماتے ہیں۔ کہ حضرات انبیاء کرام اور مومنوں کی اولاد (بچوں) پر حساب کتاب، عذاب قبر اور سوال منکر و نکیر نہیں ہوتا۔ اور ہمارے اصحاب شافعیہ فرماتے ہیں۔ کہ بچوں کو دفن کے بعد تلقین نہ کی جائے۔ کیونکہ بالغ آدمی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس طرح سے امام نوویؒ نے الروضہ میں ذکر کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا۔ اور ابن حجر نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

فائدہ: امام ابن جوزی نے الموضوعات میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ داڑھی کو رنگنے والا جب فوت ہوگا۔ اور اُسے قبر میں داخل کریں گے۔ تو منکر نکیر اُس سے سوال نہیں کریں گے۔ منکر نکیر سے کہے گا کہ اس سے سوال کرو۔ تو وہ کہے گا کہ میں اِس سے سوال کیسے کروں۔ جبکہ نورِ اسلام اس کے چہرہ

besturdubooks.wordpress.com

پر موجود ہے۔اور کہا ہے۔کہ اُس کی سند میں داؤد بن صفیر منکر الحدیث ہے۔

میں کہتا ہوں ،نور الاسلام کی تفسیر دوسری حدیث شریف سے ہوتی ہے۔کہ فرمان رسول گرامی ہے۔

اِنَّ الْیَھُوْدَ وَالنَّصَارٰی لَا یَصْبَغُوْنَ فَخَالِفُوْھُمْ

کہ یہود و نصاری بالوں کو نہیں رنگتے ہیں۔لہٰذا تم (بالوں کو رنگ کر) اُن کی مخالفت کرو۔

اور رنگ سے مراد مہندی کا رنگ مراد ہے۔جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت مبارکہ ہے۔اور یہ فضیلت اُس خوش نصیب شخص کو حاصل ہوگی۔جو سنت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی متابعت اور محافظت کی نیت سے یہ عمل کرے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۷

قبر کی مصیبت اور سہولت اور مومن کیلئے اس کی کشادگی

قبر آخرت کی پہلی منزل ہے اگر اس سے بچ گیا تو اگلی منزل آسان ہونگی:

۱۔ حاکم، ابن ماجہ، بیہقی نے اور ہناد نے الزہد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے غلام ہانی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ حضرت عثمانؓ جب کسی قبر کے پاس کھڑے ہوتے۔ تو رونے لگتے۔ یہاں تک کہ آپ کی داڑھی مبارک آنسوؤں سے بھیگ جاتی۔ ان سے پوچھا جاتا کہ جنت و دوزخ کے ذکر سے آپ کو رونا نہیں آتا۔ اور یہاں آپ رونے لگتے ہیں؟ تو آپؓ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ قبر آخرت کی پہلی منزل ہے۔ اگر کوئی اس سے بچ گیا۔ تو اگلی منزلیں اس سے آسان ہیں۔ اور اگر یہاں پر اٹک گیا۔ تو اس کے بعد کی منزلوں میں مشکل پیش آئے گی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میں نے قبر کے قبیح منظر سے زیادہ قبیح کوئی منظر نہیں دیکھا۔

۲۔ ابن ماجہ نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک جنازہ میں ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ موجود تھے۔ کہ آپؐ قبر کے کنارے پر بیٹھ کر گریہ فرمانے لگے۔ اور آنجنابؐ نے ہمیں بھی رلایا دیا۔ اور پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میرے بھائیو! ایسے موقعہ کے لیے تیاری کیا کرو۔

besturdubooks.wordpress.com

وطن سے دور فوت ہونیوالے کی قبر اس کے گھر تک وسیع کردی جاتی ہے

۳۔ احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے فرمایا: کہ مدینہ منورہ میں ایک آدمی فوت ہوگیا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ اور ارشاد فرمایا: کہ کاش یہ اپنی پیدائش کے مقام سے دور کہیں فوت ہوتا۔ لوگوں میں سے ایک شخص نے پوچھا۔ یارسول اللہؐ! یہ کیوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جب کوئی شخص اپنی جائے پیدائش دور فوت ہوتا ہے۔ تو اُس کی جائے پیدائش سے لے کر اُس کے مرنے کے مقام تک قبر وسیع کردی جاتی ہے۔

۴۔ ابوالقاسم بن مندہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسافری میں مرنے والے کے لیے اُس کے اہل وعیال کی رہائش تک قبر کشادہ کردی جاتی ہے۔

قبر جنت کا باغیچہ ہے یا جہنم کا ایک گڑھا ہے

۵۔ ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے۔ یا دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ (یعنی عملوں کے مطابق ایسا ہوگا)

۶۔ امام بیہقی نے عذاب القبر میں اور ابن الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ یا جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے۔

قبر روزانہ تین مرتبہ بندوں سے کلام کرتی ہے

۷۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور الصابونی نے المائتین میں اور ابن مندہ نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ قبر آگ کے گڑھوں سے ایک گڑھا۔ یا جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور سنو۔ قبر روزانہ تین مرتبہ بات کرتی ہے۔ وہ کہتی ہے میں کیڑوں کی کوٹھڑی ہوں۔ میں اندھیری کوٹھڑی ہوں اور میں اجاڑ گھر ہوں۔

مومن کی قبر چودھویں کے چاند کی روشنی کی طرح روشن ہوتی ہے

۸۔ ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن اپنی قبر میں ایک سرسبز باغیچہ میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی قبر ستر گز کشادہ کردی جاتی ہے۔ اور چودھویں رات کے چاند کی روشنی کی طرح سے اُس کی قبر روشن ہو جاتی ہے۔

۹۔ علی بن معبد نے حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ آپ ہمیں ہماری قبروں کے بارے کچھ بتائیں گی نہیں؟ کہ وہاں ہمیں کیا کیا پیش آئے گا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ مومن کی قبر میں چالیس گز تک کشادگی کردی جائے گی۔

قبر کی کشادگی سوال اور تنگی کے بعد ہوگی

امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ معاملہ کشادگی کا قبر کی تنگی اور سوال کے بعد ہوگا۔ کافر تو اپنی قبر میں مسلسل تنگی اور گھٹن میں رہے گا۔ اور یہ جو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر جنت کا ایک باغیچہ ہے۔ یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔ یہ حقیقت میں ایسا ہی ہوگا۔ کوئی مجازی طور پر یہ نہیں فرمایا آنجنابؐ نے۔ اور مومن کی قبر سبزی اور تازگی سے بھر جائے گی۔ اور گل وگلزار ہو جائے گی۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے اس کی تعیین فرمائی ہے۔ کہ اس سے مراد گل ریحان ہے۔ اور بعض علماء نے اس روضہ وحفرہ کو مجازی کہا ہے۔ اور مراد اس سے سوال میں آسانی ہے۔ اور وہ وسعت عیش ہے جو وہ حد نظر تک دیکھے گا۔ جیسے دنیا میں کسی آرام

besturdubooks.wordpress.com

وعیش کے موقعہ پر کہتے ہیں کہ ہم تو جنت میں آگئے ہیں۔لیکن امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اوّل یعنی حقیقت ہے۔

۱۰۔ احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت وہب بن منبہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک قبر کے پاس کھڑے تھے۔اور آپ کے حواری آپ کے ہمراہ موجود تھے۔اور انہوں نے قبر کی ویرانی، اندھیرے اور تنگی کا ذکر کیا۔تو حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ اس سے پہلے تم اپنی ماں کے پیٹ میں اس سے بھی تنگ جگہ میں رہ چکے ہو۔جب اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے تو وہ تنگی میں بھی کشادگی پیدا فرما دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ پر نیک گمان اور قبر کی کشادگی

۱۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المحتضرین میں ابوامامہ کے صاحب حضرت غالب سے روایت کی ہے۔کہ ملک شام میں ایک نوجوان پر موت طاری ہوئی۔تو اس نے اپنے چچا سے کہا۔دیکھو اگر اللہ تعالیٰ مجھے میری ماں کے حوالے کردے تو میری ماں مجھ سے کیا برتاؤ کرے گی؟ انہوں نے کہا۔تو اس وقت وہ تجھے جنت میں داخل کر کے ہی رہے گی۔تو نوجوان نے کہا۔واللہ! میرا اللہ میری والدہ سے زیادہ مجھ پر مہربان ہے۔تو وہ نوجوان فوت ہوگیا۔تو میں اُس کے چچا کے ساتھ اُس کی قبر میں داخل ہوا۔اور ہم نے اس پر اینٹیں رکھ کر برابر کردیں۔تو ایک اینٹ اندر گر گئی۔اور جب اُس کا چچا وہ اینٹ اندر سے نکالنے کو آگے بڑھا تو ایک دم سے پیچھے ہٹ گیا۔میں نے پوچھا۔کیا ہوا۔تو اُس نے بتایا۔اُس کی قبر روشنی سے بھر گئی ہے۔اور حدنظر تک کشادہ دکھائی دے رہی ہے۔

۱۲۔ محمد بن ابان نے حضرت حمید سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔میرا ایک بھانجہ تھا۔اُس نے اس سے ملتی جلتی ایک حکایت بیان کی۔لیکن اُس نے ساتھ یہ بھی بتایا۔کہ میں نے بغلی میں جھانک کر دیکھا۔تو قبر حدنظر تک کشادہ تھی۔تو میں نے اپنے ساتھی سے پوچھا کہ جو میں نے دیکھا ہے۔کیا تم نے بھی دیکھا؟ اُس نے

besturdubooks.wordpress.com

کہا۔ ہاں! آپ کو یہ خوشخبری مبارک ہو۔ تو میرا خیال ہے۔ کہ یہ وسعت اُسی کلمہ کی برکت سے تھی۔ جو اُس نے اپنے چچا سے کہا تھا۔

کلمہ شہادت کی برکت سے ایک گنہگار آدمی کی قبر کی کشادگی

۱۳۔ ابن ابی الدنیا نے ''ذکر الموت'' میں ابوبکر بن ابی مریم کے واسطہ سے بزرگوں سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ بصرہ میں ایک حضرمی بزرگ رہتے تھے۔ اور وہ بہت نیک انسان تھے۔ اور اُن کا ایک بھتیجا گانے والی عورتوں کے ساتھ رہتا تھا۔ اور شیخ اُسے نصیحت فرماتے رہتے تھے۔ اور مرنے کے بعد جب اُس نوجوان کو اس کے چچا نے قبر میں اتارا۔ اور اس پر اینٹیں درست کر کے جمادیں۔ تو کسی معاملہ میں شک کی بنا پر اُس کی قبر سے ایک اینٹ ہٹا کر دیکھا گیا۔ تو اُس کی قبر حد نظر تک کشادہ دکھائی دی۔ اور وہ قبر کے درمیان میں تھا۔ اور اینٹ دوبارہ اس کی قبر پر جمادی گئی۔ بعد میں انہوں نے اس کی بیوی سے اس کے کسی عمل کے بارے میں دریافت کیا۔ تو اُس کی بیوی نے بتایا۔ کہ وہ جب بھی موذن سے کلمہ شہادت ''اشھدان لاالہ الا اللّٰہ واشھدان محمد رسول اللّٰہ'' سنتا تو کہا کرتا تھا۔ جو گواہی تو نے دی ہے۔ میں بھی وہی گواہی دیتا ہوں۔ اور وہ دوسروں کی بھی اس کی تلقین کیا کرتا تھا۔

۱۴۔ ابوالحسن بن براء فرماتے ہیں کہ مجھ سے عبدالرحمٰن بن احمد الجھنی نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے علی بن محمد سے حدیث بیان کی انہوں نے یزید بن نوح النخعی سے حدیث بیان کی۔ حضرت شریک بن عبداللہ کی معیت میں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں ایک میت پر جنازہ کی نماز پڑھی۔ پھر میں دفن کرنے کے لیے اُس کی قبر میں داخل ہوا۔ اسی دوران میں کہ میں اس پر اینٹ برابر کر رہا تھا۔ کہ ایک اینٹ قبر میں گر پڑی۔ تو میں نے قبر میں جھانک کر دیکھا۔ کہ میں کعبہ شریف کے پاس ہوں۔ اور لوگ طواف کر رہے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

دو مسکینوں کے جنازے کی کیفیت اور ان کی قبر کی کشادگی

۱۵۔ کتاب الدیباج میں ابو اسحاق ابراہیم بن سفیان الختلی سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبد بن محمد العبنسی سے سنا۔ کہ وہ فرماتے تھے کہ مجھ سے عمر بن مسلم نے ایک قبریں کھودنے والے نے بیان کیا۔ کہ میں نے دو قبریں کھودیں۔ اور ابھی تیسری کھود رہا تھا۔ کہ مجھے سخت گرمی محسوس ہوئی۔ تو میں اپنی چادر قبر کے اوپر ڈال کر اُس کے سایہ میں قبر کھودنے لگا۔

کہ اسی دوران میں نے دو شخصوں کو براؤن رنگ کے دو گھوڑوں پر آتے دیکھا۔ اور وہ پہلی قبر کے پاس آ کر کھڑے ہو گئے۔ اور ایک دوسرے سے کہنے لگا۔ کہ لکھو! اُس نے پوچھا کیا لکھوں؟ اُس نے کہا ایک فرسخ چوڑی ایک فرسخ لمبی۔ پھر وہ دوسری قبر کے پاس آئے۔ تو ایک نے دوسرے سے کہا۔ لکھو! اُس نے کہا کیا لکھوں؟ پہلے کہا۔ کہ حد نظر تک لکھ دو۔ پھر وہ تیسری قبر کے پاس آئے۔ جس سے میں کھود رہا تھا۔ تو اس نے کہا لکھو۔ اُس سے پوچھا کیا لکھوں۔ تو اس نے کہا کہ دو انگلیوں کے درمیانی فاصلہ کے برابر لکھ دو۔ پھر میں بیٹھ کر جنازوں کے آنے کا انتظار کرنے لگا۔ تو لوگ ایک آدمی کا جنازہ لے کر آئے جس کے ساتھ تھوڑے سے لوگ موجود تھے۔ وہ آ کر پہلی قبر کے پاس کھڑے ہو گئے۔ تو میں نے اُن سے پوچھا کہ یہ شخص کون ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ یہ لوگوں کا پانی بھرنے والا ایک انسان ہے۔ یہ بال بچے دار تھا۔ اور اس کے پاس کچھ نہیں تھا۔ ہم نے اس کے لیے کچھ پیسے جمع کیے ہیں۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ پیسے ان کے اہل وعیال کو دے دو۔ اور میں نے ان کے ساتھ مل کر اُسے دفن کیا۔ پھر دوسرا جنازہ آ گیا۔ اور اُس جنازہ کے ساتھ جنازے کو اُٹھانے والوں کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ اور وہ اُس جنازہ کو لے کر وہاں کھڑے ہو گئے۔ جس کے بارے میں کہا گیا تھا کہ حد نظر تک کشادہ کر دو میں نے اس سے پوچھا۔ کہ یہ کس شخص کا جنازہ ہے؟ انہوں نے بتایا کہ یہ ایک غریب و مسکین شخص کا جنازہ ہے۔ جو اروڑی

besturdubooks.wordpress.com

پر مرا پڑا تھا۔ اور اس کے پاس کچھ نہیں تھا۔ تو میں نے بھی اُن سے کچھ نہیں لیا۔ اور اُن کے ساتھ مل کر اُسے دفن کر دیا۔ اور تیسرے جنازہ کا انتظار کرنے لگا۔ اور میں رات عشاء تک اُس کا انتظار کرتا رہا۔ تو کچھ لوگ ایک عورت کا جنازہ لے کر آئے۔ میں نے اُن سے قبر کی اجرت مانگی تو انہوں نے مجھے پیٹا۔ اور اُس عورت کو اس قبر میں دفن کر دیا۔ جس کے بارے میں فرشتے نے کہا تھا۔ کہ اس قبر کو دو انگلیوں کے درمیانی فاصلہ کے برابر لکھ دو۔

۱۶۔ ابن ابی الدنیا نے جعفر بن سلیمان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک شخص ایک آدمی کو قبر میں دفن کرتے وقت موجود تھا۔ تو وہ کہنے لگا۔ جو اللہ تعالیٰ شکم مادر میں بچے کو کشادگی اور سہولت عطا فرماتا ہے۔ وہ تجھے بھی قبر میں کشادگی اور سہولت عطا کرنے پر قادر ہے۔

۱۷۔ ابن ابی الدنیا نے غطفان المزنی کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اگر آپ کسی وقت ہمیں ڈرائیں تو ہم ڈر جائیں۔ قبر کی تاریکی اور تنگی کا کیا حال ہوگا؟ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ بندہ اس کا بدلہ پائے گا جو وہ کرتے ہوئے فوت ہوا تھا۔

۱۸۔ الآجری نے کتاب الغرباء میں حضرت الصلت بن حکیم سے روایت کی ہے۔ فرمایا: مجھ سے بحرین کے ایک شخص ابو یزید نے کہا۔ کہ میں نے بحرین میں ایک مرنے والے شخص کو غسل دیا۔ کہ اس کے گوشت پر لکھا ہوا تھا۔ اے مسافر تجھے خوش خبری ہے۔ تو میں آگے بڑھ کر دیکھنے لگا۔ تو وہ گوشت اور کھال کے درمیان لکھا ہوا تھا۔

۱۹۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عمارہ بن عقبہ بن ابی معیط سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت احنف بن قیس کے جنازہ پر حاضر ہوا۔ اور میں اُس کی قبر میں اُترنے والوں میں شامل تھا۔ جب میں نے اُس پر مٹی ڈال دی۔ تو میں نے دیکھا کہ اُس کی قبر میری حد نظر تک کشادہ ہوگئی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔تو میں نے یہ بات اپنے ساتھیوں کو بتائی۔لیکن جو میں نے دیکھا وہ نہیں دیکھ سکے۔

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور ابوالحسین بن المنتری نے کتاب کرامات الاولیاء میں حضرت ابراہیم النخعی الحنفی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ الحجاج نے ماھان الحنفی کو اُن کے دروازے پر پھانسی پر چڑھایا۔اور علماء کو ان کے اپنے دروازوں پر سولی پر لٹکایا جاتا تھا۔اور ہمیں رات کو ان پر روشنی نظر آیا کرتی تھیں۔

۲۱۔ ابوداؤد نے اپنی سنن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔فرماتی ہیں۔کہ حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ فوت ہوئے۔تو ہم باتیں کیا کرتے تھے۔کہ ان کی قبر میں ہمیشہ روشنی دکھائی دیتی ہے۔

تلاوت قرآن مجید اور روزوں کی برکت سے قبر میں خوشبو

۲۲۔ ابونعیم نے حضرت مغیرہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن غالب اکرانی ایک معرکہ میں شہید ہوگئے۔جب انہیں دفن کیا گیا۔تو اُن کی قبر سے کستوری کی خوشبو محسوس ہوئی اور اُن کے ایک بھائی نے انہیں خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ کیا سلوک ہوا؟ انہوں نے بتایا اچھا سلوک ہوا۔پوچھا کہاں پہنچے ہو؟ فرمایا جنت میں۔پوچھا کس وجہ سے؟ بتایا حسن یقین کی بدولت۔اور زیادہ تہجد گزاری کے صدقہ میں۔اور گرمیوں کے روزوں کی برکت سے۔تو اُن سے پوچھا۔یہ آپ کی قبر سے خوشبو کیسی آتی ہے؟ فرمایا: یہ خوشبو تلاوت قرآن کریم اور روزوں میں پیاس برداشت کرنے کی ہے۔

۲۳۔ امام احمد نے الزھد میں حضرت مالک بن دینار سے روایت کی ہے۔فرمایا: میں حضرت عبداللہ بن غالب کے دفن کے وقت اُن کی قبر میں اُترا۔اور قبر کی مٹی اُٹھا کر دیکھی تو وہ کستوری تھی۔اور لوگ اس قبر کی بنا پر فتنہ میں مبتلا ہونے لگے۔تو اُن کی قبر کو پاٹ دیا گیا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۸

قبر کے اندر کے حالات کا مزید بیان

۱۔ الفردوس میں امام دیلمی نے روایت بیان کی ہے۔اوراس کی سند بیان نہیں کی۔ کہ آخرت کا پہلا انصاف قبر میں ہوگا۔اوراس میں شریف اور غیر شریف کا کوئی فرق نہیں۔سب کواس منزل سے گزرنا ہوگا۔

۲۔ بزار نے اور عبد نے اپنی اپنی مسند میں اور بیہقی نے شعب ایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سب سے زیادہ مہربان اللہ تعالیٰ بندے پر قبر میں ہی ہوسکتا ہے۔جس وقت سب لوگ اُسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔اور گھر والے بھی اُسے چھوڑ جاتے ہیں۔

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بندے کو اس وقت ضرورت ہوتی ہے۔جس وقت اُسے قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔

مومن کیلئے موت کے بعد سب سے پہلا تحفہ

۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوعاصم الخبطی سے روایت کی ہے۔اور اُسے جناب رسول اللہ تک پہنچایا ہے۔فرماتے ہیں۔سب سے پہلا تحفہ قبر میں مومن کو یہ ملتا ہے۔کہ اُسے کہتے ہیں کہ تم خوش ہو جاؤ۔کہ ان لوگوں کی بھی بخشش ہوگئی ہے۔ جو تمہارے جنازے میں شامل ہوئے تھے۔

۵۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ مومن کے لیے سب سے پہلا تحفہ یہ ہوتا ہے کہ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے والوں کی مغفرت ہو جاتی ہے۔

۶۔ عبد اور بزار نے اپنی اپنی مسند میں اور امام بیہقی نے شعب ایمان میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موت کے بعد مومن کو سب سے پہلا اجر یہ ملتا ہے کہ اُس کے جنازہ میں شامل ہونے والے تمام لوگوں کی مغفرت کر دی جاتی ہے اور اسی بارے میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے۔ جسے ابوالشیخ نے الثواب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمایا ہے۔ اور امام حاکم نے اسے التاریخ میں اور البیہقی نے شعب الایمان میں اور خطیب نے الرّواۃ میں حضرت مالک سے اور ابونعیم اور حضرت انس سے حکیم ترمذی نے روایت کی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۲۹

قبر میں بعض نیک اعمال کا بدلہ

۱۔ امام مسلم نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔اور یہ دعا ذکر کی ہے۔

اَللّٰھُمَّ افْسَحْ لَهٗ فِیْ قَبْرِهٖ وَنَوِّرْ لَهٗ فِیْهِ

اے اللہ کریم! اس کی قبر کو کشادہ فرمادے ۔ اور اس میں روشنی فرمادے۔

۲۔ امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ان قبروں میں تاریکی بھری ہوئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ان کی نمازوں کی وجہ سے اُن میں روشنی بھردے گا۔

مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے

۳۔ دیلمی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسجد میں ہنسنا قبر میں اندھیرے کا ذریعہ ہے۔

قبر کی ویرانی دور کرنے کیلئے اندھیرے میں دو رکعت پڑھ لیا کرو

۴۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب التھجد میں السّری بن مخلد سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری سے ارشاد فرمایا: جب تم سفر کرنا چاہتے ہو تو اُس کے لیے تیاری کرتے ہو۔تو کیا قیامت کے سفر کی تیاری

besturdubooks.wordpress.com

نہیں کرنا چاہیے۔اے ابوذر! کیا میں تمہیں ایسے اعمال نہ بتادوں۔جو قیامت کے روز تمہیں فائدہ دیں؟ عرض کیا۔ہاں کیوں نہیں۔میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں۔آپؐ نے ارشاد فرمایا: روز قیامت کو فائدہ اُٹھانے کے لیے سخت گرمیوں کا روزہ رکھا کرو۔اور قبر کی ویرانی دور کرنے کے لیے رات کے اندھیرے میں دو رکعتیں پڑھ لیا کرو۔

فقیری دور کرنے کا وظیفہ

۵۔ دیلمی نے اور خطیب نے الرواۃ میں حضرت مالک رضی اللہ عنہ سے اور ابونعیم نے اور ابن عبدالبر نے التمہید میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے روزانہ سو مرتبہ "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ" پڑھا۔اُسے فقیری سے امان مل گئی۔اور قبر کی ویرانی میں انس نصیب ہوگیا۔اور اُس کے لیے جنت کے دروازے کھل گئے۔اور خطیب نے بھی یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے ذکر کی ہے۔

عالم کا علم اس کی قبر میں اس کا دوست بن جاتا ہے

۶۔ دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی عالم وفات پاجاتا ہے۔تو اُس کا علم مجسم صورت میں اُس کی قبر میں پہنچ جاتا ہے۔اور قیامت تک کے لیے اُس کا شفیق دوست بن جاتا ہے۔اور قبر کے کیڑے مکوڑوں کو اُس سے دور رکھتا ہے۔

بھلائی سیکھنے اور سکھلانے والوں کی قبر نور سے روشن ہوگی

۷۔ امام احمد نے الزہد میں اور عبدالبرؒ نے کتاب العلم میں اپنی سند سے حضرت ابی

besturdubooks.wordpress.com

بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ جل شانہٗ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی فرمائی۔ کہ بھلائی سیکھ لو۔ اور لوگوں کو سکھاؤ۔ کیونکہ میں بھلائی سکھانے والوں اور سیکھنے والوں کی قبریں نور سے بھر دوں گا۔ کہ وہ اُس کی موجودگی پریشان نہیں ہوں گے۔

سنت کا عمل قبر میں باعث روشنی اور باعث انس ہوتا ہے

۸۔ لالکائی نے السنۃ میں حضرت ابراہیم بن ادہمؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے ایک جنازہ کے اُٹھاتے ہوئے دعا کی۔ اللہ تعالیٰ موت کے بعد مجھے برکت دے۔ تو چارپائی سے آواز آئی۔ موت کے بعد کیا ہے؟ تو میں سن کر بہت مرعوب ہوا۔ جب میت کو دفن کر دیا گیا۔ تو میں قبر کے پاس بیٹھ کر غور کرنے لگا۔ کہ ایک شخص قبر سے نکلا۔ خوبصورت چہرہ جسم سے خوشبو آرہی تھی۔ صاف ستھرا لباس پہنے ہوئے۔ اور وہ کہہ رہا تھا۔ ابراہیم! میں نے کہا حاضر جناب۔ آپ کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔ اُس نے کہا۔ میں وہی ہوں چارپائی سے بولنے والا۔ کہ موت کے بعد کیا ہے؟ تو میں نے پوچھا آپ ہیں کون؟ اُس نے کہا۔ میں سنت رسول کریمؐ ہوں۔ میں سنت پر عمل کرنے والے کا دنیا میں محافظ ہوتا ہوں۔ اور اس کا نگران رہتا ہوں۔ اور قبر میں روشنی اور مونس بن کر ساتھ رہتا ہوں۔ اور قیامت کے دن جنت کی طرف اُسے لے جانے والا ہوں گا۔

کسی مومن کو خوشی پہنچانے کا عمل فرشتہ کی صورت میں قبر میں پہنچ جاتا ہے

۹۔ ابن لال نے اور ابوالشیخ نے الثواب میں اور ابن ابی الدنیا نے جعفر بن محمد سے انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے دادا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مومن کسی دوسرے مومن کو خوشی دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس خوشی سے ایک فرشتہ پیدا فرماتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی

besturdubooks.wordpress.com

عبادت کرتا اور اُسے ایک جانتا ہے۔ اور جب وہ مومن بندہ اپنی قبر میں پہنچتا ہے اور وہی سرور (خوشی) فرشتہ کی صورت میں اُس کے پاس پہنچ جاتا ہے۔ اور اس سے کہتا ہے۔ کیا تم مجھے پہچانتے ہو؟ تو مومن پوچھتا ہے تم کون ہو؟ تو وہ کہتا ہے۔ میں وہ خوشی ہوں۔ جو تم نے فلاں مومن کو مہیا کی تھی۔ آج میں تمہارا غم خوار ہوں۔ آج میں تمہاری وحشت و پریشانی دور کروں گا۔ اور تمہیں سوالوں کے جواب دینا سکھاؤں گا۔ اور کلمہ شہادت پر تمہیں قائم رکھوں گا۔ اور میدان حشر میں تمہارے ساتھ رہوں گا۔ اور تمہاری سفارش کروں گا۔ اور جنت میں تمہارا ٹھکانہ تمہیں دکھادوں گا۔

قبر کی مشقتیں دور کرنے کیلئے عمل

۱۰۔ ابن مندہ نے ابو کامل سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے ابو کامل یہ بات اچھی طرح سے جان لو۔ جس نے لوگوں سے اذیت کو دور کیا۔ اللہ تعالیٰ پر حق ہو گیا۔ کہ وہ قبر کی مشقتیں اُس سے دور رکھے۔

مسجد میں روشنی کرنا اپنی قبر کی روشنی کا سبب ہے

۱۱۔ ابوالفضل طوسی نے عیون الاخبار میں اپنی سند سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی مسجدوں میں روشنی کا انتظام کیا۔ اللہ تعالیٰ اس کی قبر میں روشنی فرمادے گا۔ اور جس نے مسجدوں میں خوشبو مہکائی۔ اللہ تعالیٰ اُس کی قبر میں جنت کی خوشبو بھر دے گا۔

مریض کی عیادت کا اجر

۱۲۔ دیلمی نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا۔ اے

besturdubooks.wordpress.com

رب کریم! جو مریض کا حال پوچھے۔ اس کے لیے کیا اجر ہے؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا: اس کے لیے قبر میں دو فرشتے مقرر کئے جاتے ہیں۔ جو اس کی دیکھ بھال کرتے ہیں اور قیامت تک اس کا حال پوچھتے رہیں گے۔

۱۳۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت حسن سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ موسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ سے جب یہ سوال کیا۔ تو فرمایا: ملائکہ اُس کی دیکھ بھال کرتے رہتے ہیں۔

۱۴۔ حکیم ترمذی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ایک حساب قبر میں ہوگا۔ اور ایک حساب آخرت میں ہوگا جس کا قبر میں حساب ہوگا وہ نجات پا گیا۔ لیکن جس کا آخرت میں حساب ہوگا۔ اگر وہ گنہگار پایا گیا۔ تو اُسے عذاب ہوگا۔ بس یہ ہے قبر کے حساب سے آخرت کے حساب میں کچھ آسانی ہو جائے گی۔ اور وہ برزخ میں اس طرح سے مشقت اُٹھائے گا۔ اور پھر قبر سے اُٹھایا جائے گا۔ تو بہت سا بدلہ وہ چکا چکا ہوگا۔

۱۵۔ امام احمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو آخرت میں حساب کے بعد بخش دیا جائے گا۔ وہ اپنے عملوں کا انجام بخیر قبر میں ہی معلوم کر چکا ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۰

عذاب قبر کا مزید بیان

عذاب قبر کا ذکر قرآن کریم میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ جیسا کہ میں نے ''الاکلیل فی استنباط التنزیل'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۱۔ امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

اے اللہ کریم! میں تیرے وسیلے سے عذاب قبر سے پناہ مانگتا ہوں۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قبر کا عذاب برحق ہے۔

شرک کی حالت میں مرنے والوں پر قبر کا عذاب ہوگا

۳۔ ابن ابی شیبہ اور مسلم نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک بار جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنی نجار کے ایک باغ میں خچر پر سوار تشریف لیے جا رہے تھے۔ اور ہم آپؐ کے ہمراہ تھے۔ کہ خچر بدک گیا۔ اور آپ کو گرانے لگا تھا۔ کہ اچانک چھ سات قبریں سامنے آ گئیں۔ تو آنجنابؐ نے استفسار فرمایا: ان قبروں والوں کو کون پہچانتا ہے؟ ایک شخص۔ نے عرض کیا۔ میں، آپ نے پوچھا۔ یہ لوگ کیسے فوت ہوئے؟ عرض کیا۔ شرک کی حالت میں، تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ان لوگوں پر قبروں میں سختی ہو رہی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا۔ کہ تم مردے کو دفن کئے بغیر بھاگ جاؤ گے۔ تو میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا۔ کہ وہ تمہیں ان کا عذاب قبر سنا دیں۔ جو میں سن رہا ہوں۔

اہل قبور کے عذاب کو تمام چوپائے سنتے ہیں

۴۔ ابن ابی شیبہ اور بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اہل قبور کو جو عذاب ہوتا ہے۔ اُسے تمام چوپائے مویشی سنتے ہیں۔

آپ نے صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ عذاب قبر سے پناہ مانگو

۵۔ احمد اور بزار نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنی نجار کے ایک نخلستان میں داخل ہوئے۔ تو آپ نے بنی نجار کے کچھ لوگوں کی آوازیں سنیں جو زمانہ جاہلیت میں فوت ہوئے تھے۔ انہیں ان کی قبروں میں عذاب ہو رہا تھا۔ تو آپ گھبرا کر باہر آ گئے۔ اور حضرات صحابہ کرام سے ارشاد فرمایا: عذاب قبر سے پناہ مانگو۔

کافر پر قبر میں ۹۹ سانپ مسلط کیے جاتے ہیں

۶۔ احمد، ابو یعلیٰ اور آجری نے حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ کافر پر قبر میں ننانوے سانپ مسلط کئے جاتے ہیں۔ جو قیامت کے دن تک اُسے ڈستے رہیں گے۔

فان له معيشة ضنكاً کا شان نزول

۷۔ ابو یعلیٰ، الآجری اور ابن مندہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن اپنی قبر میں باغیچہ میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی قبر ستر گز فراخ اور چودھویں رات کے چاند کی سی

besturdubooks.wordpress.com

روشنی اُس میں کردی جاتی ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ یہ آیت مبارکہ کس کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ''فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا'' صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کو اچھی طرح معلوم ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کافر کے عذاب قبر کے بارے میں ہے۔ قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ یقیناً اُس پر ننانوے سانپ مسلط کئے جاتے ہیں۔ جو اُس کے جسم کو ڈستے اور نوچتے رہیں گے۔ اور وہ قیامت تک اُسے نوچتے کھوٹتے رہیں گے۔

کافر کیلئے دو سانپ خصوصی طور پر بھیجے جاتے ہیں

۸۔ امام احمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کافر کے لیے خاص طور پر دو سانپ بھیجے جاتے ہیں۔ ایک اُس کے سر کی جانب اور دوسرا اس کے پیروں کی جانب ہو جاتا ہے۔ اور وہ اُسے کاٹتے ڈستے رہیں گے۔ جب اس کام سے فارغ ہو جاتے ہیں۔ تو دوبارہ اسی کام میں لگ جاتے ہیں۔ اور قیامت تک اسی کام میں لگے رہیں گے۔

چغلی اور پیشاب کے قطروں سے نہ بچنے پر قبر میں عذاب ہوگا

۹۔ ابن ابی شیبہ اور شیخین (بخاری و مسلم) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو قبروں کے پاس سے گزرے۔ اور ان قبر والوں کو عذاب ہو رہا تھا مگر کسی بڑی بات کی وجہ سے نہیں۔ ایک تو اُن میں سے پیشاب سے نہیں بچتا تھا۔ اور وہ دوسرا لوگوں کی چغلیاں کھایا کرتا تھا۔ پھر آنجنابؐ نے کھجور کی ایک تازہ شاخ لے کر اُسے توڑ کر دو حصے کر کے ایک ایک کی قبر پر گاڑ دیا۔ حضرات صحابہ کرامؓ نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! یہ آپؐ نے کس لیے کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: امید ہے۔ کہ ان کے سوکھنے تک ان

besturdubooks.wordpress.com

کا عذاب ہلکا رہے گا۔

۱۰۔ ابن ابی شیبہ، ابن ابی الدنیا اور آجری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ پیشاب (کے چھینٹوں) سے بچا کرو۔ کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

۱۱۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے میمونہ! عذاب قبر سے پناہ مانگا کرو۔ اور زیادہ تر عذاب قبر پیشاب کی وجہ سے اور چغلی کھانے کی وجہ ہوتا ہے۔

۱۲۔ امام احمد اور الاصفہانی نے حضرت یعلیٰ بن سیابہ سے روایت ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر پر تشریف لے گئے جسے قبر میں عذاب دیا جا رہا تھا اور ارشاد فرمایا: کہ یہ شخص لوگوں کا گوشت کھایا کرتا تھا۔ پھر آپ نے ایک سبز ٹہنی منگوائی اور اُسے اس کی قبر پر رکھ دیا۔ اور ارشاد فرمایا: کہ امید ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ اس کا عذاب ہلکا فرما دے گا۔ جب تک یہ شاخ تازہ رہے گی۔

ایک صحابی کا قبر سے کھٹکے کی آواز سننا

۱۳۔ امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں حضرت یعلیٰ بن مرہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک قبرستان سے گزرا تو میں نے ایک قبر سے کھٹکے کی آواز سنی۔ تو میں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! میں نے اس قبر سے کھٹکے کی آواز سنی ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یعلیٰ! کیا تم نے بھی سنی ہے؟ میں نے عرض کیا: ہاں! آپؐ نے ارشاد فرمایا: اسے ایک معمولی بات پر عذاب ہو رہا ہے۔ میں نے عرض کیا۔ وہ کیا ہے؟ فرمایا: یہ لوگوں کی چغلیاں کھایا کرتا تھا۔ اور پیشاب کی چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔ اور پھر راوی نے اُسی کھجور کی تازہ شاخ قبر پر گاڑنے کا ذکر فرمایا: اور یہ یعلیٰ بن مرہ یعلیٰ بن سیابہ ہی ہیں۔ اور سیابہ ان کی والدہ کا نام ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۴۔ امام احمد نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے کہ ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابوطلحہ کے نخلستان سے گزر رہے تھے۔ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ آپؐ کے پیچھے پیچھے آرہے تھے۔ کہ آپ کا گزر ایک قبر کے پاس سے ہوا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اے بلال! کیا تم وہ آواز سن رہے ہو جو میں سن رہا ہوں؟ اس قبر والے کو عذاب ہو رہا ہے۔ تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اُس قبر والے کے بارے میں آنجنابؐ سے پوچھا۔ تو معلوم ہوا۔ کہ وہ یہودی ہے۔

عذاب قبر تین چیزوں سے ہوتا ہے

۱۵۔ امام بیہقی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ عذاب قبر تین چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (۱) غیبت سے (۲) چغلی کھانے سے اور (۳) پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے۔ لہٰذا ان چیزوں سے بچو۔

۱۶۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرمایا کہ عذاب قبر تین چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔ غیبت سے، چغلی کھانے اور پیشاب ہے۔

۱۷۔ ابن ابی شیبہ احمد، ابن حبان اور الآجری نے حضرت اُم مبشر سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا عذاب قبر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کیا کرو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا لوگوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! ایسا عذاب کہ اُس کی آواز بہائم و مویشی تک سنتے ہیں۔

۱۸۔ طبرانی نے الکبیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مرنے والوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ مویشی بھی اُن کی آواز سنتے ہیں۔

مردے کی چیخ سے حضور ﷺ کی سواری کا بدک جانا

۱۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ تھا۔اور آپ اپنی سواری پر چلے جا رہے تھے۔کہ جانور بدک گیا۔تو میں نے عرض کیا۔یارسول اللہؐ! کیا بات ہے۔کہ آپ کی یہ سواری بدک گئی؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: اس نے ایک شخص کی آواز سن لی ہے۔جسے قبر میں عذاب ہو رہا ہے۔اس وجہ سے یہ جانور بدک گیا ہے۔

آیت کمایئس الکفار کی تشریح

ابوجہل کے عذاب قبر کا واقعہ نمبر ا:

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ فرمان باری تعالیٰ "كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ اَصْحَابِ الْقُبُوْرِ" کے بارے میں فرمایا: جب کفار اپنی قبروں میں داخل کیے جائیں گے۔تو اللہ تعالیٰ نے جو رسوائی اُن کے لیے تیار کی ہے۔اُسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو جائیں گے۔

۲۱۔ طبرانی نے الاوسط میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں اور لالکائی نے السنۃ میں اور ابن مندہ نے جناب عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں میدان بدر کے پہلو سے گزر رہا تھا کہ ایک گڑھے سے ایک شخص نکلا۔جس کی گردن میں زنجیریں پڑی ہوئی تھیں۔اُس نے مجھے آواز دی۔اے اللہ کے بندے۔مجھے پانی پلا دو۔مجھے نہیں معلوم کہ اُسے میرا نام معلوم تھا۔یا عرب کے رواج کے مطابق ہی اُس نے مجھے پکارا۔اور ایک اور شخص اُسی گڑھے سے نکلا۔جس کے ہاتھ میں ایک کوڑا تھا۔اُس نے بھی مجھے آواز دی۔اے اللہ کے بندے اسے پانی مت پلاؤ۔یہ کافر ہے۔اور پھر کوڑے سے اُسے پیٹنے لگا۔یہاں تک کہ وہ گڑھے کی جانب لوٹ گیا۔تو میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کو یہ واقعہ بتایا تو آپؐ نے مجھے سے ارشاد فرمایا: کیا آپ نے ایسا دیکھا ہے؟ میں نے عرض کیا

besturdubooks.wordpress.com

ہاں! تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: یہ اللہ تعالیٰ کا دشمن ابو جہل تھا۔ اور قیامت تک اُس کے لیے یہی عذاب ہے۔ یعنی پیاس اور تازیانے۔

ابو جہل کے عذاب قبر کا واقعہ نمبر۲:

۲۲۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''من عاش بعد الموت'' اور خلال نے السنۃ میں اور ابن البراء نے الروضہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ سفر پر نکلا۔ تو میرا گذر زمانہ جاہلیت کے ایک قبرستان کے پاس سے ہوا۔ کہ اچانک ایک شخص قبر سے نکلا۔ جس کو آگ لگی ہوئی تھی۔ اور اُس کی گردن میں آگ کی زنجیر پڑی ہوئی تھی۔ اور میرے پاس پانی کا ایک برتن تھا۔ اس نے مجھے دیکھتے ہی کہا۔ اللہ کے بندے مجھے پانی پلادو۔ فرماتے ہیں۔ میں نے اس سے کہا۔ تم اپنا تعارف مجھ سے کراؤ۔ تو اُس نے مجھے میرے نام سے بلایا۔ اور زبان میں کوئی بات کی۔ کہ اتنے میں اس کے پیچھے ایک اور آدمی اسی قبر سے برآمد ہوا۔ وہ کہنے لگا۔ اے اللہ کے بندے۔ اسے پانی مت پلاؤ۔ یہ کافر ہے۔ اور پھر اُسے کوڑے سے مارنے لگا اور زنجیر سے پکڑ کر اُسے کھینچ کر قبر میں لے گیا۔

پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنے والے اور پیاسے کو پانی نہ پلانے والے کا انجام

اور اُسی رات کو میں ایک بڑھیا عورت کا مہمان ہوا۔ اُس کے گھر کے پاس ایک قبر تھی۔ میں نے اُس قبر سے یہ آواز سنی۔ کہ کوئی کہہ رہا تھا۔ پیشاب، اور کیا ہے پیشاب؟ اور مشکیزہ کیا ہے مشکیزہ؟ میں نے بڑھیا سے پوچھا یہ کیا ہے؟ اُس نے بتایا۔ کہ یہ شخص میرا شوہر تھا۔ اور یہ پیشاب کرتے ہوئے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔ اور میں اُسے کہا کرتی تھی۔ دیکھو! جب اونٹ بھی پیشاب کرتا ہے۔ تو اپنی دونوں ٹانگیں کشادہ کر لیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ کہ بول یہ بول

besturdubooks.wordpress.com

کیا چیز ہے؟ اور پھر جس دن سے یہ مرا ہے۔ یہی کہے چلا جا رہا ہے۔ بول کیا اور اُس کی حقیقت ہی کیا؟ اور میں نے کہا۔ یہ مشکیزہ کیا ہے؟ اُس عورت نے بتایا۔ کہ ایک دن ایک پیاسا شخص اس کے پاس آیا۔ اور اس نے کہا کہ مجھے پانی پلا دو۔ تو یہ کہنے لگا۔ اُس برتن سے جا کر پی لو۔ اور برتن میں اُس وقت پانی بالکل نہیں تھا۔ اور وہ پانی مانگنے والا پیاسا ہی مر گیا۔ تو یہ شخص اُسی دن سے یہ چھاگل اور کیا ہے چھاگل کہتا چلا جا رہا ہے جب میں واپس جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچا۔ تو میں نے آنجناب کو بتایا۔ تو آپ نے فرمایا: کہ کوئی شخص اکیلا سفر نہ کرے۔

قبیلہ غفار کے ایک شخص کا واقعہ

۲۳۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت حویرث بن الرباب سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک بار ہم اثابہ میں موجود تھے۔ کہ قبر سے ایک شخص نکلا۔ جس کے چہرے اور سر پر آگ لڑھک رہی تھی۔ اور وہ لوہے میں جکڑا ہوا تھا۔ اُس نے مجھ سے کہا کہ مجھے پانی پلاؤ۔ اور اُس کے پیچھے ہی ایک انسان آیا۔ اُس نے کہا۔ اسے پانی مت پلانا۔ یہ کافر ہے۔ اور اُسے آ پکڑا۔ اور اُسے زنجیر سے پکڑ کر اوندھے منہ گرایا۔ اور اُسے کھینچتا ہوا قبر میں لے گیا۔ اور یہ دیکھ کر میری اونٹنی بے قابو ہو گئی۔ اور ایک جگہ آ ٹھہری جہاں میں نے مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھیں۔ اور میں سفر کرتا ہوا مدینہ منورہ آ پہنچا۔ اور میں نے یہ واقعہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے گوش گزار کیا۔ آپؓ نے فرمایا: اے حویرث! میں تمہیں جھوٹا نہیں کہتا۔ لیکن یہ تم نے مجھے بڑی عجیب خبر سنائی ہے۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے چند بزرگوں کو بلا بھیجا۔ جنہوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا تھا۔ اور پھر حضرت حویرث کو بلا کر اُن بزرگوں کے سامنے یہ واقعہ سنایا تو ان لوگوں نے بتایا۔ کہ ہم اس شخص کو جانتے ہیں۔ یہ قبیلہ غفار کا ایک شخص تھا۔ جو مہمانوں کا کوئی حق نہیں سمجھتا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت ہشام بن عروہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ وہ سواری پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان سفر کر رہا تھا۔ کہ ایک قبرستان سے میرا گزر ہوا۔ کہ ایک شخص ایک قبر سے نکلا۔ جسے آگ لگی ہوئی تھی۔ اور وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ وہ کہنے لگا۔ اللہ کے بندے مجھ پر پانی ڈال دو۔ اور ایک دوسرا شخص اُس کے پیچھے نکلا۔ اور کہنے لگا۔ اے اللہ کے بندے! کہ اس پر پانی مت ڈالنا۔ اور اسے دیکھ کر سوار بے ہوش ہو گیا۔ اور صبح کو اٹھا تو اس کے بال سفید ہو چکے تھے۔ اُس نے آ کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس واقعہ کا ذکر فرمایا۔ تو آپؓ نے اس آدمی کو اکیلے سفر کرنے سے منع فرمایا:

صدقہ کے مال سے خیانت کرنے کے جرم میں قبر کا عذاب

۲۵۔ امام احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور امام بیہقی نے حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ جنت البقیع سے گزرا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: اُف، اُف، میں نے سمجھا کہ آپؐ مجھ سے فرما رہے ہیں۔ تو میں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! کیا آپؐ مجھ سے کچھ فرما رہے ہیں؟ کیا مجھ سے کوئی بات سرزد ہو گئی ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: کیوں کیا بات ہے؟ میں نے عرض کیا۔ آپؐ نے اُف، اُف فرمایا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ اس قبر والے کو میں نے فلاں قبیلہ کے پاس وصولی کے لیے روانہ کیا تھا۔ تو اس نے ایک گز چرا لیا تھا۔ اور اُس خیانت کی وجہ سے اس کی جان عذاب میں ہے۔ وہ اتنی ہی آگ برداشت کر رہا ہے۔

بغیر وضو نماز پڑھنے اور فریادی کی مدد نہ کرنے پر قبر میں عذاب ہو رہا تھا

حدیث نمبر ۱:

۲۶۔ ابن ابی شیبہ، ہناد اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عمرو بن شرحبیل رضی اللہ عنہ سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوگیا جس کے بارے میں لوگ سمجھتے تھے۔کہ یہ شخص پرہیز گار ہے۔تو اس کی قبر میں حساب لینے والے آئے۔ اور اُس سے کہنے لگے۔کہ تمہیں سو کوڑے لگیں گے۔یہ سزا ہے۔تو اس نے کہا۔ کہ تم مجھے کس بات پر کوڑے مارتے ہو۔میں تو پرہیز گار شخص تھا۔تو انہوں نے کہا۔تو پھر پچاس مار لیتے ہیں۔لیکن وہ شخص اُن سے بحث کرتا رہا۔یہاں تک کہ ایک کوڑے پر آ گئے۔اور جب اسے ایک کوڑا لگایا گیا۔تو اس کی قبر میں آگ بھڑک اُٹھی۔اور اُسے کوڑے مارنے لگے۔تو اُس نے کہا۔یہ کوڑے مجھے کس بات پر مار رہے ہو؟ تو انہوں نے بتایا کہ ایک بار تم نے بغیر وضو کئے نماز پڑھ لی تھی اور ایک مظلوم فریاد لے کر تمہارے پاس آیا تھا اور تم نے اس کی مدد نہیں کی تھی۔

۲۷۔ امام بخاری اور ابوالشیخ نے کتاب التوبیخ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ قبر میں ایک اللہ تعالیٰ کے بندے کے بارے میں حکم ہوا۔کہ اسے سو کوڑے مارے جائیں۔اور وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا رہا۔اور معافی مانگتا رہا۔یہاں تک کہ ایک کوڑا رہ گیا۔تو اس ایک کوڑے سے اس کی قبر آگ سے بھر گئی۔جب وہ عذاب سے فارغ ہوئے۔تو اس نے اُن سے پوچھا۔یہ کوڑا تم نے مجھے کیوں لگایا۔تو انہوں نے بتایا کہ تم نے ایک نماز بغیر وضو کے پڑھ لی تھی۔اور ایک مظلوم کی تم نے مدد نہیں کی تھی۔

مختلف گناہوں کے عذاب کے مختلف مناظر

جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دکھائے گئے

حدیث نمبر ۱:

۲۸۔ امام بخاری اور امام بیہقی نے حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم اپنے اصحاب کرامؓ

besturdubooks.wordpress.com

سے اکثر ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ ایک صبح کو آنجناب ؐ نے ہم سے ارشاد فرمایا: کہ رات کو میرے پاس دو آنے والے آئے۔ انہوں نے مجھ سے کہا۔ چلئے، تو میں اُن کے ساتھ چل پڑا۔ وہ مجھے پاک سرزمین پر لے گئے۔ کہ اس سفر کے دوران میں ہم ایک شخص کے پاس پہنچے۔ جو لیٹا ہوا تھا۔ اور دوسرا شخص ایک بھاری پتھر لیے اُس کے پاس کھڑا تھا۔ اور وہ پتھر اُس کے سر پر دے مارتا اور اس کا سر کچل دیتا۔ اور وہ پتھر لڑھکتا ہوا دور چلا جاتا ہے۔ اور وہ شخص پتھر کے پیچھے جا کر اُسے پکڑ لاتا ہے۔ اور اتنے میں اس کا سر پہلے کی طرح سالم ہو جاتا ہے۔ اور وہ پھر اس کے سر کو کچل دیتا ہے۔ میں نے ان دونوں سے پوچھا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ یہ دو شخص کون ہیں؟ تو انہوں نے کہا۔ آپ آگے چلئے۔ تو ہم ایک شخص کے پاس پہنچے جو اوندھے منہ پڑا ہوا تھا۔ اور ایک شخص ایک لوہے کا کانٹا لیے کھڑا تھا۔ اور اُس کے ایک طرف آ کر اس کا ایک جبڑا کانٹے سے گردن تک چیر دیتا۔ اور پھر اُس کی ناک کو بھی گردن تک چیر دیتا۔ اور اُس کی آنکھ کو بھی گردن تک چیر دیتا۔ اور پھر دوسری جانب آ کر اسی طرح سے گردن تک اُس کے ان اعضاء کو چیر دیتا۔ جیسے اُس نے پہلی طرف سے انہیں چیرا تھا۔ اور اُتنے میں پہلی جانب درست ہو جاتی۔ اور وہ پھر پہلی جانب آ جاتا اور اُسی طرح سے اُس کے اعضاء کو چیرتا۔ اور جب وہ ایک جانب سے فارغ ہوتا۔ تو دوسری جانب سالم اور درست ہو چکی ہوتی۔ اور وہ مسلسل یہ کام کر رہا تھا۔ میں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ یہ دونوں کون ہیں؟ تو وہ کہنے لگے۔ آگے چلیں۔ تو ہم ایک (بھڑکتے ہوئے) تنور کے پاس پہنچے۔ جس سے خوفناک آوازیں آ رہی تھیں۔ تو ہم نے اس میں جھانک کر دیکھا۔ تو اُس میں ننگے مرد اور عورتیں جل رہی تھیں۔ جب آگ کی لپیٹیں اُوپر کو آتیں۔ تو وہ لوگ بھی آگ کے ساتھ اور اوپر کو اُٹھ جاتے۔ اور جب الاؤ نیچے کو ہوتا۔ تو وہ لوگ بھی آگ کے ساتھ نیچے کو چلے جاتے۔ اور شور و غوغا کرتے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے مجھ سے کہا۔ آگے چلئے۔ تو ہم سرخ رنگ کی خون کی

besturdubooks.wordpress.com

ایک نہر پر پہنچے۔ تو اس نہر میں ایک شخص تیر رہا تھا۔ اور ایک شخص نہر کے کنارے پر کھڑا تھا۔ اور اُس کے پاس بہت سے پتھر رکھے ہوئے تھے۔ اور جب نہر والا شخص تیرتا ہوا کنارے تک پہنچتا۔ تو وہ پتھروں والا شخص پتھر سے اس کا منہ کھول کر پتھر اس کے منہ میں ڈال دیتا۔ اور جب وہ پھر تیرتا ہوا کنارے کے قریب پہنچتا تو پھر کنارے والا منہ کھول کر پتھر اُس کے منہ میں ڈال دیتا۔ اور اسی طرح سے جب بھی وہ تیرتا ہوا کنارے پر پہنچتا۔ وہ پتھر اُس کے منہ میں ڈال دیتا اور اُسے دور اندر کی طرف دھکیل دیتا۔ میں نے ان سے کہا۔ یہ دو شخص کون ہیں؟ تو انہوں نے مجھ سے کہا۔ آپ آگے چلیں۔ تو ہم چلتے ہوئے ایک کریہہ المنظر شخص کے پاس پہنچے۔ نہایت ہی بدصورت۔ اس کے پاس آگ بھڑک رہی تھی۔ اور وہ اس کے اردگرد چکر لگا رہا تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون شخص ہے؟ انہوں نے مجھ سے کہا۔ آگے چلیں۔ تو ہم ایک سرسبز باغ میں پہنچے۔ جس میں موسم بہار کے ہر قسم کے پھول کھلے ہوئے تھے۔ اور اُس باغ کے اندر ایک دراز قد شخص کھڑا تھا۔ کہ اُس کے لمبے قد کی وجہ سے آسمان پر میں اس کا سر بھی نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اور اُس شخص کے پاس دولڑکے کھڑے تھے۔ جنہیں میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ انہوں نے کہا۔ آگے چلئے۔ تو ہم چلتے ہوئے۔ ایک بہت بڑے باغ کے پاس پہنچے۔ جس سے بڑا باغ میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا اور نہ اس سے زیادہ خوبصورت باغ کہیں دیکھنے میں آیا تھا۔ انہوں نے کہا اس باغ کے اوپر تشریف لائیے۔ تو ہم اس باغ کے اوپر چڑھ گئے۔ اور وہاں سے ہم ایک سونے چاندی کی اینٹوں سے بنے ہوئے ایک شہر میں پہنچے۔ ہم نے اس کا دروازہ کھولنے کو کہا۔ تو ہمارے لیے دروازہ کھول دیا گیا۔ تو ہم اس شہر کے اندر چلے گئے۔ تو وہاں ہم سے بہت سے آدمیوں نے ملاقات کی۔ جن میں کچھ لوگ تو نہایت ہی حسین وجمیل اور خوبصورت تھے۔ اور کچھ لوگ نہایت ہی بدصورت اور کریہہ المنظر دکھائی دیئے۔ ان دونوں نے ان بدصورت لوگوں سے کہا۔ کہ سامنے کی اس نہر میں کود جاؤ۔ اور سامنے نہایت سفید اور شفاف پانی کی نہر بہ رہی تھی۔ وہ جا کر اُس میں کود گئے

besturdubooks.wordpress.com

۔اور جب وہ ہمارے پاس واپس آئے۔تو ان کی وہ بدصورتی ختم ہو چکی تھی۔تو ان دونوں نے مجھے بتایا۔کہ یہ جنت عدن ہے۔اور یہ آنجنابؐ کے لیے مخصوص ہے۔تو سامنے ایک محل تھا بادل کی طرح سے سفید اور چمکدار اور انھوں نے کہا۔ یہ محل بھی آپ کا ہے۔

میں نے ان سے کہا۔اللہ تعالیٰ تمہیں برکت عطا فرمائے۔ٹھہرو! میں ذرا اس کے اندر جاؤں۔تو انہوں نے کہا۔ابھی نہیں۔ہاں آپ اس میں جائیں گے ضرور۔ میں نے ان سے کہا کہ آج رات تو میں نے بہت سے عجائبات ملاحظہ کئے ہیں۔ اور جو میں نے دیکھا ہے۔یہ سب کچھ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ وہ پہلا شخص جس کا سر کچلا جا رہا تھا۔وہ شخص تھا۔جس نے قرآن کریم کو حفظ کر کے چھوڑ دیا تھا۔وہ فرض نماز پڑھے بغیر سو جاتا تھا۔لہٰذا اس کے ساتھ قیامت تک یہی عمل ہوتا رہے گا۔اور وہ شخص جس کے جبڑے۔ناک اور آنکھیں چیری جا رہی تھیں۔ یہ وہ شخص تھا۔جو صبح کو گھر سے نکلتا تو جھوٹی باتیں کرتا تھا۔جو ہر طرف پھیل جاتی تھیں۔اس کے ساتھ بھی قیامت تک اسی طرح ہوتا رہے گا۔اور وہ ننگ دھڑنگ مرد عورتیں جو آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔جو تنور کے اندر جل رہی تھیں۔ وہ زنا کار مرد اور عورتیں تھیں۔اور وہ شخص جو نہر میں تیر رہا تھا۔اور دوسرا شخص اس کا سر پتھر سے کچلتا تھا۔اور پتھر اس کے منہ میں دیتا تھا۔وہ سود کھانے والا شخص تھا اور وہ بدصورت اور کریہہ المنظر جو آگ بھڑک رہا تھا۔وہ خازن دوزخ تھا۔اور باغ میں وہ لمبا آدمی وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔اور وہ لڑکے جو اُن کے آس پاس تھے۔ہر وہ لڑکا جو فطرت اسلام پر پیدا ہوا تھا۔اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا۔کہ مشرکوں کے بچوں کا کیا ہوگا؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں مشرکوں کی اولاد۔کہ ایک حصہ اون میں خوبصورت اور ایک بدصورت تھا۔اور خوبصورت وہ تھے جنہوں نے کچھ اعمال نیک کیے تھے۔اور کچھ اعمال بُرے کیے تھے۔اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف فرما دیا۔اور پھر فرشتے نے آپؐ سے عرض کیا میں جبریل ہوں اور یہ میرے ساتھ میکائیل ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

علمائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شریف اس بات پر پختہ دلیل ہے کہ عالم برزخ میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے خواب بھی وحی الٰہی ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ آپؐ نے اس خواب شریف میں دیکھا۔ وہ قبر سے قیامت تک کی زندگی کا حال ہے۔ جو مسلسل جاری رہے گا۔

۲۹۔ امام دارقطنی نے اپنی بعض روایات میں یہ الفاظ نقل فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا۔ کہ مجھے آپ الروضہ کے بارے میں بتائیں۔ فرمایا اُس کے اندر جو لڑکے تھے۔ وہ تھے جن پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مقرر فرمایا گیا تھا۔ کہ وہ ان کی قیامت تک تربیت فرمائیں۔ میں نے پوچھا۔ وہ شخص جو خون کی نہر میں تیر رہا تھا۔ وہ کون تھا؟ فرمایا: وہ سود خور تھا۔ اور پتھر ہی قیامت تک اس کا کھانا ہوگا۔ جو اُس کے منہ میں ٹھونسا جایا کرے گا۔ اور میں نے پوچھا جس کا سر کچلا جا رہا تھا وہ کون تھا؟ بتایا یہ وہ شخص تھا جس نے قرآن کریم سیکھا اور اُسے بھول گیا۔ اس کو پڑھ کر نہیں دیکھا۔ بلکہ سوتا رہا۔ اب وہ جب بھی سونے کی کوشش کرے گا۔ اس کا سر کچلیں گے۔ اور قیامت تک اُس کے ساتھ یہ معاملہ ہوتا رہے گا۔

۳۰۔ خطیب اور ابن عساکر نے حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ ان کی کھالیں آگ کی قینچیوں سے کاٹی جا رہی تھیں میں نے پوچھا یہ ان کا کیا حال ہو رہا ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ لوگ ان چیزوں سے زینت حاصل کرتے تھے۔ جو ان کے لیے حلال نہیں تھیں اور میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ آب حیات میں غسل کر رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے بتایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے نیک اور بُرے ملے جلے عمل کیے تھے۔

مناظر عذاب کی حدیث نمبر۲:

۳۱۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں نماز فجر

besturdubooks.wordpress.com

پڑھائی۔نماز مکمل کرنے کے بعد آپؐ نے ہماری طرف توجہ مبذول فرمائی۔اور ارشاد فرمایا: میں نے رات کو دیکھا۔کہ دو فرشتے میرے پاس آئے۔انہوں نے میرے بازو تھامے اور مجھے پہلے آسمان پر لے گئے۔تو میرا گزر ایک فرشتہ کے پاس سے ہوا۔جس کے سامنے ایک آدمی کھڑا تھا۔اور یہ فرشتہ پتھر اُس آدمی کی کھوپڑی میں مار رہا تھا۔جس سے اُس آدمی کا دماغ بکھر کر ایک جانب کو گر جاتا۔اور پتھر دوسری جانب لڑھک جاتا۔میں نے پوچھا۔یہ کیا ہو رہا ہے؟ انہوں نے کہا۔چلتے رہئے۔تو میں آگے چل پڑا۔تو میں ایک فرشتہ کے پاس پہنچا۔جس کے سامنے ایک آدمی کھڑا تھا۔اور وہ آدمی لوہے کے ایک کنڈے سے اُس کا دایاں جبڑا چیر رہا تھا۔اور وہ اُسے چیرتا جاتا یہاں تک وہ اُس کے کان تک اُسے چیر دیتا۔اور پھر بایاں جبڑا کان تک چیر دیتا۔اور جب دائیں طرف آتا تو وہ بایاں درست ہو چکا ہوتا۔اور وہ پھر اُسی طرح سے اُسے چیرتا تو وہ دایاں درست ہو چکا ہوتا میں نے پوچھا یہ کیا ہو رہا ہے؟انہوں نے کہا آگے آیئے۔تو ہم آگے چلے تو خون کی ایک نہر پر پہنچے جو ہنڈیا کی طرح جوش کھا رہی تھی۔اس کے اندر ننگے لوگ تھے۔اور نہر کے کنارے پر فرشتے تھے۔ان کے ہاتھوں میں مٹی کے ڈھیلے تھے۔جب کبھی وہ نکلنے کی کوشش کرتے۔وہ ان پر ڈھیلے مارتے۔اور وہ ڈھیلے ان کے منہ پر پڑتے تو وہ نہر کے اندر گھس جاتے۔ میں نے پوچھا۔یہ کیا ہو رہا ہے؟ تو انہوں نے کہا آگے چلئے۔تو میں آگے چل پڑا۔کہ اچانک میں ایک سیاہ ٹیلے پر پہنچا۔جس پر دیوانے سے لوگ رہ رہے تھے۔اُن کی دُبروں (چوتڑوں) میں آگ پھونکی جاتی۔جو ان کے نتھوں مونہوں سے نکل جاتی۔اور آنکھوں اور کانوں سے نکلنے لگتی۔میں نے پوچھا یہ کیا ہو رہا ہے۔ انہوں نے کہا آگے تشریف لے چلئے۔تو میں چل پڑا۔تو ایک آگ تھی تہ بہ تہ جس پر ایک فرشتہ مقرر تھا۔اُس آگ سے جو کوئی بھی نکلتا۔اُسے واپس آگ میں دھکیل دیتا۔میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا۔آگے چلئے۔تو میں آگے چل پڑا۔تو میں ایک باغ میں پہنچا۔اور اُس باغ میں ایک نہایت ہی

besturdubooks.wordpress.com

خوبصورت بزرگ موجود تھے۔ اور اُن کے آس پاس لڑکے تھے۔ اور وہاں پر ایک درخت تھا۔ جس کے پتے ہاتھی کے کانوں کی طرح چوڑے تھے۔ اور میں جہاں تک اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ اس درخت پر چڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ میں ایسے مکانوں کے پاس پہنچا۔ جن سے بڑھ کر خوبصورت اور نہیں ہوں گے۔ یہ جوف دار موتی سے بنے ہوئے تھے۔ اور سبز رنگ کے زمرد اور سرخ یاقوت کے تھے۔

میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا آپ آگے چلیں۔ تو میں آگے کو چل پڑا۔ تو میں ایک نہر پر پہنچا۔ جس پر سونے اور چاندی کے دو پل تھے۔ اور نہر کے دونوں کناروں پر خوبصورت مکانات بنے ہوئے تھے جن سے زیادہ خوبصورت عمارتیں نہیں ہو سکتیں۔ اور یہ مکانات جوفدار موتیوں اور سبز رنگ کے زمرد سے تیار ہوئے تھے۔ اور سرخ یاقوت ان کی تعمیر میں استعمال ہوا تھا۔ اور اُن میں دو دو پیالے اور صراحیاں رکھی ہوئی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا۔ اُترے۔ میں وہاں پر اتر پڑا۔ اور ایک برتن میں ہاتھ ڈالا۔ اور سیر ہو کر اس میں سے پی لیا۔ تو وہ شہد سے زیادہ میٹھا اور مکھن سے زیادہ نرم تھا۔ اب فرشتہ نے بتایا کہ وہ شخص جو دوسرے شخص کا سر کچل رہا تھا۔ اور اُس کی کھوپڑی پر مارتا تھا۔ اور پتھر ایک جانب لڑھک جاتا تھا۔ یہ وہ ان لوگوں کی کیفیت تھی جو نمازِ عشاء کو چھوڑ کر سو جاتے تھے۔ اور بے وقت نمازیں ادا کرتے تھے۔ اب انہیں پیٹتے رہیں گے دوزخ میں جانے تک۔

اور وہ جو ڈھیلے والے کو آپؐ نے ملاحظہ فرمایا: یہ وہ لوگ تھے۔ جو لوگوں کے درمیان لگائی بجھائی کرتے تھے۔ اور چغلیاں کھاتے تھے۔ اور اس طرح سے فساد پھیلاتے تھے۔ انہیں اسی طرح سے عذاب ہوتا رہے گا۔ اور وہ ننگ دھڑنگ مرد عورتیں جو دیکھنے میں آئیں۔ وہ زنا کار لوگ تھے۔ جن کی شرمگاہوں سے بدبو آرہی تھی۔ اور انہیں دوزخ میں جانے تک اسی طرح عذاب ہوتا رہے گا۔ اور وہ اوندھے منہ پڑے ہوئے قوم لوط کا سا عمل کرنے والے قاعل

besturdubooks.wordpress.com

اور مفعول تھے۔ جو جہنم میں جانے تک عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ اور وہ تہ بہ تہ آگ جہنم تھی۔ اور وہ باغ جنت الماوٰی تھا۔ اور وہ بزرگ جو آپؐ نے دیکھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔ اور اُن کے اردگرد بچے مسلمانوں کے تھے۔ اور وہ درخت جس کا بیان ہوا۔ وہ سدرۃ المنتہٰی تھا۔ اور وہ عمارتیں جو نہر کے دونوں کناروں پر تعمیر ہوئی تھیں۔ علیین میں رہنے والے نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین کی تھیں۔ اور وہ نہر حوض کوثر تھا۔ جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا ہے اور حوض کوثر کے کنارے خوبصورت عمارتیں اہل بیت کی ہیں۔

۳۲۔ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت ابوسعید الخدری سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیث اسریٰ کے سلسلے میں ارشاد فرمایا: میں تھوڑی دیر چلا تھا۔ کہ میں نے دسترخوان دیکھے جن میں اعلیٰ قسم کے گوشت موجود تھے۔ اور اُن کے پاس کوئی نہیں تھا۔ اور پھر میں نے ایسے دسترخوان دیکھے جن میں نہایت بدبودار گوشت رکھے تھے۔ اور اُن میں سے کچھ لوگ کھا رہے تھے۔ میں نے کہا۔ اے جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے بتایا۔ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں۔ جو حلال کو چھوڑ کر حرام کھاتے تھے۔ پھر میں تھوڑی دیر اور چلا ہوں گا۔ تو میں ایسے لوگوں کے پاس پہنچا۔ جن کے کوٹھڑیوں کی طرح سے بڑے بڑے پیٹ تھے۔ جب کوئی ان میں سے اُٹھنے کی کوشش کرتا۔ تو نیچے گر پڑتا۔ تو کہتا۔ اے اللہ! قیامت قائم نہ ہو۔ اور وہ لوگ فرعونیوں کے راستہ پر چلتے رہے تھے۔ تو ایک قوم گزرتی اور انہیں اپنے پیروں کے تلے روندتی ہوئی گزر جاتی۔ اور میں نے سنا کہ وہ بارگاہِ الٰہی میں گڑگڑا کو فریاد کر رہے ہیں۔ میں نے پوچھا جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ جبریل نے بتایا۔ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں۔ جو سود کھاتے تھے۔ پھر تھوڑی دیر چلتا رہا۔ تو میں نے ایسے لوگ دیکھے۔ جن کے ہونٹ اُونٹوں کے ہونٹوں کی طرح بڑے بڑے تھے۔ اور اُن کے منہ کھول کر ان میں آگ کے انگارے بھرے جا رہے تھے۔ جو ان کے نیچے سے نکل جاتے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ بتایا۔ کہ یہ آپ کی امت کے وہ لوگ ہیں جو ظلم سے

besturdubooks.wordpress.com

یتیموں کا مال کھا جاتے تھے۔ پھر تھوڑی دیر چلا ہوں گا۔ کہ میں نے کچھ عورتوں کو دیکھا۔ جو اپنے پستانوں کے بل لٹکی ہوئی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ بتایا۔ کہ یہ زنا کار عورتیں ہیں۔ میں پھر تھوڑی دیر چلا۔ تو ایسے لوگوں کے پاس پہنچا۔ جن کے پہلوؤں سے گوشت کاٹا جا رہا تھا۔ اور پھر وہ گوشت انہیں کھلایا جا رہا تھا۔ اور ان سے کہا جا رہا تھا۔ کہ اب کھاؤ۔ جیسے تم اپنے بھائی کا گوشت کھایا کرتا تھا۔ میں نے کہا یہ کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ یہ لوگوں کی غیبت اور نکتہ چینی کرنے والے لوگ ہیں۔

۳۳۔ ابن عدی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ یہ بھی حدیث اسرار کے سلسلہ میں ہی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کچھ لوگوں کے پاس سے گزرے جن کے سر پتھر سے کچلے جا رہے تھے۔ جب اُن کا سر کچل دیا جاتا۔ وہ پھر سے سالم ہو جاتا۔ اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوتا۔ پوچھا۔ جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ کہا، یہ وہ لوگ ہیں۔ جن کے سر نماز کی ادائیگی سے بوجھل رہتے تھے۔ اور پھر آپ ایسی قوم پر سے گزرے۔ جن کے آگے پیچھے شرمگاہوں پر دھجیاں لپٹی ہوئی تھیں۔ اور وہ اونٹوں اور بکریوں کی طرح جہنم میں چر رہے تھے۔ اور کانٹے دار جھاڑیاں اور تھوہر اور جہنم کے پتھر روڑے کھا رہے تھے۔ آپ نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ تو جبریل نے بتایا۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو مال کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔

پھر آپ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے۔ جن کے سامنے ہنڈیا میں گوشت پکا ہوا رکھا تھا۔ جو نہایت بدبودار تھا۔ اور وہ یہی نجس اور بدبودار گوشت کھا رہے تھے۔ اور تازہ خوشبودار گوشت چھوڑ رہے تھے۔ پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ بتایا کہ وہ لوگ ہیں۔ جو اپنی حلال بیوی کو چھوڑ کر خبیث عورت کے پاس جاتے تھے۔ اور اُس کے پاس رات گزارتے تھے۔ پھر آپ ایک ایسے شخص کے پاس آئے۔ جس نے ایک بڑا گٹھڑ جمع کر رکھا تھا۔ جو اُس سے اُٹھایا نہیں جا رہا تھا۔ اور وہ اُس گٹھڑ میں اور اضافہ کر رہا تھا۔ آپ نے استفسار فرمایا: یہ کون شخص ہے؟ جبریل

besturdubooks.wordpress.com

نے بتایا۔ یہ وہ شخص ہے جس کے پاس لوگوں کی امانتیں جمع ہوتی تھیں۔ اور وہ اُسے ادا نہیں کرتا تھا۔ اور پھر اور بھی اپنے پاس امانتیں رکھ لیتا تھا۔ پھر آپ ایسے لوگوں کے پاس پہنچے۔ جن کی زبانیں اور ہونٹ قینچیوں سے کاٹے جا رہے تھے اور جب اُنہیں کاٹ دیا جاتا وہ پھر سے سالم درست ہو جاتے۔ اور یہ سلسلہ برابر جاری رہتا۔ استفسار فرمایا: یہ کون لوگ ہیں؟ بتایا یہ فتنہ پھیلانے والے خطیب اور مقرر ہیں۔

۳۴۔ ابوداؤد نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب مجھے اوپر لے جایا گیا۔ تو میں ایسے لوگوں کے پاس سے گزرا۔ جن کے ناخن تانبے کے تھے۔ اور وہ اپنے ہی چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ جبریل نے بتایا۔ کہ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو لوگوں کے گوشت کھایا کرتے تھے۔ اور اُن کی عزتوں کے درپے ہوتے تھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گالیاں دینے والے کی سزا

۳۵۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ جو شخص اس دنیا سے میرے کسی صحابی کو گالیاں دیتے ہوئے چلا گیا۔ اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر ایک ایسا جانور مسلط فرمائے گا۔ جو اُس کا گوشت کاٹ کاٹ کر کھائے گا۔ جس کی تکلیف اُسے قیامت تک ہوتی رہے گی۔

مناظر عذاب کی حدیث نمبر ۳:

۳۶۔ ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، طبرانی نے اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں اور بیہقی نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فجر کی نماز کے بعد ہمارے پاس تشریف لائے۔ اور آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ اور وہ سچا خواب ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اُسے سمجھ لو کہ میرے پاس ایک شخص آیا۔ اس نے میرا ہاتھ تھاما اور مجھے پیچھے آنے کو کہا۔ اور مجھے ایک طویل وعریض پہاڑ پر لے آیا۔ اور مجھ سے کہا۔ اس پر چڑھو میں نے کہا۔ میں نہیں چڑھ سکتا۔ تو اس نے کہا۔ میں تمہیں چڑھنا آسان کردوں گا۔ اور پھر میں نے قدم اُٹھایا اور اُسے سیڑھی کے پایہ پر رکھ دیا۔ یہاں تک کہ ہم پہاڑ کے اُوپر پہنچ گئے۔ پھر ہم آگے چلنے لگے۔ پھر ہم ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے جن کے جبڑے چیرے ہوئے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ انہوں نے بتایا یہ وہ لوگ ہیں۔ کہ جو کہتے تھے وہ کرتے نہیں تھے۔

پھر ہم آگے چل پڑے۔ اور ہم ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے۔ جن کی آنکھوں اور کانوں میں پگھلایا ہوا سیسہ ڈالا جارہا تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اس نے بتایا۔ یہ وہ لوگ ہیں۔ جو آنکھوں کو وہ دکھاتے تھے جو نہیں دیکھنا چاہیے۔ اور کانوں کو وہ سناتے تھے۔ جو نہیں سننا چاہیے۔ پھر ہم آگے چل پڑے۔ تو ہم نے ایسی عورتیں دیکھیں۔ جو سرینوں کے بل اُلٹی لٹکی ہوئی تھیں۔ اور اُن کے سر نیچے کو ہو رہے تھے۔ اور اُن کے پستانوں کو سانپ نوچ رہے تھے۔ میں نے پوچھا۔ یہ عورتیں کون ہیں؟ بتایا کہ یہ وہ عورتیں ہیں۔ جو اپنے بچوں کو اپنا دودھ نہیں پلاتی تھیں۔ اور پھر چلتے ہوئے ایسے مردوں اور عورتوں کے پاس پہنچے۔ جن کے سرین اوپر اور سر نیچے کو لٹکے ہوئے تھے۔ جو کیچڑ کو چاٹ رہے تھے۔ میں نے سوال کیا یہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: یہ وہ لوگ ہیں؟ جو روزہ رکھتے تھے۔ اور وقت سے پہلے افطار کر لیتے تھے۔ اور پھر ہم چلتے چلتے ایسے مردوں اور عورتوں کے قریب پہنچے۔ جو نہایت بدمنظر بدلباس۔ نہایت بدبودار تھے جیسے بیت الخلاؤں سے بدبو کے بھبھوکے اُٹھ رہے ہوں۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: یہ زانی مرد اور زانی عورتیں ہیں۔ ہم پھر چل پڑے اور ایک جگہ پہنچے جہاں مردوں کی لاشیں پھولی اور بدبودار پڑی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں۔ بتایا کہ یہ کافروں کی میتیں ہیں۔ ہم پھر چل پڑے۔ اور ہم دیکھا کہ کچھ لوگ درخت کے سایہ تلے رکھے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے

besturdubooks.wordpress.com

بتایا یہ مسلمان لوگوں کی میتیں ہیں۔ اور پھر ہم چلتے چلتے۔ کچھ لڑکوں اور لڑکیوں کے پاس پہنچے۔ جو دو نہروں کے درمیان کھیل کود رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ اُس نے بتایا۔ یہ مسلمانوں کی چھوٹی اولاد ہے۔ پھر ہم چل کر ایسے مردوں کے پاس پہنچے۔ جن کے چہرے نہایت ہی خوبصورت تھے۔ اور اُن کے لباس بھی بہت خوبصورت تھے۔ اور اُن سے نہایت عمدہ خوشبو آرہی تھی۔ اور ان کے چہرے ریشم کی طرح ملائم تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے بتایا یہ صدیقین، شہداء اور نیک لوگ ہیں۔

لواطت کرنے والا قوم لوگ کی طرف لیجایا جائے گا

حدیث نمبر۱:

۳۷۔ دیلمی نے الفردوس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ فرمان رسول گرامیؐ ہے۔ میری امت میں سے جو کوئی فوت ہوا اور وہ قوم لوط کا سا عمل کرتا تھا۔ اللہ تعالیٰ اُسے قوم لوط کی طرف ہی لے جائے گا۔ اور انہی کے ساتھ اُس کا حشر ہوگا۔

حدیث نمبر۲:

۳۸۔ ابن عساکر نے تاریخ میں اپنی سند سے حضرت عمرو بن اسلم الرشقی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس سرحد پر ایک شخص فوت ہوگیا اور اُسے دفن کر دیا گیا اور کسی وجہ سے اس کی دوبارہ قبر کھودی گئی۔ تو لحد کی اینٹیں اپنی جگہ اپنی اصلی حالت میں موجود تھیں۔ لیکن اس کا جسم قبر میں جو دنہیں تھا۔ تو اس بارے میں حضرت وکیع سے سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے بتایا کہ ہم نے ایک حدیث شریف سنی ہے کہ جو شخص مرگیا۔ اور وہ قوم لوط کا عمل کرتا تھا۔ تو اُسے قبر سے قوم لوط کے پاس لے جاتے ہیں اور وہ روزِ قیامت انہیں کے ساتھ اُٹھے گا۔

۳۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو شخص مرتا ہے۔ اور زنا کار ہوتا ہے۔ یا شراب خوار ہوتا ہے۔ یا اس طرح کا

besturdubooks.wordpress.com

کوئی عمل کرتا ہوتا ہے۔تو قبر میں اس پر دو سانپ مقرر کر دیئے جاتے ہیں۔جو اُسے اس کی قبر میں نوچتے رہیں گے۔

۴۰۔ ابن عساکر نے واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر قدریہ فرقے کا یا مرجیہ فرقے کا کوئی شخص دفن کرنے کے تین دن بعد قبر کھود کر دیکھا جائے تو اس کا منہ قبلہ رُخ نہیں ہوگا۔

ایک شرابی اور والدہ کے نافرمان کا واقعہ

۴۱۔ الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت العوام بن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں کسی محلّہ میں گیا۔جس کے پاس ایک قبرستان تھا۔ جب عصر کے بعد کا وقت ہوا۔تو ایک قبر پھٹی۔اور اُس میں سے ایک آدمی نکلا۔ جس کا سر گدھے جیسا تھا۔اور اُس کا باقی دھڑ عام انسان کی طرح تھا۔وہ تین دفعہ ہنہنایا۔اور قبر کے اندر چلا گیا۔میں نے اس شخص کے بارے میں وہاں کے لوگوں سے پوچھا۔تو انہوں نے بتایا کہ یہ شخص شراب پیا کرتا تھا۔جب وہ شام کو گھر آتا۔تو اس کی ماں اُس سے کہتی۔بیٹے! اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔تو وہ ماں سے کہتا۔کہ تو ہمیشہ سے گدھے کی طرح ہنہناتی رہتی ہے۔تو وہ عصر کے بعد فوت ہوا تھا۔تو اب روزانہ عصر کے بعد اُس کی قبر شق (پھٹ جاتی) ہے۔اور وہ تین بار گدھے کی طرح ہنہنا کر واپس قبر میں چلا جاتا ہے۔اور قبر بند ہو جاتی ہے۔

فخریہ لباس پہن کر اکڑ کر چلنے والے کا انجام

۴۲۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مرثد بن حوشب سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں یوسف بن عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔اور اُن کے پہلو میں ایک آدمی موجود تھا۔اور اُسکے چہرے کا ایک رُخ لوہے کی پلیٹ کی طرح سے تھا۔تو جناب یوسف نے اُس آدمی سے کہا۔کہ جو تم نے دیکھا تھا وہ مرثد کے سامنے بیان

besturdubooks.wordpress.com

کرو۔ تو اُس نے بتایا۔ کہ میں نے رات کے وقت ایک آدمی کے لیے قبر کھودی۔ اور جب اُسے دفن کیا گیا۔ اور اُس پر مٹی ڈال کر فارغ ہو گئے۔ تو اس قبر پر اونٹ کی جسامت کے دو سفید رنگ کے پرندے آئے۔ ایک اُس کے سر کی جانب آ کر گرا۔ اور دوسرا پیروں کی طرف۔ اور پھر انہوں نے قبر کھود ڈالی اور قبر کے اندر ہاتھ ڈال دیا۔ اور دوسرا کنارے پر کھڑا رہا۔ اور میں بھی قبر کے ایک طرف بیٹھ گیا۔ اور دیکھنے لگا۔ میں نے سنا کہ ایک پرندہ کہہ رہا تھا۔ کیا تو وہی نہیں ہے۔ جو بڑے شان وشوکت کا لباس پہن کر بڑے طمطراق سے اکڑتا ہوا اپنے سسرال جایا کرتا تھا؟ تو وہ کہنے لگا۔ میں تو مسکین آدمی تھا۔ ایسا کہاں کر سکتا تھا۔ تو اُس نے اُسے ایسی مار ماری۔ کہ اُس کی قبر چربی اور پانی سے بھر گئی۔ اور پھر اُس نے اُس سے وہی سوال دہرایا۔ اور اُس کے انکار پر وہی مار ماری۔ اور تین مرتبہ اس کی خوب ٹھکائی کی۔ اور پھر اُس نے سر اٹھا کر میری جانب دیکھا۔ اور کہنے لگا۔ دیکھو یہ بدنصیب کرموں مارا یہاں بیٹھا کیا دیکھ رہا ہے۔ اور ضرب میرے چہرے کے ایک بھی ماردی۔ اور میں وہیں گر گیا۔ اور رات بھر وہیں پڑا رہا۔ پھر میرا یہ حال ہو گیا جو تم دیکھ رہے ہو۔

اور اسی طرح سے ایک روایت ابوالجریش نے اپنی ماں سے سن کر بیان کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جب ابوجعفر نے کوفہ کے گرد خندق کھدوائی۔ تو بہت سے لوگوں نے قبر سے اپنے مردوں کو دوسری جگہ منتقل کیا۔ تو ایک نوجوان کو لوگوں نے دیکھا کہ اس کے ہاتھ پر کاٹنے کے نشان تھے۔

صحابہ کرام کو گالیاں دینے والے کا عبرتناک انجام

۴۳۔ ابواسحاق فرماتے ہیں۔ کہ مجھے ایک میت کو غسل دینے کے لیے بلوایا گیا۔ جب میں نے میت کے چہرے سے کپڑا اُٹھایا۔ تو میں نے دیکھا۔ کہ ایک سانپ اُس کے گلے میں لپٹا ہوا ہے۔ تو لوگوں نے بتایا کہ یہ بدنصیب شخص حضرات صحابہ کرامؓ کو گالیاں دیا کرتا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

سنت کے خلاف عمل کرنے والوں کا رُخ قبر میں قبلہ سے پھیر دیا جاتا ہے

۴۴۔ ابواسحاق نے حضرت فزاری سے روایت کی ہے۔ کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا۔ اور اُس نے بتایا کہ میں قبریں کھودا کرتا تھا۔ اور میں نے کئی آدمیوں کو دیکھا۔ کہ اُن کا چہرہ قبلہ کے رخ سے ہٹ گیا ہے۔ تو اس نے امام اوزاعی سے فتویٰ پوچھا۔ تو انہوں نے جواب میں لکھا۔ کہ یہ وہ لوگ تھے جو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلاف عمل کرتے تھے۔

مختلف لوگوں کے عذاب قبر کے مختلف اور ہیبت ناک مناظر

۴۵۔ عبدالمومن بن عبداللہ بن عیسیٰ الضبی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک کفن چور جس نے توبہ کرلی تھی۔ اُس سے پوچھا گیا۔ کفن چوری کرنے کے دوران میں تم نے کوئی عجیب بات دیکھی۔ اس نے بتایا۔ کہ میں نے ایک آدمی کا کفن چرانے کے لیے قبر کھودی۔ تو اس کے تمام جسم پر کیلیں ٹھونک دی گئی تھیں۔ اور ایک بڑی کیل اُس کے سر پر ٹھونکی گئی تھی۔ اور ایک ایک اس کے پیروں میں ٹھکی ہوئی تھی۔ ایک دوسرے کفن چور سے پوچھا گیا۔ تو اُس نے بتایا۔ کہ ایک آدمی کی کھوپڑی میں پگھلا ہوا سیسہ بھرا گیا تھا۔

۴۶۔ حضرت مفضل بن یوسف سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ ہمیں خبر ملی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مسلمہ بن عبدالملک سے فرمایا۔ اے مسلمہ! تمہارے باپ کو کس نے دفن کیا تھا؟ اس نے بتایا میرے فلاں غلام نے۔ پھر پوچھا۔ ولید کو کس نے دفن کیا تھا۔ اس نے بتایا میرے فلاں غلام نے اور میں آپ کو بتاتا ہوں کہ اُس نے مجھے کیا بتایا تھا۔ اُس نے بتایا تھا۔ جب آپ کے والد اور ولید کو دفن کیا گیا۔ اور انہیں ان کی قبروں میں رکھا گیا۔ اور کفن کی گرہ کھولنے لگے۔ تو اُن کے چہرے پیچھے کی طرف کو مڑ گئے تھے۔

۴۷۔ یزید بن مہلب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ مجھ سے عمر بن عبدالعزیز نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: اے یزید! جب ولید کو اس کی قبر میں رکھا گیا۔ تو اس کا جسم کفن کے اندر پھر پھڑا رہا تھا۔

۴۸۔ عمرو بن میمون سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے عمر بن عبدالعزیزؒ سے سنا۔ کہ آپ نے فرمایا کہ میں ولید بن عبدالملک کی تدفین کے موقعہ پر موجود تھا۔ میں نے دیکھا کہ اُس کے گھٹنے گردن کے ساتھ لگے ہوئے تھے۔ تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس سے عبرت حاصل کی۔

گندم میں بھوسی وغیرہ ملا کر بیچنے والے کا خوفناک انجام

۴۹۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبدالحمید بن محمود المغولی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ تو کچھ لوگ اُن کے پاس آئے۔ اور انہوں نے کہا۔ کہ ہم حج کرنے گئے تھے۔ اور ہمارے ساتھ ہمارا سردار بھی شامل تھا۔ جب ہم صحفاح کے مقام پر پہنچے تو وہ فوت ہو گیا۔ ہم نے اس کو غسل کفن دے کر اُسے تیار کیا۔ اور اُس کے لیے قبر کھودی اور بغلی تیار کی۔ اور جب ہم اُسے دفن کرنے لگے۔ تو دیکھا کہ سیاہ ناگ نے اُس کی قبر پر قبضہ جما رکھا ہے۔ تو ہم نے دوسری جگہ قبر کھودی۔ تو پھر وہاں بھی موجود تھا۔ اب ہم آپ کے پاس پوچھنے آئے ہیں۔ کہ کیا کریں؟ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا: یہ لوگوں کے ساتھ دھوکہ کرنے والا تھا۔ اور امام بیہقی کے الفاظ ہیں۔ کہ یہ اُس کا عمل ہے جو وہ کیا کرتا تھا۔ جاؤ۔ اُسے کسی ایک قبر میں دفن کر دو۔ اور فرمایا۔ قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ تم پوری زمین میں جہاں بھی اُس کی قبر کھودو گے۔ اُس سانپ کو وہاں موجود پاؤ گے۔ تو ہم نے جا کر اُسے کسی ایک قبر میں دفن کر دیا۔ جب ہم واپس پہنچے تو اس سے اُس کے بارے میں پوچھا۔ کہ تیرا شوہر کیا عمل کیا کرتا تھا۔ تو اس نے بتایا: وہ غلہ فروخت کرتا تھا۔ اور فروخت کرنے سے پہلے وہ کچھ حصہ اپنے بال بچوں کے لیے نکال کر باقی میں

besturdubooks.wordpress.com

غلے کا کوڑا کرکٹ ڈال دیتا۔

کاروبار میں اپنے شریک مالدار کو قتل کر کے اس کے مال پر قبضہ والے کا خوفناک انجام

۵۰۔ لالکائی نے حضرت صدقہ بن خالد سے اور انہوں نے دمشق کے کسی بزرگ سے روایت کی ہے۔ کہتے ہیں کہ ہم حج کرنے گئے۔ اور راستہ میں ہمارے سردار کی وفات ہوگئی۔ اور ہم نے بیلچہ عاریتاً لے کر قبر کھودی اور اُسے اس میں دفن کر دیا۔ اور وہ بیلچہ قبر میں بھول آئے۔ اور بیلچہ حاصل کرنے کے لیے جب ہم نے اُس کی قبر کو دوبارہ کھودا۔ تو اس کو دیکھا کہ اس کی گردن، دونوں ہاتھ اور دونوں پیر۔ بیلچہ کے کڑے میں پھنسے ہوئے تھے۔ پھر ہم نے اُس کی قبر پر مٹی ڈال دی۔ اور بیلچہ والوں کو بیلچہ کی قیمت ادا کر دی۔ اور واپس آ کر ہم نے اس کی بیوی سے پوچھا۔ کہ تمہارے شوہر کا زندگی میں کیا وطیرہ تھا۔ اُس نے بتایا کہ ایک مال دار آدمی نے اس کے ساتھ کاروبار میں شرکت کی۔ اور اُس کا مال لے کر اُس مال کے مالک کو قتل کر دیا۔ اور مال کا مالک بن بیٹھا۔ اور اب اُسی مال سے حج کرنے جا رہا تھا۔

اہل بیت رسول اللہ ﷺ کی گستاخی کرنے والے کا عبرتناک انجام

حدیث نمبر ۱:

۵۱۔ ابن عساکر نے حضرت اعمش سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی قبر کے پاس پاخانہ کر دیا۔ تو وہ پاگل ہوگیا۔ وہ کتوں کی طرح بھونکتا رہتا تھا۔ اور جب وہ مر گیا تو اس کی قبر سے بھی گاہے گاہے کتوں کے سے بھونکنے کی آوازیں آتی رہتی تھیں۔

حدیث نمبر ۲:

۵۲۔ یزید بن ابی زیاد اور عمارہ بن عمیر سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب عبید اللہ

besturdubooks.wordpress.com

بن زیاد قتل ہوا تو اُس کا سر اور اُس کے ساتھیوں کے سر لائے گئے۔ اور قبر میں ڈالے گئے۔ تو ایک بڑا سانپ (اژدھا) آیا۔ جسے دیکھتے ہی لوگ گھبرا کر اِدھر اُدھر ہٹ گئے۔ وہ سانپ سروں میں گھسا اور پہلے وہ عبید اللہ کے نتھنے میں گھسا اور منہ کے راستہ سے باہر نکل آیا۔ اور پھر منہ میں گھسا اور نتھنے کی طرف سے باہر نکل آیا۔ اور ایسا اُس اژدھا نے کئی بار کیا۔ اور پھر یہی معاملہ اژدھا نے دوسرے سروں کے ساتھ کیا۔ اور کسی کو معلوم نہ ہوا کہ وہ سانپ کہاں سے آیا اور کہاں چلا گیا۔

۵۳۔ امام ترمذی نے یہ حدیث شریف اپنی جامع میں اور طبرانی نے بھی حضرت عمارہ کے واسطہ سے درج کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح اور حسن ہے۔

حدیث نمبر ۳:

۵۴۔ ابن عساکر نے محمد بن سعید سے نقل کیا ہے۔ کہ مسلم بن عقبہ المری مدینہ منورہ آیا۔ اور یزید کی بیعت کے لیے لوگوں کو بلایا۔ اور کہنے لگا تم اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور نافرمانی میں غلام محض ہو۔ لوگوں نے آکر بیعت کرنا شروع کردی۔ لیکن ایک قریشی نوجوان جس کی ماں آزاد کردہ باندی تھیں اُس نے یزید کی بیعت سے انکار کردیا۔ تو مسلم نے اُسے قتل کردیا۔ تو اس نوجوان کی ماں نے قسم کھائی کہ اگر یہ مسلم کبھی زندہ یا مردہ میرے ہاتھ لگ گیا۔ تو میں اُسے آگ میں جلاؤں گی۔ جب مسلم مدینہ سے نکلا۔ تو بیماری کی وجہ سے راستہ میں ہی مر گیا۔ تو اُس قریشی نوجوان کی والدہ اپنے چند غلاموں کو ہمراہ لے کر اُس کی قبر پر آئی۔ اور اُس کی قبر کو کھودنے کا حکم دیا۔ جب انہوں نے اُس کی لاش کو دیکھا۔ تو انہیں ایک بڑے سانپ کو اس کی گردن میں لپٹا ہوا دکھائی دیا۔ جس نے اس کی ناک کو دبوچ رکھا تھا اور اُسے چوس رہا تھا۔ تو یہ لوگ گھبرا کر وہاں سے واپس آگئے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قاتل کا نہایت ہی عبرت انگیز انجام

۵۵۔ تمام بن محمد الرازی نے کتاب الرھبان میں اور ابن عساکر نے بھی تمام الحافظ

besturdubooks.wordpress.com

کے واسطہ سے ابوعلی محمد بن ہارون الانصاری سے انہوں نے عصمہ بن ابی عصمہ البخاری سے انہوں نے احمد بن عمار بن خالد التمار سے انہوں نے عصمہ العبادانی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں کسی صحرا میں سے گزر رہا تھا۔ کہ مجھے ایک گرجا دکھائی دیا۔ اُس گرجے میں ایک خاص عبادت گاہ تھی۔ اُس عبادت گاہ میں ایک راہب موجود تھا۔ میں اُس کے پاس ٹھہرا۔ تو میں نے اس سے کہا۔ کہ اس مقام پر رہتے ہوئے آپ کو کوئی عجیب واقعہ پیش آیا ہے؟ تو بیان فرمائیں۔ تو اُس نے بتایا کہ ایک دن میں سفید رنگ کے شتر مرغ کی طرح کا ایک پرندہ دیکھا۔ کہ ایک بڑے پتھر پر آ کر بیٹھا۔ اور اُس نے قے کی تو اس میں سے ایک سر نیچے گرا۔ پھر ایک پنڈلی نیچے گری۔ اور جب بھی وہ قے کرتا۔ ایک جسمانی عضو اُس کی قے میں نکلتا۔ اور پھر جسمانی اعضاء کا اوپر تلے ڈھیر لگ گیا۔ اور پھر وہ اعضا آپس میں مل گئے اور ایک لمحہ میں ایک انسان اُٹھ کر بیٹھ گیا۔ جب وہ آدمی اُٹھنے کی کوشش کرتا۔ تو وہ پرندہ اپنی ٹھونگ سے اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا۔ اور اُسے نگل جاتا۔ اور پھر قے کر دیتا۔ اور اسی طرح سے کئی دن مسلسل کرتا رہا۔ اور میں حیران ہوتا رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کی عظمت پر میرا یقین کامل ہو گیا۔ اور یہ کہ مرنے کے بعد بھی ان جسموں کو پھر سے زندہ ہونا ہے۔ ایک دن میں نے اُس کی طرف رخ کر کے کہا۔ اے پرندے! میں اس ذات کا حق کے واسطے سے جس نے تجھے پیدا کیا ہے یہ سوال کرتا ہوں۔ کہ ذرا اسے چھوڑ کر مجھے اس کے بارے میں کچھ بتا۔ تو پرندے نے خالص عربی زبان میں جواب دیا۔ میرا رب بادشاہ ہے۔ اور اُسے ہی بقا ہے۔ ہر چیز فنا ہو جائے گی۔ اور وہ ذات باقی رہے گی۔ میں اللہ تعالیٰ کا ایک فرشتہ اس کے جسم پر مقرر ہوں۔ کیونکہ اس نے گناہ کئے ہیں۔ تو میں نے اُس آدمی سے کہا۔ اے اپنی جان کا برا کرنے والے! بتا تیرا ماجرا کیا ہے؟ اور تو کون ہے؟ تو اس نے کہا۔ میرا نام عبدالرحمٰن بن ملجم ہے۔ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قاتل ہوں۔ میں نے جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتل کیا۔ اور مرنے کے بعد میری روح اللہ

besturdubooks.wordpress.com

رب العزۃ کے روبرو پہنچی۔ تو مجھے ایک پروانہ دیا گیا۔ جس میں میرا کیا دھرا سب لکھا ہوا تھا۔ جب سے میں پیدا ہوا۔ اور زندگی کے اعمال اور حضرت علیؓ کا قتل سب کچھ موجود تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فرشتہ کو حکم دیا۔ کہ اسے یہ عذاب قیامت تک دیتے رہو۔ اور اب وہ میرے ساتھ یہ سلوک کر رہا ہے۔ جو تم دیکھ رہے ہو۔ پھر وہ شخص خاموش ہو گیا۔ اور اُس پرندے نے اپنی چونچ سے اُس کے جسم کو پرزے پرزے کر دیا اور اُسے نگلنے لگا اور پھر اُسے اُٹھا لے گیا۔ اس میں ایک راوی متہم ہے۔

۵۶۔ حضرت ابن رجب فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حکایت کسی اور ذریعہ سے بھی پہنچی ہے اسے ابن النجار نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ اور بالکل اسی طرح سے واقعہ بیان کیا ہے۔ اور اس کی سند طویل ہے۔

۵۷۔ یہ روایت ابوعبداللہ محمد الرازی نے السد اسیات میں بیان کی ہے۔ راوی کہتے ہیں۔ کہ ہمارے پاس ایک عرب بزرگ تشریف لائے۔ اور انہوں نے بتایا کہ میں یوسف بن ابی التیاح کی ہمراہی میں اُس راہب سے ملا۔ تو انہوں نے بھی اسی طرح کا واقعہ کا بیان کیا۔

قابیل کا عبرتناک واقعہ

۵۸۔ ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب ''مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ'' میں عبداللہ بن دینار کے حوالے سے ابوایوب الیمانی سے روایت کی ہے اور انہوں نے اپنی قوم کے ایک فرد سے جن کا نام عبداللہ تھا سے روایت کی کہ انہوں نے بتایا۔ کہ ہم لوگ سمندر کے سفر پر روانہ ہوئے۔ اور وہ سمندر میں کئی دن تک تاریکی میں سفر کرتے رہے۔ اور کئی دن بعد یہ اندھیرا دُور ہوا۔ اور پھر وہ ایک آبادی کے پاس پہنچے۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ میں کہیں پانی کی تلاش میں نکلا۔ تو لوگوں کے گھروں کے دروازے بند تھے۔ اور ہوا انہیں کھٹکھٹا رہی تھی۔ میں نے بھی لوگوں کو آوازیں دیں لیکن کسی نے کوئی جواب نہیں دیا۔ کہ اسی دوران میں دو سوار آئے جن کے نیچے دو سفید پالان تھے۔ وہ مجھے کہنے لگے۔ عبداللہ! اس گلی میں جاؤ۔ تم پانی کے

besturdubooks.wordpress.com

ایک حوض پر پہنچو گے وہاں سے پانی لے لو۔ اور وہاں جو کچھ تم دیکھو۔ اس سے تم دہشت زدہ نہیں ہونا۔ اور میں نے ان سے ان کے گھروں کے بارے میں پوچھا ۔جنہیں وہ کھٹکھٹا رہی تھی۔ کہ ان کا کیا قصہ ہے؟ تو انہوں نے بتایا۔ ان ویران گھروں میں مردوں کی روحیں رہتی ہیں۔ میں وہاں سے نکل کر حوض پر آیا۔ وہاں پر میں نے ایک آدمی کو سر کے بل لٹکے ہوئے دیکھا۔ وہ پانی کی طرف ہاتھ بڑھاتا تھا۔ لیکن اُس کا ہاتھ پانی تک نہیں پہنچ پاتا تھا۔ اُس نے مجھے دیکھ کر فریاد کی۔ اور کہا۔ عبداللہ مجھے پانی پلاؤ۔ میں نے اپنا کیا اپنے سامنے دیکھ لیا ہے۔ میں نے اُس کا ہاتھ پکڑ کر اُس سے پوچھا۔ بتاؤ تم کون ہو؟ اُس نے بتایا۔ میں حضرت آدم علیہ السلام کا بیٹا قابیل ہوں۔ میں ہی وہ شخص ہوں جس نے زمین پر پہلا خون بہایا تھا۔

۵۹۔ ابونعیم نے وہب بن عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم سمندر میں سفر کر رہے تھے کہ ہمارا جہاز ٹوٹ گیا۔ اور ایک لکڑی کے ذریعہ سے ایک جزیرے پر آپہنچے۔ وہ اُس جزیرے پر گھوم رہے تھے۔ کہ وہ ایک ندی پر پہنچے۔ جس کے اوپر ایک شخص اوندھا لٹکا ہوا تھا۔ اور اُس کے اور پانی کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ تھا۔ اور دونوں پاؤں بندھے ہونے کی وجہ سے وہ پانی تک نہیں پہنچ پا رہا تھا۔ تو اس نے مجھے آواز دی۔ اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے۔ مجھے پانی پلا دو۔ میں نے اُس سے پوچھا۔ تمہیں یہ کیا ہوا ہے۔ تو اس نے بتایا کہ میں حضرت آدم علیہ السلام کا بیٹا ہوں۔ اور میں وہی ہوں جس نے ظلم وزیادتی سے اپنے بھائی کو قتل کر دیا تھا۔ جب سے میں نے اپنے بھائی کو قتل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے یہ عذاب دے رہا ہے۔ کیونکہ میں وہ پہلا شخص ہوں۔ جس نے قتل کی بنیاد رکھی ہے۔

ایک بے دین کا واقعہ

۶۰۔ حافظ ابو محمد الخلال نے کتاب کرامات الاولیاء میں اپنی سند سے عارم کے بھائی

besturdubooks.wordpress.com

جناب اشعث سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔ مجھے عبداللہ بن ہاشم نے بتایا کہ میں ایک میت کو غسل دینے گیا۔ جب میں نے اس کے چہرہ سے کپڑا ہٹایا۔ تو اُس کی گردن میں ایک سیاہ سانپ لپٹا ہوا تھا۔ میں نے سانپ سے کہا۔تو نے اسے قابو کر رکھا ہے۔اور ہمارا طریقہ میت کو غسل دینے کا ہے۔اگر تم ایک طرف کو ہٹ جاؤ۔،تو ہم اسے غسل دے کر اس کی اصل جگہ پر پہنچا دیں۔تو وہ سانپ وہاں سے ہٹ کر گھر کے ایک کونے میں چلا گیا۔ جب میں نے اُسے غسل دے لیا۔تو سانپ اپنی جگہ پر واپس آ گیا۔ راوی کہتے ہیں۔ کہ یہ شخص لادینی میں مشہور تھا۔

ایک اور عبرتناک واقعہ

۶۱۔ علامہ ابن جوزی نے ''عیون الحکایات'' میں اپنی سند کے ساتھ محمد بن یوسف الفریابی سے روایت کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوسنان سے سنا۔اور آپ ایک نیک انسان تھے۔وہ بتاتے ہیں کہ میں ایک شخص کی موت کے بعد اُس کے بھائی سے تعزیت کرنے گیا۔تو وہ بہت گھبرایا ہوا تھا۔اور اُس نے بتایا۔ میں نے جو کچھ دیکھا ہے۔اس کی وجہ سے گھبرایا ہوا ہوں۔ جب میں نے اپنے بھائی کو دفن کیا۔اور اُس کی قبر پر مٹی ڈال دی۔تو قبر کے اندر سے آواز آئی۔ہائے ہائے، تو میں نے کہا۔واللہ یہ میرے بھائی کی آواز ہے۔تو میں قبر کو سے مٹی ہٹانے لگا۔ تو مجھے کہا گیا۔ایسا مت کریں۔تو میں نے مٹی واپس ڈال دی۔ جب میں قبر سے اُٹھ کر واپس جانے لگا۔تو اسی طرح سے ہائے کی آواز آئی۔تو میں مٹی ہٹانے لگا۔تو کہا گیا۔عبداللہ قبر کو مت کھودو۔تو میں نے مٹی واپس قبر پر ڈال دی۔ جب میں واپس جانے لگا تو وہ پھر ہائے ہائے پکارنے لگا۔تو میں نے کہا واللہ۔ میں ضرور قبر کھودوں گا۔اور جب میں نے قبر کھود کر دیکھا۔تو اُسے آگ کی زنجیروں میں جکڑا گیا تھا۔اور اُس کی قبر آگ کے شعلوں سے بھڑک رہی تھی۔ میں نے اس کی زنجیروں کو کاٹنے کا ارادہ کیا۔اور اُنہیں توڑنے کے لیے ہاتھ

besturdubooks.wordpress.com

آگے بڑھایا۔ تو میری انگلیاں کٹ گئیں۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر اس نے اپنا ہاتھ نکال کر دکھایا۔ تو اس کی چار انگلیاں کٹی ہوئی تھیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں امام اوزاعیؒ کے پاس آیا۔ اور ان سے یہ واقعہ بیان کر کے ان سے کہا۔ اے ابو عمرو! کہ یہودی، نصرانی کافر مرتے رہتے ہیں اُن کے ساتھ ایسا واقعہ کبھی پیش نہیں آیا۔ تو آپ نے فرمایا: ہاں۔ کافر لوگ تو قطعی طور پر دوزخی ہیں۔ یہ تمہیں مسلمانوں کے بارے میں ہی بطور عبرت کے ایسا کر کے دکھایا گیا ہے۔

۶۲۔ علامہ ابن جوزی نے ہی حضرت عبداللہ بن محمد المدینی سے روایت کی ہے۔ ایک اپنے دوست کے بارے میں کہ وہ ایک مرتبہ اپنی جاگیر پر گئے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ایک قبرستان کے پہلو میں مجھے نماز مغرب کا وقت ہو گیا۔ تو میں نے وہاں قریب ہی نماز مغرب ادا کی۔ ابھی میں وہاں بیٹھا ہوا تھا کہ قبرستان کی جانب سے کسی کے رونے کی آواز سنائی دی۔ وہ ہائے ہائے پکار رہا تھا۔ اور کہہ رہا تھا۔ میں نماز پڑھتا تھا۔ میں روزے رکھتا تھا۔ یہ سن کر میں تھر تھر کانپنے لگا۔ اور میرے ساتھی نے بھی رونے کی یہ آواز سنی۔ اگلے دن میں واپس ہوا۔ اور وہیں نماز پڑھی اور سورج غروب ہونے تک وہیں رہا۔ اور مغرب کی نماز وہیں پر پڑھی۔ تو میں نے کان لگا کر سنا تو اسی طرح سے آواز آ رہی تھی۔ وہ کہہ رہا تھا کہ میں تو نماز پڑھتا تھا۔ میں تو روزے رکھتا تھا۔ جب میں واپس اپنے گھر پہنچا تو مجھے سخت بخار چڑھ گیا۔ اور میں دو ماہ تک بیمار پڑا رہا۔

عذاب قبر کا ایک اور خوفناک منظر

۶۳۔ ہشام بن عمار نے کتاب البعث میں یحییٰ بن حمزہ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے النعمان نے حضرت مکحول سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ جس کا نصف سر اور نصف داڑھی سفید ہو چکی تھی۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے اُس سے اس کی وجہ پوچھی۔ تو اس نے بتایا۔ کہ میں ایک رات کو فلاں قبیلہ کے قبرستان سے گزر رہا

besturdubooks.wordpress.com

تھا۔ کہ اچانک ایک شخص آگ کا کوڑا لیے ایک شخص کے پیچھے بھاگ رہا تھا۔ اور اُس کے پاس پہنچ کر کوڑا اُسے مارتا۔ تو اس شخص کو سر سے لے کر پیروں تک آگ بھڑک اُٹھتی۔ تو اس شخص نے آکر مجھ سے پناہ مانگی اور کہا۔ اے اللہ تعالیٰ کے بندے میری مدد کرو۔ لیکن اس کوڑے والے نے کہا۔ اے اللہ کے بندے۔ اسے پناہ مت دینا۔ یہ بہت بُرا آدمی ہے۔ تو اس موقع پر جناب عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسی لیے تمہارے نبی کرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اکیلے سفر کرنے سے منع فرمایا ہے۔

دوسرے کے گھر سے کان لگا کر خفیہ بات سننے والی کا انجام

۶۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عمرو بن دینار سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ ایک مدنی شخص تھا اُس کی بہن فوت ہوگئی۔ اُس نے اُسے بعد تجہیز و تکفین کے جا کر قبر میں دفن کر دیا۔ دفن کرنے کے بعد وہ واپس لوٹا۔ تو اُسے معلوم ہوا کہ وہ اپنا بٹوہ وہیں قبر میں بھول آیا ہے۔ وہ ایک شخص کو ہمراہ لے کر قبرستان گیا۔ قبر کھود کر بٹوہ نکال لیا۔ اب وہ اپنے ساتھی سے کہنے لگا۔ اب ذرا اینٹ ہٹا کر اپنی بہن کی حالت تو دیکھ لوں۔ لہٰذا اُس نے ایک اینٹ ہٹا کر لحد کے اندر دیکھا تو اُسے اندر آگ بھڑکتی ہوئی نظر آئی۔ اُس نے اینٹ اپنی جگہ جما کر قبر پر مٹی ڈال دی اور واپس آکر اپنی ماں سے اپنی بہن کے بارے میں معلوم کیا۔ کہ میری بہن میں کیا خامی تھی۔ جس کی وجہ سے اُس کی قبر میں آگ بھڑک رہی ہے؟ تو ماں نے بتایا۔ کہ وہ نماز میں دیر کر دیا کرتی تھی۔ اور میرا خیال ہے کہ وہ بے وضو نماز پڑھ لیا کرتی تھی۔ اور پڑوسیوں کے دروازوں سے کان لگا کر اُن کی باتیں سنا کرتی تھی۔

بیوی سے مباشرت کے بعد غسل نہ کرنے کی سزا

۶۵۔ حافظ ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ ہیثم بن عدی نے بتایا۔ کہ ہم سے ابان بن

besturdubooks.wordpress.com

عبداللہ البجلی نے واقعہ بیان کیا کہ ہمارا ایک پڑوسی ہلاک ہوگیا۔ ہم اُسے غسل دے کر کفن پہنا کر قبر کی طرف لے گئے۔ تو اس کی قبر میں بلا کی طرح کا ایک جانور تھا۔ ہم نے اسے ششکار کر بھگانے کی کوشش کی۔ لیکن وہ نہیں ڈرا۔ تو قبر کھودنے والے نے مٹی کا ایک ڈھیلہ اُٹھا کر اُسے مارا۔ لیکن وہ ٹس سے مس نہیں ہوا۔ تو اس کے لیے دوسری قبر کھودی گئی۔ تو وہ لحد میں پھر آموجود ہوا۔ تو مجبوراً ایک اور قبر تیار کی۔ تو وہ بلا پھر آدھمکا۔ اور اسی طرح چوتھی قبر میں بھی وہ موجود تھا۔ تو لوگوں نے کہا۔ بھائیو! پہلے تو کبھی ایسا نہیں ہوا۔ تو اب مجبوراً اس طرح ہی دفن کردو۔ لہٰذا اُسے دفن کردیا گیا۔ جب ہم نے اُسے دفن کردیا۔ تو اندر سے ہم نے سخت کھڑکھڑاہٹ کی آوازیں سنیں تو جا کر اُس کی بیوی سے اُس کے بارے میں معلوم کیا۔ کہ تیرا شوہر کیا عمل کرتا تھا۔ جس کی وجہ سے اُس کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا؟ اُس نے بتایا کہ وہ مباشرت کے بعد غسل نہیں کرتا تھا۔

ہاتھ اور پیروں اور ناف میں کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں

۶۶۔ ابوالفرج ابن الجوزی کے ایک ہمعصر ابن الفارسی الکتبی نے اپنی تاریخ میں ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ کہ سن پانچ سو نوے میں بغداد میں ایک میت دریافت ہوئی۔ اور اُسے سیلاب کے پانی نے قبر سے باہر لا ڈالا تھا۔ لوگوں نے دیکھا۔ ہڈیوں کا ایک پنجر ہے۔ جس کے ہاتھوں، پیروں اور ماتھے میں لوہے کی بڑی بڑی کیلیں ٹھونکی ہوئی تھیں۔ اور ایک کیل اُس کی ناف میں ٹھنکی ہوئی تھی۔ اور لاش ایک ریت کے ٹیلے کے پاس ملی تھی۔ جسے سرخ ٹیلہ کہتے تھے۔

مردے کی ہڈیوں سے نکالی گئی کیلیں لوہار سے گرم نہ ہوسکیں

۶۷۔ ابن القیم نے کتاب الروح میں بیان کیا ہے۔ کہ ہم سے ابوعبداللہ محمد بن سنان السلامی تاجر نے واقعہ بیان کیا۔ اور یہ ایک قابل اعتبار شخص تھا۔ انہوں نے بتایا۔ ایک شخص بغداد میں لوہاروں کے بازار میں آیا۔ اور اس نے لوہے کی بڑی

besturdubooks.wordpress.com

بڑی کیلیں فروخت کیں۔ جب لوہار نے اُسے بھٹی میں ڈال کر گرم کیا اور اس پر ہتھوڑے مار کر اُسے نرم کرنے لگا۔ تو وہ کیلیں ذرا بھر بھی نرم نہیں ہوئیں۔ اور تھک ہار کر بیٹھ گیا۔ وہ پھر اُس نے وہ کیلیں فروخت کرنے والے شخص کو تلاش کیا۔ اور اس سے پوچھا۔ تم نے یہ کیلیں کہاں سے حاصل کی تھیں۔ تو اس نے بتایا کہ کہیں سے مل گئی تھیں۔ جب لوہار نے اصرار کر کے پوچھا تو اس نے بتایا کہ یہ کیلیں اُسے ایک کھلی پرانی قبر سے ملی تھیں۔ جو ایک مردے کی ہڈیوں میں ٹھنکی ہوئی تھیں۔ میں نے انہیں ہڈیوں سے الگ کرنے کی بہت کوشش کی لیکن یہ ہڈیوں سے الگ نہیں ہوئی تھیں۔ تو میں نے ایک بڑے پتھر کی ضربوں سے انہیں ہڈیوں سے جدا کیا۔ اور نکال کر آپ کے پاس لایا۔

ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا انجام

۶۸۔ ابن القیم نے ہی بیان فرمایا ہے۔ کہ ہم نے ابوعبداللہ محمد بن عمرانی نے بیان کیا۔ کہ وہ آمد شہر میں اپنے گھر سے نکلا۔ اور عصر کے بعد ایک باغ میں گیا۔ اور غروب آفتاب سے پہلے میرا قبرستان میں سے گزر ہوا۔ تو میں نے قبرستان کے درمیان میں دیکھا۔ کہ ایک قبر میں آگ بھڑک رہی ہے۔ اور وہ قبر کانچ پگھلانے والی بھٹی کی طرح جل رہی ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس قبر والے شخص کے بارے میں معلوم کیا۔ تو لوگوں نے بتایا۔ کہ یہ شخص ذخیرہ اندوز تھا۔ جو آج ہی مرا ہے۔

ایک شخص کا عمل حبشی غلام کی شکل میں جنازہ پڑھنے والوں میں موجود رہا

۶۹۔ حافظ ابومحمد القاسم بن البرزانی نے اپنی تاریخ میں عبدالعزیز بن عبدالمنعم بن العقیل عمرانی سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبدالکافی نے بتایا۔ کہ وہ ایک جنازہ میں شامل ہوئے تو ہمارے ساتھ ایک حبشی غلام تھا۔ جب لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی تو وہ جنازہ میں شریک نہیں ہوا۔ جب ہم دفن سے فارغ ہوئے تو وہ

besturdubooks.wordpress.com

حبشی غلام مجھ سے کہنے لگا۔ میں اس آدمی کا عمل ہوں۔ اور یہ کہتے ہی وہ اس قبر میں گم ہو گیا۔

۷۰۔ حافظ شرف الدین الدمیاطی نے اپنی معجم میں بیان کیا ہے۔ کہ میں نے محمد بن اسماعیل بن ہبۃ اللہ الدمیاطی سے سنا۔ انہوں نے کہا میں نے ابو اسحاق ابراہیم بن عبداللہ الثعلبی سے جو سلفی کا دوست تھا سنا۔ کہ ہمارے ہاں ایک شخص تھا۔ کفن چرانے والا۔ وہ نابینا ہو چکا تھا۔ وہ لوگوں سے کہتا۔ اگر کوئی مجھے کچھ انعام دے تو میں اُسے کوئی حیرت ناک واقعہ سناؤں گا۔ اور پھر وہ کہتا۔ جو اس سے زیادہ مجھے دے گا۔ اسے میں اور بھی زیادہ حیرت انگیز واقعہ سناؤں گا۔ ایک دفعہ اُسے کسی نے کچھ دیا۔ اور وہ واقعہ سنانے لگا۔ اور میں بھی اُس کے پہلو میں موجود تھا۔ تو اس نے اپنی آنکھیں کھولیں۔ تو وہ نالی کی طرح تھیں۔ ان میں سے آر پار نظر آتا تھا۔ اُس نے بتایا کہ میں اپنے شہر میں کفن چرانے کا پیشہ کرتا تھا۔ اور میں اپنے شہر میں مشہور تھا۔ اور لوگ مجھ سے ڈرتے تھے۔ اور میں ان کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ اور برابر کفن چرایا کرتا تھا۔

ایک کفن چور کا قصہ

ایک دفعہ اس شہر کا قاضی بیمار ہو گیا۔ اور اُسے موت کا اندیشہ ہو گیا۔ اور اس نے مجھے بلا بھیجا اور کہا۔ کہ میں قبر میں اپنی عزت کا تجھ سے سودا کرتا ہوں۔ اور یہ سو خالص اسلامی دینار ہیں۔ لے لو اور میرا راز جو تمہیں نظر آئے کسی سے نہ کہنا۔ لیکن وہ اس مرض سے شفایاب ہو گیا۔ اور پھر اس کے بعد وہ بیمار ہو کر فوت ہو گیا۔ تو میں نے دل میں کہا۔ کہ یہ معاہدہ تو اس کی پہلی بیماری کے لیے تھا۔ لہٰذا میں نے اُس کا کفن چرانے کے لیے قبر کو اکھاڑا۔ تو مجھے قبر میں عذاب کا احساس ہوا۔ وہ اس طرح کہ قاضی کھلے سر بیٹھا تھا۔ اور اس کی آنکھیں شراب کے پیالوں کی طرح سے سرخ ہو رہی تھیں۔ کہ اچانک میں نے اپنے گھٹنوں میں ٹیس محسوس کی۔ اور ساتھ ہی کسی کی دو انگلیاں میری آنکھوں میں گھس گئیں جس

besturdubooks.wordpress.com

سے میں اندھا ہوگیا۔ اور کسی کہنے والے نے مجھ سے کہا۔ ارے او اللہ کے بندے تو اللہ تعالیٰ کے رازوں کی ٹوہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔

۷۱۔ امام بیہقی نے کتاب عذاب القبر میں یزید بن عبداللہ بن الشخیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ ایک دفعہ ایک آدمی کہیں چلا جارہا تھا۔ کہ وہ ایک قبر کے پاس سے گزرا۔ تو اُس نے اُس قبر والے کی آواز سنی۔ کہ وہ کہہ رہا تھا۔ ہائے، ہائے، مجھے میرے ذلیل عملوں نے ہی رسوا کیا ہے۔

ایک خوفناک واقعہ

۷۲۔ تاریخ مقریزی میں لکھا ہے کہ چھ سو ننانوے ہجری میں ایک خبر آئی کہ ساحل سمندر پر ایک شخص کی بیوی فوت ہوگئی۔ اُس نے دفن کیا۔ اور واپس آکر اُسے یاد آیا۔ کہ وہ اپنا رومال قبر میں بھول آیا ہے۔ جس میں کچھ دراہم تھے۔ تو اُس نے شہر کے مفتی سے فتویٰ پوچھا۔ کہ وہ قبر کھود کر اپنا رومال نکال لے۔ اور مفتی صاحب بھی قبر کے پاس ہی کھڑے تھے۔ جب انہوں نے قبر کھودی تو انہوں نے دیکھا۔ کہ عورت کے سر کے بال کھلے ہوئے ہیں۔ اور وہ قبر میں اس طرح بیٹھی ہوئی ہے کہ اُس کے پاؤں بھی اُس کے بالوں سے بندھے ہوئے ہیں۔ تو وہ اُس کے بال پیروں سے کھولنے کی کوشش کرنے لگا۔ لیکن اُس سے وہ بال نہیں کھل سکے۔ اور اسی کوشش میں وہ اپنی بیوی کے ساتھ ہی زمین میں دھنس گیا۔ کہ اُس کا کہیں پتہ نہ چل سکا۔ یہ دیکھ کر شہر کے مفتی صاحب ایک دن رات تک بے ہوش پڑے رہے۔ تو بادشاہ وقت نے اس حادثہ کی خبر جو شام سے آئی تھی الشیخ تقی الدین بن دقیق العید کو لکھ بھیجی اور بادشاہ اس قبر کو خود بھی دیکھنے گیا۔ اور بہت سے لوگوں کو بھی وہ مقام دکھایا تاکہ وہ اس واقعہ سے عبرت حاصل کریں۔

عذاب قبر کے بارہ میں علماء کے اقوال

۷۳۔ علماء دین نے لکھا ہے کہ یہ عذاب قبر قیامت سے پہلے پہلے۔ یوم الحشر تک ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

رہے گا۔اور یہ برزخی عذاب ہے۔جو حقیقۃً قبر میں نہیں ہوتا۔لیکن یہ عذاب قبر کی طرف منسوب ہے۔اور بعض دفعہ قبر کے ذریعہ سے ہی لوگوں دکھایا جاتا ہے۔ تاکہ لوگ عبرت حاصل کریں۔ورنہ ہر گنہگار میت کو اللہ تعالیٰ جب چاہے جس طرح چاہے۔ جہاں چاہے عذاب دیتا ہے۔ چاہے وہ قبر ہو۔ یا سمندر ہو۔ چاہے اُس کے پرزے اُڑ جائیں۔اور وہ راکھ ہو کر فضاؤں میں بکھر جائے۔یا اُسے درندے کھا جائیں۔اور یہ عذاب روح اور بدن دونوں کو ہوتا ہے۔اور اہل السنّت کا اس بات پر اتفاق ہے۔اور یہ ہی عقیدہ نعمتوں اور راحتوں کے بارے میں ہے جو مومن کو ملتی ہیں۔اور نیک لوگ جس سے مستفید ہوتے ہیں۔

عذاب قبر دو قسم ہے

۷۴۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔پھر عذاب قبر کی دو قسمیں ہیں۔دائمی عذاب اور وہ کافروں کو ہوگا۔اور بعض سرکش نافرمانوں کو ہوگا۔اور عذاب قبر عارضی جو معمولی گنہگاروں کو ہوگا۔اور یہ عذاب اُن کے گناہوں کی مقدار کے حساب سے ان کو ہوگا۔اور بدلہ ملنے پر وہ عذاب اُن سے ہٹا لیا جائے گا۔کسی کی دعا کی وجہ سے یا اُس کے لیے کسی عزیز کے صدقہ خیرات کرنے کی وجہ سے یا کسی اور نیک وسیلے سے۔

۷۵۔ امام یافعیؒ روض الریاحین میں فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ مردوں کو جمعہ کی رات عذاب نہیں ہوتا اس دن کی برکات کی وجہ سے اور یہ خصوصیت مسلمان گنہگاروں کے لئے ہوسکتی ہے نہ کہ کفار کے لیے۔

امام نسفیؒ کا قول

۷۶۔ امام نسفیؒ نے بحر الکلام میں عذاب کی اس آسانی کو عام کہا ہے۔کہ جمعہ کی رات اور دن کو کافروں سے بھی عذاب میں تخفیف ہوتی ہے۔اور ماہ رمضان میں پورے ماہ تک عذاب میں تخفیف ہوتی ہے۔اور امام مسلم نے مسلمان عاصی

besturdubooks.wordpress.com

کے بارے میں فرمایا ہے۔ کہ اگر وہ جمعہ کی رات کو یا دن کو فوت ہوا ہو۔ تو قیامت تک اُس سے عذاب قبر ہٹا لیا جاتا ہے۔ بس ایک گھڑی بھر اُسے قبر میں عذاب ہوگا۔ پھر آسانی ہو جائے گی۔ اور وہ قبر کا دبانا ہے۔ اور بس اور پھر قیامت تک نہیں ہوگا۔

اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمان گنہگاروں کو ایک جمعہ سے زیادہ عذاب قبر نہیں ہوگا۔ اور دوسرا جمعہ آتے ہی عذاب قبر اُن سے موقوف ہو جائے گا۔ اور جب عذاب ٹل گیا تو دوبارہ قیامت تک نہیں ہوگا۔ اور اس کے لیے مزید دلیل کی ضرورت ہے۔

ابن القیمؒ کا قول

۷۷۔ ابن القیم نے البدائع میں فرمایا ہے۔ کہ میں نے قاضی ابو یعلیٰ کے حواشی میں ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا ہے کہ مسلمان کے لیے قبر کا عذاب مختصر ہوگا۔ پھر ٹل جائے گا۔ کیونکہ یہ دنیا کا عذاب ہے اور دنیا کی کوئی چیز پائیدار اور دائمی نہیں ہے۔ اسے بھی ضرور فنا ہے اور اس کی مدت معلوم نہیں کہ کب تک ہوگا۔

مصنف کتاب کی تحقیق

۷۸۔ میں کہتا ہوں۔ اس بات کی تائید میں یہ بات ہے۔ جو ہناد بن السری نے الزہد میں لکھی ہے۔ انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کافروں کے لیے ایک غنودگی ہوگی۔ جس میں نیند کی سی کیفیت ہوگی۔ اور روز قیامت جب قبروں میں سے اُٹھنے کے لیے آواز پڑے گی تو کافر کہے گا "یَاوَیْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" ہائے افسوس ہمیں خواب گاہوں سے کس نے اُٹھا دیا۔ تو پاس ہی سے مومن کہے گا۔ "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" یہ وہی ہے جس کا ہم سے خدائے رحمٰن نے وعدہ فرمایا تھا۔ اور رسولوں نے سچ فرمایا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۹۔ ابن القیم کی کتاب البدائع میں ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت نے کہا ہے۔ کہ ایک نصرانی عورت کے شکم میں اگر مسلمان کا بچہ تھا۔ اور وہ اسی حالت میں فوت ہوگئی۔ تو اس قبر میں عذاب اور نعمت دونوں ہی ہوں گے۔ نعمت بچے کے لیے اور عذاب عیسائی عورت کے لیے۔ اور فرمایا یہ غیر ممکن بات نہیں ہے۔ جیسا کہ ایک قبر میں اگر مومن اور فاجر دفن کر دیئے جائیں۔ تو اس صورت میں مومن کو نعمت اور فاجر کو عذاب ہوگا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۱

ان اعمال کا بیان جو لوگوں کو عذاب قبر سے بچائیں گے

۱۔ طبرانی نے الکبیر میں اور حکیم ترمذی نے نوادرالاصول میں اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک دن ہمارے پاس تشریف لائے۔ اور ارشاد فرمایا: کہ کل رات میں نے عجیب خواب دیکھا۔ میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ کہ ملک الموت اُس کی روح قبض کرنے کے لیے آیا۔ تو اس شخص کی والدین کے ساتھ نیکیاں اُس کے پاس آگئیں اور ملک الموت کو اس سے پیچھے ہٹا دیا۔ اور میں نے اپنی اُمت کے ایک اور آدمی کو دیکھا۔ جس پر عذاب قبر مسلط کیا گیا۔ تو اس کے وضو نے آکر اُس عذاب کو ٹال دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا کہ اس کو شیطانوں نے پریشان کر رکھا تھا۔ تو ذکر اللہ نے آکر اُسے شیطانوں سے خلاصی دلائی۔ اور میری امت کے ایک آدمی کو عذاب کے فرشتوں نے گھیر رکھا تھا۔ تو اس کی نماز نے آکر اُس کی جان چھڑائی۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک انسان کو دیکھا۔ کہ پیاس سے اس کی زبان ہانپ رہی تھی۔ اور میرے حوض کی طرف بڑھتا تھا۔ تو اُسے روک دیا جاتا تھا۔ تو اس کا روزہ آگے آیا۔ اور اُس نے اُسے پانی پلا کر سیراب کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ کہ نبیوں کے ایک حلقہ میں جانا چاہتا تھا۔ تو اُسے روک دیا جاتا تھا۔ تو غسل جنابت نے آکر اُس کا

besturdubooks.wordpress.com

راستہ کھول دیا۔ اور اُس کا ہاتھ پکڑ کر اُس حلقہ کے پہلو میں لا بٹھایا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ جس کے آگے پیچھے۔ اور دائیں بائیں اوپر اور نیچے اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اور وہ حیران کھڑا تھا۔ اس دوران میں اس کا حج اور عمرہ آیا۔ اور اُس نے اُسے اندھیرے سے نکالا۔ اور روشنی میں لا کھڑا کیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ وہ مومنوں سے گفتگو کرتا تھا۔ اور وہ اُس سے نہیں بول رہے تھے۔ تو اُس کا صلہ رحمی کا عمل آگے بڑھا۔ اور کہا۔ ارے مومن بھائیو! اس سے بات کرو۔ تو وہ اس سے باتیں کرنے لگے۔ اور میں نے اپنی اُمت کے ایک آدمی کو دیکھا جو آگ کی لپٹوں سے بچنا چاہتا تھا۔ اور شعلے اُس کے ہاتھوں اور چہرے پر گر رہے تھے۔ تو اس کے صدقہ وخیرات کا عمل آیا۔ اور اُس کے اور آگ کے درمیان پردہ بن گئے۔ اور اُس کے سر پر سایہ کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ کہ دوزخ کے سپاہیوں نے اُسے ہر طرف سے گھیر رکھا تھا۔ تو اُس کا نیکی کا حکم کرنے اور برائی سے روکنے کا عمل آڑے آیا۔ اور عذاب کے فرشتوں سے چھڑا کر رحمت کے فرشتوں کے حوالہ کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا۔ جو گھٹنوں کے بل گر پڑا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ اور اُس کے درمیان ایک پردہ حائل ہو گیا تھا۔ تو اس کا حسن اخلاق سامنے آ گیا۔ اور اُس نے اس کا ہاتھ پکڑ کر بارگاہ خداوندی میں پیش کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا کہ اس کا عمل نامہ اُس کے بائیں ہاتھ میں ملنے والا تھا۔ تو اس کا خوفِ الٰہی کا عمل اس کے پاس آیا۔ اور اُس نے نامہ اعمال اُس کے دائیں ہاتھ میں پکڑا دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک شخص کو دیکھا۔ کہ اُس کی نیکیوں کا پلڑا ہلکا ہو رہا تھا۔ تو اس کے چھوٹے چھوٹے فوت شدہ بچے آگے آئے۔ اور اُس کی نیکیوں کا پلڑا بھاری کر دیا۔ اور میں نے اپنی امت کے ایک آدمی کو دیکھا جو دوزخ کے کنارے کھڑا تھا۔ تو دہشت خداوندی کا عمل آیا۔ اور اُسے دوزخ کی آگ میں گرنے سے بچا لیا اور میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا جو دوزخ میں گر گیا تھا۔ تو اس کے وہ آنسو آ گئے

besturdubooks.wordpress.com

جو اُس نے خشیت الٰہی میں روتے ہوئے گرائے تھے۔ اور انہوں نے اُسے دوزخ سے خلاصی دلائی۔

موتی سمجھ کر شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

اور پھر میں نے اپنے ایسے امتی کو دیکھا۔ جو پل صراط پر کھڑا کھجور کی ٹہنی کی طرح کانپ رہا تھا۔ تو اللہ کریم پر اس کا حسن ظن سامنے آیا۔ اور اُس کے آتے ہی اُس کا خوف جاتا رہا۔ اور وہ پل صراط سے پار ہو گیا۔ اور میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا جو پل صراط پر سرین کے بل اور کبھی گھٹنوں کے بل گھسٹتا ہوا جا رہا تھا۔ تو اس کا مجھ پر درود شریف پڑھنا کام آ گیا۔ اور اس عمل نے اُسے ہاتھ سے پکڑ کر اُٹھایا۔ اور پل صراط سے پار کرا دیا۔

اور پھر میں نے اپنے ایک امتی کو دیکھا کہ وہ جنت کے دروازہ تک پہنچا ہی تھا کہ جنت کے تمام دروازے اس کے لیے بند کر دیئے گئے۔ تو کلمہ شہادت ''اَشْهَدُ اَنْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ'' اُس کی مدد کو پہنچ گیا۔ اور جنت کے تمام دروازے کھل گئے۔ اور وہ جنت کے اندر چلا گیا۔ اور میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا۔ جن کے ہونٹ کاٹے جا رہے تھے۔ میں نے جبریل سے پوچھا۔ یہ کون لوگ ہیں؟ اس نے بتایا۔ یہ دنیا میں لوگوں کے درمیان چغل خوری اور لگائی بجھائی کرنے والے ہیں۔ اور میں نے کچھ لوگوں کو زبانوں کے بل لٹکے ہوئے دیکھا۔ میں نے پوچھا۔ جبریل! یہ کون لوگ ہیں؟ اُس نے بتایا کہ وہ بدنصیب لوگ ہیں۔ جو مومن مردوں اور مومن عورتوں پر جھوٹی تہمت لگاتے تھے۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ یہ ایک عظیم الشان حدیث شریف ہے جو نیک اعمال کی طاقت بتاتی ہے جو انسان کو خاص مصیبتوں سے خلاصی دلاتے ہیں۔

شہید کے چھ اعزاز

۲۔ امام ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت مقدام بن معدی کرب سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ شہید کے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں چھ اعزاز ہیں۔ پہلی عزت افزائی یہ کہ خون کا پہلا قطرہ گرنے کے ساتھ ہی اُن کی بخشش ہو جاتی ہے۔ (۲) اُسے اپنا مقام میں نظر آجاتا ہے۔ (۳) عذاب قبر سے چھٹکارا ملتا ہے (۴) بڑی گھبراہٹ سے امن میں رہتا ہے۔ (۵) عزت کا شاہی تاج اُس کے سر پر پہنایا جاتا ہے۔ اور تاج بھی یاقوت کا جو دنیا و مافیہا سے بڑھ کر قیمتی ہوتا ہے۔ (۶) بہتر حوروں سے اُس کا نکاح کر دیا جاتا ہے۔ اور ستر عزیزوں کے لیے اُس کی سفارش قبول ہوتی ہے۔

۳۔ یہ روایت ترمذی نے کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور ابن ماجہ والبیہقی نے حضرت سلمان بن صرد اور خالد بن عرفطہؓ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص پیٹ کی بیماری سے مر گیا۔ اُسے عذاب قبر نہیں ہوگا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد گرامی

۴۔ ابونعیم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ کسی اہل کتاب نے انہیں بتایا ہے۔ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: مسلسل انکساری اور اطاعت پل صراط پر امن کا باعث ہوگی۔ اور لمبے سجدے عذاب قبر سے محفوظ رکھیں گے۔

فرمایا کہ سورۂ ملک اپنے گھر والوں اور بچوں کو سکھاؤ کہ یہ عذاب قرب سے نجات دلانے والی ہے

حدیث نمبر ۱:

۵۔ عبد نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آپؐ نے کسی شخص سے فرمایا: کیا میں تمہیں ایک عجیب وغریب حدیث نہ

besturdubooks.wordpress.com

سناؤں جس سے تم خوش ہو جاؤ؟ اُس شخص نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ تم "تَبَارَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ" پڑھ لیا کرو۔ اور یہ اپنے گھر والوں کو بھی سکھا دو۔ اور تمام اولاد اور بچوں کو بھی تعلیم دے دو۔ اپنے گھر کے بچوں کے علاوہ پڑوسیوں کو بھی سکھا دو۔ یہ نجات دینے والی سورت ہے۔ اور سورت مجادلہ روز قیامت اپنے پڑھنے والے کے لیے جھگڑا کرے گی۔ اور اُس کی نجات چاہے گی۔ اور اس کا پڑھنے والا عذاب قبر سے نجات پائے گا۔

حدیث نمبر۲:

۶۔ خلف بن ہشام نے فضائل القرآن میں اور الحاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ اور امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سورۂ ملک عذاب قبر کو روکنے والی ہے۔ یہ قبر میں اپنے پڑھنے والے کے سر کے اوپر سایہ کر دے گی۔ اور سر کہے گا۔ کہ مجھے کوئی کچھ نہیں کہہ سکتا۔ کہ میرے دماغ میں سورۂ ملک محفوظ ہے۔ پھر وہ سورت پیروں طرف سے آجائے گی۔ تو پیر کہیں گے۔ میرا کوئی کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ کہ میرے اوپر سورۂ ملک کھڑی ہے۔

حدیث نمبر۳:

۷۔ امام نسائی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس نے ہر رات کو سورہ ملک کی تلاوت کی۔ اللہ تعالیٰ اُسے عذاب قبر سے بچالے گا۔ اور ہم اس سورت کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں روکنے والی سورت کو کہا کرتے تھے۔ (سورت مانعہ)

سورۂ ملک کا اپنے پڑھنے والے کیلئے قبر میں سفارش کرنا

۸۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایک شخص فوت ہو گیا۔ اور اس کے پاس سوائے سورۂ ملک "تبارک الذی بیدہ الملک" کے کوئی چیز نہیں تھی۔ جب اُسے اس کی قبر میں رکھا گیا۔ تو فرشتہ حساب لینے کو آیا۔

besturdubooks.wordpress.com

تو سورت ملک اُس کے چہرے کے سامنے آ کھڑی ہوئی۔ تو فرشتہ نے کہا۔ تو اللہ تعالیٰ کی کتاب کا ایک حصہ ہے۔ تو میں تجھ سے برا سلوک نہیں کر سکتا۔ اور تمہیں اور اس قبر والے کو اور خود اپنے آپ کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اور نہ میں خود اپنے نفع نقصان کا مالک ہوں۔ اگر تم چاہتی ہو تو اسے بارگاہ رب العزت میں لے جاؤ۔ اور اس کی سفارش کر دو۔ تو اُسے بارگاہ رب العزت میں لے جاتی ہے۔ اور عرض کرتی ہے۔ اے رب کریم! اس آدمی نے تیری کتاب میں سے میرا انتخاب کیا تھا۔ اس نے مجھے سیکھا۔ اور میری تلاوت کرتا رہا۔ کیا تو اسے دوزخ کی آگ میں جلائے گا۔ اور عذاب دے گا؟ اور میں اس کے اندر ہوں۔ اگر تو ایسا کرنے والا ہے۔ تو مجھے اپنی کتاب سے نکال دے۔ تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا۔ لگتا ہے تو ناراض ہو گئی ہے۔ تو سورۃ کہے گی کہ میں ناراض ہونے کا حق رکھتی ہوں۔ تو باری تعالیٰ فرمائے گا۔ جاؤ۔ میں نے اسے تجھ کو بخش دیا۔ اور تیری سفارش منظور کر لی۔ پھر سورت ملک آ کر فرشتہ کو بھگا دیتی ہے۔ اور خائب و خاسر وہاں سے نکل جاتا ہے۔ اور سورت اپنے پڑھنے والے کے منہ پر اپنا منہ رکھتی ہے۔ اور کہتی ہے۔

مَرْحَبًا لِهٰذَا الْفَمِ فَرُبَمَا تَلَانِيْ مَرْحَبًا لِهٰذَا الصَّدْرِ فَرُبَمَا وَعَانِيْ وَمَرْحَبًا لِهَا تَيْنِ الْقَدَمَيْنِ فَرُبَمَا قَامَتَابِيْ

اس منہ کو مبارک ہو۔ جس نے اکثر میری تلاوت کی۔ اس سینہ کو مبارک ہو جس نے مجھے اپنے اندر محفوظ رکھا۔ ان دونوں قدموں کو مبارک ہو۔ جن پر کھڑے ہو کر یہ عبادت کرتا رہا۔

اور یہ سورت قبر میں اس کی ہمدرد ہو گی اور اُس کی وحشت و پریشانی دور کر دے گی۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ حدیث مبارک بیان فرمائی۔ تو اس کے بعد کوئی چھوٹا کوئی بڑا۔ کوئی آزاد کوئی غلام باقی نہ رہا۔ جس نے یہ سورت مبارکہ نہ سیکھ لی ہو۔ اور اس سورت کا نام جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نجات دینے والی سورت رکھ دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

۹۔ ابوعبید نے القضائل میں اور امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب کوئی مرنے والا مرجاتا ہے تو اُس کے اردگرد آگ بھڑکائی جاتی ہے۔ تو سب کچھ اُس کا جل جاتا ہے۔ اگر اُس کا کوئی عمل آڑے نہ آئے۔ اور ایک شخص فوت ہوجاتا ہے۔ اور وہ صرف سورت ملک کی تلاوت ہی کیا کرتا تھا۔ تو وہ سورت اُس کے سر کی جانب سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے۔ یہ میری تلاوت کیا کرتا تھا۔ اور پھر وہ اُس کے پیروں کی جانب سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے کہ یہ ان پر کھڑے ہوکر مجھے نفلوں میں پڑھا کرتا تھا۔ اور پھر پیٹ کی طرف سے آجاتی ہے۔ اور کہتی ہے کہ اس نے مجھے اپنے اندر جگہ دی تھی۔ اور اُس کی سفارش کر کے عذاب قبر سے رہائی دلاتی ہے۔

فضائل سورۂ الم تنزیل

۱۰۔ دارمی نے اپنی مسند میں حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے روایت پہنچی ہے۔ کہ سورت السجدہ ''الم تنزیل'' اپنی تلاوت کرنے والے کے لیے قبر میں بحث کرتی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ کہ اے اللہ کریم! اگر میں تیری کتاب کا حصہ ہوں۔ تو اس شخص کے لیے میری سفارش قبول فرمالے۔ اور اگر میں تیری کتاب کا حصہ نہیں ہوں۔ تو اسے اپنی کتاب سے نکال دے۔ اور یہ پرندے کی طرح اپنے پر اُس قبر والے پر پھیلا دیتی ہے۔ اور اُس کی سفارش کرتی ہے۔ اور اسے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور سورہ ملک کی بھی یہی شان ہے۔ اور حضرت خالدؓ اسے پڑھے بغیر نہیں سوتے تھے۔

سرور کائنات ﷺ کا معمول

۱۱۔ دارمی نے بھی اور امام ترمذی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سورہ السجدہ اور سورت الملک تلاوت کئے بغیر رات کو نہیں سوتے تھے۔

besturdubooks.wordpress.com

قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا

۱۲۔ روض الریاحین میں امام یافعیؒ نے یمن کے کسی صالح آدمی سے روایت کی ہے۔ کہ ایک میت کو دفن کیا گیا۔ جب لوگ واپس لوٹے۔ تو قبر سے مار پیٹ کی آہٹ سنائی دی۔ پھر قبر سے ایک کالے رنگ کا کتا نکلا۔ تو ایک بزرگ نے اس سے پوچھا۔ ارے تو کیا شی ہے؟ تو اس نے کہا۔ میں اس مرنے والے کا عمل ہوں۔ تو بزرگ نے پوچھا یہ پٹائی تیری ہوئی ہے۔ یا اُس کی؟ اُس نے بتایا۔ کہ میری وجہ سے ہی یہ سب کچھ ہوا لیکن سورۂ یٰسٓ اور بعض دوسری سورتوں نے اس کی حفاظت کی ہے۔ لہٰذا مجھے وہاں سے بھگا دیا گیا ہے۔

موت کی سختی کے رفع کیلئے سورت زلزال کا عمل

۱۳۔ الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جس نے جمعہ کی رات کو نماز مغرب کے بعد دو رکعتیں پڑھیں اور ہر ایک رکعت میں سورۂ فاتحہ ایک مرتبہ اور سورۂ "اذا زلزلت الارض" پانچ مرتبہ پڑھی اللہ تعالیٰ اس پر موت کی سختیاں آسان فرمادے گا۔ اور اُسے عذاب قبر سے پناہ میں رکھے گا۔ اور روز قیامت پل صراط سے گزرنا اُس کے لیے آسان فرمادے گا۔

جمعہ کے دن فوت ہونیوالا عذاب قبر سے محفوظ رہیگا

۱۴۔ ابو یعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوگا۔ وہ عذاب قبر سے محفوظ رہے گا۔

رمضان شریف میں قبر کا عذاب ہٹا دیا جاتا ہے

۱۵۔ بیہقی نے حضرت عکرمہ بن خالد المخزومی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو

besturdubooks.wordpress.com

شخص جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو فوت ہوا۔ اس پر ایمان کی مہر لگائی گئی۔ اور وہ عذاب قبر سے بچ گیا۔

۱۶۔ امام بیہقی نے درج کیا ہے کہ ابن رجب فرماتے ہیں۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ضعیف سند سے روایت ہے کہ ماہِ رمضان میں مردوں سے عذاب قبر ہٹا لیا جاتا ہے۔

ایک بزرگ کی اللہ تعالیٰ سے درخواست کہ اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں

۱۷۔ یافعیؒ نے روض الریاحین میں کسی ولی اللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا۔ کہ مجھے اہل قبور کے مقامات دکھائے جائیں۔ تو ایک رات کو میں نے دیکھا۔ کہ قیامت قائم ہو چکی ہے۔ اور قبریں پھٹ گئی ہیں۔ کوئی تو ان میں ریشمی مخملی بستر پر سویا ہوا تھا۔ اور کچھ ملائم ریشمی اور کچھ دبیز ریشمی بستروں پر سو رہے تھے۔ اور کچھ پھولوں کے بستروں پر براجمان تھے۔ اور کچھ عالی شان تختوں پر تھے۔ کچھ رو رہے تھے۔ کچھ ہنس رہے تھے۔ میں نے عرض کیا۔ اے رب کریم! اگر تو چاہتا تو سب کو ایک جیسی عزت عطا فرماتا۔ تو قبرستان میں سے ہی کسی نے اُسے آواز دی۔ اے فلاں بھائی۔ یہ درجات عملوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے دیئے گئے ہیں۔ یہ ریشمی مخملی بستروں والے خوش اخلاق لوگ ہیں۔ اور باریک اور دبیز ریشمی بچھونوں والے حضرات شہدائے کرام ہیں۔ اور وہ پھولوں والے روزہ دار ہیں۔ اور جو عالی شان تختوں پر بیٹھے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے محبت کرنے والے بندے ہیں۔ اور وہ رونے والے وہ گنہگار ہیں۔ اور ہنسنے والے توبہ کرنے والے ہیں۔ جن لوگوں نے گناہ کے بعد بارگاہِ الٰہی میں رجوع کر کے معافی مانگ لی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۲

اہل قبور کے مزید حالات کہ وہ وہاں سے کس طرح اُنس حاصل کرتے ہیں۔اور وہاں قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں اور قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملاقاتیں کرتے ہیں۔ اور نعمتوں کے مزے لیتے ہیں۔اور اچھا پہنتے ہیں۔

کلمہ پڑھنے والوں کو کہیں بھی پریشانی نہ ہوگی نہ قبر میں نہ حشرہ میں:

۱۔ طبرانی نے الاوسط میں اور اصبہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والوں کو قبر میں کوئی پریشانی اور ویرانی محسوس نہیں ہوگی۔نہ موت کے وقت اور نہ قبر میں اور نہ حشر ونشر میں۔

۲۔ ابوالقاسم الخثلی نے الدیباج میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشادفرمایا۔مجھے جبریل امین نے بتایا ہے۔لا الہ الا اللہ مسلمان کے لیے موت کا انیس وہمدرد ہے۔اور قبر میں بھی۔اور جس وقت وہ قبر سے اٹھایا جائے گا۔اس وقت بھی۔

حضرات انبیاء کرام اپنی قبروں میں زندہ ہیں اور نماز پڑھتے ہیں

۳۔ ابویعلیٰ ،بیہقی اور ابن مندہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ

besturdubooks.wordpress.com

جناب رسول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کہ انبیاء کرام اپنی اپنی قبروں میں زندہ ہیں۔ وہ نمازیں پڑھتے ہیں۔

۴۔ امام مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معراج کی رات کو موسیٰ صلوٰت اللہ علیہ کے پاس سے گزرے۔ اور آپؐ اپنی قبر میں کھڑے نماز ادا فرما رہے تھے۔ اس روایت کو بہت سے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت فرمایا ہے۔ جن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن جواد کے اسماء گرامی شامل ہیں۔

۵۔ ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گزرے۔ اور وہ کھڑے نماز پڑھ رہے تھے۔ اور حضرت ثابت بنانی رحمتہ اللہ علیہ کے بارے میں روایت ہے۔ کہ وہ دعا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ اَعْطَیْتَ اَحَدًا مِنَ الصَّلٰوۃَ فِی قَبْرِہٖ فَاَعْطِنِیْ الصَّلٰوۃَ فِیْ قَبْرِیْ

اے اللہ کریم! اگر تو نے کسی کو اس کی قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق دی ہے۔ تو مجھے بھی میری قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق عطا فرما۔

حضرت ثابت بنانی کی دعا

۶۔ ابونعیم نے یوسف بن عطیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ میں نے ثابت سے سنا ہے۔ کہ حمید طویل سے فرما رہے تھے۔ کیا تمہیں یہ خبر ملی ہے۔ کہ نبیوں کے علاوہ بھی کوئی اپنی قبر میں نماز پڑھتا ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں۔ تو حضرت ثابت نے دعا فرمائی۔ تو مجھے بھی میری قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت عطا فرما۔ تو حضرت ثابت کو قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت مل گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا گیا

۷۔ ابونعیم نے ہی حضرت جبیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے قسم ہے اُس ذاتِ گرامی کی یعنی اللہ تعالیٰ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں۔ کہ میں نے حضرت ثابت البنانی کو ان کی لحد میں اتارا۔ اور حمید الطویل بھی میرے ہمراہ تھے۔ جب ہم نے لحد کے اوپر اینٹیں درست کر کے رکھ دیں۔ تو ایک اینٹ نیچے گر گئی۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ اپنی لحد میں نماز پڑھ رہے ہیں۔ اور آپ اپنی دعا میں اکثر کہا کرتے تھے۔ اے اللہ کریم! اگر تو نے اپنی کسی مخلوق کو قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق بخشی ہے۔ تو مجھے بھی قبر میں نماز پڑھنے کی توفیق بخشنا۔ تو اللہ تعالیٰ اُن کی دعا کیسے رد فرما سکتا تھا۔ (کہ محبوب بارگاہ تھے)

حضرت ثابتؒ بنانی کو قبر میں قرآن پڑھتے سنا گیا

۸۔ ابونعیم نے ہی حضرت ابراہیم بن اصمہ لمھلبی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ مجھے ان لوگوں نے بیان کیا جو اکثر ہر صبح کو صبص کے قبرستان سے گزرا کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت ثابت بنانی کی قبر سے گزرا کرتے تو انہیں قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہوئے سنتے۔

۹۔ ابن مندہ نے کہا۔ کہ مجھے احمد بن محمد المسلمی نے خبر دی۔ سند کے بعد فرماتے ہیں۔ میں نے ابوحماد الحفار سے سنا ہے۔ جو ایک معتبر اور پرہیزگار شخص تھے وہ فرماتے ہیں کہ میں جمعہ کے روز دوپہر کے وقت قبرستان میں داخل ہوا۔ تو میں جس قبر کے پاس سے بھی گزرا وہاں سے تلاوتِ قرآن کریم کی آواز سنی۔

ایک صحابیؓ کا قبر کے اندر سے سورۂ ملک کی تلاوت کی آواز سننا

۱۰۔ ترمذی نے روایت کی ہے اور اُسے حسن کہا ہے۔ اور الحاکم و بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ

besturdubooks.wordpress.com

وسلم کے ایک صحابیؓ نے ایک قبر کے اوپر خیمہ لگالیا۔ اور انہیں معلوم نہیں تھا کہ یہاں قبر ہے۔ تو انہوں نے سنا۔ کہ اُس قبر کے اندر کوئی انسان تلاوت قرآن کریم کررہا ہے۔ اور وہ سورہ ملک پڑھ رہا تھا اور پھر اُس نے پوری سورت ختم کرلی۔ پھر وہ صحابی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے۔ اور آپ کو بتایا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ سورت نجات دینے والی کہلاتی ہے۔ اور اسے مانعہ روکنے والی بھی کہتے ہیں۔ یہ سورت عذاب قبر سے نجات بخشتی ہے۔

۱۱۔ ابوالقاسم السعدی نے کتاب الرّوح میں فرمایا کہ یہ حدیث شریف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے اس بات کی تصدیق ہے۔ کہ مرنے والا قبر میں پڑھ سکتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے ایک بندے نے آنجنابؐ کو خبر دی تو جنابؐ نے اُس کی تصدیق فرمائی۔

۱۲۔ امام کمال الدین بن الزملکانی نے کتاب ''اَلْعَلُ الْقَبُوْلُ فِیْ زِیَارَۃِ الرَّسُوْلِ'' میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث شریف اس بات پر واضح دلیل ہے۔ کہ ایک میت اپنی قبر میں سورت ملک کی تلاوت فرمارہی تھی۔ اور اس حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کا بعض اولیاء کرام کا اکرام کرنا اور انہیں پڑھنے کی اجازت دینے کا ذکر بھی آیا ہے۔ اور بعض کو قبر میں نماز پڑھنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔ کہ وہ اپنی زندگی میں اس کی دعا بھی کیا کرتے تھے۔ اور جب اولیاء کرام کو عبارت و اطاعت کی قبر میں اجازت ہے۔ تو انبیاء کو تو بطریق اولیٰ اجازت ہوگی۔

۱۳۔ حافظ زین الدین بن رجب نے کتاب ''اھوال القبور'' میں فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ بعض اہل برزخ کو برزخ میں نیک اعمال کی توفیق بطور اکرام کے بخشتا ہے۔ اگرچہ اُس عبادت کا ثواب نہیں ہوتا۔ کیونکہ مرنے کے ساتھ ہی بندے کے اعمال کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ لیکن بعض کے اعمال جاری رہتے ہیں۔ تاکہ وہ ذکر اللہ اور عبادت الٰہی سے محظوظ و مسرور ہوتے رہیں۔ جیسے فرشتے عبادتِ الٰہی

besturdubooks.wordpress.com

سے مسرور ہوتے ہیں۔اور اہل جنت جنت میں عبادت کر کے مسرور ہوں گے۔ اگر چہ اس پر ثواب نہیں ملے گا۔ (لیکن یہ مسرت واطمینان ثواب سے کیا کم ہے؟ مترجم قاسمی) کیونکہ یہ ذکرواطاعت بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں شامل ہیں۔اور یہ اہل جنت کے لیے ایک عظیم الشان نعمت ہوگی۔اور اس کی لذت بھی انتہائی زیادہ ہوگی۔

ایک بزرگ کی قبر سے کستوری کی خوشبو آنے لگی

۱۴۔ ابوالحسن بن البراء نے کتاب ''الروفیہ'' میں حضرت عبیداللہ بن محمد بن منصور سے روایت کی ہے۔وہ بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے ابراہیم الحفار نے بیان کیا۔کہ میں ایک قبر پر موجود تھا۔کہ ایک اینٹ سرک گئی۔تو کستوری کی خوشبو کی لپٹیں اندر سے باہر آنے لگیں۔تو میں نے تھوڑا سا کھول کر دیکھا۔تو ایک بزرگ قبر میں بیٹھے قرآن کریم پڑھ رہے تھے۔

۱۵۔ ابن رجب فرماتے ہیں۔اور دوسری سند بھی ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسین الساری جو سامرہ کے خطیب تھے۔اور وہ ایک صالح شخص تھے۔انہوں نے مجھے سامرہ کے قبرستان میں وہ جگہ دکھائی۔کہ یہ وہ مقام ہے۔جس نے ہم اکثر سورۂ ملک کی تلاوت سنا کرتے تھے۔

۱۶۔ حافظ ابوبکر خطیب نے حضرت عیسیٰ بن محمد الطوماری کی سند سے فرمایا: کہ میں نے ابوبکر مجاہد المقری کو خواب میں دیکھا۔گویا کہ وہ قرآن کریم کی تلاوت فرما رہے ہیں اور میں اُن سے کہہ رہا ہوں۔آپ تو فوت ہو چکے ہیں۔اور آپ تلاوت فرما رہے ہیں۔وہ مجھ سے فرما رہے ہیں کہ میں ہر نماز کے بعد یہ دعا کیا کرتا تھا۔ اور ہر ختم قرآن کے بعد بھی یہ دعا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ مجھے اُن لوگوں میں شامل فرما۔جو اپنی قبروں میں قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں۔سو میں اپنی قبر میں قرآن کریم کی تلاوت کر رہا ہوں۔

۱۷۔ خلال نے اپنی کتاب السنۃ میں ابراہیم بن الحکم بن ایان سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور اس میں ضعف ہے۔ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت عکرمہ سے وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ مومن کو قبر میں تلاوت کے لیے قرآن کریم عطا کیا جاتا ہے۔

حضرت ابوالعلاء ہمدانی کو قبر میں علم میں مصروف دیکھا گیا

۱۸۔ حافظ ابوالعلاء الہمدانی کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا گیا۔ کہ وہ ایک ایسے شہر میں رہتے ہیں۔ جس کی عمارتیں اور دیواریں سب کتابوں سے تعمیر ہوئی ہیں۔ جب اُن سے اس بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی۔ کہ مرنے کے بعد بھی مجھے علم میں مصروف رکھے۔ جیسے میں دنیا میں علم میں مصروف رہا۔ تو اب میں اپنی قبر میں علم میں مصروف رہتا ہوں۔

ایک صحابی کا ایک صحابی کو قبر میں قرآن پڑھنے سننا

۱۹۔ ابن مندہ، ابواحمد اور الحاکم نے الکنیٰ میں ضعیف سند سے طلحہ بن عبید اللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں عابہ میں اپنے مال مویشی کے پاس گیا۔ جہاں مجھے رات ہوگئی۔ تو میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرامؓ کی قبر پر آیا۔ تو میں نے تلاوت قرآن کریم کی ایسی آواز سنی۔ جو میں نے پہلے کبھی نہیں سنی تھی۔ تو میں نے آکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا: یہ عبداللہ ہیں۔ اور اُن لوگوں میں شامل ہیں۔ جن کی روحوں کو اللہ تعالیٰ نے قبض کرنے کے بعد زبرجد یعنی زمرد اور یاقوت کی قندیلوں میں رکھ کر جنت کے وسط میں معلق فرمایا ہے۔ جب رات ہوتی ہے۔ تو اُن کی روحیں دنیا کی طرف لوٹائی جاتی ہیں۔ اور وہ مسلسل اسی طرح سے تلاوت فرماتی ہیں۔ یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجاتی ہے۔ تو اُن کی روحیں اپنے اصل مقام پر پہنچ جاتی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

حضور ﷺ کا جنت میں اپنے ایک صحابی کی قرآن پڑھنے کی آواز سننا

۲۰۔ امام نسائی حاکم نے اور بیہقی سے شعب الایمان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں سو گیا۔ تو میں نے جنت میں دیکھا۔ اور نسائی کی روایت میں ہے۔ کہ میں جنت میں داخل ہوا۔ تو میں نے ایک قرآن کریم پڑھنے والے کی آواز سنی۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے؟ انہوں نے بتایا کہ یہ حارثہ بن النعمان ہیں۔ تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: بس یہی نیکی ہے۔ یہی نیکی ہے۔ یہی نیکی کا ثمر ہے۔ اور یہ اپنی ماں کے فرمانبردار تھے۔

اگر کسی کو قرآن مجید حفیظ مکمل کرنے سے پہلے موت آجائے تو قبر میں اسے بقیہ قرآن مجید یاد کرادیا جاتا ہے

۲۱۔ ابن ابی الدنیا نے یزید الرقاشی سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مومن جب فوت ہوتا ہے۔ اور قرآن کریم کا کچھ حصہ یاد کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو بھیجتا ہے۔ اور وہ باقی قرآن کریم اُسے قبر میں یاد کراتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حافظِ قرآن ہو کر قبر سے اُٹھے گا۔

۲۲۔ حضرت حسن سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مومن جب فوت ہو جاتا ہے۔ اور اُس نے پورا قرآن کریم حفظ نہیں کر سکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو اس پر مقرر فرما دیتا ہے۔ کہ اُسے باقی قرآن کریم حفظ کرائیں۔ اور حافظ بن کر اپنے اہل کے ساتھ اُٹھے گا۔

۲۳۔ ابن ابی الدنیا، ابن مندہ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ بندہ جب بارگاہِ الٰہی میں حاضر ہوتا ہے۔ اور اُس نے پورا قرآن پاک یاد نہیں کیا ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ اُسے قبر میں بقیہ قرآن کریم تعلیم

besturdubooks.wordpress.com

فرمادیتا ہے۔اور اُسے اس کا ثواب ملتا ہے۔

۲۴۔ دیلمی نے الفردوس میں اور اس کے بیٹے نے سند بیان نہیں کی۔حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے جو پہلی روایت کی طرح ہے اور پھر حضرت عطیہ العوفی کے حوالہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے قرآن کریم پڑھا اور پورا یاد کرنے سے پہلے فوت ہوگیا۔تو اس کے پاس قبر میں ایک فرشتہ آکر اُسے باقی قرآن کریم یاد کرادیتا ہے۔

مومن کو قرآن کریم قبر میں پڑھنے کیلئے دیا جاتا ہے

۲۵۔ ابن مندہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ مومن کو قبر میں قرآن کریم دیا جاتا ہے۔جس کی وہ قبر میں تلاوت کرتا ہے۔

۲۶۔ ابن مندہ نے عاصم السقطی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ہم نے بلخ میں ایک قبر کھودی۔میں قبر میں اترا۔تو میں نے دیکھا کہ ایک بزرگ ہیں۔کہ چہرہ ان کا قبلہ رُخ ہے۔اور سبز رنگ کا ازار باندھے ہوئے ہے۔اور وہ گود میں قرآن کریم لئے اس کی تلاوت فرمارہے ہیں۔

ایک نوجوان کو قبر میں دیکھا کہ قرآن کریم کی تلاوت کررہا ہے

۲۷۔ ابن مندہ نے ابوالنصر نیشاپوری الخفار سے روایت کی ہے۔اور وہ ایک صالح اور پرہیزگار شخص تھے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک قبر کھودی۔تو اس کے ساتھ ایک اور قبر نکل آئی۔تو میں نے اُس میں دیکھا۔کہ ایک خوبصورت نوجوان ہے۔بہترین لباس پہنے ہوئے ہے۔اُس سے خوشبو کی لپٹیں آرہی ہیں۔وہ چوکڑی مارے بیٹھا ہے۔اور اس کی گود میں ایک کتاب ہے سبز رنگ سے لکھی ہوئی ہے۔کہ میں نے ایسی خوشخط تحریر کبھی نہیں دیکھی۔وہ کتاب قرآن کریم تھا۔اور وہ نوجوان اُس کی تلاوت کررہا تھا۔اُس نوجوان نے میری طرف دیکھا۔اور

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔ کیا قیامت قائم ہوگئی ہے؟ میں نے کہا نہیں۔ تو اس نے کہا کہ اس سوراخ کو مٹی سے ڈھانپ دو۔ تو میں نے وہاں مٹی ڈال دی۔

۲۸۔ تاریخ ابن النجار میں تاریخ بغداد کے حوالہ سے لکھا ہے۔ کہ اُس نے ایک اصفہانی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب میں پڑھا ہے۔ وہ طالب علم تھا۔ اور میں اس طالب علم کے نام سے واقف نہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ میں نے راشد باللہ خلیفہ عباسی کے غلام خطلع سے سنا۔ کہ اُس نے کہا۔ میں نے ایک گورکن مصعب بن عبداللہ سے پوچھا۔ کہ قبریں کھودنے کے دوران میں اُس نے کوئی حیران کن واقعہ دیکھا ہو تو سناؤ۔ اس نے بتایا نہیں میں نے تو نہیں دیکھا۔ لیکن میرے والد نے بتایا کہ میں ایک قبر کھودی اور جب میں لحد تک پہنچا۔ اور لحد کی اینٹ اٹھا کر دیکھا تو میں نے دیکھا کہ ایک شخص بیٹھا ہوا ہے۔ اور ہاتھوں میں قرآن کریم اُٹھائے تلاوت کر رہا ہے۔ تو اس نے مجھے دیکھ کر پوچھا۔ کیا قیامت قائم ہو چکی ہے۔ میں نے کہا نہیں۔ اور پھر میں نے اُسے ڈھانپ دیا۔

۲۹۔ ابونعیم نے حضرت مجاہد سے آیت مبارکہ ''فَلِاَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُوْنَ'' کے بارے میں فرمایا: کہ اس سے قبر مراد ہے۔

۳۰۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت بشر بن الحارث سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کے فرمانبردار کے لیے قبر ایک اچھی منزل ہے۔

اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن دیا کرو کیونکہ وہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں

۳۱۔ حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں اور لوائلی نے الابانہ میں اور العقیلی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو اچھا کفن دیا کرو۔ کہ وہ اپنی قبروں میں ایک دوسرے پر اظہار زینت کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۲۔ صحیح مسلم میں حدیث شریف ہے۔اور فرمان رسول کریم نقل فرمایا ہے۔کہ جب تم اپنے کسی بھائی کے ذمہ دار ہوں۔تو اُسے اچھا کفن پہناؤ۔

۳۳۔ علماء اُمت نے فرمایا ہے۔اچھے کفن سے مراد سفید کفن ہے۔اور نیز صاف ستھرا ہو۔نہ کہ زیادہ قیمتی ہو۔کیونکہ حدیث شریف میں مہنگے کفن سے منع فرمایا گیا ہے۔

۳۴۔ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں حضرت ابن سیرین سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔اچھا کفن پہنانے کو پسند کیا جاتا تھا۔اور کہتے تھے۔کہ مرنے والے قبروں میں ان کفنوں میں ایک دوسرے کو ملتے ہیں۔

۳۵۔ ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے مرنے والوں کو کفن اچھے دیا کرو۔کہ یہ قبروں میں ایک دوسرے سے ملتے رہتے ہیں۔

۳۶۔ العقیلی نے اور الخطیب نے التاریخ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو۔تو مرنے پر اُسے اچھا کفن پہنائے۔کہ وہ اپنے انہیں کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

۳۷۔ امام ترمذی ابن ماجہ اور محمد بن یحییٰ الہمدانی نے اپنی صحیح میں اور ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب کوئی شخص تم میں سے اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو۔تو اُسے اچھا کفن پہنائے۔اس لیے کہ مرنے والے قبروں میں انہیں کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

۳۸۔ امام بیہقی نے اس حدیث شریف کو درج کرنے کے بعد فرمایا ہے۔یہ حدیث حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے متصادم نہیں ہوتی۔جو آپؓ نے فرمایا: کہ کفن تو پیپ کے حوالہ ہو جاتا ہے۔کیونکہ ایسا تو ہمارے دیکھنے کے لحاظ سے ہے۔لیکن اللہ کریم جس طرح چاہے ہوتا ہے۔اور مردوں کی ملاقاتیں

besturdubooks.wordpress.com

تو عالم برزخ میں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حضرات شہداء کے بارے میں فرمایا گیا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں انہیں رزق ملتا ہے۔ اور حالانکہ وہ خون آلود کپڑوں میں قبروں میں موجود ہوتے ہیں یہ تو ہمارے دیکھنے کی بات ہے۔ اور عالم برزخ کی کیفیات دوسری طرح ہوتی ہیں۔ اور یہ سب ایمان بالغیب سے متعلق امور ہیں۔

اچھے کپڑوں میں کفن نہ دینے کا ایک واقعہ

۳۹۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں روایت کی ہے۔ کہ راشد بن سعد نے بیان کیا۔ کہ ایک شخص کی عورت فوت ہوگئی۔ اُس نے کئی عورتوں کو خواب میں دیکھا۔ لیکن اُسے اپنی بیوی کہیں دکھائی نہیں دی۔ تو اس نے ان عورتوں سے پوچھا۔ کہ میری بیوی تمہارے اندر کیوں موجود نہیں ہے؟ انہوں نے بتایا کہ تم نے اس کے کفن میں کوتاہی کی ہے۔ کہ اُسے اچھا کفن نہیں پہنایا۔ اس لیے وہ ہمارے ساتھ آنے سے شرماتی ہے۔ تو وہ شخص بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوا۔ اور آپؐ سے اس بارے میں عرض کیا۔ تو آنجنابؐ نے فرمایا کہ دیکھو کوئی تمہارا قابل اعتماد رشتہ دار ہو تو اس کے ہاتھ بھیج دو تو وہ ایک انصاری شخص کے پاس آیا۔ جس کا موت کا وقت قریب تھا۔ تو اس نے اس انصاری سے اپنا مسئلہ بیان کیا۔ تو اس انصاری نے کہا۔ اگر مرنے والوں کو کوئی چیز پہنچ سکتی ہے۔ تو میں آپ کی امانت پہنچا دوں گا۔ تو جب وہ انصاری فوت ہوگیا۔ تو اس آدمی نے اپنی بیوی کے لیے زعفران میں رنگے ہوئے دو کپڑے انصاری کے کفن کے ساتھ رکھ دیئے۔ اور جب رات ہوئی۔ تو اس نے ان عورتوں کو خواب میں دیکھا اور اس کی بیوی بھی ان کے ساتھ وہ زعفرانی لباس پہنے آرہی تھی۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور اس کی سند میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اس میں راوی ابن ابی ضمرہ مقبول الروایت ہے۔ اور راشد بن سعد بھی ثقہ شخص ہے۔ اور اس سے کئی مرسل احادیث مروی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

ماں نے خواب میں بیٹی سے کہا کہ تم نے اچھا کفن نہیں دیا نیا کفن خرید کر فلاں مرنیوالی کے ہاتھ بھیج دو

۴۰۔ ابن جوزی نے عیون الحکایات میں اپنی سند کے ساتھ محمد بن یوسف الفریابی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ قیساریہ میں ایک عورت تھی۔ وہ فوت ہوگئی۔ تو اس کی بیٹی نے اُس کو خواب میں دیکھا۔ تو ماں نے کہا۔ بیٹی تم لوگوں نے مجھے نہایت تنگ کفن پہنایا ہے۔ کہ میں ان کپڑوں میں اپنی ملنے والی عورتوں میں جانے سے شرماتی ہوں۔ اور فلاں عورت فلاں دن ہمارے پاس آرہی ہے۔ اور فلاں جگہ پر چار درہم رکھے ہوئے ہیں۔ ان درہموں کا اچھا سا کفن خرید کر اس عورت کے ہاتھ مجھے بھیج دو۔ اور بیٹی کہتی ہے کہ مجھے نہیں معلوم تھا۔ کہ میری ماں کے وہاں پر درہم موجود ہیں۔ میں اُس جگہ پر جا کر دیکھا تو چار درہم موجود تھے۔ اور وہ عورت جس کا میری ماں نے مرنے کا ذکر کیا تھا۔ بھلی چنگی تھی اسے کوئی بیماری نہیں تھی۔ اور پھر وہ اچانک بیمار ہوگئی۔ اور جب اُس کے ذریعہ سے کفن بھیجنے کا ذکر آیا تو فاریابی کہتے ہیں کہ لوگوں نے یہ قصہ بیان کر کے مجھ سے فتویٰ پوچھا۔ اور میں نے اس حدیث کے پیش نظر فتویٰ دے دیا۔ جس میں فرمان رسول گرامیؐ ہے۔ کہ وہ اپنے کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ تو میں نے اس کے لیے کفن خرید کر بھیجنے کا فتویٰ دے دیا۔ پھر اُس لڑکی نے اس عورت سے جا کر پوچھا اگر تمہاری وفات ہوگئی۔ تو کیا تم کوئی چیز اپنے ہمراہ لے جا کر میری ماں کو پہنچا دو گی؟ اس نے حامی بھر لی۔ تو انہوں نے ایک اچھا سا کفن خرید کر اُس کے کفن کے ساتھ رکھ دیا۔ اور بیٹی کو اس کی ماں خواب میں ملی۔ تو اس نے بتایا بیٹی فلاں عورت نے وہ لباس پہنچا دیا ہے۔ وہ کفن بہت اچھا ہے۔ اللہ تعالیٰ تجھے اس کی جزا عطا فرمائے۔

۴۱۔ سلفی نے المشیخۃ البغدادیہ میں حضرت محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔فرماتے ہیں کہ کفن کو خوب لپیٹ کر اور گھنڈی لگا کر رکھنا پسند کیا جاتا تھا۔اور فرماتے تھے۔کہ مردے قبروں میں ان کفنوں میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔

حضرت معاذؓ کی وصیت کہ میری بیوی کو اچھا کفن دینا کہ اس میں اٹھائے جائیں گے

۴۲۔ ابن ابی شیبہ نے عمیر بن الاسود السکونی سے روایت کی ہے۔کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی بیوی کے بارے میں وصیت کر کے باہر چلے گئے۔اور وہ ان کے جانے کے بعد فوت ہو گئیں۔تو ہم نے انہیں دو پرانے کپڑوں میں کفن دے دیا۔اور ابھی ہم ہاتھ اُٹھائے دعا کرنے لگے تھے۔کہ حضرت معاذ بن جبلؓ پہنچ گئے۔تو انہوں نے پوچھا۔کہ تم نے انہیں کتنے کپڑوں کا کفن پہنایا ہے؟ ہم نے کہا۔کہ ہم نے اُسے دو پرانے کپڑوں کا کفن دیا ہے۔تو آپؓ نے قبر کھودوا کر نئے کپڑوں کا کفن دیا۔اور فرمایا کہ اپنے مرنے والوں کو اچھے کفن میں دفن کیا کرو۔کہ یہ اسی کفن میں اُٹھائے جائیں گے۔

نئے آنے والے مردے سے پہلے فوت شدہ لوگ اپنے عزیزوں کا حال دریافت کرتے ہیں

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے الشعبی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میت کو جب لحد میں اتارا جاتا ہے۔تو اس کے پہلے فوت شدہ اعزا و آ کر پچھلے لوگوں اور عزیزوں کا حال پوچھتے ہیں کہ فلاں کیا کر رہا ہے۔اور فلاں کس حال میں ہے؟

مردے اپنے عزیزوں کی اچھی خبر سن کر خوش ہوتے ہیں

۴۴۔ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت مجاہد سے یہ روایت بھی کی ہے۔کہ آدمی اپنے عزیزوں کی اچھی خبریں سن کر قبر میں خوش ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

قرآن مجید سے اس کی تائید

۴۵۔ السدیؒ نے فرمانِ باری ''وَ یَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ'' کہ وہ اپنے پیچھے رہ گئے عزیزوں کے بارے میں سن کر خوش ہوتے ہیں'' کے بارے میں فرمایا ہے۔ کہ شہداء کو ایک رجسٹر لا کر دیا جاتا ہے۔ جس میں اُس کے عزیز بھائی بندوں کا ذکر ہوتا ہے۔ جسے دیکھ کر وہ خوش ہوتے ہیں۔ جیسا کہ دنیا میں کوئی اپنے دور کے عزیزوں کی خیریت کی خبر آنے پر خوش ہوتا ہے۔

۴۶۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرشتے مومن سے اُس کی قبر میں کہتے ہیں کہ اب تم پرہیزگاروں کی نیند سو جاؤ۔

حضرت ابن عباس کی وفات کا عجیب منظر

۴۷۔ ابن عساکر نے حضرت سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی وفات طائف میں ہوئی۔ تو میں ان کے جنازہ میں شامل ہوا۔ تو ان کی قبر پر سفید رنگ کا ایک پرندہ آیا۔ کہ اس شکل کا پرندہ میں نے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ وہ آپ کے جسم مبارک میں سما گیا۔ اور پھر وہ باہر نکلتا دکھائی نہیں دیا۔ جب انہیں دفن کیا گیا۔ تو اُن کی قبر کے کنارے پر اس آیت مبارکہ کی تلاوت سنائی دی۔ اور آیت کو تلاوت کرنے والا دکھائی نہیں دیا۔ ''یَا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً'' اے مطمئن روح! راضی خوشی اپنے رب کریم کی طرف لوٹ جا۔ اور وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ تک پوری آیت مبارکہ سنائی دی۔

اس دوسری روایت سے اس کی تائید

۴۸۔ حضرت عکرمہؓ اور حضرت ابوالزبیرؓ نے بھی انہیں الفاظ میں ایک روایت کی ہے کہ ایک سفید رنگ کا پرندہ آسمان سے آیا۔ اور اُن کے کفن میں داخل ہو گیا۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

یہ دیکھ کر لوگوں کا خیال تھا کہ یہ پرندہ ان کے نیک اعمال کی مجسم شکل تھی۔ اور حضرت مجاہد اور عبداللہ بن یامین اور بجر بن عبید نے بھی روایت کی ہے۔ اس میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ وہ سفید رنگ کا عظیم پرندہ حرج کی جانب سے آیا۔ اور غیلان بن عمرو اور میمون بن مہران نے ان الفاظ میں روایت کی ہے۔ جب پرندے کی تلاش کی گئی تو نہیں ملا اور جب قبر پر مٹی ڈال دی گئی۔ تو یہ آیت مبارکہ پڑھنے کی آواز سنائی دی۔ اور پڑھنے والا کوئی دکھائی نہیں دیا۔ ''یاایتھا النفس'' آخر تک۔

تیسری روایت سے تائید

۴۹۔ ابن عساکر نے بھی حضرت میمون بن مہران کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے آپ ؐ کو دیکھا کہ آپ ؐ دحیہ کلبیؓ سے سرگوشی فرمارہے تھے۔ تو میں نے اس میں دخل دینا مناسب نہیں سمجھا۔ آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا: کیا تم نے اُسے دیکھا؟ میں نے عرض کیا۔ ہاں! تو آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: وہ جبریل تھے۔ دیکھو (عبداللہ) تمہاری بینائی جاتی رہے گی۔ اور تمہاری موت کے وقت اللہ تعالیٰ اُسے لوٹا دے گا۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فوت ہوئے ہیں۔ اور اُنہیں تخت کے اوپر لٹایا ہے۔ تو ایک عجیب شکل کا سفید رنگ کا پرندہ آکر اُن کے کفن میں داخل ہوگیا۔ تو لوگوں نے اس پرندے کی تلاش کرنا چاہی۔ تو حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرمایا۔ یہ کیا کررہے ہو۔ یہ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کی بشارت ہے۔ تو جب آپ کو لحد میں رکھ دیا گیا۔ تو قبر کے پاس کھڑے لوگوں نے اس آیت مبارکہ کی تلاوت کی آواز سنی ''یاایتھا النفس المطمئنۃ'' آخر تک۔

۵۰۔ اسی طرح کی روایت امیر المومنین مہدی کے ذریعہ سے درج ہوئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے اپنے والد سے حدیث سن کر بیان فرمائی۔ اور

besturdubooks.wordpress.com

انہوں نے اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سنی۔ جس حدیث کے آخر میں ہے۔ کہ ہم بیان کیا کرتے تھے۔ کہ موت کے وقت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی بینائی لوٹ آئی تھی۔

کفن کے کپڑے زیادہ مہنگے نہ ہوں

۵۱۔ سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ ابن ابی الدنیا اور الحاکم نے حضرت حذیفہ بن الیمان سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: کہ میرے کفن کے دو کپڑے خریدنا زیادہ مہنگے لینے کی ضرورت نہیں۔ اگر تمہارا یہ ساتھی (یعنی میں) نیک ہوا۔ تو اسے اس سے زیادہ اچھے کپڑے پہنا دیئے جائیں گے۔ ورنہ یہ بھی فوراً چھین لئے جائیں گے۔

۵۲۔ ابن سعد اور بیہقی نے اسی سند سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا میرے لیے دو سفید کپڑے خرید لینا۔ کیونکہ وہ میرے جسم پر تھوڑی دیر ہی رہیں گے۔ یا تو اس سے بہتر پہنا دیے جائیں گے۔ یا اُس سے زیادہ بُرے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وصیت کہ مہنگا کفن نہ پہنانا

۵۳۔ ابن ابی الدنیا نے یحییٰ بن راشد سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے اپنی وصیت میں فرمایا: مجھے درمیانے درجہ کا کفن پہنانا۔ اگر میرے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں خیر ہوگی۔ مجھے اس سے بہتر مل جائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا۔ تو یہ بھی بہت جلد چھین لیا جائے گا۔ اور مجھے درمیانی قبر میں دفنانا۔ اگر میرے لیے اللہ تعالیٰ کے ہاں خیر ہوگی۔ تو حد نظر تک میری قبر کشادہ ہو جائے گی۔ اور اگر میں اس کے اُلٹ ہوا۔ تو وہ مجھ پر تنگ ہو جائے گی کہ میری ہڈی پسلی برابر ہو جائے گی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ میرے یہ دو کپڑے دھو کر مجھے کفن دینا

۵۴۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں حضرت عبداللہ بن نسعی سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

فرماتے ہیں جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: میرے یہ دو کپڑے دھو دو۔ اور انہیں میں مجھے کفن دینا۔ کیونکہ تیرا باپ اُن دو آدمیوں سے ہوگا۔ یا تو اُسے بہترین لباس پہنایا جائے گا۔ یا یہ بھی بری طرح سے چھین لیا جائے گا۔

ایک صحابیؓ کی کفن بارے ایک کرامت

۵۵۔ سعید بن منصور رضی اللہ عنہ حضرت اہبان الغفاری رضی اللہ عنہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی عدیسہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میرے والد نے مجھے وصیت فرمائی کہ ہم انہیں اس قمیص میں کفن نہ دیں۔ فرماتی ہیں کہ دفن کرنے کے اگلے دن صبح کے وقت وہی قمیص جس میں ہم نے انہیں کفن پہنایا تھا۔ کھونٹی پر لٹکی ہوئی تھی۔

۵۶۔ ابوبکر ابرقی نے معرفۃ الصحابہ میں ابوعمرو البسملی سے انہوں نے اہبان کی بیٹی عدیسہ سے روایت کی ہے اور اُس کا مضمون بھی وہی ہے۔

۵۷۔ طبرانی نے حضرت عدیسہ بنت اُہبان رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میرے والد کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے سلے ہوئے کپڑوں میں کفن نہ دینا۔ جس سے اُنہیں غسل دے دیا گیا۔ تو غسل دینے والوں نے میرے پاس کفن منگوانے کے لیے کسی کو بھیجا۔ میں نے کفن بھیجا تو انہوں نے کہا قمیص کہاں ہے؟ میں نے کہا کہ میرے والد صاحب نے قمیص کفن میں دینے سے منع فرمایا تھا۔ انہوں نے اصرار کیا تو میں نے ایک قمیص جو دھوبی کے پاس دھلنے کے لیے گئی ہوئی تھی۔ وہ منگوا کر دے دی اور وہ قمیص انہوں نے کفن کے ساتھ میرے والد کو پہنا دی اور میں دروازہ بند کر کے جنازے کے پیچھے چلی گئی۔ واپس آئی تو وہی قمیص گھر میں پڑی تھی۔ میں نے اپنے والد کو غسل دینے والوں کو پیغام بھیج کر پوچھا کہ تم نے والد کو یہ قمیص کفن میں پہنائی تھی۔ انہوں نے کہا۔ ہاں پہنائی تھی۔ میں نے ان سے پوچھا۔ کیا وہ یہ قمیص تھی۔

besturdubooks.wordpress.com

تو انہوں نے بتایا۔ ہاں یہی تھی۔

کفن کے متعلق واپسی کی ایک اور کرامت

۵۸۔ ابن النجار نے اپنی تاریخ میں خلف البرقانی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص فوت ہوگیا۔ اور اس کے لیے گھر سے کفن منگوایا گیا۔ بیان کرتے ہیں۔ کہ وہ کفن ضرورت سے زاید تھا۔ لہٰذا اُس سے کچھ کپڑا کاٹ کر رکھ لیا گیا۔ جب رات ہوئی تو میرے پاس ایک شخص آیا۔ اور مجھے کہنے لگا۔ اللہ کے ولی تم نے میرے کفن کی لمبائی میں کنجوسی کر کے کمی کر دی۔ اور ہم نے تمہارا کفن واپس کر دیا ہے۔ اور اُس کے بدلے میں دوہرا جنتی کفن اُسے پہنا دیا گیا ہے۔ میں گھبرا کر اُٹھا۔ اور بیت الکفن میں جا کر دیکھا۔ تو وہ کفن وہاں پھینکا پڑا تھا۔

حضرت طاؤس کی وصیت

۵۹۔ ابونعیم نے مسلم الجندی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ حضرت طاؤس رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے بیٹے سے کہا۔ کہ جب تم مجھے قبر میں دفن کرو۔ تو میری قبر کے اندر دیکھ لینا۔ اگر مجھے نہ پاؤ۔ تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرو۔ اگر تو مجھے پائے تو "اِنَّا للّٰہ وانا الیہ راجعون" پڑھنا تو اس کے بیٹے نے دیکھا اور اُسے کچھ نظر نہیں آیا اور اس کے چہرے پر خوشی کے آثار ظاہر ہوئے۔

۶۰۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابوبکر بن المقری نے الفوائد میں حضرت حماد بن زید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھ سے طفاوہ کے ایک آدمی نے بیان کیا۔ اور اُس کا نام بھی بتایا۔ اس نے کہا۔ کہ ہم نے ایک میت کو دفن کیا۔ اور ایک دفعہ قبر کو پھر دیکھنے کا اتفاق ہوا لیکن میں نے اُن کی میت کو قبر میں نہیں پایا۔

حضرت علاء بن الحضرمیؓ کی وفات کا واقعہ

۶۱۔ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے ایک لشکر تیار فرمایا: اور اُس لشکر پر حضرت العلاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ کو امیر مقرر فرمایا: اور میں بھی اس جہاد میں شامل تھا۔ جب ہم واپس لوٹ رہے تھے۔ تو وہ راستے میں فوت ہو گئے۔ اور ہم نے انہیں راستہ میں ہی دفن کر دیا۔ ان کو دفن کرنے کے بعد ایک شخص ہمارے پاس آیا۔ اُس شخص نے پوچھا یہ کون شخص تھا؟ ہم نے کہا۔ انسانوں میں ایک بہتر انسان تھا۔ یہ حضرت ابن الحضرمی رضی اللہ عنہ تھے۔ تو اس شخص نے بتایا۔ کہ یہ زمین مردوں کو اُگل دیتی ہے۔ لہٰذا میل دو میل ہٹ کر کسی اچھی جگہ پر انہیں دفن کر دو۔ تو ہم نے اس کام کے لیے ان کی قبر کو کھودا۔ تو حضرت حضرمی قبر میں موجود نہیں تھے۔ اور قبر حد نظر تک روشنی سے بھری ہوئی تھی۔ اس لیے ہم نے مٹی دوبارہ قبر پر ڈال دی۔ اور وہاں سے روانہ ہو گئے۔ اور یہ واقعہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابو نعیم نے بھی الدلائل میں درج کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں۔ کہ آپ کی وفات ہوئی تو ہم نے انہیں ریت میں دفن کر دیا۔ پھر ہم نے ان کی قبر کو دوبارا نہیں منتقل کرنے کے لیے کھودا تو ان کی میت قبر میں موجود نہیں تھی۔

ایک خاتون جو بارہ ہزار تسبیح پڑھتی تھی کہ وفات کا عجیب واقعہ

اسی طرح کا ایک واقعہ ہے۔ جسے الفوائد کی پہلی جز میں ابو الحسن بن بشران نے حضرت عبد العزیز بن ابی رواد سے روایت کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ایک خاتون تھیں جو روزانہ بارہ ہزار بار تسبیح پڑھتی تھیں۔ وہ فوت ہو گئیں اُسے لے کر جب اُس کی قبر تک پہنچے تو لوگوں کے دیکھتے ہی دیکھتے اُس کی میت غائب ہو گئی۔

حضرت کرزؒ کی وفات پر مردوں کا شاندار استقبال

۶۲۔ ابو نعیم نے جرجان کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ جب کہ

besturdubooks.wordpress.com

زبن وبرہ الجرجانیؒ فوت ہوئے۔تو ایک شخص نے خواب میں دیکھا۔کہ تمام اہل قبور اُن کی قبر پر جمع ہیں۔اور حضرت کرز نے ایک نہایت شاندار نیا لباس پہنا ہوا ہے۔میں نے ان سے پوچھا۔کہ کیا ہو رہا ہے۔تو انہوں نے بتایا کہ حضرت کرزؒ کے آنے کی خوشی میں اہل قبور خوش ہیں۔اور اُن کی طرف سے نیا لباس پہنایا گیا ہے۔

حضرت ورادالعجلیؒ کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے

۶۳۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب الرقۃ والبکاء میں مسکین بن بکیر سے روایت کی ہے کہ جب حضرت ورادالعجلیؒ فوت ہوئے۔تو انہیں اُٹھا کر اُن کی قبر تک لے جایا گیا۔ اور جب انہیں قبر میں اتارنے لگے۔تو ان کی قبر میں پھول بچھے ہوئے تھے۔تو کسی صاحب نے ان میں سے ایک پھول لے لیا۔تو وہ پھول ستر دن تک تروتازہ رہا۔اور اُس کا رنگ تک نہیں بدلا۔لوگ روزانہ صبح وشام آکر اُس کی خوشبو سونگھتے۔جب یہ بات ہر جگہ مشہور ہوگئی۔تو اس شہر کے امیر نے وہ پھول لے لیا۔اور لوگوں کو منتشر کر دیا۔تاکہ کسی بدعت میں مبتلا نہ ہو جائیں۔لیکن وہ پھول اس کے گھر سے بھی کہیں کھو گیا۔اور اُس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

۶۴۔ الحافظ ابوبکر الخطیب نے محمد بن مخلد الدوری الحافظ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میری والدہ فوت ہوگئیں۔اور جب میں انہیں قبر میں اتارنے لگا۔تو ساتھ والی قبر میں تھوڑا سوراخ ہوگیا۔میں نے دیکھا کہ قبر میں ایک شخص ہے۔ جس کے سینہ پر چنبیلی کے تروتازہ پھولوں کا ایک گلدستہ رکھا ہوا ہے۔میں نے ایک پھول لے کر اُسے سونگھا۔تو وہ کستوری سے زیادہ خوشبودار تھا۔اور میرے ساتھ موجود اور لوگوں نے بھی اُسے سونگھا۔پھر میں نے وہ پھول واپس اپنی جگہ پر رکھ دیا۔اور سوراخ بند کر دیا۔

۶۵۔ حافظ ابوالفرج ابن جوزیؒ نے حضرت جعفر السراج سے روایت کی ہے۔ان کو ان کے کسی شیخ نے بتایا کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی قبر کے پہلو

besturdubooks.wordpress.com

میں ایک قبر کھودی گئی۔ تو میت کے سینہ پر پھولوں کا گلدستہ مہک رہا تھا۔

ایک ٹیلہ میں سات اشخاص تروتازہ پائے گئے اور ان کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی

۶۶۔ ابوالفرج ابن جوزی نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے۔ کہ بصرہ میں ایک ٹیلہ ایک تالاب کی صورت میں کھل گیا۔ تو اس میں سات اشخاص کی نعشیں موجود تھیں جن کے بدن بالکل صحیح سالم تھے۔ اور اُن کے کفن سے کستوری کی خوشبو آرہی تھی۔ ان میں ایک نوجوان کی نعش تھی جس کی زلفیں تھیں اور اُس کے ہونٹوں پر زندگی کی تازگی تھی۔ گویا اس نے ابھی ابھی پانی پیا ہے۔ اور اس کی آنکھوں میں سرمہ لگایا ہوا تھا۔ اور اُس کے پہلو میں تلوار کا تازہ زخم تھا۔ کسی شخص نے اس کے کچھ بال حاصل کرنے کی کوشش کی۔ تو وہ ایک زندہ آدمی کی طرح مضبوطی سے اس کے سر پر جمے ہوئے تھے۔

حضرت سعد بن معاذؓ کی قبر سے کھودتے وقت تک کستوری کی خوشبو آتی رہی

۶۷۔ ابن سعد نے الطبقات میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ آپؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے لیے جنت البقیع میں کھودی گئی قبر کے پاس موجود تھا۔ اور وہاں سے ہمیں کستوری کی خوشبو آرہی تھی۔ اور جب تک ہم قبر کھودتے رہے۔ ہمیں مسلسل کستوری کی مہک آتی رہی۔

۶۸۔ ابن سعد نے ہی حضرت محمد بن شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی قبر سے ایک مٹھی بھر مٹی اٹھا کر لے گیا۔ اور بعد میں اُس نے دیکھا تو وہ خالص کستوری تھی۔

besturdubooks.wordpress.com

تلاوت قرآن کریم کی برکت سے قبر میں خوشبو

۶۹۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مغیرہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ ایک صاحب کو خواب میں دیکھا گیا۔ تو اس سے پوچھا گیا۔ یہ آپ کی قبر سے کستوری کی مہک کیسی آرہی ہے؟ تو اُس نے بتایا۔ کہ یہ تلاوتِ قرآن کریم اور پیاس برداشت کرنے کی خوشبوئیں ہیں۔

ایک بدوی کے متعلق حضور ﷺ کا فرمان کہ تھوڑی مشقت اٹھائی اور لمبی چوڑی نعمتیں لے گیا

۷۰۔ امام احمد رحمتہ اللہ علیہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ ایک دیہاتی آیا۔ اور ہم اس وقت بارگاہِ رسالتؐ میں موجود تھے۔ اور یہ ایک سفر کا واقعہ ہے۔ فرماتے ہیں اُس نے ہمیں السلام علیکم کہا۔ اور اس حدیث میں ہے کہ اسی دوران میں وہ اپنے اونٹ سے سر کے بل گرا۔ اور مر گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ یہ وہ شخص ہے کہ جس نے تھوڑی سی مشقت اُٹھائی۔ اور بہت سی لمبی چوڑی نعمتیں حاصل کر کے لے گیا۔ میرا خیال ہے کہ وہ بھوک کی حالت میں فوت ہوا ہے۔ میں نے گوری چٹی حوروں کو دیکھا۔ کہ اُسے جنت کے پھل اپنے ہاتھوں سے کھلا رہی ہیں۔ اور لقمے اُس کے منہ میں ڈال رہی ہیں۔

حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو جنت میں مختلف حالات میں دیکھنا

۷۱۔ ترمذی اور الحکم نے حضرت ابو ہریرہ رضی الہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حضرت جعفر طیار کو دیکھا کہ وہ جنت میں فرشتوں کے ساتھ ساتھ اڑ رہے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۲۔ الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کل رات میں جنت میں داخل ہوا۔ تو میں نے دیکھا کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ فرشتوں کے ساتھ محو پرواز ہیں۔ اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ ایک پلنگ پر تکیہ لگائے بیٹھے ہیں۔ اور آنجناب نے دوسرے کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ذکر بھی فرمایا۔

۷۳۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ وہ کچھ قبروں کے پہلو میں سے گزرے جو مٹ رہی تھیں۔ اور ایک سر باہر کو نکلا ہوا تھا۔ تو آپ نے اُسے مٹی سے ڈھانپ دیا۔ اور فرمایا: کہ یہ مٹی ان کا کچھ نہیں بگاڑ سکتی۔ بس روحیں ہی قیامت تک سزا یا جزا حاصل کرتی رہیں گی۔

۷۴۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب العزاء میں اور ابن ابی شیبہ نے حضرت صفیہ بنت شیبہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں۔ میں ایک مرتبہ حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کے پاس تھی۔ جب حجاج نے اُن کے بیٹے عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کو پھانسی دی۔ تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اُن سے تعزیت کرنے کو تشریف لائے۔ تو انہوں نے فرمایا: محترمہ! اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتی رہیں۔ اور صبر سے کام لیں۔ کہ اس جسم کی کوئی حقیقت نہیں۔ بس روحیں ہی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچتی ہیں۔ تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا: میں صبر کیوں نہیں کروں گی۔ جبکہ حضرت یحییٰ بن زکریا علیہما السلام کا سر (بنی اسرائیل کی) ایک بدکار عورت کو تحفے میں پیش کیا گیا تھا۔

ان کی روح بارگاہ الٰہی میں پہنچ گئی ہے

۷۵۔ ابن سعد نے خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جب اجنادین کے موقعہ پر رومیوں کو شکست ہوئی۔ اور مسلمانوں نے اُن کا پیچھا کیا۔ اور وہ ایک ایسے مقام پر پہنچے۔ جہاں سے ایک ایک انسان باری باری گذر سکتا تھا۔ اور وہاں کافروں سے لڑتے ہوئے حضرت ہشام بن العاص رضی اللہ عنہ شہید

besturdubooks.wordpress.com

ہو گئے۔ اور اُن نعش مبارک اس راستہ پر آڑے آ گئی۔ جب لوگ وہاں سے گزرنے لگے۔ تو ان کی نعش کو دیکھ کر رک گئے۔ اور گھوڑوں کو وہیں روک دیا۔ کہ ان کی نعش کو روند کر کیسے گزریں۔ کہ ایک مسلمان کی نعش کی توہین ہوگی۔ تو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے انہیں شہادت کے مقام پر سرفراز فرمادیا ہے۔ اور اُن کی روح بارگاہِ الٰہی میں پہنچ گئی ہے۔ اور یہ جسم ہے۔ جہاد کے لیے گھوڑے اس کے اوپر سے گزار دو۔ تو مسلمانوں کے گھوڑے اس نعش مبارک کو روندتے ہوئے گزر گئے۔

۷۶۔ حضرت ابن رجب رحمتہ اللہ علیہ نے ان روایات کے ذکر کے بعد فرمایا ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ موت کے بعد روحوں کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ظاہری اصول سے ان کے جسموں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ لوگوں کے نقصان پہنچانے اور مٹی میں مل جانے سے اُن کے بدنوں میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ اب بدن انسانی اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہوتا ہے۔ اور اُس کی قدرت سے اُس کی حفاظت ہوتی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۳

شہید کی بزرگی اور فضیلت

شہید کے خون سے ابھی زمین خشک نہیں ہوتی کہ حوریں استقبال کیلئے پہنچ جاتی ہیں:

۱۔ ابن ماجہؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: زمین شہید کے خون سے خشک نہیں ہوئی ہوتی کہ دو حوریں آگے بڑھ کر اس کا استقبال نہیں کرتیں۔ اور وہ ان دو اتاؤں کی طرح اُس کی تلاش میں ہوتی ہیں۔ جن کے بچے کسی جنگل میں کھو گئے ہوں۔ اور اُن میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں جنت کا ایک ایک سوٹ ہوتا ہے۔ جو دنیا اور دنیا کی ہر قیمتی چیز سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے:

۲۔ طبرانی، بزار اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت یزید بن شجرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ شہید کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کے تمام گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی پیشوائی کو جنت کی دو حوریں آتی ہیں جو اس کے چہرہ سے مٹی جھاڑتی ہیں۔ اور اُسے سو نئے جنتی جوڑے پہناتی ہیں۔ جو انسانی کپڑے کے نہیں ہوتے اور خالص جنت کا بنا ہوا کپڑا ہوتا ہے۔ اتنا باریک اور نفیس کہ ہاتھ کی دو انگلیوں کے درمیان وہ سو سوٹ سما جائیں گے۔

ایک شہید کا واقعہ:

۳۔ حاکم نے روایت کی ہے اور اُسے صحیح کہا ہے۔ اور یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک

besturdubooks.wordpress.com

کالے رنگ کا آدمی آیا۔اور عرض کیا۔اگر میں راہ خدا میں لڑوں اور لڑتا لڑتا شہید ہوجاؤں۔تو میں کہاں ہوں گا؟ آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا جنت میں۔راوی فرماتے ہیں۔پھر وہ شخص لڑتا لڑتا شہید ہوگیا۔تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُس کے پاس تشریف لائے۔اور ارشاد فرمایا: اللہ کریم نے تیرا چہرہ روشن کردیا ہے۔اور تجھے مہک عطا فرمادی ہے۔یہ آپ ؐ نے اُس کے لیے یا دوسرے شہداء کے لیے بھی ارشاد فرمایا۔نیز فرمایا اور میں نے اس کی بیوی حور کو دیکھا ہے۔جو پشمینے کا ایک (نفیس) جبہ اُس کے لیے لے کر آئی ہے۔اور وہ جبہ دونوں اپنے اوپر اُوڑھے ہوئے ہیں۔

مختلف شہداء کے مختلف حالات

۴۔ امام بیہقی نے عمدہ سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ایک دیہاتی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ لڑتا ہوا شہید ہوا۔تو جناب نبی اکرم ؐ اُس کے سرہانے بیٹھے اور خوش ہوکر مسکرانے لگے۔اور پھر آپ نے اپنا چہرہ مبارک دوسری طرف کرلیا۔جب اس کے بارے میں آنجناب سے پوچھا گیا۔تو آپ ؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں خوش اس بات پر ہوا ہوں۔کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس کی روح کا کتنا اکرام کیا گیا ہے۔اور میں اپنا منہ دوسری جانب کرلیا ہے۔اس لیے کہ اس وقت اس کی بیوی (حور) اُس کے سرہانے کھڑی ہے۔

۵۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوبکر محمد بن احمد بن محمد ویہ التمیمی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے قاسم بن عثمان الجوعی سے سنا۔انہوں نے فرمایا۔میں نے کعبہ شریف کے گرد طواف کرتے ہوئے ایک آدمی کو دیکھا۔کہ وہ یہی دعا کیے جارہا تھا۔اے اللہ کریم تو نے سب حاجت مندوں کی دعائیں قبول فرمالیں۔میری دعا قبول نہیں فرمائی۔میں نے پوچھا کیا وجہ ہے کہ تو ایک ہی دعا کیے جارہا ہے۔تو اُس نے کہا۔میں آپ کو بتاتا ہوں کہ ماجرا کیا ہے۔ہم مختلف

besturdubooks.wordpress.com

شہروں کے سات دوست تھے ہم نے مل کر دشمنوں سے جہاد کیا۔ انہوں نے ہم سب کو قید کرلیا۔ اور ہماری گردنیں مارنے کے لیے الگ ایک جگہ ہمیں لے گئے۔ تو میں نے آسمان کی طرف نظر کی۔ تو مجھے آسمان پر سات دروازے کھلے ہوئے دکھائی دیئے۔ وہاں ہر دروازے پر ایک ایک نوجوان حور کھڑی تھی۔ یعنی ہر دروازے پر ایک حور۔ پہلے ہم میں سے ایک کی گردن جدا کی گئی۔ تو میں نے دیکھا آسمان سے ایک حور اُس کے استقبال کو آگے بڑھی۔ جب ان چھ کی گردن ماردی گئیں۔ اور میری باری آئی تو مجھے جلاد سے کسی نے مانگ لیا۔ اور مجھے اس شخص کے حوالہ کردیا گیا۔ تو آسمان سے حور نے آواز دی۔ نوجوان تم کس بنا پر پیچھے رہ گئے ہو۔ اور دروازہ بند ہوگیا۔ تو میرے بھائی میں اُس نعمت سے محروم رہ جانے کی وجہ سے پریشان ہوں۔ اور حضرت قاسم بن عثمان فرماتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ اس میں افضل ہے۔ کہ اُس نے وہ دیکھا جو دوسروں نے نہیں دیکھا۔ اور اب اُس کی خوش نصیبی ہے۔ کہ وہ نہایت ہی شوق اور یقین کے ساتھ نیک اعمال کررہا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۴

قبروں کی زیارت کرنے کا بیان اور یہ کہ مرنے والے زیارت کرنے والوں کو دیکھتے اور پہچانتے ہیں

۱۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ آپؓ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اپنے کسی بھائی کی قبر کی زیارت کرتا ہے۔ اور اُس کے پاس جا کر بیٹھتا ہے۔ وہ اُس سے مانوس ہوتا ہے۔ اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اُٹھ کر چلا جائے۔

۲۔ ابن ابی الدنیا نے ہی اور بیہقی نے بھی شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص اپنے جان پہچان والے کی قبر سے گزرے۔ تو اُس پر السلام علیکم کہے۔ وہ جواب دے گا۔ اور اُسے پہچانے گا۔ اور جب کسی ناواقف کی قبر پر سے گزرے۔ اُسے السلام علیکم کہے گا۔ تو وہ بھی اُسے جواب دے گا۔

۳۔ ابن عبدالبرؒ نے الاستذکار والتمہید میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی قبر سے گزرے جسے وہ دنیا میں پہچانتا تھا۔ اگر وہ اُسے السلام علیکم کہے گا۔ تو وہ اُسے پہچان کر اُس کا جواب دے گا۔

۴۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور الصابونی نے المائتین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: کہ جب بھی کوئی بندہ اپنے جان پہچان والے شخص کی قبر سے گزرتا ہے۔ اور اُسے سلام کہتا ہے۔ تو وہ بھی اُسے پہچان کر سلام کا جواب دیتا ہے۔

۵۔ العقیلی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میں قبرستان سے گزرتا رہتا ہوں۔ کیا کوئی گفتگو ہے۔ جو میں وہاں سے گزرتے ہوئے اُن سے کرسکوں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کلمات کہہ لیا کرو۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَهْلَ الْقُبُوْرِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُؤْمِنِيْنَ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَّ نَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ وَاِنَّا اِنْشَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ

اے قبرستان والو! السلام علیکم مسلمانوں اور مومنوں کی جانب سے تم ہمارے بزرگ ہو۔ اور ہم تمہارے پیروکار۔ اور ہم بھی اللہ تعالیٰ نے چاہا تو تم سے آملیں گے۔ تو حضرت ابورزینؓ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! یہ سنتے ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا سنتے ہیں۔ لیکن جواب دینے کی طاقت نہیں۔ دیکھو۔ کیا تمہیں یہ پسند نہیں کہ ان مردوں کی تعداد کے مطابق فرشتے تمہیں سلام کا جواب دیں؟

فائدہ: جواب کی طاقت نہیں رکھتے۔ یعنی ایسا جواب نہیں دے سکتے جسے جن وانسان سن سکیں۔ وہ جواب دیتے ہیں۔ لیکن تم سن نہیں سکتے۔

۶۔ امام احمد اور الحاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں روضہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آیا کرتی تھی۔ اور یہ کہہ کر کپڑا سر سے اتار دیتی۔ کہ یہ دونوں حضرات میرے محرم یعنی ایک میرے والد اور ایک میرے شوہر محترم ہیں۔ تو جب ان کے قریب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو دفن کر دیا گیا۔ تو پھر میں کپڑا اپنے جسم پر اچھی طرح سے لپیٹ کر وہاں پر جاتی۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے حیا کی وجہ سے۔

besturdubooks.wordpress.com

۷۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی قبر سے اُحد سے واپس آتے ہوئے گزرے۔ تو آپ وہاں ان کی اور دوسرے صحابہ کرامؓ کی قبروں پر کھڑے ہوئے۔ اور یہ کلمات ارشاد فرمائے۔

اَشْهَدُ اَنَّكُمْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ اللّٰهِ فَزُوْرُوْهُمْ وَسَلِّمُوْا عَلَيْهِمْ فَوَالَّذِىْ نَفْسِىْ بِيَدِهٖ لَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِمْ اَحَدٌ اِلَّا رَدُّوْا عَلَيْهِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(اے شہداء کرام) تم اللہ تعالیٰ کے ہاں زندہ ہو۔ (اور مسلمانوں سے فرمایا) تم اُن کی زیارت کیا کرو۔ قسم ہے اس ذاتِ گرامی کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ جب بھی کوئی شخص انہیں السلام علیکم کہے گا۔ وہ قیامت تک جواب دیتے رہیں گے۔

۸۔ الحاکم اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت مصعب بن عمیر کی قبر پر اور دوسرے اصحاب کرام کی قبروں پر اُحد سے واپس تشریف لاتے ہوئے کھڑے ہوئے۔ اور آپؐ نے ارشاد فرمایا میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ تم اللہ تعالیٰ کے ہاں زندہ ہو (اور مسلمانو) تم اُن کی زیارت کیا کرو۔ اور انہیں السلام علیکم کہا کرو۔ مجھے قسم ہے اس ذات بابرکات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ جو شخص بھی انہیں سلام کہتا ہے۔ وہ قیامت تک اس کا جواب دیتے رہیں گے۔

اور اربعین الطائیہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ سب سے زیادہ مانوس قبر میں مرنے والا اُس وقت ہوتا ہے۔ جب دنیا میں اس سے محبت کرنے والا کوئی شخص اُسے ملنے آتا ہے۔

۹۔ ابن ابی الدنیا اور البیہقی نے الشعب میں محمد بن واسع سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے۔ کہ مردے اپنے زیارت کرنے والوں کو

besturdubooks.wordpress.com

جمعہ کے دن اور جمعہ سے ایک دن پہلے اور ایک دن بعد پہچانتے ہیں۔

۱۰۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی ہی نے حضرت ضحاک سے روایت کی ہے کہ جس نے ہفتہ کے دن سورج نکلنے سے پہلے کسی قبر کی زیارت کی تو میت کو اس کی زیارت کا علم ہو جائے گا آپ سے پوچھا گیا وہ کیسے؟ فرمایا کہ جمعہ کے دن کی برکت سے۔

روح مع الجسم کے متعلق علامہ سبکیؒ اور دوسرے فقہاء کے اقوال و آراء

۱۱۔ علامہ سبکی نے کہا ہے۔ کہ قبر میں روح کا جسم میں لوٹنا تمام مردوں کے لیے صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اور شہید تو قرآن کریم کی رو سے زندہ ہیں۔ اور ہاں سوچنے کی بات ہے کہ روح کا یہ تعلق جسم سے ہمیشہ رہتا ہے۔ اور یہ کہ یہ حالت دنیاوی زندگی کی طرح ہوتی ہے یا کیا؟ روح سے زندگی قائم ہے۔ یہ تو عقلی بات ہے۔ کہ بدن تو روح سے ہی زندہ رہ سکتا ہے۔ اور علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ اور ان کی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قبر میں نماز پڑھنا ہے کیونکہ نماز ایک زندہ جسم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور یہی مذکورہ صفات اسراء کی رات کو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرات انبیاء علیہم السلام میں ملاحظہ فرمائیں۔ اور یہ تمام صفات روح مع الجسم کی ہیں۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح ہر وقت جسم کے ساتھ رہے۔ جیسے دنیا میں ہوتی ہے۔ کہ کھانا پینا سونا جاگنا بھی اُن کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ بلکہ اس روح و جسم کی کیفیت دوسری ہے۔ باقی دوسرے احساسات پہچان، سننا وغیرہ وہ شہداء اور دوسرے مرنے والوں کے لیے ثابت ہیں۔

۱۲۔ کچھ دوسرے علماء نے کہا ہے کہ شہداء کے بارے میں اختلاف ہے کہ اُن کی یہ زندگی محض روح کو حاصل ہے۔ یا روح جسم کے ساتھ زندہ ہے؟ بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں کہا ہے۔ کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی روحیں قبض ہونے کے بعد اُن کے جسموں میں لوٹا دی جاتی ہیں۔ اور وہ اپنے رب کریم کے ہاں شہیدوں کی طرح زندہ ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۱۳۔ ابن قیم نے روحوں کی زیارت اور ایک دوسرے سے ملنے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ روحوں کی دو قسمیں ہیں۔ جن پر انعام ہوتا اور جن پر عذاب ہوتا ہے۔ جن پر عذاب ہوتا ہے۔ وہ تو ملنے ملانے کے عمل سے بری ہیں۔ اور جو آزاد ہیں اور اُن کو نعمتیں حاصل ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔ اور وہ زیارت کرنے والوں کی طرف متوجہ ہوتی ہیں۔ اور انہیں کئے ہوئے اعمال یاد رہتے ہیں۔ اور دنیا میں نیک اعمال کرنے والی روحیں ایک دوسرے کے ساتھ رہتی ہیں۔ اور ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک الرفیق الاعلیٰ میں ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ○

اور جو شخص اللہ تعالیٰ اور رسول گرامی کا حکم مانے گا۔ تو ایسے لوگ ان حضرات کے ساتھ رہیں گے۔ جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ یعنی انبیاء، صدیقین، شہدا اور صالح لوگ اور یہ سب اچھے ساتھی ہیں۔

اور یہ معیت دنیا میں عالم برزخ میں دار الجزاء میں ثابت ہے اور حدیث شریف میں ہے۔ ''اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ'' کہ انسان اُسی کے ساتھ رہے گا جس سے اس کی محبت ہوگی۔ یعنی ہر جگہ ان کا ساتھ رہے گا۔

۱۴۔ شیدلہ نے البرھان فی علوم القرآن میں کہا ہے۔ اگر قرآن کریم کی اس آیت کے بارے میں سوال کیا جائے

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ

besturdubooks.wordpress.com

کہ یہ مردے کیسے زندہ ہو سکتے ہیں؟ ہم کہتے ہیں یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں قبروں میں زندہ کردے۔ اور روح کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق رہے۔ کہ ان کے بدن نعمت اور لذت کو محسوس کر سکیں۔ جیسا کہ دنیا میں انسان کا بدن سردی گرمی محسوس کرتا ہے۔

۱۵۔ اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے۔ کہ ان کے جسم سلامت رہتے ہیں جس سے وہ لذت و نعمت کا احساس کرتے ہیں؟ اور اُن کے جسموں میں کوئی توڑ پھوڑ نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ زندہ لوگوں کی طرح اپنی قبروں میں رہتے ہیں۔

۱۶۔ ابوحیان نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔ کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ان کی روحیں جسموں کے بغیر سلامت رہتی ہیں۔ کیونکہ ہم ظاہر میں نیست و نابود ہوتا دیکھتے ہیں۔ اور کچھ دوسرے علما کا خیال ہے۔ کہ شہدا جسم اور روح کے ساتھ زندہ رہتے ہیں۔ اور ہمارا انہیں زندہ حالت میں نہ دیکھنا اس کی تردید نہیں کر سکتا۔ کہ ہم انہیں اپنی ظاہری آنکھوں سے عام مردوں کی طرح دیکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ قرآن کی رُو سے زندہ ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں پہاڑوں کے بارے میں آتا ہے۔

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

اور تو پہاڑوں کو دیکھتا ہے۔ اور انہیں ایک جگہ جمے ہوئے خیال کرتا ہے حالانکہ وہ بادل کی طرح چل رہے ہیں۔

اور جیسا کہ سونے والا خواب میں کسی واقعہ میں درد الم یا دوسری چیزوں کا احساس کرتا ہے۔ لیکن ظاہر میں کچھ نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ لیکن تمہیں ان کی زندگی کا شعور نہیں ہو۔ تو اس سے اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو خبردار فرمایا کہ تم ان کی حقیقی زندگی کو محسوس نہیں کر سکتے۔ اور تمہارے مشاہدے میں ان کی زندگی نہیں آتی۔ اور اسی سے شہداء کا دوسروں سے امتیاز

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔اور اگر خالی روح کی حیات مراد ہوتی۔تو پھر ان کی زندگی کو الگ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ پھر تو وہ ساری روحوں کی طرح ہی زندہ ہوتے۔ کیونکہ سب مومنوں کو یقین ہے کہ سب کی روحیں زندہ ہیں۔اور پھر یہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی کہ تم ان کی زندگی کو نہیں سمجھتے۔اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کرام کو ان کی حقیقی زندگی کا مشاہدہ بھی کرا دیتا ہے۔

مومنین اور شہداء کی زندگی کے متعلق چند مشاہدات و واقعات

۱۷۔ سہیلی نے دلائل النبوۃ میں کسی صحابیؓ سے نقل کیا ہے کہ کسی جگہ ایک قبر کھودی گئی۔ تو ایک روشن دان سا ظاہر ہوا۔اندر ایک شخص پلنگ پر بیٹھا ہوا تھا۔اور وہ گود میں قرآن کریم رکھے تلاوت کر رہا تھا۔اور اُس کے سامنے سرسبز باغیچہ تھا۔اور یہ اُحد کے مقام پر ظاہر ہوا تھا۔معلوم ہوا کہ وہ صاحب ایک شہید تھے۔اور ان کے چہرہ پر تلوار کا ایک زخم بھی تھا۔اور اس واقعہ کو ابو حیان نے بھی بیان کیا ہے۔

۱۸۔ اسی طرح کا ایک واقعہ امام یافعی نے بھی بیان فرمایا ہے۔آپ روض الریاحین میں کسی مرد صالح کا واقعہ نقل کرتے ہیں۔انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک نیک آدمی کے لیے قبر کھدوائی۔اور لحد تیار ہوئی۔اسی دوران میں کہ میں ان کی لحد پر اینٹیں لگا رہا تھا۔کہ ایک اینٹ ساتھ والی قبر سے گر گئی۔تو میں نے دیکھا کہ ایک بزرگ قبر میں بیٹھے ہوئے ہیں۔اور ان پر سفید رنگ کا لباس پھڑ پھڑا رہا ہے۔ اور ان کی گود میں ایک مطلا قرآن کریم رکھا ہے۔جو سنہری حرفوں سے ہی لکھا ہوا ہے۔اور وہ اس کی تلاوت فرما رہے ہیں۔انہوں نے نظر اُٹھا کر میری طرف دیکھا۔اور مجھ سے فرمایا۔کیا قیامت قائم ہو چکی ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔میں نے کہا نہیں۔تو اُنہوں نے فرمایا اینٹ اپنی جگہ پر رکھ دو۔اللہ کریم آپ کو عافیت عطا فرمائے۔تو میں نے اینٹ اُسی جگہ پر رکھ دی۔

۱۹۔ یافعی نے ہی بیان کیا ہے کہ ہم سے ایک معتبر گورکن نے واقعہ بیان کیا۔کہ اس نے ایک قبر کھودی۔تو ساتھ والی قبر میں ایک شخص کو بیٹھے ہوئے دیکھا۔وہ

besturdubooks.wordpress.com

چار پائی پر بیٹھا ہوا تھا۔ اور اس کے ہاتھوں میں قرآن پاک تھا جس کی وہ تلاوت کر رہا تھا۔ اور پلنگ کے ساتھ ہی ایک چشمہ بہہ رہا تھا۔ یہ دیکھ کر گورکن پر غشی طاری ہوگئی۔ اور جلدی سے قبر سے باہر نکل آیا۔ اور لوگوں کو نہیں معلوم ہوا کہ اسے کیا ہوا ہے۔ اور پھر تیسرے دن جا کر اُسے کہیں ہوش آیا۔

۲۰۔ شیخ نجم الدین الاصفہانی سے بھی ایک حکایت ہے۔ کہ وہ ایک شخص کے دفن کے موقعہ پر موجود تھا۔ کہ تلقین کرنے والا میت کو کلمہ شہادت کی تلقین کر رہا تھا۔ تو اس نے سنا۔ کہ میت کہہ رہی ہے کہ اس بات پر حیرت نہیں کہ ایک مردہ زندہ کو تلقین کر رہا ہے۔

۲۱۔ ابن رجب کہتے ہیں کہ ہم سے مراد بن جمیل کے واسطہ سے روایت بیان کی گئی۔ وہ کہتے ہیں کہ ابوالمغیرہ نے فرمایا کہ میں نے معافیٰ بن عمران جیسا بزرگ نہیں دیکھا۔ اور پھر ان کی بزرگی بیان فرماتے رہے۔ اور پھر فرمایا: کہ ایک شخص دفن کے بعد حضرت معافیٰ بن عمران کو کلمہ توحید کی تلقین کرنے لگا۔ تو قبر سے حضرت معافیٰ کہہ رہے تھے۔ لا الہ الا اللہ، لا الہ الا اللہ۔

۲۲۔ یافعی نے محب الطبری الشافعی سے حکایت بیان کی ہے۔ یہ صاحب شافعی المسلک امام ہیں۔ اور انہوں نے التنبیت کی شرح لکھی ہے اور یہ زبید کے قبرستان کے پاس شیخ اسماعیل الحضرمیؒ کے ساتھ رہتے تھے۔ محب طبری کہتے ہیں ایک دن انہوں نے مجھ سے فرمایا: اے محب الدین! کیا تم مردوں سے گفتگو کرنے کے قائل ہو؟ میں نے کہا ہاں! یہ ساتھ کی قبر والا مجھ سے کہتا ہے کہ میں جنتی ہوں۔

۲۳۔ یافعی نے ہی الشیخ اسمٰعیل سے حکایت بیان کی ہے کہ وہ یمن کے قبرستان سے گزرے تو ایک قبر سے زور سے رونے کی آواز آئی۔ جس میں غم واندوہ کا اظہار تھا۔ اور پھر زور سے ہنسنے کی آواز آئی۔ جس سے نہایت ہی مسرت کا اظہار ہو رہا تھا۔ تو اُن سے اس کی وجہ پوچھی گئی۔ تو شیخ اسماعیلؒ نے فرمایا: کہ مجھے کشف قبور

besturdubooks.wordpress.com

ہوا۔تو میں نے دیکھا کہ بعض لوگوں کو عذاب ہو رہا ہے۔تو میں نے گڑگڑا کر بارگاہ الٰہی میں اُن کی بخشش کی دعا کی۔تو غیب سے آواز آئی کہ آپ کی سفارش قبول ہوگئی ہے۔اور عذاب ان لوگوں سے ٹل گیا ہے۔تو ساتھ والی قبر سے ایک عورت ہنستی ہوئی کہہ رہی تھی۔اے فقیہ اسماعیل! میں فلاں گانے والی ہوں۔اور ان کے ساتھ میری بھی بخشش ہوگئی ہے۔تو میں نے اس سے کہا۔اچھا تو بھی ان میں شامل ہے۔تبھی تو ہنس رہی ہے۔

۲۴۔ شیخ عبدالغفار نے التوحید میں حکایت بیان کی ہے۔فرماتے ہیں مجھے قاضی بہاؤ الدین بن الصاحب شرف الدین الغائری نے بتایا۔کہ ہم قاہرہ کو جا رہے تھے کہ راستہ میں قاہرہ تک پہنچنے سے پہلے ہمارے ساتھی شیخ امین الدین جبریل فوت ہوگئے۔فرماتے ہیں تو جب ہم دروازہ پر پہنچے تو انہوں نے میت کو اندر لے جانے سے انکار کر دیا۔کہ اتنے میں مرحوم شیخ امین الدین نے اپنا ہاتھ اور انگلی سے اشارہ کیا۔تو ہمیں اندر جانے کی اجازت مل گئی۔

۲۵۔ شیخ عبدالغفارؒ ہی التوحید میں بیان فرماتے ہیں کہ ایک درویش نے ایک آدمی کا واقعہ بیان کیا۔کہ میں نے ایک نوجوان کے ساتھ برائی کا ارادہ کیا۔اور یہ حرافہ کے قبرستان کا واقعہ ہے۔نوجوان نے کہا۔کہ میں یہاں قبرستان کے پاس برائی کا عمل انجام نہیں دے سکتا۔کیونکہ ایک دفعہ میں نے ایسا کیا تھا۔تو ایک قبر پھٹ گئی تھی۔اور صاحب قبر نے کہا تھا۔کیا تمہیں خدا تعالیٰ سے حیا نہیں آتی۔

۲۶۔ شیخ عبدالغفار نے ہی یہ حکایت بیان کی ہے۔کہتے ہیں کہ زین الدین البوشی نے فقیہ عبدالرحمٰن النویری سے بیان کیا۔کہ جب وہ منصورہ میں تھا۔اور ان دنوں مسلمانوں کو قید کر لیا گیا۔اور فقیہ عبدالرحمٰن النویری قرآن پاک کی تلاوت فرما رہے تھے۔اور انہوں نے یہ آیت مبارکہ تلاوت فرمائی۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا
بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ○

besturdubooks.wordpress.com

اور جب عبدالرحمٰن فقیہ کو شہید کر دیا گیا۔ تو ایک فرنگی وہاں آیا۔ اور اس کے ہاتھ میں چھرا تھا۔ اور اُس نے انہیں ٹھوکر مار کر کہا۔ ارے مسلمانوں کے پادری! تو کہتا تھا کہ تمہارے رب نے کہا ہے کہ تم زندہ رہتے اور تمہیں رزق ملتا ہے؟ تو عبدالرحمٰن فقیہ نے سر اٹھا کر فرمایا: ہاں رب کعبہ کی قسم میں زندہ ہوں۔ دو مرتبہ آپ نے یہ فرمایا: تو فرنگی اپنے گھوڑے سے نیچے اُتر آیا اور اُن کا منہ چوما اور اپنے غلام سے کہا۔ اسے اپنے ہمراہ اپنے شہر لے چلو۔

۲۷۔ امام قشیری نے اپنے الرسالہ میں الشیخ ابوسعید الخراز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ میں تھا کہ میں نے باب بنی شیبہ پر ایک نوجوان کی میت دیکھی۔ تو وہ مجھے دیکھ کر مسکرایا اور مجھ سے کہنے لگا۔ اے ابوسعید کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے محبوب لوگ مرنے کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں۔ بس وہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہو جاتے ہیں۔

۲۸۔ اسی الرسالہ میں الشیخ ابوعلی الروذباری سے روایت ہے کہ اُنہوں نے ایک درویش قبر میں اُتارا۔ جب اُنہوں نے اس کے کفن کا سرا کھولا۔ اور انہیں لحد میں رکھا۔ تو اُس درویش نے اپنی دونوں آنکھیں کھولیں۔ اور مجھ سے فرمایا۔ اے ابوعلی! دیکھو میرے ناز اُٹھانے والے کے سامنے مجھے ذلیل نہ کرنا۔ میں نے کہا۔ محترمی۔ مرنے کے بعد زندگی؟ تو اس نے مجھ سے فرمایا: ہاں! میں زندہ ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہر محبوب بندہ زندہ رہتا ہے۔ میں اپنے مقام کی وجہ سے کل تمہاری ضرور مدد کروں گا۔

۲۹۔ اور اسی الرسالہ میں کسی سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ کفن چور تھا۔ اس کی بیوی فوت ہوگئی تو لوگوں نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔ اور یہ کفن چور بھی اُس کی نمازہ جنازہ میں شامل ہوا۔ تاکہ بیوی کی قبر کی پہچان کر لے۔ جب رات اندھیری ہوگئی؟ تو اس نے جا کر قبر کو کفن چرانے کے لیے کھودا تو قبر سے اُس کی بیوی نے کہا۔ کہ ایک بخشا ہوا آدمی ایک بخشش شدہ عورت کا کفن چرا رہا ہے؟ کفن چور کہتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ میں نے کہا۔اس نے تجھے بخش دیا ہے؟اور کیا میری بھی بخشش ہوگئی ہے؟تو میری بیوی نے کہا۔تو کیا۔جس جس نے میری نمازہ جنازہ پڑھی ہے سب کو اللہ تعالیٰ نے بخش دیا ہے۔اور تو نے بھی میری نماز جنازہ پڑھی ہے۔اور اس کفن چور نے اُسے وہیں چھوڑ دیا۔اور اُس پر مٹی ڈال دی۔اور اس کام سے سچے دل سے توبہ کرلی۔

۳۰۔ اور اُسی میں ابو یعقوب السوسی کے حوالہ سے درج ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک اپنے مرید کو غسل دیا۔اور اُس نے تخت پر ہی میرا انگوٹھا پکڑ لیا۔میں نے کہا۔بیٹے میرا ہاتھ چھوڑو۔مجھے معلوم ہے کہ تم زندہ ہو۔اور تم ایک جگہ سے دوسری جگہ جارہے ہو۔تو اس نے میرا ہاتھ چھوڑ دیا۔

۳۱۔ اسی الرسالہ میں حضرت ابراہیم بن شیبان کے حوالہ سے درج ہے۔وہ فرماتے ہیں ایک نیک نوجوان میرا رفیق سلوک تھا۔جب وہ فوت ہوگیا۔تو میرا دل اسی کی طرف لگا رہا۔اور میں اُسے غسل دینے لگا۔اور بدحواسی میں بائیں طرف سے غسل دینے لگا۔تو اس نے میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے دائیں طرف کردیا۔تو میں نے کہا۔آپ درست ہیں۔مجھ سے غلطی ہوگئی ہے۔

۳۲۔ الرسالہ میں ہی امام قشیری نے تحریر فرمایا ہے۔میرا ایک مرید مکہ میں میرے پاس آیا اور کہنے لگا۔استاذِ محترم! میں کل ظہر کے وقت مرجاؤں گا۔یہ لو ایک دینار ہے۔آدھا دینار قبر کھودنے کے لیے اور آدھا دینار کفن کے لیے ہے۔جب اگلے دن ظہر کا وقت آیا۔وہ آیا۔اور کعبہ شریف کا طواف کیا۔اور ایک طرف چلا گیا۔اور وہیں اس کی وفات ہوگئی۔جب میں نے اُسے قبر میں رکھا تو اس نے اپنی آنکھیں کھول دیں۔تو میں نے کہا کیا تم مرنے کے بعد زندہ ہو؟تو اس نے کہا۔میں محبِ الٰہی ہوں۔اور ہر محبِ الٰہی زندہ ہوتا ہے۔

۳۳۔ امام قشیری فرماتے ہیں۔میں نے استاذ علی الرقاق کو یہ فرماتے ہوئے سنا۔کہ ایک دن ابو عمرو البیکندی مکہ مکرمہ میں کہیں سے گزرے۔تو انہوں نے دیکھا کہ

besturdubooks.wordpress.com

کچھ لوگ کسی خرابی کی بنا پر ایک نوجوان کو شہر سے باہر نکال رہے ہیں۔ اور اُس کی ماں روتے ہوئے۔ واسطے دے رہی ہے۔ تو میں نے اُن لوگوں سے کہا۔ کہ اس مرتبہ میری وجہ سے اسے چھوڑ دو۔ کچھ دن گزرے تو اُس نوجوان کی ماں سے ملاقات ہوئی۔ تو اس کی ماں سے اُس کا حال پوچھا۔ تو اس نے بتایا کہ وہ فوت ہوگیا ہے۔ اور اُس نے وصیت کی ہے کہ میرے ہمسایوں کو میری موت کا نہ بتانا۔ کہ میری برائیاں کریں گے۔ بس تو میرے رب سے میرے لیے دعا کرنا۔ کہ وہ مجھے معاف کردے۔ تو اُس نے بتایا کہ میں نے ایسا ہی کیا۔ اور جب میں اُس کی قبر سے واپس لوٹی۔ تو میں نے اُس کی آواز سنی کہ وہ کہہ رہا تھا۔ اماں اب چلی جاؤ۔ کہ میرے رب کے سامنے میری پیشی ہو چکی ہے۔

۳۴۔ امام یافعی نے کفایۃ المعتقد میں لکھا ہے۔ کہ ہمیں ایک نہایت ہی نیک اور معتبر شخص نے بتایا کہ وہ اکثر اوقات اپنی والدہ کی قبر پر آیا کرتے تھے۔ اور اُن کے ساتھ باتیں کیا کرتے۔

۳۵۔ فرمایا: یہ مشہور ہے کہ ایک بڑے عالم ولی کامل احمد بن موسیٰ بن عجیلؒ سے کسی نیک عالم سے سنا۔ جو ایک قاری قرآن بھی تھے۔ کہ وہ اپنی قبر میں سورہ النور کی تلاوت فرما رہے تھے۔

۳۶۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں ایک مبہم سند سے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ایک مرتبہ جنت البقیع سے گزرے۔ اور آپ نے کہا۔ السلام علیکم یا اہل القبور ہمارے پاس تمہارے لیے یہ خبر ہے کہ تمہاری بیویوں نے دوسرے نکاح کر لیے ہیں۔ اور تمہارے مکانوں میں دوسرے لوگ رہ رہے ہیں۔ اور تمہارے مال بانٹے جا چکے ہیں۔ تو ایک غیبی آواز نے جواب دیا۔ اے عمر الفاروقؓ! ہماری خبریں بھی سن لو۔ جو ہم نے آگے بھیجا اُسے ہم نے پالیا ہے۔ اور جو ہم نے خرچ کیا ہے اُس کا نفع اُٹھالیا ہے۔ اور جو ہم نے پیچھے چھوڑا ہے وہ ہم نے نقصان اُٹھایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۳۷۔ الحاکم نے تاریخ نیشاپور میں اور بیہقی نے اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں ایک سند سے جس میں ایک راوی مجہول ہے حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہمراہ مدینہ منورہ کے قبرستان داخل ہوئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زور سے پکارا۔

يَا أَهْلَ الْقُبُوْرِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ
تُخْبِرُوْنَا بِأَخْبَارِكُمْ أَمْ تُرِيْدُوْنَ أَنْ نُخْبِرَكُمْ

اے اہل قبور! ہمیں کچھ اپنے حالات بتائیں۔ یا ہم تمہیں کچھ بتائیں؟ تو ہم نے ایک قبر کے اندر سے یہ آواز سنی کہ کوئی کہہ رہا ہے۔

وَعَلَيْكَ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ، وَبَرَكَاتُهٗ
يَا أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ خَبِّرْنَا عَمَّا كَانَ بَعْدَنَا

اے امیر المومنین وعلیکم السلام۔ ہمارے بعد کیا ہوا؟ ہمیں بتائیں۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: تمہاری بیویوں نے نکاح کر لیے تمہارے مال تقسیم ہو گئے۔ اور تمہاری اولادیں یتیموں میں شامل ہو گئیں۔ اور وہ مضبوط مکانات جن میں تم رہتے تھے۔ تمہارے دشمنوں نے قابو کر لیے۔ بس ہمارے پاس تمہارے لیے یہی خبریں ہیں۔ اب تم بتاؤ کہ تمہاری کیا خبریں ہیں؟ تو ایک میت نے جواب دیا۔ کہ کفن پھٹ چکے۔ بال بکھر گئے۔ جلدیں پارہ پارہ ہو گئیں آنکھوں کی چربی گالوں پر بہہ گئی۔ اور نتھنے ریم اور پیپ سے بھر گئے۔ اور جو ہم نے آگے بھیجا تھا پالیا۔ جو چھوڑ گئے۔ وہ نقصان اُٹھایا۔ اور اب ہم اپنے اعمال کے رحم وکرم پر ہیں۔

۳۸۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں حضرت یونس بن ابی الفرات سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک گورکن نے ایک قبر کھودی۔ اور سایہ میں بیٹھ کر آرام کرنے لگا۔ کہ ٹھنڈی ہوا آئی اور اُس نے اُس کی پشت کو ٹھنڈا ٹھار کر دیا۔ اُس نے مڑ کر

besturdubooks.wordpress.com

دیکھا تو یہ ہوا ایک چھوٹے سے سراخ میں سے آرہی تھی۔ اُس نے اس سوراخ کو اپنی انگلی سے کشادہ کر دیا۔ تو اس نے دیکھا کہ وہ قبر حد نظر تک وسیع ہے۔ اور ایک بزرگ بالوں کو مہندی لگی ہوئی اندر بیٹھے ہیں۔ اور لگتا تھا کہ ابھی ابھی بالوں میں کنگھی کر کے فارغ ہوئے ہیں۔

۳۹۔ ابن جریر نے تہذیب الآثار میں اور ابن ابی الدنیا نے "مَنْ عَاشَ بَعْدَ الْمَوْتِ" میں اور البیہقی نے الدلائل میں عطاف بن خالد سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میری خالہ نے بیان فرمایا کہ ایک دن میں سوار ہو کر شہداء کی قبروں کی زیارت کے لیے گئی۔ اور یہ اکثر وہاں جایا کرتی تھیں۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر کے پاس جا کر اُتری اور میں نے آپ کے مزار کے قریب نماز ادا کی۔ اور وہاں وادی میں آس پاس کوئی شخص نہیں تھا۔ جب میں نماز سے فارغ ہوئی تو میں نے السلام علیکم کہا۔ تو میں نے زمین کے نیچے سے سلام کا جواب سنا۔ میں اس آواز پر ایسے ہی یقین رکھتی ہوں۔ جیسے یہ یقین رکھتی ہوں کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے۔ اور جیسے میں دن اور رات کے ہونے پر یقین رکھتی ہوں۔ تو یہ آواز غیبی سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔

۴۰۔ الحاکم نے روایت کی ہے اور اُسے صحیح کہا ہے۔ اور امام بیہقی نے بھی اسے الدلائل میں حضرت العطاف بن خالد المخزومی سے روایت فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کی۔ کہ ایک مرتبہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُحد میں شہداء کی زیارت کی۔ تو ارشاد فرمایا:

اَللّٰهُمَّ اِنَّهٗ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ يَشْهَدُ اَنَّ هٰؤُلَآءِ شُهَدَآءُ وَاَنَّ مَنْ زَارَهُمْ اَوْ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ رَدُّوْا عَلَيْهِ۔

اے اللہ کریم! بے شک تیرا بندہ اور تیرا نبی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ کہ یہ لوگ تیری راہ میں شہید ہوئے ہیں۔ اور جو قیامت تک

besturdubooks.wordpress.com

ان کی زیارت کرے گا۔ اور انہیں سلام کہے گا۔ یہ برابر اُسے جواب دیں گے۔

اور حضرت العطاف فرماتے ہیں۔ کہ میری خالہ بیان کرتی ہیں کہ انہوں نے شہداء کی قبروں کی زیارت کی۔ اور اُس وقت دو غلام میری سواری کی حفاظت کر رہے تھے۔ میں نے شہداء کو سلام کہا۔ اور میں نے سلام کا جواب سنا۔ اور انہوں نے فرمایا: ہم تمہیں پہچانتے ہیں جیسے ہم ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ خالہ فرماتی ہیں یہ آواز سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ اور میں نے ایک غلام سے کہا۔ کہ میرا خچر ادھر میرے پاس لاؤ۔ تا کہ میں سوار ہو کر جاؤں۔

۴۱۔ امام بیہقی نے واقدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر سال شہداء اُحد کی زیارت کیا کرتے تھے۔ جب آنجناب گھاٹی کے پاس تشریف لے جاتے۔ بلند آواز سے فرماتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ

تم پر سلام ہو اس لیے کہ تم نے صبر کیا۔ اور تمہارا انجام اچھا ہوا۔

اور پھر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی ہر سال اسی طرح عمل فرماتے تھے۔ پھر عمر الفاروق رضی اللہ عنہ پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی بھی شہداء اُحد کی زیارت کو آتیں اور دعا فرماتیں۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاص بھی وہاں تشریف لاتے اور سلام عرض کرتے۔ اور پھر اپنے ساتھیوں سے مخاطب ہو کر فرماتے۔ میں نے ایک دفعہ دیکھا۔ اور میری بہن بھی میرے ہمراہ تھیں۔ اور سورج غروب ہو چکا تھا۔ میں نے بہن سے کہا کہ آؤ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر پر سلام کہہ لیں۔ انہوں نے کہا۔ اچھا ضرور، تو ہم آپ کی قبر کے پاس کھڑے ہوئے اور ہم نے کہا۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عِمَّ رَسُوْلِ اللّٰهِ

تو ہم نے جواب میں سنا

besturdubooks.wordpress.com

وَعَلَيْكُمُ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ

فرماتی ہیں کہ اس وقت ہمارے قریب لوگوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا۔

۴۲۔ امام بیہقی ہی بیان فرماتے ہیں کہ ہمیں ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں نے حمزہ بن محمد العلوی سے سنا۔ وہ کہتے ہیں میں نے ہاشم بن محمد العمری سے سنا۔ کہ آپ فرماتے تھے۔ مجھے میرے والد صاحب مدینہ منورہ میں جمعہ کے دن شہداء کی قبروں کی زیارت کے لیے ساتھ لے گئے۔ اور سورج نکلنے سے پہلے کا وقت تھا۔ میں ان کے پیچھے پیچھے چلا جا رہا تھا۔ جب ہم قبروں کے پاس پہنچے۔ تو انہوں نے زور سے "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ" پڑھا۔ تو جواب میں آواز آئی وعلیک السلام یا ابا عبداللہ! میرے والد نے میری طرف دیکھ کر کہا۔ بیٹے! یہ تم جواب دے رہے ہو؟ میں نے کہا نہیں۔ پھر میرے والد نے دوبارہ انہیں سلام کہا۔ تو پھر جواب ملا۔ اور جب بھی آپ نے انہیں السلام علیکم کہا۔ ان کی طرف سے جواب ملا۔ تو اس خوشی میں میرے والد بارگاہ الٰہی میں سجدہ ریز ہو گئے۔

۴۳۔ ابن ابی الدنیا نے عبدالواحد بن زید سے روایت کی ہے۔ کہ ہم ایک غزوے میں شریک تھے۔ جب ہم غزوہ سے فارغ ہوئے۔ تو ہمارے آدمیوں سے ایک شخص گم ہو گیا۔ تو ہم نے اُسے ایک جھاڑی میں مقتول پایا۔ اور اُن کے آس پاس چند لڑکیاں دف بجا رہی تھیں۔ جب انہوں نے ہمیں دیکھا تو اِدھر اُدھر جنگل میں منتشر ہو گئیں۔ اور پھر وہ ہمیں کہیں دکھائی نہیں دیں۔

شورش حرہ کے زمانہ میں مسلسل روضہ اقدس سے تین دن تک اذان واقامت کی آواز آتی رہی

۴۴۔ ابن سعد نے سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ شورش حرہ کے زمانہ میں مسجد نبوی میں اکیلے رہا کرتے تھے۔ اور لوگ ان دنوں جہاد میں

besturdubooks.wordpress.com

معروف تھے۔ فرماتے ہیں کہ جب اذان کا وقت ہوتا تو مجھے روضہ رسول کی طرف سے اذان کی آواز سنائی دیا کرتی۔

۴۵۔ الزبیر بن بکار نے اخبار المدینہ میں کہا ہے کہ مجھ سے محمد بن عبدالعزیز بن محمد نے اور انہوں نے بکر بن محمد سے بیان فرمایا: کہ حرہ کے زمانہ میں مسجد نبوی میں اذان دینا موقوف ہوگئی تھی۔ تین دن تک مسجد شریف میں اذان نہیں ہوئی۔ اور لوگ حرہ کی شورش کی طرف نکل گئے تھے۔ اور حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ مسجد نبوی سے نہیں نکلے تھے۔ فرماتے ہیں کہ میں پریشانی کی حالت میں روضہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا تھا۔ جب ظہر کی نماز کا وقت ہوا۔ تو میں روضہ رسول اکرمؐ کی جانب سے اذان کی آواز سنی۔ تو میں نے دو رکعتیں ادا کیں۔ پھر میں نے اقامت کی آواز سنی۔ تو میں نے ظہر کی نماز ادا کی۔ اور پھر عصر کے وقت اذان کی آواز سنی اور پھر اقامت کی آواز آئی تو میں نے عصر کی نماز ادا کی۔ اور پھر میں مسلسل تین دن تک روضہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اذان واقامت کی آوازیں سنتا رہا۔ اور تین دن کے بعد لوگ حرہ سے واپس آئے۔ اور مسجد میں داخل ہوئے۔ اور موذنوں نے اذان دینا شروع کی۔ اب میں نے روضہ رسولؐ کی طرف کان لگا کر اذان کی آواز سننے کی کوشش کی لیکن پھر یہ آواز سنائی نہیں دی۔

۴۶۔ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں اور ذریعہ سے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حرہ کے دنوں میں جب مسجد نبوی میں میرے سوا کوئی نہیں تھا۔ تو میں ہر نماز کے وقت روضہ رسول کریم سے اذان کی آواز سنا کرتا تھا۔ اور پھر اُٹھ کر اقامت کہہ کر نماز ادا کرتا تھا۔ اور شامی لوگ جوق در جوق مسجد میں آتے۔ اور کہتے۔ کہ اس پاگل بوڑھے کو دیکھو اکیلا یہاں کیا کر رہا ہے۔

۴۷۔ لالکائی نے السنۃ میں حضرت یحییٰ بن معین سے روایت کی ہے۔ کہتے ہیں مجھے

besturdubooks.wordpress.com

ایک گورکن نے عجیب واقعہ سنایا۔ کہ میں نے ایک قبرستان میں ایک قبر سے رونے کی دردناک آواز سنی۔ جیسے کوئی مریض درد سے بے حال ہو کر روتا ہے۔ اور میں نے ایک قبر سے آواز سنی کہ وہ موذن کی آواز کا جواب دیتا تھا۔

ایک قبر سے ہائے ہائے کی آواز سنی گئی

۴۸۔ حارث بن اسد المحاسبی نے روایت کی ہے کہ میں جبانہ میں تھا۔ تو میں نے دو مرتبہ ایک قبر سے کسی کو عذاب ہوتے ہوئے ہائے ہائے کی آواز سنی تھی۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر جب دمشق لایا گیا تو اس سے آواز آئی کہ سب سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے

۴۹۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں اپنی سند سے الاعمش کے واسطہ سے المنہال بن عمرو سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں واللہ میں نے حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا سر مبارک اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ جب اُسے اٹھا کر دمشق لائے۔ اور میں اُن دنوں دمشق میں موجود تھا۔ اور سر کے سامنے ایک شخص سورہ کہف کی تلاوت کر رہا تھا۔ جب وہ اس آیت مبارکہ پر پہنچا۔

اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيْمِ كَانُوْا مِنْ اٰيٰتِنَا عَجَبًا

تو کہتے ہیں کہ سر مبارک کو اللہ تعالیٰ نے گویائی بخشی۔ اور صاف آواز سنائی دی۔ کہ اُس سے زیادہ عجیب میرا قتل ہے۔ اور اُسے اُٹھا کر یہاں لایا جاتا ہے۔

حضرت مشہور محدث احمد بن نصر خزاعیؒ کا سر مبارک شہادت کے بعد سورہ یٰسین کی تلاوت کر رہا تھا

۵۰۔ حافظ الذہبی نے تاریخ میں لکھا ہے کہ احمد بن نصر الخزاعی ایک مشہور امام حدیث

besturdubooks.wordpress.com

ہیں اُسے واثق باللہ نے بلوایا۔ کہ وہ کہیں کہ قرآن کریم مخلوق ہے۔ تو انہوں نے اس عقیدہ سے انکار فرمایا۔ تو ان کی گردن ماردی گئی۔ اور اُن کا سر بغداد میں سولی پر چڑھا دیا گیا۔ اور وہ سر کسی کے سپرد کیا گیا۔ کہ اس کا خیال رکھے۔ اور نیزے کے ذریعے اُسے روک کر رکھے۔ اور قبلہ رُخ نہ ہونے دے۔ لیکن مؤکل نے واثق کو بتایا۔ کہ وہ سر رات کو قبلہ رُخ پھر جاتا ہے۔ اور صاف زبان سے سورۂ یٰسٓ شریف کی تلاوت کرتا ہے۔ اور الذہبی فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حکایت کسی اور ذریعہ سے بھی سنی ہے۔

روایت نمبر۲:

اور خطیب نے ابراہیم بن اسماعیل بن خلف سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں احمد بن نصر میرے ماموں تھے۔ جب وہ دین کی آزمائش میں قتل کئے گئے تو مجھے معلوم ہوا کہ اُن کا سر قرآن پاک کی تلاوت کرتا ہے۔ تو میں وہاں گیا۔ اور رات وہاں ٹھہرا۔ جب میری آنکھ لگنے لگی تو میں نے سر کو قرآن کریم کی تلاوت کرتے سنا۔ وہ یہ آیت مبارکہ تلاوت کر رہا تھا۔

الٓمّٓ ○ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْٓا اَنْ یَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَھُمْ لَا یُفْتَنُوْنَ ○

الم۔ کیا لوگوں نے گمان کرلیا ہے کہ وہ یونہی چھوڑ دیئے جائیں گے کہ وہ اپنے آپ کو مومن کہہ لیں۔ اور اُن کی آزمائش نہ ہو۔

حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک نوجوان عابد کی وفات کا عجیب واقعہ

۵۱۔ ابن عساکر ایک طویل سند سے حضرت ابو صالح کاتب لیث سے انہوں نے یحییٰ بن ابوایوب الخزاعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے سنا ہے۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک عبادت گزار نوجوان تھا۔ جو مسجد میں

besturdubooks.wordpress.com

عبادت کرتا رہتا۔ اور حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ اُسے دیکھ کر خوش ہوتے۔ اور گھر میں اس کا بوڑھا باپ تھا۔ نماز عشا سے فارغ ہو کر وہ نوجوان باپ کی خدمت میں گھر چلا جاتا۔ اور اس نوجوان کے راستہ میں ایک عورت کا گھر تھا۔ جو نوجوان پر فریفتہ ہوگئی۔ وہ اس کے راستہ میں کھڑی رہتی۔ اور ایک دن اُس نے نوجوان کو بہلایا پھسلایا۔ اور اُسے برائی پر آمادہ کرلیا۔ لہٰذا وہ اس کے پیچھے اس کے گھر میں چلا گیا۔ لیکن عین برائی کے موقع پر اللہ تعالیٰ کی یاد اُس کے دل میں آئی اور خوف خداوندی سے وہ اس سے الگ ہوگیا۔ اور اُس کی زبان پر یہ آیت مبارکہ جاری ہوگئی۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ

بے شک وہ لوگ ڈر جاتے ہیں۔ جب انہیں شیطان کی طرف سے وسوسہ پیدا ہوتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یاد کر لیتے ہیں۔ اور انہیں بصیرت حاصل ہوتی ہے۔

اور ساتھ ہی نوجوان بے ہوش ہوگیا۔ تو اُس عورت نے اپنی کنیز کو بلا کر اُٹھایا۔ اور اُسے دروازے کے باہر لا ڈالا۔ اور جب نوجوان وقت پر گھر نہیں پہنچا۔ تو اُس کا والد اس کی تلاش میں نکلا۔ تو اس نے نوجوان کو ایک دروازے کے سامنے بے ہوش پڑا ہوا پایا۔ اُس نے گھر سے کچھ لوگوں کو بلا کر اُسے وہاں سے اُٹھایا۔ اور گھر لے گئے۔ جب اُسے ہوش آیا۔ اور رات خیر خیریت سے گزر گئی۔ تو باپ نے اُس سے بے ہوش ہونے کی وجہ پوچھی۔ تو اس نے کہا خیر ہے۔ بس جانے دو۔ لیکن باپ نے خدا کا واسطہ دے کر پوچھا۔ تو بیٹے نے واقعہ بتا دیا۔ تو باپ نے پوچھا۔ تم نے کونسی آیت مبارکہ پڑھی تھی۔ تو اُس نے وہی آیت پڑھی جو وہاں پڑھی تھی۔ اور وہ بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ جب انہوں نے اُسے ہلایا جلایا۔ تو وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو چکا تھا۔ تو انہوں نے اُسے رات کو ہی غسل و کفن

besturdubooks.wordpress.com

دے کر دفن کر دیا۔ صبح کو جب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کو اس ماجرا کی خبر ہوئی۔ تو آپؓ اس نوجوان کے والد کے پاس تعزیت کے لیے تشریف لے گئے۔ تو فرمایا: کہ تم نے مجھے اطلاع کیوں نہیں دی۔ انہوں نے عرض کیا۔ کہ رات ہونے کی وجہ سے آپ کو زحمت نہیں دی۔ تو حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے نوجوان! ''وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ'' جو اپنے رب کے سامنے ڈر گیا۔ اس کے لیے دو جنتیں ہیں۔ تو نوجوان نے قبر کے اندر سے جواب دیا۔ یَا عُمَرُ! اللہ تعالیٰ نے وہ دو جنتیں مجھے عطا فرمائی ہیں۔

حضرت ابن میناء سے ایک مردے کا نصیحت آمیز کلام کرنا

۵۲۔ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے الدلائل میں المعتمر بن سلیمان کے واسطہ سے انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت عثمان النہدی سے انہوں نے ابن میناء سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ میں ایک قبرستان میں داخل ہوا۔ اور میں نے وہاں ہلکی سی دو رکعتیں ادا کیں۔ اور پھر ایک قبر کے پاس لیٹ گیا۔ اور واللہ میں ابھی جاگ ہی رہا تھا۔ کہ میں نے سنا کوئی قبر میں سے کہہ رہا تھا۔ اُٹھو! تم نے مجھے اذیت پہنچائی ہے۔ تم عمل کرتے ہو۔ لیکن تمہیں علم نہیں ہوتا۔ اور ہمیں علم ہوتا ہے لیکن عمل نہیں کر سکتے۔ اور اللہ کی قسم ہے۔ میں نے اگر یہ دو رکعت پڑھی ہوتیں۔ تو میرے لیے یہ دو رکعتیں دنیا اور دنیا کی تمام دولت سے بڑھ کر تھیں۔

دمشق کے قبرستان سے ایک مردے کا حضرت یونس بن حلیس سے نصیحت آمیز گفتگو کرنا

۵۳۔ ابو نعیم نے الحلیہ میں عمرو بن واقد سے انہوں نے یونس بن حلیس سے روایت کی ہے۔ کہ وہ ہر جمعہ کو دمشق کے قبرستان سے گزرا کرتے تھے۔ تو ایک دن میں نے

besturdubooks.wordpress.com

کسی سے سنا۔ کہ وہ کہہ رہا ہے۔ یہ یونس صاحب ہیں انہوں نے ہجرت کی ہے۔ حج کرتے ہیں عمرے کرتے ہیں اور روزانہ پانچ نمازیں پڑھتے ہیں۔ بھائی یونس تم عمل کرتے ہو۔ جانتے نہیں ہو۔ ہم جانتے ہیں لیکن عمل نہیں کر سکتے راوی کہتے ہیں کہ یونس نے اُدھر کو منہ کر کے السلام علیکم کہا۔ لیکن انہیں کوئی جواب نہیں ملا تو انہوں نے فرمایا: سبحان اللہ! میں تمہاری باتیں سن رہا ہوں اور تمہیں سلام کہہ رہا ہوں اور تم جواب نہیں دیتے۔ تو انہوں نے کہا۔ ہم نے تمہاری بات سن لی ہے۔ وہ اچھی ہے۔ لیکن ہمارے اور نیکیوں کے درمیان پردہ حائل ہے۔

میسرہ بن حلیس سے قبر والوں کی گفتگو

۵۴۔ ابن عساکر نے الاوزاعی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میسرہ بن حلیس باب توما کے قبرستان سے گزرے۔ اور ایک قائد اُن کی رہنمائی کر رہا تھا۔ اور یہ خود نابینا تھے۔ تو انہوں نے قبرستان میں کہا۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَهْلَ الْقُبُوْرِ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَّنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ فَرَحِمَنَا اللّٰهُ وَاِيَّاكُمْ وَغَفَرَلَنَا وَلَكُمْ

تو ایک قبر میں سے آواز آئی۔ اے دنیا والو! تمہیں مبارک ہو۔ کہ ایک مہینے میں تم چار چار حج کرتے ہو۔ اور حج بھی وہ جو بارگاہ الٰہی میں منظور و مقبول ہوتا ہے۔ تو انہوں نے پوچھا کہ ایک ماہ چار حج کیسے۔ تو اس نے جواب دیا یہ چار جمعے۔ تمہیں معلوم نہیں کہ یہ جمعے حج کے برابر ہوتے ہیں۔ انہوں نے پوچھا کہ دنیا میں تمہارا کون سا بہتر عمل ہے جو تم نے آگے بھیجا؟ اُس نے بتایا گناہوں سے معافی مانگنا (یعنی استغفار) اور ہمارے اعمال کی ندی خشک ہو چکی ہے۔ نہ کوئی نیکی بڑھ سکتی ہے نہ کوئی برائی کم ہو سکتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

شہید مجاہدین کا اپنے ایک زندہ ساتھی کو گھر پہنچا دینا

۵۵۔ ابن عساکر نے محمد بن اسحاق بن الحریص کے واسطہ سے حضرت المسیب بن واضح سے انہوں نے عیسیٰ بن کیسان سے انہوں نے اس شخص سے جس نے حسن بن عمر بن الحباب السلمی سے روایت کی ہے۔ فرمایا بنی امیہ کے زمانہ میں ہم نو آدمی رومیوں کے ہاتھوں قید ہو گئے۔ اور وہ ہمیں بادشاہ روم کے پاس لے گئے۔ اس نے ہماری گردنیں اُڑانے کا حکم دیا۔ جب میرے آٹھ ساتھی تہ تیغ کر دیئے گئے۔ اور جب میری گردن اُڑانے کی باری آئی۔ تو ایک پادری نے بادشاہ سے منت سماجت کر کے میری جان بخشی کرا کے مجھے حاصل کر لیا۔ اور وہ مجھے اپنے گھر لے گیا۔ اور اپنی خوبرو بیٹی کو بلایا۔ اور مجھے کہا کہ یہ میری بیٹی ہے۔ اور تمہاری شادی اس سے کر دوں گا۔ اور آدھی دولت بانٹ کر تجھے دے دوں گا۔ اور میرا مرتبہ تو تم بادشاہ کے ہاں دیکھ ہی چکے ہو۔ میرا دین اختیار کر لو۔ میں تمہارے ساتھ یہ سلوک کروں گا۔ میں نے اس سے کہا۔ کہ میں دنیا کی دولت اور بیوی کے لیے اپنے دین کو چھوڑ نہیں سکتا۔ لیکن وہ درباری پادری کئی دن تک مجھے یہ پیش کش کرتا رہا۔ اور میں انکار کرتا رہا۔ ایک دن اس کی بیٹی نے مجھے اپنے باغ میں بلایا۔ اور مجھ سے کہا۔ میرے باپ کی پیش کش کو قبول کرنے سے تمہیں کیا چیز رکاوٹ ہے۔ میں نے کہا۔ کہ میں ایک عورت اور دنیا کی دولت کے لیے اپنے دین کو نہیں چھوڑ سکتا۔ تو اس لڑکی نے پوچھا کہ تم ہمارے ساتھ رہنا پسند کرو گے۔ یا اپنے ملک کو جانا پسند کرو گے؟ میں نے کہا میں اپنے ملک جانا چاہتا ہوں۔ تو اس نے مجھے آسمان پر ایک ستارہ دکھا کر کہا۔ کہ اس ستارے کے حساب سے رُخ کو دیکھ لو۔ اور اُسی رُخ سیدھے چلتے رہو۔ دن کو چھپ جایا کرو اور رات کو سفر کیا کرو۔ تم اپنے ملک پہنچ جاؤ گے۔ اور پھر اس نے مجھے راستہ کا خرچ وغیرہ دیا۔ اور میں وہاں سے چل پڑا۔ میں تین دن تک چلتا رہا۔ دن کو کہیں چھپ جاتا۔ اور رات کو سفر کرتا۔ ایک دن میں کہیں چھپا ہوا تھا۔ اور مجھے ایک لشکر نظر

besturdubooks.wordpress.com

آیا۔ میں نے سمجھا کہ یہ لوگ میری تلاش میں ہیں۔ اور میں نے خیال کیا کہ میں پکڑا گیا۔ کہ اچانک کچھ لوگ میری طرف آئے تو وہ میرے مقتول ساتھی تھے۔ اور وہ گھوڑوں پر سوار تھے۔ اور ان کے ساتھ اور لوگ بھی عمدہ گھوڑوں پر سوار تھے۔ انہوں نے کہا عمیر، تم؟ میں نے کہا ہاں میں عمیر ہوں۔ میں نے ان سے پوچھا تم قتل نہیں ہو گئے تھے۔ انہوں نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے شہیدوں کو یہ خوش خبری دی ہے۔ اور اجازت دی ہے کہ تم حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمتہ اللہ علیہ کے جنازہ میں جا کر شرکت کرو۔ تو ان میں سے ایک نے کہا۔ عمیر! یہ اپنا ہاتھ مجھے پکڑاؤ۔ میں نے اپنا ہاتھ اُس کے ہاتھ میں دیا۔ تو اس نے مجھے گھوڑے پر اپنے پیچھے سوار کر لیا۔ اور پھر تھوڑی دیر چلے تھے کہ ایک دم کسی نے مجھے نیچے ڈال دیا۔ اور میں الجزیرہ میں اپنے گھر کے پاس کھڑا تھا۔ اور مجھے کچھ دکھائی نہیں دیا۔

شہید مجاہدین کی کرامت کہ اپنے زندہ بھائی کی شادی میں شریک ہوئے

۵۶۔ ابن الجوزی نے عیون الحکایات میں اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوعلی الضریز سے روایت کی ہے۔ اور یہ پہلے شخص ہیں جو طرسوس شہر میں مقیم ہوئے جس وقت اُسے ابومسلم نے تعمیر فرمایا: انہوں نے نے فرمایا کہ شام سے تین بھائی کسی جہاد میں شریک ہونے کو نکلے۔ اور وہ تینوں بھائی نہایت دلیر اور شاہسوار تھے۔ اور ایک دن انہیں رومیوں نے قید کر لیا۔ اور اُس ملک کے بادشاہ نے کہا کہ میں تمہیں اچھے شاہی منصبوں پر مقرر کرتا ہوں۔ اور اپنی بیٹیوں کی تم سے شادیاں بھی کر دوں گا۔ اور تم دین عیسائی قبول کر لو۔ انہوں نے اس سے انکار کر دیا۔ اور فریاد کرنے لگے۔ ہائے محمدؐ! ہائے محمدؐ! تو بادشاہ نے تین کڑاہیاں تیل کی گرم کرنے کا حکم دیا۔ اور تین دن تک ان کے نیچے آگ جلاتے رہے۔ اور روزانہ انہیں ان کڑاہیوں کے پاس لے جاتے۔ اور اُن سے دین عیسائیت قبول کرنے کا کہتے۔ اور وہ انکار کر دیتے۔ لہٰذا ایک دن انہوں نے اس کے بڑے بھائی کو

besturdubooks.wordpress.com

جلتے کھولتے ہوئے تیل کی کڑاہی میں ڈال دیا۔اور پھر دوسرے دن دوسرے کو جلتے ہوئے تیل میں جھونک دیا۔ایک باقی رہ گیا۔تو ایک کافر نے کھڑے ہو کر کہا۔ میں اسے اس کے دین سے ہٹاؤں گا۔ بادشاہ نے پوچھا وہ کس طرح؟ اُس نے کہا۔کہ عرب لوگ عورتوں پر بہت جلد فریفتہ ہو جاتے ہیں۔اور روم میں میری بیٹی سے بڑھ کر کوئی لڑکی خوبصورت نہیں ہے۔اسے میں اُس کے سپرد کردوں گا۔ وہ اسے اپنے راہ پر لے آئے گی۔تو بادشاہ نے اُس کافر کو چالیس دن کی مہلت دی۔اور نوجوان کو اُس کے سپرد کر دیا۔ وہ کافر اُسے لے گیا۔اور مسلمان نوجوان کو اپنی حسین وجمیل بیٹی کے سپرد کر دیا۔اور معاملہ اُسے سمجھا دیا۔ بیٹی نے کہا۔بس آپ بے فکر ہو جائیں میں اسے سنبھال لوں گی۔لہٰذا وہ نوجوان اُس لڑکی کے ساتھ رہنے لگا۔ وہ دن کو روزہ رکھتا اور رات کو نوافل پڑھتا رہتا اور اس طرح سے کافی دن گزر گئے۔تو کافر نے بیٹی سے پوچھا۔کہ اب تک تم نے کیا کام کیا ہے؟ بیٹی نے کہا۔ میں نے کچھ نہیں کیا۔میرا خیال ہے۔اس شہر میں اس کے بھائی ہیں۔اور یہ انہی کی وجہ سے رُکا ہوا ہے۔اس لیے مجھے اور اس نوجوان کو کسی دوسرے شہر میں بھیج دو۔اور بادشاہ سے تھوڑی سی مہلت اور لے لو۔لہٰذا اُس کافر نے ایسا ہی کیا۔اور اُس مسلمان نوجوان اور اپنی بیٹی کو کسی دوسرے شہر میں بھیج دیا۔وہاں بھی وہ کئی دن تک ٹھہرے۔لیکن مسلمان نوجوان کا معمول یہی رہا۔کہ وہ دن کو روزہ رکھتا۔اور رات کو عبادت کرتا رہتا۔

یہاں تک کہ مدت کے ختم ہونے میں چند ہی دن رہ گئے۔تو ایک رات کو لڑکی نے اس نوجوان سے کہا۔ میں نے دیکھا ہے کہ تو ایک پاکباز انسان ہے۔ تمہارے اخلاق سے نہایت ہی متاثر ہوئی ہوں۔اور آج سے تمہارے دین میں داخل ہوتی ہوں۔اور اپنے باپ دادوں کے دین کو ترک کرتی ہوں۔تو اُس نوجوان نے کہا۔یہاں سے نکل جانے کا کیا حیلہ ہو؟ تو اُس نے کہا کہ میں کچھ تدبیر کرتی ہوں۔پھر اُس نے ایک سواری کا انتظام کیا۔اور دونوں اس پر سوار ہو کر نکل پڑے۔وہ رات کو سفر کرتے۔اور دن کو کہیں چھپے رہتے۔اسی دوران

besturdubooks.wordpress.com

میں کہ ایک رات کو چلے جا رہے تھے کہ انہوں نے کچھ سواروں کی آہٹ کی آواز سنی۔ دیکھا تو وہ اُس کے دونوں بھائی تھے۔ انہوں نے اپنے بھائی کو سلام کیا۔ اور پیار سے اُسے ملا۔ اس نے پوچھا کہ تمہارے ساتھ کیا بیتی؟ انہوں نے بتایا کہ اِدھر ہم تیل کی جلتی ہوئی کڑاہی میں ڈوبے۔ اُدھر جنت الفردوس میں جا نکلے۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے ہمیں تمہارے پاس بھیجا ہے۔ تاکہ ہم اس لڑکی کے ساتھ تمہارے نکاح کا انتظام کریں۔ اس طرح سے انہوں نے اس لڑکی کے ساتھ اپنے بھائی کا نکاح کیا۔ اور واپس چلے گئے۔ اور پھر وہ نوجوان اس لڑکی کو لے کر شام آ گیا۔ اور وہ وہیں رہے۔ اور ان دونوں کا یہ واقعہ وہاں مشہور تھا۔ اور ایک عرب شاعر نے اس واقعہ کے بارے میں کچھ اشعار بھی کہے ہیں جن میں سے ایک بیت یہ ہے۔

سَیُعْطَی الصَّادِقِیْنَ بِفَضْلِ صِدْقٍ
نِجَاۃً فِی الْحَیَاتِ وَفِی الْمَمَاتِ

سچوں کو سچائی کے صدقہ میں دنیا میں اور مرنے کے بعد کامیابی نصیب ہوگی۔

شہید مجاہدین کا قافلہ حضرت خالد بن معدان کے جنازہ میں شریک ہوا

۵۷۔ ابن عساکر نے حضرت ابو مطیع معاویہ بن یحییٰ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حمص میں ایک بزرگ مسجد کی طرف جا رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ صبح ہوگئی ہے۔ حالانکہ ابھی کافی رات باقی تھی۔ وہ ایک گنبد کے نیچے سے گزر رہے تھے۔ کہ انہیں میدان کی طرف سے ایک قافلے کی گھنٹیوں کی آواز سنائی دی۔ اُس نے دیکھا کہ کچھ سوار ہیں جو آپس میں مل رہے۔ اور ایک دوسرے کا حال پوچھ رہے ہیں۔ اور یہ کہ وہ کہاں سے آئے ہیں۔ انہوں نے پوچھا کہ تم ہمارے ساتھ نہیں تھے؟ انہوں نے جواب دیا۔ نہیں، انہوں نے بتایا کہ ہم بدیل سے خالد بن معدان کے جنازہ میں شرکت کر کے آ رہے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کیا وہ

besturdubooks.wordpress.com

فوت ہو گئے ہیں؟ ہمیں تو ان کی موت کی خبر ہی نہیں۔ صبح کو یہ واقعہ ان بزرگ نے لوگوں کو بتایا۔ اور دوپہر کے وقت بدیل سے ڈاک آ گئی۔ کہ حضرت خالد بن معدان کی وفات ہو گئی ہے۔

۵۸۔ ابن ابی الدنیا نے القبور میں اور ابن عساکر نے الشعبی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ صحابی رسولؐ جناب صفوان بن امیہ کسی قبرستان سے گزر رہے تھے۔ اور سامنے سے ایک جنازہ چلا آ رہا ہے اور انہوں نے ایک دردناک اور غمگین آواز سنی کہ کوئی یہ بیت دہرا رہا تھا۔

اَنعمَ اللّٰہُ بِالظَّعِینَۃِ عَینًا وَبِمَسْرَاکِ یَا اَمِینُ اِلَینَا

جَزَعًا مَّا جَزَعْتِ مِنْ ظُلْمَۃِ الْقَبْرِ وَاِنْ مَسَّکَ التُّرَابُ اَمِینَا

تو انہوں نے جو سنا تھا لوگوں کو سنایا۔ تو لوگ سن کر رونے لگے یہاں تک کہ اُن کی داڑھیاں تر ہو گئیں۔ تو لوگوں نے پوچھا آپ کو معلوم ہے۔ کہ یہ امینہ کون تھی۔ میں نے کہا۔ نہیں۔ یہ میت جو اس چارپائی پر پڑی ہے۔ اس کی بہن تھی جو پچھلے سال فوت ہو گئی تھی۔ صفوان کہتے ہیں۔ مرنے والے تو بولتے نہیں۔ یہ آواز کہاں سے آ رہی ہے۔

گانے بجانے والوں کو غیبی آواز سے تنبیہ

۵۹۔ ابن ابی الدنیا نے ہی یہ روایت بھی حضرت سعید بن ہاشم السلمی سے بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کے محلے میں ایک شخص نے اپنی بیٹی کی شادی پر دعوت دی۔ اور اس میں گانے بجانے کا اہتمام کیا۔ اور اُن کے مکانات قبرستان کی طرف تھے۔ تو انہوں نے بتایا کہ یہ لوگ رات کو لہو ولعب میں مگن تھے۔ کہ انہوں نے ایک حیرت ناک آواز سنی۔ جس سے وہ نہایت خوفزدہ ہو گئے۔ انہوں نے کان لگا کر سنا۔ تو قبرستان کی جانب سے ایک غیبی آواز آ رہی تھی۔

یَا اَھْلَ لَلَّھْوِ لَھْوٍ لَا تَدُوْمُ لَھُمْ اِنَّ الْمَنَا یَا تُبِیْدُ اللَّھْوَ وَ اللِّعَبَا

besturdubooks.wordpress.com

كَمْ لَارَاَيْنَاهُ مَسْرُوْرًا بِلَذَّتِهٖ اَمْسٰى فَرِيْدًا مِّنَ الْاَهْلِيْنَ مُغْتَرِبًا

اے لہو ولعب کے مرنے لینے والو! یہ سرمستیاں ہمیشہ نہیں رہیں گی۔ یہ موت بدمستوں کو مسلسل نگلتی جارہی ہے۔ ہم نے کتنے ہی کھیل تماشوں کی لذتوں میں سرمست دیکھے ہیں۔ کہ وہ اہل وعیال کو چھوڑ کر اکیلے موت کے راہی ہوگئے۔ وہ کہتے ہیں واللہ۔ زیادہ دن نہیں گزرے تھے کہ اس شادی کا دولہا موت سے دوچار ہوگیا۔

حضرت ثابت بنانیؒ کا قبرستان سے ایک آواز کا سننا

۶۰۔ ابن ابی الدنیا نے ہی ثابت البنانی سے روایت کی ہے۔ کہ وہ ایک قبرستان میں اپنے آپ سے باتیں کررہے تھے۔ کہ غیب سے انہوں نے ایک آواز سنی کہ کوئی کہہ رہا تھا۔ اے ثابت! اگرچہ تو ان قبرستان والوں کو خاموش دیکھ رہا ہے۔ لیکن کتنے ہی ان میں غم زدہ ہیں۔ میں نے اِدھر اُدھر دیکھا۔ تو مجھے کہیں کوئی شخص دکھائی نہیں دیا۔

حضرت صالح مری کے ایک سوال کا جواب قبرستان سے غیبی آواز نے دیا

۶۱۔ ابن ابن الدنیا نے ہی حضرت صالح مری سے یہ روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں ایک دن قبرستان میں داخل ہوا۔ اور اُس وقت سخت گرمی تھی۔ میں نے دیکھا کہ قبرستان میں ہر طرف خاموشی کا سناٹا چھایا ہوا ہے۔ تو میں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔ ان ریزہ ریزہ ہڈیوں میں کیسے جان پڑے گی۔ اور یہ روح وبدن یکجا ہوکر کیسے جی اُٹھیں گے؟ تو وہ فرماتے ہیں کہ ان قبروں کے درمیان سے ایک غیبی آواز نے پکارا۔ ارے صالح!

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهٖ ثُمَّ اِذَا

besturdubooks.wordpress.com

دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْاَرْضِ اِذَآ اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ○

اور اُس کی قدرت کی نشانیوں میں سے ہے کہ آسمان اور زمین اُس کے حکم سے قائم ہیں۔ پھر جب وہ تمہیں زمین کے اندر سے ایک بار بلائے گا۔ تم ایک دم سے نکل آؤ گے۔

فرماتے ہیں یہ سن کر میں خوفزدہ ہوگیا۔ اور بے ہوش ہو کر گر پڑا۔

۶۲۔ ابن ابی الدنیا نے ہی بشر بن منصور سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں مجھ سے عطاء الازرق نے بیان کیا کہ جب تم قبرستان میں جایا کرو۔ تو اپنے آگے پیچھے غور کیا کرو۔ اسی طرح سے میں ایک بار قبرستان میں کھڑا اپنے دل میں سوچ رہا تھا۔ کہ اچانک میں نے ایک آواز سنی۔ غافل ذرا سنبھل کہ آج تو ان نعمتوں میں مگن ہے۔ اور ناز سے زندگی گزار رہا ہے۔ اور ایک دن تجھے سکراتِ موت سے واسطہ پڑنا ہے۔ اور اس قبر کی منزل سے گزرنا ہے۔

۶۳۔ اور ایک روایت سوار بن مصعب الہمدانی نے کی ہے۔ کہ انہوں نے اپنے والد سے سن کر بیان کیا۔ کہ دو بھائی ان کے پڑوس میں رہتے تھے۔ اور اُن کی آپس میں خلش رہتی تھی۔ اور یہ دشمنی حد سے زیادہ بڑھی ہوئی تھی۔ ان میں سے بڑا بھائی تو اصفہان چلا گیا۔ اور چھوٹا وہیں پر فوت ہوگیا۔ تو اس کا بڑا بھائی سات ماہ بعد اُس کی قبر پر آیا۔ اور کئی دن تک قبر پر آتا رہا۔ ایک دن اُس نے اپنے پیچھے یہ غیبی آواز سنی۔

يَآ اَيُّهَا الْبَاكِيْ عَلٰى غَيْرِهٖ نَفْسَكَ اَصْلِحْهَا وَلَا تُبْكِهٖ
اِنَّ الَّذِيْ تَبْكِيْ عَلٰى اِثْرِهٖ يُوْشِكُ اَنْ تَسْلُكَ فِيْ سِلْكِهٖ

اے دوسروں پر رونے والے اپنے نفس کی اصلاح کر لے۔ اور اُسے مت رلا۔ اور یہ جس کے پیچھے تو رو رہا ہے۔ جلد ہی تو بھی اُسی راستہ پر جانے والا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

حضرت یزید بن شریح کا ایک قبر سے دردناک اشعار سننا

۶۴۔ امام احمد نے الزہد میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر کے واسطہ سے یزید بن شریح الہیثمی سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے ایک قبر سے یہ اشعار سنے۔

اِنْ تَزُوْرُوا الْيَوْمَ اَمْثَالَنَا فَقَدْ كُنَّا اَمْثَالَكُمْ وَفِي الْحَيَاةِ كَشَكْلِكُمْ
فَتِلْكَ الْبَيْدَاءُ تُسْفِيْ رِيَاحُهَا وَنَحْنُ فِيْ مَقْصُوْرَةٍ لَا نَنَالُكُمْ
فَمَنْ يَهْلِكُ مِنَّا فَلَيْسَ يُرَاجِعُ فَتِلْكَ دِيَارُنَا وَهِيَ مَصِيْرُكُمْ

آج اگر تم لوگ ہمارے جیسوں کی زیارت کو آرہے ہو۔ ہم بھی کبھی تمہاری طرح تھے اور زندگی تمہاری طرح گزارتے تھے۔ یہ کھلی فضا جس میں ہوائیں سرسراتی ہوئی چل رہی ہیں۔ اور ہم اس بند کوٹھڑی میں تم تک پہنچ نہیں پاتے۔ یہ جو ہم ہیں۔ اب دنیا میں واپس نہیں جاسکتے۔ اور یہ ہمارا ٹھکانہ آخر کو تمہارا بھی ٹھکانہ بن جانا ہے۔

قبر میں سے اشعار گنگنانے کی آواز آرہی تھی

۶۵۔ ابن ابی الدنیا نے سلیمان بن یسار الحضرمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کچھ لوگ قبرستان میں سے گزر رہے تھے۔ کہ انہوں نے ایک قبر سے کسی کو یہ اشعار گنگناتے ہوئے سنا۔

يَا اَيُّهَا الرَّكْبُ سِيْرُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ لَّا تُسِيْرُوْا
فَهٰذِهِ الدَّارُ حَقًّا فِيْهَا اِلَيْنَا الْمَصِيْرُ
فَكَمَا كُنْتُمْ وَسَوْفَ كَمَا كُنَّا تَكُوْنُوْا فَغَيَّرَنَا رَكْبُ الْمَنُوْنِ

اے قافلے والو! چلتے رہو۔ اس سے پہلے کہ تم چل نہ سکو۔ یہ آخرت کا گھر برحق ہے۔ تم نے بھی اس طرح رہتے تھے۔ موت کے قافلے نے ہمیں یہاں لا ڈالا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور بہت جلد تم بھی ہماری طرح ہو جاؤ گے۔ پھر دوبارہ آواز آئی۔

كَمْ مُنْعِمٍ فِيْ نَعِيْمٍ وَيُسْلِبُهُ الدُّهُوْرُ
وَاٰخِرُهٗ فِيْ عَذَابٍ لَبِئْسَ ذَاكَ الْمَصِيْرُ

کتنے ہی عیش و آرام کرنے والوں کو یہ زمانہ چھین کر لئے جا رہا ہے۔ اور اُس کا انجام عذاب قبر ہے۔ اور کتنا بُرا یہ ٹھکانہ ہے۔

باپ کا قبر کے اندر سے بیٹے سے کلام کرنا

۶۶۔ ابن جوزی نے عیون الحکایات میں اپنی مسند سے محمد بن عباس الورّاق سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص اپنے بیٹے کے ساتھ سفر کو نکلا۔ ابھی وہ راستہ میں ہی تھے کہ باپ فوت ہو گیا۔ اور اُس نے باپ کو ایک بڑے درخت کے نیچے دفن کر دیا۔ اور اپنے سفر پر روانہ ہو گیا۔ واپسی پر وہ رات کے وقت وہاں سے گزرا تو وہ اپنے باپ کی قبر سے دُور ٹھہرا۔ اور اپنے والد کی قبر کے پاس نہیں ٹھہرا۔ تو اچانک اُسے غیبی آواز نے متوجہ کر لیا۔ کہ کوئی یہ اشعار دہرا رہا تھا۔

اَجِدُكَ تَطْوِى الدَّوْمَ لَيْلاً وَّ لَا تَرٰى عَلَيْكَ لِاَهْلِ الدَّوْمِ اَنْ تَتَكَلَّمَا
وَبِالدَّوْمِ نَاوٍ لَوْ نَوَيْتَ مَكَانَهٗ فَمَرَّ بِاَهْلِ الدَّوْمِ عَاجَ فَسَلَّمَا

میں دیکھ رہا ہوں کہ تو رات کو اس درخت کے پاس سے گزر کر جا رہا ہے۔ تجھ پر لازم ہے کہ درخت والوں سے بھی دو باتیں کر جائے۔ دیکھو اس درخت کے نیچے بھی تیرا کوئی ٹھہرا ہوا ہے۔ تو یہاں کو گھڑی بھر رُک جاتا۔ اور اس درخت والے (باپ) کو سلام کر جاتا۔

حضرت خالد بن معدان غسل کے تختہ پر بھی تسبیح پڑھ رہے تھے

۶۷۔ ابو نعیم اور ابن عساکر نے حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت خالد بن معدان روزانہ چالیس ہزار تسبیح پڑھتے تھے۔ اور قرآن کی

besturdubooks.wordpress.com

تلاوت اس کے علاوہ کرتے تھے۔ جب آپ فوت ہوئے۔ اور انہیں غسل دینے کے لیے تختہ پر رکھا گیا۔ وہ اسی تسبیح پڑھنے کے انداز میں اپنی انگلیوں کو حرکت دے رہے تھے۔ گویا تسبیح پڑھ رہے ہیں۔

ایک بزرگ غسل کے تختہ پر بھی ہنس رہے تھے

۶۸۔ ابن عساکر نے عبداللہ بن الجلاء سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میرے والد محترم فوت ہو گئے۔ اور ہم نے انہیں غسل دینے کے لیے تخت پر لٹایا۔ اور ہم نے ان کا چہرہ دیکھا۔ تو وہ مسکرا رہے تھے۔ تو لوگوں کو شک ہوا۔ کہ کہیں یہ زندہ تو نہیں۔ تو وہ ایک طبیب کو بلا لائے۔ اور ان سے کہا کہ ذرا ان کی نبض دیکھ کر معلوم کرو۔ کہ کیا یہ زندہ ہیں۔ تو طبیب نے ان کی نبض دیکھی۔ اور اچھی طرح سے انہیں دیکھ کر کہا۔ کہ یہ فوت ہو چکے ہیں۔ تو ہم نے ان کا چہرہ کھول کر انہیں دکھایا۔ تو انہوں نے دیکھا وہ ہنس رہے ہیں۔ تو کہنے لگے واللہ! مجھے نہیں پتہ چل رہا۔ کہ یہ مردہ ہیں یا زندہ! اور جب بھی کوئی غسل دینے آتا۔ تو وہ انہیں دیکھ کر گھبرا جاتا۔ اور انہیں غسل دینے سے کتراتا۔ اس لیے حضرت فضل بن حسین آگے بڑھے۔ اور یہ ایک بڑے عارف شخص تھے۔ اور انہوں نے انہیں غسل دیا۔ ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور اُن کے لیے دعا فرمائی۔

حضرت زید بن خارجہؓ کا بعد وفات کے گفتگو کرنا اور آنے والے فتنوں کی خبر دینا

۶۹۔ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت زید بن خارجہ انصاری حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں فوت ہو گئے۔ جب ان کی قبر تیار ہوئی۔ تو لوگوں کو ان کے دل میں ایک جوش اور ولولہ پیدا ہوا جو لوگوں نے ان کے سینہ سے سنا اور یہ گفتگو فرمائی۔ احمدؐ احمدؐ ہیں۔ پہلی کتابوں میں لکھا ہے۔ اور یہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے۔ جسمانی لحاظ سے تو کمزور شخص ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے معاملہ

besturdubooks.wordpress.com

میں طاقت ور ہیں۔ یہ بھی ایک پہلی کتاب میں لکھا ہے۔ اور حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بھی سچ فرمایا: یہ بھی پہلے کسی کتاب میں لکھا ہوا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی سچ فرمایا ہے یہ بھی انہیں کے راستہ پر چلے ہیں۔ چار سال گزر گئے ہیں۔ دو سال باقی رہ گئے ہیں۔ فتنے برپا ہونے والے ہیں۔ طاقتور کمزور کو کھا جائے گا۔ اور قیامت برپا ہو جائے گی۔ اور تمہارا ایک لشکر آئے گا۔ جو تمہیں بیرار یس کی خبر دے گا۔ اور یہ بیرار یس کیا ہے؟

اور حضرت سعید فرماتے ہیں۔ پھر خطمہ کا ایک شخص فوت ہو گیا۔ اور اُس کی قبر تیار کی گئی۔ تو اس کے سینہ سے جوش دار گونج سنائی دی اور اُس نے کہا کہ اس خزرجی بھائی نے سچ فرمایا ہے۔ سچ فرمایا ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند درست ہے۔ اور اس کے اور شواہد بھی موجود ہیں۔

حضرت زید بن خارجہ کی گفتگو کی تفصیل:

پھر ابن ابی الدنیا نے اور ابو نعیم نے الدلائل میں اور ابن النجار نے التاریخ میں حضرت اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے۔ کہ ہمارے پاس حضرت قاسم بن عبد الرحمٰن کے حلقہ کے لوگوں کے لیے حضرت یزید بن نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما اپنے والد نعمان بن بشیر کا خط لیکر آئے۔ اس میں لکھا تھا۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ مِنَ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ اِلٰى اُمِّ عَبْدِ اللّٰهِ بِنْتِ اَبِىْ هَاشِمٍ۔ سَلَامٌ عَلَيْكِ۔ فَاِنِّىْ اَحْمَدُ اِلَيْكِ اللّٰهَ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ۔ فَاِنَّكِ كَتَبْتِ اِلَىَّ لَا كُتُبَ اِلَيْكِ بِشَانِ زَيْدِبْنِ خَارِجَةَ۔ وَاِنَّهٗ كَانَ مِنْ شَانِهٖ اَنَّهٗ اَخَذَهٗ وَجْعٌ فِىْ حَلْقِهٖ۔ فَتُوُفِّىَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ الْاُوْلٰى وَصَلٰوةِ الْعَصْرِ۔ فَاَضْجَعْنَاهُ وَغَشَّيْنَاهُ ، فَاَتَانِىْ

besturdubooks.wordpress.com

اتٍ فِیْ مَنَامِیْ وَاَنَا اُسَبِّحُ بَعْدَالْعَصْرِ فَقَالَ اِنَّ زَیْدًا قَدْ تَکَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِہٖ فَانْصَرَفْتُ اِلَیْہِ مُسْرِعًا وَحَضَرَہٗ قَوْمٌ مِّنَ الْاَنْصَارِ وَھُوَ یَقُوْلُ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نعمان بن بشیر کی جانب سے اُم عبداللہ بنت ابی ہاشم کے نام، السلام علیکم میں آپ کے سامنے اللہ تعالیٰ کی حمد ثنا کرتا ہوں۔ جس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں ہے۔ آپ نے مجھے لکھا ہے۔ کہ میں آپ کو زید بن خارجہ کے بارے میں کچھ لکھوں۔ اس کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے حلق میں درد اُٹھا۔ اور ظہر اور عصر کی نماز کے درمیان فوت ہوگیا۔ ہم نے اُسے قبر میں دفن کیا۔ اور اس پر مٹی ڈال دی۔ تو خواب میں نے دیکھا۔ کہ ایک شخص میرے پاس آیا۔ اور میں عصر کے بعد تسبیح پڑھ رہا ہوں۔ اور اُس نے بتایا کہ زید نے مرنے کے بعد گفتگو کی ہے۔ تو میں اُٹھ کر جلدی سے اس کے پاس پہنچا۔ اور لوگ انصار کے بہت سے وہاں جمع تھے۔

اور وہ کہہ رہا تھا۔ یہ درمیان والے قوم کے باہمت آدمی تھے۔ جو اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ وہ لوگوں کو یہ سبق نہیں دیتے تھے۔ کہ طاقتور کمزور کو کھا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بندے امیر المومنین حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ تھے۔ سچ کہا بالکل سچ کہا۔ یہ کسی پہلی کتاب میں مسطور ہے اور پھر کہا۔ حضرت امیر المومنین عثمان رضی اللہ عنہ جو لوگوں کو معاف فرماتے تھے اور بڑی غلطیوں سے درگزر فرماتے تھے۔ دو دن گزر گئے۔ اور چار دن باقی رہ گئے۔ پھر لوگوں میں اختلاف ہوگیا۔ اور ایک دوسرے کو کھانے لگے۔ کوئی قانون اور نظام باقی نہ رہا۔ بے وقوف لوگ حاوی ہوگئے۔ مومن لوگ پیچھے رہ گئے۔ پھر کہنے لگے۔ لوگو! اپنے امیر کی اطاعت کرو۔ ان کی بات سنو۔ اور ان کو مانو۔ اپنے ہاتھ خون میں نہ رنگو۔ اللہ تعالیٰ کا

besturdubooks.wordpress.com

لکھا ہو کر رہے گا۔ اللہ اکبر یہ جنت ہے۔ یہ دوزخ ہے۔ یہ نبی اور صدیق کھڑے ہیں۔ عبداللہ بن رواحہ آپ کو سلام ہو۔ پھر مجھے احساس ہوا۔ کہ ان کا باپ اور حضرت سعد جو غزوۂ بدر کے دن قتل ہو گئے تھے۔ کَلَّآ اِنَّهَا لَظٰى نَزَّاعَةً اَدْبَرَ وَ تَوَلّٰى وَ جَمَعَ فَاَوْعٰى اور پھر کچھ دیر ٹھہر کر گھر والوں کا حال پوچھا۔ ہم نے سنا کہ وہ کہہ رہا ہے۔ خاموش رہو۔ خاموش رہو۔ اور یہ کپڑوں کے نیچے سے آواز آرہی تھی۔ ہم نے ان کا چہرہ کھولا تو وہ کہنے لگے یہ احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہیں۔ سلام علیکم یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پھر کہنے لگے ابوبکر صدیق امین اور خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو جسم کے دبلے پتلے تھے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں سخت اور طاقتور تھے۔ یہ بات سچ ہے بالکل سچ ہے۔ اور پہلی کسی آسمانی کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ اور پھر حضرت امام بیہقی نے کسی اور سند سے جناب اسماعیل بن خالد سے یہ روایت کی ہے۔ اور اس میں یہ الفاظ زیادہ لکھے ہیں۔ کہ یہ واقعہ حضرت عثمان کی خلافت کے دو سال گزرنے کے بعد کا ہے۔ اور وہی دو دن تھے۔ کہتے ہیں کہ میں باقی چار دنوں کا حساب رکھتا رہا۔ اور وہی کچھ ہونے کی امید تھی۔ جو زید بن خارجہ نے فرمایا تھا۔ اور ان دنوں اہل عراق کا زور ہو رہا تھا۔ اور وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر افتراء (بہتان) لگا رہے تھے۔ اور مسلمانوں کو پیچھے ہٹا رہے تھے۔ اور پھر انہوں نے اپنے امیرؓ کو شہید کر دیا۔

اور حبیب بن سالم نے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور اُس میں بیر اریس کا ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ابن المسیبؒ کی روایت میں ہے۔ اور اُس میں یہ لکھا ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مہر جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں تھی۔ بیئر اریس میں گر گئی۔ اور اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھ برس گزر چکے تھے۔ اس کے ساتھ ہی فتنے شروع ہو گئے۔ اور آپؓ کے بعض حکام بگڑ گئے۔ جیسا کہ حضرت زید بن خارجہ سے سنا گیا۔ اس کے بعد امام بیہقی لکھتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بہت سے لوگوں

besturdubooks.wordpress.com

نے مرنے کے بعد گفتگو کی ہے۔

بعد از انتقال مزید دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا گفتگو فرمانا

پھر امام بیہقی اور ابن ابی الدنیا نے ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن عبید انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے جسے مسیلمہ کذاب نے قتل کیا۔ نے مرنے کے بعد گفتگو کی۔ اور فرمایا: محمدؐ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما امین اور رحمدل ہیں۔ اور مجھے یاد نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں انہوں نے کیا فرمایا ہے۔ امام بیہقی اور ابن عساکر نے کسی اور واسطہ سے یہ روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ لوگ یوم صفین میں حضرات شہداء کی نعشیں دفن کر رہے تھے۔ یا جمل کے دن کا واقعہ ہے۔ کہ شہداء میں سے ایک انصاری شخص نے کلام کیا۔ اور کہا۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، ابوبکر اور حضرت عمر الفاروق شہید ہیں۔ اور حضرت عثمان رحمدل ہیں۔ پھر وہ خاموش ہو گئے۔

بعد از انتقال حضرت ثابت بن شماس کا گفتگو فرمانا

۷۱۔ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن مندہ میں حضرت عبداللہ بن عبید اللہ انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ میں ان لوگوں میں شامل تھا۔ جنہوں نے حضرت ثابت بن شماس کے کفن دفن میں حصہ لیا۔ اور آپ یوم یمامہ کو شہید ہوئے تھے۔ جب ہم نے انہیں قبر میں رکھا۔ تو ہم نے سنا کہ وہ کہہ رہے ہیں۔ محمد رسول اللہؐ، ابوبکر صدیقؓ اور عمر الفاروقؓ شہید ہیں۔ اور حضرت عثمان رحیم وامین ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ وہ شہید ہو گئے تھے۔

حضرت خارجہ بن یزیدؓ کا بھی بعد از وفات اس قسم کی گفتگو فرمانا

۷۲۔ طبرانی نے الکبیر میں فرمایا: ہم سے احمد بن المعلیٰ الدمشقی نے حدیث بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا: ہم سے ہشام بن عمار نے انہیں الولید بن مسلم نے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر بن عمیر بن ہانی نے بیان فرمایا کہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کہ ہم میں ایک شخص فوت ہوگیا۔ جسے خارجہ بن یزید کہتے تھے۔ ہم نے اس کو کفن پہنایا۔ اور میں اس کی نماز جنازہ پڑھانے لگا۔ تو میں نے ایک آواز سنی تو اس کی طرف متوجہ ہوا۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ شخص حرکت کررہا ہے۔ اور کہہ رہا ہے۔ کہ باہمت انسان اور معتدل شخص حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ تھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے بندے جسم کے لحاظ سے بھی طاقتور تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے معاملات میں بھی طاقتور تھے۔ اور امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پاکدامن و پاکباز انسان تھے۔ لیکن اُن کے زمانے میں نظام خراب کردیا گیا۔ یہ غلطیاں درگزر فرمادیتے۔ دو راتیں گزر چکیں۔ اور چار باقی رہ گئی ہیں، لوگ اختلاف کررہے ہیں۔ اب کوئی انتظام باقی نہیں رہ گیا ہے۔ اے لوگو! اپنے امام کی طرف متوجہ ہوجاؤ۔ ان کی بات سنو۔ اور اطاعت کرو۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ یہ ابورواحہ کھڑے ہیں۔ اور زید بن خارجہ کیسے ہیں؟ یعنی وہ اپنے باپ کے بارے میں پوچھ رہے تھے۔ پھر کہنے لگے یہ بیر اریس میرے پیچھے ہے۔ اور پھر آواز بند ہوگئی۔

۷۳۔ ابن عساکر نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب خارجہ بن زید فوت ہوئے۔ تو جب ہم انہیں غسل دے رہے تھے۔ تو وہ بول پڑے اور پھر اپنی روایت بیان کی ہے۔

کافر کے قتل کرنے میں ایک شہید کا اپنے ساتھی کی مدد کرنا

۷۴۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت یزید بن سعید القرشی سے اور انہوں نے حضرت ابوعبداللہ الشامی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم رومیوں سے لڑ رہے تھے۔ تو ہم میں سے کچھ لوگوں نے دشمن کا تعاقب کیا۔ تو دو آدمی اُن میں سے پیچھے رہ گئے۔ اُن میں سے ایک نے بیان کیا۔ اسی دوران میں کہ ہم چل جارہے تھے۔ کہ ہمارا مقابلہ ایک رومی سردار سے ہوگیا۔ اور لڑائی کے دوران میں ہم میں

besturdubooks.wordpress.com

سے ایک آدمی قتل ہو گیا۔ اور میں اپنے ساتھیوں کی طرف لوٹ رہا تھا۔ تو میں نے دل میں کہا۔ میرا بیڑا غرق میرا ساتھی تو جنت میں پہنچ گیا۔ اور میں بھاگ کر اپنے ساتھیوں کے پاس جا رہا ہوں۔ تو میں نے واپس جا کر اُس پر حملہ کر دیا۔ میرا نشانہ خطا گیا۔ تو اُس نے مجھ پر حملہ کر دیا۔ اور مجھے زمین پر گرا کر میری چھاتی پر چڑھ بیٹھا۔ اور کسی ہتھیار سے مجھے قتل کرنے ہی والا تھا کہ میرے مقتول ساتھی نے پیچھے سے آ کر اُسے گردن کے بالوں سے پکڑ کر مجھ سے پیچھے ہٹایا۔ اور اُسے قتل کرنے میں میری مدد کی۔ تو ہم دونوں نے مل کر اُسے جہنم رسید کیا۔ اور میرا ساتھی اور میں باتیں کرتے ہوئے وہاں سے چلے۔ اور ایک درخت کے نیچے پہنچے اور میرا ساتھی اُسی طرح لیٹ گیا اور وہ شہید ہو چکا تھا۔ اور میں نے واپس آ کر اپنے ساتھیوں سے یہ واقعہ بیان کیا۔

۷۵۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ کہ گزشتہ برسوں میں چند مسلمان نوجوان رومیوں سے لڑتے ہوئے اُن کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے۔ اور بادشاہ نے ان کے سامنے اپنا دین پیش کیا۔ کہ اسے قبول کر کے جان بچالیں۔ لیکن انہوں نے اپنا دین اسلام چھوڑنے سے انکار کر دیا۔ تو بادشاہ نے دریا کے کنارے ایک ٹیلے پر لے جا کر انہیں قتل کرنے کا بندوبست کیا۔ اور جب ان میں سے ایک مسلمان نوجوان کی گردن کاٹ کر اُس کا سر دریا میں پھینکا گیا تو اس نوجوان کا سر دریا میں ان نوجوانوں کے سامنے آ کر یہ کہنے لگا۔

يٰٓاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِيْ فِيْ عِبٰدِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ

اے مطمئن روح راضی خوشی اپنے رب کی طرف لوٹ جاؤ اور میرے بندوں میں شامل ہو جاؤ۔ اور جنت میں داخل ہو جاؤ۔

besturdubooks.wordpress.com

ایک مجاہد شہید کا اپنے ساتھیوں کے سامنے قرآنی آیت تلاوت کرنا

۷۶۔ ابن ابی الدنیا نے ہی حضرت سعید العمی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ سمندر کے راستے جہاد کے لیے نکلے۔ تو ایک نوخیز نوجوان نے ہمارے ساتھ شامل ہونے کی خواہش ظاہر کی۔ لیکن ہم نے انکار کردیا۔ اور پھر اُس کے اصرار پر اُسے اپنے ساتھ کشتی میں سوار کرلیا۔ اور جب دشمن سے مقابلہ ہوا۔ تو نوجوان نے دلیری سے مقابلہ کر کے جام شہادت نوش کیا۔ اور جب ہم نے اُسے سمندر کے پانی کے سپرد کیا۔ تو اس نے سر پانی سے باہر نکالا۔ اور ہمارے سامنے آکر یہ آیت مبارکہ تلاوت کرنے لگا۔

تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ

یہ آخرت کا گھر ہے۔ یہ ہم ان لوگوں کو عطا کرتے ہیں۔ جو دنیا میں تکبر نہیں کرنا چاہتے اور نہ فساد برپا کرنا چاہتے ہیں۔ اور اچھا انجام ڈرنے والوں کا ہوتا ہے۔

حضرت ابراہیم بن ادہم سے ایک بوڑھے بزرگ نے قبر سے سر نکال کر گفتگو کی

۷۷۔ حافظ ابو محمد خلال نے کتاب کرامات الاولیاء میں اپنی سند سے حضرت ابو یوسف الغولی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں،۔ میں شام میں حضرت ابراہیم بن ادہم رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ تو انہوں نے مجھ سے فرمایا۔ آج میں نے ایک عجیب بات دیکھی۔ میں نے پوچھا۔ وہ کیا؟ آپ نے فرمایا: میں آج اس قبرستان میں ایک قبر پر گیا۔ کہ ایک بوڑھے شخص کی قبر شق ہوئی۔ اور حضرت شیخ نے سامنے آکر مجھ سے فرمایا: اے ابراہیم! کوئی بات مجھ سے پوچھنا ہو تو پوچھ لو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے تمہارے لیے زندہ فرمایا ہے۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا؟ فرمانے لگے۔ میرے عمل تو ایسے اچھے

besturdubooks.wordpress.com

نہیں تھے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ میں نے تین چیزوں کی وجہ سے تمہیں بخش دیا ہے۔ (۱) تم میرے پاس آئے ہو اور تم ان لوگوں سے پیار کرتے ہو۔ جن سے میں پیار کرتا ہوں۔ (۲) اور تم میری بارگاہ میں حاضر ہوئے ہو۔ اور تمہارے اندر شراب خانہ خراب کا ایک قطرہ بھی نہیں ہے۔ (۳) اور تم میرے سامنے حاضر ہوئے ہو۔ اور تم بوڑھے ہو۔ اور مجھے شرم آتی ہے کہ کسی بوڑھے کو دوزخ کی آگ میں جلاؤں۔ اور پھر قبر بند ہوگئی۔ اور پھر حضرت ابراہیم ادہمؒ نے فرمایا۔ مغولی تمہارا بھلا ہو۔ نیک اعمال کرتے رہو۔ اللہ تعالیٰ تمہیں عجائبات کا مشاہدہ کرائے گا۔

ایک کفن چور سے ایک عورت کا قبر کے اندر سے گفتگو کرنا کہ اللہ نے میری اور تیری مغفرت فرمادی ہے

۷۸۔ امام بیہقی نے شعب الایمان میں لمبی سند سے حضرت ابوابراہیم قاضی نیشاپوری سے روایت کی ہے۔ کہ اُن کے پاس ایک آدمی آیا۔ تو اس کے بارے میں انہیں بتایا گیا۔ کہ ان صاحب کے پاس ایک عجیب خبر ہے۔ تو قاضی صاحب نے پوچھا۔ ارے صاحب! بتاؤ تو وہ خبر کیا ہے؟ تو اس نے بتایا۔ کہ میں قبریں کھودنے کا پیشہ کرتا تھا۔ ایک عورت فوت ہوگئی۔ اور میں کفن بھی چراتا تھا۔ تو رات کو میں اس کی قبر سے کفن چرانے کے لیے گیا۔ اور اُس سے پہلے میں اس کی نماز جنازہ میں بھی شریک ہوا تھا۔ جب میں نے اُس کے کفن پر ہاتھ ڈالنا چاہا۔ تو وہ بولی۔ سبحان اللہ ایک جنتی آدمی ایک جنتی عورت کا کفن چرانے آیا ہے۔ پھر اُس عورت نے کہا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ تم نے میری نماز جنازہ پڑھی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے میری نماز جنازہ میں شامل ہونے والے سب لوگوں کی بخشش فرمادی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

شہداء کو حکم ملا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے جنازہ میں شریک ہوں

۷۹۔ محاملی نے اپنے امالی میں حضرت عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں کہ شام میں ایک شخص نے مجھے ایک عجیب بات سنائی۔ اُس نے بتایا کہ ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کہیں جا رہا تھا۔ کہ اُس کا ایک بیٹا جو کسی جہاد میں شہید ہو چکا تھا۔ اُسے اس نے سوار ہو کر سامنے سے آتے دیکھا۔ تو اس نے اپنی بیوی سے کہا۔ کہ دیکھو وہ سامنے ہمارا بیٹا آ رہا ہے۔ بیوی نے کہا۔ یہ شیطانی وسوسہ دل سے دور کر دو۔ ہمارا بیٹا تو راہ خدا میں شہید ہو چکا ہے۔ اور تم اپنے بیٹے کی محبت میں یہ خیالی باتیں کر رہے ہو، اللہ اللہ کرو، اور اللہ تعالیٰ سے معافی مانگو۔ دیوانے نہ بنو۔ تو جب وہ سوار قریب ہوا۔ تو باپ نے دیکھ کر کہا۔ واللہ، وہ ہمارا ہی بیٹا ہے۔ دیکھو تو سہی۔ تو عورت نے بھی دیکھ کر کہا۔ کہ واقعی وہ ہمارا ہی بیٹا ہے۔ اتنے میں اس نوجوان نے ان دونوں کے قریب آ کر انہیں سلام کیا۔ تو باپ نے پوچھا۔ کیا تم شہید نہیں ہو گئے تھے؟ اُس نے جواب دیا۔ ہاں کیوں نہیں۔ لیکن اب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات پر ہم شہداء کو ان کے جنازہ میں شرکت کا حکم ہوا ہے۔ اور میں بھی ان میں شامل ہوں۔ اور پھر میں اللہ تعالیٰ سے اجازت لے کر آپ دونوں کو سلام کرنے حاضر ہوا ہوں۔ اور پھر اُس نے ماں باپ کے لیے دعا فرمائی اور واپس چلا گیا۔ اور اُسی دن حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات ہوئی تھی۔

۸۰۔ امام یافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو اچھی یا بُری حالت میں دیکھنا۔ کشف کی ایک قسم ہے۔ اللہ تعالیٰ بشارت یا عزت کے لیے یا میت کی مصلحت کے لئے کبھی کبھی دکھا دیتا ہے۔ اور اکثر یہ زیارت خواب میں ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی بیداری میں یہ زیارت وملاقات ہو جاتی ہے۔ اور یہ کراماتِ اولیاء میں بھی شامل ہے۔ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ اہل السنّت کا یہ مسلک ہے کہ مردوں کی روحیں بعض اوقات علیین یا سجین سے اپنے جسموں میں واپس آتی ہیں۔ جب اللہ

besturdubooks.wordpress.com

تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے۔اور خاص کر جمعہ کی رات کو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر بیٹھتے اور بات چیت کرتے ہیں۔اہل جنت کو نعمتوں کا احساس ہوتا ہے۔اور جہنم کے حقداروں کو عذاب کا احساس ہوتا ہے۔اور نعمت وعذاب کا احساس برزخ میں جسموں کو نہیں روحوں کو ہوتا ہے۔اور قبر میں جسم وروح دونوں کو ہوتا ہے۔

قبروں کی زیارت کو جانا اور مردوں کو سلام کہنا اور بخشش کی دعا کرنا شرع سے ثابت ہے

۸۱۔ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ احادیث وآثار سے معلوم ہوتا ہے۔کہ زیارت کے لئے آنے والوں کا احساس صاحب قبر کو ہوتا ہے۔اور وہ اُن کا کلام سنتا ہے۔اور خوش ہو کر اُن کے سلام کا جواب دیتا ہے۔اور یہ حضرات شہداء اور دوسروں کے لیے عام ہے۔اور اس کے لیے کوئی وقت مخصوص نہیں ہے۔ہر وقت زیارت ہو سکتی ہے۔اور شریعت میں مردوں کی قبروں پر جانا اور انہیں سلام کہنا۔ان کے لیے بخشش کی دعا کرنا ثابت ہے۔اور وہ سنتے اور سمجھتے ہیں۔

۸۲۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبرستان میں تشریف لے گئے۔اور فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ

اے مومنوں کے گھر والو! اسلام علیکم اور ہم بھی تم سے آملنے والے ہیں۔

قبرستان میں جا کر کیا کلمات کہنے چاہئیں

۸۳۔ نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔جب لوگ قبرستان کی طرف نکلتے تو انہیں یہ دعا

besturdubooks.wordpress.com

تعلیم فرماتے:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَاهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَرْحَمُ اللّٰهُ الْمُسْتَقْدِمِيْنَ وَالْمُسْتَأْخِرِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ o اَنْتُمْ لَنَا فَرَطٌ وَّ نَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ اَسْاَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ

اے مسلمان ہم وطنو! اسلام علیکم۔ اللہ تعالیٰ پہلے جانے والوں اور بعد میں آنے والوں پر رحم فرمائے۔ اور ہم بھی اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تم سے آملنے والے ہیں۔ تم ہمارے سے پہلے چلے گئے۔ اور ہم بھی پیچھے آملنے والے ہیں۔ میں اپنے لیے اور تمہارے لیے آرام کی دعا کرتا ہوں۔

۸۴۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا یارسول اللہؐ! میں مردوں کے لیے کیا کہا کروں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: یہ کہا کرو۔

اَلسَّلَامُ عَلٰٓى اَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَرْحَمُ اللّٰهُ الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنَّا وَالْمُسْتَاْخِرِيْنَ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ (ترمذی شریف)

۸۵۔ امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ کی قبروں کے پاس سے گزرے تو ان کی طرف اپنا رُخ مبارک کر کے ارشاد فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَآاَهْلَ الْقُبُوْرِ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَنَا وَلَكُمْ وَاَنْتُمْ سَلَفُنَا وَنَحْنُ بِالْاَثَرِ

besturdubooks.wordpress.com

۸۶۔ طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ آپ قبروں کے قریب تشریف لائے۔ اور ارشاد فرمایا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَآ اَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُسْلِمِيْنَ اَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ فَارِطٌ وَّنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ عَمَّا قَلِيْلٍ لَا حِقٌ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلَنَا وَلَهُمْ وَتَجَا وَزْ بِعَفْوِكَ عَنَّا وَ عَنْهُمْ

۸۷۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ اپنی جاگیر سے آتے ہوئے۔ شہداء کی قبروں کے پاس سے گزرتے اور دعا کرتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ ثُمَّ يَقُوْلُ لِاَ صْحَابِهٖ اَلَا تُسَلِّمُوْنَ عَلٰى الشُّهَدَآءِ فَيَرُدُّوْ اعَلَيْكُمْ

۸۸۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ آپ جب بھی دن کو یا رات کو قبرستان سے گزرتے تو سلام ضرور کہتے۔

۸۹۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تم لوگ جب بھی قبروں کے پاس سے گزرو اور تم انہیں پہچانتے ہو۔ کہو "اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا اَصْحَابَ الْقُبُوْرِ" اور جب تم قبروں کے پاس سے گزرو۔ اور تم انہیں نہیں پہچانتے تو کہو "اَلسَّلَامُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ"

۹۰۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ جو شخص قبرستان میں داخل ہو تو کہے۔

اَللّٰهُمَّ رَبَّ الْاَجْسَادِ الْبَالِيَةِ وَالْعِظَامِ النَّخِرَةِ الَّتِىْ

besturdubooks.wordpress.com

خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ لَكَ مُؤْمِنَةٌ اَدْخِلْ عَلَيْهَا رَوْحًا مِّنْ عِنْدِكَ وَسَلَامًا مِّنِّيْ اَسْتَغْفِرُ لِكُلِّ مُسْلِمٍ مُّؤْمِنٍ مَّاتَ مُنْذُ خَلَقَ اللّٰهُ اٰدَمَ

اے ان پرانے جسموں کے مالک اور بوسیدہ ہڈیوں کے رب جو اس دنیا سے چلی گئیں اور یہ تجھ پر ایمان لانے والی تھیں۔ ان پر اپنی طرف سے راحت نازل فرما۔ اور میری طرف سے سلام پہنچادے۔ میں ہر اُس مسلمان مومن کے لیے جو حضرت آدمؑ سے لیکر اب تک فوت ہوئے مغفرت کی دعا کرتا ہوں۔

ابن ابی الدنیا نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعا کرنے والے کے لیے حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر قیامت قائم ہونے تک نیکیاں لکھتا رہے گا۔

۹۱۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرمایا: جو شخص قبرستان میں داخل ہو۔ اور اہل قبور کے لیے استغفار کرے۔ اور مردوں کے لیے رحم کی دعا کرے۔ تو گویا وہ ان کے جنازہ میں شریک ہوگیا اور اُن کے لیے دعا کردی۔

۹۲۔ حضرت ازہر مروان سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت بشر بن منصور کا ایک کمرہ تھا۔ آپ عصر کے وقت اس میں داخل ہوتے تو کھلے میدان کی طرف دروازہ کھول کر قبروں کی طرف دیکھتے۔

۹۳۔ ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ جب آپ کسی جنازہ میں شریک ہوتے تو قبرستان میں اپنے خاندان کی قبروں پر جاتے۔ اور اُن کے لیے استغفار کرتے۔

besturdubooks.wordpress.com

ہم سب جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن ایک جگہ جمع ہوتے ہیں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں

۹۴۔ ابن ابی الدنیا اور البیہقی نے عاصم الجحدری کے خاندان کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں نے عاصم الجحدری کو ان کی وفات کے کئی سال بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے پوچھا آپ تو فوت ہو چکے ہیں۔ اس نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا آپ کہاں ہیں؟ تو اس نے کہا۔ واللہ۔ میں اس وقت جنت کے ایک باغ میں ہوں۔ اور میرے ساتھ میرے اور بھی کئی ساتھی ہیں۔ اور ہم سب جمعہ کی رات کو جمعہ کے دن جناب ابوبکر بن عبدالعزیز المزنی کے پاس جمع ہوتے ہیں۔ اور تمہاری باتیں پوچھتے ہیں۔ میں نے پوچھا۔ آپ لوگوں کی روحیں یا جسم بھی تو انہوں نے بتایا کہ ہماری روحیں ملاقات کرتی ہیں۔ میں نے پوچھا۔ کیا تمہیں ہمارے قبروں پر آنے کا پتہ چل جاتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! ہمیں جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن کو تمہارے آنے کا پتہ چل جاتا ہے۔ اور ہفتہ کے دن سورج طلوع ہونے تک۔ میں نے پوچھا۔ بس ان ہی دنوں میں کیوں؟ تو فرمایا: ان دنوں کی فضیلت وعظمت کی وجہ سے۔

ایک شخص روزانہ شام کو ایک قبرستان والوں کیلئے دعا کیا کرتا تھا ایک دن وہ بھول گیا تو رات کو خواب میں کچھ مردے اس کے پاس شکایت کرنے پہنچ گئے

۹۵۔ ابن الدنیا اور بیہقی نے حضرت بشر بن منصور سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ایک قبرستان کے پاس آیا کرتا تھا۔ اور جنازہ کی نمازوں میں شامل ہوتا رہتا۔ اور ہر شام کو وہ قبرستان کے دروازے پر کھڑا ہو کر یہ دعا کرتا۔

besturdubooks.wordpress.com

اَنَسَ اللّٰهُ وَحْشَتَكُمْ وَرَحِمَ اللّٰهُ غُرْبَتَكُمْ وَ تَجَاوَزَ اللّٰهُ عَنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَقَبَّلَ اللّٰهُ حَسَنَاتِكُمْ

اللہ تعالیٰ تمہاری ویرانی دور فرمائے۔ اور تمہاری مسافری پر رحم کھائے۔ اور تمہارے گناہوں سے درگزر کرے۔ اور تمہاری نیکیوں کو قبول فرمائے۔

بس یہی کلمات کہتے۔ یہی شخص کہتے ہیں۔ کہ ایک دن میں شام کو یہاں سے ہو کر اپنے گھر واپس گیا۔ اور قبرستان کے دروازے پر جانے کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اسی رات کو میں سو رہا تھا۔ کہ مجھے بہت سے لوگ دکھائی دیئے۔ وہ میرے پاس ہی آئے تھے۔ میں نے ان سے پوچھا۔ آپ کون لوگ ہیں؟ اور میرے ساتھ تمہیں کیا کام ہے۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ ہم قبرستان سے آئے ہیں۔ آپ روزانہ ہماری دیکھ بھال اور حال پوچھنے تشریف لایا کرتے تھے۔ اور ہمارے لیے ہدیہ لایا کرتے تھے۔ اور آج ہمیں وہ تحفہ دیئے بغیر ہی واپس چلے گئے۔ میں نے پوچھا کونسا تحفہ۔ تو انہوں نے کہا۔ وہ جو روزانہ آپ ہمارے لیے دعا کیا کرتے ہیں۔ وہ ہمارے لیے ایک عظیم تحفہ ہے۔ لہٰذا اس کے بعد میں نے کبھی ان کے لیے دعا کرنا ترک نہیں کی۔

واقعہ نمبر۲:

۹۶۔ ابن ابی الدنیا اور امام بیہقی نے ہی ابوالتیاح سے روایت کی ہے کہ مطرف روزانہ باہر جنگل کی طرف نکل جاتے۔ اور جمعہ کے دن قبرستان کی طرف چلے جاتے۔ اور رات کو اُن کے پاس روشنی ہوتی۔ اور ایک رات کو جو وہ قبرستان پہنچے اور کچھ دیر کے لیے اُن کی آنکھ لگ گئی۔ تو اچانک انہوں نے دیکھا کہ اہل قبور اپنی اپنی قبروں پر بیٹھے ہیں۔ اور وہ کہہ رہے ہیں۔ دیکھو وہ مطرف آئے ہیں۔ جو ہر جمعہ کو آتے ہیں تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا تمہیں پتہ چل جاتا ہے کہ میں روز تمہارے پاس آتا ہوں؟ انہوں نے جواب دیا۔ ہاں۔ اور ہمیں یہ معلوم ہو

besturdubooks.wordpress.com

جاتا ہے کہ پرندے اس دن کیا کہتے ہیں۔ میں نے پوچھا پرندے کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا۔ پرندے کہتے ہیں۔ ''سَلَامٌ سَلَامٌ یَوْمٌ صَالِحٌ'' سلامتی ہو، سلامتی ہو، آج بھلا دن ہے۔

واقعہ نمبر ۳:

۹۷۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے الفضل بن الموفق سفیان بن عیینہ کے ماموں سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں جس دن میرے والد فوت ہوئے ہیں۔ میں نے بہت ہی بے قراری کا اظہار کیا۔ اور بہت آہ وزاری کی۔ میں روزانہ والد صاحب کی قبر پر آتا۔ پھر میں نے آہستہ آہستہ وہاں آنا جانا کم کر دیا۔ تو میں نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہے ہیں تم کس وجہ سے مجھ سے دور ہو گئے ہو۔ تو میں نے کہا کہ کیا میں روزانہ مٹی کو دیکھتا رہوں؟ تو انہوں نے فرمایا: بیٹا ایسا نہ کرو۔ جب تم مجھے ملنے آتے تھے۔ تو میرے پڑوسی اہل قبور مجھے خوش خبری دیتے تھے۔ کہ دیکھو۔ تمہارا بیٹا آیا ہے۔ اور جب تم مجھے مل کر جاتے تھے تو میں تمہیں کوفہ میں داخل ہونے تک دیکھتا رہتا تھا۔

واقعہ نمبر ۴:

۹۸۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے حضرت عثمان بن سودہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور ان کی والدہ ایک صالح خاتون تھیں۔ اور راہبہ کہتے تھے۔ حضرت عثمان فرماتے ہیں۔ جب یہ فوت ہو گئیں۔ تو میں روزانہ ان کی قبر پر جا کر دعا کرتا۔ اور اُن کے لیے اور دیگر اہل قبور کی بخشش کے لیے دعا کرتا۔ کہتے ہیں کہ ایک رات کو میں نے انہیں خواب میں دیکھا۔ میں نے پوچھا۔ اماں جان! آپ کیسی ہیں؟ فرمانے لگیں۔ بیٹے موت کی تکلیف بہت سخت ہوتی ہے۔ اور میں اللہ تعالیٰ کے فضل سے عالم برزخ میں اچھی حالت میں ہوں۔ پھولوں کا فرش بچھا ہوا ہے۔ ریشمی تکیوں پر ٹیک لگائے بیٹھی ہوں۔ میں نے ان سے کہا۔ کوئی ضرورت ہو تو بتاؤ۔ تو بولیں ہاں ایک کام ہے۔ میں نے پوچھا کیا؟ بولیں۔ یہ جو

besturdubooks.wordpress.com

تم روزانہ ملنے اور دعا و استغفار کرنے کو آتے ہو۔ اسے مت چھوڑنا۔ میں تم سے مل کر بہت خوش ہوتی ہوں۔ جب تم جمعہ کے روز مجھ سے ملنے آتے ہو۔ تو پڑوسی اہل قبور کہتے ہیں۔ اری راہبہ! تیرے گھر سے کوئی ملنے آیا ہے۔ تو میں بہت خوش ہوئی ہوں۔ اور آس پاس والے بھی خوش ہوتے یں۔

واقعہ نمبر ۵:

۹۹۔ سلفی کہتے ہیں۔ میں نے ابوالبرکات عبدالواحد بن عبدالرحمٰن بن غلاب السوسی سے اسکندریہ میں سنا۔ انہوں نے بتایا۔ کہ میری والدہ فرماتی تھیں۔ کہ میں نے اپنی ماں کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ کہ وہ کہہ رہی تھیں۔ میری بیٹی جب تم میری قبر پر آیا کرو۔ تو گھڑی بھر کو میری قبر کے پاس بیٹھ جایا کرو۔ میں امید لگائے ہوتی ہوں۔ جب تم نے میرے لیے رحمت کی دعا کرتی ہو۔ تو رحمت کا بادل چھا جاتا ہے۔

ایک مردے کا اپنے دوست سے اس کے نہ آنے کی شکایت کرنا

۱۰۰۔ حافظ ابن رجبؒ فرماتے ہیں۔ مجھے علی بن عبدالصمد نے احمد البغدادی سے انہوں نے اپنے والد سے بیان فرمایا: وہ کہتے ہیں۔ مجھے قسطنطین بن عبداللہ الرومی نے کہا کہ میں نے الاسد بن موسیٰ سے سنا۔ کہ انہوں نے فرمایا: میرا ایک دوست فوت ہوگیا۔ میں نے اُسے خواب میں دیکھا۔ وہ مجھ سے کہہ رہا تھا۔ سبحان اللہ! تم اپنے فلاں دوست کی قبر پر آئے۔ ان کے لیے رحمت کی دعا کی۔ اور تم میرے پاس نہیں آئے۔ اور میری قبر تک نہیں آئے۔ میں نے اُن سے پوچھا۔ آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ اور منوں مٹی کے نیچے سے تم نے مجھے کیسے دیکھ لیا؟ تو اس نے کہا۔ کبھی تم نے شیشہ میں سے نہیں دیکھا؟ میں نے کہا دیکھا ہے۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ ہم اسی طرح سے مٹی کے آر پار دیکھ لیتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

قبرستان میں سلام علیکم اور السلام علیکم دونوں طرح کہنا جائز ہے

۱۰۱۔ ابوداؤد، ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور اُسے صحیح کہا ہے۔ کہ حضرت تمیمہ الجہمی سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! علیک السلام آپؐ نے ارشاد فرمایا: علیک السلام مت کہو۔ کیونکہ یہ علیک السلام مردوں کا سلام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کو سلام کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے۔ کہ انہیں علیکم السلام کہا جائے۔ لیکن صحیح احادیث سے اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ دَارَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ کہنا ثابت ہے۔ اس لیے دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور یہی زیادہ درست ہے۔ اور ابن قیم کے مطابق یہ کوئی شرعی حکم آپ نے نہیں فرمایا بلکہ زمانہ جاہلیت کے رواج کا تذکرہ فرمایا: جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

عَلَیْکَ سَلَامُ اللّٰہِ قَیْسَ ابْنَ عَاصِمٍ

اے قیس بن عاصم تم پر سلام ہو

اور اس شخص کا کلام بھی دلیل ہے۔ جو حضرت عمر الفاروق کا مرثیہ کہتا ہے

عَلَیْکَ سَلَامٌ مِنْ اَمِیْرٍ وَّ بَارَکَتْ یَدُاللّٰہُ فِیْ ذَاکَ الْاَدِیْمِ الْمُمَزَّقِ

اے امیر! تم پر اللہ تعالیٰ کا سلام ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اس پھٹی ہوئی گلیم میں برکت ڈال دے۔

اور یہ کہ زندوں کو سلام کہنے سے جواب کی امید ہوتی ہے۔ اس لیے سلام کو دعا سے پہلے رکھا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۵

انسان کے مرنے کے بعد روحیں کہاں رہتی ہیں؟

فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ

اور اللہ تعالیٰ وہ ہے جس نے تم سب کو ایک شخص سے پیدا کیا۔ پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے۔ اور ایک جگہ چند روز رہنے کی ہے۔

اور پھر فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا

اور وہ جانتا ہے کہ اُس نے کہاں زیادہ رہنا ہے۔ اور کہاں چند روز رہنا ہے۔

ایک سے مراد صلب کے اندر رہنا اور دوسرے سے مراد مرنے کے بعد کہیں رہنا ہے۔

۱۔ امام مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مرنے والوں کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کے اندر رہتی ہیں۔ اور اُن کے لیے عرش معلّٰی کے ساتھ روشنی کی قندیلیں لٹکی ہوئی ہیں۔ وہ روحیں جنت میں جہاں چاہیں پھرتی رہتی ہیں اور پھر انہیں قندیلوں میں آ کر ٹھکانہ بنا لیتی ہیں۔

۲۔ امام احمد، ابوداؤد، الحاکم اور البیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے

besturdubooks.wordpress.com

روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تمہارے ساتھیوں کو غزوۂ اُحد میں شہادتیں نصیب ہوئیں۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحوں کو سبز رنگ کے پرندوں میں کر دیا۔ وہ جنت کی نہروں پر گھومتی پھرتی ہیں۔ جنت کے پھل کھاتی ہیں۔ اور پھر عرش الٰہی کے سایہ میں لٹکی ہوئی قندیلوں میں (بسیرا) کرتی ہیں۔

۳۔ حضرت سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ حضرات شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی شکلوں میں گھومتی اور جنت کے پھلوں سے پھل کھاتی ہیں پھر جنت کی قندیلوں سے معلق ہو جاتی ہیں۔

۴۔ بقی بن مخلد اور ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شہداء کرامؓ جنت میں صبح وشام اِدھر اُدھر گھومتے رہتے ہیں۔ اور پھر عرش الٰہی کے سایہ میں قندیلوں کے ساتھ معلق ہو جاتے ہیں۔ تو اب تبارک وتعالیٰ اُن سے فرماتا ہے۔ کہ اس سے بڑھ کر کوئی عزت ہے جو ہم نے تمہیں عطا فرمائی ہے؟ تو وہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ لیکن ہماری خواہش ہے۔ کہ آپ ہماری روحیں دوبارہ ہمارے جسموں میں لوٹا دیں۔ تا کہ دوبارہ دنیا میں جا کر تیری راہ میں جہاد کریں اور شہادت سے سرفراز ہوں۔

۵۔ ہناد بن السریؒ نے کتاب الزہد میں اور ابن مندہ نے حضرت ابوسعید الخدری سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ حضرات شہداء کرامؓ کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں جنت کے باغیچوں میں چرتی چگتی رہتی ہیں۔ اور آخر میں عرش خداوند کے نیچے لٹکی قندیلوں میں جا پناہ لیتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اُن سے فرماتا ہے اور باقی مضمون پچھلی حدیث شریف میں گزرا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

۶۔ ابوالشیخ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بعض شہداء کرام ؓ کو اللہ تعالیٰ سفید رنگ کے پرندوں کی صورت میں ان قندیلوں میں جگہ عطا فرماتا ہے۔ جو عرش الٰہی کے نیچے آویزاں ہیں۔

۷۔ ابن مندہ نے حضرت سعید بن سوید سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابن شہاب سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے بتایا کہ مجھے یہ روایت ملی ہے۔ کہ شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں عرش الٰہی کے نیچے موجود ہیں۔ وہ صبح وشام جنت کے باغیچوں میں چلی جاتی ہیں۔ اور روزانہ بارگاہ الٰہی میں حاضر ہو کر اُسے سلام کرتی ہیں۔

۸۔ ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ ارواح شہداء سبز رنگ کے پرندوں کے قالبوں میں عرش الٰہی کے نیچے قندیلوں میں موجود رہتی ہیں۔ اور وہ جنت میں جہاں چاہیں۔ گھومتی رہتی ہیں۔ اور پھر انہیں قندیلوں میں واپس آ کر بسیرا کرتی ہیں اور مومنوں کے بچوں کی روحیں ننھی ننھی چڑیوں کے رُوپ میں جنت میں جہاں چاہیں پھرتی رہتی ہیں۔

۹۔ ابن ابی حاتم نے حضرت ابوالدرداء ؓ سے روایت کی ہے۔ کہ اُن سے پوچھا گیا۔ کہ ارواح شہداء کہاں ہوتی ہیں۔ تو انہوں نے بتایا۔ کہ وہ سبز رنگ کے پرندوں میں عرش الٰہی سے لٹکی ہوئی قندیلوں میں رہتی ہیں۔ اور جنت میں جہاں چاہیں۔ چلتی پھرتی رہتی ہیں۔

۱۰۔ امام احمد، عبد، ابن ابی شیبہ، طبرانی اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ شہداء کرام جنت کی نہروں کے کناروں پر سبز گنبدوں میں رہتے ہیں۔ اور صبح وشام ان کا رزق انہیں وہیں پر پہنچ جاتا ہے۔

۱۱۔ ہناد بن السری نے کتاب الزہد میں اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابی بن کعب

besturdubooks.wordpress.com

رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ بعض شہداء کرام جنت کے صحن میں لگے باغیچوں میں سبز گنبدوں میں رہتے ہیں۔ اور اُن کے پاس بیل اور مچھلیاں بھیجی جاتی ہیں۔ جو آپس میں چہلیں کرتے ہیں۔ اور جنتی ان کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ اور جب ان لوگوں کو ان کے گوشت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ان میں ایک مغلوب ہو جاتا ہے۔ جس کا گوشت جنتی لوگ کھا لیتے ہیں۔ اور اُن کے گوشت میں جنت کی ہر نعمت کا مزا ہوتا ہے۔

۱۲۔ امام بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جب حضرت حارثہ شہید ہوئے، تو ان کی والدہ نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! آپ میرے ہاں حارثہ کا مقام تو پہچانتے ہی ہیں۔ اگر وہ جنت میں ہے۔ تو میں صبر کرلوں۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی بات ہے۔ تو آپ کو معلوم ہے۔ کہ میں کیا کروں گی۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جنتیں تو بہت ہیں۔ حارثہ جنت الفردوس میں ہیں۔ جو سب سے اونچی جنت ہے۔

۱۳۔ امام مالک نے المؤطا میں اور احمد ونسائی نے صحیح مسند کے ساتھ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا مومن کی روح پرندے کی شکل میں جنت کے درخت پر لٹکی رہتی ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن ان کے جسم میں دوبارہ لوٹائے گا۔

۱۴۔ امام احمد اور طبرانی نے سند حسن کے ساتھ حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔ جب ہم فوت ہو جائیں گے۔ تو کیا ہم ایک دوسرے کو مل سکیں گے۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ روحیں پرندوں کی شکلوں میں جنت کے درختوں سے معلق رہیں گی۔ اور جب قیامت کا دن ہوگا۔ تو اپنے اپنے جسموں میں چلی جائیں گی۔

۱۵۔ ابن سعد نے محمود بن لبید کے واسطہ سے حضرت اُم بشر بن البراء رضی اللہ عنہم

besturdubooks.wordpress.com

سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا مرنے والے ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: تیرا بھلا ہو۔ نفس مطمئنہ (مومن کی روح) سبز رنگ کے پرندے کی صورت میں جنت میں رہے گی۔ اگر پرندے درختوں پر ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ تو یہ بھی ایک دوسرے کو پہچانیں گے۔

۱۶۔ ابن عساکر نے ایک سند سے حضرت اُم بشرؓ سے جوابی کی بیوی کے نام سے مشہور تھیں سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا۔ یارسول اللہؐ! کیا ہم مرنے کے بعد ایک دوسرے سے مل سکیں گے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: روحیں پرندوں کی شکل میں جنت کے درختوں پر رہیں گی۔ اور جب قیامت کا دن ہوگا۔ تو وہ اپنے جسموں میں لوٹ جائیں گی۔

۱۷۔ ابن ماجہ، طبرانی اور البیہقی نے البعث میں عمدہ سند کے ساتھ حضرت عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے۔ کہ جب حضرت کعب رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو اُم بشر بنت البراءؓ نے اُن کے پاس آکر کہا۔ اے ابوعبدالرحمٰن اگر تم فلاں شخص سے ملو۔ تو انہیں میرا اسلام کہنا۔ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: اے اُم بشر، اللہ تعالیٰ تمہاری مغفرت فرمائے۔ ہمیں اس کا کہاں ہوش ہوگا۔ تو وہ فرمانے لگیں۔ کیا تم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنا؟ کہ آپ نے فرمایا: کہ مومن کی روح جنت میں جہاں چاہے سیر کرتی رہتی ہے۔ اور کافر کی روح سجین میں ہوتی ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: ہاں کیوں نہیں۔ یہ تو ہے۔

۱۸۔ ابن مندہ، طبرانی اور ابوالشیخ نے حضرت ضمرہ بن حبیب سے مرسلاً روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ سبز رنگ کے

besturdubooks.wordpress.com

پرندوں کی شکل میں جنت میں جہاں چاہے گھومتی پھرتی ہیں اور پوچھا گیا۔ یارسول اللہؐ! اور کافر کی روحیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: وہ سجین کے اندر قید رہتی ہیں۔

۱۹۔ البیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت عبداللہ بن سلام کی آپس میں ملاقات ہوئی۔ تو ایک نے دوسرے سے پوچھا۔ اگر تم مجھ سے پہلے اپنے رب کریم سے جا ملے۔ تو مجھے بتانا کہ تمہارے ساتھ کیا بیتی۔ تو انہوں نے پوچھا۔ کیا مردے زندوں سے مل سکتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا۔ ہاں، کیونکہ مومنوں کی روحیں جنت میں جہاں چاہیں آجا سکتی ہیں۔

۲۰۔ امام طبرانی نے اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جنت سورج کی شعاعوں میں طے کر کے رکھی گئی ہے۔ اور اُسے ہر سال کھولا جاتا ہے۔ اور مومنوں کی روحیں سبز رنگ کی ننھی ننھی چڑیوں کی صورت میں جہاں سے چاہیں جنت کے پھل کھاتی پھرتی ہیں۔

۲۱۔ خلال نے ابن مندہ کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے۔ کہ مومنوں کی روحیں سبز رنگ کی ننھی ننھی چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں اور انہیں جنت کے پھلوں کا رزق ملتا ہے۔

۲۲۔ امام احمد، الحاکم، البیہقی نے اور ابن ابی داؤد نے البعث میں اور ابن ابی الدنیا نے العزاء میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی اولاد جنت کے پہاڑوں میں رہتی ہے۔ جن کی نگرانی حضرت ابراہیمؑ اور حضرت سارہؓ کرتے ہیں۔ اور پھر قیامت کے روز ان بچوں کو اللہ تعالیٰ ان کے والدین کے سپرد فرما دے گا۔

besturdubooks.wordpress.com

۲۳۔ ابن ابی الدنیا نے کتاب العزاء میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر بچہ مسلمان ہوتا ہے۔ اور وہ جنت میں کھانے پینے سے سیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کرتا رہتا ہے کہ اے رب کریم مجھے میرے والدین سے ملا دے۔

۲۴۔ ابن ابی الدنیا نے العزاء میں ہی حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جنت میں ایک درخت ہے۔ جسے طوبیٰ کہتے ہیں۔ اور اُس میں شیر دان ہی شیر دان ہیں۔ جب کوئی دودھ پیتا بچہ فوت ہو جاتا ہے۔ تو وہ بچہ اُسی درخت کے شیر دان سے دودھ پیتا ہے۔ اور انہیں گود میں لینے والے حضرت ابراہیم خلیلؑ ہیں۔

۲۵۔ ابن ابی الدنیا نے ہی العزاء میں حضرت عبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ کہ جنت میں ایک درخت ہے۔ جس کے گائے کی طرح سے تھن ہیں۔ جس میں جنت کے بچوں کو دودھ ملتا ہے۔

۲۶۔ سعید بن منصور نے حضرت مکحول رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ نے ارشاد فرمایا: کہ مسلمانوں کے بچوں کی روحیں بھی سبز رنگ کی چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔ جن کی کفالت حضرت ابراہیم خلیل الرحمٰن علیہ السلام فرماتے ہیں۔

۲۷۔ ابن ابی حاتم نے حضرت خالد بن معدان سے روایت کی ہے۔ کہ جنت میں طوبیٰ نامی ایک درخت ہے۔ جس میں شیر دان ہیں۔ اور مومنوں کے بچے انہیں شیر دانوں کے دودھ پر پلتے ہیں۔ اور اگر کسی عورت کے بچہ کا اسقاط ہو جاتا ہے۔ تو وہ جنت کی ایک نہر میں رہتا ہے۔ اور اس میں پروان چڑھتا رہتا ہے۔ یہاں تک وہ قیامت کو چالیس برس کا ہو کر اُٹھے گا۔

۲۸۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے

besturdubooks.wordpress.com

حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ جنت الماوی میں سبز رنگ کے پرندے ہیں۔ جن پر شہداء کی روحیں سوار ہوتی ہیں۔ اور وہ ان پر جنت میں جہاں دل چاہے گھومتی ہیں۔ اور فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں جہنم کی طرف جاتی ہیں۔ اور مومن بچوں کی روحیں چڑیوں کی صورت میں جنت میں رہتی ہیں۔

۲۹۔ ہناد بن السری نے الزہد میں حضرت ہذیل سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں صبح وشام جہنم کی طرف جاتی ہیں۔ اور بس یہی اُن کی پرواز ہے۔ اور مومن بچوں کی روحیں جو ابھی جوانی کی منزل کو نہیں پہنچے ہوتے جنت کی چڑیوں کی صورت میں جنت میں چرتی چگتی اور گھومتی پھرتی رہتی ہیں۔

۳۰۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی

وَلَا تَقُوْلُوْ مَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا

جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مقتول ہوئے ہیں انہیں مردہ مت کہو۔

کے بارے میں انہوں نے فرمایا: شہداء کی روحیں سفید رنگ کے ننھے ننھے پرندوں کی شکل میں جنت میں رہتی ہیں۔ جیسے پانی کے بلبلے ہوں۔ یا کبوتروں کی طرح سے ہوتی ہیں۔

۳۱۔ ابن مندہ نے حضرت اُم کبشہ بنت المعرور رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمارے ہاں تشریف لائے۔ تو ہم نے آپؐ سے ان روحوں کے بارے میں پوچھا۔ تو آپ نے وعظ بیان فرمایا: کہ سب گھر والے رونے لگے۔ پھر آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں کی صورت میں جنت میں چرتی چگتی پھرتی ہیں۔ جنت کے پھل کھاتی ہیں۔ ان کا پانی پیتی ہیں۔ اور عرش الٰہی کے

besturdubooks.wordpress.com

نیچے لٹکی قندیلوں میں رہتی ہیں۔اور دعائیں کرتی ہیں۔

رَبَّنَا اَلْحِقْ بِنَا اِخْوَانَنَا وَاٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا

اے رب کریم ہمارے بھائیوں کو ہمارے ساتھ ملادے۔اور جو تو نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے وہ ہمیں عطا فرمادے۔

اور کافروں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں رہتی ہیں۔وہ آگ کھاتی ہیں۔ اور آگ ہی پیتی ہیں۔اور آگ کی غاروں میں رہتی ہیں اور وہ کہتی رہتی ہیں۔

رَبَّنَا لَا تُلْحِقْ بِنَا اِخْوَانَنَا وَلَا تُؤْتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا

اے رب کریم! ہمارے بھائیوں کو ہمارے ساتھ نہ ملا۔اور جو وعدہ تو نے ہم سے کیا ہے۔وہ ہم سے پورا نہ فرما۔

۳۲۔ امام بیہقی نے الدلائل میں اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے اپنی اپنی تفسیروں میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے سامنے وہ سیڑھی لائی گئی جس کے ذریعہ سے انسانوں کی روحیں اوپر چڑھتی ہیں۔اور کسی مخلوق نے ایسی حسین و جمیل سیڑھی نہیں دیکھی ہوگی۔اور اسے دیکھ کر میت کی آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جاتی ہیں۔اور وہ آسمان کی طرف لگ جاتی ہیں۔مجھے بھی یہ سیڑھی اچھی لگی۔اور میں اور جبریل اس سیڑھی سے اوپر چڑھ گئے اور میں نے آسمان کا دروازہ کھلوایا تو سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔جن کے سامنے اُن کی اولاد کی روحیں پیش کی جاتی ہیں۔تو آپ فرماتے ہیں کہ یہ پاکیزہ اور نیک روح ہے۔اسے علیین میں لے جاؤ۔اور پھر برے لوگوں کی روح پیش کی جاتی ہے۔تو آپ فرماتے ہیں کہ اس ناپاک اور خبیث روح کو سجین میں لے جا کر ڈال دو۔

۳۳۔ ابونعیم نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے۔کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مومنوں کی

besturdubooks.wordpress.com

روحیں ساتویں آسمان پر رہتی ہیں۔اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتی ہیں۔

۳۴۔ ابونعیم نے ہی الحلیہ میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں۔کہ ساتویں آسمان پر ایک بڑا گھر ہے۔جسے البیضاء کہتے ہیں۔اس میں مومنوں کی روحیں اکٹھی ہوتی ہیں۔اگر دنیا سے کوئی شخص فوت ہوکر آتا ہے۔تو یہ روحیں اُس کا استقبال کرتی ہیں۔اور اُس سے دنیا کے حالات پوچھتی ہیں۔جیسے کوئی مسافر اپنے گھر سے آنے والے سے اپنے گھر والوں کے حالات پوچھتا ہے۔

۳۵۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت عبداللہ بن عمیر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے ان کے بیٹے کی تعزیت فرمائی۔اور اُن کے جسم کو سولی دی گئی تھی۔فرمانے لگی۔غم مت کریں۔ارواح تو آسمان پر اللہ تبارک وتعالیٰ کے پاس ہوتی ہیں۔یہ تو ان کا محض جسم ہے۔

۳۶۔ سعید المروزی نے الجنائز میں حضرت عباس بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحیں جبریل امین کے سپرد کردی جاتی ہیں۔ اور اُن سے کہا جاتا ہے کہ قیامت تک تم ان کے ذمہ دار ہو۔

۳۷۔ سعید بن منصور نے سنن میں اور ابن جریر نے الادب میں حضرت مغیرہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت عبداللہ بن سلام سے ہوئی۔تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن سلام سے فرمایا: اگر آپ مجھ سے پہلے فوت ہوجائیں۔تو اپنے پر بیتی مجھے بتا دینا۔اور اگر میں تم سے پہلے فوت ہوگیا۔تو میں اپنا ماجرا بتادوں گا۔انہوں نے فرمایا: آپ کیسے بتائیں گے۔جبکہ آپ فوت ہوچکے ہوں گے؟ تو فرمایا: کہ روحیں جسم سے نکلنے کے بعد زمین وآسمان کے درمیان میں ہوتی ہیں۔پھر جسم میں لوٹ آتی ہیں۔پھر خدا کا کرنا یہ کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی وفات ہوگئی۔ تو حضرت عبداللہ بن سلام نے انہیں خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا۔کہ تم

besturdubooks.wordpress.com

نے کونسی چیز کو افضل پایا۔ تو انہوں نے فرمایا: میں نے توکل علی اللہ کو سب سے افضل پایا۔

۳۸۔ ابن المبارک نے الزہد میں اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور ابن مندہ اور ابن ابی الدنیا نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے۔ اور انہوں نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحوں کو زمین کے برزخ میں رکھا جاتا ہے۔ اور وہ جہاں چاہتی ہیں۔ چلی جاتی ہیں۔ اور کافر کی روح سجین میں رہتی ہے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ برزخ دنیا و آخرت کے درمیان ایک مقام ہے۔

۳۹۔ حکیم ترمذی نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مومنوں کی روحیں زمین کے برزخ میں چلی جاتی ہیں۔ اور زمین و آسمان کے درمیان جہاں چاہتی ہیں آتی جاتی ہیں رہتی ہیں۔ اور جسم میں واپس آنے تک وہیں رہتی ہیں۔

۴۰۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ مومنوں کی روحیں کھلی ہوتی ہیں۔ جہاں چاہیں آتی جاتی ہیں۔

۴۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اُن سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں سوال کیا گیا۔ کہ مرنے کے بعد وہ کہاں ہوتی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ سفید پرندوں کی صورت میں عرش الٰہی کے سایہ تلے رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں ساتویں زمین میں ہوتی ہیں۔ جب کوئی مومن فوت ہو جاتا ہے۔ تو اُسے دوسرے مومنوں کے پاس لے جاتے ہیں۔ اور اُن کی مجلسیں لگی ہوتی ہیں۔ تو وہ لوگ اس سے اپنے بعض ساتھیوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ اگر وہ بتائے کہ وہ فوت ہو چکا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ بس وہ گیا نیچے۔ کیونکہ اگر وہ کافر ہوا تو اُسے زمین کے نیچے پھینک دیتے ہیں۔ اور کسی کے

besturdubooks.wordpress.com

بارے میں پوچھتے ہیں۔تو وہ بتاتا ہے۔کہ وہ بھی فوت ہو چکا ہے۔تو وہ کہتے ہیں۔اُسے اوپر لایا گیا ہے۔

۴۲۔ مروزی نے اور ابن مندہ نے الجنائز میں اور ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ کافروں کی روحیں برہوت میں ایک بنجر اور شور زمین میں جمع ہوتی ہیں۔اور مومنوں کی روحیں انجابیہ میں اور برہوت یمن میں ہے۔اور انجابیہ شام میں۔

۴۳۔ ابن عساکر نے حضرت عروہ بن رویم سے روایت کی ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ انجابیہ میں ہر مومن کی روح آتی ہے۔

۴۴۔ ابوبکر النجاد نے اپنے مشہور رسالہ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے بہترین وادی وادی مکہ ہے۔اور سب سے بری وادی وادی احقاف ہے۔اور یہ وادی حضرموت میں ہے۔جسے برہوت کہتے ہیں۔اس میں کافروں کی روحیں رہتی ہیں۔

۴۵۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔کہ بعض مومنوں کی روحیں چاہِ زمزم میں بھی رہتی ہیں۔

۴۶۔ امام الحاکم نے المستدرک میں اور ابن مندہ نے اخنس بن خلیفہ العنبسی سے روایت کی ہے۔کہ حضرت کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو خط بھیجا اور اُن سے مومنوں کی روحوں کے بارے میں پوچھا۔کہ وہ کہاں جمع ہوتی ہیں؟ اور مشرکوں کی روحیں کہاں اکٹھی ہوتی ہیں؟ تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ مسلمانوں کی روحیں اریحا میں اور لڑکوں کی روحیں صنعاء میں جمع ہوتی ہیں۔اور ان کے قاصد نے واپس آ کر انہیں یہ بات بتائی۔تو انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے سچ فرمایا ہے۔اور ابن جریر نے اپنی تفسیر میں فرمایا ہے کہ حضرت صفوان فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عامر بن عبداللہ سے یمن میں پوچھا۔کہ مومنوں کی روحوں کا

besturdubooks.wordpress.com

کوئی مشترکہ ٹھکانہ ہے؟ تو فرمایا: ہاں مومنوں کا اصل ٹھکانہ زمین ہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

کہ ہم نے زبور میں ذکر کے بعد لکھا ہے کہ اس زمین کے وارث میرے نیک بندے ہوں گے۔ اور زمین ہی ہے جس میں مومنوں کی روحیں آخر کو اکٹھی ہوں گی۔ یہاں تک وہ قبروں سے اُٹھیں گے۔

۴۷۔ ابن ابی الدنیا نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض مومنوں کی روحیں جب قبض کی جاتی ہیں۔ تو اُسے ایک ایسے ملک کو لے جاتے ہیں۔ جسے رمیائیل کہتے ہیں۔ اور وہ مومنوں کی روحوں کا محشر ن ہے۔

۴۸۔ حضرت ایان بن ثعلب اہل کتاب کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اُس نے کہا کہ کافروں کی روحوں کے لیے جو ملک مخصوص ہے۔ اُس کا نام دُومہ ہے۔

۴۹۔ عقیلی نے کمزور سند کے ساتھ حضرت خالد بن معدان کے واسطہ سے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت خضر بحر اعلیٰ اور بحر اسفل کے درمیان ایک نوری منبر پر بیٹھے ہیں۔ اور سمندر کے سب جانوروں کو حکم ہے کہ ان کی سنیں اور اُن کی اطاعت کریں۔ اور روحیں اُن کے سامنے صبح وشام پیش کی جاتی ہیں۔

۵۰۔ ابن القیم نے فرمایا ہے کہ مرنے کے بعد روحوں کے رہنے کی جگہ کا مسئلہ اہم ہے۔ اور اس کا دارومدار نص شرع پر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مومنوں کی روحیں سب کی سب جنت میں رہتی ہیں۔ ان میں مومنوں اور شہیدوں کی روحیں شامل ہیں۔ جبکہ ان سے کوئی بڑا گناہ سرزد نہ ہو گیا ہو۔ جو جنت میں اس روح کو داخل

besturdubooks.wordpress.com

ہونے سے روک دے۔ حضرت کعبؓ، حضرت اُم ہانیؓ، اُم بشرؓ، ابوسعیدؓ اور دوسرے اصحاب کی روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

اگر وہ مقربین الٰہ سے ہوا۔ تو راحت اور ریحان اور نعمتوں کی جنت میں رہے گا۔

بدن سے نکلنے کے بعد روحیں تین طرح کی ہوتی ہیں۔ (۱) مقربین اور جنت کی نعمتوں میں رہتی ہیں۔ (۲) دائیں ہاتھ والی اور یہ بھی سلامتی کے ساتھ رہتی ہیں۔ یعنی وہ عذاب سے سلامت رہتی ہیں (۳) گمراہ جھوٹی ان کی مہمانی گرم کھولتے ہوئے جہنم کے پانی سے ہوتی ہے۔ اور پھر جہنم ہی ان کا ٹھکانہ ہوگا۔

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِيْ فِيْ عِبَادِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ

اے مطمئن روح! تو اپنے پروردگار کے جوارِ رحمت میں چلی جا۔ کہ تو اس سے خوش وہ تجھ سے خوش۔ اور میرے بندوں میں شامل ہو جا۔ اور میری جنت میں داخل ہو جا۔

اور حضرات صحابہ کرام اور تابعین کی ایک جماعت نے فرمایا ہے یہ خوشخبری انہیں دنیا سے رخصت ہوتے وقت دی جائے گی۔ اور اللہ تعالیٰ کے مقرب فرشتے انہیں یہ بشارت دیں گے۔ اور اس بات کی تائید یہ فرمان باری تعالیٰ کرتا ہے کہ مومن آل فرعون کے بارے میں ہے۔

قِيْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يٰلَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ ○

اُسے کہا جائے گا۔ جنت میں داخل ہو جاؤ۔ وہ کہے گا کاش میری قوم کو (میرا یہ

besturdubooks.wordpress.com

مقام) معلوم ہو جاتا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ احادیث حضرات شہداء کرام کے ساتھ مخصوص ہیں۔ جیسا کہ ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت ہے۔ اور جیسا کہ فرمان رسولؐ گرامی ہے کہ جب تم میں سے کوئی فوت ہوتا ہے تو صبح وشام اس کا ٹھکانہ اُسے دکھایا جاتا ہے اور سابقہ حدیث شریف میں مذکور ہوا ہے۔ کہ اس کی روحیں ساتویں آسمان کے اُوپر رہتی ہیں اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھتے رہتے ہیں۔

۵۱۔ اور ابن حزم فرماتے ہیں کہ روحوں کا ٹھکانہ مرنے کے بعد بھی وہیں ہوگا۔ جہاں اُن کے جسموں کے پیدا کرنے سے پہلے تھا۔ یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں جانب۔ اور کتاب وسنت میں اس کی دلیلیں موجود ہیں۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

کہ تیرے رب کریم نے انسانوں سے ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد کو نکالا۔

اور پھر فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ

کہ ہم نے تمہیں پیدا فرمایا۔ اور پھر تمہاری شکلیں بنائیں۔

اور یہ بات درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحوں کو ایک ساتھ پیدا فرمایا۔ اسی لیے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بتایا کہ روحوں کے لشکروں کے لشکر پیدا ہوئے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے شناسا ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے مانوس ہیں۔ اور جو ایک دوسرے سے واقف نہیں ہیں۔ ان میں آپس میں اختلاف ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان سب سے عہد لیا۔ اور انہیں گواہ بنایا جب انہیں صورت بخش کر عقل عطا فرمائی۔ اور فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کرنے کے لیے ہی اُن سے عہد لے لیا۔ اور اُن کی روحوں کو جسموں میں داخل کرنے سے پہلے ہی اُن سے فرمایا کہ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوْا بَلٰى، کیا میں تمہارا

besturdubooks.wordpress.com

رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں)۔ اور ابھی ان کے جسم مٹی اور پانی میں ناپید تھے۔ اور اپنے اپنے وقت پر انہیں ایک قطرہ منی سے تخلیق فرما کر ان کی روحیں مٹی کے قالبوں میں داخل فرماتا ہے۔

اور یہ درست ہے کہ دنیا میں روحوں کا ٹھکانہ جسم ہے۔ اُن میں احساس وتمیز ہے۔ ان کی دنیا میں آزمائش ہوتی ہے۔ اور پھر اس دنیا سے چھٹکارا حاصل کر کے یہ عالم برزخ میں پہنچ جاتی ہیں۔ اور پھر قیامت کے دن اپنے جسموں میں واپس لوٹ کر جی اُٹھیں گی۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خوش نصیب روحوں کو معراج کی رات جنت میں ملاحظہ فرمایا تھا۔ کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں جانب موجود تھیں۔ اور بدنصیب روحیں حضرت آدمؑ کے بائیں جانب موجود تھیں۔ اور ابھی اس وقت یہ عناصر اربعہ موجود نہیں تھے یعنی پانی، ہوا، مٹی اور آگ، یہ ابھی کہیں آسمان نیچے تھے۔ اور دائیں بائیں والے برابر نہیں تھے۔ بلکہ دائیں والی روحیں بہت بلند اور یہ بائیں والی بہت پست تھیں۔ اور انبیاء وشہداء کی مبارک روحوں کو جنت میں رکھا جاتا ہے۔ اور اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔

۵۲۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔ اور یہی تمام ائمہ اسلام کا قول ہے۔ کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

فَاَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ ○ وَاَصْحٰبُ الْمَشْـَٔمَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَشْـَٔمَةِ وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ ○ اُولٰٓئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ فِيْ جَنّٰتِ النَّعِيْمِ ○

تو جو دائیں طرف والے ہیں۔ اور دائیں طرف والے کیا ہی اچھے ہیں۔ اور بائیں طرف والے کیا ہیں وہ بائیں طرف والے، اور جو آگے بڑھنے والے ہیں وہ تو آگے ہی بڑھنے والے ہیں۔ وہ مقرب بارگاہ ہیں۔ وہ آرام کے باغوں میں ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ○

یا تو وہ مقربین بارگاہ ہیں۔ تو وہ راحت و آرام میں ہیں۔ اور نعمتوں کی جنت میں ہیں۔

اور پھر قیامت کو اپنے جسموں میں لوٹ آئیں گی۔ اور یہ اُن کی دوسری زندگی ہوگی۔

اور ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ روحیں قبروں کی وسعت میں ہی رہتی ہیں۔ اور علامہ ابن عبدالبر اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے کہ مرنے والے سے سوال و جواب ہوتا ہے۔ قبر میں اُسے اٹھا کر بٹھا دیتے ہیں۔ سوال و جواب کے بعد راحت و ریحان اور عذاب قبر۔ اور قبروں کی زیارت کا حکم اور اُنہیں سلام کرنا۔ اور اُنہیں خطاب کرنا۔ یہ تمام باتیں اس امر کا ثبوت ہیں کہ روحوں کا تعلق قبروں سے مسلسل رہتا ہے۔

لیکن حافظ ابن قیمؒ اس قول کی تردید فرماتے ہیں کہ روحوں کا تعلق قبروں سے مسلسل رہتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔ یہ بات غلط اور کتاب و سنت کے خلاف ہے۔ اور قبر میں سوال و جواب سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ روحوں کا تعلق قبروں سے ہمیشہ رہتا ہے۔ بلکہ روح کا ایک خاص تعلق جسم سے ہو جاتا ہے۔ جس سے قبر میں اُس کا بیٹھنا اور سوالوں کا جواب دینا ممکن ہے۔ اور روح اپنے خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور روح کی شان یہ ہے کہ وہ رفیق اعلیٰ کے ساتھ رہتی ہے۔ اور بدن کے ساتھ اُس کا تعلق بھی قائم ہو جاتا ہے۔ کہ مسلمان جب اُسے سلام کہتا ہے۔ تو وہ سلام کا جواب دیتی ہے۔ اور اُس وقت بھی وہ علیین میں اپنے مقام پر ہی ہوتی ہے۔ دیکھئے جبریلؑ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیکھا۔ اور اُن کے چھ سو پر تھے۔ اور اُس کے دو پروں نے افق کو گھیر

besturdubooks.wordpress.com

رکھا تھا۔ اور اس کے باوجود وہ جناب نبی اکرمؐ کے قریب تھے اور آپ کے زانوؤں کے ساتھ اپنے زانوں ملائے ہوئے تھے۔ اور اپنے دونوں ہاتھ رانوں پر رکھے ہوئے تھے۔ حالانکہ اصل میں جبریل اُس وقت بھی اپنے مقام پر ہی تھے۔ اسی طرح سے روحیں آسمان پر ہوتے ہوئے بھی قبر سے متعلق رہتی ہیں۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں۔ میں نے اپنا سر اُٹھا کر دیکھا۔ تو جبریل امین اپنے قدم آسمان وزمین میں پھیلائے کہہ رہے تھے۔ "یَامُحَمَّدُ، اَنْتَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَاَنَا جِبْرِیْلُ" یا محمد! آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اور میں جبرائیل ہوں۔ اور میں اپنی نظریں کسی طرف پھیرے بغیر جبریل کو دیکھ رہا تھا۔ اور اسی طرح سے ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول اجلال فرماتا ہے عرفہ شام کو اور اسی طرح کئی موقعوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت بندوں سے قریب ہوجاتی ہے۔ اور حالانکہ اللہ تعالیٰ زمان ومکان اور حرکت وانتقال سے پاک ہے۔ اور وہ بندوں کے قریب ترین ہوجاتا ہے۔ اور یہاں غائب کو حاضر پر قیاس نہیں کرسکتے اور اسی طرح سے روح کو جسم پر قیاس نہیں کرسکتے۔ کہ وہ ایک جگہ حاضر ہو اور دوسری جگہ سے غائب ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دیکھو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج میں جناب موسیٰ علیہ السلام کو چھٹے آسمان پر بھی دیکھا۔ اور دنیا میں قبر میں نماز پڑھتے بھی انہیں ملاحظہ فرمایا: کہ روح کا اصل مقام تو آسمان ہے۔ اور وہ قبر میں بھی موجود ہیں۔ اور وہ روح مع البدن نماز ادا فرمارہے تھے۔ اور یہ روح کا قبر کے ساتھ تعلق ہے۔ جو قائم رہتا ہے۔ حالانکہ وہ اعلیٰ علیین میں رہتی ہے۔ اور قبر پر آنے والوں کا سلام بھی سنتی ہے۔ اور راحت محسوس کرتی ہے۔ کیونکہ روح کی کیفیت اور ہے۔ اور جسم کی حالت اور ہے۔ اور دیکھیں سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور اُس کی شعاعیں سارے عالم پر پڑتی رہتی ہیں۔ اور اصل سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور عارضی طور پر اُس کی شعاعیں زمین پر پڑتی رہتی ہیں۔ اور اسی طرح سے روح کا حال ہے۔ کہ وہ اعلیٰ علیین میں

besturdubooks.wordpress.com

رہتے ہوئے بھی قبر سے نتھی رہتی ہے۔

اور اسی طرح سے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو آسمانوں میں دیکھا۔ اور یہ درست ہے کہ آپ نے انہیں آسمانوں میں جسموں کی طرح روحوں کو بھی ملاحظہ فرمایا: اور یہ بھی حدیث شریف میں وارد ہوا ہے۔ کہ وہ زندہ ہیں۔ اپنی قبروں میں نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور خود جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جو شخص مجھ پر میری قبر پر درود پڑھتا ہے میں اُسے سنتا ہوں اور جو دور سے پڑھتا ہے۔ وہ مجھے پہنچا دیا جاتا ہے۔ یہ حدیث امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے درج فرمائی ہے۔ اور آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری قبر پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کی آوازیں سننے کی طاقت بخشی ہے۔ اس لیے جو شخص بھی مجھ پر درود شریف پیش کرے گا۔ وہ فرشتہ قیامت تک درود پڑھنے والے کا نام مع اس کے باپ کے لے کر مجھے پہنچاتا رہے گا۔ یہ حدیث پاک حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے البزار اور طبرانی نے نقل فرمائی ہے۔

اور یہ بات طے ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک اعلیٰ علیین میں دوسرے انبیاء کی روحوں کے ساتھ موجود ہے۔ اور آنجنابؐ مقام رفیق اعلیٰ پر فائز ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے۔ کہ روح علیین میں ہوتے ہوئے یا آسمان یا جنت میں ہوتے ہوئے بھی بدن کے ساتھ اُس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ جہاں وہ سنتی، نماز پڑھتی اور تلاوت کرتی ہے۔ اور یہ بات دنیوی حالات کو دیکھتے ہوئے ہمیں مشکل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دنیا و آخرت کے حالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور برزخ کے حالات دنیا سے مختلف ہیں۔ یہ تمام باتیں امام ابن قیم نے لکھی ہیں۔

اور ایک دوسری جگہ فرمایا ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ پانچ طرح کا تعلق ہوتا ہے

besturdubooks.wordpress.com

(۱) ماں کے پیٹ میں (۲) ولادت کے بعد (۳) سوتے کی حالت میں کہ ایک طرح سے روح نیند کے دوران جدا ہوتی ہے اور ایک طرح سے بدن کے ساتھ تعلق ہوتا ہے (۴) عالم برزخ میں کہ عالم برزخ میں ایک طرح سے بدن سے تعلق ہوتا ہے اور ایک طرح سے جدائی ہوتی ہے۔ اور بگاڑ اُس میں ہوتا ہے۔ (۵) قیامت کے دن جس دن مردے قبروں سے اُٹھیں گے۔ اور یہ روح اور جسم کا تعلق مکمل ترین ہوگا۔ کہ اب نہ اُسے موت آئے گی۔ نہ نیند آئے گی۔ نہ کوئی اور بگاڑ بدن میں ہوگا۔ اور ایک مقام پر فرماتے ہیں۔ کہ روح کی رفتار نہایت تیز ہے۔ کہ وہ ایک لمحے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔ ایک لحظہ میں آسمان سے قبر تک اور قبر سے آسمان تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس بات کا مشاہدہ انسان کو نیند کے درمیان ہوتا ہے۔ کہ سونے والے کی روح ایک پلک جھپکتے میں سات آسمان چیر کر نکل جاتی ہے۔ اور عرش الٰہی کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔ اور پھر فوراً جسم میں واپس لوٹ آتی ہے۔

اور پھر ان تمام اقوال کے بعد ابن قیم نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ جابیہ یا چاہِ زمزم میں بھی رہتی ہے۔ اور کفار کی برہوت میں۔ اور ابن مندہ نے حضرت سفیان سے حضرت ابان بن ثعلب کے حوالہ سے روایت کی ہے۔ کہ ایک آدمی نے بتایا: کہ میں نے وادی برھوت میں ایک رات گزاری۔ اور اُس میں مختلف لوگوں کی آوازیں آرہی تھیں۔ کہ وہ کہہ رہے تھے۔ یا دُومہ، یا دُومہ اور ہم سے ایک اہل کتاب شخص نے روایت کی ہے۔ کہ دومہ ایک فرشتہ ہے۔ جو کفار کی روحوں پر مقعین ہے۔ حضرت سفیان فرماتے ہیں۔ کہ ہم نے کئی حضرمی لوگوں سے اس کے بارے میں پوچھا۔ تو اُنہوں نے بتایا کہ کوئی شخص برہوت کی وادی میں ایک رات بھی نہیں گزار سکتا۔

اور ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت عمرو بن سلیمان سے روایت کی ہے۔ کہ ایک یہودی شخص مر گیا اور اُس کے پاس ایک مسلمان شخص کی امانت تھی۔ اور یہودی کا ایک مسلمان لڑکا تھا۔ لیکن اُسے بھی امانت کی جگہ کا علم نہیں

besturdubooks.wordpress.com

تھا۔ کہ کہاں رکھی ہے۔ تو اُس مسلمان نے حضرت شعیب الجبائی سے اس کا ذکر کیا۔ تو انہوں نے کہا تم برہوت کی وادی میں جاؤ، وہاں پر ایک چشمہ ہے۔ جو پُرسکون رہتا ہے۔ ہفتہ کے دن اُس چشمہ پر جاؤ اور وہاں جا کر اپنے والد کو آواز دے کر امانت کے بارے میں پوچھو۔ وہ تمہاری بات کا جواب دے گا۔ اُس وقت جو چاہو اس سے پوچھ لو۔ لہٰذا وہ مسلمان لڑکا باپ کی قبر کے قریب چشمہ پر گیا۔ اور باپ کو آواز دے کر امانت کے بارے میں پوچھا۔ تو اُس نے جواب دیا۔ کہ وہ امانت دروازے کی چوکھٹ کے نیچے ہے۔ وہاں سے نکال کر اُسے دے دو اور دین اسلام پر قائم رہو۔

پھر ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر قول کو ہر موقعہ پر درست نہیں سمجھتے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ روحوں کے حالات درجات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور یہ فرق عالم برزخ میں ہوتا ہے۔ اس لیے مختلف دلیلوں کا آپس میں تعارض (مقابلہ) نہیں ہے۔ کیونکہ جس قسم کی اور درجہ کی روح ہوگی۔ اس کا ٹھکانہ بھی اُسی مرتبہ کے لحاظ سے متعین ہوگا۔ اور وہ اپنے مرتبہ کے مطابق ہی اُس مقام پر رہے گا۔

تو اُن میں سے بعض روحیں۔ اعلیٰ علیین میں اور بعض ملاء اعلیٰ میں رہتی ہیں۔ اور وہ انبیاء کرام کی روحیں ہیں۔ اور وہ بھی اپنے اپنے مقامات پر الگ الگ رہتی ہیں۔ جیسا کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شب معراج کو ملاحظہ فرمایا: ان میں سے بعض روحیں سبز رنگ کے پرندوں کے قالب میں جنت میں جہاں چاہتی ہیں چلتی پھرتی رہتی ہیں۔ اور ان میں سے بعض شہداء کی کچھ روحیں قرضہ کی وجہ سے جنت میں داخل ہونے سے روک دی جائیں گی۔ جیسا کہ مسند میں حضرت محمد بن عبداللہ بن جحش رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! اگر میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے قتل ہو جاؤں۔ تو میرے لیے کیا ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: تمہارے لیے جنت ہوگی۔ جب وہ شخص واپس لوٹا۔ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں اگر تم پر قرضہ

besturdubooks.wordpress.com

نہ ہوتو۔ کیونکہ ابھی ابھی جبریل نے مجھ سے سرگوشی کی ہے۔اس بارے میں اور اُن میں سے بعض جنت کے دروازے پر روک دیئے جائیں گے۔اور بعض قبر میں ہی روک دیئے جائیں گے۔اور اُن پر قبر میں آگ بھڑکا دی جائے گی۔اور اُن میں سے بعض زمین کے اندر کسی حصہ میں بند کر دیئے جائیں گے۔اور اُن کی روحیں ملاء اعلیٰ تک پہنچ نہیں پائیں گی۔کیونکہ وہ روح سفلی درجہ کی حقدار ہوگی۔ وہ آسمانی روحوں کے ساتھ رہنے کی حقدار نہیں ہوگی۔جیسا کہ وہ دنیا میں نیک لوگوں کے ساتھ مل کر نہیں رہتے تھے۔تو اس طرح روح جسم سے جدا ہو کر اپنے جیسے خبیث لوگوں کی روحوں کے ساتھ ہی رہے گی۔کیونکہ فرمانِ رسول گرامی ہے۔ ''اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ'' کہ انسان اُسی کے ساتھ رہے گا۔جس کے ساتھ اُس کی محبت ہوگی۔اور اُن میں سے بعض روحیں زنا کاروں کے تنور میں رہیں گی۔اور بعض کی خون کی نہر میں یعنی الگ الگ درجات میں رہیں گی۔اور خوش نصیب اور بدنصیب روحوں کا ٹھکانہ یکجا نہیں ہوگا۔وہ اپنے اپنے درجات کے لحاظ سے الگ الگ رہیں گی۔اور اُن کی روحوں کا تعلق قبروں میں اُن کے جسموں کے ساتھ رہے گا۔تاکہ وہ نعمتوں اور عذاب کو محسوس کرتے رہیں۔ابن قیم کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ جسم کے ساتھ روح کے تعلق اور نعمت اور عذاب کا احساس اُس روایت سے ثابت ہے۔جو امام احمدؒ نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔کہ حضرت حزقیل علیہ السلام فرماتے ہیں۔کہ ایک فرشتہ میرے پاس آیا۔اور اُس نے مجھے اُٹھا کر ایک میدان میں لا کر رکھ دیا۔جہاں گھمسان کی جنگ ہو رہی تھی۔اور دس ہزار لوگ مقتول ہوئے پڑے تھے۔اور اُن کے اعضا اور ہڈیاں بکھری پڑی تھیں۔فرماتے ہیں۔میں نے انہیں پکارا۔تو ہر ہڈی اپنے گوشت کے ساتھ مل کر کھالیں پیدا ہو کر مکمل جسم تیار ہو گئے۔تو مجھ سے کہا گیا۔ کہ ان کی روحوں کو بلاؤ۔اور جب میں نے انہیں بلایا۔تو ہر روح اپنے جسم میں لوٹ آئی۔جب وہ سکون سے بیٹھ گئے۔تو میں نے ان سے سوال کیا۔کہ تم اس

besturdubooks.wordpress.com

وقت کہاں تھے؟ تو انہوں نے بتایا کہ جب ہم مر گئے اور ہماری روحیں جسموں سے جدا ہو گئیں۔ تو ایک فرشتہ ہمیں ملا۔ جسے میکائیل کہتے ہیں۔ اُس نے کہا اپنے اعمال پیش کرو۔ اور اُن کا بدلہ لے لو۔ اس سے پہلے بھی ہمارا یہی دستور رہا ہے۔ اور تمہارے لیے بھی یہی ہے۔ اور بعد میں آنے والوں کے لیے بھی یہی رہے گا۔

تو جب اُس نے ہمارے اعمال دیکھے۔ تو اُس نے ہمیں بت پرست پایا۔ تو اُس نے ہمارے جسموں پر کیڑے مکوڑوں کو مسلط کر دیا۔ اور روح درد والم محسوس کرنے لگے۔ اور اُن پر غم مسلط ہو گیا۔ اور اُس وقت سے ہمیں عذاب ہو رہا ہے۔ اور آپ کے بلانے تک ہماری یہی حالت تھی۔

۵۴۔ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ بعض شہداء کی روحیں جنت سے باہر بھی رہتی ہیں۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ بعض لوگوں کی روحوں کو جنت کے دروازے پر نہر کے کنارے روکا جائے گا۔ قرض کے سلسلے میں یا لوگوں کے بعض حقوق کے بارے میں اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ سب سے بڑا گناہ جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے۔ کہ انسان قرضہ ادا کیے بغیر فوت ہو جائے۔ مرنے سے پہلے اُس کے ذمہ کسی کا کوئی قرض نہیں ہونا چاہیے۔ بعض علماء کرام کا خیال ہے کہ تمام مومنوں کی روحیں جنت الماوٰی میں رہتی ہیں۔ اور مومنوں کی روحوں کا ٹھکانہ ہونے کی وجہ سے اُسے جنت الماوی کہتے ہیں۔ اور یہ عرش کے نیچے ہے۔ اور یہی بات درست ہے۔

۵۵۔ حافظ ابن حجر اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں۔ مومنوں کی روحیں علیین میں اور کافروں کی روحیں سجین میں رہتی ہیں۔ اور ہر روح کا اپنے جسم کے ساتھ رابطہ رہتا ہے۔ اور وہ ایک روحانی رابطہ ہے۔ دنیاوی تعلق کی طرح نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تعلق ایسا ہے جیسا کہ کسی سونے والے کی روح کا اپنے جسم کے ساتھ رہتا ہے۔ اور اسی سے دونوں باتوں کے درمیان مشابہت ثابت ہوتی ہے۔ کہ روحوں کا

besturdubooks.wordpress.com

تعلق علیین یا سجین سے ہے۔ اور وہ جو ابن عبدالبر نے کہا ہے۔ کہ وہ قبروں کی فضاؤں میں رہتی ہیں۔ کیونکہ انہیں اِدھر اُدھر جانے کی اجازت ہے۔ اور وہ علیین وسجین میں رہتے ہوئے بھی جسموں سے رابطہ رکھتی ہیں۔ نیز آپ فرماتے ہیں کہ جسم کے قبر میں منتقل ہو جانے کے بعد بھی روح کا تعلق جسم سے برابر قرار رہتا ہے۔ چاہے جسم پارہ پارہ ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ روحوں کے علیین میں رہنے پر یہ حدیث شریف بھی تائید کرتی ہے۔ جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ارشاد فرمایا: آج جعفر سے میری ملاقات ہوئی۔ جو فرشتوں کی ایک جماعت کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے۔ اُن کے دو بازو تھے جو خون سے رنگین تھے۔ اور وہ ان پروں سے یمن کے شہر بیشہ کی طرف پرواز کئے جا رہے تھے۔ اور یہ وہاں کے لوگوں کو بارش کی بشارت دیتے جا رہے تھے۔

۵۶۔ ابن عدی نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میں نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو فرشتوں کی ایک جماعت میں ملاحظہ فرمایا۔ جو یمن کے شہر بیشہ کی طرف ان لوگوں کو بارش کی خوش خبری سنانے جا رہے تھے۔

۵۷۔ الحاکم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ ایک دفعہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف فرما تھے۔ کہ حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا بھی آنجنابؐ کے پاس آئیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کا جواب دیا۔ اور ارشاد فرمایا: اسماء! دیکھو! یہ جعفر دو فرشتوں جبریل اور میکائیل کے ساتھ ابھی ہمارے پاس سے گزرے ہیں۔ اور انہوں نے ہمیں سلام کہا ہے۔ اور انہوں نے مجھے بتایا ہے کہ فلاں فلاں دن مشرکوں سے میرا مقابلہ ہوا تھا۔ اور میرے سامنے والے حصے پر تلواروں اور نیزوں کے تہتر زخم آئے تھے۔ اور میں نے اسلامی پرچم اپنے دائیں ہاتھ سے تھاما ہوا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ کٹ گیا۔ تو میں نے پرچم بائیں ہاتھ سے تھام لیا۔ تو وہ بھی کٹ گیا۔ اور اب اُن کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے مجھے دو پر عطا فرمائے ہیں۔ جن کے ساتھ میں جبرائیل و میکائیل کے ساتھ اُڑتا پھرتا ہوں۔ اور جنت میں جہاں چاہتا ہوں جا اُترتا ہوں۔ اور اُن کے درختوں سے پھل کھاتا ہوں۔ تو حضرت اسماءؓ فرمانے لگیں۔ جعفر رضی اللہ عنہ کو مبارک ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں کتنی بھلائی عطا فرمائی ہے۔ لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ اس بات پر یقین نہیں کریں گے۔ اس پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منبر پر تشریف لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا فرمائی۔ اور پھر ارشاد فرمایا: کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ حضرت جبرائیلؑ و میکائیلؑ کے ساتھ میرے سامنے سے گزرے اور ان کے دو بازو تھے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھوں کے بدلے میں عطا فرمائے تھے۔ انہوں نے مجھے السلام علیکم کہا۔ اور پھر آپؐ نے لوگوں کو ساری بات بتائی جو حضرت جعفر رضی اللہ عنہ نے آپؐ کو بتائی تھی۔

۵۸۔ امام قرطبی حضرت کعب رضی اللہ عنہ والی حدیث شریف کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ مومن کی روح پرندے کے روپ میں رہتی ہے۔ اور فرماتے ہیں۔ وہ پرندہ اُن کی روح کا قالب نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ روح بھی پرندے کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی اسی طرح سے ہے۔ جو ابن ماجہ شریف میں ہے۔ کہ ارواح شہداء سبز رنگ کے پرندوں کی طرح رہتی ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے۔ وہ سبز رنگ کے پرندوں کی شکل میں پھرتی رہتی ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ سفید رنگ کے پرندوں کی صورت میں۔ اور حضرت کعب رضی اللہ عنہ کے الفاظ کا ترجمہ ہے۔ کہ شہداء کی روحیں سبز رنگ کے پرندے ہیں۔ اور امام قرطبی کے الفاظ ہیں ترجمہ سبز رنگ کے پرندے کے جوف میں اور حقیقت یہ ہے کہ درجات کے لحاظ سے یہ مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

۵۹۔ القابسی فرماتے ہیں کہ علماء نے روحوں کے پرندوں قالبوں میں رہنے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح سے وہ پابند اور تنگ ہو کر رہ جائیں گے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات روایت سے ثابت ہے۔ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ وہاں تاویل کا احتمال ہے۔ کہ فی کو علیٰ کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں ہے۔ "وَلَاُوصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" کہ میں تمہیں کھجوروں کے تنوں پر پھانسی دوں گا۔ یعنی وہ روحیں پرندوں پر سوار ہوتی ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی مشکل نہیں ہے۔ کہ وہ قالبوں میں ہوتے ہوئے بھی کشادہ اور سکون سے ہیں۔

۶۰۔ ابن وحیہ نے التنویر میں کہا ہے کہ کچھ متکلمین نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک جسم میں دو روحیں نہیں رہ سکتیں۔ امر یہ محال اور ہے لیکن اُن کا یہ کہنا حقائق سے بے خبری ہے۔ اور اہل السنّت کے خلاف ہے۔ حالانکہ یہ ظاہر بات ہے۔ کہ جو روح دنیا میں جسم انسانی میں تھی۔ اب ایک پرندے کی صورت میں ہے۔ اور یہ دوسرے جسم میں اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے دنیوی جسم میں رہی ہے۔ اور برزخ کے زمانہ میں اسی طرح سے رہے گی قیامت تک اور دو زندگیوں کا ایک جوہر میں زندہ رہنا درست ہے۔ کیونکہ ان روحوں سے ہی جوہر کی زندگی ہے۔ اور اسی طرح سے ہے جس طرح جنین شکم مادر میں رہتا ہے۔ تو یہ بھی تو دو روحیں ایک قالب میں ہیں۔ جن کو ایک ہی جسم شامل ہے۔ کیونکہ شہید کی روح اور ہے۔ اور ایک پرندے کی روح الگ ہے۔ اور وہ دونوں ایک ہی جسم میں ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ شہداء کی روحیں پرندوں کے قالب میں ہیں جو محض سبز رنگ پرندے کی شکلیں ہیں۔ جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک فرشتے کو انسانی شکل میں دیکھا۔

۶۱۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام اپنے امالی میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی کے بارے میں "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَآءٌ" کہ تمام مرنے والوں کی یہی کیفیت ہے۔ ان شہداء کی

besturdubooks.wordpress.com

روحوں کو مخصوص کیوں فرمایا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام روحوں کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ کیونکہ موت نام ہے روح کے جسم سے جدا ہونے کا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا" کہ مکمل طور پر جسموں سے الگ کر لیتا ہے۔ اور شہید ہونے والے مجاہد کی روح اپنے جسم سے منتقل ہو کر پرندے کے قلب میں چلی جاتی ہے۔ اور دوسری روحیں جسم سے بالکل جدا ہو جاتی ہیں۔

۶۲۔ حضرت کعب رضی اللہ عنہ والی حدیث سے مراد مجاہد فی سبیل اللہ کی شہید ہونے والی روح ہے۔ کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ روح کو قبر میں اُس کا ٹھکانہ جنت یا دوزخ دکھایا جاتا ہے۔ اور یہ کہ ہمیں اہل قبور کو سلام کہنے کا حکم ہے۔ اگر روحوں کا احساس نہ ہوتا۔ تو سلام کہنے کا کیا فائدہ تھا۔

۶۳۔ ہناد بن السری نے کتاب الزہد میں ابن اسحاق کے واسطہ سے اسحاق بن عبداللہ سے ابوفروہ کی روایت درج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم سے کسی اہل علم نے حدیث بیان کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ شہداء کرام تین طرح کے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے ہاں کم درجے کا وہ شہید ہے۔ جو اپنی جان اور مال کو نثار کرنے کے لیے نکلتا ہے۔ اور ابھی اُس نے لڑنے کا قصد بھی نہیں کیا ہوتا اور لڑنے کی نوبت بھی نہیں آتی۔ کہ اچانک اُسے کہیں سے اندھا تیر آ لگتا ہے۔ اور ابھی اُس کے جسم سے پہلا قطرہ خون کا زمین پر گرنے نہیں پاتا کہ اُس کی بخشش ہو جاتی ہے۔ اور اُس کے پچھلے سب گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور ایک جسم اللہ تعالیٰ آسمان سے اُس کے لیے اتارتا ہے اور شہید کی روح اس میں داخل کی جاتی ہے۔ پھر اُسے بارگاہ الٰہی میں پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ جس آسمان سے گزرتا ہے۔ فرشتے اُس کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔ اور اُسے بارگاہِ خداوندی میں لے کر جاتے ہیں۔ جب وہ شہید بارگاہ الٰہی میں پہنچتا ہے۔ تو سجدے میں گر جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے اُسے ستر جوڑے سبز ریشم کے پہنائے جاتے ہیں۔ اور پھر ان فرشتوں سے کہا جاتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

کہ اسے دوسرے شہید بھائیوں کے پاس پہنچا دو۔ لہٰذا فرشتے اُسے لے کر وہاں آتے ہیں اور شہداء جنت کے دروازے کے پاس ایک سبز خیمے میں ہوتے ہیں۔ اور انہیں جنت سے ان کا رزق پہنچایا جاتا ہے۔ جب وہ شہید اپنے بھائیوں کے پاس پہنچتا ہے۔ تو وہ اُس سے اس طرح سوال کرتے ہیں۔ جیسے قافلے کا کوئی فرد آتا ہے تو اس سے اپنے عزیزوں کا اپنے شہر والوں کا حال پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا حال ہے؟ تو وہ بتاتے ہیں کہ فلاں کنگال ہو گیا ہے۔ تو کہتے ہیں اُس کے مال و دولت کو کیا ہوا؟ واللہ! وہ تو بڑا سمجھدار تاجر تھا۔ ہم تو اُسے کنگال نہیں جانتے جیسا کہ تم سمجھتے ہو۔ وہ کنگال وہ ہے۔ جو اعمال سے مفلس ہے۔

پھر اُس سے کہتے ہیں کہ فلاں نے اپنی فلاں عورت سے کیا سلوک کیا؟ تو وہ کہتا ہے کہ اُس نے اُسے طلاق دے دی ہے۔ پھر وہ پوچھتے ہیں کس وجہ سے طلاق دے دی۔ حالانکہ وہ اُسے بہت پسند کرتا تھا۔ پھر پوچھتے ہیں۔ کہ فلاں کا کیا بنا؟ وہ بتاتا ہے کہ وہ فوت ہو گیا تھا۔ تو وہ کہتے ہیں۔ واللہ وہ ہلاک ہو چکا ہے۔ اور ہم نے تو اس کا کوئی تذکرہ تک نہیں سنا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں دو راستے بنائے ہیں۔ ایک ہمارے پاس سے ہو کر گزرتا ہے۔ اور ایک دوسری طرف ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے۔ اُسے ہمارے راستہ سے گزارتا ہے۔ لہٰذا ہمیں اس کے مرنے کا پتہ چل جاتا ہے اور جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ فرماتا ہے تو اُسے دوسرے راستہ سے گذارتا ہے۔ لہٰذا ہمیں اُس کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔ (الحدیث)

۶۴۔ ابن مندہ نے عبدالرحمٰن کے واسطہ سے حیان بن جبلہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مجھے خبر ملی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جب کوئی مومن شہید ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اُس کے لیے ایک نہایت حسین و جمیل جسم اُتارتا ہے۔ اور روح سے کہا جاتا ہے۔ کہ اس کے اندر داخل ہو جاؤ۔ اور جب روح اپنے پہلے جسم کو دیکھتی ہے۔ کہ اُسے کیا ہو گیا ہے۔ تو وہ کلام کرتی ہے۔ اور اُسے یقین ہوتا ہے کہ اُس کا کلام سنا جا رہا ہے۔ کہ اتنے

besturdubooks.wordpress.com

میں اُس کی بیویاں حوریں آکر اُسے لے جاتی ہیں۔

صاحب ''الافصاح'' نے لکھا ہے کہ شہداء کرام پر مختلف طریقوں سے انعامات ہوتے ہیں۔ بعض شہیدوں کی روحیں جنت کے پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں۔ اور پھر وہ کچھ تو سبز پرندوں کے قالب میں ہوتی ہیں۔ اور کچھ عرش کے نیچے لٹکی رہتی ہیں۔ اور کچھ سفید پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں۔ اور کچھ چڑیوں اور مختلف لوگوں کی صورتوں میں رہتی ہیں۔ اور کچھ حسین وجمیل صورتیں اُن کے اعمال نیک سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور کچھ مردوں کی روحوں سے ملاقات کرتی رہتی اور اُن کے پاس آتی جاتی رہتی ہیں۔ اور کچھ حضرت میکائیل کی کفالت میں ہوتی ہیں۔ اور اُن میں سے کچھ حضرت آدم علیہ السلام اور کچھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی کفالت میں ہوتی ہیں۔ امام قرطبی فرماتے ہیں۔ کہ روحوں کی مختلف حالتوں کا یہ قول اخبار واحادیث کی رو سے زیادہ صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں۔ اس بات کی تائید حدیث لیلۃ المعراج کرتی ہے۔ جو امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اور ابن مردویہ نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ کہ پھر میں دوسرے آسمان پر چڑھا۔ تو وہاں حضرت یحییٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام سے ملاقات ہوئی۔ جن کے ساتھ اُن کی قوم کے کچھ لوگ بھی تھے۔ پھر میں تیرے آسمان پر پہنچا۔ تو وہاں حضرت یوسف علیہ السلام اپنی قوم کے کچھ افراد کے ساتھ موجود تھے۔ پھر میں چوتھے آسمان پر پہنچا تو وہاں حضرت ادریس علیہ السلام اپنے کچھ لوگوں کے ساتھ موجود تھے۔ اور پھر میں پانچویں آسمان پر پہنچا تو حضرت ہارون علیہ السلام اپنے آدمیوں کے ساتھ موجود تھے۔ اور چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے آدمیوں کے ساتھ اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے پیرو کاروں کے ساتھ موجود تھے۔ اس کے بعد مجھے کہا گیا۔ کہ یہ آپ کا اور آپ کی امت کا مقام عالی قدر ہے۔ پھر آنجناب ؐ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

besturdubooks.wordpress.com

اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا

اور میری امت کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے کے سفید لباس ہیں۔ گویا کہ سفید کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ اور ایک حصے کے لباس مٹیالے ہیں۔ اس حدیث پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ روحوں کے درجات مختلف ہیں۔ اور اپنے اپنے مراتب کے مطابق ہر آسمان پر کچھ لوگ رہتے ہیں۔

۶۵۔ حکیم ترمذی فرماتے ہیں کہ روحیں عالم برزخ میں اِدھر اُدھر گھومتی رہتی ہیں۔ اور وہ دنیا اور فرشتوں کے حالات معلوم کرتی رہتی ہیں۔ اور کچھ روحیں عرش الٰہی کے نیچے سرفراز ہوتی ہیں۔ اور کچھ جنت میں پرواز کرتی رہتی ہیں۔ اور جہاں چاہتی ہیں چلی جاتی ہیں۔ اور زندگی میں کئے ہوئے اپنے نیک اعمال کے مطابق رہتی ہیں۔

۶۶۔ امام بیہقی نے کتاب ''عذاب القبر'' میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے شہداء کی روحوں کے بارے میں درج کی ہے۔ اور امام بخاری نے حضرت البراء رضی اللہ عنہ سے روایت فرمائی ہے۔ کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صاحبزادے جناب ابراہیم رضی اللہ عنہ فوت ہوئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے جنت میں ایک دودھ پلانے والی مقرر فرمائی ہے۔ اور انہیں جنت میں دودھ پلایا جا رہا ہے۔ حالانکہ وہ مدینہ منورہ کے قبرستان جنت البقیع میں دفن ہیں۔

۶۷۔ حضرت ابن قیم فرماتے ہیں کہ شہداء کی روحوں کا جنت کے درختوں میں لٹکے رہنا اور جنت کی نہروں میں رہنا۔ اور جنت کے پھل کھانا۔ اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ وہ برزخی زندگی میں ان مختلف حالتوں سے گزرتی رہتی ہیں۔ اور ان روحوں کا اپنے جسم میں داخل ہو کر مکمل طور جنت داخل ہونا۔ قیامت برپا ہونے

besturdubooks.wordpress.com

بعد عمل میں آئے گا۔ اور عالم برزخ میں روح کو ہر قسم کی آسائشیں حاصل ہیں۔

۶۸۔ اور امام نسفی نے بحر الکلام میں لکھا ہے۔ کہ روحیں چار طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روحیں پیغمبروں کی ہیں۔ جو اپنی اصلی صورت میں آسمانوں پر اعلیٰ علیین میں رہتیں ہیں اور وہ کافور و کستوری کی طرح مہکتی ہیں۔ اور جنت میں جہاں چاہے کھاتی پیتی ہیں۔ اور رات کو عرش الٰہی کے نیچے قندیلوں کی طرح لٹکی ہوتی ہیں۔ اور شہداء کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں میں جنت میں کھاتی پیتی ہیں۔ اور وہ بھی رات کو عرش الٰہی کے سایہ میں چلی جاتی ہیں۔ اور فرمانبردار مومنوں کی روحیں جنت کے آس پاس ہی رہتی ہیں۔ اور جنت کی بہاریں دیکھتی رہتی ہیں۔ اور اُن کی خوشبوؤں اور نعمتوں کے نظارے کرتی رہتی ہیں۔ اور گنہگاروں کی روحیں آسمان اور زمین کے درمیان فضاء میں تیرتی رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں میں بند ہو کر سجین میں رکھی جاتی یں۔ اور ان کا تعلق اپنے جسموں سے بھی رہتا ہے۔ اور انہیں عذاب ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایسے ہی ہیں۔ جیسا کہ سورج آسمان پر ہوتا ہے۔ اور اُن کی روشنی زمین پر ہوتی ہے۔

۶۹۔ حافظ ابن رجب نے ''احوال القبور'' کے نویں باب میں برزخ میں مردوں کی روحوں کے بارے میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام کی روحیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اعلیٰ علیین میں رہتی ہیں۔ اور صحیح حدیث سے یہ ثابت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دنیا سے رخصت ہوتے وقت جو آخری کلمہ ارشاد فرمایا یہ تھا کہ ''اَللّٰھُمَّ الرَّفِیْقَ الْاَعْلٰی'' اے اللہ کریم! مجھے اپنی اعلیٰ رفاقت میں لے جاؤ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روح کے قبض ہونے کے بعد کہاں تشریف فرما ہیں۔ فرمایا جنت میں۔ اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میری قبر سے لے کر منبر شریف تک مسجد کا تمام حصہ جنت کا ایک باغیچہ ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور شہداء کے بارے میں بھی اکثر روایت یہی ہیں کہ وہ جنت میں ہیں اور اس بارے میں احادیث شریفہ بے شمار ہیں۔

اور امام احمد اور ابن ابی الدنیا نے اور ابو یعلیٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اچھے خواب پسند تھے۔ اور آنجناب اکثر فرمایا کرتے تھے۔ کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ اور اگر کوئی خواب بیان کرتا تو آنجناب اُس خواب کی تعبیر بیان فرماتے۔ راوی فرماتے ہیں۔ کہ ایک دن ایک عورت نے حاضر ہو کر اپنا خواب بیان کیا۔ اُس نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے خواب میں دیکھا۔ کہ میں جنت میں داخل ہوئی ہوں۔ اور پھر میں نے ایک گڑگڑاہٹ کی آواز سنی۔ جس سے تمام جنت گونج اُٹھی۔ اور پھر میں نے فلاں فلاں کو دیکھا۔ یہاں تک کہ اُس نے بارہ شخص گنوا دیئے۔

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک جماعت اس سے پہلے کہیں روانہ فرمائی تھی۔ اور انہیں لایا گیا۔ تو انہوں نے میلے کچیلے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ اور اُن کے اعضاء بدن سے خون بہ رہا ہے۔ اور ان سے کہا گیا کہ انہیں نہر بیدخ میں لے جاؤ۔ اور انہیں اُس نہر میں غوطہ دیا گیا۔ تو ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمک اُٹھے۔ اور پھر سونے کی کرسیاں لائی گئیں۔ اور اُن پر انہیں بٹھایا گیا۔ اور کچی کھجوروں (ڈوکوں) کا ایک خوان سنہری لایا گیا۔ اور جتنا چاہا انہوں نے اُن میں سے تناول فرمایا: اور جنت میں ہر قسم کے میوے تناول فرمائے تو میں نے بھی اُن کے ساتھ دو تازہ کھجوریں کھائیں۔ اور اُسی روانہ کردہ جماعت میں سے ایک خوش خبری دینے والا آیا۔ اور اُس نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ یہ بات ہوئی ہے۔ اور فلاں فلاں جنگ میں کام آئے ہیں۔ یہاں تک کہ اُس نے بارہ اشخاص کے نام گنوائے۔ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا: اس عورت کو اس شخص کے پاس بلاؤ۔ تاکہ یہ اپنا خواب اس شخص کے سامنے بیان کرے۔ اس شخص نے اُس عورت کا خواب سن کر فرمایا:

besturdubooks.wordpress.com

معاملات اُسی طرح سے ہیں جس طرح اس عورت نے بیان کیا ہے۔ فلاں فلاں شخص جنگ میں کام آئے ہیں۔

۷۰۔ حضرت آدم بن ابی ایاس حضرت مجاہد سے آیت کے بارے میں فرماتے ہیں۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا

کہ انہیں جنت کے پھلوں سے رزق ملتا ہے۔ اور جنت کی خوشبو سونگھتے ہیں۔ اور وہ وہاں نہیں رہتے۔ اور اس حدیث سے دلیل لیتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت فرمائی ہے کہ شہداء جنت کے دروازے پر جاری نہر بارق پر رہیں گے۔ اور یہ نہر جنت کے باہر ہے۔ اور کچھ شہداء جو عرش کے نیچے لٹکی قندیلوں میں رہتے ہیں وہ خواص شہداء کرام ہیں۔ اور کچھ شہداء کرام وہ ہیں جو جہاد فی سبیل اللہ میں نہیں کسی اچانک بیماری یا حادثے میں شہادت کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ یا غرق ہو جاتے ہیں۔ اور حدیث شریف آتا ہے کہ وہ بھی ایک درجہ کے شہید ہوتے ہیں۔ تو اس طرح سے شہداء کے مختلف درجات ہیں۔ اور اُن کے مقامات بھی الگ الگ ہیں۔ لہٰذا ان حدیثوں میں کوئی اختلاف نہ رہا۔ چنانچہ روایت میں ہے۔ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر مومن یا صدیق ہے یا شہید ہے۔ تو لوگوں نے کہا۔ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کیا کہہ رہے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: کہ یہ آیت مبارکہ پڑھ کر دیکھ لو۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيْقُوْنَ وَالشُّهَدَآءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ

جو لوگ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر ایمان لائے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں صدیق اور شہداء ہیں۔ (تا صف ۲۴۵) الحمدللہ

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے۔ کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: میری امت کے مومن شہید ہیں۔ اور پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیات مذکورہ بالا تلاوت

besturdubooks.wordpress.com

فرمائی۔ ہاں خاص شہداء کے علاوہ عوام مومن مکلف ہیں۔ اور ان کے علاوہ مومنوں کے بچے جنت میں ہوں گے۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور حضرت جعفر بن محمد کی روایت میں ہے۔ کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ وہ جنت میں ہیں۔ اور ایک گروہ علماء کا اس کا قائل ہے کہ مومن بچوں کے بارے میں یہ شہادت موجود ہے۔ کہ وہ جنتی ہیں۔ اور المیمونی کی روایت میں بھی ہے۔ کہ کسی کو اس میں شک نہیں ہے۔ کہ وہ جنتی ہیں۔ اور حضرت امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا بھی یہی بیان ہے کہ وہ جنت میں ہوں گے اور تمام سلف صالحین سے یہ مذکور ہے۔ کہ وہ جنت میں رہیں گے۔ اور کسی خاص بچے کے لیے یہ شہادت نہیں دی جاسکتی۔ کہ وہ جنتی ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی بھی دلیل نہیں۔ کہ اُس معین بچے نے اپنے والدین کے لیے ایمان کی گواہی دی ہو۔ لہٰذا اس بچے کے ایمان کی گواہی بھی نہیں دی جاسکتی۔ اور عام بچوں کے جنتی ہونے میں توقف ہوگا۔ اور یہ بات کسی امام سے بھی ثابت نہیں ہے۔ اور کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے۔ اور یہ سب کچھ اُن کے عموم کلام سے لیا گیا ہے۔

اور امام احمدؒ نے مومنوں کے بچوں کے جنتی ہونے پر اس حدیث سے دلیل پکڑی ہے کہ وہ " وَصِغَارُهُمْ دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ " کہ مومنوں کے چھوٹے، بچے جنت میں آزادی سے پھرنے والے ہوں گے۔ اور امام احمد نے اس سے یہ بھی دلیل لی ہے۔ کہ ان کے والدین کے بارے میں بھی امید ہے۔ کہ وہ جنت میں ہوں گے۔ لہٰذا ان دونوں کے جنتی ہونے میں کیا شک ہے؟

اور خاص شہداء کے علاوہ عام مکلف مومن لوگوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ لیکن اکثر یہی کہتے ہیں کہ وہ جنت میں جائیں گے۔ اور کفار کی روحیں دوزخ میں جائیں گی۔ اور کتنے ہی صحابہ کرام کی روایت میں ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے علیین اور سجین

besturdubooks.wordpress.com

کے بارے میں پوچھا تو حضرت کعبؓ نے فرمایا کہ علیین تو ساتویں آسمان پر ہے۔ جس میں مومنوں کی روحیں رہتی ہیں۔ اور سجین ساتویں زمین کے نیچے ہے۔ جس میں ابلیس کے رخسار کے نیچے کافروں کی روحیں رہتی ہیں۔

اور دلائل سے یہ بھی ثابت ہے۔ کہ جنت ساتویں آسمان کے اُوپر ہے۔ اور دوزخ ساتویں زمین کے نیچے ہے۔ بزار اور طبرانی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے بارے میں پوچھا گیا تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ میں نے انہیں جنت کی ایک نہر کے کنارے ایک عظیم الشان مکان میں دیکھا ہے۔ جس میں کوئی فضول بات نہیں ہوتی اور نہ کوئی مشقت ہوتی ہے۔

۷۱۔ اور امام طبرانیؒ نے منقطع سند کے ساتھ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا۔ کہ ہماری ماں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کہاں ہیں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ خاص کانے کے ایک شاندار مکان میں رہتی ہیں جہاں کوئی شور وشغب اور مشقت نہیں ہے۔ اور آپ حضرت مریم اور فرعون کی بیوی آسیہ کے درمیان جلوہ افروز ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا۔ کیا ان کانوں کے مکان میں؟ (جو دنیا میں ہوتے ہیں) آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ نہیں! بلکہ ان کانوں سے جو مروارید (موتیوں) اور یاقوت سے جڑاؤ ہیں۔ (اُن سے وہ مکان تیار ہوا ہے)

اور وہ جو امام احمد اور ترمذی، ابن ماجہ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ کہ جب حضرت ماعز الاسلمی نے اپنے لیے زنا کاری کا اعتراف کیا۔ اور انہیں رجم کی سزا دی گئی۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اب وہ جنت میں ہے۔ اور جنت کی نہروں میں ڈبکیاں لگا رہا ہے۔

۷۲۔ امام احمد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب روح جسم سے

besturdubooks.wordpress.com

جدا ہو جاتا ہے۔تو وہ تین چیزوں سے بری ہو جاتا ہے۔تو وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔اور تین چیزوں، تکبر، کھوٹ ملانے اور قرض سے پاک ہو جاتا ہے۔

۷۳۔ اور علماء کے ایک گروہ کا بیان ہے کہ روحیں زمین پر ہی رہتی ہیں۔اور ایک فرقہ کہتا ہے کہ روحیں قبروں کی چار دیواری میں ہی موجود رہتی ہیں۔لیکن حقیقت یہ ہے جو ابن حزمؒ نے عام محدثین سے نقل کر کے بیان کی ہے۔اور ابن عبدالبرؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے۔کہ شہداء کی روحیں جنت میں اور دوسروں کی روحیں قبر کے اندر رہتی ہیں۔اور وہاں سے جہاں چاہے سیر کرتی ہیں۔اور اس کی دلیل انہوں نے یہ دی ہے۔کہ انہیں سلام کہا جاتا ہے۔اور انہیں ان کا ٹھکانہ جنت یا جہنم قبروں میں پیش کیا جاتا ہے۔کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے۔کہ روحیں جنت میں نہیں رہتی ہیں۔کیونکہ جنت و جہنم کا پیش کیا جانا روح و جسم کے اتصال سے ہوتا ہے۔اور روحوں کی اصل جگہ جنت ہی ہے۔اور ان پر سلام پیش کرنا روحوں کے قبروں میں ہونے کی دلیل نہیں ہے۔اور وہ تو انبیاء و شہداء کی روحوں پر بھی پیش ہوتا ہے۔حالانکہ ان کی روحیں متفقہ طور پر علیین میں ہوتی ہیں۔اور وہ جنت میں پرواز کرتی رہتی ہیں۔اور اُس کے باوجود اُن کا تعلق اپنے جسموں کے ساتھ قائم رہتا ہے۔اور ان باتوں کی کنہ اور حقیقت اللہ تعالیٰ کے سوائے دوسرا کوئی نہیں جانتا۔

اور یہ بات احادیث مبارکہ سے ثابت ہے۔کہ ایک سوئے ہوئے شخص کی روح عرش تک پرواز کر جاتی ہے۔اور اس کا تعلق اپنے بدن کے ساتھ بھی رہتا ہے۔اور پھر فوراً واپس بھی لوٹ آتی ہے۔لہٰذا مرنے والوں کی روحیں جسموں سے جدا ہو کر اپنے اپنے ٹھکانوں علیین یا سجین میں چلی جاتی ہیں۔اور اُن کا تعلق اپنے جسموں سے قائم رہتا ہے۔اور کبھی وہ اپنی قبر میں لوٹ آتی ہیں۔اور یہ ایک لمحہ میں ہو جاتا ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ تمام روحیں زمین کے ایک مرکز پر ہی جمع رہتی ہیں۔اور

besturdubooks.wordpress.com

مومنوں کی روحیں جابیہ کے مقام پر یا بعض کے نزدیک بیئر زمزم میں رہتی ہیں۔ اور کافروں کی روحیں بیئر برہوت میں قید رہتی ہیں۔ اور قاضی ابویعلیٰؒ نے اپنی کتاب ''المعتمد'' میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور یہ بات امام احمد کی اس روایت کے خلاف ہے کہ کفار کی روحیں آگ میں رہتی ہیں۔ اور ہوسکتا ہے۔ کہ بیئر برہوت کا تعلق جہنم کے ساتھ ہو۔ تو دونوں باتوں میں تطبیق ہوسکتی ہے۔ جو جہنم کی گہرائی میں ہے۔ جیسا کہ البحر میں روایت ہے کہ بیئر برہوت کے نیچے جہنم ہے اور ابوعمر احمد کی کتاب الحکایات میں درج ہے۔ کہ ابوبکر محمد بن عیسیٰؒ بیان فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں خراسان کا ایک آدمی تھا۔ جس کے پاس لوگ امانت رکھتے تھے۔ اور وہ بحفاظت لوگوں کی امانتیں واپس کر دیتا تھا۔ ایک شخص نے اس کے پاس دس ہزار دینار (سونے کے سکے) امانت رکھے اور کہیں سفر پر چلا گیا۔ اور خراسانی شخص کو موت قریب آئی تو اس نے وہ امانت اپنی اولاد کو سپرد نہیں کی اور اُسے اپنے کسی مکان میں دفن کر دیا۔ اور فوت ہوگیا۔ جب وہ شخص واپس آیا۔ اور اُس نے اس کے بیٹوں سے اپنے دس ہزار دینار واپس طلب کیے۔ تو انہوں نے ان سے لاعلمی کا اظہار کیا۔ اور انہوں نے مکہ مکرمہ کے موجودہ علماء کرام سے اس بارے میں مسئلہ دریافت کیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ہم اس آدمی کو جانتے ہیں۔ وہ جنتی ہے۔ اور جنتیوں کی روحیں بیر زمزم میں رہتی ہیں۔ تم رات کو جب تہائی یا نصف گزر جائے تو زمزم کے کنوئیں کے کنارے پر آؤ۔ اور اُسے آواز دو۔ اور اپنی امانت کا اُس سے پوچھو۔ ہمیں امید ہے۔ کہ وہ اس بارے میں جواب دے گا۔ تو علماء کرام کے کہنے کے مطابق وہ شخص زمزم کے کنوئیں پر گیا۔ اور پہلی رات اُس نے آواز دی پھر دوسری رات کو پھر تیسری رات کو اُس نے پکارا لیکن اُسے کوئی جواب نہیں ملا۔ اور اُس نے علماء کرام سے آکر کہا۔ کہ میں تین راتیں مسلسل اُسے بلاتا رہا ہوں۔ لیکن مجھے کوئی جواب نہیں ملا۔ تو علماء کرام نے فرمایا: کہ انا للہ وانا الیہ راجعون معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ شخص جہنم میں ہے۔ لہٰذا تم یمن کی طرف جاؤ۔ وہاں پر ایک وادی ہے جسے برہوت کہتے ہیں۔ وہاں

besturdubooks.wordpress.com

ایک کنواں ہے جسے برہوت ہی کہتے ہیں۔ وہاں جہنمیوں کی روحیں رہتی ہیں۔ اُس کے کنارے پر جا کر آواز دو۔ اور امید ہے۔ کہ تمہیں جواب مل جائے گا۔ وہ شخص علماء کے فرمانے کے مطابق وہاں گیا۔ اور جا کر آواز لگائی۔ کہ میں فلاں بن فلاں ہوں۔ تو پہلی آواز پر ہی اُسے کنویں سے جواب مل گیا۔ اور باقی واقعہ کتاب الحکایات میں مذکور ہے۔

۷۵۔ صفوان بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے ابوالیمان عامر بن عبداللہؒ سے پوچھا۔ کہ مومنوں کی روحوں کا کوئی مرکز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے۔ کہ "اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُهَا عِبَادِیَ الصّٰلِحُوْنَ" اور یہ وہی زمین ہے جس میں مومنوں کی روحیں جمع ہوتی ہیں۔ اور وہیں سے وہ قیامت کے دن اُٹھیں گی۔ ابن مندہ نے یہ روایت درج کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت نہایت اجنبی ہے۔ اور یہ قرآنی تفسیر اور بھی عجیب وغریب ہے۔

۷۶۔ ابن مندہ نے ابن حوشب سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عمروؓ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی جانب لکھا۔ اور اُن سے پوچھا۔ کہ جنت کی روحیں اور جہنم کی روحیں کہاں کہاں رہتی ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جنت والوں کی روحیں جابیہ کے مقام پر اور جہنم والوں کی روحیں حضرموت میں رہتی ہیں۔

۷۷۔ حضرات صحابہ کرام کی ایک جماعت کا فرمانا ہے۔ کہ ارواح تمام کی تمام اللہ تعالیٰ کے دستِ قدرت میں ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی یہی فرماتے ہیں۔

۷۸۔ ابن مندہ نے شعبی کے واسطہ سے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا ہے کہ ارواح اللہ تعالیٰ کے پاس ہیں۔ اور اپنے اپنے انجام کا انتظار کر رہی ہیں۔ یہاں تک کہ صور پھونکا جائے گا۔ اور یہ بات اس کے منافی نہیں ہے۔ جو روحوں کا مقام نام لے کر بتایا گیا ہے جیسا کہ روایات میں موجود ہے۔

۷۹۔ ایک گروہ نے لکھا ہے کہ مرنے والے لوگوں کی روحیں حضرت آدم علیہ السلام

besturdubooks.wordpress.com

کے دائیں بائیں موجود ہیں۔ جیسا کہ بخاری و مسلم کی صحیح حدیث شریف میں آیا ہے۔ کہ قصہ معراج میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں جب ہم آسمان پر پہنچے دروازہ کھولا گیا۔ تو ایک صاحب تشریف فرما تھے۔ اور اُن کے دائیں بائیں اُن کی اولاد کی روحیں موجود تھیں۔ جب وہ اپنے دائیں جانب نظر فرماتے۔ تو آپ ہنس پڑتے اور جب وہ اپنے بائیں جانب نظر دوڑاتے تو رو پڑتے۔ میں نے جبریل امین سے پوچھا۔ یہ صاحب کون ہیں؟ جبریل نے کہا۔ یہ حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ اور یہ ان کے دائیں بائیں ان کی اولاد کی روحیں ہیں۔ یہ دائیں والے جنتی ہیں اور بائیں والے جہنمی ہیں۔ یہ دائیں والوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ اور بائیں والوں کا انجام دیکھ کر رو پڑتے ہیں۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کافروں کی روحیں بھی آسمان پر ہیں۔ حالانکہ کافروں کی روحوں کے لیے آسمان کا دروازہ نہیں کھولا جاتا ہے۔

اور بعض روایات سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح سے ہے کہ جب روحیں آسمان اوّل پر پیش ہوتی ہیں۔ تو جب وہ روح کسی مومن کی ہوتی ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ یہ طیب روح ہے۔ اسے علیین میں پہنچا دو۔ اور جب کافر کی روح پیش کی جاتی ہے۔ تو حضرت آدمؑ فرماتے ہیں کہ یہ خبیث روح ہے۔ اسے سجین میں ڈال دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روحیں پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔ تو وہ انہیں اپنے اپنے ٹھکانے پر روانہ فرما دیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ روحوں کا اصل ٹھکانہ علیین اور سجین ہی ہیں۔

اور ابن حزم کا خیال ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے روحوں کو جسموں سے پہلے پیدا فرمایا ہے۔ اور انہیں برزخ میں رکھا۔ اور یہ برزخ اربعہ عناصر کے ختم ہونے کے بعد آتا ہے۔ کہ وہاں نہ ہوا ہے۔ نہ مٹی ہے نہ آگ ہے نہ پانی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے جسموں کو پیدا فرما کر اپنے اپنے موقعہ پر ان میں روحوں کو ڈالا اور قبض کرنے کے بعد انہیں پھر برزخ میں ہی لوٹا دے گا۔ اور انبیاء و شہدا کو خاص طور پر جنت میں رکھے گا۔ یہ قول عام مسلمان علماء کا نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

جو روایات اسلامی سے میل نہیں کھاتا ہے۔

اور متکلمین کی ایک جماعت کی طرف سے یہ حکایت بھی منقول ہے۔ کہ روحیں جسموں کے مرنے ساتھ ہی مر جاتی ہیں۔ اور یہ نظریہ معتزلہ فرقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور اندلس کے فقہا کی ایک قدیم جماعت نے بھی یہی کہا ہے۔ جن میں عبدالاعلیٰ بن وہب اور متاخرین میں سہیلی وابوبکر بن العربی شامل ہیں۔ اور اس نظریہ پر علماء نے بہت ہی تنقید کی ہے۔ یہاں تک کہ حضرت سحنون بن سعید وغیرہ نے فرمایا ہے۔ یہ اہل بدعت کا قول ہے۔ اور صحیح روایات کثرت سے اس پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ روحیں جسموں سے نکل کر باقی رہتی ہیں اور شہداء کی روحوں اور عام مومنوں کی روحوں میں یہ فرق ہے۔ کہ شہداء کی روحیں جنت میں رہتی ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) اس لیے کہ ارواح شہداء کے لیے نئے جسم پرندوں کی شکل کے پیدا کیے جاتے ہیں جن میں رہ کر وہ جنت میں جہاں چاہیں پھرتے ہیں اور جنت کی نعمتوں سے مستفید ہوتے ہیں۔ اور یہ روحیں اپنے اصل جسموں سے جدا ہو کر نئے طائرانہ جسموں میں عارضی طور پر منتقل ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ حضرات شہداء کرام نے بارگاہ الٰہی میں اپنے دنیاوی جسموں کی قربانی دی ہوئی ہے۔ تو بدلے میں انہیں جنت میں یہ پرندوں کے نئے قالب عطا ہوتے ہیں۔ جن میں وہ جنت میں پرواز کرتے اور ہر قسم کی نعمتوں سے فیض پاتے ہیں۔ اور یہ اُن کا برزخی جسم ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ انہیں جنت میں رزق دیا جاتا ہے۔ اور وہ جنت کی ہر قسم کی نعمتوں سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ اور دوسروں کے بارے میں ایسا ثابت نہیں ہے۔ اور یہ بھی آیا ہے۔ کہ وہ شجر جنت سے معلق رہتے ہیں۔ اس سے مراد بھی جنت کے درختوں کے پھلوں سے نعمتیں حاصل کرنا ہی ہے۔ اور پھر شہداء کے جنت میں درجات ہیں۔ کوئی کسی درجے میں کوئی کسی درجے میں ہوتا

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔جیسا کہ عام جنتیوں کے مقامات الگ الگ ہوتے ہیں۔

اور وہ جو ابن السنی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب قبرستان میں داخل ہوتے تو فرماتے۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ اَيَّتُهَا الْاَرْوَحُ الْفَانِيَةُ وَالْاَبْدَانُ الْبَالِيَةُ وَالْعِظَامُ النَّخِرَةُ الَّتِيْ خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ بِاللّٰهِ مُؤْمِنَةٌ اَللّٰهُمَّ اَدْخِلْ عَلَيْهِمْ رَوْحًا مِّنْكَ وَسَلَامًا مِّنَّا

اس کی سند ضعیف ہے۔اور اس کی تاویل یہ ہے۔کہ یہاں روحوں کے فنا ہونے سے مراد اُن کا دنیا سے چلا جانا ہے۔اور وہ جسموں سے الگ ہو جاتی ہیں۔

فائدہ: حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ روح کے چار مقامات ہیں۔اور ہر مقام پہلے سے زیادہ بڑا ہے۔روح کا پہلا گھر ماں کا پیٹ ہے۔اور یہ نہایت ہی تنگ و تاریک ہے۔دوسرا گھر روح کا یہ دنیا ہے۔جس میں پیدا ہوتا اور پلتا بڑھتا ہے۔اور جس میں اُس کا دل لگ جاتا ہے۔وہ کماتا کھاتا ہے اور خیر و شر حاصل کرتا ہے۔تیسرا گھر روح کا عالم برزخ ہے۔جو اس دنیا کے گھر سے زیادہ وسیع ہے۔اور اُس کے پہلے گھر کی نسبت سے زیادہ بڑا ہوتا ہے۔اور روح کا چوتھا گھر وہ ہے جس کے بعد اور کوئی گھر نہیں ہے۔اور وہ گھر دار القرار ہے۔جو جنت یا دوزخ کی صورت میں انسان کو ملے گا۔اور اس کی شان اور حالت ہی الگ ہے۔اور جیسا کہ ابن ابی الدنیا کی روایت میں ہے۔کہ سلیم بن عامر الحائری سے مرفوعاً روایت ہے۔کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْجَنِيْنِ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا بَكٰى عَلٰى مَخْرَجِهٖ حَتّٰى

besturdubooks.wordpress.com

اِذَا رَاَی الضَّوْءَ وَرَضَعَ لَمْ یُحِبَّ اَنْ یَّرْجِعَ اِلٰی مَکَانِہٖ وَکَذَالِکَ الْمُؤْمِنُ یَفْزَعُ مِنَ الْمَوْتِ فَاِذَا اَفْضٰی اِلٰی رَبِّہٖ لَمْ یُحِبَّ اَنْ یَّرْجِعَ اِلَی الدُّنْیَا کَمَالَا یُحِبُّ الْجَنِیْنُ اَنْ یَّرْجِعَ اِلٰی بَطْنِ اُمِّہٖ

ترجمہ: دنیا میں مومن کی مثال ماں کے پیٹ میں بچے کی سی ہے۔ کہ جب وہ ماں کے پیٹ سے باہر آتا ہے۔ تو وہ روتا ہے۔ اور پھر جب وہ روشنی دیکھتا ہے۔ اور ماں کا دودھ پینے لگتا ہے۔ تو پھر وہ اپنی پہلی جگہ واپس جانے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی طرح سے مومن جب موت سے فارغ ہو کر بارگاہِ الٰہی میں پہنچ جاتا ہے۔ تو وہ کبھی دنیا میں واپس آنے کو پسند نہیں کرتا۔ جیسے پیٹ سے باہر آیا ہوا بچہ ماں کے پیٹ میں واپس جانا پسند نہیں کرتا۔

اسی طرح سے عمرو بن دینار سے مرسل روایت ہے کہ ایک شخص فوت ہو گیا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ شخص جو اس دنیا سے کوچ کر گیا ہے۔ اگر یہ خوش ہے تو اسے دنیا میں واپس آنا ناپسند ہوگا۔ جیسے تم میں سے کوئی اب اپنی ماں کے پیٹ میں واپس جانا نہیں چاہتا۔

حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن کی تشبیہ دنیا سے نکلنے کی بچے کے ماں کے پیٹ سے نکلنے کی سی ہے۔ جو پیٹ کی مشقت اور تاریکی سے نکل کر اس دنیا کے آرام اور کھلی فضا میں آجاتا ہے۔

فائدہ: حضرت یافعیؒ نے کفایۃ المعتقد میں الشیخ عمرو بن الفارض سے حکایت بیان کی ہے۔ کہ کسی ولی اللہ کا جنازہ حاضر ہوا۔ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے ان کی نماز جنازہ پڑھ لی۔ تو فضاء آسمانی سبز رنگ کے پرندوں سے بھر گئی۔ اور پھر ایک بڑا پرندہ آیا اور وہ اُن سب پرندوں کو نگل کر چلتا بنا۔ فرماتے ہیں۔ کہ یہ دیکھ کر مجھے

besturdubooks.wordpress.com

بہت حیرت ہوئی تو ایک شخص مجھ سے کہنے لگا۔ یہ پرندہ بھی فضاء آسمان سے ہی اترا تھا۔ اور اس اللہ تعالیٰ کے بندے کی نمازِ جنازہ میں شامل ہوا تھا۔ اور شہداء کرام کی روحیں سبز رنگ کے پرندوں میں رہتی ہیں۔ جو جنت میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں چرتی رہتی ہیں۔ یہ لوگ تلواروں سے جان کی قربانی دے چکے ہیں۔ اب یہ آزاد روحیں ہوتی ہیں۔ جہاں چاہے چلی جاتی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ واقعہ اُسی کے مشابہہ ہے۔ جسے ابن ابی الدنیا نے ذکر الموت میں درج کیا ہے۔ کہ زید بن اسلم سے روایت ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا۔ جو لوگوں سے الگ تھلگ پہاڑ کی ایک غار میں عبادت کرتا رہتا تھا۔ اور لوگ جب قحط سالی میں مبتلا ہوتے۔ تو اُس کے پاس شکایت لے کر آتے۔ تو وہ ان کے لیے بارش کی دعا کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اُن کی فریاد قبول فرماتا۔ اور اُن پر رحمت کی بارش ہو جاتی۔

تو جب وہ شخص فوت ہو گیا۔ تو لوگ اُس کے کفن دفن کا انتظام کرنے لگے۔ تو انہوں نے دیکھا کہ ایک مرصع تخت ہوا میں جھول رہا ہے۔ اور وہ تخت فضا میں جھولتا ہوا۔ اُس شخص تک پہنچ گیا۔ تو ایک شخص نے آگے بڑھ کر اُس مردِ خدا کو اُس جھولے پر سوار کرا دیا۔ اور وہ تخت اُس شخص کو لے کر فضا آسمان میں بلند ہونے لگا اور لوگ اُسے دیکھ رہے تھے۔ یہاں تک کہ وہ اُن کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ اور اُس کا رخ جنت کی طرف تھا۔

☆ اور اس بات کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو بیہقی اور ابو نعیمؒ نے دلائل النبوۃ میں کی ہے۔ کہ حضرت عامر بن فہیرہ رضی اللہ عنہ غزوۂ بیر معونہ کے موقع پر دوسرے شہداء کے ساتھ مقتول ہوئے۔ اور عمرو بن امیہ الضمری اسیر ہوئے تو عامر بن الطفیل نے ان سے پوچھا کیا تم اپنے ساتھیوں کو پہچانتے ہو؟ انہوں نے فرمایا: ہاں! اور مقتولوں کے اردگرد پھرنے لگے۔ اور وہ اُن کے حسب ونسب کے بارے میں پوچھتا رہا۔ اور پوچھنے لگا کہ ان میں سے کوئی گم تو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہوا؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں! حضرت ابوبکرؓ کے غلام عامر بن فہیرہ نہیں مل رہے ۔تو اُس نے پوچھا وہ تمہارے اندر کیا مقام رکھتے تھے۔انہوں نے بتایا کہ وہ ہم میں افضل شخص تھے۔تو اُس نے کہا کہ کیا میں تمہیں ان کا پتہ نہ بتاؤں؟ آؤ دیکھو ۔یہ انہیں نیزہ لگا ہوا ہے۔تو اُن کا وہ نیزہ نکالا گیا۔اس کے بعد وہ آسمان کی بلندیوں میں چلے گئے اور واللہ پھر آپؓ مجھے کہیں دکھائی نہیں دیئے۔

اور حضرت عامرؓ کو کلاب قبیلہ کے ایک شخص جبار بن سلمی نے قتل کیا تھا۔اور اس موقع پر حضرت الضحاک بن سفیان الکلابی آکر مسلمان ہو گئے۔ جب انہوں نے حضرت عامر رضی اللہ عنہ مقتول ہونے اور اُن کے آسمان پر بلند ہونے کو ملاحظہ فرمایا اور پھر انہوں نے اپنے اسلام لانے کی اطلاع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دی۔اور حضرت عامرؓ کے قتل اور اُن کے آسمان پر بلند ہونے کا واقعہ بھی ذکر کیا۔تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''فَاِنَّ الْمَلٰٓئِکَۃَ وَارَتْ جُثَّتَہٗ وَاُنْزِلَ فِیْ عِلِّیِّیْنَ'' کہ فرشتوں نے اُس کے جسم کو چھپا دیا۔اور اُسے علیین میں جا اُتارا۔

☆ امام بیہقی نے اس واقعہ کو ایک اور انداز سے روایت کیا ہے کہ عامر بن الطفیل کہتے ہیں کہ میں نے عامر بن فہیرہؓ کو شہید ہونے کے بعد دیکھا ہے کہ اُسے آسمان کی طرف اُٹھا لیا گیا۔اور میں آسمان اور زمین کے درمیان فضا میں اُنہیں آسمان پر جاتے ہوئے دیکھ رہا تھا۔اور بیہقی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو بخاری نے صحیح میں بیان فرمایا ہے۔اور آخر میں لکھا ہے۔پھر اُنہیں واپس زمین پر اتارا گیا۔اور فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ انہیں اُوپر اُٹھانے کے بعد زمین پر اُتارا گیا ہو۔اور بعد میں نظروں سے اوجھل کر دیا گیا ہو۔اور مغازی موسیٰ بن عقبہ میں یہ قصہ مذکور ہے۔

حضرت عروہ بن الزبیرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عامر کا جسد اطہر نہیں ملا۔اصحاب کا خیال ہے کہ اُسے فرشتوں نے کہیں دفن کر دیا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن سعد نے اور الطبرانی نے الکبیر میں عروہؓ کے واسطہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ عامر بن فہیرہؓ کو آسمان کی طرف اُٹھالیا گیا۔ اور اُن کا جبہ مبارک کہیں دکھائی نہیں دیا۔ اُن کا خیال ہے کہ فرشتوں نے خود انہیں کہیں دفن کر دیا۔

میں کہتا ہوں کہ فرشتوں کے چھپانے سے مراد آسمان کی فضاؤں میں ہی کہیں غائب کر دینا ہے۔ جیسا کہ پہلی روایت میں ہے۔ کہ انہوں نے اُن کا جبہ کہیں چھپا دیا اور روح کو علیین میں جا اُتارا۔

☆ اور یہ بھی روایت میں ہے۔ جسے ابونعیم اور امام بیہقیؒ نے حضرت عروہ بن امیہ الضمری سے روایت کیا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ اکیلے کو جاسوس بنا کر روانہ فرمایا تھا۔ تو میں حضرت خبیبؓ کی پھانسی کے پاس پہنچا۔ اور لکڑی کے اوپر چڑھ کر انہیں سولی کے پھندے سے آزاد کیا۔ اور میں قریش کے جاسوسوں سے ڈر رہا تھا۔ (کہ کہیں مجھے دیکھ نہ لیں) اور پھر میں وہاں سے دوڑ گیا۔ اور تھوڑی دور چلا گیا۔ پھر میں نے توجہ کی تو حضرت خبیبؓ مجھے کہیں دکھائی نہیں دیے۔ اور حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ بھی ان لوگوں میں شامل ہیں۔ جنہیں فرشتوں نے کہیں چھپا دیا۔ یا تو آسمان کی طرف اُٹھا کر ظاہر میں تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ یا فرشتوں نے کہیں زمین میں دفن کر دیا۔ یا خود زمین نے انہیں اپنے اندر چھپالیا۔ اور ابونعیمؒ کو تو اسی بات کا یقین ہے۔ کہ انہیں آسمان کی طرف اُٹھالیا گیا۔ اور اس کرامت اور انبیاء کے معجزے کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی زندہ آسمان کی طرف اُٹھائے گئے اور یہ لوگ اور اُمت محمدیہؐ کے بعض دوسرے لوگ مرنے کے بعد کرامتاً اُوپر اُٹھائے گئے۔ یا حفاظت کے لیے چھپا دیئے گئے۔ اور یہ واقعہ حیرت انگیز ہے۔ اور حضرت خبیبؓ، حضرت عامر بن فہیرہؓ اور العلاء بن الحضرمیؓ کے واقعات احوال الموتی کے باب کے آخر میں مذکور ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

اوران کے آسمان پر اُٹھائے جانے کے واقعہ کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو امام نسائی، بیہقی اور طبرانی وغیرہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی انگلیاں غزوۂ اُحد کے روز کٹ گئیں۔ اور انہوں نے اچانک اُف کہا۔ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''لَوْ قُلْتَ بِسْمِ اللّٰهِ لَرَفَعَتْكَ الْمَلٰئِكَةُ وَالنَّاسُ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ حَتّٰى تَلِجَ بِكَ فِيْ جَوِّ السَّمَآءِ'' اگر تم اس موقع پر بسم اللہ کہتے تو فرشتے تمہیں اُٹھا کر لے جاتے اور لوگ دیکھتے کہ فرشتے تمہیں آسمان کی فضاء میں لے کر داخل ہو رہے ہیں۔

اور فرشتوں کے اُن کی میت کو چھپا لینے کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جو ابن عساکر نے عطاء الخراسانی کے حوالے سے بیان کی ہے۔ کہ حضرت اویس القرنی کو ایک سفر کے دوران میں پیٹ درد کی شکایت لاحق ہوئی اور وہ وہیں فوت ہو گئے۔ تو اُن کے تھیلے میں دو کپڑے ایسے پائے گئے جو دنیا بھر میں کہیں نہیں ہوتے۔ اور ایک روایت میں ہے۔ کہ دنیا میں ایسے کپڑے کوئی نہیں بنتا۔ اور دو آدمی اُن کی قبر کھودنے گئے۔ تو انہوں نے آکر بتایا کہ ایک پتھریلی چٹان میں قبر پہلے سے کھودی ہوئی موجود ہے۔ لگتا ہے کہ کسی کے ہاتھوں نے ابھی ابھی اُسے کھودا ہے۔ تو ساتھیوں نے آپؓ کو کفن پہنایا۔ اور اُس قبر میں دفن کر دیا۔ اور بعد میں لوگوں نے دیکھا۔ تو وہاں قبر کا نام ونشان بھی نہیں تھا۔ اور اس واقعہ کو امام احمدؒ نے الزہد میں درج فرمایا ہے۔ بعد میں لوگوں نے کہا۔ کہ آؤ اب جا کر ان کی قبر کو دیکھیں تو بھی قبر کا وہاں کوئی نشان نہیں تھا۔

اور شہداء کے سبز رنگ کے پرندوں کی نظیر وہ روایت ہے جو ابن عساکر نے ابوبکر بن ریان سے کی ہے۔ کہ میں مصر کے محلہ حمام غلہ میں کھڑا تھا۔ کہ کچھ لوگ حضرت ذوالنون رحمتہ اللہ علیہ کی نعش لے کر آئے۔ تو میں نے سبز رنگ کے پرندے دیکھے۔ اور اُن کی نعش پر آکر پھڑ پھڑانے لگے۔ اور اُن کی قبر تک اُن کو چھوڑ کر گئے۔ اور جب انہیں دفن کر دیا گیا۔ تو وہ غائب ہو گئے۔

besturdubooks.wordpress.com

اور کتاب ''السّرُ المصون فیما اکرم به المخلصون'' طاہر بن محمد الصدفیؒ ایک صالح بزرگ سلامہ الکنانی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ انہیں اُن کی موت کے سال خبر دی گئی۔ کہ وہ اس سال میں فوت ہو جائیں گے۔ اور فلاں وقت میں فوت ہوں گے۔ لہٰذا وہ اسی وقت فوت ہوئے اور وہ سفید پرندے جو صالحین کی وفات پر اکثر دیکھنے میں آتے تھے۔ وہ ان کی نعش پر آ کر پھڑ پھڑانے لگے۔ اور اُن کے ساتھ ہی اُن کی قبر میں اُتر گئے۔ اور یہ عموماً بزرگوں کے جنازوں میں دیکھنے میں آتا تھا۔ اور اسے عجیب نہیں جانتے تھے۔

اور اسی کتاب میں مالک بن علی القلانسؒ کے تذکرہ میں لکھا ہے۔ کہ جب وہ فوت ہوئے۔ اور انہیں نماز جنازہ کی ادائیگی کے لیے چار پائی پر رکھا گیا۔ تو لوگوں نے صحرا اور پہاڑوں کی طرف دیکھا کہ حد نظر تک ہزاروں لوگ سفید رنگ کے کپڑے پہنے کھڑے تھے۔ کہ اتنے زیادہ سفید کپڑے انہوں نے کبھی نہیں دیکھے تھے اور انہوں نے لوگوں کے ساتھ مل کر نمازِ جنازہ پڑھی۔

اور ابو خالد روایت کرتے ہیں۔ کہ جب حضرت عمرو بن قیس فوت ہوئے۔ تو لوگوں نے دیکھا۔ کہ صحرا سفید رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے لوگوں سے بھری ہوئی تھی۔ اور جب ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی اور انہیں دفنا دیا گیا۔ تو پھر صحراء میں کوئی شخص نہیں دکھائی دیا۔

ابن جوزیؒ نے عیون الحکایات میں عبداللہ بن المبارک کی سند سے روایت درج کی ہے۔ کہ ایک رات کو میں جبانہ کے مقبرہ میں موجود تھا۔ کہ میں نے سنا کہ کوئی غمناک آواز میں اپنے مولا کو پکار رہا ہے۔ اور عرض کر رہا ہے۔

سَیِّدِیْ قَصَدَكَ عَبْدُكَ وَرُوْحُهٗ اِلَیْكَ وَقِیَادُهٗ بِیَدَیْكَ وَاشْتِیَاقُهٗ اِلَیْكَ وَحَسَرَاتُهٗ عَلَیْكَ لَیْلُهٗ اَرَقٌ وَنَهَارُهٗ قَلَقٌ وَاَحْشَآءُهٗ تَحْتَرِقُ وَدُمُوْعُهٗ تَسْتَبِقُ شَوْقًا اِلٰی رُؤْیَتِكَ وَحَنِیْنًا اِلٰی لِقَآئِكَ

besturdubooks.wordpress.com

لَيْسَ لَهٗ رَاحَةٌ دُوْنَكَ وَلَا اَمَلٌ غَيْرَكَ

اے میرے آقا! تیرا بندہ تیرے پاس آیا ہے۔اور اُس کی روح تیری طرف مائل ہے۔اور اُس کی باگ ڈور تیرے ہاتھ میں ہے۔اور اُسے تیرا شوق ہے۔اور تجھ سے ملنے کی حسرت ہے۔اُس کی رات بیداری میں گزرتی ہے۔اور دن کو بے چین رہتی ہے۔اس کا باطن جل رہا ہے۔اور آنسو بہ رہے ہیں۔اور اُسے تجھ سے ملنے کا شوق ہے۔اور تیرے دیدار کے لیے بے چین ہے۔تیرے سوا اُسے کوئی آرام نہیں ہے۔اور نہ تیرے سوا کسی سے کچھ امید ہے۔

پھر وہ روتا رہا اور آسمان کی طرف دیکھ کر اُس کی ہچکی بندھ گئی۔اُسے میں نے آگے بڑھ کر ہلا کر دیکھا تو وہ اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو چکا تھا۔میں اُس کی نگرانی کر رہا تھا۔کہ میں نے کچھ لوگوں کو اس کی طرف آتے دیکھا۔انہوں نے آکر اُسے غسل دیا۔کفن پہنایا۔خوشبو لگائی اور اُس کی نماز جنازہ پڑھی اور احترام سے اُسے دفن کر دیا۔اور پھر وہ آسمان کی طرف پرواز کر گئے۔

اور انہوں نے ہی حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے۔کہ میں ایک صحراء میں چلا جا رہا تھا۔کہ میں نے ایک غار میں ایک نوجوان کو نماز پڑھتے دیکھا۔اور غار کے منہ پر ایک درندہ کھڑا تھا۔میں نے اُس نوجوان سے پوچھا۔کیا تمہیں اس درندے سے ڈر نہیں لگتا؟ اُس نوجوان نے کہا۔اگر تم اس ذاتِ گرامی سے ڈرو جس نے درندوں کو پیدا کیا ہے۔تو بہتر ہوتا پھر وہ نوجوان درندے سے مخاطب ہوا۔اور کہا اے درندے تو اللہ تعالیٰ کے کتوں میں ایک کتا ہی ہے۔اگر اللہ تعالیٰ نے تیرا رزق یہاں مقدر فرمایا ہے۔تو ہم اُسے روک نہیں سکتے۔ورنہ تم یہاں سے چلے جاؤ۔تو وہ درندہ وہاں سے بھاگ گیا۔پھر وہ نوجوان بارگاہِ الٰہی میں دعا کرنے لگا" یَاسَیِّدِیْ اَسْئَلُكَ بِمَعَاقِدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ اِنْ كَانَ لِیْ عِنْدَكَ خَیْرٌ فَاقْبِضْنِیْ اِلَیْكَ "اے میرے مولا! میں تجھ سے تیرے عرش کریم کے مراتب کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔کہ اگر

besturdubooks.wordpress.com

میرے لیے تیرے پاس بھلائی ہے۔تو مجھے اپنے پاس بلائے۔اور ابھی یہ دعا ختم بھی نہیں ہوئی تھی۔کہ وہ نوجوان دنیا سے جدا ہو گیا۔تو میں وہاں سے واپس لوٹا آیا۔اور میں نے اپنے عابد و زاہد صالح دوستوں کو اکٹھا کیا۔تا کہ ہم اُس کے کفن دفن کا انتظام کریں۔اور اس کے لیے ہم غار کے پاس واپس آئے تو وہاں ہمیں کچھ دکھائی نہیں دیا۔اور غیب سے آواز سنائی دے رہی تھی۔اور کوئی نظر نہیں آرہا تھا۔کوئی کہہ رہا تھا۔کہ اے ابوسعید! لوگوں کو واپس بھیج دو۔اُسے بارگاہِ الٰہی میں اُٹھالیا گیا ہے۔

حضرت خضر علیہ السلام کا عجیب واقعہ

فائدہ: حضرت ابوسعید نے شرف المصطفیٰ میں حضرت احمد بن محمد بن ابی بزہ سے روایت درج کی ہے۔کہ محمد بن الفرات سے حضرت عبید بن سعید نے اپنے والد سے بیان کیا۔کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ تشریف فرما تھے۔اور لوگ اُن کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔کہ سبز آنکھوں والا ایک شخص آیا۔تو حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا کہ کیا تمہاری آنکھیں پیدائشی سبز ہیں۔یا یہ بعد میں سبز ہوئی ہیں؟ اُس نے کہا۔ابوسعید! کیا تم مجھے نہیں پہچانتے؟ آپؓ نے پوچھا تم کون ہو؟ تو اس شخص نے اپنا تعارف کرایا۔اپنا حسب ونسب بیان کیا۔تو مجلس کے سب لوگ اُسے پہچان گئے۔حضرت حسنؓ نے اُس سے پوچھا۔آپ کا قصہ کیا ہے؟

تو اس نے بتایا کہ میں نے اپنا سارا مال واسباب اکٹھا کیا۔اور اُسے ایک بحری جہاز میں لادا اور یمن کی طرف جانے کے ارادے سے چل پڑا۔کرنا خدا کا یہ ہوا کہ آندھی کے طوفان نے جہاز کو آگھیرا۔اور جہاز کو ڈبو دیا۔تو میں جہاز کے ایک تختہ بیٹھ کر ایک ساحل پر آپہنچا۔اور تقریباً چار مہینے اِدھر اُدھر بھٹکتا رہا۔اور درختوں کے پتے اور گھاس پھونس کھا کر گزارہ کرتا رہا۔اور چشموں سے پانی پیتا۔اور پھر میں سیدھا ایک طرف کو چل پڑا۔یا تو کہیں پر پہنچ جاؤں گا۔اور بچ جاؤں گا۔یا کہیں مر کھپ جاؤں گا۔یہاں تک کہ چلتا چلتا ایک بلند

besturdubooks.wordpress.com

وبالا محل کے پاس جا پہنچا۔ جو بہت مضبوط بنا ہوا تھا میں نے اُس کا بڑا دروازہ کھولا۔ تو دیکھا کہ محل کے اندر کئی کمرے ہیں۔ اور ہر کمرے میں موتیوں سے جڑا ہوا ایک ایک صندوق رکھا ہوا ہے۔ اور اُن صندوقوں کو کھولا تو اُن کے اندر سے خوشبو آ رہی تھی۔ اور ہر صندوق کے اندر ریشمی کپڑوں میں لپٹے ہوئے انسان موجود تھے۔ میں نے ان میں سے کچھ کو ہلا کر دیکھا۔ تو وہ زندوں کی طرح لیٹے ہوئے تھے۔ لہٰذا میں نے صندوقوں کو بند کر دیا۔ اور محل کا دروازہ بند کر کے باہر نکل آیا۔ باہر آ کر میں نے دو گھوڑ سواروں کو دیکھا۔ جو نہایت حسین وجمیل نوجوان تھے۔ کہ ایسے حسین وجمیل میں نے کہیں نہیں دیکھے تھے۔ اور اُن کے گھوڑے سفید پیشانی اور سفید پاؤں والے تھے۔ انہوں نے مجھ سے میرا قصہ دریافت کیا۔ تو میں نے انہیں اپنی سرگزشت سنا دی۔ تو انہوں نے مجھ سے کہا۔ کہ آگے چلتے جاؤ۔ تم ایک درخت کے پاس پہنچو گے۔ وہاں پر ایک باغیچہ ہوگا۔ اور وہاں ایک پُر وقار بزرگ موجود ہوں گے۔ انہیں اپنا واقعہ بتاؤ۔ تو وہ تمہیں راستہ دکھائیں گے۔ تو میں چلتا گیا۔ تا آنکہ میں اُن بزرگ کے ہاں پہنچ گیا۔ اور میں نے انہیں سلام کیا۔ انہوں نے میرے سلام کا جواب دیا۔ اور مجھ سے میرا ماجرا پوچھا۔ تو میں نے انہیں اپنے تمام حالات سنا دیے۔ اور جب میں نے انہیں محل کا واقعہ سنایا۔ تو وہ گھبرا گئے۔ پھر انہوں نے مجھ سے پوچھا تم نے محل میں جا کر کیا کیا؟ میں نے کہا کہ میں نے صندوقوں کو ڈھانپ دیا۔ اور کمروں کے دروازے بند کر دیے۔ تو انہیں تسلی ہوئی۔ اور مجھ سے کہا کہ بیٹھ جاؤ کہ اتنے میں ایک بادل وہاں سے گزرا۔ اور اُس نے ان بزرگ سے کہا۔ اے اللہ تعالیٰ کے دوست! السلام علیکم! ان بزرگوں نے بادل سے پوچھا کہاں جا رہے ہو۔ تو بادل نے بتایا۔ کہ میں فلاں فلاں شہر میں برسنے جا رہا ہوں۔ اور اسی طرح سے بادل وہاں سے گزرتے رہے۔ اور وہ بزرگ ان کی منزل پوچھتے رہے۔ تا آنکہ ایک بادل سے انہوں نے پوچھا تو کہا جا رہا ہے؟ تو اس نے بتایا کہ میں بصری جا رہا ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: نیچے آؤ۔ تو وہ بادل اُن کے سامنے آ گیا۔ تو ان بزرگ نے بادل سے کہا۔ کہ اس شخص کو صحیح وسلامت اس کی منزل تک پہنچا دو۔ اور میں بادل پر سوار ہو گیا۔ اور جب وہ فضاء آسمانی پر اُڑنے لگا۔ تو میں نے اس سے کہا۔ تجھے قسم ہے اُس ذات گرامی کی جس نے تمہیں یہ اکرام بخشا ہے۔ مجھے یہ بتاؤ کہ اس محل اور دو گھوڑ سواروں کا کیا راز ہے؟

besturdubooks.wordpress.com

اور اپنے بارے میں بتاؤ کہ تم کون ہو۔ تو اس نے بتایا کہ وہ محل ان شہدائے کرام کے لیے بنایا گیا ہے جو سمندروں میں راہ خدا میں جہاد کرتے ہوئے جان قربان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فرشتے انہیں سمندروں سے اُٹھا کر اس محل میں پہنچا دیتے ہیں۔ اور لا کر ان جڑاؤں صندوقوں میں رکھ دیتے ہیں۔ اور انہیں ریشمی کفنوں میں لپیٹ دیتے ہیں اور وہ دو گھوڑ سوار اللہ تعالیٰ کے فرشتے ہیں۔ جو ہر صبح و شام انہیں آ کر اللہ تعالیٰ کا سلام پیش کرتے ہیں اور میں خضر ہوں۔ اور میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ وہ مجھے اپنے پیارے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُمت میں اُٹھائے۔ تو اس شخص نے بتایا کہ جب میں بادل پر سوار ہوا تو فضاء آسمانی کے نظارے سے گھبرا گیا۔ اور میری آنکھیں خوف سے ایسی ہو گئیں جیسا کہ تم دیکھ رہے۔ اس واقعہ کو حضرت شیخ الاسلام ابن حجر رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الاصابہ فی معرفۃ الصحابہ میں حضرت خضرؑ کے تذکرہ میں بیان فرمایا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۶

میت پر روزانہ اس کا ٹھکانہ (جنت یا دوزخ) پیش ہونے کا بیان

فرمان باری تعالیٰ ہے۔

اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا

کہ روزانہ انہیں (کافروں کو) جہنم کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت ہذیلؒ سے بیان فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فرعون کو ماننے والے لوگوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں کے اندر قید ہوتی ہیں۔ اور انہیں روزانہ جہنم کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔

☆ لالکائی اور الاسماعیلی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرعونیوں کی روحیں سیاہ رنگ کے پرندوں کے جوف میں قید ہوتی ہیں۔ اور انہیں روزانہ دو مرتبہ جہنم پیش کی جاتی ہے۔ اور انہیں کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا اصل ٹھکانہ ہے۔

اور فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا○

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے یہی روایت کی ہے۔

☆ بخاری اور مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ تم میں سے جب کوئی فوت

besturdubooks.wordpress.com

ہو جاتا ہے۔ تو اُسے جنت دکھائی جاتی ہے۔ اور اگر وہ جہنمیوں میں سے ہوتا ہے ۔تو اُسے جہنم دکھائی جاتی ہے۔ اور اُسے کہا جاتا ہے کہ یہ تمہارا اصل ٹھکانہ ہے۔ قیامت کے روز اُٹھنے کے بعد تم اسی کی طرف جاؤ گے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ جنت اُسے دکھائی جاتی ہے۔ جس مومن کو عذاب نہ ہو رہا ہو۔ ورنہ نہیں۔ اور ممکن ہے کہ مومن کو دونوں ٹھکانے بیک وقت دکھائے جاتے ہوں۔ نیز فرماتے ہیں کہ یہ ٹھکانہ روح کو دکھایا جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ جسم کے کسی حصے کو بھی دکھایا جاتا ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ پورے جسم کو بھی احساس دلایا جاتا ہو۔ جس کے اندر روح لوٹتی ہو۔ جیسا کہ سوال و جواب کے وقت لوٹتی ہے۔ واللہ اعلم۔

میں کہتا ہوں کہ لالکائی نے ''السنۃ'' میں لکھا ہے کہ جو مومن بھی فوت ہوتا ہے۔ اُس کا ٹھکانہ اُس کی روح پر پیش کیا جاتا ہے۔ اور ہناد نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہی روایت کی ہے۔ کہ قبر میں صبح و شام اُس کا اصل ٹھکانہ جنت یا دوزخ پیش کیا جاتا ہے۔

☆ امام البیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ روزانہ صبح و شام قبر میں دو دھماکے ہوتے ہیں۔ کہ کوئی کہنے والا کہتا ہے۔ رات چلی گئی ہے۔ اور دن آ گیا ہے۔ فرعون کے پیروکاروں کو جہنم کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ اور جو بھی یہ آواز سنتا ہے۔ جہنم سے پناہ مانگتا ہے اور رات کا وقت ہوتا ہے تو آواز آتی ہے۔ دن چلا گیا۔ رات آ گئی۔ اور فرعونیوں کو جہنم کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ اور جو بھی اُس کی آواز سنتا ہے۔ وہ جہنم سے پناہ مانگتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عَاشَ بعد الموت'' میں امام اوزاعیؒ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عسقلان کے ساحل سمندر پر ایک شخص نے پوچھا۔ اے ابو عمرو ہم سمندر سے سیاہ رنگ کے پرندے نکلتے دیکھتے رہتے ہیں۔ اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

شام کو واپس سمندر کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ واقعی تم سیاہ رنگ کے پرندوں کو سمندر سے نکلتے دیکھتے ہو؟ انہوں نے کہا۔ ہاں! تو حضرت امام اوزاعیؒ نے انہیں بتایا۔ ان سیاہ پرندوں میں فرعونیوں کی روحیں ہوتی ہیں۔ جو جہنم کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔ اور جہنم کی لپٹوں سے سیاہ ہو چکی ہیں۔ اور روزانہ ان کا یہی معمول ہے۔ اور قیامت تک ان کے ساتھ یہی معاملہ ہوتا رہے گا۔

جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ

فرعونیوں کو سخت عذاب میں داخل کرتے رہو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۷

زندوں کے اعمال ان کے عزیز و اقارب مردوں پر پیش کیے جاتے ہیں

امام احمد اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اور ابن مندہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

اِنَّ اَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلٰى اَقَارِبِكُمْ وَعَشَآئِرِكُمْ مِّنَ الْاَمْوَاتِ فَاِنْ كَانَ خَيْرًا اِسْتَبْشَرُوْا وَاِنْ كَانَ غَيْرَ ذَالِكَ قَالُوْا اَللّٰهُمَّ لَا تُمِتْهُمْ حَتّٰى تَهْدِيَهُمْ كَمَا هَدَيْتَنَا۔

تمہارے اعمال تمہارے مرنے والے عزیزوں اور قبیلوں کو پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ نیک ہوتے ہیں۔ تو وہ خوش ہوتے ہیں۔ اور اگر اعمال نیک نہیں ہوتے تو وہ دعا کرتے ہیں۔ اے اللہ کریم! انہیں ہدایت دیئے بغیر موت نہ دینا۔ جیسا کہ تو نے ہمیں ہدایت دی ہے۔

☆ طیالسیؒ نے اپنی مسند میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ قبروں میں تمہارے اعمال عزیزوں اور رشتہ داروں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ اچھے ہوتے ہیں تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر وہ انہیں بُرے دکھائی دیتے ہیں تو کہتے ہیں۔ اللہ کریم انہیں ہدایت دے کہ وہ نیک عمل کریں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن المبارک اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ تمہارے اعمال تمہارے مرنے والے عزیزوں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اگر وہ اعمال انہیں اچھے نظر آتے ہیں۔ تو وہ یہ خوش خبری پا کر راحت محسوس کرتے ہیں۔ اور اگر انہیں بُرا دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں۔ اے اللہ کریم یہ اعمال انہیں واپس کر دے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں اور حکیم ترمذی اور ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم بن میسرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوایوب قسطنطنیہ جہاد کے لیے تشریف لے گئے۔ تو وہاں اُن کا ایک قصہ گو کے پاس سے گزر ہوا۔ تو وہ کہہ رہا تھا۔ کہ جب کوئی بندہ دن کے دوران میں کوئی عمل کرتا ہے۔ تو اُسے اُس کے جان پہچان والے مردہ عزیزوں کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ اور جب شام ہوتی ہے۔ تو اسی طرح سے اُس کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ تو حضرت ابوایوبؓ نے اُس سے فرمایا: دیکھو تم کیا کہہ رہے ہو۔ تو اس نے ان سے کہا کہ میں آپ کے لیے ہی کہہ رہا ہوں۔ تو حضرت ابوایوبؓ نے دعا فرمائی۔ اے اللہ کریم! میں تیری ذات کے واسطہ سے اس بات سے پناہ مانگتا ہوں کہ مجھے اپنے پیاروں حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما کے سامنے رُسوا کرے۔ اور اللہ تعالیٰ جس بندے کے لیے اپنی دوستی مقرر فرما دیتا ہے۔ تو اس کے پردے ڈھانپ لیتا ہے۔ اور اُس کے عمل کی تعریف کرتا ہے۔

☆ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں عبدالغفور بن عبدالعزیز سے انہوں نے اپنے دادا سے کتاب المنامات میں اور امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ارشاد فرماتے تھے اپنے مرنے والے بھائیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ کہ تمہارے اعمال ان پر پیش کئے جاتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لَا تُفْضِحُوْا مَوْتَا كُمْ بِسَيِّئَاتِ اَعْمَالِكُمْ فَاِنَّهَا تُعْرَضُ عَلٰى اَوْلِيَاءِ كُمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُبُوْرِ

اپنے مرنے والے عزیزوں کو اپنے برے اعمال سے رسوا مت کرو۔ کہ تمہارے اعمال قبروں میں تمہارے عزیزوں کو پیش کئے جاتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا، ابن مندہ، ابن عساکر نے احمد بن عبداللہ بن الجالحوری سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ مجھ سے میرے بھائی محمد بن عبداللہ نے بیان کیا۔ کہ حضرت عباد الخواص ابراہیم بن صالح الہاشمی کے پاس آئے۔ اور وہ فلسطین کے امیر تھے۔ تو ابراہیم نے ان سے عرض کیا۔ کہ مجھے کوئی نصیحت فرمائیں۔ تو انہوں نے فرمایا: کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ زندہ لوگوں کے اعمال ان کے مرنے والے عزیزوں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ اور تم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عزیز ہو۔ تم خیال رکھنا۔ کہ تمہارے کیسے اعمال جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش ہوتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ یہ دعا کیا کرتے تھے۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ يَمْقُتَنِیْ خَالِیْ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ رَوَاحَةَ اِذَا لَقِيْتُهٗ

اے اللہ کریم! میں تیری ذات کے وسیلے سے اس سے پناہ مانگتا ہوں کہ میری ملاقات کے وقت میرے ماموں حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ مجھ سے (میرے برے اعمال کی وجہ سے) ناراض ہوں۔

☆ ابن المبارک اور الاصبہانی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں تمہارے اعمال تمہارے عزیزوں کے سامنے پیش ہوتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

جو وفات پا چکے ہیں۔تو خوش ہوتے ہیں (نیک اعمال پر) اور ناخوش ہوتے ہیں (بُرے اعمال پر) اور آپؓ یہ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ اَنْ اَعْمَلَ عَمَلاً یُخْزِیْ بِہٖ عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ رَوَاحَۃَ اِذَا لَقِیْتُہٗ

میں اس سے پناہ چاہتا ہوں کہ میں ایسے اعمال کروں جس سے میرے عزیز حضرت عبداللہ بن رواحہ کی رسوائی ہو۔

☆ ابن المبارکؒ نے حضرت عثمان بن عبداللہ بن اوس سے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن جبیرؓ نے اُن سے فرمایا کہ میری بھتیجی میرے پاس آئیں۔اور وہ حضرت عثمان کی بیوی اور حضرت عمرو بن اوس کی بیٹی تھیں۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ تمہارے شوہر تمہارے ساتھ کیسا برتاؤ کرتے ہیں؟ اس نے بتایا کہ میرے شوہر میرے ساتھ حسن سلوک سے پیش آتے ہیں۔پھر میں نے حضرت عثمان سے کہا۔اس کے ساتھ نیک سلوک کیا کرو۔ کیونکہ تم ان کے ساتھ جو نیک سلوک کرو گے۔ وہ تمہارے سسر حضرت عمرو بن اوس کے سامنے پیش ہوگا۔تو اُس نے پوچھا کہ کیا زندہ لوگوں کی خبریں مرنے والوں کے پاس پہنچتی ہیں؟ تو میں نے کہا ہاں۔ جو بھی کسی کا کوئی عزیز دوست ہے۔اُسے اپنے عزیزوں کے اعمال کی خبر پہنچتی رہتی ہے۔اور وہ نیک اعمال سے خوش ہوتے ہیں۔اور بُرے اعمال سے ناخوش ہوتے ہیں۔اور مایوس ہو جاتے ہیں۔اور کسی مرنے والے سے اُس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ کیا وہ تمہارے پاس نہیں پہنچا؟ تو وہ کہتے ہیں کہ نہیں معلوم ہوتا ہے وہ اپنے اصل ٹھکانے ہاویہ میں پہنچ گیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکر بن عیاش کے واسطہ سے ایک گورکن سے جو بنی اسد میں رہتے تھے۔ روایت کی ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک رات کو میں قبرستان میں موجود تھا۔ کہ میں نے ایک کہنے والے سے سنا۔ جو ایک قبر سے بول رہا تھا۔یا عبداللہ، یا جابر، دیکھو کل یہاں ہماری ماں آئے گی۔تو گورکن نے

besturdubooks.wordpress.com

پوچھا۔ پھر میں کیا کروں؟ اس نے کہا۔ کہ اس کی قبر ہمارے ساتھ نہ کھودنا۔ کیونکہ ہمارا باپ اُس پر ناراض ہے۔ تو جب اگلا دن ہوا۔ تو ایک آدمی نے آکر مجھ سے کہا۔ کہ ان دو قبروں کے درمیان ایک قبر کھود دو۔ جس سے کل تم نے آواز سنی تھی۔ اس نے پوچھا کیا اُن کا نام جابر اور عبداللہ ہے؟ اُس نے کہا ہاں۔ تو میں نے کہا کہ میں نے ان قبروں سے آواز سنی تھی کہ ہماری ماں کی قبر ہمارے پاس نہیں ہونی چاہیے۔ کہ ہمارا باپ اُس پر ناراض ہے۔ تو اُس آدمی نے کہا۔ ہاں میں نے قسم اُٹھائی تھی کہ میں اُس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھوں گا۔ اب میں اپنی قسم کا کفارہ ادا کروں گا۔ اور اُس کی نماز جنازہ پڑھوں گا۔

☆ حضرت ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ اپنے والد کے ملنے والے سے نیک سلوک کرتے رہو۔ اور جسے محبوب ہو کہ وہ اپنے والد کے ساتھ اُس کی قبر میں اُس سے نیک سلوک کرے تو وہ اپنے والد کے دوست سے نیک سلوک کرتا رہے۔

☆ حضرت ابن حبان نے جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ فرمان رسول گرامی ہے (ﷺ) ''مَنْ اَحَبَّ اَنْ یَّصِلَ اَبَاہُ فِیْ قَبْرِہٖ فَلْیَصِلْ اِخْوَانَ اَبِیْہِ مِنْ بَعْدِہٖ'' جسے یہ پسند ہو۔ کہ وہ اپنے والد کے ساتھ قبر میں حسن سلوک کرے۔ تو اُسے چاہیے کہ اُن کے مرنے کے بعد اُس کے بھائی بندوں سے نیک سلوک کیا کرے۔

☆ ابوداؤد اور ابن حبان نے حضرت ابواسید الساعدی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا یارسول اللہؐ! کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلے میں کوئی حق باقی ہے۔ کہ میں مرنے کے بعد ان سے حسن سلوک کروں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! چار باتیں تم پر لازم ہیں (۱) والدین کے لیے دعا واستغفار (۲) اُن کے وعدوں کا پورا کرنا (۳) ان کے دوستوں کا اکرام کرنا (۴) اور اُن کے رشتہ داروں سے حسن سلوک کرنا۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۳۸

کس وجہ سے میت اپنے اچھے ٹھکانے پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے؟

☆ ترمذی اور ابن ماجہ اور البیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ مومن کی روح قرضہ کی بنا پر اپنے اچھے مقام پر پہنچنے سے روک دی جاتی ہے۔ جب تک اس کا قرضہ ادا نہیں کر دیا جاتا۔

☆ طبرانی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ہم جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے۔ کہ ایک شخص کو اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے لیے لایا گیا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ کیا اس کے ذمہ کوئی قرضہ تو نہیں ہے؟ انہوں نے عرض کیا۔ ہاں ہے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا تو میرا نماز جنازہ اسے کوئی فائدہ نہیں دے گا۔ کہ انسان کی روح قرضہ کے بدلہ میں گروی رہتی ہے۔ وہ اُس وقت تک آسمان پر نہیں جا سکتی جب تک اُس کا قرضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ اگر کوئی شخص اس کے قرضہ کا ضامن ہو جائے۔ تو میں اُس کی نماز جنازہ پڑھ دوں۔ جب میرے نماز جنازہ پڑھنے کا اُسے فائدہ ہوگا۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں اور البیہقی نے شعب الایمان میں اور الاصبہانی نے الترغیب میں حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صبح کی نماز کی ادائیگی کے بعد ارشاد فرمایا: کہ فلاں قبیلہ کا کوئی آدمی یہاں موجود ہے؟ کیونکہ اُدھر تمہارا ایک آدمی قرض کی وجہ

besturdubooks.wordpress.com

سے جنت کے دروازے پر روک دیا گیا ہے۔ اگر تم چاہو۔ تو اُس کا قرض ادا کر کے اُسے چھڑا لو۔ اور اگر چاہو تو اُسے عذاب الٰہی کے سپرد کر دو۔

☆ امام احمد اور البیہقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی فوت ہو گیا۔ اور اُس کے ذمہ دو دینار قرضہ تھا۔ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس کی نماز پڑھنے سے انکار فرما دیا۔ پھر حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ نے اُس کا قرض ادا کرنے کی حامی بھری۔ تو آنجنابؐ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اور اُس کے اگلے دن جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت قتادہؓ سے استفسار فرمایا: کہ اُن دو دیناروں کا کیا بنا۔ انہوں نے عرض کیا کہ قرض ادا کر دیا گیا ہے۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ اب اس کی سختی دور ہوئی ہے۔ اور یہی روایت البزار اور الطبرانی نے نقل کی ہے۔ اور انہوں نے اُس قبیلہ کا نام ہذیل لکھا ہے۔

☆ امام احمد نے حضرت سعد بن الاطول سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے والد محترم فوت ہو گئے۔ اور انہوں نے تین سو درہم پیچھے چھوڑے۔ اور اُن کے بال بچے بھی تھے۔ اور ان پر قرضہ بھی تھا۔ تو میں نے وہ درہم ان کے بال بچوں پر خرچ کرنے کا ارادہ کر لیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے والد اُس قرضہ کی وجہ سے جنت میں جانے سے روک لیے گئے ہیں۔ پہلے ان کا قرضہ ادا کرو۔

☆ امام طبرانی نے الاوسط میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ ''صَاحِبُ الدَّيْنِ مَاسُوْرٌ بِدَيْنِهٖ يَشْكُوْ اِلَى اللّٰهِ الْوَحْدَةَ'' کہ مقروض آدمی مرنے کے بعد اپنے قرضہ کی وجہ سے قید کر لیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنی تنہائی اور بے بسی کا اللہ کریم سے شکوہ کرتا ہے۔ (کہ میں جنت کی نعمتوں سے محروم ہو گیا ہوں)

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''مَنْ عاش بعدالموت'' شیبان بن جبیر سے روایت

besturdubooks.wordpress.com

کی ہے۔ کہ میرے والد اور حضرت عبدالواحد بن زید کسی جہاد میں شریک تھے۔ کہ وہ ایک چوڑے اور گہرے کنوئیں پر اکٹھے ہوئے۔ اور کنوئیں کے اندر سے انہیں ایک بھاری سی آواز سنائی دی۔ تو ان میں سے ایک آدمی نے کنوئیں کے اندر اتر کر دیکھا۔ کہ ایک آدمی پتھر کی سلوں پر بیٹھا تھا۔ اور اس کے نیچے پانی تھا۔ اُس نے اُس سے پوچھا کیا جن ہو کہ انسان ہو؟ اُس شخص نے بتایا کہ میں انسان ہوں۔ تو انہوں نے پوچھا کہ تمہارا کیا معاملہ ہے؟ تو اُس نے کہا۔ میں انطاکیہ کا رہنے والا ہوں اور مجھ پر قرضہ ہے اور میری اولاد اس وقت انطاکیہ میں ہے۔ اور وہ مجھے بھول گئے ہیں۔ اور میرا قرضہ ادا نہیں کرتے۔

تو وہ شخص کنوئیں سے باہر آیا۔ اور اپنے ساتھی سے کہنے لگا۔ کہ یہ جہاد کا موقعہ تو کبھی کبھار ملتا رہتا ہے۔ چلو کوشش کر کے اس کا قرضہ ادا کر دو۔ لہٰذا انہوں نے محنت مشقت کر کے اُس آدمی کا قرضہ ادا کر دیا۔ اور جب وہ دوبارہ اس کنوئیں پر آئے۔ تو وہ آدمی اُس کنوئیں میں موجود نہیں تھا۔ اور وہ رات کو وہیں ٹھہر گئے۔ تو رات کو انہوں نے اس شخص کو خواب میں دیکھا۔ تو اُس شخص نے ان دونوں آدمیوں کا شکریہ ادا کیا۔ اور کہا کہ اللہ تعالیٰ تم دونوں کو میری طرف سے جزائے خیر عطا فرمائے۔ کہ اللہ کریم نے اس کنوئیں سے اُٹھا کر جنت کے فلاں فلاں مقام پر مجھے سرفراز فرمایا ہے۔ اس لیے کہ تم نے میرا قرضہ ادا کر دیا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۳۹

جس نے وصیت نہیں کی اُسے اپنے مرنے والے عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی

☆ ابوالشیخ بن حبان نے کتاب ''الوصایا'' میں حضرت قیس بن قبیصہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

مَنْ لَّمْ يُوْصِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهٗ فِي الْكَلَامِ مَعَ الْمَوْتٰى قِيْلَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ آ وَهَلْ تَتَكَلَّمُ الْمَوْتٰى؟ قَالَ نَعَمْ وَيَتَزَاوَرُوْنَ

جس نے وصیت نہیں کی۔ اُسے مرنے والوں کے ساتھ بات چیت کرنے کی اجازت نہیں ملتی۔ آنجناب کی خدمت اقدس میں عرض کیا گیا۔ یارسول اللہؐ! کیا مردے بھی باتیں کرتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! اور ایک دوسرے سے ملتے بھی ہیں۔

☆ ابواحمد الحاکم نے الکنیٰ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص وصیت کئے بغیر فوت ہو جائے۔ تو اُسے قیامت تک مرنے والے عزیزوں سے بات چیت کی اجازت نہیں ملتی۔ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آنجناب سے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! اور کیا وہ قیامت سے پہلے ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں! وہ ایک دوسرے سے ملتے بھی رہتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی الدنیا نے سعید بن خالد بن یزید الانصاری کے واسطہ سے بصرہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے۔ جو قبریں کھودا کرتا تھا۔ اس نے بتایا کہ ایک دن اُس نے ایک قبر کھودی۔ اور وہیں پر پڑ کر سو گیا۔ تو دو عورتیں خواب میں اُس کے پاس آئیں۔ تو اُن میں سے ایک عورت نے کہا کہ جس عورت کی تم نے قبر کھودی ہے۔ تمہیں قسم ہے۔ اُس کی قبر ہمارے پڑوس میں نہ بناؤ۔ کہیں اور بنا دو۔ تو میں گھبرا کر اُٹھ بیٹھا۔ تو ایک عورت کا جنازہ لایا گیا۔ تو میں نے اُن سے کہا۔ تمہارے لیے یہ قبر نہیں ہے۔ اُس کی قبر وہ اُدھر ہے۔ جب رات کو میں سو گیا۔ تو وہ دونوں عورتیں خواب میں میرے پاس آئیں۔ ایک نے اُن میں سے کہا۔ اللہ تعالیٰ ہماری طرف سے تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔ تم نے ہمارے سے ایک بڑا شر دور کر دیا۔ میں نے پوچھا اُس عورت کا کیا معاملہ ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ عورت بغیر وصیت کئے مری ہے۔ اور جو لوگ بغیر وصیت کئے مر جائیں وہ قیامت تک کسی سے بات چیت نہیں کر سکتے۔

☆ دیلمی نے ابی ہدبہ کے واسطہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دو عورتوں کو خواب میں دیکھا۔ کہ ایک بات چیت کر رہی ہے۔ اور دوسری بات نہیں کر رہی۔ اور وہ دونوں جنتی ہیں۔ تو میں نے اُس پہلی سے پوچھا کہ تم بات چیت کر رہی ہو۔ اور یہ دوسری نہیں کر رہی؟ تو اس نے جواب دیا کہ میں نے مرنے سے پہلے وصیت کر دی ہے۔ اور یہ بغیر وصیت کئے مر گئی ہے۔ اب یہ قیامت تک کسی سے بات چیت نہیں کر سکے گی۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۰

مردہ اور زندہ لوگوں کی روحوں کا خواب میں ملنے کا بیان

☆ اس بارے میں حضرت سلمانؓ اور حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کے اقوال گزر چکے ہیں۔ابن قیم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں شواہد اور واقعات موجود ہیں۔ اور وہ بے شمار ہیں۔اور تجربہ خود بہت بڑی دلیل ہے۔یہ مردوں کی روحیں زندوں کی روحوں کے ساتھ اسی طرح سے ملتی ہیں۔جیسے زندہ لوگ آپس میں ملتے ہیں۔اور فرمان باری تعالیٰ ہے۔

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى (سورۃ الزمر۔۴۲)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ روحوں کو موت کے وقت پوری طرح قبض کر لیتا ہے اور جو نیند کے وقت نہیں مرتی ہے۔اور جس کے لیے موت مقدر ہوتی ہے اُسے روک لیتا ہے اور دوسری کو مقرر وقت تک چھوڑ دیتا ہے۔

☆ یحییٰ بن مخلد نے اور ابن مندہ نے ''کتاب الروح'' میں اور طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابن جبیر کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: کہ زندوں کی روحوں اور مردوں کی روحوں میں یہی فرق ہے۔کہ سونے والوں کی روحیں جسم سے نکلنے کے بعد واپس آجاتی ہیں۔اور جن پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ان کی روحیں واپس نہیں آتیں۔اور وہ

besturdubooks.wordpress.com

روحیں سوتے میں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔اور آپس میں ایک دوسرے سے سوال جواب بھی کرتی ہیں۔

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت سدی سے اسی آیت مبارکہ کے بارے میں روایت بیان کی ہے۔کہ موت کے وقت بھی روح جسم سے جدا ہو جاتا ہے۔اور نیند کے وقت بھی روح جسم سے جدا ہو جاتا ہے بس جس کی زندگی باقی ہوتی ہے۔اُس کی روح واپس کر دی جاتی ہے۔اور جس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔اس کی روح جسم سے جدا ہونے کے بعد واپس نہیں کی جاتی ہے۔اور مرنے والوں کی روحیں زندہ لوگوں کی روحوں سے ملتی ہیں۔اور ایک دوسرے کا حال پوچھتی ہیں۔اور بتاتی ہیں اور مرنے والے کی روح بھی واپس جسم میں آنا چاہتی ہے۔لیکن اُسے واپسی کی اجازت نہیں ملتی ہے۔

☆ حضرت جویبر نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے اس آیت مبارکہ کے سلسلہ میں روایت بیان کی ہے۔کہ فرماتے ہیں کہ ایک تار ہے تنی ہوئی مغرب و مشرق کے درمیان اور زمین و آسمان کی فضا میں۔زندہ و مردوں کی روحیں اسی تار کے ذریعہ سے نقل و حرکت کرتی ہیں۔اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔پھر زندہ کی روح کو حکم ہوتا ہے۔کہ تم واپس اپنے جسم میں جاؤ۔اور اپنا رزق دنیا میں مکمل حاصل کرو۔پھر مرنے والے کی روح وہیں رہ جاتی ہے۔اور زندہ کی روح واپس بھیج دی جاتی ہے۔

اور الفردوس میں بغیر سند کے حضرت ابوالدرداء سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا ہے۔تو اس کی روح کو ایک ماہ تک اُس کے گھر کے گرد پھیرایا جاتا ہے اور ایک سال بھر تک اُس کی قبر کے گرد گھمایا جاتا ہے۔اور اُسے اس تار پر ڈال دیا جاتا ہے۔جو مشرق سے مغرب تک تنا ہوا ہے۔اور اُس کے ذریعہ سے زندوں اور مردوں کی روحیں آپس میں ملاقات کرتی ہیں۔

ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ روحوں کے آپس میں ملنے کی دلیل یہ ہے کہ زندہ شخص

besturdubooks.wordpress.com

مرنے والے کو خواب میں دیکھتا ہے۔اور مرنے والا اُسے کئی راز کی باتیں بتاتا ہے۔جو عالم برزخ میں دیکھ چکا ہوتا ہے۔اور پھر وہ باتیں اُسی طرح سے واقع ہوتی ہیں۔

میں کہتا ہوں۔ابو محمد بن عمرو العکبری کتاب الفوائد میں فرماتے ہیں۔کہ ہم کو ابو جعفر محمد بن صالح بن رافع بن دریج العکبری نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے اسماعیل بن ہرام نے۔حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے حضرت اشجعی نے حضرت شیخ سے انہوں نے حضرت ابن سیرین سے فرماتے ہیں۔کہ خواب میں جو بات تم سے مرنے والا بیان کرے وہ درست ہے۔کیونکہ وہ عالم حق وصداقت کا گھر ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور ابن الجوزی نے عیون الحکایات میں سند کے ساتھ حضرت شہر بن حوشب سے روایت کی ہے۔کہ حضرت مصعب بن جثامہ اور حضرت عوف بن مالک آپس میں بھائی بھائی بنے ہوئے تھے۔تو حضرت مصعب نے حضرت عوفؓ سے کہا۔کہ ہم سے جو پہلے فوت ہو جائے وہ اپنی حالت دوسرے کو بتادے۔انہوں نے کہا۔کیا ایسا ہو سکتا ہے۔انہوں نے کہا ہاں ہو سکتا ہے۔تو مصعب فوت ہو گئے۔اور عوف نے انہیں خواب میں دیکھا۔اور پوچھا کہ تمہارے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔تو انہوں نے بتایا کہ تھوڑی سی آزمائش کے بعد انہیں بخش دیا گیا۔اور عوف نے ان کی گردن میں سیاہ رنگ کا ایک نشان دیکھا۔ تو پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ میں نے ایک یہودی سے دس دینار ہتھیا لئے تھے۔اور میرے بٹوے میں موجود ہیں۔انہیں واپس کر دو۔اور دیکھو میرے مرنے کے بعد جو بھی واقعہ میرے گھر میں پیش آیا ہے۔اُس کی خبر مجھے پہنچ گئی ہے۔یہاں تک کہ وہ بلی جو پچھلے دنوں مر گئی ہے۔مجھے اس کی بھی خبر ہے اور میری بیٹی چھ دن تک مر جائے گی۔اُس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔

حضرت عوف فرماتے ہیں جب صبح ہوئی۔میں ان کے گھر والوں کے پاس آیا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور میں نے آکر اُس کے گھر میں وہ دینار تلاش کیے۔ تو وہ اس کے ترکش میں مل گئے۔ اور وہ میں نے اس یہودی کو بھیج دیئے۔ اور میں نے اس سے پوچھا کہ حضرت مصعب کے ذمہ تمہاری کوئی چیز تھی۔ تو اس نے کہا کہ حضرت مصعبؓ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے برگزیدہ اصحاب کرامؓ میں سے تھے۔ اور میں نے انہیں دس دینار دیئے تھے اور یہ بعینہٖ وہی ہیں۔ اور پھر میں نے اُن کے گھر والوں سے گھر کے حالات پوچھے تو انہوں نے وہی باتیں بتائیں۔ جو مجھے مصعبؓ نے بتائی تھیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے بتایا کہ پچھلے دنوں ہماری ایک بلی بھی مرگئی ہے۔ میں نے کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی کہاں ہے؟ تو انہوں نے کہا۔ وہ کھیل رہی ہے۔ تو میں نے آکر اُسے دیکھا۔ تو اُسے بخار تھا۔ تو میں نے انہیں بتادیا کہ اس کا خیال رکھو کہ یہ چھ دنوں تک اللہ تعالیٰ کو پیاری ہو جائے گی۔ لہٰذا وہ چھ دنوں کے اندر فوت ہوگئی۔

☆ ابن المبارک نے الزہد میں عطیہ بن قیس سے انہوں نے حضرت عوف بن مالک الاشجعیؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ایک شخص کے بھائی بنے ہوئے تھے۔ جن کا نام محلم تھا۔ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا۔ تو حضرت عوف ان سے فرمانے لگے۔ جب تم یہاں سے عالم برزخ میں پہنچ جاؤ۔ تو ہمیں بتادینا کہ تمہارے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا۔ تو اس نے کہا کہ اگر ایسا ہوسکا تو میں بتادوں گا۔ تو حضرت محلم فوت ہوگئے۔ تو ایک برس کے بعد حضرت عوفؓ نے انہیں خواب میں دیکھا۔ تو ان سے اُن کا ماجرا پوچھا۔ تو انہوں نے بتایا کہ ہمیں ہمارے اعمال کا پورا پورا بدلہ دیا گیا۔ لیکن بے دین و بے پرواہ لوگ ہلاکت میں پڑ گئے۔ اور لوگ ان کی طرف انگلیوں سے اشارہ کرتے تھے۔ لیکن ہمیں تو ہر عمل کی پوری پوری جزا ملی۔ بلکہ ہمیں تو اس بلی کی بھی جزا ملی جو چند دن پہلے گم ہوگئی تھی۔ تو صبح کو حضرت عوفؓ جب حضرت محلم کے گھر میں داخل ہوئے۔ تو اُن کی بیوی نے کہا۔ مصعب آپ کو محلم کی ملاقات مبارک ہو۔ تو حضرت عوفؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا مرنے کے بعد تم نے حضرت محلم کو دیکھا ہے؟ تو بیوی نے بتایا ابھی

besturdubooks.wordpress.com

کل رات ہی میں نے انہیں خواب میں دیکھا ہے۔اور میری بیٹی کے بارے میں مجھ سے بحث کی ہے کہ میں اُسے اپنے پاس لے جاؤں گا۔تو حضرت عوفؓ نے بھی انہیں باتوں کا ذکر فرمایا: یہاں تک بلی کا بھی جو گم ہوگئی تھی۔اور محلم وہ ابن جثامہ ہی ہیں۔جو اُن کے بھائی بنے ہوئے تھے۔اور پچھلی روایت میں بھی انہیں کا ذکر ہوا ہے۔

☆ ابوالشیخ بن حبان نے کتاب الوصایا میں اور الحاکم نے المستدرک میں اور البیہقی نے الدلائل میں اور ابونعیم نے حضرت عطاء الخراسانیؒ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا: کہ مجھ سے حضرت ثابت بن قیس بن شماس کی بیٹی نے حدیث بیان کی۔کہ حضرت ثابتؓ یمامہ کی جنگ میں شہید ہوئے۔اور انہوں نے ایک نہایت عمدہ زرہ پہن رکھی تھی۔تو ایک مسلمان آدمی کا ان کے پاس سے گزر ہوا۔ اور وہ زرہ اُس نے اُٹھالی۔اور اسی دوران میں ایک مسلمان شخص سویا ہوا تھا۔کہ حضرت ثابت رضی اللہ عنہ خواب میں اُسے ملے۔اور اُن سے فرمایا کہ دیکھو میں تمہیں ایک ہدایت دے رہا ہوں۔اسے محض خواب سمجھ کر ضائع نہ کر دینا۔میں کل شہید ہوا ہوں۔اور میرے پاس سے گزرتے ہوئے ایک مسلمان نے میری زرہ اُٹھالی ہے۔اور اُس کا ٹھکانہ لوگوں کے اخیر میں ہے۔اور اُس کے خیمہ کے پاس ایک گھوڑا بندھا ہوا ہے۔اور زرہ پر اُس کے ایک ہانڈی اُلٹا کر رکھی ہوئی ہے۔اور اُس ہانڈی کے اُوپر اُس نے کجاوہ رکھا ہوا ہے۔تم حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ۔اور انہیں کہو کہ کسی کو بھیج کر میری وہ زرہ منگوا لیں۔

اور جب وہ مدینہ منورہ میں پہنچیں۔تو خلیفہ رسول اللہؐ! حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کریں۔کہ مجھ پر میرے فلاں پرانے دوست کا اتنا قرضہ ہے۔ وہ ادا کریں تب وہ شخص حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور انہیں یہ بات بتائی۔اور انہوں نے آدمی بھیجا۔جو اُس آدمی سے زرہ لے کر آیا اور پھر حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ جا کر حضرت ابوبکر صدیق رضی

besturdubooks.wordpress.com

اللہ عنہ سے اُس خواب کا تذکرہ کیا۔ اور انہوں نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ کی وصیت کے مطابق عمل فرمایا: اور فرمایا کہ اس سے پہلے ہم نہیں جانتے کہ کسی نے کسی کے مرنے کے بعد اُس کی کی ہوئی وصیت پر عمل کیا ہو۔ سوائے حضرت ثابت بن قیس کی وصیت کے۔

☆ حاکم نے المستدرک میں اور البیہقی نے الدلائل میں حضرت کثیر بن الصلت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی جس دن شہادت ہوئی ہے۔ اُسی دن آپ کو ذرا سی اونگھ آ گئی۔ اور جب آپؓ نیند سے بیدار ہوئے۔ تو آپؓ نے فرمایا کہ میں نے ابھی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے۔ اور آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس جمعہ کو تم ہمارے ساتھ موجود ہو گے۔

☆ الحاکم نے ہی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھے صبح ہی صبح فرمایا: کہ آج رات کو میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے۔ اور آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ اے عثمان افطار ہمارے ساتھ کرنا اور اُس دن کو جناب عثمان رضی اللہ عنہ کا روزہ تھا۔ اور اسی دن آپ کی شہادت واقع ہوئی۔ اور آنجنابؐ نے اُن سے یہ بھی فرمایا تھا کہ تم جمعہ کے روز ہمارے پاس موجود ہو گے۔

☆ الحاکم نے حسین بن خارجہ سے روایت کی ہے کہ جب پہلا فتنہ برپا ہوا۔ تو میں تردّد میں مبتلا ہو گیا۔ اور میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ مجھے حق دکھا دے۔ تا کہ میں اُس کو تھام لوں۔ تو میں نے خواب میں دنیا اور آخرت کو دیکھا۔ اور ان دونوں کے درمیان ایک دیوار دکھائی دی۔ جو زیادہ لمبی نہیں تھی۔ اور میں اُس دیوار کے نیچے کھڑا سوچ رہا تھا۔ کہ اس دیوار کے پار جاتا ہوں۔ اور وہاں اشجع کے شہداء لے جا کر اس بارے میں پوچھتا ہوں۔ وہ مجھے اس بارے میں کچھ بتائیں گے۔ تو میں دیوار کے پار درختوں کے ایک جھنڈ کے پاس پہنچا۔ جہاں

besturdubooks.wordpress.com

کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان سے پوچھا۔ کیا تم شہداء کرام ہو؟ انہوں نے کہا نہیں۔ ہم تو فرشتے ہیں۔ میں نے پوچھا تو شہداء کدھر ہیں؟ تو انہوں نے بتایا کہ وہ تو اپنے بلند مقام پر پہنچ گئے ہیں۔ تو میں بھی بلند مقامات کی طرف بڑھنے لگا۔ اور خدا معلوم میں بلندی کے کس مقام پر پہنچ گیا۔ اور اُس مقام کی خوبصورتی اور وسعت بس خدا ہی جانتا ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہاں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور جناب ابراہیم علیہ السلام موجود ہیں۔ اور آنجناب حضرت ابراہیمؑ سے فرما رہے ہیں کہ میری امت کے لیے بخشش کی دعا فرمائیں۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: آپؐ کو نہیں معلوم انہوں نے آنجنابؐ کے بعد کیا گل کھلائے۔ انہوں نے آپس میں خونریزی کی۔ اپنے امام پیشوا کو شہید کیا۔ تو انہوں نے ایسا کیوں نہ کیا۔ جس طرح میرے دوست سعدؓ نے عمل کیا۔ تو میں نے سوچا۔ میں نے یہ خواب دیکھا ہے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس ذریعہ سے فائدہ دے گا۔ اب جا کر یہ دیکھتا ہوں کہ حضرت سعدؓ نے کیا عمل کیا ہے؟ تو میں بھی اُن کے ساتھ شامل ہو جاؤں۔ تو میں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر اُن سے یہ واقعہ بیان کیا۔ تو وہ یہ سن کر بہت خوش ہوئے۔ اور فرمایا کہ وہ لوگ ناکام ہو گئے۔ جس کے حضرت ابراہیم علیہ السلام دوست نہ ہوئے۔ اور پھر میں نے ان سے پوچھا کہ تم دونوں گروہوں میں سے کس کے ساتھ ہو؟ تو انہوں نے فرمایا: میں کسی کے ساتھ نہیں ہوں۔ تو میں نے ان سے پوچھا۔ کہ آپ میرے لیے کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: کیا تمہارے پاس بھیڑ بکریاں ہیں؟ میں نے کہا نہیں تو آپؐ نے فرمایا: کچھ بکریاں خرید لو۔ اور انہیں لے کر کسی طرف نکل جاؤ۔ بس تم فتنہ سے بچ جاؤ گے۔

☆ امام الحاکم نے اور البیہقی نے الدلائل میں حضرت سلمٰی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں آئی۔ تو آپ رو رہی تھیں۔ تو میں نے اُن سے رونے کی وجہ دریافت کی۔ تو انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا: کہ میں نے خواب میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو روتے دیکھا ہے اور آنجناب کے سر مبارک اور داڑھی مبارک پر مٹی پڑی ہوئی ہے۔ تو میں نے عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! کیا بات ہے؟ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ میں ابھی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت گاہ سے ہو کر آیا ہوں۔

☆ الحاکم نے حضرت معمر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم سے ہمارے شیخ نے روایت بیان کی ہے۔ کہ ایک عورت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک زوجہ محترمہ کے پاس آئیں۔ اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ میرا یہ ہاتھ درست ہو جائے۔ انہوں نے فرمایا: تمہارے اس ہاتھ کو کیا ہوا ہے؟ اُس نے بتایا کہ میرے والدین تھے۔ اور میرے والد نہایت دولت مند اور لوگوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے والے تھے۔ اور میری ماں کے پاس یہ سب کچھ نہیں تھا۔ اور میں نے ماں کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیتے ہوئے نہیں دیکھا۔ ایک مرتبہ ہم نے گائے ذبح کی۔ تو انہوں نے چربی کا ایک ٹکڑا کسی مسکین کو دیا تھا۔ اور ایک دھجی کپڑے کی دی تھی۔ اور بس پھر میرے ماں باپ فوت ہو گئے۔ تو میں نے خواب میں اپنے والد کو ایک نہر پر کھڑے دیکھا کہ وہ لوگوں کو پانی پلا رہے ہیں۔ تو میں نے اُن سے پوچھا۔ ابا جان! امی کہاں ہیں؟ تو انہوں نے کہا۔ مجھے اُن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ تو میں اُنہیں تلاش کرنے نکلی۔ تو میں نے انہیں ننگے بدن کھڑے پایا۔ بس اُن کے جسم پر وہی ایک دھجی تھی۔ جو انہوں نے راہِ خدا میں دی تھی۔ اور چربی کا وہی ٹکڑا ان کے ہاتھ میں تھا۔ جنہیں وہ الٹ پلٹ رہی تھیں۔ اور پھر وہ کہتیں۔ ہائے میں پیاسی ہوں۔ تو میں نے ان سے کہا۔ امی جان! کیا میں آپ کو پانی نہ پلا دوں؟ انہوں نے کہا۔ ہاں کیوں نہیں تو میں اپنے والد کے پاس جا کر اُن سے پانی لائی۔ اور امی جان کو پلا دیا۔ تو ان کے پاس سے کسی شخص نے مجھے تنبیہ کی۔ اور کہا کہ اس عورت کو پانی کس نے پلایا ہے۔ اللہ تعالیٰ اُس کا ہاتھ شل کر دے۔ میں جاگی تو میرا یہ ہاتھ شل یعنی بیکار ہو چکا تھا۔

besturdubooks.wordpress.com

اس بات کی تحقیق کہ روح نیند کی حالت میں جسم سے نکل کر جہاں چاہے چلتی پھرتی اور روحوں وغیرہ سے ملاقات کرتی ہے

☆ الحاکم نے امستدرک میں اور طبرانی نے الاوسط میں اور العقیلی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہوئی۔ تو اُن سے پوچھا۔ یاابوالحسن! کہ انسان خواب دیکھتا ہے۔ کوئی سچا ہوتا ہے۔ کوئی جھوٹا۔ آپؓ نے فرمایا: ہاں! میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ کہ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: کہ جب کوئی مومن مرد یا عورت بھرپور نیند سوتا ہے۔ تو اُس کی روح عرش الٰہی کی طرف چڑھ جاتی ہے۔ اور جو عرش کے پاس پہنچ کر جاگتے کی کیفیت میں ہوتا ہے۔ تو اس کا خواب سچا ہوتا ہے۔ اور جس کی آنکھ عرش الٰہی سے واپسی پر کھلتی ہے۔ اُس کا خواب جھوٹا ہوتا ہے۔

☆ بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ روحیں نیند کے دوران میں آسمان کی جانب جاتی ہیں۔ تو انہیں عرش الٰہی کے پاس سجدہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ جو روح پاک ہوتی ہے۔ وہ عرش الٰہی کے پاس سجدہ ریز ہو جاتی ہے۔ اور جو طاہر نہیں ہوتی ہے۔ وہ عرش الٰہی سے دور کہیں سجدہ ریز ہوتی ہے۔

☆ ابن المبارک نے الزہد میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ کہ جب انسان سوتا ہے تو اس کی روح آسمان پر پرواز کرتی ہوئی عرش الٰہی کے نیچے پہنچ جاتی ہے۔ اگر وہ پاک ہو۔ تو اُسے سجدہ ریز ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ناپاکی کی حالت میں ہو۔ تو اُسے سجدہ کرنے کا حکم نہیں ہوتا۔

☆ حکیم ترمذیؒ نے نوادر الاصول میں سند ضعیف سے حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

besturdubooks.wordpress.com

فرمان گرامی ہے۔ کہ مومن کا خواب کلام ہے۔ جو بندہ اپنے رب کریم سے سوتے میں کرتا ہے۔

☆ امام نسائی نے حضرت خزیمہ سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے خواب میں دیکھا۔ کہ گویا میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیشانی پر سجدہ کر رہا ہوں۔ تو میں نے اس بارے استفسار کیا تو فرمایا: کہ روحیں روحوں سے ملتی رہتی ہیں۔

☆ شیخ عزالدین بن عبدالسلام ''روح الیقظہ'' میں فرماتے ہیں۔ کہ یہ ضابطہ الٰہی ہے۔ کہ روح جب تک جسم میں رہتی ہے۔ انسان جاگتا رہتا ہے۔ اور جب جسم سے نکل جاتی ہے۔ تو وہ سو جاتا ہے۔ اور جسم سے جدا ہو کر روح طرح طرح کے خواب دیکھتی ہے۔ جب یہ آسمان میں دیکھتی ہے۔ تو یہ خواب سچا ہوتا ہے۔ کیونکہ آسمانوں پر شیطان کا کوئی عمل دخل نہیں۔ اور اگر یہ خواب آسمان کے بغیر روح کہیں اور دیکھتی ہے۔ وہ وسوسہ شیطان ہوتا ہے۔ اور جب روح جسم میں واپس لوٹ آتی ہے۔ تو انسان بیدار ہو جاتا ہے۔

☆ حضرت عکرمہ اور مجاہد فرماتے ہیں۔ جب انسان سو جاتا ہے۔ تو روح کسی راستے پر چلنے لگتا ہے۔ لیکن اُس کا رابطہ جسم کے ساتھ استوار رہتا ہے۔ اور وہ مسلسل گھومتی پھرتی رہتی ہے۔ اور انسان اتنی دیر تک نیند کی حالت میں رہتا ہے۔ اور سورج کی شعاعوں کی طرح جسم کا تعلق روح سے قائم رہتا ہے۔ اور جب روح واپس آتی ہے۔ تو انسان جاگ اُٹھتا ہے۔

☆ ابن مندہ نے کسی عالم سے ذکر کیا ہے۔ کہ روح انسان کے جسم سے ناک کے نتھنے کی راہ سے باہر نکلتی ہے۔ اور بنیادی طور پر اُس کا رابطہ جسم سے قائم رہتا ہے اور جب زندگی پوری ہونے پر مکمل طور پر جسم سے خارج ہو جاتی ہے۔ تو انسان موت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ جس طرح چراغ کی بتی کو اگر دیئے سے الگ کر دیا جائے۔ تو وہ بجھ جاتا ہے۔ اور جب بتی دیئے میں موجود رہتی ہے۔ تو سارا گھر روشنی سے معمور ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح سے روح انسانی ناک کے راستہ

besturdubooks.wordpress.com

سے نکل کر شہروں میں گھومتی ہے۔ اور موکل فرشتہ اُسے اس کے محبوب لوگوں کی روحوں سے ملاتا ہے۔ اور پھر روح بدن کی طرف لوٹ آتی ہے۔

☆ ابوالشیخ نے العظمۃ میں حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی ہے۔ کہ اُن سے ایک ایسے آدمی کے بارے میں سوال کیا گیا۔ جو خواب میں دیکھتا ہے۔ کہ وہ خراسان یا شام میں ہے۔ یا کسی ایسے ملک میں موجود ہے۔ جسے اُس نے کبھی جا کر دیکھا بھی نہیں۔ تو یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے بتایا کہ یہ سب کچھ انسان کی روح وہاں پر پہنچ کر ہی دیکھتی ہے۔

☆ اور ابوالشیخ نے ایک اور واسطہ سے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے اس آیت کے بارے میں روایت بیان کی ہے "وَ هُوَ الَّذِیْ یَتَوَفّٰکُمْ بِالَّیْلِ" وہ ذات گرامی جو تمہیں نیند کی حالت میں فوت کرتی ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ ہر رات کو اللہ تعالیٰ روحوں کو جسم سے نکال لیتا ہے۔ اور ہر روح سے صاحب روح کے اعمال کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ کہ دن کو اُس نے کیا کیا ہے؟ اور پھر ملک الموت کو حکم ہوتا ہے۔ کہ فلاں کو مکمل طور پر اپنے پاس رکھ لو اور فلاں روح کو واپس بھیج دو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۱

اُن لوگوں کے واقعات جنہوں نے خواب میں مرنے والوں کو دیکھا اور اُن سے اُن کے حالات دریافت کئے اور انہوں نے بتائے

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب المنامات میں اور ابن سعد نے الطبقات میں حضرت محمد بن زیادہ الالہانی نے روایت کی ہے۔ کہ عفیف بن الحارث نے حضرت عبداللہ بن عائذ الثمالی الصحابیؓ سے کہا۔ جب اُن کی وفات کا وقت قریب آیا۔ کہ اگر تم مرنے کے بعد مجھ سے مل سکو تو مجھے اپنے حالات سے آگاہ کرنا۔ تو کچھ عرصہ کے بعد حضرت عبداللہ الثمالی رضی اللہ عنہ اُن سے خواب میں ملے۔ تو ان سے پوچھا کہ آپ پر کیا گزری؟ انہوں نے فرمایا کہ ہم بچ گئے اور بچنا مشکل تھا۔

بڑی پوچھ گچھ کے بعد ہماری نجات ہوئی۔ تو ہم نے اپنے پروردگار کو بہتر پروردگار پایا کہ اس نے گناہ معاف کردیئے اور برائیوں سے درگزر فرمایا: سوائے احراض کے کہ اس کی معافی نہ ہوئی۔ میں نے ان سے پوچھا یہ احراض کیا ہیں۔ انہوں نے فرمایا احراض وہ لوگ ہیں۔ جن کی طرف شہر کے بارے میں انگلیوں سے اشارہ کیا جائے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ابوظاہریہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ عبدالاعلیٰ بن عدی بن ابی بلال الخزاعی نے ان کی عیادت کی تو عبدالاعلیٰ نے ان سے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو میری طرف سے سلام عرض "کیجئے" اور آپ سے ہو سکے

besturdubooks.wordpress.com

کہ مجھ سے مل سکیں تو آپ کو اس کی اطلاع دیدیجئے اور عبدالاعلیٰ کی ماں ابن ظاہریہ کی بہن ابن ابی بلال کے نکاح میں تھی۔

ان کی وفات کے تین دن بعد آپ نے خواب میں دیکھا تو فرمایا کہ میری بیٹی تین دن بعد مجھ سے ملنے والی ہے۔ کیا تو عبدالاعلیٰ کو جانتی ہے۔ اس نے کہا نہیں تو فرمایا ان کے بارے میں پوچھ کر انہیں بتا دینا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان کا سلام عرض کر دیا ہے۔ اور آپؐ نے اس کا جواب بھی عنایت فرمایا ہے تو انھوں نے اپنے بھائی ابوظاہریہ کو یہ بات بتائی اور انہوں نے آگے پہنچا دی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت یحییٰ بن ایوب سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ دو آدمیوں نے آپس میں عہد کیا کہ جونسا شخص ان دونوں میں پہلے فوت ہو وہ اپنے ساتھی کو اپنے حالات بتائے۔ تو اُن میں سے ایک فوت ہو گیا اور اس نے اپنے ساتھی کو خواب میں دیکھا تو پوچھا ارے بھائی حسن کے ساتھ کیا معاملہ ہوا ہے۔ تو انہوں نے بتایا کہ وہ تو جنت میں فرشتوں کی مانند ہے۔ جس کا کوئی فرمان ٹالا نہیں جاتا۔ پوچھا ابن سیرین کا کیا حال ہے؟ انہوں نے بتایا کہ وہ اس مقام پر ہیں کہ انہیں وہ ملتا ہے۔ جو وہ چاہیں یا ان کا دل جو چاہے اور ان دونوں کے درمیان لمبا فرق ہے۔ تو انہوں نے پوچھا ارے میرے بھائی حسن نے یہ مقام کس چیز سے حاصل کیا۔ تو انہوں نے بتایا۔ شدت خوف کی وجہ سے۔

☆ ابن عدی نے اور ابن عساکر نے اپنی تعریف میں محمد بن یحییٰ الحجدری سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ابن اجلح فرماتے ہیں کہ میرے والد نے سلمہ بن کہیل سے فرمایا اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے اور تم میرے خواب میں میرے پاس آسکے تو جو تم نے وہاں دیکھا ہو بتا دینا۔ سلمہ نے بھی اس سے کہا کہ اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو اگر تم سے ہو سکے تو میرے خواب میں میرے پاس آکر جو وہاں دیکھا ہو مجھے بتا دینا تو سلمہ اجلح سے پہلے فوت ہو گئے۔ پھر میرے والد

besturdubooks.wordpress.com

نے مجھ سے فرمایا بیٹے کیا آپ کو معلوم ہے کہ سلمہ میرے خواب میں آئے تو میں نے کہا کیا تم مر نہیں چکے؟ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے زندہ کیا ہے۔ میں نے کہا تم نے اپنے پروردگار کو کیسا پایا۔ انہوں نے بتایا نہایت ہی رحم کرنے والا پھر میں نے کہا تم نے عملوں میں سے کونسا عمل سب سے بڑھیا پایا۔ جو بندوں کو اللہ تعالیٰ کے قریب کردے تو اس نے کہا کہ میں نے ان لوگوں کے ہاں نماز تہجد سے بڑھ کر زیادہ قابل عزت کوئی عمل نہیں پایا۔ میں نے پوچھا تمہارا معاملہ کیسے ہوا۔ فرمایا: آسان، لیکن بھروسہ مت کرو۔

☆ امام احمد نے ''الزہد'' میں اور ابن سعد نے الطبقات میں حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ میرے مخلص دوست تھے جب ان کی شہادت ہوئی تو میں ایک سال تک اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا رہا کہ وہ مجھے خواب میں ان سے ملائیں فرماتے ہیں کہ میں نے ایک سال بعد دیکھا کہ وہ اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں۔ میں نے کہا امیر المومنین آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا ہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ابھی ابھی فارغ ہوا ہوں۔ میرا تو تختہ ہی ہو گیا تھا اگر میں نے اپنے پروردگار کو رؤف ورحیم نہ پایا ہوتا۔

☆ حضرت ابن سعد نے حضرت سالم بن عبداللہ سے روایت کی کہ وہ فرماتے ہیں میں نے ایک انصاری آدمی سے سنا کہ وہ کہہ رہا تھا۔ کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ وہ مجھے خواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملائے اور میں نے انہیں بیس سال بعد دیکھا کہ وہ اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں میں نے کہا یا امیر المومنین آپ کے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔ فرمایا ابھی فارغ ہوا ہوں اگر رحمت پروردگار نہ ہوتی تو میں ہلاکت میں پڑ چکا ہوتا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ بات مجھے بہت محبوب تھی کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے

besturdubooks.wordpress.com

حالات کو جانوں تو میں نے خواب میں ایک محل دیکھا میں نے کہا یہ کس کا ہے کہنے لگے حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کا تو آپ محل سے باہر نکلے اور آپ نے ایک چادر اوڑھی ہوئی تھی لگتا تھا کہ ابھی غسل کر کے آئے ہیں۔ تو میں نے کہا کیا معاملہ ہوا فرمایا اچھا ہوا میرا تو عرش ہی ڈگمگا گیا تھا اگر میں اپنے پروردگار کو نہایت بخشنے والا نہ پایا ہوتا تو میں نے عرض کیا معاملہ کیا ہوا فرمانے لگے۔ میں کب سے تم سے جدا ہوا ہوں میں نے عرض کیا بارہ سال ہو گئے ہیں فرمایا تو حساب سے اب چھوٹ کر آیا ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت مطلب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے سبز رنگ کا لباس پہن رکھا ہے۔ میں نے عرض کیا یا امیر المومنین اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا اللہ تعالیٰ نے میرے ساتھ اچھا معاملہ کیا۔ میں نے عرض کیا کہ دین کا کونسا شعبہ بہتر ہے فرمایا: دین قیم وہ ہے جس میں خونریزی نہ ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن النضر الحارثی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ سلمہ بن عبدالملک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کو ان کی وفات کے بعد دیکھا تو پوچھا یا امیر المومنین ہائے اللہ مرنے کے بعد آپ کن حالات سے گزرے ہوں گے انہوں نے فرمایا ارے سلمہ ابھی ابھی فارغ ہوا ہوں اور اس عرصے تک میں نے آرام نہیں پایا۔ میں نے عرض کیا اب آپ کہاں ہیں فرمایا میں ائمہ ہدایت کے ساتھ جنات عدن میں ہوں۔

☆ ابن ابی شیبہ نے اور ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن سیرین سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے افلح کو دیکھا یا فرماتے ہیں کثیر ابن افلح کو خواب میں دیکھا۔ اور یہ حرہ کے دن مقتول ہوئے تھے۔ تو میں نے پوچھا کیا تم قتل نہیں ہو گئے تھے فرمانے لگے ہاں کیوں نہیں۔ میں نے پوچھا تو پھر کیا معاملہ ہوا فرمانے لگے اچھا ہوا میں نے پوچھا کیا تم شہید ہو۔ تو انہوں نے فرمایا نہیں کیوں

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب مسلمان آپس میں لڑتے ہیں تو کچھ مقتول ایسے ہوتے ہیں کہ وہ شہید نہیں ہوتے ہاں لیکن ہم شرمندہ ہیں۔

☆ ابن سعد نے ابو میسرہ عمرو بن شرحبیل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے ہیں میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں جنت میں آ گیا ہوں اور خیمے تنے ہوئے ہیں۔ میں نے کہا یہ خیمے کس کے ہیں کہنے لگے ذی القلع اور حوشب کے ہیں یہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہمراہ لڑتے ہوئے مارے گئے تھے۔ میں نے پوچھا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ اور اُن کے ساتھی کہاں ہیں؟ تو وہ کہنے لگے کہ وہ آپ کے سامنے ہیں میں نے کہا بعض لوگوں نے بعض کو قتل کیا تو؟ بتایا گیا کہ ان کا اللہ تعالیٰ سے سامنا ہوا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کو وسیع المغفرت پایا میں نے کہا نہروان والوں یعنی خارجیوں کا کیا بنا۔ اس نے کہا کہ وہ ہلاکت سے دوچار ہوئے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب ''المنامات'' میں حضرت ابوبکر الخیاط سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے دیکھا کہ گویا میں قبرستان میں داخل ہوا ہوں اور اہل قبور اپنی قبروں پر بیٹھے ہوئے ہیں اور ان کے سامنے ریحان کے پودے لگے ہوئے ہیں کہ اچانک میں نے حضرت محفوظ رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے درمیان کھڑے دیکھا۔ کبھی ادھر کبھی ادھر آ جا رہے ہیں۔ میں نے کہا محفوظ بھائی تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا کیا تم مر نہیں گئے تھے فرمایا ہاں کیوں نہیں۔

موت التقی جیٰوۃ لا نفاد لھا

قد مات قوم وھم فی الناس احیاء

پرہیزگار کی موت ایسی زندگی ہے جو کبھی ختم نہیں ہوگی اور کچھ لوگ ایسے ہیں جو زندہ ہونے کے باوجود مر چکے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت سلیم البصری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بزیع بن مسور العابد کو خواب میں دیکھا اور یہ صاحب اللہ

besturdubooks.wordpress.com

تعالیٰ کا بہت ذکر کرنے والے اور موت کو بہت یاد کرنے والے تھے لمبی ریاضت فرماتے میں نے پوچھا آپ نے اپنا مقام کیسا پایا تو انہوں نے فرمایا:

وَلَيْسَ يَعْلَمُ مَا فِي الْقَبْرِ وَدَاخِلِهِ
إِلَّا إِلٰهُ وَسَاكِنُ الْأَجْدَاثِ

قبر کے اندر کیا ہے؟ یہ بات سوائے اللہ تعالیٰ کے اور قبروں میں رہنے والوں کے کوئی نہیں جانتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے بشر بن المفضل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت بشر بن منصور رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے ان سے کہا ابو محمد تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ فرمایا جو میں اپنے لیے مشکل سمجھتا تھا۔ میں نے اس سے معاملے کو زیادہ آسان پایا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حفص المربی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت داؤد الطائی رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے خواب میں دیکھا تو میں نے کہا ابو سلیمان تم نے آخرت کی بھلائی کو کیسے پایا۔ فرمایا میں نے آخرت کی بھلائی کو بہت پالیا۔ میں نے پوچھا پھر بھی کہاں تک پالیا۔ فرمایا الحمد للہ خیر کو پالیا۔ میں نے پوچھا کہ کیا آپ کو سفیان بن سعید کی کوئی خبر ہے وہ نیکی اور نیکی والوں کو پسند فرمایا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں کہ انہوں نے تبسم فرما کر کہا کہ نیکی نے انہیں نیکوں کے درجہ تک پہنچا دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے عتبہ بن ضمرہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں اپنی پھوپھی سے خواب میں ملا تو میں نے کہا آپ کیسی ہیں کہنے لگیں بخیریت ہوں میرے عمل کا بدلہ مجھے مل گیا ہے یہاں تک کہ چھوٹی موٹی نیکیوں کا بھی اجر مل گیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عبد الملک اللیثی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے عامر بن عبد القیس کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ تم نے

besturdubooks.wordpress.com

کیا پایا فرمایا بہتر میں نے کہا پھر تم نے کونسا عمل زیادہ بڑھیا پایا۔ فرمایا ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابو عبداللہ ہجری سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میرے چچا فوت ہو گئے تو میں نے انہیں خواب میں دیکھا کہ فرما رہے ہیں دنیا دھوکہ ہے اور آخرت عمل کرنے والوں کے لیے مسرت کا مقام ہے۔ ہم نے یقین اللہ تعالیٰ پر اور مسلمانوں کی خیر خواہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں دیکھی کسی معمولی نیکی کو بھی حقیر مت جانو اور عمل اس شخص کا سا کرو جو یہ سمجھتا ہو یہ میں عمل کرنے میں قاصر ہوں۔

☆ اور ابن ابی الدنیا نے امام الاصمعی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یونس بن عبید کے بصری ساتھیوں کو دیکھا اور آپ کی وفات ہو چکی تھی۔ میں نے پوچھا آپ کہاں سے آرہے ہیں۔ فرمانے لگے یونس طبیب کے پاس سے۔ میں نے پوچھا کون یونس طبیب؟ فرمانے لگے ماہر فقیہ میں نے کہا ابن عبید؟ فرمانے لگے ہاں! میں نے کہا وہ کہاں ہیں۔ فرمانے لگے ارغوانی پھولوں کی مجلس میں کنواری لڑکیوں کے ساتھ ان کی آنکھیں تقویٰ کی درستگی کی وجہ سے ٹھنڈی ہوتی ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت میمون الکردی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عروہ البزار کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ فلاں سقے کے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور وہ میرے گھر کے ایک طاق میں رکھا ہوا ہے۔ وہاں سے لیکر اسے ادا کر دو تو صبح کو میں سقہ سے ملا اور اس سے پوچھا کہ کیا عروہ کے ذمہ تمہاری کوئی چیز ہے؟ اس نے کہا ہاں ایک درہم تو میں اس کے گھر میں گیا۔ اور وہ درہم طاق میں رکھا پایا اور وہ میں نے سقہ کو ادا کر دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کوفہ کے ایک آدمی سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا ہے میں نے

besturdubooks.wordpress.com

سوید بن عمرو القلمی کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا کہ وہ نہایت اچھی حالت میں ہیں میں نے کہا یا سوید یہ اچھی حالت کیسے ہوئی انہوں نے فرمایا کہ میں کلمہ لا الہ الا اللہ کی کثرت کیا کرتا تھا۔ تم بھی اس کی کثرت کیا کرو پھر فرمایا داؤد طائی اور محمد بن النضر الحارثی رحمتہ اللہ علیہما نے جو مقام چاہا تھا انہوں نے اسے پالیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابراہیم المنذر الحرانی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے ضحاک بن عثمان کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا تو فرمایا آسمان میں کچھ پناہ گاہیں ہیں جو شخص لا الہ الا اللہ کہتا ہے۔ ان پناہ گاہوں میں اٹک جاتا ہے۔ جو لا الہ الا اللہ نہیں کہتا ہے وہ گر جاتا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت محمد بن عبدالرحمٰن المخزومی رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ابن عائشہ التیمی رحمتہ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا برتاؤ فرمایا، فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے ساتھ محبت کی وجہ سے بخش دیا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے السری بن یحییٰ سے انہوں نے والان بن عیسیٰ بن ابی مریم سے روایت کی ہے کہ قزوین کا ایک شخص جو نہایت نیک تھے فرماتے ہیں ایک رات چاند نے مجھے دھوکے میں ڈال دیا تو میں مسجد کی طرف نکل کھڑا ہوا۔ میں نے جا کر نماز پڑھی ذکر و تسبیح کرتا رہا اور دعائیں کیں کہ مجھ پر نیند کا غلبہ ہوا اور میں سو گیا تو میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا میرا خیال ہے کہ وہ آدمی نہیں تھے ان کے ہاتھوں میں بڑے بڑے طشت تھے اور اُن پر برف کی طرح سے سفید چار چار روٹیاں رکھی ہوئی تھیں اور ہر روٹی کے اوپر انار کی طرح کا ایک ایک موتی رکھا ہوا تھا۔ وہ کہنے لگے کھاؤ میں نے کہا میرا تو روزہ رکھنے کا ارادہ ہے انہوں نے کہا کہ تمہیں اس گھر والے کا حکم ہے کہ کھاؤ تو میں نے کھایا اور میں ان موتیوں کو

besturdubooks.wordpress.com

اٹھانے لگا تو مجھ سے کہا گیا کہ اسے چھوڑ دو ہم اسے تیرے لیے بو دیں گے۔ اور یہ تیرے لیے بڑا درخت بن جائے گا۔ تو تیرے لیے اس سے بہتر ہوگا۔ میں نے کہا اسے کہاں لگاؤ گے انہوں نے کہا ایسے گھر میں جو کبھی ویران نہیں ہوگا۔ اور ایسا پھل ہوگا کہ کبھی خراب نہیں ہوگا۔ اور وہاں ایسی حکومت ہوگی جو کبھی ختم نہ ہوگی اور کپڑے ہوں گے کہ پرانے نہیں ہوں گے اور وہاں پہاڑ میں چشمے ہیں اور آنکھوں کو ٹھنڈک راضی خوشی رہنے والی اور راضی رکھنے والی بیویاں ہیں جو حسد نہیں کریں گی بس تم نے اسی میں رہنا ہے۔ بس ایک عرصہ ہے کہ جس سے تم گزر کر اس گھر میں آٹھہرو گے فرماتے ہیں کہ دو جمعوں کے بعد وہ فوت ہو گئے۔ سیرین فرماتے ہیں کہ میں نے انہیں فوت ہونے کی رات خواب میں دیکھا کہ وہ مجھے کہہ رہے ہیں۔ کیا تم اس درخت سے حیرت میں نہیں رہ گئے ہو جو میرے لیے اس دن بویا گیا تھا۔ جس دن میں نے تمہیں یہ بات بتائی تھی وہ اب بار آور ہو چکا ہے ہم نے کہا اس نے کیا پھل دیا ہے انہوں نے فرمایا اس بات کے بارے میں مت پوچھو جس کے بیان کرنے پر کوئی شخص قادر نہیں۔ اور ہم نے کوئی ایسا فیاض نہیں دیکھا کہ اس کے پاس کوئی فرمانبردار آیا ہو اور اس نے اس کے ساتھ ایسا اچھا سلوک کیا ہو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت اسماعیل بن عبداللہ بن میمون سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے عطا بن محمد بن عمران بن ابی لیلیٰ کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا آپ نے کون سے عمل کو افضل پایا فرمایا۔ خدا کی پہچان، میں نے پوچھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ جو یہ کہتا ہے ہم سے حدیث بیان کی ہمیں خبر دی تو فرمایا میں فخر و مباحات کو ناپسند کرتا ہوں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ کے کسی ساتھی سے روایت کی ہے کہ اس نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا فرمایا: بہتر کیا ہم نے عمل صالح سے بڑھ کر کوئی معاون نہیں پایا اور صحابہ صالحین سے بڑھ کر کسی کو بلند مرتبہ

besturdubooks.wordpress.com

نہیں پایا اور ہم نے سلف صالحین کی طرح کسی کو بڑھیا نہیں پایا اور صالحین کی مجلسوں کی دنیا میں کوئی نظیر نہیں پائی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے عبدالوہاب بن یزید الکندی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوعمرو نابینا کو دیکھ کر پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا برتاؤ کیا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا۔ میں نے پوچھا کون سے عمل کو آپ نے افضل پایا تو انہوں نے فرمایا جس سنت پر اور عمل پر تم عامل ہو۔ میں نے پوچھا تم نے کونسا عمل زیادہ بُرا پایا فرمانے لگے ناموں سے بھی بچ کر رہو۔ میں نے کہا کہ نام کیا ہے تو فرمایا وہ ہیں قدری معتزلی اور مرجئی اس طرح آپ من مانی کرنے والے فرقوں کے نام شمار کرتے رہے۔

حضرات شیخین کو گالی دینے والے کا انجام بد

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوبکر الصیفی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک شخص فوت ہوگیا جو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالیاں دیا کرتا تھا۔ تو مجھے خواب میں ایک شخص نے وہ آدمی دکھایا بالکل ننگ دھڑنگ اور اس کے سر پر سیاہ رنگ کا چیتھڑا اور ایک چیتھڑا اس کی شرمگاہ پر تھا۔ اس نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تیرے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ اس نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے دو عیسائی پادریوں بکر اور عون بن العصر کا ساتھی بنا دیا ہے۔

صحابہ کرام کی ذات میں نقص نکالنے والے کا انجام بد

☆ ابن ابی الدنیا نے ایک بزرگ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میرا ایک پڑوسی فوت ہوگیا اور وہ بھی اس قسم کی باتیں کیا کرتا تھا۔ تو مجھے نیند میں وہ شخص دکھایا گیا گویا کہ وہ کانا ہے۔ میں نے کہا ارے فلانے یہ میں تجھے کیا دیکھ رہا ہوں کہنے لگا میں اصحاب رسول اللہ میں نقص نکالا کرتا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے میرے اندر یہ نقص رکھ دیا ہے اس نے ضائع شدہ آنکھ پر اپنا ہاتھ رکھ کر اشارے سے بتایا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی الدنیا نے ابوجعفر المدینی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمود بن حمید کو اپنے خواب میں دیکھا۔ یہ بہت عامل شخص تھا۔ انہوں نے دو سبز رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے تھے میں نے پوچھا مرنے کے بعد کہاں تک پہنچے ہو۔ تو انہوں نے میری طرف دیکھ کر یہ شعر پڑھا۔

نِعْمَ الْمُتَّقُوْنَ فِی الْخُلْدِ حَقًّا

بِجَوَارِ نَوَاهِدِ اَبْكَارِ

جنت الخلد میں متقین لوگ نہایت اچھے ہیں۔ جو کنواری دوشیزاؤں کی ہمراہی میں رہیں۔

ابوجعفر فرماتے ہیں واللہ ایسی بات میں نے اس سے پہلے کسی سے نہیں سنی تھی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے اور البیہقی نے شعب الایمان میں مطرف بن عبداللہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں ایک قبرستان میں تھا کہ میں نے جلدی جلدی ایک قبر کے پاس کھڑے ہو کر دو رکعتیں پڑھ لیں۔ لیکن میں ان کے اچھا ہونے پر خوش نہیں تھا اور مجھ کو اونگ آ گئی۔ تو میں نے صاحب قبر کو دیکھا مجھ سے باتیں کر رہا ہے کہہ رہا ہے کہ تم نے دو رکعتیں پڑھ لیں اور تم اس کے اچھا ہونے پر خوش نہیں ہو۔ میں نے کہا بس ایسا ہی ہوا ہے۔ تو اس نے کہا کہ تم عمل کرتے ہو لیکن کرنا جانتے نہیں اور ہم کرنا جانتے ہیں اور کر سکتے نہیں (اس کے باوجود بھی) مجھے تمہاری طرح سے ہی دو رکعتیں پڑھ لینا دنیا اور اس کے ساز و سامان سے زیادہ محبوب ہے۔ میں نے پوچھا اس قبرستان میں کون لوگ ہیں اس نے بتایا کہ یہاں سب مسلمان ہیں۔ اور سب نے اپنی جزائے خیر کو پالیا ہے میں نے پوچھا یہاں پر افضل کون ہے تو اس نے ایک قبر کی طرف اشارہ کیا تو میں نے اپنے دل میں دعا کی اے اللہ کریم اسے میرے سامنے قبر سے نکال دے تا کہ میں اس سے باتیں کر سکوں۔ تو اس قبر سے ایک نوجوان باہر آیا۔ میں نے کہا تم یہاں پر افضل آدمی ہو اس نے کہا لوگ یہی کہتے ہیں میں نے کہا تم کس طرح

besturdubooks.wordpress.com

اس مقام تک پہنچے ہو۔ واللہ مجھے نظر آتا ہے اس عمر میں ایسے مقام پر کوئی نہیں پہنچ سکتا میں کہتا ہوں تم نے یہ تمام مرتبہ کثرت حج وعمرہ اور جہاد فی سبیل اللہ اور نیک اعمال سے حاصل کیا ہے۔ اس نے بتایا کہ میں نے بہت سی مصیبتیں اٹھائیں اور ان مصیبتوں پر صبر کی توفیق حاصل ہوئی تو اسی وجہ سے مجھے لوگوں پر فضیلت حاصل ہوئی۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ایاس بن دغفل سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوالعلا یزید بن عبداللہ کو نیند کی حالت میں دیکھا میں نے کہا تم نے موت کا مزہ کیسا پایا۔ فرمایا میں نے اسے کڑوہ ناخوشگوار پایا۔ میں نے پوچھا تمہیں مرنے کے بعد کیا ہوا۔ فرمایا راحت اور گلستان اور بغیر غصہ کے رب رحمٰن۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی سے روایت کی ہے اس نے بتایا کہ میرا بھائی فوت ہو گیا تو میں نے اسے سوتے میں دیکھا تو میں نے پوچھا جب تمہیں قبر میں رکھا گیا تو تمہاری کیا حالت ہوئی تھی اس نے بتایا کوئی میرے پاس آگ کا شعلہ لیکر آیا تو اگر میرے لیے کسی نے دعا نہ کی ہوتی تو تم دیکھتے اس نے مجھے ہلاک کر دیا تھا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے المنکدر بن محمد المنکدر سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا جیسا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسجد میں آیا ہوں اور لوگ روضۃ الجنت میں ایک شخص کے اوپر اکٹھے ہو رہے تھے۔ میں نے پوچھا یہ کون شخص ہے مجھے بتایا گیا۔ یہ ایک آدمی ہے آخرت کی دنیا سے آیا ہے اور لوگوں کو ان کے مرنے والوں کے بارے میں بتا رہا ہے۔ تو میں اسے دیکھنے آگے بڑھا۔ تو وہ شخص حضرت صفوان بن سلیم تھے اور لوگ ان سے سوال کر رہے تھے اور وہ ان کے جواب دے رہے تھے۔ اور انہوں نے فرمایا کوئی شخص یہاں ایسا نہیں جو مجھ سے محمد بن المنکدر کے بارے میں پوچھے تو لوگ کہنے لگے یہ ان کا بیٹا ہے۔ یہ ان کا بیٹا ہے۔ تو میں نے لوگوں سے آگے بڑھ کر عرض کیا اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے آپ ہمیں ان کے بارے میں کچھ بتائیں۔

besturdubooks.wordpress.com

تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے انھیں جنت میں یہ دیا ہے اور یہ کچھ دیا ہے اور اُسے راضی کر دیا ہے۔ اور جنت میں کئی مقامات و مراتب عطا فرمائے ہیں اور ایسا ٹھکانا عطا فرمایا ہے کہ جہاں سے نہ کہیں جانا ہے اور نہ موت آنی ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ابو کریما سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے ایک شخص نے آ کر بتایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا جیسے میں جنت میں داخل کر دیا گیا ہوں تو میں ایک باغیچے میں پہنچا تو وہاں جناب ایوب یونس اور ابن عون اور تمیمی رحمتہ اللہ علیہم موجود تھے۔ میں نے پوچھا سفیان ثوری رحمتہ اللہ علیہ کہاں ہیں تو انھوں نے بتایا وہ تو ہمیں دور ایک ستارے کی طرح دکھائی دیتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت مالک بن دینار رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت محمد بن واسعؒ کو جنت میں دیکھا اور محمد بن سیرینؒ کو بھی جنت میں دیکھا تو میں نے پوچھا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کہاں ہیں۔ فرمایا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے یزید بن ہارونؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمد بن یزیدؒ الواسطی کو خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا ہے میں نے پوچھا کس وجہ سے انہوں نے بتایا کہ ایک دفعہ جمعہ کے روز عصر کے بعد ہماری مجلس میں حضرت ابو عمرو البصری تشریف لائے انہوں نے دعا فرمائی اور ہم نے آمین کہی اور ہمیں سب کو بخش دیا گیا ہے۔ جب سے ہم تم سے جدا ہوئے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا عقبہ بن ابی ثبیتؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے خلید بن سعید کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا کیا معاملہ ہوا۔ ہم نکل گئے اور نکلنے والے نہیں تھے۔ میں نے پوچھا قرآن کے ساتھ تمہارا کیا لگاؤ ہے۔ تو انہوں نے فرمایا جب سے ہم تم سے جدا ہوئے ہیں قرآن کی ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ خطیب بغدادی نے حضرت محمد بن سالم الخواصؒ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے یحییٰ بن اکثم القاضی کو سوتے میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کر کے مجھ سے فرمایا: ارے بدتر بوڑھے اگر تیرا بڑھاپا آڑے نہ آتا تو میں تمہیں آگ میں جلا دیتا۔ تو مجھ پر وہ دہشت طاری ہوئی جو ایک غلام پر اپنے آقا کے سامنے طاری ہوتی ہے۔ جب میں حواس میں ہوا تو اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا: ارے بوڑھے کھوسٹ اگر تم بوڑھے نہ ہوتے تو میں تمہیں آگ میں جلا دیتا۔ تو پھر مجھ پر اسی طرح دہشت طاری ہوئی جو ایک غلام کو اپنے آقا کے سامنے ہوتی ہے جب میں ہوش میں آیا تو پھر اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا: ارے خراب بوڑھے تو پہلی طرح سے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا جب مجھے ہوش آیا تو میں نے عرض کیا اے رب کریم میں نے تیری طرف سے ایسی حدیث کوئی نہیں سنی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تجھے میری طرف سے کیا حدیث بیان کی گئی تھی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے تو میں نے عرض کیا کہ مجھ سے عبدالرزاق بن ہمام نے حدیث بیان کی انہوں نے فرمایا ہم سے معمر بن راشد نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی انہوں نے نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی انہوں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی سے سنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جبریل علیہ السلام سے سنا اور جبریل امین نے اے خدائے عظیم تجھ سے سنا۔ کہ تو نے فرمایا:

مَاشَابَ لِیْ عَبْدٌ فِی الْاِسْلَامِ شَیْبَةً اِلَّا اِسْتَحْیَیْتُ مِنْهُ اَنْ اُعَذِّبَهٗ بِالنَّارِ

ترجمہ: جو میرا بندہ بھی اسلام میں بوڑھا ہوا تو مجھے اس سے شرم آتی ہے کہ میں اسے نار جہنم کی سزا دوں۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا عبدالرزاق نے سچ بیان کیا معمرؒ نے بھی سچ کہا۔ اور زہریؒ نے بھی سچ کیا اور انسؓ نے

besturdubooks.wordpress.com

بھی سچی روایت کی اور نبیؐ نے بھی سچ کہا جبرائیلؑ نے بھی سچ کہا اور میں نے ہی یہ کہا ہے۔ (پھر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا) اسے جنت کی طرف لے جاؤ۔

☆ ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں حضرت ابوبکر انفراری سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمتہ اللہ علیہ کو ان کے کسی بھائی نے ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو پوچھا احمدؒ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک فرمایا: تو فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کیا اور مجھ سے فرمایا احمدؒ تم نے کوڑوں کی مار پر صبر کیا۔ کہ جو تم نے کہا اس سے نہیں پھرے کلام الٰہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہے اور غیر مخلوق ہے (نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا) مجھے اپنے عزت کی قسم میں تمہیں اپنا کلام قیامت تک سناتا رہوں گا۔ تو میں اپنے رب تبارک تعالیٰ کا کلام سنتا رہتا ہوں۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن عوف سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے محمد بن المصفی الحمصیؒ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہاں تک پہنچے فرمایا بھلائی تک اور اس بھلائی کے ساتھ ساتھ ہم اپنے پروردگار کو روزانہ دو دفعہ دیکھتے ہیں۔ میں نے کہا ارے اللہ تعالیٰ کے بندے تم دنیا میں بھی صاحب سنت تھے اور آخرت میں بھی صاحب سنت ہو۔ تو وہ میری طرف دیکھ کر مسکرا دیئے۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن مفضل سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے منصور بن عمار کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا تو انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کر کے فرمایا تو خلط ملط (گڑبڑ) کیا کرتا تھا۔ پھر بھی میں نے تمہیں بخش دیا ہے۔ اس لیے کہ تم مجھے میری مخلوق میں محبوب بناتے تھے۔ اٹھو میرے فرشتوں کے سامنے میری بزرگی بیان کرو جیسے تم دنیا میں میری بزرگی بیان کیا کرتے تھے۔ تو میرے لیے ایک کرسی رکھی گئی اور میں نے اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کے سامنے اس کی بزرگی بیان فرمائی۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوالحسن الشعارانیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے منصور بن عمار کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا تم منصور بن عمار ہو؟ میں نے عرض کیا ہاں اے رب کریم فرمایا: تم وہ شخص ہو جو لوگوں کو دنیا سے بے نیاز بناتے تھے اور اُنھیں آخرت کا شوق دلاتے تھے۔ میں نے عرض کیا ایسا ہی تھا۔ اور میں نے کوئی ایسی مجلس اختیار نہیں کی کہ جو تیری حمد وثنا سے آغاز نہ کیا ہو، دوسرے یہ کہ تیرے نبی پر درود نہ پڑھا ہو۔ اور تیسری بات یہ کہ تیرے بندوں کی خیر خواہی نہ کی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم نے سچ کہا (اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا) اس شخص کے لیے کرسی رکھ دو کہ میرے آسمان پر میری بزرگی بیان کرے جیسا میری زمین پر میرے بندوں کے درمیان میری بزرگی بیان کیا کرتا تھا۔

☆ ابن عساکر نے سلیم بن منصور بن عمار سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا تو ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے بتایا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے قریب کیا اور پاس بلایا اور مجھ سے فرمایا ارے بدترین بوڑھے تمہیں معلوم ہے میں نے تمہیں کیوں بخش دیا میں نے عرض کیا اے اللہ کریم مجھے نہیں معلوم تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس لیے کہ تو ایک دن لوگوں کے لیے ایک مجلس میں بیٹھا اور تو نے ان کو رُلا دیا اور ان بندوں میں میرا ایک بندہ بھی رو پڑا جو میری خشیت سے کبھی نہیں رویا تھا۔ تو میں نے (اس کے رونے پر) اسے بخش دیا۔ اور تمام اہل مجلس اس کے حوالے کر دیئے اور تمہیں بھی ان لوگوں کے ساتھ اسی شخص کے حوالہ کر دیا۔

☆ ابن عساکر نے مسلمہ بن عفان سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت وکیعؒ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے

besturdubooks.wordpress.com

جنت میں داخل فرمادیا۔ میں نے پوچھا کس وجہ سے فرمایا علم کی برکت سے۔

☆ ابن عساکر نے ابو یحییٰ المستملی بن ہمامؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہمام کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا کہ ان کے سر کے اوپر قندیلیں لٹکی ہوئی ہیں میں نے پوچھا یا ابا ہمام یہ قندیلیں آپ نے کس وجہ سے پائیں انہوں نے فرمایا یہ قندیلیں مجھے حوض کوثر اور شفاعت اور فلاں فلاں حدیث کی برکت سے حاصل ہوئیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ثوریؒ کو خواب میں دیکھ کر عرض کیا مجھے کچھ ہدایت فرمائیں انہوں نے فرمایا لوگوں سے ملنا جلنا کم کردو۔ میں نے عرض کیا کچھ اور فرمائیں تو فرمایا اگر تو اس میں پڑ جائے گا تو معلوم ہو جائے۔

☆ ابن عساکر نے ابوالربیع الزہرانیؒ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے پڑوسی نے بیان کیا کہ میں نے ابن عوف کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ جب بھی سوموار کے دن سورج غروب ہوتا ہے۔ تو میرا عمل نامہ میرے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر رحم فرمایا ہے اور مجھے بخش دیا ہے اور یہ حضرت سوموار کے دن فوت ہوئے تھے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوعمرو الخفافؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلیؒ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ کیا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ میں نے پوچھا تمہارے عملوں کا کیا ہوا فرمایا کہ وہ آب زر سے لکھ کر علیین کے مقام پر پہنچا دیئے گئے۔

☆ ابن عساکر نے الاستاذ ابوالولید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے ابوالعباس الاصم کو خواب میں دیکھا تو میں نے ان سے پوچھا بزرگو تمہارا مقام

besturdubooks.wordpress.com

کہاں تک پہنچا فرمایا میں ابو یعقوب البویطی اور الربیع بن سلیمان کے ساتھ ابو عبداللہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پڑوس میں ہوں اور ہم لوگ روزانہ امام شافعیؒ کی ضیافت میں جاتے ہیں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت حزمؒ کے بھائی سہلؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت مالک بن دینار رحمۃ اللہ علیہ کو ان کی موت کے بعد دیکھا تو میں نے کہا کہ تم اللہ تعالیٰ کے حضور کیا کچھ لیکر پہنچے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے حضور بہت سے گناہ لیکر پہنچا اور اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ حسن گمان کی وجہ سے ان تمام گناہوں کو مٹا دیا۔

☆ ابن عساکر نے یمن کی ایک عورت سے روایت کی ہے فرماتی ہیں میں نے رجا بن حیوۃ کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا کہ آپ فوت نہیں ہو گئے تھے۔ انہوں نے فرمایا ہاں کیوں نہیں اور جنت میں اعلان کیا گیا کہ جراح بن عبداللہ کے استقبال کے لیے تیار رہو اور یہ آپ کی وفات کی خبر آنے سے پہلے کی بات ہے۔ پھر حضرت جراح کے وفات کی خبر آئی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کی ہے۔ اور وہ اسی دن آذربائیجان کی جنگ میں شہید ہو گئے ہیں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عتبہ بن ابی حکیم سے انہوں نے بیت المقدس کی ایک عورت سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ رجاء بن حیوۃ ہمارے ہم مجلس تھے۔ اور یہ مجلس کے بہترین ساتھی تھے وہ فوت ہو گئے تو میں نے انہیں ایک مہینے کے بعد دیکھا تو میں نے پوچھا کہاں تک پہنچے فرمایا خیر تک۔ لیکن ہم نے تم سے جدا ہونے کے بعد اتنی دہشت محسوس کی کہ ہم نے یہ گمان کر لیا کہ قیامت برپا ہو گئی ہے۔ میں نے پوچھا ایسا کیوں ہوا۔ انہوں نے بتایا کہ حضرت جراح اور ان کے ساتھی اپنے بوجھ اٹھائے جنت میں داخل ہوئے یہاں تک کہ جنت کے دروازے پر بھیڑ ہو گئی۔

☆ ابن عساکر نے امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت

besturdubooks.wordpress.com

کی ہے۔فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے خواب میں حضرت جریر خطمی کو ان کے مرنے کے بعد دیکھا۔تو ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا۔انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔پوچھا کس وجہ سے فرمانے لگے اس تکبیر کی وجہ سے جو میں نے جنگل میں ایک چشمے پر ظہر کے بعد کہی پوچھا آپ کے بھائی فرزدق کا کیا بنا فرمایا اُسے پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے نے برباد کردیا۔

☆ ابن عساکر نے ثور بن یزید الشامی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے "الکمیت" بن زید" کو اس کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا فرمایا اس نے مجھے بخش دیا۔اور میرے لیے ایک کرسی رکھی اور اس پر مجھے بٹھایا اور طرب انگیز اشعار پڑھنے کا حکم دیا تو جب میں اپنے اس شعر پر پہنچا۔

حَنَانَيْكَ رَبَّ النَّاسِ مِنْ اَنْ يَّغُرَّنِيْ
كَمَا غَرَّهُمْ شُرْبُ الْحَبَاةِ الْمُصَرَّرِ

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کمیت تم نے سچ کہا تجھے اس چیز نے دھوکے میں نہیں ڈالا جس نے لوگوں کو دھوکے میں ڈالا۔تو میں نے تمہیں تمہاری سچائی "برأت" خیریت کی وجہ سے تمہیں معاف کردیا۔اور تمہارے ہر شعر کے بدلے میں اور آل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح سرائی کے بدلے میں ایک ایک گھر جنت میں بنادیا اور آخرت میں قیامت تک یہ درجات تیرے لیے بلند کرتا رہوں گا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابن الشعثاء المصری سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں میں نے ابوبکر بن النابلسی" کو خواب میں دیکھا۔جنہیں ابوعبید نے قتل کردیا تھا۔میں نے ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔میں نے پوچھا۔کس بات پر بخش دیا۔حالانکہ تم نے تو جو کیا کیا انہوں نے فرمایا اس تھوڑا سا سنت پر عمل کرنے پر جو میں نے

besturdubooks.wordpress.com

بظاہر کیا تھا۔

☆ ابن عساکر نے حجاج بن قبیلہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں حسن اور فرزدق کے ساتھ ایک قبر پر موجود تھا کہ حسن نے فرزدق سے کہا کہ اس دن کے لیے تم نے کیا تیاری کی ہے۔ فرمایا کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ کی ستر سالوں سے ریاضت، تو حضرت حسن خاموش ہو گئے۔ اور بطر بن الفرزدق بتاتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو ان کی وفات کے بعد خواب میں دیکھا۔ تو انہوں نے مجھ سے فرمایا: بیٹے! مجھے اُسی کلمہ شہادت نے فائدہ دیا۔ جو میں نے حضرت حسن کو بتایا تھا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن الصالح الصوفی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کوئی محدث بزرگ خواب میں دیکھے گئے تو ان سے پوچھا گیا کہ تمہارے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا پوچھا گیا کس بات کی وجہ سے فرمایا اپنی کتابوں میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی پر درود شریف لکھنے کی وجہ سے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت یزید بن نعمہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ایک زندہ آدمی نے کسی مرنے والے کو دیکھا تو مرنے والے نے اس سے کہا ارے فلانے لوگوں کو بتادو کہ حضرت عامر بن قیسؒ کا چہرہ قیامت کے روز چودھویں رات کے چاند کی طرح روشن ہوگا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن اسلمؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا کہ انہوں نے ایک لمبی ٹوپی پہن رکھی ہے میں نے کہا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے علم سے سنوار دیا میں نے پوچھا کہ حضرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہاں ہیں۔ فرمایا مالک اوپر۔ اوپر اور مسلسل کہتے رہے اوپر اور اپنا سر اٹھاتے رہے یہاں تک کہ ان کی ٹوپی سر سے گر گئی۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکر نے حضرت بشر الحافیؒ کے بھانجے خوشنام سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے ماموں کو خواب میں دیکھا۔ میں نے ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور پھر ذکر کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کیا کیا انعام بخشا تو میں نے ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کچھ فرمایا فرمانے لگے ہاں اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا تم مجھ سے شرماتے نہیں کہ ہر وقت تمہیں مجھ سے ڈرتے رہنا چاہیے تھا۔

☆ ابن عساکر نے حسین بن اسماعیل الحاملیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت کاشانیؒ کو خواب میں دیکھا۔ تو پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیسا سلوک فرمایا۔ انہوں نے مجھے اشارے سے بتایا کہ کچھ سختی کے بعد میں بچ گیا۔ میں نے پوچھا کہ آپ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کیا فرمائیں گے انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے انھیں بخش دیا میں نے عرض کیا۔ بشر الحافی کے بارے میں کچھ بتائیں تو فرمانے لگے اس شخص کی روزانہ دو مرتبہ عزت افزائی ہوتی ہے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عاصم الحربی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا کہ میں حضرت ہشام کے احاطے میں داخل ہوا ہوں تو وہاں بشر الحافی کی اور میری ملاقات ہوئی تو میں نے پوچھا آپ کہاں سے آرہے ہیں۔ فرمایا: علیین سے میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا۔ فرمایا کہ میں ابھی احمد بن حنبل اور عبدالوہاب رحمۃ اللہ علیہما کو اللہ تبارک تعالیٰ کے سامنے چھوڑ کر آیا ہوں دونوں کھا پی رہے ہیں اور عیش کر رہے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ کہاں تک پہنچے تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کھانے کا شوق کم پا کر اپنی طرف دیکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوجعفر اشقاء سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بشر الحافی اور معروف الکرخی رحمتہ اللہ علیہما کو خواب میں دیکھا کہ وہ کہیں سے آرہے ہیں۔ میں نے پوچھا آپ لوگ کہاں سے آرہے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم جنت الفردوس سے آرہے ہیں۔ اور ہم نے حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کی زیارت کی ہے۔

☆ ابن عساکر نے قاسم بن منبہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت بشر الحافی کو خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ اور فرمایا اے بشرؒ میں نے تجھے بھی بخش دیا اور جو تمہارے جنازے میں شامل ہوا اسے بھی بخش دیا۔ میں نے عرض کیا اے رب کریم اسے بھی جو مجھ سے محبت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ہر اس شخص کو میں نے بخش دیا قیامت تک جو تم سے محبت کریں گے۔

نیک لوگوں کے قریب دفن ہونے سے مغفرت ہوگئی

☆ ابن عساکر نے حضرت احمد الدوریؒ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میرا ایک پڑوسی فوت ہوگیا تو میں نے اُسے خواب میں دیکھا کہ اس نے دو جوڑے پہن رکھے ہیں میں نے پوچھا آپ کا قصہ کیا ہے یعنی اعزاز تمہیں کس طرح مل گیا۔ اس نے بتایا کہ ہمارے قبرستان میں بشر الحافی دفن کئے گئے ہیں۔ اور ہر اہل قبر کو دو دو جوڑے پہنائے گئے۔

☆ ابن عساکر نے حجاج بن شاعر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ بشر الحافی کسی کو خواب میں نظر آئے تو ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور فرمایا اے بشر تم نے میری اتنی عبادت نہیں کی جتنا میں نے تمہارا نام بلند کیا۔

☆ ابن عساکر نے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے بشر الحافی کو خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ سے فرمایا اے بشر اگر تم انگاروں پر سجدہ کرتے تو اس کا بدلہ نہ اتار سکتے جو عزت میں نے تمہیں اپنے بندوں کے دلوں میں بخشی ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت محمد بن خزیمہؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جب حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی وفات ہوئی تو میں بہت غمگین ہوا اور جب میں رات کو سویا تو انہیں خواب میں دیکھا کہ وہ بڑی شان سے ٹہلتے ہوئے چلے جا رہے ہیں۔ میں نے پوچھا اے ابوعبداللہ یہ کیسی چال ہے فرمایا دارالسلام (جنت) میں خادموں کی چال ہے۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور میرے سر پر سونے کا تاج رکھا اور مجھے سنہری جوتے پہنائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے احمد یہ تمہارے اس کہنے کا بدلہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے پھر مجھ سے فرمایا اے احمد مجھ سے اُنہی دعاؤں سے مانگو جن سے تم دنیا میں مانگا کرتے تھے۔

میں نے عرض کیا یا رب کریم سب کچھ مانگ لوں اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا ہاں جو چاہے مانگ لو۔ تو میں نے عرض کیا۔ تو ہر چیز پر قادر ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے سچ کہا تو میں نے عرض کیا اے رب کریم مجھ سے کچھ سوال نہ کرنا اور مجھ کو ہر چیز بخش دینا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے ایسا ہی کر دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے احمد یہ جنت ہے اٹھو اس کے اندر جاؤ میں داخل ہو گیا۔ اور حضرت سفیان ثوریؒ کو دیکھا کہ ان کے دو سبز رنگ کے پر ہیں جن سے وہ ایک کھجور سے دوسری کھجور پر اُڑ کر جاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ صَدَقَنَا وَعْدَهٗ وَ اَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ حَیْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ اَجْرُ الْعَامِلِیْنَ ○

ترجمہ: تمام تعریفیں اس ذاتِ گرامی کی ہیں جس نے ہمارے ساتھ اپنا وعدہ سچا کر دکھایا اور ہمیں ایسی سرزمین کا وارث بنا دیا۔ یعنی جنت کا جس

besturdubooks.wordpress.com

میں ہم جہاں چاہیں رہ سکتے ہیں اور یہ عمل کرنے والوں کے لیے بہترین بدلہ ہے۔

میں نے ان سے پوچھا حضرت عبدالوہابؒ وراق کا کیا بنا فرمانے لگے میں نے انھیں دریائے نور کے شیریں پانی میں رب غفور کے سامنے تیرتے ہوئے چھوڑا ہے۔

میں نے پوچھا حضرت بشر الحافی کا کیا ہوا فرمانے لگے واہ واہ بشر الحافی جیسا کون ہے۔ میں نے انہیں ملک جلیل رب کریم کے سامنے اس حالت میں دیکھا کہ ان کے سامنے کھانے کا دسترخوان رکھا ہے۔ اور رب جلیل اسے مخاطب ہو کر فرما رہا ہے ارے کھاؤ تم نے دنیا میں نہیں کھایا۔ ارے پیو تم نے دنیا میں نہیں پیا۔ ارے عیش کرو تم نے دنیا میں عیش نہیں کی۔

☆ ابن عساکرؒ نے دلف بن ابی دلف العجلیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا کہ وہ ایک ویران گھر میں جس کی دیواریں سیاہ ہو چکی ہیں اور اس کے اندر راکھ بکھری ہوئی ہے۔ اور وہ نہایت پریشان اور بے لباس ہیں اور اپنا سر گھٹنوں میں دیئے بیٹھے ہیں۔ انہوں نے پوچھنے کے سے انداز میں کہا دلف ہو۔ میں نے کہا ہاں اللہ تعالیٰ امیر کا بھلا کرے تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے۔

اَبْلِغْنَّ اَهْلَنَا وَلَا تَخْفَ عَنْهُمْ مَا لَقِيْنَا فِي الْبَرْزَخِ الْخُنَّاقِ
قَدْ سُئِلْنَا عَنْ كُلِّ مَا قَدْ فَعَلْنَا فَارْحَمُوْا وَحْشَتِيْ وَمَا قَدْ اَلَاقِيْ

فَلَوْ اَنَّا اِذَا مِتْنَا تَرَكْنَا لَكَانَ الْمَوْتُ رَاحَةَ كُلِّ حَيٍّ
وَلٰكِنَّا اِذَا مِتْنَا بُعِثْنَا فَنُسْأَلُ بَعْدَهٗ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ

☆ ابن عساکرؒ نے امام الاصمعیؒ سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حجاج بن یوسف کو خواب میں دیکھ کر ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ

besturdubooks.wordpress.com

نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ تو اس نے بتایا اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قتل کے بدر میں ستر ستر مرتبہ قتل فرمایا میں نے ایک سال بعد پھر انہیں دیکھا تو پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا تو اس نے کہا کیا تم اس سے پچھلے سال نہیں پوچھ چکے ہو۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے خواب میں دیکھا ایک مردار سا پڑا ہوا ہے۔ میں نے لوگوں سے پوچھا یہ کیا چیز ہے۔ انہوں نے بتایا کہ اگر آپ اس سے بات کرو گے تو وہ بولے گا۔ تو میں نے اپنے پیر سے اسے ٹھوکر لگائی تو اس نے اپنا سر اُٹھا کر میری طرف دیکھا اور اپنی دونوں آنکھیں کھول دیں۔ میں نے اس سے کہا تم کون ہو۔ اس نے کہا میں حجاج ہوں اور میں اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے ہو کر آیا ہوں میں نے اس کو سخت سزا دینے والا پایا ہے۔ اس نے مجھے ہر قتل کے بدر میں بری طرح سے قتل کیا ہے۔ اب میں اس کے حضور انتظار میں کھڑا ہوں جیسا کہ دوسرے توحید پرست مسلمان اپنے رب کے فیصلے کے منتظر ہیں کہ جنت کا ہوتا ہے یا جہنم کا۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت اشعثؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حجاج کو خواب میں بُرے حالوں دیکھا میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک فرمایا: انہوں نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قتل کے بدلے میں قتل کیا۔ میں نے پوچھا پھر کیا ہوا۔ اس نے بتایا۔ میں بھی دوسرے لا الہ الا اللہ پڑھنے والوں کی طرح اُمید لگائے بیٹھا ہوں۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالحسنؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے سونے کے دوران میں دیکھا کہ میں ایک وسیع اور کشادہ مقام پر آیا ہوں اور ایک شخص تخت پر بیٹھا ہوا ہے۔ اور ایک آدمی اس کے سامنے بھونا جا رہا ہے۔ میں نے پوچھا یہ بیٹھنے والا کون شخص ہے۔ بتایا گیا کہ یہ یزید نحوی ہے اور یہ سامنے ابومسلم خراسانی ہیں جو ایک صاحب دعوت تھے انہیں اس کے سامنے آگ سے جلایا جا رہا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

میں نے پوچھا ابراہیم الصائغؒ کا کیا حال ہے۔اس نے بتایا اعلیٰ علیین میں ہیں ان تک کوئی نہیں پہنچ سکتا۔اس نے بتایا ابوالحسن مجھے خواب میں بتایا گیا یہ جو تم نے دیکھا ہے یہ ایک صالح آدمی تھا جو سرزمین خراسان میں رہتا تھا اور یہ ہمارے پاس اس کے بعد آیا کرتا۔اور بتاتا کہ بلخ میں بھی ایک آدمی نے یہ خواب دیکھا ہے۔اور ثمرقند جورجان اور صوبہ خراسان میں بھی

☆ ابن عساکرؒ نے احمد بن عبدالرحمان المعبرؒ سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے صالح بن عبدالقدوسؒ کو ہنستے مسکراتے اور خوش وخرم دیکھا تو میں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا: تم کیسے بچ گئے باوجودیکہ تم زندیق (لادین) کہلائے جاتے تھے۔انہوں نے فرمایا جب میں اپنے پروردگار کے حضور پیش ہوا جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کے ساتھ میرا استقبال فرمایا۔اور فرمایا مجھے معلوم ہے کہ تم اس الزام سے بری ہو جو تم پر لگایا جاتا رہا۔(کہ تم لادین ہو)

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابویزید طیفورؒ البسطامی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے جناب علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے عرض کیا یا امیرالمومنین مجھے کوئی ایسا کلمہ تعلیم فرمادیں جو مجھے فائدہ بخشے آپؓ نے فرمایا دولت مندوں کی انکساری کتنی اچھی ہے۔اگر وہ اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید سے کریں۔میں نے عرض کیا کچھ اور ارشاد فرمائیں تو آپ نے فرمایا اس سے اچھی بات یہ ہے کہ فقراء لوگ دولت مندوں سے بے نیاز ہو کر اللہ کی ذات پر بھروسہ کرلیں۔میں نے عرض کیا مجھے کچھ اور ارشاد فرمائیں۔تو آپ نے فرمایا اس سے بہتر کہ آپ نے اپنا ہاتھ مبارک کھولا تو اس میں آب زر سے یہ اشعار لکھے تھے۔

قَدْ كُنْتُ مَيِّتًا فَصِرْتُ حَيًّا وَعَنْ قَلِيْلٍ تَكُوْنُ مَيِّتًا
فَابْنِ بِدَارِ الْبَقَاءِ بَيْتًا وَاهْدِمْ بِدَارِ الْفَنَاءِ بَيْتًا

besturdubooks.wordpress.com

ترجمہ: کبھی تو مردہ تھا پھر تو زندہ ہوگیا اور کچھ عرصے کے بعد تو پھر مردہ ہوجائے گا۔ ہمیشہ کے گھر کے لیے اپنا گھر تعمیر کرلو۔ اور دار فنا سے اپنے گھر کو گرادو۔

☆ ابن عساکرؒ نے کسی مکی شخص سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے سعید بن سالمؒ القدح کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا کہ اس قبرستان میں سب سے افضل کون ہیں انہوں نے فرمایا اس قبر والا میں نے پوچھا یہ فضیلت اسے کیسے ملی انہوں نے فرمایا کہ وہ آزمائشوں میں پڑا اور اس نے صبر کیا۔

میں نے پوچھا فضیل بن عیاضؒ کا کیا ہوا؟ تو فرمایا ہائے انھیں تو ایسا قیمتی سوٹ پہنایا گیا ہے کہ دنیا اور دنیا کی ساری دولت اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالفرج غیث بن علیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے ابوالحسن الیعقوبی المقری کو خواب میں دیکھا نہایت اچھی حالت میں تو میں نے ان سے ان کا حال پوچھا تو انہوں نے خیریت بتائی تو میں نے کہا کہ آپ مر نہیں چکے ہیں فرمایا ہاں کیوں نہیں میں نے پوچھا آپ نے موت کو کیسا پایا فرمایا اچھا پایا اور وہ خوش تھے۔

میں نے پوچھا تم بخشے گئے اور جنت میں چلے گئے؟ فرمایا ہاں میں نے پوچھا کون سے عمل نے زیادہ فائدہ دیا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ وہاں استغفار سے بڑھ کر کوئی چیز نفع مند نہیں ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت حسن بن یونس الحرانیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے الھاجور الامیر کو خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا۔ میں نے پوچھا کس وجہ سے فرمایا مسلمانوں کا اچھا انتظام کرنے اور حاجیوں کے لیے راستہ آسان بنانے کی وجہ سے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابونصر بن ماکولا سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے

besturdubooks.wordpress.com

خواب میں دیکھا گویا کہ میں حضرت ابوالحسن الدار قطنیؒ کا آخرت میں حال پوچھ رہا ہوں تو مجھے بتایا گیا کہ یہ صاحب جنت میں امام کہہ کر پکارے جاتے ہیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابونصر خلف الوزانؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں۔ یوسف بن الحسین الرازی الصوفیؒ کو خواب میں دیکھا گیا۔ اور ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا۔ میں نے پوچھا کس بنا پر انہوں نے فرمایا ان کلمات کی برکت سے جو میں نے مرتے وقت کہے میں نے کہا اے اللہ کریم میں نے گفتگو میں لوگوں کی خیر خواہی کی اور عمل میں اپنے نفس سے خیانت کی تو میرے لوگوں کو نصیحت کرنے کے طفیل میری خیانت سے درگزر فرمادے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت عبداللہ بن صالحؒ سے روایت کی ہے۔ کہ ابونواس خواب میں کسی کو دکھائی دیئے وہ بڑی نعمتوں میں تھے ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا اور یہ بڑی نعمت عطا فرمائی تو ان سے کہا گیا یہ نعمت تمہیں کیسے مل گئی حالانکہ تم گڑبڑ کرنے والے آدمی تھے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک رات کو ایک نیک بزرگ قبرستان میں تشریف لائے اور انہوں نے اپنی چادر بچھا کر دو رکعتیں پڑھیں اور ان دو رکعتوں میں انہوں نے دو ہزار مرتبہ قل ھو اللہ احد (سورۃ الاخلاص) کو پڑھا اور اس کا ثواب اہل قبرستان کو بخش دیا تو اللہ تعالیٰ نے تمام اہل قبرستان کی مغفرت فرمادی اور میں بھی ان سب میں شامل ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت محمد بن نافع سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابونواس کو نیند اور بیداری کی درمیانی حالت میں دیکھا۔ تو میں نے کہا ابونواس ہو؟ اُس نے کہا۔ یہ کنیت کا مقام نہیں ہے۔ میں نے کہا حسن بن ہانی ہو؟ اُس نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ اُس

besturdubooks.wordpress.com

نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان اشعار کے بدلے میں بخش دیا۔ جو میرے تکیہ کے نیچے رکھے ہوئے ہیں۔ تو میں اُس کے گھر والوں کے پاس آیا تو وہ اشعار اُس کے تکیہ کے نیچے سے مل گئے۔ ایک رقعہ میں یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

يَارَبِّ اِنْ عَظُمَتْ ذُنُوْبِىْ كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ اَنَّ عَفْوَكَ اَعْظَمُ

اِنْ كَانَ لَا يَرْجُوْكَ اِلَّا مُحْسِنٌ فَبِمَنْ يَّلُوْذُوَيَسْتَجِيْرُ الْمُجْرِمُ

اَدْعُوْكَ رَبِّ كَمَا اَمَرْتَ تَضَرُّعًا فَاِذَا رَدَدْتَّ يَدِىْ فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

مَالِىْ اِلَيْكَ وَسِيْلَةٌ اِلَّا الرَّجَا وَجَمِيْلُ عَفْوِكَ ثُمَّ اَنِّىْ مُسْلِمُ

اے رب کریم! اگرچہ میرے گناہ بہت ہی زیادہ ہیں۔ لیکن مجھے معلوم ہے کہ تیری معافی ان سے بھی بڑھ کر عظیم ہے۔

اے کریم! اگر نیک اعمال کرنے والے ہی تیری رحمت کے امیدوار ہیں۔ تو گناہ گار لوگ کس سے پناہ اور حفاظت حاصل کریں گے۔

اے اللہ کریم! میں تیرے حکم کے مطابق تجھ سے ہی گڑگڑا کر مانگتا ہوں۔ اور جب تو ہی مجھے خالی ہاتھ لوٹا دے گا۔ تو پھر مجھ پر اور کون رحم کرے گا؟

اے اللہ کریم! تیری رحمت کی امید ہی میرا وسیلہ ہے اور تیری خوبصورت معافی اور اس کے بعد یہ کہ میں مسلمان ہوں۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابوبکر الاصفہانی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ابونواس خواب میں کسی کو نظر آئے۔ تو اُن سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا۔ تو انہوں نے فرمایا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اُن اشعار کی برکت سے بخش دیا۔ جو میں نے گل نرگس کے بارے کہے ہیں۔ اور وہ اشعار یہ ہیں۔

تَاَمَّلْ فِىْ نَبَاتِ الْاَرْضِ وَانْظُرْ اِلٰى اٰثَارٍ وَمَا صَنَعَ الْمَلِيْكُ!!

عُيُوْنٌ مِّنْ لُّجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ بِاَحْدَاقٍ كَمَا ذَهَبَ السَّبِيْكُ!

besturdubooks.wordpress.com

عَلٰی قَضْبِ الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ بِاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ لَهٗ شَرِيْكٌ!
وَ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدٌ رَّسُوْلٌ !!!!! اِلَی الثَّقَلَيْنِ اَرْسَلَهُ الْمَلِيْكُ

زمین کے پودوں پر ہی ذرا غور کرلو۔اور قدرت کی ان نشانیوں کو ہی دیکھ لو۔

کہ کس طرح زمین سے چاندی کی طرح چمکتے ہوئے چشمے رواں دواں ہیں۔اور وہ آنکھوں کو پگھلے ہوئے سونے کی طرح سے بہتے دکھائی دیتے ہیں۔زمرد جیسی ڈالیوں پر رنگ رنگ کے پھول اس بات کے شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں ہے اور یہ کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں۔ جنہیں اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان کے لیے بھیجا ہے۔

☆ ابن عساکر نے حضرت عبداللہ بن محمد المروزی سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت یعقوب بن سفیان الحافظ کو خواب میں دیکھا۔تو اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا معاملہ فرمایا:انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری بخشش فرمادی۔اور مجھے حکم فرمایا کہ میں آسمان پر بھی حدیث رسولؐ بیان کروں جیسا کہ میں زمین پر بیان کیا کرتا تھا۔تو میں نے چوتھے آسمان پر حدیث رسولؐ بیان کی۔اور فرشتے حدیث سننے کے لیے میرے سامنے جمع ہوئے۔ اور حضرت جبرائیل علیہ السلام احادیث لکھواتے رہے۔اور فرشتوں نے سونے کے قلموں سے لکھا۔

☆ ابن عساکر نے ابوعبید بن حربویہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت السری السقطیؒ کے جنازہ میں شامل ہوا۔جب رات ہوئی تو اُس نے انہیں خواب میں دیکھا۔اور پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تجھے اور جو لوگ تیرے جنازہ میں شامل ہوئے اور تیری نماز جنازہ پڑھی ہے میں نے ان سب کو بخش دیا۔تو اس نے رجسٹر نکالا اور اُس میں اپنا نام تلاش کیا۔تو وہ نہیں ملا۔لیکن یہ کہنے لگے کہ میں ان کے جنازہ میں حاضر تو ضرور ہوا ہوں۔تو تلاش کے بعد انہیں اپنا نام رجسٹر کے ایک کنارہ پر لکھا ہوا

besturdubooks.wordpress.com

مل گیا۔

☆ ابن عساکر نے حضرت ابو القاسم ثابت بن احمد بن الحسین البغدادی سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالقاسم سعد بن محمد الزنجانی کو خواب میں دیکھا۔ وہ مجھے بار بار فرما رہے تھے۔ اے ابوالقاسم! اللہ تعالیٰ نے حدیث شریف کی خدمت کرنے والے (محدثین) کے لیے مجلس کے بدلہ میں جنت میں ایک ایک گھر تعمیر فرمایا ہے۔

☆ ابن عساکر نے محمد بن مسلم بن وراد سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ کو خواب میں دیکھا۔ تو اُن سے اُن کا حال پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ میں ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے حاضری کے وقت پوچھا کہ تو لوگوں کے پیچھے کیوں پڑا۔ تو میں نے عرض کیا۔ کہ یا باری تعالیٰ! وہ لوگ تیرے دین کے درپے ہو گئے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم نے سچ کہا ہے۔ پھر طاہر انحلقانی کو بارگاہِ رب العزۃ میں لایا گیا۔ تو میں نے اُن کے خلاف اللہ تعالیٰ سے اپنا حق چاہا۔ تو انہیں سو کوڑے حد لگائی گئی۔ اور پھر اُسے قید کر دیا گیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا: کہ اسے اپنے ساتھیوں۔ ابوعبداللہ سفیان ثوری، ابوعبداللہ مالک بن انس اور ابوعبداللہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم کے پاس پہنچا دو۔

☆ ابن عساکر نے حفص بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھا۔ کہ وہ پہلے آسمان پر فرشتوں کو نماز پڑھا رہے تھے۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ نے یہ مقام کیسے حاصل کیا؟ انہوں نے فرمایا میں نے اپنے ہاتھ سے ایک لاکھ حدیث لکھی ہے۔ جس میں میں نے ہر حدیث میں لکھا ہے "صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا

besturdubooks.wordpress.com

کہ جس شخص نے مجھ پر ایک دفعہ درود شریف پڑھا اس پر اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں دس رحمتیں نازل فرماتا ہے۔

☆ ابن عساکر نے یزید بن مخلد طرسوسیؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ ان کی وفات کے بعد دیکھا کہ وہ پہلے آسمان پر ایسے لوگوں کو نماز پڑھا رہے ہیں جنہوں نے سفید رنگ کے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ اور خود انہوں نے بھی سفید لباس پہن رکھا ہے۔ اور وہ نماز میں اپنے ہاتھوں کو اُٹھا رہے ہیں۔ میں نے پوچھا ابوزرعہ یہ کون لوگ ہیں فرمایا یہ فرشتے ہیں۔ میں نے کہا کہ جہمیہ فرقے نے "رے" شہر میں۔ ہمارے ساتھیوں کو اذیتیں دیں اس کا کیا ہوا۔ فرمایا چپ رہو۔ کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اوپر سے ان کا پانی بند کر دیا ہے۔

☆ ابن عساکرؒ نے ابوالعباس المرادی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے ابوزرعہ کو دیکھ کر ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے کیا معاملہ فرمایا، فرماتے ہیں میں اپنے رب کریم سے ملا تو اس نے مجھ سے فرمایا اے ابوزرعہ میرے پاس ایک لڑکا پہنچا ہے۔ میں اسے جنت میں بھیجنے کا حکم دے رہا ہوں تو کیا حال ہے اس شخص کا جو میرے بندوں کے لیے سنتوں کی حفاظت کرے تو اس کا بدلہ یہی ہے کہ جہاں چاہے وہ جنت میں اپنی جگہ بنا لے۔

☆ ابن عساکرؒ نے صدقہ بن یزید سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے طرابلس کے اطراف میں ایک ٹیلے پر تین قبریں دیکھیں جن میں سے ایک قبر پر یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ مُوْقِنٌ بِاَنَّ الْمَنَايَا بَغْتَةً سَتُعَاجِلُهٗ

وَتُسْلِبُهٗ مُلْكًا عَظِيْمًا وَنَحْوَهٗ وَتُسْكِنُهُ الْبَيْتَ الَّذِىْ هُوَ اَهْلُهٗ

ترجمہ: زندگی کی عیش وعشرت سے وہ شخص لذت کیسے اٹھا سکتا ہے کہ جسے یقین ہو کہ موت اسے اچانک آجائے گی اور موت کا فرشتہ اسے اچانک اپنی طرف کھینچ لے گا۔ اور اُسے اس گھر میں جا ٹھہرائے گا

besturdubooks.wordpress.com

جس کا وہ حقدار ہے۔

اور دوسری قبر پر یہ اشعار لکھے ہوئے تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ عَالِمٌ بِأَنَّ إِلٰهَ الْخَلْقِ لَا بُدَّ سَائِلُهُ

فَيَأْخُذُ مِنْهُ ظُلْمَهُ لِعِبَادِهِ وَيَجْزِيهِ بِالْخَيْرِ الَّذِي هُوَ فَاعِلُهُ

ترجمہ: اور زندگی سے وہ شخص کیسے لذت اُٹھا سکتا ہے جو یہ بات جانتا ہے کہ خالق کائنات اس سے عملوں کا حساب پوچھے گا اور بندوں کے حقوق اس سے طلب کرے گا۔ اور اُسے عملوں کی وہی جزا ملے گی جو اس نے کیے ہوں گے۔

اور تیسری قبر پر یہ اشعار تحریر تھے۔

وَكَيْفَ يَلَذُّ الْعَيْشَ مَنْ هُوَ صَائِرٌ إِلٰى جَدَثٍ تُبْلِي الشَّبَابَ مَنَازِلُهُ

وَيَذْهَبُ حُسْنُ الْوَجْهِ مِنْ بَعْدِ ضَوْئِهِ سَرِيعًا يُبَلِّي جِسْمَهُ وَمَفَاصِلُهُ

ترجمہ: زندگی سے لطف وہ شخص کیسے حاصل کر سکتا ہے۔ جو قید میں جانے والا ہے اور ہولناک منزلیں اس کی جوانی کو برباد کرنے والی ہیں۔ اور اُس کا روشن چہرے کی آب وتاب فوراً چلی جائے گی اور اس کا بدن اور ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی۔

میں اس قبرستان کے قریب ایک بستی میں اُترا اور میں نے وہاں کے ایک بزرگ سے کہا کہ میں نے یہاں عجیب بات دیکھی ہے انہوں نے فرمایا وہ کیا بات ہے۔ میں نے یہ تین قبریں جو دیکھی ہیں ان بزرگوں نے فرمایا کہ ان کا واقعہ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے۔ تو میں نے کہا کہ آپ ان کے بارے میں مجھے بتائیں انہوں نے فرمایا یہ تین بھائی تھے۔ ایک ان میں سے بادشاہ وقت کا مقرب تھا اور بادشاہ نے اسے لشکروں اور شہروں کا امیر مقرر کیا ہوا تھا اور دوسرا ایک دولت مند تاجر تھا جس کی تجارت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور ایک بھائی عابد وزاہد تھا وہ گوشہ نشین ہو کر عبادت الٰہی میں مصروف رہتا تھا۔ تو جب عابد

besturdubooks.wordpress.com

وزاہد بھائی کی وفات کا وقت قریب آیا تو بادشاہ کا مقرب اس کا بھائی اس کے پاس آیا اور اس وقت عبدالملک بن مروان نے اسے اپنے کئی شہروں کا امیر مقرر کیا ہوا تھا۔ اور اس کا بڑا تاجر بھائی بھی اس کے پاس آیا اور دونوں اس سے کہنے لگے کہ تم کوئی وصیت کر دو۔ اس نے کہا میرے پاس کوئی مال و دولت نہیں اور نہ مجھ پر کسی کا کوئی قرضہ ہے جس کی ادائیگی کی میں وصیت کروں اور میں کوئی دنیا کا سازو سامان اپنے پیچھے چھوڑ کر نہیں جا رہا ہوں۔ لیکن میں تم سے ایک عہد لیتا ہوں کہ تم اس کے خلاف نہیں کرو گے۔ وہ یہ ہے کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو مجھے کسی اونچی زمین پر دفن کر دینا اور اس پر یہ دو اشعار لکھ دینا۔ وَكَيْفَ يَلَذُّ بِالْعَيْشِ مَنْ هُوَ عَالِمٌ.....آخر تک

پھر تین دن بعد میری قبر پر آنا تا کہ تمہیں کچھ نصیحت ہو۔

تو اس کے دونوں بھائیوں نے اسے کسی ٹیلے پر دفن کر کے یہ دو اشعار لکھوا دیئے تو جب تیسرا دن ہوا اس کا مقرب سلطان بھائی قبر پر آیا اور جب وہ زیارت کے بعد واپس لوٹنے لگا اس نے بھاری گھڑ گھڑاہٹ کی آواز سنی جس سے وہ دہشت زدہ ہو کر گھبرا گیا اور ڈر کر وہاں سے بھاگ آیا تو رات کو اس نے اپنے بھائی کو خواب میں دیکھا تو اس سے پوچھا ارے بھائی یہ میں نے تمہاری قبر سے گھڑ گھڑاہٹ کی آواز کیسی سنی اس نے بتایا یہ لوہے کے ہتھوڑے کی آواز تھی اور مجھ سے کہا گیا کہ تم نے ایک مظلوم کو دیکھا اور تم نے اس کی کوئی مدد نہیں کی۔ تو جب صبح ہوئی تو مقرب سلطان بھائی نے اپنے بھائی کو اور خاص رشتہ داروں کو بلایا اور ان سے کہا کہ میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ میں نے تمہارے اندر ہمیشہ نہیں رہنا ہے۔ لہٰذا میں یہ حکومت اور امارت چھوڑتا ہوں اور اس کے ساتھ ہی وہ حکومت چھوڑ کر عبادت گزار بن گیا۔ اور اب وہ جنگلوں، پہاڑوں اور وادیوں میں رہنے لگا۔ جب اس کی وفات کا وقت قریب آیا تو اس کا تاجر بھائی اُس کے پاس آیا اور اس سے کہا کوئی وصیت ہو تو کر دو۔ اس نے کہا نہ میرے پاس کوئی مال ہے۔ نہ مجھ پر کسی کا کوئی قرضہ ہے۔ بس مجھے یہی وصیت کرنی ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ جب میں مرجاؤ تو میری قبر میرے بھائی کے پہلو میں بنا کر اس پر یہ دو اشعار لکھ دینا۔ وَ کَیْفَ یَلَذُّ بِالْعَیْشِ مَنْ ھُوَ مُوْقِنٌ .....آخر تک۔ اور پھر تین دن کے بعد میری قبر آنا۔

جب وہ فوت ہو گیا تو اس کے بھائی نے ایسا ہی کیا اور جب وہ تیسرے دن اس کی قبر پر آیا اور زیارت کے بعد واپس جانے لگا۔ اس نے قبر سے ایک دھماکے کی آواز سنی۔ اور جسے سن کر قریب تھا کہ اس کی عقل جاتی رہتی تو وہ ڈر کر وہاں سے بھاگا۔ اور رات کو اس نے اپنے بھائی کو خواب میں دیکھا۔ اور پوچھا کہ تمہارا کیا حال ہے۔ اس نے کہا سب خیریت ہے اور توبہ نے سب کچھ معاف کر دیا ہے۔ پوچھا میرا دوسرا بھائی کیسا ہے؟ اس نے بتایا کہ وہ آئمہ ابرار کے ساتھ ہے۔ تو اس نے پوچھا ہمارے بارے میں کیا حکم ہے؟ اس نے کہا کہ جو شخص جو کچھ آگے بھیجے گا اسے پالے گا تو تم اپنی اس دولت کو محتاجی سے پہلے غنیمت جانو اور فائدہ اٹھالو۔ تو یہ تیسرا بھائی بھی دنیا سے بے نیاز ہو کر گوشہ نشین ہو گیا اور اس نے اپنی تمام دولت راہِ خدا میں بانٹ دی اور سیدھا ہو کر اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرمانبرداری میں لگ گیا۔ اور اس کا کاروبار اس کے بیٹے نے سنبھال لیا جب اس تاجر کی موت کا وقت قریب آیا تو اس کا بیٹا باپ کے پاس آیا اور کہا کہ آپ کوئی وصیت نہیں کریں گے۔ تو اس نے کہا بیٹے میرے پاس کیا ہے جس کی میں وصیت کروں گا۔ ہاں میں تمہارے ذمہ ایک کام لگاتا ہوں کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو مجھے اپنے دونوں چچاؤں کے پہلو میں دفن کر دینا اور میری قبر پر یہ دو اشعار لکھوا دینا۔ و کیف یلذ بالعیش من ھو صائر .....آخر تک۔ پھر تین دن بعد میری قبر پر آنا۔

تو اس نوجوان نے ایسا ہی کیا اور تین دن کے بعد اپنے باپ کی قبر پر آیا تو اس نے قبرستان سے ایک ہولناک آواز سنی تو گھبرا کر وہاں سے بھاگ آیا تو پھر رات کو خواب میں اپنے والد کو دیکھا تو اس نے اس سے کہا ارے بیٹے تم نے یہاں تھوڑا عرصہ رہنا ہے۔ اور معاملہ بہت مشکل ہے ہوشیار رہو اور لمبے سفر کے

besturdubooks.wordpress.com

لیے کوچ کی تیاری کرو۔ اور اپنا سامان اُس گھر سے آگے بھیج دو جس سے تم کوچ کرنے والے ہو۔ اور اس منزل کی طرف تم نے جانا ہے جہاں تم نے ہمیشہ رہنا ہے۔ دنیا سے دھوکہ کھانے والوں کی طرح لمبی امیدوں میں نہ پڑے رہو ان امیدوں کو آخرت کے لیے کم کردو اس لیے کہ جن لوگوں نے اس دنیا میں لمبی امیدیں لگائیں وہ مرنے کے وقت پشیمان ہوئے اور عمر ضائع کرنے کا انہیں افسوس ہوا یہ مرنے کے وقت کی پشیمانی نے انھیں کوئی فائدہ نہیں دیا اور نہ ان کے افسوس نے گناہوں سے انھیں پاک کیا۔

اے بیٹے آگے بڑھو۔ آگے بڑھو میں پھر کہتا ہوں آگے بڑھو تو بزرگ فرماتے ہیں کہ اس سے اگلے دن میں اس نوجوان کے ہاں پہنچا تو اس نے مجھے یہ تمام قصہ سنایا۔ اور بزرگوں سے کہا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میرے اس دنیا میں زندگی کے تھوڑے دن رہ گئے ہیں نا معلوم کہ میری زندگی کتنی ہے میں تین مہینے جیتا ہوں یا تین دن۔ اس لیے کہ میرے والد نے مجھے تین بار آگے بڑھنے کو کہا ہے بزرگ فرماتے ہیں جب تیسرا دن ہوا تو اس نوجوان نے اپنے اہل وعیال اور رشتہ داروں کو بلایا اور سب کچھ ان کے سپرد کیا اور قبلہ رخ ہو کر کلمہ شہادت پڑھا اور اسی رات اللہ تعالیٰ کو پیارا ہو گیا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۲

مرنے والوں کو زندوں کی طرف سے کوئی بُری بات پہنچتی ہے تو انہیں اذیت ہوتی ہے اور انہیں بُرا بھلا کہنے اور اذیت دینے سے روکنے کا بیان

☆ امام الدیلمی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میت کو قبر میں ہر اس چیز سے اذیت ہوتی ہے جس سے اُسے گھر میں اذیت ہوتی ہے۔

☆ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ مرنے والوں کو زندوں کے افعال و کردار کا پہنچنا درست ہے۔ اور ان کی باتوں سے اذیت پہنچنا بھی درست ہے یہ اس بات پر تنبیہ ہے۔ کہ مرنے والوں کے بارے میں کوئی بری بات نہیں کہنا چاہیے اور فرماتے ہیں اس سے یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ کوئی بادشاہ کسی کو اذیت پہنچائے یا اسے غلط قرار دے یا اسے سرزنش کرے تو بھی۔

☆ امام بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مرنے والوں کو برا بھلا مت کہو اس لیے کہ انہوں نے جو کچھ آگے بھیجا اس کا بدلہ پالیا ہے۔

☆ امام نسائی نے حضرت صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ جناب

besturdubooks.wordpress.com

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور کسی ہلاک ہونے والے کا برائی کے ساتھ ذکر ہوا تو آنجناب ؐ نے ارشاد فرمایا کہ کسی ہلاک ہونے والے کا ذکر بھلائی کے بغیر مت کرو۔

☆ ابوداؤد ترمذی اور ابن ابی الدنیا نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے مرنے والوں کی خوبیاں بیان کیا کرو۔ اور ان کی برائیاں بیان مت کرو۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ ؐ فرمارہے تھے کہ اپنے مرنے والوں کا ذکر خیر بھلائی کے ساتھ کیا کرو اگر وہ جنتی ہیں تو وہ گناہ سے پاک ہو چکے ہیں۔ اور اگر وہ جہنمی ہیں تو ان کا جہنم میں ہونا ہی ان کے لیے کافی ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۳

میت پر بیان کر کے رونے سے میت کو اذیت پہنچتی ہے

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے ان سے پوچھا گیا کہ جناب عبداللہ ابن عمرؓ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث بیان فرماتے ہیں کہ قبیلے کے رونے پر میت کو عذاب ہوتا ہے۔ تو فرمانے لگیں کہ ابو عبدالرحمٰن بھول گئے آنجنابؐ نے اس طرح ارشاد فرمایا ہے کہ اہل میت رو رہے ہوتے ہیں اور مرنے والے کو اس کے جرم کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہوتا ہے۔

☆ ابن سعد نے حضرت یوسف بن ماہک سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ حضرت رافع بن خدیج کے جنازے میں شریک ہوئے تو فرمایا کہ قبیلے والوں کے رونے کی وجہ سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ قبیلے والوں کے رونے سے میت کو عذاب نہیں ہوتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ میت کو قبیلے کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے تو یہ روایت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ہے جسے ابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ قبیلے والوں کے رونے کی وجہ سے اُس پر گرم کھولتے ہوئے پانی کا چھڑکاؤ کیا جاتا ہے۔ اور حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ مروی ہیں کہ میت پر رونے سے اسے قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ اس روایت کو امام بخاری

besturdubooks.wordpress.com

نے روایت کیا ہے اور حضرت انس اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہما کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے۔ اور سمر بن جندب کی روایت طبرانی کی کبیر میں اور ابو ہریرہ کی روایت ابو یعلیٰ اور مغیرہ بن شعبہ کی روایت ابن مندہ کے ہاں درج ہے۔ (رضی اللہ عنہم اجمعین)

اس بارے میں علمائے کرام کے کئی مسلک ہیں۔

پہلا مسلک:

ظاہریہ کے مطابق یہ ہے کہ نوحہ کرنے والوں کے نوحہ کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے یہ حضرت عمر بن خطاب اور ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہما کا مسلک ہے۔

دوسرا مسلک:

یہ ہے کہ قبیلے کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب بالکل نہیں ہوتا۔

تیسرا مسلک:

یہ ہے کہ ان کے نوحہ کے دوران میں میت کو عذاب تو ہوتا ہے لیکن ان کے نوحہ کی وجہ سے نہیں اس کے اپنے گناہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

چوتھا مسلک:

یہ ہے کہ نوحہ کرنے والوں کی وجہ سے میت کو عذاب ہونا کافروں کے لیے خاص ہے اور یہ دونوں آخری قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب ہیں۔

پانچواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب اس شخص کے لیے خاص ہے جو کسی کے مرنے پر خود بھی نوحہ کیا کرتا تھا یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔

چھٹا مسلک:

یہ ہے کہ یہ عذاب اس شخص کے لیے ہے جس نے اس کی وصیت کی ہو جیسے ایک

besturdubooks.wordpress.com

کہنے والا کہتا ہے۔

اذا مت فا نعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

جب میں مرجاؤں تو مجھ پر خوب رونا کہ میں اس کا حقدار ہوں اور اے معبد کی بیٹی میرے لیے اپنا گریبان پھاڑ لینا۔

ساتواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب اُس میت کے لیے ہے جس نے نوحہ نہ کرنے کی وصیت نہیں کی۔ کیونکہ اس بارے میں اہل وعیال کو وصیت کرنا لازم ہے۔ اگر اُسے اس بات کا اندیشہ ہو کہ نوحہ کرنے کا دستور ہے۔

آٹھواں مسلک:

یہ ہے۔ ان صفات کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔ جو اس میں بیان کر کے نوحہ کیا جائے۔ اور نوحہ شرعاً ممنوع ہے۔ جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے۔ اے عورتوں کو بیوہ کر جانے والے اور اے بچوں کو یتیم کر جانے والے۔ اور اے گھروں کو ویران کر جانے والے۔

نواں مسلک:

یہ ہے کہ عذاب سے مراد فرشتوں کی سرزنش اور تنبیہ ہے۔ کہ اُس کے گھر والے نوحہ سے رو رہے ہیں۔ ترمذی، ابن ماجہ اور الحاکم کی حدیث کی وجہ سے۔ کہ جب کوئی مرنے والا مرجاتا ہے۔ اور اس کے گھر والوں میں ایک عورت مرنے والے کے لیے بین کر کے روتی ہے۔ ہائے ہمارے پہاڑ جیسے سپوت اور اس طرح اور بھی بین کرتی ہے۔ تو اس پر دو فرشتے مقرر کر دیئے جاتے ہیں۔ جو اُسے گھر والوں کے نوحہ کی وجہ سے اُسے شرمسار کرتے ہیں اور اس سے پوچھتے ہیں کیا تو واقع میں ایسا تھا۔

☆ طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو ایک نوحہ

besturdubooks.wordpress.com

کرنے والی تھی۔ کہ اتنے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اندر تشریف لے آئے اور انھیں افاقہ ہوا تو عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! مجھ پر بے ہوشی طاری ہوئی! تو عورتیں چیخنے لگیں۔ ہائے ہماری عزت ہائے ہمارے پہاڑ جیسے سپوت۔ تو اس دوران میں ایک فرشتہ کھڑا ہوا۔ جس کے پاس ایک ہتھوڑا تھا۔ اور اس نے وہ میرے دونوں پیروں کے درمیان رکھ دیا اور کہا کیا واقعی تم ایسے ہو تو میں نے کہا نہیں اگر میں کہتا "ہاں" تو مجھے ہتھوڑے سے پیٹ دیتا۔

☆ حاکم نے حضرت نعمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں حضرت عبداللہ بن رواحہ بے ہوش ہو گئے تو ان کی بہن عمرہ رونے لگی اور کہتی ہے ہائے بھیا ہائے فلانے اور ہائے فلانے اس کی خوبیاں شمار کر رہی ہے۔ جب انہیں ہوش آیا تو بہن سے فرمایا کہ جب بھی تم نے کوئی جملہ کہا تو مجھ سے پوچھا گیا کیا واقعی آپ ایسے ہیں۔

☆ طبرانی نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ پر بے ہوشی طاری ہوئی تو اس کی بہن یہ کہنا شروع ہوئی ہائے ہمارے پہاڑ جیسے بھیا جب وہ ہوش میں آئے تو فرمانے لگے (اری بہن) آج تو مجھے مسلسل اذیت پہنچاتی رہی کہ تو کہتی رہی ہائے ایسے ہائے ویسے۔ اور فرشتے مجھ سے کہتے تھے کیا تو واقعی ایسا ہے تو میں کہتا نہیں۔

☆ ابن سعد نے حضرت المقدام بن معدی کربؓ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ زخمی ہو گئے تو حضرت اُم المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا اندر آئیں اور کہنے لگیں۔ اے رسول اللہ کے ساتھی۔ اے رسول اللہ کے سسر اے امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا میں اس حق کی بنا پر جو میرا تجھ پر ہے تمہیں پابند کرتا ہوں کہ اس مجلس کے بعد مجھ پر نوحہ مت کرنا۔ کیونکہ جس میت پر نوحہ کیا جاتا ہے۔ فرشتے اس پر ناراض ہوتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

دسواں مسلک:

کہ عذاب سے مراد میت کے عمل سے اذیت پہنچنا ہے۔ طبرانی اور ابن ابی شیبہ کی اس حدیث کی بنا پر جو بنت مخرمہ سے مروی ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے اس بیٹے کا ذکر کیا۔ جو فوت ہو گیا تھا۔ اور پھر رو پڑیں تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کہ جب کوئی فوت ہو جائے تو اِنَّا لِلّٰہِ پڑھو۔ تو قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے جب تم میں سے کوئی شخص روتا ہے تو اس کے ساتھی اس کو عار دلاتے ہیں۔ اے اللہ تعالیٰ کے بندو اپنے مرنے والوں کو عذاب نہ دیا کرو۔ اور یہی بات ابن جریرؒ نے کی ہے اور آئمہ کی ایک جماعت نے اسی بات کو اختیار کیا ہے۔ جن میں سے آخری امام ابن تیمیہ ہیں۔

☆ امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت عبدالربیع سے روایت فرماتے ہیں کہ فرماتے ہیں میں جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ ایک جنازہ میں شریک تھا۔ کہ ایک چیخنے والے انسان کی آواز سنائی دی تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اُنھیں خاموش کرانے کے لیے کسی شخص کو بھیجا تو میں نے ان سے عرض کیا اے ابوعبدالرحمان اُسے تم نے خاموش کیوں کرایا فرمایا اس کی وجہ سے میت کو قبر میں داخل ہونے تک اذیت پہنچ رہی تھی۔

☆ حضرت سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عورتوں کو ایک جنازے میں دیکھ کر فرمایا۔ واپس جاؤ۔ بوجھ اُٹھا رہی ہو تمہیں کوئی ثواب نہیں مل رہا ہے۔ تم عورتیں زندوں کو مشکل میں ڈالتی ہو اور مرنے والوں کو اذیت پہنچاتی ہو۔ اور پہلے حصے میں حضرت یحییٰ بن معین کی سند کے ساتھ حضرت حسن سے یہ روایت گزر چکی ہے کہ میت کے گھر والوں میں سے اس کے لیے سب لوگوں سے بُرا وہ ہے جو اس پر روتا ہے اور اس کا قرضہ ادا نہیں کرتا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۴

قبر کے اوپر گزرنے سے یا قبرستان میں پیشاب کرنے سے مرنے والے کو اذیت ہوتی ہے

☆ ابن ابی شیبہ اور الحاکم نے حضرت عقبہ بن عامر صحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں انگاروں پر چلوں یا فرمایا میں تلوار کی دھار پر چلوں جس سے میرے پیروں کا ستیاناس ہو جائے میں زیادہ پسند کروں گا اس سے کہ میں کسی مسلمان آدمی کی قبر کے اوپر سے چلوں اور مجھے پرواہ نہ ہو۔ یا فرمایا میں قبرستان میں قضاء حاجت کروں یا بازاران دونوں کے بین بین۔ اور لوگ دیکھ رہے ہوں (ابن ماجہ بروایت حضرت حذیفہؓ (حدیث رسول ﷺ)

☆ ابن ابی الدنیا نے کتاب القبور میں حضرت سلیم بن عمیر سے روایت کی ہے کہ وہ ایک قبرستان سے گزر رہے تھے اور انھیں بڑی شدت سے پیشاب کی حاجت ہو رہی تھی۔ ان سے کہا گیا کہ نیچے اتر کر پیشاب سے فارغ ہو جاؤ۔ انہوں نے فرمایا۔ سبحان اللہ واللہ میں مردوں سے اسی طرح شرماتا ہوں جس طرح زندوں سے شرماتا ہوں۔

☆ طبرانی، حاکم اور ابن مندہ نے حضرت عمار بن حزمؓ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک قبر پر بیٹھے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا: ارے قبر پر بیٹھنے والے قبر سے نیچے اتر و اور قبر والے کو اذیت مت پہنچاؤ ایسا نہ ہو کہ تمہیں بھی اذیت پہنچے۔

☆ سعید بن منصور نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ ان سے قبر کو

besturdubooks.wordpress.com

روندنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا جس طرح سے مومن کو اس کی زندگی میں اذیت دینا ناپسند کرتا ہوں اسی طرح سے اس کے مرنے کے بعد بھی اسے اذیت دینا ناپسند کرتا ہوں۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مومن کو مرنے کے بعد اذیت دینا ایسے ہی ہے جیسے اسے زندگی میں اذیت پہنچانا۔

☆ ابن مندہ نے حضرت قاسم بن مخیمر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نیزے کی نوک پر سے گزر جاؤں یہاں تک کہ وہ میرے قدم سے آر پار ہو جائے مجھے یہ پسند ہے اس سے کہ میں کسی قبر کو روندوں اور ایک شخص کسی قبر کو روند گزرا اور وہ ہوش حواس میں تھا کہ اسے قبر سے آواز سنائی دی ارے آدمی مجھ سے پیچھے رہو۔ مجھے اذیت مت پہنچاؤ۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۵

مؤمن کی قبر پر دو محافظ فرشتوں کی دائمی تقرری

☆ ابو نعیم نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی اپنے مومن بندے کی روح قبض کرتا ہے تو اس کے دو محافظ فرشتے آسمان پر چڑھ جاتے ہیں اور عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب کریم تو نے ہمیں اپنے مؤمن بندے پر مقرر کیا تھا۔ کہ ہم اس کے عمل لکھتے رہیں اور اب جبکہ تو نے اسے اپنے پاس بلا لیا ہے۔ تو ہمیں اجازت دو کہ ہم آسمان پر رہا کریں۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرا آسمان میرے فرشتوں سے بھرا پڑا ہے۔ وہ میری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ تو فرشتوں نے عرض کیا تو ہمیں زمین پر رہنے کی اجازت بخش دے۔ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری زمین میری مخلوق سے بھری ہوئی ہے جو میری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ بس اب تم میرے بندے کی قبر پر کھڑے رہو اور سبحان اللہ لا الہ اللہ اکبر قیامت تک پڑھتے رہو اور میرے بندے کے لیے لکھتے رہو۔

☆ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن ابی الدنیا نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے اور ابن جوزی نے الموضوعات میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں۔ اور جب کافر بندہ مرجاتا ہے تو اس کے دونوں محافظ فرشتے آسمان کی طرف چڑھتے ہیں تو ان سے کہا جاتا ہے۔ کہ تم دونوں اس کی قبر کے پاس واپس جاؤ اور اس پر لعنت کرتے رہو۔

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۶

مرنے والے کو اس کی قبر میں کیا چیز فائدہ پہنچاتی ہے

☆ ابن ابی الدنیا نے اور ابونعیم نے الحلیہ میں حضرت ثابت البنانی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب مؤمن کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو اس کے نیک اعمال آکر اسے گھیر لیتے ہیں اور عذاب کا فرشتہ بھی آجاتا ہے۔ تو ایک نیک عمل اس فرشتے سے کہتا ہے۔ اس شخص سے پیچھے ہٹ جاؤ۔ اگر صرف میں ہی ایک عمل ہوتا تو تم اس کے پاس نہیں آسکتے تھے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے ثابت البنانی سے روایت کی ہے کہ جب کوئی نیک بندہ فوت ہوجاتا ہے اور اسے اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے لیے جنت سے ایک بستر لایا جاتا ہے اور اس سے کہا جاتا ہے آنکھیں ٹھنڈی کر کے آرام اور سکون سے سو رہو۔ تم کو مبارک ہو کہ اللہ تعالیٰ تم سے راضی ہوگیا ہے اور اس کی قبر حد نظر تک کشادہ کردی جاتی ہے اور اس کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے۔ وہ اس کی خوبصورتی کو دیکھتا ہے اور اس کی خوشبودار ہوائیں محسوس کرتا ہے اور اس کے نیک اعمال اسے گھیر لیتے ہیں۔ یہ روزہ ہے یہ نماز ہے یہ کوئی اور نیکی ہے۔ وہ نیک اعمال اسے کہتے ہیں ہم نے تمہیں بہت تھکایا تمہیں پیاسا رکھا۔ تمہیں راتوں کو جگایا اب ہم تمہارے لیے تمہارے مرضی کے مطابق ہوں گے۔ ہم تیرے ہمدرد ہوں گے یہاں تک کہ تم اپنے مقام جنت تک پہنچ جاؤ۔

☆ بزار اور طبرانی اور الحاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر انسان کے تین دوست ہوتے ہیں ایک دوست اسے کہتا ہے جو تو نے خرچ کردیا وہ تیرا ہے اور

besturdubooks.wordpress.com

جو تو نے روک لیا وہ تیرا نہیں ہے۔ یہ دوست اس کا مال ہے اور ایک دوست کہتا ہے میں تیرے ساتھ ہوں جب تو بادشاہ کے دروازے پر پہنچے گا تو میں تجھے وہاں چھوڑ کر واپس آجاؤں گا۔ تو یہ دوست اس کے گھر والے اور نوکر چاکر ہیں اور ایک دوست کہتا ہے میں تیرا ساتھی ہوں جہاں بھی تو جائے گا جہاں سے بھی تو باہر آئے گا۔ تو یہ دوست اس کا عمل ہے۔ تو مرنے والا کہے گا تو تو مجھے معمولی لگا کرتا تھا۔ (تو تو کام کا نکل آیا)

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جب بندہ فوت ہو جاتا ہے تو تین چیزیں اس کے پیچھے جاتی ہیں دو واپس لوٹ آتی ہیں۔ ایک وہیں رہ جاتی ہے۔ اس کے اہل عیال اس کا مال اس کا عمل اس کے پیچھے پیچھے جاتے ہیں تو اس کے اہل وعیال اور مال وحشم واپس آجاتے ہیں اور اس کا عمل اسکے پاس باقی رہ جاتا ہے۔

☆ بزار طبرانی اور حاکم نے حضرت النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ آدمی اور موت کی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ اس کے تین دوست ہیں ایک مال ہے جو اُسے کہتا ہے جو لینا ہو لے لو اور جو چاہو چھوڑ دو اور دوسرا کہتا ہے میں تیرے ساتھ ہوں تیری خدمت کروں گا۔ لیکن جب تو مر جائے گا۔ تجھے چھوڑ دوں گا۔ اور ایک اور کہتا ہے میں تیرے ساتھ رہوں گا۔ تیرے ساتھ ہی اندر جاؤں گا۔ اور تیرے ساتھ ہی باہر نکلوں گا۔ چاہے تو مر جائے چاہے تو زندہ رہے۔ جس نے یہ کہا ہے کہ جو چاہے رکھ لے جو چاہے چھوڑ دے وہ اس کا مال ہے۔ اور دوسرا اس کا قبیلہ ہے۔ اور تیسرا اس کا عمل ہے کہ اُس کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور جہاں سے وہ باہر آئے باہر آتا ہے۔ (یعنی ہر جگہ عمل اس کا ساتھ دیتا ہے)

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب

besturdubooks.wordpress.com

نیک بندے کو اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے نیک اعمال اسے آکر گھیر لیتے ہیں یعنی نماز روزہ حج جہاد اور صدقہ اس کی حفاظت کے لیے پہنچ جاتے ہیں۔ اور پھر اس کے پیروں کی طرف سے عذاب کے فرشتے آجاتے ہیں۔ تو نماز کہتی ہے اس سے پیچھے ہٹ کر رہو۔ تمہارا اس پر کوئی اختیار نہیں۔ اس نے لمبے عرصے تک مجھے قائم کیا ہے تو وہ میت کے سر کی طرف سے آجاتے ہیں تو روزہ کہتا ہے تم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے اس نے دنیا میں اللہ تعالیٰ کے لیے لمبی پیاس برداشت کی ہے۔ تو وہ جسم کے کسی اور جانب سے آجاتے ہیں تو حج اور جہاد کہتے ہیں اس سے پیچھے ہی رہو۔ اس نے اپنے آپ کو بہت مشقت میں ڈالا ہے اور اپنے بدن کو خوب تھکایا ہے۔ اس نے حج کیا ہے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کیا ہے تمہارا اس پر کوئی اختیار نہیں۔ تو فرشتے اس کے ہاتھوں کی جانب سے آتے ہیں تو صدقہ کہتا ہے میرے دوست سے رک جاؤ کتنی ہی دفعہ ان دونوں ہاتھوں سے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہے اور وہ صدقہ اللہ کے ہاتھ میں پہنچا ہے اور یہ کام اس نے اللہ کی رضا کے لیے کیا ہے۔ اس پر تمہارا کوئی چارہ نہیں چل سکتا ہے تو میت سے کہا جائے گا آپ کو مبارک ہو تو پاکیزہ ہو کر زندہ رہا اور پاکیزہ ہو کر مرا اور پھر رحمت کے فرشتے اس کے پاس آکر اس کے لیے جنت کا بستر بچھائیں گے اور اسے جنت کا لباس پہنائیں گے اور حد نظر تک اس کی قبر کشادہ کر دی جائے گی اور جنت سے ایک قندیل لائی جائے گی۔ کہ قیامت کے روز اس کے قبر سے اُٹھنے تک اس سے روشنی حاصل کرتا رہے گا۔

☆ ابن ابی الدنیا نے یزید بن ابو منصورؒ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی قرآن شریف پڑھا کرتا تھا جب اس کی موت کا وقت ہوا تو عذاب کے فرشتے اس کی روح کو قبض کرنے آئے تو قرآن شریف نکل کر سامنے آگیا۔ اور کہنے لگا اے رب کریم! میرا وہ ٹھکانا جس میں مجھے تو نے رکھا ہوا تھا (تو مجھے وہیں پہنچاؤ) اللہ تعالیٰ نے (فرشتوں سے) فرمایا قرآن کے لیے اس کے ٹھکانے کو چھوڑ دو۔

☆ ابن مندہ نے حضرت عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جب انسان

besturdubooks.wordpress.com

اپنی قبر میں جاتا ہے۔تو ایک فرشتہ اس کے دائیں طرف سے آتا ہے تو قرآن مجید آکر اسے روک دیتا ہے۔فرشتہ کہتا ہے کہ میرا اور تیرا کیا واسطہ، واللہ یہ تجھ پر عمل نہیں کرتا تھا۔تو قرآن کہے گا کیا میں اس کے سینے کے اندر نہیں تھا۔تو مسلسل اس سے بحث کرتا رہے گا یہاں تک کہ اپنے پڑھنے والے کو بچالے گا۔

☆ الاصفہانی نے الترغیب میں حضرت ابوالمنہال سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ بندہ اپنی قبر میں استغفار سے بڑھ کر کسی کا ہمسایہ نہیں ہوتا۔

☆ امام بخاری نے الادب میں اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب انسان مرجاتا ہے۔سوائے تین چیزوں کے اس کا ہر عمل ختم ہوجاتا ہے۔ایک تو صدقہ جاریہ ہے اور دوسرا علم ہے جس سے اسے نفع پہنچ رہا ہے۔اور تیسرا نیک لڑکا ہے جو اس کے لیے دعا کرتا رہتا ہے۔

☆ امام احمد حنبلؒ نے حضرت ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔کہ چار عمل ایسے ہیں جن کا ثواب انھیں مرنے کے بعد بھی ملتا رہتا ہے (۱) اللہ تعالیٰ کی راہ میں گھوڑا تیار کرنے والے کو (۲) جس نے علم سیکھا (۳) جس شخص نے راہِ خدا میں صدقہ کیا اس کا اجر مسلسل جاری رہے گا (۴) اور ایک وہ آدمی جس نے نیک لڑکا پیچھے چھوڑا جو اس کے لیے دعا کرتا ہے۔

☆ مسلم نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ جاری کیا تو اس سنت کا اجر اور اس کے بعد عمل کرنے والوں کا اجر اسے ملتا رہے گا۔ اور عمل کرنے والوں کے اجر میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔اور جس شخص نے اسلام کے اندر کوئی بُرا طریقہ جاری کیا تو اس بُرے طریقے کا بوجھ اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے والوں کا بوجھ اس جاری کرنے والے پر ہوگا اور برائی پر عمل کرنے والوں کا بوجھ اس سے کچھ کم نہیں ہوگا۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن سعد نے حضرت رجأ بن حیوۃ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے سلیمان بن عبدالملک سے کہا۔ کہ اگر وہ قبر میں بچاؤ چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ کسی نیک آدمی کو اپنا خلیفہ بنا کر جائے۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرمانِ رسول گرامی ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) جس نے اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کوئی آیت سیکھ لی۔ یا علم (علم دین) کا کوئی باب یاد کرلیا۔ اللہ تعالیٰ اس کے ثواب کو قیامت کے دن تک بڑھاتا رہے گا۔

☆ ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مرنے کے بعد مومن کو جو چیز پہنچتی ہے اس کے نیک اعمال ہیں۔ یعنی ایک وہ علم جو اس نے سیکھا اور اسے پھیلایا۔ یا نیک لڑکا جو اس نے پیچھے چھوڑا یا قرآن مجید لکھا ہوا جس کا اس نے وارث بنایا یا مسجد جسے اس نے تعمیر کیا۔ یا کوئی سرائے جو اس نے مسافروں کے لیے بنائی یا کوئی نہر جو اس نے کھدوائی یا کوئی صدقہ جو اس نے اپنے مال سے اپنی زندگی میں تندرستی کی حالت میں نکالا۔ ان تمام اعمال کے ثواب اُسے اس کے مرنے کے بعد ملتے رہیں گے۔

☆ ابونعیم اور بزار نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ سات عمل ایسے ہیں جن کا ثواب بندے کو اس کے مرنے کے بعد قبر میں پہنچتا ہے۔ (۱) وہ شخص جس نے علم سیکھا یا اسے سکھایا (۲) یا کوئی نہر جاری کی (۳) یا کوئی کنواں کھودا (۴) یا کوئی درخت لگایا (۵) یا کوئی مسجد تعمیر کی (۶) یا قرآن مجید وراثت میں چھوڑا (۷) یا کوئی لڑکا چھوڑا جو اس کے مرنے کے بعد اس کے لیے استغفار کرتا ہے۔

☆ طبرانی نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکا کرتا تھا۔ تو اب قبروں کی زیارت کیا کرو اور اپنی زیارت قبور

besturdubooks.wordpress.com

میں اہل قبور کے لیے دعائیں اور استغفار کیا کرو۔

☆ ابونعیم نے حضرت طاؤس سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ مرنے والے کے نزدیک سب سے بڑھیا کلمہ کیا ہے۔ جو اس کے پاس کہا جائے۔ فرمایا اس کے لیے بخشش کی دعا۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ جنت میں نیک بندے کا ایک درجہ بلند فرماتا ہے۔ تو بندہ عرض کرتا ہے اے رب کریم یہ درجہ مجھے کہاں سے مل گیا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اس استغفار کی وجہ سے جو تیرے لڑکے نے تیرے لیے کیا ہے اور بیہقی کے الفاظ ہیں کہ اس دعا کی وجہ سے جو تیرے لڑکے نے تیرے لیے کی ہے۔ اور امام بخاری نے بھی الادب المفرد میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہی حدیث روایت کی ہے۔

☆ طبرانی نے ہی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ قیامت کے روز نیکیاں پہاڑوں کی طرح سے ایک آدمی کے پیچھے چلیں گی۔ تو وہ آدمی کہے گا۔ اتنی نیکیاں کہاں سے آگئیں۔ تو اسے بتایا جائے کہ تیرے بیٹے کے تیرے لیے استغفار کرنے کی وجہ سے۔

☆ بیہقی نے شعب الایمان میں اور دیلمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ میت کی مثال اپنی قبر میں ایک ڈوبتے ہوئے مدد کے لیے بلانے والے شخص کی سی ہے۔ جو اپنے باپ ماں یا اولاد یا خالص دوست کی طرف سے دعا کا امیدوار ہوتا ہے۔ اور جب وہ دعا اسے پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ اس کے لیے دنیا ومافیہا سے زیادہ محبوب ہوتی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اللہ تعالیٰ اہل قبور پر زمین والوں کی دعائیں داخل کرتا ہے۔ اور وہ پہاڑوں کی طرح ان کی طرف جاتی ہیں اور زندہ لوگوں کا ہدیہ مرنے والوں کے لیے استغفار کرنا ہے۔

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ابوعلی الحسین بن علی الحافظ نے بھی عبداللہ بن مبارک سے یہ روایت کی ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے سفیان سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ کہا جاتا تھا۔ مرنے والوں کو دعا کی زندوں کے کھانے پینے سے بڑھ کر ضرورت ہے۔ کتنے ہی علماء نے اس بات پر اجماع نقل فرمایا ہے کہ دعاء مرنے والے کو نفع پہنچاتی ہے اور اس کی دلیل قرآن مجید میں موجود ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ ○

اور وہ لوگ جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی گزشتہ بزرگ سے یہ روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں میں نے اپنے بھائی کو ان کے مرنے کے بعد خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ کیا زندہ لوگوں کی دعا تم تک پہنچتی ہے انہوں نے فرمایا ہاں! واللہ وہ نور کا لباس بن کر آتی ہے جسے ہم پہن لیتے ہیں۔

ابن ابی الدنیا نے عمرو بن جریر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں جب بندہ اپنے مرنے والے بھائی کے لیے دعا کرتا ہے۔ تو اس دعا کو لیکر ایک فرشتہ اس کی قبر تک پہنچتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ ارے اجنبی قبر والے یہ تیرے مشفق بھائی کی طرف سے تحفہ آیا ہے۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں شام

besturdubooks.wordpress.com

سے بصرہ کی طرف جارہا تھا تو میں ایک نشیب کے پاس اُترا وضو کیا اور رات کو دو رکعتیں پڑھیں اور ایک قبر پر اپنا سر رکھ کر سو گیا۔ پھر میں بیدار ہوا تو صاحب قبر شکایت کر رہا تھا۔ کہ آج رات کو تم نے مجھے اذیت پہنچائی ہے۔ پھر اس نے کہا کہ تم عمل کرنا جانتے نہیں اور کرتے ہو اور ہم جانتے ہیں۔ اور عمل کر سکتے نہیں اور یہ دو رکعتیں تم نے جو پڑھی ہیں۔ یہ دنیا اور دنیا کی ساری چیزوں سے بہتر ہیں۔ پھر کہا اللہ تعالیٰ دنیا والوں کو جزائے خیر عطا فرمائے انھیں میری طرف سے سلام کہیے کہ ان کی دعائیں ہمارے لیے نور کے پہاڑوں کی طرح آتی ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے کسی پہلے بزرگ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں میں ایک قبرستان کے پاس سے گزرا تو مجھے ان پر بہت رحم آیا تو غیب سے آواز آئی کہ ہاں ان پر رحم کھاؤ کیونکہ ان میں سے بہت سے اندوہ رسیدہ اور غمگین لوگ ہیں۔

☆ ابن رجب فرماتے ہیں کہ جعفر خلدی نے بیان کیا کہ ہم سے عباس بن صالح الانباری نے حدیث بیان کی۔ وہ کہتے کہ میں نے اپنے والد سے سنا کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی صالح آدمی نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا تو والد نے اس سے کہا بیٹے تم نے ہمیں ہدیہ بھیجنا کیوں بند کر دیا ہے۔ بیٹے نے کہا ابا جان کیا مرنے والے زندوں کا ہدیہ پہچانتے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر زندہ لوگ نہ ہوتے تو مرنے والے ہلاکت میں پڑ گئے ہوتے۔

☆ ابن النجار نے اپنی تعریف میں حضرت مالک بن دینار رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میں جمعہ کی رات کو ایک قبرستان میں داخل ہوا تو اچانک اس میں سے ایک روشنی چمکتی ہوئی دیکھی تو میں نے دل میں کہا لا الہ الا اللہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قبرستان کے رہنے والوں کو بخش دیا ہے کہ اچانک دور سے ایک غائبانہ آواز آئی کہ کوئی کہہ رہا تھا ارے مالک بن دینارؒ یہ روشنی مؤمنوں کا اپنے قبرستان کے بھائیوں کے لیے ہدیہ ہے میں نے آواز سے کہا تجھے قسم ہے اس ذات کی جس نے تمہیں بولنے کی طاقت بخشی ہے۔ مجھے یہ بتا دو

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ کون ہے تو اس نے بتایا کہ وہ ایک مومن ہے جس نے جمعہ کی اس رات کو اچھی طرح سے وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھی ہے اور اس کی دو رکعتوں میں سورۃ فاتحہ کے بعد سورت الکافرون و سورت الاخلاص پڑھی ہے۔ اور یہ دعا کی ہے اے اللہ میں ان دو رکعتوں کا ثواب اس قبرستان کے مومنوں کو بخشتا ہوں تو اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے چمک اور روشنی پیدا فرمائی ہے اور قبروں میں مشرق اور مغرب تک کشادگی اور سرور بخشا ہے۔

حضرت مالک بن دینار فرماتے ہیں کہ میں ایسی دو رکعتیں ہر جمعہ کی رات کو پڑھتا ہوں میں نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی کو اپنے خواب میں دیکھا کہ آپ مجھ سے ارشاد فرما رہے ہیں اے مالک بن دینار اللہ تعالیٰ نے تجھے بخش دیا ہے اس نور کے مطابق جو تم نے میری امت کے لیے ہدیہ بھیجا ہے۔ اور تجھے اس کا ثواب الگ ملا۔ پھر آنجناب نے مجھ سے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جنت میں ایک گھر بھی بنا دیا ہے۔ اور وہ گھر ایسے محل میں ہے جسے المنیف کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ المنیف کیا چیز ہے آنجناب نے ارشاد فرمایا: جس کے اوپر سے جنت والوں کو جھانک کر دیکھتے ہیں۔

☆ ابن ابی الدنیا نے حضرت بشار بن غالبؒ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت رابعہ بصری کو خواب میں دیکھا اور میں ان کے لیے بہت دعائیں کیا کرتا تھا۔ تو آپ مجھ سے فرمانے لگیں بشار تمہارے تحفے نور کی طشتریوں میں رکھے ہوئے ہمارے پاس پہنچتے ہیں۔ جنہیں ریشمی رومالوں سے ڈھانپا گیا ہوتا ہے۔ تو میں نے عرض کیا یہ کیسے۔ فرمانے لگیں اسی طرح سے ہے کہ زندہ مومن جب مرنے والوں کے لیے دعائیں کرتے ہیں تو وہ قبول ہوتی ہیں۔ (بطور اعزاز کے) یہ دعائیں نور کی طشتریوں میں رکھ کر ریشمی رومالوں سے ڈھانپ کر لے جائی جاتی ہیں۔ پھر مرنے والوں کو بلایا جاتا ہے۔ اور مرنے والے کو بتایا جاتا ہے۔ کہ یہ تحفہ تمہیں فلاں عزیز نے بھیجا ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کہ میری امت پر ایک خاص رحمت ہے کہ وہ اپنی قبروں میں گناہ لیکر جاتے ہیں اور جب قبروں سے نکلیں گے تو ان کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا مومنوں کے ان کے لیے استغفار ان گناہوں کو ختم کردیں گے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت حسنؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کسی کتاب میں ہے اے انسان دو چیزیں میں نے تیرے لیے بنائی ہیں اور وہ تیری تھی نہیں اپنی ملک وصیت کرنا اور حالانکہ وہ دوسرے کی ملک ہو چکی اور تیرے لیے مسلمانوں کی دعائیں اس وقت کہ تو برائی اور اچھائی میں کمی بیشی کا مختار نہیں ہے۔

☆ دارمی نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ چار چیزیں ایسی ہیں جو آدمی کو اس کے مرنے کے بعد ملتی ہیں۔ (۱) تہائی مال کا ثواب بشرطیکہ اس سے پہلے اپنی زندگی میں بھی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے والا ہو (۲) اس کے نیک بیٹے کی اس کے مرنے کے بعد دعائیں (۳) اور کوئی اچھا عمل جو اس نے جاری کیا ہو اور اس کے مرنے کے بعد اس پر عمل ہوتا ہو (۴) اور سو آدمیوں کی شفاعت کو قبولیت جب وہ اس کے لیے شفاعت کریں۔

☆ امام بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! میری ماں اس دنیا سے اچانک چلی گئیں اور انہوں نے وصیت نہیں کی اور میرا خیال ہے کہ اگر وہ کوئی بات کرتیں تو صدقہ کا ضرور کہتی کیا اس کو اجر پہنچے گا اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں؟ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں پہنچے گا۔

☆ امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ

besturdubooks.wordpress.com

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی والدہ ان کی غیر حاضری میں فوت ہوگئیں تو وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ میری غیر حاضری میں فوت ہوگئیں تو اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو انھیں فائدہ پہنچے گا۔ تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ تو انہوں نے عرض کیا کہ میں اقرار کرتا ہوں کہ میرا باغ میری والدہ کی طرف سے صدقہ ہے۔

☆ امام احمد، ترمذی، ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ نے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ انہوں نے عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں۔ کونسا صدقہ کرنا افضل ہے آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: پانی کا تو انہوں نے ایک کنواں کھود دیا۔ اور کہا یہ ام سعد کے لیے ہے۔

☆ طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ صدقہ قبروں میں رہنے والوں کی قبروں سے گرمی کو بجھا دیتا ہے۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں صحیح سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں اور انہوں نے وصیت نہیں کی۔ تو کیا اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو انہیں فائدہ پہنچے گا۔ تو آنجناب نے ارشاد فرمایا کہ ہاں تم ان کے لیے پانی کا صدقہ جاریہ کردو۔

☆ طبرانی ہی نے حضرت سعد بن عبادہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا یارسول اللہؐ! میری والدہ فوت ہوگئی ہیں نہ وہ کوئی وصیت کرسکی ہیں اور نہ کوئی صدقہ کرسکی ہیں۔ تو میرا ان کی طرف سے صدقہ کرنا کیا ان کے لیے مفید ہوجائے گا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں چاہے بکری کا ایک جلا ہوا پایچہ

besturdubooks.wordpress.com

دیا جائے۔

☆ طبرانی ہی نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص نفلی صدقہ کرے تو اس میں اپنے والدین کے لیے بھی نیت کرلیا کرے کہ ان دونوں کو بھی اجر مل جائے گا اور تمہارے اجر میں بھی کمی نہیں ہوگی۔ اسی حدیث کو دیلمی نے بھی حضرت معاویہ بن حیدہ سے روایت کیا ہے۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کسی گھر میں سے جب کوئی شخص فوت ہوجاتا ہے تو گھر والے اس کے مرنے کے بعد اس کی طرف سے صدقہ کرتے ہیں تو حضرت جبریل علیہ السلام اس صدقے کا ہدیہ نور کی ایک طشتری میں لے جاتے ہیں پھر قبر کے کنارے کھڑے ہوکر کہتے ہیں۔ اے گہری قبر والے یہ تیرے گھر والوں نے تیرے لیے تحفہ بھیجا ہے۔ اس کو قبول کرلے تو وہ ہدیہ اُسے پیش کیا جاتا ہے۔ اور وہ اسے پاکر خوش وخرم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے آس پاس کے اہل قبور غمناک ہوجاتے ہیں۔ جنہیں ان کے گھر والوں کی طرف سے کوئی تحفہ نہیں بھیجا گیا ہوتا۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن ابی سعید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں میت کے لیے اگر ایک پاپچہ بھی صدقہ میں دیا جائے تو وہ اسے پہنچ جاتا ہے۔

☆ امام بیہقی نے شعب الایمان میں اور اصفہانی نے الترغیب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اپنے والدین کے لیے ان کی وفات کے بعد حج کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے جہنم سے آزادی کا پروانہ لکھ دیں گے۔ اور وہ حج ان دونوں کی طرف سے مکمل حج ہوگا اور حج کرنے والے کے اجر میں بھی کوئی کمی نہیں ہوگی۔ اس روایت میں دو راوی مجہول ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ کسی مرنے والے کو اپنے کسی رشتے دار کی طرف سے اس کے مرنے کے بعد قبر میں حج سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہیں ہے۔

☆ ابوعبداللہ ثقفی الفوائد المرفوعہ میں حضرت زید بن ارقم سے روایت کرتے ہیں کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جس شخص نے اپنے ان والدین کی طرف سے حج کیا جو حج نہیں کر سکے تھے تو وہ ان کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور ان کی روحوں کو آسمان پر اس کی بشارت مل جائے گی اور یہ حج کرنے والا اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں نیک فرمانبردار لکھا جائے گا۔

☆ بزار اور طبرانی نے اچھی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے والد فوت ہو گئے ہیں اور وہ حج اسلام کی ادائیگی نہیں کر سکے تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا: دیکھو اگر تمہارے باپ کے ذمہ کوئی قرضہ ہوتا تو تم اسے ادا کرتے انہوں نے عرض کیا جی ہاں تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہ بھی ان کے ذمے قرض ہے اسے ادا کرو۔

☆ طبرانی نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری والدہ جو فوت ہو گئی ہیں میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں تو آپ نے ارشاد فرمایا اگر تمہاری ماں کے ذمہ کوئی قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں تو کیا وہ تمہاری طرف سے منظور نہ ہوتا۔ اس نے عرض کیا ہاں کیوں نہیں تو آنجناب نے اُسے حکم دیا کہ تم (اپنی ماں کی طرف سے) حج کرو۔

☆ طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مرنے والے کی طرف سے حج کیا تو مرنے والے کو بھی حج کرنے والے کی طرف سے پورا

besturdubooks.wordpress.com

ثواب ملے گا۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطا اور زید بن اسلم رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے دونوں فرماتے ہیں ایک شخص جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہؐ! میرے والد جو فوت ہو چکے ہیں۔ کیا میں ان کی طرف سے غلام آزاد کر سکتا ہوں۔ آنجناب نے ارشاد فرمایا: ہاں کر سکتے ہو۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطا ہی سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مرنے والے کو مرنے کے بعد غلام آزاد کرنے حج کرنے اور صدقہ کرنے کا ثواب پہنچتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرات حسن اور حسین رضی اللہ عنہما جناب علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کی طرف سے غلام آزاد فرمایا کرتے تھے۔

☆ ابن سعد نے حضرت قاسم بن محمد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمان کی طرف سے عجمی غلام آزاد فرمایا انہیں امید تھی کہ مرنے کے بعد اس کا فائدہ ان کے بھائی کو پہنچے گا۔

☆ ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے کتاب الوصایا میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ کہ عاص نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف سے سو جان آزاد کی جائے تو انہوں نے ان میں سے پچاس جانیں آزاد کی ہیں۔

آنجناب نے ارشاد فرمایا: نہیں صدقہ حج اور غلام آزاد کا مسلمان کی طرف سے کیا جاتا ہے اگر مسلمان ہو تو اس کو پہنچ جاتا ہے۔

☆ ابن ابی شیبہ نے حجاج بن دینار سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ والدین کے ساتھ نیکی کے بعد نیکی یہ ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ ان کے لیے بھی نماز پڑھے اور اپنے روزے کے ساتھ ان کے لیے بھی روزہ رکھے اور اپنے صدقے کے ساتھ ان کے لیے بھی صدقہ کرے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ مسلم نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے عرض کیا یارسول اللہؐ! کہ میری والدہ پر دو مہینے کے روزے ہیں تو کیا میران کی طرف سے روزہ رکھنا کافی ہوجائے گا۔ آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا ہاں! تو اس عورت نے عرض کیا کہ میری والدہ نے کبھی حج نہیں کیا اور میں اس کی طرف سے حج کروں تو اُسے کافی ہوجائے گا۔ آنجناب نے ارشاد فرمایا ہاں ہوجائے گا۔

☆ بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جو شخص فوت ہوگیا اور اس کے ذمے روزے ہیں تو اس کا وارث اس کی طرف سے روزے رکھے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۴۷

مرنے والے کیلئے یا کسی کی قبر پر قرآن شریف پڑھنے کا بیان

☆ اس بات پر اختلاف ہوا ہے کہ قرآن شریف پڑھنے کا ثواب مرنے والے کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو جمہور سلف اور تین اماموں کا میت کو ثواب پہنچنے پر اتفاق ہے۔ صرف امام شافعی نے اس کی مخالفت کی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے۔

وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَاسَعٰى

انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کوشش کی۔

جمہور اور تینوں اماموں نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں پہلا جواب کہ اس آیت مبارکہ کا مضمون اس آیت سے منسوخ ہے۔

وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ

اور وہ لوگ جو ایمان لائے اور پیچھے آئی ان کی اولاد

بیٹوں نے نیکی کر کے اپنے والدین کو جنت میں داخل کر دیا۔

دوسرا جواب کہ وہ آیت حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہم السلام کی قوموں کے ساتھ خاص ہے لیکن اس امت کے لیے وہ کچھ ہے جو انہوں نے خود کوشش کی اور دوسروں نے ان کے لیے کوشش کی یہ بات حضرت عکرمہ نے کہی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں انسان سے مراد کافر ہے۔ لیکن مومن کے لیے اپنی کوشش اور اس کے لیے دوسروں کی کوشش بھی سود مند ہے۔ یہ حضرت ربیع بن انس کا قول ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

چوتھا جواب یہ ہے کہ انسان کے لیے وہ کچھ ہے جو اس نے انصاف کے ساتھ محنت کی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ دوسروں کے عمل سے بھی اس کو فائدہ پہنچائے یہ بات حضرت الحسین بن الفضل نے کہی ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ لِلانسان میں ل بمعنی عَلیٰ یعنی انسان کو اس چیز کا نقصان پہنچے گا جو وہ غلط کام کرے گا۔ اور ثواب پہنچنے کی دلیل جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے مومنوں کی دعا صدقہ روزے حج اور غلام آزاد کرنے کا ثواب برابر پہنچتا ہے۔ جیسا کہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اور ثواب کے پہنچنے میں کوئی تفریق نہیں۔ چاہیے جونسا بھی نیک عمل ہو۔ اس کا ثواب میت کو پہنچتا ہے چاہے وہ حج ہو یا صدقہ ہو یا کوئی وقف یعنی صدقہ جاریہ ہو یا دعا ہو یا قرآت قرآن ہو احادیث مبارکہ میں برابر اس کا ذکر موجود ہے اگر چہ کچھ احادیث صعیف ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر صحیح احادیث سے اس کی دلیل موجود ہے اور مسلمان ہر زمانے میں یہ اعمال کرتے رہے ہیں اپنے مرنے والوں کے لیے جمع ہو کر قرآن پاک کو تلاوت کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا گویا یہ امت کا اجماع ہو گیا۔ ان سب باتوں کو حافظ شمس الدین بن عبدالواحد المقدسی الحنبلی نے اس جزو میں لکھا ہے۔ جو انہوں نے اس مسئلے پر تالیف فرمائی ہے۔

☆ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ عز الدین بن عبدالسلام پہلے یہ فتویٰ دیا کرتے تھے۔ کہ میت کو قرأت قرآن کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ جب وہ فوت ہوئے۔ تو ان کے کسی ساتھی نے انہیں خواب میں دیکھا تو اُن سے پوچھا کہ تم فتویٰ دیا کرتے تھے کہ میت کو قرأت قرآن یا دوسرے ہدیہ کا ثواب نہیں پہنچتا۔ اب آپ کا کیا خیال ہے؟ فرمایا کہ میں دنیا میں یہی کہا کرتا تھا۔ اب میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ جبکہ میں نے دیکھ لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ثواب مرنے والوں کو پہنچتا ہے۔

اور قبر پر قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں ہمارے اصحاب اہل سنت کو یہ یقین

besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ یہ عمل درست ہے۔ الزعفرانی فرماتے ہیں میں نے حضرت امام شافعیؒ سے قبر پہ قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں۔

امام نووی رحمتہ اللہ علیہ نے شرح المہذب میں لکھا ہے کہ قبروں کی زیارت کرنے والے کے لیے یہ مستحب ہے کہ جتنا ہو سکے وہاں قرآن کریم پڑھے۔ اور اُس کے بعد ان کے لیے دعا کرے۔ امام شافعی نے اس پر دلیل بیان کی ہے۔ اور اصحاب اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے ایک اور مقام پر مزید تحریر فرماتے ہیں کہ اگر قبر پر پورا قرآن کریم ختم کریں تو یہ عمل افضل ہے۔

اور امام مالک رحمتہ اللہ علیہ پہلے اس سے انکار کیا کرتے تھے۔ کہ اُس وقت تک انہیں حضرات صحابہ کرام سے یہ عمل نہیں ملا تھا۔ جب آثار صحابہ کرامؓ سے انہیں ثبوت مل گیا۔ تو آپ نے اپنے مسلک سے رجوع فرمالیا۔

خلال نے الجامع میں حضرت شعبیؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ انصار میں جب کوئی فوت ہو جاتا۔ تو وہ اُس کی قبر پر آیا جایا کرتے اور اُس کے لیے قرآن پاک کی تلاوت کرتے۔

☆ ابو محمد سمرقندی نے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کی فضیلت میں حدیث نقل کی ہے۔ کہ فرمان رسول کریم ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہ جو شخص قبرستان سے گزرا۔ اور اُس نے گیارہ مرتبہ قل ھو اللہ احد (سورۃ) پڑھ کر اُس کا ثواب قبرستان والوں کو بخش دیا۔ تو مرنے والوں کی تعداد کے مطابق پڑھنے والے کو ثواب حاصل ہوگا۔

☆ ابو القاسم بن علی الزنجانی نے اپنے فوائد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص قبرستان میں داخل ہوا۔ اور اُس نے سورۃ فاتحہ اور سورہ الاخلاص اور سورہ التکاثر پڑھ کر یہ کہا۔ اے اللہ کریم! میں نے اس تلاوت قرآن کریم کا ثواب

besturdubooks.wordpress.com

قبرستان کے تمام مومن مردوں عورتوں کے لیے ہدیہ کر دیا ہے تو وہ سب لوگ اس کے لیے بارگاہِ الٰہی میں سفارش کرنے والے ہو جائیں گے۔

☆ قاضی ابوبکر بن عبدالباقی الانصاری اپنے شیخ حضرت سلمہ بن عبید سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حماد مکی نے فرمایا میں ایک رات کو مکہ کے قبرستان کی طرف نکل گیا۔ اور میں وہاں ایک قبر پر سر رکھ کر سو گیا۔ تو میں نے دیکھا کہ اہل قبور الگ الگ حلقے باندھے ہوئے بیٹھے ہیں۔ میں نے پوچھا کہ کیا قیامت برپا ہو گئی ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں۔ ہاں ہمارے بھائیوں سے کسی نے قل ھو اللہ احد پڑھ کر اس کا ثواب ہمیں بخش دیا ہے۔ اور ہم ایک سال سے اُس ثواب کو آپس میں بانٹ رہے ہیں۔

☆ الخلال کے مولف حضرت عبدالعزیز نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کہ جس شخص نے قبرستان میں جا کر سورۃ یٰسٓ شریف پڑھی۔ تو اللہ تعالیٰ قبرستان والوں سے آسانی کا معاملہ فرمائے گا اور پڑھنے والے کو اہل قبور کی تعداد کے مطابق ثواب ملے گا۔ یعنی اُس کی اتنی ہی نیکیاں لکھ دی جائیں گی۔

☆ قرطبیؒ نے اس حدیث پر کہ تم اپنے مرنے والوں پر یٰسٓ شریف پڑھا کرو کے بارے میں لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ بھی ہے کہ مرنے کے وقت یٰسٓ شریف پڑھو۔ اور یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ مرنے کے بعد قبر کے پاس پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ پہلی بات تو جمہور علماء نے کہی ہے اور دوسری بات ابن عبدالواحد المقدسیؒ نے اپنے اس رسالہ میں لکھی ہے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا ہے۔

اور یہ یٰسٓ شریف پڑھنے کا حکم دونوں حالتوں میں عام ہے۔ یہ بات ہمارے متاخرین صاحبان میں سے حضرت المحب الطبریؒ نے کہی ہے۔ امام غزالی کی احیاء العلوم اور العاقبۃ میں ہے۔ کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ جب تم قبرستان میں جاؤ۔ تو فاتحۃ الکتاب سورہ فلق، سورہ الناس اور قل

besturdubooks.wordpress.com

ھواللہ احد پڑھ کر اہل قبور کو بخش دو۔ تمہارا یہ تحفہ اُن تک پہنچ جائے گا۔

☆ قرطبیؒ نے کہا ہے کہ کہتے ہیں کہ قرأۃ قرآن کا ثواب قاری کو اور سننے کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ اور اسی سننے پر اُسے رحمت الٰہی حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ○

اور جب قرآن کریم پڑھا جائے تو اُسے دھیان سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہ بعید نہیں۔ کہ قرآن کریم پڑھنے اور سننے کا ثواب دونوں کا ملتا ہو اور اگرچہ سنا نہ بھی ہو جیسے کہ صدقہ اور دعا کا ثواب پہنچتا ہے۔

حنیفہ کے فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ جس نے قبرستان میں قرآن کریم پڑھا اور نیت کی کہ اہل قبور کو اُنس حاصل ہو اور اللہ کریم تو قرآن کریم کی تلاوت ہر جگہ سے سنتا ہے۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۸

ایصالِ ثواب کے بارے میں مزید تفصیل

☆ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض علماء نے کھجور کی ٹہنی کے واقعہ والی حدیث پاک سے دلیل پکڑی ہے جسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو ٹکڑے کر کے دو قبروں پر گاڑ دیا تھا اس امید پر کہ جب تک یہ دو شاخیں خشک نہیں ہوں گی ان کے عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔ خطابی فرماتے ہیں کہ عام چیزیں اپنی فطرت پر یعنی تروتازگی کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی رہتی ہیں۔ جب وہ خشک ہو جاتی ہیں تو تسبیح کا یہ سلسلہ رک جاتا ہے۔

☆ خطابی کے علاوہ ایک عالم فرماتے ہیں جب ٹہنی کی تسبیح سے قبر والے پر آسانی ہوتی ہے تو مومن کے قرآن پڑھنے سے کیسے نہیں ہوتی ہوگی۔ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قبروں کے پاس درخت اور پودے لگانے چاہئیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت حماد بن سلمیٰ کے واسطے سے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو برزہ الاسلمی رضی اللہ عنہ حدیث بیان فرمایا کرتے تھے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک قبر پر سے گزرے تو اس قبر والے کو عذاب ہو رہا تھا۔ تو آنجناب نے کھجور کی ایک شاخ لیکر اسے قبر پر گاڑ دیا اور ارشاد فرمایا اُمید ہے کہ جب تک یہ شاخ تازہ رہے گی اس قبر والے کو آسانی ہوگی۔

besturdubooks.wordpress.com

اور حضرت ابو برزہ رضی اللہ عنہ وصیت فرمایا کرتے تھے کہ جب میں فوت ہو جاؤں تو میرے ساتھ میری قبر میں دو تازہ شاخیں رکھ دینا تو اتفاقاً ان کی وفات کرمان اور قوس کے درمیان ایک صحرا میں ہوئی تو ساتھیوں نے کہا یہ صاحب ہمیں وصیت فرمایا کرتے تھے۔ کہ ان کی قبر میں دو تازہ شاخیں رکھ دینا اور ہم اس وقت اس مقام پر ہیں کہ یہ ہمیں نہیں مل سکتیں تو اچانک انہیں بحستان کی طرف سے ایک قافلہ آتا دکھائی دیا۔ تو ان سے کھجور کی شاخیں مل گئیں تو انہوں نے ان سے دو شاخیں لیکر حضرت ابوابرزہ رضی اللہ عنہ کی قبر پر رکھیں۔

☆ حضرت ابن سعد نے حضرت مورق ؒ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے وصیت کی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں رکھ دی جائیں۔

☆ تاریخ ابن نجار میں حضرت کثیر بن سالم الہیثمی کے ذکر میں لکھا ہے کہ انہوں نے وصیت فرمائی کہ جب ان کی قبر مٹ جائے تو اسے دوبارہ مت بنائیں اور اس بات کی انہوں نے نہایت ہی سختی سے تاکید فرمائی اور فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ مٹی ہوئی اور ویران قبروں کو دیکھ کر ان پر رحم فرماتا ہے تو میں امید کرتا ہوں کہ میں بھی ان میں شامل ہو جاؤں (اللہ تعالیٰ میری بے بسی پر رحم فرمائے)

☆ ابن نجار فرماتے ہیں اس قسم کے واقعات آثار صحابہ میں موجود ہیں۔ پھر انہوں نے عبد بن حمید سے روایت کی ہے فرماتے ہیں ہم سے حدیث بیان کی اسماعیل بن عبدالکریم نے وہ فرماتے ہیں ہم سے عبدالصمد بن محکل نے حضرت وہب بن منبہ سے حدیث بیان کی ہے فرماتے ہیں کہ ارمیاء نبی علیہ السلام قبرستان میں سے گزرے جن میں مرنے والوں کو عذاب ہو رہا تھا۔ تو جب ایک سال بعد وہ دوبارہ وہاں سے گزرے تو اہل قبور کا عذاب موقوف ہو چکا تھا۔ فرمانے لگے سبحان تیری قدرت وقدوسیت ابھی پچھلے سال میں اس قبرستان سے گزرا تھا تو انہیں عذاب ہو رہا تھا اور اب میں اس سال گزرا ہوں تو عذاب موقوف ہو چکا ہے (بات کیا ہے) تو آسمان کی طرف سے آواز آئی ارے ارمیاء ارے ارمیاء

besturdubooks.wordpress.com

ان کی کفن پھٹ گئے ان کے بال بکھر گئے ان کی قبروں کے نشان مٹ گئے۔ تو میں نے ان کی حالت دیکھ کر ان پر رحم فرمایا ہے۔ اور میں مٹی ہوئی اور ویران قبروں والوں پھٹے ہوئے کپڑوں والوں اور بکھرے ہوئے بالوں والوں پر اس طرح رحم کیا کرتا ہوں۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر: ۴۹

مرنے کیلئے بہترین اوقات

☆ ابونعیم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس شخص کی موت ماہِ رمضان کے دوران میں ہوئی وہ جنت میں جائے گا۔ اور جس شخص کی موت عرفہ کے دن ہوئی وہ جنت میں داخل ہوگا۔ اور جس کی موت صدقہ کرنے کے دوران میں ہوگئی وہ جنت میں جائے گا۔

☆ امام احمد نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے آخری وقت میں اللہ تعالیٰ کی رضا کے لے لا الہ الا اللہ پڑھا وہ جنت میں جائے گا اور جس شخص نے آخیر وقت میں اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے روزہ رکھا وہ جنت میں جائے گا۔ اور جس نے صدقہ کرتے ہوئے جان دی وہ بھی جنت میں جائے گا۔

☆ ابونعیم نے حضرت خیثمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو یہ بات پسند تھی کہ کوئی آدمی نیک عمل کرتا ہوا اس دنیا سے جائے یا وہ حج کر رہا ہو یا عمرہ کر رہا ہو یا اللہ تعالیٰ کی راہ میں لڑ رہا ہو یا ماہ رمضان کے روزے رکھ رہا ہو۔

☆ دیلمیؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص جمعہ کی رات کو یا جمعہ کے دن کو فوت ہوگیا اللہ تعالیٰ اسے عذاب قبر سے پناہ عطا فرمائیں گے۔ اور وہ قیامت کے روز آئے گا۔ کہ اس پر شہیدوں کی مہر لگی ہوئی ہوگی۔ حمیدؒ نے اپنی

besturdubooks.wordpress.com

ترغیب میں سعد بن طریف کے حوالے سے حضرت ابوجعفر سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ جمعہ کی رات چمکدار ہے اور جمعہ کا دن زیادہ روشن ہے۔ جو شخص جمعہ کی رات کو فوت ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے لیے عذاب قبر سے خلاصی لکھ دے گا۔ اور جو شخص جمعہ کے دن فوت ہوگا وہ جہنم کی آگ سے آزاد کر دیا جائے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۰

وہ نیک اعمال جو عامل کو مرنے کے بعد جلدی سے جنت میں پہنچا دیتے ہیں

☆ نسائی نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن مردویہ اور دار قطنی نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے ہر فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھ لی تو اسے جنت میں داخل ہونے سے سوائے موت کے اور کوئی چیز نہیں روک سکتی۔ اور امام بیہقی نے بھی شعب الایمان میں اس طرح کی حدیث ذکر کی ہے۔

☆ بیہقی نے ہی حضرت صلصال بن الدلہمش سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر فرض نماز کے بعد آیت کرسی پڑھ لی تو اس کے اور اس کے جنت میں داخل ہونے کے درمیان سوائے موت کے کوئی چیز حائل نہیں ہوگی۔ جب بھی وہ فوت ہوگا جنت میں داخل ہو جائے گا۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۱

حضرات انبیاء علیہم السلام اوران کے پیروکاروں کے علاوہ لوگوں کی جسمانی آزمائش اور بدبو

☆ امام بخاری نے جناب جندب البجلی سے حدیث بیان کی ہے کہ مرنے والے کے جسم میں سب سے پہلے پیٹ میں بدبو پیدا ہوتی ہے۔

☆ ابونعیم نے حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ کسی کتاب (آسمانی) میں لکھا ہے کہ اگر میں مرنے والوں کے لیے بدبو کا فیصلہ نہ کروں تو لوگ انہیں گھروں میں روکے رکھیں۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے بندوں کے لیے تین چیزیں زیادہ رکھی ہیں۔(۱) غلے کو کیڑا لگ جانا، اگر ایسا نہ ہوتا تو بادشاہ لوگ اس کا ذخیرہ کر لیتے جیسے سونے چاندی کا ذخیرہ کر لیتے ہیں (۲) مرنے کے بعد جسم میں تغیر اور بدبو اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی سگا اپنے سگے کو دفن نہ کرتا (۳) اور غمگین کے غم کی تسلی اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی شخص چین وقرار نہ پاتا۔

☆ ابن عساکرؒ نے حضرت ابوقلابہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے روح سے زیادہ پاکیزہ کوئی چیز پیدا نہیں کی ہے اور جس چیز سے روح نکل جاتی ہے وہ بدبو چھوڑ دیتا ہے۔

☆ امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول

besturdubooks.wordpress.com

اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انسان کی ہر چیز بوسیدہ ہو جاتی ہے۔ سوائے ایک ہڈی کے اور وہ دم کی ہڈی (دمچی ہے) اور اُسی سے قیامت کے روز مخلوق دوبارہ بنائی جائے گی۔

☆ امام مسلم ابوداؤد نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت درج کی ہے فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ انسان کے تمام جسم کو مٹی کھا جاتی ہے سوائے دم کی ہڈی کے کہ اُسی سے دوبارہ مخلوق بنائی جائے گی۔

☆ المواقف کے شارح فرماتے ہیں انسانی جسم کے اعضاء ملیا میٹ ہو جاتے ہیں اللہ تعالیٰ انہیں دوبارہ بنائے گا۔ یا فرمایا کہ انھیں الگ الگ کر دے گا اور پھر انہیں دوبارہ جوڑ دے گا اور سچی بات تو یہ ہے کہ اس بارے میں نفی اثبات میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ دونوں طرف سے کوئی حتمی دلیل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے **کل شئ ھالك الا وجھه** میں انسانی جسم کے ختم ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ اور حقیقت میں ہلاک ہونا ہی معدوم ہونا ہے۔ اور اسے عرف میں فنا کہتے ہیں۔

☆ ابوداؤد الحاکم نے اوس بن اوسؓ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جمعہ کے روز مجھ پر کثرت سے درود شریف پڑھا کرو اس لیے کہ تمہارا درود میرے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! ہمارا درود آپ پر کیسے پیش ہوگا جبکہ آپ کی ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی ہوں گی تو آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو زمین پر حرام کر دیا ہے۔

☆ ابن ماجہ نے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب کوئی شخص مجھ پر درود شریف پڑھتا ہے۔ تو درود شریف سے فارغ ہونے کے بعد وہ درود شریف میرے

besturdubooks.wordpress.com

سامنے پیش کیا جاتا ہے۔تو میں نے عرض کیا اور مرنے کے بعد بھی (پیش ہوگا) آنجنابؐ نے ارشاد فرمایا اور مرنے کے بعد بھی کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے زمین پر حرام کردیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے۔

☆ امام مالک نے عبدالرحمان بن ابی صعصعہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرو بن الجموع اور عبداللہ بن عمرو انصاری صحابیوں کی قبر کو سیلاب نے اکھاڑ دیا تھا۔اور ان دونوں کی قبر سیلاب کی زد میں آگئی تھیں اور یہ دونوں حضرات ایک ہی قبر میں مدفون تھے اور یہ حضرات غزوۂ احد کے دن شہید ہوئے تھے۔تو ان کی قبر کی جگہ تبدیل کرنے کے لیے انھیں نکالا گیا تو ان کے جسم مبارک صحیح سالم پائے گئے اور ان میں ذرا بھر کوئی تغیر نہیں ہوا تھا۔گویا کہ وہ دونوں ابھی کل ہی فوت ہوئے ہیں۔اور ان میں سے ایک صاحب زخمی تھے اور انہوں نے اپنا ہاتھ مبارک اپنے زخم پر رکھا ہوا تھا۔اور وہ اسی حالت میں دفن کئے گئے جب ان کا ہاتھ ان کے جسم کے زخم سے ہٹا کر چھوڑا گیا تو وہ بدستور اپنی جگہ پر آگیا۔اور ان قبروں کو کھودنے اور غزوۂ احد کے درمیان چھیالیس سال کا وقفہ ہوا تھا۔

☆ بیہقی نے الدلائل میں اور طریقے سے روایت کی ہے اور یہ الفاظ زیادہ ہیں کہ ان کا ہاتھ ان کے زخم سے ہٹایا گیا تو خون بہہ نکلا۔اور جب ہاتھ واپس اپنی جگہ پر رکھا گیا تو خون بہنا بند ہوگیا اور روایت کے آخر میں لکھا ہے کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نہر کظامہ جاری کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ نے اعلان فرمایا کہ جن کا کوئی مقتول غزوۂ اُحد میں شہید ہوا ہو تو وہ موقعہ پر پہنچ جائے تو لوگ اپنے شہیدوں کے سلسلے میں وہاں پہنچے تو انہوں نے دیکھا کہ شہداء کے اجسام تروتازہ ہیں اگر غلطی سے کسی جسم کو کوئی بیلچہ کی انّی لگ گئی تو جسم سے خون بہہ پڑا حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد شہداء کی حیات کے منکروں کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہ گئی۔اور فرماتے ہیں جب وہ لوگ قبروں کی مٹی کھود رہے تھے اس بکھری ہوئی مٹی سے کستوری کی خوشبو کی مہک آرہی تھی۔اسی طرح واقدی نے اپنے شیوخ سے روایت کی ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

☆ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ ہم سے عیسیٰ بن یونس نے حضرت ابواسحاق سے حدیث بیان کی وہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے بنی سلمہ کے آدمیوں سے مجھے خبر دی انہوں نے کہا کہ جب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس چشمے کا رخ موڑنا چاہا جو شہدائے کی قبروں کے پاس سے ہو کر گزرتا تھا۔ تو وہ چشمہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرام اور عمرو بن الجموح کی قبروں سے اوپر ہو کر گزر رہا تھا جب ان کی قبریں ظاہر ہوئیں تو ان پر چیخ و پکار پڑ گئی۔ تو ہم نے ان دونوں حضرات کو تر و تازا باہر نکال لیا لگتا تھا کہ ابھی وہ کل ہی شہید ہوئے ہوں ان پر دو چادریں تھیں جن سے ان کے چہروں کو ڈھانپا ہوا تھا۔ اور ان کے دونوں پیروں پر زمینی گھاس پھونس ڈالی ہوئی تھی۔

☆ امام بیہقی نے الدلائل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اور یہ الفاظ زیادہ لکھے ہیں کہ اس دوران میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے قد مبارک کو کسی کی نوک لگ گئی جس سے خون بہہ پڑا۔

☆ طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ثواب کی نیت سے اذان دینے والا اس خون آلود شہید کی طرح سے ہے کہ جب وہ فوت ہو جاتا ہے تو اس کی قبر میں کیڑا پیدا نہیں ہوتا۔ امام قرطبی فرماتے ہیں اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی رضا کے لیے اذان دینے والے کو بھی زمین نہیں کھاتی ہے۔

☆ عبدالرزاق نے المصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ موذنوں کی قیامت کے روز گردنیں لمبی ہوں گی اور ان کی قبروں میں کیڑے نہیں پڑیں گے۔

☆ ابن مندہ نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب کوئی حامل قرآن (حافظ یا عامل) فوت ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ زمین کو ہدایت دیتا ہے کہ تو اس کے جسم کو نہیں

besturdubooks.wordpress.com

کھائے گی۔تو زمین کہتی ہے۔اے رب کریم! میں اس کے گوشت کو کیسے کھا سکتی ہوں کہ تیرا کلام اس کے اندر ہے ابن مندہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے پر حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی روایت موجود ہیں۔

☆ المروزی نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ زمین اس شخص کے جسم پر مسلط نہیں ہوتی ہے۔جس نے کوئی برائی نہ کی ہو۔

----❖❖❖----

besturdubooks.wordpress.com

باب نمبر:۵۲

خاتمہ الکتاب

روح کے بارے میں چند فوائد

اس مضمون کو میں نے ابن قیم کی کتاب الروح سے بطور خلاصہ کے بیان کیا ہے۔

☆ بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہمراہ مدینہ کے ایک کھنڈر میں موجود تھا اور آنجناب اپنی لاٹھی سے ٹیک لگائے ہوئے تھے کہ آنجناب کا گزر کچھ یہودی لوگوں کے پاس سے ہوا تو انہوں نے ایک دوسرے سے کہا کہ اس شخص (پیغمبر) سے روح کے بارے میں پوچھو۔ تو کچھ نے کہا رہنے دو نہ پوچھو لیکن کچھ نے کہا یا محمد روح کیا چیز ہے تو آنجناب مسلسل ٹیک لگائے کھڑے رہے تو مجھے خیال ہوا کہ آنجناب پر وحی نازل ہو رہی ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ○

آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں فرما دیجئے روح میرے رب کا حکم ہے اور تمہیں (اس بارے میں) تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

تو روح کے بارے میں لوگوں میں دو گروہ ہیں ایک گروہ روح کے بارے میں

besturdubooks.wordpress.com

گفتگو کرنے سے خاموش رہتا ہے۔ کیونکہ روح اللہ تعالیٰ کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ جس کا علم انسان کو نہیں دیا گیا اور یہی پسندیدہ مسلک ہے۔

☆ حضرت جنید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں روح وہ شے ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ خاص کیا ہے مخلوق میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں۔ اور بندوں کو اس سے زیادہ بحث کرنے کی اجازت نہیں ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہی مسلک حضرت عبداللہ بن مسعود اور اکثر سلف صالحین کا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ روح کی تفسیر نہیں فرمایا کرتے تھے۔

☆ ابن ابی حاتم نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روح کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ روح میرے رب کا امر ہے۔

تم اس مسئلے کے پیچھے مت پڑو اور نہ اس میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ کرو اور تم اُسی طرح کرو جس طرح سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور اپنے نبیؐ کو تعلیم فرمائی ہے کہ روح میرے رب کا امر ہے اور تمہیں اس کے بارے میں تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

☆ ابن جریر نے مرسل سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ جب یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تو یہود نے کہا کہ ہمارے ہاں بھی اسی طرح سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس مسئلے کو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید اور تورات شریف میں مبہم رکھا ہے اور اپنی مخلوق سے اس کے علم کو چھپایا ہے۔ تو اس مسئلے کے پیچھے پڑنے والے اس کی حقیقت کو کہاں پا سکتے ہیں۔ ابوالقاسم القشیری السعدیؒ نے الایضاح میں نقل فرمایا ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ ''ہم عصر'' فلاسفروں نے بھی روح کے بارے میں کلام کرنے سے توقف کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ روح کا معاملہ ہماری حسیات (محسوسات) سے باہر ہے۔ عقلوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم کا اس کی حقیقت کے ادراک نہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے قضاء قدر کی حقیقت کا اِدراک مشکل ہے۔

ابن بطال فرماتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ مخلوق جس چیز کے ادراک سے بے بس ہو جاتی ہے۔ تو اس کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہی کو قرار دیتی ہے۔

امام قرطبی فرماتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ یہاں روح کے بارے میں انسانی بے بسی کا اظہار ہے کیونکہ جب وہ اپنے روح کی موجودگی کے باوجود اس کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے تو اللہ تعالیٰ کی حقیقت کو بدرجہ اولیٰ نہیں سمجھ سکے گا۔ اور اس طرح سے ہے۔ کہ خود انسانی آنکھ اپنے نفس کو دیکھنے سے قاصر ہے۔

☆ اور ایک فرقہ نے اس پر گفتگو کی ہے۔ اور اس کی حقیقت کو کریدنے کی کوشش کی ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ سب سے درست بات اس بارے میں امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے۔ جو جسم کثیف میں سمایا ہوا ہے۔ جیسا کہ پانی سبز شاخ کے اندر سمایا ہوتا ہے۔ پھر اس بات میں اختلاف ہے۔ کہ روح کے بارے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو علم ہے یا کہ نہیں؟

☆ تو ابن ابی حاتم اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ کہ ہم سے ابوسعید الاشج نے حدیث بیان کی۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم سے ابواسامہ نے حضرت صالح بن حیان سے حدیث بیان کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم سے حضرت عبداللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ نے روایت فرمائی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس دنیا سے

besturdubooks.wordpress.com

رخصت ہوئے اور آنجناب روح کے بارے میں نہیں جانتے تھے۔

☆ لیکن علماء کرام کے ایک گروہ نے فرمایا ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روح کے بارے میں جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آنجناب ؐ کو اس کا علم عطا فرمایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اُمت کو بتانے کا حکم نہیں تھا اور اسی طرح کا اختلاف قیامت کے علم کے بارے میں ہے۔

☆ اکثر محققین مسلمانوں کا کہنا ہے کہ روح بھی ایک جسم ہے۔ اور کتاب وسنت اور اجماع صحابہ سے اس پر دلائل ہیں۔ قرآن کریم میں اور احادیث شریفہ میں روح کے لیے قبض ہونا، روک لینا، چھوڑ دینا، پکڑنا، برزخ میں اِدھر اُدھر جانا مذکور ہے۔ نیز روح کے لیے نکلنا، نکالنا، نعمت پانا۔ عذاب پانا، لوٹنا۔ داخل ہونا۔ راضی ہونا۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ کھانا۔ پینا۔ چلنا۔ پناہ لینا۔ بولنا۔ معروف ہونا۔ غیر معروف ہونا وغیرہ صفات کا استعمال ہوتا ہے۔ اور ایسی تمام صفات جسموں کے ساتھ خاص ہوتی ہیں۔ اور خود عرض کی یہ صفات نہیں ہوتیں۔ اور یہ کہ روح اپنے آپ کو اور اپنے خالق کو پہچانتی ہے۔ اور عقل وذہن سے ادراک کرتی ہے۔ اور یہ تمام علوم اعراض ہیں۔ جو روح کے ساتھ قائم ہیں۔ جس کا اپنا ایک الگ وجود ہے۔

☆ استاد ابوالقاسم القشیریؒ فرماتے ہیں کہ روح اسی طرح سے لطیف جسم ہے۔ جس طرح سے فرشتے جسم لطیف ہیں۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ روح اور نفس ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يٰٓاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ اور

besturdubooks.wordpress.com

وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى

اور کہتے ہیں سانس نکل گئی۔ نفس معدوم ہو گیا۔ یعنی انسان مر گیا۔

☆ کسی اہل السنت عالم کا قول ہے۔ کہ جو روح قبض ہوتی ہے۔ وہ نفس سے الگ چیز ہے اور اس کی تائید اُس روایت سے ہوتی ہے جو ابن ابی حاتم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا" کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر روح اور نفس دو چیزیں ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان سورج کی شعاع کی طرح رابطہ ہے۔ نیند میں نفس کی موت ہوتی ہے۔ اور روح اندر اور جسم انسانی حرکت کرتا اور زندہ رہتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ بندے کو موت دینا چاہتا ہے۔ تو بذریعہ ملک الموت اس کی روح قبض کر لیتا ہے۔ اور اگر بندے کی زندگی باقی ہوتی ہے۔ تو نفس جسم کے اندر واپس لوٹ آتا ہے۔

☆ مقاتل فرماتے ہیں انسان کے اندر حیات، روح اور نفس تین چیزیں ہوتی ہیں۔ تو جب انسان سوتا ہے۔ تو وہ نفس جسم سے خارج ہو جاتا ہے۔ جو چیزوں کا ادراک کرتا ہے۔ اور روح اور حیات جسم میں باقی رہتے ہیں۔ اور نفس کا رابطہ روح سے شعاعوں کی طرح سے رہتا ہے۔ تو انسان اُسی رابطے کے ذریعے سے خواب دیکھتا ہے۔ اور کروٹیں بدلتا ہے۔ اور سانس لیتا ہے۔ اور حرکت کے وقت جلدی سے واپس جسم میں لوٹ آتا ہے۔

اور جب اللہ تعالیٰ بندے کی موت چاہتا ہے۔ تو اُس نفس کو بھی باہر ہی روک لیتا ہے۔ اور مقاتل یہ بھی فرماتے ہیں۔ کہ جب نفس خواب دیکھ کر واپس لوٹ آتا ہے۔ تو وہ روح کو بتاتا ہے اور روح قلب کو مطلع کرتی ہے۔ تب انسان کو پتہ

besturdubooks.wordpress.com

چلتا ہے۔ کہ اس نے یہ خواب میں دیکھا ہے۔

☆ ابوالشیخ نے کتاب العظمۃ میں اور ابن عبدالبر نے التمہید میں حضرت وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نفس انسانی چوپاؤں کی طرح سے تخلیق ہوا ہے۔ جو خواہش کرتے ہیں۔ اور شر کی دعوت دیتے ہیں۔ اور نفس کا مسکن پیٹ ہے۔ لیکن انسان کو چوپایوں سے اختیار روح کی وجہ سے حاصل ہے اور روح کا مسکن دماغ کے اندر ہے۔ اور دماغ میں ہی انسان کی زندگی ہوتی ہے۔ اور وہ خیر کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اور اُس کو حکم دیتا ہے۔ اور پھر حضرت وہب نے اپنے ہاتھ پر پھونک ماری۔ تو فرمایا دیکھو تم اسے ٹھنڈی محسوس کرتے ہو؟ یہ روح کی طرح سے ہے اور پھر اپنے ہاتھ پر گہرا سانس لیا۔ تو فرمایا۔ یہ گرم ہے۔ اور یہ نفس کی طرف سے ہے اور روح اور نفس کی مثال مرد اور اُس کی بیوی کی سی ہے۔ کہ جب روح نفس سے ملتی ہے۔ تو انسان سو جاتا ہے۔ اور جب وہ جاگتا ہے۔ تو روح اپنے مقام پر واپس لوٹ آتی ہے۔

اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ جب تم سو رہے ہوتے ہو۔ اور تم جاگتے ہو۔ تو ایک چیز تمہارے دماغ کی طرف جوش کرتی ہے۔ اور دل کی مثال فرشتے کی سی ہے۔ اور اعضاء بدن اُس کے معاون و مددگار ہیں۔ جب نفس برائی کا حکم دیتا ہے۔ اور اُسے خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تو یہ اعضاء بدن حرکت میں آجاتے ہیں۔ اور تعمیل حکم کرتے ہیں تو روح انہیں برائی سے باز رکھتی ہے۔ اور بھلائی کی دعوت دیتی ہے۔ تو اگر دل مومن ہوتا ہے۔ تو روح کی اطاعت کرتا ہے اور اگر دل کافر ہوتا ہے۔ تو روح کی نافرمانی کرتا ہے۔ اور نفس کی اطاعت کرتا ہے۔

☆ ابن سعد نے الطبقات میں وہب بن منبہؒ سے روایت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

besturdubooks.wordpress.com

اللہ تعالیٰ نے انسان کو مٹی اور پانی سے پیدا فرمایا ہے پھر اس کے اندر نفس کو رکھا ہے۔ اسی میں وہ اُٹھتا بیٹھتا ہے۔ دیکھتا اور سنتا ہے اور وہ کچھ جانتا ہے۔ جو مویشی جانتے ہیں۔ اور ان چیزوں سے بچتا ہے جن سے مویشی بچتے ہیں پھر اُس کے اندر روح رکھی گئی تو وہ حق و باطل کو سمجھنے لگا۔ اور ہدایت اور گمراہی میں فرق کرنے لگا۔ اور عقل کی بنا پر برائیوں سے اور نقصان دہ چیزوں سے پرہیز کرنے لگا۔ اور معاملات پر غور کر کے اس کے نفع و نقصان کے آگاہ ہونے لگا۔

☆ ابن عبدالبر التمہید میں ابو اسحاق محمد بن القاسم بن شعبان سے روایت کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن خالد صاحب مالک فرماتے ہیں۔ کہ نفس جسم مجسم ہے۔ اور انسان کی طرح سے مخلوق ہے۔ اور روح جاری پانی کی طرح سے ہے اور اس آیت سے دلیل پکڑی ہے۔ ''اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ'' فرماتے ہیں۔ کہ سونے والے کا نفس فوت ہوتا ہے اور روح اوپر چلی جاتی ہے۔ اور کوئی نیچے کو چلی جاتی ہے۔ اور سانس جاری رہتی ہے۔ اور نفس ہر جگہ کی سیر کرتا رہتا ہے۔ اور خواب دیکھتا رہتا ہے۔

اور جب جسم کی طرف جانے کا اُسے حکم ہوتا ہے تو جسم جاگ اُٹھتا ہے۔ اور تمام اعضاء بدن بیدار ہو جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں تو روح نفس سے الگ چیز ہے۔ اور روح جنت میں جاری پانی کی طرح سے چلتا ہے۔ اور اُس کے اعضاء بدن قبر میں مرے ہوتے ہیں۔ ابن اسحاق فرماتے ہیں۔ کہ عبیداللہ بن ابی جعفر نے فرمایا ہے۔ جب میت کو چارپائی پر رکھا جاتا ہے۔ تو روح فرشتہ کے قبضہ میں ہوتی ہے۔ وہ اُسے اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جب چارپائی جنازہ کے لیے رکھی جاتی ہے۔ تو فرشتہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور جب میت کو قبر کی طرف لے جاتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

فرشتہ بھی ساتھ ہی جاتا ہے۔اور جب اُسے لحد میں اتار کر دفن کر دیا جاتا ہے۔ اور روح جسم میں لوٹ آتی ہے۔تو دو فرشتے (منکر ونکیر) اُس سے مخاطب ہوتے ہیں۔اور حساب کتاب کے بعد ایک فرشتہ اُس کی روح کو جسم سے نکال کر جہاں اُس کا ٹھکانہ ہوتا ہے۔وہاں اُسے ڈال دیتا ہے۔اور یہ فرشتہ ملک الموت کا معاون ہوتا ہے۔

☆ شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں۔ ہر جسم کے اندر دو روح ہوتے ہیں۔ ایک روح یقضہ (بیدار روح) اور عادت اللہ تعالیٰ ہے کہ جب تک وہ روح جسم کے اندر موجود رہتا ہے۔انسان جاگتا رہتا ہے۔اور جب روح یقضہ جسم سے نکل جاتا ہے۔تو انسان سو جاتا ہے۔اور روح خواب دیکھتی ہے۔اور دوسری روح الحیات ہوتی ہے۔کہ عادت اللہ یہ جاری ہے۔کہ جب تک روح حیات جسم میں رہتی ہے۔جسم انسان زندہ رہتا ہے۔اور جب روح حیات جسم سے نکل جاتی ہے۔تو جسم انسانی مردہ ہو جاتا ہے۔اور جب اُس میں دوبارہ آئے گی تو وہ زندہ ہو جائے گا۔اور یہ دونوں روحیں انسان کے باطن میں رہتی ہیں۔اور ان کے ٹھکانے سے وہی واقف ہو سکتا ہے۔ جسے اللہ کریم باخبر کر دے اور یہ دونوں روحیں ایسے ہی ہوتی ہیں جس طرح سے ایک پیٹ میں دو بچے ایک ساتھ چل رہے ہوتے ہیں۔

اور کسی متکلم نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ روح دل کے قریب رہتی ہے۔اور ابن عبدالسلام فرماتے ہیں کہ یہ غیر ممکن نہیں ہے۔کہ روح دل کے اندر ہی رہتی ہو۔اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روحیں نورانی اور لطیف وشفاف اجسام ہیں۔اور یہ کہ ان کی یہ لطافت وشفافیت مومنوں اور فرشتوں کے ساتھ مخصوص ہو۔اور کافروں

besturdubooks.wordpress.com

اور شیطانوں کی روحیں ایسی شفاف ولطیف نہ ہوں۔اور روح حیات پر قرآن کریم کی یہ آیت مبارکہ دلیل ہے۔"قُلْ يَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ" اور روح حیات اور روح یقضہ پر یہ آیات مبارکہ دلالت کرتی ہے۔"اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ" یعنی ان روحوں کو فوت کرتا ہے۔جن کے جسم سوتے میں مردہ نہیں ہوتے۔اور جس کی موت کا فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے۔اُس روح کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس روک لیتا ہے۔اور دوسری روح کو چھوڑ کر واپس کر دیتا ہے۔اور روح یقضہ دوبارہ جسم میں لوٹ آتی ہے۔اور ایک مدت پوری کر کے آخر موت سے دوچار ہوتی ہے۔ اور اس وقت روح یقضہ اور روح حیات دونوں قبض ہو جاتی ہیں۔لیکن روح حیات نہیں مرتی۔بلکہ اپنی زندہ حالت میں آسمان پر چڑھ جاتی ہے۔

اور کافروں کی روحیں واپس رد کر دی جاتی ہیں اور اُن کے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جاتے۔اور جنت وآسمان کے دروازے صرف مومنوں کی روحوں کے لیے کھولے جاتے ہیں۔اور اُنہیں بارگاہِ الٰہی میں پیش کیا جاتا ہے۔اور اُن کا کیا ہی اکرام ہوتا ہے۔شیخ عزالدین کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں۔جو روح کا دل کے اندر ہونا مذکور ہوا ہے۔امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الانتصار میں اس پر پختہ یقین کا اظہار کیا ہے۔اور مجھے اس بارے میں ایک حدیث بھی ملی ہے۔جسے ابن عساکر نے الترمذی سے نقل فرمایا ہے۔کہ خزیمہ بن حکیم السلمی ثم الخیری رضی اللہ عنہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں فتح مکہ کے موقع پر حاضر ہوئے۔اور عرض کیا یارسول اللہؐ! مجھے رات کے اندھیرے اور دن کے اُجالے کے بارے میں ارشاد فرمائیں۔اور سردیوں میں پانی کے گرم ہونے اور گرمیوں کے دنوں میں ٹھنڈا

besturdubooks.wordpress.com

ہونے کے بارے میں ارشاد فرمائیں۔اور بادل کے منبع کے بارے میں مرد اور عورت کی منی کے بارے میں معلومات مہیا فرمائیں۔اور یہ کہ نفس جسم میں کس جگہ رہتا ہے؟ اور پوری حدیث ذکر فرمائی۔یہاں تک فرمایا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نفس کا مقام انسان کے دل کے اندر ہے۔اور یہ حدیث مرسل ہے۔اور دوسری روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

☆ اہل السنّت کا اس پر اتفاق ہے۔کہ روح فانی اور مخلوق چیز ہے۔اور سوائے بے دینوں کے اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔اور اس کے فانی ہونے پر محمد بن نصر المروزی اور ابن قتیبہ نے بھی اجماع نقل کیا ہے اور روحوں کے مخلوق ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے۔جس میں فرمایا گیا ہے کہ۔"اَلْاَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَةٌ" اور لشکر مخلوق ہوتے ہیں۔

اس میں اختلاف ہے کہ روحیں پہلے پیدا کی گئیں یا اجسام۔امام محمد بن نصر اور ابن حزم فرماتے ہیں۔اور انہوں نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔کہ روحیں جسموں سے پہلے پیدا کی گئیں ہیں۔اور دلیل میں حضرت عمرو بن عنبسہ کی روایت کردہ حدیث پیش کی ہے کہ "اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَرْوَاحَ الْعِبَادِ قَبْلَ الْعِبَادِ بِاَلْفَیْ عَامٍ" کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے بندوں کی روحوں کو پیدا فرما دیا تھا۔جو آپس میں متعارف ہوتی ہیں۔وہ مانوس ہوتی ہیں۔اور جو ایک دوسرے سے ناواقف ہوتی ہیں۔ان میں اختلاف ہوتا ہے۔اس روایت کی سند بہت کمزور ہے۔

اور اس حدیث سے روحوں کا جسموں سے بعد میں پیدا ہونا معلوم ہوتا ہے۔کہ حدیث شریف میں ہے۔کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا

besturdubooks.wordpress.com

فرمایا۔اللہ تعالیٰ نے اُن کی پشت پر ہاتھ پھیرا۔تو تمام روحیں اُن کی پشت سے گر پڑیں۔ جو قیامت تک ہونے والی تھیں۔ اور یہ روحیں چیونٹیوں کی طرح سے تھیں۔اور نسمہ سے مراد روح ہے جس کا لفظ حدیث شریف میں آیا ہے۔

☆ اور حاکم نے ہی حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ کہ فرمان باری تعالیٰ ''وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ'' اس آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام روحوں کو جو قیامت تک دنیا میں آنے والی تھیں۔ان کو آدم علیہ السلام کی پشت سے پیدا فرما کر ایک جگہ اکٹھا فرمایا اور ان روحوں کو صورتیں بخشیں۔اور انہیں گویائی بخشی۔ تو وہ بولنے لگیں۔ اور پھر اُن سے عہد لیا۔ کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ تو سب نے کہا۔ہاں کیوں نہیں۔

اور روح کے بعد میں ہونے کی دلیل یہ آیت مبارکہ بھی ہے۔''هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا'' کہ انسان پر وہ وقت آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہیں تھا۔فرماتے ہیں کہ جسم انسانی چالیس برس تک یونہی پڑا رہا۔اور اُس میں روح نہیں پھونکی گئی تھی۔اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث بھی اس کی دلیل ہے۔ کہ فرمانِ رسول گرامی ہے (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہ تم میں سے کوئی شخص بھی ہو اس کی تخلیق شکم مادر میں چالیس دن تک ہوتی ہے۔ کہ وہ چالیس دن میں گوشت کا ایک لوتھڑا بن جاتا ہے۔اور چالیس دن میں بوٹی بنتی ہے۔پھر اللہ تعالیٰ اس کی طرف فرشتے کو بھیجتا ہے۔ جو اس میں روح پھونکتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ روح کے پھونکنے اور اس کے پیدا ہونے سے فرق ہے۔اس لیے کہ روح عرصہ دراز سے پیدا کر دی گئی ہے۔اور بدن کے بننے کے بعد اس میں فرشتے کے ذریعے

besturdubooks.wordpress.com

سے پھونکی جاتی ہے۔تمام مذاہب اور مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بدن کے مردہ ہو جانے کے بعد روح باقی رہتی ہے۔لیکن فلاسفروں نے اس کی مخالفت کی ہے ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔"كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" کہ ہر نفس موت کا مزہ چکھنے والا ہے اور چکھنے والا لازمی بات ہے کہ چکھی ہوئی چیز کے بعد باقی ہوتا ہے۔اور اس سے پہلے اس کتاب میں جو آیات اور احادیث درج ہیں وہ روح کے باقی رہنے پر دلالت کرتی ہیں۔اسی لیے وہ نعمتوں اور عذاب کو محسوس کرتی ہیں۔اس بنا پر کہتے ہیں کہ قیامت کے روز روح کو فناء ہونے کے بعد پھر وجود حاصل ہوگا۔کیونکہ قرآن پاک میں ہے۔کل من علیھا فانٍ جو کچھ زمین پر ہے سب فانی ہے روح اس سے مستثنیٰ ہے۔جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے۔الا من شاء اللہ ہاں جسے اللہ تعالیٰ چاہے یہاں دو قول ہیں۔جنہیں امام سبکی نے اپنی تفسیر الدر النظیم میں بیان کیا ہے۔اور فرمایا ہے کہ درست بات یہ ہے۔کہ روح فناء نہیں ہوتی ہے۔اور یہ فناء سے مستثنیٰ ہے۔جیسا کہ حور عین کے بارے میں کہا گیا ہے ابن القیم کی کتاب میں لکھا ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے۔کہ بدن کے ساتھ روح میں بھی مر جاتی ہے یا صرف بدن مرتا ہے اور درست بات یہ ہے کہ موت کو چکھنے سے مراد اس کا بدن سے جدا ہونا ہے اور بس موت کا ذائقہ چکھنے کا یہی معنی ہے۔اور یہ کہ روح معدوم ہو جاتی ہے۔اس سے یہ مراد ہرگز نہیں ہے۔بلکہ روح اپنے پیدا ہونے کے بعد بالاتفاق باقی رہتی ہے اور وہ نعمت یا عذاب کا مزہ چکھتا ہے۔

☆ اور ابن عساکرؒ نے تاریخ دمشق میں محمد بن دضاح سے کی روایت کی ہے جو ایک مالکی امام ہیں کہا ہے کہ میں نے ساحنون بن سعید سے سنا ہے کہ ان کے سامنے

besturdubooks.wordpress.com

ایک شخص کا ذکر ہوا جو اس کا قائل تھا کہ روحیں جسموں کے مرنے کے ساتھ ہی مرجاتی ہیں تو آپ نے فرمایا معاذ اللہ (اللہ بچائے) یہ اہل بدعت کا قول ہے۔

اس معنی میں اختلاف ہے کہ الارواح جنود مجندہ کہ روحیں ملے جلے لشکر ہیں جو ایک دوسرے کو پہچانتی ہیں وہ آپس میں مانوس ہوتی ہیں اور جو ایک دوسرے کو نہیں پہچانتی وہ ایک دوسرے کے مخالف ہوتی ہیں۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خیر وشر اصلاح وبگاڑ میں ہم شکل ہوتی ہیں۔ اور اچھے لوگ اچھائی کی طرف اور بُرے لوگ برائی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور روحیں اپنی فطرت کے مطابق خیر اور شر کو قبول کرتی ہیں اور کہ روحیں جسموں سے دو ہزار سال پہلے پیدا کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ روحیں وجود کے لحاظ سے اگرچہ ایک جیسی ہیں لیکن انواع اور اقسام کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کچھ ایک دوسرے سے مانوس ہوتی ہیں۔ اور کچھ ایک دوسرے سے متنفر ہوتی ہیں۔

☆ تاریخ ابن عساکر میں حرم بن حیان کی روایت سے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں حضرت اویس القرنی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور میں نے انھیں سلام عرض کیا اور اس سے پہلے نہ میں نے انھیں دیکھا تھا اور نہ انہوں نے مجھے دیکھا تھا۔ لیکن انہوں نے میرے سلام کے جواب میں فرمایا: اے حرم ابن حیان وعلیک السلام میں نے عرض کیا آپ کو میرا اور میرے والد کا نام کہاں سے معلوم ہوا۔ حالانکہ نہ میں نے آپ کو اس سے پہلے دیکھا اور نہ آپ نے مجھے دیکھا۔ آپ نے فرمایا میری روح تمہاری روح کو پہچانتی ہے اور میرے نفس نے تمہارے نفس سے باتیں کی ہیں اور روحوں کے بھی نفس ہیں جیسے جسموں کے نفس ہوتے ہیں اور مومن لوگ بعض بعض کو پہچان لیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی روحانیت کی وجہ

besturdubooks.wordpress.com

سے ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں چاہے ظاہر میں وہ آپس میں ملے نہیں ہوتے۔

☆ امام طوسی نے عیون الاخبار میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ایک عورت قریشی عورتوں کی مجلس میں آکر انھیں ہنسایا کرتی تھی۔ جب وہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ آگئیں تو میرے پاس آئی میں نے پوچھا کہاں ٹھہری ہو کہنے لگی فلاں عورت کے پاس جو مدینہ المنورہ کی عورتوں کو ہنساتی ہے تو اتنے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے اور ارشاد فرمایا فلانی ہنسانے والی تمہارے پاس آئی ہے۔ میں نے عرض کیا جی ہاں تو آنجناب نے ارشاد فرمایا یہ کس کے پاس ٹھہری ہوئی ہے تو میں نے عرض کیا فلاں ہنسانے والی کے پاس تو آنجناب نے ارشاد فرمایا الحمد للہ کہ روحیں مزاج کے لحاظ سے ملی جلی ہوتی ہیں۔ جو آپس میں متعارف ہوتی ہیں وہ یہاں بھی ایک دوسرے سے مانوس ہو جاتی ہیں اور جو آپس میں اجنبی ہوتی ہیں وہ یہاں بھی ایک دوسرے سے اجنبی رہتی ہیں۔

☆ امام ابن قیم رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر پوچھا جائے کہ روحیں ایک دوسرے سے جسموں سے جدا ہونے کے بعد ممتاز کیسے ہوتی ہیں کیا وہ آپس میں متعارف ہوتی ہیں تو اہل سنت کے اصول کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ روحیں بذات خود قائم ہیں وہ اوپر جاتی ہیں نیچے آتی ہیں ملتی ہیں جدا ہوتی ہیں جاتی ہیں آتی ہیں حرکت کرتی ہیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس طرح کے سو دلائل ہیں کہ وہ اصل فطرت میں یکساں ہیں۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا نیز الَّذِیْ خَلَقَكَ فَسَوّٰكَ فَعَدَلَكَ

besturdubooks.wordpress.com

یہ آیات ارواح کی یکسانیت پر دلیل ہیں لہٰذا بدن کی یکسانیت نفس کی یکسانیت پر منحصر ہے فرمایا اسی لیے روح اپنے بدن سے وہ صورت حاصل کرتی ہے جو غیر سے ممتاز ہوتی ہے۔ اور روح بدن سے ہی متاثر ہوتی ہے جیسے بدن روح سے متاثر ہوتا ہے اسی لیے بدن کی طہارت اور خباثت روح سے بھی حاصل ہوتی ہے کہ جیسا ہی روح ویسا ہی بدن۔

☆ الدرۃ الفاخرہ میں امام غزالی کا کلام ہے کہ مومن کی روح کھجور کے درخت کی صورت میں ہوتی ہے اور کافر کی روح ٹڈی کی صورت میں ہوتی ہے۔ لیکن اس کی کوئی بنیاد نہیں پائی گئی بلکہ صور پھونکی جانے والی حدیث شریف میں ہے کہ اسرافیل فرشتہ روحوں کو بلائے گا۔ تو تمام روحیں اس کے پاس آجائیں گی۔ مومنوں کی روحیں نور سے چمک رہی ہوں گی اور دوسروں کی روحیں اندھیرے میں ہوں گی۔ اور اُنہی صورتوں کے سامنے صور پھونکا جائے۔ رب جلیل تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے۔ مجھے اپنی عزت کی قسم ہے کہ تمام روحیں اپنے جسموں کی طرف لوٹ آئیں گی۔ اور وہ زمین سے کھجور کے درختوں کی طرح سے نکلیں گی اور تمام زمین کو بھر دیں گی اور ہر روح اپنے جسم کی طرف لوٹ آئے گی اور جسم میں ایسے سرایت کر جائے گی جیسے زہر انسان کے جسم میں سرایت کر جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کھجور کے درخت کے ساتھ تشبیہ شکل صورت کے لحاظ سے نہیں۔ بلکہ زمین سے نکلنے کی صورت میں ہے۔ اور بس اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں موجود ہے۔

يَخْرُجُوْنَ مِنَ الْاَجْدَاثِ كَاَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنْتَشِرٌ ○

وہ قبروں سے نکلیں گے گویا کہ وہ ٹڈیاں ہیں بکھری ہوئی۔ اس حدیث میں

besturdubooks.wordpress.com

حضرت جویبر کی تفسیر میں ہے کہ مومنوں کی روحیں جابیہ کی جانب سے اور کافروں کی روحیں برہوت کی جانب سے آئیں گی۔اور وہ اپنے جسم پر سوار ہوں گی۔ اور روحیں اس دن کچھ سیاہ ہوں گی کچھ سفید ہوں گی۔یعنی مومنوں کی روحیں سفید اور روشن اور کافروں کی روحیں سیاہ بجھنگ۔

☆ ابن مندہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔فرماتے ہیں کہ لوگوں میں مسلسل جھگڑا رہا اور وہ جھگڑا جسم اور روح میں بھی رہے گا روح جسم سے کہے گا کہ جو کیا تو نے کیا اور جسم روح سے کہے گا کہ تُو نے حکم دیا۔اور تُو نے ہی تدبیر بتائی تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتے کو بھیجے گا کہ وہ ان دونوں میں فیصلہ کرے تو وہ ان دونوں سے کہے گا کہ تمہاری دونوں کی مثال ایک لنجے بے بس آدمی اور ایک نابینا شخص کی سی ہے کہ وہ ایک باغ میں آئے تو لنجے بے کار آدمی نے نابینا سے کہا کہ مجھے یہاں بہت سے پھل دکھائی دے رہے ہیں۔لیکن میں وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔(تو اب کیا کریں) نابینے نے اس سے کہا تم مجھ پر سوار ہو جاؤ۔لہٰذا وہ اس کے کندھوں پر سوار ہوا اور پھل توڑ لئے تو اب بتاؤ تم میں سے کون ظالم ہے؟ تو وہ کہیں گے دونوں ہی۔تو فرشتہ ان سے کہے گا پھر تم دونوں نے ملکر اپنے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے مراد یہ ہے کہ جسم روح کے لیے سواری اور روح اس پر سوار ہے۔

☆ الدارقطنی نے الافراد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اسی طرح سے مرفوعاً روایت کی ہے اس روایت کے الفاظ ہیں کہ روح اور جسم قیامت کے روز جھگڑا کریں گے جسم کہے گا کہ میں تو درخت کے تنے کی مانند تھا بے حس وحرکت ناطاقت ناتصرف اگر روح نہ ہوتی تو میں کچھ بھی نہ کر پاتا اور روح کہے گی میں تو

besturdubooks.wordpress.com

ہوا تھا اگر جسم نہ ہوتا تو میں کچھ نہ کر پاتا۔

تو ان دونوں کے لیے ایک نابینا اور لنگڑے کی مثال دی گئی کہ نابینا نے لنگڑے کو اُٹھایا اور اس نے لنگڑے کی راہنمائی کی اور دونوں نے مل کر کوئی عمل کیا اور اس روایت کی شاہد وہ روایت ہے جو حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ عبداللہ بن احمد نے زوائد الزہد میں روایت کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ دل اور جسم کی مثال ایک نابینا اور لنگڑے کی جیسی ہے کہ لنگڑے نے نابینا سے کہا کہ میں پھل توڑنا چاہتا ہوں۔ میں وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔ تم مجھے اوپر اٹھاؤ تو میں توڑوں خود بھی کھاؤں اور تمہیں بھی کھلاؤں۔ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ دل روح کا مقام ہے۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ بہتر جانتا ہے۔ اور اس کی طرف مرجع اور مآب ہے۔

والحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ کتاب شرح الصدور فی احوال الموتی والقبور کا ترجمہ ختم ہوا۔

----❖❖❖----

إحياء علوم الدين

الإمام أبي حامد الغزالي

وبذيله كتاب

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار

في تخريج ما في الإحياء من الأخبار

ضبط نصه وخرج أحاديثه

د/ محمد محمد تامر

الجزء الخامس

دار الكتب العلمية

إحياء علوم الدين

للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد

الغزالي

(المتوفى سنة ٥٠٥ هـ)

وبذيله كتاب

المغني عن الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار

للعلامة

زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي

(المتوفى سنة ٨٠٦ هـ)

ضبط نصه وخرج أحاديثه

د/ محمد محمد تامر

كلية دار العلوم - قسم الشريعة الإسلامية

الجزء الخامس

دار الآفاق العربية

دار الآفاق العربية
نشر – توزيع – طباعة
٥٥ ش محمود طلعت – من ش الطيران
مدينة نصر – القاهرة
تليفون: ٢٦١٧٣٣٩ – تليفاكس: ٢٦١٠١٦٤
e-mail: daralafk@hotmail.com

اسم الكتاب : إحياء علوم الدين
اسم المؤلف : الإمام الغزالى
اسم المحقق : د. محمد محمد تامر

رقم الإيداع : ١٥٨٤ / ٢٠٠٤
الترقيم الدولى : 4 - 083 - 344 - 977

الطبعة الأولى
٢٠٠٤م

جميع الحقوق محفوظة للناشر

كتاب النية والإخلاص والصدق

وهو الكتاب السابع من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله حمد الشاكرين، ونؤمن به إيمان الموقنين، ونقرّ بوحدانيته إقرار الصادقين، ونشهد أن لا إله إلا الله رب العالمين، وخالق السموات والأرضين، ومكلف الجن والإنس والملائكة المقرّبين أن يعبدوه عبادة المخلصين، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة :٥] فما لله إلا الدين الخالص المتين، فإنه أغنى الأغنياء عن شركة المشاركين، والصلاة على نبيه محمد سيد المرسلين وعلى جميع النبيين وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

أما بعد: فقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن أن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة، فالناس كلهم هلكى إلا العالمون؛ والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم. فالعمل بغير نيّةٍ عناء، والنية بغير إخلاص رياء، وهو للنفاق كفاء، ومع العصيان سواء، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء، وقد قال الله تعالى في كل عمل كان بإرادة غير الله مشوبًا مغمورًا ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان :٢٣] وليت شعري كيف يصحح نيته من لا يعرف حقيقة النية؟ أو كيف يخلص من صحح النية إذا لم يعرف حقيقة الإخلاص؟ أو كيف تطالب المخلص نفسه بالصدق إذا لم يتحقق معناه؟ فالوظيفة الأولى على كل عبد أراد طاعة الله تعالى أن يتعلم النية أوّلًا لتحصل المعرفة، ثم يصححها بالعمل بعد فهم حقيقة الصدق والإخلاص اللذين هما وسيلتا العبد إلى النجاة والخلاص.

ونحن نذكر معاني الصدق والإخلاص في ثلاثة أبواب:

الباب الأوّل: في حقيقة النية ومعناها.

الباب الثاني: في الإخلاص وحقائقه.

الباب الثالث: في الصدق وحقيقته.

* * *

الباب الأول في حقيقه النية ومعناها

وفيه بيان فضيلة النية، وبيان حقيقة النية، وبيان كون النية خيرًا من العمل، وبيان تفضيل الأعمال المتعلقة بالنفس، وبيان خروج النية عن الاختيار.

بيان فضيلة النية:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام:٥٢] والمراد بتلك الإرادة هي النية. وقال ﷺ: «إنَّما الأَعْمَالُ بِالنيَّاتِ وَلِكُلِّ امْرِىءٍ ما نَوَى فَمَنْ كانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أو امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى ما هَاجَرَ إِلَيْهِ» (١)، وقال ﷺ: «أَكْثَرَ شُهَدَاءِ أُمَّتِي أَصْحَابُ الفُرُشِ وَرُبَّ قَتِيلٍ بَيْنَ الصَّفَّيْنِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِنِيَّتِهِ» (٢)، وقال تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء:٣٥] فجعل النية سبب التوفيق.

وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَإِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ» (٣)، وإنما نظر إلى القلوب لأنها مظنة النية: وقال ﷺ: «إِنَّ العَبْدَ لَيَعْمَلُ أَعْمالاً حَسَنَةً فَتَصْعَدُ المَلائِكَةِ فِي صُحُفٍ مُخَتَّمةٍ فَتُلْقَى بَيْنَ يَدَيَ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقُولُ أَلْقُوا هذِهِ الصَّحِيفَةَ فَإِنَّهُ لَمْ يُرِدْ بِمَا فِيها وَجْهِي ثُمَّ يُنَادِي المَلائِكَةَ اكْتُبُوا لَهُ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُونَ يا رَبَّنا إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ شَيْئًا مِنْ ذلِكَ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّهُ نَوَاهُ» (٤) وقال ﷺ: «النَّاسُ أَرْبَعَةٌ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمًا وَمالاً فَهُوَ يَعْمَلُ بِعِلْمِهِ فِي مَالِهِ فَيَقُولُ رَجُلٌ لَوْ آتاني اللَّهُ تَعَالَى مِثْلَ ما آتاهُ لَعَمِلْتُ كَمَا يَعْمَلُ فَهُمَا فِي الأَجْرِ سَوَاءٌ، وَرَجُلٌ آتاه اللَّهُ تَعَالَى مَالاً وَلَمْ يُؤْتِهِ عِلْمًا فَهُوَ يَتَخَبَّطُ بِجَهْلِهِ فِي مَالِهِ فَيَقُولُ رَجُلٌ لَوْ آتانِي اللَّهُ مِثْلَ ما آتاهُ عَمِلتُ كَمَا يَعْمَلُ فَهُمَا فِي الوِزْرِ سَوَاءٌ» (٥)، ألا ترى كيف شركه بالنية في محاسن عمله ومساوئه.

وكذلك في حديث أنس بن مالك: لما خرج رسول الله ﷺ في غزوة تبوك قال: «إنَّ

---

(١) صحيح: حديث «إنما الأعمال بالنيات». متفق عليه من حديث عمر وقد تقدم.

(٢) ضعيف: حديث «أكثر شهداء أمتي أصحاب الفرش ورب قتيل بين الصفين الله أعلم بنيته». أخرجه أحمد من حديث ابن مسعود وفيه عبد الله بن لهيعة. [أحمد: ٣٧٦٣، وانظر ضعيف الجامع: ١٤٠٤]

(٣) صحيح: حديث «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم». أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة وقد تقدم.

(٤) ضعيف جدًا: حديث «إن العبد ليعمل أعمالا حسنة». أخرجه الدارقطني من حديث أنس بإسناد حسن، [بنحوه، انظر ضعيف الجامع: ٦٦٠].

(٥) حديث «الناس أربعة: رجل آتاه الله عز وجل علما ومالا فهو يعمل بعلمه في ماله». أخرجه ابن ماجه من حديث أبي كبشة الأنماري بسند جيد بلفظ «مثل هذه الأمة كمثل أربعة نفر... الحديث» وقد تقدم ورواه الترمذي بزيادة وفيه «وإنما الدنيا لأربعة نفر... الحديث» وقال حسن صحيح.

بِالمَدِينَةِ أَقْوامًا ما قَطَعْنا وَادِيًا وَلا وَطِئْنَا مَوْطِئًا يَغِيظُ الكُفَّارَ وَلا أَنْفَقْنَا نَفَقَةً وَلا أَصَابَتْنا مَخْمَصَةٌ إلاّ شَرِكُونا فِي ذلِكَ وَهُمْ بِالمَدِينَةِ».

قالوا: وكيف ذلك يا رسول الله؟ وليسوا معنا؟ قال: «حَبَسَهُم العُذْرُ فَشُرِكُوا بِحُسْنِ النِّيَّةِ» (١).

وفي حديث ابن مسعود: «مَنْ هَاجَرَ يَبْتَغِي شَيْئًا فَهُوَ لَهُ، فَهاجَر رجل فتزوّج امرأة منا فكان يسمى مُهَاجِرَ أُمّ قَيْسٍ» (٢). وكذلك جاء في الخبر: «إنَّ رَجُلًا قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَكَان يُدْعَى قَتِيلَ الحِمَارِ» (٣)، لأنه قاتل رجلًا ليأخذ سلبه وحماره فقتل على ذلك فأضيف إلى نيته.

وفي حديث عبادة عن النبي ﷺ: «مَنْ غَزَا وَهُوَ لا يَنْوِي إلاّ عِقَالًا فَلَهُ ما نَوَى» (٤)، وقال أبي: استعنت رجلًا يغزو معي فقال: لا حتى تجعل لي جعلًا، فجعلت له، فذكرت ذلك للنبي ﷺ: فقال: «لَيْسَ لَهُ مِنْ دُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ إلاّ ما جَعَلْتَ لَهُ» (٥).

وروي في الإسرائيليات، أن رجلًا مرَّ بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه: لو كان هذا الرمل طعامًا لقسمته بين الناس، فأوحى الله تعالى إلى نبيهم أن قل له إن الله تعالى قد قبل صدقتك وقد شكر حسن نيتك وأعطاك ثواب ما لو كان طعامًا فتصدّقت به.

وقد ورد في أخبار كثيرة: «مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْها كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةً» (٦).

وفي حديث عبد الله بن عمرو: «مَنْ كانَتِ الدُّنْيا نِيَّتَهُ جَعَلَ اللَّهُ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَفَارَقَها أَرْغَبَ مَا يَكُونُ فِيهَا وَمَنْ تَكُنِ الآخِرَةُ نِيَّتَهُ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَجَمَعَ عَلَيْهِ ضَيْعَتَهُ وَفَارَقَها أَزْهَدَ ما يَكُونُ فِيها» (٧).

وفي حديث أم سلمة: أن النبي ﷺ ذكر جيشًا يخسف بهم البيداء فقلت: يا رسول الله

---

(١) صحيح: حديث أنس «إن بالمدينة أقواما ما قطعنا واديا ولا وطئنا موطئا يغيظ الكفار». أخرجه البخاري مختصرا وأبو داود، [البخاري: ٢٨٣٩].

(٢) حديث ابن مسعود «من هاجر يبتغي شيئا فهو له». أخرجه الطبراني بإسناد جيد.

(٣) حديث «إن رجلا قتل في سبيل الله فكان يدعى قتيل الحمار». لم أجد له أصلا في الموصولات، وإنما رواه أبو إسحاق الفراوي في السنن من وجه مرسل.

(٤) حديث «من غزا وهو لا ينوي إلا عقالا فله ما نوى». أخرجه النسائي من حديث عبادة بن الصامت وتقدم غير مرة.

(٥) صحيح: حديث أبي: استعنت رجلا يغزو معي فقال لا حتى تجعل لي جعلا فجعلت له فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «ليس له من دنياه وآخرته إلا ما جعلت له». أخرجه الطبراني في مسند الشاميين ولأبي داود من حديث يعلى بن أمية أنه استأجر أجيرا للغزو وسمي له ثلاثة دنانير فقال النبي ﷺ «ما أجد له في غزوته هذه في الدنيا والآخرة إلا دنانيره التي سمى»، [أبو داود: ٢٥٢٧، وانظر صحيح الجامع: ٥٥١١].

(٦) صحيح: حديث «من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة». متفق عليه وقد تقدم.

(٧) صحيح: حديث عبد الله بن عمرو «من كانت الدنيا نيته جعل الله فقره». أخرجه ابن ماجه من حديث زيد بن ثابت بإسناد جيد دون قوله: «وفارقها أرغب ما يكون فيها» ودون قوله: «وفارقها أزهد ما يكون فيها» وفيه زيادة ولم أجده من حديث عبد الله بن عمرو، [ابن ماجه: ٤١٠٥، وانظر صحيح الترغيب: ٣١٦٨].

يكون فيهم المكره والأجير فقال: «يَحْشَرُونَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ» (١)، وقال عمر رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّما يَقْتَتِلُ المُقْتَتِلُونَ عَلَى النِّيَّاتِ» (٢)، وقال عليه السلام: «إذا الْتَقَى الصَّفَّانِ نَزَلَتِ المَلائِكَةُ تَكْتُبُ الخَلْقَ عَلى مَرَاتِبِهِمْ فُلانٌ يُقَاتِلُ لِلدُّنْيا فُلانٌ يُقَاتِلُ حَمِيَّةً فُلان يُقَاتِلُ عَصِبيَّةً أَلا فَلا تَقُولُوا فُلانٌ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّه هِيَ العُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ» (٣)، وعن جابر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَى ما مَاتَ عَلَيْهِ» (٤)، وفي حديث الأحنف عن أبي بكرة: «إذا الْتَقَى المُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمَقْتُولُ فِي النَّارِ» قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «لأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ» (٥). وفي حديث أبي هريرة: «مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى صَدَاقٍ وَهُوَ لا يَنْوِي أَدَاءَهُ فَهُوَ زَانٍ، وَمَن ادَّانَ دَيْنًا وَهُوَ لا يَنْوِي قَضَاءَهُ فَهُوَ سَارِقٌ» (٦)، وقال ﷺ: «مَنْ تَطَيَّبَ لِلَّهِ تَعَالَى جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ المِسْكِ، وَمَنْ تَطَيَّبَ لِغَيْرِ اللَّهِ جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَرِيحُهُ أَنْتَنُ مِنَ الجِيفَةِ» (٧).

وأما الآثار: فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أفضل الأعمال أداء ما افترض الله تعالى والورع عما حرّم الله تعالى وصدق النية فيما عند الله تعالى.

وكتب سالم بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز: اعلم أنّ عون الله تعالى للعبد على قدر النية فمن تمت نيته تم عون الله له وإن نقصت نقص بقدره.

وقال بعض السلف: رب عمل صغير تعظمه النية ورب عمل كبير تصغره النية. وقال داود الطائي: البر همته التقوى فلو تعلقت جميع جوارحه بالدنيا لردته نيته يومًا إلى نية صالحة وكذلك الجاهل بعكس ذلك.

---

(١) صحيح: حديث أم سلمة: في الجيش الذي يخسف بهم «يحشرون على نياتهم». أخرجه مسلم وأبو داود وقد تقدم.

(٢) صحيح: حديث «إنما يقتتل المقتتلون على النيات». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الإخلاص والنية من حديث عمر بإسناد ضعيف بلفظ «إنما يبعث» ورويناه في فوائد تمام بلفظ «إنما يبعث المسلمون على النيات» ولابن ماجه من حديث أبي هريرة «إنما يبعث الناس على نياتهم» وفيه ليث بن أبي سليم مختلف فيه، [ابن ماجه: ٤٢٢٩، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه].

(٣) صحيح: حديث «إذا التقى الصفان نزلت الملائكة تكتب الخلق على مراتبهم». أخرجه ابن المبارك في الزهد موقوفا على ابن مسعود وآخر الحديث مرفوع ففي الصحيحين من حديث أبي موسى «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»، [البخاري: ٢٨١٠، مسلم: ١٩٠٤].

(٤) صحيح: حديث جابر «يبعث كل عبد على ما مات عليه». رواه مسلم، [مسلم: ٢٨٧٨].

(٥) صحيح: حديث الأحنف عن أبي بكرة «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار». متفق عليه، [البخاري: ٣١، مسلم: ٢٨٨٨].

(٦) صحيح لغيره: حديث أبي هريرة «من تزوج امرأة على صداق وهو لا ينوي أداءه فهو زان». أخرجه أحمد من حديث صهيب ورواه ابن ماجه مقتصرا على قصة: الدين، ودون ذكر: الصداق، [أحمد: ١٨٤٥٣، وانظر صحيح الترغيب: ١٨٠٦، من حديث أبي هريرة].

(٧) حديث «من تطيب لله تعالى جاء يوم القيامة وريحه أطيب من المسك، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة». أخرجه أبو الوليد الصفار في كتاب الصلاة من حديث إسحق بن أبي طلحة مرسلا.

وقال الثوري: كانوا يتعلمون النية للعمل كما تتعلمون العمل. وقال بعض العلماء: اطلب النية للعمل قبل العمل، وما دمت تنوي الخير فأنت بخير. وكان بعض المريدين يطوف على العلماء يقول من يدلني على عمل لا أزال فيه عاملاً لله تعالى فإني لا أحب أن يأتي عليّ ساعة من ليل أو نهار إلا وأنا عامل من عمال الله، فقيل له قد وجدت حاجتك فاعمل الخير ما استطعت فإذا فترت أو تركته فهم بعمله فإنّ الهام بعمل الخير كعامله.

وكذلك قال بعض السلف: وإنّ نعمة الله عليكم أكثر من أن تحصوها وإنّ ذنوبكم أخفى من أن تعلموها ولكن أصبحوا توّابين وأمسوا توّابين يغفر لكم ما بين ذلك. وقال عيسى عليه السلام طوبى لعين نامت ولا تهم بمعصية وانتبهت إلى غير إثم. وقال أبو هريرة: يبعثون يوم القيامة على قدر نياتهم وكان الفضيل بن عياض إذا قرأ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد:٣١] يبكي ويرددها ويقول إنك إن بلوتنا فضحتنا وهتكت أستارنا. وقال الحسن: إنما خلّد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بالنيات. وقال أبو هريرة: مكتوب في التوراة ما أريد به وجهي فقليله كثيره، وما أريد به غيري فكثيره قليل. وقال بلال بن سعد: إنّ العبد ليقول قول مؤمن فلا يدعه الله عز وجل وقوله حتى ينظر في عمله، فإذا عمل لم يدعه الله حتى ينظر في ورعه، فإن تورّع لم يدعه حتى ينظر ماذا نوى، فإن صلحت نيته فبالحري أن يصلح ما دون ذلك فإذن عماد الأعمال النيات فالعمل مفتقر إلى النية ليصير بها خيرًا، والنية في نفسها خير وإن تعذر العمل بعائق.

بيان حقيقة النية:

اعلم أنّ النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفه للقلب يكتنفها أمران: علم، وعمل.

العلم: يقدمه لأنه أصله وشرطه.

والعمل: يتبعه لأنه ثمرته وفرعه، وذلك لأنْ كل عمل أعني كل حركة وسكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة، وقدرة. لأنه لا يريد الإنسان ما لا يعلمه فلا بدّ وأن يعلم، ولا يعمل ما لم يرد فلا بدّ من إرادة. ومعنى الإرادة انبعاث القلب إلى ما يراه موافقًا للغرض إما في الحال أو في المآل، فقد خلق الإنسان بحيث يوافقه بعض الأمور ويلائم غرضه، ويخالفه بعض الأمور، فيحتاج إلى جلب الملائم الموافق إلى نفسه ودفع الضارّ المنافي عن نفسه، فافتقر بالضرورة إلى معرفة وإدراك للشيء المضر والنافع حتى يجلب هذا ويهرب من هذا، فإن من لا يبصر الغذاء ولا يعرفه لا يمكنه أن يتناول، ومن لا يبصر النار لا يمكنه الهرب منها، فخلق الله الهداية والمعرفة وجعل لها أسبابًا وهي الحواس الظاهرة والباطنة، وليس ذلك من غرضنا، ثم لو أبصر الغذاء وعرف أنه موافق فلا يكفيه ذلك للتناول ما لم يكن فيه ميل إليه ورغبة فيه وشهوة له باعثة عليه، إذ المريض يرى الغذاء ويعلم أنه موافق ولا يمكنه التناول لعدم

الرغبة والميل ولفقد الداعية المحرّكة إليه، فخلق الله تعالى له الميل والرغبة والإرادة، وأعني به نزوعًا في نفسه إليه وتوجهًا في قلبه إليه، ثم ذلك لا يكفيه فكم من مشاهد طعامًا راغب فيه مريد تناوله عاجزًا عنه لكونه زمنًا؟ لخلقت له القدرة والأعضاء المتحرّكة حتى يتم به التناول، والعضو لا يتحرّك إلا بالقدرة، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة، والداعية تنتظر العلم والمعرفة أو الظن والاعتقاد وهو أن يقوي في نفسه كون الشيء موافقًا له، فإذا جزمت المعرفة بأنّ الشيء موافق ولا بدّ وأن يفعل، وسمت عن معارضة باعث آخر صارف عنه انبعثت الإرادة وتحقق الميل، فإذا انبعثت الإرادة انتهضت القدرة لتحريك الأعضاء فالقدرة خادمة للإرادة والإرادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة. فالنية عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الإرادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض إما في الحال وإما في المآل. فالمحرّك الأوّل هو الغرض المطلوب وهو الباعث، والغرض الباعث هو المقصد المنوي، والانبعاث هو القصد والنية، وانتهاض القدرة لخدمة الإرادة بتحريك الأعضاء هو العمل، إلا أنّ انتهاض القدرة للعمل قد يكون بباعث واحد وقد يكون بباعثين اجتمعا في فعل واحد، وإذا كان بباعثين فقد يكون كل واحد بحيث لو انفرد لكان مليًا بإنهاض القدرة، وقد يكون كل واحد قاصرًا عنه إلا بالاجتماع؟ وقد يكون أحدهما كافيًا لولا الآخر لكن الآخر انتهض عاضدًا له ومعاونًا. فيخرج من هذا القسم أربعة أقسام: فلنذكر لكل واحد مثالاً واسمًا.

أما الأوّل: فهو أن ينفرد الباعث الواحد ويتجرّد، كما إذا هجم على الإنسان سبع فكلما رآه قام من موضعه، فلا مزعج له إلا غرض الهرب من السبع فإنه رأى السبع وعرفه ضارًا فانبعثت نفسه إلى الهرب ورغبت فيه، فانتهضت القدرة عاملة بمقتضى الانبعاث، فيقال: نيته الفرار من السبع لا نية له في القيام لغيره، وهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها «إخلاصًا» بالإضافة إلى الغرض الباعث، ومعناه أنه خلص عن مشاركة غيره وممازجته.

وأما الثاني: فهو أن يجتمع باعثان كل واحد مستقل بالإنهاض لو انفرد. ومثاله من المحسوس أن يتعاون رجلان على حمل شيء بمقدار من القوّة كان كافيًا في الحمل لو انفرد. ومثاله في غرضنا أن يسأله قريبه الفقير حاجة فيقضيها لفقره وقرابته، وعلم أنه لولا فقره لكان يقضيها بمجرّد القرابة وأنه لولا قرابته لكان يقضيها بمجرّد الفقر، وعلم ذلك من نفسه بأنه يحضره قريب غني فيرغب، في قضاء حاجته، وفقير أجنبي فيرغب أيضًا فيه. وكذلك من أمره الطبيب بترك الطعام ودخل عليه يوم عرفة فصام وهو يعلم أنه لو لم يكن يوم عرفة فكان يترك الطعام حمية، ولولا الحمية لكان يتركه لأجل أنه يوم عرفة، وقد اجتمعا جميعًا فأقدم على الفعل وكان الباعث الثاني رفيق الأوّل فلنسم هذا «مرافقة للبواعث».

والثالث: أن لا يستقل كل واحد لو انفرد ولكن قوي مجموعهما على إنهاض القدرة. ومثاله في المحسوس أن يتعاون ضعيفان على حمل ما لا ينفرد أحدهما به. ومثاله في غرضنا

أن يقصده قريبه الغني فيطلب درهمًا فلا يعطيه، ويقصده الأجنبي الفقير فيطلب درهمًا فلا يعطيه، ثم يقصده القريب الفقير فيعطيه، فيكون انبعاث داعيته بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر. وكذلك الرجل يتصدّق بين يدي الناس لغرض الثواب ولغرض الثناء، ويكون بحيث لو كان منفردًا لكان لا يبعثه مجرّد قصد الثواب على العطاء، ولو كان الطالب فاسقًا لا ثواب في التصدّق عليه لكان لا يبعثه مجرّد الرياء على العطاء، ولو اجتمعا أورثا بمجموعهما تحريك القلب. ولنسم هذا الجنس «مشاركة».

والرابع: أن يكون أحد الباعثين مستقلًا لو انفرد بنفسه والثاني لا يستقل. ولكن لما انضاف إليه لم ينفك عن تأثير بالإعانة والتسهيل. ومثاله في المحسوس أن يعاون الضعيف الرجل القوي على الحمل، ولو انفرد القوي لاستقل ولو انفرد الضعيف لم يستقل، فإنّ ذلك بالجملة يسهل العمل ويؤثر في تخفيفه.

ومثاله في غرضنا أن يكون للإنسان ورد في الصلاة وعادة في الصدقات فاتفق أن حضر في وقتها جماعة من الناس، فصار الفعل أخف علة بسبب مشاهدتهم، وعلم من نفسه أنه لو كان منفردًا خاليًا لم يفتر عن عمله، وعلم أنّ عمله لو لم يكن طاعة لم يكن مجرّد الرياء يحمله عليه، فهو شوب تطرّق إليه النية. ولنسم هذا الجنس «المعاونة».

فالباعث الثاني إما أن يكون رفيقًا أو شريكًا أو معينًا. وسنذكر حكمها في باب الإخلاص. والغرض الآن بيان أقسام النيات، فإنّ العمل تابع للباعث عليه فيكتسب الحكم منه. ولذلك قيل: «إنما الأعمال بالنيات» لأنها تابعة لا حكم لها في نفسها وإنما الحكم للمتبوع.

بيان سر قوله ﷺ: «نِيَّةُ المُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»(١) :

اعلم أنه قد يظن أنّ سبب هذا الترجيح أنّ النية سر لا يطلع عليه إلا الله تعالى، والعمل الظاهر، والعمل السر فضل، وهذا صحيح ولكن ليس هو المراد؛ لأنه لو نوى أن يذكر الله بقلبه أو يتفكر في مصالح المسلمين فيقتضي عموم الحديث أن تكون نية التفكر خيرًا من التفكر، وقد يظن أنّ سبب الترجيح أنّ النية تدوم إلى آخر العمل والأعمال لا تدوم وهو ضعيف، لأنّ ذلك يرجع معناه إلى أنّ العمل الكثير خير من القليل، بل ليس كذلك فإن نية أعمال الصلاة قد لا تدوم إلا في لحظات معدودة والأعمال تدوم، والعموم يقتضي أن تكون نيته خيرًا من عمله. وقد يقال: إنّ معناه أنّ النية بمجرّدها خير من العمل بمجرّده دون النية، وهو كذلك ولكنه بعيد أن يكون هو المراد، إذ العمل بلا نية أو على الغفلة لا خير فيه أصلًا والنية بمجرّدها خير؛ وظاهر الترجيح للمشتركين في أصل الخير، بل المعنى أنّ كل طاعة

---

(١) ضعيف: حديث «نية المؤمن خير من عمله». أخرجه الطبراني من حديث سهل بن سعد ومن حديث النواس بن سمعان، وكلاهما ضعيف، [انظر ضعيف الجامع: ٥٩٧٧].

تنتظم بنية وعمل وكانت النية من جملة الخيرات وكان العمل من جملة الخيرات ولكن النية من جملة الطاعة خير من العمل، أي لكل واحد منهما أثر في المقصود وأثر النية أكثر من أثر العمل، فمعناه: نية المؤمن من جملة طاعته خير من عمله الذي هو من جملة طاعته، والغرض أن للعبد اختيارًا في النية وفي العمل، فهما عملان والنية من الجملة خيرهما؛ فهذا معناه.

وأما سبب كونها خيرًا ومترجحة على العمل فلا يفهمه إلا من فهم مقصد الدين وطريقه ومبلغ أثر الطريق في الاتصال إلى المقصد وقاس بعض الآثار بالبعض حتى يظهر له بعد ذلك الأرجح بالإضافة إلى المقصود.

فمن قال: الخبز خير من الفاكهة، فإنما يعني به أنه خير بالإضافة إلى مقصود القوت والاغتذاء، ولا يفهم ذلك إلا من فهم أنّ للغذاء مقصدًا وهو الصحة والبقاء، وأنّ الأغذية مختلفة الآثار فيها، وفهم أثر كل واحد وقاس بعضها بالبعض فالطاعات غذاء للقلوب، والمقصود شفاؤها وبقاؤها وسلامتها في الآخرة، وسعادتها وتنعمها بلقاء الله تعالى، فالمقصد لذة السعادة بلقاء الله فقط، ولن يتنعم بلقاء الله إلا من مات محبًا لله تعالى عارفًا بالله، ولن يحبه إلا من عرفه ولن يأنس بربه إلا من طال ذكره له. فالآنس يحصل بدوام الذكر، والمعرفة تحصل بدوام الفكر، والمحبة تتبع المعرفة بالضرورة، ولن يتفرّغ القلب لدوام الذكر والفكر إلا إذا فرغ من شواغل الدنيا، ولن يتفرّغ من شواغلها إلا إذا انقطع عنه شهواتها حتى يصير مائلًا إلى الخير مريدًا له نافرًا عن الشر مبغضًا له، وإنما يميل إلى الخيرات والطاعات إذا علم أنّ سعادته في الآخرة منوطة بها، كما يميل العاقل إلى القصد والحجامة لعلمه بأن سلامته فيهما.

وإذا حصل أصل الميل بالمعرفة فإنما يقوى بالعمل بمقتضى الميل والمواظبة عليه، فإنّ المواظبة على مقتضى صفات القلب وإرادتها بالعمل تجري مجرى الغذاء والقوت لتلك الصفة حتى تترشح الصفة وتقوى بسببها. فالمائل إلى طلب العلم أو طلب الرئاسة لا يكون ميله في الابتداء إلا ضعيفًا، فإن اتبع مقتضى الميل واشتغل بالعلم وتربية الرئاسة والأعمال المطلوبة لذلك تأكيد ميله ورسخ وعسر عليه النزوع، وإن خالف مقتضى ميله ضعف ميله وانكسر وربما زال وانمحق. بل الذي ينظر إلى وجه حسن مثلًا فيميل إليه طبعه ميلًا ضعيفًا، لو تبعه وعمل بمقتضاه فداوم على النظر والمجالسة والمخالطة والمحاورة تأكد ميله حتى يخرج أمره عن اختياره فلا يقدر على النزوع عنه، ولو فطم نفسه ابتداء وخالف مقتضى ميله لكان ذلك كقطع القوت والغذاء عن صفة الميل، ويكون ذلك زبرًا ودفعًا في وجهه حتى يضعف وينكسر بسببه وينقمع وينمحي.

وهكذا جميع الصفات والخيرات والطاعات كلها هي التي تراد بها الآخرة، والشرور كلها هي التي تراد بها الدنيا لا الآخرة. وميل النفس إلى الخيرات الأخروية وانصرافها عن الدنيوية

هو الذي يفرّغها للذكر والفكر، ولن يتأكد ذلك إلا بالمواظبة على أعمال الطاعة وترك المعاصي بالجوارح، لأنّ بين الجوارح وبين القلب علاقة حتى إنه يتأثر كل واحد منهما بالآخر فترى العضو إذا أصابته جراحة تألم بها القلب وترى القلب إذا تألم بعلمه بموت عزيز من أعزته أو بهجوم أمر مخوف تأثرت به الأعضاء وارتعدت الفرائض وتغير اللون، إلا أنّ القلب هو الأصل المتبوع فكأنه الأمير والراعي، والجوارح كالخدم والرعايا والأتباع. فالجوارح خادمة للقلب بتأكيد صفاتها فيه، فالقلب هو المقصود والأعضاء آلات موصلة إلى المقصود، ولذلك قال النبي ﷺ «إنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إذا صَلَحَتْ صَلَحَ سَائِرُ الجَسَدِ» (١).

وقال عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ أَصْلِحِ الرَّاعِي وَالرَّعِيَّةَ» (٢). وأراد بالراعي القلب. وقال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج:٣٧]وهي صفة القلب. فمن هذا الوجه يجب لا محالة أن تكون أعمال القلب على الجملة أفضل من حركات الجوارح. ثم يجب أن تكون النية من جملتها أفضل لأنها عبارة عن ميل القلب إلى الخير وإرادته له.

وغرضنا من الأعمال بالجوارح أن يعوّد القلب إرادة الخير ويؤكد فيه الميل إليه ليفرغ من شهوات الدنيا ويكب على الذكر والفكر، فبالضرورة يكون خيرًا بالإضافة إلى الغرض لأنه متمكن من نفس المقصود، وهذا كما أنّ المعدة إذا تألمت فقد تداوى بأن يوضع الطلاء على الصدر وتداوى بالشرب والدواء الواصل إلى المعدة، فالشرب خير من طلاء الصدر لأن طلاء الصدر أيضًا إنما أريد به أن يسري منه الأثر إلى المعدة، فما يلاقي عين المعدة فهو خير وأنفع.

فهكذا ينبغي أن تفهم تأثير الطاعات كلها، إذ المطلوب منها تغيير القلوب وتبديل صفاتها فقط دون الجوارح، فلا تظنن أنّ في وضع الجبهة على الأرض غرضًا من حيث إنه جمع بين الجبهة والأرض، بل من حيث إنه بحكم العادة يؤكد صفة التواضع في القلب، فإنّ من يجد في نفسه تواضعًا، فإذا استكان بأعضائه وصورها بصورة التواضع تأكد تواضعه، ومن وجد في قلبه رقة على يتيم فإذا مسح رأسه وقلبه تأكدت الرقة في قلبه، ولهذا لم يكن العمل بغير نية مفيدًا أصلًا، لأنّ من يمسح رأس يتيم وهو غافل بقلبه أو ظانّ أنه يمسح ثوبًا لم ينتشر من أعضائه أثر إلى قلبه لتأكيد الرقة، وكذلك من يسجد غافلًا وهو مشغول الهم بأعراض الدنيا لم ينتشر من جبهته ووضعها على الأرض أثر إلى قلبه يتأكد به التواضع، فكان وجود ذلك كعدمه، وما ساوى وجوده عدمه بالإضافة إلى الغرض المطلوب منه يسمى باطلًا، فيقال: العبادة بغير نية باطلة وهذا معناه إذا فعل من غفلة، فإذا قصد به رياء أو تعظيم شخص آخر لم

(١) صحيح: حديث «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد». متفق عليه من حديث النعمان بن بشير وقد تقدم.

(٢)حديث «اللهم أصلح الراعي والرعية». تقدم ولم أجده.

يكن وجوده كعدمه بل زاده شرًا، فإنه لم يؤكد الصفة المطلوب تأكيدها حتى أكد الصفة المطلوب قمعها وهي صفة الرياء التي هي من الميل إلى الدنيا. فهذا وجه كون النية خير من العمل.

وبهذا أيضًا يعرف معنى قوله ﷺ: «مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْها كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ» لأنّ هم القلب هو ميله إلى الخير وانصرافه عن الهرب وحب الدنيا وهي غاية الحسنات، وإنما الإتمام بالعمل يزيدها تأكيدًا، فليس المقصود من إراقة دم القربان الدم واللحم بل ميل القلب عن حب الدنيا وبذلها إيثارًا لوجه الله تعالى، وهذه الصفة قد حصلت عند جزم النية والهمة وإن عاق عن العمل عائق فـ ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[الحج :٣٧] والتقوى هاهنا صفة القلب؛ ولذلك قال ﷺ: «إنّ قومًا بالمدينة قد شركونا في جهادنا» كما تقدّم ذكره لأنّ قلوبهم في صدق إرادة الخير وبذل المال والنفس والرغبة في طلب الشهادة وإعلاء كلمة الله تعالى كقلوب الخارجين في الجهاد وإنما فارقوهم بالأبدان لعوائق تخص الأسباب الخارجة عن القلب وذلك غير مطلوب إلا لتأكيد هذه الصفات.

وبهذه المعاني تفهم جميع الأحاديث التي أوردناها في فضيلة النية فاعرضها عليها لينكشف لك أسرارها فلا نطول بالإعادة.

بيان تفصيل الأعمال المتعلقة بالنية:

اعلم أنّ الأعمال وإن انقسمت أقسامًا كثيرة من فعل وقول وحركة وسكون وجلب ودفع وفكر وذكر وغير ذلك مما لا يتصوّر إحصاؤه واستقصاؤه فهي ثلاثة أقسام: معاص وطاعات ومباحات.

القسم الأوّل: المعاصي، وهي لا تتغير عن موضعها بالنية، فلا ينبغي أن يفهم الجاهل ذلك من عموم قوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات» فيظن أن المعصية تنقلب طاعة بالنية، كالذي يغتاب إنسانًا مراعاة لقلب غيره، أو يطعم فقيرًا من مال غيره، أو يبني مدرسة أو مسجدًا أو رباطًا بمال حرام؛ وقصده الخير. فهذا كله جهل، والنية لا تؤثر في إخراجه عن كونه ظلمًا وعدوانًا ومعصية. بل قصده الخير بالشر على خلاف مقتضى الشرع شر آخر، فإن عرفه فهو معاند للشرع، وإن جهله فهو عاص يجهله إذ طلب العلم فريضة على كل مسلم، والخيرات إنما يعرف كونها خيرات للشرع، فكيف يمكن أن يكون الشر خيرا؟ هيهات، بل المروّج لذلك على القلب خفي الشهوة وباطن الهوى؛ فإنّ القلب إذا كان مائلًا إلى طلب الجاه واستمالة قلوب الناس وسائر حظوظ النفس توسل الشيطان به إلى التلبيس على الجاهل، ولذلك قال سهل رحمه الله تعالى: ما عصي الله تعالى بمعصية أعظم من الجهل قيل: يا أبا محمد هل تعرف شيئًا أشد من الجهل؟ قال: نعم الجهل بالجهل.

وهو كما قال، لأنّ الجهل بالجهل يسدّ بالكلية باب التعلم، فمن يظن بالكلية بنفسه أنه

عالم فكيف يتعلم؟ وكذلك أفضل ما أطيع الله تعالى به العلم، ورأس العلم: العلم بالعلم، كما أنّ رأس الجهل: الجهل بالجهل. فإنّ من لا يعلم العلم النافع من العلم الضارّ اشتغل بما أكب الناس عليه من العلوم المزخرفة التي هي وسائلهم إلى الدنيا، وذلك هو مادة الجهل ومنبع فساد العالم، والمقصود أنّ من قصد الخير بمعصية عن جهل فهو غير معذور إلا إذا كان قريب العهد بالإسلام ولم يجد بعد مهلة للتعلم. وقد قال الله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وقال النبي ﷺ: «لا يُعْذَرُ الجَاهِلُ عَلَى الجَهلِ، وَلا يَحِلُّ لِلْجَاهِلِ أَنْ يَسْكُتَ عَلَى جَهْلِهِ، وَلا لِلْعَالِمِ أَنْ يَسْكُتَ عَلَى عِلْمِهِ»(١).

ويقرب من تقرب السلاطين ببناء المساجد والمدارس بالمال الحرام تقرّب العلماء السوء بتعليم العلم للسفهاء والأشرار؛ المشغولين بالفسق والفجور القاصرين هممهم على مماراة العلماء ومباراة السفهاء واستمالة وجوه الناس وجمع حطام الدنيا وأخذ أموال السلاطين واليتامى والمساكين، فإن هؤلاء إذا تعلموا كانوا قطاع طريق الله تعالى، وانتهض كل واحد منهم في بلدته نائبًا عن الدجال يتكالب على الدنيا ويتبع الهوى ويتباعد عن التقوى ويستجرىء الناس بسبب مشاهدته على معاصي الله تعالى، ثم قد ينتشر ذلك العلم إلى مثله وأمثاله ويتخذونه أيضًا آلة ووسيلة في الشر واتباع الهوى، ويتسلسل ذلك، ووبال جميعه يرجع إلى المعلم الذي علمه العلم مع علمه بفساد نيته وقصده، ومشاهدته أنواع المعاصي من أقواله وأفعاله وفي مطعمه وملبسه ومسكنه، فيموت هذا العالم وتبقى آثار شره منتشرة في العالم ألف سنة مثلًا وألفي سنة، وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه، ثم العجب من جهله حيث يقول: «إنما الأعمال بالنيات» وقد قصدت بذلك نشر علم الدين؛ فإن استعمله هو في الفساد فالمعصية منه لا مني وما قصدت به إلا أن يستعين به على الخير.

وإنما حب الرئاسة والاستتباع والتفاخر بعلو العلم يحسن ذلك في قلبه، والشيطان بواسطة حب الرئاسة يلبس عليه.

وليت شعري ما جوابه عمن وهب سيفًا من قاطع طريق وأعدّ له خيلًا وأسبابًا يستعين بها على مقصوده؛ ويقول إنما أردت البذل والسخاء والتخلق بأخلاق الله الجميلة، وقصدت به أن يغزو بهذا السيف والفرس في سبيل الله تعالى، فإن إعداد الخيل والرباط والقوّة للغزاة من أفضل القربات، فإن هو صرفه إلى قطع الطريق فهو العاصي.

وقد أجمع الفقهاء على أن ذلك حرام مع أن السخاء هو أحب الأخلاق إلى الله تعالى حتى قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى ثَلاثَمِائَةِ خُلقٍ مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِوَاحِدٍ مِنْهَا دَخَلَ الجَنَّةَ وَأَحَبُّها

(١) حديث «لا يعذر الجاهل على الجهل ولا يحل للجاهل أن يسكت على جهله». أخرجه الطبراني في الأوسط وابن السني وأبو نعيم في رياضة المتعلمين من حديث جابر بسند ضعيف دون قوله »لا يعذر الجاهل على الجهل»وقال «لا ينبغي» بدل «ولا يحل» وقد تقدم في العلم.

إِلَيْهِ السَّخَاءُ»[١].

فليت شعري لم حرم هذا السخاء؟ ولم وجب عليه أن ينظر إلى قرينة الحال من هذا الظالم فإذا لاح له من عادته أنه يستعين بالسلاح على الشر فينبغي أن يسعى في سلب سلاحه لا أن يمدّه بغيره؟ والعلم سلاح يقاتل به الشيطان وأعداء الله تعالى وقد يعاون به أعداء الله عز وجل وهو الهوى فمن لا يزال مؤثرًا لدنياه على دينه ولهواه على آخرته وهو عاجز عنها لقلة فضله فكيف إمداده بنوع علم يتمكن به من الوصول إلى شهواته؟ بل لم يزل علماء السلف رحمهم الله تعالى يتفقدون أحوال من يتردد إليهم، فلو رأوا منه تقصيرًا في نفل من النوافل أنكروه وتركوا إكرامه، وإذا رأوا منه فجورًا واستحلال حرام هجروه ونفوه عن مجالسهم وتركوا تكليمه فضلًا عن تعليمه، لعلمهم بأن من تعلم مسألة ولم يعمل بها وجاوزها إلى غيرها فليس يطلب إلا آلة الشر، وقد تعوّذ جميع السلف بالله تعالى من الفاجر العالم بالسنة وما تعوّذوا من الفاجر الجاهل، حكي عن بعض أصحاب أحمد بن حنبل رحمه الله أنه كان يتردد إليه سنين، ثم اتفق أن أعرض عنه أمد وهجره وصار لا يكلمه، فلم يزل يسأله عن تغيره عليه وهو لا يذكره، حتى قال: بلغني أنك طينت حائط دارك من جانب الشارع وقد أخذت قدر سمك الطين وهو أنملة من شارع المسلمين فلا تصلح لنقل العلم. فهكذا كانت مراقبة السلف لأحوال طلاب العلم.

وهذا وأمثاله مما يلتبس على الأغبياء وأتباع الشيطان وإن كانوا أرباب الطيالسة والأكمام الواسعة وأصحاب الألسنة الطويلة والفضل الكثير، أعني الفضل من العلوم التي لا تشتمل على التحذير من الدنيا والزجر عنها والترغيب في الآخرة والدعاء إليها، بل هي العلوم التي تتعلق بالخلق ويتوصل بها إلى جمع الحطام واستتباع الناس والتقدّم على الأقران.

فإن قوله عليه السلام: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» يختص من الأقسام الثلاثة بالطاعات والمباحات دون المعاصي؛ إذ الطاعة تنقلب معصية بالقصد، والمباح ينقلب معصية وطاعة بالقصد، فأما المعصية فلا تنقلب طاعة بالقصد أصلًا نعم للنية دخل فيها وهو أنه إذا انضاف إليها قصود خبيثة تضاعف وزرها وعظم وبالها كما ذكرنا ذلك في كتاب التوبة.

القسم الثاني: الطاعات. وهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها. أما الأصل؛ فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى لا غير، فإن نوى الرياء صارت معصية. وأما تضاعف الفضل: فبكثرة النيات الحسنة فإنّ الطاعة الواحدة يمكن أن ينوى بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب، إذ كل واحدة منها حسنة ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها[٢]. كما ورد به

(١) حديث «إن لله ثلاثمائة خلق من تقرب إليه بواحد منها دخل الجنة وأحبها إليه السخاء». تقدم في كتاب المحبة والشوق.

(٢) حديث: تضعيف الحسنة بعشر أمثالها. تقدم.

الخبر.

ومثاله القعود في المسجد فإنه طاعة ويمكن أن ينوي فيه نيات كثيرة حتى يصير من فضائل أعمال المتقين ويبلغ به درجات المقرّبين.

أوّلها: أن يعتقد أنه بيت الله وأنّ داخله زائر الله، فيقصد به زيارة مولاه رجاء لما وعده به رسول الله ﷺ حيث قال: «مَنْ قَعَدَ فِي المَسْجِدِ فَقَدْ زَارَ اللَّهَ وَحَقٌّ عَلَى المَزُورِ أَنْ يُكْرِمَ زَائِرَهُ»(١).

وثانيها: أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون في جملة انتظاره في الصلاة وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ [آل عمران: ٢٠٠].

وثالثها: الترهب بكف السمع والبصر والأعضاء عن الحركات والترددات، فإنّ الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب، ولذلك قال رسول الله ﷺ «رَهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي القُعُودُ فِي المَسَاجِدِ»(٢).

ورابعها: عكوف الهم على الله ولزوم السر للفكر في الآخرة ودفع الشواغل الصارفة عنه بالاعتزال إلى المسجد.

وخامسها: التجرد لذكر الله أو لاستماع ذكره وللتذكر به كما روي في الخبر: «من غدا إلى المسجد ليذكر الله تعالى أو يذكر به كان كالمجاهد في سبيل الله تعالى»(٣).

وسادسها: أن يقصد إفادة العلم بأمر بمعروف ونهي عن منكر، إذ المسجد لا يخلو عمن يسيء في صلاته أو يتعاطى ما لا يحل له فيأمره بالمعروف ويرشده إلى الدين فيكون شريكًا معه في خيره الذي يعلم منه فتتضاعف خيراته.

وسابعها: أن يستفيد أخًا في الله فإن ذلك غنيمة وذخيرة للدار الآخرة، والمسجد معشش أهل الدين المحبين لله وفي الله.

وثامنها: أن يترك الذنوب حياء من الله تعالى وحياء من أن يتعاطى في بيت الله ما يقتضي هتك الحرمة، وقد قال الحسن بن علي رضي الله عنهما: من أدمن الاختلاف إلى المسجد رزقه الله إحدى سبع خصال: أخًا مستفادًا في الله، أو رحمة مستنزلة، أو علمًا مستظرفًا، أو

---

(١)حديث «من قعد في المسجد فقد زار الله تعالى وحق على المزور إكرام زائره». أخرجه ابن حبان في الضعفاء من حديث سلمان وللبيهقي نحوه من رواية جماعة من الصحابة لم يسموا بإسناد صحيح وقد تقدما في الصلاة.

(٢)حديث «رهبانية أمتي القعود في المساجد». لم أجد له أصلا.

(٣)حديث «من غدا إلى المسجد يذكر الله أو يذكر به كان كالمجاهد في سبيل الله تعالى». هو معروف من قول كعب الأحبار رويناه في جزء ابن طوق وللطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة «من غدا إلى المسجد لا يريد إلا أن يتعلم خيرا أو يعلمه كان له كأجر حاج تاما حجه» وإسناده جيد وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «من غدا إلى المسجد أو راح أعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا أو راح»، [البخاري: ٦٦٢، مسلم: ٦٦٩].

كلمة تدل على هدى، أو تصرفه عن ردى، أو يترك الذنوب خشية أو حياء.

فهذا طريق تكثير النيات، وقس به سائر الطاعات والمباحات إذ ما من طاعة إلا وتحتمل نيات كثيرة، وإنما تحضر في قلب العبد المؤمن بقدر جدّه في طلب الخير وتشمره له وتفكره فيه. فبهذا تزكوا الأعمال وتتضاعف الحسنات.

القسم الثالث: المباحات. وما من شيء من المباحات إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات، فما أعظم خسران من يغفل عنها ويتعاطاها تعاطي البهائم المهملة عن سهو وغفلة، ولا ينبغي أن يستحقر العبد شيئًا من الخطرات والخطوات واللحظات فكل ذلك يسأل عنه يوم القيامة أنه لم فعله وما الذي قصد به؟ هذا في مباح محض لا يشوبه كراهة ولذلك قال ﷺ: «حَلالُهَا حِسَابٌ وَحَرَامُهَا عِقَابٌ» (١).

وفي حديث معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال: «إنَّ العَبْدَ لَيُسْأَلُ يَوْمَ القِيَامَةِ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى عَنْ كُحْلِ عَيْنَيْهِ وَعَنْ فُتَاتِ الطِّينَةِ بِأَصْبَعَيْهِ وَعَنْ لَمْسِهِ ثَوْبَ أَخِيهِ» (٢).

وفي خبر آخر: «مَنْ تَطَيَّبَ لِلَّهِ تَعَالَى جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ المِسْكِ وَمَنْ تَطَيَّبَ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَرِيحُهُ أَنْتَنُ مِنَ الجِيفَةِ» فاستعمال الطيب مباح ولكن لا بد فيه من نية. فإن قلت: فما الذي يمكن أن ينوي بالطيب وهو حظ من حظوظ النفس وكيف يتطيب لله؟ فاعلم: أنّ من يتطيب مثلًا يوم الجمعة وفي سائر الأوقات يتصوّر أن يقصد التنعم بلذات الدنيا، أو يقصد به إظهار التفاخر بكثرة المال ليحسده الأقران، أو يقصد به رياء الخلق ليقوم له الجاه في قلوبهم ويذكر بطيب الرائحة، أو ليتودد به إلى قلوب النساء الأجنبيات إذا كان مستحلًا للنظر إليهن، ولأمور أخرى لا تحصى. وكل هذا يجعل التطيب معصية فبذلك يكون أنتن من الجيفة في القيامة إلا القصد الأوّل وهو التلذذ والتنعم فإنّ ذلك ليس بمعصية إلا أنه يسأل عنه، ومن نوقش الحساب عذب.

ومن أتى شيئًا من مباح الدنيا لم يعذب عليه في الآخرة ولكن ينقص من نعيم الآخرة له بقدره، وناهيك خسرانًا بأن يستعجل ما يفنى ويخسر زيادة نعيم لا يفنى. وأما النية الحسنة فإنه ينوي به اتباع سنة رسول الله ﷺ يوم الجمعة (٣).

---

(١) حديث «حلالها حساب وحرامها عذاب». تقدم.

(٢) حديث معاذ «إن العبد ليسأل يوم القيامة عن كل شيء حتى عن كحل عينيه وعن فتات الطين بإصبعيه وعن لمسه ثوب أخيه». لم أجد له إسنادا.

(٣) صحيح: حديث «إن لبس الثياب الحسنة يوم الجمعة سنة». أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد «من اغتسل يوم الجمعة ومس من طيب إن كان عنده ولبس أحسن ثيابه... الحديث» ولأبي داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن سلام «ما على أحدكم لو اشترى ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوبي مهنته» وفي إسناده اختلاف وفي الصحيحين: أن عمر رأى حلة سيراء عند باب المسجد فقال: «يا رسول الله لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة... الحديث»، [البخاري: ٢٦١٢، مسلم: ٢٠٦٨].

وينوي بذلك أيضًا تعظيم المسجد واحترام بيت الله فلا يرى أن يدخله زائرًا لله إلا طيب الرائحة، وأن يقصد به ترويح جيرانه ليستريحوا في المسجد عند مجاورته بروائحه، وأن يقصد به دفع الروائح الكريهة عن نفسه التي تؤدي إلى إيذاء مخالطيه، وأن يقصد حسم باب الغيبة عن المغتابين إذا اغتابوه بالروائح الكريهة فيعصون الله بسببه، فمن تعرّض للغيبة وهو قادر على الاحتراز منها فهو شريك في تلك المعصية كما قيل:

إذا ترحلت عن قوم وقد قدروا أن لا تفارقهم فالراحلون هُمُ

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام :١٠٨] أشار به إلى أن التسبب إلى الشر شر، وأن يقصد به معالجة دماغه لتزيد به فطنته وذكاؤه ويسهل عليه درك مهمات دينه بالفكر، فقد قال الشافعي رحمه الله: من طاب ريحه زاد عقله. فهذا وأمثاله من النيات لا يعجز الفقيه عنها إذا كانت تجارة الآخرة وطلب الخير غالبة على قلبه.

وإذا لم يغلب على قلبه إلا نعيم الدنيا لم تحضره هذه النيات وإن ذكرت له لم ينبعث لها قلبه فلا يكون معه منها إلا حديث النفس وليس ذلك من النية في شيء.

والمباحات كثيرة ولا يمكن إحصاء النيات فيها فقس بهذا الواحد ما عداه، ولهذا قال بعض العارفين من السلف: إني أستحب أن يكون لي في كل شيء نية حتى في أكلي وشربي ونومي ودخولي إلى الخلاء، وكل ذلك مما يمكن أن يقصد به التقرّب إلى الله تعالى، لأنّ كل ما هو سبب لبقاء البدن وفراغ القلب من مهمات البدن فهو معين على الدين، فمن قصده من الأكل التقوّي على العبادة.

ومن الوقاع تحصين دينه وتطييب قلب أهله والتوصل به إلى نسل صالح يعبد الله تعالى بعده فتكثر به أمة محمد ﷺ كان مطيعًا بأكله ونكاحه، وأغلب حظوظ النفس الأكل والوقاع وقصد الخير بهما غير ممتنع لمن غلب على قلبه هم الآخرة، ولذلك ينبغي أن يحسن نيته مهما ضاع له مال ويقول هو في سبيل الله، وإذا بلغه اغتياب غيره له فليطيب قلبه بأنه سيحمل سيئاته وستنقل إلى ديوانه حسناته، ولينوي ذلك بسكوته عن الجواب.

ففي الخبر: «إنَّ العَبْدَ لَيُحَاسَبُ فتبطل أَعمالُهُ لدخولِ الآفةِ فيها حتى يستوجبَ النَّارِ، ثم ينشرُ له من الأعمالِ الصَّالِحَة ما يستوجبُ به الجَنَّةَ فَيتعجبُ ويقول: يا رَبُّ هذِهِ أَعْمَالٌ ما عَمِلْتُها قَطُّ؟ فيقال: هذه أعمال الذين اغتابوك وآذَوْكَ وظلموك» [1]، وفي الخبر: «إنَّ العَبْدَ

(١) حديث «إن العبد ليحاسب فتبطل أعماله لدخول الآفة فيها حتى يستوجب النار، ثم ينشر له من الأعمال الصالحة ما يستوجب به الجنة». أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم من حديث شيث بن سعد البلوي مختصرا «إن العبد ليلقى كتابه يوم القيامة منتشرا فينظر فيه فيرى حسنات لم يعملها فيقول هذا لي ولم أعملها فيقال بما اغتابك الناس وأنت لا تشعر» وفيه ابن لهيعة.

ليوافي يوم القيامة بحسناتٍ أمثال الجِبَالِ لو خلصت له لدخلَ الجَنَّةَ فيأتي وقد ظَلَمَ هذا وَشَتَمَ هذا وَضَرَبَ هذا فيقتصُّ لِهذا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَلِهذا مِنْ حسناته حتى لا يبقى لَهُ حسنة. فتقول الملائكة: قد فَنِيَتْ حسناتهُ وبقيَ طالبونَ فيقولُ اللَّهُ تَعَالَى أَلْقُوا عَلَيْهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِمْ ثُمَّ صُكُّوا لَهُ صَكًا إِلَى النَّارِ» (١).

وبالجملة؛ فإياك ثم إياك أن تستحقر شيئًا من حركاتك فلا تحترز من غرورها وشرورها ولا تعدّ جوابها يوم السؤال والحساب فإنّ الله تعالى مطلع عليك وشهيد ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق:١٨] وقال بعض السلف: كتبت كتابًا وأردت أن أتربه من حائط جار لي فتحرّجت ثم قلت: تراب وما تراب فتربته فهتف بي هاتف: سيعلم من استخف بتراب جاره ما يلقى غدًا من سوء الحساب. وصلى رجل مع الثوري فرآه مقلوب الثوب فعرفه فمدّ يده ليصلحه ثم قبضها فلم يسوّه، فسأله عن ذلك فقال: إني لبسته لله تعالى ولا أريد أن أسويه لغير الله.

وقد قال الحسن: إن الرجل ليتعلق بالرجل يوم القيامة فيقول:

بيني وبينك الله فيقول: والله ما أعرفك؟ فيقول بلى أنت أخذت لبنة من حائطي وأخذت خيطًا من ثوبي

فهذا وأمثاله من الأخبار قطع قلوب الخائفين، فإن كنت من أولي العزم والنهى ولم تكن من المغترين فانظر لنفسك الآن ودقق الحساب على نفسك قبل أن يدقق عليك، وراقب أحوالك ولا تسكن ولا تتحرّك ما لم تتأمل أوّلًا أنك لم تتحرك، وماذا تقصد، وما الذي تنال به من الدنيا، وما الذي يفوتك من الآخرة، وبماذا ترجح الدنيا على الآخرة؟ فإذا علمت أنه لا باعث إلا الدين فأمض عزمك وما خطر ببالك وإلا فأمسك، ثم راقب أيضًا قلبك في إمساكك وامتناعك فإن ترك الفعل فعل ولا بدّ له من نية صحيحة، فلا ينبغي أن يكون الداعي هوى خفي لا يطلع عليه، ولا يغرنك ظواهر الأمور ومشهورات الخيرات وافطن للأغوار والأسرار تخرج من حيز أهل الاغترار.

فقد روي عن زكريا عليه السلام أنه كان يعمل في حائط بالطين، وكان أجيرًا لقوم فقدّموا له رغيفًا إذ كان لا يأكل إلا من كسب يده فدخل عليه قوم فلم يدعهم إلى الطعام حتى فرغ، فتعجبوا منه لما علموا من سخائه وزهده وظنوا أنّ الخير في طلب المساعدة في الطعام، فقال: إني أعمل لقوم بالأجرة وقدّموا إليّ الرغيف لأتقوّى به على عملهم، فلو أكلتم معي لم يكفكم ولم يكفني وضعفت عن عملهم فالبصير هكذا ينظر في البواطن بنور الله، فإنّ ضعفه عن العمل نقص في فرض وترك الدعوة إلى الطعام نقص في فضل، ولا حكم للفضائل مع

(١) حديث «إن العبد ليوافي القيامة بحسنات أمثال الجبال». تقدم مع اختلاف.

الفرائض. وقال بعضهم: دخلت على سفيان وهو يأكل فما كلمني حتى لعق أصابعه ثم قال: لولا أني أخذته بدين لأحببت أن تأكل منه.

وقال سفيان: من دعا رجلًا إلى طعامه وليس له رغبة أن يأكل منه فإن أجابه فأكل فعليه وزران وإن لم يأكل فعليه وزر واحد، وأراد بأحد الوزرين النفاق وبالثاني تعريضه أخاه لما يكره لو علمه. فهكذا ينبغي أن يتفقد العبد نيته في سائر الأعمال فلا يقدم ولا يحجم إلا بنية، فإن لم تحضره النية توقف فإنّ النية لا تدخل تحت الاختيار.

بيان أنّ النية غير داخلة تحت الاختيار:

اعلم أنّ الجاهل يسمع ما ذكرناه من الوصية بتحسين النية وتكثيرها مع قوله ﷺ: «أَنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» فيقول في نفسه عند تدريسه أو تجارته أو أكله: نويت أن أدرّس لله أو آكل لله. ويظنّ ذلك نية وهيهات فذلك حديث نفس وحديث لسان وفكر أو انتقال من خاطر إلى خاطر، والنية بمعزل من جميع ذلك. وإنما النية انبعاث النفس وتوجهها وميلها إلى ما ظهر لها أنّ فيه غرضها إما عاجلًا وإما آجلًا.

والميل إذا لم يكن لا يمكن اختراعه واكتسابه بمجرّد الإرادة، بل ذلك كقول الشبعان: نويت أن أشتهي الطعام وأميل إليه، أو قول الفارغ: نويت أن أعشق فلانًا وأحبه وأعظمه بقلبي، فذلك محال.

بل لا طريق إلى اكتساب صرف القلب إلى الشيء وميله إليه وتوجهه نحوه إلا باكتساب أسبابه وذلك مما قدم يقدر عليه وقد لا يقدر عليه. وإنما تنبعث النفس إلى الفعل إجابة للغرض الباعث الموافق للنفس الملائم لها، وما لم يعتقد الإنسان أنّ غرضه منوط بفعل من الأفعال فلا يتوجه نحوه قصده.

وذلك مما لا يقدر على اعتقاده في كل حين، وإذا اعتقد فإنما يتوجه القلب إذا كان فارغًا غير مصروف عنه بغرض شاغل أقوى منه وذلك لا يمكن في كل وقت، والدواعي والصوارف لها أسباب كثيرة بها تجتمع، ويختلف ذلك بالأشخاص وبالأحوال وبالأعمال.

فإذا غلبت شهوة النكاح مثلًا ولم يعتقد غرضًا صحيحًا في الولد دينًا ولا دنيا لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة، إذ النية هي إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة، فكيف ينوي الولد؟ وإذا لم يغلب على قلبه أن إقامة سنة النكاح [1] اتباعًا لرسول الله ﷺ يعظم فضلها لا يمكن أن ينوي بالنكاح اتباع السنة إلا أن يقول ذلك بلسانه وقلبه، وهو حديث محض ليس بنية. نعم طريق اكتساب هذه النية مثلًا أن يقوي أوّلًا إيمانه بالشرع ويقوي إيمانه بعظم ثواب من سعى في تكثير أمة محمد ﷺ، ويدفع عن نفسه جميع

(١) حديث «إن النكاح سنة رسول الله ﷺ». تقدم في آداب النكاح.

المنفرات عن الولد من ثقل المؤنة وطول التعب وغيره، فإذا فعل ذلك ربما انبعث من قلبه رغبة إلى تحصيل الولد للثواب فتحرّكه تلك الرغبة وتتحرّك أعضاؤه لمباشرة العقد، فإذا انتهضت القدرة المحرّكة للسان بقبول العقد طاعة لهذا. الباعث الغالب على القلب كان ناويًا، فإن لم يكن كذلك فما يقدّره في نفسه ويردده في قلبه من قصد الولد وسواس وهذيان.

ولهذا امتنع جماعة من السلف من جملة من الطاعات إذ لم تحضرهم النية وكانوا يقولون ليس تحضرنا فيه نية، حتى إن ابن سيرين لم يصلِّ على جنازة الحسن البصري وقال: ليس تحضرني نية. ونادى بعضهم امرأته وكان يسرح شعره أن هات المدرى، فقالت: أجيء بالمرآة؟ فسكت ساعة ثم قال: نعم، فقيل له في ذلك فقال: كان لي في المدري نية ولم تحضرني في المرآة نية فتوقفت حتى هيأها الله تعالى. ومات حماد بن سليمان، وكان أحد علماء أهل الكوفة، فقيل للثوري: ألا تشهد جنازته؟ فقال: لو كان لي نية لفعلت.

وكان أحدهم إذا سئل عملًا من أعمال البر يقول: إن رزقني الله تعالى نية فعلت. وكان طاوس لا يحدّث إلا بنية، وكان يسأل أن يحدّث فلا يحدّث، ولا يسأل فيبتدئ فقيل له في ذلك قال: أفتحبون أن أحدّث بغير نية؟ إذا حضرتني نية فعلت.

وحكي أنّ داود بن المحبر لما صنف كتاب العقل، جاءه أحمد بن حنبل فطلبه منه فنظر فيه أحمد صفحًا ورده فقال مالك: قال فيه أسانيد ضعاف، فقال له داود: أنا لم أخرجه على الأسانيد، فانظر فيه بعين الخبر إنما نظرت فيه بعين العمل فانتفعت، قال أحمد: فرده عليَّ حتى أنظر فيه بالعين التي نظرت فأخذه ومكث عنده طويلًا ثم قال: جزاك الله خيرًا فقد انتفعت به.

وقيل لطاوس: ادع لنا فقال: حتى أجد له نية. وقال بعضهم: أنا في طلب نية لعيادة رجل منذ شهر فما صحت لي بعد. وقال عيسى بن كثير: مشيت مع ميمون بن مهران فلما انتهى إلى باب داره انصرفت فقال ابنه: ألا تعرض عليه العشاء؟ قال: ليس من نيتي.

وهذا لأن النية تتبع النظر فإذا تغير النظر تغيرت النية، وكانوا لا يرون أن يعملوا عملًا إلا بنية لعلمهم بأن النية روح العمل وأن العمل بغير نية صادقة رياء وتكلف وهو سبب مقت لا سبب قرب، وعلموا أن النية ليست هي قول القائل بلسانه: نويت، بل هو انبعاث القلب يجري مجرى الفتوح من الله تعالى، فقد تتيسر في بعض الأوقات وقد تتعذر في بعضها. نعم من كان الغالب على قلبه أمر الدين تيسر عليه في أكثر الأحوال إحضار النية للخيرات فإن قلبه مائل بالجملة إلى أصل الخير فينبعث إلى التفاصيل غالبًا.

ومن مال قلبه إلى الدنيا وغلبت عليه لم يتيسر له ذلك بل لا يتيسر له في الفرائض إلا بجهد جهيد، وغايته أن يتذكر النار ويحذر نفسه عقابها أو نعيم الجنة ويرغب نفسه فيها فربما تنبعث له داعية ضعيفة فيكون ثوابه بقدر رغبته ونيته.

وأما الطاعة على نية إجلال الله تعالى لاستحقاقه الطاعة والعبودية فلا تتيسر للراغب في الدنيا، وهذه أعز النيات وأعلاها، ويعز على بسيط الأرض من يفهمها فضلًا عمن يتعاطاها. ونيات الناس في الطاعات أقسام: إذ منهم من يكون عمله إجابة لباعث الخوف فإنه يتقي النار. ومنهم من يعمل إجابة لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة، وهذا وإن كان نازلًا بالإضافة إلى قصد طاعة الله وتعظيمه لذاته ولجلاله لا لأمر سواه، فهو من جملة النيات الصحيحة لأنه ميل إلى الموعود في الآخرة وإن كان من جنس المألوفات في الدنيا، وأغلب البواعث باعث الفرج والبطن وموضع قضاء وطرهما الجنة، فالعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه، كالأجير السوء، ودرجته درجة البله وإنه لينالها بعمله إذ أكثر أهل الجنة البله.

وأما عبادة ذوي الألباب فإنها لا تجاوز ذكر الله تعالى والفكر فيه حبًا لجماله وجلاله وسائر الأعمال تكون مؤكدات وروادف، وهؤلاء أرفع درجة من الالتفات إلى المنكوح والمطعوم في الجنة فإنهم لم يقصدوها، بل هم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه فقط، وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم يتنعمون بالنظر إلى وجهه الكريم، ويسخرون ممن يلتفت إلى وجه الحور العين كما يسخر المتنعم بالنظر إلى الحور العين ممن يتنعم بالنظر إلى وجه الصور المصنوعة من الطين بل أشدّ، فإن التفاوت بين جمال حضرة الربوبية وجمال الحور العين أشدّ وأعظم كثيرًا من التفاوت بين جمال الحور العين والصور المصنوعة من الطين، بل استعظام النفوس البهيمية الشهوانية لقضاء الوطر من مخالطة الحسان وإعراضهم عن جمال وجه الله الكريم يضاهي استعظام الخنفساء لصاحبتها وإلفها لها وإعراضها عن النظر إلى جمال وجوه النساء، فعمى أكثر القلوب عن إبصار جمال الله وجلاله يضاهي عمى الخنفساء عن إدراك جمال النساء فإنها لا تشعر به أصلًا ولا تلتفت إليه، ولو كان لها عقل وذكرن لها لاستحسنت عقل من يلتفت إليهنّ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود:١١٨] ، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[المؤمنون:٥٣] ، ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[هود:١١٩] .

حكي أن أحمد بن خضرويه رأى ربه عز وجل في المنام فقال له: كل الناس يطلبون مني الجنة إلا أبا يزيد فإنه يطلبني، ورأى أبو يزيد ربه في المنام قال: يا رب كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعال إليَّ.

ورؤي الشبلي بعد موته في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: لم يطالبني على الدعاوى بالبرهان إلا على قول واحد: قلت يومًا أي خسارة أعظم من خسران الجنة؟ فقال: أي خسارة أعظم من خسران لقائي.

والغرض أن هذه النيات متفاوتة الدرجات ومن غلب على قلبه واحدة منها ربما لا يتيسر له العدول إلى غيرها.

ومعرفة هذه الحقائق تورث أعمالًا وأفعالًا لا يستنكرها الظاهريون من الفقهاء، فإنا نقول:

من حضرت له نية في مباح ولم تحضر في فضيلة فالمباح أولى وانتقلت الفضيلة إليه وصارت الفضيلة في حقه نقيصة لأن الأعمال بالنيات. وذلك مثل العفو فإنه أفضل من الانتصار في الظلم، وربما تحضره نية في الانتصار دون العفو فيكون ذلك أفضل. ومثل أن يكون له نية في الأكل والشرب والنوم ليريح نفسه ويتقوّى على العبادات في المستقبل وليس تنبعث نيته في الحالين للصوم والصلاة فالأكل والشرب والنوم هو الأفضل له.

بل لو ملَّ العبادة لمواظبته عليها وسكن نشاطه وضعفت رغبته وعلم أنه لو ترفه ساعة بلهو وحديث عاد نشاطه فاللهو أفضل له من الصلاة. قال أبو الدرداء: إني لأستجم نفسي بشيء من اللهو فيكون ذلك عونًا لي على الحق.

وقال علي كرم الله وجهه: روّحوا القلوب فإنها إذا أكرهت عميت. وهذه دقائق لا يدركها إلا سماسرة العلماء دون الحشوية منهم، بل الحاذق بالطب قد يعالج المحرور باللحم مع حرارته ويستبعده القاصر في الطب وإنما يبتغي به أن يعيد أوّلًا قوته ليحتمل المعالجة بالضدّ، والحاذق في لعب الشطرنج مثلًا قد ينزل عن الرخ والفرس مجانًا ليتوصل بذلك إلى الغلبة، والضعيف البصيرة قد يضحك به ويتعجب منه.

وكذلك الخبير بالقتال قد يفر بين يدي قرينه ويوليه دبره حيلة منه ليستجره إلى مضيق فيكرّ عليه فيقهره. فكذلك سلوك طريق الله تعالى كله قتال مع الشيطان ومعالجة للقلب والبصير الموفق يقف فيها على لطائف من الحيل يستبعدها الضعفاء، فلا ينبغي للمريد أن يضمر إنكارًا على ما يراه من شيخه ولا للمتعلم أن يعترض على أستاذه، بل ينبغي أن يقف عند حدّ بصيرته وما لا يفهمه من أحوالهما يسلمه لهما إلى أن ينكشف له أسرار ذلك بأنّ يبلغ رتبتهما وينال درجتهما ومن الله حسن التوفيق.

* * *

الباب الثاني في الإخلاص وفضيلته وحقيقته ودرجاته

فضيلة الإخلاص:

قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة:٥] وقال: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر:٣] وقال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَٱعۡتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخۡلَصُواْ دِينَهُمۡ لِلَّهِ﴾ [النساء:١٤٦] وقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف:١١٠] نزلت فيمن يعمل لله ويحب أن يحمد عليه.

وقال النبي ﷺ: «ثَلاثٌ لا يغلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ إخلاصُ العَمَلِ لِلَّهِ» (١)، وعن مصعب بن سعد عن أبيه قال: ظنّ أبي أنّ له فضلًا على من هو دونه من أصحاب رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ: «انَّمَا نَصَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هذِهِ الأُمَّةَ بِضُعَفَائِهَا وَدَعْوَتِهِمْ وَإِخْلاَصِهِمْ» (٢).

وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: الإخْلاصُ سِرٌّ مِنْ سِرِّي اسْتَوْدَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحْبَبْتُ مِنْ عِبَادِي» (٣)، وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: لا تهتموا لقلة العمل واهتموا للقبول، فإن النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل: «أَخْلِصِ العَمَلِ يَجْزِكَ القَلِيلُ» (٤)، وقال عليه السلام: «ما مِنْ عَبْدٍ يُخْلِصُ لِلَّهِ العَمَلَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إلاّ ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (٥).

وقال عليه الصلاة والسلام: «أَوَّلُ مَنْ يُسْأَلُ يَوْمَ القِيَامَةِ ثَلاثَةٌ: رَجُلٌ آتاهُ اللَّه العِلْمَ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى ما صَنَعْتَ فِيما عَلِمْتَ فَيَقُولُ: يا رَبِّ كُنْتُ أَقُومُ آناءَ اللَّيْلِ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ، فَيَقُولُ اللَّهُ

---

(١) صحيح: حديث «ثلاث لا يغل عليهن قلب رجل مسلم: إخلاص العمل لله». أخرجه الترمذي وصححه من حديث النعمان بن بشير، [الترمذي: ٢٦٥٨، وانظر صحيح الجامع: ٦٧٦٦، من حديث ابن مسعود].

(٢) صحيح: حديث مصعب بن سعد عن أبيه: أنه ظن أن له فضلا على من دونه من أصحاب النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: «إنما نصر الله هذه الأمة بضعفائها ودعوتهم وإخلاصهم». رواه النسائي وهو عند البخاري بلفظ «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم»، [البخاري: ٢٨٩٦].

(٣) حديث الحسن مرسلا «يقول الله تعالى الإخلاص سر من سري استودعته قلب من أحببت من عبادي». رويناه في جزء من مسلسلات القزويني مسلسلا يقول كل واحد من رواته: سألت فلانا عن الإخلاص فقال وهو من رواية أحمد بن عطاء الهجيمي عن عبد الواحد بن زيد عن حذيفة عن النبي ﷺ عن جبريل عن الله تعالى، وأحمد بن عطاء وعبد الواحد كلاهما متروك وهما من الزهاد ورواه أبو القاسم القشيري في الرسالة من حديث علي بن أبي طالب بسند ضعيف.

(٤) ضعيف: حديث أنه قال لمعاذ «أخلص العمل يجزك منه القليل». أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث معاذ وإسناده منقطع، [انظر ضعيف الترغيب: ٢].

(٥) حديث «ما من عبد يخلص لله أربعين يوما إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». أخرجه ابن عدي ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي موسى وقد تقدم.

تَعَالَى كَذَبْتَ وَتَقُولُ المَلائِكَةُ كَذَبْتَ بَلْ أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ فُلانٌ عَالِمٌ ألاَ فَقَدْ قِيلَ ذلِكَ. وَرَجُلٌ آتاهُ اللَّهُ مالاً فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَقَدْ أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَمَاذَا صَنَعْتَ فَيَقُولُ: يا رَبِّ كُنْتُ أَتَصَدَّقُ آناءَ اللَّيْلِ وَأَطْرافَ النَّهَارِ.

فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان جواد ألا فقد قيل ذلك. وَرَجُلٌ قُتِلَ فِي سَبَيلِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى ماذا صَنَعْتَ فَيَقُولُ، يا رَبِّ أُمِرْتُ بِالجِهادِ فَقَاتَلْتُ حَتَّى قُتِلْتُ، فَيَقُولُ اللَّهُ كَذَبْتَ وَتَقُولُ المَلائِكَةِ كَذَبْتَ بَلْ أَرَدْتُ أَنْ يُقَالُ فُلانٌ شُجَاعٌ ألاَ فَقَدْ قِيلَ ذلِكَ» قال أبو هريرة، ثم خبط رسول الله ﷺ فخذي وقال: «يا أَبا هُرَيْرَةَ أُولَئِكَ أَوَّلُ خَلْقٍ تُسَعَّرُ نَارُ جَهَنَّمَ بِهِمْ يَوْمَ القِيَامَةِ» (١).

فدخل راوي هذا الحديث على معاوية وروى له ذلك فبكى حتى كادت نفسه تزهق ثم قال: صدق الله إذ قال: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود:١٥] الآية.

وفي الإسرائيليات: أن عابدًا كان يعبد الله دهرًا طويلًا فجاءه قوم فقالوا: إنّ هاهنا قومًا يعبدون شجرة من دون الله تعالى، فغضب لذلك وأخذ فأسه على عاتقه وقصد الشجرة ليقطعها، فاستقبله إبليس في صورة شيخ فقال: أين تريد رحمك الله؟ قال: أريد أن أقطع هذه الشجرة، قال: وما أنت وذاك تركت عبادتك واشتغالك بنفسك وتفرّغت لغير ذلك فقال: إنّ هذا من عبادتي، قال: فإني لا أتركك أن تقطعها، فقاتله فأخذه العابد فطرحه إلى الأرض وقعد على صدره فقال له إبليس: أطلقني حتى أكلمك، فقام عنه فقال إبليس: يا هذا إنّ الله تعالى قد أسقط عنك هذا ولم يفرضه عليك وما تعبدها أنت وما عليك من غيرك ولله تعالى أنبياء في أقاليم الأرض ولو شاء لبعثهم إلى أهلها وأمرهم بقطعها فقال العابد: لا بدّ لي من قطعها، فنابذه للقتال فغلبه العابد وصرعه وقعد على صدره فعجز إبليس فقال له: هل لك في أمر فصل بيني وبينك وهو خير لك وأنفع؟ قال: وما هو؟ قال: أطلقني حتى أقول لك، فأطلقه فقال إبليس: أنت رجل فقير لا شيء لك إنما أنت كل على الناس يعولونك، ولعلك تحب أن تتفضل على إخوانك وتواسي جيرانك وتشبع وتستغني عن الناس قال: نعم، قال: فارجع عن هذا الأمر ولك عليَّ أن أجعل عند رأسك في كل ليلة دينارين إذا أصبحت أخذتهما فأنفقت على نفسك وعيالك وتصدّقت على إخوانك، فيكون ذلك أنفع لك وللمسلمين من قطع هذه الشجرة التي يغرس مكانها ولا يضرهم قطعها شيئًا ولا ينفع إخوانك المؤمنين قطعك إياها فتفكر العابد فيما قال، وقال: صدق الشيخ لست بنبي فيلزمني قطع هذه الشجرة ولا أمرني الله أن أقطعها فأكون عاصيًا بتركها، وما ذكره أكثر منفعة، فعاهده على الوفاء بذلك وحلف له، فرجع العابد إلى متعبده فبات، فلما أصبح رأى دينارين عند رأسه فأخذهما وكذلك الغد، ثم أصبح اليوم

(١) حديث «أول من يسأل يوم القيامة ثلاثة». قد تقدم.

الثالث وما بعده فلم ير شيئًا. فغضب وأخذ فأسه على عاتقه فاستقبله إبليس في صورة شيخ فقال له: إلى أين؟ قال: أقطع تلك الشجرة فقال: كذبت والله ما أنت بقادر على ذلك ولا سبيل لك إليها، قال: فتناوله العابد ليفعل به كما فعل أوّل مرة فقال: هيهات، فأخذه إبليس وصرعه، فإذا هو كالعصفور بين رجليه وقعد إبليس على صدره وقال: لتنتهين عن هذا الأمر أو لأذبحنك؟ فنظر العابد فإذا لا طاقة له به، قال: يا هذا غلبتني فخل عني وأخبرني كيف غلبتك أوّلًا وغلبتني الآن؟ فقال: لأنك غضبت أوّل مرة لله وكانت نيتك الآخرة فسخرني الله لك، وهذه المرّة غضبت لنفسك وللدنيا فصرعتك.

وهذه الحكايات تصديق قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر ٤٠] إذ لا يتخلص العبد من الشيطان إلا بالإخلاص، ولذلك كان معروف الكرخي رحمه الله تعالى يضرب نفسه ويقول: يا نفس أخلصي تتخلصي.

وقال يعقوب المكفوف: المخلص من يكتم حسناته كما يكتم سيئاته. وقال سليمان: طوبى لمن صحت له خطوة واحدة لا يريد بها إلا الله تعالى وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: من خلصت نيته كفاه الله تعالى ما بينه وبين الناس، وكتب بعض الأولياء إلى أخ له: أخلص النية في أعمالك يكفك القليل من العمل.

وقال أيوب السختياني: تخليص النيات على العمال أشدّ عليهم من جميع الأعمال. وكان مطرف يقول: من صفا صفي له ومن خلط خلط عليه.

ورؤي بعضهم في المنام فقيل له: كيف وجدت أعمالك؟ فقال: كل شيء عملته لله وجدته، حتى حبة رمان لقطتها من طريق وحتى هرّة ماتت لنا رأيتها في كفة الحسنات، وكان في قلنسوتي خيط من حرير فرأيته في كفة السيئات، وكان قد نفق حمار لي قيمته مائة دينار فما رأيت له ثوابًا فقلت: موت سنور في كفة الحسنات وموت حمار ليس فيها؟ فقيل لي: إنه قد وجه حيث بعثت به، فإنه لما قيل لك: قد مات، قلت: في لعنة الله، فبطل أجرك فيه، ولو قلت: في سبيل الله، لوجدته في حسناتك. وفي رواية قال: وكنت قد تصدّقت بصدقة بين الناس فأعجبني نظرهم إلي فوجدت ذلك لا علي ولا لي.

قال سفيان لما سمع هذا: ما أحسن حاله إذ لم يكن عليه فقد أحسن إليه. وقال يحيى بن معاذ: الإخلاص يميز العمل من العيوب كتمييز اللبن من الفرث والدم.

وقيل: كان رجل يخرج في زي النساء ويحضر كل موضع يجتمع فيه النساء من عرس أو مأتم، فاتفق أن حضر يومًا موضعًا فيه مجمع للنساء فسرقت درة فصاحوا أن أغلقوا الباب حتى نفتش، فكانوا يفتشون واحدة واحدة حتى بلغت النوبة إلى الرجل وإلى امرأة معه، فدعا الله تعالى بالإخلاص وقال: إن نجوت من هذه الفضيحة لا أعود إلى مثل هذا، فوجدت الدرّة مع تلك المرأة فصاحوا: أن أطلقوا الحرّة فقد وجدنا الدرّة.

وقال بعض الصوفية: كنت قائمًا مع أبي عبيد التستري وهو يحرث أرضه بعد العصر من يوم عرفة، فمرّ به بعض إخوانه من الأبدال فسارّه بشيء فقال أبو عبيد: لا، فمرّ كالسحاب يمسح الأرض حتى غاب عن عيني، فقلت لأبي عبيد: ما قال لك؟ فقال: سألني أن أحج معه، قلت: لا، قلت: فهلا فعلت؟ قال: ليس لي في الحج نية وقد نويت أن أتمم هذه الأرض العشية فأخاف إن حججت معه لأجله تعرّضت لمقت الله تعالى، لأني أدخل في عمل الله شيئًا غيره فيكون ما أنا فيه أعظم عندي من سبعين حجة.

ويروى عن بعضهم قال: غزوت في البحر فعرض بعضنا مخلاة، فقلت أشتريها فأنتفع بها في غزوي فإذا دخلت مدينة كذا بعتها فربحت فيها، فاشتريتها فرأيت تلك الليلة في النوم كأنّ شخصين قد نزلا من السماء فقال أحدهما لصاحبه: اكتب الغزاة، فأملي عليه، خرج فلان متنزهًا وفلان مرائيًا وفلان تاجرًا وفلان في سبيل الله، ثم نظر إلي وقال: اكتب فلان خرج تاجرًا، فقلت. الله الله في أمري ما خرجت أتجر وما معي تجارة أتجر فيها ما خرجت إلا للغزو، فقال: يا شيخ قد اشتريت أمس مخلاة تريد أن تربح فيها فبكيت وقلت: لا تكتبوني تاجرًا فنظر إلى صاحبه وقال ما ترى؟ فقال: أكتب خرج فلان غازيًا إلا أنه اشترى في طريقه مخلاة ليربح فيها حتى يحكم الله عز وجل فيه بما يرى. وقال سري السقطي رحمه الله تعالى: لأن تصلي ركعتين في خلوة تخلصهما خير لك من أن تكتب سبعين حديثًا أو سبعمائة بعلو.

وقال بعضهم: في إخلاص ساعة نجاة الأبد ولكن الإخلاص عزيز. ويقال: العلم بذر والعمل زرع وماؤه الإخلاص. وقال بعضهم: إذا أبغض الله عبدًا أعطاه ثلاثًا ومنعه ثلاثًا أعطاه صحبة الصالحين ومنعه القبول منهم وأعطاه الأعمال الصالحة ومنعه الإخلاص فيها وأعطاه الحكمة ومنعه الصدق فيها. وقال السوسي: مراد الله من عمل الخلائق الإخلاص فقط.

وقال الجنيد: إنّ لله عبادًا عقلوا فلما عقلوا عملوا فلما عملوا أخلصوا فاستدعاهم الإخلاص إلى أبواب البر أجمع.

وقال محمد بن سعيد المروزي: الأمر كله يرجع إلى أصلين: فعل منه بك، وفعل منك له، فترضى ما فعل وتخلص فيما تعمل. فإذن أنت سعدت بهذين وفزت في الدارين.

بيان حقيقة الإخلاص:

اعلم أنّ كل شيء يتصوّر أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه سمي خالصًا، ويسمى الفعل المصفى المخلص: إخلاصًا. قال الله تعالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل:٦٦] فإنما خلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الدم والفرث ومن كل ما يمكن أن يمتزج به، والإخلاص يضادّه الإشراك، فمن ليس مخلصًا فهو مشرك إلا أن الشرك درجات، فالإخلاص في التوحيد يضاده التشريك في الإلهية. والشرك، منه خفي ومنه جلي، وكذا الإخلاص. والإخلاص وضدّه يتواردان على القلب فمحله القلب وإنما يكون ذلك في

القصود والنيات.

وقد ذكر حقيقة النية وأنها ترجع إلى إجابة البواعث، فمهما كان الباعث واحد على التجرد سمي الفعل الصادر عنه إخلاصًا بالإضافة إلى المنوي، فمن تصدّق وغرضه محض الرياء فهو مخلص، ومن كان غرضه محض التقرب إلى الله تعالى فهو مخلص. ولكن العادة جارية بتخصيص اسم الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب، كما أنّ الإلحاد عبارة عن الميل ولكن خصصته العادة بالميل عن الحق، ومن كان باعثه مجرد الرياء فهو معرض للهلاك ولسنا نتكلم فيه إذ قد ذكرنا ما يتعلق به في كتاب الرياء من ربع المهلكات وأقل أموره ما ورد في الخبر من: «إنَّ المُرَائِي يُدْعَى يَوْمَ القِيامَةِ بِأَرْبَعِ أسامٍ: يا مُرَائِي يا مُخَادِعُ يا مُشْرِكُ يا كَافِرُ» (١).

وإنما نتكلم الآن فيمن انبعث لقصد التقرب ولكن امتزج بهذا الباعث باعث آخر إما من الرياء أو من غيره من حظوظ النفس. ومثال ذلك أن يصوم لينتفع بالحمية الحاصلة بالصوم مع قصد التقرب. أو يعتق عبدًا ليتخلص من مؤنته وسوء خلقه، أو يحج ليصح مزاجه بحركة السفر، أو يتخلص من شر يعرض له في بلده، أو ليهرب عن عدوّ له في منزله، أو يتبرم بأهله وولده، أو يشغل هو فيه فأراد أن يستريح منه أيامًا. أو ليغزو وليمارس الحرب ويتعلم أسبابه ويقدر به على تهيئة العساكر وجرها. أو يصلي بالليل وله غرض في دفع النعاس عن نفسه به ليراقب أهله أو رحله. أو يتعلم العلم ليسهل عليه طلب ما يكفيه من المال أو ليكون عزيزًا بين العشيرة، أو ليكون عقاره أو ماله محروسًا بعز العلم عن الأطماع.

أو اشتغل بالدرس والوعظ ليتخلص عن كرب الصمت ويتفرج بلذة الحديث. أو تكفل بخدمة العلماء الصوفية لتكون حرمته وافرة عندهم وعند الناس، أو لينال به رفقًا في الدنيا. أو كتب مصحفًا ليجوّد بالمواظبة على الكتابة خطه.

أو حج ماشيًا ليخفف عن نفسه الكراء. أو توضأ ليتنظف أو يتبرد. أو اغتسل لتطيب رائحته.

أو روى الحديث ليعرف بعلوّ الإسناد أو اعتكف في المسجد ليخف كراء المسكن. أو صام ليخفف عن نفسه التردد في طبخ الطعام أو ليتفرّغ لأشغاله فلا يشغله الأكل عنها. أو تصدّق على السائل ليقطع إبرامه في السؤال عن نفسه. أو يعود مريضًا ليعاد إذا مرض. أو يشيع جنازة ليشيع جنائز أهله أو يفعل شيئًا من ذلك ليعرف بالخير ويذكر به وينظر إليه بعين الصلاح والوقار، فمهما كان باعثه هو التقرب إلى الله تعالى ولكن انضاف إليه خطرة من هذه

---

(١) حديث: «إن المرائي يدعى يوم القيامة بأربع أسام: يا مرائي يا مخادع يا مشرك يا كافر». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب السنة والإخلاص وقد تقدم.

الخطرات، حتى صار العمل أخف عليه بسبب هذه الأمور، فقد خرج عمله عن حدّ الإخلاص وخرج عن أن يكون خالصًا لوجه الله تعالى وتطرق إليه الشرك. وقد قال تعالى: «أَنَا أَغْنى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكَةِ».

وبالجملة؛ كل حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس ويميل إليه القلب قل أم كثر إذا تطرق إلى العمل تكدّر به صفوه وزال به إخلاصه. والإنسان مرتبط في حظوظه منغمس في شهواته قلما ينفك فعل من أفعاله وعبادة من عباداته عن حظوظ وأغراض عاجلة من هذه الأجناس.

فلذلك قيل: من سلم له من عمره لحظة واحدة خالصة لوجه الله نجا. وذلك لعزة الإخلاص وعسر تنقية القلب عن هذه الشوائب، بل الخالص هو الذي لا باعث عليه إلا طلب القرب من الله تعالى. وهذه الحظوظ إن كانت هي الباعثة، وحدها فلا يخفى شدّة الأمر على صاحبه فيها، وإنما نظرنا فيما إذا كان القصد الأصلي هو التقرب وانضافت إليه هذه الأمور، ثم هذه الشوائب إما أن تكون في رتبة الموافقة أو في رتبة المشاركة أو في رتبة المعاونة كما سبق في النية وبالجملة؛ فإما أن يكون الباعث النفسي مثل الباعث الديني أو أقوى منه أو أضعف، ولكل واحد حكم آخر كما سنذكره وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها حتى يتجرد فيه قصد التقرب فلا يكون فيه باعث سواه. وهذا لا يتصوّر إلا من محب لله مستهتر بالله مستغرق الهم بالآخرة بحيث لم يبق لحب الدنيا في قلبه قرار حتى لا يحب الأكل والشرب أيضًا، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الجبلة، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام بل لأنه يقويه على عبادة الله تعالى، ويتمنى أن لو كفي شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل فلا يبقى في قلبه حظ من الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوبًا عنده لأنه ضرورة دينه فلا يكون له هم إلا الله تعالى.

فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته، فلو نام مثلًا حتى يريح نفسه ليتقوّى على العبادة بعده كان نومه عبادة وكان له درجة المخلصين فيه، ومن ليس كذلك فباب الإخلاص في الأعمال مسدود عليه إلا على الندور، وكما أن من غلب عليه حب الله وحب الآخرة فاكتسبت حركاته الاعتيادية صفة همه وصارت إخلاصًا، فالذي يغلب على نفسه: الدنيا والعلوّ والرئاسة وبالجملة غير الله فقد اكتسبت جميع حركاته تلك الصفة، فلا تسلم له عباداته من صوم وصلاة وغير ذلك إلا نادرًا. فإذن علاج الإخلاص كسر حظوظ النفس وقطع الطمع عن الدنيا والتجرّد للآخرة بحيث يغلب ذلك على القلب، فإذ ذاك يتيسر الإخلاص.

وكم من أعمال يتعب الإنسان فيها ويظنّ أنها خالصة لوجه الله ويكون فيها مغرور لأنه لا

يرى وجه الآفة فيها كما حكي عن بعضهم أنه قال قضيت صلاة ثلاثين سنة كنت صليتها في المسجد في الصف الأوّل لأني تأخرت يومًا لعذر فصليت في الصف الثاني فاعترتني خجلة من الناس حيث رأوني في الصف الثاني، فعرفت أنّ نظر الناس إليّ في الصف الأوّل كان مسرتي وسبب استراحة قلبي من حيث لا أشعر.

وهذا دقيق غامض قلما تسلم الأعمال من أمثاله وقل من يتنبه له إلا من وفقه الله تعالى، والغافلون يرون حسناتهم كلهما في الآخرة سيئات وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ۝٤٧ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا۟﴾ [الزمر: ٤٧-٤٨] وبقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَـٰلًا ۝١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤] وأشد الخلق تعرضًا لهذه الفتنة العلماء، فإن الباعث للأكثرين على نشر العلم لذة الاستيلاء والفرح بالاستتباع والاستبشار بالحمد والثناء، والشيطان يلبس عليهم ذلك ويقول: غرضكم نشر دين الله والنضال عن الشرع الذي شرعه رسول الله ﷺ. وترى الواعظ يمن على الله تعالى بنصيحة الخلق ووعظه للسلاطين ويفرح بقبول الناس قوله وإقبالهم عليه، وهو يدعي أنه يفرح بما يسر له من نصرة الدين ولو ظهر من أقرانه من هو أحسن منه وعظًا وانصرف الناس عنه وأقبلوا عليه ساءه ذلك وغمه، ولو كان باعثه الدين لشكر الله تعالى إذ كفاه الله تعالى هذا المهم بغيره. ثم الشيطان مع ذلك لا يخليه ويقول: إنما غمك لانقطاع الثواب عنك لا لانصراف وجوه الناس عنك إلى غيرك إذ لو اتعظوا بقولك لكنت أنت المثاب واغتمامك لفوات الثواب محمود، ولا يدري المسكين أن انقياده للحق وتسليمه الأمر أفضل وأجزل ثوابًا وأعود عليه في الآخرة من انفراده. وليت شعري لو اغتم عمر رضي الله عنه بتصدي أبي بكر رضي الله تعالى عنه للإمامة أكان غمه محمودًا أم مذمومًا؟ ولا يستريب ذو دين أن لو كان ذلك لكان مذمومًا، لأن انقياده للحق وتسليمه الأمر إلى من هو أصلح منه أعود عليه في الدين من تكفله بمصالح الخلق مع ما فيه من الثواب الجزيل، بل فرح عمر رضي الله تعالى عنه باستقلال من هو أولى منه بالأمر. فما بال العلماء لا يفرحون بمثل ذلك؟ وقد ينخدع بعض أهل العلم بغرور الشيطان فيحدث نفسه بأنه لو ظهر من هو أولى منه بالأمر لفرح به، وإخباره بذلك عن نفسه قبل التجربة والامتحان محض الجهل والغرور، فإن النفس سهلة القياد في الوعد بأمثال ذلك قبل نزول الأمر، ثم إذا دهاه الأمر تغير ورجع ولم يف بالوعد. وذلك لا يعرفه إلا من عرف مكايد الشيطان والنفس وطال اشتغاله بامتحانها، فمعرفة حقيقة الإخلاص والعمل به بحر عميق يغرق فيه الجميع إلا الشاذ النادر والفرد الفذ وهو المستثنى في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠] فليكن العبد شديد التفقد والمراقبة لهذه الدقائق وإلا التحق بأتباع الشياطين وهو لا يشعر.

بيان أقاويل الشيوخ في الإخلاص:

قال السوسي: الإخلاص فقد رؤية الإخلاص، فإن من شاهد في إخلاصه الإخلاص فقد احتاج إخلاصه إلى إخلاص. وما ذكره إشارة إلى تصفية العمل عن العجب بالفعل فإن الالتفات إلى الإخلاص والنظر إليه عجب؛ وهو من جملة الآفات. والخالص: ما صفا عن جميع الآفات، فهذا تعرّض لآفة واحدة. وقال سهل رحمه الله تعالى: الإخلاص أن يكون سكون العبد وحركاته لله تعالى خاصة، وهذه كلمة جامعة محيطة بالغرض، وفي معناه قول إبراهيم بن أدهم: الإخلاص صدق النية مع الله تعالى. وقيل لسهل: أي شيء أشدّ على النفس؟ فقال: الإخلاص إذ ليس لها فيه نصيب. وقال رويم: الإخلاص في العمل هو أن لا يريد صاحبه عليه عوضًا في الدارين.

وهذا إشارة إلى أنّ حظوظ النفس آفة آجلًا وعاجلًا، والعابد لأجل التنعم بالشهوات في الجنة معلول، بل الحقيقة أن لا يراد بالعمل إلا وجه الله تعالى وهو إشارة إلى إخلاص الصدّيقين وهو الإخلاص المطلق. فأما من يعمل لرجاء الجنة وخوف النار فهو مخلص بالإضافة إلى الحظوظ العاجلة وإلا فهو في طلب حظ البطن والفرج، وإنما المطلوب الحق لذوي الألباب وجه الله تعالى فقط، وهو القائل لا يتحرّك الإنسان إلا لحظ، والبراءة من الحظوظ صفة الإلهية، ومن ادعى ذلك فهو كافر. وقد قضى القاضي أبو بكر الباقلاني بتكفير من يدّعي البراءة من الحظوظ وقال: هذا من صفات الإلهية وما ذكره حق، ولكن القوم إنما أرادوا به البراءة عما يسميه الناس حظوظًا، وهو الشهوات الموصوفة في الجنة فقط، فأما التلذذ بمجرّد المعرفة والمناجاة والنظر إلى وجه الله تعالى فهذا حظ هؤلاء، وهذا لا يعدّه الناس حظًّا بل يتعجبون منه.

وهؤلاء لو عوّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة وملازمة السجود للحضرة الإلهية سرًّا وجهرًا جميع نعيم الجنة لاستحقروه ولم يلتفتوا إليه؛ فحركتهم لحظ وطاعتهم لحظ ولكن حظهم معبودهم فقط دون غيره. وقال أبو عثمان: الإخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق فقط. وهذا إشارة إلى آفة الرياء فقط؛ ولذلك قال بعضهم: الإخلاص في العمل أن لا يطلع عليه شيطان فيفسده ولا ملك فيكتبه؛ فإنه إشارة إلى مجرّد الإخفاء.

وقد قيل: الإخلاص ما استتر عن الخلق وصفا عن العلائق. وهذا أجمع للمقاصد. وقال المحاسبي: الإخلاص هو إخراج الخلق عن معاملة الرب. وهذا إشارة إلى مجرّد نفي الرياء. وكذلك قول الخوّاص: من شرب من كأس الرئاسة فقد خرج عن إخلاص العبودية.

وقال الحواريون لعيسى عليه السلام: ما الخالص من الأعمال؟ فقال: الذي يعمل لله تعالى لا يحب أن يحمده عليه أحد. وهذا أيضًا تعرّض لترك الرياء وإنما خصه بالذكر لأنه أقوى الأسباب المشوّشة للإخلاص. وقال الجنيد: الإخلاص تصفية العمل من الكدورات.

وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياء، والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله منهما. وقيل: الإخلاص دوام المراقبة ونسيان الحظوظ كلها. وهذا هو البيان الكامل والأقاويل في هذا كثيرة ولا فائدة في تكثير النقل بعد انكشاف الحقيقة.

وإنما البيان الشافي بيان سيد الأوّلين والآخرين ﷺ إذ سئل عن الإخلاص فقال: «أن تقول ربي الله ثم تستقيم كما أمرت» (١). أي لا تعبد هواك ونفسك ولا تعبد إلا ربك وتستقيم في عبادته كما أمرت وهذا إشارة إلى قطع ما سوى الله عن مجرى النظر وهو الإخلاص حقًّا.

بيان درجات الشوائب الآفات المكدرة للإخلاص:

اعلم أن الآفات المشوّشة للإخلاص بعضها جلي وبعضها خفي وبعضها ضعيف مع الجلاء وبعضها قوي مع الخفاء، ولا يفهم اختلاف درجاتها في الخفاء والجلاء إلا بمثال. وأظهر مشوّشات الإخلاص الرياء فلنذكر منه مثالًا.

فنقول: الشيطان يدخل الآفة على المصلي مهما كان مخلصًا في صلاته؛ ثم نظر إليه جماعة أو دخل عليه داخل فيقول له: حسن صلاتك حتى ينظر إليك هذا الحاضر بعين الوقار والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك فتخشع جوارحه، وتسكن أطرافه، وتحسن صلاته؛ وهذا هو الرياء الظاهر؛ ولا يخفى ذلك على المبتدئين من المريدين.

الدرجة الثانية: يكون المريد قد فهم هذه الآفة وأخذ منها حذره فصار لا يطيع الشيطان فيها ولا يلتفت إليه ويستمرّ في صلاته كما كان. فيأتيه في معرض الخير ويقول: أنت متبوع ومقتدي بك ومنظور إليك وما تفعله يؤثر عنك ويتأسى بك غيرك، فيكون لك ثواب أعمالهم إن احسنت وعليك الوزر إن أسأت، فأحسن عملك بين يديه فعساه يقتدى بك في الخشوع وتحسين العبادة وهذا أغمض من الأوّل وقد ينخدع به من لا ينخدع بالأوّل، وهو أيضًا عين الرياء ومبطل للإخلاص، فإنه إن كان يرى الخشوع وحسن العبادة خيرًا لا يرضى لغيره تركه فلم لم يرتض لنفسه ذلك في الخلوة ولا يمكن أن تكون نفس غيره أعز عليه من نفسه؟ فهذا محض التلبيس، بل المقتدى به هو الذي استقام في نفسه واستنار قلبه فانتشر نوره إلى غيره فيكون له ثواب عليه فأما هذا فمحض النفاق والتلبيس، فمن اقتدى به أثيب عليه وأما هو فيطالب بتلبيسه ويعاقب على إظهاره من نفسه ما ليس متصفًا به.

الدرجة الثالثة: وهي أدق مما قبلها؛ أن يجرّب العبد نفسه في ذلك ويتنبه لكيد الشيطان ويعلم أن مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير محض الرياء، ويعلم أن الإخلاص في أن تكون

---

(١) **صحيح**: حديث: سئل عن الإخلاص فقال: «أن تقول: ربي الله ثم تستقيم كما أمرت». لم أره بهذا اللفظ وللترمذي وصححه وابن ماجه من حديث سفيان بن عبد الله الثقفي قلت: يا رسول الله حدثني بأمر أعتصم به قال: «قل ربي الله ثم استقم». وهو عند مسلم بلفظ: قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه أحدا بعدك قال «قل آمنت بالله ثم استقم»، [مسلم: ٣٨].

صلاته في الخلوة مثل صلاته في الملأ، ويستحيي من نفسه ومن ربه أن يتخشع لمشاهدة خلقه تخشعًا زائدًا على عادته، فيقبل على نفسه في الخلوة ويحسن صلاته على الوجه الذي يرتضيه في الملأ، ويصلي في الملأ أيضًا كذلك. فهذا أيضًا من الرياء الغامض لأنه حسن صلاته في الخلوة لتحسن في الملأ فلا يكون قد فرق بينهما، فالتفاته في الخلوة والملأ إلى الخلق. بل الإخلاص أن تكون مشاهدة البهائم لصلاته ومشاهدة الخلق على وتيرة واحدة، فكأنّ نفس هذا ليست تسمح بإساءة الصلاة بين أظهر الناس ثم يستحي من نفسه أن يكون في صورة المرائين، ويظن أن ذلك يزول بأن تستوي صلاته في الخلا والملا وهيهات بل زوال ذلك بأن لا يلتفت إلى الخلق كما لا يلتفت إلى الجمادات في الخلا والملا جميعًا، وهذا من شخص مشغول الهم بالخلق في الملا والخلا جميعًا، وهذا من المكايد الخفية للشيطان.

الدرجة الرابعة: وهي أدق وأخفى؛ أن ينظر إليه الناس وهو في صلاته فيعجز الشيطان عن أن يقول له: اخشع لأجلهم، فإنه قد عرف أنه قد تفطن لذلك فيقول له الشيطان: تفكر في عظمة الله تعالى وجلاله ومن أنت واقف بين يديه واستحي من أن ينظر الله إلى قلبك وهو غافل عنه، فيحضر بذلك قلبه وتخشع جوارحه ويظن أنّ ذلك عين الإخلاص وهو عين المكر والخداع، فإنّ خشوعه لو كان لنظره إلى جلاله لكانت هذه الخطرة تلازمه في الخلوة ولكان لا يختص حضورها بحاجة حضور غيره، وعلامة الأمن من هذه الآفة أن يكون هذا الخاطر مما يألفه في الخلوة كما يألفه في الملأ، ولا يكون حضور الغير هو السبب في حضور الخاطر كما لا يكون حضور البهيمة سببًا فما دام يفرق في أحواله بين مشاهدة إنسان ومشاهدة بهيمة فهو بعد خارج عن صفو الإخلاص مدنس الباطن بالشرك الخفي من الرياء، وهذا الشرك أخفى في قلب ابن آدم من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء [١].

كما ورد في الخبر، ولا يسلم من الشيطان إلا من دق نظره وسعد بعصمة الله تعالى وتوفيقه وهدايته، وإلا فالشيطان ملازم للمتشمرين لعبادة الله تعالى لا يغفل عنهم لحظة حتى يحملهم على الرياء في كل حركة من الحركات حتى في كحل العين وقص الشارب وطيب يوم الجمعة ولبس الثياب، فإنّ هذه سنن في أوقات مخصوصة وللنفس فيها حظ خفي لارتباط نظر الخلق بها ولاستئناس الطبع بها، فيدعوه الشيطان إلى فعل ذلك ويقول هذه سنة لا ينبغي أن تتركها، ويكون انبعاث القلب باطنًا لها لأجل تلك الشهوة الخفية، أو مشوبة بها شوبًا يخرج عن حدّ الإخلاص بسببه، وما لا يسلم عن هذه الآفات كلها فليس بخالص، بل من يعتكف في مسجد معمور نظيف حسن العمارة يأنس إليه الطبع فالشيطان يرغبه فيه ويكثر عليه من فضائل

---

(١) حديث «الشرك أخفى في قلب ابن آدم من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة». تقدم في العلم وفي ذم الجاه والرياء.

الاعتكاف، وقد يكون المحرّك الخفي في سره هو الأنس بحسن صورة المسجد واستراحة الطبع إليه، ويتبين ذلك في ميله إلى أحد المسجدين أو أحد الموضعين إذا كان أحسن من الآخر، وكل ذلك امتزاج بشوائب الطبع وكدورات النفس ومبطل حقيقة الإخلاص لعمري الغش الذي يمزج بخالص الذهب له درجات متفاوتة. فمنها ما يغلب، ومنها ما يقل لكن يسهل دركه. ومنها ما يدق بحيث لا يدركه إلا الناقد البصير. وغش القلب ودغل الشيطان وخبث النفس أغمض من ذلك وأدق كثيرًا.

ولهذا قيل: ركعتان من عالم أفضل من عبادة سنة من جاهل، وأريد به العالم البصير بدقائق آفات الأعمال حتى يخلص عنها، فإنّ الجاهل نظره إلى ظاهر العبادة واغتراره بها كنظر السوادي إلى حمرة الدينار المموّه واستدارته وهو مغشوش زائف في نفسه، وقيراط من الخالص الذي يرتضيه الناقد البصير خير من دينار يرتضيه الغرّ الغبي. فهكذا يتفاوت أمر العبادات بل أشدّ وأعظم. ومداخل الآفات المتطرقة إلى فنون الأعمال لا يمكن حصرها وإحصاؤها فلينتفع بما ذكرناه مثالًا، والفطن يغنيه القليل عن الكثير والبليد لا يغنيه التطويل أيضًا فلا فائدة في التفصيل.

بيان حكم العمل المشوب واستحقاق الثواب به:

اعلم أنّ العمل إذا لم يكن خالصًا لوجه الله تعالى بل امتزج به شوب من الرياء أو حظوظ النفس فقد اختلف الناس في أنّ ذلك هل يقتضي ثوابًا أم يقتضي عقابًا أم لا يقتضي شيئًا أصلًا فلا يكون له ولا عليه؟ أما الذي لم يرد به إلا الرياء فهو عليه قطعًا وهو سبب المقت والعقاب. وأما الخالص لوجه الله تعالى فهو سبب الثواب وإنما النظر في المشوب، وظاهر الأخبار تدل على أنه لا ثواب له [(١)].

وليس تخلو الأخبار عن تعارض فيه. والذي ينقدح لما فيه والعلم عند الله أن ينظر إلى قدر قوّة الباعث. فإن كان الباعث الديني مساويًا للباعث النفسي تقاوما وتساقطا وصار العمل لا له ولا عليه، وإن كان باعث الرياء أغلب وأقوى فهو ليس بنافع وهو مع ذلك مضر ومفض للعقاب. نعم العقاب الذي فيه أخف من عقاب العمل الذي تجرّد للرياء ولم يمتزج به شائبة التقرّب. وإن كان قصد التقرّب أغلب بالإضافة إلى الباعث الآخر فله ثواب بقدر ما فضل من

---

(١) الأخبار التي يدل ظاهرها على أن العمل المشوب لا ثواب له قال: وليس تخلو الأخبار عن تعارض. رواه أبو داود من حديث أبي هريرة: أن رجلا قال يا رسول الله رجل يبتغي الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضا من عرض الدنيا فقال رسول الله ﷺ: «لا أجر له...» الحديث. وللنسائي من حديث أبي أمامة بإسناد حسن: أرأيت رجلا غزا يلتمس الأجر والذكر ما له؟ فقال «لا شيء له» فأعادها - ثلاث مرات - يقول «لا شيء له» ثم قال: «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا وابتغى به وجهه» وللترمذي وقال غريب وابن حبان من حديث أبي هريرة: الرجل يعمل العمل فيسره فإذا اطلع عليه أعجبه قال «له أجران أجر السر وأجر العلانية» وقد تقدم في ذم الجاه والرياء.

قوّة الباعث الديني وهذا لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧-٨] ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا﴾ [النساء:٤٠] فلا ينبغي أن يضيع قصد الخير، بل إن كان غالبًا على قصد الرياء حبط منه القدر الذي يساويه وبقيت زيادة، وإن كان مغلوبًا سقط بسببه شيء من عقوبة القصد الفاسد. وكشف الغطاء عن هذا أنّ الأعمال تأثيرها في القلوب بتأكيد صفاتها. فداعية الرياء من المهلكات وإنما غذاء هذا المهلك وقوّته العمل على وفقه. وداعية الخير من المنجيات وإنما قوتها بالعمل على وفقها. فإذا اجتمعت الصفتان في القلب فهما متضادتان، فإذا عمل على وفق مقتضى الرياء فقد قوّى تلك الصفة، وإذا كان العمل على وفق مقتضى التقرب فقد قوى أيضًا تلك الصفة وأحدهما مهلك والآخر منج، فإن كان تقوية هذا بقدر تقوية الآخر فقد تقاوما. فكان كالمستضر بالحرارة إذا تناول ما يضره ثم تناول من المبردات ما يقاوم قدر قوّته، فيكون بعد تناولهما كأنه لم يتناولهما، وإن كان أحدهما غالبًا لم يخل الغالب عن أثر، فكما لا يضيع مثقال ذرّة من الطعام والشراب والأدوية ولا ينفك عن أثر في الجسد بحكم سنة الله تعالى، فكذلك لا يضيع مثقال ذرّة من الخير والشر ولا ينفك عن تأثيره في إنارة القلب أو تسويده وفي تقريبه من الله أو إبعاده، فإذا جاء بما يقرّبه شبرًا مع ما يبعده شبرًا فقد عاد إلى ما كان فلم يكن له ولا عليه، وإن كان الفعل مما يقرّبه شبرين والآخر يبعده شبرًا واحدًا فضل له لا محالة شبر، وقد قال النبي ﷺ: «أَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا»(١)، فإذا كان الرياء المحض يمحوه الإخلاص المحض عقيبه، فإذا اجتمعا جميعًا فلا بدّ وأن يتدافعا بالضرورة. ويشهد لهذا إجماع الأمة على أن من خرج حاجًا ومعه تجارة صح حجه وأثيب عليه، وقد امتزج به حظ من حظوظ النفس. نعم يمكن أن يقال: إنما يثاب على أعمال الحج عند انتهائه إلى مكة وتجارته غير موقوفة عليه فهو خالص، وإنما المشترك طول المسافة ولا ثواب فيه مهما قصد التجارة. ولكن الصواب أن يقال: مهما كان الحج هو المحرّك الأصلي وكان غرض التجارة كالمعين والتابع فلا ينفك نفس السفر عن ثواب ما.

وعندي: أن الغزاة لا يدركون في أنفسهم تفرقة بين غزو الكفار في جهة تكثر فيها الغنائم وبين جهة لا غنيمة فيها، ويبعد أن يقال: إدراك هذه التفرقة يحبط بالكلية ثواب جهادهم. بل العدل أن يقال: إذا كان الباعث الأصلي والمزعج القوي هو إعلاء كلمة الله تعالى وإنما الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية فلا يحبط به الثواب. نعم لا يساوي ثوابه ثواب من لا يلتفت قلبه إلى الغنيمة أصلًا؛ فإن هذا الالتفات نقصان لا محالة.

فإن قلت: فالآيات والأخبار تدل على أن شوب الرياء محبط للثواب، وفي معناه شوب

(١) حديث «أتبع السيئة الحسنة تمحها». تقدم في رياضة النفس وفي التوبة.

طلب الغنيمة والتجارة وسائر الحظوظ فقد روى طاوس وغيره من التابعين: أن رجلًا سأل النبي ﷺ عمن يصطنع المعروف أو قال يتصدّق فيجب أن يحمد ويؤجر فلم يدر ما يقول له حتى نزلت: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف.١١٠] (١). وقد قصد الأجر والحمد جميعًا. وروى معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: «أَدْنَى الرِّياءِ شِرْكٌ» (٢)، وقال أبو هريرة قال النبي ﷺ: «يُقَالُ لِمَنْ أَشْرَكَ فِي عَمَلِهِ خُذْ أَجْرَكَ مِمَّنْ عَمِلْتَ لَهُ» (٣). وروي عن عبادة: «أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: أَنا أَغْنَى الأَغْنِيَاءِ عَنِ الشِّرْكَةِ مَنْ عَمِلَ لِي عَمَلًا فَأَشْرَكَ مَعِي غَيْرِي وَدَعْتُ نَصِيبِي لِشَرِيكِي» وروى أبو موسى: أن أعرابيًا أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله الرجل يقاتل حمية والرجل يقاتل شجاعة والرجل يقاتل ليرى مكانه فأيهم في سبيل الله فقال ﷺ: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ العُلْيا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (٤). وقال عمر رضي الله عنه: تقولون فلان شهيد ولعله أن يكون قد ملأ دفتي راحلته ورقًا. وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ هَاجَرَ يَبْتَغِي شَيْئًا مِنَ الدُّنْيَا فَهُوَ لَهُ؟» (٥).

فنقول: هذه الأحاديث لا تناقض ما ذكرناه بل المراد بها من لم يرد بذلك إلا الدنيا كقوله: «من هاجر يبتغي شيئًا من الدنيا» وكان ذلك هو الأغلب على همه وقد ذكرنا أن ذلك عصيان وعدوان لا لأن طلب الدنيا حرام ولكن طلبها بأعمال الدين حرام لما فيه من الرياء وتغيير العبادة عن موضعها، وأما لفظ الشركة حيث ورد فمطلق للتساوي، وقد بينا أنه إذا تساوى القصدان تقاوما ولم يكن له ولا عليه، فلا ينبغي أن يرجى عليه ثواب، ثم إن الإنسان عند الشركة أبدًا في خطر فإنه لا يدري أي الأمرين أغلب على قصده فربما يكون عليه وبالًا، ولذلك قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف:١١٠] أي لا يرجى اللقاء مع الشركة التي أحسن أحوالها التساقط، ويجوز أن يقال أيضًا:

منصب الشهادة لا ينال إلا بالإخلاص في الغزو. وبعيد أن يقال: من كانت داعيته الدينية بحيث تزعجه إلى مجرّد الغزو وإن لم يكن غنيمة وقدر على غزو طائفتين من الكفار إحداهما

---

(١) حديث طاوس وعدة من التابعين: أن رجلا سأل النبي ﷺ عمن يصطنع المعروف - أو قال يتصدق - فيحب أن يحمد ويؤجر فنزلت ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ [الكهف: ١١٠]. أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب السنة والحاكم نحوه من رواية طاوس مرسلا وقد تقدم في ذم الجاه والرياء.

(٢) حديث معاذ «أدنى الرياء شرك». أخرجه الطبراني والحاكم وتقدم.

(٣) حديث أبي هريرة «يقال لمن أشرك في عمله خذ أجرك ممن عملت له». تقدم فيه من حديث محمود بن لبيد بنحوه وتقدم فيه حديث أبي هريرة «من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشريكه» وفي رواية مالك في الموطأ «فهو له كله».

(٤) حديث أبي موسى «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله». تقدم فيه.

(٥) حديث ابن مسعود «من هاجر يبتغي شيئا من الدنيا فهو له». تقدم في الباب الذي قبله.

غنية والأخرى فقيرة فمال إلى جهة الأغنياء لإعلاء كلمة الله وللغنيمة لا ثواب له على غزوه البتة، ونعوذ بالله أن يكون الأمر كذلك فإن هذا حرج في الدين ومدخل لليأس على المسلمين، لأن أمثال هذه الشوائب التابعة قط لا ينفك الإنسان عنها إلا على الندور، فيكون تأثير هذا في نقصان الثواب، فأما أن يكون في إحباطه فلا.

نعم الإنسان فيه على خطر عظيم لأنه ربما يظنّ أن الباعث الأقوى هو قصد التقرّب إلى الله ويكون الأغلب على سره الحظ النفسي، وذلك مما يخفى غاية الخفاء. فلا يحصل الأجر إلا بالإخلاص والإخلاص قلما يستيقنه العبد من نفسه وإن بالغ في الاحتياط، فلذلك ينبغي أن يكون أبدًا بعد كمال الاجتهاد مترددًا بين الرد والقبول خائفًا أن تكون في عبادته آفة يكون وبالها أكثر من ثوابها.

وهكذا كان الخائفون من ذوي البصائر، وهكذا ينبغي أن يكون كل ذي بصيرة. ولذلك قال سفيان رحمه الله: لا أعتدّ بما ظهر من عملي. وقال عبد العزيز بن أبي روّاد: جاورت هذا البيت ستين سنة وحججت ستين حجة فما دخلت في شيء من أعمال الله تعالى إلا وحاسبت نفسي فوجدت نصيب الشيطان أوفى من نصيب الله، ليته لا لي ولا علي. ومع هذا فلا ينبغي أن يترك العمل عند خوف الآفة والرياء فإن ذلك منتهى بغية الشيطان منه إذ المقصود أن لا يفوت الإخلاص.

ومهما ترك العمل فقد ضيع العمل والإخلاص جميعًا.

وقد حكي أن بعض الفقراء كان يخدم أبا سعيد الخراز ويخف في أعماله فتكلم أبو سعيد في الإخلاص يومًا يريد إخلاص الحركات فأخذ الفقير يتفقد قلبه عند كل حركة ويطالبه بالإخلاص فتعذر عليه قضاء الحوائج واستضر الشيخ بذلك، فسأله عن أمره فأخبره بمطالبته نفسه بحقيقة الإخلاص وأنه يعجز عنها في أكثر أعماله فيتركها، فقال أبو سعيد: لا تفعل إذ الإخلاص لا يقطع المعاملة فواظب على العمل واجتهد في تحصيل الإخلاص، فما قلت لك اترك العمل وإنما قلت لك أخلص العمل وقد قال الفضيل: ترك العمل بسبب الخلق رياء وفعله لأجل الخلق شرك.

* * *

الباب الثالث في الصدق وفضيلته وحقيقته

فضيلة الصدق:

قال الله تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقال النبي ﷺ: «إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى البِرِّ وَالبِرَّ يَهْدِي إِلَى الجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا وَإِنَّ الكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الفُجُورِ وَالفُجُور يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا» (١)، ويكفي في فضيلة الصدق أن الصدّيق مشتق منه والله تعالى وصف الأنبياء به في معرض المدح والثناء فقال: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٤١] وقال: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤] وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦] وقال ابن عباس: أربع من كنّ فيه فقد ربح؛ الصدق والحياء وحسن الخلق والشكر. وقال بشر بن الحارث: من عامل الله بالصدق استوحش من الناس. وقال أبو عبد الله الرملي رأيت منصور الدينوري في المنام فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي ورحمني وأعطاني ما لم أؤمل، فقلت له: أحسن ما توجه العبد به إلى الله ماذا؟ قال: الصدق وأقبح ما توجه به الكذب. وقال أبو سليمان: اجعل الصدق مطيتك والحق سيفك والله تعالى غاية طلبتك. وقال رجل لحكيم: ما رأيت صادقًا فقال له: لو كنت صادقًا لعرفت الصادقين. وعن محمد بن علي الكتاني قال: وجدنا دين الله تعالى مبنيًا على ثلاثة أركان؛ على الحق والصدق والعدل، فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول. وقال الثوري في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠] قال: هم الذين ادعوا محبة الله تعالى ولم يكونوا بها صادقين. وأوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: يا داود من صدقني في سريرته صدقته عند المخلوقين في علانيته. وصاح رجل في مجلس الشبلي ورمى نفسه في دجلة، فقال الشبلي: إن كان صادقًا فالله تعالى ينجيه كما نجى موسى عليه السلام وإن كان كاذبًا فالله تعالى يغرقه كما أغرق فرعون.

وقال بعضهم: أجمع الفقهاء والعلماء على ثلاث خصال أنها إذا صحت ففيها النجاة ولا يتم بعضها إلا ببعض الإسلام الخالص عن البدعة والهوى، والصدق لله تعالى في الأعمال، وطيب المطعم.

وقال وهب بن منبه: وجدت على حاشية التوراة اثنين وعشرين حرفًا كان صلحاء بني

---

(١) صحيح: حديث «إن الصدق يهدي إلى البر والبر يهدي إلى الجنة». متفق عليه من حديث ابن مسعود وقد تقدم.

إسرائيل يجتمعون فيقرؤونها ويتدارسونها: لا كنز أنفع من العلم، ولا مال أربح من الحلم، ولا حسب أوضع من الغضب، ولا قرين أزين من العمل، ولا رفيق أشين من الجهل، ولا شرف أعز من التقوى، ولا كرم أوفى من ترك الهوى، ولا عمل أفضل من الفكر، ولا حسنة أعلى من الصبر، ولا سيئة أخزى من الكبر، ولا دواء ألين من الرفق ولا داء أوجع من الخرق، ولا رسول أعدل من الحق، ولا دليل أنصح من الصدق، ولا فقر أذل من الطمع، ولا غنى أشقى من الجمع، ولا حياة أطيب من الصحة، ولا معيشة أهنأ من العفة، ولا عبادة أحسن من الخشوع، ولا زهد خير من القنوع، ولا حارس أحفظ من الصمت، ولا غائب أقرب من الموت. وقال محمد بن سعيد المروزي: إذا طلبت الله بالصدق آتاك الله تعالى مرآة بيدك حتى تبصر كل شيء من عجائب الدنيا والآخرة.

وقال أبو بكر الورّاق: احفظ الصدق فيما بينك وبين الله تعالى والرفق فيما بينك وبين الخلق. وقيل لذي النون: هل للعبد إلى صلاح أموره سبيل؟ فقال:

قد بقينا من الذنوب حيارى ... نطلب الصدق ما إليه سبيلُ
فدعاوى الهوى تخف علينا ... وخلاف الهوى علينا ثقيلُ

وقيل لسهل: ما أصل هذا الأمر الذي نحن عليه؟ فقال: الصدق والسخاء والشجاعة. فقيل: زدنا، فقال: التقى والحياء وطيب الغذاء. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبيﷺ سئل عن الكمال فقال: «قَوْلُ الحَقِّ وَالعَمَلُ بِالصِّدْقِ»(١)، وعن الجنيد في قوله تعالى: ﴿لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّـٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾[الأحزاب:٨] قال: يسأل الصادقين عند أنفسهم عن صدقهم عند ربهم، وهذا أمر على خطر.

بيان حقيقة الصدق ومعناه ومراتبه:

اعلم أن لفظ الصدق يستعمل في ستة معان: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كلها، فمن اتصف بالصدق في جميع ذلك فهو صديق لأنه مبالغة في الصدق. ثم هم أيضًا على درجات فمن كان له حظ في الصدق في شيء من الجملة فهو صادق بالإضافة إلى ما فيه صدقه.

الصدق الأول: صدق اللسان وذلك لا يكون إلا في الإخبار أو فيما يتضمن الإخبار وينبه عليه، والخبر إمّا أن يتعلق بالماضي أو بالمستقبل، وفيه يدخل الوفاء بالوعد والخلف فيه. وحق على كل عبد أن يحفظ ألفاظه فلا يتكلم إلا بالصدق، وهذا هو أشهر أنواع الصدق وأظهرها. فمن حفظ لسانه عن الإخبار عن الأشياء على خلاف ما هي عليه فهو صادق ولكن لهذا

(١) حديث ابن عباس: سئل عن الكمال فقال: قول الحق والعمل بالصدق. لم أجده بهذا اللفظ.

الصدق كمالان:

أحدهما: الاحتراز عن المعاريض؛ فقد قيل: في المعاريض مندوحة عن الكذب وذلك لأنها تقوم مقام الكذب، إذ المحذور من الكذب تفهيم الشئ على خلاف ما هو عليه في نفسه، إلا أنّ ذلك مما تمس إليه الحاجة وتقتضيه المصلحة في بعض الأحوال وفي تأديب الصبيان والنسوان ومن يجري مجراهم وفي الحذر عن الظلمة وفي قتال الأعداء والاحتراز عن اطلاعهم على أسرار الملك، فمن اضطرّ إلى شيء من ذلك فصدقه فيه أن يكون نطقه فيه لله فيما يأمره الحق به ويقتضيه الدين، فإذا نطق به فهو صادق وإن كان كلامه مفهمًا غير ما هو عليه، لأنّ الصدق ما أريد لذاته بل للدلالة على الحق والدعاء إليه فلا ينظر إلى صورته بل إلى معناه، نعم في مثل هذا الموضع ينبغي أن يعدل إلى المعاريض ما وجد إليه سبيلًا، كان رسول الله ﷺ إذا توجه إلى سفر ورّى بغيره [(١)]، وذلك كي لا ينتهي الخبر إلى الأعداء فيقصد، وليس هذا من الكذب في شيء، قال رسول الله ﷺ: «لَيْسَ بِكَذَّابٍ مَنْ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَالَ خَيْرًا أَوْ أَنْمَى خَيْرًا» [(٢)]، ورخص في النطق على وفق المصلحة في ثلاثة مواضع: من أصلح بين اثنين، ومن كان له زوجتان، ومن كان في مصالح الحرب. والصدق هاهنا يتحوّل إلى النية فلا يراعى فيه إلا صدق النية وإرادة الخير، فمهما صح قصده وصدقت نيته وتجرّدت للخير إرادته صار صادقًا وصديقًا كيفما كان لفظه، ثم التعريض فيه أولى. وطريقه ما حكي عن بعضهم، أنه كان يطلبه بعض الظلمة وهو في داره فقال لزوجته: خطي بأصبعك دائرة وضعي الأصبع على الدائرة وقولي ليس هو هاهنا، واحترز بذلك عن الكذب ودفع الظالم عن نفسه، فكان قوله صدق وأفهم الظالم أنه ليس في الدار. فالكمال الأول في اللفظ أن يحترز عن صريح اللفظ وعن المعاريض أيضًا إلا عند الضرورة.

والكمال الثاني: أن يراعي معنى الصدق في ألفاظه التي يناجي بها ربه كقوله: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] فإن قلبه إن كان منصرفًا عن الله تعالى مشغولًا بأماني الدنيا وشهواته فهو كذب. وكقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وقوله: أنا عبد الله، فإنه إذا لم يتصف بحقيقة العبودية وكان له مطلب سوى الله لم يكن كلامه صدقًا، ولو طولب يوم القيامة بالصدق في قوله: أنا عبد الله، لعجز تحقيقه فإنه إن كان عبدًا لنفسه أو عبدًا لدنيا أو عبدًا لشهواته لم يكن صادقًا في قوله.

وكل ما تقيد العبد به فهو عبد له كما قال عيسى عليه السلام: يا عبيد الدنيا وقال نبينا

---

(١) صحيح: حديث كان إذا أراد سفرا وَرّى بغيره. متفق عليه من حديث كعب بن مالك، [البخاري: ٢٩٤٨، مسلم: ٢٦٣٧].

(٢) حديث «ليس بكذاب من أصلح بين اثنين فقال خيرا أو أنمى خيرا». متفق عليه من حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وقد تقدم.

ﷺ: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ تَعِسَ عَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الحُلَّةِ وَعَبْدُ الخَمِيصَةِ» (١)، فسمي كل من تقيد قلبه بشيء عبدًا له.

وإنما العبد الحق لله عز وجل من أعتق أوّلًا من غير الله تعالى فصار حرًّا مطلقًا، فإذا تقدّمت هذه الحرّية صار القلب فارغًا فحلت فيه العبودية لله فتشغله بالله وبمحبته وتقيد باطنه وظاهره بطاعته فلا يكون له مراد إلا الله تعالى، ثم تجاوز هذا إلى مقام آخر أسنى منه يسمى الحرّية وهو أن يعتق أيضًا عن إرادته لله من حيث هو بل يقنع بما يريد الله له من تقريب أو إبعاد فتفنى إرادته في إرادة الله تعالى. وهذا عبد عتق عن غير الله فصار حرًّا، ثم عاد وعتق عن نفسه فصار حرًّا. وصار مفقودًا لنفسه موجودًا لسيده ومولاه إن حرّكه تحرك وإن سكنه سكن وإن ابتلاه رضي، لم يبق فيه متسع لطلب والتماس واعتراض، بل هو بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل وهذا منتهى الصدق في العبودية لله تعالى. فالعبد الحق هو الذي وجوده لمولاه لا لنفسه وهذه درجة الصدّيقين. وأما الحرّية عن غير الله فدرجات الصادقين، وبعدها تتحقق العبودية لله تعالى، وما قبل هذا فلا يستحق صاحبه أن يسمى صادقًا ولا صديقًا: فهذا هو معنى الصدق في القول.

الصدق الثاني: في النية والإرادة ويرجع ذلك إلى الإخلاص وهو أن لا يكون له باعث في الحركات والسكنات إلا الله تعالى، فإن مازجه شوب من حظوظ النفس بطل صدق النية وصاحبه يجوز أن يسمى كاذبًا كما روينا في فضيلة الإخلاص من حديث الثلاثة حين يسأل العالم ما عملت فيما علمت؟ فقال: فعلت كذا وكذا، فقال الله تعالى: كذبت بل أردت أن يقال فلان عالم فإنه (٢) لم يكذبه ولم يقل له لم تعمل ولكنه كذبه في إرادته ونيته. وقد قال بعضهم: الصدق صحة التوحيد في القصد. وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] وقد قالوا إنك لرسول الله وهذا صدق، ولكن كذبهم لا من حيث نطق اللسان بل من حيث ضمير القلب وكان التكذيب يتطرّق إلى الخبر.

وهذا القول يتضمن إخبارًا بقرينة الحال إذ صاحبه يظهر من نفسه أن يعتقد ما يقول فكذب في دلالته بقرينة الحال على ما في قلبه، فإنه كذب في ذلك ولم يكذب فيما يلفظ به، فيرجع أحد معاني الصدق إلى خلوص النية وهو الإخلاص، فكل صادق فلا بدّ وأن يكون مخلصًا.

الصدق الثالث: صدق العزم؛ فإن الإنسان قد يقدّم العزم على العمل فيقول في نفسه: إن رزقني الله مالًا تصدّقت بجميعه، أو بشطره، أو إن لقيت عدوًّا في سبيل الله تعالى قاتلت ولم

---

(١) صحيح: حديث «تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم وعبد الحلة وعبد الخميصة». أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٢٨٨٧].

(٢) حديث الثلاثة: حين سأل العالم ماذا علمت فيما عملت؟. تقدم.

أبال وإن قتلت، وإن أعطاني الله تعالى ولاية عدلت فيها ولم أعص الله تعالى بظلم وميل إلى خلق. فهذه العزيمة قد يصادفها من نفسه وهي عزيمة جازمة صادقة، وقد يكون في عزمه نوع ميل وتردد وضعف يضاد الصدق في العزيمة، فكان الصدق هاهنا عبارة عن التمام والقوّة كما يقال: لفلان شهوة صادقة.

ويقال: هذا المريض شهوته كاذبة، مهما لم تكن شهوته عن سبب ثابت قوي أو كانت ضعيفة، فقد يطلق الصدق ويراد به هذا المعنى. والصادق والصديق هو الذي تصادف عزيمته في الخيرات كلها قوّة تامة ليس فيها ميل ولا ضعف ولا تردد: بل تسخو نفسه أبدًا بالعزم المصمم الجازم على الخيرات وهو كما قال عمر رضي الله عنه: لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر رضي الله عنه فإنه قد وجد من نفسه العزم الجازم، والمحبة الصادقة بأنه لا يتأمر مع وجود أبي بكر رضي الله عنه، وأكد ذلك بما ذكره من القتل.

ومراتب الصدّيقين في العزائم تختلف؛ فقد يصادف العزم ولا ينتهي به إلى أن يرضى بالقتل فيه ولكن إذا خلي ورأيه لم يقدّم، ولو ذكر له حديث القتل لم ينقض عزمه، بل في الصادقين والمؤمنين من لو خير بين أن يقتل هو أو أبو بكر كانت حياته أحب من حياة أبي بكر الصدّيق.

الصدق الرابع: في الوفاء بالعزم، فإنّ النفس قد تسخو بالعزم في الحال إذ لا مشقة في الوعد والعزم والمؤنة فيه خفيفة، فإذا حقت الحقائق وحصل التمكن وهاجت الشهوات انحلت العزيمة وغلبت الشهوات ولم يتفق الوفاء بالعزم، وهذا يضاد الصدق فيه، ولذلك قال الله تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] فقد روي عن أنس: أن عمه أنس بن النضر لم يشهد بدرًا مع رسول الله ﷺ فشق ذلك على قلبه وقال: أوّل مشهد شهده رسول الله ﷺ غبت عنه أما والله لئن أراني الله مشهدًا مع رسول الله ﷺ ليرين الله ما أصنع قال: فشهد أُحدًا في العام القابل فاستقبله سعد بن معاذ فقال: يا أبا عمرو إلى أين؟ فقال: واها لريح الجنة إني أجد ريحها دون أُحُد. فقاتل حتى قتل فوجد في جسده بضع وثمانون ما بين رمية وضربة وطعنة فقالت أخته بنت النضر: ما عرفت أخي إلا ببنانه، فنزلت هذه الآية: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣][1].

ووقف رسول الله ﷺ على مصعب بن عمير وقد سقط على وجهه يوم أُحُد شهيدًا وكان صاحب لواء رسول الله ﷺ فقال عليه السلام: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن

(١) **صحيح**: حديث أنس: أن عمه أنس بن النضر لم يشهد بدرا مع رسول الله ﷺ فشق ذلك على قلبه. أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي في الكبرى وهو عند البخاري مختصرا إن هذه الآية نزلت في أنس بن النضير، [البخاري: ٤٠٤٨].

قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ﴾ [الأحزاب ٢٣] (١). وقال فضالة بن عبيد: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشُّهَدَاءُ أَرْبَعَةٌ: رَجُلٌ مُؤْمِنٌ جَيِّدُ الإِيمَانِ لَقِيَ العَدُوَّ، فَصَدَقَ اللَّهَ حَتَّى قُتِلَ فَذلِكَ الَّذِي يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَعْيُنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ هكَذَا، وَرَفَعَ رَأْسَهُ حَتّى وقعت قلنسوته قال الراوي: فلا أدري قلنسوة عمر أو قلنسوة رسول الله ﷺ، وَرَجُلٌ جَيِّدُ الإيمان إذا لقي العَدُوَّ فَكَأَنَّمَا يُضْرَبُ وَجْهُهُ بِشَوْكِ الطَّلْحِ أتاهُ سَهْمٌ غَائِرٌ فَقَتَلَهُ فَهُوَ فِي الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ، وَرَجُلٌ مُؤْمِنٌ خَلَطَ عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا لَقِيَ العَدُوَّ فَصَدَقَ اللَّهَ حَتَّى قُتِلَ فَذلِكَ في الدَّرَجَةِ الثَّالِثَةِ، وَرَجُلٌ أَسْرَفَ عَلَى نَفْسِهِ لَقِيَ العَدُوَّ فَصَدَقَ اللَّهَ حَتَّى قُتِلَ فَذَاكَ فِي الدَّرَجَةِ الرَّابِعَةِ» (٢)، وقال مجاهد: رجلان خرجا على ملأ من الناس قعود فقالا إن رزقنا الله تعالى مالًا لنتصدّقن فبخلوا به فنزلت: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [التوبة :٧٥] وقال بعضهم: إنما هو شيء نووه في أنفسهم لم يتكلموا به فقال: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٥-٧٧] فجعل العزم عهدًا وجعل الخلف فيه كذبًا والوفاء به صدقًا. وهذا الصدق أشدّ من الصدق الثالث، فإنّ الناس قد تسخو بالعزم ثم تكيع عند الوفاء لشدّته عليها ولهيجان الشهوة عند التمكن وحصول الأسباب. ولذلك استثنى عمر رضي الله عنه فقال: لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر. اللهم إلا أن تسوّل لي نفسي عند القتل شيئًا لا أجده الآن لأني لا آمن أن يثقل عليها ذلك فتتغير عن عزمها. أشار بذلك إلى شدّة الوفاء بالعزم. وقال أبو سعيد الخرّاز: رأيت في المنام كأن ملكين نزلا من السماء فقالا لي: ما الصدق؟ قلت: الوفاء بالعهد، فقالا لي: صدقت، وعرجا إلى السماء.

الصدق الخامس: في الأعمال، وهو أن يجتهد حتى لا تدل أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتصف هو به، لا بأن يترك الأعمال ولكن بأن يستجرّ الباطن إلى تصديق الظاهر، وهذا مخالف ما ذكرناه من ترك الرياء لأن المرائي هو الذي يقصد ذلك، ورب واقف على هيئة الخشوع في صلاته ليس يقصد به مشاهدة غيره ولكن قلبه غافل عن الصلاة، فمن ينظر إليه يراه قائمًا بين يدي الله تعالى وهو بالباطن قائم في السوق بين يدي شهوة من شهواته فهذه

---

(١) حديث: وقف على مصعب بن عمير وقد سقط على وجهه يوم أحد شهيدا وقرأ هذه الآية ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ﴾ [الأحزاب: ٢٣-٢٤] أخرجه أبو نعيم في الحلية من رواية عبيد بن عمير مرسلا.

(٢) ضعيف: حديث فضالة بن عبيد عن عمر بن الخطاب «الشهداء أربعة». أخرجه الترمذي وقال حسن، [الترمذي: ١٦٤٤، وانظر ضعيف الجامع: ٣٤٤٦].

أعمال تعرب بلسان الحال عن الباطن إعرابًا هو فيه كاذب وهو مطالب بالصدق في الأعمال وكذلك قد يمشي الرجل على هيئة السكون والوقار وليس باطنه موصوفًا بذلك الوقار، فهذا غير صادق في عمله وإن لم يكن ملتفتًا إلى الخلق ولا مرائيًا إياهم، ولا ينجو من هذا إلا باستواء السريرة والعلانية بأن يكون باطنه مثل ظاهره أو خيرًا من ظاهره. ومن خيفة ذلك اختار بعضهم تشويش الظاهر ولبس ثياب الأشرار كيلا يظن به الخير بسبب ظاهره فيكون كاذبًا في دلالة الظاهر على الباطن.

إذن مخالفة الظاهر للباطن إن كانت عن قصد سميت رياء ويفوت بها الإخلاص؛ وإن كانت عن غير قصد فيفوت بها الصدق.

ولذلك قال رسول الله ﷺ: «اللَّهُمَّ اجْعَل سَرِيرَتِي خَيْرًا مِنْ عَلانِيَتِي وَاجْعَل عَلانِيَتِي صَالِحَةً» (١). وقال يزيد بن الحارث: إذا استوت سريرة العبد وعلانيته فذلك النصف، وإن كانت سريرته أفضل من علانيته فذلك الفضل، وإن كانت علانيته أفضل من سريرته فذلك الجور. وأنشدوا:

إذا السرّ والإعلان في المؤمن استوى ... فقد عزّ في الدارين واستوجب الثنا
فإن خالف الإعلان سرًا فما له ... على سعيه فضلٌ سوى الكدّ والعنا
فما خالص الدينار في السوق نافقٌ ... ومغشوشه المردود لا يقتضي المنا

وقال عطية بن عبد الغافر: إذا وافقت سريرة المؤمن علانيته باهى الله به الملائكة يقول هذا عبدي حقًا.

وقال معاوية بن قرة: من يدلني على بكّاء بالليل بسّام بالنهار. وقال عبد الواحد بن زيد: كان الحسن إذا أمر بشي كان من أعمل الناس به وإذا نهى عن شيء كان من أترك الناس له. ولم أر أحدًا قط أشبه سريرة بعلانية منه.

وكان أبو عبد الرحمن الزاهد يقول: إلهي عاملت الناس فيما بيني وبينهم بالأمانة، وعاملتك فيما بيني وبينك بالخيانة، ويبكي. وقال أبو يعقوب النهرجوري: الصدق موافقة الحق في السر والعلانية.

فإذن مساواة السريرة للعلانية أحد أنواع الصدق.

الصدق السادس: وهو أعلى الدرجات وأعزها؛ الصدق في مقامات الدين، كالصدق في الخوف والرجاء والتعظيم والزهد والرضا والتوكل والحب وسائر هذه الأمور. فإن هذه الأمور لها مباد ينطلق الاسم بظهورها، ثم لها غايات وحقائق والصادق المحقق من نال حقيقتها، وإذا غلب الشيء وتمت حقيقته سمي صاحبه صادقًا فيه، كما يقال: فلان صدق القتال.

---

(١) حديث «اللهم اجعل سريرتي خيرا من علانيتي واجعل علانيتي صالحة». تقدم ولم أجده.

ويقال: هذا هو الخوف الصادق، وهذه هي الشهوة الصادقة. وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات:١٥]وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ [البقرة:١٧٧] وسئل أبو ذرّ عن الإيمان فقرأ هذه الآية فقيل له: سألناك عن الإيمان؟ فقال: سألت رسول الله ﷺعن الإيمان فقرأ هذه الآية (١).

ولنضرب للخوف مثلًا: فما من عبد يؤمن بالله واليوم الآخر إلا وهو خائف من الله خوفًا ينطلق عليه الاسم، ولكنه خوف غير صادق أي غير بالغ درجة الحقيقة، أما تراه إذا خاف. سلطانًا أو قاطع طريق في سفر كيف يصفر لونه وترتعد فرائصه ويتنغص عليه عيشه ويتعذر عليه أكله ونومه وينقسم عليه فكره، حتى لا ينتفع به أهله وولده، وقد ينزعج عن الوطن فيستبدل بالأنس الوحشة، وبالراحة التعب والمشقة والتعرض للأخطار، كل ذلك خوفًا من درك المحذور. ثم إنه يخاف النار ولا يظهر عليه شيء من ذلك عند جريان معصية عليه. ولذلك قال ﷺ «لَمْ أَرَ مِثْلَ النَّارِ نَامَ هَارِبُهَا وَلا مِثْلَ الجَنَّةِ نَامَ طَالِبُهَا» (٢)، فالتحقيق في هذه الأمور عزيز جدًا ولا غاية لهذه المقامات حتى ينال تمامها، ولكن لكل عبد منه حظ بحسب حاله إما ضعيف وإما قوي، فإذا قوي سمي صادقًا فيه، فمعرفة الله تعالى وتعظيمه والخوف منه لا نهاية لها.

ولذلك قال النبي ﷺلجبريل عليه السلام: «أَحِبُّ أَنْ أَرَاكَ فِي صُورَتِكَ الَّتِي هِيَ صُورَتُكَ» فقال لا تطيق ذلك قال: «بل أرني» فواعده البقيع في ليل مقمرة فأتاه فنظر النبي ﷺفإذا هو به قد سدّ الأفق يعني جوانب السماء فوقع النبي مغشيًا عليه فأفاق وقد عاد جبريل لصورته الأول، فقال النبي ﷺ «ما ظننت أن أحدًا من خلق الله هكذا» قال: وكيف لو رأيت إسرافيل؟ إن العرش لعلى كاهله، وإن رجليه قد مرقتا تحت تخوم الأرض السفلى وإنه ليتصاغر من عظمة الله حتى يصير كالوصع (٣).

يعني كالعصفور الصغير، فانظر ما الذي يغشاه من العظمة والهيبة حتى يرجع إلى ذلك الحد؟ وسائر الملائكة ليسوا كذلك لتفاوتهم في المعرفة فهذا هو الصدق في التعظيم.

وقال جابر قال رسول الله ﷺ: «مررت ليلة أسري بي وجبريل بالملأ الأعلى كالحلس

---

(١) حديث أبي ذر: سألته عن الإيمان فقرأ قوله تعالى ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧]إلى قوله ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾، رواه محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة بأسانيد منقطعة لم أجد له إسنادا.

(٢) حديث «لم أر مثل النار نام هاربها ولا مثل الجنة نام طالبها». تقدم.

(٣) حديث: قال لجبريل: «أحب أن أراك في صورتك التي هي صورتك» فقال: لا تطيق ذلك. تقدم في كتاب الرجاء والخوف أخصر من هذا، والذي ثبت في الصحيح أنه رأى جبريل في صورته مرتين.

البالي من خشية الله تعالى»[(١)]. يعني الكساء الذي يلقى على ظهر البعير، وكذلك الصحابة كانوا خائفين وما كانوا بلغوا خوف رسول الله ﷺ، ولذلك قال ابن عمر رضي الله عنهما: لن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تنظر الناس كلهم حمقى في دين الله. وقال مطرف: ما من الناس أحد إلا وهو أحمق فيما بينه وبين ربه إلا أن بعض الحمق أهون من بعض، وقال النبي ﷺ: «لا يَبْلُغُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الإِيمَانِ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى النَّاسِ كَالأَبَاعِرِ فِي جَنْبِ اللَّهِ ثُمَّ يرْجِع إِلَى نَفْسِهِ فَيَجِدُها أَحْقَرَ حَقِيرٍ»[(٢)]، فالصادق إذن في جميع هذه المقامات عزيز. ثم درجات الصدق لا نهاية لها وقد يكون للعبد صدق في بعض الأمور دون بعض، فإن كان صادقًا في الجميع فهو الصديق حقًا. قال سعد بن معاذ: ثلاثة أنا فيهنّ قوي وفيما سواهن ضعيف؛ ما صليت صلاة منذ أسلمت فحدّثت نفسي حتى أفرغ منها، ولا شيعت جنازة فحدّثت نفسي ما هي قائلة وما هو مقول لها حتى يفرغ من دفنها، وما سمعت رسول الله ﷺ يقول قولًا إلا علمت أنه حق، فقال ابن المسيب: ما ظننت أنّ هذه الخصال تجتمع إلا في النبي عليه السلام. فهذا صدق في هذه الأمور، وكم قوم من جلة الصحابة قد أدوا الصلاة واتبعوا الجنائز ولم يبلغوا هذا المبلغ؟ فهذه هي درجات الصدق ومعانيه، والكلمات المأثورة عن المشايخ في حقيقة الصدق في الأغلب، لا تتعرض إلا لآحاد هذه المعاني نعم قد قال أبو بكر الوراق الصدق ثلاثة صدق التوحيد وصدق الطاعة وصدق المعرفة. فصدق التوحيد لعامة المؤمنين قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾[الحديد:١٩] وصدق الطاعة لأهل العلم والورع، وصدق المعرفة لأهل الولاية الذين هم أوتاد الأرض وكل هذا يدور على ما ذكرناه في الصدق السادس، ولكنه ذكر أقسام ما فيه الصدق وهو أيضًا غير محيط بجميع الأقسام وقال جعفر الصادق: الصدق هو المجاهدة وأن لا تختار على الله غيره كما لم يختر عليك غيرك فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾[الحج:٧٨] وقيل: أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام: إني إذا أحببت عبدًا ابتليته ببلايا لا تقوم لها الجبال لأنظر كيف صدقه، فإن وجدته صابرًا اتخذته وليًا وحبيبًا، وإن وجدته جزوعًا يشكوني إلى خلقي خذلته ولا أبالي. فإذن من علامات الصدق كتمان المصائب والطاعات جميعًا وكراهة اطلاع الخلق عليها.

تم كتاب الصدق والإخلاص، يتلوه كتاب المراقبة والمحاسبة، والحمد لله.

---

(١) صحيح: حديث «مررت ليلة أسرى بي وجبريل بالملأ الأعلى كالحلس البالي من خشية الله تعالى». أخرجه محمد بن نصر في كتاب تعظيم قدر الصلاة والبيهقي في دلائل النبوة من حديث أنس وفيه الحارث بن عبيد الإيادي ضعفه الجمهور وقال البيهقي ورواه حماد بن سلمة عن أبي عمران الجوني عن محمد بن عمير بن عطارد وهذا مرسل، [انظر الصحيحة: ٢٢٨٩].

(٢) حديث «لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتى ينظر إلى الناس كالأباعر في جنب الله ثم يرجع إلى نفسه فيجدها أحقر حقير». لم أجد له أصلا في حديث مرفوع.

كتاب المراقبة والمحاسبة

وهو الكتاب الثامن من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل جارحة بما اجترحت، المطلع على ضمائر القلوب إذا هجست، الحسيب على خواطر عباده إذا اختلجت، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السموات والأرض تحرّكت أو سكنت، المحاسب على النقير والقطمير والقليل والكثير من الأعمال وإن خفيت، المتفضل بقبول طاعات العباد وإن صغرت، المتطوّل بالعفو عن معاصيهم وإن كثرت، وإنما يحاسبهم لتعلم كل نفس ما أحضرت وتنظر فيما قدّمت وأخرت، فتعلم أنه لولا لزومها للمراقبة والمحاسبة في الدنيا لشقيت في صعيد القيامة وهلكت، وبعد المجاهدة والمحاسبة والمراقبة لولا فضله بقول بضاعتها المزجاة لخابت وخسرت، فسبحان من عمت نعمته كافة العباد وشملت، واستغرقت رحمته الخلائق في الدنيا والآخرة وغمرت، فبنفحات فضله اتسعت القلوب للإيمان وانشرحت، وبيمن توفيقه تقيدت الجوارح بالعبادات وتأدبت، وبحسن هدايته انجلت عن القلوب ظلمات الجهل وانقشعت، وبتأييده ونصرته انقطعت مكائد الشيطان واندفعت، وبلطف عنايته تترجح كفة الحسنات إذا ثقلت، وبتيسيره تيسرت من الطاعات ما تيسرت، فمنه العطاء والجزاء والإبعاد والإدناء والإسعاد والإشقاء والصلاة والسلام على محمد سيد الأنبياء وعلى آله سادة الأصفياء وعلى أصحابه قادة الأتقياء.

أما بعد: فقد قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓا۟ ۚ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة: ٦] وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٦-٨] وقال تعالى: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۖ وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ﴾ [آل عمران: ٣٠] وقال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٥] فعرف أرباب البصائر من جملة العباد أنّ الله تعالى لهم بالمرصاد، وأنهم

سيناقشون في الحساب ويطالبون بمثاقيل الذرّ من الخطرات واللحظات، وتحققوا أنه لا ينجيهم من هذه الأخطار إلا لزوم المحاسبة وصدق المراقبة ومطالبة النفس في الأنفاس والحركات ومحاسبتها في الخطرات واللحظات، فمن حاسب نفسه قبل أن يحاسب خف في القيامة حسابه وحضر عند السؤال جوابه وحسن منقلبه ومآبه، ومن لم يحاسب نفسه دامت حسراته وطالت في عرصات القيامة وقفاته وقادته إلى الخزي والمقت سيئاته، فلما انكشف لهم ذلك علموا أنه لا ينجيهم منه إلا طاعة الله وقد أمرهم بالصبر والمرابطة فقال عز من قائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] فرابطوا أنفسهم أولًا بالمشارطة، ثم بالمراقبة، ثم بالمحاسبة، ثم بالمعاقبة، ثم بالمجاهدة، ثم بالمعاتبة. فكانت لهم في المرابطة ست مقامات، ولا بدّ من شرحها وبيان حقيقتها وفضيلتها وتفصيل الأعمال فيها وأصل ذلك المحاسبة، ولكن كل حساب فبعد مشارطة ومراقبة ويتبعه عند الخسران المعاتبة والمعاقبة، فلنذكر شرح هذه المقامات وبالله التوفيق.

المقام الأوّل من المرابطة: المشارطة:

اعلم أنّ مطالب المتعاملين في التجارات المشتركين في البضائع عند المحاسبة سلامة الربح وكما أنّ التاجر يستعين بشريكه فيسلم إليه المال حتى يتجر ثم يحاسبه، فكذلك العقل هو التاجر في طريق الآخرة وإنما مطلبه وربحه تزكية النفس لأن بذلك فلاحها قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩-١٠] وإنما فلاحها بالأعمال الصالحة. والعقل يستعين بالنفس في هذه التجارة إذ يستعملها ويستسخرها فيما يزكيها كما يستعين التاجر بشريكه وغلامه الذي يتجر في ماله، وكما أنّ الشريك يصير خصمًا منازعًا يجاذبه في الربح فيحتاج إلى أن يشارطه أوّلًا ويراقبه ثانيًا ويحاسبه ثالثًا ويعاقبه أو يعاتبه رابعًا؛ فكذلك العقل يحتاج إلى مشارطة النفس أوّلًا فيوظف عليها الوظائف ويشرط عليها الشروط ويرشدها إلى طريق الفلاح ويجزم عليها الأمر بسلوك تلك الطرق، ثم لا يغفل عن مراقبتها لحظة، فإنه لو أهملها لم ير منها إلا الخيانة وتضييع رأس المال كالعبد الخائن إذا خلا له الجوّ وانفرد بالمال. ثم بعد الفراغ ينبغي أن يحاسبها ويطالبها بالوفاء بما شرط عليها فإن هذه تجارة ربحها بالفردوس الأعلى وبلوغ سدرة المنتهى مع الأنبياء والشهداء، فتدقيق الحساب في هذا مع النفس أهم كثيرًا من تدقيقه في أرباح الدنيا مع أنها محتقرة بالإضافة إلى نعيم العقبى، ثم كيفما كانت فمصيرها إلى التصرم والانقضاء، ولا خير في خير لا يدوم بل شر لا يدوم خير من خير لا يدوم، لأن الشر الذي لا يدوم إذا انقطع بقي الفرح بانقطاعه دائمًا وقد انقضى الشر، والخير الذي لا يدوم يبقى الأسف على انقطاعه دائمًا وقد انقضى الخير. ولذلك قيل:

أشدّ الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا

فحتم على كل ذي حزم آمن بالله واليوم الآخر أن لا يغفل عن محاسبة نفسه والتضييق

عليها في حركاتها وسكناتها وخطراتها وخطواتها. فإن كل نفس من أنفاس العمر جوهرة نفيسة لا عوض لها يمكن أن يشتري بها كنز من الكنوز لا يتناهى نعيمه أبد الآباد، فانقباض هذه الأنفاس ضائعة أو مصروفة إلى ما يجلب الهلاك خسران عظيم هائل لا تسمح به نفس عاقل، فإذا أصبح العبد وفرغ من فريضة الصبح ينبغي أن يفرّغ قلبه ساعة لمشارطة النفس كما أن التاجر عند تسليم البضاعة إلى الشريك العامل يفرغ المجلس لمشارطته، فيقول للنفس: ما لي بضاعة إلا العمر ومهما فني فقد فني رأس المال ووقع اليأس عن التجارة وطلب الربح، وهذا اليوم الجديد قد أمهلني الله فيه وأنسأ في أجلي وأنعم علي به ولو توفاني لكنت أتمنى أن يرجعني إلى الدنيا يومًا واحدًا حتى أعمل فيه صالحًا، فاحسبي أنك قد توفيت ثم قد رددت فإياك ثم إياك أن تضيعي هذا اليوم فإنّ كل نفس من الأنفاس جوهرة لا قيمة لها، واعلمي يا نفس أنّ اليوم والليلة أربع وعشرون ساعة، وقد ورد في الخبر: «أنه ينشر للعبد بكل يوم وليلة أربع وعشرون خزانة مصفوفة، فيفتح لها منها خزانة فيراها مملوءة نورًا من حسناته التي عملها في تلك الساعة فيناله من الفرح والسرور والاستبشار بمشاهدة تلك الأنوار التي هي وسيلته عند الملك الجبار ما لو وزع على أهل النار لأدهشهم ذلك الفرح عن الإحساس بألم النار، ويفتح له خزانة أخرى سوداء مظلمة يفوح نتنها ويغشاه ظلامها وهي الساعة التي عصى فيها فيناله من الهول والفزع ما لو قسم على أهل الجنة لتنغص عليهم نعيمها ويفتح له خزانة أخرى فارغة ليس فيها ما يسره ولا ما يسوءه»[1]، وهي الساعة التي نام فيها أو غفل أو اشتغل بشيء من مباحات الدنيا فيتحسر على خلوها ويناله من غبن ذلك ما ينال القادر على الربح الكثير والملك الكبير إذا أهمله وتساهل فيه حتى فاته، وناهيك به حسرة وغبنًا، وهكذا تعرض عليه خزائن أوقاته طول عمره فيقول لنفسه: اجتهدي اليوم في أن تعمري خزانتك ولا تدعيها فارغة عن كنوزك التي هي أسباب ملكك ولا تميلي إلى الكسل والدعة والاستراحة فيفوتك من درجات عليين ما يدركه غيرك وتبقى عندك حسرة لا تفارقك وإن دخلت الجنة، فألم الغبن وحسرته لا يطاق وإن كان دون ألم النار. وقد قال بعضهم: هب أنّ المسيء قد عفي عنه أليس قد فاته ثواب المحسنين؟ أشار به إلى الغبن والحسرة وقال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ [التغابن: ٩] فهذه وصيته لنفسه في أوقاته.

ثم ليستأنف لها وصية في أعضائه السبعة وهي العين والأذن واللسان والبطن والفرج واليد والرجل، وتسليمها إليها فإنها رعايا خادمة لنفسه في هذه التجارة وبها تتم أعمال هذه التجارة. وإنّ لجهنم سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم، وإنما تتعين تلك الأبواب لمن عصى الله تعالى بهذه الأعضاء، فيوصيها بحفظها عن معاصيها.

---

(١) حديث «ينشر للعبد بكل يوم وليلة أربع وعشرون خزانة مصفوفة». الحديث بطوله لم أجد له أصلا.

أما العين: فيحفظها عن النظر إلى وجه من ليس له بمحرم، أو إلى عورة مسلم، أو النظر إلى مسلم بعين الاحتقار، بل عن كل فضول مستغنى عنه، فإنّ الله تعالى يسأل عبده عن فضول النظر كما يسأله عن فضول الكلام، ثم إذا صرفها عن هذا لم تقنع به حتى يشغلها بما فيه تجارتها وربحها؛ وهو ما خلقت له من النظر إلى عجائب صنع الله بعين الاعتبار، والنظر إلى أعمال الخير للاقتداء، والنظر في كتاب الله وسنّة رسوله ومطالعة كتب الحكمة للاتعاظ والاستفادة.

وهكذا ينبغي أن يفصل الأمر عليها في عضو عضو لا سيما اللسان والبطن.

أما اللسان: فلأنه منطلق بالطبع ولا مؤنة عليه في الحركة وجنايته عظيمة بالغيبة والكذب والنميمة وتزكية النفس ومذمة الخلق والأطعمة واللعن والدعاء على الأعداء والمماراة في الكلام وغير ذلك مما ذكرناه في كتاب آفات اللسان فهو بصدد ذلك كله مع أنه خلق للذكر والتذكير وتكرار العلم والتعليم وإرشاد عباد الله إلى طريق الله وإصلاح ذات البين وسائر خيراته فليشترط على نفسه أن لا يحرّك اللسان طول النهار إلا في الذكر: فنطق المؤمن ذكر ونظره عبرة وصمته فكرة و: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق:١٨].

وأما البطن: فيكلفه ترك الشره وتقليل الأكل من الحلال واجتناب الشهوات، ويمنعه من الشهوات، ويقتصر على قدر الضرورة. ويشرط على نفسه أنها إن خالفت شيئًا من ذلك عاقبها بالمنع عن شهوات البطن ليفوتها أكثر مما نالته بشهواتها. وهكذا يشرط عليها في جميع الأعضاء. واستقصاء ذلك يطول ولا تخفى معاصي الأعضاء وطاعاتها.

ثم يستأنف وصيتها في وظائف الطاعات التي تتكرّر عليه في اليوم والليلة، ثم النوافل التي يقدر عليها ويقدر على الاستكثار منها، ويرتب لها تفصيلها وكيفيتها وكيفية الاستعداد لها بأسبابها. وهذه شروط يفتقر إليها في كل يوم ولكن إذا تعوّد الإنسان شرط ذلك على نفسه أيامًا وطاوعته نفسه في الوفاء بجميعها استغنى عن المشارطة فيها، وإن أطاعت في بعضها بقيت الحاجة إلى تجديد المشارطة فيما بقي، ولكن لا يخلو كل يوم عن مهم جديد وواقعة حادثة لها حكم جديد، ولله عليه في ذلك حق. ويكثر هذا على من يشتغل بشيء من أعمال الدنيا من ولاية أو تجارة أو تدريس إذ قلما يخلو يوم عن واقعة جديدة يحتاج إلى أن يقضي حق الله فيها، فعليه أن يشترط على نفسه الاستقامة فيها والانقياد للحق في مجاريها ويحذرها مغبة الإهمال ويعظها كما يوعظ العبد الآبق المتمرّد: فإن النفس بالطبع متمرّدة عن الطاعات مستعصية عن العبودية ولكن الوعظ والتأديب يؤثر فيها: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات:٥٥] فهذا وما يجري مجراه هو أوّل مقام المرابطة مع النفس وهي محاسبة قبل العمل. والمحاسبة تارة تكون بعد العمل وتارة قبله للتحذير قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ [البقرة:٢٣٥] وهذا للمستقبل. وكل نظر في كثرة ومقدار لمعرفة زيادة

ونقصان فإنه يسمى محاسبة. فالنظر فيما بين يدي العبد في نهاره ليعرف زيادته من نقصانه من المحاسبة وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء :٩٤] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات :٦] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [ق :١٦] ذكر ذلك تحذيرًا وتنبيهًا للاحتراز منه في المستقبل. وروى عبادة بن الصامت: أنه عليه السلام قال لرجل سأله أن يوصيه ويعظه: «إذا أَرَدْتَ أَمْرًا فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ كَانَ رَشَدًا فَأَمْضِهِ وَإِنْ كَانَ غَيًّا فَانْتَهِ عَنْهُ» (١). وقال بعض الحكماء: إذا أردت أن يكون العقل غالبًا للهوى فلا تعمل بقضاء الشهوة حتى تنظر العاقبة فإن مكث الندامة في القلب أكثر من مكث خفة الشهوة. وقال لقمان: إن المؤمن إذا أبصر العاقبة أمن الندامة. وروى شدّاد بن أوس عنه أنه ﷺ قال: «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ المَوْتِ وَالأَحْمَقُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاها وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ» (٢). دان نفسه: أي حاسبها. ويوم الدين: يوم الحساب. وقوله: ﴿أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصافات :٥٣] أي لمحاسبون. وقال عمر رضي الله عنه: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا وتهيؤوا للعرض الأكبر. وكتب إلى أبي موسى الأشعري: حاسب نفسك في الرخاء قبل حساب الشدّة. وقال لكعب: كيف تجدها في كتاب الله؟ قال: ويل لديان الأرض من ديان السماء؛ فعلاه بالدرّة وقال: إلا من حاسب نفسه، فقال كعب: يا أمير المؤمنين إنها إلى جنبها في التوراة ما بينهما حرف إلا من حاسب نفسه. وهذا كله إشارة إلى المحاسبة للمستقبل إذ قال: من دان نفسه يعمل لما بعد الموت. ومعناه: وزن الأمور أوّلًا وقدّرها ونظر فيها وتدبرها ثم أقدم عليها فباشرها.

المرابطة الثانية: المراقبة:

إذا أوصى الإنسان نفسه وشرط عليها ما ذكرناه فلا يبقى إلا المراقبة لها عند الخوض في الأعمال وملاحظتها بالعين الكالئة فإنها إن تركت طغت وفسدت. ولنذكر فضيلة المراقبة ثم درجاتها.

أما الفضيلة: فقد سأل جبريل عليه السلام عن الإحسان فقال: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» (٣)، وقال عليه السلام: «اعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» (٤)، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد :٣٣] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق :١٤] وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء :١] وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ

---

(١) حديث عبادة بن الصامت «إذا أردت أمرا فتدبر عاقبته فإن كان رشدا فأمضه وإن كان غيا فانته عنه». تقدم.

(٢) حديث «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت». تقدم.

(٣) حديث: سأل جبريل عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه». متفق عليه من حديث أبي هريرة ورواه مسلم من حديث عمر وقد تقدم.

(٤) حديث «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك». تقدم.

رَعُونَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُونَ﴾ [المعارج ٣٢-٣٣] وقال ابن المبارك لرجل: راقب الله تعالى؛ فسأله عن تفسيره فقال: كن أبدًا كأنك ترى الله عز وجل. وقال عبد الواحد بن زيد: إذا كان سيدي رقيبًا علي فلا أبالي بغيره. وقال أبو عثمان المغربي: أفضل ما يلزم الإنسان نفسه في هذه الطريقة المحاسبة والمراقبة وسياسة عمله بالعلم. وقال ابن عطاء: أفضل الطاعات مراقبة الحق على دوام الأوقات. وقال الجريري: أمرنا هذا مبني على أصلين: أن تلزم نفسك المراقبة لله عز وجل ويكون العلم على ظاهرك قائمًا. وقال أبو عثمان: قال لي أبو حفص: إذا جلست للناس فكن واعظًا لنفسك وقلبك ولا يغرّنك اجتماعهم عليك فإنهم يراقبون ظاهرك والله رقيب على باطنك.

وحكي أنه كان لبعض المشايخ من هذه الطائفة تلميذ شاب وكان يكرمه ويقدّمه فقال له بعض أصحابه: كيف تكرم هذا وهو شاب ونحن شيوخ؟ فدعا بعدّة طيور وناول كل واحد منهم طائرًا وسكينًا وقال: ليذبح كل واحد منكم طائره في موضع لا يراه أحد، ودفع إلى الشاب مثل ذلك وقال له كما قال لهم، فرجع كل واحد بطائره مذبوحًا ورجع الشاب والطائر حي في يده، فقال: مالك لم تذبح كما ذبح أصحابك؟ فقال: لم أجد موضعًا لا يراني فيه أحد إذ الله مطلع عليّ في كل مكان، فاستحسنوا منه هذه المراقبة وقالوا: حق لك أن تكرّم.

وحكي أن زليخا لما خلت بيوسف عليه السلام قامت فغطت وجه صنم كان لها فقال يوسف: مالك؟ أتستحيين من مراقبة جماد ولا أستحي من مراقبة الملك الجبار وحكي عن بعض الأحداث أنه راود جارية عن نفسها فقالت له: ألا تستحي؟ فقال: ممن أستحي وما يرانا إلا الكواكب؟ قالت: فأين مكوكبها؟ وقال رجل للجنيد: بم أستعين على غض البصر. فقال: بعلمك أن نظر الناظر إليك أسبق من نظرك إلى المنظور إليه. وقال الجنيد: إنما يتحقق بالمراقبة من يخاف على فوت حظه من ربه عز وجل. وعن مالك بن دينار قال: جنات عدن من جنات الفردوس وفيها حور خلقن من ورد الجنة، قيل له: ومن يسكنها؟ قال: يقول الله عز وجل: إنما يسكن جنات عدن الذين إذا هموا بالمعاصي ذكروا عظمتي فراقبوني، والذين انثنت أصلابهم من خشيتي، وعزتي وجلالي إني لأهم بعذاب أهل الأرض فإذا نظرت إلى أهل الجوع والعطش من مخافتي صرفت عنهم العذاب. وسئل المحاسبي عن المراقبة فقال: أوّلها علم القلب بقرب الرب تعالى. وقال المرتعش: المراقبة مراعاة السر بملاحظة الغيب مع كل لحظة ولفظة. ويروى أنّ الله تعالى قال لملائكته: أنتم موكلون بالظاهر وأنا الرقيب على الباطن. وقال محمد بن علي الترمذي:

اجعل مراقبتك لمن لا تغيب عن نظره إليك، واجعل شكرك لمن لا تنقطع نعمه عنك، واجعل طاعتك لمن لا تستغني عنه، واجعل خضوعك لمن لا تخرج عن ملكه وسلطانه. وقال سهل: لم يتزين القلب بشيء أفضل ولا أشرف من علم العبد بأنّ الله شاهده حيث كان. وسئل

بعضهم عن قوله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة :٨] فقال معناه: ذلك لمن راقب ربه عز وجل وحاسب نفسه وتزوّد لمعاده. وسئل ذو النون: بم ينال العبد الجنة؟ فقال: بخمس، استقامة ليس فيها روغان، واجتهاد ليس معه سهو، ومراقبة الله تعالى في السر والعلانية، وانتظار الموت بالتأهب له، ومحاسبة نفسك قبل أن تحاسب. وقد قيل:

إذا ما خلوت الدهر يومًا فلا تقل خلوت ولكن قل عليّ رقيبُ
ولا تحسبنّ الله يغفل ساعة ولا أن ما تخفيه عنه يغيبُ
ألم ترَ أن اليومَ أسرع ذاهب وأن غدًا للناظرين قريبُ

وقال حميد الطويل لسليمان بن علي: عظني، فقال: لئن كنت إذا عصيت الله خاليًا ظننت أنه يراك لقد اجترأت على أمر عظيم ولئن كنت تظنّ أنه لا يراك فلقد كفرت. وقال سفيان الثوري: عليك بالمراقبة ممن لا تخفى عليه خافية، وعليك بالرجاء ممن يملك الوفاء، وعليك بالحذر ممن يملك العقوبة. وقال فرقد السبخي: إنّ المنافق ينظر فإذا لم ير أحدًا دخل مدخل السوء وإنما يراقب الناس ولا يراقب الله تعالى.

وقال عبد الله بن دينار: خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى مكة فعرسنا في بعض الطريق فانحدر عليه راع من الجبل فقال له: يا راعي بعني شاة من هذا الغنم، فقال: إني مملوك، فقال: قل لسيدك أكلها الذئب؟ قال: فأين الله؟ قال: فبكى عمر رضي الله عنه ثم غدا إلى المملوك فاشتراه من مولاه وأعتقه وقال: أعتقتك في الدنيا هذه الكلمة وأرجو أن تعتقك في الآخرة.

بيان حقيقة المراقبة ودرجاتها:

اعلم أن حقيقة المراقبة هي ملاحظة الرقيب وانصراف الهم إليه فمن احترز من أمر من الأمور بسبب غيره يقال إنه يراقب فلانًا ويراعي جانبه، ويعني بهذه المراقبة حالة للقلب يثمرها نوع من المعرفة، وتثمر تلك الحالة أعمالًا في الجوارح وفي القلب. أما الحالة فهي مراعاة القلب للرقيب واشتغاله به والتفاته إليه وملاحظته إياه وانصرافه إليه. وأما المعرفة التي تثمر هذه الحالة فهو العلم بأن الله مطلع على الضمائر عالم بالسرائر رقيب على أعمال العباد قائم على كل نفسٍ بما كسبت، وأن سر القلب في حقه مكشوف كما أن ظاهر البشرة للخلق مكشوف بل أشدّ من ذلك. فهذه المعرفة إذا صارت يقينًا أعني أنها خلت على الشك ثم استولت بعد ذلك على القلب وقهرته؛ فرب علم لا شك فيه لا يغلب على القلب كالعلم بالموت، فإذا استولت على القلب استجرت القلب إلى مراعاة جانب الرقيب وصرفت همه إليه، والموقنون بهذه المعرفة هم المقربون، وهم ينقسمون إلى الصديقين وإلى أصحاب اليمين، فمراقبتهم على درجتين.

الدرجة الأولى: مراقبة المقربين من الصديقين؛ وهي مراقبة التعظيم والإجلال، وهو أن

يصير القلب مستغرقًا بملاحظة ذلك الجلال ومنكسرًا تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للالتفات إلى الغير أصلًا، وهذه مراقبة لا نطول النظر في تفصيل أعمالها فإنها مقصورة على القلب أما الجوارح فإنها تتعطل عن التلفت إلى المباحات فضلًا عن المحظورات، وإذا تحركت بالطاعات كانت كالمستعملة بها فلا تحتاج إلى تدبير وتثبيت في حفظها على سنن السداد. بل يسدّد الرعية من ملك كلية الراعي، والقلب هو الراعي، فإذا صار مستغرقًا بالمعبود صارت الجوارح مستعملة جارية على السداد والاستقامة من غير تكلف، وهذا هو الذي صار همه همًا واحدًا فكفاه الله سائر الهموم. ومن نال هذه الدرجة فقد يغفل عن الخلق حتى لا يبصر من يحضر عنده وهو فاتح عينيه، ولا يسمع ما يقال له مع أنه لا صمم به وقد يمرّ على ابنه مثلًا فلا يكلمه، حتى كان بعضهم يجري عليه ذلك فقال لمن عاتبه: إذا مررت بي فحركني. ولا تستبعد هذا فإنك تجد نظير هذا في القلوب المعظمة لملوك الأرض، حتى إن خدم الملك قد لا يحسون بما يجري عليهم في مجالس الملوك لشدّة استغراقهم بهم، بل قد يشتغل القلب بمهم حقير من مهمات الدنيا فيغوص الرجل في الفكر فيه ويمشي فربما يجاوز الموضع الذي قصده وينسى الشغل الذي نهض له. وقد قيل لعبد الواحد بن زيد: هل تعرف في زمانك هذا رجلًا قد اشتغل بحاله عن الخلق؟ فقال: ما أعرف إلا رجلًا سيدخل عليكم الساعة فما كان إلا سريعًا حتى دخل عتبة الغلام، فقال له عبد الواحد بن زيد: من أين جئت يا عتبة؟ فقال من موضع كذا وكان طريقه على السوق فقال: من لقيت في الطريق؟ فقال: ما رأيت أحدًا. ويروى عن يحيى بن زكريا عليهما السلام: أنه مرّ بامرأة فدفعها فسقطت على وجهها فقيل له: لم فعلت هذا؟ فقال: ما ظننتها إلا جدارًا.

وحكي عن بعضهم أنه قال: مررت بجماعة يترامون وواحد جالس بعيدًا منهم، فتقدّمت إليه فأردت أن أكلمه فقال: ذكر الله تعالى أشهى فقلت: أنت وحدك؟ فقال: معي ربي وملكاي فقلت: من سبق من هؤلاء؟ فقال: من غفر الله له، فقلت: أين الطريق؟ فأشار نحو السماء وقام ومشى وقال: أكثر خلقك شاغل عنك. فهذا كلام مستغرق بمشاهدة الله تعالى لا يتكلم إلا منه ولا يسمع إلا فيه. فهذا لا يحتاج إلى مراقبة لسانه وجوارحه فإنها لا تتحرّك إلا بما هو فيه. ودخل الشبلي على أبي الحسين النوري وهو معتكف فوجده ساكنًا حسن الاجتماع لا يتحرّك من ظاهره شيء فقال له: من أين أخذت هذه المراقبة والسكون؟ فقال: من سنور كانت لنا، فكانت إذا أرادت الصيد رابطت رأس الحجر لا تتحرّك لها شعرة. وقال أبو عبد الله بن خفيف، خرجت من مصر أريد الرملة للقاء أبي علي الروذباري فقال لي عيسى بن يونس المصري المعروف بالزاهد إن في صور شابًا وكهلًا قد اجتمعا على حال المراقبة، فلو نظرت إليهما نظرة لعلك تستفيد منهما؟ فدخلت صورًا وأنا جائع عطشان وفي وسطي خرقة وليس على كتفي شيء، فدخلت المسجد فإذا بشخصين قاعدين مستقبلي القبلة فسلمت

عليهما فما أجاباني، فسلمت ثانية وثالثة فلم أسمع الجواب، فقلت: نشدتكما بالله إلا رددتما عليّ السلام فرفع الشاب رأسه من مرقعته فنظر إلي وقال: يا ابن خفيف الدنيا قليل وما بقي من القليل إلا القليل فخذ من القليل الكثير، يا ابن خفيف، ما أقل شغلك حتى تتفرّغ إلى لقائنا؛ قال: فأخذ بكليتي ثم طأطأ رأسه في المكان فبقيت عندهما حتى صلينا الظهر والعصر فذهب جوعي وعطشي وعنائي، فلما كان وقت العصر قلت: عظني فرفع رأسه إليّ وقال: يا ابن خفيف نحن أصحاب المصائب ليس لنا لسان العظة، فبقيت عندهما ثلاثة أيام لا آكل ولا أشرب ولا أنام ولا رأيتهما أكلا شيئًا ولا شربا، فلما كان اليوم الثالث قلت في سري: أحلفهما أن يعظاني لعلي أن أنتفع بعظتهما، فرفع الشاب رأسه وقال لي: يا ابن خفيف عليك بصحبة من يذكرك الله رؤيته وتقع هيبته على قلبك، يعظك بلسان فعله ولا يعظك بلسان قوله، والسلام؛ قم عنا فهذه درجة المراقبين الذين غلب على قلوبهم الإجلال والتعظيم فلم يبق فيهم متسع لغير ذلك.

الدرجة الثانية: مراقبة الورعين من أصحاب اليمين؛ وهم قوم غلب يقين اطلاع الله على ظاهرهم وباطنهم وعلى قلوبهم، ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم على حدّ الاعتدال متسعة للتلفت إلى الأحوال والأعمال، إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة.

نعم غلب عليهم الحياء من الله فلا يقدمون ولا يحجمون إلا بعد التثبت فيه، ويمتنعون عن كل ما يفتضحون به في القيامة فإنهم يرون الله في الدنيا مطلعًا عليهم فلا يحتاجون إلى انتظار القيامة.

وتعرف اختلاف الدرجتين بالمشاهدات؛ فإنك في خلوتك قد تتعاطى أعمالًا فيحضرك صبي أو امرأة فتعلم أنه مطلع عليك فتستحي منه فتحسن جلوسك وتراعي أحوالك، لا عن إجلال وتعظيم بل عن حياء، فإن مشاهدته وإن كانت لا تدهشك ولا تستغرقك فإنها تهيج الحياء منك. وقد يدخل عليك ملك من الملوك أو كبير من الأكابر فيستغرقك التعظيم حتى تترك كل ما أنت فيه شغلًا به، لا حياء منه فهكذا تختلف مراتب العباد في مراقبة الله تعالى.

ومن كان في هذه الدرجة فيحتاج أن يراقب جميع حركاته وسكناته وخطراته ولحظاته. وبالجملة جميع اختياراته، وله فيها نظران: نظر قبل العمل، ونظر في العمل.

أمّا قبل العمل؛ فلينظر أن ما ظهر له وتحرك بفعله خاطره أهو لله خاصة أو هو في هوى النفس ومتابعة الشيطان؟ فيتوقف فيه ويتثبت حتى ينكشف له ذلك بنور الحق، فإن كان لله تعالى أمضاه، وإن كان لغير الله استحيا من الله وانكف عنه ثم لام نفسه على رغبته فيه وهمه به وميله إليه وعرّفها سوء فعلها وسعيها في فضيحتها وأنها عدوّة نفسها إن لم يتداركها الله بعصمته. وهذا التوقف في بداية الأمور إلى حدّ البيان واجب محتوم لا محيص لأحد عنه، فإن

في الخبر: إنه ينشر للعبد في كل حركة من حركاته وإن صغرت ثلاثة دواوين: الديوان الأوّل: لم؟ والثاني: كيف؟ والثالث: لمن ؟ [(١)] ومعنى «لمَ» أي لم فعلت هذا أكان عليك أن تفعله لمولاك أو ملت إليه بشهوتك وهواك؟ فإن سلم منه بأن كان عليه أن يعمل ذلك لمولاه سئل عن الديوان الثاني فقيل له: كيف فعلت هذا، فإن لله في كل عمل شرطًا وحكمًا لا يدرك قدره ووقته وصفته إلا بعلم فيقال له: كيف فعلت أبعلم محقق أم بجهل وظنّ؟ فإن سلم من هذا نشر الديوان الثالث وهو المطالبة بالإخلاص فيقال له: لمن عملت ألوجه الله خالصًا وفاء بقولك: «لا إله إلا الله» فيكون أجرك على الله؟ أو لمراءاة خلق مثلك فخذ أجرك منه؟ أم عملته لتنال عاجل دنياك فقد وفيناك نصيبك من الدنيا؟ أم عملته بسهو وغفلة فقد سقط أجرك وحبط عملك وخاب سعيك؟ وإن عملت لغيري فقد استوجبت مقتي وعقابي إذ كنت عبدًا لي تأكل رزقي وتترفه بنعمتي ثم تعمل لغيري أما سمعتني أقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأعراف:١٩٤]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ﴾ [العنكبوت:١٧] ويحك أما سمعتني أقول: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر:٣] فإذا عرف العبد أنه بصدد هذه المطالبات والتوبيخات طالب نفسه قبل أن تطالب وأعد للسؤال جوابًا وليكن الجواب صوابًا، فلا يبدىء ولا يعيد إلا بعد التثبت، ولا يحرّك جفنًا ولا أنملة إلا بعد التأمل. وقد قال النبي ﷺ لمعاذ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُسْأَلُ عَنْ كُحْلِ عَيْنَيْهِ وَعَنْ فَتِّهِ الطِّينَ بِأَصْبُعَيْهِ وَعَنْ لَمْسِهِ ثَوْبَ أَخِيهِ» [(٢)]، وقال الحسن، كان أحدهم إذا أراد أن يتصدّق بصدقة نظر وتثبت فإن كان لله أمضاه. وقال الحسن: رحم الله تعالى عبدًا وقف عند همه فإن كان لله مضى وإن كان لغيره تأخر.

وقال في حديث سعد حين أوصاه سلمان: «اتق الله عند همك إذا هممت» [(٣)]، وقال محمد بن علي: إنّ المؤمن وقّاف متأنّ يقف عند همه ليس كحاطب ليل. فهذا هو النظر الأوّل في هذه المراقبة ولا يخلص من هذا إلا العلم المتين والمعرفة الحقيقية بأسرار الأعمال وأغوار النفس ومكايد الشيطان، فمتى لم يعرف نفسه وربه وعدوّه إبليس ولم يعرف ما يوافق هواه ولم يميز بينه وبين ما يحبه الله ويرضاه في نيته وهمته وفكرته وسكونه وحركته، فلا يسلم في هذه المراقبة. بل الأكثرون يرتكبون الجهل فيما يكرهه الله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون

---

(١) حديث «ينشر للعبد في كل حركة من حركاته وإن صغرت ثلاثة دواوين: الأول لم. والثاني كيف. والثالث لمن». لم أقف له على أصل.

(٢) حديث: قال لمعاذ «إن الرجل ليسأل عن كحل عينيه وعن فته الطين بإصبعيه وعن لمسه ثوب أخيه». تقدم في الذي قبله.

(٣) حديث سعد حين أوصاه سلمان: «أن اتق الله عند همك إذا هممت». أخرجه أحمد والحاكم وصححه وهذا القدر منه موقوف وأوله مرفوع تقدم.

صنعًا، ولا تظنن أنّ الجاهل بما يقدر على التعلم فيه يعذر هيهات بل طلب العلم فريضة على كل مسلم، ولهذا كانت ركعتان من عالم أفضل من ألف ركعة من غير عالم، لأنه يعلم آفات النفوس ومكايد الشيطان ومواضع الغرور فيتقي ذلك، والجاهل لا يعرفه فكيف يحترز منه؟ فلا يزال الجاهل في تعب والشيطان منه في فرح وشماتة، فنعوذ بالله من الجهل والغفلة فهو رأس كل شقاوة وأساس كل خسران. فحكم الله تعالى على كل عبد أن يراقب نفسه عند همه بالفعل وسعيه بالجارحة، فيتوقف عن الهم وعن السعي حتى ينكشف له بنور العلم أنه لله تعالى فيمضيه أو هو لهوى النفس فيتقيه ويزجر القلب عن الفكر فيه وعن الهم به، فإنّ الخطوة الأولى في الباطل إذا لم تدفع أورثت الرغبة، والرغبة تورث الهم والهم يورث جزم القصد، والقصد يورث الفعل، والفعل يورث البوار والمقت، فينبغي أن تحسم مادة الشر من منبعه الأوّل وهو الخاطر فإن جميع ما وراءه يتبعه.

ومهما أشكل على العبد ذلك وأظلمت الواقعة فلم ينكشف له فيتفكر في ذلك بنور العلم ويستعيذ بالله من مكر الشيطان بواسطة الهوى، فإن عجز عن الاجتهاد والفكر بنفسه فيستضيء بنور علماء الدين، وليفرّ من العلماء المضلين المقبلين على الدنيا فراره من الشيطان بل أشدّ، فقد أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: لا تسأل عني عالمًا أسكره حب الدنيا فيقطعك عن محبتي أولئك قطاع الطريق على عبادي. فالقلوب المظلمة بحب الدنيا وشدّة الشره والتكالب عليها محجوبة عن نور الله تعالى، فإن مستضاء أنوار القلوب حضرة الربوبية فكيف يستضيء بها من استدبرها وأقبل على عدوّها وعشق بغيضها ومقيتها وهي شهوات الدنيا؟ فلتكن همة المريد أوّلًا في أحكام العلم، أو في طلب عالم معرض عن الدنيا أو ضعيف الرغبة فيها إن لم يجد من هو عديم الرغبة فيها. وقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ البَصَرَ النَّاقِدَ عِنْدَ وُرُودِ الشُّبهَاتِ وَالعَقْلَ الكَامِلَ عِنْدَ هُجُومِ الشَّهَوَاتِ» (١)، جمع بين الأمرين وهما متلازمان حقًا فمن ليس له عقل وازع عن الشهوات فليس له بصر ناقد في الشبهات. ولذلك قال عليه السلام: «مَنْ قَارَفَ ذَنْبًا فَارَقَهُ عَقْلٌ لا يَعُودُ إِلَيْهِ أَبَدًا» (٢)، فما قدر العقل الضعيف الذي سعد الآدمي به حتى يعمد إلى محوه ومحقه بمقارفة الذنوب، ومعرفة آفات الأعمال قد اندرست في هذه الأعصار، فإنّ الناس كلهم قد هجروا هذه العلوم واشتغلوا بالتوسط بين الخلق في الخصومات الثائرة في اتباع الشهوات وقالوا: هذا هو الفقه، وأخرجوا هذا العلم الذي هو فقه الدين عن جملة العلوم وتجرّدوا لفقه الدنيا الذي ما قصد به إلا دفع الشواغل عن القلوب ليتفرّغ لفقه الدين، فكان فقه الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقه. وفي الخبر: «أنتم اليوم

(١) حديث «إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات والعقل الكامل عند هجوم الشهوات». أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث عمران بن حصين وفيه حفص بن عمر العدني ضعفه الجمهور.
(٢) حديث «من قارف ذنبا فارقه عقل لا يعود إليه أبدا». تقدم ولم أجده.

في زمان خيركم فيه المسارع وسيأتي عليكم زمان خيركم فيه المتثبت» (١)، ولهذا توقف طائفة من الصحابة في القتال مع أهل العراق وأهل الشام لما أشكل عليهم الأمر كسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، وأسامة، ومحمد بن مسلمة وغيرهم. فمن لم يتوقف عند الاشتباه كان متبعًا لهواه معجبًا برأيه وكان ممن وصفه رسول الله ﷺ إذ قال: «فَإِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا وَهَوًى مُتَّبَعًا وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ فَعَلَيْكَ بِخَاصَّةِ نَفْسِكَ» (٢) وَكُلُّ مَنْ خَاضَ فِي شُبْهَةٍ بِغَيْرِ تَحْقِيقٍ فَقَدْ خَالَفَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦] وقوله عليه السلام: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيثِ» (٣)، وأراد به ظنًا بغير دليل كما يستفتي بعض العوام قلبه فيما أشكل عليه ويتبع ظنه. ولصعوبة هذا الأمر وعظمه كان دعاء الصدّيق رضي الله تعالى عنه: اللهم أرني الحق حقًا وارزقني اتباعه وأرني الباطل باطلًا وارزقني اجتنابه ولا تجعله متشابهًا علي فأتبع الهوى. وقال عيسى عليه السلام: «الأمور ثلاثة: أمر استبان رشده فاتبعه وأمر استبان غيه فاجتنبه وأمر أشكل عليك فكِله إلى عالمه» (٤)، وقد كان من دعاء النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَقُولَ فِي الدِّينِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (٥)، فأعظم نعمة الله على عباده هو العلم وكشف الحق، والإيمان عبارة عن نوع كشف وعلم ولذلك قال تعالى امتنانًا على عبده: ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء:١١٣] وأراد به العلم وقال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣] وقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ [الليل:١٢] وقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٩] وقال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل:٩].

وقال علي كرم الله وجهه: الهوى شريك العمى، ومن التوفيق التوقف عند الحيرة، ونعم طارد الهم اليقين، وعاقبة الكذب الندم، وفي الصدق السلامة، رب بعيد أقرب من قريب، وغريب من لم يكن له حبيب، والصديق من صدق غيبه، ولا يعدمك من حبيب سوء ظن، نعم الخلق التكرم، والحياء سبب إلى كل جميل، وأوثق العرى التقوى، وأوثق سبب أخذت به سبب بينك وبين الله تعالى إنما لك من دنياك ما أصلحت به مثواك، والرزق رزقان: رزق تطلبه ورزق يطلبك فإن لم تأته أتاك، وإن كنت جازعًا على ما أصيب مما في يديك فلا تجزع على ما لم يصل إليك، واستدل على ما لم يكن بما كان فإنما الأمور أشباه، والمرء يسره درك ما لم يكن ليفوته ويسوءه فوت ما لم يكن ليدركه، فما نالك من دنياك فلا تكثرن به فرحًا وما

---

(١) حديث «أنتم اليوم في زمان خيركم فيه المسارع وسيأتي عليكم زمان خيركم فيه المتثبت». لم أجده.

(٢) حديث «فإذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا». تقدم.

(٣) حديث «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث». تقدم.

(٤) حديث «قال عيسى الأمور ثلاثة: أمر استبان رشده فاتبعه وأمر استبان غيه فاجتنبه وأمر أشكل عليك فكله إلى عالمه». أخرجه الطبراني من حديث ابن عباس بإسناد ضعيف.

(٥) حديث «اللهم إني أعوذ بك أن أقول في الدين بغير علم». لم أجده.

فاتك منها فلا تتبعه نفسك أسفًا، وليكن سرورك بما قدمت وأسفك على ما خلفت وشغلك لآخرتك وهمك فيما بعد الموت. وغرضنا من نقل هذه الكلمات قوله: «ومن التوفيق التوقف عند الحيرة» فإذن النظر الأول للمراقب نظره في الهم والحركة أهي لله أم للهوى؟

وقد قال ﷺ: «ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ اسْتَكْمَلَ إيمَانَهُ: لا يَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ، وَلا يُرَائِي بِشَيْءٍ مِنْ عَمَلِهِ، وَإذا عَرَضَ لَهُ أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا لِلدُّنْيَا وَالآخَرُ لِلآخِرَةِ آثَرَ الآخِرَةَ عَلَى الدُّنْيَا» (١) وأكثر ما ينكشف له في حركاته أن يكون مباحًا ولكن لا يعنيه فيتركه لقوله ﷺ: «مَنْ حُسْنِ إسْلامِ المَرْءِ تَرْكُهُ ما لا يَعْنِيهِ» (٢).

النظر الثاني للمراقبة عند الشروع في العمل، وذلك بتفقد كيفية العمل ليقضي حق الله فيه ويحسن النية في إتمامه ويكمل صورته ويتعاطاه على أكمل ما يمكنه، وهذا ملازم له في جميع أحواله فإنه لا يخلو في جميع أحواله عن حركة وسكون فإذا راقب الله تعالى في جميع ذلك قدر على عبادة الله تعالى فيها بالنية وحسن الفعل ومراعاة الأدب. فإن كان قاعدًا مثلًا فينبغي أن يقعد مستقبل القبلة لقوله ﷺ: «خَيْرُ المَجَالِسِ ما اسْتُقْبِلَ بِهِ القِبْلَةَ» (٣)، ولا يجلس متربعًا إذ لا يجالس الملوك كذلك وملك الملوك مطلع عليه، قال إبراهيم بن أدهم رحمه الله: جلست مرة متربعًا فسمعت هاتفًا يقول: هكذا تجالس الملوك؟ فلم أجلس بعد ذلك متربعًا. وإن كان ينام، فينام على اليد اليمنى مستقبل القبلة مع سائر الآداب التي ذكرناها في موضعها فكل ذلك داخل في المراقبة بل لو كان في قضاء الحاجة فمراعاته لآدابها وفاء بالمراقبة.

فإذن لا يخلو العبد إما أن يكون في طاعة، أو في معصية، أو في مباح.

فمراقبته في الطاعة بالإخلاص والإكمال ومراعاة الأدب وحراستها عن الآفات.

وإن كان في معصية فمراقبته بالتوبة والندم والإقلاع والحياء والاشتغال بالتفكر.

وإن كان في مباح فمراقبته بمراعاة الأدب ثم بشهود المنعم في النعمة وبالشكر عليها.

ولا يخلو العبد في جملة أحواله عن بلية لا بدّ له من الصبر عليها ونعمة لا بدّ له من الشكر عليها وكل ذلك من المراقبة. بل لا ينفك العبد في كل حال من فرض لله تعالى عليه إما فعل يلزمه مباشرته أو محظور يلزمه تركه أو ندب حث عليه ليسارع به إلى مغفرة الله تعالى ويسابق به عباد الله أو مباح فيه صلاح جسمه وقلبه وفيه عون له على طاعته. ولكل واحد من ذلك حدود لا بدّ من مراعاتها بدوام المراقبة: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١] فينبغي أن يتفقد العبد نفسه في جميع أوقاته في هذه الأقسام الثلاثة فإذا كان فارغًا من الفرائض

(١) حديث «ثلاث من كن فيه استكمل إيمانه». أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي هريرة وقد تقدم.

(٢) حديث «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». تقدم.

(٣) حديث «خير المجالس ما استقبل به القبلة». أخرجه الحاكم من حديث

وقدر على الفضائل فينبغي أن يلتمس أفضل الأعمال ليشتغل بها فإنّ من فاته مزيد ربح وهو قادر على دركه فهو مغبون، والأرباح تنال بمزايا الفضائل فبذلك يأخذ العبد من دنياه لآخرته كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص :٧٧].

وكل ذلك إنما يمكن بصبر ساعة واحدة. فإنّ الساعات ثلاث: ساعة مضت لا تعب فيها على العبد كيفما انقضت في مشقة أو رفاهية. وساعة مستقبلة لم تأت بعد لا يدري العبد أيعيش إليها أم لا ولا يدري ما يقضي الله فيها؟ وساعة راهنة ينبغي أن يجاهد فيها نفسه ويراقب فيها ربه. فإن لم تأته الساعة الثانية لم يتحسر على فوات هذه الساعة وإن أتته الساعة الثانية استوفى حقه منها كما استوفى من الأولى. ولا يطول أمله خمسين سنة فيطول عليه العزم على المراقبة فيها بل يكون ابن وقته كأنه في آخر أنفاسه فلعله آخر أنفاسه وهو لا يدري، وإذا أمكن أن يكون آخر أنفاسه فينبغي أن يكون على وجه لا يكره أن يدركه الموت وهو على تلك الحالة، وتكون جميع أحواله مقصورة على ما رواه أبو ذر رضي الله تعالى عنه من قوله عليه السلام: «لا يَكُونُ المُؤْمِنُ ظَاعِنًا إِلَّا فِي ثَلاثٍ: تَزَوُّدٍ لِمَعَادٍ أَوْ مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ» (١)، وما روي عنه أيضًا في معناه: «وعلى العاقل أن تكون له أربع ساعات ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يتفكر فيها في صنع الله تعالى، وساعة يخلو فيها للمطعم والمشرب» (٢)، فإن في هذه الساعة عونًا له على بقية الساعات. ثم هذه الساعات التي هو فيها مشغول الجوارح بالمطعم والمشرب لا ينبغي أن يخلو عن عمل هو أفضل الأعمال وهو الذكر والفكر، فإن الطعام الذي يتناوله مثلًا فيه من العجائب ما لو تفكر فيه وفطن له كان ذلك أفضل من كثير من أعمال الجوارح. والناس فيه أقسام:

قسم ينظرون إليه بعين التبصر والاعتبار، فينظرون في عجائب صنعته وكيفية ارتباط قوام الحيوانات به وكيفية تقدير الله لأسبابه، وخلق الشهوات الباعثة عليه وخلق الآلات المسخرة للشهوة فيه كما فصلنا بعضه في كتاب الشكر وهذا مقام ذوي الألباب.

وقسم ينظرون فيه بعين المقت والكراهة ويلاحظون وجه الاضطرار إليه وبودهم لو استغنوا عنه ولكن يرون أنفسهم مقهورين فيه مسخرين لشهواته، وهذا مقام الزاهدين.

وقسم يرون في الصنعة الصانع ويترقون منها إلى صفات الخالق، فتكون مشاهدة ذلك سببًا لتذكر أبواب من الفكر تنفتح عليهم بسببه، وهو أعلى المقامات وهو من مقامات العارفين وعلامات المحبين، إذ المحب إذا رأى صنعة حبيبه وكتابه وتصنيفه نسي الصنعة واشتغل قلبه

---

(١) حديث أبي ذر «لا يكون المؤمن ظاعنا إلا في ثلاث: تزود لمعاد أو مرمة لمعاش أو لذة في غير محرم». أخرجه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه أنه ﷺ قال إنه في صحف موسى وقد تقدم.

(٢) حديث «وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات: ساعة يناجي فيها ربه وساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يتفكر فيها في صنع الله تعالى وساعة يخلو فيها للمطعم والمشرب». وهي بقية حديث أبي ذر الذي قبله.

بالصانع، وكل ما يتردد العبد فيه صنع الله تعالى فله في النظر منه إلى الصانع مجال رحب إن فتحت له أبواب الملكوت وذلك عزيز جدًا.

وقسم رابع ينظرون إليه بعين الرغبة والحرص، فيتأسفون على ما فاتهم منه ويفرحون بما حضرهم من جملته، ويذمون منه ما لا يوافق هواهم ويعيبونه ويذمون فاعله فيذمون الطبيخ والطباخ، ولا يعلمون أن الفاعل للطبيخ والطباخ ولقدرته ولعلمه هو الله تعالى، وأن من ذم شيئًا من خلق الله بغير إذن الله فقد ذم الله، ولذلك قال النبي ﷺ: «لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فإنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» (١)، فهذه المرابطة الثانية بمراقبة الأعمال على الدوام والاتصال وشرح ذلك يطول وفيما ذكرناه تنبيه على المنهاج لمن أحكم الأصول.

المرابطة الثالثة محاسبة النفس بعد العمل. ولنذكر فضيلة المحاسبة ثم حقيقتها:

أما الفضيلة: فقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ﴾ [الحشر:١٨] وهذه إشارة إلى المحاسبة على ما مضى من الأعمال، ولذلك قال عمر رضي الله تعالى عنه: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا. وفي الخبر: أنه عليه السلام جاءه رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال: «أَمُسْتَوْصٍ أَنْتَ؟» فقال نعم، قال: «إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ كَانَ رَشَدًا فَأَمْضِهِ وَإِنْ كَانَ غَيًّا فَانْتَهِ عَنْهُ» وفي الخبر: وينبغي للعاقل أن يكون له أربع ساعات ساعة يحاسب فيها نفسه. وقال تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور:٣١] والتوبة نظر في الفعل بعد الفراغ منه بالندم عليه. وقد قال ﷺ: «إِنِّي لأَسْتَغْفِرَ اللَّه تَعَالَى وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ» (٢)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف:٢٠١] وعن عمر رضي الله عنه: أنه كان يضرب قدميه بالدرة إذا جنه الليل ويقول لنفسه ماذا عملت اليوم؟ وعن ميمون بن مهران أنه قال:

لا يكون العبد من المتقين حتى يحاسب نفسه أشدّ من محاسبة شريكه، والشريكان يتحاسبان بعد العمل. وروي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أبا بكر رضوان الله عليه قال لها عند الموت: ما أحد من الناس أحب إليَّ من عمر، ثم قال لها كيف قلت؟ فأعادت عليه ما قال فقال: لا أحد أعز علي من عمر. فانظر كيف نظر بعد الفراغ من الكلمة فتدبرها وأبدلها بكلمة غيرها «وحديث أبي طلحة حين شغله الطائر في صلاته فتدبر ذلك فجعل حائطه صدقة لله تعالى، ندمًا ورجاء للعوض مما فاته» (٣).

---

(١) صحيح: حديث «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر». أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، [مسلم: ٢٢٤٦].

(٢) حديث «إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة». تقدم غير مرة.

(٣) حديث أبي طلحة: حين شغله الطائر عن صلاته فجعل حديقته صدقة.تقدم غير مرة.

وفي حديث ابن سلام أنه حمل حزمة من حطب فقيل له يا أبا يوسف قد كان في بنيك وغلمانك ما يكفونك هذا، فقال: أردت أن أجرّب نفسي هل تنكره؟ وقال الحسن: المؤمن قوّام على نفسه يحاسبها لله، وإنما خف الحساب على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا، وإنما شق الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة. ثم فسر المحاسبة فقال: إن المؤمن يفجؤه الشيء يعجبه فيقول والله إنك لتعجبني وإنك من حاجتي ولكن هيهات حيل بيني وبينك وهذا حساب قبل العمل، ثم قال ويفرط منه الشيء فيرجع إلى نفسه فيقول ماذا أردت بهذا؟ والله لا أعذر بهذا والله لا أعود لهذا أبدًا إن شاء الله وقال أنس بن مالك: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يومًا وقد خرج وخرجت معه حتى دخل حائطًا فسمعته يقول وبيني وبينه جدار وهو في الحائط؛ عمر بن الخطاب أمير المؤمنين بخ بخ والله لتتقين الله أو ليعذبنك. وقال الحسن في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة:٢] قال: لا يلقى المؤمن إلا يعاتب نفسه: ماذا أردت بكلمتي؟ ماذا أردت بأكلتي؟ ماذا أردت بشربتي؟ والفاجر يمضي قدمًا لا يعاتب نفسه وقال مالك بن دينار رحمه الله تعالى: رحم الله عبدًا قال لنفسه؛ ألست صاحبة كذا، ألست صاحبة كذا؟ ثم ذمها ثم خطمها، ثم ألزمها كتاب الله تعالى فكان له قائدًا، وهذا من معاتبة النفس كما سيأتي في موضعه. وقال ميمون بن مهران: التقي أشدّ محاسبة لنفسه من سلطان غاشم ومن شريك شحيح. وقال إبراهيم التيمي: مثلت نفسي في الجنة آكل من ثمارها وأشرب من أنهارها وأعانق أبكارها، ثم مثلت نفسي في النار آكل من زقومها وأشرب من صديدها وأعالج سلاسلها وأغلالها، فقلت لنفسي يا نفس أي شيء تريدين؟ فقلت: أريد أن أرد إلى الدنيا فأعمل صالحًا قلت: فأنت في الأمنية فاعملي. وقال مالك بن دينار:

سمعت الحجاج يخطب وهو يقول: رحم الله امرأ حاسب نفسه قبل أن يصير الحساب إلى غيره، رحم الله امرأ أخذ بعنان عمله فنظر ماذا يريد به، رحم الله امرأ نظر في مكياله، رحم الله امرأ نظر في ميزانه، فما زال يقول حتى أبكاني. وحكى صاحب للأحنف بن قيس قال: كنت أصحبه فكان عامة صلاته بالليل، الدعاء، وكان يجيء إلى المصباح فيضع أصبعه فيه حتى يحس بالنار ثم يقول لنفسه: يا حنيف ما حملك على ما صنعت يوم كذا؟ ما حملك على ما صنعت يوم كذا؟.

بيان حقيقة المحاسبة بعد العمل:

اعلم أنّ العبد كما يكون له وقت في أوّل النهار يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق فينبغي أن يكون له في آخر النهار ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها. كما يفعل التجار في الدنيا مع الشركاء في آخر كل سنة أو شهر أو يوم حرصًا منهم على الدنيا، وخوفًا من أن يفوتهم منها ما لو فاتهم لكانت الخيرة لهم في فواته ولو حصل ذلك

لهم فلا يبقى إلا أيامًا قلائل، فكيف لا يحاسب العاقل نفسه بما يتعلق به خطر الشقاوة والسعادة أبد الآباد؟ ما هذه المساهلة إلا عن الغفلة والخذلان وقلة التوفيق نعوذ بالله من ذلك.

ومعنى المحاسبة مع الشريك أن ينظر في رأس المال وفي الربح والخسران ليتبين له الزيادة من النقصان، فإن كان من فضل حاصل استوفاه وشكره، وإن كان من خسران طالبه بضمانه وكلفه تداركه في المستقبل. فكذلك رأس مال العبد في دينه الفرائض، وربحه النوافل والفضائل، وخسرانه المعاصي. وموسم هذه التجارة جملة النهار ومعاملة نفسه الأمارة بالسوء، فيحاسبها على الفرائض أوّلًا فإن أداها على وجهها شكر الله تعالى عليه ورغبها في مثلها، وإنّ فوتها من أصلها طالبها بالقضاء، وإن أداها ناقصة كلفها الجبران بالنوافل، وإن ارتكب معصية اشتغل بعقوبتها وتعذيبها ومعاتبتها ليستوفي منها ما يتدارك به ما فرّط كما يصنع التاجر بشريكه وكما أنه يفتش في حساب الدنيا عن الحبة والقيراط فيحفظ مداخل الزيادة والنقصان حتى لا يغبن في شيء منها فينبغي أن يتقي غبينة النفس ومكرها فإنها خدّاعة ملبسة مكارة، فليطالبها أوّلًا بتصحيح الجواب عن جميع ما تكلم به طول نهاره، وليتكفل بنفسه من الحساب ما سيتولاه غيره في صعيد القيامة، وهكذا عن نظره بل عن خواطره وأفكاره وقيامه وقعوده وأكله وشربه ونومه، حتى عن سكوته أنه لم سكت؟ وعن سكونه لم سكن؟ فإذا عرف مجموع الواجب على النفس. وصح عنده قدر أدى الواجب فيه، كان ذلك القدر محسوبًا له فيظهر له الباقي على نفسه فليثبته عليها وليكتبه على صحيفة قلبه كما يكتب الباقي الذي على شريكه على قلبه وفي جريدة حسابه.

ثم النفس غريم يمكن أن يستوفي منه الديون. أما بعضها: فبالغرامة والضمان، وبعضها: برد عينه، وبعضها بالعقوبة لها على ذلك. ولا يمكن شيء من ذلك إلا بعد تحقيق الحساب وتمييز الباقي من الحق الواجب عليه، فإذا حصل ذلك اشتغل بعده بالمطالبة والاستيفاء. ثم ينبغي أن يحاسب النفس على جميع العمر يومًا يومًا وساعة ساعة في جميع الأعضاء الظاهرة والباطنة، كما نقل عن توبة ابن الصمة وكان بالرقة وكان محاسبًا لنفسه؛ فحسب يومًا فإذا هو ابن ستين سنة، فحسب أيامها فإذا هي أحد وعشرون ألف يوم وخمسمائة يوم، فصرخ وقال: يا ويلتي ألقى الملك بأحد وعشرين ألف ذنب فكيف وفي كل يوم عشرة آلاف ذنب؟ ثم خرّ مغشيًا عليه فإذا هو ميت، فسمعوا قائلًا يقول يا لك ركضة إلى الفردوس الأعلى فهكذا ينبغي أن يحاسب نفسه على الأنفاس وعلى معصيته بالقلب والجوارح في كل ساعة؛ ولو رمى العبد بكل معصية حجرًا في داره لامتلأت داره في مدّة يسيرة قريبة من عمره، ولكنه يتساهل في حفظ المعاصي والملكان يحفظان عليه ذلك ﴿أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ﴾ [المجادلة ٦].

المرابطة الرابعة في معاقبة النفس على تقصيرها:

مهما حاسب نفسه فلم تسلم عن مقارفة معصية وارتكاب تقصير في حق الله تعالى فلا

ينبغي أن يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه مقارفة المعاصي وأنست بها نفسه وعسر عليه فطامها، وكان ذلك سبب هلاكها، بل ينبغي أن يعاقبها، فإذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس ينبغي أن يعاقب البطن بالجوع، وإذا نظر إلى غير محرم ينبغي أن يعاقب العين بمنع النظر، وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف بدنه بمنعه عن شهواته. هكذا كانت عادة سالكي طريق الآخرة. فقد روي عن منصور بن إبراهيم: أن رجلًا من العباد كلم امرأة فلم يزل حتى وضع يده على فخذها ثم ندم فوضع يده على النار حتى يبست. وروي أنه كان في بني إسرائيل رجل يتعبد في صومعته فمكث كذلك زمانًا طويلًا فأشرف ذات يوم فإذا هو بامرأة فافتتن بها وهمَّ بها، فأخرج رجله لينزل إليها فأدركه الله بسابقة فقال: ما هذا الذي أريد أن أصنع؟ فرجعت إليه نفسه وعصمه الله تعالى فندم، فلما أراد أن يعيد رجله إلى الصومعة قال: هيهات هيهات رجل خرجت تريد أن تعصي الله تعود معي في صومعتي لا يكون والله ذلك أبدًا فتركها معلقة في الصومعة تصيبها الأمطار والرياح والثلج والشمس حتى تقطعت فسقطت؛ فشكر الله له ذلك وأنزل في بعض كتبه ذكره.

ويحكى عن الجنيد قال: سمعت ابن الكريبي يقول: أصابتني ليلة جنابة فاحتجت أن أغتسل وكانت ليلة باردة، فوجدت في نفسي تأخرًا وتقصيرًا فحدّثتني نفسي بالتأخير حتى أصبح وأسخن الماء أو أدخل الحمام ولا أعنى على نفسي فقلت: واعجبًا أنا أعامل الله في طول عمري فيجب له عليّ حق فلا أجد فيّ المسارعة وأجد الوقوف والتأخر آليت أن لا أغتسل إلا في مرقعتي هذه وآليت أن لا أنزعها ولا أعصرها ولا أجففها في الشمس. ويحكى أن غزوان وأبا موسى كانا في بعض مغازيهما فتكشفت جارية فنظر إليها غزوان، فرفع يده فلطم عينه حتى بقرت وقال: إنك للحاظة إلى ما يضرك. ونظر بعضهم نظرة واحدة إلى امرأة فجعل على نفسه أن لا يشرب الماء البارد طول حياته فكان يشرب الماء الحار لينغص على نفسه العيش.

ويحكى أن حسان بن أبي سنان مرَّ بغرفة فقال: متى بنيت هذه؟ ثم أقبل على نفسه فقال: تسألين عما لا يعنيك؟ لأعاقبنك بصوم سنة فصامها. وقال مالك بن ضيغم: جاء رباح القيسي يسأل عن أبي بعد العصر فقلنا: إنه نائم، فقال: أنوم هذه الساعة هذا وقت نوم؟ ثم ولى منصرفًا فأتبعناه رسولًا وقلنا له: ألا نوقظه لك فجاء الرسول وقال: هو أشغل من أن يفهم عني شيئًا، أدركته وهو يدخل المقابر وهو يعاتب نفسه ويقول: أقلت وقت نوم هذه الساعة؟ أفكان هذا عليك؟ ينام الرجل متى شاء وما يدريك أنّ هذا ليس وقت نوم؟ تتكلمين بما لا تعلمين؟ أما إن لله علي عهدًا لا أنقضه أبدًا لا أوسدك الأرض لنوم حولًا إلا لمرض حائل أو لعقل زائل، سوأة لك أما تستحين كم توبخين؟ وعن غيك لا تنتهين؟ قال: وجعل يبكي وهو لا يشعر بمكاني، فلما رأيت ذلك انصرفت وتركته.

ويحكى عن تميم الداري أنه نام ليلة لم يقم فيها يتهجد؛ فقام سنة لم ينم فيها، عقوبة للذي صنع. وعن طلحة رضي الله تعالى عنه قال: «انطلق رجل ذات يوم فنزع ثيابه وتمرّغ في الرمضاء فكان يقول لنفسه: ذوقي ونار جهنم أشدّ حرًا أجيفة بالليل بطالة بالنهار؟ فبينما هو كذلك إذ أبصر النبي ﷺ في ظل شجرة فأتاه فقال: غلبتني نفسي فقال له النبي ﷺ: «أَلَمْ يَكُنْ لَكَ بُدٌّ مِنَ الَّذِي صَنَعْتَ أَمَا لَقَدْ فُتِحتْ لَكَ أَبْوَابُ السَّماءِ وَلَقَدْ بَاهَى اللَّهُ بِكَ المَلائِكَةَ» ثم قال لأصحابه: «تَزَوَّدُوا مِنْ أَخِيكُمْ» فجعل الرجل يقول له: يا فلان ادع لي يا فلان ادع لي فقال النبي ﷺ: «عمهم» فقال اللهم اجعل التقوى زادهم واجمع على الهدى أمرهم. فجعل النبي ﷺ يقول: «اللهم سدّده» فقال الرجل: اللهم اجعل الجنة مآبهم »[1] وقال حذيفة بن قتادة: قيل لرجل كيف تصنع بنفسك في شهواتها؟ فقال: ما على وجه الأرض نفس أبغض إلي منها فكيف أعطيها شهواتها؟ ودخل ابن السماك على داود الطائي حين مات وهو في بيته على التراب فقال: يا داود سجنت نفسك قبل أن تسجن وعذبت نفسك قبل أن تعذب، فاليوم ترى ثواب من كنت تعمل له. وعن وهب بن منبه: أن رجلًا تعبد زمانًا، ثم بدت له إلى الله تعالى حاجة فقام سبعين سبتًا يأكل في كل سبت إحدى عشرة تمرة، ثم سأل حاجته فلم يعطها، فرجع إلى نفسه وقال: منك أتيت لو كان فيك خير لأعطيت حاجتك فنزل إليه ملك وقال: يا ابن آدم؛ ساعتك هذه خير من عبادتك التي مضت وقد قضى الله حاجتك. وقال عبد الله بن قيس: كنا في غزاة لنا فحضر العدو، فصيح في الناس فقاموا إلى المصاف في يوم شديد الريح، وإذا رجل أمامي وهو يخاطب نفسه ويقول: أي نفسي ألم أشهد مشهد كذا وكذا فقلت لي: أهلك وعيالك فأطعتك ورجعت ألم أشهد مشهد كذا وكذا فقلت لي: أهلك وعيالك فأطعتك ورجعت والله لأعرضنك اليوم على الله أخذك أو تركك فقلت لأرمقنه اليوم، فرمقته فحمل الناس على عدوهم فكان في أوائلهم، ثم إن العدو حمل على الناس فانكشفوا فكان في موضعه، حتى انكشفوا مرات وهو ثابت يقاتل، فوالله ما زال ذاك دأبه حتى رأيته صريعًا، فعددت به وبدابته ستين أو أكثر من ستين طعنة. وقد ذكرنا حديث أبي طلحة: لما اشتغل قلبه في الصلاة بطائر في حائطه فتصدق بالحائط كفارة لذلك. وإن عمر كان يضرب قدميه بالدرة كل ليلة ويقول: ماذا عملت اليوم؟ وعن مجمع: أنه رفع رأسه إلى السطح فوقع بصره على امرأة فجعل على نفسه أن لا يرفع رأسه إلى السماء ما دام في الدنيا. وكان الأحنف بن قيس لا يفارقه المصباح بالليل فكان يضع أصبعه عليه ويقول لنفسه: ما حملك على أن صنعت يوم

---

(١) حديث طلحة: انطلق رجل ذات يوم فنزع ثيابه وتمرغ في الرمضاء فكان يقول لنفسه: ذوقي، ونار جهنم أشد حرا! أجِيفَةٌ بالليل بَطَّالَةٌ بالنهار؟ الحديث بطوله أخرجه ابن أبي الدنيا في محاسبة النفس من رواية ليث بن أبي سليم عنه وهذا منقطع أو مرسل، ولا أدري مَنْ طلحة هذا.

كذا وكذا؟ وأنكر وهيب بن الورد شيئًا على نفسه فنتف شعرات على صدره حتى عظم ألمه ثم جعل يقول لنفسه: ويحك إنما أريد بك الخير. ورأى محمد بن بشر داود الطائي، وهو يأكل عند إفطاره خبزًا بغير ملح فقال له: لو أكلته بملح فقال: إن نفسي لتدعوني إلى الملح منذ سنة، ولا ذاق داود ملحًا ما دام في الدنيا.

فكذا كانت عقوبة أولي الحزم لأنفسهم والعجب أنك تعاقب عبدك وأمتك وأهلك وولدك على ما يصدر منهم من سوء خلق وتقصير في أمر، وتخاف أنك لو تجاوزت عنهم لخرج أمرهم عن الاختيار وبغوا عليك، ثم تهمل نفسك وهي أعظم عدو لك وأشد طغيانًا عليك، وضررك من طغيانها أعظم من ضررك من طغيان أهلك، فإن غايتهم أن يشوشوا عليك معيشة الدنيا، ولو عقلت لعلمت أن العيش عيش الآخرة وأن فيه النعيم المقيم الذي لا آخر له ونفسك هي التي تنغص عليك عيش الآخرة فهي بالمعاقبة أوْلى من غيرها.

المرابطة الخامسة: المجاهدة:

وهو أنه إذا حاسب نفسه فرآها قد قارفت معصية فينبغي أن يعاقبها بالعقوبات التي مضت، وإن رآها تتوانى بحكم الكسل في شيء من الفضائل أو ورد من الأوراد فينبغي أن يؤدبها بتثقيل الأوراد عليها ويلزمها فنونًا من الوظائف جبرًا لما فات منه وتداركًا لما فرط؛ فهكذا كان يعمل عمال الله تعالى، فقد عاقب عمر بن الخطاب نفسه حين فاتته صلاة العصر في جماعة بأن تصدق بأرض كانت له قيمتها مائتا ألف درهم، وكان ابن عمر إذا فاتته صلاة في جماعة أحيا تلك الليلة، وأخر ليلة صلاة المغرب حتى طلع كوكبان فأعتق رقبتين. وفات ابن أبي ربيعة ركعتا الفجر فأعتق رقبة. وكان بعضهم يجعل على نفسه صوم سنة أو الحج ماشيًا أو التصدق بجميع ماله. كل ذلك مرابطة للنفس ومؤاخذة لها بما فيه نجاتها.

فإن قلت: إن كانت نفسي لا تطاوعني على المجاهدة والمواظبة على الأوراد فما سبيل معالجتها؟.

فأقول: سبيلك في ذلك كأن تسمعها ما ورد في الأخبار من فضل المجتهدين [(١)]. ومن أنفع أسباب العلاج أن تطلب صحبة عبد من عباد الله مجتهد في العبادة فتلاحظ أقواله وتقتدي به. وكان بعضهم يقول: كنت إذا اعترتني فترة في العبادة نظرت إلى أحوال محمد بن واسع وإلى اجتهاده فعملت على ذلك أسبوعًا. إلا أن هذا العلاج قد تعذر إذ قد فقد في هذا

---

(١) الأخبار الواردة في حق المجتهدين. أخرجها أبو داود من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص «من قام بعشر آيات لم يكتب من الغافلين، ومن قام بمائة آية كتب من القانتين، ومن قام بألف آية كتب من المقنطرين» وله وللنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح «رحم الله رجلا قام من الليل فصلى وأيقظ امرأته» وللترمذي من حديث بلال «عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم... الحديث» وقال غريب ولا يصح وقد تقدم في الأوراد مع غيره من الأخبار في ذلك.

الزمان من يجتهد في العبادة اجتهاد الأولين، فينبغي أن يعدل من المشاهدة إلى السماع فلا شيء أنفع من سماع أحوالهم ومطالعة أخبارهم وما كانوا فيه من الجهد الجهيد، وقد انقضى تعبهم وبقي ثوابهم ونعيمهم أبد الآباد لا ينقطع، فما أعظم ملكهم وما أشدّة حسرة من لا يقتدي بهم فيمتع نفسه أيامًا قلائل بشهوات مكدرة ثم يأتيه الموت ويحال بينه وبين كل ما يشتهيه أبد الآباد نعوذ بالله تعالى من ذلك. ونحن نورد من أوصاف المجتهدين وفضائلهم ما يحرك رغبة المريد في الاجتهاد اقتداء بهم، فقد قال رسول الله ﷺ: «رَحِمَ اللَّهُ أَقْوَامًا يَحْسَبُهُمُ النَّاسُ مَرْضَى وَ مَا هُمْ بِمَرْضَى» (١).

قال الحسن: أجهدتهم العبادة قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ [المؤمنون :٦٠] قال الحسن: يعملون ما عملوا من أعمال البر ويخافون أن لا ينجيهم ذلك من عذاب الله وقال رسول الله ﷺ: «طُوبَى لِمَنْ طَالَ عُمْرُهُ وَحَسُنَ عَمَلُهُ» (٢).

ويروى أن الله تعالى يقول لملائكته: ما بال عبادي مجتهدين، فيقولون: إلهنا خوفتهم شيئًا فخافوه وشوّقتهم إلى شيء فاشتاقوا إليه فيقول الله تبارك وتعالى: فكيف لو رآني عبادي لكانوا أشدّ اجتهادًا. وقال الحسن: أدركت أقوامًا وصحبت طوائف منهم، ما كانوا يفرحون بشيء من الدنيا أقبل، ولا يتأسفون على شيء منها أدبر، ولهي كانت أهون في أعينهم من هذا التراب الذي تطؤونه بأرجلكم، إن كان أحدهم ليعيش عمره كله ما طوي له ثوب ولا أمر أهله بصنعة طعام قط، ولا جعل بينه وبين الأرض شيئًا قط، وأدركتهم عاملين بكتاب ربهم وسنة نبيهم إذا جنهم الليل فقيام على أطرافهم، يفترشون وجوههم، تجري دموعهم على خدودهم، يناجون ربهم في فكاك رقابهم، إذا عملوا الحسنة فرحوا بها ودأبوا في شكرها وسألوا الله أن يتقبلها، وإذا عملوا السيئة أحزنتهم وسألوا الله تعالى أن يغفرها لهم، والله ما زالوا كذلك وعلى ذلك ووالله ما سلموا من الذنوب ولا نجوا إلا بالمغفرة.

ويحكى أنّ قومًا دخلوا على عمر بن عبد العزيز يعودونه في مرضه، وإذا فيهم شاب ناحل الجسم، فقال عمر له: يا فتى ما الذي بلغ بك ما أرى؟ فقال: يا أمير المؤمنين أسقام وأمراض، فقال: سألتك بالله إلا صدقتني فقال: يا أمير المؤمنين ذقت حلاوة الدنيا فوجدتها مرّة وصغر عندي زهرتها وحلاوتها واستوى عندي ذهبها وحجرها، وكأني أنظر إلى عرش ربي والناس يساقون إلى الجنة والنار فأظمأت لذلك نهاري وأسهرت ليلي، وقليل حقير كل ما أنا فيه في

---

(١) حديث «رحم الله أقواما تحسبهم مرضى وما هم بمرضى». لم أجد له أصلا في حديث مرفوع ولكن رواه أحمد في الزهد موقوفا على علي في كلام له قال فيه: ينظر إليهم الناظر فيقول مرضى وما بالقوم من مرض.

(٢) حديث «طوبى لمن طال عمره وحسن عمله». أخرجه الطبراني من حديث عبد الله بن بشر وفيه بقية رواه بصيغة «عن» وهو مدلس وللترمذي من حديث أبي بكرة «خير الناس من طال عمره وحسن عمله» وقال حسن. صحيح وقد تقدم.

جنب ثواب الله وعقابه.

وقال أبو نعيم: كان داود الطائي يشرب الفتيت ولا يأكل الخبز فقيل له في ذلك فقال: بين مضغ الخبز وشرب الفتيت قراءة خمسين آية. ودخل رجل عليه يومًا فقال: إنّ في سقف بيتك جذعًا مكسورًا فقال: يا ابن أخي إن لي في البيت منذ عشرين سنة ما نظرت إلى السقف. وكانوا يكرهون فضول النظر كما يكرهون فضول الكلام. وقال محمد بن عبد العزيز: جلسنا إلى أحمد بن رزين من غدوة إلى العصر فما التفت يمنة ولا يسرة فقيل له في ذلك فقال: إن الله عز وجل خلق العينين لينظر بهما العبد إلى عظمة الله تعالى، فكل من نظر بغير اعتبار كتبت عليه خطيئة. وقالت امرأة مسروق: ما كان يوجد مسروق إلا وساقاه منتفختان من طول الصلاة وقالت: والله إن كنت لأجلس خلفه فأبكي رحمة له. وقال أبو الدرداء: لولا ثلاث ما أحببت العيش يومًا واحدًا: الظمأ لله بالهواجر، والسجود لله في جوف الليل، ومجالسة أقوام ينتقون أطايب الكلام كما ينتقى أطايب الثمر. وكان الأسود بن يزيد يجتهد في العبادة ويصوم في الحرّ حتى يخضر جسده ويصفر، فكان علقمة بن قيس يقول له: لم تعذّب نفسك؟ فيقول: كرامتها أريد. وكان يصوم حتى يخضر جسده ويصلي حتى يسقط، فدخل عليه أنس بن مالك والحسن فقالا له: إن الله عز وجل لم يأمرك بكل هذا؟ فقال: إنما أنا عبد مملوك لا أدع من الاستكانة شيئًا إلا جئت به. وكان بعض المجتهدين يصلي كل يوم ألف ركعة، حتى أقعد من رجليه فكان يصلي جالسًا ألف ركعة، فإذا صلى العصر احتبى ثم قال: عجبت للخليقة كيف أرادت بك بدلًا منك عجبت للخليقة كيف أنست بسواك بل عجبت للخليقة كيف استنارت قلوبها بذكر سواك وكان ثابت البناني قد حببت إليه الصلاة فكان يقول: اللهم إن كنت أذنت لأحد أن يصلي لك في قبره فائذن لي أن أصلي في قبري. وقال الجنيد: ما رأيت أعبد من السري أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رئي مضطجعًا إلا في علة الموت. وقال الحارث بن سعد: مرّ قوم براهب فرأوا ما يصنع بنفسه من شدّة اجتهاده، فكلموه في ذلك فقال: وما هذا عندما يراد بالخلق من ملاقاة الأهوال وهم غافلون، قد اعتكفوا على حظوظ أنفسهم ونسوا حظهم الأكبر من ربهم؟ فبكى القوم عن آخرهم. وعن أبي محمد المغازلي قال: جاور أبو محمد الجريري بمكة سنة فلم ينم ولم يتكلم ولم يستند إلى عمود ولا إلي حائط ولم يمدّ رجليه، فعبر عليه أبو بكر الكتاني فسلم عليه وقال له: يا أبا محمد بم قدرت على اعتكافك هذا؟ فقال: علم صدق باطني فأعانني على ظاهري، فأطرق الكتاني ومشى مفكرًا. وعن بعضهم قال: دخلت على فتح الموصلي فرأيته قد مدّ كفيه يبكي حتى رأيت الدموع تنحدر من بين أصابعه فدنوت منه فإذا دموعه قد خالطها صفرة فقلت: ولم بالله يا فتح بكيت الدم؟ فقال: لولا أنك أحلفتني بالله ما أخبرتك، نعم بكيت دمًا فقلت له: على ماذا بكيت الدموع؟ فقال: على تخلفي عن واجب حق الله تعالى وبكيت الدم على الدموع لئلا يكون ما صحت

لي الدموع؟ قال: فرأيته بعد موته في المنام فقلت: ما صنع الله بك؟ قال: غفر لي، فقلت له: فماذا صنع في دموعك؟

فقال: قرّبني ربي عز وجل وقال لي: يا فتح الدمع على ماذا؟ قلت: يا رب على تخلفي عن واجب حقك، فقال: والدم على ماذا؟ فقلت على دموعي أن لا تصح لي، فقال لي: يا فتح ما أردت بهذا كله، وعزتي وجلالي لقد صعد حافظاك أربعين سنة بصحيفتك ما فيها خطيئة.

وقيل: إنّ قومًا أرادوا سفرًا فحادوا عن الطريق، فانتهوا إلى راهب منفرد عن الناس فنادوه فأشرف عليهم من صومعته، فقالوا: يا راهب إنا قد أخطأنا الطريق فكيف الطريق؟ فأومأ برأسه إلى السماء، فعلم القوم ما أراد، فقالوا: يا راهب إنا سائلوك فهل أنت مجيبنا؟ فقال: سلوا ولا تكثروا فإنّ النهار لن يرجع والعمر لا يعود والطالب حثيث، فعجب القوم من كلامه، فقالوا: يا راهب علام الخلق غدًا عند مليكهم؟ فقال: على نياتهم، فقالوا: أوصنا، فقال: تزودوا على قدر سفركم فإنّ خير الزاد ما بلغ البغية. ثم أرشدهم إلى الطريق وأدخل رأسه في صومعته.

وقال عبد الواحد بن زيد: مررت بصومعة راهب من رهبان الصين فناديته يا راهب فلم يجبني فناديته الثانية فلم يجبني فناديته الثالثة فأشرف عليّ وقال: يا هذا ما أنا براهب إنما الراهب من رهب الله في سمائه وعظمه في كبريائه وصبر على بلائه ورضي بقضائه وحمده على آلائه وشكره على نعمائه وتواضع لعظمته وذلّ لعزته واستسلم لقدرته وخضع لمهابته، وفكر في حسابه وعقابه فنهاره صائم وليله قائم، قد أسهره ذكر النار ومسألة الجبار، فذلك هو الراهب، وأما أنا فكلب عقور حبست نفسي في هذه الصومعة عن الناس لئلا أعقرهم فقلت: يا راهب فما الذي قطع الخلق عن الله تعالى بعد أن عرفوه؟ فقال: يا أخي لم يقطع الخلق عن الله تعالى إلا حب الدنيا وزينتها لأنها محل المعاصي والذنوب، والعاقل من رمى بها عن قلبه وتاب إلى الله تعالى من ذنبه وأقبل على ما يقرّبه من ربه.

وقيل لداود الطائي: لو سرحت لحيتك. فقال: إني إذن لفارغ. وكان أويس القرني يقول: هذه ليلة الركوع فيحيي الليل كله في ركعة، وإذا كانت الليلة الآتية قال: هذه ليلة السجود فيحيي الليل كله في سجدة. وقيل: لما تاب عتبة الغلام كان لا يتهنأ بالطعام والشراب فقالت له أمه: لو رفقت بنفسك قال: الرفق أطلب دعيني أتعب قليلًا وأتنعم طويلًا. وحج مسروق فما نام قط إلى ساجدًا. وكان سفيان الثوري يقول: عند الصباح يحمد القوم السرى وعند الممات يحمد القوم التقى. وقال عبد الله بن داود: كان أحدهم إذا بلغ أربعين سنة طوى فراشه أي كان لا ينام طول الليل.

وكان كهمس بن الحسن يصلي كل يوم ألف ركعة ثم يقول لنفسه: قومي يا مأوى كل شر فلما ضعف اقتصر على خمسمائة، ثم كان يبكي ويقول: ذهب نصف عملي. وكانت ابنة الربيع بن خثيم تقول له: يا أبت مالي أرى الناس ينامون وأنت لا تنام؟ فيقول: يا ابنتاه إنّ أباك

يخاف البيات. ولما رأت أم الربيع ما يلقى الربيع من البكاء والسهر نادته يا بني لعلك قتلت قتيلًا قال: نعم يا أماه، قالت: فمن هو حتى نطلب أهله فيعفو عنك؟ فوالله لو يعلمون ما أنت فيه لرحموك وعفوا عنك، فيقول: يا أماه هي نفسي. وعن عمر ابن أخت بشر بن الحارث قال: سمعت خالي بشر بن الحارث يقول لأمي: يا أختي جوفي وخواصري تضرب عليَّ، فقالت له أمي: يا أخي أتأذن لي حتى أصلح لك قليل حساء بكف دقيق عندي تتحساه يرم جوفك فقال لها: ويحك أخاف أن يقول: أين لك هذا الدقيق؟ فلا أدري إيش أقول له. فبكت أمي وبكى معها وبكيت معهم. قال عمر: ورأت أمي ما ببشر من شدّة الجوع وجعل يتنفس نفسًا ضعيفًا فقالت له أمي: يا أخي ليت أمك لم تلدني فقد والله تقطعت كبدي مما أرى بك فسمعته يقول لها وأنا فليت أمي لم تلدني وإذ ولدتني لم يدر ثديها عليَّ. قال عمر: وكانت أمي تبكي عليه الليل والنهار. وقال الربيع: أتيت أويسًا فوجدته جالسًا حتى صلى الفجر، ثم جلس فجلست فقلت: لا أشغله عن التسبيح فمكث مكانه حتى صلى الظهر، ثم قام إلى الصلاة حتى صلى العصر، ثم جلس موضعه حتى صلى المغرب، ثم ثبت مكانه حتى صلى العشاء، ثم ثبت مكانه حتى صلى الصبح، ثم جلس فغلبته عيناه فقال: اللهم إني أعوذ بك من عين نوّامة ومن بطن لا تشبع فقلت: حسبي هذا منه، ثم رجعت. ونظر رجل إلى أويس فقال: يا أبا عبد الله مالي أراك كأنك مريض؟ فقال: وما لأويس أن لا يكون مريضًا يطعم المريض وأويس غير طاعم وينام المريض وأويس غير نائم. وقال أحمد بن حرب: يا عجبًا لمن يعرف أنّ الجنة تزين فوقه وأنّ النار تسعر تحته كيف ينام بينهما. وقال رجل من النساك: أتيت إبراهيم بن أدهم فوجدته قد صلى العشاء فقعدت أرقبه فلف نفسه بعباءة ثم رمى بنفسه فلم ينقلب من جنب إلى جنب الليل كله حتى طلع الفجر وأذن المؤذن فوثب إلى الصلاة ولم يحدث وضوءًا فحاك ذلك في صدري فقلت له: رحمك الله قد نمت الليل كله مضطجعًا ثم لم تجدّد الوضوء، فقال: كنت الليل كله جائلًا في رياض الجنة أحيانًا وفي أودية النار أحيانًا فهل في ذلك نوم.

وقال ثابت البناني: أدركت رجالًا كان أحدهم يصلي فيعجز عن أن يأتي فراشه إلا حبوًا.

وقيل: مكث أبو بكر بن عياش أربعين سنة لا يضع جنبه على فراش ونزل الماء في إحدى عينيه فمكث عشرين سنة لا يعلم به أهله. وقيل: كان ورد سمنون في كل يوم خمسمائة ركعة. وعن أبي بكر المطوعي قال: كان وردي في شبيبتي كل يوم وليلة أقرأ فيه: قل هو الله أحد، إحدى وثلاثين ألف مرة أو أربعين ألف مرة شك الراوي وكان منصور بن المعتمر إذا رأيته قلت: رجل أصيب بمصيبة منكسر الطرف منخفض الصوت رطب العينين إن حركته جاءت عيناه بأربع، ولقد قالت له أمه: ما هذا الذي تصنع بنفسك تبكي الليل عامته لا تسكت لعلك يا بني أصبت نفسًا لعلك قتلت قتيلًا؟ فيقول: يا أمي أنا أعلم بما صنعت بنفسي. وقيل لعامر بن عبد الله: كيف صبرك على سهر الليل وظمأ الهواجر؟ فقال: هل هو إلا أني صرفت

طعام النهار إلى الليل ونوم الليل إلى النهار وليس في ذلك خطير أمر، وكان يقول: ما رأيت مثل الجنة نام طالبها ولا مثل النار نام هاربها، وكان إذا جاء الليل قال: أذهب حرّ النار النوم فما ينام حتى يصبح، فإذا جاء النهار قال: أذهب حرّ النار النوم فما ينام حتى يمسي، فإذا جاء الليل قال: من خاف أدلج وعند الصباح يحمد القوم السرى. وقال بعضهم: صحبت عامر بن عبد القيس أربعة أشهر فما رأيته نام بليل ولا نهار.

ويروى عن رجل من أصحاب علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه قال: صليت خلف علي رضي الله تعالى عنه الفجر فلما سلم انفتل عن يمينه وعليه كآبة فمكث حتى طلعت الشمس ثم قلب يده وقال: والله لقد رأيت أصحاب محمد ﷺ وما أرى اليوم شيئًا يشبههم كانوا يصبحون شعثًا غبرًا صفرًا قد باتوا لله سجّدًا وقيامًا يتلون كتاب الله يراوحون بين أقدامهم وجباههم، وكانوا إذا ذكروا الله مادوا كما يميد الشجر في يوم الريح وهملت أعينهم حتى تبل ثيابهم وكأن القوم باتوا غافلين يعني من كان حوله وكان أبو مسلم الخولاني قد علق سوطًا في مسجد بيته يخوّف به نفسه وكان يقول لنفسه قومي فوالله لأزحفن بك زحفًا حتى يكون الكلل منك لا مني، فإذا دخلت الفترة تناول سوطه وضرب به ساقه ويقول: أنت أولى بالضرب من دابتي. وكان يقول: أيظن أصحاب محمد أن يستأثروا به دوننا. كلا والله لنزاحمهم عليه زحامًا حتى يعلموا أنهم قد خلفوا وراءهم رجالًا. وكان صفوان بن سليم قد تعقدت ساقاه من طول القيام وبلغ من الاجتهاد ما لو قيل له القيامة غدًا ما وجد متزايدًا. وكان إذا جاء الشتاء اضطجع على السطح ليضربه البرد، وإذا كان في الصيف اضطجع داخل البيوت ليجد الحرّ فلا ينام، وأنه مات وهو ساجد، وأنه كان يقول: اللهم إني أحب لقاءك فأحب لقائي. وقال القاسم بن محمد: غدوت يومًا، وكنت إذا غدوت بدأت بعائشة رضي الله عنها أسلم عليها، فغدوت يومًا إليها فإذا هي تصلي صلاة الضحى، وهي تقرأ: ﴿فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَىٰنَا عَذَابَ ٱلسَّمُومِ﴾[الطور:٢٧] وتبكي وتدعو وتردد الآية، فقمت حتى مللت وهي كما هي، فلما رأيت ذلك ذهبت إلى السوق فقلت: أفرغ من حاجتي ثم أرجع ففرغت من حاجتي ثم رجعت وهي كما هي تردد الآية وتبكي وتدعو.

وقال محمد بن إسحاق: لما ورد علينا عبد الرحمن بن الأسود حاجًا اعتلت إحدى قدميه فقام يصلي على قدم واحدة حتى صلى الصبح بوضوء العشاء. وقال بعضهم: ما أخاف من الموت إلا من حيث يحول بيني وبين قيام الليل. وقال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: سيما الصالحين صفرة الألوان من السهر وعمش العيون من البكاء وذبول الشفاه من الصوم، عليهم غبرة الخاشعين. وقيل للحسن: ما بال المتهجدين أحسن الناس وجوهًا؟ فقال: لأنهم خلوا بالرحمن فألبسهم نورًا من نوره. وكان عامر بن عبد القيس يقول: إلهي خلقتني ولم تؤامرني، وتميتني ولا تعلمني، وخلقت معي عدوًّا وجعلته يجري مني مجرى الدم وجعلته

يراني ولا أراه، ثم قلت لي: استمسك، إلهي كيف أستمسك إن لم تمسكني؟ إلهي في الدنيا الهموم والأحزان وفي الآخرة العقاب والحساب فأين الراحة والفرح؟ وقال جعفر بن محمد: كان عتبة الغلام يقطع الليل بثلاث صيحات، كان إذا صلى العتمة وضع رأسه بين ركبتيه يتفكر فإذا مضى ثلث الليل صاح صيحة، ثم وضع رأسه بين ركبتيه يتفكر فإذا مضى الثلث الثاني صاح صيحة، ثم وضع رأسه بين ركبتيه يتفكر فإذا كان السحر صاح صيحة، قال جعفر بن محمد: فحدّثت به بعض البصريين فقال: لا تنظر إلى صياحه ولكن انظر إلى ما كان فيه بين الصيحتين حتى صاح وعن القاسم بن راشد الشيباني قال: كان زمعة نازلًا عندنا بالمحصب وكان له أهل وبنات وكان يقوم فيصلي ليلًا طويلًا فإذا كان السحر نادى بأعلى صوته: أيها الركب المعرسون أكل هذا الليل ترقدون أفلا تقومون فترحلون؟ فيتواثبون فيسمع من هاهنا باك ومن هاهنا داع ومن ههنا قارىء ومن هاهنا متوضىء، فإذا طلع الفجر نادى بأعلى صوته: عند الصباح يحمد القوم السرى. وقال بعض الحكماء: إنّ لله عبادًا أنعم عليهم فعرفوه، وشرح صدورهم فأطاعوه، وتوكلوا عليه فسلموا الخلق والأمر إليه فصارت قلوبهم معادن لصفاء اليقين وبيوتًا للحكمة وتوابيت للعظمة وخزائن للقدرة، فهم بين الخلق مقبلون ومدبرون، وقلوبهم تجول في الملكوت وتلوذ بمحجوب الغيوم، ثم ترجع ومعها طوائف من لطائف الفوائد وما لا يمكن واصفًا أن يصفه فهم في باطن أمورهم كالديباج حسنًا وهم الظاهر مناديل، مبذولون لمن أرادهم تواضعًا. وهذه طريقة لا يُبلغ إليها بالتكلف وإنما هو فضل الله يؤتيه من يشاء.

وقال بعض الصالحين: بينما أنا أسير في بعض جبال بيت المقدس إذ هبطت إلى واد هناك، فإذا أنا بصوت قد علا وإذا تلك الجبال تجيبه لها دوي عال فاتبعت الصوت فإذا أنا بروضة عليها شجر ملتف، وإذا أنا برجل قائم فيها يردد هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران:٣٠]إلى قوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران:٢٨]قال: فجلست خلفه أسمع كلامه وهو يردد هذه الآية إذ صاح صيحة خرّ مغشيًا عليه، فقلت: وا أسفاه هذا لشقائي. ثم انتظرت إفاقته فأفاق بعد ساعة فسمعته وهو يقول: أعوذ بك من مقام الكذابين أعوذ بك من أعمال البطالين أعوذ بك من إعراض الغافلين. ثم قال: لك خشعت قلوب الخائفين وإليك فزعت آمالُ المقصرين ولعظمتك ذلت قلوب العارفين، ثم نفض يده فقال: ما لي وللدنيا وما للدنيا ومالي؟ عليك يا دنيا بأبناء جنسك وألاف نعيمك إلى محبيك فاذهبي وإياهم فاخدعي ثم قال: أين القرون الماضية وأهل الدهور السالفة، في التراب يبلون، وعلى الزمان يفنون، فناديته: يا عبد الله أنا منذ اليوم خلفك أنتظر فراغك فقال: وكيف يفرغ من يبادر الأوقات وتبادره يخاف سبقها بالموت إلى نفسه؟ أم كيف يفرغ من ذهبت أيامه؟ وبقيت آثامه؟ ثم قال: أنت لها ولكل شدة أتوقع نزولها، ثم لها عني ساعة وقرأ: ﴿وَبَدَا لَهُم

مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر:٤٧] ثم صاح صيحة أخرى أشدّ من الأولى وخرّ مغشيًا عليه فقلت: قد خرجت روحه فدنوت منه فإذا هو يضطرب، ثم أفاق وهو يقول: من أنا، ما خاطري؟ هب لي إساءتي من فضلك وجللني بسترك واعف عن ذنوبي بكرم وجهك إذا وقفت بين يديك فقلت له: بالذي ترجوه لنفسك وتثق به إلا كلمتني فقال: عليك بكلام من ينفعك كلامه، ودع كلام من أوبقته ذنوبه، إني لفي هذا الموضع مذ شاء الله أجاهد إبليس ويجاهدني فلم يجد عونًا علي ليخرجني مما أنا فيه غيرك؟

فإليك عني يَا مخدوع فقد عطلت عليّ لساني وميلت إليّ حديثك شعبة من قلبي وأنا أعوذ بالله من شرك، ثم أرجو أن يعيذني من سخطه ويتفضل عليّ برحمته. قال: فقلت هذا ولي الله أخاف أن أشغله فأعاقب في موضعي هذا فانصرفت وتركته.

وقال بعض الصالحين: بينما أنا أسير في مسير لي إذ ملت إلى شجرة لأستريح تحتها، فإذا أنا بشيخ قد أشرف عليّ فقال لي: يا هذا قم فإن الموت لم يمت، ثم هام على وجهه فاتبعته فسمعته وهو يقول: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥] اللهم بارك لي في الموت، فقلت: وفيما بعد الموت، فقال: من أيقن بما بعد الموت شمر مئزر الحذر ولم يكن له في الدنيا مستقرّ، ثم قال: يا من لوجهه عنت الوجوه بيض وجهي بالنظر إليك واملأ قلبي من المحبة لك وأجرني من ذل التوبيخ غدًا عندك فقد آن لي الحياء منك وحان لي الرجوع عن الإعراض عنك، ثم قال: لولا حلمك لم يسعني أجلي ولولا عفوك لم ينبسط فيما عندك أملي، ثم مضى وتركني. وقد أنشدوا في هذا المعنى:

نحيلُ الجسمِ مكتئبُ الفؤادِ ... تراه بقمةٍ أو بطن وادي
ينوحُ على معاصٍ فاضحات ... يكدّر ثقلها صفو الرقادِ
فإن هاجت مخاوفه وزادت ... فدعوته: أغثني يا عمادي
فأنت بما ألاقيه عليمٌ ... كثير الصفح عن زلل العبادِ

وقيل أيضًا:

ألذ من التلذذ بالغواني ... إذا أقبلنَ في حلل حسانِ
منيب فرّ من أهل ومال ... يسيح إلى مكان من مكانِ
ليخمل ذكره ويعيش فردًا ... ويظفر في العبادة بالأماني
تلذذه التلاوة أين ولّى ... وذكر بالفؤاد وباللسانِ
وعند الموت يأتيه بشيرٌ ... يبشر بالنجاة من الهوانِ
فيدرك ما أراد وما تمنى ... من الراحات في غرف الجنانِ

وكان كرز بن وبرة يختم القرآن في كل يوم ثلاث مرات، ويجاهد نفسه في العبادات غاية المجاهدة فقيل له: قد أجهدت نفسك فقال: كم عمر الدنيا؟ فقيل: سبعة آلاف سنة، فقال:

كم مقدار يوم القيامة؟ فقيل: خمسون ألف سنة، فقال: كيف يعجز أحدكم أن يعمل سبع يوم حتى يأمن ذلك اليوم؟ يعني: أنك لو عشت عمر الدنيا واجتهدت سبعة آلاف سنة وتخلصت من يوم واحد كان مقداره خمسين ألف سنة لكان ربحك كثيرًا وكنت بالرغبة فيه جديرًا، فكيف وعمرك قصير والآخرة لا غاية لها؟ فهكذا كانت سيرة السلف الصالحين في مرابطة النفس ومراقبتها. فمهما تمرّدت نفسك عليك وامتنعت من المواظبة على العبادة فطالع أحوال هؤلاء فإنه قد عز الآن وجود مثلهم ولو قدرت على مشاهدة من اقتدى بهم فهو أنجع في القلب وأبعث على الاقتداء فليس الخبر كالمعاينة، وإذا عجزت عن هذا فلا تغفل عن سماع أحوال هؤلاء، فإن لم تكن إبل فمعزى، وخيِّر نفسك بين الاقتداء بهم والكون في زمرتهم وغمارهم وهم العقلاء والحكماء وذوو البصائر في الدين وبين الاقتداء بالجهلة الغافلين من أهل عصرك، ولا ترض لها أن تنخرط في سلك الحمقى وتقنع بالتشبه بالأغبياء وتؤثر مخالفة العقلاء.

فإن حدثتك نفسك بأن هؤلاء رجال أقوياء لا يطاق الاقتداء بهم فطالع أحوال النساء المجتهدات وقل لها: يا نفس لا تستنكفي أن تكوني أقل من امرأة فأخسس برجل يقصر عن امرأة في أمر دينها ودنياها ولنذكر الآن نبذة من أحوال المجتهدات؛ فقد روي عن حبيبة العدوية أنها كانت إذا صلت العتمة قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ثم قالت: إلهي قد غارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب بحبيبه وهذا مقامي بين يديك، ثم تقبل على صلاتها فإذا طلع الفجر قالت: إلهي هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها عليّ فأعزّى؟ وعزتك لهذا دأبي ودأبك ما أبقيتني، وعزتك لو انتهرتني عن بابك ما برحت لما وقع في نفسي من جودك وكرمك.

ويروى عن عجرة أنها كانت تحيي الليل وكانت مكفوفة البصر فإذا كان في السحر نادت بصوت لها محزون: إليك قطع العابدون دجى الليالي يستبقون إلى رحمتك وفضل مغفرتك فبك يا إلهي أسألك لا بغيرك أن تجعلني في أوّل زمرة السابقين وأن ترفعني لديك في عليين في درجة المقربين وأن تلحقني بعبادك الصالحين فأنت أرحم الرحماء وأعظم العظماء وأكرم الكرماء يا كريم، ثم تخرّ ساجدة فيسمع لها وجبة ثم لا تزال تدعو وتبكي إلى الفجر.

وقال يحيى بن بسطام: كنت أشهد مجلس شعوانة فكنت أرى ما تصنع من النياحة والبكاء، فقلت لصاحب لي: لو أتيناها إذا خلت فأمرناها بالرفق بنفسها؟ فقال: أنت وذاك، قال: فأتيناها فقلت لها: لو رفقت بنفسك وأقصرت عن هذا البكاء شيئًا فكان لك أقوى على ما تريدين؟ قال: فبكت ثم قالت: والله لوددت أني أبكي حتى تنفد دموعي ثم أبكي دمًا حتى لا تبقى قطرة من دم في جارحة من جوارحي وأنى لي بالبكاء وأنى لي بالبكاء. فلم تزل تردد

«وأني لي بالبكاء» حتى غشي عليها.

وقال محمد بن معاذ: حدثتني امرأة من المتعبدات قالت: رأيت في منامي كأني أدخلت الجنة فإذا أهل الجنة قيام على أبوابهم، فقلت: ما شأن أهل الجنة قيام؟ فقال لي قائل: خرجوا ينظرون إلى هذه المرأة التي زخرفت الجنان لقدومها فقلت:

ومن هذه المرأة؟ فقيل: أمة سوداء من أهل الأيكة يقال لها شعوانة. قالت: فقلت: أختي والله، قالت: فبينما أنا كذلك إذ أقبل بها على نجيبة تطير بها في الهواء فلما رأيتها ناديت: يا أختي أما ترين مكاني من مكانك فلو دعوت لي مولاك فألحقني بك؟ قالت: فتبسمت إليّ وقالت: لم يأن لقدومك ولكن احفظي عني اثنتين: ألزمي الحزن قلبك، وقدمي محبة الله على هواك ولا يضرك متى مت.

وقال عبد الله بن الحسن: كانت لي جارية رومية وكنت بها معجبًا فكانت في بعض الليالي نائمة إلى جنبي فانتبهت فالتمستها فلم أجدها، فقمت أطلبها فإذا هي ساجدة وهي تقول: بحبك لي إلا ما غفرت لي ذنوبي، فقلت لها: لا تقولي بحبك لي ولكن قولي بحبي لك، فقالت: يا مولاي بحبه لي أخرجني من الشرك إلى الإسلام وبحبه لي أيقظ عيني وكثير من خلقه نيام.

وقال أبو هاشم القرشي: قدمت علينا امرأة من أهل اليمن يقال لها سرية فنزلت في بعض ديارنا، قال: فكنت أسمع لها من الليل أنينًا وشهيقًا، فقلت يومًا لخادم لي: أشرف على هذه المرأة ماذا تصنع قال: فأشرف عليها فما رآها تصنع، شيئًا غير أنها لا تردّ طرفها عن السماء وهي مستقبلة القبلة تقول: خلقت سرية ثم غذيتها بنعمتك من حال إلى حال، وكل أحوالك لها حسنة وكل بلائك عندها جميل، وهي مع ذلك متعرضة لسخطك بالتوثب على معاصيك فلتة بعد فلتة: أتراها تظن أنك لا ترى سوء فعالها وأنت عليم خبير وأنت على كل شيء قدير.

وقال ذو النون المصري: خرجت ليلة من وادي كنعان فلما علوت الوادي إذا سواد مقبل عليّ وهو يقول: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾[الزمر:٤٧] ويبكي فلما قرب مني السواد إذا هي امرأة عليها جبة صوف وبيدها ركوة، فقالت لي: من أنت؟ غير فزعة مني، فقلت: رجل غريب، فقالت: يا هذا وهل يوجد مع الله غربة؟ قال: فبكيت لقولها فقالت: ما الذي أبكاك؟ فقلت: قد وقع الدواء على داء قد قرح فأسرع في نجاحه، قالت: فإن كنت صادقًا فلم بكيت؟ قلت: يرحمك الله والصادق لا يبكي؟ قالت: لا، قلت: ولم ذاك؟ قالت: لأن البكاء راحة القلب، فسكتُّ متعجبًا من قولها.

وقال أحمد بن علي: استأذنا على عفيرة فحجبتنا فلازمنا الباب، فلما علمت ذلك قامت لتفتح الباب لنا فسمعتها وهي تقول: اللهم إني أعوذ بك ممن جاء يشغلني عن ذكرك، ثم فتحت الباب ودخلنا عليها فقلنا لها: يا أمة الله ادعي لنا، فقالت: جعل الله قراكم في بيتي

المغفرة، ثم قالت لنا: مكث عطاء السلمي أربعين سنة فكان لا ينظر إلى السماء، فحانت منه نظرة فخر مغشيًا عليه فأصابه فتق في بطنه، فيا ليت عفيرة إذا رفعت رأسها لم تعص ويا ليتها إذا عصت لم تعد وقال بعض الصالحين: خرجت يومًا إلى السوق ومعي جارية حبشية فاحتبستها في موضع بناحية السوق وذهبت في بعض حوائجي وقلت: لا تبرحي حتى أنصرف إليك، قال: فانصرفت فلم أجدها في الموضع، فانصرفت إلى منزلي وأنا شديد الغضب عليها، فلما رأتني عرفت الغضب في وجهي فقالت: يا مولاي لا تعجل علي إنك أجلستني في موضع لم أر فيه ذاكرًا لله تعالى فخفت أن يخسف بذلك الموضع فعجبت لقولها وقلت لها: أنت حرّة. فقالت: ساء لي ما صنعت كنت أخدمك فيكون لي أجران، وأما الآن فقد ذهب عني أحدهما.

وقال ابن العلاء السعدي: كانت لي ابنة عم يقال لها بريرة، تعبدت وكانت كثيرة القراءة في المصحف، فكلما أتت على آية فيها ذكر النار بكت، فلم تزل تبكي حتى ذهبت عيناها من البكاء فقال بنو عمها: انطلقوا بنا إلى هذه المرأة حتى نعذلها في كثرة البكاء قال: فدخلنا عليها فقلنا: يا بريرة كيف أصبحت قالت: أصبحنا أضيافًا منيخين بأرض غربة ننتظر متى ندعى فنجيب، فقلنا لها كم هذا البكاء قد ذهبت عيناك منه؟ فقالت: إن يكن لعيني عند الله خير فما يضرهما ما ذهب منهما في الدنيا، وإن كان لهما عند الله شر فسيزيدهما بكاء أطول من هذا؟ ثم أعرضت. قال: فقال القوم: قوموا بنا فهي والله في شيء غير ما نحن فيه. وكانت معاذة العدوية إذا جاء النهار تقول: هذا يومي الذي أموت فيه فما تطعم حتى تمسي، فإذا جاء الليل تقول: هذه الليلة التي أموت فيها فتصلي حتى تصبح.

وقال أبو سليمان الداراني: بت ليلة عند رابعة فقامت إلى محراب لها وقمت أنا إلى ناحية من البيت، فلم تزل قائمة إلى السحر فلما كان السحر قلت: ما جزاء من قوّانا على قيام هذه الليلة؟ قالت: جزاؤه أن تصوم له غدًا. وكانت شعوانة تقول في دعائها: إلهي ما أشوقني إلى لقائك وأعظم رجائي لجزائك وأنت الكريم الذي لا يخيب لديك أمل الآملين ولا يبطل عندك شوق المشتاقين، إلهي إن كان دنا أجلي ولم يقربني منك عمل فقد جعلت الاعتراف بالذنب وسائل عللي؛ فإن عفوت فمن أولى منك بذلك وإن عذبت فمن أعدل منك هنالك، إلهي قد جرت على نفسي في النظر لها وبقي لها حسن نظرك فالويل لها إن لم تسعدها، إلهي إنك لم تزل بي برًا أيام حياتي فلا تقطع عني برك بعد مماتي ولقد رجوت ممن تولاني في حياتي بإحسانه أن يسعفني عند مماتي بغفرانه، إلهي كيف أيأس من حسن نظرك بعد مماتي ولم تولني إلا الجميل في حياتي، إلهي إن كانت ذنوبي قد أخافتني فإن محبتي لك قد أجارتني فتول من أمري ما أنت أهله وعد بفضلك على من غره جهله، إلهي لو أردت إهانتي لما هديتني ولو أردت فضيحتي لم تسترني فمتعني بما له هديتني وأدم لي ما به سترتني، إلهي ما أظنك

تردني في حاجة أفنيت فيها عمري، إلهي لولا ما قارفت من الذنوب ما خفت عقابك، ولولا ما عرفت من كرمك ما رجوت ثوابك.

وقال الخواص: دخلنا على رحلة العابدة، وكانت قد صامت حتى اسودت وبكت حتى عميت وصلت حتى أقعدت، وكانت تصلي قاعدة فسلمنا عليها ثم ذكرناها شيئًا من العفو ليهون عليها الأمر، قال: فشهقت ثم قالت: علمي بنفسي قرح فؤادي وكلم كبدي والله لوددت أن الله لم يخلقني ولم أك شيئًا مذكورًا، ثم أقبلت على صلاتها.

فعليك إن كنت من المرابطين المراقبين لنفسك أن تطالع أحوال الرجال والنساء من المجتهدين لينبعث نشاطك ويزيد حرصك، وإياك أن تنظر إلى أهل عصرك فإنك إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله. وحكايات المجتهدين غير محصورة وفيما ذكرناه كفاية للمعتبر. وإن أردت مزيدًا فعليك بالمواظبة على مطالعة كتاب «حلية الأولياء» فهو مشتمل على شرح أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم وبالوقوف عليه يستبين لك بعدك وبعد أهل عصرك من أهل الدين. فإن حدّثتك نفسك بالنظر إلى أهل زمانك وقالت: إنما تيسر الخير في ذلك الزمان لكثرة الأعوان والآن فإن خالفت أهل زمانك رأوك مجنونًا وسخروا بك فوافقهم فيما هم فيه وعليه؛ فلا يجري عليك إلا ما يجري عليهم والمصيبة إذا عمت طابت، فإياك أن تتدلى بحبل غرورها وتنخدع بتزويرها، وقل لها: أرأيت لو هجم سيل جارف يغرق أهل البلد وثبتوا على مواضعهم ولم يأخذوا حذرهم لجهلهم بحقيقة الحال: وقدرت أنت على أن تفارقيهم وتركبي في سفينة تتخلصين بها من الغرق فهل يختلج في نفسك، أن المصيبة إذا عمت طابت، أم تتركين موافقتهم وتستجهلينهم في صنيعهم وتأخذين حذرك مما دهاك، فإذا كنت تتركين موافقتهم خوفًا من الغرق وعذاب الغرق لا يتمادى إلا ساعة فكيف لا تهربين من عذاب الأبد وأنت متعرضة له في كل حال؟ ومن أين تطيب المصيبة إذا عمت ولأهل النار شغل شاغل عن الالتفات إلى العموم والخصوص؟ ولم يهلك الكفار إلا بموافقة أهل زمانهم حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف:٢٣] فعليك إذا اشتغلت بمعاتبة نفسك وحملها على الاجتهاد فاستعصت أن لا تترك معاتبتها وتوبيخها وتقريعها وتعريفها سوء نظرها لنفسها فعساها تنزجر عن طغيانها.

المرابطة السادسة: في توبيخ النفس ومعاتبتها:

اعلم أن أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك، وقد خلقت أمارة بالسوء ميالة إلى الشر فرّارة من الخير، وأمرت بتزكيتها وتقويمها وقودها بسلاسل القهر إلى عبادة ربها وخالقها ومنعها عن شهواتها وفطامها عن لذاتها، فإن أهملتها جمحت وشردت ولم تظفر بها بعد ذلك، وإن لازمتها بالتوبيخ والمعاتبة والعذل والملامة كانت نفسك هي النفس اللوّامة التي أقسم الله بها ورجوت أن تصير النفس المطمئنة المدعوة إلى أن تدخل في زمرة عباد الله

راضية مرضية، فلا تغفلن ساعة عن تذكيرها ومعاتبتها ولا تشتغلن بوعظ غيرك ما لم تشتغل أولًا بوعظ نفسك.

أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام: يا ابن مريم عظ نفسك فإن اتعظت فعظ الناس وإلا فاستحي مني، وقال تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥] وسبيلك أن تقبل عليها فتقرر عندها جهلها وغباوتها وأنها أبدًا تتعزز بفطنتها وهدايتها، ويشتدّ أنفها واستنكافها إذا نسبت إلى الحمق فتقول لها: يا نفس ما أعظم جهلك تدعين الحكمة والذكاء والفطنة وأنت أشدّ الناس غباوة وحمقًا أما تعرفين ما بين يديك من الجنة والنار وأنك صائرة إلى إحداهما على القرب؟ فمالك تفرحين وتضحكين وتشتغلين باللهو وأنت مطلوبة لهذا الخطب الجسيم وعساك اليوم تختطفين أو غدًا، فأراك ترين الموت بعيدًا ويراه الله قريبًا؟ أما تعلمين أن كل ما هو آتٍ قريب وأن البعيد ما ليس بآت؟ أما تعلمين أن الموت يأتي بغتة من غير تقديم رسول ومن غير مواعدة ومواطأة وأنه لا يأتي في شيء دون شيء، ولا في شتاء دون صيف، ولا في صيف دون شتاء، ولا في نهار دون ليل، ولا في ليل دون نهار، ولا يأتي في الصبا دون الشباب، ولا في الشباب دون الصبا، بل كل نفس من الأنفاس يمكن أن يكون فيه الموت فجأة فإن لم يكن الموت فجأة فيكون المرض فجأة. ثم يفضي إلى الموت فمالك لا تستعدّين للموت وهو أقرب إليك من كل قريب؟ أما تتدبرين قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ۝ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء: ١-٣] ويحك يا نفس إن كانت جرأتك على معصية الله لاعتقادك أن الله لا يراك فما أعظم كفرك وإن كان مع علمك باطلاعه عليك فما أشدّ وقاحتك وأقل حياءك، ويحك يا نفس لو واجهك عبد من عبيدك بل أخ من إخوانك بما تكرهينه كيف كان غضبك عليه ومقتك له فبأي جسارة تتعرّضين لمقت الله وغضبه وشديد عقابه أفتظنين أنك تطيقين عذابه؟

هيهات هيهات! جرّبي نفسك! إن ألهاك البطر عن أليم عذابه فاحتبسي ساعة في الشمس أو في بيت الحمام أو قربي أصبعك من النار ليتبين لك قدر طاقتك؟ أم تغترين بكرم الله وفضله واستغنائه عن طاعتك وعبادتك فما لك لا تعوّلين على كرم الله تعالى في مهمات دنياك، فإذا قصدك عدو فلم تستنبطين الحيل في دفعه ولا تكلينه إلى كرم الله تعالى، وإذا أرهقتك حاجة إلى شهوة من شهوات الدنيا مما لا ينقضي إلا بالدينار والدرهم فمالك تنزعين الروح في طلبها وتحصيلها من وجوه الحيل فلا تعولين على كرم الله تعالى حتى يعثر بك على كنز أو يسخر عبدًا من عبيده فيحمل إليك حاجتك من غير سعي منك ولا طلب؟ أفتحسبين أن الله كريم في الآخرة دون الدنيا وقد عرفت أن سنة الله لا تبديل لها، وأن رب الآخرة والدنيا واحد، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. ويحك يا نفس ما أعجب نفاقك ودعاويك الباطلة فإنك

تدّعين الإيمان بلسانك وأثر النفاق ظاهر عليك ألم يقل لك سيدك ومولاك: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] وقال في أمر الآخرة: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم :٣٩] فقد تكفل لك بأمر الدنيا خاصة وصرفك عن السعي فيها فكذبته بأفعالك وأصبحت تتكالبين على طلبها تكالب المدهوش المستهتر، ووكل أمر الآخرة إلى سعيك فأعرضت عنها إعراض المغرور المستحقر ما هذا من علامات الإيمان لو كان الإيمان باللسان فلم كان المنافقون في الدرك الأسفل من النار؟ ويحك يا نفس كأنك لا تؤمنين بيوم الحساب وتظنين أنك إذا مت انفلت وتخلصت وهيهات أتحسبين أنك تتركين سدى ألم تكوني نطفة من مني يمنى ثم كنت علقة فخلق فسوى أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى؟ فإن كان هذا من إضمارك فما أكفرك وأجهلك أما تتفكرين أنه مماذا خلقك؛ من نطفة خلقك فقدّرك ثم السبيل يسرك ثم أماتك فأقبرك أفتكذبينه في قوله؛ ثم إذا شاء أنشرك؟ فإن لم تكوني مكذبة فمالك لا تأخذين حذرك ولو أن يهوديًا أخبرك في ألذ أطعمتك بأنه يضرك في مرضك لصبرت عنه وتركته وجاهدت نفسك فيه، أفكان قول الأنبياء المؤيدين بالمعجزات وقول الله تعالى في كتبه المنزلة أقل عندك تأثيرًا من قول يهودي يخبرك عن حدس وتخمين وظن مع نقصان عقل وقصور علم؟ والعجب أنه لو أخبرك طفل بأن في ثوبك عقربًا لرميت ثوبك في الحال من غير مطالبة له بدليل وبرهان أفكان قول الأنبياء والعلماء والحكماء وكافة الأولياء أقلّ عندك من قول صبي من جملة الأغبياء أم صار حر جهنم وأغلالها وأنكالها وزقومها ومقامعها وصديدها وسمومها وأفاعيها وعقاربها أحقر عندك من عقرب لا تحسين بألمها إلا يومًا أو أقل منه ما هذه أفعال العقلاء بل لو انكشف للبهائم حالك لضحكوا منك وسخروا من عقلك، فإن كنت يا نفس قد عرفت جميع ذلك وآمنت به فما لك تسوفين العمل والموت لك بالمرصاد، ولعله يختطفك من غير مهلة فبماذا أمنت استعجال الأجل؟ وهبك أنك وعدت بالإمهال مائة سنة أفتظنين أن من يطعم الدابة في حضيض العقبة يفلح ويقدر على قطع العقبة بها؟ إن ظننت ذلك فما أعظم جهلك.

أرأيت لو سافر رجل ليتفقه في الغربة فأقام فيها سنين متعطلًا بطالًا يعد نفسه بالتفقه في السنة الأخيرة عند رجوعه إلى وطنه هل كنت تضحكين من عقله وظنه أن تفقيه النفس مما يطمع فيه بمدّة قريبة أو حسبانه أن مناصب الفقهاء تنال من غير تفقه اعتمادًا على كرم الله سبحانه وتعالى ثم هبي أن الجهد في آخر العمر نافع وأنه موصل إلى الدرجات العلا فلعل اليوم آخر عمرك فلم لا تشتغلين فيه بذلك؟ فإن أوحى إليك بالإمهال فما المانع من المبادرة وما الباعث لك على التسويف هل له سبب إلا عجزك عن مخالفة شهواتك لما فيها من التعب والمشقة؟ أفتنتظرين يومًا يأتيك لا تعسر فيه مخالفة الشهوات؟ هذا يوم لم يخلقه الله قط ولا يخلقه؛ فلا تكون الجنة قط إلا محفوفة بالمكاره ولا تكون المكاره قط خفيفة على النفوس،

وهذا محال وجوده، أما تتأملين مذ كم تعدين نفسك وتقولين: غدًا غدًا؛ فقد جاء الغد وصار يومًا فكيف وجدته؟ أما علمت أن الغد الذي جاء وصار يومًا كان له حكم الأمس لا بل الذي تعجزين عنه اليوم فأنت غدًا عنه أعجز وأعجز؛ لأن الشهوة كالشجرة الراسخة التي تعبد العبد بقلعها، فإذا عجز العبد عن قلعها للضعف وأخرها كان كمن عجز عن قلع شجرة وهو شاب قوي فأخرها إلى سنة أخرى، مع العلم بأن طول المدّة يزيد الشجرة قوة ورسوخًا ويزيد القالع ضعفًا ووهنًا، فما لا يقدر عليه في الشباب لا يقدر عليه قط في المشيب، بل من العناء رياضة الهرم ومن التعذيب تهذيب الذيب. والقضيب الرطب يقبل الانحناء فإذا جف وطال عليه الزمان لم يقبل ذلك، فإذا كنت أيتها النفس لا تفهمين هذه الأمور الجلية وتركنين إلى التسويف فما بالك تدعين الحكمة وأية حماقة تزيد على هذه الحماقة؟

ولعلك تقولين ما يمنعني عن الاستقامة إلا حرصي على لذة الشهوات وقلة صبري على الآلام والمشقات فما أشد غباوتك وأقبح اعتذارك إن كنت صادقة في ذلك فاطلبي التنعم بالشهوات الصافية عن الكدورات الدائمة أبد الآباد ولا مطمع في ذلك إلا في الجنة، فإن كنت ناظرة لشهوتك فالنظر لها في مخالفتها فربَّ أكلة تمنع أكلات. وما قولك في عقل مريض أشار عليه الطبيب بترك الماء البارد ثلاثة أيام ليصح ويهنأ بشربه طول عمره، وأخبره أنه إن شرب ذلك مرض مرضًا مزمنًا وامتنع عليه شربه طول العمر، فما مقتضى العقل في قضاء حق الشهوة؟ أيصبر ثلاثة أيام ليتنعم طول العمر أم يقضي شهوته في الحال خوفًا من ألم المخالفة ثلاثة أيام؛ حتى يلزمه ألم المخالفة ثلاثمائة يوم وثلاثة آلاف يوم؟ وجميع عمرك بالإضافة إلى الأبد الذي هو مدّة نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار أقل من ثلاثة أيام بالإضافة إلى جميع العمر وإن طالت مدته. وليت شعري ألم الصبر عن الشهوات أعظم شدة وأطول مدة أو ألم النار في دركات جهنم فمن لا يطيق الصبر على ألم المجاهدة كيف يطيق ألم عذاب الله؟ ما أراك تتوانين عن النظر لنفسك إلا لكفر خفي أو لحمق جلي. أما الكفر الخفي: فهو ضعف إيمانك بيوم الحساب وقلة معرفتك بعظم قدر الثواب والعقاب. وأما الحمق الجلي: فاعتمادك على كرم الله تعالى وعفوه من غير التفات إلى مكره واستدراجه واستغنائه عن عبادتك ـ مع أنك لا تعتمدين على كرمه في لقمة من الخبز أو حبة من المال أو كلمة واحدة تسمعينها من الخلق، بل تتوصلين إلى غرضك في ذلك بجميع الحيل ـ وبهذا الجهل تستحقين لقب الحماقة من رسول الله ﷺ حيث قال: «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ المَوْتِ، وَالأَحْمَقُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاها وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الأَمَانِي».

ويحك يا نفس لا ينبغي أن تغرّك الحياة الدنيا ولا يغرّنك بالله الغرور، فانظري لنفسك فما أمرُك بمهم لغيرك ولا تضيعي أوقاتك فالأنفاس معدودة؛ فإذا مضى منك نفس فقد ذهب بعضك، فاغتنمي الصحة قبل السقم والفراغ قبل الشغل والغنى قبل الفقر والشباب قبل الهرم

والحياة قبل الموت، واستعدي للآخرة على قدر بقائك فيها. يا نفس أما تستعدين للشتاء بقدر طول مدته؛ فتجمعين له القوت والكسوة والحطب وجميع الأسباب، ولا تتكلين في ذلك على فضل الله وكرمه حتى يدفع عنك البرد من غير جبة ولبد وحطب وغير ذلك فإنه قادر على ذلك، أفتظنين أيتها النفس أن زمهرير جهنم أخف بردًا وأقصر مدّة من زمهرير الشتاء أم تظنين أن ذلك دون هذا؟ كلا أن يكون هذا كذلك أو أن يكون بينهما مناسبة في الشدّة والبرودة؟ أفتظنين أن العبد ينجو منها بغير سعي هيهات! كما لا يندفع برد الشتاء إلا بالجبة والنار وسائر الأسباب فلا يندفع حرّ النار وبردها إلا بحصن التوحيد وخندق الطاعات، وإنما كرم الله تعالى في أن عرّفك طريق التحصن ويسر لك أسبابه لا في أن يندفع عنك العذاب دون حصنه، كما أن كرم الله تعالى في دفع برد الشتاء أن خلق النار وهداك لطريق استخراجها من بين حديدة وحجر حتى تدفعي بها برد الشتاء عن نفسك، وكما أن شراء الحطب والجبة مما يستغني عنه خالقك ومولاك وإنما تشترينه لنفسك إذ خلقه سببًا لاستراحتك فطاعاتك ومجاهداتك أيضًا هو مستغن عنها وإنما هي طريقك إلى نجاتك، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها والله غني عن العالمين. ويحك يا نفس انزعي عن جهلك وقيسي آخرتك بدنياك: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان:٢٨] و﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ [الأنبياء:١٠٤] و ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف:٢٩]. وسنة الله تعالى لا تجدين لها تبديلًا ولا تحويلًا.

ويحك يا نفس ما أراك إلا ألفت الدنيا وأنست بها فعسر عليك مفارقتها وأنت مقبلة على مقاربتها وتؤكدين في نفسك مودّتها، فاحسبي أنك غافلة عن عقاب الله وثوابه وعن أهوال القيامة وأحوالها فما أنت مؤمنة بالموت المفرق بينك وبين محابك، أفترين أن من يدخل دار ملك ليخرج من الجانب الآخر فمدّ بصره إلى وجه مليح يعلم أنه يستغرق ذلك قلبه ثم يضطر لا محالة إلى مفارقته أهو معدود من العقلاء أم من الحمقى؟ أما تعلمين أن الدنيا دار لملك الملوك ومالك فيها إلا مجاز وكل ما فيها لا يصحب المجتازين بها بعد الموت، ولذلك قال سيد البشر ﷺ: «إِنَّ رُوحَ القُدُسِ نفثَ فِي روعِي أَحْبِبْ مَنْ أَحْبَبْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقُه وَاعمَل ما شِئْتَ فَإِنَّكَ مَجْزِيٌّ بِهِ وَعِشْ ما شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ» (١).

ويحك يا نفس أتعلمين أن كل من يلتفت إلى ملاذ الدنيا ويأنس بها مع أن الموت من ورائه فإنما يستكثر من الحسرة عند المفارقة وإنما يتزوّد من السم المهلك وهو لايدري؟ أو ما تنظرين إلى الذين مضوا كيف بنوا وعلوا ثم ذهبوا وخلوا وكيف أورث الله أرضهم وديارهم أعداءهم أما ترينهم كيف يجمعون ما لا يأكلون ويبنون ما لا يسكنون ويؤملون ما لا يدركون: يبني كل واحد قصرًا مرفوعًا إلى جهة السماء ومقرّه قبر محفور تحت الأرض، فهل في الدنيا

(١) حديث «إن روح القدس نفث في روعي أحبب من أحببت فإنك مفارقه». تقدم في العلم وغيره.

حمق وانتكاس أعظم من هذا؟ يعمر الواحد دنياه وهو مرتحل عنها يقينًا ويخرب آخرته وهو صائر إليها قطعًا. أما تستحيين يا نفس من مساعدة هؤلاء الحمقى على حماقتهم، واحسبي أنك لست ذات بصيرة تهتدي إلى هذه الأمور وإنما تميلين بالطبع إلى التشبه والاقتداء، فقيسي عقل الأنبياء والعلماء والحكماء بعقل هؤلاء المنكبين على الدنيا واقتدي من الفريقين بمن هو أعقل عندك إن كنت تعتقدين في نفسك العقل والذكاء. يا نفس ما أعجب أمرك وأشدّ جهلك وأظهر طغيانك، عجبًا لك كيف تعمين عن هذه الأمور الواضحة الجليلة ولعلك يا نفس أسكرك حب الجاه وأدهشك عن فهمها، أو ما تتفكرين أن الجاه لا معنى له إلا ميل القلوب من بعض الناس إليك، فاحسبي أن كل من على وجه الأرض سجد لك وأطاعك، أفما تعرفين أنه بعد خمسين سنة لا تبقين أنت ولا أحد ممن على وجه الأرض ممن عبدك وسجد لك، وسيأتي زمان لا يبقى ذكرك ولا ذكر من ذكرك كما أتى على الملوك الذين كانوا من قبلك فـ ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مريم:٩٨] فكيف تبيعين يا نفس ما يبقى أبد الآباد بما لا يبقى أكثر من خمسين سنة إن بقي؟ هذا إن كنت ملكًا من ملوك الأرض سلم لك الشرق والغرب حتى أذعنت لك الرقاب وانتظمت لك الأسباب كيف ويأبى إدبارك وشقاوتك أن يسلم لك أمر محلتك بل أمر دارك فضلًا عن محلتك؟ فإن كنت يا نفس لا تتركين الدنيا رغبة في الآخرة لجهلك وعمى بصيرتك فما لك لا تتركينها ترفعًا عن خسة شركائها وتنزهًا عن كثرة عنائها وتوقيًا من سرعة فنائها؟ أم مالك لا تزهدين في قليلها بعد أن زهد فيك كثيرها وما لك تفرحين بدنيا إن ساعدتك فلا تخلو بلدك من جماعة من اليهود والمجوس يسبقونك بها ويزيدون عليك في نعيمها وزينتها، فأف لدنيا يسبقك بها هؤلاء الأخساء فما أجهلك وأخس همتك وأسقط رأيك إذا رغبت عن أن تكوني في زمرة المقرّبين من النبيين والصدّيقين في جوار رب العالمين أبد الآبدين لتكوني في صف النعال من جملة الحمقى الجاهلين أيامًا قلائل. فيا حسرة عليك إن خسرت الدنيا والدين فبادري ويحك يا نفس فقد أشرفت على الهلاك واقترب الموت وورد النذير. فمن ذا يصلي عنك بعد الموت، ومن ذا يصوم عنك بعد الموت، ومن ذا يترضى عنك ربك بعد الموت.

ويحك يا نفس ما لك إلا أيام معدودة هي بضاعتك إن اتجرت فيها وقد ضيعت أكثرها، فلو بكيت بقية عمرك على ما ضيعت منها لكنت مقصرة في حق نفسك فكيف إذا ضيعت البقية وأصررت على عادتك؟ أما تعلمين يا نفس أنّ الموت موعدك والقبر بيتك والتراب فراشك والدود والفزع الأكبر بين يديك؟ أما علمت يا نفس أنّ عسكر الموتى عندك على باب البلد ينتظرونك وقد آلوا على أنفسهم كلهم بالأيمان المغلظة أنهم لا يبرحون من مكانهم ما لم يأخذوك معهم؟

أما تعلمين يا نفس أنهم يتمنون الرجعة إلى الدنيا يومًا ليشتغلوا بتدارك ما فرط منهم وأنت

في أمنيتهم ويوم من عمرك لو بيع منهم بالدنيا بحذافيرها لاشتروه لو قدروا عليه وأنت تضيعين أيامك في الغفلة والبطالة؟ ويحك يا نفس أما تستحيين تزيين ظاهرك للخلق وتبارزين الله في السر بالعظائم أفتستحيين من الخلق ولا تستحيين من الخالق؟ ويحك أهو أهون الناظرين عليك أتأمرين الناس بالخير وأنا متلطخة بالرذائل تدعين إلى الله وأنت عنه فارّة وتذكرين بالله وأنت له ناسية؟ أما تعلمين يا نفس أنّ المذنب أنتن من العذرة وأن العذرة لا تطهر غيرها فلم تطمعين في تطهير غيرك وأنت غير طيبة في نفسك؟ ويحك يا نفس لو عرفت نفسك حق المعرفة لظننت أن الناس ما يصيبهم بلاء إلا بشؤمك. ويحك يا نفس قد جعلت نفسك حمارًا لإبليس يقودك إلى حيث يريد ويسخر بك، ومع هذا فتعجبين بعملك وفيه من الآفات ما لو نجوت منه رأسًا برأس لكان الربح في يديك، وكيف تعجبين بعملك مع كثرة خطاياك وزللك وقد لعن الله إبليس بخطيئة واحدة بعد أن عبده مائتي ألف سنة، وأخرج آدم من الجنة بخطيئة واحدة مع كونه نبيه وصفيه؟ ويحك يا نفس ما أغدرك ويحك يا نفس ما أوقحك ويحك يا نفس ما أجهلك وما أجرأك على المعاصي ويحك كم تعقدين فتنقضين ويحك كم تعهدين فتغدرين ويحك يا نفس أتشتغلين مع هذه الخطايا بعمارة دنياك كأنك غير مرتحلة عنها؟ أما تنظرين إلى أهل القبور كيف كانوا جمعوا كثيرًا وبنوا مشيدًا وأملوا بعيدًا فأصبح جمعهم بورًا وبنيانهم قبورًا وأملهم غرورًا؟ ويحك يا نفس أما لك بهم عبرة أما لك إليهم نظرة أتظنين أنهم دعوا إلى الآخرة وأنت من المخلدين؟ هيهات هيهات ساء ما تتوهمين ما أنت إلا في هدم عمرك منذ سقطت من بطن أمك فابني على وجه الأرض قصرك فإن بطنها عن قليل يكون قبرك أما تخافين إذا بلغت النفس منك التراقي أن تبدو رسل ربك منحدرة إليك بسواد الألوان وكلح الوجوه وبشرى بالعذاب فهل ينفعك حينئذ الندم أو يقبل منك الحزن أو يرحم منك البكاء؟ والعجب كل العجب منك يا نفس أنك مع هذا تدّعين البصيرة والفطنة ومن فطنتك أنك تفرحين كل يوم بزيادة مالك ولا تحزنين بنقصان عمرك وما نفع مال يزيد وعمر ينقص؟. ويحك يا نفس تعرِضين عن الآخرة وهي مقبلة عليك وتقبلين على الدنيا وهي معرضة عنك فكم من مستقبل يومًا لا يستكمله وكم من مؤمل لغد لا يبلغه فأنت تشاهدين ذلك في إخوانك وأقاربك وجيرانك فترين تحسرهم عن الموت ثم لا ترجعين عن جهالتك؟

فاحذري أيتها النفس المسكينة يومًا آلى الله فيه على نفسه أن لا يترك عبدًا أمره في الدنيا ونهاه حتى يسأله عن عمله دقيقه وجليله سره وعلانيته، فانظري يا نفس بأي بدن تقفين بين يدي الله وبأي لسان تجيبين وأعدّي للسؤال جوابًا وللجواب صوابًا، واعملي بقية عمرك في أيام قصار لأيام طوال وفي دار زوال لدار مقامة وفي دار حزن ونصب لدار نعيم وخلود، اعملي قبل أن لا تعملي اخرجي من الدنيا اختيارًا خروج الأحرار قبل أن تخرجي منها على الاضطرار، ولا تفرحي بما يساعدك من زهرات الدنيا فرب مسرور مغبون ورب مغبون لا يشعر، فويل لمن

له الويل ثم لا يشعر، يضحك ويفرح ويلهو ويمرح ويأكل ويشرب وقد حق له في كتاب الله أنه من وقود النار، فليكن نظرك يا نفس إلى الدنيا اعتبارًا وسعيك لها اضطرارًا ورفضك لها اختيارًا وطلبك للآخرة ابتدارًا، ولا تكوني ممن يعجز عن شكر ما أوتي، ويبتغي الزيادة فيما بقي، وينهى الناس ولا ينتهي، واعلمي يا نفس أنه ليس للدين عوض ولا للإيمان بدل ولا للجسد خلف، ومن كانت مطيته الليل والنهار فإنه يُسار به وإن لم يسر. فاتعظي يا نفس بهذه الموعظة واقبلي هذه النصيحة فإنّ من أعرض عن الموعظة فقد رضي بالنار وما أراك بها راضية ولا لهذه الموعظة واعية، فإن كانت القساوة تمنعك عن قبول الموعظة فاستعيني عليها بدوام التهجد والقيام، فإن لم تزل فبالمواظبة على الصيام، فإن لم يزل فبقلة المخالطة والكلام، فإن لم تزل فبصلة الأرحام واللطف بالأيتام، فإن لم تزل فاعلمي أنّ الله قد طبع على قلبك وأقفل عليه، وأنه قد تراكمت ظلمة الذنوب على ظاهره وباطنه، فوطني نفسك على النار فقد خلق الله الجنة وخلق لها أهلًا وخلق النار وخلق لها أهلًا فكل ميسر لما خلق له، فإن لم يبق فيك مجال للوعظ فاقنطي من نفسك والقنوط كبيرة من الكبائر نعوذ بالله من ذلك فلا سبيل لك إلى القنوط ولا سبيل لك إلى الرجاء مع انسداد طرق الخير عليك فإن ذلك اغترار وليس برجاء، فانظري الآن هل يأخذك حزن على هذه المصيبة التي ابتليت بها وهل تسمح عينك بدمعة رحمة منك على نفسك فإن سمحت فمستقى الدمع من بحر الرحمة فقد بقي فيك موضع للرجاء فواظبي على النياحة والبكاء واستعيني بأرحم الراحمين واشتكي إلى أكرم الأكرمين وأدمني الاستغاثة ولا تملّي طول الشكاية لعله أن يرحم ضعفك ويغيثك، فإن مصيبتك قد عظمت وبليتك قد تفاقمت وتماديك قد طال وقد انقطعت منك الحيل وراحت عنك العلل، فلا مذهب ولا مطلب ولا مستغاث ولا مهرب ولا ملجأ ولا منجا إلا إلى مولاك، فافزعي إليه بالتضرع واخشعي في تضرعك على قدر عظم جهلك وكثرة ذنوبك لأنه يرحم المتضرع الذليل ويغيث الطالب المتلهف ويجيب دعوة المضطر، وقد أصبحت إليه اليوم مضطرّة وإلى رحمته محتاجة وقد ضاقت بك السبل وانسدت عليك الطرق وانقطعت منك الحيل ولم تنجع فيك العظات ولم يكسرك التوبيخ، فالمطلوب منه كريم والمسؤول جواد والمستغاث به برّ رؤوف والرحمة واسعة والكرم فائض والعفو شامل وقولي يا أرحم الراحمين يا رحمن يا رحيم يا حليم يا عظيم يا كريم أنا المذنب المصر أنا الجريء الذي لا أقلع أنا المتمادي الذي لا أستحي هذا مقام المتضرع المسكين والبائس الفقير والضعيف الحقير والهالك الغريق فعجل إغاثتي وفرجي وأرني آثار رحمتك وأذقني برد عفوك ومغفرتك وارزقني قوّة عظمتك يا أرحم الراحمين. اقتداء بأبيك آدم عليه السلام.

فقد قال وهب بن منبه: لما أهبط الله آدم من الجنة إلى الأرض مكث لا ترقأ له دمعة فاطلع الله عز وجل عليه في اليوم السابع وهو محزون كئيب كظيم مطأطئ رأسه فأوحى الله تعالى

إليه: يا آدم ما هذا الجهد الذي أرى بك؟ قال: يا رب عظمت مصيبتي وأحاطت بي خطيئتي وأخرجت من ملكوت ربي فصرت في دار الهوان بعد الكرامة، وفي دار الشقاء بعد السعادة، وفي دار النصب بعد الراحة، وفي دار البلاء بعد العافية، وفي دار الزوال بعد القرار، وفي دار الموت والفناء بعد الخلود والبقاء، فكيف لا أبكي على خطيئتي؟ فأوحى الله تعالى إليه: يا آدم ألم أصطفك لنفسي وأحللتك داري وخصصتك بكرامتي وحذرتك سخطي، ألم أخلقك بيدي ونفخت فيك من روحي وأسجدت لك ملائكتي فعصيت أمري ونسيت عهدي وتعرضت لسخطي فوعزتي وجلالي لو ملأت الأرض رجالًا كلهم مثلك يعبدونني ويسبحونني ثم عصوني لأنزلتهم منازل العاصين. فبكى آدم عليه السلام عند ذلك ثلاثمائة عام.

وكان عبيد الله البجلي كثير البكاء يقول في بكائه طول ليله: إلهي أنا الذي كلما طال عمري زادت ذنوبي، أنا الذي كلما هممت بترك خطيئة عرضت لي شهوة أخرى. واعبيداه خطيئة لم تبل وصاحبها في طلب أخرى واعبيداه إن كانت النار لك مقيلًا ومأوى واعبيداه إن كانت المقامع لرأسك تهيأ واعبيداه قضيت حوائج الطالبين ولعل حاجتك لا تقضى. وقال منصور بن عمار: سمعت في بعض الليالي بالكوفة عابدًا يناجي ربه وهو يقول: يا رب وعزتك ما أرد بمعصيتك مخالفتك ولا عصَيتك إذ عصيتك وأنا بمكانك جاهل ولا لعقوبتك متعرض ولا لنظرك مستخف ولكن سوّلت لي نفسي وأعانني على ذلك شقوتي وغرني سترك المرخي علي فعصيتك بجهلي وخالفتك بفعلي؛ فمن عذابك الآن من يستنقذني أو بحبل من أعتصم إن قطعت حبلك عني؟

واسوأتاه من الوقوف بين يديك غدًا إذا قيل للمخفّين جوزوا وقيل للمثقلين حطوا أمع المخفين أجوز أم مع المثقلين أحط؟ ويلي كلما كبرت سني كثرت ذنوبي ويلي كلما طال عمري كثرت معاصي فإلى متى أتوب وإلى متى أعود؟ أما آن لي أن أستحي من ربي.

فهذه طرق القوم في مناجاة مولاهم وفي معاتبة نفوسهم وإنما مطلبهم من المناجاة الاسترضاء ومقصدهم من المعاتبة التنبيه والاسترعاء، فمن أهمل المعاتبة والمناجاة لم يكن لنفسه مراعيًا ويوشك أن لا يكون الله تعالى عنه راضيًا والسلام.

تم كتاب المحاسبة والمراقبة. يتلوه كتاب التفكر إن شاء الله تعالى، والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه.

* * *

كتاب التفكر

وهو الكتاب التاسع من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لم يقدّر لانتهاء عزته نحوًا ولا قطرًا، ولم يجعل لمراقي أقدام الأوهام ومرمى سهام الأفهام إلى حمى عظمته مجرى، بل ترك قلوب الطالبين في بيداء كبريائه والهة حيرى، كلما اهتزت لنيل مطلوبها ردتها سبحات الجلال قسرًا، وإذا همت بالانصراف آيسة نوديت من سرادقات الجمال صبرًا صبرًا، ثم قيل لها أجيلي في ذل العبودية منك فكرًا لأنك لو تفكرت في جلال الربوبية لم تقدري له قدرًا، وإن طلبت وراء الفكر في صفاتك أمرًا فانظري في نعم الله تعالى وأياديه كيف توالت عليك تترى، وجدّدي لكل نعمة منها ذكرًا وشكرًا، وتأملي في بحار المقادير كيف فاضت على العالمين خيرًا وشرًّا، ونفعًا وضرًا، وعسرًا ويسرًا، وفوزًا وخسرًا، وجبرًا وكسرًا، وطيًا ونشرًا، وإيمانًا وكفرًا، وعرفانًا ونكرًا، فإن جاوزت النظر في الأفعال إلى النظر في الذات فقد حاولت أمرًا إمرًا، وخاطرت بنفسك مجاوزة حدّ طاقة البشر ظلمًا وجورًا، فقد انبهرت العقول دون مبادئ إشراقه وانتقصت على أعقابها اضطرارًا وقهرًا، والصلاة على محمد سيد ولد آدم وإن كان لم يعدّ سيادته فخرًا، صلاة تبقى لنا في عرصات القيامة عدّة وذخرًا، وعلى آله وأصحابه الذين أصبح كل واحد منهم في سماء الدين بدرًا ولطوائف المسلمين صدرًا، وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد: فقد وردت السنة بأن: «تفكر ساعة خير من عبادة سنة» (١)، وكثر الحث في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار. ولا يخفى أنّ الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم، وأكثر الناس قد عرفوا فضله ورتبته لكن جهلوا حقيقته وثمرته ومصدره ومورده ومجراه ومسرحه وطريقه وكيفيته، ولم يعلم أنه كيف يتفكر وفيماذا يتفكر ولماذا يتفكر وما الذي يطلب به أهو مراد لعينه أم لثمرة تستفاد منه؟ فإن كان لثمرة فما تلك الثمرة أهي من العلوم أو من الأحوال أو منهما جميعًا؟ وكشف جميع ذلك مهم ونحن نذكر أوّلًا فضيلة التفكر. ثم حقيقة التفكر وثمرته. ثم مجاري الفكر ومسارحه. إن شاء الله تعالى.

---

(١) حديث «تفكر ساعة خير من عبادة سنة». أخرجه ابن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بلفظ ستين سنة بإسناد ضعيف ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أنس بلفظ «ثمانين سنة» وإسناده ضعيف جدًّا ورواه أبو الشيخ من قول ابن عباس بلفظ »خير من قيام ليلة».

فضيلة التفكر :

قد أمر الله تعالى بالتفكر والتدبر في كتابه العزيز في مواضع لا تحصى وأثنى على المتفكرين فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا﴾ [آل عمران :١٩١]وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إنّ قومًا تفكروا في الله عز وجل فقال النبي ﷺ «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقْدِرُوا قَدْرَهُ» (١)، وعن النبي ﷺ «أنه خرج على قوم ذات يوم وهم يتفكرون فقال: «ما لكم لا تتكلمون؟» فقالوا: نتفكر في خلق الله عز وجل قال: «فَكَذَلِكَ فَافْعَلُوا، تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِهِ وَلا تَتَفَكَّرُوا فِيهِ فَإِنَّ بِهذا المَغْرِبِ أَرْضًا بَيْضاءَ، نُورُها بَيَاضُها وَبَيَاضُها مَسِيرَةُ الشَّمْسِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا بِها خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَعْصُوا اللَّهَ طَرفَةَ عَيْنٍ» قالوا: يا رسول الله فأين الشيطان منهم؟ قال: «ما يَدْرُونَ خُلِقَ الشَّيْطَانُ أَمْ لا» قالوا: من ولد آدم؟ قال: «لا يَدْرُونَ خُلِقَ آدَمُ أَمْ لا» (٢).

وعن عطاء قال: «انطلقت يومًا أنا وعبيد بن عمير إلى عائشة رضي الله عنها فكلمتنا وبيننا وبينها حجاب فقالت: يا عبيد ما يمنعك من زيارتنا»؟ قال: قول رسول الله ﷺ «زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا» قال ابن عمير: فأخبرينا بأعجب شيء رأيته من رسول الله ﷺقال: فبكت وقالت: كل أمره كان عجبًا، أتاني في ليلتي حتى مس جلده جلدي ثم قال: «ذريني أتعبد لربي عز وجل» فقام إلى القربة فتوضأ منها ثم قام يصلي فبكى حتى بلّ لحيته، ثم سجد حتى بلّ الأرض، ثم اضطجع على جنبه حتى أتى بلال يؤذنه بصلاة الصبح، فقال يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: «وَيْحَكَ يا بِلالُ وَمَا يَمْنَعُنِي أَنْ أَبْكِي وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ فِي هذِهِ اللَّيْلَةِ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران :١٩٠]» ثم قال: «وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَها وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيها» (٣)، فقيل للأوزاعي: ما غاية التفكر فيهن؟ قال: يقرؤهن ويعقلهن.

وعن محمد بن واسع أنّ رجلًا من أهل البصرة ركب إلى أم ذرّ بعد موت أبي ذرّ فسألها عن عبادة أبي ذرّ فقالت: كان نهاره أجمع في ناحية البيت يتفكر. وعن الحسن قال: تفكر

---

(١) حسن : حديث ابن عباس: إن قوما تفكروا في الله عز وجل فقال النبي ﷺ«تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره». أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسناد ضعيف ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه، ورواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر وقال هذا إسناد فيه نظر قلت فيه الوازع بن نافع متروك، [انظر صحيح الجامع : ٢٩٧٦].

(٢)حديث: خرج على قوم ذات يوم وهم يتفكرون فقال: «ما لكم لا تتكلمون؟». رويناه في جزء من حديث عبد الله بن سلام.

(٣)حديث عطاء: انطلقت أنا وعبيد بن عمير إلى عائشة رضي الله عنها. تقدم في الصبر والشكر وأنه في صحيح ابن حبان من رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء.

ساعة خير من قيام ليلة. وعن الفضيل قال: الفكر مرآة تريك حسناتك وسيئاتك. وقيل لإبراهيم: إنك تطيل الفكرة، فقال: الفكرة مخ العقل. وكان سفيان بن عيينة كثيرًا ما يتمثل بقول القائل:

إذا المرءُ كانت له فكرة ففي كل شيء له عبرة

وعن طاوس قال: قال الحواريون لعيسى ابن مريم: يا روح الله هل على الأرض اليوم مثلك؟ فقال: نعم، من كان منطقه ذكرًا وصمته فكرًا ونظره عبرة فإنه مثلي. وقال الحسن: من لم يكن كلامه حكمة فهو لغو، ومن لم يكن سكوته تفكرًا فهو سهو، ومن لم يكن نظره اعتبارًا فهو لهو، وفي قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:١٤٦] قال: أمنع قلوبهم التفكر في أمري.

وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللهﷺ: «أَعْطُوا أَعْيُنَكُمْ حَظَّها مِنَ العِبَادَةِ»، فقالوا يا رسول الله وما حظها من العبادة؟ قال: «النَّظَرُ فِي المُصْحَفِ وَالتَّفَكُّرُ فِيهِ وَالاعْتِبَارُ عِنْدَ عَجَائِبِهِ»(١)، وعن امرأة كانت تسكن البادية قريبًا من مكة أنها قالت: لو تطالعت قلوب المتقين بفكرها إلى ما قد ادخر لها في حجب الغيب من خير الآخرة لم يصفُ لهم في الدنيا عيش ولم تقرّ لهم في الدنيا عين.

وكان لقمان يطيل الجلوس وحده، فكان يمر به مولاه فيقول: يا لقمان إنك تديم الجلوس وحدك فلو جلست مع الناس كان آنس لك فيقول لقمان: إنّ طول الوحدة أفهم للفكر وطول الفكر دليل على طريق الجنة، وقال وهب بن منبه: ما طالت فكرة امرئ قط إلا علم وما علم امرؤ قط إلا عمل، وقال عمر بن عبد العزيز: الفكرة في نعم الله عز وجل من أفضل العبادة. وقال عبد الله بن المبارك يومًا لسهل بن علي ورآه ساكنًا متفكرًا: أين بلغت قال: الصراط. وقال بشر: لو تفكر الناس في عظمة الله ما عصوا الله عز وجل. وعن ابن عباس: ركعتان مقتصدتان في تفكر خير من قيام ليلة بلا قلب.

وبينا أبو شريح يمشي إذ جلس فتقنع بكسائه فجعل يبكي فقيل له: ما يبكيك؟ قال: تفكرت في ذهاب عمري وقلة عملي واقتراب أجلي. وقال أبو سليمان: عوّدوا أعينكم البكاء وقلوبكم التفكر. وقال أبو سليمان: الفكر في الدنيا حجاب عن الآخرة وعقوبة لأهل الولاية، والفكر في الآخرة يورث الحكمة ويحيي القلوب، وقال حاتم: من العبرة يزيد العلم، ومن الذكر يزيد الحب، ومن التفكر يزيد الخوف.

وقال ابن عباس: التفكر في الخير يدعو إلى العمل به، والندم على الشر يدعو إلى تركه.

---

(١) موضوع: حديث أبي سعيد الخدري «أعطوا أعينكم حظها من العبادة». أخرجه ابن أبي الدنيا ومن طريقه أبو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة بإسناد ضعيف، [انظر ضعيف الجامع: ٩٤٢].

ويروى أنّ الله تعالى قال في بعض كتبه: إني لست أقبل كلام كل حكيم ولكن أنظر إلى همه وهواه فإذا كان همه وهواه لي جعلت صمته تفكرًا وكلامه حمدًا وإن لم يتكلم.

وقال الحسن: إنّ أهل العقل لم يزالوا يعودون بالذكر على الفكر وبالفكر على الذكر حتى استنطقوا قلوبهم فنطقت بالحكمة. وقال إسحاق بن خلف: كان داود الطائي رحمه الله تعالى على سطح في ليلة قمراء، فتفكر في ملكوت السموات والأرض وهو ينظر إلى السماء ويبكي حتى وقع في دار جار له، قال فوثب صاحب الدار من فراشه عريانًا وبيده سيف وظن أنه لص، فلما نظر إلى داود رجع ووضع السيف وقال: من ذا الذي طرحك من السطح؟ قال: ما شعرت بذلك. وقال الجنيد: أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد والتنسم بنسيم المعرفة والشرب بكأس المحبة من بحر الوداد والنظر بحسن الظن لله عز وجل، ثم قال: يا لها من مجالس ما أجلها ومن شراب ما ألذه طوبى لمن رزقه. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: استعينوا على الكلام بالصمت وعلى الاستنباط بالفكر. وقال أيضًا: صحة النظر في الأمور نجاة من الغرور، والعزم في الرأي سلامة من التفريط والندم. والروية والفكر يكشفان عن الحزم والفطنة، ومشاورة الحكماء ثبات في النفس وقوّة في البصيرة ففكر قبل أن تعزم، وتدبر قبل أن تهجم. وشاور قبل أن تقدم. وقال أيضًا: الفضائل أربع:

إحداها: الحكمة وقوامها الفكرة.

والثانية: العفة وقوامها في الشهوة.

والثالثة: القوّة وقوامها في الغضب.

والرابعة: العدل وقوامه في اعتدال قوى النفس.

فهذه أقاويل العلماء في الفكرة وما شرع أحد منهم في ذكر حقيقتها وبيان مجاريها.

بيان حقيقة الفكر وثمرته:

اعلم أنّ معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة. ومثاله: أنّ من مال إلى العاجلة وآثر الحياة الدنيا وأراد أن يعرف أنّ الآخرة أولى بالإيثار من العاجلة فله طريقان:

أحدهما: أن يسمع من غيره أن الآخرة أولى بالإيثار من الدنيا، فيقلده ويصدّقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتمادًا على مجرّد قوله، وهذا ما يسمى تقليدًا ولا يسمى معرفة.

والطريق الثاني: أن يعرف أنّ الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أنّ الآخرة أبقى.

فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة وهو أن الآخرة أولى بالإيثار، ولا يمكن تحقق المعرفة بأنّ الآخرة أولى بالإيثار إلا بالمعرفتين السابقتين.

فإحضار المعرفتين السابقتين في القلب للتوصل به إلى المعرفة الثالثة يسمى تفكرًا واعتبارًا

وتذكرًا ونظرًا وتأملًا وتدبرًا. أما التدبر والتأمل والتفكر: فعبارات مترادفة على معنى واحد ليس تحتها معان مختلفة. وأما اسم التذكر والاعتبار والنظر: فهي مختلفة المعاني وإن كان أصل المسمى واحدًاس؛ كما أنّ اسم: الصارم، والمهند، والسيف؛ يتوارد على شيء واحد ولكن باعتبارات مختلفة. فالصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع، والمهند يدل عليه من حيث نسبته إلى موضعه، والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشعار بهذه الزوائد.

فكذلك الاعتبار: ينطلق على إحضار المعرفتين من حيث إنه يعبر منهما إلى معرفة ثالثة، وإن لم يقع العبور ولم يمكن إلا الوقوف على المعرفتين فينطلق عليه اسم: التذكر، لا اسم: الاعتبار. وأما النظر والتفكر؛ فيقع عليه من حيث إن فيه طلب معرفة ثالثة، فمن ليس يطلب المعرفة الثالثة لا يسمى ناظرًا، فكل متفكر فهو متذكر، وليس كل متذكر متفكرًا. وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب. وفائدة التفكر: تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة. فهذا هو الفرق بين التذكر والتفكر.

والمعارف إذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى، فالمعرفة نتاج المعرفة. فإذا حصلت معرفة أخرى وازدوجت مع معرفة أخرى حصل من ذلك نتاج آخر. وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر إلى غير نهاية، وإنما تنسدّ طريق زيادة المعارف بالموت. أو بالعوائق وهذا لمن يقدر على استثمار العلوم ويهتدي إلى طريق التفكير.

وأما أكثر الناس فإنما منعوا الزيادة في العلوم لفقدهم رأس المال وهو المعارف التي بها تستثمر العلوم، كالذي لا بضاعة له فإنه لا يقدر على الربح، وقد يملك البضاعة ولكن لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئًا، فكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال العلوم ولكن ليس يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الازدواج المفضي إلى النتاج فيها.

ومعرفة طريق الاستعمال والاستثمار تارة تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وذلك عزيز جدًا، وقد تكون بالتعلم والممارسة وهو الأكثر. ثم المتفكر قد تحضره هذه المعارف وتحصل له الثمرة وهو لا يشعر بكيفية حصولها، ولا يقدر على التعبير عنها لقلة ممارسته لصناعة التعبير في الإيراد. فكم من إنسان يعلم أنّ الآخرة أولى بالإيثار علمًا حقيقيًا، ولو سئل عن سبب معرفته لم يقدر على إيراده والتعبير عنه مع أنه لم تحصل له معرفته إلا عن المعرفتين السابقتين: وهو أنّ الأبقى أولى بالإيثار وأنّ الآخرة أبقى من الدنيا، فتحصل له معرفة ثالثة وهو أنّ الآخرة أولى بالإيثار، فرجع حاصل حقيقة التفكر إلى إحضار معرفتين للتوصل بهما إلى معرفة ثالثة.

وأما ثمرة الفكر: فهي العلوم والأحوال والأعمال، ولكن ثمرته الخاصة العلم، لا غير. نعم إذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح.

فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر. فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها، وهذا هو الذي يكشف لك عن فضيلة التفكر وأنه خير من الذكر والتذكر لأن الفكر ذكر وزيادة. وذكر القلب خير من الجوارح، بل شرف العمل لما فيه من الذكر. فإذن التفكر أفضل من جملة الأعمال. ولذلك قيل: تفكر ساعة خير من عبادة سنة، فقيل هو الذي ينقل من المكاره إلى المحاب ومن الرغبة والحرص إلى الزهد والقناعة، وقيل: هو الذي يحدث مشاهدة وتقوى، ولذلك قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه :١١٣]وإن أردت أن تفهم كيفية تغير الحال بالفكر فمثاله ما ذكرناه من أمر الآخرة، فإنّ الفكر فيه يعرّفنا أنّ الآخرة أولى بالإيثار، فإذا رسخت هذه المعرفة يقينًا في قلوبنا تغيرت القلوب إلى الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا. وهذا ما عنيناه بالحال، إذ كان حال القلب قبل هذه المعرفة حب العاجلة والميل إليها، والنفرة عن الآخرة وقلة الرغبة فيها.

وبهذه المعرفة تغير حال القلب وتبدلت إرادته ورغبته. ثم أثمر تغير الإرادة أعمال الجوارح في طراح الدنيا والإقبال على أعمال الآخرة. فهاهنا خمس درجات:

أولاها: التذكر وهو إحضار المعرفتين في القلب.

وثانيتها: التفكر وهو طلب المعرفة المقصودة منهما.

والثالثة: حصول المعرفة المطلوبة واستنارة القلب بها.

والرابعة: تغير حال القلب عما كان بسبب حصول نور المعرفة.

والخامسة: خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدّد له من الحال.

فكما يضرب الحجر على الحديد فيخرج منه نار يستضيء بها الموضع فتصير العين مبصرة بعد أن لم تكن مبصرة وتنتهض الأعضاء للعمل، فكذلك زناد نور المعرفة هو الفكر فيجمع بين المعرفتين كما يجمع بين الحجر والحديد، ويؤلف بينهما تأليفًا مخصوصًا كما يضرب الحجر على الحديد ضربًا مخصوصًا، فينبعث نور المعرفة كما تنبعث النار من الحديد، ويتغير القلب بسبب هذا النور حتى يميل إلى ما لم يكن يميل إليه كما يتغير البصر بنور النار فيرى ما لم يكن يراه. ثم تنتهض الأعضاء للعمل بمقتضى حال القلب كما ينتهض العاجز عن العمل بسبب الظلمة للعمل عند إدراك البصر ما لم يكن يبصره. فإذن ثمرة الفكر: العلوم والأحوال، والعلوم لا نهاية لها، والأحوال التي تتصوّر أن تنقلب على القلب لا يمكن حصرها. ولهذا لو أراد مريد أن يحصر فنون الفكر ومجاريه وأنه فيماذا يتفكر لم يقدر عليه لأن مجاري الفكر غير محصورة وثمراته غير متناهية. نعم نحن نجتهد في ضبط مجاريه بالإضافة إلى مهمات العلوم الدينية وبالإضافة إلى الأحوال التي هي مقامات السالكين، ويكون ذلك ضبطًا جمليًا فإنّ تفصيل ذلك يستدعي شرح العلوم كلها، وجملة هذه الكتب كالشرح لبعضها، فإنها مشتملة على علوم، تلك العلوم تستفاد من أفكار مخصوصة. فلنشر إلى ضبط الجامع فيها ليحصل

الوقوف على مجاري الفكر.

بيان مجاري الفكر:

اعلم أن الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين، وإنما غرضنا ما يتعلق بالدين فلنترك القسم الآخر. ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى؛ فجميع أفكار العبد: إما أن تتعلق بالعبد وصفاته وأحواله، وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله؛ لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمين.

وما يتعلق بالعبد: إما أن يكون نظرًا فيما هو محبوب عند الرب تعالى، أو فيما هو مكروه، ولا حاجة إلى الفكر في غير هذين القسمين. وما يتعلق بالرب تعالى: إما أن يكون نظرًا في ذاته وصفاته وأسمائه الحسنى، وإما أن يكون في أفعاله وملكه وملكوته وجميع ما في السموات والأرض وما بينهما.

وينكشف لك انحصار الفكر في هذه الأقسام بمثال، وهو أن حال السائرين إلى الله تعالى والمشتاقين إلى لقائه يضاهي حال العشاق فلنتخذ العاشق المستهتر مثالنا، فنقول: العاشق المستغرق الهم بعشقه لا يعدو فكره من أن يتعلق بمعشوقه أو يتعلق بنفسه.

فإن تفكر في معشوقه؛ فإما أن يتفكر في جماله وحسن صورته في ذاته ليتنعم بالفكر فيه وبمشاهدته، وإما أن يتفكر في أفعاله اللطيفة الحسنة الدالة على أخلاقه وصفاته ليكون ذلك مضعفًا للذته ومقويًّا لمحبته.

وإن تفكر في نفسه؛ فيكون فكره في صفاته التي تسقطه من عين محبوبه حتى يتنزه عنها، أو في الصفات التي تقرّبه منه وتحببه إليه حتى يتصف بها.

فإن تفكر في شيء خارج عن هذه الأقسام فذلك خارج عن حدّ العشق، وهو نقصان فيه، لأن العشق التام الكامل؛ ما يستغرق العاشق ويستوفي القلب حتى لا يترك فيه متسعًا لغيره. فمحب الله تعالى ينبغي أن يكون كذلك فلا يعدو نظره وتفكره محبوبه. ومهما كان تفكره محصورًا في هذه الأقسام الأربعة لم يكن خارجًا عن مقتضى المحبة أصلًا.

فلنبدأ بالقسم الأوّل وهو تفكره في صفات نفسه وأفعال نفسه ليميز المحبوب منها عن المكروه، فإن هذا الفكر هو الذي تعلق بعلم المعاملة الذي هو مقصود بهذا الكتاب، وأما القسم الآخر فيتعلق بعلم المكاشفة.

ثم كل واحد مما هو مكروه عند الله أو محبوب ينقسم إلى ظاهر، كالطاعات والمعاصي. وإلى باطن، كالصفات المنجيات والمهلكات التي محلها القلب، وذكرنا تفصيلها في ربع المهلكات والمنجيات والطاعات.

والمعاصي: تنقسم إلى ما يتعلق بالأعضاء السبعة وإلى ما ينسب إلى جميع البدن، كالفرار من الزحف وعقوق الوالدين والسكون في المسكن الحرام. ويجب في كل واحد من المكاره

التفكر في ثلاثة أمور:

الأوّل: التفكر في أنه هل هو مكروه عند الله أم لا، فرب شيء لا يظهر كونه مكروهًا بل يدرك بدقيق النظر.

والثاني: التفكر في أنه إن كان مكروهًا فما طريق الاحتراز عنه؟.

والثالث: أن هذا المكروه هل هو متصف به في الحال فليتركه أو هو متعرّض له في الاستقبال فيحترز عنه؟ أو قارفه فيما مضى من الأحوال فيحتاج إلى تداركه؟ وكذلك كل واحد من المحبوبات ينقسم إلى هذه الانقسامات فإذا جمعت هذه الأقسام زادت مجاري الفكر في الأقسام على مائة، والعبد مدفوع إلى الفكر إما في جميعها أو في أكثرها. وشرح آحاد هذه الانقسامات يطول، ولكن انحصر هذا القسم في أربعة أنواع: الطاعات والمعاصي والصفات المهلكات والصفات المنجيات. فلنذكر في كل نوع مثالًا ليقيس به المريد سائرها وينفتح له باب الفكر ويتسع عليه طريقه.

النوع الأول: المعاصي: ينبغي أن يفتش الإنسان صبيحة كل يوم جميع أعضائه السبعة تفصيلًا، ثم بدنه على الجملة هل هو في الحال ملابس لمعصية بها فيتركها؟ أو لابسها بالأمس فيتداركها بالترك والندم؟ أو هو متعرّض لها في نهاره فيستعدّ للاحتراز والتباعد عنها؟.

فينظر في اللسان ويقول:

إنه متعرّض للغيبة والكذب وتزكية النفس والاستهزاء بالغير والمماراة والممازحة والخوض فيما لا يعني، إلى غير ذلك من المكاره، فيقرّر أوّلًا في نفسه أنها مكروهة عند الله تعالى ويتفكر في شواهد القرآن والسنة على شدّة العذاب فيها، ثم يتفكر في أحواله أنه كيف يتعرض لها من حيث لا يشعر، ثم يتفكر أنه كيف يحترز منه ويعلم أنه لا يتم له ذلك إلا بالعزلة والانفراد، أو بأن لا يجالس إلا صالحًا تقيًا ينكر عليه مهما تكلم بما يكرهه الله، وإلا فيضع حجرًا في فيه إذا جالس غيره حتى يكون ذلك مذكرًا له: فهكذا يكون الفكر في حيلة الاحتراز.

ويتفكر في سمعه أنه يصغي به إلى الغيبة والكذب وفضول الكلام وإلى اللهو والبدعة، وأن ذلك إنما يسمعه من زيد وعمرو، وأنه ينبغي أن يحترز عنه بالاعتزال أو بالنهي عن المنكر.

فمهما كان ذلك فيتفكر في بطنه؛ أنه إنما يعصي الله تعالى فيه بالأكل والشرب، إما بكثرة الأكل من الحلال فإن ذلك مكروه عند الله ومقوّي للشهوة التي هي سلاح الشيطان عدوّ الله، وإما بأكل الحرام أو الشبهة فينظر من أين مطعمه وملبسه ومسكنه ومكسبه وما مكسبه؟ ويتفكر في طريق الحلال ومداخله.

ثم يتفكر في طريق الحيلة في الاكتساب منه والاحتراز من الحرام، ويقرر على نفسه أن عبادات كلها ضائعة مع أكل الحرام، وإن أكل الحلال هو أساس العبادات كلها، وأن الله

تعالى لا يقبل صلاة عبد في ثمن ثوبه درهم حرام[١] كما ورد الخبر به.

فهكذا يتفكر في أعضائه ففي هذا القدر كفاية عن الاستقصاء. فمهما حصل بالتفكر حقيقة المعرفة بهذه الأحوال اشتغل بالمراقبة طول النهار حتى يحفظ الأعضاء منها.

وأما النوع الثاني: وهو الطاعات. فينظر أولًا في الفرائض المكتوبة عليه أنه كيف يؤديها وكيف يحرسها عن النقصان والتقصير أو كيف يجبر نقصانها بكثرة النوافل؟ ثم يرجع إلى عضو عضو، فيتفكر في الأفعال التي تتعلق بها مما يحبه الله تعالى فيقول مثلًا:

إن العين خلقت للنظر في ملكوت السموات والأرض عبرة، ولتستعمل في طاعة الله تعالى وتنظر في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأنا قادر على أن أشغل العين بمطالعة القرآن والسنة فلم لا أفعله؟ وأنا قادر على أن أنظر إلى فلان المطيع بعين التعظيم فأدخل السرور على قلبه وأنظر إلى فلان الفاسق بعين الازدراء فأزجره بذلك عن معصيته فلم لا أفعله؟.

وكذلك يقول في سمعه: إني قادر على استماع كلام ملهوف أو استماع حكمة وعلم أو استماع قراءة وذكر، فما لي أعطله وقد أنعم الله علي به وأودعنيه لأشكره؟ فما لي أكفر نعمة الله فيه بتضييعه أو تعطيله؟.

وكذلك يتفكر في اللسان ويقول: إني قادر على أن أتقرب إلى الله تعالى بالتعليم والوعظ والتودد إلى قلوب أهل الصلاح وبالسؤال عن أحوال الفقراء وإدخال السرور على قلب زيد الصالح وعمرو العالم بكلمة طيبة، وكل كلمة طيبة فإنها صدقة.

وكذلك يتفكر في ماله فيقول: أنا قادر على أن أتصدق بالمال الفلاني فإني مستغن عنه، ومهما احتجت إليه رزقني الله تعالى مثله، وإن كنت محتاجًا الآن فأنا إلى ثواب الإيثار أحوج مني إلى ذلك المال.

وهكذا يفتش عن جميع أعضائه وجملة بدنه وأمواله، بل عن دوابه وغلمانه وأولاده، فإن كل ذلك أدواته وأسبابه، ويقدر على أن يطيع الله تعالى بها، فيستنبط بدقيق الفكر وجوه الطاعات الممكنة بها، ويتفكر فيما يرغبه في البدار إلى تلك الطاعات، ويتفكر في إخلاص النية فيها ويطلب لها مظانّ الاستحقاق حتى يزكو بها عمله وقس على هذا سائر الطاعات.

وأما النوع الثالث: فهي الصفات المهلكة التي محلها القلب. فيعرفها مما ذكرناه في ربع المهلكات: وهي استيلاء الشهوة والغضب والبخل والكبر والعجب والرياء والحسد وسوء الظن والغفلة والغرور وغير ذلك، ويتفقد من قلبه هذه الصفات: فإن ظن أن قلبه منزه عنها فيتفكر في كيفية امتحانه والاستشهاد بالعلامات عليه، فإن النفس أبدًا تعد بالخير من نفسها

---

(١) حديث «إن الله لا يقبل صلاة عبد في ثوبه درهم حرام». أخرجه أحمد من حديث ابن عمر بسند فيه مجهول وقد تقدم.

وتخلف، فإذا ادعت التواضع والبراءة من الكبر فينبغي أن تجرب بحمل حزمة حطب في السوق، كما كان الأوّلون يجربون به أنفسهم. وإذا ادعت الحلم تعرض لغضب يناله من غيره ثم يجربها في كظم الغيظ وكذلك في سائر الصفات. وهذا تفكر في أنه هل هو موصوف بالصفة المكروهة أم لا؟ ولذلك علامات ذكرناها في ربع المهلكات، فإذا دلت العلامة على وجودها فكر في الأسباب التي تقبح تلك الصفات عنده وتبين أن منشأها من الجهل والغفلة وخبث الدخلة.

كما لو رأى في نفسه عجبًا بالعمل، فيتفكر ويقول: إنما عملي ببدني وجارحتي وبقدرتي وإرادتي، وكل ذلك ليس مني ولا إلي وإنما هو من خلق الله وفضله علي، فهو الذي خلقني وخلق جارحتي وخلق قدرتي وإرادتي، وهو الذي حرّك أعضائي بقدرته وكذلك قدرتي وإرادتي فكيف أعجب بعملي أو بنفسي ولا أقوم لنفسي بنفسي؟.

فإذا أحس في نفسه بالكبر قرر على نفسه ما فيه من الحماقة ويقول لها: لم ترين نفسك أكبر؟ والكبير من هو عند الله كبير وذلك ينكشف بعد الموت، وكم من كافر في الحال يموت مقربًا إلى الله تعالى بنزوعه عن الكفر، وكم من مسلم يموت شقيًا بتغير حاله عند الموت بسوء الخاتمة؟.

فإذا عرف أن الكبر مهلك وأن أصله الحماقة فليتفكر في علاج إزالة ذلك بأن يتعاطى أفعال المتواضعين.

وإذا وجد في نفسه شهوة الطعام وشرهه تفكر في أن هذه صفة البهائم، ولو كان في شهوة الطعام والوقاع كمال لكان ذلك من صفات الله وصفات الملائكة كالعلم والقدرة، ولما اتصف به البهائم، ومهما كان الشره عليه أغلب كان بالبهائم أشبه وعن الملائكة المقرّبين أبعد. وكذلك يقرّر على نفسه في الغضب، ثم يتفكر في طريق العلاج، وكل ذلك ذكرناه في هذه الكتب. فمن يريد أن يتسع له طريق الفكر فلا بدّ له من تحصيل ما في هذه الكتب.

وأما النوع الرابع : وهو المنجيات. فهو التوبة والندم على الذنوب، والصبر على البلاء، والشكر على النعماء، والخوف، والرجاء، والزهد في الدنيا، والإخلاص، والصدق في الطاعات، ومحبة الله وتعظيمه والرضا بأفعاله والشوق إليه والخشوع والتواضع له. وكل ذلك ذكرناه في هذا الربع وذكرنا أسبابه وعلاماته. فليتفكر العبد كل يوم في قلبه ما الذي يعوزه من هذه الصفات التي هي المقربة إلى الله تعالى؟ فإذا افتقر إلى شيء منها فليعلم أنها أحوال لا يثمرها إلا علوم، وأن العلوم لا يثمرها إلا أفكار. فإذا أراد أن يكتسب لنفسه أحوال التوبة والندم: فليفتش ذنوبه أولًا وليتفكر فيها وليجمعها على نفسه وليعظمها في قلبه. ثم لينظر في الوعيد والتشديد الذي ورد في الشرع فيها وليتحقق عند نفسه أنه متعرض لمقت الله تعالى، حتى ينبعث له حال الندم. وإذا أراد أن يستثير من قلبه حال الشكر فلينظر في إحسان الله إليه

وأياديه عليه وفي إرساله جميل ستره عليه، على ما شرحنا بعضه في كتاب الشكر فليطالع ذلك، وإذا أراد حال المحبة والشوق: فليتفكر في جلال الله وجماله وعظمته وكبريائه وذلك بالنظر في عجائب حكمته وبدائع صنعه، كما سنشير إلى طرف منه في القسم الثاني من الفكر، وإذا أراد حال الخوف: فلينظر أولًا في ذنوبه الظاهرة والباطنة، ثم لينظر في الموت وسكراته، ثم فيما بعده من سؤال منكر ونكير وعذاب القبر وحياته وعقاربه وديدانه، ثم في هول النداء عند نفخة الصور، ثم في هول المحشر عند جمع الخلائق على صعيد واحد، ثم في المناقشة في الحساب في النقير والقطمير، ثم في الصراط ودقته وحدّته، ثم في خطر الأمر عنده أنه يصرف إلى الشمال فيكون من أصحاب النار، أو يصرف إلى اليمين فينزل دار القرار، ثم ليحضر بعد أهوال القيامة في قلبه صورة جهنم ودركاتها ومقامعها وأهوالها وسلاسلها وأغلالها وزقومها وصديدها، وأنواع العذاب فيها وقبح صور الزبانية الموكلين بها، وأنهم كلما نضجت جلودهم بدّلوا جلودًا غيرها. وأنهم كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها. وأنهم إذا رأوها من مكان بعيد سمعوا لها تغيظًا وزفيرًا وهلم جرًا، إلى جميع ما ورد في القرآن من شرحها. وإذا أراد أن يستجلب حال الرجاء. فلينظر إلى الجنة ونعيمها وأشجارها وأنهارها وحورها وولدانها ونعيمها المقيم وملكها الدائم.

فهكذا طريق الفكر الذي يطلب به العلوم التي تثمر اجتلاب أحوال محبوبة أو التنزه عن صفات مذمومة. وقد ذكرنا في كل واحد من هذه الأحوال كتابًا مفردًا يستعان به على تفصيل الفكر، أما بذكر مجامعه فلا يوجد فيه أنفع من قراءة القرآن بالتفكر، فإنه جامع لجميع المقامات والأحوال وفيه شفاء للعالمين، وفيه ما يورث الخوف والرجاء والصبر والشكر والمحبة والشوق وسائر الأحوال، وفيه ما يزجر عن سائر الصفات المذمومة، فينبغي أن يقرأه العبد ويردد الآية التي هو محتاج إلى التفكير فيها مرة بعد أخرى ولو مائة مرة فقراءة آية بتفكر وفهم خير من ختمة بغير تدبر وفهم، فليتوقف في التأمل فيها ولو ليلة واحدة، فإن تحت كل كلمة منها أسرارًا لا تنحصر ولا يوقف عليها إلا بدقيق الفكر عن صفاء القلب بعد صدق المعاملة. وكذلك مطالعة أخبار رسول الله فإنه قد أوتي جوامع الكلم [(١)]، وكل كلمة من كلماته بحر من بحور الحكمة، ولو تأملها العالم حق التأمل لم ينقطع فيها نظره طول عمره. وشرح آحاد الآيات والأخبار يطول فانظر إلى قوله ﷺ: «إِنَّ رُوحَ القُدسِ نَفَثَ فِي روعي: أَحبِبْ مَنْ أَحْبَبْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقهُ وَعِشْ ما شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ وَاعْمَل مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَجْزِيٌّ بِهِ» [(٢)]. فإن هذه الكلمات جامعة حكم الأوّلين والآخرين وهي كافية للمتأملين فيها طول العمر،

(١) حديث: أنه ﷺ أوتي جوامع الكلم. تقدم.

(٢) حديث «إن روح القدس نفث في روعي: أحبب من أحببت فإنك مفارقه». تقدم غير مرة.

إذ لو وقفوا على معانيها وغلبت على قلوبهم غلبة يقين لاستغرقتهم ولحال ذلك بينهم وبين التلفت إلى الدنيا بالكلية.

فهذا هو طريق الفكر في علوم المعاملة وصفات العبد من حيث هي محبوبة عند الله تعالى أو مكروهة. والمبتدىء ينبغي أن يكون مستغرق الوقت في هذه الأفكار حتى يعمر قلبه بالأخلاق المحمودة والمقامات الشريفة وينزه باطنه وظاهره عن المكاره، وليعلم أن هذا مع أنه أفضل من سائر العبادات فليس هو له غاية المطلب، بل المشغول به محجوب عن مطلب الصدّيقين وهو التنعم بالفكر في جلال الله تعالى، وجماله واستغراق القلب بحيث يفنى عن نفسه، أي ينسى نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته فيكون مستغرق الهم بالمحبوب؛ كالعاشق المستهتر عند لقاء الحبيب فإنه لا يتفرّغ للنظر في أحوال نفسه وأوصافها، بل يبقى كالمبهوت الغافل عن نفسه وهو منتهى لذة العشاق.

فأما ما ذكرناه فهو تفكر في عمارة الباطن ليصلح للقرب والوصال، فإذا ضيع جميع عمره في إصلاح نفسه فمتى يتنعم بالقرب، ولذلك كان الخواص يدور في البوادي فلقيه الحسين بن منصور وقال: فيم أنت؟ قال: أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل، فقال الحسين: أفنيت عمرك في عمران باطنك فأين الفناء في التوحيد؟ فالفناء في الواحد الحق هو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعيم الصدّيقين. وأما التنزه عن الصفات المهلكات فيجري مجرى الخروج عن العدّة في النكاح. وأما الاتصاف بالصفات المنجيات وسائر الطاعات فيجري مجرى تهيئة المرأة جهازها وتنظيفها وجهها ومشطها شعرها لتصلح بذلك للقاء زوجها؛ فإن استغرقت جميع عمرها، في تبرئة الرحم وتزيين الوجه كان ذلك حجابًا لها عن لقاء المحبوب.

فهكذا ينبغي أن تفهم طريق الدين إن كنت من أهل المجالسة، وإن كنت كالعبد السوء لا يتحرك إلا خوفًا من الضرب وطمعًا في الأجرة فدونك وإتعاب البدن بالأعمال الظاهرة، فإنّ بينك وبين القلب حجابًا كثيفًا، فإذا قضيت حق الأعمال كنت من أهل الجنة ولكن للمجالسة أقوام آخرون. وإذا عرفت مجال الفكر في علوم المعاملة التي بين العبد وبين ربه فينبغي أن تتخذ ذلك عادتك وديدنك صباحًا ومساء، فلا تغفل عن نفسك وعن صفاتك المبعدة من الله تعالى وأحوالك المقرّبة إليه سبحانه وتعالى. بل كل مريد فينبغي أن يكون له جريدة يثبت فيها جملة الصفات المهلكات وجملة الصفات المنجيات وجملة المعاصي والطاعات ويعرض نفسه عليها كل يوم.

ويكفيه من المهلكات النظر في عشرة، فإنه إن سلم منها سلم من غيرها، وهي: البخل، والكبر، والعجب، والرياء، والحسد، وشدّة الغضب، وشره الطعام، وشره الوقاع، وحب المال، وحب الجاه. ومن المنجيات عشرة: الندم على الذنوب، والصبر على البلاء، والرضا بالقضاء، والشكر على النعماء، واعتدال الخوف والرجاء، والزهد في الدنيا، والإخلاص في

الأعمال، وحسن الخلق مع الخلق، وحب الله تعالى، والخشوع له.

فهذه عشرون خصلة؛ عشرة مذمومة، وعشرة محمودة فمهما كفى من المذمومات واحدة فيخط عليها في جريدته، ويدع الفكر فيها، ويشكر الله تعالى على كفايته إياها وتنزيه قلبه عنها، ويعلم أنّ ذلك لم يتم إلا بتوفيق الله تعالى وعونه ولو وكله إلى نفسه لم يقدر على محو أقل الرذائل عن نفسه، فيقبل على التسعة الباقية، وهكذا يفعل حتى يخط على الجميع، وكذا يطالب نفسه بالاتصاف بالمنجيات؛ فإذا اتصف بواحدة منها كالتوبة والندم مثلًا خط عليها واشتغل بالباقي، وهذا يحتاج إليه المريد المشمر.

وأما أكثر الناس من المعدودين من الصالحين فينبغي أن يثبتوا في جرائدهم المعاصي الظاهرة؛ كأكل الشبهة وإطلاق اللسان بالغيبة والنميمة والمراء والثناء على النفس، والإفراط في معاداة الأعداء وموالاة الأولياء والمداهنة مع الخلق في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ أكثر من يعد نفسه من وجوه الصالحين لا ينفك عن جملة من هذه المعاصي في جوارحه، وما لم يطهر الجوارح عن الآثام لا يمكن الاشتغال بعمارة القلب وتطهيره. بل كل فريق من الناس يغلب عليهم نوع من المعصية، فينبغي أن يكون تفقدهم لها وتفكرهم فيها لا في معاصٍ هم بمعزل عنها. مثاله: العالم الورع، فإنه لا يخلو في غالب الأمر عن إظهار نفسه بالعلم وطلب الشهرة وانتشار الصيت إما بالتدريس أو بالوعظ، ومن فعل ذلك تصدّى لفتنة عظيمة لا ينجو منها إلا الصدّيقون، فإنه إن كان كلامه مقبولًا حسن الوقع في القلوب لم ينفك عن الإعجاب والخيلاء والتزين والتصنع، وذلك من المهلكات. وإن رد كلامه لم يخل عن غيظ وأنفة وحقد على من يرده، وهو أكثر من غيظه على من يرد كلام غيره، وقد يلبس الشيطان عليه ويقول: إنّ غيظك من حيث إنه رد الحق وأنكره، فإن وجد تفرقة بين أن يرد عليه كلامه أو يرد على عالم آخر فهو مغرور وضحكة للشيطان، ثم مهما كان له ارتياح بالقبول وفرح بالثناء واستنكاف من الرد أو الإعراض لم يخلُ عن تكلف وتصنع لتحسين اللفظ والإيراد، حرصًا على استجلاب الثناء والله لا يحب المتكلفين، والشيطان قد يلبس عليه ويقول: إنما حرصك على تحسين الألفاظ والتكلف فيها لينتشر الحق ويحسن موقعه في القلب إعلاء لدين الله. فإن كان فرحه بحسن ألفاظه وثناء الناس عليه أكثر من فرحه بثناء الناس على واحد من أقرانه فهو مخدوع، وإنما يدور حول طلب الجاه وهو يظن أن مطلبه الدين ومهما اختلج ضميره بهذه الصفات ظهر على ظاهره ذلك، حتى يكون للموقر له المعتقد لفضله أكثر احترامًا ويكون بلقائه أشدّ فرحًا واستبشارًا ممن يغلو في موالاة غيره وإن كان ذلك الغير مستحقًا للموالاة، وربما ينتهي الأمر بأهل العلم إلى أن يتغايروا تغاير النساء، فيشق على أحدهم أن يختلف بعض تلامذته إلى غيره وإن كان يعلم أنه منتفع بغيره ومستفيد منه في دينه. وكل ذلك رشح الصفات المهلكات المستكنة في سر القلب التي قد يظن العالم

النجاة منها وهو مغرور فيها، وإنما ينكشف ذلك بهذه العلامات، ففتنة العالم عظيمة وهو إما مالك وإما هالك، ولا مطمع له في سلامة العوام.

فمن أحس في نفسه بهذه الصفات، فالواجب عليه العزلة والانفراد وطلب الخمول والمدافعة للفتاوى مهما سئل. فقد كان المسجد يحوي في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم جمعًا من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم مفتون، وكانوا يتدافعون الفتوى. وكل من كان يفتي كان يود أن يكفيه غيره. وعند هذا ينبغي أن يتقي شياطين الإنس إذا قالوا لا تفعل هذا؛ فإنّ هذا الباب لو فتح لاندرست العلوم من بين الخلق، وليقل لهم: إن دين الإسلام مستغن عني، فإنه قد كان معمورًا قبلي وكذلك يكون بعدي، ولو مت لا تنهدم أركان الإسلام فإنّ الدين مستغن عني، وأما أنا فلست مستغنيًا عن إصلاح قلبي.

وأما أداء ذلك إلى اندراس العلم فخيال يدل على غاية الجهل، فإن الناس لو حبسوا في السجن وقيدوا بالقيود وتوعدوا بالنار على طلب العلم لكان حب الرئاسة والعلوّ يحملهم على كسر القيود وهدم حيطان الحصون والخروج منها والاشتغال بطلب العلم. فالعلم لا يندرس ما دام الشيطان يحبب إلى الخلق الرئاسة، والشيطان لا يفتر عن عمله إلى يوم القيامة. بل ينتهض لنشر العلم أقوام لا نصيب لهم في الآخرة كما قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللَّهَ يُؤَيدُ هذا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لا خَلاقَ لَهُمْ»(١). و«إنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدَ هذا الدين بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ»(٢)، فلا ينبغي أن يغتر العالم بهذه التلبيسات فيشتغل بمخالطة الخلق حتى يتربى في قلبه حب الجاه والثناء والتعظيم فإن ذلك بذر النفاق. قال ﷺ: «حُبُّ الجَاهِ وَالمَالِ يَنْبُتُ النفاق فِي القَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ المَاءُ البَقْلُ»(٣). وقال رسول الله ﷺ: «مَا ذِئْبَانِ ضَارِيانِ أرْسِلا فِي زَرِيبَةِ غَنَمٍ بِأَكْثَرَ إفْسَادًا فيها مِن حُبِّ الجَاهِ وَالمَالِ فِي دِينِ المَرْءِ المُسْلِمِ»(٤).

ولا ينقلع حب الجاه من القلب إلا بالاعتزال عن الناس والهرب من مخالطتهم وترك كل ما يزيد جاهه في قلوبهم.

فليكن فكر العالم في التفطن لخفايا هذه الصفات من قلبه وفي استنباط طريق الخلاص منها، وهذه وظيفة العالم المتقي. فأما أمثالنا فينبغي أن يكون تفكرنا فيما يقوّي إيماننا بيوم الحساب، إذ لو رآنا السلف الصالحون لقالوا قطعًا: إن هؤلاء لا يؤمنون بيوم الحساب، فما أعمالنا أعمال من يؤمن بالجنة والنار فإن من خاف شيئًا هرب منه ومن رجا شيئًا طلبه، وقد علمنا أن الهرب من النار بترك الشبهات والحرام وبترك المعاصي ونحن منهمكون فيها، وأن

(١) حديث «إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم». تقدم.
(٢) حديث «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». تقدم أيضا في العلم.
(٣) حديث «حب المال والجاه ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل». تقدم.
(٤) حديث «ما ذئبان ضاريان أرسلا في زريبة غنم». تقدم.

طلب الجنة بتكثير نوافل الطاعات ونحن مقصرون في الفرائض منها. فلم يحصل لنا من ثمرة العلم إلا أنه يقتدى بنا في الحرص على الدنيا والتكالب عليها، ويقال: لو كان هذا مذمومًا لكان العلماء أحق وأولى باجتنابه منا. فليتنا كنا كالعوام إذا متنا ماتت معنا ذنوبنا. فما أعظم الفتنة التي تعرضنا لها لو تفكرنا فنسأل الله تعالى أن يصلحنا ويصلح بنا ويوفقنا للتوبة قبل أن يتوفانا إنه الكريم اللطيف بنا المنعم علينا.

فهذه مجاري أفكار العلماء والصالحين في علم المعاملة، فإن فرغوا منها انقطع التفاتهم عن أنفسهم وارتقوا منها إلى التفكر في جلال الله وعظمته والتنعم بمشاهدته بعين القلب، ولا يتم ذلك إلا بعد الانفكاك من جميع المهلكات والاتصاف بجميع المنجيات، وإن ظهر شيء منه قبل ذلك كان مدخولًا معلولًا مكدرًا مقطوعًا، وكان ضعيفًا كالبرق الخاطف لا يثبت ولا يدوم، ويكون كالعاشق الذي خلا بمعشوقه ولكن تحت ثيابه حيات وعقارب تلدغه مرة بعد أخرى فتنغص عليه لذة المشاهدة، ولا طريق له في كمال التنعم إلا بإخراج العقارب والحيات من ثيابه. وهذه الصفات المذمومة عقارب وحيات وهي مؤذيات ومشوّشات، وفي القبر يزيد ألم لدغها على لدغ العقارب والحيات. فهذا القدر كافٍ في التنبيه على مجاري فكر العبد في صفات نفسه المحبوبة والمكروهة عنه ربه تعالى.

القسم الثاني: الفكر في جلال الله وعظمته وكبريائه. وفيه مقامان: المقام الأعلى الفكر في ذاته وصفاته ومعاني أسمائه، وهذا مما منع منه حيث قيل تفكروا في خلق الله تعالى ولا تفكروا في ذات الله، وذلك لأنّ العقول تتحير فيه فلا يطيق مدّ البصر إليه، إلا الصدّيقون ثم لا يطيقون دوام النظر، بل سائر الخلق أحوال أبصارهم بالإضافة إلى جلال الله تعالى كحال بصر الخفاش بالإضافة إلى نور الشمس، فإنه لا يطيقه البتة، بل يختفي نهارًا وإنما يتردد ليلًا ينظر في بقية نور الشمس إذا وقع على الأرض. وأحوال الصدّيقين كحال الإنسان في النظر إلى الشمس فإنه يقدر على النظر إليها ولا يطيق دوامه ويخشى على بصره لو أدام النظر ونظره المختطف إليها يورث العمش ويفرق البصر. وكذلك النظر إلى ذات الله تعالى يورث الحيرة والدهشة واضطراب العقل، فالصواب إذن أن لا يتعرّض لمجاري الفكر في ذات الله سبحانه وصفاته، فإنّ أكثر العقول لا تحتمله، بل القدر اليسير الذي صرح به بعض العلماء وهو: أنّ الله تعالى مقدّس عن المكان ومنزه عن الأقطار والجهات وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا هو متصل بالعالم ولا هو منفصل عنه؛ قد حير عقول أقوام حتى أنكروه إذ لم يطيقوا سماعه ومعرفته. بل ضعفت طائفة عن احتمال أقل من هذا إذ قيل لهم: إنه يتعاظم ويتعالى عن أن يكون له رأس ورجل ويد وعين وعضو، وأن يكون جسمًا مشخصًا له مقدار وحجم. فأنكروا هذا وظنوا أن ذلك قدح في عظمة الله وجلاله حتى قال بعض الحمقى من العوام إن هذا وصف بطيخ هندي لا وصف الإله لظن المسكين أن الجلالة والعظمة في هذه الأعضاء. وهذا

لأن الإنسان لا يعرف إلا نفسه فلا يستعظم إلا نفسه فكل ما لا يساويه في صفاته فلا يفهم العظمة فيه نعم غايته أن يقدّر نفسه جميل الصورة جالسًا على سريره وبين يديه غلمان يمتثلون أمره، فلا جرم غايته أن يقدّر ذلك في حق الله، تعالى وتقدّس، حتى يفهم العظمة. بل لو كان للذباب عقل وقيل له ليس لخالقك جناحان ولا يد ولا رجل ولا له طيران لأنكر ذلك وقال: كيف يكون خالقي أنقص مني؟ أفيكون مقصوص الجناح أو يكون زمنًا لا يقدر على الطيران؟ أو يكون لي آلة وقدرة لا يكون له مثلها وهو خالقي ومصوري؟ وعقول أكثر الخلق قريب من هذا العقل، وإن الإنسان لَجهول ظلوم كفار، ولذلك أوحى الله تعالى إلى بعض أنبيائه: لا تخبر عبادي بصفاتي فينكروني ولكن أخبرهم عني بما يفهمون.

ولما كان النظر في ذات الله تعالى وصفاته خطرًا من هذا الوجه اقتضى أدب الشرع وصلاح الخلق أن لا يتعرض لمجاري الفكر فيه، لكنا نعدل إلى المقام الثاني وهو النظر في أفعاله ومجاري قدره وعجائب صنعه وبدائع أمره في خلقه فإنها تدل على جلاله وكبريائه وتقدّسه وتعاليه، وتدل على كمال علمه وحكمته وعلى نفاذ مشيئته وقدرته. فينظر إلى صفاته من آثار صفاته، فإنا لا نطيق النظر إلى صفاته كما أنّا نطيق النظر إلى الأرض مهما استنارت بنور الشمس.

ونستدل بذلك على عظم نور الشمس بالإضافة إلى نور القمر وسائر الكواكب، لأن نور الأرض من آثار نور الشمس، والنظر في الآثار يدل على المؤثر دلالة ما وإن كان لا يقوم مقام النظر في نفس المؤثر. وجميع الموجودات الدنيا أثر من آثار قدرة الله ونور من أنوار ذاته، بل لا ظلمة أشد من العدم ولا نور أظهر من الوجود. ووجود الأشياء كلها نور من أنوار ذاته، تعالى وتقدس، إذ قوام وجود الأشياء بذاته القيوم بنفسه، كما أن قوام نور الأجسام بنور الشمس المضيئة بنفسها، ومهما انكشف بعض الشمس فقد جرت العادة بأن يوضع طشت ماء حتى نرى الشمس فيه ويمكن النظر إليها، فيكون الماء واسطة يغض قليلًا من نور الشمس حتى يطاق النظر إليها فكذلك الأفعال واسطة نشاهد فيها صفات الفاعل ولا نبهر بأنوار الذات بعد أن تباعدنا عنها بواسطة الأفعال. فهذا سر قوله ﷺ: «تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى».

بيان كيفية التفكر في خلق الله تعالى:

اعلم أن كل ما في الوجود مما سوى الله تعالى فهو فعل الله وخلقه، وكل ذرة من الذرات من جوهر وعرض وصفة وموصوف ففيها عجائب وغرائب تظهر بها حكمة الله وقدرته وجلاله وعظمته، وإحصاء ذلك غير ممكن لأنه لو كان البحر مدادًا لذلك لنفد البحر قبل أن ينفد عشر عشير. ولكنا نشير إلى جمل منه ليكون ذلك كالمثال لما عداه.

فنقول: الموجودات المخلوقة منقسمة إلى: ما لا يعرف أصلها فلا يمكننا التفكر فيها وكم

من الموجودات التي لانعلمها كما قال الله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٨] ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس:٣٦] وقال: ﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الواقعة: ٦١] وإلى: ما يعرف أصلها وجملتها ولا يعرف تفصيلها فيمكننا أن نتفكر في تفصيلها. وهي منقسمة إلى ما أدركناه بحس البصر. وإلى ما لا ندركه بالبصر أما الذي لا ندركه بالبصر، فكالملائكة والجن والشياطين والعرش والكرسي وغير ذلك. ومجال الفكر في هذه الأشياء مما يضيق ويغمض. فلنعدل إلى الأقرب إلى الأفهام وهي المدركات بحس البصر: وذلك هو السموات السبع والأرض وما بينهما فالسموات مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها وحركتها ودورانها في طلوعها وغروبها والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها ومعادنها وأنهارها وبحارها وحيوانها ونباتها، وما بين السماء والأرض وهو الجوّ مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعدها وبرقها وصواعقها وشهبها وعواصف رياحها.

فهذه هي الأجناس المشاهدة من السموات والأرض وما بينهما، وكل جنس منها ينقسم إلى أنواع، وكل نوع ينقسم إلى أقسام، ويتشعب كل قسم إلى أصناف. ولا نهاية لانشعاب ذلك وانقسامه في اختلاف صفاته وهيئاته ومعانيه الظاهرة والباطنة. وجميع ذلك مجال الفكر. فلا تتحرّك ذرّة في السموات والأرض من جماد ولا نبات ولا حيوان ولا فلك ولا كوكب إلا والله تعالى هو محركها وفي حركتها حكمة أو حكمتان أو عشر أو ألف حكمة كل ذلك شاهد لله تعالى بالوحدانية ودال على جلاله وكبريائه، وهي الآيات الدالة عليه.

وقد ورد القرآن بالحث على التفكر في هذه الآيات كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران:١٩٠] وكما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾ [الروم:٢٠] من أول القرآن إلى آخره. فلنذكر كيفية الفكر في بعض الآيات.

فمن آياته: الإنسان المخلوق من النطفة، وأقرب شيء إليك نفسك، وفيك من العجائب الدالة على عظمة الله تعالى ما تنقضي الأعمار في الوقوف على عشر عشيره وأنت غافل عنه. فيا من هو غافل عن نفسه وجاهل بها كيف تطمع في معرفة غيرك؟ وقد أمرك الله تعالى بالتدبر في نفسك في كتابه العزيز فقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١] وذكر أنك مخلوق من نطفة قذرة فقال: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴿١٩﴾ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ ﴿٢٢﴾﴾ [عبس:١٧-٢٢] وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم:٢٠] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾ [القيامة:٣٧-٣٨] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿٢٢﴾﴾ [المرسلات:٢٠-٢٢] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [يس:٧٧] وقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان:٢]

ثم ذكر: كيف جعل النطفة علقة، والعلقة مضغة، والمضغة عظامًا، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤] الآية.

فتكرير ذكر النطفة في الكتاب العزيز ليس ليسمع لفظه ويترك التفكر في معناه، فانظر الآن إلى النطفة، وهي قطرة من الماء قذرة لو تركت ساعة ليضربها الهواء فسدت وأنتنت، كيف أخرجها رب الأرباب من الصلب والترائب وكيف جمع بين الذكر والأنثى وألقى الألفة والمحبة في قلوبهم، وكيف قادهم بسلسلة المحبة والشهوة إلى الاجتماع، وكيف استخرج النطفة من الرجل بحركة الوقاع، وكيف استجلب دم الحيض من أعماق العروق وجمعه في الرحم؟.

ثم كيف خلق المولود من النطفة وسقاه بماء الحيض وغذاه حتى نما وربا وكبر، وكيف جعل النطفة وهي بيضاء مشرقة علقة حمراء، ثم كيف جعلها مضغة، ثم كيف قسم أجزاء النطفة وهي متساوية متشابهة إلى العظام والأعصاب والعروق والأوتار واللحم؟ ثم كيف ركب من اللحوم والأعصاب والعروق: الأعضاء الظاهرة، فدوّر الرأس وشق السمع والبصر والأنف والفم وسائر المنافذ، ثم مدّ اليد والرجل وقسم رؤوسها بالأصابع وقسم الأصابع بالأنامل؟ ثم كيف ركب الأعضاء الباطنة من القلب والمعدة والكبد والطحال والرئة والرحم والمثانة والأمعاء، كل واحد على شكل مخصوص ومقدار مخصوص لعمل مخصوص ثم كيف قسم كل عضو من هذه الأعضاء بأقسام أخر؛ فركب العين من سبع طبقات، لكل طبقة وصف مخصوص وهيئة مخصوصة لو فقدت طبقة منها أو زالت صفة من صفاتها تعطلت العين عن الإبصار، فلو ذهبنا إلى أن نصف ما في آحاد هذه الأعضاء من العجائب والآيات لا نقضي فيه الأعمار.

فانظر الآن إلى العظام وهي أجسام صلبة قوية كيف خلقها من نطفة سخيفة رقيقة، ثم جعلها قوامًا للبدن وعمادًا له، ثم قدّرها بمقادير مختلفة وأشكال مختلفة فمنه صغير وكبير وطويل ومستدير ومجوّف ومصمت وعريض ودقيق. ولما كان الإنسان محتاجًا إلى الحركة بجملة بدنه وببعض أعضائه، مفتقرًا للتردد في حاجاته، لم يجعل عظمه عظمًا واحدًا بل عظامًا كثيرة بينها مفاصل حتى تتيسر بها الحركة، وقدر شكل كل واحدة منها على وفق الحركة المطلوبة بها، ثم وصل مفاصلها وربط بعضها ببعض بأوتار أنبتها من أحد طرفي العظم وألصقه بالعظم الآخر كالرباط له، ثم خلق في أحد طرفي العظم زوائد خارجة منه وفي الآخر حفرًا غائصة فيه موافقة لشكل الزوائد لتدخل فيها وتنطبق عليها، فصار العبد إن أراد تحريك جزء من بدنه لم يمتنع عليه، ولولا المفاصل لتعذر عليه ذلك.

ثم انظر كيف خلق عظام الرأس وكيف جمعها وركبها، وقد ركبها من خمسة وخمسين

عظمًا مختلفة الأشكال والصور فألف بعضها إلى بعض بحيث استوى به كرة الرأس، كما تراه، فمنها سنة تخص القحف، وأربعة عشر للحي الأعلى، واثنان للحي الأسفل، والبقية هي الأسنان بعضها عريضة تصلح للطحن وبعضها حادة تصلح للقطع وهي الأنياب والأضراس والثنايا: ثم جعل الرقبة مركبًا للرأس وركبها من سبع خرزات مجوّفات مستديرات، فيها تحريفات وزيادات ونقصانات لينطبق بعضها على بعض، ويطول ذكر وجه الحكمة فيها.

ثم ركب الرقبة على الظهر، وركب الظهر من أسفل الرقبة إلى منتهى عظم العجز من أربع وعشرين خرزة، وركب عظم العجز من ثلاثة أجزاء مختلفة، فيتصل به من أسفله عظم العصعص وهو أيضًا مؤلف من ثلاثة أجزاء.

ثم وصل عظام الظهر بعظام الصدر وعظام الكتف وعظام اليدين وعظام العانة وعظام العجز وعظام الفخذين والساقين وأصابع الرجلين، فلا نطول بذكر عدد ذلك. ومجموع عدد العظام في بدن الإنسان مائتا عظم وثمانية وأربعون عظمًا، سوى العظام الصغيرة التي حشي بها خلل المفاصل. فانظر كيف خلق جميع ذلك من نطفة سخيفة رقيقة.

وليس المقصود من ذكر أعداد العظام أن يعرف عددها، فإن هذا علم قريب يعرفه الأطباء والمشرّحون، إنما الغرض أن ينظر منها في مدبرها وخالقها أنه كيف قدّرها ودبرها وخالف بين أشكالها وأقدارها، وخصصها بهذا العدد المخصوص لأنه لو زاد عليها واحدًا لكان وبالًا على الإنسان يحتاج إلى قلعه، ولو نقص منها واحدًا لكان نقصانًا يحتاج إلى جبره، فالطبيب ينظر فيها ليعرف وجه العلاج في جبرها وأهل البصائر ينظرون فيها ليستدلوا بها على جلالة خالقها ومصوّرها، فشتان بين النظرين.

ثم انظر كيف خلق الله تعالى آلات لتحريك العظام وهي العضلات فخلق في بدن الإنسان خمسمائة عضلة وتسعًا وعشرين عضلة، والعضلة مركبة من لحم وعصب ورباط وأغشية، وهي مختلفة المقادير والأشكال بحسب اختلاف مواضعها وقدر حاجاتها. فأربع وعشرون عضلة منها هي لتحريك حدقة العين وأجفانها لو نقصت واحدة من جملتها اختل أمر العين. وهكذا لكل عضو عضلات بعدد مخصوص وقدر مخصوص. وأمر الأعصاب والعروق والأوردة والشرايين وعددها ومنابتها وانشعاباتها أعجب من هذا كله، وشرحه يطول، فللفكر مجال في آحاد هذه الأجزاء، ثم في جملة البدن فكل ذلك نظر إلى عجائب أجسام البدن، وعجائب المعاني والصفات التي لا تدرك بالحواس أعظم، فانظر الآن إلى ظاهر الإنسان وباطنه وإلى بدنه وصفاته فترى به من العجائب والصنعة ما يقضي به العجب، وكل ذلك صنع الله في قطرة ماء قذرة، فترى من هذا صنعه في قطرة ماء فما صنعه في ملكوت السموات وكواكبها وما حكمته في أوضاعها وأشكالها ومقاديرها وأعدادها واجتماع بعضها وتفرّق بعضها واختلاف صورها وتفاوت مشارقها مغاربها. فلا تظنن أن ذرّة من ملكوت السموات

تنفك عن حكمة وحكم بل هي أحكم خلقًا وأتقن صنعًا وأجمع للعجائب من بدن الإنسان. بل لا نسبة لجميع ما في الأرض إلى عجائب السموات ولذلك قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾﴾ [النازعات :٢٧-٢٩].

فارجع الآن إلى النطفة وتأمل حالها أوّلًا وما صارت إليه ثانيًا، وتأمل أنه لو اجتمع الجنّ والإنس على أن يخلقوا للنطفة سمعًا أو بصرًا أو عقلًا أو قدرة أو علمًا أو روحًا أو يخلقوا فيها عظمًا أو عرقًا أو عصبًا أو جلدًا أو شعرًا هل يقدرون على ذلك؟ بل لو أرادوا أن يعرفوا كنه حقيقته وكيفية خلقته بعد أن خلق الله تعالى ذلك لعجزوا عنه فالعجب منك لو نظرت إلى صورة إنسان مصوّر على حائط تأنق النقّاش في تصويرها حتى قرب ذلك من صورة الإنسان وقال الناظر إليها: كأنه إنسان عظم تعجبك من صنعة النقاش وحذقه وخفة يده وتمام فطنته وعظم في قلبك محله، مع أنك تعلم أنّ تلك الصورة إنما تمت بالصبغ والقلم واليد وبالقدرة وبالعلم وبالإرادة، وشيء من ذلك ليس من فعل النقاش ولا خلقه بل هو من خلق غيره، وإنما منتهى فعله الجمع بين الصبغ والحائط على ترتيب مخصوص، فيكثر تعجبك منه وتستعظمه.

وأنت ترى النطفة القذرة كانت معدومة فخلقها خالقها في الأصلاب والترائب، ثم أخرجها منها وشكلها فأحسن تشكيلها وقدّرها فأحسن تقديرها وتصويرها. وقسم أجزاءها المتشابهة إلى أجزاء مختلفة فأحكم العظام في أرجائها وحسن أشكال أعضائها وزين ظاهرها وباطنها ورتب عروقها وأعصابها وجعلها مجرى لغذائها ليكون ذلك سبب بقائها، وجعلها سميعة بصيرة عالمة ناطقة. وخلق لها الظهر أساسًا لبدنها والبطن حاويًا لآلات غذائها والرأس جامعًا لحواسها، ففتح العينين ورتب طبقاتها وأحسن شكلها ولونها وهيئاتها، ثم حماها بالأجفان لتسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الأقذاء عنها، ثم أظهر في مقدار عدسة منها صورة السموات مع اتّساع أكنافها وتباعد أقطارها فهو ينظر إليها. ثم شق أذنيه وأودعهما ماء مرًا ليحفظ سمعها ويدفع الهوام عنها وحوّطها بصدفة الأذن لتجمع الصوت فترده إلى صماخها ولتحس بدبيب الهوام إليها، وجعل فيها تحريفات واعوجاجات لتكثر حركة ما يدب فيها ويطول طريقه فيتنبه من النوم صاحبها إذا قصدها دابة في حال النوم. ثم رفع الأنف من وسط الوجه وأحسن شكله، وفتح منخريه وأودع فيه حاسة الشم ليستدل باستنشاق الروائح على مطاعمه وأغذيته، وليستنشق بمنفذ المنخرين روح الهواء غذاء لقلبه وترويحًا لحرارة باطنه. وفتح الفم وأودعه اللسان ناطقًا وترجمانًا ومعربًا عما في القلب. وزين الفم بالأسنان لتكون آلة الطحن والكسر والقطع فأحكم أصولها وحدّد رؤوسها وبيض لونها، ورتب صفوفها متساوية الرؤوس متناسقة الترتيب كأنها الدرّ المنظوم وخلق الشفتين وحسن لونها وشكلها لتنطبق على الفم فتسدّ منفذه وليتم بها حروف الكلام. وخلق الحنجرة وهيأها لخروج الصوت، وخلق للسان قدرة للحركات والتقطيعات لتقطع الصوت في مخارج مختلفة تختلف بها الحروف

ليتسع بها طريق النطق بكثرتها. ثم خلق الحناجر مختلفة الأشكال في الضيق والسعة والخشونة والملاسة وصلابة الجوهر ورخاوته والطول والقصر، حتى اختلفت بسببها الأصوات، فلا يتشابه صوتان، بل يظهر بين كل صوتين فرقًا يميز السامع بعض الناس عن بعض بمجرّد الصوت في الظلمة. ثم زين الرأس بالشعر والأصداغ.[1] وزين الوجه باللحية والحاجبين، وزين الحاجب برقة الشعر واستقواص الشكل. وزين العينين بالأهداب.

ثم خلق الأعضاء الباطنة وسخر كلٌّ واحد لفعل مخصوص. فسخر المعدة لنضج الغذاء، والكبد لإحالة الغذاء إلى الدم، والطحال والمرارة والكلية لخدمة الكبد. فالطحال يخدمها بجذب السوداء عنها. والمرارة تخدمها بجذب الصفراء عنها. والكلية تخدمها لجذب المائية عنها. والمثانة تخدم الكلية بقبول الماء عنها، ثم تخرجه في طريق الإحليل: والعروق تخدم الكبد في إيصال الدم إلى أطراف البدن ثم خلق اليدين وطوّلهما لتمتد إلى المقاصد، وعرّض الكف، وقسم الأصابع الخمس، وقسم كل أصبع بثلاث أنامل، ووضع الأربعة في جانب والإبهام في جانب لتدور الإبهام على الجميع. ولو اجتمع الأوّلون والآخرون على أن يستنبطوا بدقيق الفكر وجهًا آخر في وضع الأصابع سوى ما وضعت عليه من بعد الإبهام عن الأربع وتفاوت الأربع في الطول وترتيبها في صف واحد لم يقدروا عليه؛ إذ بهذا الترتيب صلحت اليد للقبض والإعطاء، فإن بسطها كانت له طبقًا يضع عليها ما يريد وإنْ جمعها كانت له آلة للضرب، وإن ضمها ضمًا غير تام كانت مغرفة له، وإن بسطها وضم أصابعها كانت مجرفة له. ثم خلق الأظفار على رؤوسها زينة للأنامل وعمادًا لها من ورائها حتى لا تنقطع، وليلتقط بها الأشياء الدقيقة التي لا تتناولها الأنامل، وليحك بها بدنه عند الحاجة، فالظفر الذي هو أخس الأعضاء لو عدمه الإنسان وظهر به حكة لكان أعجز الخلق وأضعفهم، ولم يقم أحد مقامه في حك بدنه. ثم هدى اليد إلى موضع الحك حتى تمتدّ إليه ولو في النوم والغفلة من غير حاجة إلى طلب، ولو استعان بغيره لم يعثر على موضع الحك إلا بعد تعب طويل. ثم خلق هذا كله من النطفة وهي في داخل الرحم في ظلمات ثلاث، ولو كشف الغطاء والغشاء وامتدّ إليه البصر لكان يرى التخطيط والتصوير يظهر عليها شيئًا فشيئًا ولا يرى المصوّر ولا آلته فهل رأيت مصوّرًا أو فاعلًا لا يمس آلته ومصنوعه ولا يلاقيه وهو يتصرف فيه؟ فسبحانه ما أعظم شأنه وأظهر برهانه.

ثم انظر مع كمال قدرته إلى تمام رحمته فإنه لما ضاق الرحم عن الصبي لما كبر كيف هداه السبيل حتى تنكس وتحرّك، وخرج من ذلك المضيق وطلب المنفذ كأنه عاقل بصير بما يحتاج إليه.

ثم لما خرج واحتاج إلى الغذاء كيف هداه إلى التقام الثدي؟ ثم لما كان بدنه سخيفًا لا يحتمل الأغذية الكثيفة كيف دبر له في خلق اللبن اللطيف واستخرجه من بين الفرث والدم

سائغًا خالصًا، وكيف خلق الثديين وجمع فيهما اللبن، وأنبت منهما حلمتين على قدر ما ينطبق عليها فم الصبي، ثم فتح في حلمة الثدي ثقبًا ضيقًا جدًا حتى لا يخرج اللبن منه إلا بعد المص تدريجًا، فإنّ الطفل لا يطيق منه إلا القليل، ثم كيف هداه للامتصاص حتى يستخرج من ذلك المضيق اللبن الكثير عند شدّة الجوع؟.

ثم انظر إلى عطفه ورحمته ورأفته كيف أخر خلق الأسنان إلى تمام الحولين لأنه في الحولين لا يتغذى إلا باللبن فيستغني عن السنّ، وإذا كبر لم يوافقه اللبن السخيف ويحتاج إلى طعام غليظ، ويحتاج الطعام إلى المضغ والطحن فأنبت له الأسنان عند الحاجة لا قبلها ولا بعدها، فسبحانه كيف أخرج تلك العظام الصلبة في تلك اللثات اللينة ثم حنن قلوب الوالدين عليه للقيام بتدبيره في الوقت الذي كان عاجزًا عن تدبير نفسه. فلو لم يسلط الله الرحمة على قلوبهما لكان الطفل أعجز الخلق عن تدبير نفسه.

ثم انظر كيف رزقه القدرة والتمييز والعقل والهداية تدريجًا حتى بلغ وتكامل، فصار مراهقًا ثم شابًا ثم كهلًا ثم شيخًا؛ إما كفورًا أو شكورًا مطيعًا أو عاصيًا مؤمنًا أو كافرًا تصديقًا لقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝﴾[الإنسان ١-٣] فانظر إلى اللطف والكرم ثم إلى القدرة والحكمة تبهرك عجائب الحضرة الربانية.

والعجب كل العجب ممن يرى خطًا حسنًا أو نقشًا حسنًا على حائط فيستحسنه، فيصرف جميع همه إلى التفكر في النقاش والخطاط وأنه كيف نقشه وخطه وكيف اقتدر عليه ولا يزال يستعظمه في نفسه ويقول: ما أحذقه وما أكمل صنعته وأحسن قدرته ثم ينظر إلى هذه العجائب في نفسه وفي غيره ثم يغفل عن صانعه ومصوّره فلا تدهشه عظمته ولا يحيره جلاله وحكمته؟.

فهذه نبذة عن عجائب بدنك التي لا يمكن استقصاؤها، فهو أقرب مجال لفكرك وأجلى شاهد على عظمة خالقك وأنت غافل عن ذلك مشغول ببطنك وفرجك ولا تعرف من نفسك إلا أن تجوع فتأكل وتشبع فتنام، وتشتهي فتجامع، وتغضب فتقاتل. والبهائم كلها تشاركك في معرفة ذلك، وإنما خاصية الإنسان التي حجبت البهائم عنها معرفة الله تعالى بالنظر في ملكوت السموات والأرض وعجائب الآفاق والأنفس؛ إذ بها يدخل العبد في زمرة الملائكة المقرّبين ويحشر في زمرة النبيين والصدّيقين مقرّبًا من حضرة رب العالمين. وليست هذه المنزلة للبهائم ولا لإنسان رضي من الدنيا بشهوات البهائم فإنه شر من البهائم بكثير، إذ لا قدرة للبهيمة على ذلك وأما هو فقد خلق الله له القدرة ثم عطلها وكفر نعمة الله فيها، فأولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلًا.

وإذا عرفت طريق الفكر في نفسك فتفكر في الأرض التي هي مقرّك، ثم في أنهارها

وبحارها وجبالها ومعادنها ثم ارتفع منها إلى ملكوت السموات. أما الأرض: فمن آياته أن خلق الأرض فراشًا مهادًا وسلك فيها سبلًا فجاجًا وجعلها ذلولًا لتمشوا في مناكبها، وجعلها قارّة لا تتحرك، وأرسى فيها الجبال أوتادًا لها تمنعها من أن تميد. ثم وسع أكنافها حتى عجز الآدميون عن بلوغ جميع جوانبها وإن طالت أعمارهم وكثر تطوافهم، فقال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ۝٤٧ وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧-٤٨]وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك: ١٥]وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢٢]وقد أكثر في كتابه العزيز من ذكر الأرض ليتفكر في عجائبها فظهرها مقرّ الأحياء وبطنها مرقد للأموات قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا﴾ [المرسلات: ٢٥-٢٦]

فانظر إلى الأرض وهي ميتة فإذا أنزل عليها الماء اهتزت وربت واخضرت وأنبتت عجائب النبات، وخرجت منها أصناف الحيوانات. ثم انظر كيف أحكم جوانب الأرض بالجبال الراسيات الشوامخ الصم الصلاب، وكيف أودع المياه تحتها ففجر العيون وأسال الأنهار تجري على وجهها، وأخرج من الحجارة اليابسة ومن التراب الكدر ماء رقيقًا عذبًا صافيًا زلالًا، وجعل به كل شيء حي، فأخرج به فنون الأشجار والنبات من حب وعنب وقضب وزيتون ونخل ورمان، وفواكه كثيرة لا تحصى مختلفة الأشكال والألوان والطعوم والصفات والأرابيح، يفضل بعضها على بعض في الأكل، تسقى بماء واحد وتخرج من أرض واحدة.

فإن قلت: إنّ اختلافها باختلاف بذورها وأصولها فمتى كان في النواة نخلة مطوقة بعناقيد الرطب؟ ومتى كان في حبة واحدة سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم انظر إلى أرض البوادي وفتش ظاهرها وباطنها فتراها ترابًا متشابهًا، فإذا أنزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ألوانًا مختلفة ونباتًا متشابهًا وغير متشابه، لكل واحد طعم وريح ولون وشكل يخالف الآخر. فانظر إلى كثرتها واختلاف أصنافها وكثرة أشكالها، ثم اختلاف طبائع النبات وكثرة منافعه وكيف أودع الله تعالى العقاقير المنافع الغريبة؟ فهذا النبات يغذي وهذا يقوّي وهذا يحيي وهذا يقتل، وهذا يبرد وهذا يسخن، وهذا إذا حصل في المعدة قمع الصفراء من أعماق العروق، وهذا يستحيل إلى الصفراء، وهذا يقمع البلغم والسوداء، وهذا يستحيل إليهما وهذا يصفي الدم وهذا يستحيل دمًا، وهذا يفرّح وهذا ينوّم وهذا يقوّي وهذا يضعف فلم تنبت من الأرض ورقة ولا نبتة إلا وفيها منافع لا يقوى البشر على الوقوف على كنهها. وكل واحد من هذا النبات يحتاج الفلاح في تربيته إلى عمل مخصوص؛ فالنخل تؤبر والكرم يكسح والزرع ينقى عنه الحشيش والدغل، وبعض ذلك يستنبت ببث للبذور في الأرض وبعضه بغرس الأغصان وبعضه يركب في الشجر. ولو أردنا أن نذكر اختلاف أجناس النبات وأنواعه ومنافعه وأحواله وعجائبه لانقضت الأيام في وصف ذلك؛ فيكفيك من كل جنس نبذة يسيرة تدلك على طريق الفكر فهذه عجائب النبات.

ومن آياته : الجواهر المودعة تحت الجبال، والمعادن الحاصلة من الأرض. ففي الأرض قطع متجاورات مختلفة، فانظر إلى الجبال كيف يخرج منها الجواهر النفيسة من الذهب والفضة والفيروزج واللعل وغيرها، بعضها منطبعة تحت المطارق كالذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد، وبعضها لا ينطبع كالفيروزج واللعل؟ وكيف هدى الله الناس إلى استخراجها وتنقيتها واتخاذ الأواني والآلات والنقود والحلي منها. ثم انظر إلى معادن الأرض من النفط والكبريت والقار وغيرها، وأقلها الملح ولا يحتاج إليه إلاّ لتطييب الطعام ولو خلت عنه بلدة لتسارع الهلاك إليها فانظر إلى رحمة الله تعالى كيف خلق بعض الأراضي سبخة بجوهرها بحيث يجتمع فيها الماء الصافي من المطر، فيستحيل ملحًا مالحًا محرقًا لا يمكن تناول مثقال منه، ليكون ذلك تطييبًا لطعامك إذا أكلته فيتهنأ عيشك. وما من جماد ولا حيوان ولا نبات إلا وفيه حكمة وحكم من هذا الجنس. ما خلق شيء منها عبثًا ولا لعبًا ولا هزلًا، بل خلق الكل بالحق كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي وكما يليق بجلاله وكرمه ولطفه. ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان:٣٨-٣٩].

ومن آياته : أصناف الحيوانات: وانقسامها إلى ما يطير وإلى ما يمشي. وانقسام ما يمشي: إلى ما يمشي على رجلين، وإلى ما يمشي على أربع، وعلى عشر، وعلى مائة، كما يشاهد في بعض الحشرات. ثم انقسامها في المنافع والصور والأشكال والأخلاق والطباع. فانظر إلى طيور الجوّ وإلى وحوش البر والبهائم الأهلية ترى فيها من العجائب ما لا تشك معه في عظمة خالقها وقدرة مقدّرها وحكمة مصوّرها، وكيف يمكن أن يستقصى ذلك؟ بل لو أردنا أن نذكر عجائب البقة أو النملة أو النحلة أو العنكبوت، وهي من صغار الحيوانات، في بنائها بيتها وفي جمعها غذاءها وفي إلفها لزوجها وفي ادخارها لنفسها وفي حذقها في هندسة بيتها وفي هدايتها إلى حاجاتها لم نقدر على ذلك فترى العنكبوت يبني بيته على طرف نهر فيطلب أوّلًا موضعين متقاربين بينهما فرجة بمقدار ذراع فما دونه حتى يمكنه أن يصل بالخيط بين طرفيه، ثم يبتدىء ويلقي اللعاب الذي هو خيطه على جانب ليلتصق به، ثم يغدو إلى الجانب الآخر فيحكم الطرف الآخر من الخيط، ثم كذلك يتردد ثانيًا وثالثًا ويجعل بعد ما بينهما متناسبًا تناسبًا هندسيًا، حتى إذا أحكم معاقد القمط ورتب الخيوط كالسدي اشتغل باللحمة، فيضع اللحمة على السدي ويضيف بعضه إلى بعض ويحكم العقد على موضع التقاء اللحمة بالسدي، ويراعي في جميع ذلك تناسب الهندسة ويجعل ذلك شبكة يقع فيها البق والذباب، ويقعد في زاوية مترصدًا لوقوع الصيد في الشبكة، فإذا وقع الصيد بادر إلى أخذه وأكله فإن عجز عن الصيد كذلك طلب لنفسه زاوية من حائط ووصل بين طرفي الزاوية بخيط، ثم علق نفسه فيها بخيط آخر وبقي منكسًا في الهواء ينتظر ذبابة تطير؛ فإذا طارت رمى بنفسه إليه

فأخذه ولف خيطه على رجليه وأحكمه ثم أكله. وما من حيوان صغير ولا كبير إلا وفيه من العجائب ما لا يحصى. أفترى أنه تعلم هذه الصنعة من نفسه أو تكون بنفسه أو كوّنه آدمي أو علمه أو لا هادي ولا معلم؟ أفيشك ذو بصيرة في أنه مسكين ضعيف عاجز؟ بل الفيل العظيم شخصه، الظاهرة قوّته، عاجز عن أمر نفسه فكيف هذا الحيوان الضعيف؟ أفلا يشهد هو بشكله وصورته وحركته وهدايته وعجائب صنعته لفاطره الحكيم وخالقه القادر العليم. فالبصير يرى في هذا الحيوان الصغير من عظمة الخالق المدبر وجلاله وكمال قدرته وحكمته ما تتحير فيه الألباب والعقول فضلًا عن سائر الحيوانات. وهذا الباب أيضًا لا حصر له فإن الحيوانات وأشكالها وأخلاقها وطباعها غير محصورة، وإنما سقط تعجب القلوب منها لأنسها بكثرة المشاهدة. نعم إذا رأى حيوانًا غريبًا ولو دودًا تجدّد تعجبه وقال: سبحان الله ما أعجبه! والإنسان أعجب الحيوانات وليس يتعجب من نفسه بل لو نظر إلى الأنعام التي ألفها ونظر إلى أشكالها وصورها، ثم إلى منافعها وفوائدها من جلودها وأصوافها وأوبارها وأشعارها التي جعلها الله لباسًا لخلقه وأكنانًا لهم في ظعنهم وإقامتهم وآنية لأشربتهم وأوعية لأغذيتهم وصوانًا لأقدامهم وجعل ألبانها ولحومها أغذية لهم، ثم جعل بعضها زينة للركوب وبعضها حاملة للأثقال قاطعة للبوادي والمفازات البعيدة لأكثر الناظر التعجب من حكمة خالقها ومصوّرها، فإنه ما خلقها إلا بعلم محيط بجميع منافعها سابق على خلقه إياها فسبحان من الأمور مكشوفة في علمه من غير تفكر ومن غير تأمل وتدبر ومن غير استعانة بوزير أو مشير فهو العليم الخبير الحكيم القدير، فلقد استخرج بأقل القليل مما خلقه صدق الشهادة من قلوب العارفين بتوحيده، فما للخلق إلا الإذعان لقهره وقدرته والاعتراف بربوبيته والإقرار بالعجز عن معرفة جلاله وعظمته، فمن ذا الذي يحصي ثناء عليه؟

بل هو كما أثنى على نفسه، وإنما غاية معرفتنا الاعتراف بالعجز عن معرفته فنسأل الله تعالى أن يكرمنا بهدايته بمنه ورأفته.

ومن آياته: البحار العميقة المكتنفة لأقطار الأرض، التي هي قطع من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض، حتى إن جميع المكشوف من البوادي والجبال والأرض بالإضافة إلى الماء كجزيرة صغيرة في بحر عظيم وبقية الأرض مستورة بالماء قال النبي ﷺ: «الأَرْضُ فِي البَحْرِ كَالإِصْطَبْلِ فِي الأَرْضِ» (١)، فانسب إصطبلًا إلى جميع الأرض. واعلم أن الأرض بالإضافة إلى البحر مثله.

وقد شاهدت عجائب الأرض وما فيها فتأمل الآن عجائب البحر، فإن عجائب البحر ما فيه من الحيوان والجواهر أضعاف عجائب ما تشاهده على وجه الأرض، كما أن سعته أضعاف

(١) حديث «الأرض في البحر كالإصطبل في الأرض». تقدم ولم أجده.

سعة الأرض، ولعظم البحر كان فيه من الحيوانات العظام ما ترى ظهورها في البحر فتظن أنها جزيرة فينزل الركاب عليها فربما تحس بالنيران إذا اشتعلت فتتحرّك ويعلم أنها حيوان.

وما من صنف من أصناف حيوان البر من فرس أو طير أو بقر أو إنسان إلا وفي البحر أمثاله وأضعافه، وفيه أجناس لا يعهد لها نظير في البر: وقد ذكرت أوصافها في مجلدات وجمعها أقوام عنوا بركوب البحر وجمع عجائبه.

ثم انظر كيف خلق الله اللؤلؤ ودوّره في صدفه تحت الماء. وانظر كيف أنبت المرجان من صم الصخور تحت الماء، وإنما هو نبات على هيئة شجر ينبت من الحجر ثم تأمل ما عداه من العنبر وأصناف النفائس التي يقذفها البحر وتستخرج منه ثم انظر إلى عجائب السفن كيف أمسكها الله تعالى على وجه الماء وسير فيها التجار وطلاب الأموال وغيرهم، وسخر لهم الفلك لتحمل أثقالهم، ثم أرسل الرياح لتسوق السفن، ثم عرّف الملاحين موارد الرياح ومهابّها ومواقيتها. ولا يستقصي على الجملة عجائب صنع الله في البحر في مجلدات. وأعجب من ذلك كله ما هو أظهر من كل ظاهر وهو كيفية قطره الماء: وهو جسم رقيق لطيف سيال مشف، متصل الأجزاء كأنه شيء واحد، لطيف التركيب سريع القبول للتقطيع كأنه منفصل، مسخر للتصرف قابل للانفصال والاتصال، به حياة كل ما على وجه الأرض من حيوان ونبات، فلو احتاج العبد إلى شربة ماء ومنع منها لبذل جميع خزائن الأرض وملك الدنيا في تحصيلها لو ملك ذلك، ثم لو شربها ومنع من إخراجها لبذل جميع خزائن الأرض وملك الدنيا في إخراجها فالعجب من الآدمي كيف يستعظم الدينار والدرهم ونفائس الجواهر ويغفل عن نعمة الله في شربة ماء إذا احتاج إلى شربها أو الاستفراغ عنها بذل جميع الدنيا فيها فتأمل في عجائب المياه والأنهار والآبار والبحار ففيها متسع للفكر ومجال.

وكل ذلك شواهد متظاهرة وآيات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلال بارئها معربة عن كمال حكمته فيها، منادية أرباب القلوب بنغماتها قائلة لكل ذي لب: أما تراني وترى صورتي وتركيبي وصفاتي ومنافعي واختلاف حالاتي وكثرة فوائدي؟ أتظنّ أني كوّنت نفسي أو خلقني أحد من جنسي؟ أو ما تستحي أن تنظر في كلمة مرقومة من ثلاثة أحرف فتقطع بأنها من صنعة آدمي عالم قادر مريد متكلم ثم تنظر إلى عجائب الخطوط الإلهية المرقومة على صفحات وجهي بالقلم الإلهي الذي لا تدرك الأبصار ذاته ولا حركته ولا اتصاله بمحل الخط. ثم ينفك قلبك عن جلالة صانعه.

وتقول النطفة لأرباب السمع والقلب لا للذين هم عن السمع معزولون: توهمني في ظلمة الأحشاء مغموسة في دم الحيض في الوقت الذي يظهر التخطيط والتصوير على وجهي، فينقش النقاش حدقتي وأجفاني وجبهتي وخدّي وشفتي، فترى التقويس يظهر شيئًا فشيئًا على التدريج ولا ترى داخل النطفة نقاشًا ولا خارجها، ولا داخل الرحم ولا خارجه، ولا خبر منها

للأم ولا للأب ولا للنطفة ولا للرحم أفما هذا النقاش بأعجب مما تشاهده ينقش بالقلم صورة عجيبة لو نظرت إليها مرة أو مرتين لتعلمته، فهل تقدر على أن تتعلم هذا الجنس من النقش والتصوير الذي يعم ظاهر النطفة وباطنها وجميع أجزائها من غير ملامسة للنطفة ومن غير اتصال بها لا من داخل ولا من خارج؟ فإن كنت لا تتعجب من هذه العجائب ولا تفهم بها أنّ الذي صوّر ونقش وقدر لا نظير له ولا يساويه نقاش ولا مصوّر، كما أنّ نقشه وصنعه لا يساويه نقش وصنع، فبين الفاعلين من المباينة والتباعد ما بين الفعلين، فإن كنت لا تتعجب من هذا فتعجب من عدم تعجبك فإنه أعجب من كل عجب؟ فإن الذي أعمى بصيرتك مع هذا الوضوح ومنعك من التبيين مع هذا البيان جدير بأن تتعجب منه، فسبحان من هدى وأضل وأغوى وأرشد وأشقى وأسعد وفتح بصائر أحبابه فشاهدوه في جميع ذرّات العالم وأجزائه، وأعمى قلوب أعدائه واحتجب عنهم بعزه وعلائه، فله الخلق والأمر والامتنان والفضل واللطف والقهر لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه.

ومن آياته: الهواء اللطيف المحبوس بين مقعر السماء ومحدب الأرض: لا يدرك بحس اللمس عند هبوب الرياح جسمه، ولا يرى بالعين شخصه، وجملته مثل البحر الواحد والطيور محلقة في جو السماء ومستبقة فيه بأجنحتها كما تسبح حيوانات البحر في الماء، وتضطرب جوانبه وأمواجه عند هبوب الرياح كما تضطرب أمواج البحر، فإذا حرّك الله الهواء وجعله ريحًا هابة فإن شاء جعله نشرًا بين يدي رحمته كما قال سبحانه: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر: ٢٢] فيصل بحركته روح الهواء إلى الحيوانات والنباتات فتستعدّ للنماء، وإن شاء جعله عذابًا على العصاة من خليقته كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِى يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القمر ١٩-٢٠] ثم انظر إلى لطف الهواء، ثم شدّته وقوّته مهما ضغط في الماء، فالزق المنفوخ يتحامل عليه الرجل القوي ليغمسه في الماء فيعجز عنه، والحديد الصلب تضعه على وجه الماء فيرسب فيه. فانظر كيف ينقبض الهواء من الماء بقوّته مع لطافته؟ وبهذه الحكمة أمسك الله تعالى السفن على وجه الماء، وكذلك كل مجوف فيه هواء لا يغوص في الماء لأنّ الهواء ينقبض عن الغوص في الماء فلا ينفصل عن السطح الداخل من السفينة، فتبقى السفينة الثقيلة مع قوّتها وصلابتها معلقة في الهواء اللطيف، كالذي يقع في بئر فيتعلق بذيل رجل قوي ممتنع عن الهوى في البئر. فالسفينة بمقعرها تتشبث بأذيال الهواء القوي حتى تمتنع من الهوى والغوص في الماء فسبحان من علق المركب الثقيل في الهواء اللطيف من غير علاقة تشاهد وعقدة تشد.

ثم انظر إلى عجائب الجو وما يظهر فيه من الغيوم والرعود والبروق والأمطار والثلوج والشهب والصواعق؛ فهي عجائب ما بين السماء والأرض، وقد أشار القرآن إلى جملة ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخان ٣٨] وهذا هو الذي

بينهما. وأشار إلى تفصيله في مواضع شتى حيث قال تعالى: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[البقرة:١٦٤] وحيث تعرّض للرعد والبرق والسحاب والمطر، فإذا لم يكن لك حظ من هذه الجملة إلا أن ترى المطر بعينك وتسمع الرعد بأذنك فالبهيمة تشاركك في هذه المعرفة فارتفع من حضيض عالم البهائم إلى عالم الملأ الأعلى فقد فتحت عينيك فأدركت ظاهرها، فغمض عينك الظاهرة وانظر ببصيرتك الباطنة لترى عجائب باطنها وغرائب أسرارها وهذا أيضًا باب يطول الفكر فيه إذ لا مطمع في استقصائه. فتأمل السحاب الكثيف المظلم كيف تراه يجتمع في جو صاف لا كدورة فيه وكيف يخلقه الله تعالى إذا شاء ومتى شاء، وهو مع رخاوته حامل للماء الثقيل وممسك له في جو السماء إلى أن يأذن الله في إرسال الماء وتقطيع القطرات كل قطرة بالقدر الذي أراده الله تعالى وعلى الشكل الذي شاءه فترى السحاب يرش الماء على الأرض ويرسله قطرات متفاصلة لا تدرك قطرة منها ولا تتصل واحدة بأخرى، بل تنزل كل واحدة في الطريق الذي رسم لها لا تعدل عنه فلا يتقدّم المتأخر ولا يتأخر المتقدم حتى يصيب الأرض قطرة قطرة فلو اجتمع الأوّلون والآخرون على أن يخلقوا منها قطرة أو يعرفوا عدد ما ينزل منها في بلدة واحدة أو قرية واحدة لعجز حساب الجن والإنس عن ذلك، فلا يعلم عددها إلا الذي أوجدها. ثم كل قطرة منها عينت لكل جزء من الأرض ولكل حيوان فيها من طير ووحش وجميع الحشرات والدواب، مكتوب على تلك القطرة بخط إلهي لا يدرك بالبصر الظاهر أنها رزق الدودة الفلانية التي في ناحية الجبل الفلاني تصل إليها عند عطشها في الوقت الفلاني هذا مع ما في انعقاد البرد الصلب من الماء اللطيف وفي تناثر الثلوج كالقطن المندوف من العجائب التي لا تحصى. كل ذلك فضل من الجبار القادر وقهر من الخلاق القاهر ما لأحد من الخلق فيه شرك ولا مدخل، بل ليس للمؤمنين من خلقه إلا الاستكانة والخضوع تحت جلاله وعظمته، ولا للعميان الجاحدين إلا الجهل بكيفيته ورجم الظنون بذكر سببه وعلته، فيقول الجاهل المغرور إنما ينزل الماء لأنه ثقيل بطبعه وإنما هذا سبب نزوله، ويظن أن هذه معرفة انكشفت له ويفرح بها، ولو قيل له: ما معنى الطبع وما الذي خلقه؟ ومن الذي خلق الماء الذي طبعه الثقل؟ وما الذي رقى الماء المصبوب في أسافل الشجر إلى أعالي الأغصان وهو ثقيل بطبعه؟ فكيف هوى إلى أسفل ثم ارتفع إلى فوق في داخل تجاويف الأشجار شيئًا فشيئًا بحيث لا يرى ولا يشاهد حتى ينتشر في جميع أطراف الأوراق، فيغذي كل جزء من كل ورقة، ويجري إليها في تجاويف عروق شعرية صغار يروى منه العرق الذي هو أصل الورقة، ثم ينتشر من ذلك العرق الكبير الممدود في طول الورقة عروق صغار، فكأن الكبير نهر وما انشعب عنه جداول، ثم ينشعب من الجداول سوق أصغر منها، ثم ينتشر منها خيوط عنكبوتية دقيقة تخرج عن إدراك البصر حتى تنبسط في جميع عرض الورقة، فيصل الماء في أجوافها إلى سائر أجزاء الورقة ليغذيها وينميها

ويزينها وتبقى طراوتها ونضارتها، وكذلك إلى سائر أجزاء الفواكه. فإن كان الماء يتحرك بطبعه إلى أسفل فكيف تحرك إلى فوق؟ فإن كان ذلك بجذب جاذب فما الذي سخر ذلك الجاذب؟ وإن كان ينتهي بالآخرة إلى خالق السموات والأرض وجبار الملك والملكوت فلم لا يحال عليه من أوّل الأمر؟ فنهاية الجاهل بداية العاقل.

ومن آياته: ملكوت السموات والأرض وما فيها من الكواكب: وهو الأمر كله، ومن أدرك الكل وفاته عجائب السموات فقد فاته الكل تحقيقًا.

فالأرض والبحار والهواء وكل جسم سوى السموات بالإضافة إلى السموات قطرة في بحر وأصغر. ثم انظر كيف عظم الله أمر السموات والنجوم في كتابه، فما من سورة إلا وتشتمل على تفخيمها في مواضع، وكم من قسم في القرآن بها كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾ [البروج:١]﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١﴾ [الطارق: ١]﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْحُبُكِ﴾ [الذاريات:٧]﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس:٥]وكقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ [الشمس:١-٢]وكقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ۝١٥ ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾ [التكوير:١٥-١٦]وقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم:١] ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة:٧٥-٧٦]فقد علمت أن عجائب النطفة القذرة عجز عن معرفتها الأوّلون والآخرون، وما أقسم الله بها، فما ظنك بما أقسم الله تعالى به وأحال الأرزاق عليه وأضافها إليه فقال تعالى: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات:٢٢]وأثنى على المفكرين فيه فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران:١٩١]وقال رسول الله ﷺ «وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَ هذِهِ الآيَةَ ثُمَّ مَسَحَ بِهَا سَبَلَتَهُ» (١)أي تجاوزها من غير فكر. وذم المعرضين عنها فقال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء:٣٢]فأي نسبة لجميع البحار والأرض إلى السماء وهي متغيرات على القرب، والسموات صلاب شداد محفوظات عن التغير إلى أن يبلغ الكتاب أجله، ولذلك سماه الله تعالى محفوظًا فقال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ [النبأ:١٢] وقال: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ۝٢٧ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ [النازعات:٢٧-٢٨] فانظر إلى الملكوت لترى عجائب العز والجبروت. ولا تظنن أن معنى النظر إلى الملكوت بأن تمد البصر إليه فترى زرقة السماء وضوء الكواكب وتفرقها فإن البهائم تشاركك في هذا النظر. فإن كان هذا هو المراد فلم مدح الله تعالى إبراهيم بقوله:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٧٥] لا بل كل ما يدرك بحاسة البصر فالقرآن يعبر عنه بالملك والشهادة، وما غاب عن الأبصار فيعبر عنه بالغيب والملكوت،

---

(١) حديث «ويل لمن قرأ هذه الآية ثم مسح بها سبلته» أي قوله تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. تقدم.

والله تعالى عالم الغيب والشهادة وجبار الملك والملكوت ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء، وهو: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

فأجِل أيها العاقل فكرَك في الملكوت فعسى يفتح لك أبواب السماء فتجول بقلبك في أقطارها إلى أن يقوم قلبك بين يدي عرش الرحمن، فعند ذلك ربما يرجى لك أن تبلغ رتبة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال: رأى قلبي ربي. وهذا لأن بلوغ الأقصى لا يكون إلا بعد مجاوزة الأدنى، وأدنى شيء إليك نفسك، ثم الأرض التي هي مقرك، ثم الهواء المكتنف لك، ثم النبات والحيوان وما على وجه الأرض، ثم عجائب الجو وهو ما بين السماء والأرض، ثم السموات السبع بكواكبها، ثم الكرسي ثم العرش، ثم الملائكة الذي هم حمَلة العرش وخزان السموات، ثم منه تجاوز إلى النظر إلى رب العرش والكرسي والسموات والأرض وما بينهما.

فبينك وبين هذه المفاوز العظيمة والمسافات الشاسعة والعقبات الشاهقة، وأنت بعد لم تفرغ من العقبة القريبة النازلة، وهي معرفة ظاهر نفسك، ثم صرت تطلق اللسان بوقاحتك وتدعي معرفة ربك وتقول: قد عرفته وعرفت خلقه ففيماذا أتفكر وإلى ماذا أتطلع؟.

فارفع الآن رأسك إلى السماء وانظر فيها وفي كواكبها وفي دورانها وطلوعها وغروبها وشمسها وقمرها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوبها في الحركة على الدوام، من غير فتور في حركتها ومن غير تغير في مسارها، بل تجري جميعًا في منازل مرتبة بحساب مقدر لا يزيد ولا ينقص إلى أن يطويها الله تعالى طي السجل للكتاب وتدبر عدد كواكبها وكثرتها واختلاف ألوانها فبعضها يميل إلى الحمرة وبعضها إلى البياض وبعضها إلى اللون الرصاصي. ثم انظر كيفية أشكالها: فبعضها على صورة العقرب وبعضها على صورة الحمل والثور والأسد والإنسان وما من صورة في الأرض إلا ولها مثال في السماء. ثم انظر إلى مسير الشمس في فلكها في مدّة سنة، ثم هي تطلع في كل يوم وتغرب بسير آخر سخرها له خالقها ولولا طلوعها وغروبها لما اختلف الليل والنهار ولم تعرف المواقيت ولأطبق الظلام على الدوام أو الضياء على الدوام، فكان لا يتميز وقت المعاش عن وقت الاستراحة، فانظر كيف جعل الله تعالى الليل لباسًا والنوم سباتًا والنهار معاشًا، وانظر إلى إيلاجه الليل في النهار والنهار في الليل وإدخاله الزيادة والنقصان عليهما على ترتيب مخصوص.

وانظر إلى إمالته مسير الشمس عن وسط السماء حتى اختلف بسببه الصيف والشتاء والربيع والخريف فإذا انخفضت الشمس من وسط السماء في مسيرها برد الهواء وظهر الشتاء، وإذا استوت في وسط السماء اشتدّ القيظ وإذا كانت فيما بينهما اعتدل الزمان. وعجائب السموات لا مطمع في إحصاء عشر عشير جزء من أجزائها، وإنما هذا تنبيه على

طريق الفكر، واعتقد على طريق الجملة أنه ما من كوكب من الكواكب إلا ولله تعالى حكم كثيرة في خلقه ثم في مقداره، ثم في شكله، ثم في لونه ثم في وضعه من السماء، وقربه من وسط السماء وبعده، وقربه من الكواكب التي بجنبه وبعده وقس على ذلك ما ذكرناه من أعضاء بدنك، إذ ما من جزء إلا وفيه حكمة بل حكم كثيرة، وأمر السماء أعظم، بل لا نسبة لعالم الأرض إلى عالم السماء لا في كبر جسم ولا في كثرة معانيه. وقس التفاوت الذي بينهما في كثرة المعاني بما بينهما من التفاوت في كبر الأرض، فأنت تعرف من كبر الأرض واتساع أطرافها أنه لا يقدر آدمي على أن يدركها ويدور بجوانبها وقد اتفق الناظرون على أن الشمس مثل الأرض مائة ونيفًا وستين مرة وفي الأخبار ما يدل على عظمها [١] ثم الكواكب التي تراها أصغرها مثل الأرض ثماني مرات وأكبرها ينتهي إلى قريب من مائة وعشرين مرة مثل الأرض، وبهذا تعرف ارتفاعها وبعدها؛ إذ للبعد صارت ترى صغارًا ولذلك أشار الله تعالى إلى بعدها فقال: ﴿رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ [النازعات ٢٨].

وفي الأخبار: أن ما بين كل سماء إلى الأخرى مسيرة خمسمائة عام [٢] فإذا كان مقدار كوكب واحد مثل الأرض أضعافًا فانظر إلى كثرة الكواكب. ثم انظر إلى السماء التي الكواكب مركوزة فيها وإلى عظمها. ثم انظر إلى سرعة حركتها وأنت لا تحس بحركتها فضلًا عن أن تدرك سرعتها، لكن لا تشك أنها في لحظة تسير مقدار عرض كوكب، لأن الزمان من طلوع أوّل جزء من كوكب إلى تمامه يسير وذلك الكوكب هو مثل الأرض مائة مرة وزيادة، فقد دار الفلك في هذه اللحظة مثل الأرض مائة مرة وهكذا يدور على الدوام وأنا غافل عنه. وانظر كيف عبر جبريل عليه السلام عن سرعة حركته إذ قال له النبي ﷺ: «هَلْ زَالَتِ الشَّمْسُ؟» فقال: لا... نعم، فقال: «كَيْفَ تَقُولُ لا.. نَعَمْ» فقال: من حين قلت لا إلى أن قلت نعم سارت الشمس خمسمائة عام [٣] فانظر إلى عظم شخصها ثم إلى خفة حركتها، ثم انظر إلى قدرة الفاطر الحكيم كيف أثبت صورتها مع اتساع أكنافها في حدقة العين مع صغرها حتى تجلس على الأرض وتفتح عينيك نحوها فترى جميعها. فهذه السماء بعظمها وكثرة كواكبها لا تنظر إليها بل انظر إلى بارئها كيف خلقها، ثم أمسكها من غير عمد ترونها ومن

---

(١) - الحديث الدال على عظم الشمس. رواه أحمد من حديث عبد الله بن عمر: رأى رسول الله ﷺ الشمس حين غربت فقال «في نار الله الحامية لولا ما نزعها من أمر الله لأهلكت ما على الأرض» وللطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة «وكل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالثلج كل يوم لولا ذلك ما أتت على شيء إلا أحرقته».

(٢) ضعيف. حديث «بين كل سماء إلى سماء خمسمائة عام». أخرجه الترمذي من رواية الحسن عن أبي هريرة وقال غريب، قال ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد وعلي بن زيد قالوا ولم يسمع الحسن من أبي هريرة، ورواه أبو الشيخ في العظمة من رواية أبي نضرة عن أبي ذر ورجاله ثقات إلا أنه لا يعرف لأبي نضرة سماع من أبي ذر، [وانظر المشكاة: ٥٧٣٥/ ٣٨].

(٣) حديث: أنه قال لجبريل: «هل زالت الشمس؟». لم أجد له أصلا.

غير علاقة من فوقها وكل العالم كبيت واحد والسماء سقفه فالعجب منك أنك تدخل بيت غني فتراه مزوّقًا بالصبغ مموّهًا بالذهب فلا ينقطع تعجبك منه ولا تزال تذكره وتصف حسنه طول عمرك وأنت أبدًا تنظر إلى هذا البيت وإلى أرضه وإلى سقفه وإلى هوائه وإلى عجائب أمتعته وغرائب حيواناته وبدائع نقوشه ثم لا تتحدث فيه ولا تلتفت بقلبك إليه فما هذا البيت دون ذلك البيت الذي تصفه بل ذلك البيت هو أيضًا جزء من الأرض التي هي أخس أجزاء هذا البيت ومع هذا فلا تنظر إليه؛ ليس له سبب إلا أنه بيت ربك هو الذي انفرد ببنائه وترتيبه وأنت قد نسيت نفسك وربك وبيت ربك واشتغلت ببطنك وفرجك؟ ليس لك همّ إلا شهوتك أو حشمتك. وغاية شهوتك أن تملأ بطنك، ولا تقدر على أن تأكل عشر ما تأكله بهيمة فتكون البهيمة فوقك بعشر درجات.

وغاية حشمتك أن تقبل عليك عشرة أو مائة من معارفك فينافقون بألسنتهم بين يديك، ويضمرون خبائث الاعتقادات عليك، وإن صدقوك في مودتهم إياك فلا يملكون لك ولا لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا، وقد يكون في بلدك من أغنياء اليهود والنصارى من يريد جاهه على جاهك، وقد اشتغلت بهذا الغرور وغفلت عن النظر في جمال ملكوت السموات والأرض ثم غفلت عن التنعم بالنظر إلى جلال مالك الملكوت والملك. وما مثلك ومثل عقلك إلا كمثل النملة تخرج من جحرها الذي حفرته في قصر مشيد من قصور الملك رفيع البنيان حصين الأركان مزين بالجواري والغلمان وأنواع الذخائر والنفائس، فإنها إذا خرجت من جحرها ولقيت صاحبتها لم تتحدّث لو قدرت على النطق إلا عن بيتها وغذائها وكيفية ادخارها. فأما حال القصر والملك الذي في القصر فهي بمعزل عنه وعن التفكر فيه، بل لا قدرة لها على المجاوزة بالنظر عن نفسها وغذائها وبيتها إلى غيرها. وكما غفلت النملة عن القصر وعن أرضه وسقفه وحيطانه وسائر بنيانه وغفلت أيضًا عن سكانه، فأنت أيضًا غافل عن بيت الله تعالى وعن ملائكته الذين هم سكان سماواته، فلا تعرف من السماء إلا ما تعرفه النملة من سقف بيتك، ولا تعرف من ملائكة السموات إلا ما تعرف النملة منك ومن سكان بيتك. نعم ليس للنملة طريق إلى أن تعرفك وتعرف عجائب قصرك وبدائع صنعة الصانع فيه، وأما أنت فلك قدرة على أن تجول في الملكوت وتعرف من عجائبه ما الخلق غافلون عنه.

ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط فإنه مجال لا آخِر له، ولو استقصينا أعمارًا طويلة لم نقدر على شرح ما تفضل الله تعالى علينا بمعرفته، وكل ما عرفناه قليل نزر حقير بالإضافة إلى ما عرفه جملة العلماء والأولياء، وما عرفوه قليل نزر حقير بالإضافة إلى ما عرفه الأنبياء عليه الصلاة والسلام، وجملة ما عرفوه قليل بالإضافة إلى ما عرفه محمد نبينا ﷺ. وما عرفه الأنبياء كلهم قليل بالإضافة إلى ما عرفته الملائكة المقرّبون كإسرافيل وجبريل وغيرهما ثم

جميع علوم الملائكة والجن والإنس إذا أضيف إلى علم الله سبحانه وتعالى لم يستحق أن يسمى علمًا بل هو إلى أن يسمى دهشًا وحيرة قصورًا وعجزًا أقرب. فسبحان من عرّف عباده ما عرف ثم خاطب جميعهم فقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء :٨٥].

فهذا بيان معاقد الجمل التي تجول فيها فكر المتفكرين في خلق الله تعالى وليس فيها فكر في ذات الله تعالى، ولكن يستفاد من الفكر في الخلق لا محالة معرفة الخالق وعظمته وجلاله وقدرته، وكلما استكثرت من معرفة عجيب صنع الله تعالى كانت معرفتك بجلاله وعظمته أتم. وهذا كما أنك تعظم عالمًا بسبب معرفتك بعلمه، فلا تزال تطلع على غريبة غريبة من تصنيفه أو شعره فتزداد به معرفة وتزداد بحسنه له توقيرًا وتعظيمًا واحترامًا، حتى إن كل كلمة من كلماته وكل بيت عجيب من أبيات شعره يزيده محلًا من قلبك يستدعي التعظيم له في نفسك. فهكذا تأمل في خلق الله تعالى وتصنيفه وتأليفه، وكل ما في الوجود من خلق الله وتصنيفه والنظر والفكر فيه لا يتناهى أبدًا، وإنما لكل عبد منهما بقدر ما رزق، فلنقتصر على ما ذكرناه ولنضف إلى هذا ما فصلناه في كتاب الشكر، فإنا نظرنا في ذلك الكتاب في فعل الله تعالى من حيث هو إحسان إلينا وإنعام علينا، وفي هذا الكتاب نظرنا فيه من حيث إنه فعل الله فقط، وكل ما نظرنا فيه فإن الطبيعي ينظر فيه ويكون نظره سبب ضلاله وشقاوته، والموفق ينظر فيه فيكون سبب هدايته وسعادته. وما من ذرّة في السماء والأرض إلا والله سبحانه وتعالى يضل بها من يشاء ويهدي بها من يشاء، فمن نظر في هذه الأمور من حيث إنها فعل الله تعالى وصنعه استفاد منه المعرفة بجلال الله تعالى وعظمته واهتدى به، ومن نظر فيها قاصرًا للنظر عليها من حيث تأثير بعضها في بعض لا من حيث ارتباطها بمسبب الأسباب فقد شقي وارتدى فنعوذ بالله من الضلال، ونسأله أن يجنبنا مزلة أقدام الجهال بمنه وكرمه وفضله وجوده ورحمته.

تم الكتاب التاسع من ربع المنجيات والحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله وسلامه، يتلوه كتاب ذكر الموت وما بعده، وبه كمل جميع الديوان بحمد الله تعالى وكرمه.

* * *

كتاب ذكر الموت وما بعده

وهو الكتاب العاشر من ربع المنجيات وبه اختتام كتاب إحياء علوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قصم بالموت رقاب الجبابرة، وكسر به ظهور الأكاسرة وقصر به آمال القياصرة الذين لم تزل قلوبهم عن ذكر الموت نافرة، حتى جاءهم الوعد بالحق فأرداهم في الحافرة، فنقلوا من القصور إلى القبور، ومن ضياء المهود إلى ظلمة اللحود، ومن ملاعبة الجواري والغلمان إلى مقاساة الهوام والديدان، ومن التنعم بالطعام والشراب إلى التمرّغ في التراب، ومن أنس العشرة إلى وحشة الوحدة، ومن المضجع الوثير إلى المصرع الوبيل، فانظر هل وجدوا من الموت حصنًا وعزًّا، واتخذوا من دونه حجابًا وحرزًا، وانظر: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مريم ٩٨]فسبحان من انفرد بالقهر والاستيلاء، واستأثر باستحقاق البقاء، وأذل أصناف الخلق بما كتب عليهم من الفناء، ثم جعل الموت مخلصًا للأتقياء وموعدًا في حقهم للقاء، وجعل القبر سجنًا للأشقياء وحبسًا ضيقًا عليهم إلى يوم الفصل والقضاء، فله الإنعام بالنعم المتظاهرة، وله الانتقام بالنقم القاهرة، وله الشكر في السموات والأرض وله الحمد في الأولى والآخرة، والصلاة على محمد ذي المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد: فجدير بمن الموت مصرعه، والتراب مضجعه، والدود أنيسه، ومنكر ونكير جليسه، والقبر مقرّه وبطن الأرض مستقرّه والقيامة موعده، والجنة أو النار مورده أن لا يكون له فكر إلا في الموت ولا ذكر إلا له، ولا استعداد إلا لأجله، ولا تدبير إلا فيه، ولا تطلع إلا إليه، ولا تعريج إلا عليه، ولا اهتمام إلا به، ولا حول إلا حوله، ولا انتظار وتربص إلا له، وحقيق بأن يعدّ نفسه من الموتى ويراها في أصحاب القبور، فإن كل ما هو آت قريب والبعيد ما ليس بآت، وقد قال رسول الله ﷺ «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ المَوْتِ» [1]، ولن يتيسر الاستعداد للشيء إلا عند تجدّد ذكره على القلب، ولا يتجدّد ذكره إلا عند التذكر بالإصغاء إلى المذكرات له والنظر في المنبهات عليه. ونحن نذكر من أمر الموت ومقدّماته ولواحقه وأحوال الآخرة والقيامة والجنة والنار ما لا بدّ للعبد من تذكاره على التكرار وملازمته بالافتكار والاستبصار، ليكون ذلك مستحثًّا على الاستعداد فقد قرب لما بعد الموت الرحيل فما بقي من العمر إلا القليل والخلق عنه غافلون ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾

---

(١) حديث «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت». تقدم غير مرة.

[الأنباء ١] ونحن نذكر ما يتعلق بالموت في شطرين:

الشطر الأول في مقدماته وتوابعه إلى نفخة الصور، وفيه ثمانية أبواب

الباب الأول: في فضل ذكر الموت والترغيب فيه.

الباب الثاني: في ذكر طول الأمل وقصره.

الباب الثالث: في سكرات الموت وشدّته وما يستحب من الأحوال عند الموت.

الباب الرابع: في وفاة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده.

الباب الخامس: في كلام المحتضرين من الخلفاء والأمراء والصالحين.

الباب السادس: في أقاويل العارفين على الجنائز والمقابر وحكم زيارة القبور.

الباب السابع: في حقيقة الموت وما يلقاه الميت في القبر إلى نفخة الصور.

الباب الثامن: فيما عرف من أحوال الموتى بالمكاشفة في المنام.

الباب الأول

في فضل ذكر الموت والترغيب في الاستكثار من ذكره

اعلم أن المنهمك في الدنيا المكب على غرورها المحب لشهواتها يغفل قلبه لا محالة عن ذكر الموت فلا يذكره. وإذا ذكر به كرهه ونفر منه، أولئك هم الذين قال الله فيهم: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجمعة ٨] ثم الناس: إما منهمك، وإما تائب مبتدئ، أو عارف منته. أما المنهمك: فلا يذكر الموت، وإن ذكره فيذكره للتأسف على دنياه ويشتغل بمذمته، وهذا يزيده ذكر الموت من الله بعدًا. وأما التائب: فإنه يكثر من ذكر الموت لينبعث به من قلبه الخوف والخشية فيفي بتمام التوبة وربما يكره الموت خيفة من أن يختطفه قبل تمام التوبة وقبل إصلاح الزاد، وهو معذور في كراهة الموت ولا يدخل هذا تحت قوله ﷺ: «مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ»[1]، فإن هذا ليس يكره الموت ولقاء الله وإنما يخاف فوت لقاء قصوره وتقصيره، وهو كالذي يتأخر عن لقاء الحبيب مشتغلًا بالاستعداد للقائه على وجه يرضاه فلا يعد كارهًا للقائه وعلامة هذا أن يكون دائم الاستعداد له لا شغل له سواه وإلا التحق بالمنهمك في الدنيا، وأما العارف: فإنه يذكر الموت دائمًا لأنه موعد لقائه لحبيبه، والمحب لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب، وهذا في غالب الأمر يستبطىء مجيء الموت ويحب مجيئه ليتخلص من دار

(١) صحيح: حديث «من كره لقاء الله كره الله لقاءه». متفق عليه من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٦٥٠٨، مسلم: ٢٦٨٤].

العاصين وينتقل إلى جوار رب العالمين. كما روي عن حذيفة أنه لما حضرته الوفاة قال: حبيب جاء على فاقة لا أفلح من ندم؛ اللهم إن كنت تعلم أنّ الفقر أحب إليّ من الغنى والسقم أحب إليّ من الصحة والموت أحب إلي من العيش فسهل علي الموت حتى ألقاك. فإذن التائب معذور في كراهة الموت، وهذا معذور في حب الموت وتمنيه، وأعلى منهما رتبة من فوّض أمره إلى الله تعالى فصار لا يختار لنفسه موتًا ولا حياة، بل يكون أحب الأشياء إليه أحبها إلى مولاه. فهذا قد انتهى بفرط الحب والولاء إلى مقام التسليم والرضا وهو الغاية والمنتهى، وعلى كل حال ففي ذكر الموت ثواب وفضل، فإن المنهمك أيضًا يستفيد بذكر الموت التجافي عن الدنيا إذ ينغص عليه نعيمه ويكدر عليه صفو لذته. وكل ما يكدّر على الإنسان اللذات والشهوات فهو من أسباب النجاة.

بيان فضل ذكر الموت كيفما كان:

قال رسول الله ﷺ: «أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ» (١)، معناه نغصوا بذكره اللذات حتى ينقطع ركونكم إليها فتقبلوا على الله تعالى. وقال ﷺ: «لَوْ تَعْلَمُ البَهَائِمُ مِنَ المَوْتِ ما يَعْلَمُ ابْنُ آدَمَ ما أَكَلْتُمْ مِنْهَا سَمِينًا» (٢)، وقالت عائشة رضي الله عنها: يا رسول الله هل يحشر مع الشهداء أحد؟ قال: «نَعَمْ مَنْ يَذْكُرُ المَوْتَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ عِشْرِينَ مَرَّةً» (٣). وإنما سبب هذه الفضيلة كلها أنّ ذكر الموت يوجب التجافي عن دار الغرور ويتقاضى الاستعداد للآخرة، والغفلة عن الموت تدعو إلى الانهماك في شهوات الدنيا. وقال ﷺ: «تُحْفَةُ المُؤْمِنِ المَوْتُ» (٤)، وإنما قال هذا لأن الدنيا سجن المؤمن إذ لا يزال فيها في عناء من مقاساة نفسه ورياضة شهواته ومدافعه شيطانه، فالموت إطلاق له من هذا العذاب، والإطلاق تحفة في حقه.

وقال ﷺ: «المَوْتُ كَفَّارَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ» (٥) وأراد بهذا: المسلم حقًا المؤمن صدقًا الذي يسلم المسلمون من لسانه ويده ويتحقق فيه أخلاق المؤمنين ولم يتدنس من المعاصي إلا

---

(١) حديث «أكثروا من ذكر هاذم اللذات». أخرجه الترمذي وقال حسن والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة وقد تقدم.

(٢) حديث «لو تعلم البهائم من الموت ما يعلم ابن آدم ما أكلتم منها سمينا». أخرجه البيهقي في الشعب من حديث أم حبيبة الجهنية وقد تقدم.

(٣) حديث: قالت عائشة هل يحشر مع الشهداء أحد؟ قال «نعم من ذكر الموت في اليوم والليلة عشرين مرة». تقدم.

(٤) ضعيف: حديث «تحفة المؤمن الموت». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت والطبراني والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرسلا بسند حسن، [انظر ضعيف الجامع: ٢٤٠٤].

(٥) موضوع: حديث «الموت كفارة لكل مسلم». أخرجه أبو نعيم في الحلية والبيهقي في الشعب والخطيب في التاريخ من حديث أنس قال ابن العربي في سراج المريدين إنه حسن صحيح وضعفه ابن الجوزي وقد جمعت طرقه في جزء، [انظر ضعيف الجامع: ٥٩٥٠].

باللمم والصغائر، فالموت يطهره منها ويكفرها بعد اجتنابه الكبائر وإقامته الفرائض، قال عطاء الخراساني: مرَّ رسول الله ﷺ بمجلس قد استعلى فيه الضحك فقال: «شُوبُوا مَجْلِسَكُمْ بِذِكْرِ مُكَدِّرِ اللَّذَّاتِ» قالوا: وما مكدّر اللذات؟ قال: «المَوْتُ» (١). وقال أنس رضي الله تعالى عنه قال رسول الله ﷺ: «أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ المَوْتِ فَإِنَّهُ يُمَحِّصُ الذُّنُوبَ وَيُزَهِّدُ فِي الدُّنْيَا» (٢). وقال ﷺ: «كَفَى بِالمَوْتِ مُفرِّقًا» (٣)، وقال عليه السلام: «كفى بالموت واعظًا» (٤)، وخرج رسول الله ﷺ إلى المسجد فإذا قوم يتحدّثون ويضحكون، فقال: «اذْكُرُوا المَوْتَ أَما وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ تَعْلَمُونَ ما أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا» (٥)، وذكر عند رسول الله ﷺ رجل فأحسنوا الثناء عليه، فقال: «كيف ذكر صاحبكم للموت؟» قال: ما كنا نكاد نسمعه يذكر الموت قال: «فإِنَّ صَاحِبَكُمْ لَيْسَ هُنَالِكَ» (٦)، وقال ابن عمر رضي الله عنهما: أتيت النبي ﷺ عاشر عشرة فقال رجل من الأنصار: من أكيس الناس وأكرم الناس يا رسول الله؟ فقال: «أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلْمَوْتِ وَأَشَدُّهُمْ اسْتِعْدادًا لَهُ أُولَئِكَ هُم الأَكْيَاسُ ذَهَبُوا بِشَرَفِ الدُّنْيَا وَكَرَامَةِ الآخِرَةِ» (٧).

وأما الآثار: فقد قال الحسن رحمه الله تعالى: فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب فرحًا. وقال الربيع بن خثيم: ما غائب ينتظره المؤمن خيرًا له من الموت.

وكان يقول: لا تشعروا بي أحدًا وسلوني إلى ربي سلًا. وكتب بعض الحكماء إلى رجل

---

(١) ضعيف: حديث عطاء الخراساني: مر النبي ﷺ بمجلس قد استعلى فيه الضحك فقال: «شوبوا مجلسكم بذكر مكدر اللذات». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت هكذا مرسلا ورويناه في أمالي الجلال من حديث أنس ولا يصح، [انظر ضعيف الجامع: ٣٤٠٩].

(٢) ضعيف جدًا: حديث أنس «أكثروا من ذكر الموت فإنه يمحص الذنوب ويزهد في الدنيا». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت بإسناد ضعيف جدا، [انظر ضعيف الجامع: ١١١٠].

(٣) ضعيف: حديث «كفى بالموت مفرقا». أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده من حديث أنس وعراك بن مالك بسند ضعيف، ورواه ابن أبي الدنيا في البر والصلة من رواية أبي عبد الرحمن الحبلي مرسلا، [انظر ضعيف الجامع: ٤١٩١].

(٤) ضعيف جدًا: حديث «كفى بالموت واعظا». أخرجه الطبراني والبيهقي في الشعب من حديث عمار بن ياسر بسند ضعيف وهو مشهور من قول الفضيل بن عياض رواه البيهقي في الزهد، [انظر الضعيفة: ٥٠٢].

(٥) حديث: خرج رسول الله ﷺ إلى المسجد فإذا قوم يتحدثون ويضحكون فقال: «اذكروا الموت أما والذي نفسي بيده لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف.

(٦) ضعيف جدًا: حديث: ذكر عند رسول الله ﷺ رجل فأحسنوا الثناء عليه فقال: «كيف ذكر صاحبكم للموت؟». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت من حديث أنس بسند ضعيف وابن المبارك في الزهد قال أخبرنا مالك بن مغول فذكره بلاغا بزيادة فيه، [انظر ضعيف الترغيب: ١٩٤٨].

(٧) منكر: حديث ابن عمر: أتيت النبي ﷺ - عاشر عشرة - فقال رجل من الأنصار: من أكيس الناس وأكرم الناس يا رسول الله؟ فقال: «أكثرهم ذكرا للموت وأشدهم استعدادا له أولئك هم الأكياس ذهبوا بشرف الدنيا وكرامة الآخرة»، أخرجه ابن ماجه مختصرا وابن أبي الدنيا بكماله بإسناد جيد. [انظر ضعيف الترغيب: ١٩٤٦].

من إخوانه: يا أخي احذر الموت في هذه الدار قبل أن تصير إلى دار تتمنى فيها الموت فلا تجده. وكان ابن سيرين إذا ذكر عنده الموت مات كل عضو منه. وكان عمر بن عبد العزيز يجمع كل ليلة الفقهاء فيتذاكرون الموت والقيامة والآخرة، ثم يبكون حتى كأنّ بين أيديهم جنازة. وقال إبراهيم التيمي: شيئان قطعا عني لذة الدنيا: ذكر الموت والوقوف بين يدي الله عز وجل. وقال كعب: من عرف الموت هانت عليه مصائب الدنيا وهمومها. وقال مطرف: رأيت فيما يرى النائم كأنّ قائلًا يقول في وسط مسجد البصرة قطع ذكر الموت قلوب الخائفين فوالله ما تراهم إلا والهين. وقال أشعث: كنا ندخل على الحسن فإنما هو النار وأمر الآخر وذكر الموت. وقالت صفية رضي الله تعالى عنها: إنَّ امرأة اشتكت إلى عائشة رضي الله عنها قساوة قلبها فقالت: أكثري ذكر الموت يرق قلبك، ففعلت فرق قلبها فجاءت تشكر عائشة رضي الله عنها. وكان عيسى عليه السلام إذا ذكر الموت عنده يقطر جلده دمًا. وكان داود عليه السلام إذا ذكر الموت والقيامة يبكي حتى تنخلع أوصاله، فإذا ذكر الرحمة رجعت إليه نفسه. وقال الحسن: ما رأيت عاقلًا قط إلا أصبته من الموت حذرًا وعليه حزينًا. وقال عمر بن عبد العزيز لبعض العلماء: عظني. فقال: لست أوّل خليفة تموت؟ قال: زدني، قال: ليس من آبائك أحد إلى آدم إلا ذاق الموت وقد جاءت نوبتك، فبكى عمر لذلك. وكان الربيع بن خثيم قد حفر قبرًا في داره فكان ينام فيه كل يوم مرات يستديم بذلك ذكر الموت وكان يقول: لو فارق ذكر الموت قلبي ساعة واحدة لفسد. وقال مطرف بن عبد الله بن الشخير: إنّ هذا الموت قد نغص على أهل النعيم نعيمهم فاطلبوا نعيمًا لا موت فيه. وقال عمر بن عبد العزيز لعنبسة: أكثر ذكر الموت فإن كنت واسع العيش ضيقه عليك وإن كنت ضيق العيش وسعه عليك. وقال أبو سليمان الداراني: قلت لأم هارون، أتحبين الموت؟ قالت: لا، قلت: لم؟ قالت: لو عصيت آدميًا ما اشتهيت لقاءه فكيف أحب لقاءه وقد عصيته.

بيان الطريق في تحقيق ذكر الموت في القلب:

اعلم أن الموت هائل وخطره عظيم وغفلة الناس عنه لقلة فكرهم فيه وذكرهم له، ومن يذكره ليس يذكره بقلب فارغ بل بقلب مشغول بشهوة الدنيا فلا ينجع ذكر الموت في قلبه. فالطريق فيه، أن يفرغ العبد قلبه عن كل شيء إلا عن ذكر الموت الذي هو بين يديه، كالذي يريد أن يسافر إلى مفازة مخطرة أو يركب البحر فإنه لا يتفكر إلا فيه، فإذا باشر ذكر الموت في قلبه. فيوشك أن يؤثر فيه وعند ذلك يقل فرحه وسروره بالدنيا وينكسر قلبه. وأنجع طريق فيه أن يكثر ذكر أشكاله وأقرانه الذين مضوا قبله فيتذكر موتهم ومصارعهم تحت التراب، ويتذكر صورهم في مناصبهم وأحوالهم، ويتأمل كيف محا التراب الآن حسن صورهم. وكيف تبدّدت أجزاؤهم في قبورهم وكيف أرملوا نساءهم وأيتموا أولادهم وضيعوا أموالهم، وخلت منهم مساجدهم ومجالسهم، وانقطعت آثارهم، فمهما تذكر رجل رجلًا وفصل في قلبه حاله،

وكيفية موته وتوهم صورته، وتذكر نشاطه وتردده وتأمله للعيش والبقاء، ونسيانه للموت وانخداعه بمواتاة الأسباب، وركونه إلى القوة والشباب، وميله إلى الضحك واللهو وغفلته عما بين يديه من الموت الذريع والهلاك السريع. وأنه كيف كان يتردد والآن قد تهدّمت رجلاه ومفاصله. وأنه كيف كان ينطق وقد أكل الدود لسانه. وكيف كان يضحك وقد أكل التراب أسنانه. وكيف كان يدبر لنفسه ما لا يحتاج إليه، إلى عشر سنين، في وقت لم يكن بينه وبين الموت إلا شهر وهو غافل عما يراد به، حتى جاءه الموت في وقت لم يحتسبه، فانكشف له صورة الملك وقرع سمعه النداء إما بالجنة أو بالنار؛ فعند ذلك ينظر في نفسه أنه مثلهم وغفلته كغفلتهم وستكون عاقبته كعاقبتهم.

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: إذا ذكرت الموتى فعدّ نفسك كأحدهم. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: السعيد من وعظ بغيره. وقال عمر بن عبد العزيز: ألا ترون أنكم تجهزون كل يوم غاديًا أو رائحًا إلى الله عز وجل تضعونه في صدع من الأرض قد توسد التراب وخلف الأحباب وقطع الأسباب.

فملازمة هذه الأفكار وأمثالها مع دخول المقابر ومشاهدة المرضى هو الذي يجدّد ذكر الموت في القلب حتى يغلب عليه بحيث يصير نصب عينيه، فعند ذلك يوشك أن يستعد له ويتجافى عن دار الغرور، وإلا فالذكر بظاهر القلب وعذبة اللسان قليل الجدوى في التحذير والتنبيه، ومهما طاب قلبه بشيء من الدنيا ينبغي أن يتذكر في الحال، أنه لا بد له من مفارقته. نظر ابن مطيع ذات يوم إلى داره فأعجبه حسنها ثم بكى فقال: والله لولا الموت لكنت بك مسرورًا ولولا ما نصير إليه من ضيق القبور لقرت بالدنيا أعيننا، ثم بكى بكاء شديدًا حتى ارتفع صوته.

الباب الثاني

في طول الأمل وفضيلة قصر الأمل، وسبب طوله وكيفية معالجته

فضيلة قصر الأمل:

قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن عمر: «إذا أَصْبَحْتَ فَلاَ تُحَدِّثْ نَفْسكَ بِالمَسَاءِ وَإذا أَمْسَيْتَ فَلاَ تُحَدِّث نَفْسَكَ بِالصَّبَاحِ وَخُذْ مِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ وَمِنْ صحَّتِكَ لِسَقَمِكَ فَإِنَّكَ يا عَبْدَ اللَّهِ لا تَدْرِي ما اسْمُكُ غَدًا»(١). وروى علي كرّم الله وجهه أنه ﷺ قال: «إنَّ أَشَدَّ ما أَخَافُ عَلَيْكُمْ خَصْلَتَانِ اتْبَاعُ الهَوَى وَطُولُ الأَمَلِ فَأَمَّا اتِّبَاعُ الهَوَى فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الحَقِّ، وَأَمَّا طُولُ الأَمَلِ فَإِنَّهُ

(١) حديث: قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن عمر «إذا أصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء». أخرجه ابن حبان ورواه البخاري من قول ابن عمر في آخر حديث «كن في الدنيا كأنك غريب»، [البخاري ٦٤١٦].

الحُبُّ لِلدُّنْيَا» ثم قال: «ألاَ إنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْطِي الدُّنْيَا مَنْ يُحِبُّ وَيُبْغِضُ، وَإذا أَحَبَّ عَبْدًا أَعْطَاهُ الإيمَانَ، أَلاَ إنَّ لِلدِّينِ أَبْنَاءً وَلِلدُّنْيَا أَبْنَاءً فَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدِّينِ وَلا تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا، أَلا إنَّ الدُّنْيَا قد ارتحلت مُوَلِّيَةٌ أَلاَ إنَّ الآخِرَةَ قَد ارْتَحَلَتْ مُقْبِلَةً. أَلا وَإنَّكُمْ فِي يَوْمِ عَمَلٍ لَيْسَ فِيهِ حِسَابٌ أَلاَ وَإنَّكُمْ تُوشكُونَ فِي يَوْمِ حِسَابٍ لَيْسَ فِيهِ عَمَلٌ» (١)، وقالت أم المنذر: اطلع رسول الله ﷺ ذات عشية إلى الناس فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ أَمَا تَسْتَحُونَ مِنَ اللَّهِ؟» قالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: «تَجْمَعُونَ ما لا تَأْكُلُونَ وَتَأْمَلُونَ ما لا تُدْرِكُونَ وَتَبْنُونَ ما لا تَسْكُنُونَ» (٢).

وقال أبو سعيد الخدري: اشترى أسامة بن زيد من زيد بن ثابت وليدة بمائة دينار إلى شهر فسمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألا تَعْجَبُونَ مِن أُسَامَةَ المُشْتَرِي إلى شَهْرٍ، إنَّ أُسَامَةَ لَطَوِيلُ الأَمَلِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ما طَرَفَتْ عَيْنَايَ إلاّ ظَنَنْتُ أَنَّ شَفْرَيَّ لا يُلْتَقِيانِ حَتَّى يَقْبِضَ اللَّهُ رُوحِي وَلا رَفَعَتُ طَرْفِي فَظَنَنْتُ أَنِّي وَاضِعُهُ حَتَّى أَقْبِضَ، وَلا لَقَمْتُ لُقْمَةً إلاّ ظَنَنْتُ أَنِّي لا أُسِيغُها حَتَّى أَغَصَّ بِهَا مِنَ المَوْتِ» ثم قال: «يا بَنِي آدَمَ إنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ فَعُدُّوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ المَوْتَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ [الأنعام ١٣٤]» (٣)

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ كان يخرج يهريق الماء فيتمسح بالتراب، فأقول له: يا رسول الله إن الماء منك قريب فيقول: «ما يُدْرِيني لَعَلِّي لا أَبْلُغُهُ» (٤)، وروي أنه ﷺ أخذ ثلاثة أعواد فغرز عودًا بين يديه، والآخر إلى جنبه، وأما الثالث فأبعده، فقال: «هل تدرون ما هذا» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «هذا الإنْسَانُ وَهذا الأَجَلُ وَذاكَ الأَمَلُ يَتَعَاطَاهُ ابْنُ آدَمَ وَيَخْتَلِجُهُ الأَجَلُ دُونَ الأَمَلِ» (٥)، وقال عليه السلام: «مَثَلُ ابْنِ آدَمَ وَإلَى جَنْبِهِ تِسْعٌ

---

(١) ضعيف جدًا: حديث علي «إن أشد ما أخاف عليكم خصلتان: اتباع الهوى وطول الأمل». الحديث بطوله أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب قصر الأمل ورواه أيضا من حديث جابر بنحوه وكلاهما ضعيف، [انظر الضعيفة: ٢١٧٧].

(٢) حديث أم المنذر «أيها الناس أما تستحون من الله». أخرجه ابن أبي الدنيا ومن طريقه البيهقي في الشعب بإسناد ضعيف وقد تقدم.

(٣) ضعيف: حديث أبي سعيد: اشترى أسامة بن زيد من زيد بن ثابت وليدة بمائة دينار - إلى شهر - فسمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألا تعجبون من أسامة المشتري إلى شهر، إن أسامة لطويل الأمل». أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل والطبراني في مسند الشاميين وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في الشعب بسند ضعيف، [انظر الضعيفة: ٤٩٧٧].

(٤) صحيح: حديث ابن عباس: كان يخرج يهريق الماء فيمسح بالتراب فأقول الماء منك قريب فيقول «ما يدريني لعلي لا أبلغه». أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي الدنيا في قصر الأمل والبزار بسند ضعيف، [انظر الصحيحة: ٢٦٢٩].

(٥) حديث: أنه أخذ ثلاثة أعواد فغرز عودا بين يديه، والآخر إلى جنبه، وأما الثالث فأبعده، فقال «هل تدرون ما هذا». أخرجه أحمد وابن أبي الدنيا في قصر الأمل واللفظ له والرامهرمزي في الأمثال من رواية أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري وإسناده حسن ورواه ابن المبارك في الزهد وابن أبي الدنيا أيضا من رواية أبي المتوكل مرسلا، [أحمد: ١٠٧٤٨، ولم يحكم عليه الشيخ الألباني في المشكاة: ١١/ ٥٨٧٨].

وَتِسْعُونَ مَنِيَّةً إِنْ أَخْطَأَتْهُ المَنَايا وَقَعَ فِي الهَرَمِ» (١)، قال ابن مسعود: هذا المرء وهذه الحتوف حوله شوارع إليه، والهرم وراء الحتوف، والأمل وراء الهرم، فهو يؤمل وهذه الحتوف شوارع إليه فأيها أمر به أخذه فإن أخطأته الحتوف قتله الهرم وهو ينتظر الأمل. قال عبد الله خط لنا رسول الله ﷺ خطًا مربعًا، وخط وسطه خطًا، وخط خطوطًا إلى جنب الخط، وخط خطًا خارجًا وقال: «أَتَدْرُونَ مَا هذا؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «هذا الإِنْسَانُ لِلْخَط الَّذِي فِي الوَسَطِ وَهذا الأَجَلُ مُحِيطٌ بِهِ، وَهذِهِ الأَعْرَاضُ للخطوط التي حوله تَنْهَشُهُ إِنْ أَخْطَأَه هذا نهشه هذا، وَذاكَ الأَمَلُ يَعْنِي الخط الخارج» (٢)، وقال أنس: قال رسول الله ﷺ: «يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَيَبْقَى مَعَهُ اثْنَتَانِ: الحِرْصَ وَالأَمَلُ» (٣).

وفي رواية: «وتشب معه اثنتان الحرص على المال والحرص على العمر». وقال رسول الله ﷺ: «نَجَا أَوَّلُ هذِهِ الأُمَّةِ بِاليَقِينِ وَالزُّهْدِ وَيُهْلِكُ آخِرُ هذِهِ الأُمَّةِ بِالبُخْلِ وَالأَمَلِ» (٤)، وقيل: بينما عيسى عليه السلام جالس وشيخ يعمل بمسحاة يثير بها الأرض، فقال عيسى: اللهم انزع منه الأمل، فوضع الشيخ المسحاة واضطجع فلبث ساعة، فقال عيسى: اللهم اردد إليه الأمل، فقال فجعل يعمل فسأله عيسى عن ذلك فقال: بينما أنا أعمل إذ قالت لي نفسي: إلى متى تعمل وأنت شيخ كبير فألقيت المسحاة واضطجعت ثم قالت لي نفسي: والله لا بد لك من عيش ما بقيت، فقمت إلى مسحاتي. وقال الحسن: قال رسول الله ﷺ: «أَكُلُّكُمْ يُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ» قالوا: نعم يا رسول الله قال: «قَصِّرُوا مِنَ الأَمَلِ وَثَبِّتُوا آجَالَكُمْ بَيْنَ أَبْصَارِكُمْ وَاسْتَحْيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الحَيَاءِ» (٥)، وكان ﷺ يقول في دعائه: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ دُنْيا تَمْنَعُ خَيْرَ الآخِرَةِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ حَيَاةٍ تَمْنَعُ خَيْرَ المَمَاتِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَمَلٍ يَمْنَعُ خَيْرَ العَمَلِ» (٦).

الآثار: قال مطرف بن عبد الله: لو علمت متى أجلي لخشيت عليّ ذهاب عقلي؟ ولكن

---

(١) **صحيح**: حديث: «مثل ابن آدم وإلى جنبه تسع وتسعون منية إن أخطأته المنايا وقع في الهرم». أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن الشخير وقال حسن، [الترمذي: ٢١٥٠، **وانظر صحيح الجامع** ٥٨٢٥].

(٢) **صحيح**: حديث ابن مسعود: «خط لنا رسول الله ﷺ خطا مربعا». رواه البخاري، [**البخاري**: ٦٤١٧].

(٣) **صحيح**: حديث أنس: يهرم ابن آدم ويبقى معه اثنان: الحرص والأمل. وفي رواية «ويشب معه اثنان: الحرص على المال والحرص على العمر» ورواه مسلم بلفظ الثاني وابن أبي الدنيا في قصر الأمل باللفظ الأول بإسناد صحيح، [مسلم: ١٠٤٧].

(٤) **حسن لغيره**: حديث «نجا أول هذه الأمة باليقين والزهد وهلك آخر هذه الأمة بالبخل والأمل». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من رواية ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، [**انظر صحيح الترغيب**: ٣٣٤٠].

(٥) حديث الحسن «أكلكم يحب أن يدخل الجنة؟». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه هكذا من حديث الحسن مرسلا.

(٦) حديث: كان رسول الله ﷺ يقول في دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من أمل يمنع خير الآخرة وأعوذ بك من حياة تمنع خير الممات وأعوذ بك من أمل يمنع خير العمل». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من رواية حوشب عن النبي ﷺ وفي إسناده ضعف وجهالة ولا أدري مَنْ حوشب.

الله تعالى منّ على عباده بالغفلة عن الموت ولولا الغفلة ما تهنؤوا بعيش ولا قامت بينهم الأسواق. وقال الحسن: السهو والأمل نعمتان عظيمتان على بني آدم ولولاهما ما مشى المسلمون في الطرق. وقال الثوري: بلغني أن الإنسان خلق أحمق ولولا ذلك لم يهنأه العيش وقال أبو سعيد بن عبد الرحمن: إنما عمرت الدنيا بقلة عقول أهلها وقال سلمان الفارسي رضي الله عنه: ثلاث أعجبتني حتى أضحكتني، مؤمل الدنيا والموت يطلبه، وغافل وليس يغفل عنه، وضاحك ملء فيه ولا يدري أساخط رب العالمين عليه أم راض، وثلاث أحزنتني حتى أبكتني، فراق الأحبة، محمد وحزبه، وهول المطلع والوقوف بين يدي الله ولا أدري إلى الجنة يؤمر بي أو إلى النار. وقال بعضهم: رأيت زرارة بن أبي أوفى بعد موته في المنام فقلت: أي الأعمال أبلغ عندكم؟ قال: التوكل وقصر الأمل. وقال الثوري: الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ ولا لبس العباءة. وسأل المفضل بن فضالة ربه أن يرفع عنه الأمل فذهبت عنه شهوة الطعام والشراب ثم دعا ربه فرد عليه الأمل، فرجع إلى الطعام والشراب، وقيل للحسن: يا أبا سعيد ألا تغسل قميصك؟ فقال الأمر أعجل من ذلك. وقال الحسن: الموت معقود بنواصيكم والدنيا تطوى من ورائكم. وقال بعضهم: أنا كرجل ماد عنقه والسيف عليه ينتظر متى تضرب عنقه. وقال داود الطائي: لو أملت أن أعيش شهرًا لرأيتني قد أتيت عظيمًا، وكيف أؤمل ذلك وأرى الفجائع تغشى الخلائق في ساعات الليل والنهار؟.

وحكي أنه جاء شقيق البلخي إلى أستاذ له يقال له أبو هاشم الرماني، وفي طرف كسائه شيء مصرور، فقال له أستاذه: أيش هذا معك؟ فقال: لوزات دفعها إليَّ أخ لي وقال: أحب أن تفطر عليها، فقال: يا شقيق وأنت تحدث نفسك أنك تبقى إلى الليل لا كلمتك أبدًا، قال: فأغلق في وجهي الباب ودخل. وقال عمر بن عبد العزيز في خطبته: إن لكل سفر زادًا لا محالة فتزوّدوا لسفركم من الدنيا إلى الآخرة بالتقوى، وكونوا كَمن عاين ما أعدّ الله من ثوابه وعقابه ترغبوا وترهبوا، ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم وتنقادوا لعدوكم، فإنه والله ما بسط أمل من لا يدري لعله لا يصبح بعد مسائه ولا يمسي بعد صباحه، وربما كانت بين ذلك خطفات المنايا، وكم رأيت ورأيتم من كان بالدنيا مغترًا، وإنما تقرّ عين من وثق بالنجاة من عذاب الله تعالى، وإنما يفرح من أمن أهوال القيامة فأما من لا يدواي كلمًا إلا أصابه جرح من ناحية أخرى فكيف يفرح؟ أعوذ بالله من أن آمركم بما لا أنهى عنه نفسي فتخسر صفقتي وتظهر عيبتي وتبدو مسكنتي في يوم يبدو فيه الغنى والفقر والموازين فيه منصوبة، لقد عنيتم بأمر لو عنيت به النجوم لانكدرت ولو عنيت به الجبال لذابت ولو عنيت به الأرض لتشققت أما تعلمون أنه ليس بين الجنة والنار منزلة وإنكم صائرون إلى إحداهما.

وكتب رجل إلى أخ له: أما بعد: فإن الدنيا حلم والآخرة يقظة والمتوسط بينهما الموت ونحن في أضغاث أحلام والسلام. وكتب آخر إلى أخ له: إن الحزن على الدنيا طويل والموت

من الإنسان قريب وللنقص في كل يوم منه نصيب، وللبلاء في جسمه دبيب، فبادر قبل أن تنادى بالرحيل، والسلام. وقال الحسن: كان آدم عليه السلام قبل أن يخطىء أمله خلف ظهره وأجله بين عينيه فلما أصاب الخطيئة حوّل فجعل أمله بين عينيه وأجله خلف ظهره. وقال عبد الله بن سميط: سمعت أبي يقول: أيها المغتر بطول صحته أما رأيت ميتًا قط من غير سقم، أيها المغتر بطول المهلة أما رأيت مأخوذًا قط من غير عدّة، إنك لو فكرت في طول عمرك لنسيت ما قد تقدّم من لذاتك أبالصحة تغترون أم بطول العافية تمرحون، أم الموت تأمنون أم على ملك الموت تجترؤون إن ملك الموت إذا جاء لا يمنعه منك ثروة مالك ولا كثرة احتشادك، أما علمت أن ساعة الموت ذات كرب وغصص وندامة على التفريط، ثم يقال رحم الله عبدًا عمل لما بعد الموت، رحم الله عبدًا نظر لنفسه قبل نزول الموت. وقال أبو زكريا التيمي: بينما سليمان بن عبد الملك في المسجد الحرام إذ أتى بحجر منقور، فطلب من يقرؤه، فأتى بوهب بن منبه فإذا فيه: ابن آدم إنك لو رأيت قرب ما بقي من أجلك لزهدت في طول أملك ولرغبت في الزيادة من عملك ولقصرت من حرصك وحيلك، وإنما يلقاك غدًا ندمك لو قد زلت بك قدمك وأسلمك أهلك وحشمك وفارقك الوالد والقريب ورفضك الولد والنسيب، فلا أنت إلى دنياك عائد ولا في حسناتك زائد، فاعمل ليوم القيامة قبل الحسرة والندامة، فبكى سليمان بكاء شديدًا.

وقال بعضهم: رأيت كتابًا من محمد بن يوسف إلى عبد الرحمن بن يوسف، سلام عليك فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو أما بعد، فإني أحذرك متحولك من دار مهلتك إلى دار إقامتك وجزاء أعمالك، فتصير في قرار باطن الأرض بعد ظاهرها فيأتيك منكر ونكير فيقعدانك وينتهرانك فإن يكن الله معك فلا يأس ولا وحشة ولا فاقة، وإن يكن غير ذلك فأعاذني الله وإياك من سوء مصرع وضيق مضجع، ثم تبلغك صيحة الحشر ونفخ الصور وقيام الجبار لفصل قضاء الخلائق وخلاء الأرض من أهلها والسموات من سكانها فباحت الأسرار وأسعرت النار ووضعت الموازين وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين، فكم من مفتضح ومستور، وكم من هالك وناج، وكم من معذب ومرحوم، فيا ليت شعري ما حالي وحالك يومئذ ففي هذا ما هدم اللذات وأسلى عن الشهوات وقصر عن الأمل وأيقظ النائمين وحذر الغافلين، أعاننا الله وإياكم على هذا الحظر العظيم وأوقع الدنيا والآخرة من قلبي وقلبك موقعهما من قلوب المتقين، فإننا نحن وبه وله والسلام.

وخطب عمر بن عبد العزيز، فحمد الله وأثنى عليه وقال: أيها الناس إنكم لم تخلقوا عبثًا ولن تتركوا سدى، وإن لكم معادًا يجمعكم الله فيه للحكم والفصل فيما بينكم فخاب وشقي غدًا عبد أخرجه الله من رحمته التي وسعت كل شيء وجنته التى عرضها السموات والأرض، وإنما يكون الأمان غدًا لمن خاف واتقى وباع قليلًا بكثير وفانيًا بباق وشقوة بسعادة ألا ترون

أنكم في أسلاب الهالكين وسيخلف بعدكم الباقون. ألا ترون أنكم في كل يوم تشيعون غاديًا ورائحًا إلى الله عز وجل قد قضى نحبه وانقطع أمله فتضعونه في بطن صدع من الأرض غير موسد ولا ممهد، قد خلع الأسباب وفارق الأحباب وواجه الحساب، وايم الله إني لأقول مقالتي هذه ولا أعلم عند أحدكم من الذنوب أكثر مما أعلم من نفسي، ولكنها سنن من الله عادلة آمر فيها بطاعته وأنهى فيها عن معصيته واستغفر الله، ووضع كمه على وجهه وجعل يبكي حتى بلت دموعه لحيته وما عاد إلى مجلسه حتى مات.

وقال القعقاع بن حكيم: قد استعددت للموت منذ ثلاثين سنة فلو أتاني ما أحببت تأخير شيء عن شيء. وقال الثوري: رأيت شيخًا في مسجد الكوفة يقول: أنا في هذا المسجد منذ ثلاثين سنة أنتظر الموت أن ينزل بي، ولو أتاني ما أمرته بشيء ولا نهيته عن شيء، ولا لي على أحد شيء ولا لأحد عندي شيء. وقال عبد الله بن ثعلبة: تضحك ولعل أكفانك قد خرجت من عند القصار. وقال أبو محمد بن علي الزاهد: خرجنا في جنازة بالكوفة وخرج فيها داود الطائي فانتبذ فقعد ناحية وهي تدفن، فجئت فقعدت قريبًا منه فتكلم فقال: من خاف الوعيد قصر عليه البعيد، ومن طال أمله ضعف عمله وكل ما هو آت قريب. واعلم يا أخي أن كل شيء يشغلك عن ربك فهو عليك مشؤوم، واعلم أن أهل الدنيا جميعًا من أهل القبور إنما يندمون على ما يخلفون ويفرحون بما يقدمون، فما ندم عليه أهل القبور أهل الدنيا عليه يقتتلون وفيه يتنافسون وعليه عند القضاة يختصمون وروي أن معروفًا الكرخي رحمه الله تعالى أقام الصلاة، قال محمد بن أبي توبة فقال لي تقدم، فقلت: إني إن صليت بكم هذه الصلاة لم أصل بكم غيرها، فقال معروف: وأنت تحدث نفسك أن تصلي صلاة أخرى نعوذ بالله من طول الأمل فإنه يمنع من خير العمل. وقال عمر بن عبد العزيز في خطبته: إن الدنيا ليست بدار قراركم دار كتب الله عليها الفناء، وكتب على أهلها الظعن عنها، فكم من عامر موثق عما قليل يخرب وكم من مقيم مغتبط عما قليل يظعن، فأحسنوا رحمكم الله منها الرحلة بأحسن ما بحضرتكم من النقلة وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى، إنما الدنيا كفئ ظلال قلص فذهب، بينا ابن آدم في الدنيا ينافس وهو قرير العين إذ دعاه الله بقدره ورماه بيوم حتفه فسلبه آثاره ودنياه، وصير لقوم آخرين مصانعه ومغناه، إن الدنيا لا تسر بقدر ما تضر إنها تسر قليلًا وتحزن طويلًا. وعن أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه أنه كان يقول في خطبته: أين الوضاءة الحسنة وجوههم المعجبون بشبابهم؟ أين الملوك الذين بنوا المدائن وحصنوها بالحيطان؟ أين الذين كانوا يعطون الغلبة في مواطن الحرب؟ قد تضعضع بهم الدهر فأصبحوا في ظلمات القبور الوحا الوحا ثم النجا النجا.

بيان السبب في طول الأمل وعلاجه:

اعلم أنّ طول الأمل له سببان، أحدهما: الجهل، والآخر: حب الدنيا.

أما حب الدنيا: فهو أنه إذا أنس بها وبشهواتها ولذاتها وعلائقها ثقل على قلبه مفارقتها فامتنع قلبه من الفكر في الموت الذي هو سبب مفارقتها، وكل من كره شيئًا دفعه عن نفسه. والإنسان مشغوف بالأماني الباطلة فيمني نفسه أبدًا بما يوافق مراده، وإنما يوافق مراده البقاء في الدنيا، فلا يزال يتوهمه ويقدّره في نفسه ويقدّر توابع البقاء وما يحتاج إليه من مال وأهل ودار وأصدقاء ودواب وسائر أسباب الدنيا، فيصير قلبه عاكفًا على هذا الفكر موقوفًا عليه، فيلهو عن ذكر الموت فلا يقدّر قربه، فإن خطر له في بعض الأحوال أمر الموت والحاجة إلى الاستعداد له سوّف ووعد نفسه وقال: الأيام بين يديك إلى أن تكبر ثم تتوب، وإذا كبر فيقول: إلى أن تصير شيخًا. فإذا صار شيخًا قال: إلى أن تفرغ من بناء هذه الدار وعمارة هذه الضيعة، أو ترجع من هذه السفرة، أو تفرغ من تدبير هذا الولد وجهازه وتدبير مسكن له، أو تفرغ من قهر هذا العدوّ الذي يشمت بك فلا يزال يسوّف ويؤخر، ولا يخوض في شغل إلا ويتعلق بإتمام ذلك الشغل عشرة أشغال أخر، وهكذا على التدريج يؤخر يومًا بعد يوم ويفضي به شغل إلى شغل بل إلى أشغال إلى أن تختطفه المنية في وقت لا يحتسبه، فتطول عند ذلك حسرته، وأكثر أهل النار وصياحهم من سوف يقولون: واحزناه من سوف. والمسوف المسكين لا يدري أنّ الذي يدعوه إلى التسويف اليوم هو معه غدًا، وإنما يزداد بطول المدّة قوة ورسوخًا، ويظنّ أنه يتصور أن يكون للخائض في الدنيا والحافظ لها فراغ قط وهيهات فما يفرغ منها إلا من اطرحها.

فما قضى أحد منها لبانته ... وما انتهى أرب إلا إلى أرب

وأصل هذه الأماني كلها حب الدنيا والأنس بها والغفلة عن معنى قوله ﷺ: «أحبب من أحببت فإنك مفارقه» (١).

وأما الجهل: فهو أن الإنسان قد يعود على شبابه فيستبعد قرب الموت مع الشباب، وليس يتفكر المسكين أن مشايخ بلده لو عدوا لكانوا أقل من عشر رجال البلد. وإنما قلوا لأنّ الموت في الشباب أكثر فإلى أن يموت شيخ يموت ألف صبي وشاب. وقد يستبعد الموت لصحته ويستبعد الموت فجأة، ولا يدري أنّ ذلك غير بعيد، وإن كان ذلك بعيدًا فالمرض فجأة غير بعيد، وكل مرض فإنما يقع فجأة، وإذا مرض لم يكن الموت بعيدًا. ولو تفكر هذا الغافل وعلم أنّ الموت ليس له وقت مخصوص من شباب وشيب وكهولة ومن صيف وشتاء وخريف وربيع من ليل ونهار لعظم استشعاره واشتغل بالاستعداد له، ولكن الجهل بهذه الأمور وحب الدنيا دعواه إلى طول الأمل وإلى الغفلة عن تقدير الموت القريب، فهو أبدًا يظن أن الموت يكون بين يديه ولا يقدر نزوله به ووقوعه فيه، وهو أبدًا يظن أنه يشيع الجنائز ولا يقدّر

(١) حديث «أحبب من أحببت فإنك مفارقه». تقدم غير مرة.

أن تشيع جنازته، لأنّ هذا قد تكرّر عليه وألفه وهو مشاهدة موت غيره، فأما موت نفسه فلم يألفه ولم يتصوّر أن يألفه فإنه لم يقع، وإذا وقع في دفعة أخرى بعد هذه، فهو الأوّل وهو الآخر. وسبيله أن يقيس نفسه بغيره ويعلم أنه لا بدّ وأن تحمل جنازته ويدفن في قبره، ولعل اللّبن الذي يغطي به لحده قد ضرب وفرغ منه وهو لا يدري فتسويفه جهل محض.

وإذا عرفت أنّ سببه الجهل وحب الدنيا فعلاجه دفع سببه.

أما الجهل: فيدفع بالفكر الصافي من القلب الحاضر وبسماع الحكمة البالغة من القلوب الطاهرة.

وأما حب الدنيا: فالعلاج في إخراجه من القلب شديد وهو الداء العضال الذي أعيا الأوّلين والآخرين علاجه؛ ولا علاج له إلا الإيمان باليوم الآخر وبما فيه من عظيم العقاب وجزيل الثواب، ومهما حصل له اليقين بذلك ارتحل عن قلبه حب الدنيا، فإن حب الخطير هو الذي يمحو عن القلب حب الحقير. فإذا رأى حقارة الدنيا ونفاسة الآخرة استنكف أن يلتفت إلى الدنيا كلها وإن أعطي ملك الأرض من المشرق إلى المغرب، وكيف وليس عنده من الدنيا إلا قدر يسير مكدّر منغص، فكيف يفرح بها أو يترسخ في القلب حبها مع الإيمان بالآخرة؟ فنسأل الله تعالى أن يرينا الدنيا كما أراها الصالحين من عباده، ولا علاج في تقدير الموت في القلب مثل النظر إلى من مات من الأقران والأشكال وأنهم كيف جاءهم الموت في وقت لم يحتسبوا. أما من كان مستعدًّا فقد فاز فوزًا عظيمًا، وأما من كان مغرورًا بطول الأمل فقد خسر خسرانًا مبينًا. فلينظر الإنسان كل ساعة في أطرافه وأعضائه، وليتدبر أنها كيف تأكلها الديدان لا محالة، وكيف تتفتت عظامها، وليتفكر أنّ الدود يبدأ بحدقته اليمنى أوّلًا أو اليسرى؟ فما على بدنه شيء إلا وهو طعمة الدود وما له من نفسه إلا العلم والعمل الخالص لوجه الله تعالى وكذلك يتفكر فيما سنورده من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ومن الحشر والنشر وأهوال القيامة وقرع النداء يوم العرض الأكبر. فأمثال هذه الأفكار هي التي تجدّد ذكر الموت على قلبه وتدعوه إلى الاستعداد له.

بيان مراتب الناس في طول الأمل وقصره:

اعلم أنّ الناس في ذلك يتفاوتون؛ فمنهم من يأمل البقاء ويشتهي ذلك أبدًا قال الله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة:٩٦] ومنهم من يأمل البقاء إلى الهرم وهو أقصى العمر الذي شاهده ورآه وهو الذي يحب الدنيا حبًا شديدًا قال رسول الله ﷺ: «الشَّيْخُ شَابَ فِي حُبِّ طَلَبِ الدُّنْيَا وَإِنْ التَفَّتَ تَرْقُوَتَاهُ مِنَ الكِبْرِ إلاّ الَّذِينَ اتَّقوا وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» (١)، ومنهم من يأمل

(١) صحيح: حديث «الشيخ شاب في حب الدنيا وإن التفت ترقوتاه من الكبر إلا الذين اتقوا وقليل ما هم». لم أجده بهذا اللفظ وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «قلب الشيخ شاب على حب اثنتين طول الحياة وحب المال»، [البخاري: ٦٤٢٠، مسلم: ١٠٤٦].

إلى سنة فلا يشتغل بتدبير ما وراءها فلا يقدّر لنفسه وجودًا في عام قابل، ولكن هذا يستعدّ في الصيف للشتاء وفي الشتاء للصيف. فإذا جمع ما يكفيه لسنته اشتغل بالعبادة. ومنهم من يأمل مدّة الصيف أو الشتاء، فلا يدخر في الصيف ثياب الشتاء ولا في الشتاء ثياب الصيف، ومنهم من يرجع أمله إلى يوم وليلة، فلا يستعدّ إلا لنهاره وأما للغد فلا. قال عيسى عليه السلام: لا تهتموا برزق غد فإن يكن غد من آجالكم فستأتي فيه أرزاقكم مع آجالكم وإن لم يكن من آجالكم فلا تهتموا لآجال غيركم. ومنهم من لا يجاوز أمله ساعة كما قال نبينا ﷺ: «يا عَبْدَ اللَّهِ إذا أَصْبَحْتَ فلا تُحَدِّثْ نَفْسَكَ بِالمَسَاءِ، وَإذا أَمْسَيْتَ فَلاَ تَحدثْ نَفْسَكَ بِالصَّبَاحِ». ومنهم من لا يقدّر البقاء أيضًا ساعة كان رسول الله ﷺ يتيمم مع القدرة على الماء قبل مضي ساعة ويقول: «لَعَلِّي لا أَبْلُغُهُ»، ومنهم من يكون الموت نصب عينيه كأنه واقع به فهو ينتظره، وهذا الإنسان هو الذي يصلي صلاة مودع وفيه ورد ما نقل عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه لما سأله رسول الله ﷺ عن حقيقة إيمانه فقال: ما خطوت خطوة إلا ظننت أني لا أتبعها أخرى[1] وكما نقل عن الأسود وهو حبشي أنه كان يصلي ليلًا ويلتفت يمينًا وشمالًا فقال له قائل: ما هذا؟ قال: أنظر ملك الموت من أي جهة يأتيني.

فهذه مراتب الناس ولكل درجات عند الله وليس من أمله مقصور على شهر كمن أمله شهر ويوم، بل بينهما تفاوت في الدرجة عند الله تعالى، فـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝﴾ [الزلزلة: ٧] ثم يظهر أثر قصر الأمل في المبادرة إلى العمل، وكل إنسان يدعي أنه قصير الأمل وهو كاذب، وإنما يظهر ذلك بأعماله فإنه يعتني بأسباب ربما لا يحتاج إليها في سنة، فيدل ذلك على طول أمله. وإنما علامة التوفيق أن يكون الموت نصب العين لا يغفل عنه ساعة، فليستعد للموت الذي يرد عليه في الوقت، فإن عاش إلى المساء شكر الله تعالى على طاعته وفرح بأنه لم يضيع نهاره بل استوفى منه حظه وادخره لنفسه، ثم يستأنف مثله إلى الصباح؛ وهكذا إذا أصبح. ولا يتيسر هذا إلا لمن فرغ القلب عن الغد وما يكون فيه، فمثل هذا إذا مات سعد وغنم وإن عاش سر بحسن الاستعداد ولذة المناجاة؛ فالموت له سعادة والحياة له مزيد، فليكن الموت على بالك يا مسكين فإن السير حاث بك وأنت غافل عن نفسك، ولعلك قد قاربت المنزل وقطعت المسافة ولا تكون كذلك إلا بمبادرة العمل اغتنامًا لكل نفس أمهلت فيه.

بيان المبادرة الى العمل وحذر آفة التأخير:

اعلم أن من له أخوان غائبان وينتظر قدوم أحدهما في غد وينتظر قدوم الآخر بعد شهر أو

---

(١) حديث سؤاله لمعاذ عن حقيقة إيمانه فقال: ما خطوت خطوة إلا ظننت أني لا أتبعها أخرى». أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وهو ضعيف.

سنة فلا يستعد للذي يقدم إلى شهر أو سنة، وإنما يستعد للذي ينتظر قدومه غدًا. فالاستعداد نتيجة قرب الانتظار فمن انتظر مجيء الموت بعد سنة اشتغل قلبه بالمدة ونسي ما وراء المدة، ثم يصبح كل يوم وهو منتظر للسنة بكمالها لا ينقص منها اليوم الذي مضى، وذلك يمنعه من مبادرة العمل أبدًا يرى لنفسه متسعًا في تلك السنة فيؤخر العمل كما قال رسول الله ﷺ «ما يَنْتَظِرُ أَحَدُكُمْ مِنَ الدُّنْيَا إلاّ غِنًى مُطْغِيًا أَوْ فَقْرًا مُنْسِيًا أَوْ مَرَضًا مُفْسِدًا أَوْ هَرَمًا مُقَيِّدًا أَوْ مَوْتًا مُجْهِزًا أَوْ الدَّجَّال، فَالدَّجَّالُ شَرُّ غَائِبٍ يُنْتَظَرُ، أَوْ السَّاعَةَ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ» (١)، وقال ابن عباس: قال النبي ﷺ لرجل وهو يعظه: «اغْتَنِم خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ وغِنَاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ عَمَلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ» (٢) وقال ﷺ «نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهما كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَالفَرَاغُ» (٣). أي إنه لا يغتنمهما ثم يعرف قدرهما عند زوالهما، وقال ﷺ «مَنْ خَافَ أَدْلَجَ وَمَنْ أَدْلَجَ بَلَغَ المَنْزِلَ أَلا إنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ غَالِيَةٌ أَلا إنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ الجَنَّةُ» (٤)، وقال رسول الله ﷺ «جَاءَتِ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ وَجَاءَ المَوْتُ بِمَا فِيهِ» (٥)، وكان رسول الله ﷺ إذا أنس من أصحابه غفلة أو غرّة نادى فيهم بصوت رفيع: «أتتكم المنية راتبة لازمة إما بشقاوة وإما بسعادة» (٦) وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «أَنَا النَّذِيرُ، وَالمَوْتُ المُغِيرُ، وَالسَّاعَةُ المَوْعِدُ» (٧)، وقال ابن عمر: خرج رسول الله ﷺ والشمس على أطراف السعف فقال: «ما بَقِيَ مِنَ الدُّنْيَا إلاّ كَمَا بَقِيَ مِنْ يَوْمِنَا هذا فِي مِثْلِ ما مَضَى مِنْهُ» (٨) وقال ﷺ «مَثَلُ الدُّنْيَا

---

(١) ضعيف: حديث «ما ينتظر أحدكم من الدنيا إلا غِنَىً مُطْغِيًا، أو فَقْراً مُنْسِيًا». أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «هل ينتظرون إلا غناء... الحديث» وقال حسن ورواه ابن المبارك في الزهد ومن طريقه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل بلفظ المصنف وفيه من لم يسم، [الترمذي: ٢٣٠٦، وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي].

(٢) صحيح: حديث ابن عباس «اغتنم خمسا قبل خمس شبابك قبل هرمك». أخرجه ابن أبي الدنيا بإسناد حسن ورواه ابن المبارك في الزهد من رواية عمرو بن ميمون الأزدي مرسلا، [انظر صحيح الجامع: ١٠٧٧].

(٣) صحيح: حديث «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ». أخرجه البخاري من حديث ابن عباس وقد تقدم.

(٤) صحيح: حديث «من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل». أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة وقال حسن، [صححه الألباني في صحيح الترمذي: ٢٤٥٠].

(٥) حسن: حديث «جاءت الراجفة تتبعها الرادفة وجاء الموت بما فيه». أخرجه الترمذي وحسنه من حديث أبي بن كعب، [صححه الألباني في صحيح الترمذي: ٢٤٥٧].

(٦) ضعيف: حديث «كان رسول الله ﷺ إذا أنس من أصحابه غفلة أو غرة نادى فيهم بصوت رفيع أتتكم المنية راتبة لازمة إما بشقاوة وإما بسعادة». أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل من حديث زيد السليمي مرسلا، [انظر ضعيف الجامع: ٨٥].

(٧) حديث أبي هريرة «أنا النذير، والموت المغير، والساعة الموعد». أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل وأبو القاسم البغوي بإسناد فيه لين.

(٨) ضعيف: حديث ابن عمر: خرج رسول الله ﷺ والشمس على أطراف السعف فقال: «ما بقي من الدنيا إلا مثل ما بقى من يومنا هذا في مثل ما مضى منه». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه بإسناد حسن وللترمذي نحوه من

كَمَثَلِ ثَوْبٍ شُقَّ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ فَبَقِيَ مُتَعَلِّقًا بِخَيْطٍ فِي آخِرِهِ فَيُوشِكُ ذلِكَ الخَيْطُ أَنْ يَنْقَطِعَ» (١) وقال جابر: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب فذكر الساعة رفع صوته واحمرّت وجنتاه كأنه منذر جيش يقول: صَبَّحَتْكُمْ وَمَسَّيَتْكُمْ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ وقرن بين أصبعيه» (٢) وقال ابن مسعود رضي الله عنه: تلا رسول الله ﷺ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام:١٢٥] فقال: «إِنَّ النُّورَ إِذَا دَخَلَ الصَّدْرَ انْفَسَحَ» فقيل: يا رسول الله هل لذلك من علامة تعرف؟ قال: «نَعَمْ التَّجَافِي عَنْ دَارِ الغُرُورِ وَالإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الخُلُودِ وَالاسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُولِهِ» (٣) وقال السدي: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك:٢] أي أيكم أكثر للموت ذكرًا وأحسن له استعدادًا وأشد منه خوفًا وحذرًا. وقال حذيفة: ما من صباح ولا مساء إلا ومناد ينادي: أيها الناس الرحيل الرحيل. وتصديق ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ۝٣٥ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ۝٣٦ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ۝٣٧﴾ [المدثر:٣٥-٣٧] في الموت.

وقال سحيم مولى بني تميم جلست إلى عامر بن عبد الله وهو يصلي فأوجز في صلاته ثم أقبل عليّ فقال: أرحني بحاجتك فإني أبادر، قلت: وما تبادر؟ قال: ملك الموت رحمك الله، قال: فقمت عنه وقام إلى صلاته. ومر داود الطائي فسأله رجل عن حديث فقال: دعني إنما أبادر خروج نفسي قال عمر رضي الله عنه: التؤدة في كل شيء خير إلا في أعمال الخير للآخرة. وقال المنذر: سمعت مالك بن دينار يقول لنفسه: ويحك بادري قبل أن يأتيك الأمر؛ ويحك بادري قبل أن يأتيك الأمر حتى كرر ذلك ستين مرة أسمعه ولا يراني. وكان الحسن يقول في موعظته: المبادرة المبادرة فإنما هي الأنفاس لو حبست انقطعت عنكم أعمالكم التي تتقربون بها إلى الله عز وجل، رحم الله امرأ نظر إلى نفسه وبكى على عدد ذنوبه ثم قرأ هذه الآية: ﴿إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ [مريم:٨٤] يعني الأنفاس، آخر العدد خروج نفسك، آخر العدد فراق أهلك، آخر العدد دخولك في قبرك واجتهد أبو موسى الأشعري قبل موته اجتهادًا شديدًا، فقيل له: لو أمسكت أو رفقت بنفسك بعض الرفق؟ فقال: إن الخيل إذا أرسلت فقاربت رأس مجراها أخرجت جميع ما عندها والذي بقي من أجلي أقل من ذلك قال: فلم يزل على ذلك حتى مات. وكان يقول لامرأته: شدي رحلك فليس على جهنم معبر. وقال بعض الخلفاء على

حديث أبي سعيد وحسنه، [انظر ضعيف الترغيب: ١٦٤١].

(١) ضعيف: حديث «مثل الدنيا كمثل ثوب شق من أوله إلى آخره فبقي متعلقا بخيط في آخره فيوشك ذلك الخيط أن ينقطع». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من حديث أنس ولا يصح، [انظر ضعيف الجامع: ٥٢٥١].

(٢) صحيح: حديث جابر: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب فذكر الساعة رفع صوته واحمرت وجنتاه». أخرجه مسلم وابن أبي الدنيا في قصر الأمل واللفظ له، [مسلم: ٨٦٧].

(٣) حديث ابن مسعود: تلا رسول الله ﷺ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[الأنعام: ١٢٥] فقال «إن النور إذا دخل الصدر انفسح». أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل والحاكم في المستدرك وقد تقدم.

منبره: عباد الله اتقوا الله ما استطعتم وكونوا قومًا صيح بهم فانتبهوا واعلموا أن الدنيا ليست لهم بدار فاستبدلوا، واستعدّوا للموت فقد أظلكم وترحلوا فقد جدّ بكم، وإن غاية تنقصها اللحظة وتهدمها الساعة لجديرة بقصر المدة، وإن غائبًا يجدّ به الجديدان الليل والنهار لحري بسرعة الأوبة، وإن قادمًا يحل بالفوز أو الشقوة لمستحق لأفضل العدّة، فالتقى عند ربه من ناصح نفسه وقدّم توبته وغلب شهوته فإن أجله مستور عنه وأمله خادع له، والشيطان موكل به يمينه التوبة ليسوّفها ويزين إليه المعصية ليرتكبها حتى تهجم منيته عليه أغفل ما يكون عنها، وإنه ما بين أحدكم وبين الجنة أو النار إلا الموت أن ينزل به فيا لها حسرة على ذي غفلة أو يكون عمره عليه حجة وأن ترديه أيامه إلى شقوة، جعلنا الله وإياكم ممن لا تبطره نعمة ولا تقصر به عن طاعة الله معصية ولا يحل به بعد الموت حسرة إنه سميع الدعاء وإنه بيده الخير دائمًا فعّال لما يشاء.

وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحديد:١٤] قال بالشهوات واللذات ﴿وَتَرَبَّصْتُمْ﴾ قال بالتوبة ﴿وَارْتَبْتُمْ﴾ قال: شككتم ﴿حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ﴾ قال: الموت. ﴿وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ [الحديد:١٤] قال: الشيطان: وقال الحسن: تصبروا وتشددوا فإنما هي أيام قلائل وإنما أنتم ركب وقوف يوشك أن يدعى الرجل منكم فيجيب ولا يلتفت فانتقلوا بصالح ما بحضرتكم. وقال ابن مسعود: ما منكم من أحد أصبح إلا وهو ضيف وماله عارية والضيف مرتحل والعارية مؤداة.

وقال أبو عبيدة الباجي: دخلنا على الحسن في مرضه الذي مات فيه فقال مرحبًا بكم وأهلًا حياكم الله بالسلام وأحلنا وإياكم دار المقام، هذه علانية حسنة إن صبرتم وصدقتم واتقيتم، فلا يكن حظكم من هذا الخبر رحمكم الله أن تسمعوه بهذه الأذن وتخرجوه من هذه الأذن، فإن من رأى محمدًا ﷺ فقد رآه غاديًا ورائحًا لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة ولكن رفع له علم فشمر إليه الوحا الوحا النجا النجا علام تعرجون، أتيتم ورب الكعبة كأنكم والأمر معًا، رحم الله عبدًا جعل العيش عيشًا واحدًا فأكل كسرة ولبس خلقًا ولزق بالأرض واجتهد في العبادة وبكى على الخطيئة وهرب من العقوبة وابتغى الرحمة حتى يأتيه أجله وهو على ذلك (١). وقال عاصم الأحول: قال لي فضيل الرقاشي وأنا سائله يا هذا لا يشغلنك كثرة الناس عن نفسك فإن الأمر يخلص إليك دونهم ولا تقل أذهب هاهنا وهاهنا فينقطع عنك النهار في لا شيء، فإن الأمر محفوظ عليك ولم تر شيئًا قط أحسن طلبًا ولا أسرع إدراكًا من حسنة حديثة لذنب قديم.

---

(١) حديث أبي عبيدة الباجي: دخلنا على الحسن في مرضه الذي مات فيه فقال: مرحبا بكم. أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل وابن حبان في الثقات وأبو نعيم في الحلية من هذا الوجه.

الباب الثالث في سكرات الموت وشدته وما يستحب من الأحوال عنده

اعلم أنه لو لم يكن بين يدي العبد المسكين كرب ولا هول ولا عذاب سوى سكرات الموت بمجردها، لكان جديرًا بأن يتنغص عليه عيشه ويتكدر عليه سروره ويفارقه سهوه وغفلته، وحقيقًا بأن يطول فيه فكره ويعظم له استعداده، لا سيما وهو في كل نفس بصدده كما قال بعض الحكماء: كرب بيد سواك لا تدري متى يغشاك. وقال لقمان لابنه: يا بني أمر لا تدري متى يلقاك استعد له قبل أن يفجأك. والعجب أن الإنسان لو كان في أعظم اللذات وأطيب مجالس اللهو فانتظر أن يدخل عليه جندي فيضربه خمس خشبات لتكدرت عليه لذته وفسد عليه عيشه، وهو في كل نفس بصدد أن يدخل عليه ملك الموت بسكرات النزع وهو عنه غافل، فما لهذا سبب إلا الجهل والغرور. واعلم أن شدة الألم في سكرات الموت لا يعرفها بالحقيقة إلا من ذاقها، ومن لم يذقها فإنما يعرفها إما بالقياس إلى الآلام التي أدركها وإما بالاستدلال بأحوال الناس في النزع على شدة ما هم فيه. فأما القياس الذي يشهد له: فهو أن كلّ عضو لا روح فيه فلا يحس بالألم، فإذا كان فيه الروح فالمدرك للألم هو الروح، فمهما أصاب العضو جرح أو حريق سرى الأثر إلى الروح فبقدر ما يسري إلى الروح يتألم، والمؤلم يتفرق على اللحم والدم وسائر الأجزاء، فلا يصيب الروح إلا بعض الألم، فإن كان في الآلام ما يباشر نفس الروح ولا يلاقي غيره فما أعظم ذلك الألم وما أشده!

والنزع عبارة عن مؤلم نزل بنفس الروح فاستغرق جميع أجزائه، حتى لم يبق جزء من أجزاء الروح المنتشر في أعماق البدن إلا وقد حل به الألم، فلو أصابته شوكة فالألم الذي يجده إنما يجري في جزء من الروح يلاقي ذلك الموضع الذي أصابته الشوكة، وإنما يعظم أثر الاحتراق لأن أجزاء النار تغوص في سائر أجزاء البدن، فلا يبقى جزء من العضو المحترق ظاهرًا وباطنًا إلا وتصيبه النار فتحسه الأجزاء الروحانية المنتشرة في سائر أجزاء اللحم.

وأما الجراحة: فإنما تصيب الموضع الذي مسه الحديد فقط، فكان لذلك ألم الجرح دون ألم النار، فألم النزع يهجم على نفس الروح ويستغرق جميع أجزائه فإنه المنزوع المجذوب من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ومن أصل كل شعرة وبشرة من الفرق إلى القدم، فلا تسأل عن كربه وألمه، حتى قالوا: إن الموت لأشد من ضرب بالسيف ونشر بالمناشير وقرض بالمقاريض لأن قطع البدن بالسيف إنما يؤلم لتعلقه بالروح فكيف إذا كان المتناول المباشر نفس الروح؟

وإنما يستغيث المضروب ويصيح لبقاء قوته في قلبه وفي لسانه، وإنما انقطع صوت الميت وصياحه من شدة ألمه لأن الكرب قد بالغ فيه وتصاعد على قلبه، وبلغ كل موضع منه فهدّ كل قوّة وضعّف كل جارحة فلم يترك له قوّة الاستغاثة.

أما العقل: فقد غشيه وشوّشه، وأما اللسان فقد أبكمه، وأما الأطراف فقد ضعفها. ويود لو قدر على الاستراحة بالأنين والصياح والاستغاثة ولكنه لا يقدر على ذلك، فإن بقيت فيه قوّة سمعت له عند نزع الروح وجذبها خوارًا وغرغرة من حلقه وصدره، وقد تغير لونه واربدّ حتى كأنه ظهر منه التراب الذي هو أصل فطرته، وقد جذب منه كل عرق على حياله، فالألم منتشر في داخله وخارجه، حتى ترتفع الحدقتان إلى أعالي أجفانه، وتتقلص الشفتان، ويتقلص اللسان إلى أصله، وترتفع الأنثيان إلى أعالي موضعهما، وتخضر أنامله.

فلا تسل عن بدن يجذب منه كل عرق من عروقه ولو كان المجذوب عرقًا واحدًا لكان ألمه عظيمًا فكيف والمجذوب نفس الروح المتألم؟ لا من عرق واحد بل من جميع العروق. ثم يموت كل عضو من أعضائه تدريجًا فتبرد أوّلًا قدماه ثم ساقاه ثم فخذاه، ولكل عضو سكرة بعد سكرة وكربة بعد كربة حتى يبلغ بها إلى الحلقوم، فعند ذلك ينقطع نظره عن الدنيا وأهلها ويغلق دونه باب التوبة وتحيط به الحسرة والندامة، وقال رسول الله ﷺ: «تُقْبَلُ تَوْبَةُ العَبْدِ مَا لَمْ يُغَرْغِرْ»(١). وقال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ﴾[النساء:١٨] قال: إذا عاين الرسل فعند ذلك تبدو له صفحة وجه ملك الموت فلا تسأل عن طعم مرارة الموت وكربه عند ترادف سكراته ولذلك كان رسول الله ﷺ يقول: «اللَّهُمَّ هَوِّنْ عَلَى مُحَمَّدٍ سَكَراتِ المَوْتِ»(٢) والناس إنما لا يستعيذون منه ولا يستعظمونه لجهلهم به فإن الأشياء قبل وقوعها إنما تدرك بنور النبوّة والولاية، ولذلك عظم خوف الأنبياء عليهم السلام والأولياء من الموت حتى قال عيسى عليه السلام: يا معشر الحواريين ادعوا الله تعالى أن يهوّن عليّ هذه السكرة ـ يعني الموت ـ فقد خفت الموت مخافة أوقفني خوفي من الموت على الموت.

وروي أن نفرًا من بني إسرائيل مروا بمقبرة فقال بعضهم لبعض: لو دعوتم الله تعالى أن يخرج لكم من هذه المقبرة ميتًا تسألونه؟ فدعوا الله تعالى فإذا هم برجل قد قام وبين عينيه أثر السجود قد خرج من قبر من القبور فقال: يا قوم ما أردتم مني لقد ذقت الموت منذ خمسين سنة ما سكنت مرارة الموت من قلبي. وقالت عائشة رضي الله عنها: لا أغبط أحد يهوّن عليه الموت بعد الذي رأيت من شدة موت رسول الله ﷺ. وروي أنه عليه السلام كان يقول: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَأْخُذُ الرُّوحَ مِنْ بَيْنِ العَصَبِ وَالقَصَبِ وَالأَنَامِلِ. اللَّهُمَّ فَأَعِنِّي عَلَى المَوْتِ وَهَوِّنْهُ عَلَيَّ»(٣). وعن الحسن: أن رسول الله ﷺ ذكر الموت وغصته وألمه فقال: «هُوَ قَدْرَ ثَلاثِمِائَةِ

---

(١) حسن: حديث «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر». أخرجه الترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث ابن عمر، [الترمذي: ٣٥٣٧، وانظر صحيح الجامع: ١٩٠٣].

(٢) حديث كان يقول «اللهم هون على محمد سكرات الموت». تقدم.

(٣) حديث كان يقول «اللهم إنك تأخذ الروح من بين العصب والقصب والأنامل. اللهم فأعني على الموت

ضَرْبَةٍ بِالسَّيْفِ» (١)، وسئل ﷺ عن الموت وشدّته فقال: «إِنَّ أَهْوَنَ المَوْتِ بِمَنْزِلَةِ حَسَكَةٍ فِي صُوفٍ فَهَلْ تَخْرُجُ الحَسَكَةُ مِنَ الصُّوفِ إلا وَمَعَها صُوفٌ» (٢)، ودخل ﷺ على مريض ثم قال: «إِنِّي أَعْلَمُ ما يَلْقَى، ما مِنْهُ عِرْقٌ إلاَّ وَيَأْلَمُ لِلْمَوْتِ عَلَى حِدَتِهِ» (٣)، وكان علي كرّم الله وجهه يحض على القتال ويقول: إن لم تقتلوا تموتوا والذي نفسي بيده لألف ضربة بالسيف أهون عليَّ من موت على فراش. وقال الأوزاعي: بلغنا أنّ الميت يجد ألم الموت ما لم يبعث من قبره. وقال شدّاد بن أوس: الموت أفظع هول في الدنيا والآخرة على المؤمن، وهو أشدّ من نشر بالمناشير وقرض بالمقاريض وغلي في القدور، ولو أنّ الميت نشر فأخبر أهل الدنيا بالموت ما انتفعوا بعيش ولا لذوا بنوم. وعن زيد بن أسلم عن أبيه قال: إذا بقي على المؤمن من درجاته شيء لم يبلغها بعمله شدد عليه الموت ليبلغ بسكرات الموت وكربه درجته في الجنة، وإذا كان للكافر معروف لم يجز به هوّن عليه في الموت ليستكمل ثواب معروفه فيصير إلى النار. وعن بعضهم: أنه كان يسأل كثيرًا من المرضى كيف تجدون الموت؟ فلما مرض قيل له: فأنت كيف تجده؟ فقال: كأن السموات مطبقة على الأرض وكأنّ نفسي يخرج من ثقب إبرة.

وقال ﷺ: «موت الفجأة راحة للمؤمن وأسف على الفاجر» (٤)، وروي عن مكحول عن النبي ﷺ أنه قال: «لَوْ أَنَّ شَعْرَةً مِنْ شَعْرِ المَيِّتِ وُضِعَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمـوَاتِ وَالأَرْضِ لَمَاتُوا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى لأَنَّ فِي كُلِّ شَعْرَةٍ المَوْتَ وَلا يَقَعُ المَوْتُ بِشَيْءٍ إلاَّ مَاتَ» (٥)، ويروى: «لَوْ أَنَّ

وهونه علي». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث صعمة بن غيلان الجعفي وهو معضل سقط منه الصحابي والتابعي.

(١) حديث الحسن: أن رسول الله ﷺ ذكر الموت وغصته وألمه فقال: «هو قدر ثلاثمائة ضربة بالسيف». أخرجه ابن أبي الدنيا هكذا مرسلا ورجاله ثقات.

(٢) ضعيف: حديث سئل ﷺ عن الموت وشدته فقال: «إن أهون الموت بمنزلة حسكة في صوف فهل تخرج الحسكة من الصوف إلا ومعها صوف». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من رواية شهر بن حوشب مرسلا، [انظر ضعيف الجامع: ١٨٤٢].

(٣) حديث: دخل ﷺ على مريض فقال: «إني أعلم ما يلقى ما منه عرق إلا ويألم للموت على حدته». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من حديث سلمان بسند ضعيف ورواه في المرض والكفارات من رواية عبيد بن عمير مرسلا مع اختلاف ورجاله ثقات.

(٤) صحيح: حديث «موت الفجأة راحة للمؤمن وأسف على الفاجر». أخرجه أحمد من حديث عائشة بإسناد صحيح قال «وأخذة أسف» ولأبي داود من حديث خالد السلمي «موت الفجأة أخذة أسف»، [أحمد: ١٥٠٧٠، وانظر صحيح الجامع: ٦٦٣١].

(٥) حديث مكحول «لو أن شعرة من شعر الميت وضعت على أهل السموات والأرض لماتوا بإذن الله تعالى». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت من رواية أبي ميسرة رفعه وفيه «لو أن ألم شعرة» وزاد «وإن في يوم القيامة لتسعين هولا أدناها هولا يضاعف على الموت سبعين ألف ضعف» وأبو ميسرة هو عمرو بن شرحبيل والحديث مرسل حسن الإسناد.

قَطْرَةً مِنْ أَلَمِ المَوْتِ وُضِعَتْ عَلَى جِبَالِ الدُّنْيَا كُلِّهَا لَذَابَتْ» (١)، وروي أنّ إبراهيم عليه السلام لما مات قال الله تعالى له: كيف وجدت الموت يا خليلي؟ قال: كسفود جعل في صوف رطب ثم جذب. فقال: أما إنا قد هوّنا عليك. وروي عن موسى عليه السلام أنه لما صارت روحه إلى الله تعالى قال له ربه: يا موسى كيف وجدت الموت؟ قال: وجدت نفسي كالعصفور حين يقلى على المقلى لا يموت فيستريح ولا ينجو فيطير، وروي عنه أنه قال: وجدت نفسي كشاة حية تسلخ بيد القصاب. وروي عن النبي ﷺ أنه كان عنده قدح من ماء عند الموت فجعل يدخل يده في الماء ثم يمسح بها وجهه ويقول: «اللَّهُمَّ هَوِّنْ عَلَيَّ سَكَرَاتِ المَوْتِ» (٢)، وفاطمة رضي الله عنها تقول: واكرباه لكربك يا أبتاه وهو يقول: «لا كَرْبَ عَلَى أَبِيكَ بَعْدَ اليَوْمِ» (٣). وقال عمر رضي الله عنه لكعب الأحبار: يا كعب حدثنا عن الموت؟ فقال: نعم يا أمير المؤمنين إنّ الموت كغصن كثير الشوك أدخل في جوف رجل وأخذت كل شوكة بعرق، ثم جذبه رجل شديد الجذب فأخذ ما أخذ وأبقى ما أبقى. وقال النبي ﷺ: «إِنَّ العَبْدَ لَيُعَالِجُ كُرَبَ المَوْتِ وَسَكَرَاتِ المَوْتِ وَإِنَّ مَفَاصِلَهُ لَيُسَلِّمُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ تَقُولُ: عَلَيْكَ السَّلامُ تُفَارِقُنِي وَأُفَارِقُكَ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ» (٤).

فهذه سكرات الموت على أولياء الله وأحبابه. فما حالنا ونحن المنهمكون في المعاصي وتتوالى علينا مع سكرات الموت بقية الدواهي فإن دواهي الموت ثلاث:

(الأولى): شدة النزع كما ذكرناه.

(الداهية الثانية): مشاهدة صورة ملك الموت ودخول الروع والخوف منه على القلب؛ فلو رأى صورته التي يقبض عليها روح العبد المذنب أعظم الرجال قوّة لم يطق رؤيته. فقد روي عن إبراهيم الخليل عليه السلام أنه قال لملك الموت: هل تستطيع أن تريني صورتك التي تقبض عليها روح الفاجر؟ قال: لا تطيق ذلك، قال: بلى، قال: فأعرض عني فأعرض عنه. ثم التفت فإذا هو برجل أسود قاتم الشعر، منتن الريح، أسود الثياب، يخرج من فيه ومناخيره لهيب النار والدخان؛ فغشي على إبراهيم عليه السلام ثم أفاق وقد عاد الموت إلى صورته الأولى

---

(١) حديث «لو أن قطرة من الموت وضعت على جبال الدنيا كلها لذابت». لم أجد له أصلا ولعل المصنف لم يورده حديثا فإنه قال: ويروى.

(٢) صحيح: حديث: إنه كان عنده قدح من ماء عند الموت، فجعل يدخل يده في الماء ثم يمسح بها وجهه ويقول «اللهم هون علي سكرات الموت». متفق عليه من حديث عائشة، [البخاري: ٦٥١٠].

(٣) صحيح: حديث: إن فاطمة قالت واكرباه لكربك يا أبتاه! وهو يقول: «لا كرب على أبيك بعد اليوم». أخرجه البخاري من حديث أنس بلفظ: واكرب أبتاه، وفي رواية لابن خزيمة: واكرباه، [البخاري: ٤٤٦٢].

(٤) حديث «إن العبد ليعالج كرب الموت وسكرات الموت وإن مفاصله ليسلم بعضها على بعض تقول: عليك السلام تفارقني وأفارقك إلى يوم القيامة». رويناه في الأربعين لأبي هدبة إبراهيم بن هدبة عن أنس وأبو هدبة هالك.

فقال: يا ملك الموت لو لم يلق الفاجر عند الموت إلا صورة وجهك لكان حسبه. وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ: «أَنْ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلامُ كانَ رَجُلًا غَيُورًا وَكانَ إذا خَرَجَ أَغْلَقَ الأَبْوَابَ، فَأَغْلَقَ ذاتَ يَوْمٍ وَخَرَجَ فَأَشْرَفَتِ امْرَأَتُهُ فإذا هِيَ بِرَجُلٍ فِي الدَّارِ فَقَالَتْ: مَنْ أَدْخَلَ هذا الرَّجُلَ لَئِنْ جَاءَ دَاوُدُ لَيَلْقَيَنَّ مِنْهُ عَنَاءً؟ فَجَاءَ دَاوُدُ فَرَآهُ فَقَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنا الَّذِي لا أَهَابُ المُلُوكَ وَلاَ يَمْنَعُ مِنِّي الحِجَابُ، فَقَالَ: فَأَنْتَ وَاللَّهِ إِذَنْ مَلَكُ المَوْتِ وَزَمَلَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلامُ مَكَانَهُ»(١).

وروي أنّ عيسى عليه السلام مرّ بجمجمة فضربها برجله فقال: تكلمي بإذن الله فقالت: يا روح الله أنا ملك زمان كذا وكذا وبينا أنا جالس في ملكي على تاجي وحولي جنودي وحشمي على سرير ملكي، إذ بدا لي ملك الموت فزال مني كل عضو على حياله، ثم خرجت نفسي إليه، فيا ليت ما كان من تلك الجموع كان فرقة ويا ليت ما كان من ذلك الأنس كان وحشة فهذه داهية يلقاها العصاة ويكفاها المطيعون، فقد حكى الأنبياء مجرّد سكرة النزع دون الروعة التي يدركها من يشاهد صورة ملك الموت كذلك، ولو رآها في منامه ليلة لتنغص عليه بقية عمره فكيف برؤيته في مثل تلك الحال؟.

وأما المطيع فإنه يراه في أحسن صورة وأجملها، فقد روى عكرمة عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام كان رجلًا غيورًا وكان له بيت يتعبد فيه، فإذا خرج أغلقه، فرجع ذات يوم فإذا برجل في جوف البيت فقال: من أدخلك داري؟ فقال: أدخلنيها ربها فقال: أنا ربها، فقال: أدخلنيها من هو أملك بها مني ومنك، فقال: من أنت من الملائكة؟ قال: أنا ملك الموت، قال: هل تستطيع أن تريني الصورة التي تقبض فيها روح المؤمن؟ قال: نعم، فأعرض عني، فأعرض ثم التفت فإذا هو بشاب فذكر من حسن وجهه وحسن ثيابه وطيب ريحه، فقال: يا ملك الموت، لو لم يلق المؤمن عند الموت إلا صورتك كان حسبه.

ومنها مشاهدة الملكين الحافظين. قال وهيب: بلغنا أنه ما من ميت يموت حتى يتراءى له ملكاه الكاتبان عمله، فإن كان مطيعًا قالا له: جزاك الله عنا خيرًا فرب مجلس صدق أجلستنا وعمل صالح أحضرتنا، وإن كان فاجرًا قالا له: لا جزاك الله عنا خيرًا فرب مجلس سوء أجلستنا وعمل غير صالح أحضرتنا وكلام قبيح أسمعتنا فلا جزاك الله عنا خيرًا. فذلك شخوص بصر الميت إليهما ولا يرجع إلى الدنيا أبدًا.

(الداهية الثالثة): مشاهدة العصاة مواضعهم من النار وخوفهم قبل المشاهدة؛ فإنهم في حال السكرات قد تخاذلت قواهم واستسلمت للخروج أرواحهم، ولن تخرج أرواحهم ما لم

---

(١) حديث أبي هريرة «أن داود عليه السلام كان رجلا غيورا». أخرجه أحمد بإسناد جيد نحوه وابن أبي الدنيا في كتاب الموت بلفظه، [أحمد: ٩١٤٨].

يسمعوا نغمة ملك الموت بأحد البشريين: إما أبشر يا عدوّ الله بالنار، أو أبشر يا ولي الله بالجنة. ومن هذا كان خوف أرباب الألباب، وقد قال النبيﷺ: «لَنْ يَخْرُجَ أَحَدُكُمْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَعْلَمُ أَيْنَ مَصِيرُهُ وَحَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الجَنَّةِ أَو النَّارِ»(١)، وقالﷺ: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ» فقالوا: كلنا نكره الموت قال: «لَيْسَ ذَاكَ بِذَاكَ إِنَّ المُؤْمِنَ إذا فُرِجَ لَهُ عَمَّا هُوَ قَادِمٌ عَلَيْهِ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ وَأَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ»(٢). وروي أن حذيفة بن اليمان قال لابن مسعود ـ وهو لما به من آخر الليل: قم فانظر أي ساعة هي؟ فقام ابن مسعود ثم جاءه فقال: قد طلعت الحمراء فقال حذيفة: أعوذ بالله من صباح إلى النار. ودخل مروان على أبي هريرة، فقال مروان: اللهم خفف عنه، فقال أبو هريرة: اللهم اشدد ثم بكى أبو هريرة وقال: والله ما أبكي حزنًا على الدنيا ولا جزعًا من فراقكم ولكن أنتظر إحدى البشريين من ربي بجنة أم بنار.

وروي في الحديث عن النبيﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ إذا رَضِيَ عَنْ عَبْدٍ قَالَ: يا مَلَكَ المَوْتُ اذْهَبْ إِلَى فُلانٍ فَأْتِنِي بِرُوحِهِ لأُرِيحَهُ، حَسْبِي مِنْ عَمَلِهِ قَدْ بَلَوْتُهُ فَوَجَدْتُهُ حَيْثُ أُحِبُّ فَيَنْزِلُ مَلَكُ المَوْتِ وَمَعَهُ خَمْسُمِائَةٍ مِنَ المَلائِكَةِ وَمَعَهُمْ قُضْبانُ الرَّيْحَانِ وَأُصُولُ الزَّعْفَرَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يُبَشِّرُهُ بِبِشَارَةٍ سِوَى بِشَارَةِ صَاحِبِهِ، وَتَقُومُ المَلائِكَةُ صَفَّيْنِ لِخُرُوجِ رُوحِهِ، مَعَهُمْ الرَّيْحَانُ، فإذا نَظَرَ إِلَيْهِمْ إبليس وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ ثُمَّ صَرَخَ. قَالَ: فَيَقُول لَهُ جُنُودُهُ: ما لَكَ يا سَيِّدَنا فيقولُ: أَمَا تَرَوْنَ مَا أُعْطِيَ هذا العَبْدُ مِنَ الكَرَامَةِ أَيْنَ كُنْتُمْ مِنْ هذا؟ قالوا: قَدْ جَهِدْنا بِهِ فَكَانَ مَعْصُومًا»(٣). وقال الحسن: لا راحة للمؤمن إلا في لقاء الله، ومن كانت راحته في لقاء الله تعالى فيوم الموت يوم سروره وفرحه وأمنه وعزه وشرفه. وقيل لجابر ابن زيد ـ عند الموت ـ: ما تشتهي؟ قال: نظرة إلى الحسن، فلما دخل عليه الحسن قيل له: هذا الحسن فرفع طرفه إليه ثم قال: يا إخواناه الساعة والله أفارقكم إلى النار أو إلى الجنة. وقال محمد بن واسع – عند

---

(١) صحيح: حديث «لن يخرج أحدكم من الدنيا حتى يعلم أين مصيره وحتى يرى مقعده من الجنة أو النار». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت من رواية رجل لم يسم عن علي موقوفا «لا تخرج نفس ابن آدم من الدنيا حتى يعلم أين مصيره إلى الجنة أم إلى النار» وفي رواية «حرام عل نفس أن تخرج من الدنيا حتى تعلم من أهل الجنة هي أم من أهل النار» وفي الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت ما يشهد لذلك «إن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته وإن الكافر إذا حضر بشر بعذاب الله وعقوبته... الحديث»، [البخاري: ٦٥٠٧، مسلم: ٢٦٨٣].

(٢) حديث «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه». متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت، [البخاري: ٦٥٠٧، مسلم: ٢٦٨٣].

(٣) حديث «إن الله إذا رضي عن عبد قال: يا ملك الموت اذهب إلى فلان فأتني بروحه لأريحه». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث تميم الداري بإسناد ضعيف بزيادة كثيرة ولم يصرح في أول الحديث برفعه وفي آخره ما دل على أنه مرفوع وللنسائي من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح «إذا حضر الميت أتته ملائكة الرحمة بحريرة بيضاء، فيقولون: اخرجي راضية عنك إلى روح الله وريحان ورب راض غير غضبان... الحديث»، [النسائي: ١٨٣٣، وانظر صحيح الجامع: ٤٩٠].

الموت- : يا إخواناه عليكم السلام إلى النار أو يعفو الله. وتمنى بعضهم أن يبقى في النزع أبدًا ولا يبعث لثواب ولا عقاب. فخوف سوء الخاتمة قطع قلوب العارفين وهو من الدواهي العظيمة عند الموت. وقد ذكرنا معنى سوء الخاتمة وشدة خوف العارفين منه في كتاب الخوف والرجاء وهو لائق بهذا الموضع. ولكننا لا نطول بذكره وإعادته.

بيان ما يستحب من أحوال المحتضر عند الموت:

اعلم أن المحبوب عند الموت من صورة المحتضر هو الهدوء والسكون ومن لسانه أن يكون ناطقًا بالشهادة، ومن قلبه أن يكون حسن الظن بالله تعالى.

(أما الصورة) : فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ارْقُبُوا المَيْتَ عِنْدَ ثَلاثٍ: إذا رَشَحَ جَبِينُهُ وَدَمَعَتْ عَيْنَاهُ وَيَبِسَتْ شَفَتَاهُ فَهِيَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ قَدْ نَزَلَتْ بِهِ، وَإذا غَطَّ غَطِيطَ المَخْنُوقِ وَاحْمَرَّ لَوْنُهُ وَارْبَدَّتْ شَفَتَاهُ فَهُوَ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ قَدْ نَزَلَ بِهِ» (١).

(وأما انطلاق لسانه بكلمة الشهادة) : فهي علامة الخير. قال أبو سعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ: «لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ: لا إلهَ إلا اللَّهُ» (٢) وفي رواية حذيفة «فَإِنَّهَا تَهْدِمُ ما قَبْلَها مِنَ الخَطَايَا» (٣) وقال عثمان: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَن لا إلهَ إلاّ اللَّهُ دَخَلَ الجَنَّةَ» (٤)، وقال عبيد الله: «وَهُوَ يَشْهَدُ» وقال عثمان: إذا احتضر الميت فلقنوه: «لا إله إلا الله» فإنه ما من عبد يختم له بها عند موته إلا كانت زاده إلى الجنة. وقال عمر رضي الله عنه: احضروا موتاكم وذكروهم فإنهم يرون ما لا ترون ولقنوهم: لا إله إلا الله. وقال أبو هريرة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «حَضَر مَلَكُ المَوْتِ رَجُلًا يَمُوتُ فَنَظَرَ فِي قَلْبِهِ فَلَمْ يَجِدْ فِيهِ شَيْئًا، فَفَكَّ لَحْيَيْهِ فَوَجَدَ طَرَفَ لِسَانِهِ لاصِقًا بِحَنَكِهِ يقولُ: لا إلهَ إلاّ اللَّهُ، فَغُفِرَ لَهُ بِكَلِمَةِ الإخْلاصِ» (٥).

وينبغي للملقن أن لا يلح في التلقين ولكن يتلطف، فربما لا ينطق لسان المريض فيشق عليه ذلك ويؤدي إلى استثقاله التلقين وكراهيته لكلمة ويخشى أن يكون ذلك سبب سوء الخاتمة.

وإنما معنى هذه الكلمة أن يموت الرجل وليس في قلبه شيء غير الله، فإذا لم يبق له مطلوب سوى الواحد الحق كان قدومه بالموت على محبوبه غاية النعيم في حقه. وإن كان القلب مشغوفًا بالدنيا ملتفتًا إليها متأسفًا على لذاتها وكانت الكلمة على رأس اللسان ولم

---

(١) حديث «ارقبوا الميت عند ثلاث». أخرجه الترمذي الحكيم في نوادر الأصول من حديث سلمان، ولا يصح

(٢) حديث «لقنوا موتاكم: لا إله إلا الله». تقدم.

(٣) حديث حذيفة: فإنها تهدم ما قبلها من الخطايا. تقدم.

(٤) حديث: من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة. تقدم.

(٥) منكر : حديث أبي هريرة: حضر ملك الموت رجلا يموت فنظر في قلبه فلم يجد فيه شيئا [انظر الضعيفة: ٢٥٩٠]. أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب المحتضرين والطبراني والبيهقي في الشعب وإسناده جيد إلا أن في رواية البيهقي رجلا لم يسم وسمي في رواية الطبراني إسحاق بن يحيى بن طلحة وهو ضعيف.

ينطبق القلب على تحقيقها، وقع الأمر في خطر المشيئة، فإن مجرد حركة اللسان قليل الجدوى إلا أن يتفضل الله تعالى بالقبول.

(وأما حسن الظنّ): فهو مستحب في هذا الوقت وقد ذكرنا ذلك في كتاب الرجاء وقد وردت الأخبار بفضل حسن الظنّ بالله. دخل واثلة بن الأسقع على مريض فقال: أخبرني كيف ظنك بالله؟ قال: أغرقتني ذنوب لي وأشرفت علي هلكة ولكني أرجو رحمة ربي فكبر واثلة وكبر أهل البيت بتكبيره وقال: الله أكبر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي فَلْيَظُنَّ بي ما شَاءَ» (١) ودخل النبي ﷺ على شاب وهو يموت فقال: «كيف تجدك» قال: أرجو الله وأخاف ذنوبي، فقال النبي ﷺ: «ما اجْتَمَعَا فِي قَلْبِ عَبْدٍ فِي مِثْلِ هذا المَوْطِنِ إلاّ أَعْطَاهُ اللَّهُ الَّذِي يَرْجُو وَآمَنَهُ مِنَ الَّذِي يَخَافُ» (٢).

وقال ثابت البناني: كان شاب به حدّة وكان له أم تعظه كثيرًا وتقول له: يا بني إن لك يومًا فاذكر يومك، فلما نزل به أمر الله تعالى أكبت عليه أمه وجعلت تقول له: يا بني قد كنت أحذرك مصرعك هذا وأقول إن لك يومًا، فقال: يا أمه إن لي ربًّا كثير المعروف وإني لأرجو أن لا يعدمني اليوم بعض معروفه. قال ثابت: فرحمه الله بحسن ظنه بربه. وقال جابر بن وداعة: كان شاب به رهق فاحتضر، فقالت له أمه: يا بني توصي بشيء؟ قال: نعم، خاتمي لا تسلبينيه فإن فيه ذكر الله تعالى فلعل الله يرحمني، فلما دفن رؤى في المنام فقال: أخبروا أمي أن الكلمة قد نفعتني وأن الله قد غفر لي. ومرض أعرابي فقيل له إنك تموت، فقال: أين يذهب بي؟ قالوا: إلى الله، قال: فما كراهتي أن أذهب إلى من لا يرى الخير إلا منه. وقال أبو المعتمر بن سليمان: قال أبي: لما حضرته الوفاة: يا معتمر حدّثني بالرخص لعلي ألقى الله عز وجل وأنا حسن الظنّ به. وكانوا يستحبون أن يذكر للعبد محاسن عمله عند موته لكي يحسن ظنه بربه.

بيان الحسرة عند لقاء الموت بحكايات يعرب لسان الحال عنها:

قال أشعث بن أسلم: سأل إبراهيم عليه السلام ملك الموت واسمه عزرائيل وله عينان: عين في وجهه وعين في قفاه فقال: يا ملك الموت ما تصنع إذا كان نفس بالمشرق ونفس بالمغرب ووقع الوباء بأرض والتقى الزحفان كيف تصنع؟ قال: أدعوا الأرواح بإذن الله فتكون بين أصبعي هاتين، وقال: قد دحيت له الأرض فتركت مثل الطشت بين يديه يتناول منها ما يشاء، قال وهو يبشره بأنه خليل الله عز وجل. وقال سليمان بن داود عليهما السلام لملك الموت عليه السلام ما لي لا أراك تعدل بين الناس تأخذ هذا وتدع هذا؟ قال ما أنا بذلك بأعلم منك

---

(١) حديث: دخل واثلة بن الأسقع على مريض فقال: أخبرني كيف ظنك بالله؟. أخرجه ابن حبان بالمرفوع منه وقد تقدم وأحمد والبيهقي في الشعب به جميعا.

(٢) حديث: دخل النبي ﷺ على شاب وهو يموت فقال: «كيف تجدك؟». تقدم.

إنما هي صحف أو كتب تلقى إليّ فيها أسماء. وقال وهب بن منبه: كان ملك من الملوك أراد أن يركب إلى أرض، فدعا بثياب ليلبسها فلم تعجبه فطلب غيرها حتى لبس ما أعجبه بعد مرات وكذلك طلب دابة فأتي بها فلم تعجبه، حتى أتي بدواب فركب أحسنها؛ فجاء إبليس فنفخ في منخره نفخة فملأه كبرًا. ثم سار وسارت معه الخيول وهو لا ينظر إلى الناس كبرًا فجاءه رجل رث الهيئة فسلم فلم يرد عليه السلام، فأخذ بلجام دابته فقال أرسل اللجام فقد تعاطيت أمرًا عظيمًا قال: إن لي إليك حاجة قال: اصبر حتى أنزل قال: لا الآن، فقهره على لجام دابته فقال: اذكرها قال: هو سر، فأدنى له رأسه فسارّه وقال: أنا ملك الموت فتغير لون الملك واضطرب لسانه ثم قال: دعني حتى أرجع إلى أهلي وأقضي حاجتي وأودعهم، قال: لا والله لا ترى أهلك وثقلك أبدًا فقبض روحه فخرّ كأنه خشبة. ثم مضى فلقي عبدًا مؤمنًا في تلك الحال فسلم عليه فرد عليه السلام فقال: إن لي إليك حاجة أذكرها في أذنك فقال: هات فسارّه وقال: أنا ملك الموت فقال: أهلًا وسهلًا بمن طالت غيبته عليّ فوالله ما كان في الأرض غائب أحب إليّ أن ألقاه منك فقال ملك الموت: اقض حاجتك التي خرجت لها، فقال: ما لي حاجة أكبر عندي ولا أحب من لقاء الله تعالى قال: فاختر علي أي حال شئت أن أقبض روحك؟ فقال: تقدر على ذلك؟ قال نعم إني أمرت بذلك، قال: فدعني حتى أتوضأ وأصلي ثم اقبض روحي وأنا ساجد، فقبض روحه وهو ساجد.

وقال أبو بكر بن عبد الله المزني: جمع رجل من بني إسرائيل مالًا فلما أشرف على الموت قال لبنيه أروني أصناف أموالي؟ فأتي بشيء كثير من الخيل والإبل والرقيق وغيره فلما نظر إليه بكى تحسرًا عليه، فرآه ملك الموت وهو يبكي فقال له: ما يبكيك؟ فوالذي خولك ما أنا بخارج من منزلك حتى أفرّق بين روحك وبدنك قال: فالمهلة حتى أفرّقه قال: هيهات انقطعت عنك المهلة فهلا كان ذلك قبل حضور أجلك؟ فقبض روحه.

وروي أنّ رجلًا جمع مالًا فأوعى ولم يدع صنفًا من المال إلا اتخذه، وابتنى قصرًا وجعل عليه بابين وثيقين وجمع عليه حرسًا من غلمانه، ثم جمع أهله وصنع لهم طعامًا وقعد على سريره ورفع إحدى رجليه على الأخرى وهم يأكلون فلما فرغوا قال: يا نفس أنعمي لسنين فقد جمعت لك ما يكفيك فلم يفرغ من كلامه حتى أقبل إليه ملك الموت في هيئة رجل عليه خلقان من الثياب وفي عنقه مخلاة يتشبه بالمساكين، فقرع الباب بشدّة عظيمة قرعًا أفزعه وهو على فراشه، فوثب إليه الغلمان وقالوا: ما شأنك؟ فقال: ادعوا إليّ مولاكم فقالوا: وإلى مثلك يخرج مولانا؟ قال: نعم فأخبروه بذلك، فقال: هلا فعلتم به وفعلتم، فقرع الباب قرعة أشدّ من الأولى، فوثب إليه الحرس فقال: أخبروه أني ملك الموت، فلما سمعوه ألقي عليهم الرعب ووقع على مولاهم الذل والتخشع، فقال: قولوا له قولًا لينًا وقولوا هل تأخذ به أحدًا؟ فدخل عليه وقال: اصنع في مالك ما أنت صانع، فإني لست بخارج منها حتى أخرج روحك،

فأمر بماله حتى وضع بين يديه فقال حين رآه: لعنك الله من مال أنت شغلتني عن عبادة ربي ومنعتني أن أتخلى لربي، فأنطق الله المال فقال: لم تسبني وقد كنت تدخل على السلاطين بي ويرد المتقي عن بابهم وكنت تنكح المتنعمات بي، وتجلس مجالس الملوك بي وتنفقني في سبيل الشر فلا أمتنع منك ولو أنفقتني في سبيل الخير نفعتك؟ خلقت يا ابن آدم من تراب فمنطلق ببر ومنطلق بإثم، ثم قبض ملك الموت روحه فسقط. وقال وهب بن منبه: قبض ملك الموت روح جبار من الجبابرة ما في الأرض مثله ثم عرج إلى السماء فقالت الملائكة: لمن كنت أشدّ رحمة ممن قبضت روحه؟ قال: أمرت بقبض نفس امرأة في فلاة من الأرض فأتيتها وقد ولدت مولودًا فرحمتها لغربتها ورحمت ولدها لصغره وكونه في فلاة لا متعهد له بها. فقالت الملائكة: الجبار الذي قبضت الآن روحه هو ذلك المولود الذي رحمته فقال ملك الموت: سبحان اللطيف لما يشاء! قال عطاء بن يسار: إذا كانت ليلة النصف من شعبان دفع إلى ملك الموت صحيفة فيقال اقبض في هذه السنة من في هذه الصحيفة قال فإنّ العبد ليغرس الغراس وينكح الأزواج ويبني البنيان وإنّ اسمه في تلك الصحيفة وهو لا يدري.

وقال الحسن: ما من يوم إلا وملك الموت يتصفح كل بيت ثلاث مرات فمن وجده منهم قد استوفى رزقه وانقضى أجله قبض روحه، فإذا قبض روحه أقبل أهله برنة وبكاء، فيأخذ ملك الموت بعضادتي الباب فيقول: والله ما أكلت له رزقًا ولا أفنيت له عمرًا ولا انتقصت له أجلًا، وإن لي فيكم لعودة بعد عودة حتى لا أبقي منكم أحدًا. قال الحسن: فوالله لو يرون مقامه ويسمعون كلامه لذهلوا عن ميتهم ولبكوا على أنفسهم. وقال يزيد الرقاشي بينما جبار من الجبابرة من بني إسرائيل جالس في منزله قد خلا ببعض أهله، إذ نظر إلى شخص قد دخل من باب بيته فثار إليه فزعًا مغضبًا فقال له: من أنت ومن أدخلك علي داري؟ فقال: أما الذي أدخلني الدار فربها، وأما أنا فالذي لا يمنع مني الحجاب ولا أستأذن على الملوك ولا أخاف صولة المتسلطين ولا يمتنع مني كل جبار عنيد ولا شيطان مريد. قال: فسقط في يد الجبار وارتعد حتى سقط منكبًا على وجهه، ثم رفع رأسه إليه مستجديًا متذللًا له فقال له: أنت إذن ملك الموت قال: أنا هو، قال: فهل أنت ممهلني حتى أحدث عهدًا؟ قال هيهات انقطعت مدّتك وانقضت أنفاسك ونفدت ساعاتك فليس إلى تأخيرك سبيل قال فإلى أين تذهب بي؟ قال: إلى عملك الذي قدّمته وإلى بيتك الذي مهدته، قال: فإني لم أقدم عملًا صالحًا ولم أمهد بيتًا حسنًا، قال: فإلى لظى نزاعة للشوي، ثم قبض روحه فسقط ميتًا بين أهله، فمن بين صارخ وباك. قال يزيد الرقاشي: لو يعلمون سوء المنقلب كان العويل على ذلك أكثر. وعن الأعمش عن خيثمة قال: دخل ملك الموت على سليمان بن داود عليه السلام فجعل ينظر إلى رجل من جلسائه يديم النظر إليه، فلما خرج قال الرجل من هذا؟ قال: هذا ملك الموت، قال: لقد رأيته ينظر إليّ كأنه يريدني قال: فماذا تريد؟ قال: أريد أن تخلصني منه فتأمر الريح حتى

تحملني إلى أقصى الهند ففعلت الريح ذلك، ثم قال سليمان لملك الموت بعد أن آتاه ثانيًا رأيتك تديم النظر إلى واحد من جلسائي، قال: نعم كنت أتعجب منه لأني كنت أمرت أن أقبضه بأقصى الهند في ساعة قريبة وكان عندك فعجبت من ذلك.

الباب الرابع في وفاة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده وفاة رسول الله ﷺ:

اعلم أن في رسول الله ﷺأسوة حسنة حيًا وميتًا وفعلًا وقولًا وجميع أحواله عبرة للناظرين وتبصرة للمستبصرين، إذ لم يكن أحد أكرم على الله منه إذ كان خليل الله وحبيبه ونجيه، وكان صفيه ورسوله ونبيه فانظر هل أمهله ساعة عند انقضاء مدته وهل أخره لحظة بعد حضور منيته؟ لا بل أرسل إليه الملائكة الكرام الموكلين بقبض أرواح الأنام، فجدوا بروحه الزكية الكريمة لينقلوها، وعالجوها ليرحلوها عن جسده الطاهر إلى رحمة ورضوان، وخيرات حسان، بل إلى مقعد صدق في جوار الرحمن، فاشتد مع ذلك في النزع كربه وظهر أنينه، وترادف قلقه وارتفع حنينه، وتغير لونه وعرق جبينه، واضطربت في الانقباض والانبساط شماله ويمينه، حتى بكى لمصرعه من حضره، وانتحب لشدة حاله من شهد منظره، فهل رأيت منصب النبوة دافعًا عنه مقدورًا؟ وهل راقب الملك فيه أهلًا وعشيرًا؟ وهل سامحه إذا كان للحق نصيرًا وللخلق بشيرًا ونذيرًا؟ هيهات بل امتثل ما كان به مأمورًا واتبع ما وجده في اللوح مسطورًا. فهذا كان حاله وهو عند الله ذو المقام المحمود، والحوض المورود، وهو أوّل من تنشق عنه الأرض، وهو صاحب الشفاعة يوم العرض، فالعجب أنا لا نعتبر به ولسنا على ثقة فيما نلقاه بل نحن أسراء الشهوات وقرناء المعاصي والسيئات فما بالنا لا نتعظ بمصرع محمد سيد المرسلين وإمام المتقين وحبيب رب العالمين، لعلنا نظن أننا مخلدون، أو نتوهم أنا مع سوء أفعالنا عند الله مكرمون، هيهات هيهات بل نتيقن أنا جميعًا على النار واردون، ثم لا ينجو منها إلا المتقون، فنحن للورود مستيقنون، وللصدور عنها متوهمون، لا بل ظلمنا أنفسنا إن كنا كذلك لغالب الظن منتظرين، فما نحن والله من المتقين.

وقال الله رب العالمين: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم :٧١-٧٢] فلينظر كل عبد إلى نفسه أنه إلى الظالمين أقرب أم إلى المتقين؟ فانظر إلى نفسك بعد أن تنظر إلى سيرة السلف الصالحين، فلقد كانوا مع ما وفقوا له من الخائفين. ثم انظر إلى سيد المرسلين فإنه كان من أمره على يقين، إذ كان سيد النبيين وقائد المتقين، واعتبر كيف كان كربه عند فراق الدنيا وكيف اشتدّ أمره عند الانقلاب إلى جنة المأوى، قال ابن مسعود رضي الله عنه: دخلنا على رسول الله ﷺ في بيت أمنا عائشة رضي الله عنها حين دنا الفراق، فنظر إلينا فدمعت عيناه ﷺ ثم قال: «مَرْحَبًا بِكُمْ حَيَّاكُم اللَّهُ، آواكم الله نَصَرَكُم اللَّهُ، وَأُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّه، وأوصي بكم الله، إني لكم منه

نذير مبين، ألا تعلوا على الله في بلاده وعباده وقد دنا الأجل، والمنقلب إلى الله وإلى سدرة المنتهى وإلى جنة المأوى وإلى الكأس الأوفى، فأقرؤوا على أنفسكم وعلى من دخل في دينكم بعدي مني السلام ورحمة الله»(١).

وروي أنه ﷺ قال لجبريل عليه السلام عند موته: «مَنْ لأُمَتِي بَعْدِي» ؟ فأوحى الله تعالى إلى جبريل: أن بشر حبيبي أني لا أخذله في أمته، وبشره بأنه أسرع الناس خروجًا من الأرض إذا بعثوا، وسيدهم إذا جمعوا وأن الجنة محرمة على الأمم حتى تدخلها أمته. فقال: «الآنَ قَرَّتْ عيْنِي»(٢)، وقالت عائشة رضي الله عنها: أمرنا رسول الله ﷺ أن نغسله بسبع قرب من سبعة آبار، ففعلنا ذلك فوجد راحة، فخرج فصلى بالناس واستغفر لأهل أُحُد ودعا لهم وأوصى بالأنصار فقال: «أَمَّا بَعْدُ: يا مَعْشَرَ المُهَاجِرِينَ فَإِنَّكُمْ تَزِيدُونَ وَأَصْبَحَتِ الأَنْصَارُ لا تَزِيدُ عَلَى هيئتها التِي هِيَ عَلَيْها اليَوْمَ وإنَّ الأَنْصَارَ عيْبَتِي الَّتِي أَوَيْتُ إِلَيْها فَأَكْرموا كَرِيمَهُمْ يَعْنِي مُحْسِنَهُمْ وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ» ثم قال: «إِنَّ عَبْدًا خُيِّرَ بَيْنَ الدُّنْيَا وَبَيْنَ ما عِنْدَ اللَّهِ فَاخْتَارَ ما عِنْدَ اللَّهِ» فبكى أبو بكر رضي الله عنه وظن أنه يريد نفسه، فقال النبي ﷺ: «عَلَى رِسْلِكَ يا أبا بَكْرٍ سُدُّوا هذه الأَبْوَابَ الشَّوَارِعَ فِي المَسْجِدِ إلاّ بَابَ أَبِي بَكْرٍ فَإِنِّي لا أَعْلَمُ أَمْرًا أَفْضَلَ عِنْدِي فِي الصُّحْبَةِ مِنْ أَبِي بَكْرٍ»(٣)، قالت عائشة رضي الله عنها: فقبض ﷺ في بيتي وفي يومي وبين سحري ونحري وجمع الله بين ريقي وريقه عند الموت، فدخل علي أخي عبد الرحمن وبيده سواك فجعل ينظر إليه فعرفت أنه يعجبه ذلك، فقلت له: آخذه لك، فأومأ برأسه أن: نعم، فناولته إياه فأدخله في فيه فاشتدّ عليه فقلت: ألينه لك؟ فأومأ برأسه أن: نعم، فلينته وكان بين يديه ركوة ماء فجعل يدخل فيها يده ويقول «لا إلهَ إلاَّ اللَّهُ إنَّ لِلْمَوْتِ لَسَكَرَاتٍ» ثم نصب يده يقول: «الرَّفِيقَ الأَعْلَى... الرَّفِيقَ الأَعْلَى» فقلت: إذن والله لا يختارنا(٤).

---

(١) حديث ابن مسعود: دخلنا على رسول الله ﷺ في بيت أمنا عائشة رضي الله عنها حين دنا الفراق». رواه البزار وقال: هذا الكلام قد روى عن مرة عن عبد الله من غير وجه وأسانيدها متقاربة، قال: وعبد الرحمن الأصبهاني لم يسمع هذا من مرة وإنما هو عمن أخبره عن مرة، قال: ولا أعلم أحدا رواه عن عبد الله غير مرة. قلت: وقد روى من غير ما وجه. رواه ابن سعد في الطبقات من رواية ابن عوف عن ابن مسعود. ورويناه في مشيخة القاضي أبي بكر الأنصاري من رواية الحسن العربي عن ابن مسعود ولكنهما منقطعان وضعيفان، والحسن العربي إنما يرويه عن مرة كما رواه ابن أبي الدنيا والطبراني في الأوسط.

(٢) حديث: أنه ﷺ قال لجبريل عند موته «من لأمتي بعدي». أخرجه الطبراني من حديث جابر وابن عباس في حديث طويل فيه «من لأمتي المصطفاة من بعدي» قال: أبشر يا حبيب الله فإن الله عز وجل يقول قد حرمت الجنة على جميع الأنبياء والأمم حتى تدخلها أنت وأمتك قال "الآن طابت نفسي" وإسناده ضعيف.

(٣) حديث عائشة: أمرنا رسول الله ﷺ أن نغسله بسبع قرب من سبعة آبار. أخرجه الدارمي في مسنده وفيه إبراهيم بن المختار مختلف فيه عن محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد رواه بالعنعنة.

(٤) صحيح: حديث عائشة: قبض ﷺ في بيتي وفي يومي وبين سحري ونحري وجمع الله بين ريقي وريقه عند الموت. متفق عليه، [البخاري: ٤٤٤٩، مسلم: ٢٤٤٤].

وروى سعيد بن عبد الله عن أبيه قال: لما رأت الأنصار أنّ النبي ﷺ يزداد ثقلًا أطافوا بالمسجد، فدخل العباس رضي الله عنه على النبي ﷺ فأعلمه بمكانهم وإشفاقهم، ثم دخل عليه الفضل فأعلمه بمثل ذلك ثم دخل عليه علي رضي الله عنه فأعلمه بمثله، فمدّ يده وقال «ها» فتناولوه، فقال: «ما تقولون» قالوا: نقول: نخشى أن تموت، وتصايح نساؤهم لاجتماع رجالهم إلى النبي ﷺ، فثار رسول الله ﷺ فخرج متوكئًا على علي والفضل، والعباس أمامه، ورسول الله ﷺ معصوب الرأس يخط برجليه حتى جلس على أسفل مرقاة من المنبر، وثاب الناس إليه فحمد الله وأثنى عليه وقال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكُمْ تَخَافُونَ عَلَيَّ المَوْتَ كَأَنَّهُ اسْتِنْكَارٌ مِنْكُم لِلْمَوْتِ، وَما تُنْكِرُونَ مِنْ مَوْتِ نَبِيِّكُمْ أَلَمْ أُنْعَ إِلَيْكُمْ وَتُنْعَى إِلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ؟ هَلْ خُلِّدَ نَبِيٌّ قَبْلِي فِيمَنْ بُعِثَ فَأُخَلَّدَ فِيكُمْ؟ ألا إنِّي لاحِقٌ بربِّي وإنَّكُمْ لاحِقُونَ بِهِ وَإِنِّي أوصيكُمْ بالمَهَاجِرِينَ الأَوَّلين خَيْرًا وَأُوصِي المُهَاجِرِينَ فِيما بَيْنَهُمْ فإنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ١-٣] إلى آخرها وإنَّ الأُمُورَ تَجْرِي بإِذْنِ اللَّهِ فَلا يَحْمِلَنَّكُم اسْتِبْطَاءُ أَمْرٍ عَلَى اسْتِعْجَالِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يَعْجَلُ لِعَجَلَةِ أَحَدٍ ومنْ غَالَبَ اللـه غَلَبَهُ وَمَنْ خَادَعَ اللَّهَ خَدَعَهُ ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢] وَأُوصِيكُمْ بِالأَنْصَارِ خَيْرًا فَإِنَّهُم الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِمْ أَلَمْ يُشَاطِرُوكُمْ الثِّمَارَ أَلَمْ يُوَسِّعُوا عَلَيْكُمْ فِي الدِّيَارِ أَلَمْ يُؤْثِرُوكُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَبِهِمُ الخَصَاصَةُ؟ أَلا فَمَنْ وَلِيَ أَنْ يَحْكُمَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ فَلْيَقْبلْ مِنْ مُحْسِنِهِمْ وَلْيَتَجَاوَزْ عَن مُسِيئِهِمْ، أَلا وَلا تَسْتَأْثِرُوا عَلَيْهِمْ أَلا وَإِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لاحِقُونَ بِي، أَلا وَإِنَّ مَوْعِدَكُم الحَوْضُ، حَوْضِي أَعْرَضُ مِمَّا بَيْنَ بُصْرَى الشَّامِ وَصَنْعَاءِ اليَمَنِ، يَصُبُّ فِيهِ مِيزَابُ الكَوْثَرِ، مَاؤُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ وَأَلْيَنُ مِنَ الزُّبْدِ وَأَحْلَى مِنَ الشَّهْدِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا، حَصْبَاؤُهُ اللُّؤْلُؤُ وبَطْحَاؤُهُ المِسْكُ، مَنْ حُرِمَهُ فِي المَوْقِفِ غَدًا حُرِمَ الخَيْرَ كُلَّهُ، أَلا فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرِدَهُ عَلَيَّ غَدًا فَلْيَكْفُف لِسَانه وَيَدَهُ إِلاَّ مِمَّا يَنْبَغِي».

فقال العباس: يا نبي الله أوص بقريش فقال: «إِنَّمَا أوصِي بِهذا الأَمْرِ قُرَيْشًا وَالنَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ بَرُّهُمْ لِبَرِّهِمْ وَفَاجِرُهُمْ لِفَاجِرِهِمْ، فَاسْتَوْصُوا آلَ قُرَيْشٍ بِالنَّاسِ خَيْرًا، يا أَيُّها النَّاسُ إِنَّ الذُّنُوبَ تُغَيِّرُ النِّعَمَ وَتُبَدِّلُ القِسَمِ، فَإِذَا بَرَّ النَّاسُ بَرَّهُمْ أَئِمَّتُهُمْ وَإِذا فَجَرَ النَّاسُ عَقُّوهُمْ قالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام ١٢٩] (١).

وروى ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لأبي بكر رضي الله عنه: «سل يا أبا

---

(١) حديث سعيد بن عبد الله عن أبيه قال: لما رأت الأنصار أن النبي ﷺ يزداد ثقلا أطافوا بالمسجد، فدخل العباس رضي الله عنه فأعلمه بمكانهم وإشفاقهم. فذكر خطبته بطولها هو حديث مرسل ضعيف وفيه نكارة ولم أجد له أصلا وأبوه عبد الله بن ضرار بن الأزور تابعي. روى عن ابن مسعود قال أبو حاتم فيه وفي أبيه سعيد ليس بالقوى.

بكر» فقال: يا رسول الله دنا الأجل؟ فقال: «قَدْ دَنا الأَجَلُ وَتَدَلَّى» فقال: ليهنك يا نبي الله ما عند الله فليت شعري عن منقلبنا، فقال: «إِلَى اللَّهِ وَإِلَى سِدْرَةِ المُنْتَهَى ثُمَّ إِلَى جَنَّةِ المَأْوَى وَالفِرْدَوْسِ الأَعْلَى وَالكَأْسِ الأَوْفى والرَّفِيقِ الأَعْلَى وَالحَظِّ وَالعَيْشِ المُهَنَّا» فقال: يا نبي الله من يلي غسلك؟ قال: «رِجَالٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي الأَدْنَى فَالأَدْنَى» قال: ففيم نكفنك؟ فقال: «فِي ثِيَابِي هذِهِ وَفِي حُلَّةٍ يَمَانِيَّةٍ وَفِي بَيَاضِ مِصْرَ» فقال: كيف الصلاة عليك منا؟ وبكينا وبكى ثم قال: «مَهْلًا غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ وَجَزَاكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ خَيْرًا، إذا غَسلْتُمُونِي وَكَفنْتُمُونِي فَضَعُونِي عَلَى سَرِيرِي فِي بَيْتِي هذَا عَلَى شَفِيرِى قَبْرِي، ثُمَّ اخْرِجُوا عَنِّي سَاعَةً، فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ يُصَلي عَلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ [الأحزاب: ٤٣] ثُمَّ يَأْذَنُ لِلمَلائِكَةِ فِي الصَّلاةِ عَلَيَّ، فَأَوَلُ مَنْ يَدْخُل عَلَيَّ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَيُصَلي عَلَيَّ جِبْرِيلُ ثُمَّ مِيكَائِيل ثُمَّ إِسْرَافِيلُ ثُمَّ مَلَكُ المَوْتِ مَعَ جِنُودٍ كَثِيرَةٍ، ثُمَّ المَلائِكَةُ بِأَجْمَعِها صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، ثُمَّ أَنْتُمْ فادْخُلُوا عَلَيَّ أَفْوَاجًا فَصَلُّوا عَلَيَّ أَفْوَاجًا زُمْرَة وَسَلِمُوا تَسْلِيمًا، وَلا تُؤْذُونِي بِتَزْكِيَةٍ ولا صَيْحَةٍ وَلا رَنَّةٍ وَلْيَبْدَأْ مِنْكُم الإِمامُ وأَهْلُ بَيْتِي الأَدْنَى فَالأَدْنَى، ثُمَّ زُمَرُ النِّسَاءِ ثُمَّ زُمَرُ الصِّبْيَانِ» قال فمن يدخلك القبر؟ قال: «زُمَرٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي الأَدْنَى فَالأَدْنَى مَعَ مَلائِكَةٍ كَثِيرةٍ لا تَرَوْنَهُمْ وَهُمْ يَرونَكُمْ قُومُوا فَأَدُّوا عَنِّي إِلَى مَنْ بَعْدِي» (١).

وقال عبد الله بن زمعة: جاء بلال في أوّل شهر ربيع الأوّل فأذن بالصلاة فقال رسول الله ﷺ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّي بِالنَّاسِ» فخرجت فلم أر بحضرة الباب إلا عمر في رجال ليس فيهم أبو بكر، فقلت: قم يا عمر فصل بالناس، فقام عمر فلما كبّر وكان رجلًا صيتًا سمع رسول الله ﷺ صوته بالتكبير فقال: «أَيْنَ أَبُو بَكْرٍ؟ يَأْبَى اللَّهُ ذلِكَ وَالمُسْلِمُونَ» قالها ثلاث مرات، «مُرُوا أَبا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ» فقالت عائشة رضي الله عنها يا رسول الله إن أبا بكر رجل رقيق القلب إذا قام في مقامك غلبه البكاء فقال: «إِنَّكُنَّ صُوَيْحِباتُ يُوسُفَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ» قال: فصلى أبو بكر بعد الصلاة التي صلى عمر، فكان عمر يقول لعبد الله بن زمعة بعد ذلك ويحك ماذا صنعت بي والله لولا أني ظننت أن رسول الله ﷺ أمرك ما فعلت. فيقول عبد الله: إني لم أر أحدًا أولى بذلك منك قالت عائشة رضي الله عنها: وما قلت ذاك ولا صرفته عن أبي بكر إلا رغبة به عن الدنيا، ولما في الولاية من المخاطرة والهلكة إلا من سلم الله، وخشيت أيضًا أن لا يكون الناس يحبون رجلًا صلى في مقام النبي ﷺ وهو حي أبدًا إلا أن يشاء الله، فيحسدونه ويبغون عليه ويتشاءمون به فإذن الأمر أمر الله والقضاء قضاؤه، وعصمه الله من كل ما تخوفت عليه من أمر الدنيا والدين (٢).

---

(١) حديث ابن مسعود: أن النبي ﷺ قال لأبي بكر «سل يا أبا بكر». رواه ابن سعد في الطبقات عن محمد عن عمر وهو الواقدي بإسناد ضعيف إلى ابن عوف عن ابن مسعود وهو مرسل ضعيف كما تقدم.

(٢) حديث عبد الله بن زمعة: جاء بلال في أول ربيع الأول فأذن بالصلاة فقال النبي ﷺ «مروا أبا بكر فليصل

وقالت عائشة رضي الله عنها: فلما كان اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ رأوا منه خفة في أول النهار، فتفرق عنه الرجال إلى منازلهم وحوائجهم مستبشرين، وأخلوا رسول الله ﷺ بالنساء، فبينا نحن على ذلك لم نكن على مثل حالنا في الرجاء والفرح قبل ذلك، قال رسول الله ﷺ: «اخرجن عني هذا الملك يستأذن عليَّ» فخرج من في البيت غيري ورأسه في حجري فجلس وتنحيت في جانب البيت فناجى الملك طويلًا، ثم إنه دعاني فأعاد رأسه في حجري وقال للنسوة: «ادخلن» فقلت: ما هذا بحس جبريل عليه السلام؟ فقال رسول الله ﷺ: «أَجَلْ يا عَائِشَةُ هٰذا مَلَكُ المَوْتِ جَاءَنِي فَقَالَ: إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْسَلَنِي وأَمَرَنِي أَنْ لا أَدْخُلَ عَلَيْكَ إلاّ بِإذْنٍ، فَإنْ لَمْ تَأْذَنْ لِي أَرجعْ وَإنْ أَذِنْتَ لِي دَخَلْتُ، وَأَمَرَنِي أَنْ لا أَقْبِضَكَ حَتَّى تَأْمُرَنِي فَمَاذَا أَمْرُكَ؟ فَقُلْتُ: اكْفُفْ عَنّي حَتَّى يَأْتِينِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلامُ، فهذه ساعة جبريل» فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: فاستقبلنا بأمر لم يكن له عندنا جواب ولا رأي، فوجمنا وكأنما ضربنا بصاخة ما نحير إليه شيئًا وما يتكلم أحد من أهل البيت إعظامًا لذلك الأمر وهيبة ملأت أجوافنا.

قالت: وجاء جبريل في ساعته فسلم فعرفت حسه وخرج أهل البيت فدخل فقال: إن الله عز وجل يقرأ عليك السلام ويقول: كيف تجدك وهو أعلم بالذي تجد منك، ولكن أراد أن يزيدك كرامة وشرفًا وأن يتم كرامتك وشرفك على الخلق وأن تكون سنَّة في أمتك فقال: «أجدني وجعًا» فقال: أبشر فإن الله تعالى أراد أن يبلغك ما أعد لك فقال: «يا جبريل إن ملك الموت استأذن عليَّ» وأخبره الخبر فقال جبريل: يا محمد إن ربك إليك مشتاق ألم يعلمك الذي يريد بك؟ لا والله تعالى ما استأذن ملك الموت على أحد قط ولا يستأذن عليه أبدًا، إلا أن ربك متم شرفك وهو إليك مشتاق، قال: «فَلا تَبْرَحْ إذَنْ حَتَّى يَجِيءَ» وأذن للنساء فقال: «يا فَاطِمَة ادْنِي» فاكبت عليه فناجاها فرفعت رأسها وعيناها تدمع وما تطيق الكلام، ثم قال: «أَدْنِي مِنِّي رَأْسَكِ» فأكبت عليه فناجاها فرفعت رأسها وهي تضحك وما تطيق الكلام، فكان الذي رأينا منها عجبًا، فسألتها بعد ذلك فقالت: أخبرني وقال: «إنِّي مَيِّتٌ اليَوْمَ» فبكيت ثم قال: «إنِّي دَعَوْتُ اللَّهُ أَنْ يُلْحِقَكِ بِي فِي أَوَّلِ أَهْلي وَأَنْ يَجْعَلَكِ مَعِي» فضحكت، وأدنت ابنيها منه فشمهما.

قالت: وجاء ملك الموت واستأذن فأذن له فقال الملك: ما تأمرنا يا محمد؟ قال: «ألْحِقْنِي

بالناس». أخرجه أبو داود بإسناد جيد نحوه مختصرا دون قوله: «فقالت عائشة إن أبا بكر رجل رقيق... إلى آخره» ولم يقل: في أول ربيع الأول، وقال «مروا من يصلي بالناس» وقال: «يأبى الله ذلك والمؤمنون» مرتين وفي رواية له فقال: «لا! لا! لا! ليصل للناس ابن أبي قحافة» يقول ذلك مغضبا، وأما ما في آخره من قول عائشة ففي الصحيحين من حديثها فقالت عائشة: يا رسول الله إن أبا بكر رجل رقيق إذا قام مقامك لم يسمع الناس من البكاء! فقال: «إنكن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس»، [البخاري: ٧١٢، مسلم: ٤١٨].

بِرَبِّي الآنَ» فقال: بلى من يومك هذا أما إن ربك إليك مشتاق ولم يتردد عن أحد تردده عنك ولم ينهني عن الدخول على أحد إلا بإذن عيرك ولكن ساعتك أمامك وخرج قالت: وجاء جبريل فقال السلام عليك يا رسول الله هذا آخر ما أنزل فيه إلى الأرض أبدًا، طوي الوحي وطويت الدنيا وما كان لي في الأرض حاجة غيرك، وما لي فيها حاجة إلا حضورك، ثم لزوم موقفي لا والذي بعث محمدًا بالحق ما في البيت أحد يستطيع أن يحير إليه في ذلك كلمة ولا يبعث إلى أحد من رجاله، لعظم ما يسمع من حديثه ووجدنا وإشفاقنا، قالت: فقمت إلى النبي ﷺ حتى أضع رأسه بين ثديي وأمسكت بصدره، وجعل يغمى عليه حتى يغلب وجبهته ترشح رشحًا ما رأيته من إنسان قط، فجعلت أسلت ذلك العرق وما وجدت رائحة شيء أطيب منه فكنت أقول له إذا أفاق بأبي أنت وأمي ونفسي وأهلي ما تلقى جبهتك من الرشح؟ فقال: «يا عَائِشَةُ إنَّ نَفسَ المُؤْمِنِ تَخْرُجِ بِالرَّشْحِ وَنَفْسُ الكَافِرِ تَخْرُجُ مِنْ شِدْقَيْهِ كَنَفَسِ الحِمَارِ» فعند ذلك ارتعنا وبعثنا إلى أهلنا، فكان أوّل رجل جاءنا ولم يشهده أخي، بعثه إليَّ أبي، فمات رسول الله ﷺ قبل أن يجيء أحد، وإنما صدهم الله عنه لأنه ولاه جبريل وميكائيل، وجعل إذا أغمي عليه قال: «بَل الرَّفِيق الأَعْلَى» كأن الخيرة تعاد عليه، فإذا أطاق الكلام قال: «الصَّلاةَ الصَّلاةَ إِنَّكُمْ لا تَزَالُونَ مُتَمَاسِكِينَ ما صَلَّيْتُمْ جَمِيعًا» الصلاة الصلاة كان يوصي بها حتى مات وهو يقول: «الصَّلاةَ الصَّلاةَ» (١).

قالت عائشة رضي الله عنها: مات رسول الله ﷺ بين ارتفاع الضحى وانتصاف النهار يوم

---

(١) موضوع: حديث عائشة: لما كان اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ رأوا منه خفة في أول النهار فتفرق عنه الرجال إلى منازلهم وحوائجهم مستبشرين وأخلوا رسول الله ﷺ بالنساء فبينا نحن على ذلك لم نكن على مثل حالنا في الرجاء والفرح قبل ذلك قال رسول الله ﷺ: «اخرجن عني! هذا الملك يستأذن علي». بطوله في مجيء ملك الموت ثم ذهابه ثم مجيء جبريل ثم مجيء ملك الموت ووفاته ﷺ، أخرجه الطبراني في الكبير من حديث جابر وابن عباس مع اختلاف في حديث طويل فيه: فلما كان يوم الاثنين اشتد الأمر وأوحى الله إلى ملك الموت أن اهبط إلى حبيبي وصفيي محمد ﷺ في أحسن صورة وارفق به في قبض روحه. وفيه دخول ملك الموت واستئذانه في قبضه فقال «يا ملك الموت أين خلفت حبيبي جبريل» قال خلفته في سماء الدنيا والملائكة يعزونه فيك، فما كان بأسرع أن أتاه جبريل فقعد عند رأسه وذكر بشارة جبريل له بما أعد الله له، وفيه ادن يا ملك الموت فانته إلى ما أمرت به... الحديث. وفيه: فدنا ملك الموت يعالج قبض روح النبي ﷺ وذكر كربه لذلك، إلى أن قال: فقبض رسول الله ﷺ وهو حديث طويل في ورقتين كبار وهو منكر، وفيه عبد المنعم بن إدريس بن سنان عن أبيه عن وهب بن منبه قال أحمد: كان يكذب على وهب بن منبه، وأبوه إدريس أيضا متروك قاله الدارقطني، ورواه الطبراني أيضا من حديث الحسين بن علي: أن جبريل جاءه أولا فقال له عن ربه كيف تجدك؟ ثم جاءه جبريل اليوم الثالث ومعه ملك الموت وملك الهواء إسماعيل وأن جبريل دخل أولا فسأله ثم استأذن ملك الموت وقوله: «امض لما أمرت به» وهو منكر أيضا فيه عبد الله بن ميمون القداح قال البخاري ذاهب الحديث ورواه أيضا من حديث ابن عباس في مجيء ملك الموت أولا واستئذانه وقوله. إن ربك يقرئك السلام فقال: «أين جبريل» فقال هو قريب مني الآن يأتي فخرج ملك الموت حتى نزل عليه جبريل... الحديث وفيه المختار بن نافع منكر الحديث، [انظر الضعيفة: ٥٣٨٤].

الاثنين [١]. قالت فاطمة رضي الله عنها: ما لقيت من يوم الاثنين، والله لا تزال الأمة تصاب فيه بعظيمة وقالت أم كلثوم يوم أصيب علي كرّم الله وجهه بالكوفة مثلها: ما لقيت من يوم الاثنين، مات فيه رسول الله ﷺ، وفيه قتل علي، وفيه قتل أبي، فما لقيت من يوم الاثنين. وقالت عائشة رضي الله عنها: لما مات رسول الله ﷺ اقتحم الناس حين ارتفعت الرنة وسجى رسول الله ﷺ الملائكة بثوبه فاختلفوا فكذب بعضهم بموته وأخرس بعضهم فما تكلم إلا بعد البعد، وخلط آخرون فلاثوا الكلام بغير بيان، وبقي آخرون معهم عقولهم، وأقعد آخرون. فكان عمر بن الخطاب فيمن كذب بموته، وعلي فيمن أقعد، وعثمان فيمن أخرس. فخرج عمر على الناس وقال: إن رسول الله ﷺ لم يمت، وليرجعنه الله عز وجل، وليقطعن أيدي وأرجل رجال من المنافقين يتمنون لرسول الله ﷺ الموت، إنما واعده الله عز وجل كما واعد موسى وهو آتيكم [٢].

وفي رواية أنه قال: يا أيها الناس كفوا ألسنتكم عن رسول الله ﷺ فإنه لم يمت، والله لا أسمع أحدًا يذكر أن رسول الله ﷺ قد مات إلا علوته بسيفي هذا. وأما علي فإنه أقعد فلا يبرح البيت. وأما عثمان فجعل لا يكلم أحدًا يؤخذ بيده فيجاء به ويذهب به ولم يكن أحد من المسلمين في مثل حال أبي بكر والعباس.فإن الله عز وجل أيدهما بالتوفيق والسداد، وإن كان الناس لم يرعووا إلا بقول أبي بكر حتى جاء العباس فقال: والله الذي لا إله إلا هو لقد ذاق رسول الله ﷺ الموت، ولقد قال وهو بين أظهركم: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣٠-٣١].

وبلغ أبا بكر الخبر وهو في بني الحارث بن الخزرج فجاء ودخل على رسول الله ﷺ فنظر إليه ثم أكب عليه فقبله ثم قال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ما كان الله تعالى ليذيقك الموت مرتين، فقد والله توفي رسول الله ﷺ، ثم خرج إلى الناس فقال: أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية [٣] فكأن الناس لم يسمعوا هذه الآية إلا يومئذ.

---

(١) حديث عائشة: مات رسول الله ﷺ بين ارتفاع الضحى وانتصاف النهار يوم الاثنين. رواه ابن عبد البر.

(٢) حديث عائشة: لما مات رسول الله ﷺ اقتحم الناس - حين ارتفعت الرنة وسجى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الملائكة بثوبه.لم أجد له أصلا وهو منكر.

(٣) صحيح: حديث: بلغ أبا بكر الخبر وهو في بني الحارث بن الخزرج. أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة: أن أبا بكر أقبل على فرس من مسكنه بالسنح حتى نزل ودخل المسجد، فلم يكلم الناس حتى دخل على عائشة فيمم رسول الله ﷺ وهو مغشى بثوب حبرة، فكشف عن وجهه ثم أكب عليه فقبله وبكى ثم قال: بأبي وأمي أنت، والله لا يجمع الله عليك موتتين، أما الموتة التي كتبت عليك فقد متها. ولهما من حديث ابن عباس: أن أبا بكر خرج وعمر يكلم الناس... الحديث. وفيه: والله لكأن الناس لم يعلموا أن الله أنزل هذه الآية حتى تلاها

وفي رواية: أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه لما بلغه الخبر دخل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعيناه تهملان وغصصه ترتفع كقصع الجرّة، وهو في ذلك جلد الفعل والمقال فأكب عليه فكشف عن وجهه وقبل جبينه ومسح وجهه وجعل يبكي ويقول: بأبي أنت وأمي ونفسي وأهلي طبت حيًا وميتًا انقطع لموتك ما لم ينقطع لموت أحد من الأنبياء والنبوّة، فعظمت عن الصفة وجللت عن البكاء، وخصصت حتى صرت مسلاة وعممت حتى صرنا فيك سواء، ولولا أن موتك كان اختيارًا منك لجدنا لحزنك بالنفوس، ولولا أنك نهيت عن البكاء لأنفذنا عليك ماء العيون، فأما ما لا نستطيع نفيه عنا فكمد وادّكار محالفان لا يبرحان، اللهم فأبلغه عنا، اذكرنا يا محمد صلى الله عليك عند ربك، ولنكن من بالك، فلولا ما خلفت من السكينة لم يقم أحد لما خلفت من الوحشة، اللهم أبلغ نبيك عنا واحفظه فينا(١).

وعن ابن عمر: أنه لما دخل أبو بكر البيت وصلى وأثنى عج أهل البيت عجيجًا سمعه أهل المصلى، كلما ذكر شيئًا ازدادوا، فما سكن عجيجهم إلا تسليم رجل على الباب صيت جلد قال: السلام عليكم يا أهل البيت ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران :١٨٥] الآية. إن في الله خلفًا من كل أحد ودركًا لكل رغبة ونجاة من كل مخافة، فالله تعالى فارجوا وبه فثقوا. فاستمعوا له وأنكروه وقطعوا البكاء، فلما انقطع البكاء فقد صوته فاطلع أحدهم فلم ير أحدًا. ثم عادوا فبكوا فناداهم منادٍ آخر لا يعرفون صوته: يا أهل البيت اذكروا الله تعالى واحمدوه على كل حال تكونوا من المخلصين، إنّ في الله عزاء من كل مصيبة وعوضًا من كل رغيبة، فالله فأطيعوا وبأمره فاعملوا. فقال أبو بكر: هذا الخضر واليسع عليهما السلام حضرا النبي ﷺ(٢).

أبو بكر. لفظ البخاري فيهما، [ابخاري: ١٢٤٢].

(١) حديث: أن أبا بكر لما بلغه الخبر دخل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم – وهو يصلي على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وعيناه تهملان. أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب العزاء من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف: جاء أبو بكر ورسول الله ﷺ مسجى فكشف الثوب عن وجهه... الحديث إلى آخره.

(٢) حديث ابن عمر: أنه لما دخل أبو بكر البيت وصلى وأثنى عج أهل البيت عجيجا.لم أجد فيه ذكر «اليسع» وأما ذكر «الخضر» في التعزية فأنكر النووي وجوده في كتب الحديث وقال: إنما ذكره الأصحاب. قلت: بلى قد رواه الحاكم في المستدرك في حديث أنس ولم يصححه ولا يصح، ورواه ابن أبي الدنيا في كتاب العزاء من حديث أنس أيضا قال: لما قبض رسول الله ﷺ اجتمع أصحابه حوله يبكون فدخل عليهم رجل طويل شعر المنكبين في إزار ورداء يتخطى أصحاب رسول الله ﷺ حتى أخذ بعضادتي باب البيت فبكى على رسول الله ﷺ ثم أقبل على أصحابه فقال: إن في الله عزاء من كل مصيبة وعوضا من كل فائت وخلفا من كل هالك فإلى الله تعالى فأنيبوا ونظره إليكم في البلاء فانظروا فإن المصاب من لم يجبره الثواب. ثم ذهب الرجل فقال أبو بكر: على الرجل، فنظروا يمينا وشمالا فلم يروا أحدًا، فقال أبو بكر: لعل هذا الخضر أخو نبينا عليه السلام جاء يعزينا. ورواه الطبراني في الأوسط وإسناده ضعيف جدًا ورواه ابن أبي الدنيا أيضا من حديث علي بن أبي طالب: لما قبض

واستوفى القعقاع بن عمرو حكاية خطبة أبي بكر رضي الله عنه فقال: قام أبو بكر في الناس خطيبًا حيث قضى الناس عبراتهم بخطبة جلها الصلاة على النبيﷺ فحمد الله وأثنى عليه على كل حال وقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وغلب الأحزاب وحده فللّه الحمد وحده، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله وخاتم أنبيائه، وأشهد أن الكتاب كما شرع وأن الدين كما شرع وأن الحديث كما حدث وأن القول كما قال وأن الله هو الحق المبين، اللهم فصلِّ على محمد عبدك ورسولك ونبيك وحبيبك وأمينك وخيرتك وصفوتك بأفضل ما صليت به على أحد من خلقك، اللهم واجعل صلواتك ومعافاتك ورحمتك على سيد المرسلين وخاتم النبيين وإمام المتقين محمد قائد الخير وإمام الخير ورسول الرحمة. اللهم قرّب زلفته وعظم برهانه وكرم مقامه وابعثه مقامًا محمودًا يغبطه به الأولون والآخرون وانفعنا بمقامه المحمود يوم القيامة واخلفه فينا في الدنيا والآخرة وبلغه الدرجة والوسيلة في الجنة، اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما صليت وباركت على إبراهيم إنك حميد مجيد، أيها الناس إنه من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لم يمت، وإن الله قد تقدّم إليكم في أمره فلا تدعوه جزعًا، فإن الله عز وجل قد اختار لنبيهﷺ ما عنده على ما عندكم وقبضه إلى ثوابه وخلف فيكم كتابه وسنة نبيهﷺ فمن أخذ بهما عرف ومن فرق بينهما أنكر. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾[النساء ١٣٥] ولا يشغلنكم الشيطان بموت نبيكم ولا يفتننكم عن دينكم وعاجلوا الشيطان بالخير تعجزوه ولا تستنظروه فيلحق بكم ويفتنكم.

وقال ابن عباس: لما فرغ أبو بكر من خطبته قال: يا عمر أنت الذي بلغني أنك تقول ما مات نبي اللهﷺ ؟ أما ترى أن نبي اللهﷺ قال يوم كذا: كذا وكذا ويوم كذا: كذا وكذا، وقال تعالى في كتابه: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[الزمر: ٣٠] فقال: والله لكأني لم أسمع بها في كتاب الله قبل الآن لما نزل بنا، أشهد أن الكتاب كما أنزل وأن الحديث كما حدث وأن الله حي لا يموت ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[البقرة ١٥٦] وصلوات الله على رسوله وعند الله نحتسب رسولهﷺ . ثم جلس إلى أبي بكر.

وقالت عائشة رضي الله عنها: لما اجتمعوا لغسله قالوا: والله ما ندري كيف نغسل رسول اللهﷺ أنجرده عن ثيابه كما نصنع بموتانا أو نغسله في ثيابه؟ قالت: فأرسل الله عليهم

رسول اللهﷺ جاء آت نسمع حسه ولا نرى شخصه قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته إن في الله عوضا من كل مصيبة وخلفا من كل هالك ودركا من كل فائت، فبالله فثقوا وإياه فارجوا فإن المحروم من حرم الثواب والسلام عليكم. فقال علي: تدرون من هذا؟ هو الخضر. وفيه محمد بن جعفر الصادق تكلم فيه وفيه انقطاع بين علي بن الحسين وبين جده علي والمعروف عن علي بن الحسين مرسلا غير ذكر علي كما رواه الشافعي في الأم وليس فيه ذكر «الخضر».

النوم حتى ما بقي منهم رجل إلا واضع لحيته على صدره نائمًا ثم قال قائل، لا يدرى من هو، غسلوا رسول الله ﷺ في ثيابه، فانتبهوا ففعلوا ذلك فغسل رسول الله ﷺ في قميصه، حتى إذا فرغوا من غسله كفن. وقال علي كرم الله وجهه: أردنا خلع قميصه فنودينا لا تخلعوا عن رسول الله ﷺ ثيابه. فأقررناه فغسلناه في قميصه كما نغسل موتانا مستلقيًا ما نشاء أن يقلب لنا منه عضو لم يبالغ فيه إلا قلب لنا حتى نفرغ منه، وإن معنا لحفيفًا في البيت كالريح الرخاء ويصوت بنا ارفقوا برسول الله ﷺ فإنكم ستكفون. فهكذا كانت وفاة رسول الله ﷺ ولم يترك سبدًا ولا لبدًا إلا دفن معه. قال أبو جعفر: فرش لحده بمفرشه وقطيفته وفرشت ثيابه عليها التي كان يلبس يقظان على القطيفة والمفرش، ثم وضع عليها في أكفانه فلم يترك بعد وفاته مالًا ولا بنى في حياته لبنة على لبنة ولا وضع قصبة على قصبة (١) ففي وفاته عبرة تامة وللمسلمين به أسوة حسنة.

وفاة أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

لما احتضر أبو بكر رضي الله تعالى عنه جاءت عائشة رضي الله عنها فتمثلت بهذا البيت:

لعمرك ما يغني الثراء عن الفتى
إذا حشرجت يومًا وضاق بها الصدرُ

فكشف عن وجهه وقال: ليس كذا ولكن قولي: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ [ق:١٩] انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما وكفنوني فيهما فإن الحي إلى الجديد أحوج من الميت. وقالت عائشة رضي الله عنها عند موته:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ربيع اليتامى عصمة للأراملِ

فقال أبو بكر: ذاك رسول الله ﷺ. ودخلوا عليه فقالوا: ألا ندعو لك طبيبًا ينظر إليك؟ قال: قد نظر إليَّ طبيبي وقال: إني فعال لما أريد. ودخل عليه سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه يعوده فقال: يا أبا بكر أوصنا فقال: إن الله فاتح عليكم الدنيا فلا تأخذنّ منها إلا بلاغك، واعلم أن من صلى صلاة الصبح فهو في ذمة الله فلا تخفرن الله في ذمته فيكبك في النار على وجهك.

ولما ثقل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وأراد الناس منه أن يستخلف، فاستخلف عمر رضي الله عنه، فقال الناس له: استخلفت علينا فظًّا غليظًا فماذا تقول لربك؟ فقال: أقول استخلفت على خلقك خير خلقك. ثم أرسل إلى عمر رضي الله عنه فجاء فقال: إني موصيك بوصية؛

---

(١) حديث أبي جعفر: فرش لحده بمفرشه وقطيفته وفيه فلم يترك بعد وفاته مالا ولا بنى في حياته لبنة على لبنة ولا وضع قصبة على قصبة.

أما وضع المفرشة والقطيفة فالذي وضع القطيفة شقران مولى رسول الله ﷺ وليس ذكر ذلك من شرط كتابنا، وأما كونه لم يترك مالا فقد تقدم من حديث عائشة وغيرها وأما كونه ما بنى في حياته فتقدم أيضا.

اعلم أن لله حقًّا في النهار لا يقبله في الليل، وأن لله حقًّا في الليل لا يقبله في النهار، وأنه لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة، وإنما ثقلت موازين من ثقلت موازينهم يوم القيامة باتباعهم الحق في الدنيا وثقله عليهم، وحق لميزان لا يوضع فيه إلا بالحق أن يثقل. وإنما خفت موازين من خفت موازينهم يوم القيامة باتباع الباطل وخفته عليهم، وحق لميزان لا يوضع فيه إلا الباطل أن يخف، وإن الله ذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم وتجاوز عن سيئاتهم، فيقول القائل: أنا دون هؤلاء ولا أبلغ مبلغ هؤلاء؛ فإن اللّه ذكر أهل النار بأسوإ أعمالهم ورد عليهم صالح الذي عملوا، فيقول القائل: أنا أفضل من هؤلاء، وإن الله ذكر آية الرحمة وآية العذاب ليكون المؤمن راغبًا راهبًا ولا يلقي بيديه إلى التهلكة ولا يتمنى على الله غير الحق. فإن حفظت وصيتي هذه فلا يكون غائب أحب إليك من الموت ولا بدّ لك منه، وإن ضيعت وصيتي فلا يكون غائب أبغض إليك من الموت ولا بدّ لك منه، ولست بمعجزه.

وقال سعيد بن المسيب: لما احتضر أبو بكر رضي الله عنه أتاه ناس من الصحابة فقالوا: يا خليفة رسول الله ﷺ زوّدنا فإنا نراك لما بك. فقال أبو بكر: من قال هؤلاء الكلمات ثم مات جعل الله روحه في الأفق المبين، قالوا: وما الأفق المبين؟ قال: قاع بين يدي العرش فيه رياض الله وأنهار وأشجار، يغشاه كل يوم مائة رحمة، فمن قال هذا القول جعل الله روحه في هذا المكان: اللهم إنك ابتدأت الخلق من غير حاجة بك إليهم، ثم جعلتهم فريقين فريقًا للنعيم وفريقًا للسعير فاجعلني للنعيم ولا تجعلني للسعير. اللهم إنك خلقت الخلق فرقًا وميزتهم قبل أن تخلقهم فجعلت منهم شقيًّا وسعيدًا وغويًّا ورشيدًا، فلا تشقني بمعاصيك، اللهم إنك علمت ما تكسب كل نفس قبل أن تخلقها فلا محيص لها مما علمت، فاجعلني ممن تستعمله بطاعتك. اللهم إنّ أحدًا لا يشاء حتى تشاء، فاجعل مشيئتك أن أشاء ما يقربني إليك. اللهم إنك قد قدّرت حركات العباد فلا يتحرّك شيء إلا بإذنك، فاجعل حركاتي في تقواك. اللهم إنك خلقت الخير والشر وجعلت لكل واحد منهما عاملًا يعمل به، فاجعلني من خير القسمين. اللهم إنك خلقت الجنة والنار وجعلت لكل واحدة منهما أهلًا، فاجعلني من سكان جنتك. اللهم إنك أردت بقوم الضلال وضيقت به صدورهم، فاشرح صدري للإيمان وزينه في قلبي، اللهم إنك دبرت الأمور وجعلت مصيرها إليك. فأحيني بعد الموت حياة طيبة وقرّبني إليك زلفى. اللهم من أصبح وأمسى ثقته ورجاؤه غيرك، فأنت ثقتي ورجائي ولا حول ولا قوة إلا بالله» قال أبو بكر: هذا كله في كتاب الله عز وجل.

وفاة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه:

قال عمرو بن ميمون: «كنت قائمًا غداة أصيب عمر وما بيني وبينه إلا عبد الله بن عباس، وكان إذا مرَّ بين الصفين قام بينهما، فإذا رأى خللًا قال: استووا، حتى إذا لم ير فيهم خللًا

تقدّم فكبر. قال: وربما قرأ سورة يوسف أو النحل أو نحو ذلك في الركعة الأولى حتى يجتمع الناس، فما هو إلا أن كبر فسمعته يقول: قتلني أو أكلني الكلب، حين طعنه أبو لؤلؤة، وطار العلج بسكين ذات طرفين لا يمرّ على أحد يمينًا أو شمالًا إلا طعنه، حتى طعن ثلاثة عشر رجلًا، فمات منهم تسعة وفي رواية سبعة. فلما رأى ذلك رجل من المسلمين طرح عليه برنسًا، فلما ظن العلج أنه مأخوذ نحر نفسه. وتناول عمر رضي الله تعالى عنه عبد الرحمن بن عوف فقدّمه، فأما من كان يلي عمر فقد رأى ما رأيت، وأما نواحي المسجد ما يدرون ما الأمر؟ غير أنهم فقدوا صوت عمر وهم يقولون: سبحان الله سبحان الله فصلى بهم عبد الرحمن صلاة خفيفة، فلما انصرفوا قال: يا ابن العباس انظر من قتلني قال: فغاب ساعة ثم جاء فقال: غلام المغيرة بن شعبة، فقال عمر رضي الله عنه: قاتله الله لقد كنت أمرت به معروفًا. ثم قال: الحمد لله الذي لم يجعل منيتي بيد رجل مسلم، قد كنت أنت وأبوك تحبان أن يكثر العلوج بالمدينة وكان العباس أكثرهم رقيقًا فقال ابن عباس: إن شئت فعلت؛ أي إن شئت قتلناهم، قال: بعدما تكلموا بلسانكم وصلوا إلى قبلتكم وحجوا حجكم فاحتمل إلى بيته فانطلقنا معه قال: وكأن الناس لم تصبهم مصيبة قبل يومئذ قال: فقائل يقول أخاف عليه، وقائل يقول: لا بأس. فأتي بنبيذ فشرب فخرج من جوفه، ثم أتي بلبن فشرب فخرج من جوفه، فعرفوا أنه ميت. قال: فدخلنا عليه وجاء الناس يثنون عليه، وجاء رجل شاب فقال: أبشر يا أمير المؤمنين ببشرى من الله عز وجل؛ قد كان لك صحبة من رسول الله ﷺ وقدم في الإسلام ما قد علمت، ثم وليت فعدلت، ثم شهادة، فقال: وددت أن ذلك كان كفافًا لا عليّ ولا لي. فلما أدبر الرجل إذا إزاره يمس الأرض، فقال: ردوا علي الغلام، فقال: يا ابن أخي ارفع ثوبك فإنه أنقى لثوبك وأتقى لربك. ثم قال: يا عبد الله انظر ما عليّ من الدين؟ فحسبوه فوجدوه ستة وثمانين ألفًا أو نحوه، فقال: إن وفى به مال آل عمر فأده من أموالهم؛ وإلا فسل في بني عدي بن كعب، فإن لم تف أموالهم فسل في قريش ولا تعدهم إلى غيرهم، وأدِّ عني هذا المال وانطلق إلى أم المؤمنين عائشة فقل: عمر يقرأ عليك السلام، ولا تقل أمير المؤمنين فإني لست اليوم للمؤمنين أميرًا، وقل يستأذن عمر بن الخطاب أن يدفن مع صاحبيه. فذهب عبد الله فسلم واستأذن ثم دخل عليها، فوجدها قاعدة تبكي، فقال: يقرأ عليك عمر بن الخطاب السلام ويستأذن أن يدفن مع صاحبيه، فقالت: كنت أريده لنفسي ولأوثرنه اليوم على نفسي فلما أقبل قيل: هذا عبد الله بن عمر قد جاء فقال: ارفعوني، فأسنده رجل إليه فقال: ما لديك؟ قال: الذي تحب يا أمير المؤمنين قد أذنت. قال: الحمد لله ما كان شيء أهم إليّ من ذلك فإذا أنا قبضت فاحملوني ثم سلم وقل يستأذن عمر فإن أذنت لي فأدخلوني وإن ردتني ردوني إلى مقابر المسلمين.

وجاءت أم المؤمنين حفصة والنساء يسترنها، فلما رأيناها قمنا فولجت عليه فبكت عنده

ساعة، واستأذن الرجال فولجت داخلًا فسمعنا بكاءها من داخل. فقالوا: أوص يا أمير المؤمنين واستخلف، فقال: ما أرى أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض فسمى عليًا وعثمان والزبير وطلحة وسعدًا وعبد الرحمن وقال: يشهدكم عبد الله بن عمر وليس له من الأمر شيء، كهيئة التعزية له، فإن أصابت الإمارة سعدًا فذاك وإلا فليستعن به أيكم أمر، فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة. وقال: أوصي الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأوّلين أن يعرف لهم فضلهم ويحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار خيرًا الذين تبوّءوا الدار والإيمان من قبلهم أن يقبل من محسنهم وأن يعفو عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار خيرًا فإنهم ردء الإسلام وجباة الأموال وغيظ العدوّ وأن لا يأخذ منهم إلا فضلهم عن رضا منهم، وأوصيه بالأعراب خيرًا فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام وأن يأخذ من حواشي أموالهم ويرد على فقرائهم، وأوصيه بذمة الله عز وجل وذمة رسول الله ﷺ أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل لهم من وراءهم ولا يكلفهم إلا طاقتهم. قال: فلما قبض خرجنا به فانطلقنا نمشي، فسلم عبد الله بن عمر وقال: يستأذن عمر بن الخطاب، فقالت: أدخلوه، فأدخلوه في موضع هنالك مع صاحبيه... الحديث...

وعن النبي ﷺ قال: «قَالَ لِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلامُ لَيَبْكِي الإِسْلامُ عَلَى مَوْتِ عُمَرَ» (١)، وعن ابن عباس قال: وضع عمر على سريره فتكنفه الناس يدعون ويصلون قبل أن يرفع وأنا فيهم، فلم يرعني إلا رجل قد أخذ بمنكبي فالتفت فإذا هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه فترحم على عمر وقال: ما خلفت أحدًا أحب إلي أن ألقي الله بمثل عمله منك، وايم الله إن كنت لأظن ليجعلنك الله مع صاحبيك وذلك أني كنت كثيرًا أسمع النبي ﷺ يقول: «ذَهَبْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَخَرَجْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَدَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ» (٢). فإني كنت لأرجو أو لأظن أن يجعلك الله معهما.

وفاة عثمان رضي الله عنه:

الحديث في قتله مشهور. وقد قال عبد الله بن سلام: أتيت أخي عثمان لأسلم عليه وهو محصور، فدخلت عليه فقال: مرحبًا يا أخي رأيت رسول الله ﷺ الليلة في هذه الخوخة وهي خوخة في البيت فقال: «يا عُثْمَانُ حَصَرُوكَ؟» قلت: نعم قال: «عَطِشُوكَ» قلت: نعم، فأدلى إليّ دلوًا فيه ماء فشربت حتى رويت، حتى إني لأجد برده بين ثدييّ وبين كتفي، وقال لي: «إِنْ شِئْتَ نُصِرْتَ عَلَيْهِمْ وَإِنْ شِئْتَ أَفْطَرْتَ عِنْدَنَا» فاخترت أن أفطر عنده فقتل ذلك اليوم

---

(١) حديث «قال لي جبريل عليه السلام لبيك الإسلام على موت عمر». أخرجه أبو بكر الآجري في كتاب الشريعة من حديث أبي بن كعب بسند ضعيف جدا وذكره ابن الجوزي في الموضوعات.

(٢) حديث ابن عباس قال: وضع عمر على سريره فتكنفه الناس يدعون ويصلون، فذكر قول علي بن أبي طالب كنت كثيرا أسمع النبي ﷺ يقول: «ذهبت أنا وأبو بكر وعمر». متفق عليه.

رضي الله عنه.

وقال عبد الله بن سلام لمن حضر تشحط عثمان في الموت حين جرح: ماذا قال عثمان وهو يتشحط؟ قالوا: سمعناه يقول: اللهم اجمع أمة محمد ﷺ ثلاثًا قال: والذي نفسي بيده لو دعا الله أن لا يجتمعوا أبدًا ما اجتمعوا إلى يوم القيامة.

وعن ثمامة بن حزن القشيري قال: شهدت الدار حين أشرف عليهم عثمان رضي الله عنه فقال: ائتوني بصاحبيكم اللذين ألباكم عليَّ قال: فجيء بهما كأنما هما حملان أو حماران، فأشرف عليهما عثمان رضي الله عنه فقال: أنشدكم بالله والإسلام هل تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال: من يشتري رومة، يجعل دلوه مع دلاء المسلمين، بخير له منها في الجنة؟ فاشتريتها من صلب مالي، فأنتم اليوم تمنعوني أن أشرب منها ومن ماء البحر؟ قالوا: اللهم نعم، قال: أنشدكم الله والإسلام هل تعلمون أني جهزت جيش العسرة من مالي؟ قالوا: نعم، قال: أنشدكم الله والإسلام هل تعلمون أنّ المسجد كان ضاق بأهله فقال رسول الله ﷺ: «مَنْ يَشْتَرِي بُقْعَةَ آلِ فُلان فَيَزِيدُها فِي المَسْجِدِ بِخَيْرٍ مِنْها فِي الجَنَّةِ؟» فاشتريتها من صلب مالي فأنتم اليوم تمنعوني أن أصلي فيها ركعتين؟ قالوا: اللهم نعم؛ قال: أنشدكم الله والإسلام هل تعلمون أنّ رسول الله ﷺ كان على ثبير بمكة ومعه أبو بكر وعمر وأنا، فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض قال: فركضه برجله وقال: «اسْكُنْ ثَبِيرُ فَمَا عَلَيْكَ إلاَّ نَبِيٌّ وَصَدِيقٌ وَشَهِيدانِ؟» قالوا: اللهم نعم، قال: الله أكبر شهدوا لي ورب الكعبة أني شهيد (١).

روي عن شيخ من ضبة أن عثمان حين ضرب والدماء تسيل على لحيته جعل يقول: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء:٨٧] اللهم إني أستعديك عليهم وأستعينك على جميع أموري وأسألك الصبر على ما ابتليتني.

وفاة علي كرم الله وجهه:

قال الأصبغ الحنظلي: لما كانت الليلة التي أصيب فيها علي كرم الله وجهه، أتاه ابن التياح حين طلع الفجر يؤذنه بالصلاة وهو مضطجع متثاقل، فعاد الثانية وهو كذلك، ثم عاد الثالثة فقام عليّ يمشي وهو يقول:

اشدد حيازيمك للمو ... ت فإن الموت لاقيكا
ولا تجزع من الموت ... إذا حل بواديكا

فلما بلغ الباب الصغير شدّ عليه ابن ملجم فضربه. فخرجت أم كلثوم ابنة علي رضي الله

---

(١) حسن: حديث ثمامة بن حزن القشيري: شهدت الدار حين أشرف عليهم عثمان رضي الله عنه». أخرجه الترمذي وقال حسن والنسائي، [الترمذي: ٣٧٠٣، وحسنه الألباني في صحي الترمذي].

عنه فجعلت تقول: ما لي ولصلاة الغداة قتل زوجي أمير المؤمنين صلاة الغداة؛ وقتل أبي صلاة الغداة.

وعن شيخ من قريش أنّ عليًا كرم الله وجهه لما ضربه ابن ملجم قال: فزت ورب الكعبة.

وعن محمد بن علي أنه لما ضرب أوصى بنيه ثم لم ينطق إلا بلا إله إلا الله، حتى قبض.

ولما ثقل الحسن بن علي رضي الله عنهما دخل عليه الحسين رضي الله عنه فقال: يا أخي لأي شيء تجزع؟ تقدم على رسول الله ﷺ وعلى علي بن أبي طالب وهما أبواك وعلى خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وهما أماك، وعلى حمزة وجعفر وهما عماك قال: يا أخي أقدم على أمر لم أقدم على مثله.

وعن محمد بن الحسن رضي الله عنهما قال: لما نزل القوم بالحسين رضي الله عنه وأيقن أنهم قاتلوه قام في أصحابه خطيبًا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: قد نزل من الأمر ما ترون وإنّ الدنيا قد تغيرت وتنكرت وأدبر معروفها، وانشمرت حتى لم يبق منها إلا كصبابة الإناء، ألا حسبي من عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله تعالى، وإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا جرمًا.

الباب الخامس في كلام المحتضرين من الخلفاء والأمراء والصالحين

لما حضرت معاوية بن أبي سفيان الوفاة قال: أقعدوني، فأقعد فجعل يسبح الله تعالى ويذكره ثم بكى وقال: تذكر ربك يا معاوية بعد الهرم والانحطاط ألا كان هذا وغصن الشباب نضر ريان، وبكى حتى علا بكاؤه وقال: يا رب ارحم الشيخ العاصي ذا القلب القاسي اللهم أقل العثرة واغفر الزلة وعد بحلمك على من لا يرجو غيرك ولم يثق بأحد سواك.

وروي عن شيخ من قريش: أنه دخل مع جماعة عليه في مرضه فرأوا في جلده غضونًا، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، فهل الدنيا أجمع إلا ما جربنا ورأينا، أما والله لقد استقبلنا زهرتها بجدّتنا وباستلذاذنا بعيشنا، فما لبثتنا الدنيا أن نقضت ذلك منا حالًا بعد حال وعروة بعد عروة، فأصبحت الدنيا وقد وترتنا وأخلفتنا واستلأمت إلينا أفَ للدنيا من دار، ثم أفَ لها من دار.

ويروى أنّ آخر خطبة خطبها معاوية أن قال: أيها الناس إن من زرع قد استحصد وإني وليتكم ولن يليكم أحد من بعدي إلا وهو شر مني، كما كان من قبلي خيّرًا مني ويا يزيد إذا وفى أجلي فولِّ غسلي رجلًا لبيبًا، فإن اللبيب من الله بمكان، فلينعم الغسل وليجهر بالتكبير، ثم اعمد إلى منديل في الخزانة فيه ثوب من ثياب النبي ﷺ وقراضة من شعره وأظفاره فاستودع القراضة أنفي وفمي وأذني وعيني، واجعل الثوب على جلدي دون أكفاني، ويا يزيد احفظ وصية الله في الوالدين، فإذا أدرجتموني في جديدي ووضعتموني في حفرتي فخلوا

معاوية وأرحم الراحمين. وقال محمد بن عقبة: لما نزل بمعاوية الموت قال: يا ليتني كنت رجلًا من قريش بذي طوى وإني لم أل من هذا الأمر شيئًا.

ولما حضرت عبد الملك بن مروان الوفاة نظر إلى غسال بجانب دمشق يلوي ثوبًا بيده ثم يضرب به المغسلة، فقال عبد الملك: ليتني كنت غسالًا آكل من كسب يدي يومًا بيوم ولم أل من أمر الدنيا شيئًا، فبلغ ذلك أبا حازم فقال: الحمد لله الذي جعلهم إذا حضرهم الموت يتمنون ما نحن فيه، وإذا حضرنا الموت لم نتمنّ ما هم فيه. وقيل لعبد الملك بن مروان في مرضه الذي مات فيه: كيف تجدك يا أمير المؤمنين؟ قال: أجدني كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام:٩٤] الآية. ومات.

وقالت فاطمة بنت عبد الملك بن مروان امرأة عمر بن عبد العزيز كنت أسمع عمر في مرضه الذي مات فيه يقول: اللهم أخف عليهم موتي ولو ساعة من نهار. فلما كان اليوم الذي قبض فيه خرجت من عنده فجلست في بيت آخر بيني وبينه باب وهو في قبة له، فسمعته يقول: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص:٨٣] ثم هدأ فجعلت لا أسمع حركة ولا كلامًا فقلت لوصيف له: انظر أنائم هو؟ فلما دخل صاح، فوثبت فإذا هو ميت. وقيل له لما حضره الموت: اعهد يا أمير المؤمنين قال: أحذركم مثل مصرعي هذا فإنه لا بدّ لكم منه.

وروي أنه لما ثقل عمر بن عبد العزيز دعي له طبيب فلما نظر إليه قال: أرى الرجل قد سقي السم ولا آمن عليه الموت فرفع عمر بصره وقال: ولا تأمن الموت أيضًا على من لم يسق السم قال الطبيب: هل أحسست بذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: نعم قد عرفت ذلك حين وقع في بطني قال: فتعالج يا أمير المؤمنين فإني أخاف أن تذهب نفسك، قال: ربي خير مذهوب إليه، والله لو علمت أن شفائي عند شحمة أذني ما رفعت يدي إلى أذني فتناولته. اللهم خر لعمر في لقائك؛ فلم يلبث إلا أيامًا حتى مات وقيل: لما حضرته الوفاة بكى فقيل له: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ أبشر فقد أحيا الله بك سننًا وأظهر بك عدلًا فبكى ثم قال: أليس أوقف فأسأل عن أمر هذا الخلق، فوالله لو عدلت فيهم لخفت على نفسي أن لا تقوم بحجتها بين يدي الله إلا أن يلقنها الله حجتها؛ فكيف بكثير مما ضيعنا؟ وفاضت عيناه، فلم يلبث إلا يسيرًا حتى مات: ولما قرب وقت موته قال: أجلسوني فأجلسوه فقال: أنا الذي أمرتني فقصرت ونهيتني فعصيت ثلاث مرات ولكن لا إله إلا الله، ثم رفع رأسه فأحدّ النظر فقيل له في ذلك فقال: إني لأرى خضرة؛ ما هم بإنس ولا جن ثم قبض رحمه الله.

وحكي عن هارون الرشيد أنه انتقى أكفانه بيده عند الموت، وكان ينظر إليها ويقول: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ [الحاقة:٢٨-٢٩].

وفرش المأمون رمادًا واضطجع عليه وكان يقول: يا من لا يزول ملكه ارحم من قد زال

ملكه. وكان المعتصم يقول عند موته: لو علمت أن عمري هكذا قصير ما فعلت.

وكان المنتصر يضطرب على نفسه عند موته فقيل له: لا بأس عليك يا أمير المؤمنين؟ فقال: ليس إلا هذا؛ لقد ذهبت الدنيا وأقبلت الآخرة.

وقال عمرو بن العاص عند الوفاة، وقد نظر إلى صناديق لبنيه: من يأخذها بما فيها ليته كان بعرًا.

وقال الحجاج عند موته: اللهم اغفر لي فإن الناس يقولون إنك لا تغفر لي. فكان عمر بن عبد العزيز تعجبه هذه الكلمة منه ويغبطه عليها، ولما حكي ذلك للحسن قال: أقالها؟ قيل: نعم. قال: عسى.

بيان أقاويل جماعة من خصوص الصالحين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل التصوف رضي الله عنهم أجمعين:

لما حضرت معاذًا رضي الله عنه الوفاة قال: اللهم إني كنت أخافك وأنا اليوم أرجوك، اللهم إنك تعلم أني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لجري الأنهار ولا لغرس الأشجار، ولكن لظمأ الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر. ولما اشتد به النزع ونزع نزعًا لم ينزعه أحد كان كلما أفاق من غمرة فتح طرفه ثم قال: رب ما أخنقني خنقك فوعزتك إنك تعلم أن قلبي يحبك.

ولما حضرت سلمان الوفاة بكى فقيل له: ما يبكيك؟ قال: ما أبكي جزعًا على الدنيا، ولكن عهد إلينا رسول الله ﷺ أن تكون بلغة أحدنا من الدنيا كزاد الراكب [1]. فلما مات سلمان نظر في جميع ما ترك فإذا قيمته بضعة عشر درهمًا.

ولما حضرت بلالًا الوفاة قالت امرأته: واحزناه فقال: بل واطرباه غدًا نلقى الأحبة محمدًا وحزبه.

وقيل: فتح عبد الله بن المبارك عينه عند الوفاة وضحك وقال: ﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ﴾ [الصافات: ٦١].

ولما حضرت إبراهيم النخعي الوفاة بكى فقيل له: ما يبكيك؟ قال: أنتظر من الله رسولًا يبشرني بالجنة أو بالنار.

ولما حضرت ابن المنكدر الوفاة بكى فقيل له: ما يبكيك؟ فقال: والله ما أبكي لذنب أعلم أني أتيته؛ ولكن أخاف أني أتيت شيئًا حسبته هينًا وهو عند الله عظيم.

ولما حضرت عامر بن عبد القيس الوفاة بكى فقيل له: ما يبكيك؟ قال: ما أبكي جزعًا من

---

(١) حديث: لما حضرت سلمان الوفاة بكى. وفيه عهد إلينا رسول الله ﷺ: «أن يكون بلغة أحدنا من الدنيا كزاد الراكب». أخرجه أحمد والحاكم وصححه، وقد تقدم.

الموت ولا حرصًا على الدنيا ولكن أبكي على ما يفوتني من ظمأ الهواجر وعلى قيام الليل في الشتاء.

ولما حضرت فضيلًا الوفاة غشي عليه، ثم فتح عينيه وقال: وابعد سفراه واقلة زاداه.

ولما حضرت ابن المبارك الوفاة قال لنصر مولاه: اجعل رأسي على التراب، فبكى نصر فقال له: ما يبكيك؟ قال: ذكرت ما كنت فيه من النعيم وأنت هو ذا تموت فقيرًا غريبًا قال: اسكت فإني سألت الله تعالى أن يحييني حياة الأغنياء وأن يميتني موت الفقراء، ثم قال له: لقنّي ولا تعد علي ما لم أتكلم بكلام ثان.

وقال عطاء بن يسار: تبدى إبليس لرجل عند الموت فقال له: نجوت فقال: ما آمنك بعد. وبكى بعضهم عند الموت فقيل له: ما يبكيك؟ قال: آية في كتاب الله تعالى قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧].

ودخل الحسن رضي الله عنه على رجل يجود بنفسه فقال: إن أمرًا هذا أوله لجدير أن يتقى آخره، وإن أمرًا هذا آخره لجدير أن يزهد في أوله. وقال الجريري: كنت عند الجنيد في حال نزعه وكان يوم الجمعة ويوم النيروز وهو يقرأ القرآن فختم، فقلت له: في هذه الحالة يا أبا القاسم؟ فقال: ومن أولى بذلك مني وهو ذا تطوى صحيفتي؟

وقال رويم: حضرت وفاة أبي سعيد الخراز وهو يقول:

حنينُ قلوب العارفين إلى الذكر ... وتذكارهم وقت المناجاة للسرِّ
أديرت كؤوسُ المنايا عليهم ... فأغفوا عن الدنيا كإغفاء ذي الشكرِ
همومهمُ جوّالة بمعسكرٍ ... به أهل ودّ الله كالأنجم الزهر
فأجسامهم في الأرض قتلى بحبه ... وأرواحهم في الحجب نحو العلا تسري
فما عرّسوا إلا بقرب حبيبهم ... وما عرجوا من مسِّ بؤس ولا ضرِّ

وقيل للجنيد: إن أبا سعيد الخراز كان كثير التواجد عند الموت، فقال: لم يكن بعجب أن تطير روحه اشتياقًا. وقيل لذي النون عند موته: ما تشتهي؟ قال: أن أعرفه قبل موتي بلحظة.

وقيل لبعضهم وهو في النزع: قل: الله فقال: إلى متى تقولون الله وأنا محترق بالله. وقال بعضهم: كنت عند ممشاد الدينوري فقدم فقير وقال: السلام عليكم؛ هل هنا موضع نظيف يمكن الإنسان أن يموت فيه؟ قال: فأشاروا إليه بمكان وكان ثم عين ماء فجدد الفقير الوضوء وركع ما شاء الله، ومضى إلى ذلك المكان ومدّ رجليه ومات. وكان أبو عباس الدينوري يتكلم في مجلسه، فصاحت امرأة تواجدًا فقال لها: موتي، فقامت المرأة، فلما بلغت الدار التفتت إليه وقالت: قد مت، ووقعت ميتة. ويحكى عن فاطمة أخت أبي علي الروذباري قالت: لما قرب أجل أبي علي الروذباري وكان رأسه في حجري فتح عينيه وقال: هذه أبواب السماء قد فتحت وهذه الجنان قد زينت وهذا قائل يقول: يا أبا علي قد بلغناك الرتبة القصوى

وإن لم تردها ثم أنشأ يقول:

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا
أراك معذبي بفتور لحظ وبالخد المورد من حياكا

وقيل للجنيد: قل لا إله إلا الله، فقال: ما نسيته فأذكره. وسأل جعفر بن نصير بكران الدينوري خادم الشبلي ما الذي رأيت منه؟ فقال: قال: عليّ درهم مظلمة، وتصدقت عن صاحبه بألوف فما على قلبي شغل أعظم منه ثم قال: وضئني للصلاة؛ ففعلت فنسيت تخليل لحيته وقد أمسك على لسانه فقبض على يدي وأدخلها في لحيته ثم مات فبكى جعفر وقال: ما تقولون في رجل لم يفته في آخر عمره أدب من آداب الشريعة؟

وقيل لبشر بن الحارث لما احتضر وكان يشق عليه كأنك تحب الحياة؟ فقال: القدوم على الله شديد. وقيل لصالح بن مسمار: ألا توصي بابنك وعيالك؟ فقال: إني لأستحي من الله أن أوصي بهم إلى غيره.

ولما احتضر أبو سليمان الداراني أتاه أصحابه فقالوا: أبشر فإنك تقدم على رب غفور رحيم، فقال لهم: ألا تقولون احذر فإنك تقدم على رب يحاسبك بالصغير ويعاقبك بالكبير؟

ولما احتضر أبو بكر الواسطي قيل له: أوصنا. فقال: احفظوا مراد الحق فيكم.

واحتضر بعضهم فبكت امرأته فقال لها: ما يبكيك؟ فقالت: عليك أبكي فقال: إن كنت باكية فابكي على نفسك فلقد بكيت اليوم أربعين سنة. وقال الجنيد: دخلت على سري السقطي أعوده في مرض موته فقلت: كيف تجدك؟ فأنشأ يقول:

كيف أشكو إلى طبيبي ما بي والذي بي أصابني من طبيبي

فأخذت المروحة لأروّحه فقال: كيف يجد ريح المروحة من جوفه يحترق؟ ثم أنشأ يقول:

القلبُ محترقٌ والدمعُ مستبقُ والكرب مجتمع والصبر مفترقُ
كيف القرار على من لا قرار له مما جناه الهوى والشوق والقلقُ
يا رب إن يك شيء فيه لي فرج فامنن عليّ به ما دام لي رَمَقُ

وحكي أنّ قومًا من أصحاب الشبلي دخلوا عليه وهو في الموت فقالوا له: قل لا إله إلا الله، فأنشأ يقول:

إن بيتًا أنت ساكنه غير محتاج إلى السرجِ
وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحججِ
لا أتاح الله لي فرجًا يوم أدعو منك بالفرجِ

وحكي أنّ أبا العباس بن عطاء دخل على الجنيد في وقت نزعه فسلم عليه فلم يجبه، ثم أجاب بعد ساعة وقال: اعذرني فإني كنت في وردي ثم ولى وجهه إلى القبلة وكبّر ومات. وقيل للكتاني لما حضرته الوفاة: ما كان عملك؟ فقال: لو لم يقرب أجلي ما أخبرتكم به

وقفت على باب قلبي أربعين سنة فكلما مرّ فيه غير الله حجبته عنه. وحكي عن المعتمر قال: كنت فيمن حضر الحكم بن عبد الملك حين جاءه الحق، فقلت: اللهم هوّن عليه سكرات الموت فإنه كان وكان فذكرت محاسنه فأفاق فقال: من المتكلم؟ فقلت: أنا فقال: إنّ ملك الموت عليه السلام يقول لي: إني بكل سخي رفيق، ثم طفئى.

ولما حضرت يوسف بن أسباط الوفاة شهده حذيفة فوجده قلقًا فقال: يا أبا محمد هذا أوان القلق والجزع؟ فقال: يا أبا عبد الله وكيف لا أقلق ولا أجزع وإني لا أعلم أني صدقت الله في شيء من عملي فقال حذيفة: واعجباه لهذا الرجل الصالح يحلف عند موته أنه لا يعلم صدق الله في شيء من عمله. وعن المغازلي قال: دخلت على شيخ لي من أصحاب هذه الصفة وهو عليل وهو يقول: يمكنك أن تعمل ما تريد فارفق بي. ودخل بعض المشايخ على ممشاد الدينوري في وقت وفاته فقال له: فعل الله تعالى وصنع من باب الدعاء فضحك ثم قال منذ ثلاثين سنة تعرض علي الجنة بما فيها فما أعرتها طرفي. وقيل لرويم عند الموت: قل لا إله إلا الله، فقال: لا أحسن غيره. ولما حضرت الثوري الوفاة قيل له: قل لا إله إلا الله، فقال: أليس ثم أمر؟ ودخل المزني على الشافعي رحمة الله عليهما في مرضه الذي توفي فيه فقال له: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟ فقال: أصبحت من الدنيا راحلًا وللإخوان مفارقًا ولسوء عملي ملاقيًا ولكأس المنية شاربًا وعلى الله تعالى واردًا، ولا أدري أروحي تصير إلى الجنة فأهنيها أم إلى النار فأعزيها؟ ثم أنشأ يقول:

ولما قسا قلبي وضاقت مذاهبي ... جعلت رجائي نحو عفوك سُلّما
تعاظمني ذنبي فلما قرنته ... بعفوك ربي كان عفوك أعظما
فما زلت ذا عفو عن الذنب لم تزل ... تجود وتعفو منة وتكرّما
ولولاك لم يغو بإبليس عابد ... فكيف وقد أغوى صفيك آدما

ولما حضرت أحمد بن خضرويه الوفاة سئل عن مسألة فدمعت عيناه وقال: يا بني باب كنت أدقه خمسًا وتسعين سنة هو ذا يفتح الساعة لي، لا أدري أيفتح بالسعادة أو الشقاوة؟ فآن لي أوان الجواب.

فهذه أقاويلهم، وإنما اختلفت بحسب اختلاف أحوالهم فغلب على بعضهم الخوف وعلى بعضهم الرجاء وعلى بعضهم الشوق والحب، فتكلم كل واحد منهم على مقتضى حاله، والكل صحيح بالإضافة إلى أحوالهم.

الباب السادس في أقاويل العارفين على الجنائز والمقابر وحكم زيارة القبور

اعلم أنّ الجنائز عبرة للبصير وفيها تنبيه وتذكير لأهل الغفلة، فإنها لا تزيدهم مشاهدتها إلا قساوة، لأنهم يظنون أنهم أبدًا إلى جنازة غيرهم ينظرون، ولا يحسبون أنهم لا محالة على

الجنائز يحملون، أو يحسبون ذلك ولكنهم على القرب، لا يقدرون، ولا يتفكرون أنّ المحمولين على الجنائز هكذا كانوا يحسبون، فبطل حسبانهم وانقرض على القرب زمانهم، فلا ينظر عبد إلى جنازة إلا ويقدّر نفسه محمولًا عليها، فإنه محمول عليها، على القرب وكأن قد، ولعله في غد أو بعد غد.

ويروى عن أبي هريرة أنه كان إذا رأى جنازة قال: امضوا فإنا على الأثر. وكان مكحول الدمشقي إذا رأى جنازة قال: اغدوا فإنا رائحون. موعظة بليغة وغفلة سريعة يذهب الأوّل والآخر لا عقل له. وقال أسيد بن حضير ما شهدت جنازة فحدّثتني نفسي بشيء سوى ما هو مفعول به وما هو صائر إليه. ولما مات أخو مالك بن دينار خرج مالك في جنازته يبكي ويقول: والله لا تقر عيني حتى أعلم إلى ماذا صرت إليه، ولا أعلم ما دمت حيًا.

وقال الأعمش: كنا نشهد الجنائز فلا ندري من نعزي؟ لحزن الجميع. وقال ثابت البناني: كنا نشهد الجنائز فلا نرى إلا متقنعًا باكيًا.

فهكذا كان خوفهم من الموت. والآن لا ننظر إلى جماعة يحضرون جنازة إلا وأكثرهم يضحكون ويلهون، ولا يتكلمون إلا في ميراثه وما خلفه لورثته، ولا يتفكر أقرانه وأقاربه إلا في الحيلة التي بها يتناول بعض ما خلفه، ولا يتفكر واحد منهم إلا ما شاء الله في جنازة نفسه وفي حاله إذا حمل عليها. ولا سبب لهذه الغفلة إلا قسوة القلوب بكثرة المعاصي والذنوب، حتى نسينا الله تعالى واليوم الآخر والأهوال التي بين أيدينا فصرنا نلهو ونغفل ونشتغل بما لا يعنينا. فنسأل الله تعالى اليقظة من هذه الغفلة فإن أحسن أحوال الحاضرين على الجنائز بكاؤهم على الميت، ولو عقلوا لبكوا على أنفسهم لا على الميت. نظر إبراهيم الزيات إلى أناس يترحمون على الميت فقال: لو ترحمون على أنفسكم لكان خيرًا لكم، إنه نجا من أهوال ثلاثة: وجه ملك الموت وقد رأى، ومرارة الموت وقد ذاق، وخوف الخاتمة وقد أمن. وقال أبو عمرو بن العلاء: جلست إلى جرير وهو يملي على كاتبه شعرًا فأطلعت جنازة فأمسك وقال: شيبتني والله هذه الجنائز. وأنشأ يقول:

تروّعنا الجنائز مقبلات ... ونلهو حين تذهب مدبرات
كروعة ثلة لمغار ذئب ... فلما غاب عادت راتعات

نمن آداب حضور الجنائز:

التفكر والتنبه والاستعداد والمشي أمامها على هيئة التواضع، كما ذكرنا آدابه وسننه في فن الفقه، ومن آدابه حسن الظن بالميت وإن كان فاسقًا، وإساءة الظن بالنفس وإن كان ظاهرها الصلاح، فإن الخاتمة مخطرة لا تدري حقيقتها. ولذلك روي عن عمر بن ذرّ أنه مات واحد من جيرانه، وكان مسرفًا على نفسه، فتجافى كثير من الناس عن جنازته، فحضرها هو وصلى عليها، فلما دلي في قبره وقف على قبره وقال: يرحمك الله يا أبا فلان فلقد صحبت عمرك

بالتوحيد وعفرت وجهك بالسجود، وإن قالوا مذنب وذو خطايا؟ فمن منا غير مذنب وغير ذي خطايا؟.

ويحكى أنّ رجلًا من المنهمكين في الفساد مات في بعض نواحي البصرة، فلم تجد امرأته من يعينها على حمل جنازته إذ لم يدر بها أحد من جيرانه لكثرة فسقه، فاستأجرت حمالين وحملتها إلى المصلى فما صلى عليه أحد، فحملتها إلى الصحراء للدفن؛ فكان على جبل قريب من الموضع زاهد من الزهاد الكبار، فرأته كالمنتظر للجنازة ثم قصد أن يصلي عليها، فانتشر الخبر في البلد بأن الزاهد نزل ليصلي على فلان، فخرج أهل البلد فصلى الزاهد وصلوا عليه، وتعجب الناس من صلاة الزاهد عليه فقال: قيل لي في المنام: انزل إلى موضع فلان ترى فيه جنازة ليس معها أحد إلا امرأة فصلِّ عليه فإنه مغفور له، فزاد تعجب الناس فاستدعى امرأته وسألها عن حاله وأنه كيف كانت سيرته؟ قالت: كما عرف كان طول نهاره في الماخور مشغولًا بشرب الخمر فقال: انظري هل تعرفين منه شيئًا من أعمال الخير؟ قالت: نعم؛ ثلاثة أشياء: كان كل يوم يفيق من سكره وقت الصبح يبدل ثيابه ويتوضأ ويصلي الصبح في جماعة ثم يعود إلى الماخور ويشتغل بالفسق.

والثاني: أنه كان أبدًا لا يخلو بيته من يتيم أو يتيمين وكان إحسانه إليهم أكثر من إحسانه إلى أولاده، وكان شديد التفقد لهم.

والثالث: أنه كان يفيق في أثناء سكره في ظلام الليل فيبكي ويقول: يا رب أي زاوية من زوايا جهنم تريد أن تملأها بهذا الخبيث؟ يعني نفسه. فانصرف الزاهد وقد ارتفع إشكاله من أمره. وعن صلة بن أشيم وقد دفن أخ له فقال على قبره:

فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة ... وإلا فإني لا إخالك ناجيا

بيان حال القبر وأقاويلهم عند القبور:

قال الضحاك: قال رجل: يا رسول الله من أزهد الناس؟ قال: «مَنْ لَمْ يَنْسَ القَبْرَ وَالبِلَى وَتَرَكَ فَضْلَ زِينَةِ الدُّنْيَا وَآثَرَ ما يَبْقَى عَلَى ما يَفْنَى ولَمْ يَعُدَّ غَدًا مِنْ أَيَّامِهِ وَعَدَّ نَفْسَهُ مِنْ أَهْلِ القُبُورِ»[(١)]، وقيل لعلي كرّم الله وجهه: ما شأنك جاورت المقبرة؟ قال: إني أجدهم خير جيران أجدهم جيران صدق يكفون الألسنة ويذكرون الآخرة. وقال رسول الله ﷺ: «ما رَأَيْتُ مَنْظَرًا إلاّ وَالقَبْرُ أَفْظَع مِنْهُ»[(٢)]. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى المقابر فجلس إلى قبر وكنت أدنى القوم منه. فبكى وبكيت وبكوا فقال: «ما يُبْكِيكُمْ؟» قلنا: بكينا لبكائك قال: «هذا قَبْرُ أُمِّي آمِنَةَ بِنْت وَهَبٍ اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي فِي زِيَارَتِهَا

(١) حديث الضحاك: قال رجل يا رسول الله من أزهد الناس؟ قال: «من لم ينس القبور والبِلَى». تقدم.
(٢) حديث «ما رأيت منظرا إلا والقبر أفظع منه». تقدم في الباب الثالث من آداب الصحبة.

فَأذِنَ لِي، فَاسْتَأْذَنْتهُ أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَها فَأَبَى عَلَيَّ، فَأَدْرَكَنِي ما يُدْرِكُ الوَلَد مِنْ الرِّقَّة» (١)، وكان عثمان بن عفان رضي الله عنه إذا وقف على قبر بكى حتى يبل لحيته، فسئل عن ذلك وقيل له: تذكر الجنة والنار فلا تبكي وتبكي إذا وقفت على قبر؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ القَبْرَ أَوَّل مَنَازِلِ الآخِرَةِ فإنْ نَجَا مِنْهُ صَاحِبهُ فَما بَعْدَهُ أَيْسَر مِنْهُ وَإنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَشَدُّ» (٢)، وقيل إنّ عمرو بن العاص نظر إلى المقبرة فنزل وصلى ركعتين، فقيل له هذا شيء لم تكن تصنعه؟ فقال: ذكرت أهل القبور وما حيل بينهم وبينه فأحببت أن أتقرّب إلى الله بهما. وقال مجاهد: أوّل ما يكلم ابن آدم حفرته فتقول: أنا بيت الدود وبيت الوحدة وبيت الغربة وبيت الظلمة، هذا ما أعددت لك فما أعددت لي؟ وقال أبو ذرّ: ألا أخبركم بيوم فقري، يوم أوضع في قبري. وكان أبو الدرداء يقعد إلى القبور، فقيل له في ذلك فقال: أجلس إلى قوم يذكروني معادي وإذا قمت لم يغتابوني. وكان جعفر بن محمد يأتي القبور ليلًا ويقول: يا أهل القبور مالي إذا دعوتكم لا تجيبوني ثم يقول: حيل والله بينهم وبين جوابي وكأني بي أكون مثلهم ثم يستقبل الصلاة إلى طلوع الفجر. وقال عمر بن عبد العزيز لبعض جلسائه: يا فلان لقد أرقت الليلة أتفكر في القبر وساكنه، وإنك لو رأيت الميت بعد ثلاثة في قبره لاستوحشت من قربه بعد طول الأنس منك به ولرأيت بيتًا تجول فيه الهوام ويجري فيه الصديد وتخترقه الديدان مع تغير الريح وبلى الأكفان، بعد حسن الهيئة وطيب الريح ونقاء الثوب، قال: ثم شهق شهقة خرّ مغشيًا عليه. وكان يزيد الرقاشي يقول: أيها المقبور في حفرته والمتخلي في القبر بوحدته المستأنس في بطن الأرض بأعماله. ليت شعري بأي أعمالك استبشرت وبأي إخوانك اغتبطت؟ ثم يبكي حتى يبل عمامته ثم يقول: استبشر والله بأعماله الصالحة واغتبط والله بإخوانه المتعاونين على طاعة الله تعالى وكان إذا نظر إلى القبور خار كما يخور الثور.

وقال حاتم الأصم: من مرَّ بالمقابر فلم يتفكر لنفسه ولم يدعُ لهم فقد خان نفسه وخانهم. وكان بكر العابد يقول: يا أماه ليتك كنت بي عقيمًا إن لابنك في القبر حبسًا طويلًا ومن بعد ذلك منه رحيلًا. وقال يحيى بن معاذ: يا ابن آدم دعاك ربك إلى دار السلام فانظر من أين تجيبه؟ إن أجبته من دنياك واشتغلت بالرحلة إليه دخلتها، وإن أجبته من قبرك منعتها. وكان الحسن بن صالح إذا أشرف على المقابر يقول: ما أحسن ظواهرك إنما الدواهي في بواطنك

---

(١) حديث عمر: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى المقابر فجلس على قبر وكنت أدنى القوم. وفيه «هذا قبر آمنة بنت وهب استأذنت ربي في زيارتها فأذن لي...» وتقدم في آداب الصحبة أيضا، ورواه ابن أبي الدنيا في كتاب القبور من حديث ابن مسعود وفيه ذكر لعمر بن الخطاب، وآخره عند ابن ماجه مختصرا وفيه أيوب بن هانئ ضعفه بن معين وقال أبو حاتم صالح.

(٢) حديث عثمان: كان إذا وقف على قبر بكى حتى يبل لحيته. وفيه: إن القبر أول منازل الآخرة. أخرجه الترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم وصححه وتقدم في آداب الصحبة.

وكان عطاء السلمي إذا جنّ عليه الليل خرج إلى المقبرة ثم يقول: يا أهل القبور متم فواموتاه وعانيتم أعمالكم فواعملاه ثم يقول غدًا عطاء في القبور، غدًا عطاء في القبور فلا يزال ذلك دأبه حتى يصبح. وقال سفيان: من أكثر من ذكر القبر وجده روضة من رياض الجنة، ومن غفل عن ذكره وجده حفرة من حفر النار. وكان الربيع بن خيثم قد حفر في داره قبرًا، فكان إذا وجد في قلبه قساوة دخل فيه فاضطجع ومكث ما شاء الله ثم يقول: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩-١٠٠] يرددها، ثم يرد على نفسه: يا ربيع قد رجعتك فاعمل. وقال أحمد بن حرب تتعجب الأرض من رجل يمهد مضجعه ويسوي فراشه للنوم، فتقول يا ابن آدم لم لا تذكر طول بلاك وما بيني وبينك شيء وقال ميمون بن مهران: خرجت مع عمر بن عبد العزيز إلى المقبرة فلما نظر إلى القبور بكى ثم أقبل عليَّ فقال يا ميمون هذه قبور آبائي بني أمية كأنهم لم يشاركوا أهل الدنيا في لذاتهم وعيشهم أما تراهم صرعى قد حلت بهم المثلات واستحكم فيهم البلى وأصابت الهوام مقيلًا في أبدانهم؟ ثم بكى وقال: والله ما أعلم أحدًا أنعم ممن صار إلى هذه القبور، وقد أمن من عذاب الله. وقال ثابت البناني: دخلت المقابر فلما قصدت الخروج منها فإذا بصوت قائل يقول يا ثابت لا يغرنك صموت أهلها فكم من نفس مغمومة فيها. ويروى أن فاطمة بنت الحسين نظرت إلى جنازة زوجها الحسن بن الحسن فغطت وجهها وقالت:

وكانوا رجاء ثم أمسوا رزية ... لقد عظمت تلك الرزايا وجلت

وقيل: إنها ضربت على قبره فسطاطًا واعتكفت عليه سنة. فلما مضت السنة قلعوا الفسطاط ودخلت المدينة، فسمعوا صوتًا من جانب البقيع: هل وجدوا ما فقدوا؟ فسمعوا من الجانب الآخر: بل يئسوا فانقلبوا.

وقال أبو موسى التميمي: توفيت امرأة الفرزدق فخرج في جنازتها وجوه البصرة، وفيهم الحسن، فقال له الحسن: يا أبا فراس ماذا أعددت لهذا اليوم؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله منذ ستين سنة. فلما دفنت أقام الفرزدق على قبرها فقال:

أخاف وراء القبر إن لم تعافني ... أشدّ من القبر التهابًا وأضيقا
إذا جاءني يوم القيامة قائدٌ ... عنيفٌ وسوّاق يسوق الفرزدقا
لقد خاب من أولاد آدم من مشى ... إلى النار مغلول القلادة أزرقا

وقد أنشدوا في أهل القبور:

قِفْ بالقبور وقلْ على ساحاتها ... مَنْ منكم المغمور في ظُلُمَاتِها
ومن المكرّم منكم في قعرها ... قد ذاق برد الأمن من روعاتها
أما السكون لذي العيون فواحد ... لا يستبين الفضل في درجاتها
لو جاوبوك لأخبروك بألسنٍ ... تصف الحقائق بعد من حالاتها

أما المطيع فنازلٌ في روضة يفضي إلى ما شاء من دوحاتها
والمجرمُ الطاغي بها متقلبٌ في حفرة يأوي إلى حيّاتها
وعقارب تسعى إليه فروحه في شدّة التعذيب من لدغاتها

ومر داود الطائي على امرأة تبكي على قبر وهي تقول:

عدمت الحياة ولا نلتها إذا كنت في القبر قد ألحدوكا
فكيف أذوق لطعم الكرى وأنت بيمناك قد وسدوكا

ثم قالت: يا ابناه بأي خديك بدأ الدود؟ فصعق داود مكانه وخرّ مغشيًا عليه. وقال مالك ابن دينار: مررت بالمقبرة فأنشأت أقول:

أتيت القبورَ فناديتها فأين المعظم والمحتقرْ
وأين المدل بسلطانه وأين المزكى إذا ما افتخرْ

قال: فنوديت من بينها، أسمع صوتًا ولا أرى شخصًا وهو يقول:

تفانوا جميعًا فما مخبر وماتوا جميعًا ومات الخبرْ
تروح وتغدو بنات الثرى فتمحو محاسن تلك الصورْ
فيا سائلي عن أناس مضوا أما لك فيما ترى معتبرْ
قال: فرجعت وأنا باك. أبيات وجدت مكتوبة على القبور

وجد مكتوبًا على قبر:

تناجيك أجداثٌ وهنَّ صموتُ وسكّانها تحت التراب خفوتُ
أيا جامع الدنيا لغير بلاغه لمن تجمع الدنيا وَأَنْتَ تموتُ

ووجد على قبر آخر مكتوبًا:

أيا غانم أما ذراك فواسع وقبرك معمور الجوانب محكمُ
وما ينفع المقبور عمران قبره إذا كان فيه جسمه يتهدمُ

وقال ابن السماك: مررت على المقابر فإذا على قبر مكتوب:

يمرّ أقاربي جنبات قبري كأن أقاربي لم يعرفوني
ذوو الميراث يقتسمون مالي وما يألون أن جحدوا ديوني
وقد أخذوا سهامهم وعاشوا فيالله أسرع ما نسوني

ووجد على قبر آخر مكتوبًا:

إن الحبيب من الأحباب مختلسُ لا يمنع الموت بواب ولا حَرَسُ
فكيف تفرح بالدنيا ولذتها يا من يعدّ عليه اللفظ والنَّفَسُ
أصبحت يا غافلًا في النقص منغمسًا وأنت دهرك في اللذات منغمسُ
لا يرحم الموت ذا جهل لغرّته ولا الذي كان منه العلم يقتبسُ

كم أخرس الموت في قبر وقفت به ... عن الجواب لسانًا ما به خَرَسُ
قد كان قصرك معمورًا له شرف ... فقبرك اليوم في الأجداث مُنْدرِسُ

ووجد على قبر آخر مكتوبًا:

وقفت على الأحبّة حين صفت ... قبورهم كأفراس الرهانِ
فلما أن بكيت وفاض دمعي ... رأت عيناي بينهم مكاني

ووجد على قبر طبيب مكتوبًا:

قد قلت لما قال لي قائل ... صار لقمان إلى رمسهِ
فأين ما يوصف من طبِّه ... وحذقه في الماء مع جسّهِ
هيهات لا يدفع عن غيره ... من كان لا يدفع عن نفسهِ

ووجد على قبر آخر مكتوبًا:

يا أيها الناسُ كان لي أمل ... قصر بي عن بلوغه الأجلُ
فليتق الله ربه رجل ... أمكنه في حياته العملُ
ما أنا وحدي نقلت حيث ترى ... كل إلى مثله سينتقلُ

فهذه أبيات كتبت على قبور لتقصير سكانها عن الاعتبار قبل الموت. والبصير هو الذي ينظر إلى قبر غيره فيرى مكانه بين أظهرهم فيستعد للحوق بهم ويعلم أنهم لا يبرحون من مكانهم ما لم يلحق بهم، وليتحقق أنه لو عرض عليهم يوم من أيام عمره الذي هو مضيع له لكان ذلك أحب إليهم من الدنيا بحذافيرها، لأنهم عرفوا قدر الأعمار وانكشفت لهم حقائق الأمور، فإنما حسرتهم على يوم من العمر ليتدارك المقصر به تقصيره فيتخلص من العقاب، وليستزيد الموفق به رتبته فيتضاعف له الثواب، فإنهم إنما عرفوا قدر العمر بعد انقطاعه فحسرتهم على ساعة من الحياة وأنت قادر على تلك الساعة، ولعلك تقدر على أمثالها ثم أنت مضيع لها، فوطِّن نفسك على التحسر على تضييعها عند خروج الأمر من الاختيار إذا لم تأخذ نصيبك من ساعتك على سبيل الابتدار. فقد قال بعض الصالحين: رأيت أخًا لي في الله فيما يرى النائم، فقلت: يا فلان عشت الحمد لله رب العالمين، قال: لأن أقدر على أن أقولها يعني الحمد لله رب العالمين أحب إلي من الدنيا وما فيها، ثم قال ألم تر حيث كانوا يدفنونني فإن فلانًا قد قام فصلى ركعتين لأن أكون أقدر على أن أصليهما أحب إليَّ من الدنيا وما فيها.

بيان أقاويلهم عند موت الولد:

حق على من مات ولده أو قريب من أقاربه أن ينزله في تقدمه عليه في الموت منزلة ما لو كانا في سفر فسبقه الولد إلى البلد الذي هو مستقره ووطنه، فإنه لا يعظم عليه تأسفه لعلمه أنه لاحق به على القرب، وليس بينهما إلا تقدّم وتأخر وهكذا الموت فإنّ معناه السبق إلى الوطن

إلى أن يلحق المتأخر، وإذا اعتقد هذا قل جزعه وحزنه، لا سيما وقد ورد في موت الولد من الثواب ما يعزي به كل مصاب، قال رسول الله ﷺ: «لأَنْ أقدِّمَ سِقْطًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُخَلِّفَ مِائَةَ فَارِسٍ كُلُّهُمْ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (١)، وإنما ذكر السقط تنبيهًا بالأدنى على الأعلى وإلا فالثواب على قدر محل الولد من القلب. وقال زيد بن أسلم: توفي ابن لداود عليه السلام فحزن عليه حزنًا شديدًا فقيل له: ما كان عدله عندك؟ قال: ملء الأرض ذهبًا قيل له: فإن لك من الأجر في الآخرة مثل ذلك، وقال رسول الله ﷺ: «لا يَمُوت لِأَحَدٍ مِنَ المُسْلِمِينَ ثَلاثَةٌ مِنَ الوَلَدِ فَيَحْتَسِبَهُمْ إلاّ كَانُوا لَهُ جُنَّةً مِنَ النَّارِ» فقالت امرأة عند رسول الله ﷺ: أو اثنان؟ قال: «أو اثنان» (٢)، وليخلص الوالد الدعاء لولده عند الموت فإنه أرجى دعاء وأقربه إلى الإجابة.

وقف محمد بن سليمان على قبر ولده فقال: اللهم إني أصبحت أرجوك له وأخافك عليه فحقق رجائي وآمن خوفي. ووقف أبو سنان على قبر ولده فقال: اللهم إني قد غفرت له ما وجب لي عليه فاغفر له ما وجب لك عليه فإنك أجود وأكرم. ووقف أعرابي على قبر ابنه فقال: اللهم إني قد وهبت له ما قصر فيه من بري فهب له ما قصر فيه من طاعتك. وما مات ذرّ بن عمر بن ذرّ قام أبوه عمر بن ذرّ بعد ما وضعه في لحده، فقال: يا ذرّ لقد شغلنا الحزن لك عن الحزن عليك. فليت شعري ماذا قلت وماذا قيل لك؟ ثم قال: اللهم إن هذا ذرّ متعتني به ما متعتني ووفيته أجله ورزقه ولم تظلمه، اللهم وقد كنت ألزمته طاعتك وطاعتي، اللهم ما وعدتني عليه من الأجر في مصيبتي فقد وهبت له ذلك فهب لي عذابه ولا تعذبه. فأبكى الناس ثم قال عند انصرافه: ما علينا بعدك من خصاصة يا ذرّ وما بنا إلى إنسان مع الله حاجة، فلقد مضينا وتركناك ولو أقمنا ما نفعناك. ونظر رجل إلى امرأة بالبصرة فقال: ما رأيت مثل هذه النضارة وما ذاك إلا من قلة الحزن فقالت: يا عبد الله إني لفي حزن ما يشركني فيه أحد، قال: فكيف؟ قالت: إن زوجي ذبح شاة في يوم عيد الأضحى وكان لي صبيان مليحان يلعبان فقال أكبرهما للآخر: أتريد أن أريك كيف ذبح أبي الشاة؟ قال: نعم، فأخذه وذبحه وما شعرنا به إلا متشحطًا في دمه، فلما ارتفع الصراخ هرب الغلام فلجأ إلى جبل فرهقه ذئب فأكله، فخرج أبوه يطلبه فمات عطشًا من شدّة الحر، قالت: فأرادني الدهر كما ترى. فأمثال هذه المصائب ينبغي أن تتذكر عند موت الأولاد ليتسلى بها عن شدّة الجزع، فما من مصيبة إلا ويتصوّر ما هو أعظم منها وما يدفعه الله في كل حال فهو الأكثر.

---

(١) ضعيف: حديث «لأن أقدم سقطا أحب إلي من أن أخلف مائة فارس كلهم يقاتل في سبيل الله». لم أجد فيه ذكر «مائة فارس» وروى ابن ماجه من حديث أبي هريرة «لسقط أقدمه بين يدي أحب إلى من فارس أخلفه خلفي»، [ابن ماجه: ١٦٠٧، وانظر ضعيف الجامع: ٤٣٠٧].

(٢) حديث «لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فيحتسبهم». تقدم في النكاح.

بيان زيارة القبور والدعاء للميت وما يتعلق به:

زيارة القبور مستحبة على الجملة للتذكر والاعتبار، وزيارة قبور الصالحين مستحبة لأجل التبرك مع الاعتبار وقد كان رسول الله ﷺ نهى عن زيارة القبور ثم أذن في ذلك بعد (١).

روي عن علي رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُورِ فَزُورُوهَا فَإِنَّها تُذَكِّرُكُمُ الآخِرَةَ غَيْرَ أَنَّ لا تَقُولُوا هُجْرًا» (٢)، وزار رسول الله ﷺ قبر أمه في ألف مقنع فلم ير باكيًا أكثر من يومئذ (٣)، وفي هذا اليوم قال: «أَذِنَ لِي فِي الزِّيارَةِ دُونَ الاسْتِغْفَارِ» (٤). كما أوردنا من قبل. وقال ابن أبي مليكة: أقبلت عائشة رضي الله عنها يومًا من المقابر فقلت: يا أم المؤمنين من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن، فقلت: أليس كان رسول الله ﷺ نهى عنها؟ قالت: نعم، ثم أمر بها (٥)، ولا ينبغي أن يتمسك بهذا فيؤذن للنساء في الخروج إلى المقابر، فإنهن يكثرن الهجر على رؤوس المقابر فلا يفي خير زيارتهن بشرها، ولا يخلون في الطريق عن تكشف وتبرج وهذه عظائم، والزيارة سنة فكيف يحتمل ذلك لأجلها. نعم لا بأس بخروج المرأة في ثياب بذلة ترد أعين الرجال عنها وذلك بشرط الاقتصار على الدعاء وترك الحديث على رأس القبر.

وقال أبو ذرّ قال رسول الله ﷺ: «زُرِ القُبُورِ تَذْكُرْ بِها الآخِرَةَ، وَاغْسِلِ المَوْتَى فَإِنَّ مُعَالَجَةَ جَسَدٍ خاوٍ مَوْعِظَةٌ بَلِيغَةٌ، وَصَلِّ عَلى الجَنَائِزِ لَعَلَّ ذلِكَ أَنْ يُحْزِنَكَ فإِنَّ الحَزِينَ فِي ظِلِّ اللَّهِ» (٦).

وقال ابن أبي مليكة قال رسول الله ﷺ: «زُورُوا مَوْتَاكُمْ وَسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ فَإِنَّ لَكُمْ فِيهِمْ

---

(١) حديث: نهيه عن زيارة القبور ثم إذنه في ذلك. أخرجه مسلم من حديث بريدة وقد تقدم.

(٢) حديث علي «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الآخرة غير أن لا تقولوا هجرا». رواه أحمد وأبو يعلى في مسنده وابن أبي الدنيا في كتاب القبور واللفظ له ولم يقل أحمد وأبو يعلى «غير أن لا تقولوا هجرا» وفيه علي بن زيد بن جدعان عن ربيعة بن النابغة قال البخاري: لم يصح، وربيعة ذكره ابن حبان في الثقات.

(٣) حديث: زار رسول الله ﷺ قبر أمه في ألف مقنع فلم ير باكيا أكثر من يومئذ. أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب القبور من حديث بريدة وشيخه أحمد بن عمران الأخنس متروك ورواه بنحوه من وجه آخر كنا معه قريبا من ألف راكبا وفيه أنه لم يأذن له في الاستغفار لها.

(٤) حديث «وقال في هذا اليوم أذن لي في الزيارة دون الاستغفار». تقدم في الحديث قبله من حديث بريدة أنه لم يؤذن له في الاستغفار لها ورواه مسلم من حديث أبي هريرة "استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنت أن أزور قبرها فأذن لي".

(٥) صحيح: حديث ابن أبي مليكة: أقبلت عائشة يوما من المقابر فقلت: يا أم المؤمنين من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن قلت: أليس كان رسول الله ﷺ نهى عنها؟ قالت: نعم ثم أمر بها. أخرجه ابن أبي الدنيا في القبور بإسناد جيد، [انظر الإرواء: ٧٧٥].

(٦) ضعيف: حديث أبي ذر «زر القبور تذكر الآخرة واغسل الموتى، فإن معالجة جسد خاو موعظة بليغة». أخرجه ابن أبي الدنيا في القبور والحاكم بإسناد جيد، [انظر الضعيفة: ٣٦٦٣].

عِبْرَةً» (١) وعن نافع أن ابن عمر كان لا يمر بقبر أحد إلا وقف عليه وسلم عليه. وعن جعفر بن محمد عن أبيه أن فاطمة بنت النبي ﷺ كانت تزور قبر عمها حمزة في الأيام، فتصلي وتبكي عنده. وقال النبي ﷺ: «مَنْ زَارَ قَبْرَ وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِما فِي كُلِّ جُمُعَةٍ غُفِرَ لَهُ وَكُتِبَ بَرًّا» (٢). وعن ابن سيرين قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَمُوتُ وَالداهُ وَهُوَ عاقٌّ لَهُما فَيَدْعُو اللَّهَ لَهُما مِنْ بَعْدِهِما فَيَكْتُبُهُ اللَّهُ مِنَ البَارِّينَ» (٣)، وقال النبي ﷺ: «مَنْ زَارَ قَبْرِي فَقَدْ وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي» (٤)، وقال ﷺ: «مَنْ زَارَنِي بِالمَدِينَةِ مُحْتَسِبًا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا وَشَهِيدًا يَوْمَ القِيَامَةِ» (٥)، وقال كعب الأحبار: ما من فجر يطلع إلا نزل سبعون ألفًا من الملائكة حتى يحفوا بالقبر يضربون بأجنحتهم ويصلون على النبي ﷺ حتى إذا أمسوا عرجوا وهبط مثلهم فصنعوا مثل ذلك، حتى إذا انشقت الأرض خرج في سبعين ألفًا من الملائكة يوقرونه.

والمستحب في زيارة القبور أن يقف مستدبر القبلة مستقبلًا بوجهه الميت، وأن يسلم ولا يمسح القبر ولا يمسه ولا يقبله، فإن ذلك من عادة النصارى. قال نافع: كان ابن عمر رأيته مائة مرة أو أكثر يجيء إلى القبر فيقول: السلام على النبي، السلام على أبي بكر، السلام على أبي، وينصرف. وعن أبي أمامة قال: رأيت أنس بن مالك أتى قبر النبي ﷺ فوقف فرفع يديه حتى ظننت أنه افتتح الصلاة فسلم على النبي ﷺ ثم انصرف. وقالت عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله ﷺ: «ما مِنْ رَجُلٍ يَزُورُ قَبْرَ أَخِيهِ وَيَجْلِسُ عِنْدَهُ إلاّ اسْتَأْنَسَ بِهِ وَرَدَّ عَلَيْهِ حَتَّى يَقُوم» (٦) وقال سليمان بن سحيم: رأيت رسول الله ﷺ في النوم، فقلت: يا رسول الله هؤلاء الذين يأتونك ويسلمون عليك أتفقه سلامهم؟ قال: نعم وأردُّ عليهم. وقال أبو هريرة: إذا مرَّ الرجل بقبر الرجل يعرفه فسلم عليه رد عليه السلام وعرفه، وإذا مرَّ بقبر لا يعرفه وسلم عليه رد عليه السلام.

---

(١) ضعيف: حديث ابن أبي مليكة «زروا موتاكم وسلموا عليهم فإن لكم فيهم عبرة». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه هكذا مرسلا وإسناده حسن، [انظر ضعيف الجامع: ٣٥٣٤، من حديث الحسن بنحوه].

(٢) موضوع: حديث «من زار قبر أبويه أو أحدهما في كل جمعة غفر له وكتب برا». أخرجه الطبراني في الصغير والأوسط من حديث أبي هريرة وابن أبي الدنيا في القبور من رواية محمد بن النعمان يرفعه وهو معضل ومحمد بن النعمان مجهول وشيخه عند الطبراني يحيى بن العلاء البجلي متروك، [انظر الضعيفة: ٤٩].

(٣) ضعيف: حديث ابن سيرين أن الرجل ليموت والداه وهو عاق لهما فيدعو الله لهما من بعدهما فيكتبه الله من البارين». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه وهو مرسل صحيح الإسناد ورواه ابن عدي من رواية يحيى بن عقبة أبي العيزار عن محمد بن جحادة عن أنس قال ورواه الصلت بن الحجاج عن ابن جحادة عن قتادة عن أنس ويحيى بن عقبة والصلت بن الحجاج كلاهما ضعيف، [انظر الضعيفة: ٩١٥].

(٤) حديث «من زار قبري فقد وجبت له شفاعتي». تقدم في أسرار الحج.

(٥) حديث «من زارني بالمدينة محتسبا كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيامة». تقدم فيه

(٦) حديث عائشة «ما من رجل يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم». أخرجه ابن أبي الدنيا في القبور وفيه عبد الله بن سمعان ولم أقف على حاله ورواه ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس نحوه وصححه عبد الحق الأشبيلي.

وقال رجل من آل عاصم الجحدري: رأيت عاصمًا في منامي بعد موته بسنتين، فقلت: أليس قد مت؟ قال: بلى، فقلت: أين أنت؟ قال: أنا والله في روضة من رياض الجنة أنا ونفر من أصحابي نجتمع كل ليلة جمعة وصبيحتها إلى أبي بكر بن عبد الله المزني فنتلاقى أخباركم. قلت أجسامكم أم أرواحكم؟ قال: هيهات بليت الأجسام وإنما تتلاقى الأرواح قال: قلت: فهل تعلمون بزيارتنا إياكم؟ قال: نعم نعلم بها عشية الجمعة ويوم الجمعة كله ويوم السبت إلى طلوع الشمس، قلت: وكيف ذاك دون الأيام كلها؟ قال: لفضل يوم الجمعة وعظمه. وكان محمد بن واسع يزور يوم الجمعة، فقيل له: لو أخرت إلى يوم الاثنين؟ قال: بلغني أن الموتى يعلمون بزوّارهم يوم الجمعة ويومًا قبله ويومًا بعده. وقال الضحاك: من زار قبرًا قبل طلوع الشمس يوم السبت علم الميت بزيارته، قيل: وكيف ذاك؟ قال: لمكان يوم الجمعة. وقال بشر بن منصور: لما كان زمن الطاعون كان رجل يختلف إلى الجبانة فيشهد الصلاة على الجنائز، فإذا أمسى وقف على باب المقابر، فقال: آنس الله وحشتكم ورحم غربتكم وتجاوز عن سيئاتكم وقبل الله حسناتكم لا يزيد على هذه الكلمات. قال الرجل: فأمسيت ذات ليلة فانصرفت إلى أهلي ولم آت إلى المقابر فأدعو كما كنت أدعو، فبينما أنا نائم إذا بخلق كثير قد جاؤوني، فقلت: ما أنتم وما حاجتكم؟ قالوا: نحن أهل المقابر. قلت: ما جاء بكم؟ قالوا: إنك قد عوّدتنا منك هدية عند انصرافك إلى أهلك، قلت: وما هي؟ قالوا: الدعوات التي كنت تدعو لنا بها، قلت: فإني أعود بذلك، فما تركتها بعد ذلك. وقال بشار بن غالب النجراني: رأيت رابعة العدوية العابدة في منامي وكنت كثير الدعاء لها فقالت لي يا بشار بن غالب هداياك تأتينا على طبق من نور مخمرة بمناديل الحرير. قلت: وكيف ذاك؟ قالت: وهكذا دعاء المؤمنين الأحياء إذا دعوا للموتى فاستجيب لهم جعل ذلك الدعاء على أطباق مـــن نور وخمر بمناديل الحرير ثم أتى به الميت فقيل له هذه هدية فلان إليك. قال رسول الله ﷺ: «ما المَيْتُ فِي قَبْرِهِ إلاّ كَالغَرِيقِ المُغَوِّثِ يَنْتَظِرُ دَعْوَةً تَلْحَقُهُ مِنْ أَبِيهِ أَوْ أَخِيهِ أَوْ صَدِيقٍ لَهُ، فإذا لَحِقَتْهُ كَانَتْ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيها، وَإِنَّ هَدَايا الأَحْيَاءِ لِلأَمْوَاتِ الدُّعَاءُ وَالاسْتِغْفَارُ» (١).

وقال بعضهم: مات أخ لي فرأيته في المنام فقلت ما كان حالك حيث وضعت في قبرك؟ قال: أتاني آت بشهاب من نار فلولا أن داعيًا دعا لي لرأيت أنه سيضربني به.

ومن هذا يستحب تلقين الميت بعد الدفن والدعاء له.

---

(١)حديث «ما الميت في قبره إلا كالغريق المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من أبيه أو من أخيه أو صديق له». أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عباس وفيه الحسن بن علي بن عبد الواحد قال الذهبي حدث عن هشام بن عمار بحديث باطل.

وقال سعيد بن عبد الله الأزدي: شهدت أبا أمامة الباهلي وهو في النزع، فقال: يا سعيد إذا مت فاصنعوا بي كما أمرنا رسول الله ﷺ فقال: «إذا مات أحدكم فسوّيتم عليه التراب فليقم أحدكم على رأس قبره، ثم يقول يا فلان ابن فلانة فإنه يسمع ولا يجيب، ثم ليقل يا فلان ابن فلانة الثانية فإنه يستوي قاعدًا ثم ليقل يا فلان ابن فلانة الثالثة فإنه يقول أرشدنا يرحمك الله ولكن لا تسمعون فيقول له: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وأنك رضيت بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًّا وبالقرآن إمامًا، فإن منكرًا ونكيرًا يتأخر كل واحد منهما فيقول انطلق بنا ما يقعدنا عند هذا وقد لقن حجته، ويكون الله عز وجل حجيجه دونهما»، فقال رجل يا رسول الله فإن لم يعرف اسم أمه؟ قال: «فَلْيَنْسُبْهُ إِلَى حَوَّاءَ»[(١)].

ولا بأس بقراءة القرآن على القبور. روي عن علي بن موسى الحداد قال: كنت مع أحمد بن حنبل في جنازة ومحمد بن قدامة الجوهري معنا، فلما دفن الميت جاء رجل ضرير يقرأ عند القبر فقال له أحمد: يا هذا إن القراءة عند القبر بدعة، فلما خرجنا من المقابر قال محمد بن قدامة لأحمد: يا أبا عبد الله ما تقول في مبشر بن إسماعيل الحلبي؟ قال ثقة: قال: هل كتبت عنه شيئًا؟ قال: نعم، قال: أخبرني مبشر بن إسماعيل عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج عن أبيه أنه أوصى إذا دفن أن يقرأ عند رأسه فاتحة البقرة وخاتمتها، وقال سمعت ابن عمر يوصي بذلك، فقال له أحمد: فارجع إلى الرجل فقل له يقرأ، وقال محمد بن أحمد المروزي: سمعت أحمد بن حنبل يقول إذا دخلتم المقابر فاقرؤوا بفاتحة الكتاب والمعوّذتين وقل هو الله أحد، واجعلوا ثواب ذلك لأهل المقابر فإنه يصل إليهم. وقال أبو قلابة: أقبلت من الشام إلى البصرة فنزلت الخندق فتطهرت وصليت ركعتين بليل، ثم وضعت رأسي على قبر فنمت ثم تنبهت فإذا صاحب القبر يشتكيني يقول لقد آذيتني منذ الليلة، ثم قال إنكم لا تعلمون ونحن نعلم ولا نقدر على العمل ثم قال للركعتان اللتان ركعتهما خير من الدنيا وما فيها ثم قال جزى الله عنا أهل الدنيا خيرًا أقرئهم السلام فإنه قد يدخل علينا نور أمثال الجبال.

فالمقصود من زيارة القبور للزائر الاعتبار بها، وللمزور الانتفاع بدعائه. فلا ينبغي أن يغفل الزائر عن الدعاء لنفسه وللميت ولا عن الاعتبار به.

وإنما يحصل له الاعتبار بأن يصوّر في قلبه الميت كيف تفرّقت أجزاءه وكيف يبعث من قبره؟ وأنه على القرب سيلحق به كما روي عن مطرف بن أبي بكر الهذلي قال: كانت عجوز

---

(١) منكر: حديث سعيد بن عبد الله الأزدي قال: شهدت أبا أمامة الباهلي وهو في النزع فقال: يا سعيد إذا مت فاصنعوا بي كما أمرنا رسول الله ﷺ فقال: «ذا مات أحدكم فسويتم عليه التراب فليقم أحدكم على رأس قبره ثم يقول يا فلان ابن فلانة». في تلقين الميت في قبره أخرجه الطبراني بإسناد ضعيف، [انظر الضعيفة: ٥٩٩].

في عبد القيس متعبدة فكان إذا جاء الليل تحزمت ثم قامت إلى المحراب، وإذا جاء النهار خرجت إلى القبور، فبلغني أنها عوتبت في كثرة إتيانها المقابر فقالت: إنّ القلب القاسي إذا جفا لم يلينه إلا رسوم البلى، وإني لآتي القبور فكأني أنظر وقد خرجوا من بين أطباقها، وكأني أنظر إلى تلك الوجوه المتعفرة وإلى تلك الأجسام المتغيرة وإلى تلك الأجفان الدسمة، فيا لها من نظرة لو أشربها العباد قلوبهم ما أنكل مرارتها للأنفس وأشدّ تلفها للأبدان، بل ينبغي أن يحضر من صورة الميت ما ذكره عمر بن عبد العزيز؛ حيث دخل عليه فقيه فتعجب من تغير صورته لكثرة الجهاد والعبادة فقال له: يا فلان لو رأيتني بعد ثلاث وقد أدخلت قبري وقد خرجت الحدقتان فسالتا على الخدين وتقلصت الشفتان عن الأسنان. وخرج الصديد من الفم وانفتح الفم، ونتأ البطن فعلا الصدر وخرج الصلب من الدبر وخرج الدود والصديد من المناخر لرأيت أعجب مما تراه الآن.

ويستحب الثناء على الميت وألا يذكر إلا بالجميل. قالت عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله ﷺ: «إذا ماتَ صَاحِبُكُمْ فَدَعُوهُ وَلا تَقَعُوا فِيهِ» (١)، وقال ﷺ: «لا تَسُبُّوا الأَمْوَاتَ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوا إِلَى ما قَدَّمُوا» (٢)، وقال ﷺ: «لا تَذْكُرُوا مَوْتَاكُمْ إلاّ بِخَيْرٍ فَإِنَّهُمْ إنْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ تَأَثَّمُوا وَإِنْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَحَسْبُهُمْ ما هُمْ فِيهِ» (٣)، وقال أنس بن مالك: مرّت جنازة على رسول الله ﷺ فأثنوا عليها شرًّا فقال عليه السلام: «وَجَبَتْ» ومروا بأخرى فأثنوا عليها خيرًا فقال رسول الله ﷺ: «وَجَبَتْ» فسأله عمر عن ذلك فقال: «إنَّ هذا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا فَوَجَبَتْ لَهُ الجَنَّة، وَهذا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا فَوَجَبَتْ لَهُ النَّار وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّه فِي الأَرْضِ» (٤). وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ العَبْدَ لَيَمُوتُ فَيُثْنِي عَلَيْهِ القَوْمُ الثنَاءَ يَعْلَم اللَّهُ مِنْهُ غَيْرَهُ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِملائِكَتِهِ أُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ قَبِلْتُ شَهَادَةَ عَبيدي عَلَى عَبْدِي وَتَجَاوَزْتُ عَنْ عِلْمِي فِي عَبْدِي» (٥).

---

(١) صحيح: حديث «إذا مات صاحبكم فـدعوه ولا تقعوا فيه». أخرجه أبو داود من حديث عائشة بإسناد جيد، [أبو داود: ٤٨٩٩، وانظر صحيح الجامع: ٧٩٤].

(٢) صحيح: حديث «لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا». أخرجه البخاري من حديث عائشة أيضا، [البخاري: ١٣٩٣].

(٣) صحيح: حديث «لا تذكروا موتاكم إلا بخير» ... الحديث أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت هكذا بإسناد ضعيف من حديث عائشة وهو عند النسائي من حديث عائشة بإسناد جيد مقتصرا على ما ذكر منه هنا بلفظ «هلكاكم» وذكر الزيادة صاحب مسند الفردوس وعلم عليه علامة النسائي والطبراني، [النسائي: ١٩٣٥، وانظر صحيح الجامع: ٢٢٤٥].

(٤) صحيح: حديث أنس: مرت جنازة على رسول الله ﷺ فأثنوا عليها شرا فقال «وجبت». متفق عليه، [البخاري: ١٣٦٧، مسلم: ٩٤٩].

(٥) حديث أبي هريرة «إن العبد ليموت فيثني عليه القوم الثناء يعلم الله منه غيره». أخرجه أحمد من رواية شيخ من أهل البصرة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ يرويه عن ربه عز وجل «ما من عبد مسلم يموت فيشهد له ثلاث أبيات

الباب السابع في حقيقة الموت وما يلقاه الميت في القبر إلى نفخة الصور

بيان حقيقة الموت:

اعلم أن للناس في حقيقة الموت ظنونًا كاذبة قد أخطؤوا فيها.

فظنّ بعضهم: أنّ الموت هو العدم، وأنه لا حشر له ولا نشر ولا عاقبة للخير والشر، وأنّ موت الإنسان كموت الحيوانات وجفاف النبات. وهذا رأي الملحدين وكل من لا يؤمن بالله واليوم الآخر.

وظنّ قوم: أنه ينعدم بالموت ولا يتألم بعذاب ولا يتنعم بثواب ما دام في القبر إلى أن يعاد في وقت الحشر.

وقال آخرون: إنّ الروح باقية لا تنعدم بالموت، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح دون الأجساد، وإنّ الأجساد لا تبعث ولا تحشر أصلًا.

وكل هذه ظنون فاسدة ومائلة عن الحق. بل الذي تشهد له طرق الاعتبار وتنطق به الآيات والأخبار أنّ الموت معناه تغير حال فقط وأنّ الروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معذبة وإما منعمة، ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها، فإن الأعضاء آلات للروح تستعملها حتى إنها لتبطش باليد وتسمع بالأذن وتبصر بالعين وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب، والقلب ههنا عبارة عن الروح، والروح تعلم الأشياء بنفسها من غير آلة ولذلك قد يتألم بنفسه بأنواع الحزن والغم والكمد ويتنعم بأنواع الفرح والسرور وكل ذلك لا يتعلق بالأعضاء. فكل ما هو وصف للروح بنفسها فيبقى معها بعد مفارقة الجسد، وما هو لها بواسطة الأعضاء فيتعطل بموت الجسد إلى أن تعاد الروح إلى الجسد، ولا يبعد أن تعاد الروح إلى الجسد في القبر، ولا يبعد أن تؤخر إلى يوم البعث. والله أعلم بما حكم به على كل عبد من عباده. وإنما تعطل الجسد بالموت يضاهي تعطل أعضاء الزمن بفساد مزاج يقع فيه وبشدّة تقع في الأعصاب تمنع نفوذ الروح فيها، فتكون الروح العالمة العاقلة المدركة باقية مستعملة لبعض الأعضاء وقد استعصى عليها بعضها، والموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها. وكل الأعضاء آلات والروح هي المستعملة لها، وأعني بالروح: المعنى الذي يدرك من الإنسان العلوم وآلام الغموم ولذات الأفراح. ومهما بطل تصرفها في الأعضاء لم تبطل منها العلوم والإدراكات، ولا بطل منها الأفراح والغموم، ولا بطل منها قبولها للآلام واللذات. والإنسان بالحقيقة هو المعنى المدرك للعلوم وللآلام واللذات وذلك لا يموت ـ أي لا ينعدم ـ ومعنى الموت انقطاع تصرفه عن البدن وخروج البدن عن أن يكون آلة له، كما أنّ معنى الزمانة خروج اليد عن أن تكون آلة مستعملة. فالموت زمانة مطلقة في الأعضاء كلها وحقيقة الإنسان نفسه

من جيرانه الأدنين بخير إلا قال الله عز وجل قد قبلت شهادة عبادي على ما علموا وغفرت له ما أعلم».

وروحه وهي باقية.

نعم تغير حاله من جهتين:

إحداهما: أنه سلب منه عينه وأذنه ولسانه ويده ورجله وجميع أعضائه، وسلب منه أهله وولده وأقاربه وسائر معارفه، وسلب منه خيله ودوابه وغلمانه ودوره وعقاره وسائر أملاكه، ولا فرق بين أن تسلب هذه الأشياء من الإنسان وبين أن يسلب الإنسان من هذه الأشياء، فإن المؤلم هو الفراق، والفراق يحصل تارة بأن ينهب مال الرجل وتارة بأن يسبي الرجل عن الملك والمال والألم واحد في الحالتين. وإنما معنى الموت سلب الإنسان عن أمواله بإزعاجه إلى عالم آخر لا يناسب هذا العالم، فإن كان له في الدنيا شيء يأنس به ويستريح إليه ويعتدّ بوجوده فيعظم تحسره عليه بعد الموت ويصعب شقاؤه في مفارقته، بل يلتفت قلبه إلى واحد واحد من ماله وجاهه وعقاره حتى إلى قميص كان يلبسه مثلاً ويفرح به، وإن لم يكن يفرح إلا بذكر الله ولم يأنس إلا به عظم نعيمه وتمت سعادته إذا خلى بينه وبين محبوبه وقطعت عنه العوائق والشواغل، إذ جميع أسباب الدنيا شاغلة عن ذكر الله، فهذا أحد وجهي المخالفة بين حال الموت وحال الحياة.

والثاني: أنه ينكشف له بالموت ما لم يكن مكشوفًا له في الحياة، كما قد ينكشف للمتيقظ ما لم يكن مكشوفًا له في النوم. والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وأوّل ما ينكشف له ما يضره وينفعه من حسناته وسيئاته، وقد كان ذلك مسطورًا في كتاب مطوي في سر قلبه وكان يشغله عن الاطلاع عليه شواغل الدنيا، فإذا انقطعت الشواغل انكشف له جميع أعماله فلا ينظر إلى سيئة إلا ويتحسر عليها تحسرًا يؤثر أن يخوض غمرة النار للخلاص من تلك الحسرة، وعند ذلك يقال له: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤] وينكشف كل ذلك عند انقطاع النفس وقبل الدفن، وتشتعل فيه نيران الفراق أعني فراق ما كان يطمئن إليه من هذه الدنيا الفانية دون ما أراد منها لأجل الزاد والبلغة، فإن من طلب الزاد للبلغة إذا بلغ المقصد فرح بمفارقته بقية الزاد إذ لم يكن يريد الزاد لعينه. وهذا حال من لم يأخذ من الدنيا إلا بقدر الضرورة وكان يود أن تنقطع ضرورته ليستغنى عنه، فقد حصل ما كان يوده واستغنى عنه. وهذه أنواع من العذاب والآلام عظيمة تهجم عليه قبل الدفن.

ثم عند الدفن قد ترد روحه إلى الجسد لنوع آخر من العذاب وقد يعفى عنه، ولكن حال المتنعم بالدنيا المطمئن إليها كحال من تنعم عند غيبة ملك من الملوك في داره وملكه وحريمه اعتمادًا على أنّ الملك يتساهل في أمره، أو على أنّ الملك ليس يدري ما يتعاطاه من قبيح أفعاله، فأخذه الملك بغتة وعرض عليه جريدة قد دوّنت فيها جميع فواحشه وجناياته ذرّة ذرّة وخطوة خطوة، والملك قاهر متسلط وغيور على حرمه ومنتقم من الجناة على ملكه وغير ملتفت إلى من يتشفع إليه في العصاة عليه. فانظر إلى هذا المأخوذ كيف يكون حاله قبل نزول

عذاب الملك به من الخوف والخجلة والحياء والتحسر والندم. فهذا حال الميت الفاجر المغتر بالدنيا المطمئن إليها قبل نزول عذاب القبر به، بل عند موته نعوذ بالله منه، فإنّ الخزي والافتضاح وهتك الستر أعظم من كل عذاب يحل بالجسد من الضرب والقطع وغيرهما. فهذه إشارة إلى حال الميت عند الموت شاهدها أولو البصائر بمشاهدة باطنة أقوى من مشاهدة العين، وشهد لذلك شواهد الكتاب والسنة.

نعم لا يمكن كشف الغطاء عن كنه حقيقة الموت إذ لا يعرف الموت من لا يعرف الحياة، ومعرفة الحياة بمعرفة حقيقة الروح في نفسها وإدراك ماهية ذاتها، «ولم يؤذن لرسول الله ﷺ أن يتكلم فيها، ولا أن يزيد على أن يقول: ﴿ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء :٨٥] » (١)، فليس لأحد من علماء الدين أن يكشف عن سر الروح وإن اطلع عليه، وإنما المأذون فيه ذكر حال الروح بعد الموت.

ويدل على أن الموت ليس عبارة عن انعدام الروح وانعدام إدراكها ـ آيات وأخبار كثيرة.

أما الآيات: فما ورد في الشهداء إذ قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ﴾ [آل عمران .١٦٩-١٧٠] ولما قتل صناديد قريش يوم بدر ناداهم رسول الله ﷺ فقال: «يا فلان يا فُلان يا فُلان قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ حَقًّا» فقيل: يا رسول الله أتناديهم وهم أموات؟ فقال ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمْ لأَسْمَع لِهذا الكَلامِ مِنْكُمْ إلاّ أَنَّهُمْ لا يَقْدِرُونَ عَلَى الجَوَابِ» (٢)، فهذا نص في روح الشقي وبقاء إدراكها ومعرفتها والآية نص في أرواح الشهداء. ولا يخلو الميت عن سعادة أو شقاوة. وقال ﷺ: «القَبْرُ إمَّا حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ أَوْ رَوْضَةٌ مِنْ رِياضِ الجَنَّةِ» (٣)، وهذا نص صريح على أن الموت معناه تغير حال فقط، وأن ما سيكون من شقاوة الميت وسعادته يتعجل عند الموت من غير تأخير، وإنما يتأخر بعض أنواع العذاب والثواب دون أصله.

وروى أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «الموت القيامة فمن مات فقد قامت قيامته» (٤)، وقال ﷺ: «إذا مَاتَ أَحَدُكُمْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ غُدْوَةً وَعَشِيَةً إنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ فَمِن الجَنَّةِ وَإنْ

---

(١) حديث: إنه لم يؤذن لرسول الله ﷺ أن يتكلم في الروح. متفق عليه من حديث ابن مسعود في سؤال اليهود عن الروح ونزول قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء. ٨٥] وقد تقدم.

(٢) صحيح: حديث: «ندائه من قتل من صناديد قريش يوم بدر يا فلان يا فلان يا فلان قد وجدت ما وعدني ربي حقا». أخرجه مسلم من حديث عمر بن الخطاب، [مسلم: ٢٨٧٣].

(٣) حديث «القبر إما حفرة من حفر النار أو روضة من رياض الجنة». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد وتقدم في الرجاء والخوف.

(٤) حديث أنس «الموت القيامة فمن مات فقد قامت قيامته». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت بإسناد ضعيف وقد تقدم.

كَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِن النَّارِ وَيُقَالُ هذا مَقْعَدُكَ حَتَّى تُبْعَثَ إِلَيْهِ يَوْمَ القِيَامَةِ» (١)، وليس يخفى ما في مشاهدة المقعدين من عذاب ونعيم في الحال وعن أبي قيس قال: كنا مع علقمة في جنازة فقال: أما هذا فقد قامت قيامته. وقال علي كرم الله وجهه: حرام على نفس أن تخرج من الدنيا حتى تعلم من أهل الجنة هي أم من أهل النار؟ وقال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ: «مَنْ مَاتَ غَرِيبًا مَاتَ شَهِيدًا وَوقِيَ فَتَّانَاتِ القَبْرِ وَغُدِيَ وَرِيحَ عَلَيْهِ بِرِزْقِهِ مِنَ الجَنَّةِ» (٢) وقال مسروق: ما غبطت مؤمنًا في اللحد قد استراح من نصب الدنيا وأمن عذاب الله تعالى. وقال يعلى بن الوليد: كنت أمشي يومًا مع أبي الدرداء فقلت له ما تحب لمن تحب؟ قال: الموت، قلت: فإن لم يمت؟ قال: يقل ماله وولده وإنما أحب الموت لأنه لا يحبه إلا المؤمن، والموت إطلاق المؤمن من السجن. وإنما أحب قلة المال والولد لأنه فتنة وسبب للأنس بالدنيا، والأنس بمن لا بد من فراقه غاية الشقاء. فكل ما سوى الله وذكره والأنس به فلا بد من فراقه عند الموت لا محالة. ولهذا قال عبد الله بن عمرو: إنما مثل المؤمن حين تخرج نفسه أو روحه مثل رجل بات في سجن فأخرج منه فهو يتفسح في الأرض ويتقلب فيها. وهذا الذي ذكره حال من تجافى عن الدنيا وتبرم بها ولم يكن له أنس إلا بذكر الله تعالى، وكانت شواغل الدنيا تحبسه عن محبوبه ومقاساة الشهوات تؤذيه؛ فكان في الموت خلاصه من جميع المؤذيات وانفراده بمحبوبه الذي كان به أنسه من غير عائق ولا دافع.

وما أجدر ذلك بأن يكون منتهى النعيم واللذات وأكمل اللذات للشهداء الذين قتلوا في سبيل الله لأنهم ما أقدموا على القتال إلا قاطعين التفاتهم عن علائق الدنيا مشتاقين إلى لقاء الله راضين بالقتل في طلب مرضاته، فإن نظر إلى الدنيا فقد باعها طوعًا بالآخرة والبائع لا يلتفت قلبه إلى المبيع، وإن نظر إلى الآخرة فقد اشتراها وتشوّق إليها، فما أعظم فرحه بما اشتراه إذا رآه وما أقل التفاته إلى ما باعه إذا فارقه وتجرّد القلب لحب الله تعالى قد يتفق في بعض الأحوال ولكن لا يدركه الموت عليه فيتغير. والقتال سبب للموت فكان سببًا لإدراك الموت على مثل هذه الحالة. فلهذا عظم النعيم، إذ معنى النعيم أن ينال الإنسان ما يريده قال الله تعالى: ﴿وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[النحل:٥٧] فكان هذا أجمع عبارة لمعاني لذات الجنة وأعظم العذاب أن يمنع الإنسان عن مراده كما قال الله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[سبأ:٥٤] فكان هذا أجمع عبارة لعقوبات أهل جهنم. وهذا النعيم يدركه الشهيد ـ كما انقطع نفسه ـ من غير تأخير. وهذا أمر انكشف لأرباب القلوب بنور اليقين. وإن أردت عليه شهادة من جهة

---

(١) صحيح: حديث «إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده غدوة وعشية». متفق عليه من حديث ابن عمر، [البخاري: ١٣٧٩، مسلم: ٢٨٦٦].

(٢) ضعيف جدًا: حديث أبي هريرة «من مات غريبا مات شهيدا ووقي فتّانا القبر». أخرجه ابن ماجه بسند ضعيف وقال فتنة القبر وقال ابن أبي الدنيا «فتان»، [ابن ماجه: ١٦١٥، بلفظ«مريضًا»، وانظر الضعيفة].

السمع فجميع أحاديث الشهداء تدل عليه، وكل حديث يشتمل على التعبير عن منتهى نعيمهم بعبارة أخرى، فقد روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ لجابر: «ألا أبشرك يا جابر» وكان قد استشهد أبوه يوم أُحُد فقال: بلى بشرك الله بالخير فقال: «إن الله عز وجل قد أحيا أباك وأقعده بين يديه وقال: تمن عليَّ يا عبدي ما شئت أعطيكه فقال: يا رب ما عبدتك حق عبادتك أتمنى عليك أن تردني إلى الدنيا فأقاتل مع نبيك فأقتل فيك مرة أخرى قال له: إنه قد سبق مني أنك إليها لا ترجع» (١). وقال كعب: يوجد رجل في الجنة يبكي فيقال له: لم تبكي وأنت في الجنة؟ قال: أبكي لأني لم أقتل في الله إلا قتلة واحدة فكنت أشتهي أن أرد فأقتل فيه قتلات.

واعلم أن المؤمن ينكشف له عقيب الموت من سعة جلال الله ما تكون الدنيا بالإضافة إليه كالسجن والمضيق، ويكون مثاله كالمحبوس في بيت مظلم فتح له باب إلى بستان واسع الأكناف لا يبلغ طرفه أقصاه فيه أنواع الأشجار والأزهار والثمار والطيور، فلا يشتهي العود إلى السجن المظلم، وقد ضرب له رسول الله ﷺ مثلًا فقال لرجل مات: «أَصْبَحَ هذا مُرْتَحِلًا عَنِ الدُّنْيَا وَتَرَكَها لأَهْلِها فَإِنْ كَانَ قَدْ رَضِيَ فَلا يسُرُّهُ أَنْ يَرْجعَ إِلَى الدُّنْيا كَمَا لا يسرُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَرْجعَ إِلَى بَطْنِ أُمِّهِ» (٢)، فعرفك بهذا أن نسبة سعة الآخرة إلى الدنيا كنسبة سعة الدنيا إلى ظلمة الرحم.

وقال ﷺ: «إِنَّ مَثَلَ المُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا كَمَثَلِ الجَنِينِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ إذا خَرَجَ مِنْ بَطْنِها بَكَى عَلَى مَخْرَجِهِ حَتَّى إذا رَأَى الضَّوْءَ وَوُضِعَ لَمْ يُحِبَّ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى مَكَانِهِ» (٣)، وكذلك المؤمن يجزع من الموت فإذا أفضى إلى ربه لم يحب أن يرجع إلى الدنيا كما لا يحب الجنين أن يرجع إلى بطن أمه وقيل لرسول الله ﷺ: «إِنَّ فُلانًا قَدْ مَاتَ فَقَالَ مُسْتَرِيحٌ أَوْ مُسْتَرَاحٌ مِنْهُ» (٤)، أشار بالمستريح إلى المؤمن وبالمستراح منه إلى الفاجر إذ يستريح أهل الدنيا منه. وقال أبو عمر

---

(١) حسن: حديث عائشة «ألا أبشرك يا جابر». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت بإسناد فيه ضعف وللترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر «ألا أبشرك بما لقي الله به أباك» قال: بلى يا رسول الله... الحديث وفيه فقال «يا عبدي تمن علي أعطك قال يا رب تحييني فأقتل فيك ثانية قال الرب سبحانه إنه سبق مني أنهم لا يرجعون»، [الترمذي: ٣٠١٠، وحسنه الألباني في صحيح الترمذي].

(٢) حديث: قال لرجل مات «أصبح هذا قد خلا من الدنيا وتركها لأهلها فإن كان قد رضي فلا يسره أن يرجع إلى الدنيا كما لا يسر أحدكم أن يرجع إلى بطن أمه». أخرجه ابن أبي الدنيا من حديث عمرو بن دينار مرسلا ورجاله ثقات.

(٣) حديث «إن مثل المؤمن في الدنيا كمثل الجنين في بطن أمه إذا خرج من بطنها بكى على مخرجه حتى إذا رأى الضوء ووضع لم يحب أن يرجع إلى مكانه». أخرجه ابن أبي الدنيا فيه من رواية بقية عن جابر بن غانم السلفي عن سليم بن عامر الجنائزي مرسلا هكذا.

(٤) حديث: قيل لرسول الله ﷺ إن فلانا قد مات فقال «مستريح أو مستراح منه». متفق عليه من حديث أبي قتادة بلفظ: مر عليه بجنازة فقال ذلك وهو عند ابن أبي الدنيا في الموت باللفظ الذي أورده المصنف.

صاحب السقيا: مرّ بنا ابن عمر ونحن صبيان فنظر إلى قبر فإذا جمجمة بادية فأمر رجلًا فواراها ثم قال: إن هذه الأبدان ليس يضرها هذا الثرى شيئًا وإنما الأرواح التي تعاقب وتثاب إلى يوم القيامة. وعن عمرو بن دينار قال: ما من ميت يموت إلا وهو يعلم ما يكون في أهله بعده وإنهم ليغسلونه ويكفنونه وإنه لينظر إليهم. وقال مالك بن أنس: بلغني أن أرواح المؤمنين مرسلة تذهب حيث شاءت. وقال النعمان بن بشير: سمعت رسول الله ﷺ على المنبر يقول: «ألاَ إِنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إلاّ مِثْلُ الذُّبَابِ يَمُورُ فِي جَوّها فاللَّهَ اللَّه فِي إِخْوَانِكُمْ مِنْ أَهْلِ القُبُورِ فَإِنَّ أَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلَيْهِمْ» (١)، وقال أبو هريرة: قال النبي ﷺ: «لا تَفْضَحُوا مَوْتَاكُمْ بِسَيِّئَاتِ أَعْمَالِكُمْ فَإِنَّها تُعْرَضُ عَلَى أَوْلِيَائِكُمْ مِنْ أَهْلِ القُبُورِ» (٢)، ولذلك قال أبو الدرداء: اللهم إني أعوذ بك أن أعمل عملًا أخزى به عند عبد الله بن رواحة ـ وكان قد مات وهو خاله ـ وسئل عبد الله بن عمرو بن العاص عن أرواح المؤمنين إذا ماتوا أين هي؟ قال: في حواصل طير بيض في ظل العرش، وأرواح الكافرين في الأرض السابعة.

وقال أبو سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ المَيتَ يَعْرِفُ مَنْ يغسِلُهُ وَمَنْ يَحْمِلُهُ وَمَنْ يُدَلِّيهِ في قَبْرِهِ» (٣). وقال صالح المري: بلغني أن الأرواح تتلاقى عند الموت فتقول أرواح الموتى للروح التي تخرج إليهم: كيف كان مأواك وفي أي الجسدين كنت في طيب أو خبيث؟ وقال عبيد بن عمير: أهل القبور يترقبون الأخبار، فإذا أتاهم الميت قالوا: ما فعل فلان؟ فيقول: ألم يأتكم... أو ما قدم عليكم؟ فيقولون: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة :١٥٦] سلك به غير سبيلنا. وعن جعفر ابن سعيد قال: إذا مات الرجل استقبله ولده كما يستقبل الغائب.

وقال مجاهد: إن الرجل ليبشر بصلاح ولده في قبره. وروى أبو أيوب الأنصاري عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ نَفْسَ المُؤْمِنِ إذا قُبِضَتْ تَلَقاها أَهْلُ الرَّحْمَةِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ كَمَا يتَلَقى البَشِيرُ فِي الدُّنْيا يَقُولُونَ أَنْظِرُوا أَخَاكُمْ حَتَّى يَسْتَرِيحَ، فَإِنَّهُ كَانَ فِي كَرْبٍ شَدِيد فَيَسْأَلُونَهُ: ماذا فَعَلَ فُلانٌ

---

(١) حديث النعمان بن بشير «ألا إنه لم يبق من الدنيا إلا مثل الذباب يمور في جوها فالله الله في إخوانكم من أهل القبور، فإن أعمالكم تعرض عليهم». أخرجه ابن أبي الدنيا وأبو بكر بن لال من رواية مالك بن أدي عن النعمان من قوله «الله الله» ورواه بكماله الأزدي في الضعفاء وقال لا يصح إسناده وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل بكماله في ترجمة أبي إسماعيل السكوني رواية عن مالك بن أدي ونقل عن أبيه أن كلا منهما مجهول، قال الأزدي لا يصح إسناده وذكر ابن حبان في الثقات مالك بن أدي.

(٢) ضعيف: حديث أبي هريرة «لا تفضحوا موتاكم بسيئات أعمالكم فإنها تعرض على أوليائكم من أهل القبور». أخرجه ابن أبي الدنيا والمحاملي بإسناد ضعيف ولأحمد من رواية من سمع إنسانا عن أنس «إن أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الأموات... الحديث»، [انظر ضعيف الجامع: ١٣٩٦].

(٣) ضعيف: حديث أبي سعيد الخدري «إن الميت يعرف من يغسله ومن يحمله ومن يدليه في قبره». رواه أحمد من رواية رجل عنه اسمه معاوية أو ابن معاوية نسبه عبد الملك بن حسن، [أحمد: ١٠٦١٤، وانظر ضعيف الجامع: ١٧٩٤].

وَمَاذا فَعَلَتْ فُلانَةُ؟ وَهَلْ تَزَوَجَتْ فُلانَة فَإذا سَأَلُوهُ عَنْ رَجُلٍ مَاتَ قَبْلَهُ وَقَالَ: مَاتَ قَبْلِي قَالُوا: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة.١٥٦] ذُهِبَ بِهِ إِلَى أمه الهَاوِيَةِ» (١).

بيان كلام القبر للميت:

وكلام الموتى إما بلسان المقال أو بلسان الحال، التي هي أفصح في تفهيم الموتى من لسان المقال في تفهيم الأحياء. قال رسول الله ﷺ: «يَقُولُ القَبْرُ لِلْمَيِّتِ حِينَ يُوْضَعُ فِيهِ وَيْحَكَ يا ابْنَ آدَمَ ما غَرَّكَ بِي أَلَمْ تَعْلَمْ أَنِّي بَيْتُ الفِتْنَةِ وَبَيْتُ الظلْمَةِ وَبَيْتُ الوَحْدَةِ وَبَيْتُ الدُّودِ ما غَرَّكَ بِي إذ كُنْتَ تَمُرُّ بِي فذاذًا؟ فإن كانَ مُصْلِحًا أجابَ عَنْهُ مُجِيبُ القَبْرِ فيقولُ: أَرَأَيْتَ إنْ كانَ يَأْمُرُ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهى عَنِ المُنْكَرِ فَيَقُولُ القَبْرُ: إنِّي إذًا أَتَحَوَّلُ عَلَيْهِ خَضرًا وَيَعُودُ جَسَدُهُ نورًا وَتَصْعَدُ رُوحُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى» (٢). والفذاذ: هو الذي يقدّم رجلًا ويؤخر أخرى هكذا فسره الراوي. وقال عبيد بن عمير الليثي: ليس من ميت يموت إلا نادته حفرته التي يدفن فيها: أنا بيت الظلمة والوحدة والانفراد فإن كنت في حياتك لله مطيعًا كنت عليك اليوم رحمة، وإن كنت عاصيًا فأنا اليوم عليك نقمة، أنا الذي من دخلني مطيعًا خرج مسرورًا، ومن دخلني عاصيًا خرج مثبورًا. وقال محمد بن صبيح: بلغنا أن الرجل إذا وضع في قبره فعذب أو أصابه بعض ما يكره ناداه جيرانه من الموتى: أيها المتخلف في الدنيا بعد إخوانه وجيرانه أما كان لك فينا معتبر أما كان لك في متقدّمنا إياك فكرة، أما رأيت انقطاع أعمالنا عنا وأنت في المهلة فهلا استدركت ما فات إخوانك؟

وتناديه بقاع الأرض: أيها المغتر بظاهر الدنيا هلا اعتبرت بمن غيب من أهلك في بطن الأرض ممن غرّته الدنيا قبلك ثم سبق به أجله إلى القبور وأنت تراه محمولًا تهاداه أحبته إلى المنزل الذي لا بدّ له منه؟ وقال يزيد الرقاشي: بلغني أنّ الميت إذا وضع في قبره احتوشته أعماله ثم أنطقها الله فقالت: أيها العبد المنفرد في حفرته انقطع عنك الأخلاء والأهلون فلا أنيس لك اليوم عندنا. وقال كعب: إذا وضع العبد الصالح في القبر احتوشته أعماله الصالحة الصلاة والصيام والحج والجهاد والصدقة، قال: فتجيء ملائكة العذاب من قبل رجليه فتقول الصلاة: إليكم عنه فلا سبيل لكم عليه فقد أطال بي القيام لله عليهما فيأتونه من قبل رأسه

---

(١) ضعيف جدًا: حديث أبي أيوب «إن نفس المؤمن إذا قبضت تلقاها أهل الرحمة من عند الله كما يتلقى البشير يقولون انظروا أخاكم حتى يستريح». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت والطبراني في مسند الشاميين بإسناد ضعيف، ورواه ابن المبارك في الزهد موقوفا على أبي أيوب بإسناد جيد، ورفعه ابن صاعد في زوائده على الزهد وفيه سلام الطويل ضعيف وهو عند النسائي وابن حبان نحوه من حديث أبي هريرة بإسناد جيد، [انظر الضعيفة: ٨٦٤].

(٢) موضوع: حديث «يقول القبر للميت حين يوضع فيه ويحك يا ابن آدم ما غرك بي! ألم تعلم أني بيت الفتنة» ... أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب القبور والطبراني في مسند الشاميين وأبو أحمد الحاكم في السكنى من حديث أبي الحجاج الثمالي بإسناد ضعيف، [انظر الضعيفة: ٤٩٩٠، بنحوه].

فيقول الصيام: لا سبيل لكم عليه فقد أطال ظمأه لله في دار الدنيا فلا سبيل لكم عليه فيأتونه من قبل جسده فيقول الحج والجهاد: إليكم عنه فقد أنصب نفسه وأتعب بدنه وحج وجاهد لله فلا سبيل لكم عليه. قال: فيأتونه من قبل يديه فتقول الصدقة: كفوا عن صاحبي فكم من صدقة خرجت من هاتين اليدين حتى وقعت في يد الله تعالى ابتغاء وجهه فلا سبيل لكم عليه. قال: فيقال له: هنيئًا طبت حيًّا وطبت ميتًا. قال: وتأتيه ملائكة الرحمة فتفرش له فراشًا من الجنة ودثارًا من الجنة ويفسح له في قبره مدّ بصره ويؤتى بقنديل من الجنة فيستضيء بنوره إلى يوم يبعثه الله من قبره. وقال عبد الله بن عبيد بن عمير في جنازة: بلغني أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ المَيِّتَ يقْعدُ وَهُوَ يَسْمَعُ خَطْوَ مُشَيِّعِيهِ فَلا يُكَلِّمُهُ شَيْءٌ إلاّ قَبْرُهُ وَيَقُولُ وَيْحَكَ ياابْنَ آدَمَ أَلَيْسَ قَدْ حذرْتَنِي وَحذرْتَ ضِيقِي وَنَتَنِي وَهَوْلِي وَدُودِي فَمَاذَا أَعْدَدْتَ لِي» (١).

بيان عذاب القبر وسؤال منكر ونكير:

قال البراء بن عازب: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فجلس رسول الله ﷺ على قبره منكسًا رأسه ثم قال: «اللَّهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ» ثلاثًا ثم قال: «إنَّ المُؤْمِن إذا كانَ فِي قبلٍ مِنَ الآخِرَةِ بَعَثَ اللَّهُ مَلائِكَةً كَأَنَّ وُجُوهَهُم الشَّمْسُ مَعَهُمْ حَنُوطُهُ وَكَفَنُهُ فَيَجْلِسُونَ مَدَّ بَصَرِهِ، فإذا خَرَجَتْ رُوحُهُ صَلَّى عَلَيْهِ كلُّ ملكٍ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَكُلُّ مَلَكٍ فِي السَّمَاءِ، وَفتحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ فَلَيْسَ منها بابٌ إلاّ يُحِبُّ أَنْ يُدْخَلَ بِروحِهِ مِنْهُ، فإذا صُعِدَ بِرُوحِهِ قِيلَ: أيْ رَبِّ عَبْدُكَ فلانٌ فَيَقُولُ أَرْجِعُوهُ فَأَرُوهُ ما أَعْدَدْتُ لَهُ مِنَ الكَرَامَةِ فَإِنِّي وَعَدْتُهُ ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه :٥٥] وإنَّهُ لَيَسْمَعُ خَفْقَ نِعَالِهِمْ إذا وَلَّوا مُدْبِرِينَ حَتَّى يُقَالُ: يا هذا مَنْ رَبُّكَ ومَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ؟ فَيَقُولُ: رَبِّي اللَّهُ وَدِينِي الإِسْلامُ وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ ﷺ قال: فَيَنْتَهِرَانِهِ انْتِهَارًا شَدِيدًا وَهِيَ آخِرُ فِتْنَةٍ تُعْرَضُ عَلَى المَيِّتِ، فإذا قالَ ذلِكَ نَادَى مُنَادٍ أنْ قدْ صَدَقْتَ وَهِيَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [ابراهيم :٢٧] ثُمَّ يَأْتِيهِ آتٍ حَسَنُ الوَجْهِ طَيِّبُ الرِّيحِ حَسَنُ الثِّيَابِ فيقولُ: أَبْشِرْ بِرَحْمَةِ رَبِّكَ وَجَنَّاتٍ فِيها نَعِيمٌ مُقِيمٌ، فيقول: وَأَنْتَ فَبَشَّرَكَ اللَّهُ بِخَيْرٍ مِنْ أَنْتَ؟ فيقولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِح وَاللَّهِ ما عَلِمْتُ إنْ كُنْتَ لَسَرِيعًا إلَى طَاعَةِ اللَّهِ بَطِيئًا عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَجَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا» قال: «ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ افْرُشُوا لَهُ مِنْ فَرشِ الجَنَّةِ وافْتَحُوا لَهُ بابًا إلى الجَنَّةِ فَيُفْرَشُ لَهُ مِنْ فَرشِ الجَنَّةِ وَيُفْتَحُ لَهُ بَابٌ إلَى الجَنَّةِ فيقولُ: اللَّهُمَّ عَجِّلْ قِيامَ السَّاعَةِ حَتَّى أَرْجِعَ إلَى أَهْلِي وَمالي» قال: «وأَمَّا الكافِرُ فإنَّهُ إذا كانَ فِي قبل مِنَ الآخِرَةِ وانقطاعٍ مِنَ الدُّنْيا نزلت إلَيْهِ مَلائِكَةٌ

---

(١) حديث عبد الله بن عبيد بن عمير: بلغني أن رسول الله ﷺ قال: «إن الميت يقعد وهو يسمع خطو مشيعيه فلا يكلمه شيء إلا قبره ويقول ويحك يابن آدم». أخرجه ابن أبي الدنيا في القبور هكذا مرسلا ورجاله ثقات ورواه ابن المبارك في الزهد إلا أنه قال بلغني ولم يرفعه.

غِلاَظٌ شِدَادٌ مَعهم ثيابٌ مِنْ نارٍ وَسَرَابِيلُ مِنْ قطرَانٍ فَيَحْتَوِشُونَهُ فإذا خَرَجَتْ نَفْسُهُ لَعَنَهُ كُلُّ مَلَكٍ بَينَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وكل مَلكٍ فِي السَّماء وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ السَّماءِ فَلَيسَ مِنْها بابٌ إلاّ يَكْرَهُ أَنْ يدْخلَ بِرُوحِهِ مِنْهُ، فإذا صَعِدَ بِروحِهِ نُبِذَ وَقيلَ: أيْ رَبِّ عَبْدُكَ فلانٌ لم تَقْبَلْهُ سَمَاءٌ وَلا أَرْضٌ فيقول اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أرْجِعُوهُ فَأَرُوهُ ما أعددت له من الشَّرِّ إنِّي وَعَدْتُه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه:٥٥] وإنَّهُ لَيَسْمَعُ خَفْقَ نِعَالِهِمْ إذا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ حَتَّى يقال لهُ: يا هذا مَنْ رَبُّكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ وَما دِينُكَ؟ فيقولُ: لا أدْرِي فيقالُ: لا دَرَيْتَ، ثمَّ يأتيهِ آتٍ قَبيحُ الوجهِ مُنْتِنُ الرِّيحِ قبيحُ الثِّيابِ فيقولُ: أَبْشِرْ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّه وَبِعَذابٍ أَلِيمٍ مُقِيم فيقولُ: بَشرَكَ اللَّهُ شَرًّا مَنْ أَنْتَ؟ فيقولُ: أنا عَمَلُكَ الخَبِيثُ، واللَّهِ إنْ كنتَ لَسَريعًا في مَعْصِيَةِ اللَّهِ بطيئًا عن طاعةِ اللَّهِ فجزاك اللَّهُ شَرًّا فيقولُ: وَأَنتَ فَجَزَاكَ اللَّهُ شَرًّا، ثم يُقَيَّضُ له أَعْمَى أَصَمُّ أَبْكَمُ مَعَهُ مرزبةٌ مِنْ حديدٍ لو اجتمعَ عليها الثَّقَلانِ على أنْ يُقِلُّوها لم يَسْتَطِيعُوا، لَوْ ضُرِبَ بها جبلٌ صَارَ تُرابًا، فيضربُهُ بها ضربةً فَيَصِيرُ ترابًا، ثم تَعُودُ فيه الرُّوحُ فيضربهُ بها بين عينيه ضربةً يَسْمَعُهَا مَنْ عَلَى الأَرَضِيْنَ، ليسَ الثَّقَلَينِ قال: ثم يُنادِي مُنادٍ أن افرشوا له لَوْحَينِ مِنْ نارٍ وَافْتَحُوا لَهُ بابًا إلى النَّارِ فَيُفْرَشُ لَهُ لَوْحَانِ مِن نارٍ وَيُفْتَحُ لَهُ بابٌ إلَى النَّارِ» (١).

وقال محمد بن علي: ما من ميت يموت إلا مثل له عند الموت أعماله الحسنة وأعماله السيئة قال: فيشخص إلى حسناته ويطرق عن سيئاته.

وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ المُؤْمِن إذا احْتضرَ أَتَتْهُ المَلائِكَةُ بِحَريرَةٍ فيها مِسْكٌ وَضَبَائِرُ الرَّيْحَانِ فَتُسَلُّ رُوحُهُ كَمَا تُسَلُّ الشَّعْرَةُ مِنَ العَجِينِ ويقالُ: أَيَّتُهَا النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ اخْرُجِي رَاضِيَةً وَمَرْضِيًّا عَنْكِ إلَى رُوحِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ فإذا أُخْرِجَتْ رُوحُهُ وُضِعَتْ عَلَى ذلِكَ المِسْكِ وَالرَّيْحَانِ وَطُوِيَتْ عَلَيْهَا الحَرِيرَةُ وَبُعِثَ بِها إلى عَلِّيِّينَ وإنَّ الكَافِرَ إذا احْتضِرَ أَتَتْهُ المَلائِكَةُ بِمسحٍ فِيهِ جَمْرَةٌ فَتَنْزَعُ رُوحُهُ انْتِزَاعًا شَدِيدًا ويقال: أَيَّتُها النَفْسُ الخَبِيثَةُ اخْرُجِي سَاخِطَةً وَمَسْخُوطًا عَلَيْكِ إلَى هَوَانِ اللَّهِ وَعَذَابِهِ فإذا أُخْرِجَت رُوحُهُ وُضِعَتْ على تِلْكَ الجَمْرَةِ وإنَّ لها نَشِيشًا وَيُطْوَى عَليها المِسْح وَيُذْهَبُ بِها إلى سِجِّين» (٢).

وعن محمد بن كعب القرظي أنه كان يقرأ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون:٩٩-١٠٠] قال: أي شيء تريد في أي شيء

---

(١) صحيح: حديث البراء: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فجلس رسول الله ﷺ على قبره منكسا رأسه ثم قال «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر» ... أخرجه أبو داود والحاكم بكماله وقال صحيح على شرط الشيخين وضعفه ابن حبان ورواه النسائي وابن ماجه مختصرا، [أبو داود: ٤٧٥١، وانظر صحيح الجامع: ١٦٧٦].

(٢) حديث أبي هريرة «إن المؤمن إذا احتضر أتته الملائكة بحريرة فيها مسك وضبائر الريحان». أخرجه ابن أبي الدنيا وابن حبان مع اختلاف والبزار بلفظ المصنف.

ترغب أتريد أن ترجع لتجمع المال وتغرس الغراس وتبني البنيان وتشقق الأنهار؟ قال: لا، لعلي أعمل صالحًا فيما تركت، قال: فيقول الجبار: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون.١٠٠] أي ليقولنها عند الموت. وقال أبو هريرة: قال النبي ﷺ: «المُؤْمِن فِي قَبْرِهِ فِي رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ وَيُرْحَبُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا وَيُضِيءُ حَتَّى يَكُونَ كالقَمَرِ ليلةَ البَدْرِ، هَلْ تَدْرُونَ فِي ماذا أُنْزِلَتْ: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه:١٢٤] » قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «عَذَابُ الكافِرِ فِي قَبْرِهِ يُسَلَّطُ عَلَيْهِ تِسْعَة وَتِسْعُونَ تِنِّينًا هَلْ تَدْرُونَ ما التِّنِّينُ، تسعةٌ وتِسْعُونَ حَيَّةً لكلِّ حَيَّةٍ تسعةُ رؤوس يخدشونهُ ويلحسونهُ وينفخونَ فِي جِسْمِهِ إلى يَوْم يُبْعَثُونَ» (١)، ولا ينبغي أن يتعجب من هذا العدد على الخصوص، فإن أعداد هذه الحيات والعقارب بعدد الأخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات، فإن لها أصولًا معدودة، ثم تتشعب منها فروع معدودة، ثم تنقسم فروعها إلى أقسام. وتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات وهي بأعيانها تنقلب عقارب وحيات، فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذي إيذاء الحية وأرباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها إلا أن مقدار عددها لا يوقف عليه إلا بنور النبوّة. فأمثال هذه الأخبار لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية ولكنها عند أرباب البصائر واضحة، فمن لم تنكشف له حقائقها فلا ينبغي أن ينكر ظواهرها بل أقل درجات الإيمان التصديق والتسليم.

فإن قلت: فنحن نشاهد الكافر في قبره مدّة ونراقبه ولا نشاهد شيئًا من ذلك فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة؟ فاعلم أن لك ثلاث مقامات في التصديق بأمثال هذا.

أحدها: وهو الأظهر والأصح والأسلم أن تصدّق بأنها موجودة وهي تلدغ الميت ولكنك لا تشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية، وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت. أما ترى الصحابة رضي الله عنهم كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه، ويؤمنون بأنه عليه السلام يشاهده، فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح أصل الإيمان بالملائكة والوحي أهم عليك، وإن كنت آمنت به وجوّزت أن يشاهد النبي ما لا تشاهده الأمة فكيف لا تجوز هذا في الميت؟ وكما أن الملك لا يشبه الآدميين والحيوانات فالحيات والعقارب التي تلدغ في القبر ليست من جنس حيات عالمنا بل هي جنس آخر وتدرك بحاسة أخرى.

المقام الثاني: أن تتذكر أمر النائم وأنه قد يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه يصيح في نومه ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه، وكل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به

---

(١) حسن: حديث أبي هريرة «المؤمن في قبره في روضة خضراء ويرحب له في قبره سبعون ذراعا» ... رواه ابن حبان، [اظر صحيح الترغيب: ٣٥٥٢].

كما يتأذى اليقظان، وهو يشاهده وأنت ترى ظاهره ساكنًا ولا ترى حواليه حية، والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد. وإذا كان العذاب في ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد.

المقام الثالث: أنك تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم، ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم لكان العذاب قد توفر، وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة، فإنه لو خلق في الإنسان لذة الوقاع مثلًا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وإن لم تحصل صورة السبب، والسبب يراد لثمرته لا لذاته.

وهذه الصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود حيات. وانقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذيًا عند موت المعشوق، فإنه كان لذيذًا فطرأت حالة صار اللذيذ بنفسه مؤلمًا، حتى يرد بالقلب من أنواع العذاب ما يتمنى معه أن لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال، بل هذا بعينه هو أحد أنواع عذاب الميت فإنه قد سلط العشق في الدنيا على نفسه فصار يعشق ماله وعقاره وجاهه وولده وأقاربه ومعارفه، ولو أخذ جميع ذلك في حياته من لا يرجو استرجاعه منه فماذا ترى يكون حاله؟ أليس يعظم شقاؤه ويشتدّ عذابه ويتمنى ويقول ليته لم يكن لي مال قط ولا جاه قط فكنت لا أتأذى بفراقه؟ فالموت عبارة عن مفارقة المحبوبات الدنيوية كلها دفعة واحدة.

ما حال من كان له واحد ... غيب عنه ذلك الواحدُ

فما حال من لا يفرح إلا بالدنيا فتؤخذ منه وتسلم إلى أعدائه؟ ثم ينضاف إلى هذا العذاب تحسره على ما فاته من نعيم الآخرة والحجاب عن الله عز وجل فإن حب غير الله يحجبه عن لقاء الله والتنعم به، فيتوالى عليه ألم فراق جميع محبوباته وحسرته ما فاته من نعيم الآخرة أبد الآباد وذل الرد والحجاب عن الله تعالى، وذلك هو العذاب الذي يعذب به إذ لا يتبع نار الفراق إلا نار جهنم كما قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ﴾ [المطففين: ١٥-١٦] وأما من لم يأنس بالدنيا ولم يحب إلا الله وكان مشتاقًا إلى لقاء الله فقد تخلص من سجن الدنيا ومقاساة الشهوات فيها وقدم على محبوبه وانقطعت عنه العوائق والصوارف وتوفر عليه النعيم مع الأمن من الزوال أبد الآباد ولمثل ذلك فليعمل العاملون.

والمقصود أن الرجل قد يحب فرسه بحيث لو خير بين أن يؤخذ منه وبين أن تلدغه عقرب آثر الصبر على لدغ العقرب. فإذن ألم فراق الفرس عنده أعظم من العقرب، وحبه الفرس هو الذي يلدغه إذا أخذ منه فرسه. فليستعد لهذه اللدغات؛ فإن الموت يأخذ منه فرسه ومركبه وداره وعقاره وأهله وولده وأحبابه ومعارفه، ويأخذ منه جاهه وقبوله، بل يأخذ منه سمعه

وبصره وأعضاءه وييأس من رجوع جميع ذلك إليه. فإذا لم يحب سواه وقد أخذ جميع ذلك منه فذلك أعظم عليه من العقارب والحيات، وكما لو أخذ ذلك منه وهو حي فيعظم عقابه فكذلك إذا مات، لأنا قد بينا أن المعنى الذي هو المدرك للآلام واللذات لم يمت بل عذابه بعد الموت أشدّ. لأنه في الحياة يتسلى بأسباب يشغل بها حواسه من مجالسة ومحادثة ويتسلى برجاء العود إليه ويتسلى برجاء العوض منه ولا سلوة بعد الموت، إذ قد انسدّ عليه طرق التسلي وحصل اليأس. فإذن كل قميص له ومنديل قد أحبه بحيث كان يشق عليه لو أخذ منه فإنه يبقى متأسفًا عليه ومعذبًا به، فإن كان مخفًّا في الدنيا سلم وهو المعنى بقولهم: نجا المخفون، وإن كان مثقلًا عظم عذابه. وكما أن حال من يسرق منه دينار أخف من حال من يسرق منه عشرة دنانير، فكذلك حال صاحب الدرهم أخف من حال صاحب الدرهمين وهو المعنى بقوله ﷺ: «صاحب الدرهم أخفّ حسابًا من صاحب الدرهمين» (١)، وما من شيء من الدنيا يتخلف عنك عند الموت إلا وهو حسرة عليك بعد الموت، فإن شئت فاستكثر وإن شئت فاستقلل، فإن استكثرت فلست بمستكثر إلا من الحسرة، وإن استقللت فلست تخفف إلا عن ظهرك.

وإنما تكثر الحيات والعقارب في قبور الأغنياء الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وفرحوا بها واطمأنوا إليها. فهذه مقامات الإيمان في حياة القبر وعقاربه وفي سائر أنواع عذابه.

رأى أبو سعيد الخدري ابنًا له قد مات في المنام فقال له: يا بني عظني، قال: لا تخالف الله تعالى فيما يريد، قال: يا بني زدني، قال: يا أبت لا تطيق قال: قل، قال: لا تجعل بينك وبين الله قميصًا. فما لبس قميصًا ثلاثين سنة.

فإن قلت: فما الصحيح من هذه المقامات الثلاث؟ فاعلم أن في الناس من لم يثبت إلا الأوّل وأنكر ما بعده. ومنهم من أنكر الأوّل وأثبت الثاني. ومنهم من لم يثبت إلا الثالث. وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أن كل ذلك في حيز الإمكان. وأن من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله سبحانه وعجائب تدبيره، فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ويألفه وذلك جهل وقصور. بل هذه الطرق الثلاثة في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب. ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع، ورب عبد تجمع عليه هذه الأنواع الثلاثة، نعوذ بالله من عذاب الله قليله وكثيره.

هذا هو الحق فصدّق به تقليدًا فيعز على بسيط الأرض من يعرف ذلك تحقيقًا، والذي أوصيك به أن لا تكثر نظرك في تفصيل ذلك ولا تشتغل بمعرفته، بل اشتغل بالتدبير في دفع العذاب كيفما كان. فإن أهملت العمل والعبادة واشتغلت بالبحث عن ذلك، كنت كمن

---

(١) حديث «صاحب الدرهم أخف حسابا من صاحب الدرهمين». لم أجد له أصلا.

أخذه سلطان وحبسه ليقطع يده ويجدع أنفه، فأخذ طول الليل يتفكر في أنه هل يقطعه بسكين أو بسيف أو بموسى؟ وأهمل طريق الحيلة في دفع أصل العذاب عن نفسه وهذا غاية الجهل، فقد علم على القطع أن العبد لا يخلو بعد الموت من عذاب عظيم أو نعيم مقيم، فينبغي أن يكون الاستعداد له. فأما البحث عن تفصيل العقاب والثواب ففضول وتضييع زمان.

بيان سؤال منكر ونكير وصورتهما وضغطة القبر وبقية القول في عذاب القبر:

قال أبو هريرة: قال النبي ﷺ: «إذا مَاتَ العَبْدُ أتاهُ مَلَكَانِ أسْوَدَانِ أزْرَقَانِ يقالُ لأَحَدِهِمَا مُنْكَرٌ وَلِلآخَرَ نَكِيرٌ، فيقولان لهُ: ما كنتَ تقولُ في النَّبيِّ؟ فَإنْ كانَ مؤمنًا قال هُوَ عَبْدُ الله ورسولُهُ أَشْهَدُ أنْ لا إله إلاَّ اللَّهُ وأنَّ محمدًا رسولُ الله، فيقولان: إنْ كُنَّا لَنَعْلَمُ أنَّكَ تقولُ ذلك، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعًا في سبعين ذراعًا وينور له في قبره، ثم يقال له: نم، فيقولُ: دَعُونِي أرْجِعْ إلى أهلي فَأُخْبِرهُمْ، فيقالُ له: نَمْ فينامُ كَنَوْمَةِ العروس الذي لا يُوقِظُهُ إلا أحَبُّ أهلهِ إليهِ حَتَّى يبعثهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذلكَ. وإن كان مُنافقًا قال: لا أدْرِي كنتُ أَسْمَعُ الناسَ يقولونَ شَيْئًا وكنتُ أقوله، فيقولان: إنْ كُنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ تقولُ ذَلِكَ، ثُمَّ يُقَالُ لِلأَرْضِ الْتَئِمِي عَلَيْهِ فَتَلْتَئِم عَليهِ حتى تَخْتَلِفَ فِيها أضلاعُهُ فلا يزالُ مُعَذبًا حَتَّى يبعثهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذلِكَ» (١).

وعن عطاء بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: «يا عمر كيف بك إذا أنت مت فانطلق بك قومك فقاسوا لك ثلاثة أذرع في ذراع وشبر، ثم رجعوا إليك فغسلوك وكفنوك وحنطوك، ثم احتملوك حتى يضعوك فيه، ثم يهيلوا عليك التراب ويدفنوك، فإذا انصرفوا عنك أتاك فتانا القبر منكر ونكير أصواتهما كالرعد القاصف وأبصارهما كالبرق الخاطف يجرّان أشعارهما ويبحثان القبر بأنيابهما فتلتلاك وترتراك، كيف بك عند ذلك يا عمر؟» فقال عمر: ويكون معي مثل عقلي الآن؟ قال: «نَعَمْ» قال: «إذن أكفيكهما» (٢)، وهذا نص صريح في أن العقل لا يتغير بالموت إنما يتغير البدن والأعضاء. فيكون الميت عاقلًا مدركًا عالمًا بالآلام واللذات كما كان، لا يتغير من عقله شيء. وليس العقل المدرك هذه الأعضاء بل هو شيء باطن ليس له طول ولا عرض بل الذي لا ينقسم في نفسه هو المدرك للأشياء. ولو تناثرت أعضاء الإنسان كلها ولم يبق إلا الجزء المدرك الذي لا

---

(١) حسن: حديث أبي هريرة «إذا مات العبد أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير». أخرجه الترمذي وحسنه وابن حبان مع اختلاف، [الترمذي: ١٠٧١، وانظر صحيح الجامع. ٧٢٤].

(٢)حديث عطاء بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه «يا عمر كيف بك إذا أنت مت فانطلق بك قومك فقاسوا لك ثلاثة أذرع في ذراع وشبر». أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب القبور هكذا مرسلا ورجاله ثقات قال البيهقي في الاعتقاد. رويناه من وجه صحيح عن عطاء بن يسار مرسلا قلت: ووصله ابن بطة في الإبانة من حديث ابن عباس، ورواه البيهقي في الاعتقاد من حديث عمر وقال غريب بهذا الإسناد تفرد به مفضل ولأحمد وابن حبان من حديث عبد الله بن عمر ؛ فقال عمر: أيرد إلينا عقولنا؟ فقال «نعم كهيئتكم اليوم» فقال عمر: يفيه الحجر.

يتجزأ ولا ينقسم لكان الإنسان العاقل بكماله قائمًا باقيًا وهو كذلك بعد الموت، فإن ذلك الجزء لا يحله الموت ولا يطرأ عليه العدم.

وقال محمد بن المنكدر: بلغني أنّ الكافر يسلط عليه في قبره دابة عمياء صماء في يدها سوط من حديد في رأسه مثل غرب الجمل تضربه به إلى يوم القيامة. لا تراه فتتقيه ولا تسمع صوته فترحمه.

وقال أبو هريرة: إذا وضع الميت في قبره جاءت أعماله الصالحة فاحتوشته، فإن أتاه من قبل رأسه جاء قراءته القرآن. وإن أتاه من قبل رجليه جاء قيامه، وإن أتاه من قبل يده قالت اليدان: والله لقد كان يبسطني للصدقة والدعاء لا سبيل لكم عليه، وإن جاء من قبل فيه جاء ذكره وصيامه، وكذلك تقف الصلاة والصبر ناحية فيقول أما إني لو رأيت خللًا لكنت أنا صاحبه. قال سفيان: تجاحش عنه أعماله الصالحة كما يجاحش الرجل عن أخيه وأهله وولده، ثم يقال له عند ذلك: بارك الله لك في مضجعك فنعم الأخلاء أخلاؤك ونعم الأصحاب أصحابك.

وعن حذيفة قال: كنا مع رسول الله ﷺ في جنازة فجلس على رأس القبر ثم جعل ينظر فيها ثم قال: «يُضْغَطُ المُؤْمِنُ فِي هذا ضَغْطَةً تُرَدُّ مِنْهُ حَمَائِلُهُ» (١). وقالت عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ لِلْقَبْرِ ضَغْطَةً وَلَوْ سَلِمَ أَوْ نَجَا مِنْها أَحَدٌ لَنَجَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ» (٢).

وعن أنس قال: توفيت زينب بنت رسول الله ﷺ وكانت امرأة مسقامة، فتبعها رسول الله ﷺ فساءنا حاله، فلما انتهينا إلى القبر فدخله انتقع وجهه صفرة، فلما خرج أسفر وجهه، فقلنا: يا رسول الله رأينا منك شأنًا فمم ذلك؟ قال: «ذكرتُ ضَغْطَةَ ابْنَتِي وَشِدَّةَ عَذَابِ القَبْرِ، فَأَتَيْتُ فَأُخْبِرتُ أَنَّ اللَّهَ قد خَفَّفَ عَنْها وَلَقَدْ ضُغِطَتْ ضَغْطَةً سَمِعَ صَوْتَهَا ما بَيْنَ الخَافِقَيْنِ» (٣).

الباب الثامن فيما عرف من أحوال الموتى بالمكاشفة في المنام

اعلم أن أنوار البصائر المستفادة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ومنَ مناهج الاعتبار تعرفنا أحوال الموتى على الجملة وانقسامهم إلى سعداء وأشقياء. ولكن حال زيد وعمرو بعينه لا ينكشف أصلًا، فإنا إن عوّلنا على إيمان زيد وعمرو فلا ندري على ماذا مات وكيف ختم له؟ وإن عوّلنا على صلاحه الظاهر فالتقوى محله القلب وهو غامض يخفى على صاحب التقوى فكيف على غيره؟ فلا حكم لظاهر الصلاح دون التقوى الباطن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا

---

(١) حديث حذيفة: كنت مع رسول الله ﷺ في جنازة فجلس على رأس القبر ثم جعل ينظر فيه ثم قال «يضغط المؤمن في هذا ضغطة ترد منه حمائله». رواه أحمد بسند ضعيف، [أحمد: ٢٢٩٤٧].

(٢) صحيح: حديث عائشة «إن للقبر ضغطة لو سلم أو نجا منها أحد لنجا سعد بن معاذ». رواه أحمد بإسناد جيد، [انظر صحيح الجامع: ٢١٨٠].

(٣) حديث أنس: توفيت زينب بنت رسول الله ﷺ وكانت امرأة مسقامة، وفيه «لقد ضغطت ضغطة سمع صوتها ما بين الخافقين». أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت من رواية سليمان الأعمش عن أنس ولم يسمع منه.

يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧]فلا يمكن معرفة حكم زيد وعمرو إلا بمشاهدته ومشاهدة ما يجري عليه، وإذا مات فقد تحوّل من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت فلا يرى بالعين الظاهرة، وإنما يرى بعين أخرى خلقت تلك العين في قلب كل إنسان، ولكنّ الإنسان جعل عليها غشاوة كثيفة من شهواته وأشغاله الدنيوية فصار لا يبصر بها، ولا يتصور أن يبصر بها شيئًا من عالم الملكوت ما لم تنقشع تلك الغشاوة عن عين قلبه.

ولما كانت الغشاوة منقشعة عن أعين الأنبياء عليهم السلام فلا جرم نظروا إلى الملكوت وشاهدوا عجائبه، والموتى في عالم الملكوت فشاهدوهم وأخبروا. ولذلك رأى رسول الله ﷺ ضغطة القبر في حق سعد بن معاذ وفي حق زينب ابنته [(١)]. وكذلك حال أبي جابر لما استشهد إذ أخبره أن الله أقعده بين يديه ليس بينهما ستر. ومثل هذه المشاهدة لا مطمع فيها لغير الأنبياء والأولياء الذين تقرب درجتهم منهم.

إنما الممكن من أمثالنا مشاهدة أخرى ضعيفة إلا أنها أيضًا مشاهدة نبوية وأعني بها المشاهدة في المنام وهي من أنوار النبوّة. قال رسول الله ﷺ: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَة جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبوَّةِ» [(٢)]. وهو أيضًا انكشاف لا يحصل إلا بانقشاع الغشاوة عن القلب، فلذلك لا يوثق إلا برؤيا الرجل الصالح الصادق ومن كثر كذبه لم تصدّق رؤياه، ومن كثر فساده ومعاصيه أظلم قلبه فكان ما يراه أضغاث أحلام، ولذلك أمر رسول الله ﷺ بالطهارة عند النوم لينام طاهرا [(٣)]. وهو إشارة إلى طهارة الباطن أيضًا فهو الأصل وطهارة الظاهر بمنزلة التتمة والتكملة لها. ومهما صفا الباطن انكشف في حدقة القلب ما سيكون في المستقبل، كما انكشف دخول مكة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في النوم حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفتح:٢٧] [(٤)]. وقلما يخلو الإنسان عن منامات دلت على أمور فوجدها صحيحة، والرؤيا ومعرفة الغيب في النوم من عجائب صنع الله تعالى وبدائع فطرة الآدمي وهو من أوضح الأدلة على عالم الملكوت، والخلق غافلون عنه كغفلتهم عن سائر عجائب القلب وعجائب العالم والقول في حقيقة الرؤيا من دقائق علوم المكاشفة فلا يمكن ذكره علاوة على علم المعاملة.

ولكن القدر الذي يمكن ذكره ههنا مثال يفهمك المقصود؛ وهو أن تعلم أنّ القلب مثاله

---

(١) حديث: رأى رسول الله ﷺ ضغطة القبر في حق سعد بن معاذ وفي حق زينب ابنته وكذلك حال أبي جابر لما استشهد. تقدمت الثلاثة أحاديث في الباب الذي قبله.

(٢) حديث «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة». تقدم.

(٣) حديث: أمره بالطهارة عند النوم. متفق عليه من حديث البراء «إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة... الحديث».

(٤) حديث: انكشف دخول مكة لرسول الله ﷺ في النوم. أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره من رواية مجاهد مرسلا.

مثال مرآة تتراءى فيها الصور وحقائق الأمور، وأنّ كل ما قدّره الله تعالى من ابتداء خلق العالم إلى آخره مسطور ومثبت في خلق خلقه الله تعالى يعبر عنه تارة باللوح، وتارة بالكتاب المبين، وتارة بإمام مبين؛ كما ورد في القرآن. فجميع ما جرى في العالم وما سيجري مكتوب فيه ومنقوش عليه نقشًا لا يشاهد بهذه العين. ولا تظنن أنّ ذلك اللوح من خشب أو حديد أو عظم، وأنّ الكتاب من كاغد أو رق، بل ينبغي أن تفهم قطعًا أن لوح الله لا يشبه لوح الخلق، وكتاب الله لا يشبه كتاب الخلق، كما أن ذاته وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاتهم. بل إن كنت تطلب له مثالًا يقرّبه إلى فهمك فاعلم أنّ ثبوت المقادير في اللوح يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه مسطور فيه حتى كأنه حين يقرؤه ينظر إليه، ولو فتشت دماغه جزءًا جزءًا لم تشاهد من ذلك الخط حرفًا. وإن كان ليس هناك خط يشاهد ولا حرف ينظر فمن هذا النمط ينبغي أن تفهم كون اللوح منقوشًا بجميع ما قدّره الله تعالى وقضاه. واللوح في المثال كمرآة ظهر فيها الصور، فلو وضع في مقابلة المرآة مرآة أخرى لكانت صورة تلك المرآة تتراءى في هذه إلا أن يكون بينهما حجاب، فالقلب مرآة تقبل رسوم العلم، واللوح مرآة رسوم العلم كلها موجودة فيها، واشتغال القلب بشهواته ومقتضى حواسه حجاب مرسل بينه وبين مطالعة اللوح الذي هو من عالم ملكوت، فإن هبت ريح حرّكت هذا الحجاب ورفعته تلألأ في مرآة القلب شيء من عالم الملكوت كالبرق الخاطف، وقد يثبت ويدوم، وقد لا يدوم وهو الغالب. وما دام متيقظًا فهو مشغول بما تورده الحواس عليه من عالم الملك والشهادة، وهو حجاب عن عالم الملكوت.

ومعنى النوم أن تركد الحواس عليه فلا تورده على القلب، فإذا تخلص منه ومن الخيال وكان صافيًا في جوهره ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ، فوقع في قلبه شيء مما في اللوح كما تقع الصورة من مرآة في مرآة أخرى إذا ارتفع الحجاب بينهما، إلا أنّ النوم مانع سائر الحواس عن العمل وليس مانعًا للخيال عن عمله وعن تحركه فما يقع في القلب يبتدره الخيال فيحاكيه بمثال يقاربه، وتكون المتخيلات أثبت في الحفظ من غيرها فيبقى الخيال في الحفظ، فإذا انتبه لم يتذكر إلا الخيال، فيحتاج المعبر أن ينظر إلى هذا الخيال حكاية أي معنى من المعاني فيرجع إلى المعاني بالمناسبة التي بين المتخيل والمعاني، وأمثلة ذلك ظاهرة عند من نظر في علم التعبير. ويكفيك مثال واحد وهو أنّ رجلًا قال لابن سيرين: رأيت كأنّ بيدي خاتمًا أختم به أفواه الرجال وفروج النساء. فقال: أنت مؤذن تؤذن قبل الصبح في رمضان، قال: صدقت فانظر أنّ روح الختم هو المنع ولأجله يراد الختم. وإنما ينكشف للقلب حال الشخص من اللوح المحفوظ كما هو عليه، وهو كونه مانعًا للناس من الأكل والشرب، ولكن الخيال ألف المنع عند الختم بالخاتم فتمثله بالصورة الخيالية التي تتضمن روح المعنى ولا يبقى في الحفظ إلا الصورة الخيالية.

فهذه نبذة يسيرة من بحر علم الرؤيا الذي لا تنحصر عجائبه وكيف لا وهو أخو الموت، وإنما الموت هو عجب من العجائب وهذا لأنه يشبهه من وجه ضعيف أثر في كشف الغطاء عن عالم الغيب، حتى صار النائم يعرف ما سيكون في المستقبل فماذا ترى في الموت الذي يخرق الحجاب ويكشف الغطاء بالكلية، حتى يرى الإنسان عند انقطاع النفس من غير تأخير نفسه إما محفوفة بالأنكال والمخازي والفضائح نعوذ بالله من ذلك وإما مكنوفًا بنعيم مقيم وملك كبير لا آخر له، وعند هذا يقال للأشقياء وقد انكشف الغطاء: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق:٢٢] ويقال: ﴿أَفَسِحْرٌ هَٰذَا أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ۝ اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور ١٥-١٦] وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر ٤٧] فأعلم العلماء وأحكم الحكماء ينكشف له عقيب الموت من العجائب والآيات ما لم يخطر قط بباله ولا اختلج به ضميره فلو لم يكن للعاقل همّ وغمّ إلا الفكرة في خطر تلك الحال أن الحجاب عماذا يرتفع وما الذي ينكشف عنه الغطاء من شقاوة لازمة أم سعادة دائمة؟ لكان ذلك كافيًا في استغراق جميع العمر.

والعجب من غفلتنا وهذه العظائم بين أيدينا وأعجب من ذلك فرحنا بأموالنا وأهلينا وبأسبابنا وذرّيتنا بل بأعضائنا وسمعنا وبصرنا مع أنا نعلم مفارقة جميع ذلك يقينًا، ولكن أين من ينفث روح القدس في روعه فيقول ما قال لسيد النبيين: «أحبب من أحببت فإنك مفارقه، وعش ما شئت فإنك ميت، واعمل ما شئت فإنك مجزيٌّ به» (١)، فلا جرم لما كان ذلك مكشوفًا له بعين اليقين كان في الدنيا كعابر سبيل لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة (٢)، ولم يخلف دينارًا ولا درهما (٣)، ولم يتخذ حبيبًا ولا خليلًا نعم قال: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا وَلَكِنَّ صَاحِبَكُمْ خَلِيلُ الرَّحْمنِ» (٤)، فبين أنّ خلة الرحمن تخللت باطن قلبه وأنّ حبه تمكن من حبة قلبه فلم يترك فيه متسعًا لخليل ولا حبيب وقد قال لأمته: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١] فإنما أمته من اتبعه، وما اتبعه إلا من أعرض عن الدنيا وأقبل على الآخرة، فإنه ما دعا إلا إلى الله واليوم الآخر وما صرف إلا عن الدنيا والحظوظ العاجلة، فبقدر ما أعرضت عن الدنيا وأقبلت على الآخرة فقد سلكت سبيله الذي سلكه وبقدر ما سلكت سبيله فقد اتبعته. وبقدر ما اتبعته فقد صرت من أمته، وبقدر ما أقبلت على الدنيا عدلت عن سبيله ورغبت عن متابعته والتحقت بالذين قال الله

---

(١) حديث «إن روح القدس نفث في روعي أحبب من أحببت فإنك مفارقه» ... الحديث تقدم.
(٢) حديث: لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة. تقدم أيضا.
(٣) حديث: لم يخلف دينارا ولا درهما. تقدم أيضا.
(٤) حديث «لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكرخليلًا ولكن صاحبكم خليل الرحمن». تقدم أيضًا.

تعالى فيهم: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات :٣٧-٣٩] فلو خرجت من مكمن الغرور وأنصفت نفسك يا رجل وكلنا ذلك الرجل لعلمت أنك من حين تصبح إلى حين تمسي لا تسعى إلا في الحظوظ العاجلة، ولا تتحرّك ولا تسكن إلا لعاجل الدنيا ثم تطمع أن تكون غدًا من أمته وأتباعه وما أبعد ظنك وما أبرد طمعك: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم :٣٥-٣٦]

ولنرجع إلى ما كنا فيه وبصدده فقد امتدّ عنان الكلام إلى غير مقصده، ولنذكر الآن من المنامات الكاشفة لأحوال الموتى ما يعظم الانتفاع به إذ ذهبت النبوّة وبقيت المبشرات وليس ذلك إلا المنامات.

بيان منامات تكشف عن أحوال الموتى والأعمال النافعة في الآخرة:

فمن ذلك رؤيا رسول الله ﷺ وقد قال عليه السلام: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي حَقًّا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لا يَتَمَثَّلُ بِي» (١)، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رأيت رسول الله ﷺ في المنام فرأيته لا ينظر إليّ فقلت: يا رسول الله ما شأني فالتفت إلي وقال: «ألست المقبِّل وأنت صائم؟» قال: والذي نفسي بيده لا أقبل امرأة وأنا صائم أبدًا. وقال العباس رضي الله عنه: كنت ودًّا لعمر فاشتهيت أن أراه في المنام، فما رأيته إلا عند رأس الحول فرأيته يمسح العرق عن جبينه وهو يقول: هذا أوان فراغي إن كان عرشي ليهدّ لولا أني لقيته رؤوفًا رحيمًا. وقال الحسن بن علي: قال لي علي رضي الله عنه: إنّ رسول الله ﷺ سنح لي الليلة في منامي فقلت: يا رسول الله ما لقيت من أمتك؟ قال: ادع عليهم، فقلت: اللهم أبدلني بهم من هو خير لي منهم وأبدلهم بي من هو شر لهم مني فخرج فضربه ابن ملجم. وقال بعض الشيوخ رأيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله استغفر لي، فأعرض عني فقلت: يا رسول الله إن سفيان بن عيينة حدّثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله: إنك لم تسأل شيئًا قط فقلت: لا، فأقبل عليّ فقال: «غَفَرَ اللَّهُ لَكَ» (٢).

وروي عن العباس بن عبد المطلب قال: كنت مؤاخيًا لأبي لهب مصاحبًا له، فلما مات وأخبر الله عنه بما أخبر حزنت عليه وأهمني أمره فسألت الله تعالى حولًا أن يريني إياه في المنام قال: فرأيته يلتهب نارًا فسألته عن حاله فقال: صرت إلى النار في العذاب لا يخفف عني ولا يروّح إلا ليلة الاثنين في كل الأيام والليالي قلت: وكيف ذلك؟ قال: ولد في تلك الليلة محمد ﷺ فجاءتني أميمة فبشرتني بولادة آمنة إياه ففرحت به وأعتقت وليدة لي فرحًا به، فأثابني الله بذلك أن رفع عني العذاب في كل ليلة اثنين.

---

(١) حديث «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي». متفق عليه من حديث أبي هريرة.

(٢) حديث ابن عيينة عن محمد بن المنكدر عن جابر: ما سئل النبي ﷺ شيئا قط فقال لا. رواه مسلم وقد تقدم.

وقال عبد الواحد بن زيد: خرجت حاجًا فصحبني رجل كان لا يقوم ولا يقعد ولا يتحرك ولا يسكن إلا صلى على النبي ﷺ، فسألته عن ذلك فقال: أخبرك عن ذلك؛ خرجت أول مرة إلى مكة ومعي أبي، فلما انصرفنا نمت في بعض المنازل؛ فبينا أنا نائم إذ أتاني آت فقال لي قم فقد أمات الله أباك وسود وجهه قال: فقمت مذعورًا فكشف الثوب عن وجهه فإذا هو ميت أسود الوجه، فداخلني من ذلك رعب، فبينا أنا في ذلك الغم إذا غلبتني عيني فنمت فإذا على رأس أبي أربعة سودان معهم أعمدة حديد إذ أقبل رجل حسن الوجه بين ثوبين أخضرين فقال لهم: تنحوا، فمسح وجهه بيده ثم أتاني فقال: قم فقد بيّض الله وجه أبيك فقلت له: من أنت بأبي أنت وأمي؟ فقال: أنا محمد. قال: فقمت فكشفت الثوب عن وجه أبي فإذا هو أبيض فما تركت الصلاة بعد ذلك على رسول الله ﷺ.

وعن عمر بن عبد العزيز قال: رأيت رسول الله ﷺ، وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما جالسان عنده، فسلمت وجلست، فبينما أنا جالس إذ أتي بعلي ومعاوية فأدخلا بيتًا وأجيف عليهما الباب وأنا أنظر، فما كان بأسرع من أن خرج علي رضي الله عنه وهو يقول: قضي لي ورب الكعبة، وما كان بأسرع من أن خرج معاوية على أثره وهو يقول: غفر لي ورب الكعبة.

واستيقظ ابن عباس رضي الله عنهما مرة من نومه فاسترجع وقال: قتل الحسين والله ـ وكان ذلك قبل قتله ـ فأنكره أصحابه فقال: رأيت رسول الله ﷺ ومعه زجاجة من دم فقال: ألا تعلم ما صنعت أمتي بعدي؟ قتلوا ابني الحسين وهذا دمه ودم أصحابه أرفعها إلى الله تعالى. فجاء الخبر بعد أربعة وعشرين يومًا بقتله في اليوم الذي رآه.

ورئي الصديق رضي الله عنه فقيل له: إنك كنت تقول أبدًا في لسانك: هذا أوردني الموارد، فماذا فعل الله بك؟ قال: قلت به لا إله إلا الله فأوردني الجنة.

بيان منامات المشايخ رحمة الله عليهم أجمعين:

قال بعض المشايخ: رأيت متممًا الدورقي في المنام فقلت: يا سيدي ما فعل الله بك؟ فقال: دير بي في الجنان فقيل لي: يا متمم هل استحسنت فيها شيئًا؟ قلت: لا يا سيدي، فقال: لو استحسنت منها شيئًا لوكلتك إليه ولم أوصلك إلي. ورئي يوسف بن الحسين في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي، قيل: بماذا؟ قال: ما خلطت جدًّا بهزل. وعن منصور بن إسماعيل قال: رأيت عبد الله البزار في النوم فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: أوقفني بين يديه فغفر لي كل ذنب أقررت به إلا ذنبًا واحدًا فإني استحييت أن أقرّ به، فأوقفني في العرق حتى سقط لحم وجهي فقلت: ما كان ذلك الذنب؟ قال: نظرت إلى غلام جميل فاستحسنته فاستحييت من الله أن أذكره.

وقال أبو جعفر الصيدلاني: رأيت رسول الله ﷺ في النوم وحوله جماعة من الفقراء، فبينما

نحن كذلك إذ انشقت السماء فنزل ملكان أحدهما: بيده طشت، وبيد الآخر: إبريق، فوضع الطشت بين يدي رسول الله ﷺ فغسل يده ثم أمر حتى غسلوا، ثم وضع الطشت بين يدي فقال أحدهما للآخر: لا تصب على يده فإنه ليس منهم فقلت: يا رسول الله ﷺ أليس قد روي عنك أنك قلت: «المَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» ؟

قال: بلى، قلت: يا رسول الله فإني أحبك وأحب هؤلاء الفقراء فقال ﷺ: «صُبَّ عَلَى يَدِهِ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ».

وقال الجنيد: رأيت في المنام كأني أتكلم على الناس فوقف علي ملك فقال: أقرب ما تقرّب به المتقربون إلى الله تعالى ماذا؟ فقلت: عمل خفي بميزان وفي فولّى الملك وهو يقول: كلام موفق والله. ورئي مجمع في النوم فقيل له: كيف رأيت الأمر؟ فقال: رأيت الزاهدين في الدنيا ذهبوا بخير الدنيا والآخرة. وقال رجل من أهل الشام للعلاء بن زياد: رأيتك في النوم كأنك في الجنة فنزل عن مجلسه وأقبل عليه ثم قال: لعل الشيطان أراد أمرًا فعصمت منه فأشخص رجلًا يقتلني وقال محمد بن واسع: الرؤيا تسر المؤمن ولا تغره. وقال صالح بن بشير: رأيت عطاء السلمي في النوم فقلت له: رحمك الله لقد كنت طويل الحزن في الدنيا، قال: أما والله لقد أعقبني ذلك راحة طويلة وفرحًا دائمًا، فقلت: في أي الدرجات أنت؟ فقال: من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

وسئل زرارة بن أبي أوفى في المنام: أي الأعمال أفضل عندكم؟ فقال: الرضا وقصر الأمل. وقال يزيد بن مذعور: رأيت الأوزاعي في المنام فقلت: يا أبا عمرو دلني على عمل أتقرب به إلى الله تعالى قال: ما رأيت هناك درجة أرفع من درجة العلماء ثم درجة المحزونين. قال: وكان يزيد شيخًا كبيرًا، فلم يزل يبكي حتى أظلمت عيناه. وقال ابن عيينة: رأيت أخي في المنام فقلت: يا أخي ما فعل الله بك؟ فقال: كل ذنب استغفرت منه غفر لي وما لم أستغفر منه لم يغفر لي. وقال علي الطلحي: رأيت في المنام امرأة لا تشبه نساء الدنيا فقلت: من أنت؟ فقالت: حوراء، فقلت زَوجيني نفسك، قالت: اخطبني إلى سيدي وأمهرني، قلت: وما مهرك؟ قالت: حبس نفسك عن آفاتها. وقال إبراهيم بن إسحاق الحربي: رأيت زبيدة في المنام فقلت: ما فعل الله بك؟ قالت: غفر لي، فقلت لها: بما أنفقت في طريق مكة؟ قالت: أما النفقات التي أنفقتها رجعت أجورها إلى أربابها، وغفر لي بنيتي. ولما مات سفيان الثوري رئي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: وضعت أوّل قدمي على الصراط والثاني في الجنة. وقال أحمد بن أبي الحواري: رأيت فيما يرى النائم جارية، ما رأيت أحسن منها وكان يتلألأ وجهها نورًا، فقلت لها: مماذا ضوء وجهك؟ قالت: تذكر تلك الليلة التي بكيت فيها؟ قلت: نعم، قالت: أخذت دمعك فمسحت به وجهي، فمن ثم ضوء وجهي كما ترى.

وقال الكتاني: رأيت الجنيد في المنام فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: طاحت تلك

الإشارات وذهبت تلك العبارات وما حصلنا إلا على ركعتين كنا نصليهما في الليل. ورئيت زبيدة في المنام فقيل لها: ما فعل الله بك؟ قالت: غفر لي بهذه الكلمات الأربع: لا إله إلا الله أفني بها عمري، لا إله إلا الله أدخل بها قبري، لا إله إلا الله أخلو بها وحدي، لا إله إلا الله ألقى بها ربي. ورئي بشر في المنام فقيل له: ما فعل الله بك: قال: رحمني ربي عز وجل وقال: يا بشر أما استحييت مني كنت تخافني كل ذلك الخوف. ورئي أبو سليمان في النوم فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: رحمني وما كان شيء أضر عليّ من إشارات القوم إلي. وقال أبو بكر الكتاني: رأيت في النوم شابًا لم أر أحسن منه فقلت له: من أنت؟ قال: التقوى قلت: فأين تسكن؟ قال: كل قلب حزين ثم التفت فإذا امرأة سوداء فقلت من أنت قالت أنا السقم قلت فأين تسكنين قالت كل قلب فرح مرح قال: فانتبهت وتعاهدت أن لا أضحك إلا غلبة. وقال أبو سعيد الخراز: رأيت في المنام كأن إبليس وثب عليّ، فأخذت العصا لأضربه فلم يفزع منها، فهتف بي هاتف: إن هذا لا يخاف من هذه، وإنما يخاف من نور يكون في القلب. وقال المسوحي: رأيت إبليس في النوم يمشي عريانًا فقلت: ألا تستحي من الناس فقال: بالله هؤلاء ناس لو كانوا من الناس ما كنت ألعب بهم طرفي النهار كما يتلاعب الصبيان بالكرة بل الناس قوم غير هؤلاء قد أسقموا جسمي، وأشار بيده إلى أصحابنا الصوفية. وقال أبو سعيد الخراز: كنت في دمشق فرأيت في المنام كأن النبي ﷺ جاءني متكئًا على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فجاء فوقف علي وأنا أقول شيئًا من الأصوات وأدق في صدري، فقال: شر هذا أكثر من خيره. وعن ابن عيينة قال: رأيت سفيان الثوري في النوم كأن في الجنة يطير من شجرة إلى شجرة يقول: ﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ﴾ [الصافات: ٦١] فقلت له: أوصني، قال: أقلل من معرفة الناس، وروى أبو حاتم الرازي عن قبيصة بن عقبة قال: رأيت سفيان الثوري فقلت: ما فعل الله بك؟ فقال:

نظرت إلى ربي كفاحًا فقال لي ... هنيئًا رضائي عنك يا ابن سعيد
فقد كنت قوّامًا إذا أظلم الدجى ... بعبرة مشتاق وقلب عميد
فدونك فاختر أي قصر أردته ... وزرني فإني منك غير بعيد

ورئي الشبلي بعد موته بثلاثة أيام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: ناقشني حتى أيست، فلما رأى يأسي تغمدني برحمته. ورئي مجنون بني عامر بعد موته في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي وجعلني حجة على المحبين. ورئي الثوري في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: رحمني، فقيل له: ما حال عبد الله بن المبارك؟ فقال: هو ممن يلج على ربه في كل يوم مرتين. ورئي بعضهم فسئل عن حاله فقال:

حاسبونا فدققوا ثم منوا فأعتقوا

ورئي مالك بن أنس فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي بكلمة كان يقولها عثمان بن

عفان رضي الله عنه عند رؤية الجنازة سبحان الحي الذي لا يموت. ورئي في الليلة التي مات فيها الحسن البصري كأن أبواب السماء مفتحة، وكأن مناديًا ينادي ألا إن الحسن البصري قدم على الله وهو عنه راض. ورئي الجاحظ فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال:

ولا تكتب بخطك غير شيء يسرك في القيامة أن تراه

ورأى الجنيد إبليس في المنام عريانًا فقال: ألا تستحي من الناس؟ فقال: وهؤلاء ناس الناس أقوام في مسجد الشونيزية قد أضنوا جسدي وأحرقوا كبدي قال الجنيد: فلما انتبهت عدوت إلى المسجد فرأيت جماعة قد وضعوا رؤوسهم على ركبهم يتفكرون، فلما رأوني قالوا لا يغرّنك حديث الخبيث. ورئي النصر آباذي بمكة بعد وفاته في النوم فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: عوتبت عتاب الأشراف ثم نوديت: يا أبا القاسم أبعد الاتصال انفصال؟ فقلت: لا يا ذا الجلال، فما وضعت في اللحد حتى لحقت بربي. ورأى عتبة الغلام حوراء في المنام على صورة حسنة فقالت يا عتبة أنا لك عاشقة فانظر لا تعمل من الأعمال شيئًا فيحال بيني وبينك، فقال عتبة طلقت الدنيا ثلاثًا لا رجعة لي عليها حتى ألقاك. وقيل: رأى أيوب السختياني جنازة عاص، فدخل الدهليز كيلا يصلي عليها. فرأى الميت بعضهم في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي وقال: قل لأيوب: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠] وقال بعضهم: رأيت في الليلة التي مات فيها داود الطائي نورًا، وملائكة نزولًا وملائكة صعودًا؛ فقلت: أي ليلة هذه؟ فقالوا: ليلة مات فيها داود الطائي وقد زخرفت الجنة لقدوم روحه. وقال أبو سعيد الشحام: رأيت سهلًا الصعلوكي في المنام فقلت: أيها الشيخ قال: دع التشييخ، قلت: تلك الأحوال التي شاهدتها، فقال: لم تغن عنا فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي بمسائل كان يسأل عنها العجز. وقال أبو بكر الرشيدي: رأيت محمدًا الطوسي المعلم - في النوم - فقال لي: قل لأبي سعيد الصفار المؤدب:

وكنا على أن لا نحول عن الهوى فقد وحياة الحب حلتم وما حلنا

قال: فانتبهت فذكرت ذلك له فقال: كنت أزور قبره كل جمعة فلم أزره هذه الجمعة. وقال ابن راشد: رأيت ابن المبارك في النوم بعد موته فقلت: أليس قد مت؟ قال: بلى، قلت: فما صنع الله بك؟ قال: غفر لي مغفرة أحاطت بكل ذنب، قلت: فسفيان الثوري؟ قال: بخ بخ ذاك: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء: ٦٩] الآية: وقال الربيع بن سليمان: رأيت الشافعي رحمة الله عليه بعد وفاته في المنام فقلت: يا أبا عبد الله ما صنع الله بك؟ قال: أجلسني على كرسي من ذهب ونثر عليّ اللؤلؤ الرطب. ورأى رجل من أصحاب الحسن البصري ليلة مات الحسن كأن مناديًا ينادي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، واصطفى الحسن البصري على أهل زمانه. وقال أبو يعقوب القاري الدقيقي: رأيت في منامي رجلًا آدم طوالًا والناس يتبعونه فقلت: من هذا؟ قالوا:

أويس القرني، فأتيته فقلت: أوصني رحمك الله فكلح في وجهي فقلت مسترشد فأرشدني أرشدك الله، فأقبل عليّ وقال: اتبع رحمة ربك عند محبته واحذر نقمته عند معصيته ولا تقطع رجاءك منه في خلال ذلك، ثم ولى وتركني.

وقال أبو بكر بن أبي مريم: رأيت ورقاء بن بشر الخضرمي فقلت: ما فعلت يا ورقاء؟ قال: نجوت بعد كل جهد، قلت: فأى الأعمال وجدتموها أفضل، قال: البكاء من خشية الله. وقال يزيد بن نعامة: هلكت جارية في الطاعون الجارف فرآها أبوها في المنام فقال لها: يا بنية أخبريني عن الآخرة؟ قالت: يا أبت قدمنا على أمر عظيم، نعلم ولا نعمل وتعملون ولا تعلمون؛ والله لتسبيحة أو تسبيحتان أو ركعة أو ركعتان في فسحة عمل أحب إليّ من الدنيا وما فيها. وقال بعض أصحاب عتبة الغلام رأيت عتبة في المنام فقلت ما صنع الله بك قال دخلت الجنة بتلك الدعوة المكتوبة في بيتك قال فلما أصبحت جئت إلى بيتي فإذا خط عتبة الغلام في حائط البيت: (يا هادي المضلين ويا راحم المذنبين ويا مقيل عثرات العاثرين ارحم عبدك ذا الخطر العظيم والمسلمين كلهم أجمعين، واجعلنا مع الأحياء المرزوقين الذين أنعمت عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين آمين يا رب العالمين).

وقال موسى بن حماد: رأيت سفيان الثوري في الجنة يطير من نخلة إلى نخلة ومن شجرة إلى شجرة فقلت: يا أبا عبد الله بم نلت هذا؟ فقال: بالورع، قلت: فما بال علي بن عاصم؟ قال: ذاك لا يكاد يرى إلا كما يرى الكوكب. ورأى رجل من التابعين النبي ﷺ في المنام فقال يا رسول الله عظني، قال: نعم من لم يتفقد النقصان فهو في نقصان ومن كان في نقصان فالموت خير له.

وقال الشافعي رحمة الله عليه: دهمني في هذه الأيام أمر أمضني وآلمني ولم يطلع عليه غير الله عز وجل، فلما كان البارحة أتاني آت في منامي فقال لي يا محمد بن إدريس قل اللهم إني لا أملك لنفسي نفعًا ولا ضرًا ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا ولا أستطيع أن آخذ إلا ما أعطيتني ولا أتقي إلا ما وقيتني اللهم فوفقني لما تحب وترضى من القول والعمل في عافية؛ فلما أصبحت أعدت ذلك فلما ترحل النهار أعطاني الله عز وجل طلبتي وسهل لي الخلاص مما كنت فيه، فعليكم بهذه الدعوات لا تغفلوا عنها. فهذه جملة من المكاشفات تدل على أحوال الموتى وعلى الأعمال المقرّبة إلى الله زلفى، فلنذكر بعدها ما بين يدي الموتى من ابتداء نفخة الصور إلى آخر القرار إما في الجنة أو في النار، والحمد لله حمد الشاكرين.

* * *

الشطر الثاني: من كتاب ذكر الموت في أحوال الميت من وقت نفخة الصور إلى آخر الإستقرار في الجنة أو في النار وتفصيل ما بين يديه من الأهوال والأخطار

وفيه بيان نفخة الصور وصفة أرض المحشر وأهله. وصفة طول يوم القيامة. وصفة يوم القيامة ودواهيها وأساميها. وصفة المساءلة عن الذنوب. وصفة الميزان، وصفة الخصماء ورد المظالم، وصفة الصراط، وصفة الشفاعة. وصفة الحوض. وصفة جهنم وأهوالها وأنكالها وحياتها وعقاربها. وصفة الجنة وأصناف نعيمها وعدد الجنان وأبوابها وغرفها وحيطانها وأنهارها وأشجارها ولباس أهلها وفرشهم وسررهم، وصفة طعامهم وصفة الحور العين والولدان. وصفة النظر إلى وجه الله تعالى. وباب في سعة رحمة الله تعالى وبه ختم الكتاب إن شاء الله تعالى.

صفة نفخة الصور:

قد عرفت فيما سبق تأثير أحوال الميت في سكرات الموت وخطره في خوف العاقبة ثم مقاساته لظلمة القبر وديدانه، ثم لمنكر ونكير وسؤالهما، ثم لعذاب القبر وخطره إن كان مغضوبًا عليه. وأعظم من ذلك كله الأخطار التي بين يديه من نفخ الصور والبعث يوم النشور والعرض على الجبار والسؤال عن القليل والكثير، ونصب الميزان لمعرفة المقادير، ثم جواز الصراط مع دقته وحدّته، ثم انتظار النداء عند فصل القضاء إما بالإسعاد وإما بالإشقاء. فهذه أحوال وأهوال لا بدّ لك من معرفتها، ثم الإيمان بها على سبيل الجزم والتصديق، ثم تطويل الفكر في ذلك لينبعث من قلبك دواعي الاستعداد لها، وأكثر الناس لم يدخل الإيمان باليوم الآخر صميم قلوبهم ولم يتمكن من سويداء أفئدتهم ويدل على ذلك شدة تشمرهم واستعدادهم لحرّ الصيف وبرد الشتاء وتهاونهم بحرّ جهنم وزمهريرها مع ما تكتنفه من المصاعب والأهوال، بل إذا سئلوا عن اليوم الآخر نطقت به ألسنتهم ثم غفلت عنه قلوبهم، ومن أخبر بأن ما بين يديه من الطعام مسموم فقال لصاحبه الذي أخبر: صدقت، ثم مدّ يديه لتناوله؛ كان مصدقًا بلسانه ومكذبًا بعمله وتكذيب العمل أبلغ من تكذيب اللسان. وقد قال النبي ﷺ: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى شَتَمَنِي ابْن آدَمَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَشْتُمَنِي، وَكَذَّبَنِي وَمَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُكَذِّبَنِي، أَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ فَيَقُولُ إِنَّ لِي وَلَدًا وَأَمَّا تَكْذِيبُهُ فَقَوْلُهُ لَنْ يَعِيدَنِي كَمَا بَدَأَنِي»[1]، وإنما فتور البواطن عن قوة اليقين والتصديق بالبعث والنشور لقلة الفهم في هذا العالم لأمثال تلك الأمور ولو لم يشاهد الإنسان توالد الحيوانات وقيل له إن صانعًا يصنع من النطفة القذرة مثل

---

(١) صحيح: حديث «قال الله تعالى شتمني ابن آدم وما ينبغي له أن يشتمني، وكذبني وما ينبغي له أن يكذبني» ... الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٣١٩٣].

هذا الآدمي المصور العاقل المتكلم المتصرف لاشتد نفور باطنه عن التصديق به، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس :٧٧] وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾﴾ [القيامة :٣٦-٣٩] ففي خلق الآدمي مع كثرة عجائبه واختلاف تركيب أعضائه أعاجيب تزيد على الأعاجيب في بعثه وإعادته، فكيف ينكر ذلك من قدرة الله تعالى وحكمته من يشاهد ذلك في صنعته وقدرته؟ فإن كان في إيمانك ضعف فقوِّ الإيمان بالنظر في النشأة الأولى، فإن الثانية مثلها وأسهل منها، وإن كنت قوي الإيمان بها فأشعر قلبك تلك المخاوف والأخطار وأكثر فيها التفكر والاعتبار، لتسلب عن قلبك الراحة والقرار، فتشتغل بالتشمر للعرض على الجبار، وتفكر أولًا فيما يقرع سمع سكان القبور من شدة نفخ الصور، فإنها صيحة واحدة تنفرج بها القبور عن رؤوس الموتى فيثورون دفعة واحدة. فتوهم نفسك وقد وثبت متغيرًا وجهك مغبرًا بدنك من فرقك إلى قدمك من تراب قبرك مبهوتًا من شدة الصعقة شاخص العين نحو النداء، وقد ثار الخلق ثورة واحدة من القبور التي طال فيها بلاؤهم؛ وقد أزعجهم الفزع والرعب مضافًا إلى ما كان عندهم من الهموم والغموم وشدّة الانتظار لعاقبة الأمر. كما قال الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر :٦٨] وقال تعالى: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِى ٱلنَّاقُورِ ﴿٨﴾ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ﴿١٠﴾﴾ [المدثر :٨-١٠] وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٨﴾ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿٤٩﴾ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَآ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ ﴿٥٠﴾ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ﴿٥١﴾ قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: ٤٨-٥٢] فلو لم يكن بين يدي الموتى إلا هول تلك النفخة لكان ذلك جديرًا بأن يتقي فإنها نفخة وصيحة يصعق بها من في السموات والأرض - يعني يموتون بها - إلا من شاء الله وهو بعض الملائكة.

ولذلك قال رسول الله ﷺ: «كَيْفَ أَنْعَمُ وَصَاحِبُ الصُّورِ قَدِ الْتَقَمَ الْقَرْنَ وَحَنى الجَبْهَةَ وَأَصْغَى بِالأُذْنِ يَنْتَظِرُ مَتَى يُؤْمَرُ فَيَنْفُخُ» (١).

قال مقاتل: الصور هو القرن؛ وذلك أن إسرافيل عليه السلام واضع فاه على القرن كهيئة البوق، ودائرة رأس القرن كعرض السموات والأرض، وهو شاخص بصره نحو العرش ينتظر

---

(١) صحيح: حديث «كيف أنعم وصاحب الصور قد التقم القرن وحنى الجبهة». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد وقال حسن ورواه ابن ماجه بلفظ: «إن صاحبي القرن بأيديهما أو في أيديهما قرنان يلاحظان النظر متى يؤمران» وفي رواية ابن ماجه الحجاج بن أرطاة مختلف فيه، [الترمذي: ٢٤٣١، وصححه الألباني في صحيح الترمذي].

متى يؤمر فينفخ النفخة الأولى، فإذا نفخ صعق من في السموات والأرض أي مات كل حيوان من شدّة الفزع إلا من شاء الله، وهو جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت. ثم يأمر ملك الموت أن يقبض روح جبريل، ثم روح ميكائيل، ثم روح إسرافيل، ثم يأمر ملك الموت فيموت. ثم يلبث الخلق بعد النفخة الأولى في البرزخ أربعين سنة، ثم يحيي الله تعالى إسرافيل فيأمره أن ينفخ الثانية فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر :٦٨] على أرجلهم ينظرون إلى البعث وقال رسول الله ﷺ: «حِينَ بُعِثَ إِلَيَّ بُعِثَ إِلَى صَاحِبِ الصُّورِ فَأَهْوَى بِهِ إِلَى فيهِ وَقَدَّمَ رِجْلًا وَأَخَّرَ أُخْرَى مَتَى يُؤْمَرُ بِالنَّفْخِ ألا فَاتَّقُوا النَّفْخَةَ»(١)، فتفكر في الخلائق وذلهم وانكسارهم واستكانتهم عند الانبعاث خوفًا من هذه الصعقة، وانتظارًا لما يقضي عليه من سعادة أو شقاوة، وأنت فيما بينهم منكسر كانكسارهم متحير كتحيرهم. بل إن كنت في الدنيا من المترفهين والأغنياء المتنعمين فملوك الأرض في ذلك اليوم أذل أهل أرض الجمع وأصغرهم وأحقرهم يوطؤون بالأقدام مثل الذرّة، وعند ذلك تقبل الوحوش من البراري والجبال منكسة رؤوسها مختلطة بالخلائق بعد توحشها ذليلة ليوم النشور من غير خطيئة تدنست بها، ولكن حشرتهم شدّة الصعقة وهول النفخة، وشغلهم ذلك عن الهرب من الخلق والتوحش منهم وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير :٥] ثم أقبلت الشياطين المردة بعد تمرّدها وعتوّها وأذعنت خاشعة من هيبة العرض على الله تعالى تصديقًا لقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم :٦٨] فتفكر في حالك وحال قلبك هنالك.

صفة أرض المحشر وأهله:

ثم انظر كيف يساقون بعد البعث والنشور حفاة عراة غرلًا إلى أرض المحشر، أرض بيضاء قاع صفصف لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا، ولا ترى عليها ربوة يختفي الإنسان وراءها، ولا وهدة ينخفض عن الأعين فيها. بل هو صعيد واحد بسيط لا تفاوت فيه يساقون إليه زمرًا، فسبحان من جمع الخلائق من اختلاف أصنافهم من أقطار الأرض إذ ساقهم بالراجفة تتبعها الرادفة، والراجفة هي النفخة الأولى والرادفة هي النفخة الثانية، وحقيق لتلك القلوب أن تكون يومئذ واجفة ولتلك الأبصار أن تكون خاشعة، قال رسول الله ﷺ: «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ

---

(١) صحيح: حديث «حين بعث إلي بعث إلى صاحب الصور فأهوى به إلى فيه وقدم رجلا وأخر أخرى». لم أجده هكذا بل قد ورد: أن إسرافيل من حين ابتداء الخلق وهو كذلك كما رواه البخاري في التاريخ وأبو الشيخ في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة «إن الله تبارك وتعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض خلق الصور فأعطاه إسرافيل فهو واضعه على فيه شاخص ببصره إلى العرش ينتظر متى يؤمر» قال البخاري ولم يصح وفي رواية لأبي الشيخ «ما طرف صاحب الصور مذ وكل به مستعد ينظر نحو العرش مخافة أن يؤمر قبل أن يرتد إليه طرفه كأن عينيه كوكبان دريان» وإسنادها جيد، [انظر صحيح الجامع: ٤٥٩٢].

عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ كَقُرصِ النَّقِي لَيْسَ فِيها مَعْلَمٌ لأَحَدٍ» (١).

قال الراوي: والعفرة: بياض ليس بالناصع. والنقي: هو النقي عن القشر والنخالة. ومعلم: أي لا بناء يستر ولا تفاوت يرد البصر.

ولا تظنن أن تلك الأرض مثل أرض الدنيا بل لا تساويها إلا في الاسم. قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم:٤٨]. قال ابن عباس: يزداد فيها وينقص وتذهب أشجارها وجبالها وأوديتها وما فيها وتمدّ مدّ الأديم العكاظي، أرض بيضاء مثل الفضة لم يسفك عليها دم ولم يعمل عليها خطيئة، والسموات تذهب شمسها وقمرها ونجومها. فانظر يا مسكين في هول ذلك اليوم وشدّته، فإنه إذا اجتمع الخلائق على هذا الصعيد تناثرت من فوقهم نجوم السماء وطمس الشمس والقمر، وأظلمت الأرض لخمود سراجها. فبينا هم كذلك إذ دارت السماء من فوق رؤوسهم وانشقت مع غلظها وشدّتها خمسمائة عام، والملائكة قيام على حافاتها وأرجائها فيا هول صوت انشقاقها في سمعك ويا هيبة ليوم تنشق فيه السماء مع صلابتها وشدّتها ثم تنهار وتسيل كالفضة المذابة تخالطها صفرة فصارت وردة كالدهان، وصارت السماء كالمهل وصارت الجبال كالعهن، واشتبك الناس كالفراش المبثوث وهم حفاة عراة مشاة. قال رسول الله ﷺ: «يُبْعَثُ النَّاسُ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلاً قَدْ أَلْجَمَهُم العَرَقُ وَبَلَغَ شُحُومَ الآذانِ» قالت سودة زوج النبي راوية الحديث قلت: يا رسول الله واسوأتاه ينظر بعضنا إلى بعض؟ فقال: «شغل الناس عن ذلك بهم: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ [عبس:٣٧]» (٢) فأعظم بيوم تنكشف فيه العورات ويؤمن فيه مع ذلك النظر والالتفات. كيف وبعضهم يمشون على بطونهم ووجوهم فلا قدرة لهم على الالتفات إلى غيرهم، قال أبو هريرة رضي الله عنه:

قال رسول الله ﷺ: «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ ثَلاثَةَ أَصْنَافٍ: رُكْبَانًا وَمُشَاةً وَعَلَى وُجُوهِهِمْ»، فقال رجل: يا رسول الله وكيف يمشون على وجوههم؟ قال: الَّذِي أَمْشَاهُمْ عَلَى أَقْدَامِهِم قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُمْشِيهُمْ عَلَى وُجُوهِهِمْ» (٣)، في طبع الآدمي إنكار كل ما لم يأنس به، ولو لم يشاهد

---

(١) صحيح: حديث «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرص النقى ليس فيها معلم لأحد». متفق عليه من حديث سهل بن سعد وفصل البخاري قوله «ليس فيها معلم لأحد» فجعلها من قول سهل أو غيره وأدرجها مسلم فيه، [البخاري: ٦٥٢١، مسلم: ٢٧٩٠].

(٢) صحيح: حديث «يبعث الناس حفاة عراة غرلا قد ألجمهم العرق وبلغ شحوم الآذان» قالت سودة - زوج النبي ﷺ راوية الحديث - قلت يا رسول الله واسوأتاه. أخرجه الثعلبي والبغوي وهو في الصحيحين من حديث عائشة وهى القائلة «واسوأتاه» ورواه الطبراني في الأوسط من حديث أم سلمة وهي القائلة «واسوأتاه»، [البخاري: ٦٥٢٧، مسلم: ٢٨٥٩].

(٣) صحيح: حديث أبي هريرة «يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف: ركبانا ومشاة» رواه الترمذي وحسنه وفي الصحيحين من حديث أنس: أن رجلا قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه؟ قال «أليس الذي

الإنسان الحية وهي تمشي على بطنها كالبرق الخاطف لأنكر تصوّر المشي على غير رجل، والمشي بالرجل أيضًا مستبعد عند من لم يشاهد ذلك فإياك أن تنكر شيئًا من عجائب يوم القيامة لمخالفته قياس ما في الدنيا، فإنك لو لم تكن قد شاهدت عجائب الدنيا ثم عرضت عليك قبل المشاهدة لكنت أشدّ إنكارًا لها فأحضر في قلبك صورتك وأنت واقف عاريًا مكشوفًا ذليلًا مدحورًا متحيرًا مبهوتًا منتظرًا لما يجري عليك من القضاء بالسعادة أو بالشقاوة وأعظم هذه الحال فإنها عظيمة.

صفة العرق:

ثم تفكر في ازدحام الخلائق واجتماعهم، حتى ازدحم على الموقف أهل السموات السبع والأرضين السبع من ملك وجنّ وإنس وشيطان ووحش وسبع وطير، فأشرقت عليهم الشمس وقد تضاعف حرّها وتبدّلت عما كانت عليه من خفة أمرها، ثم أدنيت من رؤوس العالمين كقاب قوسين، فلم يبق على الأرض ظل إلا ظل عرش رب العالمين. ولم يمكن من الاستظلال به إلا المقرّبون، فمن بين مستظل بالعرش وبين مضح لحرّ الشمس قد صهرته بحرها واشتدّ كربه وغمه من وهجها، ثم تدافعت الخلائق ودفع بعضهم بعضًا لشدة الزحام واختلاف الأقدام، وانضاف إليه شدة الخجلة والحياء من الافتضاح والاختزاء عند العرض على جبار السماء، فاجتمع وهج الشمس وحر الأنفاس واحتراق القلوب بنار الحياء والخوف ففاض العرق من أصل كل شعرة حتى سال على صعيد القيامة. ثم ارتفع على أبدانهم على قدر منازلهم عند الله، فبعضهم بلغ العرق ركبتيه، وبعضهم حقويه، وبعضهم إلى شحمة أذنيه، وبعضهم كاد يغيب فيه. قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ العَالَمِينَ، حَتَّى يَغِيب أَحَدُهُمْ فِي رَشْحِهِ إِلَى أَنْصَافِ أُذْنَيْهِ» (١)، وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «يَعْرَقُ النَّاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يَذْهَبَ عَرَقُهُمْ فِي سَبْعِينَ بَاعًا وَيَلْجُمَهُمْ وَيَبْلُغَ آذقنهمْ» (٢)، كذا رواه البخاري ومسلم في الصحيح. وفي حديث آخر: «قيامًا شاخصة أبصارهم أربعين سنة إلى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب» (٣)، وقال عقبة بن عامر: قال رسول الله ﷺ: «تَدْنُو الشَّمْسُ مِنَ الأَرْضِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَعْرَقُ النَّاسُ، فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَبْلُغُ عَرَقَهُ عَقِبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ

أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة»، [البخاري: ٤٧٦٠، مسلم: ٢٨٠٦].

(١) صحيح: حديث ابن عمر «يوم يقوم الناس لرب العالمين حتى يغيب أحدهم في رشحه إلى أنصاف أذنيه». متفق عليه، [البخاري: ٦٥٣١، مسلم: ٢٨٦٢].

(٢) صحيح: حديث أبي هريرة «يعرق الناس يوم القيامة حتى يذهب عرقهم في الأرض سبعين باعا». أخرجاه في الصحيحين كما ذكره المصنف، [البخاري: ٦٥٣٢، مسلم: ٢٨٦٣].

(٣) حديث «قياما شاخصة أبصارهم أربعين سنة إلى السماء يلجمهم العرق من شدة الكرب». أخرجه ابن عدي من حديث ابن مسعود وفيه أبو طيبة عيسى بن سليمان الجرجاني ضعفه ابن معين وقال ابن عدي لا أظن أنه كان يتعمد الكذب لكن لعله تشبه عليه.

نِصْفَ سَاقِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ رُكْبَتَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ فَخِذَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ خَاصِرَتَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ فَاهُ - وَأَشَارَ بِيَدِهِ فَأَلْجَمَهَا فَاهُ - وَمِنْهُمْ مَنْ يُغَطِّيهِ الْعَرَقُ، وَضرب بيده على رأسه هكذا» (١) فتأمل يا مسكين في عرق أهل المحشر وشدة كربهم، وفيهم من ينادي فيقول رب أرحني من هذا الكرب والانتظار ولو إلى النار وكل ذلك ولم يلقوا بعد حسابًا ولا عقابًا فإنك واحد منهم ولا تدري إلى أين يبلغ بك العرق؟.

واعلم أن كل عرق لم يخرجه التعب في سبيل الله؛ من حج وجهاد وصيام وقيام وتردد في قضاء حاجة مسلم وتحمل مشقة في أمر معروف ونهي عن منكر فسيخرجه الحياء والخوف في صعيد القيامة ويطول فيه الكرب ولو سلم ابن آدم من الجهل والغرور لعلم أن تعب العرق في تحمل مصاعب الطاعات أهون أمرًا وأقصر زمانًا من عرق الكرب والانتظار في القيامة، فإنه يوم عظيمة شدّته طويلة مدته.

صفة طول يوم القيامة:

يوم تقف فيه الخلائق شاخصة أبصارهم منفطرة قلوبهم لا يكلمون ولا ينظر في أمورهم، يقفون ثلاثمائة عام لا يأكلون فيه أكلة ولا يشربون فيه شربة ولا يجدون فيه روح نسيم. قال كعب وقتادة: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المطففين:٦] قال: يقومون مقدار ثلاثمائة عام. بل قال عبد الله بن عمر، تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ثم قال: «كَيْفَ بِكُمْ إِذَا جَمَعَكُمُ اللَّهُ كَمَا تُجْمَعُ النَّبْلُ فِي الْكِنَانَةِ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْكُمْ» (٢). وقال الحسن: ما ظنك بيوم قاموا فيه على أقدامهم مقدار خمسين ألف سنة لا يأكلون فيها أكلة ولا يشربون فيها شربة، حتى إذا انقطعت أعناقهم عطشًا واحترقت أجوافهم جوعًا انصرف بهم إلى النار فسقوا من عين آنية قد آن حرّها واشتدّ لفحها، فلما بلغ المجهود منهم ما لا طاقة لهم به كلم بعضهم بعضًا في طلب من يكرّم على مولاه ليشفع في حقهم، فلم يتعلقوا بنبي إلا دفعهم وقال: دعوني نفسي نفسي؟ شغلني أمري عن أمر غيري. واعتذر كل واحد بشدّة غضب الله تعالى وقال: قد غضب اليوم ربنا غضبًا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، حتى يشفع نبينا ﷺ لمن يؤذن له فيه: ﴿لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه:١٠٩] فتأمل

---

(١) صحيح: حديث عقبة بن عامر «تدنو الشمس من الأرض يوم القيامة فيعرق الناس، فمن الناس من يبلغ عرقه عقبه». رواه أحمد وفيه ابن لهيعة، [أحمد: ١٦٩٨٦، وانظر صحيح الترغيب. ٣٥٨٨].

(٢) ضعيف: حديث ابن عمر: تلا هذه الآية ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [المطففين ٦] ثم قال: «كيف بكم إذا جمعكم الله كما يجمع النبل في الكنانة خمسين ألف سنة لا ينظر إليكم». قلت: إنما هو عبد الله بن عمر، ورواه الطبراني في الكبير وفيه عبد الرحمن بن ميسرة ولم يذكر له ابن أبي حاتم روايا غير ابن وهب. ولهم غير عبد الرحمن بن ميسرة الحضرمي أربعة هذا أحدهم مصري، والثلاثة الآخرون شاميُّون، [انظر ضعيف الجامع: ٤٢٩٢].

في طول هذا اليوم وشدّة الانتظار فيه حتى يخف عليك انتظار الصبر عن المعاصي في عمرك المختصر.

واعلم أنّ من طال انتظاره في الدنيا للموت لشدّة مقاساته للصبر عن الشهوات فإنه يقصر انتظاره في ذلك اليوم خاصة، قال رسول الله ﷺ لما سئل عن طول ذلك اليوم فقال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُ لَيُخَفَّفُ عَلَى المُؤْمِنِ حَتَّى يَكُونَ أَهْوَنَ عَلَيْهِ مِنَ الصَّلاةِ المَكْتُوبَةِ يُصَلِّيها فِي الدُّنْيا» (١)، فاجتهد أن تكون من أولئك المؤمنين فما دام يبقى لك نفس من عمرك فالأمر إليك والاستعداد بيديك، فاعمل في أيام قصار لأيام طوال تربح ربحًا لا منتهى لسروره، واستحقر عمرك بل عمر الدنيا وهو سبعة آلاف سنة، فإنك لو صبرت سبعة آلاف سنة مثلًا لتخلص من يوم مقداره خمسون ألفًا لكان ربحك كثيرًا وتعبك يسيرًا.

صفة يوم القيامة ودواهيه وأساميه:

فاستعدّ يا مسكين لهذا اليوم العظيم شأنه، المديد زمانه، القاهر سلطانه، القريب أوانه، يوم ترى السماء فيه قد انفطرت، والكواكب من هوله قد انتثرت، والنجوم الزواهر قد انكدرت، والشمس قد كوّرت، والجبال قد سيرت، والعشار قد عطلت، والوحوش قد حشرت، والبحار قد سجرت، والنفوس إلى الأبدان قد زوّجت، والجحيم قد سعرت، والجنة قد أزلفت، والجبال قد نسفت، والأرض قد مدّت، يوم ترى الأرض قد زلزلت فيه زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها، يومئذ يصدر الناس أشتاتًا ليروا أعمالهم، يوم تحمل الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية، يوم تسير الجبال وترى الأرض بارزة، يوم ترج الأرض فيه رجًا وتبس الجبال بسًا فكانت هباء منبثًا، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش، يوم تذهل فيه كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكنّ عذاب الله شديد، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار، يوم تنسف فيه الجبال نسفًا فتترك قاعًا صفصفًا لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا، يوم ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مر السحاب، يوم تنشق فيه السماء فتكون وردة كالدهان، فيومئذ لا

---

(١) ضعيف: حديث: سئل عن طول ذلك اليوم فقال: «والذي نفسي بيده إنه ليخفف على المؤمن حتى يكون أهون عليه من الصلاة المكتوبة يصليها في الدنيا». أخرجه أبو يعلى والبيهقي في الشعب من حديث أبي سعيد الخدري وفيه ابن لهيعة وقد رواه ابن وهب عن عمرو بن الحارث بدل ابن لهيعة وهو حسن ولأبي يعلى من حديث أبي هريرة بإسناد جيد «يهون ذلك على المؤمن كتدلي الشمس للغروب إلى أن تغرب» ورواه البيهقي في الشعب إلى أن قال أظنه رفعه بلفظ «إن الله ليخفف على من يشاء من عباده طوله كوقت صلاة مفروضة»، [انظر ضعيف الترغيب: ٢٠٨٥].

يسأل عن ذنبه إنس ولا جان، يوم يمنع فيه العاصي من الكلام، ولا يسأل فيه عن الإجرام بل يؤخذ بالنواصي والأقدام، يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرًا وما عملت من سوء تود لو أنّ بينها وبينه أمدًا بعيدًا، يوم تعلم فيه كل نفس ما أحضرت وتشهد ما قدّمت وأخرت يوم تخرس فيه الألسن وتنطق الجوارح يوم شيب ذكره سيد المرسلين ﷺ إذ قال له الصدّيق رضي الله عنه: أراك قد شبت يا رسول الله قال: «شَيَّبَتْنِي هُود وَأَخْوَاتُها»[1]، وهي الواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كوّرت، فيا أيها القارئ العاجز إنما حظك من قراءتك أن تمجمج القرآن وتحرّك به اللسان، ولو كنت متفكرًا فيما تقرؤه لكنت جديرًا بأن تنشق مرارتك مما شاب منه شعر سيد المرسلين ﷺ، وإذا قنعت بحركة اللسان فقد حرمت ثمرة القرآن، فالقيامة أحد ما ذكر فيه. وقد وصف الله بعض دواهيها وأكثر من أساميها لنقف بكثرة أساميها على كثرة معانيها، فليس المقصود بكثرة الأسامي تكرير الأسامي والألقاب بل الغرض تنبيه أولي الألباب، فتحت كل اسم من أسماء القيامة سر وفي كل نعت من نعوتها معنى، فاحرص على معرفة معانيها.

ونحن الآن نجمع لك أساميها. وهي: يوم القيامة، ويوم الحسرة، ويوم الندامة، ويوم المحاسبة، ويوم المساءلة، ويوم المسابقة، ويوم المناقشة، ويوم المنافسة، ويوم الزلزلة، ويوم الدمدمة، ويوم الصاعقة، ويوم الواقعة، ويوم القارعة، ويوم الراجفة، ويوم الرادفة، ويوم الغاشية، ويوم الداهية، ويوم الآزفة، ويوم الحاقة، ويوم الطامة، ويوم الصاخة، ويوم التلاق، ويوم الفراق، ويوم المساق، ويوم القصاص، ويوم التناد، ويوم الحساب، ويوم المآب، ويوم العذاب، ويوم الفرار، ويوم القرار، ويوم اللقاء، ويوم البقاء، ويوم القضاء، ويوم الجزاء، ويوم البلاء، ويوم البكاء، ويوم الحشر، ويوم الوعيد، ويوم العرض، ويوم الوزن، ويوم الحق، ويوم الحكم، ويوم الفصل، ويوم الجمع، ويوم البعث، ويوم الفتح، ويوم الخزي، ويوم عظيم، ويوم عقيم، ويوم عسير، ويوم الدين، ويوم اليقين، ويوم النشور، ويوم المصير، ويوم النفخة، ويوم الصيحة، ويوم الرجفة، ويوم الرجة، ويوم الزجرة، ويوم السكرة، ويوم الفزع، ويوم المنتهى، ويوم الجزع، ويوم المأوى، ويوم الميقات، ويوم الميعاد، ويوم المرصاد، ويوم القلق، ويوم العرق، ويوم الافتقار، ويوم الانكدار، ويوم الانتشار، ويوم الانشقاق، ويوم الوقوف، ويوم الخروج، ويوم الخلود، ويوم التغابن، ويوم عبوس، ويوم معلوم، ويوم الساعة، ويوم موعود، ويوم مشهود، ويوم لا ريب فيه، ويوم تبلى فيه السرائر، ويوم لا تجزي نفس عن نفسٍ شيئًا، ويوم تشخص فيه الأبصار، ويوم لا يغني مولى عن مولى شيئًا، ويوم لا تملك نفس لنفس شيئًا، ويوم يدعون إلى

(١) حديث «شيبتني هود والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كورت». أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وقد تقدم.

نار جهنم دعا، ويوم يسحبون في النار على وجوههم، ويوم تقلب وجوههم في النار، ويوم لا يجزي والد عن ولده، ويوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه، ويوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون، ويوم لا مرد له من الله، يوم هم بارزون، ويوم هم على النار يفتنون، يوم لا ينفع مال ولا بنون، يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار. يوم ترد فيه المعاذير وتبلى فيه السرائر وتظهر الضمائر وتكشف الأستار. يوم تخشع فيه الأبصار، وتسكن الأصوات ويقل فيه الالتفات، وتبرز الخفيات، وتظهر الخطيئات، يوم يساق العباد ومعهم الأشهاد، ويشيب الصغير ويسكر الكبير، فيومئذ وضعت الموازين ونشرت الدواوين، وبرزت الجحيم وأغلي الحميم، وزفرت النار ويئس الكفار، وسعرت النيران وتغيرت الألوان، وخرس اللسان ونطقت جوارح الإنسان.

فيا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم، حيث أغلقت الأبواب وأرخيت الستور، واستترت عن الخلائق فقارفت الفجور، فماذا تفعل وقد شهدت عليك جوارحك؟ فالويل كل الويل لنا معشر الغافلين، يرسل لنا سيد المرسلين وينزل عليه الكتاب المبين، ويخبرنا بهذه الصفات من نعوت يوم الدين، ثم يعرّفنا غفلتنا ويقول: ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ۝ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء :١-٣] ثم يعرّفنا قرب القيامة فيقول: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر .١]، ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا﴾ [المعارج :٦-٧]، ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ [الأحزاب :٦٣] ثم يكون أحسن أحوالنا أن نتخذ دراسة هذا القرآن عملاً فلا نتدبر معانيه ولا ننظر في كثرة أوصاف هذا اليوم وأساميه ولا نستعد للتخلص من دواهيه. فنعوذ بالله من هذه الغفلة إن لم يداركنا الله بواسع رحمته.

صفة المساءلة:

ثم تفكر يا مسكين بعد هذه الأحوال فيما يتوجه عليك من السؤال شفاهًا من غير ترجمان، فتسأل عن القليل والكثير والنقير والقطمير.

فبينا أنت في كرب القيامة وعرقها وشدة عظائمها إذ نزلت ملائكة من أرجاء السماء بأجسام عظام وأشخاص ضخام غلاظ شداد أمروا أن يأخذوا بنواصي المجرمين إلى موقف العرض على الجبار. قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَلَكًا مَا بَيْنَ شَفْرَيْ عَيْنَيْهِ مَسِيرَةُ مِائَةِ عامٍ» (١)، فما ظنك بنفسك إذا شاهدت مثلاً هؤلاء الملائكة أرسلوا إليك ليأخذوك إلى مقام العرض، وتراهم على عظم أشخاصهم منكسرين لشدة اليوم مستشعرين مما بدا من غضب الجبار على عباده. وعند نزولهم لا يبقى نبي ولا صديق ولا صالح إلا ويخرون لأذقانهم خوفًا

(١) حديث «إن لله عز وجل ملكا ما بين شفري عينيه مسيرة مائة عام». لم أره بهذا اللفظ.

من أن يكونوا هم المأخوذين. فهذه حال المقربين فما ظنك بالعصاة المجرمين؟ وعند ذلك يبادر أقوام من شدة الفزع فيقولون للملائكة: أفيكم ربنا؟ وذلك لعظم موكبهم وشدة هيبتهم فتفزع الملائكة من سؤالهم إجلالًا لخالقهم عن أن يكون فيهم، فنادوا بأصواتهم منزهين لمليكهم عما توهمه أهل الأرض وقالوا: سبحان ربنا ما هو فينا ولكنه آت من بعد وعند ذلك تقوم الملائكة صفًّا محدقين بالخلائق من الجوانب وعلى جميعهم شعار الذل والخضوع وهيئة الخوف والمهابة لشدة اليوم.

وعند ذلك يصدق الله تعالى قوله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف:٦-٧] وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر:٩٢-٩٣] فيبدأ سبحانه بالأنبياء: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة:١٠٩] فيا لشدة يوم تذهل فيه عقول الأنبياء وتنمحي علومهم من شدة الهيبة: إذ يقال لهم: ما أجبتم وقد أرسلتم إلى الخلائق وكانوا قد علموا فتدهش عقولهم فلا يدرون بماذا يجيبون، فيقولون من شدة الهيبة. لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب. وهم في ذلك الوقت صادقون إذ طارت منهم العقول وانمحت العلوم إلى أن يقويهم الله تعالى، فيدعى نوح عليه السلام فيقال له: هل بلغت، فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير. ويؤتى بعيسى عليه السلام فيقول الله تعالى له: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة:١١٦] فيبقى متشحطًا تحت هيبة هذا السؤال سنين، فيا لعظم يوم تقام فيه السياسة على الأنبياء بمثل هذا السؤال ثم تقبل الملائكة فينادون واحدًا واحدًا يا فلان بن فلانة هلم إلى موقف العرض.

وعند ذلك ترتعد الفرائص وتضطرب الجوارح وتبهت العقول، ويتمنى أقوام أن يذهب بهم إلى النار ولا تعرض قبائح أعمالهم على الجبار. ولا يكشف سترهم على ملأ الخلائق.

وقبل الابتداء بالسؤال يظهر نور العرش: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر:٦٩] وأيقن قلب كل عبد بإقبال الجبار لمساءلة العباد، وظن كل واحد أنه ما يراه أحد سواه وأنه المقصود بالأخذ والسؤال دون من عداه، فيقول الجبار سبحانه وتعالى عند ذلك: يا جبريل ائتني بالنار، فيجيء لها جبريل ويقول: يا جهنم أجيبي خالقك ومليكك. فيصادفها جبريل على غيظها وغضبها، فلم يلبث بعد ندائها أن ثارت وفارت وزفرت إلى الخلائق وشهقت وسمع الخلائق تغيظها وزفيرها، وانتهضت خزنتها متوثبة إلى الخلائق غضبًا على من عصى الله تعالى وخالف أمره، فأخطر ببالك وأحضر في قلبك حالة قلوب العباد وقد امتلأت فزعًا ورعبًا فتساقطوا جثيًا على الركب، وولوا مدبرين: يَوْمَ ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً﴾ [الجاثية:٢٨] وسقط بعضهم على الوجوه منكبين وينادي العصاة والظالمون بالويل والثبور، وينادي الصديقون نفسي نفسي. فبينما هم كذلك إذ زفرت الناس زفرتها الثانية فتضاعف خوفهم وتخاذلت قواهم وظنوا أنهم مأخوذون،

ثم زفرت الثالثة فتساقط الخلائق على وجوههم وشخصوا بأبصارهم ينظرون من طرف خفي خاشع، وانهضمت عند ذلك قلوب الظالمين فبلغت الحناجر كاظمين، وذهلت العقول من السعداء والأشقياء أجمعين.

وبعد ذلك أقبل الله تعالى على الرسل وقال ماذا أجبتم، فإذا رأوا ما قد أقيم من السياسة على الأنبياء اشتدّ الفزع على العصاة، ففرّ الوالد من ولده والأخ من أخيه والزوج من زوجته، وبقي كل واحد منتظرًا لأمره، ثم يؤخذ واحد واحد فيسأله الله تعالى شفاهًا عن قليل عمله وكثيره وعن سره وعلانيته وعن جميع جوارحه وأعضائه، قال أبو هريرة قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ في الظَّهِيرَة لَيْسَ دُونَها سَحَابٌ.» قالوا: لا، قال: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ» قالوا: لا، قال: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ؛ فَيَلْقى العَبْدَ فَيَقُولُ لَهُ أَلَمْ أُكْرِمْكَ وَأَسُوِّدْكَ وَأُزَوِّجْكَ وَأُسَخِّرْ لَكَ الخَيْلَ وَالإِبِلَ وَأَذَرْكَ تَرْأَسُ وَتَرْبَعُ، فَيَقُولُ العَبْدُ: بَلَى؛ فَيَقُولُ: أَظَنَنْتَ أَنَّكَ مُلاَقِيَّ؟ فَيَقُولُ: لا، فَيَقُولُ: فَأَنَا أَنْسَاكَ كَمَا نَسِيتَنِي» (١).

فتوهم نفسك يا مسكين وقد أخذت الملائكة بعضديك وأنت واقف بين يدي الله تعالى يسألك شفاهًا، فيقول لك: ألم أنعم عليك بالشباب ففيماذا أبليته، ألم أمهل لك من العمر ففيماذا أفنيته، ألم أرزقك المال فمن أين اكتسبته وفيماذا أنفقته، ألم أكرمك بالعلم فماذا عملت فيما علمت. فكيف ترى حياءك وخجلتك وهو يعدّ عليك إنعامه ومعاصيك وأياديه ومساوئك، فإن أنكرت شهدت عليك جوارحك. قال أنس رضي الله عنه: كنا مع رسول الله ﷺ فضحك ثم قال: «أَتَدْرُونَ مِمَّ أَضْحَكُ» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «مِنْ مُخَاطَبَةِ العَبْدِ رَبَّهُ يَقُولُ يَا رَبِّ أَلَمْ تُجِرْنِي مِنَ الظُّلْمِ» قال: «يَقُولُ بَلَى» قال: «فيقول: فَإِنِّي لا أُجِيزُ عَلَى نَفْسِي إلاّ شَاهِدًا مِنِّي فَيَقُولُ كَفَى بِنَفْسِكَ اليَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا وَبِالكِرَامِ الكَاتِبِينَ شُهُودًا» قال: «فَيُخْتَمُ عَلَى فِيهِ وَيُقَالِ لأَرْكَانِهِ انْطِقِي» قال: «فَتَنْطِقُ بِأَعْمَالِهِ ثُمَّ يُخَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ الكَلامِ فَيَقُولُ لأَعْضَائِهِ بُعْدًا لَكُنَّ وَسُحْقًا فَعَنْكُنَّ كُنْتُ أُنَاضِلُ» (٢). فنعوذ بالله من الافتضاح على ملأ الخلق بشهادة الأعضاء، إلا أن الله تعالى وعد المؤمن بأن يستر عليه ولا يطلع عليه غيره.

سأل ابن عمر رجل فقال له: كيف سمعت رسول الله ﷺ يقول في النجوى؟ فقال: قال رسول الله ﷺ: «يَدْنُو أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ

---

(١) صحيح: حديث أبي هريرة: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال «هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب» ... متفق عليه دون قوله «فيلقى العبد... إلخ» فانفرد بها مسلم، [البخاري: ٦٥٧٤، مسلم: ١٨٢].

(٢) صحيح: حديث أنس «أتدرون مم أضحك؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال «من مخاطبة العبد ربه». رواه مسلم، [مسلم: ٢٩٦٩].

نَعَمْ فَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ، ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرْتُها عَلَيْكَ فِي الدُّنْيا وَإِني أَغْفرها لَكَ اليَوْمَ» (١)، وقد قال رسول الله ﷺ «مَنْ سَتَرَ عَلَى مؤْمِنٍ عَوْرَتَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ» (٢) فهذا إنما يرجى لعبد مؤمن ستر على الناس عيوبهم واحتمل في حق نفسه تقصيرهم ولم يحرك لسانه بذكر مساوئهم ولم يذكرهم في غيبتهم بما يكرهون لو سمعوه، فهذا جدير بأن يجازى بمثله في القيامة، وهب أنه قد ستره عن غيرك أليس قد قرع سمعك النداء إلى العرض؟ فيكفيك تلك الروعة جزاء عن ذنوبك، إذ يؤخذ بناصيتك فتقاد وفؤادك مضطرب ولبك طائر وفرائصك مرتعدة وجوارحك مضطربة ولونك متغير والعالم عليك من شدّة الهول مظلم، فقدّر نفسك وأنت بهذه الصفة تتخطى الرقاب وتخرق الصفوف وتقاد كما تقاد الفرس المجنوب وقد رفع الخلائق إليك أبصارهم، فتوهم نفسك أنك في أيدي الموكلين بك على هذه الصفة حتى انتهى بك إلى عرش الرحمن فرموك من أيديهم وناداك الله سبحانه وتعالى بعظيم كلامه: يا ابن آدم ادن مني، فدنوت منه بقلب خافق محزون وجل وطرف خاشع ذليل وفؤاد منكسر، وأعطيت كتابك الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فكم من فاحشة نسيتها فتذكرتها؟ وكم من طاعة غفلت عن آفاتها فانكشف لك عن مساوئها؟ فكم لك من خجل وجبن؟ وكم لك من حصر وعجز؟ فليت شعري بأي قدم تقف بين يديه وبأي لسان تجيب وبأي قلب تعقل ما تقول؟ ثم تفكر في عظم حيائك إذا ذكرك ذنوبك شفاهًا إذ يقول: يا عبد أما استحييت مني فبارزتني بالقبيح واستحييت من خلقي فأظهرت لهم الجميل، أكنت أهون عليك من سائر عبادي، استخففت بنظري إليك فلم تكترث واستعظمت نظر غيري، ألم أنعم عليك: فماذا غرّك بي أظننت أني لا أراك وأنك لا تلقاني.

قال رسول الله ﷺ «ما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إلاّ وَيَسْأَلُهُ اللَّهُ رَبُّ العَالَمِينَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ حِجَابٌ وَلا تَرْجمَانٌ» (٣). وقال رسول الله ﷺ «لَيَقِفَنَّ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ حِجَابٌ فيقول لَهُ أَلَمْ أُنْعِم عَلَيْكَ أَلَمْ أُوتِكَ مَالًا؟ فَيَقُولُ: بَلَى فَيَقُولُ: أَلَمْ أُرْسِلْ إِلَيْكَ رَسُولًا؟ فَيَقُولُ: بَلَى: ثُمَّ يَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلا يَرَى إلاّ النَّارَ ثم يَنْظُرُ عَنْ شِمَالِهِ فَلا يَرَى إلاّ النَّار، فَلْيَتَقِ أَحَدُكُمْ النَّار وَلَوْ بِشق تَمْرَةٍ فَإِذَا لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ» (٤)، وقال ابن مسعود: ما منكم من أحد إلا سيخلو الله عز وجل به كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر، ثم يقول: يا ابن آدم ما غرّك بي

---

(١) صحيح: حديث: سأل ابن عمر رجل فقال له: كيف سمعت رسول الله ﷺيقول في النجوى؟». رواه مسلم، [مسلم: ٢٧٦٨].

(٢)حديث «من ستر على مؤمن عورته ستر الله عورته يوم القيامة». تقدم.

(٣) صحيح: حديث «ما منكم من أحد إلا ويسأله الله رب العالمين». متفق عليه من حديث ابن عدي عن أبي حاتم بلفظ «إلا سيكلمه» الحديث، [البخاري: ٧٥١٢، مسلم: ١٠١٦].

(٤) صحيح: حديث «ليقفن أحدكم بين يدي الله عز وجل ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان». أخرجه البخاري من حديث عدي بن حاتم، [البخاري: ٦٥٣٩].

يا ابن آدم ما عملت فيما علمت، يا ابن آدم ماذا أجبت المرسلين، يا ابن آدم ألم أكن رقيبًا على عينك وأنت تنظر بها إلى ما لا يحل لك ألم أكن رقيبًا على أذنيك، وهكذا حتى عدّ سائر أعضائه، وقال مجاهد: لا تزول قدما عبد يوم القيامة من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن أربع خصال: عن عمره فيما أفناه، وعن علمه ما عمل فيه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيماذا أنفقه؟ فأعظم يا مسكين بحيائك عند ذلك وبخطرك فإنك بين أن يقال لك سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فعند ذلك يعظم سرورك وفرحك ويغبطك الأوّلون والآخرون، وإما أن يقال للملائكة: خذوا هذا العبد السوء فغلوه ثم الجحيم صلوه، وعند ذلك لو بكت السموات والأرض عليك لكان ذلك جديرًا بعظم مصيبتك وشدة حسرتك على ما فرّطت فيه من طاعة الله وعلى ما بعت آخرتك من دنيا دنيئة لم تبق معك.

صفة الميزان:

ثم لا تغفل عن الفكر في الميزان وتطاير الكتب إلى الأيمان والشمائل، فإن الناس بعد السؤال ثلاث فرق:

فرقة ليس لهم حسنة: فيخرج من النار عنق أسود فيلقطهم لقط الطير الحب وينطوي عليهم ويلقيهم في النار، فتبتلعهم النار وينادي عليهم شقاوة لا سعادة بعدها.

وقسم آخر: لا سيئة لهم فينادي مناد ليقم الحمادون لله على كل حال؛ فيقومون. ويسرحون إلى الجنة، ثم يفعل ذلك بأهل قيام الليل، ثم بمن لم تشغله تجارة الدنيا ولا بيعها عن ذكر الله تعالى. وينادي عليهم سعادة لا شقاوة بعدها.

ويبقى قسم ثالث: وهم الأكثرون خلطوا عملًا صالحًا وآخر سيئًا وقد يخفى عليهم ولا يخفى على الله تعالى أن الغالب حسناتهم أو سيئاتهم، ولكن يأبى الله إلا أن يعرّفهم ليبين فضله عند العفو وعدله عند العقاب، فتتطاير الصحف والكتب منطوية على الحسنات والسيئات وينصب الميزان وتشخص الأبصار إلى الكتب أتقع في اليمين أو في الشمال؟ ثم إلى لسان الميزان أيميل إلى جانب السيئات أو إلى جانب الحسنات؟ وهذه حالة هائلة تطيش فيها عقول الخلائق.

وروى الحسن أن رسول الله ﷺ كان رأسه في حجر عائشة رضي الله عنها فنعس، فذكرت الآخرة فبكت حتى سال دمعها فنقط على خد رسول الله ﷺ فانتبه فقال: «ما يُبْكِيكِ يا عَائِشَةُ؟» قالت: ذكرت الآخرة هل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ قال: «والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ فِي ثَلاثَةِ مَوَاطِنَ فَإِنَّ أَحَدًا لا يَذْكُرُ إلاّ نَفْسه: إِذَا وُضِعَت المَوَازِينُ وَوُزِنَت الأَعْمَالُ حَتَّى يَنْظُرَ ابْنُ آدَمَ أَيَخفّ مِيزَانُهُ أَمْ يَثْقُلُ. وَعِنْدَ الصُّحُفِ حَتَّى يَنْظُرَ أَبِيَمِينِهِ يَأْخُذُ كِتَابه أَوْ بِشِمَالِهِ، وَعِنْدَ الصِّراطِ» (١).

---

(١) ضعيف: حديث الحسن: أن رسول الله ﷺ كان رأسه في حجر عائشة رضي الله عنها فنعس، فذكرت

وعن أنس: «يؤتى بابن آدم يوم القيامة حتى يوقف بين كفتي الميزان ويوكل به ملك، فإن ثقل ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلائق سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبدًا، وإن خف ميزانه نادى بصوت يسمع الخلائق شقي فلان شقاوة لا يسعد بعدها أبدًا. وعند خفة كفة الحسنات تقبل الزبانية وبأيديهم مقامع من حديد عليهم ثياب من نار فيأخذون نصيب النار إلى النار». قال رسول الله في يوم القيامة: «إِنَّهُ يَوْمَ يُنَادِي اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ فَيَقُولُ لَهُ: قُمْ يا آدَمُ فَابْعَثْ بَعْثَ النَّارِ، فَيَقُولُ: وَكَمْ بَعْثُ النَّارِ؟ فَيَقُولُ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعُمائَةٍ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ» فلما سمع الصحابة ذلك أبلسوا حتى ما أوضحوا بضاحكة، فلما رأى رسول الله ﷺ ما عند أصحابه قال: «اعْمَلُوا وَأَبْشِرُوا فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ مَعَكُمْ لَخَلِيقَتَيْنِ مَا كَانَتَا مَعَ أَحَدٍ قَطُّ إِلاَّ كَثَّرَتَاهُ مَعَ مَنْ هَلَكَ مِنْ بَنِي آدَمَ وَبَنِي إِبْلِيسَ» قالوا: وما هما يا رسول الله؟ قال: «يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ». قال: فسري عن القوم فقال: «اعْمَلُوا وَأَبْشِرُوا فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ يَوْمَ القِيَامَةِ إِلاَّ كَالشَّامَةِ فِي جَنْبِ البَعِيرِ أَوْ كَالرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الدَّابَّةِ» (١).

صفة الخصماء ورد المظالم:

قد عرفت هول الميزان وخطره وأن الأعين شاخصة إلى لسان الميزان: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ۝١١﴾ [القارعة: ٦-١١].

واعلم أنه لا ينجو من خطر الميزان إلا من حاسب في الدنيا نفسه ووزن فيها بميزان الشرع أعماله وأقواله وخطراته ولحظاته كما قال عمر رضي الله عنه: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا. وإنما حسابه لنفسه أن يتوب عن كل معصية قبل الموت توبة نصوحًا ويتدارك ما فرط من تقصيره من فرائض الله تعالى، ويرد المظالم حبة بعد حبة، ويستحل كل من تعرض له بلسانه ويده وسوء ظنه بقلبه، وبطيب قلوبهم حتى يموت ولم يبق عليه مظلمة ولا فريضة، فهذا يدخل الجنة بغير حساب، وإن مات قبل ردّ المظالم أحاط به خصماؤه، فهذا يأخذ بيده، وهذا يقبض على ناصيته، وهذا يتعلق بلببه، هذا يقول ظلمتني، وهذا يقول شتمتني، وهذا يقول استهزأت بي، وهذا يقول ذكرتني في الغيبة بما يسوءني، وهذا يقول جاورتني فأسأت جواري، وهذا يقول عاملتني فغششتني، وهذا يقول بايعتني

الآخرة فبكت. وفيه فبكت فقال: «ما يبكيك يا عائشة» أخرجه أبو داود من رواية الحسن: أنها ذكرت النار فبكت فقال «ما يبكيك» دون كون رأسه ﷺ في حجرها وأنه نعس وإسناده جيد، [أبو داود: ٤٧٥٥، وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود].

(١) حديث «يقول الله يا آدم قم فابعث بعث النار فيقول: وكم بعث النار؟ فيقول من كل ألف تسعمائة وتسع وتسعون». متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري ورواه البخاري من حديث أبي هريرة نحوه وقد تقدم.

فغبنتني وأخفيت عني عيب سلعتك، وهذا يقول كذبت في سعر متاعك، وهذا يقول رأيتني محتاجًا وكنت غنيًّا فما أطعمتني، وهذا يقول وجدتني مظلومًا وكنت قادرًا على دفع الظلم عني فداهنت الظالم وما راعيتني. فبينا أنت كذلك وقد أنشب الخصماء فيك مخالبهم وأحكموا في تلابيبك أيديهم وأنت مبهوت متحير من كثرتهم - حتى لم يبقى في عمرك أحد عاملته على درهم أو جالسته في مجلس إلا وقد استحق عليك مظلمة بغيبة أو خيانة أو نظر بعين استحقار، وقد ضعفت عن مقاومتهم ومددت عنق الرجاء إلى سيدك ومولاك لعله يخلصك من أيديهم - إذ قرع سمعك نداء الجبار جل جلاله: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر:١٧]فعند ذلك ينخلع قلبك من الهيبة وتوقن نفسك بالبوار، وتتذكر ما أنذرك الله تعالى على لسان رسوله حيث قال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ ﴿٤٣﴾ وَأَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾ [إبراهيم:٤٢-٤٤]الآية.

فما أشدّ فرحك اليوم بتمضمضك بأعراض الناس وتناولك أموالهم وما أشدّ حسراتك في ذلك اليوم إذا وقف ربك على بساط العدل وشوفهت بخطاب السياسة وأنت مفلس فقير عاجز مهين لا تقدر على أن ترد حقًّا أو تظهر عذرًا؟ فعند ذلك تؤخذ حسناتك التي تعبت فيها عمرك وتنقل إلى خصمائك عوضًا عن حقوقهم. قال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «هَلْ تَدْرُونَ مَنِ المُفْلِسِ» قلنا: المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم له ولا دينار ولا متاع، قال: «المُفْلِسُ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَأْتِي يَوْمَ القِيَامَةِ بِصَلاَةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي وَقَدْ شَتَمَ هذَا وَقَذَفَ هذا وَأَكَلَ مَالَ هذا وَسَفَكَ دَمَ هذا وَضَرَبَ هذا فَيُعْطى هذا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهذا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاته قَبْلَ أَنْ يَقْضِي مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ» (١) فانظر إلى مصيبتك في مثل هذا اليوم إذ ليس يسلم لك حسنة من آفات الرياء ومكايد الشيطان، فإن سلمت حسنة واحدة في مدة طويلة ابتدرها خصماؤك وأخذوها، ولعلك لو حاسبت نفسك وأنت مواظب على صيام النهار وقيام الليل، لعلمت أنه لا ينقضي عنك يوم إلا ويجري على لسانك من غيبة المسلمين ما يستوفي جميع حسناتك فكيف ببقية السيئات من أكل الحرام والشبهات والتقصير في الطاعات؟ وكيف ترجو الخلاص من المظالم في يوم يقتص فيه للجماء من القرناء؟ فقد روى أبو ذرّ: أن رسول الله ﷺ رأى شاتين ينتطحان فقال: «يا أَبا ذَرّ أَتَدْرِي فِيمَ يَنْتَطِحَانِ؟» قلت: لا، قال: «وَلَكِنَّ اللَّه يَدْرِي وَسَيَقْضِي بَيْنَهُمَا يَوْمَ القِيَامَةِ» (٢).

---

(١) حديث أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ «هل تدرون من المفلس؟» قلنا: المفلس يا رسول الله من لا درهم له ولا متاع» .... الحديث تقدم.

(٢) صحيح: حديث «يا أبا ذر أتدري فيم ينتطحان» قلت: لا، قال «ولكن ربك يدري وسيقضى بينهما». أخرجه أحمد من رواية أشياخ لم يسموا عن أبي ذر، [انظر السلسلة الصحيحة: ١٥٨٨].

وقال أبو هريرة في قوله عز وجل: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام:٣٨] إنه يحشر الخلق كلهم يوم القيامة ـ البهائم والدواب والطير وكل شيء ـ فيبلغ من عدل الله تعالى أن يأخذ للجماء من القرناء، ثم يقول كوني ترابًا، فذلك حين يقول الكافر يا ليتني كنت ترابًا. فكنت أنت يا مسكين في يوم ترى صحيفتك خالية عن حسنات طال فيها تعبك فتقول: أين حسناتي؟ فيقال: نقلت إلى صحيفة خصمائك. وترى صحيفتك مشحونة بسيئات طال في الصبر عنها نصبك واشتدّ بسبب الكف عنها عناؤك فتقول: يا رب هذه سيئات ما قارفتها قط فيقال هذه سيئات القوم الذين اغتبتهم وشتمتهم وقصدتهم بالسوء وظلمتهم في المبايعة والمجاورة والمخاطبة والمناظرة والمذاكرة والمدارسة وسائر أصناف المعاملة.

قال ابن مسعود: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَئِسَ أَنْ تُعْبَدَ الأَصْنَامُ بِأَرْضِ العَرَبِ وَلكِنْ سَيَرْضَى مِنْكُمْ بِمَا هُوَ دُونَ ذلِكَ بِالمُحَقَّرَاتِ وَهِيَ المُوبِقَاتُ، فَاتَّقُوا الظُّلْمَ ما اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّ العَبْدَ لَيَجِيءُ يَوْمَ القِيَامَةِ بِأَمْثَالِ الجِبَالِ مِنَ الطَّاعَاتِ فَيَرَى أَنَّهُنَّ سَيُنجِينَهُ فَمَا يَزَالُ عَبْدٌ يَجِيءُ فَيَقُولُ رَبِّ إِنَّ فُلانًا ظَلَمَنِي بِمَظْلَمَةٍ فيقولُ امْحُ مِنْ حسناتِهِ فما يزالُ كَذلِكَ حَتَّى لا يَبْقَى لَهُ مِنْ حَسَنَاتِهِ شَيْءٌ، وإِنَّ مَثَلَ ذلِكَ مَثَلُ سفرٍ نَزَلُوا بِفلاةٍ مِنَ الأَرْضِ لَيْسَ مَعَهُمْ حَطَبٌ فَتَفَرَّقَ القَوْمُ فَحَطَبُوا فَلَمْ يَلْبَثُوا أَنْ أَعْظَمُوا نَارَهُمْ وَصَنَعُوا ما أَرَادُوا»(١)، وكذلك الذنوب ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[الزمر:٣٠-٣١] قال الزبير: يا رسول الله أيكرّر علينا ما كان بيننا في الدنيا مع خواص الذنوب قال: «نَعَمْ لَيكَرَّرَنَّ عَلَيْكُمْ حَتَّى تُؤَدُّوا إلى كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ»(٢). قال الزبير: والله إن الأمر لشديد. فأعظم بشدّة يوم لا يسامح فيه بخطوة ولا يتجاوز فيه عن لطمة ولا عن كلمة حتى ينتقم للمظلوم من الظالم قال أنس: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يَحْشرُ اللَّهُ العِبَادَ عُرَاةً غُبرًا بهْمًا» قال: قلنا: ما بهمًا؟ قال «ليس معهم شيء، ثم يناديهم ربهم تعالى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ولأحد من

---

(١) صحيح: حديث ابن مسعود «إن الشيطان قد يئس أن تعبد الأصنام بأرض العرب ولكن سيرضى منكم بما هو دون ذلك بالمحقرات وهي الموبقات». رواه أحمد والبيهقي في الشعب مقتصرا على آخره «إياكم ومحقرات الذنوب فإنهن يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه» وإن رسول الله ﷺ ضرب لهن مثلا... الحديث وإسناده جيد فأما أول الحديث فرواه مسلم مختصرا من حديث جابر «إن الشيطان قد أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم»، [مسلم: ٢٨١٢].

(٢) صحيح الأسناد: حديث: لما نزل قوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ۝٣١﴾[الزمر: ٣٠-٣١] قال الزبير: يا رسول الله أيكرر علينا ما كان بيننا. أخرجه أحمد واللفظ له والترمذي من حديث الزبير وقال حسن صحيح، [أحمد: ١٤٣٧، وحسن الألباني إسناده في سنن الترمذي: ٣٢٣٦].

أهل النار عليه مظلمة حتى أقتصه منه، ولا لأحد من أهل النار أن يدخل النار ولا لأحد من أهل الجنة عنده مظلمة حتى أقتصه منه؛ حتى اللطمة» قلنا: وكيف وإنما نأتي الله عز وجل عراة غبرًا بهمًا فقال: «بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ» (١) فاتقوا الله عباد الله الصالحين، ومظالم العباد بأخذ أموالهم والتعرض لأعراضهم وتضييق قلوبهم وإساءة الخلق في معاشرتهم، فإن ما بين العبد وبين الله خاصة فالمغفرة إليه أسرع ومن اجتمعت عليه مظالم وقد تاب عنها وعسر عليه استحلال أرباب المظالم فليكثر من حسناته ليوم القصاص وليسر ببعض الحسنات بينه وبين الله بكمال الإخلاص بحيث لا يطلع عليه إلا الله، فعساه يقربه ذلك إلى الله تعالى فينال به لطفه الـــذي ادخره لأحبابه المؤمنين في دفع مظالم العباد عنهم، كما روي عن أنس عن رسول الله ﷺ أنه قال: بينما رسول الله ﷺ جالس إذ رأيناه يضحك حتى بدت ثناياه فقال عمر: ما يضحكك يا رسول الله بأبي أنت وأمي؟ قال: «رجُلاَن مِنْ أُمَّتِي جَثَيا بَيْنَ يَدَيْ رَبِّ العِزَةِ فَقَالَ أَحَدهُمَا: يا رَبِّ خُذْ لِي مَظْلَمَتِي مِنْ أَخِي فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَعْطِ أَخاكَ مَظْلَمَتَهُ. قالَ: يا رَبِّ لم يَبْقَ مِنْ حَسَنَاتِي شيءٌ، فقال الله تعالى لِلطَّالب: كَيْفَ تصنعُ وَلَمْ يبقَ مِنْ حسناته شَيْءٌ. قالَ: يا ربِّ يَتَحَمَّل عَنِي مِنْ أَوْزَارِي» قال: وفاضت عينا رسول الله ﷺ بالبكاء ثم قال:

«إنَّ ذلِكَ لَيَوْمٌ عَظِيمٌ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَى أَنْ يُحْمَل عَنْهُمْ مِنْ أَوْزَارِهِمْ»، قال: «فقالَ اللَّهُ للطالبِ ارْفَعْ رَأْسَكَ فانْظُرْ في الجِنَانِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ فقالَ: يا ربِّ أرَى مَدَائِنَ مِنْ فِضَّةٍ مرتفعة وقصورًا مِنْ ذهبٍ مُكَلَّلَةً باللؤلؤ لأيِّ نَبي هذا أو لأيِّ صدِّيقٍ هذا؟ أو لأيِّ شهيدٍ هذا؟ قال لِمَنْ أَعْطَانِي الثَّمَنَ، قالَ: يا ربِّ وَمَنْ يَمْلِكُ الثَّمَنَ؟ قالَ: أَنْتَ تَمْلِكُهُ، قالَ: وَما هُوَ؟ قال عَفْوُكَ عَنْ أَخِيكَ، قال: يا رَبِّ إنِّي قَدْ عَفَوْتُ عَنْهُ، قال اللَّهُ تعالى: خُذْ بِيَدِ أَخِيكَ فَأَدْخِلهُ الجَنَّةَ، ثُمَّ قالَ رسُولُ اللَّهِ ﷺ عندَ ذلكَ: «اتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُصْلِح بَيْنَ المُؤْمِنِينَ» (٢)، وهذا تنبيه على أن ذلك إنما ينال بالتخلق بأخلاق الله وهو إصلاح ذات البين وسائر الأخلاق.

فتفكر الآن في نفسك إن خلت صحيفتك عن المظالم أو تلطف لك حتى عفا عنك وأيقنت بسعادة الأبد: كيف يكون سرورك في منصرفك من مفصل القضاء وقد خلع عليك خلعة الرضا وعدت بسعادة ليس بعدها شقاء وبنعيم لا يدور بحواشيه الفناء؟ وعند ذلك طار

---

(١) حسن لغيره: حديث أنس: سمعت رسول الله ﷺ يقول «يحشر الله العباد عراة غبرا بهما» قلنا: ما بهما؟ قال «ليس معهم شيء». قلت ليس من حديث أنس وإنما هو عبيد الله بن أنيس رواه أحمد بإسناد حسن وقال: «غرلا» مكان «غبرا»، [أحمد: ١٥٦١٢، وانظر صحيح الترغيب: ٣٦٠٨].

(٢) حديث أنس: بينما رسول الله ﷺ جالس إذ رأيناه يضحك حتى بدت ثناياه فقال عمر: ما يضحكك يا رسول الله بأبي أنت وأمي؟ قال «رجلان من أمتي جثيا بين يدي رب العالمين» ... الحديث بطوله أخرجه ابن أبي الدنيا في حسن الظن بالله والحاكم في المستدرك وقد تقدم.

قلبك سرورًا وفرحًا وابيض وجهك واستنار وأشرق كما يشرق القمر ليلة البدر، فتوهم تبخترك بين الخلائق رافعًا رأسك خاليًا عن الأوزار ظهرك، ونضرة نسيم النعيم وبرد الرضا يتلألأ من جبينك، وخلق الأوّلين والآخرين ينظرون إليك وإلى حالك ويغبطونك في حسنك وجمالك، والملائكة يمشون بين يديك ومن خلفك وينادون على رؤوس الأشهاد: هذا فلان بن فلان رضي الله عنه وأرضاه وقد سعد سعادة لا يشقى بعدها أبدًا أفترى أنّ هذا المنصب ليس بأعظم من المكانة التي تنالها في قلوب الخلق في الدنيا برياءك ومداهنتك وتصنعك وتزينك؟ فإن كنت تعلم أنه خير منه بل لا نسبة له إليه فتوسل إلى إدراك هذه الرتبة بالإخلاص الصافي والنية الصادقة في معاملتك مع الله فلن تدرك ذلك إلا به.

وإن تكن الأخرى والعياذ بالله بأن خرج من صحيفتك جريمة كنت تحسبها هينة وهي عند الله عظيمة فمقتك لأجلها فقال: عليك لعنتي يا عبد السوء لا أتقبل منك عبادتك، فلا تسمع هذا النداء إلا ويسود وجهك، ثم تغضب الملائكة لغضب الله تعالى فيقولون: وعليك لعنتنا ولعنة الخلائق أجمعين، وعند ذلك تنثال إليك الزبانية وقد غضبت لغضب خالقها فأقدمت عليك بفظاظتها وزعارتها وصورها المنكرة، فأخذوا بناصيتك يسحبونك على وجهك على ملأ الخلق وهم ينظرون إلى اسوداد وجهك وإلى ظهور خزيك، وأنت تنادي بالويل والثبور، وهم يقولون لك: لا تدع اليوم ثبورًا واحدًا وادع ثبورًا كثيرًا وتنادي الملائكة ويقولون: هذا فلان بن فلان كشف الله عن فضائحه ومخازيه ولعنه بقبائح مساوئه فشقي شقاوة لا يسعد بعدها أبدًا، وربما يكون ذلك بذنب أذنبته خفية من عباد الله أو طلبًا للمكانة في قلوبهم أو خوفًا من الافتضاح عندهم، فما أعظم جهلك إذ تحترز عن الافتضاح عند طائفة يسيرة من عباد الله في الدنيا المنقرضة ثم لا تخشى من الافتضاح العظيم في ذلك الملإ العظيم مع التعرّض لسخط الله وعقابه الأليم والسياق بأيدي الزبانية إلى سواء الجحيم، فهذه أحوالك وأنت لم تشعر بالخطر الأعظم وهو خطر الصراط.

صفة الصراط:

ثم تفكر بعد هذه الأهوال في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٥-٨٦] وفي قوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات. ٢٣-٢٤] فالناس بعد هذه الأهوال يساقون إلى الصراط وهو جسر ممدود على متن النار أحدّ من السيف وأدق من الشعر فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم خف على صراط الآخرة ونجا، ومن عدل عن الاستقامة في الدنيا وأثقل ظهره بالأوزار وعصى تعثر في أوّل قدم من الصراط وتردى. فتفكر الآن فيما يحل من الفزع بفؤادك إذا رأيت الصراط ودقته، ثم وقع بصرك على سواد جهنم من تحته، ثم قرع سمعك شهيق النار

وتغيظها، وقد كلفت أن تمشي على الصراط مع ضعف حالك واضطراب قلبك وتزلزل قدمك وثقل ظهرك بالأوزار المانعة لك عن المشي على بساط الأرض فضلًا عن حدّة الصراط، فكيف بك إذا وضعت عليه إحدى رجليك فأحسست بحدّته، واضطررت إلى أن ترفع القدم الثانية والخلائق بين يديك يزلون ويتعثرون، وتتناولهم زبانية النار بالخطاطيف والكلاليب، وأنت تنظر إليهم كيف يتنكسون فتتسفل إلى جهة النار رؤوسهم وتعلو أرجلهم، فيا له من منظر ما أفظعه ومرتقى ما أصعبه ومجاز ما أضيقه فانظر إلى حالك وأنت تزحف عليه وتصعد إليه وأنت مثقل الظهر بأوزارك، تلتفت يمينًا وشمالًا إلى الخلق وهم يتهافتون في النار والرسول عليه السلام يقول: «يا رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ» والزعقات بالويل والثبور قد ارتفعت إليك من قعر جهنم لكثرة من زل عن الصراط من الخلائق، فكيف بك لو زلت قدمك ولم ينفعك ندمك؟ فناديت بالويل والثبور وقلت: هذا ما كنت أخافه فيا ليتني قدّمت لحياتي يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلًا يا ويلتا ليتني لم أتخذ فلانًا خليلًا يا ليتني كنت ترابًا يا ليتني كنت نسيًا منسيًا يا ليت أمي لم تلدني وعند ذلك تختطفك النيران ـ والعياذ بالله ـ وينادي المنادي: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون:١٠٨] فلا يبقى سبيل إلا الصياح والأنين والتنفس والاستغاثة، فكيف ترى الآن عقلك وهذه الأخطار بين يديك؟ فإن كنت غير مؤمن بذلك فما أطول مقامك مع الكفار في دركات جهنم، وإن كنت به مؤمنًا وعنه غافلًا وبالاستعداد له متهاونًا فما أعظم خسرانك وطغيانك وماذا ينفعك إيمانك إذا لم يبعثك على السعي في طلب رضا الله تعالى بطاعته وترك معاصيه فلو لم يكن بين يديك إلا هول الصراط وارتياع قلبك من خطر الجواز عليه ـ وإن سلمت ـ فناهيك به هولًا وفزعًا ورعبًا قال رسول الله ﷺ: «يُضْرَبُ الصِّرَاط بَيْنَ ظَهْرَاني جَهَنَّمَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجيزُ بِأُمَّتِهِ مِنَ الرُّسُلِ، ولا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إلاّ الرُّسُلُ، وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَومئذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ اللَّهُمَّ سَلِّمْ، وَفِي جَهَنَّمَ كلاليبُ مثل شَوكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟» قالوا: نَعَمْ يا رسول الله. قال: «فَإِنَّها مثلُ شوكِ السَّعْدانِ غَيْرَ أَنَّهُ لا يعلمُ قدرَ عظمها إلاَّ اللَّهُ تعالى تَخْتَطِفُ النَّاسَ بأعمالهمْ فَمِنْهُمْ مَنْ يَوبَقُ بِعَمَلِهِ ومنهمْ مَنْ يُخَرْدَلُ ثُمَّ يَنْجُو» (١).

وقال أبو سعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ: «يَمُرُّ النَّاسُ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ وَعَلَيْهِ حَسَكٌ وَكلاليبُ وَخَطاطِيفُ تَخْتَطِفُ النَّاسَ يمينًا وشِمالًا وعلى جَنْبَتَيْهِ ملائكةٌ يقولونَ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ اللَّهُمَّ سَلِّمْ فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ البَرْقِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ كَالرِّيحِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ كَالفَرَسِ المُجْرى، ومنهم مَنْ يسعى سَعيًا، ومنهم مَنْ يمشي مَشْيًا، ومنهم مَنْ يَحْبُو حَبْوًا، ومنهم مَنْ يزحف زحفًا، فأمَّا أهلُ النارِ الذينَ هُمْ أَهْلُها فلا يموتون ولا يَحْيَونَ، وأمّا ناسٌ فَيُؤْخَذُونَ

(١) صحيح: حديث «ينصب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أول من يجيز». متفق عليه من حديث أبي هريرة في أثناء حديث طويل، [البخاري: ٦٥٧٤، مسلم: ١٨٢].

بِذنوبٍ وخطايا فَيَحْتَرِقُونَ فَيكونونَ فَحْمًا ثُمَّ يُؤْذَنُ في الشَّفَاعَةِ»[(١)]، وذكر إلى آخر الحديث.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «يَجْمَعُ اللَّهُ الأَوَّلِينَ وَالآخرينَ لميقاتِ يومٍ مَعلومٍ قيامًا أَرْبَعِينَ سَنةً شَاخِصَةً أبصارُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ ينتظرونَ فَصْلَ القَضَاءِ» وذكر الحديث إلى أن ذكر وقت سجود المؤمنين قال: «ثم يقولُ للمؤمِنينَ ارْفَعُوا رؤوسَكُمْ فيرفعونَ رؤوسَهُمْ فيعطيهم نُورَهُمْ على قَدْرِ أَعْمَالِهِمْ فمنهم مَنْ يُعْطى نَورَهُ مِثْلَ الجَبَلِ العظيمِ يَسْعَى بَيْنَ يَدَيْهِ، ومنهم مَنْ يُعْطَى نُورَهُ أَصْغَرَ من ذلِكَ، ومنهم مَنْ يُعْطَى نورَهُ مثلَ النَّخْلَةِ، ومنهم مَنْ يُعْطَى نُورَهُ أَصْغَرَ من ذلِكَ، حتى يكون آخِرُهُمْ رَجُلًا يُعْطَى نُورَهُ على إبهام قَدَمِهِ فيضيءُ مَرَّةً ويخبو مرةً فإذا أضاء قَدمَ قَدَمَهَ فَمَشَى وإذا أَظْلَم قَامَ» ثم ذكر مرورهم على الصراط على قَدْرِ نُورِهِمْ: فمنهمْ من يَمُرُّ كَطَرْفِ العَيْنِ، ومنهم مَنَ يَمرُّ كالبرقِ، ومنهمْ من يَمُرُّ كالسَّحَابِ، ومنهمْ مَنْ يَمُرُّ كانقضاضِ الكَوَاكِبِ، ومنهم مَنْ يمرُّ كَشَدِّ الفَرَسِ، ومنهم مَنْ يمرُّ كَشَدِّ الرَّجُلِ حتى يَمُرَّ الَّذِي أعطيَ نُورَهُ على إبهامَ قدمهِ يَحْبُو على وَجْهِهِ وَيَدَيْهِ ورجليهِ تجرُّ مِنْهُ يَدٌ وَتعلقُ أخرى وتعلقُ رجلٌ وتجرُّ أخرى وتصيبُ جوانبهُ النَّارُ» قال: «فلا يَزَالُ كذلِكَ حتى يخلصَ فإذا خَلَصَ وَقَفَ عليها ثمَّ قَالَ: الحَمْدُ لِلَّهِ لَقَدْ أَعْطَانِي اللَّهُ ما لَمْ يُعْطِ أَحَدًا إذ نَجَّانِي مِنْها بَعْدَ إذْ رَأَيْتُها فَيَنْطَلِقُ بِهِ إلى غَدِيرٍ عِنْدَ بابِ الجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُ»[(٢)].

وقال أنس بن مالك: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الصِّرَاطُ كَحَدِّ السَّيْفِ أَوْ كَحَدِّ الشَّعْرَةِ وَإِنْ المَلائِكَةَ ينجُونَ المؤمِنينَ وَالمُؤْمِنَاتِ وَإِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلامُ لآخِذٌ بِحُجْزَتِي وَإِنِّي لأَقُولُ يا رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ فَالزَّالُّونَ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ»[(٣)].

فهذه أهوال الصراط وعظائمه، فطوّل فيه فكرك فإن أسلم الناس من أهوال يوم القيامة من طال فيها فكره في الدنيا، فإن الله لا يجمع بين خوفين على عبد، فمن خاف هذه الأهوال في الدنيا أمنها في الآخرة. ولست أعني بالخوف رقة كرقة النساء تدمع عينك ويرق قلبك حال السماع ثم تنساه على القرب وتعود إلى لهوك ولعبك؟ فما ذا من الخوف في شيء؟ بل من خاف شيئًا هرب منه، ومن رجا شيئًا طلبه. فلا ينجيك إلا خوف يمنعك عن معاصي الله تعالى ويحثك على طاعته. وأبعد من رقة النساء خوف الحمقى إذا سمعوا الأهوال سبق إلى ألسنتهم

---

(١) حديث أبي سعيد «يمر الناس على جسر جهنم وعليه حسك وكلاليب وخطاطيف». متفق عليه مع اختلاف ألفاظ، [البخاري: ٦٥٧٤، ومسلم: ١٨٢].

(٢) حديث ابن مسعود «يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياما أربعين سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء ينتظرون فصل القضاء» وذكر الحديث إلى أن ذكر وقت سجود المؤمنين. بطوله رواه ابن عدي والحاكم وقد تقدم بعضه مختصرا.

(٣) حديث أنس «الصراط كحد السيف أو كحد الشعرة». الحديث أخرجه البيهقي في الشعب، وقال هذا إسناد ضعيف قال وروى عن زياد النميري عن أنس مرفوعا «الصراط كحد الشعرة - أو كحد السيف» قال وهي رواية صحيحة انتهى ورواه أحمد من حديث عائشة وفيه ابن لهيعة.

الاستعاذة فقال أحدهم: استعنت بالله نعوذ بالله اللهم سلم سلم. وهم مع ذلك مصرون على المعاصي التي هي سبب هلاكهم. فالشيطان يضحك من استعاذتهم. كما يضحك على من يقصده سبع ضار في صحراء ووراءه حصن، فإذا رأى أنياب السبع وصولته من بعد قال بلسانه: أعوذ بهذا الحصن الحصين وأستعين بشدّة بنيانه وإحكام أركانه؟ فيقول ذلك بلسانه وهو قاعد في مكانه فأنى يغني عنه ذلك من السبع. وكذلك أهوال الآخرة ليس لها حصن إلا قول: «لا إله إلا الله» صادقًا ومعنى صدقه أن لا يكون له مقصود سوى الله تعالى ولا معبود غيره. ومن اتخذ إلهه هواه فهو بعيد من الصدق في توحيده وأمره مخطر في نفسه، فإن عجزت عن ذلك كله فكن محبًا لرسول الله ﷺ حريصًا على تعظيم سننه ومتشوّقًا إلى مراعاة قلوب الصالحين من أمته ومتبركًا بأدعيتهم فعساك أن تنال من شفاعته أو شفاعتهم فتنجو بالشفاعة إن كنت قليل البضاعة.

صفة الشفاعة:

اعلم أنه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصدّيقين، بل شفاعة العلماء والصالحين، وكل من له عند الله تعالى جاه وحسن معاملة فإن له شفاعة في أهله وقرابته وأصدقائه ومعارفه، فكن حريصًا على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة، وذلك بأن لا تحقر آدميًا أصلًا فإن الله تعالى خبأ ولايته في عباده فلعل الذي تزدريه عينك هو ولي الله، ولا تستصغر معصية أصلًا فإن الله تعالى خبأ غضبه في معاصيه فلعل مقت الله فيه، ولا تستحقر أصلًا طاعة فإن الله تعالى خبأ رضاه في طاعته فلعل رضاه فيه. ولو الكلمة الطيبة أو النية الحسنة أو ما يجري مجراه.

وشواهد الشفاعة في القرآن والأخبار كثيرة: قال الله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى:٥] روى عمرو بن العاص: أن رسول الله ﷺ تلا قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى ۖ وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم:٣٦] وقول عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ﴾ [المائدة:١١٨] ثم رفع يديه وقال: «أمتي أمتي» ثم بكى فقال الله عز وجل: يا جبريل اذهب إلى محمد فسله ما يبكيك، فأتاه جبريل فسأله فأخبره ـ والله أعلم به ـ فقال: يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك [(١)]. وقال ﷺ: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ

---

(١) صحيح: حديث عمرو بن العاص: أن رسول الله ﷺ تلا قول إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى ۖ وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [إبراهيم: ٣٦] وقول عيسى عليه السلام ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك﴾ ثم رفع يديه، ثم قال «أمتي أمتي» ثم بكى». قلت ليس هو من حديث عمرو ابن العاص وإنما هو من حديث ابنه عبد الله بن عمرو بن العاص كما رواه مسلم ولعله سقط من الإحياء ذكر عبد الله من بعض النساخ، [مسلم: ٢٠٢].

شَهْرٍ، وأُحِلَّتْ لِيَ الغَنَائِمُ وَلَمْ تَحلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَتُرَابُها طَهُورًا فأيُّما رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَة، وَكُلُّ نَبِي بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إلى النَّاسِ عَامَّةً» (١)، وقال ﷺ: «إِذَا كَانَ يَوْمَ القِيَامَةِ كنتُ إِمَامَ النَّبِيِّينَ وَخَطِيبَهُمْ وَصَاحِبَ شَفَاعَتِهِمْ مِنْ غَيْرِ فَخْرٍ» وقال ﷺ: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلا فَخْرَ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ الأَرْضُ عنهُ وَأنا أَوَّلُ مُشَفَّعٍ بِيَدِي لِوَاءُ الحَمْدِ تَحْتَهُ آدَم فَمَنْ دُونَهُ» (٢)، وقال ﷺ: «لِكُلِّ نَبِي دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ فَأُرِيدُ أن أختبئ دَعْوَتِي شفاعةً لأُمَتِي يَوْمَ القِيَامَةِ» (٣)، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: قال رسول الله ﷺ: «يُنْصَبُ لِلأَنْبِيَاءِ منابِرُ مِنْ ذَهَبٍ فَيَجْلِسُونَ عَليها، وَيَبْقَى مِنْبَرِي لا أَجْلِسُ عليه قائِمًا بَيْنَ يَدَيْ رَبِّي منتصبًا مخافةَ أن يبعث بي إلى الجَنَّةِ وَتَبْقَى أُمَّتِي بَعْدِي، فَأَقولُ: يا ربِّ أُمَّتِي فيقولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يا محمدُ وما تريدُ أنْ أَصْنَعَ بِأُمَّتِكَ؟ فَأَقولُ: يا رَبِّ عَجِّل حِسَابهُمْ فما أزالُ أشفعُ حتى أُعْطَى صِكاكًا برجال قد بُعِثَ بِهِمْ إلى النَّارِ وحتَّى إنَّ مالكًا خازِنَ النَّارِ يقولُ: يا محمدُ ما تَرَكت النَّار لغضب ربك في أمتك من بَقِيَّةٍ» (٤). وقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنِّي لأَشْفَعُ يوم القِيَامَةِ لأكثرَ مِمَّا عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ مِنْ حَجَرٍ وَمَدَرٍ» (٥).

وقال أبو هريرة: أتى رسول الله ﷺ بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال: «أنا سيد المرسلين يوم القيامة، وهل تدرون مم ذلك؟ يجمع الله الأوّلين والآخرين في صعيد واحد يسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فيقول الناس بعضهم لبعض: ألا ترون ما قد بلغكم ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: عليكم بآدم عليه السلام فيأتون آدم فيقولون له: أنت أبو البشر خلقك الله تعالى بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم آدم عليه السلام: إن ربي قد غضب

---

(١) صحيح: حديث «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي». متفق عليه من حديث جابر «إذا كان يوم القيامة كنت إمام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم من غير فخر» أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث أبي بن كعب قال الترمذي حسن صحيح، [البخاري: ٣٣٥، مسلم: ٥٢١].

(٢) صحيح: حديث «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ... الحديث أخرجه الترمذي وقال حسن وابن ماجه من حديث أبي سعيد الخدري، [مسلم: ٢٢٧٨، من حديث أبي هريرة].

(٣) صحيح: حديث «لكل نبي دعوة مستجابة فأريد أن أختبئ دعوتي: شفاعة لأمتي يوم القيامة». متفق عليه من حديث أنس ورواه مسلم من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٦٣٠٤، مسلم: ١٩٩].

(٤) ضعيف: حديث ابن عباس «ينصب للأنبياء منابر من ذهب يجلسون عليها ويبقى منبري لا أجلس عليه قائما بين يدي ربي منتصبا». أخرجه الطبراني في الأوسط وفي إسناده محمد بن ثابت والبناني ضعيف، [انظر الضعيفة: ٥٠١٣].

(٥) حديث «إني لأشفع يوم القيامة لأكثر مما على وجه الأرض من حجر ومدر». أخرجه أحمد والطبراني من حديث بريدة بسند حسن.

اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله وإنه قد نهاني عن الشجرة فعصيته؛ نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى نوح. فيأتون نوحًا عليه السلام فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وقد سماك الله عبدًا شكورًا اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، وإنه قد كانت لي دعوة دعوتها على قومي؛ نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى إبراهيم خليل الله. فيأتون إبراهيم خليل الله عليه السلام فيقولون: أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله وإني كنت كذبت ثلاث كذبات ويذكرها؛ نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى موسى. فيأتون موسى عليه السلام فيقولون: يا موسى أنت رسول الله فضلك برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وإني قتلت نفسًا لم أؤمر بقتلها؛ نفسي نفسي اذهبوا إلى عيسى عليه السلام. فيأتون عيسى فيقولون: يا عيسى أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ فيقول عيسى عليه السلام: إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، ولم يذكر ذنبًا؛ نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى محمد ﷺ. فيأتوني فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ فأنطلق فآتي تحت العرش فأقع ساجدًا لربي، ثم يفتح الله لي من محامده وحسن الثناء عليه شيئًا لم يفتحه على أحد قبلي، ثم يقال: يا محمد ارفع رأسك سل تعط واشفع تشفع، فأرفع رأسي فأقول: أمتي أمتي يا رب؛ فيقال: يا محمد أدخل من أمتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب» ثم قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ بَيْنَ المِصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِيعِ الجَنَّةِ كما بَيْنَ مَكَّةَ وَحِمْيَرَ أَوْ كَما بَيْنَ مَكَّةَ وَبُصْرَى» (١).

وفي حديث آخر: هذا السياق بعينه مع ذكر خطايا إبراهيم؛ وهو قوله في الكواكب هذا ربي، وقوله لآلهتهم بل فعله كبيرهم هذا، وقوله: إني سقيم. فهذه شفاعة رسول الله ﷺ، ولآحاد أمته من العلماء والصالحين شفاعة أيضًا حتى قال رسول الله ﷺ: «يَدْخُلُ الجَنَّةَ بِشَفَاعَةِ رجلٍ مِنْ أُمَّتِي أَكْثَرُ مِنْ رَبِيعَةَ وَمُضَرَ» (٢) وقال ﷺ: «يُقَالُ لِلرَّجُلِ قُمْ يا فلانُ فاشفعْ

---

(١) صحيح: حديث أبي هريرة: أن النبي ﷺ أتى بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال «أنا سيد المرسلين» ... الحديث بطوله في الشفاعة، قال وفي حديث آخر هذا السياق مع ذكر خطايا إبراهيم متفق عليه وهذه الرواية الثانية أخرجها مسلم، [مسلم: ١٩٣، البخاري: ٤٤٧٦].

(٢) صحيح: حديث: «يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من ربيعة ومضر». رويناه في جزء أبي عمر بن

فيقوم الرَّجلُ فيشفع لِلْقَبِيلَةِ ولِأَهْلِ البيتِ وَللرَّجُلِ وَالرَّجُلَيْنِ على قدْرِ عَمَلِهِ» (١).

وقال أنس: قال رسول الله ﷺ «إنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ يشرفُ يومَ القيامَةِ على أَهْلِ النَّارِ فيناديهِ رجلٌ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ويقولُ: يا فلانُ هَلْ تَعْرِفُنِي؟ فَيَقُولُ: لا واللَّهِ ما أعرفكَ مَنْ أنتَ؟ فيقولُ: أنا الَّذِي مَرَرْتَ بِي في الدُّنيا فاسْتَسْقَيْتَنِي شربةَ ماءٍ فَسَقَيْتُكَ، قال: قد عَرَفْتُ، قال: فاشْفَعْ لي بِها عند رَبِّكَ فيسألُ اللَّهَ تعالى ذكره ويقولُ: إنِّي أَشْرَفْتُ على أَهْلِ النَّارِ فَناداني رَجُلٌ مِنْ أَهْلِها فقالَ: هل تعرفني؟ فقلتُ: لا مَنْ أنْتَ؟ فقالَ: أنا الذي استسقيتني في الدُّنْيا فسقيتكَ فاشفعْ لي عندَ رَبِّكَ فَشَفعنِي فيهِ، فَيُشَفِّعُهُ اللَّهُ فيه فَيُؤْمَرُ بِهِ فَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ» (٢)، وعن أنس قال قال رسول الله ﷺ: «أَنَّا أَوَّلُ النَّاسِ خروجًا إذا بُعِثُوا وَأَنا خَطِيبُهُمْ إذا وَفَدُوا وأنا مُبَشِّرُهُمْ إذا يَئِسُوا، لواءُ الحَمْدِ يومئذٍ بِيَدِي وأنا أَكْرَمُ وَلَدِ آدَمَ عَلَى رَبِّي ولا فَخْرَ» (٣). وقال رسول الله ﷺ: «إنِّي أقومُ بينَ يَدَيْ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فَأُكْسَى حُلَّةً مِنْ حُلَلِ الجَنَّةِ ثم أقومُ عن يمينِ العَرْشِ ليسَ أَحَدٌ مِنَ الخلائِقِ يقُومُ ذلك المقامَ غَيْرِي» (٤).

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: جلس ناس من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه فخرج حتى إذا دنا منهم سمعهم يتذاكرون فسمع حديثهم فقال بعضهم: عجبًا إنّ الله عز وجل اتخذ من خلقه خليلًا اتخذ إبراهيم خليلًا وقال آخر: ما ذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليمًا وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر: آدم اصطفاه الله، فخرج عليهم ﷺ فسلم وقال: «قَدْ سَمِعْتُ كلامَكُمْ وَتَعَجُّبَكُمْ إنَّ إبراهيمَ خليلُ اللَّهِ وَهُوَ كَذلِكَ، وَمُوسَى نَجِيُّ اللَّهِ وَهُوَ كَذلِكَ، وَعِيسى روحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ وهو كذلك، وآدَمَ اصْطَفَاهُ اللَّهُ تعالى وهو كذلك، ألا وأنا حَبيبُ الله ولا فَخْرَ، وأنا حامِلُ لواءِ الحمد يوم القيامة ولا فخر وأنا أَوَّلُ شافع وأول مُشَفَّعٍ يومَ القيامةِ ولا فَخْرَ، وأنا أَوَّلُ مَنْ يُحَرِّكُ حلقَ الجَنَّةِ فيفتحُ اللَّهُ لِي فأدخلها ومعي فقراء المُؤمِنِينَ

السماك من حديث أبي أمامة إلا أنه قال «مثل أحد الحيين ربيعة ومضر» وفيه: فكأن المشيخة يرون أن ذلك الرجل عثمان بن عفان وإسناده حسن وللترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث عبد الله بن أبي الجدعاء «يدخل الجنة بشفاعة الرجل من أمتي أكثر من بني تميم» قالوا: سواك قال «سواي» قال الترمذي حسن صحيح وقال الحاكم صحيح قيل أراد بالرجل أويسا، [الترمذي: ٢٤٣٩، وانظر الصحيحة: ٢١٧٨].

(١) ضعيف: حديث «يقال للرجل قم يا فلان فاشفع فيقوم يشفع للقبيلة ولأهل البيت وللرحل والرجلين على قدر عمله». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد «أن من أمتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة... الحديث» وقال حسن وللبزار من حديث أنس «أن الرجل ليشفع للرجلين والثلاثة» [الترمذي: ٢٤٤٠، وانظر ضعيف الضعيف الجامع: ٢٠٠٢].

(٢) ضعيف جدًا: حديث أنس «أن رجلا من أهل الجنة يشرف يوم القيامة على أهل النار فيناديه رجل من أهل النار ...». أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس بسند ضعيف، [انظر ضعيف الترغيب].

(٣) ضعيف: حديث أنس «أنا أول الناس خروجا إذا بعثوا». أخرجه الترمذي. وقال حسن غريب، [الترمذي: ٣٦١٠، وانظر ضعيف الجامع: ١٣٠٩].

(٤) ضعيف: حديث «إني أقوم بين يدي ربي عز وجل فأكسى حلة من حلل الجنة ثم أقوم عن يمين العرش». أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة وقال حسن غريب صحيح، [انظر ضعيف الجامع: ١٣١١].

ولا فَخْرَ، وأنا أكرمُ الأَوَّلينَ والآخِرينَ وَلا فَخْرَ»[(١)].

صفة الحوض:

اعلم أنّ الحوض مكرمة عظيمة خص الله بها نبينا ﷺ وقد اشتملت الأخبار على وصفه، ونحن نرجو أن يرزقنا الله تعالى في الدنيا علمه وفي الآخرة ذوقه، فإن من صفاته أنّ من شرب منه لم يظمأ أبدًا. قال أنس: أغفى رسول الله ﷺ إغفاءة فرفع رأسه متبسمًا فقالوا له: يا رسول الله لم ضحكت؟ فقال: «آية أنزلت علي آنفًا» وقرأ: «بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١] » حتى ختمها ثم قال: «هَلْ تَدْرُونَ ما الكَوْثَرُ؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «إِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ في الجنةِ عليه خَيْرٌ كَثيرٌ عَلَيْهِ حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يومَ القيامةِ آنِيَتُهُ عَدَدُ نُجُومِ السَّماءِ»[(٢)] وقال أنس: قال رسول الله ﷺ: «بَيْنَما أنا أسيرُ في الجَنَّةِ إذا بنهرٍ حافَّتَاهُ قِبابُ اللؤلؤ المجوفِ قلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكَوْثر الذي أعطاكَ رَبكَ فضربَ الملك بيدهِ فإذا طِينُهُ مِسْكٌ أَذْفَرُ»[(٣)]، وقال: كان رسول الله ﷺ يقول: «ما بَيْنَ لابَتَيْ حَوْضِي مِثْل ما بَيْنَ المَدِينَةِ وَصَنْعَاءَ أو مِثْلُ ما بينَ المَدِينة وعُمَانَ»[(٤)].

وروى ابن عمر: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ قال رسول الله ﷺ: «هُوَ نَهرٌ في الجَنَّةِ حافَّتَاهُ مِنْ ذَهَبٍ، شَرَابُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِن اللَّبَنِ وأَحْلَى مِنَ العَسَلِ وأطيبُ رِيحًا مِنَ المِسْكِ يَجْرِي على جَنَادِلِ اللؤلؤ وَالمَرْجَانِ»[(٥)].

وقال ثوبان ـ مولى رسول الله ﷺ ـ قال رسول الله ﷺ: «إنَّ حَوْضِي ما بينَ عدن إلى عمانَ البلقان ماؤهُ أَشَدُّ بياضًا مِنَ اللَّبَنِ وَأَحْلَى مِنَ العَسَلِ وأكوابهُ عَدَدُ نجومِ السَّماءِ، مَنْ شَرِبَ منهُ شربةً لم يَظمَأْ بعدها أَبَدًا، أَوَّل النَّاسِ وُرُودًا عَلَيْهِ فُقَرَاءُ المُهَاجِرِينَ»[(٦)]. فقال عمر بن

---

(١) ضعيف: حديث ابن عباس: جلس ناس من أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه فخرج حتى إذا دنا منهم سمعهم يتذاكرون فسمع حديثهم فقال بعضهم: عجبا إن الله عز وجل اتخذ من خلقه خليلا اتخذ إبراهيم خليلا. رواه الترمذي وقال غريب، [انظر ضعيف الترمذي: ٣٦١٦].

(٢) صحيح: حديث أنس: أغفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إغفاءة فرفع رأسه متبسما فقالوا له يا رسول الله لم ضحكت؟ فقال «آية نزلت علي آنفا» وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١] حتى ختمها». رواه مسلم، [مسلم: ٤٠٠].

(٣) صحيح: حديث أنس «بينما أن أسير في الجنة إذا بنهر حافتاه قباب اللؤلؤ المجوف». أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح. ورواه البخاري من قول أنس: لما عرج بالنبي ﷺ إلى السماء... الحديث. وهو مرفوع وإن لم يكن صرح به عن النبي ﷺ، [البخاري: ٤٩٦٤].

(٤) صحيح: حديث أنس «ما بين لابتي حوضي مثل ما بين المدينة وصنعاء أو مثل ما بين المدينة وعمان». رواه مسلم، [مسلم: ٢٣٠٣].

(٥) صحيح: حديث ابن عمر: أنه لما نزل قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ قال رسول الله ﷺ «هو نهر في الجنة حافتاه من ذهب». أخرجه الترمذي مع اختلاف لفظ وقال حسن صحيح ورواه الدارمي في مسنده وهو أقرب إلى لفظ المصنف، [الترمذي: ٢٤٤٥، وصححه الألباني في سنن الترمذي].

(٦) صحيح: حديث ثوبان: قال رسول الله ﷺ: «إن حوضي ما بين عدن إلى عمان». أخرجه الترمذي وقال

الخطاب: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «هُمُ الشُّعْثُ رؤوسًا الدُّنْسُ ثِيابًا الَّذِينَ لا يَنْكِحُونَ المُتَنَعِّمَاتِ ولا تُفْتَحُ لَهُمْ أبوابُ السُّدَدِ»، فقال عمر بن عبد العزيز: والله لقد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتحت لي أبواب السدد إلا أن يرحمني الله، لا جرم لا أدهن رأسي حتى يشعث ولا أغسل ثوبي الذي على جسدي حتى يتسخ.

وعن أبي ذرّ قال: قلت يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: «والَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لآنيتُهُ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ نُجُومِ السَّماءِ وَكَوَاكِبِها فِي الليلةِ المظلمةِ المُضْحِيَةِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ. آخِر ما عَلَيْهِ يشخبُ فيهِ ميزابانِ من الجنةِ عَرْضُه مثلُ طُولِهِ ما بينَ عُمَانَ وَأَيْلَةَ، ماؤهُ أشدُّ بياضًا مِنَ اللَّبَنِ وَأَحْلَى مِنَ العَسَلِ»(١).

وعن سمرة قال: قال رسول اللهﷺ: «إنَّ لِكُلِّ نَبِي حَوْضًا وَإِنَّهُمْ يَتَبَاهُونَ أَيُّهُمْ أَكْثَرُ وَارِدَةً وإنِّي لأَرْجُو أن أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ وَارِدَةً»(٢)، فهذا رجاء رسول اللهﷺ فليرج كل عبد أن يكون في جملة الواردين، وليحذر أن يكون متمنيًا ومغترًا وهو يظن أنه راج، فإنّ الراجي للحصاد من بث البذر ونقّى الأرض وسقاها الماء ثم جلس يرجو فضل الله بالإنبات ودفع الصواعق إلى أوان الحصاد فأما من ترك الحراثة أو الزراعة وتنقية الأرض وسقيها وأخذ يرجو من فضل الله أن ينبت له الحب والفاكهة فهذا مغتر ومتمن وليس من الراجين في شيء، وهكذا رجاء أكثر الخلق وهو غرور الحمقى. نعوذ بالله من الغرور والغفلة فإنّ الاغترار بالله أعظم من الاغترار بالدنيا قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾[لقمان:٣٣].

القول في صفة جهنم وأهوالها وأنكالها:

يا أيها الغافل عن نفسه المغرور بما هو فيه من شواغل هذه الدنيا المشرفة على الانقضاء والزوال؛ دع التفكر فيما أنت مرتحل عنه واصرف الفكر إلى موردك فإنك أخبرت بأن النار مورد للجميع إذ قيل: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾[مريم:٧١-٧٢] فأنت من الورود على يقين ومن النجاة في شك. فاستشعر في قلبك هول ذلك المورد فعساك تستعدّ للنجاة منه، وتأمل في حال الخلائق وقد قاسوا من دواهي القيامة ما قاسوا، فبينما هم في كربها وأهوالها وقوفًا ينتظرون حقيقة أنبائها وتشفيع شفعائها إذ أحاطت بالمجرمين ظلمات ذات شعب، وأظلت عليهم نار ذات لهب،

غريب وابن ماجه، [انظر صحيح الترغيب: ٣١٨٥].

(١) حديث أبي ذر: قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: «والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها». رواه مسلم.

(٢) صحيح. حديث سمرة «إن لكل نبي حوضا وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة وإني لأرجو أن أكون أكثرهم واردة». أخرجه الترمذي وقال: غريب. قال: روى الأشعث بن عبد الملك هذا الحديث عن الحسن عن النبيﷺ مرسلا ولم يذكر فيه عن سمرة وهو أصح، [الترمذي: ٢٤٤٣، وانظر صحيح الترمذي].

وسمعوا لها زفيرًا وجرجرة تفصح عن شدّة الغيظ والغضب، فعند ذلك أيقن المجرمون بالعطب وجثت الأمم على الركب حتى أشفق البرآء من سوء المنقلب. وخرج المنادي من الزبانية قائلًا: أين فلان بن فلان المسوّف نفسه في الدنيا بطول الأمل المضيع عمره في سوء العمل؟ فيبادرونه بمقامع حديد ويستقبلونه بعظائم التهديد ويسوقونه إلى العذاب الشديد، وينكسونه في قعر الجحيم ويقولون له: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان:٤٩] فأسكنوا دارًا ضيقة الأرجاء مظلمة المسالك مبهمة المهالك، يخلد فيها الأسير ويوقد فيها السعير، شرابهم فيها الحميم ومستقرّهم الجحيم.

الزبانية تقمعهم والهاوية تجمعهم، أمانيهم فيها الهلاك وما لهم منها فكاك، قد شدت أقدامهم إلى النواصي واسودت وجوههم من ظلمة المعاصي، ينادون من أكنافها ويصيحون في نواحيها وأطرافها: يا مالك قد حق علينا الوعيد، يا مالك قد أثقلنا الحديد، يا مالك قد نضجت منا الجلود، يا مالك أخرجنا منها فإنا لا نعود. فتقول الزبانية: هيهات لات حين أمان ولا خروج لكم من دار الهوان فاخسؤوا فيها ولا تكلمون، ولو أخرجتم منها لكنتم إلى ما نهيتم عنه تعودون فعند ذلك يقنطون وعلى ما فرطوا في جنب الله يتأسفون ولا ينجيهم الندم ولا يغنيهم الأسف، بل يكبون على وجوههم مغلولين، النار من فوقهم والنار من تحتهم والنار عن أيمانهم والنار عن شمائلهم، فهم غرقى في النار طعامهم نار وشرابهم نار ولباسهم نار ومهادهم نار، فهم بين مقطعات النيران وسرابيل القطران وضرب المقامع وثقل السلاسل، فهم يتجلجلون في مضائقها ويتحطمون في دركاتها ويضطربون بين غواشيها، تغلي بهم النار كغلي القدور ويهتفون بالويل والعويل. ومهما دعوا بالثبور صب من فوق رؤوسهم الحميم يصهر به ما في بطونهم والجلود، ولهم مقامع من حديد تهشم بها جباههم فيتفجر الصديد من أفواههم وتنقطع من العطش أكبادهم، وتسيل على الخدود أحداقهم ويسقط من الوجنات لحومها ويتمعط من الأطراف شعورها بل جلودها، وكلما نضجت جلودهم بدلوا جلودًا غيرها، قد عرّيت من اللحم عظامهم فبقيت الأرواح منوطة بالعروق وعلائق العصب وهي تنش في لفح تلك النيران، وهم مع ذلك يتمنون الموت فلا يموتون فكيف بك لو نظرت إليهم وقد سوّدت وجوههم أشد سوادًا من الحميم، وأعميت أبصارهم، وأبكمت ألسنتهم، وقصمت ظهورهم، وكسرت عظامهم، وجدعت آذانهم، ومزقت جلودهم، وغلت أيديهم إلى أعناقهم، وجمع بين نواصيهم وأقدامهم. وهم يمشون على النار بوجوههم ويطؤون حسك الحديد بأحداقهم، فلهيب النار سار في بواطن أجزائهم وحيات الهاوية وعقاربها متشبثة بظواهر أعضائهم، هذا بعض جملة أحوالهم.

وانظر الآن في تفصيل أهوالهم وتفكر أيضًا في أودية جهنم وشعابها، فقد قال النبي ﷺ: «إِنَّ فِي جَهَنَّمَ سَبْعِينَ أَلفَ وَادٍ فِي كُلِّ وَادٍ سَبْعُونَ أَلفَ شِعْبٍ فِي كُلِّ شِعْبٍ سَبْعُونَ أَلْفَ ثُعْبَانٍ

وَسَبْعُونَ ألفَ عَقْرَبٍ لا يَنْتَهِي الكافِرُ وَالمُنَافِقُ حَتَّى يُواقع ذلك كُلَّهُ» (١)، وقال علي كرم الله وجهه: قال رسول الله ﷺ: «تَعَوَّذُوا باللَّهِ مِنْ جُبِّ الحزنِ، أَوْ وَادِي الحزنِ» قيل: يا رسول الله وما وادي - أو جب الحزن؟ قال: «وَادٍ فِي جَهَنَّمَ تَتَعَوذُ مِنهُ جهنمُ كُلَّ يومٍ سبعينَ مرَّةً أَعَدَّهُ اللَّهُ تعالى لِلْقُرَّاءِ المُرَائِينَ» (٢)، فهذه سعة جهنم وانشعاب أوديتها وهي بحسب عدد أودية الدنيا وشهواتها. وعدد أبوابها بعدد الأعضاء السبعة التي بها يعصي العبد بعضها فوق بعض: الأعلى جهنم ثم سقر ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم الجحيم ثم الهاوية، فانظر الآن في عمق الهاوية فإنه لا حدّ لعمقها كما لا حدّ لعمق شهوات الدنيا، فكما لا ينتهي أرب من الدنيا إلا إلى أرب أعظم منه فلا تنتهي هاوية من جهنم إلا إلى هاوية أعمق منها. قال أبو هريرة: كنا مع رسول الله ﷺ فسمعنا وجبة فقال رسول الله ﷺ: «أتدرون ما هذا؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «هذا حَجَرٌ أُرْسِلَ فِي جَهَنَّمَ منذُ سبعينَ عامًا الآنَ انْتَهى إلى قَعْرِها» (٣).

ثم انظر إلى تفاوت الدركات فإن الآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلًا، فكما أن إكباب الناس على الدنيا يتفاوت فمن منهمك مستكثر كالغريق فيها، ومن خائض فيها إلى حد محدود، فكذلك تناول النار لهم متفاوت فإن الله لا يظلم مثقال ذرة، فلا تترادف أنواع العذاب على كل من في النار كيفما كان، بل لكل واحد حدّ معلوم على قدر عصيانه وذنبه، إلا أن أقلهم عذابًا لـــو عرضت عليه الدنيا بحذافيرها لافتدى بها من شدة ما هو فيه. قال رسول الله ﷺ: «إنْ أَدْنَى أَهْلِ النَّارِ عذابًا يومَ القيامةِ ينتعلُ بنعلينِ مِنْ نَار يَغْلِي دِمَاغُهُ مِنْ حَرَارَةِ نَعْلَيْهِ» (٤). فانظر الآن إلى من خفف عليه واعتبر بمن شدد عليه. ومهما تشككت في شدة عذاب النار فقرب أصبعك من النار وقس ذلك به. ثم اعلم أنك أخطأت في القياس فإن نار الدنيا لا تناسب نار جهنم، ولكن لما كان أشد عذاب في الدنيا عذاب هذه النار عرف عذاب جهنم بها وهيهات لو وجد أهل الجحيم مثل هذه النار لخاضوها طائعين هربًا مما هم فيه. وعن هذا عبر في بعض الأخبار حيث قيل: «إن نار الدنيا غسلت بسبعين ماء من مياه الرحمة حتى أطاقها أهل الدنيا» (٥) بل صرح رسول الله ﷺ بصفة نار جهنم فقال: «أَمَرَ اللَّهُ تعالى أَنْ

---

(١) حديث «إن في جهنم سبعين ألف واد في كل واد سبعون ألف شعب». لم أجده هكذا بجملته وسيأتي بعده ما ورد في ذكر الحيات والعقارب.

(٢) حديث علي «تعوذوا بالله من جب الحزن - أو وادي الحزن». رواه ابن عدي بلفظ «وادي الحزن» وقال باطل وأبو نعيم والأصبهاني بسند ضعيف ورواه الترمذي وقال غريب وابن ماجه من حديث أبي هريرة بلفظ «جب الحزن» وضعفه ابن عدي وتقدم في ذم الجاه والرياء.

(٣) صحيح: حديث أبي هريرة: «كنا مع رسول الله ﷺ فسمعنا وجبة». رواه مسلم، [مسلم: ٢٨٤٤].

(٤) صحيح: حديث «إن أدنى أهل النار عذابا يوم القيامة ينتعل بنعلين من نار يغلي دماغه من حرارة نعليه». متفق عليه من حديث النعمان بن بشير، [مسلم: ٢١١].

(٥) حديث «إن نار الدنيا غسلت بسبعين ماء من مياه الرحمة حتى أطاقها أهل الدنيا». ذكر ابن عبد البر من

يُوقَدَ على النَّارِ ألفَ عامٍ حتى احمرتْ، ثُمَّ أُوْقِدَ عَلَيْها ألفَ عام حَتَّى ابْيَضَّتْ، ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودت فهي سوداء مظلمة» (١)، وقال ﷺ: «اشْتَكَت النَّارُ إلى رَبِّها فقالت: يا رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بعْضًا فَأَذِنْ لها في نَفَسَيْنِ نَفَس فِي الشِّتاء وَنَفَس فِي الصَّيْفِ فَأَشَدُّ ما تَجِدُونَهُ فِي الصَّيْفِ مِنْ حَرِّها وَأَشَد ما تَجِدُونَهُ فِي الشِّتَاءِ مِنْ زَمْهَرِيرِها» (٢).

وقال أنس بن مالك: يؤتى بأنعم الناس في الدنيا من الكفار فيقال: اغمسوه في النار غمسة ثم يقال له: هل رأيت نعيمًا قط فيقول: لا، ويؤتى بأشد الناس ضرًا في الدنيا فيقال اغمسوه في الجنة غمسة ثم يقال له: هل رأيت ضرًا قط؟ فيقول: لا. وقال أبو هريرة: لو كان في المسجد مائة ألف أو يزيدون ثم تنفس رجل من أهل النار لماتوا. وقد قال بعض العلماء في قوله: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ﴾ [المؤمنون: ١٠٤] إنها لفحتهم لفحة واحدة فما أبقت لحمًا على عظم إلا ألقته عند أعقابهم.

ثم انظر بعد هذا في نتن الصديد الذي يسيل من أبدانهم حتى يغرقون فيه وهو الغساق: قال أبو سعيد الخدري قال رسول الله ﷺ: «لَوْ أَنَّ دَلْوًا مِنْ غَسَاقِ جَهَنَّمَ أُلْقِيَ فِي الدُّنْيَا لأَنْتَنَ أَهْلَ الأَرْضِ» (٣)، فهذا شرابهم إذا استغاثوا من العطش فيسقى أحدهم من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقًا.

ثم انظر إلى طعامهم وهو الزقوم كما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ ﴿٥٥﴾﴾ [الواقعة: ٥١-٥٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾ فَإِنَّهُمْ لَءَاكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٦٦﴾ ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٦٧﴾ ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٨﴾﴾ [الصافات: ٦٤-٦٨] وقال تعالى: ﴿تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾ تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ﴾ [الغاشية: ٤-٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا ﴿١٢﴾ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾ [المزمل: ١٢-١٣] وقال ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: «لو أن قطرة من الزقوم قطرت في بحار الدنيا أفسدت على أهل الدنيا معايشهم» (٤)، فكيف من يكون طعامه ذلك؟ وقال أنس: قال رسول الله ﷺ: «ارْغَبُوا

حديث ابن عباس «وهذه النار قد ضربت بماء البحر سبع مرات ولولا ذلك ما انتفع بها أحد» وللبزار من حديث أنس وهو ضعيف «وما وصلت إليكم» حتى أحسبه قال: «نضحت بالماء فتضيء عليكم».

(١) حديث «أمر الله تعالى أن يوقد على النار ألف عام حتى احمرت». تقدم.

(٢) صحيح: حديث «اشتكت النار إلى ربها فقالت يا رب أكل بعضي بعضا». متفق عليه من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٣٢٦٠، مسلم: ٦١٧].

(٣) ضعيف: حديث أبي سعيد الخدري «لو أن دلوا من غساق جهنم ألقي في الدنيا لأنتن أهل الأرض». أخرجه الترمذي وقال إنما نعرفه من حديث رشد بن سعد وفيه ضعف، [الترمذي: ٩٩٩٧، وانظر ضعيف الجامع: ٤٨٠٣].

(٤) ضعيف: حديث ابن عباس «لو أن قطرة من الزقوم قطرت». أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح وابن ماجه، [انظر ضعيف الترمذي: ٢٥٨٥].

فِيما رَغَّبَكُم اللَّهُ وَاحْذَرُوا وَخَافُوا ما خَوَّفَكُم اللَّهُ بِهِ مِنْ عَذَابِهِ وَعِقَابِهِ وَمِنْ جَهَنَّمَ، فَإِنَّهُ لَوْ كانَتْ قَطْرَةٌ مِنَ الجَنَّة مَعَكُمْ فِي دُنْيَاكُم الَّتِي أنتمْ فيها طَيَّبَتْها لَكُمْ، وَلَوْ كَانَتْ قطرةٌ مِنَ النَّارِ مَعَكُمْ فِي دُنْيَاكُم الَّتِي أنتم فيها خَبَّثَتْهَا عَلَيْكُمْ» (١)، وقال أبو الدرداء: قال رسول الله ﷺ: «يُلْقَى عَلَى أَهْلِ النَّارِ الجُوع حَتَّى يَعْدِلَ ما هُمْ فِيهِ مِنَ العَذَابِ فَيَسْتَغِيثُونَ بالطَّعَامِ فَيُغَاثُونَ بِطَعَامٍ مِنْ ضَرِيع لا يُسْمِنُ ولا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ وَيَسْتَغِيثُونَ بِالطَّعَامِ فَيُغَاثُونَ بِطَعَامٍ ذِي غُصَّةٍ، فيذكرون أنهم كما كانوا يُجيزُونَ الغُصَصَ في الدنيا بشرابٍ فَيَسْتَغِيثُونَ بشرابٍ فيرفع إليهم الحميم بكلاليب الحَدِيدِ، فإذا دَنَتْ من وجوههم شَوَتْ وُجُوهَهُمْ، فإذا دَخَلَ الشَّرَابُ بُطُونَهُمْ قطعَ ما في بُطُونِهِمْ فيقولون ادْعُوا خَزَنَةَ جهنمَ، قال: فيدعون خزنةَ جَهَنَّمَ أن ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ قَالُوٓاْ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۚ قَالُواْ فَٱدْعُواْ ۗ وَمَا دُعَٰٓؤُاْ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿٥٠﴾﴾ [غافر: ٤٩-٥٠] قال: فَيَقُولُونَ ادْعُوا مَالِكًا فيدعونَ فَيَقُولُونَ يا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قال: «فَيُجِيبُهُمْ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ» (٢).

قال الأعمش: أنبئت أن بين دعائهم وبين إجابة مالك إياهم ألف عام قال: فيقولون ادعوا ربكم فلا أحد خير من ربكم فيقولون: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ ﴿١٠٦﴾ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ﴿١٠٧﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٦-١٠٧] قال: فيجيبهم: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨] قال: فعند ذلك يئسوا من كل خير، وعند ذلك أخذوا في الزفير والحسرة والويل. وقال أبو أمامة قال رسول الله في قوله تعالى: ﴿وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾ يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ﴾ [إبراهيم: ١٦-١٧] قال: «يُقَرَّبُ إِلَيْهِ فَيَتَكَرَّهُهُ فإذا أُدْنِيَ منهُ شَوَى وَجْهَهُ فَوَقَعَتْ فَرْوَةُ رَأْسِهِ. فَإِذا شَرِبَهُ قَطَّعَ أمعاءَهُ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ دُبُرِهِ» يقول الله تعالى: ﴿وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٥] وقال تعالى: ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ﴾ [الكهف: ٢٩] «فهذا طعامهم وشرابهم عند جوعهم وعطشهم» (٣).

فانظر الآن إلى حيات جهنم وعقاربها وإلى شدة سمومها وعظم أشخاصها وفظاظة منظرها وقد سلطت على أهلها وأغريت بهم، فهي لا تفتر عن النهش واللدغ ساعة واحدة قال أبو

---

(١) حديث أنس «ارغبوا فيما رغبكم الله واحذروا وخافوا ما خوفكم الله به من عذابه وعقابه ومن جهنم». لم أجد له إسنادا.

(٢) ضعيف: حديث أبي الدرداء «يلقى على أهل النار الجوع حتى يعدل ما هم فيه من العذاب فيستغيثون بالطعام». أخرجه الترمذي من رواية سمرة بن عطية عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن أبي الدرداء، قال الدارمي: والناس لا يعرفون هذا الحديث، وإنما روى عن الأعمش عن سمرة بن عطية عن شهر عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قوله، [الترمذي: ٢٥٨٦، وانظر ضعيف الترغيب: ٢١٦٠].

(٣) ضعيف: حديث أبي أمامة في قوله تعالى ﴿وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾ يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ﴾ [إبراهيم: ١٦-١٧] قال «يقرب إليه فيتكرهه». أخرجه الترمذي وقال غريب، [الترمذي: ٢٥٨٣، وانظر ضعيف الترغيب: ٢١٥٥].

هريرة: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ آتَاهُ اللَّهُ مالًا فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ مُثِّلَ لَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ لَهُ زَبِيبَتَانِ يطَوَّقُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُ بِلِهَازِمِهِ - يعني أشداقه - فَيَقُولُ أنا مَالُكَ أَنَا كَنْزُكَ» ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ...﴾ [آل عمران: ١٨٠] الآية (١) وقال الرسول ﷺ: «إنَّ فِي النَّارِ لَحَيَّاتٍ مِثْلَ أَعْنَاقِ البُخْتِ يَلْسَعْنَ اللَّسْعَةَ فَيَجِدُ حَمْوَتَها أَرْبعِينَ خَرِيفًا، وإنَّ فيها لَعَقَارِبَ كالبِغَالِ المُوكَفَةِ يَلْسَعْنَ اللسعةَ فيجدُ حموتها أربعينَ خريفًا وَهذِهِ الحَيَّات وَالعَقَارِبُ إنَّما تُسَلَّطُ على مَنْ سُلِّطَ عليهِ فِي الدُّنْيا البُخْلُ وَسُوءُ الخُلْقِ وَإيذاءُ النَّاسِ وَمَنْ وُقِيَ ذلِكَ وُقِيَ هذه الحَيَّاتِ فَلَمْ تَمْثُل لَهُ» (٢)، ثم تفكر بعد هذا كله في تعظيم أجسام أهل النار فإنّ الله تعالى يزيد في أجسامهم طولًا وعرضًا حتى يتزايد عذابهم بسببه، فيحسون بلفح النار ولدغ العقارب والحيات من جميع أجزائها دفعة واحدة على التوالي» قال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «ضِرْسُ الكافِرِ فِي النَّارِ مِثْلُ أُحُدٍ وغِلظُ جِلْدِهِ مسَيرَةُ ثَلاثٍ» (٣) وقال رسول الله ﷺ: «شَفَتُهُ السُّفْلَى سَاقِطَةٌ عَلَى صَدْرِهِ وَالعُلْيَا قَالِصَةٌ قَدْ غَطَّتْ وجْهَهُ» (٤) وقال عليه السلام: «إنَّ الكَافِرَ لَيَجُرُّ لِسَانَهُ فِي سِجِّين يَوْمَ القِيَامَةِ يَتَوَاطَؤُهُ النَّاسُ» (٥) ومع عظم الأجسام كذلك تحرقهم النار مرات فتجدّد جلودهم ولحومهم. قال الحسن في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] قال: تأكلهم النار كل يوم سبعين ألف مرة، كلما أكلتهم قيل لهم عودوا فيعودون كما كانوا.

ثم تفكر الآن في بكاء أهل النار وشهيقهم ودعائهم بالويل والثبور، فإن ذلك يسلط عليهم في أوّل إلقائهم في النار قال رسول الله ﷺ: «يُؤْتَى بِجِهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لها سبعونَ أَلْفَ زمامٍ مَعَ كُلِّ زمامٍ سبعونَ ألفَ مَلَكٍ» (٦)، وقال أنس: قال رسول الله ﷺ: «يُرْسَلُ عَلَى أَهْلِ النَّارِ البُكَاءُ فيبكُونَ حتى تنقطعَ الدُّموعُ ثم يبكونَ الدَّمَ حتى يُرَى في وُجُوهِهِمْ كَهَيْئَةِ الأُخْدُودِ لَوْ أُرْسِلَتْ

---

(١) صحيح: حديث أبي هريرة: «من آتاه الله مالا فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعا أقرع له زبيبتان» أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة ومسلم من حديث جابر ونحوه، [البخاري: ٤٥٦٥].

(٢) حسن: حديث «إن في النار لحيات مثل أعناق البخت يلسعن اللسعة فيجد حموتها أربعين خريفا». أخرجه أحمد من وراية ابن لهيعة عن دراج عن عبد الله بن الحارث بن جزء، [أحمد: ١٧٢٦٠، وانظر صحيح الترغيب: ٣٦٧٦].

(٣) صحيح: حديث أبي هريرة «ضرس الكافر في النار مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاث». رواه مسلم، [مسلم: ٢٨٥١].

(٤) ضعيف: حديث «شفته السفلى ساقطة على صدره والعليا قالصة قد غطت وجهه». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد وقال حسن صحيح غريب، [الترمذي: ٣١٧٦، وانظر ضعيف الترغيب ٢١٦٧].

(٥) ضعيف: حديث «إن الكافر ليجر لسانه فرسخين يوم القيامة يتواطؤه الناس». أخرجه الترمذي من رواية أبي المخارق عن ابن عمر وقال غريب وأبو المخارق لا يعرف، [أحمد: ٥٦٣٨، وانظر الضعيفة: ١٩٨٦].

(٦) صحيح: حديث «يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام». أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن مسعود، [مسلم: ٢٨٤٢].

فِيها السُّفُنُ لَجَرَتْ وما دام يُؤْذَنُ لَهُمْ فِي البُكَاءِ وَالشَّهِيقِ وَالزَّفِيرِ وَالدَّعْوَةِ بِالوَيْلِ وَالثُّبُورِ فَلَهُمْ فِيهِ مُسْتَرَوَحٌ وَلكِنَهُمْ يُمْنَعُونَ أيضًا مِنْ ذلِكَ» (١)، قال محمد بن كعب: لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله عز وجل في أربعة فإذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبدًا يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾﴾ [غافر ١١] فيقول الله تعالى مجيبًا لهم: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر :١٢] ثم يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخِّرْنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ ٱلرُّسُلَ﴾ [إبراهيم :٤٤] فيجيبهم الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَكُونُوٓا۟ أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ﴾ [إبراهيم :٤٤] فيقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر :٣٧] فيجيبهم الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ فَذُوقُوا۟ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [فاطر :٣٧] ثم يقولون: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ ﴿١٠٦﴾ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ﴿١٠٧﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٦-١٠٧] فيجيبهم الله تعالى: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون :١٠٨] فلا يتكلمون بعدها أبدًا وذلك غاية شدّة العذاب. قال مالك بن أنس رضي الله عنه: قال زيد بن أسلم في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ﴾ [إبراهيم :٢١] قال صبروا مائة سنة ثم جزعوا مائة سنة ثم صبروا مائة سنة ثم قالوا: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا﴾ [إبراهيم :٢١]، وقال ﷺ: «يُؤْتَى بِالمَوْتِ يَوْمَ القِيَامَةِ كأنه كَبْشٌ أَمْلَحُ فَيُذْبَحُ بينَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ ويقالُ يا أهلَ الجَنَّةِ خلودٌ بلا مَوْتٍ ويا أهل النَّارِ خلودٌ بلا مَوْتٍ» (٢)، وعن الحسن قال: يخرج من النار رجل بعد ألف عام وليتني كنت ذلك الرجل. ورئي الحسن رضي الله عنه جالسًا في زاوية وهو يبكي فقيل له: لم تبكي؟ فقال: أخشى أن يطرحني في النار ولا يبالي.

فهذه أصناف عذاب جهنم على الجملة، وتفصيل عمومها وأجزائها ومحنها وحسرتها لا نهاية له، فأعظم الأمور عليهم مع ما يلاقونه من شدّة العذاب حسرة فوت نعيم الجنة وفوت لقاء الله تعالى وفوت رضاه، مع علمهم بأنهم باعوا كل ذلك بثمن بخس دراهم معدودة؛ إذ لم يبيعوا ذلك إلا بشهوات حقيرة في الدنيا أيامًا قصيرة وكانت غير صافية، بل كانت مكدّرة منغصة فيقولون في أنفسهم واحسرتاه كيف أهلكنا أنفسنا بعصيان ربنا وكيف لم نكلف أنفسنا الصبر أيامًا قلائل ولو صبرنا لكانت قد انقضت عنا أيامه وبقينا الآن في جوار رب العالمين متنعمين بالرضا والرضوان؟ فيا لحسرة هؤلاء وقد فاتهم ما فاتهم وبلوا بما بلوا به ولم

---

(١) حسن: حديث أنس «يرسل على أهل النار البكاء فيبكون حتى تنقطع الدموع». أخرجه ابن ماجه من رواية يزيد الرقاشي عن أنس والرقاشي ضعيف، [ابن ماجه: ٤٣٢٤، وانظر صحيح الجامع: ٨٠٨٣].

(٢) صحيح: حديث «يؤتى بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح». أخرجه البخاري من حديث ابن عمر ومسلم من حديث أبي سعيد وقد تقدم.

يبق معهم شيء من نعيم الدنيا ولذاتها، ثم إنهم لو لم يشاهدوا نعيم الجنة لم تعظم حسرتهم لكنها تعرض عليهم. فقد قال رسول الله ﷺ: «يؤْتَى يومَ القِيَامَةِ بناسٍ مِنَ النَّارِ إلَى الجَنَّةِ حَتَّى إذا دَنَوا مِنْها وَاسْتَنْشَقُوا رَائِحَتَها وَنَظَرُوا إلى قُصُورها وإلى ما أَعَدَّ اللَّهُ لأَهْلِها فيهَا نُودُوا أنِ اصْرِفُوهُمْ عَنْها لا نَصِيبَ لَهُمْ فِيها فَيَرْجِعُونَ بِحسرةٍ ما رَجَعَ الأَوَّلونَ والآخرُونَ بِمِثْلِها، فَيَقُولُونَ يا رَبَّنَا لَوْ أَدْخَلتَنَا النَّارَ قبلَ أنْ تُرِيَنا من ثوابكَ وما أَعْدَدْتَ فيها لأوليائكَ كان أَهْوَنَ عَلَيْنَا، فيقولُ اللَّهُ تعالى ذاكَ أَرَدْتُ بِكُمْ كُنْتُمْ إذا خَلَوْتُمْ بارَزْتُمُونِي بالعَظَائِمِ وإذا لَقِيتُم النَّاسَ لَقِيتُمُوهُمْ مُخْبِتينَ تُرَاؤُونَ النَّاسَ بخلافِ ما تُعْطُونِي مِنْ قُلُوبِكُمْ هِبْتُم النَّاسَ وَلَمْ تهَابُونِي وَأَجْلَلْتُم النَّاسَ ولم تُجِلونِي وَتَرَكْتُمْ لِلنَّاسِ وَلَمْ تَتْرُكُوا لِي فَالْيَوْمَ أُذِيقُكُم العَذَابَ الأَلِيمَ مَعَ ما حرمْتُكُمْ مِنَ الثَّوَابِ المُقِيمِ» (١) قال أحمد بن حرب: إن أحدنا يؤثر الظل على الشمس ثم لا يؤثر الجنة على النار. وقال عيسى عليه السلام: كم من جسد صحيح ووجه صبيح ولسان فصيح غدًا بين أطباق النار يصيح. وقال داود: إلهي لا صبر لي على حرّ شمسك فكيف صبري على حر نارك؟ ولا صبر لي على صوت رحمتك فكيف على صوت عذابك؟

فانظر يا مسكين في هذه الأهوال واعلم أن الله تعالى خلق النار بأهوالها وخلق أهلًا لا يزيدون ولا ينقصون وأن هذا أمر قد قضى وفرغ منه قال الله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم:٣٩] ولعمري الإشارة به إلى يوم القيامة، بل في أزل الأزل ولكن أظهر يوم القيامة ما سبق به القضاء، فالعجب منك حيث تضحك وتلهو وتشتغل بمحقرات الدنيا ولست تدري أن القضاء بماذا سبق في حقك.

فإن قلت: فليت شعري ماذا موردي وإلى ماذا مآلي ومرجعي وما الذي سبق به القضاء في حقي؟ فلك علامة تستأنس بها وتصدق رجاءك بسببها وهي أن تنظر إلى أحوالك وأعمالك، فإنّ كلًا ميسر لما خلق له، فإن كان قد يسر لك سبيل الخير فأبشر فإنك مبعد عن النار، وإن كنت لا تقصد خيرًا إلا وتحيط بك العوائق فتدفعه ولا تقصد شرًا إلا ويتيسر لك أسبابه، فاعلم أنك مقضيٌّ عليك، فإن دلالة هذا على العاقبة كدلالة المطر على النبات ودلالة الدخان على النار. فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار:١٣-١٤] فاعرض نفسك على الآيتين وقد عرفت مستقرك من الدارين والله أعلم.

القول في صفة الجنة وأصناف نعيمها:

اعلم أن تلك الدار التي عرفت همومها وغمومها تقابلها دار أخرى، فتأمل نعيمها وسرورها فإن من بعد من أحدهما استقر لا محالة في الأخرى. فاستثر الخوف من قلبك بطول الفكر في

---

(١) موضوع. حديث «يؤمر يوم القيامة بناس من النار إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا رائحتها». رويناه في الأربعين لأبي هدبة عن أنس وأبو هدبة إبراهيم بن هدبة هالك، [انظر ضعيف الترغيب: ٢٣].

أهوال الجحيم واستثر الرجاء بطول الفكر في النعيم المقيم الموعود لأهل الجنان، وسق نفسك بسوط الخوف وقدها بزمام الرجاء إلى الصراط المستقيم فبذلك تنال الملك العظيم وتسلم من العذاب الأليم، فتفكر في أهل الجنة وفي وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم، جالسين على منابر الياقوت الأحمر في خيام من اللؤلؤ الرطب الأبيض فيها بسط من العبقري الأخضر، متكئين على أرائك منصوبة على أطراف أنهار مطردة بالخمر والعسل، محفوفة بالغلمان والولدان، مزينة بالحور العين من الخيرات الحسان كأنهن الياقوت والمرجان لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان، يمشين في درجات الجنان إذا اختالت إحداهن في مشيها حمل أعطافها سبعون ألفًا من الولدان، عليها من طرائف الحرير الأبيض ما تتحير فيه الأبصار، مكللات بالتيجان المرصعة باللؤلؤ والمرجان، شكلات غنجات عطرات آمنات من الهرم والبؤس مقصورات في الخيام في قصور من الياقوت بنيت وسط روضات الجنان، قاصرات الطرف عين، ثم يطاف عليهم وعليهن بأكواب وأباريق وكأس من معين بيضاء لذة للشاربين، ويطوف عليهم خدام وولدان كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون في مقام أمين في جنات وعيون في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر، ينظرون فيها إلى وجه الملك الكريم، وقد أشرقت في وجوههم نضرة النعيم، لا يرهقهم قتر ولا ذلة بل عباد مكرمون وبأنواع التحف من ربهم يتعاهدون، فهم فيما اشتهت أنفسهم خالدون، لا يخالفون فيها ولا يحزنون، وهم من ريب المنون آمنون، فهم فيها يتنعمون ويأكلون من أطعمتها، ويشربون من أنهارها لبنًا وخمرًا وعسلًا من أنهار أراضيها من فضة وحصباؤها مرجان، وعلى أرض ترابها مسك أذفر ونباتها زعفران، ويمطرون من سحاب فيها من ماء النسرين على كثبان الكافور، ويؤتون بأكواب وأي أكواب بأكواب من فضة مرصعة بالدر والياقوت والمرجان كوب فيه من الرحيق المختوم ممزوج به السلسبيل العذب، كوب يشرق نوره من صفاء جوهره يبدو الشراب من ورائه برقته وحمرته، لم يصنعه آدمي فيقصر في تسوية صنعته وتحسين صناعته، في كف خادم يحكي ضياء وجهه الشمس في إشراقها، ولكن من أين للشمس حلاوة مثل حلاوة صورته وحسن أصداغه وملاحة أحداقه.

فيا عجبًا لمن يؤمن بدار هذه صفتها ويوقن بأنه لا يموت أهلها ولا تحل الفجائع بمن نزل بفنائها ولا تنظر الأحداث بعين التغيير إلى أهلها كيف يأنس بدار قد أذن الله في خرابها ويتهنأ بعيش دونها؟ والله لو لم يكن فيها إلا سلامة الأبدان مع الأمن من الموت والجوع والعطش وسائر أصناف الحدثان لكان جديرًا بأن يهجر الدنيا بسببها وأن لا يؤثر عليها ما التصرم والتنغص من ضرورته كيف وأهلها ملوك آمنون وفي أنواع السرير ممتعون لهم فيها كل ما يشتهون، وهم في كل يوم بفناء العرش يحضرون وإلى وجه الله الكريم ينظرون، وينالون بالنظر من الله ما لا ينظرون معه إلى سائر نعيم الجنان ولا يلتفتون، وهم على الدوام بين أصناف هذه

النعم يترددون وهم من زوالها آمنون. قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ: «يُنَادِي مُنَادٍ يا أَهْلَ الجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلا تَسْقَمُوا أبدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيَوْا فلا تَمُوتُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشُبُّوا فلا تَهْرَمُوا أبدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَموا فلا تَبْأَسُوا أَبَدًا: فذلك قوله عز وجل: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] (١).

ومهما أردت أن تعرف صفة الجنة فاقرأ القرآن فليس وراء بيان الله تعالى بيان، واقرأ من قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦] إلى آخر سورة الرحمن، واقرأ سورة الواقعة وغيرها من السور. وإن أردت أن تعرف تفصيل صفاتها من الأخبار فتأمل الآن تفصيلها بعد أن اطلعت على جملتها، وتأمل أوّلًا عدد الجنان قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء كبرياء على وجهه في جنة عدن» (٢)، ثم انظر إلى أبواب الجنة فإنها كثيرة بحسب أصول الطاعات، كما أن أبواب النار بحسب أصول المعاصي.

قال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ مِنْ مَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ دُعِيَ مِنْ أَبْوَابِ الجَنَّةِ كُلِّها وَلِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصِّيام، وَمَنْ كَانَ منَ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ، ومن كان من أهل الجهاد دعي من باب الجهاد». فقال أبو بكر رضي الله عنه: والله ما على أحد من ضرورة من أيها دعي فهل يدعى أحد منها كلها؟ قال: «نعم، وأرجو أن تكون منهم» (٣).

وعن عاصم بن ضمرة عن علي كرم الله وجهه أنه ذكر النار فعظم أمرها ذكرًا لا أحفظه ثم قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧٣] حتى إذا انتهوا إلى باب من أبوابها وجدوا عنده شجرة يخرج من تحت ساقها عينان تجريان فعمدوا إلى إحداهما كما أمروا به فشربوا منها فأذهبت ما في بطونهم من أذى أو بأس، ثم عمدوا إلى الأخرى فتطهروا منها فجرت عليهم نضرة النعيم فلم تتغير أشعارهم بعدها أبدًا ولا تشعث رؤوسهم كأنما دهنوا بالدهان، ثم انتهوا إلى الجنة فقال لهم خزنتها: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣] ثم تلقاهم الوالدان يطيفون بهم كما تطيف ولدان أهل الدنيا بالحبيب يقدم عليهم من غيبة، يقولون له: أبشر أعدّ الله لك من الكرامة كذا، قال: فينطلق غلام من أولئك الولدان

---

(١) صحيح: حديث أبي هريرة «ينادي مناد يا أهل الجنة إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا». أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة وأبي سعيد، [مسلم: ٢٨٣٧].

(٢) صحيح: حديث «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما». متفق عليه من حديث أبي موسى، [البخاري: ٤٨٧٨، مسلم: ١٨٠].

(٣) صحيح: حديث أبي هريرة «من أنفق زوجين من ماله في سبيل الله دعي من أبواب الجنة كلها». متفق عليه، [البخاري: ١٨٩٧، مسلم: ١٠٢٧].

إلى بعض أزواجه من الحور العين فيقول:

قد جاء فلان، باسمه الذي كان يدعى به في الدنيا، فتقول: أنت رأيته؟ فيقول أنا رأيته وهو بأثري، فيستخفها الفرح حتى تقوم إلى أسكفة بابها، فإذا انتهى إلى منزله نظر إلى أساس بنيانه فإذا جندل اللؤلؤ فوقه صرح أحمر وأخضر وأصفر من كل لون، ثم يرفع رأسه فينظر إلى سقفه فإذا مثل البرق ولولا أن الله تعالى قدّره لألم أن يذهب بصره، ثم يطأطئ رأسه فإذا أزواجه ﴿وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾﴾ [الغاشية: ١٤-١٦] ثم اتكأ فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] ثم ينادي مناد: تحيون فلا تموتون أبدًا وتقيمون فلا تظعنون أبدًا وتصحون فلا تمرضون أبدًا وقال رسول الله ﷺ: «آتِي يَوْمَ القِيَامَةِ بابَ الجَنَّةِ فَأَسْتَفْتِحُ فَيَقُولُ الخَازِنُ مَنْ أَنْتَ فَأَقُولُ مُحَمَّدٌ فَيَقُولُ بِكَ أُمِرْتُ أَنْ لا أَفْتَحَ لأَحَدٍ قَبْلَكَ»(١).

ثم تأمل الآن في غرف الجنة واختلاف درجات العلو فيها فإن الآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلًا. وكما أن بين الناس في الطاعات الظاهرة والأخلاق الباطنة المحمودة تفاوتًا ظاهرًا فكذلك فيما يجازون به تفاوت ظاهر، فإن كنت تطلب أعلى الدرجات فاجتهد أن لا يسبقك أحد بطاعة الله تعالى فقد أمرك الله بالمسابقة والمنافسة فيها فقال تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الحديد: ٢١] وقال تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٦] والعجب أنه لو تقدّم عليك أقرانك أو جيرانك بزيادة درهم أو بعلو بناء ثقل عليك ذلك وضاق به صدرك وتنغص بسبب الحسد عيشك، وأحسن أحوالك أن تستقر في الجنة وأنت لا تسلم فيها من أقوام يسبقونك بلطائف لا توازيها الدنيا بحذافيرها، فقد قال أبو سعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَهْلَ الجَنَّةِ لَيَتَرَاءَوْنَ أَهْلَ الغُرَفِ فَوْقَهُمْ كَمَا تَتَرَاءَوْنَ الكَوْكَبَ الغَابِرَ فِي الأُفُقِ مِنَ المَشْرِقِ إلى المَغْرِبِ لتَفَاضُلِ ما بَيْنَهُمْ» قالوا: يا رسول الله تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم؟ قال: «بَلَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ رِجَالٌ آمَنُوا بِاللَّهِ وَصدَّقُوا المُرْسَلِينَ»، وقال أيضًا: «إِنَّ أَهْلَ الدَّرَجَاتِ العُلَى لَيَرَاهُمْ مَنْ تَحْتَهُمْ كَمَا تَرَوْنَ النَّجْمَ الطَّالِعَ فِي أُفُقٍ مِنْ آفاقِ السَّمَاءِ وَإِنَّ أبا بَكْرٍ وَعُمَرَ مِنْهُمْ وَأَنْعَمَا»(٢)، وقال جابر: قال لنا رسول الله ﷺ: «أَلا أُحَدِّثُكُمْ بِغُرَفِ الجَنَّةِ»؟ قال: قلت بلى يا رسول الله صلى الله عليك، بأبينا أنت وأمنا قال: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ غُرَفًا مِنْ أَصْنَافِ الجَوْهَرِ كُلُّهُ يُرَى ظَاهِرُها مِنْ بَاطِنِها وَباطِنُها مِنْ ظَاهِرِهَا وَفيها مِنَ النَّعِيمِ وَاللَّذَّاتِ وَالسُّرُورِ ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» قال: قلت يا رسول الله ولمن هذه الغرف؟ قال: «لِمَنْ أَفْشَى السَّلامَ وَأَطْعَمَ الطَّعَامَ وَأَدَامَ الصِّيَامَ وَصَلَّى بِاللَّيْلِ وَالنَّاس

---

(١) صحيح: حديث «آتي يوم القيامة باب الجنة فأستفتح». أخرجه مسلم من حديث أنس، [مسلم: ١٩٧].

(٢) صحيح: حديث أبي سعيد «إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف فوقهم كما تتراءون الكوكب الغائر في الأفق». متفق عليه وقد تقدم.

نِيامٌ» (١) قال: قلنا يا رسول الله ومن يطيق ذلك؟ قال: «أُمَّتِي تُطِيقُ ذلِكَ وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذلِكَ. مَنْ لَقِيَ أَخَاهُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ أَوْ رَدَّ عَلَيْهِ فَقَدْ أَفْشَى السَّلامَ، وَمَنْ أَطْعَمَ أَهْلَهُ وَعِيَالَهُ مِنَ الطَّعَامِ حَتَّى يُشْبِعَهُمْ فَقَدْ أَطْعَمَ الطَّعَامَ، وَمَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَمنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ فَقَدْ أَدَامَ الصِّيَامَ، وَمَنْ صَلَّى العِشَاءَ الآخِرَةَ وَصَلَّى الغَدَاةَ فِي جَمَاعَةٍ فَقَدْ صَلَّى بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيامٌ» (٢)، يعني اليهود والنصارى والمجوس. وسئل رسول الله ﷺ عن قوله: ﴿وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ﴾ [التوبة ٧٢] قال: «قُصُورٌ مِنْ لُؤلُؤ، فِي كُلِّ قَصْر سبعونَ دارًا مِنْ ياقوتٍ أحْمَرَ، في كلِّ دارٍ سبعونَ بيتًا من زُمُرُّدٍ أخْضَرَ، في كُلِّ بيت سَرِير، على كلِّ سريرٍ سبعونَ فِراشًا مِنْ كلِّ لَوْنٍ، على كُلِّ فِرَاشٍ زوجةٌ مِنَ الحُورِ العِينِ، في كلِّ بيتٍ سبعونَ مائدةً. على كُلِّ مائدةٍ سبعونَ لونًا مِنَ الطَّعَامِ، فِي كلِّ بيتٍ سبعونَ وَصِيفَةً، وَيُعْطَى المُؤْمِنُ في كُلِّ غَدَاةٍ - يعني من القوّة - ما يأتي على ذلِكَ أَجْمَعَ» (٣).

صفة حائط الجنة وأراضيها وأشجارها وأنهارها:

تأمل في صورة الجنة وتفكر في غبطة سكانها وفي حسرة من حرمها لقناعته بالدنيا عوضًا عنها فقد قال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ حَائِطَ الجَنَّةِ لَبِنَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَلَبِنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ تُرَابُهَا زَعْفَرَانٌ وَطِينُها مِسْكٌ» (٤)، وسئل ﷺ عن تربة الجنة فقال: «دَرْمَكَةٌ بَيْضَاءُ مِسْكٌ خَالِصٌ» (٥)، وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَرَّه أَنْ يَسقِيَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الخَمْرَ فِي الآخِرَةِ فَلْيَتْرُكْها فِي الدُّنْيا، وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكْسُوَهُ اللَّهُ الحَرِيرَ فِي الآخِرَةِ فَلْيَتْرُكْهُ فِي الدُّنْيا» (٦)،

---

(١) حديث «إن أهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون النجم الطالع». رواه الترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث أبي سعيد، [الترمذي: ٣٦٥٨].

حديث جابر «ألا أحدثكم بغرف الجنة» قلت: بلى يا رسول الله بأبينا أنت وأمنا قال «إن في الجنة غرفا من أصناف الجوهر كله». أخرجه أبو نعيم من رواية الحسن عن جابر، [انظر ضعيف الترغيب: ٢١٩٠].

حديث: سئل عن قوله تعالى ﴿وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ﴾ قال «قصور من لؤلؤ». أخرجه أبو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة والآجري في كتاب النصيحة من رواية الحسن بن خليفة عن الحسن قال: سألت أبا هريرة وعمران بن حصين في هذه الآية ولا يصح والحسن بن خليفة لم يعرفه ابن أبي حاتم، والحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة على قول الجمهور، [انظر ضعيف الترغيب: ٢١٩٨].

حديث أبي هريرة «إن حائط الجنة لبنة من فضة ولبنة من ذهب ترابها زعفران وطينها مسك». أخرجه الترمذي بلفظ "وملاطها المسك" وقال ليس إسناده بذلك القوى وليس عندي بمتصل ورواه البزار من حديث أبي سعيد بإسناد فيه مقال ورواه موقوفا عليه بإسناد صحيح، [الترمذي: ٢٥٢٥، وانظر صحيح الجامع: ٣١١٦].

حديث: سئل عن تربة الجنة فقال «درمكة بيضاء مسك خالص». أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد أن ابن صياد سأل النبي عن ذلك فذكره، [مسلم: ٢٩٢٨].

حديث أبي هريرة «من سره أن يسقيه الله الخمر في الآخرة فليتركها في الدنيا». أخرجه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن وللنسائي بإسناد صحيح «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ومن شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة»، [انظر صحيح الترغيب: ٢٠٦٥].

وقال: «أَنْهَارُ الجَنَّةِ تَتَفَجَّرُ مِنْ تَحْتِ تِلال ـ أَوْ تَحْتَ جِبَالِ ـ المِسْكِ»[(١)]، «ولو كان أدنى أهل الجنة حلية عدلت بحلية أهل الدنيا جميعها لكان ما يحليه الله عز وجل به في الآخرة أفضل من حلية الدنيا جميعها»[(٢)]، وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ شَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ فِي ظِلِّها مِائَةَ عَامٍ لا يَقْطَعُها اقْرَؤُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾[الواقعة ٣٠] »[(٣)]، وقال أبو أمامة: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إنّ الله عز وجل ينفعنا بالأعراب ومسائلهم؛ أقبل أعرابي فقال: يا رسول الله ﷺ قد ذكر الله في القرآن شجرة مؤذية، وما كنت أدري أنّ في الجنة شجرة تؤذي صاحبها؟ فقال رسول الله ﷺ: «ما هِيَ؟» قال: السدر فإن لها شوكًا، فقال: «قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾[الواقعة :٢٨] يَخْضُدُ اللَّهُ شَوْكَهُ فَيَجْعَلُ مَكَانَ كُلِّ شَوْكَةٍ ثَمَرَةً ثُمَّ تَنْفتِقُ الثمَرَةُ مِنْهَا عَنْ اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ لَوْنًا مِنَ الطَّعَامِ ما مِنْها لَوْنٌ يُشْبِهُ الآخَرَ»[(٤)]، وقال جرير بن عبد الله: نزلنا الصفاح فإذا رجل نائم تحت شجرة قد كادت الشمس أن تبلغه، فقلت للغلام: انطلق بهذا النطع فأظله فانطلق فأظله فلما استيقظ فإذا هو سلمان فأتيته أسلم عليه فقال: يا جرير تواضع لله فإن من تواضع لله في الدنيا رفعه الله يوم القيامة هل تدري ما الظلمات يوم القيامة؟ قلت: لا أدري قال: ظلم الناس بعضهم بعضًا، ثم أخذ عويدًا لا أكاد أراه من صغره فقال: يا جرير لو طلبت مثل هذا في الجنة لم تجده، قلت: يا أبا عبد الله فأين النخل والشجر؟ قال: أصولها اللؤلؤ والذهب وأعلاها الثمر.

صفة لباس أهل الجنة وفرشهم وسررهم وأرائكهم وخيامهم:

قال الله: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾[الحج ٢٣] والآيات في ذلك كثيرة وإنما تفصيله في الأخبار؛ فقد روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «مَنْ يَدْخل الجَنَّةَ يَنْعَم وَلا يَبْأَس لا تَبْلَى ثِيَابُهُ وَلا يَفْنَى شَبَابُهُ، فِي الجَنَّة ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَر عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[(٥)]، وقال رجل: يا رسول الله أخبرنا عن ثياب أهل الجنة

حديث «أنهار الجنة تتفجر من تحت تلال – أو تحت جبال – المسك». أخرجه العقيلي في الضعفاء من حديث أبي هريرة، [انظر صحيح الترغيب: ٣٧٢١].

حديث «لو كان أدنى أهل الجنة حلية عدلت بحلية أهل الدنيا جميعها». أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة بإسناد حسن.

حديث «إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها». متفق عليه من حديث أبي هريرة، [البخاري: ٣٢٥٣، مسلم: ٢٨٢٦].

حديث أبي أمامة: أقبل أعرابي فقال يا رسول الله قد ذكر الله في القرآن شجرة مؤذية، وما كنت أدري أن في الجنة شجرة تؤذي صاحبها؟. أخرجه ابن المبارك في الزهد عن صفوان بن عمرو عن سليم بن عامر مرسلا من غير ذكر لأبي أمامة، [انظر صحيح الترغيب: ٣٧٤٢].

حديث أبي هريرة «من يدخل الجنة ينعم لا يبأس، لا تبلى ثيابه ولا يفنى شبابه». رواه مسلم دون قوله: «في الجنة ما لا عين رأت... إلخ» فاتفق عليه الشيخان من حديث آخر لأبي هريرة « قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت... الحديث»، [انظر صحيح الترغيب: ٢٨٣٦].

أخلق تخلق أم نسج تنسج؟ فسكت رسول الله ﷺ وضحك بعض القوم، فقال رسول الله ﷺ: «مِمَّ تَضْحَكُونَ؟ مِنْ جَاهِلٍ سَأَلَ عَالِمًا» ثم قال رسول الله ﷺ: «بَلْ يَنْشَقُّ عَنْها ثَمَرُ الجَنَّةِ مَرَّتَيْنِ» (١)، وقال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَلِجُ الجَنَّةَ صُورَتُهُمْ عَلَى صُورَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لا يَبْصُقُونَ فِيها وَلا يَمْتَخِطُونَ وَلا يَتَغَوَّطُونَ آنِيَتُهُمْ وَأَمْشَاطُهُمْ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَرَشْحُهُم المِسْكُ، لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ زَوْجَتَانِ يُرَى مُخُّ سَاقِها مِنْ وَرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الحُسْنِ، لا اخْتِلافَ بَيْنَهُمْ ولا تَبَاغُضَ، قُلُوبُهُمْ عَلَى قَلْبِ وَاحِدٍ يُسَبِّحُونَ اللَّهَ بُكْرَةً وَعَشِيَّةً» وفي رواية: «عَلَى كُلِّ زَوْجَةٍ سَبْعُونَ حُلَّةً» (٢) وقال ﷺ في قوله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ قال: «إنَّ عَلَيْهِم التِّيجَانَ وإنَّ أَدْنَى لُؤْلُؤَةٍ فِيهَا تُضِيءُ ما بَيْنَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ» (٣)، وقال ﷺ: «الخَيْمَةُ دُرَّةٌ مُجَوَّفَةٌ طُولها فِي السَّمَاءِ سِتُّونَ مِيلًا فِي كُلِّ زَاوِيَةٍ مِنْهَا لِلْمؤْمِنِ أَهْلٌ لا يَرَاهُم الآخَرُونَ» (٤)، رواه البخاري في الصحيح. قال ابن عباس: الخيمة درّة مجوّفة فرسخ في فرسخ لهـا أربعة آلاف مصراع من ذهب. وقال أبو سعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾ [الواقعة ٣٤] قال: «ما بين الفراشين كما بين السماء والأرض» (٥).

صفة طعام أهل الجنة:

بيان طعام أهل الجنة مذكور في القرآن من الفواكه والطيور السمان والمن والسلوى والعسل واللبن وأصناف كثيرة لا تحصى، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة:٢٥] وذكر الله تعالى شراب أهل الجنة في مواضع كثيرة، وقد قال ثوبان ـ مولى رسول الله ﷺ ـ كنت قائمًا عند رسول الله ﷺ فجاءه حبر من أحبار اليهود فذكر أسئلة إلى أن قال: فمن أوّل إجازة ـ يعني على الصراط ـ؟ فقال: «فُقَرَاءُ المُهَاجِرِينَ» قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة؟ قال: «زِيَادَةُ كَبِدِ الحُوتِ»

---

(١) حديث: قال رجل يا رسول الله أخبرنا عن ثياب أهل الجنة أخلق تخلق أم نسج تنسج؟. أخرجه النسائي من حديث عبد الله بن عمرو.

(٢) صحيح: حديث أبي هريرة «أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر». متفق عليه، [البخاري: ٣٢٤٥، مسلم: ٢٨٣٤].

(٣) ضعيف: حديث: في قوله تعالى ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ [الحج ٢٣] قال «إن عليهم التيجان أدنى لؤلؤة فيها تضيء ما بين المشرق والمغرب». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد دون ذكر الآية وقال لا نعرفه إلا من حديث رِشْدين بن سعد، [الترمذي: ٩٩٩٩، وانظر ضعيف الترغيب: ٢٢٢٣].

(٤) صحيح: حديث «الخيمة درة مجوفة طولها في السماء ستون ميلا». عزاه المصنف للبخاري وهو متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري، [البخاري: ٣٢٤٣، مسلم: ٢٨٣٨].

(٥) ضعيف: حديث أبي سعيد في قوله تعالى ﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الواقعة: ٣٤] قال «ما بين الفراشين كما بين السماء والأرض». أخرجه الترمذي بلفظ «ارتفاعها كما بين السماء والأرض» وقال غريب لا نعرفه إلا من حديث رِشْدِين بن سعد، [الترمذي: ٢٥٤٠، وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي].

قال: فما غداؤهم على أثرها؟ قال: «يُنْحَرُ لَهُمْ ثَوْرُ الجَنَّةِ الَّذِي كانَ يَأْكُلُ فِي أَطْرَافِها» قال: فما شرابهم عليه؟ قال: «مِنْ عَيْنٍ فِيها تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» فقال: صدقت [١]. وقال زيد بن أرقم: جاء رجل من اليهود إلى رسول الله ﷺ وقال: يا أبا القاسم ألست تزعم أن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون؟ وقال لأصحابه: إن أقرّ لي بها خصمته، فقال رسول الله ﷺ: «بَلَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيُعْطَى قُوَّةَ مِائَةِ رَجُلٍ فِي المَطْعَمِ وَالمَشْرَبِ وَالجِمَاعِ» فقال اليهودي: فإنّ الذي يأكل ويشرب يكون له الحاجة؟ فقال رسول الله ﷺ: «حَاجَتُهُمْ عَرَقٌ يَفِيضُ مِنْ جُلُودِهِمْ مِثْلَ المِسْكِ فإذا البَطْنُ قَدْ ضَمرَ» [٢]، وقال ابن مسعود قال رسول الله ﷺ: «إِنَّكَ لَتَنْظُرُ إلى الطَّيْرِ في الجنة فَتَشْتَهِيهِ فَيَخِرُّ بَيْنَ يَدَيْكَ مَشْوِيًّا» [٣]، وقال حذيفة: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ طَيْرًا مِثْلَ البُخَاتِي». قال أبو بكر رضي الله عنه: إنها لناعمة يا رسول الله؟ قال: «أَنْعَم مِنْها مَنْ يأكُلُها وَأَنْتَ مِمَّنْ يَأْكُلُها يا أبا بَكْرٍ» [٤]، وقال عبد الله بن عمر في قوله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ﴾ [الزخرف: ٧١] قال: يطاف عليهم بسبعين صحفة من ذهب كل صحفة فيها لون ليس في الأخرى مثله.

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ۝٢٧﴾ [المطففين: ٢٧] قال: يمزج لأصحاب اليمين ويشربه المقرّبون صرفًا. وقال أبو الدرداء رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ﴾ [المطففين: ٢٦] قال: هو شراب أبيض مثل الفضة يختمون به آخر شرابهم وقال: لو أنّ رجلًا من أهل الدنيا أدخل يده فيه ثم أخرجها لم يبق ذو روح إلا وجد ريح طيبها.

صفة الحور العين والولدان:

قد تكرّر في القرآن وصفهم ووردت الأخبار بزيادة شرح فيه. روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةٌ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَما فِيها وَلَقَابُ قَوْسِ أَحَدِكُمْ أَوْ مَوْضِعِ قَدَمِهِ مِنَ الجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَما فِيها، وَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الجَنَّةِ اطَّلَعَتْ إلى

---

(١) صحيح: حديث ثوبان: جاء حبر من أحبار اليهود فذكر سؤاله إلى أن قال: فمن أول الناس إجازة؟ يعني على الصراط فقال: «فقراء المهاجرين» قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة؟ قال «زيادة كبد الحوت» [البخاري: ٣٩٣٨]. رواه مسلم بزيادة في أوله وآخره.

(٢) صحيح: حديث زيد بن أرقم: جاء رجل من اليهود فقال: يا أبا القاسم ألست تزعم أن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون؟. أخرجه النسائي في الكبرى بإسناد صحيح، [انظر صحيح الجامع: ١٦٢٧].

(٣) ضعيف جدًا: حديث ابن مسعود «إنك لتنظر إلى الطير في الجنة فتشتهيه فيحر بين يديك مشويا». أخرجه البزار بإسناد صحيح، [انظر ضعيف الترغيب. ٢٢٠٧].

(٤) حسن صحيح: حديث حذيفة «إن في الجنة طيرا مثل البخاتي». غريب من حديث حذيفة ولأحمد من حديث أنس بإسناد صحيح «إن طير الجنة كأمثال البخت ترعى في شجر الجنة» قال أبو بكر: يا رسول الله إن هذه الطير ناعمة قال «أكلتها أنعم منها» قالها ثلاثا «وإني أرجو أن تكون ممن يأكل منها» وهو عند الترمذي من وجه آخر ذكر فيه نهر الكوثر وقال: «فيه طير أعناقها كأعناق الجزر» قال عمر: إن هذه لناعمة... الحديث. وليس فيه ذكر لأبي بكر وقال حسن، [انظر صحيح الترغيب: ٣٧٢٤].

الأَرْضِ لأَضَاءَتْ وَلَمَلأَتْ ما بَيْنَهُمَا رَائِحَةً وَلَنَصِيفُها عَلَى رَأْسِها خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيا بَما فِيها»(١)، يعني الخمار، وقال أبو سعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمٰن :٥٨] قال: «ينْظرُ إلَى وَجْهِهَا فِي خِدْرِها أَصْفَى مِنَ المِرآةِ وَإِنَّ أَدْنَى لُؤلُؤةٍ عَلَيْها لَتضِيءُ ما بَيْنَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ وَإِنَّهُ يَكُون عَلَيْهَا سَبْعُونَ ثَوْبًا يَنْفُذُهَا بَصَرُهُ حَتَّى يرَى مُخ سَاقِها مِنْ وَرَاءِ ذلِكَ»(٢).

وقال أنس: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا أُسْرِيَ بِي دَخَلْتُ في الجَنَّةِ مَوْضِعًا يُسَمَّى البَيْدَخَ عَلَيْهِ خِيَامُ اللُّؤلؤ وَالزَّبَرْجَدِ الأَخْضَر وَالياقُوتِ الأَحْمَر فَقُلْنَ: السَّلامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ فَقُلْتُ: يا جِبْرِيل مَا هذا النِّدَاءُ؟ قَالَ: هؤلاءِ المَقْصُورَاتُ فِي الخِيامِ اسْتَأْذَنَّ رَبَّهُنَّ فِي السَّلامِ عَلَيْكَ فَأَذِنَ لَهُنَّ، فَطَفِقْنَ يَقُلْنَ نَحْنُ الرَّاضِيَاتُ فَلا نَسْخَط أبدًا وَنَحْنُ الخَالِدَاتُ فلا نَظْعَنُ أَبدًا» وقرأ رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾ [الرحمٰن :٧٢](٣).

وقال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [آل عمران :١٥] قال: من الحيض والغائط والبول والبصاق والنخامة والمني والولد. وقال الأوزاعي: ﴿فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ۝﴾ [يس: ٥٥] قال: شغلهم افتضاض الأبكار. وقال رجل: يا رسول الله أيباضع أهل الجنة؟ قال: «يُعْطَى الرَّجُلُ مِنْهُمْ مِنَ القُوَّةِ فِي اليَوْمِ الوَاحِدِ أَفْضَلَ مِنْ سَبْعِينَ مِنْكُمْ»(٤)، وقال عبد الله بن عمر؛ إن أدنى أهل الجنة منزلة من يسعى له ألف خادم على عمل ليس عليه صاحبه. وقال رسول الله ﷺ: «إنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ لَيَتَزَوَّجُ خَمْسمائَةِ حَوْرَاءَ وَأَرْبَعَةَ آلاف بِكْرٍ وَثَمَانِيَةَ آلافِ ثَيِّبٍ

---

(١) صحيح: حديث «غدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها». أخرجه البخاري من حديث أنس، [البخاري: ٢٧٩٦].

(٢) صحيح: حديث أبي سعيد الخدري في قوله تعالى ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ ۝﴾ [الرحمٰن: ٥٨] قال «تنظر إلى وجهها في خدرها أصفى من المرآة». أخرجه أبو يعلى من رواية أبي الهيثم عن أبي سعيد بإسناد حسن ورواه أحمد وفيه ابن لهيعة ورواه ابن المبارك في الزهد والرقائق من رواية أبي الهيثم عن النبي ﷺ مرسلا دون ذكر أبي سعيد وللترمذي من حديث ابن مسعود «إن المرأة من نساء أهل الجنة ليرى بياض مخ ساقها من وراء سبعين حلة... الحديث» ورواه عنه موقوفا قال وهذا أصح وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم»، [البخاري: ٣٢٤٥، مسلم: ٢٨٣٤].

(٣) منكر: حديث أنس «لما أسري بي دخلت في الجنة موضعا يسمى الصرح» لم أجده هكذا بتمامه وللترمذي من حديث علي «إن في الجنة لمجتمعاً للحور العين يرفعن أصواتا لم تسمع الخلائق مثلها يقلن: نحن الخالدات فلا نبيد ونحن الناعمات فلا نبأس ونحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن كان لنا وكنا له» وقال: غريب ولأبي الشيخ في كتاب العظمة حديث ابن أبي أوفى بسند ضعيف «فيجتمعن في كل سبعة أيام فيقلن بأصوات... الحديث»، [الترمذي: ٢٥٦٤، وانظر ضعيف الترغيب: ٢٢٣١].

(٤) حسن صحيح: حديث: قال رجل يا رسول الله أيُبَاضِع أهل الجنة؟ قال «يعطى الرجل منهم من القوة في اليوم الواحد أفضل من سبعين منكم». أخرجه الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أنس «يعطى المؤمن في الجنة قوة كذا وكذا من الجماع» فقيل أو يطيق ذلك؟ قال «يعطى قوة مائة»، [الترمذي: ٢٥٣٦، وصححه في سنن الترمذي].

يُعَانِقُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ مِقْدَارَ عُمْرِهِ فِي الدُّنْيَا» (١). وقال النبي ﷺ: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ سُوقًا ما فيها بَيْعٌ وَلا شِرَاءٌ إلاَّ الصُّورُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، فَإِذا اشْتَهَى الرَّجُلُ صُورَةً دَخَلَ فِيها، وَإِنَّ فِيها لَمُجْتَمَعَ الحور العِينِ يَرْفَعْنَ بِأَصْوَاتٍ لَمْ تسمَع الخَلائِق مِثْلها يَقُلنَ نَحْنُ الخَالِدَاتُ فَلا نَبِيدُ وَنَحْنُ النَّاعِمَاتَ فلا نَبْأَسُ وَنَحْنُ الرَّاضِيَاتُ فَلا نَسْخَطُ فَطوبَى لِمَنْ كانَ لَنَا وَكُنا لَهُ» (٢) وقال أنس رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الحُورَ العِينَ فِي الجَنَّةِ يَتَغَنَّيْنَ: نَحْنُ الحُور الحِسَانُ خُبِئْنَا لأَزْوَاجٍ كِرَامٍ» (٣)، وقال يحيى بن كثير في قوله تعالى: ﴿فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ [الروم: ١٥] قال السماع في الجنة. وقال أبو أمامة الباهلي: قال رسول الله ﷺ: «ما مِنْ عَبْدٍ يَدْخُلُ الجَنَّةَ إلاَّ وَيَجْلِسُ عِنْدَ رَأْسِهِ وَعِنْدَ رِجْلَيْهِ اثْنَتَانِ مِنَ الحُورِ العِين يُغَنِّيانِهِ بِأَحْسَن صَوْتٍ سَمِعَهُ الإِنْسُ وَالجِنُّ وَلَيْسَ بِمِزْمَارِ الشَّيْطَانِ وَلَكِنَّهُ بِتَحمِيدِ اللَّهِ وَتَقْدِيسِهِ» (٤).

بيان جمل مفرقة من أوصاف أهل الجنة وردت بها الأخبار:

روى أسامة بن زيد أنّ رسول الله ﷺ قال لأصحابه: «ألاَ هَلْ مِنْ مُشمِّرٍ لِلْجَنَّةِ إِنَّ الجَنَّةَ لا خَطَرَ لَهَا هِيَ وَرَبِّ الكَعْبَةِ نُورٌ يَتَلأْلأُ وَرِيحَانَةٌ تَهْتَز وَقَصْرٌ مُشيدٌ وَنَهْرٌ مُطَّرِدٌ وَفَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ نَضِيجَةٌ وَزَوْجَةٌ حَسْنَاءُ جَمِيلَةٌ فِي حبرَةٍ وَنِعْمَةٌ فِي مُقَامٍ أبدًا وَنَضْرَةٌ فِي دَارٍ عَالِيَةٍ بَهِيَّةٍ سَلِيمَةٍ» قالوا: نحن المشمرون لها يا رسول الله قال: «قُولُوا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى». ثم ذكر الجهاد وحضّ عليه (٥). وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال: هل في الجنة خيل فإنها تعجبني؟ قال: «إِنْ أَحْبَبْتَ ذلِكَ أُوتِيتَ بِفَرَسٍ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ فَتَطِيرُ بِكَ فِي الجَنَّةِ حَيْثُ شِئْتَ» وقال له رجل: إنّ الإبل تعجبني فهل في الجنة من إبل؟ فقال «يا عَبْدَ اللَّهِ إِنَّ أُدْخِلْتَ الجَنَّة فَلَكَ فِيهَا ما اشْتَهَتْ نَفْسُكَ وَلَذَّتْ عَيْنَاكَ» (٦).

---

(١) حديث «إن الرجل من أهل الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء وأربعة آلاف بكر وثمانية آلاف ثيب يعانق كل واحدة منهن مقدار عمره في الدنيا». أخرجه أبو الشيخ في طبقات المحدثين وفي كتاب العظمة من حديث ابن أبي أوفى إلا أنه قال «مائة حوراء» ولم يذكر فيه عناقه لهن، وإسناده ضعيف، وتقدم قبله بحديث.

(٢) حديث «إن في الجنة سوقا ما فيها بيع ولا شراء إلا الصور من الرجال والنساء». أخرجه الترمذي فرقه في موضعين من حديث علي وقد تقدم بعضه قبل هذا بحديثين.

(٣) صحيح: حديث أنس «إن الحور في الجنة يتغنين فيقلن: نحن الحور الحسان خبئنا لأزواج كرام». أخرجه الطبراني في الأوسط وفيه الحسن بن داود بن المنكدر قال البخاري يتكلمون فيه وقال ابن عدي أرجو أنه لا بأس به، [انظر صحيح الجامع: ١٦٠٢].

(٤) ضعيف جدًا: حديث أبي أمامة «ما من عبد يدخل الجنة إلا ويجلس عند رأسه وعند رجليه اثنتان من الحور العين». أخرجه الطبراني بإسناد حسن، [انظر الضعيفة: ٥٠٢٨].

(٥) ضعيف: حديث أسامة بن زيد «ألا هل من مشمر للجنة إن الجنة لا خطر لها» أخرجه ابن ماجه وابن حبان [انظر ضعيف الجامع: ٢١٨٠].

(٦) ضعيف: حديث جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال له هل في الجنة خيل فإنها تعجبني؟. أخرجه الترمذي من حديث بريدة مع اختلاف لفظ وفيه المسعودي مختلف فيه ورواه ابن المبارك في الزهد بلفظ المصنف من رواية عبد الرحمن بن سابط مرسلا قال الترمذي وهذا أصح وقد ذكر أبو موسى المديني عبد الرحمن بن سابط في ذيله

وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ لَيُولَدُ لَهُ الوَلَد كَمَا يَشْتَهِي، يَكُونُ حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ وَشَبَابُه فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ» (١). وقال رسول الله ﷺ: «إذا اسْتَقَرَّ أَهْلُ الجَنَّةِ فِي الجَنَّةِ اشْتَاقَ الإِخْوَانُ إلى الإِخْوَانِ فَيَسِيرُ سَرِيرُ هذا إلى سَرِيرِ هذا فَيَلْتَقِيَانِ وَيَتَحَدَّثَانِ ما كانَ بَيْنَهُمَا فِي دَارِ الدُّنْيَا فيقولُ يا أَخِي تَذْكُرُ يَوْمَ كَذَا فِي مَجْلِسِ كَذَا فَدَعَوْنا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَغَفَرَ لَنا» (٢)، وقال رسول الله ﷺ: «إنَّ أَهْلَ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ بِيضٌ جِعَادٌ مَكْحُولُونَ أبناءُ ثلاثٍ وَثلاثينَ عَلَى خَلْقِ آدَمَ طُولُهُمْ ستونَ ذِرَاعًا فِي عَرْضِ سَبْعَةِ أَذْرُعٍ» (٣)، وقال رسول الله ﷺ: «أَدْنَى أَهْلِ الجَنَّةِ الَّذِي لَهُ ثَمَانُونَ أَلْفَ خَادِمٍ واثنتان وَسَبْعُونَ زَوْجَةً وَيُنْصَب لَهُ قُبَّةٌ مِنْ لؤلؤ وزبرجدٍ وياقوتٍ كما بينَ الجابيةِ إلى صَنْعَاءَ وإنَّ عَلَيْهِم التِّيجانَ وإنَّ أَدْنَى لُؤلؤةٍ مِنْها لَتُضِيءُ ما بينَ المشرقِ والمغربِ» (٤). وقال ﷺ: «نظرتُ إلَى الجنةِ فإذا الرُّمانَةُ مِنْ رمَّانِها كَخُلْفِ البَعِيرِ المُقتَّبِ وَإذا طَيْرُها كالبُخْتِ، وإذا فيها جَارِيَةٌ فقلتُ يا جَارِيَةُ لِمَنْ أَنْتِ؟ فقالتْ لِزَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ، وإذا في الجَنَّةِ ما لا عَيْنٌ رأتْ ولا أذنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» (٥). وقال كعب: خلق الله تعالى آدم عليه السلام بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس الجنة بيده ثم قال لها تكلمي فقالت: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون. ١]. فهذه صفات الجنة ذكرناها جملة ثم نقلناه تفصيلاً.

على ابن منده في الصحابة ولا يصح له صحبة، [الترمذي: ٢٥٤٣، وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي].

(١) صحيح: حديث أبي سعيد «إن الرجل من أهل الجنة ليولد له الولد كما يشتهي». أخرجه ابن ماجه والترمذي وقال: حسن غريب، قال: وقد اختلف أهل العلم في هذا فقال بعضهم: في الجنة جماع ولا يكون ولد، انتهى. ولأحمد من حديث لأبي رزين «يلذ ويلم مثل لذاتكم في الدنيا ويتلذذن بكم غير أن لا توالد»، [الترمذي: ٢٥٦٣، وصححه الألباني في صحيح الترمذي].

(٢) ضعيف: حديث «إذا استقر أهل الجنة اشتاق الإخوان إلى الإخوان فيسير سرير هذا إلى سرير هذا». أخرجه البزار من رواية الربيع بن صبيح عن الحسن عن أنس وقال: لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ إلا بهذا الإسناد تفرد به أنس انتهى. والربيع بن صبيح ضعيف جدًا ورواه الأصفهاني في الترغيب والترهيب مرسلا دون ذكر أنس، [انظر الضعيفة: ٢٣٢١].

(٣) صحيح: حديث «إن أهل الجنة جرد مرد جعاد مكحلون». أخرجه الترمذي من حديث معاذ وحسنه دون قوله «بيض جعاد» ودون قوله «على خلق آدم» إلى آخره ورواه أيضا من حديث أبي هريرة مختصرا «أهل الجنة جرد مرد كحل» وقال غريب وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «على صورة أبيهم آدم ستون ذراعا»، [البخاري: ٣٣٢٧، مسلم: ٢٨٣٤].

(٤) ضعيف: حديث «أدنى أهل الجنة الذي له ثمانون ألف خادم واثنتان وسبعون زوجة». أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد منقطعا من أوله إلى قوله "وإن عليهم التيجان" ومن هنا بإسناده أيضا وقال لا نعرفه إلا من حديث رشد بن سعد، [الترمذي: ٢٥٦٢، وانظر ضعيف الجامع: ٢٦٦].

(٥) حديث «نظرت إلى الجنة فإذا الرمانة من رمانها كجلد البعير المقتب وإذا طيرها كالبخت». رواه الثعلبي في تفسيره من رواية أبي هارون العبدي عن أبي سعيد وأبو هارون اسمه عمارة بن حريث ضعيف جدًا. وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «يقول الله أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، [البخاري: ٣٢٤٤، مسلم: ٢٨٢٤].

وقد ذكر الحسن البصري رحمه الله جملتها فقال: إنّ رمانها مثل الدلاء، وإن أنهارها لمن ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من عسل مصفى لم يصفه الرجال وأنهار من خمر لذة للشاربين لا تسفه الأحلام ولا تصدع منها الرؤوس، وإن فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ملوك ناعمون أبناء ثلاث وثلاثين في سن واحد طولهم ستون ذراعًا في السماء، كحل جرد مرد قد أمنوا العذاب واطمأنت بهم الدار، وإن أنهارها لتجري على رضراض من ياقوت وزبرجد، وإن عروقها ونخلها وكرمها اللؤلؤ وثمارها لا يعلم علمها إلا الله تعالى، وإن ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة سنة، وإن لهم فيها خيلًا وإبلًا هفافة رحالها وأزمتها وسروجها من ياقوت يتزاورون فيها، وأزواجهم الحور العين كأنهن بيض مكنون، وإن المرأة لتأخذ بين أصبعيها سبعين حلة فتلبسها فيرى مخ ساقها من وراء تلك السبعين حلة، قد طهر الله الأخلاق من السوء والأجساد من الموت، لا يمتخطون فيها ولا يبولون ولا يتغوطون وإنما هو جشاء ورشح مسك، لهم رزقهم فيها بكرة وعشيًا، أما إنه ليس ليل يكرّ الغدوّ على الرواح والرواح على الغدوّ، وإن آخر من يدخل الجنة وأدناهم منزلة ليمدّ له في بصره وملكه مسيرة مائة عام في قصور من الذهب والفضة وخيام اللؤلؤ، ويفسح له في بصره حتى ينظر إلى أقصاه كما ينظر إلى أدناه، يغدى عليهم بسبعين ألف صحفة من ذهب ويراح عليهم بمثلها، في كل صحفة لون ليس في الأخرى مثله، ويجد طعم آخره كما يجد طعم أوّله، وإن في الجنة لياقوتة فيها سبعون ألف دار في كل دار سبعون ألف بيت ليس فيها صدع ولا ثقب. وقال مجاهد: إن أدنى أهل الجنة منزلًا لمن يسير في ملكه ألف سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه؛ وأرفعهم الذي ينظر إلى ربه بالغداة والعشي. وقال سعيد بن المسيب: ليس أحد من أهل الجنة إلا وفي يده ثلاثة أسورة؛ سوار من ذهب وسوار من لؤلؤ وسوار من فضة. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: إن في الجنة حوراء يقال له العيناء إذا مشت مشى عن يمينها ويسارها سبعون ألف وصيفة وهي تقول: أين الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر؟ وقال يحيى بن معاذ: ترك الدنيا شديد وفوت الجنة أشدّ وترك الدنيا مهر الآخرة. وقال أيضًا في طلب الدنيا ذل النفوس، وفي طلب الآخرة عز النفوس، فيا عجبًا لمن يختار المذلة في طلب ما يفنى ويترك العز في طلب ما يبقى.

صفة الرؤية والنظر الى وجه الله تبارك وتعالى:

قال الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس ٢٦] وهذه الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى، وهي اللذة الكبرى التي ينسى فيها نعيم أهل الجنة ـ وقد ذكرناه حقيقتها في كتاب المحبة ـ وقد شهد لها الكتاب والسنة على خلاف ما يعتقده أهل البدعة.

قال جرير بن عبد الله البجلي: كنا جلوسًا عند رسول الله ﷺ فرأى القمر ليلة البدر فقال:

«إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القَمَرَ لا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لا تَغْلِبُوا عَلَى صَلاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا» ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠] (١) وهو مخرج في الصحيحين.

وروى مسلم في الصحيح عن صهيب قال: قرأ رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: «إذا دَخَلَ أَهْلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ نادَى مُنادٍ: يا أَهْلَ الجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا يريدُ أَنْ يُنْجِزَكُمُوهُ؟» قالوا: ما هذا المَوْعِدُ؟ ألم يُثْقِلْ مَوَازِينَنا وَيُبَيِّضْ وُجُوهَنا وَيُدْخِلْنَا الجَنَّةَ وَيُجِرنَا مِنَ النَّارِ؟» قال: «فَيُرْفَعُ الحِجَابُ وَيَنْظُرُونَ إِلى وَجْهِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فما أُعْطُوا شيئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ» (٢). وقد روى حديث الرؤيا جماعة من الصحابة، وهذه هي غاية الحسنى ونهاية النعمى، وكل ما فصلناه من التنعم عند هذه النعمة ينسى وليس لسرور أهل الجنة عند سعادة اللقاء منتهى، بل لا نسبة لشيء من لذات الجنة إلى لذة اللقاء: وقد أوجزنا في الكلام هنا لما فصلناه في كتاب المحبة والشوق والرضا فلا ينبغي أن تكون همة العبد من الجنة بشيء سوى لقاء المولى. وأما سائر نعيم الجنة فإنه يشارك فيه البهيمة المسرحة في المرعى.

نختم الكتاب بباب في سعة رحمة الله تعالى على سبيل التفاؤل بذلك:

فقد كان رسول الله ﷺ يحب الفأل (٣)، وليس لنا من الأعمال ما نرجو به المغفرة فنقتدي برسول الله ﷺ في التفاؤل، ونرجو أن يختم عاقبتنا بالخير في الدنيا والآخرة كما ختمنا الكتاب بذكر رحمة الله تعالى. فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠].

ونحن نستغفر الله تعالى من كل ما زلت به القدم أو طغى به القلم في كتابنا هذا وفي سائر كتبنا، ونستغفره من أقوالنا التي لا توافقها أعمالنا، ونستغفره مما ادعيناه وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه، ونستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم

حديث جرير: كنا جلوس عند رسول الله فرأى القمر ليلة البدر فقال «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر» هو في الصحيحين كما ذكر المصنف، [البخاري: ٥٥٤، مسلم: ٦٣٣].

حديث صهيب في قوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ رواه مسلم كما ذكره المصنف.

حديث: كان رسول الله يحب التفاؤل. متفق عليه من حديث أنس في أثناء حديث «ويعجبني الفأل الصالح والكلمة الحسنة» ولهما من حديث أبي هريرة «وخيرهما الفأل؟» قال «الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم»، [البخاري: ٥٧٥٦، مسلم: ٢٢٢٣].

ثم خالطه غيره، ونستغفره من كل وعد وعدناه به من أنفسنا ثم قصرنا في الوفاء به، ونستغفره من كل نعمة أنعم بها علينا فاستعملناها في معصيته، ونستغفره من كل تصريح وتعريض بنقصان ناقص وتقصير مقصر كنا متصفين به، ونستغفره من كل خطرة دعتنا إلى تصنع وتكلف تزينا للناس في كتاب سطرناه أو كلام نظمناه أو علم أفدناه أو استفدناه ونرجو بعد الاستغفار من جميع ذلك كله لنا، ولمن طالع كتابنا هذا أو كتبه أو سمعه أن نكرم بالمغفرة والرحمة والتجاوز عن جميع السيئات ظاهرًا وباطنًا فإن الكرم عميم والرحمة واسعة والجود على أصناف الخلائق فائض. ونحن خلق من خلق الله عز وجل لا وسيلة لنا إليه إلا فضله وكرمه. فقد قال رسول الله ﷺ: «إنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِائَةَ رَحْمَةٍ أَنْزَلَ مِنْها رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ وَالبَهَائِمِ وَالهَوَامِّ فيها يَتَعَاطفُونَ وَبِها يَتَرَاحَمُونَ وَأَخَّرَ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً يَرْحَمُ بِها عِبَادَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ»[(١)].

ويروى «أنه إذا كانَ يَوْمُ القِيَامَةِ أَخْرَجَ اللَّهُ تعالى كِتابًا مِنْ تحتِ العَرْشِ فِيهِ إنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فيخرجُ مِنَ النَّارِ مثلا أَهْلِ الجَنَّةِ»[(٢)]. وقال رسول الله ﷺ: «يَتَجَلى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لنا يومَ القِيامَةِ ضاحِكا فيقولُ أَبْشِرُوا مَعْشَرَ المسلمينَ فإنهُ ليسَ منكم أحَدٌ إلاّ وَقَدْ جَعلتُ مكانَهُ فِي النَّارِ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا»[(٣)]، وقال النبي ﷺ: «يُشفعُ اللَّهُ تَعالَى آدمَ يومَ القِيَامَةِ مِنْ جَمِيعِ ذُرِيَّتِهِ في مِائَةِ أَلْفِ أَلْف وَعَشَرَةِ آلافِ أَلْفِ»[(٤)].

وقال ﷺ: «إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يقولُ يومَ القيامةِ للمؤمنينَ هَلْ أَحْبَبْتُمْ لِقَائِي؟ فيقولونَ: نَعَمْ يا رَبَّنا فيقولُ: لِمَ؟ فيقولونَ: رَجَونا عَفْوَكَ وَمَغْفِرَتَكَ. فيقولُ: أَوْجَبْت لكمْ مَغْفِرَتِي»[(٥)]، وقال رسول الله ﷺ: «يقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَومَ القِيَامَةِ أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ ذَكَرَنِي يَوْمًا أَوْ خَافَنِي فِي

---

(١) حديث «إن لله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة». أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة وسلمان، [مسلم: ٢٧٥٢].

(٢) حديث «إذا كان يوم القيامة أخرج الله تعالى كتابا من تحت العرش فيه إن رحمتي سبقت غضبي». متفق عليه من حديث أبي هريرة «لما قضى الله الخلق كتب عنده فوق العرش إن رحمتي سبقت غضبي» لفظ البخاري وقال مسلم «كتب في كتابه على نفسه أن رحمتي تغلب غضبي»، [البخاري: ٣١٩٤، مسلم: ٢٧٥١].

(٣) حديث «يتجلى الله لنا يوم القيامة ضاحكا فيقول أبشروا معشر المسلمين». أخرجه مسلم من حديث أبي موسى «إذا كان يوم القيامة دفع الله إلى كل مسلم يهوديًا أو نصرانيًا فيقول: هذا فداؤك من النار» ولأبي داود «أمتي أمة مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة... الحديث» وأما أول الحديث فرواه الطبراني من حديث أبي موسى أيضا «يتجلى الله ربنا لنا ضاحكا يوم القيامة حتى ينظروا إلى وجهه فيخرون له سجدا فيقول ارفعوا رءوسكم فليس هذا يوم عبادة» وفيه علي بن زيد بن جدعان، [مسلم: ٢٧٦٧].

(٤) حديث «يشفع الله آدم يوم القيامة من ذريته في مائة ألف ألف وعشرة آلاف ألف». أخرجه الطبراني من حديث أنس بإسناد ضعيف، [انظر ضعيف الترغيب: ٢١١٦].

(٥) حديث «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للمؤمنين هل أحببتم لقائي فيقولون نعم يا ربنا». أخرجه أحمد والطبراني من حديث معاذ بسند ضعيف، [أحمد: ٢١٥٦٧، وانظر ضعيف الترغيب: ٢٠٤٥].

مَقَامٍ»[(١)]، وقال رسول الله ﷺ: «إذا اجْتَمَعَ أَهْلُ النارِ فِي النَّارِ وَمَنْ شَاءَ اللَّهُ مَعَهُمْ مِن أَهْلِ القِبْلَةِ قالَ الكُفَّارُ لِلْمُسْلِمِينَ أَلَمْ تَكُونُوا مُسْلِمِينَ؟ قالوا: بَلَى فيقولونَ ما أَغْنَى عنكم إسلامُكُمْ إذْ أنتم مَعَنَا فِي النَّارِ فيقولونَ كانَتْ لنا ذنوبٌ فَأُخِذْنا بها، فيسمعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ما قالوا فيأمُرُ بإخْرَاجِ مَن فِي النَّارِ مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ فَيُخْرَجُونَ فإذا رَأَى ذلكَ الكفارُ قالوا يا لَيْتَنا كُنَّا مُسْلِمِينَ فَنُخْرَجَ كَمَا أُخْرِجُوا»، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر: ٢][(٢)]، وقال رسول الله ﷺ: «للَّه أَرْحَمُ بِعَبْدِهِ المُؤْمِنِ مِنَ الوَالِدَةِ الشفِيقَةِ بِوَلَدِها»[(٣)]، وقال جابر بن عبد الله: من زادت حسناته على سيئاته يوم القيامة فذلك الذي يدخل الجنة بغير حساب ومن استوت حسناته وسيئاته فذلك الذي يحاسب حسابًا يسيرًا ثم يدخل الجنة. وإنما شفاعة رسول الله ﷺ لمن أوبق نفسه وأثقل ظهره.

ويروى أنّ الله عز وجل قال لموسى عليه السلام: يا موسى استغاث بك قارون فلم تغثه وعزتي وجلالي لو استغاث بي لأغثته وعفوت عنه. وقال سعد بن بلال: يؤمر يوم القيامة بإخراج رجلين من النار، فيقول الله تبارك وتعالى: ذلك بما قدّمت أيديكما وما أنا بظلام للعبيد، ويأمر بردهما إلى النار، فيعدو أحدهما في سلاسله حتى يقتحمها ويتلكأ الآخر فيأمر بردهما ويسألهما عن فعلهما، فيقول الذي عدا إلى النار قد حذرت من وبال المعصية فلم أكن لأتعرّض لسخطك ثانية ويقول الذي تلكأ حسن ظني بك كان يشعرني أن لا تردني إليها بعد ما أخرجتني منها، فيأمر بهما إلى الجنة، وقال رسول الله ﷺ: «يُنَادِي مُنَادٍ مِنْ تَحْتِ العَرْشِ يَوْمَ القِيَامَةِ يا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ أَمَّا ما كانَ لِي قبلكُمْ فَقَدْ وَهَبْتُهُ لَكُمْ وَبَقِيَتْ بَقِيَّةٌ فَتَوَاهَبُوها وَادْخُلُوا الجَنَّةَ بِرَحْمَتِي»[(٤)].

ويروى أنّ أعرابيًّا سمع ابن عباس يقرأ: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣] فقال الأعرابي: فوالله ما أنقذكم منها وهو يريد أن يوقعكم فيها، فقال ابن عباس: خذوها من غير فقيه. وقال الصنابحي: دخلت على عبادة بن الصامت وهو في مرض الموت فبكيت فقال: مهلًا، لم تبكي؟ فوالله ما من حديث سمعته من رسول الله ﷺ لكم فيه خير إلا

---

(١) حديث «يقول الله عز وجل يوم القيامة أخرجوا من النار من ذكرني يوما أو خافني في مقام». أخرجه الترمذي من حديث أنس وقال غريب، [الترمذي: ٢٥٩٤، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع].

(٢) صحيح: حديث «إذا اجتمع أهل النار في النار ومن شاء الله معهم من أهل القبلة قال الكفار للمسلمين ألم تكونوا مسلمين؟ قالوا بلى». أخرجه النسائي في الكبرى من حديث جابر نحوه بإسناد صحيح، [انظر السنة: ٨٤٣].

(٣) صحيح: حديث «لله أرحم بعبده المؤمن من الوالدة الشفيقة بولدها». متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب وفي أوله: قصة المرأة من السبي إذ وجدت صبيا في السبي فأخذته ببطنها فأرضعته، [البخاري: ٥٩٩٩، مسلم: ٢٧٥٤].

(٤) ضعيف: حديث «ينادي مناد من تحت العرش يوم القيامة يا أمة محمد». رويناه في سباعيات أبي الأسعد القشيري من حديث أنس وفيه الحسين بن داود البلخي قال الخطيب ليس بثقة، [انظر ضعيف الترغيب: ٧٤٠].

حدّثتكموه إلا حديثًا واحدًا وسوف أحدّثكموه اليوم وقد أحيط بنفسي؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ شَهِدَ أَنْ لا إلهَ إلاّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ»(١)، وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: قال رسول الله ﷺ: «إنْ الله يَسْتَخْلِصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤوسِ الخَلائِق يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سجلًا كُلُّ سجل مِنْها مِثْل مَدِّ البَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ أتنكرُ مِنْ هذا شيئًا أَظَلَمَتْكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ؟ فيقولُ: لا، يا رَبِّ. فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ فيقولُ: لا، يا رَبِّ. فيقولُ: بَلَى إنَّ لَكَ عِنْدَنا حَسَنَةً وَإِنَّهُ لا ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ، فَيُخْرِجُ بطاقَةً فيها: أَشْهَدُ أنْ لا إله إلاّ اللَّهُ وَأَشْهَد أنَّ مُحَمَّدًا رسولُ اللَّهِ فيقولُ يا رَبِّ ما هذِهِ البِطاقةُ مَعَ هذِهِ السِّجِلاَّتِ؟ فيقولُ: إنَّكَ لا تُظْلَمُ» قال ﷺ: «فَتُوْضَعُ السِّجلاَّتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ» قال: «فَطَاشَتِ السِّجِلاَّتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ فَلا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ»(٢)، وقال رسول الله ﷺ في آخر حديث طويل يصف فيه القيامة والصراط: «إنَّ اللَّهَ يَقولُ لِلملائِكَةِ مَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مثقالَ دينارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كثيرًا ثم يقولونَ يا رَبِّنا لم نَذَرْ فيها أحدًا مِمَّنْ أَمَرْتَنَا بِهِ، ثم يقولُ ارْجعُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قلبهِ مثقالَ نصف دينار مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرِجُونَ خلقًا كثيرًا، ثمَّ يقولونَ يا ربِّنا لم نَذَرْ فيها أحَدًا مِمَّنْ أَمَرْتَنا به ثُمَ يقولُ ارْجعُوا فَمَنْ وَجدْتُمْ في قَلْبِهِ مثقالَ ذَرَةٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيخْرِجُونَ خَلقًا كَثيرًا ثُمَّ يقولونَ يا رَبنا لم نَذَرْ فِيها أحدًا مِمَّنْ أَمَرْتَنا بِهِ».

فكان أبو سعيد يقول: إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقرؤوا إن شئتم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠] قال فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة فيخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط قد عادوا حممًا فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة فيخرجون منها كما تخرج الحبة في جميل السيل ألا ترونها تكون مما يلي الحجر والشجر ما يكون إلى الشمس أصفر وأخضر، وما يكون منها إلى الظل أبيض، قالوا يا رسول الله: كأنك كنت ترعى بالبادية قال: «فَيَخْرجُونَ كَاللؤلؤ فِي رِقابِهِم الخَوَاتِيمُ يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الجَنَّة يَقُولُونَ هؤلاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمنِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ الجَنَّة بِغَيْر عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ، ثمَّ يَقولُ ادْخُلُوا الجَنَّة فما رأيتم فَهُوَ لَكُمْ فيقولونَ: رَبِّنا أَعْطَيْتَنَا ما لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ العَالَمِينَ، فيقولُ اللَّهُ تعالَى: إنَّ لَكُمْ عِنْدي ما هُوَ أَفْضَلُ مِنْ هذا. فيقولونَ: يا رَبِّنا أيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ

---

(١) صحيح: حديث الصنابحي عن عبادة بن الصامت «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرمه الله على النار». أخرجه مسلم من هذا الوجه واتفقا عليه من غير رواية الصنابحي بلفظ آخر، [مسلم ٣٢].

(٢) صحيح: حديث عبد الله بن عمرو «إن الله يستخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينتشر عليه تسعة وتسعون سجلًا» فذكر حديث البطاقة. ابن ماجه والترمذي وقال حسن غريب، [الترمذي: ٢٦٣٩، وانظر صحيح الجامع: ١٧٧٦].

هذا؟ فيقولُ: رِضَائِي عَنْكُمْ فلا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَه أَبدًا» (١)، رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

وروى البخاري أيضًا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: «عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَم يَمُرُّ النَّبِيُّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالنَّبِيُّ وَمَعَهُ الرَّجُلانِ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ معهُ أَحَدٌ والنبيُّ معهُ الرَّهْط. فرأيت سوادًا كثيرًا فَرَجَوْتُ أن تكونَ أُمَّتِي فقيلَ لي هذا مُوسَى وَقَوْمُهُ، ثمَّ قيلَ لي انْظُرْ فرأيتُ سَوَادًا كَثيرًا قَدْ سَدَّ الأُفقَ، فَقِيلَ لِي انْظُرْ هكَذَا وَهكَذَا فَرَأَيْتُ سَوادًا كثيرًا، فَقيلَ لِي هؤلاءِ أُمَّتُكَ وَمَعَ هؤلاءِ سَبْعُونَ ألفًا يَدْخُلُونَ الجَنَّة بِغَيْرِ حِسابٍ» فتفرق الناس ولم يبين لهم رسول الله ﷺ فتذاكر ذلك الصحابة فقالوا: أما نحن فولدنا في الشرك ولكن قد آمنا بالله ورسوله هؤلاء هم أبناؤنا، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «هُمْ الَّذِينَ لا يَكْتَوُونَ وَلا يَسْتَرقُونَ وَلا يَتَطَيرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» فقام عكاشة فقال: ادع الله أن يجعلني منهم يا رسول الله. فقال: «أَنْتَ مِنْهُمْ» ثم قام آخر فقال مثل قول عكاشة، فقال النبي ﷺ: «سَبَقَكَ بِهَا عُكَاشَةُ» (٢).

وعن عمرو بن حزم الأنصاري قال: تغيب عنا رسول الله ﷺ ثلاثًا لا يخرج إلا لصلاة مكتوبة ثم يرجع، فلما كان اليوم الرابع خرج إلينا فقلنا: يا رسول الله احتبست عنا حتى ظننا أنه قد حدث حدث قال: «لَمْ يَحْدُثْ إلاّ خَيْرٌ إنَّ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ وَعَدَنِي أنْ يُدْخِلَ الجَنَّة مِنْ أُمَّتِي سَبْعِينَ أَلْفًا لا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي فِي هذِهِ الثَّلاثَةِ أَيَّامِ المَزِيدَ فَوَجَدْتُ رَبِّي ماجدًا واجدًا كَريمًا فَأَعْطَانِي مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ السَّبْعِينَ ألفًا سَبْعِينَ ألفًا» قال: «قُلْتُ يا رَبِّ وَتَبْلُغُ أُمَّتِي هذا؟ قالَ أكْمِلُ لَكَ العَدَدَ مِنَ الأَعْرَابِ» (٣).

وقال أبو ذر: قال رسول الله ﷺ «عَرَضَ لِي جِبْرِيل في جَانِب الحَرَّةِ فقالَ: بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لا يُشْرِكُ باللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّة، فَقُلْتُ يا جِبْرِيلُ وإنْ سَرَقَ وَإنْ زَنى؟ قَالَ: نَعَمْ وَإِنْ

---

(١) صحيح: حديث «إن الله يقول للملائكة من وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه من النار فيخرجون خلقا كثيرا».أخرجاه في الصحيحين كما ذكر المصنف من حديث أبي سعيد، [البخاري: ٧٤٤٠، مسلم: ١٨٢].

(٢) صحيح: حديث ابن عباس «عرضت على الأمم يمر النبي ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان والنبي وليس معه أحد والنبي معه الرهط». رواه البخاري، [البخاري: ٥٧٥٢].

(٣) صحيح: حديث عمرو بن حزم الأنصاري: تغيب عنا رسول الله ﷺ ثلاثا لا يخرج إلا لصلاة مكتوبة ثم يرجع وفيه «إن ربي وعدني أن يدخل من أمتي الجنة سبعين ألفا لا حساب عليهم» وفيه «أعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا». أخرجه البيهقي في البعث والنشور ولأحمد وأبي يعلى من حديث أبي بكر «فزادني مع كل واحد سبعين ألفا» وفيه رجل لم يسم، [انظر السنة: ٥٨٨].ولأحمد والطبراني في الأوسط من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر فقال عمر: فهلا استزدته؟ فقال «استزدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا» قال عمر: فهلا استزدته؟ قال «قد استزدته فأعطاني هكذا» وفرج عبد الله بن أبي بكر بين يديه، قال عبد الله: وبسط باعيه وحثى عليه. وفيه موسى بن عبيدة الرندي ضعيف.

سَرَقَ وَإِنْ زَنَى، قُلْتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى؟ قالَ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى. قلتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى؟ قالَ وإنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ شَرِبَ الخَمْرَ» (١)، وقال أبو الدرداء: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمٰن :٤٦] فقلت: وإن سرق وإن زنى يا رسول الله؟ فقال: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾. فقلت وإن سرق وإن زنى؟ فقال: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ ، فقلت: وإن سرق وإن زنى يا رسول الله؟ قال: وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي الدَّرْدَاء (٢). وقال رسول الله ﷺ: «إِذَا كَانَ يَوْمَ القِيَامَةِ دُفِعَ إِلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ المِلَلِ فَقِيلَ لَهُ هذا فِدَاؤُك مِنَ النَّارِ» (٣).

وروى مسلم في الصحيح عن أبي بردة: أنه حدّث عمر بن عبد العزيز عن أبيه أبي موسى، عن النبي ﷺ قال: «لا يَمُوتُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ إلاّ أَدْخَلَ اللَّهُ تَعَالَى مكانَهُ النَّارَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا» فاستحلفه عمر بن عبد العزيز بالله الذي لا إله إلا هو ثلاث مرات أن أباه حدّثه عن رسول الله فحلف له (٤).

وروي أنه وقف صبي في بعض المغازي ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحرّ فبصرت به امرأة في خباء القوم فأقبلت تشتدّ وأقبل أصحابها خلفها، حتى أخذت الصبي وألصقته إلى صدرها ثم ألقت ظهرها على البطحاء وجعلته على بطنها تقيه الحرّ، وقالت: ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه، فأقبل رسول الله ﷺ حتى وقف عليهم فأخبروه فسر برحمتهم ثم بشرهم فقال: «أَعَجِبْتُمْ مِنْ رَحْمَةِ هذِهِ لابْنِهَا؟» قالوا: نعم، قال ﷺ: «فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْحَمُ بِكُمْ جَمِيعًا مِنْ هذِهِ بِابْنِهَا» (٥) فتفرّق المسلمون على أفضل السرور

---

(١) صحيح : حديث أبي ذر «عرض لي جبريل في جانب الحرة فقال: بشر أمتك بأنه من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة». متفق عليه بلفظ «أتاني جبريل ليبشرني» وفي رواية لهما «أتاني آت من ربي»، [البخاري: ٦٤٤٣، مسلم: ٩٤].

(٢) ضعيف : حديث أبي الدرداء: قرأ رسول الله ﷺ ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾﴾ [الرحمٰن ٤٦] فقلت «وإن زنى وإن سرق». رواه أحمد بإسناد صحيح، [أحمد: ٨٤٦٨، وانظر ضعيف الجامع : ٣٤٠٤].

(٣) حديث إذا كان يوم القيامة دفع إلى كل مؤمن رجل من أهل الملل فقيل له هذا فداؤك من النار». رواه مسلم من حديث أبي موسى نحوه وقد تقدم.

(٤) صحيح : حديث أبي بردة: أنه حدث عمر بن عبد العزيز عن أبيه أبي موسى عن النبي ﷺ قال «لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهوديا أو نصرانيا». عزاه المصنف لرواية مسلم وهو كذلك، [مسلم: ٢٧٦٧].

(٥) صحيح : حديث: وقف صبي في بعض المغازي، ينادي عليه فيمن يزيد - في يوم صائف شديد الحر - فبصرت به امرأة». متفق عليه مختصرا مع اختلاف من حديث عمر بن الخطاب قال: قدم على رسول الله ﷺ بسبي فإذا امرأة من السبي تسعى إذ وجدت صبيا في السبي، أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا رسول الله ﷺ «أترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار؟ قلنا: لا والله وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال رسول الله ﷺ «الله أرحم بعباده من هذه بولدها»، لفظ مسلم، وقال البخاري: فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسعى إذ وجدت صبيا... الحديث، [البخاري: ٥٩٩٩، مسلم: ٢٧٥٤].

والحمد لله تعالى عودا على بدء والصلاة والتسليم على سيدنا محمد في كل حركة وهدء.

وأعظم البشارة.

فهذه الأحاديث وما أوردناه في كتاب الرجاء يبشرنا بسعة رحمة الله تعالى، فنرجو من الله تعالى أن لا يعاملنا بما نستحقه ويتفضل علينا بما هو أهله بمنه وسعة جوده ورحمته.

* * *

الفهرس

كتاب النية والإخلاص والصدق.....٣
الباب الأوّل في حقيقه النية ومعناها.....٤
الباب الثاني في الإخلاص وفضيلته وحقيقته ودرجاته.....٢٣
الباب الثالث في الصدق وفضيلته وحقيقته.....٣٧
كتاب المراقبة والمحاسبة.....٤٦
كتاب التفكر.....٨٥
كتاب ذكر الموت وما بعده.....١١٨
الشطر الأوّل في مقدماته وتوابعه إلى نفخة الصور، وفيه ثمانية أبواب.....١١٩
الباب الأول في ذكر الموت والترغيب في الإكثار من ذكره.....١١٩
بيان فضل ذكر الموت كيفما كان:.....١٢٠
الباب الثاني في طول الأمل وفضيلة قصر الأمل، وسبب طوله وكيفية معالجته.....١٢٣
فضيلة قصر الأمل:.....١٢٣
بيان مراتب الناس في طول الأمل وقصره:.....١٣٠
بيان المبادرة إلى العمل وحذر آفة التأخير:.....١٣١
الباب الثالث في سكرات الموت وشدته وما يستحب من الأحوال عنده.....١٣٥
بيان ما يستحب من أحوال المحتضر عند الموت:.....١٤١
بيان الحسرة عند لقاء الموت بحكايات يعرب لسان الحال عنها:.....١٤٢
الباب الرابع في وفاة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده وفاة رسول الله ﷺ :.....١٤٥
وفاة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه:.....١٥٥
الباب الخامس في كلام المحتضرين من الخلفاء والأمراء والصالحين.....١٥٩
بيان أقاويل جماعة من خصوص الصالحين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل التصوّف رضي الله عنهم أجمعين:.....١٦١

الباب السادس في أقاويل العارفين على الجنائز والمقابر، وحكم زيارة القبور.....١٦٤
فمن آداب حضور الجنائز:.....١٦٥
بيان حال القبر وأقاويلهم عند القبور:.....١٦٦
بيان أقاويلهم عند موت الولد:.....١٧٠
بيان زيارة القبور والدعاء للميت وما يتعلق به:.....١٧٢
الباب السابع في حقيقة الموت وما يلقاه الميت في القبر إلى نفخة الصور.....١٧٧
بيان حقيقة الموت:.....١٧٧
بيان كلام القبر للميت:.....١٨٣
بيان عذاب القبر وسؤال منكر ونكير:.....١٨٤
بيان سؤال منكر ونكير وصورتهما وضغطة القبر وبقية القول في عذاب القبر:....١٨٩
الباب الثامن فيما عرف من أحوال الموتى بالمكاشفة في المنام.....١٩٠
بيان منامات تكشف عن أحوال الموتى والأعمال النافعة في الآخرة:.....١٩٤
بيان منامات المشايخ رحمة الله عليهم أجمعين:.....١٩٥
الشطر الثاني: من كتاب ذكر الموت في أحوال الميت من وقت نفخة الصور إلى آخر الاستقرار في الجنة أو في النار وتفصيل ما بين يديه من الأهوال والأخطار.....٢٠٠
صفة نفخة الصور:.....٢٠٠
صفة أرض المحشر وأهله:.....٢٠٢
صفة العرق:.....٢٠٤
صفة طول يوم القيامة:.....٢٠٥
صفة يوم القيامة ودواهيه وأساميه:.....٢٠٦
صفة المساءلة:.....٢٠٨
صفة الميزان:.....٢١٢
صفة الخصماء ورد المظالم:.....٢١٣

صفة الصراط:.....٢١٧
صفة الشفاعة:.....٢٢٠
صفة الحوض:.....٢٢٤
القول في صفة جهنم وأهوالها وأنكالها:.....٢٢٥
القول في صفة الجنة وأصناف نعيمها:.....٢٣٢
صفة حائط الجنة وأراضيها وأشجارها وأنهارها:.....٢٣٦
صفة لباس أهل الجنة وفرشهم وسررهم وأرائكم وخيامهم:.....٢٣٧
صفة طعام أهل الجنة:.....٢٣٨
صفة الحور العين والولدان:.....٢٣٩
بيان جمل مفرقة من أوصاف أهل الجنة وردت بها الأخبار:.....٢٤١
صفة الرؤية والنظر إلى وجه الله تبارك وتعالى:.....٢٤٣
باب في سعة رحمة الله تعالى ٢٤٤

* * *

THE BOOK OF KNOWLEDGE

by

NABIH AMIN FARIS

Islamic Book Service
New Delhi

CONTENTS

Preface			vii
Introduction			ix
BOOK I	:	The Book of Knowledge Comprising Seven Sections	1
SECTION I	:	On the Value of Knowledge, Instruction and Learning together with its evidence in tradition and from reason.	3
SECTION II	:	On praiseworthy and objectionable branches of knowledge	23
SECTION III	:	On what is popularly considered to be a part of the science of religion	67
SECTION IV	:	On the reasons which induced men to persue the science of polemics	101
SECTION V	:	On the Proprieties of the Student and the Teacher.	119
SECTION VI	:	On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned Men	147
SECTION VII	:	On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions	213
Bibliography			229

PREFACE

This work would not have been possible without the imaginative help of three Princeton scholars: the late Edwin E. Conklin, the great American biologist, the late Harold H. Bender, the great linguistic scholars and philologist, and my own teacher, mentor, colleague and friend, the leading Arab historian Philip K. Hitti. When the work was first started, in 1936, Professor Conklin was a retired scholar actively directing the affairs of the American in Philadelphia. Professor Bender was then Chairman of the Department of Oriental Languages and Literatures at Princeton University and the chief etymologist of Webster's International Dictionary. Dr. Hitti was Professor of Semitic Languages at Princeton University and the moving spirit for the development of Arab studies in the United States of America.

The idea of preparing a translation of the *Ihya' 'Ulum al-Din* of al-Ghazzali originated with Professor Hitti. Professor Bender enthusiastically supported it; and Professor Conklin, in spite of his primary interest in biology, appreciated the importance of the work and got the Society to support it, although the Society's exclusive domain was hitherto the natural sciences. To all of these gentleman and to the Society, I am greatly indebted. Without them I could not have had the intimate company of abu-Hamid for four long years.

In preparing the translation, use was made of four texts; three printed and one in manuscript form. The printed ones are: the first is the text printed at Kafr al-Zaghari in A.H. 1352 from the older Cairo edition of A.H. 1289; it is referred to the notes as 'C'. The second is

that contained in the text of the *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-Sharh Ihya' 'Ulum al-Din;* it is referred to in the notes as SM (text). The third is the text which is reproduced in the margin of the same *Ithaf al-Sadah*; it is referred to in the notes as SM (margin). The fourth and perhaps the most important is the text contained in a four-volume manuscript at the Princeton University Library (Philip Hitti, Nabih Amin Faris, and Butrus Abd-al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscript in the Princeton University Library*, Princeton 1938, No. 1481). It consists of 525 folios; 34.1x27.6 cm.; written surface 27.8x21.5 cm.; 31 lines at a page; on glazed oriental paper; in naskhi; with catchwords; entires in red; with illumination. It probably dates from the late fifteenth century. This text, called 'B' in the notes, corresponds to SM (text), while 'C' corresponds to SM (margin). In the translation of Qur'anic verses, I depended on J.M. Rodwell's version.

It is my hope that by making this important work available, in English, non-Arabic-speaking scholars will draw a benefit even from my mistakes.

The Second World War forced the work to be placed in an "ice-box". It might have stayed there indefinitely were it not for the interest of Sheikh Muhammad Ashraf, sponsor of the *Islamic Literature* and devoted friend of all Islamic studies. To him I am indeed grateful.

The manuscript was greatly improved by the close and thorough reading of two of my students: Mr. Robert Hazo and Mr. John Dudley Woodberry. To both I extend my thanks.

Nabih Amin Faris

American University of Beirut
January 11, 1962.

INTRODUCTION

What the Apostle gives you, take; and
What he forbids, from it desist."[1]

In the name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

First, I praise Allah, continuously, though the praise of the fervent does not do justice to His glory.

Second, I invoke the blessing of Allah upon His Apostle, the lord of mankind, as well as upon the other messengers.

Third, I ask His help having resolved to write a book on the revival[2] of the religious sciences.

Fourth, I proceed to enlighten you, who are the most self-righteous of those who reject belief, and you, who are the most immoderate of the thoughtless unbelievers.

I am no longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as warn you, has been imposed upon me by your persistent straying from the clear truth, and by your insistence upon fostering evil, flattering ignorance, and stirring up opposition against him who, in order to conform to the dictates of knowledge, deviates from custom and the established practice of men. In doing this he fulfils God's prescriptions for purifying the self and reforming the heart, thus somewhat redeeming a life, which has already been dissipated in despair of prevention and remedy, and avoids by it the company of him whom the Law giver (Muhammad

1. *Surah* LIX: 7
2. Arabic *ihya* has been rendered *revivification*. I prefer *revival*.

S.A.W.) described when he said, (2) "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be a learned man whom Allah has not blessed with His knowledge."[1] For, by my life, there is no reason for your abiding arrogance except the malady which has become an epidemic among the multitudes. That malady consists in not discerning this matter's importance, the gravity of the problem, and the seriousness of the crisis; in not seeing that life is waning and that what is to come is close at hand, that death is imminent but that the journey is still long, that the provisions are scanty, the dangers great, and the road blocked. The perceptive know that only knowledge and works devoted to God avail.

To tread the crowded and dangerous path of the hereafter with neither guide nor companion is difficult, tiring, and strenuous. The guides for the road are the learned men who are the heirs of the Prophet, but the times are void of them now and only the superficial are left, most of whom have been lured by iniquity and overcome by Satan. Everyone of them was so wrapped up in his immediate fortune that he came to see good as evil and evil as good, so that the science of religion disappeared and the torch of the true faith was extinguished all over the world. They duped the people into believing that there was no knowledge except such ordinances of government as the judges use to settle disputes when the mob riots; or the type of argument which the vainglorious displays in order to confuse and refute; or the elaborate and flowery language with which the preacher seeks to lure the common folk. They did this, because apart from these three, they could find no other ways to snare illegal profit and gain the riches of the world. On the other hand the science of the path of the hereafter, which our forefathers trod and which includes what Allah in His Book called law, wisdom, knowledge, enlightenment, light, guidance, and righteousness, has vanished from among men and been completely forgotten. Since this is a calamity afflicting religion and a grave crisis overshadowing it, I have therefore deemed it important to engage in

1. *Cf.* al-Tabarani, *al-Mu'jam al-Saghir* (Delhi, 1311), p. 103; Abu-Nu'aym al-Isfahani, *Hikayat al-Awliya' wa-Tabaqat al-Asfiya'* (Cairo, 1351), Vol. I, p. 223.

the writing of this book; to revive the science of religion, to bring to light the exemplary lives of the departed *imams*, and to show what branches of knowledge the prophets and the virtuous fathers regarded as useful.

I have divided the work into four parts or quarters. These are: the Acts of Worship, the Usages of Life, the Destructive Matters in Life, and the Saving Matters in Life. I have begun the work with the book of knowledge because it is of the utmost importance to determine first of all the knowledge which Allah has, through His Apostle, ordered the elite to seek. This is shown by the words of the Apostle of Allah when he said, "Seeking knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[1] Furthermore, I have begun with the book on knowledge in order to distinguish between useful and harmful knowledge, as the Prophet said, "We seek refuge in Allah from useless knowledge;"[2] and also to show the deviation of the people of this age from right conduct, their delusion as by a glistening mirage, and their satisfaction with the husks of knowledge rather than the pith.

The quarter on the Acts of Worship comprises ten books:

1. The Book of Knowledge
2. The Articles of Faith
3. The Mysteries of Purity
4. The Mysteries of Prayer
5. The Mysteries of Almsgiving
6. The Mysteries of Fasting
7. The Mysteries of the Pilgrimage
8. The Rules of Reading the Qur'an
9. On Invocations and Supplications
10. On the Office of Portions.

1. Ibn-Majah, *Sunan al-Mustafa*, Intro., 17:5, al Baghawi, *Masabih al-Sunnah*, (Cairo, 1318), Vol. I, p. 15.
2. Ibn-Majah, Intro., 23:1.

The quarter on Usages of Life comprises ten books:

1. The Ethics of Eating
2. The Ethics of Marriage
3. The Ethics of Earning a Livelihood
4. On the Lawful and the Unlawful
5. The Ethics of Companionship and Fellowship with the Various Types of Men
6. On Seclusion
7. The Ethics of Travel
8. On Audition and Grief
9. On Enjoining Good and Forbidding Evil
10. The Ethics of Living as Exemplified in the Virtues of the Prophet.

The quarter on the Destructive Matters of Life comprises ten books:

1. On the Wonders of the Heart
2. On the Discipline of the Soul
3. On the Curse of the Two Appetites — the Appetite of the Stomach and the Appetite of Sex
4. The Curse of the Tongue
5. The Curse of Anger, Rancour, and Envy
6. The Evil of the World[1]
7. The Evil of Wealth and Avarice
8. The Evil of Pomp and Hypocrisy
9. The Evil of Pride and Conceit
10. The Evils of Vanity.

The quarter on the Saving Matters of Life comprises ten books:

1. On Repentance

1. Nos. 5 and 6 are in reverse order in B.

2. On Patience and Gratitude
3. On Fear and Hope
4. On Poverty and Asceticism
5. On Divine Unity and Dependance
6. On Love, Longing, Intimacy[1] and Contentment
7. On Intentions, Truthfulness, and Sincerity
8. On Self-Examination and Self-Accounting
9. On Meditation
10. On Death.

In the quarter on the Acts of Worship I shall mention some of the hidden (elements) of its etiquette, the niceties of its rules, and the mysteries of its meanings. (These), the active learned man badly needs; without their knowledge no one will be versed in the science of the hereafter. Most of this information has been neglected in theological studies.

In the quarter on the Usage of Life I shall deal with the rules of practical religion current among men, its deep mysteries, intricate technique, and the piety concealed in its rules of conduct, which no religious man can do without.

In the quarter on the Destructive Matters of Life I shall enumerate every abhorred trait whose exposure the Qur'an has ordered, as well as dealing with the purifying of the soul and the cleansing of the heart therefrom. Under every one of these traits I shall give its definition, the truth about it, its origin, its evil consequences, its symptoms, and finally its treatment. To all this will be added illustrations from the Qur'an tradition, and antiquity.

In the quarter on the Saving Matters of Life, I shall enumerate every praiseworthy trait and every one of the desirable qualities of Allah's favourites (*al-muqarrabun*) and the saints, by means of which the slave seeks to draw near to the Lord of the Universe. Similarly, under every quality I shall give its definition, the truth

1. Only in C.

about it, its origin, its fruit, the sign by which it is known, its excellence which renders it desirable, together with examples to illustrate it from [the fields of] law and reason.

It is true that men have written several works on some of these aspects, but this one differs from them in five ways:

First, by clarifying what they have obscured and elucidating what they have treated casually.

Second, by arranging what they have disarranged, and organizing what they have scattered.

Third, by condensing what they have elaborated, and correcting what they have approved.

Fourth, by deleting what they have repeated (and verifying what they have set[1] down).

Fifth, by determining ambiguous matters which have hitherto been unintelligible and never dealt with in any work. For although all have followed one course, there is no reason why one should not proceed independently and bring to light something unknown, paying special attention to what his colleagues have forgotten. It is possible that such obscure things are noticed, but mention of them in writing is overlooked. Or again it may not be a case of overlooking them, but rather one of being prevented from exposing them.

These, therefore, are the characteristics of this work which comprises the aggregate of the (previously enumerated) sciences. Two things have induced me to divide the work into four quarters. The first and original motive is that such an arrangement in research and exposition is imperative because the science by which we approach the hereafter is divided into the science of revelation I mean knowledge and only knowledge. By the science of practical religion I mean knowledge as well as action in accordance with that knowledge. This work will deal only with the science of practical religion, and not with revelation, which one is not permitted to record in writing,

1. Words between brackets only in C.

although it is the ultimate aim of saints and the desire of the eyes of the *Sincere*. The science of practical religion is merely a path which leads to revelation and only through their path did the prophets of God communicate with the people and lead them to Him. Concerning revelation itself, the prophets spoke only figuratively and briefly through signs and symbols, because they realized the inability of man's mind to comprehend. Therefore since the learned men are heirs of the prophets, they cannot but follow in their footsteps and emulate their way.

Furthermore, the science of practical religion is divided into outward science, by which is meant that of the functions of the senses, and inward science, by which is meant that of the functions of the heart The bodily organs perform either acts of worship or usages of life, while the heart, because it is removed from the senses and belongs to the world of dominion,[1] is subject to either praiseworthy or blameworthy (influences). Inevitably, therefore, this science divides itself into two parts — outward and inward. The outward, which pertains to the senses, is subdivided into acts of worship and usages of life; the inward, which relates to the conditions of the heart and the qualities of the soul, is subdivided into things which are praiseworthy and things which are objectionable. Together these constitute the four parts of the science of practical religion, a classification objected to by none.

My second motive for adopting this division is that I have noticed that the interests of students in jurisprudence (which has, for the sake of boasting and exploiting its influence and prestige in arguments, become popular among those who do not fear God) is genuine. It also is divided into quarters.[2] And since he who dresses as the beloved will also be beloved, I am not far wrong in deeming that the modelling of this book after books of jurisprudence will prove to be a clever move in creating interest in it. For this (same) reason, one of those who (4) wanted to attract the attention of the authorities to

1. Ar. *'alam-al-malakut*, it denotes the Attributes as opposed to *'alam-al-jabarut* (the world of almightiness), which denotes the Essence.
2. I.e The Qur'an, the *sunnah*, catholic consent, and analogy.

(the science of) medicine, modelled it after astronomical lists, arranging it in tables and numbers, and called (his book) Tables of Health.[1] He did this in order that their interest in that (latter) type (of study) might help in drawing them to read it. Ingenuity in drawing hearts to the science which is good for spiritual life is, however, more important than that of interesting them in medicine which benefits nothing but physical health. The fruit of this science is the treatment of the hearts and souls through which is obtained a life that will persist for ever and ever. How inferior, then, is the medicine of the body, which is of necessity destined to decay before long. Therefore we beg Allah for help to (lead us to) the right path and (the way of) truth, verily He is the Generous, the all Bounteous.

1. This undoubtedly refers to Taqwim al-Abdan of Ibn-Jazlah (A.H. 493/ A.D. 1100). See ibn-Khallikan *Wafayat al-A'yan wa-Anba' Abna' al-Zaman* (Cairo, 1299), Vol. III, pp. 2556; *ibn-abi Usaybi'ah, 'Uyun al-Anba'fi Tabaqat al-Atibba'* (Cairo, 1299), Vol. I, p. 255. A similar but earlier work is that of bin-Butian (A.H. 455/A.D 1063) entitled *Taqwim al-Sihhah*; see ibn-abi-Usaybi'ah, Vol. I, pp. 241-3. It is more likely that the author had in mind the former work since ibn-Jazlah was this close contempoary.

BOOK I

THE BOOK OF KNOWLEDGE COMPRISING SEVEN SECTIONS

The Book of Knowledge comprises seven sections:

1. On the value of knowledge, instruction, and learning.
2. On the branches of knowledge which are *fard'ayn*;[1] on the branches of knowledge which are *fard kifayah*;[2] on the definition of jurisprudence (*fiqh*) and theology (*kalam*) as disciplines in the science of religion; and on the science of the hereafter and that of this world.
3. On what is popularly considered to be part of the science of religion, but is really not, including a discussion on the nature of blameworthy knowledge.
4. On the defects of debate and the reasons why people have engaged in dissension and disputation.
5. On the proprieties of the teacher and the student.
6. On the deficiency of knowledge, the drawbacks of the learned, and the characteristics distinguishing the scholars of the science of the hereafter from those of the science of this world.
7. On reason, its value, categories and what has been said concerning it in Traditions.

1. Divinely ordained, and binding for every individual Muslim.
2. Divinely ordained and binding for the Muslim community as a whole. Therefore this collective obligation can be discharged for the community by the action of some, and is not necessarily binding for each individual member.

SECTION 1

On the Value of Knowledge, Instruction, and Learning together with its evidence in tradition and from reason.

The excellence of knowledge The evidence for the excellence of knowledge in the Qur'an is manifest in the words of God: "God bears witness that there is no god but He, and the angels, and men endued with knowledge, established in righteousness."[1] See, then, how God has mentioned Himself first, the angels second, and men endowed with knowledge third. In this you really have honour, excellence, distinction and rank. And again God said: "God will raise in rank those of you who believe as well as those who are given knowledge."[2] According to ibn-'Abbas[3] the learned men rank seven hundred grades above the believers; between each two of which is a distance five hundred years long. Said God, "Say, 'shall those who know be deemed equal with those who do not?'"[4] God also said, "None fear God but the wise among His servants;"[5] and again, "Say, 'God is witness enough betwixt me and you, and whoever hath the knowledge of The Book!'"[6] This I mention to you in order to show that it was possible only through the power of knowledge. God also said, "But they to whom knowledge hath been given said, 'Woe to you! The reward of God is better [for him who believes and does right],'"[7] showing thereby that the great importance of the hereafter is appreciated through knowledge. And again God said, "These parables do we set forth for men: and none understands them save

1. *Surah* III: 16.
2. *Surah* LVIII:12.
3. 'Abdullah, cousin of the Prophet; d. A.H. 68/A.D. 687-88. See *al-Dhahabi, Tadhkirat al-Huffaz* (Hyderabad, 1333) Vol. I, p. 37.
4. *Surah* XXXIX: 12.
5. *Surah* XXXV:25.
6. *Surah* XIII: 43.
7. *Surah* XXVIII: 80.

those who know."[1] God also said, "But if they were to refer it to the Apostle and to those in authority amongst them, those of them who would elicit the information would know it"[2] He thus made the knowledge of His will dependent upon their efforts to find it out, and placed them next to the prophets in the ability to make it known. It has been said that in the following words of God, "O Sons of Adam! We have sent down to you raiments wherewith to cover your nakedness, and splendid garments; but the raiment of piety — this is best,"[3] the raiments represent knowledge, the splendid garments, truth, and the raiment of piety, modesty. God also said, "And We have brought them a book: with knowledge have We explained it;"[4] and again, "But it is clear sign in the hearts of those whom the knowledge hath reached;"[5] and, "With knowledge will We tell them;"[6] and again, "[He] hath created man, [and] hath taught him articulate speech."[7] This, however, He said reproachfully.

As to the evidence of the value of knowledge in tradition (*al-akhbar*) the Apostle of God said, "Whom God doth love, He giveth knowledge of religion and guideth him into the straight path;"[8] and again, "The learned men are the heirs of the prophets."[9] It is also well-known that there is no rank above that of prophethood, no honour higher than its inheritance. The Prophet also said, "What is in the heavens and in the earth intercedes for the learned men."[10] And what rank is higher than that of him for whom the angels of the heavens and earth labour interceding with God on his behalf, while he is preoccupied with himself. Muhammad also said, "Wisdom adds honour to the noble and exalts the slave until he attains the level of kings." The Prophet pointed this out relating to the benefits of wisdom in this world, since it is well-known that the hereafter is superior and more lasting. Muhammad said again, "Two qualities the hypocrite lacks — good intentions and religious insight."[11] Do

1. *Surah* XXIX: 42.
2. *Surah* IV: 85.
3. *Surah* VII: 25,
4. *Surah* VII: 50.
5. *Surah* XXIX: 48.
6. *Surah* VII: 6.
7. *Surah* LV 2,3.
8. *Ibn-Majah*, Intro., 17: 1; *cf. al-Bukhari*, 'Ilm, 14.
9. See, *supra*, p.2.
10. *Masabih*, Vol. I, p. 14; cf; *ibn-Majah*, Intro., 17:4,20:1,
11. *Masabih* Vol. I, p. 15; al-*Tirmidhi*, *Sahih*, 'Ilm, 19.

not doubt tradition, then, because of the hypocrisy of some contemporary jurisprudents; theirs is not the jurisprudence which the Prophet had in mind. (The definition of jurisprudence will come later). For a jurisprudent to know that the hereafter is better than this world is, after all, the lowest type of knowledge he can possess. Should it prove to be true and prevail, it would clear him of hypocrisy and deceit. The Prophet said, "The best of men is the learned believer who, if he is needed, he will be useful; and if dispensed with, he will be self-sufficient." And again he said, "Belief is like unto a nude who should be clothed with piety, ornamented with modesty and should have knowledge for progeny." And again, "The nearest people to prophethood are the people of knowledge and the warriors of *jihad*:" the former have led men to what the prophets have proclaimed, and the latter have wielded their swords on its behalf. He also said, "The passing away of a whole tribe is more tolerable than the death of one learned man." And again, "Men are like ores of gold and silver, the choicest among them during the *Jahiliyah* days are also the best during the days of Islam, provided they see the light."[1] He also said, "On the day of resurrection the ink of the learned men will be likened to the blood of the martyrs." And again, "Whoever preserves of the law forty Traditions in order to transmit them unto my people, I shall, on the day of resurrection, be an intercessor and a witness on his behalf." Muhammad also said, "Any one of my people who will preserve forty hadiths will on the day of resurrection face God as a learned jurisprudent." And again, "Whoever will become versed in the religion of God, God will relieve him of his worries and will reward him whence he does not reckon" The Prophet also said, "God said unto Abraham, 'O Abraham! Verily I am knowing and I love every knowing person'." And again, "The learned man is the trustee of God on earth." The Prophet said, "There are two groups among my people who when they become righteous the populace becomes righteous, and when they become corrupt the populace becomes corrupt: these are the rulers and the jurisprudents." Again he said, "Should the day come wherein I increase not in knowledge wherewith to draw nearer to God, let the dawn of that day be accursed."

1. *Masabih*, Vol.I, p. 14; Ahmad ibn-Hanbal, Musnad, 'Ilm, I:II al-Tayalisi.2476.

Concerning the superiority of knowledge to worship and martyrdom, the Prophet said, "The superior rank the learned man holds in relation to the worshipper is like the superior rank I hold in relation to the best of men."[1] See how he placed knowledge on an equal footing with prophethood and belittled the value of practice without knowledge, despite the fact that the worshipper may not be ignorant of the worship which he observes. Moreover, without this knowledge there would have been no worship. The Prophet also said, "The superior rank the learned man holds over the worshipper is similar to the superiority of the moon when it is full over the other stars."[2] And again, "They will, on the day of resurrection, intercede [before God]: the prophets, then the learned, then the martyrs."[3] Great then is the state of knowledge which ranks next to prophthood and stands over martyrdom, the merits of the latter notwithstanding. The Prophet also said, "God was not worshipped with anyone better than the learned in religion. Verily a single jurisprudent is more formidable to Satan than a thousand worshippers."[4] For everything has [its] foundation, and the foundations of this religion is jurisprudence. And again, "The best part of your faith is [also] the easiest, and the best form of worship is jurisprudence." The Prophet also said, "The learned believer holds a rank seventy degrees higher than that of the ordinary believer." And again, "Verily you have come upon a time whose jurisprudents are many and Qur'an readers as well as preachers are few, whose beggars are rare and givers numerous, wherein deeds are better than knowledge. But there will come a time when jurisprudents are few and preachers many, whose givers are few and beggars numerous, wherein knowledge is better than works."[5] The Prophet also said, "Between the learned and the worshipper are a hundred degrees, each two of which are separated by the extent of a racing horse's run in seventy years."[6] The Prophet was also asked, "O Apostle of God! What works are best?" To which he replied, "Your knowledge of God." He was then asked, "Which knowledge do you mean?" He answered, "Your Knowledge

1. *Masabih*, Vol. I, p. 14.
2. *Ibn-Majah*, Intro., 17: 4.
3. *Ibn-Majah*, 37 (22: 7).
4. *Cf. ibn-Majah* Intro., 17: 3.
5. *Cf. ibn-Hanbal, 'Ilm*, 40.
6. *Cf. al-Darimi, Sunan*, Intro., 32.

of God." Again he was asked, "We enquire about works and you reply concerning knowledge." Muhammad then said, "With your knowledge of God, a few works will suffice, but without such knowledge, no works, however numerous, avail." The Prophet also said, "On the day of resurrection God will [first] raise the worshippers and then the learned to whom He will say, 'O ye company of the learned, I did not imbue you with My knowledge but for My knowledge of you. Moreover, I did not imbue you with My Knowledge in order to torment you. Go ye, therefore, for verily I have forgiven you'."[1]

As to [the evidence of the value of knowledge in] the sayings of the Companions (*al-athar*), 'Ali ibn-abi-Talib[2] said to Kumayl,[3] "O thou perfect of knowledge ! Knowledge is better than riches; for knowledge guardeth thee whereas thou guardest riches. Knowledge governs while riches are governed. Riches diminish with spending but knowledge increases therewith." And again, "The learned is superior to the fasting, praying and self-mortifying man. Should the learned die, a gap would be created in Islam [by his death] and no one would fill this gap save one of his successors." 'Ali said:

"Learning is the glory of mankind,
The wise are beacons on the road to truth;
Man is worth his knowledge, nothing more —
The fool will be his inveterate foe,
Knowledge is man's hope of life immortal,
Man may die but wisdom liveth ever."

Abu-al-Aswad[4] said, "Nothing is more precious than

1. Al-Tabarani, *al-Saghir*, p. 122.
2. The fourth Rashidite Caliph.
3. Ibn-Zyad a-Nakha'i (A.H. 83 A.D. 702) See al-Tabari, *Tar'ikh al-Rusul w-al Muluk*, ed. M. J. de Goeje (Leyden, 1879 If), Vol. II, pp. 1097-98; ibn-Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kubra*, ed Eduard Sachuu and others (Leyden, 1905-21), Vol VI, p. 124.
4. Zalim ibn-'Amr al-Du'ali (A.H. 67/A.D. 686-87). See Yaqut, *Irshad al-Arib ila Ma'rifat al-Adib*, ed. D.S. Margoliouth (London, 1907-27), Vol. IV, pp. 280-82; al-Isbabani, *Kitab al-Aghani* (Bulaq, 1285), Vol. XI, pp. 105, 24.

knowledge; while kings rule over men, they are ruled by the learned." Ibn-'Abbas said, "Solomon the son of David was asked to choose between knowledge, wealth or power, but he chose knowledge and was thereby blessed with wealth and power as well."[1] Ibn al-Mubarak[2] was asked, "Who constitute humanity?" To which he replied, "The learned". It was then said, "And who are the kings?" He answered, "The ascetics". And who," he was asked, "constitute the lowest class among men?" "Those," said he, "who, in the name of religion, grow fat in the world." Thus only the learned did 'ibn-al-Mubarak regard as belonging to mankind, because it is knowledge which distinguishes man from the other animals. Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he; but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know.

One of the wise men said, "Would that I might know what thing was attained by him whom knowledge has escaped, and what thing has escaped him who has attained knowledge." The Prophet said, "Whoever has been given the Qur'an and thinks that anyone has been given something better, he has degraded what God has exalted." Fath al-Mawsili[3] said inquiring, "Would not the sick die, if he is given no food or drink or medicine?" They said, "Yes". To which he said, "Similarly the heart will perish if it is cut off from wisdom and knowledge for three days." He did indeed speak the truth, for the nourishment of the heart, on which its life depends, is knowledge and wisdom, just as the nourishment of the body is food. Whoever lacks knowledge has an ailing heart and his death is certain; yet he is not

1. *Cf.* I Kings, 3:5.15.
2. 'Abdullah (A.H. 181/A.D. 797); see *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol. I, pp. 253-57.
3. Either ibn-Muhammad ibn-Washsnah (A.H. 165/A.D. 781-82); sec-ibn-al-Athir, *al-Kam il Tarikh* ed. C.J. Ternberg (Leyden, 1867-1871), Vol. VI, p. 45; or ibn-Said abu-Muhammad al-Kari (A.H. 220/A.D. 835); see *ibid.*, p. 321.

aware of his doom because the love of this world and his concern therewith have dulled his sense, just as a shock from fright may momentarily do away with the pain of a wound although the wound be real. Thus when death frees him from the burdens of this world he will realize his doom and will, though to no avail, greatly regret it. This is like the feeling of a person who has attained safety after having been through danger, and like that of a man who has just recovered from his drunkenness. We seek refuge in God from the day when all things will be brought to light. Men are asleep but at death they will awake. Al-Hasan[1] said, "The ink of the learned will be likened to the blood of the martyrs, and the former will prove superior."[2] Ibn-Mas'ud[3] said, "Seek ye knowledge while it be found; it will be veiled when its narrators pass away. Verily, by Him in whose hand is my life, several men who died martyrs in the cause of God would rather that, at resurrection, God would raise them up as learned men for what they see of the veneration accorded the learned." No one is born learned, but knowledge is only the result of learning. Ibn-'Abbas said, "I would rather spend a part of the night in learned discussion than in continual prayer." The same was related of abu-Hurayrah[4] and Ahmad ibn-Hanbal.[5] Al-Hasan said that in the words of God, "Give us good in this world and good in the next,"[6] the good in this world meant knowledge and worship while that of the next signified paradise. A wise man was once asked, "What things shall we possess?" He replied, "Those things which you will not lose in the event of shipwreck," meaning thereby knowledge, while by shipwreck, it is said, he meant the decomposition of the body through death. A certain wise man said, "Whoever takes wisdom for his bridle will be acclaimed by men as their leader, and whoever is known for his

1. Al-Basri; the famous early Muslim ascetic (A.H. 110/A.D. 728); see ibn-Sa'd. Vol, VII Pt. I. pp. 114-29; ibn-Khallikan, Vol. I pp. 227.29.
2. *Cf. Supra*, p. 12, where the saying is ascribed to Muhammad.
3. 'Abdullah (A.H. 32/A.D. 652-3). See *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol. I, pp. 13-16.
4. 'Abd-al-Rahman ibn-Sakhr (A.H. 58/A.D. 678). See *Tadhkirat al-Huffaz* I, pp. 31-35.
5. A.H. 241/A.D. 855. See ibn-Khallikan, Vol. I. pp. 28-29.
6. *Surah* II· 197

wisdom will be looked upon with respect." Al-Shafi'i[1] Said "One of the noble things about knowledge is that he who is given a portion of it, no matter how small, rejoices while he who is deprived of it grieves." 'Umar[2] said, "O men! Seek ye knowledge. For verily God has a mantle of love which He casts upon him who seeks knowledge even of a single section. Should he then commit an offence, God will remonstrate with him thrice in order not to rob him of his mantle, even though that offence may persist with him until he dies." Al-Ahnaf[3] said, "The learned men came very near being gods; and all power which is not supported by knowledge is doomed. Salim ibn-abi-al-Ja'd[4] said, "My master bought me for three hundred dirhams and later set me free. Thereupon I said, 'What shall I take up for livelihood? Finally I took up learning and no sooner had a year passed than the prince of Makkah called upon me but I would not receive him." al-Zubayr ibn-abi-Bakr[5] said, "My father had written me while in al-'Iraq saying, 'Go after knowledge; should you become poor it will be your wealth, and should you become rich it will be your embellishment'." (This has been related among the exhortations of Luqman[6] to his son). He also said, "Sit in the company of the learned and keep close to them; for verily God quickens the hearts with the light of wisdom as he refreshes the earth with the rain of heaven."[7] A certain wise man said, "When the learned dies the fish of the sea as well as the fowl of the air will mourn him; while his face shall disappear his memory will not be forgotten." Al-Zuhri[8] said, "Knowledge is glorious and is not treasured except by the glorious."

1. Muhammad ibn-Idris, (A.H. 204/A.D. 820) See ibn-Khallikan, Vol. II, p. 214.
2. The second Rashidite Caliph.
3. Sakhr ibn-Qays d. between A.H. 67 and 77/A.D. 686 and 699 *Cf.* ibn-Qutaybah, *Kitab al-Ma'brif*, ed. F. Wustenfeld (Gottingen, 1850), pp. 216-17.
4. A.H. 100/A.D. 719. See *al-Ma'arif*, p. 230.
5. A.H. 256/A.D. 870. See al Nadim, *al-Fihrist*, ed. Fiugel (Leipzig, 1872), pp. 110-11; ibn-Khalikan, Vol. I, pp. 336-7.
6. Legendary figure to whom the Arabs ascribe much wisdom.
7. Malik, *al-Muwatta'*, Talab al-Ilm. I.
8. Probably abu-Salamah ibn-'Abd-al-Rahman (A.H. 94/A.D. 713), See *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol. I. p. 59.

On The Excellence of Learning

The excellence of learning is attested in the Qur'an by the following words of God: "And if a party of every band of them march not out, it is that they may instruct themselves in their religion;"[1] and again, "Ask of those who have Books of Monition if ye know it not."[2]

[As to the evidence of the excellence of learning] in tradition, the Prophet of God said, "Whoever follows a path in search of knowledge, God will guide him into a path leading into Paradise."[3] And again, "Verily the angels will bow low to the seeker after knowledge in approval of what he does."[4] He also said, "To rise up before daybreak and learn but a section of knowledge is better than prostrating yourself in prayer a hundred times."[5] The Apostle again said, "One section of knowledge which a man learns is better for him than all the riches of the world." And again, "Seeking after knowledge is an ordinance obligatory upon every Muslim."[6] [8] He also said, "Seek ye knowledge even [as far as] China." The Prophet further said, "Knowledge is like sealed treasure houses, the keys of which are inquiry. Inquire, therefore, for therein lies reward for four: the inquirer, the learned, the auditor, and their admirer." He also said, "The ignorant one should not hide his ignorance nor the learned his knowledge." And in a tradition on the authority of abu Dharr,[7] "To be present in the circle of a learned man is better than prostrating oneself in prayer a thousand times, or visiting a thousand sick men, or joining a thousand funerals." It was then said, "O Apostle of God, is it also better than the reading of the Qur'an?" To which he replied, "What good, though, is the Qur'an except through knowledge?" The Prophet also said, "Whoever is overtaken by death while seeking knowledge wherewith to strengthen Islam, between him and the prophets in Paradise is but one grade."

1. *Surah* IX: 123.
2. *Surah* XVI: 45.
3. Muslim, *al-Dhikr-w-al-Du'a'*, II; *Ibn-Majah*, Intro., 17: 4.
4. *Ibn-Majah*, Intro., 17,4.
5. *Cf. Ibn-Majah*, Intro., 16, 9.
6. See *supra*, p. 3.
7. Al-Ghiftri, Jundub ibn-Junadah, d. A.H. 32/A.D. 652-3. See al-Nawawi, *Tahdhib a-Asma*, ed F. Wustenfeld (Gottingen, 1842-7), pp. 714-15.

[As to the evidence of the excellence of learning] in the sayings of the Companions, ibn-Abbas said, "While I sought knowledge, I was abased, but when I was sought for it, I was exalted." Similarly, ibn-abi-Mulaykah[1] said, "Never have I seen the like of ibn-[6]'Abbas: to behold him is to behold the most handsome man; when he speaks, he is the most eloquent, and when he hands down a judicial opinion, he [reveals himself] as the most learned." Ibn-al-Mubarak said, "I wonder how one who sought no knowledge could be moved to any noble deed;" while one of the wise men said, "Verily I pity no one as I pity the man who seeks knowledge but understands not, and him who understands and seek it not." Abu-al-Darda'[2] said, "I would rather learn one point than spend my night in continual prayer;" and again, "The learned and the learner are partners in righteousness while the rest of men are barbarians in whom there is no good." He also said, "Be learned, or a learner, or an auditor but never anything else lest thou perish." 'Ata' said "[Attendance at] an assembly of learning[4] atones [the evil of attending] seventy places of entertainment." "Umar[5] said, "The death of a thousand worshippers who spend their days in fasting and their nights in continual prayer is a lesser calamity than the passing away of one learned man who is aware of what is lawful before God and what is unlawful." Al-Shafi' said, "Seeking knowledge is better than supererogatory works." Ibn-'Abd-al-Hakam[6] said, "I was [once] at Malik's[7] place studying at his feet when the hour of noon arrived. Thereupon I closed my books and put them away in order to pray; but he said, 'What you have risen to perform is not better than what you were doing provided your intentions are good." Abu-al-Darda' also said, "Whoever should regard that rising early for study is not *jihad* [reveals himself] deficient in reasoning and intellect."

1. A.H. 117/A.D. 735; *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol I, pp. 95-6.
2. 'Uwaymir ibn-Zayd (A.H. 32/A.D. 652-3) See ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2, pp. 117-18.
3. Ibn-abi-Rabah (A.H. 115/A.D. 733). See ibn-Qutaybah, p. 227; ibn-Khalliksn, I, Vol. pp. 571-3.
4. *"Dhkir"* in B.
5. The second Rashidite Caliph.
6. Abu Muhammad 'Abdullah (A.H. 314/A.D. 829), father of the famous historian of Egypt; see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 444-5.
7. Ibn-Anas (A.H. 179/A.D. 795). See *al-Fihrist*, pp. 198-9; ibn-Khallikan, Vol. II, p. 200.

On the excellence of teaching

The excellence of teaching is supported in the Qur'an by the following words of God: ".... And may warn their people when they come back to them, haply they may take heed to themselves",[1] by which is meant teaching and guidance. God also said, "Moreover, when God entered into a covenant with those to whom the scriptures had been given, and said, 'Ye shall surely make it known to mankind and not hide it'..."[2], meaning thereby that teaching was incumbent upon them. And again He said, "But truly some of them do conceal the truth, though acquainted with it."[3] Here God has ruled against concealing the truth as he has with regard to concealing evidence when He said, "He who refuseth [to give evidence] is surely wicked at heart."[4] The Prophet said, "God does not give the learned any knowledge unless He enters with them into the same covenant He has entered into with the prophets — namely, to make it known and not conceal it." God also said, "And who speaketh fairer than he who biddeth to God and doeth the thing that is right?"[5] and again, "Summon thou to the way of thy Lord with wisdom and kindly warning;"[6] and also "..... And teach them 'The Book' and Wisdom."[7]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in tradition, the Apostle of God, on sending Mu'adh[8] to al-Yaman, said to him, "That, through you, God may lead one man [unto Himself] is better for you than the world and all that is in it."[9] He also said, "Whoever acquires but one section of knowledge in order to teach men, will be given the reward of seventy of the righteous." Jesus said, "He who has knowledge and shall do and teach, the same shall be called great [9] in the Kingdom of Heaven."[10] The Prophet said, "When on the day

1. *Surah* IX: 123.
2. *Surah* III: 184.
3. *Surah* III: 141.
4. *Surah* II: 283.
5. *Surah* XLI: 33.
6. *Surah* XVI: 126.
7. *Surah* III: 123.
8. Ibn-Jabal (A.H. 18/A.D. 630). See ibn-Hisham, *Sirat Rasul Allah*. ed. F. Wustented (Gottingen. 1858-60). p. 957: *ibn-Sa'd*. Vol. III. Pt. 2. pp. 120-26. Vol. VII Pt. 2. pp. 114-15; *Tahdhib al-Asma'*. pp. 559-61.
9. *Cf.* Matt. 18: 10-14; Luke 15: 3-10.
10. *Cf.* Matt. 5, 19, *al-Tirmidhi*, 'Ilm, 19.

of resurrection God says unto the worshippers and the warriors, 'Enter ye into Paradise', the learned would say, 'By virtue of our learning have they attained their piety and fought for Thee'. Then God would say unto them, 'I regard you alike with my angels: intercede and you will have your intercessions accepted.' They then would present their intercessions and enter into Paradise." This cannot result except from knowledge which is made active through teaching not from passive knowledge which is inert. The Prophet said, "God does not take away knowledge from men after He has given it to them, rather it vanishes with the passing away of the learned. Thus whenever a learned man passes away, whatever [knowledge] he had perishes with him. When finally there are none left but ignorant leaders they will give uninformed opinions whenever consulted, leading men astray and confusing themselves."[1] The Prophet also said, "Whoever has any knowledge but conceals it, will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire." He also said, "How excellent a gift and how admirable a present is a word of wisdom which you hear and inwardly digest and then carry it and teach it to a brother Muslim: verily it is equivalent to a year of worship."[2] And again, "Accursed is the world and all that is in it except the name of the exalted God and him who shall follow in His way, be it a teacher or one taught."[3] The Prophet also said, "In truth God and His angels as well as the heavens and the earth, even the ant in its hill and the whale in the sea, will bless the man who teaches his fellowmen."[4] He also said, "A Muslim gives his brother Muslim no better benefit than a 'fair' tradition which had reached him and which he consequently imparts. He also said, "A good word which the believer hears and follows and also teaches is better for him than a year's worship."

One day the Apostle of God passed by two assembled groups: the members of the first were calling upon God and offering their supplications, while the others were instructing men. Whereupon he

1. *Cf. Muslim*, 'Ilm, 22; al-Bukhari, 'Ilm, 35.
2. *Cf. Ibn-Majah*, Intro., 24: 1.
3. *Ibn-Majah*, Zuhd, 3.
4. *Al-Tirmidhi*, 'Ilm, 19.

said, "These beseech God; if He wills He will grant them their request and if He wills He will withhold it; whereas those teach men and verily I was not sent but as a teacher."[1] Then he turned and sat among them. He also said, "The knowledge and guidance which God has sent me to declare are like unto heavy rains which fell over a certain locality. One spot absorbed the rain and put forth herbs and much grass; another spot held the waters with which God benefited men who drank therefrom, watered the earth therewith, and then planted it; and a third spot was flat, it held no water and put forth no herb."[2] The first part of the parable signifies the one who reaps the benefits of his own knowledge, the second signifies the one whose knowledge is of benefit to others, while the third stands for him who enjoys neither.

Muhammad also said, "When a man dies all except three of his works perish, namely, a permanent endowment for charity, useful knowledge, and righteous progeny that bring honour upon his memory."[3] And again, "He who leads to something good is like him who does it."[4] He further said, "Envy is unlawful except regarding two categories of persons: those [10] to whom God has given wealth and power to spend that wealth rightly, and those to whom God has given wisdom with which they regulate [their lives] and which they teach."[5] The Prophet also said, "God's mercy is upon my successors." On being asked, "But who are your successors?" he replied, "My successors are those who keep my laws and teach them to God's people."[6]

[As to the evidence of the excellence of teaching] in the sayings of the Companions, 'Umar said, "Whoever shall relate a tradition and thus induce someone to do according to its precepts, will, with the [actual] doer be equally rewarded." Ibn-'Abbas said, "All things even the whale in the sea will intercede for him who teaches men

1. *Cf. Ibn-Majah*, Intro., 17, 10.
2. *Al-Bukhari*, 'Ilm, 21.
3. *Cf. Muslim, Wasiyah*, 14; *Masabih*, Vol. I. p. 14.
4. *Al-Tirmidhi*, 'Ilm, 14.
5. *Cf. Al-Bakhari* 'Ilm, 16, Zakah, 5.
6. *Cf.* Matt. 12: 479; Mark 3, 32-5; Luke 8, 19-21.

good." One of the learned men said, "The learned man occupies the position of an intermediary between God and His creatures; let the learned, therefore, be mindful how he occupies this position."

It has been related that Sufyan al-Thawri[1] arrived in 'Asqalan where he tarried but no man questioned him [or sought his knowledge]. Whereupon he said, "Hire for me a beast of burden in order to depart from this city, for it is a place where knowledge does not prosper." He had not said this except in solicitude over the excellence of teaching in which lies the preservation of knowledge. 'Ata' also said, "I came upon Sa'id ibn-al Musayyab[2] while he was weeping, at which I said, 'What causes you to weep?' He answered, 'No one seeks from my any information.' It has also been said that the learned men are the lights of the ages; each is the torch of his own age and through him his contemporaries obtain light." Al-Hasan said, "Had it not been for the learned, men would have become like animals." For it is through teaching and instruction that men are brought out of the category of beasts to that of human beings. 'Ikrimah said, "Verily a price is set upon this knowledge." When asked that it was, he replied, "It is to be given to him who can keep it well and not lose it." Yahya ibn-Mu'adh said, "The learned have more compassion for the followers of Muhammad than either their fathers or mothers." "How is that?" he was asked; to which he replied, "Their fathers and mothers shield them from the fires of this world while the learned protect them against the fires of the next." It has been said that in the process of learning the first [step] is silence, followed by listening, then retention, then doing, and finally imparting. It has also been said, "Teach what you knows to him who does not know and learn from him who knows what you do not know. If you would do this you would learn what you have not known and would retain what you have already known." Mu'adh ibn-Jabal said, (I

1. A.H. 161/A.D. 778; see *Tahdhib al-Asma*,' pp. 286-8.
2. A.H. 95/A.D. 713; see ibn-Qutaybah, pp. 123-4.
3. ca. A.H. 105 A.D. 723, See ibn-Qutaybah, pp. 231-2; *Tahdhib al-Asma'*, pp. 431-2.
4. A.H. 258/A.D. 872; see ibn-Khallikan, Vol. III, p. 187-8.

have also come across the same saying described as a marfu'[1] tradition), "Acquire knowledge, for its acquisition is [equisition to] the fear of God, its pursuit is [equivalent to] worship, its study is [equivalent to] praise, searching for it is [equivalent to] jihad, teaching it to him who does not know is [equivalent to] almsgiving, and imparting it to those who are worthy is meritorious. Furthermore, it is the bosom friend of the lonesome, the companion in solitude, the guide [to religion, the comforter in both][2] happiness and misfortune, the aid to the lonely, the relative among strangers, and the beacon on the road to Paradise. Through it God exalts a few and makes them leaders in virtues, chiefs[3] and counsellors worthy of emulation, pioneers in righteousness whose footsteps should be followed and whose deeds should be observed. The angels seek their friendship and with their wings they touch them to gain thereby their favour. The living and the dead, yea even the whales and the fish of the sea, the lions and beasts of the field, as well as the heaven and its stars intercede for them, because knowledge is the protection of hearts against blindness, the light of the eyes in darkness, and the fortification of the body against decay. Through it man attains the dignity of sainthood and the loftiest ranks. To reflect upon it is [as meritorious] as fasting and its study, as continual prayer. Through it God is obeyed, worshipped and glorified: through it he admonishes and forewarns;[4] through it His unity is declared, and through it also [man][5] abstains from sin. Through knowledge the ties of relationship are made close by kindly deeds, and the lawful and the unlawful are made known. Knowledge is like an *imam* whereas works are his followers. Knowledge is bestowed upon the fortunate and from the unfortunate withheld".

1. *Marfu'* signifies the record of a word or deed of the Prophet reported by the Companion who heard or saw it.
2. Words between brackets only in C.
3. Only in C.
4. Only in C.
5. Only in C.

EVIDENCE [FOR THE EXCELLENCE OF KNOWLEDGE] FROM REASON

The purpose of this section is to comprehend the excellence and value of knowledge. Nevertheless, unless excellence is in itself understood and its meaning determined it will not be possible to acknowledge it as an attribute to knowledge, or to any other trait besides. Similarly, whoever expects to determine whether or not Zayd is wise without having understood the meaning and essence of wisdom, is sure to go astray.

Excellence is derived from the infinitive to excel, which is excrescence. When, therefore, of two objects which are similar, one has an extra characteristic, that object is described as excelling the other, no matter what its excellence may be. Thus saying that the horse is more excellent than the donkey means that the horse shares with the donkey the capacity for carrying burdens, but excels it in charging, wheeling, swiftness, and beauty. However, should a donkey possess a ganglionary growth it would not be described as more excellent, because the ganglion, though an excrescence on the body, is in reality a defect, an imperfection. In addition the animal is sought for its useful qualities, not for its physical features. If you then understand this, it will be clear to you that knowledge excels when compared with the other attributes, just as the horse is distinguished when compared with the other animals. Furthermore, while swiftness is an excellent [feature] in the horse, in itself it has no excellence. Knowledge, however, is in itself an absolute excellence, apart from any attribution. It is the description of God's perfection, and through it the angels and prophets were imbued with honour. The fleet horse is better than the slow. Knowledge is, therefore, an excellence in the absolute and apart from any attribution.

A precious and a desired object may be of any of three categories: what is sought as a means to an end, what is sought for its own [intrinsic value], and what is sought for both. What is sought for its own [intrinsic value] is nobler and more excellent than that which is sought as a means to an end. The dirham and the dinar are

objects sought as means to an end to secure other objects. In themselves they are only two useless metals; and had not God made it possible to transact business through them, they would have been the same as pebbles. Happiness in the hereafter and the ecstasy of viewing the face of God are sought for their own [intrinsic value], while physical health is sought both for its own [intrinsic value] and as a means to an end. Man's health, for example, is sought because it is a guarantee against bodily pain, and also because it helps [man] to reach his ends and [secure his] needs. Similarly, if you would consider [the case of] knowledge, you would discover that it is in itself delightful and therefore sought for its own [intrinsic value], and you would also find it a way which leads to the hereafter and its happiness, and the only means whereby we come close to God.

The greatest achievement in the opinion of man is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. This happiness will never be attained except through knowledge and works, and works are impossible without the knowledge of how they are done. The basis for happiness in this world and the next is knowledge. Of all works it is, therefore, the most excellent. And why not, since the excellence of anything is revealed by the quality of its fruit? You have already learnt that the fruit of knowledge in the hereafter is drawing near to the Lord of the Universe, attaining the rank of the angels, and joining the company of the heavenly hosts. Its fruits in this world, however, are power, dignity, influence over kings, and reverence from all to an extent that even the ignorant Turks and the rude Arabs are found naturally disposed to honour their teachers because the latter are distinguished by a great deal of knowledge derived from experience. Even the animal does by nature honour man because it senses that he is distinguished by a degree of perfection exceeding its own. These are, then, the excellence of knowledge in the absolute. As shall be seen later, the different branches of knowledge vary, and with their variation their excellences vary.

The excellences of teaching and learning, in view of what we have already said, are therefore manifest. For if knowledge is the

most excellent of things, the process of acquiring it would then be a search for the most excellent, and imparting it would be promoting the most excellent. For human interests extend to both the material and the spiritual worlds, and no order exists in the latter without existing in the former because this world is a preparation for the next, and is the instrument which leads to God anyone who uses it as such, a home for him who takes it as a dwelling place. The affairs of this world, however, do not become orderly except through human activities. These activities, crafts, and industries are divided into three categories:

The first involves four fundamental (activities) without which chaos would rule the world: agriculture for raising food-stuffs, weaving for manufacturing clothes, architecture for erecting houses, and politics for establishing human relationship and society and for promoting co-operation in the control of the means of living.

The second involves such activities as are auxiliary to any of the above-mentioned fundamental activities. Thus iron craft is auxiliary to agriculture as well as to several other industries, and supplies them with their respective tools and instruments such as the implements for carding and spinning cotton preparatory to its weaving.

The third involves such activities as are supplementary to the previously mentioned principal industries, e.g., the process of milling and bread-making in relation to agriculture and the process of laundering and tailoring to weaving.

The relation of these principal activities to the order of things in this world is as the relation of the members of the body to the whole, because the members of the body are also divided into three categories. These are fundamental like the heart, the liver, and the brain; auxiliary like the stomach, veins, arteries, and sinews; or supplementary and ornamental like nails, fingers and eyebrows.

The highest of these activities are the fundamental, and of these the highest is politics [as employed] in unifying [people] and in

reform. For that reason this discipline demands of those who pursue it a degree of perfection greater than that required by any of the other disciplines; and in consequence it is inevitable that the politician should subordinate to himself, and make use of, the other profession.

Politics, bent on reform and on guiding people to the straight path which [insures] salvation in this world and the next, is [in turn] divided into four classes: the first, which is also the highest, is the [religious] polity of the prophets which involves their jurisdiction over the thoughts and actions of the privileged few and the common folk alike. The second is the [civil] polity of the caliphs, the kings, and the sultans, which involves their jurisdiction over the actions, but not the thoughts, of the privileged few and the common folk. The third is the intellectual polity of the learned man, who know God and His will and who are the heirs of the prophets, which involves jurisdiction only over the thoughts of the privileged few since the understanding of the common folk is too low for them to benefit, and their power of discrimination is too weak to observe and emulate their actions, and are, therefore, subject to no compulsion or restraint. The fourth is the ["ecclesiastical"] polity of the preachers which involves jurisdiction only over the thoughts of the common folk.

Next to the [religious] polity of the prophets, the highest is, therefore, the intellectual because of its service in disseminating knowledge, in diverting the souls of men from the destructive and undesirable traits, and in guiding them to those which lead to happiness and are praiseworthy, all of which, in the final analysis, fall within the purpose of teaching. We have only said that the intellectual activities are more excellent than the other professions and activities because the superiority of an activity is known by three things:

1. By examining the native endowments of man through which the activity is realized, as in the case of the superiority of the theoretical sciences over the linguistic. Wisdom is attained through the intellect while language, through the sense of hearing (and intellect is superior to the [mere] sense of hearing).

2. By examining the extent of its usefulness, as in the case of the superiority of agriculture over the goldsmith's craft.
3. By observing the object of its operations, as in the case of the superiority of the goldsmith's craft over tanning; the object of the one is gold while that of the other is the hide of a corpse.

It is further apparent that the religious sciences, which are the knowledge of the path to the hereafter, are comprehended through the maturity of the intellect; and as we shall see later, clear understanding and clear intellect are the highest attributes of man, because through the intellect the responsibility of God's trust is accepted, and through it man can enjoy the closeness to God.

Concerning the extent of its usefulness there is not the slightest doubt since it contributes to happiness in the hereafter. And finally, how could the merit of an object of an activity be denied when the objects with which the teacher deals are the hearts and souls of men. The noblest being on earth is the *home sapiens* and the noblest in his essence is his heart with whose perfecting, cleansing, purifying, and leading to God the teacher is occupied. Thus on the one hand the work of the teacher is a [form of] praise to God and on the other hand a [form of] stewardship. It is in fact the highest form of stewardship because God has bestowed upon the heart of the learned man knowledge, which is His most intimate attribute. Hence the learned man is like the keeper of God's most valuable treasures and has permission to give from them to all who need. What rank is, therefore, higher than that in which the servant is an intermediary between his Lord and his fellowmen, to draw them closer unto God and to lead them to Paradise to which the pious repair. May we, through the Grace of God, become one of them, and may He bless every chosen servant.

SECTION II

On praiseworthy and objectionable branches of knowledge, their classifications, and the rules which govern them, including those branches of knowledge whose acquisition is deemed fard 'ayn as well as those whose acquisition is deemed ***fard kifayah****: on determining the position of theology and jurisprudence in relation to the science of religion; and finally, on showing the superiority of the science of the hereafter.*

ON KNOWLEDGE WHOSE ACQUISITION IS DEEMED FARD'AYN

The Apostle of God said, "Seeking knowledge is an ordinance obligatory on every Muslim," and again, "Seek ye knowledge even [as far as] China." People, however, disagreed as to what branch of knowledge man is obliged to acquire, and as a result split up into about twenty groups. We shall not go into details but simply summarize the matter by saying that each group insisted on the necessity of acquiring that branch of knowledge which happened to be its speciality. The scholastic theologians insisted on scholastic theology because the unity of God, as well as His essence and attributes, is known through it. The jurists held out for jurisprudence because the acts of worship, the lawful and the unlawful as well as the forbidden and the permissible in daily conduct, are determined through it. Or in other words what the ordinary man needs in his everyday life, rather than under unusual conditions, is determined through it. Furthermore, the commentators and traditionists, holding that through it all sciences are attained, stood for the science of the Qur'an and the tradition. The Sufis pointed to Sufism as the branch of knowledge which was intended, some saying that it is the science

whereby the creature, realizing his position in relation to the divine, has a mystical experience [in communion with his God]. Other Sufis said that it comprises knowing what sincerity is and what the afflictions of the soul are, as well as being able to distinguish between the followers of God and the followers of Satan. Others again said that it was the esoteric science whose acquisition was required only of the qualified, select few, and accordingly they dismissed the accepted meaning of the word in favour of its esoteric connotation.

According to abu-Talib al-Makki,[1] what is meant [by the above-mentioned tradition] is knowledge of the contents of tradition which embodies the foundations of Islam, referred to in the following words of the Prophet: "Islam is built upon five pillars."[2] Since these five pillars are ordinances imposed by God, it is necessary to know how to fulfil them. The student, therefore, should be absolutely certain that knowledge, as we have already shown in the introduction to this book, is divided into the science of practical religion and the science of revelations. The scope of this discussion is confined to the science of practical religion.

The [tenets of] practical religion which an adult and sane creature is obliged to observe deal with three things: beliefs, works, and prohibitions *(tark*, pl. *turuk*). For example, when a sane individual attains puberty and comes of age, his first obligation is learning the two words of the confession of faith (*alshahadah*) and understanding their meaning. These two words are: there is no god but Allah; Muhammad is the Prophet of Allah. He is not required to fully penetrate their significance through scrutiny, investigation, and research, but only to believe and confess them unequivocally without the least doubt or hesitation. The later is obtained by merely accepting on authority without any investigation or proof, since the Prophet required only mere acceptance and confession from the

1. Author of the famous *Qut al-Qulub* (A.H. 386/A.D. 996). See ibn-Khallikan, Vol. II. p. 297; al-Sam'ani, *Kitab al-Ansab* ed. D.S. Margoliouth (Le Den, 1912) fol. 541a.
2. These are the confessions of faith, prayer, alms giving (*zakah*), the pilgrimage, and fasting: cf. *al-Bukhari, Iman*, 1. *al-Tirmidhi*, 2. *Iman*, 3; *Ibn-Hanbal, Iman*, 4.

ruffians among the Arabs without their learning any evidence.[1] Thus in accepting and confessing the two words, the person fulfils an obligation which is binding at that time. Accordingly, at that time, the branch of knowledge, whose acquisition is divinely ordained and binding for every Muslim, would consist in the learning and understanding of the two words of the confession of faith. Furthermore, at that stage, it is sufficient for them. This is shown by considering that if a Muslim dies upon accepting and confessing the two words of the confession of faith, he would die obedient to God and guilty of no rebellion. With the rise of new developments, however, there would be other obligations, but they would not necessarily be binding on every individual. On the contrary, it would be quite possible [for some] to be free of them.

The new developments may affect obligations regarding works, prohibitions, or beliefs.

Regarding works, for example, if a person's life were to extend from dawn until noon, he would be required to learn how to perform his ablutions and pray because of the approaching noon hour. In such a case it would be wrong to say that it is obvious that he should persist in his study; [and if he finds that his life will extend beyond noon] and thinks that he might not be able to finish in time, [he should still persist] and perform his ablutions and pray before evening, however long this may be after the appointed hour. In short he should give study primary consideration regardless of the time required. In addition it can be said that the obligation to acquire knowledge, which is the prerequisite for works, is derived from the obligation to perform works, in which case it might not even be obligatory before sunset. This is also true of the other prayers.

Further, should a person live until [the beginning of] Ramadan, he would be obliged to learn all about fasting i.e., that it lasts from morning until sunset, that observing it requires resolve, abstinence from food, drink, and sexual intercourses as well as seeing

1. Cf. *Surah* XLIX: 14; al-Tabari, *Jami'la-Bayan* (Cairo, 1323-30), Vol. XXVI, pp. 89-91 where these are said to have been the Banu-Asad.

the new moon personally [or accepting the word of two eye-witnesses instead].[1] Similarly, should a person come into some wealth, or on coming of age, inherit some, he should learn all about *zakah*. For although fulfilling the obligation is not immediately incumbent upon him, it would become so at the end of the first year after his acceptance of Islam. Should he possess nothing but camels, he would not need to learn the *zakah* of sheep, and the same is true of the other varieties [of wealth].

When, however, the months of pilgrimage begin, it will not be necessary for the person to start, at once, to learn how to make the pilgrimage; and since it is performed at leisure, learning how to do it is not immediately obligatory. Rather the learned men of Islam should point out to him that the pilgrimage is a divine ordiance to be observed, at leisure and convenience by every one who, as a man of means, has both the provisions and the means of transportation. This should be done in the hope of inducing the individual himself to resolve upon the pilgrimage. Should he so resolve, it would become necessary for him to learn how the pilgrimage is performed. He would not need, however, to learn anything except its essentials and duties and not the voluntary acts of supererogation connected with it; for it performing the voluntary acts is supererogatory, so would its knowledge also be, and learning it, consequently, would not be a divine ordiance binding on all Muslim. (As to the unlawfulness of neglecting to point out that the pilgrimage is obligatory whenever the individual is able to perform it, there has been considerable speculation worthy of nothing but jurisprudence). The same reasoning applies to the knowledge of the other works which are divinely ordained and binding on all Muslims.

As to prohibitions, the acquisition of the knowledge of which is obligatory, the obligation is conditioned by the rise of new developments and changed circumstances relevant to it, and varies with the conditions of the individual. Thus the mute is not obliged to know what is unlawful in speech nor the blind to know what things

1. Words beween brackets only in C.

are unlawful to see. Similarly the bedouin is not obliged to know the houses in which it is unlawful to sit. All these obligations only apply within the limits of circumstance, and need not be learnt when it is certain that the question [of their applicability] will not arise. But whatever situation resembles these and may, therefore, be confused with them must be distinguished from them — as, for example, the case where an individual who, at the time of his embracing Islam, was in the habit of wearing silk garments, or possessed something illegally, or looked at a woman whom he could not legally marry. In such a case, he should be warned. On the other hand, whatever does not resemble these things and is, therefore, not confusing but to which one may be exposed through contact, — such as food and drink — instruction concerning it is obligatory. Hence if an individual happens to be in a town where it is customary to drink wine and eat pork, it is imperative that he be taught concerning their prohibition and warned against using them. Moreover of all things in which instruction is obligatory, acquiring a knowledge of them is also obligatory.

As to beliefs and actions of the heart, knowledge of them is obligatory according to the state of the mind. Thus if one should feel any passing thought (*khatir*)[1] of doubt as to what the two words of the confession of faith mean, it would be obligatory upon him to acquire the knowledge of whatever would remove that doubt. If, on the other hand, he felt no such passing thought but died before he believed that the word of God — the Qur'an — is eternal, visible, and not a substratum for originated properties, as well as other often repeated articles of faith, he would have died a professing Muslim. These feelings of doubt which render the knowledge of the articles of faith obligatory arise in the mind either naturally or as a result of hearing things in one's own community. Thus in a town where rumours have spread and the people talk heresy, the individual should, in the early years of his maturity, be protected against such influence by being instructed in the [elements of] truth. If, on the other

1. Pl. *Khawatir*, signifying the occurrence in the mind of something which is quickly removed by another thought and which its owner is able to repel from the mind.

hand, he were exposed to falsehood, it would become necessary to remove it from his heart, a task which might prove difficult. Again if this particular Muslim were a merchant living in the midst of a town where the practice of usury was prevalent it would be obligatory to warn him against usury.

This, then is the truth concerning the knowledge whose acquisition is deemed an ordinance of God binding on everyone and no less binding on some because of its observance by others. The gist of it all is knowledge of how to perform works whose discharge is obligatory. Whoever, therefore, knows what works are obligatory together with the time of their discharge, the same possesses the knowledge whose acquisition is *fard'ayn*. Furthermore, what the Sufis hold relative to the understanding of the thoughts of the enemy and [those] of the company of heaven (*lummat al-mulk*) is also true, though only to those who apply themselves to it. If, however, man does not for the most part refrain from the impulses of evil, hypocrisy, and envy, he should seek to acquire whatever knowledge he may feel he needs from the Quarter on the Destructive Matters of Life. How can he neglect this obligation when the Apostle of God said, "Three things in life are destructive; sordid avarice, vehement passion and self-conceit," and no man can refrain from these. The rest of what we shall mention of the reprehensible conditions of the heart such as pride, conceit, etc., all follow from these three aforementioned destructive matters of life. Their eradication is a *fard'ayn*. It is, however, not possible except through a knowledge of the nature of these destructive matters of life, as well as their causes, symptoms, and cure; as he who knows not evil falls into it. A cure is, in reality, confronting a cause with its opposite. How could such a thing be possible without a knowledge of both cause and effect? Most of the things we have mentioned in the Quarter on the Destructive Matters of Life belong to the *fard'ayn* class which have been totally neglected by the people in favour of pursuing things which do not matter.

Among the things about which we should proceed to inform the individual, in case they have not yet been transmitted from one

people to another, are belief in Paradise, hell, the day of resurrection and the day of judgement in order that he may believe and accept them, as they are the continuation of the words of the confession of faith. This is required because after the acceptance of Muhammad's prophethood, the message which he conveyed, namely that whoever should obey God and His Apostle would enter Paradise, and whoever should disobey them would enter hell-fire, should be understood. If, therefore, you would pay attention to this reasoning you would know that this is the true way of life. You would also find out that every servant suffers, in the course of his life, both during the day and the night from enduring thoughts (*waqa'i*)[1] [of doubt] which befall him in the performance of his acts of worship and daily transactions. These thoughts require new obligations and consequently it becomes necessary for him to inquire concerning every unusual occurrence which may happen to him as well as to proceed to learn what may be generally expected to occur in the near future.

Finally, if it should become clear that what the Prophet meant by his words, "Seeking knowledge is an ordiance obligatory upon every Muslim," is knowledge with the definite article, namely the knowledge of only those works which are well known to be obligatory upon every Muslim, the line of this reasoning would become apparent as would also the time in which these obligations should be discharged. God, however, knows best.

On knowledge whose Acquisition is deemed Fard Kifayah

It should be known that a necessary duty is not distinguished from other duties except when the different sciences are enumerated. These are divided, in relation to the kind of duties we are now considering, into sacred (*shar'iyah*) and profane (*ghayr shar'iyah*) sciences. By sacred sciences I mean those which have been acquired

1 Sing, *waqi'ah*, signifying a thought which appears in the mind and remains there, and which, unlike *Khajir* the owner has no means whatever of repelling

from the prophets and are not arrived at either by reason, like arithmetic, or by experimentation, like medicine, or by hearing, like language.

Profane sciences are divided into praiseworthy (*mahmud*), blameworthy (*madhmum*), and permissible (*mubah*). Praiseworthy sciences are those on whose knowledge the activities of this life depend such as medicine and arithmetic. They are divided into sciences the acquisition of the knowledge of which is *fard kifayah* and into sciences the acquisition of the knowledge of which is meritorious though not obligatory. Sciences whose knowledge is deemed *fard kifayah* comprise every sciences which are indispensable for the welfare of this world such as: medicine which is necessary for the life of the body, arithmetic for daily transactions and the division of legacies and inheritances, as well as others besides. These are the sciences which, because of their absence, a community would be reduced to narrow straits. But should one who can practise them rise in that community, it would suffice and the obligation to acquire their knowledge would cease to be binding upon the rest of the community.

No one should be astonished when we say that medicine as well as arithmetic are of the sciences which are *fard kifayah*, because the fundamental industries are also the same, such as agriculture, weaving, politics, even cupping and tailoring. For should a town lack a cupper extinction would overtake its people and they would be driven to expose themselves to destruction. Has not He who has sent down the malady also sent down the remedy, given guidance for its use, and prepared the means for administering it? It is not, therefore, permissible to expose oneself to destruction by neglecting the remedy.

To go deep into the details of arithmetic and the nature of medicine a well as such details which, while not indispensable, are helpful in reinforcing the efficacy of whatever is necessary, is, however, considered meritorious, not obligatory.

The blameworthy (*Madhmum*) sciences are magic, talismanic science, juggling, trickery and the like.

The sacred sciences which are intended in this study are all praiseworthy. Sometime, however, they may be confused with what may be taken for praiseworthy but, in fact, are blameworthy. For this reason sacred sciences are divided into praiseworthy and blameworthy sciences:.

The praiseworthy sciences comprise sources (*usul*), branches (*Furu'*), auxiliary (*muqaddimat*), and supplementary (*mutammimat*). There are, therefore, four kinds:

First come the sources (*usul*) which are four in number: the Book of God (i.e. the Qur'an). The Usage (*sunnah*) of His Prophet, The Agreement (*ijma'*) of all Muslims, and the traditions relating to the Companions (*athar al-sahabah*). Agreement, in so far as it evinces usage, is a source. Like traditions relating to the Companions, however, which is also evince usage, agreement is a secondary source. This is because the Companions have witnessed the revelations and have, through their close association with the Prophet comprehended what others have failed to see. Since, however, it is possible that words will not fully express what has been so comprehended, the learned men have deemed it fit to follow the example of the Companions and hold fast to their tradition though on a certain condition and in a special manner as the one concerned may see. It is, however, not appropriate to discuss it in this section.

Second are the branches (*furu'*). They are what has been drawn from the sources (*usul*), not according to the literal meaning but through meanings which are adduced by the mind thereby widening the understanding until a meaning differing from the literal is indicated, as for example, indicated by the words of the Prophet: "The judge should not sit in judgment while angry."[1] namely that he should not sit in judgment while constipated or hungry or suffering from a painful disease. This last thing may be of two kinds: the first pertains to the activities of this world and is contained in the books of law and entrusted to the lawyers, the learned men of this world; the second pertains to the activities of the hereafter. It is the science of

1. *Cf. al-Bukhari*, Ahkam, 13; *ibn-Majah*, Ahkam, 4.

the conditions of the heart, its praiseworthy and blameworthy characteristics, what is acceptable before God and what is reprehensible to Him. All these are treated in the last part of this book, i.e., the whole book of *The Revival of the Sciences of Religion*. It includes the knowledge of what issues from the heart and affects the senses in their acts of worship and usage of life, all of which are treated in the first part of this book.

Third are the auxiliary (*muqaddimat*). These act as the instrument for the sacred sciences. Thus linguistic science and syntax are but instruments for the knowledge of the Book of God and the usage (*sunnah*) of His Prophet. In themselves linguistic science and syntax are not of the sacred sciences, but it has become necessary to engage in their study because of the law since this law has come in the language of the Arabs. And whereas every law is revealed through the medium of a particular language, the learning of the language becomes an instrument wherewith to learn the law. Among these instruments also is the science of writing. It is, however, not a necessary instrument because the Apostle of God was himself unlettered (*ummi*).[1] And if it were conceivable that retention of whatever is heard was at all possible, man might have dispensed with writing. But, because of the impossibility of such a thing, it has become, on the whole, necessary.

Fourth are the supplementary (*mutammimat*) which, in relation to the science of the Qur'an, are divided into what pertains to pronunciation such as learning the different readings and the enunciation of the different letters, and into what pertains to exposition which also rests on authoritative transmission. This is because language alone cannot treat exposition or its technicalities such as the knowledge of the abrogating (*nasikh*) and the abrogated (*mansukh*), the general (*'amm*) and the particular (*khas*), the express laws of the Qur'an as well as its manifest meaning, and finally the manner of their application, i.e., the science which is called the principles of jurisprudence (*usul alfiqh*), which also includes *sunnah*.

1. Also illiterate. *Cf. Surah* VII: 156. The word probably means ignorant of the scriptures, or, more accurately, a layman.

In connection with tradition and history, the supplementary sciences are biography, dealing mainly with the lives of illustrious men and of the Companions, knowledge of the trustworthy transmitters of traditions and their peculiarities, in order to distinguish between weak (*da'if*) and strong (*qawi*) traditions, and of their ages in order to differentiate between those traditions whose chain of authorities is incomplete or lacking (*mursal*) and those whose chain of authorities goes back to the Prophet (*musnad*), as well as knowledge of whatever is connected with it.

These, then, are the sacred sciences. Not only are they all praiseworthy, but they also belong to the category of the *fard kifayah*. But should one inquire saying, "Why have you appended jurisprudence to secular sciences and grouped jurisprudents among secular scholars?" Let me tell you that God made Adam from earth and his offspring from clay and running water. He brought them out from loins to womb, then to life, and finally to the grave; from the grave He raised them to judgment and from there to Paradise or to hell-fire. Such was therefore their beginning, such their end, and such their abodes. Furthermore, God has created this world in preparation for the hereafter in order to gather suitable provisions therefrom. If these provisions were gathered justly, dissensions would have ceased and the jurisprudents would have become idle. But since men have with greed gathered their provisions, dissensions ensued and consequently the need for a magistrate to rule them arose. In turn the magistrate felt the need for a canon with which to govern the people. It is the jurisprudent, though, who has the knowledge of the rules of government and the methods of mediation between the people whenever, because of their greed, they contend. He thus becomes the teacher of the magistrates and their guide in government and control, that through their righteousness the affairs of men in this world may be set in order.

Upon my life I declare that jurisprudence is also connected with religion, not directly but indirectly through the affairs of this world, because this world is the preparation for the hereafter, and there is no religion without it. Furthermore, the state and religion are

twins. Religion is the foundation whiles the state is the guard. That which has no foundation will certainly crumble and that which has no guard is lost. Without the magistrates there is neither government nor control, and the correct way to settle dissensions is through law. And as government by magistrates does not belong primarily to the science of religion but is an adjunct to that without which there is no religion, so is the knowledge of the manner of government. Thus it is well known that it is not possible to carry out the pilgrimage without the protection of an escort of bedouins along the route. But the pilgrimage itself is one thing, setting out on the road to pilgrimage is another, policing the route without which it is not possible to perform the pilgrimage is still another, and the knowledge of the manner of policing the route with all its rules and regulations is again another. The result of jurisprudence is knowledge of the methods of government and control. This is attested by a tradition whose chain of authorities goes back to the Prophet, namely, "People will not be judged except by three: a governor, a deputy, and an intruder."[1] The governor is the *imam* [the *imams* have (always) been the judges]; the deputy is his lieutenant, while anyone else is an intruder who undertakes that responsibility without there being any need for him to do so. As a matter of fact it was the custom of the Companions to avoid giving legal opinions to the extent that each was in the habit of referring [the question] to his colleague, although they did not avoid answering questions relative to the science of the Qur'an and the path of the hereafter. In some recensions the word hypocrite appears instead of the word intruder [and rightly so] because anyone who, without any special need, undertakes the responsibility of giving legal opinions, does so for the sake of acquiring position and wealth.

If you agree to this, the same will hold true in connection with the rules of invalidating testimonies, restrictive ordinances indemnities and settling feuds; but it will not hold true in respect to what falls under the Quarter on the Acts of Worship such as fasting and prayer, nor in respect to what the Usages of Life entail of civil and legal matters such as determining the lawful and the unlawful.

1. *Cf.* al-Darimi, *Sunan*. Raqa'iq, 63.

You should, therefore, know that what the jurisprudent comes nearest discussing under works which pertain to the hereafter are four.[1] Islam, prayer, almsgiving, doing what is lawful and abstaining from what is unlawful. But when you example how far the jurisprudent's speculation goes into these four you will find that it does not go beyond the limits of this world into the next. If then you realize this limitation in respect to these four it becomes to you more evident in others besides.

Concerning Islam the jurisprudent discourses on what renders it sound or unsound as well as on its conditions, but only pays attention to outward confession. The heart, however, is removed from his domain because the Apostle set apart from the jurisprudent those who wield the sword and those in whose hand the reins of temporal power lie. This the Apostle did when he said to the man who had killed another because the latter had recited the confession of faith giving for a reason his fear of the sword, "Have you examined his heart?"[2] The jurisprudent also determines with the aid of the sword the soundness of one's Islam although he knows that the sword can neither reveal to him the intentions of the individual nor remove from his heart the veil of ignorance and bewilderment. He is, however, counsellor to him who wields the sword. Since the sword can reach the individual's neck, and the hand his possessions, repeating the confession of faith with the tongue protects his life and possessions as long as he has either in this world. For this reason the Prophet said, "I was ordered to fight people until they say, 'There is no other god but God. When they say this they render their lives and possessions immune against my hand."[3] He thus confined the efficacys of verbal confession to life and possessions; but in the hereafter mere words do not avail — only the illumination of the hearts by the divine light, their secret thoughts, and their sincerity do avail. These, however, do not fall within the field of jurisprudence although the jurisprudent may delve into them as he might also delve into theology and medicine, both of which are outside his field.

1. Text-three. 2. *Muslim*, Iman, 39.
1. *Cf. Ibn-Majah*, Iman, 16; *Muslim*, Iman, 6; *al-Bakhari*, Iman 16.

Concerning prayer, the jurisprudent is entitled to give his opinion as to whether or not it has been correctly performed in accordance with the prescribed regulations, regardless of the fact that the worshipper, from the beginning to the end, might not have paid attention to any part of his prayer except the magnificat (*takbir*),[1] but has instead busied himself in going over his market transactions. Such a prayer is of no use for the hereafter just as verbal confession of Islam is also of no use. Nevertheless, the jurisprudent does pass judgment regarding its soundness, namely whether or not the worshipper has, in what he has performed, fulfilled the requirements of the law and has thereby rendered himself immune to execution and punishment. To the subject of submitting and presenting the heart to God, however, both of which are works pertaining to the hereafter and through which works are rendered efficacious, the jurisprudent does not address himself; and in case he does, he oversteps his bounds.

Concerning almsgiving, the jurisprudent examines what satisfies the demand of the magistrate so that in the event that the payment of the alms is withheld and, consequently, the magistrate exacts it by force, the jurisprudent then rules that the responsibility of the magistrate has been fulfilled. It is related that Abu-Yusuf,[2] the judge, was in the habit of giving away all his income to his wife at the end of each year and in turn making her give away hers to him in order to avoid the payment of alms. On being informed of it, abu-Hanifah[3] declared that that was the result of abu-Yusuf's versatility in jurisprudence; and abu-Hanifah was right because such a thing is the result of worldly wisdom. Nevertheless, its harm in the hereafter outweighs every benefit it may yield in this world. Moreover, such knowledge is harmful.

1. The *takbir* consists of the repetition of the words *Allahu-akbar* meaning "God is great."
2. Ya'qub ibn-Ibrahim ibn-Habib (A.H. 182/A.D. 798); author of the *Kitab al-Kharaj*. See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 334-42.
3. Al-Nu'man ibn-Thabit. (A.H. 150 A.D. 767) founder of the Hanafite school of law and teacher of abu-Yusuf. See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 74-80.

Concerning the lawful and the unlawful, abstinence from the latter is a part of religion. Piety, moreover, has four grades. The first is that piety which is required for just testimony and the relinquishing of which disqualifies man to bear witness before a court, or to be a judge, or to act as a governor. It consists, in other words, in avoiding all that is clearly unlawful.

The second is the piety of honest men which guards against dubiosities which engender ambiguous and misleading interpretations. Thus the Prophet said, "Discard that which is dubious for that which is indubious."[1] He also said, "Sin is heart-alluring."

The third is the piety of the godly which entails desisting from perfectly lawful deeds for fear they may lead to deeds which are unlawful. In this connection the Prophet said, "No man will be numbered among the godly unless he is wont to avoid what is harmless for fear of what is harmful."[2] Of Such is the reluctance to discuss the affairs of people lest one be drawn into backbiting, and the abstinence from eating or drinking of things which whet the appetite lest that should stimulate passion and lust which lead man to commit that which is forbidden.

The fourth is the piety of the saints which shuns all things but God for fear of expending one single hour of life in things which, although it is clear and certain that they lead to nothing unlawful, do not help to bring the individual nearer to God.

All these grades of piety, except the first, namely the piety of witnesses and judges as well as what militates against justice, are outside the domain of the jurisprudent. Furthermore, to comply with the requirements of this first grade of piety does not preclude sin being punished in the hereafter. The Prophet said to Wabisah.[3] "Consult your own heart although you have been given a dispensation

1. Al-Tayalisi, No. 1178.
2. Ibn-Majah, *al-Wara'w-al-Taqwa*, 1.
3. Abu-Salim Wabisah ibn-Ma'bad al-Asadi, one of the Companions of the Prophet; he embraced Islam in A.H. 9/A.D. 630. See Vol. VII, Pt. 2, p. 176; *Tahdhib al-Asma'*, p. 611.

once, twice to thrice."[1] The jurisprudent does not, and should not, express an opinion regarding the things which allure and perplex the heart, or how to deal with them but confines his opinion to those things which militate against justice. Hence the entire scope of the jurisprudent's domain is limited to the affairs of this world which pave the road to the hereafter. Should he then touch upon the attributes of the heart and the rules of the hereafter, he does so as an intruder just as he would be whenever anything relative to medicine, arithmetic, astronomy and theology confronts him. The same is true of philosophy in relation to syntax or poetry. Sufyan al-Thawri, an authority in exoteric knowledge used to say that the study of this science is not among the provisions for the hereafter. How could it be when it is agreed that the value of knowledge is acting according to its precepts? Is is possible, therefore, to hold as provisions for the hereafter the knowledge of the forms that divorce might take, either *zihar*[2] or by *li 'an*,[3] of contracts involving immediate payment of the price and admitting delay in the delivery of the article purchased (*salam*)[4], of hire, rental, and lease (*ijarah*),[5] and of money-changing (*sarf*)?[6] Anyone who acquires the knowledge of these things, hoping thereby to draw nearer to God, would certainly be mad. Indeed, nothing but engaging body and soul in the service of God and His worship would draw people nearer to God; and nobility lies in knowing how to accomplish these deeds.

1. *Al-Darimi*, Buyu',2.
2. A form of divorce by the formula: *anii 'alayya kazahr ummi* (thou art to me as my mother 's back). This is reminiscent of pre-Islamic practice. *Cf. Surah* LVIII: 2; *al-Bukhari*, Talaq, 23, *ibn-Majah*, Talaq, 25.
3. A form of divorce which takes place under the following circumstances: if a man accuses his wife of adultery and does not prove it by four witnesses, he must swear before God that he is telling the truth and then add. "If I am a liar may God curse me". The wife then says, "I swear before God that my husband lies;" and then adds, "May God's wrath be upon me if this man be telling the truth." After this the divorce takes place *ipso facto. Cf. Surah* XXIV: 6; *al-Bukhari*, Talaq, 4, 25, 27-36; *ibn-Majah*, Talaq, 27.
4. See *al-Bukhari*, *Salam*; al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, ed. G. Flugel (Leipzig, 1845), p. 126.
5. See *al-Bukhari*, Ijarah.
6. See *al-Bukhari*, Shirkah, 10.

If you should say, "Why have you regarded medicine and jurisprudence in the same way when medicine pertains to the affairs of this world, namely the welfare of the body, while upon jurisprudence depends the welfare of religion; and furthermore does not this equal regard of the two violate the public consensus of opinion among all Muslims?" Then know that such a treatment is not necessary and in fact the two sciences differ. Jurisprudence is superior to medicine on three counts; first because it is sacred knowledge and unlike medicine, which is not sacred knowledge, jurisprudence is derived from prophecy; second, it is superior to medicine because no one of those who are treading the road to the hereafter can do without it, neither the healthy nor the ailing; while on the other hand only the sick, who are a minority, need medicine; thirdly, because jurisprudence is akin to the science of the road of the hereafter, being a study of the works or the senses. The origin of these works as well as their source lies in the attributes of the heart. Thus praiseworthy works are the result of praiseworthy characters endowed with saving grace in hereafter; similarly the blameworthy works are the result of blameworthy characters. The connection between the senses and the heart is thus clear.

Health and disease, however, result from certain qualities in the numours characteristics of the body, not of the heart No matter how often jurisprudence is compared with medicine, the superiority of the former is evident. Similarly, whenever the science of the road of the hereafter is compared with jurisprudence the superiority of the former is evident.

If you should say, "Explain to me the science of the road of the hereafter in such a manner as will bring out its outline if the inquiry into its details is not possible," know, then, that it is divided into two parts: the science of revelation and the science of practical religion.

The science of revelation is the science of esoterics which is the goal of all sciences. One of the Gnostics said, "I fear that whoever should lack a portion of that science would come upon evil end." The

least portion of the science of revelation is believing in it and placing it in the hands of those worthy of it. Another said, "Whoever has these two characteristics, heresy and pride, will never be blessed with any of this science". It was also said, "Whoever loves God succeeds, but whoever loves this world and persists in his desires will not attain the science of revelation, though he might attain the other sciences." The least punishment which the person who denies revelation will suffer is that he will not be blessed with any of its gifts. Thus a poet said:

"In his absence from the side,

Let his penalty abide."

Furthermore, the science of revelation is the science concerned with the saints and the favourites of God. It stands for a light which shines in the heart when it is cleansed and purified of its blameworthy qualities. Through this light is revealed the truth of several things, whose names have hitherto often been heard, and to which ambiguous and obscure meanings have been attached. Through it, these truths are clarified until the true knowledge of the essence of God is attained together with that of His eternal and perfect attributes, His works and wisdom in the creation of this world and the hereafter as well as the reason for His exalting the latter over the former. Through it also is attained the knowledge of the meaning of prophecy and prophet and the import of revelation. Through it is obtained the truth about Satan, the meaning of the words angels and devils, and the cause of the enmity between Satan and man. Through it is known how the Angel appeared to the prophets and how they received the divine revelation. Through it is achieved the knowledge of the kingdom of heaven and earth, as well as the knowledge of the heart and how the angelic hosts have confronted the devils. Through it is gained the knowledge of how to distinguish between the company of heaven and the company of the Devil, a knowledge of the hereafter, Paradise, and hell fire, the punishment of the grave, the bridge (*al-sirat*)[1] across the infernal

1. See *ibn-Majah*, bath, 8.

fire, the balance[1] of the judgment-day, and knowledge of the day of reckoning.[2] Through it also is comprehended the meaning of the following words of God: "Read thy Book; there needeth none but thyself to make out an account against thee this day;"[3] and, "Truly the hereafter is life indeed!"[4] Through this same light is revealed the meaning of meeting God and seeing His gracious face; the meaning of being close to Him and of occupying a place in His proximity; the meaning of attaining happiness through communion with the heavenly hosts and association with the angels and the prophets. Through it also the distinction between the ranks of the people in the different heavens is determined until they see one another in the same way as Venus is seen in the heart of heaven. Many other things which would require a great deal of time to explain because people, once they accept them in principle, take different stands with regard to their significations, are also determined through this light. Thus, some would regard all these as mere examples holding that the eye has not seen, nor the ear heard, neither has it entered into the heart of man that which God has prepared for His righteous servants,[5] and that man knows nothing of Paradise except its attributes and names: others hold that some are mere patterns and some are identical with the realities which their names signify. Likewise others hold that the limit to which our knowledge of God can reach is to admit the inability to know Him. There are some also who claim great things on the subject of knowing God while others say that we cannot go beyond what all the common people have reached, namely that God is omniscient and omnipotent, that He hears and sees, and that He speaks. We, therefore, mean by the science of revelation that science whereby the cover is removed so that the truth regarding these things becomes as clear as if it were seen by the eye, leaving thereby no room for any doubt. Man would, by himself, be capable of such a thing had not rust resulting from the filth of this world accumulated over the surface of the mirror of his heart. By the science of the road of the hereafter we mean the knowledge of how to remove from the surface

1. *Cf. Surah* XXI: 47; XLII; 16.
2. *Cf. Surah* XL: 28.
3. *Surah* XVII: 15.
4. *Surah* XXIX: 64.
5. *Cf.* Is 64:4; I Cor. 2: 9; also al-Darimi, Raqa'iq, 105.

of this mirror that filth which bars the knowing of God, His attributes, and His works. The mirror is cleansed and purified by desisting from lust and emulating the prophets in all their states. Thus to whatever extent the heart is cleansed and made to face the truth, to that same extent will it reflect His reality. But there is no way to this except through discipline [which will be discussed in its proper place], learning, and instruction.

These sciences are not recorded in books and are not discussed by him whom God has blessed with any of them except among his own circle of intimates who partake with him of them through discourses and secret communication. This last method is nothing but the occult science which the Prophet had in mind when he said, "Verily of knowledge is a branch that resembles a hidden thing; no one grasps it except those who know God; whenever they declare it no one fails to recognize it except those who know not God. Despise not, therefore, a learned man whom God has blessed with this knowledge because God Himself does not despise that man once He has imparted to him that knowledge."

The second part, namely the science of practical religion, is the science of the states of the heart, of which the praiseworthy are fortitude, gratitude, fear, hope, resignation, devotion, piety, contentment, generosity, recognition of one's obligation to God under all circumstances, charity, good faith, morality, fellowship, truthfulness, and sincerity. To know the truth concerning these states as well as their definitions and the means whereby they are attained, together with their fruits and signs, and tending whatever states has been weakened until it becomes strong again and whatever has disappeared until it reappears, belongs to the science of the hereafter. On the other hand, the blameworthy, such as the fear of poverty, discontent with one's lot, bitterness, rancour, envy, deceit, ambition, the desire to be praised, the passion to live long in this life for the sake of indulgence, pride, hypocrisy, anger, scorn, enmity, hatred, greed niggardliness, lust, extravagance, frivolity, insolence, exalting the rich and despising the poor, haughtiness, vanity, vaunting, boasting holding oneself above turn, medling in things not of one's concern,

loquacity, obstinacy, currying favour, adulation, conceit, being diverted from attending to one's own faults by being occupied with other people's shortcomings, the vanishing of grief from the heart and the departure of fear of God from it, extreme self-pity whenever in affliction, lukewarm support for truth, outwardly professing friendship and secretly fostering enmity, taking advantage of God's patience and long suffering and persisting in taking away from men what God has given them trusting only in trickery, dishonesty and fraud, vain optimism, cruelty, rudeness, satisfaction in worldly pleasures and dejection at their loss, delight in the company of people and loneliness when they depart, harshness, levity, haste, lack of shame and lack of mercy — these and many similar qualities of the heart are the seed-beds of immoralities and the nursery-gardens of turpitudes. The opposite of these, namely the praiseworthy traits, and the fountain-head of all good works. To know the definitions of these traits the truth concerning each, the means whereby they are attained as well as their fruits and cures comprise the science of the hereafter whose acquisition, according to the legal opinion of the learned men of that science, is *fard'ayn*. Whoever should turn away from this knowledge, would, in the hereafter be destroyed by the wrath of the King of Kings, just as he who would fail to perform the civil duties would, according to the legal opinion of the jurisprudents of the world, be cut down by the sword of the temporal rulers of this world. The judgement of the jurisprudents concerning obligatory ordinances (*fard'ayn*) relates to the welfare of life in this world, while the judgment of the learned men of the science of the hereafter relates to the welfare of life in the hereafter. Thus if a jurisprudent were asked concerning the meaning of any of these terms, as for example: sincerity, or dependence, or precaution against hypocrisy, he would hesitate to express an opinion although every one of these is an obligatory ordiance in whose neglect lies his own destruction in the hereafter. But should you inquire from him concerning the *li 'an* form of divorce or the *zihar* form, or concerning wager (sabaa)[1] and target shooting he would recite to you volumes of minute details which would never be used or needed; and in the event a need might arise

1. See *ibn-Majah*, Jihad: 44.

for some of them the community would not lack someone who could render this service and spare the jurisprudent the trouble and labour of his studies. He thus persists labouring day and night on these details trying to memorize and learn them, but the things which are of real importance in religion, he overlooks. Should he, then, be questioned about it, he would say that he had pursued it because it was the science of religion and also a *fard kifayah*, confusing thereby himself and others by these excuses. The intelligent person knows that if, in performing the *fard kifayah*, the aim of the jurisprudent has been to do the right things, he should have given precedence to the *fard 'ayn* and to several others of the *fard kifayah*. How many a town has no physician except from among the followers of protected religions (*dhimmah*) whose testimony, according to the laws of jurisprudence, should not be accepted. However, we see no Muslim practising medicine, but on the contrary all rave in jurisprudence, especially in controversy and polemics. Furthermore, the town is crowded with jurisprudent employed in giving legal opinions and defending cases. Would that I knew why the learned men of religion permit work in activities which are *fard kifayah* and which have been performed by quite a number of people to the neglect of other *fard kifayah* activities which have not yet been performed. Could there be any other reason for this except that medicine does not lead to management of religious endowments (*awqaf*), execution of wills, possession of the money of orphans, and appointment to judicial and government positions through which one exalts himself above his fellowmen and fastens his yoke upon his enemies? Indeed the science of religion has been destroyed because the learned men have espoused evil. God is, therefore, our help and refuge. May God protect us from this delusion, displeasing to Him and pleasing to the Devil. The pious among the learned men in exoteric knowledge used to acknowledge the excellence of the learned men in esoteric knowledge (*'ilm al-batin*) and the advocates of the inward knowledge of the heart.

Imam al-Shafi'i was in the habit of sitting before Shayban al-

Ra'i,[1] just as a boy would sit in the school, and would ask concerning one thing or another, to which Shayban would reply, "Would one like you ask the advice of this bedouin?" Al-shafi'i would say, "This agrees with what we already know." Ahmad ibn-Hanbal and Yahya ibn-'Ma'in[2] used to call upon Ma'ruf al-Karkhi[3] who, in exoteric knowledge (*'ilm al-zahar*) was not their equal; nevertheless they used to seek his advice. And why should they not have done so? Had not the Prophet, when he was asked, "What shall we do when we are confronted by something which we cannot find in either the Qur'an or the tradition?" said, "Ask the honest men among you and guide your affairs by consultation?"[4] For that reason it has been said that the learned men of exoteric knowledge are the ornament of the earth and the state, while the learned men of esoteric knowledge are the ornaments of heaven and its kingdom. Al-Junayd[5] said, "Once upon a time my teacher al-Sari[6] asked me saying. 'When you leave my place whose company do you keep?' I said, 'Al-Muhasibi's.'[7] To which he replied, 'Well have you chosen! Follow his learning and culture, but avoid his affectation in speech and his refutation of the theologians.' Upon leaving I overheard him say, 'May God make thee first a traditionist and then a Sufi rather than a Sufi first and then a traditionist'." This is a reference to the fact that he who first acquires versatility in tradition and learning and then turns to Sufism comes off well, he who takes to Sufism before learning exposes himself to danger.

Should you say, "Why did you, in your classification of the sciences, make no mention of theology and philosophy and not show

1. A.H. 158/A.D. 744; see *Fihrist* p. 184, 1-2.
2. A.H. 233/A.D. 847-8; see *Fihrist*, p. 231; *Tadhkirat al-Huffaz* Vol. II, pp. 16-17.
3. A.H. 200/A.D. 815-16; see ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 551-3.
4. *Cf. Surah* XLII: 36.
5. Abu-al-Qasim al-Junayd ibn-Muhammad ibn-al-Junayd al-Khazzaz (A.H. 297/A.D. 909-10; see ibn-Khallikan, Vol. pp. 208-9.
6. Abu-al-Hasan ibn-al-Mughallis, al-Saqati (A.H. 256/A.D. 870); see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 356-8.
7. Al-Harith ibn-Asad (A.H. 243/A.D. 857-8); see *Fihrist*, p. 184. For his life and teaching, see Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London, 1935).

whether they are blameworthy or praiseworthy?" then know that all that theology offers in the way of useful evidence is contained in the Qur'an and tradition. Whatever evidence is not contained therein is either reprehensible argumentation [which, as will be seen, is an innovation] or mere wrangling by dwelling on distinctions or amplification through the array of different opinions, most of which are derived and nonsence, despised by the mind and rejected by the ears, while others are ramblings into things unrelated to religion and not customary during the first period of Islam. To enter into such discussions at all was then regarded heresy, but things have now changed. Innovations which turn people from the dictates of the Qur'an and the tradition have arisen and a group has emerged who made imitations of the Book and the *hadith* and based upon it false speculation, so that certain dangerous things have necessarily become permissible; they have become as binding as the *fard kifayah*. To such an extent would an innovator go whenever he purposes to preach a heresay. We shall discuss this briefly in the following chapter.

As to philosophy, it is not itself a single branch of science but comprises four; the first includes geometry and arithmetic, both of which are, as has already been said, permissible and no one is barred from them except the person who might be led by their study to blameworthy sciences, for most of those who practise them have stepped over to innovations. Thus the weakling is barred from the study of geometry and arithmetic just as the boy is barred from the bank of the river lest he should fall into the water, and as the newly converted Muslim is kept away from the company of unbelievers for fear he might be influenced by them. In this last case not even the strong is called upon to mix with the unbelievers.

The second is logic which is a study of the nature of evidence and its conditions as well as the nature of a definition and its conditions. Both of these are included under theology.

The third is divinity which is the science of the being and attributes of God. This also is included under theology.

Furthermore the philosophers have not, in their philosophy, developed another type of sciences, but have branched out into several schools, of which some are systems of unbelief and others of innovation. Thus just as the Mu'tazlite system does not in itself represent a branch of science, but its protagonists, as a group of theologians and specialists in the art of philosophical disputation, have been distinguished by their erroneous views, so are the philosophers.

The fourth is physics of which some parts contradict the law and the true religion, and are, therefore, folly. These are not science that they may be classified under sciences. Others are a study of the qualities of the different substance, their properties, transmutation, and change. This part resembles the researches of physicians, except that the physician studies the human body, particularly the cause of its diseases and cures, while the physicists study all substance from the standpoint of change and motion.

Medicine, however, is superior to physics because the former is needed while for the latter there is no need.

Therefore theology has become one of the disciplines which is deemed a *fard kifayah*, in order to safeguard and protect the hearts of the common folk against the snares of the innovators. This has come to pass only because of the rise of innovations, just as it became necessary to hire an escort along the pilgrimage route when bedouin excesses and brigandage raised their heads. Had bedouin aggression ceased, the hiring of guards would not have been necessary for the pilgrimage route. Similarly, had the innovator stopped his nonsense, the need for anything besides the familiar practice of the age of the Companions would not have been felt. Let, therefore, the theologian know the limits to the position in the realm of religion and let him know where he stands in relation to it, as does the guard in relation to the pilgrimage route. If the guard would apply himself exclusively to his watch, he would in no way be considered a pilgrim. Similarly, if he theologian would address himself exclusively to debate and

1. See *supra*, pp. 44-40.

contention and would not walk in the way of the hereafter nor would occupy himself in watching over and reforming the heart, he would not be numbered among the learned men of religion. The theologian, furthermore, has nothing of religion except the creed, which the common folk share with him and which is among the outward practices of the heart and tongue. The theologian is not distinguished from the common folk except through the art of argumentations and safeguarding the law. However, to know God, His attributes, and His works as well as well what we referred to under the science of revelation[1] does not result from theology — in fact, theology is almost a veil and a barrier against it. Those are not attained except through self-mortification which God has made pre-requisite for guidance when He said, "And those who strive hard for Us, in Our way will We guide them: for God is assuredly with those who do righteous deeds."[2]

You may say, "You have restricted the boundaries of the theologian's domain to the safeguarding of the creed of the common folk against the corruption of innovators just as the activities of the escort are confined to the protection of pilgrims' goods against bedouin loot, and those of the jurisprudent to the maintenance of law wherewith the magistrate restrains the evil-doers. But the protection of the pilgrims' goods and the maintenance of law, in comparison to the science of religion, hold inferior ranks, while the learned men of Islam who are celebrated for their virtue and, in God's sight, are the most excellent, are the jurisprudents and the theologians. How then do you hold them in such low rank in comparison to the science of religion?" To this I would reply, "Whoever would recognize the truth through men would be lost in the wilderness of confusion. Therefore know the truth and you would know its devotees, especially if you yourself have been following in its path. If, however, you are satisfied with imitating and revering the accepted degrees of excellence among men, do not ignore the Companions or their high station, because those to whom I have alluded have agreed upon their superiority and that in the field of religion they are neither equalled

1. See supra, pp. 44-49.
2. *Surah*, XXIX: 69.

nor excelled. Their superiority, however, was achieved not through theology or jurisprudence, but through knowledge of the hereafter and following in its path. Thus Abu-Bakr[1] excelled men not by much fasting or prayer, not by prolific recitation of traditions or the stating of legal opinions, and certainly not by theology, but as the Prophet testified, by something which rested in his bosom. Let your desire lie in seeking that secret for it is the precious jewel and the hidden pearl. Avoid also what most people have approved, praised, and exalted for reasons the explanation of which is beyond our present scope." The Prophet of God died leaving behind him thousands of Companions, all of whom knew God and were commended by the Prophet himself; none excepting some ten of them were versed in the science of theology or ever appointed themselves dispensers of legal opinions. One of these was ibn 'Umar[2] who, whenever he was asked to give a legal opinion, used to reply, "Go to such and such a governor who has taken the affairs of the people upon himself and lay this responsibility upon his shoulders"; indicating thereby that the right to give an opinion on legal decisions and cases is an adjunct of government and authority.

When 'Umar[3] died, ibn-Mas'ud exclaimed, "Nine-tenths of all knowledge have vanished." He was then told, "How do you say such a thing when we still have among us most of the Companions?" To which he replied, "I did not mean the science of legal opinions and decisions; rather I mean the science of knowing God." Would you then think that he meant the science of theo'ogy and polemics? And why do you not strive to obtain that knowledge of which nine-tenths have vanished with the death of 'Umar? It was also 'Umar who closed the door of theological and polemic speculation and lashed Sabigh with a whip when the latter confronted 'Umar with a question concerning two contradictory verses in the Book of God, banished him therefore from his company, and ordered the people to do the same.

1. The first caliph.
2. 'Abdullah, son of the second caliph (A.H. 73/A.D. 692-3); see ibn-Sa'd, Vol. IV Pt. I, pp. 105-38.
3. The second caliph.

As to your saying that among the learned men, those who are well known are the jurisprudents and theologians, you should know that what secures excellence before God is something and what achieves fame among men is another. Thus Abu-Bakr's fame was because of the caliphate while his excellence was because of the secret which rested in his bosom. Similarly, 'Umar's fame rested on his political acumen while his excellence was the result of the science of knowing God, nine-tenths of which science vanished with his death, as well as the result of his efforts to come closer to God in the transaction of the affairs of his government and in his justice and mercy in dealing with his subjects. This is a thing hidden in his heart; nevertheless it is not impossible to imagine that the rest of his outward deeds could have been motivated by his desire for power, prestige, and reputation, as well as his ambition for fame. Fame, therefore, is the result of things destructive and excellence the result of things secret, known to no one else.

Consequently, the jurisprudents and the theologians, like the caliphs, the judges, and the learned men, differ. Some of them (for example) have sought God through their knowledge, legal opinions, and through their protection of the usage of the Prophet of God, and courted thereby neither false appearance nor public attention. Those are they who merit the approval of God and who obtain excellence in His sight because they act according to their knowledge and because they seek His face through their legal opinions and speculations; for every knowledge is work, an acquired activity, but not every work is knowledge.[2]

The physician can come closer to God through his knowledge and would be rewarded for it because he labours for God. The

1. B-Dubay'; ibn-Isl'; see Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, ed. F. Wustenfeld (Leipzing, 1866-70), Vol. III, p. 677.
2. Al-Ghazzali seems to mean by this passage that every act of learning is work, i.e. an action whereby something not inherent is acquired, the contrary of which is that by every work that one does, one does not necessarily acquire knowledge. The two phrases however allow for a multitude of interpretations of which this is only one strong possibility.

magistrate, too, mediates between his subjects for the sake of God and would therefore meet His approval and be rewarded, not because he holds people answerable according to the science of religion, but because he is entrusted with a work intended to draw men closer to God.

That with which men draw closer to God is divided into three parts; pure knowledge which is the science of revelation; pure works such as, for example, the justice of the magistrate and his rule among men; and a mixture of works and knowledge which is the science of the path of the hereafter whose possessor belongs to both the men of knowledge and the men of works. Examine yourself, therefore, and see, whether you will on the day of resurrection be in the company of the learned men of God, or in that of the labourers of God, or in both investing with each of the two. This is more important to you than imitation for the sole purpose of being popular. Thus it was said:

"'Take thou the cash and let the credit go,'

Thou hast no need of Saturn when the sun doth rise."

We shall, however, relate to you from the lives of the early jurisprudents things which will show you that those who have professed to be their followers have in reality done them injustice and are their most virulent enemies on the day of judgment. Those (early jurisprudents) sought nothing with their knowledge except the face of God. Several things in their lives were seen as belonging to the signs of the learned men of the hereafter — this we shall clarify under the section which deals with those signs. These men did not devote themselves exclusively to the science of jurisprudence but were employed in the science of the hearts and the observation thereof.

They were kept form teaching and composing by the thing which had kept the Companions from the same persuits in the field of jurisprudence, despite the fact that the latter were jurisprudents devoted to the giving of legal opinions. The reasons which kept them from teaching and composing and the causes which barred them from these pursuits are evident and require no mention. Nevertheless, we

shall, in this connection, recount a few things from their lives to show that what we have already related is in no way disparaging to them but to those who have feigned to be following their example and their school of thought while, in fact, they were opposed to them in their works and lives.

The jurisprudents who are the spokesmen of the science of jurisprudence and the leaders of men, namely those whose school claims the greatest following, are five: al-Shafi'i, Malik, abu-Hanifah, Ahmad ibn-Hanbal, and Sufyan al-Thawri, each of whom has been a worshipper of God, an ascetic, a learned man versed in the science of the hereafter, a jurisprudent well-informed in the affairs of men in this world, and a devotee to the knowledge of God's face. All of these five characteristics, with the exception of the fourth, the pursuit and thorough research into the details of jurisprudence, have been cultivated by the jurisprudents of the different schools, because the other four characteristics are of no use except for the hereafter, while this particular one is useful for the affairs of this world and the next. Its value for this world, however, diminishes when the hereafter becomes its avowed end. The modern jurisprudents have taken it up and consequently have claimed to be like the early *imams*. But how far from the truth this is, since angels are not usually compared with blacksmiths.

Since the early *imams*' knowledge of jurisprudence is evident, let us relate some aspects of their lives which will reflect the other four characteristics. That al-Shafi'i was a devout worshipper of God is shown by what has been related concerning him, namely that he used to divide his night into three parts: one-third for study, one-third for prayer, and one-third for sleep. Al-Rabi'i' said that it was the custom of al-Shafi'i during prayer time in the month of Ramadan to read the Qur'an from cover to cover sixty times. Al-Buwayti,[2] another friend of al-Shafi'i, reported that al-Shafi'i used to go

1. Abu-Muhammad (al-Rabi'i ibn-Sulayman al-Muradi, A.H. 270/A.D. 834), the companions of al-Shafi'i. See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 326-7.
2. Abu-Ya'qub, Yusuf ibn-Yahya (A.H. 231/A.D. 846); see ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 415-17.

through the Qur'an once a day throughout Ramadan. Al-Husayan al-Karabisi[1] related saying, "I spend the night with al-Shafi'i a number of times. Invariably he used to spend about a third of the night in prayer, yet I have not seen him go beyond the recitation of fifty verses and at most, a hundred. At the end of each verse he would beseech God's mercy upon himself and upon all the Muslims and the believers, and at each verse describing or predicting torture he would call upon God for refuge, begging salvation for himself and for the believers." This indicates that in his heart were combined both hope and fear, and limiting himself to the recitation of fifty verses reveals his profound knowledge and insight into the secrets of the Qur'an.

Furthermore, al-Shafi'i himself said, "Never have I been satisfied in sixteen years, because a full stomach fattens the body, hardens the heart, dulls the intellect, fosters sleep, and renders man lazy in worship." See, then, his wisdom in enumerating the evil of a full stomach and how he had deprived himself of its luxury in favour of diligence in worship; truly to cut down on food is the beginning of religion. Al-Shafi'i also said, "Never have I sworn by God, either truthfully or falsely." Consider, therefore, his reverence and veneration of God and how they indicate that he is aware of the majesty of God. He was once asked a question but would not reply. On being then asked, "Why dost thou not answer?" he said, "not until I determine which is better, my silence or my reply." Notice how he watches his tongue, since it is the most unruly bodily member of jurisprudents and the most difficult to control and subdue. Through this incident is also revealed that al-Shafi'i would neither speak nor remain silent unless his speech or silence promoted virtue and merited heavenly reward.

Ahmad ibn-Yahya ibn-al-Wazir[2] related that, one day, he

1. Al-Husayn ibn-Ali ibn-Yazid abu-'Al al-Karabisi (A.H. 248/A.D. 862), a disciple of al-Shafi'i; see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 258; al-Subki, Vol. I, pp. 251-6.
2. Ibn-Sulayman ibn-Muhajir al-Tujibi (A.H. 251/A.D. 865); see al-Subki, Vol. I, p. 223.

followed al-Shafi'i, as the latter emerged from Suq al-Qanadil (the market place of the chandeliers) when they met a person swearing at a certain learned man. Whereupon al-Shafi'i turned to the group of men following him and said, "Shield your ears against hearing obscene speech as your shield your tongues against speaking it; verily the hearer is the accomplice of the speaker. The obscene man would select the filthiest thing in his vessel and would do his best to empty it into yours. But if his words were ignored, he who would ignore them would triumph just as the obscene man himself would be made miserable."

Al-Shafi'i related that a certain wise man wrote to another saying "Thou hast been given knowledge; defile not, therefore, thy knowledge with the darkness of sin, lest thou be caught in the darkness when the people of learning march forward by the light of their knowledge."

With regard to his asceticism, al-Shafi'i said: "Whoever should claim that he has in his heart the love of this world as well as the love of its Creator, the same has lied."

Al-Humaydi[1] related that one day al-Shafi'i set out for al-Yaman in the company of some of the governors. With ten thousand dinars he made his way to Makkah where a tent was pitched for him just outside the city and the people came out to see him. He did not leave his tent until he had distributed all among his visitors. Once on leaving the public bath he gave the bath-keeper a great sum of money. On another occasion his whip dropped from his hand and a certain man picked it up and gave it back to him; whereupon he rewarded the man with fifty dinars. The generosity of al-Shafi'i, however, is too well known to be described, and the beginning of asceticism is generosity because whatever a person loves, he keeps and does not part with it. Thus no one would part with his wealth except him who has no regard for this world as this is what asceticism really means.

1. Abu-Bakr 'Abdullah ibn-al-Zubayr al-Qurashi al-Asadi (A.H. 219/A.D. 834); see *Tadhkirat al-Huffaz*. Vol. II, pp. 2-3; al-Subki, Vol. I, pp. 263-4.

Furthermore, the strength of al-Shafi'i asceticism, the intensity of his fear of God, and the concentration of his efforts on the hereafter are manifest from a report that Sufyan ibn-Uyaynah[1] once related a tradition on mystical sciences (*al-raqa'iq*)[2] in the presence of al-Shafi'i, whereupon the *imam* fainted and those present thought that he had died. Sufyan thereupon said, "If he should die, the, most excellent man of the age would have passed away."

The same thing is also manifest in another report from the lips of 'Abdullah ibn-Muhammad al-Balawi[3] who said, "Umar ibn-Nubatah[4] and I were once sitting discussing the pious men and ascetics when 'Umar said, 'Never have I seen a more godly or a more eloquent person than Muhammad ibn-Idris al-Shafi'i. Once upon a time he and I went out with al-Harith Ibn-Labid[5] to al Safa,[6] (al-Harith was a disciple of al-Salih al-Murri[7] and had a beautiful voice), where al-Harith began to recite from the Qur'an. As he was repeating the verse, 'On that day they shall not speak, nor shall it be permitted them to allege, excuses,'[8] I saw al-Shafi'i's colour change and his whole body tremble; in fact, he was so intensely agitated that he fell into a swoon. On coming to consciousness, he started to repeat, 'I seek refuge in God against the den of liars and the scoffing of the thoughtless! O Lord, to Thee the hearts of the gnostics (*'arifin*) have submitted themselves and before Thy throne the heads of those who yearn for Thee are bowed low! O Lord, bestow Thy bounty upon me and crown me with Thy intelligence. Through the grace of Thy countenance, forgive my shortcomings, "Thereupon he walked away and we departed." On entering Baghdad (he was then in al-'Iraq), as I stopped on the river bank to perform my ablutions

1. A.H. 198/A.D. 814; see ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 375-6.
2. See *Ta'rifat*, p. 117. *Cf. al-Bukhari*, al-Riqaq; *al-Darimi*, al-Raqa'iq.
3. *Cf. al-Fihrist*, p. 193.
4. Unidentified.
5. Perhaps al-Nafri; see ibn-'Asakir, *al-Ta'rikh al-Kabir*, Vol. III (Damascus, 1331), p. 456.
6. Unidentified but evidently a place outside Baghdad.
7. A.H. 172/A.D. 788-9; see *al-Fihrist*, p. 183; ibn-Saad, Vol. VII, Pt. 2, p. 39.
8. *Surah* LXXVII; 35-6.

preparatory to prayer, a man passed by and turning to me said, "Young man, perform your ablutions well and God will treat you well in both this world and the next." Looking up I saw the man go by while a crowd followed him. Thereupon I hurried through my ablutions and ran after them. He then turned around to me and asked "What seekest thou?" to which I replied, "Yes (my wish is) that thou shouldst teach me of what God hath taught thee." He answered and said, "Know thou that whoever should believe in God would be saved, whoever should be faithful to His religion would be delivered from destruction and whoever should forsake the world would be compensated by God in the hereafter. Wouldst thou that I impart more unto thee?" On being answered in the affirmative, he added, "He who doeth three things, namely, to enjoin doing good and himself doeth accordingly, to forbid doing evil and himself doth abstain therefrom and to observe the restrictive ordinances of God, the same shall fulfil the faith. Wouldst thou that I should impart more unto thee?" "Yes" was my reply, and he said, "Forsake this world and seek the next and be truthful unto God in all thy affairs and thou shall be surely saved." As he departed I asked who he was and those present replied, "al-Shafi'i."

See, therefore, how he had fainted and how he had preached, and see how his asceticism and extreme fear of God are thereby revealed. Such fear and asceticism, however, are the result of nothing but knowing God, and no one of His servants fear Him except the learned. Nevertheless, al-Shafi'i acquired this fear and asceticism not through the mastery of the books on the *Salam*[1] and the *ijarah*[2] in the hadith or through grasping the other books of jurisprudence, but through the sciences of the hereafter which are derived from the Qur'an and the tradition wherein ancient and modern wisdom lie.

That al-Shafi'i was familiar with the secrets of the hearts and learned in the sciences of the hereafter would be made known to you through the wise sayings ascribed to him. It has been reported that once he was asked about hypocrisy, whereupon he answered

1. See *supra*, p. 45.
2. See *supra*, p. 45.

offhand. "Hypocrisy is a golden apple which passion has placed before the eyes of the learned who, through the poor judgment of their impulsive hearts, cast covetous eyes upon it, and thereby their works were frustrated." He also said, "Shouldst thou fear for thy work from vanity then stop and find out whose favour thou dost seek and whose reward thou dost desire, what punishment thou dost fear, for what good fortune thou art grateful and what misfortune thou dost recall! If thou shouldst think on each of these, thy work would cease to seem great in thine eyes." See, then, how al-Shafi'i had determined the nature of hypocrisy and set forth a cure for vanity. Both these things, hypocrisy and vanity, are among the great maladies which afflict the heart.

Al-Shafi'i also said, "Whoever doth not keep himself unspotted from the world, his knowledge availeth him nothing." And again, "Whoever doth, through his knowledge, obey God, his heart becometh illumined." He also said, "Every one hath some who love him and some who hate him. If it be so, be among those who obey God."

It has been reported that 'Abd-al-Qahir ibn-'Abd-al-'Aziz[1] was a righteous and pious man and that he used to query al-Shafi'i about points of piety, and because of the man's own piety, al-Shafi'i used to receive him kindly. One day he asked the *imam* saying, "Of these three, patience, trial (*mihnah*), and steadfastness (*tamkin*), which is the most excellent?" Al-Shafi'i replied, "Steadfastness is the grade attained by the prophets and there is no steadfastness except after trial. When a prophet is tried and endures, he manifests the quality of patience; and when he manifests the quality of patience he proves his steadfastness. Hast thou not seen how God hath tried Abraham and then established him in steadfastness, and hath done the same with Moses, Job, and Solomon to whom He also hath given a position of dominion and power. Steadfastness is the most excellent grade. Thus God hath said, "Thus did We establish Jospeh in the land.'[1] Similarly, Job, after his great trial, hath been made steadfast, in which connection God hath said, 'And We gave him back his

1. Unidentified.
2. *Surah* XII: 21 (in part); *cf.* Gen, XLI: 39.

family".[1] These words of al-Shafi'i reveal his profound knowledge of the secrets of the Qur'an and familiarity with the stations of the prophets and saints who are on their way to God, all of which belongs to the sciences of the hereafter.

Al-Shafi'i was once asked, "When will the man become learned?" He replied, "When he concentrates on one science until he masters it and at the same time addresses himself to the other sciences and surveys what he does not know; then he would become learned." Galen was once reminded that it was his custom to prescribe several compounds for a single disease, to which he replied that the desired result of all is one and that he had mixed the simples to dilute their strength because when administered unmixed they are fatal. These and innumerable like instances indicate the high position which al-Shafi'i had attained in knowing God and in the sciences of the hereafter.

That through jurisprudence in particular, and debates centring around the same subject in general, al-Shafi'i had sought nothing but the face of God is revealed by the following, which it has been reported that he said: "I had hoped that men would benefit by this science and that none of the benefits would be attributed to me." See, therefore, how he had realized what a curse it was to seek knowledge in order to obtain prestige and how he had been completely above such considerations, having had no other motive than the face of God. Said he again, "Never have I debated with anyone and wished that he would fall into error, nor ever talked to any person and did not desire that he would be divinely favoured, guided and helped, and that he would enjoy the care and keeping of God. Never have I spoken to anybody and paid the slightest attention to whether God would reveal the truth through my words or through his, nor ever met any person to whom I had related the truth and the proof thereof and he had accepted it, without respecting him and believing in his sincerity; on the other hand, no one has ever disputed the truth before me and accepted not its proof, without falling from the place which

1. *Surah* XXI; 84 (in part).

he had held in my regard and without my rejecting him." These signs indicate what the will of God is regarding jurisprudence and debate. See, however, how people have emulated al-Shafi'i in only one of those five characteristics and how even in this particular one, they have not followed his example fully. For the reason abu-Thawr[1] declared, "Neither I nor anyone else have ever seen the like of al-Shafi'i." Ahmad ibn-Hanbal said, "I have not offered a single prayer in forty years without mentioning al-Shafi'i therein." See therefore the fairness and justice of the suppliant and the high standing of him for whom the prayer is offered. Contrast also with this the rival learned men at the present time and what exists among them of hostility and hatred, and you would know the extent of the failure that results in following the example of those men. It is also reported that because of the repeated prayers of Ahmad ibn-Hanbal for al-Shafi'i, the former's son[2] asked his father saying. "What sort of a man was al-Shafi'i that you should pray for him so often?" Thereupon Ahmad replied, "O my son, al-Shafi'i was like the sun to the world and like health to men; think, then is there anything that could replace either of these two things?" He also used to say, "There is not a single man who has touched a pen with his hand that has not been indebted to al-Shafi'i."

Yahya ibn-Sa'id al-Qattan[3] said, "I have not offered a single prayer in forty[4] years without mentioning al-Shafi'i therein because of what God has given him of knowledge and the right way into which the Almighty has directed him."

We shall, however, be satisfied with this portion of al-Shafi'i life because it is really beyond description. We have copied most of

1. Ibrahim ibn-Khalid ibn-abi-al-Yaman al-Kalbi al-Baghdadi (A.H. 246/A.D. 860); see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 5.
2. Either Salih (A.H. 226/A.D. 880), or 'Abdullah (A.H. 290/A.D. 903); see ibn-Khallikan, Vol I. p. 20.
3. A.H. 198/A.D. 813. See ibn-Sa'd, Vol. VII Pt. 2, p. 47.
4. Four in B margin; *cf. Tahdhib-Asma'*, p. 75, 1. 19.

these virtues from the book[1] on the virtues of al-Shafi'i, which al-Shaykh Nasr ibn-Ibrahim al-Maqdisi[2] composed.

As to Imam Malik, he, too, was adorned with those five characteristics. It is reported that he was once asked, "O Malik, what sayest thou of seeking knowledge?" He replied, "It is fair and beautiful, but find what thou needest from the time thou openest thine eyes in the morning to the time thou closet them in the evening and confine thou thyself to it." He was so emphatic in exalting the science of religion that whenever he sat down to discourse on tradition, he would first perform his ablutions, sit on his bed, comb his beard, perfume himself, settle down with stateliness and dignity, and then proceed with his discourse. When asked about it, he answered, "I like to exalt the traditions of the Apostle of God." He also said, "Knowledge is a light which God places where He wishes; it does not depend on prolific relation of hadith." This reverence and veneration of the science of religion reveals his firm and profound knowledge of the majesty of God.

That through knowledge Malik sought only the face of God is evidenced by his words, "Arguing about religion is worth nothing," as well as by the words of al-Shafi'i who said, "I have seen Malik being queried about forty-eight problems, to thirty-two of which he replied, 'I do not know." On the other hand, he who seeks through his knowledge anything other than the face of God would not, because of his pride, admit that he does not know. For this reason al-Shafi'i said that when the learned men are enumerated Malik would be the most outstanding, and that he was indebted to no one more than he was to Malik.

It has been reported that abu-Ja'far al-Mansur[3] enjoined

1. The title of the work is *Manaqib al-Imam al-Shafi'i*; see Haji Khalfah, *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub w-al-Fnun*, ed. G. Flugel (Leipzig and London, 1835-58), Vol. VI, pp. 150-51.
2. A.H. 490/A.D. 1096. When al-Ghazzali went to Damascus, he attached himself to al-Maqdisi; see *Tahdhib al-Asma'*, pp. 591-3; al-Subki, Vol. IV, pp. 27-9.
3. The second 'Abbasid caliph.

Malik not to relate any tradition on the subject of divorce pronounced under compulsion (*talaq al-nukrah*)[1] and then secretly instigated someone to question him on the same subject. In the hearing of a crowd of people Malik declared, "Divorce pronounced under compulsion is not binding."[2] Thereupon al-Mansur had him beaten and flogged, but Malik would not desist from relating the *hadith*. Malik also said, "No man who was truthful in relating the *hadith* and told no lie did not lose his mental faculty or suffered because of old age any infirmity or dotage."

With regard to his asceticism, it is attested by the report that al-Mahdi,[3] the prince of the believers, had once asked Malik saying, "Hast thou any home of thine own?" Malik replied, "No! But listen and I shall relate to thee. I heard Rabi'ah ibn-abi-'Abd-al-Rahman[4] say, 'Man's home is his ancestry'." At another time al-Rashid asked him the same question, and on his answering, "No", the caliph gave him three thousand dinars and said, "Go, buy with these a home." Malik took the money but did not spend it. When later al-Rashid was preparing to return (to Baghdad) he said to Malik "You should come along with us because we have decided to make the people follow the *Muwatta*'[5] as 'Uthman[6] made them follow them Qur'an."[7] Malik replied, "There is no way to make the people follow the *Muwatta*' because after the death of the Apostle of God, his Companions were dispersed around different countries and in each place they related the traditions (which they knew), and consequently among the people of each individual country different *hadiths* prevailed. Furthermore, the Prophet said, 'Non-conformity among my people is a gift of

1. *Cf. al-Bukhari*, Talaq, 11-12; *ibn-Majah*, Talaq, 15.
2. Divorce pronounced under compulsion is held valid only by the Hanafiite, while the Shafi'ite, Malikite and Hanbalites do not regard it binding.
3. The third 'Abbasid caliph.
4. The teacher of Malik (A.H. 136/A.D. 753-4); see ibn-Khallikan, Vol, 1, pp. 325-6.
5. Malik's corpus of tradition which has become as estemmed as any of 'the six canonical books of traditions'. Printed several times but not critically.
6. The third Orthodox caliph.
7. It was Caliph 'Uthman who gave the Muslim community an authorised text of the Qur'an and ordered all unauthorised copies to be destroyed.

mercy. It is also not possible to go along with you because the Apostle of God said, 'If they would only understand they would know that al-Madinah is best for them.'[1] And again, 'Al-Madinah does away with its corruption just as the furnace does away with the dross of the iron.'[2] Therefore, here are your dinars just as you have given them to me; you may take them and if you wish you may leave them. Does this mean that you require me to leave al-Madinah in return for what you have given me? Know that I prefer nothing to the City of the Apostle of God — not even the whole world."

Of such, then, was the asceticism of Malik, and when, as a result of the dissemination of his knowledge and the dispersion of his friends, great riches were sent to him from the four corners of the earth, he distributed all in charity; Malik's generosity reveals his asceticism and his meagre love for the world. Asceticism, however, is not the lack of wealth but rather the lack of any desire for wealth in the human heart. Such an ascetic was Solomon, despite his royal glory.

Malik's asceticism is further attested by a report ascribed to al-Shafi'i to the effect that he once said, "I have noticed a number of Khurasanian (it is also said Egyptian) mules on Malik's door, better than which I have not seen. I therefore told Malik how good they were and he replied, "They are a persent from me to thee, O abu-'Abdullah.' On telling him that he should keep one of them as a mount for himself, he said, 'I'll be ashamed before God to tread with the hoof of any beast of burden the soil wherein lies His Prophet'." Behold therefore his generosity, how he gave away all at one time, and his veneration of the soil of al-Madinah. That through his knowledge he sought the face of God and that he despised this world is attested by the following report. He said, "Once upon a time as I entered upon Harun al-Rashid, the Caliph told me, 'O abu-'Abdullah! You should frequent our place so that our sons may learn from you the *Muwatta*.' To which I replied, 'May God exalt my Lord, the prince! You, my Lord, are he source of this knowledge. If you honour

1. Al-Bukhari, al-Hajj, 219; al-Muwatta', al-Jami', 2.
2. Al-Bukhari, al-Hajj, 224; *al-Muwatta'*, al-Jami', 2.

it, it will be exalted, and if you dishonour it, it will be despised. Furthermore, knowledge is something you achieve, not something you receive.' Thereupon Harun al-Rashid said, 'You are right', (and turning to his son added), 'Go out to the mosque and join the audience with the people'."

As to abu-Hanifah, he too was a worshipper of God and an ascetic who knew God, had His fear in his heart, and sought through his knowledge God's face. That he was a worshipper to God is evidenced by a report transmitted on the authority of ibn-Mubarak who said that two things were characteristic of abu-Hanifah, manliness and much prayer. Hammad-bin-abi-Sulayman[1] reported that he was in the habit of spending the whole night in prayer. According to another report it was his custom to spend half the night in prayer until one day, as he was walking through a street, a certain person pointed to him and said to a companion, "This is he who spends the whole night in prayer." From that day on, he spent the whole of the night in prayer and said, "I'll be ashamed before my God to be described with something I do not possess in connection with my worship of Him."

As to his asceticism, it has been reported that al-Rabi' ibn-'Asim[2] once said, "I was sent by Yazid ibn-'Umar ibn-Hubayrah[3] to summon abu-Hanifah before him." On his appearing, Yazid offered him the position of governor of the treasury, but abu-Hanifah declined the offer and consequently, Yazid had him scourged with twenty[4] lashes. See then how he had run away from the office of governor of the treasury and bore the torture instead.

Al-Hakam ibn-Hisham al-Thaqafi[5] said that he had once, while in Damascus, related a tradition to the effect that abu-Hanifah was one of the most honest men and that the governor had wanted him to take charge of the keys of the treasury or be scourged if he refused,

1. A.H. 120/A.D. 738; see ibn-Qutaybah, p. 240.
2. Unidentified.
3. Governor of al-'Iraq under the last Umayyad caliph. Killed at the order of al-Mansur in A.H. 132/A.D. 750. See ibn-Khallikan. Vol. III pp. 287-93.
4. *Cf.* ibn-Khallikan, Vol. III, p. 75, I, 24.
5. Was a close friend of abu-Hanifah. See ibn-'Asakir, Vol. IV, (Damascus, 1332), pp. 412-13.

but abu Hanifah would have nothing of that, preferring torture at the hands of the governor, to torture at the hands of God.

It was also reported on the authority of Muhammad ibn-Shuja',[1] on the authority of one of his companions, that abu-Hanifah was once told, "The prince of believers, abu-Ja'far al-Mansur, has ordered that the sum of ten thousand dirhams be paid to you." Abu-Hanifah, however, would not consent to it and, on the day on which the sum was expected to be delivered, he performed the morning prayer, wrapped himself with his cloak and sat in silence. Presently the messenger of al-Hasan ibn-Qahtabah[2] arrived with the money and appeared before abu-Hanifah, but the latter would not speak to him. Then some of those present explained to al-Hasan that it was abu-Hanifah's custom to act like that. Thereupon al-Hasan ordered that the bag containing the money be placed in one of the corners of the house, and left. Abu Hanifah then willed the contents of his house and told his son that, upon his death, his son should take the bag which contained the money to al-Hasan ibn-Qahtabah and tell him to take back his money which he had deposited with abu-Hanifah. When his son delivered the money to al-Hasan, the latter exclaimed, "May the mercy of God be upon thy father. Verily he hath been zealous over his religion."

It was also related that abu-Hanifah had also been invited to fill the position of chief judge but he declined saying, "I am not qualified for this post." Asked why he thought so, he replied, "If I were to be honest about it I would know and say that I am not qualified for the job; if on the other hand I were to lie, I might say that I was qualified; but a liar is not fit for the judgeship."

Abu-Hanifah's knowledge of the things of the hereafter and his concern with the weighty matters of religion as well as knowing God are attested to by his deep fear of God and by his asceticism. In

1 Al-Thalji (A.H. 226/A.D. 879-80). See *ibn-abi-al-Wafa' al-Qurashi, al-Jawahir al-Mudiyah fi Tabaqat al-Hanafiyah* (Hyderabad, 1332), Vol. II, pp. 60-61.

2 An 'Abbasid general (A.H. 181/A.D. 797). See Tabari, Vol. III, p. 646; ibn-Khallikan, Vol. III, p. 293.

this connection ibn-Jurayj[1] had said, "it was reported to me that this Kufian friend of yours, al-Nu'man ibn-Thabit, fears God very much." Sharik al-Nakha'i[2] had said that abu-Hanifah spent long spells in silence and contemplation and conversed little with men. These are among the clearest signs of inward knowledge and the concern with the weighty matters of religion, because whoever has been blessed with silence and asceticism would receive all knowledge as well.

The virtues of abu-Hanifah are, however, too many to be numbered. Had he not been characterised by perseverance in self-mortification, and had he not dipped into the sea of contemplation? Had he not throughout a period of forty[3] years performed his morning prayer (having spent all the night in continual prayer) on the basis of the evening ablutions? Had he not, also, performed the pilgrimage fifty-five times and seen God in his sleep a hundred times?

This is but a small part of the lives of these of three *imams*. As to Ahmad ibn-Hanbal and Sufyan al-Thawri, their followers are not as many as those of the other *imams*, and of the two, the followers of Sufyan are the less numerous. Nevertheless, of the five, Ahmad and Sufyan were the best known for piety and asceticism. Since this book, however, is full of the account of their works and words, there is no need to take up their lives in detail at this moment. For the present, examine the lives of these three *imams* and ask yourself whether these states, words, and works, through which they forsook the world and devoted themselves to God, were merely the result of the knowledge of the several branches of jurisprudence, such as contracts of the type of *salam*, hire rental, and lease; and the different forms of divorce, namely, *zihar*, *ila*,[4] and *li'an*; or the result of a higher and nobler knowledge. Scrutinize, too, those who claim to be following the example of these imams and find out for yourself whether their claim is true or false.

1. 'Abd-al-Malik ibn-'Abd-al-'Aziz (A.H. 150/A.D. 767); see ibn-Khallikan, Vol.I, pp. 512-13; *Tahdhib al-Asma'*, p. 787.
2. Abu-'Abdullah (A.H. 177/A.D. 794); see ibn-Khallika, Vol. I, pp. 402-3.
3. See *Tahdib al-Asma'*, p. 704, 103.
4. A form of divorce in which a man vows not to have any intercourse with his wife for a period not less than four months. See *Ta'rifat*, . p. 42; *Surah* II, 226; *al-Bukhari*, Talaq, 21; *ibn-Majah*, Talaq, 24.

SECTION III

On what is popularly considered to be a part of the science of religion, but is (really) not, including a discussion of the circumstances under which some of the sciences would be blameworthy, and on the exposition of how the names of certain sciences, jurisprudence, the science of religion, theology, admonition, and philosophy, have been changed, as well as on showing how much of sacred knowledge is praiseworthy and how much is blameworthy.

Why blameworthy knowledge is so regarded. You may say that knowledge is seeing things as they really are, which is one of the attributes of God. Now, then, could a thing be knowledge and at the sometime be blame worthy? Be advised then that knowledge is not held to be blameworthy in itself. It is only regarded as such in the eyes of men for one of three reasons.

First when it leads to any harm, whether the harm should befall its practiser or someone else besides, for which reason the science of magic and talismans is held blameworthy. This is right and in accordance with the Qur'an which so attests. It is also a means for separating husband and wife. The Apostle of God himself was the victim of magic which caused him to become sick until Gabriel made it known to him and exorcized the evil spirit from underneath a stone in the bottom of a well.[1] Magic is something obtained through the knowledge of the properties of the precious stones and mathematical calculations relative to the places and times of the rising of the stars. A skeleton resembling the person to be charmed is made out of these

1. For this incident see ibn-Sa'd, Vol. II, Pt. 2, pp. 4-6; *al-Bukhari;* Tibb, 47, 49, 50; *ibn-Majah*, Tibb, 45.

precious stones, which is gazed into, to the accompaniment of constant repetition of words of unbelief and obscenity which are contrary to law, until a special time in the rising of the stars arrives. Through it the aid of the devils is secured with the result that, in accordance with the established order God has ordained, strange states befall the charmed person. In so far as knowing these things constitutes knowledge, it is not blameworthy. Nevertheless, it is of no use except for harming people. The instrument of evil is in itself evil, and it is for this reason that magic is regarded blameworthy. If a person should pursue one of the saints of God in order to kill him, but the saint should hide in a safe place and, then, the oppressor inquires about the saint's whereabouts, it would not be permissible to point out his hiding place, but rather, under the circumstances, lying would be incumbent. For while pointing out the whereabouts of the saint is, in itself, a true statement of the fact, nevertheless it is blameworthy because it breeds injury.

Second, a knowledge is blameworthy when it is mostly (*fi ghalib al-amr*) harmful as, for example, astronomy which is not, in itself, blameworthy, because it is of two parts: The first is mathematical in reference to which the Qur'an has pronounced that by it the courses of the sun and the moon are reckoned. Thus God said, "And the sun and the moon (run their courses) according to a (certain) reckoning."[1] And again, "And as for the moon we decreed stations for it, till it changes like an old and crooked palm branch."[2] The second is astrology (*ahkam*) the gist of which is that future events are indicated by present causes. This is similar to how a physician is guided by the patient's pulse to predict the future development of a disease. Astrology is therefore an attempt to know the course of the laws and ordinances of God relative to His creatures. But the law has declared it blameworthy. Thus the Prophet said, "Whenever the decrees of God are mentioned, withhold (from discussing them); whenever the stars are mentioned, desist (from any talk); and when my Companions are mentioned, refrain (from any gossip)." And again, "After my

1. *Surah* LV: 4. 2. *Surah* XXXV: 39.

death three things I fear for my people, the injustice of *Imams*, the belief in the star (astrology), and disbelief in the decrees of God." Umar ibn-al-Khattab said, "Acquire of the science of the stars enough to lead you on land and on sea but no more." He warned against it for three reasons: First, because it is harmful to most people, since if they were told that these results would ensue consequent upon the course of that stars, they might think that it is the stars which influence the course of events and are also the gods who direct the world. Furthermore, in view of the fact that the stars are glorious celestial bodies and awe-inspiring to the hearts, man's heart would naturally become focussed upon them and would see both good and evil required or forbidden by the stars with the result that the name of God would be erased from the heart. The feeble-minded one does not look beyond the means, and only the learned man who is well-grounded in knowledge would understand that the sun, moon, and stars are subject to the will of God. Thus the parable of the feeble-minded person who thinks that the light of the sun is the result of its rising, is like the parable of an ant which as it happened upon the surface of a sheet of paper, was endowed with reason and thereupon watched the movement in the process of writing, only to think that it was the work of the pen, but would not go beyond that to see the fingers, and behind the fingers the hand, and behind the hand the will which moves it, and behind the will a deliberate and an able scribe, and behind all, the Creator of the hand, and the ability, and the will. Most people do not look beyond the nearby and earthly causes and never arrive at the Cause of all causes. This, therefore, is one of the reasons why the science of the stars has been forbidden.

A second reason is that astrology is purely guess work and in the opinion of the average man, the influence of the stars is not determined either with certainty or even with probability. Pronouncements in connection with it are the result of ignorance. Consequently, astrology has been pronounced blameworthy because of this ignorance, not because it is knowledge. Furthermore, this knowledge, it is said, was of a miraculous nature possessed by

Prophet Idris,[1] but has now vanished and is no more. The rare cases in which the astrologer happens to be correct are coincidences. He may happen upon some of the causes, but the effect will not result therefrom unless several other conditions, the comprehension of whose realities are beyond the reach of human beings, should prevail. If, however, God should grant to him the knowledge of the remaining causes, the astrologer's prediction would come true; but if that is not granted to him, he would err and his prediction would be not unlike the guess of a man who is moved to say whenever he sees the clouds gathering and rising from the mountain tops, that there will be rain this day. Rain may actually fall though it is also possible that a hot sun should rise and disperse the clouds. The mere presence of clouds in the skies is not sufficient for bringing down rain; there are other conditions which cannot be determined. Similarly, the sailor's guess that the ship will have a safe sailing is based upon the usual behaviour of the winds with which he is familiar. But there are unknown factors which control the movements of the winds and which the sailor would never know. Consequently, he would sometimes guess correctly and sometimes he would err. For this reason, even the strong minded person has been forbidden to practise astrology.

A third reason why man has been warned against the science of the stars is because it is of no use at all. The most which could be said on its behalf is that it is, at its best, an intrusion into useless things and a waste of time and life which is man's most precious belonging. Such a thing is the most serious loss.

Once upon a time, the Apostle of God passed by a man surrounded by a crowd. On asking what the matter was, he was told that the man was learned authority "On what?" the Prophet said, and was told, "On poetry and Arab genealogy." Thereupon the Prophet said, "This is a science whose knowledge availeth not and the ignorance of which harmeth not." And again, "Verily knowledge is an attested wonder, or an observed law, or a just ordinance."[2]

1. The Muslim equivalent to Enoch See *Surahs* XIX: 57, XXI: 58; *cf.* Gen. 4: 17; 5: 18-24; Heb 11:5.
2. *Cf. ibn-Majah*, Intro., 8: 3; *abu-Dawud*, al-Fara'id, I.

Therefore meddling into astrology and the like is a hazardous undertaking, both foolish and useless, because what has been ordained shall be, while the attempt to avoid it is impossible. On the contrary, in medicine, for which the need is great , most of the principles, unlike those of the interpretation (of dreams), can be determined and known; unlike interpretation, too, in spite of the fact that it may sometimes be guess work, there is no danger inherent in medicine.

The third reason (for which a kind of knowledge may be pronounced blameworthy) is when the pursuit of that kind of knowledge does not give the practiser any real scientific advantage. Consequently, such knowledge is intrinsically blameworthy, as, for example, the study of the trivial sciences before the important ones, and the obscure before the significant, like delving into the divine mysteries which have been pursued by both the philosophers and the theologians; but neither they nor anyone else could grasp it in whole or in part except the prophets and the saints. For this reason people should be deterred from delving into these mysteries, and instead, be diverted to pursue those subjects which the law allows, wherein lies sufficiency for the guided. How many a person has delved into the sciences and reaped injury therefrom? Had he not meddled in them, his religious standing would have been far better that its resultant condition. It is, thus, undeniable that knowledge is harmful to certain people just as bird meat and several kinds of excellent pastry are injurious to the suckling infant. Still more there are persons for whom ignorance is, in some cases, beneficial. It is thus related that a certain person had once complained to a physician about the sterility of his wife — that she bore him no children. The physician, thereupon, examined the wife's pulse and told her that she needed no medicine for bearing children because her pulse indicated that she was destined to die within forty days. On hearing that, the woman became gravely frightened and perturbed and gave away all her possessions, having also written her will. Furthermore, because of worry she remained for those forty days without either food or drink. Nevertheless, she did not die, to which the physician replied, "I knew that all along! Go

to her now and she will bear you children." The husband said, "But how could that be?" The physician answered and said, "Seeing that your wife was fleshy and the fat gathered around the mouth of her womb, and knowing that she would not reduce except from fear of death, I frightened her until she became thin and the obstruction to bearing children has now gone." This, therefore, would show you the dangers of some of the branches of knowledge and would make clear to you the significance of the words of the Prophet when he said, "We seek refuge in God from useless knowledge."[1] Do not, then, be a seeker after sciences which the law has pronounced blameworthy and against which it has warned. Rather be steadfast in emulating the example of the Companions and follow nothing but the usage of the Prophet; for safety lies in obedience whereas in adventure and aberration lies danger. Do not also boast much of your so-called opinion, reasonable judgement, proof and evidence, as well as the claim that you investigate into things in order to find out and determine their true nature and that there is no harm in the pursuit of knowledge. Truly the harm that might befall you therefrom would be greater (than the benefits). Many are the things whose knowledge is harmful to you to the extent that it might ruin you in the hereafter unless God should intervene with His mercy. You should also know that just as the keen and skilful physician masters secret therapies which, to the lay mind, seen strange and improbable, so also do the Prophets who are the physians of the hearts and the experts on the principles which underlie life in the herafter — (in their field of religion they achieve a knowledge which no lay mind can grasp). Consequently, do not pass judgement on their ways according to what you deem reasonable or you would perish. Not infrequently a person may injure one of his fingers and following his own mind would proceed to apply ointment to it until the skilful physician points out to him that he should treat it by applying the ointment to the opposite shoulder.[2] But the patient, not knowing how the sinews branch out into the body or where they spring from or how they go around the body, would deem it very unusual and improbable. The same is true of the hereafter and of the particulars of the statutes of

1. *Ibn-Majah*, Intro., 23: 1. 2. Breads: palm.

the law, its rules and articles of faith which have been ordained for man to follow; all are imbued with mysteries and symbols which are beyond the capacity and the ability of the mind to perceive, just as the properties of the precious stones possess wonderful qualities which experts have failed to understand, so much so that no one has been able to determine the reason why the magnet attracts iron. Yet the wonderful and strange things in faith and works and their usefulness for the purity of the heart as well as its cleanliness, integrity, and rectitude in order to be lifted up to the neighbourhood of God, so that it might be exposed to the breeze of His bounty, are far more numerous and greater than anything in medicines and drugs. And as the mind fails to discern the things which are useful for life in the hereafter, especially since it is not possible to determine them through experimentation. These things would be subject to experimentation only if some of the dead would return and enlighten us as to what faith and works are acceptable and useful in the sight of God, and would bring man nearer to Him, and what faith and works would estrange the creature from his Maker. But alas, this is not possible and is not to be expected. You should be satisfied if your mind would guide you to the truth of the words of the Prophet and make plain to you the significance of his counsel. Put aside, therefore, the promoting of your mind from your conduct and persist in comformity, for nothing else would save you. For this reason the Prophet said, "Verily some forms of knowledge are ignorance and (eloquent) speech, incoherence." Of course knowledge is never ignorance but may have the same harmful influence as ignorance. The Prophet also said, "A little bit of divine guidance is better than a great deal of knowledge" Jesus also said, "Many are the trees, but not all are fruitful; plentiful are the fruit, but not all are edible; (likewise) many are the branches of knowledge, but not all are useful."[1]

DETERMINING WHAT NAME OF SCIENCES HAVE BEEN CHANGED

You should also know that the source of confusion of the blameworthy sciences with the sacred is the tampering with, and the

1. Not in the canonical gospels.

changes in, the names of the praiseworthy sciences and the alterations introduced therein, in bad faith, so as to connote other than those which the righteous fathers and the first-century Muslims intended. Consequently, five terms, namely, jurisprudence (*fiqh*), the science of religion (*al-'ilm*), theology (*tawhid*), admonition (*tadhkir*), and philosophy (*hikmah*), all names of praiseworthy sciences, whose possessors have held the chief positions in the religious organisation, but which now have been altered so that they connote something blameworthy; yet people have become reluctant to condemn those who possess them because of the widespread practice of applying these names to all of them alike.

The first term to be affected was jurisprudence whose meaning has been tampered with not so much by alteration and change but by limitation. It has thus been limited to the knowledge of unusual legal cases, the mastery of the minute details of their origins, excessive disputation on them, and the retention of the different opinions which relate to them. The person who goes more deeply into these things than his colleagues and devotes more time to them than the rest is considered the most versatile in jurisprudence. But in the early period of Islam the term jurisprudence (*fiqh*) was applied to the science of the path of the hereafter and the knowledge of the subtle defects of the soul, the influences of which render works corrupt, the thorough realization of the inferiority of this life, the urgent expectation of bliss in the hereafter, and the domination of fear over the heart. This is, indicated by the words of God when He said, "... that they may instruct themselves in their religion, and may warn their people when they come back to them."[1] Jurisprudence is therefore, that which brings about such a warning and such a fear rather than details of ordinary divorce or divorce through *li'an*, or manumission (*'ataq*),[2] *salam* contracts, and hire, rental, and lease (*ijarah*), which produce neither warning nor fear. On the contrary, to devote oneself exclusively to these things hardens the heart and removes from it all fear which is exactly what we now see in those who have so devoted themselves. God thus said, "Hearts have they with which they understand not,"[3]

1. *Surah* IX: 123. Al-Ghazzali took this verse out of its context.
2. Also *'itq*.
3. *Surah* VII: 178; *cf.* 115: 4-8, 135: 15-18.

having had in mind the meaning of belief, not of legal opinions. Upon my life, the word *fiqh* (discernment), now used for jurisprudence, and the word *fahm* (understanding) are nothing but two names for the same thing. At the present time, however, they are used both in their earlier and also their modern significations. God said, "Indeed ye are a greater source of fear in their hearts than God! This is because they are a people void of any discernment."[1] He thus attributed their little fear of God and their great terror of the power of man to their meagre discernment. Judge, then, for yourself whether this was the result of not learning the details of legal opinions or the outcome of the disappearance of those sciences we have already mentioned. Speaking to the envoys who called on him, the Prophet addressed them saying, "Learned, wise and discerning."

Sa'id ibn-Ibrahim al-Zuhri[2] was once asked which of the people of al-Madinah he thought was the most discerning, and he replied, "He who fears God the most," thus pointing out that the fruit of religious insight (*fiqh*) and piety is in fact the fruit of esoteric knowledge rather than that of legal opinions and decisions.

The Prophet said, "Shall I tell you who is the profoundly discerning man?" They answered, "Yes." Thereupon he said, "The profoundly discerning man is he who has not induced people to despair of the mercy of God; nor made them feel safe (rather than urge them to repent) during the period of respite which God, out of patience, gives unto man; nor made them lose hope in the spirit of God; nor discarded the Qur'an in favour of something else." When Anas ibn-Malik[3] related the following words of the Prophet. "I prefer sitting in the company of men who praise God from sunset until sunrise to the setting free of four slaves," he turned to Yazid al-Raqahi[4] and Ziyad al-Numayri[5] and said, "Our meetings of invocation (*dhikr*) were different from your present gatherings in which one of

1. *Surah* LIV: 13.
2. A.H. 201/A.D. 816-17; see ibn-Sa'd, Vol. VIL, pp. 2, 83; al-Khatib al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, Vol. IX (Cairo, 1349), pp. 1234.
3. A.H. 93/A.D. 711-12; see ibn Qutaybah, p. 157.
4. Zayd in "C"; *cf.* ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2, p. 13; al-Sam'ani, f. 256 b.
5. Al-Sam'ani, f. 569 b.

you delivers his sermons before his friends and recites traditions. We used to sit and ponder over the articles of faith, study the meaning of the Qur'an, enlighten ourselves in matters of religion and enumerate the blessings of God upon us." Hence the process of studying the meaning of the Qur'an and of enumerating the blessings of God was called enlightenment. Said the Prophet, "The servant will not attain perfect religious insight until he should hate men in the essence of God and see in the Qur'an several meanings."[1] This same tradition has been related as a *mawquf* tradition (tradition whose *'sanad* goes back to the Companions, but stops short of the Prophet) going back to abu-al-Darda' who is supposed to have added, "(the servant) would then turn to himself and would hate himself more." Asked once by Farqad al-Sabakhi[2] about something, al-Hasan expounded his view but the former retorted. "The jurisprudence disagree with you." Thereupon al-Hasan exclaimed, "May thy mother be bereft of thee! Hast thou ever seen with thine own eyes a (real) jurisprudent? Verily the (real) jurisprudent is he who forsaketh the world and seeketh the hereafter, who understandeth the import of his religion, persisteth in the worship of his Lord, is pious, restraineth himself from attacks on the reputation of his fellow Muslims, abstaineth from (reaching his hand to) their riches, and giveth them advice." In all of this, he did not say, "who knoweth all legal opinions". Nevertheless, I do not say that the term jurisprudence (*fiqh*) did not include legal opinion in civil cases as well. This, however, was either in a general and broad manner or by way of regarding the one a subdivision of the other. But its application to the science of the hereafter was more common. Consequently, this restriction brought forth some ambiguity which caused men to devote themselves solely to it to the neglect of the science of the hereafter and the nature of the heart. Furthermore, in their own human nature, men found encouragement, since esoteric knowledge is abstruse, to live by it is difficult, and to attain through it candidacy for office, whether executive or judiciary, or a position of prestige and wealth, is not possible. For this reason, by means of

1. This is a literal translation, the meaning of which may be: "he should hate men (because of his absorption) in the essence of God."
2. A.H. 131/A.D. 748-9; see *ibn-Sa'd*, Vol. VII Pt. 2, p. 11.

restricting the signification of the term jurisprudence, which according to the law is a praiseworthy term, Satan found the opportunity to make the neglect of the science of the hereafter and the alteration in the connotation of its name attractive to the human heart.

The second term to have been altered is the science of religion (*al-'ilm*) which used to be applied to the knowledge of God, His miracles, and His works among His servants and creatures. When, therefore, (the Caliph) 'Umar died, ibn-Mas'ud exclaimed, "Verily nine-tenths of the science of religion (*al-'ilm*) has passed away." He thus designated this knowledge as the science, using the definite article, and then explained it as the knowledge of God. Yet people used the term freely and altered its meaning by restriction until it became more commonly applied to those who debate cases of jurisprudence and the like with adversaries and are dubbed learned in the truth, versatile in knowledge, while those who do not practice that nor take it up are numbered among the weak, and are not considered to belong to the company of the learned. This also is alteration by restriction. But most of what has been said regarding the excellence of learning and the learned relates to the learned in God, His ordinances, His works, and His attributes. Nevertheless, it has now become customary to apply the word learned to those who do not comprehend of the science of the law except controversial syllogisms on disputed cases. Those versed in such gymnastics, in spite of their ignorance of the sciences of interpretation, tradition and religion, are now numbered among the versatile learned men. This, as a result, has proved detrimental to a great number of those who seek knowledge.

The third term (to suffer alteration) was theology (*tawhid*) which has now become equivalent to scholastic theology (*sina'at al-kalam*), the knowledge of the methods of argumentation, the manner of confounding adversaries, and the ability to be diffuse in speech by means of asking too many questions, raising doubts, and formulating requisites, to an extent that some of those groups have gone so far as to call themselves 'The People of Equity and Unity' (*ahl al-adl w-al*

tawhid)[1] while the scholastic theologians were called the learned men of religion although nothing of he tenets of their profession was known during the early period of Islam. On the contrary the learned men at that time condemned very strongly anyone who would take to disputation and contention.

As to the evident proofs which the mind accepts immediately on hearing and which are contained in the Qur'an, they have been known to all. Knowledge of the Qur'an was all knowledge while theology (*tawhid*) signified something else which was beyond the comprehension of most scholastic theologians, and which, when they comprehended it, they were not called after its name. Theology was then the belief that all things come from God, a belief which ruled out all intermediary causes (*al-asbab w-al-wasa'il*). Both good and evil would then be seen as coming completely from God. Such a thing is a noble station one of whose fruits is dependence, which will be described in the Book on Dependence. Of its fruits, too, are to discontinue blaming people and being angry with them, contentment, and resignation to the will of God. One of its fruits, also, has been illustrated by the words of abu-Bakr who when asked during his sickness, "Shall we call you a physician?" said, "(It was) the physician (who) made me sick." According to another report when he fell sick he was asked, "What has the physician told you about your sickness?" To which he replied. "He hath told me, 'Verily I doeth what I chooseth.'"[2] Examples of this will also appear in the book on Dependence and the book on the Unity of God.

Theology (*tawhid*) is, therefore, like a precious fruit which is encased in two successive husks. Obviously the outer husk is farther from the pith than the inner husk. People have thus applied the term [theology] exclusively to the husk which encases the pith, as well as to their protection, and have entirely ignored the pith itself. The outer husk represents the verbal profession that there is no god but Allah, which profession is called monotheism in contra-distinction to the

1. These were the Mu'tazilites. See al-Shaharastani, *al-Milal w-al—Nihal*, ed., william Cureton (London, 1846), pp. 29-31.
2. *Cf. Surahs* XI: 109; LXXXV: 16; *Hikyat al-Awliya'*, Vol. I, p. 34.

trinitarianism the Christians profess. Such a profession, however, may come from the lips of hypocrite whose secret thoughts contradict his open declaration. The inner husk represents the state wherein the heart neither opposes nor denies to express meaning of this statement, but rather the outward expression of the heart represents its belief and the acceptance of that belief. This is the monotheism which the common folk profess. As already mentioned, the theologians are the guardians of these husks against the corruption of innovators.

The third part is the pith itself. It represents the belief that all things come from God, a belief which rules out any consideration of instrumentalities and implies worshipping Him and no other thing besides Him. Those who follow their own passions do not conform to this monotheism, because anyone who follows his own passions makes them the object of his worship. Thus God said, "Hast thou seen him who hath made a god of his passions."[1] The Prophet also said, "Of all the gods who have been worshipped on earth Allah hateth the passions most." Actually, anyone who would think, would find out that the idol worshipper worships not the idol but his own passions because his soul is inclined after the religion of his fathers and he follows that inclination. The inclination of the soul towards the things familiar to it is one of the meanings expressed by the word passions. Outside the pale of this monotheism are also dislike for people and not paying attention to them, because how is it possible for the person who believes that all things come from God to dislike his fellowmen? Theology stood for this station, the station of the saints. But see to what it has been altered and with what of its husks people have been content? See how they have sought refuge in mutual praise and boasting of those things whose names have a praiseworthy reputation while in the meaning and signification for which these names stand, and for which the real praise is due, they have been utterly bankrupt. Their bankruptcy is like that of the man who, rising up in the morning, turns his face towards the *Qiblah* and says, "I have turned my face like a *hanif*, unto the Creator of the heavens and

1. *Surahs* XXV: 45; XLV: 22.

the earth." Yet unless his heart in particular has been duly turned unto God, his assertion would be the first daily lie which he commits against God. If he means by the word face its obvious meaning, the fact still remains that he has not turned it except towards the K'abah and away from the other directions. But the K'abah does not point towards the Creator of the heavens and the earth so that he who turns his face towards it turns it to God who is limited by neither directions nor climes. If, on the other hand, he means by it his heart, which is what it should be and which is the instrument of worship, how could his words be true when his heart is bent upon his worldly desires and needs, and absorbed in devising tricks wherewith to amass wealth and prestige and to secure an abundance of worldly means towards which he is directing the attention of all his being? When, then, did he turn his face to the Creator of the heavens and the earth? The following sums up all the truth of monotheism: the monotheist is he who sees nothing but the One God and only turns his face to Him. This is in conformity with the words of God when He said, "Say: It is 'God'; then leave them in their pastime of cavillings."[1] What is intended here is not verbal profession, as the tongue is like an interpreter who tells the truth at one time and lies at another. God, however, regards not the interpreter [the tongue], but that for which the tongue is the interpreter, namely, the heart which is the source of religion and the place wherefrom it springs.

The fourth term to be altered was the science of invocation (*dhikr*) and admonition (*tadhkir*). God said, "Yet warn them for, in truth warning will profit the believers."[2] Several traditions commending the assemblies of invocation (*dhikr*) have been passed down to us, as for instance, by the words of the Prophet when he said, "When you pass by the gardens of Paradise, stop and enjoy yourselves." On being asked what the gardens of Paradise were, he replied. "The assemblies of invocation." And again in the following tradition, "Verily, other than guardian angels,[3] God hath rover

1. *Surah* VI: 91. 2. *Surah* LI: 55.
3. The Muslims believe that two angels, who are changed every day, attend every person to observe and write down his action *Cf. Surahs* L: 16: LXXXII: 10-11: al-Qazwini, *'Ajaibn al-Makhluqat wa-Ghara'ib al-Mawjudat*, ed. F. Wustenfeld (Gottingen, 1940), p. 60.

(*sayyahun*) angels[1] who roam the earth looking for assemblies of invocation (*dhikr*). On locating an assembly they beckon one another saying, 'Come unto your goals.' Then the rover angels gather around these assemblies and hear the words, 'O remember ye God and give warning to one another." The [practice] has been altered in favour of story telling, the recital of poems, ecstatic utterances (*shath*) and heresies (*tammat*),[2] the things which contemporary preachers persist in doing.

As to story telling, it is an innovation; in fact, our Fathers have warned against attending the circles of story-tellers saying that it was not the custom either at the time of the Apostle of God or the time of abu-Bakr and 'Umar.[3] It was not until the appearance of heresy that they made theirs. It has been related that one day ibn-'Umar emerged from the mosque exclaiming, "No one had sent me out but the story-teller; but for him I would not have left." Damrah[4] said, "One day I asked Sufyan al-Thawri, "Shall we listen to story-tellers?" But he answered, "Turn ye your backs on innovations."

Ibn-'Awn[5] said, "Once upon a time I called on ibn-Sirin.[6] As I entered upon him he asked me, "What is new today?" When I informed him that the governor had prohibited the story-tellers from telling their stories, he said, "He had done correctly." It is also related that, once upon a time, as al-A'mash[7] entered the Basrah mosque, he heard a story-teller say in his sermon, "We were told by al-A'mash...". Whereupon al-A'mash took himself to the centre of the mosque and began to remove the hair from his armpit, at which the speaker indignantly shouted, "Old man, are you not ashamed to do that in the mosque?" To which al-A'mash replied, "Why should

1. Al-Qazw'ni, *'Ajatib al-Makhluqat*, p. 61. Cf *al-Tirmidhi*, Da'awat, 129.
2. Literally signifies calamities.
3. Cf. *ibn-Majah*, Adaab, 40.
4. Ibn-Rabi'ah (A.H. 202/A.D. 817-8): see *ibn-Sa'd*, Vol, VII, Pt. 2, p. 173; *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol. 1, p. 322.
5. 'Abdullah ibn-'Awn ibn-Artaban (A.H. 151/A.D. 769): see *ibn-Sa'd*, Vol 7, Pt. 2, pp. 24-30.
6. Muhammad (A.H. 110/A.D. 729): see *ibn-Sa'd*, Vol. VII, Pt. 1, pp. 140-50.
7. Abu-Muhammad Sulayman ibn-Mihran (A.H. 148/A.D. 765); see *ibn-Sa'd*, Vol, VI, pp. 238-40.

I be ashamed? What I am doing is according to the law[1] while what you have been saying are down right lies. I am al-A'mash."

Ahmad [ibn-Hanbal] proclaimed that the most persistent liars among men are the story-tellers and the beggars.

'Ali ibn-abi-Talib once drove the story-tellers out of the Basrah mosque, but when he heard the words of al-Hasan al-Basri he allowed him to carry on and did not drive him out because al-Hasan al-Basri used to discourse on the science of the hereafter and the contemplation of death, and to point out the defects of the soul, the shortcoming of works, the passing thoughts with which Satan tempts men and the way to resist them, and to remind his audience of the favours and blessings of God and of the failure of man in his gratitude. He also would expose the inferiority of this world, its defects, its impending end, and its deceitfulness, as well as the dangers and the terrors of the hereafter. This is the warning which, according to the law, is praiseworthy and which has been encouraged in the tradition related by abu-Dharr when he said, "To be present in an assembly of invocation (*dhikr*) is better than prostrating oneself in prayer a thousand times, or visiting a thousand sick men, or attending a thousand funerals." Abu-Dharr further related that the Prophet was then asked; "Is it also better than the reading of the Qur'an?" To which the Prophet replied, "What good, though, is the reading of the Qur'an except through knowledge?" 'Ata' also said, "Attendance at an assembly of invocation atones the evils of attending seventy places of entertainment."

Unfortunately, however, those who are in the habit of embellishing their speech with lies have taken these traditions as means of justification for themselves and have appropriated the name warning *(tadhkir)* for their fables thus forgetting the right path of praiseworthy invociation (*dhikr*) and spending their time in [recounting] tales which are subject to variations, accretions, and deletions, and which deviate from the stories which accrue in the

1 *Cf. al-Bukhari*, Libas, 64. Isti'dhan, 51.

Qur'an and go beyond them. Some of the tales are good to hear while others are harmful in spite of the fact that they may be true. Whoever would go after this practice would no longer be able to distinguish truth from lies and what is good from that which is harmful. For this reason Ahmad ibn-Hanbal said, "Oh how much do people need a truthful story-teller?" If his story be one of the tales of the prophets, pertaining to the affairs of their religion, and the story-teller be truthful and trustworthy, I see no harm in it. But people should guard against lies and against such stories which point to trivial faults and compromises which the common folks fail to understand, or to realize that they are nothing but trivial and unusual faults although they have been followed by atoning deeds and rectified by good works which are supposed to make up for them. In order to justify his compromises and find for himself an excuse, the layman is apt to resort to such reasoning, protesting that such and such has been related on the authority of one of the masters (*mashayikh*) or one of the prominent men, and adding that whereas all of us were subject to sin, it is no wonder if he would disobey God especially since a greater person than himself has done the same. This also develops in him unwillingly the daring to disobey God. But if one should guard against these two dangers (which are inherent in story-telling) it would cease to be harmful for it will mark a return to the praiseworthy stories contained in the Qur'an and to the authentic stories of tradition. There are some, however, who take the liberty of making up stories which inspire in men the desire to worship and serve God, and claim that they seek thereby nothing but to call men to the truth. Nevertheless this is one of the baits of Satan, and there is no way to avoid lying but in truthfulness. Besides there is in what God and His Apostle said enough to render fabrication in preaching needless. Did not the Prophet abhor the affectation or rhymed prose regarding it pedantic?

On hearing his son 'Umar[1] indulge is rhymed prose, S'ad ibn-

1. A.H. 66 A.D. 685-6; See *ibn-S'ad*, Vol. V, p. 125; abul-Fida', *Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar* (Constantinople, 1286), Vol. I, p. 205.

abi-Waqqas[1] said to him as the former sought something from his father, "This, my son, would make me hate thee; I shall not grant thee thy request until thou should cease to compose rhymed prose." The Prophet also said to 'Abdullah ibn-Rawahah[2] when the latter composed three rhymed sentences, "Beware of rhymed prose, O thou ibn-Rawahah." Consequently any rhymed prose which exceeds two sentences has been deemed affected and hence forbidden. For the same reason when (in connection with the bloodwit which should be paid for smiting a woman so that the child in her womb dies) a certain man asked, "How shall we pay a bloodwit for the death of someone who has had no drink nor food, neither has he cried nor shed any tears since such a person is not avenged?" the Prophet reproached him saying, "Art thou, like Bedouins, indulging in rhymed prose?"[3]

As to poetry, its generous use in sermons is blameworthy. God said, "It is poets whom the erring follow: Seest thou not how they rove distraught in every valley?"[4] And again, "We have not taught him (i.e. Muhammad) poetry, nor would it beseem him."[5] Furthermore, most of the poetry with which the preachers are familiar and which they are accustomed to repeat in their sermons pertains to claims of being in love, the beauty of the beloved, the joys of union with him, and the pains of separation; while the assembly comprises none but the crude among the common folk whose minds are saturated with lust and their eyes never cease from staring at fair faces. Their poetry inspires nothing in their hearts except that which their hearts already conceal, and enkindles therein the flames of lust Consequently they begin to shriek and make a show of their love. Most of this, if not all, is the result of a certain kind of corruption

1. One of the ten promised Paradise by Muhammad, one of the council of six in whose hands 'Umar left the future of the caliphate, and one of the greatest of Muslim generals during the early period of the conquests It was S'ad who conquered Persia. Died between A.H. 55 and 58/A.D. 675 adn 678. See ibn-Sa'd, Vol. III, Pt. 1, pp. 275-8.
2. A.H. 8/A.D. 629-30: ibn-Sa'd, Vol, III, Ot. 2, pp. 79-82; *Tahdhib-al-Asma'*, pp. 340-41.
3. Muslim, al-Qasamah, 11:5.
4. *Surah* XXVI: 22-45.
5. *Surah* XXXVI: 69.

Therefore no poetry should be used unless it contains a moral or a wise saying and should only be used either as evidence or for example.

The Prophet of God said, "Verily some poetry is wisdom."[1] If only the elite whose hearts are known to be absorbed in the love of God should frequent these assemblies alone, on poetry whose outward meaning dealt with people would be of any harm because, as it will be seen in the Book on Audition and Music, a person would always interpret all that he would hear according to the light which dominates his heart. Al-Junayd used to discourse before some ten people or there about and whenever the number went beyond that he would stop. Thus his circle never reached twenty in number. Once upon a time when a crowd gathered before the door of ibn-Salim's[2] house, someone requested him to address them saying, "Your followers have come." To which ibn-Salim replied. "No! these are not my followers; they are the followers of the assembly. As to my followers, they are elite."

By ecstatic utterances we mean two types of speech evolved by some of the Sufis. The first comprises long pretentious claims of excessive love (*'ishq*) of God and of union (*wisal*) which renders outward deeds superfluous until some have asserted oneness (*ittihad*) with God, the removal of the veil (*hijab*), seeing (*mushahadah*) Him with the eye (*ru'yah*), and mouth to mouth conversation. They thus say that they were told such and such and that they have said such and such and imitate thereby al-Husayn ibn-Mansur al-Hallaj[3] who was gibbeted for letting slip from his lips certain words of this type, and cite as an example his saying, "I AM THE TRUTH" (*Ana 'l-Haqq*).

1. Ibn-Majah, Adab, 41; al-Darimi, Isti'dhan, 68.
2. Abu-al-Hasan ibn-Saalim, mentioned by ibn-Khallikan, Vol. II, p. 297, in the narrative on the life of abu-Talib al:Makki.
3. The great mystic theologian: he was gibbeted on Dhu-al-Qa'dah 24, 309/ March 26, 922, and finally was decapitated and burnt. See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 261-3.

Similarly, it has been related that abu-Yazid al-Bastami[1] once said, "Praise be to me! Praise be to me!" This is, in truth, a type of speech which, to the common folk, is of great harm, so much so that several farmers have relinquished their farms and proclaimed similar claims. Such speech, moreover, is attractive to human nature for it offers relief from work as well as self-justification through the attainment of certain stations (*maqamat*) and the experience of certain states (*ahwal*). Consequently, the ignorant do not fail to claim these things for themselves nor to swallow up such confused and embellished words. And no matter how much their claims are disapproved they do not hesitate to say that such disapproval has been the outcome of knowledge and disputation, the one is a veil and the other is the work of the self, while their words are not understood except from within through revelation by the light of the Truth. These and similar other words have spread like fire in the land and their harm to the common folk has become great. To destroy the person who comes out with such words is, according to the religion of God, better than sparing ten lives.

As to abu-Yazid al-Bistami what has been ascribed to him of such words cannot be true. Even if he were heard saying them, most probably he must have been repeating to himself words about God; for example he might have been heard quoting the words of God, "Verily, I am God: there is no God but Me: therefore worship Me."[2] These words should not have been taken in any other way besides that of a quotation.

The second type of ecstatic utterance comprises unintelligible words with pleasing externals of which some, through awesome, are useless. They may be of two kinds: The first and the more common comprises words unintelligible to the author who utters them because of the perplexity in his own mind and the confusion in his imagination

1. Also al-Bistami; (A.H. 261 or 264/A.D. 875 or 878). See ibn-Khallikan, Vol. I, p. 429: al-Hujw-ri, *Kashf al-Mahjub*, tr. R.A. Nicholson (Leyden, 1911), pp. 106-8: al-Sha'rani *al-Taabaqat al-Kubra* (Cairo, 1343), Vol. I, pp. 61,2.
2. *Surah* XX: 14.

resulting from his ignorance of the exact meaning of words which he hears; while the second represents words which may be intelligible to their author who, however, because of his insufficient practice in science and his lack of instruction in rhetoric, is unable to convey them to others through language which can express his thoughts. Such words are of no use except to confuse the heart, amaze the mind, and perplex the understanding. They are also apt to convey a meaning other than that for which they are intended so that anyone may find in them the meaning which his own nature may desire.

The Prophet said, "Never does any one of you relate a tradition which is beyond the ability of the audience to understood without becoming a cause of corruption among them." And again, "Communicate with people in terms known to them and discard those which are unknown. Do you desire to see God and His Apostle disbelieved?" This has been said of words which the author understands but fails to convey their meaning to the mind of his audience. How then would it be with words whose meaning neither the author nor the audience understand when those which the former understands while his audience do not are forbidden to relate?

Jesus said, "Entrust not wisdom to those unworthy of it lest ye do it injustice; nor withhold it from those who are worthy of it lest ye do them injustice. Be ye therefore like the skilful physician who applies the medicine to the sore spot."[1] And according to another version, "Whoever should entrust wisdom to those unworthy of it would reveal his ignorance, and whosoever should withhold it from those who are worthy of it would perpetrate an injustice. Verily wisdom hath a right as well as a people worthy of it. Give, therefore, each his right."[2]

As to heresies (*tammat*), they comprise, besides what we have already mentioned under the ecstatic utterances (*shath*) another thing characteristic of them, namely, the dismissal of the obvious and literal meaning of words in favour of an esoteric interpretation of

1. *Cf.* Matt. 7:6,9: 16-17.
2. *Cf.* Matt. 11:19: Luke 7:35.

worthless value such as the Batinite[1] method of interpretation which is unlawful and of great harm; because when words are given other than their literal meanings, without either the authority of the traditions of the Prophet or the dictates of reason, the loss of faith in words becomes inevitable and the benefits of the words of God and His Apostle are in consequence nullified. Little trust can be placed in whatever is understood therefrom while its esoteric meaning cannot be determined; rather opinions differ therein and it is open to many interpretations. This too belongs to those widespread and very harmful innovations. The authors of those innovations have sought nothing but the unusual because human nature is fond of the strange and the unusual and delights in anything uncommon.

Through this very thing were the Batinites successful in destroying all the law, by interpreting its letter to conform to their way of thinking as we have shown in the *Mustazhiri Book*[2] which was composed for the purpose of refuting their views.

An example of the interpretations put forth by these heretics may be seen in the assertion of one of them that in the verse where God addresses Moses saying, "Go unto Pharaoh, for he hath trespassed,"[3] the word Pharaoh stands for the heart of Moses, the heart being the trespasser against every man. Again when God said to Moses, "Go, cast down thine staff"[4] the word staff is said to represent anything besides God on which man may depend [and in which he may place his trust], and should therefore be cast away. The same kind of interpretation is applied to the words of the Prophet when he said, "Go, eat the daybreak meal (*sahr*), for therein lies blessing."[5] These words are interpreted to mean the asking of God's forgiveness at day-break. They set forth similar interpretations thereby tampering with

1. On the Batinite. see al-Shahrastani, pp. 147-52: al-Baghdadi, *Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq*. ed. P.K. Hitti (Cairo, 1924), pp. 170-6.
2. So named after the Caliph al-Mustazhir (A.D. 1094-1118) on whose request it was composed. It is also known as, *Fud'ih al-Batin yah*. It was edited together with a German translation by I. Glodziher (Leyden, 1916).
3. *Surah* LXXIX: 17.
4. *Cf Surahs* VII: 114: XXVII: 10: XXVIII: 31.
5. *Al-Tirmidhi* Sawm, 17. *al Darimi*. Siyam. 9.

the literal meaning of the whole Quran and altering its interpretation which has come down to us on the authority of ibn-'Abbas and other learned men.

Some of these interpretations are obviously and completely corrupt, as is, for example, the interpretation of the word Pharaoh to mean heart. Pharaoh was real and historical and so was Moses' summons to him. He was like abu-Jahl,[1] abu-Lahab,[2] and other of the unbelievers, and in no way like either the demons or the angels who are not perceived by the senses, and whose names are, therefore, open to interpretation. Similarly to interpret the occasion of the eating of the daybreak meal as the time for asking God's forgiveness is equally corrupt. The Prophet used to eat the daybreak meal and say, "Come, eat the daybreak meal: Gather for the blessed dinner." The corrupt nature of such interpretation is determined both by the testimony of tradition and by that of the senses, while others which pertain to objects beyond the realm of the senses are probably the same. All, besides being unlawful, are also the cause of confusion and corruption to people in their religion. Nothing of these interpretations, has come down to us on the authority of either the Companions, or their followers [*al-tabiun*], or even al-Hasn al-Basri, in spite of his continual teaching and preaching among men.

There appears, therefore, no other meaning for the words of the Prophet when he said, "Whoever should explain the Qur'an in accordance with his own opinion will occupy his place in Hell,"[3] than the following: when a person is intent upon establishing and proving something he will drag in proofs from the Qur'an and will apply them to his point without the existence of any linguistic or historical evidence which justifies his contention. This, however, does not mean that the Qur'an should not be explained through intelligence

1. One of Muhammad's most bitter opponents. He once threatened to set his foot on the Prophet's neck when prostrate in prayer. See *Surah* XCVI: 9-19: bn-Hisham, pp. 190-91.
2. An uncle of the Prophet and one of his most violent enemies. See *Surah* CXI: ibn-Hisham, pp. 231 see: 244, 430, 461.
3. *Al-Tirmidhi*, *Tafsir al-Qur'an*, 1.

and thinking, since some verses have been given by the Companions and the commentators five, six and even seven interpretations, all of which, it is well known, were not heard from the Prophet. Some of these interpretation may be contradictory, incapable of reconciliation, and are therefore ascertained only through keen understanding and profound thinking. For this reason the Prophet prayed for ibn-'Abbas saying, "O God! Enlighten him in religion and teach him interpretation"[1] Therefore whoever allows the perpetrators of heresies such interpretations in spite of his knowledge that the words do not possess any such meaning claiming that he only intends thereby the exhortation of men to follow God, would be like the person who allows attributing false and fabricated sayings to the prophets relative to things which, in themselves, are true but concerning which the law handed down no legislation, or like him who coins a *hadith* to cover anything which he deems right. Such a thing is decidedly a transgression and a cause of confusion as well as a sin which merits and incurs the threat implied in the words of the Prophet when he said, "Whoever should deliberately lie to me, would occupy his place in Hell."[2] Indeed, the interpretation of these words in such a manner is greater transgression because it undermines the faith in the meaning of words and destroys altogether the only way by which they could be understood and be useful.

You have thus learned how Satan has diverted men from seeking the praiseworthy science to the study of the blameworthy. This is all the result of the ambiguity caused by the changes in the names of the sciences which the teachers of falsehood have effected. If you would follow them depending on the prevalent significations of these terms at the present time regardless of what they signified during the first century, you would be like him who sought the honour which is the reward of wisdom by attaching himself to anyone who is called wise (*hakim*), a term which, because of the change in the meaning of words, is at the present time applied equally to the physician, the poet, and the astrologer.

1. *Ibn-Sa'd*, Vol II, pt. 2, p. 120, 11, 3-4: *Cf. ibn-Majah*. Intro., 11: *al-Tirmidhi*, Manaqb, 42,
2. *Al-Darimi*, Intro., 25: *ibn-Majah*, Intro., 16.

The fifth term to have been altered is wisdom (*hikmah*), since we see that it has now become customary to apply the word wise (*hakim*) equally to the physician, the poet, the astrologer, and even to him who reads fortunes for the peasants who squat on street corners. Wisdom, however, is that which God commended when He said, "He giveth wisdom to whom He will: and he to whom wisdom is given, hath had much good given him"[1] The Prophet also said, "A word of wisdom which man learns is better to him than the world and all that is in it." See, therefore, what wisdom stood for and to what it has been altered, and examine, in the same way, the other terms. Beware, then, of being deceived by the ambiguities of the teachers of falsehood: their evil influence upon religion is greater than that of Satan, because through their aid does he arrive at removing religion from the hearts of men. For this reason when the Prophet was asked who were the most wicked among men he would not at first answer but said, "Forgive, O God." When his inquirers persisted in their query he replied, "The most wicked among men are the teachers of falsehood."

You have now been shown both the praiseworthy and the blameworthy sciences as well as the causes of ambiguity. Yours is the choice either to follow the example of the Fathers, or to succumb to deception and emulate those who came after.

All knowledge which the Fathers approved has vanished, while most of what people now pursue falls under the category of innovations and made-up novelties. The Prophet was right when he said, "Islam began as a strange element and will become thus again as it was at the beginning. Blessed, therefore, are the strangers." He was then asked who where the strangers to which he replied, "The strangers are those who rectify what people have corrupted of my law as well as those who revive what they have destroyed of it."[2] According to another report, "The strangers are those who hold fast to the belief which you now possess'" while according to another, "The strangers are a few righteous people in the midst of many

1. *Surah* II: 272.
2. *Cf. al-Darimi*, Riqaq, 42: *al-Tirmidhi* Iman, 13: *ibn-Majah*, Fitan, 15.

unrighteous, whose haters outnumber those who love them." The praiseworthy sciences have also grown unfamiliar and unpopular among men to the extent that those who dare mention them are despised. For this reason al-Thawri had said, "If you see a learned man who has many friends, you may be sure he is a charlatan and a faker, because if he would speak the truth, those friends would hate him."

Determining how Much is Praiseworthy [to Acquire] of the praiseworthy sciences

You should know that, in this respect, science is divided into three parts. One part is that whose knowledge is blameworthy whether it be in part or in toto. Another is that whose partial as well as total knowledge is praiseworthy; in fact the more one acquires of it the better. The third is that whose knowledge is praiseworthy within a certain limit, that of sufficiency, but beyond that it ceases to be praiseworthy: to go into it deeply is not desirable. This is best illustrated by the human body: that which is praiseworthy, whether little of it or much, is like health and beauty while that which is blameworthy, whether little of it or much, is like ugliness and bad temper. On the other hand there are things which are praiseworthy when they are found in moderation like the spending of money where extravagance is not praiseworthy although it is spending; and like courage where recklessness is undesirable although it is a type of courage. The same thing is true of knowledge.

The part whose partial and total knowledge is blameworthy is that which has no use either in the realm of religion or in the domain of life because its harmfulness exceeds its utility, such as the science of magic talismans, and astrology, parts of which are of no use whatever and to spend one's life, the most precious thing a man possesses, in them is sheer waste; and to waste anything precious is blameworthy. Other parts of these sciences are of greater harm than the good they are deemed to perform in life, which good, when compared to the harm resulting therefrom, becomes of no consequence.

The part whose knowledge, even to the limit of thoroughness, is praiseworthy is the science of knowing God, His attributes and works as well as His law which governs His creatures and His wisdom in ordaining the superiority of the hereafter to this life. The knowledge of this is incumbent upon man both for itself and also for attaining thereby the bliss of the hereafter. To exert oneself even to the utmost capacity of one's effort, falls short of what is required because it is like the sea. Its depth cannot be sounded and men can approach its shores and edges only to the extent to which it has been made possible for them, while no one has navigated its ends except the prophets, the saints, and those who are grounded in the science of God — each according to his rank and ability and according to what God has preordained for them therein. This is the hidden science which is never recorded in books but whose knowledge may be at first promoted by learning and by contemplating the states of the learned man in the science of the hereafter whose characteristics we shall discuss later. Its knowledge may be furthered[1] through self-mortification, discipline, and through purifying the heart and freeing it from the affairs of this world as well as through emulating the prophets and the saints so that it may be revealed to every seeker in proportion to God's mercy (*rizq*) on him rather than in proportion to his efforts and labours (*jahd*). Yet diligence in it is indispensable for self-mortification which is the sole key to guidance.

The sciences whose knowledge is praiseworthy up to a certain limit are those which we have already mentioned under the sciences the acquisition of whose knowledge is a *fard kifayah*[2]. Every one of these sciences has three stages: first limitation (*iqtisid*) which is the intermediary, and third thoroughness (*istiqsi*) which is a sequel to moderation and which goes on and on during the entire life of the seeker. Be, therefore, one of two: either one who educates himself, or one who concerns himself with the education of others after he had educated himself. Never, however, concern yourself with reforming others before you have first reformed yourself. If you are educating

1. In text "furthered in the hereafter".
2. See *Supra*, p. 36.

yourself take up only those branches of knowledge which have been required of you according to your needs, as well as those which pertain to the outward deeds such as learning the elements of prayer, purification, and fasting. More important, however, is the science which all have neglected, namely, the science of the attributes of the heart, those which are praiseworthy and those which are blameworthy, because people persist in the latter such as miserliness, hypocrisy, pride, and conceit and the like, all of which are destructive and desisting therefrom is obligatory. Performing those outward deeds is like the external application of ointment to the body when it is stricken with scabies and boils while neglecting to remove the pus by means of surgery[1] or purge. False scholars recommend outward deeds just as fake physicians prescribe external ointments for virulent internal diseases. The learned men of the hereafter recommend nothing but the purification of the inner-self and the removal of the elements of evil by destroying their nursery-beds and uprooting them from the heart. It is only because of the ease which characterizes the works of the senses and the difficult nature of the works of the heart that most people have neglected the purification of their hearts and devoted themselves to the outward deeds, just as he who finds it disagreeable to drink a bitter medicine resorts to the external application of ointments and persists in his labours, continually increasing the ingredients, while his ailments multiply. If, therefore, you are desirous of the hereafter, seeking salvation and running away from eternal damnation, pursue the science of spiritual (*batinah*) diseases and their remedies, as we have described it in the Quarter on the Destructive Matters in Life, which will lead you to the praiseworthy stations mentioned in the Quarter on the Saving Matters in Life; because no sooner is the heart purged from what is blameworthy than it is filled with that which is praiseworthy just as the soil where all kinds of plants and flowers would grow as soon as the grass is weeded out — unless the weeds are removed neither plants nor flowers would grow. Therefore do not pursue those branches of knowledge whose acquisition is a *fard kifayah* especially

1. Lit. bleeding.

when they have already been taken up by some. He who would spend himself in pursuing what would reform others [while he himself remains unredeemed] is insolent and how utterly foolish is the man who, when snakes and scorpions have crept beneath his clothes, is busy looking for a whisk wherewith to drive flies off other people, a task which will neither spare nor save him from the attacks of the snakes and scorpions lurking beneath his clothes. If on the other hand you have completed the task of purifying yourself and have been successful in abstaining from outward and inward sin so that purity of the heart and abstinence from sin have become to you a religion and a second nature, which thing is very unlikely, then you may pursue those branches of knowledge whose acquisition is *fard kifayah*. You should, however, observe gradual progress therein beginning with the Book of God, then the Usage of His Apostle, then the science of interpretation and the other sciences of the Qur'an such as that of the abrogating and the abrogated (*al-nasikh w-al-mansukh*),[1] the related and the unrelated (*al-mawsul w-al-mafsal*)[2] and the clear and the ambiguous (*al-muhkam w-mutashabih*)[3]. The same gradual procedure should be observed in the study of the Usage of the Prophet after which you may proceed to the study of applied jurisprudence (*furu'*) which is the elaboration of positive law under the wider science of jurisprudence. You then may proceed to the sources of jurisprudence (*usul al-fiqh*) and to the other sciences as far as the span of life permits and time allows. Do not spend, however, all your life in one of these sciences seeking to exhaust the subject thoroughly, because knowledge is of varied and numerous branches and life is short. Furthermore these sciences are only introductory means sought not for themselves but for the sake of something else and in everything which is sought as a means for the attainment of another thing, one should not loose sight of the end. Limit yourself, then, in the study of vernacular speech, to that which would enable you to understand and speak the Arab tongue and in the study of the strange words confine

1. See al-Suyuti, *al-Itaan fi-Ulum al-Qur'an* (Cairo, 1343). Vol. II, pp. 20-27.
2. *Ibid* Vol. I, pp. 90-91.
3. *Cf. Surah* III; 5; Al-Suyuti, *Itqan*, Vol. II, PP. 2-13.

your efforts to those occurring in the Qur'an and the tradition; even then avoid going into them profoundly. As to syntax, limit yourself also to what pertains to the Qur'an and the tradition, since in every branch of knowledge there are three degrees of acquisition, namely limitation, moderation, and thoroughness. We shall here describe each of these three as they relate to the science of tradition, interpretation, jurisprudence, and theology in order to offer a standard with which other subjects may be measured.

The limited degree of acquisition in interpretation covers about twice the size of the Qur'an, i.e., similar to *al-Wajiz*[1] which 'Ali al-Wahidi al-Naysabari[2] composed; the moderate degree is equivalent to three times the size of the Qur'an, i.e., similar to *al-Wasil*[3] by the same author. Beyond these two degrees of acquisition is that of thorough exhaustion which can be dispensed with; the entire lifetime may expire in its pursuit.

In tradition the limited degree is represented by the mastery of the two *Sahihs*[4] as corrected by one well-informed in the science of the texts of tradition. As to the authorities of the two *Sahihs*, those who preceded you have spared you the trouble and you may depend on their books for that information. Nor need you memorize the texts of the two *Sahihs* but familiarize yourself with them so that you may be able, when the need arises, to lay your hand on whatever you may want. The moderate degree of acquisition in the field of the *hadith* includes, besides, the two *Sahihs*, the other authoritative corpuses.[5]

1. *Al-Wajtz fi Tafsir al-Quran al-Aziz* printed in Cairo, A.H. 1305.
2. A.H. 468/A.D. 1076: see ibn-Khallikan. Vol. II. pp. 8-9.
3. *Al-Wasit bayn al-Aaqbud w-al-Basit* unpublished: see Hajj Khalifah Vol. VI, oo. 436-7; W. Ahlwardt, *Verzichniiss der Arabischen Handschrften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin. 1887-99), Nos. 750-2.
4. That of *al-Bukhari* and that of *Muslim*; Printed several times.
5. These are the six authoritative corpuses which comprise, besides the two *Sah ihs*, the following: The *Sunan* of abu-Dawud al-Sijstani (A.H. 275 A.D. 888), printed in Cairo. A.H. 1280; the *Sunan* of ibn-Majah (A.H. 273/A.D.887), printed in Cairo, A.H. 1340; the *Sahih* of al-Tirmidhi (A.H. 279 A.D. 892), printed in Cairo, A.H. 1290; and the *Aujtaba* of al-Nastt'i, (A.H. 303 A.D. 915), lithographed in Delhi, A.H. 1315.

Contd.. next page

Beyond this is thorough exhaustion of the subject which requires the detailed mastery of all traditions including weak (*duaif*) traditions, [about whose authenticity serious doubts can be raised], the strong (*qawi*), [those utterly faultless traditions in whose *isnad* there is no weakness and whose tendency does not contradict any generally prevalent belief], the genuine (*sahih*) [fulfilling all conditions], and the corrupt (*saqim*), as well as knowing the several ways of *hadith* transmission with knowledge of the qualification of each authority, his names and characteristics.

As to jurisprudence, the limited degree of acquisition is equivalent to the contents of the *Mukhtasar*[1] of al-Muzani[2] which work we rearranged in our *Khulasat al-Mukhtasar*;[3] the moderate degree is three times as long and is equivalent to the material we have included in our *al-Wasit min al-Madhhab*:[4] while the degree of thoroughness is represented by our *al-Basit*[5] and by other comprehensive works.

As to theology (*al-Kalam*), it is solely designed to safeguard the articles of faith which the followers of the Usage of the Prophet and righteous Fathers transmitted down to us, and nothing else. Anything beyond this would be an attempt to reveal the truth of things in other than its proper way. The purpose of learning the Usage of the Prophet is to attain, through a concise creed, the limited degree of its knowledge. This is equivalent to the contents of the Book on the

Contd. To these six may be added the *Muwatta'* of Malik ibn-Anas (A.H. 179, A.D. 795), printed several times; the *Musand* of al-Darimi (A.H. 225 A.D. 869) printed in Damascus, A.H. 1349; and the *Musnad* of Ahmad ibn-Hanbal (A.H. 241. A.D.855), (first three volumes printed in Cairo d.).

1. *Al-Mukhtasar al-Saghir*, printed in Bulaq, A.H. 1321-6.
2. Abu-Ibrahim Isma'il ibn-Yahya (A.H. 264, A.D. 878); see *al-Fihrist* p. 212; ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 124-5.
3. Unpublished; see al-Subki, Vol. IV, p. 116, I.5.
4. Unpublished; see ibn-Khallikan, Vol. p. 246; *Fihrist al-Kutub al-Arab yah al-Mahfuzah bi-al-Kutubhanah al-Hliidaywiyah*, Vol. III Carro, 1306), pp. 289-90. (Henceforth will be referred to as Cairo Catalogue.
5. Unpublished; see ibn-Khallikan, Vol. II, p. 246; *Cairo Catalogue*, Vol. IIL, pp. 1978.

Articles of Faith which is a part of this work.[1] The moderate degree would equal about a hundred leaves representing the contents of our work, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*,[2] and is indispensable in debating innovators and answering their heresies with what will remove and destroy their influence over the heart of the common man. This is of use among the common people only before their fanaticism becomes far gone, because no mere words would convince the innovator once he had acquired a smattering of the science of argumentation. Even if you silence him in arguments, he would not relinquish his ideas but would protest his inability in debates asserting that your argument can be met although he himself is incapable of it and he only was confused by your debating acumen.

Furthermore when the common men, through some kind of an argument, have been diverted from the truth, it is quite possible, while their fanaticism in these errors is still not far gone, to bring them back to it through similar arguments. But if fanaticism becomes rooted in their hearts their redemption becomes hopeless because fanaticism fastens beliefs deeply to the minds of men. It is one of the evils of the teachers of falsehood who go to excess in their fanaticism for the truth and regard with contempt and scorn all non-conformists. This drives the nonconformists to further spite and encourages them to seek the support of falsehood. Interest in holding fast to their position is thereby strengthened. If, instead, these fanatics would approach their opponents privately in a spirit of kindness, sympathy, and advice rather than attack them publicly in the spirit of bigotry and acrimony, they might succeed in their effort. But whereas prestige requires a following and nothing attracts a following better than bigotry, cursing and vilifying of opponents, they have adopted fanaticism as their rule of conduct and their method of approach. Finally they call this a defence of religion and a protection for the Muslims, while in fact it results in nothing but the destruction of all people and in the firm establishment of innovation in their minds.

1. It comprises Bk. II of the Quarter on the Acts of Worship; see *infra*; cf. Hajji Khalifah, Vol. IV, p. 575.
2. Printed in Cairo, 2nd ed., A.H. 1327.

Beware, therefore, of coming near these controversies that have sprung up in these recent times and on which have been written masterpieces of publications, compositions and argumentations the like of which have neither been seen nor heard by the Fathers. Avoid them as you avoid deadly poison for they are like a virulent disease. It was these controversies which have driven all jurisprudents after rivalry and boasting which will be discussed later together with their hazards and evils.

You may hear it said: "Men are the enemies of things they do not know." Do not, however, accept this as law. You have stumbled upon one who knows; accept, therefore, this advice from one who has wasted his life in [controversies] and surpassed the ancients in composition, research, argumentation, and exposition until God inspired him with His righteousness and made known to him the flaws therein. Consequently he abjured controversies and turned his attention to himself. Do not be deceived by the words of those who say that the giving off legal opinions is the pillar of the law, but know not its principles except through the science of argumentation, while the principles of religion are contained in the books of religion and whatever accretions are added thereto are nothing but wranglings which neither the ancients nor the Companions, who were better versed in the principles of legal opinions than any other group, had known. These wranglings are not only useless for the science of religion, but are also harmful and corrupting to one's taste and judgement in jurisprudence. Thus in most cases it is usually not possible to have a decision, backed by the opinion of a judge whose good taste in legal matters is established, conform to the rulers of debate. Whoever is familiar with the syllogisms of controversy will submit to the rules of debater rather than follow legal taste. Only those who seek repute and prestige and feign that they are striving after the principles of religion pursue controversy in which they spend their lifetime without making the slightest effort towards the science of religion. You need not fear the Devil but beware of men who have relieved the Devil of the task of tempting and misleading people.

In sum, what is acceptable among the wise is to assume that you are alone with God in this universe while before you lie death, resurrection, judgement, Paradise and hell. Consider then what concerns you of all these and ignore the rest.

A certain Sheikh saw in a dream one of the learned men and said to him, "What has happened to those sciences in which you used to argue and debate?" The learned man, stretched the palm of his hand open and, blowing over it, said: "It has all vanished like scattered dust I have not benefited except from two prostrations which I have performed in the middle of the night." According to one tradition the Prophet said, "People who have once been guided go not astray except they become afflicted with disputation."[1] He then read from the Qur'an the following verse: "They put this forth to thee only in the spirit of dispute. Yea, they are a contentious people".[2] According to a tradition the Quranic verse which begins with the words, "But they whose hearts are given to perversity,"[3] signifies the people of disputation of whom God warned saying, "Beware of them!"[4] One of the forbears declared that at the end of time there will be a people who will be denied the opportunity to work but will be free to dispute. Another tradition says, "Ye are in the midst of a time wherein ye are blessed with work but a people will appear who will be given to disputation,"[5] while in the well-known tradition we read that "God abhors most those who are given to bitter enmity."[6] Another tradition declares that "no people are ever given to logic and debate without being lost to useful work."[7]

1. *Ibn-Majah*, Intro., 7:4.
2. *Surah* XLIII, 58.
3. *Surah* III:5.
4. Al-Jayahsi, No. 1432, 1433; *al-Bukhari*, *Tafsir al-Qur-an*, Al-'Imran, 2: *al-Tirmidhi*, *Tafir al-Qur'an*, Al-'Imran, 1.
5. Unidentified.
6. *Cf, al-Darimi*, Intro., 23, 29, 35.
7. Unidentified.

SECTION IV

On the reasons which induced men to persue the science of polemics and on revealing the evils of debate and disputation as well as stating the conditions which render them premissible.

You should know that after the death of the Apostle of God, the caliphate was occupied by the orthodox and guided caliphs who were *imams* of righteousness, learned in the science of God, His essence and His attributes, versed in His statutes, and independent in handing down their legal opinions and decisions. In this they did not seek the aid of jurisprudents except in very rare cases in which consultation was indispensable. They devoted themselves to the science of the hereafter and used to refer legal questions and all that pertains to human affairs in this world to one another and with their keenest effort, as the accounts of their lives reveal, they followed after God.

When at their death, the caliphate passed on those who occupied it without either merit or independence in legal opinion and decisions, the caliphs were compelled to seek the aid of jurisprudents and to attach them to themselves on all occasions in order to consult with them on the manner of their judicial decisions. A few learned followers (*tabiun*), however, who continued to emulate the orthodox caliphs and persisted in conforming to the dictates of religion, and in following the way of righteous Fathers, were still living. Whenever they were sought for appointment as judges, they would flee, disdaining altogether such honour. Consequently the caliphs were compelled to be insistent in their desire to appoint them as judges and to delegate to them the power of government. Contemporaries were thus awakened to the glory of the learned men who, while they paid no attention to the caliphs and governors, were persistently sought by

them. As a result these contemporaries turned with their efforts towards knowledge which they hoped to acquire in order to attain power and glory through the solicitation of governors. They bent themselves to the study of the science of legal opinions and offered their services to governors from whom they sought office and rewards. In this some failed while others met success, but those who were successful were not free from the obsequiousness of begging and the servility of indebtedness. Consequently the learned men, after having once been sought, have now become job seekers, and after having once been proud of their indifference to the sultans, having now become obsequious by waiting upon them. This is true of all except the few learned men of religion whom God has blessed in every age.

All that time people addressed themselves the most to the science of legal opinions and decisions because of the pressing need for it in governmental affairs, Later on, however, there emerged some celebrities and princes who had heard the pronouncements of people on the elements of faith and enjoyed listening to their arguments, and consequently found themselves well disposed to debate and disputation in theology. Thus people pursued wholeheartedly the science of theology, composed many books on the subject in which they set forth the methods of argumentation and developed the principles of contradiction, claiming all the time that their sole purpose was to defend the religion of God, safeguard the Usage of His Prophet, and to uproot all innovators, just as the jurisprudents who preceded them claimed that they devoted themselves to the legal profession and took upon themselves the affairs of the Muslims simply out of pity for God's creatures and for the sake of giving them counsel and advice.

Subsequently, however, there appeared some distinguished men who deemed it improper to discourse on theology and start a series of debates therein because such a thing would lead to bloodshed and destruction. Instead they preferred to debate in jurisprudence and to point out the more important juridical points in the systems of al-Shafi't and abu-Hanifah in particular.

Consequently men discarded theology and the other disciplines of knowledge and pursued especially problems of disagreement between al-Shafi't and abu-Hanifah, while to those between Malik, Sufyan al-Thawri, Ahmad ibn-Hanbal, and others, they paid little attention. Their purpose, they claimed, was to elicit the abstruse points of the law, determine the principles of the system, and prepare the bases of legal opinions and decisions. They composed many works on the subject and elicited many points, setting forth therein the different kinds of syllogisms of controversy and enumerating the various works that pertain thereto. Furthermore they still continue to compose at this present time; as to the future, however, we do not know what God has ordained.

This, then, is what induced men to take up nothing but controversies and debate. If, however, the rulers of this world had favoured another *imam* or another science, men would have done the same and would have persisted in saying that they were employed in the science of religion and that they had no other aim than that of drawing near to God, the Lord of the Universe.

Determining the ambiguity which exists in likening these debates to the consultations of the companions and the Councils of the fathers.

You should know that those who liken their debates to the consultations of the Companions cajole men by saying that their aim in those debates is to search after the truth in order that it may become apparent, especially because the truth is much desired and any co-operation in examining truth and the exchange of views therein is both helpful and telling. Furthermore, such was the custom of the Companions in their consultations, as for example, the time when they held a consultation on the case of the grandfather and the brothers,[1] the penality for drinking wine,[2] the obligation on the *imam*

1. *al-Bukhari*, Fara'id, 9: *al-Darimi*, Fara'id, 11.
2. *Cf. al-Bukhari*, Hudud, 1-4; *al-Darimi*, Hudud, 9.

to pay an indemnity when he commits a mistake in his interpretation as has been reported concerning the woman who had an abortion because of the fear of 'Umar,[1] and several cases of inheritance, as well as what has been reported on the authority of al-Shafi-i, Ahmad ibn-Hanbal. Muhammad ibn-al-Hasan al-Shaybani,[2] Malik, abu-Yusuf, and other learned men besides. You will understand this ambiguity between debate and consultation when I relate to you the following, namely, that co-operation in the search after truth is a part of religion but has eight distinguishing features and conditions. These are:

1. Whereas debate as a means of searching after the truth is one of the *fard kifayah* duties, no one who has not yet fulfilled his *fard 'ayn* duties should take it up. Thus whoever has a *fard 'ayn* duty to fulfil, but addresses himself to the fulfilment of a *fard kifayah* instead, claiming that he seeks thereby the truth, is a liar; he is like the person who neglects prayer and traffics in weaving and tailoring saying that his purpose is to cover the nakedness of him who prays naked because he finds no clothes. Such a thing may occur and is quite possible just as the occurrence of the rare cases which are the subject of research in those debates is possible. Those who spend their time in debate neglect several duties which are, by general agreement, *fard 'ayn* duties. Similarly, anyone who has been expected to return a deposit to its owner at once, but, instead of so doing, seeks refuge in prayer which is the worthiest of all obligations before God, transgresses because it is not enough that a person be obedient and his works constitute acts of service unless he observes therein the rules of time, condition and sequence.

2. Debate as a means of searching after the truth is justified provided the doer is not confronted with a more important *fard kifayah* duty.

Thus whoever finds an important obligation waiting for him and turns to perform something else, transgresses. In fact he is like

1. *Cf. al-Bukhari*, Diyat. 24-25.
2. A.H. 189/A.D. 804-5; see ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 2278.

a person who comes upon a group of people and finds them, having been neglected, about to die of thirst, but instead of saving them by giving them water to drink, buckles down to study the art of bleeding, claiming that it is a *fard kifayah* and that unless the town had a bleeder the people will perish. On being told that a number of bleeders already exist within his region and, therefore, there is no need for his services he insists that notwithstanding all this, bleeding remains a *fard kifayah*. Likewise, he who does this and neglects to give his attention to the calamity which has befallen a group of thirsty Muslims is like the person who devotes his time to debate while several *fard kifayah* duties remain neglected in the town. Thus several have taken up the profession of law (*fatwa*) while a number of obligatory duties remain neglected in every town and no jurisprudent ever pays any attention to them. More specifically let me single out medicine in which there is not, in almost all the land, a Muslim physician whose word could be legally accepted in important matters. Nevertheless not one of the jurisprudents has taken up medicine. The same is true of the Muslim obligation to enjoin what is just and to forbid what is evil[1] which is a *fard kifayah* duty.

A debater might perhaps be arguing in the midst of a hall draped with silk and among men apparelled with it, but would say nothing about it and instead would debate concerning a hypothetical case which might never come to pass, even if it should occur there would be several jurisprudents ready to attend to it. All this time he claims that he desires to come nearer to God through performing the *fard kifayah* duties. It was related by Anas that the Apostle of God was once asked, "When will the Muslim obligation of enjoining what is just and forbidding what is evil be neglected?" To which he replied, "When the best among you take to hypocrisy and the wicked, to adultery; when government shall pass to the hands of the least deserving among you and knowledge to those who are corrupt."

3. The third condition which justifies debate is that the debater should have the ability and right to form an opinion of his own (*mujtahid*), and should be one who can give decisions on his own

1. *Cf. Surah* IX: 72.

responsibility without being bound be the opinions of either al-Shafi'i or abu-Hanifah or any other *imam*, so that whenever he would find that the school of abu-Hanifah is right on a particular point he would hand down his opinion accordingly, just as the Companions and the *imams* used to do, and would ignore what the Shafi'ite school holds on the subject. On the other hand, he who lacks the right and the ability of independent interpretation (*ijtihad*), as is the case with all contemporaries, but would hand down his opinions on the authority of his *imam*, would not be able to reject the stand of another even though he should discover its weakness. Of what use to him there is debate when his system is well-known and his opinions are bound to conform to it? And whenever a doubtful point confronts him he would be compelled to say that the founder of his school might have an answer as he himself was not independent in interpreting the sources of the law. It would have been more fitting for him if his discussions were on points which lend themselves to two opinions, for then he might hand down his opinion in favour of the one and against the other and become thereby more and more disposed to one view and opposed to the other. Yet debates are not confined to this type of two-sided questions; often these are ignored in favour of cases in which the points of controversy have been fully discussed and decided.

4. The fourth condition which justifies debate is that there should be none except on actual cases or cases likely to be so. Thus the Companions held consultations only as questions arose or were likely to arise, as for example questions of inheritance. We do not, however, see debaters concerning themselves with the criticism of cases in which the handing of opinions has caused widespread tribulations. Rather they seek the spectacular cases which attract attention and consequently, no matter what the nature of the case may be, discussion of the issue becomes widespread. They may even ignore cases of frequent occurrence saying that they are reported cases or rare events which are not spectacular. That the aim of a debate should be the truth is nothing short of a miracle. They would also drop a case because it has been reported although the way to

truth is through such reports; or they might drop it because it was not spectacular and would lend itself to little discussion. Truth, however, aims at reducing debate and arriving at conclusions concisely and not flatulently.

5. The fifth condition which justifies debate is that it should be held in private in preference to public meeting in the presence of celebrities and sultans, because privacy is more conducive to understanding and its atmosphere more suitable to clear thinking. Public meetings encourage hypocrisy and make it imperative for the individual to defend himself whether he is right or wrong. It is very well-known that these public meetings and assemblies are not promoted by their devotees for the sake of God. One of them may be alone with his companion for a long period of time but will not even talk to him because there is no audience to applaud his rhetoric. He may at times try to start a discussion but for the same reason gets no response. But no sooner someone makes his appearance or a group assembles, than he will try his utmost to provoke a controversy and then monopolize the discussion.

6. The sixth condition which justifies debate is that the debater should seek thereby the truth in the same spirit as that of the person who is searching for a lost object: he does not mind whether the object is found by himself or by his aides, regards his companion a friend not an adversary, and thanks him whenever he points out a mistake to him and reveals to him the truth. Thus if he pursues one way in his search for his lost object and his companion shows him another and better way he will not criticise him but rather will thank and honour him and rejoice with him. Such were the consultations of the Companions that once upon a time, when 'Umar was addressing an assembly, a certain woman interrupted him and pointed out to him his mistake. Thereupon he said, "A woman hath hit the mark while a man hath missed." At another time a certain man asked 'Ali a question and, on receiving an answer, disagreed with him saying that it was different; to which 'Ali replied: "Thou art right while I am wrong, Exalted over all is the Omniscient God." On another occasion, abu-Musa, al-Ash'ari, then the governor of al-Kufah, was asked

concerning the fate of a man who had died fighting for God and replied that he was in Paradise. Thereupon ibn-Mas'ud contradicted abu-Musa and said that, in his opinion, the man would be in Paradise if, at his death, he has been truly sincere. Abu-Musa, concurring with the opinion of ibn-Mas'ud said, "What he hath said is the truth. Ask not my opinion when in your midst you have such an authority." Such should be the fairness and justice of a seeker after truth. Should such a thing be mentioned nowadays to the most insignificant jurisprudent, he would deny it and declare it to be improbable. He would also say that there was no need at all for the explicit mention of sincerity since everyone knows that it was a necessary requirement.

Compare, therefore, the Companions with contemporary debaters, how the latter become embarrassed and ashamed whenever the truth is determined by an adversary, and how they exert their utmost efforts trying to deny the adversary his credit, malign those who refute their opinions, and finally liken themselves to the Companions in respect of co-operation in determining the truth.

7. The seventh condition which justifies debate is that the debater should not prevent his adversary from relinquishing one argument in favour of another and one illustration in favour of a second, as the debates of the Fathers were thus carried. The debater, also, should remove from his argument all the unorthodox subtitles of dialectics whether they are relevant or irrelevant. Thus he should not, for example, say that he was under no obligation to bring this up or that such and such a statement was contradictory to your first assertion and, therefore, unacceptable because going back to truth is in itself a refutation of error and should be accepted as an argument. You also notice how all assemblies are spent in defences and debates, so much so that a debater would deduce a principle from all alleged causes, and when asked what proof he had that his conclusion was explained by that cause, he would say that that was what he had found and would tell his critic, "If you should find anything clearer and better, produce it so that I might examine it." The objecting critic would then insist that such a thing has several meanings which he himself has always known but need not go through them while the

debater would demand that they be discussed; but the critic would persist in his refusal. The debating assemblies are taken up by such questions while the poor debater does not realize that his saying that he neither knows nor remembers, and that he has no need for this or for that, is a lie against the law, because if he asserts that which he does not know simply to incapacitate his adversary he would be a wicked liar disobedient to God, any by his claim to knowledge he does not possess he would expose himself to the wrath of God. He would also have sinned even if his claims were true because he had concealed what he had known of the law. His brother Muslim had asked him in order to have things explained and examined, so that if he were right he would abide there by but if he were wrong he would have his friend point out his mistake for him and lead hm from the darkness of ignorance to the bright light of knowledge. No one will disagree that it is obligatory on the person to reveal whatever knowledge he may possess of the sciences of religion whenever he is asked about it. The meaning of his words, "I am under no obligation to bring this up," is that in the rules of dialectics, which have been developed according to the principles of human curiosity and interest in the methods of deception and battling with words, he was under no obligation to admit anything unless it was obligatory by law. By his refusal to admit in the course of his argument a point which has been brought up and which he knows is true he becomes a liar and a villain.

Examine the consultations of the Companions and the negotiations of the Fathers. Have you ever heard of anything like this in them, or have you ever seen anybody who had been prevented from relinquishing one argument in favour of another and one illustration in favour of a second, and from citing as proof an event in the life of one of the Companions after having drawn an analogy, or quoting a Quranic verse having related a tradition? On the contrary all their debates were carried on in this manner: they used to set forth and examine everything that occurred to them just as it occurred.

8. The eighth condition which justifies debate is that one should only debate with those from whom he expects to learn

something, people who arrive at their knowledge independently. Usually, however, men nowadays avoid entering into a debate with intellectual giants and celebrities for fear that their adversaries should determine the truth. They would rather debate with their inferiors in the hope of confounding them with falsehood.

Many other minute conditions, which make debate justifiable, exist besides those already mentioned; but in those eight conditions you will find how to distinguish between those who debate for the cause of God and those who debate for some other purpose. But in general you should know that he who does not struggle against and debate Satan while his heart is subject to his most virulent enemy, the Devil, by whom he is being continually dragged to his doom, but does instead debate with men in cases wherein the *mujtahid* is right, or shares with him who is right his reward, the same is a laughing stock of Satan and an example for the sincere. Thus Satan rejoices when he throws him into the darknesses of evil which we shall now enumerate and discuss.

On the evils of debate and the character destroying influences resulting therefrom

You should know and be sure that debates which are designed for the purpose of overcoming and silencing an opponent as well as for displaying one's excellence and honour, bragging before men, boasting, and being contradictory, or for the sake of winning popular favour, are the source of all traits which are blameworthy before God and praiseworthy before His enemy, the Devil. Its relation to the secret sins of pride, conceit, jealousy, envy, self-justification, love of power, and others is like the relation of drinking to the sins of the flesh such as fornication, foul play, and murder. Just as the person who has been given the opportunity to choose between drinking and the other sins, deemed the former harmless and took to it only to be led by his drunkenness into committing all the other sins, so is he who succumbs to the lures of overcoming and silencing opponents in debate, and falls victim to the urge for power and boasting; these things have led him to conceal all wickedness in his bosom and stirred

in him all blameworthy traits. Proofs of the blameworthiness of all these will be discussed in the Quarter on the Destructive Matters in Life although we shall now allude to the major evils which are enkindled by debate. Of these we may enumerate the following."

One is envy: The Prophet said, "As fire consumes wood so does envy consume good deeds."[1] The debater persists in envy because at times he overcomes his adversary and other times he himself is overcome; at times his words are praised and at other times those of his opponent are applauded; and as long as there remains in all the world one known among men for his versatile knowledge and regarded by them more learned than the debater and endowed with keener insight, the debater will inevitably envy him and wish that the favours and admiration which that man enjoys might accrue to him instead.

Envy is a consuming fire; its victim is subject to torment in this world while in the world to come his torture will be more intense and painful. For this reason ibn-'Abbas said, "Take knowledge wherever ye may find it, but accept not the opinion of one jurisprudent concerning another because they are as jealous of one another as the bulls in the cattle-yard."

Another is pride and haughtiness: The Prophet said, "He who exalteth himself is humbled by God, and he who humbleth himself is exalted by God."[2] Said he again quoting God, "Pride is my mantle and grandeur, yea it is my cloak. I shall smite anyone who would contest my sole right to them."[3]

The debater persists in exalting himself above his equals and peers and in claiming for himself a station higher than his worth to the extent that he and his colleagues fight over their seats in assembly halls and boast about the degree of their elevation or lowliness as well as their proximity to, or remoteness from the central seat. They would fight as to who should lead the way in narrow streets. Often the

1. *Abu-Dawud*, Adab, 44; *ibn-Majah*, Zuhd, 22:3.
2. *Cf. ibn-Majah*, Zuhd, 16:3; Matt, 22:12; Luke 14: 11, 18:14.
3. See *ibn-Majah*, Zuhd, 16:2.

foolish, deceitful, and insolent among them justify themselves on the ground that they are thereby maintaining the dignity of knowledge because the believers has been charged not to object himself. They thus consider humility, which God and his prophets commended, abasement, and regard pride, which is reprehensible to God, the dignity of religion. In other words they have altered the signification of these terms for the confusion of people as they have altered the signification of other terms such as wisdom, knowledge and the like.

Another is rancour from which a debater is hardly ever free. The Prophet said, "The believer is free from rancour." Several more traditions have been related in condemnation of rancour and they are well-known. Yet we do not know of a debater who, is capable of entertaining no rancour against anyone who would nod his head in approval of the words of his adversary, or who when the latter pauses in the midst of a sentence, would politely wait for him. On the contrary he would, whenever he is confronted with such a situation, entertain and foster rancour in his heart. He may attempt to restrain himself hoping thereby to disguise his feelings; but, in most cases, he fails as his feelings invariably reveal themselves. How can he refrain from rancour when it is inconceivable that all the audience should unite in favouring his argument and approve all his conclusions and deductions? Furthermore should his opponent show the least sign of inconsideration about what he was saying, he would entertain for him in his heart a hatred that would last throughout his life.

Another is backbiting which was likened by God to the eating of carrion.[1]

The debater persists in "eating carrion" and is continually referring to the words of his opponent and traducing him. Because he endeavours to be right in what he says about his opponent, he inevitably cites only what shows the weaknesses of his opponent's argument and the flaws in his excellences. Of such is traducing and backbiting, while lying is sheer calumny.

The debater, moreover, cannot keep his tongue from attacking

1. *Cf. Surah* XLIX: 12.

the honour of anyone who turns away from him and listens to his opponent. He would even ascribe to him ignorance, foolishness, lack of understanding, and stupidity.

Another is self-justification; God said, "Assert not then your own purity. He best knoweth who feareth Him."[1] A certain wise man was once asked, "What truth is reprehensible?" He replied, "A man's praising himself [even though it be justified]." A debater is never free from praising himself and boasting of his power, triumph, and excellence over his peers. In the course of a debate he would repeatedly say, "I am fully aware of all such things," and "I am versatile in science, of independent judgment on question of law, and well-versed in the knowledge of tradition," and many other assertions besides with which he would sing his own praise, sometimes out of sheer arrogance and at other times out of the need to render his words convincing. It is also well-known that arrogance and self-praise are by law and reason condemned.

Another is spying and prying into the private affairs of men. God said, "Pry not."[2] The debater always seeks to uncover the errors of his peers and continually pries into the private affairs of his opponents. He would, when informed of the arrival in town of another debater, seek someone who could reveal the inside story of the man and would by means of a questionnaire attempt to bare his vices in order to expose and disgrace him whenever the need should arise. He even would inquire about the affairs of his early life and blemishes of his body in the hope of discovering some defect or disfigurement such as scalp pustule and the like. Should he fear defeat at the hands of his opponent, he would, in the course of the debate, allude to these blemishes, especially if his opponent should remain firm and stand his ground, and would not refrain from being outspoken if he were given to insolence and scorn. Both of these practices are regarded as clever ways of repelling the attacks of an opponent, as should be seen by the accounts of the debates of some of the illustrious and celebrated debaters.

1. *Surah* LIII: 33
2. *Surah* XLIX: 12.

Another is to rejoice at the injury of others and feel depressed when they are glad. Anyone who does not desire for his brother Muslim what he desires for himself is far removed from the way of believers.[1] Thus he who prides himself by parading his excellence is inevitably pleased at the injury of his peers and equals who vie with him for glory. The hatred which exists between them is like that which exists between fellow-wives. Just as the one wife would tremble and turn pale at the sight of her fellow-wife so would a debater at the sight of another: his colour would change and his mind become perplexed as though he had seen a mighty devil or a hungry lion. How unlike the companionship and friendliness which used to exist between the learned men of religion whenever they met is this, and how unlike the brotherhood, the co-operation, and the mutual sharing which were characteristic of them under fair and adverse conditions alike! Thus al-Shafi'i said, "Among the virtuous and wise, knowledge is like a bond of blood relationship." I cannot, therefore, understand how some men, among whom knowledge has engendered a deep-rooted enmity, have followed his rite. Or can you ever imagine any spirit of friendliness prevailing among them when they are concerned with achieving triumph and boasting of it? How unlikely! It is bad enough that such an evil fastens on you the traits of the deceitful and robs you of those of the believers and devout.

Another is deception, the evidence of whose blameworthiness is well known and need not be enumerated. Debaters are compelled to deception because when they meet their opponents, friends, or followers, they find it necessary to endear themselves to them by saying nice things which they do not mean, by feigning to have been anxious to meet them, and by pretending to be impressed by their station and position, while everyone present as well as the speakers and those to whom they have spoken to, know that the whole thing is untrue, false, fraudulent, and wicked. They profess their love with their tongues while their hearts seethe with hate. From it all we seek refuge in God.

1 *Cf.* al-Bukhari, Iman, 6

The Prophet also said, "When people take to knowledge and ignore works, when they profess love to one another with their tongue and nurse hatred in their hearts, and when they sever the ties of relationship which bind them, God will visit His wrath upon them and curse them, He will render their tongues mute and their eyes blind." The truth of this tradition, which was related by al-Hasan, has been verified as these conditions which it predicts have been witnessed and seen.

Another is to resist truth and detest it and to persist in disputing it so much so that the most hateful thing to a debater is to see the truth revealed by his opponent; no matter what it may be, he would do his best to refute and deny it and would exert his utmost in deception, trickery and fraud in order to disprove his adversary until contention becomes in him a second nature. He is thus unable to hear anything without immediately expressing his objection to it. This habit of his would even drive him to dispute the truths of the Qur'an and the words of tradition and would cause hm to cite the one in contradiction of the other. Furthermore wrangling even in opposing wrong is prohibited since the Prophet called men to abjure it although they are right in their contention. He thus said, "Whoever was in error and should abjure wrangling, to him God would build a dwelling in the confines of Paradise; while whoever was in the right and should abjure wrangling, to him God would prepare a habitation in the heart of Paradise."[1] God has also regarded as equal those who devise lies against God and those who call the truth a lie. He said, "But who acteth more wrongfully than he who deviseth a lie against God, or calls the truth when it hath come to him, a lie?"[2] and again, "And who acteth more wrongfully than he who lieth against God and treateth the truth when it comes to him as a lie."[3]

Another is hypocrisy and flattering people in an effort to win their favour and mislead them. Hypocrisy is that virulent disease which, as will be discussed in the Book on Hypocrisy,[4] leads to the

1. *Cf.* ibn-Majah Intro., 7: 7.
2. *Surah* XXIX: 68.
3. *Surah* XXXX: 33.
4. See the Quarter on the Destructive Matters of Life, Bk. VIII.

gravest of the major sins. The debater wants nothing but to put himself forward before people, and to gan their approval and praise.

These ten traits are among the greatest secret sins. Others, who lack restraint may engage in controversies leading to the exchange of blows, kicking, boxing, tearing garments, plucking beards, cursing parents, denouncing teachers, and outright slander. Such people, however, are not considered respectable human beings. The prominent and sober among them do not go beyond the preceding ten traits. One may be free of this or that trait with regard to his inferiors or superiors, whatever the case may be, or with regards to people outside his community or his sphere of work. Yet in his attitude towards his peers, who are equal to him in position, the debater is guilty of all these traits. Each of these ten traits may give rise to ten other vices which we shall neither discuss nor explain at the present time. They include snobbishness, anger, hatred, greed, the desire to seek money and power in order to attain triumph, boasting, gaiety, arrogance, exalting the wealthy and those in authority as well as frequenting their places and partaking of their unlawful riches, parading with horses, state-coaches, and outlawed garments, showing contempt to people by being vain and ostentatious, meddling in the affairs of others, talkativeness, the disappearance of awe, fear, and mercy from the heart, absent-mindedness to an extent that the worshipper would no longer be aware of what he had prayed, or read, or who had communed with him during his prayer, nor, despite the fact that he had spent his life in the study of those sciences which aid in debate but are useless in the hereafter, such as the embellishment of diction and the knowledge of singular anecdotes, would he be able to experience any feeling of humility in his heart.

These traits are common to all debaters although they have them in varying degrees each according to his own station. But everyone, even the most religious and the wisest among them, is subject to several of then. Everyone, too, hopes to conceal them and, by self-mortification, to free himself therefrom.

You should, moreover, know that these vices characterize

those employed in admonition and warning if their purpose is to be recognized and establish for themselves prestige, or to obtain wealth and position. They also characterize those who are working in the science of religion and legal opinions if they ever hope to secure a position in the department of justice or become trustees of mortmain properties (*awqaf*) or to excel their peers. In general, these vices characterize everyone who, through knowledge, seeks other than the reward of God in the hereafter.

Knowledge, therefore, would either doom its possessor to eternal destruction or lead him to life everlasting. For that reason the Prophet said, "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be the learned man whom God has not blessed with His knowledge." On the contrary how much better it would have been if he had come out at least even. This, however, is very unlikely because the dangers of knowledge are great, for he who seeks it seeks the everlasting kingdom and the eternal bliss which he will either attain or else be doomed to perdition. The seeker after knowledge is like him who seeks power in this world: if he does not succeed in amassing a fortune he cannot hope to be spared the humiliation of poverty. On the contrary, he will continue to live in the midst of the worst conditions. To say that in encouraging debate lies an advantage, namely, that of inducing people to seek knowledge since without ambition for power and the rivalry which it provokes all branches of knowledge would have vanished, is true in one respect but otherwise useless. Thus had it been for their expectation of playing at the ball and mallet[1] and with birds,[2] the school would not have been attractive to the boys. But this does not mean that the reasons for the school's popularity are praiseworthy. Similarly in the case of ambition for power as the reason for the preservation of knowledge: it does not mean that the ambitious one is saved. On the contrary he is one of those whom the Prophet described when he said, "Verily God will establish this faith through men who have no faith."[3] And again,

1. *Al-Kurah w-al-Sawlajan.*
2. Unidentified game.
3. *Hikyat al-Awliya*, Vol. II, p. 358.
4. *Cf. al-Bukhari*, Maghazi, 40:7; Qadar,5.

"Verily God will establish this faith through wicked men."[1] The ambitious is personally doomed to destruction although, through him, others may be saved, especially if he should urge people to forsake the world and in so doing outwardly resemble the learned Fathers while inwardly he conceals his ambitions. He is, in this respect, like the candle which burns itself out in order that others may see: the good of others lies in his own destruction. On the other hand if he should urge people to cherish this world he would be like the fire which, besides consuming everything, burns itself out as well.

The learned men are of three kind: First those who are outspoken in seeking this world and in their devotion to it they destroy both themselves and others. Second, those who call people to God in public and in private; they bring joy and gladness both to themselves and to those whom they call. Third, those who preach the hereafter, outwardly forsaking the world while inwardly seeking the approval of men and wordly prestige; they save others but destroy themselves.

Examine therefore to which of these three categories you belong and to what end have you been preparing yourself, and do not think that God would accept anything of knowledge and work which has not been consecrated to Him. Any doubts which you may have in this regard will be dispelled by the contents of the Book on Hypocrisy, in fact by all the contents of the Quarter on the Destructive Matters in Life.[2]

1. *Cf. al-Bukhari*, Maghazi, 40: 7, Qadar, 5.
2. See Vol. III, Bk. III.

SECTION V

On the Proprieties of the Student and the Teacher.

The formal proprieties and duties of the student are many but may be classified under ten headings:

The first duty of the student is to purify his soul from impure traits and blameworthy characteristics because knowledge is the worship of man's heart as well as the prayer of his inmost self (*sirr*) and the oblation of his inward being before God. Just as prayer, which is the duty of the physical senses, is not fulfilled unless the physical body has been purified from excrements and impurities, so is the worship of the inward being as well as the reformation of the heart: they are not fulfilled through knowledge unless they first be cleansed from impurities and uncleanliness. Thus the Prophet said, "Religion has been built on cleanliness." This is true physically and spiritually. God said, "Verily the polytheists are unclean..."[1] as a reminder to the mind that purity and uncleanliness are not confined to the externals which are perceived by the senses. Thus the polytheist may be physically clean and immaculately dressed yet he is inwardly unclean, i.e., his inward being reeks with impurities. Uncleanliness is a word which represents that which is avoided and from which people desire to stay away. It is more important to avoid the impurities of the heart than to avoid physical impurities because, besides their abomination in this world, the impurities of the heart are fatal in the world to come. For this reason the Prophet said, "The angels do not enter into a house where there are dogs or images."[2] The heart is the house of the angels, the place on which they descend and

1. *Surah* IX: 28.
2. *Al-Tirmidhi*, Adab, 44: *al-Darimi*, Isti,dhan, 34.

in which they abide, while bad traits like anger, lust, rancour, envy, pride, conceit and the like are barking dogs. How then could the angels enter the heart when it is crowded with dogs? Besides, the light of knowledge is not made to shine upon the heart of man except through the instrumentality of the angels, and it is not possible for any man to have any communication with God except through revelation or through a veil or through a messenger whom God sends and instructs to declare His will. Similarly whatever knowledge is sent by the grace of God to the human heart is transmitted by the angels who have been entrusted (*muwaooolun*)[1] with this responsibility. They are the angels who have been made holy, pure, and free from all blameworthy traits. They attend to no one but the good, and with what they possess of the mercy of God they reform no one but the pure.

I do not say that, in the above quoted tradition, the word house itself means heart and the word dog, anger as well as other blameworthy traits; but I do say that it is a suggestion. Thus there is a difference between ignoring the literal meaning of words in favour of an esoteric interpretation on the one hand and incidentally pointing out an esoteric significance while affirming the literal meaning on the other hand. This subtle point is exactly what distinguishes the Batinites from the true believers. This is the method of suggestion, which is the way of the learned and the righteous. For suggestion means that what has already been mentioned should also represent something else and consequently attention should be paid to both. Thus the wise man may witness a calamity befall someone besides himself and the calamity would serve as a warning to him, in that it would wake him up to the fact that he too is subject to calamities and that time is full of vicissitudes. Thus to turn one's attention from the examination of the affairs of others to those of his own and from those of his own to the examination of the nature of the things for the sake of learning is a praiseworthy practice. Proceed, therefore, from the consideration of the house built by God and from the consideration of the dog which has been pronounced blameworthy, not for its physical appearance

1. See Al-Qazwini '*Aja-ib*, pp. 62-3.

but for its inherent beastly characteristics and uncleanliness, to that of the animal spirit which is bestiality.

You should know, too, that he whose heart is saturated with anger, greed, indulgence, and readiness to slander people is actually a beast although he appears in the form of a human being. He who has keen insight regards the real meaning of things and not their form. In this world forms obscure the realities which lie within them, but in the hereafter forms will conform to realities and the latter will prevail. For this reason every individual will be resurrected according to his own spiritual reality; the slanderer will be resurrected in the form of a vicious dog; the greedy, a wild wolf, the haughty, a tiger, and the ambitious, a lion. Traditions have attested to this and the men of insight and discerning have testified to it.

You might say that many students of bad character have sought and acquired the knowledge of the sciences. That may be so, but how far they are from real knowledge which is useful in the hereafter and which insures happiness! Characteristic of that true knowledge is that even a rudimentary grasp of it would show that sin is a fatal and destructive poison. And have you ever seen anyone take anything which he knew to be fatally poisonous? As to what you hear from the sophists it is nothing but [spurious] traditions which they fabricate and repeat — it is no science at all. Ibn-Mas'ud said, "Knowledge is not the prolific retention of traditions but a light which floods the heart."[1] Others, having in mind the words of God, "Such only of His servants as are possessed of knowledge fear God."[2] hold that knowledge is the fear of God. This verse evidently alludes to the choicest fruit of knowledge; and for that reason one of the scholars said that the meaning of the words, "We sought knowledge for other purposes than the glory of God but failed to grasp it and it remained the attribute of God alone," is that knowledge has resisted our efforts to grasp it and consequently its truth was not revealed to us; all we acquired was its words and terms.

1. *Cf. Hayat al-Awliya'*, Vol. I, p 131
2. *Surah* XXXV: 25.

Should you say that several well-learned men and jurisprudents, while characterised by blameworthy traits from which they never purified themselves, have excelled in the principles of law and applied jurisprudence and have been considered authorities thereon, my answer would be that if you had known the relative ranks of the sciences as well as the value of the science of the hereafter, you would have realized that the sciences to which they have addressed themselves are of little avail as knowledge but are of use merely as works provided they are sought as means with which to draw near to God. This last point has already been mentioned and will again be discussed.

The second duty of the student is to reduce to a minimum his ties with the affairs of the world and leave his kin and country because such ties occupy one's time and divert one's attention. Furthermore God has not given man two hearts and the more the mind divides its attention among several things the less able it is to comprehend the truth. For this reason it has been said, "Knowledge will surrender nothing to man unless man surrenders his all to it." Even when you devote yourself completely to it, you cannot be sure that you will attain any of it. This mind which divides its attention among different things is like a stream the water of which flows in several directions only to be absorbed in part by the earth and in part by the air with the result that nothing is left for irrigation of planted lands.

The third duty of the student is that he should neither scorn knowledge nor exalt himself over the teacher, but rather entrust to him the conduct of his affairs and submit to his advice just as the simple patient would submit to a sympathetic and clever physician. He should humble himself before his teacher and through his service seek reward and honour. It was related by al-Sha'bi[1] that once upon a time as Zayd ibn-Thabit[2] was leaving a funeral service at which he had just officiated, his mule was brought to him and as he was about

1. Abu-'Amr 'Amir ibn-Sharahil (between A.H. 103 and 105 A.D. 721 and 724). See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 436-8.
2. The scribe of the Prophet (ca. A.H. 54/A.D. 674). See *Tahdhib al-Asma'*, pp. 259-60.

to mount it ibn-'Abbas rushed and held the stirrup for him. Thereupon Zayd said, "Oh! No! Bother not thyself O cousin of the Apostle of God." Ibn-'Abbas replied, "Thus have we been charged to treat the learned and the illustrious." To which Zayd, bending over and kissing ibn-'Abbas' hand, replied, "Thus have we been charged to venerate the household of our Prophet." The Prophet also said, "It is not the habit of the believer to flatter anyone except when he is seeking knowledge." Therefore the seeker after knowledge should not lord it over his teacher. One manifestation of such a pride is the pupil's reluctance to heed the advice of anyone except the popular and well-known teachers. This is foolishness itself because knowledge is the way to salvation and happiness. Besides anyone who is seeking an escape from the claws of a threatening wild lion does not mind, as long as he is saved, whether he is led to safety by a well-known celebrity or by an obscure person. The tortures which the flames of hell fire inflict upon those who are ignorant of God are greater than any which the lions of the jungle are capable of inflicting. Wisdom, therefore, is the aim of every believer; he siezes it wherever he finds it, and is under obligation to anyone who imparts it to him, no matter who the person may be. For this reason it has been said:

"Knowledge humbleth the haughty youth,
As the flood washeth away the hill."

Thus knowledge is not attained except through humility and harkening. God said, "Lo! Herein is warning for him who hath a heart or harkeneth with his ear while he himself is an eye-witness." By "him who hath a heart" is meant the person who is prepared and capable of understanding knowledge but would fail to do so unless he would open his ears and heart and would attentively, humbly, thankfully, gladly, and gratefully receive whatever he is told. Let, therefore, the pupil be to his teacher like the soft soil which has received heavy rains and completely absorbed them. Whatever the teacher should recommend to the pupil the latter should follow, putting aside his own opinion since his teacher's faults are more

1. *Surah* L: 36.

useful to him than his own right judgment because experience would reveal details which might be strange but are nevertheless very useful. Often a physician may treat a patient suffering from fever with warm applications and drinks in order to increase his resistance to withstand the shock which results from the administration of the medicine. Because of his ignorance[1] the uninformed would be amazed by this treatment. God pointed out the possibility of such a thing through the story of al-Khidr[2] and Moses where al-Khidr, addressing Moses, said, "Verily thou canst not have patience with me, how canst thou be patient in matters the meaning of which thou comprehendest not?" He then allowed Moses to follow him on condition that the latter would maintain silence and ask no questions, and said, "If you follow me, ask me not of aught until I have given thee an account thereof". Nevertheless Moses did not wait and persisted to query al-Khidr with the result that they had to part company. In short, be sure that every pupil, who would hold fast to his own opinion and choice in defiance to those of his teacher, is doomed to disappointment and failure.

Should you also come forth with the assertion that, whereas God said, "Ask ye the people who are warned by Scriptures if ye know not,"[4] asking questions was ordained by God, you should remember that this is only so in whatever the teacher allows. On the other hand to ask about things which you are not yet competent to understand is blameworthy, and it was for this reason that al-Khidr had forbidden Moses to ask any questions. In other words do not ask questions out of the proper time and season; the teacher is better informed than you are as to things you are capable of understanding and as to the appropriate time for making them known. Similarly

1. Also al-Khidr; see *Surah* XVIII: 59-81; al-Tha alibi, *Qisas al-Anbiya'* (Cairo, 1297), pp. 207-220; al-Zamakhshari, *al-Kashshaf; al-Tabari, Jami' al-Bayan fi Tafsiar al-Qur'an*. See also A.J. Wensnick, art. "Al-Khidr" in Encyclopaedia of Islam.
2. *Surah* XVIII: 67-7.
3. *Ibid.*, 69.
4. *Surah* XVI: 45; XXI. 7.

unless, in anyone of the successive planes, the appropriate time of revelation is come, the time for its expectation does not arrive.[1]

'Ali said, "Among the obligations which you owe the learned man are: not to pester him with too many questions nor expect him to reply to all your inquiries; not to be importunate when he seems lazy nor attempt to detain him when he starts to go away; and finally not to divulge his secrets nor to tell tales about other people in his presence. Furthermore do not seek to trap him; whenever he commits a mistake be ready to excuse him. In obedience to God it is your duty to respect and honour him as long as he himself continues to obey God. Remain standing in his presence and whenever he needs something be the first to wait on him."

The fourth duty is that the student should at first pay no attention to the numerous differences of opinion which exist among people, whether in the secular sciences or in the sciences of the hereafter, because they would confuse and perplex his mind, cool his enthusiasm and cause him to despair of ever comprehending or learning anything. Rather he should first master the one and only praiseworthy way which is satisfactory to his teacher and then attend to the other schools of thought and questionable ideas. He should be on the look out to see if his teacher is not capable of reaching independent opinions but is in the habit of repeating the opinions of the different schools and the comments which have been made concerning them, because the influence of such a teacher is more misleading than it is helpful. One blind is not fit to lead the blind and guide them.[2] Anyone of his description is still in the darkness of perplexity and the wilderness of ignorance. Furthermore isolating the novice against questionable ideas is like segregating the newly converted Muslim from the unbelievers; while selecting the

1. Mystics hold God reveals Himself in five planes: (1) the plane of the Essence, (2) the plane of the Attributes, (3) the plane of the Actions, (4) the plane of Similitudes and Phantasy, and (5) the plane of sense and ocular vision. Each of these is a copy of the one above it, so that whatever appears in the sensible world is the symbol of an unseen reality.
2. *Cf.* Luke VI: 39; Mett. XV: 1,4.

experienced to dabble with and examine the different conflicting opinions is like urging the man whose faith is firmly established to mix with the unbelievers. For the same reason the faint-hearted are not allowed to attack the lines of the unbelievers but the task is delegated to the brave. Forgetting this subtle difference, some of the feeble-minded have thought that it was permissible to emulate the strong-minded in some of the lenient attitudes which they have taken towards certain questions, failing thereby to realize that the responsibilities of the strong differ from those of the weak. In this connexion someone said, "Whoever should see me at the beginning of my journey would become righteous (*siddiq*), but whoever should see me at the end would become unrighteous (*zindiq*), because at the end the acts of worship would be performed inwardly, and the senses would be rendered passive except in the fulfilment of the ordained duties. Then it would seem to the observers that the travellers were indolent, lazy, and negligent." But how far from the truth this is because the end is the state wherein the heart basks in the light of Presence, seeing Him face to face, and invoking His name constanally which is forever the best form of worship. For the feeble-minded to imitate the strong-minded in things which are clearly wrong is like his throwing a little refuse into a pitcher of water and justifying himself by pointing out several times more dirt is being continually dumped into the sea which is greater than the pitcher.[1] He then says that what is permissible in the case of the sea is still the more permissible in that of the pitcher.[2] But the poor fellow does not realize that, because of its enormity, the sea decomposes all refuse into water and consequently every uncleanliness, through the prevalence of the waters, is made, like the sea, clean. But a little refuse in the pitcher prevails over its contents of water and makes it, like itself, unclean. For a similar reason the Prophet was allowed what was forbidden to others. He was thus permitted to have nine wives, because he had enough vitality to enable him to deal justly with them despite their number. Others besides him would not be able to be even partially just with their wives, with the result that jealousy would develop among them and

1. John IV: 23-3.
2. *Cf. al-Bukhari*, Nikah, 4.

finally would drive the men, in their efforts to please, to trespass against God. He who would compare angels with blacksmiths would not succeed.

The fifth duty is that the seeker after knowledge should not allow any branch or kind of praiseworthy knowledge to escape him without carefully examining it in order to become familiar with its aims and purposes, and should time permit, he should take it up in detail; otherwise he should address himself to and master the most important, while acquainting himself with the rest, because the different branches of knowledge are both supplementary to one another and closely inter-related. Besides one of the immediate benefits of such acquaintance is that the student will no longer persist in his hostility to branches of knowledge other than his own — a hostility born of ignorance because, ordinarily, men are the enemies of the thing they do not know. Said God, "And not having submitted to guidance, they proceed to say, 'It is an age-long lie'."[1] The poet said:

"Fresh water in the mouth of the sick seems bitter."[2]

Knowledge, whether lower or higher, either leads men to God or helps them a little on their way. In this respect it is classified in relation to its ability to draw them nearer to their goal, [namely God], or how far it can send them away from that goal. Those who take up these branches of knowledge are like the guards who patrol the frontiers and outposts — each has his own rank, and according to that rank he has a reward in the hereafter, provided he had thereby sought the face of God.

The sixth duty is that the student should not address himself at the same time to every branch of knowledge, but should rather observe some kind of order and begin with the most important, especially since life is ordinarily too short to enable a person to pursue all the branches of knowledge. It is therefore wise to acquire

1. *Surah* XLVI: 10.
2. This verse is by al-Mutanabbi; see his *Diwan*, ed, S. I. Sadir (Beirut, 1900), p. 116, 1, 11.

the best of everything, satisfying oneself, so to speak, with the mere tasting of it while directing whatever power one has left, after having obtained all available knowledge, towards mastering that noblest of all sciences, the science of the hereafter including the science of practical religion, as well as the science of revelation. The goal of the science of practical religion is revelation and the goal of revelation is to know God. By this I do not mean the creed which the common folk receive from their parents or accept on the authority of others, nor the rules of dialectics and argumentation in defence of one's position against the devious attacks of adversaries which is the aim of the theologians. What I mean is a form of conviction, which is the result of a light with which God floods the heart of a servant who, through self-mortification, has purified his soul from all impurities until he has attained to the measures of abu-Bakr's faith which, as the Lord of creation testified, would outweigh the faith of all the world if it were ever compared with it.

I do not believe that the layman's belief, systematized by the theologian whose profession — because he excelled the layman in the art of stringing words together — was called the science of words (*kalam*), was beyond the ability of 'Umar, 'Uthman, 'Ali, and the rest of Companions. But abu-Bakr excelled them all by virtue of the secret which rested in his bosom. It is, moreover, strange that a person, who had heard such sayings from the Prophet, should despise and dismiss similar sayings claiming that they were Sufi drivel and consequently unreasonable. You should, therefore, be careful, otherwise you would lose your capital. Work hard to possess that secret which is not found in the paraphernalia of the jurisprudents and theologians, and which you cannot attain except through your diligent search.

In short the noblest and the highest of all sciences is to know God. This science is like a sea the depth of which cannot be determined. In this science the highest rank is that of the prophets, then that of the saints and finally those that follow. It has been related that the portraits of two of the ancient wise men were seen on the wall of a certain mosque. In the one portrait one of the two wise men holds

in the hand a scroll on which is written, "When you have done everything well, think not that you have fulfilled all until you have come to know God and to know that He is the Cause of all causes and the Creator of all things." In the other portrait the second wise man also holds a scroll on which is written, "Before I had known God I was wont to drink and thirst again; but when I have known Him my thirst was quenched without any drinking."[1]

The seventh[2] duty is that no one should address himself to one branch of knowledge before he has already mastered the branch which precedes it because science is of necessity so arranged that one branch prepares for another and one branch leads to another. Only the person who would observe this order would succeed. God said, "Those to whom We have given the Book, they read it as it ought to be read."[3] In other words they do not leave a single branch of knowledge until they have mastered it in theory and in practice. Furthermore, in every branch of knowledge which the student may pursue, his aim should be the one above. Nor should he ever declare a certain science useless because its protagonists disagree among themselves, or because of the error of one or more among them, or because with their actions they violate the ordinances of their own science. Thus you find some who have relinquished the philosophical and theological sciences excusing themselves on the grounds that if these sciences had any truth in them they would have been comprehended by their protagonists. (These fallacies have been exposed in the *Mi'yar al-Ilm*).[4] Others believe that the medical science is false because of an error they have seen committed by a physician. Another group believes in the authenticity of astrology because a single prediction involving a certain person turned out right while others disbelieve it because in another case the prediction was faulty. All are wrong, however. Each case should be determined separately, as not every branch of knowledge can be independently mastered by every person. For this reason 'Ali said, "Accept no truth

1. *Cf.* John IV: 7-14.
2. The seventh duty is found only in C and the margin of SM while lacking in B and the text of SM.
3. *Surah* II: 115.
4. By the author, printed in Cairo, A.H. 1329.

because of the men who hold it but first find the truth and thou shalt know who are its real protagonists."

The eighth duty is to know how to ascertain the noble nature of this or the other science. By this is meant two things; the nobility of its fruit and the authenticity of its principles. Take for example the science of religion and medicine. The fruit of the one is eternal life and the fruit of the other is the physical life; consequently the science of religion is the nobler; or again the science of arithmetic and astrology: the former is the nobler because of the firmer and more authentic foundations of its principles. If on the other hand arithmetic should be compared with medicine the latter would be the nobler with respect to its fruit while with respect to its principles arithmetic would be the nobler. The fruit, however, has the priority. For this reason medicine, although mostly guess work, is nobler. Similarly it becomes evident that the noblest of all sciences is the science of knowing God, His angels, Books and apostles as well as that of knowing the path which leads to these sciences. Seek, therefore, nothing else and treasure nothing besides.

The ninth duty is that the student's purpose should, at the time, be the adornment and beautification of his inner self with virtue, and at the end, nearness of God and ascent to the neighbourhood of the heavenly hosts, the angels and the cherubim. His aim should not be the attainment of authority or influence nor contention with foolish men and boasting before his peers. But if his aim was to draw near to God he would inevitably seek that which was closest to it, namely the science of the hereafter. Nevertheless he should not look with contempt upon the other sciences such as the sciences of jurisprudence, the sciences of syntax and grammar which are connected with the Qur'an and the *sunnah*, and other sciences like those already mentioned in connexion with the auxiliary and supplementary sciences[1] discussed under those sciences the acquisition of which is *fard kifayah*.

You should not, however gather from our enthusiastic praise

1. See *supra*, p. 39.

of the science of the hereafter that we seek to disparage the other sciences. On the contrary those who have undertaken to study them are like those who have undertaken to guard the outpost of Islam where they are encamped, or like the conquerors who are warring on behalf of God. Of them some are active fighters, others are on the reserve, others are in charge of the water supply, while others look after the mounts; but all will receive their reward if their aim is the glory of the word of God rather than the possession of spoils. God said, "God will raise those of you who believe, and those to whom knowledge has been given, to loftier ranks."[1] And again referring to those who have followed His good pleasure, "there are (varying) grades with God."[2] Virtue is relative and our scorn for the money changers when we compare them with royalty does not mean that they are contemptible when compared with the street cleaners. Do not think, therefore, that whatever falls short of the highest rank is worthless. For the highest rank belongs to the prophets, followed by that of the saints, then that of the learned men who ar well versed in knowledge, and finally the righteous according to their ranks. In short "whosoever shall have wrought an atom's weight of good shall behold it; and whosoever shall have wrought an atom's weight of evil shall behold it."[3] Whosoever will seek God through knowledge, no matter what kind, he is sure to profit and advance.

The tenth duty of the student is that he should know the relation of the different sciences to the goal so that he might not attach more importance to closeby, inconsequential matters than to remote but important things. The word important signifies anything which is of import to you; and nothing is of any import save your fate in this world and the next. But since, as said in the Qur'an and attested by insight and experience, it is not possible to enjoy both the pleasures of this world and the bliss of the next, it is more important to concern oneself with those things which will endure forever. Then will this world become a temporary abode, the body a vehicle, and works the power which will 'propel' it to the goal. Furthermore, there is no goal

1. *Surah* LVIII: 12.
2. *Surah* III: 157.
3. *Surah* XCIX: 7-8.

except meeting God; and, despite the fact that very few in this world do realize its significance, in its achievement lies all bliss.

As related to the happiness attending meeting God seeing His glorious face, which the prophets understood and sought but both laymen and theologians have failed to grasp, the sciences are of three grades. These grades can be understood by comparison with the following illustration. The slave whose freedom as well as the right to hold property are dependent upon performing the pilgrimage has been told that if he would perform the pilgrimage he would receive both his freedom and the right to hold property; but if he had made his preparations and actually set out, then for some unavoidable reason was detained on the way, he would receive his freedom only, thereby escaping the wretchedness of slavery, but would fail to enjoy the right to hold property. To accomplish all that he has to do three things: First, the preparation of the means of travel of buying a she-camel and a water-skin, and by packing the provisions and fitting out the mount. Second, setting out on the journey to the K'abah and leaving behind home and kin. Third the fulfilment of the ceremonials of the pilgrimage one after the other. Then after he had fulfilled all obligations and discarded the habit of pilgrimage (*hay'at al-ihram*), having already performed the farewell circumambulation (*tawaf al-wida'*) of the K'abah, he would qualify for freedom and the right to hold property. To every stage in the journey there is a corresponding rank: one for the preparation for the journey, another for setting out on the journey and crossing deserts, and third for performing the duties of the pilgrimage. Thus he who has already begun to carry out the duties of the pilgrimage is closer to happiness than either he who is still occupied in packing the provisions and fitting out the mount or he who has just embarked on the journey.

Similarly the science are of three kinds: One corresponds to the packing of the provisions, the fitting out of the mount, and the purchase the she-camel; it is science of medicine and jurisprudence and whatever pertains to the physical welfare of the body. Another corresponds to travelling in the desert and surmounting obstacles; it is the purification of the inner being from impure qualities as well as

surmounting those enormous obstacles against which both the ancients and the moderns have failed, and over which only those favoured by God have prevailed. This is following the way the acquisition of the knowledge of which is like the acquisition of the knowledge of the directions of the different desert routes and the encampments along the way. And just as the knowledge of the location of these encampments and acquaintance with the desert routes is useless without actually crossing them, so is the science of ethics useless without practice. Yet practice without knowledge is not possible. A third corresponds to the pilgrimage and its duties; it is the science of knowing God, His attributes, angels, and works as well as that we have mentioned in the survey of the science of revelation. In it is salvation and attainment of happiness. Salvation will be the lot of any follower of the path provided his aim be the true goal which is safety. The attainment of happiness, however, is not achieved except by the gnostics who know God and are close to Him, who are given to enjoy in His neighbourhood happiness, bounty and a garden of bliss. But to those who fall short of the full measure of perfection, only salvation and peace are given. This is in accordance to the words of God when He said, "But as to him who shall enjoy near access to God, his shall be happiness, bounty and a garden of bliss. But as to him who shall be of those of the right hand, his shall be (the greeting) — 'Peace to thee' — from those of the right hand."[1]

Anyone who does not proceed on the path which leads to God nor set out on (the journey), or anyone who does set out, not because of obedience or devotion, but for expedience, belongs to those of the left who have gone astray, and his shall be, "an abode of scalding water and brolling of hell-fire."[2]

You should know, therefore, that this according to the learned, men who were well-versed in the science of religion, is the "certain truth"[3] a truth which they have perceived inwardly through contemplation (*mushahadah*). This contemplation is more real and clearer than seeing with the eye. In it they rose above the stage of

1. *Surah* LVI; 87-90.
2. Ibid: 93-94.
3. Ibid: 95.

accepting truth on authority. They are like those who having heard, believed, then having seen for themselves were confirmed in their belief. The others are like those who accept truth and belief without enjoying either contemplation or the opportunity of seeing with their own eyes. Happiness lies beyond the science of revelation which in turn comes after the science of practical religion, the last being the following of the path of the hereafter. Overcoming the frailties of human nature as well as doing away with its blameworthy elements is possible only after mastering the science of human nature. The science of therapeutics and its administration depend upon the science of hygiene. The promotion of the conditions of health and hygiene by united action, mutual help and co-operation through which clothing, as well as the means of livelihood and lodging are secured, is entrusted to the magistrates, while the principles in accordance with which it is carried out for conducting human affairs in the spirit of justice and good government are in the domain of the jurisprudent. On the other hand the condition of health pertains to the physician. Thus anyone who says that science is divided into two parts — the science of the bodies (i.e. medicine) and the science of religion and means by the latter jurisprudence, has in mind the common exoteric sciences rather than the specialized esoteric studies.

Should you ask why have I likened medicine and jurisprudence to the packing of the provisions and the fitting out of the mount, then know that that which seeks to press towards God in order to attain a place in His neighbourhood is the heart and not the body. And by the heart I do not mean the palpable matter of flesh but one of the mysteries (sing. *sirr*) of God which the bodily senses fail to perceive; a spiritual substance (*latifah*) from God, sometimes indicated by the word spirit (*ruh*) and at times by the calm soul (*al-nafs al-mutma'innah*). In law it is referred to as the heart (*al-qalb*) because it is the primary vehicle for that mystery (*sirr*), and through it the whole body becomes a vehicle and an instrument for that spiritual substance (*latifah*). To remove the veil from that belongs to the science of revelation, a science withheld from men, and its discussion is proscribed. The limit to which it is permissible to go in its discussion is to say that it is a precious jewel and a pearl of

inestimable worth, more excellent than all material objects. It is a divine commandment as God Himself explained when He said, "And they will ask thee of the Spirit. Say: The Spirit (proceedeth) from the command of my Lord."[1] All created things stand in relation to God but the relation (of the heart) is of nobler character than that of any of the other organs. To God belong both "the creation and the command,"[2] but the latter is the greater. This is the precious jewel which contains the trust of God and which antedates the Heavens and the Earth and the mountains, since when it was offered to them they refused its burden and feared to receive it[3] because of the world of dominion (*'alam al-amr*) i.e., the attributes of God. This should not be taken to mean that the (spirits) are eternal, as he who holds that the spirits are eternal is a blind fool who does not know what he says. Because this is beyond the scope of our subject let us desist from its discussion. What is intended here is to show that this spiritual substance (*latifah*) is the driving force which presses toward God, because it has proceeded from the command of the Lord. It came from God and to God it returns.

As to the body it is only the vehicle which that spiritual substance occupied and through which it accomplishes its work. The body serves the same purpose for it on the path of God as the she-camel does for a man on the pilgrim route; or like the water-skin in which is stored the water which the body needs. Thus every science the aim of which is the welfare of the body is a contributor to the welfare of the vehicle of the spiritual substance. It is evident that medicine is one of these sciences because it is necessary for the preservation of health. Even if the individual were living by himself he would be in need of the science of medicine. Jurisprudence, however, differs from medicine in that it may be dispensed with by the individual if he were living by himself. But man has been created in a way which makes it impossible for him to live all alone since he is unable to secure his food and livelihood through tilling, farming, bread-making, and cooking as well as manufacturing clothes, building

1. *Surah* XVII: 87.
2. *Surah* VII: 52.
3. *Cf. Surah*: XXXIII: 72.

houses or constructing tools for all these activities. Man was, therefore, compelled to lead an agrarian life of co-operation. But no matter how much people mix with one another their ambitions are aroused and consequently they compete for the satisfaction of their desires, and contend and struggle for their fulfilment. From their struggle would result their destruction because of the external disharmony in the body politic just as it would result from internal disturbances in their physical bodies whenever the harmony between the humours is lacking. Through medicine the harmony between the opposing humours within the body is maintained and through politics and justice the harmony between the contending elements in the body politic is preserved. The science of how to maintain harmony between the humours is medicine, and the science of how to preserve harmony among men in their affairs and transactions is jurisprudence. Both of these, whether medicine or jurisprudence, are for the preservation of the body which is the vehicle of the spirit. The person who devotes himself to the study of either medicine or jurisprudence, unless he mortifies his body and reforms his heart, is like the person who purchases the she-camel and its feed as well as the water-skin (in preparation for the pilgrimage) but never does set out. And he who spends his life over the niceties of words which occur in the course of the debates of jurisprudence is like him who spends his life tracing the minute fibres of the strings with which the water-skin that the pilgrim carries is sewn together. The relation of the former, of the followers of the path of reforming the heart which leads to the science of revelation is like the relation of the latter to those who go forward along the pilgrimage route or those who perform its duties.

Think therefore of these things and then accept this free advice from one who has accomplished these things but only achieved them after a great struggle and a brave effort to break away from the established tradition of men, the common folk and the elite, which tradition is based on ambition and lust.

THE DUTIES OF THE TEACHER

Man occupies four states in relation to knowledge similar to

the four states he occupies in relation to money. One state is that of the acquisitiveness of the financial lord, in which case he would be seeking; another is that of possession which would eliminate the necessity of asking for help; another is that of spending his money on himself, in which case he would be indulging in the luxuries it affords; and finally there is the state of spending his money on others, in which case he would be a generous philanthropist. This last state is the noblest.

So also is it with regard to knowledge. First, there is the state of seeking knowledge in which man is acquisitive: another is that of having knowledge in which state he would not need to inquire of others; a third state is that of reflection wherein he would contemplate and enjoy his achievement; and last, there is the state of teaching wherein he imparts his knowledge to others. This last state is the noblest.

"Thus he who has knowledge and shall do and teach the same shall be called great in the kingdom of heaven."[1] — In this state the teacher is like the sun, which being itself luminous, sheds light; or like the musk which being itself fragrant, makes other objects fragrant. On the other hand he who possesses knowledge but does not practise it is like a notebook, which itself being unintelligent, nevertheless serves as a medium of transmission of the knowledge that its pages contain; or like the whetstone, which, itself being blunt, sharpens the razor; or like the needle, which while it remains naked, serves in making clothing for others; or like the wick of a lamp which burns itself out in giving light for others. A poet said:

"A glowing wick is he
Who gives his light and dies."

Whoever takes up teaching for a profession takes upon himself a great mission and a grave responsibility. He should, therefore, observe its proprieties and fulfil its duties. The following are these duties.

1. See *supra*, p. 21

The first duty of the teacher is to be sympathetic to students and treat them as his own children. The Prophet said, "I am to you like a father who desires to save his child from the fires of hell, which is more important than any of the efforts of parents to save their children from the fires of the earth."[1] For this reason the rights of the teacher have become greater than the rights of the parents. The parents are the cause of the children's present existence in this mortal life, while the teacher is the cause of their immortal life. Without him that which has been brought into existence through the parents would be doomed to eternal destruction. Only the teacher is of service for the eternal life in the next world. By teacher I mean the teacher of the sciences of the hereafter or the science of this world, whose goal, in all his work, is bliss in the hereafter and not success in this world. Teaching with a view to achieving success in this world is destruction for both the teacher and the student. From such destruction we seek refuge with God.

Just as it is the duty of the children of one father to love one another and co-operate in achieving all their common goals so it is also the duty of the students of one teacher to love and cherish one another. This is not possible unless the hereafter is their goal; but if this world is their aim, jealousy and hatred will plague them.

The learned men and the children of the hereafter are travellers journeying to God, and starting from this world they follow the path to Him. The years and the months are only stations on the path. If friendship and love are fostered by companionship along the road among travellers journeying to different countries, how much more should they be fostered by companionship along the path to Paradise!

Since there will be no scarcity of happiness in the hereafter, there will be no struggle among its children; but whereas there is no abundance of pleasures in this world, men persist in struggle and competition. Those who seek to attain position of authority through knowledge exclude themselves from the company of those whom God meant when He said, "Verily the believers are brethren,"[2] and

1. *Cf.* ibn-Hanbal, Taharah, 121; *abu-Dawud*, Taharah, 4.
2. *Surah* XLIX: 10.

include themselves among those of whom God said, "Friends on that day shall become foes to one another, except the God-fearing."[1]

The second duty of the teacher is to follow the example of the Law-giver: he should seek no remuneration for his services on behalf of knowledge and accept neither reward nor thanks. Rather he should impart his knowledge free for the glory of God and for the sake of drawing near to Him. He should not feel that his students are under any obligation to Him although the feeling of obligation is incumbent upon them. He should give them credit for disciplining their hearts with knowledge in order to draw near to God. Thus, when someone lends you a lot of land so that you can exploit it for yourself by planting it. The benefits you reap are greater than those of the owner of the land. Would you then feel that he was under any obligation to you? Similarly, in teaching, your compensation is greater than that of the student, and without him you would not have attained it. Therefore, look for no reward except from God Who said in His Book, "Oh my people, I ask you not for riches: my reward is of God alone."[2] Riches as well as everything in the world are servants of the body while the body is the vehicle of the soul which, in turn, is in the service of knowledge with which it is honoured. Therefore anyone who would seek riches through knowledge is like the person who, in order to clean the soles of his shoes, would wipe them against his face, reducing thereby the master into a servant, and making of the slave, a lord. This is what is meant by falling headlong and is exactly like the fate of the criminals on the day of judgment when they "shall droop their heads before their Lord."[3] In short, to the teacher belong the honour and the credit. Nevertheless see how the affairs of religion have fallen into the hands of men who claim that their sole aim, in pursuing the sciences of jurisprudence and theology and in teaching these two and other sciences besides, is to draw near unto God, yet they sacrifice their riches and rank, and suffer great humiliations in the service of rulers in order to gain their favours. Were these men

1. *Surah* XLIII: 67
2. *Surah* XI: 31; B and text of SM have *Surah* XLII: 22 instead.
3. *Cf Surah* XXXII: 12.

to turn away from such practices they would be ignored and no one would turn to them for advice.

Furthermore the teacher often expects the student to follow him in everything, and to back his supporters, fight his adversaries, rise publicly to perform his demands, and to wait upon him in all his needs. If the student fails to fulfil all these expectations the teacher will turn against him and become one of his most virulent enemies. How despicable is the learned man who is not only content with such a position but is also proud of it, and is not ashamed to say that his aim in taking up teaching is to spread knowledge for the sake of drawing near unto God and for defending His religion! But you have only to look at the record in order to see the hypocrisy and the deception of it all.

The third duty of the teacher is that he should not withhold from the student any advice, or allow him to attempt the work of any grade unless he is qualified for it, or permit him to address himself to abstruse sciences before he has mastered those which are clear. He should also point out to him that the purpose of acquiring knowledge is to draw near unto God rather than power, boasting, and competition, and should, in the strongest possible way, condemn any such things in his students.

The harm which the unrighteous learned man does is greater than the good. If the teacher notices that the student is seeking knowledge only for the sake of worldly advantages, he should examine what sciences the student is pursuing. If he finds that these sciences are those of disputation in jurisprudence, argument in theology, and handing down opinions in controversies and legal disputes, then he should dissuade him from them because they do not belong either to the sciences of the hereafter or to those which have already been described as sciences which we learn for a purpose other than the service of God but turn out to be for that same purpose, the most useful. These include the sciences of interpretation and tradition as well as those branches of knowledge to which the ancients

addressed themselves in connexion with the science of the hereafter and the science of the characteristics of the soul together with the manner of their reform. If the student had learnt these things with the intention of seeking the world with his learning he had better be let alone because, although he had addressed himself to them in the hope of becoming a preacher and gaining a following, he would, in the course of his work, wake up to the fact that in them lie those sciences which are conducive to the fear of God and which belittle the world and glorify the hereafter. This may finally lead the student to the right path and he would then observe what he preaches to others. The desire to be popular and influential are to man like the grains which are scattered around the trap in order to snare catch the birds. The same thing has been done by God in connexion with man: He created sexual desire in order to ensure procreation and the survival of the race. He also created ambition as a means for perpetuating knowledge, a thing highly desirable in these sciences. But to devote one's life to sheer controversies, theological argumentations, and unusual details while ignoring other studies promotes, in all except those to whom God has shown mercy or those who have taken up other religious sciences as well, nothing but hardening in the heart, negligence toward God, excess in iniquity, and inordinance in striving for power. There is no better proof for this than personal experience and observation. Therefore look, learn, and think so that you might witness the realization of this fact by men all over the world. Truly God is the source of our help.

It has been related that Sufyan al-Thawri was once seen in a sad mood and was, therefore, asked, 'Why are you sad? To which he replied." We have become a traffic for the children of this world. One after another would attach himself to us until he had acquired a measure of learning; whereupon he would be appointed a judge, or a governor, or a mayor of the place (*qahraman*)."

The fourth duty which is one of the finer points of the profession of teaching is that the teacher, in dissuading the student from his evil ways, should do so by suggestion rather than openly,

and with sympathy rather than with odious upbraiding. Open dissuasion destroys the veil of awe, invites defiance, and encourages stubbornness. The Prophet, who is the guide of every teacher, said in this connexion, "If men had been forbidden to make porridge of camels' dung, they would have done it, saying that they would not have been forbidden to do it unless there had been some good in it." The same principle is brought out in the story of Adam and Eve and the prohibition imposed upon them.[1] This story has not been related as a night entertainment but as an example and a reminder. Such allusions and suggestions invite men of noble souls and discerning minds to attempt to elicit their import, and the pleasure of grasping their meaning results in a greater desire on the part of man for learning in order to show that such things are not beyond the capacity of his intellect.

The fifth duty is that the person who is teaching a certain science should not belittle or disparage the value of other sciences before his students. Thus it is customary for the teacher of language to disparage jurisprudence and the teacher of jurisprudence to slight the sciences of tradition and interpretation saying that they are nothing but stories and narratives similar to those of old women and that there is no room in them for intellect or reason. The teacher of theology is in the habit of avoiding jurisprudence and saying that it is nothing but hair-splitting and disputations and menstruation and, therefore, should not be compared with theology — the study of the attributes of God.

Such traits are blameworthy and reprehensible in teachers, and should be avoided. In fact the teacher of one science should prepare the student for the study of other subjects, and whenever he is responsible for the teaching of more than one subject, he should observe the rules of gradual progress in promoting his students from one grade to another.

The sixty duty, of the teacher is that he should limit the student to what the latter is able to understand and should not require of him

1. *Cf. Surah*, II: 33; VII: 18-9; Gen. 2: 16-7.

anything which his mind cannot grasp for fear that he would develop a feeling of dislike for the subject, and his mind would become confused. In this the teacher should follow the example of the lord of men who said, "We prophets have been commanded to give every man his rightful place and to communicate with everyone according to his own ability to understand."[1] Therefore let the teacher impart the truth to his student if he is sure that the latter is able to understand it. The Prophet said, "No one ever relates a tradition to a people which is beyond their minds to understand without being the cause of perplexity to some of them."[2] 'Ali, pointing to his breast, said, "Herein lies much knowledge. Would that there were some to comprehend and transmit it?" He was right in his assertion because the hearts of the righteous are the vaults of divine mysteries. Therefore the learned man should not divulge all his knowledge to any one indiscriminately, especially when the student, who may be able to understand that knowledge, is not capable of making use of it, and still less when the student does not understand it.

Jesus said, 'Do not hang pearls around the neck of a swine.'[3] But wisdom is better than pearls and he who abhors it is worse than a swine. For this reason it has been said, "In order to be safe from his hand and useful to him deal with every person with the measure of his own intellect and mete out into him with the scale of his own mind. Otherwise, because of the disparity between the measure and the mind, your efforts will result in failure."

A certain learned man was once asked about something but he gave no answer. Then his questioner said to him, "Have you not heard that the Apostle of God said, 'Whoever will conceal any useful knowledge will, on the day of resurrection, be bridled with a bit of fire'." The learned man replied, "You may leave the bit here and go. Then if anyone who understands comes and I still conceal that useful knowledge from him, let God bridle me with that bit of fire." Did not God say, "Do not give to the fools your substance,"[4] as a warning

1. For first part of tradition *cf. Muslim*, Intro.; second part unidentified.
2. *Cf. Muslim*, Intro.
3. *Cf.* Matt. 7:6.
4. *Surah*, IV: 4.

that the safeguarding of knowledge from those who might corrupt it is more important than imparting it. Similarly to give to those who are not in need is not a lesser offence than withholding help from those who are in need.

Shall pearls be giv'n to herders of the sheep,
Shall wealth be trusted to their rustic keep?
They would not comprehend nor know its worth,
To give them would be adorning beasts.
But God is kind if by His grace He sends
One worthy of my knowledge, of my wit,
To him my goods I'll give and gain his love;
Until such time I will withhold my gifts —
One's learning would be wasted upon fools;
And he doth sin who from the worthy keeps.

The seventh duty is that the teacher should give his backward students only such things as are clear and suitable to their limited understanding and should not mention to them anything about the details that are apt to follow but which he deems fitting for the present to withhold. Such a course would discourage the students and make their interest even in easy subjects, lukewarm, perplex them in their minds and make them think that the real reason for the teacher's reluctance to impart to them those details is his illiberality, especially because everyone usually believes himself capable of mastering every science no matter how complex. Thus there is no one who is not satisfied with God for the perfect mind He gave him. Even the most foolish and most feeble minded among men is usually the most pleased with the perfection of his mind. For this reason any one of the common folk who is law-abiding and in whose heart the articles of faith, which have come down to him from his forbears, and unequivocally and unqualifiedly established, and his conduct is good but his mind is not capable of anything beyond that, such a person should not be confused in his belief. On the contrary he should be let alone because if he were confronted with the esoteric interpretations of externals he would relinquish his standing as a layman without attaining the status of an educated man. Then will the obstacles which

have hitherto deterred him from evil crumble and he will be transformed into a rebellious devil who will destroy both himself and others. In fact laymen should not be bothered with discussion on the realities which underlie complex sciences but rather should be confined to instruction in the acts of worship (*'ibadat*) and honesty in carrying out their respective professions. Their hearts should be filled with yearning for Paradise and fear of Hell-fire as the Qur'an has ordained. They should not be confused with questionable ideas for fear that such ideas strike root in their hearts with the result that it becomes difficult for them to free themselves from such errors and consequently fall victims to misery and destruction. In short the door of controversy and discussion should not be opened to the laymen because it will interfere with their professions on which the welfare of the world as well as the continued happiness of the elite depends.

The eighth duty is that the teacher do what he teaches and not allow his works to give the lie to his words, because knowledge is comprehended through the mind while works through the eyes. But those who see with their eyes are more than those who perceive with their minds and therefore when practice contradicts theory righteousness is frustrated. And again whenever a person partakes of something and warns others not to touch it because it is a deadly poison, he makes himself a laughing stock to men and lays himself open to their accusations and, what is still worse, he makes them more anxious to try what they have been forbidden to do, saying that had it not been the sweetest and the most delicious of all things, he would not have kept it exclusively for himself. The relation of the guide to those who seek his guidance is like the relation of the stamp to the clay and like that of the shadow of the cane to the cane itself. How then could the clay be stamped with a stamp that bears no character and how could the shadow of the cane be straight if the cane itself were crooked? The following verse conveys the same meaning:

If thou condemn a sin and then commit
The same transgression, shame upon thy head.

God also said, "Will ye enjoin what is right upon others, and

forget yourselves?"[1] For this reason the learned man's responsibility for his sins is greater than that of the ignorant especially because many will follow the learned man's example and will be misled through his faults. And whoever establishes an evil precedent shoulders responsibility for that precedent and for the sins of those who might follow its example. 'Ali said, "Two men have broken my back [with the weight of their sins]: a debauched learned man and an ascetical ignorant one. The former misleads men through his debauchery and the latter through his asceticism."

1. *Surah*, II: 41.

SECTION VI

On the Evils of Knowledge and on Determining the Distinguishing Features of the Learned Men of the Hereafter and those of the Teachers of Falsehood.

We have already enumerated the excellence of knowledge and of the learned man, while concerning the teachers of falsehood several important strictures have been mentioned. These strictures have shown that the teachers of falsehood are the most severely punished of all men on the day of resurrection. It is therefore very important to ascertain what distinguishes the learned men of this world from the learned men of the hereafter. By the learned men of this world we mean the teachers of falsehood whose sole purpose in pursuing knowledge is to enjoy the luxuries of this life and to achieve power and position among its people. The Prophet said, "The most severely punished of all men on the day of resurrection will be the learned man whom God has not blessed with His knowledge;"[1] and again, "No man will be learned unless he puts knowledge into practice."[2] The Prophet also said, "Knowledge is of two kinds: formal knowledge which does not go beyond verbal profession — it is the evidence of God against His people and according to it He would judge them, and genuine knowledge deep-rooted in the heart — this is the knowledge which is useful."[3] Muhammad also declared, "At the end of time there will be ignorant worshippers and corrupt learned men."[4] He also said, "Acquire not knowledge in order to vie with the learned, dispute with and silence the insolent, and win favour and popularity among men, for whosoever would do this would be doomed to Hell-fire,"[5] and again "Whoever would conceal his

1. See *supra*, p. 1.
2. *Cf. al-Darimi*, Intro., 29: 6.
3. Ibid., 34: 4.
4. *Cf. Hikyat al-Awliya'*, Vol. II, pp. 331-2.
5. *Cf. ibn-Majah*, Intro., 23: 4-5

knowledge, would be bridled by God with a bit of fire."[1] The Prophet also said, "Others make me more afraid for your safety than the anti-Christ (*al-dajjal*)." On being asked whom he meant, he replied, "The false teachers."[2] He also said, "Whoever would increase in knowledge but would not increase in righteousness would increase God's wrath upon him."[3] Jesus said, "How can you lead the night-travellers along the way when yourselves are perplexed."[4] These and other traditions show the gravity of the danger inherent in knowledge and reveal the fact that a learned man is faced with either eternal destruction or eternal happiness. They also show that man, by pursuing knowledge, is denied safety unless he attains happiness as well.

We find in history the same evidence. 'Umar said, "The thing I fear most for the safety of this nation is the learned hypocrite."[5] 'Umar was then asked how one could be both learned and hypocritical, to which he replied, "While his learning does not go beyond verbal knowledge, his heart remains untouched and his works betray no wisdom." Al-Hasan al-Basri said, "Be not one of those who combine the knowledge of learned men and the briliant ideas of the wise but conduct themselves the way of fools."

A certain man addressed abu-Hurayrah saying, "I want to acquire knowledge but I fear I shall lose it." Abu-Hurayrah replied, "To discard knowledge is just the same as losing it." Ibraham ibn-'Uyaynah[6] was once asked, "Who is the man whose remorse will be the greatest?" Ibn-'Uyaynah replied, "While life lasts it is the philanthropist who has extended his kindness to the ungrateful: but at death it will be the learned man who neglected to put his knowledge into practice" Al-Khalil ibn-Ahmad said "There are four kinds of men: One is the man who knows, and knows that he knows — he is a learned man, and therefore follow him. Another is the man who knows, but does not know that he knows — he is asleep, wake

1. *Cf. ibn-Majah*, Intro., 24: 1; abu-Dawud, 'Ilm, 9.
2. *Cf. al-Tayalisi*, No. 975.
3. *Cf. al-Darimi*, Intro., 34: 25.
4. Al-Ghazzali might have combined Luke vi: 39 and VII: 32 into one saying.
5. *Cf.* Tayalisi, No. 975.
6. C and B, 'Uyaynah; SM. 'Utbah. Unidentified.

him up. A third is the man who does not know, and knows that he does not know — he desires to learn, teach him. A fourth is the man who does not know, and does not know that he does not know — he is ignorant, reject him." Sufyan al-Thawri said, "Knowledge summons works and, unless they respond, it departs." Ibn-al-Mubarak said, "As long as a man continues to seek knowledge he remains learned; but the moment he thinks he has mastered all knowledge, he recedes into ignorance." Al-Fudayl ibn-'Iyad[1] said, Three men do I pity: a mighty man who has fallen, a rich man who has become poor and a learned man who has become lahghing stock for the world." Al-Hasan al-Basri said, "The penalty which the learned men receive for seeking the world through works which belong to the hereafter is the death of their hearts." In this connexion a certain poet has said:

Strange to me is he who barters good for evil;
Stranger still the one who trades his soul for pleasure;
But he who pays so dear a price as this, to rob
The earthly joys of others, he is strangest yet.

The Prophet, referring to the wicked learned man, said, "The learned man will suffer intense agonies of torture and, in order to increase his pain, will be made to go all around Hell, displaying himself to the people therein."[2] Usamah ibn-Zayd[3] related that he heard the Apostle of God say, "On the day of resurrection the learned man will be brought forward and thrown into the fires of Hell where, as a result, his bowels will gush out and he will be made to carry them round and round all over Hell in a manner similar to that of a donkey when it turns a mill-stone round and round. Then the people of Hell will ask him about the reasons of his torture and he will say, "I was wont to enjoin what is right upon others but failed to do it myself, and to forbid what is wrong and committed it myself."[4] The learned man will receive a twofold penalty for his sin because he trespassed

1. A.H. 187/ A.D. 802; see ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 157-9.
2. Unidentified. *Cf.* next tradition.
3. Ibn-Harithah (A.H. 54/A.D. 674); see ibn-Sa'd, Vol. IV, pt. I, pp. 43-51; *Tadhib al-Asma'*, pp. 147-50.
4. *Al-Bukhari*, Bad' al-Khalq, 10.

wilfully. For this reason God said, "Verily the hypocrites shall be in the lowest abyess of Fire."[1] This, He said, because they have denied Him after they have known Him. God also deems the Jews more wicked than the Christians although the former, unlike the latter, have not given God a son nor said that He was one of three gods. The Jews, however, have denied God despite their knowledge of Him. God said, "They know him even as they know their own children."[2] And again, "Yet when that of which they had knowledge came to them they believed not in it. The execration of God be on the unbelievers."[3] In the course of the story of Bal'am ibn-Ba'ura,[4] God said, "Recite to them the story of him to whom We vouchsafed Our signs and followed them not, and Satan pursued him and he became one of the beguiled;.... he is, therefore, like unto the dog who lolls out his tongue, whether thou chase him away, or leave him alone."[5] Thus Bal'am was given the Book of God but gave himself instead to lust and was, therefore, likened to a dog. In other words whether or not he was given wisdom, he would go after lust.

Jesus said, "The teachers of falsehood are like unto a rock which has fallen into the source of the stream; it neither absorbs any water itself nor permits it to flow out and reach the plants; or like unto the pipes which lead into the cesspool: gypsum white on the outside while their interior is full of refuse and filth: or like unto sepulchres the exteriors of which are polished and clean but are within full of dead men's bones."[6] These traditions and historical narratives show that the learned man of this world will occupy a more inferior position and will receive a more severe punishment than the ignorant man, while those who will succeed in attaining a seat in the neighbourhood of God are the learned men of the hereafter.

Characteristic of the learned men of the hereafter are the

1. *Surah*, IV: 144.
2. See *Surahs*, II; 141; VI: 20.
3. *Sruah*, II: 83.
4. Balaam the son of Beor; *Cf.* Num, 22, 23, 24.
5. *Surah*, VII: 174-5.
6. *Cf.* Matt. 23: 4, 27.

following. They should not seek this world through their knowledge because the least of the learned men should know the insignificance of this life as well as its sordidness, foulness, and abrupt end in contrast to the greatness of the hereafter, its permanence, the purity of its happiness, and the majesty of its dominion. They should know that this world and the hereafter are diametrically opposed to each other, as hostile as fellow-wives — the more you please the one the more you displease the other; or as the two scales of a balance — the lower the one falls the higher the other rises; or as the east and the west — the more you advance towards the one the father away you go from the other; or as two glasses of water, the one is full while the other is empty — the more you pour out of the one into the other the less water is left in the first. Thus he who does not realize how insignificant and sordid is this world, how closely intermixed are its pains and pleasures, and how transient it is, is insane. Whether it be observation or experience, both testify to the same conclusion. How then could the person who has no brains be numbered among the learned men? Again, he who does not realize the greatness and the permanence of the hereafter, is an unbeliever lacking all faith. And how could the person who has no faith be learned? Anyone who does not realize that this world is diametrically opposed to the hereafter and that any attempt to reconcile the one with the other is an impossible undertaking, is a man ignorant of the laws of the prophets, and still worse he disbelieves the whole Qur'an. How then could he be numbered among the company of the learned? Furthermore anyone who knows all this, yet does not give the hereafter priority over this world must be a prisoner of Satan. His lust has vanquished him and his wickedness has triumphed over him. How then could such a person be considered learned?

Among the traditions of David is the following which he related having received it from God. Said God, "The least thing I would do with the learned man who would neglect My love in favour of his lust is to deny him the pleasure of communion (*munajah*) with Me." Addressing David again God said, "Ask not a learned man who hath been drunk with the love of this world, about Me lest he blocketh

the road of My love in thy face — such men are highway brigands who rob My people. O David! If thou findest one who seekest after Me, be thou unto him a servant. O David! Whoever leadeth a fleeing man back unto Me, the same I shall write down as a man of sound judgment; and whomsoever I write down as a man of sound judgment, him I shall never torment." For this reason al-Hasan al-Basri said, "The penalty which the learned men receive for seeking the world through works which belong to the hereafter is the death of their hearts." For the same reason Yahya ibn-Mu'adh said, "Knowledge and wisdom will lose their glory if through them the world is sought." Sa'id ibn-al-Musayyab said, "If you see a learned man frequenting the houses of rulers you may conclude that he is a thief" 'Umar said, "If you see the learned cherishing this world, then entrust not your religion into his hands because everyone is captivated by what he loves."

Malik ibn Dinar[1] said, "I have read in one of the books of the ancients that God said, 'The least thing I would do with the learned man who has given himself to the love of this world is to remove from his heart the pleasure of communion with Me'."[2]

A certain man wrote to a brother of his saying, "You have been given knowledge; envelop not, therefore, the light of your knowledge with the darkness of sin lest you be left behind in darkness when the learned go forward with the light of their knowledge. Yahya bn-Mu'adh al-Razi used to say to the learned men of this world, "Ye people of knowledge! Your palaces are Caesarian,[3] your homes are like those of Chosroes,[4] your doors are Tahirid,[5] your footwear is like

1. A.H. 131/A.D. 748-9; see *Hikyat al-Awliya'*, Vol. II, pp. 357-89; ibn-Khallikan. Vol. II, pp. 202-3.
2. See *supra*.
3. After Caesar (Ar. Qaysar), the generic name which the Arabs apply to the Byzantine emperors.
4. Ar. Kisra, the generic name which the Arabs apply to Persian monarchs.
5. Probably after Tahir ibn-al-Husayn dhu-al-Yaminayn (A.H. 207/A.D. 822) As vizir to al-Ma'mun and as founder of the Tahirid dynasty in Khurasan, his doors were inaccessible. *Cf.* al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, Vol. IX, p. 345. For his life see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 420-24; *Ta'rikh Baghdad*, Vol. IX, pp. 353-55.

that of Goliath,[1] your coaches are like those of Qarun,[2] your home utensils are Pharaonic, your sins are the same as those of the *Jahiliyah* days, and your beliefs are satanic; where then is the Muhammadan law?"

A poet said:

> The shepherd keeps the sheep from harm and hurt;
> Who then would keep them safe by day and night
> If they who watch were wolves instead of men?

Said another:

> Ye learned men of this city of favour,
> What will cure salt which looses its flavour?

One of the gnostics was one asked, "Do you not think that he to whom transgression is attractive does not know God?" To which the gnostic replied, "I do not doubt that he who prefers this world to the hereafter, does not know God." This latter thing is by far the worse. Furthermore you should not think that the giving up of wealth would qualify anyone to join the company of the learned men of the hereafter. Glory is more harmful than wealth. For this reason Bishr ibn-al-Harith[3] related that a certain *Bab*[4] once told him: "Whenever you hear a man say, 'We were told,' what he really means is, 'Harken unto me'." This same Bishr buried over ten[5] baskets full of books used to say, "I have an urge to relate traditions but not until this urge subsides will I relate." He also, as well as others besides him, said,

1. Quranic Jalut, *Surah* 11, 250.
2. One of the Quranic characters (*Surahs* XXVIII: 76-82, XXIX: 38, and LX: 25) Qarun has been identified with Korah of the Bible (Num, XVI). The Quranic legend is based upon the Talmudie tradition of Korah's great wealth, and appears to be also confused with that of Crocsus. See al-Th'alibi, *Qisas al-Anbiya'*, pp. 203-207: G.A. Barton. "Korah", in *The Jewish Encyclopaedia*; D.B. MacDonald, "Karun", in *The Encyclopaedia of Islam*.
3. Known also as al-Hafi (A.H. 227/A.D. 842). See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 158-160; al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, Vol. VII, pp. 67-80:
4. Literally means "door"; a title given by dervishes to their great *shaykhs*.
5. *Cf. Tarikh Baghdad*, Vol. VIII, p. 71, 1, 14, where the number is eighteen.

"If you felt an urge to relate traditions, resist it and keep quite; but if you feel no urge, go ahead and relate." This is because the pleasure of the glory of imparting knowledge and of occupying the position of a guide is greater than all the joys of this world. Consequently whoever should give in to the urge of his lust for such glory, the same would be from the children of this world. Thus Sufyan al-Thawri said, "The temptation to recite a tradition is more insidious than that of family or wealth." How then is it possible for people not to fear its temptation?

The chief of the Apostles was told, "And had We not stablished thee, thou hadst well nigh learned to them a little."[1] Sad Sahl,[2] "All knowledge, except that which pertains to the hereafter, is of the earth earthly; and all work is in vain except it be sincere." He also said, "All men are dead except the learned; all learned men are in a state of stupefaction except those who practise their knowledge; all those who practise their knowledge are conceited except those who are sincere; and those who are sincere are constantly afraid until they know their fate."

Abu-Sulayman al-Darani[3] said, "If a man should pursue the study of tradition or get married, or travel in search of a living, the same has placed his faith in this world." (By the study of tradition al-Darani had in mind the study of singular chains of authorities of (the study of traditions which are of no use for the hereafter). Jesus said, "How could he who persists in the paths of this world while his destination is the hereafter, or he who seeks knowledge in order to show off and not for the sake of following its precepts, be counted among the learned?"[4]

Salih ibn-Kaysan al-Basri[5] said, "One day I came upon the

1. *Surah*, XVII: 76.
2. Abu-Muhammad Sahl ibn-'Abdullah ibn-Yunus al-Tustari (A.H. 283/ A.D. 896): see ibn-Khallikan, Vol. I, p. 389.
3. A.H. 234/A.D. 849-50; see ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 494-95 Yaqut, *Buldan*, Vol. II, p. 536.
4. *Cf.* Luke 9: 62.
5. A.H. 144/A.D. 761; see ibn-Qutaybah, p. 245; *Tadhkirat al-Huffuz*, Vol. I, p. 140.

teachers while they were praying God to save them from evil doers who are versed in the law." Abu-Hurayrah related that the Apostle of God once said, "Whoever would seek knowledge with which men draw near to God and would use it to attain some earthly desire would not on the day of resurrection find his way to Paradise."[1] God also described the teachers of falsehood as those who would expend their knowledge in order to devour this world and described the learned men of the hereafter as humble and ascetic. Thus He said concerning the teachers of falsehood, "Moreover, when God entered into a covenant with those to whom the Scriptures were given, (and said), 'Ye shall surely make it known to men and hide it not,' they cast it behind their backs, and sold it for a sorry price! Vile is that which they purchase."[2] And concerning the learned men of the hereafter God said, "Among the people of the Book are those who believe in God and in what hath been sent down to you and in what hath been sent down to them, humbling themselves before Him. They barter not His signs for a mean price. These! their recompense awaiteth them with their Lord."[3] One of the Fathers said, "On the last day the learned men will be judged with the prophets while the judges will be judged with the magistrates." By judges is meant every jurist who intends to seek the world through his knowledge.

Abu-al-Darda' related that he had heard the Prophet say, "God revealed to one of the prophets saying, 'Say unto those who study jurisprudence for a purpose other than religion and to those who acquire knowledge for a purpose other than that of doing according to it, say unto them that they appear before people in sheep's clothing but inwardly they are raving wolves. Their tongues are sweeter than honey but their hearts are more bitter than colocynth. They act deceitfully against Me and scorn Me. Verily I shall confront them with temptations which would confound even the wise."[4]

Al-Dahhak[5] related on the authority of ibn-'Abbas that the

1. *Ibn-Majah*; Intro., 23: 3.
2. *Surah* III: 184.
3. *Surah* III: 198-99.
4. *Cf.* Matt. 7: 15, 15: 8.
5. Porbably ibn-Sufyan, one of the Companions; see *Tahdhib al-Asma'* p. 321.

Apostle of God once said, 'The learned men of this people are two. First, he whom God has given knowledge which in turn he freely placed at the disposal of his fellowmen, taking from them nothing in return and charging no price for it. He shall be blessed by the birds of the air, the fish of the sea, the beasts of the earth and by the guardian angels[1] He will, on the day of resurrection, appear before God as a noble lord and will join the company of the apostles. Second, he whom God has given knowledge which he withheld from his fellow men, using it to enrich himself; the same will on the day of-resurrection be bridled with a bit of fire while a crier will raise his voice among the crowds and say, 'Behold this man, God gave him knowledge but he withheld it from his fellowmen and used it to enrich himself.' He will continue to be tormented until all men are judged."[2] More drastic than this is what has been related concerning a certain man who was in the service of Moses and went around saying, "Moses, the friend of God, has told me,' "Moses, the confidant of God, has told me," "Moses the intimate of God, has told me" and so on until he became very wealthy. Then he disappeared and Moses began to inquire about him in an attempt to find him. Finally there came to Moses one day a man leading a pig with a black rope tied to its neck. As the man stood before Moses the latter said, "Knowest thou such and such a man?" To which the visitor replied, "Yes I do. He is this pig." On seeing that Moses exclaimed, "O God! I beseech Thee to transform this creature into his former state in order that I may ask him why and how such a thing has come upon him." But God declared unto Moses in a revelation saying, "Not even if thou callest upon Me by what Adam hath called would I grant thy request. Nevertheless I shall tell thee why I have brought this upon him. It is because he was wont to use religion to gain the world."

Still more drastic than either is what is related on the authority of Mu'adh ibn-Jabal who heard the Prophet say, "Among the afflictions of the learned man is to prefer talking to listening. Talking

1. Ar. *al-Kiram al Katibun; cf supra*, p. 87. They are also known as *al-Hafazah.*
2. *Cf. Ibn-Majah*, Intro., 24: 1.

involves embellishments and accretions, and those given to it are not safe from error, while in silence is safety and wisdom."

Among the learned are those who would guard their knowledge and dislike the idea of sharing it with others — these will occupy the first depth in Hell. There are others who are in the habit of regarding their knowledge as equivalent to power and position; and if they are ever contradicted or slighted they become infuriated — these will occupy the second depth in Hell. Others confine their knowledge to the circles of nobility and wealth and deem the poor classes unworthy of it — these will occupy the third depth in Hell. Others appoint themselves judges and hand down faulty opinions — these will occupy the fourth depth in Hell. Other learned men employ in their discourses Jewish and Christian arguments in order to make their erudition seem great — these will occupy the fifth depth in Hell. Others regard their knowledge as something virtuous and honourable and continually dwell on it before men — these will occupy the sixth depth in Hell. And finally there are the learned men who are the victims of vanity and conceit. Whenever they preach they upbraid, and whenever they are admonished they show resentment — these will occupy the seventh depth in Hell. Therefore O brother, observe silence, for through it you will overcome Satan. Do not laugh without cause and do not move without direction.

According to another tradition we are told "Verily man may possess a reputation extending over East and West; but before God it would not amount to the weight of the wing of a mosquito."

It has been related that a certain man from Khurasan who had attended one of the circles of al-Hasan al-Basr came back after the meeting with a bag containing five thousand dinars and ten garments of the finest silk and said, 'O abu-Sa'id, here is some pocket money and a change of clothes." In answer al-Hasan said, "May God save thee. Gather up the money and thy garments for I have no need for either. Verily he who occupies a position like mine and will accept from people such things as thou has offered, will on the day of resurrection meet God in dishonour."

It has also been related on the authority of Jabir[1] that he heard the Apostle of God say, "Do not attend the circle of any learned man except him who would call upon you to relinquish five things in favour of five others, namely to relinquish doubt in favour of belief, hypocrisy in favour of sincerity, worldliness in favour of asceticism, pride in favour of humility, and enmity in favour of love."

God said, "And (Qarun) went forth to his people in his pomp. Those who were greedy for this present life said, 'Oh that we had the like of that which hath been bestowed upon Qarun! Truly he is possessed of great good fortune. But they to whom knowledge had been given said, 'Woe to you! The reward of God is better for him who believeth'."[2] Thus God identified the people of learning as those who prefer the hereafter to this world.

Another characteristic expected of learned men is that their works should not contradict their words. In fact they should not demand anything unless they are ready to be the first to do it. Thus God said, "Will ye enjoin what is right upon others, and forget yourselves?"[3] And again, "Most hateful is it to God that ye say that which ye do not."[4] God said again in the story of Shu'ayb,[5] "I will not follow you in that which I myself forbid you."[6] And again, "But fear God and He will give you knowledge."[7] God also said, "Fear God and know..."[8] and again, "Fear God and hearken...."[9] Said God to Jesus, "O thou son of Mary! Warn thyself and when thou art warned, warn the people. Otherwise thou shouldst be ashamed of Me."[10]

The Apostle of God said, "The night I was carried to heaven, I passed by several people whose lips were being cut off with scissors

1. Ibn-'Abdulah al-Ansari, (A.H. 78/A.D. 697); see ibn-Qutaybah, pp. 156-57.
2. *Surah*, XXVIII: 79-80.
3. *Surah*, II: 41.
4. *Surah*, LXI: 3
5. One of the prophets menntioned in the Qur'an. See *Surahs* VII: 83, 86, 88, 90, sea; XI: 85, 89, 93, 97: XXVI: 177; XXIX: 35.
6. *Surah*, XI: 90.
7. *Surah*, II: 282.
8. *Surah*, II: 190.
9. *Surah*, V: 107.
10. *Cf.* Luke 4: 23.

of fire. On asking them who they were, replied, 'We were learned mei who were wont to enjoin good but do it not and to forbid evil but commit it ourselves'"[1] He also said, "The destruction of my people is brought about by a wicked learned man and an ignorant worshipper. The worst people are the wicked learned men and the best are the good learned men."[2]

Al-Awza'i[3] once said, "The sarcophagi[4] of the unbelievers complained to God of the stench of the corpses they contain. Thereupon God revealed unto them that the stench of the corpses of the teachers of falsehood would be worse." Al-Fudayl ibn-'Iyad once said, "I have been informed that on the day of resurrection the wicked learned men will be brought to judgment before the idolators." Abu-al-Darda' said, "Woe once to him who doth not know, and woe seven times to him who doth know but doth not do accordingly." Al-Sh'bi also said, "On the day of resurrection a group from the people of Paradise will confront a group from the people of Hell and ask them, 'What caused you to be thrown into Hell when we were admitted into Paradise through your instruction and teaching?' To which the latter will reply, 'We were wont to enjoin good but do it not and to forbid evil but commit it ourselves'."

Hatim al-Asamm[5] said, "No one on the day of resurrection would be more sorrowful than he who had taught men knowledge which they put in practice and which he himself neglected; consequently they were saved through him and he was doomed." Malik ibn-Dinar said, "If he learned man does not do according to his knowledge, his words will fail to penetrate the hearts of his hearers just as the dew fails to soften the rocks."

1. *Cf. Hikyat al-Awliya* Vol. II, p. 387.
2. Ibid., Vol. I, 242.
3. 'Abd-al-Rahman ibn-'Umar, founder of the Awza'i system in Syria. He worked in Beirut and d. A.H. 157/A.D. 774. See ibn-Khallikan, Vol. I, pp. 492-93.
4. Ar. *nawawis* pl. of *nawas* from Gr.
5. A.H. 237/A.D. 851-52. See ibn-al-'Imad al-Hanbali, *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab* (Cairo, 1350), Vol. II, p. 87; al-Sha'rani, al-Tabaqat al-Kubra (Cairo, 1343), Vol. I, pp. 68-69.

The poet said:

Admonisher of men, thou wouldst be indicted when
Thou chidest them for that which thou thyself dost do;
Advice thou givest and then thyself the sin commit
And scoff the love of life while loving it more than they.

And another said:

If thou condemn a sin and then commit
The same transgression, shame upon thy head.

Ibrahim ibn-Adham[1] said, "While in Makhah, I came across a stone on which was inscribed, "Turn me over and thou shalt have warning'. Thereupon I turned it over and lo and behold I found inscribed on it, 'If thou actest not according to thy present knowledge, why then shouldst thou seek new knowledge'?" Ibn-al-Sammak[2] once said, "Many are they who remind others of God while they themselves forget Him; who frighten others of God while they trespass against Him; who draw others near to God while they themselves are far from Him; who call others unto God while they themselves flee from Him; who read God's Holy Books while they themselves deviate from His way!" Ibraham ibn-Adham also said, "In speech we are always careful to use a language free of error, but when it comes to deeds we commit errors and fall short of the ideal set before us." Al-Awza'i said, "When boasting asserts itself, humility disappears."

Makhul[3] related that 'Abd-al-Rahman ibn-Ghanam[4] said, "Ten of the Companions of the Apostle of God told me, 'As we were studying one day in the mosque of Quba[5] the Apostle of God came

1. A.H. 161/A.D. 778; see ibn-'Asakir, Vol. II (Damascus, 1330), pp. 167-96; al-Kutubi, *Fawat al-Wafayat* (Bulaq, 1283), Vol. I, pp. 3-4.
2. A.H. 183/A.D. 799. See ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 296-97.
3. Al-Shami. (A.H. 113/A.D. 731). See ibn-Qutaybah, p. 230, ibn-Khallikan, Vol. II, pp. 585-86. He is also known sa al-Dimashqi.
4. A.H. 78/A.D. 697, see ibn-Sa'd, Vol. VII, Pt. 2, p. 152; *Tadhkirat al-Huffaz* Vol. I, p. 48.
5. A village two milies south-east of al-Madinah. Its mosque is celebrated in Islam and is said to have been the mosque of piety (*al-taqwa*).

upon us and said: You may study whatever you wish, but God will not reward you unless you do according to that knowledge'."[1] Jesus said, "The parable of him who acquires knowledge but does not accordingly, is like the parable of the woman who has secretly committed adultery and, on becoming pregnant, her sin becomes known. So it is with him who does not do according to his knowledge; on the day of resurrection he will be openly disgraced by God." Mu'adh ibn-Jabal said, "Beware of the learned man's error, which because of the exalted position of its perpetrator, is emulated by men." 'Umar said, "Through the error of a learned man a whole people may be led to error." "Three things will bring about the end of time; one of these three is the error of the learned man." Ibn-Mas'ud said, "There will come a time wherein the sweetness of hearts will become salty. At that time neither he who possesses knowledge nor he to whom it is imparted will reap any benefit therefrom. The hearts of the learned men will be like the saline land; the rains of heaven will fall upon it but fail to make it fresh." This will take place when the hearts of learned men incline after the love of this world and give it preference over the hereafter. Then will God rob men of the springs of wisdom and will extinguish the lights of the true faith in their hearts. When you meet the learned among them he will protest before you his fear of God while trespassing and sin are evident in his deeds. How fat then are the tongues and how lean the hearts. Verily, by God — there is none but He — this would not have been so if the teachers had taught for the sake of God and the students had studied for His sake."

The following is written in both the Bible and the Gospel, "Seek no new knowledge unless you have put into practice what you already know." Hudhayfah[2] said, "You are in a time wherein anyone who will neglect a tenth of his knowledge will surely perish; but the time will come wherein anyone who will put into practice a tenth of his knowledge, the same will be saved because the idle are numerous."

1. *Hikyat al-Awliya'*, Vol. I, p. 236.
2. Ibn-al-Yaman al-Sahabi (A.H. 36/A.D. 657). See ibn-Qutaybah, pp. 134-35

What is true of the learned men is true of the judges concerning whom the Prophet said, "There are three kinds of judges: One judges justly with knowledge; the same will inherit Paradise. Another judges unjustly whether or not he has knowledge; the same will roast in Hell fire. A third judges contrary to the ordinances of God; the same will also roast in Hell fire."[1] K'ab[2] said, "At the end of time there will be learned men who will urge people to abjure this world while they themselves renounce it not; they place the fear of God in the hearts of men while they themselves fear Him not; they forbid men to seek the favour of those in authority while they themselves curry favour with them; they prefer this world to the hereafter, slander everyone, associate with the rich and avoid the company of the poor, they are jealous of one another concerning knowledge and fight over it as women fight over the love of men; the anger of one of them is aroused if his companion would talk to another besides himself. Verily they are the enemies of the Merciful One."

The Prophet said, "Verily Satan may bait you with knowledge." When asked how would that be, Muhammad replied that Satan would say to you, "Seek ye knowledge and do nothing until ye master it." Then will man continue to seek knowledge and defer action until he finally dies having done nothing.

Sirri al-Saqti said, "A certain man who was overzealous in mastering all esoteric knowledge suddenly withdrew from the world and devoted his life to worship. Thereupon I asked him why he had done so. To which he replied, "I saw in a dream someone say unto me, 'How long will you persist in wasting knowledge?' I replied, 'Verily I shall study and preserve it.' He said, 'The preservation of knowledge lies in putting it into practice.' Consequently I dropped seeking knowledge and bent myself on work and action." Ibn Mas'ud

1. *Al-Tirmidhi*, al-Ahkam, 1; *ibn-Majah*, al-Ahkam, 3.
2. *Al-Ahbar* (A.H. 32/A.D. 652-3). See ibn-Qutaybah, p. 219; M. Schmitz, art. "*K'ab* al-Ahbar" in *Encyclopaedia of Islam*.

said, "Knowledge is not the prolific retention of tradition, but rather the fear of God."[1]

Al-Hasan al-Basri said, "You may study whatever you wish, but God will not reward you unless you do according to that knowledge. Verily the concern of the insolent is the retention of tradition and that of the learned men is wisdom." Malik ibn-Anas said, "Verily the seeking of knowledge as well as the imparting of it is good, provided the intentions are also good. Above all seek your daily provision of knowledge and let nothing else interfere." Ibn-Mas'ud said, "The Qur'an was revealed in order that men may direct their lives according to its teaching. But instead you have made the study of it your life work. There will also come a time when some will attempt to modify it — these are not the worthy among you". The learned man who does not do according to his knowledge is like a sick man who prescribes treatment for others, or like a hungry and half starved man who works out delicious menus of food but cannot taste them. Describing a similar thing God said, "But woe be unto you for what ye utter (of God)."[2] And according to a tradition the Prophet said, "Of the dangers which threaten my people I fear nothing except the error of the learned man and a hypocrite discussing the Qur'an."[3]

Another characteristic expected of the learned man is that he be concerned with the acquisition of knowledge, useful in the hereafter and conducive to good work (*ta'at*). He should avoid those branches of knowledge which are of little use and which lend themselves to disputation and argument: Thus he who shuns the science of practical religion and takes to disputation is like a sick man suffering from many diseases who meets a clever physician, and despite the fact that the time is precious and limited, he wastes it in inquiring about the properties of drugs and medicines and about the curiousities of the medical profession and neglects the all important question of his own affliction. This certainly is the limit of insolence.

1. *Hikyat al-Awilya*, Vol. I, p. 131.
2. *Surah* XXI: 18.
3. *Cf. al-Darimi*, Intro., 23.

It has been related that a certain man came to the Apostle of God and said, "Teach me some of the strange facts of knowledge." To which the Apostle replied, "What hast thou done with the beginning of knowledge?" "But what is the beginning of knowledge?" the man retorted. The Prophet replied, "Hast thou known the exalted Lord?" "Yes", said the man. "And what hast thou done for Him?" "Oh well," replied the man. "And has thou know what death is?" added the Prophet. "Yes", replied the man. "And what hast thou prepared for it?" Inquired the Prophet, "Oh well," protested the man. Thereupon the Prophet said, "Go thou first and do these things and then come and we shall teach thee some of the strange facts of knowledge."

The knowledge acquired should be like that which Hatim al-Asamm, the disciple of Shaqiq al-Balkhi[1] learned from his teacher. Thus it is said that Shaqiq once asked Hatim how long he had been in his company. Hatim replied, "Thirty-three years." Shaqiq then said, "And what have you learnt during this period?" "Eight things," replied Hatim. Thereupon Shaqiq exclaimed, "Verily we are God's and unto Him is our return. I have spent my life trying to teach you but you have learnt only eight things!" Hatim replied, "Frankly I have learnt nothing else and I do not like to lie about it," Shaqiq then said, "Well, out with these things and let me hear them." Hatim then said, "I looked around and beheld that every man has something or someone whom he loves and with whom he remains until the hour of death arrives, at which time they part. Consequently I made charity the object of my love so that when the hour of death arrives the object of my love accompanies me to the grave." "Thou hast done well, Hatim," said Shaqiq, "let us now hear the second thing thou hast learnt " Hatim replied, "I have pondered over the words of God when he said, 'But as to him who shall have feared the majesty of the Lord, and shall have refrained his soul from lust, verily, Paradise — that shall be his dwelling place,'[2] and have come

1. According to ibn-Khallikan, Vol. I, p. 404, Shaqiq, died in A.H. 153/A.D. 770; while according to ibn-al-'Imad al-Hanbali, *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab* (Cairo, 1350), Vol. I, p. 341, he died in A.H. 194/A.D. 810.
2. *Surah*, LXXIX: 40-41.

to know that the words of God are the truth. Consequently I have mortified myself and suppressed lust until my soul found its abode in the obedience of God. Thirdly, as I looked around the people I found that everyone treasures and exalts whatever valuable things he possesses. I then turned to the words of God, 'All that ye possess passeth away but that which is with God abideth',[1] and began to give unto God whatever valuable things fell into my hands. Fourthly, as I looked around I saw that everyone places his trust in wealth, descent, honour, and lineage — things which on examination I found to be empty. I then pondered over the words of God, 'Verily the most honourable of you in the sight of God is the most pious of you,'[2] and immediately turned with all my soul to piety in order that I may become honourable before God.

"Fifth, I looked around and beheld these people slandering and cursing one another, all because of jealousy. Then I turned to the words of God, 'It is We who distribute their subsistence among them in this world's life,'[3] and consequently I abjured jealousy and extended my love to all realizing that man's lot is from God. As a result I dislike people no more.

"In the sixth place, I saw men oppress and fight one another. Whereupon I turned to the words of God, 'Verily Satan is your foe; for a foe then hold him.'[4] Accordingly I took Satan for a foe and ceased to hate people.

"The seventh thing I learnt was the following: As I looked around I saw that everyman was running after bread, and debasing himself and committing all manner of unlawful things in the effort to gain his end. Then I recalled the words of God, 'There is no moving thing that moveth upon the face of the earth but its provision is from Me'.[5] Realizing that I was one of those moving things whose provision is from God, I devoted myself to the things which are God's, and entrusted my fate into His hands.

1. *Surah*, XVI: 98.
2. *Surah*, XLIX: 13.
3. *Surah*, XLIII: 31.
4. *Surah*, XXXV: 6.
5. *Surah*, XI: 8.

"The eighth thing which I learnt was this: I looked around and found that every man has placed his trust in something created — one in his possessions and another in his wealth, a third in his profession and the fourth in his health. In short all created beings placed their faith in things which are like themselves created. I then turned to the words of God, 'And to him who putteth his trust in Him will God be all-sufficient,'[1] and from that moment on I placed my trust in God, verily He is all-sufficient "

Then Shaqiq said, "O Hatim, may God prosper thee. Verily I have examined the Pentateuch, the Gospels, the Psalms, and the great Qur'an and found that all goodness and religion centre around these eight things; whoever would practise them would conform to the teachings of these four books."

No one bothers about the acquisition of this type of knowledge or even acknowledges its existence except the learned men of the hereafter; while the learned men of this world apply themselves to those branches of knowledge which help to gain for them wealth and position, neglecting all the knowledge which God sent the Prophets with to impart in this world.

Al-Dahhak ibn-Muzahim[2] once said, "When I was young the learned men used to teach one another piety, but nowadays they learn nothing but scholastic wrangling (*kalam*)."

Another characteristic expected of the learned man is that he be not disposed to indulgence in his food and drink, and luxury in his dress, furniture, and housing. Rather he should prefer economy in all things, emulating thereby the blessed Fathers. He should be more readily satisfied with the least of everything, and the closer he draws to penury the closer he draws to God and the greater will his rank be among the learned men of the hereafter. This is attested by the story related about Ibrahim al-Khawwas[3] who was a friend of Hatim al-

1. *Surah*, LXV: 3.
2. A.H. 102/A.D. 720-21; see ibn-Qutaybah, p. 232.
3. A.H. 291/A.D. 904; see al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, Vol. VI, pp. 7-10; al-Sha'rani, Vol. I, pp. 83-84.

Asamm Said Ibrahim "Once upon a time I and three hundred and twenty pilgrims arrived at al-Rayy in the company of Hatim. We were all headed to Makkah for the pilgrimage. The men had their woollen cloaks but lacked both provisions and provision bags. On arriving at al-Rayy we came upon a merchant of abstemious habits who loved the poor and therefore offered us shelter and food for the night. In the morning our host asked Hatim whether or not he had anything to do because he wanted to call on a certain sick jurist in the town. Hatim replied 'Visiting the sick is meritorious, and hearkening unto the learned is a form of worship. I shall therefore accompany you.' The sick jurist was Muhammad ibn Muqatil,[1] the judge of al-Rayy. As they arrived at the gate of his mansion they beheld a great and imposing palace. This made Hatim wonder and say (to himself), 'Such a palace is the property of a learned man!" On being admitted they entered the palace and lo, they were in the midst of an imposing wide, and spacious house with luxurious curtains and draperies. But Hatim still wondered. They then stepped into the hall in which the patient lay on a soft mattress. Over his head stood a lad waving a fan. While Hatim remained standing the merchant sat down beside ibn-Muqatil and inquired about his condition. Noticing that Hatim was still standing, ibn-Muqatil motioned him to take a seat but Hatim declined. Ibn-Muqatil then inquired whether or not Hatim wanted anything done for him, to which Hatim replied, 'Yes I wish to ask you a question.' 'Ask', said ibn-Muqatil. Hatim replied, 'Sit up that I may ask thee.' Ibn Muqatil sat up and Hatim proceeded to ask him saying, 'From where did you get your learning?' 'From trustworthy reporters who related their knowledge to me directly,' said ibn-Muqatil. 'And wherefrom did they get theirs?' asked Hatim. 'From the Companions of the Apostle of God,' replied ibn-Muqatil. 'And wherefrom did the Companions get theirs?' asked Hatim. From the Apostle of god,' replied ibn-Muqatil. 'And the Apostle?' inquired Hatim. 'From Gabriel who got his from God,' replied ibn-Muqatil. 'Tell me then,' said Hatim, 'in that which Gabriel received from God and transmitted to the Apostle who in turn passed it on to his

1. Unidentified.

Companions who conveyed it to trustworthy reporters who in turn gave it to you, did you hear of any learned men who advanced in worth before God because he led a life of luxury in his house and because his wealth exceeded that of a prince?' 'No', said ibn-Muqatil. 'What have you learnt then from those trustworthy reporters?' asked Hatim. To this ibn Muqatil replied, 'I have learnt that he who renounces this world and seeks the next, showing love to the poor and preparing for the hereafter, will be favoured by God.' Hatim then exclaimed, 'The example of whom have you followed, that of the Prophet and his Companions and their virtuous followers or that of Pharaoh[1] and Namrud,[2] the first to employ gypsum and bricks in masonry? You teachers of falsehood, the ignorant man who is rabidly desirous of the pleasures of this world would see you and those of your kind and would say to himself that if the learned men lead such a life, there is no reason why he should not do the same.' Having said this, Hatim left, and ibn-Muqatil's sickness became more acute. The details of the incident soon spread among the people of al-Rayy and they informed Hatim that al-Tanafisi[3] in Qazwin was more extravagant. Hearing this Hatim proceeded to Qazwin and on his arrival, called on al-Tanafisi and addressed him saying, 'May God have mercy upon you, Sir; I am a non-Arab (*a'jami*) who wishes you would teach me the elements of my religion and the commencement of my prayer, namely, how to perform the ceremonial of ablution preparatory to worship.' Al-Tanafisi rose up (to demonstrate the ceremonial) while Hatim watched. Al-Tanafisi performed the ablution applying water thrice to those parts of his body which, according to the ritual, should be washed, and told Hatim to perform the ceremonial in the same way. Hatim then said, 'Could you please stay where you are until I perform the ceremonial before you and thus

1. *Cf. Surahs* XXVII: 38, LX: 38; see also al-Tabari, *Jami' al Bayan* (Cairo 1323-30), Vols. XX, p. 49, XXIV, p. 43, where Pharaoh is said to have been the first to use mortar and brick in masonry.
2. Al-Tabari, Vol. 1, pp. 217, 219, 220, 252-65, 319-25; al-Tha'alibi, pp. 68-70; Bernard Heller, art. "Namrud" in *Encyclopaedia of Islam*.
3. Probably abu-'Abdullah Muhammad ibn-Ubayd ibn-abi-Umayyah, (A.H. 204/A.D. 819-20); see *ibn-S'ad*, Vol. VI, p. 277; *Tadhkirat al-Huffaz*, Vol. 1, pp. 304-5.

be sure I have learnt it correctly?' Thereupon al-Tanafisi moved aside and Hatim proceeded with his ablution. When he got to the washing of his arms up to the elbows he applied water four times. Al-Tanafisi who was watching protested saying, 'You have been extravagant.' 'In what respect,' inquired Hatim. 'In washing your arms four times,' was the reply. 'Great God!' exclaimed Hatim, 'for the use of an extra handful of water you think I have been extravagant; but your indulgence in all this luxury you do not consider to be extravagance!' Al-Tanafisi then realized that Hatim's real purpose was to reprimand rather than to learn. He consequently locked himself up in his home and saw no one for forty days"

When later Hatim entered Baghdad, its inhabitants came to him and said, "O abu-'Abd al-Rahman, you are a stammering non-Arab, yet no one ever talks to you without being silenced. Hatim replied, "Three characteristics enable me to overcome my adversary: I rejoice when he is right, grieve when he is wrong, and endeavour not to act foolishly towards him." When Ahmad ibn-Hanbal heard this, he said, "Allah be praised; how great is the wisdom of this man! Come let us call on him." When the company got to his house, ibn-Hanbal addressed him saying, "O abu-'Abd-al-Rahman, what will insure salvation from this world?" Hatim replied, "You will not be saved until you possess four characteristics: Overlook men's ignorance and spare them yours; give them from you substance and except nothing from theirs. Not unless you do these will you be saved."

"He then proceeded to al-Madinah where he was welcomed by its inhabitants. Addressing them he said, 'which city is this?' They replied, 'The city of the Apostle of God.' He then asked, 'Where is the palace of the Apostle of God so that I might go and worship in it?' 'He had none,' they replied, 'all he had was a modest house half buried in the ground.' Where then are the palaces of his Companions?' 'They had none either,' was the reply, 'all they had were modest houses half buried in the ground.' Thereupon Hatim said, 'Men, this, then, is the city of Pharaoh.' Infuriated they brought him before the governor and said, 'This foreigner says that this is the city of Pharaoh.' The governor asked Hatim why he had said such a thing

and the latter replied, 'Be patient with me please. I am a foreigner, a stranger in this city. When I arrived in it I inquired whose city it was and was told that it was the city of the Apostle of God. I then asked where his palace was? Hatim then recalled the whole story and in conclusion quoting the words of God, 'Ye had in the Apostle of God a good example,'[1] said, 'Whose example have you then followed, that of the Apostle of God or that of Pharaoh, the first to employ gypsum and brick in masonry?' Hearing that, they released him and let him alone." This then is the story of Hatim al-Asamm. Other stories from the lives of the Fathers concerning their disregard for physical comforts and the use of ornaments will be related in due course.

The truth of the matter is that the use of permissible things for ornament is not unlawful although its practice develops a fondness for it which is hard to undo. Persistence in it is not possible except through practices which will inevitably lead to committing sins such as adulation, compromise, and hypocrisy as well as to other prohibited offenses. It is, therefore, wise to avoid these things because whoever indulges in the luxuries of this world would never be safe. Had safety been compatible with indulgence in luxury, the Prophet would not have been insistent on renouncing this world and all its pleasures even to the extent of taking off the embroidered shirt[2] and removing the gold seal-ring whenever he delivered a sermon (*khutbah*),[3] which thing will be discussed later.

It has been related that Yahya ibn-Yazid al Nawfali[4] once wrote to Malik ibn-Anas saying:

"In the name of God the Merciful the Compassionate.
May His blessing be on His Apostle Muhammad.

From Yahya ibn-Yazid ibn-'Abd-al-Malik to Malik ibn-Anas:

I have been informed that you wear fine clothes, eat choice

1. *Surah*, XXXIII: 21.
2. *Ibn-Sa'd*, Vol. I, pt. 2, p. 152.
3. *Ibid*, Vol. I, Pt. 2, pp. 160-61.
4. A.H. 165/A.D. 781-82; see al-Sam'ani, p. 571 a-b.

food, recline on comfortable couches, and station at your door chamberlains. At the same time you have assumed the seat of learning and men have come to you from every direction, selecting you as their *imam* and accepting your pronouncements as the final word. Fear then God and humble yourself. I have written to you this letter of advice. No one besides God has seen its contents. Peace be with you."

Malik wrote back saying:

"In the name of God the Merciful the Compassionate. May His blessing be on Muhammad, our Lord, and on His Companions.

From Malik ibn-Anas to Yahya ibn-Yazid:
The peace of God be upon you.

"I have received your letter which I accept as the token of your interest and sympathy, and as the evidence of your refined character. May God bless your piety and reward and prosper you for your advice. I seek the help of God; there is no strength nor power but in Him.

"As to your charge that we eat choice food, wear fine clothes, station chamberlains at our door, and recline on comfortable couches, may we state that at times we do all these but usually beg the forgiveness of God. May we, however, add that God said in His Book, 'Say: What hath prohibited God's goodly raiment, and the healthful viands which He hath provided for His servants?'"[1] Furthermore we know very well that abstinence from these things is better than indulgence in them. At any rate do not neglect us in the matter of writing and we shall not forget you. Peace be with you." See, then, the sense of justice which Malik displayed: he admitted that to abstain from these things was better than indulgence in them, yet at the same time he handed down the opinion that they were permissible, and he was right in both. Thus it may be possible for men of the calibre of Malik, whose sense of justice enabled him to admit the fairness of such advice, to confine themselves to that which is

1. *Surah* VII: 30.

permissible without either hypocrisy or deception and without overstepping their bounds and doing that which is reprehensible. But this is not possible for others, because to flirt with luxury in those things which are permissible is extremely dangerous. It is far removed from the fear of God which is the quality of the learned men of God. Characteristic of the fear of God, however, is to avoid all manner of risk.

Another characteristic expected of the learned man is that he keeps away from the magistrates and, as long as he can help it, not to come near them at all, and rather avoid their company despite any efforts on their part to seek him out, because the world is attractive and inviting while the power to dispense with its riches is in their hands. To associate with them, therefore, would necessarily involve the learned man in seeking their approval and winning their hearts, although they are unjust and unrighteous. It is, then, the duty of every religious man to censor them by exposing their tyranny and decrying their practices. For he who frequents their palaces will either seek their favour and consequently forget the blessings which God has bestowed upon him, or hold his peace and allow their misdeeds to go uncensored, thereby courting their favour. He may also undertake to justify their sins and improve their standing in order to gain their pleasure, which is the limit in perjury and falsehood. Or he may hope to share their luxury, which is downright lawlessness. (A discussion of what is permissible to accept from the riches of magistrates and what is not permissible, especially such things as jobs and rewards, will be taken up in the Book on the Lawful and the Unlawful). In short, their company is a source of evil and it is, therefore, necessary for the learned men of the hereafter to be careful and beware.

The Prophet said, "He who goeth out to the desert to live becometh hardy and he who devoteth himself to the chase becometh unmindful, while he who frequenteth the company of magistrates is led astray.[1] And again, "Ye will have rulers some of whom ye will find out and then reject. He that rejecteth them will be acquitted and

1. *Al-Tirmidhi*, Fitan, 69.

he that abhorreth them will be saved. But he that approveth of their ways and followeth their example will be rejected by God." "Shall we then fight them?" the Prophet was asked. "No", he replied, "not as long as they pray."[1]

Sufyan al Thawri said, "There is in hell a valley which is not inhabited except by the Qur'an readers who frequent the palaces of the king." Hudhayfah said, "Expose not yourselves to temptation!" He was then asked, "What temptation?" "The gates of the rulers," he replied, "into which you enter giving your approval to their lies and praising them for virtues they do not possess."

The Apostle of God also said, "As long as the learned men associate not with the rulers, they are the deputies of the Apostles of God over His servants. But when they associate with rulers they betray the Apostles. Beware, therefore, of them and avoid them." (This tradition was related by Anas).

Al-A'mash was once told, "You have revived knowledge through your many disciples." But he said, "Wait! One-third of these disciples pass away before its knowledge matures; another, which hangs around the gates of the rulers, is the worst of all men; while of the remainder only a few succeed." For this reason S'aid ibn-al-Musayyab said, "If you see a learned man frequent the houses of the rulers, beware of him because he is a thief." Al-Awza'i said, "There is nothing more hateful to God than a learned man who frequents the house of a governor.

The Apostle of God also said, "The worst learned men frequent the houses of the rulers while the best rulers frequent the houses of the learned men." Makhul al-Dimashqi said, "He who has studied the Qur'an and mastered the science of religion yet associates with rulers and flatters them for gain will wade through a sea of fire in the midst of hell and will cross in that flaming sea as many steps as he had taken in the company of rulers."

1. Al-Tayalisi, No. 1595.

Samnun[1] once said, "How stupid is the learned man who is continually sought for in his circle but is never found there; and when the caller inquires about his whereabouts he is said to be at the governor's house." He also said, "I often heard it said that whenever it is discovered that a learned man is fond of this world, people should immediately suspect the sincerity of his religion. Finally I began to do the same myself, so that henceforth I never called on a governor without taking myself to task for it on my leaving him; I usually found that I was to blame despite the face that, as you well know, I have always confronted him with rude and harsh words and repeatedly contradicted his wishes. Still more I had hoped to be spared altogether the humiliation of calling on him, although I have received nothing, not even a drink of water, from him." Continuing, Samnun said, 'Nevertheless the learned men of our time are even worse than the learned men of Israel: they tender the ruler cheap advice and tell him the thing which would please. Were they to remind him of his obligations and of the things wherein lies his salvation, he would have found them boring, and would have disliked their visits to him. Yet this would have been their own salvation before the Lord."

Al-Hasan al-Basri said, "There lived before your time a man who had embraced Islam at a very early date and who had enjoyed the company of the Apostle." ('Abdullah ibn-al-Mubarak held that al-Hasan al-Basri had in mind S'ad ibn abi-Waqqas). "He did not frequent the company of governors; on the contrary he avoided them altogether. And so one day his sons pointed out to him that men whose Islam was not as old as his and who, unlike himself, did not enjoy the company of the Prophet, frequent the company of governors, and asked him why he did not do the same. He replied and said, 'O my sons! Shall I go and stand by a stinking corpse surrounded by men? By God! If I can help it I shall never join them ' Then his sons said, 'We shall then die of starvation, father.' To which he replied, 'I would rather starve to death as a believer than die as a fat hypocrite'." Al-Hasan then remarked, 'By God he beat them,

1. Abu-al-Qasim Samnun ibn-Hamzah, died before A.H. 297/A.D. 909-10; see al-Baghdadi, *Tarikh, Baghdad*, Vol. IX, pp. 234-37.

because he had realized that beneath the sod, the flesh and the fat of the man rather than his beliefs, decay." This implies that those who frequent the company of governors can never escape hypocrisy which is contrary to faith and beliefs.

Abu-Dharr once said to Salamah;[1] "O Salamah, frequent not the company of rulers because you get nothing of their wealth without their robbing you of something better of your religion." As a matter of fact this constitutes a great temptation which confronts learned men and places in the hand of Satan a terrible instrument which he can use against them, especially in the case of the learned man who has a pleasing voice and an attractive speech. Satan persists in whispering in his ear that through his preaching and visits to them he may be able to turn them away from injustice and to induce them to observe the dictates of the law, until finally the learned man imagines that his visits to governors are an integral part of religion. However, no sooner does he call on the governors than he begins to pay them compliments and flatter them with praise and eulogy, wherein lies the destruction of religion. Thus it is said that when the true learned men acquire know ledge they go to work accordingly and when they go to work they become absorbed in their work, and when they become absorbed in their work they lose their interest in this world, and when they lose interest in this world they seek the way of God, and when they seek the way of God they turn their back and flee from the world.

'Umar ibn-'Abd al-'Aziz wrote to al Hasan saying, "Peace be upon you. Recommend to me some on whom I can call for aid to enforce the ordinances of God." Al-hasan replied, "The people of religion will have nothing to do with you, and of the people of this world you will have none. Seek, therefore, the noble for they will not dishonour themselves by committing treason." If it is the duty of the people of religion to stand aloof even from such a ruler as 'Umar ibn-'Abd-al-'Aziz who was the greatest ascetic of his time, how then can it be fitting for them to seek and associate with other rulers?

1. Ibn-al-Akwa', (A.H. 74/A.D. 693-94): see ibn-Qutaybah, p. 615; *ibn-Sa'd*, Vol. IV, Pt. 2, pp. 38-41.

The early learned men, such as al-Hasan al-Basri, al-Thawri, ibn-al-Mubarak, al-Fuadayl,[1] Ibrahim ibn-Adham, and Yusuf ibn-Asbat[2], repeatedly censored the learned men of this world, both Makkans and Syrians, either for their fondness for this world or for associating with rulers.

Another characteristic expected of the learned man is that he not be impatient to give his opinion but on the contrary, whenever possible, think twice and be extremely careful. Only when he is asked about something which he knows to be explicity expressed in the Qur'an or tradition, or definitely accepted by catholic consent (*ij'ma'*), or analogy (*qiyas*), should he give his opinion. But whenever he is confronted with something about which he has some doubt, he should say, "I do not know". If he is asked about something on which he has formed an opinion through independent interpretation (*ijtihad*) and speculation (*takhmin*), he should be careful not to commit himself but refer the question to someone else who is more capable than himself. This is wisdom itself because the danger of undertaking independent interpretation is very great.

According to one tradition. "Knowledge comprises three parts: the expressed word of the Qur'an, the observed Usage of the Prophet, and finally a great deal which I do not know."[3] Al-Sh'abi said, "I do not possess even the half of all knowledge." Therefore the reward of him who will abstain from speech where he does not know out of respect to God will not be less than that of him who will speak where he knows, because to confess one's ignorance is the most difficult thing for man to do. Yet this was the custom of the Companions and the Fathers. Thus whenever ibn-'Umar was asked to give an opinion on anything he used to say, "Go unto the governor in whose hand are the affairs of men and place the responsibility upon him." Ibn-Mas'ud said, "He who would express an opinion on every

1. Ibn-'Iyad, (A.H. 187/A.D. 803); see ibn-Qutaybah, p. 256.
2. Died after A.H. 190/A.D. 806; see *al-Fihrist*, p. 184; al-Sha'rani, Vol. I, pp. 52-53.
3. *Cf. ibn-Majah*, Intro., 8.

question put to him is truly mad." And again, "The refuge of the learned man lies in the words 'I do not know.' Whenever he abandons this refuge he will be bested." Ibrahim ibn-Adham said, "There is nothing more formidable to Satan than the learned man who, in both speech and silence, manifests his knowledge. Of him Satan would say, 'Behold his silence is more formidable than his speech'."

Someone, describing the *abdal*,[1] said, "Only when gnawed by the pangs of hunger do they eat; only when overcome by lack of sleep do they rest; and only when the need for speech is imperative do they speak." In other words they do not speak unless they are asked and even then they will not talk if they could find someone to answer for them. If it should become imperative for them to speak they will open their mouths and reply. They considered the practice of starting to speak before being asked a manifestation of a latent lust for flourish.

As 'Ali and 'Abdullah ibn-'Abbas once passed by a man who was addressing a crowd they said, "This man is saying: 'Know me O ye people." Someone has said that to ask the true learned man a question is as difficult as the extraction of one of his molar teeth. Ibn-'Umar used to say, "Do you wish to use us as a bridge by which you could cross over to Hell?" Abu-Hafs al-Naysaburi[2] once said, "The true learned man is he who, when asked a question, would hesitate to reply lest he be told on the day of resurrection, 'From whence have

1. Also *budala'*, sing. *bidi, badal* and *Badil*. A degree in the Sufi hierarchical order of saints, who, unknown to the masses, participate by means of their powerful influence in the preservation of the arrangement of the universe. Others hold that the *abdal* are certain righteous men of whom the world is never destitute; when one dies, God substitutes another in his place. They are seventy in number, forty of whom are in Syria and thirty in other countries. Still another group holds that they are substitutes for and successors of the prophets and are seven in number. Through them God takes care of the seven climates. They are respectively the successors of Abraham, Moses, Aaron, Idris (Enoch). Joseph, Jesus, and Adam. See *T'arifat*, p. 44; *Dict. of Tech. Tetms*. pp. 164-48; I goldziher, art. "Abdal" in *Encyclopaedia of Islam*. *Cf.* also *Kashf al-Mahjub*, p. 214.
2. 'Umar ibn-Salim al-Haddad, (A.H. 270/A.D. 883-4); see al-Sha'rani, Vol. I, 70-71.

you answered the questions (which were put to you)?'" Whenever he was asked a question, Ibrahim al-Taymi[1] used to weep and say, "Is it because you could find no one else that you seek me?"

Abu-al-'Aliyah al-Riyahi,[2] Ibrahim ibn-Adham, and Sufyan al-Thawri used to carry on discussions with two or three men or thereabout, but the moment the number increased beyond that they would stop their discussion and depart.

The Apostle once said, "I do not know whether 'Uzayr[3] was a prophet or not: nor whether Tubba'[4] was accused or not; nor do I know whether dhul-al-Qarnayn[5] was a prophet or not." And when he was asked about the best and worst spots on earth he replied that he did not know, and put the question to Gabriel on the latter's next visit and Gabriel too declared that he did not know and had to wait until God made known to him that the best spots on earth were the mosques and the worst were the market-places.[6]

Ibn-'Umar used to reply to one question out of every ten he was asked, while ibn-'Abbas used to answer nine and decline to reply to the tenth. There were also, among the jurists, men who said, 'We do not know' more frequently than 'We know'. Among these were

1. Died in prison in A.H. 92/A.D. 710-11, when he was locked up by al-Hajjaj; see *al-Fihrist*, p. 183; ibn-Sa'd, Vol. VI, pp. 199-200; al-Sha'rani, Vol. I, pp. 35-26.
2. Rufay', (A.H. 90 A.D. 709); see *ibn-Sa'd*, Vol. VI, Pt. I, pp. 81-85; iibn-Qutaybah, p. 231; al-Sha'rani Vol. I, p. 30.
3. Usually identified with Ezra the scribes. See *Surah*, IX: 30 *Jami'al-Bayan*, Vol. III, pp. 19-21, Vo. X, pp. 78-79; al-Tha'alibi, pp. 329-333; Bernhard Heller art. "Uzair" in the *Encyclopaedia of Islam*.
4. The royal title of the kings of the second Himyarite Kingdom (ca. A.D. 300-525, interrupted only by the first Abyssinian period, A.D. 340-78) that has survived in Muslim literature.
5. Alexander the Great. Mentioned in Surah XVII: 82, 85, 93, where he s invested with a divine commission for the extirpation of impiety and idolatry. Later legend makes him a prophet. See *Jami' al-Bayan*, Vol. XVI, PP. 7-12; al-Tha'alibi, pp. 345-56; E. Mittwoch, art. "Dhu'l-karnain" in the *Encyclopaedia of Islam*.
6. *Muslim*, Masajid, 288.

Sufyan al-Thawri, Malik ibn-Anas, Ahmad ibn-Hanbal, al-Fudayl ibn-'Iyad, and Bishr ibn-al-Harith.

'Abd-al-Rahman ibn-abi-Layla[1] once said that he had met in the Madinah Mosque one hundred and twenty of the Companions of the Apostle of God, not one of whom, on being asked a question or invited to express an opinion, would answer but would rather have one of his colleagues spare him the responsibility. And according to another report it was usual for each one of them, on being asked a question, to refer it to his colleague who in turn would do the same, and so on, until it had gone all around the Companions and had finally come back to the first.

It has been related that one of the refugees of the mosque vestibule (*Ashab al-Suffah*)[2] was given a roasted head of a calf, although he was in a dire need for food he would not touch it but passed it on to one of his colleagues who in turn passed it on to another, and so on, until it had finally come back to the first refugee. See, then, how things have become now very different among the learned men. Thus the repulsive things have now become desirable and the desirable, no longer sought.

Attesting to the value of caution in undertaking the responsibility of giving judgment and expressing legal opinions is the authentic tradition which says, "People will not be judged except by three: a governor, a deputy, and an intruder." Someone has related that the Companions used to decline four things: the imamate, legacies

1. A.H. 83/A.D. 702; *ibn-Sa'd*, Vol. VII, pp. 74-7; ibn-Khallikan, Vol. I, p. 492.
2. Better known as *Ahl al-Suffah*. Among the believing Makkans who had accompanied the Prophet on his migration to al-Madinah and among those who came from other places, there were some who were destitute, without means or shelter. They, therefore, encamped under *suffah* (the northern part of the mosque which was covered with a roof but had open sides). Here they lived and were provided with food and clothing by the community and were called the guests of Islam (*adyaf al-Islam*). In later times they became highly venerated See *Hikyat al-Awliya'*; Vol. I, p. 337, Vol. II, p. 39; Reckendorf, art. "Ahl al-Suffa" in the *Encyclopaedia of Islam*.

(*wasiyah*), deposits (*wadi'yah*), and the handing down of legal opinions (*fatwa or futya*). Another said, that among jurists, the quickest to hand down a legal opinion is the least learned among them, and the most reluctant is the most religious.

The activities of the Companions and their followers (*al-tabi'un*) were confined to five things: reading the Qur'an, building mosques, glorifying (*dhikr*) God, enjoining good, and forbidding evil because of what they heard the Prophet say concerning the son of Adam, namely that, with the exception of three things, all that he says will be held against him. These three are: to enjoin good, to forbid evil, and to glorify God. Said God, "In most of their secret talk is nothing good; but only in his who enjoineth almsgiving, or that which is right, or concord among men."[1]

A certain learned man saw, in his sleep, one of the speculative jurists (*ashab al-ra'y*) of al-Kufah and asked him, "What do you now think of your opinions and theories?" Thereupon the speculative jurist turned his face in agony and said, "We have neither found it worthwhile nor have we liked its outcome." Describing such men abu-Hasan[2] said, "Any one of them would readily express his opinion on problems which would have induced 'Umar ibn-al-Khattab to summon all the men who took part in the battle of Badr for consultation." Except under compelling circumstance silence continued to be the practice of the learned. We are told in our tradition, "If ye see a man given to silence and asceticism seek him because he teacheth wisdom."

It has also been said that the learned men are either ordinary men who hand down legal opinions and are the close friends of rulers or distinguished learned men who are well versed in theology and the works of the heart and spend their lives in the solitude of oratories (*zawaya*)[3] throughout the world.

1. *Surah*, IV: 114.
2. *Ibn-Hasan* in B and C, but more correctly abu-Hasin 'Uthman ibn-'Asim ibn-Hasin. (A.H. 128/ A.D. 745-46); see *ibn-Sa'd*, Vol. VI, p. 224.
3. Sing, zawiyah.

It was customary to liken Ahmad ibn-Hanbal to the Tigris from the water of which everyone drew, and Bishr ibn-al-Harith to a covered well of fresh water visited by a single person at a time. It was also the custom to describe a certain individual as a learned man, another as one who disputes (*mutakallim*), a third as given to more disputation (*kalam*), and a fourth as given more to work (*'amal*). Abu-Sulayman (al-Darani) once said, "Knowledge is closer to silence than to loquacity." It was also said, "When knowledge increases loquacity decreases, but when the latter increases the former decreases."

Salman (al-Farisi)[1] once wrote to abu-al-Darda', to whom he had been united by the Prophet in the ties of brotherhood,[2] saying, "O my brother! I have been told that you have been practising medicine and treating patients. Now if thou be really a physician, speak, for in that would be assurance and healing. But if thou be only a practitioner, for God's sake, do not kill any Muslim." Henceforth abu-al-Darda gave no more medical advice. Whenever Anas was asked anything he used to say, "Ask our master, al-Hasan."[3] And whenever men would inquire of ibn-'Abbas it was his custom to say, "Ask Jabir ibn-Zayd";[4] while ibn-'Umar would say, "Ask Sa'id ibn-al-Musayyab."

It has been related that a certain Companion recited twenty traditions in the presence of al-Hasan al-Basri. He was then asked to explain them but he demurred and said that he had nothing to add. Thereupon al-Hasan proceeded to explain them one by one and all were amazed at his excellent commentary and erudition. Equally amazed, the Companion reached down and picked up a handful of pebbles and throwing them at the company exclaimed, "How dare you ask me about learning when you have this great authority in your midst?"

1. A close Companion of the Prophet. The date of his death uncertain but is generally placed toward the end of A.H. 35/A.D. 556. See *ibn-Sa'd*, Vol. IV' Pt. I, pp. 53-67.
2. See *al-Tirmidhi*, Zuhd, 64.
3. Al-Basri.
4. Al-Azdi, (A.H. 103/A.D. 721-22); see *ibn-Sa'd*, Vol. VII, Pt. I., pp. 130-33.

Another characteristic expected of the learned man is that he devotes the greatest part of his attention to esoteric knowledge, the observation (*muraqabah*) of the heart, the path of the hereafter and how to journey thereon, as well as to an abiding faith in finding that path through self-mortification (*mujahadah*) and observation. For self-mortification leads to contemplation (*mushahadah*), and through the intricate details of the sciences of the heart fountains of wisdom will gush forth. Books and formal education are of little help in this field because the wisdom which passes all understanding is only achieved through self-mortification, observation and watching, the active fulfilment of outward and inward duties, coming before God (*julus*) in solitude (*khalwah*) and bringing the heart before His presence (*hudur*) through pure reflection (*fikr*) and sole devotion to Him. This is the key of illumination (*ilham*) and the fountainhead of revelation (*kashf*). For while many a student has persisted in his studies but was unable to go beyond the words he had heard, many have confined their attention in their studies to what was important and were active in works, and bent on the observation of their hearts; consequently God has blessed them with wisdom which passes all understanding. For this reason the Prophet said, "He who would act according to his knowledge would be rewarded by God with further knowledge." It was also said in one of the books of the ancients, "O children of Israel! Say not that knowledge is in the heavens; who then will bring it down to earth? Nor say that it is in the mighty deeps of the earth; who then will bring up to heaven? Nor say that it is beyond the seas: who then will bring it across the waves? Verily knowledge is in your hearts. Follow, therefore, before me in the manner of the angels (*ruhaniyun*) and adopt the ways of the saints (*siddiqun*). Then will I pour of My knowledge into your hearts until they overflow with wisdom."

Sahl ibn-'Abdullah al-Tustari once said, "The learned men, the worshippers, and the ascetics departed from this life with their hearts closed; only the hearts of the saints and the martyrs were opened." He quoted the words of God when He said, "And with Him

are the keys of the secret things; none knoweth them but He."[1] And had it not been for the fact that the enlightenment of the heart of him who has a heart with the inner light determines the esoteric knowledge (*'ilm al-zahir*) the Prophet would not have said, "Consult thy heart whenever they should recommend something to thee and give thee a dispensation to do it." Then he said on the authority of his God, "The servant will continue to draw near unto Me with supererogatory works and meritorious deeds (*nawafil*) until he wins My favour, at which time I shall be his ears and his eyes."[2] Many are the subtle meanings of the mysteries of the Qur'an which dawn upon the hearts of those who have devoted themselves to invocation (*dhikr*) and reflection (*fikr*), but are not found in the books of commentary and remain unknown to the best commentators. Yet when such meanings are revealed to the watchful devotee (*murid*) and are then brought to the attention of commentators they would deem them good and would realize that they are the outcome of the workings of a pure heart and the gracious blessings of God on the high mind which aspires to Him. Similarly the science of revelation (*mukashafah*) and the secrets of the science of practical religion (*mu'amalah*) as well as the subtleties of the passing thoughts (*khawatir*) of the heart are, each and every one of them, seas the depths of which are too great to be sounded and can be traversed by seekers only to the extent to which each of them has been given the power and the ability to do good. Describing such men, 'Ali, in the course of a long conversation, said, "The hearts are like vessels; the best among them is that which can hold the most of good. Men are of three kinds: divine (*rabbani*) learned men, seekers of knowledge for the hope of salvation, and rude ruffians who follow every cry and are swayed by every passing wind. They follow not the light of knowledge and stand not on its firm foundation. Verily knowledge is better than wealth; for while you guard wealth, it is knowledge which guards over you. Knowledge increases by spending while wealth diminishes therewith. Knowledge is a religion worthy of acceptance. Through it man is assured of the ability to live in accordance with the will of God in this life and of kindly words from his fellowmen after his death. Knowledge governs while wealth is

1. *Surah* VI: 59.
2. *Al-Bukhari*, Riqaq, 38.

governed. With the loss of wealth its value vanishes and its hoarders are dead even while they live. On the other hand the learned men will live as long as time shall last." Taking a deep breath and pointing to his breast, 'Ali said, "Herein is abundant knowledge, but I can find no one to carry it on. Instead I find seekers who I cannot trust; they exploit religion for worldly gain, employ the gifts of God for fastening their yoke on His saints (*awliya'*), and exalt themselves therewith over His people. I find men who follow the righteous but, for the least matter, become the victims of doubt and scepticism. They have neither understanding nor insight. I find gluttons guilty of indulgence, easily led in the ways of lust. I find men lured by the desire to amass wealth and hoard it, who follow their appetite and have closer resemblance to grazing cattle than to human beings. On my God! Thus will knowledge perish when its people die. But the world will not be destitute of men who will champion the cause of God, some openly in public while others secretly for fear of persecution, lest the proofs and evidence of existence be nullified. How many are they and where are they to be found? Such men boast of the smallest number but in worth they are the greatest. They have no equals among men; their strength lies in their heart. Through them God will preserve the proofs of His existence until they entrust His testament to their successors or plant its seeds in the hearts of their fellow-saints. With their knowledge they attacked the basic problem and arrived at the core of the truth, penetrating what the pampered have deemed inaccessible and delighting in what the foolish have feared. They go through this life with bodies, the spirits of which look for heaven. They are the saints of God among His people, His trustees and deputies on earth, and the missionaries (*du'ah*) who summon men to His religion." He then wept and said, "Oh how much I long to see them!" What he mentioned at the end is the description of the learned men of the hereafter, the greater part of whose knowledge is obtained through works and continued self-mortification.

Another characteristic of the learned man is that he should be greatly concerned with the strengthening of his faith (*yaqin*) which is the mainspring of religion. Said the Apostle of God, "Faith is belief

in its entirety." Acquiring the science of faith is, therefore, indispensable. By this I mean its rudiments which, when acquired, will open its path for the heart. For this reason the Prophet said, "Acquire faith." This means that you should associate with those who have faith, receiving from them the science of faith, and persisting in following their example so that your faith may wex strong as has theirs. Furthermore a little faith is better than much work. Thus when the Prophet was consulted concerning a man of much faith and many sins and another who was steadfast in worship but had little faith, he said, "There is none without sin. But anyone who is intelligent by nature and also has faith will not suffer from sin, because whenever he sins he will repent and ask forgiveness. He will then be forgiven and left enough virtue wherewith he will enter Paradise." For this reason the Prophet said, "Verily among the things of which you have been given the least, are faith and patience. Whoever has been given his share of these two would not care what he had missed of night prayer and day fasting." In the testament of Luqman to his son we read, "O my son! Work is not possible except through faith. Man does not accomplish except in proportion to his faith, and does not fail except when it wanes." Yahya ibn-Mu'adh said, "Monotheism (*tawhid*) brings forth light and polytheism (*shirk*), fire. The light of monotheism will wipe out the offences of the monotheism more completely than the fire of polytheism will wipe out the good deeds of the polytheists." By the light of monotheism, Yahya meant faith. God also referred to those who have faith in several places in the Qur'an and pointed out that through faith they receive His blessings and the happiness of the hereafter.

You may say, "What, then, is the meaning of faith (*yaqin*), its strength, and its weakness, since it should first be understood before it can be sought and studied?" Then you should know that the word (*yaqin*) is a homonymous term which two different groups of people apply to two distinct meanings.

To the philosophers (*huzzar*) and scholastic theologians (*muttakallimun*) the terms *yaqin* signifies lack of doubt (i.e. certainty). The readiness of the person to believe a thing falls into four states:

The first is where the evidence for believing and disbelieving is even; it is described by doubt. Thus when you are asked whether or not God is going to punish a certain person whose manner of life is not known to you, are not prepared to affirm or deny either for both are equally possible. Such a state is called doubt (*shak*).

The second state is where you are more inclined to accept one position while realizing that the contrary is possible. But this possibility does not prevent you from giving preference to the former. For example you may be asked whether a certain person whom you know for righteousness and piety will be punished or not if when he dies he is still the same? Because of his evident righteousness you are more inclined to believe that he will not be punished. Nevertheless you admit the possibility that something which requires punishment may have been concealed in his secret life. This admission equals the inclination but does not rule out the possibility that it is the more likely. Such a state is described by the term conjecture (*zann*).

The third state obtains when one is inclined to believe a thing so earnestly that he is taken up by it to such an extent that nothing else seems possible to him and if such a thing ever comes to his mind, he will refuse to believe it. He does not do this because of any definite knowledge; for if he would only examine more carefully the first two states, namely that of doubt and conjecture, he would more readily admit other possibilities. Such a state is described as a belief approaching certainty (*i'tiqad muqarib li-l-yaqin*), which is similar to the belief of the common folk in all legal matters (*shar'i'at*), i.e. they accept as fact that which is simply hearsay. Thus every group is certain of the authenticity of its own system (*madhhab*) and the infallibility of its own *imam* or leader. Should any one member of these groups be reminded of the possibility that his *imam* might be mistaken he would resent it very much and refuse to admitt.

The fourth state is that of definite knowledge (*m'arifah haqiqiyah*) resulting from evidence which leaves no place for doubt or any possibility of doubt. When doubt or any possibility of doubt are ruled out of the state of certainty (*yaqin*) obtains. As an example

of this state we may cite the following: When a wise man is asked, "Is there anything eternal (*qadim*) in existence (*wujud*)?" he will not be able to affirm or deny the question instantly because the eternal is not perceived by the senses (*ghayer mahsus*) unlike, for example, the sun and moon which are so perceived. Furthermore the fact that something eternal exists is not axiomatic in the same way as the fact that two is greater than one is axiomatic; rather it is like the fact that the origination (*huduth*) of anything originated (*hadith*) is impossible without a cause (*sabab*), which is also axiomatic but in a different way. It is therefore the duty of the mind to hesitate to accept spontaneously and intuitively the existence of the eternal. But there are some who may hear these things and on such authority accept them without question, and continue to believe them. This is the belief (*i'tiqad*) which coincides with the state of all the common folk.

There are others who believe only through evidence. These are told that if nothing eternal exists then all existing things are originated; and if all existing things are originated then they are originated without a cause, or some of them are so originated, all of which is impossible and what leads to the impossible is itself impossible. Therefore, out of sheer necessity, the mind is compelled to believe in the existence of something eternal. For there are only three positions: that all existing things are eternal; that all are originated; that some are eternal and some are originated. If all are eternal the question will have been answered since all are held to the eternal. But if all are originated we shall have to accept the impossible, namely origination without a cause. Consequently the third and first positions are established. Every kind of knowledge thus obtained is called certainty (*yaqin*), whether it has been obtained through reasoning (*nazir*) such as that above; or through the mind instinctively, as the impossibility of any originated existence without a cause; or through tradition, as the knowledge that Makkah exists; or through experimentation, such as our knowledge that cooked scammony is a laxative; or through some evidence, as we have already stated. Both the philosophers and the scholastic theologians require the lack of doubt before they use this term. Every part of knowledge which is free from doubt is called certainty (*yaqin*). Consequently certainty is

never described with weakness because there are no degrees in the negation of doubt.

The second application of the term (*yaqin*) is that of the jurists and the Sufis as well as most of the learned men. In it, no attention is paid to either conjecture or doubt but rather to the fact that it takes hold of and prevails over the mind so that it is something said that so and so does not believe in death, although there is no doubt about it; and another has a strong faith that his livelihood is incoming, although it is quite possible that it will never accrue. Thus whenever the soul inclines to the acceptance of anything which prevails over the heart and takes hold of it, and as a result becomes the ruler and dispenser of the soul either by urging it to action or by forbidding therefrom, such a thing is called faith (*yaqin*).

Undoubtedly all men agree concerning the certainty of death and entertain not the slightest doubt regarding its imminence. Yet there are some among them who heed not its approach nor prepare for its advent as though they were not sure of it. Some, on the other hand, are so obsessed by the fear of death that they have directed all their attention towards preparation for it, leaving thereby no room for anything else. Such a state is described as strength of faith. For this reason someone has said, "I have seen nothing so certain and at the same time so completely unheeded as death." In accordance with this terminology faith (*yaqin*) may be described with either strength or weakness.

When we said that it was for the learned men of the hereafter to expend their efforts in the strengthening of the *yaqin* we had in mind both meanings, namely the negation of doubt (i.e. certainty and the giving of full power and control to the *yaqin* over the soul until is becomes the dominant ruler over it and sole dispenser of affairs (i.e. faith).

When you understand this, you will perceive what we mean when we shall say that *yaqin* may be described in three different fashions, as to strength and weakness, greatness and littleness, and finally clearness and vagueness.

As to strength and weakness they are applied to the second technical meaning of *yaqin*, (namely faith), in so far as faith prevails over and takes hold of the heart. The degrees of faith in respect to strength and weakness are unlimited, and the extent to which people will prepare for death varies in accordance with the extent to which their faith may differ in regard to these same terms (namely, strength and weakness).

The existence of varying degrees of clearness and vagueness within the first technical use of the term *yaqin*, (namely certainty), cannot be denied. They exist in the first state, i.e. doubt, as well as in the second, i.e. conjecture. In neither of these could their existence be denied. Nor could the existence of these varying degrees of clearness and vagueness be denied even where doubt has been dispelled. For example you can readily understand that there is a difference between your belief in the existence of Makkah and that of Fadak,[1] or between your acceptance of the historicity of Moses and that of Joshua (*Yusha'*),[2] although you do not really doubt either because the authority for both is tradition. Yet the one is clearer and more vivid in your mind than the other, because its evidence is greater since more historians have mentioned it.

The same thing is true of the philosopher (*nazir*) in connexion with any theory arrived at through deduction; because what he surmises through the evidence of one proof is not as clear in his mind as that which he establishes through the evidence of several proofs, although both are equal in the negation of doubt. This, however, is sometimes denied by the scholastic theologian who draws his knowledge from books and hearsay sources and does not take into consideration what he already knows regarding the variations in those states.

As to littleness and greatness they relate to the appurtenances (*muta'alliqat*) of the *yaqin*. For example a person's knowledge may

1. A small village about six miles north of Madinah. It figured in early Muslim history. See *Yaqut, Buldan*, Vol. III, pp. 855-58.
2. Not mentioned by name in the Qur'an but it is held that *Surah*, XVIII: 59 refers to him.

be described as greater than that of another which meas that his learning is greater. For this reason the learned man may be very well versed in all the contents of the law or in only a part of it.

If you then say that you have understood *yaqin*, its strength and weakness, greatness and littleness, and clearness and vagueness in both its meanings as the negation of doubt and as the taking hold of the heart, and ask what its appurtenance comprise, what the means whereby it is secured are, and how it can be sought (because unless you know how and where to seek it you cannot secure it), then you should know that what the prophets handed down belongs in its entirety to the means whereby the *yaqin* is secured. For *yaqin* represents a specific knowledge while its appurtenances are the bits of information which are contained in the law, and there is no hope of ever counting them. Nevertheless I shall point out some which constitute the major appurtenance.

One of these is the belief in the unity of God (*al-tawhid*). It is acknowledged that all things have come from God, the Cause of all causes (*musabbib al-asbab*), paying no attention to the secondary causes (*wasai't*) and acknowledging that they are all subject to the will of God and have no will of their own. He who believes this has *yaqin*. If, over and above his belief, all possibilities of doubt are removed from his heart, then he possess *yaqin* of the first meaning (i.e. certainty). But if, over and above his belief, a power will prevail over his heart which will remove from it all anger provoked by the secondary causes when they fail him, or gratitude to them when they serve him, and will make him regard these secondary causes merely as instruments in the hand of God in the same way as the pen in the hand of the benefactor when he signs his name, as well as the hand itself, is an instrument for no one will be grateful to either the pen of the hand, or be angry at them, rather he will acknowledge them as two instruments subject to the will of their master, two mediums through which the will was enforced, then he will possess *yaqin* of the second meaning, i.e faith.

The second *yaqin* is the nobler of the two and is the fruit of the

first as well as its life and value. Thus whenever man will examine the sun, moon, and stars as well as the inanimate plants, animals, and all things created, and realize that they are subject to the will of God in the same way as the pen is in the hand of the scribe, and that the eternal power is the source of all, the power of dependence, contentment, and resignation will prevail over his heart and he will possess *yaqin*, becoming free of anger, rancour, envy, and ill-temper. This is one of the doors which leads to the *yaqin*.

Another is confidence that God will guarantee to all their livelihood according to His word when He said, "There is no moving thing that moveth upon the face of the earth but its provision is from Me,"[1] and faith that each individual will receive his portion. It also involves a belief that whatever has been preordained will befall the individual. Whenever this belief prevails over his heart, he will maintain his integrity while seeking a living, and neither his stint nor his greed will increase. Above all he will not regret anything which he missed. Furthermore this kind of faith (*yaqin*) has fostered several good works (*ta'at*) and praiseworthy habits.

Another is to have one's heart possessed by the idea that "whosoever shall wrought an atom's weight of good shall behold it, and whosoever shall have wrought an atom's weight of evil shall behold it."[2] In other words it is to believe in reward (*thawab*) and punishment (*'iqab*) so that one might realize that the relation of the acts of worship to reward is like that of bread to satiety, and sin stands in relation to punishment as poison and venomous vipers stand in relation to death. So just as men, in order to satisfy their hunger, strive to obtain bread and store it, whether its quantity is small or large, so must they strive to fulfil all acts of worship, whether they be few or many. Similarly just as men avoid poisons regardless of the quantity, so must they avoid all sins, the few and the many as well as the minor and the major.

The *yaqin* of the first meaning, (i.e. certainty) is found among all believers while that of the second meaning, (i.e. faith), is

1. *Surah*, XI: 8.
2. *Surah*, XCIX: 7-8.

characteristic of the favourites of God (*al-muqarrabun*). The fruits of this faith (*yaqin*) are genuine observation (*muraqabah*) of the heart in its moments of groping (*harakat*), tranquillity (*saknat*), and passing thoughts (*khatarat*), as well as extreme emphasis on piety and determined resolve to avoid all evils. The stronger the faith the stronger the resolution and the stronger the effort.

Another is the belief that God is constantly watching you, knowing all the cogitations of your conscience and the hidden meditation of your inward thoughts and reflections. This is accepted by every believer who possesses a *yaqin* according to the first meaning, namely certainty, or the negation of doubt; but its second meaning which is the one we have in mind, namely faith, is very scarce and is characteristic of the saints. Its fruit is to make man in his solitude as cultured and refined under all conditions as a man in audience with an exalted king. He fixes his eyes on the king and sits before him in silence, maintaining a polite appearance in all his doings and carefully restraining himself from the slightest thing which may violate etiquette. There will be no disparity between his inward thoughts and his outward deeds because he will realize that God watches his inner life just as men watch his outward behaviour. Consequently his effort to develop and purify his inner life in order to make it acceptable before the encompassing eyes of God should be greater than his effort to make his outward behaviour agreeable to men. This state of faith (*yaqin*) breeds modesty, fear, meekness, lowliness, submission, and obedience as well as other praiseworthy qualities; while these qualities are conducive to many superior good works (*ta'at*).

In every one of these examples the *yaqin* is like the tree; these qualities of the heart are like the branches which shoot out from it; and the good works and acts which result from these qualities are like the fruits and blossoms which sprout out from the branches. The *yaqin*, then, is the origin and the foundation, and has more kinds and variations than we have already mentioned. These we shall discuss in the Quarter on the Saving Matters of Life. For the present what we have already mentioned is enough.

Another characteristic expected of the learned man is that he be sorrowful, meek, pensive, and silent. The signs of the fear of God should be evident in his appearance, clothes, life, movements, and poise as well as in his speech and silence. No one will ever view him without being reminded of God. His face will reveal his works for the eyes of the righteous one reflect his soul. The marks of the learned men of the hereafter, too, are recognized in their faces[1] which reflect traquillity (*sakinah*), lowliness, and modesty. Thus it has been said, "God has not fitted a man with a garment better than submission with tranquility. It is the garment of the Prophets and the mark of the virtuous and the saints and the learned." On the other hand to chatter and prate and to indulge in excessive laughter as well as temper and flippancy are all the outcome of a life of smugness and ease in which man becomes unmindful of God's terrible punishment and great wrath. It is the practice of the children of this world who have forgotten God rather than that of the learned men, because, as al-Tustari said, "The learned men are of three kinds. The first kind are those who know the commandments of God but not the Days of God (*ayyam Allah*);[2] they are the judges who rule what is lawful and what is unlawful. This knowledge does not develop fear. The second kind are those who know God but not His Days; they are the ordinary believers. The third kind of learned men are those who know God as well as His commandments and Days; they are the saints in whose hearts fear and humility prevail." By the Days of God al-Tustari meant the unknown punishments which God inflicted and His hidden blessings which He bestowed upon the preceding ages, and which He will also visit upon the succeeding generations. Hence anyone whose knowledge encompasses this, his fear of God would increase and his humility would grow.

Hadrat 'Umar once said, "Acquire knowledge and develop thereby poise, dignity, and tolerance. Humble yourselves before your teachers and let your students do the same before you. And be not

1. *Cf. Surah*, XLVII: 29.
2. The Days of God (*ayyam Allah*) are the epiphanies by which He reveals His perfection. See *Dict. of Tech. Terms*, p. 1545.

arrogant in your learning lest your knowledge encourage ignorance." It is also said, "God has not given any of His servants knowledge without giving him tolerance, humility, good nature, and kindliness as well." Of such is the useful knowledge.

We also read in history that, "He to whom God gives knowledge, asceticism, humility, and good-nature is foremost among the pious." And in tradition we read, "Verily there are among my people men who rejoice openly at the extent of the mercy of God and weep in secret for fear of His punishment. They live on the earth but their hearts are in heaven; they themselves are in this world but their minds are focussed on the hereafter. They live in tranquillity and draw near unto God through the means (*wasa'il*)[1] of His grace." Al-Hasan al Basri said, "Tolerance is the vizier of knowledge, kindliness its father, and humility its garment."

Bishr ibn-al-Harith said, "He who seeks position through knowledge and approaches God while his heart is full of hatred, will be detested in heaven and in earth." It is mentioned in the Books of Israel (*al-Isra'i liyat*) that a certain wise man had composed three hundred and sixty works on wisdom and thus earned the sobriquet *al hakim* (the wise). Thereupon God revealed to the Prophet of Israel at that time saying, "Speak unto such and such a person and tell him, 'Thus said the Lord: You have filled the earth with twaddle but you have not mentioned me in a single word: therefore I accept nothing of it." On being so informed, the wise man repented and, abjuring his twaddle, mixed with the common folk and roamed the streets befriending all the children of Israel, and humbled himself. Then God revealed to the Prophet saying, "Tell him, now you have gained my favour."

Al-Awza'i related that Bilal ibn-S'ad[2] used to say, "Whenever you see a policeman you invoke the protection of God

1. Sing, *wasilah*, mentioned in *Surahs* V: 39 and XVII: 59. *Cf. Jami'al-Bayan*, Vol. VI, pp. 146-47.
2. Died during the reign of Hisham I, (A.H. 105-125/A.D. 724-43). See *ibn-Sa'd*, Vol. VII, Pt. 2, p. 166; also ibn-Asakir, Vol. III, pp. 315-8, where his name appears as Bilal ibn-Sa'id.

against him, but when you see the learned man of this world who curry favour with all people and hanker after position, you do not detest them although of the two the latter are the more detestable." It has also been related that the Apostle of God was once asked, "Which works are the best?" He replied, "To avoid evil and persist in the praise of God." He was then asked, "Who are the best companions?" To which he replied, "A companion who will help when you ask for aid, and will remember you when you forget to ask." "Who, then, is the worst companion?" was the next question. To which he replied, "A companion who will not remember you if you do not remind him and will not help you when you ask for help." He was then asked, "And who is the most learned man?" The Prophet replied, "He who fears God the most." "Tell us, then," they said, "who are the best among us in order that we might sit at their feet?" The Prophet replied, "Those who would remind you of God whenever they are seen." They then asked, "And who are the worst?" To which Muhammad (S.A.W.) said, "Thy forgiveness, O God my Lord!" But they said, "Tell us, O Apostle of God." He then said, "The learned men when they become corrupt."[1] The Apostle also said, "Those who have been most apprehensive in this world will, on the day of resurrection, be the most secure, while those who have wept most will laugh most, and those who have been saddest will be the happiest."

In one of his sermons Hadrat 'Ali said, "My conscience is pledged to God although I am a leader. Verily the crops of no one will wither if they were planted with piety, and the roots of no tree will thirst if it were raised with righteousness. The most ignorant man is he who has picked up haphazardly tidbits of knowledge which carried him into the darkness of sin, yet despite this and despite the fact that he has not spent a single day in study, he has been called learned by disreputable and evil men. He would go after quantity not knowing that little knowledge of the right kind is better than a great deal of it which diverts man from God. He would drink, as it were, from stagnant and stale waters and engage in diverse activities but to no

1. Unidentified.

avail. Then he would sit down to teach men and to explain to them what is obscure. If, however, he would be confronted with a weighty problem he would hand down a wordy and redundant opinion which, rather than remove all ambiguity, would entangle the inquirer in a mess of confusion similar to a cobweb, and would so baffle him as to make it impossible for him to determine whether the man is right or wrong. He is rooted in ignorance and is the victim of diabolical madness. He will not decline to answer that which he does not know and thus avoid error, nor will he strive to gain a strong hold on knowledge that through its mastery he may prosper. Through his ignorance blood is shed, and through his juridical opinions unlawful adultery is rendered lawful. He is not capable of dispensing with the problems which have been submitted to him and is not equal to the task which has been delegated to his care. On such men should fall the worst punishment; they should bewail and lament their fate while they yet live."

Hadrat 'Ali also said, "Hold fast to knowledge when you hear it, and mix it not with jesting lest it be rejected." One of the Fathers said, 'Whenever man jests, his knowledge is impaired.' It was also said, "When the teacher is so fortunate as to possess patience, humility, and good nature, the student's lot will be perfect; similarly whenever the student possesses intelligence, good manners, and keen understanding, the teacher will have nothing more to desire." In short the qualities which the Qur'an mentions are indispensable to the learned men of the hereafter because they should study the Qur'an in order to go about doing good and not to occupy positions of power and prestige. Ibn 'Umar said, "For a short period of time it was customary for us to be instructed in the elements of faith before the Qur'an. Whenever a *Surah* was revealed we would learn the lawful things it enjoined and the unlawful things it forbade, its commandments and its prohibitions, as well as those things at which we had to stop. But I have also seen men who master the text of the Qur'an before learning the elements of faith. They would read the Qur'an from beginning to end; yet they would not know what it commands and what it prohibits, nor those things at which one should stop. They

would handle these things and toss them about as though they were the most inferior dates in quality." A similar meaning is expressed in another tradition which reads, "As Companions of the Apostle of Allah we were instructed in the elements of faith before the Qur'an; but there shall come after you people who will master the text of the Qur'an before the elements of faith; they will observe the rules of its reading according to the different dialects (*huruf*), but will ignore its precepts and commandments. They will say, "We read the Qur'an; who could read it better than we? We have knowledge of it; who has better knowledge of it than we? This shall be their share." According to another version, "Those men are the most wicked among this people."

It has been said that five qualities inferred from five verses in the Book of Allah are characteristic of the learned men of the hereafter. These qualities are fear of Allah, humility, modesty, good nature, and preference of the hereafter over this world, which is asceticism.

Fear is based on the words of God when He said, "Such only of His servants as are possessed of knowledge fear God."[1] Humility finds its authority in the words of God when He said, "Humbling themselves before God, they barter not His signs for a mean price."[2] Modesty finds its support in the following words of God, "And lower thy wing to the believers."[3] Good nature is inferred from the words of God when He said, "Of the mercy of God thou hast spoken to them in gentle terms."[4] Asceticism has its foundation in the words of God when He said, "But they to whom knowledge had been given said, 'Woe to you! The reward of God is better for him who believeth and worketh righteousness!'"[5]

When the Apostle of Allah recited the verse, "And whom Allah shall please to guide, that man's breast shall be open to Islam,"[6] he was asked what it meant and he replied, "When the light is cast into the heart the latter receives it gladly." He was then asked,

1. *Surah*, XXXV: 25.
2. *Surah*, III: 198.
3. *Surah*, XV: 88.
4. *Surah*, III: 153.
6. *Surah*, XXVIII: 80.
6. *Surah*, VI: 125.

"Has that any signs?" To which he replied, "Yes. The renunciation of this world of vanity and delusion, the repair to the hereafter, and the preparation for death before it arrives."

Another characteristic of the learned man is to have most of his study and research directed towards the science of practical religion (*'ilm al a'mal*), especially such influences as would lead to its corruption, perplex the hearts, stir up doubts and provoke evil, for the basic idea of religion is to eschew evil. For this reason it was said:

Evil have I known though not
For evil's sake but to avoid
Its toils; and he who knows it not
Will surely be ensnared thereby.

The practical works are within reach of all, and the best of these works is to persist in the praise of God in thought and word. The difficult part, however, is to determine what things will corrupt practical religion and what things will confuse it. These things are many and its parts are numerous, while a detailed discussion of it is inevitably long. But the need for it is very great, because through these corrupting and confusing influences disaster overtakes the travellers along the path of the hereafter.

The learned men of this world, rather than attending to the problems of their day, pursue the strangest hair-splitting in judicial decisions and cases. They take special pains in formulating hypothetical cases which will probably never take place. But if some of these cases should ever take place, they will not occur in their own experiences but in those of others, in which event there will be many capable of handling them. These pressing problems which they have neglected continue to haunt them night and day, troubling their thoughts and minds, and perturb them in their actions. Thus how far removed from happiness is he who neglects pressing and intimate concerns in favour of the unnecessary concerns, of others, preferring to gain thereby the approval and the plaudits of men rather than those of God. Still worse, the reprobates of this world call such a person a superior man, a thorough scholar, and a versatile learned man. But

his reward from God is that, in this world, he will gain nothing from men's approval of him. On the contrary, misfortunes will overshadow his happiness, and finally he will stand on the day of resurrection bankrupt, and will be filled with regret when he views the gains of the doers of good and the success of those who have won God's favour. Truly this is "the complete ruin", (which is spoken of in the Qur'an)

Al-Hasan al-Basri said, "It is agreed that the man whose words bear the greatest resemblance to those of the Prophets and whose way of life is closest to that of the Companions is he whose words are for the greater part concerned with inward thoughts, the influences which corrupt works and perplex minds as well as with the hidden and unknown qualities which characterize the appetites of the soul."

Al-Hasan was also told, "O Abu-Sa'id! You utter words which are never heard from others besides yourself. Whence did you get them?" He replied, "From Hudhayfah ibn-al-Yaman." Hudhayfah was then asked, "We see that you utter words which are never heard from any of the Companions besides you. Whence did you get them?" Thereupon he replied, "From the Apostle of God who favoured me therewith. While others querried him about good, I querried him about evil for fear of falling therein. As to good, I realize that its knowledge will not escape me."[2] At another time the Apostle said "I have come to realize that he who knows not evil knows not good." And according to another version, "People were wont to ask the Apostle saying, 'O Apostle of God! What is the reward of him who does such and such a thing?' and would query him regarding meritorious deeds. But I used to ask him saying, 'O Apostle of God! What would corrupt such and such a thing?" When the Apostle of God saw that I was continually asking him about the bane of good works, he favoured me with the special knowledge."

1. *Cf. Surahs* XXII: II, XXXIX: 17.
2. *Cf. Surah* II: 7, XXXIII; 47, LVII: 13. These refer to the "hypocrities" of al-Madinah who professed to follow Muhammad (S.A.W.) but opposed him secretly.

Hudhayfah was also specially favoured with the knowledge of the hypocrites (*al-munafiqun*), and was unique in his acquaintance with the science and causes of hypocrisy and the subtleties of temptations. For that reason Hadrat 'Umar and 'Usman as well as the elders of the Companions used to query him about the ordinary and particular temptations. It was also customary for him to be asked about the hypocrites, and he would tell how many of them were still alive, but would not reveal their names. Hadrat 'Umar used to ask his advice as to whether he could see in him any traces of hypocrisy, but Hudhayfah always declared him free of that affliction. Furthermore, whenever 'Umar was invited to officiate at a funeral he would first look around and see whether Hudhayfah was present among the mourners, and if he were he would proceed with the service; otherwise he would refrain. Hudhayfah was also called the man with the inner feeling (*sahib al-sirr*). Thus to take care of the stations and states of the heart has always been the concern of all the learned men of the hereafter, because it is the heart which endeavours to draw near to God. Yet this branch of knowledge has now become unknown and forgotten to the extent that whenever a learned man would address himself to any part of it, he would be considered odd and unusual, and his efforts would be branded as the embellishments of preachers. How far and different from that are the researches which men now carry in the niceties of dialectics and argumentation! The poet was right when he said:

Many are the roads, but truth is a single path,
And those who tread this way are few;
They pass unrecognized, their goal unknown,
While slowly and steadily they press along.
Men do not know for what they were created,
And most of them fail to see the path of truth.

In short, most men incline toward the line of least resistance and pursue what is most agreeable to their nature, because truth is better, its discovery difficult, its attainment hard, and its road rough, especially as it pertains to the knowledge of the qualities of the heart and to its purification from blameworthy traits. It is a continual

source of torment to the spirit; he who pursues it is like the person who takes his medicine and bears its bitterness in the hope of being cured, or like the man who fasts throughout his life and suffers all the rigors involved in order to enjoy breaking his fast after death. Yet when was this path ever popular or attractive? For this reason there were in al-Basrah one hundred and twenty speakers engaged in preaching and warning, but of those engaged in the science of religion (*'ilm al yaqin*), the study of the states of the heart and the qualities of the inner self, there were only six,[1] among whom were al-Tustari, al-Subayhi,[2] and 'Abd-al Rahim.[3] To the former there always flocked a great and numberless crowd, while to the latter only a small group which seldom exceeded ten usually came. Valuable and precious things are not fit except for the elite, and what is placed at the disposal of the mob is cheap.

Another characteristic of the learned man is that he should rely in his studies on his insight and understanding which enlighten his heart, rather than on manuscripts and books, or the blind acceptance of what he hears from others. Only the lawgiver, in what he has ordered and said and the Companions, whose deeds testify that they received their knowledge from the Prophet, should be emulated. Then when the lawgiver is emulated through the acceptance of his words and deeds, care should be taken to understand their significance (*sirr*). The follower performs an act simply because the lawgiver did it. But the lawgiver did not perform the act except for some particular significance inherent in it. For this reason the follower should diligently endeavour to determine the significance of those deeds and words, because if he is satisfied with the mere retention of what he hears he is a vessel of information and not a learned man. For this reason it was customary to describe a person who was given to the mere retention of information in his memory, without ever trying to

1. Six in B, three in other copies.
2. Unidentified.
3. 'Abd-al-Rahman according to B: unidentified. Al-Ghazzali took these names, just as he had taken a great deal of the contents of the *Ihya'* from the *Qut-al-Qutub* of Abu-Talib al-Makki. see *Qut-al-Qutub* (Cairo, 1351), Vol. II, p. 32.

familiarize himself with its significance and wisdom, as one of the vessels of information. But he who would remove the veil from his heart and would allow it to be flooded with the light of guidance would himself become a leader to be emulated, and therefore should not blindly follow the example of others. With this in mind ibn-'Abbas said, "There is no one except the Prophet whose knowledge is not sometimes followed and sometimes rejected." Thus although ibn-'Abbas had received his knowledge of jurisprudence from Zayd ibn-Thabit and had studied the Qur'an reading at the feet of Ubayy ibn-K'ab,[1] he later contradicted both in jurisprudence and Qur'an reading, respectively.

One of the Fathers said, "Whatever is handed down to us on the authority of the Apostle of God we accept willingly, but what we receive on the authority of the Companions we may accept and we may reject. It is, however, a different story when we consider what we receive from the followers (*al-tabi'un*), because they were men like ourselves. The superiority of the Companions lie in the fact that they witnessed the circumstances under which the Prophet had lived, and their hearts were endued with the means of perception. Consequently their first hand knowledge of these circumstances and their ability to perceive and understand led them to that which is right in a manner beyond description. The light of prophecy shone upon them to a degree sufficient to guard them, for the most part, from error.

Furthermore if dependence on heresay is unsatisfactory imitation, dependence on books and compositions are worse, because they are a recent novelty, none of which existed during the time of the Companions and the early days of the followers (*al-tabi'un*). These books were all composed after the year 120 of the Hijrah (A.D. 738) after the death of all the Companions and most of the followers, and after the passing away of Sa'id ibn-al-Musayyab (A.H. 94/A.D.

1. Famous Qur'an reader (ca. A.H. 32/A.D. 652-3). See ibn-Qutayba pp. 131-2; *al-Fihrist*, p. 27, Shams-al-Din al-Jazari, *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra'*, ed. Gotthelf Bergstrasser (Cairo, 1933); Vol. I, pp. 31-2.

713), al-Hasan al-Basri (A.H. 110/A.D. 728), and the most illustrious of the followers. In fact, the early Muslims disliked books of traditions and disdained composition for fear that people would become dependent on those works and thereby neglect to commit their contents to memory and fail to read the Qur'an, meditate over its meaning and remember its commands. On the contrary they said, "Commit to memory as we have committed." For the same reason Abu-Bakr as well as several of the Companions disliked the idea of committing the Qur'an in writing in the form of a book saying, "How shall we do what the Prophets did not do?" Fearing the dependence of the people on the written copies of the Qur'an, the Companions first decided to leave the Qur'an uncommitted to writing and have the people learn it from one another through oral transmission so that they might have no other worry or concern. Later, however, Hadrat 'Umar and the other Companions, apprehensive of human weakness and laziness and fearful that disagreements concerning a word or an ambiguous (*mutashabih*) reading might arise, and having no authoritative origin to consult, advised that it should be committed to writing. Thereupon Abu-Bakr gave his consent and had the Qur'an collected into one volume. Nevertheless, Ahmad ibn-Hanbal was critical of Malik for compiling *al-Muwatta'* and used to say, "He originated an innovation by doing what the Companions did not do."

It has been said that the first person in Islam ever to compose anything was ibn-Jurayj[1] who wrote a book on history (*al-athar*) and the dialects of Qur'an (*huruf al-tafasir*) which he based on what he had heard from Mujahid,[2] 'Ata, and the companion of ibn-'Abbas at Makkah. Then came the work of Ma'mar ibn-Rashid al-San'ani[3] which was a compilation of traditions embodying the customs of the Prophet. This was followed by the *Muwatta'* of Malik and the *Jami'* (corpus) of Sufyan al-Thawri. During the fourth century (of the

1. Abu-a'-Walid 'Abd-al-Malik ibn-'Abi-al-'Aziz (A.H. 150/A.D. 767). See ibn-Qutaybah, p. 246; *al-Fihrist*, p. 216; ibn-Khallikan, Vol. 1, pp. 512-13.
2. Ibn-Jabr al-Makki al-Makhzumi (A.H. 101/A.D. 722-23). See *ibn-Sa'd*, Vol. V, pp. 343-4.
3. A.H. 153/A.D. 770. See ibn-Qtaybah, p. 252; *al-Fihrist*, p. 94, *Tahdhib al-Asma'*, pp. 569-70.

Hijrah[1]), however, works on scholastic theology (*kalam*) appeared while people engaged more and more in argumentation and refutation. They developed a liking for debate and inclined to anecdotes and to their use in preaching. Consequently the science of religion (*'ilm al-yaqin*) began to disappear and the science of the heart, research into the qualities of the soul, and the study of the stratagem of the devil became rare and unknown. All but the very few ignored them. Then it became the custom to call the arguing scholastic and the story-teller, who embellished his words with rhymed prose, learned. This was primarily because laymen made up their audience, laymen who could not distinguish true knowledge from that which is false, while the acts of the Companions and their learning were concealed from them and, therefore, they were unable to refute these men with them. These men, as a result, continued to enjoy the title 'learned' and the inheriting of such appellatives went on. At the same time the science of the hereafter became forgotten, and the difference between knowledge and disputation no longer known except to a select few who were still able to say, whenever they were told that one person was more learned than another, that the former was more learned while the other was given to mere distinguishing between knowledge and the ability to dispute and argue. Thus did the science of religion wane during those early centuries; but how about its condition at the present time? Things have come to a point where anyone who would dare show his disapproval of the present state of affairs would run the risk of being called insane. It is therefore better for man to mind his own business and to hold his peace.

Another characteristic expected of the learned man is that he be extremely careful not to be swayed by novelties and innovations (*muhdathat*) despite the fact that all might agree to follow them, or be deceived by the universal acceptance gained by innovations which have sprung up since the days of the Companions. On the contrary he should be diligent in studying the conditions under which the Companions lived as well as their lives and works. He should find out to what most of them were given, whether they devoted themselves

1. A.D. 913-1010.

to teaching, writing, debate, law, government, guardianship of mortmain properties (*awqaf*), execution of wills (*wasaya*), devouring the substance of orphans, keeping the company of rulers, and currying favour with them or rather spent their lives in fear, sorrow (*huzn*), reflection (*tafakkur*), self-mortification, observation of the outward conduct and the inner self, abstinence from both minor and major sins, determination to ascertain the hidden appetites of the soul and the stratagem of the Devil and the like in the esoteric sciences.

You should know beyond the shadow of a doubt that the most learned people of the time and those who are closest to the truth are those who resemble the Companions the most and who are best acquainted with the way of the early Muslims, because it were they who transmitted to us our faith and religion. For this reason, to the charge that he had contradicted some one by his actions, Hadrat 'Ali replied, "The best of us are those who are most persistent in following this faith." Therefore no one should mind contradicting the people of his day when he agrees with contemporaries of the Apostle of God. Furthermore men are apt to rationalize whatever they may be doing because of an instinctive disposition to do that thing, and their flesh does not allow them to admit that therein lies their loss of Paradise. Consequently they claimed that there was no access to Paradise except in the doing of it. For this reason al-Hasan al-Basri, said, "Two innovations have appeared in Islam: A man of bad judgment who holds that Paradise will be the reward only for those who see eye to eye with him, and a man of luxury and extravagance who worships this world; it is the source of all his dissatisfactions and the fountainhead of all his pleasures; he seeks nothing besides. Reject, therefore, these two for they are doomed to Hell fire. The average man finds himself hounded by a sybarite who beckons him to the luxuries of this world on the one hand, and by a faddist (*sahib hawa*) who calls him to follow his whim on the other hand; but God has saved him from both. Aspiring to be like the righteous fathers he inquires about their deeds and follows in their footsteps, thus qualifying himself for a great reward. Be, therefore, likewise."

A tradition has been related on the authority of ibn-Mas'ud

with its chain of authorities going back to the Prophet (*musnad*), and according to another version stopping short of the Prophet (*mawquf*), that the Prophet said, "Of all things, two are best: the word (*kalam*) and faith (*huda*). The best word is the word of God (*kalam Allah*), and the best faith is the faith of the Apostle of God. And beware of innovations because of all things, they are the worst. And every innovation is a heresy, while every heresy is a sin. Verily the end will not be delayed lest you harden your hearts. Verily whatever was ordained is now impending, and whatever was not ordained will not occur."[1]

In the course of his sermon, the Apostle of God said, "Blessed is he whose concern for his own faults keeps him from meddling with the faults of others, lives on money which he obtained without sin, associates with the learned and the wise, and shuns the people of wickedness and vice. Blessed is he who humbles himself, whose nature has been refined and whose heart has been reformed, who avoids inflicting evil upon men. Blessed is he who acts in accordance with his knowledge, who gives away the surplus of his substance and who withholds whatever is superfluous when he speaks, who lives within the law and does not overstep its bounds by introducing innovations."

Ibn-Mas'ud used to say, "At the end of time good faith is better than much work." And again, "You are now in a time wherein the best among you is he who is quick in the execution of affairs, but you will come upon a time wherein the best will be the cautious and deliberative, because of the abundance of misleading things." Truly he spoke the truth because any one who does not at the present time stop and think, but follows the crowd and does what they have done, will perish as they have perished.

Hudhayfah said, "Strange as it may seem, accepted practices of today are the taboos of a day gone by, and the taboos of today are the accepted practices of a day yet to come. As long as you know the truth and your learned men belittle it not, you will continue to

1. *Ibn-Majah, Intro.*, 7:2.

prosper." Truly he spoke the truth, because most of the accepted practices of the present time were taboos during the days of the Companions. Thus among the accepted practices of our time are decorating and furnishing the mosques, and expending great sums of money on their ornate construction and fine rugs which were then considered innovations. These were introduced by the pilgrims, since the early Muslims seldom placed anything on the ground during prayer. Similarly disputation and debate are among the most honoured disciples of the day and are numbered among the best meritorious works (*qarubat*); nevertheless they were among the taboos at the time of the Companions. The same is true of the chanting (*talhin*) of the Qur'an and the call for prayer, going to excess in matters of cleanliness and being over fastidious in matters of ceremonial purity, ruling clothes unclean on petty and far-fetched grounds, and, at the same time, being lax in ruling foods lawful and unlawful as well as many other like things.

Ibn-Mas'ud said the truth when he declared, "You are now in a time wherein passion is harnessed by knowledge, but there will come a time wherein passion will have priority over knowledge." Ahmad ibn-Hanbal used to say, "They have discarded knowledge and followed strange things. How little is their learning! Verily God is our help." Malik ibn-Anas said, "In times gone by people were not in the habit of looking into things as they do nowadays, nor did the learned men ever say that such a thing was lawful (*halal*) and the other unlawful (*haram*). But I have heard them say that one thing was desirable (*mustahab*) and the other undesirable (*makruh*). In other words they used to consider the degree to which one thing was desirable and the other undesirable, while the question of unlawfulness never arose, because the sinfulness of the unlawful was evident and clear.

Hisham ibn-'Urwah[1] used to say, "Do not ask the people of this day what innovations they have originated, because they have prepared an answer for that; rather ask them concerning the usage of

1. Ibn-al-Zubayr (A.H. 146/A.D. 763). See ibn-Khallikan, Vol. III, pp. 132-4.

the Prophet for they are ignorant of it." It was also the custom of Abu-Sulayman al-Darani to say, "No one who had been inspired with something good should attempt to carry it out until he finds its confirmation in the traditions of the Companions. Let him then give praise unto God for He has approved his intentions." This he said, because every innovation, before its inception, strikes the ear and takes hold of the heart and cause it to deem error as truth. To conceal that, man summons the testimony of tradition to his aid. For this reason, when Marwan[1] introduced the pulpit (*minbar*) into the sanctuary (*al-musalla*)[2] at the time of the feast service,[3] Abu Sa'id al-Khudri[4] approached him saying, "O Marwan! What is this innovation?" Marwan replied, "This is not an innovation. On the contrary this is better than the practice you advocate because the crowd has become very big, and I desire to have my voice reach all of them." But Abu-Sa'id objected saying, "By Allah you will never do anything better than the things I know and advocate. By Allah I shall not follow you in prayer today." Abu-Sa'id disapproved of the action of Marwan because the Apostle of God used to lean, during the sermon of the feast and the prayer for rain (*al-istisqa*), against a bow or a cane but not against a pulpit.[5] Thus we read in the famous tradition, "Whoever will introduce an alien element into our religion, the same is an evil man."[6] In another tradition we have, "The execration of God and all the angels is upon him who will deceive my people." It was then asked, "O Apostle of God! Who will deceive

1. Fourth Umayyad caliph (A.H. 64-5/A.D. 683-5).
2. A place of prayer outside the town and mainly in cemeteries. Following the Prophet it was customary to hold the service of the two feasts (*al-idayn*), namely al-Fitr and al-Adha, in such *musallas*. See *al-Bukhari*, al-'idayn: 6.
3. Either *al-Fitr or al-Adha*. The pulpit, as a part of the equipment of the mosque goes back to Muhammad (S.A.W.) himself who raised such a pulpit in A.H. 7/A.D. 628-9; see *ibn-Sa'd*, Vol. II, Pt. 2, pp. 9-13. For the innovation of Marwan, see *al-Bukhari*, al-'idayn: 6.
4. Sa'd iibn-Malik ibn-Sinan (A.H. 74/A.D. 693-4). See ibn-Qutaybah p. 136; *Tahdhib al-Asma'*, pp. 723-4.
5. *Cf. al-Bukhari*, *Istisqa'*: 1, 7, 18; *Muslim*, *Istisqa'*: 1-3: *abu-Dawud*, *istisqa'*: 7; *ibn-Majah*, Salah, 86:5.
6. *Cf. abu-Dawud*, *al-Sunnah*: 5.

your people?" The Apostle replied, "He who will introduce an innovation and will lead men to follow it."[1] The Apostle also said, "Verily God had an angel who cries out daily saying, 'He who violates the *sunnah* of the Apostle of God will not enjoy the benefit of his intercession'."[2] The relation of him who transgresses against religion by introducing into it innovations contrary to the *sunnah* to him who commits an offence is like that of him who rebels against the king and attempts to destroy his government to him who disobeys the sovereign in one particular service. The offence of the latter may be pardoned but not that of the former.

One of the learned men said, "To ignore what the Fathers have discussed is insolence, and to discuss what they have ignored is ostentatious." Another learned man said, "Truth is not a light matter: He who oversteps its bounds, transgresses; he who falls short of it, fails; and he who aligns himself with it, is satisfied." The Prophet said, "Follow the middle position to which the high is levelled down and the low is levelled up." Ibn-'Abbas said, "Error is sweet to the hearts of its followers."

God said, "Quit those who make their religion a sport and a pastime."[3] And again, "Shall he, the evil of whose deeds are so tricked out to him that he deemeth them good, be treated like him who seeth things aright?[4] Thus everything which has been introduced since the time of the Companions, beyond the demands of need or necessity, is nothing but sport and pastime

It has been related that the Devil (*Iblis*)[5] sent his soldiers out at the time of the Companions, but they returned to him distressed. Thereupon he asked them what the matter was, to which they replied, "We have never seen the like of these men; we cannot make any headway against them and they have worn us out." The Devil then said, "Verily you will not be able to overcome them, because they accompanied their Prophet and witnessed the revelation of their God. But there will come after them another group against whom you will

1. Unidentified.
2. Unidentified.
3. *Surah*, VI: 69.
4. *Surah*, XXXV: 9.
5. From Gr. Six Boyos.

prevail." When the followers (*al-tabi'un*) came along the Devil sent his soldiers out again among them, but they returned to him disappointed and said, "We have not seen anybody more amazing than these men. We trap them into one sin after another but at the end of the day they begin to beseech the forgiveness of God and He answers their prayers and changes theirs sins into good works." The Devil replied, "You will never prevail over these men because of the integrity of their belief in the unity of God and their obedience to the *sunnah* of their Prophet. But after them will come others who will delight your hearts. You will play with them as you wish, and will lead them by the reins of their passions as you please. If they will ask for forgiveness of God He will not grant their request; nor will they repent so that God might change their sins into good works."

And so after the first century (of the *Hijrah*) there came another group of men among whom the Devil kindled passions, and so tricked out to them their innovations that they deemed them lawful, and set them up as their religion. They neither asked the forgiveness of God nor repented from their sins. Consequently their enemies prevailed over them and led them anywhere they desired.

The question may be asked, how did the person who related this know what the Devil had said especially since no one has seen the Devil or talked with him? Then you shall know that those whose hearts have been sanctified have the secrets of heaven made known to them either by inspiration (*ilham*) which dawns upon them from where they know not, or by actual vision (*al-ru'ya al-sadiqah*) in their sleep, or in their wakefulness, which unfolds to them the mysteries through the contemplation of types (*amthilah*), just as in sleep. This is the highest rank, and is one of the high ranks of prophecy, just as actual vision is one part of forty-six parts of prophecy.

Beware, therefore, lest your share of this knowledge be the denial of whatever falls beyond the limits of your own finite mind, because therein the proud and boastful learned men who claim that they have encompassed all intellectual knowledge have met their

doom. In fact ignorance is better than a mind which calls for the denial of such things to the saints of God. For he who denies the saints such things is of necessity compelled to deny and reject the Prophets, and will, therefore, be completely outside the pale of religion. In this connexion one of the gnostics (*'arifun*) said, "Verily the *abdal* have vanished from the earth and have concealed themselves from the world, because they cannot stand the sight of the learned men of the time who in the opinion of the *abdal* are ignorant of God, but in their own opinion and in the opinion of the ignorant are deemed learned."

Sahl al-Tustari said, "Indeed one of the greatest sins is to be unaware of ignorance." To watch the life of the crowd and hear the words of the foolish are easier (to the *abdal* than all the babel of the so-called learned.

Furthermore no words of any learned man who has pursued this world should be heeded; on the contrary whatever such a man would say should be questioned, because every man would pursue what appeals to him and would reject whatever does not agree with his desire. For this reason God said, "Obey not the man whose heart We have made careless of the remembrance of Us, who followeth his lusts, and whose ways are unbridled."[1] The trespassing laymen are happier than those who are ignorant of the path of religion but believe that they are learned. For the trespassing layman admits his shortcomings, asks Allah for His forgiveness, and repents of his sins, while the ignorant man who regards himself learned addresses himself to those branches of knowledge which will serve him as means whereby he will be able to gain this world through the path of religion. He neither repents of his sin nor asks the forgiveness of Allah, rather he persists in his sin until death. And since that prevails on most men, except those who have been rendered infallible by God, so that all hope of reforming them has disappeared, the safest thing for the cautious man of religion is to seek seclusion (*'uzlah*) and solitude (*infirad*). This will be discussed in the Book on Seclusion. For this reason Yusuf ibn-Asbat wrcte to Hudhayfah al-Mar'ashi,[1]

1. *Surah*, XVIII: 27.

"What do you think of one who has not yet been able to find anyone to join with him in the praise of God who is not a criminal and companionship with him is sin?" In others words Yusuf ibn-Abas was not able to find any congenial company; and he was right, because the company of people is never free of backbiting and gossip or the necessity of overlooking evil. The best that the learned man can do is either to benefit others by his knowledge or to benefit himself by the knowledge of others. Had this poor man but realized that it was not possible for him to impart any benefit without its being tainted with the blemishes of hypocrisy and the dèsire of wealth and position, he would have known that the receiver of his benefit is bent on making it a means for gaining this world and an instrument for evil. In that case he would be his aid and accomplice, an auxiliary who would provide him with his tools and instruments. He would be like the merchant who would supply the brigands with their swords. For knowledge is like the sword, its proper use is in the service of good as the proper use of the sword is in the execution of raids (*ghazw*). Consequently no merchant is justified in selling his swords to men from whose conditions he can tell that they will employ his merchandise to carry out their highway robberies.

These, then, are twelve of the characteristics of the learned men of the hereafter, each one of which represents several of the qualities of the early learned men. Be, therefore, one of two things: either a man who possesses these qualities, or a man who, while acknowledging them admits his failure to live up to them. But never be the third: one of neither possesses these qualities nor admits his failure. Otherwise you will confuse yourself and regard religion only as a means of securing the luxuries of this world, and will liken the lives of the wicked to those of the versatile learned men. Your ignorance and rebellion will land you into the midst of those who are doomed to destruction and despair. We seek refuge in God against the deceit of Satan through which many have perished, and we ask to God to vouchsafe that we become one of those who are not deceived by this world, nor moved to deny God because of their conceit.

1. A.H. 207/A.D. 822; see al-Sha'rani, Vol. I, p. 53.

SECTION VII

On the Intellect, its Noble Nature, its Definition, and its Divisions

The Noble Nature of the Intellect: It will be superfluous to show the noble nature of the intellect (*al-'aql*) especially because through it the noble nature of knowledge has been revealed. Intellect is the source and fountainhead of knowledge as well as its foundation. Knowledge springs from it as the fruit from the tree and the light from the sun and vision from the eye. How then could that which is the means of happiness in this world and the next not be noble or how could it ever be doubted? The beasts, despite their weak understanding, respect the intellect, so that the largest; most ferocious, and strongest among them, fear the very sight of man, because they sense his superiority over them, which is the result of his native resourcefulness. For this reason the Prophet said, "The position of the chief (*shaykh*) in his tribal organisation is like unto that of the Prophet among his people."[1] This however, is not because of the abundant wealth of the *shaykh*, nor because of his great person, or his enormous power, but rather because of his rich experience, which is the fruit of his intellect (*'aql*). For this reason you find that the Turks and the Kurds as well as the ruffians among the Arabs and all other people, despite the fact that they are so close in their lives to the beasts, respect their *shaykhs* instinctively. Similarly, when several of the rebellious Arabs, who had made up their minds to kill the Prophet, saw him and beheld his noble countenance, they feared him, and there shone on them through his face the radiant light of prophecy, although it was only latent in his soul in the same manner as the intellect.

1. Unidentified.

To be sure the noble nature of the intellect is perceived instinctively. It is our purpose, however, to relate what the tradition and the Qur'an say concerning its noble nature. Thus we find in the Qur'an that Allah called it light when He said, "Allahis the Light of the Heavens and Earth. His Light is like a niche in which is a lamp — the lamp encased in glass — the glass, as it were, a glistening star."[1] The knowledge derived therefrom was called a spirit, a revelation, and a life. Said Allah, "Thus have We sent the Spirit to thee with a revelation, by Our command."[2] And again, "Shall the dead, whom We have quickened, and for whom We have ordained a light whereby he may walk among men, be like him, whose likeness is in the darkness, whence he will not come forth?"[3] Furthermore, whenever Allah mentions light and darkness He means thereby knowledge and ignorance respectively, as is evident in His words, "And He will bring them out of the darkness into the light."[4]

The Prophet said, "O ye men! Know Allah and be ruled by intellect, then ye will know what ye have been enjoined and ye have been forbidden. Know ye that intellect is your glory before Allah. He who obeyeth Allah, although his looks may be ugly, his rank lowly, his station modest, and his appearance shabby, is intelligent; but he who disobeyeth Allah, although his looks may be good, his rank exalted, his station noble, his appearance fair, and his power of speech sharp and fluent, the same is ignorant. For the apes and the pigs are, in the sight of God, saner than he who disobeyeth. Therefore be not deceived by the honour which the men of this world receive: verily they are of those who are doomed."[5] The Prophet also said, "The first thing which Allah created was the intellect. On creating it Allah ordered it saying, 'Come forth', and it came forth. He then ordered it saying, 'Return', and it returned. Thereupon Allah said, 'By My power and glory I have created nothing more reverent towards Me than thee. Through thee I take and through thee I give, through thee I reward and through thee I punish".

1. *Surah* XXIV: 35.
2. *Surah* XLII: 52.
3. *Surah* VI: 122.
4. *Surah* V: 18.
5. Unidentified.

You may ask, if this intellect is an accident (*'arad*), how could it have been created before all other substances, and if it is an essence (*jawhar*), how could it be a self-existent (*qa'im binafsih*) essence and not be isolated? If you should ask such a question, then you should know that it belongs to the science of revelation (*'ilm al-mukashafah*), and, therefore, it is not proper to discuss it under the science of practical religion (*'ilm al-mu'amalah*) which is our present concern.

It has been related on the authority of Hadrat Anas that a group of people once commended a certain man in the presence of the Prophet and praised hm excessively. Thereupon the Prophet said, "What kind of an intellect hath that man?" But they replied saying, "We tell these about his diligence in prayer and about the various good works he doeth and thou inquirest from us concerning his intellect!" The Prophet answered and said. "The fool doeth more harm through his ignorance than doeth the wicked through his wickedness. Moreover, men will not advance to a higher degree of proximity to God except in proportion to their intellect."

It has also been related on the authority of Hadrat 'Umar that the Apostle of Allah said, "Man doth not gain anything like a worthy intellect which leadeth him to righteousness and dissuadeth him from sin; nor doth his belief become complete and his religion upright until his intellect matureth." And again, "Verily man will attain the rank of the fasting worshipper through his good character; but no man will be blessed with good character until his intellect matureth. Then and only then will his belief become complete, and not until then will he obey Allah and disobey the Devil."

It was also related on the authority of Hadrat Abu-Sa'id al-Khudri that the Apostle of Allah said, "For everything there is a support, and the support of the believer is his intellect; in proportion to his intellect will his worship be." For have you not heard the words of the sinners in Hell: "Had we but hearkened or understood, we would not have been among the dwellers of the flames."[1] It has also been related on the authority of Hadrat 'Umar that he himself once

1 *Surah*, LXVII: 10.

asked Tamim al-Dari[2] saying, "What holds the supreme authority among you?" Tamim replied, "The intellect." Thereupon 'Umar said, "Thou hast said the truth. I have asked the Apostle of God the same question and he gave me the same reply saying. "I have asked Gabriel what the supreme authority was and he answered, 'The intellect'."

It was also related on the authority of Al-Bara' ibn-Azib[3] that once upon a time the questions which were submitted to the Apostle became too many, and thereupon he said, "O men! For everything there is a mainstay, and the mainstay of man is his intellect. The most convincing and the most authoritative among you is he who has the best intellect." It was also related on the authority of Hadrat Abu-Hurayrah that when the Apostle of Allah returned from the raid of Uhud he heard the people say that so and so was braver than so and so, and so and so fought better than so and so, and so on. Thereupon he said, "Ye have not knowledge concerning thing." "How, O Apostle of Allah?" they inquired. He replied, "Verily they have fought, each according to the intellect which Allah hath given him. Their victory and hope were also proportional to their intellect. Consequently those of them who were injured in the fray were injured at various stages (*manazil*), and on the day of resurrection they will occupy those stages, each according to his intentions and intellect."

It was also related on the authority of Al-Bara' ibn-'Azib that the Prophet said, "The angels have been earnest and diligent in their obedience to Allah wholly through their intellect; while the believers among the children of Adam have endeavoured to do His will as far as their intellect has allowed. Consequently the most obedient among them possesses the greatest intellect." Again it was reported on the authority of Hadrat 'A'ishah that she once said, "O Apostle of Allah! Wherein do people excel one another in this world?" He replied, "In

2. A.H.40/A.D. 660-61. See ibn-qutaybah, p. 149; *ibn-Sa'd*, Vol. VII, Pt. 2, pp. 129-30; al-Suyuti, *Husn al-Muhadarah fi-Akhbar Misr w-al-Qahirah* (Cairo, 1327), Vol. I, pp. 76-7.
3. A.H. 72/A.D. 691-2. See ibn-Qutaybah, p. 166; *ibn-Sa'd*, Vol. IV, Pt. 2, pp. 80-83.

intellect. And in the hereafter?" she added. "In intellect," he again replied. Then 'A'ishah said, "But are they not rewarded according to their works?" To which the Apostle replied: "O 'A'ishah! Have they ever achieved anything except in proportion to what God has given them of intellect? Their works will always be in proportion to the intellect which God has given them, and their reward will be in proportion to their works."

It was also related on the authority of ibn-'Abbas that the Apostle of Allah said, "For everything there is an instrument and a tool, and the instrument of the believer is his intellect: for everything there is a mainstay, and the mainstay of man is his intellect; for everything there is a support, and the support of religion is the intellect; for every group of men there is a goal, and the goal of the worshippers is the intellect; for every people there is a missionary (who calls them to the true faith), and the missionary of the devout is the intellect; for every merchant there are goods and merchandise, and the merchandise of the scholars is the intellect; for every house there is a keeper, and the keeper of the houses of the saints is the intellect; for every ruin there is rehabilitation, and the rehabilitation of death is the intellect; for every man there is an offspring who bears his name and perpetuates his memory, and the offsprings of the saints, who bear their names and perpetuate their memory, are their intellects; and finally for every journey there is a shelter, and the shelter of the believers is the intellect."

The Prophet also said, "Verily the believer who is most beloved of Allah is he who toils in the service of Allah and gives counsel to his people, whose understanding is complete; who admonishes himself and consequently sees the truth and acts accordingly all the days of his life, with the result that he himself prospers and leads others to success." And again, "The man who possesses the most mature mind among you is he who fears God most, fulfilling best what He enjoined and desisting from what He has forbidden, although that man may be the least willing to obey."

1. A.H. 72/A.D. 691-2. See ibn-Qutaybah, p. 166; *ibn-Sa'd*, Vol. IV, Pt. 2, pp. 80-83.

ON THE TRUTH CONCERNING THE INTELLECT AND ITS DIVISIONS

Let it be known that people have disagreed on the definition of the intellect and the truth concerning it. Many have forgotten that the term has been applied to several things, a fact which has led to the existing disagreement concerning the definition of the term. The truth, however, is that the word intellect (*'aql*) is a term used interchangeably for four distinct meanings in the same way as the term for eye has been used for several meanings. In the case of such words, therefore, no one single definition should be expected to cover the several meanings of the term. On the contrary each meaning should have its individual definition.

First it is the quality which distinguishes man from the other animals and prepare him to understand and grasp the theoretical sciences (*nazariyah*), and master the abstract (*fikriyah*) disciplines. This is exactly what Al-Harith ibn-Asad al-Muhasibi meant when he said in defining the intellect (*'aql*) as an instinct (*gharizah*) through which the theoretical sciences are grasped and understood. It is as though it were a light cast into the heart preparing it thereby to grasp things and understand them. Hence he who denies this and limits the intellect to *daruriyah* knowledge only, is wrong because he who is unaware of the existence of these facts as well as he who is fast asleep, in so far as they possess that instinct, are called intelligent, although they lack the knowledge of these facts. And just as life is an instinct whereby the body is disposed to carry out the voluntary (*ikhtiyariyah*) movements and respond to sense perception (*idrakat hissiyah*), so is the intellect an instinct whereby some of the animals are disposed to grasp the theoretical sciences. Furthermore if it were conceivable to regard the donkey equal to man in instincts and sense perception and say that there was no difference between them except that God, just as a matter of course, imbued man with sciences with which He did not bless the donkey and the animals, it would also be conceivable to regard the inanimate objects equal to the donkey in life and say that there was no difference between them except that God, just as a matter of course, endowed the donkey with some particular

movements. But if the donkey were inanimate and lifeless, it would have been necessary to say that every movement which the donkey might perform must have been originated in it by God in that particular sequence. And just as it has been necessary to say that the donkey would not differ from inanimate objects in movement except for an instinct characteristic of it which is expressed by the word life; so would it be in the case of man in relation to the animal, he differs from it in his grasp of the theoretical sciences through an instinct which is expressed by the word intellect. This is just like the mirror which is distinguished from other objects by its ability to reflect images and colours through a particular quality peculiar of it, namely its polish. The same is true of the eye which is distinguished from the forehead in several qualities and characteristics which enable it to see. Hence the relation of that instinct, (namely, the intellect), to the sciences is similar to that of the eye to vision; while the relation of the Qur'an and the law to that instinct in so far as it leads to the unfolding of the sciences is like that of the light of the sun to seeing. In this manner, therefore, should this instinct be defined and understood.

Secondly the word *'aql* is applied to that knowledge which makes its appearance even in the infant who discerns the possibility of possible things (*ja'izat*) and the impossibility of impossible things (*mustahilat*), such as the knowledge that the two are greater than the one and that the one individual cannot be in two different places at the same time. It is what one of the scholastics meant when he defined the word *'aql* as some axiomatic (*daruriyah*) knowledge, such as the possibility of possible things and the impossibility of impossible things. This definition is right, as it stands, because this knowledge is existent and the application of the word *'aql* to it is clear. What is wrong, however, is to deny that instinct, and to hold that only this kind of knowledge exists.

In the third place the word *'aql* has been applied to that knowledge which is acquired through experience (empirical knowledge), in the course of events. Thus he who has been taught by experience and schooled by time is generally called intelligent ('aqil), while he who lacks these qualifications is called unintelligent, stupid

and ignorant. Here, therefore, is another type of knowledge which is called *'aql*.

In the fourth place the word *'aql* is used when the power of the instinct develops to such an extent that its owner will be able to tell what the end will be, and consequently be will conquer and subdue his appetite which hankers for immediate pleasure. Whenever such a power obtains, its owner, in view of the fact that he embarks upon an undertaking, or refrains from it only after a thorough consideration of its end rather than in answer to the urge of a carnal appetite, is called intelligent. This, too, is among the peculiarities which distinguish man from the other animals.

As to these four usages of the word *'aql* it should be pointed out that the first is the foundation of the other three, their origin and fountain-head. The second is the branch nearest to the first while the third is an offshoot of both the first and the second combined, since through the power of the instinct and axiomatic knowledge, are the empirical sciences acquired. The fourth is the final fruit and ultimate aim. The first two are native (*bi-al-tab'*), while the last two are acquired (*bi-al-iktisab*). For this reason Hadrat 'Ali said:

Knowledge is of two kinds: native and acquired,
But no acquired knowledge is of any use,
If there is no native knowledge,
Just as the light of the sun is useless
When the light of the eyes is shut off.

The first, namely the native (*matbu'*), was intended by the Prophet when he sad, "Allah has not created a more honoured thing than the intellect (*'aql*)." The second, namely the acquired (*masmu'*), was intended by the Prophet when he said, "When men draw near unto Allah through nighteousness and good works, draw thou near unto Him through thy learning." The same is meant by the words of the Apostle of Allah when he said to Abu-al-Darda', "Increase in learning and thou wilt draw nearer unto God." Abu-al-Darda' exclaimed, "May my father and mother be thy ransom! How can I do that?" The Apostle replied, "Avoid the prohibitions of Allah and

fulfil His commandments and thou wilt be wise; do the good works and thou wilt increase in glory and honour in this world and wilt receive a place of favour and exaltation from thy Lord in the world to come."

It was also related on the authority of Hadrat Sa'id ibn-al-Musayyab that 'Umar, Ubayy ibn K'ab, and Abu-Hurayrah called one day on the Apostle of Allah and said, "O Apostle of Allah! Who is the most learned of men? He said, "The wise." "Who is the most worshipful of men?" they asked, "The wise," replied the Apostle. Again they said, "And who is the most excellent of men?" And again he replied. "The wise." Thereupon they said, "Is not the wise man he whose manliness is complete, whose eloquence is manifest, whose generosity is active, and whose rank is exalted?" The Apostle replied, "All these are of the things of this world while the hereafter is reserved by God for the pious who fear Him. Verily the wise man is he who is pious, although he may be abject and despised in this world." According to another tradition the Prophet said, "Verily the wise man is he who believes in Allah, accepts His Apostles, and obeys His commandments."

It is very likely that the basic use of the word *'aql* has been for that instinct, [native intellect], and the same is true of its technical use. It was, however, applied to knowledge because the latter is, as it were, its fruit, And just as a thing is known by its fruit so that, as a result, it is said, "The fear of Allah is knowledge," and "He who fears Allah is learned," because the fear of God is the fruit of knowledge, so has the word *'aql* been used metaphorically for other than that instinct, [native intellect]. It is not, however, our purpose to discuss language. All we mean is that these four parts exist and that the term *'aql* is applied to all of them alike. Furthermore there is no dispute regarding the existence of all but the first part, namely the instinct. There is no doubt, however, that it exists; in fact it is the origin of the other three while all the forms of knowledge, are as it were, inherent in it by nature and come to light when some cause which will bring them out takes place. Such is the case with knowledge that it would seem as though there was no external

influence whatever in its appearance: it merely was latent in that instinct and later appeared. This can be illustrated by the water in the bowels of the earth: it appears on digging and collects at the bottom of the well and can be distinguished by the senses; yet throughout the whole operation no new element was introduced. The same is true of the oil in almond nuts and the attar in rose petals. For this reason Allah said, "And when thy Lord brought forth their descendants from the reins of the sons of Adam and took them to witness against themselves, 'Am I not,' said He, 'your Lord?' They said, 'Yes, we witness it'."[1] what is meant here is confession in their souls, not verbal profession, because men are divided in the case of verbal profession into two groups, believers and unbelievers. Consequently Allah said, "If you ask them who created them, they will be sure to say, 'Allah'." This means that if they would only consider their condition, their souls and hearts would subscribe to the fact that God had created them (in accordance with) "the nature (*fitrah*) which God has given them."[2] In other words every human being is created and born a believer; still more every human being is born with an inherent knowledge of reality; inherent since it is readily disposed to perceive reality. With belief installed by nature in the human soul, men have split, into two groups; the one has turned away from that belief and has forgotten all about it — it comprises the unbelievers; the other has pondered and remembered, resembling therein one who has a witness, and, in his oversight, for a while has forgotten all about it, but finally has remembered it. For this reason Allah said, "Haply they may remember;"[3] and "that those endued with understanding may recall and remember;"[4] and again, "And remember the favour of God upon you, and His covenant which He had covenanted with you;"[5] and again, "And we have rendered the Qur'an available as a sign to be remembered — but is there any one who will remember?"[6] It is not, therefore, far-fetched to call this kinds, remembrance (*tadhakkur*). Thus remembrance is of two kinds: the one is to recall a picture which once existed in one's mind but has since disappeared,

1. *Surah* VII: 171.
2. *Surah* XLIII: 87.
3. *Cf. Surah* XXX: 29.
4. *Surahs* II: 221, XIV: 30.
5. *Surah* XXXVIII: 28.
6. *Surah* V: 10.

while the other is to recall a picture which is inherent in one's mind by nature (*fitrah*).

These facts are evident to him who exercises his insight, but are abstruse to him who is given to blind imitation and simple acceptance of things on authority (*taqlid*) rather than to investigation and personal observation. Consequently you find such men entangled in these and similar verses, hopelessly lost in the interpretation of remembrance (*tadhakkur*) and the confession of the souls, and continually imagining that the traditions of the Prophet and the Qur'an are full of contradictions.[1] Such an attitude may take hold of him so that he will regard them with contempt, believing that they are utterly incoherent. He is like a blind man who enters a house and, stumbling over some vessels says, "Why were not these vessels removed from the way and returned to their places?" He is then told that they are in their right places and what is wrong is his sight. The same is true of the disorder of the insight; in fact it is worse because the soul is like the horseman while the body represents the horse, and the blindness of the horseman is more serious and disastrous than that of the horse. The relation between insight and sight is evident. Thus Allah said, "His heart falsified not what he saw,"[2] and again. "And thus did We show Abraham the kingdom of the Heavens and of the Earth."[3] The opposite of both insight and sight has been called blindness. Thus Allah said, "For surely it is not the eyes that are blind, but blind are the hearts which are in the breasts."[4] As to those things which were revealed to the prophets, some were revealed through the sight and some through the insight, but both were called seeing (*ru'ayh*). In short he whose insight is not keen will grasp nothing of religion except its husks and outward forms rather than its pith and truth. These, then are the things to which the word '*aql* is applied.

On the Intellectual Disparity among men

Men have disagreed concerning the disparity which exists

1. *Surah* LIV: 17.
2. *Surah* LIII: II.
3. *Surah* VII. 75.
4. *Surah* XXII: 45.

among their intellects (*'aql*). But there is no use in repeating the arguments of those of little knowledge. It is more important to proceed immediately to the declaration of the truth. The obvious truth in this case is that this disparity pervades all the four parts of the intellect except the second, namely axiomatic (*daruri*) knowledge, such as the possibility of possible things and the impossibility of impossible things. Thus he who comprehends that two are greater than one will also comprehend the impossibility for one object being in two different places at the same time, or for a thing being both eternal (*qadim*) and originated (*hadith*). The same is true of all other similar facts and whatever is comprehended with certain comprehension free of any doubt. The three other parts, however, are subject to disparity.

As to the fourth, namely, the ability of the power of the instinct to conquer the appetite, the disparity in it among men is evident and clear; in fact it is evident and clear that, at times, even the individual betrays a certain degree of disparity therein. This is sometimes the result of variation in the intensity of different appetites. A wisemen may be able to overcome one appetite more readily than another; but the problem is not restricted to this only. The young man may fail to overcome the appetite of sex and desist from fornication, but when he advances in age and his understanding becomes mature he will be able to subdue his lust. On the other hand hypocrisy and pride increase and grow stronger with age.

This disparity may also be the result of difference in the mastery of the knowledge which reveals the evil of the other appetites. Thus a physician may be able to abstain from some of the harmful foods, while another man may fail simply because he lacks medical knowledge, although he may be the physician's peer in intellect and of the same belief in the harmful effects of those foods. Again the more mature the physician's intellect, the stronger will his fear be. Hence fear is an aid in the service of intellect, an instrument with which to overcome and break appetites. Similarly, the learned man is more capable of renouncing sin than the ignorant, because his knowledge of the evils of sin is greater. I mean the true learned men

and not those of the flowing robes who dote and rave and prate of things they know little about.

If this disparity is due to appetite it will have nothing to do with the disparity of intellect, but if it is due to knowledge, then we shall call this kind of knowledge, intellect, because it strengthens the native intellect and hence the disparity will be that of the particular knowledge then involved, after which it will also be named. It may also be caused by disparities in the native intelellect the ability of which to stamp out appetite becomes inevitably stronger as it grows more powerful.

As to the third part, namely, empirical knowledge (*'ulum al-tajarib*), the disparity of men in it cannot be denied. They differ therein in the number of times they are right in their quickness to comprehend. This may be the result of either disparity in the instinct, (i.e. native intellect), or disparity in practice and experience. In the case of the first, i.e. the instinct, which is the origin, the disparity cannot be denied. It is like a luminary which shines upon the soul, whose dawning and first rays begin to illuminate the soul at the age of discrimination and continues to grow and increase very gradually until it reaches its fullness around the age of forty. Or like the light of the morning, the beginnings of which are hard to discern but it increases little by little until it attains its fullness at the rising of the sun. The disparity of insight is like that of eye sight where the difference between the weak-sighted man and the keen-sighted is quite evident.

The law of God operates universally among all His creatures and follows the principles of gradual development. Thus the sex instinct does not appear at puberty all at one time suddenly; rather it appears little by little gradually. The same is true of all the other forces and facilities. In fact he who denies the disparity of men in this instinct is loose outside the confines of sanity, and he who thinks that the intellect of the Prophet is the same as that of any of the outlandish peasants and desert ruffians is himself filthier than any of those peasants.

Furthermore how could the disparity of instinct (i.e. the native intellect) be denied when without it men would not have varied in their ability to understand knowledge, nor would they have been divided into the stupid who fail to understand anything except after long and tedious explanation by a teacher, the brilliant who respond to the least sign, and the perfect from whose soul truth emanates without any previous instruction. Thus Allah said, "Whose oil would well nigh shine out, even though fire touched it not! It is light upon light."[1] Such are the Prophets to whom recondite things are clarified in their inward thoughts without having learnt or heard anything of the sort. This is expressed by the word inspiration (*ilham*). The Prophet expressed the same thing when he said, "Verily the holy spirit whispered into my heart and said, 'Love anyone, thou shalt part from him; live anyway thou desirest, thou shalt verily die; do anything thou wilt — thou shalt be accordingly rewarded'." This kind of imparting information by the angels to the Prophets is different from explicit revelation which involves hearing a definite voice with the ear and seeing the angel with the eye. Consequently the stage (of revelation) has been described as whispering into the heart (*al nafth fi al-ru*). As to the stages of revelation (*wahi*), they are many, but to embark on a discussion of them under practical religion (*'ilm al-muk ashafah*) is not fitting, because they fall under the science of revelation (*'ilm al-muk ashafah*). Do not think, however, that the knowledge of the stages of revelation requires that a person be himself a receiver of revelation, because it is not unlikely for a sick physician to know the different stages of health or for the trespassing learned man to know the various stages of justice despite the fact that he lacks justice. For knowledge is one thing and the existence of what is known is another. Consequently not everyone who knows what prophethood and sainthood are will be a Prophet or a saint, and not everyone who knows what piety and godliness are will be pious or godly.

That men are divided into those who take notice by themselves and understand those who do not understand except through warning

1 *Surah* XXIV: 35.

and instruction, and those who benefit from neither, is like the division of the bosom of the earth into parts where water collects and increases until it brusts out by itself into springs of living water, parts where water collects but cannot be reached without digging, and arid parts where not even digging will avail. This is true of the disparity of men in native intellect. Attesting to the disparity of the intellect is a tradition narrated by 'Abdullah ibn-Salam to the effect that the Prophet at the end of a long conversation, described the throne and stated that the angels once asked Allah saying, "O our Lord! Hast thou created aught greater than the throne?" Allah replied, "Yes, the intellect." The angels said, "How great is it?" Allah answered and said, "Verily no one can grasp its greatness. Can you number the sand of the sea?" They said, "No." Allah then replied, "Verily I have created the intellect in different kinds as numerous as the sand of the sea. Some men were given one grain, others two, three and four grains, still others received a good portion, others a portion equalling a camel-load, and others even greater."

You may say, "Why then do some groups among the *Sufis* disparage the intellect and reason as well as the rational and the reasonable?" You should know, then, that the reason for it is that men have transferred the term intellect or reason (*'aql*) and the term rational or reasonable (*ma'qul*) from their real and original meaning to another and false meaning, namely argumentation and debate over contradictions and requisites, which is scholastic theology. Consequently the *Sufis* could not tell that men have erred in this terminology, especially since it has not been possible to remove that from their minds in view of its current and well established usage. As a result they disparaged reason and rationalism. Could it be imagined, however, that the light of the insight, through which God is known and the truthfulness of His Apostle is recognized, will ever be disparaged or belittled when God Himself praised it? And if it were ever disparaged what other thing could be praised? But if the praiseworthy knowledge be the law, by what is its truth known? If it were known through the blameworthy and unreliable intellect, then the law itself is blameworthy. No attention, however, is paid to him

who says that the law is known through certainty itself (*'ayn al-yaqin*) and the light of belief rather than through intellect, because we mean by intellect what he means by certain sight and the light of belief, namely the inner characteristics by which man is distinguished from the animal and through which he comprehends reality. Most of these wild errors have arisen from the ignorance of some who sought realities in words and erred wildly therein, because of the confusion which exists in the technical terminologies of men.

BIBLIOGRAPHY

'Asakir, ibn-, *Ta'rikh*, Damascus 1332

Athir, ibn-al-, *al-Kamil fi 'l-Ta'rikh*, ed. C.J. Tornberg, Leyden 1867-1871.

Baghawi, al-, *Masabih al-Sunnah*, Cairo 1318

Baghdadi, al- Khatib al-, *Ta'rikh Baghdad*, Cairo 1349

Bukhari, al-, *Sahih*, Bulaq 1296

Darimi, al-, *Sunan*, Damascus 1349

Dhahabi, al-, *tadhkirat al- Huffaz*, Hyderabad 1333

Fida, abu-al-, *Mukhtasar Ta'rikh al-Bashar*, Constantinpole 1286

Ghazzali, al-, *Kitab al-Mustazhiri fi Fadail al-Batiniyah*, ed. and tr. I. Goldziher, Leyden 1916

Hajji Khalifah, *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub w-al Funun*, ed. G. Flugel, Leipzig and London, 1835-1858

Hanbal, Ahmad ibn-, *Musnad*, Cairo 1329-1333

Hanbali, ibn-al-'Imad al-, *Shadharat al Dhahab fi Akhbar Man Dhahab*, Cairo, 1350

Hisham, ibn-, *Sirat Rasul Allah*, ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1858-1860

Hujwiri, al-, *Kashf al-Mahjub*, tr. R.A. Nicholson, Leydon 1911

Isfahani, al-, *al-Aghani*, Bulaq 1285

Isfahani, al-, *Hikyat al-Awliya' wa- Tabaqat al Asfiya'*, Cairo 1351

Jazari, al-, *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra'*, ed. G. Bergstrasser, Cairo, 1933

Jurjani, al-, *Ta'rifat*, ed. G. Flugel, Leipzig 1845

Khallikan, ibn-, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Cairo 1299

Majah, ibn-, *Sunan al-Mustafa*, Cairo 1349

Makki, abu-Talib, *al-Qut al-Qulub,* Cairo 1351

Muslim, *Sahih*, Delhi 1319

Nawawi, al-, *Tahdhib al-Asma'* ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1842-7

Qazwini, al-, *'Aja'ib al-Makhluqat wa Gharaib al-Mawjudat,* ed. F. Wustenfeld, Gottingen 1849

Qurashi, ibn-abi-al-Wafa' al-, *al-Jawahir, al-Mudiyah fi Tabaqat al- Hanafiyah,* Hyderabad 1332

Ras'ani, al-, *Mukhtasar Kitab al-Farq bayn al-Firaq,* ed. P.K.Hitti, Cairo 1924

Sam'ani, al-, *Kitab-al-Ansab,* ed. D.S. Margoliuth, Leyden 1912

Shahrastani, al-, *al-Milal w-al Nihal,* ed. William Cureton, London 1846

Sha'rani, al-, *al-Tabaqat al-kubra,* Cairo 1345

Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad,* London 1935

Suyuti, al-, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* Cairo 1343

Husn al-Muhadarah fi Akhbar Misr w-al-Qahirah, Cairo 1327

Tabarani, al-, *al-Mu'jam al-Saghir,* Delhi 1311

Tabari, al-, *Jami'al Bayan fi Tafsir al-Qur'an* Cairo 1323-1330

Ta'rikh al-Rusul w-al Muluk, ed. M.J. de Goeje, Leyden 1879 seq.

Tirmidhi, al-*Sunan,* Cairo 1290

Tayalisi, al-*Musnad,* Hyderabad 1321

Tha'labi, al-, *Qisas al-Anbiya,* Cairo 1297

Usaybi'ah, ibn-abi-, *Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba',* Cairo 1299

Yaqut, *Irshad al-Arib ila Ma'rifat al-Adib,* ed. D.S. Margoliouth, London 1907-27

Mu'jam al-Buldan, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-1870

Yusuf, abu-, *Kitab al-Kharaj,* Cairo 1346

Zamakhshari, al-, *al-Kashshaf,* Calcutta 1856

MEMO

رسائل إخوان الصفاء

وخلان الوفاء

المجلد الثاني

الجسمانيات الطبيعيات

دار صادر
بيروت

رسائل إخوان الصفاء

٢

Dar SADER
B. P. 10
Beyrouth

دار صادر
ص. ب. رقم ١٠
بيروت

الرسالة الاولى

من الجسمانيات الطبيعيات

في بيان الهَيُولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها إلى بعض

(وهي الرسالة الخامسة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

اعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنّا قد فرغنا من الرسائل الرياضية بجُملتِها حسَبَ ما وعدنا في صَدر الكتاب ، واستوفينا الكلام في ذلك حسَبَ ما يليق بنا ؛ فعلينا أن نشتغل بذكر القسم الثاني وهو في « الجسمانيات الطبيعيّات » فلنبدأ بالرسالة الأُولى منها في « الهَيُولى والصورة » فنقول :

لما كان النظر في علم الطبيعيات جُزءاً من أجزاء صِناعة إخواننا ، أيّدهم اللهُ ، والأصلُ في هذا العلم هو معرفة خمسة أشياء ، وهي الهَيُولى والصورة والحركة والزمان والمكان ، وما فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها إلى بعض ، احتَجنا أن نذكر في هذه الرسالة طَرَفاً من معاني الهَيُولى والصورة ، شِبهَ المدخل والمقدمات، ليكون أقربَ من فَهم المبتدئين عند النظر في الطبيعيات، وأسهلَ على تعليمهم ، فنقول :

اعلم ، وفقك الله ، ان معنى قول الحكماء : « الهيولى » إنما يَعنُون به كلَّ جوهر قابلٍ للصورة ، وقولُهم « الصورة » يَعنُون به كل شكلٍ ونقشٍ يَقبَله الجوهرُ .

واعلم ان اختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولى ، وذلك أنا نجد أشياءَ كثيرةً جوهرها واحدٌ ، وصُورُها مختلفة ، مثالُ ذلك السكينُ والسيف والفأس والمنشار وكلُّ ما يُعمَل من الحديد من الآلات والأدوات والأواني ، فإن اختلاف أسمائها من أجل اختلاف صُورها ، لا من أجل اختلاف جواهرها ، لأن كلَّها بالحديد واحدٌ . وكذلك الباب والكرسيُّ والسرير والسفينة وكلُّ ما يُعمَل من الخشب ، فإن اختلاف أسمائها إنما هو بحسب اختلاف صورها ، فأما هَيُولاها التي هي الخشَبُ فواحدةٌ . وعلى هذا المِثال يُعتَبر حالُ الهَيُولى والصورة في المصنوعات كلها، لأن كل مصنوع لا بُدَّ له من هيولى وصورة يُركَّب منهما .

واعلم أن الهيولى على أربعة أنواع، منها هَيُولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكُلّ ، والهيولى الأُولى . فهيولى الصناعة هي كلُّ جسم يَعمَلُ منه وفيه الصانعُ صَنعَته ، كالخشب للنجارين ، والحديد للحدّادين ، والتراب والماء للبنائين ، والغَزلِ للحاكة ، والدقيق للخبّازين ، وعلى هذا القياس كلُّ صانع لا بُدَّ له من جسم يَعمَل صَنعَته منه وفيه ، فذلك الجسمُ هو هيولى الصّناعة . أما الأشكال والنقوشُ التي يَعمَلها فيها فهي الصورة ، فهذا هو معنى الهيولى والصورة في الصنائع . وأما الهيولى الطبيعية فهي الأركانُ الأربعة ، وذلك أن كلَّ ما تحت فلك القمر من الكائنات أعني النباتَ والحيوانَ والمعادن ، فمنها تتكوّنُ وإليها تستحيل عند الفساد . أما الطبيعة الفاعِلةُ لهذا فهي قوةٌ من قُوى النفس الكُلّيّة الفلَكية ، وقد بيّنّا كيفيّةَ فِعلِها في هذه الهَيُولى في رسالة أُخرى. وأما هيولى الكلّ فهي الجسم المُطلَقُ الذي منه جُملةُ العالم ، وأعني الأفلاك والكواكبَ والأركانَ والكائنات

أجمع ، لأنها كلّها أجسام وإنما اختلافُها من أجل صُورِها المختلفة . وأما الهيولى الأولى فهي جوهرٌ بسيط معقول لا يُدركه الحسُّ، وذلك أنه صورةُ الوجود حَسْبُ ، وهو الهُوِيّةُ . ولما قَبِلت الهُوِيّة الكميّةَ صارت بذلك جسماً مُطلقاً مشاراً اليه أنه ذو ثلاثة أبعادٍ التي هي الطول والعَرض والعُمق، ولما قَبِل الجسمُ الكيفيّةَ وهي الشكل، كالتدويرِ والتثليث والتربيع وغيرها من الأشكال ، صار بذلك جسماً مخصوصاً مُشاراً إليه ، أيُّ شكلٍ هو ؛ فالكيفيةُ هي كالثلاثة ، والكميةُ كالاثنين ، والهُوية كالواحد ، وكما أن الثلاثة متأخرةُ الوجود عن الاثنين ، كذلك الكيفية متأخرةُ الوجود عن الكميّة؛ وكما أن الاثنين متأخرة الوجود عن الواحد ، كذلك الكميّة متأخرة الوجود عن الهُوية ؛ والهوية هي مُتقدمة الوجود على الكميّةِ والكيفيةِ وغيرهما ، كتقدم الواحد على الاثنين والثلاثة وجميع العدد .

ثم اعلم أن الهُويةَ والكميةَ والكيفيةَ كلُّها صورٌ بسيطة معقولة غيرُ محسوسةٍ ، فاذا تُركت بعضُها على بعض صار بعضها كالهَيولى ، وبعضُها كالصورة ، فالكيفيةُ هي صورةٌ في الكميةِ والكميةُ هَيولى لها ؛ والكمية هي صورةٌ في الهُوية والهُويةُ هَيولى لها ، والمثال في ذلك من المحسوسات أن القميص صورةٌ في الثوب ، والثوبُ هَيولى له ، والثوبَ صورةٌ في الغَزل ، والغزلُ هَيولى له ، والغزلَ صورةٌ في القطنِ ، والقُطنُ هيولى له ، والقطنَ صورةٌ في النبات، والنباتُ هَيولى له، والنباتَ صورةٌ في الأركان وهي هَيولى له، والأركانَ صورةٌ في الجسم، والجسمُ هَيولى لها، والجسمَ صورةٌ في الجوهر، والجوهرُ هَيولى له، وكذلك الخبزُ صورةٌ في العجين، والعجينُ هَيولى له ، والعجينُ صورةٌ في الدقيق ، والدقيقُ هَيولى له ، والدقيقُ صورةٌ في الحَبّ ، والحبُّ هَيولى له ، والحبُّ صورة في النبات ، والنباتُ هَيولى له؛ والنباتُ صورة في الأركان ، وهي هَيولى له ، وهي صورة في الجسم ، والجسمُ هَيولى لها ؛ والجسمُ صورةٌ في الجوهر ، والجوهرُ هَيولى له .

وعلى هذا المثال يُعتَبرُ حال الصورة عند الهيولى ، وحالُ الهيولى عند الصورة ، الى أن تنتهي الأشياء كلُّها إلى الهيُولى الأُولى التي هي صورة الوجود حَسْبُ ، لا كيفيةَ فيها ولا كمية ، وهي جوهرٌ بسيط لا تركيبَ فيه بوجه من الوجوه ، قابلٌ للصور كلّها ولكن على الترتيب كما بيّنا لا أيّ صورةٍ كانت ، تأخرتْ أو تقدمت، بل الأول فالأول؛ مثال ذلك أن القطن لا يَقبلُ صورةَ الثوب إلا بعد قَبُوله صورةَ الغَزَل ، والغزلَ لا يَقبَلُ صورة القميص إلا بعد قَبوله صورة الثوب. وكذلك الحَبُّ لا يقبلُ صورة العجين إلا بعد قَبوله صورة الدقيق ، والدقيق لا يقبَلُ صورة الخبز إلا بعد قَبوله صورة العجين ، وعلى هذا المثال يكون قَبول الهَيولى للصوَر واحدةً بعد أُخرى .

ثم اعلم أن الاجسام كلّها جنسٌ واحد من جوهرٍ واحدٍ وهَيولى واحدةٍ، وإنما اختلافها بحسب اختلاف صورِها ، ومن أجلها صار بعضُها أصفى من بعض وأشرف ، وذلك أن عالم الأفلاك أصفى وأشرف من عالم الأركان ، وعالَمَ الأركان بَعضِها أشرف من بعضٍ ، وذلك أن النار أصفى من الهواء وأشرف منه ، والهواءَ أصفى من الماء وألطفُ منه ، والماءَ أصفى من التراب وأشرفُ منه ، وكلُّها أجسامٌ طبيعية يستحيل بعضها إلى بعض ؛ وذلك أن النار إذا أطفئت صارت هواء ، والهواءَ إذا غَلظ صار ماء ، والماءَ إذا غَلظ وجَمُدَ صار أرضا ، وليس للنار أن تَلطُف ، أو للأرض أن تغلظَ فتصيرَ شيئا آخر ، بل إذا تكوّنت أجزاؤها يكون منها المولّدات ، أعني المعادنَ والنباتَ والحيوانَ ، لكن يكون بعضها أشرَف تركيباً من بعضٍ ، وذلك أن الياقوت أصفى من البِلّور وأشرفُ منه، وأن البِلّور أصفى من الزُّجاج وأشرف منه ، والزُّجاجَ أصفى من الخزف وأشرف منه ، وكذلك الذّهبُ أشرفُ من الفضة وأصفى منها ، والفضةُ أصفى من النُّحاس وأشرفُ منه ،

والنحاسُ أصفى من الحديد وأشرف منه ، والحديدُ أشرف من الأسرُبِ[1] ، وكلها أحجارٌ مَعدِنية أصلُها كلها الزِّئبَقُ والكِبريت؛ والزِّئبَقُ والكِبريت أصلُهما التُّراب والماء والهواء والنار ، فهَيولاها واحد ، وصورها مختلفة ، وصفاؤها وشرَفها بحسب تركيبها واختلاف صورِها ، وكذلك حُكم الحيوان والنبات، فإنها بالهَيُولى واحدٌ ، وإن اختلافها وشرَف بعضِها على بعض بحسبِ اختلاف صُورِها .

فصل في الأجسام الجزئية

اعلم أن الأجسام الجزئية منها ما يَقبل صورةَ الكُلّي إذا صوِّرَ فيه ، فيَصيرُ بقَبوله تلك الصورةَ أفضَلَ وأشرفَ من سائر الأجسام الجُزئية السّاذجةِ ، والمثالُ في ذلك قِطعةٌ من النُّحاس إذا صُوِّر فيها الفلك ، مثلُ الأصطَرلابِ وذاتِ الحلَق والكُرَةِ المصوَّرة، فإنها عند ذلك تكون أشرفَ وأفضلَ وأحسنَ من أن تكون ساذجةً ، وكذلك كلُّ جسم قَبِلَ صورةً ما ، فإنه عند ذلك يكون أفضلَ وأشرفَ وأحسنَ من كونِه ساذجاً ، فهكذا الحُكمُ في جواهر النفوس ، وذلك أنها كلَّها جنسٌ واحد وجوهرٌ واحد ، وأن اختلافها بحسَبِ معارِفها وأخلاقِها وآرائها وأعمالها ، لأن هذه الحالات هي صوَرٌ في جواهرها وهي كالهَيولى ، وكذلك النفسُ الجُزئيّة إذا قَبِلت عِلماً من العلوم تكونُ أفضلَ وأشرفَ من سائر النفوس التي هي أبناءُ جِنسها .

ثم اعلم أن العلوم في النفس ليست بشيء سوى صُوَرِ المعلومات انتزعتها النفسُ وصوَّرتْها في فكرها ، فيكون عند ذلك جوهرُ النفس لصوَر تلك المعلومات كالهَيُولى ، وهي فيها كالصورة .

---

١ الاسرب : الرصاص الاسود .

واعلم أن من الأنفس الجزئية ما يتصوّر بصورة النفس الكلّية ، ومنها ما يقاربها وذلك بحسَب قَبولها ما يَفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثرَ قَبولاً كانت أفضلَ وأشرفَ من سائر أبناء جنسها ، مثلَ نفوس الأنبياء ، عليهم السلام ، فإنها لما قَبِلت بصفاء جوهرها الفيضَ من النفس الكلّية أتت بالكتب الإلهية التي فيها عجائب العلوم الخفيّة ، والمعاني اللطيفة ، والأسرار المكنونة التي لا يَمَسُّها إلاّ المُطهّرون من أدناس الطبيعة ، وما وضَعَت من الشرائع العلمية النافعة للكلّ ، والسُّنن العادلة الزكيّة ، فاستنقذوا بها نفوساً كثيرةً غريقةً في بحر الهَيولى ، وأسرِ الطبيعة ؛ ومثلَ نفوس المُحقّقين من الحكماء التي استنبطت علوماً كثيرة حقيقية ، واستخرجت صنائعَ بديعةً ، وبنَتْ هياكلَ حكيمةً ، ونَصَبتْ طِلّسماتٍ عجيبةً ؛ ومثلَ نفوس الكَهَنةِ المُخبِّرة بالكائنات قبلَ كونها بدلائلَ فلكيةٍ وعلاماتٍ زَجْرية[1] ، وإلى مثل هذه النفوس أشاروا بقولهم : الفلسفةُ هي التشبه بالإله بحسَب الطاقة الإنسانية ، وإليها أشاروا بقولهم : من خاصيّةِ العقل المنفعل أن يَقبَل الجُزءُ منه صورةَ الكُلّ ؛ وإليها أشار القائل بقوله :

كلُّ الهياكل صورةٌ مذمومةٌ ، إلاّ التي في صورة الأفلاكِ
وأتمُّها بينَ الذّواتِ لأنها قَبِلتْ تماماً صورة الإدراكِ
كم بين نفسٍ شامخٍ في ذِروةٍ ، أو ما يكونُ حِجارَةَ الحَكّاكِ[2]

وإليها أشار القائل بقوله :

وما كان إلاّ كوكباً كان بيننا فودّعنا ، جادتْ مَعاهِدَه رُهْم[3]

١ زجرية : أي تكهنية تنذر بوقوع الشيء .
٢ الحكاك : الذي يحك الذهب وغيره من الحجارة الكريمة ليختبره .
٣ معاهده : منازله . الرهم : جمع الأرهم ، أي الأخصب ، والمراد بها الغمام الذي يسبب الخصب. والرهمة ، بكسر الراء : المطر الضعيف الدائم ، تجمع على رهم كعنب ، وعلى رهام كجبال .

وأصبحَ روحاً لم يُقيّدْه مَنزِلٌ، وأضحى بسيطاً ليس يُدرِكه وَهم
رأى المَسكَنَ العُلْويَّ أولى بمثلِه، ففاز، وأضحى بين أشكاله نَجْمُ[1]

واعلم يا أخي أن فضائل النفس الكلية فائضةٌ على الأنفس الجزئية دُفعةً واحدة، مبذولةٌ لها دائمَ الأوقات؛ لكنّ الأنفسَ الجزئية لا تُطيق قَبولها إلاّ شيئاً بعد شيء في مَرّ الزمان، والمثالُ في ذلك فيضُ الأنفس الجزئية بعضِها على بعض، وذلك أن الأب الشفيقَ والمعلّمَ الحريص على تعليم تلميذه، يوَدُّ أن يَعلَمَ كلَّ ما يُحسنه، ويُعلّمهُ لتلميذه دُفعة واحدة، ولكنّ نفسَ المتعلم لا تَقبَل إلاّ شيئاً بعد الشيء على التدريج.

ثم إن المانع للأنفس الجزئية قَبولَ فيضِ النفس الكليّة دفعةً واحدة هو لأجل استغراقِها في بحر الهَيُولى وتراكُمِ ظُلُمات الأجسام على بصرها، لشدة ميلها إلى الشهوات الجسمانية، وغُرورها باللذات الجِرْمانية، فمتى انتَبهت من نوم الغفلة واستيقظت من رِقدة الجهالة، وصحَتْ من سَكرة عَمايتها، وأفاقت من غَمرة غَشْيتِها، وأخذت ترتقي في العلوم والمعارف، ودامت على تلك الحال، لحقَتْ بالنفس الكلية، وشاهدت تلك الأنوار العقليةَ والأضواءَ البهيّة، ونالت تلك الملاذَّ الروحانية والسُّروراتِ الدّيْمومِيّةَ الأبديّةَ، التي كلُّها أشرفُ وأعلى منزلةً مما كان، فوقَ ما تقدّم قبله، ودون ما يأتي بعده. ومتى هي أعرضت عمّا وصفنا، وأقبلتْ على طلب الشهوات الجسمانيّة والزينة الطبيعيّة، بَعُدت من هناك وانحطّتْ إلى أسفلِ السافلين، وغرِقت في بحر الهَيُولى، وغشيتْها أمواجُها، وتراكمت على بصرها ظلُماتها، وإلى هاتين الحالتين أشار، عزّ اسمه، بقوله تعالى: «الله نورُ السمواتِ والأرض، مثلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباحٌ، المصباحُ في زجاجةٍ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرّيٌّ» الآية. ثم قال تعالى: «أو كظُلُمات

---

١ نجم: اسم المرثي.

في بحرٍ لُجّيّ يَغشاه موجٌ من فوقه موج ، من فوقِه سَحابٌ ، ظلمات بعضها فوق بعض » الآية .

فصل في أقاويل الحكماء في ماهيّة المكان

أما المكان عند الجُمهور فهو الوعاء الذي يكون فيه المتمكّن ، فيقال : إن الماء مكانه الكوزُ الذي هو فيه ، وإن الخلّ مكانه الزّقُّ الذي هو فيه ، وعلى هذا القياس مكانُ كلّ شيء هو الوِعاء الذي هو فيه، وكما يقال إن مكان السمك هو الماء ، ومكانَ الطير هو الهواء ؛ وبالجملة مكان كل متمكّن هو الجسمُ المحيطُ به . وقيل أيضاً إن المكان هو سطحُ الجسم الحاوي الذي يلي المَحوِيّ ، وقيل لا بل المكان هو سطحُ الجسم المَحوِيّ الذي يلي الحاوي، وعلى كِلا الرأيين والقولين يجب أن يكون المكانُ جوهراً . وقيل إن المكان هو الفصلُ المشتركُ بين سطح الجسم الحاوي وسطح المَحْوِيّ ، وعلى هذا الرأي يجب أن يكون المكان عَرَضاً . وقيل أيضاً إن المكان هو الفضاء الذي يكون فيه الجسم ذاهباً طولاً وعَرْضاً وعمقاً، وإن كان كلُّ جسم مثله سَواء، فإن كان الجسم مدوّر الشكل أو مربّعاً أو مثلّثاً أو غيرها من الأشكال ، فإن مكانه مِثله سَواء لا أصغرُ ولا أكبرُ ، حتى قيل في المَثَل إن المكان مكيال الجسم ، وعلى هذا الرأي يجب أن يكون المكان جوهراً .

واعلم أن الذين قالوا إن المكان هو الفضاء ، إنما نظروا إلى صورة الجسم ، ثم انتزعوها من الهَيُولى بالقوّة الفكرية ، وصوّروها في نفوسهم ، وسمّوها الفضاء ، وإذا نظروا إليها وهي في الهيولى سمّوها المكان ، وهذا يدلّ على قلّة معرفتهم أيضاً بجوهر النفس وكيفيّة معارفها ومعانيها .

واعلم أن من شرف جوهر النفس، وعجائب قُواها، وظرائف معارفها، أنها تنتزع صورة المحسوسات من هَيُولاها ، وتصوّرها في ذاتها، وتنظر إليها خِلواً

من الهيولى، وتفرّق بين الهَيولى والصورة. وانظر إلى كل واحد منهما تارةً مفردة، وتارة مركّبة. وإن من شدّة قوّتها الوهميّة أنها تارة تنظر إلى العالم وكأنها خارجة منه، وتارة تنظر إليه وكأنها داخلة فيه، وربما ترفعُ العالَمَ من الوجود أصلاً، وربما تقدّمت الزمانَ الماضي ونظرت إلى بدء كون العالَمِ، وبحثتْ عن علّة كونه بعد أن لم يكن شيئاً. وربما سبقت الزمانَ المستقبل، ونظرت إلى فناء العالم قبلَ حينه، وتصوّرْ كيف يكون ذلك. وإن من شدّة قوتها أيضاً أنها تضاعف العَدد إلى ما لا نهاية له، وتُجري المقادير إلى ما لا نهاية لها، وتتوهّم أيضاً أن خارج العالم فضاءٌ إلى ما لا نهاية له، وما يشاكل هذا من أفعالها العجيبة، وما يتصوّر بقوّتها الوهمية، فمن ظن أن الفضاء هو جوهرٌ قائم بنفسه، وأن خارجَ العالم فضاءٌ لا نهاية له، وأن المدّة جوهر أسبق من نشوء العالم، وأن الجزء من الهَيُولى يتجزّأ أبداً، وما شاكل هذه المسائل، فكلُّ هذه الأقاويل قالوها لقلّة مَعرفتهم بجوهر النفس وعجائِب قُواها وكيفيّةِ تصرُّفِها في المعارف والعلوم.

فصل في أقاويل الحكماء في ماهيّة الحركة

الحركة يقال على ستة أوجُهٍ: الكونُ والفسادُ والزيادة والنُّقصان والتغيّر والنُّقْلة. فالكون هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود، أو من القوّة إلى الفعل، والفساد عكس ذلك. والزيادة هي تباعُد نهايات الجسم عن مركزه، والنُّقصان عكس ذلك. والتغيّر هو تبدُّل الصفات على الموصوف من الألوان والطعوم والروائح وغيرها من الصفات. وأما الحركة التي تسمّى النُّقْلة فهي عند جمهور الناس الخروج من مكان إلى مكان آخر، وقد يُقال إن النُّقلة هي الكونُ في محاذاة ناحيةٍ أُخرى في زمان ثان، وكلا القولين يصحّ في الحركة

التي هي على سبيل الاستقامة؛ فأما التي على الاستدارة فلا يصحّ، لأن المتحرّك على الاستدارة ينتقل من مكان إلى مكان، ولا يصيرُ في محاذاةٍ أخرى في زمان ثان ، فإن قيل إن المتحرّك على الاستدارة أجزاؤه كلُّها تتبدّل أماكنُها وتصيرُ في محاذاةٍ أخرى في زمانٍ ثان إلاّ الجُزء الذي هو ساكنٌ في المركز فإنه ساكن فيه لا يتحرّك . فليَعلمْ من يقول هذا القول ويظن هذا الظن أو يُقدّر أن هذا الرأي صحيح ، أن المركز إنما هو نُقطة متوهّمة وهي رأس الخط ، ورأس الخط لا يكون مكان الجُزء من الجسم . وليعلمْ أيضاً أن المتحرّك على الاستدارة بجميع أجزائه متحرّكٌ، وهو لا ينتقل من مكان إلى مكان ، ولا يصير مُحاذياً بشيءٍ آخر في زمان ثان . فأما الحركة على الاستقامة فلا يمكن أن تكون الا بالانتقال من مكان الى مكان والمرور بمُحاذيات في زمان ثان، فإذا قيل إنه يمكن ذلك فإن الإنسان مثلاً قد يُحرّك يده أو بعضَ أجزائِه ، وهو لا ينتقل من مكان إلى مكان ، فماذا ترى كيف يكون حالُ اليد ، هل يجوز أن تتحرّك ولا تخرج من مكان إلى مكان ، وكذلك حُكم الأُصبُع هل يجوز أن يتحرّك ولا ينتقل من مكان إلى مكان ، ولا يمر بمُحاذاة أُخرى في زمان ثان ؟

واعلم أنه متى تحركت الأجزاء من جسم فقد تحرّكت تلك الجملة ، ومتى تحرّكت تلك الجملة فقد تحرّكت تلك الأجزاء ، لأن تلك الأجزاء ليست غيرَ تلك الجملة . وذلك أنه إذا تحرّك الإنسان فقد تحرّكت جملة أعضائه ؛ وإذا تحرّكت أعضاؤه فقد تحرّك هو ؛ وإن تحرّكت يدُه وحدَها فقد تحرّكت أجزاء اليد كلُّها ، لأن اليد ليست شيئاً غير تلك الأجزاء ، وكذلك إن تحرّك أُصبُع واحد فقد تحرّكت أجزاء الأصبع كلُّها ، لأن الأُصبع ليست غيرَ تلك الأجزاء، فمن ظنّ أنه يجوز أن تتحرّك الأجزاء ولا تتحرّك الجُملة ، أو تتحرّك الجُملة ولا تتحرّك بعضُ الأجزاء فقد أخطأ .

واعلم أنه قد ظنّ كثير من أهل العلم أن المتحرّك على الاستقامة يتحرّك

حركات كثيرة ، لأنه يمرُّ في حركته بمُحاذَياتٍ كثيرةٍ في حال حركته ، ولا ينبغي أن تُعتبرَ كثرةُ الحركات لكثرة المحاذَيات، فإن السهم في مروره إلى أن يقع حركةً واحدةً يمرُّ بمُحاذَياتٍ كثيرة ، وكذلك المتحرّك على الاستدارة فحركتُه واحدةٌ إلى أن يقف وإن كان يدور أدواراً كثيرة .

ثم اعلم أنه لا تنفصلُ حركةٌ عن حركةٍ إلاّ بسكونٍ بينهما ، وهذا يعرفه ولا يشُكّ فيه أهلُ صِناعة الموسيقى ، وذلك أن صِناعتهم معرفةُ تأليف النّغَم ، والنّغمُ لا يكون إلاّ بالأصوات ، والأصواتُ لا تحدُث إلا من تَصادُم الأجسام ، وتصادُم الأجسام لا يكون إلا بالحركات، والحركات لا تنفصل بعضُها عن بعضٍ إلا بسكوناتٍ تكون بينها ، فمن أجل هذا قال الذين نظروا في تأليف النّغم إن بين زمان كلّ نقرتَين زمانَ سكونٍ ، وقد بيّنا طرفاً من هذا العلم في رسالتنا في تأليف اللُّحون : ما هي ، وكم هي ، وكيف هي ، فاعرِفها من هناك .

واعلم أنه ينبغي لمن ينظر في حقائق الأشياء ، ويبحث عن ماهيّاتها ، أن يبتدىء أولاً وينظرَ ويَبحث هل الشيء جوهرٌ ، أو عَرَضٌ ، أو هَيولى ، أو صورةٌ جسمانية ، أو روحانية ، فإن كان جوهراً فأيُّ جوهرٍ هو ؟ وإن كان عرضاً ، فأيُّ عَرضٍ هو ؟ وإن كان هَيولى ، فأي هَيولى هو ؟ وإن كان صورةً ، فأيُّ صورةٍ هي وكيف هي ؟

واعلم أن الحركة في بعض الأجسام جوهرية كحركة النار ، فإنها متى سكنت حركتُها طَفِئتْ وبطَلت وبطَل وجودها ؛ وفي بعض الأجسام عرضيةٌ لها حركة كحركة الماء والهواء والأرض ، لأنها ان سكنت حركتها لا يبطُل وِجدانُها .

واعلم أن الحركة هي صورةٌ جعلتها النفسُ في الجسم بعد الشكل ، وأن السكون هو عَدمُ تلك الصورة ؛ والسكون بالجسم أولى من الحركة ، لأن الجسم ذو جهاتٍ لا يمكنه أن يتحرك إلى جميع جهاته دفعةً واحدةً ،

وليست حركتُه إلى جهة أولى به من جهـــة ، فالسكونُ به إذاً أولى من الحَركة .

واعلم أن الحركة ، وإن كانت صورةً ، فهي صورةٌ روحـانية مُتمّمة تسري في جميع أجزاء الجسم ، وتنسلُّ عنـه بلا زمـان كما يسري الضوء في جميـع أجزاء الجسم الشفّاف وينسلُّ عنه بلا زمان ، فإنك ترى السراج إذا دخل البيتَ أضاءَ البيتُ من أوله إلى آخره دفعةً واحدةً ، وإذا خرج أظلمَ الهواء في البيت دفعةً واحدةً بلا زمان؛ وكذلك الشمسُ إذا طلَعت بالمشرق أضاء الهواءُ من المشرق إلى المغرِب دفعةً واحدة ، فإذا غابت بالمغرب أظلم الهواءُ دفعـةً واحـدة ، فالحرارةُ إذا بدت تـدبُّ ، أولاً فأولاً يحمى الجوُّ بزمان، وكذلك إذا طلعت الشمسُ، يحمى الجوُّ أولاً فأولاً بزمان، وكذلك إذا غابت الشمس بَرَد الهواءُ أولاً فأولاً بزمان .

واعلم أن الحركة حُكمُها كحكم الضوء ، وذلك لو أن خشبةً طولها من المشرق إلى المغرب نُصِبت ثم جُذبت إلى المشرق أو إلى المغرب عقداً واحداً، لتحركت جميعُ أجزائها دُفعةً واحدة .

واعلم أن بعض أفعال النفس في الجسم بزمانٍ ، وبعضَ أفعالها بلا زمان ، دلالةٌ عـلى أن جوهرها فوق الزمـان ، لأن الزمان مقرونٌ بحركة الجسم ، والجسم مفعولُ النفس، وأنّ النفس لما جعلت الجسمَ الـكلـّيّ كُرِيَّ الشكل الذي هو أفضلُ الأشكال ، جعلتْ حركته أيضـاً الحركة المستديرة التي هي أفضلُ الحركات .

فصل في ماهية الزمان من أقاويل العلماء

أما الزمان عند جمهور الناس فهو مرور السنين والشهور والأيام والساعات، وقد قيل إن عدد حركات الفلك بالتكرُّر ، وقد قيل إنه مدّة يعدُّها حركات الفلك ، وقد يظُنّ كثير من الناس أن الزمان ليس بموجودٍ أصلًا إذا اعتُبِرَ بهذا الوجه ، وذلك أن أطولَ أجزاء الزمان السّنون ، والسّنون منها ما قد مضى ومنها ما لم يجيء بعدُ ، وليس الموجودُ منها إلاّ سنةٌ واحدةٌ ، وهذه السنة أيضاً شهورٌ منها ما قد مضى ومنها ما لم يجيء بعدُ، وليس الموجود منها إلاّ شهراً واحداً، وهذا الشهر منه أيامٌ قد مضت وأيامٌ لم تجيء بَعدُ ، وليس الموجود منها إلا يوماً واحداً ، وهذا اليوم ساعات منها ما قد مضت ومنها ما لم تجيء بعدُ ، وليس الموجود منها إلا ساعةٌ واحدةٌ ، وهذه الساعة أجزاءٌ منها ما قد مضى وآخَرُ ما جاء بعدُ، فبهذا الاعتبار ليس للزمان وجودٌ أصلًا.

فأما الوجه الآخر إذا اعتُبِرَ فالزمانُ موجودٌ أبداً ، وذلك أن الزمان كلّه يومٌ وليلة ، أربعٌ وعشرون ساعة، وهي موجودة في أربع وعشرين بقعة من استدارة الأرض تكون حولها دائماً . بيان ذلك أنه إذا كان نصفُ النهار في يوم الأحد مثلًا في البلد الذي طوله تسعون درجة ، فإن الساعة الأولى من هذا اليوم موجودةٌ في البلدان التي طولها من درجة إلى خمسَ عشرَةَ درجة ، والساعة الثانية موجودة في البلدان التي طولها من ستّ عشرَةَ درجةً إلى ثلاثين درجة ، والساعة الثالثة موجودةٌ في البلد الذي طوله من إحدى وثلاثين درجة إلى خمسٍ وأربعين درجة ، والساعة الرابعة موجودة في البلدان التي طولها من ستّ وأربعين درجة إلى ستين درجة، والساعة الخامسة موجودة في البلدان التي طولها من إحدى وستين درجة إلى خمس وسبعين درجةً ، والساعة السادسة موجودة في البلدان التي طولها من ستٍّ وسبعين درجة إلى سبعين درجة ، والساعة السابعة موجودة في البلدان التي طولها من إحدى وتسعين درجةً إلى

مئةٍ وخمس درجات، والساعة الثامنة موجودة في البلدان التي طولها مائة وست درجات إلى تمام مائةٍ وعشرين درجة ، والساعة التاسعة موجودة في البلدان التي طولها مائةٌ وخمس وثلاثون درجة ، والساعة العاشرة موجودة في البلدان التي طولها إلى تمام مائة وخمسين درجة ، والساعة الحادية عشرة موجودة في البلدان التي طولها إلى تمام مائةٍ وخمسٍ وستين درجة ، والساعة الثانية عشرة موجودة في البلدان التي طولها إلى تمام مائة وثمانين درجة .

وفي مُقابلةِ كلّ بقعة من هذه البِقاع من استدارة الأرض ساعات الليل موجودة كل واحدة كنظيرتها ، ولكل موضع من الأرض أقدارٌ مختلفة من الليل والنهار ، والشمس تضيء في نصف الأرض أبداً حيث كانت ، ويسترُ قُطر الأرض عن نصفها الآخر الذي كان أشرق على نصفِها الذي يلي الشمس ، فيكون ما طلعت عليه الشمس ، نهاراً ، وما سترتْ بقُطرِها عن نصفِها من ضوء الشمس ، ليلاً . وكلما دار النهار دار الليل معه ، كلٌّ واحدٍ منهما ضدٌّ صاحبه، وكلما زال أحدُهما زال الآخر معه، فالليل والنهار يبتديان الإقبال من مشرق الأرض ، ثم يسيران على مسير الشمس فيسبق طلوع الشمس على أول الأرض طلوعها على آخرها باثنتي عشرة ساعة، وكذلك الليل. فإن شككتَ فيما قلنا ، فاسأل أهلَ الصّناعة الناظرين في عِلم المَجِسطي يُخبِروك بصِحة ما قلناه ، فإنه قد قيل : استَعينوا على كلّ صناعة بأهلها .

ثم اعلم أن من كُرور الليل والنهار حولَ الأرض دائماً يحصُلُ في نفس مَن يتأمّلُها صورةُ الزمانِ كلِّها ، يحصُلُ فيها صورةُ العدد من تكرار الواحد : وذلك أن العدد كلّه أفرادَه وأزواجَه ، صحيحَه وكُسورَه ، آحادَه وعشَراتِه ومئاتِه وألوفَه ، ليست بشيءٍ غيرَ جُملةِ الآحاد تحصُل في نفس من يتأمّلها كما بيّنا في رسالة العدد ، وهكذا الزمانُ ليس هو بشيءٍ سوى جُملة السنين والشهور والأيام والساعات ، تحصُل صورتها في نفس من يتأمّل تكرارَ كُرور الليل والنهار حولَ الأرض دائماً ، فهذه الخمسةُ

الأشياء التي أتينا على شرحها ، وهي الهَيُولى والصورةُ والمكان والزمان والحركة ، محتوية على كل جسم ، فمن لم يكن مُرتاضاً بالنظر في هذه الأشياء ، فلا يسَعهُ النظر في أمور الطبيعة ، لأنه لا يمكن له أن يَعرِفَها كُنهَ معرفتِها البتّة ، ولو لم يكن مُرتاضاً في الأمور الطبيعية ، فلا يسَعُه الكلام في الأمور الإلهية ، لأنه لا يمكنه أن يَعرِفَها كُنهَ معرفتها .

فتفكَّرْ فيما ذكرنا يا أخي في هذه الرسالة من أقاويل العلماء لتَفهمَ ما قالوه ، وتصوَّرْ ما وضعوه من معاني هذه الأشياء ، فإن كان عندك زيادةٌ عليها أفَدناها ، وإن أنكرت شيئاً مما قالوه فبيِّنْه لنا ، وإن اشتبه عليك شيء مما حكيناه ، فلا تتّهِمنا بأنّا قَصَّرنا في البيان أو قُلنا ما ليس بالحق .

ثم اعلم أن لكلّ صِناعة أهلًا ، ولكل أهلِ علمٍ وصناعةٍ أُصولاً ، هم فيها متّفقون ، وفي فروعها يتكلمون ، وعلى تلك الأصول يقيسون فيما يختلفون .

واعلم بأن النظر في الأمور الطبيعية جزءٌ من صِناعة إخواننا الكرام ، أيدهم الله تعالى ، والأمور الطبيعيةُ هي الأجسام وما يَعرِض لها من الأعراض اللازمةِ والمُزايِلة ، وقد عَمِلنا في هذه العلوم سبعَ رسائلَ أولاها هذه الرسالةُ التي ذكرنا فيها الهَيُولى والصورة والحركةَ والمكان والزمان ، إذ كانت هذه الأشياء الخمسة مُحتويةً على كل جسم ، وقد ذكرنا في رسالةِ الحاسّ والمحسوس الأشياءَ العارضةَ للأجسام بقولٍ وجيزٍ ، ثم يتلو هذه الرسالةُ التي ذكرنا فيها السماء والعالَمَ ووصفنا فيها تركيبَ الأفلاك وكميّتها وسَعة أقطارها ، وسُرعة دورانها ، وعِظَمَ الكواكب ، وفنونَ حركاتها ، وأوصاف البروج وتخصيصَها ، ثم يتلوها الرسالةُ التي ذكرنا فيها الكونَ والفسادَ وماهيّة الأركان الأربعة التي تحتَ فلك القمر ، وهي النار والهواء والماء والأرض ، وصفنا فيها كيفيّةَ استحالةِ بعضِها إلى بعضٍ ، وحدوثَ الكائنات منها ؛ ثم يتلوها الرسالةُ الرابعة التي فيها حوادثُ الجو والتغييراتُ التي تحدث في الهواء ، ثم يتلوها الرسالةُ الخامسة التي ذكرنا فيها جواهر المعادن ،

ووصفنا كيفيّة تكوّنها في باطن الأرض وجوفِ الجبال وقعرِ البحار ، ثم يتلوها الرسالةُ السادسةُ التي ذكرنا فيها أمرَ النبات ، ووصفنا أجناسه وأنواعه وخواصّه ومنافعه ومضارّه ، ثم يتلوها الرسالة السابعة التي ذكرنا فيها أجناس الحيوانات وأنواعَها واختلافَ طِباعها بقولٍ وجيز .

وقد عملنا خمس رسائل أُخَر قبل هذه الرسالة في الرياضيات ، أولاها رسالة العدد وخواصّه وكيفيّةِ نشوئه من الواحد الذي قبل الاثنين ؛ ثم يتلوها الرسالة الثانية التي ذكرنا فيها أُصول الهندسة وأنواع المقادير وكيفية نشوئها من النُّقطة التي هي في صناعة الهندسة كالواحد في العدد ؛ ثم يتلوها الرسالة الثالثة التي ذكرنا فيها النجوم ووصفنا الأفلاك والكواكب ، وبيّنا أن نِسبَتها إلى الشمس كنسبة العدد من الواحد ، ومَنشإ مقادير الهندسة من النقطة ؛ ثم يتلوها الرسالة التي ذكرنا فيها النسبة العددية والهندسية والتأليفيّة ، وأن منشأها كلّها من نسبة المساواة كمنشإ العدد من الواحد ، وكمنشإ مقادير الهندسة من النقطة ؛ ثم يتلوها الرسالة التي ذكرنا فيها المنطق ووصفنا فيها المَقُولات العشَرة التي كلُّ واحدٍ منها جنسُ الأجناس ، وبيّنا كمية أنواعها وخواصّها ، وأن الواحد منها هو الجوهر ، والتسعةَ الباقيةَ هي الأعراضُ ، وتعلّقَها في وجودها بالجوهر كتعلق العدد بالواحد الذي قبل الاثنين . وقد تكلم في هذه الأشياء من قَبلنا من الحكماء الأولين ودوّنوها في الكتب وهي موجودة في أيدي الناس ، ولكن من أجل أنهم طوّلوا فيها الخُطَب ، ونقلوها من لغة إلى لغة ، أغلَقَ على الناظرين في تلك الكتب فَهمُ معانيها ، وضاعت في الباحثين معرفةُ حقائقها ؛ من أجل هذا عملنا هذه الرسائل ، وأوجزنا القَول فيها شِبهَ المَدخَل والمقدّمات ، لكيما يقرُبَ على المتعلمين فَهمُها ، ويسهُلَ على المبتدئين النظرُ فيها .

فصل

واعلم إن كنتَ محبّاً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلكَ طريق أهلها ، وهو أن تقتصر من أمور الدنيا على ما لا بدّ منه ، وتترك الفُضول، وتجعل أكثر هِمّتكَ وعنايتِك في طلب العلوم ، ولقاء أهلها ، ومجالستهم بالمذاكرة والبحث، وأن تروضَ نفسَكَ بالسيرة العادلة التي وُصِفت في كتب الأنبياء ، عليهم السلام ، وبالنظر في هذه العلوم التي تقدّم ذكرُها ، وهي التي كانوا يَرُوضُون أولاد الحكماء بها ، ويُخرّجون بها تلامذتهم ، ليقوى فهمُهم على النظر في الأمور الإلهية التي هي الغرضُ الأقصى في المعارف .

ثم اعلم أن الأمور الإلهية هي الصُّوَرُ المجرّدة من الهَيُولى، وهي جواهر باقيةٌ خالدة لا يعرِض لها الفسادُ والآفات ، كما يَعرِض للأمور الجسمانية . واعلم أن نفسك هي إحدى تلك الصُّوَر ، فاجتهد في معرفتها لعلك تُخلّصُها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام وأسر الطبيعة التي وقعنا فيها بجنايةٍ كانت من أبينا آدم ، عليه السلام ، حين عصى ربّه فأُخرج هو وذريّتُه من الجنة التي هي عالمُ الأرواح ، وقيل لهم : « اهبِطوا بعضُكم لبعضٍ عدوٌّ ، ولكم في الأرض مُستقرٌّ ومَتاعٌ إلى حين . فيها تموتون ومنها تُخرَجون » . فقد قيل في المثَل إن أولَ أناسٍ ، إذا نُفِخَ في الصُّور وشُقّ عليهم القبور يومَ البَعث والنُّشور ، وقيل: « انطلِقوا إلى ظِلٍّ ذي ثلاث شُعَبٍ » ، هو عالم الأجسام ذو الطول والعَرض والعُمق. فاجتهدْ يا أخي في معرفة هذه المرامي والرُّموز التي ظهرت في كتب الأنبياء، عليهم السلام، لعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتحيا بروح المعارف الربّانية ، وتعيش بحياة العلوم الإلهية ، وتسلمُ من الآفات الطبيعية .

واعلم أن النفس بمُجرّدها لا تلحقها الآلام والأمراض والأسقام والجوع والعطش والحر والبرد والغموم والهموم والأحزان ونوائب الحِدْثان ، لأن

هذه كلّها تَعرِض لها من أجل مُقارنتِها للجسد ، لأن الجسد جسمٌ قابلٌ للآفات والفساد والاستِحالةِ والتغيّر ، فأما النفسُ فإنها جوهرةٌ روحانية ، فليس لها من هذه الآفات شيء .

واعلم أنه قد ذهب على أكثر أهل العلم معرفةُ أنفسهم ، لتركهم النّظَر في علم النفس ، والبحثَ عن معرفة جواهرها ، والسؤالَ من العلماء العارفين بعلمها ؛ ولقلة اهتمامهم بأمر أنفسهم وطلبِ خلاصها من بحر الهَيُولى وهاوية الأجسام ، والنجاةِ من أسر الطبيعة ، والخروج من ظلمة الأجسام ، لشدة ميلهم في الخلود إلى الدنيا ، واستغراقهم في الشهوات الجسمانية ، والغرور باللذات الحيوانية ، والأُنس بالمحسوسات الطبيعية ؛ ولغفلتهم عمّا وُصِف في الكتب الإلهية والنواميس الشرعيّة النبويّة من نعيم الجِنان ، وما في عالَم الأرواح من الرَّوْح والريحان والنعيم والسرور واللذة والكرامة وبقاء الأبد التي وُعِد المتّقون: « فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسِنٍ ، وأنهارٌ من لَبَنٍ لم يتغيّر طَعمُه ، وأنهار من خمر لذّةٍ للشاربين ، وأنهارٌ من عسل مُصفّى ، ولهم فيها من كل الثمراتِ ، والنخيلِ والأعنابِ ، تتّخذون منه سَكَرا [1] ورِزقاً حسناً ، إن في ذلك لآياتٍ لقوم يؤمنون » .

وإنما قِلّةُ رغبتهم فيها لقِلّة تصديقهم بما أخبرت به الأنبياءُ، عليهم السلام، وما أشارت إليه الفلاسفة والحكماء مما يَقصُر الوصفُ عنه من لطيف المعاني ودقائق الأسرار ، فانصرفت هِمَمُ نفوسهم كلّها إلى أمر هذا الجسد المستحيل ، وجعلوا سعيهم كلّه لصلاح معيشة الدنيا من جمع الأموال والمآكل والمشارب والملابس والمَناكِح والمَراكِب ، وصيّروا نفوسهم عبيداً لأجسادهم ، وأجسادهم مالكةً لنفوسهم ، وسلّطوا الناسُوت على اللاهوت ، والظُّلمةَ والشياطينَ على النور والملائكة ، وصاروا من حِزبِ

---

١ السكر : الخمر المسكرة ، سميت بالمصدر .

إبليسَ وأعداء الرحمن .

فهل لك يا أخي بأن تنظرَ لنفسك ، وتسعى في صلاحها ، وتطلبَ نجاتها ، وتفُكَّ أسرها ، وتخلّصَها من الغرق في بحر الهَيولى وأسر الطبيعة وظُلمة الأجسام ، وتخفّفَ عنها أوزارها ، وهي الأسباب المانعة لها عن الترقّي إلى ملكوت السماء ، والدخولِ في زُمَر الملائكة ، والسّيَحان في فُسحة عالَم الأفلاك ، والارتفاع في درجات الجِنان، والتّشمُّم من ذلك الرّوح والرّيحان المذكور في القرآن ، وأن ترغبَ في صُحبة أصدقاء لك نُصَحاء ، وإخوانٍ لك فضلاء ، وادّينَ لك كُرماء ، حريصين معاونين لك على صلاحك ونجاتك مع أنفُسهم ، قد خلعوا أنفسهم من خدمة أبناء الدنيا ، وجعلوا عنايتهم وكدّهم في طلب نعيم الآخرة ، بأن تسلكَ مَسلكهم ، وتقصِدَ مَقصِدَهم ، وتُخلِص سِرّك معهم، وتتخلّقَ بأخلاقهم، وتسمع أقاويلهم، لتعرف اعتقادهم، وتنظُرَ في علومهم لتفهم أسرارهم وما يخبرونك به من العلوم النفسية، والمعارف الحقيقية ، والمعقولات الروحانية ، والمحسوسات النفسانية ، إذا دخلت مدينتنا الروحانية ، وسِرت بسيرتنا الملكية ، وعمِلت بسنّتِنا الزكية ، وتفقّهت في شريعتنا العقليّة ، فلعلّك تؤيّدُ بروح الحياة ، لتنظُر إلى الملإ الأعلى، وتعيش عيش السعداء ، مخلّداً مسروراً أبداً ، بنفسك الباقية الشريفة الشفّافة الفاضلة، لا بجسدك المظلم الثقيل المتغيّر المستحيل الفاسد الفاني. وفّقكَ الله وإيانا وجميع إخواننا للسداد ، وهداك وإيانا وجميع إخواننا للرشاد، حيث كانوا في البلاد، إنه رؤوفٌ رحيمٌ بالعِباد .

تمت رسالة الهيولى والصورة وتتلوها رسالة السماء والعالم

الرسالة الثانية

من الجسمانيات الطبيعيات

الموسومة بالسماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق

(وهي الرسالة السادسة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشركون ؟

اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لما فرغنا من ذكر الجسم المُطلَق ، وما يخصّه من الصّفات المُقوّمة لذاته من الهَيولى والصورة ، وما يتبعها من سائر الصفات اللازمة مثل الحركة والسكون وما شاكلهما ، أردنا أن نذكر في هذه الرسالة المُلقّبة بالسماء والعالَم الأجسام الكلّيات البسيطات التي هي الأفلاكُ والكواكبُ والأركانُ الأربعة التي هي النارُ والهواء والماء والأرض ، إذ كان الجسم المُطلَقُ أول ما ينقسم إليها ، ثم من بعدها الأجسامُ الجُزئيات المُولّداتُ التي هي الحيوان والمعادن والنبات .

فصل في بيان معرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير

اعلم أيها الأخ أن معنى قول الحكماء : العالَمُ ، إنما يَعنون به السموات السبعَ والأرَضِينَ ، وما بينهما من الخلائق أجمعين ، وسمّوه أيضاً إنساناً

كبيراً ، لأنهم يرون أنه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سمواته وأركان أمهاته ومولّداتها ، ويرون أيضاً أن له نفساً واحدة ساريةً قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفسِ الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده، فنريد أن نذكر في هذه الرسالة صورةَ العالمِ ونصِفَ كيفيةَ تركيب جسمه، كما وُصِف في كتاب التشريح تركيبُ جسد الإنسان ، ثم نصف في رسالة أُخرى ماهيّة نفس العالم ، وكيفيّة سَرَيان قواها في الأجسام التي في العالَم من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض ، ثم نبيّن فنون حركاتها وإظهارَ أفعالها في أجسام العالم بعضِها في بعضٍ ، فنرجِعُ الآن إلى وصف جسم العالم فنقول :

الجسم هو أحد الموجودات بطريق الحواس ، بتوسُّط أعراضِه ، كما بيّنا في رسالة الحاسّ والمحسوس ، والموجوداتُ كلُّها جواهرُ وأعراضٌ وصورٌ وهَيوليّاتٌ مركّبٌ منها، كما بيّنا في رسالة الهيولى والصورة. والصورةُ نوعان، مُقوِّمة ومُتمِّمة ، كما بيّنا في رسالة العقل والمعقول ، والصورة المُقوِّمة لذات الجسم هي الطولُ والعَرض والعمق ، إذا وُجِدت في الهَيولى التي هي جوهر بسيط قابل للصورة . والصورةُ المُتمِّمة للجسم المُبلغةُ له إلى أفضلِ حالاتِه كثيرةٌ لا يُحصي عددَها إلاّ اللهُ ، عزّ وجل ، ولكن نَذكر منها طرَفاً لتفهم معانيها : فمن الصورة المتمِّمة للجسم الشّكلُ ؛ والأشكال كثيرةٌ ، كالتثليث والتربيع والتخميس والتدوير وما شاكلها . ومن الصورة المتمِّمة أيضاً الحركة ؛ والحركاتُ ستة أنواع ، أحَدُها النُّقْلةُ وهي نوعان : دوريّةٌ ومستقيمة . ومن الصور المتمِّمة أيضاً النور ، وهي نوعان : ذاتيٌّ وعرَضي . ومن الصور المُتمِّمة للجسم الصفاءُ ، وأفضلُ الأشكال الشّكلُ الكُرِيُّ كما بيّنا في رسالة الهندسة ، وأتمُّ الحركاتِ الدوريّةُ كما بيّنا في رسالة الحركات ، وأبهى الأنوارِ الذاتيّةُ ، وأصفى النُّعوت الشفّافُ ، كما بيّنا في رسالة الصفات والموصوفات . فجسم العالم بأسره كُرِيُّ الشّكل ، وحركات أفلاكه كلّها دَوريّةٌ ، ونور الكواكب السماوية كلّها ذاتيٌّ إلاّ

القمرَ ، وأجرام الكُرةِ كلّها شفّافةٌ إلاّ الأرض ، فقد بيّنا ما العِلةُ في أمر الأرض والقمر في رسالة العِلل والمعلولات .

فصل في أن السماوات هي الأفلاك

واعلم يا أخي أن السماوات هي الأفلاكُ ، وإنما سُمّيت السماءُ سماءً لسمُوّها ، والفلَكُ لاستِدارته . واعلم بأن الأفلاك تسعةٌ : سبعةٌ منها هي السماوات السبعُ ، وأدناها وأقرَبُها إلينا فلكُ القمر ، وهي السماء الأُولى ؛ ثم من ورائه فلكُ عُطارِدَ وهي السماء الثانية ؛ ومن ورائه فلكُ الزُّهَرة وهي السماء الثالثة ؛ ثم من ورائه فلك الشمس وهي السماء الرابعة ؛ ومن ورائه فلك المِرّيخِ وهي السماء الخامسة ؛ ومن ورائه فلكُ المُشتري وهي السماء السادسة ؛ ثم من ورائه فلك زُحَلَ وهي السماء السابعة ، وزُحَلُ النجمُ الثاقب ، وإنما سُمّي الثاقِبَ لأن نوره يَثقُب سَمْكَ سبع سماوات حتى يَبلُغَ أبصارنا ؛ هكذا روي في الخبر عن عبدالله بن عباس تَرجُمانِ القرآن . وأما الفلك الثامن ، وهو فلكُ الكواكب الثابِتة الواسعُ المحيط بهذه الأفلاكِ السبعة ، فهو الكُرسيُّ الذي وَسِع السماواتِ والأرض . وأما الفلك التاسع ، المحيطُ بهذه الأفلاكِ الثّمانية ، فهو العرش العظيم الذي يحمِلهُ فوقَهم يومئذ ثمانيةٌ كما قال الله ، عز وجل .

واعلم يا أخي أن كلّ واحدٍ من هذه السبعة المقدّم ذكرُها سماءٌ لما تحتَه وأرضٌ لما فوقَه ، ففلكُ القمر سماءُ الأرض التي نحن عليها وأرضٌ لفلكِ عُطارِدَ ، وكذلك فلكُ عُطارِدَ سماءٌ لفلك القمر وأرضٌ لفلك الزُّهَرة ، وعلى هذا القياس حُكم سائر الأفلاكِ ، كلُّ واحدٍ منها سماءٌ لما تحته وأرض لما فوقه إلى فلك زُحَلَ الذي هو السماء السابعة .

فصل في تركيب الأفلاك وأطباق السماوات

اعلم يا أخي أن الأرض التي نحن عليها هي كُرةٌ واحدة بجميع ما عليها من الجبال والبحار والبراري والأنهار والعُمران والخراب ، وهي واقفةٌ في مركز العالم في وسَط الهواء بجميع ما عليها بإذن الله ، عز وجل ، والهواءُ محيطٌ بها من جميع جهاته كإحاطة بياضِ البيضة بمُحّها ؛ وفلكُ القمر محيطٌ بالهواء من جميع جهاته كإحاطة القِشرة ببياض البيضة ؛ وفلك عُطاردَ محيط بفلك القمر على مثلِ ذلك . وعلى هذا القياس سائرُ الأفلاك إلى أن تنتهي إلى الفلك المحيط بالكُلّ كما ذكره الله ، جل ثناؤه : « وكلٌّ في فلكٍ يسبَحون » .

وهذا مِثالُ تركيب الأفلاك وصُورة سُموكِ السماوات، ومن فوقها فلكُ البروج ، ومن فوقه الفلكُ المحيط :

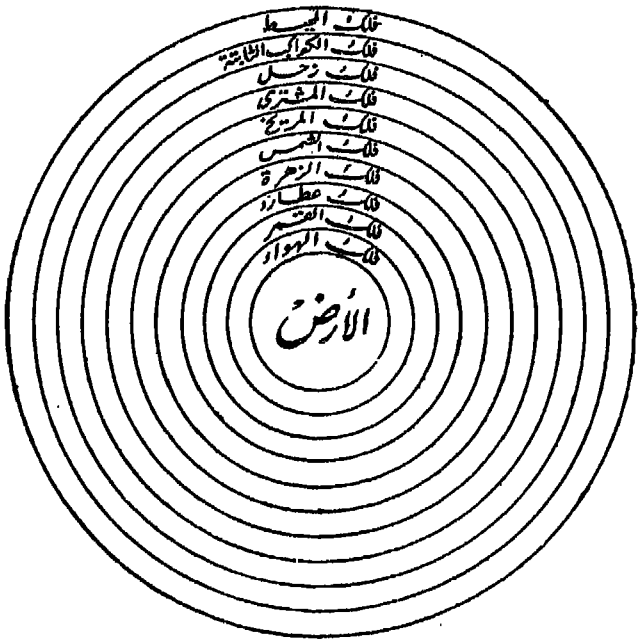

فقد بان بهذا المثال أن جُملة العالم إحدى عشرة كُرَةً، اثنتان في جوف فلك القمر ، وهما الأرضُ والهواء ، لأن الأرض والماء كُرَةٌ واحدة ، والهواء والأثيرَ كرةٌ واحدة ؛ وتسعٌ من ورائِه محيطاتٌ بعضُها ببعضٍ .

فصل في أنه ليس للعالم فراغ

اعلم يا أخي أن هذه الأكَر محيطاتٌ بعضُها ببعضٍ كإحاطة طبَقات البصل ، مُماسٌ سطحُ الحاوي بسطح المَحويّ ، وليس بينهما فَراغٌ ولا خلاءٌ إلاّ فصلٌ مُشتركٌ وهمي . وقد ظنّ قوم من أهل العلم أن بين فضاء الأفلاك وأطباق السماوات وأجزاء الأُمّهات مواضِعَ فارغة ، وليس الأمر كما ظنوا ، لأن معنى الخلاء هو المكان الفارغ الذي لا مُتمكّنَ فيه ، والمكانُ صفة من صفات الأجسام لا يقوم إلاّ بالجسم ولا يوجد إلاّ معه .

واعلم أن النور والظلمة هما أيضاً صفتان من صفات الأجسام ، ولا يمكن أن يُعقَل أن موضعاً في العالم لا مُظلِماً ولا مُضيئاً البتّةَ فأين وجود الخلاء إذن ؟

واعلم أنه إنما ظن من قال بوجود الخلاء أنه لما رأى بعض الأجسام تنتقل من موضع إلى موضع آخر ، توهّم أنه لولا الخلاء لكان المَلءُ يمنعه من الحركة والنُّقلة .

واعلم بأنه لو كانت الأجسام كلُّها صُلْبةً مُتماسكةَ الأجزاء كالحجر والحديد ، لكان الأمر كما ظنوا ، ولكن لما كان بعضُ الأجسام رِخواً لطيفاً سيّالاً كالماء والهواء لم يمتنع أن تتحرّك بعضُ الأجسام بين أجزائه ، كما يتحرّك السمك في الماء ، والطير في الهواء ، وسائرُ الحيوانات على وجه الأرض .

فصل في أنه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء

اعلم يا أخي أن هذه الإحدى عشرة كُرَةً هي جُملة العالم ومساكِنُ الخلائق أجمعين ، وقد ظن كثير بالأوهام أن وراء الفلك المحيط جسمٌ آخَرُ وخلاءٌ بلا نهاية ، وكلا الحُكمين خطأ لا حقيقة له ، لأنه قد قام بالبرهان العقلي أن الخلاء غير موجود أصلًا ، لا خارجَ العالم ولا داخِله ، لأن معنى الخلاء هو المكان الفارغ الذي لا مُتمَكَّنَ فيه كما وصفنا ، والمكان صفة من صفات الأجسام وهو عَرَضٌ ولا يقوم إلاّ بالجسم ولا يوجد إلاّ معه ، فمن ادّعى أن خارج العالم جسم آخر من أجل الوهم الذي يتخيّله فهو المطالَبُ بالدليل على دعواه .

واعلم أن الوهم قوة من قوى النفس وهي تتخيل ما لا حقيقةَ له وما له حقيقةٌ ، فليس ينبغي أن يُحكَم على متخيَّلاتها أنها حق وباطل دون أن تشهد لها إحدى القوى الحسّاسة ، ويقومَ عليها برهان ضَروري أو يَقضي لها العقل .

واعلم أن حُكم العقل هو الذي يتساوى فيه العقلاء ، وكلّهم لم يتفقوا على أن خارج العالم جسمٌ آخر ، لأن الحِسّ لم يُدركه ، والعقلَ لم يَقض به ، والبرهانَ لم يقم عليه، فأيّ قضية تحكم أن هناك جسماً آخر غيرُ تخيُّل الأوهام الكاذبة ، فإن كان هناك جسم آخَرُ كما ادّعى المدّعي ، فلا يمكن أن يكون من ورائه شيء آخر ، لأن الجسم ذو نهاية ، والخلاء ليس بموجود ببراهين قد قامت كما ذكرنا. فأما الدليل على أن كل جسم ذو نهاية فقد اتفقت عليه الآراء النبوية والفلسفية جميعاً . وذلك أن من الرأي النبوي ان كل جسم مخلوق ، وكلّ مخلوق ذو نهاية في أوّليّة العقل ، ومن الرأي الفلسفي أن كلّ جسم مركَّبٌ من هَيولى وصورة ، وكلّ مركب ذو نهاية في أوّليّة العقل .

فصل في أن موضع الشمس وسط العالم

اعلم أن الشمس لما كانت في الفلك كالمَلِك في الأرض ، والكواكبُ لها كالجنود والأعوان والرعيّة للملك ، والأفلاكُ كالأقاليم ، والبروجُ كالبلدان ، والدرجات والدقائق كالقُرى ، صار مَركزُها بواجب الحِكمة الإلهية وسطَ العالم ، كما أن دار الملِك وسطَ المدينة ، ومدينته وسطَ البلدان من مملكته ، وذلك أن مَركز الشمسِ وسطَ فلكها ، وفلكها في وسَط الأفلاك ، لأنه لما كانت جملةُ العالم إحدى عشرة كُرة ، كما بيّنّا قبلُ ، وكان خمسٌ منها من وراء فلكِها محيطاتٍ بعضُها ببعض ، وهي كُرة المرّيخ ، وكرةُ المشتري ، وكرةُ زُحَل ، وكرةُ الكواكب الثابتة ، وكرةُ المحيط ؛ وخمسٌ دونها ، وهي في جوف كرتها محيطاتٌ بعضُها ببعض ، أوّلها فلكُ الزُّهرة ودونها كرةُ عُطارد ، ودونها كرةُ القمر ، ودونها كرةُ الهواء ، ودونها كرةُ الأرض ، فصار موضِعُها في وسَط العالم بهذا الاعتبار ، كما أن موضع الأرض في مركز العالم .

فصل في ماهيّة البروج

اعلم يا أخي أن البروج هي ، اثني عشر ، قِسمةٌ وهميّة في سطح فلك المحيط يَفصِلها اثنا عشر خطّاً وهميّاً ، وهيَ تبتدىء من نُقطة وتنتهي إلى نُقطة أُخرى في مُقابَلتِها ، فيُقسَم سطحُ كُرةٍ باثنتي عشرة قسمةً ، كلُّ واحدة منها كأنها جُزء البِطّيخة تسمّى البرج ، والنُّقطتان تسمّيان قُطبي الكُرة ، وأن الشمس تَرسُم على سطح كُرتِها بحركتها في كلّ ثلثمائة وخمسة وستين يوماً دائرةً وهميةً كما سنبين بعد ، والدائرة تَقسِمُ الكُرَةَ بنصفين ، وكلُّ بُرجٍ بقِسمين متساويين ، حِصّةُ كل برج من تلك الدائرة قطعةُ قَوسٍ قَدرُها ثلاثون جزءاً من ثلثمائة وستين ، وبهذه الدائرة ودرجتها يُقاسُ دوران

سائر الأفلاك والكواكب، وبحركات الشمس تُعتَبرُ سائر حركات الكواكب في الزّيجات ، وبأحوال الشمس تُعتَبر أحوالُ الكواكب في المواليد .

فصل في أقطار الأفلاك وسموك السماوات

واعلم يا أخي أن لكل كرة من هذه الأُكر قُطراً وسَمْكاً ، وسَمْكُ كلّ واحد منها أقلُّ من قُطرها، إلاّ الأرض فإن سَمْكَها مثلُ قُطرها ، لأنها كُرةٌ غيرُ مُجوّفة ، وأما سائر الأُكر فإنها لما كانت مجوّفة صارت سُموكها أقلّ من أقطارها ، فقُطر الأرض ألفان ومائة وسبعة وستون فرسخاً ، وأعظمُ دائرةٍ على بسيطها ستة آلاف وثمانمائة فرسخ . وأما سَمْكُ كرة الهواء فإنه سبع عشرة مرةً ونصفٌ ، مثل قطر الأرض ، فيكون ذلك سبعةً وثلاثين ألفاً وتسعمائة واثنين وعشرين فرسخاً ونِصفَ فرسخ . وقطر هذه الكرة مثل سَمْكِها مرّتان ، وزيادة قطر الأرض عليه مرةٌ واحدة . وأما سمك كرة القمر فمثل سمك كرة الهواء سواءً ، وقطره مثل سمكه مرتان ، وزيادة قطر الهواء عليها مرةٌ واحدة . وأما سمك كرة عطارد فإنه مثل قطر الأرض مائة مرة، وخُمس قطرها مثلُ سمكها مرّتان، وزيادة قطر فلك القمر عليها مرةٌ واحدة . وأما سمكُ الزُّهرة فمثل قطر الأرض تسعمائة وخمس عشرة مرة ، وقطرها مثل سمكها مرّتان ، وزيادة قطر فلك عطارد عليه مرة واحدة . وأما سمك كرة الشمس فمئة مرة مثل قطر الأرض ، وقطرها مثل سمكها مرّتان ، وزيادة قطر فلك الزُّهرة عليه مرةٌ واحدة .

وأما سَمكُ كرةِ المرّيخ فمثلُ قُطر الأرض سبعُ آلاف[1] مرةٍ وستمائة وست وخمسون مرة، وقُطرها مثلُ سَمكِها مرّتان، وزيادةُ قُطرِ الشمس

[1] سبع آلاف : على تأنيث الألف باعتبار المرّة ، كما تقول هذه ألف من الدراهم .

عليه مرةٌ واحدة . وأما سَمكُ فلك المشتري فمثلُ قُطرِ الأرض خمسُ آلاف مرة وخمسُ مائة وسبع وعشرون مرة، وقُطرها مثلُ سَمكِها مرّتان، وزيادةُ قُطر فلك المرّيخ عليه مرةٌ واحدة . وأما سَمكُ فلك زحل فمثلُ قُطر الأرض سبعُ آلافٍ وستمئة وخمسُ مرات ، وقُطرها مثلُ سَمكِها مرّتان ، وزيادةُ قُطر فلك المشتري عليه مرةٌ واحدة . وأما سَمكُ كرة فلك الكواكب الثابتة فإنه مثلُ قُطرِ الأرض اثنتا عشرة ألف مرةٍ بالتقريب، وقُطرها مثلُ سَمكِها مرّتانِ ، وزيادةُ قُطر زُحَلَ عليه مرةٌ واحدة .

فصل في كمية عدد الكواكب الثابتة والسيارة

وهي ألف وتسعة وعشرون كوكباً ، الذي أُدرك بالرّصْد منها السبعةُ السيّارة وهي : زُحَلُ والمشتري والمِرّيخُ والشمس والزُّهَرة وعُطارِدُ والقمر ، لكل واحد منها فلك يختَصّ به ، وهي مُحيطاتٌ بعضُها ببعض ، كما بيّنا من قَبلُ . وأما سائر الكواكب وهي ألف واثنان وعشرون كوكباً ، فكلها في فلك واحد ، وهو الفلك الثامن المحيط بفلك الكواكب أي زُحَلُ ، وسائر الأفلاك هي في جوفه .

فصل في مقادير أقطارها في رأي العين

وقُطرُ جِرْمِ الشمس في رأي العين مساوٍ لإحدى وثلاثين دقيقة من درجةٍ ، على أن الدرجة ستون دقيقة . وقطر جِرْم القمر ، إذا كان في أبعدِ أبعادِه ، مُساوٍ لقُطر الشمس ، وقُطرُ جِرم عُطارِد ، إذا كان في بُعدِه الأوسَط ، جُزءٌ من خمسةٍ وعشرين جزءاً من قُطر الشمس ، وقُطر جِرم الزُّهَرة جُزءٌ من اثني عشر جزءاً من قطر الشمس . وقُطر جِرم المِرّيخ جُزءٌ من

عشرين جزءاً من قُطر الشمس . وقُطر جِرم المشتري جُزءٌ من اثني عشر جزءاً من قُطر الشمس . وقُطر جِرم زُحَلَ جُزءٌ من ثمانية وعشرين جزءاً من قُطر الشمس .

فصل في نسبة أقطارها من قطر الأرض

فقُطرُ جِرم عُطارِد جُزءٌ من ثمانية عشر جزءاً من قُطر الأرض ؛ وقُطر جِرم الزُّهَرة جزءٌ وربع من ثلاثة أجزاءٍ من قُطر الأرض. وقُطر جِرم القمر جزآن وخُمسٌ من ثلاثة أجزاء من قطر الأرض . وقطر جِرم الشمس مثلُ قطر الأرض خَمسُ مراتٍ ونصفٌ. وقطر جِرم المِرّيخ مثلُ قطر الأرض مرةٌ وسُدسٌ . وقطر جِرم المشتري أربعُ مراتٍ ونصفٌ وثُمنٌ مثلُ قطر الأرض . وقطرُ زُحَلَ أربعُ مراتٍ ونصفٌ مثلُ قطر الأرض .

فصل في مقادير أجرام هذه الكواكب من جرم الأرض

القمر جُزء من تسعة وثلاثين جزءاً من الأرض . وعُطاردُ جزء من اثنين وعشرين جُزءاً من الأرض . والزُّهَرة جُزء من سبعة وأربعين جُزءاً من الأرض . والشمس مثلُ الأرض مائةٌ وستون مرةً وكَسْرٌ . والمِرّيخُ مثلُ الأرض مرةٌ ونصف وثُمُن . والمشتري مثلُ الأرض خمسٌ وتسعون مرةً . وزُحَلُ مثلُ الأرض إحدى وتسعون مرة .

فصل في مقادير الكواكب الثابتة

وهي ألفٌ واثنان وعشرون كوكباً ، خمسةَ عشَرَ منها كل واحدٍ مثلُ الأرض مائةُ مرةٍ وثماني مراتٍ ، وقُطرُ كلّ واحدٍ منها مثلُ قُطر

الأرض أربعُ مرات ونصفٌ وربُعٌ ، وفي رأي العين جزءٌ من عشرين جزءاً من قطر جِرْم الشمس . ومنها خمسة وأربعون كوكباً ، كلُّ واحدٍ منها مثلُ الأرض تسعون مرةً . ومنها مائتا كوكب وثمانية كواكِبَ ، كلُّ واحدٍ مثلُ الأرض اثنتان وسبعون مرة . ومنها أربعمائة وأربعة وسبعون كوكباً ، كلُّ واحد منها مثلُ الأرض أربع وخمسون مرة . ومنها مائتان وسبعةٌ وعشرون كوكباً ، كلُّ واحد منها مثلُ الأرض ستٌّ وثلاثون مرةً . ومنها ثلاثة وثلاثون كوكباً ، كلُّ واحدٍ منها مثلُ الأرض ثماني عشرة مرةً .

فصل في اختلاف دوران الأفلاك حول الأرض

واعلم يا أخي أن الفلك المحيط الذي هو المحرِّك الأول عن الحركة الأولى التي هي النفسُ الكلّية يدور حولَ الأرض في كل أربع وعشرين ساعةً سَواء دورة واحدة ، ولما كان الكوكبُ في جوفه مماسّاً له من داخله صار يُديرهُ معه نحو الجهة التي يدور إليها ، ولكن تقصُر حركتُه عن سُرعة حركة محرّكه بشيء يسير ، فيختلِف عن مُوازاةِ أجزائه في كل مائة سنةٍ درجةً واحدة . ولما كان أيضاً فلك زُحَل في جوف هذا الفلك مماسّاً له في داخله ، صار يديره معه نحو الجهة التي يدور إليها ، ويتبعه فلكُ زُحَل ، ولكن تَقصُر أيضاً حركتُه عن سُرعة محرّكه بشيء يسير ، فيختلف في كل يوم عن مُوازاة أجزاء الفلك المحيط دقيقتين . وهكذا يجري حُكم فلك المشتري في جوف فلك زُحَل كلَّ يومٍ خمسَ دقائق يتأخّر عن مُوازاة أجزاء الفلك المحيط . وكذلك حكم فلك المرّيخ ، في جوف فلك المشتري يتأخر عن مُوازاة أجزاء الفلك المحيط في دورةٍ ، في كل يومٍ ، إحدى وثلاثين دقيقة . وهكذا حُكم الشمس في جوف فلك المرّيخ وفلك الزُّهَرة في جوف فلك الشمس ، وفلك عُطارد في جوف فلك الزُّهرة يتأخر كلُّ واحدٍ منها عن مُوازاة أجزاء الفلك المحيط في كلّ

يوم تسعاً وخمسين دقيقة. وأما فلك القمر فيتأخّر كل يوم عن مُوازاة الدرجة التي كان مُوازياً لها ثلاث عشرة درجة وكسراً. فقد بان بهذا الشرح أن كلّ واحدة من هذه الأُكَر متحرّكة بما فوقها ومحرّكة لما تحتها، إلى أن تنتهي إلى فلك القمر؛ وأن كل واحدة تنقُص حركتُها عن سرعة حركة محرّكها؛ وأن فلك القمر أبطأُها حركةً من أجل بُعده من المحرّكةِ الأُولى التي هي فلك المحيط، لكثرة المتوسّطات بينهما، فلهذا السبب صار دورانُ هذه الأُكَرِ حول الأرض مختلِفَ الأزمان.

فصل

وأما تفاوت أزمان أدوارها، فذلك أن الفلك المحيط يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة سَواء دورةً واحدة، وفلك الكواكب في أكثر من هذه المدّة بشيء يسير، وفلك زُحَل في أكثر من ذلك بما يكون مقداره جزءاً من أربعمائة وخمسين جُزءاً من ساعةٍ. وهكذا فلك المشتري يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة وجُزء من مائة وثمانين جُزءاً من ساعة دورة واحدة. وأما فلك المرّيخ فيدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة وسُدسٍ وخُمسِ ساعةٍ من ساعة، دورةً واحدة. وأما فلك الشمس والزُّهرة وعُطارد فإن كل واحد منها يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة وخُمسٍ وثلثِ ساعةٍ من ساعة، دورةً واحدة. وأما القمر فإنه لما كان أبطأَها حركةً صار يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة وزيادةِ سِتّ أسباع ساعةٍ، دورةً واحدة.

فصل فيما يعرض للكواكب من الدوران في فلك البروج

فلهذا السبب عرَض للكواكب دورانها في فلك البروج في أزمان مختلِفة ، بيانُ ذلك أنه إذا سامَتَتِ الشمسُ بقعةً من الأرض مع أول درجة من الحمل ، فإن تلك تعود إلى سَمْتِ تلك البُقْعة بعد أربع وعشرين ساعة ، وهكذا دأبها دائماً ، أما الشمس فإنها تعود إلى سَمْت تلك البقعة مع الدرجة الثانية منه ، وهكذا دأبها دائماً . وأما القمر فإنه يعود إلى سَمْتِ تلك البقعة مع الدرجة الثالثة عشرة من برج الحَمل بعد أربع وعشرين ساعة، بزيادة ست أسباعِ ساعةٍ بالتقريب ، وفي اليوم الثالث يعود في الدرجة السادسة والعشرين من بُرج الحمل بعد ساعة وخَمْسِ أسباع ساعةٍ . وفي اليوم الرابع يعود مع الدرجة التاسعة من بُرج الثور بعد ساعتين وأربعِ أسباعِ ساعةٍ . وعلى هذا القياس تتأخَّرُ مُسامَتَتُه في كل يوم لتلك البُقعة مع درجة أخرى ، إلى أن يحصُلَ من هذا التأخُّرِ عن فلك البروج في كل سبعة وعشرين يوماً ، وتسعِ ساعاتٍ وخُمس وسُدس ساعة ، دورةٌ واحدةٌ ، ويحصُلَ له أيضاً في هذه المدة حول الأرض سبعٌ وعشرون دورةً وكَسرٌ ، ويحصُلَ أيضاً لتلك الدرجة في هذه المدة حول الأرض ثمانٍ وعشرون دورةً وكَسرٌ . وأما الشمس فهكذا حكمُها ، وذلك بأنها إذا سامَتَتْ بقعةً من الأرض مع أول دقيقة من بُرج الحمل ، فإنها تعود إلى مُسامَتةِ تلك البُقعة مع الدقيقة التاسعة والخمسين من تلك الدرجة بعد أربع وعشرين ساعة وخُمسِ دقيقةٍ من ساعة ، وفي اليوم الثاني تعود مع آخر الدرجة الثانية من الحَمل ، وهكذا تتأخر مُسامَتَتُها في كل يوم مع درجة أخرى إلى أن يحصُل لها في فلك البروج في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وستِّ ساعات ، دورةٌ واحدةٌ ، ويحصل أيضاً حول الأرض في هذه المدة ثلثمائة وخمس وستون دورة وكسرٌ ، ويحصُلَ لتلك الدقيقة في هذه

المدة حول الأرض ثلثمائة وست وستون دورةً وكسرٌ ؛ وكذلك يجري حُكم عُطارد والزُّهرة . وأما المرّيخ فإنه إذا سامت بقعةً من الأرض مع دقيقة من درجة ، فإنه يعود في اليوم الثاني مع الدقيقة الحادية والثلاثين من تلك الدرجة، وفي اليوم الثالث مع الدقيقة من الدرجة التي تتلوها ، إلى أن يحصُلَ له في فلك البروج ، سَنةٌ فارسيةٌ وعشرةُ أشهرٍ واثنان وعشرون يوماً ، دورةٌ واحدة . وفي هذه المدة أيضاً يحصُل له حول الأرض سبع وثمانون وستمائة دورة . ولتلك الدقيقة ٦٨٨ وهي زيادةُ دورةٍ واحدة .

وأما المشتري إذا سامت بُقعةً مع دقيقة من درجة ، فإنه يعود إلى سمت تلك البقعة مع الدقيقة الخامسة من تلك الدرجة ، وفي اليوم الثاني مع الدقيقة العاشرة ، وهكذا دأبه إلى أن يحصُلَ في فلك البروج في كل إحدى عشرة سنة وعشرة أشهر وستة وعشرين يوماً ، دورةٌ واحدة ، ويحصُل له في هذه المدة حول الأرض ٤٤٣٥ دورة ولتلك الدقيقة ٤٣٣٦ دورة .

وأما زحل فإنه إذا سامت بُقعة فإنه يعود في اليوم الثاني مع أول دقيقة ثالثة ، وفي اليوم الثالث مع الدقيقة الخامسة ، وحِصّة كل يوم دقيقتان ، إلى أن يحصُلَ له في فلك البروج في كل تسعٍ وعشرين سنة وخمسة أشهر وستة أيام ، دورةٌ واحدةٌ ، ويحصل له حول الأرض في هذه المدة ٩١١١ دورةً ، ولتلك الدورة ٩١١٢ دورةً .

وأما الكواكب الثابتة فإنه إذا سامت واحد منها بقعة من الأرض فإنه يعود إلى تلك البقعة مُسامتاً لها مع ثالثة من ثانية من دقيقة من درجة ، فيحصُلُ له في فلك البروج ، في ست وثلاثين ألف سنة ، دورةٌ واحدة ، ويحصل له حول الأرض دوراتٌ كثيرة .

ولما بان لأصحاب الرّصْد دوران الفلك المحيط من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ، ومن المغرب إلى المشرق تحت الأرض ، ودوران باقي الأفلاك تابعةً له بكواكبها ، ووجدوها مُقصّرةً عنه عن سرعة حركته ، متأخرةً

عنه في كل يوم بقدر ما لكل دور دون الآخر ، كما بيّنّا ، عَمِلوا لها حساباً ودوّنوه في الزيجات ، ليعرفوا ، أيّ وقت أرادوا ، مواضِعها وموازاتها من فلك البروج معرفةً حقيقيةً.

ولما تبين أصحابُ الزيجات أيضاً ما يَعرِض للكواكب من الدوران في فلك البروج بسبب إبطاء حركة أكثرِها عن سُرعة حركة فلك المحيط، سمّوا ما يَعرِض لها في فلك البروج من الدوران حركة من المغرب إلى المشرق ، ليكون فرقٌ بالتسمية بين دورانها حول الأرض ودورانها في فلك البروج .

فصل في بطلان

قول من يقول إنها تتحرك من المغرب إلى المشرق

وقد ظن كثير من الناظرين في علم النجوم، ممن ليس له رياضةٌ بالنظر في علم الهندسة والطبيعيات ، أن هذه الكواكب السيّارة تتحرّك من المشرق إلى المغرب مُخالفةً لدوران الفلك المحيط ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا ، لأنه لو كان كما ظنوا لكان سَبيلُها أن تطلع من المغرب وتغيب بالمشرق، كما أن الفلك المحيط تطلع درجاته من المشرق وتغيب في المغرب . وقد شهدوا دورانها في فلك البروج مُخالِفاً لدوران الفلك ، فسمّوها حركةً من المشرق إلى المغرب ، وشبّهوها بحركات نمَلاتٍ تتحرّك على وجه الرّحَى مستَقِلّةً بحَركتِها ، مُعانِدةً مُخالِفةً لها في حركاتها ، والرحى بسُرعة حركتها تردّ تلك النّملات إلى دوَرانها . فلو كان كما قالوا حقيقةً ، لكانت حركتُها سبعةً فقط ، لأنها سبعةُ كواكِبَ ، والأمرُ بخلاف ذلك ، لأن اصحاب سيّارة الرّصْد ذكروا أنها خمسٌ وأربعون حركةً ، كما سنبيّن بعدُ ، وقالوا إن القمر أسرعُ الكواكب حركةً . فلو كان كما ذكروا لدار حول الأرض في أقلّ من أربع وعشرين ساعة ، وقد بيّنا أنه يدور في أكثرَ من ذلك . ولو

كانت حركاتها بالقصد مُعاندةً لحركات الفلك المحيط لوجب أن تكون طِباعُها مُخالفةً لطباع الفلك ، مُضادّةً لها ، وكان يجب أن يكون لها خمسٌ وأربعون طبيعة لأنها خمس وأربعون حركة، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا ، بل طبيعة الأفلاك والكواكب كلّها طبيعةٌ واحدة في الحركة الدّوْريّة ، وقصدُها قصدٌ واحد ، وإنما اختلفت حركاتُها في السُّرعة والإبطاء من أجل أنها في الأفلاك مُحرّكاتٌ ومُتحرّكاتٌ ، كما بيّنا قبلُ. ومن أجل اختلاف حرَكاتها في السُّرعة والإبطاء اختَلفتْ أزمانُ أدوارها حول الأرض ، ومن أجل اختلافِها حول الأرض اختلفت أدوارُها في فلك البروج كما بينّا ، وأما مَثَلُ اختلافِ دورانِها حولَ الأرض فكَدَوران الطائفين حولَ البيت الحرام .

فصل في أن مثال دورانها
حول الأرض كدوران الطائفين حول البيت الحرام

وذلك أن مَثَلَ البيت وَسْطَ المسجد الحرام ، والمسجدِ وسطَ الحرَم ، والحرَمِ وَسْط الحجاز ، والحجازِ وَسْط بُلدان الإسلام ، كمَثَلِ الأرض وسْطَ كُرةِ الهواء ، وكرةِ الهواء في وسَط كرة القمر ، وفلكِ القمر في وسَط الأفلاك ؛ ومثَلُ المصلّين من الآفاق المتوجّهين نحو البيت كمثلِ الكواكب في الأفلاك ومَطارحِ شُعاعاتها نحو مَركزِ الأرض . ومثَلُ دوَرانِ الأفلاك بكواكبها حول الأرضِ كمثلِ دوَران الطائفين حول البيت ، ومثلُ اختلاف أدوارها حولَ الأرض كمَثَلِ اختلاف أشواطِ الطائفين حولَ البيت ، وذلك أنّا نرى الطائفين حولَ البيت منهم من يمشي الهُوَينا ، ومنهم من يستعجل ، ومنهم من يُهرْوِلُ ، ومنهم من يَسْعى ، فتختلف بحسب ذلك أشواطهم، وكلُّهم متوجهون في طَوافِهم نحواً واحداً

وقصدا واحداً . ولكن إذا بلغ الماشي الركنَ العراقيَّ ، فقد بلغ المستعجلُ الركنَ الشاميَّ ، والمهرولُ الركنَ اليمانيَّ، والساعي الحجَرَ الأسود . فبهذا السبب ، إذا طاف الماشي شوطاً واحداً ، فقد طاف الساعي أشواطاً ، فهؤلاء الطائفون ، وإن اختلفت أشواطُهم من أجل سُرعة حركاتهم وإبطائها ، فليس قصدُهم إلاَّ قصدٌ واحدٌ[1] إلى جهة واحدة ، فهكذا حُكم الأفلاك وكواكبها في دورانها حولَ الأرض. وكما أن الطائفين حولَ البيت يبتدئون من عند باب البيت ، ويجتمعون عنده سبعة أشواطٍ يدورونها حولَ البيت ، فهكذا يقال إن الكواكب كلَّها ابتدأت بحركاتها من مُوازاة أولِ دقيقةٍ من بُرج الحمَل الذي كأنه بابُ الفلك ، ثم دارت حولَ الأرض ، ثم اختلفت موازاتُها بعد ذلك في درجات البروج ، بحسب سُرعتها وإبطائها كما قيل . وإذا اجتمعت هذه كلُّها بعد دوراتٍ كثيرةٍ في مُوازاة تلك الدقيقة التي ابتدأت منها ، قامت القَومة الكُبرى واستأنفت الدَّوْر .

فصل في مثال أدوارها

واعلم يا أخي أن حكماء الهند ضربوا مثلًا لدوران هذه الكواكب حولَ الأرض ، ليَقرُبَ على المتعلمين فَهمُه ، ويسهُلَ على المتأملين تصوُّره : ذكروا أن ملِكاً من الملوك بنى مدينةً دَورُها ستون فرسخاً ، وأرسل سبعة نفَرٍ يدورون حولها بسير مختلف : أحَدُهم كلَّ يوم فَرسخاً ، والآخرُ كلَّ يوم فرسخين ، والثالث كلَّ يوم ثلاثةَ فراسخ ، والرابعُ كلَّ يوم أربعة فراسِخَ، والخامِسُ كلَّ يوم خمسةَ فراسخ، والسادسُ كلَّ يوم ستة فراسخ، والسابع كلَّ يوم سبعة فراسخ . فقال : دُوروا حولَ هذه المدينة ، وليكُن

---

١ إلا قصد واحد ، برفع الخبر على لغة بني تميم لأنه اقتران بالا" .

ابتداؤكم من عند الباب ، فاذا اجتمعتم عند الباب بعدد دَوراتكم ، فتعالوا فعرّفوني كمْ دار كلُّ واحدٍ منكم .

فمن فهم حساب دوران هؤلاء النفرِ حول تلك المدينة وتصوّره ، يمكنه أن يفهم دَوران هذه الكواكب حولَ الأرض ، بعد كمْ دورةٍ يجتمعون في أول بُرجِ الحمل ، كما كان ابتداؤهم . فأما حسابُ أولئك النفر فإنهم بعد ستين يوماً يجتمع ستةُ نفر عند باب المدينة ، وقد دار واحدٌ منهم دورةً ، والآخر دورتين ، والثالث ثلاث دورات ، والرابع أربع دورات ، والخامس خمس دورات ، والسادس ستّ دورات . فأما الذي يدور كلّ يوم سبعةً فقد دار ثمانية أدوار وزاد أربعة أسباع فرسخ دورٍ ، فيحتاج هؤلاء النَفرُ أن يستأنفوا الدور ، فبعد مائة وعشرين يوماً يجتمعون مرةً أخرى عند الباب ، وقد دار كلُّ واحدٍ حسابه الأول مرةً أخرى ، ولكن السابع قد دار سبع عشرة مرةً وزاد فرسخاً واحداً ، فيحتاجون أن يستأنفوا الدوز ؛ فبعد مئة وثمانين يوماً يجتمع الستة مرة ثانية ، وقد دار كلُّ واحد حسابه الأول مرة ثالثةً ، ولكن صاحب السابع قد دار خمساً وعشرين دورة ، وزاد خمسة أسباعٍ ، فيحتاجون أن يستأنفوا الدور ؛ فبعد مئتين وأربعين يوماً يجتمعون مرة رابعة وقد دار كلُّ واحد منهم حسابه الأول ، ولكنّ صاحب السبعة قد دار أربعاً وثلاثين دورةً وزاد سبعين ، فيحتاجون أن يستأنفوا الدور ؛ فبعد ثلاثمائة يوم يجتمعون مرةً خامسة ، وقد دار كلُّ واحد منهم حسابه الأول مرةً خامسة ، ولكن صاحب السبعة قد دار اثنتين وأربعين دورةً ، وزاد ستة أسباع فيحتاجون أن يستأنفوا الدور ؛ فبعد ثلثمائة وستين يوماً يجتمعون مرة سادسة ، وقد دار كل واحد منهم لحسابه الأول مرة سادسة ، ولكنّ صاحب السبعة دار إحدى وخمسين دورة ، وزاد ثلاثة فراسخ ، فيحتاجون أن يستأنفوا الدور ، فبعد أربعمائة وعشرين يوماً يجتمعون كلُّهم عند باب المدينة ، وقد دار الأول سبعة أدوار ، والثاني أربع عشرة دورة ، والثالث

إحدى وعشرين دورة ، والرابع ثمانيـــاً وعشرين دورة ، والخامس خمساً وثلاثين دورة ، والسادس اثنتين وأربعـين دورة ، والسابعُ قـد دار ستين دورة .

فهـذا مَثَلٌ ضربـه حكماء الهنـد لدوران الأفـلاك والكواكب حول الأرض ، وذلك أن مَثَلَ الأرض كمَثَلِ تلك المدينـة المبنيَّة التي دَورُهـا ستون فرسخاً ، ومثَلُ الكواكب السبعة السيَّارة ودورانِهـا حول الأرض كمَثَلِ أولئك النفر السبعة ، واختلافُ حركاتها في السُّرعة والإبطاء كاختلافِ سَيرِ أولئـك النفر ؛ والمَلِـكُ هو الله البـارىء المصوِّر ، تبـارك الله ربُّ العالمين .

فصل فيما يرى لها من الرجوع والاستقامة والوقوف

اعلم يا أخي أن الذي يوصف من هـذه الكواكب السبعة السيَّارة خمسةٌ منها ، وهي زُحَل والمشتري والمرِّيخ والزُّهرة وعُطـارد ، تارةً بالرجوع وتارةً بالوقوف ، وليس بالحقيقة ذلك ، وإنما هو عارضٌ في رأي العين ، وذلك أن كل كوكبٍ جِرمُه على كُرةٍ صغيرة تسمَّى أفلاك التداوير ، وهي مركَّبةٌ كلُّ واحدةٍ على فلك من الأفلاك الكبار التي تقـدَّم ذكرُها ، وغائصـة في غِلَظ سُموكها ، ويكون جانبٌ منها ، ممَّا يلي سُطوحها ، العُلْوِيّ ، وجانب منها ، مما يلي سُطوحها ، السُّفليّ ، كلُّ واحدة منهـا أيضـاً دائمة الدوران في مواضعها من أفلاكها الحاملة لها . ويَعرِضُ لكل كوكب ، إذا كان مركَّباً عليها ، تارةً الصعودُ إلى أعلى سطحِ فلكٍ فيبعُد عن الأرض ، وتارةً النزولُ من هناك فيقرُبُ من الأرض ، فـإذا كان في أعلى ذُراها ترى له حركةً على توالي البروج من أوَّلها إلى آخرها ، وإذا كان في أسفل فلكه ترى له حركةً من آخر البروج إلى أولهـا ؛ وإذا كان صاعـداً أو نازلاً يُرى كأنه واقفٌ ،

وليس بواقفٍ ولا راجع ، ولكن دأبه الدوران، وإنما جعل أصحاب الرَّصْد هذه الأسماء ألقاباً له .

فصل في تفصيل الحركات الخمس والأربعين

اعلم يا أخي أنه يَعرِض لكل كوكبٍ من هذه السبعة سِتُّ جهات مختلفات ، إحداها من المشرق إلى المغرب ، وأخرى من المغرب إلى المشرق، وأخرى من الشمال إلى الجنوب، وأخرى من الجنوب إلى الشمال، وأخرى من فوق إلى أسفل ، وأخرى من أسفل إلى فوق . فتكون جملتها اثنتين وأربعين حركة . ويَعرِض للكواكب الثابتة حركتان ، وللفلك المحيط حركة واحدة، فتلك هي خمس وأربعون حركة . فأما حركتها من المشرق إلى المغرب فهي بالقَصد الأول الحقيقي، وأما سائرُها فبالعَرَض لا بالقصد ، وأما الذي يعرض من المغرب إلى المشرق فقد بيَّنّا معناه فيما تقدم، وأما الذي يَعرض من فوقُ إلى أسفلَ ومن أسفَلَ إلى فوقُ فهو من جهة أفلاك التداوير ، ومن جهة الأفلاك الخارجة عن المراكز ؛ وأما التي تعرِض من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشّمال فمن جهة مَيلِ فلكِ البروج عن فلك مُعدَّل النهار وشرحُها يطول، فمن أراد هذا العلم مُستقصًى، فلينْظُرْه في كتاب المجسطي أو بعض المختَصرات في تركيب الأفلاك .

فصل في بيان الظلمتين الموجودتين في العالم

اعلم يا أخي أن العالم كلَّه بأسرِه مُضيءٌ بنور الشمس والكواكب، وليس فيه إلاّ ظُلمتان ، إحداهما ظِلُّ الأرض والأخرى ظِلُّ القمر ، وإنما صار لهذين الجسمين الظلُّ من أجل أنهما غيرُ نيِّرين ولا مُشِفَّين . وأما النور الذي

يُرى على وجه القمر ، فإن ذلك من إشراق الشمس على سطح جِرْمه ولانعكاس شُعاعاتها كما يرى مثلُ ذلك في وجه المرآة إذا قابلت الشمس . وأما سائر الأجسام التي في العالم فبعضها نيّرٌ ونورُها ذاتيٌّ لها وهي الشمسُ والكواكبُ والنار التي عندنا ، وأما باقي الأجسام فكلُّها مُشِفّاتٌ ، وهي الأفلاكُ والهواء والماء وبعضُ الأجسام الأرضيّة ، كالزُّجاج والبِلّور وما شاكلهما. والأجسام النيّرة هي التي نورُها ذاتيّ ، والأجسامُ المُشفّة هي التي ليس لها نور ذاتيٌّ ولا لون طبيعيّ ، ولكن إذا قابلها جسم نيّرٌ سرى نوره في جميع أجزائها مرّة واحدة ؛ لأن النور صورةٌ روحانية ، ومن خاصّيّة الصُّوَر الروحانية أن تسري في الأجسام دُفعةً واحدة ، وتنسَلّ منها دُفعةً واحدة بلا زمان ، فإذا حال بين الأجسام النيّرةِ وبين الأجسام المشفّة حائلٌ غير مُشِفٍّ منع نور النيّر أن يسري في الجسم المُشِفّ . والنور في جِرم الشمس والكواكب والنار ذاتيٌّ لها ، وأما في أجرام الأفلاك والهواء والماء فعَرَضيٌّ . وأما جِرمُ الأرض والقمر فلما كانا غير نيّرين ولا مُشِفّين ، صار لهما الظلُّ ، لأن النور لا يسري فيهما كما يسري في الأجسام المشِفّة ، غير أن جِرم القمر صقيلٌ يرُدُّ النور كما يردُّ وجهُ المرآة ، وسطحُ جِرم الأرض غير صقيل ، فهذا هو الفرقُ بينهما .

فصل في علّة الكسوفين

واعلم يا أخي أنه لما كان جِرمُ الأرض وجِرمُ القمر كلُّ واحد منهما أصغرُ من جِرم الشمس، صار شكل ظِلّيهما مخروطاً، وشكلُ المخروط هو الذي أوّله غليظٌ ، وآخره دقيقٌ ، حتى ينقطعَ من دقّته . فظِلُّ الأرض يبتدىء من سطحها ، ويمتدُّ في الهواء مُنخرطاً ، حتى يبلغ إلى فلك القمر ، ويمتدُّ في سَمكِه ، حتى يبلغَ إلى فلك عُطارد ، ويمتدُّ في سَمكِه أيضاً إلى أن ينقطِع

هناك . فطوله من سطح الأرض إلى حيثُ ينقطع في فلكِ عُطارِد مِثلُ قطر الأرض مئة مرّةٍ وثلاثون مرّة، فيكون في سَمكِ الهواء منه ستّة عشَر جزءاً ونِصفٌ ، وفي سَمكِ فلك القمر مثلُ ذلك ، وسبعةٌ وستّون جزءاً منه في سَمكِ فلك عُطارِد إلى حيثُ ينقطع ؛ ويكون قُطر هذا الظلّ حيثُ يمرُّ القمر في وقت مقابلة الشمس مِثل قطر جِرم القمر مرّتين وثلاثة أخماس . فإذا اتفق أن تكون الشمسُ عند إحدى العُقدتَين اللتَين تسمّيان الرأسَ والذنب ، فيكون مرورُ القمر في سَمكِ الظلّ كلّه ممنوعاً عنه نورُ الشمس ، فينكسف ثم يخرُج من الجانب الآخر وينجلي .

وأما ظِلّ جرم القمر فيبتدىء من سَطح جِرمه ويمتدُّ مُنخرطاً في سَمك بعضه ، والباقي في سَمك الهواء، ويقطعُه حتى يصلَ إلى وجه الأرض، فيكون قُطر استدارته على وجه الأرض هناك مِقدار مئةٍ وخمسين فرسخاً ، يزيد وينقُص بقَدر بُعد القمر عن الأرض وقربه منها ، وهذا في وقت اجتماعه مع الشمس . فإن اتفق اجتماعهما عند إحدى العُقدتَين نرى القَمرَ محاذياً لأبصارنا ولجِرم الشمس ، فيمنع عنّا نورها فنراها منكسفة . وإذا كان القمر في غير هذين الموضِعَين، أعني الاجتماع والاستقبال، يكون إلى أحد الموضِعَين أقرب، فإن كان قُربه إلى الاجتماع أكثر ، كان رأس مخروط ظلّه في سَمك الهواء، وإن كان إلى الاستقبال أقربَ ، كان رأسُ مخروطِ ظِلّه في سَمكِ فلكه أو في سَمكِ فلك عُطارِد . وأما رأسُ مخروطِ ظِلّ الأرض فإلى الدرجة المُقابلة لدرجة الشمس ، في أي برج كانت ، ويدور أبداً في مُقابلة الشمس ، فإذا كانت من فوق الأرض ، فظِلُّ الأرض تحتها، وإن كانت تحت الأرض، فظلُّ الأرض فوقها ، وإن كانت بالمشرق ، فظلّ الأرض إلى ناحية المغرب ، وإذا صارت بالمغرب صار الظلّ إلى ناحية المشرق، وهذا دأبُهما دائماً يكونان حولَ الأرض وهما الليل والنهار .

فصل في أن الفلك طبيعة خامسة

واعلم يا أخي أن معنى قول الحكماء إن الفلك طبيعةٌ خامسة إنما يَعنون أن الأجسام الفَلَكية لا تَقبَلُ الكون والفساد والتغيُّر والاستحالة والزيادة والنقصان، كما تقبلها الأجسام التي تحت فلَك القمر، وأن حركاتِها كلَّها دَوريّةٌ.

واعلم أن للأجسام صفاتٍ كثيرةً، فمنها ما تشترك الأجسام كلُّها فيها، ومنها ما يختَصُّ ببعضِها دون بعضٍ، فالصفات التي تشترك فيها الأجسام كلُّها الطولُ والعَرضُ والعُمق فحَسْبُ.

واعلم أن الصفات إنما هي صورٌ تحصُلُ في الهَيُولى، فيكون الهَيُولى بها موصوفاً؛ فمن هذه الصورة التي تُسمَّى الصفاتِ مَهايا[1] ذاتيّةٌ للجسم مُقوِّمةٌ لوجدانه، كالطول والعرض والعُمق، لأنها متى بَطَلَتْ عن الجسم بطَلَ وِجدانُ الجسم، ومن الصورة ما هي مُتَمِّمة للجسم مُبلِغةٌ إلى أفضل حالاته، وهذه الصورة تختصّ ببعض الأجسام دون بعض، وربما يشترك فيها عِدّةُ أجسام. فمن الصُّوَر المُتمِّمة ما يَشترِكُ فيها الأجسام الفلكية والطبيعية، وهي الشَّكل والحركةُ والنور والشَّفافَةُ واليَبْسُ الذي هو تماسكُ الأجزاء. ومما يختَصُّ بالأجسام الطبيعية الحرارةُ والبرودةُ والثِّقَلُ والتغيُّرُ والخِفّة والاستحالة والحركةُ على الاستقامة وما شاكلها. والذي يختصُّ بالأجسام الفلكية سَلْبُ هذه الصِّفات كلِّها، فمن أجل هذا قيل إنها طبيعةٌ خامسةٌ، لأنها ليست حارةً ولا باردةً ولا رَطْبةً ولا ثقيلةً ولا خفيفةً، ولا يستحيلُ بعضُها إلى بعضٍ فيكونَ منها شيءٌ آخَر، ولا يزيدُ في مقاديرها ولا ينقُصُ، لأن الباري، جلَّ ثناؤه، أبدَعها كلَّها واختَرعَها تامّةً كاملةً، فهي باقيةٌ بحالاتها إلى وقتٍ ما يُريد باريها، عزَّ وجل، أن يُفنيها كيفَ شاءَ، كما

[1] مهايا: جمع ماهية، ووجهها ان تجمع على ماهيات.

أبدَعها وصوّرها واختَرعها وركّبها وحرّكها ودبّرها ، فتبارك الله أحسَنُ الخالقين .

فصل في إبطال قول المتوهمين غير الحق

واعلم يا أخي أن كثيراً من أهل العلم ظنّوا أن مَعنى قول الحكماء إن الفلك طبيعةٌ خامسة أنه مُخالفٌ لهذه الأجسام الطبيعية في كلّ الصفات ، وليس الأمرُ كما ظنوا ، لأن العيانَ يُكذّبهم ، وذلك أن القمر أحَدُ الأجسام الفلكية ، وقد يُرى فيه اختلافُ قَبُول النور والظُّلمة ، كما يُرى في الأجسام الأرضيّة ، وله ظلٌّ كظِلالِها ، وهو غيرُ مُشِفٍّ مثلَ الأرض ، والأفلاك كلُّها تشارك الهواءَ والماءَ والبِلّورَ والزُّجاجَ في الإشفاف ، والشّمسُ والكواكبُ تشارك النارَ في النور ، وكلُّها يشارك الأرضَ في اليَبْس . فقد بان بهذا أنهم لم يُريدوا بقولهم طبيعةٌ خامسةٌ إلاّ الحرَكةَ الدوريّة ، وأنها لا تَقبَلُ الكونَ والفسادَ والزيادةَ والنُّقصانَ ، كما تَقبَلُه الأجسام الطبيعية .

فصل في أنها ليست ثقيلة ولا خفيفة

واعلم يا أخي أنما قيل إن الأجسام الفلكية ليست خفيفة ولا ثقيلة ، لأنها ملازمة لأماكنها الخاصّة بها ، وذلك أن الباري ، عزّ وجل ، لما خلق الجسم المُطلق وفَصَل أبعاضَه بالصور المتمّمة ، ورتّبها محيطاتٍ بعضُها ببعضٍ ، كما بيّنا أولاً ، جعل لكل واحد منها مكاناً هو أليقُ الأماكن به ، وكلّ جسم في مكانه الخاص ليس بثقيل ولا خفيف ، لأن الثّقَل والخِفّةَ يعرِضان لبعض الأجسام بسبب خروجها من أماكنها الخاصّة بها إلى مكان غريب .

واعلم يا أخي أن الأرض في مكانها ، وهو مركز العالم ، ليست بثقيلة ،

ولا الماءُ فوقَها بثقيل ، ولا الهواءُ أيضاً ثقيلٌ فوق الماء ، ولا النارُ فوق الهواء أيضاً بثقيلةٍ ، لأنها في أماكنها الخاصّة بها ، وإنما يَعرض الثِّقَلُ والخفّة لأجزائها إذا صارت في أماكِنَ غريبةٍ ، وذلك أن أجزاء الأرض في جوف الماء والهواء غريبةٌ ، تُريد اللّحاقَ بمركزها وجنسها ، فإذا منعها مانع ، وقَع التنازُعُ والتدافُعُ ، فيسمى ذلك ثِقَلًا ، وهكذا حُكم الماء وأجزائه في جوف الهواء ، وحُكم أجزاء الهواء في الماء ، وأجزاء النار في جوف الهواء. وكلُّ واحد يريد اللّحاقَ بعالَمه ومركَزِه وأبناء جنسه ، ولكن ما كان متوجّهاً نحو مركز العالم يسمّى ثقيلًا ، وما كان متوجّهاً نحو المحيط يسمّى خفيفاً . والدليل على أن كلَّ جسم في موضعه ومكانه الخاص به ، لا خفيفٌ ولا ثقيل ، هو كونُ أجزائه في جَوفِ كلّيته لا ثقيلةً ولا خفيفةً . وبيانُ ذلك بالتجربة والاعتبار ، وطريقُ تجربته أنْ تملأ قِرْبَتين إحداهما من الماء والأخرى من الريح الذي هو الهواء ، ثم تطرحهما في بِركة ماء ، فإنك ترى القِربةَ التي هي مملوءةٌ من الماء تغوصُ في جوف الماء ، والتي فيها الريحُ تطفو فوق الماء . فإذا شيلَتِ القِربة التي هي مملوءةٌ من الماء لا يوجَد لها ثِقَلٌ ما دامت في الماء ، لأن الماء في الماء ليس بثقيل ؛ وإذا صارت إلى فوق الماء أُحِسَّ بِثِقَلها . وأما القِربةُ التي هي مملوءةٌ من الهواء فإنها إذا غُوّصت في الماء وُجِدَ لها تمانُعٌ شديد ، لأن الهواء في جوف الماء خفيف ، فإذا شِيلت الى الهواء لا يُوجَد ذلك التّمانُع لأن الهواء في الهواء ليس بخفيف .

واعلم أنه إذا أُخذ من بِركة مُلئت ماءً قدرٌ من الماء ، ثم رُدَّ إليها ، وقف ذلك الماء المردود حيث رُدَّ ، كما أن التُّراب ، إذا أُخذ من الأرض ثم رُدَّ إليها ، وقف حيثُ رُدَّ ، وكذلك إذا استنشَق الحيوانُ من الهواء ما يُروّح الحرارة الغريزية ، ثم رَدَّه بالتنفس ، وقف ذلك الهواء المردود حيثُ رُدَّ إن لم يَعرِض له دافع .

فصل في أن الأجسام الفلكيـة
ليست بحارة ولا باردة ولا رطبة

واعلم يا أخي بأنه إنما قيل إنها ليست بحارةٍ ولا باردةٍ ولا رَطبةٍ مـن أجل أن الحرارة إنمـا تَعرِض للأجسام السيّالةِ المتحلّلة عنـد الحركة ، لأن أجزاءهـا تُفارِقُ مُجاوَراتُها بعضُهـا بعضـاً ، وتتبدّل بالغليـان الذي هو الحرارة . ولما كانت الأجسام الفلكية متماسكة الأجزاء من شدّة اليَبْس ، لم تُفارِق مُجاوَرةُ أجزائها بعضُها بعضاً ، فـلا يعرِض لهـا الغليانُ الذي هو الحرارة . وأمـا البرودة فإنهـا تَعرِض للأجسام عند سكونهـا ، والأجسامُ الفلكية دائمة الحركات والدوَران ، فلا تسكُنُ فتَبرُد . وأما الرطوبة فإنهـا تَعرِض للأجسام إذا تحرّك بعضُ أجزائها ، وسكن البعضُ ، وليس للأجسام الفلكية سُكون .

واعلم أنه إنما صارت الأجسام الفلكية شديدةَ التماسُكِ من شدة اليَبْس ، وشدّةُ اليَبْسِ من شـدة الحركة والدوَران ، لأن الحركة تُولّد الحرارة ، والحرارة تولّد اليُبوسةَ ، واليُبوسةُ ، إذا تناهت ، انطفأت الحرارة .

واعلم يا أخي أن الأجسام الفلكية محفوظٌ نِظامُها ، وباقية أشخاصُها ، ما دامت ثابتةً على دوَرانهـا ، فإذا وقفت عن دوَرانهـا وسكنت حركاتُها ، ولّد السكونُ البرودةَ ، وولّدت الرطوبةُ التفشّيَ والتبدّدَ ، والتفشّي والتبدّد يُفسدان النّظام ، ومن فساد النّظام يكون البَوار والبُطْلان .

فصل في معنى القيامة

إنما يدوم دوَران الفَلَك ما دامت النفس الكلية مربوطةً معه ، فإذا فارقته قامت القيامة الكبرى ؛ لأن معنى القيامة مشتقٌ من القيـام ، فإذا فارقت النفسُ قامت قيامتُها . قال رسول الله ، صلى الله عليه وعلى آله : « من مات ،

فقد قامت قيامتُه » وإنما أراد قيامَ النفسِ لا الجسد ، لأن الجسد لا يقوم عند الموت ، بل يقع وُقوعاً لا يقوم بعدَه، الى أن تُردَّ النفسُ اليه ثانيةً . فانتبه يا أخي من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتزوَّدْ للرِّحلة ، واستعِدَّ للقيامة ، قبل أن تقوم قيامتُكَ ، بأن يؤخذ منكَ هذا الهيكل المبنيُّ ، مملوءاً من آثار الحكمة ، قهراً وأنت كارهٌ ، فتبقى نفسُك بلا سمع ولا بصَر ولا شمّ ولا ذوقٍ ولا لمسٍ فارغةً خاويةً تهوي في هاوية البرزخِ [1] إلى يومِ القيامة ، الى يوم يُبعَثون . فبادِر وشمِّر واجتهد بأن تكتسبَ بتوسّط هذا الهيكل الجِسماني ، هيكلاً روحانيّاً ، وبتوسُّط هذه الحواس الجسَدانية ، حواسَّ عقليةً ، ليكون بعد حين ، فترجِعُ نفسُك من عالم الأجسام الى عالم الأرواح بِربح لا بخُسران .

واعلم بأن النفس ، إذا فارقت هذا الهيكل ، فلا يبقى معها ولا يصحَبُها من آثار هذا الجسد إلاّ ما استفادت من المعارف الربّانية ، والأخلاق الجميلة الملَكيّة ، والآراء الصحيحة المُنجية ، والأعمال الصالحة الزكيّة المُرضية المُربحة ، وذلك أن تبقى هذه الأشياء في النفس مصوَّرةً في ذاتها ، إذا كانت معتادةً لها ، صورةً روحانيةً نيّرةً بهيّةً ، كلما لاحظت النفس ذاتَها ، ورأت تلك الصورَة ، فرحت بها وامتلأت سروراً في ذاتها وفرَحاً ولذة ، وذلك ثوابُها ونعيمُها بما أسلفَتْ في الأيام الخالية . وأما إذا كانت أخلاقها رديئة سيّئة بشِعةً ، وآراؤها فاسدةً، وأعمالها مُوبقة ، وجهالاتُها مُتراكمة، بقيت عمياء عن رؤية الحقائق ، وتبقى هذه الأشياء في ذاتها مصوَّرةً صورةٍ قبيحةً سمِجة ، فكلما لاحظت ذاتها ونظرتْ إلى جوهرها رأت ما يسوؤها ، وتريد الفرار منه ، وأين المفرُّ لها من ذاتها ؟

فاعتبر يا أخي ما ذكرتُ لك ، ولا تغترَّ بما أنت فيه من رغَد العيش

---

١ البرزخ : الحاجز بين الارض والآخرة تحبس فيه النفوس الى يوم القيامة والحساب .

وصحة البدن ، وعشرة إخوان لك جسدانيّين ، وأصدقاء جسمانيّين ، يريدونك لمعاونتهم على إصلاح أحوال أجسامهم ، فإنْ قصّرتَ عن معاونتهم أبغضوك ، وإن تجلّدتَ عليهم جحدوك ، وإن علوتهم حسدوك ، وإن قصَر حالُك شمِتوا بك ، ولا يريدونك إلاّ لصلاح ونجاح أمورهم وحوائجهم . فهلمّ يا أخي إلى صُحبة إخوانٍ لك نفسانيّين ، وأقرانٍ لك روحانيّين ، يريدونك ولا يأخذون منك ، ويخلّصونك مما وقعتَ فيه ، بأن تدخُل في صُحبتهم ، وتسمعَ أقاويلهم ، لتفهمَ مذاهبهم ، وتنظر في كتبهم ، وتعرفَ طريقتهم وعلومهم ، وتعمَلَ بسنّتِهم ، وتسيرَ بسيرتهم ، لعلكَ تنجو بصُحبتهم ، لا يمَسّهم السوءُ ولا هم يحزَنون .

	فراسخ		فراسخ
قُطر الارض	٢١٦٧	سَمْك الشمس	٢١٦٨٠٠
دائرة على بسيط الأرض	٦٨٠٠	قُطر الشمس	٤٩٩٠٠٣٧
سَمْك كُرة الهواء	٦٨٠٢٢	سَمْك المرّيخ	٦٥٩٠٥٥٢
قُطر الهواء	٧٨٢١٢	قُطر المرّيخ	٣٨٠٨٤١
سَمك القمر	٣٨٠٢٧	سَمْك المشتري	١١٩٨٧٠٠٩
قُطر القمر	١٥٤٢٥٧	قُطر المشتري	٦٢١٢٥١٥٩
سَمكُ عُطارِد	١٢١٥٣٥	سَمكُ زُحَل	١٦٤٧٠٠٣٥
قُطر عُطارِد	٦٠٩٣٢٧	قُطر زُحَل	٩٥٠٧٥٢٢٩
سَمك الزُّهَرة	١٩٧٣٦٥٥	سمك فلك الكواكب الثابتة	٢٦٠٠٤٠٠
قُطر الزُّهَرة	٤٥٥٦٦٣٧	قطر فلك الكواكب الثابتة	١٤٧٠٩٣٢٢٩

تمت رسالة السماء والعالم ويتلوها رسالة الكون والفساد

الرسالة الثالثة

من الجسمانيات الطبيعيات

في بيان الكون والفساد

(وهي الرسالة السابعة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه لما فرغنا من ذِكر الأجسام الفلكية ، وبيّنا كميّةَ أكرِها ، وكيفيّة نِظامها ، ومقاديرَ أبعادِها ، واختلافَ دورانِها ، وسُرعةَ حركاتها ، وماهيّةَ طبائع جواهرها في الرسالة الملقّبة بالسماء والعالَم ، نريد أن نذكرَ في هذه الرسالة الملقّبةِ بالكَون والفساد الأجسام الطبيعيّةَ التي دونَ فلك القمر ، وكميّةَ عدَدِها ، وكيفيّة نِظامها ، واختلافَ طبائعها ، وكيفيّة استِحالة بعضِها إلى بعضٍ ، بتأثيرات الأجسام الفلكية فيها ، وكميّةَ الأجناس الكائنات المتولّدةَ منها .

واعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أن الأجسام التي تحت فلك القمر سبعةُ أجناس : أربعةٌ منها هي الأمّهاتُ الكليّات ، وهي النار والهواء

والماء والأرض ، وثلاثةٌ هي المولَّداتُ الجزئيات ، وهي الحيوان والنبات والمعادن . فلنبدأ أولاً بوصف الأُمهات الكليات فنقول :

إن الأُمّهاتِ كلُّ واحدةٍ منها مركَّبةٌ من هَيُولى وصورة ، فهَيُولاها كُلّها هو الجسمُ وصُوَرها هي التي بها تنفصِل كلُّ واحدةٍ منها عن الأُخرى ، وهي الصورة المقوِّمة لذاتِ كل واحدة منها . ولما كانت الصورةُ نوعين : مقوِّمةٌ ومتمِّمة ، احتجنا أن نصِفهما ليُعرَف الفرقُ بينهما . فنقول : إن الصورة المقوِّمة لذاتِ الشيء هي التي إذا فارقت هَيُولاها بَطَل وجدانُ ذلك الشيء. والصورةُ المتمِّمة هي التي تُبلِغ الشيء إلى أفضل حالاته التي يمكِنه البلوغُ إليها ، وإذا فارقت هَيُولاها لم يَبطُل وجدانُ الهَيُولى . مثال ذلك السكونُ والحركةُ فإنهما إذا فارقا الجسمَ لا يبطُلُ وِجدان الجسم ، وأما الطولُ والعَرض والعُمق ، فإذا فارقت الهَيُولى يبطُلُ وِجدان الجسم .

واعلم يا أخي أن كلَّ صورة مُقوِّمةٍ لذاتِ الشيء تتلوها أُخرى مُتمِّمة ؛ وكلُّ صورة مُقوِّمة فاعِلةٍ لأُخرى تابعةٍ لها يتلو بعضُها بعضاً كما يتلو العددُ أزواجُه أفرادَه وأفرادُه أزواجَه بالغاً مبلَغ . مثالُ ذلك الصورةُ المُشاكِلةُ في جِرْم النار المُقوِّمةُ لذاتها ، فهي حَركةُ الغليان ، والصورةُ المُتمِّمة التابعةُ لها هي الحرارة ، وتتلوها اليبوسةُ ، ويتلوها تماسُكُ الأجزاء . فلولا رطوبةُ الهواء المحيطةُ بالنيران التي تمنعها أن تُفرطَ في اليبوسة ، لتماسكت أجزاؤها وجفّتْ كما تَجِفُّ نارُ الصاعقة ، ولكن لو أصابها اليَبْسُ والجفافُ لقلَّ الانتفاعُ بها وهو الغَرضُ الأقصى منها .

واعلم يا أخي أن الهواء جوهرٌ شريفٌ فيه فضائلُ كثيرةٌ ، وخواصُّ عجيبةٌ ، من ذلك أنه يمنَعُ النيرانَ برُطوبته أن تَيبَسَ وتَجِفَّ ، كما يمنَعُ الأصوات بسَيلانه أن تثبُتَ زماناً طويلاً فيَقِلَّ الانتفاع بها ، ويكثُرَ الضررُ منها ، وذلك أن الأصوات ليست تمكُثُ في الهواء إلاَّ رَيْثما تأخذُ المسامعُ حظَّها، ثمَّ تضمحِلُّ، ولو ثَبَتت الأصواتُ في الهواء زماناً طويلاً ،

لامتلاء الهواء من الأصوات ولعظُمَ الضررُ منها ، حتى لا يمكِنُ أن يُسمَعَ ما يُحتاج إليه من الكلام والأقاويل . وهكذا لو يَبست النيرانُ وجَفّتْ ، لما سرت في الأجسام ولم تُنضِجهـا ، وبقيت الأشياء التي يراد نَضْجُها فِجّةً غليظة .

فانظر يا أخي وتفكّرْ في حكمة الباري سبحانه ، إذ جعل ثباتَ النيران بحسَب مُراد المستعمِل لها ، فإذا استغنى عنها ردّها إلى العَدم بأسهل السّعي ؛ فلو بقيت بحالها لعَظُم الضررُ منها وقلّ الانتفاع بهـا . ومن الصُّوَر المتمّمة لذات النار اللطافة التي تولّدُها الحرارة ، وتتلوها سُرعة النفوذ في الأجسام . ومن الصُّوَر المتمّمة لذات النار أيضاً النور ويتلوه الإشراق. فقد اجتمعت في جِرم النـار عِدّة صُوَر كلُّها مُتمّمة لها ، وهي الحركةُ والحرارة واليبوسة واللطافة والنور . وهي بكل صورة تفعل فعلًا غيرَ ما تفعل بالأُخرى ، وذلك أنها بالحركة تُغلي الأجساد ، وبالحرارة تُسخّن، وباليبوسة تنشّف ، وباللطافة تنفُذ في الأجسام ، وبالنور تضيء ما حولها، وبالحرارة والحركة تحيل الأجسام إلى ذاتهـا . وأما الصورة المقوّمة لذات الأرض فهي السكونُ الذي هو ضدُّ الغليان ، والتالية المتمّمةُ لهـا البرودة ، والتالية للبرودةِ اليبوسة ، والتاليةُ لها تماسك أجزائهـا . ومن الصُّوَر المتمّمة لهـا أيضاً غِلظة جوهرها ، ومن غِلظة جوهرها تماسُك أجزائها، ومن تماسُك أجزائها نشأت الكائنات على ظهورها من الحيوان والنبات والمعادن .

واعلم يا أخي بأن اليبوسة نوعان ، إحداهما تابعةٌ للحرارة وهي فاضلة ، والأُخرى تابعةٌ للبرودة وهي رَذْلةٌ. وذلك أن اليبوسة التابعة للحرارة هضِمة نضِجة[1] ، والتي تتبع البرودة فِجّة غيرُ نضِجة . ومثالُ ذلك يُبوسة الياقوتِ والبلّور وأشباهُها، فإنها قد أنضجَتْها بالطبخ حرارةُ المعدِن، فهي لا تستحيل

١ هضمة نضجة : المذكور في المعاجم ، هضيمة نضيجة .

ولا تتغيَّر . وأمـا التي هي تابعة للبرودة مثـالُ يُبوسة الثلج والجليد والملحِ وغيرها ، فإنها لما كانت فجّة غيرَ نضِجةٍ ، صارت رذْلةً مُستحيلة متغيِّرةً ، ومن أجل هذا صارت الأجرام الفلكيّة لا تقبَـلُ الكون والفساد والتغيير والاستحالة، لأن تماسُك أجزائها من شِدّة يُبوستها ، ويُبوستُها تولّدت من حرارة حركتها ، ثم غلبت عليها اليُبوسة فطَفِئتْ حرارتُها كما بيّنّا في رسالة السماء والعالَم .

وأما الأجسام الأرضية، فلما كان تماسُك أجزائها من اليبوسة الرّذْلةِ الغير النضِجة المتولّدة من البرودة ، والمتولّدة من السكون ، صارت تستحيل وتتغيَّر وتفسُد .

فصل

واعلم يا أخي بأن الصورة المقوّمة لذات المـاء والهواء كليهما الرطوبة المتولّدةُ من امتزاج الأجزاء المتحركة والساكنة جميعاً، وذلك أن اليبوسة، لما كانت متولّدة من شدّة حركة أجزاء الهَيولى كلّها ، أو من شدّة سكونها كلّها ، كما بيّنّا قبلُ ، وكانت الرطوبة ضدّاً لها ، دلّت على أنها متولّدةٌ من مِزاج الأجزاء المتحركة والساكنة .

وأمـا الصورة المتمّمة لذات المـاء فهي كثيرة الأجزاء الساكنة الغليظة ، وقليلة الأجزاء المتحركة اللطيفة . ولما كانت الصورة المتمّمة لذات الماء كثيرة الأجزاء الساكنة الغليظة ، وقليلة الأجزاء المتحركة اللطيفة ، صارت مُشاكلةً للأرض في البرودة ، وصار مركزها ممـا يلي مركزَ الأرض . وأما الصورةُ المتمّمة لذات الهواء فهي كثيرة الأجزاء اللطيفة المتحرّكة ، وقليلـة الأجزاء الغليظة الساكنة. ولما كانت الصورة المتمّمة لذات الهواء كثيرة الأجزاء اللطيفة المتحركة ، صارت مُشاكلةً للنار في الحرارة ، وصار مركزُها مما يلي مركزَ النار .

واعلم يا أخي بأنه لما كانت الصورة المقوّمة للأجسام الفلكية هي شِدّة اليُبوسة المتولّدة من شدّة الحرارة المتولّدة من شدّة سرعة الحركة ؛ وكانت الصورة المقوّمة للأجسام الأرضيّة اليبوسة المتولّدة من شدّة البرودة المتولّدة من شدّة السكون الذي هو ضدّ حركة الغليان ، صارت الأجسامُ الأرضيّة مُشاكلةً للفلكية في اليبوسة ، ومضادّةً لها في الحركة ، ولما كانت حركتُها حولَ المركز صار سكونُ هذه في المركز ، لأن المضادّ يفِرّ من ضِدّه إلى أبعدِ الأماكن ؛ وأبعدُ الأماكن من المحيط هو المركز .

ولما كانت الصورة المقوّمة للماء والهواء هي الرطوبة المتولّدة من امتزاج الأجزاء المتحركة والساكنة ، وكانت الرطوبة مضادّة لليبوسة ، صار موضِعُها ما بين المحيط والمركز . ولما كانت الصورة المتمّمة لذات الماء هي كثيرة الأجزاء الغليظة الساكنة فيه ، صار الماء مُشاكِلًا للأرض في البرودة ، وصار مركزه مما يلي مركزها . ولما كانت الصورة المتمّمة لذات الهواء كثيرة الأجزاء اللطيفة المتحركة، صارت مُشاكِلةً للنار في الحرارة، وصار مركَزُها مما يلي مركَزها . فقد بان يا أخي بهذا الشرح أن الأجسام بعضها مشاكِلٌ لبعضٍ في طبيعةٍ ما ، مضادٌ في طبيعة أخرى . ومن أجل مُضادّةِ طباعها تباينت مراكزُها ؛ ومن أجل مُشاكلتِها تجاورت مراكزُها . ولما ترتبت هذه الأجسامُ مراتِبَها ، صار كلُّ واحد في مركزه الخاصّ به واقفاً، بلا مَماسِكَ ولا عَمَدٍ ، لا ثقيلًا ولا خفيفاً . ولا تخرُجُ من مواضعها إلاّ بعارضٍ قاهرٍ لها ، فإذا خلَتْ رجَعتْ إلى موضعها الخاص بها ؛ فإن منعها مانعٌ وقع التنازع بينهما ، فإن كان النزوع إلى ناحية المحيط يُسمّى خفيفاً ، وإن كان إلى ناحية مركز العالَم يسمّى ثقيلًا . ولما ترتبت الأكَرُ وقفَ كلُّ واحد من هذه الأركان في موضِعه الخاصّ به، محيطاتٍ بعضُها ببعضٍ، مستديراتٍ، إلاّ الماءَ فقد منعته العناية الإلهية والحكمة الربانيةُ من الإحاطة بالأرض من جميع الجهات ، لأنه لو أحاطت كُرةُ الماء بكُرَة الأرض من جميع

الجهات ، لَمَنْعَ كَونُ الحيوان والنبات على وجه الأرض . ولكن جُعلت للمياه مستنقعاتٌ في الأرض وهي البحار والآبار ، وقد ذكرنا في رسالة جُغرافيا صورةَ الأرض وكميّةَ الجبال والبحار والأنهار والأقاليم والبلدان ، ولكن لا بدّ أن نذكر منها ما يُحتاج إلى ذكره هاهُنا .

فصل

اعلم يا أخي بأن الأرض كُرةٌ واحدة بجميع ما عليها من الجبال والبحار والأنهار والعُمران والخراب ، وهي واقفة في الهواء في مركز العالم ، والهواءُ محيط بها ملتفٌ عليها من جميع جهاتها ؛ وأن البحر الأعظم موضِعُه تحت مَدار بُرج الحمَل ، ممتدٌ من المشرق الى المغرب . وأما سائر البحار فشُعَبٌ وخُلْجانٌ تأخذ من البحر الأعظم ، وتمتد إلى ناحية الشّمال ، وهي سبعة أبحُرٍ ، فمنها بحر الروم ، وبحر القُلزُم ، وبحر فارسَ ، وبحر الصين ، وبحر الهند ، وبحر ياجوجَ وماجوجَ ، وبحر جُرجان ؛ وبين كل بحر منها وبين الآخَرِ جزائرُ وبراريُّ وعُمرانٌ وجبالٌ وآجام وأنهار تبتدىء من الجبال وتنتهي إلى البحار . وأن الجبال أُصولُها راسية في الأرض ، ورؤوسها شامخة في الهواء شاهقةٌ ، وبين هذه الجبال أوديةٌ غائرة ، وفي جوف الجبال مغارات وأهوية . وأن الأرض باطنُها كثير التخلخُل ، وظاهرها مختلِف التُّربة ، ومنها طينيةٌ وسَبْخةٌ ورملةٌ وحصىً وأحجار صُلبة وبِقاعٌ مختلفة . وسببُ اختلاف هذه كلّها بحسب مُسامَتاتِ الكواكب ومَطارحِ شُعاعاتها عليها من الآفاق ، وممرّاتِ درجات الفلك على سَمْت تلك البقاع ، ومنها يكون الكونُ والفساد في هذه الأجسام التي تحت فلك القمر .

واعلم يا أخي بأن هذه الأركان الأربعة يستحيل بعضُها إلى بعض ، فيصير الماء تارةً هواء ، وتارةً أرضاً ، وهكذا أيضاً حُكم الهواء ، فإنه يصير تارةً

ماءً ، وتارة ناراً ؛ وكذلك النارُ ، وذلك أن النار ، إذا أُطفئت وخَمِدت صارت هواءً ، والهواءُ إذا غَلُظ صار ماء ، والماءُ إذا جَمَد صار أرضاً ، وعكسُ ذلك أن الأرض إذا تحلّلتْ ولطُفت صارت ماءً ، والماءُ إذا ذاب صار هواءً ، والهواءُ إذا حميَ صار ناراً ، وليس للنار أن تَلطُفَ فتصيرَ شيئاً آخر ، ولا للأرض أن تغلُظَ فتصيرَ شيئاً آخر . ولكن إذا اختلطت أجزاء هذه الأركان بعضُها ببعضٍ ، كان منها المتولّداتُ الكائنات الفاسدات التي هي المعادن والنبات والحيوان . وأصل هذه كلّها البخاراتُ والعُصاراتُ إذا امتزج بعضُها ببعضِها ، فالبخارُ ما يصعَد من لطائف البحار والأنهارِ والآجامِ في الهواء من إسخان الشمس والكواكب لها بمطارِح شُعاعاتها على سطوح البحار والأنهار والآجام . والعُصاراتُ مما يَنجلِبُ في باطن الأرض من مياه الأمطار ، وتُخلَط بالأجزاء الأرضية ، وتغلُظُ ، فتُنضِجُها الحرارة المُستبطِنةُ في عمق الأرض .

واعلم يا أخي بأن أول ما يستحيل هي الأربعة الأركان إلى هذين الخليطين ، أعني البخارَ والعُصاراتِ ، ويكون هذان الخليطان هَيُولى ومادّةً لسائر الكائنات الفاسدات التي تحت فلك القمر ، وذلك أن الشمس والكواكب إذا سخّنتِ المياه بإشراقها على سطح الأرض والبحار والآجام والأنهار ، قلّلت المياه ، ولطّفت أجزاء الأرض ، وصارت بخاراً ودُخاناً . والبخارُ والدُّخان يصيران سَحاباً ، والسحاب يصير أمطاراً ، والأمطارُ إذا بَلّلتِ الترابَ واختلطتِ الأجزاء الأرضيّة بالأجزاء المائيّة ، تتكوّن منها العُصارات ، والعُصارات تكون مادّةً وهَيولى للكائنات التي هي المعادن والنبات والحيوان. وقد أفردنا لكل نوع منها رسالة مفردةً ، وبيّنّا فيها كيفيّة تكوّنها منها وتركيبها ونشوئها ونمائها وبلوغِها إلى أقصى مدى غاياتها ، ثم كيفيّة فسادها وبلاها واستحالتها وبدئها ورجوعها إلى هذه الأركان الأربعة التي تتكوّن منها .

واعلم يا أخي بأن الكون والفساد هما ضِدّان لا يجتمعان في شيء واحد

في زمـان واحد ، لأن الكون هو حُصول الصورة في الهَيُولى ، والفساد هو انخلاعها منها؛ فإذا فسَد شيء منها فلا بدّ أن يتكوّن شيء آخر، لأن الهيولى إذا انتُزعتْ منهـا صورة أُلبستْ أُخرى . فإن كانت الـتي أُلبِستْ أشرَف سمّي كوناً ، وإن كانت أدْوَنَ سُمّيَ فساداً . مثال ذلك أن يصير التراب والمـاء نباتاً ، ويصيرَ النباتُ حبّاً وثمـاراً ، والثمارُ والحبُّ يصيران غِذاء ، والغذاء يصير دمـاً ولحماً وعظماً ، فيكون من ذلك حيوانٌ . والفسادُ أن يحترق النباتُ فيصيرَ رماداً ، ويموتَ الحيوان فيصيرَ تراباً .

واعلم يا أخي أن جسدك، الذي تختصُّ به نفسُك، أحد الكائنات الفاسدات، وما هو بالنسبة إلى نفسِك إلاّ كدار سُكنَت، أو كلباس أُلبسَ ، فلا تكونن كلُّ همّتك وأكثرُ عنايتك بتزويق هذه الدار ، وتطْريةِ هذا اللباس ، فإنك تعلم بأن كل مَسكَنٍ يخربُ ، وكلّ لباس لا بد أن يَبلى . ولكن اجعَلْ بعض أوقاتك للنظر في أمر نفسك، وطلب معرفة جوهرها، ومبدئها ومعادها ، فإنها جوهرةٌ خالدة أبدية الوجود، ولكن تنتقِلُ لها حالٌ بعد حالٍ كما قيل:

إجهد على النفس واستَكمِلْ فضائِلها، فـأنت بالنفس لا بالجسم إنسانُ

كما رُوي في الخبر أن ابن أبي طالب ، صلواتُ الله عليه ، قال في خُطبة له : إنما خُلِقتم للأبد ، ولكن من دارٍ إلى دارٍ تُنقَلون ، من الأصلاب إلى الأرحام ، ومن الأرحام إلى الدُّنيا ، ومن الدُّنيا إلى البرزخ ، ومن البرزخ إلى الجنة أو إلى النار .

فصل

واعلم يا أخي بأن الجنّة إنما هي عالمُ الأرواح ، وكله صورةٌ روحانيّة ، لا هَيُولى جِرمانية ، بل حيـــاة محْضةٌ وراحةٌ ولذّةٌ وسرورٌ وغِبطةٌ ، لا يعرض لها الكونُ والفساد ، ولا التغييرُ والبِلى ، لأنها هي دار الحيوان ، لو كانوا يعلمون. فإذا كانت الدارُ هي الحيوان، فما ظنُّك يا أخي بأهل الدار كيف حالهم ، فإنه يقصُر الوصفُ عنهم إلاّ بالاختصار ، كما ذكر الله تعالى في كتابه على لسان نبيه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : « فيهـــا ما تشتهيه الأنفُسُ وتَلَذُّ الأعينُ ، وأنتم فيها خالدون » .

واعلم يا أخي أن النـار وجهنّمَ هي عالمُ الأجسام الـتي تحت فلك القمر ، الذي هو دائمٌ في الكون والفساد والتغيير والاستِحالة والبلى، وأن أهلها «كلما نضِجت جُلودُهم بدّلناهم جُلوداً غيرَها ليذوقوا العذاب » فازْهَدْ يا أخي في غرور هذه الدار كما زهِد أنبياءُ الله، عزّ وجلّ، وأولياؤه والفلاسفة الحكماء، فقد علمتَ أنها ليست بدار المقام ، فاستعدّ للرّحلة والانتقال باختيارٍ منك لا مُكرهاً ولا مجبراً قبلَ فناء العُمر وتقارُب الأجل .

واعلم أنه لا يستوي لك هذا إلاّ بعد أن تعرف فضلَ الآخِرة على الدنيا، معرفةً صحيحة بلا شكّ ولا تقليدٍ، لأن جَبلة الإنسان أن لا يزهَد في الحاضر العاجل ، ولا يرغبَ في الغائب الآجِل ، إلاّ بعد معرفة فضل الآجِل الغائب على العاجِل الحاضر .

واجتهِدْ يا أخي في معرفة طلبِ ما أشار إليه أنبياء الله تعـالى في الكتب المُنزَلة على ألسِنتهم ، المأخوذةِ عن الملائكة معانيها في وصف نعيم الجِنـان وسَعادة أهلها ، وصِفة النيران وشَقاوة أهلها ، وما أشار إليـه أيضاً الفلاسفةُ والحكماء في رموزهم من وصف عالَمِ الأرواح ، ومدحِ أهلِهـا ، وذمّهم عالَمَ الأجسام ، وسُوء ثنائهم على أهلِها. ولعلك تتصوّرُ بعقلك ما تصوّروا ،

وتُشاهد بصفاء جوهر نفسك ما شاهدوا بصفاء جوهر نفوسهم ، فتنتبه نفسك من نوم الغفلة ورِقدة الجَهالة ، وتعيش عيشَ السُّعداء العلماء ، وترتقي في المعارف ، وتعلو هِمّتك نحو ملكوت السماء ، وتكون في الآخِرة من السعداء . وفّقك الله أيها الأخ وإيانا وجميعَ إخواننا حيثُ كانوا في البلاد للرّشاد ، إنه رؤوف رحيمٌ بالعباد .

وإذ قد فرَغنا من ذكر الأركان الأربعة التي هي دون فلك القمر ، وهي النار والهواء والماء والأرض ، ووصفنا ما يخُصُّ كلّ واحدة من الصُّور المقوّمة المُبلّغة له إلى أفضل حالاته ، وبيّنا كيفيّة استحالاتِ بعضِها إلى بعض ، وأخبرنا أن أوّل ما يتحلّل من البُخارات ، ومن البخارات تنعقد العُصارات ، ومن العُصارات تتكون الكائنات التي هي المعادن والنباتات والحيوانات ، فنَختمُ هذه الرسالة ونبدأ بعدَها برسالة أُخرى نذكرُ فيها البُخاراتِ الصاعدةَ في الهواء ، ونصِفُ كيفيّةَ حوادث الجوّ منها في رسالة أُخرى ، وهي المُلَقّبة برسالة الآثار العُلْويّة وحوادث الجوّ .

تمت رسالة الكون والفساد ويتلوها رسالة الآثار العلوية

الرسالة الرابعة
من الجسمانيات الطبيعيات

في الآثار العلويّة

(وهي الرسالة الثامنة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشركون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه لما فرغنا من ذكر الأركان الأربعة، أردنا أن نذكر في هذه الرسالة الملقّبة بالآثار العُلْويّة حوادث الجوّ وتغييرات الهواء وكيفيّةَ حدوثها بتأثيرات الأشخاص الفلكية فيها ، ولكن من أجل أنّ كثيراً من الناس العقلاء يظنون أن المطر ينزل من السماء من بحرٍ هناك ، وأن البَرَدَ يقع من جبالٍ ، ثم يستشهدون على صحة ظنونهم بقوله ، عزّ وجل : « وأنزلنا من السماء ماءً طَهوراً.» وقوله تعالى : « ويُنزّل من السماء من جبالٍ فيهـــا من بردٍ . » ولا يعرفون معاني قوله سبحانه ، ولا تفسيرَ آيات كتابه ، جلّ ثناؤه ، احتجنا أن نذكر فيها طَرفاً لتزول الشكوك والشُّبهة .

واعلم يا أخي بأن معنى السماء في لغة العرب هو كلُّ ما علا الرؤوس ، وأن المطر إنما يَنزِل من السَّحاب، والسَّحابُ يسمَّى سماء لارتفاعِها في الجو، ويسمَّى أيضاً السَّحابُ جبالاً لتراكمِه بعضه فوق بعض، كتراكم أركانِ الجبال ورُكودِ أطوادها بعضِها فوق بعض ، كما يُرى ذلك في أيام الربيع والخريف كأنها جبالٌ من قطن مندوفٍ مُتراكم بعضُه فوق بعضٍ .

فصل في ماهيّة الطبيعة

كان الذين يتكلمون في الحوادث الكائنات ، التي دون فلك القمر ، من الحكماء والفلاسفة ، يَنسِبُون هذه الآثارَ والأفعالَ كلَّها إلى الطبيعة ؛ وكما أن أقواماً من العلماء يُنكرون أفعالها ، وينكرون الطبيعة أيضاً أصلاً ، احتَجنا أن نذكر مَعنى قولهم : الطبيعة ، ونبيّن أن الذين أنكروا أفعالها ذهَبَ عليهم معنى الطبيعة ، ولم يعرفوها ، فمن ذلك أنكروا أفعالها .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أن الطبيعة إنما هي قوّةٌ من قوى النفس الكليّة ، مُنبثّة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر ، ساريةٌ في جميع أجزائها كلّها، تُسمَّى باللفظ الشرعيّ الملائكة الموكّلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة ، بإذن الله ، وتُسمَّى باللفظ الفلسفي قُوًى طبيعيّة ، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري ، جلّ ثناؤه . والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية ، وظنُّوا أنها متوجّهة نحو الجسم ، والجسم ، من حيثُ هو جسمٌ ، لا فِعلَ له البتّة بالإجماع من الفريقَين ، بدلائلَ قد صحّت وبراهينَ قد قامت .

واعلم يا أخي بأن الذين أنكروا فعل الطبيعة يقولون إنه لا يصِحُّ الفعل إلا من حيٍّ قادرٍ ، وهو قول صحيح ، ولكن يظنُّون أن الحيَّ القادر لا يكون إلا بجسم ، إذا كان على هيئةٍ مخصوصةٍ بأعراضٍ تحلُّه بزعمهم ،

مثل الحياة والقُدرة والعلم وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهراً آخر روحانيّاً غير مَرئيٍّ، وهي النفس، وأن هذه التي وصفوها من الأعراض بأنها حالّةٌ في الجسم ، هي التي تُظهرُها فيه ، أعني النفسَ بفعلِها في الجسم .

واعلم يا أخي أنما ذهَب على الذين أنكروا فِعلَ الطبيعة علمُ النفس، وخفي عليهم معرفتهـا ، من أجل أنهم طلبوا إدراكَها بالحواسّ ، فلم يجدوها ، فأنكروا وجودها. وأما الذين أقرّوا بالنفس وأدركوا وجودها، فإنما عرفوا ذلك بالأفعال الصادرة عنها في الأجسام ، وذلك أنهم اعتبروا أحوال الجسم ، فوجدوه لمجرّدِه لا فِعل له البتّة ، ولا للأعراض الحالّةِ فيه ، وإنما الأفعال كلُّها للنفس ، وأما الجسم وأعراضه فإنها للنفس بمنزلة أدَواتٍ وآلاتٍ لصانعٍ يُظهرُ بها ومنها أفعاله ، كما يُرى ذلك من الصُّنّاع البشريين ، فإنهم بأدَواتٍ جسمانية يُظهرون صِناعاتهم في الأشياء ، مثال ذلك النجّار فإنه يُظهر أفعاله في الخشب الذي هو جسمٌ طبيعيٌ بآلاتٍ وأدواتٍ جسمـانية ، كالفـأس والمنشار والمِثقب وما شاكلها ، وكلها أجسامٌ صِناعيّة ، وأجسام الصُّنّاع هي أيضاً من الأجسام الطبيعيّة، وهي آلات لنفوسهم ، وأدواتٌ لها يُظهرون بها صِناعتهم وأفعالهم ، كما بيّنّا في رسالة تركيب الجسد ورسالة الصنائع العمَليّة .

وإذ قد بان ما الطبيعة وأنها قوّةٌ من قُوى النفس الكليّة الفلكيّة ، وأنه لا فعلَ إلا للنفس ، وأنها تفعل أفعالهـا بقوّتها في الأجسام ، وأن الأجسام كلّها آلاتٌ وأدواتٌ ومفعولاتٌ لها ، كما أن الفكر والعلم آلاتٌ للنفس في إدراك المعلومات والمعقولات ، وإخراجهـا من القوّة إلى الفعل ، فنرجِعُ الآن إلى ذكر الأجسام البسيطة التي دون فلك القمر ، ونقول إنهـا الهَيُولى الموضوعُ للطبيعة ، وهي فاعلةٌ فيها الأشكالَ والصُّوَر ، صانعةٌ منها الحيوان والنباتَ والمعادن ، وإن الأشخاص الفلكية لهـا كالأدوات للصانع ، وذلك أن الفلك يدوم دورانه حول الأرض في كل أربعٍ وعشرين ساعـة دورةً واحدة ، وبحركات كواكبه ومطارح شُعاعاته في سَمْك الهواء على سطح الأرض والبحار

وإسخانِها لها ، يحلّلُ المياهَ فيُصيّرها بخاراً ، ويلطّف أجزاء التراب فيُصيّرها دخاناً، وتختلِطان، ويكون منهما المِزاجاتُ كما يكون من أصباغ المصوّرين.

ثم إن قوى النفس الكليّة الفلكيةِ السارية في جميع الأجسام المسمّاة الطبيعة، تنقُش وتصوّر وتَصُوغ من تلك المِزاجات والأخلاط أجناسَ الكائنات التي هي الحيوانُ والنبات والمعادن، بإذن الله، عزّ وجلّ. ولما كان أول اختلاطٍ ومزاجٍ يحدُث في هيئة هذه الأركان ، هو تغييراتُ الهواء وحوادثُ الجو لسهولة انفعاله ، وسُرعة استحالته ، احتَجنا أن نذكر حال الهواء أولاً ، ثم حالَ المياه ، ثم حالَ بِقاع الأرض فنقول :

إنا قد بينّا في رسالة السماء والعالم أن كُرَة الهواء محيطة بكرَة الأرض من جميع جهاتها ، وأن سَمْكَها من ظاهر سطح الأرض إلى أدنى فلك القمر ، مثلُ قُطر الأرض ستّ عشرة مرةً ونِصفها، وذلك أن قُطر الأرض ألفان ومائةٌ وسبعة وستون فرسخاً، فيكون سَمْك الهواء ٣٥٧٥٨ فرسخاً .

واعلم يا أخي بأن سَمك الهواء ينفصل بثلاث طبائِعَ متباينات ، إحداها مما يلي سطحَ الأرض ، والأُخرى هي الوسَطُ بينهما ، وذلك أن الهواء الذي يلي فلك القمر هو نار سَمومٌ في غاية الحرارة ، يسمى الأثيرَ ، والذي في الوسَط باردٌ في غاية البرودة ، يسمى الزّمهَرير ، والذي يلي سطحَ الأرض مُعتدل المِزاج في موضع دون موضع ، يسمى النسيم . والعلّةُ في اختلاف هذه الطبائع الثلاث هو أن الهواء المُماسّ لفلك القمر ، لدوام دوَرانه معه وسُرعة حركته ، قد حمِيَ حمْياً شديداً ، حتى صار ناراً سَموماً ، ثم إنه لما كان مُنهبِطاً إلى أسفَل كان أبطأَ لحركته وأقلّ لحرارته ، وكلما قلّت الحرارة غَلبت البرودة ، فلا يزال كذلك إلى أن يصير في غاية البرودة التي تسمى زمهريراً . والذي يلي سطحَ الأرض معتدلُ المِزاج في موضع دون موضع ، ولا يكون سَمْكُ كرةِ الأثير ، بالإضافة إلى كرة الزمهرير ، إلاّ شيئاً يسيراً . ولولا مَطارحُ شُعاعات الشمس والقمر والكواكب على سطح

الأرض ، وانعكاسُها في الهواء ، وإسخانُها له ، لكان المُماسُّ لظاهر سطح الأرض أشدَّ برْداً مما سواه ، كما يعرِض ذلك تحت قطب الشّمال ، وذلك أنه يصير هناك ستة أشهر ليلاً كلّه ، فيَبرُد الهواء برداً شديداً ، وتجمُد المياه ، ويُظلم الجوّ ويَغلُظ ويهلِكُ الحيوان والنبات . وأما في مُقابلة هذا الموضع، مما يَلي قُطبَ الجنوب ، يكون في هذه الأشهر الستة نهاراً كلّه ، فيدوم إشراقُ الشمس على تلك البقاع ، ويتصل انعكاسُ شُعاعاتها في الهواء ، فيُحمى ويُسخَنُ إسخاناً شديداً ، حتى يصيرَ ناراً سموماً مُحرقةً للحيوان والنبات . وعلّةٌ أخرى هي أن الشمس في وقت مُسامَتتِها لهذه البقاع تكون قريبة من الأرض ، لأن حضيضَها في آخِر القَوس . وأما إذا كانت في البروج الشّمالية فإن تحت قُطب الشّمال يكون أيضاً ستةُ أشهر نهاراً كلّه ، ولكن لا تُسخِنُ تلك البقاعَ كإسخانها البقاعَ التي تحت قُطب الجَنوب ، لأنها تكون بعيدةً من الأرض ، مرتفعةً في الفلك ، لأن أوجَها في آخر الجوزاء .

ثم اعلم يا أخي بأن بين بُعدها في الأوج ، وبين قُربها في الحضيض ، مقدارَ قُطر الأرض مائة مرّةٍ ، وهذا مقدارُه ٢١٦٧٥٥ فرسخاً . ومن أجل هذا صار العامرُ من الأرض في الرُّبع الشّماليّ من خَطّ الاستواء إلى نَيّف وست وستين درجةً ، وهو بين ممرّ رأس الحمَل على سَمْت الرأس، إلى حيثُ ممرّ الكَفّ الخضيبِ على سَمْتِ الرأس ، وفي هذا الربع الأقاليمُ السبعة ، كما بيّنا في رسالة جُغرافيا ، ووصفنا فيها ما في كل إقليمٍ من المدن والجبال والبحار والأنهار .

واعلم يا أخي أن على سَمْتِ هذه الأقاليم يخترقُ من الهواء النسيمُ أكثرَ ، وفي هذه البلدان تعتدل الطبائع . ونريد أن نذكر سَمْك كرة الغيم والنسيم وأكثر ما ترتفع ، وذلك تارةً يزيد في سَمْكه وارتفاعِه ، وتارةً ينقُصُ من ذلك ، بحسَب زوايا شُعاعات الشمس والكواكبِ المنعكِسة في طرفي النهار وأنصافِه ، وأيام الشتاء والصيف ، وذلك أيضاً بحسَب ارتفاعات الشمس

والكواكب من الآفاق ومرّاتها على سَمْت البقاع .

فصل

واعلم يا أخي بأن الزوايا التي تَحدُث من انعكاس شُعاعات الكواكب والشمس ، من وجه الأرض ثلاثةُ أنواع : حادّةٌ وقائمة ومنفرجة . وهذه الزوايا كلُّها مُسخّنة للمياه والأرض والهواء ، محرّكةٌ لها ، ولكنْ أشدُّها إسخاناً الزوايا الحادّة ، ثم القائمة ، ثم المنفرجة . ولما كانت الزوايا المنفرجةُ ، بعضُها أشدُّ انفراجاً من بعضٍ ، والحادّة بعضُها أحدُّ من بعض ، والزوايا القائمة كلُّها متساويةٌ ، احتجنا أن نبيّن متى تكون الزوايا منفرجةً ، ومتى تكون قائمةً ، ومتى تكون حادةً ، فنقول :

إنه إذا ابتدأت الشمس من الأُفق أو القمر أو أيُّ كوكبٍ كان ، وأشرقت على سطح الأرض والبحار ، فإن زوايا شُعاعاتها كلَّها تنعكس منفرجةً في غاية الانفراج ، ثم لا تزال كلّما ارتفعت قَلّ انفراجُها وتضايقت ، حتى إذا صار الارتفاع خمساً وأربعين درجةً ، صارت زوايا انعكاس الشُّعاع كلُّها قائمةً في تلك البُقعة حَسْبُ . فإذا زاد الارتفاعُ نَقصت الزوايا وضاقت وصارت حادّةً ، وكلما ارتفعت وزاد ارتفاعها ، زادت الزوايا حِدّةً إلى أن تُسامِتَ الكواكبُ البُقعةَ ، فتنطبِقُ الزوايا وتلتقي الأضلاع . فإذا زالت إلى ناحية المغرب ، انفصلت الأضلاعُ وانفتحت الزوايا الحادّةُ في غاية الحِدّة ، وكلما انحطت الشمسُ أو أيُّ كوكبٍ كان ، ازدادت الزوايا انفراجاً ، إلى أن يصير الارتفاعُ من جهة المغرب خمساً وأربعين درجة مرةً ثانية ، وتصير الزوايا كلُّها قائمةً مرةً أُخرى . فإذا نقص الارتفاع عن خمس وأربعين درجة ، صارت الزوايا كلُّها منفرجةً . وكلما انحطت الكواكبُ إلى المغرب ، انفرجت الزوايا إلى وقت المغرب ، فتصير كلُّها في غاية الانفراج ، كما كانت غُدوة . فمن أجل هذا صارت أنصاف النهار أشدَّ حرارة من طَرَفيه ، لأن الزوايا

بالغَدَوات والعَشيّات تكون منفرجةً ، وفي أنصاف النهار حادّةً ، وفيما بين الوقتين قائمةً. ويكون الجوُّ متوسطاً ما بين الحر والبرد ، ولا تكون أنصافُ نهار الشتاء شديدةَ الحرّ ، كما تكون أنصاف نهار الصيف ، لأن ارتفاع الشمس في الشتاء لا يبلغ خمساً وأربعين درجة .

وإذ قد فرغنا من ذكر ما احتَجنا إلى ذكره فإنّا نقول : إن أكثر ما يكون سَمْكُ كُرة النسيم ستةَ عشر ألف ذراعٍ ارتفاعاً في الهواء ، وأقلُّهُ ما يطابق سطح الأرض . ومن الدليل على أن أكثر ما يكون سَمكُ كرة النسيم هذا المقدار هو أن أعلى جبل يوجد في الأرض لا يجاوز ارتفاعُ رأسه في الهواء هذا المقدار ، وأن أعلى هذه الجبال لا يبلغُ ارتفاعَ الغيوم رؤوسُها ، وإنما يمنعها شِدّة البرد المُفرط هناك ، لأن الرافع للغُيوم في الهواء هي حرارة الجوّ من إسخان الكواكب له بمطارح شُعاعاتها ، وانعكاس تلك الشُّعاعات من سطح الأرض والبحار على زوايا حادّةٍ ، كما بيّنا قَبلُ ، وأنه أحدُّ ما يتكوّن الزوايا على سطح الأرض. فأما في الهواء فإنه كلما ارتفع فإن أضلاع تلك الزوايا تنفرج وتتّسع ، وتقبَلُ التسخين هنـــاك ، ويضعُفُ فعلُها ويضمحلّ تأثيرها في العُلوّ فيَغلِبُ البرد هناك .

واعلم يا أخي أن أول ما يقبَلُ الهواءُ من التغييرات والاستحالات هو النُّورُ والظلمة والحرّ والبرد ، ثم ما يَحدُث فيه من اختلاف الرياح من كثرة البخارات المتصاعدة ، والدُّخانات الساطِعة المُطبِقة ، وتتبَعُهـــا الزوابعُ والهالاتُ والضبـاب والغيوم والرعود والبروق والصواعـق والهَزّات ، ثم الأمطارُ والطَّلُّ والندى والصقيع والثلوج والبَرَد وقوسُ قُزَحَ والشُّهُبُ وكواكبُ الأذناب ، وما يتبع هذه من هيَجان البحار والمَدّ والجَزْر في البحار والأنهار .

واعلم يا أخي أن هـذه التغييرات التي تكون في الجوّ ، لمّا كان يحدثُ بعضُها في سَمْك كُرة النسيم ، وبعضُها في سَمْك كُرة الزمهرير ، وبعضُها

في سَمْك كُرة الأثير ، وبعضُها في السطوح المُشترَكة بينها ، نحتاج إلى تفصيلها واحدةً واحدةً ، ونبدأ أولاً بشرح حال السطوح . وذلك أن السطوح نوعان : مشترَكةٌ ومُتداخِلة ، فالمشتركة مثلُ سطح الماء والهواء ، والسطحُ الذي بين الدُّهن والماء ، فإنه ليس بين الجسمين إلاّ فاصلٌ مُشترَك يَفصِل أحدَهما عن الآخر فصلاً وهميّاً فقط . وأما السطح المتداخِل فمثلُ سطحِ الماء الواقفِ في الطين والرمل ، فإن الأجزاء الأرضية مُتداخِلةٌ لأجزاء الماء ، وأجزاءُ الماء متداخلةٌ لأجزاء التراب ، فلا يكون بينهما فاصل مُشترَك يفصِل بينهما .

واعلم يا أخي أن من السطوح ما يقارب طبيعة الجسمين المُتماسّين ، ومنها ما لا يقارب ، مثلُ سطحِ الهواء من أسفَلَ مما يلي الهواءَ ، فإن تلك الأجزاء ألطفُ من سائر الأجزاء التي تلي أسفلَ مما يَلي الأرض ، وكذلك سطحُ الهواء المحيطِ بالنيران التي عندنا ، فإنه يكون أسخنَ من سائر أجزائه البعيدة عن النار ، وكذلك سطحُ النار مما يلي الهواءَ المحيطَ به أقلُّ حرارة من سائر أجزائه الباقية . وأما سطوح الأجسام الصُّلْبةِ مثلِ الحديد والخشب والحجر وما شاكلها ، إذا تجاورت فلا يَعرِض لها هذا الوصف .

وإذ قد فرغنا من ذكر ما احتجنا إلى ذكره ، فإنا نقول إن سطح كُرة الأثير الذي يلي فلك القمر مشترَكٌ غيرُ متداخِل الأجزاء ، وكذلك سطوح أكر الأفلاك والكواكب كلّها . وقد ظن كثير من الطبيعيين أن بين كُرَة الزمهرير والأثير سطحٌ متداخِل غيرُ مشترَك ، وليس الأمر كما ظنوا ، بل هو كما نبيّن بعدُ . فأما بين سطح كُرة النسيم وبين كُرة الزمهرير فتبيّن أنه غيرُ مشترك بل متداخلٌ كسطح النار والهواء والأرض . وأما سطحُ كرة النسيم مما يلي الأرض فتبيّن أنه متداخِل الأجزاء أيضاً إلى عُمق الأرض ، بحسب تخلخُل الأجزاء الأرضية إلى نهايةٍ مّا ، ثم يقف ولا يدخُل إلى أكثر من ذلك . ومن الدليل على ذلك ما يعرِض لحافري المعادن إلى أسفلَ حتى

إنهم ربما يحتاجون لترويح النسيم هناك بالمنافخ والأنابيب ، ليستنشقوا النسيم وتُضيء سُرُجُهم هناك . فمتى انقطع النسيمُ لعارضٍ طفئت سُرُجُهم واختنق من كان في المعادن فمات . ولا يمكن أن يكون في المواضع التي لا يخترقها النسيم حيواناتٌ كما بيّنّا في رسالة الحيوان .

واعلم يا أخي أن الهواء بحرٌ واقف ، لطيفُ الأجزاء ، خفيف الحركة ، سريع السيلان ، سَهْلُ القبول للتغييرات والحوادث . وقد بيّنّا في رسالة الحاسّ والمحسوس كيفيّة قَبوله للنور والظلمة والأصوات والروائح ، وكيفيّة قبوله البردَ والحرّ في رسالة الكون والفساد . ونريد أن نصِفَ في هذا الفصل كيفيّة حدوث الرياح، وكميّة أنواعها وجهاتها، واختلاف تصاريفها، وما العلّة المُحرّكةُ لها في وقتٍ دون وقتٍ ، وفي بلدٍ دون بلد ، ونبيّن أيضاً كيفيّة سِياقة الغيوم من البحار إلى البراري والقفار ورؤوس الجبال ، وكيف تهُزّ السّحاب حتى يَهطِل القَطْرُ. ولكن نحتاج قبل ذلك أن نذكر حالات القمر ومنازله واتصالاته بالكواكب التي هي الموجبة لإثارة البُخارات والدُّخانات والتسخين الموجبة لكون الرياح فنقول :

إن للقمر في الفلك ثمانيةً وعشرين منزلاً ، كما ذكر الله تعالى : « والقمرَ قدّرناه منازل حتى عاد كالعُرجُون القديم » .

واعلم يا أخي أن لهذه المنازل خواصّ يظهر تأثيرُها في هذه الأركان الأربعة ، وفي المكنونات منها عند نزوله يوماً بيومٍ وليلةً بليلةٍ . وللشمس والكواكب أيضاً اتصالاتٌ بالكواكب بعضِها ببعضٍ يقوى فعلُها، وتأثيرها فيها يطول شرحه ، وهي مذكورةٌ في كتب النجوم . ولكن نذكُر منها ما لا بدّ من ذكره في هذا الفصل ، وذلك أن من تلك المنازل ما يقوى أفعالُه في إثارة البخار من البحار والبطائح والآجام ، ومنها ما يقوى أفعالُه في إثارة الدُّخانات من وجه الأرض والبراري ، ومنها ما يقوى فعله في تبريد الهواء وزيادة الماء ، ومنها ما يقوى فعله في إسخان الهواء ونقصان المياه ،

وخاصّة إذا اتفق نزولُ القمر بمنزلٍ واتصالُه بكوكبٍ مشاكلٍ فعله لخاصّيّة المنزل .

واعلم أن الريح ليست شيئاً سوى تموُّج الهواء بحركته إلى الجهات الست، كما أن أمواج البحر ليست شيئاً سوى حركة الماء وتدافُعِ أجزائه إلى الجهات الأربع . وذلك أن الماء والهواء بحران واقفان ، غير أن أجزاء الماء غليظة ثقيلة الحركة ، وأجزاء الهواء لطيفةٌ خفيفة الحركة .

واعلم يا أخي أن أحد أسباب حركة الهواء هو أن صعود البخار ، من البحار والبراري والقفار ، أثار من البحار بخاراً رطباً ، ومن البراري والقفار دخاناً يابساً ، أصعدتها بحرارتها في الهواء ، فيدفع الهواءُ بعضُه بعضاً إلى الجهات ، فيتسع المكان للبخارين الصاعدين ، فإن كان الدخان اليابس أكثر ، كانت منه الرياح ، لأن تلك الأجزاء ، إذا صعدت إلى أعلى كُرة النسيم وبَردت ومنعها برد الزمهرير عن الصعود إلى فوق ، عطفت عند ذلك راجعةً إلى أسفل ، ودافعت الهواء إلى الجهات الأربع ، فكانت منها الرياحُ المختلفة .

واعلم أن الرياح كثيرةُ التصاريف في الجهات الست ، ولكنّ جملتها أربعة عشر نوعاً ، المعروف منها عند جمهور الناس أربعٌ ، وهي الصَّبا والدَّبور والجنوب والشمال. وذلك أن الهواء إذا تموّج من المشرق إلى المغرب، يسمّى ذلك التموجُ ريح الصَّبا . وإذا تموّج من الجنوب إلى الشمال يسمّى التيمُّن . وإذا تموّج من المغرب إلى المشرق يسمّى دبوراً ، وإذا تموّج من الشمال إلى الجنوب يسمّى الجِرْبِيَاء. فأما ما كان تدافعه إلى ما بين هذه الجهات فيسمّى النَّكْباء وهذه ثمانية أنواع .

وأما التي تهُبّ من أسفلَ إلى فوق ، فمنها تكون الزوابع ، وهما ريحان تلتقيان وتصعدان ، كما يلتقي الماء في الكرّادات وعند نزوله في البَلاليع والثُّقَب .

وأما التي تهُبُّ من فوقُ إلى أسفلَ ، فمنها الرِّيحُ الصَّرْصَر التي أهلكت عاداً ، وذلك أنها نفخت عليهم غربيَّ ديارهم من خلل الغيم من كرة الزَّمهرير التي فوق كرة النسيم ثمانية أيام ولياليها ، كما ذكر الله تعالى . وإذ ذكرنا ماهية الريح وكمية أنواعها ، وجهاتِ هبوبها ، فإنا نريد أن نذكر علّة تصاريفها في الجهات ، وما الغرض منها ، وذلك أن أحد الأغراض من تصاريفها هو أن تسوق الغيمَ من سواحل البحار إلى البلدان البعيدة والبراري المقصودة بها ؛ وأيضاً فإن أحد الأغراض من الجبال الشامخة الطوال المسطوحة على بسيط الأرض شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً هو أن تمنع الرياحَ من سَوق السَّحاب إلى غير البلدان والبراري المقصودة بها . وذلك أن هذه الجبال الراسيات تقوم لمنع الرياح أن تنصرف إلى كل الجهات إلاَّ الجهة المقصودة بها ، مقام المُسنَّيات والبريدات للأنهار والسواقي المانعة لها أن تُفيض المياه إلاَّ إلى المزارع والمواضع المقصودة بها. وذلك أن كثيراً من البلدان والبراري بعيدةٌ من سواحل البحر ، ولو لم تكن هذه الجبال الطوال الشامخةُ ، المانعة للرياح ، السائقة للغيوم ، لما وصَلت السحابُ والأمطار إلى تلك البلدان والبراري ، كما أن الأنهار والسواقي إذا لم تكن لها مُسنَّيات وبريداتٌ فاضت إلى الآجام والغدران والبطائح ، حيث يقلُّ الانتفاع بها ، فلا تبلُغ إلى البلدان البعيدة إلاَّ بأنهار تُحفَر وبَريدات تُعمَل . ولهذه الجبال الشامخة غرضٌ آخر ، وذلك أن في أجوافها مغاراتٍ وأهْوِيَةً واسعة ، فإذا هَطلت في الشتاء في رؤوسها الأمطارُ والثلوجُ ، وذابت ، غاضت المياهُ في تلك المغارات والأهْوِيَةِ ، وصارت فيها كالمخزونة . وفي أسفل تلك الجبال منافذُ ضيقةٌ تخرج منها المياه المخزونة في تلك المغارات والأهويّة وهي العيون ، وتجري منها جداول ، وتجتمع بعضُها إلى بعضٍ ، وتسيل منها أودية وأنهار تجري بين المدن والقرى والسوادات ، فتسقي ، وهي راجعةٌ إلى البحار والآجام والغدران في ممرّها ، الزُّروعَ والأشجار ومواضِعَ العُشب والكلإ ؛ وما

يفضُل منها ينصبُّ إلى البحار والآجام والغدران . وتُلطّفها الشمس وتُصعِدُها بخارا من الرأس ، وتكونُ منها الغيوم والسحاب ، وتسوقها الرياح إلى المواضع المقصودة بها ، كما كان عامَ أولَ ، وذلك دأبها أبداً ، ذلك تقدير العزيز العليم .

فصل

فانظر يا أخي إلى هذه العناية الإلهية الكلّيّة، والسياسة الرّبّانية الحكيمة، وتفكّر فيها ، واعتبرها لعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة ورِقدة الجهالة ، وتنفتح لها عينُ البصيرة ، فتنظرَ بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبّر لهذه الأمور، كما نظرت بعين الجسد إلى هذه المصنوعات التي نحن في ذكرها ، فتكونَ من الشاهدين الذين مدحهم الله تعالى فقال : « إلاّ من شهد بالحقّ وهم يعلمون » وقال : « وأشهدَهم على أنفُسِهم ، ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى شهِدنا » ثم قال: « شَهِد اللهُ أنه لا إله إلاّ هو، والملائكةُ وأولو العِلم ، قائماً بالقِسْطِ، لا إله إلاّ هو العزيزُ الحكيم .» وإذ قد فرغنا من ذكر الرياح، فسنذكر الغيومَ والأمطار والنّدى والجليد والضباب والطّلّ والسحاب والرعود والبروق والبَرَد ، إذ كانت موادّها البُخاراتُ الصاعدة كما ذكرنا قبلُ .

واعلم يا أخي أنه إذا ارتفعت البُخاراتُ في الهواء ، وتدافع الهواء إلى الجهات ، ويكون تدافعُه إلى جهة أكثر من جهة ، ويكون من قُدّامُ له جبالٌ شامخة مانعة ، ومن فوقُ له بَرْدُ الزمهرير مانع ، ومن أسفل مادة البخارين متصلةٌ، فلا يزال البُخاران يكثُران ويَغلُظان في الهواء، وتتداخل أجزاءُ البُخارَين بعضُها في بعض ، حتى يَسخَنَ ويكونَ منها سَحابٌ مؤلّفٌ متراكِمٌ ، وكلما ارتفع السحابُ بَردَت أجزاءُ البُخارين ، وانضمت

أجزاءُ البُخار الرَّطْب بعضُها إلى بعضٍ ، وصار ما كان دخاناً يابساً ريحاً ، وما كان بخاراً رَطباً ماءً وأنداءً . ثم تلتئمُ تلك الأجزاء المائية بعضُها إلى بعضٍ ، وتصير قَطراً بَرَداً ؛ لاتثقُل فتهوي راجعةً من العُلْوِ إلى السُّفْلِ ، فتسمَّى حينئذٍ مطراً . فإن كان صعودُ ذلك البخار الرَّطب بالليل ، والهواءُ شديد البرْد ، منع أن تصعَد البخارات في الهواء ، بل جمَّدها أوّلاً فأوّلاً ، وقرَّبها من وجه الأرض فيصير من ذلك ندًى وصقيعٌ وطلٌّ . وان ارتفعت تلك البُخارات في الهواء قليلاً ، وعرَض لها البرْدُ ، صارت سَحاباً رقيقاً ، وإن كان البردُ مُفرطاً جَمَّد القَطْرَ الصِّغارَ في حُلل الغيم ، فكان من ذلك الجليد أو الثلج ؛ ذلك أن البردَ يجمِّد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائيَّة ، فيَنزِلُ بالرِّفق ، فمن أجل ذلك لا يكون لها على وجه الأرض وقعٌ شديد ، كما يكون للبَرَد والمطر . فإن كان الهواء دفيئاً ارتفع البخار في العُلْوِ ، وتراكم السَّحاب طبقاتٍ بعضُها فوق بعض ، كما يُرى في أيام الربيع والخريف ، كأنها جبال من قُطن مندوف ، مُتراكمة بعضُها فوق بعض . فإذا عرض لها بردُ الزمهرير من فوقُ ، غَلُظ البُخار وصار ماءً ، وانضمَّت الأجزاء بعضُها إلى بعض ، وصارت قَطراً ، وإذا عرض لها الثقلُ أخذت تهوي من أعلى سَمكِ السحاب ، ثم تتراكم وتلتئم تلك القَطرُ الصِّغار بعضُها إلى بعضٍ ، حتى إذا خَرَجت من أسفلها ، صارت مطراً كبيراً . فإن عَرَض لها بردٌ مُفرطٌ في طريقها جَمدت وصارت بَرَداً قبل أن تبلُغ إلى الأرض ، فما كان منها من أعلى السحاب هو الذي يصير بَرَداً ، وما كان من أسفلِ السَّحاب كان مطراً مختلطاً مع البَرَد .

ومن أحبَّ أن يعلم صِدق قولنا ، ويتصوَّر كيفيَّة وصفِنا صعود البخارين ، وكيفيَّة تأليف السَّحاب منها ونزول القَطر ، فلينْظُرْ إلى تصعيدات المياه وتقطيرها ، وكيف يعمَل منها أصحابها مثلَ تصعيد ماء الورد والخلِّ المُتصعَّد ،

وما شاكلها ، ومثلَ البُخارات الصاعِدة في بيوت الحمّامات ، وكيفيّة تقطير الماء من سقوفها ، وذلك أن سطح كُرة الزمهرير الذي يلي كُرة النسيم ، والجبالَ الشامخة حوالي البحار تقوم لمنع البُخارَين الصاعِدَين ، اللذين يتكوّن منهما السّحاب والأمطار ، أن يتبدّدا ، ويتغشّيا حيطان الحمّامات وسقوفَها لمنع البُخار الصاعد فيها أن يتبدّد ويتغشّى . وأيضاً فإنها تقوم مقام القَرْع والإنبيق[1] ، في تصعيد رُطوباتها وتقطيرها . وبمثل هذين يدبّر أصحاب الصنعة عقاقيرهم في تصعيد رُطوباتها وتقطير مياهها .

وأما البروق والرعود فإنهما يحدُثان في وقت واحد، ولكنّ البَرق يسبق إلى الأبصار قبلَ الصوتِ إلى المسامع ، لأن أحدهما روحانيُّ الصورة وهو الضوء ، والآخر جسمانيٌّ وهو الصوتُ كما بيّنّاه في رسالة الحاسّ والمحسوس. وأما علّة حدوثهما فهي البُخاران الصاعِدان إذا اختلطا في الهواء ، والتفّ البُخار الرّطبُ على البُخار اليابس الذي هو الدُّخان ، واحتوى بردُ الزمهرير على البُخار الرّطب ، وضغطهما ، فانحصر البُخار اليابس في جَوف البُخار الرّطب، والتهب في جوف البُخار الرّطب ، وطلب الخروج دفعةً ، وانخرق البُخار الرّطبُ ، وتفرقعَ من حرارة الدُّخان اليابس ، كما تتفرقع الأشياء الرّطبة إذا احتوت عليها النار دفعةً واحدة، وحدث من ذلك قرعٌ في الهواء، واندفع إلى جميع الجهات ، كما بيّنّا في رسالة الحاسّ والمحسوس ، كيفيّة الصوت، وانقدح من خُروج ذلك البُخار اليابس الدُّخانيّ ضوءٌ يُسمّى البَرق، كما يحدُث من دخان السّراج المنطفىء إذا أُدني من سراج مشتعل ثم ينطفىء . وربما يذوب ذلك البُخار ويصير ريحاً ، ويدور في جوف السحاب ، ويطلب

[1] القرع : واحدتها قرعة ، وهي عند أرباب الكيمياء الطبية اناء مستطيل متسع الأسفل ضيق الأعلى يوضع فيه ما يراد تقطيره من الادوية مع الماء على النار، ثم يركب على فمه الإنبيق وهو إناء مقبب تتصل به أنبوبة طويلة ضيقة. فاذا غلى الماء تصاعد بخاره إلى جوف الإنبيق، ثم جرى في تلك الأنبوبة ، فينحل ماء مكتسباً مزاج هذا الدواء وخواصه ، ويسمون هذه المياه المقطرة أرواحاً .

الخروج ، فيُسمَع له دويٌّ وتقرقُرٌ ، كما تسمعُ من الجوف المنتفخ ريحاً . وربما ينشق السحاب دفعةً واحدة بشدّة ، فيكون من ذلك صوتٌ هائل يُسَمَّى صوتَ الصاعقة ، كما يحدث من الزِّقّ المنفوخ إذا وقع عليه حجر ثقيل فيشقّه .

فصل

واعلم يا أخي أنه لولا العِناية الإلهية ورحمة الباري، جلّ جلاله، بأن جعل سَمك كُرة النسيم عالياً ، ومركز السَّحاب مرتفعاً بعيداً عن الأرض بمقدار الحاجة إليه ، وجعل من شأن السَّحاب إذا انخرق أن يطلبَ البُخارُ الصعودَ إلى فوقُ ، وجعل من شأن قَرع الهواء إذا حدث أن تكون حركتُه إلى فوق، لكانت أصوات الرعد أضرّت بأسماع الحيوانات الضعيفة وقتلتها، كما يكون ذلك في بعض الأحايين ، وذلك أن السُّحُبَ إذا تراكمت وتكابسَتْ، يضغَطُ بعضُها بعضاً إلى أسفل، حتى تقرُبَ من الأرض ، وتحدُثُ الرعود ، ويُخرَق السَّحاب من أسفلَ ، ويَقرَع الهواء ويندفع إلى وجه الأرض ، فيكونُ من ذلك صوتٌ هائلٌ هو الصاعقة ، فإنها تقتل كثيراً من الحيوانات القريبة منها ومن الناس أيضاً ، كما فُعِلَ بقوم شُعيبٍ وصالح ، عليهما السلام . وكذلك حُكم البروق أيضاً ، وذلك أن من شأن النار أن تتحرّك إلى فوقُ ، فإذا منعها السَّحاب المتراكم ، رجَعت مُنحطّةً إلى الأرض ، فأحرقت ما أتت عليه من الحيوان والنبات ، ولكن قلّ ما تُحرق الأجسام الرَّخوة ، لأنها نارٌ لطيفة تنفُذ في مسامّها. وأما الأجسامُ الصُّلْبة فلتكابُس أجزائها وتمانُعها تتغلب عليها وتُذوّبُها وتُحرقها . وأما الهالة التي تكون حول الشمس والقمر فإنها تدُلُّ على المطر ورطوبة الهواء ، وذلك أنها تحدُثُ في أعلى سطح كرة النسيم وقتَ ما يرتفع البُخار إلى هناك ، ويأخذ يتألّف منه الغيم ، وعِلّتُها أن النيّرين إذا أشرقا على ذلك السطح انعكس شعاعهما، من هناك إلى فوقُ ،

وحدث من ذلك الانعكاس دائرةٌ كما يحدُث من إشراقهما على سطح الماء. ويشِفُّ رسمُ تلك الدائرة من تحت ذلك الغيم الرقيق، كما يشِفُّ من وراء البلّور والزُّجاج، ويكون مركزُ تلك الدائرة مُسامتاً للبُقعة التي يمرُّ بها مَسقِطُ الحجَر[1] الخارجُ من مركز النيّرين إلى مركز الأرض. فكلُّ من كان من الناظِرين ممّن يمرُّ ذلك النيّرُ على سَمْتِ رأسه سواءً، فإنه يرى مركزَ تلك الدائرة من فوق رأسه، ومن كان خارجاً من تحته إلى إحدى الجهات، فإنه يرى مركزَها في الجهة المقابلة لموضعها، ويكونُ قُطر هذه الدائرة أبداً مثلَ سَمْك كرة البخار مرّتين، قَلَّ ذلك السَّمْكُ أو كثُرَ، وتقديرُها أكثرُ ما يكون اثنين وثلاثين ألف ذراع، لأن سَمكَ كرة النسيم أكثر ما يكون ستة عشر ألف ذراع كما بيّنّا قبلُ.

وأما قوسُ قُزَحَ فإنه يحدُث في سَمك كرة النسيم عند ترطيب الهواء مُشبَعاً، ولا يكون وضعه إلاّ مُنتصِباً قائماً، وحَدَبته إلى فوق مما يلي سطح كرَة الزمهرير، وطرفاه إلى أسفَلَ مما يلي وجهَ الأرض، ولا يكاد يحدث إلاّ في طرفَي النهار في الجهة المقابلة لموضِع الشمس مَشرِقاً أو مغرباً، ولا يُرى منها إلاّ أقلّ من نصف محيط الدائرة، إلاّ أن تكون الشمس في الأُفُق سَواءً، فإنها عند ذلك تُرى في نصف محيط الدائرة سَواءً، لأن الخطّ الخارج من مركز جرم الشمس يمرُّ مُماسّاً مما يلي وجه الأرض ومركز هذه الدائرة، فيُرى القوسُ قائماً منتصباً مستوياً. وإذا كانت الشمس مرتفعة فإنها تُرى أقلّ من نصف محيط الدائرة، وكلما كان الارتفاع أكثرَ كان القوسُ أقلّ وأصغرَ، لأن القوس يكون مائلاً مُنحطّاً إلى الجهة المقابلة لموضع الشمس.

واعلم يا أخي أن بين وتَر هذا القوس وبين قُطر دائرة الهالة التي تقدّم ذكرُها نِسبةً متساويةً. وأما علّة حدوث هذا القوس فهي أيضاً إشراقُ الشمس على أجزاء ذلك البُخار الرّطْب الواقف في الهواء، وانعكاسُ شُعاعها

[1] مسقط الحجر: هو عند المهندسين عمود خارج من أعلى الشكل على قاعدته.

منه إلى ناحية الشمس . وأما أصباغه التي تُرى فهي أربعة مطابقة للكَيفيّاتِ الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ ولخاصيّة الأربعة الأركانِ التي هي النارُ والهواءُ والماء والأرض؛ ولفصول الزمان الأربعة وهي الصيف والخريف والشتاء والربيع ؛ ولمُشابهة الأخلاط الأربعة وهي الصفراء والسوداء والدم والبلغم ؛ ولمُشاكَلة ألوان زَهر النبات والشجر . لأن هذه القوس إذا حدَثت وكانت أصباغُها مُشبَعةً تدُلُّ على ترطيب الهواء وكَثرة العُشب والكَلإ وزكاء ثمر الشجر وحَبّ الزرع ، فيكون ظهورُها ورؤيتُها كالبشارة قدّمتها الطبيعة للحيوان والناسِ ، مُنذِرةً بريفِ الزمان وخِصْبه .

وأما ما يقوله العامة وهو أن حُمرتها تدُلُّ على إهراق الدماء في تلك السنة وصُفرَتَها تدلّ على الأمراض ، وزُرقَتَها تدُلُّ على الجَدْب ، وخُضرتَها تدُلُّ على الخِصب ، وعلى حسَب كَثرتها وقِلّتها تكون دَلالتُها ؛ فإن هذا يكون دليلًا عند الزاجر على أصله وفَرعه ، وقد بيّنا ذلك في رسالة الزَّجْر والفِراسة .

وأما ترتيبُ ألوانها فإن الحمرة أبداً تكون فوقَ الصُّفرة والصفرةُ دونَها، والزرقةُ دون الخُضرة . فإن وجدت قوساً أُخرى دونَها ، ترتّبتْ هذه الألوانُ في القَوس السُّفلى عكسَ ذلك. وشرحُ العِلّة في ذلك يطول لأنه لا يفهمُه إلاّ المُرتاضون بالأشكال الهندسية والأُمور الطبيعية والنِّسَب التأليفيّة.

وقد بيّنا فيما تقدم أن السحاب لا يرتفع من وجه الأرض في الجوّ أكثرَ من ستة عشر ألفَ ذراع ، وأن أقربه ما كان مُماسّاً لوجه الأرض ولكنّ ذلك في النّدْرة في وقت من الأوقات وبلدٍ دون بلدٍ، لأنه لو كان السحابُ، في كل وقت وفي كل بلد ، مارّاً مُماسّاً لوجه الأرض ، لأضرّ ذلك بالحيوان والنبات ، ولمنع الناسَ من التصرّف ، كما يُرى ذلك يومَ الضَّباب وفي البلدان القريبة من سواحل البحار ، مثل البصرة والأنطاكيةِ وطَبَرِسْتانَ لقُربها من البحار ، يُرى أغفَلَ ما يكون الإنسانُ ، حتى إذا جاء الطَّلُّ

والمطَر والضَّباب مِقداراً مّا ، يُضيّق الصدرَ ويأخُذ النَّفَسَ وتبتلُّ الثيابُ والأمتعة ، وأيضاً لو كان السحابُ كلُّه قريباً من وجه الأرض، لأضرَّ الرعدُ والبرقُ بأبصار الحيوان وأسماعِها ؛ ولو كان بعيداً شديد الارتفاع في الهواء بحيثُ لم يكن يُرى ، لكانت الأمطار والثلوج تجيءُ مُفاجأةً ، والناس والحيوان عنها غافلون غيرُ مستعدّين للتحرُّز منها . فكان يكونُ في ذلك ضررٌ عظيم عامّ .

فلا تنظُرْ يا أخي إلى فعل الطبيعة ، وتفكَّرْ في هذه الحكمة الإلهية والعناية الرَّبّانية كيف رفَعتْ هذه الأشياء في الهواء بمقدار الحاجة إليها ، فلا بعيدٌ مفرطٌ ولا قريبٌ جدّاً ، إذا كان في كلا الأمرين ضررٌ على الناس والحيوان والنبات .

فصل

فأما علّة كثرة الأمطار في الشتاء وقلّتها في الصيف فهو لأن صعود البُخارَين متّصلٌ أبداً في العراق وما يليه من الأقاليم الشمالية في الصيف أكثرَ منهما في الشتاء .

واعلم يا أخي أن لكل كائنٍ تحت فلك القمر أربعَ علَلٍ لا يتكوّن شيء من الكائنات إلاّ بها كلّها : إحداها علّةٌ هَيُولانيّةٌ ، والأخرى علّة صُوريّة ، والأخرى علّة فاعليّة ، والأخرى علّة تَماميّة .

فأمّا العلة الهَيُولانيّة للسّحاب والأمطار وما يتبعهما فهما البُخاران الصاعدان كما وصفنا قبل؛ والعلّةُ الفاعليّة لها هي الشمس والكواكب بمطارح شُعاعاتها كما تقدم ذكرها ، والعلة الصُّورية عَقدُ البُخارَين وجمودهما ، والعلة الفاعليّة لذلك برد الجوّ ، والعلّة التاميّة تكوُّنُ الأمطار لكيما تبتلّ الأرضُ ، وينبُتَ النبات ، ويتغذى منه الحيوان .

ولما كانت الشمس تقضي ستة أشهر في البروج الشّمالية ، وتَقرُب من سَمْت رأس هذه البلاد ، يُسخَنُ جوُّ الهواء إسخاناً شديداً ، فتتحرك البُخارات وتتغشّى ، وتدفعها الرياح الشّمالية إلى ناحية الجَنوب . وبما أن الشمس تكون بعيدة من سَمْت تلك البلاد ، يُبْرد الجوُّ ويكون الشتاء هناك والأمطار والغيوم وما يتبعهما من حوادث الجوّ .

فإذا صارت الشمسُ ، بعد ستة أشهر إلى البروج الجَنوبية ، قريبةً من سَمْت تلك البلاد ، وبَعُدت من البلاد الشّمالية ، صار الشتاءُ هاهُنا والصيفُ هناك ، وذلك دأبُها ودأبُ الشتاء والصيفِ والغيومِ والأمطارِ وما يتبعها من الحوادث التي تقدم ذكرها . وكلُّ هذه الحوادث تكون في سَمْك كرَة النسيم دون كُرَة الزمهرير .

فصل

وأما الحوادث التي في سَمك كرة الزمهرير فهي الشُّهُب وانقضاض الكواكب التي تُرى في الليالي . فربما كثُر ذلك وربما قلّ .

وأما هَيُولاها ومادتها فهو الدخان اليابس اللطيف ، الصاعدُ من الجبال والبراري ، فإذا بلغت تلك المادة في صعودها إلى الفصل المشترك بين كُرة الزمهرير وبين كُرة الأثير ، استدارتْ هناك وتشكّلت واشتعلت فيها نار الأثير ، كما تشتعل نارُ السراج في دخان السّراج المنطفىء ، وكما تشتعل نار البرق في الدخان اليابس الدُّهنيّ الذي في السحاب ، وكما تشتعل النار في النّفط الابيض ثم تفنيه بسرعة فينطفىء . ومما يَدلُّ على أن مادتها دخانٌ يابس كثرة ما يُرى منها في سِني الجَدْب .

وأما كيفية تشكُّل هذه الدخانات ، إذا صَعِدت إلى هناك واشتعلت فيها النار ، فإنها إذا اعتُبِرتْ بالفكر ، وُجِدت تارةً كأنها أعمدةٌ مخروطةٌ

قائمةٌ قاعدتها مما يلي كُرة النار ، ومخروطها مما يلي وجه الأرض. ودليلُ ذلك أنه إذا اشتعلت النار فيها تُرى عظيمة الاشتعال ، ثم لا تزال تصغُر وتَنخرط وتقِلّ حتى تنطفىء ؛ فيتخيّلُ للناظرين أنها نار هوائية تنزل من السماء في حركتها .

وإذا اعتبرنا هذا المِثال يُظَنُّ أن بين كرة الزمهرير وكرة الأثير سطحٌ متداخِلُ الأجزاء ، غيرُ مشترَكٍ . وتارةً تُرى حركتُها عند انقضاضها كأنها كرَةٌ صغيرة هوذي [1] متدحرج على سطح كرة كبيرة ، وذلك أنّا نراها أحياناً عند انقضاضها واشتعالها تبتدىء حركتُها من المشرِق فتمرُّ على سَمت رؤوسنا إلى المغرب ، وتارةً من المغرب الى المشرق ، وتارةً تبتدىء من الجنوب وتمرُّ على سَمت رؤوسنا إلى الشّمال ، وتارة من الشّمال إلى الجنوب ، وتارة تتنكّبُ هذه الجهات ، فيتخيّلُ للناظرين كأنها كرَةٌ من قُطنٍ اشتعل فيها النار، ثم رميت في الهواء . وكلما أكلتها النارُ تناثر شررُها وصغُرت حتى تفنى وتنطفىء . ومثالها الكرَةُ التي يلعب بها أصحابُ الخيالاتِ بالليل ، وذلك أنهم يتّخِذون كرَةً معجونةً من سِنْدروسَ [2] وأجزاء عقاقيرَ ، ويُشعلون فيها النار ، ويأخذونها في أفواههم ، فإذا رقصوا أو تنفّسوا ، رؤيت النارُ تخرجُ من أفواههم ومناخِرهم ، ولا يزال ذلك دأبُهم حتى تفنى تلك المادّةُ وتنطفىء تلك النار .

---

١ هوذي : لم نقف له على وجه صحيح .

٢ سندروس : صمغ شجر أو معدن شبيه بالكهرباء يجلب من نواحي أرمينية ، وتصنع منه أدوية ، وربما وضع شيء منه في الحبر لإصلاحه .

فصل

وقد يظنُّ كثير من الناس أن انقضاض هذه الشهب هي كواكب تُسقَط ويرمى بها من السماء في الهواء إلى الأرض ، ويستدلُّون على صحة ظنونهم الكاذبة بقوله تعالى : ولقد زيّنّا السماءَ الدنيا بمصابيحَ وجعلناها رُجوماً للشياطين .

وليس في هذه الآية دلالةٌ على أن الكواكبَ هي تُرمَى بأنفُسِها ، لأنك إذا قلتَ اتخذتُ هذه القوس لأرمي بها العدوَّ والكفّار، فليس في قولك دلالةٌ على أنك ترمي بنفس القوس ، بل ترمي عنها بالنُّشّابِ ، فهكذا قوله تعالى : وجعلناها رجوماً للشياطين ؛ أي يُرمون عنها بالشُّهُب ، لأن هذه الشُّهُب لا تحدث في الهواء إلاّ بإشراق هذه الكواكب وشُعاعاتها في الهواء ؛ كما بيّنا من قبل ، وقد فسّرنا معنى هذه الآية وأخواتها في رسائلَ لنا .

واعلم أن أهل صِناعة النجوم متّفقون على أن هذه الكواكب الثابتة في الفلك الثامن هي من وراء فلَكِ زُحَل الذي هو الكُرسيُّ الواسع ، كما بيّنا في رسالة السماء والعالم ، وإنما ذكر الله تعالى أنها زينة السّماء الدُّنيا ، لأن أهل الأرض لا يرونها إلاّ دون فلك القمر الذي هو السماءُ الدنيا .

ومما يدل على أن هذه الشُّهب تحدُث قريبةً من الأرض ، بعيدة من فلك القمر ، سُرعةُ حركتها ، فإنها في لحظة تمرُّ من المشرق إلى المغرب ، أو من المغرب إلى المشرق ، فلو كانت قريبةً من فلك القمر ، لما رأيتَ حركتَها بهذه السُّرعة .

واعلم يا أخي أنها إذا حَدث فمرّت مقبلةً على الناظرين ، وجازت على سَمْتِ رؤوسهم إلى الجانب الآخر ، ذاهبةً إلى الأُفُق بسَيرها على الرؤية ، يتخيَّلُ للناظرين أنها وقعت إلى الأرض ، وليس الأمر كذلك ، لأنها مادّة خفيفة تطلُب العلوَّ ، ولا يزيدها اشتعالُها إلاّ خفّةً . فأما التي تقع منها إلى

الأرض فهي التي تحدُث في كرَة النسيم ، فيضغَطُها السَّحاب ، ويردُّها إلى أسفلَ ، كنار البرق التي يضغَطُها السَّحابُ من فوق إلى أسفل .

وأما علّة استدارة تلك المادة فهي أن الأجسام السيّالة من شأنها أن تتشكّل، ما لم يمنعها مانعٌ ، أشكالاً كُرَويّةً ، كما يستدير القَطر في الهواء ، لأن الشّكل الكرَويّ أفضلُ الأشكال كما بيّنا في رسالة الهندسة .

وأما عِلّة حركتها إلى جهةٍ دون جهة فبحسَبِ الدافعِ لها من جهة المقابل ، وليست هي الريحَ ، لأنها أسرعُ حركةً من الريح ، وقد بيّنا علّة حركتها في رسالة الحركات .

فانظر يا أخي وتفكّرْ في هذه الحكمة الإلهية والعناية الربانية كيف جعلت ورتّبت كرة الأثير دون فلك القمر، وجعلتها ناراً بلا ضياءٍ كيما تحترق بحرارتها الدُّخاناتُ الغليظة الصاعدة في الهواء ، وتلطُفَ البُخاراتُ العفِنةُ الكثيفةُ ، ليكون الجوّ أبداً صافياً شفّافاً . ولم تجعل تلك النار مُضيئةً ، لأنها لو كانت مضيئة كالنيران التي عندنا ، لمنعت أبصار الحيوان عن رؤية عالَم الأفلاك والكواكب، وخاصّةً الإنسان، لأنه لما مُنِع الكونَ هناك لم يُمنَع الرؤيةَ والنظرَ إليه ، لكيما تشتاق النفوس إلى الصعود نحوها هناك ، كما قال ، جلّ ثناؤه : « إليه يَصعدُ الكلِمُ الطيّبُ والعمل الصالح يرفعه » يعني به روحَ المؤمنين . وقال في منع روح الكافر : « لا تُفتّح لهم أبوابُ السماء ولا يدخلون الجنة حتى يَلِج الجملُ في سَمّ الخِياط. » وقد جعلت الحِكمة الإلهية أيضاً الزّمهرير حِجاباً بين كُرة النسيم وبين كُرة الأثير، لتمنع ببردِها وهج الأثير عن الحيوان والنبات أن يُتلِفها، ولتُبرّد البُخار وتَعقِده غيوماً ليكون أمطاراً تحيا بها البلاد. وجعلت كُرة النسيم مُعتدِلة المِزاج ، ولمّا كان سببُها انعكاس شُعاعات الكواكب كما بيّنّا قبلُ، وأكثرها وأوكدُها هي الشمس، جُعِلت تارةً تغيب لبرْدِ الجوّ ، وتارةً تطلُع لسَخَنِ الهواء ، ولو دامت بطلوعها ، لدام الإسخانُ ولأفرَطَ الحرُّ ، وكان ذلك فساداً كلّيّاً . وكذلك

لو دام مَغيبُها لبرَدَ الجوّ وجَمَدت المياه والرطوبات، وهلكَ النبات والحيوان من البَرد . وكذلك جعل لها أن تميل إلى ناحية الجنوب ، ليكونَ الصيف هناك ، والشتاء في الشمال « ذلك تقديرُ العزيز العليم » . وهذه من عظيم نِعَم الله على خَلقه وذلك معنى قوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليلَ سَرمداً إلى يوم القيامة ، مَن إلهٌ غيرُ الله يأتيكم بضِياء؟» الآية. « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سَرمداً ، مَن إلهٌ غيرُ الله يأتيكم بليلٍ تسكُنون فيه ، أفلا تُبصرون ؟. ومن رحمتِه جعل لكم الليلَ والنهارَ » إلى قوله : « ولعلّكم تشكرون » .

وعلى هذا القياس لو دام الشتاء والصيف لكان بَواراً وفساداً للنظام ، وكذلك إذا دام مَدارُها على سَمْتٍ واحد . قال الله تعالى : « والشمس والقمر والنجوم مُسخّراتٌ بأمره » تارةً غاربةٌ ، وتارة طالعة ، وتارة مائلة إلى الشمال، وتارةً مائلة إلى الجنوب، وتارةً مرتفعة في الأوْج، وتارة منحطة إلى الحضيض ، وتارةً فوق الأرض ، وتارةً تحتها ، وتارةً موازية للبروج النارية ، وتارةً للترابيّة ، وتارةً للهوائيّة ، وتارةً للمائيّة ، وتارةً للبروج المنقلبة ، وتارة في الثابتة ، وتارة في ذوات الأجساد ، وتارةً مجتمعة ، وتارةً متفرقة ، وتارة ناظرة ينظُر بعضُها إلى بعض، وتارةً ساقطة ، وتارة منفصلة، وتارةً منصرفة، وتارة كالواقفة، وتارة راجعة، وتارة مستقيمة ، وتارة شرقية، وتارةً غربيّة ، وتارةً محترقة بنورها ، وتارةً في بيوتها ، وتارةً في غُربةٍ ، وتارةً في الشَّرف ، وتارةً في الهبوط .

هذه كلُّها من أوصافها وأحوالها لأغراضٍ موصوفة ، وآجال معدودة لا يعلمها إلاّ هو : « ما خلق الله ذلك إلا بالحقّ » ولا يحيط أهل صِناعة النجوم والخَلْقُ أجمع بشيء من علمه إلاّ بما شاء، وَسِعَ كُرسيُّه السموات والأرض ، وقد ذكرنا طرفاً من هذا العلم في رسالة الأدوار ، شِبه النموذج والإشارةِ ، فانظر فيها وتفكّر فيما ذكرنا ، لعلّ نفسك تنتبه من نومِ الغفلة

ورقدة الجهالة ، فتحيا حياة العلماء ، وتعيش عيشَ السعداء مع الأبرار في دار القرار ، مُنعَّمةً ملذَّذةً فرحانة مسرورة أبد الآبدين؛ ولا تكن من الغافلين في أسفلِ السافلين في عالم الكون والفساد، واستعدَّ للرحيل قبل انقطاع المدَّة، وتزوَّد فإن خير الزاد التقوى .

فصل

وأما الكواكب ذواتُ الأذناب ، التي تظهر في بعض الأحايين قبل طلوع الشمس أو بعد غروبها ، فإنها لا تحدُث إلا في كُرة الأثير قريباً من فلك القمر ، والدليلُ على ذلك دورانها مع فلك القمر ، تارةً بالتقدُّم على توالي البروج كمسير الكواكب السيَّارة ، وتارةً بالتأخُّر كرجوعها .

وأما مادَّتها التي تتكوَّن منها فهي دُخانٌ وبخارٌ لطيفان يصعدان إلى هناك ، فينعقدان بقوَّة زُحَل وعُطارد، وتكون شفَّافةً كشفيف البِلَّور ؛ إذا أشرقت عليها الشَّمس شفَّت من الجانب الآخر ، فلا تزال تدور مع الفلك وتطلُع وتغيب إلى أن تضمحلَّ وتتلاشى ، وكلّ هذه الحوادث التي ترى في ضوء الهواء إمَّا بِشاراتٌ من الله تعالى بالرُّخص والخِصب والسلامة للناس والحيوان ، والصلاح ، وإمَّا إنذاراتٌ وتخويفات من الحِدثان والجَدْب والقَحط والغلاء والزلازل والوباء والموت والخسوف والحروب والفِتَن ، وذلك ليجعل العِبادَ المكلَّفين يعتبرون بها ويرتدعون عن معصية الله ، وينقادون إلى طاعة الله ويظهرون الدعاء والتضرّع والتوبة والندم والتطوُّع بالصوم والصلاة والصَّدقة والقرابين في الهياكل والمساجد والبِيَع والصلوات[1] ليكون ذلك تلقيناً من الآباء للأولاد ، ومن العلماء للجهّال ، وتنبيهاً للغافلين

[1] الصلوات : كنائس اليهود .

عن معرفة الله ، عزّ وجل ، وهِدايةٌ لهم كما قال الله تعالى : « ثم إذا مسّكمُ الضُّرّ فإليه تَجأرون » .

فانظر يا أخي وتفكّر في ملكوت السماوات والأرض ، وما في الآفاق والأنفُس من الآيات ، وقل : « رَبّنا ما خلقتَ هذا باطلًا ، سبحانَكَ ، فَقِنا عذابَ النار » واشهَد معهم كما ذكر الله تعالى فقال : « شَهِد اللهُ أنه لا إلهَ إلاّ هُو ، والملائكةُ وأُولو العلم ، قائماً بالقِسْط » ولا تكن من الذين يمرُّون عليها وهم عن آياتها مُعرِضون غافلون ، وهم الذين قال الله فيهم : « ما أشهَدتُهم خَلقَ السماوات والأرض ، ولا خَلقَ أنفُسِهم ، وما كنتُ مُتّخِذَ المُضِلّين عَضُداً » وقال تعالى : « صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فهم لا يعقِلون » أعاذكَ الله وإيّانا من هذه الجَهالة والعَمى ، ووفّقنا لما هو أرشدُ وأهدى برحمته ، إنه قريب مجيب .

تمت رسالة الآثار العُلوية ، وهي الرسالة الرابعة في الطبيعيات ،
والسابعة عشرة من رسائل إخوان الصفاء ،
وتتلوها رسالة تكوين المعادن

الرسالة الخامسة

من الجسمانيات الطبيعيات

في بيان تكوين المعادن

(وهي الرسالة الثامنة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

واعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، أنّا قد بيّنا في رسالة الآراء والمذاهب بأن العالم محدَثٌ مُبدَع مخترَع كائن بعد أن لم يكن، وأن مُبدِعَه ومخترِعه ومحدثه وخالقه ومُصوّره هو الباري جلّ جلاله ، أبدعه كما شاء وكيف شاء بقوله تعالى : «كُنْ» فكان ، كما بيّنا في رسالة المبادىء العقلية . فنريد أن نذكر في هذه الرسالة طرَفاً من الحوادث والكائنات التي تتكوّن وتفسُد تحت فلك القمر ، بطول الأزمان والدهور والأدوار ، كما بيّنا أيضاً كيفيّة فناء العالم ، وكيفية نَشء الآخرة والحَشر والحساب والميزان والجواز على الصّراط ، والنّجاة من النيران ، والوصول إلى الجِنان، وكيفيّة مجاوَرة الرّحمن في رسالة البعث والقيامة ، إذ قد تبيّنَ ببراهين

منطقية ودلائلَ عقليّة بأن عالم الأفلاك وجواهرَ أشخاصها لا تمتزج بعضُها ببعض ، ولا تختلط أجزاؤها ، ولا يتكوّن منها شيء غيرُها ، بل هي باقيةٌ بما هي عليه الآن بطول الأزمان والدهور ، وأنها أيضاً لا تتغيّر ولا تفسُد ولا تستحيل ما دامت لها هذه الحركة الدّوريّةُ والأشكال الكُرَويّة ، إلاّ أن يشاء باريها ومُبدِعها وخالقها أن يُبطِلها دُفعةً واحدة ، أو على التدريج ، أو يوقفها عن الدوران وهو أهون عليه : « وله المثَلُ الأعلى في السماوات والأرض ، وهو العزيز الحكيم » .

واعلم أن وقوف الأفلاك عن الدّوَران هو موتُ العالم وبُطلان حياة الكُلّ ، ومُفارقةُ النفسِ الكلّيّة الفلكية عن الأجسام كلّها دُفعةً واحدةً ، وتلك هي القيامة الكُبرى والبوار الكليُّ وبُطلان الجُملة ، لأن موت كلّ شخص من أشخاص الحيوانات هو مُفارَقةُ نفسه جسَده ، وهي قيامَتُه ، كما قال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : « من ماتَ فقد قامت قيامَتُه . » وقد بيّنا في رسالةٍ لنا أن العالم إنسانٌ كبير ، ذو جسم ونفس وحياة وعِلم ، فاعرف حقيقة ما ذكرناه من هناك .

ثم اعلم يا أخي أن استحالة الكائنات الفاسدات التي تحت فلك القمر هي خمسة أنواع ، فمنها استحالة الأركان الأربعة بعضِها إلى بعضٍ ، كما بيّنا طرفاً من كيفيّة ذلك في رسالة الكون والفساد ؛ ومنها حوادثُ الجو وتغييراتُ الهواء ، كما بيّنا طرَفاً منها في رسالة الآثار العُلوية ، ومنها استحالة الكائنات الفاسدات التي تتكون وتنعقِد في باطن الأرض وعمق البحار وجوف الجبال ، وهي الجواهر المعدنية ، كما سنبيّن طرَفاً من كيفيتها في هذه الرسالة ؛ ومنها استحالة النبات والأشجار ، وهو كل جسم يتغذّى وينمو كما بيّنا طرَفاً منها في رسالة النبات ؛ ومنها استحالةُ الحيوان ، وهو كل جسم متحرك حسّاس ، كما بيّنا طرَفاً منها في رسالة الحيوانات بعد ذكر النبات .

واعلم أن هذه الأشياء التي ذكرنا أنها تتكون وتحدُث وتتغيّر وتفسُد

بطول الزمان والدهور ، وتَناوُبِ الليل والنهـار ، وتعاقُب الشتاء والصيف على الأركان الأربعة ، التي هي الأَرضُ والماء والهواء والنار ، إنما يكون باختلاف أحوالهـا بحسَب مُوجبـات أَحكام النجوم في القِرانات والأُلوفِ [1] والأَدوار ، وبحسَب أَشكال الفلك ومَسيرات الكواكب ، ومطارح شعاعاتها من الأَوتادِ [2] والآفاق . ونريد أن نبيِّن كيفيَّة تكوين المعادن ، وأَسرارَ اختلاف جواهرها وأَنواعها وخواصِّها ، ومنافِعها ومضارِّها .

وإذ قد فَرَغنا من ذكر أدوار الأَفلاك وحَركات الكواكب وقِرانها في السِّنين والدُّهور ، وكم هي ، وكيف هي ، وكيف يكون ذلـك في رسالة لنا ، فاعلم أن لكل كائنٍ وحادثٍ تحت فلك القمر أربع عِلل : علَّةٌ فاعليَّةٌ ، وعلة هَيولانيـة ، وعلة صُورِيَّة ، وعلة تماميَّة . فالعـلة الفاعِليـة للجواهر المعدنيَّة ، بإذن باريها جلَّ جلاله ، هي الطبيعة ، وقد بيَّنا ماهيَّة الطبيعـة وكيفيَّة أفعالها في رسالة لنا . وأَما العلَّة الهَيولانيـة للجواهر المعدِنية فهي الزِّئبَق والكِبريت ، كما سنبيِّن في هذه الرسالة . والعـلة الصورِيَّة هي دوران الأَفلاك وحركات الكواكب حولَ الأَركان الأَربعة التي هي النـار والهواء والماء والأَرض . وأَما العلة التماميَّة فهي المنافعُ التي ينالهـا الإنسان والحيوانات جميعاً من هذه الجواهر المعدنية بإذن الله ، جلَّ جلاله .

---

١ الالوف : جمع ألف ، مصدر ألف الشيء يألفه .

٢ الاوتاد : المنازل الاربع الرئيسة من منطقة البروج .

فصل

اعلم يا أخي أن الجواهر المعدنية مختلفةٌ في طباعها وطعومها وألوانها وروائحها ، كلُّ ذلك بحسَب اختلاف تُرْبِ بقاع معادنها ومياهها وتغييراتِ أهويتها ، وذلك أن كرَة الأرض بجُملتها وجميع أجزائها ، عُمقِها وظاهرها وباطِنها ، طبقاتٌ ، سافٌ [1] فوق سافٍ ، متلبِّدة ، مُنعقدةٌ ، مختلفةُ التركيب والخِلقة . فمنها صخورٌ وجبال صلبة ، وأحجار وجَلامِدُ صَلدةٌ ، وحصيَّاتٌ مُلسٌ ، ورمالٌ جريشةٌ [2] ، وطينٌ رخْو ، وترابٌ ليّنٌ ، وسِباخٌ [3] وشُروجٌ [4] بعضُها مختلطٌ ببعضٍ ، أو متجاورةٌ كما وصفها الله تعالى بقوله : « وفي الأرض قِطَعٌ متجاورات » وهي مختلفة الألوان والطُّعوم والروائح ، فمن ترابها وطينها وأحجارها حمرٌ وبيضٌ وسودٌ وخضرٌ وزرقٌ وصفرٌ ، كما ذكر الله تعالى بقوله : « ومن الجبالِ جُدَدٌ بيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانها ، وغرابيب سودٌ . [5] » ومن ترابها وطينها ما هو عذب مَذاقه ، ومرٌّ طعمُه ، أو مالح أو عَفِصٌ [6] أو حامض أو حلو . ومنه ما هو طيِّب شمُّه ، ومُنْتِنٌ رائحتُه ، فإن الأرض بجُملتها كثيرة التخلخُلِ والثُّقَبِ والتجاويف والعروق والجداول والأنهار ، داخِلها وخارجها ، كثيرة الأُهويَّة [7] والمغاراتِ والكهوف ، وكلُّ هذه مملوءةٌ من المياه والبُخارات ، وتكون

---

١ السافُ : الصف من اللين أو من الطين .

٢ جريشة : مدقوقة غير منعم دقها .

٣ السباخ : جمع سبخة ، وهي أرض ذات نز وملح .

٤ الشروج : جمع الشرج ، وهو مسيل الماء من الحرة الى السهل .

٥ الجدد : جمع جدة ، وهي طريق في الجبل وغيره . غرابيب : جمع غربيب ، وهو الحالك ، والسود بدل منها ، والمراد صخور حالكة سود.

٦ العفص : ما فيه مرارة وقبض .

٧ الأهوية : الوهدة العميقة .

طعوم تلك المياه وروائحُها وغِلظها ولطافتها وثِقلها وخفتها بحسَبِ تربة بقاعها وطينِ مكانها وأجوافِه وقَرارات مستنقعاتها .

فصل

واعلم بأن الجواهر المَعدنيّة ثلاثة أنواع ، فمنها ما يتكوّن في التراب والطين والأرض السَّبخةِ ويتمُّ نضجه في السنة أو أقلّ منها ، كالكبريت والأملاح والشُّبوب[1] والزّاجات[2] وما شاكلها. ومنها ما يتكوّن في قعر البحار وقَرار المياه ، ولا يتمُّ نضجُه إلا في سنة أو أكثرَ منها ، كالدُّرّ والمرجان ، فإن أحدهما نباتيٌّ وهو المرجان ، والآخر حيوانيٌّ وهو الدُّرّ. ومنها ما يتكوّن في كهوف الجبال وجَوف الأحجار، وخلل الرمال ، ولا يتمّ نضجُه إلا في سنين كالذهب والفضة والنُّحاس والحديد والرّصاص وما شاكلها. ومنها ما لا يتمُّ نضجُه إلا في عدد سنين، كالياقوت والزّبرْجَد والعقيق وما شاكلها. ونريد أن نبيّن ونصِف طرَفاً من كيفيّة تكوين كلّ نوعٍ من هذه، ليكون دلالةً على سائرها، ولكن نحتاج، قبل وصفِنا هذه الأشياء، أن نذكر صورة الأرض وكيفيّة قِسمةِ أرباعِها ، وصفات تلك الأرباع كيف تتغيّر أحوالها، وكيف تتبدّل صِفاتها في الدهور والأزمان الطّوال فنقول :

إن الأرض بجميع ما عليها من البحار والجبال والبراري والأنهار والعمران والخراب هي كُرَةٌ واحدة مُعلّقةٌ في الهواء في مركز العالم بإذن الله، جل جلاله، كما بيّنّا في رسالة الجغرافيا، فنقول إن الأرض بجملتها نِصفان ، نِصفٌ شماليّ ، ونصفٌ جَنوبي ، وظاهرُ كل قسم منها ينقسم إلى نِصفين ، فتكون

---

١ الشبوب : جمع الشب ، وهو ملح معدني .

٢ الزاجات : جمع الزاج ، وهو ملح يصبغ به .

جُملته أربعة أرباع ، كلُّ ربعٍ منها موصوف بأربعة أنواع ، فمِنها مواضِعُ براريّ وقفارٌ وفلواتٌ وخراب . ومنهـا مواضع البحار والأنهار والآجام والغُدران . ومنهـــا مواضع الجبال والتلال والارتفاع والانخفاض . ومنها مواضع المراعي والقُرى والمدن والعُمران .

واعلم يا أخي أن هذه المواضع تتغيّر وتتبدّل على طول الدُّهور والأزمان، وتصير مواضعُ الجبال براريّ وفلوات، وتصير مواضعُ البراري بحاراً وغدراناً وأنهاراً، وتصير مواضعُ البحار جِبالاً وتلالاً وسِباخاً وآجاماً ورمالاً، وتصير مواضع العُمران خرابـاً ، ومواضع الخراب عُمراناً ، فوجَبَ أن نذكُرَ طرَفاً من هذه الأوصاف ، إذ كان هـذا الفنُّ من العلوم الغريبة البعيدة عن أفكار كثيرٍ من أهل العلم المرتاضين ، فضلًا عن غيرهم .

واعلم بأن في كل ثلاثة آلاف سنة تنتقل الكواكبُ الثـابتة ، وأوْجاتُ الكواكب السيارة وجَوْزَهْراتها[1] في البروج ودرجاتها. وفي كل تسعة آلاف سنة تنتقل إلى ربعٍ من أرباع الفلك . وفي كل ستّةٍ وثلاثين ألف سنة تدور في البروج الاثني عَشر دورةً واحـــدة . فبهـذا السبب تختلف مُسامَتاتُ الكواكبِ ومطارح شُعاعاتها عـلى بقاع الأرض وأهْوِيَة البـلاد ، ويختلف تعاقُب الليل والنهار والشتاء والصيف عليها ، إما باعتدالٍ واستواء ، أو بزيادة ونقص وإفراطٍ من الحرارات والبرودات ، واعتدالٍ منهما . وتكون هذه أسباباً وعِللًا لاختلاف أحوال الأرباع من الأرض ، وتغييرات أهوِية البلاد والبقاع وتبديلها بالصفات من حال إلى حال .

ويعرفُ حقيقةَ ما قلنـا الناظرون في عِلم المَجِسطي وعلوم الطبيعيّات، فتصير بهذه العِلل والأسباب مواضِعُ العُمران خراباً ، ومواضِعُ الخراب عُمراناً، ومواضع البراري بحاراً، ومواضعُ البحار براري وجبالاً . ويعرفُ

[1] الجوزهرات : جمع الجوزهر ، وهو من منازل القمر .

حقيقة ما قلناه وصحةَ ما ذكرناه الناظرون في علم الطبيعيّات والإلهيات ، الباحثون عن علل الكائنات الفاسدات التي تحت مَقعَد فلك القمر وكيفيّة تغييراتها ، ولكن نريد أن نصف طرَفاً من كيفيّة تكوين الجبال في البحار، وكيف يصير الطين الليّن أحجاراً ، وكيف تنكسر الأحجار فتصير منها [1] حصًى ورملاً ، وكيف تحملها سيول الأمطار إلى البحار في جَرَيان الأودية والأنهار ، وكيف ينعقد من ذلك الطينُ والرمالُ في قعور البحار حجارةً وجبالاً .

واعلم يا أخي أن البحار هي كالمُستَنقعات على وجه الأرض ، فإن الجبال منها كالمسنّيات[2] والبريدات[3] لها لتفصل البحار بعضَها من بعضٍ ، ولئلاّ يكون وجه الأرض كلُّه مُغطًّى بالماء ، وذلك أنه لو تكن الجبالُ على وجه الأرض ، وكان وجهها مستديراً مَلِساً ، لكانت مياه البحار تنبسط على وجهها وتغطّيها من جميع جهاتها ، وتحيط بها كإحاطة كرة الهواء بالأرض كلّها ، وكان وجهُ الأرض كلُّه بحراً واحداً ، ولكن العناية الإلهية والحكمة الربّانيّة قد قضت أن يكون وجهُ الأرض بعضُه مكشوفاً ليكون مسكناً لحيوان البرّ ، وبعضُه لمنابت العُشب والأشجار والزروع ، إذ كانت هذه غذاءَ الحيوانات ومادةً لأجسادها « ذلك تقديرُ العزيز العليم » .

واعلم يا أخي أن الأودية والأنهار كلّها تبتدىء من الجبال والتّلال ، وتمرُّ في مَسيلها وجريانها نحو البحار والآجام والغُدران ، وأن الجبال من شدة إشراق الشمس والقمر والكواكب عليها بطول الأزمان والدهور ، تُنشَفُ رطوباتُها ، وتزداد جَفافاً ويَبساً ، وتتقطع وتنكسر ، وخاصّةً عند انقضاض الصواعق ، وتصير أحجاراً وصخوراً أو حصًى ورمالاً . ثم إن

---

١ منها : أي من العلل أو التغييرات .
٢ المسنيات : جمع المسناة ، وهي ما يبنى للسيل ليرد الماء .
٣ البريدات : جمع البريد ، اي الحاجز الثابت .

الأمطار والسيول تحُطُّ تلك الصخور والرِّمال إلى بطون الأودية والأنهار، ويحمل ذلك شدّةُ جريانها إلى البحار والغدران والآجام. وإن البحار، لشدة أمواجها وشدة اضطرابها وفورانها، تبسُط تلك الرمال والطين والحصى في قَعرها سافاً على سافٍ بطول الزمان والدهور، ويتلبّد بعضُها فوق بعض، وينعقد وينبُتُ في قُعور البحار جبالاً وتِلالاً، كما تتلبّد من هُبوب الرياح أدعاصُ[1] الرمال في البراريّ والقفار.

واعلم يا أخي أنه كلما انطمّت قُعور البحار من هذه الجبال والتلال التي ذكرنا أنها تنبُت، فإن الماء يرتفع ويطلب الاتساع، وينبسط على سواحلها نحو البراري والقفار، ويغطيها الماءُ، فلا يزال ذلك دأبه بطول الزمان، حتى تصير مواضعُ البراري بحاراً، ومواضع البحار يَبساً وقِفاراً، وهكذا لا تزال الجبال تنكسر وتصير أحجاراً وحصًى ورمالاً، تحطُّها سيول الأمطار، وتحمِلها إلى الأودية والأنهار بجريانها حتى البحار، وتنعقد هناك كما وصفنا، وتنخفض الجبال الشامخة، وتَنقُص وتَقصُر حتى تستوي مع وجه الأرض. وهكذا لا يزال ذلك الطين والرمال تنبسط في قعر البحار، وتتلبّد وتنبُتُ عنها التّلال والروابي والجبالُ، وينصبُّ من ذلك المكان الماءُ حتى تظهَرَ تلكَ الجبالُ وتنكشفَ هذه التّلال، وتصير جزائر وبراري، ويصير ما يبقى من الماء في وِهادها وقُعورها بحيراتٍ أو آجاماً أو غدراناً، وينبُتَ فيها القصب والأوحال، فلا تزال السيول تحمِل إلى هناك الطين والرمال والوحول، حتى تجِفَّ تلك المواضعُ وتنبُتَ هناك الأشجارُ والعِكرِشُ[2] والعشب، وتصيرَ مواضعَ للسباع والوحوش؛ ثم يقصِدُها الناسُ لطلَب المنافع والمَرافِق من الحطب والصيد وغيرها. وتصير مواضِعُ الزروع

---

١ الادعاص: جمع دعص، وهو الكثيب من الرمل.

٢ العكرش: نبات من الحمض آفة للنخل ينبت في أصله فيهلكه، أو نبات منبسط على الأرض له زهر دقيق وبزر، وطعم كالبقل.

والغروس والنبات بُلداناً وقرى ومدناً يسكنها الناس .

واعلم يا أخي أن هذه البحار التي ذكرنا أنها كالمستنقعات على وجه الأرض، وبينها جبالٌ شامخة وهي كالمُسنّيات لها ، وهي متصلةٌ بعضُها ببعض ، إما بخلجانٍ بينها على ظاهر الأرض ، وإما بمنافذ لها وعروقٍ في باطن الأرض ، وأن في وسَط هذه البحار جزائرَ كثيرةً صغاراً وكباراً ، وأنهاراً ؛ ومنها عامرةٌ بالناس فيها مزارعُ وقرًى ومدن وممالك . ومنها براريُّ وقفارٌ فيها جبال وآجامٌ تسكنها سباعٌ ووحوش وأنعام وأنواع من الحيوانات لا يعلم كثرتها إلاّ اللهُ . وفي وسَط تلك الجزائر بُحَيراتٌ صغار وكبار ، وأنهارٌ وغُدران وآجام . ومنها ما مياهُها عَذْبةٌ ، ومنها مالحةٌ شديدة المُلوحة ، ومنها دون ذلك مختلفةٌ أحوالها وأوصافها ، فلنذكر طرفاً من عِللها ليُعلمَ حقيقةُ ما قلنا وصحةُ ما وصفنا :

أما عِلّة هيجان البحار، وارتفاع مياهها ، وبروزِها على سواحلها، وشدّة تلاطُم أمواجها ، وهبوبِ الرياح في وقت هَيجانها إلى الجهات الخمس في أوقات مختلفةٍ من الشتاء والصيف والربيع والخريف ، أوائلِ الشهور وأواخِرها ، وساعاتِ الليل والنهار ، فهي من أجل أن مِياهَها إذا حميت في قَرارها وسَخنت لَطُفَت وتحلّلتْ وطلبت مكاناً أوسع مما كانت فيه قبلُ ، فيتدافع فيه بعضُ أجزائها إلى الجهات الخمس فوقاً وشرقاً وجنوباً وشمالاً وغرباً للاتساع ، فيكون في الوقت الواحد على سواحلها رياحٌ مختلفة في جهات مختلفة . وأما عِلّة هيجانها في وقتٍ دون وقتٍ فهو بحسب شكل الفلك ومَطارح شُعاعاته على سطوح تلك البحار من الآفاق ، والأوتاد الأربعة، واتصالاتِ القمر بها عند حُلوله في منازله الثمانية والعشرين ، كما هو مذكور في كُتب أحكام النجوم . وأما علّة مُدود بعضِ البحار في وقت طُلوعات القمر ومَغيبه دونَ غيرها من البحار فهي من أجل أن تلك البحار في قَرارها صخورٌ صُلبة ، فإذا أشرق القمرُ على سَطح ذلك البحر ،

وصلت مطارحُ شُعاعاته إلى تلك الصخور والأحجار التي في قَرارها ، ثم انعكست من هناك راجعةً ، فسخنت تلك المياه وحَمِيت ولطُفت، وطلبت مكاناً أوسع ، وارتفعت إلى فوقُ ، ودفع بعضُها بعضاً إلى فوقُ ، وتموّجت إلى سواحِله وفاضت على سطوحِها وأرجعت مياه تلك الأنهار التي كانت تنصبُّ إليها إلى خلفُ ، فلا يزال ذلك دأبها ما دام القمرُ مُرتفعاً إلى وتَد سمائه ، فإذا انتهى إلى هنـــاك وأخذ ينحطُّ ، سكنَ عند ذلك غَليانُ تلك المياه ، وبردَت وانضمّت تلك الأجزاء ، وغلُظتْ ورجَعت إلى قَرارِها ، وجرت الأنهارُ على عاداتها، فلا يزال ذلك دأبها إلى أن يَبلُغ القمر إلى أُفُق تلك البحار الغربيّ منهـا . ثم يبتدىء المدُّ عـلى مثل عادته وهو في الأُفق الشرقيّ ، ولا يزال ذلك دأبه حتى يبلغ القمر إلى وتَد الأرض ، فينتهي المـدُّ من الرأس . ثم إذا زال القمر من وتد الأرض ، أخذ المدُّ راجعاً إلى أن يَبلُغَ القمر إلى أُفُقه الشرقيّ من الرأس و «ذلك تقدير العزيز العليم». فإن قيل: لم لا يكون المدُّ والجزر عند طلوع الشمس وإشراقها عـلى سُطوح هذه البحار ؟ فقد بيّنّا علّة ذلك في رسالة العِلل والمعلول فاطلبها من هناك إن شاء الله تعالى .

وأما عِلّة اختلاف تصاريف الرياح من الجهـات الستّ ، في أوقات الليل والنهار ، والشتاء والصيف ، فقد ذكرناها في رسالة الآثار العُلْويّة .

وأما الجبال التي ذكرناها بأنها كالمُسنّيات للبحار والبويدات لها فهي راسيةٌ في الأرض أصولها ، شامخةٌ في الجو رؤوسها ، شاهِقٌ في الهواء ارتفاعُها ، ممتدٌّ على وجه الأرض بأطوالٍ ما بين مائتي فرسخ إلى ألف . فمنها مـــا هو من المشرق إلى المغرب ، ومنهـا ما هو من الشّمال إلى الجَنوب ، ومنها ما هو نكباوات[1] بين هذه الجهات ، مذكورةٌ في جُغرافيا بعضُ أوصافِها .

واعلم أن الجبال التي ذكرناها منها ما هو صخور صَلدة ، وحجارة صُلبة ،

---

١ نكباوات : جمع نكباء وهي المنحرفة .

وصفوانٌ أملسُ ، فلا ينبُت عليه النبات إلا شيءٌ يسير ، مثلُ جبال تِهامة . ومنها ما هي صخورٌ رخوة ، وطينٌ ليّنٌ ، وترابٌ ورملٌ وحصاةٌ مختلِفةٌ مُتلبّـدة ، سافٌ فوق سافٍ ، مُتماسكُ الأجزاء ، وهـي مع ذلك كثيرةُ الكهوف والمغارات والأودِية والأُهويّة والعيون والجداول والأنهار والأشجار، كثيرةُ النباتات والحشائش والأشجار ، مثلُ جبال فلسطين ، وجبال لُكّام وطَبرستان ، وغيرها . وأمـا الكهوف والمغارات والأُهويّةُ التي في جوف الأرض والجبال ، إذا لم يكن لهـا منافِذُ تخرج منها المياه ، بقيت تلك المياه هناك محبوسة زماناً ، وإذا حمي باطن الأرض وجوف تلك الجبال ، سَخِنت تلك المياه ولطُفت وتحلّلت وصارت بخاراً، وارتفعت وطلبت مكاناً أوسعَ، فإن كانت الأرض كثيرة التخلخُل، تحلّلتْ وخرجت تلك البُخارات من تلك المنافذ ، وإن كان ظاهرُ الأرض شديد التكاثف حصيفاً[1] منعها من الخروج، وبقيت محتبسةً تتموّج في تلك الأُهويّة لطلب الخروج، وربما انشقّت الأرض في موضع منها ، وخرجت تلك الرياح مُفاجَأةً ، وانخسف مكانها ، ويُسمَع لها دويٌّ وَهَدةٍ وزَلزلة . وإن لم تجد لهـا مخرجاً ، بقيت هناك محتبِسةً ، وتدوم تلك الزّلزلة إلى أن يَبرُدَ جوّ تلك المغارات والأُهويّة ، ويَغلُظَ . ومتى تكاثفت تلك البُخارات واجتمعت أجزاؤها وصارت ماء ، خرّت راجعة إلى قرار تلك الكهوف والمَغارات والأُهويّة ، ومكثت زماناً ، وكلما طال وقوفُها ازدادت صفاءً وغِلَظاً ، حتى تصير زِئبَقـاً رجراجاً ، وتختلط بتربة تلك المعادن ، وتتّحدَ بحرارة المعدن دائماً في إنضاجها وطبخها ، فتكون منها ضروبٌ من الجواهر المعدنية المختلفة الطبائع كما سنبيّن . وأما عِلّة اختلاف مياه العيون والينابيع التي في جوف الأرض وكهوف الجبـال ، من العُذوبة والملوحة والحموضة والعُفوصةِ الكبريتية منها ، والنِّفْطيّة ، والدُّهنيّة ، وعلة

---

١ حصيفاً : أي مستحكماً .

حرارتها في الشتاء ، وبردِها في الصيف ، وما كان على حالةٍ واحدةٍ في جميع الأوقات، فهي بحسب اختلاف تُرب بقاعها، وتغييرات أُهويّة مكانها والعوارض التي تعرِضُ لها ، ونحتاج إلى أن نذكر طَرَفاً من عِللها ليكون قياساً على البقية الباقية فنقول : أما عِلّة حرارة مياهِ أكثرِ العيون في الشتاء ، وبردِها في الصيف ، فهي من أجل كون الحرارةِ والبرودةِ ضدين لا يجتمعان في مكان واحد، فإذا جاء الشتاء وبرَدَ الجوّ ، فرّت الحرارة فاستجنّت في باطن الأرض، فسخنت تلك المياه التي في باطنها وعمقها، فإذا جاء الصيف وحمي الجوُّ، فرّت البرودة واستجنّت في باطن الأرض ، وبرَدت تلك المياه التي في باطنها وعُمقِها . وأما عِلّة حرارة بعض العيون في الشتاء والصيف على حالة واحدة فهي أن في باطن الأرض وكهوف الجبال مواضعَ تُربتها كِبريتية ، فتصير تلك الرطوبات التي تنصبُّ هناك دُهنيّةً، وتكون الحرارةُ فيها راسيةً دائمةً، بينها أو فوقها مياهٌ في جداولَ وعروقٍ نافذةٍ ، فتسخن تلك المياه بمرورها هناك وجوازِها عليها، ثم تخرُج وتجري على وجه الأرض وهي حارّةٌ حامية، فإذا أصابها نسيمُ الهواء وبرَد الجوُّ برَدت، وربما جَمَدت ، إذا كانت غليظةً، وانعقدت وصارت زِئبَقاً ، أو رصاصاً ، أو قِيراً [1] ، أو نِفطاً ، أو ملحاً ، أو كِبريتاً ، أو بُورَقاً، أو شَبّاً ، أو ما شاكل ذلك بحسب اختلاف تُرب البقاع وتغييرات الأُهويّة . وأمّا عِلّةُ ملوحة مياهِ عامّةِ البحار فهي بعناية من الباري ، جلّ ثناؤه ، وحكمة إلهية ، لما فيه من الصلاح الكلّيّ والنفع العام ؛ وذلك أن البُخارات المتصاعدة منها في الجو ، إذا اختلطت أجزاؤها مع الهواء ، وتموّجت إلى الجهات ، دَبغتها وملّحتها ، ومنعتها من العَفَن والتغيير والفساد، فلولا ذلك لهلكت الحيوان المستنشقة للهواء، دُفعة واحدةً، وهكذا أيضاً تمتنِعُ ملوحة مياهِ البحار من أن تأسُن أو تتغيّر ، فيكون

---

١ القير : الزفت .

ذلك هلاك حيوانُ البحر جملة واحدة . ولهذه العِلّة أيضاً شِدّةُ أمواج البحار في أكثر الأوقات ، يختلط أعلاها بأسفلها ، وأسفلُها بأعلاها ، لئلاّ تغلُظَ بطول الوقوف غِلَظاً شديداً، أو تجمُد، فتكونَ أرضاً كلها . ولهذه العِلّة أيضاً إشراقُ الشمس والكواكب عليها ، وتسخينُها لها ، ومنعُها من أن تغلُظ وتجمُد ، وكذلك تفعلُ بالهواء والجو أيضاً ، وذلك أنه لولا مَطارحُ شُعاعات الكواكب بالليل ، لجمد الهواءُ في المواضع التي لا يَطلُع عليها الشمسُ والقمر زماناً كالتي تحت قُطب الشمال والجنوب جميعاً . وأمّا عُفوصة مياه بعض العيون فلأنها تجري إليها من مواضع تُربها مياهٌ زاجيّةٌ[1]، وهكذا حُكم ما كان طَعمُه كِبريتيّاً أو نِفطيّاً .

واعلم أن في بعض المواضع يُرى من بعيدٍ ، على رؤوس الجبال وبُطون الأودية ، نيرانٌ وضياءٌ بالليل والنهار ، ودخانٌ معتكرٌ ساطعٌ في الهواء ومرتفع في الجو، وعلّتُه أن في جوف الجبال كهوفاً ومغاراتٍ وأهويةً حارّةً ملتهبةً تجري إليها مياه كبريتيّة أو نفطيّة دهنيّة ، فتكون مادّةً لها دائمة ، وهي مثل التي بجزيرة صِقِلّيّة وبجبل مزَمْهَر من خوزِستان، وفي بعض المواضع جبال تهبُّ عليها رياح ليّنة دائماً ، وجبال تهبُّ عليها رياح باردة في أوقات مختلفة ، وهي الجبال التي تكون عليها الثلوج عند ذوَبانها ، وذلك أنه يتحلّلُ من تلك الرطوبات أجزاءٌ لطيفة تصير بخاراً ، وترتفع في الهواء ، فيدفعُها إلى الجهات الخمس ، أو إلى جهة دون جهة ، مثلَ ما يهبُّ من جبل الثلج الذي بدمشق ، والذي ببلاد داور من جبال غُور ، وجبل دومانْدَ وما شاكلها من الجبال .

فأما الجبال التي تهبُّ منها رياح ليّنة في دائم الأوقات ، فمثلُ التي ببلاد باميانَ ، وذلك أن هذا الجبلَ تخرج من أسفله عيون كثيرة ، وحوله مروجٌ

---

١ زاجية : نسبة إلى الزاج ، وهو ملح معدني .

كثيرة ، وتجري إلى تلك المروج أنهارٌ وجداولُ من غير أن تُرى عليه ثلوج وأمطار ، بل تهبُّ منها أبداً أرياح ليّنة ، فهذا دليل على أن في جوف هذا الجبل مغارات وكهوفاً وأهويّة باردة مفرطة البرد ، تجمّد الهواء فيصير ماء ، ثم ينصبُّ إلى أسفله ، وينزل من مَسامّ ضيّقةٍ تجري منها تلك العيونُ والجداول إلى تلك المروج والبراري والقرى، وبها ينتفع الناس وسائرُ الحيوان من الوحوش والسباعِ والأنعام والطير الذي هناك ، إذ كان هذا الجبل بعيداً من البحار، ولعلّ الغيومَ قلّ ما تصلُ إلى هناكِ، لطول المسافة ، وإذا تأمّلت الذي ذكرناه تبيّنتَ عناية الباري ، جلّ جلاله ، بتقدير خلقه ، وحسن سياسته لهم ، وشفقته عليهم ، وكثرة ما أزاحَ من العِلل في مرافِقهم ، وجرّ المنافع إليهم من كل الوجوه المُمكنة من الهَيولى المتأتي فيها أفعاله .

فصل

واعلم أن الأودية والأنهار أكثرُها تبتدىء من الجبال والتلال ، وتمرُّ في جريانها نحو البحار والآجام والغُدران ، والبَطائح والبُحيرات ، فمنها ما هو أنهار طِوالٌ ، جريانُها من المشرق إلى المغرب كنهر مأوند من سجِستان ، فإنه يبتدىء من جبال باميانَ وجبال غُور، ويمرّ نحو المغرب إلى تُربة كَرمان ثم إلى بحر هُرمُزَ . ومنها ما يمرُّ في جريانه نحو المشرق كالأرْس والكرس ، وهما نهران ببلاد أذْربيجانَ ، ابتداؤهما من جبال الروم، ويمرّان متوجهين نحو المشرق إلى بحر طبَرستانَ ، فينصبّان فيه. ومنها ما جرَيانُه من الجنوب إلى الشمال نحو نيل مصر ، فإنه يبتدىء من جبال القمر من وراء خطّ الاستواء، ويمرُّ في جرَيانه متوجهاً نحو الشّمال، إلى أن ينصبّ في بحر الروم. ومنها ما يكون جرَيانه من الشّمال إلى الجنوب مثلُ دِجلة ، فإنها تبتدىء من جبال نصِيبينَ ، وتمرُّ في جريانها إلى الجنوب ثم تنصبُّ إلى بحر فارسَ

بعبّادانَ. ومنها ما يكون جرَيانه متوجّهاً في إحدى نكباواتٍ مثلُ جيحون خراسانَ والفراتِ ، وذلك أن جَيحون يبتدىء من جبال صَنعانيان ، ويمرّ متنكّباً للغرب والشّمال، وينصبُّ إلى بحر جُرجانَ بشمال بلاد خُوارزْم ، والفراتُ يبتدىء من جبال الروم ويمر متنكّباً للمشرق والجنوب ، وينصب إلى بحر فارس من عبّادانَ. وعلى هذا المثال سائرُ الأنهار في الجريان .

وأما علّة مُدود أكثر الأنهار التي جريانها من الشّمال إلى الجنوب في أيام الربيع ، فهي من أجل أن الثلوج إذا كثرت في الشتاء على رؤوس الجبال الشمالية ، ثم حمي الجوّ بقرب الشمس من سَمْتِها ، ذابت تلك الثلوجُ وسالت منها الأودية والأنهار .

وأما علّة مدّ نيل مصر في أيام الصيف فهو من أجل أن هذا النهر يجري من الجَنوب إلى الشّمال ، ومَبدأ جرَيانه من وراء خطّ الاستواء ، حيثُ يكون الشتاء عندنا ، يكونُ صيفاً هناك ، وفي الصيف عندنا يكون الشتاءُ هناك ، فتكون في ذلك الوقت كثرةُ الأمطار هناك . ولهذه الأنهار عطفاتٌ وعراقيلُ يطول شرحُها وشرحُ عِلّتها ، وهي تسقي في جريانها السّوادات[1] والمزارع والمدن والقرى ، وما يفضُل من مياهها ينصبُّ إلى البحار والآجام والبطائح والبحيرات ، ويمتزج بمياهها ، عذبةً كانت أو مالحة . فإذا أشرقت عليها الشمسُ والكواكب سخّنَتها ، وحميتْ ولطُفت وتحلّلت وصارت بخاراً ، فارتفعت في الهواء ، وتموّجَت إلى الجهات ، ويكون منها الرياح والغيوم والضباب والطّلُّ والندى والصقيع والأنداء والثلوج والبرَد على رؤوس الجبال والبراريّ والعُمران والخراب .

وأما الأمطار التي تكون على رؤوس الجبال فإنها تَغيضُ في شقوق تلك الجبال وخَلَلها ، وتنصبُّ إلى مغارات وكهوف وأهويّة هناك ، وتمتلئ

---

١ السوادات : جمع سواد ، وهو من البلدة قراها .

وتكون كالمخزونة ، ويكون في أسفل تلك الجبال منافذُ ضيّقة تمرّ منها تلك المياهُ ، وتجري وتجتمع وتصير أوديةً وأنهاراً ، وتذوب تلك الثلوجُ على رؤوس تلك الجبال ، وتجري إلى تلك الأودية ، وتمرّ في جريانها راجعةً نحو البحار ، ثم تكون منها البُخارات والرياح والغيوم والأمطار كما كان في العام الأول و « ذلك تقديرُ العزيز العليم » .

فصل

وإذ قد فرغنا من ذكر صورة الأرض ، ووصف البحار والبراريّ والجبال ، واختلاف تُرب البلاد ومياهها ، فنريد أن نذكر هاهُنا طرَفاً من أسرار المعادن ، فنقول إنه ليس من جبل من الجبال ، ولا بحر ، ولا تُربة ، ولا جزيرة ، ولا نهر ، ولا بُقعة ، ولا بلد من بِقاع الأرض ، ولا صغيرةٍ ولا كبيرةٍ ، لا ظاهرها ولا باطِنها ، إلاّ ولها خاصيّة ليست لأُخرى ، أو عِدّةُ خواصّ ، فمن خاصيّة بلدٍ بلدٍ ، أو بقعةٍ بقعةٍ ، أنه تتكوّن هناك ضروبٌ من الجواهر المعدِنية ، أو عدّةُ ضروب ، أو ينبُت نوع من النبات ، أو يتولّد جنس من الحيوان لا يتكوّن في بلد آخر ، ولا ينبُت في بقعةٍ أُخرى ، ولا يتولّد إلاّ هناك ، مثالُ ذلك أنه لا تتولّد الفيَلةُ إلاّ في جزائر البحار الجَنوبية ، تحت مَدار بُرج الحمل ، وكذلك الزّرافةُ لا تولَد إلاّ في بُلدان الحبَشة ، والسّمّورُ [1] والسّنجابُ [2] وغزال المسك [3] لا يتولد إلاّ في البراري الشرقية الشّمالية ، وأما الصّقور والبزاة والنُّسور وما شاكلها من أنواع الطيور فإنها لا تُفرِخ إلاّ في رؤوس الجبال الشاهقة ؛ والقَطا والنّعام لا

---

١ السمّور : حيوان بري يشبه السنور ، يتخذ من جلده فراء ثمينة .

٢ السنجاب : حيوان أكبر من الفأر ، وشعره في غاية النعومة ، تتخذ من جلده الفراء ، وتسميه العامة القرقذان والقرقذون .

٣ غزال المسك : حيوان كالظبي ، يتخذ المسك من سرّته .

يُفرِخ إلاَّ في البراريّ والفلوات ، والبُطوطُ والطِّيطَوى [1] وأمثالُهما لا تُفرِخ إلاَّ على الشطوط وسواحل البحار والبَطايِح والآجام ؛ والعصافيرُ والفواخِت [2] والقَماريُّ [3] وأمثالها من الطيور لا تفرخ إلاَّ بين الأشجار والدِّغال والقُرى والبساتين . وعلى هذا المثال حُكم النبات فإن النخل والموز لا ينبتان إلاَّ في البلاد الحارّة والأراضي الليِّنة ، والجوزَ واللوزَ والفستُقَ والبندقَ وأمثالَها لا تنبت إلاَّ في البلاد الباردة ؛ والحُلبَة [4] والدُّلب وامّ غيلان [5] في البراري والقفار ؛ والقصَبَ والصَّفصافَ على شطوط الأنهار. وعلى هذا حُكم سائر النبات . وهكذا أيضاً حُكم الجواهر المعدِنية ، لكل نوع منها بُقعة مخصوصة ، وتربة معروفة ، لا تتكوّن إلاَّ هناك كالذّهب ، فإنه لا يتكوّن إلاَّ في البراريّ الرمليّة ، والجبال والأحجار الرّخوة ؛ والفضّة والنُّحاس والحديد وأمثالها لا تتكوّن إلاَّ في جَوف الجبال والأحجار المختلطة بالتربة الليِّنة ؛ والكبريت لا يتكوّن إلاَّ في الأراضي النديّة ، والتُّرَبِ الليِّنة ، والرُّطوبات الدهنيّة ؛ والقُلقُطارِ [6] والأكلاحِ لا ينعقِدُ إلاَّ في الأرض السَّبْخة والبقاع المشروجة [7] ؛ والجصّ والإسفيذاجِ [8] لا يتكوّنان إلاَّ في الأرض الرمليّة المختلط تُرابُها بالحصى؛ والزاجات والشُّبوب لا تتكوّن إلاَّ في التُرَب العَفِصة القَشِفة [9] . وعلى هذا القياس حُكمُ سائر أنواع الجواهر المعدِنية .

---

١ الطيطوى : طائر صغير من طيور الماء ، طويل المنقار والساقين ، من الطيور القواطع .
٢ الفواخت : جمع الفاختة ، وهي الحمامة المطوقة التي تحبس في الاقفاص ، ويسمونها في الشام يا كريم .
٣ القماري : جمع قمرية ، وهي ضرب من الحمام ويطلق على الفاختة ، والاطرغلة وما أشبه .
٤ الحلبة : حب نبات يتداوى به للسعال والادرار .
٥ أم غيلان : شجر من العضاه ، ويقال له السَّمُر .
٦ القلقطار : صبغ للأساكفة ، ومنه الزاج .
٧ المتروجة : الظاهر انها من الشرج ، وهو مسيل الماء من الحرة إلى السهل .
٨ الاسفيذاج : طين يجلب من اصفهان يكتب به الصغار ، ورماد الرصاص .
٩ القشفة : اليابسة الخشنة .

فصل

واعلم أن الجواهر المعدنية كثيرة الأنواع لا يحصي عَدَدها إلا اللهُ تعالى ، ولكن منها ما يعرفه الناس، ومنها ما لا يعرفونه ، وقد ذكر بعض الحكماء ممن كانت له عناية بالنظر في هذا العلم والبحث عن هذه الأشياء ، أنه قد عرف وعدّ منها نحو تسعمائة نوعٍ ، كلُّها مختلفة الطباع والشكل واللون والطّعم والرائحة والثّقَل والخفّة ، والمضرّة والنفع . ونريد أن نذكر منهـا طرَفاً ليكون دلالةً على الباقية وقياساً عليها ، فنقول : إن من الجواهر المعدنيّة ما هو حجريٌّ صُلبٌ ، لكن يذوب بالنار ، ويجمُد إذا بَرد ، مثلُ الذهب والفضّة والنُّحاس والحديد والأُسرُب والرصاص والزُّجاج وما شاكلها. ومنها ما هي صُلبة حجريّة لا تذوب إلاّ بالنار الشديدة ، ولا تنكسر إلا بالماسِ ، كالياقوت والعقيق . ومنها ترابيٌّ رخوٌ لا يذوب ولكن يَنفَرِك ، كالأملاح والزّاجات والطّلْق[1] . ومنهـا مائيّة رَطبة تفِرّ من النار كالزّئبق . ومنها هوائيّ دُهنيٌّ تأكله النار كالكباريت والزّرانيخ . ومنهـا نباتيّ كالمرجان الأبيض والأحمر . ومنهـا حيوانيٌّ كالدُّرّ . ومنهـا طَلٌّ منعقد كالعنبر والبازَهْرات[2] ؛ وذلك أن العنبر إنما هو طلٌّ يقع على سطح ماء البحر، فينعقد في مواضع مخصوصة في زمان معلوم، وكذلك البازهرات أيضا فإنه طلٌّ يقع على بعض الأحجار ، ثم يرسُخُ في خَلَلِها وينعقد هناك في بقاعٍ مخصوصة في زمان معلوم ، كما أن الزّنجَبيل[3] إنمـا هو طَلٌّ يقع على نوع من الشوك

---

١ الطلق : دواء اذا طلي به منع حرق النار ، معرّب تلك ، وتفتح اللام .

٢ البازهرات : جمع بازهر وهو حجر ينسب اليـه قوى غريبة في مقاومة السموم ، فارسي معرب .

٣ الزنجبيل : عروق تسري في الأرض ، ويتولّد فيهـا عقد حرّيفة الطعم . وتتفرع هذه العروق من نبات كالقصب والبرديّ .

بخراسان، وهكذا اللكُّ[1] إنما هو طَلٌّ يقع على نبت مخصوص في زمان معلوم، وينعقد عليه ؛ وكذلك الدُّرُّ فإنه طلٌّ يرسُخ في أصداف نوعٍ من الحيوان البحري ، ثم يَغلُظ ويجمُدُ وينعقد فيه ؛ وكذلك المومِيا[2] طَلٌّ يرشَحُ في خلَل صخورٍ ، ثم يَغلُظ هناك ، ثم يصير ماءً ، ثم يَبرُز من مَسامٍّ ضيِّقةٍ ويجمُد وينعقد ؛ والطلُّ هو رطوبة هوائية تجمُد من بردِ الليل وتقع على النبات والحجر والشجر والصخور . وعلى هذا القياس حُكم جميع الجواهر المعدنية ، فإن مادَّتها إنما هي رُطوباتٌ ومياه وأندِيةٌ وبخاراتٌ تنعقد بطول الوقوف ومرّ الزمان في البقاع المخصوصة لها. فقد تبيَّن بما ذكرنا أن الجواهر المعدِنية مركَّبة كلُّها مع اختلاف أنواعها وطبائعها وألوانها وطعومها وروائحها وثِقَلها وخِفَّتها وصلابتها ورخاوتها ولينها وخشونتها وخَواصِّها ومنافعها ومضارِّها ، مركَّبةٌ كلُّها ومؤلَّفةٌ من أجزاء ترابيَّة صُلبة ثقيلة مظلمة مُشِفَّة؛ ومن أجزاء مائيَّة رطبة سيّالة صافيةٍ بين الثِّقَل والخفَّة ؛ ومن أجزاء هوائيَّة خفيفة ليِّنة دُهنيَّة صافية نيِّرة ؛ ومن حرارة قوية أو ضعيفة مُنضِجة أو مُقصِّرة؛ ومن تأليفٍ على نسبة فاضلة أو دونَ ذلك من النِّسَب التأليفية، وهي اثنتا عشرةَ مرتبة مضروبةٌ في أربع طبائعَ ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، جملتُها ثمانٍ وأربعون مرتبةً ؛ هذا هو الطُّول مضروباً في نفسه يكون ألفين وثلثمائة وأربعة . هذا هو العرضُ مضروباً في جذْره ١١١٠٧٢ ؛ هذا هو المكعَّب آحادٌ، ونحتاج أن نشرح هذا الباب لأنه أصلٌ في معرفة كيفيَّة تكوين المعادن .

---

١ اللك: نبات يصبغ به ويقال لعصارته اللك بضم اللام، ويقال ان شرب درهم منه نافع للخفقان والبرقان والاستسقاء وأوجاع الكبد والمعدة والطحال ويهزل السمان .

٢ المومِيا : من الأدوية ، يوناني الأصل ، ومعناه حافظ الأجسام ، وهو مادّة تنحدر من بعض الجبال مع الماء ، ويلقيها الماء الى السواقي وقد جمدت ، وتفوح منها رائحة الزفت .

فصل

اعلم يا أخي أن تلك الرُّطوبات المختنقة في باطن الأرض والبُخارات المُحتبسة هناك إذا احتوت عليها حرارةُ المعدن تحلّلتْ ولَطُفت وخفّت وتصاعدت عُلُواً إلى سُقوفِ تلك الأُهويّةِ والمغاراتِ ومكَثت هناك زماناً.

وإذا بَرَد باطن الأرض في الصيف جمَدت وغلُظت وتقاطرت راجعة إلى أسفلِ تلك الأُهويّة والمغارات ، واختلطت بتُربة تلك البِقاع وطِينها ، ومكثت هناك زماناً، وحرارةُ المعدن دائماً في نضجِها وطبخها ، وهي تصفو بطول وقوفها وتزداد ثِقَلًا وغِلَظاً ، وتصير تلك الرُّطوبات بما يخالطها من الأجزاء الترابية وما يأخذ من ثِقَلها وغِلَظها وإنضاج الحرارة وطَبخها إياها زئبقاً وَجْراجاً ، وتصير تلك الاجزاء الهوائية الدهنية ، وما يتعلّق بها من الأجزاء الترابية بطبخ الحرارة لها بطول الزمان ، كِبريتاً محترِقاً .

فإذا اختلطت أجزاء الكبريت والزّئبق مرةً ثانية ، تمازجت واختلطت واتحدت، والحرارةُ دائمةٌ في نضجها وطبخها فتنعقد عند ذلك ضروب الجواهر المعدنيّة المختلفة ، وذلك أنه إذا كان الزّئبقُ صافياً والكبريت نقيّاً ، واختلطت أجزاؤهما ، وكانت مقاديرُهما على النسبة الأفضل ، واتحدت وامتصت الكِبريتية رُطوبة الزّئبق ، ونَشّفَتْ نداوته ، وكانت حرارة المعدِنِ على الاعتدال في طبخها ونضجها ، ولم يعرض لها عارضٌ من البرد واليبس قبل إنضاجها ، انعقد من ذلك على طول الزمان الذّهَبُ الإبريزُ ؛ وإن عرَض لها البرْد قبل النضج ، انعقدت وصارت فِضّةً بيضاء ؛ وإن عرَض لها اليَبس من فرط الحرارة وزيادة الأجزاء الأرضية ، انعقدت فصارت نحاساً أحمر يابساً ؛ وإن عرض لها البرْدُ قبل أن تتّحد أجزاءُ الكبريت والزّئبق قبل النضج ، انعقد منها رصاصٌ قَلَعيٌّ[1] ؛ وإن عرض لها

[1] رصاص قلعيّ : أي شديد البياض .

البرد قبل النضج ، وكانت الأجزاءُ الترابيّة أكثر ، صارت حديداً أسود ؛ وإن كان الزّئبقُ أكثرَ والكبريتُ أقلّ ، والحرارةُ ضعيفة ، انعقد منها الأسرُبُ [1] ؛ وإن انفرطت الحرارةُ فأحرقته ، صار كُحلاً ، وعلى هذا القياس تختلف الجواهر المعدنية بأسبابٍ عارضةٍ خارجةٍ عن الاعتدال وعن النسبة الأفضل من زيادة الكبريت والزّئبق ونقصانهما ، وإفراط الحرارة أو نقصانها ، أو بَردِ المعدِنِ قبل نضجها أو خروجها عن الاعتدال . فعلى هذا القياس حُكم الجواهر المعدنية الترابيّة .

وأمّا الجواهر الحجريّة مثلُ البِلّور والياقوت والزّبَرجَد والعقيق وما شاكلها من التي لا تذوب بالنار ، فإنها تنعقد من مياه الأمطار والأنداء التي ترشح في تلك المغارات والكهوف والأودية التي من الجبال الصلدة والأحجار الصُّلبة ، ولا يخالطها شيء من الأجزاء الترابيّة والطين ، بل بطول الزمان كلما طال وقوفها هناك، ازدادت المياهُ بقاءً وثقلاً وغِلظاً ، وحرارةُ المعدِن دائماً في نُضجِها وطبخها ، حتى تنعقد وتصير حجارة صُلبةً صافيةً ، وتكون ألوانها وصفاؤها ورزانتُها بحسب أنوار تلك الكواكب المُتولّية لذلك الجنس من الجواهر ، ومطارِح شعاعاتها على تلك البِقاع المختصّة ، كما سنبيّن في رسالة النبات . وذلك أن لون الياقوت الأصفر والذهب الإبريز ، ولونَ الزّعفران وما شاكلها من النبات منسوبةٌ إلى نور الشمس وبريق شعاعاتها ، وكذلك بياض الفِضة والمِلح والبِلّور والقطن والثلوج وما شاكلها من ألوان النبات منسوبٌ إلى نور القمر وبريق شُعاعه ، وعلى هذا القياس سائرُ الألوان من كل نوعٍ منسوبةٌ إلى كوكب من الكواكب السيّارة والثابتة، مذكورٌ ذلك في كتب أحكام النجوم كما قيل إن السّوادَ لزُحَل ، والحُمرة

---

١ الاسرب : الرصاص الاسود الرديء .

للمرّيخ ، والخُضرة للمشتري ، والزُّرقة للزُّهَرة ، والصُّفرة للشمس ، والبياض للقمر ، والمُتلوّن الألوان لعطارِد .

وأما حكم الجواهر الترابية في كيفيّة تكوينها فهي أن تلك المياه إذا اختلطت بتُربة البقاع وعملت فيها حرارة المعدن ، تحلُّ أكثر تلك الرطوبات ، وتصير بخاراً يرتفع في الهواء كما ذكرنا قبلُ ، وما بقي منه يكون محبوساً ملازماً للأجزاء الأرضية ، متّحداً بها ، عمِلت فيها الحرارة وأنضَجتْها وطبختها ، حتى تغلُظ وتنعقد ، فإن تكن تربة تلك البقاع مشورجة سَبْخة[1] ، تكوّنت منها ضروب الأملاح والبوارق[2] والشُّبوب . وإن تكن تربة البقـــاع عفِصة[3] ، انعقدت منها ضُروب الزّاجات الخضرِ والصُّفر ، والقُلقُطارُ وهو جنسٌ من الزّاج وما شاكلها . وإن تكن تُربة البقاع حصاةً وتُراباً ورمالاً مختلِطة ، انعقد منها الجصُّ والإسفيذاجُ وما شاكلها. وإن تكن تُربة البقاع تُربة لينة وطيناً حرّاً ، انعقدت منها الكمْأة ، ونبتت منها ضروب العُشب والحشائش والكَلإ والأشجار والزروع .

---

١ مشورجة : لعلها مشروجة من الشرج ، وهو مسيل الماء من السهل الى الحرة .
السبخة : الأرض ذات نز وملح .

٢ البوارق : جمع بورَق ، وهو النطرون ، من جنس الملح أو أقوى منه ، لكن ليس له قبض .

٣ عفِصة : ذات مرارة وقبض .

فصل

واعلم يا أخي أن النار هي كالقاضي بين الجواهر المعدنيّة ، المتحكّم فيها كلّها والمفرّق بينها وبين ما كان من غير جنسها ، فأشرفُها هي التي لا تقدر النار على أن تفرّق بين أجزائها ، مثلُ الذهب والياقوت ، وذلك لشدّة اتحاد أجزائها بعضها ببعض ، فإنه ليس بين خَلَل أجزائها رطوبة . وأما احتراق بعض الجواهر المعدنية ، وأكلُ النار لها ، وسُرعة اشتعالها فيها ، كالكبريت والزّرنيخ والقِير[1] والنّفط وما شاكلها من المعدنيات، فهي من الأجزاء الهوائية الدُّهنية المتعلقة بالأجزاء الترابية، غير متّحدة بها ، والأجزاء المائية قليلة معها، وهي غير نضِجة أيضاً ولا متحدة بها، فإذا أصابتها حرارة النار ذابت بسرعة، وتحلّلت وصارت دُخاناً وبخاراً ، وفارقت الأجزاء الترابيّة ، وارتفعت في الهواء ، واختلطت به ، وتفرّقت بين أجزاء الهواء . وأما إذا قيل : ما العلة في أن الذهب يذوب ولا يحترق ، والياقوت لا يذوب ولا يحترق ، فنقول : إن علة ذوبان الذهب هي من الرطوبة الدُّهنيّة المتحدة بالأجزاء الترابيّة، فإذا أصابتها حرارة النار ذابت ولانت الأجزاء الأرضية التي معها، وأما ما لم يحترق فمن أجل الأجزاء المائية المتّحدة بالأجزاء الترابية والهوائية ، فإنها تقابل النار وتدفع عن جسدها الترابي وهج النار ببرْدِها ورطوبتها، فإذا خرجت من النار جمَدت تلك الأجزاء الهوائية الدُّهنيّة ، وغلُظت الأجزاء المائية وانعقدت ، وصارت الأجزاء الأرضيّة كما كانت؛ وعلى هذا القياس سائر الأجسام الترابية. وأما الياقوت فلأنه أجزاء مائية غلُظت وصفَتْ بطول الوقوف بين الصخور، وأنضِجَت بدوام طبخِ حرارة المعدن لها ، واتحدت أجزاؤها ويَبستْ ، فصارت لا تذوب بالنار، لأنه ليس فيها رطوبة دهنيّة . وأما علّة صفائه فمن

---

١ القير : الزفت .

أجل أنه ليس فيه أجزاءٌ ترابية مظلمة ، بل كلُّها أجزاءٌ مائية قد غَلُظت وصفَت ونضجت وجَمَدت ويَبست، فلا تقدر النار على تفريق أجزائها لشدّة اتحادها ويَبْسها . وأما سُرعة ذوَبانِ بعض الأجسام واحتراقها، مثل الرصاص والأسرُب ، فهو من أجل أن الأجزاء المائيّة والهوائيّة غير متّحدة بالأجزاء الترابية . وأمّا سوادُها فمن أجل أنها غير نضِجة وثِقَلُها من أجل كثرة الأجزاء الأرضية فيها ، واللهُ أعلم .

فصل

واعلم يا أخي أن لهذه الجواهر خواصّ كثيرة ، وطباعُها مختلفة : فمنها مُتضادّة متنافرة ، ومنها متشاكلة متآلفة ، ولها تأثيراتٌ بعضُها في بعض ، إمّا جذباً أو إمساكاً أو دفعاً أو نفوراً. ولها أيضاً شعورٌ خفيٌّ وحسٌّ لطيف كما للنبات والحيوان ، إمّا شوقاً ومحبة ، وإمّا بغضاً وعداوة ، لا يعلم كُنه عِللِها إلا الله تعالى . والدليلُ على صحة ما قلنا وحقيقة ما وصفنا ، قول الحكماء في كتاب الأحجار ونعتُهم لها أن طبيعةً تألَف طبيعةً ؛ وطبيعةً تُناسب طبيعةً أخرى ، وطبيعةً تلصَقُ بطبيعة ، وطبيعةً تأنَس بطبيعة ، وطبيعة تقهَر طبيعة ، وطبيعة تقوى على طبيعة ، وطبيعة تضعُف عن طبيعة ، وطبيعةً تلهب طبيعةً ، وطبيعة تحبُّ طبيعةً ، وطبيعةً تطيب مع طبيعة ، وطبيعةً تفسُد مع طبيعة ، وطبيعةً تبيّضُ طبيعة ، وطبيعةً تحمّر طبيعة ، وطبيعةً تهرُب من طبيعة ، وطبيعةً تُبغض طبيعة ، وطبيعةً تمازج طبيعة .

فأما الطبيعة التي تألف طبيعةً أخرى فمثلُ الألماسِ والذهب ، فإنه إذا قَرُب من الذهب التصق به وأمسكه . ويقال إن الألماس لا يوجد إلا في مَعدِن الذهب ، وفي وادٍ من ناحية المشرق ؛ ومثلُ طبيعة حجر المِغناطيس

في جذب الحديد ، فإن هذين الحجرين ، يابسين صُلبين ، بين طبيعتِهما أُلفةٌ واشتياقٌ ، فإنه إذا قَرُب الحديدُ من هذا الحجر حتى يشمّ رائحته ، ذهب إليه والتصق به، وجذبه الحجر إلى نفسه ، ومسكه كما يفعل العاشق بالمعشوق. وهكذا يفعل الحجرُ الجاذب للحم ، والحجرُ الجاذب للشعر ، والحجرُ الجاذب للظُّفر ، والحجر الجاذب للتِّبن . وعلى هذا القياس ما من حجرٍ من الأحجار المعدنيّة إلاّ وبين طبيعته وبين طبيعة شيءٍ آخر أُلفةٌ واشتياق ، عرفَ الناسُ ذلك أم لم يعرفوه .

واعلم أن مَثَلَ مُقابلةِ أفعال هذه الأحجار بعضِها في بعضٍ يكون مِثلَ تأثيرات الدواء في العُضو العليل ، وذلك أن من خاصّيّة كل عُضوٍ عليلٍ اشتياقاً إلى طبيعة الدواء المُضادّ لطبيعة العِلّة التي به ، فإذا حصَل الدواءُ بالقُرب من العُضو العليل، أحسّ به ، وجذبته القوة الجاذبة إلى ذلك العُضو، وأمسكته الماسكةُ ، واستعان بالقوة المدبّرة بطبيعة الدواء على دفع طبيعة العِلّة المؤلمة ، وقويت عليها وغلَبتها ، ودفعتها عن العُضو العليل ، كما يستعين ويدفع المحارِبُ والمخاصِمُ بقوّةِ من يُعينه على خصمه وعدوّه ، في دفعِه عن نفسه . وهذه من إتقان حِكمة الله ، جلّ جلاله ، وعجيب صُنعه ، ولطيف تدبيره بخَلقه من الحيوان ، وحُسن سياسته له ، إذ جعل لكلّ داءٍ وعارضٍ دواءً شافياً ، ثم ألهمه إياه، كما ذكر الله تعالى حكايةً عن موسى، عليه السلامُ، لما قال له فِرعونُ ولأخيه هارون : « فمن ربُّكما يا موسى ؟ قال : ربُّنا الذي أعطى كلّ شيءٍ خلقه ثم هدى . » يعني خلقه وصوّره وعرّفه منافِعه ومضارّه ، وقوّاه وأعانه وحفِظَه ورعاه ودبّره وساسه كما شاء وكيف شاء ، فتبارك اللهُ أحسنُ الخالقين .

وأما الطبيعة التي تقهَر طبيعةً أخرى فمثلُ طبيعة السُّنباذَج [1] التي تأكل

---

[1] السنباذج : حجر يجلو به الصيقل السيوف .

الأحجار عند الحكّ أكلاً ، وتليّنها وتجعلها مُلساً ؛ ومثلُ طبيعة الأسرُب الوسِخ الذي يُفتّتُ الماس القاهرَ لسائر الأحجار الصلبة ، وذلك أن الماس لا يقهره شيء من الأحجار وهو قاهرٌ لها كلّها ، لو أنه تُرك على السّندان وطُرق بالمطرقة لدخل في أحدهما ولم ينكسر ، وإن جُعل بين صفحتين من أسرُبٍ وضُغط عليهما تفتت . ومثلُ طبيعة الزّئبق التيّار [1] الرطب القليل الصبر على حرارة النار ، إذا طُليتْ به الأحجار المعدنية الصلبة مثل الذّهب والنحاس والفضة ، أوهنها وأرخاها ، حتى يمكن أن تُكسر بأسهل سعي وتُفتت قِطعاً قِطعاً ، ومثلُ الكبريت المنتن الرائحة ، المُسوّدِ للأحجار النيّرة البرّاقة ، المُذهِب لألوانها وأصباغها ، يمكّنُ النارَ منها ، حتى تحترق في أسرع مدة . والعِلّة في ذلك أن في الكبريت رُطوبةً دُهنيّةً لزِجةً جامدة ، فإذا أصابته حرارةُ النار ، ذاب والتصق بأجساد الأحجار ومازجها، فإذا تمكّنت النار فيه احترق وأحرق معه تلك الأجساد ، ياقوتاً كانت أم ذهباً أم غيرَهما .

وأما الطبيعة التي تُزيّن طبيعة أُخرى وتُنوّرها فمثلُ النوشادِر الذي يغوص في قعر الأحجار ويَغسلها من الوسخ .

وأما الطبيعة التي تُعِينُ طبيعةً أُخرى فمثلُ البُورَق الذي يُعين النار على سرعة سَبك هذه الأحجار المعدنيّة الترابيّة ، ومثلُ الزاجات والشُّبوب التي تجلوها وتنوّرها وتصبغُها ، ومثلُ المِينا [2] والقِلي [3] المُعينان على سَبك الرمل وتصفيتِه ، حتى يكون زجاجاً شفّافاً . وعلى هذا القياس والمِثال حُكم سائر الأحجار المعدنية في تأثيرات بعضها في بعض . فأما تأثيراتها في أجسام الحيوان فقد ذُكِر ذلك في كتب الأدوية والطبّ والعقاقير .

---

١ التيار : السريع الحركة والجري .

٢ المينا : جوهر الزجاج

٣ القلى والقلي : شيء يتخذ من حريق الحمض ، والحمض ما ملح وأمرّ من النبات .

فصل

واعلم أنّ لهذه الجواهر المعدنيّة خواصّ غريبة ، وخلقُها وتكوينُها عجيبٌ جدّاً ، فإذا فكّر العاقلُ في لطيف صُنع الباري، جلّ جلاله ، وإتقان حِكمته فيها ، يبقى متعجباً باهتاً ، ويزداد بربه معرفةً ويقيناً ، وخاصّةً إذا فكّر في خِلقة الدُرّة وتكوينها ، وذلك أن هذه الجوهرة إنما هي ماءٌ ورطوبة هوائيّةٌ عذبة ، ودُهنيّة جامدة ، منعقدة بين صَدَفين ، كأنهما خَزَفتان منطبقتان، ظاهِرهما خَشِنٌ وسِخٌ ، وباطنهما أملسُ نقيٌ أبيض، في جوفها حيوان كأنه قِطعةُ لحم ، خِلقتُه خِلقةُ الرَّحِم ، مسكنه في قَعر البحر المالح ، وهو قد ضمّ ذَينِكَ الصَّدَفَينِ على نفسه من جانبيه ، كما يضمُّ الطائرُ جناحيه عند السكون عن الطيران ، مخافةَ أن يدخُلَ فيه ماءُ البحرِ المالح، حتى إذا أحسّ بسكون البحر عن الاضطراب في أمواجه ، ارتقى من قعره إلى أعلى سطحه بالليل، في وقت من الزمان معلوم مخصوص عنده، وفتَح تلك الصدفتَين كما تفتح فراخُ الطير أفواهها عند زَقّ الطائر لها ، وكما يُفتحُ فم الرَّحم عند الجِماع، فيرشَحُ في جوفه من نَدى الهواء ورُطوبة الجو، وتجتمع فيه قطراتٌ من الماء العَذْبِ من ذلك الصقيعِ الذي يقع بالليل على النَّبتِ والحشيش . فإذا اكتفى ضمّ تَينِكَ الصدفتين على نفسه ضمّاً شديداً ، مخافة أن يرشَح فيه ماءُ البحرِ المالحِ ، فتفسُد تلك الرطوبة العَذبةُ بما يخالطها من ملوحته ، ويَنزِل برِفقٍ إلى قرار البحور، فيسكن هناك زماناً ، فإذا طال الزمان على تلك الرطوبة العذبة ، غلُظتْ وثقُلتْ وصارت في قَوام الزئبق، وتدحرجت في جوفه بحركته ، فيصير حبّاتٍ مستديراتٍ ، كما يصير الزّئبق إذا تبدّد وتدحرج . ثم على مرّ الزمان تجمُد وتنعقد وتصير دُرّاً صغاراً وكباراً ، ذلك تقديرُ العزيز العليم .

فصل

واعلم يا أخي ، إذا تأملت المحسوسات ، وتصفّحتَ الموجودات ، وبحثت عن الكائنات التي دون فلك القمر ، وجدتَ أصغرَها جسداً ، وأضعفَها خلقة أشرَفها جوهراً وأجلّها قدراً وأعمّها نفعاً .

وانظر إلى هذه الثلاثة التي هي الدُّرّةُ والديباج والعسل ، وتأملْها تجدها عند الناس أجلّ الأشياء قدراً ، وأنعمَها لُبساً ، وأطيبَها ذوقاً ، أعني هذه الثلاثة ، فإذا تأمّلْتَ ما ذكر من خلقة هذا الحيوان ، تبيّنتَ أنه أحقرُ حيوانات البحر وأضعفُها ، وكما ترى النحلَ أضعفَ الطيور بنْيَةً ، وأصغرَها جثّة ، وهكذا دود القزّ تراه أصغر الحيوان جُثّةً .

فصل

واعلم أن الله ، جلّ ثناؤه ، خلق هذه الأشياءَ المعدِنية منافِع للحيوان وخاصّةً للناس ، وجعلهم محتاجين إليها ، مُتصرّفين فيها ، متنعمين بها إلى حين ، لكيما يتفكّرُ العقلاء في كونها وخَلقها وصُنعها ، فتكونُ قياساً لهم ، فيعلمون أن العالم أيضاً محدَثٌ مصنوع كائن بعد أن لم يكن ، وإن كان كبيرَ الجثّة عظيمَ الخِلقة ، طويلَ العُمُر ، كبير القِباء [1] ، لا يدري العلماء الحكماء على التحقيق أنه متى كان ولا متى يفسُد ، ويعلمون أنّ له خالقاً خلقه وأوجده وصوّره ، وركّب أفلاكه وأدارها ، وأجرى كواكبه وسيّرها ، ومدّ شعاعَها نحو المركز ، ومزَج الأركان ، وزوّج الطبائع ، وأولد منها الكائنات الفاسدات التي هي الحيوانُ والنباتُ والمعادن ، وسخّرها للإنسان ، وملّكه عليها يتصرّفُ فيها كيف يشاء ، ويحكم عليها بما يريد بالانتفاع منها أو

---

١ القباء : المقدار .

دفع المَضارّ بها ، وإنما احتاج العلمـاء والعقلاء إلى الاستدلال بالشاهد عـلى الغائب ، وقياس الجزء على الكلّ ، على أن العالم مُحدَثٌ عند حيرةِ عقولهم ، فإذا فكّروا في حَدثه وكونه بعد أن لم يكن، وبحثوا عن تلك العلّة الداعية للصانع إلى الفعل إن لم يكن فعلَ وهي العلّةُ التي تسمّى العلة التاميّة التي من أجلها يفعلُ الفاعل فعله .

ولما فكّر كثير من العقلاء في هذه العِلة ، وبحثوا عنهـــا لم يعرفوها . وهكذا أيضاً لما فكروا في أمر الفاعل متى فعل ، وفي أيّ زمان عمل ، وفي أيّ مكانٍ ، لم يعرفوها ولم يتصوروا ذلك ، وأيضاً لما فكروا وطلبوا أنـه من أيّ شيء عمله ، وكيف صوّره ، وأين كانت رِجْلُ البِركار لما شكّل أكرَ الأفلاك ، ودوّر الكواكب ، وما شاكل هـذه المباحث والتفكّر في أشياء ليس في طاقة الإنسان معرِفتُها ، ولا في قوة نفسه تصوُّرُها ، فعند ذلك دعاهم جَهلُهم وحيرتهم وشكوكهم إلى القول بقِدم العالم وأزليّته بغير علم ولا بيانٍ ، إلاّ أوهامٌ كاذبة وتخييلات باطلة وتمويهات موّهةٌ ، وقد علم الله تعالى قبل أن خلقهم أنه تَعرِضُ لهم هذه الشكوكُ والحيرةُ ، فأزاحَ عِللَهم بأن أراهم أشياء لا يشكّون فيها ولا في كونها ولا في حقيقتها ، لتكون مثالاً لهم وقياساً على ما لا يشهَدونه ويتصوّرونه في حُدوث العالم وصفته ، وهي هذه الكائناتُ الفاسداتُ من النبات والمعادن والحيوان ، وجعل أيضاً مركوزاً في جبلة العقول أن الصنعة المُتقنةَ لا تكون إلاّ من صانع قدير ، وجعل أيضـاً أثرَ الصنعةِ باقياً في المصنوع يشاهدونها ليلَهم ونهارَهم من دوران هذه الأفلاك حول المركز ، وسير الكواكب فيهـا ، وتعاقُب الليـــل والنهـار والشتاء والصيف على الأركان الأربعة ، والتغييراتِ والاستحالةِ ، وتكوين الكائنات الفاسدات ، كلُّ هـذه دلالةٌ للعقول وشواهِدُ للنفوس عـــلى حُدوث العالم وتكوينه بعد أن لم يكن ، إذ لم يوجد في جميع هذه الكائنات الجُزئيّة شيءٌ خالٍ من علّة فاعليّة ، وعلة هَيولانية ، وعلة صُوريّة ، وعلة تاميّة . ونحن

قد بيّنا في رسالة المبادىء العقلية ما هذه العِلَلُ في حدوث العالم وكونه ، فاعرِفْها من هناك .

وإذ قد ذكرنا طرفاً من كيفيّة تكوين المعادن ، فنذكر الآن طرفاً من أنواع جوهرِها وخواصّ أنواعها ، وما ذكره الحكماء ، فنبدأ بذكر أشرفِها الذي هو الذهبُ والياقوتُ ثم سائر ما يتلوهما نوعاً فنوعاً ، فأما الذّهب فهو جوهر مُعتدل الطبائع ، صحيحُ المِزاج ، نفسُه متّحدةٌ بروحه ، وروحُه متّحدة بجسده ، ونعني بالنفس الأجزاءَ الهوائية ، وبالروح الأجزاءَ المائية ، وبالجسد الأجزاءَ الترابية . ولكن لشدة اتحاد أجزائه ومُمازَجَتها لا يحترقُ بالنار ، لأن النار لا تقدِر على تفريق أجزائه ، وهو لا يَبلى في التراب ولا يصدأ على طول الزمان ، ولا تُغيّره الآفاتُ العارضة ، وهو جسم ليّنُ المغمَزِ ، أصفرُ اللون ، حلو الطّعم ، طيّب الرائحة ، ثقيل رزين ، صُفرةُ لونه ناريّتُه . وصفاؤه وبريقه من هوائيّته ، ولينُه من دهنيّته ، ورطوبتُه وثقله ورزانته من ترابيّته . لأن كبريتَه كان نقيّاً ، وزئبقه كان صافياً ، ومِزاجَه كان معتدلاً ، وحرارة المعدن طبخَته على طول الزمان برفقٍ واعتدال . فإذا أصابته حرارة النار ذابت رطوبته ، ودارت حولَ جسده ، ورطوبتُه تقابلُ حرارة النار وتدفَعُ عن جسده إحراقها ، وإذا خرَجتْ من النار جمَدت تلك الرطوبة . وإذا طُرِقَ امتدّ تحت المطارق حارّاً أو بارداً ، واتّسع في الجهات ورقّ وامتدّ ، ويُفتَلُ منه كالخيوط ، ويقبلُ جميع الأشكال من الأواني والحِلى ، وهو يخالِط الفضة والنُّحاس في السّبك ، وينفصل عنهما إذا طُرِح عليه المرقَشيثا[1] الذهبي ، لأنه جنس من الكبريت يحرِق غيره ولا يحترق . وإذا سُحِق منه وأُدخل في أدوية العين نفَع ، وإذا

---

١ المرقشيثا : من المعادن التي تدق وتصنع منها الأدوية ، ذكر ابن العطّار في منهاج الدكان أنه يستعمل مع الكحل وغيره لمداواة العين وجلاء الغشاوة عنها .

كُوِي به موضعٌ لم يَنفَطْ [1] ، وكان أسرع إلى البُرء ، وينفَع من المِرّة السوداء [2] ، وداء الحيّة [3] ، وداء الثعلب [4] ، وأمراض القلب ، وهي قِسمة الشمس من بين الكواكب . فمن أجل هذه الخصال والفضائل تجمعه الملوكُ وتدّخره في الخزائن ، ومن أجل ذلك يقِلُّ وجوده في أيدي الناس ويعِزُّ ، وتكثُر أثمانه لا لقلّة وجوده ، ولكن كلُّ من ظفر بشيء كثيرٍ منه دفنه في الأرض ، أو صانه وخبأه فلا يُرى منه ظاهرٌ إلاّ القليل .

وأما اليواقيت فأحجار صلبة حارّة يابسة ، شديدة اليُبْس ، رزينةٌ صافية شفافة ، مختلفة الألوان ، بين أحمرَ وأصفر وأخضر وأزرق ، وأصلُها كلّها ماءٌ عذْب وقف في معادِنها بين الأحجار الصّلدة والصخور والصفوان زمانا طويلًا ، فغَلُظ وصفا وثقُل وأنضجته حرارة المعدِن لطول وقوفه ، فاتحدت أجزاؤه ، وصارت صُلبة لا تذوب في النار البتّة لقلة دهنيّته ولا تفرَغ لغلظ رطوبته ، بل يزداد حُسن لونه . وخاصّة الأحمر منه لا تعمَل فيه المبارِدُ لشدّة صلابته ويُبسه ، إلاّ الماسَ والسباذِجَ [5] بالحكّ في الماء ، ومعدِنه في البلاد الجنوبية تحت خط الاستواء ، وهو قليل الوجود عزيز ، كثيرُ الثمن لقِلّة وجوده .

ومن منافعه أن من تختّم بشيء منه ، وكان في بلدةٍ قد أصاب أهلَها الوباءُ والطاعونُ ، سَلِم منها بإذن الله تعالى ، ونبُلَ في أعين الناس ، وسهُل عليه قضاء حوائجه وأمور معايشه .

وأما الزُّمُرُّد والزَّبَرْجَد فهما حجران يابسان باردان ، جنسهُما واحد ،

---

١ ينفط : أي يقرح عملًا .

٢ المرة السوداء : من أخلاط الجسم الأربعة ، والمراد ما يتسبب عنها من فساد الفكر أو الماليخوليا .

٣ داء الحية : يظهر أن المراد به الحية المتولدة في البطن ، أي الدودة .

٤ داء الثعلب : مرض تفسد به اصول الشعر فيتساقط . وسمي داء الثعلب لأنه يعرض للثعالب .

٥ السباذج : جمع الاسبيذاج ، ويقال له الاسبيداج ، والاسفيذاج ، والاسفيداج .

موجودان في معادِن الذهب ، وخيرهما وأجودهما أشدُّهما خُضرة وصفاء وشفافاً . ومَنْ أكثرَ النظر إلى الزَّبرجَد ذهب عن بصره الكلالُ ، ومن تقلَّد منه أو تختَّم به سَلِم من الصرع . والدَّهنَجُ [1] عدوٌّ للزبرجد ، ويشبهه في النظر ، وإذا وُضع معه في موضعٍ واحد كسره وكدَّر لونه وذهَب بنضارته .

وأما الدُّرُّ فقد تقدَّم ذكره وهيئةُ تكوينه . وأما خاصيَّتُه فإنه ينفع في خفقان القلب من الخوف والجزع الذي يكون من المرَّة السوداء، لأنه يطرِّي دمَ القلب ، ويدخل في أدوية العين ويشُدّ أعصاب العين ، وإن حُكَّ وطُلِيَ به بياضُ البرَص أذهَبه ، وإن سُقي ذلك الماء من كان به صَرْعٌ أسكنه .

وأما الفضة فإنها أقرب الجواهر الذائبة إلى الذهب ، وهي باردة ليِّنة معتدلة ، حتى تكاد تكون ذهباً ، لولا أنه غلب عليها البرْدُ في مَعدِنها قبل النُّضج ، وهي في قِسمة القمر . فإذا طُرح عليها المسّ [2] أو الرصاصُ عند السَّبك امتزجت بهما ، وإذا خَلصت منهما تخلَّصت ، ويَسودُها الكبريت ، ويكسِرها الزئبق ، ويحسِّن لونها البُورَقُ ، ويعين على سَبكها ويدفعُ عنها إحراق النار. وإذا سُحِقت وأُدخِلت في الأدوية المشروبة نفعت من الرُّطوبات اللَّزِجة ، وهي تحترق بالنار إذا أُلحَّتْ عليها ، وتبلى في التُّراب بطول الزمان .

وأما النُّحاس فهو جِرمٌ حارٌّ يابسٌ مُفرطٌ فيه ، وهو قريب من الفضة، ليس بينهما تباين إلاَّ في الحُمرة واليُبس ، وذلك أن الفضة بيضاء ليِّنة ، والنُّحاس أحمرُ يابسٌ كثير الوسخ ؛ فحمرته من شدَّة حرارة كبريته ، ويبسُه ووسخه لغِلظه، فمن قدر على تبييضه وتليينه ، أو تصفير الفضة وتليينها

---

١ الدهنج : جوهر كالزمرد .

٢ المس : لعله المسوس بعينه ، اي حجر البازهر ، وهو حجر ينسب اليه قوى غريبة في مقاومة السموم .

فقد ظفر بحاجته . والنحاس إذا ادني من الحموضات أخرج زنجارا ، والزّنجارُ سُمٌّ . وإن طُلِي النُّحاس بالزّئبق أرخاه وكسرَه ؛ وإن سُبك النُّحاس وطُرح عليه زُجاج شاميٌّ ، وطُرح بحرارته في الماء ، خرج لونه مثلَ لون الذهب ؛ وإذا أُدني من النار اسودّ ، لأن النار هي كالقاضي بين الجواهر المعدنية يَفصل بينها بالحق . ومن أدْمَن الأكل والشرب في أواني النُّحاس أفسدَ مزاجه، وعرَضت له أعراضٌ كثيرة شديدة. فإذا أدنيت أواني النُّحاس من السَّمَك شُمَّ لها رائحة منتنة، وإن كُبّت آنيةُ النُّحاس على سمكٍ مشويّ أو مطبوخٍ بحرارتها ، صار سُمّاً قاتلاً .

وأما الطاليقوني فهو جنسٌ من النُّحاس طُرحت عليه أدوية، حتى صار صُلباً، فإن اتُّخذ منه سكّين أو سلاح ، وجُرح به حيوان، أضرّ به مضرّة مُفرطة ؛ وان اتخِذ منه شِصٌّ[1] لصيد السمك، وتعلّق به ، لم يمكِنه الخلاص وإن صغُر الشّصُّ وعظُم الحوت . ومن أصابه وجعُ اللقوة فدخل بيتاً لا يرى فيه الضوء ، ونظر إلى مرآةِ طاليقون ، بَرأ من اللقوة بإذن الله تعالى . وإن أُحمِي الطاليقونُ وغُمِس في الماء لم يقرَب ذلك الماءَ ذبابٌ ؛ وإن عُمِل منه منقاشٌ ونُتِف به الشعرُ من الجسد ، ودُهِن الموضع ، لم ينبُت الشّعرُ بعد ذلك ؛ وإن شُرب الشراب من إناءٍ طاليقونيّ لم يُسكر .

وأما القلعي[2] فهو قريب من الفضة في لونه، ولكن يباينُها بثلاث صفات: الرائحةِ والرخاوة والصرير؛ وهذه الآفاتُ دخلت عليه وهو في معدنه كما تدخل الآفاتُ على الجنين وهو في بطن أُمه. فرخاوته لكثْرة هوائيته، وصريرُه لغلظ كبريته وقلّة مِزاجه بزئبقه ، وهو سافٌ فوق سافٍ ، فلذلك يَصِرّ وتنتُنُ رائحته لقلة نضجه، وإن مُزج بقضيب الرّيحانة المسمى آساً والمَرْقَشِيثا والملح

---

١ الشص : حديدة عقفاء يصاد بها السمك .

٢ القلعي : الرصاص الأبيض .

والزرانخ على ما ينبغي بَرِىء من هذه الآفات. وإذا حُرق[1] القلعي، وجعل في المراهم، بَرِىء الجرح والقروح التي تكون في عيون الناس.

وأما الأُسرُبُ فهو جنس من الرصاص، ولكنه كثير الكبريت غير نضج ومنافعه معروفة بين الناس.

وأما الحديد فهو أجناس، فمنه ليّنٌ رخوٌ، ومنه ما إذا أُسقِي الماء ازداد صلابةً وحِدّةً، ولا يستغني عنه الصانعُ، ومنافعه بيّنةٌ ظاهرة لا يستغني الناس عنه، كما لا يُستغنى عن الماء والنار والملح؛ ومنه ما إذا طُرحت عليه أدويةٌ ازداد قوّةً وصلابة. ومن الجواهر المعمولةِ أيضاً الشَّبَه، وهو نحاس طُرحت عليه أدوية فازداد صفرةً ولِيناً.

وأما الإسفندريُّ فهو نحاس مُزج بالقلعيّ، والمُفْرَغُ نحاس وأُسْرُبٌ، والمَرداسَنْج[2] من الأُسرُب إذا أُحرق الزّنجار مع النُّحاس، والإسفيذاجُ من الأُسرُب والحموضة، والإسرِنْج منه ومن الكبريت؛ والزّنجَفْرُ من الزّئبق والكبريت، والمُرْتَكُ من الأُسرُب. وأما منافِعُها، أعني هذه الأحجار، ومَضارُّها فهي معروفة بين الناس، وقد ذكِرت في كتب الطب بشرحِها.

ومن الجواهر المعدنية الزّئبق والكبريت، فأما الكبريت فهو حجر دُهنيٌّ لَزِجٌ يلصَق بالأحجار المعدنية عند ذوَبانها، ويحترق بالنار، ويُحرق الأحجارَ معه لأنه دُهن كلُّه.

وأما الزّئبق فهو جسم رَطْبٌ سيّال يطير إذا أصابته حرارةُ النار، لا صبرَ له على حَرّ النار، وهو يخالط الأجسام المعدنية بالتدبير، ويُرخيها ويَكسِرها ويوهِنها، فإذا أصابت تلك الأجسامَ حرارةُ النار، طار الزّئبقُ ورجَع إلى حالتهِ الأولى صُلباً كما كان. ومَثَلُه مع هذه الأحجار كمَثَل

---

١ حرق: برد بالمبرد.

٢ المرداسنج والمرداسنك: المراسنك في لغة العامة.

الماء مع الطين اليابس إذا غَلَبَه الماءُ استرخى وتفتّت ، فإذا أصابتـه حرارةُ النار أو حرارةُ الشمس ، جفّ وعاد كما كان أولاً .

واعلم أن الكِبريت والزِّئبق أصلانِ للجواهر المعدنيـة الذائبـة ، كما أن التراب والماء أصلانِ للأجسام الصّناعية كاللَّبِن والآجُرّ والكِيزانِ والغضائر[1] والقُدور، وكلّ ما يُعمَل منَ الطين، وقد تقدّم ذِكر كيفية تكوين الجواهر المعدِنية الذائبة ، وعِلَلِ اختلاف طبائعها وصِفاتها في فصل قبلَ هذا .

ومن الجواهر المعدنية أيضاً أنواع الأملاح والشُّبوب والبَوارق والزاجات ، فمنها عَذبٌ كمِلح الطّعام والمِلح الأندرانيّ[2] ، ومنها مُرٌّ كمِلح الصّاغَةِ ، ومنها حادٌّ كالنُّوشادر ، ومنهـا قابضٌ كالشُّبوبِ والزاجاتِ ، ومنهـا دواءٌ كالنّفطيّ والهِنديّ ، ومنها بوارِقُ الخُبز ، ومنها سَوارِجُ تَصلحُ للدباغة ، ومنها مِلحُ القِلي والنُّورَة والرّماد والبَولُ ، يستَعمله أصحابُ الكيميا . وكلُّ هذه رطوباتٌ ومياهٌ تختلط بتُرابِ بِقـاع الأرض تُحرِقها حرارةُ الشمس أو النارُ أو حرارةُ المَعدِن، فتنعقد وتصير أملاحاً وشُبوباً وبوارِقَ وفُنونَ الزاجات .

ومن الجواهر المعدنية أنواعُ الزّرانيخِ والمَرْقَشيثـا والمَغنيسيا[3] والشادَنْج[4] والكُحل والتُّوتيا، ومنها الزُّجاجُ والبِلّور والمِينا[5] والطَّلْق[6]

---

١ الغضائر : جمع غضارة ، وهي القصعة الكبيرة .
٢ ملح أندراني : قال صاحب القاموس انه غلط صوابه ذرآني أي شديد البياض .
٣ المغنيسيا : تراب أبيض لين ، لا رائحة له ولا طعم ، يتداوى به .
٤ الشادنج والشاذنج : كانوا يداوون به قروح العين .
٥ المينا : جوهر الزجاج .
٦ الطلق : دواء إذ طلي به منع حرق النار ، معرّب تلك بالفارسية ، وتكسر الطـاء ، والمشهور فتحها .

والشَّنْج[1] والعقيق والفيروزَج[2] والسُّنباذَج والجِزْع[3] واللاَّزَورد[4] والعنبر والدَّهْنَج ، ومنها القِيرُ والنَّفط والجَصُّ والإسفيذاجُ وما شاكلها .

واعلم يا أخي أن لكل نوع من الجواهر خواصَّ ومنافعَ ومضارَّ تركنا ذكرها مخافة التطويل ، إذ قد ذكرها الحكماء في كتبهم ، وهي موجودة في أيدي الناس ، ولكن نذكر من خواصِّ بعضِها طرفاً ليكون دليلاً على الباقي الذي لم نذكره منها . فأمّا الدهنجُ فهو حجر يتكوَّن من مَعدِن النحاس وطبيعته باردة ليِّنة ، لأنه دخان مرتفع من الكبريت المتولِّد من معدن النحاس ، وهو أخضرُ مثلُ الزِّنجار ، فإذا صار في موضعٍ من جبال المعدِن تكاثف وتلبدت أجزاؤه بعضُها على بعض ، وتجسَّد وتحجَّر ، فهو مختلفُ الألوان أخضرُ كَدِرٌ حسن اللون ، وفيه خاصِّيَّةُ سُمٍّ من سُقيَ من سُحالته[5] تقطَّعت أمعاؤه وأمرضه وألهب معدته ، وإن شُرِبَ وهو صحيح أضرَّ ، وهو يصفو مع الهواء ويتكدَّر معه ، ويُذهِب تكسير الذهب وتشقيقه عند الطَّرْق ، ومع التاكر يكون أقوى فعلاً ، وإن ذوِّب ذلك وجُعل مع الذُّباب على لسع الزنابير سكَّنها ، وإن سُحِق وأُذيب بالخلِّ ، وطلي على القُوَباء[6] أذهبها ، وينفع في السَّعْفة[7] التي في الرأس ، ومن الجواهر

---

١ الشنج : قال ابن العطار في منهاج الدكان : الشنك بفتح الشين هو الشنج ، وهو حلزون ملتفّ ، وانا انقل ان الشنج هو الشنكة ، وهي صدفة كبيرة يكون وزن كل واحدة منها سبعة أرطال إلى عشرة ، يحرق ويصوّل ويعمل منه الكحل الأكبر الملوكي الساذج ، وهو مليح نافع .

٢ الفيروزَج : حجر كريم ، والمشهور الفيروز بلا جيم ، وفتح فائه أشهر من كسرها .

٣ الجزع : الخرز اليماني الصيني ، فيه سواد وبياض تشبه به الأعين .

٤ اللازورد : معدن يتولد بجبال أرمينية وفارس ، وأجوده الصافي الشفاف الأزرق ، الضارب إلى حمرة أو خضرة ، يتخذ للحلى ، وله منافع في الطب .

٥ السحالة : ما سقط من الذهب ونحوه إذا بردته .

٦ القوباء : داء في الجسد يتقشر الجلد ، ويعرف عند العامة بالحزازة .

٧ السعفة : قروح تخرج على رأس الصبي ووجهه .

المعدنية البازَهرُ وهو جوهر ليّن أملسُ، مختلف الألوان، وأصله كان رطوبةً هوائيةً دُهنية جَمَدت في معدِنه بطول الزمان ، وهو حجر شريف تظهر منه أفعال كريمة ، وذلك أنه ينفع من السموم القاتلة حارّةً كانت أو باردةً ، حيوانيّةً كانت أو نباتيةً أو معدنيّة تلك السمومُ ، ونحتاج أن نزيد في شرح هذا الباب إذ كانت عقول الناس قد تحيّرت في كيفيّة أفعال السُّمومات والتّرياقات والبازَهراتِ في الأجسام الطبيعية، لأنها أجسام جامدات، وقد قام البرهان على أن الجسم لا فعلَ له من حيث هو جسمٌ، ولا العرضُ له فعلٌ أيضاً لأنه أعجزُ من الجسم بكثير ، فيجب أن نذكُر أولاً كيفيّة الأفعال التي تظهر من هذه الأجسام بعضِها من بعضٍ، ثم نبيّنَ مَن الفاعلُ بالحقيقة لها وفيها ومنها وبها . أما السمومُ فنوعان حارّةٌ وباردةٌ ، فالباردة منها تُجمّد الدم والرطوباتِ الروحانيةَ اللطيفة التي في أعضاء الحيوان ، التي بها صحّةُ المِزاج وقِوامُ الحياة . والحارة منها تُذوّب الدّمَ وتلك الرطوباتِ وتُطيّرها ، فتفنى ويذوب بدن الحيوان مع ذوبانها فيَهلِك . فأما دبيبُ السموم الحارّة في أبدان الحيوانات فمثلُ دبيب لون الزّعفران إذا وقع في الماء صَبَغهُ في لحظة؛ وأما الباردة منها فهي مثلُ فعل الإنفَحَة[1] إذا وقعت في اللبن الحليب جمّدته في أقرب مُدة . وأما دبيبُ البازَهراتِ والتّرياقات المضادّةِ أفعالُها لأفعال تلك السموم فهو مثلُ فعل الحُموضات إذا وقعت على صِبغ الزّعفران غسَلَته من ساعَتها، ومنعته أن يذوب إذا بودِر بها. وأما ما الفاعلُ المُحرّك لهذه الأجسام ، فهو قوةٌ روحانيةٌ من قُوى النفس الكليّة الفلكيّة السارية في جميع الأجسام من لَدُن فلك القمر إلى منتهى مركَز الأرض ، وهي المسمّاةُ الطبيعة . فهذه الأجسام الجزئيّاتُ من الحيوان والنبات والمعادن هي

---

١ الانفحة وقد تشدد الحاء ، وقد تكسر الفاء : شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع قبل أن يطعم غير اللبن ، فيعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن ، فاذا أطعم الجدي غير اللبن سمي هذا الشيء كرشاً .

للطبيعة كالآلات والأدوات للصانع الفاعل، يفعل بها وفيها ومنها أفعالاً مختلفة، وأعمالاً مُقنَّنةً بعضُها ببعضٍ، كالنَّجّار الذي يفعل النَّشر بالمِنشار، ويعمَل النحتَ بالفأس، والثقبَ بالمِثقَب، والكَشْءَ[1] بالأَرَنْدَجِ[2]، ويَبرُد بالمبرد، والفاعلُ واحد والأفعالُ مختلفة بحسَب الآلات والأدوات، والأغراضِ المقصودة. وهذه القوة الفاعِلةُ المتقدِّمُ ذِكرُها هي التي يسمّيها الأطباءُ والفلاسفة الطبيعةَ، ويسميها الناموسُ ملائكةً. والطبيبُ هو خادِم الطبيعة يناولها ما تحتاج إليه في وقت الحاجة، كما يناول التّلميذُ الأُستاذَ أدواتِه وقت حاجته ويخدمه بها.

فصل

واعلم يا أخي أن هذه النفوس الجزئيّة المتجسدة الخادمة للنفس الكلّيّة، إذا أحسنت في خِدمتها للنفس الكلّيّة وطلبت الأجْرَ والجزاء من الله، فلها منزِلة جليلةٌ عند الله، وكرامةٌ ومكافأةٌ بعد مفارقتِها هياكِلها، سواءٌ كانت خدمتُها في إصلاح أمر الدين أو الدنيا، فإنه لا يذهب لها عند الله شيء، إذا كانت مُحتسِبَةً لوجه الله تعالى، وطالبةً لما عنده من الوجه المقصود منه إليه، فلا يفوتُها نصيبُها من الدنيا كما ذكر بَرْزَوَيه الطبيب في كتاب كليلة ودمنة أن الزرّاع لم يزرَع طلباً للعُشب بل للحَبّ، ولا بدّ للعُشب أن ينبُت إن شاء الزرّاع أو لم يشأ، كذلك طالبُ الأجر والجزاء من الله تعالى لا يفوته نصيبه من الدنيا وما قُسِم له، ما أراده أو لم يُرِد، كَرِه أو رضي، زهِد أو رغِب، طلب أو لم يطلب، وتصديقُ هذا الرأي قول الله تعالى: «ما خَلقتُ الجنَّ والإنس إلاَّ ليعبدونِ، ما أُريد منهم من رزقٍ،

---

١ الكشء: القشر، بفتح القاف.

٢ الأرنْدج: سواد يصبغ به أو هو الزاج.

وما أُريد أن يُطعِمون . إن الله هو الرَّزَّاقُ ذو القوة المتينُ » .

واعلم يا أخي أن عِبادة الله ليست كلها صلاةً وصوماً ، بل عِمارةُ الدين والدنيا جميعاً ، لأنه يُريد أن يكونا عامِرَين ، فمن يسعى في صلاح أحَدِهما أو كِلَيهما فأجْره على الله ، لأنه مالِكُهما جميعاً ، والناس كلهم عبيده ، وأحبُّ عِباده إليه من سعى في صلاح عباده وعِمارة عالَمَيه جميعاً ، وأبغض عِباده من سعى في فسادِهما جميعاً أو في فساد أحَدِهما كما ذكر الله ، جلَّ جلاله : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعَون في الأرض فساداً أن يُقتَّلوا أو يُصلَّبوا أو تُقطَّع أيديهم وأرجلهم من خِلافٍ ، أو يُنفَوا من الأرض » الآية . وقال تعالى : « وأن ليس للإنسان إلاَّ ما سعى » .

ومن الجواهر المعدنية الماسُ وطبيعته البرودة واليُبوسة في الدرجة الرابعة ، وقلَّ ما تجتمع هاتان الطبيعتان في شيء من الأحجار المعدنية ، فبهذه الخاصِّيَّة صار لا يحتكُّ بجسم من الأحجار المعدنية إلاَّ أثَّر فيه أو كسره أو هشَّمه ، إلاَّ جِنساً من الأُسْرُب فإنه يؤثِّر فيه ويكسره ويُفتِّته مع رخاوته ولِينه ونتن رائحته .

واعلم أن مَثَلَ تأثير هذا الحجر الضعيف المَهين في هذا الجوهر الشريف القوي كمثل تأثير البَقَّة الضعيفة الصغيرة المهينة في الفيل العظيم الجثَّة الشديد القوة الذي يقهر الحيوانات بعظيم جثته ، وشدة قوته ، وهذا يغلبه ويؤذيه ويضرُّ به بصغر جثته وخِفَّة حركته ، فإن في ذلك عِبرةً لأُولي الأبصار ودلالةً لأُولي الألباب على أن المُسلِّطَ للصغير على الكبير هو خالِقهُما ومُصوِّرهما سبحانه .

وأما السُّنْباذَجُ فهو قريبٌ من هاتين الطبيعتين من الماس ، ولكن تأثيره دون تأثيره .

وأما حجر المِغناطيس فهو أيضاً عِبرةٌ لأُولي الأبصار والتفكُّر في الأُمور الطبيعية ، وخواصُّ أفعالِ بعضِها في بعض ، وذلك أن بين هذا الحجر والحديد

مُناسبةً ومشاكلةً في الطبيعة ، كالمناسبة والمشاكلة التي بين العاشق والمعشوق ، وذلك أن الحديد ، مع شدة يُبسه وصلابة جسمه وقهره للأجسام المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة ، يتحرّك نحو هذا الحجر ويلتصق به ويلتزمه كالتزام العاشق المُحِبّ المعشوقَ المحبوبَ المشتاق. فإذا فكّر العاقلُ اللبيب في فعل هذين الحجرين وغيرهما من الأحجار المعدنيّة والأجسام النباتيّة ، عَلِم وتبيّن له أن الفاعل المحرّك لهما هو غيرهما ، لأن الجسم لا فعلَ له من حيث هو جسمٌ ببراهين قد قامت ودلائل قد وضحت ، وأن هذه الأجسام كلّها ، مع اختلافها واختلافِ طبائعها وفنون أشكالها وخواصّ طبائعها ، هي كالأدوات والآلات للفاعل الصانع المحرّك ، وهو النفس الكلّيّة الفلكية التي هذه التأثيراتُ كلُّها من أفعالها ، وهي المسماة طبيعةً ، تظهر وتعمل بإذن باريها ، جلّ ثناؤه . وقد تبيّن بدلائل عقليّة أن الباري ، جلّ ثناؤه ، لا يباشر الأجسام بذاته ولا يتولّى من الأفعال بنفسِه إلا الاختراعَ والإبداع حَسْبُ ، وأمّا التأليفُ والتركيبُ والصنائعُ والأفعال والحركات التي تكون بالآلات والأدوات في الأماكن والأزمان إنما يأمُر ملائكته الموكّلين وعباده المؤيّدين بأن يفعلوا ما يؤمَرون ، مثل أمر الملوك والرؤساء لعبيدِهم وخدَمهم وجُنودهم .

فصل

وقد تبيّن مما ذكرنا أن الجواهر المعدنية ، مع كثرة أنواعها واختلافِ طبائعها وفنون خواصّها ، أصلُها كلّها وهَيُولاها هي الأركانُ الأربعة التي تسمّى الأُمهات وهي النار والهواء والماء والأرض ، وتبين أيضاً أن الفاعل فيها والمؤلّف لأجزائها والمُركّبَ لها هي الطبيعةُ بإذن الله تعالى ؛ وتبيّن بأن الغرض من هذه الجواهر المعدنيّة هو منافعُ الناس والحيوان ، وإصلاح أمر الحياةِ الدنيا ومعيشة الحيوان إلى وقت معلوم .

واعلم يا أخي بأن الجواهر المعدنية ، مع اختلاف طبائعها وأنواع أشكالها وفنون جواهرها وخواصّها ، كالأدواتِ للطبيعة الفاعِلة ، والآلات لها، تفعل بها وفيها ومنها في الأماكن المتباينة والأزمان المختلفة هذه الأفعال والصنائع والأعمال من التركيب والتأليف والجمع والتفريق لأجزاء هذه الأركان الأربعة من الكون والفساد والنشوء والبِلى حسب دوران الأفلاك وحركات الكواكب وطوالع البروج على آفاق البلد من البر والبحر والسهل والجبل والعُمران والخراب ، كلُّ ذلك بإذن الله تعالى الذي خلقها ووكّلها بالأركان وأيّدها بالقوة الإلهيّة على هذه الأفعال والصنائع من تكوين المعادن والنبات والحيوان .

واعلم أن الطبيعة إنما هي مَلَكٌ من ملائكة الله المؤيّدين وعباده الطائعين ، يفعلون ما يُؤمَرون ، لا يَعصُون الله ما أمرهم وهم من خشيته مُشفِقون .

واعلم أن الله تعالى غيرُ محتاجٍ في أفعاله إلى الأدوات والآلات والأماكن والأزمان والهَيُولى والحركات ، بل فِعلُه الخاصُّ به هو الإبداعُ والاختراعُ ، إذ الاختراع هو الإخراج من العدم إلى الوجود بحسب ما بيّنّا في رسالة المبادىء العقليّة والأفعال الروحانية .

واعلم أن طائفةً من المجادِلة أنكرت أفعال الطبيعة لمّا جهلت ماهيّة الطبيعة نفسها ، ولم تدرِ أنها ملك من ملائكة الله تعالى الموكّلين بتدبير عالمه وإصلاح خلائقه فنسبت كلّ أفعال الطبيعة إلى الباري ، جلّ ثناؤه ، حسنةً كانت أو سيئةً ، خيراً كانت أو شرّاً . وفيهم من نسب ما كان حسناً إلى الباري ، وما كان قبيحاً نسبه إلى غيره ؛ ثم اختلفوا في الغير من هو ، فمنهم من نسب تلك الأفعال إلى الطبيعة وإلى التولّد ، ومنهم من نسبها إلى النجوم ، ومنهم من نسبها إلى البخت والاتفاق ، ومنهم من نسبها إلى جَرَيان العادة ، ومنهم من نسبها إلى الشياطين ، ولا يدري ما الشياطين . وكلُّ هذه الأقاويل قالوها لجهلهم ماهيّة الطبيعة وقلّة معرفتهم بأفعالها وأفعال ملائكة الله الموكّلين بحفظ عالمه وإدارة أفلاكه، وتسيير كواكبه، وتوليد حيواناته، وتربية نبات أرضه ، وتكوين معادنها .

واعلم يا أخي أن الباري ، جلّ ثناؤه ، لا يباشر الأجسام بنفسه ، ولا يتولّى الأفعال بذاته ، بل يأمر ملائكته الموكّلين وعباده المؤيّدين ، فيفعلون ما يؤمَرون كما يأمر الملوكُ الذين هم خُلفاء الله في أرضه عبيدَهم وخَدَمهم ورعيّتهم ، لا يتولّون الأفعال بأنفسهم ، شرفاً وإجلالاً ، كذلك يأمرُ سبحانه أو يُريد أو يشاء أو يقول : كُن ، فيكون ما أراد بأمره وإرادته ومشيئته واختراعه وإبداعه وإنشائه وإيجاده وإحداثه الهَيُولى الأولى والخلق الأول ، كما ذكر بقوله تعالى: «إنما قولُنا لشيءٍ إذا أردناه ، أن نقول له : كُن ، فيكون » وقوله تعالى : « وما أمرُنا إلاّ واحدةٌ كلمحٍ بالبصَر» وقوله تعالى : « ما خلقكم ولا بعثكم إلاّ كنفسٍ واحدة » .

واعلم يا أخي أن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عِباده ، إذا نُسبت إلى الباري ، جلّ جلاله ، فإن نسبتها على مِثل نسبة أفعال الملوك، إذا قيل: بنى فلانٌ الملكُ مدينةَ كذا ، وحفر نهرَ كذا ، وعَمَرَ بَلد كذا ، كما يقال بنى الإسكندر الروميُّ سدّ يأجوج ومأجوج ، وبنى سليمان بن داود، عليه

السلام، مسجد ايليا [1] ، وبنى إبراهيم الخليل، عليه السلام، البيت الحرام ، وبنى المنصور مدينة السلام ، إذ كان ذلك بأمرهم وإرادتهم ومشيئتهم وإلقائهم وعنايتهم ، لا أنهم تولّوا الأفعال بأنفسهم أو باشروا الأعمال بأجسامهم . وكذلك حُكم إضافة أعمال ملائكة الله وأنبيائه وعباده ، طبيعيّة كانت أو اختيارية، فنسبتُها إلى الله تعالى، على هذا المثال، تكون كما ذكر الله تعالى لنبيه، عليه السلام: « وما رميتَ إذ رميتَ ولكنّ الله رَمى » وقوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم» وقوله تعالى: «أفرأيتم ما تُمْنُون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟» وقوله تعالى: «أفرأيتم ما تحرُثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون؟» وما شاكل هذه الإضافات من الأفعال والأعمال والصنائع والتأليف والتركيب والجمع والتفريق والكون والفساد والنشوء والبَلاء، إذا نُسِب إلى الله تعالى، فعلى هذا السبيل تكون تلك النسبة ، لأن الله تعالى خلق الفاعلين والصُّنّاع والعمّال ، وأفعال البشر كانت ، أو الجنّ والشياطين والملائكة ، أو الطبيعة، فحكمها كلّها بالإضافة إلى الله حُكمٌ واحدٌ ، لأنهم جميعاً عبيده وجنوده وخدَمُه خَلقهم وربّاهم وأنشأهم وقوّاهم وعلّمهم وهداهم وأمرهم ونهاهم ، فمُطيعٌ وعاصٍ وخيّر وشِرّير وفاضل وناقص ومُعذّب ومُنعّم ومحسِنٌ ومُسيء ومُبتلًى ومعافًى ، خلقهم الله أطواراً لسَعَةِ علمه ونفاذ مشيئته وإجراء أحكامه وعِزّ سلطانه ، لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون .

١ ايليا : مدينة القدس .

فصل

إن طائفة من المجادِلة لمـّا لم يعرِفوا ما الطبيعة ، نسَبت أفعالها كلـّها إلى البـاري ، جـلّ جلاله ، ووقعت بذلك في شُبهة عظيمة وحـيرةٍ وشكوك ، وذلك لما تبيّن لهم بأن للفعل لا يكون إلاّ من فـاعلٍ ، وشاهدوا أفعالاً لم يرَوا فاعِليها نسبوها إلى البـاري ، جلّ ثناؤه ، ونظروا فيها وبحثوا عنها ، فوجدوا بعضَهـا شُروراً وفساداً مثـل موتِ الأطفـال ومصـائب الأخيـار وتسليط الأشرار وتلفِ الحيوانات وما يلحقُها من الأمراض والأوجاع والجهل والبَلوى ، كرِهوا أن يَنسُبوا ذلك إلى الباري ، عزّ وجل ، فنسَبوها إلى التّولـُّد بزعمهم ، ومنهم من نسبها إلى البَخت والاتفاق ، ومنهم من نسبها إلى النجوم ، ومنهم من نسبها إلى الباري تعالى ، وقال بالمكافأة والمُجازاة ، ومنهم من قال بالعرَض وسابقِ النظر ، ومنهم من قال بالأصلح واللطف ، وأقاويل أُخرى يطول شرحُها من التعديل والتجويز ، فطوّلوا الخُطَب فيها ، وقد بيّنّا طرفاً من أقاويلهم في رسالة الآراء والمذاهب والديانات فاعرِفْهُ من هناك إن شاء الله تعالى . ونحن قد بيّنّا أن هذه كلها أفعالُ الأنفس الجزئية التي هي كلها قوى النفس الكلـّيّة الفلكية كما أنشأها باريها ، عزّ وجل ، كما ذكر بقوله تعالى: « ما خلقكم ولا بعثـكم إلاّ كنفس واحدة . » فما كان من هذه الأفعال خيراً نُسِب إلى النفس الجزئيّة الخيريّة ، ومـا كان منهـا شرّاً نُسِب إلى الأنفس الشريرة ، وعليها تقع المجازاة والمكافأة عن الثواب والعقاب .

واعـلم يا أخي أن نفسك هـي إحدى النُّفوس الجُزئية ، وهي قوّة من قوى النفس الكليّة والفلكية ، لا هي بعينها ولا مُنفصِلة منها ، كما أن جسدك جُزء من أجزاء جسم العالم ، لا هو كله ولا منفصِلٌ منه ، فانظر الآن كيف أعمالك وأفعالك وأخلاقك وآراؤك ومعارفك ، فبحسب ذلك يكون جَزاؤك ومكافأتك ، كما قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : إنما هي أعمالكم تُرَدّ إليكم .

وقال الله تعالى تصديقاً لقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى ، وأن سَعيَه سوف يُرى » الآية . وفقّك الله أيها الأخ للرّشاد ، وهداك للسّداد ، إنه رؤوفٌ بالعِباد ، وحسبُنا الله ونِعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم ، اللهمّ صلّ على محمدٍ وآله أجمعين .

تمّت رسالة تكوين المعادن ، ويتلوها رسالة ماهيّة الطبيعة .

الرسالة السادسة

من الجسمانيات الطبيعيات

في ماهيَّة الطبيعة

(وهي الرسالة العشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشركون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البارُّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لما فرَغنا من ذكر الصنائع البشرية في الرسالة الملقَّبة بالصنائع العملية ، نريد أن نذكُر في هذه الرسالة الصنائع الطبيعية وكيفيَّة أفعالها في الأركان الأربعة ، وكيفيَّةَ مواليدِها التي هي الحيوان والنبات والمعادن . والغرضُ منها تنبيهٌ لنا عن أفعال النفس وماهيَّةِ جوهرها، والبيانُ عن أخبار الملائكة، ويسمِّيها الفلاسفة روحانيات الكواكب ، فنقول أولاً ما الطبيعةُ ؟

واعلم يا أخي أن الطبيعة إنما هي قوة النفسِ الكلية الفلكية ، وهي ساريةٌ في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لدُن كرَة الاثير إلى منتهى مركز الأثير .

واعلم أن الاجسام التي دون فلك القمر نوعان بسيطةٌ ومركّبة ، فالبسيطةُ أربعة أنواع ، وهي النار والهواء والماء والأرض . والمركّبة ثلاثة أنواع، وهي المعادن والنبات والحيوانات. وهذه القوةُ، أعني الطبيعةَ، ساريةٌ فيها كلّها ، ومحرّكة ومسكّنة ومدبّرة لها ، ومتمّمة ومبلّغة لكل واحدة منها إلى أقصى مَدى غاياتها ، بحسب ما يليقُ بواحدة واحدة منها ، كما شاء باريها ، وكما بيّنا في الرسائل الخمس ، وهي رسالة الكون والفساد ، ورسالة الآثار العُلْويّة ، ورسالة المعادن ، ورسالة النبات ، ورسالة الحيوان.

واعلم أن النفس الكلّيّة هي روحُ العالم ، كما بيّنا في الرسالة التي ذكرنا فيها أن العالم إنسانٌ كبير ، والطبيعةُ هي فِعلها، والأركانُ هي النارُ والهواء والماء والأرض ، وهي الهَيولى الموضوعة لها ، والأفلاك والكواكب كالأدواتِ لها ، والمعادن والنبات والحيوانات كلّها مصنوعاتها .

واعلم يا أخي أن الصُّنّاع البشريين يعمَلون أعمالهم بأبدانهم وأيديهم وأرجُلهم ، وهي كلّها مصنوعاتٌ للطبيعة ، كالخشَب والحديد والقُطن والحَبّ وما شاكلها ، كما بيّنا في رسالة الصنائع العمَلية ، ويُظهرون صنائعهم بأدوات اتّخذوها من مصنوعاتِ الطبيعة أيضاً ، كالفأس والمنشار والإبرة والقلم وما شاكلَها ، فهَيُولاهم وأدواتهم خارجة من ذواتهم . وأما الطبيعة فهَيولاها من ذاتها التي هي الأركانُ الأربعة ، وهي لها بمنزلة الأربعة الأخلاط في بدَن إنسانٍ واحد ، وهي سارية فيها كلّها ، وصانعةٌ منها وفيها مصنوعاتِها ؛ ومصنوعاتُها أيضاً ليست بخارجةٍ من ذاتها ، وهي كلّها كالأعضاء في جسد حيوان واحد ، وهي ثلاثة أجناس : معادِنَ ونباتٍ وحيوانٍ ، وكلُّ جنسٍ منها تحته أنواع ، وكلُّ نوعٍ تحته أنواع ، إلى أن تنتهي أنواعٌ تحتها أشخاص . فأما الأنواعُ والأجناسُ فهي محفوظة معلومة صورُها في الهَيولى، وأما الأشخاص فهي غيرُ معلومة ولا محفوظة فيها ، والعلّةُ في حفظ صور الأجناس والأنواع في الهيولى هي ثباتُ عللِها الفلكية ، وأما تغييرُ

الاشخاص وسيلانُها فمن أجل تغييراتِ نظامها ، وذلك أن العلةَ الفاعلة لهذه المصنوعات هي النفسُ الكلية الفلكية بإذن باريها ، وكانت الأركانُ هَيولى لها ، والطبيعةُ فِعلها ، والفلكُ والكواكب كالأدوات لها ، وكان الموضوعُ في أحكام النجوم ثلاثة أنواع ، وهي الأفلاكُ والكواكب والبروجُ ، وكانت تأثيراتها في هذه الأركان بحسب المناسبات الثلاث ، كما بيّنا في رسالة الموسيقى ، وهي مُناسَبة أعظام أجرامِها ، ومناسبة أبعادِ مراكزها ، ومناسبةُ حركاتِ بعضِها من بعض ، ولما كانت المناسبات التي بين فلك الكواكب الثابتة وبين هذه الأركانِ الأربعةِ محفوظة أبعادُها وأعظامُها وحركاتها ، صارت الأجناس الثلاثة محفوظةً صورُها في الهَيولى . ولما كانت أيضاً المناسباتُ التي بين مراكز الأفلاك الحاملة وبين هذه الأركان محفوظةً أبعادُها وحركاتها وأعظامُها ، صارت صورُ أنواع هذه الأجناس أيضاً محفوظةً في الهَيولى ، ولما كانت المناسباتُ من أجرام الكواكب السيارة وأفلاكِ تداويرها وبين هذه الأركان غير محفوظةٍ ، صارت من أجل ذلك أشخاص هذه الأنواع وصُورُها غيرَ محفوظة في الهَيولى .

واعلم يا أخي أن العالم جُملته إحدى عشرة كرة كما بيّنا في رسالة السماء والعالم ، وأن الشمس مركز جِرمِها في أوسط الأكَر ، وذلك أن خَمسَ أكر فوقَها ، وخمسَ أكرٍ دونها . فالتي فوقها كرة المِرّيخ وكرة المشتري وكُرَة زُحَل وكرة الكواكب الثابتة وكرة المُحيط ، والتي دونَها كرة الزُهَرة وكرة عُطارِد وكرة القمر وكرة النار والهواء وكرة الماء والأرض ، وأن حُكم الكرتين اللتين فوق كرة زُحَل غيرُ حُكم الأكرِ الباقية ، كما أن حكم الكرتين اللتين دون فلك القمر غيرُ حُكم الأخريَين ، وذلك أن كرة الأشخاص بين الكرتين في الطرَفين ، وهي كرة الكواكب الثابتة وكرة الهواء ، لكن تلك الكرة ثابتةٌ صورُها وهَيُولاها جميعاً ، وهذه الكرةُ ثابتة بصورها ، وهَيولاها سيّالة ، فقد جعلت الحكمة الإلهية

والعِناية الرَّبّانية للكواكب السيارة واسطة بين الطرَفين اللذين هما المركزُ والمُحيطُ لكيما إذا صعدت الكواكبُ في أوجاتِها قَرُبت من تلك الأشخاص الفاضِلة ، واستمدَّت منها الفيضَ ، وإذا انحطَّت في الحضيض أوصَلَتْ تلك الفُيوضاتِ إلى هذه الأركان ، فتكوَّنتْ منها هذه الكائناتُ المتولِّداتُ التي هي المعادنُ والحيوانُ والنبات .

واعلم يا أخي أنه إذا سَرَت تلك الفُيوضاتُ من هناك نحو مركَز العالم نزَلَت البركات من السماء إلى الأرض ، وهي الأرزاقُ والرَّحمة والوحيُ والتأييد والنصر ، فأوّلُ ما تسري تلك القُوى في الأركان ، فتكونُ منها المزاجاتُ الكائناتُ في باطن الأرض لتكوين المعادن المختلفة الجواهر ، الكثيرةِ المنافع ، وعلى ظاهر وجهها يكون النبات الكثيرُ الفوائِدِ ، وفي الهواء الحيواناتُ الكثيرةُ الصُّوَر ، العَجيبةُ الأعراض ، باختلاف أنواعِها وفنُون أشخاصها ، حتى إذا بَلَغَ كلُّ شيء منها إلى أقصى مدى غاياتها في أدوار الأُلوف ، عَطَفَتْ تلك القوّة راجعةً نحو المُحيط كما بُدىء أوّلَ مرّة ، فيكون منها البعْثُ والنشور والمِعراجُ والقِيامة، كما ذكر الله تعالى : « تَعرُجُ الملائكة والروحُ إليه في يومٍ كان مِقدارُه خمسين ألفَ سنة . »

واعلم أن تأثيراتِ الكواكب في هذه الأركان ومولَّداتِها تكونُ بحسَب مناسَباتها ، ومناسباتُها تكون بحسَب أعظام أجرامها وأبعادِ مراكِزها وحركاتِ أجرامها ، كما أن تأثيرات نَغَم الموسيقى تؤثّر في النفوس بحسَب مُناسباتِها وبحسَب دِقّةِ أوتارها وغِلَظِها ، وخَرَقِها واسترخائها ، وثِقَلِ تحريكها وخِفّتها ، كما بيّنا في رسالة الموسيقى .

واعلم يا أخي أن المناسَبات التي هي بين الأركان ومولَّداتِها ، وبين الكواكب السيّارة ومركَز أفلاكها ، مختلفةٌ ، تارةً تكون على نِسبة الأفضل ، وتارةً تكون على نسبة الأدْوَنِ ، وتارةً بين ذلك . فإذا اتّفق أن تكون الكواكبُ عند استئناف الأدوار على نِسبة الأفضل ، تكونُ

الكائناتُ على أفضل حالِها في تلك الادوار ، ويكون البشرُ أكثرُهم أخيارا وفضلًا مثلَ الملائكة الذين كانوا قبلَ آدمَ أبي البشر ، وإذا كانت على نِسبة الأدْونِ كانت بالضّدّ من ذلك ، ويكون البشَرُ أكثرُهم أشراراً مثل الذين يكونون في أواخِرِ الزمان عند خَراب العالم . وإذا كانت متوسّطةً فبحسَب ذلك تكونُ الكائنات. وأفضلُ حالات الكواكب أن تكون في صُعودها أو أشرافِها أو في أوجاتِها ، وأدْونُها أن تكون في مقابَلةِ هذه المواضع أو وسَطاً بين ذلك .

واعلم يا أخي أن كلّ كائنٍ تحت فلك القمر ، وكلّ حادثٍ في هذا العالم له وقتٌ معلوم يحدُث فيه ، لا يكونُ قبلُ ولا بعدُ ، وله سبب موجبٌ لكونه لا يكونُ إلاّ به ، وله بُقعة مخصوصةٌ لا يوجد إلاّ هناك ، لا يَعلمُ تفصيلَها إلاّ اللهُ، عزّ وجل. ولكن نذكر منها طَرفاً مُجملًا ليكونَ دليلًا على صحّة ما قلنا ، ويتصوّرَ المتفكّرون حقيقة ما وصفنا ، وذلك أن الله ، جلّ ثناؤه ، جعلَ الفلك مُحيطاً بالأرض من جميع الجهات ، كما بيّنا في رسالة جُغرافيا ، ولما كان الفلكُ مقسوماً أربعة أقسام ، وكلُّ رُبعٍ منه مُسامِتاً لرُبع من الأرض ، وكلُّ كوكبٍ يدور من المَشرق إلى المَغرب فوق الأرض ، ومن المَغرب إلى المَشرق تحت الأرض ، فإنه يكون مُوازياً الدائرة على بسيط الأرض ، وتكون مَطارِحُ شُعاعاته على بسيط الأرض ، ويكون لتلك الشُّعاعات زوايا ثلاثٌ قائمةٌ وحادّةٌ ومنفرجةٌ ، ولكل زاويةٍ منها تأثيراتٌ مختلفاتٌ ، كما بيّنا في رسالة الآثار العُلْويّة .

واعلم يا أخي بأن الباري ، جلّ ثناؤه ، جعل حركاتِ تلك الأشخاص في دورانها سبباً مُوجِباً لكون الحوادث في هذا العالم ، وعِلّةً فاعِلةً للكائنات تحتَ فلك القمر ؛ وجعل الأوقاتَ المعلومةَ بحسَبِ اجتماعاتها ومُناظراتِها واتصالاتها في درجات البروج، وجعل البِقاع المُسامِتةَ لها ولمَطارِح شعاعاتها مختصّةً لكونها وحدوثها ، وذلك أن الأقاليم السبعة التي في الأرض كالأفلاك

السبعة، والبُلدانَ في الأقاليم كالبروج في الأفلاك، والمدُنَ والقرى في البلدان كالوجود والحدود في البروج، والأسواقَ والمَحالّ في المدن والقرى كالدرجات والدقائق في الحدود، والدُّورَ والمنازِلَ والبيوتَ والدكاكينَ كالثواني والثّوالِث في الدقائق، واجتماعاتِ الكواكب في درجات البروج بسبب اجتماعات الحيوانات والجواهر المعدنية والنبات في البُلدان والمدن والقرى.

فحدودُ زُحَل في البروج سببٌ وعِلّة لحدوث الأنهار والجبال والبراري والآجام والغُدران والشوارع والطرقات وما شاكلها من حدود البقاع.

وحدودُ المشتري في البروج سببٌ لحدوث المساجد والهياكل والبِيَع ومواضِع الصلوات وبِقاع القرابين، واجتماعاتُ الكواكب في حدوده عِلّة لاجتماعات الناس في الجُمُعات والأعياد وتعلُّم أحكام النواميس وقراءةِ الكُتُب النبويّة والتفقُّه في الدين والحكومة عند القضاة والحُكّام وما شاكل ذلك.

وحدودُ المِرّيخ في البروج سببٌ وعِلّة لحدوث مواقد النيران ومذابح الحيوان ومُعسكر الجيوش وأماكِن السِّباع ومواضع الحروب والخصومات وما شاكل ذلك، واجتماعات الكواكب واتصالاتها في حدود المِرّيخ عِلّة لاجتماعات الناس والنبات والجواهر المعدنيّة في هذه المواضِع والأماكن.

وحدودُ الزُّهَرة في البروج سببٌ لحدوث البساتين ومواضِع النُّزَه ومجالس اللهو والأكل والشرب والفرح والسرور واللذّة والمناظر الحِسان؛ واجتماعاتُ الكواكب ومطارِحُ شُعاعاتها في حدودها عِلّة لاجتماعات الناس والنباتِ والحيوان في هذه المواضع.

وحدودُ عُطارد في البروج سببٌ لحدوث الأسواق ومواضع الصُّنّاع ومجالس الكلام والعلوم ودواوين الكتّاب وجموع القُصّاص ومناظرات العلماء؛ ودرجاتُ أشرافِها سببٌ لمنازل الملوك وسادات الناس، ودرجاتُ هبوطِها سببٌ لمواضع المَحق والسقوط والحبوس وما شاكل ذلك.

فصل

في كيفيّة وصول تأثير الأشخاص الفلكية الثابتة الوجود الدائمة الدوران إلى هذه الأشخاص السفليّة الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة الثبات الدائمة السيلان

واعلم يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه قد قامت البراهينُ الهندسية على أن الأرض هي مركزُ العالم ، وأن الهواء والأفلاك محيطةٌ محدقة بها من جميع جهاتها .

واعلم أن مِثال الأرض في وسط العالم كمَثَل بيت الله الحرام في وسط الحرم . وأن مثل الفلك المحيط وسائر مراكز الأفلاك في دورانها حول الأركان الأربعة كمَثَل الطائفين حول البيت . وأن مثل الكواكب الثابتة مع مَطارِح شعاعاتها من المحيط نحو مركز الأرض كمثل المُصلّين المتوجهين من آفاق البلاد شطر البيت . وأن مثل الكواكب السيّارة في مسيرها ذاهبةً وجائيةً تارةً من أوجاتها نحو المركز، وتارةً ذاهبةً من حضيضها نحو المحيط، كمَثَلِ الحُجّاج تارةً ذاهبين من بلدانهم نحو البيت ، وتارةً منصرفين عن البيت الحرام راجعين إلى بلدانهم ، فإذا مرُّوا متوجهين نحو البيت حمل كلُّ واحد مما في بلده من الأمتعة والنفقة والتُّحَف والهَديّ والقلائد ، آمّين نحو البيت الحرام ، فيجتمع هناك في الموسم مما في كلّ بلد طوائفُه وخواصُّ أمتعته ، وتجتمع الأمم من كلّ مذهبٍ يتبايعون ويتشارَوْن ، فإذا قضوا مناسكهم انصرف كلُّ أهل بلدٍ بطوائف ما في سائر البلدان ، ومغفرةٍ من الله ورضْوان .

فهكذا يا أخي حُكم سرَيان قوى تلك الأشخاص العالية من محيط الفلك نحو مركز العالم ، وذلك أنها إذا اجتمعت مَطارِحُ شُعاعاتها على بسيط

الأرض وتخلّلت أجزاء الأركان ، وامتزج بعضُها ببعض ، وسرت تلك القوى فيها ، يتكوّن من امتزاجها ضروب المتولّدات الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات ، المختلفة الأجناس ، المفننة الأنواع ، المتغايرة الأشخاص ، لا يعلم كثرة عددها واختلاف أحوالها إلاّ اللهُ سبحانه .

ثم إن تلك القوى إذا بلغت أقصى مدى غاياتها ، وتمام نهاياتها المقصودة منها ، عطفت عند ذلك راجعةً نحو المُحيط فيكونُ سبباً لبعث النفوس ونشر الأرواح ، إمّا بربح وغبطة ، وإمّا بخسران وندامة ، كمَثَل الراجعين من تجار الحاجّ إمّا بربح وغفران أو بندامة وخُسران.

فانظرْ يا أخي وتفكّر كيف يكون انصرافُك من عالم الكون والفساد إلى عالم الأفلاك التي جاءت من نفسِك ، واعتبر نِسبةً إلى الحُجّاج إذا قضوا مناسِكهم كيف ينصرفون مُشتاقين إلى بيوتهم وأوطانهم .

واعلم يا أخي أن جميع مَناسِك الحج وفرائضِه أمثالٌ ضربها الله ، عزّ وجلّ ، للنفوس الإنسانية الواردة عن عالم الأفلاك وسَعة السَّمَوات إلى عالم الكون والفساد لكيما يتفكّر العاقل ويعتبر ويُنبّه نفسه من سِنَةِ الغَفلة ورقدة الجهالة ؛ وتذكُر مَبدأها ومَعادَها وتشتاق فترجعُ كما جاءت وتجيبُ الداعي إذا ناداها: « يا أيتها النفس المطمئنّة ارجِعي إلى ربك راضيةً مَرضيّة» فتقول : لبّيكَ اللهمّ لبّيك !

واعتبر يا أخي كيفيّةَ انصراف الحجّ إلى بُلدانهم ، فإنك ترى لأهل كلّ بلد قافِلةً وطريقاً يمرّون فيها مُتعاونين ذاهبين وراجعين ، فهكذا وردت النفوس إلى هذا العالم في كل أُمة بدلالة كوكبٍ وبرج في قِران، ولا تنصرف من الدنيا إلاّ بدينٍ ومذهبٍ ، ويكون زادُ كلّ نفس ما كَسبت من خيرٍ وشرّ ، فلا تظنّ يا أخي أنك تقدر على أن ترجع بنفسك وحدَها .

واعلم أن الطريق بعيدةٌ ، والشياطين بالمرصاد قعودٌ كقطّاع الطريق ، فاعتبر ، فكما أنك لا تقدر على أن تعيش وحدك إلاّ عيشاً نَكْداً ، ولا تجد

عيشاً هنيّاً إلاّ بمعاونة أهل مدينةٍ ، وملازمة شريعة ، فهكذا ينبغي لك أن تعتبرَ لتعلم بأنك محتاجٌ إلى إخوان أصدقاء ، مُتعاونين لتَنجو بشفاعتهم من جهنّم ، وتصعد إلى ملكوت السماء بمعاونتهم وتدخل الجنّة بلا حساب .

واعلم يا أخي علماً يقيناً أنه لو كان يمكن أن تنجو نفس وحدها بمجرّدها، لما أمر الله تعالى بالتعاون حيث قال: «وتعاونوا على البِرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» وقال : « واصبِروا وصابروا » وكذلك قال: « ويومَ نَبعث من كل أمّة فوجاً » وقال تعالى : « وسيق الذين اتّقوا ربهم إلى الجنّة زُمَراً » .

وانظرْ يا أخي بنور عقلك ، وتفكّر بفهمك ، وقِف في مقامك، وتوجّه نحو البيت ، لعلك تعرف بوقوفك على جَبل عَرَفات ما عرف أهلُ المَعارِف الذين أشار إليهم بقوله، جلّ ثناؤه: «ونادى أصحابُ الأعراف رجالاً يعرفونهم بِسيماهم» يعني بعلاماتهم، فيُزْدَلَف بك معهم إلى المُزدلِفة[1] ، وتبلغ نحو المنى[2] المُتمنّى ، وهم يطمَعون : ادخُلوا الجنّةَ لا خوفٌ عليكم ولا أنتم تحزنون .

واعلم يا أخي أن من حجّ البيت بقلبٍ ساهٍ ونفس لاهية ، بلا علم ولا بصيرةٍ ، ورأى تلك المناسك وسُننَها ولم يَعقِل معانيَها ولا درى ما الغرضُ منها ، ولا عرف شيئاً من أغراضها المقصودة بها ، رجع من هناك بقلب غافل ونفس شاكّةٍ وفكر متحيّر ، لأنه متى رآها ولم يدرِ معانيها ولا عرف أغراضَها تخيّل له عند ذلك أنها كلعِب الصبيان من رَمْي الحصى والسّعي بين الصّفا والمرْوة والإحرام والتلبية والطّوافِ والعُمْرة وما شاكلها من السُّنن والفرائض . وعلى هذا القياس لكلّ أمة من أمم الناس في بيوت عباداتهم من سُنن مُفترضاتِ دياناتهم ، وقرابين هياكل صلواتهم ، أمثلةٌ وأشاريرُ ومرامٍ

---

١ المزدلفة : موضع بين عرفات ومنى ، وقيل لها ذلك لأنه يزدلف فيها الى الله ، أي يتقرّب اليه في أيام الحج ، أو لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة ، أي بعد الخروج من عرفات .

٢ المنى : أي منى ، وهو موضع بمكة ويغلب عليه التذكير .

ومرموزاتٌ لواضِعها ، وإلى هذا المعنى أشار إبراهيم خليل الرحمن .

واعلم بأن غرض الأنبياء، عليهم السلام، وواضعي النواميس الإلهية أجمع، غَرَضٌ واحدٌ وقصدٌ واحد ، وإن اختلفت شرائِعُهم وسُنَن مُفترضاتهم ، وأزمانُ عباداتهم ، وأماكنُ بيوتاتهم ، وقرابينهم وصلواتهم ، كما أن غَرَض الأطباء كلهم غرضٌ واحد ومقصِدٌ واحدٌ في حفظ الصحة الموجودة، واسترجاع الصحة المفقودة ، وإن اختلفت عِلاجاتهم في شراباتهم وأدويتهم بحسَب اختلاف الأمراض العارضة للأبدان في الأوقات المختلفة، والعادات المتغايرة، والأسباب المفنّنة من الأهوية والبلدان .

وذلك أن غرَض الأطباء كلهم هو اكتسابُ الصّحة للمريض وحِفظها على الأصحاء ، ودفعُ الأمراض وإزالتُها عن المرْضى ، فهكذا غرضُ الأنبياء ، عليهم السلام ، وغرضُ جميع واضِعي النواميس الإلهية من الفلاسفة والحكماء ، وذلك أنهم أطباءُ النفوس، وغرضُهم هو نجاةُ النفُوس الغَريقةِ في بحر الهَيولى ، وإخراجُها من هاوية عالم الكون والفساد ، وإيصالها إلى الجنة عالَم الأفلاك وسَعة السّموات، بتذكيرها ما قد نسِيت من مَبدئها ومَعادها، كما قال الله تعالى عزّ وجل : « ولقد يسّرْنا القُرآنَ للذّكر ، فهل من مُدّكِر ؟ » وقال : « وذكّرْ فإن الذّكرى تنفع المؤمنين » وقال : « لعلكم تذكُرون » فتؤوبون وترجِعون ، كما قال: « يا أيتها النفسُ المطمئنّة ارجِعي إلى ربّك راضيةً مَرضيّةً » .

فصل

واعلم يا أخي بأن سُنن الديانات النبوية ، وموضوعاتِ النواميس الفلسفية ، ومفروضات الشرائع كلّها ، ومناسِكَ بيوتاتِ العِبادات ، وقرابينَ الهياكل والصلوات ، كلُّها إشاراتٌ ومرامٍ إلى ما أشار إليه إبراهيم خليلُ الرّحمن في بنائه البيتَ الحرام ، ووضعِه الحجَرَ والمقامَ ، وتعليمِه المناسكَ ذُرِّيَّتَه ، ودعائِه الناسَ فيهم بالحجّ إلى البيت الحرام ليشهدوا منافِع لهم ، وذلك أن الإنسان العاقل اللبيب الفهيم الذكيّ ، إذا حجّ ولبّى وطاف وصلّى ، ورأى البيت ، وشاهد كيفيّة الحجّ ، وما يفعل الحاجُّ والمُحرمون من عجائب سُنن المناسِك ومفروضاتها من الإحرام والتلبية والطّوافِ والسّعْيِ ، ووقوف الحجّ بعَرفاتٍ ، والمَبيت بالمُزدلِفة ، والتضحية بمنًى، والحلْق والرّميِ وما شاكلها من فرائض الحجّ وسُنن المناسك ، وتفكّر فيها بقلبٍ مستيقظٍ ، واعتبرَها بعين بصيرةٍ ونفسٍ زكيّةٍ ، فَطن لما أراده إبراهيم خليلُ الرحمن، عليه السلام ، فيما سنّ واحدة واحدة ، وما الغرضُ الأقصى منها كلّها ، وعرف وفَهم واهتدى قلبه ، واهتدت نفسه ، وانتبهت وأبصرت، فتراجعت، وشاهدت ورأت ما أشار الله تعالى إليه بقوله : « وترى الملائكة حافّينَ من حول العرش يسبّحون بحمد ربهم ، ويؤمنون به ، ويستغفرون لمن في الأرض » .

واعلم يا أخي أن الملائكة الحافّينَ بالعرش هم حمَلةُ العرشِ ، وهي الكواكب الثابتة الحافّةُ بالفلك التاسع من داخله ، كما يحُفُّ الحاجُّ بالبيت في طوافِهم من خارجه ، فهم يسبّحون بحمد ربهم كما قال : « وما منّا إلا له مَقامٌ معلومٌ ، وإنّا لنحنُ الصافّون ، وإنّا لنحنُ المسبّحون » ويؤمنون به ويُقِرّون بأن من وراء مراتِبهم ومقاماتِهم أموراً أخرى هي أشرفُ وأعلى يقصُر عِلمُهم عنها ، ويقف فَهمُهم دونها ، كما يُقِرُّ الحاجُّ من المؤمنين بأن

من وراء السّموات البيتَ المعمورَ ، وحوله جموعُ الملائكة طائفين يحجُّون إليه في كل يوم ألوفَ ألوفٍ ، لا يعودون إليه أبداً ، ويقولون إن هذا البيت الحرام في الأرض بحِذاء ذلك البيتِ المعمورِ الذي في السماء ، وإن هذه السُّنن والمناسِكَ أمثلةٌ وإشاراتٌ إلى تلك السُّنن والمناسِك التي تنسُكُها الملائكةُ حولَ البيت المعمور .

فصل

وإذ قد فرَغنا من ذِكر ما احتجنا إليه ، فنقول إن قوماً من العلماء تكلموا في أحكام النجوم ، فأثبتوا دلائِلها على الكائنات، وأنكروا أفعالها من عالم الكون والفساد ؛ وقومٌ أثبتوا دلائِلها وأفعالها جميعاً ، وقومٌ آخرون أنكروها جميعاً . فأما الذين أثبتوا دلائِلها ، فعند الاعتبار عرَفوها ، ولكن لم ينظروا إلى حقائق الأشياء كيف هي فلم يعرفوها. وأما الذين أنكروا دلائلها وأفعالها ، فلِترْكِهم النظرَ في هذا العلم. وأما الذين أثبتوا دلائلها وأفعالها فإنما عرفوا ذلك بعد النظر والبحث الشديد والاعتبار والتصفُّح لأمور الموجودات شيئاً بعد شيء، حتى أتوا على أواخرها ، ثم نظروا إلى أوائلها، فرأوا أنها كلَّها مربوطةٌ رِباطاً واحداً عن علّة واحدة ومُبدع واحد مثل العدد. ولما كنّا قد قلنا فيها قبلُ إن هذه الأشياء كلَّها مفعولاتُ الطبيعة ، وإن الأشخاص الفلكية كالأدوات لها ، وقوى تلك الأشخاص كالمعاونين للطبيعة ، احتَجنا أن نبيِّن حقيقتها فنقول: إنّا قد بيّنا معنى قول الحكماء إن العالم إنسانٌ كبيرٌ ، له جسم ونفس، وبيّنّا تركيب جسمه في رسالة السماء والعالَم، فنريد أن نبيِّن كيف كان سرَيانُ قوى نفسه في الأجسام التي تحت فلك القمر .

واعلم يا أخي بأن جسم العالَم بأسره بمنزلة جسم إنسان واحد ، وأن جميع أفلاكه وطبقات سمواته وكواكب أفلاكه وأركان طبائعه

ومولّداتها ، من جُملة جسمه ، بمنزلة أعضاء بدن إنسان واحد ومفاصل جسده ؛ فإن نفسه تدير أفلاكه وتحرّك كواكبها بإذن الباري ، جلّ وعز ، كما تُحرّك نفس إنسانٍ واحد أعضاء جسده ومفاصل بدنه ، وإن للنفس بحركات كواكبه ، فيما دون فلك القمر من الأركان ومولّداتها ، أفعالاً فيها وبها ومنها لا يُحصي عددها إلاّ اللهُ سبحانه ، كما أن لنفس الإنسان الواحد في جميع بدنه ومفاصل جسده أفعالاً كثيرة كما بيّنّا في رسالة تركيب الجسد . وذلك أن جسم العالم مركّبٌ من إحدى عشرة كُرةً كما بيّنّا في رسالة تركيب الجسد ، وأن العالم مقسومٌ بنصفين ، كما أن جسد الإنسان شِقّان ، وأن في الفلك اثني عشر بُرجاً لمسير كواكبه ، منها ستةٌ شَمالية وستةٌ جنوبيّة ، كما أن في الجسد اثني عشر ثقباً ، ستة منها في الجانب الأيمن ، وستة منها في الجانب الأيسر ، لمجاري حواسّه وسرَيان قُوى نفسه ، وأن في الفلك سبعة كواكِب مُدبرة بها قِوامُ أمره ، وهي سبب الكائنات بإذن الباري عزّ وجل ، كما أن في الجسد سبع قوى فعّالةٍ بها قِوامُ أمر الجسد وصلاحُ حاله ، وهي القوةُ الجاذبة ، والقوة الماسكة ، والقوة الهاضِمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغاذِية ، والقوة النامية ، والقوة المصوِّرة ، ولكل قوة من هذه عُضوٌ مخصوصٌ من الجسد ، منه تسري القوة إلى جميع أعضاء الجسد ، وبه تظهر أفعالها في البدن ، وهي المعِدة والكبِد والقلب والدّماغ والرِّئة والطِّحال والمرارة ، فكما أن من هذه الأعضاء تُبَثُّ للنفس هذه القوى في البدن وتُنشَر أفعالها في الجسد ، فهكذا حُكم أفعال هذه الكواكب السبعة في الفلك ، فإن النفس الكلّية تنبثُّ قوتها في جميع العالم ، وبها تظهر أفعالها في الكائنات التي تحت فلك القمر . وكما أن من إفراط أفعال هذه القوى ونُقصانها يعرِض في البدن الاضطرابُ والتألُّم كما يعرِف الأطباء ، فهكذا من إفراط تأثيراتِ هذه الكواكب ونُقصان أفعال قوتها تكون المناحِسُ والفساد في عالم الكون كما يخبر بها أصحابُ أحكام النجوم. وكما أن شرح عِلم

الطب طويلٌ والصناعة عجيبة ، والعمر قصيرٌ كما قال بُقراطُ حكيم اليونانيين، فهكذا شرح أحكام النجوم طويلٌ كما قال حكيم الفُرس بُزُرْجُمِهْرُ كارهست مردينست ، ولكن نذكر منها طرَفاً فنقول :

إنه ينبَثُّ من جِرْم الشمس قوةٌ روحانية في جميع العالم ، فتسري في أفلاكه وأركان طبائعه ومولَّداتها ، في جميع الأجساد الكلية والجزئيَّة ، وبها يكون صلاح العالم وتمامُ وجوده وكمالُ بقائه ، كما تنبعثُ من القلب الحرارة الغريزية في جميع الجسد التي بها تكون حياة البدن وصلاحُ الجسد . ويسمِّي الفلاسفةُ هذه القوة وما انبثَّ منها في العالم روحانياتِ الشمس، وذلك بحسَب اختصاصها بجسمٍ جسمٍ كاختصاص الحرارة الغريزية بعُضوٍ عُضوٍ من الجسد ، وشرحُ كيفيَّتِها يطول . وقد ذكرنا في رسالة أفعال الروحانيات طرَفاً منه ، وفي رسالة المعادن والنبات والحيوان . ويُسمِّي الناموسُ هذه القوةَ مَلَكاً ذا جنودٍ وأعوانٍ ، وإسرافيلُ منهم صاحبُ الصُّوْرِ .

وهكذا ينبثُّ من جِرْم زُحَل قوةٌ روحانيةٌ تسري في جميع العالم من الأفلاك والأركان والمولَّدات ، وبها يكون تماسُكُ الصُّور في الهَيولى وانبثاثُها كما تنبثُّ من جِرْم الطِّحال قوة الخِلْطِ السَّوداويّ في جميع الجسد ومفاصِله ، وبها يكون تماسُكُ الأجزاء في البدن من العظام والعصَب والجلد ، وجُمود الرطوبات التي لو لم تكن لسالَ هَيولى الجسد كما يسيل الماء والهواء . ويسمِّي الفلاسفةُ هذه القوة روحانيَّات زُحَل ، والناموسُ يُسمِّيها مَلَكاً ذا جنود وأعوان ، ومَلَكُ الموت منهم ، ومُنكَر ونكيرٌ أيضاً .

وهكذا ينبثُّ من جِرْم المِرِّيخ قوةٌ روحانيَّة تسري في جميع العالم من الأفلاك والأركان والمولَّدات ، وبها يكون النُّزوع والنُّهوض نحو المطالب ، والنَّشاطُ نحو الأعمال والصنائع ، والترقِّي في المعالي ، وطلَبُ الغايات للبلوغ إلى التمام والوصولِ إلى الكمال في الموجودات كلِّها . وتسمِّي الفلاسفة هذه القوة وما ينبثُّ منها في العالم روحانيَّات المِرِّيخ ، ويسمِّيها

الناموسُ مَلَكاً ذا جنودٍ وأعوان ، وجبرائيلَ ، ومنهم مالكٌ[1] الغضبانُ وخَزَنَةُ جَهَنَّمَ أجمعون . وسرَيانُها في العالم وانبثاثُ قُواها كما ينبثُّ من جِرم المَرارة والقوّة الصَّفراوية المميِّزةِ للأخلاط ، المُوصِلة بها إلى مواضِعها المقصودة من أطراف البدن ونهايات الجسد ، المُثيرةِ للغضب والحِقد والحميّة وما يشاكلها .

وهكذا ينبَثُّ من جِرْم المُشتري قوةٌ روحانية تسري في جميع العالم، بها يكون اعتِدالُ الطبائع المُتضادّاتِ ، وتأليفُ القوى المتنافِراتِ ، وسببُ المتولّدات الكائنات ، وحِفظُ النظام على الموجودات، كما ينبَثُّ من الكَبِد رُطوبةُ الدّم التي بها تعتدل أخلاطُ الجسد ، ويستوي مِزاجُ الطبائع، وينمو الجسدُ وتنشأُ الأبدانُ ، وتطيبُ الحياة ويُلَذُّ بالعَيش ، وتأنَسُ الأرواح وتألَفُ النفوسُ ، وتُسمّي الفلاسِفةُ هذه القوة وما ينبَثُّ من أفعالها روحانياتِ المُشتري، ويُسمّيها الناموسُ مَلَكاً ذا جُنودٍ وأعوانٍ ، ورِضوانُ خازِنُ الجِنانِ منهم .

وهكذا ينبَثُّ من جِرْم الزُّهَرة قوةٌ روحانية فتسري في جميع العالم وأجزائه ، وبها تكون زينةُ العالم وحُسن نِظامه وبهاءُ أنواره ، ورونقُ الموجودات وزُخرفُ الكائنات ، والتشوُّقُ إليها والعِشقُ لها ، والمَحبّاتُ والمَوَدّاتُ أجمَعُ ، كما ينبَثُّ من جِرْم المَعِدة شَهوةُ الملاذّ إلى جميع مجاري الحواسّ التي بها تُستَلَذُّ المُشتَهَياتُ وتستطاب النِّعَمُ وتُستَحسنُ الزِّينة ، ومن أجلها يُراد البَقاءُ في الدنيا ، ولا يُتمنّى الوصولُ إلى الآخرة ، ويسمّي الفلاسِفةُ هذه القوة وما يتفرّعُ منها روحانيات الزُّهَرة ، ويسمّيها الناموسُ مَلَكاً ذا جنودٍ وأعوانٍ ، منها الحُورُ العِينُ وخُزّانُ الجِنان .

وهكذا ينبَثُّ من جِرْم عُطارِدَ قوةٌ روحانيةٌ تسري في جميع جسم

---

١ مالك : خازن النار ، من الملائكة .

العالم وأجزائه، بها تكون المعارفُ والإحساسُ في العالم والخواطرُ والإلهامُ والوَحيُ والنبوّة والعلوم أجمَعُ ، كما تنبَثُّ من الدّماغ القُوّة الوَهميّة وما يتبعها من الذّهن والتخيُّل والذّكر والرويّةِ والتمييز والفِراسة والخواطر والإلهام والشّعور والإحساسُ والمعارفُ والعلوم أجمَعُ ، وتسمّي الفلاسفةُ هذه القوة وما يتبعها رُوحانياتِ عُطارِدَ، ويسميها الناموسُ مَلَكاً ذا جنودٍ وأعوانٍ ، والوِلْدانُ والذين هم خُدّامُ أهل الجِنان ، والكِرامُ البرَرَةُ والكِرامُ الكاتِبونَ منهم .

وهكذا ينبثُّ من جِرْم القمر قوةٌ روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه ، وتكون النفسَ للموجودات في العالَمَينِ جميعاً ، تارةً من عالَم الأفلاك إلى عالم الكون والفساد من أول الشهر ، وتارةً من عالم الكون والفساد نحو عالم الأفلاك من آخر الشهر، وهي القوة المتوسطة بين عالم الأفلاك مَعدِنِ البقاء والدوام، وبين عالم الأركانِ مَعدِنِ الكون والفساد، كما ينبَثُّ من جِرْم الرئة القوةُ التي يكون فيها التنفّسُ ، تارةً باستنشاق الهواء من خارج لحفظ الحرارة الغريزية على الجسد ، وتارةً يكون التنفّسُ بإرساله إلى خارجٍ لترويحه ، ويُسمّي الفلاسفةُ هذه القوةَ ما ينبَثُّ عنها من الأفعال روحانياتِ القمر ، ويسمّيها الناموسُ مَلَكاً ذا جنودٍ وأعوانٍ ، فبهذه القوة تَنزِل الملائكةُ بالوحي والبركاتِ من السماء ، وبها يُصعَد بأعمال بني آدمَ إلى السماء ، وبها تَعرُجُ الأرواحُ والمُعقّباتُ [1] منهم .

وهكذا ينبَثُّ من كل كوكب من الثوابتِ قوةٌ روحانية تسري في جميع جسم العالم من أعلى الفلك الثامن الذي هو الكُرسيُّ الواسع إلى منتهى مركز الأرض ، كما ينبَثُّ من نور الشمس في الهواء والأجسام الشفافة ، وبهذه القوة تُحفَظُ صُوَرُ أجناس الموجودات في الهَيُولى ، وبها صلاحُ العالم

---

١ المعقّبات : ملائكة الليل والنهار يتعاقبون .

وقوامُ وجوده بإذن البـاري ، عزّ وجلّ ، ومنها ثبـاتُ سكان السموات والأرضينَ ، وإليها أشار بقوله تعالى : « ومـا يعلـَم جنودَ ربّك إلاّ هو » . وقال حكايةً عنهم : « وما منّا إلاّ له مقامٌ معلوم ، وإنا لنَحنُ الصافّـون ، وإنّا لنحن المُسبّحون » ، وحَمَلَةُ العرشِ منهم .

وأما الملائكة الذين سجـدوا لآدمَ أبي البشر فهم الذين في الأرض خُلَفاءُ لهؤلاء الذين هم في الأفـلاك ، وهي نفوسُ سائر الحيوانات الساجـدةِ لآدَمَ وذُرّيّتهِ بالطاعة المسخّرةِ لهم إلى يوم القيامة .

واعلم بأن خراب العالم إنما يكون سببَه فسادُ الكون ، وهـذا يكون بغلبة أحد الأركان، إمّا بطـُوفانٍ من الماء مثلَ ما كان في زمان نـُوح النبي، عليه السلام ، وإمّا بطوفان من النار مثلَ ما وُعِد في القرآن يكون في آخر الزمـان بقوله : « يوم تأتي السماءُ بدُخان مُبين » وسبب ذلـك أن تستَولي القِرانات على البروج المائيّة والكواكب المـائيّة ، فيكون طوفان المـاء ، والبروج الناريّة والكواكب الناريّة فيكون طـُوفان النار . فإذا بلغ قلبُ الأسد إلى حدّ المِرّيخ في بروج الأسد بعـد سنين ، فيكون طالِـعُ القِران وطالِـعُ أشهر البروج الناريّة ، ويستولي المِرّيخُ عليهـا ، فيُشبه أن يكون طوفانٌ من النار في ذلك الزّمان . وكيفيّةُ ذلك أن يحمَى الهواءُ فيصير ناراً سَموماً ، فيحترق الإنسان والحيوان ، ويبقى العالَمُ ، أعني وجه الأرض ، خراباً بلا حيوان . ثم إن الله سبحانه ينشىء النشأة الآخِرة كما وعد في القرآن بقوله : « ولقد علِمتم النشأة الأولى فلولا تذكـُرون » يعني النشأة الآخرة . وقال تعالى : « وننشئكم فيما لا تعلمون » فعند ذلك يحصُل أهل الجنة فيهـا منعّمون ، وأهل النار فيها مُخلّدون . وقـد بينّـا في رسالة البعث كيف يكون ذلك فانتبـه يا أخي من نوم الغفلة ورقدة الجهـالة ، واستعدّ واعمَلْ للمعاد والنشأة الآخرة ، لعلك تـُبعَثُ يوم القيامة من السعداء ، وتصعـد إلى ملكوت السماء ، وتدخـل في زُمرة الملائكة الذين هم المـلأُ الأعـلى ، ولا

تكونن مع الذين يريدون الخُلْدَ في الدنيا عالم الكون والفساد ، لابثين فيها أحقاباً لا يذوقون فيها بَرْدَ عالم الأرواح ، ولا شراب نسيم الجنان ، كلما نضجت جلودُهم بالبلى بُدّلوا بالكون جلوداً غيرها ، ليذوقوا العذاب . أعاذك الله أيها الأخ من عذاب النار، وبلّغك وإيانا وجميع إخواننا دار القرار مع الأبرار ، إنه على ما يشاء قدير .

تمت الرسالة ، والحمد لله كما هو أهلُه ، وصلى الله على محمد
رسوله وآله الأئمةِ الطاهرين ، وسلّم تسليماً ، وحسبُنا
الله ونِعمَ الوكيل، نِعمَ المولى ونعم النصير ، ولا حول
ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم

تمت رسالة ماهيّة الطبيعة وتتلوها رسالة أجناس النبات .

الرسالة السابعة

من الجسمانيات الطبيعيات

في أجناس النبات

(وهي الرسالة الحادية والعشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البارّ الرحيم ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أنه لما فرغنا من ذكر الجواهر المعدنيّة ، وبينّا طرفاً من كيفيّة تكوينها ، وكميّة أجناسها ، وفنون أنواعها ، وخواصّ منافعها ومضارّها في رسالة لنا ؛ وبينّا فيها أن آخر مرتبة الجواهر المعدنيّة متّصلةٌ بأول مرتبة الجواهر النباتيّة ، فنريد أن نُتبِعها برسالة النبات ، ونبيّن فيها أيضاً طَرفاً من كيفية سرَيان القُوى الثابتة فيها . والغرضُ منها تعليلُ أجناس النبات وكيفية تكوينها ونشوئها ، وأسباب اختلاف أنواعها من الأشكال والألوان والطعوم والروائح ، وأوراقِها وأزهارِها وحبوبها وبذورها ونموّها ، وعروقها وقضبانها وأصولِها من المنافع ، فإن أول مرتبة النبات متصلةٌ بأول مرتبةِ الحيوانية ، وآخِرَ

مرتبة الحيوانيّة متصلةٌ بأول مرتبة الإنسانية، وآخرَ مرتبةِ الإنسانية متصلةٌ بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان السموات وقاطِنو الأفلاك الذين خلقهم الله تبارك وتعالى لعمارة عالمه مُطيعين في طاعته لا يَعصُون الله ما أَمَرَهم، ويَفعلون ما يؤمرون، يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيُّهم أقرب، ويرجون رحمته، ويخافون عذابه، وهم من خَشيته مُشفِقون. فنقول:

اعلم يا أخي بأنك مندوبٌ للقاء ربك، ومبعوثٌ من هذه الدنيا إلى هذه المرتبة، ومقصودٌ بك إليها منذ يوم خُلقت تنتقِلُ من حالٍ أدْوَن إلى حالٍ هي أتمُّ وأكملُ وأشرفُ إلى أن تلقى ربّك وتشاهِدَه، فيُوفّي لك ما وعدَك، فمن تلك الحالات ما قد جاوزت وشاهدت، ومنها ما لم تبلُغها بعد، وإنك قد أتى عليك حينٌ من الدهر لم تكُ شيئاً مذكوراً، ثم خُلقت نُطفةً من ماء مَهينٍ، ثم نُقِلت إلى الرَّحِم في قرارٍ مكينٍ، ومكثت هناك تسعة أشهر لتتميم البِنية وتكميلِ الصورة، ثم نُقِلت إلى هذا الجوّ الفسيح ومكثت أربع سنين لإكمال التربية واشتدادِ القوّة، وشاهدت بالحواسّ محسوساتها، وحصل لك الفَهمُ والذهنُ والتمييز والتفكُّر والرويّة والمعرفة الغريزية؛ ثم أسلِمت إلى المكتب وعُلّمت ما لم تكن تعلم من القراءة والكِتابة والآداب والرياضيات وحساب الدواوين والكيل والموازين، ثم نُقِلت إلى مجلِس أهل العلم والفضل في المساجد والصلوات والمشاهد والأعياد، وإلى الأسواق والصنائع والأسفار لتشاهد هذا العالم بما فيه من الجبال والبراري والبحار والمدن والقرى والأنهار، وعاينت فيه أصناف الخلائق من الحيوان والنبات والمعادن، وعرفتَ تصاريف أحوالها في الحرّ والبرد والليل والشتاء والصيف والنور والظلام، وتصاريف الرياح والغيوم والأمطار؛ وعاينتَ دوران الأفلاك وطوالع البروج، ومُسيَّرات الكواكب، وحوادث الأيام، ونوائب الحِدْثان، كلُّ ذلك كيما تنتبه نفسُك من نوم الغفلة، وتستيقظ من رقدة الجهالة، وتتفكّر فيما شاهدت، وتعتبر ما رأيت من أحوال هذه الدنيا؛

ولتعلم علماً يقيناً أنك مُنتقلٌ من هاهنا إلى حالة اخرى بعد الموت ، وتنشأُ نشأةً أخرى ، فكن مستعدّاً للرحلة ، وتزوّد للسفر قبل فناء العُمر وتقارب الأجل ، وهو أن تتخلّق بأخلاق الملائكة، وتتزيّن بشمائلها ، وتترك أخلاق إخوان الشياطين وجنود إبليس أجمعين . وقد بيّنّا كيفيّة ذلك في رسائلنا الإحدى والخمسين رسالة فاعرِفْ من هناك إن شاء الله .

واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروحٍ منهُ، بأن المصنوع المُحْكَم يدُلّ على الصانع الحكيم ، وإن كان الصانعُ الحكيم محتجباً عن إدراك الأبصار . وكلُّ عاقل، إذا تأمل أحوال النبات من فنون أشكال أُصولها ، وامتداد عروقها في الأرض ، وتفرُّع أغصانها في الهواء ، وتقطيع أوراقها في فنون الأشكال ، وألوان أزهارها من الأصباغ ، واختلاف صُوَرِ حبوبها وأشكال أثمارها من الصّغَر والكِبَر، واختلاف ألوانها وطعومها وروائحها ، يتبيّن له ويعلم عِلماً ضروريّاً بأن لها صانعاً حكيماً ، لأن عقله يشهد له بأن الأركان الأربعة المتضادّة القوى المتنافِرة الطباع لا تُجمَع ولا تأتلِفُ ولا تصير على هذه الأوصاف التي تقدّم ذِكرُها إلاّ بقصد صانع حكيم لا يُشَكُّ فيه ، لكن إذا لم يتفكّر في كيفيّة صنعته، لمَ فعَل هكذا، ولم يفعل كذا وكذا ؟ لا يفهم ولا يدري ولا يتصوّر له ذلك ، فمن أجل هذا احتجنا إلى أن نذكُر من هذا الفن طرفاً ليزْدادَ علماً كلُّ من يسمَعه ويتفكّر فيه .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن النبات مصنوعات ظاهرة جليّة لا تخفى، ولكنّ صانِعَها وعِلّتها باطنة خفيّة محتجبة عن إدراك الأبصار لها ، وهي التي يسمّيها الفلاسفة القوى الطبيعية ، ويسمّيها الناموسُ الملائكة وجنود الله الموكّلين بتربية النبات وتوليد الحيوانات وتكوين المعادن ، ونحن نسمّيها النفوسَ الجُزئية . والعِبارات مختلفة والمعنى واحدٌ ، وإنما نَسَبَت الفلاسفةُ والحكماء هذه المصنوعات إلى القوى الطبيعية ، وصاحبُ الشّرع إلى الملائكة ، ولم ينسُبْها إلى الله تعالى ، لأنه يُجَلُّ الباري ، جلّ ثناؤه ، عن

مباشرة الأجسام الطبيعية والحركات الجرمانية والأعمال الجسدانية ، كما يُجَلُّ الملوك والسادة والرؤساء عن مباشرة الأفعال بأنفسها ، وإن كانت تُنسَب إليها على سبيل الأمر بها والإرادة لها ، كما يقال : بنى الإسكندر السدّ ، وبنى سليمان مسجد إيليا[1] ، وبنى المنصور مدينة السلام ، إذ كان بناؤها بأمرهم لا يتولّون الأفعال بأنفسهم . فعلى هذا المثال تُنسب أفعالُ عباد الله إلى الله ، جلّ ثناؤه ، كما ذكر هو بقوله تعالى لنبيّه محمد ، صلى الله عليه وآله : « وما رميتَ إذ رميتَ ، ولكن الله رمى» وقال : « فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم» وقال : « قاتلوهم يُعذّبهم الله بأيديكم » وآياتٌ كثيرة في هذا المعنى في القرآن المُبين .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن العاقل اللبيب ، إذا تأمّل أحوال النبات ، وتفكّر فيها واعتبرَها ، فلا يجد شيئاً منها يخرُج عن صورة جنسه أو يتجاوز عن أشكال نوعه ، وذلك أنه ما رُئيت قطّ ورقةُ زيتون خرجت من شجرة جوزٍ ، ولا حبّة شعيرٍ خرجت من سُنبلة حنطة .

وعلى هذا المثال والقياس سائر أنواع الحُبوب والثّمار والبُقول والحشائش تراها كلُّ واحدة منها حافظةٌ صورةَ أبناء جنسها وشكلَ نوعها كأنها صُبّت في قوالبَ مختلفةِ الأشكال محفوظة الأنواع .

وهكذا حُكم كل الحيوانات التامة الخِلقة ، الكاملةِ الصورة ، محفوظةٌ صُوَرُ أجناسها وأشكالُ أنواعها في أشخاصها ، وذلك أنه ما رُئي قطّ خرَج مُهرٌ من رَحِم ناقة ولا جَدْيٌ خرج من رَحِم بقرة ، ولا كُرْكيٌّ[2] خرج من بيض نعامة ، ولا فَرُّوجٌ خرَج من بيض حمامة .

وإذا فكّرَ العاقل اللبيب في هذه الأشياء ، وطلب العلّة فيها ، وبحث عنها ، فربما يتخيّلُ له أو يتوهّم بأنه ليس في قُدرة الصانع غيرُ ذلك ، أو

---

١ إيليا : مدينة القدس .

٢ الكركي : طائر كبير أغبر اللون ، أبتر الذنب ، طويل العنق .

يظن أن الهيُولى لا تقبَلُ إلاَّ تلك الصورة ، أو يقول إن الحِكمة لا تقتضي غيرَ ذلك . فإن توهّم وظن أنه ليس في قُدرة الصانع غيرُ ذلك ، فإن عقله يُنكر ذلك عليه ، لأن من يَقدِر على اختراع مصنوع فهو على تغيير بِنْيتِه أقْدرُ ؛ وإن ظنّ أو توهم بأن الهَيُولى لا تقبَل غيرَ ذلك من الصُّوَر ، فكيف ، وهي موضوعة لقَبُول جميع الصُّور ، فقد أخطأ . وإن قال إن الحكمة لا تقتضي غيرَ ذلك ، فما وجهُ المنع في الحِكمة أن يَخرج عِجلٌ من رَحِم ناقة ، أو جملٌ من رَحِم بقرة ، أو جَدْيٌ من رَحِم عَنز ، أو فرُّوج من بيضة حمامة ؟ بَيِّنْ لنا ذلك .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن لكل نوع من النبات أصلًا ، فما أصلُه لِكيمُوسٍ[1] مّا ، ولكيمُوسه مِزاجٌ مّا ، لا يتكوّن من ذلك المِزاج إلاَّ ذلك الكيموسُ ولا يتكوّن من ذلك الكيموس إلاَّ ذلك النوع من النبات، وإن كان يُسقى بماءٍ واحد ، وينبُت في تربةٍ واحدة، ويلحقُها نسيم هواءٍ واحد ، وتُنضجها حرارة شمس واحدة . فالهَيُولى الأُولى موضوعة لقَبول جميع الصُّوَر ، ولكن الهَيولاتِ الثواني كلُّ واحدة منها لا تقبَلُ الصُّوَر إلا بأعيانٍ مخصوصة .

والمثال في ذلك أن التراب والماء موضوعة لشجرة الحنطة ولشجرة القطن، ولكن من القطن لا يجيء إلاَّ الغَزْلُ ، ومن الغَزْل الثوبُ ، ومن الثوبِ القميصُ وغيرُهُ ؛ ومن الحِنطة لا يجيء إلاَّ الدقيق ، ومن الدقيقِ العجينُ ، والعجين الخبز .

فعلى هذا المِثال والقِياس تختلف أحوال النبات ، وذلك أن رُطوبة الماء ولطائف أجزاء التراب ، إذا حصَلت في عُروق النبات ، تغيّرت وصارت كيموساً على مزاج ما لا يجيء من ذلك الكيموس والمِزاج غيرُ ذلك النوع من النبات ، وكذلك حُكم أوراقه ونَورِه وثمره وحبّه .

---

١ الكيموس : الخلط ، أو الحالة التي يكون عليها الطعام بعد فعل المعدة فيه ، يونانية معرّبة .

فصل

ثم لما كان النبات مختلفَ الطباع من الطعوم والألوان والروائح ، لأنها غذاءٌ للحيوان ؛ وكانت الحيوانات مختلفة الطِّباع ، جُعِل كلُّ نوع من النبات غذاءً لنوع من الحيوان ، ودواءً لداء يَعرِض لها ، مذكورٌ ذلك في كتُب الطب والبيطرة بشرحها .

واعلم يا أخي ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، بأن لكل نوعٍ من النبات أربعَ علل : عِلّة هَيولانية ، وعلة فاعلية ، وعلة تمامية ، وعلة صُوريّة .

فأمّا العلة الهَيولانية فهي الأركان الأربعة : النار والهواء والماء والأرض.

وأمّا العلة الفاعلية فهي قوى النفس الكلّية .

وأمّا العلة التاميّة فإنها من أجل الحيوان غِذاءٌ له ومنافع .

وأمّا العلة الصُّورية فهي أسبابٌ فلكية شرحُها يطول ، وكل ذلك بإذن الباري جلّ ثناؤه . ونريد أن نُفصّل كلَّ علة منها ونشرحَها ، ليكون في ذلك عبرةٌ لأُولي الأبصار ومعرفةٌ لأُولي الألباب .

وذلك أن أجزاء الأركان ، إذا اجتمعت واختلطت وامتزجت واتحدت ، صارت هَيولى، ليتكون النبات . والمسبِّبُ في اجتماعها واختلاطها هو دورانُ الأفلاك حولَ الأركان ومَسيراتُ الكواكب في البروج، ومطارحُ شُعاعاتها في جوّ الهواء نحو مركز الأرض. كلُّ ذلك بإذن الله تعالى ولطيف حكمته، فهو الذي خلق الأفلاك وأدارها ، وقسم البروج وأطلعها ، وصوّر الكواكب وسيّرها ، وأرسل النفوسَ ووكّلَها ، فتباركَ الله أحسنُ الخالِقين وأحكَمُ الحاكِمين .

وأمّا كيفيّةُ ذلك فنحن نذكُرها ونبيّنها لقومٍ يعقِلون بعونِ الله وحُسنِ توفيقه إن شاء الله .

واعلم يا أخي ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، أن الشمس ، إذا طلَعت على

آفاق البلاد ، وأشرقت على جو الهواء ، وأضاءت على وجه الأرض ، حميت مياهُ البحار والأنهار ، ولطُفت أجزاؤها وصارت بخاراً لطيفاً خفيفاً ، وارتفعت في الهواء في جوّ السماء ، حتى إذا بلغت إلى سطح الزّمهَرير ، وجاوزَت كرة النسيم ، بردت هناك ، واجتمعت ووقفت وغَلُظت وتراكمت ، وصارت غيوماً وسحاباً وضباباً وطلاً وصَقيعاً ، وتراكمت وساقتها الرياحُ إلى رؤوس الجبال ووجوه البراري والقفار والقُرى والسوادات والمزارع ، وهطَلت هناك الأمطارُ ، وابتلّ وجهُ الأرض ، وشرِب الترابُ رطوبةَ الماء ، واختلطت أجزاؤه واتحدت ؛ فإذا طلَعت الشمسُ على وجه الأرض وسخّنتها حيث تلك الأجزاءُ المائيّةُ ، جفّت وأخذت ترتقي من قعر الأرض إلى وجهها ، ورفعت معها تلك الأجزاءَ الأرضيّةَ المتحدة بها إلى ظاهر سطح الأرض ، ثم إن قُوى النفس البسيطة التي هي دون فلك القمر السارية في الأركان تُصوّر من تلك المادة أنواعَ النبات بفنون أشكالها وألوان أصباغها ، كما يعمَل الصُّنّاع البشريّون في أسواق المدن فنونَ المصنوعات من الهَيوليات الموضوعات في صناعتهم المعروفة ، كما بيّنا في رسائلنا .

واعلم يا أخي بأن قُوى النفس الكُلّيّة الفلكية البسيطة التي ذكرنا أنها تعمَل أجناس النبات وأنواعَها هي التي ذُكِرت في كتُب الأنبياء ، عليهم السلام ، أنها ملائكةُ الله وجنودُه الموكّلون بها ، وذُكِر أنه قد ورَد في الأخبار المُتواترة أن مع كلّ ورقةٍ وثمرة وحبّةٍ تُخرجها الأرضُ من النبات مَلَكاً موكّلاً يُربّيها ويُنشِئها ويحفظها من الآفات العارضة لها ، إلى أن تتمّ وتكمُلَ وتبلُغ إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها : كلٌّ ذلك بإذن الله خالقها وبارئها . وكذلك حُكم الحيوانات أجمعَ كما ذكر الله ، جلّ ثناؤه ، بقوله : « له مُعقّباتٌ من بين يديه ومن خَلفه يحفظونه من أمر الله » ونحن نسمّي ما كان منها موكّلاً بالنبات النفس النباتية . واعلم يا أخي أن الله ، جلّ ثناؤه ، قد أيّد النفس النباتية بسبع قُوى فعّالة وهي القوة الجاذبة ،

والقوةُ الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغاذية ، والقوة المصوّرة ، والقوة النامية .

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن كلّ قوة من هذه تفعل شيئاً خلاف ما تفعل القوة الأخرى في أجسام الحيوان والنبات . فأمّا أوّلُ فعلها في تكوين النبات فهو جذبُها عُصارات الأركان الأربعة، ومَصُّها لطينها وما فيها من الأجزاء المشاكلة لنوعٍ نوعٍ من أصول النبات ، ثم إمساكها لها بالقوة الماسكة ، ثم نضجُها لها بالهاضمة ، ثم دفعُها إلى أطرافها بالدافعة ، ثم تغذيتُها لها بالغاذية ، ثم النموُّ والزيادة في أقطارها بالنامية ، ثم التصويرُ لها بأنواع الأشكال والأصباغ بالمصوّرة . وذلك أن القوةَ الجاذبة إذا مصّتْ نداوة الماء بعُروق النبات كما يمتصُّ الحجّامُ الدم بالمِحجَمة ، أو كما تمُصُّ النارُ الدُّهنَ بالفتيلة ، وجذبتها ، انجذبتْ معها الأجزاءُ الترابيّة اللطيفة لشدة انجذابها ، فإذا حصلت تلك المادة في عروق النبات أنضَجتها الهاضمة ، وصارت كيمُوساً على مزاج ما شاكلها من الجرم والعُروق ، وتناولتها القوّة الغاذية وألصقت بكل شكلٍ ما يُلائمه من تلك المادة ، وزادت في أقطارها طولاً وعَرضاً وعمقاً ، وما فضل من تلك المادة ولَطُف ورقّ دفعته إلى فوقُ في أصول النبات وقضبانها وأغصانها ، وجذبته الجاذبةُ إلى هناك ، وأمسكته الماسكةُ لئلاّ يسيلَ راجعاً إلى أسفل . ثم إن القوة الهاضمة تُنضِجها مرةً ثانية ، وتغيّر مزاجها وكيفيّتها، وتصيّرها مشاكلة لجرم الأصول والفروع والأغصان ، ومادّةً لها ، وزادت في أقطارها طولاً وعرضاً وعمقاً ، وما فضَل منها ولَطُف ورقّ دفعته إلى فوق إلى أعالي الفروع والقضبان والأغصان ، وجذبته الجاذبةُ إلى هناك ، وأمسكته الماسكةُ ، ثم إن القوة الهاضمة طبخَتْها مرةً ثالثة ، وأنضجتها وصيّرتها على مزاجٍ آخرَ مُشاكلاً لجرم الورق والنَّوْر والزهر وأكمام الحَبّ والثمر مادةً لها ، وتزيّدت في أقطارها طولاً وعرضاً وعمقاً ، وما لطف منها ورقّ صيّرته مادّةً للحَبّ

والثمر ، وأمسكته هناك بالماسكة . ثم إن القوة الهاضمة تطبُخها مرة رابعة ، وتنضِجها وتُلطّفها وتميّزها وتصيّر الغليظ منها والكثيف منها مادّةً لجِرْم القشور والنّوى ، وتزيد فيها طولاً وعرضاً وعمقاً ، وتُصيّر اللطيفَ الصافيَ منها مادّةً لِلفّ الحبّ والثمر ، وهو الدقيقُ والدُّهن والشّيرجُ [1] والدُّبس واللونُ والطعمُ والرائحة ، مختلِفةً طباعُها ومنافِعُها ومَضارُّها وأمزجتُها في درجاتها . ولِما هي مذكورةٌ في كتب الطّب وكتب الأغذية والحشائش بشرحها ، تركنا ذِكرَها مخافةَ التطويل . فهذه الأفعال التي ذكرناها كلُّها أفعالُ النفس النباتية الخادِمة للنفس الحيوانيـة ، المتوسّطةِ بينها وبين الأركان الأربعة ، تتناول بعروقها عُصاراتِها نِيّاً فجّاً ، ثم تُصفّيها وتطبُخها وتناولها الحيوانَ غِذاءً لطيفاً صافياً لذيذاً هنيئاً مَريئاً ، كلُّ ذلك لُطفٌ من الله ، جلّ ثناؤه ، بخلقه ، وشفقةٌ عليهم ورحمةٌ لهم ورِفقٌ بهم ، فله الحمد والثناء والشكرُ والدعاء ، ومنه الفضل والنّعماء والآلاء والإحسانُ في الآخرة .

واعلم يا أخي أن النباتات هي كل جسم يخرُج من الأرض ويتغذى وينمو ، فمنها ما هي أشجار تُغرَس قُضبانها أو عروقها ، ومنها ما هي زروع تُبذر حبوبها أو بذورها أو قضبانها . ومنها ما هي أجزاءٌ تتكون من أجزاء الأركان إذا اختلطت وامتزجت كالكَلإ والحشائش . فهذه الثلاثة الأجناس يتنوّع كلُّ واحد منها أنواعاً كثيرة من جهات عِدّةٍ وصفاتٍ مختلفة ، نحتاج أن نذكر منها طرفاً ، ونشرحها ليكون قياساً على باقيها ، ودليلًا من القليل على الكثير . ونبدأ أولاً بذكر الأشجار فنقول :

إن الشجر هو كل نبت يقوم على ساقِه مُنتصِباً أصله ، مُرتفعاً في الهواء ، ويدور عليه الحَولُ لا يجفُّ . وأما النجمُ فهو كل نبت لا يقوم أصلُه على ساقِه مرتفعاً في الهواء ، بل يمتد على وجه الأرض ، أو يتعلّق بالشجر ويرتقي

---

١ الشيرج : دهن السمسم (السيرج) .

معه في الهواء ، كيما يحصُل عند ثِقل ثمـــاره بتلابيبـه [1] كشجرة الكَرْم والقَرْع والقِثّاء [2] والبطيخ وما شاكلها .

واعلم بأن من الشجر ما هو تامٌّ كامل . ومنها مـا هو ناقص غير كامل . فالتامُّ الكامل من الأشجار مـا كان له هـذه التسعةُ الأجزاء ، وهي الأصل ، والعروق ، والقُضبان ، والفروع ، والورق ، والنَّوْر ، والثمر ، واللِّحاء [3] ، والصَّمْغُ [4] . والناقصُ منها ما ينقُص واحدةً من هذه الأوصـاف وأكثر ، كشجرة الإلْبِ [5] ، وأمّ غَيْلانَ [6] ، والخِلافِ [7] والطَّرْفـاء [8] ، ومـا شاكلها مما لا ثمرة لها ، أو ما لا ورقة لها ، أو ما لا نَـوْر لهـا ، أو ما لا صَمْغ لها .

واعلم بأن من الأشجار التامّة ما هي أتمُّ وأكمل من بعضٍ ، وتتفاضل في ذلك من جهاتٍ عدةٍ ، فمنها ما هو من جهة أُصولها ، وذلك أن منها ما يقوم على أُصولٍ ويرتفع في الهواء ، ويتفرّع في الجهات ، كشجرة التين ، والتوت ، واللوز ، والجوز ، وغيرها . ومنها ما يرتفع في الهواء مُنتصِبـاً مُفرَداً مثلُ شجر النخل ، والسرو ، والقنا ، والصفصاف ، والسّاج [9] وغيرها . وهكذا حكم عروقهـا في الأرض ، فـإن منها مـا تنزِل عروقه في الأرض كالأوتاد منتصبةً . ومنهـا مـا يذهب في الجهات على الاستقامة . ومنهـا مـا ينعطف

---

١ تلابيبه : أي جمع ثيابه عند صدره ونحره .
٢ القثاء : ما تسميه العامة المقتي .
٣ اللحاء : قشر الشجر .
٤ الصمغ : ما تسميه العامة الصمغ .
٥ الإلب : شجرة كالأترج .
٦ أم غيلان : شجر السمُر .
٧ الخِلاف : صنف من الصفصاف .
٨ الطرفاء : شجر ، وهي أصناف منها الأثل .
٩ الساج : شجر هندي عظيم .

ويتعوّج ويلتفّ . ومنها ما يجاور بعضه بعضاً في مَنابِته ويزدحم . ومنها ما ينفرد ولا ينبُت تحتها معها غيرُها . ومن النبات والشجر ما ورقُه وثمرتُه متناسباتٌ في الكِبَر، واللون، والشكل، واللمس، كالأُتْرُجّ[1]، والنارنج[2]، والليمون ، والكَمَثْرى[3] ، والتفاح ، وما شاكلها . ومن النبات والشجر ما ثمرته وحبُّه غير مناسب لورقه في الكبر مثلُ شجر الرُّمّان ، والتّين ، والعِنَب ، والجوز ، والنخل وغيرها مما شاكلها ، وذلك أن شجرة الأُتْرُجّ المُدحرَجِ الشكل ، ثمرُها أخضرُ اللون ليّن اللّمس مناسبٌ لورقه ، والنارنج مستديرُ الشكل مناسب لورقة شجره ، والكمثرى مخروطُ الشكل وكذلك ورقةُ شجرته ، والتفاحُ مستديرُ الشكل وكذلك ورقة شجرته ، وأما ثمرة الرمان فغير مُناسِبة في الكِبَر لورقة شجَرتها ، وكذلك التين والعنب وغيرهما. وعلى هذا القياس حكم حبوب النبات وبذورها ، منها ما هو مناسبٌ ، ومنها ما هو غير مناسب ، كلُّ ذلك لعللٍ وأسبابٍ ومآرب .

فصل في بيان أجناس النبات من جهة الأماكن

واعلم يا أخي بأن من النبات ما ينبُت في البراري والقفار ، ومنه ما ينبت على رؤوس الجبال ، ومنه على شطوط الأنهار وسواحل البحار، ومنه ما ينبت في الآجام والغِياض ، ومنه ما يزرعه الناس ويغرسونه في القرى والسّوادات والبساتين والأفرِجة .

واعلم يا أخي بأن أكثر النبات ينبُت على وجه الأرض ، إلاّ القليل منه،

---

١ الأتْرُج : ثمر من جنس الليمون تسميه العامة الكبّاد .
٢ النارنج : ضرب من الليمون تسميه العامة ليمون بوصفير .
٣ الكمّثْرى : الإجّاص .

فإنه ينبُت تحت الماء كقصَب السكّر، والأرزّ ، والنّيلُوفَر[1] وأنواعٍ من العَكِش[2] .

ومن النبات من ينبُت على وجه الماء كالطُّحْلُبِ ، ومنه ما ينسُج على الشجر والنبات كالكَشُوثَى[3] واللَّبْلابِ ، ومنه ما ينبُت على وجه الصُّخور كخضراء الدِّمَن[4] .

ومن النبات ما لا ينبُت إلاّ في البلدان الدفيئة ؛ ومنه ما لا ينبُت إلاّ في البلدان الباردة ؛ ومنه ما لا ينبُت إلاّ في التربة الطيّبة ؛ ومنه ما لا ينبُت إلاّ في الرمال وبين الحصَى والحجارة والصخور والأرض اليابسة؛ ومنه ما لا ينبُت إلاّ في الأراضي السَّبِخة[5] المُشَوْرجة .

فصل في اختلاف النبات من جهة الأزمان

اعلم بأن أكثرَ العُشب والكَلإ والحشائش ينبُت في أيام الربيع لاعتدال الزمان وطيب الهواء وكثرة الأمطار المتقدمة في الشتاء . وأما الذي ينبُت منها في الفصول الثلاثة فهي قليلة . فمنها ما يزرعها الناس ويتعهّدونها بالسَّقْيِ كالحنطة والشعير والباقِلاّء[6] والعدس وغيرها مما يُزرَع في الخريف ويحصَد في الربيع. ومنها ما يُزرع في الشتاء ويُدرِك في الربيع كالقُثّاء والخيار والباذنجان.

---

١ النيلوفر : ضرب من الرياحين ، ينبت في المياه الراكدة ، له أصل كالجزر وساق أملس ، إذا بلغ زهره سقط عن رأسه ثمر داخله بزر أسود .

٢ العكش : الشجر الملتف الكثير الفروع .

٣ الكشوثى : نبت يتعلق بالأغصان ولا عرق له في الأرض .

٤ خضراء الدِمَن : ما نبت في الدمن من العشب ، والدمن جمع دمنة ، وهي البقعة التي سوّدها أهلها وبالت فيها وبعرت مواشيهم .

٥ الأراضي السبخة : التي هي ذات نزّ وملح .

٦ الباقِلاء : الفول .

ومنها ما يُزرع في الخريف ويَستحكم في الشتاء كالجزر والشَّلْغَم[1] والكُرُنْب والقرنبيط[2]. ومنها ما يُزرع في الصيف ويحصَد في الخريف كالسِّمْسِم والذُّرة والأرزّ وغيرها . ومنها ما يُزرع في الربيع ويَستحكم في الخريف كالقُطن والقُنّب وغيرهما .

واعلم يا أخي أن الباري الحكيم ، جلّ ثناؤه ، جعل أوراق النبات زينةً لها ، ودِثاراً[3] لثمارها ، ووقايةً لحبوبها ونَوْرها وزهرها من الحرّ والبرْد المُفرطين، ومن الرياح العواصِف والغُبار وشدّة وهج الشمس . وجعلها أيضاً ظِلالاً للحيوانات ، وكِنّاً لها وستراً ووِطاءً[4] ، وغذاءً ومادةً لأجسادها ، وأدويةً ومنافع كثيرة . وهكذا حُكم ثمارها وحُبوبها وبُذورها ولِحَائها وعروقها وأصولها ولُبّها وقضبانها وفروعها ؛ كلُّ واحدةٍ من هذه الأنواع ذات منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله ، وذُكِر منها طَرَفٌ في كتب الطب وكتاب الحشائش ، وما لم يُعلَم ولم يُذكَر أكثرُ ممّا عُلِم وذُكِر .

واعلم يا أخي بأن من أوراق الشجر والنبات ما هو مستطيلُ الشكل ، ومنه ما هو مخروط الرأس مدوّر الأسفل ، ومنه مستديرُ الشكل ، ومنه سَفَطيُّ[5] الشكل صَلِيبيٌّ، ومنه بَيْلَسانيُّ الشكل ، وشابوريُّ[6] الشكل ، ومنه زيتوني الشكل ، ومنه جابوتي[7] الشكل ، ومنه ذو الأصابع مقسومٌ بنِصفين ، ومنه مثلثاتٌ ، ومنه مزدوجاتٌ مُتقابلات ، ومنه مُفرَدات مُتجانباتٌ ، ومنه واسعٌ عريض طويل ، ومنه ضيّق العَرض قليل الطول ، ثَخِينٌ ليّنٌ ، ومنه غليظ خشن، ومنه دقيق أملسُ ، شفافٌ أملسُ ، ومنه

---

١ الشلغم : معرب السلغم ، ويقال له السلجم والشلجم ، هو النبات المعروف باللفت .
٢ القرنبيط : من كلام العامة ، وأصله القنبيط بضم القاف وتشديد النون .
٣ دثاراً : ثوباً .
٤ وطاء : أي فراشاً .
٥ السفطيّ : نسبة إلى السفط وهو وعاء كالقفة .
٦ شابوري : أي مقطع شوابير بشكل الزوايا كتقطيع الحلواء . وفي الأصل سابوري .
٧ جابوتي : لم نقف على وجه صحيح لها .

طيب الرائحة ، ومنهُ منتن الرائحة ، ومنه مُرّ الطعم ، ومنـه حلو الطعم ، وغيرُها من الطُّعوم .

وأكثر ألوان ورق النبات أخضر، ولكن منها مُشبع اللون ، ومنها أغبرُ اللون ، ومنها صافي اللون ، ومنها كمِدُ اللون ، ومنها لونُ ظاهرها خِلافُ باطنها . وهكذا حكم ثمارها وحُبوبها وبذورها وأنوارها وأزهارها ، كلُّ ذلك لعلل وأسباب ومآرب ، ذلك تقديرُ العزيز العليم . وذلك أن من الثمار ما له قِشرةٌ رقيقة نسجُهـا حريريٌّ شفّاف ، ومنهـا ما قِشرته غليظة نسجُها ليفيٌّ مَوزيٌّ أو غضروفيٌّ[1] صلبٌ ، أو خَزفيٌّ يابس ، أو شبَكيٌّ مربّع واسع ، أو نسيجيٌّ كُروشيٌّ ثخين. ومن الثمار ما في جوف قِشرته شحمة ثخينة ، أو جامدة، أو رطبة سيّالة عذبة، أو حلوة، أو عَفِصة، أو مُرّة، أو مالحة ، أو تَفِهة[2] ، أو حامضة ، أو دُهنيّة دسِمة . ومن الثمار ما في جوف شحمه نواةٌ مستديرة الشكل ، مستطيلة ، أو مخروطة ، أو مُصمَتة[3] ، أو مجوّفة ، أو في داخلها لُبّة دسِمة ، أو مُرّة ، أو حلوة ، أو طعمٌ آخر من الطعوم التسعة. ومن الثمار ما في جوف شحمه حبٌّ صِغار أو كبار ، صلبٌ أو رخوٌ ، عليها رطوبة لزجة، أو تكون قَشِفة[4] صلبة، مختلفة الأشكال، أو مجوّفة، في داخلها لبٌّ ، أو تكون فارغة .

واعلم يا أخي بأن بين أوراق الشجر والنبات، وبين ثمارها وحبوبها ونَورها وأزهارها ، مُناسبات ومُشاكلات في الصغر والكبر ، أو متباينات متفاوتات من جهات عدّة . فمنها من جهة الصورة والشكل ، ومنهـا من جهة اللون والطعم والرائحة ، ومنها من جهة اللين والخُشونة والصلابة والرخاوة ، ومنها

---

١ غضروفيّ : نسبة الى الغضروف ، وهو كل عظم رخص يؤكل .
٢ التفهة : ما ليس لها طعم حلاوة ولا مرارة ولا حموضة .
٣ مصمتة : غير مجوّفة .
٤ قشفة : أي شديدة خشنة .

من جهة الكِبر والصِّغَر والسَّعة والضيق والثَّخَن والرقَّة والشَّفافة والكمَد والازدواج والانفراد، وغير ذلك مما يطول شرحه . كلُّ ذلك لعللٍ وأسباب ومآرب لا يعلم كُنهَها إلاّ الله تعالى الذي خلقها وأبدعها كما عَلِمَها . ولكن نذكر من ذلك طرَفاً ونخبر بعِللها الهَيولانية وأسبابها الصُّوريّة وأغراضها التامية ليكون دليلًا على الباقية ، وتنبيهاً لنفوس الغافلين عن التفكّر في غرائب مصنوعات الباري الحكيم، جلَّ ثناؤه ، ويكون عبرةً لأُولي الأبصار الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض والآيات التي في الأنفس والآفاق، وليكون أيضاً إرشاداً لقلوب المتحيِّرين الذين يظنون أنها ليست بصنع صانعٍ حكيم ، ولا قصد قاصدٍ بل اتفاقٌ ، وينسُبونها إلى الطبيعة ولا يدرون ما الطبيعة ، وإلى النجوم والأفلاك ولا يَدرُون كيف ذلك ، ولم ذلك ، ولماذا وُجد .

واعلم يا أخي بأن من الثمار ما هو طويلُ الشَّكل ، مُدحرَجُ الحِلقة ، مختلف الألوان، على نواتِه قشرةٌ رقيقة حريرية ليّنة اللمس صلبة النسج، وعلى هذه النواة شحمة ثخينة ، عليها قشرة صلبة ملساء ، وعلى ظهر النواة نُقرة[1] ، وفي الجانب المقابل خضرة مستطيلة ، فيها حشوٌ ليفيٌّ ، وعلى رأس الثمرة من خارج قِمَعة [2] عليها شظِيّاتٌ [3] متفرقة ، متشبِّثة بالثمرة . ومادة هذه الثمرة من قبل النضج عَفِصة وبعد النضج حُلوة لزِجةٌ وهو التمر .

ومن الثمار ما شكله مستدير ، وخلقتُه كبيرة ، عليه قشرةٌ كثيفة ليفيّةٌ ثخينة مجوَّفة من داخل ، واسعة ، فيها خزائن مقوَّمة وفيها أدعاص[4] مقسَّمة، عليها حبوب مرصَّعة ، أشكالها مخروطة ، في جوف تلك الحبوب نواةٌ خزفيّة

---

١ النقرة : نكتة في ظهر النواة كأن ذلك الموضع نقر منها .
٢ القمعة : أي القمع الذي يكون على رأس الثمرة .
٣ الشظيات : جمع الشظية ، وهي كل فلقة من شيء .
٤ أدعاص : كثبان ، في الأصل دعاص .

رخوة، في داخلها لبّة دسمة، وفي أسفل رأس الثمرة من خارج فتحة مستديرة، فيها غشاوة ليفيّة ، وعليها شظيّاتٌ نابتة، وحولها شرفاتٌ[1] قائمة مخروطة ، وهو ثمر الرُّمّان .

ومن الثمار ما شكلُه مستدير أملسُ ، وشحمتُه ثخينة ، في جوفه نواةٌ مستديرة ، حسن اللون ، حسنٌ،الملمَس ، في داخل النواة لُبّة دسِمة ، وهو النَّبْقُ .

ومن الثمر ما شكله مستديرٌ سَفَطيٌّ[2] عليه قشرةٌ ليفية ثخينة، من داخلها قِشرة أُخرى خَزَفيّة صُلبة مجوّفة ، فيها خزائن مقسومة ، فيها لُبّة دسِمة، عليها قِشرة رقيقة ، وبينها حُجُب منخرقة ، أقسامها مهندمة ، وإذا فُصِلت هذه الثمرة انفصلت بنِصفين كالسَّفَطين ، وهي ثمرة الجوز .

ومن الثمار ما شكلُه مخروطٌ سَفَطيٌّ ، وعليه قِشرة ليفيّة ، في داخلها قِشرة خَزَفيّة صلبة ، فيها ثقبٌ نافذ ، فيها فتايِلُ ليفيّة ، وفي داخل هذه القشرة لبّة دسِمة ، عليها قِشرة رقيقة صُلبة ، وهي ثمرة اللوز .

ومن الثمار ما ليس له نوًى، وعليه قِشرةٌ لحميّة، وشكله مخروطٌ صَنَوبريٌّ، وفي أسفله ثقبة مستديرة ، فيها شظِيّاتٌ زِئبَريّة[3] ، وفي جَوف هذه الثمرة حُبوب صِغار ، رَخوة ، وطعمُ مادّتهِ قبلَ النّضج لَيِّنٌ أبيضُ غليظٌ حادٌّ مُحرِق ، وبعد النّضج طَعمُه حلوٌ ، وهو ثمرة التين .

ومن الثمار ما أشكالُه مختلِفة ، مستديرٌ ومستطيلٌ ومدحرَجٌ ومخروطٌ ومختلِف الألوان : أسودُ وأبيضُ وأحمرُ وأصفرُ وأغبرُ ، عليه قشورٌ رقيقة

---

١ شرفات : مثلثات تبنى متقاربة في أعلى القصر أو السور .

٢ السفطي : نسبة الى السفط ، وهو وعاء كالقفة .

٣ زئبرية : نسبة الى زئبر ، وهو ما يظهر من درز الثوب ، أي الارتفاع الذي يحصل في الثوب اذا جمع طرفاه في الخياطة .

صُلْبة مَلِسة مُلصَقة بشَحمتِها ، وفي جوف شحمتها حبوبٌ مختلِفةُ الأشكال، زيتونيّةٌ، فُقّاعيّة[1] ، مُضاعَفة ومُفرَدة ومُزدوِجةٌ وثلثة أربَعة ، خَزَفيّة، وعِظاميّة، ومنها صُلبة، ومنها رَخوةٌ، في جَوف تلك الحبوب لُبّةٌ دسِمةٌ ، ومادّةُ شَحمتِها قبلَ النضجِ حامضةٌ ، وقبل ذلك عَفِصةٌ ، وبعد النّضج حُلوَة ، وهي ثمرة الأعناب.

ومن الثمار ما أشكالهُ مخروطةٌ أو صَدَفيّةٌ ، عليها قشورٌ رقيقة ملتصقة بشَحمتها ، وهي غليظة ثخينة ، في داخِلها نواةٌ خَزَفية ، أشكالُها صَدَفيّةٌ ، داخلها ملساءُ ، فيهـا لُبّةٌ دسِمة ، وألوانُ هذه الثمار مختلفةٌ ، وطَعمها عَذبٌ وحُلوٌ ومرٌّ وحامِض ، وقبلَ النضجِ كلُّها عَفِصةٌ ، وهي الإجّاصُ والمِشمِشُ والخَوخُ وأمثالها .

ومن الثمار ما أشكالهُ كُرِيّةٌ أو مستطيلة أو مُدَحرَجة ، وعليها قشور لحميّةٌ غليظة ، طعمُ شحمَتِها حامضٌ ، وفي داخلها حَبٌّ صغار ، على أدعاص مرصّعةٍ شبهِ التّلال ، ما بين خَلَلِها لحمةٌ طَعمُها حامض ، وألوان قِشرِها أحمرُ وأخضرُ وأصفرُ، ومادّتُها قبل النضجِ عَفِصة، مثلُ الأُتْرُجّ والنارَنْجِ والليمون وما شاكلها .

ومن الثمار ما هي ذات حبّةٍ صغيرة، وفي داخلها نواة خزفيّة ، وفي جوفها لُبّة دسِمة مثلُ الحبّة الخضراء والفُستق والسُّمّاقِ وحبِّ الصّنوبر .

ومن الثمار ما لا يَنضَج مثلُ البَلّوط والعَفْصِ وثمر السَّرْو والإهليلج[2].

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن الباري ، جلّ ثناؤه ، لما أبدع الموجودات واخترع الكائنات، جعل أصلها كلّها من هَيُولى واحدة ، وخالف بينها بالصُّوَر المختلفة ، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة مُتفنّنة مُتباينة، وقوّى ما بين أطرافِها، وربط أوائِلَها وأواخرَها بما قبلَها رِباطاً واحداً على

---

١ فقاعية : نسبة الى الفُقّاعة ، وهي نفاخة الماء .

٢ الإهليلج : ثمر على شكل دائرة إلى الطول ، وهو أصنافٌ كثيرة .

ترتيبٍ ونِظامٍ لما فيه من إتقان الحِكمة وإحكام الصَّنعة، لتكون الموجوداتُ كلُّها عالَماً واحِداً مُنتظِماً نظاماً واحداً وترتيباً واحدا ، لتدُلَّ على صانعٍ أحَد .

فمن أجل تلك الموجودات المختلفة الأجناس، المُتباينة الأنواع ، المربوطةِ أوائِلُها بأواخِرها ، وأواخرُها بما قبلها في الترتيب وانتظام المولَّداتِ ، الكائناتُ التي دون فلك القمر وهي أربعةُ أجناس: المعادنُ والنبات والحيوان والإنسان ، وذلك أن كلَّ جنس منها تحتَه أنواعٌ كثيرة ، فمنها ما هو في أدْوَنِ المراتب، ومنها ما هو في أشرَفِها وأعلاها، ومنها ما هو بين الطرَفين. فأدْوَنُ أطرافِ المعادن مما يلي الترابَ الجِصُّ والزاجُ وأنواع الشُّبوب ؛ والطرَفُ الأشرفُ الياقوتُ والذهبُ الأحمرُ ، والباقي بين هذين الطرَفَين من الشرف والدناءة كما بيّنا في رسالة المعادن .

وهكذا أيضاً حُكم النبات فإنه أنواع كثيرة مُتباينة متفاوتةٌ ، ولكن منه ما هو في أدْوَنِ الرُّتبة مما يلي رُتبة المعادن، وهي خضراءُ الدِّمَن، ومنها ما هو في أشرفِ الرُّتبة مما يلي رُتبة الحيوان ، وهي شجرة النَّخل . وبيان ذلك أن أوّلَ المرتبة النباتية وأدْوَنَها مما يلي الترابَ هي خضراءُ الدِّمَن ، وليس بشيءٍ سوى غُبارٍ يتَلبَّدُ على الأرض والصُّخور والأحجار ، ثم تُصيبه الأمطارُ وأنداء الليل ، فيُصبح بالغد كأنه نبتُ زَرعٍ وحشائش . فإذا أصابه حَرُّ شمس نصفِ النهار جَفَّ ، ثم يُصبح من غدٍ مثلَ ذلك من أوّلِ الليل وطِيبِ النسيم . ولا تَنبُت الكمْأَةُ ولا خضراءُ الدِّمَن إلاّ في أيام الربيع في البِقاع المتجاورة لتقارُب ما بينهما ، لأن هذا مَعدِن نباتيٌّ وذلك نباتٌ مَعدِني .

وأما النخلُ فهو آخِر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية ، وذلك أن النخل نباتٌ حيوانيٌّ ، لأن بعض أحواله مباينٌ لأحوال النبات ، وإن كان جِسمه نباتاً. بيانُ ذلك أن القوّةَ الفاعلة منفصلةٌ من القوّة المُنفعلةِ ، والدليل على ذلك ،

أن أشخاص الفُحولةِ منه مُباينةٌ لأشخاص الإناثِ ، ولأشخاصِ فُحولتِه لقاحٌ في إناثها كما يكون ذلك للحيوان .

فأمّا سائر النبات فإنّ القوّة الفاعلة فيها ليست بمنفصلةٍ عن القوة المُنفعلة بالشخص بالفعل حسَبَ ما بيّنا في رسالة لنا ، وأيضاً فإن النخل إذا قُطِعت رؤوسُها جفّت وبطل نموُّها ونشوؤها وماتت. كلُّ ذلك موجودٌ في الحيوان، فبهذا الاعتبار تبيّن أن النخل نباتيٌّ بالجسم ، حيوانيٌّ بالنفس ، إذ كانت أفعاله أفعالَ النفس الحيوانية ، وشكلُ جسمِه شكلَ النبات .

وفي النبات نوعٌ آخرُ فِعله أيضاً فِعلُ النفس الحيوانية ، لكنّ جسمَه جسمُ النبات، وهو الكَشوث [1] ، وذلك أن هذا النوعَ من النبات ليس له أصلٌ ثابت في الأرض كما يكون لسائر النباتات ، ولا له أوراقٌ كأوراقها ، بل إنها تلتفُّ على الأشجار والزُّروع والشوك ، فتمتصّ من رُطوبتها وتتغذّى بها ، كما يتغذى الدُّود الذي يدِبُّ على ورق الأشجار وقُضبانِ النبات ، ويقرِضُها فيأكلُها ويتغذى بها . وهذا النوع من النبات ، وإن كان جِسمه يشبه النبات ، فإن فعل نفسه فعلُ الحيوان . فقد بان بما وصفنا أن آخِرَ الرُّتبة النباتية متّصلٌ بأول المرتبة الحيوانية ، وأما سائر المراتب النباتية فهي بين هذين .

واعلم يا أخي بأن أول مرتبة الحيوان متّصلٌ بآخر مرتبة النبات ، وآخر مرتبة الحيوان مُتّصلٌ بأول مرتبة الإنسان ، كما أن أوّلَ المرتبة النباتية متّصلٌ بآخر المرتبة المعدِنية ، وأول المرتبة المعدنية متّصلٌ بالتراب والماء كما بيّنا قبلُ . فأدْوَنُ الحيوانِ وأنقصُه هو الذي ليس له إلاّ حاسّةٌ واحدة فقط ، وهو الحَلَزون وهي دودةٌ في جوف أنبوبة، تنبُت تلك الأنبوبة على الصخر الذي في سواحل البحار وشطوط الأنهار ، وتلك الدودة تُخرج نصف

---

١ الكشوث والكشوثى : واحد ، وهو نبت يتعلق بالاغصان ولا عرق له في الارض .

شخصِها من جوف تلك الأُنبوبة ، وتَبسّطُ يمنةً ويسرةً تطلُب مادّةً يتغذى بها جسمُها ، فإذا أحسّت برطوبة ولينٍ انبسطتْ إليه ، وإذا أحسّت بخشونة أو صلابة انقبضتْ وغاصت في جوف تلك الأُنبوبة حذرا من مُؤذٍ لجسمها ومفسد لهيكلها . وليس لها سمعٌ ولا بصرٌ ولا شمٌ ولا ذوقٌ إلاّ الحِسُّ واللمس فقط . وهكذا أكثر الدّيدان التي تتكوّنُ في الطين وفي قعر البحار وأعماق الأنهار ليس لها سمعٌ ولا بصر ولا ذوق ولا شمٌ ، لأن الحكمة الإلهية من مُقتضاها أن لا تُعطي الحيوان عُضواً لا يحتاجُ إليه في جذبِ المنفعة ودفع المضرّةِ ، لأنها لو أعطته ما لا يحتاجُ إليه لكان وبالاً عليه في حِفظه وبقائه .

فهذا النوعُ حيوانٌ نباتيٌ لأن جسمه ينبُت كما ينبُت بعض النبات، ويقوم على ساقه قائماً ، وهو من أجل أن يتحرّك جسمُه حركة اختيارية حيوانٌ ، ومن أجل أنه ليست له إلاّ حاسّةٌ واحدة فهو أنقص الحيوان رُتبةً في الحيوانية . وتلك الحاسةُ أيضاً فقد يشاركُ بها النبات ، وذلك أن النبات له حِسُّ اللمس فقط . والدليل على ذلك إرساله بعُروقه نحو المواضِع النّدية ، وامتناعُه من إرسالها نحو الصخور واليَبس أيضاً ، فإنه متى اتفق مَنبتُه في مَضيقٍ مالَ وعدَل عنه طالباً للفُسحة والسّعة . فإن كان فوقه سقفٌ يمنَعُه من الذهاب عُلوّاً وكان له ثَقب من جانبٍ ، مال إلى نحو تلك الناحية ، حتى إذا طال طلَع من هناك .

فهذه الأفعال تدلُّ على أن له حِسّاً وتمييزاً بمقدار الحاجة . وأمّا حِسُّ الألم فليس للنبات ، وذلك أنه لم يَلِقْ بالحكمة الإلهية أن تجعل للنبات ألماً . ولم تجعل له حيلةَ الدفعِ كما جعلت للحيوان ، وذلك أن الحيوان لما جَعَلتْ له أن يُحِسَّ بالألم جَعَلتْ له أيضاً حيلةَ الدفع إمّا بالفرار والذهاب والهرب ، وإمّا بالتحرُّز، وإمّا بالممانعة . فقد بان بما وصفنا كيفيّة مرتبة الحيوانية مما يلي النباتَ ، فنريد أن نبيّن كيفيةَ مرتبة الحيوانية مما يلي رُتبة الإنسان فنقول :

إن رتبة الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانية ليست من وجهٍ واحدٍ ولكن من عدّة وجوه . وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت مَعدِناً للفضل ويَنبُوعاً للمناقِب لم يستوعِبْها نوعٌ واحد من الحيوان ولكن عدّة أنواع ، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثلُ القِرد ، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفَرَس في كثير من أخلاقه ، ومنها كالطائر الإنسانيّ أيضاً ، ومثل الفيل في ذكائه وكالبَبّغاء والهَزارِ ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات ، ومنها النحلُ اللطيفُ الصنائعِ إلى ما شاكل هذه الأجناسَ ، وذلك أنه ما من حيوانٍ يستعمله الناسُ ويأنس بهم إلاّ ولنفسه قُربٌ من نفس الإنسانية .

أما القِردُ فلقرب شكل جسمه من شكل جسد الإنسان صارت نفسُه تحاكي أفعالَ النفس الإنسانية ، وذلك مُشاهَدٌ منه مُتعارَفٌ بين الناس .

وأمّا الفرسُ الكريم فإنه قد بلغ من كرم أخلاقه أنه صار مركباً للملوك ، وذلك أنه ربما بَلغَ من أدبه أنه لا يَبول ولا يَروثُ ما دام بحضرة الملِك أو حاملاً له . وله أيضاً مع ذلك ذكاءٌ وإقدام في الهَيجاء وصبرٌ على الطعن والجِراح ، كما يكون الرجالُ الشجعان كما وصف الشاعرُ فقال :

وإذا شكا مُهري إليّ جِراحَه عند اختلاف الطعن ، قلتُ له : اقْدُما[1]
لما رآني لستُ أقبلُ عُذرَه ، عَضّ الشّكيمَ على اللجام وحَمحما[2]

وأما الفيل فإنه يفهم الخِطاب بذكائِه ، ويمتثل الأمرَ والنّهْيَ كما يمتثِلُ الرجلُ العاقل المأمور المَنهِيُّ .

فهذه الحيواناتُ في آخر مرتبة الحيوان مما يلي رُتبةَ الإنسان لما يظهر فيها من الفضائل الإنسانية . وأما باقي أنواع الحيوانات فهي فيما بين هاتين المرتبتين ،

---

١ اقدُم : اسبق ، او اجترىء على القرن ، واشجع . وقوله : اقدما ، أي اقدمن ، فقلب نون التوكيد ألفاً في حال الوقف .

٢ الشكيم : جمع شكيمة ، وهي الحديدة المعترضة في فم الفرس .

فسبحان الخالق الباري القادر القاهر الحكيم العالم الذي خلق الخلائق بقدرته ، وفضّل البعض على البعض برحمته، وخلق النبات، مع اختلاف ألوانها وأشكالها وطعومها ومنافِعها، مصلحةً ومنفعةً لخلقه، وخلق الحيوانات الخسيسة والشريفة لنظام العالم ومَعايِش الخلائق بوجدانهم ، تعالى الله عُلوّاً كبيراً .

وإذ قد فرغنا من ذكر مَراتِب الحيوانية مما يلي مراتِب الإنسانية، فينبغي أن نذكر أولاً المرتبة الإنسانية مما يلي الحيوانية .

فصل

اعلم يا أخي بأن أوّل مرتبة الإنسانية التي تلي مرتبة الحيوانية هي مرتبةُ الذين لا يعلمون من الأمور إلاّ المحسوسات ، ولا يعرفون من العلوم إلاّ الجِسمانيّات ، ولا يطلبون إلاّ إصلاح الأجساد ، ولا يرغبون إلاّ في رُتَب الدُّنيا ، ولا يتمنّون إلاّ الخلود فيها ، مع علمهم بأنه لا سبيل لهم إلى ذلك، ولا يشتهون من اللذات إلاّ الأكل والشرب مثلَ البهائم ، ولا يتنافسون إلاّ في الجماع والنّكاح كالخنازير والحمير ، ولا يحرِصون إلاّ على جمع الذخائر من متاع الحياة الدُّنيا ، ويجمعون ما لا يحتاجون إليه كالنمل، ويحبُّون ما لا ينتفعون به كالعَقعَق[1]، ولا يعرفون من الزينة إلاّ أصباغ اللباس كالطواويس ، ويتهارشون على حطام الدُّنيا كالكلاب على الجِيَف . فهؤلاء ، وإن كانت صُوَرُهم الجسدانية صورةَ الإنسان، فإن أفعال نفوسهم أفعال النفوس الحيوانية والنباتية ، فأُعيذُك أيها الأخ البار الرحيم أن تكون منهم أو مِثلهم ، وإيانا وجميع إخواننا حيثُ كانوا في البلاد .

وأمّا رُتبة الإنسانية التي تلي رُتبة الملائكة فهو أن يجتهد الإنسانُ ويترُك

---

١ العقعق : طائر على قدر الحمامة ، ذو لونين أبيض وأسود ، طويل الذنب ، وهو نوع من الغربان ، والعامة تسميه القعق .

كل عمَل وخُلق مذموم قد اعتاده من الصِّبا، ويكتسب أضداده من الأخلاق الجميلة الحميدة، ويعمل عملًا صالحاً ، ويتعلّم علوماً حقيقية ، ويعتقِد آراءً صحيحة ، حتى يكون إنسانَ خيْرٍ فاضلًا وتصير نفسُه ملَكاً بالقوّة . فإذا فارقت جسدها عند الموت صارت ملكاً بالفعل وعُرج بها إلى ملكوت السماء ودخلت في زُمرة الملائكة ، ولقِيت ربها بالتحية والسلام ، كما ذكر الله ، جلّ ثناؤه: « تحيّتُهم يومَ يلقَونه سلامٌ » وقال تعالى : « الذين تتوفّاهم الملائكة طيِّبينَ يقولون : سلامٌ عليكم ، ادخلوا الجنة بما كنتم تعمَلون » وقال تعالى : « لا خوفٌ عليكم اليوم ولا أنتم تحزَنون » وقال : « ادخلوا الجنة التي كنتم توعَدون » وآياتٌ كثيرة من القرآن في هذا المعنى .

وإذ قد ذكرنا طرَفاً من كيفيّة أصول الأشجار وثمارها وأوراقها ذكراً مجمَلًا ، فنريد أن نذكر أيضاً طرفاً من عِلل فنون تركيبها والأسباب التي من أجلها وجَب أن تكون كذلك ، ليتبيّن ما الغرض منها والعناية الربّانيّة بها والحِكمة الإلهية فيها ، لتكون دليلًا وقِياساً على غيرها ، مما لا يعلم أحدٌ كُنه غاياتها إلاّ الله الذي خلقها وصوّرها وأنشأها وأتمّها لبلوغ غاياتها وتمام نهاياتها .

فمن ذلك شجرة النّخيل فإنها كثيرة العروق دقيقتُها ، بطيئة النُّشوء ، طويلة العمر ، منتصبة الارتفاع ، مستديرة الأصل ، مُسدّسة مخارج السَّعَفِ ، مستطيلة الأوراق ، مُزدَوجةُ مقابلِ رِخْوِ الجِرم[1] ، مُتخلخِلةُ تركيب الجسم ، محشوٌّ خَللُها بزِئبَرٍ رِخْوٍ ملتفٍّ حوله ، على أُصول سَعَفِه ليفاتٌ منسوجةٌ ، موازيةُ طبقاتٍ ثلاثٍ .

وأما عِلّة كثرة عدد عُروق هذه الشجرة فهي لكيما تَجذُب بها القوةَ الطبيعيةَ الجاذبةَ للموادّ الكثيرة ، وذلك لشدة حاجة هذا الجنس من النبات

---

١ لا يخفى ما في هذه الجملة من الاضطراب والغموض .

إلى المواد الكثيرة ، لكِبَر جُثّتها وعِظَم جِرمها وطول قامتها وكثرة عدد سَعَفاتِها وأوراقِها ، لكيما تُستَعمل في جِرم أصولها طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ وبعضُها في جِرم سَعَفِها مثلُ ذلك ، وبعضُها في جرم أوراقها مثلُ ذلك ، وبعضها في ليفها ، وبعضها في جرم أكمام طَلْعِها[1] ، وبعضها في جِرم قُضبان قِنْوانِها[2] ، وبعضُها في جِرم نَواة ثمرها ودُبسها وشِيرِجِها .

وأما العلةُ في جَعلِ تركيب جسم أصلِها رَطباً رِخْواً مُتخلخِلاً فلكيما يَسْهُل على القوى الطبيعية جذبُ تلك الموادّ من أسفلِها إلى أعاليها ورؤوسِ أجذاعِها وفُروع سَعَفِها وأوراقِها . فلو كان جِرمُ أصلها صُلباً مُتكاثِفاً مُكتَنِزاً كسائر الأشجار الطِّوالِ كالساجِ[3] والدُّلْبِ والسَّرْوِ لعَسُرَ على القُوى الطبيعية جَذبُ تلك الموادّ إلى هناك . ولكثرة عَدد عُروقِ شجر النخل ولطافتِه عِلّةٌ أخرى ، وذلك أن أصل جِرمه لما كان مركّباً من قُضبان كأنها خُيوطاتٌ مجموعة مُتداخِلة ، جُعِل لكل خيطٍ منها عروقٌ ممتدة في الأرض تمتصّ بها الموادَّ إلى ذلك الخيطِ مُفرداً ليسهُلَ على الطبيعة تقسيمُ تلك الموادّ على تلك القضبان من أول الأمر . ولما كان تركيبُ جِرم شجر النخل على ما ذكرنا من الرَّخاوة والتَّخلخُلِ لَفَّتْ عليها الطبيعةُ سَعَفاتٍ من اللِّيف على أصولِ مَخارجِ سَعَفاتِها من أجذاعِها كأنها مآزِرُ مشدودةٌ على وسط حَمّالٍ مُتَشمِّرٍ : كلُّ ذلك لكيما تُمسِك أصولَ تلك السَّعفات على جذوعها ، ولا تنفصل عنها عند هَزّ الرياح العاصفة لها ، ولا تتصدّع تلك الأجذاعُ من ثِقَل أعاليها على أسافلها عند مَيَلانها يمنةً ويَسرةً عند تحريك الرياح لها .

وأما السببُ الذي من أجله جُعل على الطَّلْع الغِلافُ فلكيما يحفظه ويصونه من الآفات العارضة من البرد والحرّ المُفرطَينِ ، والمطر الشديد

---

١ الطلع : ما يبدو من ثمرة النخل في أول ظهورها .
٢ القنوان : جمع القنو ، وهو العذق من النخل كالعنقود من العنب .
٣ الساج : شجر هندي عظيم .

والرياح والعواصف والغُبار وما شاكل هذه الأشياء المُضرّة بها ، لأنها تخرجُ رَطْبة نَديّة رَخْصة رخوة ، فـإذا استحكمت واشتدّت انشقّت تلك الأكمامُ والغُلُفُ عنها وظهرت لنسيم الهواء وحرارة الجوّ لتربو وتَسمَن ، وتُنضِجها حرارةُ الشمس ، وتصير بُسْراً[1] ورُطَباً[2] جَنِيّاً هَضيماً[3] ، ثم تجِفّ وتصير تمراً ودُبساً جامداً .

وأما النّساجَةُ الحريريّةُ التي على نواهُ فجُعلت حاجزةً بين جِرم النـواة ودُبس التمرة ، لئلا يمتصّ عُفوصَةُ جِرم النواة وغِلَظُ جوهرها دُبسَ التمر وشِيرِجَها ، لأن من طبـع جواهر الأجسام الأرضيّة أن تشرب نداوةَ الرُّطوبات الرقيقـة الدهنيّة وتمتصّهـا . فلو لم تُجعل تلك الغِشاوةُ الرقيقـة الحريريّـةُ النسجِ هنـاك لاختلـط دُبس التمرة مـع جرم نواتِهـا ، وقلّ الانتفاع بها .

وأمـا الحُفرةُ المستطيلةُ في جرم نواة التمرة والفَتيلةُ التي فيهـا فإنمـا جُعلت تلـك لكيما تجري فيهـا تلك الموادُّ من أولهـا إلى آخِرهـا وتَجمد أولاً فأولاً .

وأما النُّقرة التي على ظهر النواة فإنما جُعلت تلك باباً ومخرجاً عند الغرس، ومن هناك يخرُج العرقُ النـازل في الأرض ليجذب الموادّ ويمتصّ النـداوة والرطوبةِ من المَغرِس ومن هناك تخرُجُ الطاقةُ[4] المورقة التي تبـدو أولاً وتظهر من الأرض عنـد الغرس ، ثم تصير أصلاً وجِذْعـاً على مرور الأيام وطول الزمان .

وأمـا الأقماع التي على رؤوس التمرات فجُعِلت تلك مِصفاةً للموادّ التي

---

١ البُسر : التمر قبل إرطابه عندما يعظم البلح .
٢ الرطب : نضيج البسر .
٣ هضيماً : أي منضماً في جوف وعائه ، أي غشائه ، ويقال له الجف بالضم .
٤ الطاقة ، الحزمة او الشعبة .

تجذبها القُوى الطبيعيةُ إلى هناك ، وتُميِّز الغليظَ من اللطيف ، وتُرسِل اللطيفَ الرقيق إلى ظاهر جِرم التمرة وتُجمِّده عليها دُبساً وشِيرجاً ، وتُرسِل الغليظَ الفحلَ إلى جِرم النواة وتُجمِّده عليها .

وأما ثمار الجوز واللوز والفُستق وأشباهها فتفعل بها الطبيعة مثلَ هذا التمييز سَواءً ، ولكنها تُرسِل الغليظ الفحل إلى ظاهرها ، واللطيف الرقيق إلى باطنها بالعكس مما تَفعل في ثمرة التمرة .

وأما ثمرة التين والجُمَّيْز فلم يُميَّز لطيفها من غليظها ، لأن موادها وكِيموسَها معتدلان ، وليس بين الأجزاء الأرضيَّة والأجزاء المائيَّة كثيرُ تفاوتٍ ، فلم تحتج الطبيعةُ أن تميّزهما وتفصِلَهما مثلَ ما فعلت في ثمرة التمرة والجوز وما شاكلها من سائر الثمار ، بل قد ميَّزت الطبيعةُ تلك المادة بأجزاء أخرى ، فجعلت في داخل الثمرة حبوباً صغاراً ، وعلى خارجها قِشرةً رقيقة ظاهرة صائنة لرطوبتها من الغبار والقَذى .

وأما كيفيَّة تركيب عروق شجرة التين وجِرمِ أصولها وقضبانها وورقها وثمرها فهي على غير تركيب شجرة النخلة ، وذلك أن عروق التين غِلاظٌ ذاهباتٌ تحت الأرض في الجهات ، مُستقيماً ومُعوجّاً في عُمقها ، وفيها تجويفات مثل ما في جوف القصب ، لكنها أضيق قليلاً ، وهكذا تركيب أصول شجر التين وقضبانها وفروعها ، فيها تجويفات لطيفة ، ولها عُقَدٌ مثلُ عُقَد القصب ، وفي تلك التجويفات زِئبريَّة مَحشوَّة خللها .

وأما سبب تلك التجويفات التي في عروقها وأصولها وقضبانها فهو لكيما يسهُل على القُوى الطبيعية الجاذبة جذبُ تلك الموادّ من عُمق الأرض، والتي هي الأجزاء الأرضيَّة ورطوباتٌ مائيَّة ، إلى أصول أشجارها ، ورَفعُها من أسافلها إلى أعالي رؤوسها وأطرافِ فروعها ، وجُعِلت تلك العقد في مواضع تلك التجويفات وحُشِيَت زِئبراً لكيما يَسهُل على القوَّة الماسكة إمساكُ تلك الموادّ هناك لئلاّ ترجع إلى أسفل بثِقَلها ، وتبقى هناك تهضمها القوة الهاضمة ،

وتستعملها القوّة الغاذية ، وتزيد في أجرامها وأطرافها ، طولاً وعرضاً وعمقاً ، القوّةُ النامية .

وأما شجرة العنب فقد رُكّب جِرم أصولها وجسم قضبانها تركيباً غير تركيب شجرة النخل والتين، أما عروقها فتذهب تحت الأرض ممتدةً في الجهات دِقاقاً وغِلاظاً ، وفيها تجويفاتٌ مثل ما في عروق شجرة التين ، ولكن جِرم أصولها يمتدّ طويلاً على وجه الأرض ولا يكاد يقومُ على ساقه مُرتفعاً في الهواء كثيراً كغيره من الأشجار، وعلى ظاهِر قضبانه عُقَدٌ وأنابيبُ ظاهرة مجوّفاتٌ محشوّةٌ زِئبراً مثلَ قضبان شجر التين للغرض الذي ذكرنا ، وعليها أَلْيِفةٌ منسوجةٌ رخوةٌ سَلِسة ، وعند عُقَد قضبانِها تخرج شظيّاتٌ ليّنة مُنبثّةٌ تلتفّ على الأشجار وتتعلق بها وترتقي عليها لتُحِلّ عليها ثِقَل ثمرتها ، لأن أصولها دقيقة لا تُطيق حَملَها . ويخرُج من ثمرتها حبّاتٌ مجتمعة متجاورة متعلقة لتُغطيها ورقةٌ واحدة على عناقيدها ، غيرَ محتاجةٍ إلى غِلافٍ أو أكمام تصونها من الآفات مثل ما تحتاج ثمرة النخل ، لأن مثلَ مادّتها غليظةٌ صُلبةٌ عفصة لا تعرض لها الآفات كما تعرض لثمرة النخل لأنها تخرج رخوةً رخصةً نديّة تَرِفةً تسرع إليها الآفات .

وأما تركيب ثمرة العِنب وحبّاتها فإذا نَضِجت تبيّن عليها هناك قِشرةٌ رقيقة حريريّة النسج ، جُعِلت تلك لتحفظ رُطوباتها هناك ودُبسها وشِيرِجَها من الآفات العارضة لها ، من الرياح والغبار ، وحرارة الشمس ، أن تُنشّف تلك الرطوبات أو تُحلّلها كما تفعل بالمياه المستنقعات ، وجُعل في وسط لحمها عَجَماتٌ [1] صُلبةٌ خزفيّة مجوّفة ، في داخلها لُبّ دَسِم هو بَذرُ العِنَب وبُزورُه ، وإنما لم يُحتَج إلى أن يكون بين تلك العجمات وبين دبس العنب غشاوة رقيقة مثلُ ما بين نواة التمرة ودُبسها كما ذكرنا قبلُ ، لأن تلك

---

١ العجمات : النوى .

العجَمات ، وإن كانت جواهرها أَرضية عفصيّـة ، فهي صغيرةٌ وهي أيضـاً رِخوةٌ ليست صلابتُها كصلابة نواة التمرة وغِلَظِ جوهرها. وعِلّةٌ أُخرى أَنها مجوّفةٌ ، في داخلهـا لُبٌّ دَسِم فلم تجِفّ الطبيعةُ حتى تُنشّف تلك العجَمات بِشيرِج العنب ، ولم تجعل بينهما حاجزاً كما جعلت في خِلقة التمرة. وعِلّةٌ أُخرى أيضاً أن دُبس العِنَبِ وشِيرِجَها كثيرٌ بالإضافة إلى جِرم تلك العجَمـات ، وليس حُـكم جِرم نواة التمرة ودُبسِها مثلَ ذلك ، بل جِرمُ نواتها بالإضافة إلى دُبسها وشِيرِجها كثيرٌ. فإن قال قائل أو ظنّ متوهِّم أن الأَشجار تُغرس ولا تحتاج إلى بَذرٍ يُزرَع وبَزرٍ يُحفَظ إلى وقت الحاجة ، فما الحِكمة في كَون عجمات العنب وحبّات ثمرة التين وغيرها في جَوفهـا ؟ فليعلمْ هـذا القائل بأَن الحكمة الإلهية والعناية الرّبّانيّة لم يذهب عليهـا هذا المِقدارُ من العلم ، ولكن خفيت عليك تلك العِلّة وذلك السبب ، فاعترضتك الشكوك والحيرةُ والظنون والتخيُّـل الفاسد والوهمُ الكاذب ، وقـد ذكرنا عِلّتها وسببها وجوابَ سؤالك في موضعٍ آخر تجِدُه إن شاء الله تعالى .

تمت الرسالة السابعة من الطبيعيّات في ماهية النبـات
وهي الرسالة العشرون من رسائل إخوان الصفاء ،
وتتلوها الرسالة الثامنة في بيان تكوين الحيوانات

الرسالة الثامنة

من الجسمانيات الطبيعيات

في كيفيَّة تكوين الحيوانات وأصنافها

(وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البارُّ الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لما فرغنا من ذكر النباتات ، وبيّنا طرَفاً من كيفية تكوينها ونشوئها ونموها ، وكميَّة أجناسها وفنون أنواعها وخواص طباعها ومنافعها ومضارها في رسالة لنا ؛ وبيّنا فيها أيضاً أن أوّل مرتبة النبات متصلةٌ بآخر مَرتبة الجواهر المعدِنية ، وأن آخِرَها متصلٌ بأول مرتبة الحيوان ، فنريد أن نذكر في هذه الرسالة أيضاً طرفاً من كيفية تكوين الحيوانات وبدء كونها ونشوئها ونمائها وكميَّة أجناسها وفنون أنواعها وخواصّ طِباعها واختلاف أخلاقها ؛ ونبيِّن أيضاً أن آخِرَ مرتبة الحيوان متّصلٌ بأول مرتبة الإنسان ، وآخرَ مرتبة الإنسان متّصلٌ بأول مرتبة الملائكة الذين هم سُكان الهواء والأفلاك وأطباق السّموات ،

ليكون في ذلك بيانٌ ودليلٌ لمن كان له قلبٌ صافٍ ونفسٌ زكيّة وعقل راجح على كيفية ترتيب الموجودات ونظام الكائنات عن علّةٍ واحدة ومبدإٍ واحد ، وأنها كترتيب العدد عن الواحد الذي قبل الاثنين . ونبيّن أيضاً أن نِسبة صُورة الإنسانيّة إلى صوَر سائر الحيوانات كنِسبة الرأس من الجسد ؛ ونفسه كالسائِس وأنفُسها كالمَسُوس .

وقد بيّنا في رسالة الأخلاق أن صورة الإنسانية هي خليفة الله في أرضه ؛ وبيّنا فيها أيضاً كيف ينبغي أن تكون سيرة كل إنسان حتى يستأهِلَ أن يكون من أولياء الله ويستحقّ الكرامة منه ، وبيّنا أيضاً في أكثر رسائلنا فضيلة الإنسان وخِصاله المحمودة وأخلاقه المرضيّة ، ومعالمَه الحقيقية ، وصنائِعَه الحكمية ، وتدابيره المرضيّة ، وسياستَه الرّبانية ، ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً من فضائل الحيوانات وخِصالها المحمودة وطبائعها المرضية وشمائلها السليمة ، ونبيّن أيضاً طرفاً من طغيان الإنسان وبَغيه وتعدّيه على ما سواه مما سُخّرَ له من الأنعام والحيوانات أجْمع ، وكفرانه النِّعم وغفلته عما يجب عليه من أداء الشكر ، وأن الإنسان ، إذا كان فاضلًا خيّراً ، فهو ملَكٌ كريم خيرُ البريّة ، وإن كان شريراً فهو شيطان رجيم شرُّ البريّة . وجعلنا بيانَ ذلك على ألسنة الحيوانات ليكون أبلغَ في المواعِظ وأبْيَن في الخطاب وأعجبَ في الحكايات وأظرفَ في المسامع وأطرف في المنافِع وأغوَص في الأفكار وأحسن في الاعتبار .

فصل

واعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الجواهر المعدنية هي في أدْوَنِ مراتب المولّدات من الكائنات ، وهي كل جسم متكوّن منعقدٍ من أجزاء الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض ، وأن النبات يُشارك الجواهر في كونها من الأركان ، ويزيد عليها وينفصل منها بأن كل جسم يتغذّى من الأركان وينمو ويزيد في أقطارها الثلاثة طولاً وعرضاً وعمقاً ، وأن الحيوان أيضاً يشارك النبات في الغِذاء والنموّ ، ويزيد عليه وينفصل عنه بأنه جسم متحرّك حساس . والإنسانُ يشارك النّبات والحيوان في أوصافها ويزيد عليها وينفصل عنها بأنه ناطقٌ مُمَيِّز جامع لهذه الأوصاف كلّها .

فصل

ثم اعلم يا أخي بأن النبات متقدّم الكون والوجود على الحيوان بالزمان ، لأنه مادّةٌ لها كلّها ، وهَيولى لصوَرِها ، وغِذاءٌ لأجسادها ، وهو كالوالدة للحيوان ، أعني النبات . وذلك أنه يمتصُّ رطوبات الماء ولطائف أجزاء الأرض بعروقه إلى أُصوله ، ثم يحيلُها إلى ذاته ، ويجعل من فضائل تلك المواد ورقاً وثماراً وحبوباً نضيجاً ، ويتناول الحيوان غِذاءً صافياً هنيئاً مريئاً كما تفعل الوالدة بالولد فإنها تأكل الطعام نضيجاً ونِيئاً ، وتناول ولدها لبناً خالصاً سائغاً للشاربين. فلو لم يكن النبات يفعل ذلك من الأركان لكان يحتاج الحيوان إلى أن يتغذّى من الطين صِرْفاً ، ومن التراب سَفّاً ، ويكونُ منغّصاً في غِذائه وملاذّه . فانظر يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، إلى معرفة حكمة الباري ، جلّ ثناؤه ، كيف جعل النبات واسطةً بين الحيوان وبين الأركان ، حتى يتناول بعُروقه لطائفَ الأركان وعصاراتها ويهضِمها ويُنضجها ويصفّيها ، ويناول الحيوانَ من لطائف لُبابها وحبوبها وقشورها وورقها

وثمارها وصموغها ونَورها وأزهارها ، لُطفا من الله تعالى بخلقه وعناية منه ببريّته ، فتبارك الله أحسن الخالقين وأحكم الحاكمين وأرحمُ الراحمين !

فصل

ثم اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن من الحيوان ما هو تامّ الخِلقة كاملُ الصورة كالتي تَنزُو وتحبَلُ وتلد وتُرضع ؛ ومنها ما هو ناقصُ الخِلقة كالتي تتكوّن من العفونات ، ومنها ما هو كالحشرات والهوامّ بين ذلك ، كالتي تنفُذ وتبيض وتحضُنُ وتربّي .

ثم اعلم بأن الحيوانات الناقصة الخلقة مُتقدّمة الوجود على التامة الخِلقة بالزمان في بَدء الخلق ، وذلك أنها تتكوّن في زمان قصير ، والتي هي تامّة الخلقة تتكوّن في زمان طويل لأسباب وعِلل يطول شرحها ، وقد ذكرنا طرفاً منها في رسالة مَسقط النُّطفة ، ورسالة الأفعال الروحانية . ونقول أيضاً إن حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البرّ بزمانٍ ، لأن الماء قبل التراب ، والبحرَ قبلَ البرّ في بدء الخلق .

فصل

واعلم يا أخي بأن الحيوانات التامة الخِلقة كلّها كان بَدء كونها من الطين أولاً من ذكر وأنثى توالدت وتناسَلت وانتشرت في الأرض سهلًا وجبلًا ، وبرّا وبحراً ، من تحت خط الاستواء حيث يكون الليل والنهار متساويين ، والزمان أبداً معتدلاً هناك بين الحرّ والبرد ، والمواد المتهيّئة لقَبُول الصورة موجودة دائماً . وهناك أيضاً تكوّن أبونا آدم أبو البشر وزوجته ، ثم توالدا ،

وتناسلت أولادهما ، وامتلأت الأرض منهم سهلًا وجبلًا ، وبرّاً أو بحراً إلى يومنا هذا .

ثم اعلم يا أخي بأن الحيوانات كلّها متقدّمة الوجود على الإنسان بالزمان ، لأنها له ولأجله ، وكلُّ شيء هو من أجل شيء آخر فهو متقدّم الوجود عليه . هذه الحِكمة في أوّلية العقل لا تحتاج إلى دليل من المقدّمات ونتائجها ، لأنه لو لم يتقدّم وجود هذه الحيوانات على وجود الإنسان لما كان للإنسان عيش هَنيءٌ ، ولا مروءة كاملة ، ولا نعمة سائغة ، بل كان يعيش عيشاً نَكْداً ، فقيرا بائساً بسوء الحال كما سنبيّن بعد هذا في فصل آخر ، عند فراغ زعيم أهل المدن من خِطابهم وكيفيّة أحوالهم ، كيف تكون عند فقدان الحيوانات .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن صُور النبات منكوسةُ الانتصاب إلى أسفل ، لأن رؤوسها نحو مركز الأرض ، ومؤخّرها نحو محيط الأفلاك ، والإنسان بالعكس من ذلك ، لأن رأسه مما يلي الفلك ، ورجليه مما يلي مركز الأرض ، في أي موضع وقف على بسيطها شرقاً وغرباً ، وجنوباً وشمالاً من الجوانب كلها ، ومن هذا الجانب ومن ذلك الجانب . والحيوانات متوسّطة بين ذلك لا منكوسة كالنبات ، ولا منتصبة كالإنسان ، بل رؤوسها إلى الآفاق ، ومؤخّرها إلى ما يقابله من الأُفق الآخر كيف ما دارت وتصرّفت في جميع أحوالها . وهذا الوضع والترتيب الذي ذكرنا من أمر النبات والحيوانات والإنسان أمرٌ إلهيّ بواجب الحكمة الإلهية والعناية الربانيّة ليكون في ذلك دلالة وبيانٌ لأُولي الأبصار والناظرين في أسرار الخِلقة ، والباحثين عن حقائق الأشياء ، والمعتبرين بما في الأرض من الآيات والعلامات والدلالات بأن قوى النفس الكليّة المنبثّة في العالم من أعلى فلك المحيط إلى

منتهى مركز الأرض ، بعضُها منتصبٌ نحو المركز ، وبعضُها منصرف إلى المركز المحيط ، وبعضُها منبثٌ متوجّه نحو الآفاق على المركز ، في كلّ فجٍّ منها جنود الله منصرفين لحفظ العالم وتدبير الخلائق والسياسة الكليّة ومآرب أخرى لا يعرف كنه معرفتها أحدٌ إلاّ الله ، عزّ وجل .

وقد بيّنّا في رسالة لنا أن قُوى النفس الكلية أول ما تبتدىء تسري في قعر الأجسام من أعلى سطح فلك المحيط إلى نحو مركز الأرض ، فإذا سرت في الأفلاك والكواكب والأركان والمولّدات وبلغت إلى مركز الأرض من أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها ، عطفت عند ذلك راجعة نحو المحيط ، وهو المِعراج والبعث والقِيامة الكبرى .

فانظر الآن يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروحٍ منه ، كيف يكون انصراف نفسك من هذا العالم إلى هناك ، فإنها هي إحدى تلك القوّة المنبثّة من النفس الكليّة السارية في العالم، وقد بلغت إلى المركز، وانصرفت ونجت من الكون في المعادن ، أو في النبات، أو في الحيوان ، وقد جاوزت الصّراط المنكوس[1] والصّراط المقوّس ، وهي الآن على صراط مستقيم آخر درجات جهنم ، وهي الصورة الإنسانية . فإن جاوزتَ وسَلِمت من هذه دخلت الجنّة من أحد أبوابها، وهي الصورة الملكيّة التي تكسبها بأعمالك الصالحة، وأخلاقك الجميلة، وآرائك الصحيحة ، ومعارفك الحقيقية ، وبحسن اختيارك . فاجتهِدْ يا أخي قبل الفوت وفناء العمر وتقارُبِ الأجل ، واركَبْ مع إخوانك في سفينة النجاة يَرحمْك الله برحمته ، ولا تكن مع المُغرَقين وإخوان الشياطين .

---

١ الصراط المنكوس : الصورة النباتية . الصراط المقوس : الصورة الحيوانية .

فصل

واعلم يا أخي بـــأن الحيوان هو جسم متحرّك حسّاس يتغـذّى وينمو ويُحسّ ويتحرّك حركةَ مكانٍ ، وأن من الحيوان ما هو في أشرف المراتب ممـا يلي رتبة الإنسانية ، وهو مـا كانت له الحواسُّ الخمس والتمييـز الدقيق وقَبول التعليم . ومنه مـــا هو في أدْوَنِ رتبة مما يلي النباتَ ، وهو كل حيوان ليس له إلاّ حاسّة اللمس حَسبُ ، كالأصـداف ومـا كان كأجناس الديدان كلّها تتكوّن في الطين ، أو في الماء ، أو في الخَلّ ، أو في الثلج ، أو في لُبّ الثمر ، أو في الحبّ ، أو لُبّ النبات والشجر ، أو في أجواف الحيوانات الكِبار الجثة وما أشبَهها. وهذا النوع من الحيوانات أجسامُه لحميةٌ ، وبدنه مُتخلخِلٌ ، وجلده رقيق ، وهو يمتصُّ المـادّة بجميع بدنـه بالقوّة الجاذبة ويحس باللمس وليس له حاسّةٌ أخرى لا الذّوقُ ولا الشمُّ ولا السمعُ ولا البصرُ غيرَ اللمس وحَسبُ . وهو سريع التكوُّن ، وسريـعُ الهـلاك والفساد والبِلى . ومنها ما هو أتمُّ بِنيةً وأكملُ صورةً ، وهو كل دودةٍ تتكوّن وتدِبّ على ورق الشجر والنبات ونَورِها وزَهرِها ، ولهـا ذَوقٌ ولمسٌ . ومنها مـا هو أتمُّ وأكمل ، وهو كل حيوان له لمس وذوق وشم ، وليس له سمع ولا بصر ، وهي الحيوانات التي تعيش في قعر البحـار والميـاه والمواضع المظلمة . ومنهـا مـا هو أتمُّ وأكمل وهو كل حيوان من الهوامّ والحشرات التي تـدِبّ في المواضع المظلمـة ، له لمس وذوق وسمع وشم ، وليس له بصر، مثلُ الحَلَـمة[1] ، فباللمسِ قِوامُ جُثته، وبالذّوق يُميّز الغِذاء من غيره ، وبالشمّ يعرف مواضع الغِذاء والقوت ، وبالسمع يعـرف وَطْءَ المؤذيـات له فيحترز قبلَ الورود والهجوم عليه ، ولم يُجعَل له البصرُ لأنـه

[1] الحلمة : ذكر القاموس من معانيها انهـــا الصغيرة من القردان أو الضخمة ، وهي دويبة كالنمل تتعلق بالابل ؛ ودودة تقع في الجلد فتأكله ، فاذا دُبغ وهَى موضع الأكل .

يعيش في المواضع المظلمة ، ولا يحتاج إلى البصر ؛ ولو كان له بصر لكان ذلك وبالاً عليه من حِفظه ، ففي إغماض العين من القَذى ضرورةٌ لأن الحكمة الإلهية لم تُعط الحيوان عُضواً ولا حاسّة لا يحتاج إليها ولا ينتفع بها . ومنه ما هو أتمُّ بنيةً وأكملُ صورة ، وهو ما له خمس حواسٌ كاملةٍ وهي اللّمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ثم يتفاضل في الجَودة والدُّون .

فصل

ومن الحيوانات ما يتدحرج كدودة الثلج ، ومنها ما يزحف كدودة الصَّدَف ، ومنها ما ينساب كالحية ، ومنها ما يدِبّ كالعقارب ، ومنها ما يعدو كالفأر، ومنها ما يطير كالذُّباب والبَقّ. ومما يدبّ ويمشي ما له رجلان، ومنها ما له أربع أرجل ، ومنها ما له ستّ أرجل ، ومنها ما له أكثرُ كالدُّخّال [1] . ومما يطير من الحشرات ما له جناحان ، ومنها ما له أربعة أجنحة ، ومنها ما له ست أرجل وأربعة أجنحة ومِشفَرٌ ومخالِبُ وقرونٌ كالجراد ، ومنها ما له خُرطومٌ كالبَقّ والذُّباب، ومنها ما له مِشفَرٌ وحُمَةٌ كالزنابير . ومن الهَوامّ والحشرات ما له فكرٌ وروِيّة وتمييز وتدبير وسياسة مثلُ النمل والنحل ، يجتمع جماعة منهم [2] ويتعاونون على أمر المعيشة ، واتخاذ المنازل والبيوت والقُرى ، وجمع الذخائر والقُوت للشتاء ؛ ويعيشُ [3] حولاً وربما زاد . وما كان غيرَ هذين من الهوامّ والحشرات مثل البقّ والبراغيث والذُّباب والجراد وما شاكلها فإنها لا تعيش حَولاً كاملًا ، لأنه يُهلكها الحر والبرد المُفرطانِ ، ثم يتكوّن في العام القابِل مثلُها .

---

١ الدخّال : دويبة كثيرة القوائم تعرف بأم أربع وأربعين .
٢ منهم : اجريت مجرى العاقل لأنهم جعلوا لها فكراً وروية .
٣ يعيش : الضمير يعود إلى ما له فكر وروية .

فصل

ومن الحيوان ما هو أتمُّ بِنية مما ذكرنا وأكملُ صورة منها ، وهو كل حيوان بَدنُه مؤلَّفٌ من أعضاء مختلفة الأشكال ، وكلُّ عُضو مركَّب من عِدَّة قطعات من العظام وكل قطعةٍ منها مُفنَّنةُ الهيئات من الطول والقِصَر والدِّقة والغِلَظ والاستقامة والاعوجاج ، ومؤلفةٌ كلُّها بمفاصِلَ مُهندَمةِ التركيب ، مشدودةِ الأعصاب والرِّباطات ، محشوَّة الخَلَل باللحم ، منسوجةٍ بالعروق ، محصَّنة بالجِلدة ، مُغطَّاة بالشعر والوبر والصوف والريش أو الصَّدَف أو الفُلوس [1] ، وفي باطن أجسادها أعضاءٌ رئيسة ، كالدماغ والرِّئة والقلب والكَبِد والطِّحال والكُلْيتَين والمَثانةِ والأمعاء والمصارين والأوراد[2] والمعِدة والكَرش والحَوْصلة والقانصة وما شاكلها . وفي ظاهر البدن أرجلٌ وأيدٍ وأجنحة وذنَب ومخالِبُ ومَناقيرُ وحافِرٌ وظِلف وخُفٌّ وما شاكلها ، كلُّ ذلك لمآرِبَ وخصالٍ عِدَّةٍ ، ومنافِع جمَّة لا يعلمها إلاَّ الذي خلقها وصوَّرها وأنشأها وأتمها وأكملها وبلَّغها إلى أقصى غاياتها وتمام نهاياتها .

وهذه كلها أوصافُ الأنعام والبهائم والسباع والوحوش والطيور والجوارح وبعضِ حيوان الماء وبعض الهوامّ كالحيَّات . والأنعامُ وهو كلُّ ما له ظِلف مشقوق . والبهائم ما كان لها حافر . والسباع ما كان لها أنياب ، ومخالبُ الوحوش ما كان مركَّباً بين ذلك . والطيور ما كان لها أجنحة وريش ومنقار . والجوارحُ ما كان لها أجنحة ومِنقار مُقوَّس ومخالبُ معقَّفة مُعقَربة . وحيوان الماء ما يقيم فيه ويعيش ، والحشراتُ ما يطير وليس لها ريش ، والهوامّ ما يدِبُّ على رجلين أو أربع ، أو يزحف أو ينساب على بطنه ، أو يتدحرج على جنبيه .

---

١ الفلوس : ما على السمك من القشر .

٢ الأوراد : أرادوا بها الأوردة ، جمع وريد .

فصل

ثم اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الحيوانات الكبيرة الجثّة ، العظيمة البِنية التي لها عظام كبارٌ ، وجلود ثِخانٌ ، وأعصاب غلاظ ، وعروق واسعة ، وأعضاء كبيرة ، مثلُ الفيل والجمل والجاموس وغيرها ، تحتاج أن تمكُثَ في الرَّحِم زماناً طويلًا إلى أن تلد : لعلّتين اثنتين إحداهما كيما تجتمع في الرحِم تلك الموادُّ التي تحتاج إليها الطبيعة في تتميم البِنية وتكميل الصورة . والعلّة الأُخرى كيما تدور الشمسُ في الفلك وتقطَع البروج المثلّثاتِ المشاكِلاتِ الطباع ، وتحُطُّ من هناك قُوى روحانيات الكواكب إلى عالم الكون والفساد ، التي تحتاج إليها في تتميم قُوى النفس النامية النباتية ، وقوى النفس الحيوانية الحاسّة ، ليقبل كلُّ جنس من الكائنات المولّدات ما له أن يقبل من تلك القُوى كما بيّنا طرفاً من ذلك في رسالة مسقَط النُّطفة .

ثم اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الحيوانات التامة الخِلقة ، الكبيرة الجُثّة ، العظيمة الصورة ، كلُّها كوّنت في بَدء الخلق ذكراً وأُنثى من الطين تحت خط الاستواء حيث يكون الليل والنهار هناك متساويين ، والحرُّ والبرد معتدلين . والمواضعُ الكَنينةُ من تصاريف الرياح موجودةٌ هناك ، والموادُّ كثيرة متهيئة لقَبول الصورة . ولمّا لم يكن في الأرض مواضِعُ موجودة بهذه الأوصاف ، جُعلت أرحام إناث هذه الحيوانات على هذه الأوصاف من اعتدال الطباع ، لكيما إذا انتشرت في الأرض تناسلت وتوالدت حيث كانوا . وأكثر الناس يتعجبون من كَون الحيوانات من الطين ، ولا يتعجبون من كونها في الرحِم من ماءٍ مَهين ، وهي أعجب في الخِلقة وأعظم في القدرة ، لأن من الناس من يقدِر أن يُصوِّر حيواناً من الطين أو من الخشب أو من الحديد أو من النُّحاس كما هي موجودة مُشاهَدةٌ

في أيدي الناس من خِلقة الأصنام . ولا يمكن لأحد أن يصوّر حيوانـا من الماء ، لأن الماء جسم سيّال لا تتماسك فيه الصورة ، فتكونَ هذه الحيوانات في الأرحام أو في البَيضِ من ماءٍ مَهينٍ أعجبَ في الخِلقة وأعظمَ في القُدرة من كونها من الطين .

وأيضاً إن أكثر الناس يتعجبون من خِلقة الفيل أكثرَ من خِلقة البَقّة ، وهي أعجبُ خلقةً وأظرفُ صورةً ، لأن الفيل، مع كِبَر جُثّته ، له أربع أرجل وخُرطوم ونابان خارجيان ، والبقّة ، مع صِغَرِ جُثتهـا ، لهـا ست أرجل وخرطوم وأربعة أجنحـة وذنَب وفَم وحُلقوم وجَوف ومصارينُ وأمعاءٌ وأعضاءٌ أخرى لا يُدركها البصر ، وهي مع صِغَر جثتها مسلّطةٌ على الفيل بالأذية ، ولا يقدِر عليها ولا يمتنع بالتحرُّز منهـا . وأيضاً فإن الصانع البشريّ يقدر على أن يصوّر فيلًا من الخشب أو من الحديد أو من غيرهـا بكماله ، ولا يقدِر أحدٌ من الصنّاع أن يصوّر بقّة لا من الخشب ولا من الحديد بكمالها .

وأيضاً فإن كون الإنسان من النطفة بديئاً [1] ، ثم في الرَّحِم جنيناً ، ثم في المهد رضيعاً ، ثم في المكتب صبيّاً ، ثم في تصاريف أمور الدنيا رجـلًا حكيماً ، أعجبُ أحوالاً وأعظم اقتدارا من كونه يُبعث من تراب قـبره يوم القيامة وخُروج الناس كأنهم جَرادٌ منتشر .

وهكذا أيضـاً مشاهدةُ خروج عشرين فرخةً من تحت حضن دجـاجة واحدة ، أو ثلاثةِ دُرّاجات[2] من تحت حضن دُرّاجة واحدة ، يُنفَض عنهـا قُشور بيضِهـا في ساعة واحدة ؛ وعَدْوُ كلّ واحـدة في طلب الحَبّ ، وفِرارُها وهربها من الطالب لها حتى ربما لا يَقدِر عليها ، أعجبُ من خُروج الناس من قبورهم يوم القيامة ، فما الذي منع المنكرين من الإقرار بذلـك ،

---

١ بديئاً : مخلوقاً .

٢ الدراج : طائر جميل المنظر ملون الريش .

وهم يشاهدون مثلَ هذه التي هي أعجبُ منها وأعظمُ في القدرة لولا جرَيانُ العادة بها ؟

فصل

اعلم يا أخي ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، بأن مشاهدة جرَيانِ الأمور دائماً ، إذا صارت عادةً قلَّ تعجُّبُ الناس منها والفكر فيها والاعتبارُ لها ، ويعرِض لهم من ذلك سهْوٌ وغفلة ونومُ النفس وموتُ الجهالة .

فاحذر من هذا الباب يا أخي ، ولا تكن من الغافلين ، وكن من الذين ذكرهم الله في كتابه ومدحهم بقوله : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربَّنا ما خلقت هذا باطلًا ، سبحانَك ، فقِنا عذاب النار » وذمَّ الذين بخِلافهم بقوله : « وكأيِّنْ من آيةٍ في السموات والأرض يمرُّون عليها وهم عنها مُعرِضون ».

فصل

واعلم يا أخي ، أيدكَ الله وإيانا بروح منه ، بأن أبدانَ الحيوانات التامة الخِلقة ، والناقصة الخلقة جميعاً مؤلَّفةٌ ومركَّبةٌ من أعضاء مختلفة الأشكال والمفاصل ، مفنَّنةِ الهيئات كالرأس واليد والرجل والظهر والبطن والقلب والكبِد والرِّئة وغيرها ، كل ذلك لأسباب وعِلل وأغراض لا يعلم كُنه معرفتها إلاَّ الله الذي خلقها وصوَّرها كما شاء وكيف شاء . ولكن نذكر منها طرَفاً ليتبين صِحَّةُ ما قلنا وحقيقة ما وصفنا ، وذلك أنه ما من عُضو في أبدان الحيوانات صغيراً كان أو كبيراً إلاَّ وهو خادم لعُضو آخر ، ومُعِينٌ له إمَّا في بقائه وتتميمه أو في أفعاله ومنافعه ، مِثالُ ذلك الدِّماغ في بدن

الإنسان ، فإنه مَلِكُ الجسد ، ومنشأُ الحواسّ ، ومعدِن الفكر ، وبيت الرويّة ، وخزانة الحِفظ ، ومسكَن النفس ومجلس محلّ العقل . وإن القلب خادم للدماغ ومُعينه في أفعاله ، وإن كان هو أميرَ الجسد ، ومُدبِّرَ البدن ، ومنشأَ العروق الضوارب ، وينبوع الحرارة الغريزية . وخادِمُ القلب ومُعينه في أفعاله ثلاثةُ أعضاء أُخرى ، وهي الكَبد والعروق الضوارب والرئة .

وهكذا حُكم الكبد بيتِ الشرابِ يخدِمُه ويُعينه في أفعاله خمسةُ أعضاءٍ أُخرى ، وهي المعدة والأوراد والطحال والمرارة والكُلْيتان .

وهكذا أيضاً حكم الرئة بيت الريح يخدِمُها ويُعينها في أفعالها أربعةُ أعضاءٍ أُخرى ، وهي الصدر والحِجاب [1] والحُلقوم والمَنخِران وذلك أن من المنخِرين يدخُل الهواءُ المُستنشَقُ إلى الحلقوم ، ويعتدل فيه مزاجُه ، ويصل إلى الرئة ، ويتصفّى فيها ، ثم يدخل إلى القلب ، ويُروّح الحرارة الغريزية هناك ، وينفُذ من القلب إلى العروق الضوارب ، ويَبلُغُ إلى سائر أطراف البدن الذي يسمّى النَّبْضَ ، ويخرُج من القلب الهواءُ المحترق إلى الرئة ، ومن الرئة إلى الحُلقوم ، ومن الحلقوم إلى المنخِرين أو إلى الفم . والصدرُ يخدِم الرئة في فتحه لها عند استنشاق الهواء ، وضَمّه إياها عند خروج النفَس؛ والحِجْبُ تحفظ الرئة من الآفات العارضة لها عند الصَّدَمات والدَّفَعات واضطراب أحوال البدن .

وهكذا حكم الكبد تخدِمه المعدة بإنضاج الكِيمُوس قبل وصوله إليه ، وتخدمه الأوراد بمصّها وإيصالها إليه بحالٍ يجذب عكَرَ الكيموسِ من الأخلاط الغليظة المحترقة منها إلى نفسها . وتخدِمه المرارةُ بجذب المِرّةِ الصفراء إلى نفسها ، وتصفيةِ الدم منها . وتخدمه الكُلْيتان بجذب الرطوبة الرقيقة اللَّيِّنة منها إلى نفسها ، وهو الذي يكون منه البَول . وتخدمه

[1] الحجاب : غشاء يستبطن أضلاع الصدر يمنة ويسرة ، ويكون الصدر كالبطانة ، وهو الذي يتسبب عن ورمه ذات الجنب .

العروق المجوّفة بجذب الدم إليها وإيصاله إلى سائر أطراف الجسد الذي هو مادّةٌ لجميع أجزاء البدن .

وهكذا يخدِمُ المَرِيءُ [1] والأسنانُ والفمُ المَعِدةَ ، وذلك أن الفم هو باب الجسد الذي يدخل منه الطعام والشراب إلى عُمق الجسد ، والأسنان تخدِمها بالطحن أو الدّقّ ، والمَريء يزدَرِد ويبلَع ويُوصِلها إلى المَعِدة ، والأمعاء تجذِب الثُّفْل وتخرجه من الجسد .

وعلى هذا المثال والقياس ما من عُضو في بدن الحيوان إلاّ وهو يخدم البدن في أفعاله ، ويخدمه عضوٌ آخر ويُعينه في أفعاله ، والغرضُ الأقصى منها كلّها هو بقاء الشخص وتتميمه وتبليغه إلى أكمل حالاته ، إما بذاته أو ببقاء نسله أطول ما يمكن في جنسٍ جنسٍ ونوعٍ نوعٍ وشخصٍ شخصٍ .

فصل

واعلم يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن من الحيوانات ما هو أخرس لا مَنطِق له ولا صوت كالسرَطان والسلاحِف والسمك ، وبالجملة أكثرُ حيوان الماء إلاّ القليلَ منها مثلَ الضفدع والراديا . ومنها ما له صوت وهو كل حيوان يستنشق الهواء ويُسمع له دويٌّ وزَمْر كالبَقّ والذُّباب والزنابير والصراصير والجَراد وما شاكلها ، ويكون ذلك من تحريك أجنحتها .

واعلم بأن أصوات الحيوانات المتنفسة متفننةٌ كثيرةُ الاختلاف من الطول والقِصَر والغِلَظ والعِظَم والصِّغَر والجَهير والخفيف وفنون الطنين والزمير والألحان والنَّغم : كلُّ ذلك بحسب طول أعناقها وقِصَرِها ، وسعة مناخيرها وحلاقيمها وضيقها ، وصفاء طبائعها وغِلَظها ، وشدة قوّة استنشاقها

[1] المريء : مجرى الطعام والشراب وهو رأس المعدة والكرش ، اللاصق بالحلقوم .

الهواء ، وإرسالِها وتعديل أنفاسها ، بعد ترويح الحرارة الغريزية التي في قلوبها أو في عُمق أجسادها .

والعلة في أن حيوانات الماء أكثرُها لا أصوات لها ، لأنها لا رئات لها ، ولا تستنشق الهواء ، ولم يُجعل لها ذلك ، لأنها لا تحتاج إليها ، وذلك أن الحكمة الإلهية والعناية الرّبّانيّة جعلت لكل حيوان من الأعضاء والمفاصِل والعروق والأعصاب والغِشاوات والأوعية بحسب حاجته إليه في جرّ المنفعة أو دفع المضرّة في بقاء شخصها وتتميمه وتكميله وبلوغه إلى أقصى مدى غاياته ، ولسبب بقاء نَسلها من آلات السّفاد واللّقاح وتربية الأولاد . وكلُّ حيوانٍ هو أتم بِنْيةً وأكمل صورة ، فهو أكثرُ حاجةً إلى أعضاءٍ كثيرة وآلاتٍ مختلفة وأدواتٍ مُعِينة في بقاء شخصه ونتاجِ نسله . وكلُّ حيوان أنقصُ بِنيةً وأدْونُ صورةً فهو أقلُّ حاجةً إلى أعضاء مختلفة وأدوات مُفنّنةٍ في بقاء شخصه ودوام نسله . بيان ذلك أن الحيوانات ثلاثة أنواع : فمنها ما هو أتمُّ وأكمل ، وهو كل حيوان يَنزُو ويجبَل ويُرضِع ويُربّي الأولاد. ومنها ما دون ذلك ، وهو كل حيوان يَسفِدُ ويبيض ويُفرِخ . ومنها دون ذلك ، وهو كل حيوان لا يَسفِد ولا يبيض ولا يلد ، بل يتكوّن في العُفونات ولا يعيش سنة كاملة ، لأن الحر والبرد المُفرِطَين يُهلكانها ، لأن أجسادها متخلخِلة مُفتّحةُ المَسامّ ، وليس لها جلد ثخين ، ولا صوف ولا شَعر ولا وَبَر ولا صَدَف ولا عظام ولا عصب ولا فَلوس ، فهي لا تحتاج إلى الرّئة ، ولا الطحال ، ولا المرارة ، ولا الكُلى ، ولا المثانة ، ولا استنشاقِ الهواء لترويح الحرارة الغريزيّة ، إذ كان نسيم الهواء يتصل إلى عُمق أبدانها لصِغَر جُثتها وفَتْحِ مَسامّها ، ويحفظ الحرارة الغريزيّة التي في مِزاج أبدانها وتركيب طبائعها .

وأما الحيوانات الكبيرة الجثة العظيمة البِنية التي عليها جُلودٌ ثِخانٌ ، ولحومٌ كثيرة ، وغِشاواتٌ وعروقٌ وأعصابٌ وعظام مُصْمَتةٌ ومجوّفة ،

وأضلاعٌ ومَصارينُ وأمعاءٌ وكُروشٌ ومَعِدةٌ وقلب ورِئة وطِحال وكُلْيتان ومَثانة وقِحْفُ الرأس ، والشَّعرُ والوَبرُ والصوفُ والرِّيشُ والصَّدَفُ وما شاكلها مما يمنع وصولَ نسيم الهواء إلى عُمق أبدانها ، وترويح الحرارة الغريزيّة فيها ، فقد جُعِل لبعضها رِئةٌ وحُلقومٌ ومجارٍ للنَّفَس لكيما يصل نسيم الهواء إلى عُمق أبدانها ومَحابِس قَعْر أجسادها ، ويروِّحَ الحرارة الغريزية فيها ، ويحفظ الحياة عليها إلى وقت معلوم . فهذا الذي ذكرناه هو حكم الحيوانات التامة الخِلقة الكاملة الصورة التي تستنشق الهواء وتتنفس منه وتعيش فيه .

وأما أجناس الحيوانات التي تعيش في المياه ولا تخرج منها فإنها لا تحتاج إلى استنشاق الهواء ولا التنفُّس منه، لأن الباري الحكيم، جلَّ ثناؤه، لما خلقها في الماء وجعل حياتها منه وفيه ، جعلها على طبيعة واحدة ، وهي طبيعة الماء ، وركَّب أبدانها تركيباً يصلُ بردُ الماء ورطوبتُه إلى قعر أبدانها وعُمق أجسادها ، وتروِّحُ الحرارة الغريزية التي في طباع تركيبها ، وتنوب عن استنشاقها الهواء ، وتنفُّسها منه . وجعل لكل نوع منها أعضاء مُشاكلةً لبدنه ، ومفاصِل مناسبة لجثته ، وجعل على أبدانها من أنواع الصَّدف وفنون الفلوس وما شاكلها ، لباساً لها ودِثاراً من الحر والبرد ، وغِطاءً ووِطاء ووقايةً لها من الآفات العارضة . وجعل لبعضها أجنحةً وأذناباً تسبحُ بها في الماء مثل الطيور في الهواء ، وجعل بعضَها آكِلاً ، وبعضها مأكولاً ، وجعل نسل مأكولها أكثر عدداً من نسل آكلها ، كلُّ ذلك غرضاً لبقاء أشخاصها ودوام نسلها زماناً طويلاً أطول ما يمكن في حياتها وطبائعها .

وأما أجناس الطيور التي هي سُكّان الهواء وقاطنوه فإن الباري الحكيم ، جل ثناؤه ، جعل أبدانَها مختَصرةً من أعضاء كثيرة مما في أبدان الحيوان البرّي الذي يحبل ويلد ويُرضع ليخفّف عليها النهوضَ في الهواء والطيران فيه ، وذلك أن الباري لم يجعل للطير أسناناً ، ولا أذناً بيّنة ، ولا مَعِدةً ،

ولا كَرِشاً ، ولا مثانة ، ولا خرزات الظهر ، ولا جلداً ثخيناً ، ولا على أبدانها شعراً ولا صوفاً ولا وَبَراً ، بل جعل بدل ذلك ريشاً لِباساً لها ودثاراً من الحر والبرد ، وغِطاء ووِطاء ووقاية من الآفات العارضة ، ويُعينها على النهوض والطيران ، وبَدَل الأسنان مِنقاراً ، وبدل المَعِدة حَوْصَلةً ، وبدل الكَرِش قانصةً ؛ وعلى هذا القياس بدل كلّ عُضوٍ عُدِم منه ، عضواً آخر مُشاكلاً لأبدانها ، ومناسباً لأجسادها بحسَب مآربها ومنافِعها ودَفْع المضارّ عنها ، كلُّ ذلك أسبابٌ وعِلل لبقاء أشخاصها ودوام نسلها مُدّةً ما أطول ما يمكن في طبائعها وجَبلتِها .

وأما أجناسُ الحيوانات البرّية الآكلة منها العُشبَ ، فإن الباري الحكيم جعل لها أفواهاً واسعة تتمكّن من القبض على الحشيش والكَلإ في الرَّعْي ، وجعل لها أسناناً حِداداً تقطع بها ، وأضراساً صِلاباً تطحَن بها الصُّلْب من العشب والحَبّ والورق والقِشر والنَّوَى ، وجعل لها مَريئاً واسعاً زلِقاً تزدرد به ما تمضَغه ، وكروشاً واسعة مُحمَّلة تملأها وتحمِل فيها زادها ، فإذا اكتفت رجَعت إلى أماكنها ومرابطها وبركت واستراحت .

ومنها ما تجترّ وتسترجع ما بلعته ، وتطحنه ثانية ، وتبلع وتزدرد إلى مواضع أُخَرَ من كروشها ، خلقتُها غير خلقة الأُولى ، مُتهيئة لطبخ الحرارة الغريزية لها ، والتمكّن من نضجها لكيما تستَمرىء بها الطبيعية وتميّز ثِقَلَها من لطيفها ، وتدفع الثِّقَل إلى الأمعاء والمصارين ، ويخرجُ من الثُّقَب والمواضع المُعدّة لذلك ، وتردُّ اللطيف الصافي إلى الكَبد لتطبخها ثانية ، وتصفّيها وتُفيضَ أخلاطَها على الأوعية المُعدّة لقَبولها ، مثل الطِّحال والمرارة والقلب والكُليتَين والعُروق المجوّفة التي هي كالأنهار والجداول في أبدانها ، ليجري ذلك الدم الصافي فيها إلى سائر أطراف أجسادها ، وتُخْلِفُ بدلاً عما تُحلّل من أبدانها ، إذ كانت أجسادُ الحيوانات كلّها في الذوَبان والسيَلان من أسباب داخلة ومن أسباب خارجة .

وما يفضُلُ من تلك المواد في أبدان الذّكر فقد جعل الباري الحكيم لها أعضاءً وأوعيةً ومجاريَ يحصُل فيها ، وهي النُّطفة تجري منها إلى أرحام الإناث عند السِّفاد والنزْوِ والجِماع . وجعل في أبدان الإناث أعضاءً وأوعية ومجاريَ يحصُل فيها ، وينضافُ إليها ما يفضُل في أبدان الإناث من الرطوبات المُشاكلات لها على ممرّ الأيام والشهور ، وتجتمع وتكثُر ، ويخلقُ الباري الحكيم منها صورة مثل أحدِ الزوجين كما شاء وكيف شاء ، كما بيّنا طرَفاً من ذلك في رسالة مَسقَط النُّطفة ، وكلُّ هذه الأسباب والعِلل عنايةٌ من الباري الحكيم، جلّ ثناؤه ، لبقاء أشخاصها ودوام نسلها زماناً طويلاً أطول ما يمكن ويتهيّأ في ذلك النوع من الحيوان . تبارك الله أحسنُ الخالقين وأحكمُ الحاكِمين وأرحمُ الراحمين .

فصل

وأما السِّباع الآكلةُ اللُّحْمان فإن خِلقتها وطِباعها وتركيبَ بعض أعضائها الظاهرة والباطنة ، وأمزجتها وشهواتها مخالفةٌ لما عليه الحيوانات الآكلةُ العُشبَ ؛ وذلك أن الباري لما خلقَها وجعل غِذاءَها من أكل اللحمان ومادّة أبدانها من جُثّة الحيوانات ، جعل لها أنياباً صِلاباً ، ومخالب مُقوّسةً قويّة ، وزنداتٍ [1] متينة ، ووثبات خفيفة ، وقفزات بعيدة شديدة تستعين بها على قبض الحيوانات وضَبطها ، وخَرْق جلودها ، وشقّ أجوافها ، وكَسرِ عظامها ، ونهش لحومها من غير رحمة لها ، ولا شفقة عليها .

وقد تحيّر أكثرُ العقلاء وتاه أكثر العلماء والفلاسفة الحكماء من المحققين بفكرتهم في هذا ، وبحثهم عن عِللِها ، وما وجهُ الحكمة والصواب في هذا ،

---

١ زندات : ارادوا بها جمع زند ، وهو غريب ، ولعلهم أخذوا الزندة بمعنى الزند ، فجمعوها على زندات .

وقد بيّنا نحن ما الحكمة وما الصوابُ في ذلك في رسالة العِلل والمعلولات ، وسنذكر طرفاً منه في هذه الرسالة في فصل آخر إن شاء تعالى .

فصل

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الباري الحكيم لما خلق أجناس الحيوانات المختلفة الصُّوَر والطباع والمُتصرّفات، قسمَها أربعة أقسام: فمنها سكّان الهواء وهي أنواع الطيور أكثرُها ، والحشرات جميعُها . ومنها سكان الماء وهو كل حيوان يسبح في الماء كالسمك والسَّرَطان والضفادع والصدف ونحو ذلك . ومنها سكان البر وهي البهائم والأنعام والسباع . ومنها سكان التراب وهي الهوامُّ . وجعل في كل قِسم منها بعضاً آكِلًا ، وبعضاً مأكولاً . وذلك أن من الطير ما يأكل الحَبّ والثمر ، ومنها ما يأكل اللحم وهي الجوارح وكلُّ ما له مِخلبٌ ومِنقارٌ مقوّس لا يقدِر أن يلتقط الحبّ أو يأكل الثمر . وهكذا حكم حيوان الماء بعضُه آكِلٌ ، وبعضُه مأكول . وهكذا حكم حيوان التراب من الهَوام كالحيات والضَّبّ والعظايا[1] وأشباهها .

---

١ العظايا : جمع العظاية ، هي دويبة ملساء تعدو وتتردد كثيراً ، تشبه سام أبرص ، وتسمى شحمة الأرض وشحمة الرمل ، وهي أنواع كثيرة وكلها منقطة بالسواد ، ومن طبعها انها تمشي مشياً سريعاً ، ثم تقف .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن البـاري الحكيم لمـا خلق الحيوانات التامّة البنية قسم بنية أجسادها نِصفين اثنين : يمنةً ويسرةً ليكون مطابقاً لأول العدد ، وللأمور المَثنَويّة العُنصرية التي ذكرناها في رسالة المبادىء ، وجعلها ثلاث طبقـات وسَطاء وطرفَين ليكون مُطابقاً لأوّل عدد فرْدٍ ، وللأمور ذوات الأوساط والطّرَفين . وجعل مِزاج أبدانها من أربعة أخلاط مُطابقاً لأول عدد مجذور، ومُطابقاً أيضاً لأربع طبائِع بعدد الأركان الأربعة ، وجعل لهـا خمسَ حواسّ درّاكة لصُوَر المحسوسات ، ومُطابقاً لأول عدد دائرٍ ولعدد الطبائع الأربع ، والخامسةِ الطبيعة الفلكيّة . وجعل فيها قوّة تتحرّك بها إلى سِتّ جهات مطابقاً لأول عدد تام ، ولعدد سُطوح المكعّب، وجعل في أبدانها سبعَ قوى فعّالةٍ مُطابقاً لأول عدد كامل، ولعدد الكواكب السيّارة. وجعل في أبدانها ثمانيةَ مِزاجات: أربعةٌ مُفردة، وأربعة مزدوجة مُطابقـاً لأول عدد مكعّب ، ولعدد مُناسَبات الموسيقى . وجعل تركيب أبدانهـــا وتأليف أجسادها من تِسع طبقات مطابقاً لأوّل عدد فرد مجذور ، ولعدد طبقات الأفلاك المحيطات . وجعل في أبدانهـا اثني عشر ثقباً أبواباً لحواسّها ومآربها مُطابقاً لأول عدد زائدٍ ، ولعدد بروج الفلك. وأسّس بناء أجسادها على أعمدةِ ظهورها ثمـانياً وعشرين خرزةً مُطابقـاً لعددٍ تام ، ولمنازل القمر . وجعل في أبدانها ثلاثمـائة وستين عِرقـاً لجريان الدم إلى سائر أطراف أبدانهـا مُطابقاً لعدد دَرَج بروج الفلك ، ولعدد أيام السنة . وعـلى هذا القياس والمِثال إذا عُدّ واعتُبر وُجد عدد كل عضوٍ مُطابقاً لعدد جنسٍ من الموجودات . فقد تبيّن بمـــا ذكرنا معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أن الموجودات بحسب طبيعة العدد ، وذلك تقدير العزيز العليم .

فصل

في ذكر تصانيف أحوال الطيور وأوقات الطيور وأوقات هيجانها وسفادها وكيفية اتخاذها أعشاشها وإصلاح أوكارها وكمية بيضها ومدّة حِضانتها وكيفيّة تربيتها لأولادها فنقول :

اعلم يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، بأن من الطيور ما يتزاوج ويتعاشق ويهيج ويسفِد في سائر فصول السنة. ويعاون الذكرُ منها الأُنثى في تحضين البيض ، وفي تربية الأولاد كالحمام . ومنها ما لا يعاون لا في الحِضانة ولا في تربية الأولاد كالديك. ومنها ما لا يهيج في السنة إلاّ مرّتين عند الفصلين المعتدلين الربيع والخريف ، وفي الصيف . وأكثر الطيور لا تهيج ولا تسفِد إلاّ في آخر الشتاء عند استقبال الربيع ، وتبيض فيه وتحضُن وتربّي أولادها لعلمها بطيب الزمان واعتدال الهواء وكثرةِ الريفِ والقوت الموجود في أكثر الأماكن .

ومن الطيور ما تتّخذ عِشاشَها بين أغصان الشجر وأوراقها . ومنها ما تتخذها في الأرَضين الدّغِلة بين الحشيش والشوك كالقبج[1] والدُرّاج[2] والطيهوج[3]. ومنها في ثُقَب الحيطان أو في اصول الأشجار . ومنها تحت الثقوب . ومنها على رؤوس الحيطان والخَرِبات . ومنها على رؤوس الجبال والتلال . ومنها على شطوط الأنهار وسواحل البحار. ومنها ما تتخذها في البراري والقفار وبين الأحجار . ومن طيور الماء ما يأخذ بيضها بإحدى رجليه على صدره ، ويسبح بالأُخرى إلى أن تحضُنَ وتخرُجَ فِراخُها . ومن الطيور ما يبيض ويحضُن

---

١ القبج : الحجال .

٢ الدراج : طائر جميل المنظر ملوّن الريش .

٣ الطيهوج : طائر شبيه بالحجل الصغير ، عنقه ومنقاره ورجلاه حمر مثل الحجل ، وما تحت جناحيه اسود وأبيض ،وهو مثل الدراج .

بيضتين ، ومنها أربعاً ، ومنها ستّاً ، ومنها ثمانياً، ومنها عشراً ، واثنتي عشرة وعشرين وثلاثين .

ومن الطيور ما يربّي فِراخه مما في حَوصَلته من الحب المنقوع . ومنها ما تُلقم أفراخها بمنقارها من الصيد والحب والثمر. ومنها ما تفقِصُ من بيضها بعضاً وتحسيه أفراخها كالنعامة . ومنها ما يبحث في الأرض ويلقي إلى أفراخه الحبّ والدبيب[1] كالدُرّاج والدّجاج .

ومن الطيور ما هو سريع الطيران دائماً طول النهار كالخُطّاف. ومنها ما هو ثقيل الطيران قليلاً كالسُمّان . ومنها بعيد الوِرْد كالقَطا . ومنها بعيد الأسفار كالغُراب . ومنها ما لا يفارق الموطن كالعصافير . ومنها ما تطير في أسفارها قِطاراً كقطار الجمال كالكركيّ[2] . ومنها ما يطير مصطفّاً مُتحاذياً كصف المصلّين . ومنها ما يطير جماعاتٍ مختلطاتٍ ملتئمة . ومنها ما يطير مُستقبلاً للريح . ومنها ما يطير مُستدبراً لها . ومنها ما يطير مُوارباً[3] على الجانب . ومنها ما يطير متوجهاً قاصداً . ومنها ما يطير مرتفعاً ومنخفضاً ويمنة ويسرة . ومنها ما يطير مستقيماً قاصداً . ومنها ما إذا نهض للطيران عَدا على وجه الأرض خطواتٍ ثم استعلى في الجو . ومنها ما ينهض منتصباً دفعةً واحدة . ومنها ما يرتقي في جو الهواء مختلفاً مستديراً كالصاعد إلى المنابر . ومنها ما إذا استقلّ[4] استقلّ مُنعرجاً مُنعطفاً كالصاعد للعقَبَة . ومنها ما إذا استقلّ في جو الهواء أمسك عن تحريك جناحيه . ومنها ما يمسكهما تارةً ويحرّكهما تارة أُخرى. ومنها ما إذا أراد النزول إلى الأرض نكّسَ رأسه ، وزج نفسه منقضّاً ومصوّباً كالمطر يوم الريح. ومنها ما ينزل برفق مَلويّاً كما

---

١ الدبيب : الهوام الصغيرة التي تلعب في الماء .
٢ الكركي : طائر اغبر اللون ، ابتر الذنب ، طويل العنق والرجلين .
٣ موارباً : منحرفاً ملتوياً ، ومنه الوراب ، اي الانحراف والالتواء .
٤ استقلّ : ارتفع الطائر في طيرانه.

يُنزَل من المنارة . ومنها ما ينزِل معطّفاً يمنة ويَسرة كما تنزل الدّوابُّ من العَقبة . ومنها ما ينزِل مُدلّياً رجليه ضامّاً جناحيه ، أو مُدلّياً مُرسلاً . وكلُّ واحد من الطيور متناسب الجناحين من الطول والعرض والوزن والعدد. وفي كل جناح أربع عشرة طاقة ريش صُلبة قَصباتُها مجوّفة خفافاً مصطفّة من جانب ، ومتوازية من جانب . وتمامها طاقاتٌ أُخَر أقصر منها موفورة الدثار من الجانبين يسدّ خَللها طاقات . وعلى أبدان الطائر طاقات من الريش أقصرُ من ذلك ، وهو لباسٌ لها، وفي خَللِها طاقاتٌ اخرى صغار، ليّنة الزّئبر بيّنة الرِّيف[1]، هي دِثار لها ووِطاء وغطاء من الحر والبرد، وزينة لها. وأيضاً أكثر الطير ذنبه مناسبٌ لجناحيه ، وعدده اثنتا عشرة طاقة أو أنقص .

ومن الطير ما ذنبه أوفرُ من جناحيه كالطاووس. ومنها ما جناحاه وافران طويلان وذنبه قصيرٌ كالكُرْكي .

ومن الطير ما ينقضُ عن فرخه البيض وهو مُوفّرٌ عليه ريشه كالدُّرّاج والدّجاج. ومنها ما يكون مُعرًّى من الريش، ثم يخرج ريشه في أيام التربية، كفِراخ الحمام .

ومن الطير ما على ريشه دُهنٌ فلا يبتلّ ، كطير الماء . ومنها ما يرمي بريشه في كل سنة ، ويخرج له غيره . ومنه ما بين أصابع رجليه غِشاواتٌ . ومن طير الماء ما ينهض من الماء في طيرانه، ومنها ما يخرُج من الماء إلى الأرض ثم يطير .

ومن الطير ما هو طويل الرجلين والجَناحين والعنق والمِنقار. ومنها قصير الرقبة طويل المنقار. وأكثر الطيور في طيرانه يجمعُ رجليه إلى صدره . ومنها ما يمدُّهما إلى خلفِه مع ذنبه كالكراكيّ واللّقالِق[2] .

---

١ الريف : لعل المراد بها الجانب ، مأخوذة من ريف البحر ، أي شاطئه .

٢ اللقالق : جمع اللقلق : طائر كبير طويل الساقين والعنق والمنقار احمر الساقين والرجلين والمنقار ، وهو من الطيور القواطع .

ومن الطير ما يكون طويل العُنق يطوي عنقه في طيرانه ، ومنها ما يمدُّه إلى قدّامه كمالك الحزين [1] .

ومن الجوارح من الطير ما يَقبض على الطيور في جوّ الهواء ويأخذها في طيرانها . ومنها ما إذا لحِقها في طَيرانها دخل من تحتها مستلقياً على ظهره وقبض عليها فقلَبها . ومنها ما ينحطُّ عليها ويَخطَفُها من وجه الأرض . ومنها ما يقع على رؤوس الغزلان وحمير الوحش ويُنشِب مخالِبَه فيها ، ويرفرف بجناحيه على أعينها ويقتلها . والحمام الهادي يعرف سَمْتَ البلدِ المقصود بالنظر في جوّ الهواء إلى جريان الأنهار ومَيل الأودية ، ثم يَنحُو السوادات ، ويَتيامَنُ عن الجبال ويتياسر عنها وعن مَهبّ الرياح في تصاريفها .

وهكذا تعرف الطيور التي تُشَتّي في البلاد الدفيئة وتُصيِّف في البلدان الباردةِ مواقِعُها . وأكثر الطيور لها جودة البصر والشم والذوق والسمع ، وأما اللمس فدون ذلك من أجل الريش الذي على جلودها . والجوارح من الطيور كلُّها وافية الجناحَين ، عريضة الأذناب ، شديدة الطيران ، قصيرة الرِّجلين والرقبة ، طويلة الأفخاذ ، قوية المخاليب ، مُعَقربة المناقير لا تَقدِر على التقاط الحبوب ، بل تأكل اللُحْمان وتصطاد غيرها .

ومن الطيور ما يَلقُط الحَبّ ويأكل الثمر ، أو يصطاد الحشرات والهوامّ ، ويأكل النبت والحشيش .

ومن الطيور ما يطير بالليل والنهار ويسافر ويتعيَّش. ومن الطيور ما يطير بالليل دون النهار وأما أكثرها فبالنهار دون الليل . ومن الطيور ما يأوي بالليل إلى رؤوس الأشجار وبين أغصانها وأوراقها. ومنها ما يأوي إلى رؤوس الجبال والتلال والحيطان والقِلاع . ومنها ما يأوي إلى الآجام والدَّغَل .

---

[1] مالك الحزين : من طيور الماء طويل العنق والرجلين ، قيل له مالك الحزين لأنهم يزعمون انه يقعد بقرب المياه ، فاذا نشفت وغاضت يحزن على ذهابها ويبقى حزيناً كئيباً .

ومنها ما يأوي إلى الثُّقَب والأعشاش والأَجْحِرة[1] وتحت السقوف . ومنها ما يأوي إلى الجزائر بين الأنهار والمياه . ومنها ما يبيت في الصحاري وعلى الشطوط ، ويتحارس بالنُّوَب ، وعلى السواحل . ومنها ما يبيت في الجوّ .

ومن الطيور ما ينتبه بالأسحار ويترنم ويسبّح . ومنها ما يُبكِر في طلب القوت . ومنها ما يُسفِر[2] ويتصبح[3] ويُضحي ، ثم يمرّ وينصرف في طلب القوت « تَغدُو خِماصاً وتروحُ بِطاناً » .

ومن الطيور ما يُفرّخ وينتشر بالغَدَوات ، ومنها بالعَشيّات ، ومنها في أنصاف النهار ، ومنها في يوم الغيم ، ومنها في يوم الصحو ، ومنها في يوم المطر ، ومنها في شدة الحر ، ومنها في شدة البرد ، ومنها في يوم الريح .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن من الطيور ما إذا نهض واستقلّ في جوّ الهواء في طيرانه يكون كشكل المثلّث يَبسُط بجناحَين وافِيَين مَنشورَين ، وذَنَبٍ مثل ذلك مناسب لهما ، مثلُ الزرازير والخَطاطيف . ومنها ما يكون كشكل المربّع بجناحين وافِيَين مَنشورَين ، وعُنُقٍ طويل ممتدّ من قدّام ، ورجلين طويلتين ممتدتين من خَلْف ، وذَنَب قصير ، مثلُ الكَراكِيّ واللّقالِق . ومن الحشرات ما يكون في طيرانه كشكل المُسدّس له أربعة أجنحة من الجانبين ، ورأسٌ قدّامُ ، وذَنَب خَلْف ، كالجراد والبَقّ والزنابير .

واعلم يا أخي بأنك إذا تأمّلت واعتبرت أبدان الطيور والحشرات ، وجدتها كلّها متّزنة الجانِبَين طولاً وعرضاً ، خِفّةً وثِقَلاً ، يَمنةً ويَسرةً ،

---

١ الأجحرة : جمع الجحر ، وهو كل شيء تحتفره الهوام والسباع لأنفسها ، وهو في الأصل للضب خاصة .

٢ يسفر : يدخل في سفر الصبح اي بياضه .

٣ يتصبح : ينام الصبحة .

وخَلفاً وقُدّاماً ، ومن أجل هذا إذا نُتِف من أحد جَناحيه طاقاتُ ريش ، اضطرب في طيرانه كرَجل أعرَج في مِشيته ، إذا كانت إحدى رجليه أطول والأخرى أقصر . ومن أجل ذلك أيضاً متى نُتِف من ذنبه طاقاتُ ريش اضطرب في طيرانه مكبوباً على رأسه كمثال زَورقٍ أو سمارية في الماء في ثقل صدرها وخِفّة كَوْثَلِها[1] . ومن أجل هذا صار بعض الطيور إذا مَدّ رقبته إلى قُدّام ، مَدّ رجليه إلى خلف ، ليتوازن ثِقَلُ رجليه بثقل رقبته ، كالكَراكيّ . ومن الطير ما يطوي رقبته إلى صدره ، ويجمع رجليه تحت بطنه في طيرانه، كمالك الحزين . وعلى هذا المثال حُكم سائر الطيور والحشرات في طيرانها .

فصل في بيان بدء الخلق

يقال إنه لما توالدت أولاد بني آدم وكثرت وانتشرت في الأرض برّاً وبحراً ، وسهلًا وجبلًا ، مُتصرّفين فيها في مآربهم ، آمنين بعدما كانوا قَلِقين خائفين مستوحشين من كثرة السباع والوحوش في الأرض، وكانوا يأوون في رؤوس الجبال والتلال متحصّنين فيها وفي المَغارات والكهوف ، ويأكلون من ثمر الأشجار وبُقول الأرض وحَبّ النبات ، وكانوا يستترون بأوراق الشجر من الحر والبرد ، ويُشتّون في البلدان الدفيئة ، ويُصيّفون في البلدان الباردة ، ثم بنوا في سهول الأرض الحصون والقرى والمدن وسكنوها .

ثم سخّروا من الأنعام البَقَرَ والغنَم والجِمال ، ومن البهائم الخيلَ والبغالَ والحميرَ ، وقيّدوها وألجموها وصرفوها في مآربهم من الركوب والحَمْل والحَرْث والدّرَاس ؛ وأتعبوها في استخدامها ، وكلّفوها أكثر

[1] الكوثل : مؤخر السفينة .

من طاقتها ، ومنعوها من التصرّف في مآربها، بعدما كانت مُخلاّةً في البراري والآجام والغِياض تذهب وتجيء حيث أرادت في طلب مراعيها ومشاربها ومصالحها . ونفرت منهم بقيّتُهـــا من حُمُر الوحوش والغِزلان والسباع والوحوش والطيور ، بعـدمـا كانت مستأنسة متوالفـة مطمئنة في أوطانهـا وأماكنها ، وهربت من ديار بني آدم إلى البراري البعيدة والآجام والدّحَال[1] ورؤوس الجبـال . وشمّر بنو آدم في طلبهـا بأنواع من الحِيَـل والقَنْص والشّباك والفِخاخ ، واعتقد بنو آدم فيها أنها عبيدٌ لهم هربت وخلعت الطاعة وعصت . ثم مضت السنون والأيام على ذلك إلى أن بعث الله محمداً ، صلى الله عليه وآله ، ودعا الإنس والجِن إلى الله ودين الإسلام ، فأجابته طائفة من الجن وحَسُنَ إسلامُها ، ومضت على ذلك مدة من الزمان .

ثم إنه وليَ على بني الجانّ ملكٌ منها يقال له بيراست الحكيم ، لـقَبُه شاه مردان . وكانت دار مملكته مردان في جزيرة يقال لها صاغون في وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء ، وهي طيبة الهواء والتربة فيهـا أنهـار عذْبـة وعيون جارية ، وهي كثيرةُ الرِّيف والمَرافِق وفنون الأشجار وألوان الثمار والرياض والأنهار والرياحين والأنوار . ثم إنه طرحت الرياحُ العاصفة في وقت من الزمان مركباً من سُفُن البحر إلى ساحل تلك الجزيرة ، وكان فيها قوم من التجار والصُّنّاع وأهل العلم وسائر أغنياء الناس ، فخرجوا إلى تلك الجزيرة وطافوا فيها فوجدوهـا كثيرة الأشجار والفواكه والثمار ، والميـاه العذْبة ، والهواء الطيب ، والتربة الحسنة ، والبقول والرياحين وأنواع الزّرع والحبوب مما تـُنبته أمطار السماء . ورأوا فيهـا أصناف الحيوانات من البهائم والأنعـام والطيور والسباع والوحوش والهوامّ والحشرات أجمع ، وهي كلها متألّفـة بعضُها في بعضٍ ، مستأنِسة غير متنافِرة .

---

١ الدحال : جمع الدحل ، وهو نقب ضيق فمه متّسع أسفله حتى يمشى فيه .

ثم إن أولئك القوم استطابوا ذلك المُقام ، واستوطنوا ، وبنوا هنالك البنيان وسكنوا . ثم إنهم أخذوا يتعرّضون لتلك البهائم والأنعام التي هناك يُسخّرونها ليركبوها ويحمِلوا عليها أثقالهم على المنوال الذي كانوا يفعلون في بُلدانهم ، فنفَرت منهم تلك البهائم والأنعام التي كانت هناك ، وهربت ، وشمّروا في طلبها بأنواعٍ من الحيل في أخذها ، واعتقدوا فيها أنها عبيد لهم ، هربت وخلعت الطاعة وعصت . فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها ، جمعت زعماءها وخطباءها ، وذهبت إلى بيراست الحكيم ملك الجن ، وشكت إليه ما لقيت من جَور بني آدم وتعدّيهم عليها واعتقادهم فيها ، فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته ، فذهب طائفة من أهل ذلك المركب إلى هناك ، وكانوا نحواً من سبعين رجلًا من بلدان شتّى ، فلما بلغه قدومهم أمر لهم بطرح الأنزال[1] والإكرام ، ثم أوصلهم إلى مجلسه بعد ثلاثة أيام .

وكان بيراست الحكيم عادلاً كريماً منصفاً سَمْحاً يَقري الأضياف، ويؤوي الغرباء ، ويرحم المُبتلى ، ويمنع الظلم ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكَر ، ولا يبتغي بذلك غيرَ وجه الله تعالى ومَرضاته ، فلما وصلوا إليه ورأوه على سرير مُلكه حيّوه بالتحية والسلام ، فقال لهم الملك على لسان التَّرجُمان : ما الذي جاء بكم إلى بلادنا ، وما دعاكم إلى جزيرتنا من غير مراسلةٍ قبل ذلك ؟

قال قائلٌ من الإنس: دعانا ما سمعنا من فضائل الملك ، وما بلَغنا من مناقِبه الحِسان ومكارم أخلاقه الجِسام وعَدله وإنصافه في الأحكام ، فجئناه ليسمَع كلامَنا ويتبيّن حُجتنا ، ويحكُمَ بيننا وبين عبيدنا الآبقين وخَوَلنا المُنكِرين ولايتنا ، واللهُ يوفّق الملكَ للصواب ويُسدّده للرّشاد ، وهو أحكمُ الحاكمين .

---

١ الأنزال : ما يهيأ للضيف لينزل عليه ، واحدها نزل .

فقال الملك : قولوا ما تريدون وبيّنوا ما تقولون .

قال زعيم الإنس : نعم أيها الملك نقول إن هذه البهائم والأنعام والسباع والوحوش أجمعَ عبيدٌ لنا ، ونحن أربابها وهي خَوَلٌ لنا ، ونحن مواليها ، فمنها هاربٌ آبِقٌ عاصٍ ، ومنها مطيع كارِهٌ مُنكِر للعبودية .

قال الملك للإنسي : ما الدليل والحُجة على ما زعمت وادعيت ؟

قال الإنسي : نعم أيها الملك لنا دلائل شرعيّة سَمْعيّة على ما قُلنا ، وحُجَج عقلية على ما ادّعينا .

فقال الملك : هاتِ أوردْها .

فقام الخطيبُ من الإنس من أولاد العبّاس ورقيَ المِنبر وخطب الخطبة وقال :

الحمدُ لله ربّ العالمين ، والعاقبة للمتّقين ، ولا عُدوان إلاّ على الظالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النّبيّين وإمام المُرسَلين ، وصاحب الشفاعة يومَ الدين ، وصلوات الله على ملائكته المُقرّبين ، وعلى عباده الصالحين من أهل السموات والأرَضِين من المؤمنين والمسلمين ، وجعلنا وإياكم منهم برحمته وهو أرحمُ الراحمين .

الحمد لله الذي خلَق من الماء بشَراً ، فجعله نسباً وصهراً ، وخلق منه زوجة ، وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء ، وأكرمَ ذُرّيتهما ، وحمَلهم في البر والبحر ، ورزقهم من الطيّبات . قال الله عز وجل : « والأنعامَ خلقها لكم فيها دِفءٌ ومنافعُ ومنها تأكلون ، ولكم فيها جَمالٌ حين تُريحون وحين تسرَحون » وقال تعالى : « وعليها وعلى الفُلْكِ تُحمَلون » وقال : « وتَحمِل أثقالَكم إلى بلد لم تكونوا بالِغيه إلاّ بشِقّ الأنفُس ، إن ربّكم لرؤوفٌ رحيم » وقال : « والخيلَ والبغالَ والحميرَ لتركبوها ، وزِينةً » وقال : « لِتستَوُوا على ظُهوره ، ثم تذكروا نِعمة ربّكم إذا استَوَيتم عليه » وآياتٌ كثيرة في القرآن والتوراة والإنجيل تدلُّ على أنها خُلقت لنا

ومن أجلنا ، وهي عبيدٌ لنا ونحن أربابها ، وأستغفرُ اللهَ لي ولكم .

فقال الملك : قد سمعتم يا مَعشَرَ البهائم والأنعام مـــا قال الإنسيّ من آيات القرآن ، فاستدلّ بها على دعواه ، فأيُّ شيء لـكم وعندكم فيما قال ؟

فقام عند ذلك زعيمُها وهو البغل فقال :

الحمد لله الواحد الأحـد الفردِ الصَّمَـد القديم السَّرْمد الذي كان قبـل الأكوان بلا زمان ولا مكان . ثم قال : كُنْ فكان نوراً ساطعـاً أظهره من مَكنون غَيْبه . ثم خلق من النور بحراً من النار أُجَاجاً [1] ، وبحراً من المـاء رَجراجاً ، ذا أمواج . ثم خلق من الماء والنـار أفلاكاً ذوات أبراج ، وشهاباً وهَّاجاً ، والسماء بناها ، والأرضَ دحاها ، والجبال أرساها ، وجعل أطباق السموات مسكَنَ العِلِّيِّين ، وفُسحـة الأفـلاك مسكَنَ الملائكـة المقرَّبين ، والأرضَ وضعها للأنام ، وهو النبات والحيوان ، ثم خلق الجانّ من نار السَّمُوم ، وخلق الإنسان من طين ، ثم جعـل نسله من سُـلالةٍ من ماء مهين في قرارٍ مَكينٍ ، وجعل ذُريَّته في الأرض يخلفون ليَعمُروها ولا يُخرِّبوها . ويحفظون الحيوانات وينتفعون بها ، ولا يظلمونهـا ولا يجورون عليها ، أستغفرُ الله لي ولكم .

ثم قال : ليس في شيء مما قرأ هذا الإنسيّ من آيات القُرآن ، أيها الملك ، دلالةٌ على ما زعم أنهم أرباب ونحن عبيد لهم، إنما هي آياتُ تذكارٍ بإنعامِ الله عليهم وإحسانه ، فقال لهم : سخَّرها لـكم ، كما قـال : سخَّر الشمس والقمر والسَّحـاب والرياح ، أفتُرى أيهـا الملك بأنها عبيـد لهم ومماليك ، وأنهم أربابها ؟

واعلم أيهـا الملك بأنَّ الله خلق كل مـا في السموات والأرض ، وجعلهـا مسخَّرة بعضُها لبعض ، إما لجرِّ منفعتها إليها ، أو دفع مَضرَّتِها ، فسخَّر

---

[1] الأجاج : الملتهب ، ذكره الأساس .

اللهُ الحيوان للإنسان بما هو لإيصال المنفعة إليها ودفع المضرّة عنهـا كما سنبيّن بعد هذا الفصل ، لا كما ظنوا وتوهّموا ومـا قالوه من الزور والبُهتـان بأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم .

فصل

ثم قال زعيم البهائم : أيها الملك كنا نحن وآباؤنا سكانَ الأرض قبل خَلقِ آدم أبي البشر قاطنين في أرجائها ، ظاعنين في فِجاجِهـا ، تذهب وتجيء كلُّ طائفة منا في بلاد الله في طلب معايشها ، وتتصرّف في صلاح أمورهـا ، كلُّ واحدٍ مقبلٌ على شأنه في مكان موافق لمـآربه من بَرّيّةٍ أو أجمـة أو جبل أو ساحل أو تِلال أو غياض أو رمال ، كلُّ جنسٍ منا مؤالف لأبناء جنسه ، مشتغلين باتخاذ نِتاجنا وتربية الأولاد في طيبٍ من العيش بمـا قدّر الله لنا من المآكل والمشارب والتّمتع ، آمِنين في أوطاننـا مُعافين في أبداننـا نسبّح الله ونقدّسه ونوحّـده ليلًا ونهاراً ، ولا نعصيه ولا نُشرِك بـه شيئاً ، ومضت على ذلك الدهور والأزمان .

ثم إن الله ، جلّ ثناؤه ، خلق آدم أبا البشر وجعله خليفـةً في الأرض ، وتوالد أولاده وكثُرت ذريّتـه ، وانتشرت في الأرض برّاً وبحراً ، وسهلًا وجبلًا ، وضيّقوا علينا الأماكن والأوطان ، وأُخِذ منا من أُخِذ أسيراً من الغنم والبقر والخيل والبغـال والحمير ، وسخّروها واستخدموهـا وأتعبوهـا بالكد والعنـاء في الأعمـال الشاقّة من الحَمْل والركوب في السفر والحضَر والشّدّ في الفُدْنِ والدواليب والطواحـين بالقهر والغلبـة والضرب والهوان وألوانٍ من العذاب طولَ أعمارنا ، فهرب منا من هرب في البراري والقفار ورؤوس الجبال، وشمّر بنو آدم في طلبنا بأنواع من الحِيَل ، فمن وقع مِنا في أيديهم شدّوه بالغُلّ والقَيْد والقَنْـص والذّبح والسّلخ وشَقّ الأجواف

وقطعِ المفاصِـل ونتفِ الريش وجزّ الشعر والوبَر ، ثم نارِ الطبخ والوَقد والتشويةِ وألوانٍ من العذاب ما لا يَبلُغ الوصفُ كُنهها .

ومع هذه الأحوال كلّها لا يرضى منا هؤلاء الآدميّون ، حتى ادّعوا علينا أن هذا حق واجب لهم علينا ، وأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ، فمن هرب منا فهو آبقٌ عاصٍ تاركٌ الطاعة ، كلُّ هـذا بلا حُجّةٍ لهم علينـا ولا بيانٍ ولا بُرهانٍ إلاّ القهرُ والغلبة .

فلما سمع الملك هذا الكلام وفهِم هذا الخطاب ، أمر منادياً فنادى في مملكته ، ودعـا الجنود والأعوان من قبائل الجِن من بني ساسان وبني خاقان وأولاد شَيْصَبان ، والقُضـاةَ العُـدولَ والفقهـاءَ من آل إدريسَ وبني بِلقِيسَ ، وقعد لفَصل القَضاء بين زعماء الحيوانات والجَدليّين من الإنس . ثم قال لزعماء الإنس :

ما تقولون فيما تحكي هـذه البهائمُ والأنعام من الجور وما يَشكُون من الظُّلم والتعدّي منكم ؟

فقال زعيم الإنس : نقول إن هؤلاء عبيد لنا ونحن مواليهـا ، ولنـا أن نتحكّم عليها تحكُّم الأرباب ، ونتصرّف فيهـا تصرُّف المَلاّك كيف شاء . فمن أطاعنا فطاعتُه لله ، ومن عصانا وهرب فمعصيته لله .

فقال الملك للإنسيّ : إن الدعاوي لا تصحّ عند الحكام إلا بالبيّنـات ، ولا تُقبَل إلاّ بالحجّة الواضحة فيما قلت وادّعيت .

فقال الإنسيّ : إن لنا حُجَجاً عقليّة ودلائلَ فلسفية تدُلّ على صِحة مـا قلنـا .

قال الملك : ما هي ؟ بيّنها لنعلمها. قال: نعم ، حُسنُ صورتِنا ، وتقويمُ بنية هيكلنا ، وانتصابُ قامتنـا ، وجودَة حواسّنا ، ودِقّة تمييزنا ، وذَكاء نفوسنا ، ورجَحانُ عقولنا . كل هذا يدُلُّ على أنّا أربابٌ وهم عبيد لنا .

فقال الملك لزعيم البهائم : ما تقولون فيما قال الإنسيّ ؟

قال : ليس شيء مما قال بدليل على ما ادّعى هذا الإنسيّ .

قال الملك : أليس انتصاب القيام واستواء الجلوس من شِيَمِ الملوك ، وانحناء الأصلاب والانكِبابُ على الوجوه من صفات العبيد ؟

قال الزعيم : وفّقك الله أيها الملك للصواب وصرَف عنك سُوء الأمور ، استمع لما أقول :

اعلم بأن الله ، جلّ ثناؤه ، ما خلقَهم على تلك الصورة ولا سوّاهم على هذه البنية لتكون دلالةً على أنهم أرباب ، ولا خلقنا على هذه الصورة وسوّانا على هذه البنية لتكون دلالة على أننا عبيد ، ولكن لِعلمِه واقتِضاء حِكمته بأن تلك البِنية هي أصلحُ لهم وهذه أصلحُ لنا .

فصل في بيان علة اختلاف صور الحيوانات

بيانُ ذلك أن الله ، عز وجل ، لما خلق آدم وأولاده عُراةً بلا ريش على أبدانهم ، ولا وَبَرٍ ولا صوف على جلودهم يَقِيهم من الحرّ والبرد ، وجعل أرزاقهم من ثمر الأشجار ، ودثارَهم من أوراقها ، وكانت الأشجارُ منتصبةً في جو الهواء ، جعل أيضاً قامتهم منتصبةً ليسهل عليهم تناولُ الثمر والورق منها ، وهكذا لما جعل أرزاقنا من حشيش الأرض، جعل بنية أبداننا منحنيةً ليسهلَ علينا تناول العُشب من الأرض ، فلهذه العلة جعلَ صُوَرَهم منتصبةً وصُورَنا منحنيةً ، لا كما توهموا .

فقال الملك : ما تقولون في قول الله ، عز وجل « لقد خلَقنا الإنسانَ في أحسن تقويم » ؟

قال الزعيم : إن للكتب النبويّة تأويلاتٍ وتفسيراتٍ غيرَ ما يدُلّ عليه ظاهرُ ألفاظها، يعرفها العلماء الراسخون في العلم، فليسألِ الملك أهلَ الذِّكْر.

قال الملك لحكيم الجن : ما معنى قوله : « في أحسن تقويم » ؟

قال : في اليوم الذي خلق فيه آدمَ كانت الكواكب في أشرافِها ، وأوتادُ البروج قائمةً ، والزمانُ معتدلاً كثير الموادّ . وكانت متهيّئةً لقَبُول الصُّوَر ، فجاءت بِنيته في أحسن صورةٍ وأكمل هيئة .

قال الملك : وكفى بهذه الفضيلة كرامةً وافتخاراً !

قال الحكيم: إن لها معنًى غيرَ ما ذُكِر وتبيّن ذلك بقوله : « فعَدَلكَ في أيّ صورةٍ ما شاء ركّبكَ » يعني لم يجعلك طويلًا دقيقاً ، ولا قصيراً لزِيقاً ، بل ما بينَ ذلك .

فقال زعيم البهائم : ونحن كذلك فعل بنا أيضاً ، لم يجعلنا طِوالاً ولا دِقاقاً ولا قِصاراً ولا صغاراً ، بل بينَ ذلك . فنحن وهم في هذه الصورة والفضيلة والكرامة بالسويّة .

فقال الإنسيّ لزعيم البهائم : من أين لكم اعتدالُ القامة واستواءُ البِنية وتناسُبُ الصورة ، وقد نرى الجملَ عظيم الجثة ، طويل الرّقبة ، صغير الأُذنين ، قصير الذنب ، ونرى الفيل عظيم الخِلقة ، طويل النابَين ، واسع الأُذنين ، صغير العينين ، ونرى البقر والجاموس طويل الذنب ، غليظ القرون ليس له أنياب من فوق ؛ ونرى الكَبْشَ عظيم القرنين ، كبير الألْية ليس له لحية ، والتيسَ طويلَ اللحية ليس له ألْيةٌ ، مكشوفَ العَورة ، ونرى الأرنبَ صغير الجُثة ، كبير الأُذنين، وعلى هذا المثال والقياس نجد الحيوانات والسّباع والوحوش والطيور والهوامّ مضطربات البِنية غيرَ متناسبة الأعضاء .

فقال زعيم البهائم : هيهات ! ذهب عليك ، أيها الإنسيُّ ، أحسنُها ، وخفي عليك أحكمها . أما علمت أنك لمّا عِبتَ المصنوع فقد عِبت الصانع ؟ أوَلا تَرى وتعلم بأن هذه كلّها مصنوعاتُ الباري الحكيم خلقها بحِكمته لعِللٍ وأسباب وأغراضٍ لجرّ المنفعة إليها ودَفعِ المضرّة عنها ، ولا يعلم ذلك إلاّ هو والراسخون في العلم ؟

قال الإنسيّ : فخبّرنا أيها الزعيم ، إذا كنتَ حكيم البهائم وخطيبَها ،

ما العِلّةُ في طول رقبة الجمل ؟ قال : ليكون مناسِباً لطول قوائمه لينالَ الحشيش من الأرض ، ويستعينَ به على النهوض بحِمله ، وليبلُغَ مِشفرُه إلى سائر أطراف بدَنه فيحُكّها .

وأما خُرطوم الفيل فعِوضٌ عن طول الرقبة ، وكِبَرُ أذُنَيه ليذُبَّ البقَّ والذُّباب عن مآقي عينيه وفمه ، إذ كان فمه مفتوحاً أبداً لا يمكنه ضَمُّ شفتيه لخروج أنيابه منه ، وأنيابه سلاحٌ له يمنع بها السباع عن نفسه .

وأما كِبَرُ أذن الأرنب فهو من أجل أن تكون دِثاراً له ووِطاء وغِطاء في الشتاء والصيف ، لأنه رقيق الجلد تَرِفُ البدن . وعلى هذا القياس نجد كلَّ حيوان جعل اللهُ ، عز وجل ، له من الأعضاء والمفاصل والأدوات بحسب حاجته إليه لجرّ المنفعة أو دفع المضرة . وإلى هذا المعنى أشار موسى ، عليه السلام ، بقوله: « ربُّنا الذي أعطى كلَّ شيء خَلْقَه ثم هَدى ».

وأما الذي ذكرتَ، أيها الإنسيُّ، من حُسن الصورة وافتخرتَ به علينا، فليس فيه شيء من الدّلالة على ما زعمت بأنكم أربابٌ ونحن عبيد . فإذا كان حسنُ الصورة شيئاً مرغوباً فيه عند أبناء الجنس من الذكور والإناث ليدعوهم ذلك إلى الجِماع والسِّفاد والنِّتاج والتناسُل لبقاء النسل ، فإننا لا نرغب في محاسن إناثنا ، ولا إناثُنا في محاسن ذُكراننا ، كما لا يرغب السودُ في محاسن البيض ، ولا البيض في محاسِن السود ، وكما لا يرغبُ اللُّوّاطُ في محاسِن الجواري ، ولا الزُّناةُ في محاسن الغلمان ، فلا فخرَ لكم علينا بمحاسِن الصور أيها الإنسي .

فصل في بيان جودة الحواس في الحيوانات

وأما الذي ذكرتَه من جودة حواسّكم ودقّة تمييزكم، وافتخرتم به علينا، فليس ذلك لكم خاصّةً دون غيركم من الحيوانات ، لأن فيها ما هو أجودُ حاسّةً منكم وأدق تمييزاً ؛ فمنْ ذلك الجملُ ، فإنه ، مع طولِ قوائمه ورقبته وارتفاع رأسه من الأرض في الهواء ، يُبصر ويرى موضِع قدميه ، في الطرقات الوَعْرة والمسالك الصَّعْبة في ظُلَم الليل ، ما لا يرى ولا يُبصر أحدُكم إلاّ بسراجٍ أو مَشعلٍ أو شموع. وترى الفرسَ الجواد يسمع وَطْء الماشي من البُعد في ظلمة الليل ، حتى إنه ربما نبّه صاحبه من نومه برَكْضةِ[1] رجليه حذراً عليه من عدوّ أو سبُع ، وهكذا نجد كثيراً من الحمير والبقر إذا سلك بها صاحبُها طريقاً لم يسلُكها قبلُ ، خَلاّها ، ثم رجَعت إلى مكانها ومَعقِلها وموضِعها المألوف فلا تَتيه . وقد يوجد من الإنس من قد يَسلُك طريقاً دفعاتٍ ، ثم إنه يضِلُّ فيه ويتيه، ونجد من الغنم والشاء ما يلدُ منها في ليلة واحدة عدداً كثيراً، وتسرح من الغد إلى الرَّعْي وتروح بالعشي، وتخلّى من الوثاق مائة من البهائم وأكثر ، فيذهب كلُّ واحد إلى أُمه لا يُشكِل عليها أمهاتها ولا تَشتبه ، وكذلك أولادُها على أُمّهاتها . والإنسيّ ربما يمرّ به الشهر والشهران أو أكثر وهو لا يعرف والدته من أُخته ، ولا والدَه من أخيه ، فأين وجود الحاسّة ودِقّة التمييز الذي ذكرتَه وافتخرت به علينا أيها الإنسي ؟

وأما الذي ذكرته من رجَحانِ العقول فلسنا نرى له أثراً أو علامة ، لأنه لو كان لكم عقول راجحة لما افتخرتم علينا بشيء ليس هو من أفعالكم ، ولا اكتسابٌ منكم، بل هي مواهبُ من الله ، جلّ ذكره، لتعرفوا مواقِع النّعم

---

١ ركضة الرجلين : تحريكهما .

وتشكروا له ولا تَعصُوه، وإنما العقلاء يفتخرون بأشياء هي أفعالهم من الصنائع المُحكَمة والآراء الصحيحة والعلوم الحقيقية والمذاهب المَرضِيّة والسُّنن العادلة والطرق المستقيمة ، ولسنا نراكم تفتخرون بشيءٍ منها غيرَ دعوى بلا حُجّة، وخُصومةٍ بلا بيّنة .

فصل في بيان شكاية الحيوان من جور الإنس

قال الملك للإنسيّ: قد سمعت الجواب ، فهل عندك شيء غير ما ذكرت؟

قال : نعم أيها الملك، هنالك مسائلُ أُخَرُ ومناقبُ غيرُ ما ذكرتُ تدلّ على أنّا أرباب وهم عبيد لنا؛ فمن ذلك بَيعُنا وشِراؤنا لها ، وإطعامنا وسُقيانا لها إذا مرِضت ، ونكسُوها ونكفيها من الحر والبرد، وندفع عنها السِّباع أن تفترسها ، ونداويها إذا مرضت ، ونُنفِق عليها إذا اعتلّت ، ونعلّمها إذا جهِلت ، ونخلّيها إذا أعْيت ، ونُعرض عنها إذا جَنَتْ ، كلُّ ذلك إشفاقاً عليها ورحمةً لها وتحنُّناً عليها ، وكلُّ هذا من أفعال الأرباب بعبيدها والموالي بخَوَلها . قال الملك للزعيم: قد سمعت ما ذكر ، فأيُّ شيء عندك أجِبْ .

قال زعيم البهائم : أما قوله إنّا نبيعها ونشتريها ، فهكذا يفعل أبناءُ فارسَ بأبناء الروم وأبناء الروم بأبناء فارسَ ، إذا ظفر بعضُهم ببعض ، أفترى أيُّهم العبيد وأيُّهم الموالي والأرباب ؟ وكذلك يفعل أبناء الهند بأبناء السِّند وأبناءُ السند بأبناء الهند ، فأيُّهم الموالي وأيُّهم العبيد ؟ وهكذا يفعل أبناء الحبشة بأبناء النُّوبة وأبناء النوبة بأبناء الحبشة ؛ وكذلك يفعل أبناء الأعراب والأكراد والأتراك بعضُهم ببعضٍ ، فأيُّهم ، ليت شِعري ، العبيدُ ، وأيُّهم الموالي بالحقيقة ؟ وهل هي أيها الملك العادل إلاّ دُولٌ ونُوَبٌ تدور بين الناس بموجبات أحكام النجوم والقِرانات ، كما ذكر الله تعالى ذلك : « وتِلك الأيام نُداوِلها بينَ الناس وما يَعقِلها إلاّ العالمون . » وأما الذي

ذكر بأنّا نُطعمها ونَسقيها ونكسوها ، وما ذكره من سائر ما يفعلون بنا، فليس ذلك لشفقةٍ علينا منهم ، ولا رحمةً لنا ولا تحنّناً علينا ولا رأفةً بنا ، بل مَخافة أن نَهلِك فيخسروا أثماننا وتفوتَهم المنافع منا من شرب ألبانِنا ، ودِثارِهم من أصوافنا وأوبارنا وأشعارنا ، وركوبِهم ظهورَنا وحَملِهم أثقالَهم علينا ، لا شفقةً ولا رحمة كما ذكر .

ثم تكلم الحمار فقال الحمار : أيها الملك لو رأيتنا ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، مُوقَرةً ظهورُنا بأثقالهم من الحجارة والآجُرّ والتراب والخشب والحديد وغيرها ، ونحن نمشي تحتها ونَجهَد بكَدٍّ وعناء شديد ، وبأيديهم العصا والمَقارعُ يضربون وجوهنا وأدبارَنا بحنَق وعُنفٍ وضجرٍ وصَخَب لرحمتَنا ورثيتَ لنا وبكيتَ علينا أيها الملك؛ فأين الرحمة وأين الشفقة والرأفة منهم علينا كما زعم هذا الإنسي ؟

ثم تكلم الثور فقال : لو رأيتنا ، أيها الملك ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، مُقرّنِين في فَدّانهم ، مشدودين في دواليبهم وأرْحِيتِهم ، مُغطّاةً وجوهُنا ، مشدودةً أعيُننا ، وهم يضربوننا مع ذلك ، لرَحِمتنا ورثيتَ لنا وبكيتَ علينا ؛ فأين الرحمة والشفقة والرأفة منهم علينا كما زعم هذا الإنسي؟

ثم تكلم الكَبشُ فقال: أيها الملك، لو رأيتَنا ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، يأخذون صغارَ أولادنا من الجَدْي والحُمْلان ، فيُفرّقون بينها وبين أمّهاتها ، ليستأثروا بألباننا لأولادهم ، ويجعلوا أولادنا مشدودةً أرجُلُها وأيديها ، محمولةً إلى المذابح والمسالخ ، جائعة عطشانةً ، تصيح فلا تُرحَم ، وتصرخ وتستغيث فلا تغاثُ ، ثم نراها مذبوحةً مسلوخة مشقوقة أجوافُها ، مُفرّقةً أعضاؤها ورؤوسها وكروشها ومصارينها وأكبادُها في دكاكين القَصّابين ، مُقطّعة بالسواطير ، مطبوخةً في القدور ، مَشويّةً في التنُّور ، ونحن سُكوتٌ لا نبكي ولا نشكو ، وإن شكونا أو بكينا لم نُرحَم ؛ فأيّةُ رحمةٍ وأيّةُ رأفة لهم علينا كما زعم هذا الإنسي ؟

ثم تكلم الجمل فقال : أيها الملك ، لو رأيتنا ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، مخزومةً أنوفُنا ، بأيدي جمّاليهم خِطامُنا ، يجرُّوننا على كُره منّا مُحمّلةً ظهورُنا بأثقالهم ، نُقادُ ونُساق في ظُلَم الليل في القفار والفلوات والمسالك الوَعْرة ، والحيواناتُ قائمةٌ في أوطانها ، ونحن نمشي بأثقالهم نَصدمُ الصخور والحجارة والدّكادِكَ[1] بأخفافنا ، مُقرّحةً جُنوبُنا وظهورُنا من احتكاك أقتابنا[2] ونحن جياعٌ عِطاشٌ ، لرَحِمتنا ورثيتَ لنا وبكيتَ علينا أيها الملك ؛ فأين الرحمةُ والرأفةُ علينا كما زعم هذا الإنسي ؟

ثم تكلم الفيل فقال : لو رأيتنا أيها الملك ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، والقيودُ في أرجلنا والقُلوس[3] في رقابنا ، وكلاليبُ الحديد في أيديهم يضربون بها في أدمغتنا ، يضربوننا يَمنةً ويَسرة على كُره منا ، مع كِبَر جُثتنا وعِظَم خِلقتنا وطول أنيابنا وشِدّة قُوانا ، لا نقدِر على دفع ما نكره ، لرَحِمتنا ورثيتَ لنا وبكيتَ علينا أيها الملك ؛ فأين الرحمة وأين الرأفة لهم علينا كما زعم هذا الإنسي ؟

ثم تكلم الفرس فقال : أيها الملك ، لو رأيتنا ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم ، واللُّجُمُ في أفواهنا ، والسروجُ على ظهورنا ، والبطرنجات والحُزُم مشدودةٌ على أوساطنا ، والفرسان المدرّعة على ظهورنا تزُجّ[4] وتهجم بنا في الغبار عواريَ جياعاً وعِطاشاً ، والسيوف في وجوهنا ، والسهام في نحورنا ، والرماح في صدورنا ، نخوض المياه ونسبحُ بالدماء ، لرَحِمتنا ورثيتَ لنا وبكيتَ علينا أيها الملك .

---

١ الدكادك : جمع الدكدك ، وهي ما تكبس من الرمل او التبد منه بالأرض ، او هي أرض فيها غلظ .

٢ الأقتاب : جمع قتب ، وهي الاكاف الصغير ، أي البرذعة ، على قدر سنام البعير .

٣ القلوس : جمع قلس ، وهو الحبل الضخم من ليف او خوص او غيرهما من قلوس سفن البحر .

٤ تزج : تعدو .

ثم تكلم البغل فقال : لو رأيتنا أيها الملك ، ونحن أسارى في أيدي بني آدم، والشّكالُ في أرجُلنا ، واللُّجُم في أفواهنـــا ، والحَكَماتُ في أحناكنا ، والأقفالُ على فروجنا ، ممنوعين عن شهَوات نتاجنا ، والأُكُفُ[1] على ظهورنا ، وسفهاء الإنس من الساسة والرُكّابة فوق ذلك ، وبأيديهم العِصيُّ والمقارع يضربون وجوهنا وأدبارنا ، ويشتموننا بأقبح مـــا يقدِرون عليه من الشتم والفحشاء بحنق وغيظ وسفاهة ، حتى إنه ربما بلغ به السَّفَه منهم أن يشتِموا أنفسَهم وأخواتِهم وأمهاتِهم وبناتِهم ، ويقولون : أبِر الحمار في است من باعه واشتراه أو ملَكه ، يعني به صاحبه ، كلُّ ذلك راجعٌ إليهم وهم به أولى .

فإذا فكَّرتَ أيها الملك فيما هم فيه من هذه الأوصاف من السفاهة والجَهالة والفحشاء والقبيح من الكلام ، رأيتَ منهم عَجَباً من قِلَّة التحصيل لما هم فيهِ من الأحوال المذمومة والصفات القبيحة والأخـــلاق الرديئة والأعمال السيئة والجهالة المتراكمة والآراء الفاسدة والمذاهب المختلفة ، ثم لا يتوبون ولا هم يذكُرون ولا يتّعظون بمواعظ أنبيائهم ، ولا يأتمرون بوصيَّة ربهم حيث يقول : « وليَعْفُوا وليَصْفَحُوا ، ألا تُحبُّون أن يَغفِرَ اللهُ لكم » . وقوله تعالى : « قل للذين آمنوا يَغفِروا للذين لا يرجُون أيامَ الله » وقوله تعالى : « ومـا مِن دابّةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجَناحَيه إلاّ أُمَمٌ أمثالُكُم » وقوله تعالى : « وما مِن دابّة في الأرض إلاّ على الله رِزقُها » وقوله تعالى : « لِتَستَوُوا على ظُهورِه ثم تَذكُروا نِعمة ربِّكم ، إذا استَويتُم عليه ، وتقولوا : سُبحانَ الذي سخَّر لنا هذا وما كُنّا له مُقرِنين[2] وإنّا إلى ربِّنا لمُنقلِبون » .

فلما فرغ البغل من كلامه التفت الجمل إلى الخنزير فقال له : قم وتكلم

---

١ الأكف : جمع اكاف ، وهو البرذعة .

٢ مقرنين : مطيقين .

واذكر ما تَلقَون مَعشرَ الخنازير من جَور بني آدم ، واشكُ إلى الملك الرحيم ، فلعله يرِقّ لنا ويرحمنا ، ويفكّ أسرنا من أيدي بني آدم ، فإنكم من الأنعام .

فقال حكيم من حكماء الجِن : لا لَعَمري ليس الخِنزير من الأنعام بل من السباع ، ألا ترى أن له أنياباً ويأكل الجِيَف ؟

وقال قائل آخرُ من الجِن : بل هو من الأنعام ، ألا ترى أن له ظِلْفاً ويأكُل العُشب والعَلَف ؟ وقال الآخر : لا بل هو مُركَّبٌ من السِّباع والأنعامِ والبَهائمِ مثلُ الفيل ، والزَرافةُ مركَّبة من الحِمار والجمل .

ثم قال الخنزير للجمل : والله ما أدري ما أقول وعمَّن أشكو من كَثرة اختلاف القائلين في أمرنا . أما حكماء الجِنّ فقد سمعت ما قالوا . وأما الإنس فهم أكثر اختلافاً في أمرنا وأبعدُ رأياً ومذْهَباً ، وذلك أن المسلمين يقولون إنا ممسوخون ملعونون ، ويستقبحون صورتنا ، ويستثقلون أرواحنا ، ويستقذرون لحومنا ، ويتشاءمون من ذكرنا. وأما أبناء الروم فيتنافسون في أكل لحومنا في قرابينهم ، ويتبرّكون بها إلى الله[1] . أما اليهود فيُغضِبوننا ويَشتِمونا ويلعنوننا من غير ذنبٍ منا إليهم ولا جناية عليهم ، لكنْ لعداوة بينهم وبين النصارى[2] . وأبناءُ الروم وأبناءُ الأرمن فحُكْمنا عندهم كحُكم البقَر والغنم عند غيرهم يتبرّكون بنا من خِصب أبداننا وسِمَن لحومنا وكثرة نِتاجنا وغزارة ألباننا . وأما الأطباء من اليونانيين فيتداوون بشحومنا ويتواصفونها في أدويتهم وعِلاجاتهم . وأما ساسةُ الدوابّ فيخالطوننا بدوابهم وعَلَفِها ، لأن حالها يَصلُح عندهم بمُخالطتنا وشَمّها روائحنا . وأما الأساكفة والخرّازون فيتنافسون في شَعر أعرافنا ،

١ هذا وهم من الاخوان ، فليست لحوم الخنازير مما يأكلها الروم في قرابينهم ، او يتبركون بها الى الله .

٢ وهذا وهم ايضاً ، لان كره اليهود للخنزير اقدم من المسيحية .

ويتبادرون في نَتفِ أسلتِنا في شدة حاجتنا إليها ، فقد تحيَّرنا لا ندري لمن نشكُر وممَّن نشكو وممن نتظلَّم !

فلما فرغ الخنزير من كلامه التفت الحمار إلى الأرنب ، وكان واقفاً بين قوائم الجمل ، فقال له : قم فتكلم واذكر ما تلقَون ، مَعشَرَ الأرانب ، من جور بني آدم ، واشكُ إلى الملك الرحيم لعله يرحمُنا وينظر في أمرنا ويفكُّ أسرَنا من أيدي بني آدم !

فقال الأرنب : أما نحن فقد هربنا من بني آدم وتركنا دخول ديارهم ، وأوَينا إلى الدِّحال والغِياض وسلِمنا من شُرورهم ، ولكنا بُلينا بالكلاب والخيل والجوارح ومُعاونتِهم لبني آدم علينا ، وحَملِهم إلينا وطَلبِهم لنا ولإخواننا من الغِزلان وحُمُر الوحوش وبقرِها وإبلِها والوعُول الساكنة في الجبال اعتصاماً بها .

ثم قال الأرنب : أما الكلاب والجوارح وتعاونُهم لبني آدم فهم معذورون في مُعاونة الإنس علينا ، لما لها من النصيب في أكل لحومنا ، لأنها ليست من أبناء جنسنا بل من السباع . أما الخيل فلأنها منَّا معاشِرَ البهائم ، وليس لها نصيبٌ في أكل لحومنا ، فما لها ومُعاونة الإنس علينا لولا الجَهالةُ وقِلَّةُ المعرفة وقِلَّةُ التحصيل للأمور والحقائق ؟

فصل

في بيان تفضيل الخيل على سائر البهائم وغيرها

قال الإنسيّ للأرنب : أقصِرْ فقد أكثرت اللوم والذم للخيل ، ولو علِمتَ أنها خيرُ حيوان سَخَّرته الإنس ، لما تكلمتَ بهذا الكلام .

قال الملك للإنسيّ : وما تلك الخيريّة التي قلتَها ؟ اذكُرْها .

قال : خِصالٌ محمودة ، وأخلاق مَرضيّة ، وسيرة عجيبة ، من ذلك حسن صورتها، وتناسُبُ أعضاء أبدانها ، وبِنيةُ هيكلها، وصفاء لونها ، وحُسنُ شَعرها ، وسُرعة عَدْوِها ، وطاعتُها لفارسها، كيف شاء وكيف أراد صرفها، انقادت له يَمنةً ويسرةً ، وقُدّاماً وخلفاً في الطلب والهرب؛ وذكاءُ نفسها ، وجودةُ حواسّها ، وحسنُ آدابها ، ربما لا تَبُول ولا تَرُوث ما دام راكِبُها عليها ، ولا تحرّك ذنبها إذا ابتلّ شَعرُ ذنبها لئلا يُصيب صاحِبَها ، ولها قوّةُ الفيل وتحمِل راكبها بخُوذته وجَوْشَنه [1] وسلاحه ، مع ما لها من السَّرْج واللِّجام والتجافيف [2] وآلةِ الحديد نحو ألف رطل عند سُرعة العَدْو ، ولها صبر الحمار عند اختلاف الطعن في صدرها ونَحرِها في الهَيجاء، وسُرعةُ عَدْوِها في الغارات والطَّلَبِ كحَملات السِّرحان ، وتمشي كمشي السِّنَّور في التبختر ، وهَرْولةً كذِئبٍ يتنقّل ، وعطفاتٍ أيضاً كعطفات جُلمود الصخر إذا حطّه السيل ، ومبادرةً للعدوّ في الرِّهان كمن يطلب الحَلْبة [3] .

---

١ الجوشن : الدرع .

٢ التجافيف : جمع تجفاف ، وهو آلة كالدرع يلبسها الفرسان ويلبسونها خيولهم وقاية لهم ولها في الحرب .

٣ الحلبة : الدفعة من الخيل في الرهان .

قال الأرنب : نعم ولكن لها ، مع هذه الخصال المحمودة والأخلاق الجميلة ، عيبٌ كبير يُغطّي هذه الخصال كلها .

فقال الملك: ما هوَ ؟ بيّن لي !

قال : الجَهالةُ وقِلّة معرفةٍ بالحقيقة ، وذلك أنه يعدو تحتَ عَدْوِ صاحبه الذي لم يرَه قطّ في الهرب ، مثلَ ما يعدو تحت صاحبه الذي وُلِد في داره وتربّى في منزله في الطلب ؛ ويحمِلُ عدُوّ صاحبه إليه في طلبه كما يحمل صاحبه في طلب عدوّه ؛ وما مَثَلُه في هذه الخصال إلاّ كمَثَل السيف الذي لا روح فيه ولا حِسّ ولا شعور ولا معرفة ، فإنه يقطع عُنقَ صيقله كما يقطع عنقَ من أراد كسرَه وتعويجه وعيبه ، إنه لا يعرف الفرق بينهما .

ثم قال الأرنب : ومثل هذه الخصال موجودةٌ في بني آدم ، وذلك أن أحدهم ربما يعادي والدَيه وصاحبه وإخوانه وأقرباءه ويَكيدُهم ويُسيء إليهم مثلَ ما يفعله بالعدوّ البعيد الذي لم ير منه بِرّاً ولا إحساناً قط . وذلك أن هؤلاء الإنس يشربون ألبانَ هذه الأنعام كما يشربون ألبان أُمهاتِهم، ويركبون ظهور هذه البهائم كما يركبون أكتاف آبائهم صغاراً ، وينتفعون بأصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين ؛ ثم آخِرَ الأمر يذبحونها ويسلخونها أو يَشقُّون أجوافها ، ويقطعون مفاصلها ، ويذيقونها نار الطبخ والشَّيّ ، ولا يرحمونها ولا يذكرون إحسانها إليهم وما نالوا من فضلها وبركتها .

فلما فرغ الأرنب من لومِه الإنس والخيل وما ذكر من عيوبهم ، قال الحمار :

لا تُكثِر من اللوم، فإنه ما من أحدٍ من الخلق أُعطي فضائل ومواهب جمةً إلاّ وقد حُرِم ما هو أكثرُ منها ؛ وما من أحدٍ حُرِم مواهبَ إلاّ وقد أُعطي شيئاً لم يُعطَه غيرُه ، لأن مواهب الله كثيرةٌ لا يستوفيها كلَّها شخصٌ واحد ولا نوعٌ ولا جنس واحد ، بل فُرِّقت على الخلق طُرّاً ، فمُكثِرٌ ومُقِلٌّ، وما من شخصٍ آثارُ الربوبيّة فيه أظهرُ إلاّ ورِقُّ العبودية

عليه أَبْيَنُ ، مثلُ ذلك نيِّرا الفلك وهما الشمس والقمر ، فإنهما لما أُعطِيا من مواهِبِ الله حظّاً جزيلًا من النور والعظمة والظهور والجلالة ، حتى إنه ربما توهَّم قوم أنهما ربّان إلهان لبيان آثار الرُّبوبيّة فيهما ، حُرما بدل ذلك التحرُّزَ من الكسوف ، ليكونَ دليلًا لأُولي الألباب على أنهما لو كانا إلهين لما انكسفا ، وهكذا حُكم سائر الكواكب الفلكية لمّا أُعطِيت الأنوارَ الساطعة والأفلاكَ الدائرة والأعمارَ الطويلة ، حُرِمت التحرُّز من الاحتراق والرجوع والهبوط ، لتكونَ آثارُ العبوديّة عليها ظاهرةً . وهكذا حُكم سائر الخلق من الجن والإنس والملائكة ، فما منها أحدٌ أُعطيَ فضائلَ جمّةً ومواهِبَ جزيلةً إلاّ وقد حُرِم ما هو أكبرُ وأجلُّ ، وإنما الكمال لله الواحد القهّار العزيز الغفّار الشديد العقاب ، ومن أجل ما ذكرنا قيل :

ولستَ بمُستَبْقٍ أخاً لا تَلومُه على شَعَث ، أيُّ الرِّجالِ المُهذَّب ![1]

فلما فرغ الحمار من كلامه تكلم الثور وقال : لكن ينبغي لمن وفُر حظه من مواهب الله تعالى أن يؤدّي شُكرَها ، وهو أن يتصدّق من فضل ما أُعطي على من قد حُرِم ولم يُرزَق منها شيئاً .

أما ترى الشمس لما وفُر حظها جزيلًا من النور كيف تُفيض من نورها على الخلق ولا تمُنّ عليهم ! وكذلك القمر والكواكب كل واحد على قدره ، وكان سبيلُ هؤلاء الإنس لما أُعطُوا من مواهب الله تعالى ما قد حُرِم غيرهُم من الحيوان أن يتصدّقوا عليها ولا يَمُنّوا .

ولما فرغ الثور من كلامه ضجّت البهائم والأنعام وقالت جميعاً : ارحمنا أيها الملك العادل الكريم ؛ وخذ بأيدينا وخلّصنا من جور هؤلاء الإنس الآدميين الظَّلَمة !

فالتفت الملك عند ذلك إلى جماعة ممن حضر من حُكماء الجِن وعلمائهم

---

١ الشعث : التفرق والفساد .

فقال : ألا تسمعون شكاية هذه البهائم والأنعام وما يَصِفون من جور بني آدم عليها وظلمِهم لها وتعدّيهم عليها وقِلّة رحمتهم بها ؟

قالوا : قد سمعنا كل ما قالوا ، وهو حقٌ وصدق ومُشاهَدٌ منهم ليلًا ونهاراً ، لا يخفى على العقلاء ذلك . ومن أجل ذلك هربت بنو الجانّ من بين أيديهم وظهرانَيهم إلى البراري والقفار والمَفاوِز والفَلوات ورؤوس الجبال والتّلال وبطون الأودية وسواحل البحار ، لما رأوا من قبيح أفعالهم، وسوء أعمالهم ، ورداءة أخلاقهم ، وتركت أن تأوي ديارَ بني آدم . ومع هذه الخِصال كلّها لا يتخلّصون من سوء ظنهم ورداءة أخلاقهم واعتقادهم في الجن ، وذلك أنهم يقولون ويعتقدون أن للجن في الإنس نزغاتٍ [1] وخبَطاتٍ [2] وفزعاتٍ في صبيانهم ونسائهم وجُهّالهم ، حتى إنهم يتعوّذون من شر الجن بالتعاويذ والرُّقى والأحراز والتمائم وما شاكلها . ولم يروا قط جِنّيًّا قتل إنسيّاً ، أو جرحه ، أو أخذ ثيابه ، أو سرق متاعه ، أو نقب داره ، أو فتق جيبه أو بتَر كُمّه ، أو فَشّ قُفل [3] دُكانه ، أو قطع على مسافرٍ ، أو خرج على السلطان ، أو أغار غارةً ، أو أخذ أسيراً ، وكلُّ هذه الخصال توجد فيهم ومنهم بعضاً لبعض ، ليلًا ونهاراً ، ثم لا يتوبون ولا هم يَذكُرون .

فلما فرغ القائل من كلامه نادى منادٍ : ألا أيها الملأ أمسيتم ، فانصرفوا إلى مساكنكم مُكرّمين لتعودوا غداً آمنين !

---

١ نزغات : وسوسات .
٢ خبطات : اذيّات ، من خبطه الشيطان اذا صرعه ومسه بأذى .
٣ فش القفل : فتحه بغير مفتاحه حيلة ومكراً .

فصـل

في بيان منفعة المشاورة لذوي الرأي

ثم إن الملك لما قام من المجلس خلا بوزيره بيراز ، وكان رجلًا عاقلًا رزيناً فيلسوفاً حكيماً ، فقال له الملك : قد شاهدتَ المجلس وسمعت ما جرى من هؤلاء الطوائف الوافدين من الكلام والأقاويل ، وعلمت فيما جاؤوا له ، فماذا تشير أن نفعل بهم ، وما الرأي الصوابُ الذي عندك ؟

قال الوزير : أيّد الله الملك وسَدّده وهداه الرشاد؛ الرأي الصواب عندي أن يأمر الملك قُضاة الجِن وفقهاءها وحكماءها وأهل الرأي أن يجتمعوا عنده ويستشيرهم في هذا الأمر ، فإن هذه قصة عظيمة وخَطْبٌ جليل وخصومة طويلة ، والأمر فيها مُشكِلٌ جدّاً والرأي مُشتركٌ والمشاورةُ تزيد ذوي الرأي الرصين بصيرةً ، وتُفيد المتحير رَشَداً ، والحازِمَ اللبيبَ معرفةً ويقيناً .

فقال الملك : نِعمَ ما رأيتَ وصوابَ ما قلت . ثم أمر الملك بعد ذلك بإحضار قضاة الجِن من آل جرجيس ، والفقهاء من بني ناهيد ، وأهل الرأي من بني بيران الحكيم ، والحكماء من آل لُقمان ، وأهل التجارب من بني هامان ، والحكام والفلاسفة من بني كَيوان ، وأهل الصَّرامة والعزيمة من آل بَهرام . فلما اجتمعوا عنده خلا بهم ثم قال لهم :

قد علمتم ورود هذه الطوائف إلى بلادنا ونزولَهم بساحتنا ، ورأيتم حضورهم مجلِسَنا ، وسمعتم أقاويلهم ومناظراتهم وشِكايَة هذه البهائم الأسيرة من جور بني آدم ، وقد استجاروا بنا واستذَمُّوا بذِمامنا ، وتحرّموا بطعامنا ، فماذا ترون وما الذي تشيرون أن نفعل بهم ؟

قال رأس الفقهاء من أهـل ناهيد : بسط الله يد الملك بالقُـدرة ، ووفّقه للصواب ! أما الرأي عندي فهو أن يأمر الملك هـذه البهائم أن يكتبوا قصتهم ويذكروا فيها مـا يلقَون من جور بني آدم ، ويأخذوا فيهـا فتاوى الفقهاء ،

فإن في هذا خلاصاً لهم ونجاةً من الظلم ، فإن القاضي سيَحكم لهم إما بالبيع أو بالعِتْق أو بالتخفيف والإحسان إليهم ؛ فإن لم يفعل بنو آدم ما حكَم به ، وهربت هذه البهائم منهم ، فلا وِزْر عليها .

فقال الملك للجماعة : ماذا ترون فيما قال وأشار ؟

فقالوا : صواباً ورَشاداً . ثم أشار غير صاحب العزيمة من آل بَهرام ، فإنه قال : أرأيتم[1] ، إن استَباعتْ هذه البهائمُ وأجابتها بنو آدم إلى ذلك ، مَن ذا الذي يزِن أثمانَها ؟

قال الفقيه : الملك .

قال : من أين ؟

قال : من بيت مال المسلمين من الجِن .

قال صاحب الرأي: ليس في بيت المال ما يفي بأثمان هذه البهائم، وخَصلةٌ أخرى ان كثيراً من بني آدم لا يرغبون في بيعها ، لشدة حاجتهم إليها واستغنائهم عن أثمانها ، مثل الملوك والأشراف والأغنياء ، وهذا أمر لا يتمّ ، فلا تُتعِبوا أفكاركم في هذا .

فقال الملك : فما الرأي الصواب عندك ؟ قل لنا .

قال: الصواب عندي أن يأمر الملك هذه البهائم والأنعام الأسيرة في أيدي بني آدم أن تُجمِع رأيها وتهرُب كلُّها في ليلة واحدة ، وتبعُد من ديار بني آدم ، كما فعلت حُمُر الوحش والغِزلان والوحوش والسِّباع وغيرها ، فإن بني آدم إذا أصبحوا ولم يجدوا ما يركبون ولا ما يحمِل أثقالهم ، امتنعوا عن طلبها لبعد المسافة ومَشقّة الطريق ، فيكون هذا نجاة لها وخلاصاً من جور بني آدم . فعزم الملك على هذا الرأي ، ثم قال لمن كان حاضراً : ماذا ترون فيما قال وأشار ؟

---

١ أرأيتم : أي اخبروني .

قال رئيس الحكماء من آل لُقمان: هذا عندي أمر لا يتمّ ، فلا تُتعِبوا أنفسكم ، فهو بعيد المرام ، لأن أكثر هذه البهائم لا تكون بالليل إلاّ مُقيَّدةً أو مُغلَّلة ، والأبوابُ عليها مُغلقةٌ ، فكيف يتسنّى لها الهرب في ليلة واحدة ؟

قال صاحب العزيمة : يُبعث الملك تلك الليلة قبائلَ الجن يفتحون لها الأبواب ويَحلُّون عُقُلَها وأوثاقها، ويَخبُلون حرّاسها إلى أن تبعُد البهائم. واعلم أيها الملك بأن لك في هذا أجراً عظيماً ، وقد محَضتُ لك النصيحة لما أدركني من الرحمة لها ، وإن الله تعالى لما علم من الملك حُسن النيّة وصحة العزيمة فإنه يُعينه ويؤيّده وينصره إذا شكر نعمته بمعاونة المظلومين وتخليص المكروبين ، فإن في بعض كتب الأنبياء ، عليهم السلام ، مكتوباً : يقول الله عزّ وجلّ : أيها الملك إني لم أسلّطك لتجمع المال وتتمتع وتشتغل بالشهوات واللذات ، ولكن لتردّ عني دعوة المظلوم ، فإني لا أردُّها ولو كانت من كافرٍ .

فعزم الملك على ما أشار به صاحب الرأي، ثم قال لمن حوله من الحضور: ماذا ترون فيما قال ؟ قالوا : محضَ النصيحة وبذل المجهود .

فصدقوا رأيه جميعاً غيرَ حكيم من آل كَيوان فإنه قال : بصّرك الله أيها الملك خَفيّات الأمور وكشَف عن بصرك مُشكِلات الأسباب والدهور، إن في هذه الأسباب والعمل خَطْباً جليلًا لا تُؤمَن غائلة عاقبته ، ولا يُستَدرك إصلاحُ ما فات منه ولا ما فرط .

فقال الملك : عرّفنا يا حكيم ما الرأي ، وما الذي يُخاف ويُحذر . بيّن لنا لنكون على علم وبصيرة .

قال : نعم ، أرأيت أيها الملك ، إن تمّ ما أُشير به عليك من وجه نجاة هذه البهائم من أيدي بني آدم وهربها من أيديهم ، أليس بنو آدم من الغد يصبحون وقد رأوا حادثاً عظيماً من فرار هذه البهائم وهربها من ديارهم ،

فيعلمون يقيناً بأن ذلك ليس من فعل البهائم ولا من تدبير الإنس ، بل لا يشكُّون بأن ذلك من فعل الجِنّ وحيلتهم ؟

قال الملك : لا شك فيه .

قال: أليس، بعد ذلك، كلما فكّر بنو آدم فيما فاتها من المنافع والمَرافِق بهربها منهم امتلأت حُزناً وغيظاً وغمّاً وأسفاً على ما فاتها ، وحقدت على بني الجانّ عداوةً وبُغضاً، وأضمرت لهم حِيَلًا ومكايد ، ويطلبونهم كل مطلَب، ويرصُدونهم كل مَرصَدٍ، ويقع بنو الجان عند ذلك في شُغل وعداوة ووجَل كانوا في غنًى عنه . وقد قالت الحكماء : إن اللبيب العاقل هو الذي يُصلح بين الأعداء ولا يجلُب إلى نفسه عداوةً ، ويَجُرّ المنافع إلى غيره ولا يضُرّ نفسه .

قالت الجماعة : صدق الحكيم الفيلسوف الفاضل .

ثم قال القائل من الحكماء : ما الذي يُخاف ويُحذَر من عداوة الإنس لبني الجانّ أيها الحكيم أن ينالوهم من المكاره ، وقد علمتَ بأن الجانّ أرواحٌ خفيفة نارية تتحرّك عُلْواً طبعاً ، وبنو آدم أجساد أرضيّةٌ ثقيلة تتحرّك بالطبيعة سُفلًا. ونحن نراهم ولا يروننا، ونسير فيهم ولا يُحسُّون بنا ، ونحن نحيطهم وهم لا يَمَسُّوننا ، فأي شيء يُخاف منهم علينا أيها الحكيم ؟

فقال له الحكيم : هيهات ! ذهب عنك عِظامُها وخفي عليك أجسامها ، أما علمت أن بني آدم ، وإن كانت لهم أجساد أرضية ثقيلة ، فإن لهم أرواحاً فلكيّة، ونفوساً ناطقة ملكيّة ، بها يفضُلون عليكم ويمتازون عنكم ؟ واعلموا أن لكم فيما مضى من أخبار القرون الأُولى مُعتَبراً ومُختَبراً ، وفيما جرى بين بني آدم وبين بني الجانّ في الدهور السالفة دليلًا واضحاً .

فقال الملك: أخبرنا أيها الحكيم كيف كان، وحدّثنا بما جرى من الخطوب وكيف تمّ ذلك .

فصل في بيان العداوة بين بني الجان وبين بني آدم وكيف كانت

قال الحكيم : نعم ، إنّ بين بني آدم وبني الجان عداوة طبيعيةً ، وعصبيّة جاهليّة ، وطباعاً مُتنافرة يطول شرحها .

قال الملك : اذكُر منها طرفاً ، وابتدىء من أوله .

قال الحكيم : فاعلم أن بني الجانّ كانت في قديم الأيام والأزمان قبلَ آدم أبي البشر ، عليه السلام ، سكّان الأرض وقاطنيها ، وكانوا قد طبّقُوا الأرض برّاً وبحراً ، سهلًا وجبلًا ، فطالت أعمارهم وكثُرت النعمة لديهم ؛ وكان فيهم الملك والنبوّة والدين والشريعة ، فطغت وبغت وتركت وصيّة أنبيائها ، وأكثرت في الأرض الفساد ، فضجّت الأرض ومن عليها من جورهم . فلما انقضى الدورُ واستؤنف القرآن ، أرسل الله تعالى جُنداً من الملائكة نزلت من السماء ، فسكنت الأرض وطردت بني الجانّ إلى أطراف الأرض منهزمةً ، وأخذت سَبْياً كثيراً منها ، وكان فيمن أُخذ أسيراً عزازيلُ إبليسُ اللعين فِرعونُ آدم ، وهو إذ ذاك صبيٌّ لم يُدرك . فلما نشأ مع الملائكة تعلم من عِلمها ، وتشبّه بها في ظاهر الأمر ، وأخذ من رسومِه وجوهره غيرَ رسومها وجوهرها . ولما طالت الأيام صار رئيساً فيها آمِراً ناهياً متبوعاً حيناً ودهراً من الزمان والدهر . فلما انقضى الدورُ واستؤنف القرآن أوحى الله إلى أولئك الملائكة الذين كانوا في الأرض ، فقال لهم : إني جاعل في الأرض خليفةً من غيركم ، وأرفعُكُم إلى السماء . فكرهت الملائكة الذين كانوا في الأرض مُفارقةَ الوطن المألوف ، وقالت في مُراجَعةِ الجواب : أتجعَلُ فيها من يُفسد فيها ويَسفِك الدماء كما كانت بنو الجانّ ، ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك ؟ قال : إني أعلم ما لا تعلمون ، لأني آلَيتُ على نفسي أن لا أترُكَ على وجه الأرض أحداً من الملائكة ولا من الإنس ولا من سائر الحيوان . ولهذه اليمين سرٌّ قد بيّنّاه في موضعٍ آخر . فلما

خلق الله تعالى آدم وسوّاه ونفخ فيه من روحه ، وخلق زوجته حوّاء ، أمرَ الملائكة الذين كانوا في الأرض بالطاعة ، فانقادت لهما جميعاً ما عدا عزازيل ، فإنه أنِف وتكبّر وأخذته الحميّةُ حميّةُ الجاهليّة والحسَد لمّا رأى أن رياسته قد زالت ، ويحتاج أن يكون تابعا بعدما كان متبوعا ، ومرؤوساً بعدما كان رئيساً . فأمر[1] أولئك الملائكة أن يصعدوا بآدم ، عليه السلام ، فأدخلوه الجنّة وهي بستان من الشرق على رأس جبل الياقوت الذي لا يقدر أحد من البشر أن يصعد هنالك ؛ وهي طيّبة التُّربة ، معتدلة الهواء شتاءً وصيفاً ، ليلًا ونهارا ، كثيرةُ الأنهار ، مخضرّةُ الأشجار ، مفنّنةُ الثمار والفواكه والرياض والرياحين والأنهار والأزهار ، كثيرةُ الحيوانات غير المؤذية والطّيور الطّيّبةِ الأصوات اللذيذة الألحان والنّغمات . وكان على رأس آدم وحوّاء شَعَرٌ طويلٌ مدلّى كأحسن ما يكون على الجواري والأبكار ، يبلغ قدمَيهما ويستر عورتيهما ، وكان دِثاراً لهما وستراً لهما ، وزينة وجمالاً . وكانا يمشيان على حافاتِ تلك الأنهار ، ويشمّان من الرياحين والأزهار ، ويأكلان من ثمار تلك الأشجار ، ويشربان من مياه تلك الأنهار بلا تعب من الأبدان ، ولا عناء من النفوس ، ولا مشقّة من كَدّ الحَرْث والنّسل والزّرع والسّقْي والحَصاد والدّراس والطّحن والخَبْز والغَزل والنّسج والخِياطة والغَسْل ، وما اليومَ أولادُهما به مُبتَلَون من شقاوة أسباب المعاشِ في هذه الدّنيا . وكان حكمهما في تلك الجنّة حُكمَ الحيوانات التي هناك مُستَودَعين مستريحين متلذّذين . وكأن الله تعالى ألْهَمَ آدم أسماء تلك الأشجار والثمار والرياحين ، وأسماءَ تلك الحيوانات التي هناك . فلمّا نطق آدم سأل الملائكة عنها فلم يكن عندها جواب ، فغدا عند ذلك آدم معلّماً يُعرّفها أسماءها ومنافعها ومضارّها ، فانقادت الملائكة لأمره ونهيه لما

.....

١ فأمر : الضمير يعود إلى الله .

تبيّن لها فضله عليها .

ولما علم عزازيل ذلك ازداد بغضاً وحسداً ، واحتال لهما بالمكر والخديعة والحِيَل والدغَل والغِشّ ، ثم أتاهما بصورة الناصح فقال لهما : لقد فضّلكما ربُّكما بما أنعم به عليكما من الفصاحة والبيان ، ولو أكلتما من هذه الشجرة لازدَدتما علماً وبقيتما ههنا خالدين آمنين لا تموتان . فاغتَرّا بقوله لما حلف لهما أني لكما لمن الناصحين ، وحملهما الحِرصُ فتسابقا وتناولا ما كانا مَنهيّين عنه .

فلما أكلا منها تناثرت شعورهما وانكشفت عوراتهما وبقيا عُريانَين ، وأصابهما حَرّ الشمس فاسودّت أبدانهما وتغيّرت ألوان وجوههما . ورأت الحيوان حالهما فأنكرتهما ونفرت منهما واستوحشت من سوء حالهما . وأمر الله تعالى الملائكة : أن أخرِجُوهما من هناك ، فرمَوهما إلى أسفل الجبل ، فوقعا في برّية قفراء لا نبتَ فيها ولا ثمر ، وبقيا هناك زماناً طويلاً يبكيان ويتوحان حزناً وأسفاً على ما فاتهما ، نادِمَين على ما كان منهما .

ثم إن رحمة الله تعالى تداركتهما فتاب الله تعالى عليهما ، وأرسل ملكاً يعلّمهما الحرْث والزرع والدّراس والحَصاد والطّحن والخَبْز والغَزل والطّبخ والخِياطة واتخاذ اللباس .

ثم لما توالدا وتناسلا وكثرت ذُرّيتهما ، خالطهم أولاد بني الجانّ وعلّموهم الصنائع والحرث والغَرس والبُنيان والمنافع والمضارّ ، وصادقوهم وتوددوا إليهم وعاشروهم مدة من الزمان بالحُسنى ، ولكن كلما ذكر بنو آدم ما جرى على أبيهم من كيد عزازيل وعداوته لهم امتلأت قلوب بني آدم غيظاً وحقداً على بني الجانّ . فلما قتل قابيلُ هابيل اعتقدت أولاد هابيل بأن ذلك من تعليم بني الجان ، فازدادوا غيظاً وعداوة ، وطلبوهم كل مَطْلب ، واحتالوا عليهم بكل حيلة من العَزائم والرُّقى والمَنادِلِ والدّخْن ودُخان النّفط والكِبريت والحبس في القوارير والعذاب بألوان الدُّخان والبُخارات

المؤذية لأولاد بني الجانّ المُنفّرة لهم المُشتّتة لأغراضهم. فكان ذلك دأبهم إلى أن بعث الله إدريس النبي، عليه السلام، وهو هِرمِسُ بلغة الحكماء، فأصلح بين بني الجان وبين أولاد آدم، عليه السلام، بالدّين والشريعة والإسلام والمِلّة. وتراجعت بنو الجان إلى ديار بني آدم، وخالطوهم وعاشوا فيها معهم بخير إلى أيام الطّوفان، وبعد ذلك إلى أيام إبراهيم، عليه السلام. فلما طُرِح في النار اعتقد بنو آدم بأن تعليم المِنْجَنيق[1] كان من بني الجان لنمرود الجبّار. فلما طرح إخوةُ يوسف، عليه السلام، أخاهم في الجُبّ، نُسِب ذلك إلى نزَغات الشيطان من أولاد الجِنّ.

فلما بعَث الله موسى، عليه السلام، أصلحَ بين بني الجان وبين بني إسرائيل بالدين والشريعة، ودخل كثير من الجن في دين موسى، عليه السلام.

فلما كان أيام سليمان بن داود، عليهما السلام، وشيّد الله مُلكَه، وسخّر له الجِنّ والشياطين، وغلَبَ سليمانُ، عليه السلام، على ملوك الأرض، افتخرت الجِن على الإنس بأن ذلك كان من مُعاونة الجنّ لسليمان، وقالت: لولا معاونة الجن لسليمان كان حكمه حُكمَ أحد ملوك بني آدم، وكانت الجِنّ تُوهِم الإنسَ أنها تعلم الغيب. فلما كان موت سليمان، عليه السلام، والجِنّ في العذاب المُهين، لم تَشعُر بموته، فتبيّن أنها لو كانت تعلم الغيب ما لبِثوا في العذاب المُهين. وأيضاً لما جاء الهُدهُد بخبر بِلقيس، وقال سليمان، عليه السلام، ما قال للمَلإ من الجِن والإنس: أيُّكم يأتيني بعرشها، افتخرت الجن، قال عِفريت من الجن وهو اضطر بن مايان من آل كَيوان: أنا آتيك به قبل أن تقوم من مَقامِك أي مجلسِ الحكمة. قال سليمان: أريد أسرعَ من هذا. قال الذي عنده علمٌ من الكِتاب: أنا آتيك به قبل أن يرتَدّ إليك طَرْفُك، وهو آصَف بن برخيا.

---

١ المنجنيق: اي المنجنيق الذي جعل فيه ابراهيم الخليل ورمي في النار لكسره الاصنام، كما ذكر القرآن.

فلما رآه مُستقِرّاً عنده خرّ سليمان ، عليه السلام ، ساجدا لله تعالى ، وتبيّنَ فضلُ الإنس على الجِن . وانقضى المجلس وانصرفت الجن من المجلس من هناك خجلين مُنكّسين رؤوسهم ، وغَوغاءُ الإنس يتغطغطون[1] في أثرهم، ويَستقفُون أثرهم شامِتين بهم .

فلمّا جرى ما ذكرتُه هربتْ طائفةٌ من الجِنّ من سليمان ، وخرج عليه خارجٌ منهم ، فوجّه سليمان ، عليه السلام ، في طلبهم من جنوده ، وعلّمهم كيف يأخذونهم بالرُّقَى والعزائم والكَلمات والآيات المُنزَلات ، وكيف يَحسُبونهم بالمَنادِل ، وعمِل في ذلك كتاباً وُجِد في خِزانته بعد موته ، وشَغَل سليمانُ ، عليه السلام ، طُغاةَ الجِنّ بالأعمال الشاقّة إلى أن مات .

ثم لمّا بُعِث المسيح ، عليه السلام ، دعا الخلقَ من الجِنّ والإنس إلى الله تعالى ، عزّ وجلّ ، ورغّبهم في لقائه، وبيّن لهم طريق الهدى ، وعلّمهم كيف الصعودُ إلى ملكوت السمَوات ، فدخل في دينه طوائف من الجِن وترهّبت وارتَقت إلى هناك ، واستمعت من الملإ الأعلى الأخبار ، وأَلقَتْ إلى الكَهَنة .

فلمّا بَعث الله محمداً ، صلى الله عليه وآله ، مُنِعت من استِراق السّمع ، وقالت : لا ندري أشرٌّ أُريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربُّهم رشَداً . ودخلت قبائل من الجِنّ في دينه وحَسُن إسلامُها ، وانصَلح الأمر بين بني الجان وبين المسلمين من أولاد آدم ، عليه السلام ، إلى يومنا هذا .

ثم قال الحكيم : يا مَعشرَ الجِنّ ، لا تتعرّضوا لهم ، ولا تُفسدوا الحال بينكم وبينهم ، ولا تحرّكوا الأحقاد الساكنة ، ولا تُثيروا الأضغان الكامنة والبَغضاء والعداوة القديمة المركوزة في الطّباع والجَبْلة ، فإنها كالنار الكامنة

---

[1] يتغطغطون : يتبددون ، او يتدفقون كموج البحر .

في الأحجار تظهَرُ عند احتكاكها فتشتعل بالكَباريت ، فتحترق المنـــازل والأسواق ، ونعوذ بالله من ظَفَر الأشرار ، ودولة الفُجّار والعار والبوار .

فلمـــا سمع الملك والجماعة هذه القصة العجيبـة ، أطرقت مُفكِّرةً فيما سمعت . ثم قال الملك للحكيم : فمـــا الرأي الصوابُ عندك في أمر هذه الطوائف الواردة المستجيرة بنا ، وعلى أي حال نَصرِفهم من بـلادنا راضين بالحُـكم الصواب ؟

قال الحكيم : الرأي الصواب لا يَسنَح إلاَّ بعد التثبُّت والتأنّي بالفِكر والروية والاعتبار بالأُمور الماضية . والرأيُ عندي أن يجلِس الملك غـداً في مجلِس النَّظَرِ ، ويُحضِر الخصوم ويسمَع عنهم ما يقولون من الحُجّة والبيان ليتبيَّن له على من يتوجّه الحُـكم ، ثم يُدبِّر الرأي بعد ذلك .

قال صاحب العزيمة : أرأيتم إن عَجِزت هذه البهائم عن مُقـاومة الإنس في الخِطاب لقصورها عن الفصاحة والبيـان ، واستَظهرت الإنس عليهـا بذَرابة ألسِنتها وجَودة عبارتها وفصاحتهـا ، أترى أن تبقى هذه البهـائم أسيرةً في أيديهم ليسومُوها سُوء العذاب دائماً ؟

قال : لا ولكن تصير هـذه البهـائم في الأسر والعبودية إلى أن ينقضي دور القرآن ، ويُستأنفَ نشوءٌ آخر ، ويأتي الله لها بالفرج والخلاص كما نجّى آل إسرائيل من عذاب فِرعون ، وكما نجّى آل داود من عذاب بُخت نصَّر ، وكما نجّى آل حِمْير من عذاب آل تُبَّع ، وكما نجّى آل ساسان من عذاب اليونان ، وكما نجّى آل عِمران من عذاب أردَشِير . فـإن أيام هذه الدنيـا دولٌ بين أهلها تدور بإذن الله تعالى وسابق علمه ونَفـاذ مشيئته بمُوجبـات أحـكام القِرانات والأدوار في كل ألف سنةٍ مرّةً ، أو في كل اثني عشر ألف سنةٍ مرةً ، أو في كل ستة وثلاثين ألف سنةٍ مرةً ، أو في كل ثلاثمـائة ألف وستين ألف سنةٍ مرةً ، أو في كل يومٍ مِقـدارُه خمسون ألف سنةٍ مرةً . فاعلم جميع ذلك .

فصل في بيان كيفية استخراج العامة أسرار الملوك

فنقولُ اعلمْ أن الملك لما خلا بوزيره ذلك اليوم اجتمعت جماعة الإنس في مجلسهم ، وكانوا سبعين رجلًا من بلدان شتى ، فأخذوا يُرجّمون الظنون . فقال قائل منهم : قد رأيتم وسمعتم ما جرى اليوم بيننا وبين هؤلاء عبيدنا من الكلام الطويل ، ولم تنفصل الحكومة ، فترى أيُّ شيءٍ رأى الملك في أمرنا ؟

فقالوا : لا ندري ، ولكن نظن أنه قد لحِق الملكَ من ذلك ضجرٌ ، وشُغلُ قلبٍ ، وأنه لا يجلِس غداً للحكومة بيننا وبينهم .

قال الآخر : لكن أظن أنه يخلو غداً مع وزيره ويشاوره في أمرنا .

قال الآخر : بل يجمع غداً الفقهاء والحكماء ويشاورهم في أمرنا .

قال الآخر : ترى ما الذي يشيرون به في أمرنا ؟ فأظن أن الملك حسنُ الرأي فينا ، ولكن أخاف أن الوزير ربما يَميل علينا ويَحيف في أمرنا .

قال الآخر : أمرُ الوزير سهلٌ ، نحمِل إليه شيئاً من الهدايا ، يَلينُ جانبُه ويحسنُ رأيه .

وقال الآخر : ولكن أخاف من شيء آخر .

قالوا : وما هو ؟

قال : فتاوى الحكماء والفقهاء وحكم الحاكم .

قالوا : هؤلاء أمرُهم أيضاً سهلٌ ، نحمِل إليهم شيئاً من التُّحَف والرشوة ، فيحسُن رأيهم فينا ويطلبون لنا حِيَلًا فقهيّة ، ولا يبالون بتغيير الأحكام ، ولكن بليّتنا والذي نخاف منه صاحبُ العزيمة ، فإنه صاحب الرأي والصوابِ والصّرامةِ صُلْبُ الوجه وقِحٌ لا يبالي بأحد ؛ فإن استشاره ، أخاف أن يُشير عليه بالمُعاونة لعبيدنا علينا ، ويُعلّمه كيف ينتزعها من أيدينا .

وقال آخر : القولُ كما ذكرت ، ولكن إن استشار الملك الفلاسفة والحكماء

يخالفونه في الرأي ، فإن الحكماء إذا اجتمعت ونظرت في الأمور سنح لكل واحد منهم وجهٌ من الرأي غيرُ الذي يسنَح للآخر ، فيختلفون في ما يُشيرون به ، ولا يكادون يجتمعون على رأي واحد .

وقال آخر : أرأيتم ، إن استشار الملك القضاة والفقهاء ، ماذا يشيرون به علينا في أمرنا ؟

قال الآخر : لا تخلو فتاوى الفقهاء وحكم القضاة من أحد ثلاثة وجوه ، إما عِتقُها وتخليتها من أيدينا ، أو بيعُها وأخذُ أثمانها ، أو التخفيف عنها والإحسان إليها ، ليس في حُكم الشريعة وأحكام الدين غيرُ هذا .

وقال آخر : أرأيتم ، إن استشار الملك الوزير في أمرنا ، ماذا يشير عليه ، ليت شِعري ؟

قال قائل منهم : أظنه سيقول إن هذه الطوائف قد نزلوا بساحتنا واستذمّوا بذِمامنا واستجاروا بنا ، وهم مظلومون ، ونُصرة المظلوم واجبةٌ على الملوك المُقسِطين ، لأنهم خلفاء الله في أرضه ، مَلَّكَهم على عباده وبلاده ليحكموا بينهم بالعدل والإنصاف ويُعينوا الضعفاء ، ويرحموا أهل البلاء ، ويقمعوا أهل الظلم ، ويُجبِروا الخلقَ على أحكام الشريعة ، ويحكموا بينهم بالحق ، شكراً لنِعَم الله عليهم ، وخوفاً من مُساءلَتِهم غداً .

وقال آخر : أرأيتم ، لو أمر الملك القاضي أن يحكم بيننا ، فيَحكم بأحد الأحكام الثلاثة ، ماذا تقولون ، وماذا تفعلون ؟

قالوا : ليس لنا أن نخرج من حكم الملك ولا من حكم القاضي ، لأن القضاة خلفاء الأنبياء ، والملكُ حارس الدين .

وقال آخر : أرأيتم ، إن حكم القاضي بعتقِها وتخلية سبيلها ، ماذا تصنعون ؟

قال أحدهم : نقول مماليكُنا وعبيدُنا ورِثناهم عن آبائِنا وأجدادنا ، ونحن بالخِيار إن شِئنا فعلنا ، وإن شئنا لم نفعل .

قالوا : وإن قال القاضي : هاتوا الصُّكوك والوثائق والعهود والشهود بأن

هؤلاء عبيدكم ورثتموهم عن آبائكم ؟

قالوا : نجيء بالشهود من جيراننا وعُدُول بلادنا .

قال : إن قال القاضي إني لا أقبل شهادة الإنس بعضهم لبعضٍ على هذه البهائم أنها عبيد لهم ، لأنهم كلّهم خصماء لها ، وشهادة الخصم لا تُقْبَل في أحكام الدين . أو يقول القاضي : أين الوثائق والصكوك والعهود ، هاتوها وأحضروها إن كنتم صادقين . ماذا نقول ونفعل عند ذلك ؟

فلم يكن عند الجماعة جوابٌ في ذلك غير العباسيّ فإنه قد قال : نقول لقد كانت لنا عهود ووثائق وصكوك ، ولكنها غَرِقت في أيام الطوفان .

قالوا : فإن قال القاضي : احلِفُوا بأيمان مُغَلَّظة أنها عبيد لكم ؟

قال : نقول لا يتوجّه اليمين إلاّ على المُنكِرين ، والبيّنة على المُدّعِين ، ونحن مُدّعُون فلا يتوجّه علينا اليمين .

قال : فإن استَحلفَ القاضي هذه البَهائم فحلفت بأنها ليست بعبيد لكم ، ماذا تفعلون ؟

قال قائل منهم : نقول إنها قد حَنثت فيما حَلفت ، ولنا حُجَج عقلية وبراهينُ ضرورية تدُلّ على أنها عبيد لنا .

قال : أرأيتم ، إن حكم القاضي ببيعها وأخْذِ أثمانها ، فماذا تقولون وماذا تفعلون ؟

قال أهل المدن : نبيعها ونأخذ أثمانها وننتفع بها .

فقال أهل الوبر من الأعراب والأكراد والأتراك والبوادي : هلكنا والله إن فعلنا ذلك ، اللهَ اللهَ في أمرنا ، ولا تحدّثوا أنفسكم بهذا .

فقال لهم أهل المدن : لِمَ ذاك ؟

قالوا : لأنا إذا فعلنا ذلك بقينا بلا لبن نشرب ، ولا لحم نأكل ، ولا ثيابٍ من صوف ، ولا دِثار من وبر ، ولا أثاثٍ من شَعَر ، ولا نِعال

ولا خُفٌّ ولا نِطْع ولا قِرْبة ولا غِطاء ولا لُبُودٍ ولا وِطَاء ، فنبقى عُراةً حفاة أشقياء بسوء الحال ، ويكون الموت خيراً لنا من الحياة، ويُصيب أهلَ المدن مثلُ ما أصابنا ، فلا تُعتِقوها ولا تبيعوها ولا تحدّثوا أنفسكم بهذا الحديث ، بل الإحسانُ إليها والتخفيفُ عنها والرِّفق بها والتحنُّن عليها والرحمة لها ، فإنها لحم ودم مثلكم تُحسّ وتتألم ، ولم يكن لكم سابقةٌ عند الله جازاكم بها حين سخّرها لكم ، ولا كان لها جِناية عند الله عاقبَها بها ولا ذنبٌ ، ولكن الله يفعل ما يشاء ويحكُم ما يريد ، لا رادّ لحكمه ، ولا مُبدِّلٌ لقضائه، ولا مُنازِعٌ له في مُلكه ، ولا خلافٌ لمعلومه ، أقول قولي هذا ، وأستغفِر الله العظيم لي ولكم ، إنه الغفور الرحيم .

فصل

ولما قام الملك من مجلسه وانصرفت طوائف الحضور ، اجتمعت البهائم . فخَلَصتْ نَجِيّاً[1] ، فقال قائل منهم: قد سمعتم ما جرى بيننا وبين خُصَمائنا من الكلام والمناظرة ، ولم تَنفصِل الحكومة على شيء ، فما الرأي عندكم ؟

قال قائل منهم : نعود في غد ونشكو ، ونبكي ونتظلّم ، فلعل الملك يرحمنا ويفُكّ أسرنا ، فإنه قد أدركته الرحمة علينا اليوم ، ولكن ليس من الرأي الصواب للملوك والحكام أن يحكُموا بين الخصوم إلاّ بعد أن يتوجه الحُكم على أحد الخصمين بالحُجة الواضحة والبيِّنة العادلة ، والحُجّةُ لا تصِحّ إلاّ بالفصاحة والبيان وذَرَابة اللسان ، وهذا حاكِمُ الحُكّام محمدٌ رسول الله ، صلى الله عليه وعلى آله ، يقول : إنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن[2] بحُجةٍ من بعضٍ ، فأحكُمَ له ، فمن قضيتُ له بشيءٍ من

---

١ خلصت نجياً : أي اعتزلت متناجية .

٢ ألحن : أي افطن وأعرف .

حق أخيه ، فلا يأخُذْ منه شيئاً ، فإني إنما أقطع له قِطعةً من النار .

واعلموا أن الإنس أفصح منّا لساناً وأجودُ بَياناً ، وأنّا نخاف عليكم أن يُحكَم لهم علينا غداً عند الحِجَاج والمُناظرة ، فما الرأي الصواب عندكم ، قُولوا ، فإن كل واحد من الجماعة إذا فكر سنَح لكل واحد وجهٌ من الرأي صواباً كان أو خطأً .

قال قائل منهم: الرأيُ الصواب عندي أن نُرسِل رُسُلًا إلى سائر أجناس الحيوانات ، فنُعرّفهم بالخبر ، ونسألهم أن يبعثوا إلينا زعماءهم وخطباءهم ليعاونونا فيما نحن فيه ، فإن لكل جنس منها فضيلةً ليست للأُخرى بضُروبٍ من التمييز والرأي الصواب والفصاحة والبيان والنظر والحُجَج ، وإذا كَثُر الأنصار يُرجَى الفَلاح والنجاح ، والنصرُ من الله ينصُرُ من يشاء ، والعاقبة للمُتّقين .

فقالت الجماعة حينئذ : صواباً ما رأيت ، ونِعمَ ما أشرتَ ، فأرسلوا ستة نَفرٍ إلى ستة أجناسٍ من الحيوان ، وسابِعُها كانوا هم حضوراً من البهائم والأنعام : منها رسولاً إلى الحشرات ، ورسولاً إلى الطيور ، ورسولاً إلى السباع ، ورسولاً إلى الجوارح ، ورسولاً إلى الهوامّ ، ورسولاً إلى حيوان الماء .

فصل في بيان تبليغ الرسالة

ثم بعد ذلك رتّبُوا الرُّسُل ، وبعثوا إلى كل واحد منهم . فلما وصل الرسول إلى أبي الحَرثِ الأَسَدِ ملك السباع ، وعرّفه الخبر ، وقال له إن زعماء البهائم والأنعام مجتمعون مع زعماء الإنس عند ملِك الجن للمناظرة ، وقد بعثوا إلى سائر أجناس الحيوانات يستمدُّون منها ، وبعثوني إليك لترسل معي زعيماً من جنودك من السِّباع ليناظر ولينوب عن الجماعة من أبناء جِنسه ، إذا دارت النَّوبة في الخِطاب إليه .

فقال الملك للرسول: وماذا يَزعُم الإنس وما يدَّعُون على البهائم والأنعام؟

قال الرسول : يزعُمون أنها عبيد لهم وخَوَلٌ ، وأنهم أرباب لها ولسائر أجناس الحيوانات التي على وجه الأرض .

قال الأسد : وبماذا يفتخر الإنس عليها ويستحِقُّون الربوبية ؟ أبالقوة والشجاعة والجَسارة ، أم بالحملات والوثبات ، أم بالقَبض والإمساك بالمخالب ، أو بالقتال والوقوف في الحرب ، أم بالهيبة والغَلبة ؟ فإن كانوا يفتخرون بواحدة من هذه الخِصال جمعتُ جنودي ، ثم ذهبنا حتى نحمِل عليهم حملةً واحدة ، ونُفرّقَ جمعهم ونُشتّتَ شَملَهم .

قال الرسول : لعمري إن من الإنس من يفتخر بمثل هذه الخِصال التي ذَكرها الملك ، ولهم مع ذلك أعمالٌ وصنائعُ وحِيَلٌ ومَرافِق ومكايِد لاتخاذ السلاح من السيوف والرِّماح الرُّدَينيّات والحراب والسكاكين والنُّشّاب والقِسيّ والجُنَنِ ، والاحترازِ من مخالِب السباع وأنيابها باتّخاذ لِباس اللُّبود والجَواشِن والفرغندات والدُّروع والحُوَذ والزَّرد مما لا تنفُذ فيها أنياب السباع ولا تصل إليها مخالبُها . ولهم ، مع ذلك ، حِيَل أُخرى في أخذ السباع والوحوش من الخَنادق المحفورة والزُّبْيات[1] المستورة،

[1] الزبيات : جمع زُبية ، وهي حفرة تحفر لصيد الاسد .

والصناديق المعمولة ، والفِخاخ المنصوبة ، والوهَق [1] والستائر وآلاتٍ أُخَر لا تعرفها السباع فتَحذَرَها ، ولا تهتدي كيف الخلاصُ منها إذا وقعت هي فيها . ولكن ليس الحكومة ولا المناظرة بحضرة ملِك الجِنّ بخَصلةٍ من هذه، وإنما الحِجاجُ والمناظرة بفصاحة الألسنة وجُودة البيان ورجَحان العقول ودِقّة التمييز .

فلما سمع الأسد قول الرسول وما أخبره به فكّر ساعة ، ثم أمر منادياً ينادي ، فاجتمعت عنده جنوده من أصناف السباع والوحوش من النمور والفهود والدِّبَبة وبنات آوى والذئاب والثعالب وسنانير البَرّ والضِّباع وأصناف القرود وبنات عِرسٍ ، وبالجُملة كل ذي مِخلَب وناب يأكل اللُّحْمان .

فلما اجتمعت عند الملك عرّفَها الملكُ الخبرَ وما قال الرسول ، ثم قال : أيُّكم يذهب إلى هناك فينوب عن الجماعة ، فنضمَن له ما يريد ويتمنّى علينا من الكرامة والقُربى إذا هو نجح في المناظرة والحُجة في الحِجاج ؟ فسكتت السباع ساعة متفكّرة : هل أحدٌ يصلُح لهذا الشأن أم لا ؟ ثم قال النمر للأسد : أنت ملِكُنا ومولانا ، ونحن عبيدك ورعيّتك وجنودك ، وسبيلُ الملك أن يُدبِّر الرأي ويشاور أهل البصيرة بالأمور ، ثم يأمر وينهى ويُدبِّر الأمور كما يجب . وسبيلُ الرعية أن يسمعوا ويطيعوا ، لأن الملِك من الرعية بمنزِلة الرأس من الجسد ، والرعيةُ والجنودُ بمنزِلة الأعضاء من البدن . فمتى قام كل واحد منها بما يجب من الشرائط انتظمت الأمور واستقامت ، وكان في ذلك صلاحُ الجميع وفلاحُ الكلّ .

فقال الأسد للنمر : وما تلك الخصالُ والشرائط التي قلتَ إنها واجبة على الملك والرعيّة ؟ بيِّنها لنا .

قال : نعم ، أما الملك فينبغي أن يكون رجلًا عاقلًا ، أديباً لبيباً ،

---

[1] الوهق : الحبل يرمى في الشوطة فتؤخذ به الدابة والانسان .

سخيّاً ، شجاعاً ، عادلاً ، رحيماً ، عالي الهمة ، كثير التحنُّن ، شديد العزيمة، صارماً في الأُمور ، متأنّيـاً ذا رأي وبصيرة . ومع هذه الخِصال ينبغي أن يكون مُشفقاً على رعيته ، مُتحنّناً عـلى جنوده وأعوانه ، رحيماً بها كالأب المُشفق على أولاده الصغار ، شديد العناية بصلاح أُمورهم .

وأما الذي يجب عـلى الرعية والجنود والأعوان فالسمع والطاعة للملك ، والمحبة له ، والنصيحة لأعوانه ، وأن يُعرّفه كلُّ واحـد منهم ما عنده من المعرفة ، وما يحسِن من الصناعة ، وما يصلح له من الأعمال ، ويعرّف الملك أخلاقه وسجاياه ليكون الملك على علم منه ، ويُنزل كلَّ واحد منهم منزلته ، ويستخدمه فيما يحسِن ، ويستعين به فيما يَصلح له .

قال الأسد: لقد قلت صواباً ونطقت حقّـاً ، فبورِكت من رحيم ناصح لمِلكه ولإخوانه ولأبناء جنسه ، فما الذي عندك من المعاونة في هذه الأُمور التي قد دعينا إليها واستُعينَ بنا فيها ؟

قال النمر للأسد: سَعِد نجمُك وظَفرت يداك أيها الملك، إن كان الأمر يمشي هناك بالقوّة والجلد والغَلَبة والقهر والحمْلِ والحِقد والحَنَق والحميّة، فأنا لها !

قال الملك : لا يمشي الأمر هناك بشيء مما ذكرت .

قال الفهد: إن كان الأمر يمشي هناك بشيء من الوَثَبات والقفَزات والقَبض والبسط ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال الذئب: إن كان الأمر يمشي هناك بالغارات والخصومات والمكابرات ، فأنا لها .

قال الملك : لا

قال الثعلب : إن كان الأمر يمشي هنـاك بالحَتْـل والحِيلة والعَطَفات والزوغات وكثرة الالتفات والمَكر ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال ابن عِرس : إن كان الأمر يمشي باللصوصية والتجسّس والاختفاء والسّرقة ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال القرد : إن كان الأمر يمشي هناك بالخُيَلاء والمَجانة واللّعِب واللهو والرّقص وضَرب الطبل والدُّفّ ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال السّنّور : إن كان الأمر يمشي هناك بالتواضُع والسؤال والكُدْية والمُؤانَسة والتخَرخُر [1] ، فأنا لها.

قال الملك : لا .

قال الكلب: إن كان الأمر يمشي هناك بالبَصبَصة وتحريك الذّنب واتّباع الأثر والحِراسة والنُّباح ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال الضّبُعُ: إن كان الأمر يمشي هناك بنَبش القبور وجرّ الجِيَف وحرب الكِلاب والكُرَاع [2] وثِقَل الروح ، فأنا لها .

قال الملك : لا .

قال الجُرَذُ : إن كان الأمر يمشي هناك بالإضرار والإفساد والقَرْض والقَطع والسّرقة والإخراب ، فأنا لها .

قال الملك : لا يمشي الأمر هناك بشيءٍ من هذه الخِصال التي ذكرتموها .

ثم أقبل الأسد على النمر وقال : إن هذه الخصال والطّباع والأخلاق والسجايا التي ذَكَرتْ هذه الطوائفُ من أنفُسِها لا تصلُح إلاّ لجنود الملوك من بني آدم وسلاطينهم وأُمرائهم وقادة الجيوش ووُلاةِ الحروب ، وهم إليها أحوجُ ، وألْيَقُ بهم ، لأن أنفسهم سَبُعيّة ، وإن كانت أجسادهم بشرية ،

---

١ التخرخر : الخرخرة ، اي صوت السنور .

٢ الكراع : الخيل ، اسمه جمع .

وصُوَرهم آدَمية . أما مجالس العلماء والفقهاء والحكماء وأهلِ العقل والرأي والعِلم والتمييز فإن أخلاقهم وسجاياهم أشبهُ بأخلاق الملائكة الذين هم سكّان السَّمَوات وجنودُ رب العالمين ، فمن ترى يَصلُح أن نبعثه إلى هناك لينوب عن الجماعة ؟

قال النمر : صدقتَ ، أيها الملك ، فيما قلتَ ، ولكن أرى العلماء والفقهاء من بني آدم قد تركوا هذه الطريقة التي قلتَ إنها أخلاق الملائكة ، وأخذوا في ضروب من أخلاق الشياطين من المكابَرة والمغالَبة والتعصُّب والعداوة والبغضاء فيما يتناظرون ويتجادلون من الصُّياح والسفاهة ، وهكذا من نجدهم في مجالس القضاة والحكّام يفعلون ما ذكرتَ ، وتركوا استعمال الأدب والعقل والنصيحة والعدل .

قال : صدقت ، ولكن رسول الملك يجب أن يكون رجلًا عاقلًا حكيماً خبيراً فاضلًا مُنصِفاً كريماً لا يميل ولا يَجنَف في الأحكام ، فمن ترى أن نبعثَه إلى هناك رسولاً وزعيماً يفي بِخصال الرسالة ، وليس في جماعة الحاضرين من يَفي بها هاهُنا ؟

فصل في بيان صفة الرسول كيف ينبغي أن يكون

قال النمر للأسد: ما تلك الخِصالُ التي ذكرتَ ، أيها الملك ، أنها يجب أن تكون في الرسول ؟ بيّنها لنا .

قال الملك : نعم ، أولها يحتاج أن يكون رجلًا عاقلًا حسن الأخلاق ، بليغَ الكلام فصيح اللسان جيّد البيان ، حافظاً لما يسمع ، محترزاً فيما يُجيب ، ويقول مؤدّياً للأمانة ، حسنَ العهد ، مُراعياً للحقوق ، كَتُوماً للسِّرّ ، قليلَ الفُضول في الكلام ، لا يقول مِن رأيه شيئاً غيرَ ما قِيلَ له إلاّ ما يرى فيه صَلاح المُرسِل ، ولا يكون شَرِهاً ، ولا يكون حريصاً ، إذا رأى

كرامةً عند المُرسَل إليه مال إلى جِهته وخان مُرسِله واستوطَنَ البلد لطِيب عَيشه هناك أو كرامةٍ يجدها أو شهوة ينالها هناك ، بل يكون ناصحاً لمُرسله ولإخوانه وأهل بلده وأبناء جنسه ، ويُبَلِّغ الرسالة ويَرجِع بسُرعة إلى مُرسِله، فيُعرِّفه جميعَ ما جرى من أوله إلى آخره ، ولا يخاف في شيء منه في تبليغ رسالته مخافةً من مكروه يناله ، فإنه ليس على الرسول إلاَّ البَلاغُ .

ثم قال الأسد للنمر : فمن تُرى يصلُح لهذا الأمر من هذه الطوائف ؟

قال النمر : لا يَصلُح لهـــذا الشأن إلاَّ الحكيمُ العادلُ والعالِم الخَبير كَلِيلَة أخو دِمنة .

قال الأسد لابن آوى : ما تقول فيما قال فيك ؟

قال : أحسنَ الله جَزاءه وأطابَ عُنصُرَه، قال ما يُشبِهه من الفضل والكرم.

قال الملك لابن آوى : فهل تَنشَط وتمضي إلى هناك ، وتنوب عن الجماعة، ولك الكرامة علينا إذا رجَعت وأفلحت ؟

قال : سمعاً وطاعةً لأمر الملك ، ولكن لا أدري كيف أعمَل وكيف أصنع مع كَثرة أعدائي هناك من أبناء جنسنا .

قال الملك : من هم ؟ قال : الكلابُ أيها الملك .

قال : ما لها ؟

قال : أليس قد استأمَنتْ إلى بني آدم وصارت مُعينة لهم علينا مَعشَرَ السِّباع ؟

قال الملك : ما الذي دعاهـــا إلى ذلك وحَملها عليه ، حتى فارقت أبناء جنسها ، وصارت مع من لا يشاكلها مُعينةً لهم على أبناء جنسها ؟

فلم يكن عند أحد من ذلك عِلمٌ غيرَ الذئب، فإنه قال : أنا أدري كيف كان السبب ، وما الذي دعاها إلى ذلك .

قال الملك : قل لنا وبَيِّنْه لنعلم كما تعلم .

قال : نعم أيها الملك ، إنما دعا الكلابَ إلى مجاورة بني آدم ومُداخلتِهم

مُشاكَلةُ الطِّباع ومُجانَسةُ الأخلاق ، وما وجدت عندهم من المرغوباتِ واللّذّات من المأكولات والمشروبات ، وما في طِباعها من الحِرص والشَّرَه واللؤم والبُخل ، وما في جَبْلتها من الأخلاق المذمومة الموجودة في بني آدم مما السباعُ عنه بمَعزِل ، وذلك أن الكلاب تأكل اللُّحمان ميتاً وجيَفاً ومذبوحاً قديداً ومطبوخاً ومَشويّاً ومالحاً وطَريّاً وجيِّداً ورديئاً ، وثماراً وبُقولاً وخُبزاً ولبَناً وحليباً وحامِضاً وجُبْناً وسمناً ودسَماً ودُبساً وشِيرجاً وناطِفاً وعسَلاً وسَويقاً وكَوامِخاً[1] وما شاكلها من أصناف مأكولات بني آدم التي أكثرُ السباع لا يأكُلها ولا يَعرِفها . ومع هذه الخصال كلِّها فإن بها من الشرَه واللُّؤمِ والبُخل ما لا يمكِنها أن تترُكَ أحداً من السباع أن يدخُلَ قرية أو مدينة مَخافَة أن ينازعها في شيء مما هي فيه ، حتى إنه ربما يدخُل أحَدٌ من بنات آوى أو بنات أبي الحُصَيْن[2] قريةً بالليل ليسرق منها دجاجةً أو ديكاً أو سِنّوراً، أو يَجُرُّ جيفة مطروحة، أو كِسرةً مَرميّة، أو ثمرة متغيرة ، فترى الكلابَ كيف تحمِل عليه وتطرُده وتُخرِجه من القرية . ومع هذا كلِّه أيضاً نرى بها من الذُّل والمَسكَنة والفقر والهوان والطمع ما إذا رأى في يد أحد من بني آدم من الرجال والنساء والصبيان رغيفاً أو كِسرةً أو تمرة أو لُقمة كيف يطمع فيها وكيف يتبعه ويُبصبِص بذنبه ويحرِّك برأسه ويُحِدُّ النظر إلى حَدقته ، حتى يستحي أحدهم فيرمي بها إليه . ثم تراه بعدُ كيف يعدو إليها بسرعة وكيف يأخذها بعَجلة مخافة أن يسبُقه إليها غيره ، وكلُّ هذه الأخلاق المذمومة موجودة في الإنس والكِلاب ، فمُجانَسةُ الأخلاق ومُشاكَلة الطِّباع دعت الكلاب إلى أن فارقت أبناء جنسها من السباع واستأنست من الإنس ، وصارت مُعِينتهم على أبناء جنسها من السباع .

---

١ كوامخاً : صرفت للمناسبة بينها وبين ما قبلها .

٢ ابو الحُصَين : الثعلب .

قال الملك : ومَن غيرهم من المُستأمِنةِ إلى الإنس من السباع ؟

قال الذئب : السنانيرُ أيضاً .

قال الملك : ولِمَ استأنست السنانير أيضاً ؟

قال: العلة واحدة، وهي مُشاكلة الطباع، لأن السنانير بها أيضاً من الحِرص والشَّرَه والرَّغبة في ألوان المأكولات والمشروبات مثلُ ما بالكلاب .

قال الملك : كيف حالها عندهم ؟

قال : هي أحسن حـــالاً من الكلاب قليلًا ، وذلك أن السنانير تدخل بيوتهم ، وتنام في مجالسهم وتحت فُرُشِهم ، وتحضرُ موائدهم ، فيطعمونها مما يأكلون ويشربون ، وهي أيضا تَسرق منهم أحيانـاً إذا وجدت فُرصة من المأكولات .

وأما الكلاب فلا يتركونها تدخل بيوتهم ومجالسهم ، وبين الكلاب وبين السنانير ، بهذا السبب ، حسدٌ وعداوة شديدة ، حتى إن الكلاب إذا رأت سِنَّوراً خرج من بيوتهم ، حملت عليه حملة تريد أن تأخذه وتأكله وتمزّقه ، والسنانير إذا رأت الكلاب ، نفَخت في وجوهها ، ونفَشت شعورها وأذنابها ، وتطاولت وتعظّمت ، كلُّ ذلك عِناداً لها وعداوةً ومُناصَبةً وحسداً وبغضاً وتنافُسا في المراتب عند بني آدم .

قال الأسد للذئب : من رأيتَ أيضاً من المُستأنِسة غيرَ هذين من جنس السباع ؟

قال : الفأر والجُرذان يدخلون منازلهم وبيوتهم ودكاكينهم وخاناتهم غيرَ مستأنسين ، بل على وحشة ونفور .

قال : فماذا يحملها على ذلك ؟

قال : الرغبة في المأكولات والمشروبات من الألوان .

قال : من يُداخِلهم أيضاً من أجناس السباع ؟

قال : ابن عِرْس على سبيل اللُّصوصية والخُلْسة والتجسُّس .

قال : ومَن غيرُها ممن يُداخِلهم ؟

قال : لا غيرَ سوى الأسارى من الفهود والقرود على كُره منها .

ثم قال الملك للذئب : متى استأنست الكلاب والسنانير إلى الإنس ؟

قال : منذ الزمان الذي استظهرت فيه بنو قابيل على بني هابيل .

قال : كيف كان ذلك ؟ حدثنا ذلك .

قال : لما قتل قابيلُ أخاه هابيل طالبَ بنو هابيل من بني قابيل بثأر أبيهم ، فاقتتلوا وتحاربوا ، واستظهرت بنو قابيل على بني هابيل فهزموهم ونهبوا أموالهم وساقوا مواشيهم من الأغنام والبقر والخيل والبغال والجمال ، وغنموا واستغنَوا ، فأصلحوا الدعوات والولائم ، وذبحوا حيوانات كثيرة ، ورَمَوا برؤوسها وأكارعها وكُروشِها حول ديارهم وقُراهم . فلما رأتها الكلاب والسنانير رغِبت جميعاً في كَثرة الريف والخِصب ورغَد العيش ، فداخلتهم وفارقت أبناء جنسها ، وصارت معهم مُعِينةً إلى يومنا هذا .

فلما سمع الملكُ الأسدُ ما ذكره الذئب من هذه القصة ، قال : لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم ، إنّا لله وإنّا إليه راجعون . واستكثَر من هذه الكلمات وتكرارِها .

فقال له الذئب : ما الذي أصابك أيها الملك الفاضل ، وما هذا التأسّفُ على مفارقة الكلاب والسنانير لأبناء جنسها ؟

قال الأسد: ليس تأسفي على شيء ، فإنني منهم ، ولكن لما قالت الحكماء بأنه ليس شيء على الملوك أضرُّ ولا أفسدُ لأمرهم وأمر رعيتهم من المُستأمِن من جندهم وأعوانهم إلى عدوّهم ، لأنه يَعرِف أسرارهم وأخلاقهم وسريرتهم وعيوبهم وأوقات غفلتهم ، والنُّصَحاءَ من جنودهم والخَوَنةَ من رعيّتهم ، فيدُلُّه على طرقاتٍ خفيّة ومكايدَ دقيقة ، وكلُّ هذه ضارّةٌ للملوك وجنودها ، لا بارك الله في الكلاب والسنانير !

قال الذئب : قد فعل الله بها ما دعوتَه عليها ، أيها الملك ، واستجاب

دُعاك ورفَع البركة من نسلِها وجَعلها في الغنم .

قال : كيف ذلك ؟

قال : لأن الكلبة الواحدة تجتمع عليها فُحول لتُحبِلها ، وتَلقَى هي من الشِّدة عند العَلَق والخلاص جَهداً وعناء . ثم إنها تلِد ثمانية أو أكثر ، ولا يُرى منها في البر قطيع ، ولا في المدينة ، كما في الأغنام من القُطعان يُذبَح منها في كلّ يوم في المدن والقرى من العدد ما لا يُحصَى كَثرةً ، وهي ، مع ذلك ، تُنتَج كلّ سنة واحداً أو اثنين . والعِلّة في ذلك أن الآفات تُسرع إلى أولاد الكلاب والسنانير قبل الفطام ، لكثرة اختلاف مأكولاتها، فيَعرِض لها من الأمراض المختلفة ما لا يعرض للسباع منها شيء . وكذلك ان سوء أخلاقها وتأذّي الناس منها ، يَنقُص من عمرها ومن أولادها .

ثم قال الأسد لكليلة : سِرْ بالسلامة والبركة على بركة الله وعونه إلى حضرة الملك ، وبلّغْ ما أُرسِلت به .

فصل

ولما وصل الرسول إلى ملك الطيور ، وهو الشاه مرغ ، أمر مناديا ينادي ، فنادى ، فاجتمعت عنده أصناف الطيور من البر والبحر ، والسهل والجبل ، عَددٌ كثيرٌ لا يُحصي عددها إلاّ الله ، فأخبرهم ما أخبر به الرسول من اجتماع الحيوانات عند ملك الجِنّ للمناظرة مع الإنس فيما ادّعوه عليها من الرِّقّ والعبودية .

ثم قال الشاه مرغ للطاووس وزيره : مَن هاهُنا من فصحاء الطيور ومتكلميها يَصلُح أن نبعثه إلى هناك لينوب عن الجماعة في المناظرة مع الإنس ؟

قال الطاووس : هاهنا جماعة تصلُح لذلك .

قال : بيّنهم لي لأعرفهم .

قال : هاهنا الهُدهد الجاسوس ، والديك المُؤذّن ، والحمام الهادي ، والدُّرّاج المنادي [1] ، والدُّرّاج المغني ، والقُنبُر الخطيب ، والبلبل الحاكي ، والخُطّاف البنّاء ، والغُراب الكاهن ، والكُرْكيُّ الحارس ، والقَطا الكُدْريُّ ، والطّيطَوى [2] الميمون ، والعُصفور الشّبِق ، والشّقِرّاقُ الأخضر ، والفاختة [3] النائح ، والوَرَشانُ الدّجْليُّ [4] والقُمْريُّ المكّيُّ ، والصقر الجبَليُّ ، والزُّرزُور الفارسيّ ، والسُّمّانُ البرّي ، واللقْلَقُ القلقي ، والعَقعَقُ البستاني ، والبَطُّ الكسكوكي ، ومالكٌ الحزين ، وأبو تِيمار [5] أخوه ، والكُرْكيّ البَطائحيّ ، والهَزارْدَسْتان [6] اللُّغويُّ الكثيرُ الألحان ، والغَوّاص البحري [7] ، والنّعامة البدويّ .

قال الشاه مرغ للطاووس : أرنيهم واحداً واحداً ، لأنظُر إليهم وأُبصر شمائلهم ومن يَصلُح لذلك الأمر .

قال : نعم ، أما الهُدهد الجاسوس صاحب النبي سليمان ، عليه السلام ، فهو ذلك الشخص الواقف اللابسُ مُرَقّعةً ملوّنةً ، المنتن الرائحة ، قد وضع على رأسه البُرْنُس يَنقُر كأنه يسجُد ويركع ، وهو الآمر بالمعروف والناهي عن المُنكَر ، والقائلُ لسليمان في خِطابه معه : « أحَطْتُ بما لم تُحط به ، وجئتُك من سَبَإٍ بنبإٍ يقينٍ ، إني وجدتُ امرأةً تملِكُهم وأُوتيَتْ

---

١ الدراج : طائر يشبه الحجل وأكبر منه ، أبقع الجناحين ، أي فيهما سواد وبياض ، قصير المنقار .

٢ الطيطوى : من طيور البحر القواطع طويل المنقار والساقين .

٣ الفاختة : الحمامة المطوقة التي تحبس في الاقفاص .

٤ الورشان : طائر من القواطع ويعرف بالدلم . الدجلي : نسبة الى دجلة .

٥ ابو تيمار : لعله ابو تمرة ، وهو طائر جميل المنظر يمتص التمر والزهر .

٦ هزارْدَسْتان : البلبل ، فارسية ، ويعرف بالهزار .

٧ الغواص : طائر من طيور البحر ، ويقال له الغطاس .

من كل شيء، ولها عرش عظيم. وجدتُها وقومَها يَسجُدون للشمس من دونِ الله ، وزيّنَ لهم الشيطانُ أعمالهم فصَدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون ألاّ يسجُدوا [1] لله الذي يخرج الخَبْءَ في السمَواتِ والأرضِ ويعلمُ ما تُخفُون وما تُعلِنون » .

وأما الديك المُؤذّن فهو ذلك الشخص الواقف فوق الحائط ، صاحبُ اللحية الحمراء والتاج ذي الشُّرَفات[2] ، الأحمرُ العينين ، المنتشر الحاجبين الصَّفّافَين، المنتصب الذنب كأنه أعلام، وهو الغيور السخيّ، الشديد المراعاة لأمر حُرَمه وحَلائله ، العارف بأوقات الصلاة ، المذكّر بالأسحار ، المنبّه للجيران ، الحسَنُ الموعِظة ، وهو القائل في أذانه في وقت السحر : اذكُروا الله ما أطوَلَ ما أنتم نائمون ، والموتَ والبِلى لا تذكرون ، ومن النار لا تخافون ، وإلى الجنة لا تشتاقون ، ونِعَمَ الله لا تشكرون . ليت الخلائق لم يُخلَقوا، وليتهم إذ خُلقوا علِموا لماذا خُلِقوا. فاذكُروا هازِم اللّذات[3]، وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى .

وأما الدُّرّاج المنادي فهو ذلك الشخص الواقف على التلّ ، الأبيضُ الخدّين الأبلقُ[4] الجناحَين ، المُحدودِب الظهر من طول السجود والركوع ، وهو كثير الأولاد مُباركُ النّتاج ، المُذكّرُ المبشّر في ندائه ، وهو القائل لنفسه في أيام الربيع : بالشُّكر تدوم النّعم ، وبالكفر تحلُّ النّقَم، واشكروا نِعم الله يَزِدكم . ثم يقول أيضاً في أيام الربيع شعرا :

سُبحانَ ربي وحدَه عزّ وجلْ ، حَمداً على نَعمائه فقد شَمَلْ
جاء الربيعُ ، والشتا قد ارتحل ، ووازنَ الليلُ النهارَ ، فاعتدلْ

---

١ ألا يسجدوا : أي ان يسجدوا ، ولا زائدة ادغمت بأن .
٢ الشرفات : مثلثات تبنى متقاربة في اعلى القصر أو السور والمراد هنا عرف الديك.
٣ هازم اللذات : اي الموت ، ويقال هاذم اللذات ، اي قاطعها بسرعة .
٤ الابلق : ما فيه سواد وبياض .

ودارت الأيامُ حَولاً قد كَمَلْ ، مَن عَمِلَ الخيرَ ففي الخير حصَلْ

ثم يقول : اللهُمَّ اكفني شرَّ بنـاتِ آوَى والجوارحِ والصيّـادين من بني آدم . ووصَفَ طِباعهم من جهة التغذية والمنفعة وشهواتِ مَرضاهم .

وأما الحمام الهادي فهو ذلك المُحلِّق في الهواء، الحامل كتاباً ما إلى بلد بعيد في رسالة ، وهو القائل في طيرانه وذهابه شعراً :

يا وَحشتي من فُرقةِ الإخوانِ ، يا طُولَ أشواقي إلى الخُلّانِ !
يا ربِّ أرشِدني إلى الأوطانِ

وأما الدُّرّاج المغني فهو ذلك الماشي بالتَّبختر في وسط البستان بين الأشجار والريحان ، المُطرب بأصواته الحِسان ذوات النغَم والألحان ، وهو القائل في مراثيه ومواعِظه شعراً :

يا مُفنِياً للعمر في البُنيان ، وغارس الأشجار في البستان
وبانيَ القُصور في المَيدان ، وقاعداً في الصدر في الإيوان
وغافلاً عن نُوَب الزمان ، احذَرْ ولا تغتَرَّ بالرحمنِ
واذكر غد الترحال للجبّان[1] ، مجاورَ الحيّاتِ والدّيدانِ
من بعد عيشٍ طيّب المكان

وأما القُنبر الخطيب فهو ذلك الشخص صاحب الذنَب المرتفعِ في الهواء على رأس الزرع والحَصاد ، في أنصاف النهار ، كالخطيب على المِنبر ، المُلحِّن بأنواع الأصوات المطربة وفنون النغمات اللذيذة ، وهو القـائل في خطبته وتذكاره شعراً :

أين أولُو الألباب والأفكارِ ، أين ذوو الأرباح والتّجـارِ ؟

---

١ الجبّان : المقبرة .

من حَبّةِ الزُّرّاعِ في العَقَارِ سبعون ضِعفاً كِيلَ بالمِقدارِ
مواهِباً من واحدٍ غفّارِ ، فاعتبروها يا أُولي الأبصارِ

وآتوا حقَّه يومَ حَصادِه ، ولا تَغْدُوا تَخافَتُون[1] ، على حَرْدٍ[2] قادرين ، ألاَّ يدخُلنَّها اليومَ عليكم مسكينٌ . من يزرَع اليومَ خيراً يحصِدْه غداً غِبطة ، ومن يَغرس معروفاً يجنِ غداً ربحاً . الدنيا كالمزرعة ، والعاملون من أبناء الآخِرة كالحرّاث ، وأعمالهم كالزرع والشجر ، والموتُ كالحَصادِ ، والقبر كالبَيْدر ، ويومُ البعث كأيام الدِّراس ، وأهلُ الجنة كالحَبّ والثِّمار ، وأهلُ النار كالتِّبن والحطب ، ويومئذٍ يميِّزُ الله الخبيث من الطيب ، ويجعل الخبيث بعضَه على بعض فيركمه جميعاً فيجعَله في جهنَّم ، ويُنجّي الذين اتَّقَوا بمفازتهم ، لا يَمَسُّهم السُّوء ولا هم يحزنون .

وأما البلبل الحاكي فهو ذلك القاعد على غصن تلك الشجرة ، وهو الصغير الجُثَّة ، السريع الحركة ، الأبيض الخدَّين ، الكثير الالتفات يَمنةً ويَسْرةً ، الفصيح اللسان ، الجَيِّدُ البَيان ، كثيرُ الألحان ، يجاور بني آدم في بساتينهم ، ويخالِطهم في مساكنهم ، ويُكثر مجاوبتهم في كلامهم ، ويحاكيهم في نغماتهم ، ويَعِظهم في تذكاره لهم ، فهو القائل لهم عند لهوهم وغفلاتهم : سبحانَ الله كم تلعبون ، سبحان الله كم تَحكُون ، سبحان الله ألاَّ تُسبِّحون ، سبحانَ الله أليس للموت تولَدون ، أليس للبَلاء تُرَبُّون ، أليس للخراب تبنون ، أليس للفناء تجمعون؟ كم تلعبون ، وكم تُولَعُون ، أليس غداً تموتون ، وفي التراب تُدفَنون؟ « كلاَّ سوف تعلمون ، ثم كلاَّ سوف تعلمون » يا ابن آدم « ألم ترَ كيف فعل ربك بأصحابِ الفيل ، ألم يَجعل كيدَهم في تَضليل ، وأرسل عليهم طَيراً أبابيل ، ترميهم بحجارةٍ من سِجّيل ، فجعلَهم كعَصْفٍ مأكول » . ثم

[1] تتخافتون : تتسارّون .
[2] حَرد : منع للفقراء .

يقول : اللهم اكْفِني ولَعَ الصبيان ، وشرَّ سَنانِير الجيران ، يا حَنَّانُ ، يا مَنَّانُ ، يا دَيَّان ، يا غفرانُ !

وأما الغُراب الكاهن مُنبئ الأنباء ، فهو ذلك الشخص اللابس السَّواد ، المتوقِّي المُحذِّر ، المُبكِر بالأسحار للطواف في الديار ، المُتتبِّعُ للآثار ، الشديد الطيران ، الكثير الأسفار ، الذاهب في الأقطار ، المُخبِّر بالكائنات ، المُحذِّر أوقاتَ الغفلات ، وهو القائل في نعيقه وإنذاره : الوَحَا الوَحَا ، النَّجَا النَّجَا[1] ! احذَرِ البِلى يا من طغى وبغى ، أين المفرُّ والخلاص من القضاء إلاَّ بالصلاة والدُّعاء ، لعل رَبَّ السماء يكفيكم كيف يشاء .

وأما الخُطَّافُ البَنَّاء فهو ذلك السائح في الهواء ، الخفيف الطيران ، القصير الرجلين ، الوافي الجَناحين ، المجاور لبني آدم في دورهم ، المُربِّي لأولاده في منازلهم ، وهو كثير التسبيح في الأسحار ، كثير الدعاء والاستغفار بالعَشيّ والإبكار ، الذاهبُ البعيدُ في الأسفار ، المُصيِّفُ في الصَّرْد[2] والمشتي في الحُرور ، وهو القائل في تسبيحه ، وتَذكاره ودعائه : سبحانَ خالق البحار والقفار ، سبحان مُرسي الجبال ، ومُجري الأنهار ، سبحان مُولِج الليل والنهار ، سبحانَ مُقدِّر الآجال والأرزاق بمقدار ، سبحان من هو الصاحب في الأسفار ، سبحان من هو الخليفة في الأهل والديار! ثم يقول : ذهبنا في البلاد ورأينا العباد ، ورجعنا إلى موضع التِّلاد[3] ونُتِجنا بعد السِّفاد ، فلله الحمد إنه الكريم الجواد .

وأما الكُرْكيُّ الحارس فهو ذلك الشخص القائم في الصحراء ، الطويل الرقبة والرجلين ، القصير الذنب ، الوافر الجَناحين ، وهو الذاهب في طيرانه ، له صفيرُ الحارس في الليل نَوبَتين ، وهو القائل في تسبيحه : سبحان مُسخِّر

---

١ الوحا الوحا : يقال في الاستعجال ، وكذلك النجا النجا ، أي أسرع نجاء .

٢ الصرد : البرد .

٣ التلاد : المال القديم الموروث .

النَّيِّرين، سبحان مارِجِ البَحرَين[1]، سبحان ربّ المَشرِقَين وربّ المَغربَين، سبحان الله خالق الثَّقَلَين[2]، سبحان هادي النَّجْدين، سبحان الخالق من كل شيء زوجين اثنين!

وأما القَطا الكُدْريُّ فهو ساكن البراري والقفار، وهو بعيد الوِرْد إلى الأنهار، ويسافر بالليل والنهار، الكثير التسبيح والتَّذكار، القائل في غُدُوِّه ورَواحه، ووُروده وصُدوره: سبحان خالق السموات المَسمُوكات، سبحان خالق الأرَضِين المَدحُوّات، سبحان خالق الأفلاك الدائرات، سبحان خالق البروج الطالعات، سبحان خالق الكواكب السيارات، سبحان مُرسل الرياح الذّاريات، سبحان مُنشىء السُّحُب الممطرات، سبحان ربّ الرُّعود المُسبِّحات، سبحان رب البروق اللامعات، سبحان ربّ البحار الزاخرات، سبحانَ مُرسي الجبال الشامخات، سبحان مُدبِّر الليل والنهار والأوقات، سبحان مُنشىء الحيوانات والنبات، سبحان خالق الأنوار والظُّلُمات، سبحان خالق الخَلق في البحار والفلوات، سبحان مُحيي العظام الرُّفات الدارسات الباليات بعد الممات، سبحان من تَكِلُّ الألسن عن مدحه ووصفه بحقائق الصفات!

وأما الطَّيطَوَى الميمون المبارك فهو ذلك القائم على المياه، الأبيضُ الخدّين، الطويل الرجلين، الذَّكيُّ الخفيف الروح، وهو المُحذِّر للطيور في الليل في أوقات الغَفَلات، المُبشِّر بالرُّخص والبركات، وهو القائل في تسبيحه:

يا فالِقَ الأصباحِ والأنوارِ، ومُرسِلَ الرياح في الأقطارِ
ومُنشِىء السَّحاب ذي الأمطار، ومُجرِيَ السيول والأنهار
ومُنبِت العُشبِ مع الأشجار، ومُخرِج الحبوبِ والثمارِ

---

١ مارج البحرين: اي خلاهما لا يلتبس احدهما بالآخر.
٢ الثقلان: الانس والجن.

فاستبشروا يا مَعشرَ الأطيار بسَعةِ الرِّزق من الغفّارِ

وأما الهَزَارْدَسْتان اللُّغَوي الكثير الألحان فهو ذلك القاعد على غصن الشجرة ، الصغيرُ الجثة، الخفيفُ الحركة ، الطيب النغمة ، وهو القائل في غنائه وألحانه شعراً :

الحمد لله ذي القَدرِ والإحسانِ ، الواحدِ الفَردِ ذي الغُفرانِ
يا مُنعِماً في السّر والإعلان ، كم نعمةٍ بِمنّة الرّحمن
تَفيض كالبحار في الجَريانِ ، يا طيبَ عيشٍ كان في الأزمان
بين رياض الرَّوْحِ والريحان وسْطَ البساتين على الأغصان
مُثمِرةْ الأشجار بالألوان ، لو أنني ساعَدني إخواني
ذاكَرتُهم بكثرة الألحانِ

ثم قال الشاه مرغ للطاووس : من ترى يَصلُح من هؤلاء أن نَبْعثه إلى هناك ، ليتناظر مع الإنس وينوبَ عن الجماعة ؟

قال الطاووس : كلهم عبيدك يَصلُح لذلك ، لأنهم كلُّهم فصحاء خطباء شعراء عقلاء فضلاء ، غيرَ أن الهَزَارْدَسْتان أفصحُهُم لساناً وأجْودهم بَياناً ، وأطيبهم نغمة وألحاناً .

قال الشاه مرغ : سرْ وتوكل على الله عز وجل . فبَعثَه .

ولما وصل الرسول إلى ملك الحشَراتِ وهو النحل ، وعرّفه الخبَرَ ، أمر مناديه فنادى، فاجتمعت عنده الحشرات من الزّنابير، واليَعاسيب[1]، والذُّباب،

---

١ اليعاسيب : جمع يعسوب وهو ذكر النحل .

والبَقّ ، والجَراجيس[1] ، والجِعْلان[2] ، والذَّراريح[3] ، والجَراد . وبالجملة هي كل حيوان صغير الجُثة يطير بالأجنحة ليس له ريش ولا عظم ، ولا دفء[4] ، ولا وبَر ولا شَعَر ، ولا يعيش سنةً كاملة ، غيرَ النحل ، لأنه يُهلِكها الحَرّ المفرط والبرد المفرط شِتاء وصيفاً. ثم إنه عَرّفها الخَبر، وقال: أيّكم يذهب إلى هناك ، وينوب عن الجماعة في مناظرة الإنس ؟

قال الجماعة : بماذا يفتخر الإنسان علينا ؟

قال الرسول: بكِبَر الجُثة وعِظَم الخِلقة وشدة القُوة والقَهر والغَلَبَة .

قال زعيم الزنابير : نحن نَمُرّ إلى هناك وننوب عن الجماعة .

قال زعيم الذُّباب : لا بل نمر إلى هناك .

قال زعيم الجراجيس : لا بل نمر إلى هناك .

ثم قال زعيم البق : نحن نمر إلى هناك .

قال زعيم الجراد : نحن نمر إلى هناك .

قال لهم الملك : ما لي أرى كل الطوائف قد تبادرت إلى البِراز من غير فكرٍ ولا رَويّةٍ في هذا الأمر ؟!

قالت الجماعة : للثقةِ بنصر الله تعالى واليقينِ بالظفر بقوّة الله وحوله ، ولِما تقدّم من التّجربة فيما مضى من الدهور والأُمم الخالية والملوك الجبابرة .

قال : كيف كان ذلك ؟ أخبروني .

قالت البق : أيها الملك أصغرُنا جُثةً وأضعفُنا بنيةً ، قتَلَ النمرودَ ، لعنةُ

---

١ الجراجيس : جمع الجرجس ، وهو البعوض الصغار .

٢ الجعلان : ضرب من الخنافس نتن ، قيل انه يموت من ريح الورد ويعيش إذا اعيد إلى الروث ، ويضرب المثل بشدة سواد لونه ، مفرده جعل .

٣ الذراريح : جنس من الحشرات من رتبة مغمدة الأجنحة ، منه الذرّاح المنقّط المسمى بالذباب الهندي والاخيضر . (معجم الحيوان) .

٤ الدفء : ما أدفأ من الصوف والوبر .

الله عليه ، أكبرَ ملوك بني آدم وأطغاهم وأعظمَهم سلطاناً وأشدَّهم صَولةً وتكبُّراً . .

قال : صدقت .

قال الزُّنبور: أليس إذا لبس أحدٌ من بني آدم سِلاحَه الشّاكَ [1] ، وأخذ بيده سيفه ورمحه وسِكّينه ونُشّابه ، فيُقدِم واحد منا فيلسَعه بحُمَةٍ مثلِ رأس إبرة ، فتَشغَلُه عن كل ما أراد وعزم عليه ، ويتورّم جِلده، وتُوهَن أعضاؤه ، وتتربد [2] أعصابه ، حتى لا يَقدِرُ على سيفه أو سِكينه أو لجام فرسه ؟

قال : صدقت .

قال الذُّباب : أليس أعظمُهم سلطاناً وأشدُّهم هيبة إذا قعد الملكُ على سريره ، وقام الحُجّاب دونه شفقةً عليه أن يناله أذى أو مكروهٌ ، فيجيءُ أحدُنا من مَطبخه أو خلائه مُلوَّثَ الرِّجلين والجَناحين ، فيقعد على السرير ، وعلى ثيابه ، وعلى وجهه ولحيته ، ويُعذِّبه ولا يقدِر على الاحتراز منا ؟

قال : صدقت .

قال الجرجيس : أليس إذا قعد أحدهم في مجلِسه ودَستِه وسريره وكِلَلِه المنصوبة ، يدخُل أحدُنا بين ثيابه ، فيقرضُه ويُزعِجه من سكونه ، واذا أراد أن يَبطُشَ بنا صَفَع نفسه بيده ، ولطم خده بكفه ، ودقَّ رأسه ، فنُفلِتُ منه ؟

قال : صدقت ، ولكن ليس في حضرة ملك الجِنّ يمشي الأمر بشيء مما ذكرتم ، إنما يمشي الأمر هناك بالعدل والنَّصَفة ، والأدب ، ودِقّة النَّظر وجُودة التمييز ، والاحتجاج بالفصاحة والبيان بالمُناظرة ، فهل عندكم شيء منها ؟

---

١ الشاك : الحادّ .

٢ تتربد : تتغير وتسودّ .

فأطرقت الجماعة . ثم قال الملك : أنا أسير بنفسي ، وأنا أنصَحُكم .

فقالت الجماعة فيما قال الملك : لا .

قال الحكيم من النحل : أنا أقوم بهذا الأمر بعون الله ومشيئته .

قال الملك والجماعة : خارَ الله لك فيما عزمتَ عليه ونصَرك وأظفرك على خصمائك ومَن يريد غَلَبكَ وعداوتك .

ثم ودّعهم وتزوّد ورحل ، حتى قدم على ملك الجِن ، وحضر المجلس مع من حضر من غيره من سائر أصناف الحيوان .

فصل

ولما وصل الرسولُ وهو البغل إلى ملك الجوارح وهو العَنقاء ، وعرّفه الخبر ، نادى مناديه ، فاجتمعت عنده أصنافُ الجوارح من النسور والعِقبان والصُّقور والبُزاة والشّواهين والحداء[1] والرّخَم والبوم والبَبْغاء ، وكلّ طير ذي مِخلَب مُقوّس المنقار يأكل اللحم . ثم عرّفها الخبر وما جاء به الرسول من اجتماع الحيوانات بحضرة ملك الجِن للمناظرة مع الإنس. قال الملك لوزيره كَركَدنّ : أترى من يَصلح من هذه الجوارح أن نبعثه إلى هناك لينوب عن الجماعة من أبناء جنسه بالمناظرة مع الإنس ؟

قال الوزير : ليس فيها أحدٌ يَصلُح لهذا الأمر غيرُ البوم .

قال : لم ذلك ؟

قال : هذه الجوارح كلها تَنفُر من الإنس وتفزع منهم ولا تَفهم كلامَهم ولا تُحسِن مخاطبتهم ولا تجاورهم ، وأما البوم فهو قريب المُجاوَرة لهم في ديارهم العافِية ومنازلهم الدارسة وقصورهم الخَرِبة ، وينظر إلى آثارهم القديمة ،

[1] الحداء : جمع الحدأة ، طائر يصطاد الجرذان ، ويعرف عند العامة بالشوحة .

ويعتبر بالقرون الماضية ، وفيه مع ذلك من الورَع والزُّهد والخشوع والتقنُّع والتقشُّف ما ليس لغيره ، يصوم النهار ويُحيي الليل ، وربما يَعِظ بني آدم يُذكّرهم وينوحُ على ملوكهم الماضية والأُمم السالفة ، ويقول هذه الأبيات :

أين الملوك الماضيه ، تركوا المنازل خاليهْ !
جمعوا الكنوز بجدّهم، تركوا الكنوز كما هِيَهْ
فانظُر إليهم، هل ترى في دارهم من باقيه
إلاّ قبوراً دُرّساً فيها عظامٌ باليه ؟

ويقولون أيضاً :

ألا يا دارُ ويحَكِ خبّرينا : لماذا صار أهلُك يهجُرونا
فما نطقتْ ولو نطقتْ لقالت : لأنكَ قد بَلِيتَ وما بَلِينا

وربما قال :

سألتُ الدارَ تُخبرني عن الأحباب ما فعلوا
فقالت لي : أقام القومُ أياماً ، وقد رحلوا
فقلتُ : أينَ أطلبُهمْ، وأيّ مَنازلٍ نزَلوا ؟
فقالت : في القبور، وقد لَقُوا، واللهِ، ماعمِلوا !

وربما قال أيضاً :

في الذاهبين الأولين من القُرون لنا بَصائرْ
لما رأيت مَوارِداً للموت ليس لها مَصادِرْ
ورأيْتُ قومي نحوَها يمضي الأكابِرُ والأصاغِرْ
لا يرجِع الماضي ، ولا يبقَى من الباقين غابِرْ

أيقنتُ أني ، لا محالة ، حيثُ صار القومُ صائرْ

وقال أيضاً :

نامَ الخليُّ فما أُحِسّ رُقادي ، واليوم محتضِرٌ لديَّ وسادي
من غير ما سَقَمٍ ولكن شفَّني هَمٌّ أراه ، فقد أصاب فؤادي
أين الملوكُ الأولون عَهِدتُهم بين العُذَيب وبين أرض مُراد
أرضٌ تخيَّرها لطيب مَقيلِها كعبُ بن مَامَة وابن أمّ دُؤاد[1]
أرض الخَورنَق والسَّدير وبارق ، والقصر ذي الشُّرفات من سِنْداد[2]
ولقد غَنُوا فيها بأطيبِ عيشةٍ في ظلّ مُلكٍ ثابت الاوتاد
فاذا النعيمُ وكلُّ ما يُلهَى به يوماً يصيرُ إلى بِلًى ونَفادِ
جرت الرياحُ على محلّ ديارهم ، فكأنهم كانوا على مِيعادِ

ثم يقرأ :

كم تركوا فيها من جَنّاتٍ وعيون ، وزُروعٍ ومَقَامٍ كريم ونعمةٍ كانوا فيها فاكِهِين ، كذلك وأورثناها قوماً آخرين ، فما بكت عليهم السماءُ ... الآية .

قال له العنقاء : ما تقول فيما ذكَر الكركَدنُّ ؟

قال البوم : صدق فيما قال ، ولكن لا يُمكن المصير إلى هناك .

قال العنقاء : لمَ ذاك ؟

قال : لأن بني آدم يُبغضونني ويتطيّرون برؤيتي ، ويَشتِمونني من غير ذنب إليهم ولا أذيّة تنالهم مني ، فكيف إذا رأوني وقد أظهرتُ لهم الخِلافَ

---

١ كعب بن مامة : الذي يضرب بجوده المثل ، وكان ابوه مامة ملك اياد . ابن أم دؤاد : هو ابو دُؤاد الايادي ، شاعر جاهلي .

٢ سنداد : منازل لإياد .

ونازعتُهم في الكلام والمُناظَرةِ ، وهي ضربٌ من الخصومة ، تُنتِجُ العداوة، والعداوةُ تدعو إلى المحاربة، والمحاربةُ تُخرِب الديارَ وتُهلِك أهلها.

قال العنقاء للبوم : فمن تَرى يصلُح لهذا الأمر ؟

قال البوم : إن ملوك بني آدم يُحبّون الجوارح من البُزاة والصُّقور والشواهين وغيرها ، ويكرمونها ويَحمِلونها على أيديهم، ويمسَحونها بأكمامهم ، فلو بعث الملك بواحدةٍ منها إليهم لكان رأياً صواباً .

قال العنقاء للجماعة : قد سمعتم ما قال البوم ، وأي شيء عندكم ؟

قال البازي : صدق البوم فيما قال ، لكن ليست كرامتنا على بني آدم لقَرابةٍ بيننا وبينهم ، ولا عِلمَ ولا أدب يجدونه عندنا ، ولكن لأنهم يُشاركوننا في مَعايشنا ، ويأخذون من مكاسِبنا ، كلُّ ذلك حِرصاً منهم على ذلك وشرَهاً واتّباعاً للشهوات واللّعِب والبَطر والفُضول ، لا يشتغلون بما هو واجبٌ عليهم من إصلاح أمر مَعادِهم، ولما هو لازِمٌ لهم من طاعة ربّهم، وما هم مسؤولون عنه يوم المَعاد .

فقال العنقاء للبازي : فمن تُرى يَصلُح لهذا الأمر ؟

قال البازي : أظن أن البَبْغاء يَصلُح لهذا الأمر ، لأن بني آدم يُحبونه ، ملوكُهم ونِساؤهم وخاصّتُهم وعامّتُهم وشيوخُهم وصِبيانُهم وعلماؤهم وجهلاؤهم، ويكلمهم، ويسمعون منه ما يقولون، ويحاكيهم في كلامهم وأقاويلهم.

فقال العنقاء للبَبْغاء : ما تقول فيما قال البازي ؟

قال : صدق فيما قال وأخبر ، وإني ذاهبٌ إلى هناك ، وأنوب عن الجماعة بحَول الله وقوته وعَونه ، ولكني محتاج إلى المُعاونة من الملك ومن الجماعة .

قال له العنقاء : ماذا تريد ؟

قال : الدُّعاء لله والسؤال منه بالنصر والتأييد .

فدعا له الملك بالنصر وأمّنتِ الجماعة ، ثم قال البوم : أيها الملك ، إن الدعاء إذا لم يكن مُستجاباً فعَناءٌ ونَصَبٌ وتَعبٌ بلا فائدة ، لأن الدعاء

لَقاحٌ والإجابة نتيجة . فإذا لم يكن الدعاء مع الشّرائِطِ لم ينجَح .

قال الملك : فما شَرائِطُ الدعاء المستجاب ؟

قال : النيةُ الصادقة ، وإخلاص القلوب كالمُضطَرّ ، وأن يتقدمه الصوم ، والصلاة ، والتوبات ، والصّدقة ، والبِرّ والمعروف .

قالت الجماعة : صدقتَ وبرَرْتَ فيما قلت ، أيها الزاهد الحكيم العالم العابد .

قال العنقاء للجماعة من الجوارح الحضور : أما تَرون مَعشرَ الطيور ما وقَعنا فيه من جَور بني آدم وتعذيبهم الحيواناتِ ، حتى بلغ الأمرُ إلينا مع بُعد ديارنا منهم ، ومُجانبتِنا إيّاهم وتَركِنا مُداخَلتَهم ؟ فأنا مع عِظَم جُثّتي وخَلقي وشدة قوّتي وسُرعة طَيراني تَركتُ ديارهم وهربتُ منهم إلى الجزائر والبحار والجبال ، وهكذا أخي الكَركَدنُّ لَزِم البراريَ والقفار ، وبَعُد من ديارهم طلباً للسلامةِ من شرهم . ثم لم نتخلص من شَرهم ، حتى أحوجونا إلى المُناظَرة والمُحاجَجَة والمُحاكَمة ، ولو أراد أحد منا أن يَختطِف كلَّ يوم منهم عدداً كثيراً لكُنّا قادِرين عليهم ، ولكن من شِيَم الأحرار أن يُجاوروا الأشرارَ ويعاملوهم ويُكافِئوهم على سُوء أفعالهم ، ولا يفعلوا مثل فعلهم ، بل يتركونهم ويَبعُدون عنهم ، ويَكِلونهم إلى ربهم ، ويشتغلون بمصالحهم وبما يجر المَنفعةَ وراحةَ القلب في المَعاد .

ثم قال العنقاء : وكم من مَركبٍ في البحر طرحته الرياح عندي ، فهديتُهم الطريقَ ، وكم غريقٍ كُسِر به المركب فأنجيتُه إلى السواحل والجزائر ، كلُّ ذلك طلباً لمَرضاة ربّي وشُكراً للنعمة التي أعطاني من عِظَم الخِلقة وكِبَر الجُثّة ، فشكراً له على إحسانه إليّ ، وهو حسبُنا ومُعيننا ونِعمَ المولى ونِعمَ النصير !

فصل

ثم لما وصل الرسول إلى ملك حيوان البحر وهو التِّنِّين ، وعرّفه الخبر ، نادى منـــاديه ، فاجتمعت إليه أصناف الحيوانات البحرية ، من التّنانين ، والكواسج ، والتماسيح ، والدلافين ، والحِيتان ، والسموك ، والسرَطانات ، والكرازنك ، والسلاحف والضفادع ، وذوات الأصداف والفلوس ، وهي نحو سبعمائة صورة مختلفة الألوان والأشكال. فعرّفها الخبر وما قاله الرسول. ثم قال التنين للرسول : بماذا يفتخر بنو آدم على غيرهم، أبكبر الجثة ، أم بالشدة والقوّة ، أو بالقهر والغَلبة ؟ إن كان افتخارهم بواحدة منها، ذهبتُ إلى هناك، ونفخت نفخـة واحدة أحرَقتُهم من أولهم إلى آخرهم ، ثم جـذبتهم برجوع نَفَسي ، فبلعتُهم .

قال الرسول : لا يفتخرون بشيء من ذلك ، ولكن برجَحـان العقل ، وفنون العلم ، وغرائب الأدب ، ولطائف الحِيَل ، ودقة الصنائع، والفكر ، والتمييز ، والرويّة ، وذكاء النفس .

قال التنين : صف لي شيئاً منها لأعلمه .

قال : نعم أيها الملك ، ألست تعـلم أن بني آدم ينزِلون بحِيَلِهم وعلومهم وحِكَمِهم إلى قـُرَر البحار الزاخرة المظلمة ، الكثيرة الأمواج، ليستخرجوا من هناك الجواهر من الدُّرر والمرجان ؛ وهكذا يعملون الحيلة ، ويصعدون إلى رؤوس الجبال الشامخة ، فيُنزلون منها النسور والعقبان . وهكذا بالحِيلة يعملون العَجلـة من الخشب ، ويشدّونها في صـدور الثيران وأكتافها ، ثم يَحمِلون عليها الأحمال الثقال ، وينقلونهـا من المشرق إلى المغرب ، ومن المغرب إلى المشرق ، ويقطعون البراري والقفـار والمفـاوز . وهكذا بالعلم والحِيلة يبنون السفن والمراكب ، ويَحمِلون فيها الامتعة ، ويقطعون بهـا سَعة البحار البعيـدة الأقطار . وهكذا بالعلم والحِيلـة يدخلون في كهوف

الجبال، ومَفازات التلال، وعمق الأرض فيُخرجون منها الجواهر المَعدِنية، والذهب، والفضة، والحديد، والنُّحاس وغير ذلك. وهكذا بالعلم والحِيلة، إذا نصب أحدهم على ساحل بحر، أو على شط جزيرة، أو على شرعة نهر طِلسَماً، أو صنماً، أو لُعبة لم تَقدِر عشرة آلاف منكم، يا معشر التنانين والكواسج والتماسيح، أن تجتاز هناك، أو تقرُب من ذلك المكان. ولكن ليس، أيها الملك، بحضرة ملك الجِنّ إلاّ العدل والإنصاف في الحكومة، والحُجّة البيّنة، لا بالقهر والغلبة والمكر والحيلة.

ولما سمع التنين مقالة الرسول، قال لمن حوله من جنوده: ألا تسمعون؟ ماذا ترون، وأي شيء تقولون؟ أيكم يذهب إلى هناك فيناظر الإنس، وينوب عن الجماعة من إخوانه وأبناء جنسه؟

قال له الدُّلفين مُنجّي الغرقى: الحوت أولى حيوان البحر بهذا الأمر، هو لأنه أعظمها خِلقة، وأكبرها جسماً، وأحسنها صورة، وأنظفها بَشَرة، وأنقاها بياضاً، وأملسها بدنا، وأسرعها حركة، وأشدها سباحة، وأكثرها عدداً ونِتاجاً، ومن كان من أبناء جنسها من السموك، حتى إنه قد امتلأت منها البحار والأنهار، والبطائح والعيون، والجداول والسواقي صغاراً وكبارا. وللحوت أيضاً يد بيضاء عند بني آدم حيث أجار نبيّاً لهم، وآواه في بطنه، وردّه إلى مأمنه. والإنس أيضاً يرون ويعتقدون أن مستقر الأرض على ظهر الحوت.

قال التنين للحوت: ماذا ترى فيما قال الدُّلفين؟

قال: صدق في كل ما قال، ولكن لا أدري كيف أذهب إلى هناك، وكيف أخاطبهم وليس لي رجلان أمشي بهما، ولا لسان ناطق، ولا صبر لي عن الماء ساعة واحدة. ولكن أرى أن السُّلَحفاة يصلُح لهذا الأمر، لأنه يصبر عن الماء، ويرعى في البر ويعيش، كما يعيش في البحر، ويتنفس في الهواء، كما يتنفس في الماء، وهو مع هذا قوي البدن، صُلب الظهر، جيّد العُضو،

حليم ، وقور ، صبور على الأذى ، محتمل الأثقال.

قال التنين للسلحفاة : فما ترى فيما قال ؟

قال : صدق الحوت ، ولكني لا أصلح لهذا الأمر ، لأني ثقيل المشي ، والطريقُ بعيد ؛ وقليل الكلام أخرس ، ولكنّ السرطان يصلح لهذا الأمر والشان ، لأنه كثير الأرجل ، جيد المشي ، سريع العَدْو ، حاد المخالب ، شديد العض ، ذو فكّين وأظفار حِداد ، كثير الأسنان ، صُلب الظهر ، مقاتل متدرّع .

قال التنين للسرطان : ماذا ترى فيما ذكر السلحفاة ؟

قال : صدق ولكن لا أدري كيف أذهب إلى هناك ، مع عجيب خِلقتي ، وتعوُّج صورتي ، أخاف أن أكون شُهرة هناك .

قال التنين : كيف ذلك ؟

قال : لأنهم يرونني حيواناً بلا رأس ، عيناه على كتفيه ، فمه في صدره ، وفكاه مشقوقتان من جانبين ؛ وله ثماني أرجل مقوّسة مُعوجّة ، ويمشي على جانبه ، وظهره كأنه من رصاص .

قال التنين : صدقت . فمن ترى يصلح لهذا الأمر أن يتوجه إلى هناك ؟

قال السرطان : أظن أن التمساح يصلح لهذا الأمر ، لأنه طويل الخلقة ، شديد الأرجل ، جيد المشي ، سريع العَدْو ، واسع الفم ، طويل اللسان ، كثير الأسنان ، قوي البدن ، مهيب النظر ، شديد الرصد لمطلبه ، غواص في الماء وفي الطلب .

قال التنين للتمساح : ماذا تقول فيما ذكر السرطان ؟

قال : صدق ، ولكني لا أصلح لهذا الأمر ، لأني غضوب ضجور ، وثّاب مختلس ، فرّار غدّار ؛ وإن الأمر ليس هناك بالقهر والغلبة ، ولكن بالحلم والوقار ، والعدل والتميز ، والفصاحة والبيان ، والعدل والإنصاف في الخطاب . قال التمساح : ولست أتعاطى شيئاً من هذه الخصال ، ولكني أرى

الضّفدع يصلح لهذا الأمر لأنـه حليم وقور ، صبور ورع ، كثير التسبيح والتهليل بالليـل والنهـار ، وفي الأسحار ، كثيرُ الصـلاة والدعـاء ، بالعشيّ والإبكار ، وهو يداخل بني آدم في منازلهم ، وله عند بني إسرائيل يد بيضاء مرتين ، إحداهما يوم طرح النمرودُ ابراهيم خليل الرحمن في النار ، فإنه كان ينقل الماء بفيه فيصبه في النار على ابراهيم لتطفى ؛ ومرة أخرى ، فإنه كان أيام موسى بن عِمران معاوناً له على فِرعون ، وهو مع ذلك فصيح اللسان ، جيد البيان ، كثير الكلام والتسبيح والتهليل والتكبير ، وهو من الحيوان الذي يعيش في الماء ، ويأوي البر والبحر ، ويُحسن المشي والسباحة جميعـاً . وله رأس مدور مقنّع ، وعينان براقتان ، وذراعان وكفان مبسوطتان ، ويمشي متخطياً ومتقفزاً سريعاً ، ويقعد مرَبّعاً ، ويدخـــل منازل بني آدم ، ولا يخافهم ولا يخافون منه .

قال التنين للضفدع : ماذا ترى فيما ذكر التمساح ؟

قال : صدق ، أنا أمرُّ إلى هناكَ وأنوب عن الجماعة من إخواننا وحيوان الماء أجمع ، ولكني أريد أن تدعو الله بالنصر والتأييد والدعاء بدعاء مستجاب.

قال التنين : كيف يكون الدعاء المستجاب ؟

قال : كما ذكر البوم للعنقاء في الفصل الذي قبل هذا الفصل .

قالوا : نعم صدق . فدعوا الله جميعاً بالنصر والتأييد له . وودعوه وسار عنهم وقدم على ملك الجن .

فصل في بيان شفقة الثعبان على الهوام ورحمته لهم

ولما وصل الرسول إلى ملك الهوام وهو الثعبان ، وعرّفه الخبر ، نادى مناديه ، فاجتمعت إليه أصناف الحيوانات من الهوامّ مثل الأفاعي والحيّات ، والعقارب والجرّارات[1] ، والدّخّالات[2] ، والضب ، وسامّ أبرص ، والحَرابي ، والعظايا[3] ، والخنافس ، وبنات وَردان[4] ، والعناكب ، والنمل ، والجنادب ، والبراغيث ، والقمل ، والسوالك ، والفأر ، والصراصر ، وأصناف الديدان ، مما يتكوّن في العفونات ، أو يدِب على رؤوس الأشجار ، أو يتكون في لب الحبوب ، وقلوب الشجر ، وجوف الحيوانات الكبار ؛ والأرَضةِ[5] ، والحيوان الذي يتولد في الخل ، أو في الثلج ، أو في ثمرة الشجرة ؛ والسوس وما يتولد في السّرقين[6] ، أو في الطين ؛ وما يدِبُّ في المَغارات والظُّلُمات والأهْوِيَة[7] ، فاجتمعت كلها عند ملكها ، لا يُحصيها عدد ، ولا يعلمها إلاّ الله الذي خلقها كلّها ، وصوّرها ورزقها ، ويعلم مستقرّها ومستودَعَها .

فلما نظر الملك إليها ، وهي من عجائب الصور ، وأصناف الأشكال ، بقي متعجباً منها ساعة طويلة . ثم فتشها ، فإذا هي أكثر الحيوانات عدداً ، وأصغرها جثة ، وأضعفها بِنْيةً ، وأقلها حيلة وحواسّ وشعوراً . وبقي

---

١ الجرارات : العقارب الصغيرة تجر اذنابها .

٢ الدخالات : جمع دخالة ، وهي ام اربع واربعين .

٣ العظايا : جمع عظاء ، وهي عند علماء الحيوان كل دويبة من الزحافات ذوات الاربع ، كالضباب وسوام ابرص. او هي المعروفة عندنا بالسقاية .

٤ بنات وردان : فصيلة من الحشرات تكثر في الاماكن الرطبة المظلمة ، وتعرف عند العامة بالخنافس والصراصير .

٥ الارضة : حشرة بيضاء تبني لنفسها ازجاً شبه دهليز لها مشفران تنقر بهما الخشب ونحوه . وهي كثيرة في البلاد الحارة .

٦ السرقين : الزبل .

٧ الأهوية : الوهدة العميقة .

متفكراً في أمرها . ثم قال الثعبان لوزيره الأفعى : من ترى يصلح من هذه الطوائف أن نبعثه هناك للمناظرة ، فإن أكثرها صُمّ بُكم عُمي ، بلا يدين ولا رجلين ، ولا جَنَاحين ، ولا منقار ، ولا مخلب ، ولا ريش على أبدانها ، ولا شعر ولا وبَر ولا صوف ولا فلوس . وإن أكثرها عراة حفاة حَسْرى ، ضعفاء فقراء ، مساكين بلا حيلة ، ولا حَول ولا قوة .

وأدركته رحمة عليها وتحنُّن وشفقة ورأفة ، ورقّ قلبه عليها ، ودمعت عيناه من الحزن . ثم نظر إلى السماء ، ثم دعا وقال في دعائه : يا خالق الخلق ، ويا باسط الرزق ، ويا مدبر الأمور ، ويا أرحم الراحمين ، ويا من هو بالمنظر الأعلى ، ويا من هو يسمع ويرى ، ويا من يعلم السر وأخفى ، أنت خالقها ورازقها ، وأنت مصورها ومدبرها ، ومُبدئها ومعيدها ، ومحييها ومميتها ؛ كن لها ولنا وليّاً وحافظاً وناصراً ومعيناً وهادياً ومرشداً ، يا أرحم الراحمين ، ويا رب العرش العظيم .

فنطقت كلها بلسان فصيح ، وقالت : آمين آمين ، ربّ العالمين .

فصل في بيان خطبة الصرصر وحكمته

فلما رأى الصَّرصَر ما أصاب الثعبان من التحنُّن والرأفة والرحمة على رعيته وجنوده وأعوانه وأبناء جنسه ، ارتقى إلى حائط بالقرب منه ، وحرّك أوتاره ، وزمّر بمزماره ، وترنم بأصوات وألحان ، ونغمة لذيذة بالتحميد لله والتوحيد له ، فقال : الحمد لله نحمَده ونستعينه ونشكره على نعمائه السابغة وآلائه الدائمة ، فسبحان الله الحنّان المَنّان الديّان ؛ سبحان الواحد الأحد ، سُبُّوح قُدُّوس ، رب الملائكة والروح الحي القيُّوم ، ذو الجلال والإكرام والأسماء العظام ، والآيات والبرهان ، قبل الأماكن والأزمان ، والجواهر ذوات الكيان ، لا هواء فوقه ولا ماء تحته ، محتجباً بنوره ، متوحداً

بوَحدانيته وأسرار غيبه ، حين لا سماء مَبنيّة ، ولا أرض مَدحيّة . فسبحان الظاهر بالنسبة إلى ذاتـه لكل شيء ، والخفيّ بالنسبة إلى ذاته عن كل شيء . ثم قضى ودبّر ، وقـدّر كما شاء قدّر ، وأراد ثم أبـدع نوراً بسيطاً لا من هَيُولى متهيئة ، ولا من صورة متوهّمة ، بل بقوله : كن فكان ، فهو العقل الفعّال ذو العلم والأسرار ، خلق الخلائق لا لوَحشة كانت في وَحدته ، ولا لاستعانة بها على أمر من أموره ، ولكن يفعل ما يشاء ، ويَحكُم مـا يريد ، لا مُعقّب لحكمه ، ولا مَردّ لقضائه ، وهو السريـع الحساب .

ثم قال : أيها الملك المُشفق الرحيم ، الرؤوف المتحنن على هذه الطوائف ، لا يغمّك ما ترى من ضعف أبدان هذه الطوائف ، وصِغَر جثتها وعمرها ، وفقرها وقِلّة حيلتها ، فإن الله الذي هو خالقها ورازقها هو أرحم الراحمين بها وعليها من الوالدة المشفقة على أطفالها ، ومن الأب الرحيم على أولاده ، وذلك أن الخـالق ، جلّ ثنـاؤه ، لما خلق الحيوانات المختلفة الصورة مُفنّنة الأشكال ، ورتبها مراتبها على منازل شتى ما بين كبير الجثة ، عظيم الخلقة ، قوي البنية ، شديد القوة ؛ وما بين صغير الجثة ، ضعيف البنية ، قليل الحيلة ، ساوى بينهمـا في المواهب الجزيلـة من الآلات والأدوات التي تتنـاول بهـا المنافع ، وتدفع بهـا المَضرّات ، فصارت متكافئة في العطية ، مثال ذلك أنه لما أعطى الفيل الجثة العظيمة ، والبنية القوية ، والقوة الشديدة ، ليدفع المكاره عن نفسه بأنيابه الطوال الصلاب ، ويتناول المنافع بخرطومه الطويل ، أعطى أيضاً البقّة الصغيرة الجثة الضعيفة البنية عوضاً من ذلك ، الجناحين اللطيفين ، وسُرعة الطيران ، فتنجو من المكاره وتتناول الغذاء بخرطومها ، فصار الصغير والكبير في هذه المواهب التي تُجَرّ بها المنفعة وتُدْفَعُ بها المضرة ، متساوية . فهكذا ثمر الخالق الباري ، والمصوّر لهذه الطوائف الضعفـاء الفقراء ، اللواتي تراها عراة حفاة حَسْرى . وذلك أن الباري ، جلّ ثناؤه ، لما خلقها على هذه الأحوال التي تراها ، كفاها أمر مصالحها من جر المنفعة ، أو دفع المضرّة عنها .

فانظر أيها الملك وتأمّل واعتبر أحوالها ، فإنك ترى ما كان أصغر منها جثّة ، وأضعف بِنية ، وأقل حيلة ، كان أرْوَحَ بدناً ، وأربط جأشاً ، وأسكن روعاً في دفع المكارِه عن غيرها ، وكان أطيبَ نفساً ، وأقلّ اضطراباً في طلب المعاش وجرّ المنافع ، وأخفّ مؤونة مما هو أعظم جثة ، وأقوى بنية ، وأكثر حيلة .

بيان ذلك أنك ترى إذا تأملت ، وجدت الكبار منها ، القوية البِنية ، الشديدة القوّة، تدفع عن نفسها المكاره بالقهر والغَلبة والقوّة والجلد، كالسباع والفِيَلة والجواميس وأمثالها ، وسائر الحيوانات الكبيرة الجثة، العظيمة الخِلقة، الشديدة القوّة . فمنها ما تدفع عن نفسها المكاره والضّرر بالفرار والهرب وسُرعة العَدْو ، كالغزلان والأرانب وغيرها من حُمُر الوحش . ومنها بالطيران والتخلّف بالجو ، كالطيور . ومنها بالغوص في الماء والسباحة فيه . ومنها ما تدفع المكاره والمضار بالتحصن والاختفاء في الأحجرة والثُّقَب ، كالفأرة والنمل كما قال تعالى: « ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون » وقيل : لما سمع سليمان ، عليه السلام، ذلك ، أمر بإحضار النملة . فلما دخلت قالت : سلام عليك يا نبي الله ، اني وقعت فيما احترزت منه . فتعجّب سليمان من قولها. فلما وضعها على كفه ، سأل النملة: لماذا قلت ليحطمنّكم سليمان وجنوده ؟ ألست تدرين أني لا أظلم أحداً ، ولا أرضى أن تظلم جنودي؟ فلو سمعت من هذا شيئاً فأخبريني. ولماذا قلت إني وقعت فيما احترزت منه ، ألست تعلمين أني لست بجائر ولا ظالم على خلق الله تعالى ، فلم قلت هذا ؟

قالت النملة: معاذَ الله اني أريد بتلك الإشارات حسبما فهمتَ، لكني أريد بذلك أن الله أعطاك ملكاً لا يكون لأحد من بعدك من الزينة والعدل والانصاف، وناديتُ من أجل أنهم لا يخرجون من البيوت ولا يشتغلون بالنظارة، ليفوت عنهم ذكر الله تعالى . أردت بذلك الإشارة إلى هذا المعنى . ومنها ما

قد ألبسه الله من الجلود الثخينة الجَزْلة ، كالسُّلَحفاة والسرَطان والحلزون وذوات الأصداف من حيوان البحر . ومنها ما تدفع المكاره والضرر عن نفسها بإدخال رؤوسها تحت أبدانها كالقُنفُد .

أما فنون تصاريفها في طلب المعايش والمنافع ، فمنها ما يصل إليه ويهتدي إليه بجودة النظر وشدّة الطيران كالنسور والعقبان . ومنها بجودة الشم كالنمل والجُعلان[1] والخنافس وغيرها . ومنها ما يهتدي ويصل إليه بجودة الذوق كالسمك وغيرها من حيوان الماء . ومنها بجودة الاستماع والأوصاف كالنسر . ولما منع الباري الحكيم هذه الطوائف والحيوانات الصغارَ الجثة ، الضعاف القوى والبنية، القليلة الحيلة هذه الآلات والأدوات والحواسّ وجودتها، لطف بها وكفاها مؤونة الطلب وأسباب الهرب، وذلك انه جعلها في مواضع كنينةٍ وأماكن حريزة ، إما في الثّقاب ، وإما في حَب النبات ، وإما في أجواف الحيوانات الكبار ، أو في الطين أو في السّرقين ؛ وجعل غِذاءها مختصّاً بها ، وموادّها حواليها ، وجعل في أبدانها قوى جاذبة تمتص بها الرطوبات المغذّية لأبدانها ، المقوّية لأجسادها ؛ ولم يحوِجها إلى الطلب ولا إلى الهرب.

فمن أجل هذا لم يخلق لها رجلين تمشي ، ولا يدين تتناول، ولا فماً يُفتح، ولا أسناناً تمضغ ، ولا حُلْقوماً يبلع، ولا مَرِيّاً[2] يزدرد، ولا حوصلة تنقع فيها ، ولا قانصة ولا مَعِدة ولا كرشاً ينطبخ الكيموس فيها ، ولا أمعاء ولا مصارين للثقل ، ولا كَبِداً تصفّي الدم ، ولا طحالاً تجذِب فضلات الكيموس[3] الغليظة، ولا مرارة تجذب اللطيفة ، ولا كُليتين ولا مثانة تجذب البول ، ولا أورادا يجري الدم فيها للنبض ، ولا أعصاباً من الدماغ للحِس ، ولا تعرِض لها الأمراض المُزمِنة ، والعلل المؤلمة ، ولا تحتاج إلى دواء ولا

---

١ الجعلان : جمع جعل ، وهو خنفسة سوداء ، مغمدة الاجنحة .

٢ المري : العرق الذي يمتلىء ويدرّ باللبن .

٣ الكيموس : الحالة التي يكون عليها الطعام بعد فعل المعدة فيه .

علاج ولا عناء من الآفات التي تعرض للحيوانات الكبيرة الجثة، العظيمة البنية، الشديدة القوّة ، فسبحان الله الخالق الحكيم الذي كفاها هذه المطالب وهذه المؤونة . وأراحها من التعب والنصب ، فله الحمد والمِنّة والشكر والثناء على جزيل مواهبه وعظيم نَعمائه وحسن آلائه !

فلما فرغ الصَّرصر من هذه الخطبة ، قال له الثعبان ملك الهوام : بارك الله فيك من خطيب ما أفصحك ، ومن مذكّر ما أعلمك ، ومن واعظ ما أبلغك ! والحمد لله الذي جعل في أجناس هذه الطائفة مثل هـــذا الحكيم الفاضل ، المتكلم الفصيح : ثم قال له الثعبان : امضِ إلى هناك ، فتنوبَ عن الجماعة في المناظرة مع الإنس .

قال : نعم ، سمعاً وطاعة للملك ، ونصيحةً للإخوان .

قالت الحية عند ذلك : لا تذكر عندهم أنك رسول الثعبان والحيات .

قال الصرصر : ولِمَ ذلك ؟

قالت : لأن بين بني آدم وبين الحيـات عداوة قديمة وحقداً كامناً ، لا يُقدَر قدرُه ، حتى إن كثيراً من الإنس يعترضون على ربهم ، فيقولون : لمَ خلقها ، فإنه ليس في خلقها منفعة ولا فائدة ، ولا حكمة ، بل ضرر كلُّه .

قال الصرصر : ولم يقولون ذلك ؟

قالت : من أجل السَّمّ الذي بين فكّيها ، فإنه ليس فيه منفعة إلا هلاك الحيوانات وموتها. كل ذلك جهل منهم بمعرفة حقائق الأشياء ومنافعها ومَضارّها. ثم قالت: لا جَرَمَ ، فإن الله ، جلّ ثناؤه ، أبلاهم بها، وعاقبهم على ذلك، حتى أحوج ملوكهم إلى اقتناء سمومها تحت فصوص الخواتم لوقت الحاجـة إليها . فلو أنهم فكروا واعتبروا أحوال الحيوانات ، وتصاريفَ أمورها ، لتبين لهم ذلك وعَرفوا عظيم منفعة السموم في فكوك الأفاعي، لِمَ خلقها الباري تعالى، وما الفائدة فيها ، ولو عرفوها ، لما قالوا ذلك ، ولا اعترضوا عـلى ربهم في أحكام مصنوعاته ، لأن الباري تعالى لو خلق سبب هلاك الحيوانات في بصاقنا ،

لجعل لحومنا سبباً لدفع تلك السموم . وذلك أن الأطباء الأقدمين قد وجدوا في لحومنا قوة تقاوم سمومنا ، فأدخلوا لحومنا في الترياق ، لتقاوم السّم ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

قال الصرصر : أفِدْنا أيها الحكيم فائدة أخرى ، وعرّفنا لنكون على علم منها .

قالت الحية : نعم أيها الخطيب الفاضل . اعلم بأن الباري الحكيم لما خلق هذه الحيوانات التي ذكرتَها في خطبتك ، وقلت إنه أعطى كل جنس منها أدوات وآلات لتجر المنفعة ، أو لتدفع المَضرّة ، فأعطى بعضها مَعِدة حارّة ، أو كَرشاً ، أو قانصة ، فَينضَحُ الكيموس فيها بعد المضغ الشديد ، ويصير غذاءً لها ، ولم يعط الحيّات مَعِدة حارة ، ولا قانصة ، ولا كَرشاً ، ولا أضراساً تمضغ اللحوم ، فإنه جعل في فَكّيها عِوضاً منها سَمّاً حارّاً مُنضِجاً لما تأكل من اللُّحمان ، وذلك أنها إذا قبضت على جثة الحيوانات ، وحصلت بين فَكّيها قلبت من ذلك السم عليها لمضغها من ساعتها ، وتبلعها وتزدردها وتستمرئها . فلو لم يكن هذا السم لما استمرأت الأكل ، ولا حصل لها غذاء ، ولماتت جوعاً وضرّاً ، وهلكت عن آخرها ، وما بقي أحد منها في ديار .

قال الصرصر : لعمري ، قد تبين لي منفعة السم ، فما منفعة الحيات للحيوان ، وما الحكمة والفائدة في خِلقتها وكونِها في الأرض بين الهوامّ ؟

قالت : كمنفعة السباع وكونها بين الوحوش والأنعام والبهائم ، وكمنفعة كون التنّين في البحر ، والكواسِج[1] والتماسيح ، وكمنفعة النسور والعقبان والجوارح في الطيور .

قال الصرصر : زيديني بياناً !

قالت : نعم ، إن الله ، جل ثناؤه ، أبدع الخلق واخترعه بقدرته ، ودبر

---

١ الكواسج : جمع كوسج ، وهو سمك خرطومه كالمنشار .

الأمور بمشيئته ، فجعل قِوام الخلائق بعضها ببعض ، وجعل لها عِللًا وأسباباً ، لما رأى فيها من إتقان الحكمة ، وصلاح الكل ، ونفع العموم . ولكن ربما يَعرض من جهة العِلل والأسباب آفات وفساد لبعضٍ ، لا بقصد من الخالق تعمداً ، ولكن بعلمه السابق بما يكون قبل أن يكون . ولم يمنع علمه بما يكون منها من الفساد والآفات أن يخلُقها إذ كان النفع فيه أعم ، والصلاحُ أكثر من الفساد . بيان ذلك أن الله ، عز وجل ، لما خلق الشمس والقمر وسائر الكواكب ، جعل الشمس سِراجاً للعالم ، وحياة وسبباً للكائنات بحرارتها ، ومحلُّها من العالم مَحلُّ القلب من البدن تنبثُّ منه الحرارة الغريزية إلى سائر أطراف البدن التي هي سبب الحياة وصلاح الجملة .

وهكذا حكم الشمس حياةٌ وصلاحٌ للكل ، والنفعُ لِلعموم . ولكن ربما يعرِض منها تلف وفساد لبعض الحيوانات والنبات ، فيكون ذلك مغفوراً في جنب نفع العموم وصلاح الكل .

وهكذا حُكم زحل والمِرّيخ وسائر كواكب الفلك . خلقها لصلاح العالم ونفع العموم ، وإن كان يعرض لها في بعض الأحيان المَناحِسُ من إفراط حر أو برد .

وهكذا حُكم الأمطار يُرسلها الله لحياة البلاد ، وصلاح العباد من الحيوان والنبات والمعادن ، وإن كان ربما يكون منها فساد وهلاك لبعض الحيوانات والنبات .

وهكذا حكم الحيات والسباع والتّنين والتماسيح والهوام والحشرات والجراد ، كل ذلك خلقه الله من المواد الفاسدات والعفونات الكائنة ، ليصفو الجو والهوام ، ولئلا يَعرِض لها الفساد من البخارات المتصاعدة ، فيتعفّن الهواء ويكونَ من ذلك أسباب للوباء وهلاكِ الحيوانات كلها دفعة واحدة . بيان ذلك أن الديدان والذُّباب والبق والخنافس لا تكون في دكان البَزّاز[1]

[1] البزاز : بائع الثياب وصانعها .

والحداد والنجار ، بل في دكان القصّاب أو السمّان أو اللبّان أو الدبّاس ، أو في السّماد[1] والسرقين . فإذا خلقها الله تعالى من تلك العفونات ، امتصت ما فيها ، وتغذّت بها ، وصفا الهواء منها ، وسلم من الوباء . ثم تكون تلك الحيوانات الصغار مأكولةً ، وأغذية لما هو أكبر منها ، وذلك من حكمة الخالق ، جل جلاله ، أنه لا يصنع شيئاً بلا نفع ولا فائدة . فمن لا يعرف هذه النّعَم ، فربما يعترض على ربه فيقول : لم خلقها ، وما النفع فيها ؟ كل ذلك جهلًا منه واعتراضاً على ربه في أحكام صَنعته وتدبيره في ربوبيته . وقد سمعنا بأن جهَلة الإنس يزعُمون بأن عِناية الباري لم تتجاوز فلك القمر ، فلو أنهم فكّروا واعتبروا أحوال الموجودات ، لعلموا وتبين لهم أن العناية شاملة لصغير الخِلقة وكبيرها بالسويّة ، ولما قالوا الزور والبهتان في حق الله تعالى ، تعالى الله عما يقول الظالمون ، عَلا عُلُوّاً كبيراً. أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

فبهذا انقضى الكلام من الرسل .

فصل

ولما كان الغد وردت زعماء الحيوانات من الآفاق ، وقعد الملك لفصل القضاء ، ونادى المنادي ألا مَن له مَظلِمة ، ألا من له حكومة ، فليحضُرْ ، فإن الحاجات تُقضى لأن الملك قد جلس لفصل القضاء ، وحضرت قضاة الجِن وفقهاؤها وعُدُولها وحكامها وحكماؤها ، وحضرت الطوائف الواردة من الآفاق من الجن والإنس والحيوانات ، فاصطفت يَمنة ويَسْرة أمام الملك ، ودعت له بالتحية والسلام .

ثم نظر الملك يَمنة ويَسرة ، فرأى من أجناس الحيوانات ، واختلاف

---

١ السماد : السرقين برماد ، والسرقين الزبل .

الصور ، وفنون الأشكال والألوان والأصوات والنغمات ، وبقي متعجبا منه ساعة .

ثم قال: سبحان الذي خلق الأشياء برحمته ، وأوجد الحيوانات بقدرته ، وجعل بعضها شريفاً ، وبعضها خسيساً ، وبعضها كبير الجثة ، وبعضها صغير الجثة ، وبعضها ذا نُطق ، وبعضها أخرس ؛ وجعل مَقرّ بعضِها في الهواء ، ومَقَرّ بعضها في الماء ، وبعضها في البراري والقفار والجبال والكهوف والمغارات ، ربّنا ما خلقت هذا باطلًا ، سبحانك ما أعظم شأنك !

ثم التفت الملك إلى حكيم من فلاسفة الجن ، فقال له : ألا ترى هذه الخلائق العجيبة الشان من خَلْق الرحمن ؟

قال: نعم أيها الملك، أراها بعين رأسي ، وأشاهد صانعها بعين قلبي، والملكُ متعجب منها ، وأنا متعجب من حكمة الصانع الحكيم الذي خلقها ، وأنشأها وبرأها ، ويربّيها ويرزقها ويحفظها ، ويعلم مستقرها ومستودعَها . كل ذلك في كتاب مُبينٍ عنده ، ولا لغلط ولا لنسيان ؛ بل لتحقيقٍ وبيان ، لأنه لما احتجب عن رؤية الأبصار بحجُب الأنوار ، وجلّ وعلا عن تصور الأوهام والأفكار ، أظهر مصنوعاته إلى مشاهدة الأبصار ، وأخرج ما في مكنون غيبه إلى الكشف والإظهار والبيان ، ليدركه العِيان ويستغني عن الدليل والبرهان .

ثم اعلم ، أيها الملك العادل ، أن هذه الصور والأشكال والهياكل والصفات التي تراها في عالم الأجسام وجواهر الأجرام ، هي مِثالات وأشباه وأصباغ لتلك الصور التي في عالم الأرواح . غير أن تلك نورانيّةٌ شفّافة ، وهذه ظُلمانية كاسفة ، ومناسبةُ هذه إلى تلك كنسبة التصاوير والنقوش التي على وجوه الألواح وسطوح الحيطان ، إلى هذه الصور والأشكال التي عليها هذه الحيوانات من اللحم والدم والعظام والجلود . لأن تلك الصور التي في عالم الأرواح مُحرّكاتٌ وهذه متحركات ، والتي دون هذه ساكنات صامتات ،

ومحسوسات فانيات باليات فاسدات ، وتلك ناطقات معقولات روحانيات غير مَرئيّات باقيات .

ثم قام حكيم الجِنّ فخطب وحمِد الله وأثنى عليه فقال : الحمد لله خالقِ المخلوقات ، وبارىء المَبرُوآت ، ومبدع المُبدَعات ، ومخترع المصنوعات ، ومقلّب الأزمان والدهور والأوقات ، ومنشىء الأماكن والجهات ، مدبّر الأفلاك ، وموكّل الأملاك ، ورافعِ السبع السموات ، وباسط الأرضين المَدحوّات من تحت طباق السموات ، ومُصوّر الخلائق ذوي الأوصاف المختلفات ، والألوان واللغات ، هو المنعم بأنواع العطايا وفنون الروايات ، خلق فسوّى ، وقدّر فهدى ، وأمات وأحيا . وهو بالنظر الأعلى ، وهو القريب البعيد ، بعيد من إدراك الحواس المُدرِكات ، قريب في الخلوات من ذوي المناجاة . فسبحان الذي جعل الطيّبين للطيّبات ، وجعل الخبيثين للخبيثات . وسبحان الذي خلق المؤمنين والمؤمنات ، وأوجد المسلمين والمسلمات ، وأظهر العابدين والعابدات ، وألهم القائمين والقائمات ، وأعان الصائمين والصائمات، وهدَى التائبين والتائبات، وأنطق الذاكرين والذاكرات، لا تُدركه الأبصار ، ولا تمثّله الأخبار . كلّت ألسن الواصفين له بكنه الصفات ، وتحيرت عقول ذوي الألباب بالفكرة في جلال عظمته ، وعز سلطانه ، ووضوح آياته وبرهانه . فلا القوة العقلية تدركه ، ولا القوة النطقية تصفه. وهو الله الواحد القهّار ، العزيز الغفّار ، الذي خلق الجانّ قبل آدم من نار السّموم أرواحاً خفيّة ، وأشباحاً لطيفة، صوراً عجيبة، وحركات سريعة، تَسبَح في الجوّ كيف تشاء، بلا كدر ولا عناء . وذلك من فضل الله علينا، وهو الذي خلق أصناف الخلائق من الجِن والإنس والملائكة والحيوانات البريّة والبحريّة ، أصنافاً مختلفة الأشكال والصوَر ، ورتّبها أصنافاً كما شاء . فمنها ما هي مراتبها في أعلى عِليّين ، وهم الملائكة المقرّبون ، وعِبادُه المُصطَفون ، خلقهم من نور عرشه فهم حَمَلتُه.

ومنها ما هي في أسفل السافلين ، وهم مَرَدة الشياطين ، وإخوانهم من الكافرين والمنافقين والحاسدين والمُنكِرين لمصنوعاته من الجِنّ والإنس أجمعين .

ومنها ما بين ذلك ، وهم عِبادُه الصالحون من المؤمنين والمؤمنات ، والمسلمين والمسلمات ، فالحمد لله الذي أكرمنا بالإيمان ، وهدانا إلى الإسلام ، وجعلنا خلفاءه في الأرض كما قال تعالى : «لننظر كيف تعملون» . والحمد لله الذي خصّ ملِكنا بالعلم والحِلم والإحسان والعدل والإنصاف ، وذلك من فضل الله علينا . فاسمعوا وأطيعوا ، إن كنتم تعقِلون . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

فلما فرغ الحكيم من كلامه ، نظر الملك إلى جماعة من الإنس ، وهم وقوف نحو سبعين رجلًا مختلفي الهيئات واللباس واللغات والأشكال والألوان ، فقال : سبحان الذي خلق الإنسان من ماء مَهين . سبحان الذي خلق الإنسان من نُطفة في قَرارٍ مكين . سبحان الذي خلق الإنسان من صَلصال كالفَخّار . سبحان الذي جعل النُّطفة عَلَقة ، ثم جعل العَلَقة مُضغة ، ثم جعل المُضغة عِظاماً ، ثم كسا العظام لحماً وجلداً ، ثم نفخ فيه من روحه ، فتبارك الله أحسن الخالقين . سبحان الذي قدّر وهدى ، وأمات وأحيا . سبحان الذي جعل الإنسان أكرم الحيوانات ، وأفضل الموجودات . سبحان الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم . سبحان الله ربّ العرش العظيم !

ثم نظر الملك ، فرأى فيهم رجلًا معتدل القامة ، مستوي البِنية ، حسنَ الصورة ، مليح البِزّة ، لطيف الجملة ، صافي البِنية ، حلو المنظر ، خفيف الروح ، فقال للوزير : من هو ذاك ، ومن أين هو ؟

فقال : رجل من بلاد ايرانشهي ، يعني به العراق .

قال الملك : قل له يتكلم .

فأشار إليه الوزير . قال : سمعاً وطاعة !

فصل

فقال : الحمد لله رب العالمين ، والعاقبةُ للمتّقين ، ولا عُدوان إلا على الظالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين ، والحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الحنّان المنّان ، ذي الجلال والإكرام، ذي الفضل والإنعام ، الذي كان قبل الأماكن والأزمان ، والجواهر والأكوان ، ذوات الكيان . ثم بدأ واخترع ، وأخرج من مكنون غيبه نوراً ساطعاً ، ومن النور ناراً [1] أجّاجاً ، وبحراً من الماء رجراجاً ، وجمع بين الماء والنار ، وكان دخاناً مُورّداً ، وزبَداً ملبّداً . فخلق من الدُّخان السموات المسموكات ، ومن الزبد الأرضين المَدحُوّات ، وثقّلها بالجبال الراسيات ، وحفر البحار الزاخرات ، فأرسل الرياح الذاريات بتصاريفها في الجهات ، وأثار من البحار البُخارات المتصاعدات ، ومن الأرضين الدُّخانات المُعتكِرات ، وألّف منها الغيوم والسحائب المنشآت ، وساقها بالرياح إلى البراري والقفار والفلوات ، وأنزل منها القطر والبركات ، وأنبت العشب والنبات متاعاً لنا ولأنعامنا [2] .

والحمد لله الذي خلق من الماء بَشراً ، وخلق منها زوجَها ليسكن إليها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ، وبارك في ذُرّيتهما ، وسخر لهما في البر والبحر متاعاً إلى حين. ثم إنهم بعد ذلك لميّتون، ثم إنهم يوم القيامة يُبعَثون.

والحمد لله الذي خصّنا بأوسط البلاد مَسكناً ، وأطيبها هواء ونسيماً وتُربة ، وأكثرها أنهاراً وأشجاراً وثماراً ، وفضّلنا على كثير من عباده تفضيلاً . فله الحمد والمَنّ والثناء ، إذ خصّنا بذَكاء النفس ، وصفاء الأذهان ، ورجَحان العقول . فنحن بهدايته استنبطنا العلوم الغامضة ، وبرحمته استخرجنا الصنائع البديعة ، وعَمَرنا البلاد ، وحفرنا الأنهار ، وغرسنا الأشجار ، وبنينا

---

١ النار : مؤنثة ، وقد تذكر كما هي هنا . اجاجاً : ملتهباً .

٢ الانعام : الابل .

البنيان، ودبّرنا المُلك والسياسة ، وأوتينا النبوة والرسالة. فمنا نوح النبي، عليه السلام ، وإدريس الرفيع ، وإبراهيم خليل الرحمن ، وموسى الكليم ، وعيسى المسيح ، ومحمد المصطفى ، عليهم صلوات الله وتحياته . ومنّا كانت الملوك الفاضلة ، مثلُ أفريدون النبطي ، وسليمان بن داود الإسرائيلي ، ومنوجهر الحريري ، ودارا التميمي ، وتُبّع الحميري ، وأردشير بن بابَكان الفارسي ، وبَهرام ، وأنوشَروان ، وبُزُرجُمِهْر بن تختان وملوك الطوائف من آل ساسان وبني سامان الذين شقّوا الأنهار ، وأمروا بغرس الأشجار ، وبنيان المدن والقرى، ودبّروا المُلك والسياسة والجنود والرعية، فنحن لُبّ الناس، والناس لب الحيوان ، والحيوان لُبّ النبات ، والنبات لُبّ المعادن ، والمعادنُ لبّ الأركان . فنحن لب أولي الألباب ، فلله الحمد والمِنّة ، وله الشُّكر والثناء ، وإليه المَصير بعد الهَرَم . وأقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

ثم قال الملك لمن كان حاضراً من حكماء الجن: ما تقولون فيما قال الإنسي من الأقاويل في ما ذكر من فضائلهم ، وافتخر به ؟

قالوا : صدق في ما قال .

وتكلم غير واحد من حكماء الجن كان يقال له صاحب العزيمة والصرامة، فإنه ما كان يحابي أحداً ، وإذا تكلم واحد وكان على خَطئه وزَلّته ، رده عن غَيّه وضلالته . فقال : يا معشرَ الحكماء ، اعلموا أن هذا الإنسي قد ترك شيئاً لم يذكره في خطبته ، وهو مِلاك الأمر وعِمدته .

فقال الملك : وما هو ؟

قال : لم يقل : ومن عندنا خرج الطُّوفان ، فغرّق ما على وجه الأرض من النبات والحيوان ، وفي بلادنا اختلفت الألسن ، وتبلبلت العقول ، وتحيرت الألباب . ومنّا كان نمرود الجبار ، ونحن طرحنا إبراهيم في النار .

ومنـا كان بُخْتُ نَصَّرَ مُخرِّب ايليـا[1] ومُحرِّق التوراة ، وقاتل أولاد سليمان ، عليه السلام ، وآل إسرائيـل . وهو الذي طرد آل عدنان من شط الفُرات إلى بلاد الحجاز ، المتمرِّدُ الجبار ، الفتاك السفاك للدماء .

فقال الملك : كيف يقول هذا ويذكره ، وكله عليه لا له ؟

فقال صاحب العزيمـة : ليس من الإنصاف في الحكومـة ، والعـدل في القضية ، أن يذكر أحد فضائله ويفتخر بهـا ، ولا يذكُرَ مساويَه ويتوب ويعتذر منها .

ثم إن الملك نظر إلى الجماعة ، فرأى رجلاً أسمر ، نحيف الجسم ، طويل اللحية ، موفور الشعر ، متوشحاً بإزار أحمر على وسطه ، فقال: من هو ؟

فقال : رجل من بلاد الهند من جزيرة سَرَنديب .

قال الملك للوزير : مره .

فأمر له أن يتكلم .

فصل

قال الهندي : الحمد لله ، الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، القديم السَّرمد ، الذي كان قبـل الدهور والأزمان والجواهر والأكوان . ثم أنشأ بحراً من النور عجّاجاً ، فركّب فيه الأفلاك وأدارها ، وصوّر الكواكب فسيّرها ، وقسم البروج فأطلعهـا ، وبسط الأرض فأسكنهـا ، وخط الأقاليم ، وحفر البحار ، وأجرى الأنهار ، وأرسى الجبال ، وفسح الفلوات ، وأخرج النبات، وكوّن الحيوان، وخصّنا بأوسط البلاد مكاناً، وأعدلها زماناً ، حيث يكون الليل والنهار متساويَين والشتاء والصيف مُعتَدلَين، والحر والبرد غير مُفرطين،

---

١ ايليا : بيت المقدس .

وجعل تربة بلادنا أكثر معادنَ ، وأشجارها طيباً ، ونباتها أدويةً ، وحيوانها فيلةً ، ودوحها ساجاً[1] ، وقصبها قنّاً ، وعكرشها[2] خيزُراناً ، وحصاها ياقوتاً وزبرجداً ، وجعل مبدأ كون آدم ، عليه السلام ، هناك . وهكذا حكم سائر الحيوانات ، بدأ كونها تحت خط الاستواء .

ثم ان الله ، تبارك وتعالى ، خصّنا فبعث في بلادنا الأنبياء ، وجعل أكثر أهلها الحكماء . فمنهم البدو والبَرْهَميون وبوداسَف وبلوهر ، وخصّنا بألطف العلوم سحراً وعزائمَ[3] وكهانة ، وجعل أهل بلادنا أسرع الناس حركة ، وأخفّهم وثباً ، وأجسرهم على أسباب المنايا إقداماً ، وبالموت تهاوناً . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله تعالى لي ولكم .

قال صاحب العزيمة : لو أتممْت الخُطبة ، وقلت ثم بُلينا بحَرق الأجساد ، وعبادة البدور والأصنام والترود ، وكثرة أولاد الزنا ، واسوداد الوجوه ، وأكل التُّبول والفلافل .

ثم نظر الملك ، فرأى رجلاً آخر ، فتأمّل ، فإذا هو طويل مُرتدٍ برداء أصفر ، بيده مَدْرُجة[4] ينظر فيها ويزمزم[5] ، ويترجّح قدّاماً وخلفاً .

فقال الملك للوزير : من هو ذاك ؟

فقال : رجل من أهل الشام عبراني من آل إسرائيل .

فقال الملك : فمر له أن يتكلم .

فأمر الوزير للعبراني . قال : سمعاً وطاعة .

---

١ الساج : شجر هندي .

٢ العكرش : نبات من الحمض آفة للنخل ، ينبت في أصله فيهلكه ، أو نبات منبسط على الارض له زهر دقيق وبزر كالجاورس ، وطعم كالبقل .

٣ العزائم : الرقى ، وآيات القرآن تقرأ على ذوي الآفات .

٤ المدرجة : الورقة التي تكتب فيها الرسالة .

٥ يزمزم : يدير صوته في خيشومه وحلقه ويترنم .

فصل

قال العبراني : الحمد لله الواحد القديم ، الباري الحكيم ، القهّار الحي القيّوم ، الذي كان فيما مضى من الدهر والأزمان ، ولم يكن سواه .

ثم بدأ الخلق نوراً ساطعاً ، ومن النور ناراً وقّاداً ، وبحراً من الماء وجراجاً ؛ وجمع بينهما ، وخلق منهما دُخاناً وزَبداً . فقال للدخان : كن سماء هاهنا . وقال للزبد : كن أرضها هاهنا . فخلق السموات فسوّى خلقها في يومين ، وبسط الأرض في يومين ، وخلق بين أطباقها أصناف الخلائق من الملائكة ، والجن ، والإنس ، والطير ، والسباع ، والوحوش ، والبهائم ، والأنعام ، وغير ذلك في يومين . ثم استوى على العرش في اليوم السابع ، واصطفى من خلقه آدم أبا البشر ، ومن أولاده وذريته نوحاً ، ومن ذُريته ابراهيم خليل الرحمن ، ومن ذُريته إسرائيل ، ومن ذريته موسى بن عمران ، عليهم السلام ، وكلمه وناجاه وأعطاه آية اليدِ والعصا ، والتوراة ، وكتبَ الأنبياء ، عليهم السلام !

وفلق البحر ، وأغرق فرعون عدوّه ، وأنزل على بني إسرائيل المنّ والسلوى ، وجعلهم ملوكاً ، وأعطاهم ما لم يعط أحداً من العالمين . فله الحمد والثناء والشكر والنعماء . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

فقال صاحب العزيمة : نسيتَ ولم تقل : وجعل منّا القِرَدة ، والخنازير ، وعَبَدة الطاغوت ؛ أولئك شرٌّ مكاناً ، وأضلُّ عن سَواء السبيل . وضُربت علينا الذّلة والمسكنة ، وباؤوا بغضب على غضب . ذلك لهم خِزي في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم جَزاءً بما كانوا يعملون .

ثم نظر الملك فرأى رجلًا طويلًا ، عليه ثياب من الصوف ، وعلى وسطه مِنطقة من السُّيور ، وبيده بَيرَم[1] عودٍ يطرحه ويبخّر فيه النار ، رافعاً

---

١ البيرم : الكحل المذاب .

صوته يقرأ كلماته ويلحّنها .

فقال الملك للوزير : من هو ذلك ؟

قال : رجل سرياني من آل المسيح ، عليه السلام .

قال الملك للوزير: فمر له أن يتكلم . فأمره الوزير. قال : سمعاً وطاعة.

فصل

قال السرياني : الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ، وكان في بدئه بلا كُفُؤ ولا أحد ، ولا عدد ولا مدد .

ثم فلق الأصباح، ونوّر الأنوار، وأظهر الأرواح ، وخلق صور الأشباح، وبرأ الأجسام ، وركّب الأجرام ، ودوّر الأفلاك ، ووكّل الأملاك ، وسوّى خلق السموات والأرَضِين المدحُوّات ، وأرسى الجبال الراسيات ، وجعل البحار الزاخرات ، والبراري والفلوات مسكناً للحيوان والنبات .

الحمد لله الذي اتخذ من العذراء البتول جسد الناسوت ، وقرن به جوهر اللاهوت ، وأيّده بروح القُدُس ، وأظهر على يده العجائب ، وأحيا به آل إسرائيل من موت الخطيّة ، وجعلنا من أشياعه وأنصاره ، وجعل منا القسيسين والرهبان ، فنحن لا نستكبر في الأرض . وجعل في قلوبنا رأفة ورحمة ورَهبانيّة ، فله الحمد والشكر والثناء . ولنا فضائل تركنا ذكرَها ، وأستغفر الله لي ولكم ، إنه الغفور الرحيم .

قال صاحب العزيمة : قل أيضاً: فما رعيناها حقّ رعايتها ، وكفرنا وقلنا : ثالثُ ثلاثةٍ ، وعبدنا الصُّلبان ، وأكلنا لحم الخِنزير في القربان ، وقلنا على الله الزورَ والبهتان .

ثم نظر الملك إلى رجل واقف ، فتأمله فإذا هو أسمر شديدُ السُّمرة ،

نحيف الجسم ، وعليه ثوبان : إزارٌ ورداءٌ ، شبه المُحرم راكعاً ساجداً ، يتلو القرآن ، ويناجي الرحمن . فقال : من هو ذاك ؟

قال الوزير : رجل من تِهامة قرشيٌّ .

قال الملك : فمر له أن يتكلم . فأمر له الوزير . قال : سمعاً وطاعةً !

فصل

قال القرشي : الحمد لله الواحد الصمَد ، الفرد الذي لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كُفُؤاً أحد . هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، الأول بلا ابتداء ، والآخر بلا انتهاء ، الظاهر على كل شيء قُدرةً وسلطاناً ، والباطن في كل شيء علماً ومشيئةً ونفاذاً وإرادةً. وهو العظيم الشأن، الواضح البرهان، الذي كان قبل الأماكن والأزمان والجواهر ذواتِ الكيان .

ثم قال له : كن فيكون ، فسوّى وقدّر ، فهدى وهو بالمنظر الأعلى ، الذي رفع السماء بغير عَمَدٍ ، وبناها ورفع سَمْكها فسوّاها ، وأغطَشَ ليلها [1] ، وأخرج ضحاها ، والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها مَتاعاً لكم ولأنعامِكم . وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصِفون ، كذَب العادلون بالله ، وضلّوا ضلالاً بعيداً ، وخسروا خسراناً مُبيناً .

هو الذي أرسل رسوله محمداً بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون ، وصلى الله عليه ، وعلى آله وأصحابه وعترته ، وعلى ملائكته المقرّبين وأنبيائه المرسلين ، وعلى عِباده الصالحين من أهل السموات وأهل الأرضين والمسلمين ، وجعلنا وإياكم منهم برحمته ، إنه أرحم الراحمين.

[1] أغطش ليلها : جعله مظلماً .

والحمد لله الذي خصّنا بخير الأديان ، وجعلنا من أمة صاحب الفُرقان ، وأكرمنا بتِلاوة القرآن ، وصوم شهر رمضان ، والطواف حول بيته الحرام والرُّكن والمقام ، وأكرمنا بليلة القدر، والعرفات، والزّكاة ، والطّهارات، والصلوات ، والجماعات ، والأعياد ، والمنابر ، والخطب ، وفقه الدين ، وعلم سُنَن النبيّين ، وسيرة الرّبّانيين .

وعرّفنا أخبار وأحوال الأولين والآخِرين ، وحساب يوم الدين ، ووعدنا ثواب النبيّين والشهداء والصالحين في دار النعيم ، أبدَ الآبدين ودهر الداهرين. والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد خاتم النبيّين ، وإمام المرسلين . ولنا فضائل أخرى يطول شرحها ، تركنا ذكرَها مخافة التطويل ، وأستغفر الله لي ولكم .

قال صاحب العزيمة : قل أيضاً : ثم إنا تركنا ورَجعنا مرتدّين ، بعد وفاة نبينا ، شاكّين منافقين ، وقتلنا الأئمة الخيّرين الفاضلين طلبـــاً للدنيا بالدين .

ثم نظر الملك فرأى رجلًا على رأسه مِشدّة ، قائمـــاً في الملعب بين يديه آلات الرّصْد . فقال للوزير : من هو ذلك ؟

قال : رجل من أهل الروم من بلاد يونان .

فقال الملك : مره . فأمر له أن يتكلم . قال : سمعاً وطاعة .

فصل

قال اليوناني : الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي كان قبل الهَيُولى ذات الصورة والأبعاد ، كالواحد قبلَ الأعداد ، والأزواج والأفراد ، والمتعالي عن الأنداد والأضداد .

والحمد لله الذي تفضل وتكرم ، وأفاض من جوده العقل الفعّال ، ذا العلوم والأسرار ، وهو نور الأنْوُرِ ، وعُنصر الأرواح .

والحمد لله الذي أنتج من نوره العقل والبحث من جوهر النفس الكُلّية الفَلَكية ، ذات الحركات ، وعين الحياة والبركات .

والحمد لله الذي أظهر من قوة النفس عنصر الأكوان ، ذواتِ الهَيُولى والكِيان .

والحمد لله خالق الأجسام ، ذوات المقادير والأبعاد والأماكن والأزمان .

والحمد لله مُركّب الأفلاك ، والكواكب السيارات ، المُوكّل بدورانها النفوسَ والأرواح والملائكة ذاتِ الصُّوَر والأشباح ، ذوي النُّطق والفكر ، والحركات الدّوريّة ، وجعلها مصابيح الدُّجى ، ومَشرِق الأنوار في الآفاق والأقطار .

والحمد لله مُركّب الأركان ، ذوات الكِيان ، وجعلها مَسكِناً للنبات والحيوان ، والإنس والجان . وأخرج النبات ، وجعل ذلك مادّةً للأبدان ، وغذاء الحيوان ، وهو المخرج من قِعار البحار وصُمّ الجبال ، الجواهرَ المَعدنيّة الكثيفة ، ذواتِ المنافع .

والحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده تفضيلًا ، إذ خص بلادنا بكثرة البُقول والنّعَم ، وجعلنا ملوكاً بالخصال الفاضلة ، والسِّيَر العادلة ، ورجَحان العقول ، ودِقّة التمييز ، وجَودة الفهم ، وكثرة العلوم والصنائع العجيبة ، والطّب ، والهندسة ، والنجوم ، وعلم تركيب الأفلاك ، ومعرفة منافع

الحيوان ، والنبات ، والمعادن ، والحركات ، وآلات الرَّصْد والطِّلَّسْمات ، وعلم الرياضاتِ ، والمَنطِقيّات ، والطبيعيات ، والالهيّات . فله الحمد والثناء والشكر على جزيل العطاء . ولنـا فضائل أخر يطول شرحها ، وأستغفر الله لي ولكم .

فقال صاحب العزيمة : من أين لكم هذه العلوم والحِكمة التي ذكرتهـا وافتخرت بها ، لولا أنكم أخذتم بعضها من آل إسرائيـل أيام بَطليموس ، وبعضَها من علماء أهل مصر أيام مسيطوس ، فنقلتموها إلى بلادكم ، ونسبتموها إلى أنفسكم ؟

فقال الملك لليوناني : ماذا تقول فيما ذكر ؟

قال : صدق الحكيم فيما قال، فإذا أخذناها منهم، فإن علومنا وعلوم سائر الأُمم بعضُها من بعض . ولو لم يكن كذلك ، من أين للفرس علم النجوم ، وتركيب الأفلاك ، وآلات الرَّصد ، لولا أنهم أخذوهـا من أهل الهنـد . ومن أين كان لبني إسرائيل علم الحِيَل والسِّحر والعَزائِم ونَصبِ الطِّلَّسمات، واستخراج المقادير، لولا أن سليمان، عليه السلام، أخذها من خزائن ملوك سائر الأُمم ، حينما غلب عليهم ، ونقلها إلى لغة العبرانيين وإلى بلاد الشام ، وكانت مملكته في بلاد فلسطين . وبعضُها ورثها بنو إسرائيل من كتب أنبيائهم التي ألقتها إليهم الملائكة بالوحي والأنباء من الملإ الأعلى الذين هم سكان السموات ، وملوكُ الأفلاك ، وجنود رب العالمين .

قال الملك للحكيم : ما تقول فيما ذكر ؟

قال : صدق ، إنما تكثر العلوم في أُمة دون أُمة ، وفي وقت دون وقت من الزمان . فإذا صار الملك والنبوة فيها فتغلِب سائر الأُمم ، وتأخذ فضلها وفضائلها ، وعلومها وكتبها ، فتنقلها إلى بلادهم وينسِبونها إلى أنفسهم .

ثم نظر الملك إلى رجل عظيم الجثة ، قوي البِنية ، حسن البِزّة ، ناظراً نحو السماء يدير بصره مع الشمس كيفما دارت. فقال : من هو ذلك ؟

قال الوزير : رجل من أهل خُراسان من بلاد مَرْو والشاها.
فقال الملك : فمر له ليتكلم . فأمر له الوزير . فقال : سمعاً وطاعة .

فصل

قال الخراساني : الحمد لله الواحد الأحد ، الكبير المتعال، العزيز الجبار ، القوي القهار ، العظيم الغفار ، ذي الطَّوْل ، لا إله إلاَّ هو ، إليه المصير ، الذي تقصُر عن كيفية صفاته ألسُنُ الناطقين ، ولا تبلغ كُنْه أوصافه أفهام المتفكرين ، تحيرت في عظيم جلالته عقولُ ذوي الألباب والأبصار من المُستبصِرين ، علا فدنا ، وظهر فتجلّى ، وهو بالمنظر الأعلى « لا تُدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » احتجب بالأنوار قبل خَلق الليل والنهار ، وركّب الأفلاك الدائرات ، ورفع سُمُوك السموات ذوات الأقطار المتباعدات ، فلله الحمد خالِق الخلائق أجناساً من الملائكة والجن والإنس، من الشياطين، ومن الخليقة أصنافاً ذوي أجنحة مَثنى وثلاث ورباع، وذوات رجلين وأربع ، وما ينساب على بطنه ، وما يغوص في الماء ويسبَح فيه ،ثم جعلها أنواعاً وأشخاصاً ، ومن بني آدم شعوباً وقبائل مختلفة ألوانها وألسنتها ، ودِثارها[1] ، وأماكنها ، وأزمانها . ثم قسم عليهم إنعامه وأفضاله ، ومواهبه وإحسانه .

والحمد لله على ما أعطى ووهب من آلائه ، وعلى ما وعد من إنعامه .

والحمد لله خصّنا وتفضل علينا، إذ جعل بلادنا أكثر البلدان مُدناً وأسواقاً ومنازل ، وقلاعاً وحصوناً ، وأنهاراً وأشجاراً وجبالاً ، ومعادن وحيواناً ونباتاً ، ورجالاً ونساء . فنساؤنا في قوّة الرجال ، ورجالنا في قوّة الجِمال، وجِمالنا في قوّة عِظَم الجبال .

---

١ الدثار : ما فوق الشعار من الثياب .

والحمد لله على ما خصّنا ومدحنا على ألسن النبيين بالبأس الشديد ، والقوة المتين ، ومحبة الدين ، واتّباع المُرسلين ، فقال ، عز وجل : « ونحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليكِ فانظري ماذا تأمرين » وقال، عز وجل، للمُخلّفين من الأعراب : « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد » وقال : «سوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه.» قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «لو كان الإيمان معلّقاً بالثريّا ، لتناوله رجل من أبناء فارس. » وقال، صلى الله عليه وسلم: « طوبى لإخواني من رجال فارس يجيئون في آخِر الزمان يجدونه سواداً على بياض ويؤمنون بي ويصدقونني »

والحمد لله على ما خصّنا باليقين والإيمان ، والعمل للآخرة، والتزود للمَعاد. وإن منا من يقرَأ الإنجيل ولا يدري منه شيئاً، ويؤمن بالمسيح ويصدقه. ومنا من يقرأ القرآن ويلحّنه ولا يعرف معناه ، ويؤمن بمحمد ويصدقه وينصره . ونحن لبسنا السواد وطلبنا بثأر الحسين، وطَردنا البغاة من بني مروان، طغَوا وعَصَوا ، وتعدّوا حدود الله والدين . ونحن نرجو أن يظهر من بلادنا الإمام المهديّ، عليه السلام ، المنتظر من آل محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فإن عندنا له خبراً وأثراً، والحمد لله على ما أعطى ووهب ، وأنعم وأكرم. أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

فلما فرغ الفارسي من كلامه نظر الملك إلى من حوله من الحكماء، وقال: ماذا ترون فيما ذكر ؟

قال رئيس الفلاسفة : صدق فيما ذكر لولا أن فيهم جفاءَ الطبع ، وفُحشَ اللسان ، ونِكاح الغلمان ، وتزويج الأُمّهات ، وعبادة النيران ، ويسجدون للشمس من دون الرحمن .

فصل في بيان صفات الأسد وأخلاقه ومناقبه من الخصال المحمودة والمذمومة من بين السباع والوحوش

ولما كان في اليوم الثالث حضر زعماء الطوائف على الرسم ، فوقفت في مواضعها كالأمس في المجلس . ونظر الملك يمنة ويسرة فرأى ابن آوى واقفاً إلى جنب الحمار، وهو ينظر شزراً ، ويلتفت يمنة ويَسرة شِبه المريب الخائف الوجِل من الكلاب .

فقال الملك على لسان التّرجُمان : من أنت ؟

قال : أنا زعيم السباع .

قال : ومن أرسلك ؟

قال : ملكنا .

قال : من هو ؟

قال : الأسد أبو الحارث .

قال الملك : أين يأوي من البلاد ؟

قال : في الآجام والغياض والدّحال .

قال : ومن رعيته ؟

قال : حيوان البر من الوحوش والأنعام والبهائم .

قال : ومن جنوده وأعوانه ؟

قال : النُّمورة والفهود والذئاب وبنات آوى والثعالب وسنانير البر ، وكل ذي مِخلَب ونابٍ من السباع .

قال : صف لي صورته وأخلاقه وسِيرته في رعيته وجنوده.

قال : نعم ، أيها الملك ، هو أكبر السباع جُثة ، وأعظمها خِلقة، وأقواها وأشدها قوة وبطشاً ، وأعظمها هيبة وجلالاً ، عريض الصدر ، دقيق الخصر ،

لطيف المؤخّر ، كبير الرأس ، مدوّر الوجه ، وضّاح الجبين ، واسع الشّدقين ، منفرج المنخرين ، متين الزّندين ، حاد صُلْب الأنياب والمخالب ، برّاق العينين ، جَهير الصوت ، شديد الزئير ، عبل الساقين ، شجاع القلب ، هائل المنظر ، لا يهاب أحداً ، ولا يرهب لشدة بطشه الجواميس ، ولا الفِيَلة ، ولا التماسيح ، ولا الرجال ذوي البأس الشديد ، ولا الفرسان ذوي السلاح الشاك المدرّعة . وهو شديد العزيمة ، حازم الرأي ، إذا همّ بأمر ، قام إليه بنفسه ، لا يستعين بأحد من جنوده وأعوانه . سخيّ النفس ، إذا اصطاد فريسة ، أكل منها وتصدّق بباقيها على جنوده وخدَمه ، عفيف النفس عن الأمور الدنيّة ، لا يتعرض للنساء ولا للصبيان ولا للنيام. كريم الطبع ، إذا رأى ضوءاً بعيداً ، ذهب نحوه في ظُلَم الليل ، ووقف بالبعد منه ، وسكنت ثورة غضبه ، ولانت صولته . وإذا سمع نغمة طيبة ، قرب منها وسكن إليها ، لا يفزع من شيء ولا يتأذّى إلاّ من النمل الصغير ، فإنها مُسلّطة عليه وعلى أشباله ، كما سَلّط البقّ على الفِيَلة والجواميس ، وتسلط الذّباب على الملوك الجبابرة من بني آدم .

قال : كيف سيرته في رعيته ؟

قال : أحسنها وأعدلها ، وأنا أذكر بعد هذه .

فصل في بيان صفة العنقاء وصفة الجزيرة التي تأوي اليها وما فيها من النبات والحيوان

ثم نظر الملك إلى الطوائف الحضور هناك فرأى البَبّغاء قاعدة على غصن شجرة بالقرب ، وهي تنظر وتتأمل كلّ من يتكلم من الجماعة الحضور ، وينطق بحكاية في كلامه وأقاويله .

فقال له الملك : من أنت ؟

قال : أنا زعيم الجوارح من الطير .

قال : من أرسلك ؟

قال : ملكنا .

قال : من هو ؟

قال : عنقاء مُغرِب .

قال : أين يأوي من البلاد ؟

قال : إلى أطواد الجبال الشامخة في جزيرة البحر الأخضر التي قلّ ما بلغ إليها مراكبُ البحر ولا أحدٌ من البشر .

قال : صِف لنا تلك الجزيرة .

قال : نعم ، طيبة التُّربة ، معتدلة الهواء ، تحت خط الاستواء ، عَذبةُ المياه من العيون والأنهار ، كثيرة الأشجار من دَوح الساجِ العالية في جو الهواء . قصبُ آجامها القنا ، وعِكرشُها الخيزران ، وحيوانها الفيل والجواميس والخنازير وأصناف أُخَرُ لا يعلمها إلاّ الله .

قال : صف لنا صورة العنقاء وأخلاقها وسيرتها .

قال : نعم ، هي أكبر الطير جُثّة ، وأعظمها خِلقة ، وأشدها طيراناً ، كبيرة الرأس ، عظيمة المنقار ، كأنه معول من الحديد ، عظيمة الجناحين ،

إذا نشرتهما كأنهما شِراعان من شِراعات مراكب البحر . وذنَب مناسِبٌ لهما كأنه فازةُ[1] نمرود الجبار. وإذا انقضّت من الجو في طيرانها، تهتز الجبال من شدة تموج الهواء ، من خفقان جناحيها . وهي تخطف الجواميس والفِيَلة من وجه الأرض في طيرانهـا ، كما تخطف الحدأةُ الفأرةَ من وجه الأرض في طيرانها .

قال : ما سيرتها ؟

قال : أحسنها وأعدلها ، وأنا أذكر بعد هذا .

فصل في بيان صفة الثعابين والتنين وعجيب خلقهما وهائل منظرهما

ثم إن الملك سمع نغمة وطنيناً من شِقّ حائط كان بالقرب من هنـاك ، هي تترنم وتتذمّر ولا تهـدأ ساعة ولا تسكُن . فتأملـه فإذا هو صَرصَرٌ واقف يحرّك جناحيه، له حركة خفيفة سريعة يُسمَع لها نغمة وطنين كما يُسمع لوتر الزير[2] .

فقال له الملك : من أين أنت ؟

قال : أنا زعيم الهوامّ والحشرات .

قال : من أرسلك ؟

قال : ملكنا .

قال : من ؟

قال : الثعبان .

قال : أين يأوي من البلاد ؟

---

١ الفازة : مظلة بعمودين .

٢ الزير : الدقيق من الأوتار .

قال : الجبال الشامخة المرتفعة إلى كُرة النسيم عند كُرة الزمهرير ، حتى لا يرتفع إلى هناك سحاب ولا غيوم ، ولا يقع أمطار ، ولا ينبتَ نبات ، ولا يعيش حيوان من شدة برد الزمهرير .

قال : فمن جنوده وأعوانه ؟

قال : الحيات والجَرادات والحشرات أجمَعُ .

قال : فأين تأوي جنوده ؟

قال : في الأرض بكل مكان ، فهم أمة وخلائق لا يحصي عددها إلاّ اللهُ الذي خلقها وصوّرها وبرأها ، ويعلم مستقرّها ومستودَعَها .

قال الملك : ولم ارتفع الثعبان إلى هناك مع جنوده وأبناء جنسه ؟

قال : ليستريح ببرد الزمهرير من شدة وهج حرارة السّمّ الذي بين فكّيه وتلهّبِها في جِسمه .

قال : صف لنا صورته وأخلاقه وسيرته .

قال : صورته كصورة التّنّين ، وأخلاقه كأخلاقه .

قال : فمن لنا بوصف التنين ؟

قال : زعيم حيوان الماء .

قال : من هو ؟

قال : ذلك الراكب الخشبة .

فنظر الملك ، فإذا الضّفدع راكبٌ خشبة على ساحل البحر بالقرب من هناك ، وهو ينِقّ بأصوات تسبيحات لله ، وتكبيرات وتحميداً وتهليلاً لا يعلمها إلاّ الله والملائكة الكرام البَرَرَة .

قال الملك : من أنت ؟

قال : أنا زعيم حيوان الماء .

قال : ومن أرسلك ؟

قال : ملكنا .

قال : ومن هو ؟

قال : التّنّين .

قال : أين بأوي من البلاد ؟

قال : في قعر البحار حيث الأمواج المتلاطمة ، ومنشأ السحاب والغيوم المؤلّفة .

قال : من جنوده وأعوانه ؟

قال : التماسيح والدّلافين والسّرَطانات وأصنافٌ من الحيوانات البحرية التي لا يحصي عددها إلاّ الله الواحد القهّار .

قال : صف لنا صورة التنين وأخلاقه وسيرته .

قال : نعم أيها الملك ، هو حيوان عظيم الخِلقة ، عجيب الصورة ، طويل القامة ، عريض الجُثة ، هائل المنظر ، مهول المخبَر ، تخافه وتهابه حيوانات البحر أجمعُ لشدة قوته وعظم صولته . إذا تحرك ، تحرك موج البحر من سُرعة سباحته ، كبير الرأس ، برّاق العينين ، واسع الفم ، كثير الأسنان ، يبلع من حيوانات البحر عدداً كثيراً لا يُحصى . وإذا امتلأ جوفه منها واتّخِم ، تقوس والتوى ، واعتمد على رأسه وذنبه ، ورفع وسطه خارجاً من الماء ، مرتفعاً في الهواء ، مثل قوس قُزَحَ يُشرّق في عين الشمس ، ويستروح بحرّها ، ليستمرىء ما في جوفه . وربما عرض له ، وهو على هذه الحالة ، غشية . وينشأ سحابة من تحته ترفعه ، فترمي به إلى البر فيموت ، وتأكل من جثته السباع أياماً ، وترمي به إلى أمة يأجوج ومأجوج الساكنين من وراء السّدّ ، وهما أمتان صورتهما آدميّة ، ونفوسهما سَبُعية ، لا تعرفان التدبير ولا السياسة ، ولا البيع ولا الشّراء ، ولا الحرفة ولا الحَرثَ ولا الزرع بل الصيدَ من السباع والوحوش والسّمَك ، والنهبَ والغارات بعضها على بعض ، ويأكل بعضها بعضاً .

واعلم أيها الملك بأن كل حيوانات البحر تفزع من التّنّين وتهابه ، وهو لا

يفزع من شيء إلا من دابة صغيرة تشبه الكرور والجِرجس[1] فتلسعه ، وهو لا يقدر عليها بطشاً ، ولا منها احترازاً . فإذا لسعته ، دب سَمُّها في جسمه فمات . واجتمعت عليه الحيوانات البحرية تأكله ، فيكون لها عيشاً رغداً أياماً من جثته . فهي تأكلها مدةً من الزمان ، كما تأكل السباع كبارُها صِغارَها مدة من الزمان . وهكذا حكم الجوارح من الطير . وذلك أن العصافير والقنابر والخطاطيف وغيرها تأكل الجَراد والنمل والذباب والبق وما شاكلها. ثم إن البواشق والشّواهين وما شاكلها تصطاد العصافير والقنابر وتأكلها . ثم إن البُزاةَ والصقور والنسور والعقبان تصطادها وتأكلها . ثم إنها إذا ماتت أكلها صغارها من النمل والذباب والديدان .

وهكذا سيرة بني آدم ، فإنهم يأكلون لحوم الجَدْي والحملان والغنم والبقر والطير وغيرها . ثم إذا ماتوا أكلتهم في قبورهم الديدان والنمل والذباب .

وهكذا يأكل صغار الحيوانات كبارَها ، وتارةً تأكل كبارُها صغارَها . ومن أجل هذا قال الحكماء المنطقيون من الإنس : إن من فساد شيء آخر يكون صلاح شيء آخر . قال الله سبحانه : « وتلك الأيام نداولها بين الناس وما يعقلها إلاّ العالمون » .

وقد سمعنا أيها الملك أن هؤلاء الإنس يزعُمون أنهم أربابنا ، وأن سائر الحيوانات عبيد لهم، فهلاّ يفقهون فيما وصفت من تصاريف أحوال سائر الحيوانات، هل بينها فرقٌ فيما ذكرت . فإنهم تارة آكلون ، وتارة هم مأكولون ، فبماذا يفتخر بنو آدم على الحيوانات ، وعاقبة أمرهم مثل عاقبة أمرها ؟ وقد قيل : الأعمال بخواتيمها ، وكلهم من التراب خُلِقوا وإليه مصيرهم .

ثم قال الضفدع : اعلم أيها الملك الحكيم بأنه لما سمع التنين قول الإنس وادعاءهم على الحيوانات أنها عبيدهم ، وأنهم أرباب لها ، تعجّب من قولهم الزُّور

---

١ الجرجس : البعوض الصغار .

والبهتان . وقال : ما أجهل هؤلاء الإنس وأشد طغيانهم وإعجابهم بأنفسهم ، ومكابرتهم لأحكام العقول ، كيف يُجوّزون أن تكون السباع والوحوش والجوارح والثعابين والتنانين والتماسيح والكواسيج عبيداً لهم وخُلِقت من أجلهم ، أفلا يتفكرون ويعتبرون بأنه لو خرجت عليهم السباع من الآجام ، وانقضّت عليهم الجوارحُ من الجو ، ونزلت عليهم الثعابين من رؤوس الجبال ، وخرجت إليهم التماسيح والتنانين من البحر ، فحملت على الإنس حملة واحدة ، هل يبقى منهم أحد ، وأنها لو خالطتهم في ديارهم ومنازلهم هل كان يطيب لها عيش أو حياة معهم ؟ أفلا يتفكرون في نِعَم الله تعالى عليهم حين صَرَفها وأبعدَها من ديارهم لدفع ضررها عنهم ؟ وإنما غرّهم كونُ هذه الحيوانات السليمة الأسيرة في أيديهم التي لا شوكة لها ولا صولة ولا حيلة ، وهم يسومونها سوء العذاب ليلاً ونهاراً ، فأخرجهم ذلك إلى هذا القول من غير حق ولا برهان .

فصل

ثم إن الملك نظر إلى جماعة الإنس ، وهم وقوف نحو اثنين وسبعين رجلاً مختلفي الألوان ، والصفات ، والزّيّ ، واللباس ، فقال لهم : قد سمعتم ما قال ، فاعتبروا ، وتفكروا فيه . ثم قال لهم : من مَلِكُكم ؟

قالوا : لنا عدة ملوك .

قال : فأين ديارهم ؟

قالوا : في بلدان شتى ، كل واحد في مدينة له جنوده ورعيته .

قال الملك : لأي عِلّة ، وأي سبب صارت هذه الطوائف من الحيوانات لكل جنس منها ملك واحد ، مع كثرتها ، وللإنس ملوك عِدة مع قلتهم ؟

قال زعيم الإنس العراقي : نعم ، أيها الملك ، أنا أخبرك ما العِلّة وما السبب في كثرة ملوك الإنس ، وقِلّة ملوك سائر الحيوانات ، مع كثرتها .

قال الملك : وما هي ؟

قال : لكثرة مآرب الإنس ، وفنون تصاريف أمورهم ، واختلاف أحوالها ، فاحتاجوا إلى كثرة الملوك ، وليس حكم سائر الحيوانات كذلك . وخصلة أخرى أن ملوكهم إنما هم بالاسم من جهة كِبَر الجُثّة، وعظيم الخِلقة، وشدة القوة حَسبُ . وإن حكم ملوك الإنس ربما يكون بخلافه ، وذلك أنه ربما يكون الملك أصغرهم جثة ، وألطفهم بِنية ، وأضعفهم قوّة ، وإنما المراد من الملوك حسن السياسة ، والعدل في الحكومة ، ومراعاة أمر الرعيّة ، وتفقد أحوال الجنود والأعوان، وترتيبهم مراتبهم، والاستعانة بهم في الأمور المُشاكِلة لهم . وذلك أن رعية ملوك الإنس وجنودها وأعوانها أصناف وصفات شتى ، فمنهم حَمَلة السلاح الذين بهم يبطش الملك بأعدائه ، ومن خالف أمره من الثوار ، والخوارج ، واللصوص ، وقطّاع الطرق ، والغوغاء ، والعيّارين ، ومن يريد الفتن ويثيرها ، ويريد الفساد في البلاد .

ومنهم الوزراء والكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وجُباة الخراج ، وبهم يجمع الملك الأموال والذخائر وأرزاق الجند ، وما يحتاج إليه من الأمتعة والثياب والأثاث .

ومنهم البنّاؤون والدهّانون والمزارعون وأرباب الحَرْث والنسل ، وبهم عِمارة البلاد ، وقوام أمر المعاش للكل .

ومنهم القضاة والعلماء والفقهاء الذين هم قِوام الدين ، وحكام الشريعة التي لا بد للملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعيّة والأمة ، ويسوسهم ويدبّر أمورهم على أحكمه وأحسنه .

ومنهم التجار والصُّنّاع وأصحاب الحرف والمتعاونون في المعاملات والتجارات والصُّنّاع في المدن والقرى الذين لا يتم أمر المعاش وطيب الحياة إلاّ بهم ، ومعاونةِ بعضهم بعضاً .

ومنهم الخدم والغلمان والجواري، والحجّاب، والوكلاء أصحاب الخزاين،

والفيوج[1] والرسل ، وأصحاب الأخبار ، والندماء المختصون ، ومن شاكلهم ممن لا بد للملوك منهم في تمام السيرة .

وكل هؤلاء الطوائف الذين ذكرتهم لا بد للملك من النظر في أمورهم ، وتفقد أحوالهم ، والحكومة بينهم .

فمن أجل هذه الخصال احتاجت الإنس إلى كثرة الملوك ، في كل بلد ، أو في كل مدينة ملك واحد يدبر أمر أهلها كلها كما ذكرت . ولم يمكن أن يقوم بها كلها واحد ، لأن أقاليم الأرض سبعة أقاليم ، وفي كل إقليم عدة بلدان ، وفي كل بلدة عدة مدن ، وفي كل مدينة عدة خلائق لا يحصي عددها إلا الله ، وهم مختلفو الألسن والأخلاق والآراء والمذاهب والأعمال والأحوال والمآرب .

ولهذه الخصال واجب في الحكمة الإلهية والعناية الربانية ، أن تكون ملوك الإنس كثيرة ، وكل ملوك بني آدم خلفاء الله في أرضه ، ملكهم بلاده ، وولاهم عباده ، ليسوسوهم ، ويدبروا أمورهم ، ويحفظوا نظامهم ، ويتفقدوا أحوالهم ، ويقمعوا الظلم ، وينصروا المظلوم ، ويقضوا بالحق ، وبه يعدلون ، ويأمرون بأوامره ، وينهون عن نواهيه ، ويتشبهون به في تدبيرهم وسياستهم ، إذ كان الله تعالى هو سائس الكل ومدبر الخلائق من أعلى عليين إلى أسفل سافلين ، وحافظهم وخالقهم ، ورازقهم ومبدئهم ومعيدهم ، كما شاء كيف شاء ، لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

---

١ الفيوج : جمع فيج ، رسول السلطان القادم على رجليه ، والذين يدخلون السجن ويخرجون ويحرسون .

فصل في بيان فضيلة النحل وعجائب أموره وتصاريف أحواله
وما خص به من الكرامات والمواهب دون غيره من الحشرات

فلما فرغ زعيم الإنس من كلامه ، نظر الملك إلى أصناف الحيوانات، فسمع دويّاً وطنيناً ، فإذا هو باليَعسوب ، أمير النحل وزعيمها ، واقف في الهواء يحرّك جناحيه حركة خفيفة يُسمع لها دويٌّ وطنين مثلُ نغمة الزير من أوتار العود ، وهو يسبّح الله ويقدسه ويهلله . فقال له الملك : من أنت ؟

قال : أنا زعيم الحشرات وأميرها .

قال : كيف جئت بنفسك ، ولم ترسل رسولاً من رعيتك وجنودك ، كما أرسلت سائر طوائف الحيوانات ؟

قال : إشفاقاً عليهم ورحمة لهم وتحنّناً عليهم أن ينال أحداً منهم سوء أو مكروه أو أذية .

قال له الملك : وكيف خُصِصت بهذه الخصال دون غيرك من ملوك سائر الحيوانات ؟

قال : إنما اختصني ربي من جزيل مواهبه ولطيف إنعامه وعظيم إحسانه بما لا أُحصيه .

قال الملك : اذكر منها طرفاً لأسمعه ، وبيّنه لأفهمه .

قال : نعم أيها الملك ، مما خصني الله به وأنعم به علي وعلى آبائي وأجدادي أن آتانا الملك والنبوّة التي لم تكن من بعدنا لحيوانات أُخَر ، وجعلها وراثة من آبائنا وأجدادنا ، وذخيرة لأولادنا وذُرياتنا ، يتوارثونها خلَفاً عن سلف إلى يوم القيامة . وهما نعمتان عظيمتان جزيلتان مغبونٌ فيهما أكثر الخلائق من الجن والإنس وسائر الحيوانات . ومما خصنا ربنا وأنعم به علينا أن ألهمنا وعلمنا دقة الصنائع الهندسية، ومعرفة الأشكال الفلكية من اتخاذ المنازل وبناء

البيوت ، وجمع الذخائر فيها . ومما خصنا به أيضاً وأنعم به علينا سبيل الرشاد . ومما خصنا أيضاً وأنعم به علينا أن حلّل لنا الأكل من كل الثمرات ومن جميع أزهار النبات . ومما خصنا وأنعم به علينا أن جعل الله في مكاسبنا وذخائرنا وما يخرج من بطوننا شَراباً حلواً لذيذاً فيه شِفاء للناس ، وتصديق مما قال الله تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً، ومن الشجر ، ومما يعرشون ، ثم كلي من كل الثمرات ، فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » .

ومما خصنا به ربنا أيضاً وأنعم به علينا أن جعل خِلقة صورتنا وهياكلنا ، وجميلَ أخلاقنا وحُسنَ أفعالنا وأعمالنا ، وتصاريفَ أمورنا ، وحسن سياستنا ، وتدبير رعيتنا عِبرةً لأُولي الألباب وآيةً لأُولي الأبصار . وذلك أن الله تعالى بحكمته جعل خلقتنا خلقة لطيفة ، وبِنيتنا بِنية ظريفة ، وصورتنا صورة عجيبة ، وذلك أنه تعالى جعل بِنية جسدنا ثلاثة مفاصل مخروزة ، فوسطُ جسدنا مربَّعٌ مكعَّب ، ومؤخَّرُ جسدنا مُعوجٌ مدبَّجٌ مخروط ، ورأسنا مدوَّر مبسوط . وركَّب في وسط أبداننا أربَعَ أرجل ويدين متناسبات المقادير ، كأضلاع الشكل المسدَّس في الدائرة ، لنستعين بها على القيام والقعود والوقوع والنهوض ، ونقدِر على أساس بناء منازلنا . وبيوتنا مسدَّسات مكتنفات ، ففي بنيان بيوتنا وأشكال منازلنا إلهاماتٌ ربَّانية ، ومعقولات روحانية، إذ عجز الرياضيون عن موضوعات أشكالنا، وتسديسات منازلنا . والغرض من المتساوية الأضلاع والزوايا المكشوفات كيلا يدخلها الهواء ، فيضر بأولادنا ، ويُفسِد شرابنا الذي هو قوتنا وذخائرنا .

وبهذه الأربع الأرجل واليدين نجمع من ورق الأشجار وزهر الأثمار الرطوبات الدُّهنية التي نبني بها منازلنا وبيوتنا . وجعل الله على كتفي أربعة أجنحة حريرية النسج آلةً لي في الطيران في جو الهواء ، مستقلاً بها . وجعل مؤخَّر بدننا مخروط الشكل ، مجوَّفاً مدرَّجاً مملوءاً بالهواء ، ليكون موازناً

في ثِقل رأسنا في الطيران . وجعل لي حُمَةً حادة كأنها شوكة، وجعلها سلاحاً لي أخوف به أعدائي ، وأزجر به من يتعرض ليؤذيني . وجعل رقبتي خفيفة ليسهل بها عليّ تحريك رأسي يمنة ويسرة، وجعل رأسي مدوّراً عريضاً، وجعل في جنبي عينين براقتين كأنهما مرآتان مجلوتان ، وجعلها آلة لنا لإدراك المَرْئيّات المُبصَرات من الألوان والأشكال والأنوار والظلمات . وأثبت على رأسنا شبه قرنين لطيفين ليّنين ، وجعلهما آلة لنا لإحساس الملموسات واللّيّن من الخشونات ، والصلابة والرخاوة ، وفتح لنا مَنخِرَين وجعلهما لإحساس المشمومات الطيبة والروائح الجيدة . وجعل لنا فماً مفتوحاً فيه قوة ذائقة نتعرّف بها قوّة الطعام والطيبات من المأكولات والمشروبات . وخلق لنا مِشفَرين حادّين نجمع بهما من ثمر الأشجار رطوبات لطيفة .

وعجز الطبيعيون والأطباء من اليونانيين من معرفتنا على طبائع النبات ، والاطلاع على خصائص منافعها . وخلق في جوفنا قوة جاذبة وماسكة وهاضمة وطابخة مُنضجة تُصيّر تلك الرطوبات عسلاً حلواً لذيذاً ، شراباً صافياً ، غِذاء لنا ولأولادنا ، وذخائر للشتاء كما جعل في ضروع الأنعام قوة هاضمة تُصيّر الدم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين . وجعل فُضالتنا وفضالة أولادنا سبباً وشفاء لأخص خلق الله تعالى ، إذ في تشكيلنا وتخطيطنا المسدّسات ، وترتيب الزوايا المتساويات ، جعل شفاء للأرواح الإنسانية . وفي فضالتنا وبصاقنا ولُعابنا جعل شفاء للجسد الإنساني . وجعل فُضالة فُضالتنا وهو الشمع سبباً للضياء في ظُلَم الليالي عوضاً عن الضياء النوراني الحاصل من الشمس .

فمن أجل هذه النّعم والمواهِب التي خصنا الله تعالى بها صرنا مجتهدين في كثرة الذكر لها ، وأداء شكرها بالتسبيح لربنا، والتهليل والتكبير، والتمجيد والتحميد، آناء الليل وأطراف النهار، والشفقةِ على رعيتنا وتفقُّد أحوال جندنا وأعواننا ، وتربية أولادنا . لأنّا لهم كالرأس من الجسد ، وهم لنا كالأعضاء من البدن ، لا قوام لأحدهما إلاّ بالآخر ، ولا صلاح لهما إلاّ بصلاح الآخر .

فلهذا جعلت نفسي فداء لهم في أشياء كثيرة من الأمور الخطيرة إشفاقاً عليهم. ومن هذا السبب الذي ذكرت اخترت مجيئي بنفسي رسولاً ونائباً وزعيماً من رعيّتنا وجنودنا .

فلما فرغ النحل من كلامه ، قال الملك : بارك الله فيك من خطيب ما أفصحك ، وحكيم ما أعلمك ؛ ومن رئيس ما أحسن سياستك ؛ ومن ملك ما أفضل رعايتك ؛ ومن عبد ما أعرفك بإنعام ربك ومواهب مولاك .

ثم قال الملك : أين تأوون من البلاد ؟

قال : في رؤوس الجبال والتلال ، وبين الأشجار والدّحال . ومنا من يجاور بني آدم في منازلهم وديارهم .

قال الملك : كيف عُشرتهم ، وكيف تسلمون منهم ؟

قال : أما من بَعُد منا من ديارهم ، فيسلم على الأمر الأكثر ، ولكن ربما يجيئون إلينا في طلبنا، ويتعرضون لنا بالأذية، فإذا ظفروا بنا، خربوا منازلنا، وأحفَوا بيوتنا ، ولم يبالوا بأن يقتلوا أولادنا ، ويأخذوا مساكننا وذخائرنا ، ويتقاسموها ويستأثروا بها دوننا .

قال الملك : وكيف صبركم عليهم وعلى ذلك منهم ؟

قال : صبر المضطر تارة كُرهاً ، وتارة رضًى وتسليماً. إن غضبنا وهربنا وتباعدنا من ديارهم ، جاؤوا خلفنا يطلبوننا ، ويترضوننا بالهدايا من العطر وأنواع الحيل من أصوات الدفوف والطبول والمزامير والهدايا المزدوجة المزخرفة من الدبس والتمر ، وعملُهم مثل عمل الطّرارين[1] الذين يمشون في المحال[2] ، ويعطون الزبيب والجوز للصبيان ، ويأخذون منهم أثوابهم ودراهمهم ، ويسخرون على الصبيان .

---

١ الطرارين : السلابين الذين يطرون ، اي يشقون همايين الناس ليختلسوا أموالهم ، وهم المعروفون عند العامة بالنشالين .

٢ المحال : الحيلة .

فهؤلاء ايضا يعملون مثل السُّخرية بحيث أنهم يبعثون إلينا الهدايا من التمر والدبس ، إذ كلاهما يضرُّ بأبدانهم ، ويأخذون منا عسلًا صافيا لذيذاً ، جعله الله تعالى سبباً لشفاء أبدانهم ، وزوال أمراضهم . فنحن من حسن أخلاقنا لا نضايقهم فنصالحهم ، إذ الصلح خير لنا ولهم ، لأن العداوة والخصومة تؤدي إلى هلاك الحيوان ، وتؤدي إلى خراب البلاد . فنحن نراجعهم ونصالحهم لما في طبائعنا من الخيرة ، ولما في صدورنا من السلامة وقلة الحقد والحسد وحسن المراجعة . وقلبنا صار موضع إلهام الله تعالى لا يجوز أن يكون موضع الحقد والحسد ، إذ هما ضدّان لا يجتمعان . وذلك أن الله تعالى جعلنا من المقرّبين والصالحين ، وألقى الوحي علينا لا يليق بنا أن نكون فاسقين طاغين .

ومع هذا كله لا يرضون منا هؤلاء الإنس ، حتى يدّعون علينا بأننا عبيد لهم ، وهم موالٍ وأربابٌ لنا بغير حجة ولا بيان ولا برهان ، غَير الزور والبهتان . إذ نحن غير محتاجين إليهم حسب ما يكون العبيد محتاجين إلى الموالي في تصاريف أمورهم ، بل هم محتاجون إلينا مثلَ ما يحتاج الخدَم إلى السيد. والله المستعان، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم ، إنه هو الغفور الرحيم .

فصل

في بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها

ثم قال اليعسوب لملك الجن : كيف حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها ؟

قال : أحسن طاعة وأطوع انقياد لأمرها ونهيها .

قال : يتفضل الملك ويذكر منها شيئاً .

قال : نعم ، فاعلم أن الجن أخيار وأشرار ، ومسلمون وكفار ، وأبرار وفجار ، كما يكون في الناس من بني آدم . فأما حسن طاعة الأخيار منها لرؤسائها وملوكها ففوق الوصف ، مما لا يعرفه البشر من بني آدم ، لأن طاعتها لملوكها كطاعة الكواكب في الفلك للنيّر الأعظم الذي هو الشمس . وذلك أن الشمس في الفلك كالملك ، وسائرَ الكواكب لها كالجنود والأعوان والرعية . ونسبةُ المريّخ من الشمس كنسبة صاحب الجيش من الملك ، والمشتري كالقاضي ، وزحل كالخازن ، وعطارد كالوزير ، والزهرة كالحُرَم ، والقمر كوليّ العهد ، وسائر الكواكب كالجنود والأعوان والرعية . وذلك أنها كلها مربوطة بفلك الشمس ، تسير بسيرها في استقامتها ورجوعها ووقوفها واتصالاتها وانصرافاتها . كل ذلك بحسبان لا تتجاوز رسومها ، ولا تتعدى حدودها وجريانَ عاداتها في طلوعها وغروبها وتشريقها وتغريبها ؛ وجميع أحوالها ومتصرّفاتها لا يُرى منها معصية ولا خلافه .

قال النحل لملك الجن : من أين للكواكب حسن هذه الطاعة والانقياد والنظام والترتيب لملكها ؟

قال : من الملائكة الذين هم جنود رب العالمين .

قال : كيف حسن طاعة الملائكة لربّ العالمين ؟

قال : كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة .

قال : زدني بياناً .

قال : نعم ، ألا ترى أيها الحكيم أن الحواس الخمس في إدراكها محسوساتها ، وإيرادها أخبار مُدرَكاتها إلى النفس الناطقة ، لا تحتاج إلى أمر ولا نهي ، ولا وعد ولا وعيد ، بل كلما همّت النفس الناطقة بأمر محسوس ، امتثلت الحاسة لما همت به النفس ، وأدركتها وأوردتها إليها بلا زمان ولا تأخير ولا إبطاء .

وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ، الذي هو رئيس الرؤساء ، وملك الملوك ، ورب الأرباب ، ومدبر الكل ، وخالق الجميع ، وأحكم الحاكمين . لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العالمين .

وأما الأشرار والكفار والفسّاق من الجن فإنها أحسن طاعة لرؤسائها ، وأطوع انقياداً لملوكها من أشرار الإنس وفجّارهم وفسّاقهم . والدليل على ذلك حسن طاعة مرَدة الجن لسليمان ، عليه السلام ، لما سُخّرت له فيما كان يكلّفها من الأعمال الشاقة والصنائع المتعبة ، فيجعلون له ما يشاء من محاريب ، وتماثيل ، وجِفَانٍ كالجوابِ[1] ، وقدورٍ راسيات .

ومن الدليل أيضاً على حسن طاعة الجن لرؤسائها ما قد عرفه بعض الإنس الذين يسافرون في المفاوز والفلوات ، أن أحدهم إذا نزل بوادٍ يخاف فيه من لَمَم[2] الجن ، ويسمع دويهم وزجَلاتِهم ، فيستعيذ برؤسائها وملوكها ، ويقرأ آية من القرآن والإنجيل والتوراة ، ويستجير بها عنهم وعن تعرضهم وأذيتهم ، فإنهم لا يتعرضون له ما دام في مكانه .

ومن حسن طاعة الجن لرؤسائها أنه إذا تعرض أحد من المرَدة وشياطين الجن لأحد من بني آدم بتخيّلٍ أو فزعة أو تَخبُّط أو لَمَم ، فيستعين المُعزّم[3]

---

١ الجواب ، جمع جوب : وهو الترس .
٢ اللمم : الجنون ومس الجن .
٣ المعزّم : الراقي .

برئيس قبيلة، أو ملك أو جنوده، فإنهم يعزمون عليها [1] ، ويُحشَرون إليها، ويمتثلون ما يأمرهم وينهاهم في صاحبهم .

ومن الدليل أيضاً على حسن طاعة الجن وسهولة الانقياد ، وسرعة إجابتها للداعي لها ، إجابةُ نفر من الجن لمحمد ، عليه السلام ، في ساعة اجتازوا بـه ووجدوه يقرأ القرآن ، ووقفوا عليه فاستمعوه وأستجابوه ، وولّوا إلى قومهم مُنذِرين كما هو مذكور في القرآن من نعتهم في نحو عشرين آية . فهذه الآيات والدّلالات والعلامـات دالاّت على حسن الطاعة للجن ، وسهولتهـا ، وسرعة انقيادها ، وإجابتها لمن يدعوها أو يستعين بها خيراً كان أو شرّاً .

فأما طباع الإنس وجَبلتُهم فبالضد مما ذكرت. وذلك أن طاعتهم لرؤسائهم وملوكهم أكثرها خِداع ومكر ونِفاق وغرور وطلبٌ للعِوَض والأرزاق والمكافآت ، والخلع والمآرب والكرامات . فإن لم يروا ما يطلبون ، أظهروا المعصية والخلاف ، وخلعوا الطاعة ، والخروجَ من الجماعة ، والعداوةَ والحربَ والقتال والفساد في الأرض .

فهكذا حكمهم مع أنبيائهم ورسل ربهم ، تارة ينكرون دعوتهم بالجحود ودفع العيان وحُجة الضرورات ، ويطلبون منهم المُعجزات بالعناد . وتارة الإجابة بالنّفاق والشّكّ والارتياب والمكر والدّغل والغِشّ والخيانة في السر والجهر . كل ذلك لِغِلَظ طباعهم ورداءةِ جَبلتهم وسوء عاداتهم وسيئـات أعمالهم ، وتراكُمِ جَهالاتهم وعمى قلوبهم . ثم لا يرضَون حتى يزعمون أنهم أرباب ، وغيرهم عبيد لهم ، بلا حجة ولا برهان .

فلما رأت جماعة الإنس طول مخاطبة ملك الجن لليَعسوب زعيم الحشرات، تعجبت وأنكرت وقالت : لقد خص الملك زعيم الحشرات اليعسوبَ بكرامة ومنزلة لم يُخَصّ بها أحد من زعماء الطوائف الحضور في هذا المجلس .

---

١ يعزمون عليها : يقسمون عليها ، اي يقسمون عليها أن لا تمسه بلمم .

فقال لهم حكيم من حكماء الجن : لا تنكروا ذلك ، ولا تتعجبوا منه ، فإن اليعسوب ، وإن كان صغير الجثة ، لطيف المنظر ، ضعيف البِنية ، فإنه عظيم المَخبر، جيد الجوهر، ذكي النفس ، كثير النفع ، مبارك الناصية ، حكيم الصنعة . وهو رئيس من رؤساء الحشرات ، وخطيبها ، وملكها ، ونبيها . والملوك يخاطبون من كان من أبناء جنسهم في الملك والرياسة، وإن كان مخالفاً لهم في الصورة ، وكانوا متباينين في الملك . ولا تظنوا بأن الملك العادل الحكيم يميل في الحكومة إلى واحدة من الطوائف دون غيرها لهوى غالبٍ ، أو طبع مشاكلٍ ، أو ميل لسبب من الأسباب ، وعلة من العلل .

فلما فرغ حكيم الجن من كلامه ، نظر الملك إلى الجماعة الحضور فقال : سمعتم يا معشرَ الإنس أمر شكاية هذه البهائم من جَوركم وظلمكم ، ونحن قد سمعنا ادعاءكم عليها الرِّقّ والعبودية ، وهي تأبى ذلك وتجحده . وطالَبتكم بالدليل والحجّة على دعواكم ، فأوردتم ما ذكرتم ، وسمعنا ما أجابوكم ، فهل عندكم شيء آخر غير ما ذكرتم بالأمس ؟ فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ليكون لكم حجة عليها .

فصل

فلما سمع الإنس جميع ما قال ملك الجن في حقهم ، قام زعيم من رؤساء الروم فقال : الحمد لله الحنّان المنّان ، ذي الجود والإحسان ، والعفو والغفران ، الذي خلق الإنسان ، وألهمه العلوم والبيان ، وبيّن له الدليل والبرهان ، وأعطاه العزّ والسلطان ، وعرّفه تصاريف الدهور ، وتقلّب الأزمان ، وسخّر له النبات والحيوان ، وعرّفه منافع المعادن والأركان . نعم أيها الملك ، لنا خِصال محمودة ، ومناقبِ جمة تدل على ما قلنا وذكرنا.

قال الملك : وما هي ؟

قال الرومي : كثرة علومنا، وفنون معارفنا، ودقّة تمييزنا ، وجُودة فكرنا ورويّتنا وسياستنا وتدبيرنا ، وعجيب مُتصرّفاتنا ، وصلاح معايشنا ومعاونتنا في الصنائع والتجارات والحِرف في أمور دنيانا وآخِرتنا : كل ذلك دليل على ما قلنا إنّا أرباب لهم وهم عبيد لنا .

قال الملك للجماعة الحضور من الحيوانات: ما تقولون فيما ذكروا واستدلوا على ما ادعوا عليكم من الربوبيّة والتملك ؟

فأطرقت الجماعة ساعة متفكرة فيما ذكر الإنسيّ من فضائل بني آدم، وما اعطاهم الله من جزيل المواهب التي خُصّوا بها مِن بين سائر الحيوان . ثم تكلم النحل وقام خطيباً مُذكراً مسبحاً وقال :

الحمد لله الواحد، فاطِر السموات، وخالق المخلوقات، ومدبّر الأوقات، ومنزل القَطرات والبركات ، ومُنبت العُشب في الفلوات ، ومخرج الزهر من النبات ، وقاسم الأرزاق والأقوات ، نُسبّحه في صباحنا بالغَدوات ، ونحمده في رَواحنا بالعشيّات ، بما عملنا من الصلوات والتحيّات ، كما قال الله تعالى : « وإنْ من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

أمّا بعد أيها الملك العادل ، يزعُم هذا الإنسي بأن لهم علوماً ومعارف وفكراً ورويّة وتدبيراً وسياسة تدل على أنهم أرباب لنا ونحن عبيدهم . فلو أنهم فكروا في أمرنا واعتدّوا أيضاً أحوالنا ، لبان لهم من أمرنا، وعرفوا من تصاريف أحوالنا وتعاوننا في إصلاح شأننا ، أن لنا أيضاً علماً وفهماً ومعرفة وتمييزاً وفكراً وروية وسياسة وتدبيراً أدقّ وألطف وأحكم وأتقن مما لهم . فمن ذلك اجتماع جماعة النحل في قُراها وتمليكها عليها رئيساً واحدا ، واتخاذ ذلك الرئيس أعواناً وجنوداً ورعية ، وكيفيّة مراعاتها وسياساتها ، وكيفية اتخاذها المنازل والبيوت المسدّسات ، المتجاورات ، المكتفات[1] من غير بركار

---

١ المكتفات : المقطعات قطعاً صغاراً .

ومعرفة هندسة ، كأنها أنابيب مجوّفة مسدّسة . ثم كيفيّة ترتيبها البوّابين والحجّاب والحرّاس والمحتسبين، وكيف تذهب إلى المرعى أيام الربيع ولياليَ القمر في الصيف ، وكيف تجمع الشمع بأرجلها من ورق الأشجار ، والعسل بمشافيرها من زهر النبات . ثم كيف تخزنها في بعض البيوت ، وكيف تشد رأسها كأنها رؤوس البراقي مشدودةً بالقراطيس . وكيف تبيض في بعض البيوت وتحضُن وتُفرخ ؛ وكيف تأوي في بعض البيوت ، وتنام فيها أيام الشتاء والصيف والبرد والرياح والأمطار . وكيف يقتاتون من ذلك العسل المخزون هي وأولادها يوماً بيوم ، لا إسرافاً ولا تقتيراً ، إلى أن تنقضي أيام الشتاء ، وتجيء أيام الربيع وينبُت العُشب ، ويطيب الزمان ، ويخرُج النبات والزهر والنّور ، وكيف ترعى كما كانت عام أول ، وذلك دأبها من غير تعليم من الأستاذين، ولا تأديب من المعلمين، ولا تلقين من الآباء والأمّهات، بل تعليماً من الله تعالى ، ووحياً إلهاماً وإنعاماً وتكرُّماً وتفضُّلًا علينا . وأنتم يا معشرَ الإنس تدّعون علينا بالرقّة وأنتم موالينا ، فلِمَ تَرغبون في فضائلنا وتفرحون عند وجداننا ، وتستشفون عند تناولنا ؟ فمن كان ملكاً كيف يحرص ويرغب في فُضالة الخدَم والحوَل ؟ ونحن مستغنون عنكم ، فليس لكم سبل إلى هذه الدعوات ، إذ الدعوى زور وبهتان .

وأيضاً ، أيها الملك ، لو علم الإنسي من حال النمل ، وكيف تتخذ القرية تحت الأرض منازل وبيوتاً وأزقة ودهاليز وغُرفاً وطبقات منعطفات ؛ وكيف تملأ بعضها حبوباً وذخائر وقوتاً للشتاء ؛ وكيف تجعل بعض بيوتها منخفضاً مَصوناً ، كي لا تجري إليها المياه ، وبعضها مرتفعاً . تخبىء الحَبّ والقوت في بيوت منعطفات إلى فوق ، حذراً عليها من المطر ، وإذا ابتل منها شيء كيف تنشره أيام الصحو وكيف تقطع حَب الحِنطة نصفين ، وكيف تنشر الشعير والباقِلاّ والعدس ، لعلمها بأنه لا ينبت مع التقشير ، وتراها كيف تعمل أيام الصيف ليلًا ونهاراً باتخاذ البيوت وجمع الذخائر .

وكيف تنصرف في الطلب يوماً يمنة ويوماً يسرة في القرية ، كأنها قوافل ذاهبين وجائين ، وآناً إذا ذهبت واحدة منها ، فوجدت شيئاً لا تقدر على حمله ، أخذت منه قدراً ما ، وذهبت راجعة مخبرة للباقين . وكلما استقبلتها واحدة شاممتها بما في فيها لتدلّها على ذلك الشيء . ثم ترى كيف كل واحدة منها على هذا الطريق الذي جاءته من هناك . ثم كيف تجتمع على ذلك الشيء جماعة منها ، وكيف يحملونه ويحترزونه بجهد وعناء في المعاونة .

وإذا علِمتْ أن واحدة منها توانت في العمل ، أو تكاسلت في التعاون ، اجتمعت على قتلها ورمتْ بها عِبرة لغيرها . فلو تفكّر الإنسي في أمرها ، واعتبر أحوالها ، لعلم أن لها علماً وفهماً وتمييزاً ومعرفة ودراية وتدبيراً وسياسة مثلَ ما لهم ، ولما افتخر علينا بما ذكر .

وأيضاً أيها الملك لو تفكّر الإنسي في أمر الجَراد أنها إذا سمنت أيام الربيع من الرّعي كيف تطلب أرضاً طيبة التربة ، رخوة الحفرة ، وكيف تنزل هنالك وتحفر بأرجلها ومخاليبها ، وتدخل أذنابها في تلك الحفرة ، وتطرح بيضها فيها ، وتدفنه ثم طارت . وتعيش أياماً ثم تأكلها الطيور ، ويموت من بقي ويهلك من حر وبرد ، وتطير .

ثم إذا دارت عليها الحَول [1] ، وجاءت أيام الربيع ، واعتدل الزمان ، وطاب الهواء ، فكيف ينشر من ذلك البيض المدفون مثل الدبيب [2] الصغار على وجه الأرض ، وأكلت من ورق الشجر وسمنت وباضت مثل عام أول . وهذا دأبها ، وذلك تقدير العزيز العليم . فليعلم هذا الإنسي أن لنا علماً ومعرفة .

وهكذا أيضاً أيها الملك دود القز التي تكون على رؤوس الأشجار والجبال

---

١ الحول : السنة ، أنثه على التضمين .

٢ الدبيب : الهوام الصغيرة التي تلعب بالماء .

فإنها إذا شبعت من الرعي في أيام الربيع وسمنت ، أخذت تنسج على نفسها من لُعابها في رؤوس الجبال شبه العُش والكِنّ ؛ ثم تنام أياماً معلومة ، فإذا انتبهت طرحت بيضها في داخل ذلك الكِنّ الذي نسجته على أنفسها ، ثم ثقبتها ، وخرجت منها ، وسدّت ذلك الثُّقب، وخرجت لها أجنحة ، وطارت فيأكلها الطير ، أو ماتت من الحر والبرد والريح والمطر ، وبقي ذلك البيض في تلك الجوزات محروزا أيام الصيف والخريف والشتاء من الحر والبرد والرياح والأمطار ، إلى أن يحول الحَول ، وتجيء أيام الربيع ، ويُحضَن ذلك البيض في الجوزات ، ويخرج من ذلك الثُّقب مثل الدبيب الصغار ؛ وتدب على ورق الشجر أياماً معلومة ، فإذا شبعت وسمنت، أخذت ونسجت على نفسها من لُعابها مثل العام الأول ، وذلك دأبها أبداً ، وذلك تقدير العزيز العليم الذي أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى إلى أمور مصالحها ومنافعها .

وكذلك أيضاً أيها الملك حال الزنابير الصُّفر والحمر والسود ، فإنها تبني أيضاً منازل في السقوف والحيطان ، ومن بين أغصان الأشجار مثلَ ما يفعل النحل وتبيض وتُفرخ ، ولكنها لا تجمع القوت للشتاء ، ولا تدّخر للغد شيئاً ، ولكن تتقوت يوماً بيوم ما طاب لها الوقت . فإذا أحسّت بتغير الزمان ومجيء الشتاء ذهبت إلى الأغوار والمواضع الكنينة الدفئة . ومنها ما يدخل في ثُقَب الحيطان والمواضع الكنينة الحصينة ، وينام فيها أياماً طول الشتاء . وإذا جاء الربيع واعتدل الزمان ، وطاب الهواء ، نفخ الله تعالى فيما سلم من تلك الجُثّة روحَ الحياة ، فعاشت وبنت البيوت ، وباضت وحَضنت أولادها مثل العام الأول . فهذا دأبها تقدير العزيز العليم .

وكل هذه الأنواع من الحشرات والهوامّ تبيض وتحضُن وتربّي أولادها بعلم ومعرفة ودراية وشفقة ورحمة ورأفة وتحنُّن ولطف ورفق ، ولا تطلب

من أولادها البِرّ والمكافأة والجَزاء .

فأما أكثر الإنس فيريدون من أولادهم بِرّاً وصِلة وجَزاء ومكافأة ، ويمنّون عليها في تربيتهم إياهم . وأين هذا من المروءة والفضل والكرم والجود والسخاء الذي هو من شيم الأحرار الكرام من أرباب الفضل ؟ وبماذا يفتخر الإنس علينا ، إذ ألذّ مأكولاتهم فُضالتنا ، وأحسن ملبوساتهم فضالة دود القز ، فهم في مأكولاتهم وملبوساتهم تحت مَنّنا ، ولنا أبداً النعمة عليهم ، فكيف يدّعون أنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم ؟

ثم قال النحل: أما البراغيث والبقّ والديدان وما شاكلها من أبناء جنسها ، فإنها لا تبيض ولا تحضُن ولا تلِد ولا تُرضع ولا تربّي أولادها ، ولا تبني البيوت ، ولا تدخر العشب ، ولا تتخذ الكِنّ ، بل تقطع أيام حياتها مُرفّهة ومستريحة مما يقاسي غيرها من برد الشتاء والرياح والأمطار وحوادث الزمان.

وإذا تغيّر عليها الزمان ، واضطرب الكيان ، وتغالبت طبائع الأركان ، أسلمت نفسها للنوائب والحدثان ، وانقادت للممات لعلمها يقيناً بالمعاد . وتعلم أن الله تعالى مُنشئها ومعيدها في العام القابل للكون ، كما أنشأها أول مرة . ولا تقول ولا تنكر كما أنكر الإنس. وقالت : « إنا لمردودون في الحافرة ، أئذا كنا عظاماً نخرة قالوا تلك إذاً كَرّة خاسرة ».

فلو اعتبر هذا الإنسي ، أيها الملك ، فيما ذكرتُ من هذه الأشياء من تصاريف أمور هذه الحشرات والهوام ، لعلم وتبين له بأن لها علماً وفهماً ومعرفة وتمييزاً ودِراية وفكراً وروية وسياسة وتدبيراً . كل ذلك عناية من الباري تعالى ، ولما افتخر علينا فيما ذكر أنهم أرباب ونحن عبيد لهم . أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم ، إنه هو الغفور الرحيم .

فلما فرغ النحل من كلامه قال له الملك : بارك الله فيك من حكيم ما أعلمك ، ومن خطيب ما أفصحك ، ومن مُبين ما أبلغك !

فصل

ثم قال الملك : يا معشر الإنس ، قد علمتم وسمعتم ما قال ، وفهمتم ما أجاب ، فهل عندكم شيء آخر ؟

فقام إنسي آخر أعرابي وقال : نعم ، أيها الملك، لنا خصال ومناقب تدلُّ على أننا أرباب وهم عبيد لنا .

قال الملك : هات واذكر منها شيئاً .

قال : نعم .

قال : وما هي ؟

قال : طيب حياتنا ، ولذيذ عيشنا ، وطيبات مأكولاتنا من ألوان الطعام والشراب والملاذّ ، بما لا يحصي عددَها إلاّ الله تعالى . وما لهؤلاء معنا شَرِكة فيها ، بل هي بمَعزل عنها . وذلك أن طعامنا لُبّ الثمار ، ولهـا قشورها ونواها وحطبها . ولنا لُباب الحبوب ، ولها تِبنها وورقها . ولنا شيرجها[1] ودُبسها، ولها كنسها وخشبها. ولنا بعد ذلك ألوان الخُبز والرُّغفان والأقراص والجَرادِق[2] من السميد والمتلون والكعك وغيرها . ولنا ألوان الطبيخ من السِّكباج[3] والإسفيداج[4] والفطائر والهرائس والجواذيب[5] وألوان الكواسيج[6]، وغيرها من الرواسين[7]، وألوان الأشربة، وألوان الشِّوِيّ والحُلوى والخبيص

---

١ الشيرج : دهن السمسم ، والعامة تقول سيرج .

٢ الجرادق : جمع جردق وجردقة ، وهو الرغيف .

٣ السكباج : مرق يعمل من اللحم والخل .

٤ الإسفيداج : رماد الرصاص والآنك ، إذا شدد عليه الحريق صار دواء ملطّفاً جلاّء .

٥ الجواذيب : جمع جوذاب ، وهو طعام يتخذ من سكر ورز وجوز ولحم .

٦ الكواسيج : الأسماك .

٧ الرواسين : جمع الراسن ، وهو نبات طيب الرائحة ، يتداوى به ويقوي القلب والمعدة ، يلعق بالعسل .

والقطائف واللّوزينج[1] .

ولنا ألوان الأشربة من الخمر والنبيذ الخالص الجيد، والقارص[2]، والسّكنجبين[3]، والجُلاّب والفُقّاع[4]؛ وألوانُ الألبان من الحليب والرائب والماسْت[5] والدّوغ[6]، والسمن والزُّبدِ والكَشْك والمَصلِ[7]، وما يعمل منها من ألوان الطبيخ والمَلاذّ والطيبات والمشتهيات، ولا يحصي كثرة ذلك إلاّ الله تعالى . وكل ذلك عنهم بمعزل . وخشونةُ طعامهم وغِلَظها وجفافها، وقلة الرائحة الطيبة منها، وقلّة دسومتها وحلاوتها دليلٌ على قلة لذتهم منها، وهذه الخصال للعبيد . وتلك حال أرباب النعم الأحرار الكرام، وكل هذا دليل على أننا أرباب لهم، وهم عبيد وخَوَل لنا . أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم .

---

١ اللّوزينج : من الحلويات شبه القطائف يؤدم بدهن اللوز .
٢ القارص : لبن يحذي اللسان، يحلب عليه حليب كثير حتى تذهب الحموضة .
٣ السِّكنْجَبين : شراب، ويراد به كل حامض وحلو .
٤ الفقّاع : شراب من الحبوب والأثمار، سمي بذلك لما يرتفع في رأسه من الزبد .
٥ الماست، بسكون السين : اسم للبن الحليب يغلى ثم يترك قليلاً، ويلقى عليه قبل أن يبرد لبن شديد حتى يثخن . فارسية الأصل .
٦ الدّوغ : المخيض، وهو اللبن الذي استخرج زبده بوضع الماء فيه وتحريكه . فارسي الأصل .
٧ المصل : الماء الذي يستخرج من الحليب يتداوى به .

فصل

فنطق عند ذلك زعيم الطيور ، وهو الهَزارْداسْتان [1] ، وكان قاعداً على غصن شجرة يترنم فقام وقال :

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، القديم الأبد ، الدائم السرمد ، بلا شريك ولا ولد ، بل هو مبدع المبدَعات ، وخالق المخلوقات ، وعلة الموجودات ، ومسبب الكائنات من الجَمادات والنباتات ، وبارىء المَبرُوآت ، مركّب السموات ، ومولّد المولّدات كيف شاء وأراد .

واعلم ، أيها الملك الكريم ، أن هذا الإنسي افتخر بطيب مأكولاتهم ، ولذيذ مشروباتهم ، ولا يدري أن ذلك كلّه عقوباتٌ لهم ، وأسباب الشقاوة ، وعذاب أليم ، إذ في حرامها عذاب ، وفي حلالها حساب ، وهم فيما بينهما من الخوف والرجاء .

قال الملك : وكيف ذلك ؟ بيّنْ لنا .

قال : نعم ، وذلك أنهم يجمعون ذلك ، ويحصّلونه بكدّ أبدانهم ، وتعب نفوسهم ، وجهد أرواحهم ، وعرق جبينهم ، وما يلقون في ذلك من الشقاوة والهوان ، مما لا يُعَد ولا يحصى من كَدّ الحرث والزرع ، وإثارة الأرض ، وحفر الأنهار ، وسَد الشقّ ، وعمل البريدات [2] ، ونصب الدواليب ، وجذب الغروب [3] ، والسقي ، والحفظ والنظافة والحَصاد والحَمل والجمع والدّراس والتّذْرية والكَيل والقِسمة والوَزن والطّحن والعَجن والخَبْز وبناء التّنور ، ونصب القدور ، وجمع الحطب والشوك ، والسّرقين [4] ، ووَقُودِ [5] النيران ،

---

١ الهزارداستان : العندليب ، بالفارسية .

٢ البريدات : الدواب المرتبة ، وهي دواب البريد التي تترتب للرسل .

٣ الغروب : جمع غرب ، وهي الدلو .

٤ السرقين : الزبل .

٥ الوقود : الحطب ، وما توقد به النار .

ومقاساة الدخان ، وبناء الدُّكّان ، ومعاكسة القصّاب ، ومحاسبة البقّال ، والجهد والعناء في اكتساب الأموال والدراهم ، وتعلُّم الصنائع والمكاسب المتعبة للأبدان ، والأعمال الشاقة على النفوس ، والمحاسبات والتجارات ، والذّهاب والمجيء في الأسفار البعيدة في طلب الأمتعة والحوائج ، والجمع والادّخار ، والاحتكار والإنفاق بالتقدير ، مع مقاساة البخل والشّحّ . فإن كان جمعَها من حلال ، وأنفقها في وجه الله ، فلا بد من الحساب . وإن كان من غير حِلّ ، وإنفاقُه في غير وجه الله ، فالويل والحساب والعذاب ، إذ لا بد من القوت والثياب مثل ما لا بد من الموت والحساب .

ونحن بمعزل من هذه كلها ، وذلك أن طعامنا وغذاءنا هو مما يخرج لنا من الأرض من أمطار سمائها ، من ألوان البقول الرّطبة ، والخضرة النضرة اللينة ، والحشائش ، والعشب ، ومثل ألوان الحبوب اللطيفة المكنونة في غُلُفها وسُنبلها وقشرها ، ومن ألوان الثمار المختلفة الأشكال ، وأنواع الطعوم والروائح الزكية ، والأوراق الخضرة النضرة ، والأزهار والرياحين في الرياض. وتخرجها لنا الأرض حالاً بعد حال ، وسنةً بعد سنة ، بلا كد ولا تعب من أبداننا ، ولا عناء من نفوسنا ، ولا نصَب من أرواحنا . ولا نحتاج إلى كدّ حرّاث ، ولا عناء ولا سقي متعب لأرواحنا . ولا نحتاج إلى بَذر ولا حَصاد ولا دِراس ولا طحن ولا خَبز ولا طبخ ولا شِواء . وهذه كلها علامات الكرام الأحرار .

وأيضاً إذا أكلنا قوتنا يوماً بيوم ، تركنا ما يفضُل عنّا بمكانه ، لا نحتاج إلى حفظه ، ولا نحتاج إلى خازن ، ولا ناطور ، ولا حارس ، ولا احتكار إلى وقت اخر ، بلا خوف لص ولا قاطع طريق . ننام في أماكننا ، وأوطاننا وأوكارنا بلا باب ولا غلَق ولا حصنٍ ، آمنين مطمئنين مودعين[1]

---

١ مودعين : مستريحين .

مستريحين وهذه علامات الأحرار وأنتم عنها بمعزل .

وأيضاً فإن لكم بكل لذة ذكرتم ، من فنون مأكولاتكم وألوان مشروباتكم ، فنوناً من العقوبات ، وألواناً من العذاب مما نحن بمعزل عنه ، من الأمراض المختلفة ، والأعلال المزمنة ، والأسقام المهلكة ، والحُمَّيات المحرقة من الغِب[1] والرِّبع[2]، والثانية، والثالثة ، والرابعة ، والتُّخَم والجُشاء الحامض ، والهَيضة ، والقُولِنج[3] ، والنِّقرس[4] ، والبَرسام[5] ، والسِّرسامَ[6] ، والطاعون، واليَرَقان ، والدُّبَيلات[7] ، والسل، والجُذام[8] ، وذات الجَنب، والبرص، والسكتة ، والصُّداع، والسُّكَّرة، والرمل، وعسر البول، والجرب، والجُدري ، والثواليل ، والدماميل ، والخنازير[9]، والحَصبة ، والجِراحات، وأصناف الأورام مما تحتاجون فيها إلى أنواع عذاب المعالجات من الكَيّ، والبَتر ، والحِقنة ، والسُّعوطات ، والحِجامة ، والفَصْد ، وشرب الأدوية المُسهِلة الكريهة الرائحة ، ومقاساة الحِمْية ، وترك الشهوات المركوزة في

١ الغب من الحمى : ما تأخذ يوماً وتدع يوماً .
٢ الربع من الحمى : ما تأخذ يوماً وتدع يومين ثم تجيء في اليوم الرابع .
٣ القولنج : بكسر اللام وتفتح ، وتفتح القاف وتضم : مرض يصيب القولون ، وهو شعبة من الامعاء الغلاظ بين الاعور والمستقيم ، يوناني الاصل . وهذا المرض مؤلم يعسر معه خروج الثفل والريح .
٤ النقرس : ورم ووجع في مفاصل الكعبين ، واصابع الرجلين ، وفي ابهامهما اكثر .
٥ البرسام : التهاب يعرض للحجاب الذي بين الكبد والقلب .
٦ السرسام : ورم في حجاب الدماغ تحدث عنه حمى دائمة ، وتتبعها اعراض رديئة كالسهر واختلاط الذهن .
٧ الدبيلات : جمع دبيلة ، وهو كل ورم يعرض ان كان في داخله موضع تنصب فيه المادة يسمى دبيلة ، والاخص باسم الورم .
٨ الجذام : علة رديئة تنتشر في البدن كله ، فيفسد مزاج الاعضاء وهيئتها ، وتحدث عجر في الوجه غالباً ، ويتمرط شعر الاجفان، وينتهي الى تأكل الاعضاء وسقوطها من شدة التقرح.
٩ الخنازير : غدد صلبة تحدث غالباً في العنق ، ويظهر على سطحها درن شبيه بالعقد والعجر ، وهي عسرة البرء .

الجِبلّة، وما شاكل هذه من ألوان العذاب والعقوبات المؤلمات للأنفس والأرواح والأجساد .

كل ذلك أصابكم لمّا عصيتم ربكم وتركتم طاعته ونسيتم وصيته. فإن أول الناس آدم « وعصى آدم ربه فغوى » « إن الإنسان كان ظلوماً جهولاً » ونحن بمعزل عن هذه كلها . فمن أين زعمتم أنكم أرباب ونحن عبيد ، لولا الوقاحة والمكابرة ، وقلة الحياء ؟ وأنتم ما دمتم في الحياة صحيحي البدن ، ففي تعب وكد لتحصيل الالتماسات والمشتهيات . وما دمتم مَرْضى ففي عقوبة وحسرة، وبعد الموت في العقاب والعذاب والخِطاب ووقوف الحساب . ونحن فارغون من هذه الجملة ، فمَن الموالي ، ومن العبيد منا ومنكم ؟

قال الإنسي: قد يصيبكم، يا مَعشرَ الحيوان، من الأمراض مثل ما يصيبنا، ليس يخصّنا دونكم .

قال زعيم الطيور : إنما يصيب ذلك من يخالطكم منا من الحمام والديك والدجاج والبهائم والأنعام ، أو من هو أسير في أيديكم ، ممنوع عن التصرّف برأيه في أمر مصالحه . فأما من كان منّا مُخلّى برأيه وتدبيره لمصالحه وسياسته ورياضته لنفسه ، فقلّ ما تعرض له الأمراض والأوجاع . وذلك أنها لا تأكل ولا تشرب إلاّ وقت الحاجة ، بقدر ما ينبغي ، من أجل ما ينبغي من لون واحد ، قدر ما يسكّن ألم الجوع ، ثم تستريح وتنام وتَروض ، وتمنع نفسها من الإفراط في الحركة ، والسكون في الشمس الحارة أو في الظلال الباردة، أو السكون في البلدان الغير الموافقة لطباعها ، أو أكل المأكوت غير الملائمة لمزاجها .

فأما الذي يخالطكم من الكلاب والسنانير ، ومن هو أسير في أيديكم من البهائم والأنعام، ممنوع من التصرّف برأيه في مصالحه، في أوقات ما تدعوها طِباعها المركوزة في جبلتها ، وتُطعَم وتُسقَى في غير وقته ، أو غير ما تشتهي ، أو من شدّة الجوع والعطش تأكل أكثر من مقدار الحاجة ، ولا

تُترَك أن تروض نفسها كما يجب ، بل تستخدم وتُتعب أبدانها ، فتعرض لها بعض الأمراض من نحو ما يعرض لكم . وهكذا حُكم أمراض أطفالكم وأوجاعهم ، وذلك أن الحوامل من نسائكم وجواريكم المُرضِعات يأكلن ويشربن بشَرهِهنّ وحِرصهنّ أكثر ما ينبغي من ألوان الطعام والشراب التي ذكرتَ وافتخرتَ بها ، فتتولد في أبدانهن من ذلك أخلاط غليظة متضادّة الطباع ، فيؤثّر ذلك في أبدان الأجِنّة التي في بطونهن ، وفي أبدان أطفالهن من ذلك اللبن الرديء ، ويصير سبباً للأمراض والعِلل والأوجاع من الفالج واللقوة والزمانة[1] واضطراب البنية ، وتشويه الخَلق ، وسماجة الصورة .

وما ذكرتُ من اختلاف الأوجاع والأمراض ، مما أنتم مرتهنون بها ، معرّضون لها ، وما يعقُبها من موت الفجأة ، وشدّة النزْع ، وما يعرض لكم من ذلك من الغم والحزن والنوح والبكاء والصراخ والمصائب ، وكل ذلك عقوبة لكم وعذاب لأنفسكم من سوء أعمالكم ، ورداءة اختياراتكم ، ونحن بمعزل من هذه كلها . وشيء آخر ذهب عليكم أيها الإنسي التائه النظر فيه .

قال : ما هو ؟

قال : إن أطيب ما تأكلون ، وألذّ ما تشربون ، وأنفع ما تتداوون به ، هو العسل ، وهو لُعاب النحل ، وليس منكم بل من الحشرات . فبأي شيء تفتخرون به علينا ، وقد كان آباؤنا مُشاركين فيه لآبائكم بالسويّة أيضاً ، أيام كانوا في ذلك البستان الذي بالمشرق على رأس ذلك الجبل ، فكانوا يأكلون من تلك الثمار والحبّ بلا كد ولا تعب ، ولا عناء ، ولا عداوة بينهم ، ولا حسد ، ولا استئثار ولا جنى ولا ادّخار ولا حِرص ، ولا بخل ، ولا خوف ، ولا همّ ولا غم ولا حزن ، حتى تركا وصيّة ربهما ، واغترّا بقول عدوهما ،

---

١ الزمانة : العاهة وعدم بعض الاعضاء ، وتعطيل القوى . والاطباء يخصونها بالشلل ، وهو يبس في اليد .

وعصيا ربهما ، وأخرجا من هنالك عُريانين مطرودين ، ورميا من رأس ذلك الجبل إلى أسفله ، فوقعا في برية قفر لا ماء فيها ، ولا شجر ، ولا كِنّ ، فبقيا فيها جائعَين عريانَين يبكيان على ما فاتهما من النّعم التي كانا فيها هناك..

ثم إن رحمة الله تداركتهما ، فتاب عليهما ، وأرسل إليهما من هناك مَلَكاً يعلمهما الحرث والزرع والحَصاد والدّواس والطّحن والخَبز واتخاذ اللباس من حشيش الأرض والقُطن والكتّان والقصب ، بعناء وتعب وجهد وشقاء لا يحصي عددها إلاّ اللهُ مما قد ذكرنا طرفاً منها من قبل .

فلما توالدا وكثُرت أولادهما وانتشروا في الأرض برّاً وبحراً ، وسهلاً وجبلاً ، وضيّقوا على سكان الأرض من أصناف هذه الحيوانات أماكِنَها ، وغلبوها على أوطانها ، وأخذوا منها ما أخذوا ، وأسروا منها ما أسروا ، وهرب منها ما هرب ، وطلبوها أشد الطلب ، وبغيتم عليها وطغيتم ، حتى بلغ الأمر إلى هذه الغاية التي أنتم عليها الآن من الافتخار والمناظرة والمنازعة والمخاصمة .

وأما الذي ذكرت بأن لكم مجالس اللهو واللعب والفرح والسرور ، وما ليس لنا من الأعراس والولائم والرقص والحكايات المُضحكات ، والتحيات والتهنئات ، والمدح والثناء ، والحلى والتيجان والأسورة والخلاخل ، وما شاكلها مما نحن بمعزل عنه ، فإن لكم أيضاً بكل خصلة منها ضروباً من العقوبات ، وفنوناً من المصائب وعذاباً أليماً مما نحن بمعزِل عنه .

فمن ذلك أن لكم بإزاء الأعراس المآتِم ؛ وبدل التهنئة التعزية ؛ وبدل الألحان والغناء النوح والصراخ ؛ وبدل الضحك البكاء ؛ وبدل الفرح والسرور الغَمّ والحزنُ ؛ وبدل المجالس والإيوانات العالية المَضيقةُ من القبور المظلمة ، والتوابيتُ الضيقة المظلمة ؛ وبدل الحصون الواسعة الحبوسُ والمطاميرُ الضيقة المظلمة ؛ وبدل الرقص الدسبندانُ والسياطُ والعذابُ والضربُ والعِقاب ؛ وبدل الحلى والتيجان والخلاخيل والأسورة القيودُ والأغلالُ والسواميرُ

والمقاطيرُ [1] والنكالُ [2] وما شاكل ؛ وبدل المدح والثناء الهجوُ والشتمُ وسوء الثناء ؛ وبدل كل حسنة سيئة ؛ وبدل كل لذة ألم ؛ وبدل كل نعمة بؤس ؛ وبدل كل فرح غمّ وهمّ وحزن ومصيبة مما نحن بمعزل عنه ، وهذه كلها من علامات الأشقياء . وإن لنا بدلاً من مجالسكم وصحوناتكم وإيواناتكم ومنادمتكم هذا الفضاء الفسيح ، وهذا الجو الواسع والرياض والخضرة على شطوط الأنهار وسواحل البحار ، والطيران على رؤوس البساتين والأشجار ، والتحليق على رؤوس الجبال ، نسرح ونروح حيث نشاء من بلاد الله الواسعة ، ونأكل من رزق الله الحلال ، من غير تعب وكد ، ألوان الحبوب والثمار نجدها من غير أذيّة أحد ، ونشرب من مياه الغدران والأنهار بلا مانع ولا دافع ، ولا نحتاج إلى حبل ولا إلى دلو ولا إلى كوز ولا قربة مما أنتم مُبتلُون به من حملها وإصلاحها وبيعها وشرائها أو جمع أثمانها بكد ونصب وتعب ومشقّة من الأبدان ، وعناء النفوس ، وهموم القلوب ، وهموم الأرواح . وكل ذلك من علامات العبيد الأشقياء ، فمن أين ثبت أنكم أرباب ونحن عبيد لكم ؟

ثم قال الملك لزعيم الإنس : قد سمعتم الجواب ، فهل عندكم شيء آخر من البيان ؟

قال : نعم . لنا فضائل ومناقب تدل على أن هؤلاء عبيد لنا ، ونحن أرباب .

قال الملك : ما هو ؟ فهات البيان والبرهان !

---

١ المقاطير : جمع مقطرة ، خشبة فيها خروق على قدر سعة رجل المحبوسين .
٢ النكال : جمع نكل ، وهو القيد الشديد أو قيد من نار .

فصل

فقام رجل من أهل العراق عبراني وقال : الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، ولا عُدوان إلاّ على الظالمين «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عِمران على العالمين ذُريّة بعضها مِن بعض والله سميع عليم » وهو الذي أكرمنا بالوحي والنبوّات والكتب المنزلات والآيات المُحكَمات وما فيها من ألوان الحلال والحرام ، والحدود والأحكام ، والأوامر والنواهي ، والترغيب والترهيب، من الوعد والوعيد، والمدح والثناء، والتذكار والإخبار، والأمثال والاعتبار ، وقصص الأولين والآخرين ، وصفات يوم الدين ، وما وعدنا من الجِنان والنعيم ، وما أكرمنا به أيضاً من الغُسل والطهارة والصوم والصدقة والزّكاة والأعياد والجُمُعات والذهاب إلى بيت العبادات والمساجد والبيَع والصّلوات . ولنا المنابر والخطب والأذان والمواقيت والإفاضات والإحرام والتّلبيات والمَناسك وما شاكلها . وكل هذه الخصال كرامات لنا ، وأنتم بمَعزِل عنها ، وكل ذلك دليل على أننا أرباب وأنتم لنا عبيد .

قال زعيم الطيور : لو تذكرت أيها الإنسي ، ونظرت واعتبرت ، لعلمت وتبيّن لك أن هذه كلها عليكم لا لكم .

قال الملك: كيف ذلك ؟ بيّنه لنا .

قال : لأنها كلها عذاب وعقوبات ، وغُفران للذنوب ومحو للسيئات، ونهي عن الفَحشاء والمنكَر كما ذكر الله تعالى بقوله : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » وقال : « إن الحسنات يذهبن السيئات ، ذلك ذكرى للذاكرين » وقال النبي ، عليه السلام: صوموا تصِحُّوا ، ونحن براء من الذنوب والسيئات والفحشاء والمنكر ، فلم نحتج إلى شيء مما ذكرت وافتخرت .

واعلم أيها الإنسي أن الله تعالى لم يبعث رسله ولا أنبياءه إلاّ إلى الأُمم الكافرة الجاهلة ، وعامّة المشركين معه غيره ، والمنكرين ربوبيته، والجاحدين

وحدانيته ، والمدعين معه إلهاً آخر ، إذ قولكم إن الله ثالث ثلاثة ، وقولكم عُزير ابن الله ، وقولكم المسيح ابن الله ، وقولكم إن الله تعالى على صورة شاب أمرد ، له جعدٌ قَطَط[1] .

فمن هذه الخُرافات والمجازات التي تجيء منكم ، وأنتم المغيِّرون أحكامه ، والعاصون أوامره ، والهاربون من طاعته ، والجاهلون إحسانه ، والغافلون عن ذكره ، والناسون عهده وميثاقه ، الضالُّون المضلُّون الغاوون العادلون عن الصراط المستقيم. فلهذا بعث الأنبياء والرسل إليكم ليعرِّفوكم طريق الهدى وسبيل الرشاد إما طوعاً أو جبراً أو جهراً ، بل قتلًا وصلباً ، ونحن براء من هؤلاء ، لأننا عارفون بربنا مسلمون مؤمنون به، موحدون به غير شاكِّين، ولا مُمترين ولا ضالِّين .

ثم اعلم أيها الإنسي أن الأنبياء، عليهم السلام، هم أطباء النفوس ومنجِّموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلاَّ المرضى ، وصاحبُ العلَّة المُزمنة ، ولا يحتاج إلى المنجِّم إلاَّ المنحوسون الأشقياء ، والضالُّون عن نجم الهدى ، كما قال ، عليه السلام : إن مثل أصحابي كالنجوم ، بأيِّهم اقتديتم اهتَدَيتم .

ثم اعلم أيها الإنسي أن الغُسل والطهارة إنما فُرِضت عليكم من أجل ما يعرِض لكم عند النِّكاح من الجِماع وشدة الشَّبَق ، وشهوة الزنا واللواط والحَلَق[2]، والبغاء والسَّحْق[3]، ومن نَتْن الصبيان والبَخَر، ورائحة العرق ، لاستكثارها واستعمالها ليلًا ونهاراً وغُدوّاً ورواحاً ضَحوة وبُكرة ، ونحن بمعزِل عنها ، لا نهيج ولا نَسفِد إلاَّ في السنة مرةً ، لا لشهوة غالبة ، ولا لذةٍ داعية ، ولكن لبقاء النسل .

وأما الصوم والصلاة ، فإنما هي فُرِضت عليكم ليكفِّر عنكم سيئاتكم من

١ القطط : القصير الجعد من الشعر .
٢ الحلق : فساد يصيب القضيب من تقشر واحمرار بعد الجماع وأصله للحمار.
٣ السحق : أن تضاجع المرأة الاخرى .

الغيبة ، والنميمة ، والقبيح من الكلام ، واللعب واللهو والهذيان . فالأنبياء ، عليهم السلام ، يعالجونكم بهذه المداواة ، إذ أنتم مرضى من المعاصي ، ونفوسكم قد امتلأت من مأكولات الذَّنْب ، ومشروبات النميمة والغيبة ، وهي تناول لحوم الإخوان ، فأمرُ الشريعة بالحِمْية عن المأكولات الرديئة المضرة ، والحِميةُ هي الصوم ، لأن الحمية رأسُ الدواء ، والبطن رأس الداء .

ثم لما نظر الأنبياء في أحوالكم ، وعصيانكم في الليل والنهار ، وتناول طعام الذنوب والشكوك ، ومشروبات الظنون الكاذبة بالله ، فأمروكم بالحركات المختلفة الأشكال ، لتستمرىء عنكم تلك المتناوَلات والحركات المختلفة الأشكال ، هي الصلوات الخمس ، لأن الطبيب يأمر بحركات وخطوات من الأعلى إلى الأسفل ، ومن الأسفل إلى الأعلى ، وعلى وجه الأرض بعد ثِقَل الطعام على المَعِدة ، وتناول الأشياء الثقيلة في الليالي ، ونحن بَراءٌ من جميع ذلك ، وبمعزِل عنه ، فلم يجب الصوم ولا الصلاة ولا فنونُ العبادات علينا .

وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام ، والغصب والسرقة واللصوصية ، من البَخْس في الكيل والموازين ، وكثرة الجمع والذخائر ، والإمساك عن النَّفقة في الواجبات ، فضلًا عن المسنونات ، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق ، وتجمعون ما لا تأكلون ، وتكنِزون ما لا تحتاجون إليه « الذين يكنِزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم » فلو أنكم كنتم تُنفِقون ما فضَل عنكم على فقرائكم وضعفائكم ، لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات ، ونحن بمعزِل عنها ، إذ كنا مُشفقين على أبناء جنسنا ، ولا نبخَل بشيء مما وجدنا من الأرزاق ، ولا ندّخر من الذخائر مما فضَل علينا ، بل نطير جائعين ، متكلين على الله تعالى ، ونرجِع بحمد الله مُشبَعين .

وأما الذي ذكرت بأن لكم في الكتب آياتٍ محكمات بيناتٍ للحلال والحرام ، والحدود والأحكام ، فكل ذلك تعليم لكم وتأديب لجهلكم وعماكم ،

وقلة معرفتكم بالمنافع والمَضارّ ، وأن الإنسان كان ظلوماً جهولاً ، تحتاجون إلى المعلمين والأستاذين والمذكّرين والواعظين ، لكثرة غفلاتكم وسهوكم ونسيانكم .

وإنما مبيّنٌ لكم الحلال والحرام ، لأن الحرام مثل طعام حارّ جدّاً يتضرر بتناوله من غلبت عليه الحرارة ، وهو شاب ابن ثلاثين سنة ، ويسكن في البلدان الحارة جدّاً ، في أكثر الأوقات أن يُوقِعَه في هاوية البِلى أو في البِلى أو في جهنم الدّق[1] والذبول ، ويصير مثل ما سُقُوا ماء حميماً فقطّع أمعاءهم .

والحلال مثل طعام خفيف الجِرم ، كثير الفائدة ، صالحِ الكيموس ، كثير الغِذاء ، ينتفع بتناوُله من كان مِزاجه معتدلاً ، وهو صحيح البِنية ، ويسكن في البلدان الشريفة عند خط الاستواء ، الصّراطَ المستقيمَ ، ففي أكثر الأمر إن مَن هذا شأنُه ودأبُه يبقى مدة مديدَة في جَنّة الصّحة ودار السلام ، من اعتدال البُنيان ، ودار النعيم ، وقلة الأمراض ، فانتبه أيها الإنسيّ من نوم الغفلة ، ورقدة الجهالة .

واعلم أن هذه الأحكامات والموضوعات قيود وأغلال وسلاسل عليكم ، إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة ، وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية أستاذاً ومؤدباً لكم ، ونحن بمعزل عن جميع ذلك ، إذ قد ألهمنا الله تعالى إلى جميع ما نحتاج إليه من أول الأمر إلهاماً ووحياً ، بلا واسطة من الرسل ولا نداء من وراء حجاب ، كما أوحى إلى النحل بقوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً » وكما قال تعالى : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » وعلّم سليمانَ منطقَ الطير ، فافهم أيها الغافل الإنسي ، وقال : « فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه » قال « يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري

---

١ الدق : اي حمى الدق ، وهي حرارة غريبة تتشبث بالأعضاء الأصلية ولا سيا القلب ، وهي لازمة على نظام واحد ، غير أنها تشتد ليلاً وبعد الغذاء .

سوأة أخي فأصبح من النادمين » من عَمَى قلبه، لا نادِما على ذنبه وخطيئته .

وأما الذي ذكرت بأن لكم أعياداً وجُمُعات وذَهاباً إلى بيوت العبادات وليس لنا شيء من ذلك ، فاعلم أنكم لو كنتم مهذّبي الأخلاق معاوِني الإخوان عند المضايق والشدائد ، وكنتم كنفس واحدة في مصالح أموركم ، لما وجب عليكم الأعياد واجتماع الجمُعات ، لأن صاحب النواميس اقتضى هذا لتجتمع الناس بعد غيبتهم بعضهم إلى بعض ، حتى يحصل من اجتماعهم الصداقة ، إذ الصداقة أسّ الأخوّة ، والأخوّة أسّ المحبة ، والمحبة أسّ إصلاح الأمور ، وإصلاح الأمور صلاحُ البلاد ، وصلاح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل . فلهذا أمرت الشريعة أن يجتمع الخلائق في السنة مرتين إلى موضع مخصوص، وفي كل أسبوع مرة إلى مواضع مخصوصة، وفي كل يوم خمس مرات في مساجد المَحالّ والسوق ليحصُل الغرضُ المطلوب .

فلهذه الأسرار قال سيد المرسلين : لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد ، وليس لنا شيء من ذلك ، لأننا لا نحتاج إلى ذلك ، لأن الأماكن كلها لنا مساجد ، والجهات كلها قِبلة أينما توجّهنا فثَمّ وجهُ الله ، والأيام كلها لنا جمعات وعيد ، والحركات كلها صلوات وتسبيح . فلم نحتج إلى شيء مما ذكرتَ ، إذ الصلاة عبارة عن طهارة القلوب من خبث الحِقد ونجاسة الشك ، والتقرب إلى الله تعالى بخالص النيّة ، وصحة الاعتقاد ، والتوجه إلى قِبلة الأمر بالمعروف ، والقيام بمصالح المؤمنين ، والقعود عن العداوة والبغضاء ، والركوع والسجود بالتواضع، والحلم والتشهُّد مع الإخوان الأبرار، والتسليم من الجهل. فإذا حصلت هذه الأفعال المخصوصة تسمّى صلاة ، ونحن مشتغلون بهذه : أينما تولوا فثَمّ وجه الله ، ونكون مجتمعين في جميع أوقاتنا ولا نشتغل بأذية أبناء جنسنا ، ونكون قائمين بمصالح الإخوان، وقاعدين عن الشتم والمَفْسَدة ، وراكعين بالخضوع مع الإنسان ، وساجدين بالتواضع لهم عند لقط الحبوب ، فهذه خصائلنا .

فلهذا ما وقّتَ علينا الجُمعات والأعياد، والأيامُ كلها لنا أعياد وجُمعات، والحركاتُ كلهـا لنا صلاة وتسبيح ، فلم نحتج ، إذ لسنا محتـاجين إلى شيء مما ذكرتم ، وافتخرتم بذلك علينا .

فلما فرغ زعيم الطيور من كلامه ، نظر الملك إلى جماعة الإنس الحاضرين وقـال : قد سمعتم ما قـال الطير ، وفهمتم ما ذكر ، فهل عندكم شيء آخر فاذكروه ، وبيّنوه إن كنتم صادقين .

فصل

وقام عند ذلك العراقي وقـال : الحمد لله خالِق الخلق ، وباسط الرزق ، وسابغ النّعم ، الذي أكرمنا وأنعم علينا في البرّ والبحر ، وفضّلنا على كثير ممن خلق تفضيـلًا ، نَعم أيهـا الملك ، لنـا خِصال أُخَر ومناقب ومواهب وكراماتٌ تدُلّ على أننا أرباب لهم، وهم عبيد لنا . فمن ذلك حسن لباسنا، ولين ثيابنـا ، وستْر عوراتنـا ، ووطأُ[1] فُرُشِنا ، ونعومة دثارنا ، ودِفء غِطائنا ، ومحاسن زينتنا من الحرير والديباج والخزّ والقزّ والقطن والكتّان، والسّمّور[2] والسّنجاب[3] وألوان الفراء ، والأكسية من البُسُط والأنطـاع[4] والمخادّ والفُرُش واللّبود والبربولي وما شاكلها ، مما لا يُعدّ كثرته . وكلُّ هذه المواهب دليل على ما قلنا بأننا أرباب لهم، وهم عبيد لنا. وخشونة لباسها، وغِلَظ جلودها ، وسماجة دثارها ، وكشف عوراتها دليلٌ على أنها عبيد لنا ،

---

١ الوطأ : تدميث الفراش وتليينه .

٢ السمور : حيوان بري يشبه ابن عرس لونه احمر مائل الى السواد يتخذ من جلده فراء ثمينة.

٣ السنجاب : حيوان أكبر من الجرذ له ذنب طويل كثيث الشعر تتخذ منه الفراء .

٤ الانطاع : جمع نطع ، وهو بساط من الاديم .

ونحن أربابها ومِلاكُها ، ولنا أن نحتكم فيها بحكم الأرباب ، ونتصرّف فيها تصرُّف المُلاّك .

فلما فرغ الإنسي العراقي من كلامه ، نظر الملك إلى طوائف الحيوان الحُضور وقال : ماذا تقولون فيما أذكره ، وأفتخر به عليكم ؟ إن كان لكم جواب ، فهاتوا به .

قالوا : لنا جواب أجود وأحكم من ذلك .

فصل

وقام بعد ذلك زعيم السباع ، وهو كليلة أخو دمنة ، فقال :

الحمد لله القوي العلاّم ، خالق الجبال والآكام ، ومنشىء النبات والأشجار في الغِياض والآجام ، وجاعِلها أقواتاً للوحوش والأنعام ، وهو العليّ الأعلى خالق السباع ذوات البأس والشجاعة والإقدام ، ذوات الزنود المتينة ، والمخالب الحِداد ، والأنياب الصّلاب ، والأفواه الواسعة ، والقفَزات السريعة ، والوثبات البعيدة ، المنتشرات في الليالي المظلمات للمطالب والأقوات . وهو الذي جعل أقواتها من جِيَف الأنام ، ولحوم الأنعام مَتاعاً إلى حين . ثم قضى على جميعها الموت والفناء ، والمصير إلى البِلى ، فله الحمد على ما وهب وأعطى ، وعلى ما حكم به الصبرُ والرضى .

ثم التفت زعيم السباع إلى الكافّة هناك من حكماء الجنّ وزعماء الحيوانات فقال :

هل رأيتم ، يا معشَرَ الحكماء ، أو سمعتم ، معشر الخطباء ، أكثر سهواً وغفلة من هذا الإنسي ؟

قال الجماعة : وكيف ذلك ؟

قال : لأنه ذكر من فضائلهم كَيتَ وكيت من حسن اللباس ولين الثياب والدثار .

ثم قال : أيها الإنسي ، خبرني هل كان لكم هذا الذي ذكرتموه ، افتخرتم به إلاّ بعد ما أخذتم عن غيركم من سائر الحيوانات ، واستعرتموها من سواكم من السباع ، وغلبتموها عليها ؟

قال الإنسي : ومتى كان ذلك ؟

قال : أليس ألين ما تلبسون وأحسن ما تزيّنون به من اللباس ، الحرير والديباج الإبريسم[1] ؟

قال : بلى .

قال : أليس ذلك من ألعاب أضعف الحيوان التي هي ليس من بني آدم ، بل هي من جنس الهوام ، وقد نسجتها على أنفسها لتكونَ كِنًّا لها ولبيضِها، ولتنام فيها ، وتكون لها غطاء ووطاء وحِرزاً من الآفات والحر والبرد والرياح والأمطار وحوادث الأيام ونوائب الزمان، فجئتم أنتم وأخذتموها قهراً، وغلبتموها عليها جبراً وجوراً ، فعاقبكم الله بها ، وابتلاكم بشلّها وفَتلها ، وغَزلها ونسجها ، وخياطتها وقِصارتها ، وقَطعها وتطريزها ، وما شاكل ذلك من العناء والتعب والشقاء الذي أنتم مُبتَلون به ، ومعاقَبون ، من إصلاحها وبيعها وشِرائها وحفظها بشغل القلوب ، وتعب الأبدان ، وشقاء النفوس، لا راحة لكم ولا قرار، ولا سكون ولا هدوء، في دائم الأوقات .

وهكذا حكمكم في أخذكم أصواف الأنعام ، وجلود البهائم ، وأوبار السباع، وشعورها ، وريش الطيور، كلُّ ذلك أخذتموه قهراً ونزعتموه غصباً ، وغلبتموها عليه ظلماً وجوراً ، ونسبتموه إلى أنفسكم بغير حق ، ثم جئتم

---

١ الابريسم : الحرير .

تفتخرون بـه علينا ولا تستحون ولا تذكرون ولا تعتـبرون . ولو كان في ذاك فخر وتباهٍ لكنّا بذلك الفخر أولى منكم ، إذ قد أنبت الله تعالى ذلك على ظهورنا ، وأنشأها من جلودنا ، وجعلها لباساً لنا ، ودثاراً وغِطاء ووِطاء وستراً وزينة لنا ، كل ذلك تفضُّلًا منه علينا ، ورفقاً بنا ، ورحمة علينـا ، وشفقة وتحنُّناً على أولادنا ، وصغار نِتاجنا ، وذلك أنه إذا وُلد واحد منا ، فعليه جلدهُ انصلَح له، وعلى جلده الشعر والصوف والوبر والريش والفلوس[1]، كل ذلك لباسٌ ودِثار وستر على حسب كِبَر جثتـه ، وعظم خِلقتـه ، ولا نحتاج في اتخاذها إلى عمل ، ولا نحتاج إلى حَلْج أو غزل أو فَتل أو نسج أو قطع أو خياطة مثل مـا أنتم به مُبتَلون ومعاقَبون عليه ، لا راحة لكم إلى الموت ، كل ذلك عقوبة لكم لذنب أبيكم لما عصى وترك وصية ربه فغوى .

قال ملك الجِن لزعيم السباع : كيف كان مُبتدأُ آدم في خلقـه ، وأول ابتدائه ؟ أخبرنا عنه .

قال: نعم أيها الملك ، إن الله تعالى لما خلق آدم وزوجته ، عليهما السلام ، أزاح عِللهما فيما يحتاجان إليه في قيام وجودهما ، وبقاء أشخاصهمـا من المواد والغِذاء والدثار واللباس ، مثل ما فعل بسائر الحيوان التي كانت في تلك الجنة التي على رأس جبل الياقوت الذي بالمشرق ، تحت خط الاستواء ، وذلك أنه لما خلق آدم وحواء ، عليهما السلام ، عُريانَين أنبت على رأس كل واحد منهما شَعراً طويلًا مدلًّى على جسد كل واحد منهما ، في جميع الجوانب سَبْطاً جَعْداً وأسود ليّناً ، أحسن ما يكون على رأس الجواري الأبكار ، وأنشأهما شابَّين أمردين تـرِفين في أحسن صورة من صوَر تلك الحيوانات التي هناك .

وكان ذلك الشعر لباساً لهما ، وستراً لعورتيهما ، ودثاراً لهما ، ووِطـاء وغِطاء ومانعاً عنهما البرد والحر ، فكانا يمشيان في ذلك البستان ، ويجتنيـان

[1] الفلوس : قشر السمك .

من ألوان تلك الثمار ، فيأكلان منها ويتقوّتان بها ، ويتنزهان في تلك الأرض والرياض والرَّوْح والريحان ، والزهر والنَّوْر ، مستريحين متلذذين منعَّمَين فرِحَين غير خائفين ، بلا تعب من البدن، ولا عناء من النفس . وكانا مَنهيَّين عن تجاوز طورهما ، وتناول ما ليس لهما قبل وقتها . فتركا وصية ربهما ، واغترا بقول عدوهما فتناولا ما كانا مَنهيَّين عنه ، فسقطت مرتبتهما، وتناثرت شعورهما، وانكشفت عوراتهما ، وأُخرجا من هناك عريانين مطرودين مهانين معاقَبين فيما يتكلفان من إصلاح المعاش ، وما يحتاجان إليه من قِوام الحياة الدنيا، كما زعم زعيم الطيور في الفصل الأول ، وكما ذكر حكيم الجن في فصله مثل ذلك .

فلما بلغ زعيم السباع إلى هذا الموضع من الكلام ، قال له زعيم الإنس : أما أنتم ، يا معشر السباع ، فسبيلُكم أن تسكتوا وتستحوا ولا تتكلموا !

قال له كليلة : ولِمَ ذلك ؟

قال : لأنه ليس من الطوائف الحضور هاهنا جنس أشرُّ منكم ، معشرَ السباع ، ولا أقسى قلوباً ، ولا أقلُّ نفعاً ، ولا أكثر ضرراً ، ولا أشد حِرصاً على أكل الجِيَف وطلب المعاش .

قال : كيف ذلك ؟

قال : لأنكم تفترسون ، معشرَ السباع ، هذه البهائم والأنعام بمخالِب حِدادٍ ، فتخرقون جلودها ، وتكسرون عظامها ، وتشربون دماءها ، وتنهَشون لحومها بلا رحمة عليها ، ولا فِكرة فيها ، ولا رفق بها .

قال زعيم السباع : منكم تعلمنا ، وبكم اقتدينا فيما تعملون في هذه البهائم .

قال الإنسي : كيف كان ذلك ؟

قال : لأنه قبل خلق أبيكم آدم وأولاده ما كانت السباع تفعل من ذلك شيئاً ولا تصطاد الأحياءَ منها ، لأن جِيَفها كانت كثيرةً ، وما يموت منها كل يوم بآجالها كفايةٌ لها تتقوت به ، وما تحتاج إلى صيد الأحياء منها ،

وحمل المخاطَرة على أنفسها في الطلب ، والانتهاك ، والمحاربة ، والتعرض لأسباب المنايا، وذلك أن الأُسود والنمور والفهود والذئاب وغيرها من أصناف السباع الآكلة اللحوم لا تتعرض للفِيَلة والجواميس والخنازير ، ما دامت تجد من جِيَفها ما يقوتها ويكفيها إلاّ عند الاضطرار وشدة الحاجة ، لأن لها أيضاً إشفاقاً على أنفسها كما يكون لغيرها من سائر الحيوانات . فلما جئتم أنتم ، يا معشر الإنس ، وانتزعتم منها قِطعان الغنم والبقر والجِمال والخيل والبغال والحمير ، وأحرزتموها ، ولم تتركوا في البراري والقفار والآجام واحداً منها ، عدمت السباع جِيَفها ، فاضطُرّت إلى صيد الأحياء منها ، وحل لها ذلك ، كما حلّت لكم المَيتة والدم ولحم الخنزير عند الاضطرار .

وأما الذي ذكرته من قِلّة رحمتنا عليها ، وقساوة قلوبنا ، فلسنا نرى ما تشكو منا هذه البهائم ، كما تشكو منكم ومن جَوركم ومن ظلمكم وتعديكم عليها . وإن الذي ذكرتَ بأنا نقبض عليها بمخالبَ حِدادٍ ، وأنيابٍ صِلاب ، ونُخرّق جلودها ، ونشق أجوافها ، ونكسِر عِظامها ، ونشرب دِماءها ، ونأكل لحومها ، فكذا أنتم تفعلون بها وتذبحونها بسكاكينَ حدادٍ ، وتسلخون جلودها ، وتشقّون أجوافها ، وتكسِرون عظامها بالسواطير والكِيان ونار الطبخ وحرّ الشّوى زيادةً على ما نفعل نحن بها .

وأما الذي ذكرتَ من ضررنا على الحيوانات ، فالقول كما قلتَ ، ولكن لو فكرت واعتبرتَ ، لعلمت وتبين لك بأن كل ذلك صغير حقير في جنب ما تفعلون أنتم بها من الضرر والجور والظلم ، كما ذكر زعيم البهائم في الفصل الأول .

وأما ضرر بعضكم لبعض وضربُ بعضكم لبعض بالسيوف والسِّياط والسكاكين ، والطعنُ بالرماح والزّينيّات[1] ، والضربُ بالدبابيس والكِلَل[2] ،

---

١ الزينيات : الرماح ، منسوبة إلى الزين ، وهو شجر تعمل منه الرماح .
٢ الكلل : جمع الكلة ، وهي الشفرة الكالّة .

وقطعُ الأيدي والأرجل ، والحبسُ في المطامير ، والسرقة واللصوصية والغِشّ والخيانة في المعاملة ، والغمزُ والسّعاية والمكر والحِيَل في أسباب العداوة وما شاكل هذه الخصال ، ممـــا لا تفعله السباع من ذلك بالحيوانات ، ولا بعضُها ببعض ، ولا تعرفه ، فيزيد على ذلك كله .

وأما ما ذكرت من قلة منافعها لغيرها ، فلو فكّرت واعتبرت ، لعلمت وتبين لك بأن النفع منا لكم بيّنٌ ظاهر ممـا تنتفعون به من جلودنا وشعورنا ووبرنا وأصوافنا ، ومما تنتفعون به من صيد الجوارح منا ، وقد سخرتموها . ولكن أخبرنا، أيها الإنسي، أي منفعة منكم لغيركم من الحيوانات ؟ فأما الضرر فهو ظاهر بيّنٌ ، إذ قـد شاركتمونا في ذبح هـذه الحيوانات وأكل لُحمانها والانتفاع بجلودها وشعورها ، وبخِلتم علينا بالانتفاع بِجِيَفِكم ، وقد دفنتموها تحت التراب ، حتى لا تنتفع بكم أحياءً ولا أمواتاً .

وأما الذي ذكرت من غارات السباع عـلى الحيوانات ، وقبضها عليهـا ، وقتلها ، فإن ذلك كله إنما فعلته السباع بعدما رأت أن بني آدم يفعلون بعضهم ببعض منذ عهد قابيلَ وهابيلَ ، وإلى يومنـــا هذا نرى كل يوم من القتلى والجَرحى والصَّرعى في الحروب والقتال مثل ما شوهد في أيام رُستمَ واسفنديار وأيام جَمشيد وتُبَّع، وأيام الضّحّاك وأفريدُون، وأيام سيواس ومَنُوجَهْر، وأيام دارا والإسكندر، وأيام بُختَ نصَّرَ، وآل داود ، وآل بهرام ، وآل عدنان ، وأيام قسطنطين وأهل بلاد اليونان ، وأيام عُثمان ويزدَجِرد ، وأيام بني العبـاس وبني مروان ، وهلم جرّاً إلى يومنا هـذا نرى في كل سنة وشهر ويوم وقعةً من بني آدم بعضِهم على بعض ومع بعض ، ومـا يحدث فيها من أسباب الشرور والبلايا والقتل والجراح والمُثْلة والنهب والسبي مـا لا يُقدَّر ولا يُعَدّ . ثم الآن جئتم تفتخرون علينا ، وتعيّرون السباع أنها شرُّ خِلقة في الأرض ، أما تستحون من هذا القول الزور والبُهتان علينـا ؟ ومتى رأى

الإنس أن السباع قد فعلت بعضُها ببعض مثل ما تعملون أنتم بعضُكم ببعض في كل يوم ؟

ثم قال زعيم السباع لزعيم الإنس : لو تفكرتم ، يا معشر الإنس ، في أحوال السباع واعتبرتم تصاريف أمورها ، لعلمتم وتبين لكم أنها خيرٌ منكم وأفضل .

قال زعيم الإنس : كيف ذلك ؟ دلّنا عليه !

قال : نعم ، أليس خياركم الزهّاد والعبّاد والرهبان والأحبار والسيّاح ؟

قال : نعم .

قال : أليس إذا تناهى واحد منكم في الخيريّة والصلاح ، خرج من بين أظهُركم وهرب منكم ، وذهب يأوي إلى رؤوس الجبال والتلال ، وبطون الأودية والسواحل والآجام مأوى السباع ، ويخالطها في أماكنها في الكهوف والمغارات ، ويعاشرها في أوطانها ، ويجاورها في أكنافها ، ولا تتعرض له السباع ؟

قال : بلى كما قلت كذا نقول .

قال : فلو لم تكن السباع أخياراً لما جاورها أخياركم ، وعاشرها الصالحون منكم ، لأن الأخيار لا يعاشرون الأشرار ، بل يفِرّون منهم وينفرون عنهم ، فهذا دليل على أن السباع صالحة ، لا كما زعمتم أنها شرٌّ خلق الله ، فهذا القول الذي ذكرتم زوراً وبهتاناً عليها . ودليل آخر أن السباع صالحة ، لا كما زعمت ، هو أن من سُنّة ملوككم الجبارة إذا شكّوا في الصالحين منكم والأخيار من أبناء جنسكم ، يطرحونهم بين السباع ، فإن لم تأكله ، علموا بأنه من الأخيار ، لأنه لا يعرف الأخيار إلاّ الأخيار كما قال الشاعر :

يعرفه الباحث عن جنسه ، وسائر الناس له مُنكِر

واعلم ، أيها الإنسي ، أن في السباع أخياراً وأشراراً ، وأن الأشرار منها

لا تأكل الأشرار كما يأكل الأشرار الأشرار من الإنس ، كما ذكر الله تعالى: « وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون . » أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم .

فلما فرغ زعيم السباع من كلامه ، قال حكيم من الجنّ: صدق هذا القائل إن الأخيار يهربون من الأشرار ويأنسون بالأخيار، وإن كانوا من غير جنسهم، وإن الأشرار أيضاً يبغضون الأخيار، ويهربون منهم، ويلجأون إلى أبناء جنسهم من الأشرار . فلو لم يكن بنو آدم أكثرهم أشراراً لما هرب أخيارهم من بين ظهرانيهم إلى رؤوس الجبال والآجام ومأوى السباع ، وهي من غير جنسهم ، ولا تشبههم في الصورة ولا في الخِلقة ، إلاّ في أخلاق النفوس من الخيرية والصلاح والسلامة .

قالت الجماعة كلها : صدق الحكيم فيما قال وذكر وأخبر .

فخجلت جماعة الإنس عند ذلك ونكست رؤوسها حياء وخجلاً مما سمعت من التوبيخ والتعريض ، وانقضى المجلس ونادى منادٍ: انصرفوا مكرّمين ، لتعودوا غداً آمنين مطمئنين !

فصل

ولما كان من الغد جلس الملك مجلسه ، وحضرت الطوائف كلها على الرسم، واصطفت ، فنظر الملك إلى جماعة الإنس وقال : قد سمعتم ما جرى أمس وما ذكرتم ، وسمعتم الجواب عما قلتم ، فهل عندكم شيء آخر غير ما ذكرتم بالأمس ؟

فقام عند ذلك الزعيم الفارسي وقال : نعم أيها الملك العادل إن لنا مناقب أُخَر وفضائل جمّة ، وخصالاً عِدّة تدل على صحة ما نقول وندعي .

قال الملك : هات ، واذكر منها شيئاً .

قال: نعم. ثم قال: الحمد لله الذي اختلفت الحكماء في أسمائه، واتفقت في وجوده وقِدمه، الذي أوجد الخلائق بقدرته، وخصّ من بينهم آدم وأولاده برحمته، وشرّفهم تشريفاً بخِلعة الايمان ولباس الكرامة من بين سائر الحيوانات، وألهمهم طريق الهدى كما قال تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً» والصلاة على خير خلقه وصفوة أنبيائه محمد وآله.

أما بعد، فاعلم، أيها الملك، أن منّا الملوك والأمراء والخلفاء والسلاطين، وأن منّا الرؤساء والوزراء والكتّاب والعمّال وأصحاب الدواوين، والحجّاب، والقواد، والنُّقباء والخواصّ وخدم الملوك وأعوانهم من الجنود. ومنا أيضاً التجّار والصُّنّاع وأصحاب الزروع والنسل. ومنا أيضاً الدّهاقين والأشراف والأغنياء وأرباب النّعَم وأصحاب المروءات. ومنا أيضاً الأدباء وأهل العلم والورع وأهل الفضل. ومنا أيضاً الخطباء والشعراء والفصحاء والمتكلمون والنحويّون وأصحاب الأخبار ورواة الحديث والقرّاء والعلماء والفقهاء والقضاة والحكام والعُدول والمزكّون والمذكّرون، والحكماء والمهندسون والمنجّمون والطبيعيون والاطباء والعرّافون والمعزّمون[1] والكهنة والمعبرون والكيمائيون، وأصحاب الطّلّسمات، وأصحاب الأرصاد، وأصناف أُخَر يطول شرحها. وكل هذه الطوائف والطبقات لهم أخلاق وسجايا وطبائع وشمائل، ومناقب، وخِصال حسنة، ومذاهب حميدة، وعلوم وصنائع حسان، مختلفة متفنّنة، وكل هذه لنا، وغيرنا من الحيوان بمعزل عنها، فهذا دليل بأننا أرباب لها، وهي عبيد لنا. وفي الجملة قوام العالم بنا وبوجودنا، إذ هذه الجملة التي ذكرت من الصنائع، واختلاف الأشخاص صار سبباً لقِوام العالم وبقائه من غير شك.

---

١ المعزمون: الرقاة.

فصل

فلما فرغ زعيم الإنس من كلامه نطق الببغاء وقال : الحمد لله خالق السماوات المسموكات ، والأرضين المدحوّات ، والجبال الراسيات، والبحار الزاخرات ، والبواري والقفار ، والرياح الذاريات ، والسحب المنشآت ، والقُطُر الهاطلات ، والشجر والنبات ، والطير الصافّات ، كلٌّ قد علّم صلواته وتسبيحه .

ثم قال: اعلموا ، رحمكم الله ، أن هذا الإنسي قد ذكر أصناف بني آدم، وعدّ طبقاتهم ، فلو أنه تفكّر ، أيها الملك ، فعادل واعتبر كثرة أجناس الطيور وأنواعها ، لعلم وتبيّن له من كثرتها ما يصغُر ويقِلّ عنده أصنافُ بني آدم وعددُ طبقاتهم في جنب ذلك كما قد تقدّم ذكره في فصل من هذا الكتاب ، كما قال شاه مرغ للطاووس من خطباء الطيور وفصحائها .

ولكن خذ الآن ، أيها الإنسي ، إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك ، قولاً آخر معكوساً ، وبدل كل حسن نسبت ، أصنافاً أخر قبيحة، ونحن بمعزلٍ عنها . وذلك أن عندكم الفراعنة والنمارِدة والجبابرة والفَسَقة والمُشركين والمُنافقين والمُلحِدين ، والمارقين والناكِثين ، والخوارج ، وقُطّاع الطريق واللصوص والعيّارين والطرّارين ، ومنكم أيضاً الدجّالون والباغُون والطاغُون والمرتابون .

ومنكم أيضاً القوّادون والمخانيث والمُؤاجِرون واللوّاطة والسحّاقات، والبغايا . ومنكم أيضاً الغمّازون والكذّابون والنبّاشون . ومنكم أيضاً السفهاء والجهّال والأغبياء والناقصون ، وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومةَ أخلاقُ أهلِها، الرديّةَ طباعُهم، القبيحة سيرتُهم وأفعالُهم، السيئة سِيَرُهم وأعمالُهم ، المذمومة الجائرة ، ونحن بمعزل عنها كلها . ونشاركهم في أكثر الخصال المحمودة والسِّيَر العادلة، وذلك أن أول كل شيء مما

ذكرتَ وافتخرت بـه ، أن منـكم الملوك والرؤساء ، ولهم أعوان وجنود ورعيّة . أما علمت بأن لجماعة النحل ولجماعة النمل ولجماعة الطيور ولجماعة السباع رؤساء وأعوانـاً وجنوداً ورعيّـةً ، وأن رؤساءها وملوكهـا أحسنُ سياسة ، وأشد رِعاية من ملوك بني آدم بها ، وأشد تحنناً عليها ، ورأفة بها ، وشفقةً عليها ؟

بيـان ذلك أن أكثر ملوك الإنس ورؤسائها لا ينظرون في أمر الرعيـة وجنودهم وأعوانهم إلاّ لجرّ منفعة منها ، أو دفع مضرّة عنهـا ، أو إلى نفس من يهواه لشهواته كائناً من كان ، قريباً أو بعيداً ، ولا يفكر بعد ذلك في واحد ، ولا يهمه أمره كائناً من كان من قريب أو بعيد .

وليس هـذا من فعل الملوك والفضلاء ، ولا عمـل الرؤساء ذوي السياسة الرحماء ، بل من سياسة الملك وشرائطه ، وخصال الرياسة أن يكون الملك والرئيس رحيماً رؤوفاً برعيته ، مشفقاً متحنناً على جنوده وأعوانه ، اقتداء بسُنّة الله تعالى الجواد الكريم ، الرؤوف الرحيم لخلقه وعباده كائناً من كان ، الذي هو رئيس الرؤسـاء ، وملك الملوك . وملـوك أجنـاس الحيوانات ورؤساؤهم هم بسُنّة الله تعالى أحسنُ اقتـداءً من ملـوك الإنس ورؤسائهم . وذلك أن ملك النحل ينظر في أمر رعيته ، ويتفقّد أحوالهم وأحوال جنوده وأعوانه ، لا لهوى في نفسه وشهواتها ، وجرّ المنفعة إليها ، ودفع المضرّة عنهـا ، أو إلى نفس من يهواه لشهواته ، بل يفعل ذلك رأفة ورحمة لرعيته وشفقة وتحنناً لهم ، وعلى جنوده وأعوانه . وهكذا يفعل ملك النمل ، وملك الكُرْكيّ [1] في حِراسته وطيرانـه ، وملك القطـا في وروده وصدوره . وهكذا حكم سائر الحيوانات التي لهـا رؤساؤها ومديروها ، لا يطلبون من رعاياهم عِوَضاً ولا جزاء فيما يسوسونهم، كما لا يطلبون من أولادهم بِرّاً ولا

---

١ الكركي : طائر كبير أغبر اللون أبتر الذنب ، طويل العنق والرجلين .

صلة ولا مكافأة لهم ، كما يطلب بنو آدم من أولادهم البرّ والمكافأة في تربيتهم لهم ، بل نجد كل جنس من الحيوانات التي تنزو وتسفد ، وتحمل وتُرضع وتُربّي أولادها ، والتي تسفد وتبيض وتحضن وتزُقّ الفراخ والأولاد ، وتربّي أولادها ، لا تطلب من أولادها برّاً ولا صلة ولا مكافأة ، ولكنها تُربّي أولادها تحنُّناً عليها ، وشفقة ورحمة بها ورأفة لها . كل ذلك اقتداء بسُنّة الله تعالى ، إذ خلق عبيده وأنشأهم ، وربّاهم ، وأنعم عليهم وأحسن إليهم ، وأعطاهم من غير سؤال منهم ، ولا يطلب منهم جزاء ولا شكوراً . ولو لم يكن من لؤم طِباع الإنس ، وسوء أخلاقهم ، وسيرتهم الجائرة ، وعاداتهم الرديئة ، وأعمالهم السيئة ، وأفعالهم القبيحة ، ومذاهبهم الضالّة ، وكُفرهم بالنعم ، لما أمرهم الله تعالى بقوله: « أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير » كما لم يأمر أولادنا ، إذ لا يكون منهم العُقوق والكُفران ، وإنما توجه الأمر والنهي والوعد والوعيد إليكم ، يا معشرَ الإنس ، دوننا ، لأنكم عبيد سوء ، يقع منكم الخِلاف والمكر والعصيان . فأنتم بالعبودية أولى منا ، ونحن بالحرية أولى منكم . فمن أين زعمتم أنكم أرباب لنا ، ونحن عبيد لكم ، لولا الوقاحة والمكابرة ، وقول الزور والبهتان ؟

ثم لما فرغ البَبغاء من كلامه ، قالت الجماعة: صدق هذا القائل في جميع ما ذكر وأخبر به. فخجلت جماعة الإنس عند ذلك، ونكسوا رؤوسهم من الحياء والخجل ، لما توجه عليهم من الحُكم، ولم يمكن الإنسَ أن ينطقوا بعد ذلك .

ولما بلغ البَبغاء من كلامه إلى هذا الموضع ، قال الملك لرئيس الحكماء من الجن : من هؤلاء الملوك الذين ذكرهم هذا القائل وأثنى عليهم ، ووصف شدة رحمتهم ، وإشفاقهم على رعيتهم ، وتحنّنهم ورأفتهم لجنودهم وأعوانهم وحسن سيرتهم ؟ أنا أظن أن في ذلك رمزاً من الرموز ، وسرّاً من الأسرار، عرّفني ما حقيقة هذه الأقاويل وإشارةُ هذه المرامي .

قال : سمعاً وطاعة !

فصل

قال حكيم الجن : اعلم أيها الملك أن اسم الملوك مشتق من اسم المُلك واسم الملك من أسماء الملائكة . وذلك أنه ما من جنس من هذه الحيوانات، ولا نوع منها ، ولا شخص ، ولا كبير، ولا صغير إلاّ وقد وكّل الله تعالى به ملائكة تربيه وتحفظه وتراعيه في جميع تصرفاته ، وهي أشد رحمة ورأفة وتحنُّناً وشفقة من الوالدات لأولادها الصغار ونِتاجها الضعيفة .

قال الملك الحكيم: ومن أين للملائكة هذه الرحمة والرأفة والتحنن والشفقة التي ذكرت ؟

قال : من رحمة الله تعالى ورأفته بخلقه وشفقته وتحننه على بريته . وكل رحمة ورأفة من الملائكة ومن الوالدات والآباء والأُمهات ، ورحمةُ الخلق بعضهم على بعض ، فهي جزء من ألف ألف جزء من رحمة الله تعالى ورأفته بخلقه وشفقته وتحننه على عباده .

ومن الدليل على صحة ما قلنا وحقيقة ما وصفنا ان ربهم لما أبداهم وأبدعهم وخلقهم وسوّاهم ، وتمّمهم ورباهم ، وكّل بحفظهم الملائكة الذين هم صَفوتُه من خلقه ، وجعلهم رُحَماء كرماء بَرَرَة . وخلق لهم المنافع والمرافق في طريق الهياكل العجيبة ، والصور والأشكال الطريفة ، والحواس الدرّاكة اللطيفة . وألهمهم دفع المَضارّ ، وجرّ المنافع . وسخّر لهم الليل والنهار ، والشمس والقمر والنجوم مسخّراتٍ بأمره ، ألاَ له الخلق والأمر ، ويدبرهم في الشتاء والصيف ، في البر والبحر ، والسهل والجبل . وخلق الأقوات من الشجر والنبات مَتاعاً لهم إلى حين ، وأسبغ عليهم نعمته ظاهرة وباطنة . ولو عددتُ لما أحصيت، وكل هذه دلالة وبراهين على شدة رحمة الله ورأفته وتحننه وشفقته على خلقه .

قال الملك : فمن رئيس الملائكة المتربين الموكلين ببني آدم وحفظهم ومراعاة أمرهم ؟

قال الحكيم : هي النفس الناطقة الإنسانية الكلية التي هي خليفة الله في أرضه، وهي التي قُرنت بجسد آدم لما خُلق من التراب، وسجدت له الملائكة كلهم أجمعون . وهي النفوس الحيوانية المنقادة لطاعة النفس الناطقة الباقية إلى يومنا هذا في ذرّية آدم ، كما أن صورة الجسد الجسمانية باقية في ذرّيته إلى يومنا هذا ، وبها ينشأون وبها ينمون ، وبها يفوزون ، وبها يجازون ، وبها يؤاخذون ، وإليها يرجعون ، وبها يُعرفون يوم القيامة ، وبها يُبعثون ، وبها يدخلون الجنة ، وبها يصعدون إلى عالم الأفلاك، أعني صعود النفس الناطقة التي هي خليفة الله في أرضه . وأبى إبليس عن سجدة لآدم . وهي القوة الغضبية والشهوانية والنفس الأمّارة بالسوء. ليعلم الملك جميع ذلك، لأن أكثر كلام الله تعالى وكلام أنبيائه وأقاويل الحكماء رموزٌ لسر من الأسرار مخفيّاً عن الأشرار ، وما يعلمها إلاّ الله تعالى والراسخون في العلم . وذلك أن القلوب والخواطر ما كانت تحمِل فهم معاني ذلك ، ولهذا قال ، عليه الصلاة والسلام : « كلّموا الناس على قدر عقولهم » وإفشاء سر الربوبيّة كفر .

وأما الخواص من الحكماء الذين هم الراسخون في العلم ، فهم لا يحتاجون إلى زيادة بيان ، إذ هم مطّلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات. من ذلك قول الله تعالى : « علمناه منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين » وقوله : « ن والقلم وما يسطرون » وقوله « والطور وكتاب مسطور » وقوله : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله » وقوله : « في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين » وقوله : « والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين » وقوله : « إذا الشمس كُورت وإذا النجوم انكدرت » وقوله : « وجنة عرضها السموات والأرض » وقوله: « لأملأن جهنم من الجِنة

والناس أجمعين » وقوله : « من يحيي العظام وهي رميم » وقوله : « وألقِ عصاك فلما رآها تهتز كأنها جانٌ ولّى مدبراً ولم يُعَقِّب يا موسى » وقوله: « من فعل هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم » وقوله: «يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » وقوله : « يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » وقوله : « كهيعص » وقوله : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » وقوله : « عسق » وقوله : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » وقول النبي ، عليه السلام : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر . وقوله : صوموا تصِحّوا وسافروا تغنموا . وقوله ، عليه السلام : شاوروهن وخالفوهن . وقوله ، عليه السلام : الجنة تحت أقدام الأمهات . ونظائر ذلك من الآيات والأخبار تحت ذلك سر من الأسرار التي لا يجوز أن تكشف على العوامّ والجهّال سيما في آخر الزمان . فلهذا الغرض ألبسوا حقائق الأشياء بلباسِ غير ما يليق بذلك حسَبَ فهم عامّة البشر ، لكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة في ذلك ، ويخفون عن الأشرار والاجلاف :

فمن منح الجهّالَ علماً أضاعه ، ومن منع المستوجبين فقد ظلم

ثم قال الملك: بارك الله فيك من حكيم ما أعلمك ، ومن عالم ما أفهمك ، وجزاك الله خيراً ! زدني بياناً آخر .

فقال : نعم . ثم قال الملك للحكيم : لم لا تدرك الأبصارُ الملائكة والنفوسَ ؟

قال: لأنها جواهر شفّافة نورانية ليس لها لون ولا جسم . ولا تدركها الحواسُّ الجسمانية مثلُ الشمّ واللمس والذوق . وقلّما تراها الأبصار القويّة اللطيفة مثل أبصار الأنبياء والرسل، وأسماعهم . فإنهم بصفاء نفوسهم وانتباههم من نوم الغفلة ، واستيقاظهم من رقدة الجهالة ، وخروجهم من ظلمات الخطايا، قد انتعشت نفوسهم ، فصارت مشاكلة لنفوس الملائكة ، تراها وتسمع كلامها،

وتأخذ منها الوحي والأنباء ، وتؤدي إلى أبناء جنسهم من البشر بلغات مختلفة لمشاكلتهم إيّاهم بأجسادهم .

قال الملك : جزاكَ الله خيراً ، تمم كلامك يا بَبغاء !

فصل

ثم قال البَبغاء : أيها الإنسي، أما الذي ذكرتَ بأن منكم صُنّاعاً وأصحاب حِرَفٍ ، فليس ذلك بفضيلة لكم دون غيركم ، ولكن قد شاركَكم فيها بعض أصناف الطيور والهوامّ ، وغيرُ ذلك من الحيوانات . وبيانُ ذلك أن النحل هي من الحشرات ، وهي في اتخاذها البيوت وبناء منازل الأولاد ، أحذقُ وأعلم وأحكم من صُنّاعكم، وأجود وأحسن من بناء المهندسين والبنّائين منكم. وذلك أنها تبني منازلها طبقاتٍ مستديرات كالتّراس ، بعضُها فوق بعض من غير خشب ولا لَبِن ولا آجُرّ ولا جِصّ ، كأنها غرف من فوقها غرفٌ ، وتجعل تقدير بيوتها مُسدّساتٍ متساويات الأضلاع والزوايا ، لما فيها من إتقان الصنعة وإحكام البِنْية . ولا تحتاج في عمل ذلك إلى قراءة كتب الهندسة ، ولا إلى آلة البِركار والمسطرة ، كما تحتاجون إلى بركار تُديرون بها ، وإلى مسطرة تخطّون بها ، وإلى شاقولٍ تُدَلّون بها ، وإلى كُونيا[1] تَقدُرون بها ، كما يحتاج البنّاء إليها من بني آدم .

ثم إنها تذهب في الرعي، وتجمع الشمع من ورق الأشجار والنبات بأرجلها ، والعسلَ من زهر النبات ونَوَر الأشجار وورودها تجمعه بمشافيرها ، ولا تحتاج في ذلك إلى زنبيل ولا إلى سَلّة ، ولا مِلقطة ، ولا مِكتلٍ[2] تجمعه فيها ،

---

١ الكونيا : زاوية البنائين .

٢ المكتل : الزنبيل يوضع فيه التمر ونحوه .

أو آلة أو أدوات تغرفه بها ، كما يحتاج البنّاؤون منكم إلى آلات وأدوات مثل الفأس والمِسحاة[1] والراقود[2] والمسائح وما شاكلها .

وهكذا أيضاً العنكبوت ، وهي من الهوام ، في نَسج شبكتها أولاً ، وتقريرها هندامها هي أعلم وأحذق من الحاكة والنسّاجين منكم . وذلك أنها تمدّ عند نسجها شبكتها أولاً خطّاً من حائط إلى حائط ، أو من شجرة إلى شجرة ، أو من غصن إلى غصن ، أو من جانب نهر إلى جانب آخر ، من غير أن تمشي على الماء ، أو تطير في الهواء . ثم تمشي على ذلك الذي تمدّه أولاً ، وتمد من شبكتها أولاً خطوطاً مستقيمة كأنها أطنابُ الخِيَم المضروبة . ثم تنسج لُحمتها على الاستدارة ، وتترك وسطها دائرةً مفتوحة ، حتى تتمكن فيها لصيد الذُّباب. وكل ذلك تفعل من غير مِغزَل لها ولا مِفتَل ولا كاركاة، ولا مشط ، ولا أدوات مثل ما يفعل الحائك والنسّاج منكم فيما يحتاجون إليه من الآلات والأدوات المعروفة المشهورة في صناعتهم .

وهكذا أيضاً دودة القز ، وهي من الهوامّ ، وهي أحذق في صنعتها ، وأحكم من صُنّاعكم . فمن ذلك أنها إذا شبعت من الرعي ، طلبت مواضعها بين الأشجار والشوك ، ومدّت من لُعابها خيوطاً دِقاقاً مُلساً لَزِجة متينة ، ونسجت هناك على أنفسها كِنّاً كشبه كيسٍ ، ليكون لها حِرزا من الحر والبرد والرياح والأمطار ، ونامت إلى وقت معلوم . كل ذلك تفعله من غير تعليم من الأستاذين ، ولا تعليمٍ من الآباء والأمهات، بل إلهاماً من الله تعالى ، وتعليماً منه . وكل ذلك يُفعَل من غير حاجة إلى مِغزَل ومِفتَل أو مَخيطٍ أو مِقصَرٍ[3] كما يحتاج الخياطون والرفاؤون والنساجون .

وهكذا الخُطّاف ، وهو من الطير ، يبني لنفسه منزلاً ، ولأولاده مهداً

---

١ المسحاة : المجرفة من حديد .

٢ الراقود : دن كبير ، او طويل الأسفل يطلى بالقار .

٣ المقصر : خشبة القصار .

معلّقاً في الهواء تحت السقوف من الطين ، من غير حاجة إلى سُلّم يرتقي عليه ، أو راقود يحمل الطين عليه ، أو عمود يُسند بيته إليه . ولا يحتاج إلى آلة من الآلات أو الأدوات . وإذا عميت أولادها ، تحمِل من الطين حشيشة تسمى الماميراف ، تحُكّ بها عين الأولاد ، فيضيء بصرها . كل ذلك تعليم من الله تعالى لا من البشر، وأنتم محتاجون إلى الأُستاذين والمعلمين في أدنى صنعة، وأخسّ عملٍ ، وأنتم من تِلقاء أنفسكم لا تقدِرون على عمل من غير تعلّمٍ مدةً من الزمان .

وهكذا أيضاً الأرَضة[1] ، وهي من الهوامّ ، تبني على أنفسها بيوتاً من الطين الصّرف شبهَ الأزَج[2] والأزقة ، من غير أن تجمع التراب ، أو تبلّ الطين، أو تستسقي الماء. فقولوا، أيها الحكماء ، من أين لها ذلك الطين ، ومن أين تجمعه ، وكيف تحمِله ، إن كنتم تعلمون .

وعلى هذا المثال حكم أجناس الطيور والحيوانات في اتخاذها المنازل والأوكار والأعشاش وتربية أولادها تجدها أحذق وأعلم وأحكم من عمل الإنس. فمن ذلك تربية النعامة ، وهي مركّبة من طائر وبهيمة ، لفراريخها، وذلك أنها إذا جمعت لها بيضاً عشرين أو ثلاثين أو أربعين ، قسمتها ثلاثة أقسام ، منها ما تدفنه في التراب ، وثلثاً تتركه في الشمس ، وثلثاً تحضنه . فإذا خرجت فراريخها ، كسرت ما كان في الشمس وسقتها ما كان فيها من تلك الرطوبات التي فيها مما ذوّبتها الشمس ورقّقتها. فإذا اشتدّت فراريخها وقويت، أخرجت المدفون منها ، وفتحت لها ثقباً كي يجتمع فيه الذباب والبق والهوام والنمل والحشرات ، ثم تطعمها فراريخها ، حتى إذا قويت عَدَت ولعبت ورعت .

فقل أيها الإنسي: أي نسائكم تحسن مثل هذا في تربية أولادها، إن لم تكن

---

١ الأرضة : دويبة تأكل الخشب .
٢ الأزج : البيت يبنى طولاً .

القابلة تشيلها وتقمُطها ، ودابة تعلمها كيف تقطع سُرّة ولدها ، وتقمُطه وتدهنه وتكحّله وتسقيه وتنوّمه ، ولا تعلم شيئاً ولا تعرفه .

وكذلك أيضاً حكم أولادكم في الجهالة وقلة المؤونة، يوم يولدون لا يعلمون من مصالح أمورهم ، ولا يعقلون شيئاً من جرّ منفعةٍ ، ولا دفع مضرّة ، إلاّ بعد أربع سنين أو سبع أو عشر يحتاجون أن يعلموا كل يوم علماً جديداً ، وأدباً مستأنفاً إلى آخر العمر يوم الممات . ونجد أولادنا إذا خرج أحدهم من الرحِم أو من البيض يكون معلّماً أو ملهماً كلّ ما يحتاج إليه من أمر مصالحه ومضارّه ومنافعه ، لا يحتاج إلى تعليم الآباء والأُمهات . فمن ذلك فراريخ الدّجاج والدُرّاج[1] والقَبج[2] والطّيهوج[3] وما شاكلها ، فإنك تجدها تنقشر عنها البيضة ، وتخرج، وتعدو من ساعتها ، أو تلتقط الحب، وتهرب من المُطالب لها ، حتى ربما لا تُلحَق. كل ذلك من غير تعليم من الآباء والأُمهات، بل وحياً وإلهاماً من الله تعالى، كل ذلك رحمة منه لخلقه وشفقة ورأفة وتحنناً. وذلك أن هذا الجنس من الطيور، لما لم يكن الذكر يعاون الأُنثى في الحِضانة وتربية الأولاد ، كما يعاون باقي الطيور كالحمام والعصافير وغيرهما ، أكثر الله عدد فراريخها ، وأخرجها مكتفية مستغنية من تربية الآباء والأُمهات من شرب اللبن ، أو زقّ الحبوب والغِذاء ، مما يحتاج إليه غير هذا الجنس من الحيوان والطيور ، وكل ذلك عنايةٌ من الله تعالى وتقدّس ، وحسن نظر منه لهذه الحيوانات التي تقدم ذكرها .

فقل لنا أيها الإنسي : أيهما أكرم عند الله الذي عنايته به أكثر ، ورعايته به أتم ، فسبحان الله الخالق الرؤوف الرحيم بخلقه ، الودود الشفيق الرفيق بعباده ، ونحمده ونسبحه في غُدوّنا ورواحنا ، ونقدّسه في ليلنا ونهارنا ، فله

---

١ الدراج : طائر جميل المنظر ملون الريش ، من نوع الحجال .
٢ القبج : الحجل .
٣ الطيهوج : حجل صغير يكثر في الهند وبلاد فارس .

الحمد والمنّ والشكر والفضل والثناء والآلاء والنعماء، وهو أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين !

وأما الذي ذكرتَ بأن منكم الشعراء والخطباء والمتكلمين والمُذكّرين وما شاكلهم، فلو أنكم فهمتم مَنطِق الطير وتسبيح الحشرات والهوام، وتهليلات البهائم، وتذكار الصَّرصَر، ودُعاء الضّفدع، ومواعظ البلابل، وخطب القنابير، وتسبيح وتكبير الكراكي، وأذان الديك، وما يقول الحمام في لحنه، وقراءة القماريّ، ونعيب الغراب الكاهن من الزجر، وما تصف الخطاطيف من الأمور، وما يخبر الهدهد، وما يقول النمل، وما يزعم النحل، ووعيد الذباب، وتحذير البق، وغيرها من الحيوانات ذوات الأصوات والطنين والزمير، لعلمتم، معشر الإنس، وتبين لكم أن في هذه الطوائف خطباء وفصحاء ومتكلمين وواعظين ومذكّرين ومُسبّحين مثل ما في بني آدم، فلماذا افتخرتم علينا بخطبائكم وشعرائكم ومن شاكلهم ؟

وكفى دلالة وبرهاناً على ما قلت وذكرت قوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . » فنسبكم إلى الجهل وقلة العلم والفهم بقوله : لا تفقهون. ونسبنا إلى العلم والفهم والمعرفة بقوله تعالى: « كل قد علم صلاته وتسبيحه، قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ! » قالها على سبيل التعجب لأنه يعلم كل عاقل أن الجهل لا يستوي مع العلم لا عند الله ولا عند الناس . فبأي شيء تفتخرون علينا، يا معشر الإنس، وتدّعون أنكم أرباب ونحن عبيد لكم، مع هذه الخِصال التي فيكم، كما بيّنّا قبلُ غيرَ قول الزور والبهتان ؟

فأما الذي ذكرت من أمر المنجمين والراقين منكم، فاعلموا أن لهم تمويهات وتوهيمات وتلبيسات، ورزقاً رقيقاً يَنفُق على الجهلاء من العوامّ والخواصّ والنساء والصبيان والحمقى، ويخفى عليكم أيضاً، وعلى كثير من العقلاء والأدباء، وذلك أن أحدهم يخبر بالكائنات قبل كونها، ويَرجُم

بالغيب ، ويُرجِف به من غير معرفة صحيحة ، ودلائلَ عقلية واضحة ، وبراهينَ مُثبِتة ، فيقول : بعد كذا وكذا شهراً ، وكذا وكذا سنة ، في بلد كذا وكذا ، يكون كيتَ وكيتَ ، وهو جاهل لا يدري أيُّ شيء يكون في بلده وقومه وجيرانه، وأي شيء يكون ويحدث عليه في نفسه ، أو في ماله ، أو في أولاده ، أو غلمانه ، أو من يهمُّه أمرهم ، وإنما يرجُم بالغيب في مكان بعيد ، أو في زمان طويل ، لئلا يقعَ عليه الاعتبار ، ويتبين صدقه وكذبه وتمويهُه ومَخرَقتُه .

ثم اعلم ، أيها الإنسي ، أنه لا يغتر بقول المنجِّم إلا الطُّغاة والبُغاة من الملوك والجبابرة منكم ، والفراعنة والنمارذة والمغرورون بعاجل شهواتها ، المنكرون أمرَ الآخرة ودارَ المَعاد ، الجاهلون بالعلم السابق والقدَر المحتوم، مثل نمرود الجبّار، وفِرعون ذي الأوتاد، وثمود وعاد الذين طَغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد من قتل الأطفال. يقول المنجمون الذين لا يعرفون خالق النجوم ومُدبِّرها، بل يظنون ويتوهمون أن أمور الدنيا تدبِّرها الكواكب السبعة والبروج الاثنا عشر ، ولا يعرفون المدبِّر الذي فوق الكل الذي هو رب الأرباب ، ومسبِّب الأسباب ، ومالك يوم الدين ، وقد أراهم الله قدرته مرة بعد أخرى ، ونفاذَ أوامره ومشيئته في دفعات . وذلك أن نمرود الجبار أخبره المنجمون بمولود في مملكته في سنةٍ من السنين بدلائل القِرانات ، وأنه يتربّى ويكون له شأن عظيم ويخالف دين عبَدة الأصنام . فقال لهم : في أي بيت يكون ، وفي أي موضع يتربّى ، وفي أي يوم يولد ؟

فلم يدروا ، ولكن أشار وزراؤه وجلساؤه بأن يقتل كل مولود يولد في تلك السنة ليكون هو في جملة من قد قُتل ، وظنوا أن ذلك يمكن، وذلك لجهلهم بالعلم السابق والقضاء المحتَّم والمقدور الواقع الذي لا بد أن يكون . ففعل ما أشاروا به عليه فيما وقع. وخلَّص الله تعالى إبراهيم خليله من كيدهم، ونجاه من حيلتهم وما دبروا من مكرهم .

وهكذا فعل فرعون بأولاد بني إسرائيل لمّا أخبره المنجّم بمولد موسى ، عليه السلام ، فنجّى الله كليمه من كيدِهم ومكرِهم لما أراد من بلوغ أمره ، ورأى فرعون وهامان وجنودهما ما كانوا يحذرون . وعلى هذا المثال والقياس تجري أحكام النجوم . لم ينفعهم ذلك من قضاء الله وقدره .

ثم أنتم ، يا معشر الإنس، لا تزدادون إلا غروراً بقول المنجمين وطغياناً، ولا تعتبرون ولا تتفكرون ولا تتنبهون من جهالاتكم . ثم جئتم الآن تفتخرون علينا بأن منكم منجمين وأطباء ومهندسين وحكماء متفلسفين .

فلما بلغ البَبغاء إلى هذا الموضع من كلامه قال الملك : أحسن الله جزاكَ ، نِعمَ ما قلت وبيّنت !

فصل

ثم قال الملك لزعيم الجوارح : أخبرنا ما الفائدة والعائدة في معرفة الكائنات قبلَ كونها بالدلائل ، وما يخبر عنه أهلها بفنون الاستدلالات الزّجريّة ، والكِهانية ، والنُّجومية ، والفال ، والقرعة ، وضرب الحصى ، والنظر في الكفّ ، وما شاكل هذه الاستدلالات إذا كان لا يمكن دفعها ولا المنعُ لها ، ولا التحرُّزُ منها مما يخاف ويُحذَر من المناحس وحوادث الأيام ونوائبِ الحِدثان في السنين والأزمان .

قال الزعيم : نعم يمكن دفع ذلك والتحرزُ منه أيها الملك . ولكن لا على الوجه الذي يطلب ويلتمس أهلُ صِناعة النجوم وغيرهم من الناس .

قال : كيف ذلك ، وعلى أي وجه ينبغي أن يُلتَمَس ويُدفَع ويحترز منه ؟

قال الزعيم : بالاستغاثة برب النجوم وخالقها ومدبّرها .

قال : كيف تكون الاستغاثة به ؟

قال : باستعمال سُنن النواميس الإلهية، وأحكام الشرائع النبوية من الدعاء والبكاء والتضرّع والصوم والصلاة والصدَقات والقرابين ، في بيوت الصّلوات والعبادات وصدق النيّات ، وإخلاص القلوب ، والسؤال لله ، تبارك وتعالى ، بدفعها وبصرفها عنهم كيف شاء ، أو يجعل لهم في ذلك خيرة وصلاحاً ، لأن الدلائل النجومية والزّجْرية إنما تخبر عن الكائنات قبل كونها بما سيفعله رب النجوم وخالقها ومدبرها ومصوّرها. والاستغاثةُ برب النجوم والقوةِ التي فوق الفلك وفوق النجوم أولى وأحرى وأوجب من الاستغاثة بالاختبارات النجومية والزّجْرية على دفع مُوجبات الأحكام الكائنات بما أوجبها بأحكام القِرانات والأدوار وطوالع السنين والشهور وغير ذلك في المواليد.

قال الملك : فإذا استُعمِلت سُنن النواميس على شرائط ما ذكرتَ ، ودعوا الله ، يرفَع عن أهلها ما هو في المعلوم أنه لا بد كائن ؟

قال : لا بد من كون ما هو في المعلوم . ولكن ربما يدفع الله عن أهلها شرّ ما هو كائن ، ويجعل لهم فيها خيرة وصلاحاً ويجعلهم في حيّز السلامة .

قال الملك : كيف يكون ذلك ، بيّن لي ؟

قال : أيها الملك ، أليس نمرود الجبار لما أخبره منجموه بالقِرَان يدُلّ على أنه سيولد في الأرض مولود يخالف دينُه دينَ عبدة الأصنام ، وكانوا يعنون به إبراهيم خليل الرحمن ؟

قال : نعم .

قال : أليس نمرود خاف على دينه ومملكته ورعيته وجنوده فساداً ومناحس؟

قال : نعم .

قال : أليس لو أنه سأل رب النجوم وخالقها أن يجعل له ولرعيته ولجنوده فيه خيرة وصلاحاً ، كان الله تعالى يوفقه للدخول في دين إبراهيم هو وجنوده ورعيته ، وكان في ذلك خيرة لهم وصلاح ؟

قال : نعم .

قال : وهكذا أيضاً فرعون ، لما أخبره منجموه بمولد موسى، عليه السلام، لو أنه سأل ربه أن يجعله مباركاً عليه وقرّة عين له ، وكان يدخل في دينه ، أليس كان صلاحاً له ولقومه وجنوده ، كما فعل بامرأته وأحب الناس إليه ، وأخصهم به ، وهو الرجل الذي ذكره الله تعالى في القرآن ومدحه وأثنى عليه « فقال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه : أتقتلون رجلًا أن يقول ربي الله . » إلى قوله تعالى : « فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب . » أوَليس قوم يونُس ، عليه السلام ، لما خافوا ما أظلّهم من العذاب ، دعَوا ربهم الذي هو رب النجوم وخالقها ومدبرها ، فكشف عنهم العذاب ؟ فإذاً قد تبيّنتَ فائدة علم النجوم والإخبار بالكائنات قبل كونها ، وكيفيةَ التحرز منها أو دفعِها ، أو الخيرةَ والصلاح فيها ، ومن أجل هذا أوصى موسى ، عليه السلام ، بني إسرائيل فقال لهم : متى خفتم من حوادث الأيام ، ونوائب الحدثان ، من الغلاء والقَحط والفِتَن والجَدب ، أو غَلبة الأعداء ودولةِ الأشرار ، ومصائب الأخيار، فارجِعوا عند ذلك بالتضرع والدعاء ، وإقامة سُنّة التوراة ، من الصلاة والزّكاة والصدقات والقرابين والندم والتوبة والبكاء والتضرع إلى الله تعالى ، فإنه إذا علم صدق قلوبكم ونياتكم ، صرف عنكم ما تحذرون ، وكشف عنكم ما تخافون وما أنتم عليه وبه مبتلون .

وعلى هذا المثال جرت سنّة الأنبياء والرسل ، عليهم السلام ، من لدن آدم أبي البشر إلى محمد ، عليهما الصلاة والسلام والتحية والرضوان .

فعلى مثل هذا ينبغي أن تُستعمَل أحكام النجوم والإخبارُ بالكائنات قبل وجودها ، وما يدل عليها من حوادث الأيام ونوائب الزمان ، لا على ما يستعمله المنجمون ومن يغتر بقولهم بأن يختاروا طالعاً جزوِيّاً ، ويتحرزوا إليها من موجبات أحكام الكُل بالجزء ، وكيف لا يجوز أن يُستعمل بقوة رب الفلك على الفلك ، كما فعل قوم يونس ، عليه السلام ، والمؤمنون من

قوم صالح وقوم شُعَيْب .

وعلى هذا المثال ينبغي أن تكون مداواة المَرضى والأعلال بالرُّجوع إلى الله تعالى أولاً بالدعاء والسؤال له والرجاء منه أن يفعل بهم مثل ما ذكرتُ في أحكام النجوم من الكَشف والدفع والصلاح في ذلك ، كما بيَّن الله تعالى عن إبراهيم حيث يقول : « الذي خلقني هو يهدينِ والذي يطعمني ويسقينِ وإذا مرضت فهو يشفين » ولا ينبغي أن يكون الرجوع إلى أحكام الأطباء الناقصة في الصناعة ، الجاهلة بأحكام الطبيعيّات ، الغافلة عن معرفة رب الطبيعة ولطفه في صنعته . وذلك أنك ترى أكثر الناس يفزعون عند ابتداء مرضهم إلى الطبيب ، فإذا طال بهم العلاج والمداواة ولم ينفعهم ذلك وأيسوا منهم ومن مداواتهم، رجَعوا عند ذلك إلى الله تعالى، ودعوا دعوة المضطرين، وربما يكتبون الرِّقاع ، ويلصقونها في حيطان المساجد والبِيَع وأساطينها ، ويدعون على أنفسهم وينادون بالشهرة والنَّكال وقولهم : رحم الله من دعا للمبتلى، كما يُفعل بالمشهورين، هذا جزاء من سرق أو قطع أو عمل ما يشبهه . ولو أنهم رجعوا إلى الله تعالى في أول الأمر ، ودعوه في السِّرّ والإعلان ، لكان خيراً لهم وأصلح من الشُّهرة والنَّكال .

فعلى مثل هذا يجب أن تُستعمل أحكام النجوم في دفع مضارّ النكبات ، والتحرُّز من موجبات أحكامها وما يدل عليها من الحوادث ، لا على مثل ما يستعمله المنجمون من الاختبارات بطوالع جُزئياتٍ ليتحرزوا بها من موجبات أحكامها الكائنات التي توجبها طوالع السنين والشهور والاجتماعات والاستقبالات والاختيارات للأوقات الجيدة لاستجابة الدعاء وطلب الغفران والمسألة إلى الله تعالى بالكشف لما يخافون ويحذرون بأن يَصرف عنهم كيف شاء بما شاء ، كما ذكروا أن ملكاً أخبره منجموه بحادث كائن في وقت من الزمان يخاف منه هلاكاً على بعض أهل المدينة . فقال لهم : من أي وجه يكون ، وبأي سبب ؟

فلم يدروا تفصيلاً ، ولكن قالوا : من سلطان لا يطاق .

فقال لهم : متى يكون ذلك ؟

فقالوا : في هذه السنة في شهر كذا .

فشاور الملك أهل الرأي كيف التحرُّز منه ، فأشار عليه أهل الدين والورع والمتألهون بأن يخرج وأهل المدينة كلهم إلى خارج المدينة ، فيدعون الله أن يصرف عنهم ما أخبرهم به المنجمون مما يخافون ويحذرون . فقَبِلَ الملك مشورتهم وخرج في ذلك الشهر الذي يخافون كون الحوادث فيه ، وخرج معه أكثر أهل المدينة فدعوا الله أن يصرف عنهم ما يخافون ، وباتوا تلك الليلة على حالهم. وبقي قوم في المدينة لم يكترثوا لما أخبرهم به المنجمون ، وما خافوا وما حذروا منه . فجاء بالليل مطر عظيم وسيل العَرِم . وكان بناء المدينة في مَصبّ الوادي ، فهلك من كان في المدينة بائتاً ، ونجا من كان قد خرج وكان بائتاً في الصحراء . فمثل هذا يندفع من قوم ويصيب قوماً . وأما الذي لا يندفع وما لا بد منه ، ولكن يجعل الله لأهل الدعاء والصدقة والصلاة والصيام في ذلك خيريّة وصلاحاً ، كما فعل بقوم نوح . فمن آمن منهم نجا ، وجعل لهم خيريّة في ذلك ، كما ذكر الله تعالى بقوله : « فأنجيناه ومن معه في الفُلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين » .

وأما متفلسفوكم الطبيعيون والمنطقيون والجدليون ، فإنهم عليكم لا لكم .

قال الإنسي : وكيف ذلك ؟

قال: لأنهم هم الذين يُضلّون بني آدم عن المنهاج المستقيم وصواب الطريق والدين وأحكام الشرائع بكثرة اختلافهم وفنون آرائهم ومذاهبهم ومقالاتهم ، وذلك أن منهم من يقول بقِدَم العالم ، ومنهم من يقول بقِدَم الهيُولى ، ومنهم من يقول بقدم الصورة ، ومنهم من يقول بعِلّتين اثنتين ، ومنهم من يقول بثلاث ، ومنهم من يقول بأربع ، ومنهم من قال بخمس ، ومنهم من

قال بست ، ومنهم من قال بسبع ، ومنهم من قال بالصانع والمصنوع معاً ، ومنهم من قال بلا نهاية ، ومنهم من قال بالتناهي ، ومنهم من قال بالمَعاد ، ومنهم من قـــال بالإنكار ، ومنهم من أقرّ بالرُّسُل والوحي ، ومنهم من أنكر ، ومنهم من شك وارتاب وتحيّر ، ومنهم من قال بالعقل والبرهان ، ومنهم من قال بالتقليد من الأقاويل المختلفة والآراء المتناقضـة التي بنو آدم بها مُبتلون وفيها متحيرون متبلبلون شاكون ، وفيها مختلفون . ونحن كلنا مذهبنا واحد ، وطريقتنا واحدة ، وربنـــا واحد ، ولا نشرك به شيئاً ، نسبحه في غدونا ، ونقدسه في رواحنا ، لا نريد لأحد منّا سوءاً ، ولا نضمر له شرّاً ، ولا نفتخر على أحد من خلق الله تعالى، راضون بما قسمه الله تعالى، إنّا خاضعون تحت أحكامه ، لا نقول : لِمَ وكيف ولمـاذا فعل ودبّر ؟ كما يقول المعترضون على ربهم في أحكامه وتدبيره وصُنعه .

فأمـا الذي ذكرتَ من أمر المهندسين والمُسّاح منـكم ، وافتخرت به ، فلعمري إن لهم التعاطي في البراهين التي تَدِق عن الفهم وتبعُد عن التصوّر لما يدّعون فيها، ولكن أكثرهم لا يعقِلون لتركهم تعلم العلوم الواجب تعلمها ولا يسعهم الجهل بها. يربون على ما يدّعون من الفُضولات التي لا يُحتاج إليها، وذلك أن أحدهم يتعاطى مساحة الآجـام والأوتاد[1] ومعرفة ارتفـاع رؤوس الجبال ، وعمق قعر البحر ، وتكسير البراري والقفار ، وتركيب الأفلاك ، ومراكز الأثقال، وما شاكل ذلك، وهو مع ذلك كله جاهل بكيفية تركيب جسده ، ومساحـة جثته ، ومعرفة طول مصارينه وأمعـائه ، وسعة تجويف صدره وقلبه ورئته ودماغه، وكيفية خِلقة مَعِدته وأشكال عظامه، وتركيب هندام مفاصل بدنه ، وما شاكل هذه الأشكال التي معرفته بها أسهل، وفهمه لها أقرب ، وعلمه بها أوجب ، والتفكر فيها أنفع ، والاعتبار بها أهدى وأرشد

---

١ الأوتاد : المنازل الأربع الرئيسة من منطقة البروج .

إلى معرفة ربه وخالقه ومصوّره ، كما قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : من عرف نفسه فقد عرف ربه . ومع جهله بهذه الأشياء أيضاً ، ربما يكون تاركاً للعلم بكتاب الله وفهم أحكام شريعته ودينه ومفروضات سُنن مذهبه ، ولا يسعه تركها ولا الجهل بها .

وأما افتخاركم بأطبّائكم والمداوين لكم ، فلعمري إنكم محتاجون إليهم ما دامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة ، وما يتولد منها من الأمراض المزمنة ، والأسقام المؤلمة ، والأوجاع المُهلكة تُلجِئكم إلى باب الأطباء ، ولنعم ما قيل في الشعر :

إن الطبيب بِطبّه ودوائه لا يستطيع دفاع مكروه أتى

فزادكم الله أطبّاء ، لأنه لا يُرى على باب دكّان الطبيب إلاّ كل عليل مريض سقيم ، كما لا يُرى على باب دكان المنجم إلاّ كل منحوس أو منكوب أو خائف ، لا يزيده المنجم إلاّ نحساً على نحس ، يأخذ قطعة ولا يقدر على تعجيل سعادة ولا تأخير منحسة إلاّ زخرف القول غروراً تخميناً وحزراً بلا يقين ولا برهان .

وهكذا حكم المُتطبّبين منكم يزيدون العليل سقماً والمريض عذاباً بالحِمْية من تناول أشياء ربما يكون شِفاء العليل في تناولها ، وهو ينهاه ويمنعه منها لجهله ، ولو تركه مع حكم الطبيعة ، لعله كان أسرع لبرئه وأنجح لشفائه ، فافتخارك ، أيها الإنسي ، بأطبائكم ومنجّميكم هو عليكم لا لكم .

فأما نحن فغير محتاجين إلى الأطباء والمنجمين ، لأنّا لا نأكل إلاّ قوت يوم ، وبُلغة يوم من لون واحد وطعام واحد ، فلا تعرض لنا الأمراض المختلفة والأعلال المتفنّنة، ولا نحتاج إلى الأطباء ولا إلى الشراب والدّرياقات وفنون المداواة مما تحتاجون أنتم إليه . فهذه الأحوال كلها التي هي بالأحرار والأخيار أشبه ، والكرام أولى ؛ وتلك بالعبيد والأشقياء أولى ، وبهم أليق.

فمن أين زعمتم أنكم أرباب لنا ونحن لكم عبيد بلا حجة ولا برهان إلاّ قول الزور والبهتان ؟

وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم ، فلا فخر لكم ولا لهم ، إذ كانوا هم أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء والفقراء الضعفاء ، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب ، متعوبي الأبدان ، مغمومي النفوس، معذّبي الأرواح فيما يبنون ما لا يسكنون، ويغرسون ما لا يجنون، ويجمعون ما لا يأكلون ، ويعمُرون الدور ، ويخربون القبور . أكياسٌ في أمور الدنيا ، بُلْهٌ في أمور الآخرة ، يجمع أحدهم الدينار والمتاع ، ويَبخَل أن ينفق على نفسه ، ويتركه لزوج امرأته ، أو لزوج ابنته ، أو لزوجة ابنه، ولوارثه . كادّون لغيرهم مُصلِحون أمور سواهم ، لا راحة لهم إلى الممات .

وأما تجاركم فيجمعون من حرام وحلال ، ويبنون الدكاكين والخانات ، ويملؤونها من الأمتعة، ويحتكرونها ويضنّون بها على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم، ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم ، ولا يُنفقون حتى تذهب جُملة واحدة ، إما في حَرَق أو غرَق أو سَرِقة أو مصادرة سلطان جائر ، أو قطع طريق ، وما شاكل ذلك . ويبقى هو بحزنه ومصيبته معاقباً بما كسبت يداه ، فلا زكاة أخرج ، ولا صدقة أعطى، ولا يتيماً برّ ، ولا معروفاً لضعيف أسدى ، ولا صلةً لذي رَحِم ، ولا إحساناً إلى صديق ، ولا تزوّدَ للمَعاد ، ولا قدّمَ للآخرة .

والذين ذكرتهم من أرباب النعم وأهل المروءات ، فلو كانت لهم مروءة كما ذكرتَ ، لكان لا يَهنيهم العيش ، إذا رأوا فقراءهم وجيرانهم واليتامى من أولاد إخوانهم ، والضعافَ من أبناء جنسهم ، جياعاً عراة مرضى زَمْنى[1] مفاليج ، مطروحين على الطريق يطلبون منهم كِسرة ، ويسألونهم خِرقة ،

---

١ الزمنى : أصحاب العاهات ، واحدها زمين وزمن .

وهم لا يلتفتون إليهم ولا يرحمونهم ، ولا يفكرون فيهم . فأي مروءة لهم ، وأي فتوّة فيهم ، وكيف تَهنيهم لذاتهم ؟ ألا إنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

وأما الذين ذكرتهم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين ، وافتخرت بهم ، فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار الذين يهتدون إلى أسباب الشرور ما لا يهتدي غيرهم ، ويصلون إلى ما لا يصل إليه سواهم ، لدقة أفهامهم ، وجودة تمييزهم ، ولطف مكايدهم ، وطول ألسنتهم ، ونفاذ خطابهم في كتبهم . يكتب أحدهم إلى أخيه وصديقه زُخْرُفاً من القول ، غُروراً بألفاظ مسجّعة ، وكلام حلو ، وخطاب فصيح يُغريه ، وهو من ورائه في قَطع دابِره ، والحيلة في إزالة نعمته ، والوصول إلى أسباب نِكايته ، وتدوين الأعمال في مُصادَراته ، وتأويلاتِ الأخذ لماله .

وأما قُرّاؤكم وعبّادكم الذين تظنون أنهم أخياركم ، وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم ، فهم الذين غرّوكم بإظهارهم الورع والخشوع والتقشف والنُّسك من حذف الأسبِلة[1] ، وتقصير الأكمام ، وتشمير الإزار والسراويل ، ولبس الخشن من الصوف والشعَر والمُرقّعات ، وطول الصمت ، وكثرة التنسك ، وترك التفقه في الدين وتعلّم أحكام الشرائع وسُنن الدين ، وترك تهذيب النفس وإصلاح الخُلق ؛ واشتغلوا بكثرة السجود والركوع بلا علم ، حتى ظهر أثر السجود على جباههم ، والثفِنات[2] على ركبهم ، وتركوا الأكل والشرب ، حتى جفت أدمغتهم ، ونحلت شفاههم ، وانحلت أبدانهم ، وتغيرت ألوانهم ، وانحنت ظهورهم ، وقلوبُهم مملوءة بغضاً وحقداً وجَفاء لمن ليس مثلهم ، ونفوسهم مملوءة وساوسَ وخصومة مع ربهم بضمائرهم ،

---

١ حذف الأسبلة : أي احفاء الشوارب .

٢ الثفِنات : جمع الثفِنة ، وهي من البعير ما لاصق الأرض إذا استناخ ، ومن الإنسان الركبة ، والمراد هنا بالثفِنات الركب الغليظة الخشنة من كثرة السجود كأنها ثفنات البعير .

لمَ خلق إبليس والشياطين والكفار والفراعنة والفُسّاق والفُجّار والأشرار ، ولمَ ربّاهم ورزقهم ويُمكّنهم ويُمهلهم ولا يُهلكهم ، ولماذا فعل هذا ؟ وما شاكل هذه المحاولات والخُرافات والوساوس التي قلوبُهم مملوءة منهـا ، ونفوسهم شاكّة متحيرة ، فهم عند الله أشرار ، وإن كانوا عندكم أخيارا . فهؤلاء وإن كانوا بالصورة الظاهرة إنساناً ، ففي الصورة المعنوية ليسوا كذلك ، فأي افتخار لكم بهم ، وإنما هم عار لكم .

وأما فُقهاؤكم وعلماؤكم ، فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا ، وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم ، فيحللون تارة ، ويحرّمون تارة بتأويلاتهم ، ويتبعون ما تشابه ، ويتركون حقيقة ما أنزل الله من الآيات المُحكَمات ، فنبذوه وراء ظهورهم ، كأنهم لا يعلمون ، ويتبعون ما تتلو الشياطين على قلوبهم من الخيالات . كل هذا طلباً للدنيا ، وتكسباً للرياسة من غير ورع ولا تقوى من الله تعالى ، فأولئك هم وَقود النار في الآخرة ، أو يتوبون إلى الله ويستغفرونه ، فأي فخر لكم ؟

وأما قضاتكم وعُدولكم والمُزكّون لكم ، فأدهى وأظلم وأبطر ، وهم أشرُّ سيرة من الفراعنة والجبابرة ، وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل الولاية قاعداً بالغدوات في مسجده حافظاً لصلاته ، مقبلًا على شأنه ، يمشي بين جيرانه على الأرض هوناً[1] ، حتى إذا ولي الحكم والقضاء ، تراه راكباً بغلة فارهة[2] وحماراً مِصريّاً بسرج ومَركب ، وغاشية[3] يحمِلها السودان ، وخفّاقَين تنجر[4] في الأرض ، قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤدّيه إليه من أموال اليتامى ومال الوُقوف . وصالح عدُوله بشيء من السُّحت والبراطيل ،

١ هوناً : سكينة ووقاراً .
٢ فارهة : كريمة مليحة .
٣ الغاشية : الغطاء .
٤ خفاقين : نعلين مصوتين . تنجرّ : ارجعها إلى النعل على الإفراد .

فقبل منهم الرشوة ، ويُرخّص لهم في الجنايات ، وشهادات الزور ، وترك أداء الأمانات والودائع. فأولئك هم الذين وُبّخوا في التوراة والإنجيل والفرقان ، أبالله تغترّون وعليه تَجرُؤون ؟

وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء ، عليهم السلام ، فكفى في وصفهم ما قال الله تعالى . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ما من نبوّة إلاّ ونَسختها الجَبَروتيّة. ويسمون باسم الخلافة ، ويسيرون بسيرة الجبابرة ، ويَنهون عن مُنكرات الأمور ، ويرتكبون هم منها كل محظور . ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ، عليهم السلام ، ويسبُّونهم ويغصبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون إلى الفجور . واتخذوا عباد الله خَوَلاً ، وأيامهم دُولاً ، وأموالهم مغتنماً ، فبدّلوا نعمة الله كفراً ، واستطالوا على الناس افتخاراً ، ونسوا أمر المعاد ، وباعوا الدين بالدنيا والآخرة بالأولى ، فويل لهم مما كسبت أيديهم ، وويلٌ لهم مما يكسبون ! وذلك أنه إذا ولي أحد منهم ، ابتدأ أولاً بالقبض على من تقدمت له حُرمة لآبائه وأسلافه ، وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبناء عمه وأقرباءه . وربما كحّلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرّأ منهم . كل ذلك يفعلون بسوء ظنهم وقِلّة يقينهم ، مخافة أن يفوتهم المقدور ، أو رجاء أن ينالوا ما ليس في المقدّر . كل ذلك حِرصاً على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها ، وشحّاً عليها ، وقِلّة الرغبة في الآخرة ، وقِلّة اليقين بجزاء الأعمال في المَعاد . وليست هذه الخِصال من شِيَم الأحرار ، ولا فعلِ الكرام . فافتخارك أيها الإنسي على الحيوان بذكر ملوككم وأمرائكم وسلاطينكم عليكم لا لكم ، وادعاؤكم علينا العبودية ولأنفسكم الربوبيّة صار باطلاً وزوراً وبهتاناً . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم إنه هو الغفور الرحيم .

فصل

فلما فرغ البَبغاء من كلامه ، قال الملك لمن حوله من حكماء الجِنّ والإنس : أخبروني من الذي يحمِل إلى الأرَضةِ ذلك الطين الذي تبني به على نفسها تلك الآزاجَ[1] والعقودَ شِبهَ الرّواق والدهاليز ، وهي دابّة ليس لها رجلان تعدو بهما ، ولا جناحان تطير بهما .

فقال الحكيم الخبير من العبرانيين : نعم أيها الملك سمعنا أن الجِن تحمِل إليها ذلك الطين مكافأةً لها على ما أسدت إليها من الإحسان في اليوم الذي أكلت مِنسأة[2] سليمان بن داود ، عليه السلام ، فخرّ ، وعلمت الجِن بموته فهربت ، ونجت من العذاب الأليم .

فقال الملك لمن حوله من علماء الجن : ماذا تقولون فيما ذكر الإنسي ؟

فقالوا : لسنا نعرف هذا الفعل من الجن ، لأنه لو كانت الجن تحمِل إليها التراب والطّين والماء ، فهي بعدُ إذاً في العذاب المُهين . لأن سليمان لم يكن يسومها شيئاً غير حمل الماء والتراب في اتخاذ البنيان .

فقال الحكيم اليوناني : عندنا أيها الملك من ذلك علم هو غير ما ذكر هذا العبراني .

فقال الملك : أخبرني ما هو ؟

قال : نعم ، اعلم أيها الملك أن هذه الدابّة دابّة ظريفة الخِلقة ، عجيبة الطبيعة . من ذلك أن طبيعتها باردة جدّاً ، وبدنها مُتخلخِل مُنتفِخ المَسام ، يتداخلها الهواء ، ويتجمد من شدة برد طبيعتها ، ويصير ماء ويرشح على ظاهر بدنها ، ويقع عليها غبار الهواء دائماً ، فيبتلّ ويجتمع شبه الوسخ ، فهي تجمع ذلك من بدنها ، وتبني على نفسها تلك الآزاج كِنّاً لها من الآفات . ولها

---

١ الآزاج : جمع الازج ، وهو البيت يبنى طولاً .
٢ المنسأة ، بكسر الميم وفتحها : العصا .

مِشفران حـــادّان شبه المِشراطـينِ تقرُض بهمـا الحَبّ والحشب والثمر والنبات ، وتنقُب الآجُرّ والحجارة .

فقال الملك للصرصر : هذه الدابّة من الهوامّ وأنت زعيمها ، فمـاذا ترى فيما قال اليوناني ؟

فقال الصرصر : صدق فيما قال ، ولكن لم يُتمّم ولم يفرَغ من الوصف .

فقال الملك : تممه أنت .

فقال : نعم ، إن الخالق تعالى لما قدّر أجناس الخلائق ، وقسم بينهـــا المواهب والعطايا ، عدل في ذلك بينها بحكمته ليتكافؤوا ويتساووا عدلاً منه وإلهاماً وإنصافاً بها ، سبحانه وبحمده. فمن الخلق ما قد وهب له جُثّة عظيمة وبِنية قوية ، ونفساً ذليلة مهينة مثل الجمل والفيل . ومنها مـا قد وهب له نفساً قوية عزيزة ، عليمة حكيمة ، وبِنية صغيرة ، ليتكافـأ في المواهب والعطايا عدلاً من الخالق الوهاب وحكمةً .

فقال الملك للصرصر : زدني في البيان .

قال : نعم ، ألا ترى أيها الملك إلى الفيل ، مع كِبَر جُثته ، وعظيم خلقته ، كيف هو ذليل النفس ، منقاد للصبي الراكب على كتِفه ، يُصرّفه كيف شاء ؟ ألم تر إلى الجمل مع عظم جثته ، وطول رقبته ، كيف ينقاد لمن جذب خِطـامَه ، ولو كانت فـأرةً أو خنفساء ؟ ألم ترَ إلى الجرادة في الحشرات الصغار التي هي أصغر منها ، إذا ضربت الفيل بحمتها ، كيف تقتله وتهلكه ؟ وكذلك الأرَضة ، وإن كانت لهـا جثة صغيرة ، وبنية ضعيفة ، فإن لها نفساً قوية . وهكذا حكم سائر الحيوانات الصغـار الجثة مثل دودة القز ، ودودة الدرّة [1] ، وزنابير النحل فإن لها أنفساً علامة حكيمة وإن كانت أجسادها صغاراً وبنيتها ضعيفة .

---

١ دودة الدرّة : أي درة البحر ، وهو أبو مصقار من السمك .

قال الملك : ما وجه الحكمة في ذلك ؟

قال : لأن الخالق تعالى علم بأن البنية القوية والجثة العظيمة لا تصلح إلاّ للكد والعمل الشاق وحمل الأثقال ولو قرن بها أنفساً كباراً لما انقادت للكد والعمل الشاق ولأبت وأنفت ولجت وشمست وامتنعت، فسبحان الخالق العالم بمصالح خلقه ! وأما الجثث الصغار والأنفس الكبار العلامة فإنها لا تصلح إلاّ للحذق في الصنائع مثل أنفس النحل ودودة القز ودودة الدرّة وأمثالها .

قال الملك : زدني في البيان .

قال : نعم ، إن الحِذق في الصناعة هو أن لا يُدرى كيف عملها الصانع، ومن أي شيء عملها ، وبأي شيء يعمل ، مثل صناعة النحل ، لأنه لا يُدرى كيف تبني منازلها وبيوتها مسدّسات من غير بركار ولا مِسطرةٍ ولا أدواتٍ أُخَر ، ولا يُدرى من أين تجمع العسل والشمع ، وكيف تعمله ، وكيف تميزه . فلو كانت لهـا جثة كبيرة ، لبان ذلك وشوهد ورؤي وأُدرك ، وهكذا حكم دودة القز، لو كانت لها جثة عظيمة لرؤي كيف تمدّ ذلك الخيط الدقيق وتغزله وتفتله . وهكذا بناء الأرَضة ، لو كانت لها جثة عظيمة لرؤي كيف تبلّ ذلك الطين وكيف تبني . وأُخبرك أيها الملك أن الخالق تعالى قد أرى الدلالة على قدرته للحكماء من بني آدم المُنكرة إيجاد العالم ، لا من هَيُولى موجودة ، من صناعة النحل باتخاذها البيوت من الشمع، وجمعها العسل من غير هَيُولى موجودة .

قال الملك: زعمت الإنس بأنها تجمع من زهر النبات وورق الشجر .

قال : فلمَ لا يجمعون هم منهـا شيئاً مع زعمهم بأن لهم العلم والقُدرة والحِكمة والفلسفة، وإن كانت تجمع ذلك من وجه الأرض أو من الماء أو من وجه الهواء ، فلم لا يرون منها شيئاً ، ولا يدرون كيف تجمع ذلك وتحمله وتميّزه وتبني وتخزن ؟ وهكذا أرى الخالقُ قدرته لجبابرتهم الذين طغَوا وبغَوا ، لما كثرت نِعم الله تعالى لديهم مثل نمرود الجبار قتله أصغرُ جُثة من

الحشرات. وهكذا فرعون لما طغى وبغى على موسى، أرسل عليه جنود الجراد وأصغر من الجراد القمل ، وقهره فلم يعتبر ولم ينزجر . وهكذا لما جمع الله لسليمان، عليه السلام، الملك والنبوّة، وشيد ملكه، وسخّر له الجن والإنس، وقهر ملوك الأرض وغلبهم، شكّت الجن والإنس في أمره ، وظنت أن ذلك بحيلة منه وقوّة وحَول له ، مع أنه قد نفى هو ذلك عن نفسه بقوله : « هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر » فلم ينفعهم قوله، ولم يُزِل الشك من قلوبهم في أمره ، حتى بعث الله هذه الأرَضة فأكلت مِنسأته، وخرّ على وجهه في مِحرابه ، فلم يجسر على ذلك أحد من الجن والإنس هيبةً منه وإجلالاً . وبيّن الله قدرته، ليكون عظة لملوكهم الجبابرة الذين يفتخرون بكِبر أجسادهم، وعِظم جثتهم ، وشدّة صولتهم . ومع هذه كلها لا يتعظون ولا ينتبهون ولا يُزجَرون بل يُلحّون ويتمرّدون ويفتخرون علينا بملوكهم الذين هم صَرعى بأيدي صغارنا والضعفاء من أبناء جنسنا .

وأما دودة الدرة ، فهي أصغر حيوان البحر بنية، وأضعفها قوة ، وألطفها جثة ، وأكبرها نفساً ، وأكثرها علماً ومعرفة ، وذلك أنها تكون في قعر البحر مقبلة على شأنها في طلب قوتها ، حتى إذا حان وقت من الزمان صعدت من قعر البحار إلى سطح الماء في يوم المطر ، فتفتح أذنين لها شبه شفتَين ، فيقطر فيهما من ماء المطر حبّات ، فإذا علمت بذلك ، ضمّت تَيْنِكَ الشفتين ضمّاً شديداً إشفاقاً أن يرشح فيها من ماء البحر المالح، ثم تنزل برِفق إلى قعر البحار كما كانت بدءاً ، وتمكث هناك منضمّة على الصدَفتين إلى أن ينضج ذلك الماء ، فينعقد منه الدر ، فأي علماء الإنس يعمل مثل هذا ، خبروني إن كنتم صادقين ؟

وقد جعل الله تعالى في جَبلة نفوس الإنس محبة لبس الحرير والديباج والإبريسم وما يُتّخذ منها من اللباس الحسن الذي هو كله من لُعاب هذه الدودة الصغيرة الجثة ، الضعيفة البنية ، الشريفة النفس ، وجعل في ذوقهم

ألذّ مـــا يأكلون العسل الذي هو بصـاق أضعف الحيوانات الصغيرة الجثة ، الضعيفة البِنية ، الشريفة النفس ، الحاذقة في الصنعة ، وأحسن ما يُوقدون في مجالسهم الشمع الذي هو فَضلة من فُضالة النحل. وجعل أيضاً أفخرَ ما يتزينون به الدُّرّ الذي يخرج من جوف هذه الدودة الصغيرة الجثة ، الشريفة النفس ، ليكون دلالة على حكمة الصانع الخالق الحكيم، ليزدادوا به معرفة، ولنعمائه شكراً ، وفي مصنوعاته فكرة واعتباراً . ثم هم مع هذه كلهـــا معرضون غافلون ساهُون لاهُون طاغُون باغون ، وفي طغيانهم يترددون ، لإنعـامه كافرون ، ولآلائه جاحدون ، ولصنعته مُنكرون ، وعلى ضعفـــاء الخلق مفتخرون متعدّون جائرون ظالمون .

فلما فرغ الصرصر ، وهو زعيم الهوامّ ، من كلامه ، قال الملك : بارك الله فيك من حكيم ما أبلغك ، ومن مُتقن ما أحكمك ، ومن خطيب مـا أفصحك ، ومن موحّد ما أعرفك بربك ، ومن ذاكر شاكر لإنعامه مـــا أفضلك !

فصل

ثم قال الملك للإنسي : قد سمعتم ما قال ، وفهمتم ما أجاب ، فهل عندكم شيء آخر ؟

قال : نعم، خصال ومناقب تدل على أنهم عبيدنا ، ونحن أرباب .

قال : وما هي ، اذكرها .

قال : وحدانية صورتنا ، وكثرة صُوَرها ، واختلاف أشكالها ، فـإن الرياسة والربوبية بالوَحدة أشبه ، والعبودية بالكثرة أشبه .

فقال الملك للجماعة : ماذا ترون فيما قال وذكر ؟

فأطرقت الجماعة ساعة مفكرة فيما قـال . ثم تكلم زعيم الطيور ، وهو

الهَزارداستان ، قال : صدق أيها الملك فيما قال ، ولكن نحن وإن كانت صوَرنا مختلفة كثيرة ، فنفوسنا واحدة ، وهؤلاء الإنس ، وإن كانت صورتهم واحدة ، فإن نفوسهم كثيرة مختلفة .

قال الملك : وما الدليل على أن نفوسهم كثيرة مختلفة ؟

قال : كثرة آرائهم ، واختلاف مذاهبهم ، وفنون دياناتهم ، وذلك أنك تجد فيهم اليهود والنصارى والصابئين والمَجوس والمُشركين ، ومن عَبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب وغيرها ، وتجد أيضاً أهل الدين الواحد مختلفي المذاهب والآراء مثل سامريّ وغيابيّ وجالوتي ونَسطوري ويعقوبي ومَلكاني وشنوي ومانوي وخُرّمي ومَزْدكي وديصانيّ وبَهرَمي وشمسي وخارجي ورافضي وناصِبي وقَدَري وجَهْمي ومُعتَزلي وسُني وجَبْريّ ، وما شاكل هذه المذاهب التي يُكفّر أهلها بعضُهم بعضاً ، ويلعن بعضُهم بعضاً ، ويقتل بعضُهم بعضاً . ونحن من هذه كلها بُرآء ، مذهبنا واحد ، واعتقادنا واحد ، وكلنا موحّدون مؤمنون مسلمون ، غير مشركين ولا منافقين ، ولا فاسقين ولا مرتابين ، ولا شاكّين ولا متحيّرين ، ولا ضالّين ولا مضلّين . نعرف ربنا وخالقنا ورازقنا ومحيينا ومميتنا ، فنسبّحه ونهلله ونقدسه ونكبّره بكرة وعشيّاً ، ولكن هؤلاء الأناس لا يفقهون تسبيحهم .

فقال الإنسي الفارسي : نحن أيضاً كذلك، إن ربنا واحد ، وإلهنا وخالقنا ورازقنا واحد ، ومحيينا ومميتنا واحد ، لا شريك له .

فقال الملك : فلِمَ تختلفون في الآراء والمذاهب والديانات والرب واحد ؟

قال : لأن الديانات والآراء والمذاهب إنما هي طرق ومسالك ومحاريب ووسائل ، والمقصود واحد . من أي الجهات توجّهنا فثَمّ وجه الله .

قال : فلِمَ يقتل بعضكم بعضاً ، إذا كانت الديانات كلها قصدها واحد ، وهو التوجه إلى الله ؟

فقال المستبصر الفارسي : نعم أيها الملك ، ليس ذلك من جهة الدين ، لأن الدين لا إكراه فيه ، ولكن من جهة سُنّة الدين الذي هو المُلك .

قال : وكيف ذلك ؟ بيّنه لي .

قال : إن الدين والمُلك أخوان توأمان لا يفترقان ، ولا قِوام لأحدهما إلا بأخيه ، غير أن الدين هو الأخ المقدّم والمُلك هو الأخ المؤخّر المُعقّب له ، فلا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولا بد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سُنته طوعاً أو كرهاً . فلهذه العلّة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضاً، طلباً للملك والرياسة . كل واحد يريد انقياد الناس أجمع لسنّة دينه وأحكام شريعته . وأنا أخبر الملك ، وفقه الله لفهم الحقائق ، وأذكّره بشيء يقين لا شك فيه .

قال الملك : وما هو ؟

قال : إن قتل الأنفُس سُنّة في جميع الديانات والملل والدول كلها ، غير أن قتل النفس في سُنّة الدين ، وهو أن يقتل طالب الدين نفسه ، وفي سُنّة الملك أن يقتل طالب الملك غيره .

فقال الملك : أما قتل الملوك غيرها في طلب الملك فَبيّن ظاهر. وأما قتل طالب الدين نفسه في سائر الديانات فكيف هو ؟

قال : نعم ، ألا ترى أيها الملك أن ذلك سُنة دين الإسلام كيف هوَ بيّنٌ ظاهر ، وذلك قول الله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتلون ويُقتَلون ». ثم قال : « فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به » . وقال : « يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » . وقال : « إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفّاً » . وقال في سنة التوراة : « فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم » . وقال المسيح ، عليه السلام، في الإنجيل:« مَن أنصاري إلى الله ، قال الحواريون نحن أنصار الله. فقال : استعدوا للقتل والصلب إن كنتم تريدون أن تنصروني

وتكونوا معي في ملكوت السماوات عند أبي وأبيكم ، وإلاّ فلستم في شيء مني . » فقبلوا وقُتلوا ولم يرتدُّوا عن دين المسيح .

وهكذا يفعل البراهمة من أهل الهند، يقتلون أنفسهم ، ويحرقون أجسادهم، طلباً للدين، ويرون ويعتقدون بأن أقرب قربان إلى الله تعالى أن يقتل التائب جسده ، ويحرق بدنه ، ليكفّر عن ذنوبه يقيناً منه بالمَعاد . وهكذا يفعل المانيّة والمَثنَويّة ، تمنع أنفسها من الشهوات ، وتحمل عليها كَدّ العبادات ، حتى تقتلها وتخلّصها من دار البلاء والهوان .

وعلى هذا القياس يوجد حكم سنن أهل الديانات في جعل قتل النفوس من فنون العبادات ، وأحكام الشرائع كلها وضعت لطبّ النفوس ، وطلب النجاة من نار جهنم ، والفوز بالوصول إلى نعيم الآخرة دار المَعاد والقرار . وأخبر الملك وأذكّره أن في أهل الديانات والمذاهب أخياراً وأشراراً، ولكن أشرّ الأشرار من لا يؤمن بيوم الحساب ، ولا يرجو ثواب الإحسان ، ولا يخاف مكافأة السيئات ، ولا يُقرّ بوَحدانية الصانع الباري الحكيم ، الخالق الرازق ، المحيي المميت ، المُعيد الذي يُرجع ، إليه المَرجِعُ وإليه المصير .

فصل

ثم قال زعيم الهند : نحن بني آدم أكثر من الحيوانات عدداً وأمماً وأجناساً وأنواعاً وأشخاصاً ، وأعرف بفنون تصاريف أحوال الزمان ومآربه وعجائبه.

قال الملك : وما يدريك ؟

قال : لأن الربع المسكون من الأرض يحوي نحو سبعة عشر ألف مدينة مختلفة الأمم الكثيرة العدد التي لا تُعد ولا تحصى . فمن تلك الأمم التي لا تُعد ولا تحصى أهل الهند ، وأهل الصين ، وأهل السّند ، وأهل الزّنج ، وأهل الحجاز ، وأهل اليمن ، وأهل الحبشة ، وأهل نجد ، وأهل بلاد النُّوبة،

وأهل مصر ، وأهل بلاد الصعيد وبلاد الإسكندرية ، وأهل بَرقة ، وأهل قيروان، وأهل البربر ، وأهل البوادي ، وأهلُ طَنْجة ، وأهل بلاد الخالدات، وأهل بلاد مردمانة ، وأهل كيوان ، وأهل بلاد كلَه ، وأهل بلاد الأندلس، وبلاد الرومية ، وبلاد قسطنطينية ، وبلاد دجلة ، وبلاد مقدونية ، وبلاد برجان ، وبلاد الصقالبة ، وبلاد الروسية، وبلاد املاج ، وبلاد الأبواب، وبلاد أذْرَبيجان ، وبلاد أرمينية ، وبلاد أهل الإسلام ، وبلاد أهل الشام ، وبلاد أهل يونان، وبلاد الديارات، وبلاد العراق، وبلاد خُراسان، وبلاد خُوزستان، وبلاد الجبال ، وبلاد جَيلان وديلمان وطَبرستان ، وبلاد جُرْجان ، وبلاد نَيْسابور ، وأهل كِرْمان ، وبلاد فارس ، وبلاد مكران ، وبلاد كابُلستان ومولتان ، وبلاد سَجستان ، وبلاد ما وراء النهر ، وبلاد غور واستادان وباميان وصخارستان وكيلان ، وبلاد خُوارَزْم ، وبلاد يأجوج ومأجوج وفَرغانة ، وبلاد صعانيات ، وبلاد كيماك ، وبلاد خاقان وسيستان ، وبلاد جوجير، وبلاد تبُبّت، وأهل بلاد جاج وماجين، وأهل بلاد الجزائر والسوادات والجبال والفلوات والسواحل . هذه سوى القرى والأعراب والأكراد وأهل البراري والبوادي والجزائر والغياض والآجام. وأهل هذه البلاد كلها أمم من الإنس من بني آدم ، مختلفة ألوانهم وألسنتهم وأخلاقهم وطباعهم وآراؤهم ومذاهبهم وصنائعهم وسيرتهم في دياناتهم ، لا يحصي عددها إلاّ الله تعالى الذي خلقهم وأنبأهم ورزقهم ، ويعلم سرهم ونجواهم ، ويعلم مستقرّهم ومستودَعهم كلٌّ في كتاب مبين. فكثرة عددهم ، واختلاف أحوالهم ، وفنون تصاريف أمورهم ، وعجائب مآربهم يدل على أنهم أفضل من غيرهم ، وأكرم من سواهم من أجناس الخلائق التي في الأرض من الحيوانات جميعاً ، وأنهم أرباب ، والحيوانات عبيد لهم وخَوَل ومماليك . ولنا فضائل جَمّة أُخَر ، ومناقب شتى يطول شرحها . أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم .

فصل

فلما فرغ الإنسي من كلامه ، نطق عند ذلك الضّفدع وقال : الحمد لله الكبير المتعال ، العليّ الجبار ، العزيز الغفار ، الرحيم القهار ، خالق الأنهار الجارية ، والبحار الزاخرة المُرّة المالحة ، البعيدة القرار ، الواسعة الأقطار ، ذوات الأمواج والهيجان، مَعدِن الدر والمرجان . وهو الذي خلق في أعماق قرارها المُظلمة وأمواجها المتلاطمة أصناف الخلائق ذوات الفنون والطوائف. فمنها ذوات الجثث العظام والهياكل الجسام ، قد ألبس بعضَها الجلود الشّخَان والفُلوس[1] المنضّدة الصّلاب ، والأصداف المجعّدة .

ومنها كثيرة الأرجل الدبابة، ومنها ذوات الأجنحة الطيارة، ومنها ذوات البطون الحميصة المناسبة ، ومنها ذوات الرؤوس الكبار ، والأفواه المفتّحة ، والعيون البرّاقة ، والأشداق الواسعة ، والأسنان القاطعة ، والمخالب الحِداد، والأجواف الرحبة، والجلود المرصّعة، والأذناب الطويلة، والحركات الخفيفة ، والسّبّاحة السريعة ، ومنها صغار الجثة ، مُلس القدود بلا آلة ولا أدوات ، ومنها قليلة الحركات والحس. كل ذلك لأسباب وعلل لا يعلم ولا يعرف كنه معرفتها إلاّ الله الذي خلقها وصورها، وينشئها ويرزقها ويتممها ويكمّلها ويبلغها إلى أقصى مدى غاياتها ، ومنتهى نهاياتها ، ويعلم مستقرّها ومستودعها ، كلٌّ في كتاب مبين ، لا لمخافة غلط ، ولا احتراز من النسيان ، ولكن لوضوح وبيان .

ثم قال الضفدع : ذكر هذا الإنسي ، أيها الملك العادل ، أصناف بني آدم ، وعدد طبقاتهم ومراتبهم ، وافتخر بها على الحيوانات ، فلو أنه رأى أجناس الحيوانات من حيوان الماء ، وشاهد صُوَر أنواعها ، وعجائب أشكال

---

١ الفلوس : قشر السمك .

أشخاصها ، وطوائف فنون هياكلها ، لعاين عجائب، ولَصغُر في عينه ما ذكر من كثرة أصناف بني آدم والأمم الكثيرة التي ذكر أنها في المدن والقرى والبراري والبلدان . وذلك أن في الربع المسكون نحواً من أربعة عشر بحراً كباراً ، منها بحر الروم ، وبحر جُرْجان ، وبحر جَيلان ، وبحر القُلْزم ، وبحر فارس ، وبحر هند ، وبحر سند ، وبحر الصين، وبحر يأجوج ومأجوج، وبحر الأخضر ، وبحر الغربي ، وبحر الشمال ، وبحر الجَنوب ، وبحر الشرقي، وبحر الحبشة . وفي هذا الربع المسكون نحو من خمسمائة بحر صغار ، ونحو من مائتي نهر طوال مثل جيحون ودجلة وفرات ونيل مصر ونهر الكر والرس بأذْرَبيجان وهار مندوسدسكتان، وما شاكل هذه الأنهار ، طول كل واحد من مائة فرسَخ إلى ألف فرسخ .

وأما الآجام والبطائح والغُدران والأنهار الصغار والسواقي فما لا يُعد ولا يحصى . وفي كل هذه من أجناس السموك والسّرطانات ، والكرازنك ، والسلاحف والكواسج، والتماسيح، والدّلافين، وأنواع أُخَر لا تعد ولا تحصى، ولا يعلمها إلاّ الله . وقد قيل إنها تسع مائة صورة جنسية ، سواء أنواعها وأشخاصها ، وإن في البر نحو خمسمائة صورة جنسيّة ونوعية من أجناس الوحوش والسباع والبهائم والأنعام ، والحشرات والهوام، والطيور والجوارح وغيرها من الطيور الإنسية . وكل هذه الخلائق عبيد الله تعالى مماليك له ، خلقهم بقدرته ، وصوّرهم برحمته ، وأنشأهم ورباهم ورزقهم وحفظهم ورعاهم ، لا تخفى عليه خافية من أمرهم، يعلم مستقرّهم ومستودَعهم . ثم قال الضفدع: فلو تأملت واعتبرت فيما كان ذلك ، أيها الإنسي ، لعلمت وتبيّن لك بأن افتخارك بكثرة بني آدم وعدد أصنافهم وطبقاتهم لا يدل على أنهم أرباب وغيرهم عبيد لهم بَتّة .

فلما فرغ الضّفْدع من كلامه، قال حكيم من الجن: ذهب عليكم، يا معشر الإنس من بني آدم ، ويا معشر الحيوانات الأرضية ، وذوي الأجسام الثقيلة،

والجثة العظيمة الغليظة ، والاجرام ذوي الابعاد الثلاثة ، من ساكني البحر والبر والجو ، وخفَت عنكم معرفة كثرة الخلائق الروحانية ، والصوَر النُّورانية ، والأرواح الخفيّة ، والأشباح اللطيفة ، والنفوس البسيطة ، والصور المفارقة التي مسكنُها في فُسحة أطباق السموات ، وسرَيانها في فضاء سعة عالم الأفلاك ، من أصناف الملائكة الروحانيين الكُرُوبين، وحملة العرش أجمعين ، وما في سَعة كُرة الاثنين من الأرواح النارية ، وما في سَعة كثرة الزمهرير من قبائل الجِن وإخوان الشياطين ، وجنود إبليس أجمعين . فلو أنكم ، يا معشر الإنس ويا معشر الحيوانات ، عرفتم كثرة أجناس هذه الخلائق التي ليست بأجسام ذوات أركان ، ولا أجرام ذوات أبعاد ، وعلمتم كثرة أنواعها ، وكثرة صورها ، وعدد أشخاصها وأشخاص أشكالها ، لصَغُرت في أعينكم كثرة أجناس الحيوانات أجمع من الجسمانية والأنواع الجِرْمانية والأشخاص الجِزْويّة . وذلك لأن مساحة كُرة الزمهرير تزيد على مساحة سَعة البر والبحر أكثرَ من عشرة أضعاف . وهكذا سَعة كرة الأثير تزيد على سعة كُرة الزمهرير أكثر من عشرة أضعاف . وهكذا سعة كُرة فلك القمر تزيد على سعة كرة الجميع أضعافاً . وهكذا نسبة فلك عُطارد إلى فلك القمر . وعلى هذا المثال حُكم سائر الأفلاك السبعة ، المحيطاتِ بعضها ببعض إلى أعلى فلك المحيط ، وكلها ممتلئة فضاؤها وفسحات سَعَتها من الخلائق الروحانية ، حتى إنه ليس فيها موضِع شبر إلاّ وهناك جنس من الخلائق ، كما أخبر النبي ، عليه السلام ، فإنه سُئل عن قول الله تعالى : « وما يعلم جنود ربك إلاّ هو » . قال ، عليه السلام : ما في السماوات السبع موضع شبر إلاّ وهناك ملك مُقرَّب قائم أو راكع أو ساجد لله تعالى .

ثم قال الحكيم : لو تفكرتم واعتبرتم ، يا معشر الحيوان والإنس ، فيما ذكرتُ لعلمتم أنكم أقل الخلائق عدداً ، وأدْونُهم مرتبة ومنزلة . فالافتخار بالكثرة ، أيها الإنسي ، لا يدل على أنكم أرباب وغيركم عبيد لكم بل كلنا

عبيد الله وجنوده ورعيته ، مسخَّرٌ بعضنا لبعض ، كما اقتضت حكمته ، وأوجبت ربوبيته ، فله الحمد على ذلك وعلى سابغ نعمته حمداً كثيراً .

فلما فرغ حكيم الجن من كلامه ، قال الملك : سمعنا ، يا معشر الإنس ، ما ذكرتم وما افتخرتم به ، وقد سمعتم منّا الجواب ، فهل عندكم بيان آخر غير ما ذكرتموه ، فأوردوه وبيّنوه لنسمع إن كنتم صادقين .

فصل

فقام عند ذلك الخطيب الحجازي المكّي المدني ، وقال : نعم ، أيها الملك ، لنا فضائل اخرى ومناقب حسان تدل على أننا أرباب وهذه الحيوانات عبيد لنا ، ونحن مُلاّكها ومواليها .

قال الملك : ما هي ؟

قال : مواعيد ربنا لنا بالبعث والنشور ، والخروج من القبور ، وحساب يوم الدين ، والجواز على الصّراط ، ودخول الجِنان من بين سائر الحيوانات ، وهي جنة الفردوس ، وجنة النعيم ، وجنة عدن ، وجنة الخُلد ، وجنة المأوى ، ودار السلام ، ودار المقام ، ودار المتقين ، وشجرة طُوبى ، وعين السلسبيل ، وأنهار من خمرة لذّةٍ للشاربين ، وأنهار من عسل مصفّى ، وأنهار من لبن وماء غير آسِنٍ ، وبالدرجات في القصور ، وتزويج الحور ، ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام ، والتنسُّم من ذلك الرّوح والريحان ، المذكور في القرآن في نحوٍ من سبعمائة آية . كل ذلك بمعزِل عن هذه الحيوانات ، فهذا دليل على أنّا أرباب وهي عبيد لنا . ولنا مناقب أُخر غير ما ذكرنا ، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم .

فقام عند ذلك زعيم الطيور ، وهو المزارداستان ، فقال : نعم لعمري ،

إن الأمر كما قلت أيها الإنسي ، ولكن اذكر أيضاً ما وُعِدتم به ، معشر الإنس ، من عذاب القبر ، وسؤال مُنكَر ونكير ، وأحوال يوم القيامة ، وشِدّة الحساب ، والوعيد بدخول النيران ، وعذاب جهنم والجحيم والسعير ولَظَى وسقَر والحُطَمة والهاوية [1] وسرَابيلَ من قَطِرانٍ ، وشرب الصديد [2] ، وأكل شجرة الزّقّوم [3] ، ومجاورة مالك [4] الغضبان ، وحِوار الشياطين مع جنود إبليس أجمعين ؛ وما هو مذكور في القرآن بجنب كل آية من الوعد آية من الوعيد ، كل ذلك لكم دوننا ، ونحن بمعزل عن جميع ذلك ، وكما لم نوعَد بالثواب لم نوعَد بالعقاب ، وقد رضينا بحكم ربنا لا لنا ولا علينا ، وكما رفع عنا حسن الوعد ، صرف عنا خوف الوعيد ، فتكافأت الأدلّة بيننا وبينكم ، وتساوت الأقدار فما لكم والافتخار .

قال الحجازي : وكيف تساوت الأقدار بيننا وبينكم ، فإنّا ، على أي حالة كانت، باقون أبد الآبِدين ودهر الداهرين، إن كنا مطيعين فمع الأنبياء والأولياء ، والأئمة ، والأوصياء ، والحكماء ، والأخيار ، والفضلاء ، والأبْدال [5] ، والزُّهّاد والصالحين ، والعباد العارِفين المستبصرين ، وأولي الألباب ، وأولي الأبصار ، وأولي النُّهى ، والمُصطَفين الأخيار ، والذين هم بملائكة الله الكرام يتشبهون ، وإلى الخيرات يتسابقون ، وإلى لقاء ربهم يشتاقون ، وفي جميع أوقاتهم عليه مُقبلون، ومنه يسمعون، وإليه ينظرون، وفي عظمته وجلالته يتفكرون ، وفي جميع الأمور عليه يتوكلون ، وإياه يسألون ، ومنه يطلبون ، وإياه يرجون ، ومن خشيته مُشفقون . ولو كنا

---

١ الهاوية وما قبلها : اسماء لجهنم ، أو هي طبقات جهنم السبع .
٢ الصديد : ما يخرج من الأجساد من الدم والقيح .
٣ الزقوم : شجرة بجهنم .
٤ مالك : خازن النار .
٥ الأبدال : قوم بهم يقيم الله الأرض ، وهم سبعون: أربعون بالشام وثلاثون بغيرها ، لا يموت أحدهم إلا قام مكانه آخر من سائر الناس .

مردودين إذن نتخلص بشفاعة نبينا محمد، عليه السلام ، ونكون باقين في الجنة مع الحُور والغلمان ، والرَّوح والرَّيحان ، ولقاء الرحمن ، ونداء الذين أحسنوا الحسنى وزيادةٌ في حقنا قال تعالى : « سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين » .

وأنتم ، يا معشر الحيوانات ، بمعزلٍ عن جميع ذلك ، لأنكم بعد المفارقة تفسدون وتَبلون وتفنون ولا تبقون ، فهذا دليل على أننا أرباب وأنتم عبيد وخَوَل لنا .

فقالت حينئذ زعماء الحيوانات وحكماء الجن بأجمعهم : الآن جئتم بالحق، ونطقتم بالصواب ، وقلتم الصدق، لأن بأمثال ما ذكرتم يفتخر به المفتخرون ، ومثل أعمالهم فليعمَل العاملون ، وفي مثل سِيَرهم وأخلاقهم وآدابهم وآرائهم وعلومهم فليرغب الراغبون ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون !

ولكن خبرونا ، يا معشر الإنس، عن أوصافهم ، وبيّنوا لنا سِيَرهم ، وعرّفونا طريق معارفهم ومحاسن أخلاقهم وصالح أعمالهم ، إن كنتم صادقين ، ثم اذكروها إن كنتم بها عارفين .

فسكتت الجماعة حينئذ يتفكرون فلم يكن عند أحد منهم جواب فقال واحد منهم : إن الجنة أُعدت للمتقين .

فقام عند ذلك العالم الخبير ، الفاضلُ الذكي ، المُستبصِر الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنَفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المَخبَر ، المسيحيُّ المَنهَج ، الشامي النُّسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ، الملكيّ الأخلاق ، الرَّبّاني الرأي ، الإلهيّ المعارف ، الصمداني ، فقال : الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، ولا عُدوان إلاّ على الظالمين ، وصلوات الله على خاتَم الأنبياء ، وخلاصة الأصفياء ، محمد وآله أجمعين .

ثم قال : أيها الملك العادل ، وأنتم مَعشَر الجماعة الحضور ، اعلَموا أن لهؤلاء الذين هم أولياء الله وصَفوته من خلقه وخِيرته من عباده وبريّته أوصافاً

حميدة ، وأعمالاً زكيّة ، وعلوماً مُفنّنة ، وصفاتٍ جميلة ، وأعمالاً زكيّة ، ومعارف ربّانيّة ، وأخلاقاً مَلَكية ، وسيرة عادلة قُدسيّة ، وأحوالاً عجيبة قد كلّت الألسن عن ذكرها ، وقصّرت أوصاف الواصفين عن كُنه صفاتها، وأكثرَ الذاكرون في وصفهم لها ، وأطال الواعظون الخُطَب في مجالس الذكر عن بيان طريقتها ، ومحاسن أخلاقها ، طولَ الأزمان والدهور ، ولم يبلغوا كُنْه معرفتها ، فكيف يأمر الملك العادل في حق هؤلاء الغرباء وما جوابهم ؟

فأمر الملك أن تكون الحيوانات بأجمعهم تحت أوامرهم ونواهيهم، ويكونون مأمورين للإنس حتى يُستأنفَ الدور . ثم بعد ذلك حكم حكماً آخر . ثم بعد ذلك قام واحد من خدماء الملك ونادى مناد : ألا قد سمعتم ، معشرَ الحيوانات ، بيان هؤلاء الإنس وقبلتم مقالاتهم ورضيتم بذلك ، فانصرفوا آمنين في حفظ الله وأمانه .

***

ثم اعلم أيها الأخ أنّا قد بيّنّا في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب ، ولا تظن بنا ظَنّ السوء ، ولا تعد هذه الرسالة من مُلاعبة الصبيان ، ومخارفة الإخوان ، إذ عادتنا جارية على أن نكسوَ الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات ، كيلا يخرج بنا عمّا نحن فيه ، وفقّكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها ، وفتح قلوبكم وشرح صدوركم ونوّر بصائركم بمعرفة أسرارها ، ويسّر لكم العمل بها ، كما فعل بأوليائه وأصفيائه وأهل طاعته ، إنه على ما يشاء قدير ، وبمنه وجوده ولطفه وكرمه وفضله ورحمته تمت رسالة الحيوانات ، بعون خالق المخلوقات ، وبمحمد وآله الأئمة الهداة ، عليهم من الله أفضل السلام والصلاة ، ويتلوها رسالة تركيب الجسد .

الرسالة التاسعة

من الجسمانيات الطبيعيات

في تركيب الجسد

(وهي الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى ، وسلام على عباده الذين اصطفى . آللهُ خيرٌ أمّا يشركون ؟

اعلم ، أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنّا قد فرغنا من ذكر رسالة الحيوانات ، وبيان عجائب هياكلها وغرائب أحوالها ، والغرضُ منها هو البيان عن أجناس الحيوانات ، وكميّة أنواعها واختلاف صورها وطبائعها . وكان لنا أيضاً غرض آخر من ذلك أنّا أردنا أن نبين حقائقها بتلك الإشارات والعبارات ، فلا يخفى على الحكماء غرضُنا في ذلك حسب ما بينا في الفصل المعيَّن عند ذكرنا الملك والملائكة ، وحان لنا أن نذكر في هذه الرسالة تركيب جسد الإنسان ، إذ آخِرُ مَرتبة الحيوانية متصلٌ بأول مرتبة الإنسانية . وغرضنا من هذه الرسالة أن نبين كون الإنسان هو عَالَمٌ صغير فنقول :

اعلم ، وفقك الله ، أن الإنسان إذا ادّعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه ، فمثَله كمثَل من يُطعم الناس وهو جائع ، وكمثَل من يداوي غيره

وهو مريض سقيم عليل ، أو كمن يكسو الناس وهو عريان وعورته للناس بادية ما ان يواريها ، أو كمثل من يهدي الناس إلى الطريق وهو ضال لا يعرف طريق بيته . وقد علمتم أن في هذه الأشياء ينبغي للإنسان أن يبتدىء أولاً بنفسه ثم بغيره .

واعلموا أن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المَبنيّ ، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعاً جزآن له وهو جملتهما والمجموع منهما ، ولكن أحد الجزئين الذي هو النفس أشرف وهو كاللبّ ، أو الجزء الآخر الذي هو الجسد كالقشر ، والإنسان هو الذي جملتهما والمجموع منهما ، ولكن أحد الجزئين الذي هو النفس كالشجرة والآخر كالثمر ، ومن وجه آخر أحدهما كالرُّكُب وهي النفس ، والآخر كالمركوب وهو الجسد ، والإنسان هو جملتهما كالفارس . فمن أجل هذا يحتاج كل إنسان أن يعرف نفسه بالحقيقة، ويحتاج في معرفة ذلك إلى أن ينظر فيه من ثلاثة أوجه :

أحدها النظر في حالات الجسد ما هو ، وكيف هو من تركيب أجزائه ، وتأليف أعضائه ، وما الصفات المخصوصة به خلواً من النفس .

والجهة الثانية النظر في أمر النفس مجرّدةً من الجسد ، وقواها وما هي ، وكيف هي ، وما الصفات المخصوصة بها .

والجهة الثالثة النظر في مجموعهما وما يظهر من جملتهما ، من الأخلاق والأفعال والحركات والصنائع والأعمال والأصوات وما شاكل ذلك . ونبتدىء أولاً بذكر حالات الجسد وصفاته بكلام مختصر كيما يكون دليلاً على أمر النفس وحالاتها ، لأن حالات الجسد ظاهرة مكشوفة متخيَّلة مُدرَكة بالحواس ، وأما أمر النفس وحالاتها فغائب عن إدراك الحواس ، وباطن في عمق الجسد ، مستور خفيّ ، وإنما يدرك بالعقل .

فاعلموا ، أيها الإخوان، أن الشاهد من حالات الجسد يدل على الغائب من

حالات النفس ، والظاهر يدل على الباطن ، والمكشوف على المستور ، والجليّ على الخفيّ ، والمحسوس على المعقول . وقد قلنا في الرسالة الأولى إن الجسد مؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعَصب والجلد وما شاكلها . وهذه كلها أجسام أرضية ميتة مظلمة ثقيلة متجزئة متغيرة فاسدة . وأما النفس فإن جواهرها سماوية روحانية ناطقة نورانية غير ثقيلة ولا متجزئة وغير فاسدة بل متحركة باقية علاّمة دَرّاكة لصور الأشياء وحقائقها .

فصل

في كيفية تركيب الجسد وكيفية أخلاط البدن ومزاج الطبائع

فنقول : اعلم ، وفقك الله ، أن الباري تعالى لما خلق الجسد وسَوّاه ، ونفخ فيه من روحه وأحياه ، ثم أسكن فيه النفس وأولاه ، وكان مثَلُ أساسِ بنية الجسد وتركيب أجزائه وتأليف أعضائه كمثَلِ أساس بناء مدينة بُنيت من أشياء مختلفة كالحجارة والطين والآجُرّ والنُّورة والرمال والخشب والأجذاع والحديد وما شاكلها ، فأُحكم بِنيتها ، وشِيد بُنيانها ، وحُصّن سورها ، وخطّطت شوارعها ، وقُسمت محالُّها ، وزيّنت مجالسها ، ورُتبت منازلها ، وملئت خزائنها ، وأُسكِنت دورها ، وسُلِكت طرقاتها ، وأُجريت أنهارها ، وفُتحت أسواقها ، واستُعمل صناعها ، وأُقعِد فيها تجارها ، ودبّرها ملِكها وخدَمة أهلها .

وذلك أن الله تعالى لما أراد تركيب الجسد ابتدأ أولاً فاخترع أربع طبائع منفردات ، متعاديات القوى بسلطانها بعضِها على بعض ، ثم ألّف بين كل اثنتين منها وأربعة أركان مزدوجاتٍ مؤتلفاتِ الطبائع متناسبات القوى من أركانها . ثم أسس بِنية هذا الجسد من هذه الأربعة الأركان التي هي أساس لبنيانها ،

ثم ابتدأ بنيانها من أربعة أخلاط متعادياتٍ طباعُها ، متناسباتٍ قُواها التي هي مجموعات من أصل أركانها .

ثم جمع هذه الأربعة الأخلاط، فخلق منها تسعة جواهر مختلفةٍ أشكالُها ، هي ملاك بنيانها . ثم ألّفها وركّب بعضها فوق بعض عشر طبقات متصلات بهندامها . ثم أسندها وأقامها بمائتين وثمانية وأربعين عموداً مستويات القد أقراناً . ثم سمرها ومد حبالها وشدّ أوصالها بسبعمائة وخمسين رباطاً ممدودات ، محتويات ، ملتفّاتٍ عليها كالحبال ، وفصلها حذراً من نقضها ونقصانها . ثم قدّر بيوتها وقسم خزائنها ، وأودع إحدى عشرة خزانة معمورة مملوءة من الجواهر مختلفةً أنواعها وألوانها . وخط شوارعها ، وأنفذ طرقاتها، وفتح أبوابها ، وجعل لها ثلثمائة وستين مَسلكاً لسكّانها، واستخرج منها عيوناً ، وشقّ فيها أنهاراً هي ثلثمائة وتسعون جدولاً مختلفات في الجهات لجريانها . وفتح على سورها اثني عشر رَوزناً [1] مزدوجات المسالك لجريانها . وأحكم بناء هذه المدينة على أيدي سبعة صنّاع متعاونين ، هم خدامُها، ووكّل بحفظها خمسة حراس حرّاساً على حفظ أركانها .

ثم رفع هذه المدينة في الهواء على رأس عمودين ، وحرّكها على ست جهات بجناحين ، ثم أسكن فيها ثلاث قبائل من الإنس والجِنّ والملائكة ، وجعلهم سكانها ، ثم رأس عليهم ملكاً واحداً ، وعلّمه أسماء من فيها ، وأمره بحفظها ، وأوصاه بسياستهم فقال : « أنبئهم بأسمائهم » وأمرهم بطاعته ، فقال تعالى : « اسجدوا لآدم ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس أبَى واستكبر » .

فأما تفصيل تلك الطبائع المفردات الأربع : فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . والأركانُ الأربعة المزدوجات الطباع ، المتناسباتُ القوى ، هي

---

١ الروزن أو الروزنة : الكوّة .

النـار والهواء والمـاء والأرض ، والأخـلاط الأربعة المتعاديات الطبـاع هي الصفراء والدم والبلغم والسوداء. والجواهر التسعة هي العظام والمُخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظُّفر والشعر . والطبقات العشر هي الرأس والرقبة والصـدر والبطن والجَوف والحَقْو والوَرِكان والفَخِذان والسّاقان والقَدَمان .

وأما الأعمدة فهي العظام . والرّباطاتُ هي الأعصاب .

وأمـا الخزائن الإحـدى عشرة فهي الدمـاغ والنخاع والرّئة والقلب والكَبِـد والطّحال والمرارة والمَعِدة والأمعاء والكُليتان والأُنثيـان . والشوارعُ والطرقاتُ هي العروقُ الضوارِبُ . والأنهارُ هي الأوردة .

وأما الأبواب الاثنا عشر فهي العينان، والأُذنان، والمَنخِران، والسبيلان، والثّديان ، والفم ، والسُّرّة .

وأما الصُنّاع السبعة فهي القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية والغاذية والمُصوّرة .

وأما الحواس الخمس فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس .

وأما العمودان فهما الرّجلان ، وأما الجَناحان فهما اليدان .

وأما الجهات الست فهي قدام وخلف ويَمنة ويَسرة وفوق وتحت .

وأما القبـائل الثلاث فهي النفوس الثـلاث وقواهنّ وأفعـالهن ، فالنفس الشهوانية وأخلاقها وأفعالهـا هي كالجِن ، والنفس الحيوانية وأخلاقها وحواسها هي كالإنس ، والنفس الناطقة وتمييزهـا ومعارفهـا هي كالملائكة ، والرئيسُ الواحد هو العقل .

فصل

في أن الجسد كالدار وأن النفس كالساكن في الدار

اعلم أن النظر في ماهية النفس مجردةً من الجسد ، والتصوُّر بذاتها خلو منه ، عسر جدّاً على المرتاضين بالرياضات الحِكمية، فكيف على غيرهم؟ ولكنه إذا نظر إلى ما يظهر من أفعالها من الجسد، واعتبر تصرف أحوالها مع الجسد، يسهل عليه ذلك ، ويقرب من فهم المتعلمين ، والتصوُّر في أفكار المتفكرين ، وجودها وتبيُّنُ شرف جوهرها . ونريد أن نبيِّن من ذلك طرفاً ونضرب أمثالاً كيما يكون أوضح للبيان وأقرب من فهم المبتدئين ، وأبلغ للتصوُّر في أفكار المفكرين .

فنقول: اعلم أن هذا الجسد لهذه النفس هو بمنزلة دار لساكنها بُنِيَت وأُحكم بناؤها ، وقُسمت بيوتها ، وملئت خزائنها ، وسُقفت سطوحها ، وفُتحت أبوابها، وعُلقت ستورها، وأُعد فيها كلُّ ما يحتاج إليه صاحب المنزل في منزله من الفُرُش والأواني والأثاث والمتاع على أتم ما يكون وأكمله وأتقنه . فرجلاه وقيام الجسد عليهما كأساس الدار . ورأسه في أعلى بدنه كالغرفة في أعلى الدار . وظهره من خلفه كظهر الدار . ووجهه أمامه كصدر الدار . ورقبته وطولها كرواق الدار . وفتح حُلقومه وجريان الصوت فيه كدِهليز الدار . وصدره في وسط بدنه كصحن الدار . والأوعية التي في صدره كالبيوت والخزائن في الدار. ورئته وبَردها كالبيت الصيفي. والحيشوم وجرَيان النفس في الحُلقوم كالبادهج . وقلبه مع الحرارة الغريزية كالبيت الشتَوي . ومَعِدته ونَضج الغذاء فيها كالمطبخ . وكبِده وحصول الدم فيه كبيت الشراب . ومجاري عروقه وجريان الدم والنَّبْض إلى سائر أطراف البدن كمسالك الدار. وطِحاله وحُصول عكَرٍ على الدم فيه كخزانة الأثاث.

ومرارته وحِدّة الصفراء فيها كبيت السلاح . وجوفه والحُجُب التي فيه كبيت الحُرَم . وأمعاؤه وثِقَل الطعام فيها كبيت الخلاء . ومثانته وحصول البول فيها كبيت البول . وسبيلاه في أسفل البدن كمجاري الدار . وعظامه وقِوام الجسد عليها كالحيطان في الدار . والعصب الممدودة على المفاصل كالأجذاع والعوارضِ على الحيطان. ولحمه في خَلَل العظام والعصَب كالمِلاط. وأضلاعه كالأساطين في الدار . والتجويفات التي في جوف العظام كالصناديق والأدراج ، والمُخّ فيها كالجواهر والمتاع في الأدراج ، والثُّقَب التي في رؤوسها كرواشِنَ[1] في غرف الدار. وتنفسه كالدخان، ووسط دماغه كالإيوان، وحدقتاه كبيت العرض ، والغِشاوات التي بينهما كالستور . وفمه كباب الدار ، وأنفه كطابق باب الدار ، وشفتاه كمصراعي الباب ، وأسنانه كالدرابزين ، ولسانه كالحاجب ، وعقله في وسط دماغه ، كالملك القاعد في وسط العَرْصة وصدرِ الدار والمجلس . وحواسه الباطنة كالندماء ، وحواسّه الظاهرة كالجند والجواسيس ، وعيناه كالدّيدُبان ، وأذناه كأصحاب الأخبار ، ويداه كالخدام ، وأصابعه كالصُّنّاع . وبالجملة ما من عُضو في الجسد إلاّ وله مثال من فعل رب المنزل .

ثم إن هذا الجسد لهذه النفس من جهة أخرى بمنزلة دكان الصانع ؛ وإن جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع في دكانه ؛ وإن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تُظهر ضروباً من الأفعال وفنوناً من الأعمال ، كما أن الصانع بكل أداة يَعمل ضروباً من الأعمال وفنوناً من الحركات ، كالنجار فإنه ينحت بالفأس ، وينشر بالمنشار ، ويثقبُ بالمِثقَب ، ويبرد بالمِبرد ، وينقُر بالمنقار . وهكذا الحداد فإنه ينفخ بالمنفاخ، ويأخذ بالكليتبر، ويطرق بالمطرقة. وعلى هذا القياس سائر الصناع ، كل واحد منهم يعمل بأدوات مختلفة أعمالاً

---

١ الرواشن : جمع روشن، وهو الكوّة.

مختلفة وحركاتٍ متباينة .

فهكذا حـال النفس تُبصر بالعينين ، وتسمع بالأُذنين ، وتشم بالمنخرين ، وتذوق باللسان ، وتتكلم بالشفتين واللسان ، وتمسّ باليدين ، وتعمَل الصنائع بالأصابع ، وتمشي بالرجلـين ، وتبرك عـلى الركبتين ، وتقعد على الإليَتين ، وتنام على الجنبين ، وتستند بالظهر ، وتحمل الأثقال على الكتِفين ، وتتفكر بوسط الدّمـاغ الأشياء ، وتتخيل بمُقدّم الدمـاغ المحسوسات ، وتحفظ بمؤخّر الدماغ المعلومات ، وتصوّت بالحُلقوم ، وتستنشق الهواء بالخياشيم ، وتقطع الطعام بالأسنان ، وتزدرد بالمَريء[1] وما شاكل ذلك. وبالجملة ما من عُضو في الجسد إلاّ وللنفس فيه ضَرب من الأفعال ، وفنون من الأعمال .

ثم اعلم أن هذا الجسد لهذه النفس الساكنة فيه، يُشبه مدينة عامرة بأهلها ، مأنوسة بسكانها . وحالاتُ الجسد تشبه حالات المدينة ، وتصرّفُ النفس يشبه تصرفات أهل المدينة فيها . وذلك أن لهذا الجسد أعضاء ومفاصل تشبه المَحالّ في المدينة. وفي تلك الأعضاء والمفاصل أوعِية ومجارٍ تشبه المنازل في المَحالّ. وفي تلك الأوعيـة والمجاري حُجُب وأغشية تشبه البيوت في منازل الأسواق في المَحالّ والدكاكين في الأسواق .

بيان ذلك أن الأعضاء والمفاصل تُشبه المحـالّ في المدينة ، فالرأس وما حوى ، والصدر وما وعى ، والبطنُ وما مُلِيء ، والرّجلان والبدن .

وأما الأوعية والمجـاري التي تشبه المنازل في المحـالّ ، فالدماغُ والقلب والرئة والطّحال والمرارة والمَعِدة والمصارين والأمعاء والكُليتان والعروق وأما الحُجُب والأغشية التي تشبه البيوت في المنازل والدكاكين في الأسواق ، فالتجويفات التي في الدماغ والرئة، والتي في القلب، والتي في العظام وغير ذلك.

---

١ المريء : مجرى الطعام والشراب وهو رأس المعدة والكرش اللاصق بالحلقوم .

فصل

ثم اعلم أن في هذه النفس الساكنة في هـذا الجسد قـوى طبيعية وأخلاقا غريزية مُنبثّة في أعضـاء هذا الجسد تشبه قبـائل أهل تلك المدينة وشعوبهـا النازلين في المحـالّ بتلك المدينة ؛ وان لتلك القوى وتلك الأخلاق أفعـالاً وحركات مُنبثّة في أوعية هذا الجسد ، ومجاري مفاصله تُشبه أفعال أهل تلك المدينة في منازلهم، وحركاتهم في طُرُقاتها ، وأعمالهم في أسواقهم . فأما القوى الطبيعية والأخلاق الغريزية التي تشبه القبائل والشعوب فهي ثلاثة أجناس :

فمنها قوى النفس النباتية ونزعاتُها وشهواتها: فضائلها ورذائلها، ومسكنها الكبِد ، وأفعالها تجري مجرى الأوراد[1] إلى سائر أطراف الجسد .

ومنها قوى النفس الحيوانية وحركاتها وأخلاقها وحواسها وفضائلها ورذائلها؛ ومسكِنُها القلب ، وأفعالهـا تجري مجرى العروق الضوارب إلى سائر أطراف الجسد .

ومنها قوى النفس الناطقة وتمييزاتهـا ، ومعارفها ، وفضائلهـا ورذائلهـا ؛ ومسكِنُها الدماغ ، وأفعالها تجري مجرى الأعصاب إلى سائر أطراف الجسد .

ثم اعلم ان هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضُها من بعض، ولكنهـا كلها كالفروع من أصل واحد متصلاتٌ بذات واحدة كاتصـال ثلاثة أغصـان من شجرة واحدة ، تتفرّع من كل غصن عدّة قُضبـان ، ومن كل قضيب عدّة أوراق وثمار . أو كعين واحدة ينشق منهـا ثلاثة أنهار ، كل نهر ينقسم عدّة أعمدة ، كل عمود عدّة جداول . أو كقبيلة واحدة يتشعب منها ثلاثة شعوب ، من كل شعب يتفرّع عِدّة بطون ، من كل بطن عِدّة أفخاذ وعشائر . أو كرجل يعمل ثلاث صنائع تسمى بثلاثة أسماء ، فيقال حداد نجار

[1] الاوراد : المراد الاوردة جمع وريد .

بنّاء ، إذا كان يحسن الثلاثة. أو كرجل يقرأ ويكتب ويعلّم، فيقال قارىء كاتب معلّم. لأن هذه الأسماء تقع على الفاعل بحسب ما يظهر منه من الأفعال والحركات والصنائع والأعمال .

-- فهكذا أمر النفس ، فإنها واحدة بالذات ، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأفعال . وذلك إذا فعلت في الجسم الغِذاء والنموّ ، فتسمى النفس النامية؛ وإذا فعلت في الجسم الحِسّ والحركة والنُّقلة ، فتسمى النفس الحيوانية ؛ وإذا فعلت الفكر والتمييز ، فتسمى النفس الناطقة .

ثم اعلم ان لكل عضو من أعضاء الجسد قوّة من قوى النفس مختصّة بها ، وهي تدبر ذلك العضو، وتفعل به أفعالاً خلاف ما تفعل قوّة أُخرى من عضو آخر . وإن تلك القوة تسمى نفساً لذلك العضو المختصة به . مثال ذلك القوة الباصرة ، فإنها تسمى نفس العين ، والقوّة السامعة تسمى نفس الأُذن ، والقوة الذائقة تسمى نفس اللسان ، والقوّة الشامّة تسمّى نفس الأنف . وعلى هذا القياس سائر الأعضاء للقوى التي تدبرها وتفعل بها .

ثم اعلم ان هذه النفوس الثلاث الأجناس وقواها كالأنواع ، وأفعال تلك القوى الأشخاص . فأما القوى التي هي كالأنواع ، فهي خمسة وعشرون نوعاً، أربعة منها مفردات كالرؤساء ، وسبعة منها متعاونات كالصناع والأعوان ، وخمسة كالجلاّبين ، وثلاثة مناولاتٌ كالخدم ، وثلاثة هنّ كالأرباب ، وثلاثة هن كالأُمراء .

وأما أفعالها ، أعني أفعال هذه القوى التي هي كالأشخاص، فكثيرة لا يحصي عددها إلاّ الله. ولكن نذكر من ذلك طرفاً ليكون دليلاً على الباقي، وذلك أن أفعال هذه القوى ، بعضُها يشبه أفعال الأشراف والرؤساء في المدينة ؛ وبعضها يشبه أفعال التجّار والباعة وجلاّبي الأمتعة إلى المدينة ؛ وبعضُها يشبه أفعال العيّارين والمفسدين في المدينة ؛ وبعضها يشبه أفعال السلطان والجند المقاتلين في المدينة؛ وبعضُها يشبه أفعال القضاة والعُدول والمصلحين في المدينة؛

وبعضها يشبه أفعـال الصبيان والعبيد والنساء والحُمَقاء ؛ وبعضها يشبه أفعال الشياطين والفتيان والجُهال ؛ وبعضها يشبه أفعال العلماء والفقهاء وأهل الدين .

وأما تفصيل ذلك فنقول : إن القوى الأربع المفردات التي هي كالرؤساء، هي قوى النفس النباتية ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وعليها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد . وذلك أن أفعال هـذه القوى في أعضاء الجسد ، إذا هي اعتدلت وتساوت واستقام أمر البدن عـلى الصحة والسلامة ، تشبه أفعال الأمراء والأشراف والرؤساء الذين هم مُلاّك المدينـة وأربابها ، وبهم قِوام أمر المدينة وصلاحها واستدامة أحوالها . وأفعالُ هـذه القوى ، عند ورود الطعام والشراب إلى الجسد ، وتناول كل واحدة من هذه القوى وما شاكلها من الغذاء على ما ينبغي ، تُشبه أفعال أهل تلك المدينة في أخذهم وعطائهم وبيعهم وشرائهم وإنصافهم في معاملاتهم فيما بينهم. وأفعالُها إذا كانت على غير ما ينبغي تُشبه أفعال أهل تلك المدينة إذا تنازعوا فيما بينهم وتخاصموا في مطالباتهم ، وتظالموا في معاملاتهم . وأفعالُ هذه القُوى المميِّزة التي تَقسِم بين كل عضو مـا يشاكله من الغِذاء ، لتسوي القُوى وتعتـدل الأخلاط في بِنية الجسد ، تُشبه أفعال القضاة والعدول والمصلحين في المدينـة بين الناس .

وأما أفعال هذه القوى ، إذا هِجنَ وتَعادَين وأدخلن السقم والمرض على الجسد ، فتشبه أفعال العيّارين وأصحـاب العصبية إذا هاجوا وأثاروا الفـتن وتقاتلوا وأحرقوا الأسواق ، وخرّبوا المنازل ، ونهبوا الأموال ، وأفسدوا في المدينة .

وأما أفعال هذه القوى ، عند ورود الدواء والأشربـة وإخراج فُضول الأخـلاط من الجسد ، فتشبه أفعـال السلطان والجند إذا قاتـلوا العيّـارين وسكّنوا الفِتنة ، وأخـذوا الزعّـار ، وقطعوا أيديهم ، وأخرجوهم من المدينة .

وأما أفعال هذه القوى عند خروج فُضول الأخلاط من الجسد ، وذهاب الأمراض ، وإصلاح حال الجسد بعد السقم ، فتشبه أفعال رؤساء أهل تلك المدينة إذا تصالحوا فيما بينهم وتهادنوا ، وأصلحوا ما أفسد العيارون من حالات المدينة ، وعمّروا ما خربوا منها .

وأما القوى التي هي كالأرباب ، فهي القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، والقوة الناطقة. فأفعال القوة الشهوانية في أعضاء الجسد ، إذا لم ترأسها وتلازمها القوة الغضبية ، تُشبه أفعال النساء والصبيان والحَمقى ، إذا لم يرأسهن أزواجهن ، ولم يؤدبهم آباؤهم ومواليهم .

وأما القوة الغضبية ، إذا لم ترأسها وتلازمها القوة الناطقة ، فتشبه أفعال الشياطين والشبان والجهال والسفهاء ، إذا لم يرأسهم عقلاؤهم ، ويلازمهم مشايخهم ، ولم يأمر وينْهَ عليهم مشايخهم .

وأما أفعال القوة الناطقة ، إذا لم يرأسها ويلزمها العقل ، فتشبه أفعال العلماء والقراء ، إذا تنازعوا في أحكام الدين ، واختلفوا فيها ، وصاروا ذوي مذاهب كثيرة ومقالات، إذا لم يرأسهم ويلزمهم إمام عادل من خلفاء الأنبياء، عليهم السلام .

وأما القوى الخمس التي هي كالحُشّار[1] والجلّابين ، فهي الحواس الخمس ، فمنها القوة السامعة الداركة للأصوات ، ومجراها الأذنان . ومنها القوة الباصرة المدركة للأنوار والألوان والأشكال ، ومجراها الحدقتان . ومنها القوة الذائقة، ومجراها اللسان . ومنها القوة الشامّة المدركة للروائح ، ومجراها في المنخرين . ومنها القوة اللامسة المدركة للخشونة واللين والصلابة والرخاوة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ومجراها في الأعصاب وفي جميع الجسد . وأفعالُ هذه القوى في إدراكها صوَر المحسوسات من خارج الجسد ، وحملِها إلى القوة

---

١ الحشار : الجماعون .

المتخيلة التي في مقدّم الدماغ ، تشبه أفعال الحُشّار والجلّابين الذين يحملون الأمتعة من النواحي والحوائج ، ويجلبونها إلى المدينة ويعرضونها على التجار .

وأما القوى الثلاث المتناولات التي هي كالتُّجار والباعة ، فهي القوة المتخيلة ، ومسكنها مُقدّم الدماغ ، والقوة المفكّرة ، ومسكنها وسط الدماغ ، والقوة الحافظة ومسكنها مؤخّر الدماغ .

فأما أفعال القوة المتخيلة وتناولها رسومَ المحسوسات من الحواس ، ودفعها إلى القوة المفكّرة ، فتشبه أفعال السماسرة والباعة الذين يكونون في عَرصات المدينة والأسواق .

وأما أفعال القوة المفكّرة وتناولها رسومَ المحسوسات وتمييزُها ، وتفصيل بعضها من بعض ، ودفعها إلى القوّة الحافظة التي مسكِنُها مؤخّر الدماغ ، فتشبه أفعال التجار والذين يشترون الأمتعة ، ويحملونها إلى البيوت والدكاكين والخانات .

وأما أفعال القوة الحافظة ، وتناولها رسومَ الأشياء من القوّة المفكّرة ، وحفظها وإمساكها إلى وقت التذكار ، فتشبه أفعال الخُزّان والوكلاء والمحتكرين ومن شاكلهم .

وأما القوى الثلاث اللواتي كالأمراء ، فالقوة الغضبية ، والقوة الشهوانية ، والقوة الناطقة ، وقد بيّناها .

وأما القوى السبع المتعاونة ، وهي التي أفعالها في أعضاء الجسد ، فتشبه أفعال الصُّنّاع في أسواق المدينة ، وهي القوة الجاذبة ، والقوة الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوّة الغاذِيَة ، والقوة المصوّرة ، والقوة النامية. وذلك أن هذه القوى بعضُها يخدم بعضاً ، كما يخدم التلامذةُ الأُستاذين والأُجراء المستأجرين. وبعضها يعاون بعضاً كما يعاون الصُّنّاع بعضَهم بعضاً في الأسواق ، كتعاون الحدادين للنجارين ، والنجّارين للبنائين ؛ وكتعاون الحُلّاج للنُّدّاف ، والنُّدّاف للغزالين ، والغزالين للنُّسّاج ، والنُّسّاج للخيّاطة وما شاكل ذلك .

فإن كل واحد من هؤلاء يهيء صناعة صاحبه ، ويعطيها له ، فكذا أفعال هذه في أعضاء هذا الجسد ، وتعاون بعضها بعضاً فيما يفعلون . وذلك أن القوة الجاذبة من شأنها جذب الطعام والشراب إلى المَعِدة ، وجذب الكيموس من المعِدة إلى الكبد ، وجذب الدم من الكبد إلى العروق ، ومن العروق إلى سائر أطراف الجسد . ومن شأن القوة الماسكة إمساك ما يرِد على العضو من الأخلاط. ومن شأن القوة الهاضمة أن تُنضج ذلك الخِلط وتهيئه للقوة الغاذية . ومن شأن القوة الدافعة أن تدفع من العضو ما لا يصلح له من الأخلاط إلى عضو آخر . ومن شأن القوة النامية الغاذية أن تلصق بكل عضو ما يشاكله من مادة الغذاء . ومن شأن القوة النامية أن تناول المادة وتزيد في أقطار ذلك العضو . ومن شأن القوة المصوّرة أن تأخذ من كل عضو ما يفضُل من تلك المادة ، وتصور مثل ذلك ، وهذه القوة مختصة بالرّحِم .

وهذه القوى السبع أفعالها كثيرة في أعضاء الجسد ، في كل عضو ضروبٌ من الصنائع ، بخلاف ما في أي عضو آخر ، وتشبه أفعالَ الصُّنّاع في أسواق المدينة ، ونذكر منها طَرفا ليكون دليلًا على الباقي .

من ذلك أن أفعالها في المعدة من جذب الطعام والشراب إليها ، وإمساكِها وهضمِها ونَضجها بالحرارة الغريزية ، تشبه أفعال الخبّازين والطبّاخين وما شاكلهم في أسواق المدينة . وأفعالها بعد نَضج الكيموس في المعِدة، وتصفيتها، واستخراج لطيفها من الطّعم واللون والرائحة والحلاوة والدسومة ، وتمييزها ودفعها إلى الكَبِد ، ودفع عكَرها إلى الأمعاء ، تشبه أفعال العطّارين الذين يستخرجون الشّيرِجَ من ثمر الأشجار، والأدهان من حبوب النبات، والزبدةَ والسمن من لبن الحيوان ، في أسواق المدينة . وأفعالها في الكبد وطبخها صفو الكيموس مرة ثانية ، ونضجها حتى يكون دماً قرمزيّاً ، ثم تصفيته بعد ذلك وتمييزه ، ودفعها عكر الدم إلى الطّحال ، والمحترقَ اللطيف إلى المرارة ، والرقيق المائي إلى المَثانة ، والمعتدلَ الصافي إلى القلب ، تشبه أفعال الحلّاقين

والدبّاسين والذين يعمَلون الجُلاّب والسّكَنْجَبين[1] ومـــا شاكل ذلك في أسواق المدينة .

وأفعالهـا في القلب في تلطيف الدم مرة ثالثـة ، وتصفيتها ، وإجرائها في العروق ، تشبه أفعال الذين يعملون الماورد ، ويُصعّدون[2] الخل ، ويُقطّرون الرطوبات اللطيفة وما شاكلها في أسواق المدينة .

وأفعالها في الدماغ ، وتلطيفها الدم الذي يصعـد إليها ، حتى يصير رطوبة لطيفة روحانية ، كالذي يجري في عُصـار الأذنين والعينين والمنخرين واللسان والبخارات التي يكون منها التحليل .

وانفعالات الحواس تشبه أفعال الذين يعملون الأدهان اللطيفـة ، كدهن البنفسج ، ودهن النّيلُوفَر[3] والزيتون ، وما شاكلها في أسواق المدينـة . وأفعالها في دفع ثُفْل الكيموس من المعِدة إلى الأمعاء والمصارين ، وإخراجها من الجسد ، تشبه أفعال الكنّاسين والزبّالين والسمّادين ، وأفعالها في إجرائها الدم في الأوراد إلى سائر أطراف الجسد تشبه أفعـال الذين يحفرون الأنهـار والآبار والأقنية لتجري فيها المياه خَلَل المنازل في المدينة .

وأفعالها في تعقيد الدم ، وتجفيف المادة ، حتى تصير لحماً وشحماً وعظمـاً ومـا شاكله ، تشبه أفعال الذين يعقّدون المائعات من الناطفيّين والحَلوانيّين والعَجّانين ومن شاكلهم .

وأفعالها في تجفيف المادة وتصليبها ، حتى تصير عظاماً ، تشبه أفعال الذين يطبخون الآجُرّ والخزَف والزُّجاج وما شاكلها .

وأفعالها في تسوية عظام الساقين والفخِذين والذراعَين وما شابه ذلك ، تشبه أفعال النجّارين الذين يَنجُرون الأساطين وقوائم الأسِرّة ، وما شاكل ذلك .

---

١ السكنجبين : شراب ، أو كل شراب حامض او حلو .

٢ يصعدون : يعالجون بالنار .

٣ النيلوفر : ضرب من الرياحين ينبت في المياه الراكدة ، مليّن صالح للسعال .

وأفعالها في تركيب مفاصل الركبتين والفخذين والذّراعين والأصابع ، تشبه تركيب نومادجات المفاتيح والصناديق وما شاكله .

وأفعالها في تركيب خرزات الظهر ، والرقبة ، والأضلاع ، تشبه أفعال الذين يبنون السماريات والسفن وما شاكل ذلك ، وأفعال ذلك في تركيب عظام القِحْف وهندامها تُشبه أفعال الصفّارين [1] والذين يعملون القماقم والأباريق في تركيبها .

وأفعالها في خلقة الأسنان وتركيبها وترصيعها تشبه أفعال النحّاتين الذين يعملون خرزة الدواليب والأرْحِية [2] وندانجاتها .

وأفعالها في خلقة الأعصاب ، وتمديدها ، وفتلها ولفّها على الأعضاء ، تشبه أفعال الغزّالين والحبّالين والمُفتّلين ومن شاكلهم .

وأفعالها في خلقة الجلود والغِشاوات تشبه أفعال الحاكة والنسّاجين ومن شاكلهم .

وأفعالها في إلحام الجراحات والقروح تشبه أفعال الرفّائين والخرّازين [3] والخياطين .

وأفعالها في نبت الشعر على الجلد تشبه أفعال الزرّاعين والغرّاسين ومن شاكلهم .

وأفعالها في خلقة الأظفار تشبه أفعال الذين يعملون المساحي [4] والمجارف والرفائش ، وما شاكل ذلك .

وأفعالها في خلقة الكروش والأمعاء والمصارين تشبه أفعال الذين يعملون الطنافس والمُسوحَ والغليظ من الثياب .

---

١ الصفارين : الذين يصنعون الصفر وهو النحاس الذي تعمل منه الأواني .
٢ الأرحية : جمع الرحا .
٣ الخرازين : الذين يخرزون الخف بالمخرز .
٤ المساحي : جمع مسحاة ، وهي المجرفة من حديد .

وأفعالها في خلقة الحُجُب والأمعاء تشبه أفعال الذين يَنسِجون ثياب القطن والكتّان وما شاكل ذلك .

وأفعالها في خِلقة الغِشاوات التي في العينين تشبه أفعال الذين ينسِجون الحرير والرقيق من الثياب .

وأفعالها في تبييض العظام ، وتحمير اللحم ، وتضمير الشحم ، وتسويد الشعر ، تشبه أفعال الصبّاغين والمُزوّقين والدهّانين .

وأفعالها في الرحِم وتصوير الجنين ، وخِلقة الفِراخ في البيض ، تشبه أفعال المصوّرين والنقّاشين وأصحاب اللّعب وما شاكل ذلك .

— فإن قال قائل من الأطباء والطبيعيين إن هذه كلها أفعال الطبيعة ، فليعلم أن القدماء قد قالت: إن الطبيعة فعل النفس . وإن قال قائل من الشرعيين إن هذه كلها للخالق البارىء يفعل ما يشاء ، ويصوّر كما يريد ، فليعلم أيضاً أن النفس من فعل البارىء تبارك وتعالى ، وإنما ذكرنا هذه الأفعال ، ونسبناها إلى النفس ، لأن البارىء تعالى لا يباشر الأفعال بذاته ، بل يصدر منه على سبيل الأمر ، ولكيما ينتبه الإنسان من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ويفكر في نفسه ، ويشاهد هذه العجائب في الأسرار ، ويعلم بأن الصّانع عليم حكيم ، وأن المصنوع مُبدَع لهذا الحكيم، لأنّ بالمصنوع المُحكَم المُتقَن تتبين للصانع الحكيم حكمته ، ويُستَدل عليها ، كما قال الله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

وإن من الموجودات كلها موضوع الله ، لأن حكمته تعالى وصُنعه تَبين بالمصنوعات المحكمة والموجودات المرتّبة « وفي أنفسكم » آيات الله وأسراره، ومصنوعاته وعجائبه « أفلا تبصرون » أيها الغافلون ، وأفلا تنظرون أيها الجاهلون !

وبالجملة إن هذا الجسد مع النفس وانبثاثِ قواها في جميع أعضائه الباطنة والظاهرة ، واظهارِ أفعالها وفنون حركاتها في مجاري مفاصله ، وحواسّها في

مجاري ثُقَب رأسه في حال اليَقَظة ، تشبه مدينة عامرة مأنوسة لساكنها قد فُتحت أبوابها وسُلكت طرقاتها ، وقعد تجارها ، واشتغل صنّاعها ، وسعى متعيشوها ، وتحرّكت حيوانها ، وسُمع منها دويّ حيواناتها .

وإن حال هذا الجسد في وقت النوم ، وهدوء الحواسّ ، وسكون الحركات ، تشبه حال تلك المدينة بالليل إذا أُغلِقت أسواقها، وتعطّل صنّاعها، وخلت طرقاتها ، ونام أهلها ، وسكنت حركاتهم ، وهدأت أصواتهم .

وأيضاً حال الجسد ، عند مفارقة النفس له ، تشبه حال تلك المدينة ، إذا رحل عنها أهلها ، وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خراباً ، وصارت مأوى للسباع والبوم ، ثم تساقطت حيطانها، وخرّت سقوفها ، وصارت تِلالاً وروابي لا تبين فيها إلاّ الحجارة والآجُرّ والطين والتراب. كذلك حال الجسد عند الموت الذي هو فراق النفس إياه ، وهو فراق لا يكون الوصل بعده ، ولنعم ما قيل: ما من صباح يصبح العِباد فيه إلاّ ومَلَكٌ ينادي كل يوم: لِدوا للموت وابنوا للخراب ! ثم إن الجسد يتغير وينتفخ ويصير مأوى الديدان والذُّباب والنمل ، ثم يبلى ويصير تراباً لا يتبين إلاّ العظام والعصب ، تلوح كما تلوح الحِجارة في تلك المدينة وآجُرُّها « منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» « وإليه يرجِع الأمر كله فاعبُده وتوكل عليه، وما ربك بغافل عما تعملون » .

وفقك الله وإيانا وجميعَ إخواننا للسّداد ، وهداك وإيانا سبيل الرشاد ، إنه رؤوفٌ رحيم بالعباد .

تمت رسالة تركيب الجسد ويتلوها رسالة الحاس والمحسوس

الرسالة العاشرة

من الجسمانيات الطبيعيات

في الحاسّ والمحسوس

في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البار ، الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنه لما فرغنا من تركيب جسد الإنسان ، وبيان أن الإنسان عالم صغير ، وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة ، وأن نفسه تشبه ملِكاً في تلك المدينة ، فنريد الآن أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً من المعلومات فنقول :

إن علم الإنسان بالمعلومات يكون من ثلاثة طرق : أحدها طريق الحواس الخمس الذي هو أول الطرق، ويكون جمهورَ علم الإنسان، ويكون معرفته بها من أول الصبا ، ويشترك الناس كلهم فيها وتشاركهم الحيوانات .

والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الإنسان دون سائر الحيوانات ، ومعرفتُه به تكون بعد الصبا عند البلوغ .

والثالث طريق البرهان الذي يتفرّد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس ، وتكون معرفتهم بها بعد النظر في الرياضيات الهندسيّة والمنطقية .

وقد بيّنا لمَ صارت طرق العلوم ثلاثة في آخر هذه الرسالة ، ونريد أن نذكر الآن طرق الحواس الخمس ، ونَصِف كيفية إدراك القوى الحساسة لمحسوساتها ، ولكن قبل ذلك ينبغي أن نذكر الأمور المحسوسة التي هي كلها أعراض جسمانية ، وبها يكون الجسم محسوساً ، ونضبط أيضاً كيفيّاتها ، لأنها أبيَنُ وأوضح وأقرب من فهم المبتدئين المتعلمين . ثم نذكر بعد ذلك النفس وقُواها الحساسة التي هي كلها أمور روحانية لطيفة غامضة ، بعيدة عن فهم المبتدئين بالنظر في العلوم والمعارف الحقيقية فنقول :

اعلم ، وفقك الله ، أنه لما كانت الأمور المحسوسة كلُّها أعراضاً جسمانية داخلة عليه ، بعد كونه جسماً ، احتجنا أن نذكر الجسم المطلق ، ونصفه بما هو جسم حَسَبُ ، ثم نذكر بعد ذلك الأعراض الداخلة التي هي كلها صفات زائدة على كونه جسماً ، فنقول : إن الجسم جوهر مركّب من الهَيُولى والصورة حَسَبُ . والدليل على ذلك قول العلماء في حدّ الجسم : هو الشيء الطويل العريض العميق. والشيء هو الجوهر ، وهو الهيولى. والطول والعرض والعمق هي الصور . والجسم بهذه الصفات يكون جسماً ، لا بأنه جوهر ، لأن النفس والعقل أيضاً هما جوهران لا يوصفان بالطول والعرض والعمق ، فهذا أحد الفروق بين الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية .

ثم اعلم أن كل صفة يوصف بها الجسم ، بعد الطول والعرض والعمق ، هي صفات زائدة داخلة عليه بعد كونه جسماً ، وتسمى الصورة المتمّمة . مثال ذلك قول الحكماء إن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وأن يكون مظلماً أو مضيئاً ، وأن يكون مُشِفّاً أو غير مُشِفّ ، وأن يكون حارّاً أو بارداً ، أو أن يكون رطباً أو يابساً ، وأن يكون خفيفاً أو ثقيلاً ، وأن يكون صلباً أو رِخْواً ، وأن يكون خشناً أو

ليناً ، وأن يكون ذا طعم ولون ورائحة ، وما شاكلها من الصفات التي كلها أعراض داخلة في الجسم ، زائدة بعد كونه جسماً ، متمّمة له . فنحتاج أن نذكر ونصف هذه الأعراض والصفات واحدة واحدة .

فنقول : إن هذه الأعراض والصفات كلها صورة متمّمة للجسم ، مُبلغة إلى أفضل غاياته ، وإن بعضها بالجسم أولى من بعض ، وذلك أن السكون أولى بالجسم من الحركة، والاجتماع أولى به من الافتراق ، والظلمة أولى من النور ، والمكان أولى من الزمان .

بيان ذلك أن الجسم بالسكون أولى من الحركة ، هو أن الجسم ذو جهات ستٍّ ولا يمكنه أن يتحرك إلى جميع الجهات دفعة واحدة ، وليست حركته إلى جهة أولى من جهة ؛ فإذاً السكونُ أولى به من الحركة . فأما كون بعض الأجسام متحركاً دائماً مِثل الأفلاك والنار ، فهو أمر آخر على كونه جسماً . وقد بينا في رسالة الهَيُولى أن الحركة هي صورة روحانية داخلة على الجسم ، مُتمّمة له ، وأما السكون فهو عدم تلك الصورة .

وأما الاجتماع والافتراق اللذان يقال إن الجسم لا ينفك من أحدهما ، فليس ذلك من حيث هو جسم ، ولكن من حيث تَشخُّص بعض الأجسام . وذلك أن جسم العالم بأسره لا يفترق بعضه عن بعض ، ولا يجتمع مع غيره ، لأنه ليس إلاّ عالم واحد ، وإنما الاجتماع والافتراق لأشخاص الحيوانات والنبات والمعادن ، ولبعض أجزاء الأُمّهات التي تحت فلك القمر .

فأما ما يقال في الكواكب إنها تجتمع أو تفترق ، فليس لذلك حقيقة ، لأن كل كوكب هو ملازم لفلكه أو درجته التي هو فيها ، وإن معنى اجتماعها هو أن يصير بعضها موازياً لبعض على خط واحد ، وهو الخط الذي يخرج من أبصارنا إلى الفلك المحيط .

وأما ما يقال إن الجسم لا ينفك من المكان ، فليس ذلك إلاّ من أجل أن الكواكب والأفلاك لما كان بعضها مُحيطاً ببعض ، قيل للمحيط إنه مكان

للمحاط به. وقد بينا اختلاف العلماء في ماهية الزمان والمكان في رسالة الهَيولى.

وأما ما قيل من أن الجسم لا ينفك من الزمان فليس ذلك من حدّ الجسم، ولكن من أجل الحركة، وذلك أن الزمان ليس شيئاً سوى حركة الفلك بالتكرار في دورانه، كما بينّا في رسالة الهَيُولى.

فأما ما قيل إن الجسم لا ينفك من أن يكون مظلماً أو نيّراً، فليس هذه قسمة صحيحة، ولكن يقال إن بعض الأجسام مظلم، وبعضها نيّر، وبعضها لا مضيء ولا مظلم ولكن مُشِفّ. وذلك أن المظلم من الأجسام ما يكون له ظل والنيّر الذي لا ظل له، والمُشِفّ هو الذي يقبل الضوء تارة والظلمة تارة.

ثم اعلم أنه ليس في العالم من الأجسام ما له ظل غير الأرض والقمر حَسبُ. ولكن وجه القمر صقيل يَرُدّ النور ويقبله؛ ووجه الأرض غير صقيل. يعرف حقيقة ما قلنا أهلُ الصناعة الناظرون في علم المَجِسطي [1].

وأما الأجسام النيّرة، فليس في العالم إلاّ جِنسان: الكواكب والنار التي عندنا.

وأما النار التي تحت فلك القمر التي تُسمّى الأثير، فليست بنيّرة، لأنها لو كانت نيّرة، لمنعت عنا ضوء الكواكب، كما يمنع ضوءُ أحد سراجين عن أبصارنا ضوءَ الآخر، إذا كانا على خط واحد، وأحدهما خلف الآخر.

وأما الأجسام المُشِفّة، فهي الأفلاك والنار والهواء والماء، وبعض الأجسام الأرضية مثل البلّور والياقوت والزُّجاج وما شاكل ذلك. والجسم المُشِفّ الذي ليس له لون طبيعي، واللونُ الطبيعي هو ما كان ملازماً للجسم كسواد العين، وبياض الثلج، وصُفرة الزعفران، وحمرة العُصفُر، وخُضرة النبات.

---

١ المجسطي: كتاب في الفلك والهندسة لبطليموس.

وأمـا اللون العرَضي فهو كالزرقـة التي تـُرى في الجو ، وفي عمق المـاء القعير، وقد جعل الله ، عَزّ اسمه ، زُرقة الجو وخُضرة النبات صلاحاً لأبصار الحيوان ، لأن هذين اللونين مُقوّيان للأبصار . وكل الحيوان محتاجٌ في دائم الأوقات بالنظر إلى الجو في مسالكه ، وإلى النبات في طلب معايشه .

وأمـا الحرارة في بعض الأجسام ، فهي من أجل غليـان أجزاء الهَيُولى وفورانها بالحركة الخفيفة .

وأما البرودة في بعضها ، فهي من أجل سكون تلك الأجزاء ، أو جمود ذلك الغليان .

وأما الرطوبة في بعض الأجسام ، فهي من أجل اختلاط الأجزاء المتحركة مع الأجزاء الساكنة .

وأما اليبوسة في بعضهـا ، فهي من أجل حركة تلك الأجزاء كلهـا ، أو سكونها كلها . ومن أجل هذا صارت النار حارة يابسة ، من أجل أن أجزاء الهَيُولى فيهـا كلهـا متحركة ؛ وصارت الأرض باردة يابسة ، من أجل أن أجزاء الهيولى كلها ساكنة ؛ وصار الماء والهواء رَطْبين ، لأن أجزاء الهيولى فيهما بعضُهـا متحرك ، وبعضُها ساكن . ولكن الأجزاء الساكنة في المـاء أكثر ، والأجزاء المتحركة في الهواء أكثر ، فصار الهواء من أجل هذا حارّاً رَطباً ، وصار الماء بارداً رطباً .

وأمـا الثـّقَل والخفـة في بعض الأجسام ، فهو من أجـل أن الأجسام الكلـّيات ، كلٌّ واحد له موضع مخصوص ، ويكون واقفاً فيه لا يخرج إلاّ بقَسْر قاسر ، وإذا خُلـّيَ رجع إلى مكانه الخاص بـه . فإن منعه مانع ، وقع التنازع بينهما ، فإن كان النزوع نحو مركز العالم ، يسمّى ثِقَلًا ، وإن كان نحو المحيـط ، يسمّى خفيفـاً . وقـد بينّـا في رسالة السماء والعـالم كيفية ذلك .

وأما الصلابة في بعض الأجسام ، فمن أجل غلبة البرد واليبس عليه ، وقد بينّا ماهيّة البرد واليبس في رسالة الكون والفساد .

وأما الرخاوة في بعضها ، فمن أجل غَلبة الأجزاء المائية على الأجزاء الأرضية .

وأما الخشونة في بعض الأجسام ، فمن أجل أن وَضْعَ الأجزاء التي في ظاهر سطحه متفاوت ، بعضُها مرتفع ، وبعضُها منخفض كالمِبرد وما شابهه .

وأما كون بعضها أملس فمن أجل وضع تلك الأجزاء في سطح واحد ، كوجه المرآة وما شاكله .

وإذ قد فرغنا من ذكر الأجسام وأعراضها المحسوسة الحالّة فيها بقول وجيز ، فلنذكر الآن آلات الحواس الخمس ، ومواضع مجاري القوى الحساسة فيها الروحانية .

فصل

فنقول أولاً : ما الحواس الخمس ، وما القوى الحساسة ، وما الحس ، وما الإحساس ، وما المحسوسات ؟ جواب ذلك :

فاعلم أن الحواس هي آلات جسَدانية وهي خمس : العين ، والأذن ، واللسان ، والأنف ، واليد . وذلك أن كل واحد منها عضو من الجسد .

وأما القوى الحساسة فهي قوى روحانية نَفسانية ، يختص كلّ منها بعُضو من أعضاء الجسد ، كما بيّنّا بعد هذا الفصل .

وأما المحسوسات فالأشياء المُدرَكة بالحواس . والمُدرَكة بالحواس هي أعراض حالّة في الأجسام الطبيعية ، مؤثّرة في الحواس ، مُغيّرة لكيفية مِزاجها .

والحس هو تغيير مِزاج الحواس عن مباشرة المحسوس لها ، والإحساسُ هو شعور القوى الحسّاسة لتغييرات كيفية أمزجة الحواس .

بيان ذلك أن القوة الباصرة مجراها في العينين ، وهي مستبطنة الحدَقتين في الرطوبة الجلدية . والقوّةُ السامعة مجراها في الأُذنين، وهي مستبطنة الصّماخَين مما يلي البطن المؤخَّر من الدماغ . والقوة الشامّة مجراها في المَنخِرين ، وهي مستبطنة الحياشيم مما يلي البطن المقدَّم من الدماغ . والقوة الذائقة مجراها الفم، وهي مستبطنة في رطوبة اللسان . والقوة اللامسة مجراها في عامة سطح بدن الحيوان الرقيق الجلد ، ولكنها في الإنسان أظهرُ وخاصةً في الأُنمُلة كما قيل : الأناملُ حاكمة البدن ، وهي مستبطنة في الجلدَين اللذين أحدهما ظاهر البدن، والآخر مما يلي .

واعلم أن المحسوسات كلها خمسة أجناس، منها المُدرَكات بطريق اللمس، وهي عشرة أنواع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة والخِفّة والثِّقل .

والجنس الثاني المُدرَكات بطريق الذوق التي هي الطعوم ، وهي تسعة أنواع : الحلاوة، والمرارة، والملوحة ، والدُّسومة ، والحموضة ، والحَرافة[1]، والعفوصة[2] ، والعذوبة ، والقبوضة .

والجنس الثالث هي الروائح المُدرَكة بطريق الشم ، وهي نوعان : الطيّب والنتن .

والجنس الرابع هي الأصوات المُدرَكة بطريق السمع ، وهي نوعان : حيوانية وغير حيوانية . وهذه نوعان : طبيعية وآلية . والحيوانية نوعان : مَنطِقية وغير منطقية . والمنطقية نوعان : دالّة وغير دالة .

والجنس الخامس هي المُبصَرات المُدرَكات بطريق البصر ، وهي عشرة أنواع : الأنوار ، والظُّلَم ، والألوان ، والسطوح ، والأجسام أنفسها ، وأشكالها ، وأوضاعها ، وأبعادها ، وحركاتها ، وسكونها .

---

١ الحرافة : طعم يلذع اللسان بحرارته .

٢ العفوصة : المرارة والقبض .

وإذ قد فرغنا من تعديد أجناس المحسوسات بقول وجيز ، فلنذكر الآن كيفية إدراك القوى الحسّاسة لمحسوساتها واحداً واحداً، ونبتدىء أولاً بالقوة اللامسة ووصفها ، لأن إدراكها للمحسوسات كان إدراكاً جسمانيّاً ، ثم نختم بوصف القوة الباصرة ، لأن إدراكها لمحسوساتها كان إدراكاً روحانيّاً .

فصل في كيفية إدراك القوة اللامسة للحرارة والبرودة

أولاً هو أن مِزاج بدن الحيوان في دائم الأوقات يكون على قدَرٍ ما من الحرارات والبرودات . فإذا لاقاه جسم آخر، فلا يخلو أن يكون ذلك الجسم أشدّ حرارة من البدن أو أشد برودة منه ، أو مساوياً له في ذلك . فإن كان أشد حرارة منه ، زاد سخونةً ما ، عند ملاقاته إياه . وإن كان أبرد منه ، زاد برودةً ما ، فتُحِس القوة اللامسة بذلك التغيير والاستحالة ، فتؤدّي خبرها إلى القوة المتخيّلة التي مسكنُها مُقدّم الدماغ . وإن كان ذلك مساوياً لمِزاج البدن في الحرارة والبرودة جميعاً ، فلا يغيّر منه شيئاً ، ولا يؤثّر فيه ، ولا تُحس القوى بشيء ، ولكن لا يخلو ذلك الجسم من أن يكون أخشَنَ من البدن ، أو ألين منه ، فتُحِسّ القوةُ بذلك التغيير والاستحالة . وإن كان مساوياً أيضاً في هاتين الصفتين ، فلا يؤثّر فيه شيئاً ، ولا يقع الحسّ فيه ، ولكن لا يخلو ذلك الجسم من أن يكون أشدّ صلابة من البدن أو أشد رخاوة منه ، فيؤثّر فيه ، فتُحِس القوّة بذلك التغيير. وقلّ ما يوجد جسمان يكونان متساويين في هذه الصفات الست من الحرارة والبرودة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة .

وأما كيفيّة إدراك هذه القوة والصلابة والرخاوة ، فهو أن بدن الحيوان متى صدمه جسم آخر ، فلا يخلو من أن يقعّر أحدهما في الآخر . فإن وقع التقعير في ذلك الجسم مثل ما تُغمَر الإصبع في العجين، فتُحِسّ القوّة بذلك اللين،

فتؤدّي خبره إلى القوّة المتخيّلة . فإن وقع التقعير في البدن مثل ما تُغمر الإصبع على الحديد ، فتُحِسّ القوّة بالصلابة فتؤدّي خبرها إلى القوّة المتخيلة .

وأما كيفيّة إدراك هذه القوة الخشنة والملاسة ، فهو كما قلنا ان الأجزاء التي في ظاهر سطوح الأجسام، إذا كان وضعها متفاوتاً، بعضُها مرتفع، وبعضها منخفض ، يكون ذلك جسماً خشناً إذا كان صُلباً .

وإذا كان وضعها كلها في سطح واحد ، فإذا تلاقى جسمان أملسان انطبق السطحان المتماسّان أحدهُما على الآخر بلا خللٍ بينهما . وإذا كانا غير أملسين أو أحدهُما ، فلا ينطبقان ، لأنه يبقى بينهما خلل .

وأما بدن الحيوان فإذا لاقاه جسم صُلب، ردّت الأجزاء الناتئة منه بعض أجزاء البدن إلى داخله ، فيصير سطح البدن خشناً ، فتُحِس القوّة بذلك التغيير ، فتؤدّي خبره إلى القوّة المتخيّلة . وإذا لاقاه جسم أملس ردّ ما كان من أجزاء البدن ثانياً إلى داخله ، فيصير سطح البدن أملس ، فتُحِسّ القوّة بذلك التغيير .

فهذا الباب يختلف بحسب اختلاف مزاج أعضاء البدن، وذلك أن الإنسان إذا وضع يده على ثوب ، فوجده ليّناً ، ثم مسحه على خده ، وجده خشناً ، لأن خد الإنسان أبداً ألينُ لمساً من يده في أكثر الأوقات .

وكذلك لو مسح يده على مِسْحٍ[1] لوجده خشناً ، ثم مسحه برجله لوجده ليّناً ، لأن الرجل أخشن من اليد .

وكذلك إذا دخل الإنسان الحمّام وهو مقرور ، وجد البيت الأوّل حارّاً ، وإذا خرج من البيت الحار ، وجده بارداً ، لأن المزاج قد تغيّر به . أفلا ترى أن وجدان القوّة اللامسة محسوساتها بحسب اختلاف مزاج البدن من

---

١ المسح : البلاس .

الحر والبرد والخشونة واللين والصلابة والرخاوة ، وبحسب اختلاف أحوال المحسوس ، لأن القوّة مختلفة في ذاتها وجوهرها ؟

وأما كيفية إدراك هذه القوة : الرطوبة واليبوسة ، فهو أن البدن إذا لاقاه جسم يابس تنشف رطوبة البدن ونداوته ، فتُحس القوّة بذلك التغير . وإذا لاقاه جسم رطب ، زاده رطوبة ونداوة .

وأما كيفيّة إدراك هذه القوّة للثقل والخفة ، فهو عند الدفع والجذب والحمل تحس بها . وقد يختلف الثقيل والخفيف بحسب قوة البدن ، فإن من الحيوان ما يحمِل مثل وزن بدنه أضعافاً كالنمل . ومن الحيوان ما لا يَقدِر أن يحمل غير وزن بدنه . وقد بيّنّا في الرسالة التي ذكرنا فيها خواص الحيوانات الغرض والعِلّة في ذلك .

فصل

وأما كيفية إدراك الذائقة لمحسوساتها التي هي الطعوم حسبُ ، وهي تسعة أنواع : أولها الحلاوة الملائمة لمِزاج اللسان ، والثاني المرارة المنافرة لمِزاج اللسان ، والثالث الملوحة ، والرابع الدُسومة ، والخامس الحموضة ، والسادس الحرافة ، والسابع العفوصة ، والثامن العذوبة ، والتاسع القُبوضة .

فإدراكها هو أن تتصل رطوبة هذه الطعوم برطوبة اللسان فتمتزجان ، فيُعتبر مِزاج اللسان بحسب ذلك الطعم ، إن كان حُلواً فحلواً ، وإن كان مرّاً فمرّاً ، وإن كان حامضاً فحامضاً ، وغيرها من الطعوم ، فيُحِس بذلك . وليس الحس شيئاً أكثر من أن يصير مِزاج الحاسّ مثل المحسوس بالكيفيّة حَسبُ ، والإحساس ليس شيئاً أكثر من شعور النفس بتغيير تلك الأمزجة .

وأما كيفيّة إدراك القوّة الشامّة لمحسوساتها التي هي الروائح ، وهي نوعان : طيب ، ومنتن ، فهو أن الأجسام ذوات الروائح يتحلل منها في دائم الأوقات

بُخاراتٌ لطيفة تمتزج مع الهواء مِزاجاً روحانيّاً ، ويصير الهواء مثلها في الكيفية ، إن كان طيباً فطيباً ، وإن منتناً فمنتناً .

فالحيوان الذي له رئة يستنشق الهواء دائماً لترويح الحرارة الغريزية التي في القلب ، فيدخل ذلك الهواء في مَنخِريه، ويبلغ إلى خياشيمه ، فيصير ذلك الهواء الذي هناك أيضاً مثلها في الكيفية ، فتُحس القوة الشامة بذلك التغيير ، فتؤدّي خبرها إلى القوة المتخيّلة . فإن كانت الرائحة طيبة ، استلذتها الطبيعة ، وإن كانت منتنة ، كرهتها ونفرت منها . وقد تختلف في مَشامّ الحيوانات الروائح في اللذة والكَراهية اختلافَ التضادّ . وذلك أن من الحيوانات ما يَستَلذ رائحة السماد والجِيَفِ مثل الخنازير وبنات وردان [1] والذُّباب ، وما شاكلها، ومنها ما يكره الرائحة الطيبة، وذلك أن الخُنفُساء إذا دفنت في الورد غُشي عليها ، حتى لا تتحرك . فإذا أراد المريد أن تعيش رُدَّت إلى السَّماد ، فعاشت وتحركت .

ومن الناس أيضاً من هو بهذا الوصف مثلُ السَّمّادين والكنّاسين ، فإنه يُحكى أن كنّاساً جاز في سوق العطارين ، فغشي عليه ، حتى ظنوا أنه قد مات. فمر عليه طبيب فرآه وعرف حاله وسبب غشيته، فأمر بإتيان رجيع [2] يابس ، فأمر بدقّه ، وسُعِط ، فعطس من ساعته وأفاق .

ومن المرضى من هو أيضاً بهذا الوصف ، مثل من تَغلِب الصفراء عليه ، فإنه يتأذى برائحة المسك ويستلذ رائحة الطين . وهذا الاختلاف يكون بحسب مِزاج الأبدان وبحسب الخِلط الغالب عليه .

وهذه الثلاث القوى التي تقدّم وصفها تُدرِك محسوساتها إدراكاً جسمانيّاً بالمُماسة .

---

١ بنات وردان : دويبات من نحو الخنافس ، حمر اللون ، وأكثر ما تكون في الحمات وفي الكنف .

٢ الرجيع : الروث .

وأما القوة السامعة والقوة الباصرة ، فإنهما تُدركان محسوساتهما إدراكاً روحانياً قطعاً .

فصل في إدراك القوة السامعة

أما إدراك القوة السامعة لمحسوساتها التي هي الأصوات، فاعلم أن الاصوات نوعان : حيوانية وغير حيوانية ، وهي نوعان: طبيعية ، وآلية . فالطبيعية الحجر والحديد والخشب والرعد والريح وسائر الأجسام التي لا روح فيها من الجامدات . والآلية كصوت الطبل والبوق والزّمر والأوتار وما شاكلها ، وهو هواء يتقلّب بين جسمين متصادمين بعنف ، فيصُكّ الهواء الراكد في آلة السمع ، وتحته أنواع كثيرة .

والحيوانية نوعان : منطقية وغير منطقية ، فغير المنطقية هي أصوات سائر الحيوانات الغير الناطقة ، والمنطقية هي أصوات الناس ، وهي نوعان : دالّة وغير دالّة . فغير الدالّة كالضحك والبكاء ، وبالجملة كل صوت لا هجاء له . والدالّة هي كالكلام والأقاويل التي لها هجاء ، وهي تقطيع الصياح بانضمام أجزاء الفم، فتحدُث منه حروف ، كما تضُم الشفتين بنوع ما فتحدُث الباء ، وتضم بنوع آخر فتحدُث الميم. وكل هذه الأصوات إنما هي قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجسام . وذلك أن الهواء لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه يتخلل الأجسام كلها ، فإذا صادم جسمٌ جسماً انسلّ ذلك الهواء من بينهما بحميّة وتدافع وتموُّج إلى جميع الجهات ، فحدث من حركته شكل كُرَوي ، واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزُّجاج فيها ، أو الماء الساكن إذا أُلقي فيه حجر فيتزاحم الماء حتى يبلغ إلى أطراف الغدير . وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه إلى أن يسكن ويضمحل . فمن كان حاضراً من الناس وسائر الحيوانات التي لها أُذُن بالقرب من ذلك

المكان ، تموج ذلك الهواء الذي هناك ، فأحسّت عند ذلك القوة السامعة بتلك الحركة والتغيير .

واعلم أن كل صوت له نغمة وصيغة وهيئة وروحانية خلاف صوت الآخر ؛ وأن الهواء من شرف جوهره ولطافة عنصره يحمِل كل الصوت بهيئة وصيغة ، ويحفظها لئلا يختلط بعضها ببعض ، فتفسد هيأتها ، إلى أن يُبلغها أقصى مدى غاياتها عند القوة السامعة ، لتؤديها إلى القوة المتخيلة . ذلك تقدير العزيز العليم الذي جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ، قليلًا ما تشكرون .

فصل في إدراك القوة الباصرة

أما كيفية إدراك القوة الباصرة لمحسوساتها التي هي عشرة أنواع : أولها الأنوار والظُلَم والألوان والسطوح والأجسام أنفسها وأشكالها وأبعادها وحركاتها وسكونها وأوضاعها . فالمُدرَك من هذه الأنواع بالحقيقة والذات النورُ والظلمةُ حَسبُ ؛ إلا أن الظلمة شيء يُرى ولا يُرى بها شيء آخر . والنور هو الذي يُرى ويُرى به شيء آخر .

أولها الألوان ، ولما كانت الألوان لا توجد إلا في سطوح الأجسام ، صارت السطوح مَرئيّة بها. ولما كانت السطوح أيضاً لا توجد إلا في الأجسام، صارت مَرئيّة بتوسط سطوحها. ولما كانت الأجسام أيضاً لا تخلو من الأشكال والأوضاع والأبعاد والحركات ، صارت هذه كلها مُرتّبة بالعرَض لا بالذات .

ثم اعلم أن النور والظلمة لونان روحانيان ؛ وأن السواد والبياض لونان جسمانيان ؛ وأن النور مُشاكِلٌ للبياض ؛ وأن الظلمة مشاكلة للسواد . وذلك أن البياض يلوح على سائر الألوان كما أن في النور ترى سائر المَرئيات، وعلى السواد لا تتبيّن الألوان ، وفي الظلمة لا يُرى شيء .

ثم اعلم أن النور والظلمة يسريان في الأجسام المُشفّة كسريان الروح في

الجسد ، ويَنسلاّن منها بلا زمان ، ولكن الضوء إذا سرى في الأجسام المُشفة حمل معه ألوان الأجسام وأوصافها التي تقدم ذكرها حملاً روحانيّاً ، وحَفِظها بهيأتها ، حتى لا يختلط بعضها ببعض ، فيُفسدَ هيأتها ، كما حمل الهواءُ الأصوات بهيأتها ، كما وصفنا قبلُ ، حتى يُبلغها إلى أقصى مدى غاياتها عند القوة الباصرة المستبطنة في الرطوبة الجليدية التي في الحدقتين .

ثم اعلم أن الحدقتين هما من أحد الأجسام المُشفّة ، وهما مرآتا الجسد . وذلك أنهما رطوبتان مغطاتان بغشاءَين شفافين، وهما غشاء القرنيّة [1] ، ويعرف هذا الأصل من كان خبيراً بصناعة الطب . فإذا سرى الضوء في الأجسام المُشفّة ، وحمل معه ألوان الأجسام الحاضرة ، واتصل بحدقتي الحيوان الحاضرة هناك ، وسرى فيهما كسريانه في سائر الأجسام المُشفّة ، انطبعت الجليدية بتلك الألوان ، كما ينطبع الهواء بالضياء ، فعند ذلك تُحس القوّة الباصرة بذلك التغيير ، فتؤدّي خبره إلى القوة المتخيلة ، كما تؤدي سائر القوى الحسّاسة أخبار محسوساتها . ومن يتعجب من وصفنا كيفية حمل الألوان أشكال الأجسام حملاً روحانيّاً ، وكيفية حمل الهواء الأصوات أيضاً مثل ذلك ، فلا ينبغي أن ينكرها من أجل أنه لا يتصوّرها . فإنّ حمل القوى الحسّاسة صورَ المحسوسات أعجبُ وأشدُّ روحانية . وقد بيّنّا ذلك في رسالة العقل والمعقول وكيفيتها .

وقد ظن كثير من أهل العلم أن إدراك البصر المُبصرات إنما يكون بشُعاعَين يخرجان من العينين ، وينفُذان في الهواء وفي الأجسام المُشفّة ، ويدركان هذه المُبصَرات . وهذا ظَنٌّ من لا رياضة له بالأمور الروحانية ، ولا بالأمور الطبيعية ، ولو ارتاض فيها ، لبان له صحة ما قلنا ووصفنا .

---

١ القرنية : هي الطبقة القرنية في العين قدام العنبيّة ، وهي بيضاء صافية صلبة كثيفة ، وهي تستر الجليدية وتقيها من الآفات الآتية من الخارج .

فصل

ثم اعلم أن هذه القوّة الحسّاسة ليست هي من أجزاء النفس ، كما أن الحواسّ كلّ واحدة منها عُضو من الجسد وجُزء منه ، ولكن كل واحد منها هي النفس بعينها ، وإنما وقعت عليها هذه الأسماء المختلفة من أجل اختلاف أفعالها . وذلك أنها إذا فعلت الإبصار، سميت الباصرة ؛ وإذا فعلت الإسماع، سميت السامعة ؛ وإذا فعلت الذوق ، سميت الذائقة .

وهكذا إذا فعلت في الجسم النمو ، سميت النامية ؛ وإذا فعلت في الجسم الحِس والحركة ، سميت حيوانية ؛ وإذا فعلت الفكر والتمييز ، سميت ناطقة .

وعلى هذا القياس سائر الأسماء التي يقع عليها بحسب اختلاف أفعالها . واختلافُ أفعالها بحسب اختلاف أعضاء الجسد ، كما أن اختلاف أفعال الصُّنّاع يكون بحسب اختلاف أدواتهم . فإن النجار ينحت بالفأس وينشُر بالمنشار . وكذلك الحداد يطرق بالمِطرقة ويبرد بالمِبرد . وعلى هذا المثال سائر الصناع تختلف أفعالهم في صنائعهم بحسب اختلاف أدواتهم .

فهكذا تختلف أفعال النفس في الجسد بحسب اختلاف أعضائه ، لأن أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أدوات الصانع .

فصل في كيفية وصول آثار المحسوسات الى القوة المتخيلة

التي مجراها مقدم الدماغ حسب ما تبين هاهنا

فنقول إنه ينتشر من مقدّم الدمـــاغ عصَبات لطيفة ليّنة تتصل بأُصول الحواسّ ، وتتفرق هناك وتنسِج في أجزاء جرم الدماغ كنسج العنكبوت. فإذا باشرت كيفيـة المحسوسات من أجزاء الحواسّ ، وتغير مِزاج الحواس عندها ، وغيّرتها عن كيفياتهـا ، وصل ذلك التغيير في تلك الأعصاب التي في مقدّم الدماغ ، والتي منشؤها من هناك كلهـا ، فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوّة المتخيلة ، كما تجتمع رسائل أصحاب الأخبار عند صاحب الخريطة ، فيوصل تلك الرسائل كلها إلى حضرة الملك. ثم إن الملك يقرؤها ويفهم معانيها، ثم يسلمها إلى خازنه ليحفظها ، فيحفظها إلى وقت الحاجة إليها .

فهكذا حكم القوّة المتخيّلة اذا اجتمعت عندهـا آثار هذه المحسوسات التي أدّت إليها القوّة الحسّاسة ، دفعتهـا إلى القوّة المفكّـرة التي مسكنُها وسط الدماغ ، لتنظر فيهـا وترى في معانيها ، وتعرف حقائقها ومضارها ومنافعها ؛ ثم تؤديها إلى القوة الحافظة لتحفظها إلى وقت التذكار .

فصل في بيان المحسوسات بعضها بالذات وبعضها بالعرض

فنقول : اعلم أن الإنسان إذا رأى ثمرة من بعيد ، يعلم من وقته أنها حلوة أو مرة أو طيبة الرائحة أو منتنة أو أنها خشنة أو ليّنة أو صُلبة أو رخوة أو حارّة أو باردة أو رطبة أو يابسة. وليس علمه بهذه الصفات كلها بطريق البصر، ولكن بالقوة المفكّـرة ، وبرؤيتها وتجاربها وما جرت لها به العادة .

وكذلك إذا أخطأ في حكم شيء من هذه فليس الخطأ من قِبَل الباصرة ، ولكن من قبل المفكّـرة إذا حكمت من غير روية ولا اعتبار .

مثال ذلك إذا رأى الإنسان السّراب ، فظنّ أنه الماء ، فليست الباصرة هي المخطئة ، ولكن المفكّرة حكمت بأن ذلك المتلوّن يناله اللمس والذوق ، وهو جسم سيّال رطب ، فلما جاءه لم يجده بهذا الوصف ، فبان خطؤها . فسبيل المفكّرة إذا أدّت إليها المتخيّلة أثر حاسة واحدة ، ألاّ تحكم أو تستخبر حاسة أخرى . فإن شهدت لها ، حكمت عند ذلك بأنها كَيت وكَيت . مثال ذلك إذا رأت الباصرة تفاحة معمولة من الكافور ، مصبوغة كلون التفاح ، فأوردت خبرها إلى المتخيّلة ، فأوردتها هي إلى المفكّرة ، فليس سبيلها أن تحكم أن طعمها ورائحتها ومَلمَسها مثلُ التفاحة التي هي الثمرة، أو تستخبر قوّة الذائقة والشامّة واللامسة . فإذا أخبرت كل واحدة منها بما لها أن تُخبر به ، حكمت عند ذلك المفكّرة بأنها كَيت وكَيت، حتى يكون حكمها صواباً لا خطأ فيه .

ثم اعلم أن من أجل هذه العلّة مُنعت القوّة الناطقة أن تعبر على ألسنة الأطفال حُكم شيء من معاني المحسوسات ، لأن المفكّرة بعدُ لم تُحكم معانيها، ولم تميزها تمييزاً صحيحاً . فإذا مضت سنون التربية ودفع القمر التدبيرَ إلى عُطارد صاحب المنطق والتمييز ، أطلق لسان المولود بالعبارة والبيان عن معاني المحسوسات التي أدّت الحاسّة إلى المفكّرة .

فصل في ماهية اللذة والألم والتعب والراحة
وكيفية إدراك الحواس

فنقول : اعلم أن الحيوانات في دائم الأوقـــات لا تخلو من اللذة والألم والتعب والراحة ، لأن أبدان الحيوانات مركّبة من مِزاج الأُمهات الأربع ، وهي الإخلاط الأربعة، وهي متضادّات الطباع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي كلها في التغيير والاستحالة بين الزيادة والنقصان، وهما يُخرجان المِزاج تارة من الاعتدال إلى الزيادة في أحد الأخلاط والطباع، أو إلى النقصان في واحد منها ، واللذة هي رجوع المِزاج إلى الاعتدال بعدمـا كانت خارجة عنه . فمن أجل هذا لا يُحس الحيوان باللذة إلاّ بعدما يتقدمها ألم .

واعلم أن كل محسوس يُخرج المِزاج من الاعتدال ، فإن الحاسة تكرهه وتتألم منه. وكل محسوس يردّ المِزاج إلى الاعتدال، فإن الحاسة تحبه وتلتذ به.

ثم اعلم أن الراحـة هي الثبات على الصحة والاعتـدال ، وأن التعب هو التردد بين الألم واللذة .

ثم اعلم أن من نظر في هذه الرسالة وتفكر فيما وصفنـا من كيفية أحوال هذه الحواس والمحسوسات ، تبين له أن المحسوسات كلّها أعراض جسمانية ، وهي صور في الهَيُولى ، وأن إدراك النفس لها بقواها الخمس الحساسة بطريق الحواس ؛ وأن الحواس هي آلات جسَدانية ؛ وأن الحس إنما هو تغيير مِزاج تلك الحواس عن مباشرة المحسوسات لها ؛ وأن الإحساس إنما هو شعور القوى الحسّاسة بتغييرات تلك الأمزجة .

فصل في ذكر القوى الخمس الروحانية

فنقول: اعلم ، وفقك الله ، أن للنفس الإنسانية خمس قوى أُخَر روحانية سِيرتُها غير سِيرة الخمس الحساسة الجسمانية ، وهي القوة المتخيّلة والمفكّرة والحافظة والناطقة والصانعة ، وذلك بإدراكها رسوم المعلومات إدراكاً روحانيّاً من غير هَيُولاها. فأما الحسّاسة فلا تُدرك محسوساتها إلا في الهَيُولى كما بينا قبل . وأيضاً فإن هذه القوى الروحانية تتناول رسوم المعلومات بعضها من بعض على غير سيرة الحسّاسة ، وذلك أن القوى الحساسة كلُّ واحدة منها مختصة بإدراك جنس من المحسوسات ، كما بيّنا ، وذلك أن الباصرة لا تُدرك الأصوات ولا الطعوم ولا الروائح ولا الملموسات إلاّ الألوان . وكذلك السامعة لا تدرك الألوان ولا الطعوم ولا الروائح ولا الملموسات ولا الأصوات . وهكذا الشامّة والذائقة واللامسة كل واحدة لا تشارك غيرها في محسوساتها .

وأما القوى الخمس الروحانية فإنها كالمتعاونات في إدراكها رسومَ المعلومات، وذلك أن القوة المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات كلها، وقَبِلتها في ذاتها كما يقبل الشمع نقشَ الفَصّ ، فإن من شأنها أن تناولها كلها إلى القوة المفكّرة من ساعتها ، فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها ، بقيت تلك الرسوم مصوّرة صورة روحانية في ذاتها ، كما يبقى نقش الفَصّ في الشمع المختوم مصوّراً بصور روحانية مجرّدةٍ عن هَيُولاها ، فيكون عند ذلك لها كالهيُولى ، وهي فيها كالصورة .

ثم إن من شأن القوة المفكّرة أن تنظر إلى ذاتها وتراها معايَنةً وتتروى فيها وتميّزها ، وتبحث عن خواصها ومنافعها ومضارها ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة لتحفظها إلى وقت التذكار. ثم إن من شأن القوة الناطقة التي مجراها على اللسان ، إذا أرادت الإخبار عنها والإنباء عن معانيها والجواب للسائلين عن

معلوماتها ، ألقت لهـا ألفاظاً من حروف المُعجَم ، وجعلتها كالسِّماتِ لتلك المعاني التي في ذاتها ، وعبّرت عنها للقوة السامعة من الحاضرين .

ولما كانت الأصوات لا تمكث في الهواء إلاّ ريثما تأخذ المسامعُ حظّهـا ، ثم تضمحل ، احتالت الحكمة الإلهية بأن قيّدت معاني تلك الألفاظ بصناعـة الكتابة . ثم إن من شأن القوة الصانعة أن تصوغ لهـا من الخطوط الأشكالَ بالأقلام ، وتودعها وجوه الألواح وبطون الطوامير ، ليبقى العلم مفيداً فائدة من الماضين للغابرين ، وأثراً من الأولين للآخِرين ، وخطاباً من الحـاضرين للغائبين . وهذه من جسيم نعم الله ، عز وجل ، على الإنسان كما ذكر ، جل ثناؤه ، فقال :

« اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » .

فصل

في العلة التي من أجلها صار علم الانسان بالمعلومات من ثلاثة طرق

فنقول : إنـه لمـا كان الإنسان من جمـلة مجموعة بدنٍ جسماني ونفس روحانية ، صار بنفسه الروحانية يُدرِك العلم ، كما أنـه بجسده الجسماني يعـلم الصانع .

ولما كانت النفس في الرتبة الوسطى من الموجودات ، كما بيّنـا في رسالة المبادي ، وذلك أن من الأشياء ما هو أعلى وأشرف من جوهر النفس كالباري تعالى والعقل والصور المجرّدة من الهَيولى الذين هم ملائكة الله المقربون .

ومنها ما هو أدْوَن من جوهر النفس كالهيولى والطبيعة والأجسام أجمع ، فصارت معرفة النفس بالأشياء التي دونهـا في الشرف بطريق الحواس التي هي المباشَرة والمماسّة والمخالطة والإحاطة .

وأما ما كان أشرف منها وأعلى ، فصارت معرفتها لها بطريق البرهان الذي يضطر العقول إلى الإقرار به من غير إحاطة ولا مباشرة ، وصارت معرفتها بذاتها وجوهرها بطريق العقل . لأن نسبة العقل إلى النفس كنسبة الضوء من البصر ، وكنسبة المرآة إلى الناظر فيها ، فكما أن البصر لا يرى شيئاً من الأشياء إلاّ بالضوء ، كالإنسان لا يرى وجهه إلاّ بالمرآة والنظر فيها ، كذلك النفس لا تنظر ذاتها إلاّ بنور العقل ، ولا تعرف حقائق الموجودات إلاّ بالنظر إلى العقل .

وإنما يتسنى للنفس النظر إلى العقل بعين البصيرة ، إذا هي انفتحت ، وإنما تنفتح لها عين البصيرة ، إذا هي انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ونظرت بعين الرأس إلى هذه المحسوسات ، وفكّرت في معانيها ، واعتبرت أحوالها حتى تعرفها حق معرفتها .

فمن أجل هذا قدّمنا رسالة الحاس والمحسوس على رسالة العقل والمعقول ، فاعتبر يا أخي هذه الأمور التي وصفنا ، وتفكر في معانيها وحقائقها ، تنتبهْ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتنفتحْ عينُ البصيرة ، فتعاين في ذاتها صور الأشياء ، وتبين في جوهرها معاني الموجودات ، لأنها معادن العلوم كلها ، ومأوى الحكمة ، كما قال الحكيم الفاضل : إن العلوم كلها في النفس بالقوة ، فإذا فكّرت في ذاتها وعرفتها ، صارت العلوم كلها فيها بالفعل .

تمت رسالة الحاس والمحسوس ، ويتلوها رسالة مَسقِط النُّطفة ، والحمد لله
على جزيل عطائه وصلواته على خير أنبيائه محمد سيد المرسلين ،
وخاتم النبيين والعِترة الطاهرة من أبنائه وسلم تسليماً .

الرسالة الحادية عشرة

من الجسمانيات الطبيعيات

في مسقط النُّطفة

(وهي الرسالة الخامسة والعشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى ، وسلام على عباده الذين اصطفى . آللهُ خيرٌ أمّا يشركون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيّدك الله وإيانا بروح منه، بأن الحكمة الإلهية دبّرت ، والعناية الربانية قدّرت مَكثَ كل واحد وكل حادث في الكَون زماناً معلوماً ، وهو مقدار ما تُفيض الأشكال الفلكية قواها ، كل واحدة بِحسب قَبُول أشخاص ذلك النوع من الكائنات التي تحت فلك القمر ، لا يعلم تفصيلها إلاّ الله ، عز وجل ، ولكن نذكر منها طرَفاً ليكون دليلاً على الباقي .

من ذلك مكث الإنسان في الرَّحِم من يوم مَسقط النُّطفة إلى يوم خروج الجنين يوم الولادة ثمانية أشهر ٢٤٠ يوماً الذي هو المَكث الطبيعي . وأما الذي يزيد على هذا المقدار وينقُص عنه فلعلل وأسباب يطول شرحها . ونريد

أن نذكر تأثيرات الكواكب السبعة في النُّطفة وفي الجنين واحداً واحداً وشهراً شهراً ، ليكون قياساً على سائر المواليد من الحيوانات ، والحوادث والكائنات . وقبل ذلك نحتاج أن نذكر أحوال الكواكب السبعة ذكراً مُجْملاً ، إذ كانت هي العلل المُوجبة لاختلاف أحوال الكائنات .

واعلم يا أخي بأن كل كوكب فله في فلكه ، أعني فلك تدويره ، أربعةُ أحوال ، ومن الشمس أربعة أحوال ، ولفلك تدويره في فلَك الحامل أربعة أحوال ، وفي فلك البروج أربعة أحوال ، فتلك ستة عشر حالاً جِنسيّة . فإذا ضُربت في مثلها كانت مائتين وستة وخمسين حالاً نوعيّة . فإذا ضَربتَ ذلك في ثلاثمائة وستين درجة ، كانت اثنين وتسعين ألفاً ومائة وستين حالاً شخصية .

فأما تفصيل أحوال الكواكب في أفلاك تداويرها ، فهي أن تكون صاعدة إلى ذرواتها أو هابطة من هناك ، أو راجعة أو مستقيمة . وأما أحوالها من الشمس ، فهي أن تكون مُقارِنة لها أو مُقابلة لها أو مشرقة منها أو مُغربة .

وأما أحوال أفلاك التداوير في الأفلاك الحاملة ، فهي أن تكون مراكزها في الأوج أو في الحضيض ، أو صاعدة من الحضيض إلى الأوج ، أو هابطة من الأوج إلى الحضيض .

وأما فلك البروج ، فهي أن تكون ذاهبة من الهبوط إلى الشَّرَف ، أو من الشرف إلى الهبوط ، أو تكون في البروج الشّمالية أو الجَنوبية ، أو في المُعوجّة أو في المستقيمة ، أو يكون عرضها ومَيلها في الجَنوب أو في الشمال ، أو يكون عرضها في الجنوب ومَيلها في الشمال ، أو عكس ذلك . وكل هذه الأحوال تختلف تأثيراتها في الكائنات بحسب الأزمان والأماكن والأجناس والأنواع اختلافاً كثيراً لا يحصي عدده إلاّ الله ، عز وجلّ ، ولكن نذكر طَرفاً منه .

واعلم يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروح منه ، بأن جميع الكائنات التي تحت

فلك القمر ثلاثة أجناس ، وهي الحيوانات والنبات والمعادن ، وهي الأُصول المحفوظة في الهَيُولى صورتها .

وأما الأنواع ، فهي أقسامها المتفرعة منها . وأما الأشخاص ، فهي أعيانها التي هي دائمة في الكون والفساد والسيلان . وأما هَيُولاهـا ، فهي الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض . وأما الصانع الفاعل لها ، فهي النفس الكلية الفلكية السارية في محيط الأفلاك، بإذن خالقها وبارئها ومصوّرها. وأما الكواكب فهي كالأدوات للصانع . ذلك تقدير العزيز العليم .

فصل

في كيفية اعتبار أفعال الطبيعة في الأركان الأربعة وتأثيرات النفوس وفي المولّدات الكائنات تحت فلك القمر

اعلم يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروح منه، بأنك إذا دخلت أسواق المدن ، ونظرت بعيني رأسك إلى الصُّنّاع البشريين ، ورأيتهم كيف يعملون صنائعهم في الهَيُولى الموضوعة لهم ، كما بينا في رسالة الصنائع العملية ، فينبغي أن تنظر عند ذلك إلى القوى الطبيعية التي هي نفوس جزئيّة مُنبثّة من النفس الكلية الفلكية السارية في الأركان ، التي هي لها كالهَيولى الموضوعة ، وإلى أشخاص الحيوان والنبات والمعـــادن التي هي مصنوعاتها ، وإلى الكواكب التي هي كالأدوات لها . فلعلك تُبصر بنور عقلك ، وترى بصفاء جوهر نفسك القوى الروحانية السارية في هذه الأجسام ، وتعاين كيفيّة أفعالها فيها وبهـا ومنها ، فتعرف عند ذلك نفسك ، لأنها واحدة منها .

واعلم بأن مَثَل الأركان الأربعة التي هي الأُمهات في جوف الفلك كاللبن في الوعاء ، وحركات الكواكب من محيط الأفلاك كالمَخْض به ، والكائنات عنها كالزبدة المجتمعة من لطائفها .

ثم اعلم أنه إذا تمخضت الأركان من تحريك الأشخاص الفلكية لها ، واجتمع من لطائف زُبدتها شيء ، وشخص وامتاز عن البسائط ، رُبطت به في الوقت والساعة قوة من قوى النفس الكلية الفلكية في أي مكان كان ذلك الشيء من البر والبحر والهواء والنار ، في أي وقت كان من الزمان ، وتُشخّص تلك القوة ، وتمتاز عن سائر القوى لتعلقها بتلك الزبدة ، واختصاصها بتلك الجملة. فعند ذلك تسمى تلك القوة نفساً جزئية ، وعند ذلك تقع الإشارة إلى تلك الجملة ، لأنها حادث كائن حيواناً كان أو نباتاً أو مَعدِناً .

واعلم يا أخي أنه لا بد من أن يكون ذلك الوقت وتلك الساعة درجةٌ طالعة من أفق المشرق من الفلك على أفق تلك البُقعة التي حدثت تلك الزبدة هناك ، ويكون شكل الفلك ومواضع الكواكب على هيئة ما يصوّر من أصحاب الأحكام في زيجات[1] المواليد والتحاويل والمسائل ، فعند ذلك يضاف إلى تلك القوة قوى روحيات سائر الكواكب ، وتجذِب معها تلك الزُّبدَة الموادّ المشاكلة لها ، ويكون قَبُولها بحسب ما في طباع أشخاص أنواع ذلك الجنس من الأفعال والأخلاق والخواص ، حيواناً كان أو نباتاً أو معدناً .

أمثال ذلك أنه إذا جرت نُطفة الإنسان التي هي زُبدة دم الرجال ، واجتمعت في الإحليل عند حركة الجماع ، بعدما كانت مُنْبَثّة في أجزاء الدم متفرقةً في خَلَل البدن ، وخرجت من الإحليل ، وانصبّت في الرحِم ، واستقرت هناك ، رُبطت بها في الوقت والساعة قُوًى من قوى النفس النباتية السارية في جميع الأجسام النامية التي هي أيضاً قوة من قوى النفس الطبيعية السارية في جميع الأركان الأربعة ، والتي هي أيضاً قوة منبثّة من النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام الموجودة في العالم ، كما بيّنا في رسالة معنى قول الحكماء : إن الإنسان عالم صغير ، والعالم إنسان كبير .

---

١ الزيجات : جمع الزيج ، وهو عند المنجمين كتاب تعرف به احوال حركات الكواكب ويؤخذ منه التقويم .

فصل

ثم اعلم يا أخي أن للنفس النباتية سبع قُوًى فعّالة ، وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمصوّرة . وأن أول فعلها عند استقرار النُّطفة في الرحِم هو جَذبها دم الطَّمْث[1] إلى الرحِم ، وإمساكها لها هناك وهضمها .

ثم اعلم يا أخي بأنه إذا جَذبت هذه القوة الدم إلى هناك ، أخفته حول النُّطفة وأدارته عليها كما يدور بياض البَيْضِ حول مُحّها[2] ، فيكون عند ذلك حول النُّطفة كالمُحّة ، ودم الطَّمْث حولها كالبياض . ثم إن حرارة النُّطفة تُسخّن رطوبة الدم ، فتُنضجها ، فتَسخَن وتنعقد تلك الرطوبة ، فتصير علقةً ، كما ينعقد اللبن الحليبُ من الإنفَحة[3] ، وتستولي عند ذلك على تلك الجملة قُوى روحانيات زُحَل ، وتبقى في تدبيراتها بمشاركة قُوى روحانيات سائر الكواكب شهراً واحداً ثلاثين يوماً ، سبع مائة وعشرين ساعة ، كما ذُكر ذلك في كتب أحكام النجوم بشرح طويل . ونريد أن نذكر من ذلك طرَفاً ليكون دستوراً لما أن نتكلم فيما بعد .

واعلم يا أخي بأن ابتداء تدبير النُّطفة إنما صار لزُحل من أجل أنه أعلى الكواكب السيّارة فلكاً مما يلي فلك الكواكب الذي هو مكان الجواهر الشريفة ، ومَنصِب القوى الروحانية ، ومعدِن النفس القُدسيّة ، ومستقرّ الأرواح الخيّرة ، ومبدأ القوى العقليّة ، والملائكة العلاّمة المفكّرة ، والأجرام النيّرة الشفّافة . ومن هناك تنزِل الملائكة بالوحي والتأييد والأنباء والخير

---

١ الطمث : الحيض .

٢ المح : صفرة البيض .

٣ الانفحة : شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر ، فيعصر في صوفة ، فيغلظ كالجبن . ويسمى كرشاً اذا اكل الجدي وترك الرضاع .

والبركات ، وإلى هناك يُصعَد بالأعمال الصالحة ، وإليه يُعرج بأرواح المؤمنين وأنفس الأخيار من عباده الصالحين من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وحَسُنَ أولئك رفيقاً ، كما بيّنّا في رسالة البعث والقيامة .

فانتبه يا أخي من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، واستعدّ للرحلة من هذه الدار، وتزوّد فإن خير الزاد التقوى ، فلعلّ نفسك توفّق إلى الصعود إلى هناك ، فتجازى بأحسن الجزاء ، لأن من هناك ورودها إلى هذا العالم ، وإلى هناك يكون مرجعها ومُستقرّها ، كما بيّنّا في رسالة الأدوار والأكوان .

ثم اعلم يا أخي بأنه ما دام التدبير لزحل إلى تمام شهر ، ثلاثين يوماً ، فإن تلك العَلَقة تكون باقية بحالها، غير مختلطة ولا ممتزجة ، بل جامدة متمسكة، جارية إليها الموادّ ، لغلبة برد زُحَل وسكونه ، وثقل طبيعته ، إلى أن يدخل الشهر الثاني ، ويصير التدبير للمشتري الذي فلكه يتلو فلك زُحَل ، وتستولي عليها قوى روحانيته، فيولد عند ذلك في تلك العلقة حرارة ، وتسخن ويعتدل مِزاجها ، ويختلط الماءان ، ويمتزج الخِلطان ، ويعرض لتلك الجملة حركة مثل الاختلاج والارتعاش والهَضْم والنّضج ، فلا تزال هذا حالها ما دامت في تدبير المُشتري إلى تمام شهرين . ثم يدخل الشهر الثالث ، ويصير التدبير للمِرّيخ الذي يلي المشتري في الفلك ، وتستولي على تلك العَلَقة قوى روحانيته ، ويشتد اختلاجها وارتعاشها ، ويتولد فيها فَضْلُ حرارة وسخونة ، وتصير تلك العلَقة مُضغَة[1] حمراء ، فلا تزال تتقلب حالاً بعد حال من النضج والاستحكام بمشاركة قُوى روحانيات سائر الكواكب للمِرّيخ إلى تمام ثلاثة أشهر . ثم يدخل الشهر الرابع ، ويصير التدبير للشمس رئيسةِ الكواكب ومَلِكة الفلك ، وقلب العالم بإذن الباري جل ثناؤه .

---

١ المضغة : قطعة لحم .

فصل

في كيفية حال الجنين في الشهر الرابع

واعلم يا أخي بأنه إذا دخل الشهر الرابع من مَسقَط النُّطفة وصار التدبير للشمس ، واستولت على المُضغة قوى روحانياتها ، نفخت فيها روح الحياة ، وسرت فيها النفس الحيوانية ، وذلك لأن الشمس هي رئيسة الكواكب في الفلك ، ونفسها هي روح العالم بأسره ، وهي المستولية على الكائنات التي دون فلك القمر ، وخاصّةً على مواليد الحيوانات ذوي الرَّحِم ، وأشدُّ اختصاصاً بمواليد الإنس ، وذلك أن جِرمها في العالم بمنزلة جِرم القلب في البدن ، وسائر أجرام الكواكب والأفلاك بمنزلة أعضاء البدن ومفاصل الجسد . وسريانُ قوى روحانياتها في العالم كسريان الحرارة الغريزية المنبثّة من القلب السارية في أعضاء البدن .

وأما سائر قوى روحانيات الكواكب ، فهي لها كالجنود والأعوان والخدم ، كلُّ ذلك بإذن الباري جل ثناؤه ، وذلك تقدير العزيز العليم ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

ثم اعلم يا أخي أنها بمسيرها في حدود الكواكب في البروج ، وشدة إشراق نورها ، وسريان قوى روحانياتها ، تحُطُّ من الفلك إلى عالم الكون والفساد ، الذي تحت فلك القمر ، من قوى روحانيات الكواكب والأفلاك والبروج ، في كل يوم ساعة في درجة ودقيقة ، ألواناً من التدبير والتأثير غيرَ ما في يوم آخر وساعة أخرى ، لا يبلغ فهمُ البشر كُنه معرفته ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً ليكون قياساً على ما قلناه ، ودليلاً على ما أوضحناه ووصفناه . وذلك أنه إذا سقطت نُطفةٌ في الرحِم ، فلا بد أن تكون الشمس في درجة من برج من الأبراج ، فإذا بلغت بمسيرها أربعة أشهر من مَسقط النُّطفة إلى

آخر البرج الرابع ، وقد قطعت من الفلك ثُلثَ الدور ، وهو من المسافة بمقدار ما بين شَرَفِها إلى بيتها ، تكونُ قد استوفت طبائع البروج النارية والترابية والهوائية والمائية . وعند ذلك تكون قد اختلطت الطبائع من الأركان الأربعة في تركيب بنية الجنين ، واعتدل المِزاج وانتَقشت الصورة، وأنشئت الخِلقة ، وظهرت أشكال العظام ، ورُكّبت المفاصل ، وتهندم التركيب ، والتفّت الأعصاب على المفاصل ، وامتدت العروق في خَلَل اللحم، وظهرت البِنية مُحلّقة[1] غير مُخلّقة[2] .

فصل

في كيفية الجنين في الشهر الخامس

اعلم يا أخي بأنه إذا دخل الشهر الخامس ، وسارت الشمس إلى البرج الخامس المسمى بيت الولد ، الموافق طبيعتُه للبرج الذي كان فيه يوم مَسقَط النطفة ، وصار التدبير للزُّهَرة الساعد الأصغر ، وصاحبة النقش والتصاوير ، واستولى على المُخلّقة قوى روحانياتها ، استتمت الخلقة ، واستكملت البنية، وظهرت صورةُ الأعضاء ، واستبان رسم العينين ، وانشق المَنخران ، وانفتح الفم ، وثُقب الأُذنين ، ومجرى السبيلين ، وتميزت المفاصل ، ولكن الجنين يكون مجموعاً منظماً ، منقبضاً كأنه مصرور في صُرّة ، ركبتاه مجموعتان إلى صدره ، ومَرفقاه منضمان إلى حَقْويه ، وهو مُنكّسٌ رأسه على دَفّته[3] وعلى ركبتيه ، وكفاه على خديه ، وهو شبه نائم محزون .

---

١ محلقة : مرتفعة ، مستديرة كالحلقة .

٢ مخلقة : مسوّاة تامة الخلق .

٣ دفته : جنبه .

فلو رأيته يا أخي لرحمته لضيق مكانه ، وضعف أحواله ، ولكنه لا يُحس بما هو فيه ، رِفقاً من الله تعالى بخلقه ، ولطفاً بهم . وتكون سُرّته متصلة بسُرّة أمه ، تمتص الغِذاء منها إلى يوم الولادة ، ويكون وجهه إن كان ذكراً مما يلي ظهر أمه ، وإن كان أنثى فعكس ذلك .

فانظر يا أخي في هذا الفعل ، وتفكّر فيما ذكرنا ، فلعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، فترى بعين قلبك هذا الصانع الحكيم ، كما رأيت بعيني رأسك مصنوعاته ، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون .

واعلم يا أخي بأن كثيراً من الحيوانات تتوالد في هذه المدة المذكورة ، مثلَ الغنم والظباء وبعض السباع ، وكل حيوان لا يحتمل الحمل والكد . ومنها ما تتأخر ولادتها إلى تمام ستة أشهر وتسعة أو عشرة أو اثني عشر ، لأغراض أخرى قد بيّنّاها في رسالة الحيوان . ونحن نذكر في فصل آخر من هذه الرسالة ما الغرض في تأخير ولادة الانسان إلى تمام ثمانية أشهر ، ومكثِ الجنين في الرحم إلى الشهر التاسع .

فصل في كيفية حال الجنين في الشهر السادس

ثم اعلم أنه عند دخول الشهر السادس ، يصير التدبير لعُطارد ، وتستولي عليه قوى روحانياته ، فيتحرّك عند ذلك الجنين في الرحم ، ويركض برجليه[1] ، ويمد يديه ، ويبسُط جوارحه ، ويضطرب ويحس بمكانه ، ويفتح فاه ، ويحرك شفتيه ، ويتنفس من مَنخريه ، ويدير لسانه في فيه ، فيكون تارة متحركاً ، وتارة يسكن ، وتارة ينام ، وتارة يستيقظ . فلا يزال ذلك دأبه إلى أن يتم الشهر السادس ، ويدخل الشهر السابع ، ويصير التدبير للقمر ، وتستولي عليه

---

١ يركض : يضرب برجليه .

قوى روحانياته ، فيربو لحم الجنين حينئذ ، وتسمن جثته ، وتنتصب قامته ، وتشتد أعضاؤه ، وتصلب مفاصله ، وتقوى حركته ، ويُحس بضيق مكانه ، ويطلب التنقل والخروج . فإن قُدِّر له ذلك بما يوجب أحكام النجوم بأسباب يطول شرحها وخروجُها على المجرى الطبيعي ، وكان الجنين كاملًا عاش وتربى وعُمِّر . وإن بقي هناك إلى أن يدخل الشهر الثامن ، وتدخل الشمس بيت الموت ، ويرجع التدبير إلى زُحَل من الرأس ، فتستولي عليه قوى روحانياته ، عرضَ للجنين ثِقَل وسكونٌ ، وغلب عليه البردُ والنومُ وقلة الحركة . فإن وُلد في هذا الشهر كان بطيء النشوء ، ثقيل الحركة ، قليل العمر ، وربما كان ميتاً . وإذا دخل الشهر التاسع وانتقلت الشمس إلى البرج التاسع بيت النُّقلة والأسفار ، ورجع التدبير إلى المشتري السعد الأكبر ، واستولت عليه قوى روحانياته، واعتدل المِزاج وقويت روح الحياة، ظهرت أفعال النفس الحيوانية في الجسد ، لأن الشمس تكون قد استوفت طبائعَ البروج المثلَّثات : النارية والمائية والهوائية والترابية مرتين في الثمانية الأشهر . وقد سارت الشمس في فلك البروج مائتين وأربعين درجة، وهذه المسافة مقدار ما بين بيتها إلى شرَفها التاسع من بيتها المتفقَين في طبيعة واحدة ، وتكون أيضاً في هذه المدة قد قبلت طبيعة الجنين قوى روحانيات الكواكب المنحطة من الفلك مرتين بمسير الشمس في البروج المثلثات ، مرةً إلى البرج الخامس ، ومرةً إلى البرج التاسع ، كما تقدم ذكرها ، ويبقى مرة أُخرى ، كما نبين بعد هذا الفصل . ويكون الذي يبقى للشمس، إلى أن تعود إلى الدرجة التي كانت فيها وقت مَسقَط النُّطفة ، أربعة أبراج ومائة وعشرين درجة إلى تمام الدور .

فإذا خرج الجنين بعد ثمانية أشهر ، استأنف العمر في الدنيا لكل درجة سنة ، الذي هو العمر الطبيعي ، وهو المقدار الذي بقي للشمس إلى أن تعود إلى الدرجة التي كانت فيها يوم مسقط النُّطفة، ليستوفي الإنسان طبائع البروج مرةً ثالثة حتى يتمّ ويكمل .

وأما الذي يزيد وينقص عن هذا المقدار فلأسباب وعِلَل يطول شرحها ، وهي مذكورة في كتاب أحكام النجوم ومكثِ الأجِنّة وأعمار المواليد ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في رسالة العِلل والمعلولات ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً ليكون دليلاً على ما وصفنا .

واعلم يا أخي بأن الكائنات التي تحت فلك القمر تبتدىء من أنقص الحالات وأدْوَنِها مترقيةً إلى أتمها وأفضلها ، ويكون ذلك في مرّ الزمان والأوقات ، لأن طبيعتها لا تقبل فيض أشخاص فلكية دفعة واحدة ، ولكن شيئاً بعد شيء على التدريج ، كما يقبل المتعلم الذكي من الأستاذ الحاذق .

واعلم بأن فيضات الكواكب من مُحيط الأفلاك متصلةٌ نحو مركز الأرض في دائم الأوقات، ولكنها مفنّنة الألوان ، متغايرة الأشكال، وذلك بحسب مواضعها من أفلاكها ، وموازاتها من فلك البروج ، وحدودها كما نبين بعد هذا الفصل .

واعلم يا أخي بأن الحكمة الإلهية والعناية الربّانية قد جعلت لكل كائن من الموجودات ، تحت فلك القمر ، مقداراً من الوجود والبقاء معلوماً ، مقدّراً ، أو يكون ذلك بمقدار دور شخص من الأشخاص الفلكية ، كما بينّا طرفاً منه في رسالة ماهيّة الطبيعة . ولكن نذكر من ذلك أيضاً هاهنا مثالاً واحداً من الأشخاص الإنسانية ، وذلك أن نُطفة الإنسان إذا سقطت في الرحِم ، فإن مكثها الطبيعي ، إلى أن تقبل صورة الإنسانية ، أربعةُ أشهر بمقدار ما تسير الشمس أربعة أبراج مائة وعشرين درجة ، وتستوفي بمسيرها طبائع البروج المثلثات مرة واحدةً فعند ذلك يبقى الجنين إلى يوم الولادة أربعة أشهر أخر ، وهو مقدار ما تسير الشمس أربعة أبراج مائة وعشرين درجة ، وتستوفي بمسيرها طبائع البروج المثلثات مرة أخرى . وبذلك يبقى لها أن تعود إلى الدرجة التي كانت فيها يوم مسقط النُّطفة مائة وعشرين درجة ، فيستوفي المولود العمرَ الطبيعي في الدنيا ، مائة وعشرون سنة لكل درجة ،

بقيت للشمس سنة .

واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، بأن أفعال الكواكب وتأثيرات قوى روحانياتها في الأربعة الأشهر الأول تكون مصروفة إلى تأسيس بنية الجسد ، وتكوين أعضائه المختلفة ، وسريان قُوى النفس النباتية . وذلك أن لكل عضو من الجسد مثل القلب والكبد والدماغ والمَعِدة والرئة والطحال والأمعاء والعروق والأعصاب والعِظام والعضَلات والمُخ والجلد وما شاكلها خلقةً خلاف ما لعضو آخر، ولكل خلقة تركيب، ولتركيبه أخلاط، ولتلك الأخلاط أمزجة ، ولتلك الأمزجة طبائع مختلفة في الكميّة وفي الكيفية من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة خلافُ ما للآخر، كما ذكر ذلك في كتاب التشريح بتطويل، وكما ذكرنا ذلك في كتاب طبائع الأغذية ودرجات قواها ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في رسالة النبات . وللنفس النباتية في كل عضو فعل طبيعي خلاف ما في عضو آخر ، كما بينّا في رسالة نشوء الأنفس الجزئية .

فصل

اعلم يا أخي أن بنية الجسد وتركيب أعضائه يتمّ في هذه الأربعة الاشهر، لأن الشمس التي هي روح العالم، في هذه المدّة بمسيرها في أربعة أبراج المثلثات، تكون قد حطّت طبائع تلك الأبراج من محيط الأفلاك إلى عالم الكون والفساد الذي دون فلك القمر، وتكون قد سرت قوى روحانيات الكواكب التي فوق الأرض في بنية الجسد ، وركزت في مراكزها ، كما بيّنا في رسالة أفعال الروحانيات . وعلّة أخرى أيضاً أن في هذه الأربعة الأشهر تكون قد اجتمعت من مادّة بنية الجسد ما تحتاج إليه الطبيعة الفاعلة، وذلك يوم مَسقط النطفة إذ تكون تلك المادة هناك مجتمعة، لأن الطبيعة كانت تدفعها إلى خارج البدن في أيام الحيض . فإذا استقرّت النطفة في الرحم ، جذبت عند ذلك تلك

المادة إلى نفسها، كما تجذب نارُ السراج الدُّهن بالفتيلة إلى نفسها، وكما يجذب حجر المغناطيس الحديد إلى نفسه . فإذا حصل ذلك الدم حفّ حول النطفة كما يحفّ بياض البيضة حول مُحّها. ثم إن حرارة النطفة تسخّن ذلك الدم وتجمّده، كما تفعل الإنفحة[1] باللبن الحليب، وهو أول فعل يكون من قوى روحانيات زُحَل في النُّطفة، لأن من خاصة أفعاله إمساك الصورة في الهَيُولى، والسكون والثبات.

وأما تأثيرات الكواكب من البروج في الأربعة الأشهر الثانية ، فتكون مصروفة إلى تتميم بنية الجسد وإحكام خِلقة الأعضاء ، لكيما تسري فيها قوى النفس الحيوانية، ويمكنها إظهار أفعالها. وذلك أن الشمس في هذه المدّة بمسيرها في الأبراج المثلثات الأُخر تحطّ تلك القوى مرة أُخرى . فإذا تمت البنية ، واستحكمت الخِلقة، سرت فيها قوى النفس الحيوانية، ونقلت تلك الجملة من الرحِم إلى فُسحة هذا العالم ، واستوفت به تدبيراً آخر أربع سنين ، لكيما تكمل البنية وتستحكم الصورة ، ويمكن أن تسري فيها القوى الناطقة، وتظهر أفعالها فيهـــا . وذلك أن تلك القوات الروحانية تصرف تأثيراتها وأفعالها إلى تربية المولود وإحكام إدراك الحواسّ محسوساتهـا . ثم ترِدُ النفس النـاطقة ، وينطلق لسان المولود بالعبارة عن معاني تلك المحسوسات وتمييزها .

فصـل

واعلم يا أخي أنـه لا يمكن أن تفعـل هذه الكواكب هذه الأفعـــال والتأثيرات في شهرين ولا ثلاثة إلى ما هي عليه الآن ، كما بيّنا، ونضرب لذلك مثلاً محسوساً من مصنوعات البشر ، كيما يُتصوّر مصنوعات الطبيعة. ذلك أن البنّاء إذا أراد بناء دار، فإنه يصرف أولاً هِمته وأفعاله مدّةً ما ، في تأسيس البناء ، ورفع الحيطان ، وإقامة الأعمدة ، وعقد الأبراج ، وتسقيف البيوت،

[1] الانفحة : شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع أصفر فيعصر في صوفة ، فيغلظ كالجبن .

ليتبين أولاً رسم الدار ، ويتمّم البيوت والممرّات والمجالس . وهذه مدة تكوين الدار وإيجادها . ثم يصرف عنايته وتدبيره بعد ذلك في تتميمها من تعليق الأبواب والشبابيك، ونصب البازير، وتزيين السطوح، وتجصيص الحيطان، وتزويق السقوف والنقوش ، وما شاكلها من التتميم . ثم يبقى بعد ذلك كمال الدار ، وهو أن تُفرش وتعلق الستور ، وتملأ الخزائن من الأموال والأثاث، ويسكنها رب الدار ، ويتمتع إلى حين .

فهكذا يجري يا أخي أمر تركيب جسد الإنسان، واقتران النفس معه من يوم مَسقَط النُّطفة وتعلُّق النفس بها ، إلى يوم يموت الجسد ، وهو أن تفارق النفس الجسد، ويدفن في التراب. وهذه المدّة هي بمقدار دور واحد من أدوار تلك الأشخاص الفلكية كما بينا في رسالة الأدوار والأكوان .

فلا ينبغي لك يا أخي أن تتوهم أو تظن أن هذه الكواكب والأفلاك والبروج التي ذكرنا أفعالها وتأثيراتها في تركيب الجسد الإنساني هي آلاتٌ وأدواتٌ للباري، جل ثناؤه ، يخلقُ بها الإنسان ، بل إنما هي آلات وأدوات للنفس الكلية الفلكية . وهذه النفس هي عبد مطيع للباري تعالى ، فقد أيدها بالعقل الكلّي الذي هو ملَك من ملائكته المقرّبين « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون لمن في الأرض » كما ذكَر في كتابه على لسان نبيه محمد، صلى الله عليه وآله، وستعلم يا أخي حقيقة هذه الأسرار والمرامي ، إذا انتبهتَ لنفسِك من نوم الغفلة ، واستيقظتَ من رقدة الجهالة ، وارتفعت في المعارف الرّبانية ، وارتَضْتَ في العلوم الإلهية ، إذا بُعِثتَ يوم القيامة ، وشاهدت ملكوت رب العالمين ، ووقفت على جبل الأعراف مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وحَسُنَ أولئك رفيقاً .

وإذ قد فرغنا من ذكر تأثير الكواكب في النُّطفة مُجمَلاً، فنريد أن نذكر طرَفاً من تأثيراتها في كل شهر ، وترددِها في أفعالها ، إذا كان بعضها في بيوت بعض ، وحدودِها .

واعلم يا أخي ، أيّدكَ الله وإيانا بروح منه ، بأن للأشخاص الفلكية الموجودات ، التي تحت فلك القمر من الحيوان والنبات والمعادن ، وفي كل جنس منها ، تأثيراتٍ مختلفة بحسب قَبول كل نوع منها، ولكل نوع من تلك الأجناس تأثيرات مُفنَّنة بحسب أماكنها المختلفة ، ولها في كل شخص من أشخاص تلك الأنواع تأثيراتٌ متباينة بحسب قَبُولها في أزمان مختلفة في طول أعمارها ، لا يشبه بعضُها بعضاً ، ولا يبلغُ فهمُ البشر كُنه معرفتها ، ولا يعلمها إلاّ الله تعالى . ولكن نذكر منها مثالاً واحداً ليكون قياساً على الباقية ، ونجعل المِثال من شخص إنسان واحد ؛ ونذكر فنون تأثيراتها فيه من يوم تسقط النُّطفة إلى يوم الولادة مدةَ تسعة أشهر ذكراً مجملًا ، إذ كان شرحها يطول . ثم نذكر فصلًا آخر في فنون تأثيراتها فيه من يوم الولادة إلى يوم يموت ، وهو آخر العمر الطبيعي سنةً سنة ، بقول وجيز ، ليكون قياساً على سائر المواليد من الكائنات تحت فلك القمر فنقول :

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن تأثيرات الكواكب تختلف في الكائنات من جهات شتى ، تارةً منها من جهة اختلاف أحوالها في أفلاكها من الصعود إلى أوجاتها ، أو من جهة النزول من هناك إلى الحضيض ؛ وتارة من جهة العَرض والمَيْل في الجنوب والشّمال ؛ وتارة من جهة نسبتها إلى الشمس من التشريق والتغريب ، والرجوع والاستقامة ، والوقوف ؛ وتارة من جهة كونها في موازنة بعضها ببعض ؛ وتارة من جهة اختلاف مُسامتتها لبقاع الأرض وانحرافاتها منها في الأوتاد[1] وما يليها ، أو ما يزول عنها ، وتارة من جهة اختلاف الشتاء والصيف والربيع والخريف والليل والنهار وساعاتهما ، وأوائل الشهور وأواخرها ، وما شاكل ذلك؛ يَعرف اختلافَ هذه الأحوال أهلُ المَجِسطي[2] . وأما اختلاف تأثيراتها في هذه الأحوال ، فيعرفها أصحاب

---

١ الاوتاد : هي المنازل الاربع الرئيسة من الاثنتي عشرة منزلة من منطقة البروج .

٢ المجسطي : كتاب في الفلك والهندسة .

الأحكام الذين يتكلمون على أحكام المواليد . وأما معرفة كيفية وصول قُوى الأشخاص الفلكية إلى هذه الأشخاص السفلية، فيعلمها الرَّبَّانيون الناظرون في علم النفس . وقد بينا طَرَفاً منها في رسالة أفعال الروحانيات .

فصل
في كيفية تأثيرات الكواكب

واعلم يا أخي أن هذه الأشخاص الفلكية ، لما كانت موضوعة بعضُها من بعض على النسبة الموسيقية من ثلاثة أنواع ، أحدُها نسبة اعظام بعضِها عند بعض ، والآخر نسبة أبعاد مراكزها بعضها من بعض ومن الأركان الأربعة . وكذلك الثالث نسبة حركاتها في سرعة وإبطاء ، فمن أجل ذلك إذا عرَضت لها تلك الحالات المختلفة التي تقدم ذكرها في الفصل الأول ، اختلفت مُناسَباتها ، فعند ذلك تختلف تأثيراتها في الكائنات بحسب اختلاف النسبة ، كما تختلف أصوات الموسيقى ونغماتها عند طول الأوتار وقِصَرها ودِقّتها وغِلظها ، وسرعة حركات المِضراب وإبطائها ، فتختلف عند ذلك تأثيراتها في نفوس المستمعين ، بحسب اختلاف طبائِعهم وآرائهم وأخلاقهم ، كما بينا طرَفاً من ذلك في رسالة الموسيقى .

فصل

واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الموجودات التي دون فلك القمر كلّها موضوعة لقَبول تأثيرات الكواكب ، ولكن لما كانت جواهرها مختلفةً ، اختلف قَبُول تأثيراتها ، وهي كثيرة الأنواع لا يحصي عددها إلا الله جل ثناؤه ، ولكن يجمعها كلها جنسان : جواهرُ جسمانية وجواهر روحانية : فالجسمانية هي أجسام الأركان الأربعة ومولّداتها الكائناتُ منها من المعادن والنبات والحيوان . والجواهر الحيوانية هي نفوس الحيوانات أجمع .

فصل

واعلم يا أخي بأن فنون تأثيرات الكواكب في هذه الأجسام كثيرةٌ لا يحصي عددها إلا الله عز وجل ، وقد ذكرنا طرفاً منها في رسالة الطبيعة ، وطرفاً في رسالة الآثار العُلوية ، وطرفاً في رسالة الحيوانات ، وطرفاً في رسالة الأكوان والأدوار ، ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً من تأثيراتها مما يخصّ الإنسان ، إما في مِزاج بِنية جسده ، أو في طبع أخلاق نفسه ، كيف تكون تلك التأثيرات ، ولأي عِلّة تختلف أخلاق النفوس وطباعها ، فإنها من أعجب تأثيرات الكواكب ، وأشرف أفعالها ، وأدقّ أسرارها ، وألطف دلالاتها . ونريد أن نشرح طرفاً منها ليتضح ما قلنا ، ويُفهَم ما وصفنا ، ولكن نحتاج أولاً أن نذكر خواص طباعها ، وأعراض وحداتها ؛ ثم نذكر كيفية تأثيراتها ، وعجائب دلالاتها فنقول :

اعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن كل كوكب في الفلك ، فإن الباري قد جعله لأمرٍ ولغرض أقصى ، فزحل هو كوكب الثبات

والوقوف ، خلقه الله ، جلّ ثناؤه ، لتنبثّ من جِرمه القوى الروحانيـة ، فتسري في الموجودات لإمساك الصوَر في الهَيولى وثباتهـا وبقائهـا ودوامها . ولولا وجود زحل وكونه في الفلك ، لما تماسكت صورة في الهَيولى وثبتت خلقةٌ في مادة طرفة عين إلا سالت وذابت واضمحلّت ، يعرِفُ صحة ما قلنا وحقيقة مـا وصفنا العلماءُ الراسخون في علم الهيئـات [1] ، العـارفون بحقائق الموجودات وكيفية نِظام العالم وماهيّة أسرار الخِلقة .

واعلم يا أخي بأن زحل دليل الشهر الأول من مسقط النطفة ، كما وصفنا قبلُ . فإذا كان سليمَ المناحِس والأحوال المذمومة ، سلمت تلك النُّطفة من الآفات العارضة بإذن الله تعـالى . وهكذا حُكم الحامل لتلك النُّطفة ، فإذا كان بخلاف ذلك كان بالعكس . مثـال ذلك أنـه متى كان زحل صـاعداً في فلكه ، مستقيماً في سيره في حد نفسه من البرج والدرجة ، فإن تلك النطفة تكون مرتفعة إلى أعلى بطنهـا ، خفيف عليها حملها ، سليمة من الأوجـاع والأعلال . وإن كان في حد المشتري كانت فرحانة بحملها ، حسنة الظن بربها ، مستقيمة السلامة والتمام . وإن كان في حد المِرّيخ تكون نشيطة في أعمالها ، مستعجلة في أمورها . وإن كان في حد الزُّهَرة تكون المرأة مسرورة بحملها ، مستبشرة بولادتها . وإن كان في حد عُطارِد فإنها تكون عارفة بوقت حملها ، حاسبة لأيام شهورها . وإن كان زحل هابطاً في فلكه ، راجعاً في مسيره ، مذموماً في أحواله ، كان الأمر بخلاف ما وصفنا .

ثم يدخل الشهر الثاني ، فيصير التدبير للمشتري بإذن الله عز وجل ، وهو كوكب الاعتدال ، وعِلّة صحة المِزاج في الكائنات ، وسبب النظـام والترتيب في الموجودات ، وهو دليل العقل في الإنسان والفهم والتمييز والعلم

[1] علم الهيئة : هو علم من العلوم الرياضية يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها .

والرويّة والفِقه والدين والورَع والتقى والعدل والإنصاف والعفة والزهد وما شاكل هذه من الخصال المحمودة في الدين . وبالجملة كل خصلة يحتاج إليها صاحب الناموس في وضعه الشريعة وإجرائه السُّنّة في المِلّة ، وما يحتاج إليه أتباعُه وأنصاره من الخلفاء والأئمة والعلماء والفقهاء والقضاة والعبّاد والزهّاد. وبالجملة كل من يخدِم في الناموس ، ويعاون فيه من ولاة الأمور وحكّام الدين والشريعة .

فإذا كان المشتري صاعداً في فلكه، مستقيماً في سيره ، محموداً في أحواله، انعَجَن في تلك المادة المجتمعة في الرحم ، وانطبع في ذلك المِزاج ، وانغرس في تلك الجملة قَبولُ هذه الخصال المقدّم ذكرها إن قدّر الله لها التمام والكمال .

فإن كان المشتري في حد نفسه من البروج والدرجة، تكون تلك الخصال كلُّها وأحوالها مصروفة بهمة نفسه إلى أمور الدين والشريعة وأحكام الناموس، وتكون نفسه ملهمة من ربها ، أو بملكٍ من الملائكة ، فيتكلم بالحكمة شِبه النبوة ويدعو الناس إلى الله وإلى الدار الآخرة . وإن كان المشتري في حَدّ زُحَل، يكون المولود بعيد الغور ، غائِصَ العلم، يأتي بالعلامة والمُعجزات . وإن كان في حدّ المرّيخ ، يكون ذلك بالقهر والقوّة والغلبة والجلادة . وإن كان في حدّ الزُّهرة يكون دعاؤه للناس بالرفق واللين والموعظة الحسنة . وإن كان في حدّ عُطارد ، يكون ذلك الكلام والحِجاج والخصومة والجِدال ، وتكون هذه الخصال كلها أو أكثرها حقّاً وصواباً ، ومقبولة جارية على السّداد ، متى كان المشتري مقبولاً من ربّ بيته ومثلثته ، ومن يشاركه من الكواكب في تقاسيم أوقاته . فإن كان المشتري غير مقبول في موضعه من أرباب حظوظه ، يكون ذلك ، وأكثره بحيل وعكسٍ وتمويهٍ ومخاريقَ ، ويعرِف صِدق ما قلنا وصحة ما ذكرنا أصحابُ أحكام النجوم والراسخون في العلم منهم . وإن كان المشتري في الشهر الثاني هابطاً في فلكه ، أو راجعاً في

مسيره ، مذموماً في أحواله ، فإن المولود يكون بطيء الذهن ، قليل الفهم، بليداً لا يفكّر في شيء من الأمور إلاّ ما يرى ويسمع ، أو يباشره بحواسه، مثل البهيمة لا تعرف إلاّ الأكل والشرب والنكاح ، أو يتعلق بأمر المعاش في الحياة الدنيا ، ويكون عن أمر الآخرة من الغافلين، إلا ما يُعَلَّم ويلقّن تقليداً وإيماناً وتسليماً .

ثم يدخل الشهر الثالث ويصير التدبير للمرّيخ ، وهو ينبوع الحرارة والإسخان والنضج في الكائنات، وهو دليل الشجاعة والجسارة والصلابة والبسالة والتشمير والأنفة والحميّة ، وما شاكلها من الخصال والأخلاق والطباع مما يحتاج إليه قادة الجيوش ، وأصحاب الحروب ومن يتبعهم ويخدمهم ويعاشرهم.

فإن كان المريخ صاعداً في فلكه ، مستقيماً في سيره ، محموداً في أحواله ، انعجن في تلك المادة ، وانطبع في ذلك المزاج ، وانغرس في تلك الجملة التهيؤ والقبول لهذه الخصال إن قدّر الله لها التمام والكمال . فإن كان المريخ في حدّ نفسه من البرج والدرجة ، تكون تلك الخصال والأخلاق مصروفة ، أو أكثرها بهمة نفسه ، إلى القتال والحروب والمبارزة ومباشرة الأقران وطلب الغلبة بالقهر والأنفة من الانقياد للغير والإذعان له . وإن كان المريخ في حد زُحَل ، اختلط مزاجهما ، واتحدت قوتاهما ، وظهرت تلك الخصال المرّيخيّة من صاحبها بالتثبت والأناة والصبر والتوقف وقلة العجلة مع الحقد والغضب والمكر والحيلة والأنفة من العار والفرار. وإن كان المرّيخ في حد المشتري ، اختلط مزاجهما ، واتحدت قوتاهما ، وظهرت أفعال تلك القوى والأخلاق والخصال بعقل وروية ومعرفة بمواقع الأقدام ، وطلب العدل والانصاف والكف عن الغدر والظلم. وإن كان المريخ في حد الزُّهرة، اختلط مزاجهما ، واتحدت قوتاهما ، ويكون ذلك الأمر سببَ الشهوات وعِشرة النساء والحُرَم والحميّة والافتخار والخُيَلاء والمباهاة والتعرض للتلف . وإن كان المرّيخ في حدّ عُطارد ، اختلط مزاجهما ، واتحدت قوتاهما ، وظهرت

تلك الخصال بدهاء وأدب وفِطنة ومُراوغة وحقد وسرعة حركة وإصابة الحيلة. وإن كان المرّيخ هابطاً في فلكه، أو راجعاً في سيره، أو منحوساً في أحواله، كان ذلك المولود جباناً مَهّاباً، ذليل النفس، صغير الهمة، محتملاً للذل والهوان كالنساء والصبيان.

ثم يدخل الشهر الرابع، ويصير التدبير للشمس بإذن الله تعالى، التي هي النيّر الأعظم، قلبُ الفلك، وينبوع النور، وفائض الضياء والإشراق، ومقرّ روح العالم المنبثة من جرمها قوى النفس الكلية الفلكيّة، السارية في الموجودات، وهي أجمع دليل للمُلك والرياسة في الإنسان وكِبر النفس، وعلو الهمّة، والعز والسلطان، والعظمة والجلال، والقوّة والشدّة، والتدبير والسياسة. وبالجملة كل خصلة وخُلُق يحتاج إليها الملوك والرؤساء وأتباعُهم في تدبيرهم وسياستهم. فإذا كانت صاعدة في فلكها، أو كانت في بيتها أو شرفها أو أوْجِها، بَريّة من المناحِس والأحوال المذمومة، انعجنَ في تلك المادة، وانطبع في ذلك المِزاج، وانغرس في طبع تلك الجملة، إن قدّر الله لها التمام والكمال، محبة الرياسة وكبر النفس وعلو الهمّة.

وإن كان في حدّ زُحَل من البرج والدرجة، وامتزجت طبيعتهما، واتحدت قوتهما، كان المولود كبير النفس، قوي البنية، عالي الهمة، رابط الجأش، شديد العزيمة، صابراً في الأعمال، بعيد الغور، متمسكاً بما يملك، حافظاً لما يعلم، ثابت الرأي، حازماً في الأمور، وما شاكل ذلك من الأخلاق والطباع والخصال. وإن كانت في حدّ المشتري، وامتزجت طبيعتهما، واتحدت قوتهما، كان المولود، إن قدّر الله له التمام والكمال، متهيء النفس لقَبول خِصال الملك والنبوة جميعاً، وهي فضائل الإنسانية، والأخلاق الملكية، والمعارف الربّانية، والعلوم الإلهية. وإن انفك مولوده لبرج القِران، أو بطابع القِران، أو بأحد أوتاد لها عند استئناف أحد الأدوار، كان ذلك المولود النبيّ المبعوث في ذلك الدور، والإمام للناس في ذلك الزمان.

فأما كيفيّة مَبعَثه وآياته ومُعجزاته وكتابه بأي لغة يكون ، وإلى أي أمة يُبعَث من الناس ، وكيف أحكام شريعته ، ومفروضات سُنته ، وسيرة أمته وتصرّفُ أحوالهم، فيحتاج إلى شرح طويل، وهو مذكور ، أو أكثره، في كتب القِرانات وأدوار الألوف .

فإن كانت الشمس في حد المرّيخ، امتزجت طبيعتاهما ، واتحدت قوتاهما، وصار طبع المولود وأخلاق نفسه ممتزجةً من طبيعتهما ، متهيئة لقَبول تأثيراتهما في أيام حياته وطول عمره. وعلى هذا القياس إذا كانت في حدّ الزُّهَرة وعُطارد، امتزجت طباعهما ، واتحدت قواهما ، وصارت نفس المولود متهيئة لقَبول تأثيراتهما ، وأخلاقه مركبة وممتزجة من طباعهما وتأثيراتهما مما يطول شرحه . وبعضها مذكور في كتب أحكام التحاويل ، ويعرف صحة ما قلنا وحقيقة ما ذكرنا الناظرون في تلك الكتب والباحثون عن هذا العلم .

وإن كانت الشمس على خلاف ما وصفنا من صلاح أحوالها في الفلك ، أو كانت على النسبة الأدْوَن ، كان المولود صغير النفس والهمة ، قليل القَبول للفضائل الإنسانية ، والأخلاق الملكيّة ، والمعارف الربانية ، والعلوم الإلهية ، والهِمَم الربوبيّة .

ثم يدخُل الشهر الخامس ، ويصير التدبير للزُّهرة دليل النقش والتصاوير والشكل والدّلّ، والغُنج ، والتيه، والحُسن ، والزينة ، والجمال، والبهجة، والعيش ، والطبيعة ، والشهوات ، واللذّة ، والسرور ، والغِبطة . وبالجملة كل خَصلة وفضيلة تريد الحياة والبقاء وطول العمر ، ومن أجلها في الدنيا والآخرة جميعاً .

فإن كانت الزُّهَرة صاعدة في فلكها ، مستقيمة في مسيرها ، محمودة في أحوالها، انعجن في تلك المادة ، بإذن الله ، وانطبع في ذلك المِزاج، وانغرس في تلك الجملة محبّةُ هذه الخصال وشهوتُها في غاية ونهاية .

فإن كانت في وجهها من البرج ، كانت صورةُ الجسد بيضاء دُرّيّةَ اللون،

مَشُوبة بحمرة أو صفرة فيه ، جَعْدةَ الشعر وغَنِجة ، جميل المنظر ، حسن العينين ، حُلو المنظر ، صحيح الوجه ، والعينُ سوادُها أكثرُ من البياض ، مُكلثم الوجه ، صغير الحاجبين ، مدَوَّر الرأس ، حسن العنق ، دقيق الشفتين ، كثير لحم الخدين ، قصير الأصابع ، غليظ الساقين ، رَبع القامة ، دقيق البَشَرة ، أكحل وأشهل . وإن كانت في حدها أيضاً ، كان المولود مقبول الجملة ، خفيف الروح ، حسن الأخلاق ، جيد الطبع ، حسن العشرة ، جيد المعاملة . وإن كانت في وجه زحل من البرج والدرجة ، كانت صورةُ الجسد غليظَ الشفتين ، ضخم العينين ، جعدَ الشعر ، مختلف الأسنان ، مشقّق الرِّجلين ، قوي البنية ، هيوب المنظر ، إحدى عينيه خِلافُ الأُخرى بالصِّغَر أو بالكِبَر ، أو اللون ، أو الحركة ، أو الشكل . وإن تكن الزهرة أيضاً في حد زحل من البرج والدرجة ، يكون المولود شديد العشق والمحبة ، ثابت المودة ، ذا وفاء وعهد وأمانة ، قليل الغدر والخيانة ، ضابطاً لنفسه صبوراً . وإن كان في وجه المشتري من البرج والدرجة ، فإن بِنية الجسد تكون معتدلة المِزاج ، متناسبة الأعضاء ، ويكون حلوَ الشمائل ، أبيض اللون إلى السُّمرة ، عظيم العينين والحدقة ، أدكنَ الشعر ، كَثَّ اللحية ، حسن الهيئة ، ناتئ الوجنتين ، غليظ الأرنبة ، معتدل اللحم والقدّ والقامة ، نظيف البَشَرَة ، متهلّل الوجه . وإن كانت أيضاً في حدّ المشتري من البرج والدرجة وامتزجت طبيعتهما واتحدت قوتهما ، كان المولود خيِّراً بالطبع ، حسن الأخلاق ، محمود الخصال ، عادل السيرة ، حسن العشرة ، متصفاً في المعاملة ، صادقاً في المودة ، وربما أديباً صحيح الاعتقاد ، مستقيم المذهب ، مثل أخلاق الملائكة . فإن كانت الزهرة هابطة في فلكها ، أو راجعة في مسيرها ، أو مختلفة أحوالها ، نقصت سعادته لأسباب يطول شرحها مذكورة في كتب الأحكام والمواليد والتحاويل .

ثم يدخل الشهر السادس ، ويصير التدبير لعُطارِد صاحبِ العلوم والمعارف

والحسن والشعور والآداب والحِكَم والحركات والصنائع والنطق والبيان والكلام والفصاحة والتمييز والفطنة والقراءة والنغمة والرياضات والحكمة ، وهو أخو المشتري الصغير ، كما أن الزُهَرة أُخت المِرّيخ ، والقمر أخو زحل، والشمسَ أبوهم .

فإن كان عُطارِد صاعداً في فلكه ، مستقيماً في مسيره ، صالحاً في أحواله، انعجن في تلك المادة ، وانطبع في ذلك المِزاج ، وانغرس في تلك الجملة قَبولُ العلوم والمعارف والنظر والبيان . فإن كان عُطارد في حدّه من البرج والدرجة ، تصير نفس ذلك المولود ، بإذن الله سبحانه ، ذكية ، وقلبه حيّاً، وذِهنه صافياً ، وفهمه حادّاً ، وخاطره سريعاً ، ومعارفه دقيقة ، وعلومه بديعة ، وبيانه فصيحاً . فإن كان في حدّ زُحَل ، امتزجت طبيعتهما ، واتحدت قوتهما ، وكان المولود ، إن قَدَر الله له التمام والكمال ، دقيقَ النظر في العلوم ، بعيد الغَور في البحث ، غائص الفكر في المعارف ، ثقيل اللسان في البيان ، عسر العِبارة عما في نفسه من المعاني . وإن كان عطارد في حد المشتري ، صارت همة نفس المولود ، بإذن الله سبحانه ، في علم الدين ، وكلامُه وأقاويلُه أكثرُها في أمر الورَع وأحكام الشرع ، ومواعظ الناموس، ووصف العدل ، وبيان الخلق ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وذكر المَعاد ، ووصف أحوال الآخرة والمُنقلَب بعد الموت عند فراق النفس الجسدَ الذي هو الغرضُ الأقصى في رِباط الأنفس الجزئية بالأجساد البشرية ، كما بينا في رسالة البعث والقيامة . وإن كان عطارد في حد المِرّيخ ، امتزجت طبيعتهما ، واتحدت قوتهما ، وصارت نفس المولود متهيئة لقَبول تأثيراته ، وتكون همة نفسه أكثرُها في الكلام في الخصومات والجدَل ، ووصف الحروب ، ويكون لَسِناً متكلماً ، عجولاً في خطابه ، سريعاً في جوابه ، كثير الزلل والخَطإ ، سريع المراجعة ، وربما كان شاعراً أو خطيباً أو قاضياً أو مناظراً أو مجادلاً . وإن كان عطارد في حد الزُهَرة ، امتزجت طبيعتهما،

واتحدت قوتهما ، وصارت نفس المولود متهيئة لقَبول تأثيراتهما ، ويكون أكثرُ همة نفسه الكلام في وصف محاسن أُمور الدنيا ، ونعت شهواتها ، ووصف لذاتها بالأشعار والغناء والألحان والنغمات والإيقاعات الموزونة والحركات المنتظمة . وإن كان عطارد هابطاً في فلكه ، راجعاً في مسيره ، أو مذموماً في أحواله ، كان المولود سِكّيتاً أو أخرس أو بليداً أو معتوهاً .

ثم يدخل الشهر السابع ، وينتهي مسير الشمس إلى البرج السابع المقابل لموضعها ، الذي كان عند مسقط النُّطفة ، ويصير التدبير للقمر النيّر الأصغر نظير الشمس في المنظر ، المخالف في المَخبَر ، المتوسط بين العالمين ، الآخذ من طبائع الكواكب فيضها من العالم العُلْوي ، الفائض المؤدي تلك الفيضات والخيرات إلى العالم السُّفلي .

فإن كان القمر عند ذلك صاعداً في فلكه ، زائداً في نوره ، سريعاً في مسيره ، بريئاً من المناحس ، انعجن في تلك المادة ، وانطبع في ذلك المِزاج ، وانغرس في تلك الجملة ذلك الفيضانُ ، الذي يؤدّيه القمر من هناك إلى هذا العالم ، وصارت نفس المولود متهيئة لقَبول سائر تأثيرات الكواكب ، بحسب الحال التي عليها القمر من الخمسة والعشرين حالاً المذكورة في كتاب مدخل النجوم . وإن كان القمر في منزلته أو شرَفه ، أو في أوجه ، أو في مَيله أو وجهه ، كان المولود ، إن قدّر الله عزّ وجل بالتمام والكمال ، مسعوداً في أكثر أحواله ، محموداً في أكثر أُموره في الدنيا والآخرة جميعاً. وإن كان القمر في حد عُطارد ، امتزجت طبيعتهما ، واتحدت قوتاهما ، وكان المولود ممزوج الطبائع ، مختلفها ، متفنن الشمائل ، متلوّن الأخلاق ، متنقلاً في الآراء والمذاهب ، مُتداخِلاً في الأُمور المُشاكِلة ، متشابكاً في الأُمور الدُّنيوية ، قليل الثبات فيها ، سريع التغيُّر عنها ، كثير التنقل فيها ، سهل الانقياد ، سريع البلوى ، مواتياً لهوى نفسه ، متباعداً عن إخوانه . وإن كان القمر في حد زحل ، كانت الأُمور التي وصفنا بالضّد مما ذكرنا ، وكان المولود في أكثر

أحواله ثابتاً ، قليل التغيُّر والتنقل إلا بعد عُسرٍ وشدة . وإن كان القمر في حد الزُّهرة ، وكان المولود ذكراً، امتزجت طبيعتهما، واتحدت قوتهما، وكان الظاهرَ على المولود شمائلُ الذكور والباطن شمائلُ الإناث . وإن كان المولود أنثى كان ظاهراً على شمائله طبائعُ الأنوثة ، وباطنه طبائعُ الذكور . وإن يكن القمر في حد المِرّيخ ، امتزجت طبيعتهما ، واتحدت قوتهما ، وكان ظاهرُ المولود عليه شمائل العامّيّة ، وأخلاق نفسه مِرّيخيّة ، وظاهر أحواله عامّيّة ، ومذاهبه مذاهب صيديّة . وإن كان القمر في المشتري ، امتزجت طبيعتهما ، واتحدت قوتاهما ، وكان المولود في أكثر أحواله معتدلاً بين الطرفين ، متوسطاً في الأمور الدُّنيوية والأُخروية جميعاً . وإن قدّر الله ، سبحانه ، أن يولد في هذا الشهر ، عاش وتربّى ، وكان له عمر ، وإن بقي إلى أن يدخل الشهر الثامن ، رجع التدبير إلى زُحَل من الرأس ، ويكون زُحَل رديء الحال . وتدخل الشمسُ البرج الثامن بيتَ الموت ، ويَغلِب على الجنين بَردُ طبيعة زُحَل وسكونه ، فإن وُلد في هذا الشهر ، كان قليل العمر ، أو ربما لا يتربّى ولا يعيش. ثم يدخل التاسع بيتَ الأسفار والنُّقلة ، ويصير التدبير للمشتري من الرأس كما سنبيّن بعد .

فصل

قد تبيّن مما ذكرنا أن مكث الجنين في الرحم تسعة أشهر إنما هو لكيما تتمّ البِنية ، وتستكمل الصورة ، وتفيض عليها قُوى الأشخاص الفلكية . ولو أمكن تتميمها وتكميلها في يوم واحد ، لما تُركت هناك يومين ، ولو أمكن في شهرين .

وقد يعرف كل عاقل أن من يولد غير تام البِنية ولا كامل الصورة ، لا ينتفع في هذه الدنيا ونعيمها، ولا يتلذذ ولا يتمتع بلذاتها على التمام والكمال ،

ولم يزل شقيّاً مُنغّص العيش، مبتلى كالزّمْنى[1] والمفاليج والناقصي الخِلقة، الغير تامّي الصورة .

فهكذا الحكم والقياس في الدار الآخرة بعد الموت ، وذلك أن الإنسان إنما يترك في هذه الدنيا مقدار ما يمكنه تتميم أحوال نفسه مع الجسد ، كما ذُكِر ذلك في كتب الطبيعة والحكمة، وتَكمُّلُ فضائلها بالكون في الدنيا ، كما ذكر في كتب النبوّة . فإذا فارقت النفس الجسد عند الموت الذي هو ولادة ثانية ، انتفعت بالحياة في الدار الآخرة ، ويمكنها الصعود إلى ملكوت السمَوات ، كما قال المسيح ، عليه السلام : « من لم يولد ولادتين لا يلج في ملكوت السماء » .

وقد أوصى الأطباء بالوالدين ، وأمروا الحوامل من النساء بالرفق بأنفسهن في حركاتهن وتصرفاتهن ، باعتدال وبوسائط بلا إفراط ولا تقصير ، كيما يسلم الجنين من الآفات العارضة هناك، ويخرج الطفل سالماً إلى هذه الدنيا ، ويتربّى ويعيش وينتفع بالحياة . وهكذا وصية الأنبياء ، عليهم السلام ، وواضعي الناموس ، الذين هم أطباء النفوس للأُمم المبعوثين إليها فيما فرضوا في أحكام الدين والشرائع والسُّنن للناس من اجتناب المحارم والمحرّمات والشُّبُهات الممرضة للنفوس، المهلكة لها بالانهماك وتجاوز الحد والمقدار في تناولها من غير وجوهها المحلّلة لها، كلُّ ذلك لكيما تسلم نفوسُهم من آفات هذه الدنيا الغدّارة المكّارة المهلكة لأولادها بعد تربيتها لهم . وكما أن الأشخاص ، لو ساعدوا الطبيب فيما أمر وبيّن من جهة مأكولاتهم ومشروباتهم في حالة الصحة والمرض، يستفيدون ، وبمخالفتهم ذلك ينحرف مِزاجهم، أما الصحيح فإلى المرض، وأما المريض فإلى طول المرض وإلى الهلاك ، كذلك ههنا الأنبياء هم أطباء النفوس وسبب الهدى وطريق المعاش ، فمن مال عما أمروا به ، وانحرف عما وضعوا وبيّنوا ، فقد ضلّ وأضلّ عن سواء السبيل .

---

١ الزمنى : أصحاب العاهات .

فصل

ثم اعلم أن الاستغراق في الشهوات في هذه الدنيا يُنسي الإنسان أمر الآخرة، ويشكّكه ويُيئسه منها كما قال قائلهم في هذا المعنى :

هي الدنيا، وقد وُعدوا بأُخرى، وتسويفُ الظُّنون من السَّوَام[1]

وقيل أيضاً في هذا المعنى شعراً :

خذوا بنصيب من نعيم ولذّةٍ وكلٌّ، وإن طال المدى، يتصرّم

وقال آخر ، وقد كان ساهياً من أمر الآخرة :

ما جاءنا أحدٌ يُخبِّر أنه في جنّةٍ من مات، أو في نار

وأشعارهم كثيرة في مثل هذه الظنون والشكوك والحيرة التي وقعوا فيها، عقوبةً لهم عندما تركوا وصيّة ربهم ونصيحة أنبيائهم واتّباع علمائهم والحكماء فيما يدعونهم إليه ، ويرغّبون فيه من نعيم الآخرة، ويأمرونهم به من الزُّهد في الدنيا ، وينهونهم عنه من الغُرور بشهواتها وعاجل حلاوتها .

فصل

واعلم أن كل مولود تحت فلك القمر في البرّ كان، أو في البحر، أو في الهواء، أو في التراب ، أو في الماء ، في وقت ولادته ، لا بدّ من أن تكون درجة طالعة من المشرق على أُفق تلك البقعة، ولا بدّ أيضاً من أن يكون كوكب من السبعة السيّارة متولّياً على تلك الدرجة الطالعة يسمى النّيّر ، وهما دليل

---

١ السوام : أي المساومة .

المولود وما تتصرّف بـه الأحوال ، وتجري به الأمور في مستقبل عمره إلى تمام سنة، ثم إن السنة الثانية يصير التدبير فيها لدرجة أخرى مما يتلوها بالطلوع والمستولي عليه . ثم السنة الثالثة للدرجة الثالثة والمستولي عليهـا . وعـلى هذا القياس يجري الأمر إلى آخر العمر الطبيعي ، ويتصرّف المولود في الأحوال ، وتجري به الأمور بحسب حالات تلك الدرجات والمستولي عليها من الكواكب. مذكورٌ ذلك كلّه في كتب أحكام المواليد بشرح طويل .

فصل

واعلم يا أخي بأن الله ، جلّ ثناؤه ، قد جعل بواجب حكمته لكل نوع من الحيوانات عمراً طبيعيّاً معلوماً ، ولأجَله وقتـاً معلوماً ، ولعمره أجلاً مقدّراً لا يتجاوزه ولا يقصّر عنه إذا جرى على الأمر الطبيعي، لا يعلم تفصيل ذلك إلاّ الله ، عزّ وجل .

وأما العمر الطبيعي الذي جعله الله للإنسان فمائة وعشرون سنة كما بيّنـا علته قبل هذا الفصل .

وأما الأعمار لبعض الناس الزائدةُ عن هـــذا المقدار والناقصةُ عنه ، فلأسباب شتّى وعللٍ عِدّة يطول شرحها ، ولا يعـلم تفصيلهـا إلاّ اللهُ ، عز وجل . فنريد أن نتكلم عن أحوال الإنسان في طول عمره الطبيعي ، ونصف كيفيّة مجاري أموره وتصاريفَ أيامه ، إذا جرت على الأمر الطبيعي مذ يوم ولادته إلى تمام خمس وسبعين سنة ، وما يزيد على ذلك إلى تمام مائة وعشرين سنة .

فصل

واعلم يا أخي بأن لكل مولود من الحيوان أبوين في الفَلَك ، كما أن له والِدَين في الأرض ، أحدهما دليلُ عمره يسمّى كدَخداي أي رب البيت ، والآخر يسمى هيلاج أي ربة البيت . فإن كانا مسعودَين عند ولادته ، عاش المولود بخير عمراً طويلاً ؛ وإن كانا منحوسين فبالعكس من ذلك . وإن كان الكدخداي مسعوداً والهيلاج منحوساً ، كان المولود طويل العمر ، فقيراً سيّء الحال . وإن كان الهيلاج مسعوداً والكدخداي منحوساً ، كان المولود حسن الحال ، غنيّاً ، قصير العمر .

فأما علة قصر العمر عن المقدار الطبيعي ، فهو أن تكون عطيّةُ الكدخداي يسيرةً ، فإذا فنيت وبلغت درجة المسير إلى مركز النحوس وساعاتها ، مات المولود فجأة أو بأعلال وأمراض وأسبابٍ شتى لا يعلم ذلك إلاّ الله ، عز وجل ، الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

فصل

ثم اعلم يا أخي بأنه مُتّفقٌ بين أهل صناعة التنجيم في أحكام المواليد أنه من يوم الولادة إلى تمام أربع سنين شمسيّة يكون الطفل في تدبير القمر صاحبِ النموّ والزيادة والنشوء ، وتشاركه سائر الكواكب في التدبير ، كلٌّ واحدٍ سُبْعُ تلك المدة التي تسمى سِني التربية . فتتصرف الأحوالُ بالطفل من التربية والنموّ والزيادة والصحة والسلامة والعز والكرامة والأعلال والأمراض والبؤس والهوان واللذة والألم، بحسب ما تُوجب تلك المُدبِّرات في هذه السنين . مذكورٌ شرحُ ذلك في كتب تحاويل سِني المواليد .

ثم يصير في تدبير عُطارد ثلاث عشرة سنة ، وهو صاحب النُّطق والحركة

والتعاليم والآداب والتمييز والفهم ، وتشاركه في التدبير سائر الكواكب ، كلٌّ واحد سُبعُ هذه المدة. وكلّما ما انتهى التدبير إلى واحد منها ، ظهرت في المولود الأخلاق والأفعال المُشاكِلة لتلك القوى التي انعجنت وامتزجت وانغرست في جَبْلته في الرَّحِم وهو جنين ، كما يظهر زهر النبات وحبوبها ونَورُ الشجر وثمارها وروائحها وألوانها وطعومها عند بلوغها وتمامها وكمالها ونَضجها ، بحسب ما في طباعها وأشباحها .

ثم يصير المولود في تدبير الزُّهَرة ثماني سنوات ، وهي صاحبة الحسن والزينة والشهوات واللذة والرغبة في النِّكاح والحِرص على السِّفاح، وتشاركها في التدبير سائر الكواكب ، كلٌّ واحدٍ منها سُبعُ هذه المدة ، فيظهر من المولود في هذه المدة الرَّغبة في التزوج والنِّكاح ، وطلب الشهوات والتمتع باللذات ، ومحبة الزينة والحسن والجمال ، والحِرص على جمع الأموال ، واتخاذ المنازل والدار والدُّكّان والضَّيعة والبستان ، والمباهاة والمفاخرة مع الأتراب والأقران باتخاذ الجواري والغلمان ، والانهماك في الشهوات إلى مدة ما .

ثم يصير في تدبير الشمس صاحبةِ العزّ والرياسة والتدبير والسياسة عشر سنوات . ويظهر من المولود الكدخدائيّة في المنزل وتربية الأولاد ، وتأديب الأهل والجيران ، ومراعاة أمر الأقرباء والإخوان وطلب العز والسلطان والرفعة والعلو والشرف في المنزلة وما شاكل ذلك . وهذه الخِصال والأخلاق والأفعال التي يحتاج إليها الملوك والرؤساء ، ودَهاقِنةُ[1] القُرى ، وساسة الجماعات ، وتشاركها في التدبير سائر الكواكب ، كلٌّ واحد سُبعُ هذه المدة .

ثم يصير في تدبير المِرّيخ سبع سنوات ، وهو صاحب الحزم والعزم

[1] الدهاقنة ، جمع دهقان: وهو زعيم الفلاحين .

والشجاعة ، والمواهب والطلب والعطاء ، والإقدام والحميّة ، والإنصاف والعزة . وبالجملة كل خصلة وخُلُق وسجية لا بد منها لساسة الأمور، وقادة الجيوش ، ورعاة الجماعات ، ومدبّري المُلك والناموس جميعاً ، وتشاركه سائرُ الكواكب في التدبير ، كلٌّ واحد سُبع هذه المدة ، فتمتزج طبائعها ، وتتحد قواها ، وتظهر أفعالها مشاركةً لسائر الكواكب ، لا يعلم تفصيل ذلك إلاّ الله والراسخون في علم النجوم ، وقليلٌ ما هم .

ثم يصير المولود في تدبير المشتري اثنتي عشرة سنة ، وهو صاحب الدين والورع، والتوبة والندامة، والزهد والعبادة ، والرجوع إلى الله ، جل ثناؤه ، بالصوم والصلاة ، والصدقة والاستغفار، وطلب الآخرة والرغبة فيها ، والتزود للرحلة من هذه الدار الفانية إلى دار القرار الباقية. ويشاركه سائر الكواكب، كلٌّ واحد سُبعُ هذه المدة ، فتمتزج طبائعها ، وتتحد قواها ، وربما ظهرت أفعالها متناقضةً من أجل القوى المتضادة . وذلك أن الإنسان العاقل ربما حصل في هذه المدة متجاذباً بين أمرين اثنين متضادّين ، وذلك أن الزُّهرة إذا استوت بدلالتها بشَركة المِرّيخ على أحوال المولود ، دلت له على الرغبة في الدنيا ، والحرص على شهواتها ولذاتها ، فيزيده المِرّيخ قوة ونشاطاً ، وعطارد لطفاً ورِفقاً وحيلة ، وزحل ثباتاً ووقوفاً وصبراً ، والقمر زيادة ونموّاً ، والشمس عزّاً ورفعة ؛ وبالضد من هذه كلها . أما المشتري وطباعه ، إذا استولى على الإنسان العاقل بدلالته بشَركة زُحَل على أحوال المولود ، دلّ له على الزهد في الدنيا ، وقِلّة الرغبة في شهواتها ولذاتها ، وشدة الرغبة في الآخرة ، والحرصِ على طلبها ، ويزيده المِرّيخ قوة ونشاطاً في الطلب ، ويزيده عطارد لطفاً ورفقاً وحيلةً ، وتزيده الزُّهَرة رغبة وشهوة واستحساناً وتزييناً ، ويزيده زُحَلُ صبراً في العبادة وثباتاً على التوبة ، وتزيده الشمس نوراً وهداية وكِبر نفس وتسليةً وتلطفاً عن الدنيا الدنيّة ، ويزيده القمر أتباعاً وأعواناً على ما هو عليه .

فإن اجتهد الإنسان وفعل ما رُسِم في الشريعة من لزوم أحكامها ومفروضاتها، وعمل بما وُصِف في الفلسفة وصبر عليه مدةً ما، فعما قليل يخِفّ عليه كلُّ ما هو فيه من تجاذب الطبيعتين المتضادتين ، إلى أن يصير التدبيرُ إلى زحل بعد إحدى عشرة سنة ، وهو صاحب السكون والهدوء والكسل ، وجُمود نيران الشهوات الجسمانية ، وذهاب القوى الحيوانية ، واسترخاء الأعصاب ، وذُبول الآلات الجسدانية ، ووقوف الحواس عن مباشرة المحسوسات . ثم لا يمكن للنفس إظهار الأفعال ، ولا تناول اللذات ، فعند ذلك تقِلُّ رغبته في هذه الدنيا ، وينقطع طمعه في المقام في عالم الكون والفساد . ثم يجيئه الموت الطبيعي على التدريج إذا انطفأت الحرارة الغريزية من البدن ، وانسلّت الروح الحيوانية من الجسد ، كما ينطفىء السراج ويذهب الضوء ، إذا فني الدهن واحترقت الفتيلة .

فإن كان الإنسان قد ارتاض فيما مضى من عمره ، وتعلم علماً من العلوم، وأدباً من الآداب ، أو صناعة من الصنائع ، أو تديَّن بمذهب من الآراء ، أو عمل عملاً من الأعمال يُهدى به إلى طريق الآخرة وأمر المَعاد ، فإنه يرجى لتلك النفس أن تهتدي إلى الرجوع إلى عالمها النفساني ومحلّها الروحاني ، واللُّحوق بأبناء جنسها الذين مضوا قبلها ، ووصلوا إلى هناك ، وتخلصوا من دركات عالم الكون والفساد ، وحريق نيران الآلام والأسقام والأمراض ، والجوع والعطش ، والبرد والحر ، والتعب والكَدّ والعناء ، والفقر ومشقّة الأعمال المتعبة ، والأفعال السمِجة القبيحة ، وحرارة الحِرص والرغبة والشهوات المُردية ، والعادات الرديئة ، والأخلاق الوحشية ، والجهالات المتراكمة ، والأعمال السيئة ، وما يلحق أهلها من العبادات والمُباغَضات فيما بينهم ، ومن حسد الجيران ، وعداوة الأقران ، وجور السلطان ، ووساوس الشيطان ، ونكبات الزمان ، ونوائب الحدثان .

فإن قال قائل من المُنكِرين لأفعال الكواكب وتأثيراتها في هذه

الكائنات ، أو فكّر متعجبٌ في كيفية انطباع تلك القوى في مِزاج الجنين ، وانغراس تلك الطباع في جَبلته ، وكيف يكون ظهور أفعالها بعد الولادة ، فليَعتبِرْ أفعالَ الدرياقات والمَراهم والشّربات ، وكيف تظهر أفعال تلك العقاقير والأدوية مفردةً ومركبةً بعد جمعها واختلاطها وعَجنها وطبخها واتخاذ أجزائها وتأليف قُواها ، وكيف يقصد كلُّ قوة ودواءٍ إلى عُضو مخصوص ، ومرض معروفٍ وعلة بعينها ، فيزيلها ويُؤثّر فيها بإذن الله . أو فليعتَبر أصواتَ الموسيقار ونغماتِ الألحان كيف تتألف وتتّحد ، ويحمِلها الهواء إلى مسامع الآذان ، ويُبلِغها إلى صميم الدّماغ ، ويوصل معانيها إلى ما في طباع النفوس . ثم كيف يظهر من كل حيوان أو إنسان تأثيراتٌ مختلفة من الفرح والسرور ، والضحك والحزن والبكاء ، والغم والهم ، والشجاعة والجُبن ، والسخاء والبخل ، أو النشاط والحركة ، أو النوم أو الهدوء والسكون ، أو تذكار شيء قد أنساه الدهر ، والتسلي عن مصيبة قريبة العهد ، وما شاكل هذه التأثيرات في النفوس من استماع أصوات الموسيقار ونغمات الألحان ، مما لا خَفاء فيه على كل عاقل مُعتبِر . فإذا خفيت على المتفكر كيفيةُ هذه التأثيرات في النفوس ، ولم يفهمها ، فلا ينبغي أن يُنكر تأثيرات الكواكب في النفوس من أجل أنه لا يفهم معانيها ، ولا يتصوّر كيفيتها ، لأنها أخفى وأدقُّ وألطف من هذه .

فصل

واعلم يا أخي أن الله ، جل ثناؤه ، قد جعل لكل قاصدٍ غرضاً ما ، ولغرضِ كل قاصد نهايةً ما ، وقدَّرَ لصاحب كل غرَض في قصده طريقة وُسطى بين الزيادة والنقصان ، فكَونُ الجنين في الرَّحِم زماناً لغرض ما ، ومكثُه ثمانيةَ أشهر طريقة وسطى بين الزيادة والنقصان . وهكذا أيضاً كونهُ في الدنيا زماناً ما ، لغرضٍ ما ، وعمرُه الطبيعي الذي جُعل للإنسان هو مائةٌ وعشرون سنة ، طريقةٌ وسطى بين الزيادة والنقصان ، فأما الذي يزيد على هذين المقدارين وينقص عنهما فلعللٍ وأسباب شتى يطول شرحها .

ولكن إن كنت تريد أن تعلم أنه إذا زاد مكثُ الجنين على ثمانية أشهر، نقص من عمره الطبيعي الذي هو مائة وعشرون سنة ، فاعرف الأصلَ ، والزم القانون الذي ذكرناه ، وهو أن كل كائنٍ وحادث في هذا العالم الذي تحت فلك القمر من وقت حدوثه وكونه ، إلى وقت فنائه وبَواره ، هو من المدة التي هي مقدار دورة واحدة من أدوار الأشخاص الفلكية العالية ، كما بيّنا في رسالة الأكوان والأدوار .

وقد ذكرنا قبل هذا الفصل أن من مَسقَط النُّطفة إلى يوم الموت من المدة إذا جرى مَكثُه وعمره على الأمر الطبيعي هو مقدارُ دورةٍ واحدة من أدوار الشمس . وذلك أنه إذا مكث الجنين في الرحِم ثمانية أشهر ، ثم ولِد ، فإن الذي يبقى للشمس من المسير ، إلى أن تعود إلى الدرجة التي كانت فيها يوم مَسقَط النُّطفة ، أربعةُ أبراج ، مائة وعشرون درجة ، فيستأنف المولود العمر في الدنيا لكل درجة سنة ، فإن مكث تسعة أشهر ، فالذي يبقى له ثلاثة أبراج تسعون درجة ، ويستأنف المولود العمر تسعين سنة . فإن مكث عشرة أشهر فالذي يبقى له برجان ستون درجة ، فيستأنف المولود العمر ستين

سنة . فقد تبين بهذا المثال وعلى هـذا القياس أن كل مـا زاد في المكث نقص في العمر .

فأما الذي يوجد بالتجربة أن جنينـاً مكثَ عشرة أشهر ، وعاش مائة وعشرين سنة ؛ أو مكث تسعة أشهر ، أو مات لأقل من ستين سنة ، فلعللٍ وأسباب خارجة عن الأمر الطبيعي يطول شرحها .

وعلى هذا المِثال يجري حُكم سعادة المواليد ، وذلك أن الله ، عز وجل ، قد جعل لكل مولود قَدراً من السعادة في الدنيا ، وقسمهـا قسمين : قسماً جعل منه لطول العمر ، وقسماً لرغد العيش . وربما يزيد لأحـد المواليد في عمره ، وينقُص من رغَد عيشه . وربما يزيد لآخرَ في رغَد عيشه ، وينقُص من عمره . فمن أجل هذا ترى كثيراً من سعداء أبناء الدنيا الرغدي العيش يكونون قصيري الأعمار ، وترى كثيراً طويلي الأعمار ناقصي رغد العيش .

ومما يحكى أن ملكاً رأى شيخاً في داره كبيراً سَقّاء ، فقـال له : كم تعدُّ من الخلفاء ؟

فقال له : كثير !

فقال له شِبه المتعجب : ما بالكم تطول أعماركم ، وتنقص أعمارنا ؟

فقال له السقاء : لأن أرزاقكم تجيئكم مثل أفواه القِرَب ، وأن أرزاقنـا تجيء مثل قَطر المطر .

فاستحسن الملك قوله ، وضحك ، وأمر له بجائزة حسنة أغنـاه بهـا . ثم فَقده بعد قليل فسأل عنه فعرف بموته . فقال : صدق ، لمـا جـاء الرزق مثلَ أفواه القِرَب قَصُر عمره .

وهكذا أيضاً الحُكم والقياس قد جعل الله لكل إنسان حظّاً من السعادة، وقِسطـاً من النعيم ، وقسمهـا قسمين ، فجعل قسطاً في الدنيـا ، وقسطاً في الآخرة ، كما ذكر فقال عزّ مِن قائل : « كلّ شيء عنده بمقدار » وقـال : « ومـا ننزله إلاّ بقدر معلوم » فمقدار مـا يدخل الإنسان حظـه من النعيم

والتلذذ في الدنيا ، فبذلك المقدار ينقُص حظُّه من نعيم الآخرة . وإلى هـذا المعنى أشار بقوله تعالى في عتابه للمُسرفين : « أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها » . وقال سبحانه : « من كان يريـد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيـا نؤتـه منهـا ، وما له في الآخرة من نصيب » .

وحكي أيضاً قول الرّبانيّين العارفين حقيقة ما نقول ، حين قالوا لقارون : لا تفرح إن الله لا يحب الفَرِحين ، وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ؛ وذلـك لأنهم علموا بأن نصيبه من الدنيا هو مقدار ما يُقدّمه لآخرته ، ولا يتمتع بـه كلّه في الدنيا . وقد قال تعالى : « وما تقدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » . وآيات كثيرة في القرآن في هذا المعنى الذي ذكرنا . فلا تغترّ يا أخي بمـا ترى من حال المُترَفين في الدنيا ، وما يتنعمون من النعم والتلذُّذِ مع عصيان الله، وإعراضهم عن الآخرة ، وتركهم ذِكرَ المعاد ، فعمّا قليل سيفنى مـا هم فيه من نعيم الدنيا ، ويحضرون للآخرة فيكونون من فقرائها وأشقيائها ، كما ذكر الله تعالى فقال : « وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » . وذلـك أنهم ظلموا أنفسهم باستعجالهم راحة الدنيـا ، وإعراضهم عن الآخرة ، وعصيـانهم عنها ، وتركهم الاستعدادَ لها ، ولم يسعَوا في إخلاص نفوسهم وفكاك رقابهم منها . ولا جَرَم أنهم سيعلمون أيَّ منقلَب ينقلبون ، وكفى بهـذا وعيداً وتهديداً ، وإن في ذلك لذِكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. وقد تبين بما ذكرنا أن مكث الجنين في الرحم مدةً ما ، إنمـا هو لكي يُتَمّ الجسد وتُستكمَلَ صورةُ البدن ، والغرضُ من ذلك أن المولود ينتفع بالحياة الدنيا بعد الولادة .

وكذلك أيضاً قد قال الحكيم : إن مكثَ الإنسانِ العاقـل الذي هو تحت الأمر والنهي ، إمّا بمُوجب العقل أو بطريق السمع بأوامر النـاموس

ونواهيه ، وفي طول عمره الطبيعي مدةً ما ، إنما هو لأن تُتَمّ فضائل النفس، وتُستكمَلَ أخلاقها المختلفة ، ومعارفها الربّانية بالتأمل والبحث في النظر ، والسعي والاجتهاد في العمل ، كما ذُكِر في حدّ الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسانية ، أو بما رُسِم في الناموس من الوصايا والأوامر والنواهي ، كلُّ ذلك لكيما تَستكمِل النفسُ فضائل الملائكة فيها .

والغرض من هذا كله هو أن يُمكِنها ويتهيأ لها الصعودُ إلى عالم الأفلاك، والدخولُ في سَعَة السماوات ، والكونُ هناك مع أبناء جنسها وأهل مِلّتها من القرون الخالية الذين مضوا على سُنَن الديانات النبوية ، والمُناجاة الفلسفية الحِكمية ، والآداب المَلكوتية ، واللحوقُ بهم في درجاتهم ، والمكثُ هناك متنعمةً متلذذةً فَرِحة مسرورة أبدَ الآبدين ودهر الداهِرين مع النبيّينَ والصِّديقين والشهداء والصالحين ، وحَسُنَ أولئك رفيقاً ، وإليهم أشار بقوله سبحانه : « وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذي أحلّنا دار المقامة من فضله ، لا يمسُّنا فيها نصَب ولا يمسُّنا فيها لُغوب . »

فصل

اعلم يا أخي أن الله ، جلّ ثناؤه ، لما علم بأن أكثر الناس لا يعيشون أعماراً طبيعية على التمام ، ولا يُتركون في الدنيا زمانا طويلًا تُهذّب فيه نفوسهم، وتُستكمل فضائلهم، لطف بهم من أجل ذلك، وبعث إليهم الأنبياء والرسل واضعي النواميس بالوصايا والأوامر والنواهي والسُّنن الزكيّة والشرائع المَرْضيّة ، إذا استعملوها على نحو ما رسم لهم من السيرة العادلة، استتمّت فضائل نفوسهم ، وتهذّبت أخلاقهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار ، كما ذكر الله تعالى فقال : « فلما بلغ أشُدّه واستوى آتيناه حُكماً وعلماً »

وقال النبي ، صلى الله عليه وآله : من أخلص العبادة لله تعالى أربعين صباحاً ، شرح الله صدره بنوره ، وفتح قلبه للإيمان ، وأطلق لسانه بالحكمة ولو كان أعجمياً أغلقا[1] . فهذا هو حكم نفوس البالغين الذين تحت الأمر والنهي .

وأما حكم نفوس الأطفال والمجانين ، فهي تنجو بشفاعة الآباء والأمهات والأنبياء والمرسلين ، صلوات الله عليهم أجمعين .

وإذ قد تبيّن لك يا أخي ما الغرضُ من المكث في الرحم مدّةً ما، وما الغرض من المكث في الدنيا مدّةً ما أيضا ، فبادر الآن وتشمّر وتزوّدْ ، فإن خير الزاد التقوى ؛ وشُدّ وسطك للرحيل من الدنيا الفانية إلى دار القرار الباقية قبل فناء العمر وتقارب الأجل ، فقد أعذر من أنذر، كما قال الله تعالى: « فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب والميزان » يعني العدل « لئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل » أن يقولوا يوم القيامة ما جاءنا من رسول ، ولا كتاب ، وكانت أعمارنا ناقصة قصيرة ، وآجالنا قريبة ، فارجعْنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل .

الناس نيام ، وإذا ماتوا انتبهوا ، فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، قبل أن تفارق الأوطان ، وتدخل في النيران ، وقبل أن ينادي المنادي : قد شقي فلان وسَعِد فلان ! وفقك الله وإيانا للسّداد ، إنه رؤوف بالعباد .

تمّت رسالة مسقط النطفة ويتلوها رسالة قول الحكماء

---

١ لعلها : أغلف ، وهو الذي لا يعي لعدم فهمه كأنه حجب عن الفهم .

الرسالة الثانية عشرة

من الجسمانيات الطبيعيات

في قول الحكماء إن الانسان عالم صغير

(وهي الرسالة السادسة والعشرون من رسائل إخوان الصفاء)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عِباده الذين اصطفى ، آللهُ خيرٌ أمّا يُشرِكون ؟

فصل

اعلم أيها الأخ ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بإنّا قد فرغنا من ذكر مسقط النُّطفة ، وبيان ما يتعلق بذلك من رِباط النفس بها ، وتقلب الحالات التي تظهر شهراً بعد شهر، وتأثيرات أفعال الكواكب في أحكام بِنية الجسد. وقد بينّا بعد ذلك الغرض الأقصى من وجود الإنسان ومكثه في العالم زماناً ، فنريد أن نذكر في هذه الرسالة معنى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير ، فنقول :

اعلم أن الحكماء الأولين ، لما نظروا إلى هذا العالم الجسماني بأبصار عيونهم ، وشاهدوا ظواهر أموره بحواسهم ، وتفكّروا عند ذلك في أحواله

بعقولهم ، وتصفحوا تصرف أشخاص كلياته ببصائرهم ، واعتبروا فنون جزئياته برويّتهم ، فلم يجدوا جزءاً من جميع أجزائه أتم بِنية ، ولا أكمل صورةً ، ولا بجملته أشدّ تشبيهاً من الإنسان . وذلك أنه لما كان الإنسان هو جملةً مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية ، وجدوا في هيئة بِنية جسده مثالاتٍ لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه، وأقسام أبراجه ، وحركات كواكبه ، وتركيب أركانه وأمهاته ، واختلاف جواهر معادنه ، وفنون أشكال نباته ، وغرائب هياكل حيواناته .

ووجدوا أيضاً لأصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن والإنس، والشياطين ، ونفوس سائر الحيوانات ، وتصرف أحوالها في العالم ، تشبيهاً من النفس الإنسانية وسَرَيان قواها في بِنية الجسد .

فلما تبينت لهم هذه الأمورُ عن صور الإنسان ، سمّوه من أجل ذلك عالماً صغيراً . ونريد أن نذكر من تلك المِثالات وتلك التشبيهات طرفاً لكيما يكون دليلًا على صحة ما قالوه ، وبياناً لما وصفوه ، وليقرُب أيضاً على المتعلمين فهمُها ، ويسهُلَ على الباحثين تأمُّلها .

فصل

في اعتبار أحوال الانسان بأحوال الموجودات حسب ما نبيّن هاهنا

فنقول : إن الموجودات لما كانت كلُّها جواهر وأعراضاً مجموعاً منهما هَيُولى وصُوراً ، ومركباً منهما ، كما بينّا في رسالة الهَيُولى ، وكانت الأعراض كلها جسمانية أو روحانية ، كما بينّا في رسالة العقل والمعقول . وكان الإنسان إنما هو جملةً مجموعة من جوهرين مقرونين ، أحدهُما هذا الجسد الجسمانيُّ الطويل العريض العميق المُدرِك بطريق الحواس ، والآخرُ هذه النفس الروحانية العلاّمة المُدرِكة بطريق العقل .

فلما كان الجسد بِنية مؤلفة من أعضاء مختلفة الأشكال ، كاليدين والرجلين والرأس والرقبة والظَّهر والوَركين والرُّكبتين والساقين والقدمين ؛ وكانت كل واحدة منها أيضاً مركَّبة من أعضاء مختلفة الصُّوَر ، متشابهة الأجزاء ، كالعظم والعصب والعروق واللحم والجلد وما شاكلها ، كما بيّنا في رسالة تركيب الجسد ، وكانت هي أيضاً مكوّنة من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمِرّتانِ . وهي أيضاً متولدة من الكيموس[1] ، والكيموسُ من الغِذاء ، والغِذاء من النبات ، والنباتُ من الأركان الأربعة ، كما بيّنا في رسالة النبات . وكلُّ واحدة مقوّمة من طبيعتين من الطباع الأربع المعلومة ، كما بيّنا في رسالة الكون والفساد ؛ وكل واحدة منها صُورٌ مُتمّمة للجسم ، وصورٌ مقوّمة لشيء آخر من الأجسام الطبيعية ، كما بيّنا في رسالة الهَيُولى والصورة .

ولما كان الهَيُولى والصورة أيضاً جوهرين بسيطين ، روحانيين ، معقولين ، مُخترِعَين مُبدِعَين ، كما شاء باريهما ، جلّ جلاله ، للفعل والانفعال ، قابلَين بلا كيفٍ ولا زمانٍ ولا مكانٍ ، بل بقوله : كن فكان ، كما بيّنا في رسالة المبادىء العقلية .

ولما كان الإنسانُ حالهُ ما ترى ، وهو ، كما أخبرنا ، أنه جملة مجموعة من جسدٍ ظُلمانيّ ، ونفس روحانية ، صار ، إذا اعتَبرَ حالَ جسده ، وما فيه من غرائب تركيب أعضائه ، وفنون تأليف مفاصله ، يشبه داراً لساكنها . وإذا اعتَبرَ حالَ نفسه وعجائبَ تصرفاتها في بناء هيكل جسده ، وسَرَيانَ قُواه في مفاصل بدَنه ، يشبه ساكنا في منزله مع خدمه وأهله وولده . ومن وجه آخر إذا اعتَبر ، وجَد بِنية جسده مع اختلاف أشكال أعضائه ، وافتنان تأليف مفاصله ، يشبه دكّاناً للصانع .

---

١ الكيموس : الحالة التي يكون عليها الطعام بعد فعل المعدة فيه .

فهكذا نفسه من أجل سريان قواها في بنية هيكل جسده ، وعجائب أفعالها من أعضاء بدنه ، وفنون حركاتها في مفاصل جسده ، يشبه صانعاً في الدكان مع تلامذته وغلمانه ، كما بيّنا في رسالة الصنائع العملية .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبر بنية جسده مع كثرة تأليفات طبقات بناء هيكله ، وغرائب تركيب مفاصل بدنه ، وكثرة اختلاف أعضائه ، وتشعّب فروع عروقه وامتدادها إلى أطرف أعضائه ، وتبايُن أوْعيته التي في عُمق جسده ، وتصرُّف قوى النفس ، يشبه مدينة مملوءة أسواقُها من الصنائع ، كما بينا في رسالة تركيب الجسد .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبر من أجل تحكُّم النفس على أحوال الجسد ، وحسن سياستها ، وسريان قواها وتصرُّفاتها في بنية هذا الجسد ، يشبه ملكاً في تلك المدينة بجنوده وخدمه وحاشيته ، كما بيّنا في رسالة العقل والمعقول .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبرَ حال الجسد وتكوينه ، وحال النفس ونشوءها مع الجسد ، يشبه الجسدُ الرَّحِمَ والنفسُ كالجنين ، كما بيّنا في رسالة نشوء النفس الجزْويّة وخروجها من القوّة إلى الفعل .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبرَ وجد مَثَلَ الجسد كالسفينة ، والنفسَ كالملّاح ، والأعمالَ كالأمتعة للتجار ، والدنيا كالبحار ، والموتَ كالساحل ، والآخرةَ كمدينة التجار ، والله تعالى الملك المجازي هناك .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبر وجد الجسَد كالدابّة ، والنفسَ كالراكب ، والدنيا كالميدان ، والعمّال كالسّباق .

ومن وجه آخر ، إذا اعتبر وجد النفسَ كالحرّاث ، والجسدَ كالمزرعة ، والأعمالَ كالحَبّ والثمر ، والموتَ كالحَصاد ، والدارَ الآخرة كالبيدر ، كما بينا في رسالة حكمة الموت.

ومن وجه آخر ، إذا اعتبرَ وجدَ عَجيبَ بنية الجسد ، كما ذكرنا في كتب التشريح ، وكثرةَ ما تستفيد النفس العلومَ بمقارنتها الجسدَ ، يشبه

مكتباً للعلوم، والنفس كالصبيّ في المكتب، كما بيّنا في رسالة الحاس والمحسوس.

ومن وجه آخر ، إذا اعتبر تركيب الجسد ، وسريَانَ قوى النفس فيه ، وتصرُّفَ أحوال الإنسان ، كأنه دفتر مملوء من العلوم ، ويقال إنه مختَصَرٌ من اللوح المحفوظ . وقد ضربت الحكماءُ لذلك أمثالاً كثيرة ، ونريد أن نذكر من ذلك طَرفاً مرموزاً مختصَراً حَسَب ما يليق بنا .

فصل في أن الانسان مختصر من اللوح المحفوظ

ذُكِر أنه كان ملك من الملوك، حكيم من الحكماء، سيد من السادات، وكان له أولاد صغار محبوبون له، مكرّمون عليه ، فأراد أن يؤدبهم ويهذبهم ويَروضهم ليقوّمهم قبل إيصالهم إلى مجلسه ، لأنه لا يليق بمجالس الملوك إلاّ المهذبون بالآداب ، والمرتاضون في العلوم ، المتخلّقون بالأخلاق الجميلة ، المبرّؤون من العيوب ، فرأى من الرأي الرصين والحكمة أن يبني لهم قصراً على أحكم ما يكون من البنيان ، فأفرد لكل واحد منهم مجلساً ، وكتب كلّ علم أراد أن يعلمهم إياه في جوانب ذلك المجلس، وصوّر فيه كل شيء أراد أن يهذّبهم به . ثم أجلسهم في ذلك القصر ، وأجلس كل واحد منهم في حِصته المعدّة له ، ووَكّل بهم الخدم والجواري والغلمان ، وقال لأولئك الأولاد: انظروا إلى ما صوّرت لكم بين أيديكم ، واقرؤوا ما كتبت فيه من أجلكم ، وتأملوا ما بيّنته لكم ، وتفكّروا فيها لتعرفوا معانيها ، وتصيروا من ذلك حكماء أخياراً فضلاء أبراراً ، فأوصلكم إلى مجلسي ، فتكونوا من ندَمائي مكرّمين سعداء ، منعّمين أبداً ، ما بقيت وبقيتم معي . وكان مما كتب لهم في ذلك المجلس من العلوم أن صوّر في أعلى قِبة المجلس صورة الأفلاك ، وبيّن كيفية دورانها ، وأبراج طلوعاتها ، وكذلك الكواكب وحركاتها ، وأوضح دلائلها وأحكامها . وصوّر في صحن المجلس صورة الأرض وأقسام

الأقاليم ، وخِطط الجبال والبحار والبراري والأنهار ، وبيّن حدود البلدان والمدن والمسالك والممالك ، وكتب في صدر المجلس علم الطب والطبائع ، وصوّر النبات والحيوانات والمعادن بأنواعها وأجناسها وأشخاصها ، وبيّن خاصّيتها ومنافعها ومضارّها. وكتب في الجانب الآخر علم الصنائع والحِرَف، وبيّن كيفيّة الحَرْث والنسل، وصوّر المدن والأسواق، وبيّن أحكام البيع والشراء والربح والتجارات . وكتب في الجانب الآخر علم الدين والملل والشرائع والسُّنن ، وبيّن الحلال والحرام والحدود والأحكام . وكتب في الجانب الآخر السياسة وتدبير المملكة ، وبيّن كيفيّة جباية الخراج ، والكتّاب والدواوين، وبيّن أرزاق الجنود، وحِفْظ الرعيّة والثغور بالجيوش والأعوان .

فهذه ستة أجناس من العلوم يُراض بها أولاد الملوك . وهذا مثل ضربته الحكماء ، وذلك أن الملك الحكيم هو الله تعالى ، والأولاد الصغار هي الإنسانية ، والقصر المبنيّ هو الفلك بأسره ، والمجالس المتقنة هي صورة الإنسان ، والآداب المصوّرة هي عجيب تركيب جسده ، والعلوم المكتوبة فيه هي قوى النفس ومعارفها ، ونحن نبيّن هذا فصلًا فصلا فيما بعد بأوجز الوجوه .

فصل في فضيلة جوهر النفس

فنقول : اعلم أن لجواهر النفوس عند الله منزلة وكرامة ليست لجواهر الأجسام ، وذلك لقُرب نسبتها منه ، وبُعد نِسبة الأجسام ، وذلك أن جواهر النفوس حيّةٌ بذاتها علّامة وفعّالة ، وجواهر الأجسام ميّتةٌ منفعلة لا مثال لها. وقد بينّا في رسالة المبادىء العقليّة أن نسبة الموجودات من الباري تعالى كنِسبة العدد من الواحد ، والعقلُ كالاثنين، والنفسُ كالثلاثة، والهَيولى

الأولى كالأربعة ، والطبيعة كالخمسة ، والجسم كالستة ، والفلك كالسبعة ، والأركان كالثمانية ، والمولودات كالتسعة .

ومن وجه آخر نسبةُ النفس من العقل كنِسبة ضوء القمر من نور الشمس، ونِسبة العقل من الباري كنِسبة نور الشمس من الشمس ، وكما أن القمر إذا امتلأ من نور الشمس حاكى نوره نورها، كذلك النفس إذا قبلت فيض العقل، فاستتمّت فضائلها ، حاكت أفعالُها أفعال العقل. وانما تستتم فضائلها ، إذا هي عرفت ذاتها وحقيقة جوهرها؛ وإنما تستبين لها فضائل جوهرها ، إذا هي عرفت أحوالَ عالمها الذي هو صورة الإنسانية . لأن الباري تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم ، وصوّره أكمل صورة ، وجعل صورته مرآة لنفسه ، ليتراءى فيها صورة العالم الكبير . وذلك أن الباري ، جل جلاله ، لما أراد أن يُطلِع النفس الإنسانية على خزائن علومه ، ويُشهِدها العالم بأسره ، عَلِم أن العالم واسع كبير ، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتى يشاهده كله لقِصَر عمره وطول عُمران العالم ، فرأى من الحكمة أن يخلُق لها عالماً صغيراً مختصراً من العالم الكبير ، وصوّر في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير ، ومثّلَه بين يديها ، وأشهدها إياه ، فقال ، عزّ من قائل ، وأشهَدهم على أنفسهم : ألستُ بربكم ؟ قالوا بأجمعهم : بلى . فمن كان منهم شاهداً عالماً عارفاً حقيقته ، كانت شهادته عليه حقّاً ، ومن كان جاهلاً ، كانت شهادته مردودة ؛ لأنه قال عز وجل: إلاّ من شَهِد بحق وهم يعلمون . ألا ترى أنه لا يقبل إلاّ شهادة أهل العلم ؟

ثم اعلم أن افتتاح جميع العلوم هو في معرفة الإنسان نفسَه ، ومعرفة الإنسان تكون من ثلاث جهات، إحداها أن يعتَبر أحوال جسده ، وتركيب بِنيته ، وما يتعلق عليه من الصفات خِلواً من النفس. والآخرُ اعتبار أحوال نفسه ، وما يوصف من الصفات خِلواً من الجسد . والآخر اعتبار أحوالهما مُقترِنَين جميعاً ، وما يتعلق على الجملة من الصفات . وقد بيّنّا في رسالة

تركيب الجسد طرَفاً من هذه الاعتبارات ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً آخر فنقول :

فصل في اعتبار أحوال الانسان بأحوال الفلك

اعلم أن الباري تعالى جعل في تركيب جسد الإنسان أمثِلةً وإشاراتٍ إلى تركيب الأفلاك وأبراجها والسماوات وأطباقها ، وجعل سريانَ قوى النفس في مفاصل جسده ، واختلاف أعضائه كسرَيان قوى أجناس الملائكة وقبائل الجِن والإنس والشياطين في أطباق السماوات والأرض ، في أعلى عِلّيين إلى أسفل السافلين .

وأما مماثَلةُ تركيب جسد الإنسان بتركيب الأفلاك ؛ وذلك أنه لما كانت الأفلاك تسع طبقات مركَّبةً بعضُها جوفَ بعض ، كما بينّا في الرسالة التي في مَدخَل النجوم؛ كذلك وُجد في تركيب جسد الإنسان تسعُ جواهر بعضُها جوفَ بعض ، ملتفّاتٌ عليها مماثِلةٌ لها ، وهي العظام والمُخّ واللحم والعروق والدم والعصب والجلد والشعر والظُّفر ، فجعل المُخّ في جوف العظام مخزوناً لوقت الحاجة إليه ، ولَفّ العصب على مفاصله كيما يُمسكها فلا ينفصل ، وحشا خَلَل ذلك باللحم صيانةً لها ، ومدّ في خَلَل اللحم العروق والأوردة الضاربة لحفظها وصلاحها ، وكسا الكل بالجلد ستراً لها وجمالاً لها ، وأنبت الشعر والظفر من فضل تلك المادة لمأربها ، فصار مماثلاً لتركيب الأفلاك بالكمّية والكيفية جميعاً ، لأنها تسع طبقات ، وهذه تسع جواهر ، وتلك بعضُها جوفَ بعضٍ ، وهذه مِثالُ ذلك .

ولما كان الفلك مقسوماً اثني عشر برجاً ، وُجد في بِنية الجسد اثنا عشر ثُقباً مماثلاً له ، وهي العينان ، والأُذنان ، والمَنخِران ، والثديان ، والفم ، والسُّرّة ، والسبيلان .

ولما كانت الأبراج ستة منها جَنُوبية ، وستة منهـا شَمالية ، كذلك وُجِدت ستُّ ثُقَبٍ في الجسد في الجانب اليمين ، وستٌ في الجانب الشمال مماثلةٌ لها بالكمية والكيفية جميعاً .

ولمـا كان في الفلـك سبعة كواكب سيّارة بهـا تجري أحكام الفلك والكائنات ، كذلك وُجِد سبع قُوى في الجسد فعّـالة بهـا يكون صلاح الجسد .

ولما كانت هذه الكواكب ذواتِ نفوس وأجسام ، لهـا أفعالٌ جسمانية في الأجسام ، وأفعال روحانية في النفوس ، كذلك وُجِدت في الجسد سبع قوى جسمانية ، وهي القوى الجـاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذِيَة والنامية والمصوِّرة ؛ وسبع قوى أخرى روحانيـة ، وهي القوى الحساسة ، أعني الباصرة ، والسامعة ، والذائقة ، والشامّة ، واللامسة ؛ والقوةُ الناطقة ، والقوة العاقلة . والقوة الحساسة مناسبةٌ للخمسة المتحيرة ، والقوة النـاطقة مناسبة للقمر ، والقوة العاقلـة مناسبة للشمس ؛ وذلك أن لكل واحـد من الكواكب الخمسة بيتين في الفلك ، أحدُهما في حَيِّز الشمس والثاني في حيِّز القمر ، والنيِّران لكل واحد منهما بيت ، كما بيّنا في رسالة النجوم .

كذلك وُجد في بِنية الجسد لكل واحد من القوى الحساسة مَجرَيان ، أحدهما في الجانب الأيمن ، والآخر في الجانب الأيسر . فالقوة الباصرة مجراها في العينين ، والقوة السامعة مَجراها في الأُذنين ، والقوة الشامّة مجراهـــا في المَنخِرين ، والقوة اللامسة مجراها في اليدين ، والقوة الذائقة الشهوانية مجراها في الفم بالجانب الأيمن أشبهُ ، والفرجُ بالجانب الأيسر أشبَهُ .

وأما القوة الناطقة فمجراهـا الحُلقوم إلى اللسان ، والقوة العاقلة فمجراها وسط الدمـاغ ، ونسبةُ القوة النـاطقة إلى القوة العـاقلة كنِسبة القمر إلى الشمس .

وذلك أن القمر يأخذ نورَه من الشمس في جريانه من منازل القمر الثانية

والعِشرين ، وذلك أن القوة الناطقة من العقل تأخذ معاني ألفاظه بجرَيانه في الحُلقوم ، فيُعبّر عنها بثمانية وعشرين حرفاً . ونسبة ثمانية وعشرين حرفاً للقوة الناطقة كنسبة ثمانية وعشرين منزلاً للقمر .

ولما كان في الفلك عُقدتان وهما الراقص والذنب ، وهما خَفيّا الذات ، ظاهِرا الأفعال ، بهما سعادات الكواكب ونحوساتها ، كذلك وُجد في الجسد أمران خفيان للذات ، ظاهرا الأفعال ، بهما صلاح بِنية الجسد وصِحةُ الأفعال للنفس ، وهما صحة المِزاج وسوءُ المزاج . وذلك أنه إذا صحّ مِزاج أخلاط الجسد ، صحت أعضاؤه واستقامت أفعال النفس وجَرت على الأمر الطبيعي . وإذا فسد المِزاج اضطربت البِنية وعِيقت أفعال النفس عن جَريها على السّداد ، وأضَرُّ ما يكون نحوسةُ العُقدتَينِ على النيّرين ، لأنها أوكَدُ الأسباب في كسوفهما ، وكذلك أضرُّ ما يكون سوءُ المِزاج على القوة الناطقة والقوة العاقلة ، لأنه يعوقهما من أفعالهما أكثرَ وأشدّ .

والعينانِ في الجسد مناسبتان لبَيتَي المشتري في الفلك ، والأُذنان في الجسد مناسبتان لبيتي عُطارِدَ في الفلك ، والمَنخِران في الجسد والثّديان مناسِبتان في الجسد لبيتي الزُّهَرة ، والسبيلان لبيتَي زُحَل ، والفم لبيت الشمس ، والسُّرّة لبيت القمر . والسُّرّةُ كانت باب الغِذاء في الرّحِم قبل الولادة ، والفمُ بابُ الغذاء في الدنيا ، والسبيلان مقابلان لهما كتقابُل بيتي زحل لبيتي النيّرَين .

وكما أن في الفلك بروجاً فيها حدود ووجوه ودرجاتٌ لها أوصاف مختلفة ، كذلك للجسد أعضاء ومفاصل وعروق وأعصاب وعظام مختلفة يطول شرحها ومناسبتها بحدود الفلك ، وقد تركنا ذكر ذلك .

فصل في مشابهة تركيب جسد الإنسان بالأركان الأربعة

فنقول : اعلم أنه لما كان تحت فلك القمر أربعة أركان وهي الأمهات التي بها قِوام الأشياء المولّدات ، والتي هي الحيوان والنبات والمعادن . وكذلك وُجد في بِنية الجسد أربعةُ أعضاء هي تمام جملة الجسد ، وأولها الرأس ثم الصدر ثم البَطن ثم الجَوف إلى آخر قدميه . فهذه الأربعة موازية لتلك ، وذلك أن رأسه موازٍ لركن النار من جهة شُعاعات بصره وحركات حواسّه . وصدرُه مُوازٍ لركن الهواء من جهة نفسه واستنشاقه الهواء . وبطنُه موازٍ لركن الماء من جهة الرطوبات التي فيه. وجوفُه إلى آخر قدميه مُوازٍ لركن الأرض من قِبَل أنه مُستقِرٌ عليه كاستقرار الثلاثة الباقية فوق الأرض وحولها .

وكما أن من هذه الأركان الأربعة تتحلل البخارات ، فمنها تتكون الرياح والسحب والأمطار والحيوانات والنبات والمعادن . وكذلك بهذه الأعضاء الأربعة تحلل البُخارات في بدن الإنسان مثل ما يخرج المُخاط من المَنخِرين، والدموعُ من العينين ، والبُصاقُ من الفم ، والرياح التي تتولد في الجوف ، والرطوباتُ التي تخرج مثلُ البول والغائِط وغيرهما .

فبِنية جسده كالأرض ، وعظامه كالجبال ، والمُخّ فيه كالمعادن ، وجوفه كالبحر ، وأمعاؤه كالأنهار ، وعروقه كالجداول ، ولحمه كالتراب ، وشعره كالنبات ، ومَنبته كالبرّية الطيبة ، وحيث لا ينبُت الشعر كالأرض السَّبْخة[1]، ووجهه إلى القدم كالعُمران ، وظهره كالخراب ، وقدام وجهه كالمشرق ، وخلف ظهره كالمغرب ، ويمينه كالجَنوب ، ويساره كالشمال ، وتنفُّسه كالرياح ، وكلامه كالرعد ، وأصواته كالصواعق ، وضحكه كضوء النهار ،

---

١ السبخة : ارض ذات نز وملح .

وبكاؤه كالمطر ، وبؤسه وحزنه كظلمة الليل ، ونومه كالموت ، ويقظته كالحياة ، وأيام صباه كأيام الربيع ، وأيام شبابه كأيام الصيف ، وأيام كهولته كأيام الخريف ، وأيام شيخوخته كأيام الشتاء ، وحركاته وأفعاله كحركات الكواكب ودورانها ، وولادته وحضوره كالطوالع ، وموته وغيبوبته كالغوارب ، واستقامة أموره وأحواله كاستقامة الكواكب ، وتخلّفه وإدباره كرُجوعاتها ، وأمراضه وأعلاله كاحتراقاتها ، وتوقّفه وتحيّره في الأمور كتوقفها ، وارتفاعه في المنزل والشرف كارتفاعها في أوجاتها وأشراقها ، وانحطاطه في المنزل والسّقوط كهبوطها وسقوطها في حضيضها ، واجتماعه مع امرأته كاجتماعها ، ومواصلته كاتصالاتها ، وانفصاله كانصرافاتها ، وإشارته كمناظرتها .

وكما أن الشمس رأس الكواكب في الفلك ، كذلك في الناس ملوك ورؤساء ، وكاتصالات الكواكب بالشمس وبعضها ببعض ، كذلك اتصالات الناس بالملوك وبعضهم ببعض، وكانصراف الكواكب من الشمس بالقوة وزيادة النور ، وكذلك انصرافات الناس من الملوك بالولاياتِ والخِلَع والمراتب .
وكنسبة المرّيخ من الشمس ، كذلك نِسبة صاحب الجيش من الملك .
وكنِسبة عُطارِد من الشمس ، كذلك نسبة الكُتّاب والوزراء من الملوك .
وكنسبة المشتري من الشمس ، كذلك نسبة القضاة والعلماء من الملوك .
وكنسبة زُحَل من الشمس ، كذلك نسبة الخُزّان والوكلاء من الملوك .
وكنسبة الزُّهَرة من الشمس ، كذلك نسبة الجواري والمغنّيات من الملوك.
وكنسبة القمر من الشمس ، كذلك نسبة الخوارج من الملوك ، وذلك أن القمر من الشمس يأخذ النور من أول الشهر ، إلى أن يقابلها فيحاكيها في نورها ، ويصير كالمماثل لها في هيئاتها ، وكذلك حُكم الخوارج من الملوك يتبعون أمرهم ، ثم يخلعون الطاعة وينازعونهم في الملك .

وأيضاً إن أحوال القمر تُشبه أحوال أمور الدنيا من الحيوان والنبات

وغيرهما ، وذلك أن القمر يبتدىء من أول الشهر بالزيادة في النور والكمال ، إلى أن يَتم في نصف الشهر ، ثم يأخذ في النُّقصان والاضمحلال والمَحَاق إلى آخر الشهر . وهكذا حالاتُ أهل الدنيا تبتدىء من أول الأمر بالزيادة ، فلا تزال تنمو وتنشأ إلى أن تتم وتُستَكمل ، ثم تأخذ في الانحطاط والنقصان إلى أن تضمحل وتتلاشى .

فصل في تعداد قوى النفس

فنقول : إن هذا الجسد ، مِن كَثرة عجائبه وترتيب أعضائه وطرائق تأليف مفاصله ، يُشبه مدينة ، والنفس كملك تلك المدينة ، وفنون قواها كالجنود والأعوان ، وأفعالها في هذا الجسد وحركاتها فيها كالرعية والخدم ، وذلك أن للنفس الإنسانية قوى كثيرةً لا يحصي عددها إلاَّ الله تعالى ، ولكل قوة منها مجرى في عُضو من أعضاء الجسد غيرُ مجرى القوى الأُخَر ، ولكل قوة منها إلى النفس نسبةٌ خلافُ نِسبة الأُخرى. ونريد أن نذكر منها طرَفاً ليكون دليلًا على الباقية منها . وذلك أن لها خمس قوى حساسة كأنها أصحاب الأخبار ، وأن النفس قد ولَّتْ كل واحدة منها ناحية من مملكتها لتأتيها بالأخبار من تلك الناحية ، من غير أن تشترك معها قوةٌ أُخرى . بيان ذلك أن القوة السامعة التي مَجراها في الأُذنين ، فإن النفس قد ولَّتها إدراك المسموعات فحسبُ ، وهي الأصوات . والأصوات نوعان : حيوانية وغير حيوانية ؛ فغير الحيوانية كصوت الطبل ، والرعد ، والحجر ، والشجر ، والزمر ، والأوتار وما شاكل ذلك. والحيوانية نوعان : منطقية وغير منطقية ، كصهيل الخيل ، ونهيق الحمار ، وخُوار الثور . وبالجملة فإن أصوات الحيوانات غير الناطقة والمنطقية نوعان : دالةٌ وغير دالَّة . فغير دالة كالألحان والنغمات والضحك والبكاء والصراخ والأنين وغير ذلك . والدالةُ هي التي

تُلفَظ بالحروف المُعجمة ، وهي التي تدُل على المعاني في أفكار النفوس كما بيّنا في رسالة المنطق . ولكل نوع من هذه الأنواع نوع آخر ، وتحت تلك الأنواع أشخاص لا يعلم عددها إلاّ الله الواحد القهار . وإن القوة السامعة هي المتولّية إدراكَها ، المتصرفة فيها بإتيان الأخبار عنها إلى القوّة المتخيّلة التي مسكنها مقدّم الدماغ . وهذه القوة في إدراكها هذه الأصوات وإتيانها بأخبارها تشبه صاحبَ خبرِ ملكٍ يأتي بالأخبار إليه من ناحية من نواحي مملكته .

وأما القوّة الباصرة التي مجراها في العينين ، فإن النفس قد ولّتها إدراك المُبصَرات ، وهي تنقسم أنواعاً ، فمنها الأنوار والظلمة ؛ ومنها الألوان ، وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة ، وما يتولد عند التركيب من سائر الألوان . ومن المُبصَرات أيضاً المقادير ذواتُ الأبعاد ، والأشكال والصُّور والحركات والسكون ، وكل نوع من هذه تحته أنواعٌ ، وتحت تلك الأنواع أشخاصٌ ، وهي كلها تحت إدراك القوّة الباصرة، وهي المتصرّفة فيها والمميّزة لها ، تأتي بالأخبار عنها إلى القوّة المتخيّلة التي مسكنُها مقدّم الدماغ . ونسبة هذه القوّة من النفس كنِسبة الدّيدبان[1] وصاحب البريد إلى الملك يأتي بالأخبار إليه من كل ناحية من نواحي مملكته .

وأما القوّة الشامّة التي مجراها في المنخرين ، فإن النفس قد ولّتها إدراك الروائح ، والتصرّف فيها ، والتمييز لها ، وهي نوعان : لذيذة وكريهة . فاللذيذة تسمى الطّيب ، والكريهة تسمى النّتن ، وتحت كل نوع من هذه الأنواع أنواع ليس لها أسماء مفردة ، كأسماء سائر المحسوسات، ولكن القوّة الناطقة نَسبَت كل رائحة منها إلى حاملها الذي تفوح منه، فيقال رائحة المسك، ورائحة الكافور ، ورائحة العود ، ورائحة النرجس ، وغير ذلك ، فنسبتها إلى الذي تفوح منه، وهي كثيرة لا يحصي عددها إلاّ الله تعالى. وإن القوّة الشامة

---

١ الديدبان : الرقيب والطليعة .

هي المتولية لإدراكها والتصرّف فيها بإتيان أخبارها إلى القوّة المتخيلة، ونسبتها إلى النفس كنسبة أحد أصحاب الأخبار إلى الملك مثل ما قلنا في أمر القوّة الباصرة والسامعة .

وأما القوّة الذائقة التي مجراها في اللسان، فإن النفس قد ولّتها أمر الطعوم والإدراك لها والتصرّف فيها وتمييز بعضها من بعض، وهي تنقسم تسعة أنواع : أولها الحلاوة الملائمة لطبع الإنسان . والثانية المرارة المنافرة لطبع الإنسان . ومنها وسائط ، وهي الحموضة والملوحة والدُّسومة والعُفوصة والحَرافة والقُبوضة والعذوبة . وكل نوع من هذه تحته أنواع ، وتحت كل نوع منها أشخاص لا يعلم عددها إلاّ الله الواحد القهار . وإن القوّة الذائقة التي في اللسان هي متولية أمر هذه الطعوم بالإدراك لها والتصرف فيها ، وتمييز بعضها عن بعض ، وإتيان أخبارها إلى القوّة المتخيّلة ، ونسبتُها إلى النفس كنسبة أصحاب الأخبار إلى الملك ، مثل أمر السامعة والباصرة والشّامّة .

وأما القوّة اللامسة التي مجراها باليدين، فإن النفس قد ولّتها أمر الملموسات وهي عشرة أنواع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة والثّقَل والخِفة . وكل واحد من هذه تحته أنواع ، وتحت تلك الأنواع أشخاص لا يعلمها إلاّ الله الملك الجبّار العزيز القهار . وإن القوة اللامسة التي باليدين هي المتولية أمر الملموسات بالإدراك والتصرّف فيها وتمييز بعضها عن بعض ، وبإتيان أخبارها إلى القوّة المتخيّلة . ونسبتها إلى الشمس كنسبة إحدى أخواتها التي تقدّم ذكرها .

وما مثلُ النفس مع قواها هذه الخمس الحساسة ، واختلاف محسوساتها ، وما تحت كل جنس منها من الأنواع والأشخاص المختلفة الصور ، المفنّنة الأشكال ، المتباينة الهيئات ، إلاّ كخمسة من الأنبياء أولي العزم من الرسل ، مرسلهم واحد ، وشرائعهم مختلفة ، وتحت كل شريعة مفروضات مفنّنة ، وأحكام متباينة ، وسُنن متغايرة ، تحت أحكامها أممٌ كثيرة لا يحصي عددها

إلاّ الواجبُ الوجود ، الواحدُ من جميع الوجوه ، وكما أن تلك الأمم كلهم يرجعون إلى الله ليفصِل بينهم فيما كانوا فيه يختلفون ، فهكذا حُكم المحسوسات كلها ، مرجِعُها إلى النفس الناطقة لتميّز بعضها عن بعض، وتعرِفَ واحداً واحداً منها بحقائقها ، وتحكُم عليها ، وتُنْزِلها منازلها .

فصل

واعلم يا أخي أن للنفس الإنسانية خمس قُوى أخر تُنسَب . نسبتُها إلى النفس غيرُ نسبة هذه الخمس التي تقدم ذِكرها ، وسريانُها في أعضاء الجسد خلافُ سرَيان أولئك ، وأفعالُها لا تُشبه أفعالها . وذلك أن هذه القوى الخمس هن كالشركاء المتعاونات في تناولها صور المعلومات بعضها من بعض . وثلاث منها نسبتها إلى النفس كنسبة الندماء من الملك الحاضرين مجلسَه دائماً ، المُطّلِعين على أسراره ، المُعينين له في خاصة أفعاله ، وهي القوة المتخيّلة التي مجراها مُقدَّمُ الدماغ، والثانية القوة المفكّرة التي مجراها وسطُ الدماغ ، والثالثة القوة الحافظة التي مجراها مؤخَّرُ الدماغ . وواحدة منها نِسبتها إلى النفس كنِسبة الحاجب والترجُمان عن الملك ، وهي القوة الناطقة المخبرة عنها معاني ما في فكرها من العلوم والحاجات ، ومجراها في الحُلقوم إلى اللسان . وواحدة منها نسبتُها إلى النفس كنسبة الوزير إلى الملك ، المُعين له في تدبير مملكته وسياسة رعيته ، وهي القوة التي بها تُظهر النفسُ الكتابة والصنائع أجمع ، ومجراها في اليدين والأصابع . فهذه القوى الخمس هي كالمتعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات .

بيان ذلك أن القوة المتخيّلة ، إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوى الحاسّة ، أدركت وأدت إليها فتجمعها كلها ، وتؤديها إلى القوة المفكرة التي مجراها وسط الدماغ ، حتى تميز بعضها من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ،

والصواب من الخطإ ، والضارّ من النافع ، ثم تؤديهـــا إلى القوة الحافظة التي مجراها مؤخّر الدماغ لتحفظها إلى وقت الحاجة والتذكار . ثم إن القوة الناطقة تتنـاول تلك الرسوم المحفوظة ، وتعبر عنهـا عند البيـان للقوة السامعة من الحاضرين في الوقت .

ولما كانت الأصوات لا تمكُث في الهواء إلاّ ريثما تأخـذ الأسماعُ حظها ، ثم تضمحـل ، اقتضت الحكمة الإلهية والعناية الربّانيـة ، واحتالت الطبيعةُ بأن قيّدت تلك الألفاظ بصناعة الكتابة. وذلك أن القوة الصناعية إذا أرادت تقييدها ، صاغت لهـا صُوراً من الخطوط بالقلم ، وأودعتها وجوه الألوان ، وبطون الطوامير ، ليبقى العلم مُفيداً فائدة من الماضِين للغابرين ، وأثراً من الأولين للآخِرين ، وخطاباً من الغائبين للحاضرين . وهذا من جسيم نِعَم الله تعالى على الإنسان كما ذُكر في كتابه فقال : « اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم » .

فصل

اعـلم يا أخي أنه إذا تفكّر الإنسان العاقل الفهيم في هذه القوة التي تقـدّم ذكرها ، وكيفيةِ سرَيانهـا في أعضـاء الجسم ، وتصرُّفها في إدراك هـذه المحسوسات ، وتصوُّرِها رسوم المعلومات ، واطـلاع النفس عليهـا كلها في جميع حالاتها ، تكون هذه شاهدةً له من نفسه لنفسه ، ودليلًا من ذاته على أن للنفس الكليـة قوى كثيرةً مُنبثّةً في فضاء الأفلاك وأطبـاق السموات ، وأركان الأمهات ، وفي الحيوانات والنبات ، موكّلةً بحفظ الخليقة ، ومرتّبة لصلاح البرية، وهم ملائكة الله جلّ اسمه، وخالص عِباده وصَفوته من بَريّته، لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمَرون من غير خطـاب ولا كلام .

فهكذا هـذه القوى تتصرف في حوائج النفس من غـير كلام منهـا لمن ولا خطاب .

ويتبيّن له أيضاً أن الله ، جل ثناؤه ، مطّلع على أسرار جميـع العالمين وأحوالهم ، لا يَعزُب عنه من أمورهم مثقال ذرّة ، كما أن نفسه مُطّلعة على جميـع محسوسات حواسّها ومعلومات قُواهـا ، وهن منقادات لأمرها في ما يأتين به إليها من أخبار محسوساتها من غير كلام لمنّ منها ولا خطاب .

فصل في اعتبار أحوال الإنسان بالموجودات

التي دون فلك القمر

فأما اعتبار الإنسان بالموجودات التي دون فلك القمر، فاعلم أن الموجودات التي تحت فلك القمر نوعان : بسيطة ومركبة . فالبسائط هي الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض . والمركّبات هي المولّدات الكائنات الفاسدات أعني الحيوان والنبات والمعادن .

فالمعادن أسبق في الكون ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الإنسان . ولكل نوع من هذه خاصّيّة قد سبق إليها. فخاصيّة الأركان الأربعة الطبائعُ الأربعُ التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، واستحالةُ بعضها إلى بعض . وخاصيّةُ النبات الغِذاءُ والنموّ . وخاصيّة الحيوان الحِسّ والحركةُ. وخاصية الإنسان النُّطق والفكر ، واستخراجُ البراهين . وخاصيّة الملائكة ألاّ تموت أبداً . فإن الإنسان قد يشارك هذه الأنواع كلّها في خواصّها ، وذلك أن له طبائع أربعاً تقبـلُ الاستحالةَ والتغييرَ مثلَ الأركان الأربعـة ، وله كونٌ وفساد مثلُ المعادن ، ويتغذى وينمو كالنبات ، ويُحس ويتحرك كالحيوان ، ويمكنه ألاّ يموت كالملائكة ، كما بيّنا في رسالة البعث.

فصل

ثم اعلم يا أخي بأن الحيوانات أنواع كثيرة ولكل نوع منها خاصيّة دون غيره ، والإنسان يشاركها كلها في خواصها ، ولكن لها خاصيّتين تعمّانها كلها ، وهما طلبها المنافع وفرارها من المضار . ولكن منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع ، ومنها ما يطلب المنافع بالبَصبصة كالكلب والسّنّور ، ومنها ما يطلبها بالحيلة كالعنكبوت ، وكل ذلك يوجد في الإنسان . وذلك أن الملوك والسلاطين يطلبون المنافع بالغلبة ، والمكدّون[1] بالسؤال والتواضع ، والصنّاع والتجار بالحيلة والرّفق ، وكلها تهرب من المضارّ والعدو ، ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع ؛ وبعضها بالفرار كالأرانب والظباء ؛ وبعضها يدفع بالسلاح والجواشن[2] كالقُنفذ والسُلَحفاة ؛ وبعضها بالتحصن في الأرض كالفأر والهوامّ والحيات .

وهذه كلها توجد في الإنسان . وذلك أنه يدفع عن نفسه العدو بالقهر والغلبة ، فإن خاف على نفسه لبس السلاح ، وإن لم يطقه نفَر منه ، فإن لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون . وربما يدفع الإنسان عدوه بالحيلة كما احتال الغراب على البوم في كتاب كليلة ودمنة . وأما مشاركة الإنسان للكائنات في خواصّها ، فاعلم ، يا أخي ، أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه ، أن لكل نوع من أنواع الحيوانات خاصّية هي مطبوعة عليها ، وكلها توجد في الإنسان ، وذلك أنه يكون شجاعاً كالأسد ، وجباناً كالأرنب ، وسخيّاً كالديك ، وبخيلاً كالكلب ، وعفيفاً كالسمك ، وفخوراً كالغراب ، ووحشيّاً كالنمر ، وإنسيّاً كالحمام ، ومحتالاً كالثعلب ، ومسالماً كالغنم ، وسريعاً كالغزال ، وبطيئاً

---

١ المكدون : المتسولون .
٢ الجواشن : الدروع .

كالدُّب، وعزيزا كالفيل، وذليلًا كالجمل، ولصّاً كالمقعق[1]، وتائهاً كالطاووس، وهادياً كالقطاة، وضالاً كالنعامة، وماهراً كالنحل، وشديداً كالتنّين، ومَهيباً كالعنكبوت، وحليماً كالحمل، وحقوداً كالحمار، وكدوداً كالثور، وشموساً كالبغل، وأخرس كالحوت، ومَنطِقيّاً كالهزاردَسْتان والبَبغاء، ومُستجلاً كالذئب، ومباركاً كالطيطَوى[2]، ومضرّاً كالفأر، وجهولاً كالخنزير، ومشوما كالبوم، ونفّاعاً كالنحل.

وبالجملة ما من حيوان، ولا مَعادِن، ولا نبات، ولا رُكنٍ، ولا فلك، ولا كوكب، ولا برج، ولا موجود من الموجودات له خاصيّة إلاّ وهي توجد في الإنسان، أو مثالاتها كما بيّنا قبلُ من كل شيء طَرفاً. وهذه الأشياء التي ذكرنا في أمر الإنسان لا توجد في شيء من أنواع الموجودات التي في هذا العالم إلاّ في الإنسان.

فمن أجل ذلك قالت الحكماء إن الإنسان وحده بعد كل كثرة، كما أن الباري، جل ثناؤه، وحده قبل كل كثرة. ومن أجل ما عددنا من عجائب تركيب جسد الإنسان، وغرائب تصاريف نفسه، وما يظهر من جملة بِنيته من الصنائع والعلوم والأخلاق والآراء والطرائق والمذاهب والأعمال والأفعال والأقاويل والتأثيرات الجسمانية والروحانية، سمّوه عالَماً صغيراً.

فصل

فانظر، يا أخي، إلى هذا الهيكل المَبني بالحكمة، وتأمّل هذا الكتاب المملوء من العلوم، وتفكر في هذا الصّراط المستقيم الممدود بين الجنّة والنّار، فلعلّك أن توفّق للخيرات عليه، والممرّ على الصّراط المستقيم. وتأمّل هذا

---

١ المقعق: غراب ابقع طويل الذنب.

٢ الطيطوى: ضرب من القطا أو غيره من طير البحر.

الميزان الموضوع بالقِسط ، فلعلك تعرف وزن حسناتك وسيئاتك ، واحسُب حسابك به قبل فوت رأس مالك ، فإن الجنة من وراء هذا كله .

واذكر ما قد نبّهك الله له ، وذكّرك إياه بقوله : « كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » وقوله : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انّا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » . وقال : « ان هذا صِراطي مستقيماً فاتبعوه » .

فإن كنت لا تُحسن كيف تقرأ هذا الكتاب ، وكيف تحسُب هذا الحساب ، وكيف تزِن هذا الميزان ، وكيف تجوز هذا الصّراط ، فهلم مَجلِسَ إخوان لك نصحاء ، أو أصدقاء لك كرماء ، فضلاء أخياراً علماء ، محبين لك ، متوددين إليك ، فيُعرّفوك ما لا تُنكره ، ويعلّموك ما تتيقنه ولا تشكّ فيه بشواهد من نفسك ، وبراهين منْ ذاتك ، ودلائل من جوهرك ، إذا انتبهت نفسُك من نوم الغفلة ، ورقدة الجهالة ، ونظرتَ بعين البصيرة كما نظروا ، وسرت بسيرتهم العادلة كما ساروا ، وعملت بسنتهم الحسنة ، وتفقّهت في شريعتهم العقلية ، ودخلت مدينتهم الروحانية ، وتخلّقتَ بأخلاقهم المَلَكية ، وعرَفتَ آراءهم الصحيحة ، وتعلّمت معلوماتهم الحقيقية ، فحينئذ تؤيّد بروح الحياة الأبدية ، وتعيش عيش السعداء منعّماً مخلداً أبداً بنفسك الباقية الزكية ، لا بجسدك البالي المستخيل .

فصل

ثم اعلم أنه قد جعلت الحكمة الإلهية والعنايةُ الرّبانية أعضاء كل شخص من الحيوان مناسبةً لجملة جسده ، كما بيّنا في رسالة فضيلة النسب ، فنريد أن نذكر منها في هذه الرسالة طرَفاً ليتبين تقابُلُ العالَم الصغير والكبير .

وذلك أن الإنسان لما كان أكمل الموجودات ، وأتم الكائنات التي تحت فلك القمر ؛ وكان جسمُه جزءاً من أجزاء العالم بأسره ، وكان هذا الجزء

أشبه الأشياء بجملته ، صارت نفس الإنسان أيضاً أشبه النفوس الجزئية بالنفس الكلية التي هي نفسُ العالم بأسره ، وصار حُكم سريَان قوى نفسه وأفعالها في بِنية جسده مماثلة لسريان قوى النفس الكلية في جميع العالم .

وبيان ذلك أن لِبنية جسدها ، أعني النفسَ الكلية التي هي جملة العالم ، سبعةَ أشخاصٍ فاضلة متحركةٌ مُدبرة بإذن الملك الجبار عز وجل ، ولكل واحد منها جِرمٌ فيه روح تسمّى النفس ، ولكل واحد منها أفعال في العالم مخصوصة غير ما للآخر ، مذكورٌ ذلك في كتب أحكام النجوم . فهكذا أيضاً جعل الله تعالى في بِنية جسد الإنسان أعضاء بنيتها مناسبةً لجملة بدنه بعضها لبعض ، وجعل لكل عضو منها قوة تختص بها ، ليُظهر بها أفعاله في بنية الجسد وفي سائر أطرافه ، وجعل أفعالها مناسبة لأفعال قوى روحانيات الكواكب السبعة .

بيانه أن نِسبةَ جِرم الجسد كنسبة جرم الشمس من العالم بأسره ، وذلك أنه لما كان مركز جِرمها في وسَط الأفلاك ، كما بينا في رسالة السماء والعالم ، هكذا جعل الباري تعالى جِرم القلب في وسط الجسد ؛ وكما أن من جِرم الشمس ينبثُّ النور والشُّعاع في جميع العالم بأسره ، ومنها تسري قوى روحانياتها في جميع أجزاء العالم ، وبها حياة العالم وصلاحُه ؛ كذلك ينبثُّ من جِرم القلب الحرارة ، وتسير في العروق الضوارب إلى سائر أطراف البدن ، وبها تكون حياة الجسد وصلاحه .

وأيضاً إن نسبة جِرم الطّحال من الجسد كنسبة زُحَل من العالم ، وذلك أن جِرم زُحَل تنبثُّ مع شعاعه قُوى روحانياته ، وتسري في جميع أجزاء العالم ، وبها تماسُكُ الصُّوَر في الهَيُولى وبقاؤها بإذن الله . فهكذا ينبثّ من جِرم الطحال قوة الخِلْط السوداويّ البارد اليابس ، وتجري مع الدم في العروق الواردة إلى سائر أطراف الجسد ، وبها يكون جمود رطوبة الدم ، وتماسك أجزائه . ويعرف حقيقة ما قلنا وصحةَ ما وصفنا جماعةٌ من الحَذَقة

في صناعة الطب والراسخون في العلوم الحِكميّة .

وأيضاً إن نسبة جِرم الكَبِد من الجسد كنِسبة جِرم المشتري من العالم، وذلك أنه ينبثُّ من جِرمه مع شُعاعه قوى روحانيته ، وتسري في أجزاء العالم ، وبها يكون ترتيب أجزائه ، واعتدال أركانه ، ومناسبة موجوداتها التي في العالم على أفضل الحالات وأكمل الصفات . ويعرفُ حقيقة ما قلنا الحكماء والأنبياء وخلفاؤهم الأئمة الذين هم خزائن علم الله والأمناء على أسراره .

وأيضاً فإن نسبة جِرم المرارة من الجسد كنِسبة جِرم المِرّيخ من العالم، وذلك أنه تنبثُّ من جِرمه مع شُعاعه قوى روحانيته ، وتسري في جميع أجزاء العالم، وبها تكون عزمات الموجودات وبلوغُ النهايات ، فهكذا ينبثُّ من جِرم المرارة قوى الخِلط الصفراويّ ، وتجري مع الدم إلى سائر أطراف الجسد ، وهي الملطّفة للأخلاط ، المعيدة لها إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها .

وأيضاً إن نسبة جِرم المعِدة إلى الجسد كجِرم الزُّهرة في العالم ، وذلك أنه ينبثُّ من جِرمها مع شُعاعها قوى روحانياتها ، وتسري في جميع أجزاء العالم، وهي المفرّحة الملذّذة المُسِرّة جميع الخلائق الجسمانية والروحانية التي في العالم ، وبها زينة الموجودات ومحاسن الكائنات في العالم ، أعني عالم الأفلاك والأمهات[1] جميعاً ، فهكذا ينبثُّ من جِرم المعِدة القوّة الشّهوانية الطالبة للغذاء الذي هو مادّة الجسد وهَيُولى الأخلاط ، وبها تكون حياة الجسد ، ولذّة العيش ، وقوام البدن في الأجسام البشرية والأجسام الطبيعية .

وأيضاً إن نسبة جِرم الدماغ كنِسبة جِرم عُطارِد من العالم ، وذلك أنه ينبثُّ من جِرمه مع شُعاعه قوى روحانيته التي تسري في جميع أجزاء العالم ، وبها يكون الحس والشعور والعِرفان في جميع الخلائق من العالمين

---

١ الامهات : اي الاركان الاربعة ، وهي الماء والنار والهواء والتراب .

جميعاً ، من الملائكة والناس أجمعين ، والجن والشياطين والحيوانات أجمع ، فهكذا ينبثُّ من وسط الدماغ قوة بهـا يكون الحس والشعور والذهن والفكر والرويّة والمعارف أجمع .

وأيضاً إن نِسبة جِرم الرئة كنِسبة جِرم القمر من العالم ، وذلك أنه ينبثُّ من جِرمه مع شُعاعه قوى روحانيته التي تسري في عالم الأركان تارة ، وفي عالم الأفلاك تارة ، كما هو بيّنٌ ظاهر ، وذلك أن جِرم القمر نصفُه أبداً ممتلىء نوراً ، ونصفه الآخر مظلم ، وهو تارة يُقبلُ بوجهه الممتلىء من النور نحو عالم الأركان من أول الشهر ، وتارة نحو عالم الأفلاك من آخر الشهر . ويعرف حقيقة ما قلناه وصحة ما بيّنّاه الباحثون في علم المَجِسطي والهيئة ، فهكذا ينبثُّ من جِرم الرئة قوة تجذب الهواء تارة من خارج الجسد ، وترسله إلى القلب ، ومن القلب تنفِذه في العروق الضوارب إلى سائر أطراف الجسد ، وهو الذي يسمى النَّبْض ، وبها تكون حياة الجسد ، وتارة تردّ من ذلك الهواء من داخل ، وبها يكون التنفس والأصوات والكلام أجمع .

فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وفقك الله وإيانا وجميعَ إخواننا للسداد ، وهداك وإيانا وجميع إخواننا سبيلَ الرشاد ، إنه رؤوف بالعباد .

تمت رسالة قول الحكماء ويتلوها رسالة نشوء الأنفس

فهرست المجلد الثاني

الجسمانيات الطبيعيات

الرسالة الأولى

في بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعاني إذا أُضيف بعضها إلى بعض — صفحة ٥

فصل في الأجسام الجزئية ٩
« « أقاويل الحكماء في ماهية المكان ١٢
« « أقاويل الحكماء في ماهية الحركة ١٣
« « ماهيّة الزمان من أقاويل العلماء ١٧

الرسالة الثانية

الموسومة بالسماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق — ٢٤

فصل في بيان معرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير . . . ٢٤
« « أن السماوات هي الأفلاك ٢٦
« « تركيب الأفلاك وأطباق السماوات ٢٧
« « أنه ليس للعالم فراغ ٢٨
« « أنه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ٢٩

صفحة

فصل في أن موضع الشمس وسط العالم ٣٠
« « ماهيّة البروج ٣٠
« « أقطار الأفلاك وسموك السماوات ٣١
« « كمية عدد الكواكب الثابتة والسيّارة ٣٢
« « مقادير أقطارها في رأي العين ٣٢
« « نسبة أقطارها من قطر الأرض ٣٣
« « مقادير أجرام هذه الكواكب من جرم الأرض. . . ٣٣
« « مقادير الكواكب الثابتة ٣٣
« « اختلاف دوران الأفلاك حول الأرض ٣٤
فصل فيما يعرض للكواكب من الدوران في فلك البروج. . . ٣٦
فصل في بطلان قول من يقول إنها تتحرك من المغرب إلى المشرق . ٣٨
« « أن مثال دورانها حول الأرض كدوران الطائفين حول البيت الحرام ٣٩
فصل في مثال أدوارها ٤٠
فصل فيما يرى لها من الرجوع والاستقامة والوقوف. . . . ٤٢
فصل في تفصيل الحركات الخمس والأربعين ٤٣
« « بيان الظلمتين الموجودتين في العالم ٤٣
« « علّة الكسوفين ٤٤
« « أن الفلك طبيعة خامسة ٤٦
« « إبطال قول المتوهّمين غير الحقّ ٤٧
« « أنها ليست ثقيلة ولا خفيفة ٤٧
« « أن الأجسام الفلكية ليست بحارّة ولا باردة ولا رطبة . ٤٩
« « معنى القيامة ٤٩

صفحة

الرسالة الثالثة

في بيان الكون والفساد ٥٢

الرسالة الرابعة

في الآثار العلوية ٦٢

فصل في ماهيّة الطبيعة ٦٣

الرسالة الخامسة

في بيان تكوين المعادن ٨٧

الرسالة السادسة

في ماهية الطبيعة ١٣٢

فصل في كيفية وصول تأثير الأشخاص الفلكية الثابتة الوجود الدائمة الدوران إلى هذه الأشخاص السفلية الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة الثبات الدائمة السيلان ١٣٨

الرسالة السابعة

في أجناس النبات ١٥٠

فصل في بيان أجناس النبات من جهة الاماكن ١٦٠

« « اختلاف النبات من جهة الأزمان ١٦١

صفحة

الرسالة الثامنة

في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها ١٧٨

فصل في ذكر تصانيف أحوال الطيور الخ ١٩٨
« « بيان بدء الخلق ٢٠٣
« « بيان علة اختلاف صور الحيوانات ٢١٠
« « بيان جودة الحواس في الحيوانات ٢١٣
« « بيان شكاية الحيوان من جور الإنس ٢١٤
« « بيان تفضيل الخيل على سائر البهائم وغيرها ٢٢٠
« « بيان منفعة المشاورة لذوي الراي ٢٢٤
« « بيان العداوة بين بني الجان وبين بني آدم وكيف كانت . ٢٢٨
« « بيان كيفية استخراج العامة أسرار الملوك ٢٣٤
« « بيان تبليغ الرسالة ٢٣٩
« « بيان صفة الرسول كيف ينبغي أن يكون ٢٤٣
« « بيان شفقة الثعبان على الهوام ورحمته لهم ٢٦٧
« « بيان خطبة الصرصر وحكمته ٢٦٨
« « بيان صفات الأسد وأخلاقه الخ ٢٩١
« « بيان صفة العنقاء وصفة الجزيرة التي تأوي إليها وما فيها من النبات والحيوان ٢٩٣
« « بيان صفة الثعابين والتنين الخ ٢٩٤
« « بيان فضيلة النحل وعجائب أموره الخ ٣٠١
« « بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها ٣٠٦

صفحة

الرسالة التاسعة

في تركيب الجسد ٣٧٨

فصل في كيفية تركيب الجسد وكيفية أخلاط البدن ومزاج الطبائع ٣٨٠
« « أن الجسد كالدار وأن النفس كالساكن في الدار . . ٣٨٣

الرسالة العاشرة

في الحاس والمحسوس ٣٩٦

فصل في كيفية إدراك القوّة اللاّمسة للحرارة والبرودة . . . ٤٠٣
« « إدراك القوة السامعة ٤٠٧
« « إدراك القوة الباصرة ٤٠٨
« « كيفية وصول آثار المحسوسات إلى القوة المتخيلة الخ . . ٤١١
« « بيان المحسوسات بعضها بالذات وبعضها بالعرض . . . ٤١١
« « ماهيّة اللذة والألم والتعب والراحة الخ ٤١٣
« « ذكر القوى الخمس الروحانية ٤١٤
« « العلة التي من أجلها صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاثة طرق ٤١٥

الرسالة الحادية عشرة

في مسقط النطفة ٤١٧

فصل في كيفية اعتبار أفعال الطبيعة في الأركان الأربعة الخ . . ٤١٩

صفحة

فصل في كيفية حال الجنين في الشهر الرابع ٤٢٣
« « كيفية حال الجنين في الشهر الخامس ٤٢٤
« « كيفية حال الجنين في الشهر السادس ٤٢٥
« « كيفية تأثيرات الكواكب ٤٣٢

الرسالة الثانية عشرة

في قول الحكماء إن الانسان عالم صغير ٤٥٦

فصل في اعتبار أحوال الإنسان بأحوال الموجودات حسب ما نبيّن ٤٥٧
« « أن الإنسان مختصر من اللوح المحفوظ ٤٦٠
« « فضيلة جوهر النفس ٤٦١
« « اعتبار أحوال الإنسان بأحوال الفلك ٤٦٣
« « مشابهة تركيب جسد الإنسان بالأركان الأربعة ٤٦٦
« « تعداد قوى النفس ٤٦٨
« « اعتبار أحوال الإنسان بالموجودات التي دون فلك القمر . ٤٧٣